

馬太福音對律法的兩種詮釋*

黃根春

香港中文大學

Chinese University of Hong Kong
Shatin, Hong Kong

本文嘗試論證：在馬太福音中，有兩種對律法截然不同的解釋。第一種解釋是傾向以猶太基督徒為本，對整個律法（包括所有個別的規條）有崇高的評價（太五17~20）。第二種是傾向以外邦基督徒為本，透過「金科玉律」（太七12），以普世性的方向來詮釋律法和先知書；這「金科玉律」特別明顯地適用於外邦基督徒。本文的範圍只此而已。誠然，本文論證馬太福音中有這兩種對律法不同的解釋，還要再論證馬太福音其他方面的思想，也有這兩種取向，才可提出馬太福音成書的目的及其思想取向，均與馬太福音背後所反映的信徒群體有緊密的關連。¹

* 謹以此文賀馮蔭坤博士六十壽辰。

¹ 詳情請參看拙作 *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde in Matthäusevangelium, Novum Testamentum et Orbis Antiquus 22* (Göttingen/Freiburg Schweiz: Vandenhoeck & Ruprecht/Universitäts-verlag, 1992)。本文修改自其中頁36~55。

一、傾向以猶太基督徒為本的律法詮釋

論題：

馬太以一段對猶太基督徒視為珍寶的段落（五17~20，對律法的有效性），來開始山上寶訓的主幹。然而他這樣寫作，卻使外邦基督徒得到猶太基督徒方面的容忍和接納。馬太刻意使一些片語、詞彙有多種解釋，藉此，無論外邦基督徒或猶太基督徒都可以理解律法與自己本身的關連。

馬太福音中傾向以猶太基督徒為本，詮釋律法的中心經文是五章17至20節。這裡表明耶穌自己是律法的成全者，律法中的一點一畫都不能廢掉，「直到萬事的終結」（*ἕως ἄν πάντα γένηται*）。如何解釋這些零碎的經節是非常富爭論性的，以下我們將研究之。

馬太福音五章17至20節應被視為一段完整的經文。在整段經文的開始，「莫想」（*μὴ νομίσητε*）一詞帶出以下的言論，很多學者猜測這詞的受眾是馬太群體裡的成員。² 在18至20節中的片語「我實在告訴你們」，是典型馬太編修工作的痕跡，³ 同時亦追溯至馬太福音五章17節

² U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I*, EKK1:1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985), 232; C. Heubült, "Mt 5,17-20. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus," ZNW 71 (1980), 143-49; 施韋策 (E. Schweizer) 指出：「這早期的馬太教會群體之一部分，在馬太福音五章18至19節中對一種與整個律法不相連的教導。」(E. Schweizer, "Mt 5,17-20. Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Mt," J. Lange, hrsg., *Das Matthäus-Evangelium*, WdF 525 [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980], 167.) A. Sand 指出：「承認最小誠命及條文中細節的體認為一個群體的認信。」(A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus* [Regensburg: Pustet, 1985], 108.) 他強調律法：「不單是對以色列的，更是對馬太的教會有一決定性的功能」，見 A. Sand, *Das Gesetz und Die Propheten* (Regensburg: Pustet, 1974), 183。

³ 比較 J. Gnika, *Das Matthäusevangelium, I*, HKNT 1 (Freiburg: Herder, 1986), 140; 及 Luz, *Mt I*, 228-30; Heubült, "Beitrag," 143-44; W. Trilling, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Munich: Kosel Verlag, 1964), 169-70; Sand, *Gesetz und Propheten*, 頁37，肯定「這兩節經文在馬太福音中表明耶穌先知式說話的永恆性，『我實實在在的告訴你們』這片語含有教導的意味」。

的「莫想」一詞。雖然五章17至20節很可能是由多個不同的傳統組合而成，但這段經文卻自成一個有條理的整體。⁴

馬太福音五章17至20節的一大部分富有濃厚猶太色彩，⁵屬於這些猶太色彩的經文，亦包括關於最小的誡命之論述。「誡命」(ἐντολή)一詞，⁶在這裡是馬太所獨有的，他並不常引用馬可福音中「誡命」這詞(可七9，十5)。⁷相對於「律法」(νόμος)，在馬可福音中從來沒出現過，馬太卻用上了八次。⁸「誡命」包括十誡中個別的誡命(如十五3，十九17)，它將先知教訓與律法的意思更細緻地表達出來(五17~19)；或者，在「愛」這最大的誡命中，它包含了整體律法和先知的教訓(二十二36~40)。在二十二章36節中，經編修而加插在「最大的誡命」

⁴ Luz, *Mt I*, 228.

⁵ 特別要肯定的是整體的律法(包括一點一畫)不會消逝(五18)。有些學者更加認為，這引言及其後的內容可追到一個猶太基督徒的群體。特別比較 R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29, NF 12 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 146-47; G. Bornkamm, "Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium," J. Lange, hrsg., *Das Matthäus-Evangelium*, 232; G. Barth, "Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus," G. Bornkamm, G. Barth, H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975), 165; 盧斯(Luz)總括地說：「根據絕大部分學者的判斷，五章18至19節源於嚴守律法的猶太基督徒圈子。這兩節經文的出現可能是因為在基督徒群體中正在爭論著摩西律法的有效性。」見 *Mt I*, 230。反對者有 R. Banks, "Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Mt 5:17-20," *JBL* 93 (1974), 226，又比較 R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, BEvTh 33 (München: Chr. Kaiser, 1963), 66-67; Gnllka, *Mt I*, 147; Sand, *Gesetz und Propheten*, 183。當 K. W. Clark 強調馬太福音中的外邦基督徒為本的傾向時，他完全忽略了五章17至20節有對關猶太律法的確認，看 "Die heidenchristliche Tendenz im Matthäus-evangelium," 103-11。

⁶ 「在猶太拉比的注釋中，律法有365條命令、248條禁戒。」參 Sand, *Gesetz und Propheten*, 35, n. 22。

⁷ Sand, *Gesetz und Propheten*, 35, n. 23。也可比較 H. Frankemölle, *Jahwebund und kirche christi: Studien zur Form-und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus*, (Münster: Aschendorff, 1974), 296-98。

⁸ 或九次，若果十五章6節也計算在內的話。

(ποία ἐντολὴ μεγάλη) 之後的片語「在律法中」(ἐν τῷ νόμῳ)，卻正好表明律法也包含了誡命，⁹ 在實際上，兩者無分彼此。

上述細緻的討論（「律法和先知」〔五17〕；「律法」〔五18〕；「最小誡命中的一條」〔五19〕），同時亦是一個顯示馬太搜集了不同來源資料的痕跡，而在這些經文中，他把它們在思想上連成一體，藉以把律法的教導用誡命的教導表達出來。五章19節表明了猶太基督徒的傳統被接納，¹⁰ 在此亦表明了另一件事，就是防範將誡命廢除的教導。¹¹ 然而，馬太把這個傳統看為自己的立論，語法上這節經文大部分是他的用語。¹² 馬太在這裡討論律法的有效性：¹³

（一）耶穌作為律法的成全者

五章17節中 καταλῦσαι（廢除）和 πληρῶσαι（成全）這兩個不定詞 (infinitive) 有很多不同的解釋，¹⁴ 接下來的經節（五18）清晰地闡釋律

⁹ Sand, *Gesetz und Propheten*, 35-36; Frankemölle, *Jahwebund*, 297-98; R. M. Johnston, "The Least of the Commandments: Deuteronomy 22, 6-7 in Rabbinic Judaism & Early Christianity," *AUSS* 20/3 (1982), 205-15, 206. Johnston 認為最小的誡命就如申命記二十二章6至7節中所提及對雀鳥的保護，頁214~215；比較 K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu: ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament*, WMANT 40 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972), 209-27。

¹⁰ Barth, "Gesetzesverständnis," 60-68; Sand, *Mt*, 107.

