

馬太福音中的神學與群體

黃根春

香港中文大學

香港沙田

導論

過往的學者發現在馬太福音內存在一張力；這張力是由傾向以猶太基督徒和傾向以外邦基督徒為本的思想所產生的。¹ 耶穌基督曾經宣告兩個宣教使命，這可能是一個最明顯的例子。在第一個宣教使命中（十5-6），耶穌差遣祂的門徒只是往猶太人群去，而耶穌自己的宣教使命，也同樣是向「以色列迷羊的家」（十五24）。反之，耶穌基督第二個宣教使命的對象卻是萬國（二十八18-20）。萬國一詞在希臘文（πάντα τὰ ἔθνη）有兩個不同的解釋，其一是包括以色列，其二則不包括。

在福音書中馬太對律法的解釋也有相類似的張力。一方面，根據馬太福音的描述，耶穌強烈地表明祂從以色列傳統的角度去了解並推崇以色列的律法。例如，耶穌說祂來並不是要廢掉律法和先知，乃是要成全（五17）。尤有甚者，就是「天地都廢掉了，律法的一點一畫也不能廢去，直到一切都成就」（五18）。另一方面，同樣是出於耶穌的口，在

¹K. W. Clark, "The Gentile Bias in Matthew," *Journal of Biblical Literature* 66 (1947), 165-172. 書中指出學者研究的共識：「所有釋經書均同意，猶太及外邦的素材都並存在馬太福音中。」

金科玉律²（「你們要別人怎待你們，就得怎樣待別人」，七12）及在最大的誡命（二十二36-40）中，律法及先知的解釋卻蘊含著普世的意思。

第三個例子是關於審判的教訓。首先是單單對以色列的警告，然後是關乎全人類的審判，這可見於馬太福音獨有的三段經節。第一段是耶穌對以色列領袖的警告，加插在壞園戶的比喻中：「神的國要從你們當中奪去，賜給那些能結果子的人」（二十一43）。第二段經文加插在婚宴的比喻中：「國王大為震怒，派兵去除滅那些兇徒，燒毀他們的城市」（二十二7），這經文意指耶路撒冷被毀。在受難的記載中，猶太群眾自我咒詛，將流耶穌血的責任歸在他們及下一代的身上（二十七15，參徒五28）。與上述言論相對的，是一個關乎萬民普世性的審判，亦即是末後的大審判（二十五31-46）。在其中，萬民都聚集在人子面前，根據其功德而分別出來（二十五31-32）。

在馬太福音研究的討論中，學者對上述張力的觀點各異，爭論也極之激烈；其焦點不外於如何處理該福音書中傾向以猶太基督徒為本的思想與傾向以外邦／普世基督徒為本的思想之間所產生的緊張。他們或是以猶太基督徒的立場為起點，或是以外邦基督徒的立場出發，務求將另一方的解釋融入己方的框架，藉以梳理出馬太福音中的神學特徵或主題。以下，本文將介紹一下學者如何處理上述的問題。

一、前人的研究

在開始敘述之時，我們首先要注意鮑爾 (F. C. Baur, 1792-1860)，他是第一位學者指出猶太基督教與外邦基督教在初期基督教歷史中互相對立的現象。他進一步指出新約各經卷在這初期歷史的情況，即有些經卷具有猶太基督教色彩，而另一些則傾向以外邦基督徒為本，而這對立的情況則最後被一種「大公精神」所勝過。³

²這辭在英語稱為“The Golden Rule”。

³參看F. C. Baur, *Kritische Untersuchungen über die Kanonischen Evangelien: Ihr Verhältnis*

他將初期教會的歷史分為三階段，這三階段均可在馬太福音的經文字中找到：最早的階段是耶穌普世的教導，可以在登山寶訓中找到；另一階段是馬太福音中一些猶太獨特狹窄的思想（如十5-6，五17-19）；最後是現今馬太福音的版本，我們可以重新找到大公精神的傾向。⁴

鮑爾將馬太福音中兩種思想傾向區分為：以猶太素材為猶太基督徒所寫的希伯來福音書（有學者認為馬太福音最初是以希伯來文寫成的），及後來普世的觀念（其實這觀念已蘊含在耶穌的教訓中）。馬太福音的編者據此修訂後的版本，即我們一向採用的馬太福音書。這種區分正吻合二十世紀的研究方法，即將一段經文劃分某些部分為傳統遺留下來的，而另一些則為編者修訂的。

（一）馬太福音中傾向以猶太基督徒為本的思想

馬太福音中所表達的猶太人特徵，可追溯到第二世紀的帕皮亞斯 (Papias of Hierapolis) 的一段說話：「馬太以希伯來文記載這道 (διαλέκτω τὰ λόγια)，各人依據其能力將之翻譯」。⁵ 不少教父及學者均以此為證據，指出馬太福音的初稿是以希伯來文寫成。可是“διαλέκτω”一詞可以解作表達風格，因此我們可以將之理解為：「馬太以希伯來的表達方式記載這『書』。事實上，我們現在所擁有的馬太福音希臘文版本，並不似一翻譯作品。」

在二十世紀，有不少學者持上述的論點，並致力將馬太福音中的猶太特徵勾劃出來。例如約翰尼斯 (Johannes Weiß) 認為福音書的讀者乃是當時散居各地的猶太人 (Diaspora)。他們研究的方法，是強調福音書中

zu einander, ihren charakter und Ursprung (Tübingen, 1847); 及 *Vorlesung über neutestamentliche Theologie* (Leipzig, 1864)。

⁴相類似的觀點可見於 H. J. Holtzmann (1832-1910), *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1911); *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter* (Leipzig, 1863); 及 A. Jülicher (1857-1938), *Einleitung in das Neue Testament* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1931)。

⁵這段說話引自 Eusebius, *Die Kirchengeschichte I* (教會歷史 I) (Leipzig, 1903), 頁 292。

以猶太基督徒為本，並把以外邦基督徒為重心的思想轉移，或以另一種解釋形式將其特色淡化。⁶

德舒茲 (E.V. Dobschütz) 觀察福音書的風格特色，指出其中有很多重複的句子。例如：雖然施洗約翰的宣道內容與耶穌的不盡相同，可是，馬太卻以相同的句子：「天國近了，你們應當悔改」（三2，四17）來總結他們二人的宣道內容。因此，德舒茲歸結兩點：第一，這樣的平行體乃屬猶太拉比的教導方式。第二，這平行體的功能，似是一種教義要理問答，讓讀者易於背誦，整本馬太福音也原是一本教會手冊。他進一步認為，馬太福音的作者乃是一位皈依基督的猶太拉比。⁷

培根 (B.W. Bacon) 深信帕皮亞斯曾提及五本主的言論集乃指馬太福音中的五大教訓，即山上寶訓（太五～七章）、差遣門徒（太十章）、天國比喻（太十三章）、教會生活（太十八章）及末世之言（太二十四、二十五章）。這五段教訓是對應舊約的摩西五經而寫成的，藉以表達耶穌如摩西一般頒布一新的律法。⁸

基爾帕特里克 (G. D. Kilpatrick) 直接指出馬太福音乃是一本教會採用的禮儀小冊，特別用於崇拜中。⁹ 他以為馬太福音中的猶太特徵乃是「重新猶太化的過程」(process of rejudaization)，其一例子：在比較馬可福音十章11至12節及馬太福音十九章9節時，馬太並沒有記載馬可福音十章12節（妻子若離棄丈夫，再去跟別人結婚，也是犯姦淫），這段話吻合希臘化的思想過於猶太化的思想。馬太將這段希臘化的思想刪掉，正好表明其用意，乃是要重回猶太人的思想世界。¹⁰

⁶J. Weiß, *Das Urchristentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917), 522.

