

# 從「律法中」到「耶穌裡」之公平無私的上帝觀

## 分析「猶太人的信仰危機」(羅馬書 2：1-29)

秦明盛牧師

新約學助理教授

### 前言

此篇研究的方法及用意，乃試圖以歷史及文學的解釋進路，加上經文（文本）、作者（保羅）、讀者（筆者）三角互動所形成的對話研究法，將保羅在本段經文（2：12-29）中的猶太人危機（選民自傲的問題）藉由上帝觀—由律法中到耶穌裡之公平無私的上帝（2：1-11）—加以分析、解釋、說明或更新、擴展猶太人的律法觀及割禮觀。或藉由此篇研究，試圖再挑戰、再教育及再調整原住民教會牧者和基督徒對上帝觀及自己的使命觀之認知，甚至更新及導正每一位基督徒及教會對上帝關的認知（公平無私的上帝）。

### 壹、 公平無私的上帝觀

為什麼上帝是個公平無私的神？保羅是基於什麼樣的論點或信仰經驗來論述他所相信的「公平無私的神」？是否以猶太人的律法角色與功能證明他所依賴與信靠的上帝就是公平無私的神？或從「耶穌的言行及生與死」的福音來證明上帝的公平無私？對保羅而言（2：1-16），公平無私的上帝必須是經由「律法中的功用」到「耶穌裡的救恩」才能顯示上帝主權的意義：

#### 一、律法中的上帝

為什麼保羅先以猶太人的律法作為他論述的開始依據？他不是極力反對以律法的標準來判斷上帝在耶穌基督裡的事工麼？若從保羅在 2：1-16 節的論述，便知保羅對上帝觀的解釋方法，既他是先從律法的功能開始到耶穌基督的福音詮釋。筆者就以律法中的上帝，分析那「按真理審判人的上帝」(2：1-5)；及那「按善惡審判人的上帝」(2：6-11 節)：

#### (一) 按「真理」審判人的上帝 (2：1-5)

保羅在此所說的「真理」是指什麼意義？為什麼「按真理的審斷」才能符合公平無私的上帝觀？Cranfield 認為，保羅在此所說的「真理」是與「事實相符」的（既是公平的）。<sup>1</sup>馮蔭坤也認為「真理」是，指「神的全部話語」，包含了「良心所能了解的是非善惡」。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> C. E. B. Cranfield, 《羅馬書》(A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans) (潘秋松譯，台北：中華福音神學院，1997)，198。

<sup>2</sup> 馮蔭坤，《羅馬書注釋（卷壹）》(台北：校園，1997)，342-343。

其實保羅在第 2-3 節裡所引用的「我們知道」<sup>3</sup>這句「共站」的話，就可直接指出「真理」的意義是，猶太人向來所知道及所強調遵守的「真理」就是神的話，就是猶太人所遵守的「舊約律法」。但是舊有的律法，只有一些條文、規定、與其中真理的原則是與耶穌的教導（新約的教訓）是相合的，就如「不要論斷別人」的條文。所以論斷別人是合理的事，必受到真理的審判。

接下來保羅在第 3 節下半（你以為這樣行可以逃脫上帝的審判嗎）的反問式論述中，他雖然重複了 1 節下半的話，但是還有另外的意義。就是接續第 2 節所強調的指明所有論斷人的必按真理審判；而不能藉由他論斷人的公正性及擁有選民的身分而免於上帝的審判。<sup>4</sup>保羅之所以強調「論斷人的不論你是誰都不能掩飾自己的弱點」，也「無法逃脫上帝的審判」，乃是基於猶太人的傳統教義裡有此特別怪異的價值觀，既「我們受審判的時候乃是被主懲治，免得我們和世人一同定罪」；<sup>5</sup>但保羅認為這是不符合真理的審判。因而他指責自己的同胞猶太人不能藉由指責別人表示自己不同於別人的身分，或表示上帝對自己有不同的待遇。

這段經文（1-5 節）也被解釋為「警告」或「責備」一切論斷人的包含猶太人。<sup>6</sup>為什麼上帝也要按真理審判猶太人（選民）？保羅的用意何在？對保羅而言，因為上帝不僅僅透過「律法中」所施的功能，同時也透過上帝許多的恩惠，例如，賜律法、賜先知、又向他們顯出長久的寬容與忍耐。從猶太人的歷史可知，雖然他們屢次離開上帝，不專心敬拜他；但是上帝依然恩待他們。也就是因為如此，保羅認為，猶太人決不能因為上帝的寬容與忍耐，就隨心所欲的論斷別人，否則上帝不會理會這種藉著「論斷」表明上帝的愛與恩典。他更積極地說，如果猶太人因為上帝的恩典（成為選民是靠神的恩惠）就自認可以代表上帝來論斷及審判別人，就是完全誤解了上帝的恩惠；也藐視（καταφρονεις）了上帝的救恩。因為上帝的恩慈乃是給其對象有悔改的機會，το χρηστον του θεου εις μετανοιαν，而且也呼召他們悔改。總而言之，上帝自己是以「真理」（指摩西的律法包含先知全部的話）的立場來審判所有的人，<sup>7</sup>也就是一位公平無私的上帝。這也就是為什麼保羅在這裡只用「論斷的人」的緣故，因為這些教訓（2：1-5）不僅僅適用在外邦人的身上，同時也適用在猶太人的身上。<sup>8</sup>

由上述看來，保羅在此強調，論斷人就是表明「自己剛硬」、「不悔改的心」及「為自己積蓄憤恨」，因為論斷別人就是不省察自己，故意用指頭指著別人，把注意力轉移到所論斷的人身上。這種行為就是完全無心悔改的表現。的確，猶

<sup>3</sup> 「我們知道」修辭學的用意是，引入一段作者料想會被收信者，或他心目中所存想的人一致接受的陳述。參見 Cranfield, 《羅馬書》(A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans), 198。

<sup>4</sup> Cranfield, 《羅馬書》(A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans), 199。

<sup>5</sup> 參見哥林多前書 11：13。

<sup>6</sup> 保羅的筆法合乎古代的一種寫作法，稱為 diatribe，就是假想有批評者在場，提出問題或反對，而給予答辯、駁斥。See S. K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Chico, CA: Scholars Press, 1981), 117.

