

丁道尔 新约圣经注释

马太福音

目 录

编者序	1
致谢	2
简写一览	3
导论	7
I. 四福音书中的马太福音	7
II. 马太福音的若干特点	9
A. 一部犹太基督徒的福音书	9
B. 一部万邦万民的福音书	10
C. 一部教会的福音书	11
D. 一部结构严谨的福音书	12
E. 一部以旧约为依据的福音书	13
III. 马太福音的起源	16
A. 写作地点	16
B. 写作年代	17
C. 作者	19
D. 马太、马可和路加	22
IV. 马太福音的神学重点	25
A. 应验论	25
B. 基督论	28
C. 律法	34
D. 神的子民	36
V. 马太福音的结构	40
大纲	47
注释	52
I. 耶稣的诞生及准备 (一 1-四 16)	52
A. 耶稣的降生及童年 (一 1-二 23)	53

B. 耶稣公开传道前的准备 (三 1-四 16)	70
II. 在加利利内外的公开传道 (四 17-十六 20)	81
A. 公开传道的序幕 (四 17-25)	82
C. 耶稣所行神迹之摘录 (八 1~九 34)	125
D. 门徒同样的传道事工 (九 35~十一 1)	147
E. 对耶稣弥赛亚工作的不同反应 (十一 2~十二 50)	163
F. 耶稣用比喻教训人 (十三 1~53)	185
G. 对耶稣的教训和神迹的不同反应 (十三 54~十六 20)	200
III. 在加利利单独培训门徒 (十六 21~十八 35)	223
A. 耶稣的使命 (十六 21~十七 27)	223
B. 门徒之间的关系 (十八 1~35)	233
IV. 在犹太传道 (十九 1~二十五 46)	242
A. 往耶路撒冷的途中 (十九 1~二十 34)	242
B. 来到耶路撒冷 (二十一 1~22)	257
C. 与犹太领袖们论战 (二十一 23~二十三 39)	264
D. 耶稣讲论未来 (二十四 1~二十五 46)	290
V. 耶稣的死和复活 (二十六 1~二十八 20)	311
A. 受难的准备 (二十六 21~46)	312
B. 耶稣的被捕和受审 (二十六 47~二十七 26)	325
C. 耶稣被钉十字架 (二十七 27~56)	343
D. 耶稣的安葬与复活 (二十七 57~二十八 20)	351
注 :	364

编者序

原先的丁道尔圣经注释是为了帮助一般的圣经读者而编，着重经文的意义而不涉入学术性的钻研，尽量避免“过度专业性及蜻蜓点水式两种极端”。许多使用过这套注释书的人都认为它达到了编写的目的。

然而，时代改变了，这套曾经服务优良、造就多人的注释书，似乎已不如以往贴切了。新知识陆续发现，对圣经批判的讨论不断进行，一般人读经的习惯也改变了。在编写原先的丁道尔注释时，一般人普遍使用钦定本圣经，因此我们可按钦定本来注释；但是目前情况不复当年。

重修这全套注释并不是项轻易的决定，然而就目前来说是绝对必要的，因为新的需要得由新书来提升服务品质，至少需要全然重修旧书。所以我们保留了原先注释的目标，新的注释不致太精简或太冗长，其解经性重于讲道性。我们不包括全部的圣经批判问题，然而作者对新约学者们一般注意的问题也都留意到。当他们觉得某些问题必须正式提出时，就会在引言或注脚中予以讨论。

新的注释书其意不在于作批判式的研经，而在于帮助非专业的读者更明白圣经。我们不假设每位读者都具有希腊文的知识，所以书中讨论的希腊文都有音译；每位作者都必须使用希腊原文圣经作他们注释的根据，但作者可自由选择他使用的现代译本，我们也要求他们在选用的译本之外注意现行通用的各种译本。

我们谨推出新丁道尔圣经注释，希望它和原先此套注释书一样，蒙神赐福使用，帮助一般读者更完满、更清楚地明白新约的意义。

主编 莫理斯 (LEON MORRIS)

致谢

在此此谨向下列人士致上感谢：

感谢我的学生及朋友，多年来一直不厌其烦的问我，“什么时候可以出书”希望这本书没让他们失望。

感谢我分别任职过的三个机构（奈及利亚萨瑞城的阿玛度·贝罗大学、剑桥的丁道尔出版社以及伦敦圣经学院）的主管。若没有他们，我是不可能有机会，也没有勇气去完成这件当时看来似乎不可能完成的任务。

感谢布拉筱 (Ann Bradshaw)、费尔幔 (Brenda Fireman) 及葛丽芬 (Mary Griffin)，她们把我涂改再三的手稿化为清晰整齐的铅字。

最要感谢的是马太。过去十年来，我对他的钦佩与日俱增。他不仅是位有才华的文学家，也是位具有丰富神学洞悉力的门徒。从他那里，我学习到许多使人心灵饱足的圣经观点。倘若使用这本注释的读者，能够稍稍分享到这些圣经观点，我就心满意足了。

法兰士 (Dick France)

简 写 一 览

Standard abbreviations follow the scheme set out in the New Bible Dictionary (²1982), pp. x-xiii. The following abbreviations are used for books and periodicals which are referred to more than once.