⁷參看 E. V. Dobschütz, "Matthäus als Rabbi und Katechet," *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 27 (1928), 338-48。

⁸參看 B. W. Bacon, "The 'Five Books' of Matthew against the Jews," *Expository Time* 8 (15, 1918), 56-66 及 *Studies in Matthew* (New York, 1930)。

⁹G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to Saint Matthew* (Oxford, 1946), 100.

¹⁰Kilpatrick, *The Origins of the Gospel*, 103-5.

不少學者認為博卡姆 (G. Bornkamm) 贊同馬太福音的特色就是有傾向以猶太基督徒為本的思想，其實不然。因他的思路因應不同的經文而有所轉變。在論及聖殿稅 (太十七24-27) 時，他認為馬太所代表的教會仍然在猶太教社群之內。¹¹ 數年後，他卻認為兩者仍然保持著緊密的關係，而福音書的作者乃是一位希臘化的猶太基督徒。¹² 再過數年，他又認為馬太代表的教會與猶太教已完全分開。¹³

據博卡姆的了解，馬太代表的教會與猶太教兩者關係的改變，正好說明了馬太福音書中的一些經文，實在有傾向以猶太基督徒為本的色彩，但另一些經文卻又有傾向以外邦基督徒為本的特色。然而，自博卡姆以後，仍有不少學者致力勾劃馬太福音中猶太特徵的工作，巴思 (G. Barth)，赫梅爾 (R. Hummel) 及布魯克斯 (S. H. Brooks) 等等皆屬此類。¹⁴

(二) 馬太福音中傾向以外邦基督徒為本的思想

蒙蒂菲奧里 (C. G. Montefiore) 仍然相信馬太福音的作者乃一說希臘語的猶太人。他也觀察到其中的張力，如猶太化與反猶太化、律法與反律法、狹窄的反外邦與大公普世性的思想；這些例子都是把獨特的言論與普世性的言論並排在一起的。他又指出福音書中傾向以猶太基督徒為本的素材早已失去其原本的意思，取而代之的是普世、大公的立場，而馬太的群體則是由皈依基督教的猶太人及外邦人所混雜而成的。¹⁵

¹¹G. Bornkamm, "Enderwartung und Kirche im Matthäuseuangelium," *Überlieferung und Auslegung im Matthäuseuangelium* (WMANT 1; Neukirchen: Neukirchen Verlag, 1960), 13-47.

¹²G. Bornkamm, "Der Auferstandene und der Irdische" in *Überlieferung und Auslegung im Matthäuseuangelium*, 289-310; 特別是頁306。此文與注10的文章於不同年份寫成。

¹³G. Bornkamm, "Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus," *Geschichte und Glaube II* (München: Chr. Kaiser, 1971), 37-50.

¹⁴G. Barth, "Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus," *Überlieferung und Auslegung*, 54-154; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäuseuangelium* (BEvTh 33; München: Chr. Kaiser, 1963); B. H. Brooks, *Matthew's Community: The Evidence of His Special Sayings Material* (JSNTSup 16; Sheffield: JSOT, 1987).

¹⁵C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels I* (London: Macmillan, 1927).

克拉克(K. W. Clark)於1947年提出一全新的理論：馬太福音的作者乃外邦基督徒。他反對過往學者以猶太基督徒為本乃馬太福音的主要特徵的看法，而將外邦的元素看為次要的看法；他特別強調，一位猶太作者斷不能寫出這一極端反猶太思想的言論。例如：「神要把他的國從你們（猶太人）當中奪去，賜給那些能夠結果子的人」（二十一43，比較八12，十二21）。可是，正如他的文章的標題一樣，上述的觀點乃片面的，因他從沒提及山上寶訓和第十章差遣門徒這兩段具強烈猶太色彩的經文。¹⁶

克里斯坦森(P. Nepper-Christensen)檢視已往的爭論點，認為古代教父沒有一位曾經提及馬太是一本閃語的著作，更沒有任何證據顯示現行的馬太福音希臘文版本是翻譯作品。最後他檢驗福音書中極端猶太化的言論，特別是十章5至6節、23節及十五章24節，認為這些經節並沒有流露極端猶太人的色彩，這些只不過是作者回想耶穌當時曾經這樣說，而不能當作為今日或福音作者成書時之準則。¹⁷

特里林(W. Trilling)深信，馬太作為福音書最後的編修者，很可能站在外邦普世基督徒的立場，這本福音書最末的「大使命」足以表明這點。他特別考慮「壞園戶的比喻」中，耶穌說天國必從猶太宗教領袖中奪去（二十一43）；以及耶穌在比拉多面前受審（二十七15-26）有關以色列的審判。另一方面，他認為真正的以色列表現在「向以色列傳道，教會生活」兩段經文，而真以色列的律法則是五章17至20節，並且需要完成神旨意的呼召。他又以傳統及編修兩者來解釋傾向以猶太與外邦基督徒為本的兩種思想之間的張力。所謂傾向以猶太基督徒為本的思想乃屬於傳統，基督徒最早期有關耶穌的流傳的確是這樣；而傾向以外邦基督徒的思想，才是編修者真正的立場。馬太福音的編修者雖然保留部分猶太基督徒狹窄的思想，但他卻從傳統的桎梏中，把基督教的信仰帶向大公精神、普世化的立場。¹⁸

¹⁶K. W. Clark, "The Gentile Bias in Matthew," *Journal of Biblical Literature* 66 (1977), 165-72.

¹⁷P. Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium: Ein judenchristliches Evangelium?* (Aarhus, 1958).

¹⁸W. Trilling, *Das Wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (Leipzig,

斯特雷克 (G. Strecker) 的處理手法與特里林非常接近。他進一步指出，傾向以猶太及外邦基督徒為本的兩種素材並不代表背後有兩組基督徒。在馬太福音出現猶太素材式猶太基督徒，只不過是其教會發展階段中，一個舊的代表，表明他們在基督教創始時之地位而已。¹⁹

沃克 (R. Walker) 以二十二章1至14節作為「救恩歷史」範例出發，指出作為一個整體的以色列喪失了神揀選的恩召（二十二7）之後，神便呼召外邦人（二十二10-14）。這正是救恩歷史在時序上的要點——「先是猶太人，後是外邦人」。²⁰

（三）另一種取向

從上述簡單描繪前人的研究成果來看，無論他們是以傾向猶太基督徒為本的思想或以傾向外邦基督徒為本的思想出發，兩種處理手法均可牽強地成立，但卻各有所蔽。正如本文最初所指出的三組看似柄鑿的經文（宣教、律法、審判），都是並存於馬太福音書中。對於這些經文所產生的張力，是否有其他方法處理？

作者

關於馬太福音作者的問題，前述德舒茲深信作者是猶太基督徒，而斯特雷克等則認為他是外邦基督徒或是認同外邦普世觀點的猶太信徒。作為另一類的可能性，斯滕杜爾 (K. Stendahl) 嘗試證明福音書的作者並非一個人，而是一學派。²¹

埃布爾 (E. L. Abel) 則認為馬太福音出於兩位不同背景及不同年代的作者。第一位是於公元62至80年間的猶太基督徒；而第二位則是80至105

1964).

