

導論

正如保羅在羅馬書開宗明義地表明的，他給羅馬教會的信息，不外乎基督的成為肉身、被釘十字架與復活已經應驗了聖經中的宣告。羅馬書中明文引用舊約聖經近六十次，和保羅其他書信相比，為數更多而且更密集，但這不過是全書中所倚重之聖經印證的一部分。使徒在這卷書中多處訴諸聖經，都是以引喻的形式出現。本書中的神學鑰詞多屬於這些引喻。像是「福音」、「應許」、「信」、「選召」、「神的兒子」、「聖靈」都是源於希伯來聖經，而且含蓄地提醒我們回想它們原來的上下文。這些引喻也延及更廣的架構。拜偶像的「墮落」人性（一 18~32）、亞當和他的過犯（五 12~21）、人性和神的律法之間的對立（七 7~25），這些論述雖未明白引用舊約聖經經文，卻都以不同的方式令人想起創世記第三章的記載。保羅在三章 21 至 26 節描述神如何使我們在基督裏稱義，其中富含祭祀禮儀經文和先知的應許，卻未明文引用聖經。同樣的，使徒在論述時所訴諸的「示瑪」(*Shema*^c；譯註：指申命記六章 4 節，那是猶太人每天的認信禱告)，只出現在三章 30 節那個發人深省的引喻中，卻是從羅馬書十一章末開始的整個立論的主要基礎。

成為肉身、被釘十字架與復活的基督是聖經的中心與目的。保羅對聖經的詮釋便是出於這個信仰告白。正如使徒在論證的關鍵處清楚表明的（一 1~7，十 1~4，十五 4，十六 25~27），本書儼然便是他

為讀者們準備的釋經學教材。「神的福音，……論到祂兒子，」應驗了先知的應許，從而應驗了整本聖經的信息（一 2，十六 25~27）。律法和先知是為了神的義在耶穌基督身上彰顯出來而作見證（三 21；見：十 4）。這不單是知識層面上應該學習的功課，也是為著勸勉、安慰與堅固信心而作的見證（見：一 12，十五 4、14~15）。聖經中的信息在從前曾經是隱藏的，並不是因為它沒有被宣告，而是因為唯有信能將聖經向我們解開（一 1~7）。這曾經隱藏的福音奧秘現今已藉著「先知的書」而顯明，叫人「信服真道」（*hypakoē pisteōs*；十六 25~26；見：一 5）。

這個釋經角度塑造了保羅用來描述「聖經」的詞彙。聖經的信息是「福音」（一 1、9、15、16，二 16，十一 28，十五 16、19、20，十六 25）。聖經並非只是記載過去的事。聖經和各書卷的作者一樣，今天仍舊說話（四 3、7，九 15、17、26，十 6、8、11、16、20、21，十一 2、4、11，十五 12）。引言套語「如經上所記」（*kathōs gegraftai*）是今日的見證，是末世的實現，而不只是回顧過去的應許或誠命（一 17，二 24，三 4、10，四 17，八 36，九 13、33，十 15，十一 8、26，十二 19，十四 11，十五 3、4、9、21）。

神在福音中顯明的義勝過引發神忿怒的律法（一 18、32，三 19~20，四 15，五 20，七 7~25）。今天仍舊說話的律法（三 19，七 7，十 5）沒有為我們帶來救恩，而是宣判了我們的罪。神成文的命令

（「儀文」，*gramma*）從外向我們說話，產生罪咎（二 27、29，七 6）。唯有奇妙的福音勝過律法的定罪（三 21~26）。律法在其本身之外，在基督裏，得以成全，因為基督是律法的總結（八 4，十 1~4，十三 8~10）。神在這兩個階段所說的這兩個「話」之間的區隔是不可妥協的，這區隔是保羅解釋聖經的基礎。

對保羅來說，神在聖經中的聲音是創造者在所造之物中發聲的迴響。福音的宣告回溯到創造本身（十 18；詩十九 4）。使徒在十一章 33 至 36 節的頌讚是對造物主的讚美祭，正是拜偶像的人拒絕獻上的（一 18~32）。因此，伴隨著對造物主的認識和讚美而來的，是承認祂深不可測的智慧和蹤跡。羅馬書九至十一章回顧聖經中神對以色列的心意，這不是福音之外的附錄，而是福音的精細論述。在基督裏已經成就的，還必須成就在全人類之中。猶太人和外邦人雖因神對亞伯拉罕的應許而有所分別，卻必定要在救恩中合而為一，雖不失其民族特色，卻藉這救恩領受相同的應許（四 9~11）。他們最終要一同敬拜神，這是出於眼不能見、單憑信心來領受的盼望（十五 4~6）。所有的盼望都是違反外在表象的（四 18，八 24）；在面對人類苦難時承認造物主的主權也是如此。受造之物和信徒一同「歎息」，正如以色列當年在埃及期待救贖時所發的哀聲（八 18~29）。保羅採用詩人的哀歌，詩人在哀歌中並未試著解釋當前的苦難，而是直率地表達他們面對神尚未實現的應許的怨懟（八 36；詩四十四 22）。

因此，雖然保羅使用聖經的方式包含了救恩歷史的面向，基本上仍舊是預表性的。我們不可能靠著這些片斷，來描繪出神的整個計畫的鳥瞰圖。我們只能靠耶穌基督來領受神藉著祂所顯明的公義（一 16~17）。對保羅而言，聖經不是別的，是神在今日，藉著祂昔日對以色列所說的審判和救恩的話，來向祂的子民說話。

書信的開場白：外邦人的使徒寫信給在羅馬蒙召的聖徒（一 1~15）

感恩禱告的報導（一 8~12）

在這裏，如同在別處一般，感恩禱告的報導顯出使徒根據福音來看待教會及其需要的看法。

關於自己的報告（一 13~15）

保羅在進入書信的正題之前，通常會向他的讀者們報告他的動向（Schnider and Stenger 1987: 50-68）。在這封書信裏，這個部分格外簡短，而且和上文中的禱告報導密切結合在一起。

書信的主體：神的義顯明在福音裏，隱藏在憐憫以色列的應許中（一 16~十一 36）

福音顯明了神的公義（一 16~三 26） 一 16~17

延續上文一章 1 至 16 節之中的許多隱喻，保羅在一章 17b 節裏，首次在本信中明文引用聖經。神顯明祂拯救公義的事實是和聖經一致的：「正如經上所記：『義

人必因信得生』」（哈二 4b）。在訴諸這節經文時，保羅省略了哈巴谷書中附加於希伯來字 *ʔēmûnâ* 的代名詞字尾。與這個變更息息相關的是，保羅更動了 *pistis*（信）的用法。雖然 *pistis* 這個希臘字可以表示「信實／忠心」（faithfulness）或「信心」（faith），保羅的用法顯然是後者：「義人必因信得生。」藉此，他改變了希伯來文經文的原意。在希伯來經文中，說到義人因「信實」（*ʔēmûnâ*）而得生。將介詞片語「因信」置於名詞之後，而且緊鄰著動詞，這有利於將此片語解讀為副詞（參：加二 20），符合希伯來文聖經和《七十士譯本》的讀法。

近代中英文版常將保羅的用法強行讀入希伯來文聖經中，因此將哈巴谷書二章 4 節的 *ʔēmûnâ* 譯作「信〔心〕」（如：《和合本》、《新譯本》、《新修訂標準版》、《新國際版》、《新美國標準版》、《英語標準版》）。但這樣的譯法是不合理的，因為 *ʔēmûnâ* 代表忠貞、可靠、或是信實的意思。另一方面，有些解經者在解釋羅馬書一章 17b 節時卻完全反其道而行，認為保羅引用哈巴谷書是為了要表示堅定相信或忠心的意思（如 G. N. Davies 1990: 39-46; Fitzmyer 1993: 264; Silva 1993: 641=中譯本 929 頁；Garlington 1994: 49-50; Schreiner 1998: 74-75）。他們認為保羅和哈巴谷書相同，也是談到義人因忠心或「忠心地相信」而得生。但保羅和猶太傳統背道而馳（見下文），並不認為「信」是人的特質或美德。上下文的脈絡顯示了這一點。神的拯救的公義是在宣講

中（「本於信」）顯明出來，並且因而產生了信心（「以致於信」〔一 17a〕）。那相信的人的義（一 17b）是見於神在福音上顯明的公義（一 17a）。進一步來說，由於保羅是在引用哈巴谷書二章 4 節，「因信得生」顯然是表示「有分於救恩」、有分於福音的意思，而不僅是個人（或群體）忠心的生活。

哈巴谷書二章 4 節在《七十士譯本》中最早的譯法與《馬所拉文本》及保羅的文本都不同（Koch 1985）。根據《七十士譯本》，義人之所以得生，是「因我的信實」（*ek pisteōs mou*）——也就是說，因上主的信實（參：來十 38 異讀）。我們在《七十士譯本》中所見的，可能是附加於 *ʔēmûnâ* 之後的替代字尾。在這個時期，希伯來子音的 *wāw* 和 *yōd* 可能外觀一致，而且可能造成《馬所拉文本》哈巴谷書二章 1 至 4 節的另外幾個混淆（Fitzmyer 1981: 236-41）。這同一個字尾可以解讀為「我的信實」或是「他的（或『它的』）忠心」（「信實」與「忠心」是同一個字，根據不同指稱而翻譯）。後者出現在哈巴谷書的希臘文譯本，包括《希臘文小先知書卷軸》（8HevXIIgr 17:30）、《亞居拉譯本》、《狄奧多羅譯本》及《辛馬庫譯本》。

另一方面，《七十士譯本》的譯文，就像上下文的其他翻譯一樣，可以作為對原文的一種解釋。例如，《七十士譯本》很可能根據「那要來的」（*erchomenos*），將哈巴谷書二章 2 至 3 節中的默示（*horasis*）解讀成指向彌賽亞的預言

(參：來十 37~38；見 Strobel 1961: 47-56)，這樣的解讀和羅馬書較廣的上下文相互呼應：「神的義」顯明在這位被釘十字架又復活之彌賽亞的福音裏（一 1~5；參：三 21~22，十 3~4）。

《先知書他爾根》(*Targum of the Prophets*)中對哈巴谷書二章 4 節的解釋，為保羅將該節經文解釋為信心的呼籲作了預備：「惡人並不如此看待這一切的事，但義人卻因著它們的真實性得生」(Cathcart and Gordon 1989: 150-51)。「這一切的事」的先行詞似乎是「律法書上所寫的預言」(《哈巴谷書他爾根》二 2~3)。同時，《先知書他爾根》中的其他經文反映了我們在《傳道書米大示》(*Midr. Eccles.*) 3:9 中所見到的傳統：「義人必因他們的正直得生」(參：結十八 9)；解釋的傳統顯然是形形色色。

昆蘭哈巴谷書註釋 (*Habakkuk pesher*) 反映出這另一個傳統，將哈巴谷書二章 4 節解釋為指著「所有在猶大家中遵行律法的人」。神會因為「他們對公義導師所表現出的勞苦和忠心」而拯救他們(《哈巴谷書註釋》VIII, 1-3)。雖然這古卷的後半部分被認為是講到「相信公義的導師」，上下文強烈地顯示作者所著眼的是「誠實的人」的行為：《哈巴谷書註釋》VIII, 1-3 延續《哈巴谷書註釋》VII, 10-12 的思想，其中提到「遵行律法的誠實人」。根據別沙 (*pesher*，即解釋)，所謂的 *ṭēmûnâ*，是指「遵行律法之人」的「勞苦」。「先知話語的奧秘」啟示給公義的導師，確保了整個群體能夠適切地遵行

律法(《哈巴谷書註釋》VII, 4-5)。忠心地持守神所啟示的律法，能夠為人帶來生命。

哈巴谷書二章 4 節也出現在較晚期的拉比傳統，作為在一系列律法要求的總結，它們最後止於 *ṭēmûnâ* 這一個要求(《巴比倫他勒目》〈論鞭答〉23；〈論法規〉14:15 [29b]；《傳道書米大示》3:9；見 Str-B 3:542-44)。這個傳統的根源讓我們看出，雖然「信〔實〕」有時的確可以被視為律法的最低要求，拉比傳統嘗試找出一個涵蓋所有在「信〔實〕」中順服的原則，而不只是律法的最低要求(異於 Str-B 3:542-44；見 Schlatter 1905: 17-86, 609-11)。在這裏，「順服」和「信」一樣，表達出「忠心」(或「忠誠地相信」)的意思，因此是個居於主導地位的美德。

假設經文原文之中，附加在 *ṭēmûnâ* 之後的是第三人稱代名詞字尾(而不是第一人稱字尾)，我們有很好的理由認為，那字尾所指的不是義人，而是所等候的異象 (*ḥāzôn* [二 2~3，《和合本》作「默示」])，或者，它實際上是指賜下這異象的雅威。若是如此，哈巴谷書二章 2b 至 4 節可以翻譯如下(見 Janzen 1980; Haak 1992: 59; Seifrid 2004b: 112-13)：

將這異象明白地寫在版上，
使讀的人可以奔跑。
因為這異象有一定的日期，
而且祂〔異象／雅威〕必要成為
見證，直到末了，並不虛謊。
祂若遲延，還要等候祂。因祂必

然臨到。祂必不遲延。
看哪，那驕傲之人，向著這異象
／雅威，他的靈不正直。
但義人必藉著這異象／雅威的
信實而活。

哈巴谷所寫的「信」是指上主的信實，必要成就這「異象」中所應許的救恩(三 1~15)。靠這信實而活的真諦，是要相信上主那令人震驚的話(一 5)。繼續「自高自大」地活在驕傲中會招致審判和災禍(二 4~5)。因此，《七十士譯本》雖然採用了不同的代名詞，卻保留了哈巴谷書的原意。假設保羅照著他慣常的作法，引用的是《七十士譯本》，雖然保羅將注意力轉移到信心的呼籲上，他省略了第一人稱代名詞，乃是反映出《七十士譯本》的詮釋。「藉著我的〔即，上主的〕信實而活」就要靠信心而活。

哈巴谷書和羅馬書較廣的文脈也可能相互呼應。哈巴谷的控訴暗示律法無法使人得著義(哈一 4)。先知被指示要「寫在版上」的異象(參：出二十四 12；申四 13)，表示神拯救性的審判將要開創一個超越妥拉的新實際(參：耶三十一 31~34；見 Watts 1999: 5-6)。

哈巴谷所指的，是神藉巴比倫所施行，即將臨到猶大的、迫在眉睫的審判，而不是遙指日後將要臨到巴比倫的審判(異於 Wright 2002: 425-26)。事實上，這卷書的動人之處正是在於哈巴谷順從上主所宣告的，就是這令人震驚的、毀滅的工作(一 5~二 1，三 16~19)。救恩

只在遲延和審判之後才臨到(「這默示有一定的日期」[二 3])。羅馬書一章 17 節敘述的上下文，略略說明了看出保羅在羅馬書中之信息的架構，預設了審判的時候已經逼近，而不是被擄時期的結束(又見：九 25~33，十 19~21)。這段經文是關乎群體，同時也是個人性的。救恩的這兩個面向是以叫人意想不到的方式結合在一起，神藉此來證明祂是信守自己的應許的。

哈巴谷書二章 4 節的文脈也指出「神的義的啟示」和「因信得生之人」的義二者之間的關連。保羅認為神顯明祂的公義導致了我們的稱義。但這是怎麼發生的？根據保羅所引用的哈巴谷書，信神之人的義奠基於救恩的應許。神顯明祂的公義不只是個外在的事件，而是將人類包括在內的應許事件。「神的義」在福音中啟示出來，「本於信以致於信。」於是，神的公義藉著應許的話語臨到人類，如今在基督裏應驗，並且被宣揚，但對世界而言，這一點卻不是顯而易見的(見：羅一 1~4)。即使應許會被成全，保羅預期救恩會延遲，哈巴谷書二章 4 節也正是基於同樣的理由而呼籲人要相信。因此，保羅與猶太早期的解釋是一致的(異於 Strobel 1961: 175)。在目前，雖然這應許已經在基督裏成就了，應許仍舊是必須相信的應許。

保羅接著描述神的忿怒(羅一 18~32)，作為一章 17 節的解釋。在某個層面上，神從天上顯明的忿怒說明了神所顯明的拯救之義。有幾個考量不容我們認定保羅在一章 18 至 32 節只不過是在描寫福音

拯救我們脫離的困境。如果我們認為一章 18 節僅僅描述人類的困境，我們就必須假定它表達了保羅宣告神的公義的原因，則一章 18 節所指的必定要回溯到一章 15 節。如此一來，保羅所說的大致是這樣：「所以情願盡我的力量，將福音也傳給你們在羅馬的人〔一 15〕……。因為神的忿怒從天上顯明〔一 18〕。」根據這樣的解釋，保羅傳揚福音並不是單單因為福音能拯救人（一 16~17），也是因為神已顯明祂的忿怒（一 18）。這個解讀至少有兩個問題。第一，一章 18 節開頭那個解釋性的連接詞 *gar*（「原來」），是從保羅在一章 16a 節開始一連使用同一個連接詞的第四個。在一連提供三個從屬的解釋，說明他迫切要傳揚福音的理由之後，保羅不太可能用同一個連接詞跳回頭，再提出傳福音的第二個新理由。對讀者而言，完全沒有任何語法上的跡象、或承襲中間兩節經文的內容，就逕自跳過一章 16 至 17 節，而重提一章 15 節，必然是突兀而且文意不通的。第二，因為一章 17 節和一章 18 節幾乎是對仗，使得這個解讀的可能性微乎其微：福音怎樣顯明神的公義，神的忿怒也照樣從天上顯明。保羅將這兩個陳述並列的作法非常顯著，不容我們懷疑，對他而言，神所顯明的忿怒闡明了神所顯明之拯救性的義。

但是，忿怒如何能解釋救恩？保羅所引用的哈巴谷書和他在一章 16 至 17 節遣辭用字的關鍵因素提供了重要的線索：給先知的應許代表著經由審判而賜下的拯救。毀滅必先臨到，然後救恩才會降臨。

神的忿怒掃滅祂的仇敵，藉此成就了救恩。結果，「認識耶和華榮耀的知識要充滿遍地，好像水充滿洋海一般」（哈二 14）。保羅後來還會回到這個「藉毀滅施行拯救」的主題，這主題也常見於先知書中（羅九 25~33；參：賽十 20~23，二十八 14~29；何二章；見 Hofius 1989）。

上主呼召先知，面對巴比倫人的入侵時，要藉著上主的信實「得生」；保羅將此視為神在福音裏所成就之拯救工作的典範（或預表）；面對神在末世的忿怒（這忿怒目前已經臨到世界了），這個典範給人信心。

神的忿怒從天上顯明（一 18~二 16） 一 18~32

保羅宣告「神的忿怒從天上顯明」，儘管有不同的因素顯然呼應了聖經，但他所用的表達方式本身卻是他的著作之中獨一無二的。這個表達方式顯然有意反映之前關於神的公義的宣告，從而描述了當前末世的現象（參：二 5）。

保羅把拜偶像描述為「把不能朽壞之神的榮耀替換為必朽壞的人和飛禽、走獸、昆蟲的樣式」（一 23），可能和多處經文呼應。「把不能朽壞之神的榮耀替換為……」（一 23）是從聖經借用而來的一個尖銳的描述，原來是譴責以色列人的（詩一〇六 20；耶二 11）。但保羅在此並不是要指責以色列人當時拜偶像的行為；他言語之中所強調的，是拜偶像的行為背後的本質，即拒絕神的知識。

二 1~16

保羅在這裏改變了他所指控的對象。不單是不道德的拜偶像者，那些所謂的道德家也是有罪、且已經被定罪的：「你在甚麼事上論斷人，就在甚麼事上定自己的罪」（二 1）。正如在一章 18 至 23 節，使徒只是宣告他的指控，但沒有進一步加以詳細說明：「因你這論斷人的，自己所行卻和別人一樣」（二 1）。

在「神顯祂公義審判的日子」，神「必照各人的行為報應各人」（二 6）。除了開頭的代名詞以外，這個子句是逐字引用《七十士譯本》的詩篇六十一篇 13 節（《馬所拉文本》六十二 13；中英文版：六十二 12）和箴言二十四章 12 節，原先希伯來文（不同的）表示種類的單數字形（「人」與「照各人所行的」），改成分配性的代名詞（「各人」），並且與複數名詞（「行為」）合用。箴言二十四章 11 至 12 節警告人不向鄰舍伸出援手的後果：那衡量人心的會施行報應。提到神衡量人心，為保羅接下來在二章 15 至 16、29 節的論點埋下了伏筆。《馬所拉文本》的詩篇六十二篇 13 節（《和合本》12 節）從正面談到神施行報應，藉此拯救義人。保羅接著在二章 7 節隨即提及那些得著永生的人，很可能會使人想到這處經文。

詩篇六十二篇 1 至 12 節和箴言二十四章 10 至 12 節，二者皆預期了神在人類暴力和壓迫的背景之下所施行的審判。詩人冀望等候神藉由審判所施行的拯救。箴言向人發出警告，人類有責任介入他人的行為，對有需要的人伸出援手；他們之所以這麼做，是因為知道：他們若不如此

行，神會照他們的行為施行審判。在這些經文中，保羅洞悉神施行審判的模式，這模式在過去曾經多次發生，預示了最後的審判，就是正要臨到人類不公和殘暴的世界的。論斷人的道德家也參與了同樣的殘暴（參：羅三 10~18）。使徒的思想是基於神對待人類的一貫模式，這模式向我們說話，提醒我們要向神交賬。

保羅改用單數的「（恆心）行善」（二 7），可能讓我們想到他所呼應的經文中的希伯來文單數字形。但是，把一生的特性描述為一件（善）工，很可能是保羅獨樹一格的表達方式。這個表達方式為了保羅隨後摒棄因「律法的行為／工作」而稱義（三 20）埋下了伏筆：審判會將人的一生都列入考慮的範圍。只有當全人和一生都是善的，「行為／工作」才可稱為善（參：加六 10；腓一 6）。當然，保羅也提到複數的「善行」（例：林後九 8；弗二 10；帖後二 17），就如他在二章 6 節提及神最後的審判時已經用過的（參：林後五 10）。複數的「善行」在拉比文獻中和較常用的詞彙「誠命」並列，廣泛地包括了各樣討神喜悅的行為（包括賙濟）（例：《利未記米大示》30:12；見 Str-B 4.1:559-60）。在此處及保羅書信其他地方，「行為」一詞是更廣義、更全面的，包括所有的善行。因此，這個詞帶著普世性的意味。

律法、猶太人的身分和猶太人的優勢（二 17~三 20）

二 17~29

保羅的論證如今轉移到猶太人的身分上。猶太人試圖用擁有律法來定義他們

的身分；相對於此，保羅將他們的身分定位在遵守律法上，那是只有聖靈才能夠達到的。這「遵守律法」的決定性所在是在人的心中，因此超越了猶太人和外邦人間外面肉身上的區別。保羅在結論中提到神知道人的心，呼應了他在前一個段落的結尾所宣告的：神最終將會審判人類的隱秘事（二 16、29）。

保羅的論證在二章 23 節來到了轉捩點。正如我們從他向他想像中的對話者直接說話，並從他接下來引用聖經可以看見的，他由修辭疑問句（二 21~22）轉而提出指控：「你這以律法誇口的，自己倒違犯律法，羞辱神！」（二 23，《和合本修訂版》；《和合本》與大多數中英文版都譯為問句）。以律法「誇口」（二 23）是錯誤的信心（關於誇口，見：例如，詩二十 7，四十九 6）。

保羅訴諸聖經來作為他指控的佐證。他在羅馬書中第二個直接引用的經文是出自《七十士譯本》的以賽亞書五十二章 5 節。這一次，「引言套語」（「正如經上所記的」）跟在引用的經文之後：強調的重點在於經文如何形容以色列人。

在《馬所拉文本》中，以賽亞書五十二章 5 節將注意力的焦點集中在上主救贖祂的子民脫離被擄的境況。以色列的過犯，也就是導致他們被擄的原因，並沒有在這經文中出現（參：四十三 25，四十四 22，五十 1）。寄居埃及和亞述人的入侵，在在都是以色列所必須忍受的壓迫。神的子民無緣無故地被擄（五十二 3、5〔《呂振中譯本》〕），於是以色列的統治者

嚎啕痛哭（《修訂標準版》和《英語標準版》的翻譯是正確的；《和合本》作「轄制他們的人呼叫」，其他中英文版也類似）。上主的名「整天」受外邦的壓迫者「褻瀆」（五十二 5）。於是，上主終將叫以色列知道祂的名；換言之，祂會成就祂曾應許他們的拯救（五十二 6）。

另一段相似的經文，以西結書三十六章 20 至 21 節，提及被擄到列國中的以色列人是使神的名被褻瀆的原因：「這是耶和華的民，是從耶和華的地出來的」（三十六 20）。

《七十士譯本》的以賽亞書五十二章 5 節帶來張力：以色列的罪出現在經文中。從一方面來說，以色列是無緣無故（*dōrean*〔《七十士譯本》賽五十二 3、5〕）被賣和被擄的；但就另一方面而言，以色列是造成神的名受褻瀆的原因：

我的民無緣無故被擄。

你驚奇而呼叫。

因此上主說：

「因你的緣故，我的名要在列國中不斷地被褻瀆。」

（《七十士譯本》賽五十二 5）

《七十士譯本》以賽亞書五十二章 5 節這種解釋性的翻譯，很可能是基於以賽亞書較廣的上下文脈，尤其是五十章 1 至 3 節。前面這處經文提到上主的子民被「賣」到被擄之地（參：五十二 3），上主描述祂的審判是因「你們的罪孽，和你們母親（即：耶路撒冷）的過犯」（五十 1）。《七

士譯本》以賽亞書五十二章 5 節的「因你們的緣故」這個片語，使我們想起這個先前的背景，補充並詳述上主在五十二章 3 節開頭所說的話：「你們是無故（或作『價』，*dōrean*〔參：五十 1〕）被賣的。」根據這個翻譯，以色列之所以被擄終究是事出有因：以色列的罪（見：五十三 5，六十四 5~6；在這兩處經文中，《七十士譯本》同樣也加上了原因，描述審判是因以色列的罪而臨到）。

保羅承襲了《七十士譯本》對以賽亞書五十二章 5 節的解讀，將神向以色列所說的話改成了出自第三人的指控。在他的引用中，他也格外地強調「神的名」，將之挪到句首：「神的名……受了褻瀆。」我們幾乎可以確定，他之所以省略了《七十士譯本》中的副詞修飾語「不斷」（*diapantos*；《馬所拉文本》：*tāmîd kol-hayôm*〔「整天」〕），是因為他著眼於個人的自省，而不是一概之地定猶太人的罪。

因此，雖然《馬所拉文本》略而不提以色列人的罪的問題，保羅和《七十士譯本》卻根據以賽亞書較廣的文理脈絡，論及猶太人的罪孽是神的名被褻瀆的肇因。至於《馬所拉文本》的以賽亞書五十二章 5 節（參：結三十六 20），仍能激起保羅和他讀者的共鳴，被擄之民的罪藉著轉喻變成了被擄本身。事實上，保羅後來還會使用被擄的言語描述神如何將人類交在罪中（三 9，七 14）。於是，以色列人的被擄重述了人類的墮落及被逐出伊甸園，並且同樣預示了那將要來到的最後審判。

正如保羅所質疑的，在這樣的指控中，保羅繼續以單數來稱呼他假想的談話對象：「你這以律法誇口的，自己倒犯律法，羞辱神！」（二 23）。使徒首先考慮的是個人的罪，即便他在同時也假設了，許多散居各地的猶太人的行為，使得神的名在外邦人之中受到褻瀆。並且，根據保羅引用的以賽亞書經文，羞辱神的，正是許多自稱為猶太人的人在當時的過犯。這個用來指稱當代人的單數「你羞辱神」（二 23），緊接著被納入所引用之經文的複數中，「神的名……因你們受了褻瀆」（二 24）。若不然，保羅引用的聖經就變得毫無意義，提及以色列過去的失敗也就無法使他的論證有任何進展。倘若保羅是指責散居的猶太人要為從前世代的罪負責，他假想的談話對象大可以用耶利米或以西結的話來回答他：「各人必因自己的罪死亡」（耶三十一 27~30；結十八 1~32）。又或者，他假想的談話對象可以引用巴錄的話：「我們〔在被擄的情況之下〕已經使我們的心轉離我們祖先所犯〔得罪上主〕的一切過犯」（《巴錄書》三 6~7）。所以，保羅引用以賽亞書五十二章 5 節，是因其具代表性的本質。以色列今天又重蹈覆轍，重複它過去的不順服。正如以色列在過去（根據《七十士譯本》賽五十二 5）曾經因為它的罪和被擄，給神帶來羞辱，以色列如今也照樣用它的不順服來羞辱神。保羅將套語「正如經上所記的」安置在他所引用的經文之後，正是要強調他的訴求這種代表性的本質。保羅並不是斷章取義。他引用聖經也不是基於人所共知

的以色列的困境。以賽亞書的經文和其中記載以色列的過去，揭露了現今的一個事實，是保羅同時代的人別無他法可以了解的（異於 Koch 1986: 260-261）。正如以色列過去的情形，他們自己如今也亟需上主真正的僕人為他們帶來救贖，而保羅進一步指出，這位僕人就是耶穌基督（賽四十二 6，四十九 5~7，五十三 11；羅五 19，十 16，十五 21）。

拉比著作將以賽亞書五十二章 5 節直截了當地解釋為是指被擄到巴比倫（例：《巴比倫他勒目》〈論住棚節〉52b；《詩篇米大示》20§1）。第十世紀的《小米大示》（*Midrash Tadshe*）和保羅引用以賽亞書五十二章 5 節的用法一致。在《小米大示》中指控以色列所犯的雙重罪行，其一對神，其一對列國。但和保羅不同的，《小米大示》只用被擄至巴比倫來解釋經文（見 Wilk 1998: 177-79）。根據《利未遺訓》十四章 1 至 8 節，以色列的不順服和被擄，帶來了（可能是從列國）對以色列（而不是對上主）的咒詛。

這並不是保羅在羅馬書中唯一引用以賽亞書五十二章的例子。他在稍後延續對以色列所應許、所宣告的福音（十 15；參：賽五十二 7），並且在最後再度論及將彌賽亞傳揚給外邦人（十五 21；參：賽五十二 15）。他對以賽亞書全面的信息的認知顯示出，即使在此節經文，保羅也視以色列的失敗為其救恩的序曲（Wagner 2002: 176-78）。他接下來在二章 25 至 29 節宣告所應許的心裏的割禮已經來臨（參：申三十 6），這顯示出，最終，他

所著眼的是上主成就了祂對祂子民的應許。

這個小段的最後一節經文更進一步呈現出保羅已經提過的內容，正如句首的連接詞「因為」（*gar* [二 25]；中文譯本都未譯出）所顯示的。他如今強調割禮的重要意義，是作為猶太人身分的主要記號。這含蓄地表達了保羅和他談話對象的共識，保羅談到割禮是猶太人應該遵行律法的記號（見 Str-B 4.1:23-40）。猶太人身分的記號並不代表排除其他人；猶太人的責任是傳授律法的知識給外邦世界！但是，如果一個人干犯律法，割禮對他就毫無助益。記號雖在，但卻缺乏實質。事實上，如此一來，割禮便算不得割禮了（二 25）。保羅根據耶利米書九章 25 至 26 節來勾勒出這個反諷的情景，在耶利米書九章 25 至 26 節，神揚言審判不但要臨到祂子民四圍的國家，同時也要臨到「以色列人」。埃及、以東、亞捫人和摩押人都和猶大一起被形容為受過割禮的，因為他們將鬢角以上的頭髮都剃掉了。但是，正如這些國家並沒有真正受過割禮，「以色列人」也沒有真正受割禮，因為他們的心中没有受割禮（參：耶四 4）。耶利米書較廣的上下文談到以色列中發生的殘暴，所使用的詞語和保羅緊接著在三章 15 節引用的以賽亞書五十九章 7 節所用的相似（見 Berkley 2000: 170-77）。雖然經文中宣告審判，卻教人想起申命記中所應許的心中的割禮（申三十 6，《呂振中譯本》作「永恆主你的上帝必給你的心和你的後裔的心行割禮」〔參《思高聖經》、《恢復

本》〕），並且為新約的宣告作了預備。

保羅繼續在這個小段的最後幾節經文中進一步地解釋他之前所說的（「因為」，*gar* [二 28]），教人想起耶利米指責那些悖逆神的人：他們雖然受過外面的割禮，其實他們並沒有真正受過割禮。使徒同時也著眼於新約的應許，也就是申命記中心裏割禮的應許得到實現。從這個指控和這個應許來看，割禮和享受神恩惠的猶太人，並不是指外在的記號或是看得見的身分。作一個「猶太人」是個隱藏的事實。割禮是神的靈在人心中的工作。保羅在這一點上和斐羅不同。對斐羅而言，心裏的割禮是外面的割禮不可或缺的另一半（例：《論特殊法律》1.304-305）。當然，保羅完全不是要否定那些在外面受割禮的是猶太人；只要他們在信心上跟隨亞伯拉罕，神賜給後者的應許也是他們的（四 9~25）。並且，就如他在九至十一章清楚表明的，他仍然持守一個盼望，就是申命記三十章 6 節的應許仍然要在以色列中成就。

三 1~20

猶太人有 *logia theou* 交託給他們，這是指「神的話語」（《中文標準譯本》），或者，更精確地來說，是「神的聖言」（《和合本》、《新修訂標準版》、《英語標準版》、《新美國標準版》；《呂振中譯本》「上帝的神諭」〔《思高聖經》類似〕）。保羅所用的這個詞一般是用來表示「話語」，但在許多文脈中，這個詞也被用來指較狹義的「啟示的話語」——換言之，也就是「神諭」（如：《七十士譯本》民二十四 4、16；

斐羅，《論變亂口音》166；《論約瑟生平》95；《論十誡》16）。保羅接下來所引用的聖經顯示出，他這裏的用法是屬於後者。保羅並非如一些解經家所言，單單著眼於神的應許而已。當保羅提到神審判的「話語」（*logoi* [三 4《新譯本》]）時，他想到的是神交託給以色列的「聖言」（*logia* [三 2]）。他把他的注意力集中在神對人所提出的指控，那是這些神諭所啟示的（三 4、10~18）。

這並不是說，保羅完全無視於神的應許。我們已經提過，在一章 17 至 18 節，神所顯明的公義是如何取決於神向人顯明了祂的忿怒。正如神的應許確保了救恩要經由審判而臨到（而不是脫離審判），神同樣以祂的審判作為擔保祂應許的媒介。「有些人」（《中文標準譯本》）不信神的聖言（於是不信從福音），並不會就此廢掉神的信實，反而是更加堅固神的信實（三 3~4）。保羅用三章 3 節的修辭疑問句：「難道他們的不信就廢掉神的信嗎？」重新建構事情的前因後果。猶太人的不信並不動搖「神的聖言」，而是使之更加堅定。這是神和人類之間的爭辯，要決定誰說的是真話。神指控人類是「虛謊的」，這個指控由以色列中「有些人」不相信的這個事實確立了。

最終，神也會勝過這樣的不信從；這也是羅馬書九至十一章的主題。當下，保羅的注意力只集中在神的得勝。神的信（三 3；參：申七 9，三十二 4；哀三 23）——亦即，祂的「真實」（參：《七十士譯本》的詩三十 6〔《和合本》三十一 5〕，

七十 22〔《和合本》七十一 22〕，一一八 90〔《和合本》一一九 90〕；賽六十五 16）——並不因「有些」猶太人的不信而稍減。相反的，保羅說：「神是真實的，人都是虛謊的」（三 4）。我們不該認為第 4 節所表達的只是期望，而該視之為使徒的宣告。這裏所用的詞句不但叫我們想起保羅在一章 18 至 32 節對於拜偶像的描述（見：一 18、25；參：二 8），而且叫我們想到上主和列國之間的爭辯，就是以賽亞書四十至四十八章所記載的，尤其是以賽亞書四十一章 26 節所用的詞句。列國及其偶像無法使得任何人可以宣告救恩和成就救恩。他們無法提出一個對象，是人必須承認：「祂不錯〔*ṣaddîq*〕」（賽四十一 26；《七十士譯本》：「這是真的〔*alēthē*〕！」參：四十三 9，四十七 10）。唯有上主能應許並成就救恩，且由此顯明了祂是真神和造物主。同樣地，據保羅所言，「人都是虛謊的。」這第二部分的宣告反映了《七十士譯本》的詩篇一一五篇 2 節（《馬所拉文本》／《和合本》：一一六 11），那裏所說的是人類試圖自救及成就自己的義。在困苦中，詩人變得信靠神（《七十士譯本》詩一一五 1〔《馬所拉文本》／《和合本》：一一六 10〕；參：林後四 13）。在這樣的背景之下，說所有人都是虛謊的，無非是說所有人都假冒為善，他們假裝要幫忙，卻是無能為力（參：詩一一八 6~9，一四六 3；羅二 17~29）。保羅在這裏並不是要建立神義論（*theodicy*；譯註：試圖將世上的邪惡或苦難與神的全知、全能、全善相互調和的理論）；

他是在宣告神勝過人類的虛謊。

神必然要勝過人的虛謊（三 4）。神之所以是「真實的」，是因為祂的話——這話譴責人類拜偶像的行為和不信——必定要成就。因此，保羅一開始的宣告便是出自聖經，詩人在其中用令人驚愕的方式向神懺悔，說他犯了罪，「以致你在你的話語中顯為公義，在你的審判中可以得勝」（詩五十一 4 直譯〔《馬所拉文本》五十一 6；《七十士譯本》五十 6〕）。羅馬書的引文從經文中的目的子句（*hopōs*〔希伯來文 *lēmāʿan*〕；參：《巴比倫他勒目》〈論公會〉107a；《詩篇米大示》51:3）開始，讓我們想到詩篇中被保羅省略而沒有引用的認罪：「我向你犯罪，」使徒以他的宣告來代替。保羅邀請他的讀者們一同用第一人稱認罪。

神顯為公義，就是祂在審判時的得勝。一如平常，保羅的引文和《七十士譯本》的經文相同，將希伯來文的 *zākā*（「顯為清正」）改為 *nikaō*（「得勝」）。他使用未來式直說語氣（*nikēseis*），而不是《七十士譯本》中的不定過去式假設語氣（*nikēsēs*），但這在語意上無足輕重。最多，保羅只是比《七十士譯本》略略地強調最後的審判。這裏和《七十士譯本》中的不定詞 *krinesthai* 很可能是關身語態的字形，但應該譯為主動：「公正地爭辯」（參：林前六 6；《七十士譯本》賽五十 8；耶二 35，《七十士譯本》三十二 31〔《馬所拉文本》／《和合本》二十五 31〕）。主動權在於神，祂的「聖言」帶來人類必須回應的指控，人類或者是悔罪和信靠，

或者是繼續活在虛謊和不信從裏。

保羅斷言神在人的罪中掌權；他用兩個修辭疑問句，來表達他預期人類會如何回應他的這個宣告（「我且照著人的常話說」〔三 5〕）。第一個問題是普世性的：「我們的不義若顯出神的義，我們可以怎麼說呢？神降怒，是祂不義嗎？」保羅訴諸於一個簡單的期望——這顯然是他和他的談話對象共有的期望——就是神必要審判這個世界（三 6），來駁斥這個問題。他接著用另一個方式來重述這個問題：「若神的真實因我的虛謊越發顯出祂的榮耀，為甚麼我還受審判，好像罪人呢？」（三 7）。保羅和提出頭一個問題時一樣，緊接著提供了答案：認為行惡可以不用面對審判，無非是謗瀆神。保羅沒有繼續窮追不捨地提出更進一步的問題。這裏我們再次看見，神的公義是祂的真實，也就是信守祂的話語（見：三 5）。保羅用一個簡短的交錯結構，回頭指向神在猶太人的不信從中仍是信實的（見：三 3）。同樣地，他把他的話鋒由普世性轉向個人性：神的真實是在我的虛謊中顯多；我是那個被定罪的罪人。

同樣地，保羅的結論也是用問答的方式來表達：「這卻怎麼樣呢？我們比他們強嗎？絕不是的。」之前的抗辯都是推託之詞，我們必須拒絕：「因我們已經證明，猶太人和希臘人都在罪惡之下」（三 9）。保羅現在表明他論述的中心思想：對拜偶像和對道德主義的攻擊，最終都是在指責猶太人和外邦人錯謬的理想。保羅的論證從針對「人類」（一 18，二 1）發展到猶

太人（二 17），反映出他們相同的墮落光景（三 23）。

保羅的控詞是：猶太人和希臘人都「在罪惡之下」（三 9）。這個表達方式為七章 14 節更詳細的論述埋下了伏筆：「我是屬乎肉體的，是已經賣給罪了，」後者反映了以賽亞書五十章 1 節的字句（「你們被賣〔到被擄之地作奴僕〕，是因你們的罪孽」）。之前保羅在二章 24 節已經使我們想到《七十士譯本》的以賽亞書五十二章 5 節，用過被擄的意象來描述人類的墮落。在這裏，這個想法顯然影響了他所用的語句。此外，這是保羅對人類的指控（《恢復本》；《呂振中譯本》「起訴」；《新譯本》作「控訴」；《和合本》作「證明」）。我們要為我們的罪負責。但是，弔詭的是，保羅的指控卻正是我們都在罪惡之下；我們已經被神交給罪惡的權勢，無法釋放我們自己。保羅至此的整個論證都歸納在這個陳述中，承認我們的罪（一 18~二 29），證實了神的話，這話已經將我們交給罪了（三 1~8）。

使徒的見證只是呼應聖經的聲音。在他的指控之後，保羅引用了一連串的聖經，是在他所有的書信中引用聖經最長的一段。使徒在此單單談論聖經中所記載的（「就如經上所記」〔三 10a〕）。這一系列的引用似乎是他自己的創作，因為我們沒有在其他地方見到類似的串聯。

這裏的引文分成兩個部分。第一個部分談到人類拒絕神，並且以一個過渡性的論述結束，說到人類無法以善意對待彼此（三 10b~12）。第二個部分談到人類用

言語和行為殘暴地彼此相待，保羅在結論裏再次提到人類拒絕神這個主題（三 13~18）。

保羅在三章 10b 至 12 節所引用的聖經，比較接近《七十士譯本》的詩篇十三篇 1 至 3 節（《馬所拉文本》／《和合本》十四 1~3），過於平行經文《七十士譯本》的詩篇五十二篇 2 至 4 節（《馬所拉文本》五十三 2~4；《和合本》五十三 1~3）。但是，《七十士譯本》的詩篇十三篇在抄寫過程中受到羅馬書經文的影響，所以我們無法確定其間的關係。保羅的用字和這兩處經文都有相當程度的不同，所以他可能是呼應希伯來文經文。保羅開始的第一句話是改寫《七十士譯本》的詩篇十三篇 1、3 節，在其中「沒有行善的，連一個也沒有」的指控一再出現。保羅用「沒有義人」來代替「沒有行善的」，這個更動可能是取自傳道書七章 20 節（「世上實在沒有義人」）。《七十士譯本》的詩篇十三篇談到向他人行善，保羅在這裏卻轉而探討人和神之間的關係，來延續他關於神顯為公義的論點。這個改變同時也和詩篇的主旨一致，那篇詩篇宣佈愚頑人的想法（「沒有神！」〔參：羅一 21〕），並且指控沒有人「尋求神」（《七十士譯本》詩十三 2）。保羅隨即繼續探討詩篇中所談到的人與人之間的關係。但是他在引用時顯然自由地加入他自己的詮釋。

保羅省略了《七十士譯本》詩篇十三篇 2 節的第一句話——上主從天上垂看世人，「要看有明白的沒有，有尋求神的沒有。」於是，神在詩篇中的探尋變成了三

章 11 節的宣告：「沒有明白的，沒有尋求神的。」同樣的，相對於《七十士譯本》的詩篇十三篇 2 節，保羅在分詞之前加上了冠詞。撇開三章 12c 節在分詞前使用的冠詞（*ho poiōn chrēstotēta*〔但見：異讀〕）不談，三章 12 節的遣詞用字基本上遵循《七十士譯本》的詩篇十三篇 3 節：

- a 都是偏離正路（參：例如，《七十士譯本》的申二十九 17〔中英文版：二十九 18〕，三十一 29）
- b 一同變為無用
- c 沒有行善的
- d 連一個也沒有

詩篇的經文將不順服的行為（三 3a、c）和被動的經歷（三 3b）同列。「行善」這個詞可以教我們想到神的恩慈，那是人類已經棄絕了的（羅二 4）。

對人類不行善的指控，在《七十士譯本》的詩篇十三篇 1 至 3 節中，完美地呈現了首尾呼應的結構，同時也讓我們過渡到「律法的第二塊法版」。當保羅引述詩人對他的敵人（同時也是上主的敵人）接連發出的八個簡短宣告時，他的注意力轉移到人類對鄰舍的惡行。頭四個宣告是關於人類的言詞，接下來的兩個是關於人類的行為表現，最後兩個則歸納了全部的宣告。頭四個可以排列如下：

- A 三 13a：他們的喉嚨是敞開的墳墓（《七十士譯本》／《馬所拉文本》詩五 10c〔中英文版：五 9c〕）。

B 三 13b：他們用舌頭弄詭詐（《七十士譯本》／《馬所拉文本》詩五 10d〔中英文版：五 9c〕）。

A 三 13c：嘴唇裏有虺蛇的毒氣（《七十士譯本》詩一三九 4b〔《馬所拉文本》一四〇4b；中英文版：一四〇3b〕）。

B 三 14：滿口是咒罵、苦毒（《七十士譯本》詩九 28〔參：《馬所拉文本》／中英文版：詩十 7〕）。

保羅所用的聖經語言是典型的具體言詞。除了最後一個子句之外，他的引述和《七十士譯本》都是逐字對應。《七十士譯本》的最後一個子句和《馬所拉文本》不同（《馬所拉文本》作：「他滿口是咒罵、詭詐、欺壓」）。《七十士譯本》在句首加上關係代名詞、加入「苦毒」（*pikria*）一詞，並且省略了最後一個詞：「欺壓」（「那人滿口是咒罵、苦毒、詭詐」）。在這一點上，《七十士譯本》和《馬所拉文本》不同，其指控的內容更嚴格地侷限在敵人的言語上。這恰與保羅所要強調的相同。他只是改用複數字形（「他們的嘴唇」，《和合本》省略了這個代名詞，但仍可從上文得知），來和他之前所引用的經文配合，為了避免重複三章 13b 節的思想，保羅捨棄了《七十士譯本》這個指控的第三個因素（「詭詐」），把動詞挪到句尾，來和三章 13b 節對仗，並且顧及整體的 A-B-A-B 結構。在原來的上下文中，三章 13c 節和三章 14 節是一前一後地，和談到「舌頭」的子句結合在一起的。但因為堆疊式的描

述是詩篇的特性，所以我們不必憑空想像保羅是用串聯這些鑰字的方式來建立他的陳述。他只是選擇聖經中各式各樣的意象來強調他的看法。

人類的「虛謊」，也就是以不信從來拒絕神的行為，首先在對鄰舍的言詞中表現出來：經由致命的詭詐、口中的毒氣、咒罵和苦毒。在一章 29 至 31 節的惡行清單中，將口舌的罪列為諸惡之首。保羅在這裏可能是想到道德家（二 1~16）和猶太對話者（二 17~24）藏在心中的言語上的失敗。保羅現在一一列舉說話的器官（喉嚨、舌頭、嘴唇、口），個個都成為人類墮落的基本範圍。就如他所引用的詩篇提到的，人的罪是同時源於墮落人類的「生命」（「他們的喉嚨是敞開的墳墓」），並表現在當受責備的行為上（「他們用舌頭弄詭詐」）。

在最後四個子句中，保羅轉而探討人的「路」。最後兩個子句藉由回到人類拒絕承認神的主題來歸納整個串聯：

A 三 15：殺人流血，他們的腳飛跑（賽五十九 7a~b；箴一 16）。

B 三 16：所經的路便行殘害暴虐的事（賽五十九 7d）。

B 三 17：平安的路，他們未曾知道（賽五十九 8a）。

A 三 18：他們眼中不怕神（《七十士譯本》詩三十五 2〔《馬所拉文本》三十六 2；中英文版：三十六 1〕）。

在三章 15 節，保羅繼續他已經建立

的模式，首先探討人類的「生命」——就是墮落之人的存在模式。他現在著眼於人類的「腳」：他們的腳是飛跑的，為了要殺人流血。將形容詞「飛」(參：摩二 15；《和合本》作「快」)放在前頭，與三章 13a 節形成對仗。結果，保羅在此略為更動了《七十士譯本》，而後者本身就和《馬所拉文本》的以賽亞書五十九章 7a 至 b 節有出入。保羅在羅馬書的下一個子句裏描述了人類的「路」所產生的影響：殘害和暴虐。保羅在這裏依循和《馬所拉文本》相近的《七十士譯本》以賽亞書五十九章 7d 節。他省略了以賽亞書五十九章 7c 節(「〔他們的〕意念都是罪孽」)，因為那和人類的行為這個主題不相符。除了使用不同的動詞來表達「知道」(*ginōskō* 取代了 *oida*) 之外，保羅在三章 17 節保留了《七十士譯本》的以賽亞書五十九章 8a 節。

保羅所引用的以賽亞書五十九章 7 至 8 節，原本是針對「雅各家」(賽五十八 1、14)；因此他的引文反映出他已經提出的指控：對那些有耳可聽的人而言，以色列本身也包括在惡人所受的指控之中。保羅用這一連串的指控，把先知對神子民的控訴和詩人們對敵人的埋怨結合在一起。唯有耶穌基督一人是處在無罪和公義的詩人的地位，有資格向上主抱怨祂敵人的罪惡 (Bonhoeffer 1970: 17-21)。那些信靠耶穌的人，也得以處在這個地位 (見：羅八 31~39)。

保羅一連串論述中的最後一個是引自《七十士譯本》的詩篇三十五篇 2 節(《馬所拉文本》三十六 2；《和合本》三

十六 1)：「他們的眼中不怕神。」由詩篇的上下文來看，這句話是詩人判斷惡人在心裏「所說的話」，由他們「口中的言語」顯露出來(《七十士譯本》詩三十五 2~5；參：羅三 14)。於是，這一連串的論述以含蓄的方式回到《七十士譯本》的詩篇三篇 1 節(《馬所拉文本》／《和合本》十四 1)，後者同樣描述「愚頑人」內心的想法。經由「怕神」這個詞，垂直面向和水平面向交會。並且反之亦然：向鄰舍施行的暴虐之事，是拒絕神的外在表現。對我們來說，平安的路是陌生的。唯有福音能夠逆轉這個審判，其具體表現為猶太人和外邦人得以藉著耶穌基督「眾口同聲」地頌讚神 (羅十五 13；又見：十四 17、19，十五 33)。

保羅在三章 19 至 20 節的總結是釋經性的。要如何解讀律法，這個問題是這整個段落 (二 17~三 20) 的癥結所在。猶太對話對象將律法視為讓人認識神旨意的恩賜，基本的假定是人類(當然要靠著神的幫助)能將這知識付諸行動 (二 17~24)。保羅則是用一個完全不同的方式來看待律法。就「字句」上——也就是根據律法所記載的對人類的要求——來說，律法有其特定的權限：那些聽見律法的人就「在律法中」(參：二 12)。律法在這個範圍內「說話」，宣告人類悲慘地伏於罪中。律法說話是為了要「塞住各人的口」，而且要叫世人在神面前都是有罪的 (*hypodikos*)。「塞住各人的口」這個詞讓我們想到詩篇六十三篇 11 節，那裏宣告要塞住「說謊之人」的口(《七十士譯

本》六十二 12：「不義」)。人內在良心的聲音是不夠的。神的拯救計畫需要律法這個外在的聲音。保羅並非認為人類不能做律法所要求的任何事。顯然地，那些擁有律法的人大可以成就「律法的行為」，做到外表上遵行律法，做到那些讓他們足以自我標榜為猶太人的行為 (參《四號洞穴哈拉卡書信第五》14-17, II, 3)。保羅必須針對這些關於「律法的行為」的錯誤結論來討論。「凡有血氣的」沒有一個能靠這些行為在神面前稱義。保羅藉著這個表達方式 (*pasa sarx*) 來引喻創世記六章 12 節：「凡有血氣的……都敗壞了行為。」神的論點指出我們都是虛謊的，指出我們都是墮落的人，這是個行為無法改變的事實。伴隨著律法而來的，不是稱義，而是「罪的知識」，也就是犯罪的經歷 (見：羅七 7~13)。

三 21~26

雖然保羅在他福音的這個摘要中沒有引用舊約聖經，卻使用了許多意味深長的引喻。神顯明祂的公義是個全新的、有別於律法的拯救事件，而且有律法和「先知」一起為它作見證 (三 21)。神如此彰顯祂拯救性的公義，就顯明了祂的義 (參：三 4~5，並見下文)。在這段經文裏，「為證」帶有法庭的色彩 (參：羅十 2；林前十五 15)。保羅的用字從一章 17 節的「啟示」(《思高聖經》，*apokalyptō*) 轉變成三章 21 節的「顯明出來」(*phaneroō*)。這樣的改變，同樣也是為了表達一個更可見、更公開的概念。這概念暗示了與隱藏之間的對比，所以也常和信心及知

識結合，尤其是在保羅書信中。

神的公義是拯救的公義，是「藉耶穌基督的信」(《和合本修訂版》附註) 賜給「一切相信的人」。近來的討論中，有人主張應該把這裏的所有格解釋為主詞所有格(「耶穌的信或信實」)，而不是傳統所認為的受詞所有格(「信耶穌」)。我們的確有好的理由這麼做，但是，耶穌既然是信心的源頭，我們何必要用另一個方式來解釋語意豐富的所有格。就這個例子而言，預先假定的是受詞的意思(正如保羅在使用「信」的任何時候一樣)，但其意義卻不只於此。「耶穌基督的信」(三 22) 是藉著耶穌基督所賜的信。這個詞語不是表示我們順服的榜樣，像海思 (R. Hays) 所認為的 (例如，Hays 2000: 275-76)，而是指信心的來源：神藉著被釘十字架且復活的基督，和傳揚祂名的福音，賜給我們信心作為禮物 (Seifrid 2000: 139-46)。

神所顯明的公義不是僅僅為了猶太人，而是為了所有相信的人 (三 22)。保羅在三章 22b 至 23 節的解釋是延續他已經提出的論點：「並沒有分別，因為世人都犯了罪，缺少了神的榮耀」(三 23〔並非如《和合本》、《呂振中譯本》、《新譯本》、《新國際版》和《新修訂標準版》等，「虧缺了神的榮耀」；見 Käsemann 1980: 94-95])。我們應該把三章 23 節的兩個動詞合在一起理解。「世人都犯了罪」不是一個概括的論述，而是描述基本罪行，就是拒絕神，這是所有人類都親身參與的，因此所有人都缺少了神的榮耀。這樣的用

語不但讓我們想起一章 23 節（「〔他們〕將不能朽壞之神的榮耀變為……；」參：詩一〇六 20；耶二 11），同時也近似於猶太人的傳統，後者形容亞當失去了神的榮耀（《創世記米大示》11:22；《巴比倫他勒目》〈論公會〉38b；《亞當與夏娃生平》二十~二十一章）。保羅的遣詞用字也可能讓我們遙想以色列過去的經歷，因著他們的不順服而導致神的榮耀離開（撒上四 21；結十一 23），但就像保羅之前提到的人類拜偶像的墮落（一 23），這些經歷只不過是亞當失敗的翻版。人類被造是為要有分於神自己的榮耀（二 7）。神所賜的公義是要恢復神曾賜給人的榮耀，這榮耀已經彰顯在復活的基督身上，我們也同享這榮耀（六 4；參：九 23）。

在第四章中還會再度出現猶太人和外邦人之間沒有分別的實質暗示。我們是藉著神的恩典白白稱義的人——也就是說，我們沒有任何長處或特質，可以叫我們在神面前得到稱讚（三 24）。

我們是藉著那「在基督耶穌裏的救贖」得以稱義（三 24）。因為在這裏或是在下一節經文中所用的詞語不是保羅慣用的，許多解經家遂認為保羅是沿用初代教會的信仰告白。但我們同時也要考慮一個可能性，即保羅可能從聖經或傳統的用語來撰寫他自己的神學論述。新約聖經中沒有任何傳統和這段經文的思想及比喻相符。不論如何，保羅回到以色列被擄這個主題，描述人類被罪束縛，來帶出以賽亞書中神藉著新的出埃及和新的創造來救贖的主題（如：賽四十三 14~21，四

十八 20~21，五十二 1~12；參：結二十 33~38；何二 14~23）。「救贖」或「解救」一詞（*apolytrōsis*）代表著釋放奴隸或囚犯，因此可能同時意味著救贖的代價（*EDNT* 1:138-140）。然而，在一些經文中（包括羅八 23），這個詞並沒有這樣的含意（又見：《七十士譯本》的但四 34；路二十一 28；來十一 35）。保羅在這裏引喻以賽亞書中救贖的主題，和羅馬書後面經文的用法，都顯示出保羅最主要的著重點是解放。但是，「藉著交換來救贖」的觀念可能微妙地蘊藏在字裏行間，因為在以賽亞書的經文中，代替的觀念的確出現在以賽亞書四十三章 3 至 4 節（「我已經使埃及作你的贖價」）和第四首僕人之歌中（賽五十二 13~五十三 12）。此外，在羅馬書這裏的上下文中，解救（*apolytrōsis*）是藉著被釘十字架又從死裏復活的基督而來的，祂如今是神的施恩座（見下文）。*Apolytrōsis* 一詞表示「解救」，但在這裏的上下文中，它假設基督完全代替了我們的位置。

以賽亞書中已經指出，以色列被擄和被壓迫，正是他們犯罪所帶來的後果，所以，以色列得釋放是出於神的赦免（賽四十三 25，四十四 22~23，五十三 11）。如今保羅使得這個畫面更加鮮活，用以色列被擄來象徵人類犯罪和遠離神（參：羅二 24，三 9）。救贖就是得著釋放脫離罪和死，並從死裏復活，這是來自神在基督裏的赦罪之恩。保羅已經提到耶穌的復活是以賽亞書中的「神的福音」（一 1~4）。接下來他會談到得著釋放脫離罪惡的結

果是與基督的復活聯合（六 1~23）。正如耶穌的復活顯明祂是「兒子」（一 4），「那在基督耶穌裏的」救贖（三 24《呂振中譯本》）也不外乎於「身體得贖」的盼望得以實現。在基督耶穌裏的救贖使我們預嘗在基督裏成為兒女的滋味（八 23）。

在三章 25 節，保羅的注意力轉移到耶穌的身上：祂是神的 *hilastērion*（「挽回祭」）。現代的中英文版多半將這個字抽象地譯為贖罪的方法（「贖罪祭」〔《思高聖經》、《現代中文譯本修訂版》、《新譯本》、《和合本修訂版》、《新國際版》、《新修訂標準版》〕；但參：「贖罪的地方」〔《新修訂標準版》旁註〕）。但這個名詞除了一個可能的特例以外，只有兩種用法（見 Bailey 1999; Kraus 1991; Stuhlmacher 1986; 1992: 297-298）：(1) 描述希臘文化中安撫性的禮物（銘刻、石碑、或是其他物品）；(2) 指會幕中的「施恩座」（如：出二十五 17~22；利十六 2~15；來九 5）或「贖罪的地方」（結四十三 14、17、20〔《和合本》作「磴臺」；摩九 1〔《和合本》作「柱頂」〕〕。這個字唯一例外的用法出現在《馬加比四書》十七章 22 節，用來形容猶太殉道者的死（亞歷山太抄本〔A〕讀作形容詞 *hilastērios*），可能是因為意識到殉道的重要性（「安撫的實體」；異於 Bailey 1999: 93-142，他確立了西奈抄本〔S〕的名詞用法），因此，雖然主要的觀念是希臘文化中的「安撫性的祭物」，這個詞仍然可能帶有引喻施恩座（「安撫／贖罪的地方」）的意味。雖然《馬

加比四書》是一本相當希臘化的書，但因其不斷諄諄教訓人要熱心遵守律法，我們很難想像其中的語言會完全沒有任何和聖經相關的弦外之音。在希臘化猶太教中，把祭祀的實際轉移到倫理道德的領域是司空見慣的。《馬加比四書》把「施恩座」轉化為有可能重複的行為，將之視為與安撫性的祭物或禮物相同。藉此，《馬加比四書》把以色列獨有的特殊事物希臘化並普遍化。

保羅的思想卻是反其道而行。在三章 25 節，*hilastērion* 一詞極有可能是將耶穌形容為「施恩座」。但保羅引用聖經不是為了倫理道德上的教導，而是與末世有關。他保留了利未記十六章的獨特之處：神只在特定的、只有少數人可以接近的地方顯明祂的救恩。只有藉著神親自提供的方式，人類才可能得到救恩。保羅沒有為 *hilastērion* 加上冠詞，但這並不會成為這個解釋的障礙；沒有冠詞的用法，一方面可能是因為這個名詞位於敘述位置，另一方面可能是因為這個論述具有預表的特質。如果保羅加上了冠詞，似乎在暗示約櫃上的施恩座是不合法的。藉由宣告耶穌是神的「施恩座」，保羅宣告耶穌成就了那原來隱約暗示的應許。他的思想和希伯來書的作者不謀而合，在希伯來書中，神在耶穌裏「一舉而竟全功」的工作超越了年復一年的贖罪日（Kraus 1991: 257-59）。應許的成就自然暗示著那原先的已經失去了功效，但這並不是質疑那原先的應許所具備的合法地位。

Hilastērion 一詞包含了安撫（*propiti-*

tiation，挽回神施加刑罰的忿怒）和除罪（expiation）兩個層面。雖然聖經中的用法很明確，但我們幾乎可以確定，希臘文化的用法（「安撫性的祭物」）也包含在這個詞裏。此外，我們可以從利未記十六章 1 至 3、6、13 節提到拿答和亞比戶的死看出，在聖經的文脈中，神對人親近施恩座的指示是為了挽回神的忿怒。藉著提供潔淨罪惡的方法，神的愛勝過神的忿怒（參：利十七 11）。羅馬書的這段經文裏也表現出這同樣的意思。根據保羅的觀點，我們的罪本身就顯示出神對拜偶像行為的忿怒，因此這忿怒不能被合法地降低到行為所帶來的無位格的影響或自然後果（一 18~32）。神使人類伏在罪惡的權勢之下（三 9）。神的忿怒將我們交在罪中，神的公義則釋放我們脫離這罪（三 24；參：六 1~23，尤其是六 7）。因此，除罪是以挽回神的忿怒為先決條件。挽回神的忿怒導致除罪。所以，不論將 *hilastērion* 翻譯為「安撫」或「除罪」，都會失去獻祭用語中的一個面向。近期的英文譯本恰當地使用更概括的詞語「贖罪」來翻譯 *hilastērion*，雖然美中不足的是，它們仍然沒有表達出保羅在這裏提到的施恩座。

「會幕」（或和神「會面處」）和其內的聖所，以及尤其是施恩座，是屬天領域和屬地領域的交界。人類的罪不但玷污他們自己，也玷污了這聖潔的地方。贖罪日的核心儀式就是為了處理這兩個面向的污穢：一隻公山羊要為了潔淨至聖所而被獻為贖罪祭，而另一隻則要被送到曠野，

來潔淨以色列人。這兩個儀式是同一個贖罪的事件（參：利十六 20、34；異於 Kraus 1991: 45-59）。以色列人不但藉著審判和死亡被帶到神面前，他們的罪也同時被帶走（Janowski 2000: 198-265 的描述）。按手在歸與阿撒瀉勒的山羊頭上（除罪）的儀式可能一如平常，代表與公山羊認同（利十六 20~22）。在這樣的情形之下，將罪帶走包括了流放有罪的人。這兩個儀式可以看作是互補的：有罪的以色列同時在神的救恩面前被放逐，也同時藉著審判和死亡被帶入神的救恩中。

根據使徒的說法，在被釘十字架和復活的耶穌身上，神顯明了祂的同在，並且與我們在救恩中相會，就像祂曾經從雲彩中顯現在施恩座上、與以色列相會一樣。正如贖罪日超越以色列其他的祭，耶穌也超越獻祭系統（Bailey 1999: 214）。就像「救贖」是單單「在基督耶穌裏」（三 24b），我們也是單單藉著祂蒙神的恩慈（三 25a）。三章 24b 節（「救贖」）強調人和世界、和罪、和死之間關係的改變，三章 25 節則用耶穌是施恩座的意象，強調人和神之間關係的改變。這兩節經文都強調一個觀念：耶穌是神拯救工作唯一的所在地。唯有在耶穌裏，在施恩座上，屬天的領域和屬地的領域才能在救恩上交會。唯有在被釘十字架和復活的主裏，神榮耀的同在和應許才能恢復臨到墮落的人性和整個受造界（參：出四十 34~35；王上八 6~11；結四十三 1~5）。末世的聖所充滿了神的榮耀，並且已經在耶穌裏被分別為聖了（參：結四十三 1~5，四

十四 4；見 Kraus 1991: 159-67）。

要翻譯三章 25 節的限定動詞 *pro-etheto* 是件頗為不易的事。這個字可以譯為「設立（施恩座）」。支持將 *hilastērion* 解釋為「施恩座」的人多數都採用這個翻譯，指出這個動詞的同源名詞 *prothesis* 是用來描寫擺設陳設餅的儀式。但這個儀式和大祭司一年一度來到施恩座前不同。此外，保羅已經在一章 13 節（參：弗一 9）將這個動詞用於另一個意思——「定意」。他在這裏刻意強調現今的啟示和過去的隱藏之間的區別，這強烈地顯示我們應該將保羅的意思理解為「神定意要耶穌成為施恩座」。神成就祂旨意的時候已經來到了（Kraus 1991: 157-59）。