¹¹ Heubült, "Beitrag," 144; Sand, *Mt*, 107.

¹² Luz, *Mt I*, 230, n. 17; Heubült 聲稱「19節是經過編修的」，見 "Beitrag," 146; Banks, "Understanding," 240。

¹³ Barth, "Gesetzesverständnis," 60-70; Luz, *Mt I*, 230; D. Marguerat 對馬太福音五章17至20節另有了解，他認為這段經文並非處理律法的有效性，而是耶穌的權柄，因為這由耶穌對律法重新詮釋而來的有效性，表明了耶穌的權柄；並且這有效性也保障了耶穌權柄的永恆性，所以這律法與馬太福音的教會群體聯在一起。對耶穌來說，律法有其權柄，此權柄在於從律法流傳下來的誡命，與耶穌所重新詮釋的「更高的義」相比，同樣重要。（耶穌的詮釋及對基督徒所要求的「更高的義」乃在五章21至45節的論題中表示出來。）D. Marguerat, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Genève: Editions Labor et fides, 1981), 110-41。

¹⁴ 也可比較 Luz, *Mt I*, 232-35。

法的持久性和有效性；它不會消逝，直到天地都過去，所有事情都發生。根據第18節的闡述，「成全」這個動詞也包含了律法有效性的意思。¹⁵

「廢除」、「成全」這兩個不定詞乃由第19節的兩個動詞繼續闡釋其意思。這兩個詞一方面從正負面表達廢掉律法 (λύση)；另一方面卻說出怎樣遵行律法 (παιήση)，¹⁶ 在馬太福音中，敦促人遵行上帝的旨意是與律法的了解有非常密切關聯的。¹⁷ 使人詫異的是馬太對那些犯誡命者並沒有提出任何懲罰的警告，而是稱他們為「在天國中為最小的」，¹⁸ 這班被稱為天國中最小的並不等於他們在馬太的群體中被認定為最小的，在天國中，他們勝於文士和法利賽人，¹⁹ 因為若要進入天國，他們的義必須要比「文士和法利賽人」²⁰ 的更高。²¹

以下我們首先從馬太福音整體，特別是五章17節的脈絡，研究「成全」(πληρῶσαι) 的意思，接著必須描繪出五章19節所指的人的特徵。

¹⁵ 比較 Schweizer, "Gesetzesverständnis," 164-69; Luz, *Mt I*, 236-37。

¹⁶ 比較五章19節「廢除」與「遵守」兩個動詞，並 Sand, *Gesetz und Propheten*, 183; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, FRLANT 82 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 144。相對於「廢除」，「成全」基本上有一正面意義。

¹⁷ Barth, "Gesetzesverständnis," 58。

¹⁸ 在馬太福音所表達的天國觀念中有不同等級之分（十一11，十八1~4，二十21），但這分別並不適用於耶穌的跟從者（或是太二十26~28所描述的理想教會群體）。

¹⁹ 盧斯、W.D. Davies 和 D.C. Allison 認為，這裡是在數量和質量上比較門徒的義行和法利賽人、文士的義行，參 Luz, *Mt I*, 240-241 和 W.D. Davies, and D.C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew I* (Edinburgh: T & T Clark, 1988), 500。Gnilka 在 *Mt I*，頁147則不以為然：「希臘文的句子結構傾向一個數量上的了解。」

²⁰ 「法利賽人和文士」這片語在馬太福音中共有十次是以編修的形式出現的，比較 Luz, *Mt I*, 38。

²¹ 比較 Barth, "Gesetzesverständnis," 56。M. J. Fiedler 在其著作 *Der Beriff δικαιοσύνη im Matthäus-Evangelium*, ungedruckte Dissertation (Halle, 1957) 提供了一個關於 δικαιοσύνη (義) 在馬太福音中全面的研究。

馬太在五章17至18節刻意容許「成全」這個詞有不同解釋的可能。²² 讀者可以將「律法的成全」與耶穌的教導或與他的事工連在一起。²³

根據五章17節的記載，「成全」的意思是根源於耶穌的來臨。「我來了」這片語 (ἤλθον)²⁴ 被安放在整段的開始，為要表明耶穌來到這世界上是要藉著他的言行，成全一個特定的（由上帝所差派的）使命。²⁵ 我們以施韋策 (Schweizer) 的觀念開始，他認為一如 ἵνα πληρωθῆ「這就應驗了」（成全）（參考—22，二十一—3，二十六56）這引錄舊約套語所指示的，在整卷馬太福音中，「成全」經常與耶穌的生平及死亡連繫在一起，²⁶ 一如在五章17節及三章15節，「成全」這詞是以過去不定詞的形式 (aorist active infinitive) 表達出來。²⁷ 在這裡，耶穌以「盡諸般的義」（πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην）來回答約翰拒絕他洗禮的要求。藉此馬太描述耶穌作為基督徒的榜樣，對他們來說，洗禮就是屬於諸般的義的一部分（比較二十八18~20中洗禮與教訓連在一起的情況）。²⁸ 總括來說，「成全」（πληρῶσαι）一方面是與耶穌的生平事蹟及命運連在一起；另一方面，在個別情況下，它也可被理解作耶穌被視為基督徒的榜樣。

事實上，透過五章21至48節的六個論題，律法的含義被深化，其規條也被超越，²⁹ 因此，律法和先知的成全 (πληρῶσαι) 亦與耶穌的教導聯繫起來，³⁰ 律法和先知的片語在山上寶訓中，共出現了兩次（五17及七

²² Luz, *Mt I*, 232-33.

²³ 比較 Luz, *Mt I*, 233-236 關於歷史上不同的解釋，亦參看 Schweizer, "Gesetzverständnis," 352.

²⁴ 比較馬太福音十章34節的平行句。

²⁵ Sand, *Gesetz und Propheten*, 183, 186.

²⁶ Schweizer, "Gesetzesverständnis," 164, 比較 Heubült, "Beitrag," 146。

²⁷ 在馬太福音中，特別在經文引錄中「成全」這字常以被動式出現。

²⁸ 比較 Sand, *Gesetz und Propheten*, 184。Sand 認為「成全律法」這個觀念，相對於聖經律法有效的規條，實屬次要。

²⁹ M.D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (London: SPCK, 1974), 261-62.