AB *The Anchor Bible*, vol. 26: *Matthew*, Introduction, Translation and Notes by W. F. Albright and C. S. Mann (New York:Doubleday, 1971).

BAGD W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, translated and adapted by W. F. Arndt and F. W. Gingrich; second edition revised and augmented by F. W. Gingrich and F. W. Danker (University of Chicago Press, 1979).

Banks R. J. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (SNTS Monograph 28. Cambridge University Press, 1975).

Beare F. W. Beare, *The Gospel according to Matthew: a Commentary* (Oxford: Blackwell, 1981).

BJRL *Bulletin of the John Rylands Library*.

Black M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford University Press, ³1967) .

Blinzler J. Blinzler, *The Trial of Jesus* (E.T. Cork: Mercier Press, 1959).

Bonnard P. Bonnard, *L'Evangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé,²1970).

Brown R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: a Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*(London: Geoffrey Chapman,1977).

Bruce F. F. Bruce *New Testament History* (London:Pickering & Inglis, ⁵1982).

BTB *Biblical Theology Bulletin*.

CBQ *Catholic Biblical Quarterly*.

Daube D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*

(London: Athlone Press, 1956).

Davies W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge University Press, 1963).

Derrett J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1970).

Didier M. Didier (ed.), *L'Evangile selon Matthieu: redaction et théologie* (BETL 29. Gembloux:Duculot, 1972).

Dunn J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London:SCM Press, 1975).

EQ *Evangelical Quarterly*.

Expt Expository Times.

Finegan J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton University Press, 1964).

Garland D. E. Garland, *The Intention of Matthew 23* (SNT 52. Leiden: E. J. Brill, 1979).

GP R. T. France and D. Wenham (eds.), *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels* (Sheffield: JSOT Press, vol. I,1980; vol. II ,1981; vol. III,1983; vol. IV, 1984).

Green H. B. Green, *The Gospel according to Matthew* (*The New Clarendon Bible*. Oxford University Press, 1975).

Guelich R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount: a Foundation for Understanding* (Waco, Texas: Word Books, 1982).

Gundry R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

Gundry, *UOT* R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (SNT 18. Leiden: E. J. Brill. 1967)

Guthrie D. Guthrie, *New Testament Introduction* (Leicester: IVP, ³1970).

Hare D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew* (SNTS Monograph 6. Cambridge University Press, 1967).

Hill D. Hill, *The Gospel of Matthew* (*New Century*)Bible. London: Marshall, Morgan & Scott,1972).

HTR Harvard Theological Review.

ICC The International Critical Commentary: The Gospel according to S. Matthew by W. C. Allen (Edinburgh: T. & T. Clark, ³1912).

ISBE G. W. Bromiley (ed.), *The International Standard Bible*

- Encyclopedia, revised edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1979-).
- JBL Journal of Biblical Literature.
- Jeremias, EWJ J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (E.T.London: SCM Press, 1966).
- Jeremias, NTT J. Jeremias, *New Testament Theology, Part One: The Proclamation of Jesus* (E.T. London: SCM Press, 1971).
- Jeremias, PJ J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (E.T. London: SCM Press, ²1963).
- JETS Journal of the Evangelical Theological Society.
- JOT R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1971; Grand Rapids: Baker, 1982).
- JSNT *Journal for the Study of the New Testament*.
- JTS Journal of Theological Studies.
- Kingsbury J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia: Fortress Press, 1975)
- Ladd G. E. Ladd, *The Presence of the Future: the Eschatology of Biblical Realism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974).
- Lindars B. Lindars, *New Testament Apologetic: the Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (London: SCM Press, 1961).
- McNeile A. H. McNeile, *The Gospel according to St. Matthew* (London: Macmillan, 1915).
- Meyer B. F. Meyer, *The Aims of Jesus* (London: SCM Press, 1979).
- MM J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament, illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources* (1930, reprinted Grand Rapids: Eerdmans, 1974).
- NBD J. D. Douglas and N. Hillyer (eds.), *New Bible Dictionary* (Leicester: IVP, ²1982).
- NIDNTT C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Exeter: Paternoster Press, 1975-78).
- NovT *Novum Testamentum*.
- NTS *New Testament Studies*.
- Robinson J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (London: SCM Press, 1976).
- SB H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud and Midrasch* (München: C. H.