因為三章 25 節一連使用三個介系詞片語，我們很可能應該把它們視為各自獨立，而不要把前兩個合在一起（即：不是「相信耶穌的血」）。不然，這個介系詞片語就和保羅平常在書信中「信」的用法不同。倒不如說，他是談到神定意設立耶穌為神的施恩座，是「藉著信」，「憑著祂的血」，目的是「要顯明神的義」。

耶穌藉著信成為神的施恩座。保羅在這裏再度表明救恩的普遍性。這普遍性和排他性同時並行不悖：正如神隱藏在至聖所的黑暗中，祂如今也隱藏在基督裏（Janowski 2000: 362）。一切都取決於我們是否明白神顯明在被釘十字架而復活的耶穌裏。保羅提到信時也格外強調貫穿這段經文中的當代性：我們此時此地和在復活主的關係中被神稱義，而這位復活的主是施恩座。但成就神使人稱義工作的並

不是我們的決定。這工作是在基督裏，在我們相信之前就已經成就了：耶穌之所以成為施恩座，是「憑著祂的血〔或「在祂的血裏」〕」——換言之，是藉著祂死在十字架上，或是由於祂在十字架上的死，耶穌成了施恩座。

正如許多關於獻祭的經文，包括了贖罪日的儀式，「血」在這裏象徵藉著死來獻給神的生命（利十六 14~15，十七 11）。這是運用了「包括性代表」的觀念。但罪人和祭物的這種認同，必然表示祭物是代替罪人的（Gese 1981: 93-116; Janowski 2000: 198-265）：不是祭物將自己獻上，而是罪人獻上祭物；在獻祭的儀式中被殺的也不是罪人，而是被獻的牲畜。就像我們之前所談到的，「歸與阿撒瀉勒的公山羊」的替代儀式是贖罪日中不可或缺的一環。在新約聖經其他的經文裏，若是提到耶穌的「血」，都是著眼於祂代替性的受苦和死亡（如：羅五 9~10；林前十一 25~26；來九 11~28）。我們被包括在耶穌的死裏，這個事實並未減弱當耶穌代替我們的位置時我們被排除在外的事實。而且，在這個背景之下，人類的殘暴仍然隱約地浮現在字裏行間。保羅才剛剛用（流）「血」這個字眼談過墮落的人類的殘暴和凶殺。正是那些腳飛跑來「殺人流血」的人奪去了耶穌的生命（參：羅三 15；賽五十九 7a~b；箴一 16）。根據羅馬書一章 18 至 32 節，墮落的人類所行的殘暴本身就是神忿怒的表現。是這殘暴奪去了耶穌的生命。罪人和祭物認同，並不會使施行殘暴的罪人和

因殘暴行為受苦的被害人之間的分際消失於無形。那位被釘十字架並復活的耶穌是神的施恩座。

保羅用第三個介系詞片語（「要顯明神的義」），把他的摘要帶回一開始的主題，將神顯現在施恩座上解釋為神顯明祂的公義。在三章 25 節，他再度改變表示「顯明」的用詞，如今在這段經文中，保羅用的是非常清楚的法庭用語，*endeixis*（參：林後八 24；腓一 28；又參：羅九 17、22 的 *endeiknymi*）。這裏所用的代名詞（「祂的」義；《和合本》作「神的義」）和改變表示「顯明」（*endeixis*）的用字將我們帶離聖經的引喻，並且回到神在爭辯中得勝的觀念，那是在三章 4 至 5 節已經出現的。

神「顯明祂的義」的發生，是「因為祂用忍耐的心寬容人先時所犯的罪」（三 25~26a）。雖然這個論述的意義仍有爭議，保羅似乎是回到他稍早所提過的，神現今的寬容（二 4）。這個思想和九章 22 節相近，保羅在那裏使用了名詞 *endeixis* 的同源動詞。神忍耐的這個時間讓我們想到每一次的贖罪日之前的那一整年（Kraus 1991: 92-157，尤其 148-49）。因此，神顯明祂公義的時間，是在耶穌基督裏帶到今時今日的最後審判。「寬容人先時所犯的罪，」表示神先前忍受祂在對待世人上似乎不公的指摘。神的忍耐曾經忍受，而且仍舊忍受現今摧殘著受造物之不公義、壓迫、和凶殺（一 18~32）。那樣的殘暴在耶穌死在十字架上時達到最高峰。在這裏，出乎我們意料之外的，

神被描述成義正詞嚴地用祂的「聖言」指責我們這些「虛謊」之人的言行。這樣「顯明神的義」不但是睿智的，更是具有實質功效的。它使墮落的世人「成為義」。應該臨到我們和世界的審判已經施行在耶穌身上。神定意「憑著耶穌的血」把祂設立為「施恩座」（在保羅的用法中沒有冠詞）。經由耶穌為我們死和復活，神已經成就了祂拯救人的應許，藉著人的罪和悖逆為自己創造者的身分辯護。

所以，作為神施恩座的耶穌是神在施行祂拯救性的審判時的辯護。羅馬書中的祭祀用語是用來描述神顯明祂拯救性的公義。藉此，神的敵人被定罪、被打敗，於是使他們稱義。羅馬書中的祭祀用語使我們明白保羅對神公義作為的描述中最重要的一點，這不只是為了要具體表達耶穌是代表和代替我們，同時也支持了神的聖潔的觀念，也就是祂超越而神聖的臨在。神啟示祂的公義，並不是使自己屈從於人的判斷和理想之下，祂勝過這些，並且保持祂作為神的主權。即使在顯明神的義的過程中，神的公義仍然維持著其深不可測的特性。獻祭的用語和意象是為了要表達審判和救恩的交會，但也將這個交會隱藏在神裏面。

就像在三章 21 至 22 節一樣，保羅兩度提及神顯明祂的公義，再一次用耶穌來為神的公義下定義。神設立耶穌為施恩座，「好在今時顯明祂的義，使人知道祂自己為義，也稱信耶穌的人〔即：那歸屬於從耶穌所產生的信的人〕為義」（三 26）。保羅藉此回頭強調，現在是神的公

義已經顯明的關鍵時刻（參：三 21）。因為神的公義已經顯明，神「現在是」公義的神。祂與墮落的人性爭辯，已經定罪並勝過墮落的人性，成就了祂拯救的應許。因此，祂使人知道的第二件事：神「稱信耶穌的人為義」，是第一件事的延伸，不是和刑罰之義相對的拯救之義。神使人知道的第一件事是「神為義」，其中含有聖經中「頌揚審判的讚歌」的意味。在這些讚歌中，有罪的人將義歸給神，承認神是公義的（如：出九 27；哀一 18；但九 7）。這一類的認罪帶著救恩的面向（見：賽四十五 20~25），神已經藉著從耶穌而來的信將之賜給了我們。「耶穌的信」是源於那被釘十字架並復活的主的信，其本身包括了認罪和悔改（關於「耶穌的信」，見上文三 22 的註釋）。

因信而得的義是律法和救恩盼望的實現（三 27~八 39）

在三章 27 至 31 節有三個問題，分別是關於誇口（三 27a）、神拯救外邦人的主權（三 29）、及信心和律法之間的關係，最後這個問題主導了保羅接下來的整個論證。使徒在二章 17 至 23 節已經提過誇口的問題，這問題又再度在這裏出現（三 27）。他在羅馬書四章 1 至 8 節、羅馬書五章 1 至 11 節、最後在羅馬書八章 12 至 39 節，一而再、再而三地討論這個主題。外邦人稱義的問題（三 29）是羅馬書四章 9 至 12 節的主旨，並且以不同形式貫穿此後的幾章經文，即：信心的排他性（例：五 1~11）和福音的普遍性（例：

五 12~21）。最後，也是最重要的問題，則和律法的正當性有關（三 31）。這個問題同樣也延續到羅馬書八章，在那裏，保羅形容神在耶穌基督裏的工作成就了律法的義（八 1~11）。在這段論證的結論，開頭關於誇口、外邦人、和律法這三個問題又以三個確認來取代，它們分別是榮耀的盼望、受苦的選民、和神在基督裏的愛（八 12~39）。

猶太人和外邦人都是藉著相信而成就律法，被同一位神稱義（三 27~31）

在這段簡短的過渡性陳述裏，保羅強調他所傳的福音和律法之間關係的重要性（見：三 21~26），他的讀者可能也會誤以為這是猶太人長處的基礎（二 17~三 20）。但這幾節經文不只是作為回顧之用：保羅不只是著眼於對律法的誤解而已。就像保羅在三章 19 至 20 的摘要所告訴我們的，對他的福音來說，適切了解律法是必要的。

亞伯拉罕作信從的猶太人和外邦人之父（四 1~25）

四 1~8（參：三 27~28）

保羅用創世記十五章 6 節來解釋亞伯拉罕的故事，將「誇口」的場景設定在人類和神的關係中，並且反轉亞伯拉罕在早期猶太人心中的形象：只是亞伯拉罕「在神面前並無可誇」（四 2）。在四章 2 節句子的最後一部分（即「在神面前」）並不是限制性詞語，若是限制性詞語，就好像亞伯拉罕仍然可以在人的面前誇口；三章 27 至 31 節讓我們知道，在人面

前誇口不能和在神面前誇口分開。保羅在這裏乃是向我們提出一個定義的架構，讓我們用它來評估「誇口」：人和神之間的關係。我們必須留心聽聖經是怎麼「說」的（四 3）：「亞伯拉罕信神，這就算為他的義。」這裏引用的經文和《七十士譯本》相近。《七十士譯本》除了將「雅威」（通常譯作 *kyrios*）改成「神」（*theos*）之外，都和《馬所拉文本》一樣。神這樣把信心算為義，並不是在玩虛構的遊戲，把信心當成和其本質不一樣的東西；我們從更大範圍的上下文可以看出，這是神承認祂給亞伯拉罕之應許所造成的新的實際（四 17；參：詩一〇六 31；創一 31）。我們也將會看到，這樣的「算為」不只是屬天的計算，而是伴隨著具體功效，可以帶來並確保福分。這樣的算所帶來的報酬正是信心本身。對作工的人而言，得工價（*misthos*）乃是理所當然的（四 4）。相反的，由其起源和運作來看，信心都是被動的，要仰賴他人無條件的恩典（*charis*，四 4）。因此，亞伯拉罕的信心具有特定的內容和結構：他信靠（「相信」）那稱不虔之人為義的神（四 5，《呂振中譯本》、《思高聖經》、《新譯本》、《恢復本》、《和合本修訂版》）。保羅接下來在四章 13 至 25 節的論點清楚說明相信這一位的真正意義。早期的猶太教可能多多少少會使用和「工作／行為」相關的商業意象，但像我們在四章 4 節（見：二 5）所讀到的，這麼公然的商業用詞卻是未有所聞。我們必須明白，保羅在這裏是要澄清「誇口」的含意，其潛在假設的含意（行為是得救的先決條

件），以及人類自認為可以靠著行為來確保或維繫神恩典之想法的含意。就人際關係的範疇和人類眼中的公平正義而言，人類會預期作工的得工價。但在神而言，卻完全不是這麼一回事：祂稱不敬虔的人為義。

雖然保羅在這裏把注意力放在創世記十五章 6 節，他同時也顧及到創世記這處經文敘述的上下文。保羅提到報酬（或工價）時，毋庸置疑是呼應在十五章 1 節中亞伯拉罕的異象。創世記十五章 1 節記載神應許亞伯拉罕：「我是你的盾牌，必大大地賞賜〔《七十士譯本》：*misthos*〕你。」這裏的「賞賜」和接下來的解釋都一再重申神最初給亞伯拉罕的應許：神要使他成為大國，並要藉著他賜福地上的萬族（十二 1~3）。保羅引喻創世記十五章 6 節的背景顯示，他將亞伯拉罕的信和神的應許連結在一起，這樣的結合成為羅馬書四章最後一段（13~25 節）的中心思想。亞伯拉罕藉著神的「算」（本質上，就是宣告）而被稱為義，這「算」使得應許中的福臨到亞伯拉罕。此外，保羅也用這個「福」的主題及其具體結果，來介紹大衛的見證（四 6）。保羅並不認為亞伯拉罕的稱義只是單純的宣告，更是將之視為使亞伯拉罕生發信心的應許，是神在亞伯拉罕相信之前就賜下的法規。亞伯拉罕的稱義和神賜給他的應許密不可分，而且亞伯拉罕的稱義不該被抽象化地抽離神的應許。神算亞伯拉罕為義，是為要表彰亞伯拉罕對祂將賜下後裔之應許的回應。對亞伯拉罕而言，所應許之後裔的實現已經存

在於神的應許，就像保羅接下來所解釋的（四 17）。

保羅訴諸亞伯拉罕的事蹟時，創世記敘述較廣的層面也有其地位。他描述亞伯拉罕的信心時，顯然暗示他是個不敬虔的人——這會使根據創世記二十六章 5 節來了解亞伯拉罕故事的人感到震驚。但保羅是從頭開始讀創世記，而不是從最後開始（見：羅二 26）。亞伯拉罕是在上主阻止墮落的人建巴別塔、使人分散和變亂語言之後，才出現在創世記的敘述中。他代表著一個嶄新的開始，神要藉著祂的審判向墮落的世界顯明祂的憐憫。亞伯拉罕是不敬虔的人之一，是神所揀選來達到祂拯救目的的媒介。亞伯拉罕是個孤獨、軟弱、無法自衛的人，他之所以落得如此光景，乃是因為神的審判臨到全人類（創十二 10~十四 24）。那無子嗣、無居所、又飄流不定的亞伯拉罕，恰恰與能夠享受安全和肥沃伊甸園的亞當相反。造物主神繼續祂那令人驚喜的工作，藉著這個墮落而脆弱的人物，賜福給目前受到祂咒詛的世界（創三 14、17）。唯有神才能藉著祂的應許賜給亞伯拉罕後裔及產業，因而將伊甸園重新帶回到墮落的世界。唯有神能稱那不敬虔的人為義——祂明文禁止人類這麼做（出二十三 7；箴十七 15，二十四 24~25；賽五 23；參：可二 7b：「除了神以外，誰能赦罪呢？」）。但是，因為祂是神，祂可以這麼做，勝過祂自己的審判，尤其是當祂面對著祂那些硬心的百姓時（例如，比較：何二 14~三 5 與申二十二 22；何十一 8~9 與申二十一 18

~21；見 Hofius 1989: 131-47）。隨著創世記經文的發展，使徒將神應許因無子嗣而沮喪的亞伯拉罕，視為上主和亞伯拉罕相交的重要關頭（創十二 1~十四 24）。神先前應許亞伯拉罕的話、或亞伯拉罕先前的順服和敬拜有甚麼深遠的意義，我們無法確定。從某個角度來說，亞伯拉罕相信的是先前應許的話。但和彼得承認耶穌是基督一樣，在創世記十五章 6 節，亞伯拉罕回應神的那一刻是決定性的時刻。信心絕對不會含糊籠統或抽象的，必定是回應具體的應許的話語。決定性的應許的話語，在看來似乎不可能成就的時候臨到亞伯拉罕，但也就在那一刻，亞伯拉罕承認應許的神是創造的主宰。

亞伯拉罕被神稱義的經驗，和大衛的經歷相同，後者是聖經中最為人所知的蒙赦免的罪人。大衛也和聖經一樣「說」（四 6，《新譯本》），於是，他成了在行為之外稱義的第二個見證人。他以干犯律法之人的身分說話：大衛為不按「行為」稱義所作的見證，帶著反諷的意味。就大衛而言，「行為」不是順服律法的行為，而是「不法〔的〕行為」與罪孽（四 7，《呂振中譯本》、《現代中文譯本修訂版》、《恢復本》）。那些期盼靠著自己的善行稱義的人誤解了律法，以及律法叫人知罪和惹動神忿怒的功用（參：三 20，四 15）。不按著行為而被神算為義，無非就是罪得赦免，罪不再被神記念。不配得的恩典取代了當得的報應和刑罰。

在提到大衛的時候，保羅毫無變動地沿用《七十士譯本》的詩篇三十一篇 1 至

2 節（《馬所拉文本》／《和合本》：三十二 1~2）。因為採用《七十士譯本》，保羅的引用和希伯來文聖經略有出入，把第 1 節的單數字改成了複數字。無論如何，希伯來文詩篇中的單數用法是代表性的，而且這篇詩篇本身的最後一節（三十二 11）也變成了複數字。因此，藉由把複數字帶回到所引用的第一節經文中，保羅使這篇詩篇的普遍性更加明確，同時也邀請讀者親身體會大衛的經驗。保羅和許多拉比們提到詩篇三十二篇時所說的不同，他完全不提這篇詩的中心主題——認罪（參：詩三十二 5；見 Str-B 3:202-3）。保羅隱約地藉著信心點出認罪，罪對人的轄制因為信心而被勝過：人藉信心「將榮耀歸給神」（羅四 20；參：一 23，三 23）。詩篇更大範圍的上下文和亞伯拉罕的故事一樣，清楚表明「算為義」不僅僅是個宣告，而是具有效力的話語。在這篇詩篇中，罪得赦免同時帶來了身體和心靈上的醫治、從苦惱中得釋放、和神的引領及慈愛（詩三十二 3~11）。於是，根據使徒的看法，「算為義」是（再）創造生命的祝福，也是罪得赦免，可以帶來詩篇三十二篇中列舉的所有益處。

四 9~12（參：三 29~30）

保羅再一次藉著創世記中亞伯拉罕的故事來陳述他的立場。神算亞伯拉罕的信為義，這件事發生在亞伯拉罕受割禮之前（四 9~10）。對保羅而言，割禮仍舊是稱義的記號——並不是「律法的義」，而是「因信而得的義」；是神在亞伯拉罕「未受割禮的時候」（四 11）就已經賜

給他的信心。神這麼做，是為了讓亞伯拉罕作所有未受割禮而信之人的父。他們也是用同樣的方式被神算為義。亞伯拉罕不只是個模範或榜樣；由於他的信，他使得效法他而相信的外邦人成為他的後裔。

他同時也是「受割禮之人的父」，但他並不是所有受割禮之人的父。他是那些「不但受割禮，並且按我們祖宗亞伯拉罕未受割禮而信之蹤跡去行的人」（四 12）的父。我們從上下文可以看出來，信心是被動的。我們出於信心的行為，最終是神「在我們身上的作為」（四 19~22）。神的應許在我們身上動工。我們只不過是接受神所賜的應許和神稱義的作為。因此，信心不是人類的「行為」，而是神在人類身上運行的工作。然而，信心是順服（一 5）。那些受割禮的人當中，只有按亞伯拉罕信心的「蹤跡」去行的，才是他的後裔（參：九 6~13）。我們幾乎可以確定，這順服的隱喻是衍生自聖經中對效法父母的描寫（見：林後十二 18；彼前二 21；《便西拉智訓》五十一 15；斐羅，《論創造》144；《論亞伯拉罕的遷徙》128；《論美德》64；參：士二 17；王上十五 26，二十二 43、52；王下二十一 21）。保羅否定血統所帶來的益處。對他而言，血統是勸勉的基礎。那些生來是猶太人的人是受神的應許所召，要得到在他們自身之外的救恩，就是那「外來的義」。唯有如此，亞伯拉罕才能真正成為他們的父（參：約八 39）。

於是，神給亞伯拉罕的應許超越了墮落的世界和墮落人類的能力。神應許要在

外邦人之中賜後裔給亞伯拉罕，並且審判亞伯拉罕血統上的子孫。「對保羅而言，救恩歷史是神應許的歷史，跟屬世的可能性和期望相反」（Käsemann 1980: 117）。神稱義的作為正是建立在祂身為創造者所擁有的權利上，祂可以使無變為有（四 17）。藉著祂應許的話語，創造的神成就了信，並且藉由信，神預先建立了祂應許在地上的具體實現。和應許密不可分的信心成就了神的義，承認祂是創造者，赦免並救贖我們這些墮落的受造之物。

四 13~25（參：三 31）

保羅在這最後一段裏，藉著創世記十五章 6 節的背景，來解釋四章 13 至 15 節開始所說之亞伯拉罕的信心。在創世記十五章 6 節的上下文裏，上主再次向亞伯拉罕重申祂在「後裔」和承受那地為「產業」上給他的應許（創十五 3~5、7；參：十二 7，十三 14~17）。這些並不是無關緊要的議題；保羅一語道破，亞伯拉罕信心的根源，是奠基於神給他的應許中的每一個細節。

神的應許是個雙重的應許：神要賜給亞伯拉罕「後裔」和「產業」。這所應許的「後裔」包括了相信的猶太人和外邦人（四 16~17、24）。但保羅隨後在談到以撒的出生和象徵性的「復活」（四 25）時，暫時擱置關於亞伯拉罕信心的討論，轉而談論「我們的主耶穌」的復活。無疑地，耶穌自己正是所應許亞伯拉罕的後裔（四 24）。因此，保羅在這裏的論點和他在加拉太書三章的論點互補，他在加拉太書三章明白地稱基督為所應許的後裔

（加三 16），並且進一步地談到在信心裏同屬基督的都是亞伯拉罕的後裔（加三 29）。在復活主裏面的群體包括了許多的個體和他們的信。的確，「後裔」這個詞同時涵蓋了個人和群體兩個層面的意義（例：創十五 4~5）。關於神在亞伯拉罕身上救贖目的的記載始於巴別塔事件，神使人散居各地，並變亂天下人的言語（創十一 1~9）。因此，群體是神在我們屬世的身份之外的創造，是奠基於神在耶穌基督裏所成就的應許。亞伯拉罕是我們眾人之父（四 16），但這是個異中求同的合一（四 9~12）。我們只有靠著彼此信心的勸勉才能相互接納（參：羅一 12，十五 5~6）。

根據早期猶太教中一般的觀念，這裏的「產業」從「地土」的範疇（創十二 7，十三 15，十五 18~19，十七 8，二十四 7）提升到「世界」的範疇（羅四 13）。以色列在被擄之後，用全新的猶太生活視野來解釋及延伸神的應許，並且將之轉移到未來世代的盼望上（《便西拉智訓》四十四 21〔希伯來文、古敘利亞語〕；《禧年書》十九 21，二十二 11~15，三十二 19；《米示拿》〈論公會〉10:1；《巴比倫他勒目》〈論公會〉110b；〈論法規〉14:31[40^b]；《民數記米大示》14[173^a]；《以斯拉四書》四 27，七 50；《巴錄二書》十四 13；Str-B 3:209；Davies 1994: 121-26, 370-71）。保羅顯然也有這樣的期盼：應許是藉著神叫祂從死裏復活的耶穌基督而成就的（羅四 17、24~25）。

保羅申明：產業的賜下不是藉著律法，而是藉著由信而來的義。若是那些「屬乎律法的人」才能承受世界，信就歸於虛空，應許也就廢棄了。保羅之所以如此說，是因為「律法是惹動忿怒的」（四 15a）。保羅談到律法「惹動忿怒」時，是想到神「顯明祂的忿怒」，任憑拜偶像的人逞其私慾（羅一 18、24、26、28；參：三 9）。我們對四章 15a 節的解釋可以從保羅接下來的說明中得到印證：「哪裏沒有律法，那裏就沒有過犯」（四 15b）。藉著律法，神的忿怒引動墮落人類的過犯。至於這個既精簡又令人好奇的論述，保羅會在之後的羅馬書七章 7 至 25 節詳細解釋（然而，見：羅五 20，六 14）。

保羅在四章 17 節引用神給亞伯拉罕的應許：「我已經立你作多國的父，」是取自《七十士譯本》的創世記十七章 5 節。創世記十七章 5 節解釋了神在十五章 5 節（參：十二 2）賜給亞伯拉罕的應許。這節經文在創世記中出現的段落（十七 1~8），是與割禮的約（十七 9~27）並列。乍看之下，我們可能會認為，單靠「割禮」就可以實現十七章 5 節的應許。事實上，拉比的傳統把十七章 5 節應用在皈依猶太教的外邦人身上（Str-B 1:211）。但是，保羅高瞻遠矚地在這些字句中看見更偉大的事物。正如他籠統地提到神要賜「後裔」給亞伯拉罕的應許時讓我們看見的，保羅認為那個應許同時包括了猶太人和外邦人（四 13、16）。誠然，那首先賜給亞伯拉罕的「後裔」是他肉身的後嗣

以撒，以及列祖，神也向他們一再重申這應許。但是，就像保羅在他處不厭其煩地主張的，以撒並不是亞伯拉罕自然地生出的後嗣；他不是按著「肉體」生的，而是憑著應許生的（加四 21~31）。因此，應許超越了自然的、血統上的後裔。正如保羅在討論割禮時指出的，單單在血統上是猶太人仍然不夠，還必須在信心上跟隨亞伯拉罕。反過來說，亞伯拉罕也是那未受割禮的信徒的父。更叫人訝異的是，保羅將基督的復活看作是神成就了要將產業賜給亞伯拉罕後裔的應許。在基督裏，猶太人和外邦人之間的差異再不復見（四 25；參：加三 15~29）。正如我們將會在羅馬書九至十一章看到的，使徒認為神對亞伯拉罕的應許中血統的面向仍然有持久的效力。但其實現是來自於神——也就是造物主和以色列族的救贖者——的新作為（十一 25~27）。使徒認為應許的重要性不是來自其原先的領受者，而是在乎創造主的話語中所帶的能力，為要藉著這話語，成就造物主更大的拯救目的。所以保羅藉由十七章 5 節來瞭解十五章 5 節的應許，但這樣的解讀不過是將十五章 5 節的應許放在其更大範圍的上下文脈絡之中。根據創世記，上主和亞伯拉罕的相交，是開始於祂阻止悖逆的人類建造一座城和一座「通天」之塔的計畫（十一 1~9）。在巴別塔事件之後，上主重新在亞伯拉罕身上繼續祂作為拯救的創造主的工作；從一開始，神和亞伯拉罕的這些來往便暗示著普世性。同樣地，在之前的列國名單裏（十 1~32），也同樣顯示出即

將要有更大的事件發生。上主應許亞伯拉罕，祂要使「國度從〔他〕而立」，這也同樣沿襲了神普世性的拯救計畫。將這個應許和神要將迦南地賜給亞伯拉罕後裔的應許（十七 8）並列，不致使其重要性稍減。保羅藉著這個應許（十七 5），而不是迦南地的應許（十七 8），來解釋十五章 5 節的話：「你的後裔必要如此。」神有違常規地（但卻是按照神一貫的方式）兩度向列祖們年輕一輩的後代，以色列和以法蓮，重複這個應許（三十五 11，四十八 19）。更進一步來說，在創世記的敘述中，我們只見列祖變得為數眾多，神一直沒有成就亞伯拉罕要成為多國之父的應許。保羅認為唯有在神的愛子耶穌的復活裏（見下文），亞伯拉罕要成為「多國的父」這個應許才得到成就。列國藉著耶穌得以信靠神。

亞伯拉罕在神面前「作多國的父」，祂是那位「叫死人復活，使無變為有的神」（四 17c）。稱神為那位「叫死人復活」的宣告，出現在十八祝福（早期猶太會堂的禱告）的第二個祝福，以及早期猶太著作和新約聖經中（例：《約瑟與亞西納書》八 10~11，二十 7；《亞伯拉罕遺訓》十八 11；《四號洞穴彌賽亞啟示錄》；《巴比倫他勒目》〈論婚書〉8b；約五 21；林後一 9；見 Hofius 2002: 58-61）。這個用語源自聖經中的信仰告白，宣告神是「使人死，也使人活」的神（申三十二 39；撒下二 6；王下五 7）。同樣地，將神形容為「那位（按著祂的旨意）使無變為有的神」，呼應以賽亞的信息中神單單

用祂創造的話語就創造萬物，並成就祂的旨意（如：賽四十二 5~9，四十三 8~21，四十五 1~7，四十八 6~11；又：詩三十三 6；見：羅一 6，如上）。早期猶太傳統也沿襲了這個主題（《馬加比二書》七 28；《敘利亞文巴錄啟示錄》二十一 4，四十八 8；《約瑟與亞西納書》十二 2；斐羅，《論摩西生平之二》100:1；《論特殊法律之二》225:3；《論特殊法律之四》187:3）。保羅對於「召／稱」（*verbum efficax*）的認識，和以賽亞格外接近，視之為神創造的作為。就像我們從亞伯拉罕的信心中已經觀察到的，神的這第二個特徵代表了第一個特徵的基礎：「審判不敬虔之人」的神是憑著祂的應許來施行審判。使人稱義的信是使應許能在墮落的人類之中成為實際的媒介（四 13）。

在四章 18 至 22 節，保羅完全根據創造者神和祂應許的話語，來描繪這位相信的亞伯拉罕。與一切外在的表象相反（「在無可指望的時候……仍有指望」），亞伯拉罕相信，以致他可以如神所說的成為「多國的父」。神所說的是甚麼呢？保羅回到創世記十五章 5 節：「你的後裔將要如此，」將這節經文和創世記十七章 5 節結合在一起：「你的名……要叫亞伯拉罕，因為我已立你作多國的父。」上主向亞伯拉罕保證，祂要作亞伯拉罕的「盾牌和賞賜」，這話引起亞伯拉罕向上主抱怨，說祂沒有賜給他子嗣，上主沒有給他「後裔」，所以他的僕人要成為他的後嗣（十五 3）。然後，上主向他說話，應許亞伯拉罕，他本身所生的才要成為他的後

嗣。但神的應許不是僅止於此。神藉著戲劇性的行動來賜下其餘的應許。上主領亞伯拉罕走到外邊，到他的帳篷外，將他的目光引向天空。神對亞伯拉罕說：「數算眾星，能數得過來嗎？」接著就是保羅引用的話：「你的後裔將要如此。」上主是創造的主，祂佈置天上的群星，為數之多讓亞伯拉罕無法數算，但是神不但數點星宿，並且一一稱其名（參：詩一四七 4；賽四十 26）。保羅在之後會提醒他的讀者，諸天宣揚其創造者的榮耀：「他們的聲音傳遍天下，他們的言語傳到地極。」使徒的宣告回溯到來自天上宣揚造物主榮耀的信息，這信息開啟墮落人類的耳朵，讓他們聽到他們的眼睛不能看見的信息（羅十 18；詩十九 3~4；參：羅一 19~22）。對於亞伯拉罕也是如此，上主將他的視線指向數不盡的星宿。上主向他說的應許之言開通了他的耳朵，繼而開啟了他的眼睛。神會在他身上施行造物主的工作，賜給他不可勝數的「後裔」。上主向亞伯拉罕保證，祂要作亞伯拉罕的盾牌和賞賜；上主的應許在亞伯拉罕的抱怨聲中繼續下去。上主將祂自己賜給亞伯拉罕作為創造的主。亞伯拉罕也終會認識到神是創造的主。我們必須留意：保羅在這裏的話帶著強烈的聖經個人主義。來自猶太人和外邦人的許多「後裔」，事實上正是許多「亞伯拉罕」，相信神的應許在耶穌裏成就了（四 12、23~25）。他們也同樣地認識到，神是他們在基督裏的創造主。

正如保羅引喻創世記十七章 5 節所暗示的，和保羅在羅馬書四章 19 至 21 節

明白指出的，他注意力的焦點繼續隨著時間往前移動，如今來到亞伯拉罕將近一百歲的時候（創十七 17），撒拉懷胎受孕的機能已經「死絕」（羅四 19《呂振中譯本》；創十八 11；參：十七 17）。但保羅並沒有忘記創世記十五章 6 節，他在四章 23 至 25 節再次引用這節經文，雖然他引喻的事件是「捆綁以撒」（創二十二 1~19）。神和亞伯拉罕相交的整個過程，都濃縮在創世記十五章 6 節亞伯拉罕信神的那一瞬間。

藉由回到創世記十五章 6 節，保羅完成了一個前後呼應的結構，圓滿結束他的討論：這整章經文都是關於亞伯拉罕稱義的信心。「算為他的」這個詞不是單為亞伯拉罕寫的；這個宣告也是為了「我們」寫的，也就是為著那些還沒有被算為義的人（參：羅十五 4）。神對亞伯拉罕所說的話，是為了堅固所有藉著耶穌信神的人，使他們得到確據。保羅認為神在基督裏的作為是神對亞伯拉罕所說的話的結果。唯有了解這節經文，我們才可以正確地明白這一切；這節經文斷言：亞伯拉罕信神，而且神「就算為他的義」。

同時，神在基督裏的作為成就了那創造出亞伯拉罕信心的應許。關於亞伯拉罕稱義的話，也是為了「我們這信神使我們的主耶穌從死裏復活的人」寫的（四 24）。神的這第三個特徵補充了祂的第一個特徵，即祂是「那叫死人復活」的神（四 17），祂顯然在使耶穌復活時做到了這一點。神應許亞伯拉罕要承受世界為業，這產業如今已經存在於復活的耶穌裏，祂是

我們的主。神所應許的，已經藉著祂來到了。

神在基督裏的愛和在患難中的盼望（五 1~八 39）

現在，保羅藉由神在基督裏稱義的作為，進一步詳細說明他之前討論過的誇口、外邦人、和律法這幾個主題。首先，我們從這段經文中可以明顯看出，神在基督裏對罪人的愛高過律法及其要求，也確立了律法的地位。在此有比律法更大的實際在發揮作用。我們的主耶穌基督勝過罪和死的權勢，由此確保了我們的生命和稱義（四 24，五 1、11、21；又見，具有決定性的：六 23，七 25，八 39）。在這一段經文裏，雖然不是完全沒有直接引用舊約聖經經文（尤其見：七 1~6、7~13 中討論律法的角色與功用），但比起之前，卻明顯減少了。但即使保羅繼續探討給亞伯拉罕之應許的意義，他也轉移到新的範疇。他現在描述那些已經藉著基督而來到世界的末世實際。雖然神曾經應許和預言這些實際，它們現在都是全新的（一 17，十六 25~27）。除了死藉著亞當進入世界（五 12~21），這些在基督裏的新實際超越了我們今生的屬世生命，因此是前所未聞的。保羅只有在解釋「現在的苦楚」時才又直接引用舊約聖經，並且更明確地引喻舊約聖經的經文（八 12~39，尤其：八 18）。根據聖經的見證，所有信徒都有分的這些苦楚，也是神的子民在過去所經歷的。我們的新生命尚未將我們在墮落世界中的舊生活完全挪去，而是將我們置於兩個律的戰場中心。

五 1~21

現在，保羅論證的中心，是神將祂的兒子交給死亡這個出於愛的拯救作為，這同時也是基督自己的捨己行動。正如保羅之前形容神的應許激發亞伯拉罕的信心（四 16b~22），他在這裏也將基督描寫成生命和公義的泉源。基督是我們相信的原因，存在於我們的信以先，神藉著祂在我們的心中創造盼望，並且引領我們進入永生。保羅在討論亞伯拉罕的結論中，在暗示耶穌就是亞伯拉罕的後裔時，他表示那些藉著耶穌信靠神的人已經歸入耶穌的死和復活。這個主題，尤其是關於耶穌的死，現在成了保羅明確且主要的議題。使徒原先討論亞伯拉罕和叫他稱義的信心，現在轉而探討基督和祂那使人稱義的死。

A. 藉著耶穌基督在神裏面可誇口的盼望（五 1~11）。保羅在四章 25 節便已經暗示，耶穌是我們信心的基礎和源頭；在這裏，連貫上下文的「所以」（*oun*，五 1，《呂振中譯本》等；《和合本》未譯）把議題從信心轉向基督。他的開場白就讓我們知道這一整段的中心思想為何：因信稱義就是藉著「我們的主耶穌基督」與神相和（五 1）。因為（正如下一節所見的）保羅強調的是神「藉由」基督所成就的工（五 9、11、12、17；又如：一 5，二 16；林前八 6，十五 21、57；林後一 5，五 18；加一 1，六 14），在這裏的「藉著」（*dia*）和「用某種方法」的意思非常相近。在這裏，這個詞並不是表示信心運作的方式，而是神作工的方法（參：四 24

~25)。這個詞用最基本的方式來描述救恩，藉此釐清了開頭的子句所要表示的意思：因信稱義不外乎是與神相和，那是神已經藉著「我們的主耶穌基督」成就的。保羅在這裏呼應了他在四章 24 節提出的基督為主的主題。他在第五章也兩度用這個主題來建構他的討論（五 11、21）。

B. 恩典藉著耶穌基督勝過罪和死（五 12~21）。神出於對罪人的愛，在基督裏所成就的和好工作（五 1~11），使得保羅在五章 12 節概述了亞當和基督的對比（「因此」，《和合本修訂版》）。保羅依據這兩個獨立的個人（「從一人」）單一的、決定性的行為來描寫他們：前者的過犯與後者的死皆決定所有人類的生死存亡。律法進入世界給人類的景況帶來重大的改變，卻不能消除亞當既有的行為。律法的角色是次要的：律法叫亞當的過犯顯多（五 20），同時也提供了一個叫神的恩典在基督裏作王掌權、顯多的「場所」。決定了人類命運的，既不是律法，最終也不是亞當，而是神在基督裏的工作。亞當是基督的預像（*typos*〔五 14〕），而基督的死超越了並且勝過了亞當的不順服。

亞當和基督之間預像和實現的關係，同時也釐清了亞伯拉罕的地位。「應許歷史」中那空缺的和預期的（儘管是負面的）角色，是亞當和他的過犯，而不是亞伯拉罕和他的信。同樣地，基督優先於亞伯拉罕：應許是在基督裏造成的，亞伯拉罕的信也是在基督裏實現、成就的。保羅再一次從另一個更廣的角度，來回答他自己提出的修辭疑問句：神的拯救主權是

否也延及外邦人（三 29~30）？以色列人有亞伯拉罕「憑著肉體」作他們的祖宗（四 1），在神成就祂拯救旨意的過程中，居於一個雖然必要、卻是次要的地位。

早期猶太著作中，包含著和保羅對亞當墮落的詮釋類似的記載，尤其是天啟文學作品《以斯拉四書》和《巴錄二書》（Lichtenberger 2004:205-41; Levison 1988: 155-59; Oberhänsli-Widmer 1998: 128-47; Knittel 2002: 148-202）。然而，保羅對罪的認識，就亞當過犯的起源與其對全人類的影響而言，比他們來得更加透徹。保羅在這裏並不像有些早期的猶太資料，試圖探究亞當墮落背後的邪惡根源。在《摩西啟示錄》（《亞當與夏娃生平》）裏，夏娃似乎比亞當更軟弱，也更容易受騙（例：《亞當與夏娃生平》九 2，十四 2，二十一 2、6，二十四 1），所以顯然應該承當責難。《便西拉智訓》二十五章 24 節將人類的墮落完全歸咎於夏娃：「罪從一個女人開始，而且因為她，我們所有的人都死了」（亦見：《以諾二書》三十一 1~8；《希臘文以斯拉啟示錄》二 16）。在某個層面上，對於夏娃的軟弱所做的這些反思，代表著嘗試要解釋罪的根源，並藉此提供避免之道。在哥林多後書十一章 3 節及提摩太前書二章 14 節，這樣的想法也依稀可見。同樣地，許多文件將人類的墮落歸罪於撒旦（例：《所羅門智訓》二 24；《巴錄三書》四 8；《以諾二書》三十一 6）。《以斯拉四書》把罪的起源推回更早的時候，並且在某個程度上，用亞當在犯罪之前就已經存有「邪惡的心」的這個觀

念，將之相對化（《以斯拉四書》三 20~27，四 30~32）。亞當在犯罪之前就已經存有邪惡的心的這個看法，基本上和稍後拉比「邪念」（*yēšer hārāʿ*）的觀念一致（見 W. D. Davies 1980:31-35）。在別的地方，神自己也被質問允許邪惡進入人心的理由（《亞伯拉罕啟示錄》二十三 14）。相異於所有諸如此類的想法，保羅在這裏強調一個人要為罪進入人類「世界」負責任。

在《以斯拉四書》和《巴錄二書》中，個人罪孽和普世被定罪之間的張力格外明顯。保羅允許這樣的張力存在，並且看出這張力是為了基督所作的準備。這些作品對這個難題的解決之道，是為世界建立一個兩個世代的架構，並且將律法的頒佈安置於此架構中。他們和保羅一樣，認為死亡是因著亞當的罪而臨到全人類（《以斯拉四書》三 7~11，七 118；《巴錄二書》十九 8，二十三 4，四十八 42~43）。然而，律法為人提供了一個順服的方法，使人可以在將來的世代得著生命（《以斯拉四書》三 20）。人類沒有完全失去順服神的自由，只是減少了這自由：「因此，亞當除了對他自己而言之外，並不是罪魁禍首，只是我們每一個人都成了我們自己的亞當」（《巴錄二書》五十四 19）。

個人罪孽和普世被定罪之間的張力，也同樣見於拉比的文獻之中。然而，拉比文獻並沒有提出消弭這張力的解決之道，只有無止境地爭論談到個人責任的經文（如：結十八 20）和創世記三章之間的關係，以及談到個人責任的經文和談

到所有人都會有一樣結局的經文（如：傳九 2）之間的關係。其他的經文，尤其是談到以利亞升天的經文（王下二 1~11），亦在討論之列（見 Str-B 3: 226-28）。

保羅對比亞當和基督（羅五 12~21），藉此定義並描述神的恩典。於是，他藉著「恩典」這個詞，延續這一章前半所探討的神的愛這個主題（五 5~9）。他如今具體地談到神針對人的罪施行的拯救（五 12、13、20；參：三 9、20）。人的罪為人類帶來死（五 12、14、17、21；參：六 9，七 10、13，八 38），並且藉由一個人及其過犯，在人類之中掌權作王。相對於罪和死的權勢，神的恩典同樣藉著一個人，也就是耶穌基督，在人類之中掌權作王（五 15、17、20~21）。神藉著耶穌基督一人帶來的恩典，勝過了亞當一人的行為（五 15、17、21）。

這個預表的論證為我們提供一個更大的結構，來界定神恩典的「定位」。這個結構暗示，第一，罪和死仍在神的掌握中：當我們往回看時，我們發現，即使是亞當的過犯，也是為了成就神更高的計畫。第二，相反地，神藉由祂的恩典臨到墮落的人類，直接採取行動來拯救我們。神在恩典中的這個直接的行動，導致保羅豐富且深刻地描述神和基督的身分，及二者的異同（關於神的身分，見 Bauckham 1998=包衡 2002）。基督的恩典，也就是祂藉著祂在十字架上的捨己，將我們不配得的恩典帶給我們，這正是神的恩典（五 15）。但基督的死同時也是對神的順從（五 19）。並且，藉由基督的死，基督成了拯

救人的主。我們從較大範圍的上下文可以看出來，保羅稱耶穌為我們的主，顯然著眼於祂為我們而勝過罪和死（六 9、14、23，七 1、25，十四 7~9）。神的恩典藉著「我們的主耶穌基督」作王（五 21）。在這個結語中，保羅同時表達出神和基督的合一，以及兩者之間的分別。神在祂的拯救恩典中，直接地、也藉著為人的基督而行動。為人的基督正是神在祂恩典中的作為，是為我們勝過罪惡和死亡的主。

保羅比較的起點，是罪由亞當「一人」進入「世界」（五 12）。我們從接下來的經文可以看出，這裏所謂的「世界」是指「人類的世界」（五 13；見：一 8，三 6、19，十一 12、15）。一旦罪進入了世界，死也隨之進入了世界，經由罪「臨到」眾人。五章 12 節句尾那個重要的子句，其意義一直以來都廣受爭議，最好將之視為關係子句，意思是「在這個情形下，眾人都犯了罪」（Zahn 1925:265-69，略為修改；參：林後五 4；腓三 12，四 10；見 Fitzmyer 1993；穆爾 2012=Moo 1996）。保羅承認：在亞當和摩西之間的人也犯罪，但他認為他們是服在亞當所引進的罪和死的權勢之下。就像保羅接下來要說明的，過犯也同樣是真實的，但卻降服於神的恩典在基督裏的掌權之下（五 20~21）。正如五章 13 節讓我們看到的，保羅的重點是：雖然罪在有律法之前就存在於世界上，罪在當時卻不「算」罪，也就是說，不被（神）認為是個人的罪孽。然而（*alla*，五 14），即使人類沒有過犯，也就是說，人類當時沒有像亞當一樣違反神

的誡命，「死」卻「從亞當到摩西」時作了王。

在五章 15 節，保羅從比較亞當和基督，轉為比較亞當的行為和神藉著基督採取的作為。與亞當的過犯相對的，是「神的恩典」（*charisma*）、及「那因耶穌基督一人恩典中的賞賜」。神的恩典是見於基督的恩典和捨己的行動，也就是祂的甘心受死（五 15d）。這個恩典「加倍地」臨到「眾人」，勝過亞當那使「眾人」（即：所有人）死的過犯。

在頭一個對比中，保羅把亞當和在基督裏的神都描寫成行動者，但在第二個對比裏，他把亞當僅僅當作「死」的權勢的媒介（五 16~17）。相對於亞當的，是神的「恩賜」（*to dōrēma*，五 16a；指向五 15d 的 *hē dōrea*）。保羅首先只是談到神出人意外的恩典，逆轉了藉著亞當所發生的事（五 16；參：15a、b）。他接著描述神的恩典所達到的逆轉果效，來延伸他在五章 15 節的思想：因一次的過犯而導致（神的）審判，帶來了定罪，（神的）恩典的作為（*charisma*）卻從許多的過犯而來，帶來了拯救的義——也就是「稱義」（*dikaiōma*；參：「所賜之義」〔五 17〕）。保羅在這裏談到神的恩賜如何回應「許多過犯」，藉此為他接下來所要談的律法進入世界（五 20~21；參：五 13~14）埋下了伏筆。就像在五章 14 節一樣，保羅在這裏指向神的終極性：在罪、死、及律法所帶來的過犯背後，神的審判屹立不搖，並且祂那不可測度的恩典超乎這個審判。

保羅在五章 17 節（這節經文和五

15c、d 平行）繼續他所做的比較。亞當因著他的過犯成了死亡權勢的工具，死亡藉著他獲得在人類中掌權作王的地位。相對地，神的恩典和「所賜之〔具體的〕義」為人類帶來拯救和自由。被動地接受神的這個恩賜的人類，已經被神拯救脫離了死亡的權勢（「更」〔五 17b〕）。由於這個被動的接受，他們主動地藉著耶穌基督——神藉著祂賜下恩典和賞賜的那一人——「在生命中作王」。於是，耶穌就像亞當一樣，也成了媒介：祂是承載神恩典權能的媒介。然而，正如保羅已經說明的，神的恩典藉著耶穌這個人直接臨到（五 15），因而拯救人類脫離死亡權勢的轄制。

保羅最後在第三個比較中，對比亞當和基督這兩個人的行為（五 18~21）。神顯明在基督裏，並且藉著祂施行拯救：

如此說來，因一次的過犯，眾人都被定罪；照樣，因一次的義行〔*dikaiōma*〕，眾人也就被稱義得生命了〔*dikaiōsis zōēs*〕（五 18）。

因一人的悖逆，眾人成為〔*kathistēmi*；《恢復本》作「構成」〕罪人；照樣，因一人的順從，眾人也就成為義了（五 19）。

保羅在這裏的論述出現了一個關鍵：他現在用基督的「義行」（*dikaiōma*〔即：祂甘願受死〕），來取代他之前所用的神的恩賜一詞（五 15a、16a、17a）。他在之前

把神的恩典等同於因基督恩典而來的賞賜，便是為這個轉變作了準備（五 15c、d）。在五章 16 至 17 節，保羅的注意力集中在亞當和基督，分別作為死亡和生命的媒介，他在這裏回到他們決定性的行為（參：五 15）。

頭兩個比較中，包括了定義性的斷言：神的恩典「更」超過罪和死。在五章 17 至 21 節的這第三個比較裏，保羅詳述他先前用敘述的方式所斷言的，就是恩典的超越性。律法的進入（到人類的世界），是為了要使過犯顯多（五 20a）。正如保羅在之後指出的，在墮落的人性和神的誡命彼此衝突時，我們再度重複了亞當的過犯（七 7~25）。保羅緊接著又說，這在「哪裏」發生，恩典就「格外地滿溢」了（五 20b，《呂振中譯本》）。在神更高的目的中，律法是為恩典的工作先行鋪路。最後，也是最重要的，是神的旨意要叫祂的恩典——也就是祂向我們所施的恩寵，是我們不配得的——在我們身上掌權作王，勝過過犯、罪惡和死亡。因此，救贖顯出神至高和權能的恩典，這恩典並非隱匿或遙不可及的，而是在人類墮落的世界中，佔有著實質的一席之地。這恩典藉著公義而掌權作王，這公義就是耶穌那拯救性的死，是發生在墮落世界中的（五 21）。恩典藉著耶穌基督這個人而掌權作王，祂是復活的主，永生是藉著祂而進入世界的（五 21）。人類在亞當裏的失敗，已經因著神在為人的基督裏的得勝而被勝過了。

六 1~23

保羅如今宣告神在基督裏的恩典對於「眾人」的含意，就是基督為他們而死並復活的那些人（羅五 12~21）。羅馬書六章 1 節至八章 39 節這個大段落隱含著三位一體的形式。保羅首先談到向著罪死和向著神活（六 1~23）；他接著談到向著律法死和向著復活的基督活（七 1~25）；最後，他談到活在聖靈裏（八 1~30、31~39）。在每一個小段落，保羅首先提出福音是歸入基督那拯救性的死和復活（六 1~14，七 1~6，八 1~11），接著進一步描述人類如今因著信所處的光景（六 15~23，七 7~25，八 12~39）。每一個小段落都以提到神「在我們的主基督耶穌裏」的恩典和愛結束（六 23，七 25，八 39），回頭指向神藉以賜下永生的恩典和賞賜的那一人（五 12~21）。在這第一個小段落裏（六 1~23），保羅重新將福音描述為在基督的死和復活的形狀上與祂聯合，這個聯合使人得著自由，脫離罪的權勢（六 1~14）。在這一章的第二部分裏，保羅從信心的角度描述神對人類的拯救工作：神藉著福音救我們脫離罪，使我們不再作罪的奴僕，乃成為義的奴僕（六 15~23）。

七 1~25

保羅在第七章裏用了許多篇幅來解釋律法的目的，將他之前在六章 15 至 23 節所描寫的福音定位於神更高的目的之中。因為誠命的存在，罪就變成了過犯，於是罪孽和死亡藉著律法成了我們內在的實際，雖然我們如果不靠著信心，便無

法全面地體認這個實際。

使徒用誠命和貪心（對別人所擁有的事物產生不當的慾望）之間的衝突來描寫律法的工作（七 7~11，尤其：7 節）。十誠在解釋及重複這個禁令時，列舉了各樣引起貪念的事物，他都省略了；這個誠命在舊約聖經中有不同的順序和用語，都不適合保羅在這裏的用法（出二十 17；申五 21）。保羅藉由這樣引用這條誠命，將之解釋為禁止各樣貪心的禁令；我們可以確定，保羅主要的著眼點不是不合法的性慾。保羅絕對禁止貪心，而且接下來將罪的工作描寫成引誘（七 11），這兩點都呼應創世記中人受試探和墮落的敘述。創世記三章 6 節的希伯來文經文，形容夏娃受到分別善惡樹誘惑時，用了「可喜愛的」一詞，符合了十誠的用法（*ta'āwā; nehmād* [參：申五 21]；《七十士譯本》將之改為美學用語）。她把果子拿來吃，這個外在的行為（亞當也一樣）可以解釋為將她心裏已經存在的慾望表現出來，尤其是想要得到智慧，讓她可以像神一樣的慾望。我們把這段經文和創世記的敘述結合起來，就可以看出來，貪心（所以，所有對律法的不順從也都一樣）乃是拒絕神，不把神當作神的想法。同樣地，拜偶像的貪心（羅一 21~23）和無法愛鄰舍（羅十三 9）之間也存在著根本的關連。顯然地，任何外在的行為都無法叫人服從禁止貪心的禁令。

《亞當與夏娃生平》十九章 3 節記載人類墮落的過程，或多或少偏離了創世記三章的思想。那裏的焦點是蛇把私慾的

「毒藥」灑在果子上。但是，在那裏，貪心也被稱作萬罪之根（又見：《米示拿》〈先賢集〉4:21）。根據《利未記米大示》2:10，約瑟逃離波提乏的妻子，是遵守了這個誠命的結果。

保羅在七章 7 至 12 節並沒有直接訴諸人類墮落的故事，只是引喻創世記的經文，尤其是夏娃受到引誘的經文（七 11；參：創三 13）。但是，保羅確實引用了律法，就是他之前明白指出，在人類墮落時還不存在、後來才藉著摩西賜下的律法（五 14、20）。保羅的立場有別於《尼奧菲特的他爾根》2:15；3:22-24；《他爾根殘篇》2:15；《偽約拿單的他爾根》2:15；3:24 和《論創世記》§41 及《創世記米大示》16:6（Lichtenberger 2004: 225-32）。保羅發現：在人類面對律法的過程中，一再重複上演亞當的過犯。這與人類最初墮落時的情景不同的是，罪已經存在於那聽見律法的人裏面：誠命只是為罪提供了機會，發動「諸般的貪心」（七 8）。保羅稍早已經指出，律法「惹動神的忿怒」，並且「使〔亞當的〕過犯顯多」（四 15，五 14、20）。在這裏，他描述事件本身，就是墮落的人類如何面對律法。

保羅從他論證中的人類學架構出發，把罪形容成「死」，並且將沒有律法的人類描寫為「活著」。因為在這段經文中，他只是描繪人面對律法的光景，所以他用絕對的詞語「死」和「活」，來談論那面對律法的人。就像在六章 15 至 23 節，他探討的是人類本身，沒有考慮到他們與基督的聯合（但當然是靠著福音的能

力）時的情形，他在這裏探討的是人類本身，沒有考慮他們和亞當的聯合（當然是在罪的權勢之下）的情形。保羅認為：在沒有誠命的時候，他自己曾經是「活著」的，這是不將他和亞當的關係納入考慮。保羅並不是撇開他之前所宣告的，死藉著亞當作王，只是要從人類面對誠命這個有限的角度來描寫人類。隨著律法的出現，罪就「活了」，因為罪藉著誠命掌管我們，到了一個地步，我們這個人和我們的身份已經無法與罪分開來了。人類和罪之間這個悲哀的聯合正是七章 13 至 25 節的主題。

這條誠命具有約束力，因此律法在整體上也是如此。保羅引喻創世記中人類墮落的敘述，便是建立在這樣的認知上：罪藉著誠命造成死。罪所帶來的引誘是抱持著一個無益的想法，以為過犯不會致死（七 11；創二 17，三 3）。出埃及記中頒佈這些誠命的背景讓我們知道，不順服的後果是死（出二十 4~5、19~21），但保羅更可能是引自申命記，尤其是申命記三十章 15 至 20 節的摘要陳述（申三十 19：「我將生死、禍福陳明在你面前」）。保羅繼續描述誠命的賜下「本來叫人活」（七 10），這是個一再出現在不同經文中的主題，包括保羅隨後將要引用的利未記十八章 5 節（羅十 5；還有，例如：申六 24；結十八 17、19；《所羅門詩篇》十四 2；《巴拿巴書信》三 9，四 1；《出埃及記米大示》32:1；關於拉比著作，見 Str-B 3:237 及 Avemarie 1996:104-17, 376-99；關於早期猶太著作中關於亞當誠命的討論，見

Lichtenberger 2004: 205-40)。當保羅詳述「律法是聖潔的」這個摘要性的斷言時，他使用和申命記類似的語言：「誠命也是聖潔、公義、良善的」（七 12）。用這種方式描述誠命，不但合乎摩西講論開頭的口吻（「公義的律例典章」，申四 5~8），也讓我們聯想到摩西一再地訓誡以色列，「誠命」（集合用法的單數，指全部的律法）是為著以色列的好處而賜下（申四 40，五 16、29，六 3、18，十 13，十二 25、28，二十二 7）。同樣地，摩西在結論中指出，順服會帶來「生與福」（*haḥayyîm*；*haṭṭôb*；《七十士譯本》：*hē zōē*；*to agathon*）。對保羅而言，那「叫人活的誠命」（七 10）也是「良善的」（七 12；編按：「活」與「良善的」二詞的希臘文，與《七十士譯本》的「生」與「福」相同）。保羅在結語中肯定誠命是「良善的」，這反映出律法帶來祝福，其理一如他在其他地方談到「善」是會帶來益處的（如：羅二 10，十二 2、9、21，十三 3~4，十四 16，十五 2，十六 19）。

於是，當保羅以幾乎和羅馬書六章一樣的形式（參：羅六 15）提出第二個問題：「『那良善的』是叫我死嗎？」（七 13），是在回答他可能面對的指控，認為他的福音以及他對律法的看法是前後不一致且自相矛盾的。說那「良善的」——亦即那對我有利的——會叫我死，是何等地荒謬不經！保羅的回答非常簡單：人面對律法的致命結果是因為罪的真實性，這也是他已經討論過的。事實上，律法的目的是藉著叫「我」死，顯出罪的真面目。「叫

罪因著誠命更顯出是惡極了」（七 13b）。

保羅進一步藉著重新描述他自己如何面對「誠命」，針對律法的良善提出第二個解釋。他強調律法和罪之間對立的關係，但他至今都還沒有定義罪的「居所」和特性。保羅藉著重新審視他如何面對誠命，來標明罪的「居所」。罪「住」在人裏面（*oikein*；羅七 17、18；參：羅八 9、11），這樣一來，罪就與人不可分開了。相對於他在第一段記載中描述律法和罪的關係（七 7~12），他在第二段記載中描述罪和自我的關係（七 13~25）。

八 1~39

這個段落分成兩個部分。第一部分的焦點是神在基督裏的工作（八 1~11）；第二部分的注意力則集中在人類是神拯救作為的接受者（八 12~39）。

八章 31 節那個自白式的問題：「既是這樣，還有甚麼說的呢？」引出了保羅為他在羅馬書中針對福音所作的整個說明（一 16~三 26，三 27~八 39）的總結。這個與患難有關的問題出現在論述的結論中，與保羅論及罪（六 1）和律法（七 7）時一開始提出的問題相對，並且強調患難的基本特色。保羅在他的修辭疑問句（「既是這樣，還有甚麼說的呢？」）中延續他之前所提出的論點，而這論點已經暗示了保羅現在要告訴他的讀者們的，就是關於患難的本質。他針對神的公義（三 5）和以色列的不信從（九 30~33）這兩個議題所提出的討論十分類似。保羅用非常精練的方式，用以賽亞書的主題，扼要地重述福音。正如他論證的結構所顯示出

的，福音是針對患難中的信徒，而保羅斷言：這些患難也是所有屬基督的人不可能避免的（五 3~5，八 17~18）。在這一段的結論裏（八 35~39），保羅暗示基督是神，為他在九章 5 節直接稱基督為神作了預備。他自四章 23 至 25 節開始就一直沒有引用聖經；但他在此打破了這個沉默，藉著訴諸聖經來描述信徒在世上的患難（《七十士譯本》詩四十三 23〔《馬所拉文本》四十四 23；中英文版：四十四 22〕）。

使徒關於今時今世的推論（參：八 18），是奠基於對創造之神的認識。身為神的兒女和後嗣，我們的盼望在於那位藉著耶穌基督啟示祂自己的神（八 17、31~39）。就像他把「現在」描寫成「受造之物指望等待自由」的時候已經指出的，關於「甚麼」的問題（「還有甚麼說的呢？」）事實上是關於「誰」的問題。保羅一連提出四個關於「誰」的修辭疑問句，每一個問題都以造物主的身分為中心，祂隱藏在患難背後，卻與轄制受造之物的罪惡權勢衝突，並且勝過這些權勢。這一連串的問題呼應了以賽亞書中第三首僕人之歌（賽五十 4~11），並且整合了第四首僕人之歌中僕人的救贖工作（尤其：賽五十三 6、11~12）。在這些描述中，保羅把神和基督鋪排成 ABBA 的模式。那位捨了自己兒子的（也把萬物和祂一同賜給我們；八 31~32）和耶穌基督出現在同一段上下文中，後者「已經死了，而且從死裏復活，現今在神的右邊，也替我們祈求」（八 34）。在兩個描述之

間，保羅提出了和信徒的敵人有關的問題。這些是真正存在的敵人，但保羅並沒有指明他們的身分，並且他們到最後都消失於無形（賽四十一 11~13、21~24，五十 7~9，五十一 4~8）。這一連串問題中的第一個是關於神身分的問題（「神若幫助我們，誰能敵擋我們呢？」八 31）；其中的第四個、也是最後一個問題，是確認基督身分的問題（「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？」八 35）。

八章 31 節的問題（「神若幫助我們，誰能敵擋我們呢？」）略微使我們想起第三首僕人之歌，尤其是以賽亞書五十章 9 節（「主耶和華要幫助我，誰能定我有罪呢？」；又見：賽五十 7）。正如以賽亞書的上下文所顯示的，保羅的第一個問題已經假設了敵人最終不過是無物：藉著救贖的造物主的能力，那些敵擋「神的選民」的，不過是「虛空」（參：賽四十 17，四十一 24，四十四 6~11，四十五 21）。詩人的信心（「人能把我怎麼樣呢？」）現在擴展到更廣的層面（詩一一八 5~9；參：來十三 6）。

當然，這個問題是修辭性的。在這裏，保羅是在患難的背景中，對神作了一個基本的斷言。他針對神提出進一步的問題，以此來回答他自己的問題：「神既不愛惜自己的兒子……豈不也把萬物與祂一同白白地賜給我們嗎？」（八 32）。這個論點意味深長地假定了聖子高過一切（受造）之物。正因為如此，「誰能敵擋我們呢？」這個問題的答案最終是沒有人；如果（而且只有在這個條件之下）造

物主已經在祂的兒子裏將自己賜給我們，就沒有任何受造之物可以敵擋我們。神在「為我們捨了」祂自己的兒子」裏，將祂自己賜給我們，這是我們不配得的恩賜；藉此，祂已經啟示出祂是「幫助我們」的。保羅用這些字句，來呼應神在亞伯拉罕捆綁以撒時向亞伯拉罕所起的誓（《七十士譯本》創二十二 16；見：羅四 25 的討論）。在創世記亞伯拉罕受試驗的敘述中，神自始至終是唯一的賜予者，供應了公羊作為以撒的代替品（創二十二 9~14）。但是，在羅馬書這裏，神作為賜予者的角色超越了先前的層面：神取了亞伯拉罕的地位。在〈亞伯拉罕獻以撒的敘述〉（Aqedah）中的角色逆轉過來了：神「不愛惜」、且「捨了」祂自己的兒子。現在，捨了「愛子」（保羅：*idios* [「自己的」]；《七十士譯本》：*agapētos* [「親愛的」]；《馬所拉文本》：*yāhîd* [「獨生的」]) 並不是出於神對信心的試驗，而是由於墮落人類的不信、詭詐、和殘暴（見：羅三 10~18）。以賽亞書中造物主和偶像之間的爭辯是這整段經文的背景。造物的神將祂的兒子交在殘忍的受造之物手中，以致死亡，為的是要拯救那些凶手。藉著這個方式，我們可以明顯地看出，「神幫助我們」是完完全全無保留、無條件的。保羅用和以賽亞書中相似的方法（賽四十 1~11，四十三 1~7，四十九 14~23，五十四 1~17），來提醒他的讀者們，神的愛之無窮無盡及無與倫比。保羅對神的描述不但呼應創世記二十二章 16 節，也呼應第四首僕人之歌（賽五十二 13~五十三

12）。在《七十士譯本》中，以賽亞書那段經文宣告：「耶和華將祂〔僕人〕交在我們的罪中」（《七十士譯本》賽五十三 6），而且是「為了我們的罪」（《七十士譯本》賽五十三 12；參：羅四 25）。以賽亞書的經文談到僕人「像羊羔被牽到宰殺之地」（賽五十三 7a），這節經文本身可能就令人想起了創世記的經文（創二十二 7、8；然而，創二十二 13 用的是「羊羔」，賽五十三 7b 則是用「母羊」）。

於是，關於神的幫助的第一個問題（「神若幫助我們……？」），被轉化為對神這位造物主的身分的肯定（「〔神〕豈不把萬物和祂〔即：聖子〕一同白白地賜給我們嗎？」）。我們從下文中可以明顯地看出，發揮作用的是「和祂一同」這個片語：神把「萬物」和耶穌基督一同賜給我們了。我們在耶穌基督裏，也與祂一同藉著患難、得勝、最終擁有「萬物」，來體會神是愛我們的造物主（羅八 17）。「萬物」不該理解為抽象的意義。這個詞具體地包括了萬物在時間中存在的面向（見：林前三 21~23）。「萬物」不但在未來的末世裏，也在它們存在的所有時期，包括在試煉中和患難中，都為神的兒女效力（羅八 18~21、28）。

保羅的第二個問題再次讓我們想起第三首僕人之歌，尤其是後者的第一個修辭疑問句：「誰與我爭論（*yārîb*）？」（賽五十 8）；「誰能控告神所揀選的人呢？」（羅八 33）。與保羅引喻時所用的詞句（*enkalesei*：「控告」）較接近的是希伯來文經文，而不是《七十士譯本》（*ho krino-*

menos：「定罪之人」），把信徒描述成是「被揀選的」，以暗示的方式將他們認同於聖子基督（羅八 17、29）及神的僕人，後者在僕人之歌中同時是群體的，也是個人的（如：賽四十九 1~6；神的僕人令人想起亞伯拉罕和大衛；賽五十一 1~3，五十五 3~5；參《感恩詩集》2:13；《哈巴谷書註釋》9:12；《末世論米大示》1:19；《四號洞穴以賽亞書註釋第一》1:19；《詩篇註釋》2:5；《四號洞穴論神的選民》1:10）。保羅在羅馬書中立即提出的簡短的答案：「有神稱他們為義了，」同樣呼應以賽亞書的上下文（「稱我為義的與我相近，」賽五十 8；「主耶和華要幫助我，」賽五十 9）。然而，在羅馬書中，這個確認緊接在保羅的問題之後，這個問題可能是要強調爭辯攻擊的對象是「神所揀選的」。正如在以賽亞書中一樣，神的百姓在世上受苦，是耶和華和偶像之間的爭辯中很重要的。其餘的一切——在墮落的世界中運行的權勢，以色列和列國的偶像崇拜與不信從——都是次要的。重要的是造物主的呼召，使得所有事物（包括罪本身）都成為成就造物主美意的工具。但是神的美意尚未開花結果。神和偶像之間在爭辯「誰是真神」，這爭辯仍然持續著。基督徒身為「神的選民」，就像以賽亞書中神的僕人一樣，是墮落的世界及其中的偶像攻擊的對象，而這攻擊是以控告的方式發生的。所以，在這個情形下，保羅所確認的「有神稱他們為義了」，首先不該解釋為是在神面前稱義，而是指神被顯為義和祂所揀選的人被稱為義，是相對