³⁰ 參看 Sand, *Gesetz und Propheten*, 185; Luz, *Mt I*, 232-35; 施韋策在其著作 "Gesetzverständnis" 頁167表明耶穌乃是「新律法的帶來者」，他同時揭示這律法要被成

12)。³¹ 聖經研究學者都有這共識，就是這兩節經文標誌著開始和結尾；換言之，這片語的兩次出現正好像一個括號將山上寶訓的主要內容包括在其中。³² 這點尤為重要，因這片語正表達著包含上帝旨意的經卷。³³ 透過山上寶訓所包含的耶穌之教導，特別是闡述律法的六個論題，律法和先知（五17）得到成全。

從文學角度來說，五章 20 節所引申出來的論題（五 21~48），透過「我實在告訴你們」這片語與五章 17 至 19 節聯繫起來。這論題所教導的「更高的義」並不單只是勝過法利賽人和文士的教導（即基督徒也會引用他們的教導），更重要的在於「要去遵行」（二十三 3），這就是與他們不同的地方。³⁴ 換言之，馬太福音這裡所教導的是要人主動地以

全的目的。W. Grundmann 看耶穌為「新律法的創始人，正如五章 21 至 48 節很清楚及足夠地教導。」見 W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1968), 143。

³¹ 「律法和先知」這片語無論在馬太福音或新約聖經中都不常出現，它只見於馬太福音五章 17 節，七章 12 節，十一章 13 節（路十六 16）及二十二章 40 節。單獨出現「律法」這字，只在馬太福音五章 18 節，十二章 5 節，二十二章 36 節及二十三章 23 節。另一片語「律法或 (ἡ) 先知」在馬太福音五章 17 節中的意思並不是互相排斥的，特別在以負面形式表達的句子中，(ἡ) 這連接詞有並立（「和」或「及」）的意味，比較 F. Blass, A. Debrunner, und F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), §446, 1b; 再比較 Trilling, *Israel*, 173, n. 29 及 Luz, *Mt I*, 236, n. 65（相似經文有：馬太福音五章 10 節，十章 11、14、37 節，十二章 25 節，十八章 8 節）。這片語也在 Q 典（路十六 16）出現，因此我們可猜想，馬太是把這片語從傳統中取過來的。Banks 在 "Understanding"，頁 288，則有另外的見解，他認為「或先知」這半個片語是後來加插在經文上的，但這看法並沒有經文的理據，在新約希臘文（²⁶NTG）中，馬太福音五章 17 節並沒有不同抄本的差異；反過來說，五章 18 節在 Θ f¹³ 565 al Ir^{lat} 這些抄本中卻加插了「及眾先知」，接著單獨出現的律法之後，此可以視為嘗試調和另兩個片語（五 17「律法和先知」及五 18「律法」）。

³² 自從 M. Bucer 以來，(*Enarrationes perpetuae in Sacra quatuor Evangelia* [Argentoriatum 1530], 76D)，五章 17 節及七章 12 節組成山上寶訓主要內容的一個框架已廣為人知，比較 Luz, *Mt I*, 392, n. 34。伯查德 (C. Burchard) 認為五章 3 至 16 節是一個引言，而七章 13 至 27 節是結語，"Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden," im G. Strecker, hrsg., *Jesus Christus in Historie und Theologie*, FS H. Conzelmann (Tübingen: Mohr, 1975), 409-32, 416。

³³ 視「先知和律法」為特定的啟示。Trilling, *Israel*, 174; Sand, *Gesetz und Propheten*, 185。

³⁴ Heubült 認為更高的義之「內容是言和行（五 19 下）的整體，並且是對律法正確的評價」，看 "Beitrag," 148。他更認為「沒有這更高的義，不能進入天國……教導與實踐的一致性為馬太福音中一個重要關心點。」（頁 145~146）

行動來完成上帝的旨意。這種遵行的態度清楚地第五章16節「你們的光當照在人前」表明出來，³⁵ 並且這態度也透過那六個論題指明出來。³⁶ 耶穌在這裏敦促信徒群體以他全新的教導方式來完成律法的要求。

上述兩種對這個不定詞 $\pi\lambda\eta\rho\omega\sigma\alpha\iota$ 解釋的張力，在於一方面律法已經成全了；而另一方面它在將來仍要繼續被成全（或遵行）。以上觀察可給我們以下兩個重點：首先，藉著耶穌已成全了律法的解釋，馬太群體（外邦基督徒）的成員可以這樣理解——他們不須再遵守律法，因為律法已完滿地被實行了，他們透過三章16節甚至可以這樣下結論，他們透過洗禮已經成全了「諸般的義」；其次，透過律法仍然須要遵行的解釋，馬太群體（猶太基督徒）的成員可這樣理解——他們仍要繼續遵行律法。

上述在經文中的張力是不容忽視的，它更是馬太福音所關注的，透過「直到萬事的終結」這片語的多重解釋之可能性，這張力就更為突出。

（二）五章18節中「直到萬事的終結」的雙重意義

到底五章18節出現兩次的前置詞 $\epsilon\omega\varsigma$ （直至到）是否限制了律法的有效性是富爭議性的；³⁷ 在這裡卻沒有重大的分別。³⁸ 盧斯 (Luz) 認為「直

³⁵ 伯查德在其著作 "Versuch"，頁420中指出五章17至20節是接著下來的六個論題之前奏。它並不是山上寶訓整體的導言（頁426）。又見 E. Schweizer, "Gesetz und Enthusiasmus," J. Lange, hrsg., *Das Matthäus-Evangelium*, 362。比較 Hummel, *Auseinandersetzung*, 66。Grundmann 反對上述的觀點，並且認為馬太福音五章17至19節的意思要透過五章20節至七章17節的內容來決定，見 Grundmann, *Mt*, 142。

³⁶ Hummel 認為：「更高的義是基於耶穌所詮釋的律法」，參 Hummel, *Auseinandersetzung*, 71。到底耶穌在六個論題（五21~46）中所解釋的律法是批評舊約律法本身，還是批評法利賽人和文士對律法的詮釋，仍具爭議性。在現階段中，我們並不想直接介入這個爭論中。可參看 B. Schaller, "Jesus und die Tora: Erörterungen zu den Antithesen der Bergpredigt," H. Thyen, & K. Berger, hrsg., *Festgabe für Christoph Burchard. Zum 50. Geburtstag am 19. Mai 1981 von Kollegen, Freunden u. Schülern* (Heidelberg 1981), 133-60; Luz, *Mt I*, 244-318; Gnlika, *Mt I*, 150-200。

³⁷ 同意者有 Barth ("Gesetzesverständnis," 65), Luz (*Mt I*, 237), Sand (*Gesetz und Propheten*, 38) 及 Strecker。Strecker 在其書 *Weg*，頁144認為律法的有效性是不受到限制的，是與馬太福音五章17節中基督的自我了解（不是要廢掉；乃是要成全律法）連在一起。但 Heubült 因為路加福音十六章17節的緣故而反對之，見 Heubült, "Beitrag," 143。