<sup>7</sup> 見馮蔭坤，《羅馬書注釋（卷壹）》，342-343。

<sup>8</sup> C. K. Berrett, *Paul: An Introduction to His Thought* (Louisville, KY: 1994), 43.

太人誤解了上帝的恩典的用意，只任憑放縱上帝的恩惠。因此，保羅這樣針對猶太人論斷者，指出上帝是不偏待人的審判者，他必按公平的標準施行審判之後，就在第 2 章 17-29 節繼續對猶太人提出正面的抨擊。

## (二) 按善惡審判人的上帝 (2:6-11)

保羅當然知道舊約中曾提到這個「按善惡審判」的原則，<sup>9</sup>而這個原則是，「行善者得賞賜」，「行惡者得刑罰」。因而保羅將此原則應用在前 1-5 節裡「論斷別人者難逃上帝的審判」，既論斷者若不悔過，必在審判之日經歷上帝的忿怒。除此之外，保羅也深知，猶太人的救恩觀是要靠自己守律法稱義，他們很自然地重視人的行為。所以使徒保羅在此針對猶太人的救恩觀，特別指明：「祂必按照各人的行為報應各人」，而各人必須為自己的行為負責。有人認為保羅在這裡只是從舊約的觀點來談論，但在這時刻我們可以說，這節經文絲毫不支持這種看法；而是單純的未來式直說語氣 *αποδοσει* (回報)，既表達「他的行為應得的」或「按照他應得的賞罰」的意思。<sup>10</sup>

### 1. 善行

有些學者視「善行」為內在價值（尤指道德意義），在道德意義上是好的、高尚的、可稱讚的行為或工作。<sup>11</sup>其實對保羅而言，由於罪的勢力，沒有人有能力行善到一個地步，足以贏取上帝的救恩。也就是說，雖然「善行」不能成為救恩的依據，<sup>12</sup>但是卻以此「善行」挑戰猶太人對善行的解釋，並提出他們在善行上的軟弱，甚至摧毀猶太人的聲稱。<sup>13</sup>因此，保羅在此所使用的善行是尋求「尊貴、榮耀」或尋求「不朽壞之福」(2:7)，既追求上帝來的榮耀、尊貴和不朽之福。

也因為如此，保羅在這裡所強調的「善行」很顯然的，不是教導羅馬的猶太收信者靠行為稱義，而是強調不論是猶太或外邦基督徒在上帝的眼光中，他們的價值觀（論斷人的依據）包括摩西的律法或人心中的是非之心的價值都是一樣的受到上帝的檢驗與審判。

由此可見，保羅在此並非真的認為有人可以在善行上，獲得榮耀、尊貴、平安及「永生」，而是說明：鑑於罪的事實，恩典和信心是得救唯一的途徑；<sup>14</sup>但是那些以堅忍的信心越過他們自己的善行，而寄望於那只有上帝的恩惠可以賜下之榮耀、尊貴、與不朽壞的人，<sup>15</sup>才能成就善行的意義。對此 Cranfield 也有適度的解說，既保羅所說的那些尋求 *ζητουσιν* 榮耀、尊貴、與不朽壞的人並不是那

<sup>9</sup> 如約伯記 34:11，詩篇 62:12，箴言 24:12，耶利米 17:10，32:19。

<sup>10</sup> Cranfield, 《羅馬書》(A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans), 203。

<sup>11</sup> 如馮蔭坤,《羅馬書注釋(卷壹)》,351。

<sup>12</sup> 因為保羅很清楚地告訴羅馬的收信者,得救乃是憑「因信稱義」(1:16-17)。

<sup>13</sup> 見馮蔭坤,《羅馬書注釋(卷壹)》,361。

<sup>14</sup> 馮蔭坤,《羅馬書注釋(卷壹)》,362。

<sup>15</sup> Berrett, *Paul*, 42。

些配得它們的人們；而是藉著恩惠之後，以回饋的心來善行的人們。<sup>16</sup>是的，對筆者而言，「憑恩典藉信心」的得救原則已經生效，但是這原則並不廢除上帝會按善惡之行為審判人的原則。因此就保羅在第 7 節所申述的原則（審判的標準是行為，是上帝的定律），顯然的不是指，所謂的靠著善行獲得「永恆的生命」問題，而是得「賞賜」的問題。

## 2. 惡行

結黨、不順從真理、卻順從不義（2：8）。保羅用結黨（*επιθεια*）這個字的原意是什麼？為什麼猶太基督徒會有結黨的生活？學者各持不同的看法，如 Cranfield 認為，結黨是引出了第二類人（行惡者）的三種特性。在這特性的三個因素中，第二個因素（不順從真理 *απειθουσι τη αληθεια*）與第三個因素（順從不義 *πειθομενοις.....τη αδικια*）是毋庸置疑地需要加以解釋，既這兩個因素與 1：18 的記載（以「不義」的人壓制「真理」的人）是相互對應的。<sup>17</sup> Barrett 反對 *επιθεια* 視為結黨，因為這個字容易被誤解成與「鬥爭」（*ερις*）相似；<sup>18</sup>另有學者認為，結黨在此的意義是，富有政治意味的動詞「政治游說者及鼓吹黨派的精神」。<sup>19</sup>但近期的學者則認為，*επιθεια* 的意思是「只顧自己」或「自私自利」。<sup>20</sup>不論學者們對此字的看法有認何歧見，但是如果我們從「公平無私的上帝」之角度來審判惡行時，卻可指出，*επιθεια* 的意義有可能是，為了維護自己的最大利益，就不顧真理，也不顧公平正義，更不顧自己與多數人之間的關係受到任何傷害；寧可將自己的好處建構在屬於自己的黨派內別人的痛苦上。如此一來，「自私自利」毫無疑問的是支配著這一類人（猶太基督徒）的整個思想及行為的動力和原則。