於偶像和崇拜並事奉偶像的世界。同樣地，在這裏「稱義」不只是個宣告，而是包括了造物的神拯救和辯明的作為。

第三個問題（「誰能定他們的罪呢？」）再一次構成了未明言的確認，也再度使用以賽亞書五十五章 9b 節的詞句。保羅這裏的引喻也是比較接近《馬所拉文本》，過於《七十士譯本》。《七十士譯本》的焦點集中在定罪之裁決的報應層面（*tis kakōsei me*，「誰能傷害我呢？」）。保羅在他處使用「定罪」（*katakrima*）這個詞的時候，都帶有這種「執行判決」的意味（羅五 16、18，八 1）。這裏非常可能也是同樣的意思。「定罪」和「稱義」一樣，包括了執行判決。被神揀選的人必不致蒙羞抱愧（賽五十 7，五十四 4）。於是，依照這個實質上的意義，他們必不被定罪。

因為死而復活的主使他們稱義，神所揀選的人必不致蒙羞抱愧或被定罪。在這裏，我們以為是神使人稱義，卻沒想到保羅卻是論及基督：「誰能定我們的罪呢？有基督耶穌已經死了，而且從死裏復活」（八 34）。保羅用暗示的方式指出被釘十字架而復活的基督是神，在接下來幾節經文裏，這一點會變得更加明確。

保羅在這裏繼續發展他在第八章 32 節的思想，那裏說神「捨了」祂「自己的兒子」。他在第八章 32 節談到基督的死，在這裏卻強調基督的復活：「已死或更好說已復活」（《思高聖經》）。我們從這裏的上下文其他引喻以賽亞書的經文可以看出，保羅在這裏很可能是呼應第四首僕人之歌，用暗示的筆法指出：耶穌是以賽亞所

預言的那位受苦的僕人，捨了自己，遭受不公義的死，之後被神證明為無罪，「使許多人得稱為義」（賽五十二 13~五十三 12，《馬所拉文本》賽五十三 11）。

保羅進一步用明確的彌賽亞語言來擴充他對基督的描述。復活的基督「現今在神的右邊，也替我們祈求」（八 34b）。保羅現在指出基督是帶著祭司職分的君王，神應許祂說：「你坐在我的右邊，等我使你的仇敵作你的腳凳」（詩一一〇 1）。最早期的基督信仰之所以用這種方式來解釋復活的耶穌升天的事件，很可能是因為耶穌自己如此解釋這首彌賽亞詩篇（可十二 35~37 與平行經文；可十四 62 與平行經文；徒二 33；弗一 20；西三 1；來一 3，八 1，十 12，十二 2）。「神的右邊」是個隱喻，取自君王職分和戰場的領域，來描寫神運行祂的拯救大能（如：出十五 6、12；詩十六 8、11，十七 7，十八 35，二十 6，二十一 8，四十四 3，四十五 4，四十八 10，六十 5，六十三 8，八十 17，一〇八 6，一一八 15；賽四十一 10，四十八 12~13；《馬加比一書》七 47）。根據保羅引喻的詩篇，基督在神的右邊暗示著所有事物都服在祂腳下，或將要服在祂腳下（參：可十 37；太二十 21~23；林前十五 24~25；弗一 20~23）。這位蒙揀選者、彌賽亞一僕人的得勝，就是所有蒙神揀選之人的得勝——就是那些有分於祂的人（羅八 17、33；參：弗一 20~23；西三 1）。但是同時，基督和信徒的分別卻也是涇渭分明：祂在那裏，而我們在這裏。基督現今在神的右邊為我

們活著。

保羅用更進一步的描述來闡述後面這個思想。基督「也替我們祈求」。不單聖靈在我們裏面為我們禱告，同時基督也在神的右邊為我們祈求。保羅在這裏可能又是隱約地呼應第四首僕人之歌的希伯來文經文，其中在結尾時形容神的僕人「為罪犯代求」（賽五十三 12；*yapgiā*^c；參：詩三十五 13，一〇九 4；《七十士譯本》賽五十三 12：「並且為了他們的罪，祂被交出」）。神的僕人扮演著稱義者這個角色，這個角色是單單屬於上主的（賽五十三 11；參：賽四十三 8~13、25~28，四十五 20~25，四十六 13，五十一 4~8）。僕人之歌裏歸諸於神僕人苦難的事，保羅現在將之歸諸於被釘十字架而復活的基督。或者，保羅同時也描寫基督是「照著麥基洗德的等次作祭司」（詩一一〇 4；Hengel 1993; Stuhlmacher 2001）。他回到他的第一個與神有關的確認，來總結他對基督的描述：正如神「幫助我們」，復活的基督「替我們」活著並祈求（見：來七 25~26）。

八章 35 節的問題：「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？」連同接著的那個具體而廣泛的斷言，不只是把這一系列的問題結合在一起，也把整卷書信結合起來：這是總結中的總結（*summa summarum*）。

隔絕這個字眼（*chōrizō*〔八 35、39〕）可能使人想到詩人感覺被神棄絕時（詩四十三 2，七十七 7，八十八 5、14）、與以色列被敵人打敗及被擄時（詩四十四 9、23，六十 1，一〇八 11；哀三 54）所寫

的哀歌。這個詞也為保羅對以色列和以色列中不信者的愛（「就是自己被咒詛、與基督分離，我也願意！」〔羅九 3〕）埋下伏筆。保羅對福音的總結，包括他驟然回頭引用聖經，都為他確認神以憐憫面對以色列的不信作了預備。

「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？」這個問題暗示這愛是普世性的，也是無處不及、無所不在的，正如詩人所描寫的神的同在一樣（詩一三九 7~12）。基督的愛無所不在的這個含蓄的斷言，源自保羅的信仰告白：基督在神的右邊。這個隱喻的意象並不是要表達一個特定的地點，而是指基督有分於神普世的能力和同在（參：弗四 10）。

保羅接著列舉各式各樣的困難，比起他的讀者們，這些患難更貼近保羅自己的經歷（參：林後四 7~12，十一 23~27，十二 10）。這個方式和斯多亞學派類似，顯然也是保羅刻意要提醒讀者的（Ebner 1991: 365~86）。保羅給「現在的苦楚」七個不同的名字：「患難、困苦、逼迫、饑餓、赤身露體、危險、刀劍」（八 35）。保羅所列出的這類苦難，一方面在約伯記中以反諷的形式出現，一方面直截了當地在早期的猶太著作中出現，是神為悖逆和不信從的人保留的報應作為（參：伯五 17~22；《便西拉智訓》三十九 28~31；《所羅門詩篇》十三 1~12，十五 1~13；《亞當與夏娃生平》三 9；關於這一點及以下的觀察，見 Ebner 1991: 381~86）。這些苦難也偶爾在其他地方以「七個」一組的方式出現，顯然是指造物主所施的刑

罰（伯五 17~27；《便西拉智訓》四十 8~11）。在這些早期的猶太背景中，曾經臨到悖逆之以色列的審判，演變成專門為不敬虔的人量身訂作的刑罰（申三十二 23~25；賽五十一 19；耶二十七 8，三十八 2；結五 17，十四 21）。因此，根據在基督裏的信徒所經歷的試煉，他們從外表上看來是不敬虔的；隱藏的猶太人才是真猶太人（二 25~29）。這一系列苦難的最後一個詞是「刀劍」（*machaira*）。這個詞在保羅書信中，只有這裏是出現在困難清單。這或許是為了下文所引用的詩篇四十四篇（《七十士譯本》四十三篇）作預備，詩篇四十四篇談到在戰場上被打敗（*machaira*〔「短劍」〕和 *rhomphaia*〔「短彎刀」〕的差異在這裏無足輕重）。此外，這個詞很有可能暗示著行刑。換言之，儘管保羅在之後的經文中從正面的角度來描述執政掌權者（參：十三 4，其中明白提到執法者的劍〔*ius gladii*〕），刀劍暗示了從政府當局而來的逼迫。這個清單也包括了福音的仇敵蓄意的行為和墮落世界的敗壞權勢。所有諸如此類的難處都是受造之物服在虛空之下所造成的。關於「誰」可以使我們與基督的愛隔絕的問題，暫時帶我們重回到關於「甚麼」的問題，但是保羅已經把墮落的受造之物形容為活生生、有意識的存在（八 19~22）。墮落世界的權勢是在這些苦難背後的黑手（八 38~39）。

事實上，就如我們在哀歌中所見的，保羅馬上把問題轉到神的身上：「如經上所記：『我們為你的緣故終日被殺；人看

我們如將宰的羊』（八 36，引用《七十士譯本》詩四十三 23〔《馬所拉文本》四十四 23；中英文版：四十四 22〕）。除了省略句首表原因的 *hoti*（「因為」；《馬所拉文本》：*kî*），保羅從《七十士譯本》逐字引用，而這 *hoti* 是暗示性地重提詩人的哀嘆。《七十士譯本》和《馬所拉文本》的經文相當接近。

詩人為神的子民被打敗和被擄而哀悼。神沒有和他們的軍隊同赴戰場（《七十士譯本》詩四十三 10〔中英文版：四十四 10〕）。「你使我們當作快要被宰殺」（《七十士譯本》作『被吃』；《和合本》亦同）的羊，把我們分散在列邦中」（《七十士譯本》四十三 12〔中英文版：四十四 11〕）。神的子民已經被神——他們的牧羊人——撇棄。神已經不以牟利為目的地賣了他們（《七十士譯本》四十三 13〔中英文版：四十四 12〕）。神向他們掩面，不顧他們所遭的苦難，已經丟棄他們（《七十士譯本》四十三 25〔中英文版：四十四 24〕）。這首詩中「被擄」的場景並不明確，但顯然不是指以色列被擄到巴比倫。伴隨著這哀歌而來，並不是認罪悔改（又見：詩八十九 38~52），而且恰恰相反，詩人乃是為神子民的無辜向神抗議：「倘若我們忘了神的名，或向別神舉手，神豈不鑒察這事嗎？因為祂曉得人心裏的隱秘」（《七十士譯本》四十三 21~22〔中英文版：四十四 20~21〕）。他苦惱地質問神：「你為何掩面，不顧我們所遭的苦難和所受的欺壓？」（《七十士譯本》四十三 25〔中英文版：四十四 24〕；參：

詩七十四 10，七十九 5，八十九 47）。保羅從詩篇借用詩人的抱怨：「我們為你的緣故終日被殺」（《七十士譯本》四十三 23〔《馬所拉文本》四十四 23；中英文版：四十四 22〕），來表達神的子民在試煉之中這個無法抹滅的經歷。但保羅並沒有特意解釋或回答神的子民為甚麼會遭遇試煉。「終日」這個詞是典型的一個具體而鮮活的方式，描寫神的子民不間斷地遭遇苦難（見：詩二十五 5，三十八 6，七十三 14，七十四 22，八十六 3，一〇二 8）。保羅延續他引文整個開頭的片語。根據上下文，這令人想起了保羅之前的論述：「受造之物切望……，因為受造之物服在虛空之下……，乃是因那叫它如此的」（八 19~20）。正如保羅所強調的，宣告盼望的存在並不代表造物主的心意是人可以看見的（八 24~25）。保羅所引用的這節詩篇的第二行，同樣把神子民的處境歸咎於神：「我們……被看如將宰的羊」（《呂振中譯本》）。將神的子民「看」如將宰之羊的，不是別人，正是神，神如此看待祂子民的結果，是將他們交在死亡中。在這裏，神的子民受苦，不是因為他們的罪，只是因為神隱藏了自己。保羅藉由這個哀歌指出，信徒有分於基督，有分於神受苦的僕人，有分於那位「被牽到宰殺之地」的羊羔（賽五十三 7；參：羅八 17、32~34）。這節經文引喻獻祭，不只是指神的僕人，可能同時也指獻以撒為祭（創二十二 7~8）。因此，對於在基督裏的信徒而言，「現在的苦楚」是某種沒有答案或明顯原因的「被擄」。他們一如使徒馬上

要提醒他們的，曾經聽過神在基督裏的愛，但是他們還不曾見過這愛。就像以色列體會神向他們掩面的經歷，現在信徒也是如此。在保羅寫羅馬書的時候，身處羅馬的基督徒一般來說並沒有切身體會到保羅所描述的苦難。他提醒他們，世上還有許許多多的弟兄和姐妹，保羅雖然並不知道後來會發生的事，但他這裏的提醒，預備他們面對短短幾年之間就要臨到他們的苦難。

這篇哀歌的形式，提醒和預備讀者來經歷神的良善，讓我們知道試煉並不是故事的結局（見：《七十士譯本》詩四十三 27〔《馬所拉文本》四十四 27；中英文版：四十四 26〕）。同樣地，保羅立刻超越如今的苦楚，指向神那勢不可擋的得勝。藉著那位「愛我們的」主，我們「得勝有餘」（*hypernikōmen*）。我們幾乎可以斷定，保羅的遣詞用字是反映了斯多亞學派中苦難的類別（尤其是伊比德圖〔*Epicetus*〕，是藉由運動的意象來描述那些受哲學訓練的人，他們必須勝過（*nikan*）試煉（*peristaseis*），對這些接受訓練的人來說，這些試煉最終必須變成完全無關緊要的事（*adiaphora*；見 Ebner 1991: 376-77）。他們藉由保持他們的節制和超脫來勝過這些試煉。保羅提供了信徒們和這些受哲學訓練之人的對比，至少有三方面的不同：(1) 他們所面對的不是無關緊要的事，而是良善的造物主所造的墮落受造之物所面對的真實苦楚和艱難；(2) 他們的勝利不需要等到最後，而是此時此地就藉著基督得勝；(3) 他們不僅僅是得勝，而

且如保羅用他所創的新詞宣告的，他們「得勝有餘」。

藉著那位「愛我們的」主，這個「得勝有餘」是屬於我們的（八 37）。保羅現在改變八章 28 節（「愛神的人」）的字句，指明其基礎。他之前提到「基督的愛」（八 35），顯明了基督正是他所說的那位「愛我們的」。此外，就像八章 32 節清楚說明的，神所「捨」的「兒子」顯然高過所有受造之物，這裏也是一樣，因為我們是藉著基督的愛而「得勝有餘」，勝過一切受造之物，所以基督的愛絕不只是受造之物的愛。保羅繼續在八章 39 節明文指出這一點：這是神的愛，而且這愛是在我們主耶穌基督裏的。

神的公義和憐憫以色列的隱藏應許（九 1~十一 36）

神的應許和以色列的不信（九 1~29）

使徒為以色列的不信而哀嘆，為整卷書的第二個主旨揭開了序幕。保羅為以色列的哀嘆和上文之間毫不連貫，沒有連接詞與之銜接，並且和上文之中保羅高昂的信仰告白——神在基督裏無與倫比的愛——看似截然相反，所以這哀嘆在保羅的論證中自成一個主要的、一氣呵成的段落。神的公義已經在福音裏顯明，但就現今世界的諸般表象來看，神的公義仍是隱藏和難以追溯的。促使保羅在這裏哀嘆的原因不是肉眼可見的憑據，而是神對以色列救恩的應許。基於同樣的原因，保羅在本段結尾十一章 33 之 36 節發出那首讚美詩。同時賜給猶太人和外邦人的福音與以

以色列的救恩，只有在基督的身上才具有連貫性，基督不但是所宣揚之神的公義，也是即將「從錫安出來」的救主。以色列和列國都在基督裏，與作為其創造主和救贖主的神面對面。在現今宣揚福音的時代，以色列除了餘民以外都遠離神的福音；這個時代將在「救主」來臨時告一段落，屆時以色列的不信會蒙神赦免，以色列會被神接納，而且死人要復活（十一 12～15、26～27）。

保羅在第五章至第八章很少直接引用聖經，八章 36 節打破了這種情形，隨後的第九章至第十一章裏的聖經引文就如滾滾洪水般湧現。「新生的樣式，」也就是復活的生命在基督裏進入世界，只有人類在亞當裏墮落的反面教材中才能找到先例。保羅如今談到神如何對待這世代的方法，是他所有書信中最廣泛、也最集中地引用聖經之處。他在此承襲他在三章 1 至 8 節提出的，關於猶太人長處的問題：神的話、神的榮耀、神的忿怒、和神的公義這些主題，都在九至十一章中再次浮現，對話的行文風格也一樣。

保羅在哀嘆的一開始就提出了整段論證（包括結尾的讚美詩）的概念架構。根據哀歌的一貫模式，結尾的讚美詩重新確認了應許所帶來的盼望（如：詩十，十三，二十二，六十，一〇二篇），即使應許的內容和外在的表象相反。保羅在這論證的第一段裏（九 1～29），是以出現於首尾（九 1～5、27～29）的哀嘆為主軸。保羅插入其中的教導採取對話的行文風格，對於那個哀嘆而言，有著舉足輕重的

地位。若是沒有這些教導，那個哀嘆會充斥著不信的絕望和一味地責難以色列。保羅的哀嘆是出自於神對以色列不變的恩賜和選召。神必須忠於祂的這些恩賜，卻又正是在這些恩賜中維持祂的自由。以色列不相信福音，挑起了墮落人類和神之間的爭辯，這些墮落的人類寧可不經深思地指責神，也不願承認造物主的自由（九 14～29；參：三 4，十一 17～20）。因此，這哀嘆和神針對外在割禮所說的話異曲同工，二者都引起類似的爭辯（九 27～29）。

在這論證的第二段裏（九 30～36），保羅轉而談論基督，是被顯明及被宣揚之神的義，神在拯救方面的話語已經成就在祂身上。以色列跌在這塊絆腳石上。保羅在這裏進一步詳細說明他在九章 5 節說基督是神的作法。造我們的神在基督裏臨到、聽我們的祈求、並且完全地拯救了我們。

最後，在這論證的第三段裏（十一 1～36），保羅確認神對以色列不變的信實，他的哀嘆轉變成讚美：神會在日後，藉著將要再來的基督，成就祂對以色列的應許，被顯明為義。現在的「餘民」是以色列終將得救的盼望的前兆，因為「從錫安出來」的「救主」將要來除去以色列一切的不虔。保羅明確地在最後這一段指出，他是以他在羅馬的外邦讀者為對象，來描寫神對待以色列的方法（十一 13）。這同時也暗示了他這整個論證都是如此。但他舉以色列為例，並非只是為了要教導外邦人。為了他們自己的救恩，他們

必須明白他們並沒有任何獨特之處或特權。神的計畫並不僅限於外邦人身上。在福音的時代，分別向「猶太人和外邦人」宣揚基督，這景象將不再復見。神終於要特別為了拯救以色列人而採取行動。那位用祂的話造成以色列和列國之分別的神，要用以色列的悖逆與不順服，引導他們往相反的方向行，為要將他們帶回，承認祂是他們在基督裏的創造主，而基督正是所宣揚的那位以色列的主，也是那即將來臨的救主。

九 1～5

身為外邦人使徒的保羅，向外邦人哀嘆以色列的不信。他在這裏向以外邦人為多數的教會之中的外邦信徒說話（見：十一 13；參：一 5～7）。在他心裏持續的傷心和痛苦，及他那無法達成的願望——為他的「弟兄」，他的「骨肉之親」，寧願自己被咒詛、與基督分離——都表達出他對他們的愛，並且邀請他的外邦讀者也愛他們，或者至少棄絕所有的驕傲，不要向以色列誇口（參：十一 17～24）。保羅所扮演的角色和當年的摩西一樣，摩西求上主為以色列這群被神棄絕的人的緣故，把他的名「從所寫的冊上塗抹」（見：出三十二 30～34）。我們從這裏已經可以略略看出神的自由和祂深不可測的蹤跡。保羅的悲傷至今仍未獲得解決，正如信徒現在的苦楚也沒有可見的解決之道一般（八 35～36）；保羅唯一能做的，就是為之哀嘆。

九 6～13

保羅現在針對他所發的哀嘆的本

質，來教導他這群以外邦人為主的讀者們。以色列的失敗不代表神的話落了空。聖經本身為亞伯拉罕和以色列的兒女下定義，稱他們為藉應許的話造成的。保羅在這個段落的一開始，選擇使用「神的話〔logos〕」這個詞（而不是「應許」），讓我們想起神在祂話語上的得勝（三 5；參：詩五十一 4）。和先前的上下文一樣，這裏所謂的「神的話」不只應許救恩，同時也帶來審判，藉以成就救恩（九 28）。因此，保羅之所以使用較廣義的 *logos*，其原因是可以理解的。保羅一開頭的用字也呼應了以賽亞書四十章 7 至 8 節，並且為他所要表達的，「肉身」和神的話語之間迥異的差別，埋下了伏筆：「這不是說神的話落了空」（九 6）。相反的，「肉體」，也就是墮落的人類，像草般枯乾，像花般衰殘；神的話卻永遠長存。

保羅用一個簡單的斷言，來回答關於以色列現今失敗的問題，這斷言存在於他已經呼應過的以賽亞書經文中：「從以色列生的不都是以色列人。」正像他在二章 17 至 29 節中重新定義「猶太人」，他在這裏也訴諸聖經來重新定義「以色列人」，指出應許的話語所確立的模式，這應許的話在以撒出生之前就已經賜下，也是後來在雅各出生之前就已賜下。這裏的論點包含了兩個部分：第一部分提醒我們回想以撒出生的故事（九 6～9），第二部分則是雅各和以掃的故事（九 10～13）。

並不是亞伯拉罕所有的後裔都作他的「兒子」，也就是神的兒女；根據神對亞伯拉罕所說的話，「從以撒生的才要稱

為你的後裔」(九 7~8)。九章 7 節簡短地引用《七十士譯本》的創世記二十一章 12 節，和《馬所拉文本》一樣。保羅在這裏沿用聖經所用的「稱為」，命名的過程決定了接受者的特質和命運，就如上主為亞伯拉罕和雅各改名那樣(創十七 5，三十五 10)。因此，賜名代表傳遞福分，就像以色列祝福以法蓮和瑪拿西(創四十八 16)。從以撒生的才要稱為(或「名為」)亞伯拉罕的後裔，使得以撒和神在他身上的作為交織在一起。作為祝福的接受者，「兒女」和「後裔」(或「子孫」)必須不只是亞伯拉罕的兒女和後裔，同時也要是神的兒女和後裔(九 8)。保羅所引用的經文，是在撒拉要求亞伯拉罕趕走夏甲和以實瑪利時，神教導和安慰亞伯拉罕的話。神對亞伯拉罕說的話裏完全沒有提到以實瑪利，符合保羅在這裏的用法。承受了神賜給亞伯拉罕的福的，只有以撒一個人，而不是以實瑪利，也不是後來由基士拉為他生的眾兒子(參：創二十五 1~18)。應許的兒女「算是」(*logizetai*)亞伯拉罕的「後裔」，這不是神隱藏的旨意或是遙不可及的，而是具體地存在於神對亞伯拉罕說的話(*logos*)裏：「算是」(九 8)在這裏是「稱為」(九 7)的意思。正如保羅在他處的用法，神的算為是有實效的：應許的兒女確實是亞伯拉罕的後裔。保羅從神在創世記二十一章 12 節向亞伯拉罕所說的話中發現神工作的模式(或「類型」)：應許的話一向超越人類的可能性(九 9)，並且一向否定墮落的人類有實現祝福的能力(九 8、13)。

保羅指出神向亞伯拉罕宣佈撒拉會生一個兒子(九 9)，藉此帶出「應許」的範疇。他所用的語言幾乎帶有界定的特色：「因為所應許的話是這樣說。」唯有神能應許和成就，即使祂的應許悖乎所有人的能力和期望。保羅把時間副詞放在句首——「這時候我要來」(《和合本》補充了「到明年」)——所以時間的因素是十分重要的。在應許成就之前，必定有一段等候和相信的時間。給撒拉一個「兒子」，或許隱約地預示了以色列和所有受造物最終的得贖，藉此實現以色列「兒子的名分」(八 22~23，九 4，十一 26~27)。

保羅的引用並沒有一絲不苟地依循創世記十八章 10 節或十八章 14 節，那兩節經文分別宣告和重複了這應許。正如我們已經指出的，保羅把時間副詞放在句首，並且簡化了《七十士譯本》和《馬所拉文本》的表達方式(「明年這時候」)。保羅用創世記十八章 10 節這個簡化後的時間詞開始引用經文。保羅依循《七十士譯本》，沿用介詞 *kata*。他省略了經文中的一些部分。他縮短了神的應許：「我必要回到你這裏。」保羅省略了原句中的感嘆詞「看哪」和「你的妻子」。他這麼做可能是因為想起創世記十八章 14 節中較精簡的句子。早期猶太文獻提到以撒出生的神蹟，在許多方面和保羅用這段經文的方式十分相似(《託斐羅名聖經古史》八 1~3；《禧年書》十六 1~4；《亞伯拉罕遺訓》[A] 八 6；《創世記米大示》四十七 3~5，四十八 16~20，五十三 3~5；《巴比倫他勒目》〈論中間一道門〉87a)。保

羅訴諸神向亞伯拉罕的宣告來定義「應許」，由此再次發現神拯救方法的模式(或「樣式」)：面對人的不信——撒拉的暗笑——神的話宣布了人類所不能及之事，並且創造信心來等候應許實現的時間到來。

發生在以撒身上的事，包括了他的出生和神的揀選，也同樣發生在利百加身上。保羅特別強調利百加「從一個人」，也就是從以撒，懷了孕(九 6~13)。保羅稱這個人為「我們的祖宗」，把外邦信徒也包括在內，令人想起他之前關於亞伯拉罕的討論(四 13~25)，也為接下來的討論作準備(九 24~26、30~33，十 12~21)。但這同時也強調了神藉著以撒所建立的一貫模式。神藉著雅各和以掃的出生，再次申明祂有主權決定祂賜福的對象，並將其他人拒於門外。保羅等到一段冗長的解釋之後才引用創世記二十五章 23d 節，使之在文法上從屬於一個簡短的介紹之下：「神對利百加說」(九 12)。在「雙子還沒有生下來，善惡還沒有做出來」(九 11a)的時候，神的話就臨到利百加。不論是以掃賣他長子的名分，還是雅各的計謀(和利百加共謀)，都不在保羅的考慮之列。同樣地，保羅也沒有提到任何善行。保羅特意著墨在「肉身」和神的拯救計畫完全無分這一點上：不管是血統還是善行，都被排拒在神的救恩計畫之外。這是為要「顯明神揀選人的旨意，不在乎人的行為，乃在乎召人的主」(九 11b)。「揀選」(或「選擇」)一定是透過「挑選」。這裏的上文下理再一次讓我們看出，當保羅講到「揀選」(*eklogē*)時，

心中所想的是神用祂的話語在當下立時選擇了雅各，而不是祂隱藏的計畫(又見：十一 5、7、28)。神如此揀選雅各，也同時表示祂拒絕了以掃。而且，就如之前的翻譯所顯示的，我們最好把九章 12a 節的介詞片語解釋為作副詞用：神的(有效的)計畫和人的作為無關，只在乎「召人的主」(參：《巴比倫他勒目》〈論經期不潔〉16b；見 Str-B 3:266)。神在祂的賜福和拯救中，以創造者的身份自由行事。於是，保羅訴諸神在雅各和以掃身上工作的方式，和早期猶太人的觀點背道而馳，後者認為他們之間的差異是由於以掃的惡和雅各的義所造成的(《巴比倫他勒目》〈論贖罪日〉38b；《巴比倫他勒目》〈以斯帖經卷〉6a；《創世記米大示》63:8；《禧年書》三十五 9~17；《亞當與夏娃生平》三十二 5~6；參：來十一 20，十二 16~17；見 Str-B 3:267-8)。

對以賽亞書四十至五十五章的引喻仍然繼續微妙地出現在字裏行間。正如我們已經提過的，保羅一開始在九章 5 節就讓人想起「神的話必永遠立定 [*menei*」(《七十士譯本》賽四十 8)。在這裏也是如此，神的旨意立定，不在乎人的行為(九 11b)。保羅所要表達的和以賽亞書所描寫的內容一樣，耶和華是呼召以色列的那位，祂的呼召是有果效的，而且祂成就祂的旨意(如：賽四十 26，四十一 9，四十三 1，四十八 12)。在以賽亞書中，神揀選以色列，同樣也代表著神拒絕其他列國(賽四十一 8~16，四十三 1~7)。

保羅引用的創世記二十五章 23 節，

是沿襲《七十士譯本》和《馬所拉文本》，利百加因雙子在她腹中相爭而「求問耶和華」，神回答利百加時所說的話，但保羅只引用第二部分。神首先向她宣布，她要生出兩國，兩族要從她身上出來；而且，將來其中一個要強過另一個（創二十五 23a~b）。所以，神最後說的話，也就是保羅在這裏引用的，是個令人訝異的逆轉，和一般所預期的及習俗相反：「將來大的要服事小的。」先出生的要臣服於後出生的。耶和華揀選後出生的雅各作祂的「愛子」，是創世記故事中模式的一部分，這已經發生在以撒身上，也將會發生在約瑟身上，以及為以法蓮與瑪拿西祝福時（Levenson 1993）。神的計畫不只是獨立於人類之外，也出乎他們的意料之外。這逆轉的模式已經在基督裏重複了。對神而言，猶太教的傳統，其價值遠不及信從的猶太人和外邦人所組成的新群體。在保羅的時代，猶太教也並沒有因為其人數多於少數且軟弱的教會，就真的強過了教會。事實上，這些數字和其他事物成就了神的計畫，要賜福祂所召的那些人（羅九 22~29）。保羅在這裏的言語和思想，都與他重述夏甲和撒拉的故事時相近（加四 21~31）。

但這還不是故事的結束。保羅第二次引用聖經，來總結「以色列人的定義」。他現在用引介的套語帶出他的引文：「正如經上所記：『雅各是我所愛的，以掃是我所惡的。』」用「經上所記」來訴諸聖經的話，表示神對利百加說的話已經實現。保羅所引用的經文是取自瑪拉基書的

開頭（一 2b~3a）。保羅除了把雅各的名字放到第一個子句的句首之外，大致都遵循《七十士譯本》（後者也遵循《馬所拉文本》）。這個改變顯然符合他引用聖經的主旨。根據神對利百加所說的話，神所揀選的是雅各。就瑪拉基書的背景而言，以色列在第二聖殿早期處在極窘迫的境地，神在他們看來不但是遙不可及，而且對祂百姓的所作所為無動於衷（三 8~15）。所以，神在瑪拉基書的一開始就責備以色列：「耶和華說：『我曾愛你們。』」（一 2）。以色列不信地問道：「你在何事上愛我們呢？」神就藉著以掃來回答他們。雖然以掃是雅各的兄長（因此和雅各原沒有甚麼不同），上主卻愛雅各，惡以掃。正如在羅馬書九章，神的愛在這裏是用神的自由來定義的。我們可以由以色列從被擄之地歸回並且開始重建的工程，看出上主對以色列的愛。上主已經毀壞以掃的地，如同祂對以色列所做的。但不論以東如何努力要試著從廢墟中重建家園，上主都會將之拆毀（一 3~5）。對神的百姓而言，情形卻大不相同。神雖愛祂的百姓，以色列卻對這愛的證據視而不見，滿眼只見義行和惡行未得應有的報應，活在不知感恩、漠不關心、和不順服之中（如：一 6~14）。先知宣告：「我卻愛雅各，惡以掃，」是為了要開啟以色列的眼睛。保羅訴諸這段經文，暗示了同樣的模式在他的年代也重複發生。神根據祂的自由，定意愛以色列中的一些人，而非其他人。但這段經文也隱約地提醒讀者們神對所有以色列人的愛，這愛從「雅各」開始，在

他出生之前便已言明。保羅之後談論以色列最後的救恩時，以其始祖來稱呼整個國家（羅十一 26~27）。雖然保羅的意思可能看來並不明顯，但保羅藉著提醒我們神對雅各的愛，隱約地預示了以色列將來的得救。

九 14~29

關於神應許的自由是否表示祂不公平的問題，我們可以在神的應許及神如何成就祂應許的模式中找到答案。就像保羅在一開始的哀嘆，他在這裏把注意力導向出埃及事件，以色列這個國家就是在該事件中誕生的。在此，他轉而提及摩西祈求要看見神的榮耀時從上主獲得的回應。神沒有答應摩西的祈求，只允許摩西看見祂的「背」（出三十三 23）。在出埃及記中，摩西和上主的對話始於摩西向上主抱怨，說上主沒有讓他知道祂要打發誰（作他們的幫助）和他們一同前往應許之地（出三十三 12）。在本質上，他的抗議類似他之前的詢問，那時他問神的名字，好告訴以色列人是誰差遣他到他們那裏（出三 13）。摩西在出埃及記三十三章也向神祈求，顯然更清楚地暴露了他的抱怨：「求你將你的道指示我」（出三十三 13）。從上下文來看，這祈求是和摩西之前要求知道神的名字所暗示的一樣，向神要求對神有一個明確的、決定性的認識，好使神自己及祂的恩典，與摩西和以色列產生密切的關係。上主對這個祈求毫不讓步：祂按摩西的名認識他（出三十三 12、17），但摩西不可以按神的名來認識祂。摩西只能知道神的名是「雅威」。這名是神稍早回

應摩西的祈求時所賜下的，也是神宣示祂的自由（「那自有永有的打發我到你們這裏來」），既是同意摩西所求的，也是拒絕他的祈求（出三 13~15；亦參：三十三 19）。在出埃及記三十三章的上下文中，上主對摩西的回應也是相同：祂應許「親自」（直譯「面」，即同在）與摩西同去，並且使他得「安息」（三十三 14）。上主略為更動了摩西的請求，卻同時施予拯救的幫助。但摩西藉著接受這個禮物及頌讚其助益（三十三 15~16），來爭取進一步談判的空間。上主回應摩西讚美中暗示的請求時，僅僅確認祂的應許：「你這所求的我也要行。」上主會親自與以色列同去（三十三 17）。摩西所祈求的，是要以一種操控性的方式知道祂的名或祂的道，雖然祂沒有允許，但神根據祂的自由，應許與他們同往的祝福。但摩西沒有停止他一開始的抱怨：「求你顯出你的榮耀給我看」（三十三 18）。上主在祂最後的回應中應許，要顯一切的恩慈，在摩西面前經過，在摩西面前宣告祂的名，但摩西必須滿足於只見到神的背，而非神的面，「因為人見我的面不能存活」（三十三 19~20）。保羅在九章 15 節引用神對摩西說的話，這話代表了一個對神自由的全新宣示：「我要憐憫誰，就憐憫誰，要恩待誰，就恩待誰」（三十三 19）。神的回應再次與祂第一次和摩西相遇時一樣（出三 13~15），同時也符合摩西在緊接而來的異象中所聽見的，就是神饒恕的愛和報應的審判並列，所造成的不可測知的張力（三十四 6~7）。耶和華拒絕在祂的自由上妥

協。祂不會容讓任何的異象來決定祂或祂行事的方式。

在本質上，摩西的要求並不是想要認識神榮耀的屬性，而是個不合理的渴望，想要用某種方式來稱呼神、認識神，使得神必須向以色列負責。在出埃及記三十三章 12 至 23 節，神的榮耀不等同於祂的自由。宣告神的名也不能和彰顯神的榮耀劃上等號（出三十四 5）。神在其自由中拒絕因為摩西的埋怨而在祂的榮耀上有所妥協：神藉著宣告祂的名，再一次重申祂的自由，並回絕摩西的請求。同樣地，在羅馬書九章 14 至 29 節，保羅申明神的義（九 14）並非訴諸神的美德；保羅反倒主張神在面對人類悖逆時，仍有其創造者的自由（九 20）。正如神的公義，神的榮耀是拯救性的榮耀，「傾倒」在蒙憐憫早預備得末世榮耀的器皿裏（九 23）。神的榮耀只顯明在祂的憐憫裏，是祂白白地、具體地、格外地賜予墮落人類的。這榮耀不是我們對神進行抽象的沉思冥想而見到的。

正如保羅在羅馬書九至十一章中一再重複的方式，他用現在式來引用這處經文。這一次他也強調神是直接對摩西說話：「祂對摩西說……。」神說的這話並不是停留在過去，而是一直延續到如今（參：四 3、6）。保羅的引文和《七十士譯本》逐字對應，在這裏，一如常見的，《七十士譯本》的經文正確地將希伯來文 *hānan*（「恩待」或「施憐憫」）譯為 *eleeō*（「憐憫」），完全符合原字的本意。

保羅一貫的引用方式非常貼近上文

提及之出埃及敘述的中心思想。他從經文中得到結論：「據此看來，這〔得到憐憫和恩慈〕不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎發憐憫的神」（九 16）。提到抽象的「定意」，反映出希臘文化中對人的看法已經徹底深入猶太思想中（Hegel 1981: 131-75；見：《便西拉智訓》十五 11~20，其中首次見到關於 *yēšer/diaboulion*〔「意志、傾向」〕的訓示；亦見：《所羅門詩篇》九 4~5，其中使用 *eklogē*〔「選擇」〕一詞）。保羅在這裏描寫人類的「定意」和「奔跑」兩個層面，這和他在七章 14 至 25 節關於「立志」和「行出來」的立論一致。這裏將「行出來」延伸為「奔跑」一場賽程。競賽的主題常見於希臘修辭學，也在保羅書信其他地方出現（林前九 24~27；加二 2，五 7；腓三 12~14）。奔跑道路的類似主題也出現在聖經和早期猶太作品中（如：詩一一九 32；賽四十 31；耶十二 5；參：詩十九 5；《便西拉智訓》十九 17，四十三 5）。保羅在這裏改用這個意象，是因為時間的因素對於神賜下並成就祂的應許這整個主題非常重要。與這方面有關的「追求」一詞出現在第二個段落的開頭（九 30~33）。我們眼前的問題是，應許的實現是否在乎人類能夠奔跑神的路或是端賴神。保羅在第七章已經說明，「立志」行善終究不能達到良善，倒會造成反效果。但整封書信的論述在那兒中斷了。保羅在這裏再次提出人類「做出善惡」（九 11）的可能性，第七章的論述並未排除這個可能性，除非是絕對的善惡。保羅在此的主

題是應許的主所擁有的自由，而不是人類的墮落。他從另一個角度，來重新審視人類是否能夠對救恩有所貢獻的問題。保羅由神對摩西所說的話得出一個簡單的結論：無論人類如何定意或努力行善，神的憐憫仍舊是無條件的（《馬所拉文本》詩五十一 3〔中英文版：五十一 1〕；《馬所拉文本》何二 25〔中英文版：二 23〕）。憐憫只有在那位施憐憫的神裏面方可得見。憐憫之所以是憐憫，正是因為它是白白賜予的。

早期猶太教對於出埃及記三十三章 19 節這樣描寫神的憐憫有各種解釋。《出埃及記米大示》45:6 近似保羅所描述神憐憫的自由；《巴比倫他勒目》〈論祝福〉7a 反映早期關於公義和獎賞的辯論；《盎克羅的他爾根》依循《馬所拉文本》；《耶路撒冷他爾根》把憐憫和人類的價值連在一起（參：《所羅門詩篇》二 35）；《大馬色文獻第二古卷》XX, 21-25 將出埃及記三十四章 6 至 7 節解釋為以人類的義為條件；《戰卷》XI, 4；《感恩詩集》IX, 32；XIV, 9 單單訴諸神的憐憫；《猶大遺訓》十九章 3 節反映出神在這段經文中無條件的憐憫。正如我們已經指出的，雖然保羅的立論觸及早期猶太人關於公義和獎賞的辯論，他在這裏並不是要直接加入這場論戰。如果他的目的在此，應該會將第七章和第九章的論據作更全面的整合。保羅在這裏的論證是取決於他所宣告的真理，即神有自由賜予及成就祂的應許。保羅從經文中得到的與人有關的結論（「這不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的」〔九 16〕），

並不會推翻他論證中的特殊性。摩西的請求將神的憐憫和以色列結合起來，會廢去祂賜憐憫的自由；上主拒絕了這個請求，這一點現在對於以色列人仍然有效。上主在以色列國誕生時對摩西的回應是針對以色列而發，也決定了以色列的命運（九 15）。保羅從神對摩西所說的話中辨明神對待所有人類的模式（樣式），但不是與祂對待以色列的方式分開的。上主並不是把我們都當作以色列，但當祂把以色列當作祂所造的人來對他們說話時，祂同時也對我們說話（借用貝爾〔Oswald Bayer〕的話）。

緊接著在這第一個結論之後的，是一個解釋性的引文（九 17）。保羅回溯到出埃及記的記載，提到上主將十災降在埃及的時候向法老說的話。保羅再一次用現在式來引出從前神直接對法老說的話：「因為經上有話向法老說……」（九 17）。這段話的適切性也延續直到今時今日。但保羅在這裏不說是「神」向法老說話，而說是「聖經」向法老說話。這個改變不是從出埃及記的經文而來。保羅很可能藉著把「聖經」擬人化，來強調神對法老說的話（否則這段話可能會被以為是單單針對法老說的）同時也是神對在基督裏的信徒的指示。直到如今，決定並界定法老的不是他自己的計畫和目的，而是神對他說的話：「我將你興起來，特要在你身上彰顯我的權能，並要使我的名傳遍天下」（九 17）。保羅在他對當代的描述中採用這個引文裏面的一些主題（九 22）。所以，保羅訴諸法老這個人物，同時是具有單一針

對性的，也是普世的：神對墮落人類工作的模式（樣式），顯明在祂對法老所說的話。

保羅所引用的出埃及記九章 16 節，基本上似乎是與《七十士譯本》無關的：(1) 句首所用的目的子句比《七十士譯本》更多了強調的意思（*eis auto touto* 相對於 *heneken toutou*）；(2) 比起《七十士譯本》的 *dietērēthēs*（「你被存留」），保羅所用的 *exēgeira se*（「我興起你」），更接近希伯來文的 *he'ēmadtîkā*（「我建造你」）；(3) 保羅用來帶出第二個目的子句的字和《七十士譯本》不同（*hopōs* 相對於 *hina*）；(4) 保羅將希伯來文 *kōah* 譯為「權能」（*dynamis*），而非「力量」（*ischys*）。保羅用「興起」取代《馬所拉文本》的「建造」，所造成的些許不同強調了神高過法老，目的可能是要叫人想起神的主權顯明在統治者（如：撒但 7；詩七十五 7；賽四十一 18~24；但二 21）和惡人（如：詩七十三 18~20，九十二 5~9）身上。早期猶太文獻中，用了許多篇幅來回顧法老的罪惡和他如何悖逆神（《巴比倫他勒目》〈論公會〉94b；《出埃及記米大示》9:8；11:6；12:1；19:8；約瑟夫，《猶太古史》2.281~348；《悲劇作家以西結》149-151）。根據《所羅門遺訓》二十五章 1 至 7 節，是魔鬼使法老的心剛硬。昆蘭著作把法老的失敗形容成同時預示了羅馬和列國的失敗（《戰卷》XI, 9；《四號洞穴出埃及記講論》）。顯然只有《便西拉智訓》十六章 15 節（以希伯來文流傳，盧西安修訂本和亞美尼亞譯本）和保羅一樣，認為法老

之所以心硬，完全是出於神的作為，「為要使神大能的作為傳遍天下。」

這和表面上的現象看似相反，但根據上主的話，法老只不過是上主手中所使用的器皿，好使創造主彰顯祂的能力，並使祂的名為人所知。保羅很快就會回到這些主題（九 22）。他訴諸法老這個人物，是為了要在他的論證之中叫我們想起人類的悖逆和墮落。法老根本沒有尋求憐憫！雖然他有一段很短時間屈服於上主的旨意，他最後還是拒絕上主的要求，不肯讓神的子民離開。事實上，「使法老心硬」是出埃及敘述的核心。從一開始，在摩西謁見法老之前，上主就向摩西宣佈，法老不會聽他的話，以色列會被神「用大能的審判作為」拯救出來（出七 4~5）。在摩西和法老第一次會面時，法老「心裏剛硬」（七 14、22）。在這段時間裏，法老一而再，再而三地「硬著心」（八 15、32，九 34）。但是，不只是法老自己硬心，上主也「使法老的心剛硬」，因而成就祂的話語和目的（九 12，十 1、20，十四 8、17~18）。保羅直接從出埃及記的敘述得出他的第二個結論：「如此看來，神要憐憫誰就憐憫誰，要恩待誰就恩待誰」（羅九 18）。因此，「硬心」表示人類的悖逆和神的話在審判中相遇。

因此，無論是憐憫、或是審判和硬心，和神的話語相遇的結果，單單在乎神。事實上，這兩個結果彼此息息相關：神對法老審判的話同時也是對以色列的憐憫。法老硬心使得以色列可以離開埃及。保羅叫我們想起，神使用法老，來彰

顯祂作為造物主的能力，使得祂的名傳遍全地（九 17）。神要拯救「全地」的目的已經在祂審判和憐憫的作為中彰顯，以色列國便是因此而建立的。因此，硬心是發生在神對待世界的作為中。保羅並沒有試著要發現神在這事件背後隱藏的計畫。

保羅由白白式的問題「這樣，我們可說甚麼呢？」（九 14），轉變成九章 19 節的個人對話式行文風格：「這樣，你必對我說：『祂為甚麼還指責人呢？有誰抗拒祂的旨意呢？』」就像三章 5 節一樣，保羅為墮落的人類抗議神的審判。在那裏的抗議是因為神宣告人類有罪的話。在這裏的抗議則是出自於神藉著祂的話所宣告的救恩旨意，神藉此自由地施行審判和憐憫。在這兩個地方，都是以神作為造物主的主權為中心。

但是，在這裏，保羅比第三章更犀利地回應，他用他在二章 1 節回答道德家的方式來回答對話者：「你這個人哪！」（九 20）。人類在這裏提出的問題是直接篡奪神的主權，就和在道德上肆意論斷人異曲同工。而且，這是個人用話語和爭論來敵擋造物主的主權，而神的力量卻是不可抗拒的。在這裏與神爭論的是法老自己，而不是埃及社會（雖然上主也使他們的心剛硬，他們也和法老一同滅亡〔出十 1〕）。至於誰可以抗拒神的旨意或審判，這類修辭性的問題在聖經及早期猶太教中有許多前例可循，不論是聖經或是早期的猶太教，都確認造物主的主權和能力（《七十士譯本》伯九 19；《所羅門智訓》十一 21，十二 12；《感恩詩集》V, 19-21；XVIII,

1-12；《約伯記的他爾根》九 12；見 Str-B 3:269-70）。

保羅問道：「但是，相反地，你是誰，竟敢向神強嘴〔*antapokrinomai*〕呢？」（九 20〔參：《七十士譯本》伯三十二 12 的同一個動詞〕）。受造之物沒有資格和造物主爭辯。保羅隨即引用《七十士譯本》的以賽亞書二十九章 16b 節來解釋他的問題，後者沿襲了開頭子句的問句：「豈可看窯匠如泥嗎？被製作的物豈可對製作物的說：『他沒有製作我』？或是被創造的物論造物的說：『他沒有聰明』？」（參：《馬所拉文本》賽二十九 16）。保羅略略更動原來的問題，使之與以賽亞書四十五章 9b 節呼應（「泥土豈可對搏弄他的說：『你做甚麼呢？』」），藉此論述神施行憐憫和審判的自由：「受造之物豈能對造他的說：『你為甚麼這樣造我呢？』」

約伯的怨言不願承認人沒有權利質問造物主。但當約伯面對面與神相遇時，他撤回他的埋怨，欣然承認造物主的主權（伯九 1~十 22，尤其是：九 12；參：四十二 1~6）。《所羅門智訓》十二章 3 至 18 節頌揚造物主審判和毀滅迦南地居民的權利（尤其是：十二 12）。在託斐羅名義寫成的作品中，以利呼應以賽亞書二十九章 16 節，接受神對他家的審判（《託斐羅名聖經古史》53:13。又見：《塞德拉克啟示錄》3:8；《西卜神諭篇》八 444~445）。受造的器皿和造物主之間的對比，這個主題也出現在昆蘭詩歌中（《社群守則》XI, 20-22；《感恩詩集》IX, 21-23；XII, 28-29；XX, 28-36）。

雖然保羅將創造者在以賽亞書中所提出的挑戰，改成了創造者的問題，二者的焦點仍舊一樣。在以賽亞書較廣的上下文中，上主質問祂悖逆的子民，指控他們顛倒了他們和祂之間真正的關係（賽二十九 13~16），在這爭辯中定他們的罪（賽四十五 9~13），藉此來宣示祂的主權。保羅這樣改變這個引文的形式，借用神的修辭來撰寫他的對話。上主和祂悖逆的子民之間的爭辯，無非是創造者和受造之物之間的爭辯。上主在以賽亞書二十九章 14 至 16 節，四十五章 9 至 13 節中對以色列說的話，顯示出這樣爭辯的模式（樣式），這模式（樣式）延及每個人。

在九章 21 節，保羅自己重申創造者的主權：「窯匠難道沒有權柄從一團泥裏拿一塊作成貴重的器皿，又拿一塊作成卑賤的器皿嗎？」提及窯匠和泥土，不但使我們想到以賽亞書二十九章 16 節，四十五章 9 節，也讓我們想到耶利米書十八章 1 至 12 節，在後者，上主申明祂有能力毀滅或保存「以色列家」。泥在窯匠的手中如何，列國在上主的手中也如何。但保羅所著眼的，不是耶利米書中所描述的神的能力，而是神的權柄，是神作為創造者的權柄。保羅之前所引用的《七十士譯本》以賽亞書二十九章 16 節使我們明白他所訴諸的耶利米用語。但是，在耶利米書中，耶和華的話帶給以色列盼望：他們若是悔改，神會改變祂的目的；但保羅卻不同，他在此所討論的乃是既定的命運。「得榮耀的器皿」和「遭毀滅的器皿」出於同一塊泥，這使我們想到保羅在九章 10 至

13 節所提到的，神所揀選的乃是雅各，而非以掃（因為和窯匠有關，*skeuos* 一詞最好理解為「器皿」，而非「工具」）。保羅在此仍著眼於神在以色列一族之中的揀選，但他所使用的「創造者和受造物」卻擴展了他的論述範圍。他緊接著改用複數形的「器皿」（九 23），顯示出他在九章 21 節使用的單數是特定的，不是一般性的。正如隨後的經文所指出的，「貴重」和「卑賤」（或「羞辱」）分別反映出救恩和審判（參：提後二 19~21）。不同的「器皿」分別對應於經歷神的榮耀（九 23），和法老的滅亡（九 17、22）。

有趣的是，保羅對創造者的工作所作的描述，其結構近似《所羅門智訓》中對窯匠的工作所作的描述，後者可以造潔淨的器皿，也可以造與之「相反的」——就是偶像（《所羅門智訓》十五 7~13；參：賽四十 18~20，四十一 6~7，四十四 9~20；耶十 1~5）。《便西拉智訓》三十三章 10 至 15 節將人類描述成用塵土造成的，好像泥在神這位窯匠手中。但我們無法確定，《便西拉智訓》是否採取預定論的用語，像保羅在羅馬書中一樣（若然則是《便西拉智訓》中的例外）。《便西拉智訓》中將人的「道路」和神所施的報應分別出來，作為創造者最主要的工作：「人類是以這樣的方式〔*houtōs*〕在其創造者的手中」（《便西拉智訓》三十三 13〔這段文本似乎和《拿弗他利遺訓》二 1~4 中相似的傳統有關〕）。人類不過是泥土，這個宣告不時出現在昆蘭詩歌中（《社群守則》XI, 22；《感恩詩集》IX, 21；XI,

21~23；XII, 29；XVIII, 3~4；XX, 26~27；XXII, 7, 11；XXIII *top*, 10b~12；參：伯四 19，十 9，三十三 6）。根據《巴比倫他勒目》〈論祝福〉32a，耶利米書十八章 6 節的經文「以色列家啊，我待你們，豈不能照這窯匠弄泥嗎？」解釋了以色列敵人得勝的原因。在《出埃及記米大示》46:4，上主以憐憫來回應以色列的祈求和呼籲：「我們是泥，你是窯匠」（賽六十四 8）。同一處經文成為呼求神的基礎，因為如同窯匠在泥上留下花紋，神也在以色列中留下瑕疵，亦即「邪惡的念頭」（*yēṣer hārāʿ*）。

雖然用詞相近，22 節並不呼應《七十士譯本》耶利米書二十七章 25 節（《馬所拉文本》／中英文版：五十 25）（也不是《七十士譯本》賽十三 5 的異讀〔參：《七十士譯本》五十四 16~17〕）。在那裏，耶和華打開祂的武庫，拿出「祂惱恨的兵器」（*skeuē orgēs autou*），用來攻擊巴比倫。保羅在這裏的思想也和《所羅門智訓》十二章 10、20 至 22 節不同，後者將神的忍耐解讀為提供悔改的機會（但參：羅二 4~5）。

正如保羅已經用窯匠的比喻指出的，他在這裏談到「可怒的器皿」，也就是那些將要經歷神忿怒和毀滅的人。他在九章 22 節的措辭令人想到在九章 17 節引用的出埃及記九章 16 節。以「那可怒、預備遭毀滅的器皿」重述法老的經歷。這預備遭毀滅的行動發生在現在，不是在已過的永世：神怎樣興起法老，祂現在也照樣預備了這些器皿。因此，保羅的思想和

智慧詩相似，那些詩篇深思神如何對待惡人（例：詩三十七，七十三篇）。惡人如今的能力和亨通不過是為其滅亡作準備。而且，14 至 23 節談到人類，而不是以色列。保羅在這節經文中不是在描述不信從的猶太人，雖然他們也被包含在其中；保羅是指全人類都是敵擋福音的，使我們想到墮落的受造之物與愛神的人對立（見：八 31~39）。法老是以色列從前的敵人，今日那些敵擋相信神之人的敵人則和他相似。神的忿怒並不是抽象的；而是直接針對摧殘現今世界的欺騙、殘暴、和壓迫而發（見：三 10~18）。神如今以「極大的忍耐」忍受的正是這個現實。在這裏，保羅思想的中心是時間，也就是今時。神是在時間裏啟示祂的身分，並且彰顯祂自己：這位擁有至高無上主權且自由的創造者，以祂的自由忍受「可怒的器皿」。在 22 節這裏，保羅提出他對九章 19 節那個傲慢問題的第二個答案，這是從他在九章 20 至 21 節的第一個回應浮現出來的答案。

保羅進一步詳述他的回應：「倘若……〔神這麼做是〕要將祂豐盛的榮耀彰顯在那蒙憐憫、早預備得榮耀的器皿上，……這有甚麼不可呢？」（九 23）。正如在九章 22 節一樣，這些器皿的預備是發生在今時。

正如在八章 29 至 30 節，以 *pro-* 為首的複合字（*proetoimazō*）也是前瞻性的，預期末世的來臨，屆時神會榮耀祂的「眾子」（八 18、30）。這是暗示：現在的苦楚（八 18），在相當程度上是由「可

怒的器皿」帶給「蒙憐憫的器皿」的，這些苦楚是為後者將來的榮耀作了預備的（八 31~39；參：林後四 16~18）。

保羅在這裏的遣詞用字叫我們想起以賽亞書中神賜榮耀的應許，尤其是以賽亞書六十章 1 至 3 節：神的榮耀是祂施行拯救的同在。保羅再一次重提一個貫穿他論證的主題。創造者的榮耀雖然受到墮落的人類拒絕，卻經由救恩重建在人類身上（一 23，三 23，五 2，六 4，八 18）。事實上，救恩的本質正是有分於神的榮耀。第 23 至 24 節呼應保羅在八章 18 至 39 節描述的盼望。於是，神賜給以色列的榮耀（九 4）便更形重要了。「神豐盛的榮耀」表現在祂自由地賜憐憫給祂的子民。保羅並不是認為神揀選一些人歸於滅亡，卻揀選另一些人得榮耀。保羅肯定創造者的作為有全權的自由，但他在回答人類傲慢不合理的問題時，並不是抽象地申明創造者的主權，而是為福音的應許作見證，也就是說，創造者的目的是要在祂正預備的那些人身上重建祂的榮耀。

在下一節經文中，保羅指出接受憐憫的是誰：「就是我們被神所召的，不但是從猶太人中，也是從外邦人中」（九 24）。神藉著以色列人拒絕相信的福音呼召眾多外邦人，成了保羅哀歎的背景。「呼召」再次意指創造者那具有果效、自由的話語，在這裏明顯地體現於呼召神的子民，包括猶太人和外邦人。因此，神的子民是一種「第三者」（*tertium quid*），有別於地上的以色列和萬國。保羅在之前的論證中將「以色列」定義為世上的後裔，在此

卻打破了這個界限。但是，保羅之前稱「以色列」和「亞伯拉罕的後裔」為藉著應許的話語創造的，而非肉身上的後裔，當時他就已經勾勒出一個模式，神藉著福音呼召外邦人即延續該模式（又見：四 9~25，在那裏，神給亞伯拉罕的應許是造物主拯救工作的基礎）。神應許的話是明確的，在特定的時候來臨，使人硬心，也同時賜下憐憫（參：九 6~13、14~21）。福音實現了應許也是如此。應許的創造者仍然是自由的。

保羅在九章 26 至 29 節用一個值得留意的方法，來強調神的話語和工作在現今與過去之間的連續性。因為從保羅提到大衛（四 6）之後，這是他第一次指出他自何處引用經文（「在何西阿書上」），強調救恩的模式可見於以色列過去的歷史中，並且在如今重複出現。從猶太人和外邦人中呼召一群子民與神在何西阿書所說的話一致：

那本來不是我子民的，我要稱為「我的子民」；本來不是蒙愛的，我要稱她為「蒙愛的」（《馬所拉文本》／《七十士譯本》何二 25b〔中英文版：二 23b〕）

從前在甚麼地方對他們說：「你們不是我的子民，」將來就在那裏稱他們為「永生神的兒子」。（《馬所拉文本》／《七十士譯本》何二 1b〔中英文版：一 10b〕）

這段經文如我們所預期地出現在拉比文獻中，確認神對以色列的憐憫（尤其是：《巴比倫他勒目》〈論逾越節〉87b；《民數記米大示》2:15，其中何二 1 和二 25 一同出現），也出現在討論以色列在不順從時是否仍舊是神的兒子（例：《巴比倫他勒目》〈論嫁娶儀例〉36a；進一步見 Str-B 3:272-74）。保羅提及何西阿書時引用的經文堪稱為該卷書的總結。其用語代表了何西阿書二章 25b 節和二章 1b 節的結合，但保羅不只顛倒了所引用經文的順序，同時也明顯地改動了原文。

第一部分的引用（九 25）顯示出對何西阿書所做的最重要的更動。(1) 省略上主憐憫 *Lōʾ-rūḥāmā*（「不蒙憐憫」）的應許，可能是因為與將以色列重新「種」在這地有關（異於 Wagner 2002: 81-82，他觀察到的順序相反）。(2) 上主不是對 *Lōʾ-ʿammî*（「非我民」）「說」：「你是我的子民，」而是「稱」他們為祂的子民。保羅藉此讓我們想到何西阿女兒的名字（何一 6；參：一 4），強調上主話語的功效，使得「非我民」成為上主的子民。保羅就這樣把何西阿書的經文連結到神從猶太人和外邦人中呼召子民（九 24）的作為。(3) 保羅省略何西阿書中接下來 *Lōʾ-ʿammî* 的回答（「你是我的神」），把注意的焦點完全集中在神的作為上。(4) 保羅加上了上主的話：「本來不是蒙愛的，我要稱她為『蒙愛的』，」來代替一開始所應許的，上主要憐憫那不蒙憐憫的。保羅這麼做，有力地歸納了何西阿書中隨之而來的下文，那裏呼召何西阿要具

體表現神救贖的大愛，再度接納他行淫的妻子。保羅這樣提到何西阿行淫的妻子，進一步說明被召成為神的子民的意義：被召成為神的子民，是淫婦被神的愛接納、恢復。保羅可能同時也叫我們想到以色列在曠野中和被擄後被神恢復，因為根據何西阿書（二 14~20；參：十一 1），那是神對待祂子民的方式。在這裏這恢復被賜給新的子民。

保羅所引用經文的第二部分（九 26），更加亦步亦趨地依循《七十士譯本》的何西阿書二章 1b 節（中英文版：一 10b）和希伯來文經文本。在句首的子句裏（九 26a），有一個難以決定的經文鑑別問題：有版本作「無論在哪裏，他們要被稱為」，而不是「從前在甚麼地方對他們說」。雖然頗具份量的 φ^{46} 支持前者，後者卻是比較可取的，原因在於：(1) 由於加強語氣的 *topos* 和 *ekei*，使得前者不確定地點的意思（「無論在哪裏」）在此顯得不可能；(2) 將 *hou(e)an* 和直說語氣合在一起的用法並不常見（《七十士譯本》出現六次，而新約聖經則未曾出現〔參：林前十六 6 的假設語氣〕）；(3) 在保羅的用法中，「呼召」一向帶著救恩的意思，但在此處不可能是這樣的意思；(4) *ean klē-thēsontai* 是很容易誤抄接下來的 *ekei klē-thēsontai* 的結果（異於 Wagner 2002: 84）。《七十士譯本》在句尾的子句裏把動詞從「說」改成「稱」，並且把第三人稱複數主動語態（「他們要說」）改成以神為動作者的被動語態（「他們要被稱為」）。保羅在此依循《七十士譯本》，強調神話

語的果效。不同於何西阿書的是，保羅也強調「地點」，把加強語氣的副詞「在那裏」(ekei) 加在最後的子句之前：「在甚麼地方說……，將來就在那裏稱他們……。」

保羅引文第二部分的應許(九 26b) 出現在何西阿書的一開始，那是何西阿宣告神對以色列的審判餘波。保羅省略這個宣告，把審判的字眼保留給他接下來和以賽亞書十章 22 節息息相關的引文(參：《馬所拉文本》何二 1a [中英文版：一 10a])。但保羅引用《馬所拉文本》的何西阿書二章 1b 節(中英文版：一 10b)，其用語顯示出，神的愛和呼召伴隨著拒絕和審判而來：神再一次收納的是「非我民」和「不蒙憐憫的婦人」。這個逆轉救恩的口氣，為保羅在本章稍早所描述的神的呼召和棄絕附加了深刻的轉折。被拒絕的成了被揀選的。因此，這引文預示了保羅結束時的總結，即這位引導以色列和列國命運之神那不可測的道路(見：十一 28~36)。保羅緊接著引用的，是神在以賽亞書中審判的言詞(九 27~29)，已經遙指以色列的重建，而以色列正是何西阿說話的對象。但保羅在這裏著眼的，主要是從猶太人和外邦人中呼召新的子民。神在何西阿書中宣告的審判，把以色列降低到和列國一樣的地位：他們同樣也是「非我民」。保羅一再地以暗示的方式提及這個想法(見：三 23；參：加二 15~21，三 10~14)。如今同時從猶太人和外邦人呼召一個新的子民，是創造者全新的作為，是按著祂的自由和憐憫行事的；九章 24

節具體地表達了保羅在九章 22 至 23 節描述的救恩，由此暗示了使之硬心和審判。

保羅對於「地點」的強調(「從前在甚麼地方說……，將來就在那裏稱他們……」)叫我們想起，上主的憐憫終究會臨到那荒蕪之地和被擄的以色列(例：何二 14~15，五 8~15，十一 8~11，十四 1~7)。這暗示憐憫有朝一日也會繼今時臨到以色列的審判而來。保羅在這裏已經指向列國最後的得救。但「地點」同時也成為外邦人的立足點：他們正是在他們所在之地，要被稱為「永生神的兒子」。福音必須傳給他們，直到地極(參：十 18，十五 17~21；見 Wagner 2002: 85)。保羅用來描述救恩的主要範疇：「兒子的名分」，這個主題出現在他引用何西阿書經文的結論中(參：八 14、19、29，九 9)。

神在過去和以色列相交的模式(樣式)，在如今祂呼召猶太人和外邦人時再度重現。因為保羅在這段經文裏將以色列的不信形容為新的「被擄」(九 27~29)，所以他不可能把以色列的被擄看作是亞述入侵的延續。保羅的前提是，何西阿向以色列所傳講的應許，已經實現在以色列人回歸故土時。但應許的話語以多種方式來表達更大的實現。這模式已經在末世裏重現。藉著神的兒子耶穌基督(一 3)，猶太人及外邦人(九 24)二者都已經成為「永生神的兒子」。神從前如何對待以色列，如今也同樣稱那些不是祂子民的為祂的子民，包括猶太人及外邦人(九 24)。保羅經由他從福音衍生出的神學的人論，來到一個更廣的末世應許的領域。因

為神的審判，以色列成為「非我民」，並被擄而散居各地(九 26：「在那裏」)，於是以色列實質上成了一個外邦國家。這正是保羅訴諸何西阿書經文的基本論點。同樣地，福音如今也顯明了「猶太人和希臘人並沒有分別」(十 12；參：三 23)。何西阿書的應許是對以色列人說的，但並不是把他們當作以色列人，而是把他們當作行淫的妻子，也就是墮落和被定罪的人類。我們不要把「意義」和「意指」混為一談。保羅訴諸何西阿書，絕不能被稱為類推用法。把外邦人包含在應許中這話，也是對以色列人說的，因為他們也不過是墮落的人類。但是保羅訴諸經文的方式相當複雜，並不單純。他在這裏省略了他馬上要談到的審判以色列的話(見下文)，使徒已經暗示了他即將要宣告的，就是以色列得救的「奧秘」(十一 25~27)。何西阿的應許不只談及神用福音所造的新子民，也提到以色列國最後要得救。正因如此，若說這些經文在「教會」裏實現，乃是不恰當的(如穆爾 2012: 952=Moo 1996: 613 所主張的)。聖經單只在耶穌基督身上實現，祂不但是以色列的拯救者，也是列國的盼望(十一 25~27，十五 12)。