到萬事的終結」這片語的意思並不完整，並且需要更清楚的脈絡。³⁹ 施韋策猜想這片語源於與末世有關的言論。⁴⁰

這片語若要在馬太福音的脈絡中表達清晰，就必須考慮馬太福音成書的動機，明顯地 $\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\alpha\iota$ （直到萬事的終結）可以有兩種不同的理解。第一、耶穌透過他的作為已經完成了所有前人關於他的言論及預言；第二、這片語表達在末世時，把要發生的一切事情連在一起。「直到萬事的終結」這片語之兩種理解的可能性正吻合「成全」這不定詞的雙重解釋：第一種情況將耶穌的來臨（他的生與死）看作為律法和先知整體的成全 ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\alpha\iota$)，這種解釋可以讓外邦基督徒合理地不需要遵守條文；第二種情況與第一種相反，律法和先知的成全包含在耶穌的教導中，他的教導直到萬事在世界終結時為止仍然有效。⁴¹

五章17至18節中雙重詮釋的可能性正吻合以下的觀察——五章19節假設有兩組人：第一組的特徵是要跟從及完成所有的律法；另一組人的特徵卻是「廢掉」最小的誡命。⁴²

（三）五章17至20節與多元文化的教會群體之關係

馬太為他的教會群體所獻呈的解決方案，可被保守的猶太基督徒與不遵循律法的外邦基督徒同時接納。明顯地，一些猶太基督徒堅持要保留猶太人的誡命（如：割禮、安息日、潔淨禮等）。在這觀點來看，外邦基督徒是違反了誡命，因此馬太嘗試平息猶太基督徒對教會群體中

³⁸ 至於律法的有效性被世界的終結限制，或說它的有效性全不被限制，對我們這班在這世界的人而言，並沒有甚麼顯著的分別。

³⁹ Luz, *Mt I*, 230.

⁴⁰ E. Schweizer, "Noch einmal Mt 5,17-20," *Matthaus und seine Gemeinde* (Stuttgurt: KBW Verlag, 1974), 80-81.

⁴¹ 比較 Sand 在著作 *Gesetz und Propheten* 中提到：「『直到萬事的終結』意指律法和義完全成就了，就好像滿足了一特定的要求」（頁11），引自 H. Ljungmann, *Das Gesetz erfüllen: Matth. 5,17ff und 3,15 untersucht*, Lunds Univ. Arsskrift, Bd.50 Nr.6 (Lund: Gleerup, 1954)。

⁴² 這裡並沒有講及這兩組別的情況。或許我們可以想象「廢掉律法者」就是那些律法教師（比較十三51~52中所提及的基督徒文士）。當這些教師的教導在一群人中產生作用時，這教師的教導才會引起問題（五19）。

外邦基督徒不滿的情緒，他教導「誰人若不遵守誠命中最小的一條，又這樣教導人，在天國裡將被稱為最小的」。⁴³ 這些在天國裡最小的可能是外邦基督徒，也有可能是一些自由開放的猶太基督徒，甚至有時被認定為保羅的跟隨者。⁴⁴ 維護律法的猶太基督徒便會將自己當作在天國裡居首位，而法利賽人則無論如何亦被拒於天國門外。

在天國裡分等級的觀念可在馬太福音其他章節找得到。⁴⁵ 這樣的區分並不適用於地上的教會群體，因為論斷人是被禁止的（七1），耶穌並沒有權柄將天國的位分給他的門徒（二十23），並且他反對門徒分階級的思想，他更教導門徒，只有在卑微者中及互相服事當中才可看到眾人的領袖（二十25~28）。

這樣，馬太透過他仔細的論述，鼓勵那些在他教會群體中維護律法的成員，不要去批判有其他想法的人，特別是那些不能遵守所有誠命的外邦基督徒。雖然外邦基督徒和猶太基督徒對律法有不同的態度，但兩者都在天國中有分，並且同是教會群體的成員。一如耶穌的洗禮，他們兩者原則上均已藉著洗禮完成了「諸般的義」（三15），即使他們對如何屬於義有不同的概念。馬太在編修這段極富猶太基督徒色彩的敘述時中肯地保存上述張力，顯示出馬太的教會群體乃由猶太基督徒和外邦基督徒所組成的假設，比接納它為一個單元文化的猶太基督徒群體為佳。

⁴³ Marguerat (*Judgement*, 135) 提供另一個解釋，他認為「在天國裡最小的」是那些因忽視誠命中最小一條而受批判的人。

⁴⁴ 比較 Luz, *Mt I*, 238, n. 85; Heubült, "Beitrag," 146。在天國裡最小的被了解為保羅。又參考 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, UTB 630 (Tübingen: Mohr, 1984), 58。ἐλάχιστος 最小的有些時候與哥林多前書十五章9節連起來，在這裡保羅自嘲為信徒中最小的一位 ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων。H. D. Betz 認為這是譏諷保羅的名：「他沒有被排斥於天國之外，但是他卻不能在天國裡稱為大的。」見 H.D. Betz, *Studien zur Bergpredigt* (Tübingen: Mohr, 1985), 19, 45。

⁴⁵ Luz, *Mt I*, 239.

二、普世化的律法詮釋

論題：

馬太在山上寶訓主要內容的結尾以「金科玉律」（七12）（積極面的表達：「你們要別人怎樣待你們，就得怎樣待別人」〔七12〕；消極面的表達：中國諺語「己所不欲，勿施於人」）教導他教會群體的外邦信徒，他們可以藉著「金科玉律」認同耶穌所詮釋的猶太律法，並且知曉他們有義務去遵行律法和先知的教導，但卻不用跟從猶太人的生活方式與習慣。這「金科玉律」特別適用於外邦信徒這樣認同猶太律法，因為它根源於古希臘文化，且在猶太教受到古希臘文化思想影響時已被吸納，猶太人並用這「金科玉律」向外邦人闡釋律法的含義。

在馬太福音中，將律法普世化的類比可見於「最大的誡命」（二十二36~40）及「律法中最重要的」論說（二十三23）。

（一）根源於古希臘文化的「金科玉律」及它初現於猶太教

一般來說，「金科玉律」⁴⁶並非源於耶穌或馬太。事實上，它早已在Q典中出現（七12；路六31），換言之，這「金科玉律」在初期基督教傳統中已被接納。它早見於整個古代文明世界中，如：印度的典籍和中國的孔子，⁴⁷我們在古希臘找到的最早證明則見於《希路德》（*Herodot*, 3:142）。⁴⁸上述這些例子都是古希臘文化滲入猶太教思想之前的。⁴⁹「金科玉律」在猶太教中並不廣泛流傳，隨著古希臘文化思想對

⁴⁶ L.J. Philippidis 搜集了十六世紀以前有關金科玉律的資料。見L.J. Philippidis, *Die "Goldene Regel": religionsgeschichtlich untersucht* (Leipzig: Adolf Klein, 1929), 11-12；比較 A. Dihle, *Die Goldene Regel, Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, SAW 7 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), 8, n. 1。

⁴⁷ Dihle, *Die Goldene Regel*, 10; M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitstradition: zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*, OBO 26, (Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag 1979), 207; Luz, *Mt I*, 388。關於金科玉律在不同文化的情況（包括伊斯蘭教）可參看 Philippidis, *Die "Goldene Regel"*。