- Beck, 1926-61).
- Schweizer E. Schweizer, *The Good News according to Matthew* (E.T. London: SPCK, 1976).
- Senior D. P. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew: a Redactional Study* (BETL 39. Leuven University Press, 1975).
- Sherwin-White A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford University Press, 1963).
- Stein R. H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1981).
- Stendahl K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, ²1968).
- Stonehouse N. B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (London: Tyndale Press, 1944)
- Tasker R. V. G. Tasker, *The Gospel according to St. Matthew* (Tyndale New Testament Commentary. London: Tyndale Press, 1961).
- TDNT G. Kittel and G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament* (E.T. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-74).
- Thompson W. G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community: Mt. 17,22 -18,35* (Analecta Biblica 44. Rome: Biblical Institute Press, 1970).
- TIM G. Bornkamm, G. Barth and H.-J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (E.T. London: SCM Press, 1963).
- Trilling W. Trilling, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (München: Kosel, ³1964).
- TynB *Tyndale Bulletin*.
- Vermes G. Vermes, *Jesus the Jew* (London: Collins, 1973)
- Wilkinson J. Wilkinson, *Jerusalem as Jesus knew it: Archaeology as Evidence* (London: Thames & Hudson, 1978).

The valuable commentary on Matthew by D. A. Carson in volume 8 of the Expositor's Bible Commentary (ed. F. E. Gaebelin. Grand Rapids: Zondervan, 1984) appeared too late to be noticed in this commentary.

导论

I. 四福音书中的马太福音

今日读四福音书的人往往各有所爱：或爱约翰福音用字浅白明确，记叙耶稣的真道深入浅出；或爱马可福音记事生动跌宕；或爱路加福音情深意浓，对人类的关怀和同情溢于言表。至于马太福音，究竟有多少人读来不觉生疏，就值得怀疑了。马太福音开篇就是一长列诘屈聱牙的人名；继而便大讲律法和传统，讲犹太经文的应验，讲耶稣与当年犹太教首领的对抗。它所讲的，与现代文化相距实在太远，其文学风格也显得古奥。无怪一位当代释经家称它是“森典铁卷”了¹。这样的一部著作，却排在新约众书之首，岂不叫那些毫无防备的读者一下子就坠入五里雾中吗！

真的，早期基督徒根据什么把马太福音排在四福音书之首呢？我们知道，早期福音书曾有过多不同的版本和编次，但千变万变，唯马太福音居首的编次不变，这确是一个极值得重视的事实。

究其原因，曾有人确信马太福音在四福音书中成书最早，但今日支持此说的学者已为数不多，详情容后再说，现在且论一个不可忽略的事实。我们知道，早期基督徒以自己的信仰源于犹太教的意识是很强烈的，今日基督徒已极少人有这样的心态了。基督徒与犹太教的这层关系，后来在基督教会的自我意识中和在教会向未信者传讲基督的

工作中，一向是个关键环节。恰是在这个环节上，马太福音比其它三福音书著力更多，并提出了一个最为全面的基督教观。马太福音在叙述中援引旧约圣经最频，运笔上犹太风格最浓，对耶稣与犹太教当局之间的各次冲突著墨最多，探讨最详，从而在新旧两约之间形成了一座桥梁，这不啻是在时时告诫基督徒勿忘他们是“何山之石，何泉之水”。

不论什么原因，事实上，马太福音是公元二世纪各基督教著述引用最多的一部福音书。该书布局严谨，最适合于当时盛如雨后春笋的各教会用作教材，来教导新信徒和训练教会领袖；该书详尽地记述耶稣对门徒所施的道德教训（主要是登山宝训，但并不限于此），使马太福音成了早期教会著作中的“第一畅销书”。

第二世纪早期的基督徒虽然钟爱马太福音，但观念上却一致认为，教会法定的福音书是四部，而非一部²，即如篇幅最小，使用也较那叙事周详的马太福音为少的马可福音，其地位却并不稍逊。自第二世纪以来，虽有各种各样的“福音书”风行于世，但无一能与马太、马可、路加、约翰四福音书相提并论者。

四福音书各为我们认识和理解耶稣作出了独到的贡献。本注释的序言和正文，其主要目的即在说明，马太福音以其选材和叙述的独到之处，在介绍耶稣基督的总见证中所占的地位。长期研究马太福音必能使人获得一个越来越深的印象，即：马太是一位技巧娴熟又富创意的作家，他不仅有极清晰的信念达于读者，且又精于表达，是一位善于利用文字媒介与读者沟通的大师。因此，在研读马太福音时，一方面要把握住，我们的目的是要按照马太之所想，从一个有关耶稣生平和教训的记录中来了解我们的主；另一方面也不可忘记，我们所读的记载仅是马太一家之言，与马可、路加、约翰之所言必有不同之处。基督徒一则要承认神赐祂教会的是四部福音书而非一部；另则要知道四部福音书在见证耶稣基督时是各有所见，各有所言的。只有聆听了四家之言，才可望获得四双眼睛所见我主的全面观——这才是耶稣基督光辉伟岸的全貌！