保羅在引用何西阿書經文中，為了以色列得救的盼望而哀歎，這一點在隨後引用的以賽亞書中變得更顯而易見(九 27~28)。保羅在這裏引入先知以賽亞這個人物，以賽亞像使徒自己一樣，為以色列向神呼喊、哀嘆、祈求(「以賽亞為以色列喊著」[九 27；《和合本》作：「以賽亞

指著以色列喊著])。現在時態(亦即：持續的觀點)表示以賽亞的哀歎一直持續適用。所以，保羅在這段論證的結論裏，回到他一開始的哀歎。使徒向著列國，先知向著以色列，不約而同地為以色列，因著神未實現的應許而在神面前呼喊：

以色列人雖多如海沙，得救的
(只)不過是剩下的餘數。因為
主要在世上施行祂的話，叫
祂的話都成全，速速地完結(九
27b~28)。

保羅引用以賽亞書十章 22 至 23 節時，明顯地加入了他的解釋。他的「經文」和《馬所拉文本》之間有顯著的差異，和《七十士譯本》也有某種程度的出入。第一，《馬所拉文本》和《七十士譯本》的以賽亞書十章 22 節都作「雖然以色列的百姓多如海沙」，保羅卻使用《馬所拉文本》何西阿書二章 1a 節(中英文版：一 10a)的字句，也就是他剛剛引用何西阿書那節經文時省略的字句：「以色列眾子的數目必多如海沙。」在何西阿書的上下文中，這樣的用語乃是指以色列在審判之後的歸回；在以賽亞書的背景中，則是形容以色列國，雖然人數眾多，仍要面臨神的審判。保羅在這裏顯然是談到以色列今日的不信從，並用這處經文將之描述為神的話語所造成的結果，使得審判如今臨到以色列；於是他回到他一開始的主題，即神的話並未落空(九 6)。但是同時，他用何西阿的話來暗示說以色列即將要歸向神。同樣

地，他用「餘民」來暗示以色列的歸回（見下文的討論）。保羅在十一章11至36節進一步闡述這個想法。因此，保羅是用預表的方式來使用以賽亞書十章22節。神在過去審判的模式，如今在末世再次重複。正如過去的審判意味著救恩，神如今棄絕以色列的事實也照樣為其得救作了預備。

第二，《七十士譯本》和保羅的第二個子句都和《馬所拉文本》的以賽亞書十章22節不同。較諸《馬所拉文本》的「餘民要與祂（耶和華）一同歸回」，《七十士譯本》和保羅皆作「餘民要得救」。兩者表示餘民的用詞只有一點不同（《七十士譯本》：*kataleimma*；保羅：*hypoleimma*）。對保羅而言，這樣把「歸回」解釋為「得救」，改變了盼望的核心，不再是放在擁有地土上，而是轉移至相信和有分於基督。這個轉移非常符合以賽亞書的上下文，以賽亞書應許以色列餘民「要誠實倚靠耶和華以色列的聖者」，歸回耶和華（賽十20~21）。所以，保羅並沒有斷章取義而把以賽亞的哀歎抽離其背景，神要在地上施行祂的「話」（九28；賽十23），在保羅的上下文中叫我們想到的無非是福音（見：羅十一28）。

第三，《馬所拉文本》的以賽亞書十章22節結束時提到：「滅絕的事已定，必有公義施行，如水漲溢，」但《七十士譯本》卻另成一格（「因為這話是在公義上最後且具有決定性的」）。在希伯來文聖經的上下文中，這個陳述無疑是應許餘民要藉著「漲溢的公義」般的毀滅而得救。《七十士譯本》可能反映了對拯救的這種認識

（Wagner 2002: 103-4）。保羅卻將之略過不提。

然而，第四，保羅卻沿用以賽亞書十章23節中對偶的詞語「最後且具決定性的（話）」，他這樣的用法較貼近《馬所拉文本》，過於《七十士譯本》（「神要施行決定的話語」）。

第五，對保羅而言，是「主」成就這話。因此，保羅改動了《馬所拉文本》，後者指名「主萬軍之耶和華」，保羅的用語也與《七十士譯本》不同，後者稱之為「神」。在羅馬書裏，除了四章8節可能是唯一的例外（引用《七十士譯本》詩三十一2〔《馬所拉文本》／中英文版：三十二2〕），保羅在其他的地方使用 *kyrios* 時一律是指基督，正如十章9至13節引用舊約聖經時所強調的。因為保羅在此開宗明義地稱基督為神（九5），他很可能在這段引文裏也將基督視為與神同等。

第六，對保羅而言，主「在世上」施行祂的話語。這一點異於《馬所拉文本》的「在全地之中」（參《七十士譯本》：「在全地的居所〔*oikoumenē*〕」）。保羅在此用介系詞「在……上」略微強調審判的含意（參：賽二十八22），並且擴展了神作為的範圍。

雖然以色列民的數目會「多如海沙」（參：創二十二17；士七12；撒下十三5；撒下十七11；王上四20），神的話告訴我們：他們的數目要減少到只剩餘民（參：賽四十八19）。這個對比引出了保羅在九章29節中再度引用的以賽亞書。正如他一開始在九章27至28節引用的以

賽亞書，再度地引進神的話這個主題，他在第29節第二次引用以賽亞書時，也再度回到「後裔」這個主題。神在這裏為以色列存留的「後裔」，不是根據肉身上的傳承，是藉著祂應許的話語，這「後裔」暗示了以色列最後的得救（見：九6~9）。保羅引用以賽亞書一章9節時所用的導入語，強調先知的信息如今仍然適用，因為以色列今日的光景正如「以賽亞先前說過」（九29）的。昆蘭的一個註釋（別沙〔*peshet*〕）似乎將這段經文解釋為意指末世的來臨，以色列屆時將會減少到只剩餘民，為以色列未來要面臨的審判作預備（《四號洞穴以賽亞書註釋第二》4-6, II, 1-19）。

除了一處與《七十士譯本》相符的明顯更動，保羅引用以賽亞書一章9節時基本上是根據《馬所拉文本》：

若不是萬軍之主給我們存留餘種，我們早已像所多瑪、蛾摩拉的樣子了。（九29）

《馬所拉文本》的「萬軍之耶和華給我們稍留餘種〔*šārīd kim'āt*〕」，保羅和《七十士譯本》則作「萬軍之主給我們存留餘種〔*sperma*〕」。這個翻譯延續了以賽亞的餘民神學，意味著以色列舉國歸回（參：例如，賽六13，十20~23，十一11~16，三十七30~32，四十九5~6、14~21，五十一1~3；見Wagner 2002: 111-16; Wilk 1998: 212-13）。羅馬書的經文再次暗示以色列的百姓將要歸回到神面前。並

且這裏的「餘種」是出於神的作為，因此嚴格說來，這餘種也是「亞伯拉罕的後裔」。根據聖經本身，使徒和先知的哀歎不約而同地叫我們想到神在以色列失敗時所賜下的得救應許，那是出乎人類預期的。保羅察知聖經記載神在末世要如何對待祂子民的模式（樣式）。以色列雖然不信，其餘民已經信從了彌賽亞，成為以色列蒙拯救的先驅。

應許在基督裏實現（九30~十21）

保羅的第二個告白性的問題：「這樣，我們可說甚麼呢？」轉移了他討論的焦點。他將注意力由描述神憐憫審判的話語所造成的果效，轉到以色列對這話語的回應（九30~33）。他接著延續這話語的內容：基督，神所顯明、所宣揚的公義，是律法的總結（十1~13）。最後，他將在世上宣揚這話語，解釋為應許的實現（十14~21）。在第九至十一章的論證中，我們只有在這一段裏看見保羅突顯以色列特殊的罪：以色列跌在絆腳石上，這絆腳石不是別的，正是基督（九30~十21）。保羅稍早在九章5節已經指出基督是神，這一點現在成了保羅論證的中心。我們在基督裏得見我們的創造之主，這位造物主離我們不遠，而且拯救所有求告祂的人。

九30~33

對於以色列因著人為因素而造成的失敗，我們很自然地要問：「這是甚麼緣故呢？」保羅在九章32b節的回答很簡略，最自然的作法是從前一個子句補充動詞和受詞：「是因為他們不憑著信心求律

法，好像律法（和公義）可以憑著行為求得。」於是，關於律法的本質和功用的陳述，變得再重要不過了。保羅在緊接著的幾節經文中，進一步地闡述這個議題。保羅已經用賽跑的意象指出，律法在神所應許之神和人的關係發展上有它扮演的角色，但並非神最終的目的，亦非靜態的現實。保羅接著在隨之而來的解釋中，繼續解釋以色列的失敗是「跌在那絆腳石上」（九 32），以此強調律法的地位次於應許。以色列人追求律法，「不憑著信心求，只憑著行為求，」他們的絆跌顯明了他們的失敗。九章 32a 節一開始的解釋，與接著在九章 32b 至 33 節的具體說明，是不可分的（留意在其間沒有連接詞）。唯有看見神「在錫安」放一塊絆腳的石頭之後，以色列對律法的誤會和誤用才變得明顯。

保羅指出，這個絆跌發生的情形，「就如經上所記。」他再度合併引用以賽亞書的經文：

看哪！我在錫安放一塊絆腳的石頭，跌人的磐石；信靠祂的人必不至於羞愧。（九 33）

保羅在這裏是使用以賽亞書二十八章 16 節的字句，並在其中加入了以賽亞書八章 14 節的用語。這裏一開始的「看哪！我在錫安放一塊……石頭」和以賽亞書二十八章 16 節的開頭一致。保羅用簡單的 *tithēmi* 來表達希伯來文的 *yissad*（「我立下根基」），有別於《七十士譯本》（*egō*

embalō eis ta themelia）。保羅將措辭改變為「放一塊石頭」，可能是因為他把以賽亞書八章 14 節和這節經文合併使用（或者是受《七十士譯本》不同翻譯的影響：*tithēmi* 這個動詞也在這段經文中出現〔賽二十八 15、17〕）。以賽亞書二十八章 16 節繼續談到上主所安置的這石頭是「試驗的石頭〔試金石；或者可能是「試驗過的石頭」，如《和合本》〕，是穩固根基，寶貴的房角石」（參：彼前二 4、6、8；尤其第 6 節）。保羅的遣詞用字則是出於以賽亞書八章 4 節，其內容可大致譯為保羅所引用的形式：「一塊絆腳的石頭，跌人的磐石。」正如彼得前書二章 8 節，保羅的譯法較接近《馬所拉文本》，而非《七十士譯本》（見 Koch 1986: 59-60）。這個改變，首先似乎逆轉了「石頭」的意象，實際上是這兩個主題息息相關的經文交會之處（亦見 Wilk 1998: 163）。以賽亞書八章 14 節預告「以色列兩家」及「耶路撒冷的居民」的不信從，他們要絆跌，並且在上主所施行的審判中被毀滅。然而，應許才是以賽亞書更大範圍之上下文的主旨：「萬軍之耶和華」自己要作祂子民的「聖所」（八 13~14）。「聖所」並不是聖殿，而是神自己。神藉著祂拯救性的介入行動成了以色列的絆腳石。只有宣告神應許的先知，及神所賜給他的「眾子」，等候神經由審判而施行的救恩：他們的盼望在乎主。以賽亞書八章 14 節這個應許的面向，和以賽亞書二十八章 16 節中保羅所省略的部分相符。事實上，《七十士譯本》以賽亞書八章 14 節（很可能是借

用賽二十八 16）是以應許的面向為主旨：「而且如果你〔單數〕信靠祂，祂必要成為你的聖所，必不成為你的絆腳石或跌人的磐石。」保羅藉著保留審判的字句，更貼近希伯來經文。

反過來說，審判伴隨著出現在以賽亞書二十八章 16 節的拯救應許而來：上主將要毀滅耶路撒冷的統治者，滅盡他們的蔑視和虛謊，他們「與死亡所立的約」，及他們謊言的避難所。正如在以賽亞書八章 14 節一樣，唯有上主是祂子民的避難所（參：賽四 6，二十五 4）。聖殿替代品的意象又再一次出現（參：羅三 25）：上主要安置一塊房角石，一個穩固的根基，好叫「信靠的人必不焦急」。當神施行「非常」的工和「奇異」的事時（賽二十八 21），只有信靠神的人可以存留。保羅在以賽亞書二十八章 16 節之中引用以賽亞書八章 14 節，藉此強調審判伴隨著救恩的話而來（Wilk 1998: 55-56）。這應許正反兩面兼具的特質，與保羅在九章 6 至 29 節所描述的揀選和棄絕的結合是一致的。

同時，保羅把以賽亞書八章 14 節的字句加到以賽亞書二十八章 16 節中，具有微妙的基督論含意，是他將在後面進一步詳加說明的（十 11~13）。根據前者的經文，是上主自己成了祂子民的絆腳石。根據後者，也就是保羅在此引用的主要經文，那石頭是上主安置在錫安的，所以和祂有別。在十章 11 節，保羅顯然用這節經文來指出耶穌是主，是人所信靠的對象（見：彼前二 6~8）。這樣同時視耶穌為

神，又指出耶穌與神有別的思想，和保羅稍早在九章 33 節使用的經文一致。因此，保羅在九章 33 節回到他在九章 5 節一開始就指出的，耶穌是神，並在這一整段經文中，稱基督為神的公義，是成就神所應許的救恩的那位，藉此不斷闡述這個思想。

對保羅而言，上主應許要「在錫安放一塊石頭」很可能具有雙重的目的。首先，這樣的用語把審判和拯救的時刻放在以色列的中心。審判要發生於神在祂子民當中的居所。這個地點上的設定同時也暗示了，列國唯有在以色列才能得到他們的救恩。這是保羅從羅馬書一開始就點出，也是貫穿整卷以賽亞書的主題。以賽亞書一再宣告列國要前往錫安朝聖（例：賽二 2~4，二十五 6~10，五十六 6~8，六十 1~22）。同時，以賽亞書八章 14 節出現上主要用自己來取代聖殿的主題，這主題可能也表現在羅馬書提及錫安的經文中。因為在保羅而言，「錫安」帶著屬天的面向，所以「在錫安放一塊跌人的磐石」遙指基督復活。在羅馬書十一章 26 節，保羅把以賽亞書五十九章 20 節解釋為談到主將要「從錫安」而來，也就是從屬天的錫安來，這和保羅天上耶路撒冷的觀念一致（見：加四 26~27）。因為聖殿要被取代的主題已經在以賽亞書八章 14 節出現，加上保羅在描述耶穌是神的施恩座時（羅三 25）也使用「取代」的意象，所以，這個引喻非常可能是：復活的耶穌被神安置在天上的錫安為主。凡求告這位升入高天的主的人，都能得救（羅十 12~

13)。因此，這意象接近詩篇一一八篇 22 至 23 節所說的，上主為匠人所棄的石頭申冤。

保羅這個引文中的第二個子句回到以賽亞書二十八章 16c 節：「信靠的人必不著急。」但是在這裏，保羅的解讀和《七十士譯本》以賽亞書二十八章 16c 節一樣：「信靠祂的人必不至於羞愧」（雖然保羅用的是 *ou kataischynthēsetai*，不同於《七十士譯本》，後者將強調的雙重否定詞與不定過去式被動語態假設語氣 [*ou mē kataischynthē*] 連用；參：《七十士譯本》的賽八 14a：「如果你〔單數〕信靠祂」）。這裏提到信靠，在九章 32 至 33 節這兩節經文內形成一個交錯配置：信心／石頭／石頭／信靠（Wilk 1998: 32-33）。和希伯來文經文不同的是，這裏出現了信靠的對象，就是上主安置在錫安的房角石，但就猶太背景而言，這是完全有可能的（見下文）。《七十士譯本》將希伯來字 *hūš*（「逃跑」或「著急」；參：《馬所拉文本》詩五十五 9〔《七十士譯本》五十四 9；中英文版：五十五 8〕）解釋為「羞愧」，把這應許連到以賽亞書中與衝突和申冤有關的這個更廣的神學思想（見：例如，賽一 29，二十 4~5，四十一 11，四十二 17，四十四 9~11，四十五 16，五十 6~7，五十四 4）。只有那些相信這應許的話的人才能得救（賽七 9b；亦見：如，詩二十二 4~5，三十一 1，七十一 1）。在羅馬書的上下文中使用羞愧的用語，讓我們想到保羅在一開始關於福音的宣告，及他在之後所談到盼望的確據（一

16，五 5），其背景同樣也是神和世界之間的爭辯。在這裏，不「羞愧」再次表示「獲得申冤」，得到公義。

對保羅而言，個人化的語言「信靠祂的人」，和它所代表的在以色列中的審判時刻，都成了為納入外邦人所作的預備。他在十章 11 節引用這句話，就達到這個果效。神在以色列中審判和應許的作為，同時也為那些被拒於門外的人開了門（Wilk 1998: 89）。在這裏，以色列的絆跌，並不單只是因為拒絕並釘死耶穌而已（保羅在這裏完全沒有提到這一點），也是因為不接受相信復活主的信息（異於 Wright 2002: 650；見 Wilk 1998: 166）。

早期的猶太傳統同樣認為以賽亞書八章 14 節和絆腳石是與末世有關（《巴比倫他勒目》〈論公會〉38a；可能隱約提及：《摩西的話》I, 5-11；《感恩詩集》X, 8-10）。以賽亞書的他爾根以審判為不信從的結果，為《七十士譯本》以賽亞書八章 14 節埋下了伏筆（進一步見：Wilk 1998: 168-69；Str-B 3:276）。《社群守則》（*Rule of Community*）稱此社群本身為以賽亞書二十八章 16 節的「寶貴的房角石」，神所建立的新聖殿（《社群守則》VIII, 1-10）。以賽亞書的他爾根可能把「房角石」解釋為羅馬皇帝（Wagner 2002: 143；依循 Kaiser 1974: 174）。

然而，在早期猶太教中，這兩處經文的結合似乎是空前的。這樣的結合最先出現在初代基督教中，並且可能始見於保羅。以賽亞書八章 14 節和以賽亞書二十八章 16 節這兩處關於「石頭」的經文，

也同時出現在彼得前書二章 6 至 8 節，彼得將之與詩篇一一八篇 22 至 23 節合併，而且以與保羅相似的方式來使用。這可能是受到羅馬書和福音傳統的影響。對這兩處經文不同的引用，及其在字句上的更動（彼前二 6 和《七十士譯本》一樣，使用 *kataischynthē*），與加入詩篇一一八篇 22 至 23 節，在在顯示彼得受到保羅及福音傳統的影響，而非一般見證集的先驅。以賽亞書二十八章 16 節和以賽亞書八章 14 節開頭共同的字句可能是出於這樣的影響，或者，另一個可能性較低的解釋是，它乃是受到一個和《馬所拉文本》接近的《七十士譯本》傳統的影響（異於 Albl 1999:271-75；Koch 1986: 69-71，後者認為此乃口述傳統的影響；正確的主張，見 Wilk 1998: 31-34）。

保羅在以賽亞書八章 14 節和以賽亞書二十八章 16 節，再次察覺到神藉著審判和拯救對待以色列的模式（樣式），要成就於祂末世時在基督裏對待他們的方式。

十 1~13

這段經文更進一步地說明三章 31 節，從釋經學的角度而言，是整封書信中最重要的一段經文（亦見：三 19~20）。在這段經文中，保羅以他之前的論證為基礎。這些論證包括律法和信心之別（四 1~25）、人類徹底墮落、神藉著耶穌基督將人從律法和死亡之下拯救出來（七 1~25）、及神在基督裏成全了律法（八 1~4）。保羅在這裏的論述一方面是釋經性的，同時也是神學上的，和他之前所討論

的要點有著密不可分的關係。

在緊鄰的上文之中，保羅根據神在以賽亞書中應許的話，強調以色列特別失敗之處是誤用律法，誤解了神藉以賽亞傳講的應許：人類要想達到義的境界，達到律法的要求，是藉著信心，而非行為。以色列的失敗是誤解聖經、及應該如何讀聖經。正如保羅在九章 33 節引用以賽亞書二十八章 16 節（及賽八 14）時所指出的，律法的終極目的不在律法的本身。保羅如今指明那裏所未明言的：基督是神安置在錫安的絆腳石，也是律法的總結。基督使凡信靠祂的人都得以稱義。保羅於是回到他最初所談論之神的公義這個主題（一 16~17，三 21~26），以及與之相關的主題，就是拯救之神的獨一性（三 27~31）。這段經文接續九章 5 節，那裏稱耶穌為神，這裏則將提到「主」的經文套用在耶穌身上，這並不是出於巧合。正確地認識聖經和認識神是息息相關的。神並非在遠處要求人遵行律法。神在基督裏、藉著祂的話臨到人類。保羅藉著訴諸神將律法賜給人的模式，來主張基督是律法的總結。這模式已經在「信心的話」中實現。在探討聖經如何向我們說話時，我們也必須面對神的公義、及神的名和身分。

使徒為以色列的祈求中（十 1），再一次預設了以色列的失敗。保羅在此把以色列的失敗解釋（*gar*〔「因為」，十 2、3〕）為知識上的缺乏，因為不認識神的公義而使得他們不順服神。以色列因為試圖建立自己的義，所以「不服神的義」。當然，以色列若真能成就自己的義的話，他們的

義會是一種特別的義，會使他們和列國不同。但不論是種族上的獨特或與之不可分割的自義，都和保羅當下討論的重點無關，即便此二者都落在他之後的論證範圍內。在這裏，保羅對比神的公義（保羅把所有格 *tou theou* [「神的」] 放在十 3a 的開頭，來強調神的公義）和以色列自己的義。保羅在十章 3 節的用語延續九章 31 節的思想：「他們……想要立自己的義，就不服神的義了。」以色列達不到律法的要求，也無法立自己的義。保羅在這裏所強調的，是以色列徒勞無功及其方向錯誤的努力。他並沒有提到以色列的動機。以色列如此尋求，造成其誤入以種族為中心的歧途，及其追求自義的謬誤，是我們不該強加於以色列的附帶現象。根據保羅所說，以色列的失敗在於不順服福音，以及誤解聖經，後者是這不順服所顯明的。

因此，關於達到義和得著救恩，信靠和做工、信心和行為，各不相同。保羅並不是考慮（他恐怕也沒有料想到）有些人由九章 30 至 33 節產生的想法：「藉著信而行律法。」應許的話語告訴我們，唯有神「行」，而人類只能「信」那位應許和成就的神。我們不只是從保羅先前提到「絆腳石」而得知這一點，也從他隨後對於基督和神在祂裏面的作為所做的相關的描述（十 4~10）得到印證。保羅在十章 3 節一開始形容的以色列的失敗，同樣也可以看出律法和信心二者的差異：「不知道神的義，……，就不服神的義了。」神的公義和神成就祂話語的事件有密切的關係。所以，回應這啟示作為的信，不

能被視為人類以一般化的方式回應律法的一個性情。保羅在本書信稍早指出，神已經「在律法以外」顯明祂的公義，這既證明又導致人類的罪（三 9~20、21）。聖經最後和最終的信息不是律法，而是神所啟示的、拯救性的義。普世性的救恩唯有藉著這樣的義才來到：外邦人已經相信這「絆腳的石頭」（九 33）。基督是律法的總結，祂把義帶給凡相信的人（十 4）。克服猶太人和外邦人之間的區別的，是神這個末世的作為，而不是先前律法這個特屬以色列的恩賜。

神的公義是祂的恩賜。正因為是恩賜，神的公義帶來特殊的要求。保羅強調普世救恩的臨到，這讓我們明白，人類必須親身參與神的公義：基督把神的公義帶給凡相信的人（十 4）。這是外邦人已經得著的（九 30），出於信心的義（十 6），而且這義如今就在人類的心裏（十 8~10）。同時，神的這個義要人類用信心來回應。人必須順服這個要求（十 3）。出於信心的義同時也警告我們，不要倚靠人類徒勞的揣測和努力（十 6~8）。這方面的要求讓我們看出來，保羅再一次認定，神的公義包括了神稱人為義，神宣告人無罪；這位神應許及成就祂關於審判和拯救的話語。因此，「神的公義」表達出神的本性。

保羅更進一步地解釋（*gar*）：在十章 4 節，保羅指出基督是律法的總結（*telos*）。祂為一切相信的人帶來公義。神所啟示的義是在基督裏找到的，也是經由基督賜下的。保羅之所以稱基督為律法的總

結，顯然是延續他先前奔跑賽程的意象（九 30~31；參：九 16）。因此，是基督造成以色列的失敗：祂是神應許要安置在錫安的「絆腳石」（九 30~33；賽二十八 16 [及八 14]）。祂被安置在追求律法的錯誤道路中，同時帶來了審判和拯救。藉著全新的、在律法之外的拯救作為，耶和華把這絆腳石安放在錫安。聖經的道路，其實也正是律法本身的道路，是由西奈山通往錫安，並且以錫安為終點。基督身為律法的總結，祂正是聖經的信息。

在一連串解釋中的最後一個，也是最長的一個（十 5~9）。從某方面來說，這也是最重要的一個解釋，因為保羅在這裏說明了稱基督為律法的總結是甚麼意思。保羅在這裏的解釋幾乎完全仰賴直接引用聖經的經文。正如他在羅馬書這段經文中常用的方式，他指明一個聖經人物作為所引用經文的來源，以此向讀者介紹經文（參：九 27、29，十 19、20，十一 9）。但保羅在這裏的介紹方式卻略有不同：「出於信心的義」在這裏被保羅擬人化，而且和摩西一起在聖經中說話（十 5~6）。

保羅在十章 6 至 8 節引用申命記三十三章 11 至 14 節的方式也同樣不尋常。他從申命記的經文中摘錄了三個簡短的論述，並且在其後加上一個簡潔的對等陳述「就是」，從神在基督裏的工作來解釋申命記的經文。這樣的方式讓一些人以為保羅在這裏使用早期猶太人的「米大示」釋經技巧。另一些人則認為，保羅在這裏是採用昆蘭別沙文獻見到的解經法。保羅的

行文風格尤其與後者十分神似。保羅有可能透過處理這段經文的方法，刻意叫我們想到早期猶太人的解經模式，在他解釋經文最關鍵的時刻表現出他猶太人的身分。但是，有一些因素提醒我們：不要太過強調保羅和米大示解經法或昆蘭別沙之間在形式上的相似之處。首先，決定保羅如何使用聖經的，是他對基督的信仰告白，而不是任何的解經技巧（Hays 1989: 10-14）。其次，內容的差異使得保羅引用的方法和類似的別沙之間顯得不同。哈巴谷書別沙及其他類似的文獻都是以當時的人和事來解釋經文，藉此來落實經文。保羅的不同在於以過去的人和事來解釋聖經的經文。我們從他引用經文的雄渾有力已經可以看出這一點。即使是在此處的上下文中，這一點也已經十分明白。保羅已經提過律法的「總結」，引入時間的範疇。他同樣用一個生動的副詞來介紹「出於信心的義」所傳的信息：出於信心的義「如此」（*houtōs*）說；換言之，所用的方式和申命記一樣。從前的經文保留了一定程度的獨立性。而且，不同於昆蘭文獻的另一個相關的一點是，保羅的解釋主要著重在末世，而不是把經文當代化。保羅的目的，是要解釋經文最終要表達的是甚麼，具有決定性的脈絡則是神在基督裏的拯救工作。第三，解釋用語「就是」常見於希臘修辭學中，不應該被視為是猶太人的特色。保羅寫信的主要對象是外邦讀者，對他們來說，想要明白保羅對經文所作的解釋，應該是件輕而易舉的事。

保羅一開始就提到摩西。和保羅在第

九至十一章所提到的其他人一樣，摩西是為神的話向以色列作見證。摩西「論到出於律法的義」（十 5，《思高聖經》、《現代中文譯本修訂版》、《新譯本》、《和合本修訂版》〔關於連接詞 *hoti* 出現的不同位置，及與其相應之代名詞的改變，見 Metzger 1971: 524-25；UBS⁴/NA²⁷ 的經文，以「律法」取代了「義」作為主詞，更進一步顯出這是較困難的讀法〕）。與信心的義相對的（十 6~8），是從律法本身而來的義，而不是被誤認為的「行為的義」。律法要求人遵行，其目的超乎律法本身，乃是在基督裏；正因如此，以色列「藉著行為」追求律法是個錯誤的方式。

這段介紹中，至少有兩個特色是在保羅著作中獨有的。此處是保羅唯一的一處經文，以現在式的「寫」（*graphō*）這個動詞，來提到寫作聖經的人。此處同樣也是保羅唯一的一處經文，用這樣的方式描述他所引用經文的內容（他將現在式的「寫著」與直接受格名詞組合在一起使用）。這兩個特色都很重要。出於律法的義被「寫著」的特質，首先並不是代表出於律法的義是不可更改的基準。「出於信心的義」才是牢不可破的規範。「出於信心的義」也代表著人必須遵行，不可更改的要求。同時，這個義的本質是保羅用「寫」來描述、來強調的行為果效。在其他的經文裏，保羅提到律法是針對人類頒佈的，但這麼作是要求人類要在行為上順服。於是律法說到墮落人類的定罪（三 19，七 7）。正如保羅在這裏明白表示的，「出於律法的義」與人類的行為息息相

關。它並非與人類並存的，而是藉著達到律法在行為上的要求才首次出現的。因此，保羅提到摩西的著作就與他將律法歸類為「字句」有關。這字句乃是根據人是否能達到其要求來使人得到生命與公義（二 25~29，七 6；林後三 3~11）。保羅出人意外地使用了現在式，提到「摩西寫著」，表示這樣的公義及律法的要求具備了持續的正當性。他將利未記十八章 5 節描寫為「出於律法的義」，顯然代表了他對整個律法所做的概括性解釋。律法要求人類遵行，以此作為得著公義和生命的條件。

正如保羅在羅馬書的其他經文中指出的，律法的要求並沒有被廢棄，乃是已經藉著神在基督裏的作為成全了。唯有「行律法的」，才能在最後審判時被神稱為義（二 13）。然而，律法的成全不在乎律法本身，也不是經由律法賜下，乃是聖靈在律法以外的工作（二 25~29）。雖然那些信靠基督的人和世上的其他人一樣，因著他們的過犯被定罪（三 19~20），雖然這定罪的结果會在今生、在他們還帶著肉身時伴隨著他們（七 7~25，八 10），他們的罪債已經全部由基督清償了（八 3）。所以，對那些屬基督的人而言，復活所帶來的新生命是律法成就的新現實，這新生命是今時今日就存在的，超越之前伏在罪和死之下的光景（八 4）。於是他們可以經過最後的審判，神藉著被釘十字架而復活的基督，賜給他們超越審判的生命。

保羅引用的利未記十八章 5 節，和

《七十士譯本》及《馬所拉文本》皆略有不同（十 5b〔和加三 12 相似〕）：「行這事的人就必因此活著。」他省略了句首的子句，在那子句中，上主囑咐祂的子民：「你們要守我的律例典章」（《七十士譯本》兩度加上「所有的」〔參：利十九 37，二十 22，二十六 15~16〕）。在這裏，關係代名詞消失了；受詞變成了指示代名詞；因此，「行這些事的人」這個短語沒有明確的先行詞。保羅如此地把經文一般化，反映出他將這段經文解釋為整個律法的總結。此外，保羅和《七十士譯本》不同，在分詞前加上了定冠詞，所以這裏的分詞是名詞用法；他是說到行事的人，「行這些事的人」；和《七十士譯本》中的分詞作副詞用不同（「行這些事，人就必活著」）。這個改變代表著回歸希伯來經文（《馬所拉文本》：ʔāšer yaʿāšeh ʔōtām hāʔādām），但同時也反映保羅在神學上的目的。保羅對比「行律法的人」和那些聽見而信從的人（參：九 30~31）。而且，最後的介詞片語基本上是憑藉用法，但是同時也指稱地點和帶有排他的意味：「（行這些事的人）就必因此活著」。律法要求人類藉著他們的行為來確保他們的生命。一些人試圖把保羅的意思解釋成基督是那靠行律法而活著的人；針對這種看法，我們必須指出，保羅從未提及基督是用這樣的方法得到生命，保羅也從未用諸如此類的方式，來描述基督和律法之間的關係：基督乃是已經向著律法死了（七 1~6）。還有人想像保羅指基督徒是靠著行律法得生的人，這更是無法令人信服，不

單因為這裏是在回顧以色列的失敗（九 31），從保羅提到過不可起貪心的誡命（七 7~13）看來更是如此。難道真的有人可以把貪念從心中除去而遵守律法嗎（異於 Wright 2002: 660）？

在利未記中，這條命令出現在離聖潔法規（利十七~二十六章）開頭不遠的地方。離開埃及即將進入迦南的以色列人，其行為不可像埃及人一樣，也不可像迦南人。以色列人不可以跟隨「他們的」法規，倒要遵行上主賜給他們的法規。如果他們不遵行上主的法規，「地要把他們吐出來」（十八 25）。在聖潔法規接近結尾時，這個嚴厲的警告再一次出現。上主在那裏列出一系列的刑罰，作為對以色列的警告。如果以色列不理會耶和華的警誡，會為他們自己帶來滅亡和被擄（二十六 14~39）。利未記在此由條件句轉成一連串的直說語氣，這些警告在記載中就具有事實般的特質（二十六 27~39）。這個傳統一直延續到以色列被擄歸回之後的生活，供作以色列提醒自已往日的失敗（尼九 29；結二十 11、13、21）。但即使在這命令的原始背景中，神仍為以色列存留盼望。如果他們在被擄之中承認他們的罪及悔改，上主就會記念這地及祂與列祖所立的約（利二十六 40~43）；此外，即便他們被擄，上主也不會厭棄他們，或是完全把他們滅絕（二十六 44~45）。神為他們所存留「在這地生活」的盼望，是「從死裏復活」盼望的前奏。

因為利未記主要是向以色列全體提出警告，在這樣的背景中，利未記十八章

5b 節的個人主義和普世本質顯得格外突出。在這方面，神的命令顯然直接對比於埃及人和迦南人的所作所為：上主單單賜給以色列的律例和典章，具有人類學的根本意涵；這些律例和典章對全人類都有益處。保羅用這段經文的方式也相仿：雖然這個命令和神的整個律法都是針對以色列，而不是向列國頒布的，保羅卻認為：這命令和律法的對象是以色列和全人類（參：羅三 19~21）。

這命令中的個人主義，和隨後要求為他們祖宗的罪而悔改（利二十六 40~45）之間，形成某種程度的張力。在這個主題上，同樣的張力也反映在以西結書：當以色列人忿忿不平地抱怨他們為了父親的罪而受苦時，上主強烈地把生或死的經歷與個人的行為連在一起（結十八 1~32，二十 11、13、21，三十三 10~20；參：尼九 29）。個人的責任和群體的團結一致不是相互排斥的，也不可以用其中一個來否定另一個。這對保羅而言亦然，他繼而談到藉著神在基督裏的工作來賜給人的另一種的義。

拉比把利未記十八章 5 節解釋為不只是談論今生，也是關乎將來的生命（《論利未記》337a；《盎克羅的他爾根》之利十八 5；《偽約拿單的他爾根》之利十八 5；見 Str-B 3:278）。律法的目的是要賜生命，這成了拉比的一個根據，而不嚴格禁止拜偶像，或在需要及被逼迫時接受 *min*（「異端份子」〔即：基督徒〕）的幫助（《巴比倫他勒目》〈論偶像崇拜〉27b；54a；《巴比倫他勒目》〈論贖罪日〉85b）。

這節經文也宣告誠命所帶來的益處是使人得著（永）生的途徑（《巴比倫他勒目》〈論鞭答〉23b；《出埃及記米大示》30:22）。結果，根據第二世紀的拉比梅珥（Meir）的看法，「即使是外邦人，只要他研讀妥拉，他也可以和大祭司同等」（《巴比倫他勒目》〈論偶像崇拜〉3a〔參：《民數記米大示》13:15, 16〕）。保羅顯然也接受這樣的普世性，但他認為「行律法」的要求是毫無保留地遵行全部的律法（參：《七十士譯本》利十八 5；加五 3）。我們從他描寫以色列在尋求律法一事上的失敗，和他指控受割禮的人也干犯律法（羅九 31，二 25~29），便可以清楚看出這一點。因此，對墮落的人類而言，「遵行律法」是個不可能達到的目標（參：羅三 9~20，七 7~13）。

相對於摩西所寫的「出於律法的義」，另外有一種與之不同的義，也就是那「出於信心的義」，這義也說話。叫我們意外的是，保羅從摩西在申命記中所寫的字句裏（申九 4，三十 11~14），聽見這「出於信心的義」的聲音。而且，他把摩西所寫的字句，和神在基督裏的工作畫上等號，並且把關於基督的成為肉身、從死裏復活、和宣講穿插在他對申命記經文的了解中。同時，他也標明了這些字句和神在基督裏的工作二者之間的時間差距：「出於信心的義」和摩西的話一樣「如此」（*houtōs*）說。摩西寫下「出於律法的義」，他只是律法的中保。他自己在申命記中提到，律法是神賜給以色列的禮物。這樣的作為發生在律法的要求以先，而且

為神最終賜給人被釘十字架及復活的基督作了預備。律法在基督裏得以完全。

保羅從申命記九章 4 節借用的這個簡短警告，讓我們看出整個解釋性引文的特色：「你不要心裏說……」（十 6）。他所用的字句和《七十士譯本》如出一轍，而且和希伯來文經文也別無二致。這幾個字引出神對以色列提出的警告，而且是把以色列當作一個人（和申命記其他地方相同）。在某個層面上，保羅在這裏表達的個人主義和申命記經文的個人主義相同。以色列進入應許之地後，不該以為：「耶和華將我領進來得這地是因我的義」（申九 4）。使得神奪去迦南各國之地的原因，不是以色列的義，而是「他們的惡」（申九 4b~5）。警告之後接踵而來的，則是一段冗長的記載，用以提醒以色列其頑梗與悖逆。這段提醒的高潮是呼籲以色列要敬畏上主、全心愛祂、事奉祂。以色列必須要行心裏的「割禮」（申九 6~10:22）。

這段經文裏至少有三個明顯的特色。這段經文警告以色列不可倚靠自己的義，這點和保羅的信息很接近。因為以色列「想要立自己的義」（羅十 3），所以不服神的義。申命記的上下文更進一步強調以色列的不順服。以色列悖逆，而且「硬著頸項」。如果以色列要敬畏上主，愛祂，並事奉祂，就必須改變他們的心。正如申命記接下來的記載——也就是保羅主要引用的經文——所讓我們看到的，最終是上主為以色列行心裏的「割禮」（申三十 6）。伴隨著保羅引自申命記九章 4 節的申

誠而來的，還有提醒以色列回想他們悖逆的心，及需要神全新的拯救作為。這全新的拯救作為也就是保羅在羅馬書中所宣告的，神在基督裏的拯救工作。最後，申命記中的警告是要提醒以色列民，神將迦南地賜給他們，是因為先前迦南居民的罪惡。如果他們想要留在這地，就必須行上主眼中看為正的事，因為祂施行公義，也不偏待人（申十 17~18）。因此，律法是神賜給以色列的重要恩賜，藉著律法，以色列可以確保神的賜福，和長久居住在迦南地（例：申五 32~33，六 16~25，八 11~20，十一 8~32）。

這正是申命記三十三章 11 至 14 節的精髓：神已經將律法當作恩賜，賜給以色列。「誠命」（即：全部的律法）並沒有超過以色列所能理解的範圍（「對你而言並非太困難或超乎尋常」〔*nīplēʾt*〕）。對以色列而言，誠命並非遙不可及。他們不需要找到甚麼人，讓他去做不可能做到的事，試著升到天上，來取得律法，和學習律法。他們也不必嘗試另一個同樣不可能的事，就是渡過大海去取得律法。上主已經透過摩西賜給他們律法，所以律法如今在他們口中，在他們心裏。因此，即使他們實際上永遠做不到，他們已經可以遵行「誠命」。

保羅把申命記九章 4 節的警告、和申命記三十三章 12 節一開始那個不必要的問題結合在一起：「你不要心裏說：『誰要升到天上去呢？』」（羅十 6b）。他只省略了原句中的受益者：「誰替我們上天……」（見：《馬所拉文本》／《七十士譯本》）

申三十 12)，因為其中的複數形和保羅此處著眼於個人的目的不合。保羅宣告說：「就是要領下基督來」（十 6c）。妥拉這個恩賜如今被基督的恩賜超越。保羅在這裏非常可能是指道成肉身（參：羅一 3，八 3，九 5）。正如以色列不必在摩西之外期望一個超人，來得著並傳授律法，神也照樣已經在人的行為以外，差遣了祂的兒子。這個意象從水平的層面，一個人可以奔跑的賽程，轉變成人類可以經由一個升到天上的人領基督下來，藉此強調人類在尋求自己的義上完全無能為力（參：羅九 16、30~33）。唯有神可以跨越天地之間的這個鴻溝。保羅用另一個方式來表達這個思想：律法是藉著摩西這個中保賜下的（參：加三 19~20）。創造的神在基督裏行事並與人直接相會。

保羅的第二個問題仍然隱含著上文的警告，並且以更改過的形式出現：「或者（你不要心裏說）：『誰要下到陰間去呢？』」保羅改變了申命記中水平面向的渡海意象，將之改為降到死人領域的垂直意象（關於陰間的這一層意義，見《七十士譯本》：伯二十八 12~14；詩七十 20〔中英文版：七十一 20〕，一〇六 26〔中英文版：一〇七 26〕；結二十六 19~21）。保羅在這裏轉移了對海的看法，將之視為「深淵」，並且與陰間和墳墓結合，這在早期猶太教中頗不尋常（見上文中《七十士譯本》的經文；常見於拉比文獻〔例：《米示拿》〈論逾越節〉7:7；《米示拿》〈論拿細耳人〉9:2；《米示拿》〈論牛〉3:2；《巴比倫他勒目》〈論逾越節〉81a〕；《禧

年書》二十四 31；《尼奧菲特的他爾根》申三十 12~13 中同時提到約拿，約拿可能「降到大海的深處，並且為我們帶回〔妥拉〕」，同樣將深處與墳墓連在一起〔參：拿二 1~10〕。保羅很可能是循早期猶太註釋的先例，來改變這節經文中的意象。與之類似的例子可見於《巴比倫他勒目》〈論離婚訴狀〉84a 和《巴比倫他勒目》〈論中間一道門〉94a。但保羅改變這個意象也帶有神學上的動機。保羅再一次大膽地回答試著尋找降到墳墓然後回來之人的錯誤：「就是要領基督從死裏上來」（十 7）。唯有創造者能成就如此之工！神從前藉著摩西賜下律法，但如今，祂不使用任何中間人，親自使基督從死裏復活（參：羅一 4，四 17、24~25，六 4，七 4，八 11）。

保羅使用高處和深處、升上與降下的意象，和早期猶太傳統描寫妥拉為「智慧」的恩賜的方式，有某些相似之處。這些猶太傳統在不同程度上，都呼應申命記經文中的意象（《巴錄書》三 9~四 4，尤其：三 29~31；《便西拉智訓》一 1~10，尤其：一 3，二十四 1~34，尤其：二十四 5~6；《以斯拉四書》四 8；關於拉比文獻中的這個主題，見 Str-B 3:278-81；參：伯二十八 12~14；詩三十 1~4）。申命記中的「智慧」是以擬人化的形式出現，但對解經家而言，這與保羅將這段經文和基督連在一起有異曲同工之妙（例如：《便西拉智訓》二十四 1~22）。保羅不無可能刻意用這些話，使得他的猶太基督徒讀者想到智慧的傳統。但是在這一點

上，保羅和較廣義的猶太傳統之間的差異就顯出來了。保羅的出發點是基督的臨在和「話」在不遠之處；智慧傳統卻強調智慧的遙不可及（例如：《巴錄書》三 29~31）。同樣地，保羅解釋的核心，是摩西作為中保的角色已經被神在基督裏取代，但一般來說，智慧傳統對於中保的角色完全略而不提。在智慧傳統中，探討誰尋見智慧的問題，是為了要強調人類的無能。智慧傳統強調的這一點，顯然和保羅使用這經文的方式雷同，但使徒的注意力格外集中在神的工作超過了摩西的中保角色。的確，《巴錄書》三章 36 節將能夠成功尋得知識歸諸於神，但神在那裏不過是得到祂自己努力的果實。智慧藉著律法來傳達。在這一點上，保羅和智慧傳統正面衝突，智慧傳統主張，人類無法得著的智慧已經藉由妥拉的恩賜來到以色列中間（《便西拉智訓》二十四 8~12、23；《巴錄書》三 35~36）。猶太傳統認為，智慧和律法是一體的兩面。保羅宣稱基督超越了藉著摩西所賜的律法的恩賜。正是基於這一點，保羅主張福音的普世性。

湯姆·賴特（N. T. Wright）提出以《四號洞穴哈拉卡書信》（4QHalakhic Letter）作為保羅訴諸公義「不遠」的背景時，希望見到「被擄時期結束」和申命記三十章的末世性祝福（N. T. Wright 2002: 660-61）。但是賴特疏忽了一點，在《四號洞穴哈拉卡書信》中，在「末日」臨到的不是只有祝福，還有咒詛（單數形；《四號洞穴哈拉卡書信第五》14-17 I, 6-7）。已經有「一部分的祝福和咒詛」來

臨（《四號洞穴哈拉卡書信第五》11-13, 3），但並非全部。昆蘭文獻由申命記中所強調的預言出發，談到所有的祝福和咒詛都會臨到以色列（申二十八 2、15、45，二十九 21、27）。我們可以從所羅門和耶羅波安看出這個確切的模式，在他們在位的時候，祝福和咒詛分別來臨（王上三 10~14，十四 7~16）。耶路撒冷和西底家被擄（複數形）時，咒詛一再地臨到（《四號洞穴哈拉卡書信第五》11-13, 1-2；王下二十四 10~17、18~20；代下三十六 5~21）。眼見末世即將來臨，《四號洞穴哈拉卡書信》提出因應的警告，並呼籲持守廢弛的律法：「我們已經在寫給你們的信中談到部分行律法的事，是我們以為對你和你人民有益的……叫你們在末世，可以因為印證我們所言為真而喜悅」（《四號洞穴哈拉卡書信第五》14-17 II, 2-6〔參：申十 13〕）。昆蘭哈卡拉信函和多數早期猶太著作一樣，認為聖經中的模式將會在末世重新上演。尚未來到的最後祝福維繫於對神的順服。但這樣的平行並不存在。

但是，保羅是以堅決果斷、帶著確據的言語，針對人類不可能求得救恩或尋得一位人類救主（甚至連摩西都不曾、也不能扮演的角色）提出警告。出於信心的義如此說：「這道離你不遠，正在你口裏，在你心裏」（十 8ab；申三十 14）。在申命記的上下文中，緊接著這個斷言而來的，是「使你可以遵行」的結論。但造物之神在基督裏不經中間人所賜的恩賜，如今已經超越先前藉著摩西賜下的律法。因此，

人類的行為和表現變得不必要，也再無容身之處。接著這最後引用的申命記三十三章之後，保羅大膽地宣布：「就是我們所傳信主的道」（十 8c）。向我們要求行為的「話」（word）已經被宣揚神作為的「道」（word）超越了。我們斷不可以為，義對我們而言遙不可及，需要有人先去得到然後帶來給我們。出於信心的義表明了：「信主的道」已經將這道帶到我們身邊。出於信心的義已經存在於那些相信使徒所傳之信息的人心裏。保羅所採用的 *rhēma*，是《七十士譯本》對 *dābār* 的翻譯，或許這個字是用來強調這話講說的特色。「出於信心的義」藉著使徒，也透過使徒說話。摩西的話宣稱律法是神賜給以色列的恩賜，這話如今成就在宣揚基督裏。

保羅在本段餘下的部分（十 9~13）進一步說明這「信主的道」。申命記三十三章 14 節中「近處的話」，已經為這信主的道埋下了伏筆。保羅在十章 9 節明確有力地把這（被說的）話，用申命記經文中的「口」和「心」，以文字遊戲的方式深刻地表達出來。「信主的道」不是為人帶來律法的要求，而是把神在基督裏的工作帶到人的口裏和心中。與「出於律法的義」（十 5）相對的，正是這信心的信息。同時，保羅使用申命記的措辭，強調了基督是如何作律法的總結：神藉著基督，把祂的話放在人類的口中和心裏，那是律法只能預示的（十 4）。因此，「信主的道」宣告神如何顯明祂的公義，及它如何要求我們的順服（十 3）。

保羅在這裏和拉比解釋的方式相

近，審慎地斟酌字句的細節，叫我們想起他一開始在九章 4 至 5 節的話，也叫我們想到他稍早用詩篇的話來描寫墮落的人類，逐一系列喉嚨、舌頭、嘴唇、和口，作為人類表現其墮落本性的基本器具（三 9~20，尤其：13~14 節）。保羅同樣具體地提醒我們，普世人類都是受造之物。救恩以一個最根本、最基礎的方式改變了我們：人類以虛謊來拒絕造物的神，招致了咒詛和苦毒，如今取而代之的是認基督是主和信神在基督裏的工作。「認」和「信」的行動是由「口」和「心」產生，那也正是這「道」如今所在之處（參：三 12~14，十五 5~6）。

保羅的文字遊戲一直繼續到十章 10 至 13 節中一連串解釋的論述裏（*gar*〔五次〕）。在十章 10 節，他把救恩的宣告（十 9）引伸為雙重的形式：「心裏相信」為人帶來「稱義」，「口裏承認」則叫人「得救」。保羅文字遊戲的這個發展讓我們看出，他並不是要向我們介紹不同的行動或行動的結果；他是從不同的角度來描寫同一件事。「承認」和「相信」是從內在和外在表現出這「道」存在的事實。不單是相信，連「承認」的對象都是神，認知神作為神的權利（十四 11，十五 9；關於這個信仰告白在基督論上的重要意義，見下文）。同樣地，「稱義」和「得救」是一體的兩面。

這雙重的用語最後帶出十章 11 至 13 節的雙重引文，保羅藉著這樣的方式來解釋他稍早引用的《七十士譯本》以賽亞書二十八章 16 節，同時也圓滿結束他的討

論。由在人心中之信生發的義（十 10a）和以賽亞的應許一致：「凡信祂的人必不至於羞愧」（十 11）。這處經文的個人主義色彩，暗示了保羅已經提到過的普世性：造物主在基督裏的工作，乃是經由神的話來到每一個受造的人類的心裏和口中（見：十 17）。保羅如今明白指出以賽亞書經文中隱含的普世性：「因為經上說：『凡信祂的人必不至於羞愧。』」保羅以解釋的方式來引用以賽亞書二十八章 16b 節的經文，在其中加入了「凡……的人」（*pas*）（保羅所用的「不至於羞愧」再一次和《七十士譯本》不同）。

保羅再一次用預表的方式來解釋以賽亞書的經文。從前提及信靠上主會帶來盼望的話，曾實現在神對以色列的審判之中，而今迴響於相信基督的呼籲，實現在即將臨到世界的審判裏。

緊接在這個引文之後，保羅提出了進一步的解釋。他回到三章 22 至 24 節的用語：「因為猶太人和希臘人並沒有分別」（十 12a）——稍早這個陳述的釋經層面。他同樣使用三章 29 至 30 節的語言：「主是所有人的（主），豐富地〔*ploutōn*〕賞賜一切尋求祂的人。」神既是一位，祂就不單作猶太人的神，也作外邦人的神。我們可由神拯救全人類的作為，得知祂是「獨一」的神：正如九章 23 節（二 4，十一 33 亦然）所言，神所賜給人的「豐盛」，不外乎認識神的救恩行動。保羅這裏的用語由「神」變成「主」，後者是聖經用來稱呼神的名字，如今也具有基督論的弦外之音（見下文）。

保羅在十章 12 節對以賽亞書二十八章 16b 節作了解釋性的擴充，同時也成為他進一步引用聖經的引言。保羅尚未結束他對申命記經文錯綜複雜的解釋，也還沒有結束他的文字遊戲。保羅最後採用拉比的 *gezerah shavah*（用類比的方式來解釋）形式，來引用以賽亞書二十八章 16 節和約珥書二章 32 節。正如保羅在十章 11 節引用以賽亞的應許，藉著指出凡信神的人都必不至於羞愧，來重複因信稱義的主題，他在十章 13 節照樣提到信心外在的、言語上的表達：「承認」如今變成了「求告主名」。這在聖經傳統中是有前例可循的（代上十六 8；詩七十五 1，一〇五 1）。約珥書二章 32 節（《馬所拉文本》／《七十士譯本》：三 5）的應許：「凡求告耶和華名的就必得救，」印證了保羅對以賽亞書二十八章 16b 節的解讀（即後者的確是給「所有人」的應許），而且叫人想起「求告耶和華」的聖經傳統，並為之加上了普世的意味，使之自列祖的記載延伸至整個創世記的記載（創四 26，十二 8，十三 4，二十一 33，二十六 25；又見，例如：王上十八 24；詩九十九 6；賽六十四 7）。這兩處的引文反映了申命記三十三章 14 節的「口」和「心」，再一次同時呈現了相信的人的兩面。約珥書的應許再度使用「得救」用語，在字面上完成了保羅從十章 9 節（「就必得救」）開始對申命記三十三章 14 節的「解釋」。

保羅引用的約珥書的簡短經文和《七十士譯本》逐字相符（除了必須加上的解釋用的語助詞 *gar* 之外），而《七十士譯

本》的經文也非常接近希伯來文經文。神稱義作為這個重複出現的主題——救恩是經由災難和毀滅而來——再一次與約珥書的背景相符（羅一 17〔哈二 4〕，九 25~26〔何一 10，二 23〕，九 27〔賽十 20~23，二十八 14~19〕，九 29〔賽一 9〕，九 33〔賽二十八 16，八 14〕）。「耶和華大而可畏的日子」來臨時會伴隨著災禍。上主要為祂的子民審判列國，聚集列國到「約沙法谷」（即：「耶和華審判」）（珥三 2〔《馬所拉文本》／《七十士譯本》：四 2〕）。保羅所引用的經文再度提到了拯救餘民，也就是耶路撒冷的「倖存者」。保羅從經文中借用審判的時間，以及其明顯的個人化的信心和禱告，和他處理以賽亞書二十八章 16 節的方式相同。經由減少以色列的人數，和重建以色列成為信靠並求告上主的人，以色列和列國之間的差異將不復存在（見上文關於九 25~26 的討論）。重新創造以色列的時刻，從一開始就包括了、也預備了重新創造全人類。

十 14~21

「出於信心的義」論及使徒們所宣講的「信主的道」就在不遠之處（十 8）。正如保羅在本書信一開始就已經明白指出的，神在基督裏的工作包括了使徒所傳講的真道（一 5~7）。這段經文同樣也是釋經性的：使徒使命的基礎在於聖經本身，尤其是神在過去對待祂子民的方法。在十章 9 至 13 節，保羅已經說明了他所宣講的信息內容；在目前這段經文中，他轉而探討宣講的行動。使徒所傳的信息本

身，就是使徒向列國宣教的使命，要求人必須向所有人傳揚。但使徒的使命必須以神的委派為基礎：使徒只有奉神的差遣，才可以去傳道。保羅在這裏再一次強調和傳道密不可分的具體事實：神應許的話不只成就救恩，也遭到人的拒絕（參：九 6~29）。保羅的宣教神學、與以色列為著外邦人及其救恩的緣故暫時硬心的真理，在本質上全然不可分割。

我們之前已經提過，保羅的論點緊接著約珥如今成就在耶穌身上的話而來（十 13；珥二 32〔《馬所拉文本》／《七十士譯本》：三 5〕）：人們若不信上主，就不會求告祂的名，他們如果沒有聽見，就不會信祂，而若沒有人傳講，人們就不會聽見，而傳道的人若是沒有奉差遣，也不能去傳講（十 14~15a）。傳耶穌是主的人已經「如經上所記」地奉差遣了。使徒的使命和聖經，也就是以賽亞書五十二章 7 節一致：「報福音〔*euangelizomenoi*〕、傳喜信的人，他們的腳蹤何等佳美」（十 15b）。神宣告那些傳福音之人的腳蹤佳美，以暗示的方式確認他們是奉差遣的人。

保羅在這裏重述第二以賽亞書中的應許：上主在以色列被巴比倫擄去之後回到錫安（賽五十二 7；參：四十 9）。這個應許的本身就呼應了神對猶大所說的話，應許要滅絕尼尼微和亞述（鴻一 15〔《馬所拉文本》／《七十士譯本》：二 1〕）。保羅改動了《七十士譯本》的以賽亞書五十二章 7 節，而後者有多處與《馬所拉文本》不同，且有一些經文鑑別的難

題（Ziegler 1939: 59-60, 318）。《七十士譯本》以賽亞書五十二章 6 節的經文強調神的同在。《七十士譯本》在這節經文之後，附加了一連串比喻性的子句（「如山中的泉源，如報佳音、傳平安之人的腳蹤，如報好信的人」）。保羅所用的可能是《七十士譯本》的不同譯文，即《路迦諾校訂本》（*Lucianic recension*）（Wilk 1998: 24）。保羅所依循的譯本只省略了原文中表明地點的詞「登山」，保留了希伯來文中的感嘆詞：「他們的腳蹤何等佳美，」來作為他論證的樞紐。我們幾乎可以確定，保羅把原文中單數的「人」改為複數，是為了要表示使徒的職分並非單單屬於他一個人：「那些傳福音的人，他們的腳蹤何等佳美。」保羅為分詞 *euangelizomenoi* 加上受詞，直接跳到以賽亞書五十二章 7 節中第二次使用同一個詞（*ta agatha*，「好信」）的地方。衛爾克（F. Wilk）懷疑保羅所用的希臘文版本中有重複字母脫漏（haplography）的現象（Wilk 1998: 25），但保羅極有可能是為了把「傳」保留到十章 16 節，而刻意略過「傳平安」（*akoē eirēnēs*）。除此之外，保羅把傳講的受詞改成了複數的「喜信」（參《馬所拉文本》：*mēbaśšēr tōb*；保羅或許在改動的過程為 *agatha* 加上了冠詞 *ta*〔但見異讀〕）。

保羅在羅馬書中的論證相當符合以賽亞書的上下文。在以賽亞書中，上主應許祂被擄的子民，他們將會知道祂的名。他們必會知道：「說這話的就是我。看哪，是我！」（賽五十二 6）。保羅告訴我們，

神已經藉著耶穌的成為肉身、受死、和復活，成就了這個應許，就是祂會用祂的話語來使祂的子民得以親近祂，那時他們會確實知道祂的「名」（十 6~13）。使徒的宣講不是單單針對列國而發出，同時也是為著以色列的緣故，要使他們也得以照著約珥的話知道、相信、及求告上主的名（十 13）。保羅已經在二章 24 節引用以賽亞書五十二章 5 節，來描述神的名因為以色列的過犯而在外邦人中受褻瀆。但是，以色列的過犯不是事情的結局，因為神已經在耶穌裏為以色列施行拯救。

但保羅在引用以賽亞書五十二章 7 節的同時，也明白地兼具普世性。宣講福音的對象不分猶太人和希臘人。在這一方面，保羅使用經文的方式也與上下文的内容一致：在以賽亞的信息裏，救恩是宣布「耶路撒冷的救贖」也是屬於萬國的；他們也都要看見「我們神的救恩」（賽五十二 10；參：四十 5、9）。保羅稍後明白地在羅馬書十五章 21 節重述以賽亞書五十二章的這個面向，他在那裏接著引用以賽亞書五十二章 15 節：列國將要聽見神的信息，也就是上主使祂的僕人升高，這是前所未聞的作為。神已經在耶穌的復活裏，成就了祂救贖耶路撒冷的應許：在祂裏面，也是藉著祂，救恩如今臨到外邦人。

此外，正如「信主的道」會使人類口中承認真神（參：羅三 13~14；詩十 7），信主的道也使得傳這信息的人「腳蹤」佳美，傳這信息的人如今不再像保羅之前所說，為殺人流血「奔跑」（參：羅三 15；

賽五十九 7；見：徒二十二 19~21；《耶利米哀歌米大示》1:57 [147]），乃是為著報告好消息而「奔跑」。救恩為造物主奪回祂所造的人。

早期猶太教也在以賽亞書五十二章 7 節中，尤其是在 *šālôm*（「平安」）的宣告裏，見到末世救恩的應許（例：《利未記米大示》9:9 [119]；《申命記米大示》5:15 [117]；參考資料詳見 Str-B 3:282-83；Stuhlmacher 1968: 148-50；Wilk 1998: 173-75）。

以賽亞書五十二章出現在《所羅門詩篇》十一篇的首尾，把整首詩包圍在其中，故顯得格外重要。詩人把以賽亞書五十二章和約珥書二章 1、15 節（「在錫安吹角」）；以賽亞書四十章 1 至 11 節，四十三章 5 至 7 節合在一起讀。詩人在這裏所頌揚的，不再是報好消息者的「腳蹤」，而是他的「聲音」（參：賽四十 3）。詩中，以色列的拯救是從被擄之地歸回，這一點常見於早期猶太教。這裏把它當作既成事實：神已經施憐憫了；神已經把耶路撒冷的兒女從被擄之地招聚、領回（參：《巴錄書》四 36~五 9，其內容可能以這處經文為基礎）。吹角不是因為災禍，而是因為救恩。詩人呼籲耶路撒冷「穿上」其榮耀為「衣」（參：賽六十一 10）。神已經「說出」（即：應許）以色列永遠得享的「好處」。《所羅門詩篇》十一篇在結束時回到以賽亞書五十二章 7 節，向耶和華祈求，求祂照著祂曾經向以色列和耶路撒冷宣告的而行，以此結束這首詩（十一 7~9）。詩人像詩集中的其他詩篇（尤其《所

羅門詩篇》十七~十八篇）一樣，前瞻以色列的救贖。在這些詩篇裏，未來的盼望似乎是加重地重述神已經成就的作為：上主已經審判那些把虔誠人逐到被擄之地的罪人（十七 1~10），但詩人仍盼望那藉著所應許的「大衛的兒子」施行的最後審判（十七 21~46）。這模式也出現在《所羅門詩篇》九篇，那裏將被擄視為過去發生的事，同時也期盼最後的救恩。「從被擄之地歸回」不只是個未來的盼望，也是過去發生過的事件，預示了神在未來將要如何對待以色列。或許《所羅門詩篇》十一篇是遵照著這個模式，也或者是根據聖經中的盼望模式，把未來的救恩描繪為既成的事實。

在早期猶太人引用以賽亞書五十二章 7 節的許多例子裏，「報佳音的人」代表著末世的人物，尤其是彌賽亞（例：《利未記米大示》9:9；《雅歌米大示》2:33），但也代表以利亞（例：《關於節日、安息日的講經性註釋》35:4），甚至泛指以色列（《詩篇米大示》147 §2）。在《十一號洞穴麥基洗德古卷》II, 15-18，這末世的人物是「聖靈所膏的人」（參：賽六十一 1~3），那位宣告麥基洗德等次救恩的人。

顯然地，保羅在以賽亞書五十二章 7 節中見到末世救恩的應許，像他同時代的人一樣。但在羅馬書這裏的上下文中，聖經中所記載的過去發生過的事才是使徒宣講的保證。一如《所羅門詩篇》，保羅見到聖經中神對待以色列的預言模式。和使用這處經文的多數早期猶太人不同的

是，保羅所關注的是奉差遣去宣揚救恩的人，而不是所宣講的救恩，後者是他或（較不可能）他所引用的希臘文舊約聖經經文省略的。保羅並不認為以賽亞書五十二章 7 節的人是彌賽亞；卻視使徒的使命為與先知的使命相符的。保羅再一次用預表的方式引用經文，在經文中看見神在末世作為的模式。

福音的宣講一如從前遭遇到人的頑抗：「只是人沒有都聽從福音」（十 16）。正如接下來的經文提到全體以色列人時所顯示的，我們最好把保羅在這裏的話解釋為反諷性的，同時也預期最終要臨到以色列的救恩。使徒企盼等候最終以色列全家都要相信的那一天（十一 26）。

在十章 16 節，保羅進而引用以賽亞書五十三章 1 節，也就是第四首僕人之歌（賽五十二 13~五十三 12）的開頭。保羅的引文和《七十士譯本》或《馬所拉文本》都沒甚麼不同。正如保羅在九章 25 至 29 節中引用的方式，他向我們介紹說預言的先知。以賽亞為如今重演的不順服和不信從的模式作見證。因此，以賽亞繼續說話直到今時：「只是人沒有都聽從福音，因為以賽亞說：『主啊，我們所傳的〔*akoē*〕有誰信呢？』」正如較廣的上下文和以賽亞書的引文清楚表明的，開頭的這句話是曲言法（*litotes*）：以色列整體來說都是不信的（九 3，十一 5；參：三 3）。保羅的注意力仍然集中在以色列全體的得救。他在這裏再一次把以色列拒絕信從福音描寫成不順服（十 3〔參：一 5，十六 26：「信服真道」〕）。這不順服和過

去所發生的一樣，那時以色列也不信先知所「傳」的；這節經文中不只使用不定過去式動詞（*hypēkousan*），還重複地提到以賽亞和摩西（和時間副詞 *prōtos*〔「先」〕一同出現〔十 19〕），叫我們看見事件發生在過去。

過去的先知和如今的使徒都有「所傳的」（*akoē*），就是他們傳講和宣告的信息。這個詞也出現在《七十士譯本》以賽亞書五十二章 7 節（「傳平安的好信息」；將使役主動字幹〔*Hiphil*〕的 *mašmāʿ* 讀作名詞 *mišmāʿ*），與以賽亞書五十三章 1 節的主題相連（又見：帖前二 13；加三 2、5）。在十章 17 節，保羅藉著所引用的經文來立論：「可見信道是從聽道來的」——也就是說，信道是從被傳講和宣告的信息而來。先知蒙召來宣講救恩和審判將要到來的信息，也面臨全國的不信從，其奉差遣預示了使徒保羅的奉差遣（見：賽六 6~13；參：加一 15~16）。於是，保羅根據神在過去和以色列相交的模式，來建立他的宣教事工。