⁴⁸ Dihle, *Die Goldene Regel*, 95-102; Gnilka, *Mt I*, 265; J. Leipoldt, "Von Übersetzungen und Übersetzern," S. Morenz, hrsg., *Aus Antike und Orient*, FS W. Schubart (Leipzig: O. Hurrossowitz, 1950), 54-63, esp. 54-56。

⁴⁹ Dihle, *Die Goldene Regel*, 82：「特別使人驚訝的是，金科玉律並沒有出現於希臘

猶太人思想的影響日漸增加，它首先出現於公元前二世紀。盧斯猜想「金科玉律」對猶太人來說可能太過抽象。⁵⁰從另一角度，伯查德 (Burchard) 指出將律法總結並不常出現，因為這樣與拉比對律法的了解背道而馳；而且在五經中的 613 條誡命和命令，每一條均有其作為上帝旨意的表達之特定價值，並且要遵行的意味。⁵¹

在猶太教中「金科玉律」最早可見於《亞律斯提亞書信》(*The Letter of Aristeia*) (第207段) 及《杜比書》(*The Book of Tobit*) (希臘七十士譯本, 四15),⁵²《亞律斯提亞書信》反映猶太人在埃及與外邦人一起生活所產生的困難。⁵³這書信以故事形式描述猶太教的律法如何被翻譯成希臘文, 此描述有一清楚的護教旨趣, 就是希望將猶太人傳統的價值向外間闡述。故事發生於當巴多羅買二世 (Ptolemäus, 公元前285至247年) 邀請七十二位猶太人的智者 (187~294段, 約佔全書信三分之一), 他們便趁機獻議一個理想君王的形象。在此情況下, 他們被問及猶太人的智慧教訓, 而以「金科玉律」中消極的句子結構回答之: 「己所不欲, 勿施於人; 你若要經驗一切好事物, 就須同樣對待臣民及犯錯的人」。⁵⁴

化之前的猶太文學作品中。」

⁵⁰ Luz, *Mt I*, 388; Dihle, *Die Goldene Regel*, 84: 「金科玉律並不見於猶太作品中。」

⁵¹ Burchard, "Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung," E. Lohse, hrsg., *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, FS J. Jeremias (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1970), 39-60, 這裡所引為頁52。比較 A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum: Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*, WUNT 15 (Tübingen: Mohr, 1974), 393, n. 241。

⁵² Dihle, *Die Goldene Regel*, 82ff.

⁵³ F. J. H. Shutt, "Letter of Aristeas" (Introduction and Translation), J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha 2* (New York: Doubleday, 1985), 9-10.

⁵⁴ 原稿德語的譯文見於 E. Kautzsch, *Die Pseudepigraphen des Alten Testaments II* (Tübingen, 1900), 22。

《杜比書》（約於公元前200至170年成書⁵⁵）記載杜比 (Tobias) 的遺言（四1開始）。其中「金科玉律」（希臘七十士譯本，四15）與很多猶太人智慧的教訓列在一起。⁵⁶《杜比書》的背境是當猶太人被擄於亞述的尼尼微城時（一10），這杜比是不違反上帝說話——他不吃外邦人的食物（一10~11）——的少數人之一。在這書的結尾，「外邦人」這主題再一次被提及：杜比臨死前預言上帝將要建造一座新的聖殿，所有外邦人都要來敬拜他（七十士譯本，十四3~7）。不單在《亞律斯提亞書信》，在《杜比書》中「金科玉律」也再次出現，這兩次出現有著相同的功能，就是在猶太人散居在外地的背境下，將猶太人的傳統向非猶太人解釋，並希望他們皈依猶太教。

「金科玉律」也可見於其他猶太教的文獻中，例如《西拉書》(Sirch) 三十一章（三十四章）15節；《便西拉智訓》(b. Schab) 三十一章上及菲羅 (Philo) 的 *Hypothetica* 七章6節。

《西拉書》希伯來文版本約於公元前二世紀成書，它的希臘文譯本則後於公元前133年在埃及寫成。⁵⁷ 在希伯來文版本中，可找到利未記十九章18節「愛鄰舍」的片語：「要愛自己的鄰人像愛自己一樣。」希臘文版本的記載則以「關顧你同胞的事如同你自己」的意思 (νόει τὰ τοῦ πλησίου ἐχ σεαυτοῦ) 表達出來，藉此一個舊約聖經的思想⁵⁸ 就以「金科玉律」的意思改變過來。⁵⁹ 這情況同樣發生於散居外地的猶太人圈子中。

⁵⁵ 關於此書的成書時間及地點可參看 L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der grossen Qumran-Handschriften* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1971), 46。這本書約於公元前200年在埃及或西敘利亞形成。即或成書地點及時間有所不同，書中所描述散居外邦猶太人的情況也很可能是作者所處的境況。

⁵⁶ 金科玉律的條文大部分來自五經、*Jesus Ben Sira* 及諺語。

⁵⁷ 這書的作者很可能是一位教導智慧的教師，（比較《西拉書》三十九~13，三十九4）。從希臘文譯本的序言中得悉翻譯者於公元前132至133年間去到埃及，當他抵步後不久，便將他先祖的《西拉書》（希伯來文原稿）翻譯為希臘文。

⁵⁸ Leipoldt, "Übersetzungen," 56.

⁵⁹ Dihle, *Die Goldene Regel*, 84；也比較 Leipoldt, "Übersetzungen," 56。

亞歷山太的腓羅在 *Hypothetica* 嘗試為猶太傳統能適切於希臘化世界而辯護。他指出要按規矩地愛萬民 (*Hypothetica*, 7:6), 藉著「金科玉律」消極的句子結構來解釋博愛萬民的意思: ἄ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτόν (己所不欲, 勿施於人)。⁶⁰

拉比希利 (Rabbi Hillel) 以「金科玉律」消極的句子結構來回答一位願學習猶太律法的外邦人, 可是這位外邦人不願耗用太多時間, 只肯耗出單腳站立所能維持的時間, 希利就說: 「己所不欲, 勿施於人; 這是律法的總綱, 其他都只是詮釋而已」。⁶¹ 他接著說: 「去! 學!」這兩個命令語放在整句之後, 正好表明以「金科玉律」來了解猶太律法只是整個學習過程的起步點而已。藉此, 外邦人可理解⁶² 猶太傳統的精要。⁶³

總括來說, 「金科玉律」不單在古希臘文化中流傳, 也被猶太人引用, 藉以把律法總結給外邦人, 好讓他們學習之。⁶⁴

「金科玉律」的消極句子結構在新約聖經 (*Novum Testamentum Graece* 第二十六 / 二十七版; 現時最新版本)⁶⁵ 中並沒有出現, 有趣的

⁶⁰*Hypothetica* 保存在 Eusebius, *Praep. Evang.* VIII:6:1-11:18。比較 Küchler, *Weisheitstradition*, 208, 222-35。