¹⁹G. Strecker, *Der Weg des Gerechtigkeits: Untersuchung zur Theologie des Mt* (FRLANT 82; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966); "Das Geschichtsverständnis des Matthäus," *Evangelische Theologie* 26 (1966), 57-74.

²⁰R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967). 他這觀念是跟隨 A. Schlatter, *Das Evangelium nach Matthäus* (Stuttgart: Gustav Fischer), 325。

²¹K. Stendahl, *The School of Saint Matthews and Its Use of the Old Testament* (ASNU 20; Uppsala, 1954).

年間的外邦基督徒。可惜他的假設難以被證實或否定。²² 就正如維爾豪拿 (P. Vielhauer) 所言，關於作者的問題我們難以決定，同時也著實無甚意義。²³

馬太的教會作為混雜的社群

另一種詮釋的著眼點並非放在作者身上，而是落在馬太福音所反映出書中背後的教會。這並不是馬太福音中的教會觀，而是馬太福音成書時的對象，他們所組成的社群。

早於1963年，史密夫 (C. W. F. Smith) 研究稗子的比喻（十三24-30、36-43）、魚網的比喻（十三47-50）、十個童女（二十五1-13）、婚宴的比喻（二十二11-14）及大審判（二十五31-46），發現到其中「好——壞」的主題。他指出這社群初期已經結束可否讓外邦信徒加入其行列等爭論，上述五段經文都指向外邦人如何成為教會裡的一員。教會的門已經為外邦人打開了。²⁴

塔格華 (K. Tagawa) 提出一個有趣的觀點：以當時的社會背景（非神學）來理解馬太福音中矛盾的經文。以色列乃神所揀選的群體，而教會則是主耶穌所建立的。馬太不自覺地把兩者混合為一。例如，當馬太以民族的角度看教會時，他自然地採納十章5至6節單單向以色列宣教的命令；反之以大公精神來看教會時，二十八章尾向普世、萬民的大使命則甚為適用。可惜，塔格華提出「不自覺」、「混合」等觀念都不容易否定或證實。他得出教會乃「真以色列」之結論，也可能是借鏡於特里林的觀點。²⁵

²²E. L. Abel, "Who wrote Matthew?" *New Testament Studies* 17 (1970/71), 138-52.

²³P. Vielhauer, *Geschichte der Urchristlichen Literature: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (New York; Berkin: Walter de Gruyter, 1975), 365.

²⁴C. W. F. Smith, "The Mixed State of the Church in Matthew's Gospel," *JBL* 82 (1963), 149-68.

²⁵K. Tagawa, "People and Community in the Gospel of Matthew," *NTS* 16 (1969/70), 149-62.

馬太教會從猶太基督徒過渡到外邦基督徒

盧茲(U. Luz)雖然同意馬太福音的作者是一位猶太基督徒，可是這位作者已不再向猶太人宣教了。馬太福音內在的張力，乃在於它成書時期處於一轉形階段——從猶太基督徒的群體轉移去外邦基督徒的群體。隨著七十年代耶路撒冷被毀，向外邦人宣教的使命對馬太所代表的基督徒群體極為重要，因為神已經審判了以色列民。這個群體也不應再依附著猶太教，而應朝向一大公、普世性的教會方向發展。²⁶

無可置疑，耶穌在世上所呼召的門徒均是猶太人。可是到了二世紀，我們再也看不到猶太信徒的作品。在馬太福音成書的80至100年間，基督教確實漸漸脫離猶太教的影子，進而成為與之對立的一個宗教。盧茲以「過渡」的觀念來解釋馬太福音中的張力，是合乎客觀歷史之發展。如盧茲認為馬太不再向猶太人宣教是正確的，那麼他為何仍然保留著這麼多的猶太人傳統色彩？何不像基爾帕特里克所言，這現象乃是重返猶太教的一個過程？為何馬太福音仍然保留著「只向猶太人宣教」這樣一個沒有發展意義的使命(15-6)？

因此，我們不禁要向盧茲提出一些疑問，他是否以我們今天回顧歷史的眼光去了解馬太所代表的基督徒群體的過渡期；當中的重點放在時間的改變，而忽略其中實存的具體情況？盧茲處理馬太福音的張力的不足之處，就是以一宏觀歷史角度回顧當時在一、二十年間所發生的事。因此，他忽略了福音書作者在某一特定時空裡所面對的處境及其處理手法。盧茲未有處理的問題，正是本文寫作的起點。

二、論題及方法

(一) 本文的論題

本文考慮的起點，就如在導論之初及在前人研究的成果中已經清楚指出，馬太福音的思想有傾向以猶太與外邦基督徒為本的兩種思想。

²⁶U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus 1-7* (EKK 1.1; Neukirchen: Neukirchen Verlag, 1985), 61-72.

前述各種不同的解釋，都有不足，欠缺持平。除非福音書作者當時面對一個單元文化的群體，否則當中存在兩種傾向均應給予同等地位。本文正要指出，那所謂傾向以猶太基督徒為本的思想或傾向以外邦基督徒為本的思想，兩者其實是常常摻雜在一起的，當中的張力也往往透過福音書作者寫作及編修的技巧而減弱。因此，重這個、輕那個的釋經方法並不可取。我們以為在釋經過程中，重建當時馬太社群的情況是必不可少的工作。在經文和當時的情況兩者互助之下，才能讓此問題得到新的了解。

這個課題在寫法上有重要的作用。我們有一前設：傾向以猶太及外邦基督徒為本的思想張力，並不能單以歷史時序 (diachronous) 的方法來處理 (鮑爾、特里林、斯特雷克、沃克)，而應將之作為作者整體的神學目的，同時並列的 (synchronous) 來了解；同時也要以社會歷史學的角度來解釋馬太所代表的基督徒群體的背景。

本文的主要論題是：馬太福音中相連而又相反的思想，正是馬太相融和的神學思想，它是刻意為其多元文化的社群而提出來。其中的成員，無論是猶太或外邦基督徒，均得到平等的對待。

(二) 本文的方法論

本文研究馬太福音的方法是結合歷史時序和同時並列的釋經方法，並且透過社會歷史學所引發出的課題，對福音書之生活處境 (Sitz im Leben) 加以剖析。以下將會釐清剛提及的概念。

歷史時序的釋經方法

歷史時序的釋經方法，乃探討經文形成的歷史過程，並以文學批判、傳統考據學／傳統批判、編修考據學／編修批判等方法補助。所謂文學批判，其重點就是重新建構經文的文字資料來源；而傳統考據學的重點，則在於經文形成文字以前的口頭傳統；編修考據學則集中於已成文字的經文的搜集和刪訂的情況。這些經典性的釋經方法，都是注重經文形成的過程。其缺欠之處，乃忽略以經文作為一整體，單方面來處理。這種重視經文本身整體性，在釋經時刻意將不同的經文同時并列一

起來探討的方法，就是剛才提及的同時並列的釋經方法。²⁷ 同時並列的釋經方法乃得助於語言學中的文字學、結構主義的詮釋方法及文字意義學。²⁸

正如在導論中所示，直到現時為止，傾向以猶太與外邦基督徒為本的兩種思想所產生的張力，一直以來都是以歷史時序的方法來解釋的。例如鮑爾、特里林、斯特雷克及沃克等，把傾向以猶太基督徒思想為本的經文看作已過時的傳統，而將另一類的經文看作是福音書作者寫作的目的。