對保羅而言，一個人受制於自私自利，自然而然地就無法將真理實踐於生活中，也無法將公義落實在百姓當中。在公平無私的上帝裡，沒有人可以避免上帝的檢驗與審判（9-10 節）。的確，由於猶太人擁有律法的所有權之後，就輕易藐視及中傷外邦人。為此保羅在 2：1-5 提出自傲的假設性論述，間接地責備猶太人的不是，既上帝的選民是不可以任意審判外邦人的罪。

## 二、耶穌裡的上帝

保羅在論述律法中的上帝之後，繼續論述「在耶穌裡之公平無私的上帝」。是否保羅在 12-23 節裡的論述，可以使「公平無私的上帝」表達得令猶太人聽眾心服嗎？就此問題，筆者試圖將保羅之「上帝在基督裡的審判」（按兩個證據審判人、以及按居首位審判人的上帝）之論述一一的加以解釋。

<sup>16</sup> Cranfield, 《羅馬書》(A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans), 204。

<sup>17</sup> Cranfield, 《羅馬書》(A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans), 205。也參見馮蔭坤,《羅馬書注釋(卷壹)》, 353。

<sup>18</sup> Berrett, *Paul*, 47.

<sup>19</sup> J. Murray, *Redemption Accomplished and applied* (London 1966), 65.

<sup>20</sup> Cranfield, 《羅馬書》(A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans), 148。馮蔭坤,《羅馬書注釋(卷壹)》, 354。

## (一) 按兩個證據審判人的上帝 (2:12-16)

保羅在這段經文裡繼續以兩方面的證據(他們的心裡和耶穌基督的福音)說明上帝的審判不是隨心所欲、毫無法則的,而是有令人心服的依據來定猶太人的罪:

### 1. 他們的心裡

寫在「他們的心裡」*εν ταις καρδιας*, 這一句話(參見耶利米書 31:33)確實指出,神末世性的應許已經藉著福音,開始應驗在信徒(包括猶太人與外邦人)的生活中了。雖然保羅在此繼續以 *συνειδησις*(良心)說明上帝對人心裡的要求與審判是無可推託的,因為 *συνειδησις* 是指一個人,無論知錯或無辜,都是與自己共有的知覺;<sup>21</sup>但是對保羅來說,律法的功效也許無法使「是非之良心」勝過人的肢體,而主耶穌的福音可以使 *συνειδησις*(良心)同作見證。

對保羅而言,當審判的日子,神的審判不僅僅會考慮到人外在的行為(2:6),同時也包括我們所作的一切秘密的事(不可告人的事),包括人心中的隱密(思想和動機)都要見證我們的是非。<sup>22</sup>如同該應對待他弟弟的事,雖然沒有人看見該應對他弟兄所做的詳細過程,但他弟兄的血卻從地裡發出哀求的聲音,既天地替亞伯(該應弟弟)發出公義的聲音。

### 2. 耶穌基督的福音

「照著我的福音」(*κατα ευαγγελιον μου*), 這句話是指什麼意思? Dunn 認為,在此保羅強調他所宣揚的恩典與愛的真理,既他所宣揚的核心(信仰基督)為上帝審判的依據。<sup>23</sup>Bassler 把這樣的看法(照著我的福音)解釋為,神不偏待人(2章 11 節)的真理。<sup>24</sup>馮蔭坤對此方面的解釋為,保羅的福音是指,上帝在末日的審判是以「公義」審判所有的人。<sup>25</sup>是的,對保羅而言,福音就是取代了律法,上帝不再用律法來審判外邦人而是以神的福音審判人。福音原來是叫人得恩赦的;但是人拒絕了福音的恩赦,那麼福音本身就成為了我們的「見證人」,要定我們的罪。舉例來說,若有一人得了沒有藥可治的病,那麼他的死是因病而死;但若病人不肯服用那特效藥,那麼他的死是因拒絕服用那特效藥。同樣的,對保羅來說,「福音」就是生命的特效藥。

耶穌是上帝所設立要審判天下的總依據,既基督耶穌的言行當作審判的依據是足夠使人無可反駁的,因為他是「道成肉身」與我們一樣,又曾受過試探卻沒

<sup>21</sup> 如對猶太人來說,良心並不是無憑無據,而是依據道德評判,遵守摩西的意思。馮蔭坤,《羅馬書注釋(卷壹)》,379-380。

<sup>22</sup> 馮蔭坤,《羅馬書注釋(卷壹)》,383。

<sup>23</sup> James D. G. Dunn, *Romans 1-8: World Biblical Commentary*, vol. 38 (Dallas, TX: Word Books, 1988), 103.

<sup>24</sup> J. M. Bassler, *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom* (Chicago, CA: SBLDS59, 1982), 157-158.

<sup>25</sup> 馮蔭坤,《羅馬書注釋(卷壹)》,385。

有犯過罪。因此，對保羅而言，耶穌基督的言行就能直接檢視人對律法的無奈、探出人內心中的虛無、也揭開人心中所隱藏的惡事、甚至反映出上帝公義的審判。<sup>26</sup>

的確，藉由保羅所經驗的福音能力，既上帝在耶穌裡的救恩（十架的救贖與復活的能力），保羅發現猶太人的傳統律法、信仰規範不僅僅狹隘化上帝的救贖；同時也發現猶太人對「律法」的解釋，使上帝成為區域性的上帝；甚至透過律法上所定的善行標準（the work of the law），上帝被監禁與羞辱。基於此，保羅希望透過耶穌的福音顯示父上帝（2：1-6）對「律法」的新解釋，既律法不應該成為以色列人與他族之間的隔絕；它應該成為寬廣的陳述與向度，並成為上帝普世性的啟示與準則，使上帝恢復「公平無私的上帝」。

## （二）按「居首位」審判人的上帝

針對最惠國身分及特權的猶太收信者，保羅提出兩個新的看法：擁有「律法所有權者，並不代表他有保護傘（vv.12-16）」；「受割禮者」也並不代表他有無限的保障（vv.25-29）可以做為，他再更新、再導向、和再擴展他們的信仰觀，故保羅說他們只是「稱為猶太人」，就是表面（肉身）的猶太人，<sup>27</sup>裡面（內心）卻不是猶太人。