⁶¹ Dihle, *Die Goldene Regel*, 8; Küchler, *Weisheitstradition*, 207; Luz, *Mt I*, 388, n. 9。上文根據 Nissen, *Gott*, 390, 全文是這樣的: 「有一次, 一個外邦人來到希利 (Hillel) 面前, 並對他說: 『要使我成為一個皈依者須有一個條件, 就是在我能以單腳站立的時間內, 教導我全部的律法。』希利提起手中的尺碼, 並向這外邦人說了以下的話, 使他成為一個皈依者: 『己所不欲, 勿施於人; 這是律法的總綱, 其他的都只是詮釋而已。』接著說: 『去學吧! 』」 (b. *Schab*, 31a)

⁶² Nissen, *Gott*, 399: 這是為外邦人而設的「臨時橋樑」。

⁶³ 拉比 Aqiba 首先強調很難將律法簡短地覆述出來, 跟著, 他以一類似的諺語總結律法整體的教導: 「你不願人怎樣待你, 你也不應怎樣待人; 你不願意人怎樣傷害你, 你也不要這樣傷害人; 你不願人拿去你所有的, 他也不應拿去別人的。」 ARN(B)26(27a)。引自 Nissen, *Gott*, 397。

⁶⁴ 其他的文獻有 *Achikargeschichte Arm.*, B53: 「你願意人怎樣待你, 你就怎樣待人」; *Ps.-Menanders*, 39-40: 「試想想, 若你不願意妻子跟別人破壞你倆的婚姻, 你也不應這樣待你鄰舍的妻子; 你所恨惡的, 也不應這樣對別人。」也見於希伯來版本的 *TNaphthali*, 1:6。引自 Nissen, *Gott*, 391。

⁶⁵ Dihle 搜集了不少早期基督教有關這方面的文獻, 見 *Die Goldene Regel*, 107。

是在 Codex D (*Codex Bezae Cantabrigiensis*, 俗稱「西方抄本」) 及其他手抄本中,⁶⁶ 「金科玉律」卻出現於為外邦基督徒寫的使徒通諭中(徒十五20、29, 二十一25)。⁶⁷ 由此可見, 能全然遵守外邦律法的外邦人, 亦可視「金科玉律」為猶太的道德倫理之最低要求。

(二) 馬太福音中對「金科玉律」的採納

馬太福音中「金科玉律」的積極句子結構⁶⁸ 很可能源於Q典, 在路加福音中「金科玉律」出現於平原教訓中的論愛仇敵一段(路六27~36), 那似乎是更恰當的脈絡。⁶⁹ 若然這樣, 則「金科玉律」在馬太福音七章12節的位置明顯地經過編纂, 編纂的痕跡從 πάντα (所有) 和 οὖν (因此或所以) 兩個希臘字清楚看到。正如字詞統計的結果所指示, 馬太非常喜歡使用這兩個希臘字。⁷⁰ 一方面 οὖν 引出以下的「金科玉律」; 另一方面, 加上 πάντα 這形容詞,⁷¹ 它卻總結了前面所述的。⁷² 馬太福音七章12節句子結構的開始 πάντα οὖν ὅσα ἐὰν (因此, 所有凡……) 再次在馬太福音二十三章3節出現,⁷³ 在那裡, 耶穌破例地呼籲人們要去遵行法利賽人所教導的, 但卻不要學習他們的行為。在這兩種情況中, 這片語分別帶出耶穌及法利賽人對律法的解釋的總結。從教

⁶⁶ 比較 K. Aland und B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981), 118-19 中有關古抄本 D^{ca}(05) 的簡介。

⁶⁷ Nissen, *Gott*, 392, n. 236, 他也留意到使徒行傳十五章29節。比較 W. G. Kümmel, "Die älteste Form des Aposteldekrets," *Heilsgeschehen und Geschichte. Ges. Aufsätze 1933-1964*, MThSt 3 (Marburg: Elwert, 1965), 278-88。

⁶⁸ Luz, *Mt I*, 389, 「正面的描述直接提高受眾的自發性」。

⁶⁹ 在這點上, 學者有一致的意見: Luz, *Mt I*, 387; Davies, and Allison, *Matthew I*, 685; Gnilka, *Mt I*, 264-65; 獨排眾議者 A. Polag, *Fragmenta Q: Textheft zur Logienquelle* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1979), 36。

⁷⁰ πᾶς (Mt:129, Mk:68, Lk:157); οὖν (Mt:56, Mk:6, Lk:33)。當這兩個字連在一起的時候, 馬太福音的編修就特別清楚了, Mt:6 (1:17; 3:10; 7:12, 24; 10:32; 23:3), Mk:0, Lk:1, 比較 Luz, *Mt I*, 46-47。

⁷¹ 根據 Luz, *Mt I*, 這形容詞在它的脈絡中獲得其意思, 392。

⁷² 與路加福音的版本不同, 比較 Gnilka, *Mt I*, 264-65; Barth, "Gesetzesverständnis," 68。

⁷³ 這片語只在此兩處出現。

導的內容來說，馬太較能容忍把對律法的不同詮釋並列在一起，只要這些詮釋能符合「金科玉律」便可。然而這樣在教學上的「寬鬆」並不適用於遵行「上帝旨意」的要求上。無論如何，上帝的旨意必須遵行，否則，不遵行的人便屬於那些走向闊路而滅亡的人（七13~14），並且他們將房屋建在沙土上（七24~27）。

在山上寶訓的脈絡中，七章12節被刻意編排在這個非常重要的位置。⁷⁴「金科玉律」總結了山上寶訓的主要內容，更為主要內容的引句五章17節的：「律法和先知」作出迴響。藉此，山上寶訓的主要內容（除五3~16之前言及七13~27的結尾外）被囊括在其中。⁷⁵

（三）金科玉律的功能

馬太藉著 ἐστίν（就是）把「金科玉律」提升到「律法和先知」同等的地位，「律法和先知」中普世化的傾向⁷⁶可能具爭議性，⁷⁷到底「金

⁷⁴ 山上寶訓的主幹可分為三大部分：1. 六條論題（五21~46），它們都是以「你們聽見有古人說」（ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη）為開始，唯獨第三條單單以「又有古人說」（ἐρρέθη δὲ）開始，用這個較簡略的方式開始是因為這條論題在內容上與上一題有緊密的關聯（比較 Luz, *Mt I*, 269）。2. 那被稱為敬虔的規則（六1~18）就以 ὅταν...μὴ (οὐ) 為標記（六2、5、16）。3. 第三部分（六19~七11）的主題是「人的生活行為」，其中之特徵是以 μὴ 為標記（六19、25、31、34，七1、6、9）。

⁷⁵ F.W. Albright and C.S. Mann, *Matthew*, AncB 26 (Garden City: Doubleday, 1971), 84。他們認為馬太福音七章12節可能是「放錯了位置」；D. Zeller則理解此節為「人工化的安排」，參 D. Zeller, *Kommentar zur Logienquelle*, Stuttgarter kleiner Kommentar NT NF 21 (Stuttgart: Vlg. Katholisches Biblewerk, 1984), 27。伯查德確定金科玉律為山上寶訓的主幹之總結，見“Versuch,” 429ff。