但是，所傳的信息必定有其內容。「可見信道是從聽道來的，聽道是從基督的話來的」（十 17）。這句話是個總結。保羅回頭描述「信主的道」，如今強調其內容：成為肉身和被釘十字架的耶穌從死裏復活。因此，「信主的道」和「基督的話」這兩個表達方式是互補的，用來描述福音，前者強調信心的呼召，那是神在基督裏的作為所固有的，後者則強調其恆久不變的內容（見 Hofius 1994:153-54）。保羅在他的論證中交錯使用這兩個詞，形成

一個倒置的格式。保羅談到「信主的道」時，用這個詞來描述福音的內容，當他談到「基督的話」時，用這個詞來描述福音的宣講。保羅藉此表示相信的行動和相信的對象二者密不可分。使徒向以色列及列國的使命最終都要奠基於基督的信息，而基督正是神所應許的義及律法的總結。在此，保羅巧妙地運用以賽亞書五十三章 1 節的上下文：保羅指出那受苦的僕人，也就是以賽亞信息的內容，正是耶穌基督。

在這段經文餘下的部分裏（十 18~21），保羅使用聖經，針對他在十章 17 節的結論自問自答。保羅的第一個質問（「但我說，人沒有聽見嗎？」〔十 18a〕）著眼於向普世宣揚基督。保羅之前引用的以賽亞書（賽五十二 7，五十三 1），最主要是和先知向以色列宣告福音有關。但在這裏，因其無前例可循，保羅提出反駁，聲稱向列國傳福音並沒有應驗聖經。我們可以從上下文中的用法看出，保羅的注意力仍然集中在神過去如何對待人類（十 19~21，尤其 19a 節）。所以，這個異議的意思是，列國從來沒有聽過，從來沒有人向他們傳講，從來沒有「言語」傳到他們那裏。保羅的回答（「誠然」）雖然簡短，但意味深長：「他們的聲音傳遍天下；他們的言語傳到地極。」保羅引用的詩篇十九篇 4 節（《馬所拉文本》十九 5；《七十士譯本》十八 5）和《七十士譯本》逐字相符。《七十士譯本》把希伯來經文中的 *qawwām* 譯作 *ho phthongos autōn*（「他們的聲音」），這可能是個正確的詮釋（而不是「線」或「計量標準」，或是任何其他

諸如此類的臆測與解讀）；這是最合乎上下文理的解釋（詩十九 1~4：述說、傳揚、言語、知識、言語），其他的經文也支持這個解釋（《便西拉智訓》四十四 5；可能還有：賽二十八 10、13）。同樣地，《七十士譯本》把希伯來文的 *millā* 譯為 *rhēma*，二者表達的觀念都是「所說的話」。《七十士譯本》的這個翻譯，很自然地符合保羅在羅馬書中的上下文，而且除了這裏以外，在保羅書信的其他地方都不曾出現。

詩篇十九篇稱頌神的榮耀，神的榮耀乃藉著所造之物而彰顯，尤其彰顯在諸天之中（十九 1~6），與之相對的是稱頌神在律法中將祂對人類良善的旨意彰顯出來（十九 7~10）。這篇詩篇的第三段把注意力轉移到詩人的內在生命，尤其是他的「口」和「心」。儘管有受造之物與律法，詩人卻為他的「口」和「心」向上主自己呼籲，要尋求饒恕和救贖。於是詩人將可以與諸天及律法一樣，正確地談論及思想上主（十九 11~14）。保羅引用這篇詩篇的第一段，可能同時也呼應了律法的見證和詩人的祈求饒恕。但保羅並沒有進一步闡述這些部分。他的注意力集中在諸天的聲音和言語，雖然諸天無言無語，也無聲音可聽，但卻說話（十九 3~4）。受造之物的本身便宣揚了創造者的榮耀。

保羅在一章 20 節就已經使用視覺的意象來表達同樣的思想：神的事情雖是眼不能見，卻可從所造之物得見。正因如此，人類拜偶像的行為便無可推諉。並且，保羅已經在八章 22 節把焦點從以視

覺為主導轉成以聲音為主，談到所造之物「歎息」。他訴諸詩篇十九篇 4 節的意思是顯而易見的：造物的神已經（並且持續地）向列國宣揚。根據保羅的說法：「神的事情，人所能知道的，原顯明在人心裏」（一 19）。當然，保羅已經強調，拜偶像的世界有一顆「昏暗的心」，不再歸榮耀給神，也不感謝造物的神（一 21）。然而，問題出在墮落的受造之物身上，不是在創造的本身，因為根據詩篇十九篇，創造不斷地宣揚神的榮耀。因此，創造的本身為使徒的宣告作了預備，也使得使徒的宣告遍及全世界（參：一 5，十五 19~21）。正如保羅的遣詞用句所顯示的，諸天關於造物主的言語為基督的話作了預備（十 17~18）。保羅指出，基督從天上降下到陰間，並且已經復活，被升高為主、為神，這使得他訴諸詩篇十九篇更具豐富的意義。基督是神的公義，同時也造物主同等，因此造物主也和基督同等。宣揚基督開啟了墮落人類閉塞的耳朵，帶給我們關於「主的名」的知識，也就是信心和祈求（十 13~17）。在基督裏，並經由基督，我們再次開始求告主的名。

保羅接著提出第二個質疑，繼而又提出了一直延伸到這一段最後的長篇回應（十 19~21）：「我再說，以色列人不知道嗎？」儘管他們的耳朵閉住不聽這信息，以色列這個國家已經聽過創造者的信息。但以色列知道主的名要傳遍天下嗎？保羅回到他在十章 2 至 3 節提出的指控：以色列的熱心不是按著真知識。他已經根據福音的內容探討過這個問題，如今他要

直接針對使徒使命的具體結果，來討論傳揚福音：基督是神的公義和律法的總結，雖然以色列跌在基督這絆腳石上，外邦人卻因著祂而得到了義。

保羅根據聖經訴諸兩個見證人，和在第九至十一章的其他地方一樣，保羅明白地告訴我們他們的名字：「首先」是摩西，然後是以賽亞（十 19~21〔參：申十九 15；林後十三 1〕）。保羅一開始先訴諸摩西之歌，在那首歌中，上主回應以色列的悖逆和拜偶像的行為。正如以色列用「不算為神的」惹動神的憤恨，神也要用「不成子民的」來惹動他們的憤恨。祂要用「無知的民」來觸動他們的怒氣（十 19b；申三十二 21b）。

保羅的引文又是非常接近《七十士譯本》，而《七十士譯本》也再度和《馬所拉文本》略有出入。《七十士譯本》可能是根據聖經一般的用法（參：《七十士譯本》詩九十一 7〔《馬所拉文本》九十二 7；中英文版：九十二 6〕），把 *nābāl*（「愚頑」）譯作「無知」（*asynetos*），取其不敬畏神之意。希伯來聖經中 *‘am* 和 *gōy* 之間可能存在些微差別（在一些經文中，此二者分別作「人民」和「國家」），但在這裏不可得見，因為這兩個字都被譯作 *ethnos*。保羅的引用和《七十士譯本》之間略有不同。保羅省略了原來經文中把前後兩句結合在一起的連接詞，這一點不難理解。所以，保羅和《馬所拉文本》及《七十士譯本》不同，以上主所強調的「我要……」開始。保羅也加強神說話的語氣，其對象原先以第三人稱來稱呼以色

列，這裏則改為第二人稱：「我要……惹動你們的憤恨；我要……觸動你們的怒氣。」神如今直接與祂的子民爭辯。

保羅的引用整合了他自己論證中的許多脈絡，也為著更進一步地闡述他的論述作準備。神惹動以色列的憤恨，並不代表神棄絕以色列，而是為以色列的得救作準備。神與悖逆及拜偶像的以色列爭辯：如同他們招惹神的憤恨一般，神也要讓其他的人勝過他們，使得他們心生憤恨（見 Bell 1994: 81-106）。然而，神要再次承認他們是祂的子民，並且拯救他們（申三十二 26~43）。神用來觸動祂百姓的「怒氣」是「憤恨」：正如他們愛慕偶像，神也要愛其他的人。在申命記和羅馬書中，神都用「列國」來刑罰祂的子民：是因為神收納外邦人，以色列才會仍舊不信（見：羅十一 28）。在這兩個地方，都是因為主親自降臨成為救主，這樣的審判才變成了救恩（申三十二 36~43；羅十一 25~27）。在羅馬書十一章 11 至 16 節，保羅回頭把他訴諸經文的論述發展得更完全。神用來惹動以色列的「非子民」並不是外邦人（那當然是指列國）（異於 Wagner 2002: 202-3; Wilk 1998: 134-35; Bell 1994: 95-104），而是末世蒙應許之民，包括了猶太人和外邦人。這樣的用語叫我們想起保羅稍早引用的何西阿書二章 23 節和一章 10 節（「那本來『不是我子民的』，我要稱為『我的子民』」〔雖然那裏所用的詞是 *laos*，而不是 *ethnos*〕），保羅在那裏所著眼的是神從猶太人和外邦人中呼召一群新的子民（羅九 23~

25）。這同時也提醒我們神對亞伯拉罕的應許，要「使無變為有」，藉此立亞伯拉罕作「多國（*ethnē*）的父」（羅四 17）。保羅引用申命記三十二章 21 節的下一個子句：「我要用無知的民觸動你們的怒氣，」強調了他在論證之中已經提出過的論點，即猶太人和外邦人都陷在墮落的光景之中（見：羅一 21、31，三 11〔詩十四 2〕；參：申三十二 28）。

在申命記的背景中，神在申命記三十二章 21 節所說的話預言了以色列的被擄和毀滅（三十二 22~33）。惹動以色列的，不論是「不成子民的」，還是「愚昧的國」，都是無名的敵人，是上主要興起與以色列為敵的。但毀壞並不是最終的結局：敵人的驕傲終將使得上主與他們為敵，為祂的子民申冤（三十二 26~27、36~38、43）。但以色列和列國都必須明白，除上主以外並無別神：「我使人死，我使人活；我損傷，我也醫治，並無人能從我手中救出來」（三十二 39）。

保羅已經用以色列的被擄來描述他們如今的硬心和不信從（九 27~29〔何一 10；賽十 22，二十八 22〕；又：二 24〔賽五十二 5〕）。他同樣也已經用以色列的被擄把墮落的人類描寫成是「賣給罪」了（三 9，七 14）。保羅訴諸申命記三十二章 21 節，也是依循這個模式。他在這裏強調的是以色列悖逆神。神惹動以色列的憤恨，藉此來回應他們對追求律法的錯謬：祂已經從猶太人和外邦人中呼召了一群新的子民。這「不成子民的」是保羅立論的基礎。神現在以超越聖經中原先所說

的亞述或巴比倫的模式，用遍傳列國的福音來惹動以色列。神這樣來惹動他們，並非是他們始料未及的。據保羅所說，以色列早就知道這事會發生。上主在申命記三十二章 19 至 43 節改變了祂對待以色列和列國的方式，是一如保羅接下來要進一步剖析的（十一 30~32），預示了祂在基督裏要用不可測度的方式來對待他們。神惹動以色列的怒氣，但這件事本身並不是最終的結局，就像申命記中，以色列先惹動祂的「憤恨」和「怒氣」，卻沒有使上主停止以為父的身分去愛和保守祂的兒女。就和對摩西而言一樣，對保羅而言，祂仍舊應許要救贖以色列。而在摩西之歌裏，也不是只有提到以色列的救贖而已。據保羅所說，摩西之歌不但提到列國被毀滅，也提到將要臨到他們的救恩：他們被召要與以色列一同以上主為樂（申三十二 32；羅十五 10〔見該處的討論〕）。

《便西拉智訓》四十九章 5 節引喻申命記三十二章 21 節（「他們把他們的角給別人，把他們的榮耀給了異國」）。又見《論申命記》§320（詳見 Str-B 3:284-85）。和保羅一樣，《尼奧菲特的他爾根》在申命記三十二章 1 節，和《申命記米大示》2:4，把摩西和以賽亞的見證合併在一起，前者至少是因為申命記三十二章 1 節和以賽亞書一章 2 節有相似的用字（Bell 1994: 244；關於早期猶太人如何使用申命記三十二章，詳見 Bell 1994: 217-50）。

第二個見證人以賽亞，和九章 27 至 29 節一樣說了兩句話。在第十章裏，保

羅的引文出自以賽亞書六十五章 1 至 2 節這兩節連續的經文。保羅再次像在第九章一樣，為他的引文加上了生動的引言：「又有以賽亞放膽說……」（十 20）。使徒引用以賽亞書比聖經其他的書卷都多，才剛訴諸先知以賽亞的呼籲，來為他自己在十章 15 至 16 節的呼籲作準備。先知的情感很可能反映出保羅自己的情緒。保羅之所以說以賽亞「放膽」，非常可能是為了他在先知的話裏（賽六十五 1）見到的福音作準備。使徒也在「放膽」這一點上效法先知以賽亞（見：十五 14~16）。

保羅引用以賽亞書六十五章 1 節時，除了把一節經文中兩句開頭的動詞倒過來以外，基本上都依循《七十士譯本》。保羅顛倒了《七十士譯本》的順序而寫道：「沒有尋找我的，我叫他們遇見〔*heurethēn*〕；沒有訪問我的，我向他們顯現〔*emphanēs egenomēn*〕。」這樣改變順序基本上並不影響希伯來文經文的意思，因為希伯來文經文中的兩個動詞（*nidraštī*、*nimṣēṭtī*）幾乎可說是互為同義詞。但保羅無論如何不可能是依從希伯來文經文。他改變《七十士譯本》的方式，很可能是因為他把這段經文和之前所引用的申命記三十二章 21 節串連在一起。他比較不可能是沿用其他《七十士譯本》的傳統（如 Wagner 2002: 210-11; Wilk 1998: 34-35 所主張的）。雖然難以決定，《聯合聖經公會的希臘文新約聖經》第四版（UBS⁴）和《聶索和阿蘭的希臘文新約聖經》第二十七版（NA²⁷）都保留了異讀：「我在沒有尋找我的人之中〔*en*〕被尋

見，」這可能是原始的經文(Wagner 2002: 206-7 也如此主張)。若是如此，這原始經文亦可作如上翻譯，就把這個引文和之前申命記三十二章 21 節的引文合在一起。上主用「不成子民的」來惹動以色列，是因為祂如今在那些不尋求祂的人之中被尋見。保羅把動詞的順序顛倒的結果，是讓這樣的串連變得可行。

不論如何，保羅引用的申命記三十二章 21 節和以賽亞書六十五章 1 節，彼此之間有著密不可分的關係，因為兩者都間接提到神從猶太人和外邦人中呼召祂末世的子民，保羅引用的這兩段經文。一般都公認，以賽亞書六十五章 1 節中最重要的一點是談到以色列的不順服，這節經文是上主回答先知在以賽亞書六十三章 15 節至六十四章 12 節的哀歎：「你為何使我們走差離開你的道，使我們心裏剛硬、不敬畏你呢？」(六十三 17)。以色列已經變得像那些未得稱為上主名下的人一樣(六十三 19)：上主掩住祂的臉面，使得全以色列變得像「不潔淨」的人一樣；以色列所有公義的行為都變得像「污穢的衣服」一樣(六十四 6)。因為上主已經掩面，沒有人求告祂的名或奮力抓住祂(六十四 7)。上主使祂自己成為那些悖逆的子民訪問尋找的對象(六十五 1)。在這樣的背景之下，這節經文維持著相當程度的模稜兩可，所以使得保羅順理成章地引用下一句經文。我們很快會回到保羅所引用的下一句經文。我們在這裏只需要留意，根據先知的哀歎，由於神的掩面和審判，以色列已經變得和不求告上主的列國

沒有兩樣。正是這樣的人在訪問和尋求上主。在以賽亞書的背景中，這樣的人也包括了外邦人，上主向他們應許要差派「倖存者」(即：餘民)來宣揚祂的榮耀。列國要聚集，把四散的以色列民帶回耶路撒冷，作為獻給神的祭。上主要從列國之中取「一些」「為祭司，為利未人」(六十六 18~21)。神把自己賜給那些沒有尋求祂或訪問祂的人，這無非是祂新的創造之工，而這工包括了列國(六十五 17~25)。

正是這一點讓我們看出，保羅是以預表的方式來引用這處經文：神過去對待以色列的方式已經在今時重演。使徒仍然在回答他在十章 19 節提出的質疑，說到以色列不知道神的名要遍傳天下，這樣的傳揚也為福音作了準備。以賽亞是與摩西並列的第二個見證人。保羅非常可能認為：以色列是第一處經文中「那些不尋找、不訪問神的人」。以色列不服神的義，想要成就自己的義。但以色列不信從基督不過是表現出所有人類的墮落：「沒有尋求神的」(三 11〔詩十四 3〕)。所有的人類都是拜偶像的，尋求他們自己的事，不尋求神(一 21~23、28，二 7~8)。保羅引用以賽亞書六十五章 1 節，以含蓄的方式包含了全人類，正如原始的經文本身：使徒的使命包括的不只是以色列，而是全世界(見：十 18)。正如他調換這節經文中兩個動詞的順序所顯示的(見上文)，神會在包括了猶太人和外邦人的末世子民中被尋見，並且向他們顯現。神的公義已經向他們顯明(一 17，三 21~26，十 3)。

正如我們已經指出的，以賽亞書六十五章 1 節中存在有相當程度的模稜兩可，使得保羅順理成章地引用以賽亞書六十五章 2 節。以賽亞書六十五章 1 節的用字最自然的解釋是描述已經成就的事實：神已經被那些沒有尋找祂、沒有訪問祂的人尋見。但是以賽亞書中接下來的陳述，包括六十五章 2 節，描寫的是被拒絕的邀請：「我整天伸手招呼那悖逆的百姓。」上下文理顯然使得《修訂標準版》、《新修訂標準版》、和《英語標準版》把簡單被動字幹(Niphal)視為表示許可(permissive)：「我願意被訪問……願意被尋見。」但在這裏反諷的意味使得許可的意思顯得不太貼切(上主被「那些不訪問的人」求問，被「那些不尋找的人」尋見)。這個用法雖然表達邀請，卻很可能帶有實質果效的意思(見：如，賽五十五 6；結三十六 37)：「我已經被訪問……我已經被尋見(所以，要尋求我、並尋見我)」。《七十士譯本》把這節經文譯為帶有這種實質果效的意思(emphanēs egenomēn ... heurethēn)。在這樣的解讀中，雖然以賽亞書六十五章 1 節也提出邀請，卻和緊接的下文分開，表達神那具有實質果效的拯救工作。因此，以賽亞書六十五章 1 節成為以賽亞書前後經文之間的橋樑：上文的六十三章 10 節至六十四章 12 節是先知的哀歌，形容全國都「因罪孽消化」(六十四 4)，下文則應許「耶和華的僕人們」會以「倖存者」的身份從將要來的毀壞之中出現(六十五 8~16)。透過含蓄的手法，表達「耶和華的僕人們」是那

些沒有尋求卻尋見祂的人。他們代表了新的創造，以賽亞在下文中便宣告了這新的創造(六十五 17~25)。

保羅訴諸以賽亞書六十五章 1 至 2 節的方式雖然在表面上引人側目，卻顯然和經文的主旨一致。在引用以賽亞書六十五章 2 節時，保羅再次提到以色列拒絕上主的邀請，同時指出以色列是先知發言的對象：「至於以色列人，他說：『我整天伸手招呼那悖逆頂嘴的百姓』」(十 21)。保羅把引自以賽亞書六十五章的兩節經文「分開」，分別強調其普世的範圍和特定的對象。這一點和那段循相似模式的經文並行不悖。這段經文和使徒一樣，都提到被拒絕的邀請。但是上下文顯示出，在這兩處經文裏，拒絕都不是故事的結局。

保羅在十章 21 節遵照《七十士譯本》，用雙重疊語來表達希伯來文中描述以色列「悖逆」(*sôrēr*)的詞：「悖逆和頂嘴」(*apeithounta kai antilegonta*)。《七十士譯本》的翻譯可能綜觀上下文，認為這裏描寫了以色列悖逆的具體行為，包括對「耶和華的話」置若罔聞(賽六十五 3~7、12，六十六 3~5；又：五十九 1~15)。在以賽亞書的上下文中，上主指控以色列向偶像獻祭(賽六十五 3~7)。因此，保羅在這裏的引文可能是遙指十一章 3 節，也可能同時為十一章 9 節埋下伏筆。或許《七十士譯本》將以色列描繪為相對於以賽亞書五十章 5 節提到的那個僕人，「悖逆」和「頂嘴」這兩個詞在那裏也是成對出現。《七十士譯本》中成對出現的詞可能是重言法(hendiadys)，羅

馬書中可能也是如此。根據保羅的說法，以色列的悖逆在於他們拒絕神的恩慈（九 19~21、31，十 3）。以色列拒絕「求告（復活）主的名」（十 3~4、13），這正是上主在以賽亞書中指控以色列的罪名（賽六十五 1b；參：六十四 7）。

和《七十士譯本》不同的是，保羅把副詞「整天」挪到句首，強調神對祂子民恆久不變的愛。以賽亞書中神人同形法的用語不但令人印象深刻，而且令人心痛，預備了保羅的讀者進入接下來對以色列救恩的討論：「我整天伸手……。」這個表達方式也間接地叫我們想起相信基督的人要面對的苦難，正如保羅在第八章 36 節引用詩篇四十四篇 22 節時提到的（「我們為你的緣故終日被殺」）。

十章 18 至 21 節的頭尾論及列國和以色列，我們對此所做的討論如今完全結束。今時對列國而發的宣告，已經在昔日創造的「話」裏預告了（十 18〔詩十九 4〕）。但上主對祂子民的愛仍然恆久不變，這在祂之前的呼籲中是顯而易見的（十 21）。這愛成為他們得救的前兆。

憐憫以色列及列國的造物主那不可測度的道路（十一 1~36）

保羅論證的最後一環，是以神揀選和呼召以色列的背景來描述福音（十一 28~29）。根據人的邏輯和理解，造物主在祂應許和憐憫的有效話語中的自由（九 1~29），與以色列不信基督成就了神的應許（九 30~十 21），這二者之間存在著無可消弭的張力。這些不相容的因素都可見於神「難測的判斷」和「難尋的蹤跡」（十

一 33）之中。唯有創造的主可以經由以色列的不信從來成就以色列的呼召，也在這麼做的同時，奇妙地拯救列國。

十一 1~10

保羅再次用第一人稱的語句，來開始他新一段的論述：「我且說，神棄絕了祂的百姓嗎？」（十一 1）。他在九章 1 至 5 節的引言性論述中，站在同胞們的立場發言，與他多半是外邦人的讀者保持距離。他在十章 1 節改變角度，稱他的讀者們為 *adelphoi*，為這信仰中的弟兄與姐妹。最後，在十一章 1 節，保羅站在與他讀者一致的角度，讓他們從他使徒的眼光來放眼以色列的未來。他所提出的修辭疑問句，完全符合他在之前論述中多處暗示的以色列得救的盼望。尤其是他先前引用的以賽亞書六十五章 2 節，描述神從以前就時常伸手召喚祂的百姓。神怎麼可能到如今反而拒絕他們？保羅言簡意賅地否定了這樣的想法（「斷乎沒有！」），並且根據他猶太人的身分來解釋他的答案：「因為我也是以色列人，亞伯拉罕的後裔，屬便雅憫支派的。」他接著回答他所提出的問題：「神並沒有棄絕祂預先所知道的百姓」（十一 2a）。

但是，個人的信心和得救怎麼能夠解釋神如何對待祂的所有百姓？保羅在開始的問題和結尾的斷言中，引喻撒母耳在以色列人為了堅持要求立王而悔改時所說的話（「耶和華既喜悅選你們作祂的子民，就必因祂的大名不撇棄你們」〔撒下十二 22〕）。但他的話同時也叫我們想到，

聖經中多次提到神向祂的子民掩面和審判他們，聖經的作者們藉此宣告上主棄絕祂的子民（士六 13；王下十七 20，二十一 14，二十三 27；代下三十五 19~21；詩六十 1、10，一〇八 11；耶七 29；哀二 7，五 22；何九 17）。神向以色列的應許只有藉著棄絕和審判，在神全然奇妙的憐憫之中成全。保羅藉著他簡短的結論讓我們看出，他著眼於神應許的果效：「神並沒有棄絕祂預先所知道的百姓。」他在這裏的話讓我們想起他之前提到的，神在基督裏預先知道信徒，又預先定下效法祂兒子的模樣（八 29~30）。保羅在那裏強調從死裏復活與兒子的名分，他繼而將後者列在神所賜給以色列的恩賜當中（八 23，九 4）。所以，正如在第八章 29 節一樣，這裏的「預先知道」在本質上是展望未來的：提及以色列是「祂預先知道的」，保羅乃是著眼於即將臨到神子民的救恩。

保羅在十一章 2b 至 6 節詳細說明他在 1 節的自稱，就是照著這個框架。他代表了如今的餘民，從而預示了以色列未來的得救（見：上文對九 27~29 討論）。聖經藉著以利亞的經歷談到了這個盼望：神在過去對待這位先知的方式，顯明了祂如今要如何對待以色列。前者的模式再次在末世裏重演。

保羅介紹以利亞，稱他是「在神面前控告以色列人」的人（十一 2b）。以利亞被神差遣到撒勒法的外邦寡婦家中，恰與使徒被差遣到外邦人中相對照，而使徒又和先知以賽亞一樣，哀歎以色列的失敗，並且為以色列向主祈求（九 1~5、27~

29，十 1）。以利亞同時也和高升的基督相對，升上高天的基督如今在父神的右邊為信徒們代求（八 34）。其實，以利亞在和以色列爭辯的過程中，不盡然是無懈可擊的。他未能洞悉滿有憐憫的神的作為，他不明白神在施行審判之際仍為祂自己存留餘民。因此，神間接地拒絕了以利亞對以色列的咒詛禱告。仍有盼望為以色列存留。

以利亞的抱怨記載在聖經中的兩處。這兩處記載中，以利亞抱怨時所用的話都一模一樣，都是在和以色列爭辯中以正規見證的形式出現（王上十九 10、14）。其背景為以利亞在令人驚心動魄地力抗巴力的眾先知之後，逃避耶洗別的威嚇。他逃跑四十晝夜，到了何烈山，在那裏，「耶和華的話臨到他。」上主兩度詰問他：「以利亞啊，你在這裏做甚麼？」而以利亞兩度以抱怨回答。以利亞第二次回答的時候，他站在山上，剛剛聽到上主「微小的聲音」在烈風、地震、和火之後臨到。

保羅的幾處更動使得他所用的經文有別於《七十士譯本》（及《馬所拉文本》，《七十士譯本》與之極為接近）。他省略了以利亞一開始的抗議，即他「為耶和華萬軍之神大發熱心」（王上十九 10、14），把先知所說的話限於對「主……」。根據保羅在上下文中使用 *kyrios* 的方法，這個簡短的介紹可能指向我們在基督裏所見的這位滿有憐憫的神，是先知有待認識的那位神。

保羅也重新安排了先知抱怨的順序。他首先提到神的眾先知被殺，這可能

是為了要強調先知以利亞只顧自己，可能反映了保羅的處境（參：帖前二 15），或者可能二者兼具。保羅省略了先知是被「用刀殺」，表示他考慮到他當代的背景（在當時，當然只有羅馬當權者擁有刀劍權〔*ius gladii*〕）。保羅提到以色列人毀壞神的祭壇，這在某個層面上預示了以色列如今拒絕福音（保羅和《七十士譯本》王上十九 10 一樣使用 *kateskapsan*；《七十士譯本》在王上十九 14 則用 *katheilan*，「除去」）。保羅先前引用以賽亞書六十五章 2 節時已經暗示，以色列在今日重蹈了過去拜偶像的覆轍。

以利亞怨言的第三行和第四行也與《七十士譯本》不同。保羅的用字和《七十士譯本》在時態上和字形上都略有出入（保羅使用動詞 *hypoleipō* 的不定過去式被動語態，而非現在完成式被動語態；保羅使用形容詞 *monos* 的原級，而非最高級）。更重要的是，他再度把先知對自己身分的認定：「只剩下我一個人，」安置在句首，使得先知其人成為注意的焦點。他簡化以利亞的結論，省略了不必要的動詞：「他們還設法要〔奪〕我的命」（《和合本》作「他們還要尋索我的命」）。

保羅在記錄神的回應時，只摘述了聖經中上主對以利亞所說的話裏的最後一句，而且帶著高度解釋性質。基本上，神仍然掩面。保羅對這個引文的介紹與他書信中其他的介紹大異其趣：「神的回話（*chrēmatismos*〔參《馬加比二書》二 4〕）是怎麼說的呢？」保羅之所以把神描寫成隱藏的神，和他訴諸列王紀上記載的意境

相符。在列王紀上的上下文中，上主宣布以利亞事工的終點：他要到大馬色去膏哈薛作亞蘭王，膏耶戶作以色列王，膏以利沙作先知接續以利亞。他們要執行以利亞隱約地懇求的審判（王上十九 15~18）。但這審判並不完全，因為上主要「在以色列人中為自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的，未曾與巴力親嘴的」（王上十九 18）。實際上，藉由對抗巴力的眾先知，上主已經叫這民的心「回轉（向祂）」（王上十八 37）。保羅跳過審判的宣告和先知事工的終點，直接引用上主最後的話。他認為這經文不單談到上主不刑罰那些沒有拜偶像的人，更加強調上主為自己留下七千個「未曾向巴力屈膝」的人（十一 4）。上主為祂自己留下「餘民」（參：《巴比倫他勒目》〈論公會〉102b，將王上十九 18 解釋為表示「在他們之中仍有義人」）。因此，保羅是從以賽亞書中「餘民神學」的角度來了解以利亞的經文，而保羅稍早也已經提過以賽亞的餘民神學（九 27~29）。他解釋性的引文和列王紀上經文中的記載一致：神的旨意和作為超越了先知有限的眼界和他的工作。

保羅和《七十士譯本》的列王紀上十九章 18 節不同，把陰性冠詞和陽性神祇巴力的名字合用。這樣的做法在《七十士譯本》的其他地方出現過（二十三次），尤其在耶利米書中格外頻繁，該卷書十二次提到巴力，每次都和陰性冠詞一同出現。這陰性冠詞的使用很可能反映出巴力和陰性詞語「羞辱」（希伯來文 *bōšet*；希臘文 *hē aischynē*）之間的關係（見

BDAG，在 *αἰσχύνῃ* 詞條下；BDF § 53.4）。保羅很可能反映出《七十士譯本》列王紀上十九章 18 節的上下文，因為《七十士譯本》只有在列王紀上十八章 19、25 節（在以利亞對抗巴力先知的故事裏），才以「羞辱」一詞取代「巴力」，提到「羞辱的先知」。

神在今日的作為與祂過去的作為一致：「如今也是這樣，照著揀選的恩典（*kat' eklogēn charitos*），還有所留的餘數」（十一 5）。保羅呼應他稍早關於神施憐憫之主權的論點，並且將之用在這裏的論述中（參：九 10~13）。神的「揀選」也是具體發生在歷史上的，因此也一向是指「選擇」的行動。神如今揀選「餘民」，並且棄絕以色列中其他的人。祂這麼作完全是出於恩典。正如保羅在本書信前面的作法，他在此就著可能產生的誤解，來為恩典下定義：如果神以恩典拯救餘民，救恩就不在乎行為，不然，恩典就不是恩典了（四 4、16）。在恩典中，神以創造者的身分自由行事；這也正是保羅更廣的信息（參：十一 33~36）。

保羅在這個段落的最後幾節經文（十一 7~10）裏，用他在一開始討論以色列失敗時（九 30~33）訴諸聖經的方法，來整合他所探討的各個脈絡。然而，他在探討以色列的失敗時，以確認神憐憫的自由來切入正題，他在這裏卻強調以色列得救的盼望，藉此回到神在恩典中的自由這個主題。以色列如今的剛硬是出於神，但是神並沒有棄絕祂的百姓。

保羅在十一章 7 節的結論是平鋪直

敘的：「以色列人所求的，他們沒有得著，惟有蒙揀選的人〔*eklogē*〕得著了。」保羅再一次著眼於以色列之追求律法的義（九 31），他們得不到所求的義，因為他們追求時遠離了那位在基督裏彰顯祂的義的神（十 3~4）。因此，儘管以色列人對神有熱心，卻不尋求神（三 11），反倒想要立自己的義（十 3）。那些不尋求神的人卻在基督裏得以遇見神（十 20）；於是，「蒙揀選的人」得著了以色列人所沒有得著的。保羅接著說：「其餘的就成了頑梗不化的」（十一 7）。保羅再次叫我們想到神和法老爭辯時顯明祂在憐憫上的自由：「神要憐憫誰就憐憫誰，要叫誰剛硬就叫誰剛硬」（九 18）。

保羅的結論大致上符合他所訴諸的聖經見證。以色列人如今的剛硬和神過去與以色列相交的模式相同（「如經上所記」（十一 8））。一如他稍早宣告以色列的失敗時所用的方法，使徒再次呈現給我們雙重的見證（參：十 19~21）。

保羅第一處訴諸的經文是混合式的引用，以申命記二十九章 4 節（《馬所拉文本》與《七十士譯本》：二十九 3）為主，但用以賽亞書二十九章 10 節獨特的詞語來修飾：

神給他們昏迷的心，眼睛不能看見，耳朵不能聽見，直到今日。（十一 8）

這引文一開始就明顯地和申命記的經文不同。在申命記的經文裏，摩西在摩押更

新聖約的儀式，他一開始就向人民宣告：「耶和華到今日沒有使你們心能明白，眼能看見，耳能聽見」(申二十九 4〔見：《申命記米大示》7:10-11〕)。保羅藉著以賽亞書章二十九章 10 節：「耶和華將沉睡的靈澆灌你們，」改變了這個宣言，把診斷改成了審判的話。於是，申命記的經文被保羅用來作為神使以色列硬心的見證(十一 7)。這個變動並不是很劇烈的改變，因為保羅所謂的「硬心」代表著神任憑人類逞其悖逆(見：上文對九 18 的註釋)，而這個神學思想亦同時出現於以賽亞宣告的審判，其內容乃是神要使以色列耳聾和眼瞎(賽六 9~13)。保羅不著痕跡地根據申命記二十九章 4 節，把以賽亞書二十九章 10 節中所宣告的審判，解釋成已經臨到以色列的無知和悖逆。

以賽亞書的話同時也加強了出現在申命記敘述中未來蒙救贖的盼望。摩西所描述的以色列的冥頑不靈並不是最終的結果。應許要存留直到「祝福和咒詛」之後。到那時，上主要再度招聚以色列民，把他們從被擄之地帶回來。祂要改變他們，在他們的心裏「行割禮」，「好叫你盡心盡性愛耶和華你的神」(申三十 6)。在保羅的引文裏的最後幾個字「直到今日」告訴了我們，現今的狀況預備了神未來的工作(《七十士譯本》申二十九 4: *heōs tēs hēmeras tautēs*; 羅十一 8: *heōs tēs sēmeron hēmeras*)。保羅所借用的以賽亞的話，強調了這個即將來到的救恩誓必要來臨。是神給他們昏迷的心、看不見的眼、聽不到的耳，這暗示了神也有能力結束這樣的狀

況。「昏迷的心」不代表死亡，而是象徵著這人終將要甦醒。由此，以賽亞的預言進而宣告，將來「聾子必聽見這書上的話；瞎子的眼必從迷矇黑暗中得以看見」(賽二十九 18)。保羅也同樣預期救恩將會臨到以色列。

保羅的第二個見證是大衛，他和以利亞一樣，發出咒詛的禱告：

願他們的筵席變為網羅，變為機檻，變為絆腳石，作他們的報應。願他們的眼睛昏矇，不得看見；願你時常彎下他們的腰。(十一 9~10)

使徒引用《七十士譯本》的詩篇六十八篇 23 至 24 節(《馬所拉文本》：六十九 23~24；中英文版：六十九 22~23)，其字句有多處與《馬所拉文本》有出入。《馬所拉文本》提到敵人的「平安之處」(*šēlōmîm*)；現代的眾多譯本在此處採用的詞彙各異。《七十士譯本》接受看來合理、卻同時也較激進的 *šillûmîm* (「報酬、報應」)，以單數的希臘字 *antapodosis* 來表達(參：《詩篇的他爾根》六十九 23：「讓他們的祭物 [*šēlāmîm*] 成為冒犯的事物」；見 Str-B 3:289)。《七十士譯本》也改動了最後一個咒詛，將詩人在禱告中求神「使他們的腰常常戰抖」，改為求神「時常彎下他們的腰」(*kai ton nōton autōn dia pantos synkampson*)。這個不多見的表達方式，明確地代表著欺壓，甚至奴役(參：類似用語見於撒下二十二 40；

詩三十八 6〔《七十士譯本》三十七 7〕，五十七 5〔《七十士譯本》五十六 7〕；《馬加比四書》三 4；《便西拉智訓》七 23，三十三 27；又見：創四十九 8；詩六十六 11〔《七十士譯本》六十五 11〕，八十一 6〔《七十士譯本》八十 7〕，一二九 3〔《七十士譯本》一二八 3〕；斐羅，《論摩西生平之一》40:6；《以薩迦遺訓》五 3)。這個變動強調了已經浮現在上下文的復仇法(*lex talionis*)。正如敵人「拿苦膽給我當食物；我渴了，他們拿醋給我喝」(詩六十九 21)，他們的筵席也照樣要成為他們的網羅和機檻。詩人雖然「以禁食彎下我的心」(詩六十九 10；直譯自《七十士譯本》的六十八 11: *kai synekampsa en nēsteia tēn psychēn mou*)，卻仍受到仇敵的欺壓，所以他禱告求神照樣「彎下他們的腰」。

保羅的引文也和《七十士譯本》有出入。他改動了《七十士譯本》的「願他們的筵席在他們面前變為網羅」，省略了其中的片語「在他們面前」(*enōpion autōn*〔《馬所拉文本》: *lipnēhem*〕)。相對於《七十士譯本》的經文，「願他們的筵席在他們面前變為網羅、報應」(*antapodosis*)、和絆腳石(*skandalon*)，保羅把報應挪到最後，以收強調之效(*antapodoma*)。他也為以色列人筵席上的咒詛加上了「機檻」，作為第四個要素：「變為網羅，變為機檻」(*thēra*)，變為絆腳石，作他們的報應。」他之所以提到「機檻」，很可能是為了使 *skandalon* 保留為他已經用過的「絆腳石」的意思。倘若他保留《七十士譯本》的原文，這個詞很可能被單純地當

作是「陷阱」。

我們可以在早期猶太著作中見到詩篇六十九篇 22 至 23 節的咒詛被應用在惡人身上(《所羅門頌歌》五 5；《以斯帖記米大示》7:9)。令人震驚的是，保羅將之用於全體以色列人。羅馬書的上下文已經清楚顯示出，關於被釘十字架並從死裏復活之基督的宣告，給今日的以色列人帶來審判及不信從(參：九 30~33，十 3、19~21)。在訴諸大衛的詩篇時，保羅使得基督成為中心。正如大衛曾經向他的敵人發出咒詛，如今，神的兒子、大衛的後裔(一 3)，照樣向不信的以色列人發出咒詛；根據保羅稍後引用這同一篇詩篇時所說的，祂曾忍受神仇敵的辱罵(見：十五 3，引用詩六十九 9〔《馬所拉文本》六十九 10；《七十士譯本》六十八 10〕)。當然，大衛與合併申命記二十九章 4 節及以賽亞書二十九章 10 節的引文同列為見證。以色列的不信從並非單一事件，而是在以色列與神相交的歷史中一再重演的事。神先前的審判一再臨到祂的子民，這審判最後已經在基督裏重現了。

在保羅的上下文中，反映出以色列獨有的筵席交通，對以色列「筵席」的咒詛具有獨特的重要意義。外邦基督徒和他們的猶太弟兄姐妹之間的筵席交通，從保羅事奉的開始就成為爭論的焦點，而這件事也一度是保羅在安提阿當面抵擋彼得的原因(加二 11~21)。在這之前，關於外邦人是否可以被完全接納為神的子民的議題，也曾引起激烈的爭辯(徒十 1~11 18)，並一度成為初代教會的危機(徒

十五 1～29)。「以色列人的筵席」使以色列人不受外邦人拜偶像行為的影響，但必須被主的筵席取代（關於猶太人筵席交通的排他性，見：例如，《約瑟與亞西納書》七 1，八 5；《禧年書》二十二 16；《以斯帖記補篇》十四 17；《馬加比三書》三 4、7；又關於食物的潔淨，見：《阿立斯蒂亞書信》128-166）。後來在十四章 1 節至十五章 13 節，保羅提到保守的猶太基督徒所關注的問題，即維持潔淨、守安息日、避免與偶像崇拜有任何形式的瓜葛，這些問題已經導致在羅馬的各個家庭教會內部的緊張關係。在此，保羅顯然把猶太排他的筵席交通視為以色列追求律法（九 31）的一環，表現出自己與外邦人分別的「行為」（十一 6），這也正是在安提阿時爭論的重點（加二 11～14）。種族上的分野同時也成為是否真正敬虔與真正屬神的分界線。因為以色列用排他的筵席，拒絕了這位被釘十字架而復活的耶穌，即拒絕了彌賽亞，大衛宣告的咒詛是針對今日「說」（*legei*）的。

結果，神給以色列「昏迷的心」，使他們眼睛不能見，耳朵不能聽（十一 8），成了神對以色列拒絕信從福音的審判。神已經成就了大衛所求的。眼睛是「硬心」的結果，是因為神任憑人類逞其悖逆。正如「彎下」詩人仇敵的腰代表他們藐視詩人當得的報應，這裏的「時常彎下〔以色列人〕的腰」照樣象徵神報應他們的罪。保羅很可能認為，拒絕基督是以色列重複以前拜偶像的罪，所以「彎下他們的腰」是他們向偶像「屈膝」的報應。以色列仍

然對這個壓迫和作奴僕渾然不覺。這並非外在可見的奴役，而是內在屬靈上的奴役（參：加四 21～31）。

以色列得救的應許和盼望（十一 11～36）

正如之前從被擄之地歸回和神子民重生的盼望從未消失，保羅也照樣等候以色列得贖的日子來到。他已經明白指出餘民的存在，他自己便是其中之一，而餘民的存在本身便隱藏著以色列全體得救的應許（十一 1～5）。既已說明餘民是神藉著祂恩典創造的，保羅現在進一步解釋以色列得救的盼望。以色列仍然在神的拯救目的中佔有重要的優先地位：以色列的得救終究會來到。

十一 11～16

外邦基督徒必須知道，以色列在神的救恩計畫中仍然佔有重要的優先地位。大衛的咒詛雖然使以色列絆跌，但這絆跌卻不是最終的結局。保羅在此用一個新的方式，再次肯定以色列在末世的得救。他在十一章 1 節用神和祂子民之間持久不變的關係（參：十 21）來提出問題，如今卻是從以色列的失敗本身來提問：「我且說，他們失腳是要他們跌倒嗎？斷乎不是！」保羅已經間接指出，神存留餘民，是為了要信守祂對以色列全體得救的應許：餘民的存在體現了神並沒有棄絕祂子民的應許（十一 1～10）。保羅直接針對以色列的失敗來描述這同一個事實。正是因為以色列的失敗是出自神的手（十一 7～10），可見得神沒有完全對以色列置之不理。雖然在表面上看來，神對以色列的

救恩計畫似乎間斷了，但實際上，神拯救祂子民以色列的目的卻仍然持續不間斷。這簡短的小段落大多是詳述保羅之前在十章 19 節引喻申命記三十二章 21 節。正如在申命記三十二章中，以色列的救贖緊接著其遭拒絕而來，如今亦是如此。於是，以色列得救的盼望成了外邦人的警鐘，警告外邦人不可驕傲，並且帶來真正的盼望。

十一 17～24

保羅借用自然界的受造物橄欖樹，來比喻外邦人是被以非自然和未被預期的方式接枝到橄欖樹上。外邦人和以色列一樣，再一次以造物主手中受造物的姿態出現。造物主可以隨祂的意思來對待祂所造之物。保羅再一次向他的外邦讀者強調憐恤的造物主之自由，這自由使外邦人得以與以色列人同享救恩帶來的福氣。正如保羅在九章 19 至 20 節是與猶太人對話，他現在回到第二人稱單數的用法，將外邦人視為一個整體來稱呼他們，呼應他之前稱他們為「天下」的用法（十一 12、15；又見：十 6～9）。個人的身分是由種族的認同來界定；種族的認同也同時是個人的身分。

對外邦人宣教的事工終將告一段落。同樣地，以色列若不是長久不信，會再度被接上，因為神能夠重新將他們接上（十一 23；參：四 21）。的確，神會重新把以色列接上。神拯救以色列的目的仍舊不變。神因著祂的恩慈，已經給外邦人足夠的時間悔改，但這段時間終究要結束。

十一 25～36

保羅在一開始的兩個小段落裏，已經把墮落之以色列的得救形容為世界的希望，也勾勒出這一點對他的外邦收信人在生活上和思想上的意義。在這最後一段裏，他進一步強調這個盼望的神學基礎，乃是始於聖經（十一 25～27），接著提出神學上的解釋（十一 28～32），繼而以頌讚結束（十一 33～36）。這頌讚不單是這一段的結論，同時也總結了保羅對福音的整個陳述。使徒代表信徒群體，來感謝和讚美造物主，這感謝和讚美正是拜偶像的人拒絕回應給神的（一 18～23）。

保羅在這裏解釋，他不願羅馬的信徒不知道某種「奧秘」。正如他在一開始宣告的福音（一 16～17）和他結束的頌讚（十六 25～27）所顯示的，這裏的「奧秘」代表著聖經已經見證的真理。換句話說，關於「奧秘」的知識是對聖經信息深刻的理解。聖經的信息雖然在人眼前，在從前卻是隱藏而不為人知的。我們從這段經文和十六章 25 至 27 節可以知道，這個關於聖經的知識是認識這位身為造物主和救贖主之神的道路。保羅在這裏引用聖經，也許是整封書信中最具解釋意味、也具有最濃厚之神學色彩的，其性質正反映出保羅解釋「這奧秘」的目的。這是個和福音的奧秘不同的「奧秘」：這奧秘宣告「從錫安出來的救贖主」這個應許和盼望的實現。

保羅對於聖經上的這個奧秘所做的解釋，加強了他已經對外邦讀者發出的警告：他們不要自以為是有智慧的（十一

25b〔參：十一 18~20〕。自以為擁有智慧是悖逆與拜偶像的本質（一 22），其表現是錯誤地倚靠律法，並以律法誇口（二 17~29），這是與福音的性質格格不入的（三 27~28）。對於福音的信心是神獨自做成的，一定不可成為外邦人這一面錯誤誇口的基礎。

保羅解釋，這「奧秘」是以色列人有部分是硬心的。這樣「有幾分硬心」的情況也有時間的限制：「等到外邦人的數目添滿」（十一 25c~d）。這句話最自然的解釋是表達保羅在第十一章中到目前為止的論點。「幾分硬心」是一種曲言法（litotes），把神在審判以色列時，仍然為其存留微不足道的「餘民」的事實，視為以色列全體未來得救的前兆（十一 1~9、14）。保羅已經表明，以色列的「墮落」並不是最終的結局，神終將再次收納他們（十一 11~16）。他如今指出，他們會再度被接在「本樹上」。也就是說，他們會再度被收納進入自亞伯拉罕以降的信仰群體（十一 23~24）。等到外邦人的「豐滿進入」（十一 22、25，《和合本》作「數目添滿」），他們也要被砍下來。正如以色列的「豐滿」象徵以色列全體在末世的得救（十一 12），「外邦人的豐滿」很可能代表了他們全數藉著福音為神所接納：始終都有悔改歸正的外邦人，他們的數目添滿是藉著福音成就的末日事件（十一 25）。外邦人如今也進入救恩之中，進入神的子民之中。以「進入」作為救恩論用語，在保羅書信中只出現這一次（但參：五 12），也許表示外邦人如今得以進入錫

安，遙指以賽亞書二章 2 至 5 節；彌迦書四章 1 至 4 節；及其他類似的經文（參：《七十士譯本》賽三十 29；賽二十六 2；見 Wilk 1998: 68-70）。然而，外邦人的時代會告一段落，屆時，以色列的「硬心」也要停止。釋經者通常認為，保羅在這裏由於環境的影響，調換了聖經中列國朝聖之旅和錫安得救的順序。但這更可能是因為，保羅認為以色列的得救已經預先藉著基督的復活成就了，基督按肉體說，是大衛的後裔，是耶西的根，祂已經復活來統管外邦人，而祂也是外邦人的盼望（一 3，十五 12〔賽十一 10〕）。的確，使徒訴諸以賽亞書五十二章 7 節（十 15：「報福音、傳喜信的人，他們的腳蹤何等佳美」）和以賽亞書五十三章 1 節（十 16：「主啊，我們所傳的有誰信呢？」），來表示救恩的來臨，神向以色列的應許已經藉著耶穌的復活實現。保羅接下來引用以賽亞書五十九章 20 節的經過改變的形式，也同樣提到救贖主從天上的錫安降臨。神已經成就了以色列的救恩。對以色列而言，救恩已經實現，即將降臨。保羅並未對他所宣告的以色列的優先權置之不理：救恩仍舊「先是猶太人，後是希臘人」。

正如保羅接著要引用的以賽亞書將會清楚表明的，他下一個陳述對於他所宣布的「奧秘」是很重要的：「於是以色列全家都要得救」（十一 26）。從保羅之前的論證來了解這句引發爭議的話，是最自然的。外邦人之所以得救，乃是因為神要藉此惹動以色列的憤恨（十 19，十一 11~16）。保羅並不是要明確地指出這樣的

惹動憤恨要如何發生在人身上。身為外邦人的使徒，他目前所發的熱心是為了一個更重大的事件做準備。這個重大的事件發生時，不單是他同胞中的「幾分」，而是以色列全家都要相信（十一 13~14）。藉由時間上的遲延，藉由神暫時偏愛外邦人，「以色列全家」都要得救。保羅將會指出，以色列民之所以成為不順服的，是為了使他們如今能夠得到憐恤（十一 31）。保羅在這裏所指的，不是每一世代的每一個以色列人都能得救；不然的話，他深沉的哀歎和他願意為以色列而自己受咒詛便是無端無由了。「以色列全家」並不代表著亞伯拉罕歷代以來的所有子嗣，而是引喻聖經，稱以色列為一個實際的群體（例：申一 1，五 1，二十九 2，三十一 11；書三 7；撒七 5）。保羅是把以色列看作一個國家、在歷史上存在的一群百姓、一個種族。基督仍然是引向救恩的唯一道路，但以色列通往基督的路會和聽信福音的列國不同：以色列會和保羅自己當年一樣，因見救贖主降臨而信祂。救贖戲劇的最後一幕不是建立一個以外邦人為主的教會，而是為以色列民成就救恩。基督的福音並不抵觸祂以救贖主的身分降臨，而是宣告祂將以救贖主之姿來到。保羅希望在那之前能救「一些」他的同胞。正如這段經文讓我們看見的，這條叫人意外的路其來有自，乃是出於神的計畫與目的。神不可測的道路再次重申神身為我們創造者的主權，祂按祂憐憫的自由行事。

以色列最後得救的這個模式要「如經

上所記」發生：

「必有一位救主從錫安出來，要消除雅各家的一切罪惡；」又說：「我除去他們罪的時候，這就是我與他們所立的約。」（十一 26~27）

保羅第一部分的引文是出於《七十士譯本》以賽亞書五十九章 20 至 21a 節，第二部分的引文則是出於《七十士譯本》以賽亞書二十七章 9 節。然而，他這裏的遣詞用句是他自己的語言，蘊藏了豐富的神學精華。

第一個子句有別於《馬所拉文本》及《七十士譯本》的以賽亞書五十九章 20 節。《馬所拉文本》提到救贖主要來「到」錫安（《以賽亞書的他爾根》亦然），《七十士譯本》提到救贖主要「為」錫安而來，保羅則說救贖主要「從」錫安出來。衛爾克認為：保羅採用的《七十士譯本》的版本，在抄寫的過程中，錯把前一版的 *eis*（希伯來文 *lē-*，「到」）當作 *ek*（「從」）（F. Wilk 1998: 39-40）。這樣的情形有可能發生，但《七十士譯本》中，*eis* 版本的經文存在只屬臆測。《七十士譯本》中的 *ek* 版本則很可能是受到羅馬書的影響（昆蘭的《以賽亞書古卷》〔1QIsaiah〕的讀法 *ʿal šīyyôn* 與此無涉）。而且，因為保羅的整個引文都具高度的解釋性，保羅的讀法可能是出於神學的動機。

於是，在這樣的情形下，保羅的更動在神學上具有重大的意義（見 Wagner

2002: 284-86)。他的引文呼應了多處談到神從錫安為以色列差遣幫助的經文，尤其是詩篇十四篇 7 節（參：詩五十三 6），那裏提到上主要使「以色列的救恩」（*yěšû‘at yiśrā’ēl*；《七十士譯本》十三 7：to sôtērion tou Israēl）從錫安而出，上主要「救回祂被擄的子民」（*šûb ... šēbût ‘ammô*；《七十士譯本》十三 7：en tō epistrepesai tēn ... aichmalōsian tou laou autou〔參：羅十一 26b：apostrepsei asebeias apo Iakōb〕），而雅各家要因此而快樂（參：羅十一 26b）。救贖主要為以色列「從錫安」而來，這暗示以色列處於被擄的光景，引喻詩篇十四篇就格外強調這個情境：神拯救祂被擄的子民。同樣地，以賽亞書五十九章 20 節的經文把神描述為「救贖主」，為要拯救祂被擄的子民而來。救贖主的身分也是神在以賽亞書四十至五十五章的一個重要特質（《馬所拉文本》：gō‘ēl；《七十士譯本》：ho lytroumenos；ho rhyomenos, ho rhysamenos〔見：賽四十三 14，四十四 6、22、23、24，四十七 4，四十八 17，四十九 7、26，五十四 5、8〕）。

所以，保羅在這裏引用以賽亞書，是用來作為神在基督的福音裏對待以色列之故事的結論，這故事是保羅在九章 27 節引用以賽亞書來引入的（賽十 22〔同：何一 10〕，二十八 22，一 9）。使徒用以賽亞書經文表達的哀歎提到了審判與災禍，而且最後提到重新臨到以色列的被擄（見：上文對九 27~29 的討論）。保羅接下來引自以賽亞書、申命記、和以利亞敘

述所宣告的審判和災禍，補足了他一開始的哀歎（見：上文對九 33，十 19~21，十一 1~10 的討論）。弔詭的是，福音，也就是神對亞伯拉罕的應許在基督裏成就的道，並未使以色列生發信心，反倒使他們不信從。但在九章 27 節，保羅把以色列得救的盼望放在以賽亞的哀歎裏，把何西阿書一章 10 節（「以色列的人數必如海沙」）插入審判的話語之中（賽十 22）。保羅如今再次引自以賽亞書中藉著審判來拯救的應許，宣告神對待以色列之道的「奧秘」：神今日藉著向列國宣揚福音，來向以色列施行的審判及棄絕，將在以色列的救贖主從錫安而來時告終。

毋庸置疑地，保羅直指基督為那位要來的救贖主，他在此也再次藉著使用以賽亞書的經文，指出這位救贖主是神（見：例如，林前十一 26，十五 23，十六 22；帖前二 19，三 13，四 15，五 23；關於救贖，見：羅七 24）。基督不但是神安置在「錫安」的絆腳石，也是神自己（賽八 14；羅九 33），會從天上的錫安而來，作為以色列的救贖主（見：加四 26~27〔賽五十四 1〕；又見：於羅九 33 的討論）。保羅獨特地使用介詞 *ek*（「從」），很可能是他刻意的安排。以賽亞書應許的上下文提到列國和上主之間的衝突，上主親自戰勝仇敵，來拯救祂的子民（賽五十九 15b~20）。保羅先前警告外邦人：「你也要被砍下來」（十一 22），這可能遙遙地為上主和不信的列國在末後的衝突作準備，這衝突也繼續存在這引文中。我們毋需想像末世時的複雜情景，只要明白保羅在他處

所談到，世人如何敵擋福音（參：腓一 28；帖後一 6~10，二 3~12）。無論如何，根據保羅的說法，以色列藉著來自錫安的救贖主而得的救恩，將是從死裏復活，是所有相信的人最終的得救（十一 15）。

雖然保羅對以賽亞書五十九章 20 節中第二個子句的引用（十一 26b）反映了《七十士譯本》的讀法，他對經文的解釋卻和《七十士譯本》大相逕庭。希伯來文經文提到上主來到錫安不是要「消除雅各家的罪過」，而是「為了雅各族中轉離過犯的人」。保羅可能刻意省略《七十士譯本》在子句開頭所用的 *kai*（「與」），藉此區隔接下來的第三個子句，以收特意強調之效（Wilk 1998: 57；見下文）。《七十士譯本》的以賽亞書五十九章 2 節談到上主「因你們〔以色列〕的罪的緣故，將臉轉離〔*apestrepse*〕你們，不再憐憫你們」（《馬所拉文本》：「你們的罪掩蓋了祂的面」）。然而，在先知承認以色列的罪孽和過犯之後，當上主見到公義（*krisis*；《馬所拉文本》：*mišpāt*）不彰時，祂就「用自己的膀臂保衛他們，以憐憫建立〔他們〕」（《七十士譯本》五十九 16）。因此，上主以責備回報眾仇敵（《七十士譯本》五十九 18）；祂必臨到，有如洶湧的河流，祂的忿怒必然臨到（《七十士譯本》五十九 19）。根據《七十士譯本》五十九章 20 節，當上主「為錫安」（*heneken Siōn*）而來，並且「除去雅各家的罪惡」時，祂的忿怒要臨到以色列的仇敵。所以，《七十士譯本》是單單從神這一面，從神的憐憫

來解釋五十九章 20 節，於是把神的憐憫插入五十九章 16 節；但不同於保羅的經文的是，這裏的「轉離過犯」並不代表以色列的改變，而是指打敗他們的敵人。意味深遠的是，這個主題在以賽亞書的後半部分一再重複出現（例：四十五 14~15，四十六 1~2，四十七 1~15，四十九 22~26，五十四 1~17，六十 1~22）。我們已經提過，這主題在保羅對經文的解讀中以另一種形式出現：神對以色列的救恩帶來了死人復活。

倘若（事實上非常可能如此）保羅認為他的讀者們熟諳《七十士譯本》的以賽亞書五十九章 20b 節，那麼他所呈現的，是對他們平素解讀這段經文的方式作了一個反諷式的逆轉：救贖主從雅各家中除去的「罪」不是他們仇敵的罪，而是「雅各家」本身。然而，保羅對以賽亞書五十九章 20b 節的解釋，在本質上是深深根植於以賽亞書的神學，所以他的解釋和希伯來文經文非常一致。《七十士譯本》的讀法把注意的焦點集中在上主拯救以色列脫離其壓迫者，保羅的讀法卻是基於赦免，這赦免乃是拯救的基礎。赦免的主題像一條朱紅線繩貫穿以賽亞書四十至五十五章，同時也是解釋以賽亞書五十六至六十六章的基礎，一再重新出現在重要的時刻，包括五十九章 15b 至 21 節等處。上主是那位為祂自己的緣故除去以色列的過犯、並且不再記念他們罪的神（四十三 25）。祂抹去以色列的過犯如同挪移雲彩，擦去以色列的罪好似除霧（四十四 21~22；又見：四十 1~2）。上主這些赦

免的宣告是出於造物主自己，表示以色列要得蒙救贖脫離被擄的光景（四十三 14~21，四十四 23~28）。這些宣告和五十九章 16 節格外相近，後者宣告說：在以色列失敗之際，上主自己要為以色列施行拯救（「用自己的膀臂施行拯救」）。保羅根據這些應許來解讀以賽亞書五十九章 20 節。於是，因為他想到希伯來文經文，便不把「除去雅各家的罪」看作條件，而是將之視為上主拯救作為的結果。保羅也有可能想到繼之而來的應許，雖然他在引用時省略了這應許：上主與祂的子民立約，祂必不再使祂的靈離開他們（五十九 21）。聖靈恩賜的宣告在以賽亞書中稍早已曾出現，是以赦免的應許為框架（四十四 1~8）。在羅馬書中，聖靈的恩賜代表了在基督裏的新創造，人類藉此重新被造（見：二 25~29，八 1~11；參：申三十 6）。所以，保羅藉著引用以賽亞書五十九章 20b 節，萃取了以賽亞書神學的精華，把全新的順服和最後的救贖，壓縮成神在基督裏的單一作為。所以，救贖主臨到錫安，除掉雅各家的罪。這樣使用《七十士譯本》的以賽亞書五十九章 20b 節，可能是將上主在《七十士譯本》以西結書二十三章 27、48 節對耶路撒冷宣告的審判作了戲劇化的逆轉。在那裏，上主應許要使以色列受審判和被擄，藉此「除去其淫行」（參：結十八 28、30）。叫人詫異的是，在以賽亞書五十九章 20a 至 b 節的上下文出現以賽亞書五十九章 7 至 8 節（「殺人流血，他們的腳飛跑」）和詩篇十四篇 1 節（「沒有義人，連一個也沒有」）的思想，

保羅在三章 10 至 18 節對人類的指控中，這思想也佔了舉足輕重的地位（見：三 10~12、15~17）。以色列的不信使之徒留不敬虔的罪。唯有救贖主的來臨可以帶來拯救。

保羅在引用以賽亞書五十九章 20b 節時稱以色列為「雅各」（《和合本》作「雅各家」）。只有在這裏和在九章 13 節引用瑪拉基書一章 2 節時，保羅才使用這個名字。這個稱謂常常出現在以賽亞書中，其上下文論及神與祂子民爭辯和應許要拯救他們。這個稱謂暗示了回溯到以色列國的開端，雅各在雅博渡口和神摔跤、與神爭辯（賽四十三 1~13、25~28〔見創：三十二 22~32〕）。在保羅的時代，因著神那叫人希奇的恩典，這樣的爭辯再一次帶來神子民的救恩。從錫安來的救贖主與雅各相交，並且除去其罪，正如上主在過去所行的。

保羅的第三個子句（《和合本》的第四個子句「這就是我與他們所立的約」）是以賽亞書五十九章 21 節句首的子句。這個子句非常重要，同時也轉接到保羅簡短引用的以賽亞書二十七章 9 節。保羅的經文與《七十士譯本》的以賽亞書五十九章 21a 節逐字對應：「這就是我與他們所立的約。」這節經文同時也幾乎與《七十士譯本》的以賽亞書二十七章 9b 節相同：「這是他的福分」。我們會在討論第四個、即最後一個子句之後，再回頭來討論這個子句。

這些經文之所以相關，不單單是因為其中相同的字眼，也是因其神學思想。保

羅再度採用《七十士譯本》的讀法，和希伯來文經文有出入，也再次重提較廣之上下文的一個基本主題。根據《馬所拉文本》的以賽亞書二十七章 9 節，「雅各的」罪孽將要得贖，而除去他罪的「果效」將會出現，「他叫祭壇的石頭變為打碎的灰石，以致木偶和日像不再立起。」這個宣告可以視為提出得赦免的條件。但是，正如以賽亞書五十九章 20 至 21 節的情況，《七十士譯本》在此的讀法並沒有把以色列悔改的行動解釋為條件，而是將之視為上主憐憫祂子民的結果。句首的「因此〔*dia touto*〕（雅各的罪孽得赦免）」是指之前所提到的上主的憐憫。上主並不是要以忿怒來除去他們的「硬心」。「因此，雅各的罪孽得赦免」（《七十士譯本》二十七 8~9a）。《七十士譯本》更進一步把《馬所拉文本》二十七章 9b 節開頭的子句「其果效全在乎此」譯為「這是他的福分」。該節其餘的部分就成了時間子句：「當我除去他罪的時候，這就是他的福分。」以色列悔改的行動不是其罪得贖的條件，而是上主赦免其罪的同時所產生的結果。事實上，《七十士譯本》對希伯來文經文的解釋是最自然的。這段經文出現在「以賽亞的啟示」（第二十四~二十七章）之末，以賽亞的啟示強調的重點是上主身為造物主的救贖工作。有朝一日，上主終將「殺（鱷魚，）海中的大魚」（二十七 1）。到那日，雅各（也就是上主的葡萄園）要開花，果實充滿世界（二十七 2~7）。被擄到埃及和亞述之民要歸回（二十七 12）。救恩之工端繫上主一身。所以，根據《七

士士譯本》，以色列除掉過去所拜的偶像，應被視為史哲救贖之工的果效，也就是「他的罪過得除掉的所有果效」（*kol-pērî hāsir ḥaṭṭāʾtô*）所指出的特點（參：二十七 6）。

保羅於其第四個子句，也就是最後一個子句裏，引用《七十士譯本》以賽亞書二十七章 9 節：「我除去他們罪的時候。」這個說法不但使我們想到上主向摩西的自我啟示（出三十四 5~8）、和以色列人在曠野中所蒙的赦免（民十四 18），也叫我們想起先知以賽亞如何與神相遇（賽六 7）。保羅如今用時間子句描寫的，基本上是和以賽亞書五十九章 20b 節一樣的作為（「祂必轉離雅各的過犯」）。但是這裏所說的話並不是贅述。正如我們之前提到過的，保羅可能是為了要強調上主的應許：「這就是我與他們所立的約，」而省略了《七十士譯本》的連接詞「與」（*kai*）。在這裏的時間詞同樣使最後的子句（「我除去他們罪的時候」）從屬於之前的這個應許。所應許的這約是注意的焦點。在原来的上下文中，指示代名詞（「我與他們所立的約乃是這樣」）是指向下文，即上主的靈與話語要永遠不離雅各家悔改之人及其後裔的應許（賽五十九 21）。保羅用以賽亞書二十七章 9b 節取代了這個應許，把這個指示代名詞重新導向上文的應許：為了以色列，「必有一位救主從錫安出來。」「這就是我與他們所立的約。」藉著救主的來臨，祂轉離雅各家的過犯，除去「他們的」罪孽。