保羅在本段前 5 節經文（2：1-5）雖然完全未提到猶太人（Jews）的名；但根據他在 2：17 節以後對收信者的稱呼（猶太人）以及他所要表達的內容（諷刺性的意味）來看，在第 1 節裡所指出的第二人稱代名詞「你」的意義是指「猶太人」說的。<sup>28</sup>特別是第 4 節也間接地回應了猶太人錯誤的傳統觀念，他們認為，上帝的子民不會犯外邦人所犯那些較卑劣的罪，即便猶太人犯下了任何一條律法所規定的罪，也都不足以動搖他們身為選民所享有的特權；<sup>29</sup>相反的，他們認為上帝的豐富恩惠對選民的頑固不信，更加顯出上帝那極大的寬容和忍耐。<sup>30</sup>但是保羅在此前一段（1：18-32）對外邦人罪行的指控是希臘時期猶太人的典型態度，既猶太人自以為在道德方面比外邦人高一等，因而有資格批判外邦人在宗教和道德上的敗壞。<sup>31</sup>

除此之外，其實保羅在第 1 節的開始就以「所以」（*διο*）這個連接詞與上文（1：18-32）連接。也許保羅想透過第 2 章 1 節與第 1 章 32 節的連接，<sup>32</sup>或把 1：18-32 當作整個小段（2：1-5）的原因背景，來說明：因為外邦世界所受的審判（1：18-32）和猶太人（並無優勢的行為）所受的審判（2：17-29）兩者完全同

<sup>26</sup> 參見 Dunn, *Romans 1-8*., 103.

<sup>27</sup> 馮蔭坤，《羅馬書注釋（卷壹）》，388。

<sup>28</sup> Simon J. Gathercole, *Where Is Boasting?: Early Jewish Soteriology and Pauls Response in Romans 1-5* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2002), 200.

<sup>28</sup> James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, 78.

<sup>29</sup> Dunn, *Romans 1-8*., 78.

<sup>30</sup> 見馮蔭坤，《羅馬書注釋（卷壹）》，336。

<sup>31</sup> 見馮蔭坤，《羅馬書注釋（卷壹）》，336。

<sup>32</sup> C. K. Berrett, *Paul*, 43.

受上帝公平的檢驗。<sup>33</sup>的確，對保羅而言，身為上帝的選民應扮演選民該有的角色與功能，但是他眼中的猶太人只看見外邦人眼中的藜；卻看不見自己眼中的樑木。<sup>34</sup>這個樑木是什麼？保羅認為，猶太人眼中的樑木就是「律法的知識」（2：17-24），他們常常憑著律法的知識論斷外邦人。

總而言之，本段經文（2：1-16）確立了保羅對上帝觀的兩個看法：其一為，上帝的審判是絕對公平的（1-11 節），尤其是在第 2，6，和第 11 節裡的論述，甚至保羅在第 3 節指出他對話的對象（你這個人）的含義顯然地是指猶太人論斷者，你這位論斷者雖然是選民，擁有摩西的律法，但你也難逃主上帝的審判。其二為，猶太人與外邦人同樣會受到審判（12-16 節）。是的，本段經文的主要論述與含義是，因為那有律法的要求刻在心裡的外邦人，尚且因此要向上帝負責，並要因為沒有順從這內在之律而受審判；但那擁有具體表明神意旨的摩西律法的猶太人，不就更要因為沒有遵守摩西的律法而受審判了。<sup>35</sup>

## 貳、 猶太人的信仰危機

為什麼保羅認為猶太人的信仰發生了危機？擁有「律法所有權」及「割禮身分」的猶太人可以接受保羅這樣的疑問、挑戰、與批判麼？保羅如何論述猶太人的信仰問題？是否保羅對猶太人危機的論述和論證足於說服他們承認自己的問題以至於在信仰生活上除舊佈新？保羅又如何論述上帝的意旨？是否他所論述的上帝觀（公平無私的上帝）可以讓那些長期以「上帝的選民自居」的聽眾感到心服口服？就上述這些疑問，筆者就以保羅處境中的歷史及文學角度試圖加以分析與解釋。

### 一、 歷史解釋

從歷史的角度來看，保羅稱呼收信者說：「你稱為猶太人」（17 節）的真正用意何在？是否此名稱可以間接地指出其背後猶太人在文化與宗教上的特殊意義？保羅明知收信者當中有他的同胞猶太人，而他為何強調此猶太人名稱呢？保羅之所以如此稱呼他的收信者，是否基於因為保羅看見了猶太人在基督教會內依然視其歷史的及傳統的信仰規範為他們唯一的標準？或視這些信仰規範為絕對化而自信、自滿、與自誇？保羅之所以稱收信者為猶太人，是否基於因為保羅不贊成羅馬政府所賜猶太人的特別待遇？或基於保羅對猶太人的本性瞭若指掌？這些疑問若從歷史的角度再次看保羅在第 21 節裡的論述（你講說不可偷竊，自己還偷竊嗎），似乎可以嗅出一些端倪，既猶太人在歷史上所作的「言行、內外不一致」及「自以為是」的不良示範和危機：

<sup>33</sup> C. E. B. Cranfield, 《羅馬書》(A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans), 195。

<sup>34</sup> 至於保羅心目中的批評者就是猶太人，他們常常肯定高道德的標準而論斷那些惡行；但是對他自己的惡行卻多方的讓步。因此保羅強烈地認為，上帝不看你是誰，而只看你所行的事。參見布魯斯(Bruce, F. F.) 著，《羅馬書》(Tyndale New Testament Commentaries: Romans) (劉良叔譯，台北：校園書房，1987)，76。