同時並列的釋經方法

本文現正要嘗試以另一種取向，將福音書中兩種思想傾向所產生的張力，以同時並列的詮釋方法來處理。在這種方法下，馬太福音的經文將被看作為一相連結合、內在完整的整體。換句話說，本文將不會再區分所謂傳統的經文或編修的經文，也不會以「重這個、輕那個」的詮釋方法來處理經文。本文的特點，以同時並列兩種思想傾向為出發點，將兩組經文同時並列處理。本文深信，這兩種思想傾向的張力正是福音書作者建構馬太福音的藍圖；他的神學思想正好透過他對律法的解釋，對宣教使命及審判的理解，清晰地表達出來。²⁹

這並不是說，本文將會拋棄傳統歷史時序的釋經方法。相反，這些方法經常被應用，特別文學批判及編修考據學更是尋找作者寫作動機、結合不同傳統的單元組成為一相連結合、內在完整的經文所必須的前設。³⁰

²⁷比較 H. Frankemölle, "Evangelist und Gemeinder: Eine methodische Besinnung (mit Beispielen aus dem Matthäusevangelium)," *Biblica* 60 (1979), 153-90 所提出的論題。他又認為把經文同時並列的解經方法比歷史時序的方法優先……因為解釋者，乃嘗試把一段文字作為一整體，再將其整體的內容及整體的意義綜合地表達出來（頁170）。

²⁸W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden* (Basel & Wien: Herder, 1990), 21-22.

²⁹H. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen: Beispiele pragmatischer Exegesis* (Mainz, 1983), 26. 「經文中的張力及斷層最基要的意義，並不是指出經文的資料來源或不同的層次，而是引導讀者去思考作者刻意表達的用心。」比較 W. Egger, *Methodenlehre*。

³⁰參看 H. Frankemölle, "Evangelist und Gemeinder," 173。

雙重同時并列的假設 (double synchronous postulation)

處理「經文與當時的社會背景」的課題，早於上世紀末、本世紀初就開始。³¹ 形式考據學（又稱形式批判 *Formgeschichte*）學派將之命名為「生活情境」。可是，因為經文被看為初期教會的神學與信仰表達，同時又因為存在主義的釋經盛極一時，所以社會歷史學的課題在當時便被埋沒了。³² 可是，我們不可忘記，所有古舊的基督徒文獻，都必定是初期教會群體常用的經文，這些文獻都有其一定的社會向度。³³ 正因如此，馬太福音中傾向以猶太及外邦基督徒為本的兩種思想的張力，正引導我們去尋找馬太所代表的基督徒社群的社會實況，這個社群的成員同時包括猶太人與外邦人。

我們採納雙重的同時并列的假設：即文學性的同時并列假設和社會歷史性的同時并列假設 (*literary and socio-historical synchronous postulation*)。如上所述，以歷史時序的方式把傾向以猶太及外邦基督徒為本的思想分開不同層次來處理，有缺乏之處。

文學性的同時并列假設 (*literary synchronous postulation*)，就是要彌補過往忽略了「將現有的經文作為一整體」的研究方法。這方法趨使我們認真地同時處理兩種不同思想傾向的經文，並找尋解釋馬太福音的主線。藉此，我們可以成功提出一個假設：馬太福音是一文化間互相融和的神學綱要；這綱要刻意地連貫傾向以猶太和外邦基督徒為本的兩種不同思想。

另一方面，社會歷史的同時并列假設 (*socio-historical synchronous postulation*) 的方法，則著眼於一種從同時并列的文學實況中所得出的各

³¹G. Theissen, "Zur forschungsgeschichtlichen Einordnung der soziologischen Fragestellung," *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983), 4.

³²Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 6. 「宗教生活情境」(Sitz im religiösen Leben) 這課題，往往比「社會生活情境」(Sitz im sozialen Leben) 更受重視。

³³Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 7.

種不同結論：³⁴ 若果在經文中同時出現，而且當他們在連結後又有明顯的意思，則在經文的背後蘊含著當時社群真實的生活情境；不同的思想也對著並存於同一群體之中的不同組別。³⁵ 這個結論引伸到另一個假設，在馬太福音背後，存在著一個由猶太及外邦基督徒所組成的多元文化的教會群體。為要清晰地重建當日馬太的教會群體，本文將會採納建構性的、分析性的、及比較性的總結方法。³⁶

本文致力於尋找一個新的方法來解釋馬太福音中的張力，並為經文背後所反映的教會群體情境作出定位。採用的工具自然也就是同時并列地闡釋馬太福音及其相對應的社會歷史學的方法。我們將會集中於馬太教會社群的內部狀況。福音書的神學思想也正是為此而草成的。故此，本文將不會刻意處理馬太教會社群與猶太教的關係，³⁷ 或其他相關的課題。

馬太福音教會群體的社會情況特徵，在於其成員來自猶太和外邦不同的文化背景，我們因此稱之為多元化的群體。³⁸ 這個多元文化的早期基督教群體相應於前述的文化間相融和的神學。這神學的重點在於把不同思想傾向的張力放在一起，其成因乃因為不同文化背景的人需要走在一起共同生活。「文化」一詞，乃指種族、傳統、道德論理的理念及生活方式。「外邦」或「外邦基督徒」可以由不同的文化組成，因此「外邦」或「外邦的」作為一統稱，泛指所有非猶太或非猶太的。

³⁴G. Theissen, "Die Soziologische Antwort auf religiöser Überlieferungen: Ihre methodologischen Probleme am Beispiel des Urchristentums," *Studien* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983), 35-54, especially 37.

³⁵比較 H. Frankemölle, "Evangelist," 188。

³⁶Theissen, "Die Soziologische Antwort auf religiöser Überlieferungen," 34.

³⁷有關這課題的討論，可參考新近出版的 J. A. Overmann, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis: Fortress, 1990).

³⁸正因為「外邦人」乃指來自多種不同文化的人，所以將馬太教會群體稱為多元文化的是合宜的。在新約的經文中，學者常常預設多元文化的情況，但同時又以「猶太」和「外邦」兩詞簡化之。參看 C. Burchard, "Erfahrungen multikulturellen Zusammenlebens im Neuen Testament," in *Multikulturelles Zusammenleben: Theologische Erfahrung*, ed. J. Micksch (Frankfurt, 1983), 24-41。

三、本論

(一) 主題內容——撮要

本文的主要內容分三部分：律法、宣教及審判。每一部分又分為二段：文化間相融和的神學思想，和多元文化的教會群體。每段文化間相融和的神學思想，均以兩種相對的思想組成：傾向以狹隘猶太基督徒為本的思想，及傾向以普世外邦基督徒為本的思想。每段多元文化的教會群體，均可從馬太福音找尋各種相關的痕跡，總結這教會群體的情況。

律法部分用以處理教會成員的身分問題，這身分來自他們各自不同的傳統背景。宣教部分則處理他們期望著現在及將來的共處問題。最後，審判部分要解決現在及將來可能出現的教會內部紛爭。