這個引文的遣詞用字強調神單方面

地主動開始了這個最後的約。根據上主的說法，這是「從我而出的約」(*hē par emou diathēkē*)。而且，這是「為他們」(*autois*，表利益的間接受格 [*dativus commodi*]) 的約，是為了那不順服和信從的以色列的益處而立的約。

而且，保羅的最後一個時間子句讓我們看出，這個約是個未來的約，要在救主從錫安為雅各而來時才會發生。以色列因其罪惡與不信而被擄，不能憑己力來到神面前。神必須要來做其救主。以色列無法藉著追求律法和行為來奔向神（九 16、30~33）。最後，神必須在基督裏為以色列搭起天地之間的橋樑（十 6~13）。以色列因為不知道或不承認這個真理，於是落入了與七章 24 節那個「悲慘之人」相同的處境，但那個人和以色列人不同的地方在於，他向神呼求救贖。

這裏提到「約」，叫我們想到保羅在這一大大段開頭列舉神所賜給以色列的恩賜，「諸約」亦在其列（九 1~5）。在這諸約之上，還要再加上最後的約。九章 1 至 5 節的恩賜環繞著以色列從前出埃及的經歷，這經歷要成就於以色列一個全新的、末世的出埃及中，就是脫離罪。之前的恩賜是藉著神把自己賜給以色列作他們的救贖主而成就；最後的恩賜是創造的主，祂藉著基督為以色列從錫安而來（見：九 5）。

保羅強調神把祂自己賜給以色列；他在這一點上與他所引用的以賽亞書經文相近，並且呼應他所省略的以賽亞書五十九章 21 節。在原文的上下文中，上主應

許要立約，使祂的靈永不離開祂的子民或他們的後裔。上主不但來到他們中間，並且永遠留在他們裏面，與他們同在。悖逆的百姓要被重新創造，好叫他們可以自由地認罪和屬乎神（賽四十四 1~5）。這段經文讓我們想到耶利米書的應許：神要另立新約，基本上，兩者傳達的是同一個應許（見：耶三十一 31~34；參：結十一 19；何二 16~20）。保羅代入以賽亞書二十七章 9b 節，清楚說明了新約存在於那將要來的救贖主裏，也就是說，神在末世時、在基督裏為著以色列而來。同時，以賽亞書的上下文很可能成為保羅第一批讀者的背景，提醒他們神應許要賜下聖靈作為恩賜給以色列。

在以賽亞書較大範圍的上下文中，上主應許要立新的約，正是因為這是一個新的約，使人想起新的挪亞之約，是上主將有如洪水的災禍和被擄臨到祂的子民之後與他們立的（五十四 9~10；見：創八 21~22，九 11~17）。這約同樣使人想到神與大衛所立的那個新的「永」約，要向他施恆常不變的愛，這約也是上主給祂所有子民的應許（五十五 3~5；見：代下六 14~17、42）。五十九章 21 節所應許的約，或多或少也使人想到上主對受苦的僕人所說的話，祂立這位僕人為「眾民的約」（四十二 6，四十九 6、8，《和合本》小字）。在以賽亞書的上下文中，強調的重點是神的僕人救贖工作的普世視野。但僕人最重要的工作是要「雅各眾支派復興」和「使以色列中得保全的歸回」，這也正是來到錫安（也是為了錫安而來）

的救贖主的工作（五十九 20）。我們在這背景中看到豐富的基督論。保羅仍舊是以預表的方式來使用以賽亞書五十九章 20 節。神在過去對待祂子民的方式將在末世重現。

正如保羅在十一章 28 節省略了連接詞所顯示的，他在十一章 28 至 32 節裏重新為他的外邦讀者們解開這「奧秘」（十一 25），如今是藉著他所引用的經文來抒發他自己的神學範疇。保羅首先探討地上種族的實際狀況（十一 28~29）。保羅說：因為福音，為了「你們」外邦人，也就是福音現在傳揚的對象，神待以色列如同仇敵（十一 28a）。以色列民族的驕傲，與其傳承及作為息息相關，這些都因為神呼召了包括猶太人和外邦人的新子民而歸為無有（九 6~9、10~13、22~26）。然而，神並未停止愛以色列。就著「揀選」說，以色列「為列祖的緣故」仍是蒙愛的，一如羅馬的外邦信徒是為神所愛的（十一 28b，一 7）。神拯救和揀選的旨意不因人類的作為而有所改變（十一 11），而且，經由迂迴曲折的方式，仍將會在以色列身上成就。神的話沒有落空，神對列祖的應許仍然有效；這些應許仍然是以色列的「肥汁」（九 4~5、6，十一 17）。保羅解釋道：「因為神的恩賜和選召是沒有後悔的」（十一 29；見：九 1~5）。這個表達方式在本質上是重名法：恩賜代表了神對祂子民的有效呼召，而且，因為這呼召是有果效的，它本身也帶著神的恩賜。

緊接著在十一章 30 至 32 節，保羅提出第二個解釋。在這裏，保羅採取從事實

推斷原因的方式，根據神的計畫描寫事件的進程。正如外邦人從前不順服神，但如今已經因以色列的不順服而蒙憐憫，照樣，如今「因著施給你們的憐恤，他們〔以色列〕也是不順服，叫他們現在也就蒙憐恤」（許多手抄本省略了「現在」[*nyn*]，但包含此字的經文也不乏手抄本的支持；這肯定是「較難的經文」[*lectio difficilior*]，因此是較可取的）。以色列只有因為如今的不順服、拒絕承認神的義而蒙憐憫；否則，那就不是憐憫。保羅用這話來歸納他的重點：「因為神將眾人都圈在不順服之中，特意要憐恤眾人。」只有不順服之人和被定罪者才蒙憐憫。

神成就以色列和列國的救恩，藉此以創造者的身分向我們行事。祂不是藉此除去了我們屬世的地位和身分（那必然包括了國籍與種族）。然而，保羅強調，創造者神在祂憐憫的自由中，使我們明白自己是受造之物，我們存在的時空和所得的憐憫，都是神在時空中的恩賜，單單屬乎造物主。我們的眼因著這個方式得見其他蒙神憐憫的受造之物。同樣地，我們最根本的罪——就是不歸榮耀和感謝給這位美善的造物主——也因而被神勝過。如果說羅馬書一至八章是向我們這些墮落的受造之物宣告的福音，那麼羅馬書九至十一章就是神向我們這些墮落的受造之物宣告，祂藉著祂憐憫的自由所賜給以色列之應許的話語。神在福音裏稱人為義的作為，是祂作為創造者的作為一個不可分割的層面。當然，長久以來對於羅馬書十一章有不同的解讀方式，將「以色列」解釋

成教會或歷代以色列的餘民（見 Heo-kema 1994）。與這樣的解釋相關的辯論細節超過了本文的篇幅，但我們可以提出兩個說明以供參考。第一，這樣重新解釋的「以色列」無法和使徒在九章 1 至 29 節一開始為他百姓的哀歎調和，那是呼應先知以賽亞的哀歎。聖經的哀歎只出現在應許尚未實現的情況下，同樣地，重新定義以色列一詞無法說明保羅為何為了以色列憂傷。第二，也是更重要的一點，這樣的解釋會使我們無法認識到，我們身為外邦人（我們之中多數人屬此類）處於受限的時空中，但這卻正是使徒試圖防止的情形。

保羅對神這位造物主表達深刻的讚美，以此總結了羅馬書的主要部分。這頌讚與保羅先前所描述的拜偶像之人形成對比，他們拒絕歸榮耀給造物主，也不感謝、歌頌讚美祂（一 18~23）。這頌讚可能隱約呼應保羅稱頌基督為神，並且統管萬有（九 1~5）。這頌讚是三部曲的詩歌：

深哉，神豐富的智慧和知識！
祂的判斷何其難測！祂的蹤跡
何其難尋！
誰知道主的心？誰作過祂的謀士呢？
誰是先給了祂，使祂後來償還呢？
因為萬有都是本於祂，倚靠
祂，歸於祂。
願榮耀歸給祂，直到永遠。阿
們！（十一 33~36）

這詩歌毋庸置疑地是保羅自己的創作。這是希臘化猶太教的用語。詩歌的主要部分包含了頌讚的內容，在頌讚的內容中，保羅先引喻一處聖經，繼而直接引用兩處聖經，先是在十一章 34 節引用以賽亞書四十四章 13 節（「誰知道主的心……」），再是在十一章 35 節引用約伯記四十一章 3 節（中英文版：四十一 11）（「誰是先給了祂……」）。

這詩歌一開始三疊式地讚美神的豐富、智慧和知識。保羅為了強調創造者的超越性（參：八 39），以驚歎語氣的「深哉」，刻意使用了創造的範疇。即使是（洋海或地之）深度都不是人可測度的，更何況造物的神！類似的言語也出現在《巴錄二書》十四章 8 至 10 節（「誰能明白你的判斷何其深？」）和《感恩詩集》V, 8-12（「你的知識之深」）裏（詳見 Str-B 3:294-95）。智慧之道可以被形容為探求其深度（例：伯二十八章）。深度的隱喻也表達出人的內在思想，而神的意念和計畫卻遠超過藏在人心裏的事（《猶滴傳》八 14；林前二 10，「神深奧的事」）。

這一連三疊的所有格「豐富、智慧和知識」，說明了訴諸「深度」這隱喻的內容。因此，這三疊的所有格是三方面的描述，而不是三個不同的指涉對象。保羅說得相當清楚，神的豐富是指神的良善，和創造者自己所帶來之救恩的好處（二 4，九 23，十 12，十一 12；更進一步見：《西卜神諭篇》二 125；斐羅，《寓意解經》3.163；《論該隱的後裔和被逐》151）。「智慧和知識」這一組詞常見於傳道書中（一

16~18，二 21、26，七 12，九 10），是一種描寫方式，指完全了解受造之物的結局和本質（參：但一 4；西二 3）。把測不透的豐富、智慧和知識歸於神，等於放棄宣稱我們自己的智慧（羅一 21~23），反轉了人類的悖逆。

這首詩歌的主要部分包含了三對子句，這三對子句更明確描述了造物主的良善、智慧和知識。其中的第一對子句重述頌讚開頭的驚歎，並且將之解釋得更清楚（十一 33c~d）。保羅提到神「難測的判斷」，這叫我們想到神一再審判來施行拯救的作為，也就是上主所行的「奇事」（例：代上十六 12、14；詩九篇，一〇五篇）。神「難尋的蹤跡」所描寫的也是同一件事，呼應聖經中提到神那總是令人驚異之救恩的經文，神的作為向來出乎人類的意料之外（例：詩七十七篇，尤其是 19 節，「你的道在海中」；賽四十 3，四十二 16，五十五 8，「我的道路非同你們的道路」）。根據《瑪拿西禱文》6，神的憐憫也同樣是「不可測度和無法追尋的」。

第二對子句（十一 34）引用以賽亞書四十四章 13 節，在列國及其偶像面前，重申上主是創造的神。上主一方面用救恩的應許來安慰被擄的以色列，另一方面也譴責她不信靠上主這位創造的神。保羅加上了解釋用的語助詞 *gar*，並且省略了以賽亞書中的最後一個子句（「或作祂的謀士指教祂？」），此外，保羅的用字都和《七十士譯本》的譯法相對應。《七十士譯本》的以賽亞書四十四章 13 節中，刪除了希伯來文經文裏前面論及量諸水、量蒼天、量

塵土的修辭疑問句。《七十士譯本》也把這裏的 *rûah*（「靈」）譯為 *nous*（「心」）（「誰曾測度耶和華的心，或作祂的謀士指教祂呢？」）。這些修辭疑問句帶出上主與所有拜偶像和不信的人之間的爭辯，藉此使頌讚中認信的內容更加鮮明。無人曾知道上主的心，或曾作過祂的謀士。神身為創造的主，是獨行其事的神（賽四十四 18）。因此，祂的判斷和道路是人所不可測知的。人類試著要把神的道路降格為我們可以掌握和理解的知識，這樣的舉動干犯了神作為創造者的主權。

第三對子句，也是最後一對子句：「誰是先給了祂，使祂後來償還呢？」和《約伯記的他爾根》四十一章 3 節〔參：《和合本》的四十一 11〕十分相近，後者問道：「在創造的工作上，誰是在我以先給我甚麼，使我必須償還〔他〕呢？」（《關於節日、安息日的講經性註釋》75a 反映了類似伯四十一 3 的翻譯，長篇的引用見 Str-B 3:295）。很可能曾有一種版本的《七十士譯本》流傳，其讀法與他爾根中所見的相似。

最後的這些修辭疑問句再次引出神和墮落人類之間爭辯的背景，所以使得頌讚的內容更加清晰明確。人類把神的道路降格為人的道路，嘗試使神照我們的意思行事，試著使神不得不回報我們的好行為。倘若保羅在前一個引文中的目的是要警告我們不要自以為聰明，那麼這個引文則包含了一個暗示性的警告，要我們別以為我們的好行為可以使自己在神面前享有任何特權。創造的神仍然保有祂施憐憫

的自由，祂不必受限於純屬分配式的公義。我們的拯救端賴於我們在基督裏承認祂是造我們的神。

這個頌讚的尾聲裏，宣告了身為造物主的神運行在世上，並且將在世上得勝：「因為萬有都是本於祂，倚靠祂，歸於祂。」這不是個自然神論者的信仰告白。這裏對神的描述中，神如今托住萬有，並且將萬有引領歸向祂自己及拯救的結果（參：八 28）。在哥林多前書八章 6 節，保羅也用了一個類似的信仰告白，並在其中把基督包括在神的身分裏。《阿里斯多布》四 5 也有一個類似的信仰告白。如果不考慮上下文，這個信仰告白的字句和斯多亞學派相近，但保羅在這裏顯然是要強調創造者與其創造之間的差異（見 NW 3.1:313-6）。

「願榮耀歸給祂，直到永遠。阿們！」使徒讚美墮落的人類拒絕順服的這位創造者。隨著這個崇高的頌讚語調，羅馬書的主要部分也告一個段落。

書信的結尾：使徒勸勉在羅馬的教會（十二 1~十六 27）

生活在福音底下的呼召（十二 1~十五 13）

十二 1~2

開頭這個勸勉是保羅接下來勸勉在羅馬之教會的序曲，也是其總綱。這個勸勉接續他對福音的整個詮釋（一 16~八 39），及他所描述的關乎以色列之得救應許的結果（九 1~十一 36），尤其是後者。將身體獻給神為祭的呼召，是出於創造的

神在我們身上的主權（參：九 20~21），同時也逆轉了神對我們拜偶像行為的審判（一 24）。這個勸勉接續保羅根據聖經明確提及身體的論述（三 13~15，十 6~15；又見：六 12~14、19）。在這段經文的上下文裏，雖然 *thysia*（「祭」）這個字很重要（雖然這個字母庸置疑是源於猶太傳統，但卻同時和希臘文化相關），但使徒卻呼籲我們把身體獻上為「祭」，尤其令人想起感謝祭（例：利一 1~二 16；詩二十七 6，五十 14、23，九十六 8，一〇七 22，一一六 17）。這樣的獻祭並不是要把屬於我們的東西獻給神，而是要用感謝把我們的全人獻給造我們的主，祂不但造了我們，而且在基督裏為我們捨了自己，把自己賜給我們（尤其見：八 32）。這樣的獻祭是敞開我們的生命，來接受神在基督裏的愛。獻上自己全人當作活祭，超越了、也取代了獻任何五穀或牲畜，這是個在先知書和詩篇裏便已深植的觀念（見：如，詩四十 6~8）。

十二 3~21

保羅如今詳細說明何謂將身體獻上當作活祭。首先，也是最重要的是，這要從信徒群體，就是基督的身體裏面開始（十二 5）。個人的實際要在群體之中反映出來。要厭惡惡、親近善的呼召（十二 9），令人想起了阿摩司書五章 15 節；詩篇三十七篇 27 節（又見：詩九十七 10，一〇一篇；箴三 7）。順服的模式仍舊維持不變。「與哀哭的人要同哭」（十二 15）的勸勉，和《便西拉智訓》七章 34 節（「不要輕忽那些流淚的人，要與哀哭的人同

哭」）相同。不要自以為聰明的告誡，則顯然是呼應箴言三章 7 節（又見：賽五 21）。

在這些勸勉的結語裏，保羅將注意力轉向信徒群體與外界的關係。基督徒要祝福那些逼迫他們的人，「只要祝福，不可咒詛」（十二 14）。若是能行，我們總要盡力與所有人和睦（十二 18）。但是，保羅在下一個勸勉中暗示，這樣的和睦並不總是可能的：我們不要自己申冤，要聽憑「主怒」（參：《塞德拉克啟示錄》七 9~10；帖前五 15；彼前三 9）。

保羅在最後這個勸勉裏引證並解釋兩處聖經，作為他這段經文整個思想最高潮的結論。

保羅首先引用摩西之歌，再次把它應用在包含了猶太人和外邦人的信徒群體中（見：十 19；申三十二 21）。這一次，他不但用引文的套語（「因為經上記著說」）來介紹他所引用的經文，還加上了聖經宣告用的套語（「主說」）（亦見：十四 11）：「因為經上記著說，主說：『申冤在我，我必報應』」（十二 19〔申三十二 35〕）。除了加上宣告套語之外，保羅的引文接近《馬所拉文本》（*lî nāqām wēšillēm*）。保羅和《七十士譯本》及他爾根一樣，把 *šillēm* 這個只在舊約聖經中出現一次的字譯為動詞。《七十士譯本》的讀法（「在報復的日子，我必報應」）是根據上下文所作解釋性的翻譯，和《馬所拉文本》及保羅的詮釋不同。保羅可能是採用較接近希伯來經文的《七十士譯本》傳統，但我們沒有明確的證據可以支持這

個看法（但見：來十 30）。他的翻譯和《耶路撒冷他爾根之二》非常接近（見 Str-B 3:300）。

正如希伯來書十章 25 節中引用申命記三十二章 35 節所顯示的，這段經文表現出對最後審判和神施行報應的期望（《以斯帖記米大示》1:6 [23]；《社群守則》X, 15-20；《大馬色文獻第二古卷》XIX, 20-35）。所以，昆蘭文獻的作者矢言在神申冤報應之日來到之前，不和「坑中之人」爭辯（《社群守則》X, 19）。這跟保羅有明顯差異之處。拉比傳統和保羅一樣，較昆蘭文獻更加全面地認識到聖經的命令（在多處經文中皆可見）是要讓神來做唯一的審判者（見 Str-B 3:300-301；又見：《以諾二書》五十 2~4；《迦得遺訓》六 7；《約瑟與亞西納書》二十三 9，二十八 14）。

保羅所引用的申命記經文是在摩西之歌中的轉捩點，上主在此從宣告祂要向以色列施審判（三十二 1~30），轉而宣告祂要懲罰那些曾經被祂用來刑罰祂子民的外邦國家（三十二 31~38）。保羅再次把摩西之歌應用在這個包括了相信的猶太人和外邦人的末世群體中。但他們卻不像惹動以色列憤恨的國家（羅十 19；申三十二 21），而是神的子民。保羅不是用一個有系統的方式，而是根據神對待人的模式來訴諸聖經。正如過去的以色列，神末世的子民必須仰賴上主自己來申冤。他們不可以為自己出頭，篡奪神審判者的地位（見：羅二 1，十四 1~13）。

保羅用一個反義詞來介紹他在十二

章 20 節的第二個引文（《新譯本》作「相反地」；《和合本》作「所以」），因而平行於他開始的勸勉：

親愛的弟兄，不要自己申冤，
寧可讓步，聽憑主怒……。
〔解釋性地引用申三十二 35〕
相反地，你的仇敵若餓了……
（十二 19~20）

因此，這個愛仇敵的舉動也就是不為自己申冤，這和留待神申冤是一體的兩面。保羅不是要我們用被動的態度來面對傷害我們的人，而是要我們以積極正面的愛回應那些傷害我們的人。

保羅在這第二個引文之前，沒有使用任何引言套語。他在十二章 19 節加上的聖經宣告用語「主說」，已足以轉接至緊接而來的引文。保羅如今引用箴言二十五章 21 至 22 節，和《七十士譯本》只有些微的不同。《七十士譯本》省略了希伯來文經文中提到的飯和水（「給他飯吃」；「給他水喝」）。保羅用了和《七十士譯本》（*trephō*）不同的動詞，來描寫給食物的行動（*psōmizō*）。這個變動可能有其意義：*psōmizō* 把給食物的行動描寫成施予的行動：

你的仇敵若餓了，就給他吃，
若渴了，就給他喝；
因為你這樣行就是把炭火堆在
他的頭上。（十二 20）

相當顯著的是，保羅省略了箴言中的最後一句：「耶和華也必賞賜你。」他已經在前一節經文中探討了神要如何報應的問題，現在他的注意力已經轉到要愛仇敵的命令上。

聖經中這則箴言的最後一部分是出自埃及的文獻和意象，可以解釋為使敵人感到羞愧和悔改，也可以解釋為使他們更加被定罪（見 Cranfield 1975-1979: 648-50 = 潘秋松譯，1997-2006: 922-24 頁）。拉比的解釋則認定兩種結果都有可能，而這兩種結果各自反映在對（保羅所省略的）最後一個子句不同的解讀中。除了讀作「祂必賞賜你」（*yěšallem lāk*）之外，也可以讀作「他〔仇敵〕必與你和好」（*yašlimēnû lāk*〔《巴比倫他勒目》〈論住棚節〉52a；又見：《巴比倫他勒目》〈以斯帖經卷〉15b；《聖卷的他爾根》亦然；見 Str-B 3:302-3〕）。施予敵人的傳統亦可見於《約伯遺訓》七章 1 至 13 節。

所以保羅很可能是借用箴言的雙重含意。他已經在引用申命記三十二章 35 節時提到神要申冤。他如今強調藉著向敵人行善而使得他們悔改的希望。他已經用強調的方式來勉勵他的讀者們，要為逼迫他們的人祝福（十二 14）。他在勸勉的結語裏引用箴言來重申這個目的：「你不可為惡所勝，反要以善勝惡」（類似的勸勉出現於：《便雅憫遺訓》四 3；《約瑟遺訓》十八 2；《以薩迦遺訓》七 6；《西布倫遺訓》七 2~4；見 Piper 1979a: 35-49）。保羅巧妙但明確地提醒他的讀者們，神已經藉著在基督裏的作為使他們被善勝過

（見：五 6~8，八 37）。他們今日也當如此行。

十三 1~7

保羅在這裏格外強調福音的末世性質（十二 1~2，十三 11~14）。相信這福音會招來墮落世界的排斥和逼迫，因為墮落的世界仍然悖逆其創造者（十二 14、18~21；參：五 1~11，八 17~39）。保羅斷言神已經授權地上的執政掌權者，這話必須從這背景來理解；不然，他的讀者們可能會誤以為福音吩咐人拒絕所有屬世的政權，進而可能導致革命或暴動。單就這一段經文而言，保羅的教導是直接了當的。所有人都要順服執政者的權柄，因為沒有權柄不是出於神。抗拒神所設立的權柄就是抗拒神（十三 1~2）。這命令根深柢固地植基於聖經思想和早期猶太教，尤其是耶利米給猶太被擄之民的指示：要在上主差他們去的地方「尋求那城的好處」（耶二十九 1~23）。但以理書的敘述也同樣反映出被擄的背景，描寫尼布甲尼撒如何必須得知上主在「人的國」中掌權，祂也可以隨己意將國賜給人。他的兒子伯提沙撒因為不能體會這點而招來刑罰（但四 25、32，五 21、22~28）。在這兩個例子裏，上主都給地上所有政權加上時間的限制，使人承認祂至高無上的主權（又見：《便西拉智訓》十 4~5；《巴錄二書》八十二 9）。早期猶太教的主流認為，執政掌權者乃是神所設立的（參：如，《所羅門智訓》六 1~11；《巴比倫他勒目》〈論祝福〉58a；詳見 Str-B 3:303-5）。早期猶太教的思想也認為這些

執政掌權者也要向神負責（《所羅門智訓》六 5~8）。

十三 8~14

這個總結的勸勉對應於保羅一開始時的呼召，那是勸勉我們要將身體獻給神，以回應神對我們的憐憫。我們對神的信心和愛心，必須以愛我們的鄰舍來補足。正如保羅在一開始的勸勉裏，提到以色列的獻祭是經由末世的生活而成就，他在結束的勸勉裏，照樣描述我們當如何達到律法上所要求，我們對鄰舍應盡的義務。

保羅用律法來解釋基督徒相愛這個無止盡的義務。在這裏的律法，和在羅馬書中的其他地方一樣，雖是神託付給以色列的，卻也是放諸四海皆準的通則（參：二 12~16、25~29，五 20~21，七 7~25）：「因為愛人的，就完全了律法」（十三 8b）。緊接在這個解釋之後，保羅引用了一長段經文（十三 9），接著歸結重申他一開始的解釋（十三 10）。因此，愛完全了律法的宣告，顯然是他最基本的重點。

保羅一開始的解釋裏所用的字句十分重要。他用分詞表達愛是持久的義務：今時今地用愛來待「（他）人」的人（*ho agapōn*）就成全了律法。保羅進一步闡明或釐清聖經中這條命令是何等重要：他在這裏所用的詞，不是「鄰舍」，而是「（他）人」，我們所當愛的，是有別於我們自己的人。由此，他的言詞為他隨後針對「軟弱的」和「剛強的」之間的衝突提出告誡（見：十四 15）預作準備。保羅重新使

用「完全」一詞也十分重要。他在八章 4 節已經簡單地介紹過這個詞，他在那裏談到：那些相信的人被動地接受律法的義成全在身上，而這律法的義是因著神的靈而成就（八 4~11）。保羅在這裏用的則是主動語態：愛人的人完全了律法。這個論述顯然是相對於他之前對「本來」未受割禮、但全守（*teleō*）律法之人所作的描述（二 27）。

保羅具體地引用律法本身，進一步說明他所宣告的成全律法：

像那「不可姦淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪婪，」或有別的誡命，都包在「愛人如己」這一句話之內了。（十三 9）

保羅引用十誡的誡命，符合《七十士譯本》的出埃及記二十章 13 至 15、17a 節，及《七十士譯本》的申命記五章 17 至 19、21a 節，而《七十士譯本》中的各經文都與希伯來文經文十分接近：因為保羅在引文中省略了出埃及記二十章 17 節和申命記五章 21 節之間不同的部分，所以我們不需要將之列入考慮。保羅引用的誡命是按照聖經的順序出現，跟對觀福音記載中耶穌列舉的誡命不同（見下文），他是從「第二塊法版」（對鄰舍的責任）開始。保羅省略了對父母的責任和禁止作假見證的誡命。他省略了這兩條誡命，和他簡短地引用禁止貪心的誡命，無疑反映出他意圖強調更重要、更基本的誡命。

根據對觀福音中耶穌和富有的少年

官的對話，耶穌在孝敬父母的誡命之前，先舉出不可殺人的誡命。這很可能是和保羅一樣，為了要強調更重要的誡命（太十九 18~19；可十 19；路十八 20）。根據馬太福音，耶穌在結束祂的引文時，用愛鄰舍的誡命來歸納所有的誡命（太十九 19〔利十九 18〕）。如此詮釋十誡的背後所蘊含的倫理，和保羅的思想非常接近（見：太二十二 34~40；參：可十二 28~34；路十 25~28）。雅各書中也把這些經文合併使用，雅各認為履行愛人如己這條誡命是救恩的表徵（「你們就作對了」〔雅二 8，《新譯本》〕），同時也成全了律法。律法中沒有任何一條命令可以干犯：不論是禁止姦淫，或是禁止殺人，雅各認為干犯任何一條誡命都肇因於貪戀（雅二 8~11，四 1~2）。

斐羅同樣挑出三條誡命，特意地加以強調：「不可姦淫，不可殺人，不可偷盜」（《論十誡》36）。《託福西萊德名書》開宗明義地歸納了第一塊法版之外的十誡，唯一的例外是其中最後提到了「首先要敬畏神，其次要孝敬父母」。和對觀福音一樣，對父母的義務列在最後。《託福西萊德名書》和初代教父一樣，顯然因其週遭希臘化的環境，以為有必要詳細解釋和闡明這些誡命（《託福西萊德名書》3~8；見：例如，《十二使徒遺訓》2，其中更加上教導基督徒對鄰舍的責任）。十誡完整地出現在《託斐羅名書》，而且提供了詳盡的解釋（《託斐羅名書》11:1-13）。

保羅所引用愛鄰舍的誡命，同樣逐字

對應《七十士譯本》的利未記十九章 18 節，後者則沿襲希伯來文經文。拉比猶太教認為愛鄰舍的誡命具有根本上的重要性。一個外邦人以獨腳站立，請希列（Hillel）教導他妥拉，希列的回答也許堪稱為這節經文最為人所周知的註腳：「己所不欲，勿施於人：這就是全部的妥拉，其餘的都是註釋；你好好去學習吧」（《巴比倫他勒目》〈論公會〉31a；又見：《米示拿》〈先賢集〉1:12）。亞吉巴（Aqiba）認為這個誡命是律法之中最偉大、包羅最廣的誡命（《創世記米大示》24:7；《論利未記》19:18）。希列和其後的亞吉巴二人皆著眼於愛全人類（異於 Str-B 1:357-58；又見 Str-B 1:907-8）。然而，因著利未記十九章 34 節將這個誡命應用的範圍擴大，甚至包括了改信猶太教的外邦人，解經者對它的適用範圍各有不同的說詞。這誡命到底是排除所有非以色列人，還是暗示性地將他們包括在內（見 Str-B 1:353-68）？在昆蘭社群中，這條誡命顯然被解釋成只適用於其社群之內：那些不在社群中的人乃是敬虔之人憎惡的人（《大馬色文獻第一古卷》VI, 20-21；《大馬色文獻第二古卷》XIX, 18；《社群守則》I, 10）。諸如此類把愛的對象限制於敬虔之人或志同道合之人的例子，亦可見於別處（例：《多比傳》四 14~17；《便西拉智訓》十二 1~7）。

除了愛神的誡命以外，耶穌也同樣強調愛鄰舍的重要（太二十二 39；可十二 31；路十 27）。根據馬太的見證，耶穌視這兩條誡命為解釋整本聖經的鑰匙：「這

兩條誡命是律法和先知一切道理的總綱」（太二十二 40）。在路加福音裏，當一位律法師問道，他當做甚麼才能承受永生時，耶穌引用這兩條誡命，使得律法師進一步追問甚麼樣的人才算是「鄰舍」。耶穌用著名的好撒瑪利亞人的比喻來回答他的問題，動人而深刻地把關於這條誡命的所有質疑和爭議都一舉掃除（路十 29~37）。

正如我們已經提過的，保羅在宣告之後，接著就重新以十三章 8 節的用語來解釋：「愛是不加害與人的，所以愛就完全了律法」（十三 10）。使徒認為「愛」是現今的實際，他在這裏並不是在描述愛人的人，而是愛本身的運作（參：加五 6）。他也是從這同一個角度，來描述利未記十九章 18 節，他不稱愛人如己為「誡命」之一，而稱之為「話」（十三 9）。這裏的「話」（*logos*）和羅馬書其他地方一樣，代表了神那帶著果效、必要成就的話語（三 4，九 6、9、28；又見：加五 14）。保羅接著立刻提醒讀者，末日的曙光和在耶穌基督裏的新人，更進一步地確定了這個解釋。愛鄰舍的誡命是一句已經在耶穌基督裏成為實際的話。所以，保羅宣稱所有誡命「都包在這一句話裏了」，並不只是一個神學上的判斷，要申明愛鄰舍的重要，及用這條誡命來解釋其餘所有誡命（雖然這也是保羅的用意）。「包」（*anakephalaioō*〔十三 9〕）是末世性的、有果效的：愛如今已經成為實際（參：弗一 10 的類似用法，《和合本》作「同歸於一」）。在這一點上，保羅顯然與在他之後的拉比

不同，後來的拉比（雖然也是正確地）認為這條誡命是條基本的誡命。

在這樣的背景之下，保羅把律法（或者至少是律法的第二塊法版）解釋為不加害鄰舍。當然，他所引用的所有「誡命」都是禁令。其他的這些誡命也都指向同一個目的：保羅所加上的「或有別的誡命」是個全面性的斷言，是用條件的方式來幫助讀者對釋經上的含意留下深刻的印象。任何一個人所能想到的誡命都已經包括在使徒的宣告之中：律法是不加害鄰舍的。在羅馬書中，保羅也用了一些其他的詞語，來談到神設立律法的功用，尤其是叫過犯顯多和帶來神的忿怒（四 15，五 20，七 7～25）。所以，他在這裏關於律法的論述同時是全面性的，也是透視性的：律法不只具有一個功用。

正如我們已經討論過的，保羅一開始就提到愛「（他）人」的人（十三 8b）。由此，他以暗示的方式，將隨後在利未記中要愛外人和寄居之人（*gēr*）如同自己的命令，包含在愛人如己的命令中（利十九 18、34）。在這方面，保羅並不把群體內外的人分開來看：他和耶穌一樣，同意部分拉比對該經文的解釋，認為這是普世性的誡命。他在一開始的命令也是同樣的意思：「凡事都不可虧欠人，惟有……」（十三 8a）。然而，他在這裏所探討的愛，是要在信仰群體裏實現的：「凡事都不可虧欠人，惟有彼此相愛，要常以為虧欠」（十三 8b）。保羅很有可能知道在羅馬的基督徒已經面臨排擠，他稍早勸他們要祝福逼迫他們的人，不要自己申冤，也告訴

了我們這一點（十二 14、19～21）。要完全實現愛，就需要把愛表現在信徒群體之中的關係上。此外，這個限制很可能帶有神學的面向。保羅認為愛是末世的實際，這末世的實際已經開始，並要一直持續直到永恆：無止盡的愛的義務（十三 8）在地上只會在信徒群體之中落實。

猶太和外邦信徒一同生活（十四 1～十五 13）

保羅用 *de* 這個連接詞，來把分別論及愛和生活的兩個小段落銜接在一起。對羅馬的基督徒而言，愛的責任必須體現於那些「信心軟弱的」和「信」的人（十四 1～2）之間的衝突上，後者也就是「堅固的人」（十五 1）。

十四 1～23

保羅用命令（十四 1～12）來開始這個段落。使徒在其中描述這個爭議雙方的立場，同時也指出，福音支持那些吃肉和那些看日日都一樣的人的做法。我們幾乎可以確定，這個衝突是關於規避拜過偶像的肉和守安息日（見：十四 14，保羅的用語反映了「潔淨」和「不潔淨」的食物之別〔關於潔淨與不潔淨的食物，見：例如，徒十 14；《馬加比一書》一 63；《馬加比四書》七 6；約瑟夫，《猶太古史》11.346〕）。割禮已經不再是個問題了。保羅在這裏主要是針對「信」的人。事實上，保羅一開始的訓誡就是針對他們的：「信心軟弱的，你們要接納，但不要辯論所疑惑的事」（十四 1）。保守的猶太基督徒只是少數。這裏的情況與保羅在加拉太書中提到的不同，也和哥林多前書八至十章不

一樣。在哥林多前書八至十章中，希臘化的信徒把一神的信仰告白作了理性上的研究，到了一個地步，甚至認為參與拜偶像的行為是可以被允許的。而在羅馬教會，不論是「堅固」之人的信心，或是「信心軟弱」之人的行為都不違反福音。保羅認為這樣的事是無可無不可（*adiaphoron*），或可稱之為無關緊要之事。

但這無可無不可的事卻危及福音。基督的主權決定性地、也完全地遍及每一個信徒的生活（十四 7～9）。我們沒有一個人是為自己活，也沒有一個人是為自己死。我們若活著，是為主而活；我們若死了，是為主而死。保羅於是得到一個結論：「所以，我們或活或死，總是主的人」（十四 7～8）。的確，基督原是為了此而取了跟我們相同的肉身、受死、復活，「為要作死人並活人的主。」保羅不但確信，主必會使祂自己的僕人在審判時「站住」（十四 4），他所描述的基督的死和復活也叫我們看出，他在此將基督的主權視為恩賜，而非要求。被釘十字架而復活的基督已經掌權，不論我們是「軟弱的」還是「堅固的」，祂已經勝過我們的罪、我們的死、我們的軟弱、和我們的過犯。

在這樣的背景之下，保羅延續他一開始針對彼此論斷所作的訓誡，他如今撇開家庭的隱喻，轉而探討公共生活的領域：「你這個人，為甚麼論斷弟兄呢？又為甚麼輕看弟兄呢？因我們都要站在神的臺前」（十四 10）。正如保羅已經在羅馬書中稍早解釋過的，他所傳的福音不是認為信徒不會面臨審判，恰恰相反，信徒也要

面對神的審判（二 1～11、12～16）。他現在訴諸聖經來解釋他所宣告的（「經上寫著」）：

主說：「我憑著我的永生起誓：
萬膝必向我跪拜；萬口必向我
承認。」（十四 11）

保羅的這個誓詞取自以賽亞書四十五章 23 節。但是，保羅在此不用以賽亞書四十五章 23 節裏較長的宣誓，取而代之的是在聖經其他地方常見的，較簡短的引言套語，尤其是常見於以西結書：「耶和華說：『我指著我的永生起誓』（例：民十四 28；賽四十九 18；耶二十二 24；結五 11，十四 16、18、20，十六 48）。這個反身的形式明確地強調了誓言的內容：「憑著耶和華〔雅威〕的永生」（例：士八 19；得三 13；撒下十四 39；耶四 2）。在多數的文脈裏，雅威自我約束的誓言針對將臨的審判提出警告，但在以賽亞書四十九章 18 節裏，卻是引入錫安救恩的應許。因為保羅所引用的誓詞也同樣帶有拯救的本質，這個套語相當可能是呼應這樣的經文。

保羅引用的以賽亞書四十五章 23 節，除了把第二個子句中的動詞和主詞調換，把動詞挪到主詞（*pasa glōssa*）之後，使之出現在受詞之前（*exomologēsetai tō theō*）以外，與《七十士譯本》的經文逐字對應。保羅和《七十士譯本》都在第二個子句裏，略略地破壞了希伯來文經文的平行對仗（*parallelismus membrorum*）：

(1) 加上了對等連接詞 *kai* (「而且」;《和合本》未譯); (2) 為動詞加上受詞, 希伯來文經文未將受詞明白表達出來, 乃是因它已經出現在第一個子句的句首 (「向我, 萬膝必跪拜; 萬口必承認」)。保羅如此調換主詞和動詞, 使得他與希伯來文經文中的字序產生了更大的差異。希伯來文經文也包含一個平行對仗, 但在《七十士譯本》及保羅的字句裏已不復見: 正如雅威憑著自己起誓 (*nišba' tî*), 萬口必要承認 (*tiššāba'*) 祂。「向」(*lě-*) 某人起誓通常是向他應許 (例: 創二十四 7, 二十六 3; 詩八十九 3、49〔《馬所拉文本》八十九 4、50〕)。然而, 這裏的用語有個戲劇性的逆轉: 神是應許的那位。萬膝和萬口都要承認「公義和能力」惟獨在乎雅威 (賽四十五 24)。保羅沿用的《七十士譯本》的翻譯 (*exomologēsetai*), 與希伯來文經文的含意相當接近 (關於「承認」, 見下文對羅十五 9 的註釋)。

正如人回應雅威的內容所顯示的, 神的誓言無疑蘊含著以賽亞書上下文中拯救的意思。這誓言緊接在雅威的呼召之後: 「地極的人都當仰望我, 就必得救; 因為我是神, 再沒有別神!」(四十五 22)。而且, 雅威憑著自己所起的誓是「憑公義」而起, 而「我口所出的話……並不返回」(四十五 23b)。我們可以從以賽亞書上下文的用法特別清楚看出, 這裏的「公義」關乎拯救, 會給受造之物帶來合宜的秩序 (四十五 8、19、24, 四十六 13)。從雅威口中而出、不返回的「話」, 是雅威有果效的拯救的話, 也就是雅威的應許

(四十五 21, 四十六 10, 五十五 10~11)。同樣地, 一如我們已經提過的, 萬膝和萬口的回應, 是承認除雅威以外別無拯救。

但以賽亞書經文中拯救的對象並不明確: 「向他發怒的都必來到祂面前, 並且要蒙羞」(四十五 24c, 《新譯本》)。相反地, 「以色列的後裔都必因耶和華得稱為義, 並要誇耀」(四十五 25)。正如希伯來文聖經中他處的例子一樣, 在以賽亞書中同時包含了對列國的拯救和審判, 但並沒有明白地解釋二者彼此之間的關係。

然而, 拯救顯然是主要的主题。經由保羅的引用, 以賽亞書中拯救的含意變得明朗了。保羅已經毫無保留地宣稱, 屬主的人必要「站住」, 因為主能使他站住 (十四 4)。「為主」活和「為主」死具體地表現出主拯救性的死和祂復活的生命 (十四 8~9)。根據保羅在上下文中的用法, 和他取代了神起誓的用語, 引文中的「主」(*kyrios*) 暗示了基督與雅威有密切的關連。那位活著並且憑著自己起誓的「主」, 正是死過而如今活著的基督 (十四 9、11)。這同樣的身分確認也出現在腓立比書二章 9 至 11 節。而且, 在羅馬書中, 「承認神」就是認耶穌為主, 是能叫人得救的 (十 9~10; 再次見: 腓二 9~11)。根據保羅引用詩篇六十八 49 節 (《七十士譯本》十七 50), 復活的基督也同樣為了叫列國得救而在他們當中承認 (十五 9, 《和合本》作「稱讚」) 神。我們要將自己的事向神說明, 這位神也正是被釘死在十字架, 之後又復活的主 (參: 二 16)。我們

要在這位為我們而活的神面前屈膝順服。保羅以含蓄的方式向羅馬教會質問的問題是: 你這論斷你弟兄的人, 你難道不知道, 你要站在神的審判臺前, 將自己的事說明, 祂就是以賽亞書的經文中提到的那位已經勝過了我們的論斷的神? 各人必要將自己的事在神面前說明 (十四 12), 其基礎不外乎福音。保羅結尾的警告也是根據同樣的標準: 「凡不出於信心的都是罪」(十四 23)。

十五 1~13

使徒對羅馬教會中衝突的極度重視, 突顯了這衝突在神學上的根本重要性。保羅首先指出, 彌賽亞是信徒要效法的榜樣 (十五 1~6)。「我們堅固的人」應該擔代不堅固人的軟弱, 不求自己的喜悅 (十五 1; 關於「軟弱中的幫助」, 見: 羅五 6, 八 3、26; 關於彼此「擔代」, 見: 賽五十三 4~6、11~12; 太八 17; 加六 2; 西三 12; 來九 28; 彼前二 24)。保羅說, 我們每一個人都要求鄰舍的喜悅 (見: 十三 9), 要為了互相造就而行「善」(即: 要活出福音帶來的新生命〔見: 十四 16〕)。彌賽亞是我們在這件事上的榜樣。根據保羅的說法, 基督「不求自己的喜悅」, 而是「如經上所記:『辱罵你人的辱罵都落在我身上』」(十五 3)。我們可能會預期使徒接著探討基督對人類的愛, 但保羅卻出人意表地談論彌賽亞如何向神獻身。更明確、更重要的是, 正如十五章 9 至 11 節還會見到的, 在聖經中說話的正是彌賽亞自己。

保羅在這裏引用《七十士譯本》詩篇六十八篇 10 節, 而後者並未偏離《馬所拉文本》的詩篇六十九篇 10b 節 (中英文版: 六十九 9)。保羅已經用過《七十士譯本》六十八篇 23 至 24 節 (《馬所拉文本》六十九 23~24; 中英文版: 六十九 22~23), 藉著大衛的口, 來描述以色列的硬心和墮落 (見: 十一 9)。大衛在過去論及他仇敵的話, 和今日神因為以色列人拒絕基督而向他們施行的審判相對應。彌賽亞用詩篇的字句說話, 同時也暗示了彌賽亞藉著大衛說話。如今, 在第 3 節裏, 彌賽亞經由詩篇直接向神說話。保羅現在訴諸詩篇六十九篇的方式, 不同於羅馬書十一章 9 節。在稍早的引用中, 詩人的敵人預示了以色列人的拒絕基督 (見: 上文對十一 9~10 的討論), 然而, 保羅在這裏不大可能把不信的以色列納入考慮之列。相反地, 保羅很可能將詩篇中的敵人, 視為重演在外邦信徒 (「堅固的」) 經歷中的模式, 他們要接納及擔代他們猶太弟兄姐妹在信心上的「軟弱」。外邦信徒因為與信從的猶太人相交, 而面對他們外邦鄰舍的敵意。根據保羅的說法, 他們如此行是遵循彌賽亞的先例, 祂同樣地承受了對神的辱罵。詩人經歷的敵意是從他自己的家中而來 (詩六十九 6~8〔《馬所拉文本》六十九 7~9; 《七十士譯本》六十八 7~9〕)。保羅可能同樣地認為, 在羅馬的外邦信徒可能必須經歷在他之前的彌賽亞和大衛所面對的: 被與他們親近的人拒絕。

保羅所引用的經文, 其直接的上下文

都是我們相當熟悉的（見：約二 17）：「我為你的殿心裏焦急，如同火燒」（詩六十九 9a〔《馬所拉文本》六十九 10a；《七十士譯本》六十九 10a〕）。保羅可能藉此，及提到彼此「建立」，來呼應教會是神的殿的觀念（十四 19，十五 2；又見：十五 20）。

保羅所引用經文較大範圍的上下文，也顯示出它與本章後半部的關聯。保羅在本章的後半部分，引用了一連串提到復活的彌賽亞的經文。詩人的哀歎最後轉變為對拯救的盼望。他因此宣告：「我要以詩歌讚美神的名，以感謝稱祂為大！」（詩六十九 30〔《馬所拉文本》六十九 31；《七十士譯本》六十八 31〕）。基督的受苦預示了祂帶來的拯救。因為保羅在下一節經文馬上提到聖經所帶給我們的盼望（十五 4），他的第一批讀者們非常可能體會得出這樣的呼應。保羅用這樣的方式訴諸聖經，必然是著眼於該篇詩篇的轉折點，不然就不合理了，可見他期望他的讀者們也看出這一點。

我們可以從接著的解釋看出，這一點對於由猶太人和外邦人組成的這一個教會是何等重要。我們同時也可以藉此再次看出使徒的釋經原則：

從前所寫的〔*prographē*〕聖經都是為教訓我們寫的，叫我們因聖經所生的忍耐和安慰可以得著盼望。（十五 4）

這個論述和保羅一開始對福音的描述相

對，他在那裏也使用了一個以 *pro-* 為字首的複合字：這福音是神從前藉著祂的先知在聖經上應許的（一 1b~2）。在羅馬書的結尾，保羅將會再一次提到聖經在過去和現在如何顯明福音的奧秘（十六 25~27）。保羅在羅馬書的開頭描述福音，在這裏則擴展到聖經整體的目的和本質。「從前所寫的」、關於末世來臨的所有經文，都是為教訓我們寫的；就連大衛的詩篇，其中的話也是對今日信徒說的，包括外邦信徒在內。這樣的教訓不單單只是知識而已。聖經是為了生發盼望而寫，盼望並不代表單純的想像或理解：我們是「因聖經所生的忍耐和安慰」而得著盼望。保羅已經指出，盼望是經由忍耐而得來的，這並不表示盼望是我們自己忍耐的結果，而是表示我們經由忍耐更完全地得著我們已經得到的盼望（五 1~5，八 25；又見：二 7，十二 12）。保羅把「忍耐」包括在對我們的教導中，這點出了試煉的時間範疇與忍耐是這「教訓」不可或缺的。所以，這教訓不單單是知識而已，顯然屬於智慧的範疇。保羅小心地使聖經的工作超越經文的範疇，他重複了介詞和定冠詞，為了區隔兩個觀念：我們藉著忍耐、也藉著聖經的安慰而得著盼望（參：《馬加比一書》十二 9）。*Paraklēsis* 一詞的意義比「鼓勵」廣，根據其上下文，可以表示「勸勉」或「安慰」之意。雖然保羅有時用同源動詞 *parakaleō* 來表達前者的意思，但他在使用名詞時，幾乎都明顯是指後者的意思（例：林後一 3~7，七 4~13；參：詩一一九 50）。後者在此較為

可取，不只是因為這個理由，也是因為保羅特意地區別了聖經的工作和忍耐。聖經在我們面對試煉時安慰我們，使我們可以帶著盼望。根據使徒的說法，這正是聖經的功用和目的。保羅思路的走向再一次讓我們看出，他引用詩篇六十九篇 9b 節（《馬所拉文本》六十九 10b；《七十士譯本》六十八 10b）時，是著眼於這篇詩較大範圍的上下文：最後的申冤，那是基督自己所經歷的。這樣的申冤是我們的安慰和盼望。

在這一段的第二個部份裏（十五 7~13），使徒把復活的基督描寫為割禮的僕人，祂藉著這樣的身分，成為列國蒙憐恤和盼望的根源。保羅在十五章 3 節裏所暗示的基督的得勝，如今成了這段經文的中心主題。彌賽亞藉著祂的得勝，為以色列和列國帶來盼望。彌賽亞讓我們看見的模式（十五 3）告訴我們，對於神的這個盼望，使我們能夠愛別人。彌賽亞在這件事上也是我們的模範：「所以，你們要彼此接納，如同基督接納你們一樣，使榮耀歸與神」（十五 7）。愛的實際是榮耀的重要面向，這榮耀是由信徒群體歸給「神我們主耶穌基督的父」（十五 6）。若沒有愛，便沒有真正的敬拜，反之，若沒有敬拜，便沒有真正的愛。此二者皆來自彌賽亞所賜的盼望。

保羅用宣告彌賽亞的新事工，來解釋他一開始的勸勉（十五 7），這新事工在猶太人和外邦人中成就盼望的實際：「我說，基督……做了……執事」（十五 8~12）。出現在十五章 8 至 9 節的出人意料

的句法結構，包含了一些解釋上的難題：

（十五 8）

基督……做了……執事，

(a) 受割禮人的，是為神真理的緣故，

(b) 要證實所應許列祖的話，

（十五 9）

(a') 並為外邦人（作受割禮人的執事），為憐憫的緣故

(b') 為了要榮耀神。

較可取的解釋是把十五章 9 節視為間述句的延續，在其中，目的子句的主詞是基督，而不是外邦人（即：基督因憐恤的緣故為外邦人成為執事，為要使榮耀歸於神）。倘若十五章 9a 節有自己的主詞，則從句法上看來，這主詞是神；但這是不可能的。平行的介詞片語（為神真理的緣故……為憐憫的緣故）很可能是在告訴我們，十五章 8 節和十五章 9a 節是平行的。更重要的是，在十五章 7 節，負責使榮耀歸於神的是彌賽亞。保羅在十五章 8 至 12 節解釋這個思想。緊接著在十五章 9 節的引文中，未明言的說話者是彌賽亞，而不是外邦人（見 Wagner 2002: 307-15）。的確，祂宣告說祂要向他們說話：「我要在外邦中稱讚你，歌頌你的名。」當然，在接下來的引文中，外邦人被召要頌讚神（十五 10~11），但我們不能置第一個引文不理，因其主要的作用是使十五章 9a 節具體化。我們若要把「外邦人」解釋為這個子句的主詞，就必須忽略下一個引文開頭的「因此……」。「因此」這個詞暗示

性地提到耶和華受膏者的拯救（見下文）。

從所有格（「外邦人的〔執事〕」）變成直接受格，這個改變多少叫人有點意外。但這個直接受格理當被視為表示關係的直接受格，所以在文法上並沒有實質上的不同。保羅用這樣的方式避免了令人困惑的詞組「列祖的和外邦人的應許」。他也藉此宣告了一個重要的神學論述。彌賽亞作了受割禮之人的執事，同時也是為了外邦人的緣故，換言之，也是為著外邦人的好處。這裏可能遙遙呼應以賽亞書中的僕人之歌，在僕人之歌中，僕人向以色列人的使命變成了拯救列國（賽四十二 1~4，四十九 1~6，五十二 13~五十三 12）。但福音所帶來的拯救仍然「先是猶太人，後是希臘人」（羅一 16）。

保羅是經由聖經而得到他對彌賽亞使命的認識。他繼十五章 8 至 9a 節的解釋之後，有一連串的引文（十五 9b~12），他在其中再次以預表的方式來處理聖經的經文。正如在十五章 3 節一般，在這些引文之中說話的都是彌賽亞。保羅在十五章 9 節引用《七十士譯本》的詩篇十七篇 50 節（《馬所拉文本》十八 50；中英文版：十八 49），彌賽亞是引文中表達說話之動詞的主詞，所以我們自然會認為，保羅在最後轉到以賽亞論及「耶西的根」的見證（「又有以賽亞說」〔十五 12〕）之前，把接下來的兩個引文都視為彌賽亞所說的話（「又說」〔十五 10〕；「又說」〔十五 11〕）。

保羅的第一個引文可能是取自《七十

士譯本》詩篇十七篇 50 節（《馬所拉文本》十八 50；中英文版：十八 49），這節經文和撒母耳記下二十二章 50 節幾乎相同。這整首詩在詩篇十八篇 2 至 50 節（《七十士譯本》十七 2~51）和撒母耳記下二十二章 3 至 51 節幾乎如出一轍。保羅在羅馬書中的用字和《七十士譯本》詩篇十七篇 50 節更加接近，超過與《七十士譯本》撒母耳記下二十二章 50 節相似之處。大衛在《七十士譯本》撒母耳記下二十二章 50 節宣告：「我要奉祢的名歌頌。」但在撒母耳記下，「耶西的兒子大衛末了的話」緊接在這首詩之後出現，並且形容大衛是耶和華所興起（*anestēsen*）的一個（「忠心的」〔《七十士譯本》〕）人。這樣的話為保羅接下來在十五章 12 節中引用以賽亞書十一章 10 節作了準備。即使保羅引用的是《七十士譯本》詩篇十七篇 50 節，撒母耳記下的上下文仍舊迴盪在字裏行間。

保羅很可能刻意省略原來出現在詩篇中第一個子句（「因此我要在外邦中稱謝你，耶和華啊」）句尾的稱謂：「耶和華啊」（雅威；*kyrios*）。正如我們已經看到的，保羅在羅馬書常用「主」這個頭銜來稱呼耶穌，表示耶穌是神的身分。保羅接下來在十五章 11 節引用《七十士譯本》詩篇一一六篇 1 節（《馬所拉文本》／中英文版：一一七 1），呼籲列國讚美「主」。可能也是如此。但保羅在此所強調的，是復活的基督自己稱頌神的名。他在他的引文之中省略了這個稱謂，這一點便釐清了他的用法。

保羅從《七十士譯本》沿用的「稱讚」（*exomologeō*）表示「讚美」神；但在這裏，這個詞與它所翻譯的希伯來原文的字（*yādā* 的使役主動字幹〔*Hiphil*〕）一樣，表示對神的回應。在聖經中，這樣的回應常是公開在別人面前發出的，其背景常常是神所賜的福或拯救，此處經文也是一樣。因此，這樣的「讚美」常常代表以感謝來承認雅威。這非常接近同一個字根（*homologeia*）較廣義的用法，但後者可能更單純地指「承認」神和感謝神。因為在希臘化時期的後期，保羅所用的動詞已經轉化為更具個人色彩的「感謝」（*eucharisteō*），保羅的用字顯得富有古意和聖經的意味。

因為保羅的引文中包含了詩篇開頭的原因子句（「因此……」），且此子句中「此」的先行詞出現於詩篇上文，可見保羅顯然刻意要使他的讀者們想到詩篇十八篇更廣的上下文，就是感恩。大衛的名字出現在撒母耳記下二十二章 1 節及詩篇十八篇的標題中。在詩篇十八篇裏，大衛因著神拯救他脫離威脅他生命的敵人而頌讚祂（十八 1~5）。因著大衛的義，雅威以戲劇化的方式將他從死亡中救拔出來（十八 6~24）。於是，大衛追趕並殲滅他的敵人（十八 31~42）。雅威使大衛成為列國之首，使列國都臣服於他。神為大衛申冤，並且宣告列國要服在他的統治之下（十八 46~48）。「因此」，大衛在列邦中稱頌雅威，唱歌讚美祂的名（十八 49〔《七十士譯本》十七 50〕）。在保羅的引文中，他暗示性地以復活的基督來代替

大衛的角色。基督已經藉著祂的復活勝過了與祂為敵的列國（見：三 9~18）。列國被祂降服，而進入祂拯救的主權中（見：一 5）。所以，根據保羅的引文，復活的彌賽亞在外邦人之中承認並讚美神的名，使得他們得著救恩。任何一個信從的猶太人和外邦人之所以能以口榮耀神（十五 6），是因為彌賽亞的口已經先向他們傳揚了神的名（十五 9）。

彌賽亞也用摩西之歌來說話（「又說」〔十五 10〕）。保羅這一連串引文的第二個，乃是引自《七十士譯本》申命記三十二章 43 節。《馬所拉文本》的這節經文相當困難，可直譯為：「你們要歡呼，列國啊，祂的百姓啊。」文本上的問題在很早期就已經出現，因為申命記的一份昆蘭殘簡在此處讀作：「你們要讚美，諸天啊，祂的百姓啊」（《四號洞穴申命記第十七》）。《盎克羅的他爾根》同樣也變成了「你們要讚美，外邦人啊，祂的百姓啊。」《七十士譯本》貌似有理地認定此處有重複字母脫漏的現象（haplography），認為原先的 *im*（「與……一同」）被遺漏，所以將之補上。不論如何，保羅沿用《七十士譯本》的翻譯：「你們要歡樂，外邦人啊，與祂的百姓一同。」

申命記的上下文和詩篇十八篇 50 節的上下文非常相似。雅威要向祂的敵人報仇，要使祂的箭「飲血飲醉」（三十二 34~42）。要列國歡樂的呼籲便夾在他們即將面臨毀滅的宣告之間（三十二 42~43）。雅威要使這樣的報應臨到祂用來審判祂子民的列國。保羅在十章 19 節從摩

西之歌的前段引用了一節經文，雅威在其中發出警告說：祂要以愚昧的國民來惹動祂子民的怒氣（三十二 21）。在雅威審判列國之前，祂要先審判祂自己的子民（三十二 19~33）。於是列國和祂的子民都要知道：

我，惟有我是神；在我以外並無別神。

我使人死，我使人活；

我損傷，我也醫治，並無人能從我手中救出來。（申三十二 39）

摩西之歌反映了以賽亞書中的「安慰之書」（賽四十~五十五章，Book of Consolation），在安慰之書中，以色列和列國都要學習這個功課。救恩會緊接著審判而來（見：賽四十五 7）。保羅引用摩西之歌中唯一論及外邦人救恩盼望的陳述：在神對祂子民的救恩中，也有救恩為他們存留。這個拯救的應許在原本的詩歌中是摩西所說的，如今也被復活的基督用來向外邦人說話。審判已經過去。彌賽亞如今邀請他們進入救恩。

彌賽亞除了在外邦人之中承認並歌頌神的名（十五 9），以及邀請他們進入救恩（十五 10）之外，也呼籲他們與祂一同歌唱讚美神（十五 11）。保羅的第三個引文是出自詩篇一一七篇 1 節（《七十士譯本》一一六 1）。他的遣詞用字和《七十士譯本》的經文非常相近，而《七十士譯本》的經文乃依循《馬所拉文本》。保羅的引文中僅有的變動（保羅很可能是刻

意這麼作的）是把「耶和華／主」的名移至第一個子句的句尾，並且（此二變動很可能彼此相關）在第二個子句的句首加上了對等連接詞 *kai*（「而且」；《和合本》未譯）。保羅直截了當地用簡短的「又（說）」，把這個引文和前一個引文連在一起。根據保羅的用法，這些話再一次出自彌賽亞的口中：

外邦啊，你們當讚美主！

萬民哪，你們都當頌讚祂！（十五 11）

這篇詩篇接著為其所呼籲的頌讚提供理由及原因。《七十士譯本》在這裏宣告「耶和華的憐憫」〔《馬所拉文本》：*hesed*〕及「耶和華的誠實」〔《馬所拉文本》：*ʾemet*〕直存到永遠。這篇詩篇本身的範圍是普世的：雅威拯救的憐憫和無止盡的信實環繞著列國。彌賽亞對外邦人的呼籲隱約地浮現在這個信息的字裏行間。

詩篇中的第二個子句提到「萬民」都當頌讚雅威。保羅很可能刻意地用這個子句來配合十五章 10 節，那裏提到外邦人與「祂的百姓」一同歡樂。萬民如今和神的子民以色列一同被包括在神的拯救範圍之內。

保羅把對神的稱呼「主」挪到句尾來強調，呼應十五章 9 節中彌賽亞讚美神之名的歌。外邦人應當稱頌神。正如他們必須認識神的名才能求告祂（見：十 11~17），也照樣必須認識神的身分和神的名，才能稱頌祂。保羅在羅馬書的後半部分常用「主」的名來將基督與神等同，但

因為這是彌賽亞自己呼籲外邦人要讚美「主」，顯見這一點在這裏可能已經減弱了。但因為在緊接而來的引文裏，彌賽亞自己成了列國的盼望，所以這層意思很可能並不是完全不存在。

保羅的最後一個引文是出自以賽亞書，而且在引用時也明白地指出這一點：「又有以賽亞說……。」保羅介紹經文的方式很自然有所改變，因為彌賽亞現在變成了宣告的主角：

將來有耶西的根，就是那興起來要治理外邦的；

外邦人要仰望祂。（十五 12〔賽十一 10〕）

保羅的引文大致上依循《七十士譯本》。他只省略了句首的時間副詞「到那日」，在以賽亞書中，這時間副詞把先知的預言和所應許的拯救時間連在一起。對保羅而言，這個時刻已然來到（見：賽十一 1~9）。保羅和《七十士譯本》一樣，把注意力集中在耶西的根上，把《馬所拉文本》的分詞 *ʿōmēd*（「立著的」）譯為希臘文的分詞 *anistamenos*：必有一人興起。《七十士譯本》和保羅都模糊了第一個子句的 *ʿammîm*（「萬民」）和第二個子句的 *gôyim*（「外邦」）之間的語意分野：二者都指向外邦人。在保羅的用法中，「耶西的根」的工作與在《七十士譯本》中的工作不同：耶西的根興起，不是要成為旌旗或旗竿，而是要統管列國。經文的這個不同點可能代表一種彌賽亞的詮釋，利用了 *nēs*

（「旌旗」）和 *nāsîk* 或 *nāsîʾ*（「王子，統治者」）的相似之處（Wagner 2002: 322）。《七十士譯本》用這個新大衛的公義統治來解釋「根」，這新大衛不但要治理以色列，也要統管列國。萬民從「尋求」耶西的根，變為「仰望祂」。保羅沿襲了這個解釋。

這節經文代表了審判之後恢復的應許。以賽亞書十一章開頭這節為人熟知的經文，描述從耶西的本要發出「一條」，從耶西的根要發出「一個枝子」。雖然大衛的全家會因雅威的審判而被廢去，雅威要重新開始，從將要被廢棄的「耶西的本」中創造一個新的大衛。祂與在祂之前的大衛家不同，要以公義施行審判，保守貧窮人和困苦人（十一 2~5）。當這樣的救恩來臨時，伊甸園會在地上重建（十一 6~9）。以色列的餘民會被從列國中聚集（十一 11~16）。雅威宣告，甚至在這最後的應許實現之前，列國就會尋求這新的「耶西的根」。根據《馬所拉文本》，這新的耶西之根要被立作列國的大旗（*nēs*）。

除了拉比文獻以外，這節經文被引用的例子是出人意料地少（見 Wagner 2002: 317-23），但不同的早期猶太文獻中，或多或少地呼應了這節經文及其上下文中的彌賽亞應許。《所羅門詩篇》十七篇 21 至 46 節很可能最完整地反映了這處經文，但即使如此，也只不過是引喻用法。《創世記米大示》97 引用以賽亞書十一章 10 節，來確認彌賽亞會從猶大支派而出（見：創四十九 8）。《詩篇米大示》21:1 和《創世記米大示》98:9 都延續創世記四

十九章 10 節（「圭必不離猶大」），並引用以賽亞書十一章 10 節來重申外邦人會尋求彌賽亞的盼望。但即使如此，此二者皆認為以色列和列國不同。外邦人必須要領受彌賽亞的教訓，而彌賽亞會帶給外邦人三十種不同的訓詞。以色列則要直接領受神的教訓（賽五十四 13）。《創世記米大示》99:8 強調彌賽亞會迫使外邦人順服。《四號洞穴以賽亞書註釋第一》8-10 III 則不脫昆蘭文獻中典型的說法，把以賽亞書十一章 10 節解釋為談論彌賽亞「統治」（參：《七十士譯本》）所有外邦人（*gōyim*）和瑪各（見：結三十八 2，三十九 6）。彌賽亞的劍要審判萬民。外邦人在這裏是以雅威和祂百姓的敵人的姿態出現：彌賽亞用劍來統管治理。

保羅也認為這節經文是在談論彌賽亞，那位新大衛，也就是那位興起要治理外邦人的。但耶穌的治理不是用劍，而是藉著從死裏復活（見：一 1~7）。列國只要仰望祂，就得以進入救恩。列國藉著這樣的方式降服於祂。保羅的使命是要使人「信服真道」（一 5，十五 18，十六 26），這使命深植在這個引文之中。所以，保羅的使徒職分是要作「祭司的工作」（*hierourgeō*，十五 16~18；參：一 9），使外邦人歸於神，呼應了彌賽亞的「執事」（*diakonos*，十五 8）。

十五 14~33

福音激勵保羅，要到基督的名還沒有被稱過的地方去傳福音（十五 20）。正如在書信的開頭一樣，保羅在此向在羅馬的教會解釋，他為甚麼尚未造訪他們（一

13~15）。他在稍早為自己作為外邦人使徒的職分辯護時，已經指出這一點：「人未曾信祂，怎能〔奉「主的名」〕求祂呢？」（十 14〔見：十 11~13〕）。使徒不想「建造在別人的根基上」（十五 20b）。這裏的建造用語和保羅書信其他地方一樣，意味著「聖殿」的意象：雅威末世的聖殿正要建造在人類之中，包括了猶太人和外邦人；神自己現在就居住在他們當中（例：林前三 10~17；林後六 14~18）。那些信靠神的人不單是祭物，也是神的聖殿，個人如此，團體亦然。保羅也認為各個教會都分別是神的殿；因此，他不建造在別人立下的根基上（參：林後十 12~18）。

保羅再次從聖經中看見使徒的使命，如今他以關於基督的預先宣告來把它表達出來。他的目標和聖經的見證一致（「就如經上所記」）：

未曾聞知祂信息的，將要看見；
未曾聽過的，將要明白。（十五 21〔《七十士譯本》賽五十二 15c~d〕）

保羅的引文和《七十士譯本》一致，後者把《馬所拉文本》的 *sūppar*（「被重述」）變為 *anēngelē*（「被傳講」；《和合本》作「聞知」；參《思高聖經》「得到傳報」）。於是，重點在於雅威全新的拯救作為，而不是重述雅威的作為，尤其是神如何宣告並成就祂的應許（見：例，賽四十三 21）。但這個改變並不重要。

保羅這是第二次訴諸這首僕人之歌來作為使徒職分的基礎，是他第一次在十

章 16 節這麼作的翻版，他在那裏是引用以賽亞書的下一節經文（賽五十三 1）。他在十章 16 節的重點是，以賽亞也宣告並傳揚向人呼籲信心的好消息，而且也和使徒一樣，遭遇以色列當中不信從之人的頑抗。保羅在這裏逆轉了重點。根據以賽亞書的經文，未曾聽過雅威話語的「列國」和「君王」將會驚奇地見到，神那受苦的僕人得著高舉，實現了雅威的話（五十二 13~15）。僕人要「洗淨」（*yazzeḥ*）列國，這是個拯救的、宗教儀式的行動。同樣地，君王要閉口則暗示了他們在和雅威的爭辯中變得默不作聲（五十二 15a~b〔見：例，四十五 20~25；見：羅三 19〕）。保羅顯然從經文中見到拯救的暗示：那些未曾聞知關於基督（*peri autou*）之信息的人如今可以看見；那些未曾聽見過的人如今可以明白。保羅和新約聖經的其他見證一樣，認為以賽亞書中那位受苦的僕人就是基督。保羅在此所關注的顯然是以賽亞的信息：未曾聽見的列國將要進入那位僕人所帶來的救恩之中。是這個宣告驅使他去完成使徒的使命。所有未曾聽過的人都要看見，都要明白：認識雅威是列國的創造者，這個認識是以賽亞書所要突顯的信息，如今也成了這段經文的背景。保羅在此呼應僕人之歌的主題：僕人是「外邦人的光」（賽四十二 6~9，四十九 6~7；見：徒十三 47）。對雅威所造列國的救恩應許（例：賽四十四 24，四十五 12、18）組合成更大的主題，顯然啟發了保羅的思想。在以賽亞書五十二章 15 節中的救恩模式，已經在基督裏成就了。

結束的問安和呼籲防備錯誤的教導（十六 1~27）

舉薦送信人非比（十六 1~2）

羅馬書結尾的問安從舉薦送信人非比開始。非比是堅革哩教會的執事，也是保羅和當地教會的贊助者。她很可能是因為生意的緣故而必須前往羅馬。羅馬教會可能並不認識她，保羅的話是為了要確保她能獲得他們的接待。

使徒的問安（十六 3~16）

保羅在問安中列舉了羅馬家庭教會中的許多成員。這叫我們知道，保羅已經個別地接觸過羅馬教會的許多成員。保羅顯然有意要表明，他認識並關心羅馬教會中的許多成員。

十六 17~20

保羅的第三個，也是最後一個勸勉，直接針對從教會之外而來的威脅。教會的成員當警醒防備那些離間教會、把違背他們所學之道的教導帶到教會的人。保羅顯然想到了那些機會主義者：他形容那些人「只服事自己的肚腹」（即：只顧一己私利），「用花言巧語誘惑那些老實人的心。」有許多教會（這些威脅便是來自這些教會）都聽說羅馬教會的順服（十六 19a）。

保羅再次把相信描寫為順服。他在這裏以引喻的方式對比了順服和蛇對夏娃的試探（參：林後十 4~6，十一 1~4）。他為羅馬信徒的順服而歡喜，但他要他們「在善上聰明，在惡上愚拙」。這裏的用

語顯然呼應創世記三章 5 節：「你們便如神能知道善惡〔*ṭôb wāra*^c；《七十士譯本》：*kalon kai ponēron*〕。」保羅指出他要他們在善上聰明，在惡上愚拙，這呼應了夏娃的沉思：她見樹上的果子可喜愛，且能使人有智慧（創三 6）。這同樣也呼應了保羅在一開始對拜偶像和墮落人性的描寫（一 22）。羅馬教會所學之道和保羅的福音相符。破壞這樣的教導就和撒旦引誘夏娃一樣。於是，這裏乃是暗示：福音重新打開了樂園的門，把墮落的人類帶回伊甸園。破壞這福音就和墮落相同。

保羅在他最後對羅馬教會的承諾裏，繼續引喻創世記：「賜平安的神快要將撒旦踐踏在你們腳下」（十六 20）。保羅在此採用該處的應許，即女人的後裔要「傷他（蛇）的頭」（三 15）。因為許多聖經經文都描寫雅威在創造的過程中殺死古蛇「力威亞探」（Leviathan），可見這樣的描述帶著末世的意味。這個意象也在新創造的應許中出現，那時，雅威要再次殺死蛇，像在出埃及時一樣（例：詩七十四 14；賽二十七 1，五十一 9～11；見：《利未遺訓》十八 12）。在建立末世的平安（*šālôm*）時，主要將撒旦踐踏在羅馬教會的腳下。錯誤的教導所帶來的威脅和試探終將止息。緊接在這個應許之後，保羅以恩典的祝福結束。

來自保羅同伴和同工的問安（十六 21～23）

保羅的同工和同伴也向羅馬教會問安，包括了保羅具名提到的親屬、為他代

筆的德丟、接待他的該猶、以及哥林多城的司庫以拉都。

十六 25～27

十一章 33 至 36 節的頌讚已經論及了創造者對人類的整個拯救工作。這最後的頌讚也回應了拜偶像之人的沉默之罪（一 18～23）。這個頌讚把焦點放在羅馬教會本身：

（十六 25）惟有神能照我所傳的福音和所講的耶穌基督，
並照永古隱藏不言的奧秘，
堅固你們的心。
（十六 26）這奧秘如今顯明出來，
而且按著永生神的命，
藉眾先知的書指示萬國的民，
使他們信服真道。
（十六 27）願榮耀因耶穌基督
歸與獨一全智的神，直到永遠。阿們！

在這段對福音所作的長篇而複雜的描述中，保羅把榮耀歸給那位能「堅固」羅馬教會的神（十六 25a）。使徒的工作原不在乎他自己，而是出於神的大能。神的這個大能乃是保羅所傳的福音的信息，和保羅傳講的耶穌基督（十六 25b；參：一 16）。不但以色列的救恩是可見於聖經中的奧秘（十一 25～27），現在也將福音描寫為奧秘。相對於今日有人傳講耶穌基督，這奧秘在過去長久以來是隱而未宣的（十六 25d）。如今這奧秘已經顯明出來

（十六 25c、26a〔參：一 17，三 21〕）。藏在聖經中的奧秘如今顯明出來（見 Bockmuehl 1990）。經由神的安排，這奧秘已經顯明出來。保羅在這裏讓我們想到神作為創造者的自由，可以按著祂的旨意來改變人類的歷史進程，包括開啟和關閉聖經（參：十一 28～32）。永恆的神（*aiōnios theos*〔見：創二十一 33；賽四十二 8；《巴錄書》四 8；《以諾一書》一 3〕）超越所有的世代（*chronoi aiōnioi*）（十六 25～26）。福音如今要被傳揚，使得所有外邦人都可以因信福音而順服神（參：十一 30～32）。

正如保羅稍早引喻創世記三章所暗示的，他歸榮耀給「獨一全智」的神，是得著救恩的表現（見：《託福西萊德名書》54；《便西拉智訓》一 8）。保羅的獨一神論極其具體，照著神在耶穌基督裏藉著救恩顯明祂自己，來表白對祂的信仰。身為墮落但已得蒙救贖的受造之人，保羅揚聲讚美，將只有神配得的頌讚歸給祂。神正是由祂藉著耶穌基督成就那出人意表的救恩作為，顯明祂是獨一全智的神。「願榮耀歸與祂，直到永遠！阿們。」保羅的神學止於頌讚，實屬必然。

參考書目

- Albl, M. C. 1999. "And Scripture Cannot Be Broken": *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*. NovTSup 96. Leiden: Brill.
- Avermarie, F. 1996. *Tora und Leben: Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur*. TSAJ 55. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bailey, D. P. 1999. "Jesus as the Mercy Seat: The Semantics and Theology of Paul's Use of *Hilasterion* in Romans 3:25." PhD diss., Cambridge University.