<sup>35</sup> 見馮蔭坤，《羅馬書注釋（卷壹）》，385。

### (一) 言行、內外不一的危機

不可偷竊，自己還偷竊嗎（21 節後半）？這一個疑問句不攻自破地道出，猶太人的過失在於他們只看見別人所作的惡事；而看不見自己所作的惡，卻與別人相同。馬丁路德將「自己還偷竊」這一句話解釋成為，猶太人在其意志上（思想中）違反上帝的旨意就是偷竊。<sup>36</sup>但是身為有血有肉的保羅又如何看出猶太人心中的意志或腦中的思維，畢竟保羅是人，他無法像上帝那樣能夠監察人心，也無法像上帝那樣可以看出猶太人思想中是否違背真理。<sup>37</sup>因此，這一個疑問句（不可偷竊，自己還偷竊嗎？），也許保羅是指一些在歷史中所聽聞過的「惡名昭彰」的事件，如約瑟夫所記，公元 19 年有四名羅馬的猶太人，勸一位已經歸信猶太教的著名女士，捐一大筆款項給耶路撒冷殿，卻將其中飽私囊；而其中領頭的那一位自稱要教導有興趣的外邦人去認識猶太教信仰。這類醜事被查出之後，提比留大帝下令，驅逐所有猶太人離開羅馬。這種丟臉的事件使「猶太人」的名聲在外邦中蒙羞。<sup>38</sup>聖經學者布魯斯（Bruce）也發現在歷史中猶太人每年可以假藉把聖殿稅金寄到耶路撒冷之名；卻偷竊金銀私下運送。對此問題巴克萊（Barclay）又提出詳細的數據：「公元前 60 年就已發生約有 20 噸重的走私金銀運送到耶路撒冷，而這樣的事件是曾出不窮的陸續發生」。<sup>39</sup>

除此之外，猶太人憎惡偶像，自己卻「偷竊廟中之物」（22 節）。其實依據使徒行傳 19 章 37 節的記載，作者保羅應該知道，猶太人在主後一世紀（保羅的時代中）經常以禁止拜偶像之名褻瀆異教神明或行劫「異教廟宇之聖物」，雖然猶太人也許認為他們這樣做（行劫異教廟宇之聖物），是代表對偶像崇拜的忌諱與毀滅，因而感到合理合法的。如 J. B. Lightfoot 所言，外邦人常以猶太人行劫「廟宇」或褻瀆聖物視為平常的事，並且猶太人對廟宇行劫及對異教神明褻瀆之事似乎是常見的對猶太人的指控。<sup>40</sup>但是對保羅而言，偷竊廟中之物是言行、內外不一致的信仰生活之危機寫照：既禁止拜偶像，卻又愛偶像之物；或對廟宇內的偶像憎恨，卻對廟宇內的金銀喜愛。也因為如此，保羅針對世代以律法誇口的猶太人責備說：你既是教導別人的；還不教導自己嗎？你教導別人不可偷竊；但自己卻還偷竊嗎（21 節）？

### (二)「自以為是」的危機

除猶太人在歷史中有偷竊的行為之外，也因為羅馬政府允許猶太人在某一限度內可以有自己的法庭實施他們的律法；也允許他們守住安息日的規範；甚至猶太人男丁可享有免被徵為羅馬兵的特權。<sup>41</sup>因而他們不單可以照猶太律法的規定

<sup>36</sup> Luther 46，引自馮蔭坤，《羅馬書注釋（卷壹）》，397。

<sup>37</sup>馮蔭坤，《羅馬書注釋（卷壹）》，396-397。

<sup>38</sup>布魯斯(Bruce, F. F.) 著，《羅馬書》(Tyndale New Testament Commentaries: Romans) ，82。

<sup>39</sup>巴克萊(William Barclay) 著，《羅馬書注釋》(張宗隆譯，台北：人光，1982)，51。

<sup>40</sup> J. B. Lightfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962), 262.

<sup>41</sup>巴克萊(William Barclay) 著，《羅馬書注釋》，52-53。



生活，也可以避免安息日時受到羅馬法庭的限制與要求。但是擁有這樣的律法特權的猶太人，只讓他們更加的瞧不起外邦人，造成「自以為是」的信仰格局；<sup>42</sup>以至於把自己關在一個僵硬的小圈子內，而所有的人都被拒絕於此圈之外；又因為他們對外邦人的崇拜是抱一種輕蔑的態度，對別人的需要毫無同情心。<sup>43</sup>難怪保羅會說：「上帝的名在外邦人中，因你們受了褻瀆……」（24 節）。

是的，保羅清楚知道猶太人一直以來都是以「上帝的選民自居」並以「通曉律法為傲」，<sup>44</sup>甚至自認為擁有「宗教的真理和屬靈的知識」因而自覺擁有教導人與審判人的是非之合法權；<sup>45</sup>又因為深信自己是帶領瞎子、是黑暗中人的光，以及是那些尚未沐浴在上帝真光的外邦人的導師。也因如此，猶太人自認為，外邦人是黑暗中的盲人，並且是愚不可及的孩童。<sup>46</sup>

除了律法可以使猶太人感到自信與驕傲之外，保羅另把矛頭指向「割禮」。保羅知道猶太「割禮派」對割禮有相當嚴謹的辯解，他們堅信上帝不是將行割禮的命令給摩西；而是先給亞伯拉罕的，並且不只命令亞伯拉罕的後裔要遵守，所有想成為他家人的外人也都要遵守行割禮。如 Floyd V. Filson 對「割禮派的主張」所作的摘錄：

當他們（割禮黨）提出行割禮為人們願否接受與遵行神的律法的試驗時，他們所採取的根據是相當堅固的。從創世紀 17 章 9 至 14 節所引用的話，是神親口說的。在那裡，他吩咐亞伯拉罕的每一個子孫，包括那些成為他家人的一切外人在內，必須「世世代代」接受割禮，作為「永遠的約」。這些神自己所說的話，既然記在權威的聖經裡，就必須遵行。<sup>47</sup>

的確，割禮派堅守「割禮」是上帝給亞伯拉罕的命令（一切亞伯拉罕的後代和外邦的僕人們都包括在這個命令之內），割禮是不受任何那在後來的律法之限制，割禮也不能被其他儀式（如洗禮等）取消上帝對亞伯拉罕的應許，或被任何替代品取消它作為神接納人的基礎信心。因此亞伯拉罕為以撒行割禮之後，這割禮的儀式成為猶太人生命成長中或外人取得選民身分之過程中不可缺少的重要儀式之一。這種從未鬆懈的傳統儀式及價值觀，連在初期中的基督教會內包括羅馬城裡的猶太基督徒就一直繼續傳承，如 Filson 所言：「外邦人是受歡迎進入教會，正如猶太人到處歡迎人改宗猶太教一樣，但是他們必須行割禮，接受摩西的律法，也遵守其中所規定的一切禮儀」。<sup>48</sup>

上述可知，這種猶太人舊遺傳（割禮）視為進入基督教會內的必備條件，也是保羅面對羅馬基督徒問題之一。因為猶太人一直認為，只有受過割禮的人，才

<sup>42</sup> N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), 279.