「傾向以猶太基督徒為本的思想」基本上是指刻意為猶太基督徒而保存或創作的經文及其中特為他們而設的思想，這些自然也合乎他們的獨特需要。然而，本文卻要特別強調，即使在這思想的範圍內，其實也蘊含著另一種傾向普世性的思想。另一方面，傾向以外邦基督徒為本的普世性的思想，應從亞伯拉罕的應許來了解：“In te benedicentur universae cognationes terrae”（拉丁文創世記十二3）；救恩從以色列的先祖亞伯拉罕開始，並恩及萬邦。

律法

本文要證明，傾向以猶太人為本對律法的解釋，與傾向普世化對律法的解釋，實際上並存於馬太福音中。這點可以從馬太精心編訂的山上寶訓結構中看到。山上寶訓的主題內容以一段狹隘的、猶太人為本的關於律法的經文來開始。這段經文對猶太基督徒來說固然是非常合宜的（五17-20）。可是，山上寶訓的主題內容，卻以一段將律法和先知普世化的經文結束；這段經文是馳名的金科玉律：「你們要別人怎樣待你們，就得怎樣待別人；這就是律法和先知教訓的真意。」（七12）外邦基督徒當然容易接納。

其實，上述二種對律法的詮釋並非毫無關連地放在一起，好像他們兩者互相排斥、水火不容似的。³⁹ 相反，正是由於馬太匠心獨運地將兩者並置，以致外邦基督徒仍能在整個討論猶太人律法的山上寶訓中，找到一大公普世性的意義。馬太福音中這樣編修的手法，我們在往下的「宣教」及「審判」兩部分皆可看到。

關於馬太教會群體的身分，從馬太的一段片語——「稅吏與外邦人」可看到一些端倪；這片語乃馬太從不同的資料來源重新演繹出來的。它的一個特殊功能是把教會群體從外間的世界（五46-47）分隔出來；同時也將現時教會的成員，與那些曾被教會驅逐的舊成員分別出來（十八17）。片語中的稅吏與外邦人，正反映馬太所代表的基督徒群體中，包括了猶太基督徒及外邦基督徒兩組成員。另一方面，關於安息日及潔淨的教訓的爭論中，涉及到如何正確地詮釋猶太人的律法。當中的爭論焦點，正正兼顧到猶太及外邦基督徒兩者的需要。

宣教

馬太福音中兩個宣教的使命，常常引起學者的注意和討論。本文嘗試指出，過往學者排除向以色列宣教的做法是不必要的，他們將向以色列宣教的使命（十5-6）看作為過去的歷史陳跡，並將之隱藏在普世性的宣教使命（二十八18-20）之下。這種看法是對馬太思想的誤解，因為向以色列宣教的使命不但沒有過時，而要履行到人子再臨（十23）。另一方面，向以色列人的宣教不一定排除向外邦人宣教的見證（十18）。再者，耶穌基督頒佈的普世性使命（二十八19-20），並不單適用於外邦人，因為“πάντα τὰ ἔθνη”一詞包括猶太人及外邦人；從另一個角度來看，對馬太來說，以色列選民的特殊身分，已於公元七十年耶路撒冷被毀時喪失了。⁴⁰ 在神救恩的計劃之下，以色列民也只是一個普通的民

³⁹根據 W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 440，兩者並非互相矛盾，而顯示著福音與律法間的內在關連：「它以論福開始，肯定人對恩典的渴求及承認人的弱點；它絕對的要求，肯定人有實踐道德的可能及人的宏偉的一面。」這也就是說，早期教會有關猶太與外邦之爭端並不必然地發生。比較 A. Sand, *Gesetz und Propheten: Untersuchung zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus* (Regensburg, 1974), 4。

⁴⁰P. Nepper-Christensen, *Das Mzthäusevangelium*, 199。雖然接納馬太福音並非為猶太

族，他們與其他民族已經沒有特殊的分別，這可見於馬太福音十五章26節刪除“πρῶτον”（首先；可七27）這詞的含意。正因如此，保羅指出救贖的次序：「先是猶太人，後是外邦人」（羅一16），這對馬太福音的作者來說是陌生的。⁴¹

向猶太及外邦人宣教產生的果效是：猶太和外邦基督徒雙雙歸入馬太教會群體中。在第八、九兩章中所搜集的神蹟奇事和論跟隨的片段，正反映出這多元文化群體的結構，耶穌在宣教期間，經驗到猶太人及外邦人的信任與拒絕（八1-4、5-13，八28-34，九1-8）。馬太福音編者精心的傑作，就是把不同流傳的資料揉合於第八、九兩章，表明其中的神蹟奇事和跟隨的片段並非偶然編在一起，而是刻意的創作，藉以反映馬太教會群體內部的情况。

審判

馬太福音中的審判思想，也可算是作者因應教會群體內部的情况而刻意作出的回應，它也有多層的意義。一方面，馬太清楚意識到，神對以色列的審判已經在歷史中成就了：即在公元70年耶路撒冷被攻陷、聖殿被毀，便算為對以色列的懲罰了。這觀念可從兩處經文（二十一43，二十二7）尋出端倪。根據馬太福音的概念，公元70年所發生的災難，無疑要由猶太的當權者及領袖來承擔責任。這概念可追溯自上述兩處經文的整個比喻的內容。不單在這兩個比喻之中，甚至在整卷馬太福音中，猶太人的權貴、領袖，常常與群眾站於對立的位置。從末世的角度來看，以色列民族與其他民族並沒有分別，他們的地位是相等的。在未後的普世大審判中（二十五31-46），以色列民族不能再因其擁有選民的特殊地位而幸免，他們也像其他人一樣，按照他們行為的實況而接受判決。

讀者而寫成，但他對宣教使命的理解，與本文的理論非常接近：「最古老的宣教使命並沒有排除外邦人；而新的宣教使命雖然專注於外邦人，可是猶太人也可藉此而得救贖，並且，猶太在救恩歷史中擁有特殊的地位」。反之，本文認為以色列在救恩歷史中特殊的地位，只限於基督教出現之前的以色列。

⁴¹ 這觀點正與斯特克雷（Strecker）所提的救恩歷史觀相反；比較本文論述前人的研究中他的觀點。

為了要將馬太多元文化的教會群體更清晰地勾劃出來，本文刻意在此部分處理一段有關這教會群體，作為一混雜群體的經典性經文——稗子的比喻（十三24-30、36-43）。在這個比喻裡，僕人問主人是否要將稗子從麥子拔掉；經文的喻意清楚表明，這是針對信徒中的不良分子說的。主人回答：不要在那時分別好壞兩者，應該待收割的時候，即世界末日的審判。這段稗子的比喻正好說明馬太的教會群體中，摻雜著（看似是）好和（看似是）壞的信徒。僕人不要任意把他們分別出來，因為「分別」的主權在於神，而非人。這樣的教導正好反映出當時的信徒群出現紛爭，互相攻擊。除了稗子的比喻處理信徒間的紛爭之外，山上寶訓中「勿論斷人」（七1）的誠命和第十八章的「教會生活」，也是馬太福音編修者對信徒群體問題的相應勸勉與警告。

（二）文化間相融和的神學——編者的策略

從上述對律法、宣教和審判的討論中已能清楚看到，那所謂傾向以猶太基督徒為本的思想或傾向以外邦基督徒為本的思想，根本並不是扞格二分的，兩者是互相融合不易分割的。這顯然是馬太福音書作者的精心安排。在作者的精心設計中，我們又可以用另一個角度看其文化融合的神學，以及這種神學如何揉合猶太與外邦基督徒不同傳統的策略。