- Bauckham, R. 1998. *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans = 包衡 2002：李樹德譯，《被釘的神》。香港：基道。
- Bell, R. H. 1994. *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9–11*. WUNT 2/63. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berkley, T. 2000. *From a Broken Covenant to Circumcision of the Heart: Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2:17–29*. SBLDS 175. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Bockmuehl, M. N. A. 1990. *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*. WUNT 2/36. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bonhoeffer, D. 1970. *Psalms: The Prayer Book of the Bible*. Minneapolis: Augsburg.
- Bovati, P. 1994. *Re-establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*. Translated by M. J. Smith. JSOTSup 105. Sheffield: JSOT Press.
- Cathcart, K. J., and R. P. Gordon, trans. and eds. 1989. *The Targum of the Minor Prophets*. ArBib 14. Wilmington, DE: Glazier.
- Collins, J. J. 1997. "The Background of the 'Son of God' Text." *BBR* 7: 51–62.
- Cranfield, C. E. B. 1975–1979. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. 2 vols. ICC. Edinburgh: T & T Clark = 潘秋松譯，《羅馬書註釋》，兩冊（台北：華神，1997、2006）。
- Davies, G. N. 1990. *Faith and Obedience in Romans: A Study in Romans 1–4*. JSNTSup 39. Sheffield: JSOT Press.
- Davies, W. D. 1980. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. Philadelphia: Fortress.
- . 1994. *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. BibSem 25. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ebner, M. 1991. *Leidenslisten und Apostelbrief: Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus*. FB 66. Würzburg: Echter.
- Ego, B. 1996. "Abraham als Urbild der Torar Israels: Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einem Aspekt des biblischen Abraham-bildes." Pages 25–40 in *Bund und Tora: Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*. Edited by F. Avermarie and H. Lichtenberger. WUNT 92. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fitzmyer, J. A. 1981. "Habakkuk 2:4 and the New Testament." Pages 236–46 in *To Advance the Gospel: New Testament Studies*. New York: Crossroad.

- . 1993. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 33. New York: Doubleday.
- . 1995. "The Palestinian Background of 'Son of God' as a Title for Jesus." Pages 567–77 in *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts; Essays in Honor of Lars Hartman*. Edited by T. Fornberg and D. Hellholm. Oslo: Scandinavian University Press.
- Garlington, D. 1991. *The Obedience of Faith: A Pauline Phrase in Historical Context*. WUNT 2/38. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1994. *Faith, Obedience, and Perseverance: Aspects of Paul's Letter to the Romans*. WUNT 79. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gathercole, S. 2002. *Where Is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gese, H. 1981. *Essays on Biblical Theology*. Translated by K. Crim. Minneapolis: Augsburg.
- Haak, R. D. 1992. *Habakkuk*. VTSup 44. Leiden: Brill.
- Hays, R. 1985. "Have We Found Abraham to Be Our Forefather according to the Flesh?" *NovT* 27: 76–98.
- . 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.
- . 2000. "The Letter to the Galatians." Pages 183–348 in vol. 11 of *The New Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon.
- Hengel, M. 1981. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Translated by J. Bowden. 2nd ed. Philadelphia: Fortress.
- . 1986. *The Cross of the Son of God*. Translated by J. Bowden. London: SCM.
- . 1993. "'Setze dich zu meiner Rechten!' Die Inthronization Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1." Pages 108–94 in *Le trône de Dieu*. Edited by M. Philonenko. WUNT 69. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Herold, G. 1973. *Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus: Eine Untersuchung zu Röm. 1,16–18*. EUS 23/14. Frankfurt: Lang.
- Hoekema, A. 1994. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hofius, O. 1989. "'Rechtfertigung des Gottlosen' als Thema biblischer Theologie." Pages 121–47 in *Paulusstudien*. WUNT 51. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1994. "Wort Gottes und Glaube bei Paulus." Pages 148–74 in *Paulusstudien*. 2nd ed. WUNT 51. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2002. "Die Gottesprädikationen Röm 4,17b." Pages 58–61 in *Paulusstudien II*. WUNT 143. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hooker, M. D. 1990. "Adam in Romans 1." Pages 73–84 in *From Adam to Christ: Essays on Paul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Janowski, B. 1999. "JHWH der Richter—ein Rettender Gott." Pages 92–124 in *Die rettende Gerechtigkeit*. BTAT 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2000. *Sühne als Heilsgeschehen: Traditionen- und Religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift*. WMANT 55. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Janzen, J. G. 1980. "Habakkuk 2:2–4 in the Light of Recent Philological Advances." *HTR* 73: 53–78.
- Kaiser, O. 1974. *Isaiah 13–39*. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Käsemann, E. 1980. *Commentary on Romans*. Translated and edited by G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans.
- Knittel, T. 2002. *Das griechische "Leben Adams und Evas": Studien zu einer narrativen Anthropologie im frühen Judentum*. TSAJ 88. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Koch, D. -A. 1985. "Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament." *ZNW* 76: 68–85.
- . 1986. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. BHT 69. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kraus, W. 1991. *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a*. WMANT 66. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Levenson, J. D. 1993. *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*. New Haven: Yale University Press.
- Levison, J. R. 1988. *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*. JSPSup 1. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Lichtenberger, H. 2004. *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit: Studien zum Menschenbild in Römer 7*. WUNT 164. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lohse, E. 1982. "Emuna und Pistis." Pages 88–104 in *Die Vielfalt des Neuen Testaments: Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Metzger, B. M. 1971. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. New York: United Bible Societies.
- Moo, D. J. 1996. *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans = 穆爾 2012: 陳志文譯,《羅馬書》。South Pasadena: 美國麥種傳道會。
- Moore, G. F. 1927. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Oberhänsli-Widmer, G. 1998. *Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur: Gleichnisse und Bilder zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch Bereschit Rabba*. JC 17. Bern: Lang.
- Piper, J. 1979a. "Love Your Enemies": Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paraenesis. SNTSMS 38. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1979b. "Prolegomena to Understanding Romans 9:14–15: An Interpretation of Exodus 33:19." *JETS* 22: 203–16.
- Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress.
- Schlatter, A. 1905. *Der Glaube im Neuen Testament*. 3rd ed. Stuttgart: Calwer Verlag der Vereinsbuchhandlung.
- Schnider, F., and W. Stenger. 1987. *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*. NTTS 11. Leiden: Brill.
- Schreiner, T. R. 1998. *Romans*. BECNT 6. Grand Rapids: Baker Academic.
- Seifrid, M. A. 2000. *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification*. NSBT 9. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- . 2001. "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism." Pages 415–42 in *The Complexities of Second Temple Judaism*. Vol. 1 of *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*. Edited by D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid. WUNT 2/140. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2004a. "Paul's Use of Righteousness Language against Its Hellenistic Background." Pages 39–74 in *The Paradoxes of Paul*. Vol. 2 of *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*. Edited by D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid. WUNT 2/181. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2004b. "Unrighteous by Faith: Apostolic Proclamation in Romans 1:18–3:20." Pages 105–45 in *The Paradoxes of Paul*. Vol. 2 of *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*. Edited by D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid. WUNT 2/181. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Silva, M. 1993. "Old Testament in Paul." *DPL* 630–42 = 〈保羅與舊約〉, 於《21世紀保羅書信辭典》(霍桑、馬挺主編; 台北: 校園, 2009), 913–30頁。
- Sjöberg, E. 1938. *Gott und die Sünder im Palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur*. BWANT 79. Stuttgart: Kohlhammer.
- Strobel, A. 1961. *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2 ff.* NovTSup 2. Leiden: Brill.
- Stuhlmacher, P. 1968. *Das paulinische Evangelium: Vorgeschichte*. FRLANT 95. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1986. "Recent Exegesis on Romans 3:24–26." Pages 94–109 in *Reconciliation, Law, and Righteousness: Essays in Biblical Theology*. Translated by E. Kalin. Philadelphia: Fortress.
- . 1991. "The Pauline Gospel." Pages 1–25 in *The Gospel and the Gospels*. Edited by P. Stuhlmacher. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1992. *Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*. Vol. 1 of *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2001. "Christus Jesus ist hier; der gestorben ist, ja vielmehr auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt." Pages 351–62 in *Auferstehung—Resurrection: The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium: Resurrection, Transfiguration, and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity*. Edited by F. Avemarie and H. Lichtenberger. WUNT 135. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Urbach, E. E. 1987. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Translated by I. Abrahams. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wagner, J. R. 2002. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul "In Concert" in the Letter to the Romans*. NovTSup 101. Leiden: Brill.
- Watts, R. E. 1999. "'For I Am Not Ashamed of the Gospel': Romans 1:16–17 and Habakkuk 2:4." Pages 3–25 in *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon Fee on the Occasion of His 65th Birthday*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wilk, F. 1998. *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. FRLANT 179. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wright, N. T. 2002. "The Letter to the Romans." Pages 395–770 in vol. 10 of *The New Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon.
- Zahn, Theodor. 1925. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Leipzig/ Erlangen: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung.
- Ziegler, J., ed. 1939. *Isaias*. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum 14. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

導論

保羅將以弗所書寫給廣大的外邦基督徒讀者（二 11，三 1），他們置身的世界非常明顯地是由「執政的」、「掌權的」、「管轄這世界的」以及「天空屬靈氣的惡魔」所控制（六 12；參：二 2），這點從市內大街小巷的政治雕塑、柱像、以及其上的碑文就可見一斑；它們宣稱是眾神祇賜給羅馬有永恆的權力來統治宇宙。或許保羅身受的患難，正好使以弗所書最初的讀者驚覺到，要在這樣的世界中將福音活出來，並不是一件簡單的事（三 13）。

保羅寫信鼓勵「在基督裏」的信徒要敬拜這宇宙的創造主（一 4，三 9），就是他們的父神；祂以無盡恩典接納他們進入祂的家中（一 2、5；二 18；五 20），又叫他們在祂永恆的旨意裏扮演重要的角色（一 9～10，三 10），並與他們建立親密的關係，大大地賜福他們（二 16～18，三 12）。祂藉著所膏立的君王耶穌，已經勝過那「天空屬靈氣的惡魔」（一 20～22a），並將那使主耶穌得勝的能力，同樣賜給祂的子民（一 19～23，三 14～19）。保羅祈望神會使用他寫的信，讓讀者明白這些屬靈真理（一 15～18，三 14～19），好叫他們活出合一的生活，並勇敢地與周圍那些邪惡的權勢爭戰（六 10～20）。

舊約聖經的運用對於保羅陳述他的用意十分重要。他多次引喻詩篇和以賽亞書，來提醒讀者：若有人「在基督裏」，他就與神所膏立的那位君王一起勝過祂子民的仇敵。因神已使基督從死裏復活過

來，就將祂升上高天作王，使仇敵全都服在祂的腳下（一 20～22，四 8；參：詩一一〇 1，八 6，六十八 18）。仇敵就是那些執政的、掌權的、有能的和主治的，保羅的讀者可能誤以為這些權勢勝過他們（一 21；參：二 2，三 10，六 11～12；參 Arnold 1997: 41–69）。

基督不單戰勝仇敵，令祂的子民不再被他們轄制，祂更以得勝君王的姿態，慷慨地將戰利品賜給祂的子民。祂將各樣恩賜賞給他們，使他們得以保守他們的合一，克勝他們繼續面臨的各樣危險（四 8；參：詩六十八 18）。信徒穿戴上神所賜的全副軍裝，並拿起各樣的屬靈兵器。如此一來，即使已遭挫敗的仇敵仍然試圖發動垂死前的攻擊，神的子民也能抵擋得住（六 10～17；賽五十九 17，十一 5，五十二 7）。

保羅可能從創世記和以賽亞書、甚至包括詩篇的內容來提醒讀者，神正在將祂的創造回復到原先的和諧狀態，就是人與人之間、以及人與創造者之間的和諧合一。保羅在一章 22 節引用詩篇八篇 6 節的一行來形容基督將仇敵打敗，可能已經表達了回復和諧的宇宙的觀念；保羅亦可能認識到，在原來的上下文中，是一雙對句的一部份，是記述神將管理萬物的權柄交給亞當的故事（創一 28）。保羅在五章 31 至 32 節清楚引用了創世記二章 24 節，來表達信徒與基督的聯合，這背後也可能暗示新創造的意思。

同樣地，保羅在二章 13 至 17 節引用以賽亞書五十七章 19 節，亦可看成是指

將來萬國和以色列一起與神重建和諧的關係；這點在以賽亞書中也是經常出現的（二 2~4，十一 10，十九 24~25，四十五 14、22，五十一 4~5，五十二 10，五十五 5，五十六 6~7，六十 11，六十六 18~23），但有時亦會與另一個概念——將來新的創造（六十六 18~23）——交織出現。這份雙重的意思也表現在二章 13 至 17 節，保羅不單形容猶太人和外邦人之間的和睦，接著也描寫他們雙方在基督裏成為一體，完成了神的旨意，就是將兩下「造成一個新人」（二 15）。新的創造這概念在以弗所書中十分重要（二 10，三 9，四 13、22、24），所以保羅才選擇引喻詩篇八篇 6 節和賽亞書五十七章 19 節，好藉著舊約聖經這兩處經文較廣的上下文，來支持新的創造這個主題。

我們在這裏必須小心，若這是有意識地去呼應創世的敘述、和以賽亞書中列國朝聖的主題，也會是相當不容易察覺的。此外，有兩個理由叫我們相信，以弗所書並不是刻意去重複舊約聖經中重要的神學主題。首先，當本書信中出现引文套語時，它所引入的句子都是大幅改動舊約聖經的經文（四 8；參：詩六十八 18），甚至完全不曾在舊約聖經中出现過（五 14）；這可能表示舊約聖經只是本書信引用的若干傳統來源之一，而且引喻的經文本亦不是在建立全書的中心思想上扮演重要的角色（Lincoln 1982: 44-45, 49）。其次，根據三章 5 節和三章 9 節，猶太信徒和外邦信徒同為一體這個在本書信中極為重要的主題，在保羅、其他使

徒和先知得著神的啟示之前，是完全沒有人知道的，所以舊約聖經似乎並未主導本書信的思想（Lincoln 1982: 47）。

這些重要的考量能有效地提醒我們，不要以為單用舊約聖經就能明白以弗所書的神學；然而，當經文觸及舊約聖經時，重點只在乎它所帶出的連續性（Moritz 1996）。特別是當保羅提及神「在基督裏」勝過一切黑暗權勢、和祂「在基督裏」將創造回復過來時，這兩個互相關連的主題似乎源自他所使用的經文。

—20~23

保羅以兩段很長的禱文來開始以弗所書，一章 3 至 14 節是一段頌讚的祈禱，保羅為了神大大賜福給祂的子民而稱頌祂。第二段禱文在形式上是一篇「祈禱的報導」，保羅在一章 15 至 16a 節首先告訴讀者，他常為他們而感謝神；之後又在一章 16b 至 23 節提到，他不住地在禱告中為他們代禱。保羅說：當他在神面前為他們代禱時，求神讓他們有聰明智慧，認識神為他們所作成的一切；保羅特別希望讀者認識的是祂使基督從死裏復活的大能大力，也在信的人身上顯為浩大（一 19~20）。

保羅這處引用了詩篇一一〇篇 1 節（《七十士譯本》：一一〇九 1）和詩篇八篇 6 節（《七十士譯本》／《馬所拉文本》：八 7），強調神已將祂的大能彰顯出來，就是「在彌賽亞〔*tō Christō*〕身上所運行的大能大力，使祂從死裏復活，叫祂在天上坐在自己右邊〔*kathisas en dexia*

autou〕」（一 20），「又將萬有服在」彌賽亞的「腳下」（一 22）。

學者對詩篇一一〇篇原來的歷史背景爭論不休，有人認為它屬於後期的馬加比時代，但現在大部分人都相信，它所表達的內容，至少有部份因素與早期君王登基的儀式有關，年日甚至可追溯至大衛王朝或更早的時期（如 Kraus 1989: 346-47）；大多數人也將它聯想到某些宮廷人物，或許是寫這詩的人，在君王登基時向君王誦唱（Kraus 1989: 236; Allen 2002: 114）。學者為這詩的背景提出的提議差異甚大，叫人很難否認它可能是源於大衛的年代，近代學者傾向相信這詩是王國初期的作品（Kraus 1989: 347; Allen 2002: 113），故此作者亦很可能就是大衛。這觀點與耶穌所想的相同（可十二 35~37 與其平行經文）。

這篇詩包含了兩個神諭，而且內容似乎都與詩人的時代無關，而是指向將來出現的某位特殊的君王和祭司。在第一個神諭中，雅威指示那王坐在祂的右邊，直至祂將王的仇敵打敗：「耶和華對我主說：『你坐在我的右邊〔《七十士譯本》：*kathou ek dexiōn mou*〕，等我使你仇敵作你的腳凳』」（一一〇 1）。有學者認為：王坐在雅威的右邊，是指王的寶座所在之處、或住所是在神同在的聖殿的右邊；但詩人所想的，可能是一位將來的君王，祂將被高舉至雅威的右邊，而且雅威會讓祂來統治地上的萬國（一一〇 6）。這思想與但以理書七章 13 至 14 節十分接近，那裏說人子要被高舉到神的面前，得著權柄

治理世上各族各方（Moritz 1996: 16）。

在第二個神諭中，雅威指派那王成為祭司：「耶和華起了誓，決不後悔，說：『你是照著麥基洗德的等次永遠為祭司』（一一〇 4）。若我們只是將它視為當代的一個加冕儀式，將王立為永遠的祭司也同樣變得難以理解了。麥基洗德確實是撒冷王（創十四 18），而「撒冷」可能就是耶路撒冷，所以為大衛加冕，在耶路撒冷立他為王，是可以有關連的（Kraus 1989: 347）；但若詩篇中的那王真是詩人時代的一位君王，那詩人將王的祭司職分形容為「永遠的」，就相當令人困惑了。

這首詩描述一位君王，祂分享了雅威的尊貴權柄，制服了地上萬國，又成了永遠的祭司。這是一位不尋常而且得著高舉的王，因此似乎不能從詩人的經驗中找到，而是那位將要來到世上建立神國的彌賽亞。

有些第一世紀的猶太人照著耶穌引用這詩的方法，對這詩作了與彌賽亞有關的解讀。當耶穌在殿中教導這詩的時候，祂假設了聽眾與祂一樣，認為這詩指向彌賽亞（可十二 37 與其平行經文）。另外，當祂被猶太人審問時，祂更將但以理書七章 13 節和詩篇一一〇篇 1 節混合使用（「你們必看見人子坐在那權能者的右邊」〔可十四 62〕），反映到耶穌時代的猶太人，可能已經將這兩處經文結合成為彌賽亞的經文了（Moritz 1996: 16-17）。

當保羅寫一章 20 節時，他與早期引用這段經文的大多數基督徒一樣（參 Hay

1973: 163-66)，都將重點放在第一個神諭的宣告上，就是王應該坐在雅威的右邊。保羅相信這個宣告已經在耶穌基督身上應驗了，因為神以大能叫祂從死裏復活過來（羅八 34；西三 1）。耶穌復活後，又被高舉到與宇宙的王同享尊榮的地位。這景象彷彿就是詩篇一一〇篇所形容的，雅威將祂的權柄分享給那坐在祂右邊的王。

另外，保羅亦關心到第一個神諭中曾提及雅威將彌賽亞的仇敵打敗（參：林前十五 25；來十 13）。在這一點上，他並沒有直接引用舊約聖經，甚至不算是明顯的引喻；但保羅在一章 20 至 21 節提及基督坐在神的右邊，是「在天上……，遠超過一切執政的、掌權的、有能的、主治的，和一切有名的」，與詩篇一一〇篇 1 節描述雅威將王的敵人打敗，兩者在觀念上是一致的（不同於 Lindars 1961: 50）。保羅在六章 12 節清楚說明這些是敵對的勢力，與詩篇一一〇篇 1 節互相呼應；基督「遠超」這一切的勢力，這必然表示神已經在使基督復活之時將他們打敗了。

保羅在一章 22 節引用詩篇八篇 6 節時，可能只想清楚表明神為了基督而將空中的掌權者打敗：「（祂）又將萬有服〔*hypetaxen*，代替了《七十士譯本》的 *hypetaxas*，「你使……服」〕在祂的腳下〔*hypo* 代替了《七十士譯本》的 *hypo-katō*〕。」但保羅也可能只是跟從傳統，而將詩篇一一〇篇 1 節和詩篇八篇 6 節連結起來（參：來一 3、13，二 6~8；彼前三 22），而沒有理會到這些聖經引喻較

廣的上下文（Lincoln 1982: 42; Best 1998: 181）。

但更可能的是，保羅是想回到他剛剛在一章 19 節和 21 節提到的另一個舊約聖經的主題；他在那裏引喻以賽亞書四十章 26 節及詩篇一四七篇 4 節，提到神在創造中的「能力是何等浩大」，包括祂逐一將星宿命名和排列。現在，保羅引用一篇詩篇，來頌揚神的創世大能，特別是祂創造夜空中見得著的一切（八 1、3），也頌揚祂將人安置在祂的一切造物之上（八 4~9）。頌讀者最初可能在節慶期間，在晚間敬拜的環境下唱出這首詩篇（參：代上九 33；詩一三四 1；賽三十 29；見 Kraus 1988: 179）。這首詩呼應創世記一章 26 節，在那裏，神說：亞當（*ʾādām*）要「管理」（*rādā*）地上的萬物，這詩就慶賀這位隱喻中的王，因雅威已將管理世界的權柄交了給他；情景與一般的古近東文化相若，神明都是透過地上的君王來治理一國的（Kraus 1988: 183-84）。

昆蘭文獻表達一個盼望：神有一天會將「亞當一切的榮耀」賜給祂的公義餘民（《社群守則》IV, 23；《大馬色文獻第一古卷》III, 20；《感恩詩集》IV, 15）；而《以斯拉四書》六章 38 至 59 節也提到，先見埋怨說：神雖然命令太陽、月亮、星宿都要服事祂所造的人類（六 45~46〔參：詩八 6~8〕），也從亞當之後的萬國中揀選了以色列來管理一切的創造，但以色列卻沒有「承受這世界為業〔*hereditatem*〕」（六 59）。這兩處地方都反映出，第二聖殿時期的猶太解經家

相信，亞當管理全地的權柄已交給以色列了。

保羅在一章 22 節引用詩篇八篇 6 節，可能符合了這個觀念架構。保羅宣稱：昆蘭的守約者和《以斯拉四書》的先見所渴求的，已經開始在基督身上體現出來。他在信中多處地方清楚地指出：神已開始將墮落的世界回復過來（二 15，三 9，四 13、24）；他在一章 19 至 23 節可能已經預示了這個觀念。神不單透過叫基督復活，又將基督高升到祂的右邊，而打敗了祂的仇敵，還將一切受造之物都服在祂之下。此外，這樣將一切都服在基督之下，是為了教會的好處，這教會是祂的身體（一 22~23），正如保羅跟著說的：教會「……與基督耶穌一同復活，一同坐在天上」（二 6）；亦即是說，神原打算給人管治一切造物的權柄，正透過彌賽亞對「萬物」的管治，而逐漸實現出來了。

保羅在哥林多前書第十五章有相似的論點，他認為：在基督復活的時候，「末後的亞當」和「第二個人」逆轉了亞當給人類帶來的死亡咒詛（十五 22、45、47），並且啟動了一些事件，最終導致「一切執政的、掌權的、有能的」（十五 24），包括死亡本身（十五 26、54）都被消滅。保羅在這裏也使用詩篇一一〇篇 1 節和詩篇八篇 6 節，來說明不同的勢力被打敗，而且人類還透過彌賽亞重掌這世界的領導權（參：羅八 19、29、34、38~39；腓三 20~21；見 Wright 2003: 333-38）。實在地，哥林多前書第十五章一如詩篇一一〇篇 1 節本身一樣，將王的仇敵被制服

理解為一件將來的事，而在以弗所書一章 20、22 節則認為這事已經實現了（Luz 1998: 124）。然而，保羅在這信的較後面，勸勉他的讀者要「靠著主，倚賴祂的大能大力作剛強的人」（六 10〔參：賽四十 26〕），又要穿上神所賜的全副軍裝，好在「磨難的日子」站立得住（六 13），並滅盡「那惡者一切的火箭」（六 16）。因此，哥林多前書的末世觀和以弗所書的末世觀並無兩樣（見 Wright 2003: 236-38）。正如一章 14 節將聖靈描寫為「憑據」所暗示的，基督徒的得贖尚未完成（Wright 2003: 236）。

所以，保羅在一章 17 至 23 節的代求禱告中，其實已為之後要闡述的一個重要主題埋下伏筆。當神叫彌賽亞從死裏復活過來的時候，祂亦同時開始了制服仇敵的工作，並且將管治祂所造之物的權力重新交給祂的子民。一如神為了彌賽亞的緣故成就這兩件事，彌賽亞也照樣為了神的子民而作工。因為神已使彌賽亞從死裏復活，又讓祂坐在自己的右邊，遠超一切敵對的權勢，所以保羅可以在這裏宣告，神的子民彷彿也已經得了完全的勝利。

二 13~17

神透過彌賽亞成就的新創造，包括一個新人。保羅在二章 11 至 22 節說：這個新人包括猶太人和外邦人，他們原本是分隔而不和的，但基督現在已經將兩下合而為一，成就和睦了（二 14~15、19）。基督也已經使這新造的人與神和好了（二 16~17）。藉著祂在十字架上的死，基督

已經完成了這兩項壯舉；這死廢掉了摩西律法的規條，所以化解了猶太人和外邦人的冤仇，也化解了這兩群人與神之間的冤仇（二 14~16）。

當保羅描述神的這新人時，他在用詞上似乎至少與以賽亞書的兩處經文有關。最明顯的引喻是保羅在二章 17 節所說的：基督「來傳〔*euēngelisato*〕和平的福音給你們遠處的人〔*tois makran*〕，也給那近處的人〔*tois engys*〕」。這使人聯想到兩處經文：以賽亞書五十二章 7 節和五十七章 19 節。以賽亞書五十二章 7 節提到「那報佳音、傳平安、報好信、傳救恩的」，而以賽亞書五十七章 19 節則說嘴唇的果子，就是「平安，平安歸給遠處的人，也歸給近處的人」這信息（《新譯本》）。保羅巧妙地將這兩處經文的措辭結合起來，用以賽亞書五十七章 19 節的雙重平安，作為以賽亞書五十二章 7 節報佳音的受詞。除此之外，保羅又將以賽亞書詩歌體中重複了兩次的「平安」分開，一次用在將福音傳給遠處的人身上，而另一次則用在那近處的人（Lincoln 1982: 28; 1990: 149）。從保羅運用經文的手法來看，他似乎是引用希伯來文聖經，而非《七十士譯本》；因為《七十士譯本》在五十二章 7 節提到的報信人，是宣告一分「平安的報告」（*euangelizomenou akoēn eirēnēs*），而不是「平安」本身；而且《七十士譯本》在以賽亞書五十七章 19 節於兩個詞之間插入一個介系詞，使「平安、平安」變成了「平安加上（*epi*）平安」，打斷了希伯來文的詩歌體。由於保羅在二

章 13 節也使用「遠」和「近」，來形容神將他的外邦信徒歸入神的子民這事，所以很多解經家都相信，保羅在二章 17 節作出明顯引用之前，早就想到以賽亞書五十七章 19 節了（如 Schlier 1957: 121; Best 1998: 245）。

保羅也很可能想到他所引用的兩處以賽亞書經文較廣的上下文；以下分三點討論。

首先，差不多每一個研究以弗所書二章 17 節的人都會同意：保羅說基督傳「和平」的福音給「那遠處的人」，又傳「和平」的福音給「那近處的人」時，均是引喻以賽亞書五十七章 19 節，所以我們有理由相信，保羅稍早在二章 13 節使用「遠」和「近」二詞時，所想的就是這處經文。由於二章 13 節與以賽亞書五十七章 19 節如此接近，我們實在沒有必要回到拉比著作和昆蘭文學（Lincoln 1982: 27-28）、甚至舊約聖經的其他經文（Hoehner 2002: 362），去找尋保羅在這處的用詞的典故。然而，若保羅在二章 13 節已經引喻了以賽亞書五十七章 19 節，先知書中的這處經文就好像兩個書夾，將二章 14 至 16 節的信息——基督藉著祂的死，使外邦人和猶太人彼此和睦，又使這個新造的人得以與神和睦——夾在裏面（Moritz 1996: 28-29）。這樣使用以賽亞書五十七章 19 節作為前後呼應，這一點表明：當保羅講述這兩群人的彼此和睦、以及雙方與神和睦時，這處經文是十分重要的。它並不是後來才添加的。

第二，保羅在二章 13、17 節提到外邦人能夠成為神的子民這觀念，正好是以賽亞神學的一個要點（Moritz 1996: 45-52）。以賽亞經常提到：外邦人有一天會湧入耶路撒冷，往聖殿去敬拜神；他又告訴以色列民，在他們末世復興的日子，那「素不認識你的國民也必向你奔跑」（五十五 5）。數個段落之後，先知又說神會將外邦人領到「我的聖山」，使他們「在禱告我的殿中喜樂……因我的殿必稱為萬民禱告的殿」（五十六 6~7）。

保羅在二章 13、17 節引喻的經文，就是出現在這數個段落之後的以賽亞書五十七章 18 至 19 節，上主在那裏說到祂的子民在末世得著復興的時候要臨到他們的安慰，「『願平安康泰歸與遠處的人，也歸與近處的人；並且我要醫治他〔即子民〕。』這是耶和華說的」（五十七 19）。雖然學者時常爭論，說這裏的「近」是指在以色列境內的猶太人，而「遠」則是散居外邦的猶太人（如 Westermann 1969: 300; Whybray 1981: 211; Lincoln 1982: 27; Hübner 1997: 165; Hoehner 2002: 365），但從較廣的上下文看，指外邦人的意思可能至少居於這段經文的背景，甚至可能就是它原初的意思（見 Moritz 1996: 32-34）。若說保羅如此理解這處經文，肯定是很合理的。畢竟，他通曉以賽亞書的經文；近代區分「第二以賽亞」（即第四十~五十五章）和「第三以賽亞」（即第五十六~六十六章）的做法，是不會令他困擾的！

第三，像他先前的以賽亞一樣，保羅

也將萬國在末世時到以色列朝聖這觀念，與新創造的觀念結合起來。以賽亞一時提到「新天新地」，但下一刻就說「凡有血氣的」都來耶路撒冷敬拜神（六十六 22~23；參：十一 6~9，四十五 18~19，六十二 3~5，六十五 17~25；亦參：何二 18；見 von Rad 1965: 240-241; Bruggemann 1997: 546-51; Childs 1993: 114-15）。同樣地，保羅也是將這兩個觀念融合起來，說基督將猶太人和外邦人「造成一個新人」（二 15）。明顯地，保羅在以弗所書的用詞大量使用了以賽亞書，所以，他這個滿有以賽亞神學特色的觀念，無疑也是源出於同一卷書。

所以，在二章 13 至 17 節，保羅提醒外邦信徒，神在他們當中行了大能的作為，將他們歸入祂新造子民的行列之中；神又透過基督的死，開始叫天上地下一切所有的都在基督裏同歸於一（一 9~10）。基督的死啟動了這個過程，因為祂藉這死拆毀了猶太人和外邦人中間、以及他們雙方和神之間隔斷的牆。基督的死帶來了和平的世代，就是以賽亞所說以色列人末世復興的日子；那時萬國會從遠處走來，與以色列一同敬拜那位「創造諸天的……製造成全大地的」神（賽四十五 18）。

三 1~13

若保羅相信基督的死使以賽亞預言中的盼望開始實現（見：弗二 13~17 的註釋），那麼他在三章 1 至 13 節解釋神如何將這實現啟示出來時，就給詮釋的人

帶來困難了。保羅在這裏似乎是說：他在二章 11 至 22 節形容神將外邦人納入祂末世子民當中，這是新的「啟示」（三 3、5）或「奧秘」（三 3~4、9），臨到他和新約聖經的其他使徒和先知。他說：這「奧秘在以前的世代沒有叫人知道，像（*hōs*）如今藉著聖靈啟示祂的聖使徒和先知一樣」（三 5），這是「歷代以來隱藏在創造萬物之神裏的奧秘」（三 9b），但神如今卻將這奧秘託付給保羅，叫他可以向外邦人公開宣告出來（三 8~9a）。

在這處經文中對比前人的無知與現今的洞見，是否過於明顯，無法符合筆者所說，保羅在二章 13 至 17 節呈現的那種「應許與應驗」的思想架構呢？很多解經學者都認為確是如此。馬可·巴特（Mark Barth 1974: 322）相信保羅在三章 5 節引用了一首詩歌的片段，不過這段詩歌卻與他自己對舊約聖經的理解不同。貝斯特（Best 1998: 306）就認為作者可能在三章 5 節誇大了新舊約聖經之間不連貫的因素，但他在其他地方卻修正了這種誇大的做法。林康（Lincoln 1982: 44-47 [參 1990: 178]）主張：作者雖然在語言上呼應著以賽亞書二章 13、17 節，卻不大關心外邦人被納入神的子民當中是如何實現先知的盼望。

若我們留意保羅如何在三章 5 節運用「像」（*hōs*）這個連接詞，討論將會更有價值。有學者指出：保羅不會用這連接詞，來將歷代完全無知的狀態，和現在得到啟示的情況比較；相反地，他只是用這字來比較兩者在程度上的差異而已：即

這奧秘的啟示在以前的世代「程度」不及今天的清楚（見 Caragounis 1977: 102）。這樣做可以包含一個意思，即舊約聖經的先知只是知道計劃的基本概要，但卻不能像新約聖經的使徒和先知一樣，清楚知道神也有意將外邦人也收納在祂的名下。

不過，這樣解讀三章 5 節，雖然很有吸引力，卻有兩點是不利的。首先，保羅在其他地方使用相似的詞語時，並沒有使用這種觀點所倚重的關鍵詞語 *hōs*（Grindheim 2003）。他在三章 9 節只是提及「這歷代以來隱藏在創造萬物之神裏的奧秘」，並沒有說這奧秘只是部份隱藏的；同樣地，在歌羅西書一章 26 節這段與以弗所書三章 5 節和以弗所書三章 9 節非常接近的經文中，保羅也只是說：「這道理就是歷世歷代所隱藏的奧秘，但如今向祂的聖徒顯明了。」這處並沒有 *hōs* 這字，即是說，所有新近給予神的子民的啟示，都只是新近才比較清楚顯明出來的。

其次，保羅在以弗所書三章 1 至 13 節所用的「啟示」（*apokalypsis* [三 3，名詞]），「啟示」（*apokalyptō* [三 5，動詞]）和「奧秘」（*mystērion* [三 3~4、9；參：一 9，五 32，六 19]），似乎與但以理書第二章使用類似的措辭頗有關係。那裏講到迦勒底的哲士完全無法參透尼布甲尼撒王的夢，就算是但以理和他的三個猶太朋友也不能，不過但以理和他的朋友懂得為這奧秘（《七十士譯本》：*mystērion*）祈求天上的神施憐憫。然後，「天上那位顯明奧秘事的神」（《七十士譯

本》：*ho anakalyptōn mystēria*），將王的夢和解夢的細節指示但以理（二 18~19、27~30、47；參：四 9）。夢的解釋顯明神有掌握歷史發展的主權（二 29、36~45）。對於保羅來說，神出於祂「豐富的恩典」（一 7~10），也願意向信徒顯明祂在歷史中的旨意的「奧秘」。正如但以理的用法，保羅的用法似乎也是一樣：這些旨意的啟示，包括將一些資訊賜給保羅和基督被釘十字架之後其他的人，若不是透過神的恩典的啟示，是完全無法領略得到的。

那麼，保羅在三章 5、9 節兩處指出，他在二章 13 至 17 節所提及的真理在歷代以來都是隱藏的，訴諸以賽亞書的經文，又該如何解釋呢？答案在於理解保羅在三章 6 節所描寫的奧秘的具體性質。這奧秘「就是外邦人在基督耶穌裏，藉著福音得以同為後嗣（*synklēronoma*）、同為一體（*syssōma*）、同蒙（*symmetocha*）應許」。這三個複合字都包含 *syn*（「與……一同」）；從這點可以知道：這奧秘就是外邦人和猶太人一同在神的子民當中擁有平等的地位（見 Bruce 1984: 314；歐白恩 2009: 405 = O'Brien 1999: 232；Hoehner 2002: 440-441）。舊約聖經中確實有不少經文，特別是在以賽亞書中，都提及在以色列末後復興的日子，外邦人會一同在敬拜神的行列裏有份（如：賽二 2~4，二十五 6~10，五十六 6~8）。而事實上，第二聖殿時期亦有一些猶太人是十分重視這期望的（《多比傳》十三 11；《以諾一書》九十 33；《敘利亞文

巴錄啟示錄》七十二 4）。不過，對於外邦人在那些日子會否與猶太人同樣重要，卻無法從這些經文中清楚看見（不同於 Donaldson 1997: 69-74 的觀點），但這正是保羅在三章 6 節所暗示的（參 Grindheim 2003）。

總結來說，保羅在二章 11 至 22 節含蓄地指出：猶太人和外邦人在基督裏合而為一，應驗了以賽亞書中的盼望，即萬國將在末後的日子一同敬拜神；而保羅自己在三章 5 節講到：這奧秘在以前的世代沒有叫人知道，唯有現在才向新約聖經的使徒和先知顯明出來。這兩者並無矛盾之處。其實三章 3 至 4、9 節的奧秘，並不是二章 11 至 22 節的全部論據，而只是其中的一個因素。末後的日子現在已經開始了，猶太人和外邦人不單一同敬拜，也已經合而為一，並且在神面前擁有同樣的特權。

四 7~11

A. 保羅引用詩篇六十八篇 18 節的新約聖經上下文。保羅在二章 11 至 22 節描寫神為他的外邦讀者所行的大能作為，引入他在三章 1 至 21 節的禱告，祈求神賜給他們能力，得以明白「基督的愛是何等長闊高深」（三 18~19）。這個禱告中暫時離題，保羅在其中表白神託付他「把基督那測不透的豐富傳給外邦人」（三 8），並且使眾人都明白所有相信基督的外邦人和猶太人同為一體的奧秘（三 3~9）（見上文弗三 1~13 的註釋）。最後，他讚頌那位「能充充足足地成就一切，超

過我們所求所想的」神（三 20），結束了這段禱文。

之後，保羅在四章 1 節開始了這書信的第二個大段落（四 1~六 24），而且他還開宗明義地說明這部份的主旨：那些經歷神為他們行了如此大事的人，行事為人就當與神為他們所行的事相稱。保羅在四章 1 節至六章 9 節中指導他的讀者應怎樣「行事為人」，他們的生活又應如何建基於他在第一部份提及的真理（Hoehner 2002: 581）。他們「行事為人」要在合一（四 1~16）、聖潔（四 17~32）、愛心（五 1~6）、光（五 7~14）、與智慧（五 15~六 9）中。

保羅在這五個段落的第一個之中說：神已經藉著基督，將他的讀者從不同的社會群體之中招聚出來，成為一個「新人」，並且使這新人與祂自己和好。因此，合一與和平應該成為這個新人——教會——的特徵（四 1~6）。

不過，保羅在四章 7 至 16 節堅決主張：這合一並不排拒不同的恩賜，相反，有不同的恩賜才會將基督的身體建立起來，條件是這「完全人」要夠成熟和穩固，不受各樣錯誤的教導瞞騙。在四章 7 至 11 節，保羅一開始就引用詩篇六十八篇 18 節（《馬所拉文本》：六十八 19；《七十士譯本》：六十七 19），並簡單解釋這節經文，以此為基礎指出：神已經慷慨地將各樣的恩賜賞給人。這裏是全卷書中唯一使用引文套語 *dio legei*（「所以經上說」〔四 8〕）開始引用聖經引文之處。

B. 詩篇六十八篇 18 節在舊約聖經的

上下文。不論是經文的組織還是歷史的背景，詩篇六十八篇是出了名困難的，學者往往認為它是最難以理解的詩篇之一（見 Albright 1950-1951: 7; Weiser 1962: 481; Kraus 1989: 47），這點從不同學者對其背景提出的猜測眾說紛紜就可見一斑。韋瑟（Weiser 1962: 481-84）相信：這首詩的寫作，是為了一個秋天節期（六十八 9）在耶路撒冷聖殿（六十八 29）的集體敬拜（六十八 24~27）使用的。柯德納（1995: 302 = Kidner 1973: 238）則相信：它的出現是與約櫃從俄別以東的家運往錫安山有關的（六十八 17~18〔參：撒下六 12〕）；而柯饒士（Kraus 1989: 49-51, 55）估計：這首詩是由不同的傳統集成，一個傳統將敬拜神置於他泊山上（六十八 15），另一個則以耶路撒冷為敬拜的地方（六十八 27），還有一個可能是主前四世紀時以色列和埃及的一段敵對時期（六十八 30~31）。但是，關於本篇詩篇的來歷，最不尋常的推斷或許是屬於歐布萊特（Albright 1950-1951: 7-10）的，他認為這首詩本身根本不連貫，應是幾篇詩篇的合成物，而且各有自己的開首句。

雖然歐布萊特對這篇詩篇的解釋差不多是無人接受的，但他的主張卻反映出大家對這篇詩篇的歷史、地理和主題等所持意見是多麼的分歧。內容上，它提及神將敵人驅散（六十八 1~3）、保護困苦的人（六十八 5~6、10）、以及從出埃及到在錫安山建立聖殿之間，神如何與祂的選民交往的歷史（六十八 7~18）。它

描述敬拜者的行進（六十八 24~27），並且祈求神加速使地上萬國降服於祂的日子來到（六十八 28~31）。儘管有這麼多樣的材料，這首詩卻展示出一個統一的歷史進程，就是從神昔日信實地對待以色列民，到將來地上萬國都要敬拜祂。這首詩的中心，就是在敘述過去的勝利與表達將來的盼望之間，肯定神在今天的信實（六十八 19~20）。

這篇詩篇回顧歷史的高潮是 17 至 18 節，說到神從西奈遷移到錫安山聖殿這事情。在六十八篇 17 節，詩人似乎構想整個西奈山都在耶路撒冷的聖所之中（Weiser 1962: 488；柯德納 1995: 306 = Kidner 1973: 241-242），這意象似乎表示：神在西奈山所彰顯的浩大能力，今天也同樣在錫安山上出現。六十八篇 18 節明顯地講及神在以色列人進佔迦南地時賜給他們的勝利事蹟，特別是底波拉和巴拉戰勝西西拉一事，正如在底波拉的凱歌之中所頌揚的：「你已經升上高天，擄掠仇敵〔*šābītā šebī*；參：士五 12: *ūšābēh šebyēkā*〕；你在人間，就是在悖逆的人間，受了供獻，叫耶和華神可以與他們同住。」

因此，詩篇六十八篇 17 至 18 節總結了神如何引領祂的子民從西奈到耶路撒冷途中的軍事勝利，各樣戰利品和貢品就是神在「人間」（*bāʾādām*〔單數〕）所得的供獻；這些勝利是神勝過祂的仇敵，而且是為祂的子民而勝過的。從埃及到西奈，再從西奈到耶路撒冷，神都為祂的子民戰勝一切仇敵。

從這處開始，詩人著眼於神如何在現在（六十八 19~20）和將來（六十八 21~23）給祂的子民帶來拯救，以及祂如何治理他們的仇敵。這段落結束時，詩人呼籲地上的列王要讚美神（六十八 32~35）。神得勝仇敵，以及在昔日信實地對待祂的子民，似乎形成一個基礎，使他們盼望祂將來會繼續保護他們不受從東方、西方（六十八 22〔Wilson 2002: 1:940〕）、北方及南方（六十八 30〔Wilson 2002: 1:942〕）而來的壓迫。這也是另一個盼望的基礎，即神會在將來的某一天統管世上的列國（六十八 32~35）（見 Gunkel 1998: 251, 264，他將詩六十八篇理解為一首「末世的詩歌」）。

C. 猶太人對詩篇六十八篇 18 節的解釋。猶太學者十分一致地認為詩篇六十八篇 18 節是指著摩西升到天上接受神的妥拉說的。經文中的「你」字，意思並不是神，而是摩西；「升上」也不是本篇詩篇可能暗示的上到錫安山，而是上到天上；而妥拉就是摩西所「擄掠」的東西。

這樣的解釋到了「你……在人間受了供獻」這句時就出現了問題，因為這個陳述暗示所接受的供獻並不是來自神，而是來自人，所以有關場景不會在天上，而是在人間。拉比著作中有一處將這個短語的意思解釋為摩西是「藉著以色列」得到妥拉的（《關於節日、安息日的講經性註釋》47:4）；也有人認為摩西是「因著那人的功德」——意思是因著敬虔的亞伯拉罕——而得著妥拉的（《文士之書》16:10；《詩篇米大示》22:19；《出埃及

記米大示》28:1)；另外有人認為妥拉是天使給摩西的賠償，因為天使稱呼他為「人」，侮辱了他(《巴比倫他勒目》〈論安息日〉89a)；亦有人相信摩西僅以人的身份來得著妥拉(《關於節日、安息日的講經性註釋》20:4)；還有人認為摩西所得的妥拉是免費贈送給以色列人的禮物(《詩篇米大示》68:11)(見 Barth 1974: 475-76; Harris 1998: 77-95)。在十一世紀法國北部著書的拉希(Rashi, Rabbi Shlomo Yitzhaki)，顯然採納最後這個解釋，他說：「暗蘭的兒子摩西，你是我子民的王子，你上來。你擄掠了妥拉，並從那些在高處的接受了供獻，為要將它們賞賜給世人」(引述自 Gruber 1998: 304 [亦見 310 nn67-69])。

拉希所接受的《詩篇米大示》對此短語的解釋清楚講到，摩西領受妥拉，是要將它作為禮物賞賜給以色列人，而《馬所拉文本》詩篇六十八篇 19 節的他爾根，更將領受妥拉以傳給以色列人一事，精簡地表達為「先知摩西，你要升到天上，你要擄掠仇敵，你要學習妥拉的話語，並將它們作為禮物賞賜給眾人」(引述自 Harris 1998: 65 [黑體字為筆者標註])。

由於這些文獻現存最古老的抄本，也是在以弗所書成書後數百年才出現的，所以我們可以合理地推論，這些傳統從最簡單的到最繁複的形式，都對這段經文有某些共通的理解，這些共通的地方在第一世紀時應是相當流行的。這個解經傳統有三個因素符合這個標準，所以可能是十分古老的：(1) 經文中的「你」是指摩西，而

不是神；(2) 經文中的「升上」是指摩西升上天；(3) 摩西升上天去「擄掠了」妥拉(見 Harris 1998: 92-93)。

傳統中對詩篇六十八篇 18 節的理解是與摩西有關的；學者有時會對此作進一步的引申，認為這處經文是在五旬節的時候使用的；五旬節是一個慶祝莊稼收成的節日，但猶太人自主前二世紀(《禧年書》六 11~22)開始，亦用它來慶祝神將律法賜給以色列人(Lincoln 1982: 20; 1990: 243-44; Harris 1998: 143-70; Moritz 1996: 62-63)。由於基督(不是摩西)在五旬節時將聖靈(不是律法)賜給基督徒(不是猶太人)(Harris 1998: 171-172; Moritz 1996: 74-76)，所以這可能是猶太基督徒對此傳統做出的論辯；猶太基督徒的這個傳統從使徒行傳二章 33 節可以見到：「(這位耶穌)既高舉在神的右邊，又從父受了所應許的聖靈，就把你們所看見所聽見的澆灌下來」(《和合本》小字)。

在一些學者心中，彼得在五旬節的講章中做此陳述，是基於猶太人對詩篇六十八篇的理解；一如摩西，耶穌升到天上，並將從神所領受的送給祂的子民(Harris 1998: 159-69; 參 Lindars 1961: 53-54)。

D. 保羅的文本。保羅以「所以，經上說」(*dio legei*)引出他的引文，同一套語在四章 14 節也有出現，只不過緊接後者的，卻沒有引用任何經文。保羅在四章 8 節引用的詩篇六十八篇 18 節，與《馬所拉文本》和《七十士譯本》都有很明顯

的分別，所以有些學者認為：一如在五章 14 節一樣，保羅在四章 8 節根本就不是引用經文，而是引用一段與詩篇六十八篇 18 節有關的基督教傳統(Moritz 1996: 56-86; Best 1998: 378-82)。不過，在新約聖經的其他地方(雅四 6)，以及在斐羅的作品中(《寓意解經》3.180;《論醉酒》138;《論變亂口音》182;《論耕種》100)，同一個套語都是作為引用經文的開始，所以，在四章 8 節和五章 14 節這兩處地方，保羅較有可能是想提醒讀者：他正要開始引用經文。保羅在此引用舊約聖經，而在五章 14 節則引用一段與經文有相等地位的早期基督教傳統。

詩篇六十八篇 18 節的《馬所拉文本》和《七十士譯本》，跟保羅的引文有很明顯的分別。首先，保羅將「你已經升上」(《馬所拉文本》：*‘ālītā*；《七十士譯本》：*anebēs*)改寫成分詞「你既升上」(*anabas*)。《七十士譯本》的抄本在這處並不統一，最初的《西奈抄本》讀作「他已經升上」(*anebē*)，而最初的《梵蒂岡抄本》則與保羅一樣，讀作「你既升上」。不過，第二次修改後的《西奈抄本》，及第二、第三次修改後的《梵蒂岡抄本》，卻與《馬所拉文本》一致，認為這句經文的第一個動詞應該是第二人稱單數。兩個抄本都從最初的版本作出修訂，可能反映出人們有意使《七十士譯本》的經文與保羅的引文統一起來(Harris 1998: 97-98)。

然後，保羅將《馬所拉文本》和《七十士譯本》的「你擄掠」改為「他擄掠」。

最初的《西奈抄本》也是與保羅一致(不同於它的第二次修改和《梵蒂岡抄本》)，卻有別於《馬所拉文本》，這也是出於想要使經文與保羅的引文一致的趨勢，殆無疑義。完整地翻譯最初的《西奈抄本》在此的讀法，可以說明箇中緣由：「他升上高天；他擄掠仇敵；你在人間受了供獻。」無緣無故地從第三人稱改為第二人稱動詞「你受了」(*elabes*)，顯示出有某種影響打斷了經文。這個影響似乎可能就是保羅把最後兩個動詞從第二人稱改為第三人稱。抄寫者或許無意識地記得保羅在這幾個動詞改變了人稱，遂採取一致的讀法(見 Harris 1998: 98 n101)。

保羅最重要的改變是在第三個動詞，原來讀作「你受了」(《馬所拉文本》：*lāqaḥtā*；《七十士譯本》：*elabes*)，改為「他賞賜」(*edōken*)。保羅不單只將動詞從第二人稱改變為第三人稱，還用了一個反義詞來代替了它；這顯然使保羅也將難以解釋的「在人間」(《馬所拉文本》：*bāʾādām*；《七十士譯本》：*en anthrōpō*)這片語，改寫成較易理解的「給人」(*tois anthrōpois*)。

我們怎樣解釋這些改動呢？其中一種最普遍的解釋，是運用前面講及的猶太解經傳統(見 §C)，尤其是他爾根對詩篇六十八篇 19 節的意譯。正如以弗所書四章 8 節，他爾根也是說升到天上，但不是從人間收受了禮物(如《馬所拉文本》)，而是將禮物賞賜給世人(如：弗四 8)。有些學者認為：保羅(或作者)知道他爾根(Barth 1974: 476)，或至少

在解釋詩篇六十八篇 18 節時採用了一個與他爾根同出一理的解經傳統 (Lincoln 1982: 19; 1990: 243; Gnilka 1971: 207; Pokorný 1992: 170; Harris 1998: 64–122)。或許，保羅甚至在論辯中運用這傳統來說出：基督（不是摩西）不單升到天上，更「遠升諸天之上」（四 10），所賞賜給人的也不是妥拉，而是「恩賜」（四 7）(Lincoln 1982: 20; 1990: 243; Bruce 1984: 342–43)。

這個解釋的另一個說法認為：保羅在四章 8 節是受惠於初期基督徒的論辯，反駁將詩篇六十八篇 18 節與摩西、妥拉和五旬節連在一起的做法。對於保羅以及在他之前的猶太基督徒而言，基督升天、以及隨後在五旬節賜下聖靈，已經勝過了摩西升天以及隨後傳遞律法給以色列人 (Harris 1998: 171–72; 參 Moritz 1996: 74–75; Schnackenburg 1991: 177; Best 1998: 381)。某些接受這樣解釋四章 8 節的學者相信：保羅在四章 9 至 10 節解釋基督的降下，並不是祂要下到陰間（如：Arnold 1997: 56–58），也不是祂的成為肉身（如：Best 1998: 386），而是聖靈在五旬節的降臨（如：Harris 1998: 171–97）。

幾位學者嘗試解釋：保羅將 *elabes*（「你受了」）改為 *edōken*（「祂賞賜」），符合詩篇第六十八篇的神學。有個理論認為：詩篇六十八篇 17 至 18 節是刻意呼應民數記八章 6、14 節，十八章 6 節的用語，民數記的經文提及雅威從以色列人中選出利未人來，之後又將他們作為禮物賞賜

給以色列人 (Smith 1975: 186–88; 參：歐白恩 2009: 495–96 = O'Brien 1999: 292–93)。另一理論著眼於神在這篇詩篇中賞賜給祂的子民的各樣恩賜，包括祂主動的同在、祂照顧有需要的人，祂在漫長歷史中以信實對待以色列人（特別是使他們得以勝過仇敵）、祂進入祂的聖所，以及祂除滅惡人。無可否認地，保羅修改了這篇詩篇的用字，但由於這篇詩篇講到神的很多恩賜，所以將「你受了」修改為「祂賞賜」，並不是隨意的 (Hoehner 2002: 528)。

追溯保羅在四章 8 節所引用的經文的來歷，確實有一定困難，所以要贊成或反對某個理論，多少都有點不智。不過，盛行的理論主張保羅的引用重複在他之前的解經傳統（不論是猶太或猶太基督徒的傳統），似乎必須提出兩個警告性的說明。

首先，在猶太人的解經傳統中，將詩篇六十八篇 19 節的動詞「受了」改成動詞「賞賜」的，只有他爾根的證據是清楚無誤的。其他古代猶太人對於這處經文的註解，都在引文中保留了「受了」這動詞，但之後亦暗示：摩西受了妥拉，目的是要將它「賞賜」給以色列人。然而，現時詩篇的他爾根，是基督之後四至五世紀的作品，所以若說它早在第一世紀時就已出現，並影響了保羅的思想，似乎是不太可能的；即使主張他爾根對詩篇第六十八篇的理解是受惠於一個早已將詩篇六十八篇 18 節的「你受了」改成「他賞賜」的早期傳統，也是非常不能肯定的。由於他

爾根出現得十分遲，而詩篇六十八篇 18 節的基督化解釋又相當流行（如：游斯丁，《與特來弗對話錄》三十九 4~5），所以，若說他爾根代表針對《馬所拉文本》的詩篇六十八篇 18 節的基督徒解釋所做的論辯回應，至少也不是沒可能的，因為這種說法表示：保羅運用了一個猶太的解經傳統，而這傳統之後又保存了三、四百年，雖然這傳統在猶太的解經文獻中沒有明顯可以追溯的線索。

其次，保羅不是用亞蘭文寫給猶太人，也不是用希臘文寫給猶太基督徒，而是用希臘文寫信給外邦人（二 11，三 1，四 17），可能是散居各處的。他寫信時，有可能假設了他的讀者對翻譯舊約聖經的希臘文有一定的認識；但猶太傳統的解經方法只在希伯來聖經的亞蘭文意譯中才可找到，保羅不太可能認為他的讀者會熟識這種解經方法。即使有部份讀者聽聞過現時保存在他爾根中對《馬所拉文本》的詩篇六十八篇 19 節的譯法，保羅也不太可能相信他們會將他爾根視為與希臘文聖經同等的地位（見 Best 1998: 379–80）。

除非將來找到更肯定的證據，而且指向另一個方向，否則最好還是認為是保羅修改了經文的希臘文翻譯，以配合他在書中的論點。這情況其實在其他的書中也出現過（見 Best 1998: 381）。當他在加拉太書三章 11 節和羅馬書一章 17 節引用哈巴谷書二章 4 節時，他就省略了所有代名詞「他的」兩字（《思高聖經》；《和合本》未譯），而將哈巴谷的話，由「義人