<sup>43</sup> 巴克萊 (William Barclay) 著，《羅馬書注釋》，53-54。

<sup>44</sup> 馮蔭坤，《羅馬書注釋（卷壹）》，388。

<sup>45</sup> Simon J. Gathercole, *Where Is Boasting?: Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2002), 200.

<sup>46</sup> 內村鑑山著，羅馬書的研究（上卷）（吳德榮譯，台南：台灣教會公報社，1973），187。

<sup>47</sup> Floyd V. Filson (腓爾遜) 著，《新約歷史》(A New Testament History) (蕭維元譯，香港：基督教文藝，1980 再版)，271。

<sup>48</sup> Floyd V. Filson (腓爾遜) 著，《新約歷史》(A New Testament History), 271。

能領受上帝的恩典。所以如果外邦人要成為上帝的兒女，也同樣要經過割禮的程序，否則會被福音排斥在外。但是保羅卻在 25 節提出反駁的話，他說：「你若是行律法的，割禮固然對你有益；但若是犯了律法的，你的割禮就算不得割禮」。保羅之所以如此說，乃是基於人的本性是意向罪的，如保羅在第 7 章 18-19 節所述（我所願意的善，我反不作；我所不願意的惡，我反而去作），因而沒有任何一個人行割禮算得割禮。對保羅來說，割禮是為了表明其內心已分別為聖的一種外在表徵，因此割禮的實體不在肉身而是在心靈裡面，也就是說，當人真實遵行律法的時候，割禮才有意義。<sup>49</sup>

由上述可知，保羅之所以在此經文（17-29 節）中毫不保留的批判及責備猶太人，乃基於他們一直固守歷史的、傳統的「律法主義」之狹隘觀念，及一直死守著「割禮」為唯一認定「猶太人身分與特權」的儀式。也因為如此，從 17 節開始就顯示出保羅是公開而又正面地譴責自己所愛的同胞。並且非常具體的把罪狀一一控訴出來：諸如偷竊、姦淫、偷竊廟中的供品、褻瀆上帝的名等罪行。甚至保羅（正走在宣教歷程的保羅來說），為了要把耶穌基督的福音廣傳，他確實遇到了一個非常急迫解決的問題。這也就是為什麼保羅與西拉帶著這樣的問題回到耶路撒冷（使徒 15 章）主要的理由。保羅在這裡再次的說明割禮的深層意義，並指責他們雖受過割禮，卻不守律法，而虛有其表。

## 二、文學解釋

無疑地，從歷史研究的進路可知，猶太人的身分（擁有割禮及律法的擁有者）確實是根據上帝與亞伯拉罕的約定（創世記 12：1-3），這個約定就是建構在上帝的應許，既上帝要使以色列成為外邦人的光，並吩咐他們將上帝的拯救帶入到外邦人當中。<sup>50</sup>由於此約定的用意和目的，使得在羅馬的收信者顯然是，以第二聖殿的猶太人自居（認為他們是虔敬、聖潔與順服的百姓），因而滿懷自信與安全感。<sup>51</sup>這樣的「自信」，R. Bultmann 認為，成為猶太人的「自誇」，也是對律法的自我中心與曲解。<sup>52</sup>C. E. B. Cranfield 也視猶太人的「自誇」為，建構對上帝的要求與聲明的權利。<sup>53</sup>

其實歷史的解釋對「保羅對猶太人危機的原意」，至少可以幫助我們理清一些疑點或最基本的問題所在。因而保羅在此稱呼收信者為，「你稱為猶太人」。但是這「猶太人」（2：17）名稱的意義，可能不能單從歷史的角度就可完全地瞭解保羅稱收信者為猶太人的原意，因為收信者本來就是猶太人，上帝的選民，並且是蒙受上帝的恩惠百姓。猶太人此名稱不僅僅是透過亞伯拉罕的信心，上帝賜給

<sup>49</sup>內村鑑山著，羅馬書的研究（上卷），187。

<sup>50</sup> 參考創世記 15 章；申命記 4 章 5-6；以賽亞 42 章和 45 章等。

<sup>51</sup> Gathercole, *Where Is Boasting?*, 193.

<sup>52</sup> R. Bultmann, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings* (Philadelphia: Fortress, 1984), 28.

<sup>53</sup> C. E. B. Cranfield, 《羅馬書》(A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans), 236。

他們特殊的身分－割禮的社會行為，也透過摩西的帶領（出埃及），賜給他們外邦人所沒有的特權－律法的擁有者，因而成為上帝的選民。

基於上述，我們也要從文學解釋的進路，試圖將保羅在羅馬書 2 章 1-29 節裡的論述，作更進一步地瞭解他稱猶太人這個名稱的背後另有什麼意義。其實若仔細地從羅馬書 2：1-29 的文學形式、鑰字、片語和結構來看，猶太人的危機顯然是，由於「擁有律法所有權」的人；及「擁有割禮身分」的人，就自以為在眾百姓當中「自誇」，同時也「論斷別人」是應該有的權力。