刻意安排多重詮釋的可能性

我們留意到，馬太福音五章17節：「律法和先知都要成全」，乃作者故意選取的表達方式。若果我們了解「成全」的意思，乃指救恩歷史是透過耶穌基督的生平與終結得以完成，那麼，外邦基督徒因著信，便算是已經成全了律法和先知（假設他們不願意遵守律法中所包含的各種誠命）。另一方面，我們若將「成全」的意思，了解為是要完成耶穌基督的教訓，這對願意嚴格遵守律法的猶太基督徒來說，是很合宜的。兩組的基督徒因此就可能找到自己合適的律法詮釋。

結合不同的銘言

金科玉律（七12）、愛的雙重誠命（二十二37-40）及律法中首要的誠命（二十三33），組成一相當高而又抽象的標準，找出猶太基督徒與外邦基督徒共通之處，這共通點乃超越兩者在生活方式上的分歧。

馬太以「律法和先知」這片語，刻意規劃山上寶訓主要內容的開始和終結（五17，七12）。在開始時，他提出一段為猶太基督徒而設的教訓——律法的一點一劃都要成全。在結束時，他又提出另一段適合外邦基督徒的教訓——你們若要別人怎樣待你們，就得怎樣待別人。這金科玉律在外邦文化中尤其盛行。馬太刻意將這教訓同時放在山上寶訓，原因是山上寶訓的聽眾也包括外邦人——他們來自十邑（四25）及整個敘利亞（參四24）兩外邦地。又因為基督徒的道德倫理乃世界的典範，世人應當跟隨並遵守（五14-16），所以作者故意安排猶太人和外邦人同時為山上寶訓的受眾。「律法和先知」這片語，把傾向以猶太人為本的詮釋律法方式，和把律法普世化解釋的「金科玉律」結合起來。在與「金科玉律」相似的處理手法下，愛的雙重誡命也被了解為「律法和先知」的總結。兩者皆與猶太的律法連結在一起。

融合不同的教訓

馬太福音作者的另一策略是把原本極之分歧的條文與看似不能共處的立場融合起來。這一點在兩組關於宣教使命的經文中特別明顯。在差遣門徒教訓的經文的結構下，傾向以猶太為本的宣教使命（十5-6），也不可以排除向外邦人宣教的可能性（十17-20）。再者，從耶穌在外邦地的工作及其恩澤外邦人的事件看來，以極端的態度來了解十章5至6節並不恰當。其中一個明顯的例子是迦南婦人的請求：耶穌起初表示祂本人的宣教召命應單單向「以色列家的迷羊」，並以此作為拒絕她的理由（十五24，這片語與十6同出一轍）。然而，耶穌最後還是醫治了這外邦婦人的女兒。

復活的主頒布另一宣教使命，現在這使命已擴展到「萬邦」（πάντα τὰ ἔθνη，二十八18-20）。這宣教使命堪稱為普世的，因為它也包括猶太人在內。若我們接納馬太福音乃是一完整的整體，而觀察上述兩個宣教使命，則作者成功地把兩種對宣教使命的不同了解融合在一起。這兩個不同的宣教使命，都同等而又合理地指向猶太和外邦基督徒。

區分不同的思想

作為文化間相融和的神學的一部分，除了剛論及的揉合策略外，作者提出另一相反的區分策略。作者在處理關於審判的思想時，他細緻地

區分並尖銳地突出不同的思想。這點可以這樣證明，馬太在攻擊猶太人時，他刻意單單地批判那些猶太領袖；另一方面，耶穌卻同情那些與他們分別出來的群眾 (ὄχλος)。當猶大全民在馬太福音二十七章25節說出自我咒詛的話時，作者刻意選擇與群眾的意思 (ὄχλος) 不同的民眾 (λαός) 這個詞，因為全尼 (πᾶς ὁ λαός) 包括大祭司與長者等領袖 (參太二十六3、47)。根據馬太的了解，猶太人的自我咒詛，已經在耶路撒冷被攻陷及聖殿被毀之時應驗了。針對以色列民的審判思想，乃指在歷史中已經執行了的刑罰，這刑罰特別是指向猶太的領袖及以色列民喪失了在救恩歷史中的優越性。根據這審判的思想，在馬太教會群體看來，從現在開始，每一個人無論是猶太人，外邦人或是基督徒，在末後都是以相同的準則來接受審判。

互相容忍的誠命

最後，馬太神學的另一個主題，乃是多次提出叫人互相容忍。馬太早已 (五19) 提出基督要求人要容忍不同教導的觀點：即或那些教導人不遵守律法的人，他們在天國裡雖然渺小，但仍有一席位。同樣在其他經文中，如禁止互相批判及論斷 (七1-5)、互相寬恕 (六14-15，十八21-35)、宗教行為的社會規範 (六1-18) 等，也是勸勉人互相寬容。另一方面，在馬太福音十八章15至18節，提出教會有權將那些「犯了罪的人」逐出教會，這觀點似乎與互相容忍的誠命有抵觸。但是，我們要注意「教會」在此處的意思是指教會整體，而不是個人。此外，從馬太福音第十八章上下文來看，提出挽回失喪的成員比執行教會的規則更為重要，稗子的比喻 (太十三章) 亦有異曲同工之妙。作者提出互相容忍的教訓，這些經文明確指向一個多元文化的教會群體。因此，若果我們強說馬太福音的神學取向以猶太或外邦基督徒為本，則誤解了馬太福音編者的編修動機。相應於一個多元文化的教會群體，其神學特徵應該是文化間的相融和。

（三）多元文化的馬太教會群體⁴²

單就前述馬太福音的作者把傾向以猶太基督徒為本，及以外邦基督徒為本的論說受眾刻意地編排在一起，就已足以使人認為，馬太福音的，乃是一個由猶太基督徒和外邦基督徒組合而成的教會群體。在這一部分，我們刻意尋找一些相關的經文加以仔細分析，目的是要透視經文背後呈現的教會群體實況。有關這一部分的研究，從前很多學者所採用的方法備受爭議，因此，本部分將以結構性的、分析性的及比較性的三種推論方法，嘗試把馬太福音經文背後的教會社群的特徵勾劃出來，然後進一步考慮這教會社群在社會文化方面的生活實況。

結構性的推論 (Constructive deduction)

馬太福音的某些經文，可以較直接地推論其背後的教會群體的社會實況，最直接的推論莫過於馬太福音中的兩個宣教使命（十5-6，二十八16-20）。直到世界的末了，這兩個宣教使命仍然有效。也就是說，馬太的教會群體（福音書直接的受眾）受托負，同時向猶太人及外邦人傳福音。我們可以推想，這教會群體預期，在當時或可見的將來均會有猶太人和外邦人加入，成為這個群體的成員。

與上述推論相對，我們也可以在馬太福音中找到另一個驅逐成員離開這教會群體的規則。在教會驅逐成員的條文中（十八15-17），有一句只出現在馬太福音的片語：「稅吏與外（邦）人」。⁴³ 這片語也在馬太福音五章43至48論愛仇敵中出現。兩處均指向那類被馬太教會群體拒絕、兼有負面身分的成員。由此，我們可以推論說：與那類被拒絕而兼有負面身分的成員相對，這片語同時也提示出在這教會群體中有另一類被接納和擁有正面身分的成員。換句話說，馬太教會群體有「稅吏」及「外邦人」兩種不同的身分的成員。假若「稅吏」及「外邦人」兩個並非並列的同義詞，就像「猶太人與外邦人」或「希臘人與化外人」，那