⁷⁶ 金科玉律被某些學者負面地評價，如布特曼評為「幼稚而自我中心的道德意識」，*Geschichte*, 107。另一些學者有很正面的評價，以「金」、「玉」（Golden Rule 中的“Golden”）來形容正好表明這種評價。它被認為是一條可被廣泛應用的規則，從「愛仇敵」這誡命可看到它並非「幼稚而自我中心」，這愛仇敵的誡命無論在架構上或內涵上（人人都願其敵愛他而非恨他），皆被金科玉律所總結和囊括。這些學者中 P. Ricoeur 就是一例，他反對愛仇敵的誡命可取代金科玉律 (P. Ricoeur, “The Golden Rule: Exegetical and Theological Perplexities,” *NTS* 36 (1990), 392-97)，並更進一步認為在山上寶訓的脈絡中，金科玉律被整合成一種新倫理，見Ricoeur, “The Golden Rule: Exegetical and Theological Perplexities,” 395。

對應它的基督徒（非猶太）群體，馬太要把律法（和先知）透過山上寶訓的主幹具體化，就是六條論題，敬虔規則及對神對人之行為描繪出來。

⁷⁷ 反對者 Barth, “Gesetzesverständnis,” 60: οὗτος γὰρ ἐστίν（這就是）……說明透過

科玉律」是否可總結整個山上寶訓的內容，也仍然未有定論。⁷⁸ 根據第一段討論關於「金科玉律」的來源及其在猶太教中的應用，「金科玉律」的首要對象可以肯定是外邦人和外邦基督徒，然而馬太福音五章17至19節則指向猶太人或猶太基督徒，藉此可以看出馬太為山上寶訓營造出一個骨幹。聽耶穌講論的群眾 (οἱ ὄχλοι) 來自外邦的底加波利 (十邑) 及約旦河東岸，甚至來自「整個敘利亞」(只有馬太福音提到耶穌的名聲傳遍整個敘利亞，參看太四24~25)，因此這些群眾肯定有一部分是外邦人。馬太在山上寶訓的主要內容前安置了其主題，⁷⁹ 要求聽眾成為世上的光，這光是要在世人跟前照亮 (五14~16)。這裡吸納了一個普世傾向的觀點：整個世界 (κόσμος) 要被照亮，所有的人也應看見它，外邦人也應成為基督徒行為的見證人，他們也被包括在山上寶訓聽眾的行列之中，並且他們更是山上寶訓主要內容結尾的對象，在這裡「律法和先知」被普世化地總結在「金科玉律」這句名言之中。或許我們甚至可以說「金科玉律」容讓外邦信徒，把他們異於猶太律法的道德倫理和生活習慣 (只要它們與「金科玉律」吻合)，看為把律法成全了。

這些誠命，律法和先知長存的有效性得到印證。

⁷⁸ 若有人認為金科玉律單單處理人與人之間的關係，而山上寶訓除此之外更處理人與上帝之關係 (Luz, *Mt I*, 388-389, n. 11; H. Hendrickx, *The Sermon on the Mount* [London: Chapman, 1984], 158-59)，這樣就產生以下的問題：到底金科玉律是否可以作為山上寶訓的總結？馬太福音將這兩者之關係連在一起的手法；首先可以在山上寶訓主題的結尾：「你們的光也當照在人前，叫他們看見你們的行為，便將榮耀歸給你們在天上的父。」(五16)。見到人與上帝的關係在馬太福音六章1至18節並不是直接指向上帝，而是指向周遭的人。上帝寬恕那些願意善待別人的人，若果人對他們的同伴偽善或不饒恕 (六1~2、5、15~16)，則人並不能單靠施捨、祈禱、禁食得到上帝饒恕及獎賞。這一切正與約翰一書的說話「人若說，我愛神，卻恨他的弟兄，就是說謊話的；不愛他所看見的弟兄，就不能愛沒有看見的神。」(四20) 吻合。這樣的思想在最大的誠命中得到清楚的確認，這稱為人與上帝的關係，在山上寶訓中 (六1~18) 其實是深深根源於人與人之間的關係。至於金科玉律能否總結那六條極端的論題，則仍有待解決。

⁷⁹ Burchard, "Versuch," 432.

(四) 馬太福音中把律法普世化的類比

甲、最大的誠命 (太二十二37~40)

在這關於最大誠命的討論結尾中，馬太編修了這句子：「摩西全部的律法和先知的教訓都是以這兩條誠命為根據的 (κρέματα)。」(二十二40)。⁸⁰ 值得注意的是馬太以「全部的律法和先知」這片語來回答律法中最大誠命的問題，這兩者在馬太福音五章17至18節也被編排在一起，伯杰 (K. Berger) 表明「先知是律法的傳遞人，也即是上帝命令的傳遞者」。⁸¹

馬太其他編修更改是富啟發性的：一方面他加插了申命記六章5節的引文：「這就是最重要和第一的誠命」(二十二38)；另一方面他卻強調愛鄰舍的誠命是與它「等同的」。⁸² 這裡可看到馬太福音作者的關懷：防止人把這愛的誠命極端地解釋，正如他了解法利賽人的解釋，他們為著虔拜上帝的原故而忽略了愛鄰舍（這一點耶穌責備他們拿傳統來抵消上帝的話，十五6）。「愛上帝」一定要落實於愛鄰舍上，不關懷在危難中的鄰舍，就不能在上帝面前站立得住（太二十五35~40）。這個解釋的先決條件就是大審判這段經文要以普世化的角度來解釋，並且萬民 (πάντα τὰ ἔθνη) 真的包括全人類（二十五31~46）。⁸³

馬太及路加沒有像馬可那樣，留存那引出最大誠命的第一句「聽啊！以色列……」(可十二29，引自申六4)，這點與其他特徵聯在一起，便引發出關於最大誠命的形成之不同理論。⁸⁴ 沒此首句，便大大減低了最

⁸⁰ 總綱 κρέματα 這單數的動詞表明「律法和先知」應被視為一整體，參考 Sand, *Gesetz und Propheten*, 189。

⁸¹ Berger, *Gesetzesauslegung*, 219.

⁸² 伯查德指出：「雖然對上帝愛的命令是最大及首要的，並且只有一條是與之相同」，參 Burchard, "Liebesgebot," 61。相似的觀念見於 R.H. Gundry, *Matthew, A Commentary on his Literary & Theological Art* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 頁450：「第二句命令並不是低於前者，而是與之並行」。

⁸³ 參看拙作頁98~108。

⁸⁴ 除了在最大的誠命所提及的分別（太二十二34~40；可十二28~34；路十25~28）以外，它們之間也有很多變化，就是當中兩卷福音書的記述相似，但異於另一卷：1. 路加福音將最大的誠命放在耶穌從加利利去耶京的路程，講述好撒瑪利亞人的例子的脈

大誠命的猶太色彩，並且增強了它的普世意味。我們認同伯查德的看法，最大的誠命——一個雙重的誠命，根源於希臘化的猶太教。⁸⁵ 這是因為「將申命記六章5節及利未記十九章18節聯在一起，在猶太經典中並無先例可援」，在希臘化的猶太情況中，我們卻可找到上述的組合，例如：*Test Iss*, 5:2; *Test Dan*, 5:3; Philo, *De Spec Leg*, II.63。⁸⁶ 博卡姆 (Bornkamm) 也搜集了其他希臘化的資料。⁸⁷