### （一）以「擁有律法」而「自誇」的危機（12- 23 節）

保羅在 17 裡稱收信者為「猶太人」之後，他就繼續使用了四個比喻（瞎子的嚮導、黑暗中人的光、愚昧人的導師、小孩的教師）來形容猶太人作導師的身分，這也是猶太人所自我炫耀的；但是這些「導師的名份」卻造成他們對外邦人的輕視（27 節），並輕易論斷別人（2：1-2 節）。因此，這被保羅稱為猶太人的收信者，不論他們是否被暗示為羅馬的猶太基督徒，當然不能單靠保羅所責備的論斷者（2：1-2）為唯一的論證，也要靠保羅在 2 章 25-29 節的論述，既收信者為「外表的猶太人」。<sup>54</sup>這也難怪保羅大膽地說；你既然是教導別人，還不教導自己麼（21 節），你指著律法誇下海口，自己倒犯了律法的規定，玷污了上帝的名（23-24 節）。對保羅而言，這些被稱為「外表的猶太人」的收信者，即便成為基督徒，也會變成「外表的猶太基督徒」。

其實保羅在此用諷刺性的語言來挑戰及攻擊他的對象，這並非指特別的某一些猶太人，也不是所有個別的猶太人，而是那典型之猶太人的「自信」，既是認為由於自己擁有律法，並且按照律法來生活的猶太人。雖然他們認為自己不是無罪的，卻不會失掉在神面前享有的特權，比外邦人更優勢的地位。<sup>55</sup>這也足於表明猶太人的自信（擁有律法而自誇）是錯誤的。對保羅而言，這種猶太人的自信，不會因為信了耶穌而停止；反而變本加厲。這也就是他為什麼一定要寫羅馬書信的目的之一。

除此之外，保羅認為，真正的猶太人所得來的稱讚不是從人而來的，而是從上帝而來的（29 節下）。因而保羅在此段經文裡（17-24 節），毫不保留地針對他們的「自誇」提出他對他們譏諷和苛評的論證，<sup>56</sup>如他先提出 9 次「律法」的字眼表示律法的優勢作用，並且也能區分猶太人和外邦人的優劣。保羅也繼續反對將律法當作猶太人與外邦人區隔的標準依據。<sup>57</sup>之後保羅繼續否認使用任何錯誤的方法來區隔猶太人和外邦人，因而保羅在 21-24 節的論述，已經把 17-20 節所建立起來的「猶太人自我意識的傲氣」毫不留情地將它拆毀，而整個建立與拆毀

<sup>54</sup> T. R. Schreiner, *Romans, Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker, 1998), 105.

<sup>55</sup> 馮蔭坤，《羅馬書注釋（卷壹）》，404。

<sup>56</sup> 「自誇」的含意為，猶太人自覺得比外邦人優秀，並可在上帝的審判下經得起檢驗。參見，Gathercole, *Where Is Boasting?*, 193.

<sup>57</sup> James D. G. Dunn, *Romans 1-8: World Biblical Commentary*, vol. 38 (Dallas, TX: Word Books, 1988), 94-95.

的過程可以在句子的結構上反映出來。如「你們認為自己受過優良的教導，遠勝於那些沒有律法的族類；你們也自視為瞎子的引路者，愚蠢者的教師。但是你們為什麼不誠實地面對自己？你們以律法誇口，卻沒有遵行，以致你們和你們所敬拜的上帝，在外邦人中名譽掃地。這也難怪保羅毫不畏懼地說；你既然是教導別人，還不教導自己麼（21 節），你向上帝誇口（17 節）及指著律法誇口（23 節），自己卻犯了律法的規定，污辱了上帝的名（24 節）。在此情況下（指著律法誇下海口），不論那個猶太人多麼瞭解聖經和律法，又依聖經的規定受了割禮，依然受到遵行律法的外邦人之審判。就如，布魯斯（Bruce）所言，問題並不在血統或割禮之類外在的記號；而是按照上帝的標準生活，並在上帝眼中心思純正的人。<sup>58</sup>

其實保羅在 2 章 4-5 節裡的論述中，指出上帝的仁慈、寬容和忍耐是，導引他們悔改。對猶太人而言，「悔改」是行為上的改變，既透過守律法得來的。但是在保羅的眼中，一個論斷者藉著「道德律」離棄惡的生活方式是不可能的，因為保羅曾以法利賽人身分所作而無法達成的道德律，卻在信靠基督耶穌的信心上完成。<sup>59</sup>因此，保羅以「你不曉得上帝的恩慈是領你悔改呢？」向猶太論斷者控以輕視上帝在耶穌裡所施之恩典的罪名。不知「以恩典所施的信心」才是論斷者離棄「論斷別人」的最大動因；反而回到「自以為擁有律法所有權」的保護下，隨心所欲地論斷別人。難怪保羅強烈地指出，擁有律法的猶太人也難逃上帝的審判，因為上帝是公平無私的審判者。

## （二）視「行割禮」為身分保障的危機（25-29 節）

保羅分析指出猶太人的危機（依賴律法而誇口）之後，轉而處理割禮這個項目。嚴格地說，割禮是律法的一部分，但是保羅把它看作與律法同等的事情來處理，這不是無故的；因為割禮是猶太人「得蒙揀選之自傲」的第二根支柱，也是「猶太人之自信的王牌」。<sup>60</sup>對保羅而言，猶太人自以為有的安全的律法和割禮（17-29 節），並不能成就心靈的割禮，唯有聖靈才能夠。也就是說，心靈的割禮等於基督的救贖，真猶太人就是基督徒。<sup>61</sup>因而保羅控告選民到最高點。你若犯律法，你的割禮不能成為保護傘。自稱聰明的，反成為愚蠢（1：22）。

總而言之，保羅在此要指出，任何人想要以律法擁有者或以外在儀式當作身分認同的依據的，不論你是外邦人或上帝的選民，都同樣受到上帝的檢驗，因為上帝是公平無私的上帝，他必定照真理、善惡行為、兩個證據與按居首位來審判人。但是上帝的忿怒可以使人再次需要主基督的救恩。他向兩班不同的人說話並指出，人根本無能十足地遵守律法的教導，但是上帝在摩西五經上的教導不僅僅顯示在人的信仰良心裡，同時更能充分地應驗、更新及落實在耶穌基督的生命上。

<sup>58</sup>布魯斯(Bruce, F. F.) 著，《羅馬書》(Tyndale New Testament Commentaries: Romans)，82。

<sup>59</sup> Berrett, *Paul*, 102.