⁴²「多元」一詞的選取，乃因「外邦」包括多個民族的人民或國家。在本文中，「多元」乃指猶太的和外邦的所組合而成的意思。

⁴³這片語很可能是馬太從另一符類福音通用的片語：「稅吏與罪人」發展出來的，詳見原著頁65~76。

麼兩者的含意便是相對的；又在「稅吏」與「外邦人」連在一起的特定片語中，若「稅吏」專指猶太人或猶太基督徒的話，則這片語反映出馬太教會群體乃由猶太基督徒和外邦基督徒所組成。誠然，上述兩項假設雖然可能真確，但卻並非絕對的。而且，我們得承認，單從這片語而推論馬太教會是一個多元文化的教會群體，只是一個可能的結論，它仍需要加上其他的提示，才能足信。

除了上述招攬和驅逐教會成員的言論之外，我們在馬太福音中也可以找到一些與當時情況相關連、描述不同背景的人如何共處於一個群體之中的經文。無疑，「稗子的比喻」（十三24-30、36-43）最能讓我們推想馬太福音呈現的教會群體的社會情境。在這教會群體之中，有一些成員被其他成員指責為「惡者之子」，不是「天國之子」。從教會驅逐成員的條文（十八15-17）及論愛仇敵（五43-48）兩段經文中，我們便知道教會群體究竟持守怎樣的準則以與外間世界分別。此外，稗子的比喻也反映出這教會群體內部分裂的情況。當中的成員互相指責對方為「惡者之子」，不再屬於「天國之子」的行列。事實上，這個情況是可以理解的。稗子和婚宴（二十二1-14）的比喻，揭示了教會負有向萬民傳福音的使命（這固然與主耶穌的兩個宣教使命相似），因此，外邦人自然被這教會群體所接納，於是這教會群體便同時擁有猶太及外邦基督徒。然而，因為他們兩者來自不同的文化傳統，所以對這教會群體的規則、典範也會有著不同的理解。

鑒於上述教會的情況，馬太福音的編者在成書之時，便提出信徒間互相寬容的規條。正因為在末日之時，審判的主會把「好人」與「壞人」分別出來，所以地上教會群體裡的信徒便應放棄互相批評和指責的態度。這是上主的主權。無論在山上寶訓（七1-5）或在教會驅逐成員的條文（十八15-17）中，我們均可看到馬太福音的編者提出信徒間互相寬恕和忍讓的言論。推而廣之，他更提出另一種神學思想，藉以指示教會信眾惟有願意饒恕那些虧負了自己的人，才可以期望上主饒恕其過錯（參六11-12、14-15）。

分析性的推論 (Analytical deduction)

分析性的推論以處理馬太福音中描述的經文為主。這推論假設福音書中描述的人物，反映了出福音書背後代表的教會群體。

論安息日（十二1-14）和論祖先的傳統（十五1-20）兩段經文，致力於兩方面的平行教導：一方面使猶太基督徒可以接納耶穌對律法的解釋；另一方面使耶穌基督的教訓能夠吸引外邦人。例一，在馬太福音十二章15至21節中提及一群跟從耶穌的外邦人，其中引用了以賽亞的一段經文（十二18-21），目的是要表明耶穌作為外邦人的彌賽亞的身分。例二，緊接著論猶太傳統的，是一段論述迦南婦人的信心的經文（十五21-29），其作用與上例相同。這段經文的結尾，便記載有一大群（若非全部，也有一部分）外邦人歸榮耀給以色列的神。馬太福音這樣描述耶穌對律法的解釋，不單為猶太信徒接納，也可吸引外邦人加入當時的教會。

馬太福音第八、九兩章陳述的耶穌宣教事蹟，也有助我們看到在當時的教會群體裡，兩組不同背景的信徒共存在一起的情況。馬太福音的編者刻意將兩個治病的神蹟並列。第一個是耶穌潔淨長大痲瘋的病人，並吩咐那得潔淨的人，按照摩西的規定獻上祭物（八1-4）。接著是醫治百夫長的僕人（八5-13）⁴⁴。他雖然是外邦人，但因著其信心，仍可獲得耶穌的恩澤。第八、九章敘述耶穌開始宣教工作時，一位猶太人及外邦人同時獲得耶穌的醫治。我們在這兩章經文中找到不少把猶太人和外邦人連在一起為主題的例子。另一個例子是福音書編者以耶穌被拒絕為主題，記載耶穌在外邦的一個城市被人棄絕（八28-35），接著他又在自己的城裡遇到相同的情況（九1-8）。上述兩組例子，正好表明猶太人和外邦人均會成為耶穌的附和者或反對者。這種現況的描述剛好與一個多元文化群體的情況相對應。在馬太被召（九9-13）的經文中，也描寫耶穌與稅吏和罪人一同坐席、吃飯。若本文前述的假定可以被接納，則耶穌與他們共餐的經文，正反映著初期教會猶太基督徒與外邦基督徒共餐所遇到的問題。

⁴⁴太八章6節的 *παῖς* 除可譯作僕人，也可譯作兒子。但路七章2節的 *δοῦλος* 則只可譯作僕人。

比較性的推論 (Comparative deduction)

在這裡，我們比較一些與馬太福音同代的文獻，藉以測試本文的假設的可信程度。金科玉律：「你們要別人怎樣待你們，就得怎樣待別人」（七12上），及對律法的詮釋：「這就是摩西律法和先知教訓的真義」（七12下），經常出現在猶太的文獻中；而當其出現之時，往往又是涉及猶太教與異教接觸的情況。例如在“Letter of Aristeas” (207) 及拉比 Hillel (b Schab 31上) 就可以看到猶太人如何以金科玉律向外邦人闡釋其律法的精意。相同的情形，也見諸次經的“Tobit” 書四章14節、Sirach 三十章15節；斐羅的“Hypothetical tib”、約瑟夫的“Contra Apion” 二章190至219節及古抄本“Codex D”中使徒行傳十五章20、29節，二十一章25節。上述的文獻使我們想到馬太福音中出現的金科玉律，是要向外邦人解釋猶太人律法的精義。

上述的立論是從經文推論馬太福音背後所反映的教會群體，確立了前一部分分析馬太福音神學思想的假設——馬太福音的編者刻意為一個多元文化的教會群體而成書。可是，有關這教會群體日常運作的情況，我們卻無法清楚描繪。我們只可以從零碎的資料中，重建這教會群體情境的一鱗半爪。例如馬太蒙召（九10-13）和論祖先的傳統（十五1-20）兩段讓我們知道猶太人（遵守律法者）及其他基督徒（不遵守律法者）確有在一起共餐的場合。馬太福音十五章1至20節更否定當時猶太人教訓別人進食前洗手的習慣（十五20），也批評了法利賽人對潔淨的觀點。馬太福音反映教會群體內成員認為最重要的，並非是一起共餐前外表的潔淨，而是內在的潔淨。這種對潔淨的理解方式，無疑減輕了猶太基督徒與外邦基督徒一起共餐所遇到的困難。遺憾的是，馬太福音並沒有提供其他資料線索，讓我們進一步了解其中的實況。