絡中，馬太福音緊緊跟從馬可福音的脈絡，最大的誠命的經文被編排在耶穌於聖殿與撒都該人的談論，並在關於大衛的後裔（基督的問題）之前；2. 馬太和路加福音都引用一個不常用的字 νομικός（律法師），而馬可福音單獨使用一較常用的 γραμματεὺς，中文譯為經學教師；3. 馬太福音二十二章37節在描述人應該如何愛上帝，提出了三種情況「盡心、盡性、盡意」，這三次的句子結構都是 ἐξ ὀλης+Dative（受格）；馬可福音十二章30節描繪了四次 ἐξ ὀλης+Dative，當中加插了「盡力」，路加福音十章27節與馬可福音相同，提及四種愛上帝的情形。然而因為路加福音的經文受著古抄本不清晰的影響而有出入。參看 G. Bornkamm, "Das Doppelgebot der Liebe," in E. Walther, hrsg., *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann zu seinem 70* (Berlin: A. Topelmann, 1957), 85-93; Burchard, "Liebesgebot," 39-40; R. H. Fuller, "Das Doppelgebot der Liebe," G. Strecker hrsg., *Jesus Christus in Historie und Theologie*, 317-29。

Bornkamm 提出路加福音十章25至28節因為缺少了申命記中 "Sch^ema Israel!" 「聽啊！以色列」的引述（比較可十二29），所以路加福音這段經文相對地保留了最古老的傳統，見頁93。持相同意見的有 Barth 及 Sand，見 Barth, "Gesetzesverständnis," 71, n. 5; Sand, *Gesetz und Propheten*, 191。然而我們卻不以為然，因為這樣濃厚猶太色彩的片語在成書的過程中，愈遲就愈難加於經文或口頭流傳中，這是因為基督教與猶太教隨著時間的消逝，兩者的分別愈來愈明顯。Sand 認為馬太可能假設這個片語在他的群體中廣為人知。這說法的疑點在於這類有意義和被認可的說話或思想不應在編修的過程中被刪掉，而應被保存。Berger 就提議將馬可福音十二章28至30節視為最大誠命的中心經文 (*Gesetzesauslegung*, 183-88)。研究最大誠命形成過程的伯查德從開始的時候，就已對於馬可福音十二章32至34節是否屬於最大誠命的一部分持開放態度，容讓有更多的可能 (Burchard, "Liebesgebot," 51-55)。

⁸⁵ 伯查德提出：「最大誠命作為上帝旨意的表達很可能是根源於希臘化的猶太教，最早期基督教對愛的重視，可謂拜它所賜。」參 Burchard, "Liebesgebot," 57。

⁸⁶ 伯查德認為最大誠命的基本觀念在巴勒斯坦內外都有非常不一樣的表達 ("Liebesgebot," 55-56)。反之，因者在 (*Test Dan*) 5:3 中找到與 ἐν+Dative 平行和相似的應用，Fuller 嘗試找尋最大誠命的閃語淵源，他更進一步估計最大誠命是根源於智慧傳統的 ("Doppelgebot," 327-29)。

⁸⁷ Bornkamm, "Doppelgebot," 87-88。例子有 Josephus, *Ant.*, IV:8:13; *Ps-Aristeas*, 132 及以下（他指出首要的，就是：上帝是一位……）；Philo, *De opif. mundi*, 170 及以下；Ps-Orpheus 在 Justin, *Coh. ad Gentes*, 15; Aristobul 在 Eusebius, *Praep. evang.*, XIII:12:5; Ps-Sophocli. 在 *Praep. evang.*, XIII:13:40; *Or. Sib.*, III:11ff。

最後，在馬太福音中（路加福音也如是），關於最大誡命的提問是以一個「試探」耶穌的形式表達出來，這顯示在耶路撒冷的猶太領袖當中，以愛的誡命作為律法的總結，並不普遍流傳；否則，這個普遍總結律法的觀念不會被用來刁難耶穌。

對青年財主的敘述（十九16~26），馬太將愛的誡命之第二部分「愛你的鄰舍如同你自己」加插在十九章19節末端（相對馬可二章），十誡中的五誡之後，⁸⁸ 此加插可如納卡 (Gnilka) 的理解，愛的誡命「一如二十二章39至40節，七章12節，被寫成為律法和先知的總綱」。⁸⁹

乙、律法中首要教訓（二十三23）

在馬可福音中，律法的首要教訓⁹⁰ 是緊隨著最大誡命的提問之後，那經學教師自己也承認，遵守最大誡命比所有的燔祭及各樣的獻祭更為重要（可十二33下）。馬太和路加把律法的首要教訓編排在一個爭論的脈絡中（太二十三23；路十一42），馬太（路加亦然）刻意將律法中首要的教訓及「正義、憐憫和信實」放在「薄荷、茴香、芹菜」之後，顯出其對比其他律法的重要性。律法之首（τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου）的詢問，異於最大誡命（ἐντολὴ μεγάλη）的提問，它尋求關於一些律法中更重要的原則，馬太福音二十三章23節的講論吻合了被兩次引用的何西阿書的教訓：「我喜愛憐憫，不喜愛祭祀」（九13上，十二7），這先知的傳統正被引用來批評律法的外在儀文。透過馬太福音二十三章23節，提供了一個解釋律法的原則，就是普遍而抽象的準繩——「公義、憐憫、信實」，比個別的誡命——即獻上「薄荷、茴香、芹菜」的十分之一——更為重要。

（五）總結

關於律法的教訓，金科玉律、愛的誡命及律法之首在馬太福音中呈現出普世性的傾向，這現象相對前一章所表明的以色列人為本的解釋，

⁸⁸ 馬可福音十章19節點出十誡中的六誡，馬太福音的版本刪掉了「不可虧負人」。

⁸⁹ J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium II*, HKNT 1 (Freiburg: Herder, 1988), 164.

⁹⁰ 跟據 Grundmann, *Mt*, 493，最大的誡命重複出現於馬太福音二十三章23節。

馬太福音的編者非常仔細地平衡了兩者在福音書中的輕重。一方面他在根深蒂固的猶太傳統中（太五17~20），為那些可能會違反個別誡命的「最小的一員」留有餘地；另一方面，那些不能遵守從猶太律法所產生出來的生活小節之外邦基督徒，仍然有責任遵守律法，這律法（和先知）可與金科玉律等同。

撮 要

本文指出在馬太福音中，存在兩種對律法的不同見解。第一種是猶太—基督徒的觀點，其旨在認定律法的有效性。第二種見解為普世／外邦—基督徒的觀點，他們以「金科玉律」為理解律法的入路，而「登山寶訓」的開始及結束：馬太福音五章17至20節及七章12節，已展現了這兩種對律法的不同理解。

ABSTRACT

This paper argues that there are two different understandings of the Law in Matthew. The first understanding is Jewish-Christian oriented, affirming the validity of the Law. The second is universalized, Gentile-Christian understanding through the "Golden Rule".

The addressees were Jewish Christians and Gentile Christians respectively. The two interpretations of the Law are based on two texts Mt 5:17-20 and 7:12, which are found in the beginning and at the end of the main body of the sermon on the Mount.