必因他的信實得生」（《新譯本》附註）改成「義人必因信得生」。保羅在羅馬書十章 6 至 8 節引用申命記三十章 12 至 14 節，將從信而來的義、與從摩西律法而來的義相對比時，類似的情況也曾出現。申命記三十章 12 至 14 節描寫遵守律法是容易的事；但保羅卻將有關律法的部份從他的引文省去，而用這段經文來佐證由信而得的義是人人都可以得到的；相反，以滿足律法的要求來稱義，不單枉費氣力，而且根本就不可能的。雖然保羅在這兩處地方都大幅修改了原來的經文，但整體來說，他的論點與原來經文的意思仍是一致的。

保羅在以弗所書四章 7 至 11 節所做的，是否也是依循這個過程呢？是的，我們也可以合理地主張：保羅雖然將希臘文經文修改了很多，但他所講述的，仍是與他所引用之詩篇的整個神學方向一致的。

E. 保羅對詩篇六十八篇 18 節的用法。解經家通常都以基督賞賜給教會的恩賜作為這段經文的主要重點，從這段經文中三次使用「賞賜」（*didōmi*）這詞，就知道這個主題肯定是重要的。保羅在四章 7 節用了「賜給」（*edothē*，《呂振中譯本》）；在四章 8 節引用舊約聖經時作了重大的改變，將「你受了」改換成「祂賞給」（*edōken*）；他之後又在四章 11 節重複這個動詞的同一個字形「祂……賜」，來描述基督將各樣恩賜賞給祂的子民。

然而，這段經文中另一個重要的——可能是同樣重要的——主題，就是基督勝

過那看不見的敵對權勢（見 Arnold 1997: 56-57）。保羅不單在他所引用的「擄掠了仇敵」這句話中清楚地表達這個得勝，更在解釋這引文時暗示了基督勝過了這些敵對的權勢，他說基督遠升到「諸天之上（*hyperanō pantōn tōn ouranōn*）」（四 10），這句子可能是刻意地重複保羅先前在一章 20 至 21 節的陳述：當神使基督從死裏復活，就叫祂「在天上坐在自己的右邊，遠超過一切〔*hyperanō pasēs*〕執政的、掌權的、有能的、主治的，和一切有名的」。

所以，詩篇六十八篇 18 節引起保羅興趣的有兩處地方，一處是詩人所說的「賞賜」，而且保羅將 *elabes*（「你受了」）改換成 *edōken*（「祂賞給」），表示這「賞賜」是送給人的。另一處是詩人提及神勝過祂的仇敵。所以，這個得勝的主題就主導了保羅在四章 9 至 10 節對他的引文的解釋。保羅堅稱詩篇六十八篇 18 節是指基督。他首先指出，既然經文說到升上，自然暗示了先有降下（四 9）；接著，保羅指出：這位又降下又升上的必定是基督，也就是那位「先降在地下」，之後神將祂升到諸天之上，勝過一切見不到的敵對權勢的（四 10）。

神（或用保羅的想法，是藉著神的代表，就是基督）勝過祂子民的仇敵，是詩篇第六十八篇的一個重要主題。詩人在開始的時候，請求神興起，使祂的仇敵四散（六十八 1~2）；之後重溫神打敗以色列敵人的歷史，從出埃及，到底波拉和巴拉與西西拉的戰爭（六十八 7~10〔參：

士五 4~5、21〕），故事的高潮（Terrien 2003: 486-87, 490, 494；不同於 Moritz 1996: 65-66 的觀點）描寫神以雷霆萬鈞之勢，從西奈山來到錫安山，徹底掃蕩祂面前的所有敵人（六十八 17~18）。總結時，詩人指出神將來會繼續勝過祂的仇敵和祂子民的仇敵（六十八 21~23、28~30）。保羅引用的經文，就是詩篇六十八篇 17 至 18 節這段勝利的高峰。

在以弗所書中，保羅也對神已經在基督裏勝過神子民的仇敵這主題感到興趣（一 20~23，二 5~6，三 10；參：六 12）。由於保羅在他所引用的詩篇第六十八篇的高峰段落、以及他對這段引文的解釋中都高呼這個主題，所以他選擇引用這段經文的原因，可能不只是因為「賞賜」這個重要詞彙，也是因為它詳細闡述了基督的勝利這個主題（不同於 Smith 1975: 182 的觀點）。為了使他的引文更切合他的關注點，即基督將恩賜賞給「聖徒」，保羅將「你受了」改換成「祂賞給」；但他卻不用修改引文，來表達基督得勝敵對的權勢這主題。

若這是對這段經文的正確理解，保羅將「你受了」改換成「祂賞給」就不是使用在他之前猶太人或猶太基督徒的解經傳統；也沒有運用猶太基督徒在論辯中將基督與摩西相比較的傳統。相反，保羅在第二個大段落開頭的這個小段中，將這書信的兩個主要段落緊密結合起來，強調神在基督裏得勝宇宙敵對權勢的主題，以及基督徒合一的主題。那位降在地下又升到天上勝過一切仇敵的基督，就是那位被神

高舉、坐在祂右邊，將各樣恩賜賞賜給祂的子民，好促進他們合一的基督。

F. 保羅使用詩篇六十八篇 18 節的神學含義。基督賞賜各樣恩賜給祂的子民，是為了教會的合一和長大成熟；保羅清楚知道這是應驗了他在詩篇第六十八篇中所看見的末世論。保羅似乎也相信：這個末世論與他在以弗所書其他地方闡述的末世論——神在基督裏勝過宇宙間一切敵對的權勢（一 20~23，二 1~7），以及神將人和祂的關係回復到未遠離祂之前的光景（二 15，三 9，四 13、24）——一致。

在這篇詩篇中，神昔日信實地對待祂子民，最高峰的表達在於祂升到錫安山的時候，那上升又向祂的子民保證，他們現在與未來都會以最榮耀的方式來經歷祂的拯救。祂會拯救他們免於死亡，又將他們的仇敵徹底打敗，並贏得世上君王的敬拜。保羅相信：神今次的拯救，已經在基督升上神右手邊的「錫安山」的時候開始了。基督扮演神自己在詩篇六十八篇 17 至 18 節中的角色，戰勝了列陣敵擋祂的子民的權勢。從祂崇高的、新近在末世的錫安贏得地位，將各樣恩賜賞給神的子民。這些恩賜會幫助他們「長大成人」（弗四 13），就如神創世時所計劃的一樣。

四 17~五 20

雖然保羅在四章 17 節至五章 20 節的道德規勸用了很多舊約聖經的用語，但他在這個段落卻沒有提醒讀者說他是在引用舊約聖經。保羅的用語有時與舊約聖經

經文完全一樣（四 26a，五 18），有時雖然不是跟舊約聖經經文完全一樣，卻十分相近（四 25、30），也有時只是提及也出現在舊約聖經中的命令或原則（四 26b、28a）。

正因這樣，大多數學者都認為：保羅（或作者）在這裏並沒有直接引用舊約聖經，而是引述了猶太傳統的一些道德教訓，只不過這些教訓本身採用了舊約聖經的用語（如：Gnilka 1971: 234, 238, 269; Lincoln 1982: 42-43; 1990: 300; Luz 1998: 161）。教導別人不要說謊、不要發怒、不要偷盜、不要使聖靈擔憂、不要醉酒、和不要淫亂，在第二聖殿時期的猶太教和猶太基督徒的道德著作中都是十分普遍的；而且，這些規勸有時是結合在一起出現的，正如在以弗所書四章 17 節至五章 20 節一樣（如：《以薩迦遺訓》七 3~4〔淫亂、醉酒、偷盜、欺騙〕；《但遺訓》二 1、4，三 5~6，四 6~7，五 1~2、7，六 8〔欺騙、發怒〕）。這些教導有時也會與舊約聖經的用語完全一樣，所以保羅的規勸似乎也受惠於它們（如：《但遺訓》五 2〔比較亞八 16 及弗四 25〕；《黑馬牧人書》〈命令篇〉四十一 2~6，四十二 2〔比較賽六十三 10 及弗四 30〕；《猶大遺訓》十四 1〔比較《七十士譯本》箴二十三 31 及弗五 18〕）。

用這方法來理解保羅在四章 17 節至五章 20 節的道德規勸，特別是禁止偷盜（四 28）、醉酒、放蕩（五 18）等，都是有一定的道理的，而且也可能是正確

的。但有三方面的規勸（四 25、26、30），其出處卻似乎來自一個更闊的聖經上下文。

在四章 25 節，保羅對比他的讀者從前作外邦人時的生活方式，與他們現在已經脫去「舊人」（四 22）、穿上「新人」（四 24）後應有的表現。正因這新的處境（*dio*，「所以」），他們要「棄絕謊言，各人與鄰舍說實話〔*laleite alētheian hekastos meta tou plēsion autou*〕」。標示黑體的句子，差不多完全重複了《七十士譯本》的撒迦利亞書八章 16 節。保羅只有將《七十士譯本》中用來翻譯希伯來文介詞 *ʔet*（「與」）的 *pros*（「向」）改換成 *meta*（「與」），以及對這介詞之後的冠詞的格做了必要的修改而已。

有幾位學者留意到：保羅提出勸勉的上下文，與撒迦利亞書八章 16 節的上下文有十分重要的相似之處（Yoder Neufeld 1997: 133-34 n128；歐白恩 2009: 561-63 = O'Brien 1999: 337-38；Hoehner 2002: 616-17）。正如以弗所書四章 25 節是有關神在末世所形成的子民的行為，撒迦利亞書八章 16 節也同樣是論及神將來復興以色列時，他們應有的行為（八 2~8、12~15、18~23）。到那日，神將會回到錫安山，住在祂的子民當中，他們是祂從四面八方被擄之地聚集而來的（八 3）。列國也要湧到耶路撒冷去敬拜雅威（八 20~23）。對這些將要復興歸回的餘民，雅威藉著撒迦利亞勸勉他們：要與鄰舍說實話。

保羅也勸勉「新人」（四 24）——神

從猶太人和外邦人招聚的新子民——要說誠實話（二 15）。保羅形容這「新人」是神的「聖殿……神藉著聖靈居住的所在」（二 21~22）。兩處地方的意思十分相近，特別是當我們記得：保羅剛剛才在四章 8 節引用了詩篇（詩六十八篇），也說明神在末後的日子，不單會勝過祂的子民的仇敵，也要管治地上的萬國（見 Gunkel 1998: 255 n61，他提及詩六十八篇和亞八章的聯繫）。

保羅在下一節的經文，以跟《七十士譯本》詩篇四篇 5a 節（中英文版：四 4a）完全一樣的用語，來勸勉讀者：即使生氣，也不要犯罪（四 26a）。保羅使用這些詞語時，可能也想到那篇詩篇較廣的上下文。他剛才禁止謊言（四 25），這點是詩人的敵人所犯的罪之一（詩四 2）；保羅接著也提醒信徒不可含怒到日落（四 26b），此觀念與詩人給仇敵的忠告相符：不可在怒氣中行事，應該在床上肅靜、靜心反省（詩四 4b）（見 Moritz 1996: 90）。

幾節經文之後，保羅勸勉讀者不要「叫神的聖靈擔憂〔*lypeite*〕」（四 30），這點呼應了以賽亞書六十三章 10 節的用語，儘管不是按希伯來文逐字翻譯（「他們使主的聖靈擔憂〔*ʿatsab*〕」），也與《七十士譯本》的譯法（「他們激怒〔*paroxynō*〕祂的聖靈」）不一樣。按上文下理，以賽亞書六十三章 10 節是描述以色列人如何反叛神，即使在神向他們施憐憫之後，他們還是敵對神，以致最終落得被擄收場。保羅在他書信的其他地方，以神如何審判悖逆的以色列民，來勸勉那在末後

的日子復興的子民，不要重蹈他們「祖宗」的覆轍（林前十 1~22）。在以弗所書四章 30 節這裏，保羅可能也做著相似的事，不過，若果真如此，他所用的詮釋過程卻不太清楚。

在四章 17 節至五章 20 節，保羅究竟是採納了猶太常見的道德傳統，還是在他的用語中至少意識到舊約聖經某處經文較廣的上下文，我們很難評估這兩者的證據。作為一個希臘化的猶太人，保羅自己對希臘化猶太教著作——諸如《十二族長遺訓》——背後的道德傳統，可能會有一定的認識，而且也沒理由要否定他會採納這些教導。但另一方面，尤其在以弗所書本身，也有證據顯示出保羅熟識舊約聖經的細節，特別是詩篇和以賽亞書。保羅書寫四章 17 節至五章 20 節時，或許採納了他久已習以為常的道德傳統，但也因他了解這個傳統在舊約聖經的出處，所以他也讓這傳統所用的聖經經文的上下文塑造他自己的思想。

五 31~32

A. 保羅引用創世記二章 24 節的新約聖經上下文。來到關於基督徒應該如何「行事為人」的教導（四 1~六 9）的最後一段（五 15~六 9），保羅督促信徒「謹慎行事，不要像愚昧人，當像智慧人」（五 15）。而有智慧地行事的一個面向，就是「存敬畏基督的心，彼此順服」（五 21），這樣願意彼此順服對於基督徒家庭尤為重要。保羅說：「你們作妻子的，當順服自己的丈夫，如同順服主。」她們應該如

此做，是因為妻子順服作她們的頭的丈夫、與教會順服作她的頭的基督之間存在的類比（五 21~22、24、33）。基督有資格作教會的頭，因為「祂又是教會全體的救主」（五 23）。

說了這話，保羅就提到主導他描寫丈夫應怎樣對待妻子的思想（五 25~33），丈夫要「愛」、「保養」和「顧惜」（五 25、28、29、33）他的妻子，因為丈夫怎樣愛並顧惜妻子，與基督怎樣愛並顧惜教會，兩者之間是存在類比的（五 25~30）。保羅接著詳細解釋這個類比。保羅呼應以西結書十六章 9 節（那裏提到以色列是雅威的新婦，祂「用水洗」她），暗示說：教會是基督的新婦，祂「要用水、藉著道」（五 26）把教會洗淨，成為聖潔（歐白恩 2009: 689 = O'Brien 1999: 422；不同於 Best 1998: 543 和大部份其他學者的觀點）。正如基督顧惜祂的新婦，基督徒丈夫也要顧惜他的妻子。

除此之外，保羅將他在五章 23 節有關教會是基督的身子這意象，也注入他的這個隱喻中；丈夫與妻子是一個「身子」（*sōmata*，五 28；*sarka*，五 29），所以丈夫應當顧惜妻子，如同顧惜自己一樣；情形就像我們是教會的一份子，也就是基督身上的肢體一樣（五 30）。保羅清楚知道他在這裏所使用的經文會給人很大震撼，正如五章 32 節所說：「這是極大的奧秘，但〔*de*〕我是指著基督和教會說的。」

B. 創世記二章 24 節在舊約聖經的上下文。保羅所引用的經文，是完滿結束有

關神創造亞當、夏娃、以及神交給他們照料之伊甸園的故事（二 4~25）中的一段經文。神用地上的塵土造成亞當之後，覺得他需要一個配偶幫助他（二 7、18）；但故事的發展卻叫人有點為他擔心，因為神雖然像造亞當一樣，也用地上的塵土造成各樣動物（二 19），但卻無一樣適合成為亞當的配偶（二 20）（見 Wenham 1987: 68）。不過，神化解了這個緊張的場面，祂用亞當的「肋骨」造了一個女人，之後還將他的「肉」合起來（二 21~22）。那人很開心地說：「這是我骨中的骨，肉中的肉，可以稱她為女人，因為她是從男人身上取出來的」（二 23）。男人和女人之間這個獨特的關聯，是源自他們在骨和肉方面的合一；敘述者接著就基於這個理由（*‘al-kēn*，「因此」），來說明男人在婚姻中為何要離開父母，與妻子「連合」（*dābaq*），「二人成為一體」。神創造女人的方式，確保女人與男人在生機上的合一，與兩者在婚姻中肉體的結合相符（這是大多數學者的見解；不過，龔克爾 [Gunkel 1997: 13] 卻認為這段經文「與『婚姻』並無關係」）。

C. 猶太人對創世記二章 18 至 25 節的解釋。古代的猶太學者並沒有忽略創世記中敘述神創造女人的重點。他們看到二章 19 至 20 節暗示的懸疑，既驚且喜，就將這段增補了。按約瑟夫的記載（《猶太古史》1.35），當雌雄的動物都在亞當面前經過，好讓他給牠們取名後，神驚訝地發現原來亞當自己並沒有合適的配偶（參：《創世記米大示》17:5）；於是神

用亞當的肋骨造了夏娃。亞當看見她，就認出「她是從他而出（*ex autou genōmenēn*）」（《猶太古史》1.36）。甚至連那位對女性和性需要的進入世界有反感的斐羅都說：當亞當見到「形象與他同似〔*adelphos eidos*〕」，又是同出一脈的〔*syngenē morphēn*〕」，他就給迷住了，因為愛（*erōs*）將分開的兩半結合起來了（《論創造》151-152；參《寓意解經》2.44-52）。當耶穌引用創世記二章 24 節，祂也是將焦點放在最後半句的「二人成為一體」。祂解釋說，這半句代表著：在神的設計中，夫妻之間「不再是兩個人，乃是一體的了」，應盡量避免離婚（太 19:5~6；可 10:7~8）。因此，第一世紀的解經家，顯然認為創世記二章 21 至 24 節是說：夏娃是亞當那獨特的一位，因為她是從他而來的。

《巴比倫他勒目》中辯論猶太人的婚姻律法是否適用於外邦人，似乎也受到同一原則的規限。討論的一點是，創世記二章 24 節只說男人要離開父母與妻子連合，那外邦女子是否可以因犯姦淫而被處死呢？猶大拉比（Rabbi Judah）藉著一個引文來解決這個問題：「『二人成為一體』，所以聖經將夫妻二人視為一個個體〔將這個陳述應用在雙方身上〕」（《巴比倫他勒目》〈論公會〉57a [Neusner 1984 的翻譯]）。這講法暗示男人和女人是一體，所以男人必須離開父母與妻子連合，而女人也必須如此。支配這個論點的前提也是：將男人和女人連繫起來的原因，在於他們都是用相同的材料造出來的。

D. 保羅的文本。保羅引用創世記二章 24 節的經文，差不多與《七十士譯本》的譯法完全一樣，而《七十士譯本》本身則相當貼近希伯來文的文本。《七十士譯本》使用未來式動詞，頗生硬地將希伯來文的未完成式 + 完成式結構翻譯了過來，可能令《七十士譯本》的讀者以為神發出命令，要他們結婚（見：《和合本》、《思高聖經》、《新譯本》、《現代中文譯本修訂版》、《恢復本》、《新美國標準版》、《新國際版》及《英語標準版》等），但其實希伯來文文本的意思是格言式的：「因此人才離開父親和母親，同他的妻子膠結，二人就成為一體了」（《呂振中譯本》、《新猶太聖經》）（見 Mathews 1996: 222）。然而，《七十士譯本》可能希望讀者也將它的未來式理解為格言用法，因此兩者沒有分別。另外，《七十士譯本》也將希伯來文的「他們成為一體」，改動成「二人成為一體」，令意思清楚一點。

保羅跟隨《七十士譯本》的修改，並加上自己的三個修改。他對《七十士譯本》的三個改動，兩個不太重要的是：保羅省略了修飾 *patera*（「父親」）和 *mētera*（「母親」）的兩個 *autou*（「他的」），這點或許是想縮短引文的長度（比較：太 19:5 和可 10:7）。另一個修改比較重要：保羅用 *anti toutou* 取代 *heneken toutou*。雖然兩個詞語的意思都是「為這個緣故」，但保羅的改動是重要的，因為這改動顯出保羅有意讓這句子在他論述的文脈中傳達它的意義（不同於 Schlier 1957:

262; Best 1998: 552）。他沒有省略了這片語（若他認為是不重要的，他會省去的），也沒有因為它是聖經的經文而一字不漏地照抄（我們可能以為他會從《七十士譯本》逐字抄寫下來）。對保羅而言，這片語能夠將他主張的信徒是基督身上的肢體這觀念（五 30），與「二人成為一體」的經文（五 31），清楚而合乎邏輯地連結起來。

E. 保羅對創世記二章 24 節的用法。正如在他之前的許多猶太學者，特別是那些第一世紀的學者，保羅也是專注於創世記二章 24 節的最後一句：「二人成為一體」（Gnilka 1971: 287; Lincoln 1990: 380; 歐白恩 2009: 699 = O'Brien 1999: 430）。從保羅將「身子」一詞從五章 28 節的 *sōmata* 換成五章 29a 節的 *sarka*，就清楚知道這句對保羅多麼重要。改變用字的最直接的原因，是因為創世記二章 24 節是用 *sarka*，而不是 *sōmata*（Lincoln 1982: 31-32）。

在五章 28 至 29a 節這樣改變舊約聖經的用字，也顯出保羅有意用這引文來支持他在五章 28 至 29a、33 節所關注的重點。由於丈夫和妻子是「一體」，所以丈夫應當愛妻子，保養顧惜她，如同對待自己的 *sōmata*（或是如創世記所說的，他的 *sarka*）一樣。

然而保羅引用創世記二章 24 節的最主要原因，是用它來支持他主張基督與教會聯合的論點，並引入一個新的思想，即婚姻是這份聯合的一個例證。在這整卷書中，保羅一直闡述基督與教會聯合這信

息，而且經常用「身體」的隱喻來解釋它。神叫基督坐在天上，使祂為教會——祂的身體——作萬有之首（一 20~23），又叫教會「在基督裏」、與祂一同坐在天上（二 6），這個合一的教會正在達到「滿有基督長成的身量」（四 13），而且，基督的身體（四 4、16）正在凡事上長進，連於「元首」基督（四 15）。

因此，保羅在五章 23 節提到基督是祂的身體——教會——的頭，及在五章 30 節說到信徒是基督身體的肢體，一點都不會令人意外。就算是他以各種方式將這隱喻用於婚姻的倫理教導（五 21~33），似乎也相當自然。這隱喻描繪基督以捨己的愛去愛教會，讓丈夫知道如何去愛妻子（五 25b~27、29b~30）；而丈夫和妻子在婚姻中的聯合，亦更清楚地將隱喻中基督與教會的聯合（五 30~32）彰顯出來。

然而，在五章 31 至 32 節，保羅從兩方面將教會是基督的身體這隱喻提升到另一個層次。首先，他在五章 31 節引用了創世記二章 24 節，並在五章 32 節解釋說這段經文是指向基督和教會的，這兩者都表明：經文這麼說，是因為它本身就是寓意性的，指五章 30 節所提及的「肢體」和「基督身體」的聯合。如此，保羅在五章 31 節開頭的「為這個緣故」（*anti toutou*）（參上文 §D），就顯得格外有力了。保羅在五章 32 節說：創世記二章 24 節的「二人」，是代表著「基督和教會」。保羅稱這樣詮釋創世記二章 24 節是個極大的奧秘，因為若不是神恩待保羅，將這

個真理啟示給他，沒有人會知道這段經文應是這樣理解的（參：但二 18~19、30〔見上文三 1~13 的註解〕）。

第二，保羅可能很高興地發現：創世記二章 24 節結合他有關身體的隱喻，與教會是神所創造的新人的隱喻。在整卷書裏，保羅都闡述著一個「新」（二 15~16，四 24）或「完滿」（四 13）的人。這新人是「在基督裏」（二 15）造成的，聯合的基督徒逐漸長大進入這個「新人」，直至滿有基督長成的身量（四 13、15）。基督徒應脫去「舊人」，穿上「新人」，可能是因為這樣才能與神所創造的新人這身份相稱（四 22~24）。創世記二章 24 節既是來自創造的敘事，又說到雙方結合為一體；保羅可能在這處經文中看到這兩個觀念的相交點。然而，保羅沒有清楚說出這一點，所以我們只能將它看為一個可能的見解而已。

F. 保羅使用創世記二章 24 節的釋經學含義。保羅在這裏使用寓意法來引用舊約聖經，可能給人一個印象，以為他的手法武斷；但保羅在五章 32 節逐步引出他的詮釋的方式，說明他了解問題的所在，而且他相信自己不是亂來的。從「但〔*de*〕我是指著……說的」這句話的反義特性，反映出保羅知道他的解釋並不尋常。他在五章 33 節重拾基督徒在婚姻中愛和尊重的主題，表明他肯定人們對創世記二章 24 節的一般理解。然而，他相信神將創世記經文的寓意啟示給他，與神將尼布甲尼撒王的夢的寓意詮釋啟示給但以理（但二 18~19、30），情況是類似的。這種

解釋並不武斷，因為它是神恩待他，才向他啟示出來的「奧秘」。

六 1~3

A. 保羅引用出埃及記二十章 12 節的新約聖經上下文。保羅勸勉他的讀者如何在家庭中以智慧「行事」（五 21~六 9），他首先教導作妻子和作丈夫的（五 21~33），之後轉到作兒女的身上。保羅提出三個理由，勸導作兒女的要「聽從」父母（Lincoln 1982: 37）。首先，他們要「在主裏」聽從父母（六 1a），因為所有基督徒都是基督「身上的肢體」（五 30），已經與基督聯合了；其次，他們要聽從父母，因為這是普遍被認為「理當」採取的行為（六 1b〔參：腓四 8〕）；第三，兒女應聽從父母，因為聖經是如此吩咐的。這命令是如此清楚，甚至不用在引文之前加上甚麼連接詞。

B. 出埃及記二十章 12 節在舊約聖經的上下文。保羅所引用的是十誡中的第五誡（如果照羅馬天主教、路德宗和聖公宗的算法，是第四誡）。它說每一個以色列人（用字上全是第二人稱單數）都當孝敬父母。這孝敬父母的誡命，將十誡的上半部與下半部連接起來；前者關乎以色列人和雅威的關係，後者則論及以色列人的人際關係（Sarna 1991: 108, 113）。「耶和華你的神」這個詞語在前四誡的每一條誡命中都有出現（出二十 2、5、7、10），但之後除了第五誡之外，就再沒有出現了。此外，這誡命開首的「孝敬」（*kabēd*），在聖經中通常是應用在神身上（「榮

耀」），暗示出「孝敬」父母和「榮耀」神兩者之間有類比的地方（參，如：撒下二 30；詩二十二 23；箴三 9；賽二十四 15；見 Durham 1987: 291）。同時，第五誡是所有人際關係中最根本的，所以它在與人際關係有關的誡命中居首位，確是最合適的。因此，第五誡在十誡的後半部份，與第一誡在上半部份，有著同等重要的地位（Durham 1987: 290）。

C. 猶太人對出埃及記二十章 12 節的解釋。第一世紀的猶太詮釋者常常指出，孝敬父母這條誡命在十誡中的位置十分重要（斐羅，《論十誡》106；《論特殊法律》2.224；參：約瑟夫，《斥阿皮昂》2.206）。他們還常常將這誡命與處死悖逆子女的命令相提並論（斐羅〔《論特殊法律》2.232, 243〕與約瑟夫〔《斥阿皮昂》2.206〕都引喻申二十一 18~21；耶穌〔太十五 4；可七 10〕則引喻出二十一 17）。另外，這些詮釋者又將這誡命作出引申，指兒女長大成人後仍需孝敬他們老年的父母（斐羅，《論十誡》115-117；《論特殊法律》2.237；太十五 4，十九 9；可七 10，十 19；路十八 20）。他們有時還會將這誡命的應許提升到屬靈的層次，指一個人的不死，或泛指長壽，而不是如誡命本身所說的在以色列地上得享長壽（斐羅，《論特殊法律》2.262〔見 Str-B 3:614-15〕）。

D. 保羅的文本。學者有時會認為：保羅所引用的第五條誡命是來自申命記五章 16 節（如：Ellis 1981: 152, 187; Bruce 1984: 397-98），大概因為保羅引文中的

「使你得福」這句，也出現在《馬所拉文本》的申命記五章 16 節，而《馬所拉文本》在出埃及記二十章 12 節卻沒有這句話。不過，現時一般學者都相信這觀點是不正確的，保羅所引用的句子是來自《七十士譯本》的出埃及記二十章 12 節。《七十士譯本》的出埃及記二十章 12 節不單有「使你得福」這句，而且沒有「母親」之後的「你」(sou)字，和「照耶和華你神所吩咐的」。以弗所書沒有這兩個部分，跟《七十士譯本》的出埃及記相同，但《七十士譯本》的申命記五章 16 節和《馬所拉文本》的兩處經文都不是如此（見 Lincoln 1982: 37-38; Moritz 1996: 154-55; Best 1998: 566; Hoehner 2002: 788）。現時大家對這個小議題的共識應是正確的，有關討論也應該平息了。

E. 保羅對出埃及記二十章 12 節的用法。保羅對第一世紀其他解經家認為這條誠命重要的地方並無興趣，他沒有將這誠命應用在成年兒女身上；從六章 4 節可見，他只關心這條誠命適用於那些仍受父母照顧的兒女（Lincoln 1990: 403）。保羅沒有用榮耀神和孝敬父母的類似關係來提升這誠命的重要性，也沒有去評述這條誠命在十誡中的重要位置。

相反，保羅著眼於這條誠命和它所帶來的應許之間的關係。他說，這條誠命很重要，因為「這是第一條帶應許的誡命」（六 2）。這句話令不少解經家頭痛，因為它乍看之下並不正確。莫非保羅忘記了第二條誡命（出二十 4~6）中提及神應許賜下不變的愛（見 Pokorný 1992:

233）？其實保羅所講的，有可能是指這誡命是最重要的（Best 1998: 567），或是最困難的（Schlier 1957: 281 n3 [參：《申命記米大示》6 對申二十二 6 的解釋]），又或是在十誡後半部第一條帶應許的誡命（Gnilka 1971: 297）。

以上沒有一個解釋有足夠的說服力。保羅可能理解第二條誡命的應許，是指著神的整個誡命說的，而非應用在個別的誡命上（參：出二十 6）。因此，第五條誡命才是在妥拉眾多條誡命之中，第一條特別應許要給實行的人帶來福分的（Lincoln 1982: 38）。

保羅對應許的內容也十分關心。他將使你的日子「在耶和華你神所賜你的地上」得以長久改為泛指「在世」長壽，這與古猶太詮釋者的做法一致，都是將應許與以色列地本身分開來。那麼，究竟在世長壽的應許是甚麼意思呢？

F. 保羅使用出埃及記二十章 12 節的一個可能的神學含義。保羅可能只是講及一個一般性的原則，就是順從慈愛父母權柄的兒女可能會比不順從的更長壽（Hoehner 2002: 793）。持這見解的一些學者相信，這處經文反映初期教會的一個處境，那時教會對末世的期望已經冷卻下來，而且部份基督徒的道德水平也有所「下滑」（Best 1998: 568），以迎合這世界的要求（見 Lincoln 1982: 39-40；比較 Hoehner 2002: 793-94）。

然而，考慮到保羅在本書信中經常運用「新造」這概念（二 15，三 9，四 13、24），或許新造的概念也出現在這處經文

的背後。保羅可能是說：兒女基於愛「主」的緣故而聽從父母（六 1），會使他們在遭世界的任何地方，不論是否在古以色列的範圍內，都能享受長壽，因為這全地都是神所創造的。

正如保羅在五章 31 節引用創世記二章 24 節的情況，「新創造」的神學思想，即使出現在這處經文中，也不算太明顯。但這概念與他先前所想的是一致的：在神的教會中，神正在拆毀國籍上的限制，創造一個新人（二 14~16）。

六 10~17

保羅在六章 10 至 20 節呼籲他的讀者要抵擋魔鬼（六 11、16）和他的同黨（六 12）的詭計和攻擊，從而結束了以弗所書。合理地解讀以弗所書，就會看見這段是全書的高潮（Lincoln 1990: 432; Yoder Neufeld 1997: 110; 歐白恩 2009: 737-41 = O'Brien 1999: 457-60）。保羅已經為他的讀者祈禱，盼望他們能夠明白：彌賽亞坐在神的右邊、又勝過一切空中掌權者；他們已經與祂聯合，因而可以得著神的「大能大力」（一 19~20，二 6）。彌賽亞勝過仇敵後，已在榮耀中被接升上象徵性的錫安山，祂的子民也已經與祂同享祂的得勝（見上文四 7~11 的註譯）。所以，保羅現在就勸勉他的讀者，要穿上神所賜的全副軍裝，站立得穩，抵擋魔鬼和其他看不見的邪惡勢力（六 11、13、14），好守著彌賽亞的勝利為他們贏得的地位。

學者對於保羅在這段經文中使用舊約聖經——特別是以賽亞書五十九章 17

節，十一章 4 至 5 節和五十二章 7 節——的程度，有著不同的意見。所有學者都一致贊成，保羅並沒有直接引用這些經文，而採用這些意象的方法也與以賽亞書不同。同時，大家基本上都同意：舊約聖經這些經文中以象徵用法提及的神（或彌賽亞）的軍裝，與保羅在這裏勸勉讀者「穿戴」（六 11）、「拿起」（六 13）和「戴上」（六 17）的軍裝，有著一定的關聯。在眾說紛紜的觀點中，一端是林德曼（Lindemann 1975: 64-65 [參 Gnilka 1971: 310]），他認為以弗所書的託名作者並不是從以賽亞書本身得到這軍裝的意象，反之，這意象其實取自當時對神的軍裝所做的一種傳統的描繪，是在猶太智慧文學中十分普遍的，在《所羅門智訓》五章 15 至 23 節清楚可見。但持對立意見一端的學者——包括墨瑞慈（Moritz 1996: 178-212）和歐白恩（2009: 762-63, 767-70, 775 頁 = O'Brien 1999: 473-74, 477-79, 482）——則認為，以賽亞書中這個意象較廣的上下文，對於全面了解以弗所書中這個意象的意思，是十分具有決定性的。

在這兩端之間，還有很多不同的意見。例如：林康（Lincoln 1982: 43）認為：以弗所書的託名作者首先從帖撒羅尼迦前書五章 8 節找到一個創意性地使用以賽亞書的「神聖戰士」傳統的方法，再配上他從保羅的釋經方法中得著靈感，最終創意地使用了以賽亞書的意象來達成他自己的目的（見 Yoder Neufeld 1997: 96-97, 102-3, 105, 117-18, 125）。霍納

(Hoehner 2002: 822-23, 839-40, 841, 843-44, 850) 認為：保羅的意象是直接從以賽亞書中得來的，不過，以賽亞書的上下文對於我們了解保羅對這意象的運用，並沒有甚麼幫助。

以弗所書六章 10 至 17 節和幾段以賽亞書的經文之間有直接而重要的關聯，其證據給人留下深刻的印象。保羅告訴他的讀者：「要穿戴神所賜的全副軍裝」（弗六 11）、「所以要站穩了，用真理當作帶子束〔*perizōsamenoi*〕腰，用公義當作護心鏡遮胸」（六 14），並要「戴上救恩的頭盔」（六 17）。保羅在這三處地方的用語，似乎呼應著《七十士譯本》的以賽亞書五十九章 17 至 18 節：「〔神〕以公義為護心鏡，以救恩為頭盔，以報仇為衣服，要以羞辱報復祂的敵人。」保羅的用字也令人聯想起《七十士譯本》的以賽亞書十一章 5 節：「〔從耶西的根所發的杖〕必以公義束〔*estai ... ezōsmenos*〕腰、以真理作祂脅下的帶子。」

當保羅在六章 15 節告訴讀者：要「用平安的福音〔*euangelion tēs eirēnēs*〕當作預備走路的鞋」穿在腳上，似乎在呼應著以賽亞書中最顯著的關注，就是在以色列復興的時候，在山嶺上會有傳平安的好信息的聲音傳出來（參：賽四十 9~11，五十二 7；見：歐白恩 2009: 768-69 = O'Brien 1999: 478）。在《七十士譯本》的以賽亞書五十二章 6 至 7 節，正如在以弗所書六章 15 節，「腳」的意象與「報佳音，傳平安」的用語混在一起使用：「說這話的就是我，因為我在這裏，如同那在

山嶺上的季節，如同那報佳音〔*euangelizomenou*〕、傳平安〔*eirēnēs*〕、報〔*euangelizomenos*〕好信之人的腳。因為我要使你聽到救恩，就是『錫安啊！你的神將要作王！』」

另外，當保羅在六章 17 節告訴讀者：要「拿著聖靈〔*pneumatōs*〕的寶劍，就是神的道〔*rhēma*〕」，他似乎是再次想起《七十士譯本》的以賽亞書十一章，這次是十一章 4 節下半：「祂以口中的話〔*logō*；《馬所拉文本》用 *šēbet*，『杖』〕擊打世界，以嘴裏的氣〔*pneumatī*〕殺戮惡人。」

以弗所書六章 11、14 至 15、17 節和以賽亞書五十九章 17 節，十一章 4 至 5 節，五十二章 7 節，除了在用字上有緊密的關聯之外，觀念上也十分相近。在以賽亞書五十九章中，神的子民因罪孽而與神隔絕（五十九 2），又因他們「轉去不跟從神」，反而擁抱「欺壓和叛逆」（賽五十九 12~15a），以致社會上再沒有「公義」和「真理」。每一個人犯罪（五十九 4），公義完全消失（五十九 8、11），「過犯」和「罪惡」也不斷增多（五十九 12）。神於是穿上公義、救恩、報仇、熱心為軍裝（五十九 17），按祂子民的行為施報（五十九 18）。但同時祂又以「錫安的救贖主」的身份出現，拯救那些轉離過犯的人（五十九 20）（見 Young 1965-1972: 3:440-41）。子民犯罪、被刑罰和悔改得恢復這個模式是十分明顯的。

這模式在以賽亞書中還有兩處地方

出現過。十一章 4 至 5 節記載從耶西的樹墩（十一 1）而來的「杖」（《七十士譯本》）或「根」（《馬所拉文本》），給神的子民帶來拯救，但在此之前，只因他們全然行惡（九 17），以致神才使用「亞述」作「祂怒氣的杖」（十 5）。同樣地，那報平安喜訊的人的腳出現在高山上（五十二 7），也只有以色列民因他們的罪而喝盡了神手中忿怒的杯（五十一 17、22）之後才能出現。

保羅在本書信中也運用了這個犯罪、被刑罰和得恢復的模式。他告訴他的讀者：他們都曾死在「過犯」和「罪惡」之中，「我們……本為可怒之子」（二 1、3、5）。然而，神卻因祂豐盛的憐憫和大愛，滿有恩典地將他們拯救過來，並讓他們與得勝的彌賽亞一同復活，一同坐在天上（二 5~6）。他說：這位彌賽亞就是「我們的和睦」（二 14）。

然而，到了六章 10 至 17 節，保羅認識到信徒生活在末世的張力中的另一方：雖然勝利是肯定的，但信徒仍要護衛基督為他們贏得的身份，去抵抗魔鬼和他的邪惡同黨所發出的垂死攻擊。保羅在六章 10 至 17 節運用的意象，可能是刻意地借用以賽亞的意象——以色列在末世得恢復的時代之前，神與邪惡爭戰——以表達這個張力。他勸勉讀者要穿起全副軍裝，而在以賽亞書中，穿上軍裝的是雅威和大衛家的王，在以色列復興之先，去爭戰並建立真理與公義（參：賽十一 5，五十九 17；見 Yoder Neufeld 1997: 135）。

所以，以弗所書六章 10 至 17 節和以賽

亞書五十九章 17 節，十一章 4 至 5 節，五十二章 7 節在用語和觀念上的相似之處是十分強烈的。當我們想到保羅在以弗所書中的其他地方，是如何全面地引用以賽亞書，特別是以賽亞書五十二章 7 節，以及在二章 13 至 17 節使用它的上下文（見上文的註釋）時，他在這封書信激動人心的結論地方，刻意直接使用以賽亞書，也不會令我們感到訝異。

但在提出結論之前，了解兩個緩和的證據是重要的。第一，保羅使用「軍裝」的意象，與以賽亞所描述的意象有些重要的分別之處。最明顯的是，保羅指穿上軍裝的是神的子民，而不是神或彌賽亞，而且這軍裝本身還包括籐牌和劍，兩者在以賽亞書中都是沒有的。

第二，在保羅的時代，以賽亞所描述的神聖戰士或彌賽亞戰士的意象，已經重新出現在不少的文學作品中；所以保羅所引用的，有可能並不是出於以賽亞書本身，而是從其他有引用以賽亞書意象的文學傳統中得來的。例如：《所羅門智訓》的作者，就曾形容上主以熱心作為「全副軍裝」（*panoplia*〔五 17〕），將敵人打敗。作者又說：「祂將用公義當作護心鏡……用不偏不倚的公平當作頭盔……用聖潔當作無法征服的盾牌……用烈怒為劍」（五 18~20）。雖然保羅將救恩比喻為頭盔時，意象上較接近以賽亞書，而不是《所羅門智訓》（弗六 17；賽五十九 17），但他使用「全副軍裝」（*panoplia*〔弗六 11；《所羅門智訓》五 17〕）一詞，並且在軍裝中包括「盾牌」（*aspida*〔《所

羅門智訓》五 19〕; *thōraka*〔弗六 14〕〕和「劍」(*rhomphaia*〔《所羅門智訓》五 20〕; *machaira*〔弗六 17〕〕這兩樣武器，意象上則又較接近《所羅門智訓》，過於以賽亞書。

類似地，以賽亞書十一章 4 節也出現在《所羅門詩篇》十七篇 32 至 35 節，那處描述到「主彌賽亞(*christos kyriou*)……永遠會用口中的話攻擊全地」。而以賽亞書十一章 4 至 5 節也出現在《祝福守則》V, 24-26，在那裏，作者向「全會眾的王」(V, 20)說：

願〔你〕用口中的大能〔擊打萬民〕。用你的權杖使全地荒涼。又用你口中的氣殺滅惡人。〔願祂賜你〕謀略與永遠堅忍〔的靈〕，知識和敬畏神的靈。願你以公義為〔你的腰〕帶，〔並以忠誠〕作臀部的帶子。」(García Martínez 1994: 433)

在保羅的時代，神或彌賽亞穿上戰衣打敗惡人的觀念，似乎是相當流行的。

由於保羅與以賽亞和當時盛行的意象都有分別，我們不能對於保羅是否在六章 10 至 17 節引用舊約聖經一事做出太草率和太自信的結論，但證據還是稍稍偏向保羅是直接使用以賽亞書五十九章 17 節，十一章 4 至 5 節和五十二章 7 節，甚至也顯出他意識到它們的文脈。我們已討論過（見之前弗二 13~17，四 17~五 20 的

註釋）：以賽亞書中關於復興——神子民的復興和一切受造之物的復興——的觀念，如何組成保羅在這書信中有關末世的教導，所以在這書信結尾的高潮部份，保羅也不是不可能再次運用以賽亞書中的意象，描寫神因公義和真理，而介入到這世界和祂子民中間。

儘管有一章 20 至 23 節和二章 6 節的描寫，保羅知道神的子民的勝過魔鬼還沒有臻於完全，所以他在這段落經文中將「神的全副軍裝」這意念，從用於神自己（或彌賽亞）身上而轉移到用於祂的子民身上。神肯定已經對那些執政的、掌權的和管轄「這幽暗世界」的作了致命的一擊（六 12），但神的子民仍在邪惡的政權下受到火箭的攻擊。

所以，從基督的得勝，到神的旨意完全在基督中成就這段間隔之間，信徒自己必須在生活中效法神這位神聖的戰士的角色。保羅早前吩咐信徒一定要「穿上〔*endysasthai*〕新人；這新人是照著神的形象造的，有真理的仁義和聖潔」（四 24〔參：五 9〕）。他也提到信徒要效法彌賽亞（四 32）和神（五 1），彼此饒恕和彼此相愛。在這裏，他教導信徒效法神，要在這場大部分已經獲勝的戰爭中，在末世的最後戰役中戰勝魔鬼（見：歐白恩 2009: 762-64 = O'Brien 1999: 473-75）。在最後勝利臨到之前，信徒要束緊雅威和彌賽亞在舊約聖經中所穿上的軍裝，及持守神已經在福音中為他們成就的（六 15）（Moritz 1996: 200, 203）。信徒必須在真理和公義中，活出神所行的榜

樣（Schlier 1957: 295; Lincoln 1990: 447-8；不同於 Moritz 1996: 201-3 的見解）。

參考書目

- Albright, W. F. 1950-1951. "A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII)." *HUCA* 23: 1-39.
- Allen, L. C. 2002. *Psalms 101-50*. Rev. ed. WBC 21. Nashville: Nelson.
- Arnold, C. E. 1997. *Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Barth, M. 1974. *Ephesians 4-6*. AB 34A. Garden City, NY: Doubleday.
- Best, E. 1998. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Bruce, F. F. 1984. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Brueggemann, W. 1997. *Theology of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress.
- Caragounis, C. C. 1977. *The Ephesian Mystery: Meaning and Content*. ConBNT 8. Lund: Gleerup.
- Childs, B. 1993. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress.
- Donaldson, T. L. 1997. *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*. Minneapolis: Fortress.
- Durham, J. I. 1987. *Exodus*. WBC 3. Waco: Word.
- Ellis, E. E. 1981. *Paul's Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic.
- García Martínez, F., ed. 1996. *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. 2nd edition. Translated by W. G. E. Watson. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gnilka, J. 1971. *Der Epheserbrief*. HTKNT 10/2. Freiburg: Herder.
- Grindheim, S. 2003. "What the OT Prophets Did Not Know: The Mystery of the Church in Eph 3,2-13." *Bib* 84: 531-53.
- Gruber, M. I. 1998. *Rashi's Commentary on Psalms 1-89 (Books I-III), with English Translation, Introduction and Notes*. SFSHJ 161. Atlanta: Scholars Press.
- Gunkel, H. 1997. *Genesis*. Translated by M. E. Biddle. MLBS. Macon, GA: Mercer University Press.
- . 1998. *Introduction to Psalms: The*

Genres of the Religious Lyric of Israel. Completed by J. Begrich. Translated by J. D. Nogalski. MLBS. Macon, GA: Mercer University Press.

- Harris, W. H., III. 1998. *The Descent of Christ: Ephesians 4:7-11 and Traditional Hebrew Imagery*. BSL. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hay, D. 1973. *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*. SBLMS 18. Nashville: Abingdon.
- Hoehner, H. W. 2002. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hübner, H. 1997. *An Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. HNT 12. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kidner, D. 1973. *Psalms 1-72*. TOTC. Leicester: Tyndale = 柯德納 1995：劉良淑譯，《詩篇》，上冊，丁道爾舊約聖經註釋。台北：校園。
- Kraus, H.-J. 1988. *Psalms 1-59*. Translated by H. C. Oswald. Minneapolis: Augsburg, 1988.
- . 1989. *Psalms 60-150*. Translated by H. C. Oswald. Minneapolis: Augsburg.
- Lincoln, A. T. 1982. "The Use of the OT in Ephesians." *JSNT* 14: 16-57.
- . 1990. *Ephesians*. WBC 42. Dallas: Word.
- Lindars, B. 1961. *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. Philadelphia: Westminster.
- Lindemann, A. 1975. *Die Aufhebung der Zeit: Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*. SNT 12. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus.
- Luz, U. 1998. "Der Brief an die Epheser." Pages 106-80 in *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. By J. Becker and U. Luz. NTD 8/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mathews, K. 1996. *Genesis 1-11:26*. NAC 1A. Nashville: Broadman & Holman.
- Moritz, T. 1996. *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*. NovTSup 85. Leiden: Brill.
- Neusner, J. 1984. *Tractate Sanhedrin Chapters 4-8*. Vol. 23B of *The Talmud of Babylonia: An American Translation*. BJS 84. Chico, CA: Scholars Press.
- O'Brien, P. T. 1999. *The Letter to the Ephesians*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans = 歐白恩 2009：潘秋松、陳志文譯，《以弗所書》，麥種聖經註釋。So. Pasadena：美國麥種傳道會。
- Pokorný, P. 1992. *Der Brief des Paulus an die*

- Epheser*. THKNT 10/2. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Sarna, N. M. 1991. *Exodus*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Schlier, H. 1957. *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf: Patmos.
- Schnackenburg, R. 1991. *The Epistle to the Ephesians*. Translated by H. Hero. Edinburgh: T&T Clark.
- Smith, G. V. 1975. "Paul's Use of Psalm 68:18 in Ephesians 4:8." *JETS* 18: 181-89.
- Terrien, S. 2003. *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*. ECC. Grand Rapids: Eerdmans.
- von Rad, G. 1965. *The Theology of Israel's Prophetic Traditions*. Vol. 2 of *Old Testament Theology*. Translated by D. M. G. Stalker. New York: Harper & Row.
- Weiser, A. 1962. *The Psalms*. Translated by H. Hartwell. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Wenham, G. J. 1987. *Genesis 1-15*. WBC 1. Waco: Word.
- Westermann, C. 1969. *Isaiah 40-66*. Translated by D. M. G. Stalker. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Whybray, R. N. 1981. *Isaiah 40-66*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wilson, G. H. 2002. *Psalms*. 2 vols. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan.
- Wright, N. T. 2003. *The Resurrection of the Son of God*. Vol. 3 of *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress.
- Yoder Neufeld, T. R. 1997. *Put on the Armour of God: The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians*. JSNTSup 140. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Young, E. J. 1965-1972. *The Book of Isaiah*. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans.

PHILIPPIANS

腓立比書

作者◆席爾瓦

Moisés Silva

譯者◆Stone Woo

Moisés Silva

(PhD, University of Manchester)
has taught New Testament at Westmont
College, Westminster Theological Seminary,
and Gordon-Conwell Theological Seminary.

導論

保羅寫給腓立比教會的書信完全沒有直接引用舊約聖經經文，甚至連舊約聖經的引喻也是相當隱約，以至於我們很不容易注意到。從這個角度看，腓立比書和（例如）加拉太書之間的差異可以說是很有趣的。但是兩卷書之間的其他區別也同樣不乏令人驚訝之處。在加拉太書中，保羅非常強調他作為使徒的權威性，然而他在腓立比書僅僅稱自己為僕人（腓一 1），使徒一詞無跡可尋。事實上，在這封書信裏，保羅對於使徒這一概念從沒有明顯地提及，只是在他帶著權柄的教導中有所暗示（如：一 27~28，二 12~15，三 2、17~19，四 8~9）。

與此相關的事實還包括這兩封書信在語氣上的明顯差異。如眾所周知，加拉太書中缺少書信開頭的感謝，還包括了為數不少的負面評價和責備。反之，腓立比書通常被認為是所有保羅書信中最為溫柔和溫馨的。我們也不能像大多數人那樣，由此推論說腓立比教會就是毫無瑕疵的模範教會。事實上，這個城市的基督徒正經歷一次嚴峻的考驗——恐懼，分裂，不滿——而使徒保羅甚至在鼓勵他們的同時也毫不猶豫地責備他們（見 Silva 2005: 20-22）。儘管如此，誰都不能否認，這封書信中充滿了證據，體現作者與讀者之間不尋常的親密關係，保羅所說的一切話似乎都混合一種彼此相愛與彼此理解的強烈感受（尤其見：一 7~8、25~26，二 17~18，四 1、4~7、10、15

~16、18）。

很有可能的是，以上所述的特徵（至少在一定程度上）解釋了這兩封書信中保羅引用舊約聖經的不同之處。當使徒寫信給在腓立比的教會時，他並沒有面臨那些對他權威的挑戰，他也不需要在群體中糾正教義上的背叛。雖然他決定（很顯然也是經過猶豫的〔參：三 1〕）警告腓立比教會提防那些可能進入他們城中的假教師（三 2、18~19），但是，很明顯地，腓立比教會只是需要提醒，而不需要被說服來接受使徒教導的真理。因此，我們在他的論述中沒有找到「經上記著」（*gegraptai*；對照：加三 10、13，四 22、27），也完全沒有直接訴諸於 *hē graphē*（「聖經」；對照：加三 8、22，四 30）。

但是，如果由此就斷言希伯來文經文在腓立比書中沒有發揮作用，那將是極大的錯誤。保羅在這封書信中對於舊約聖經的間接使用清楚地表明，即使是在使徒沒有正式引用的時候，他的語言和思想模式也是嚴格依照經文的，在希臘文版本中尤其如此。在幾處例子中，保羅在特意地思考舊約聖經相關章節的可能性很低，更不用說他想提醒讀者注意了。比如，「因為神是我的見證人」（*martys gar mou ho theos*，一 8 直譯），不一定反映了創世記三十一章 44 節（亦參：《所羅門智訓》一 6）中的類似用語，但是，查考這一舊約聖經經文的上下文，對於我們理解保羅所表達的意思並沒有太大的影響。同樣的例子也出現於一章 11 節的「仁義的果子」（*karpon dikaiosynēs*；見：《七十士譯本》

箴三 9 等)，二章 7 節中的「人的樣式」(*homoiōmati anthrōpōn*; 見：結一 5)，還有其它幾處。

所以，接下來的探討就僅限於一些例子，是能讓人合理地斷定保羅有意引喻舊約聖經章節的，或者至少是所論及的那些舊約聖經經文影響了我們對使徒教導的解釋。但即使在這些例子中，我們也不可隨意做出過多的評論，像我們對保羅明確引用聖經的上下文（如：加三章）所做的合理評論那樣，不然就有可能誤導人，因為在後者，他明顯期待讀者能注重舊約聖經的具體陳述。另一方面，當他沒有直接引用經文的時候，他顯然預想他的教導是可以直接被理解的，因此，其含義並不需要倚賴於讀者有無能力觀察到與舊約聖經特定經文的聯繫。儘管如此，若是我們明白了那樣的聯繫，還是有助於更深領會保羅的思想。

—19

保羅說道：「發生在我身上的事最終必定叫我得到釋放」（《新國際版》、《新修訂標準版》），如果不是特意參考《七十士譯本》，我們很容易就錯過其中舊約聖經的引喻。這裏的希臘文是 *touto moi apobēsetai eis sōtērian*（《和合本》「這事……終必叫我得救」），這逐字重現了《七十士譯本》的約伯記十三章 16 節。大部分解經學家即使注意到言語上顯著的一致，似乎也很少看到其中的重要性（見 Hawthorne 1983:41-44；關於這節經文的詮釋歷史，見 Reumann 2006）。而且很確定地說，保

羅可能只是、而且或許是無意識地借用約伯的語言，來表達一個相當不同的想法：他所期望的從囚牢中得釋放（約伯的控訴者和保羅在一章 17 節提及的人之間的相似之處，也有助於以上的聯繫）（見 Hays 1989: 21-24）。

然而，有一種觀點認為保羅想說的是關於一個更為重要的問題，即他與神之間的關係，因此也就是關於他屬靈的命運，對於這一觀點還有很多需要闡述之處。因為約伯記十三章 13 至 18 節的上下文顯然具有永恆的意義，所以保羅使用這段話可能不僅僅是隨意的引喻而已（見 O'Brien 1991: 109-10; Fee 1995:130-32; Bockmuehl 1998: 83）。毫無疑問，*sōtēria* 這一詞有時可譯為「釋放」，但認為保羅是在談及他期待從囚牢中獲得釋放，這觀點解釋起來會面臨極大的困難。使徒特意將他的拯救和他的困苦聯結起來：不僅僅是他將會被拯救，而且他的困苦終必叫他得救（如果解釋為保羅說他所遭受的困苦將引致他從囚牢中釋放，似乎毫無道理）。還有，正如一章 20 節所示，他所提及的拯救就是他所要經歷的，不論他在囚牢中將發生甚麼：*eite dia zōēs eite dia thanatou*（「無論是生是死」）。而且，如果使徒是在描述他希望從被囚中獲得釋放的話，那麼他使用如 *apokaradokia*（「切慕」〔參：羅八 19「切望」〕）和 *elpis*（「盼望」；保羅描述信徒特殊而確定的盼望時的標準用語，那樣的盼望是不至於羞恥的〔參：羅五 5，八 24~25〕）這些具有救恩論意義的詞語就難以解釋了。如此，即

使這裏間接反映了這一願望，主要也一定是指他在信心中的堅忍：保羅的拯救就是使基督顯為大，而不是他的身體得自由，甚至也不是他的活著（關於腓一 18~20 和本書信中其他舊約聖經引喻的更多細節，見 Silva 2005 的相關段落）。

二6~8

在一些例子中，概念上，而不是言辭上的一致，表明保羅腦海浮現了舊約聖經的章節或主題。其中一個例子就是二章 6 至 11 節的第一部分，這段話如今被廣泛稱為 *Carmen Christi*（「基督讚美詩」）。在二章 6 節，保羅將基督描述為 *en morphē theou*（「有神的形象」），由此產生了很多不同的解釋，其中一個就是這一片語與 *eikōn tou theou*（「神的像」〔西一 15〕）有相似之處，因此表達了亞當基督論（參《七十士譯本》的創一 26）（見 Martin 1997: 106-19; Kim 1984: 193-205）。

模糊的語言學論點，以及有人暗示說各樣已提出來的論題互相排斥，經常影響《七十士譯本》背景的討論。因此，與亞當的相似之處有時也被強解，超越證據之外，但是，腓立比書二章和創世記一至三章之間是有不可否認的關係網的（也反映在一些經文中，如：羅五 19，八 29；林前十五 41；林後三 18，四 4；腓三 21；西一 15，三 10），這些聯繫具有神學意義上的連貫性，芮德博已經明確指出這一點了（Ridderbos 1975: 68-78；也可見晚近由 Hooker 2000 所做的辯護）。

除此以外，一些學者也主張：二章 7

節的子句「虛己」（直譯是，倒空自己）引喻了以賽亞書五十三章 12 節，後者說上主的僕人「將命傾倒，以致於死」。他們認為：這樣一來，二章 7 節的下一個子句，*morphēn doulou labōn*（「取了奴僕的形象」）可以理解為，「基督擔當了受苦僕人的角色。」因為保羅在這段經文後面肯定引用了以賽亞書（見下文腓二 9~11 的註釋），很有可能這一主題在基督讚美詩的寫成中也扮演了一定的角色（見 Heriban 1983: 160-62，他提議說以賽亞書中的經文為羞辱和升高提供了主題背景；亦見 Bockmuehl 1998: 135-36）。但是，即便如此，這個引喻也相當隱約，所以我們應當謹慎，不應當對保羅的語言作太多的解讀。特別是，如果說基督讚美詩主要是將「上主的僕人」的描述歸在耶穌身上，那似乎是言過其實了；並且如果說「祂反而倒空自己」實際上就是說「祂承受上主僕人的死亡」，這就更缺乏說服力了（詳見 O'Brien 1991:268-71 總結的反駁；關於一個不同的觀點，見 Gundry 1994）。

二9~11

這幾節經文構成基督讚美詩的第二部分，是由一句話組成的：神已經將耶穌升為至高，又賜給祂那超乎萬名之上的名，叫一切無不向祂屈膝，無不口稱耶穌基督是主。這句話以連接詞「所以」（*dio*）開頭，解經學者對於讚美詩的這兩部分之間確切的關係也有過爭論。保羅是在說神獎賞耶穌呢，還是僅僅提出一個自然而然的結果？因為獎賞的概念可能表明其中

涉及功勞，所以一些複雜的神學問題就出現了。對於我們所探討的目標來說，我們可以簡單地說：雖然這段話不能排除獎賞的概念，但我們必須從耶穌的獨特性來限制它的應用（見 Gnika 1968: 125）。馬饒富幫助我們澄清了這一問題，他接受了上下文中獎賞的概念，同時反對功勞的概念：「基督的順服並沒有強迫神的手，像功勞的教義所暗示的那樣。神的作為只是那順服的另一面，並且為那順服所涉及的一切辯護」（Martin 1997: 232）。

這段話也引出了其它有趣的問題。如耶穌所領受的名是甚麼？是「主」，還是「耶穌」？毛勒給了我們滿意的答案：「因著成為肉身，『耶穌』這個人的名字，被宣告為至高的名；耶穌這個人也因此被宣告為主，使榮耀歸於父神」（Moule 1970: 270）。這裏所講的普世尊崇是自願的還是非自願的呢？例如，加爾文正確地回應道，鬼魔「是不會、永遠都不會自願或積極主動地降服的；但保羅在這裏並不是在講自願地順服」（Calvin 1965: 252）。

但我們主要關注的是這句話的最後一部分，保羅在此宣告：基督被升為至高的目的，就是叫「一切……無不屈膝，無不口稱耶穌基督為主」，這裏很明顯是引喻以賽亞書四十五章 23 節（基於這裏的聯繫，威爾克 [Wilk 1998: 325] 提出更多以賽亞書四十五章的引喻，見於一 28，二 12~13）。整體而言，以賽亞書這段話（四十五 18~25）構成了舊約聖經中最有力的斷言之一，從神的救贖工作的背景來論述以色列人的神的獨一性：

我是耶和華，再沒有別神！……

那些抬著雕刻木偶，

禱告不能救人之神的，

毫無知識……

除了我以外，再沒有神！

我是公義的神，又是救主，

除了我以外，再沒有別神！

地極的人都當仰望我，就必得救；

因為我是神，再沒有別神！

我指著自己起誓……

萬膝必向我跪拜，

萬口必憑我起誓。

（賽四十五 18~23）

《七十士譯本》用來翻譯「起誓」這一希伯來文動詞的，與保羅所使用的是同一個動詞 *exomologeō*（「口稱」）。雖然這樣使用以賽亞書並非完全的直接引文，但因為深深涉及保羅關於基督的概念，所以具有特殊而重要的意義。不管這首基督讚美詩是否保羅寫的，這都清楚表明他自己堅定的信念：對耶穌基督的敬拜並不違背以色列人的獨一神論信仰。相反，公義的救主耶穌基督擁有獨一之主雅威的名字，「使榮耀歸與父神。」

二 14~15

在幾節經文之後，保羅談及關於發怨言、起爭論的問題（二 14），這一主題使人想起以色列人在曠野中的經歷。緊接這一論點，他在二章 15 節稱腓立比人為「在這彎曲悖謬的世代作神無瑕疵的兒女」（*tekna theou amōma meson geneas skolia*

kai diestrammenēs），這一表述在很大程度上重現了《七十士譯本》申命記三十二章 5 節的最後一部分（*tekna mōmēta, geneas skolia kai diestrammenē*），但卻包含一個令人振奮的改變。因為舊約聖經經文將以色列民描述為行事邪僻，因此不是神的兒女（雖然有人質疑這樣解讀希伯來文的作法），所以保羅在這裏似乎是想說，腓立比的外邦人基督徒才被認為是神的兒女，而不是不信的猶太人（一種不同的觀點，可見 Bockmuehl 1998: 156-57）。所以，腓立比人不必被他們正經歷的反對力量脅迫，那反對力量是以猶太人為主的（見：三 1~3）。（根據申命記三十二章的這個用法，保羅前面所提及他的在場與不在場〔二 12〕，很可能是受摩西在申三十一 27 的話影響〔Michael 1928: 101 即如此認為〕。）

四 18

最後，在四章 18 節，保羅描寫他從腓立比教會所領受的餽送，從他所用的描述可以看出他顯然相當倚賴舊約聖經：「當作極美的香氣，為神所收納、所喜悅的祭物」（*osmēn euōdias, thysian dektēn, euareston tō theō*）。當然，這裏所用的語言來自與禮儀有關的多處經文，比如出埃及記二十九章 18 節（《七十士譯本》：*osmēn euōdias*）；還有，在以西結書二十章 41 節中已經有了喻義用法上的轉變：「我從萬民中領你們出來……那時我必悅納你們好像馨香之祭」（《七十士譯本》：*en osmē euōdias*）。這一細節必須在一個

更為廣大的神學架構下來理解，因為保羅在別處使用祭司的語言來描述基督徒的事奉（參：二 17、25、30 的 *leitourgia*〔「供獻」〕和相關的詞語）。事實上，以色列的宗教禮儀體系被認為已經轉變並轉移到基督的教會中，而基督教會也合理地應驗了禮儀體系的意義。一些學者甚至認為保羅將自己看作祭司，在神的真正聖殿中事奉，領受基督徒的奉獻（見 Newton 1985: 60-68）。

參考書目

- Bockmuehl, M. 1998. *The Epistle to the Philippians*. BNTC 11. Peabody, MA: Hendrickson.
- Calvin, J. 1965. *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*. Edited by D. W. Torrance and T. F. Torrance. Translated by T. H. L. Parker. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fee, G. D. 1995. *Paul's Letter to the Philippians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gnika, J. 1968. *Der Philipperbrief*. HTKNT 10/3. Freiburg: Herder.
- Gundry, R. H. 1994. "Style and Substance in 'the Myth of God Incarnate' according to Philippians 2:6-11." Pages 271-93 in *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder*. Edited by S. E. Porter, P. Joyce, and D. E. Orton. BIS 8. Leiden: Brill.
- Hawthorne, G. F. 1983. *Philippians*. WBC 43. Waco: Word.
- Hays, R. B. 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.
- Heriban, J. 1983. *Retto [phronein] e [kenosis]: Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11*. BSR 51. Rome: LAS.
- Hooker, M. D. 2000. "Adam Redivivus: Philippians 2 Once More." Pages 220-34 in *The Old Testament in the New: Essays in Honour of J. L. North*. Edited by S. Moyise. JSNTSup 189. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Kim, S. 1984. *The Origin of Paul's Gospel*. WUNT 2/4. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Martin, R. P. 1997. *A Hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. Downers Grove, IL: InterVarsity.

- Michael, J. H. 1928. *The Epistle of Paul to the Philippians*. MNTC 10. London: Hodder & Stoughton.
- Moule, C. F. D. 1970. "Further Reflexions on Philippians 2:5-11." Pages 264-76 in *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday*. Edited by W. W. Gasque and R. P. Martin. Grand Rapids: Eerdmans.
- Newton, M. 1985. *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*. SNTSMS 53. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Brien, P. T. 1991. *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Reumann, J. 2006. "The (Greek) Old Testament in Philippians 1:19 as Parade Example—Allusion, Echo, Proverb?" Pages 189-200 in *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of E. Earl Ellis for His 80th Birthday*. Edited by S.-W. Son. London: T&T Clark.
- Ridderbos, H. 1975. *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Silva, M. 2005. *Philippians*. 2nd ed. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic.
- Wilk, F. 1998. *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. FRLANT 179. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.