另一個相關連的問題就是，到底在這教會群體中有沒有一些仍舊公然遵守安息日的猶太基督徒；若有，則他們是否與其他（外邦）基督徒所遵守的（主日）崇拜分別出來？另一方面，我們知道初期基督徒把遵守安息日與記念主的晚餐（聖餐）在同一日進行，但當不斷有外邦基督徒加入這教會群體時，這種禮儀習慣又是如何演變呢？無論是馬太福音或其他早期同代的文獻，均沒有蛛絲馬跡可尋。

然而值得我們留意的，乃是早期基督徒把主的晚餐與主日崇拜放在一起慶祝；並且外邦信徒參與在猶太人會堂所舉行的崇拜也屢見不鮮。與後者情形相似的乃是一些被稱為「敬畏上主的人」，他們當然是未受割禮的外邦人，是生活在會堂群體邊緣者；他們與猶太人群體有緊密或稀疏的接觸。這線索可以讓我們繼續追尋初期外邦基督徒如何參與猶太基督徒的崇拜生活，以及他們兩者之間的關係。無論如何，我們也可以設想，馬太福音背後的教會群體所安排的崇拜生活，不會令他們任何一方感到不妥當。

由於我們找不到更多描繪馬太福音背後的教會群體的具體資料，本文也就無法再深入探討其中的境況。然而，我們卻可以肯定地說，一些由猶太基督徒和外基督徒共同組成的教會群體，在公元一、二兩個世紀是屢見不鮮的。這些例子讓我們相信，馬太福音背後代表的教會是由猶太基督徒和外基督徒共同組成的，這並非一個全不可信的假設。現引用以下的例子印證上述的假設，這些例子包括與保羅有關的教會群體使徒的通諭、伊格那丟的著作及那些被稱為「猶太教化者」或「敬畏上主者」。

保羅在加拉太書第二章報道，在安提阿的教會，猶太基督徒似乎有定期與外邦人或外基督徒一起共餐的習慣。其中提及雅各等人反對這一行為。雅各進到猶太人和外邦人共餐之處的時候，彼得和巴拿巴也受其影響而離席。保羅卻否定他們的行徑，並加以斥責之。在哥林多前書一章24節又有提及猶太基督徒和外基督徒並存於一個教會當中，他們也因飲食的習慣而引起極大的爭端（林前八～十章）。相類似的情況也在羅馬的信眾中出現（羅十四1～五13）。以上的例子都有一個共通點，就是猶太基督徒和外基督徒有共餐的習慣；並且，他們的共餐確實引起爭議。爭議的焦點很可能就是源於各自不同的文化傳統（例如猶太人進食前要洗手）。然而，這些爭議卻不能阻礙共餐的習慣。

我們在使徒行傳十五章23至29節的使徒通諭中，找到一個解決上述困難的方法——它包含數條猶太人常常遵守的禁誡，相信能使猶太基督徒與外基督徒和諧共處。通諭的收信人包括安提阿、敘利亞和基利家

等地區內設有猶太基督徒和外邦基督徒共處的教會。馬太福音成書的地點也很可能在其中一處。從另一角度來看，我們也可以假定，在使徒行傳成書之時，這使徒通諭已廣泛地被上述地區接納，作為猶太基督徒和外邦基督徒共處的一個妥協方案。

約在馬太福音成書後一世紀，安提阿的主教伊格那丟在各種的事情上，雖然採納外邦基督徒的觀點，可是他仍然堅持教會是唯一的身體，乃由猶太基督徒和外邦基督一起組成的(1gm Sm1:2)。另一組人，乃是那些被稱為「猶太教化者」或「敬畏上主者」的外邦人。他們或是同情猶太人，或是成為他們其中的一份子。這些人多數在希臘化的城市中出現。他們的出現，已足以讓我們相信，猶太人與外邦人共同處於一個教會群體中並非不可能。

結論

上述的推論主要來自馬太福音本身的經文及一些古代文獻的例子。這些資料有力地說明，馬太福音背後的教會群體乃由猶太基督徒及外邦基督徒共同所組成的。若果正如一般學者所預料，馬太福音約於公元一世紀末在巴勒斯坦敘利亞一帶成書，則安提阿教會中的猶太基督徒與外邦基督徒共處，及在一世紀末於敘利亞及基利家一帶廣泛流傳的使徒通諭的兩個例子就不容忽視了。在馬太福音中留有許多蛛絲馬跡，讓我們知道馬太福音清楚地提倡文化間互相融和的神學思想。我們有理由相信，這教會群體已經面臨分裂的危機，因為有些教會成員互相指摘、批評，甚或互相攻擊。因此，馬太福音的作者或編者之所以提倡互相寬恕、忍讓的神學思想，並非空穴來風的。今天我們很難想像馬太福音所提倡的寬恕、忍讓等教導，是沒有紛爭、分裂的經驗作為基礎的。

由是觀之，馬太福音背後有一多元文化的教會群體，當中的猶太基督徒和外邦基督徒一方面共處一起，另一方面卻遇到不少困難而引發紛爭。馬太福音的神學是針對當時特定的處境所作出的回應，為要建立一文化間相融和的神學思想，好讓來自不同文化背景的成員能夠共同相處。

撮 要

在馬太福音的研究中，學者很早便覺察到有兩種不同的思想傾向，即傾向以猶太基督徒或以外邦基督徒為本的思想。這兩種思想傾向的張力可以從馬太的宣教使命（十五-6，二十八18-20）、詮釋律法的手法（五17-20，七12）及審判的概念（二十一43，二十五31-46）中看到。本文首先略述前人的研究成果，並且指出其不足之處，進而指出「歷史時序」釋經方法的局限，特別是它不能恰當地處理上述在經文裡所蘊含的張力。「同時並列」的釋經法正好可以彌補其不足之處。「同時並列」的釋經法促使我們要正視經文的思想與經文的背後所反映的信徒群體兩者的關係。宣教、律法和審判的課題所產生的張力，剛好暗示在馬太的信徒群體中有兩種不同的思想傾向，即猶太基督徒和外邦基督徒。馬太福音的編修者採納多種策略來處理信徒中的特殊情況（如刻意在經文中安排有多重詮釋的經文，結合不同的銘言，融合不同的教訓，區別不同的思想等），描繪一種文化相融和的 (Inter-cultural) 神學思想，讓不同文化背景的信徒可以共處。最後，本文也採用了結構性、分析性和比較性的推論，來探討馬太福音所反映的信徒群體。

ABSTRACT

Matthean scholars have long observed a tension between two tendencies, namely the Jewish Christian thought and the Gentile Christian one. These are clearly seen in the texts about the Mission (10:5-6, 28:18-20), Law (5:17-20, 7:12) and Judgment (21:43, 25:31-46). The present paper makes firstly a brief survey of past research results, and points out the inadequacy of the traditional exegetical methods (diachronous), especially in dealing with the tension in a text. The synchronous exegetical method forces us to handle the tension seriously and to deal with the relation between text and the community behind it. The two tendencies of the text imply that there were two groups of Christians, namely Jewish Christians and Gentile Christians, behind the Gospel of Matthew. In writing to that Christian community, the redactor Matthew employs some strategies (like the possibility of double or multi interpretation, combination of different maxims, generalization of teachings which seem to contradict each other, differentiation of teachings, and the commandment of tolerance), to formulate an inter-cultural theology. All these strategies aim to make the two groups live together harmoniously. Finally, this paper further employs three methods (constructive deduction, analytical deduction and comparative deduction) to trace the external circumstances of the community behind the Gospel of Matthew.