<sup>60</sup>馮蔭坤，《羅馬書注釋（卷壹）》，406。

<sup>61</sup>馮蔭坤，《羅馬書注釋（卷壹）》，4419。

## 參、 現代意義

### 一、 對個人的意義

對我個人（擁有牧師及神學院教授的身分）而言，這個經文的命題信息（從律法中到耶穌裡之公平無私的上帝）是直截了當地向我當頭棒喝。這是因為我的身分（如同猶太人的優勢身分）並不能使我避免受到上帝公義的審判，反而我在審判與救恩兩方面是居首位的，那是因為我比學生和一般信徒多得神的恩惠和多享特權（也許在對神意旨的認識上及在對神向人提供救恩的聖經解釋上，都是居首位的）。因此上帝的公義審判是直接挑戰我的信仰生活，催逼我的生命走向福音而活的意義。的確，我每週 8 小時花在課堂的教學、討論、與分享，其主要目的是，教導學生不輕易論斷別人，也教導學生要積極扮演上帝僕人的角色與功能，既為福音的緣故謙卑自己、犧牲自己的利益；但是，我自己的生活在時時卻很難守住不輕易論斷別人的道理，甚至有時候我的信仰行為與我課堂上對學生的行為要求卻不相稱，我的生命真的還未達到所謂的「僕人的樣式」。

保羅在本段所強調的福音（論斷人的，自己所行的卻和別人所行的一樣）確實是針對我的信仰生活而說的。多少時候，我自己自以為是個優秀的牧師和老師，就輕易批判、論斷別人的不是，違背了保羅的教導（耶穌的寶訓：不論斷別人），同時也經常站在新約專業的立場和角度輕看別人的經文分享。既然上帝選召我個人，成為他重要的器皿，我在心態上就不能自以為有這特權而任意去批判、打壓、誤解、論斷他人；而是要「以上帝在耶穌裡的恩惠」，謙卑學習作一個清心、善解人意、寬大為懷並與人和好的基督徒。我在行為上也不能為個人的利益失去判斷力；而更應該要「以耶穌為導向」的上帝國的生命意義，既用公義、憐憫、和愛來瞭解問題，並作一位以信仰良心尋求瞭解的人；否則我是難逃上帝公平無私的審判。

### 二、 對團體的意義

同樣的，猶太人的信仰危機也可以在現今的基督徒當中再次重現。我們如同保羅，知道那些信仰基督的團體（教會）在社會生活上，應扮演基督徒所該有的生活見證—將律法（聖經的教導）、教會法規、或信仰告白當作生活的準則。但是舉目觀看目前的教會會友狀況，包括原住民基督徒在信仰生活上的情形，似乎很難照「信仰規範」生活；反而假借聖經和法規論斷別人，甚至學習了世界裡的生活模式。更遭的是，許多教會團體所追求的生活價值與世界沒有多大的差別：比較注重人事的外表而不重視內心；善於處理人情事物的部分而忽略就事論事；對問題的處理只有派系之分而沒有是非之分；只會論斷別人而自己卻不如所論斷的人，真是危機四伏。

除此之外，一些教會的牧長和領袖們，也常透過政治運作的方法，爭取當選「中委會的身分」，並以維護派系利益，而不顧教會成長的因素，進行「量身定位，排除異己」的牧者大調動。為了實踐選舉前的承諾，達成利益輸送，在任何事工的分配上，絕不會考慮福音廣傳的重要因素，也不會顧慮教會成長的條件是

什麼。為了爭取「中會幹部的身分」，教會中確實隱藏了許多不可預測的棘手問題，如鬥爭、互相批判、卡位、爭權、奪利等。

在此情況下，教會團體的信仰生活顯得軟弱無比，很難實踐公義和愛的道理，也難落實愛上帝及愛鄰舍的道理，更不易帶出福音的大能和盼望來。此時此刻，教會顯然地並不表示繼續使用律法、信仰規範、或中委身分的約束力，就可以避免許多的問題，或成就許多上帝的事工；而是要不斷地將公平無私的上帝，既從「律法中的上帝」到「耶穌裡的上帝」持續檢驗我們的信仰生活。是的，在我們的團體生活裡，讓所有的人可以分享到真理與公義的福音，並按著耶穌基督的言行使團體的每一份子都能受到尊重；否則上帝將會以我們居首位的福份定我們的罪。

#### 肆、參考書目

##### I. 英文部分

Barrett, C. K., *Paul: An Introduction to His Thought*, Louisville, KY: 1994.

Bassler, J. M., *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom*, Chicago, CA: SBLDS59, 1982.

Bultmann, R., *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Philadelphia: Fortress, 1984.

Dunn, James D., *Romans 1-8: World Biblical Commentary, vol. 38*, Dallas, TX: Word Books, 1988.

Gathercole, Simon J., *Where Is Boasting?: Early Jewish Soteriology and Pauls Reasponse in Romans 1-5*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2002.

Lightfoot, J. B., *The Epistle of St. Paul to the Galatians*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962.

Murray, J., *Redemption Accomplished and applied*, London 1966.

Schreiner, T. R., *Romans, Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, MI: Baker, 1998.

Stowers, S. K., *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chico, CA: Scholars Press, 1981.

Wright, N. T., *The New Testament and the People of God*, Minneapolis: Fortress, 1992.

##### II. 中文部分

馮蔭坤。《羅馬書注釋（卷壹）》。台北：校園，1997。

布魯斯(Bruce, F. F.) 著。《羅馬書》(*Tyndale New Testament Commentaries: Romans*)。劉良叔譯。台北：校園書房，1987。

巴克萊(William Barclay) 著。《羅馬書注釋》。張宗隆譯。台北：人光，1982。

內村鑑山著。《羅馬書的研究(上卷)》。吳德榮譯。台南：台灣教會公報社，1973。

腓爾遜 (Floyd V. Filson) 著。《新約歷史》(*A New Testament History*)。蕭維元譯。  
香港：基督教文藝，1980 再版。

C. E. B. Cranfield, 《羅馬書》(*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*)。  
潘秋松譯。台北：中華福音神學院，1997。