II. 马太福音的若干特点

A. 一部犹太基督徒的福音书

稍后我们将要专门研究马太福音所表现的神学旨趣，从中可以发现，它与当年犹太基督徒最关注的几个神学问题是完全一致的，诸如：耶稣是旧约期望的成就、旧约经文在耶稣传道事工上的应用、耶稣对于旧约律法与犹太文士传统所持的态度、耶稣与犹太教及犹太民族首领之间的辩论、相对于犹太教之基督教会的本质。承认耶稣是弥赛亚的犹太人，他们必须在犹太教的老根上建立起新的自我意识，必须在非基督教徒的犹太人中间传播和保卫基督的福音，自然而然就要解决上述几个关键问题。

不妨说，马太福音一看便知是出自一位犹太基督徒的手笔，作者意向中最广大的读者，也是犹太基督徒。书中许多细节特征都能证实上述看法。

马太的希腊语有明显的“犹太调”，犹太读者读起来必备感亲切³。如行文间杂入 raka (5: 22, 见 RSV 边注；和合：拉加) 或 korbanas (27: 6; 和合：库) 这类闪语词，或举一些如“食前净手” (15: 2; 马可也举了此犹太习俗为例，但却附以注释，以免读者不懂)，“佩戴经文” (23: 5) 等只有犹太人熟悉的习俗为例而不加解释；这说明马太认为他的读者必定熟悉犹太文化。如他解释“耶稣”这个名字 (1: 21) 时，似乎预期读者均知道该希伯来词的含义；再如开篇的家谱自亚伯拉罕始 (1: 1-2)，自然是因为犹太人以亚伯拉罕为始祖；又如常引述许多经文来指称耶稣为“大卫的子孙”。常用“天国”这一希伯来词组，与马可、路加常用的希腊词组“神国”恰成对照；再如说到耶稣及其门徒最起初的使命时，只强调是寻找“以色列家迷失的羊” (10: 5-6, 15: 24)；还有，仅一处提及撒玛利亚人，且是强调“撒玛利亚人的城，你们不要进” (10: 5)，这与路加亲善撒玛利亚人的态度也不相同；另则，全本福音书虽不主张全盘接受文士的传统，但却有一两处说，犹太文士的“吩咐”原则上应该接受 (见 23: 3、23 及该处注

释)。书中还讨论了许多具体问题，如：禁食 (6: 16-18)、守安息日 (12: 1-14, 24: 20)、祭礼 (5: 23-24)、丁税 (17: 24-27) 等，都是犹太读者最感兴趣的问题。

以上种种均说明，马太福音首先是为解决犹太人的问题而著。无怪常有人说，马太福音和希伯来书是新约全书中两部犹太色彩最浓的经书，其原因或如上述。然而这仅仅是该书的特点之一。

B. 一部万邦万民的福音书

同是这部马太福音，开始时还将基督徒的使命仅限于“以色列家迷失的羊”的狭小圈子里，而于结尾则已得胜地宣布十一个门徒受耶稣的委派走向外邦，号召万民作基督的门徒了，而且全书的行文中也不乏对这一崇高使命的暗示 (见 28: 19 注释和记于该处的有关资料)。这样一来，耶稣的传道工作，虽然根在犹太，又是以色列的希望和目标的全面应验，但却突破了犹太教的禁锢而取消了犹太人独作选民的特权。

关于教会和以色列这一题目，容后详论，此处提及是为说明一个问题，即：马太福音在表述耶稣传道工作的这个方面时，有时不但不是“犹太味儿”的，反倒成了“反犹太”的了，其用词之尖锐毫不逊于以“反犹驳论”著称的约翰福音。马太不满足于仅从正面叙述，神如何召唤非犹太民来分享以色列民原有的特权，而且从反面直截了当地指出，以色列民，特别是作为该民代表的领袖们，悖逆神意，故而为神所弃；而神对以色列民的计划成就在耶稣身上，祂从而取代了以色列民的地位，从此一切犹太人和外邦人将因跟从耶稣而成为神的真正子民。

“犹太色彩最浓”的福音书，竟然在行文中出现了抨击犹太民族的语言，如：8: 10-12, 21: 43, 23: 29-39, 27: 24-25 等处所示，对某些学者来说，实在是不可思议的事，于是他们便认为这是“又僧又道”的反常现象，其中必有蹊跷。遂设想一位犹太基督徒的手稿，被一位有强烈反犹倾向的编纂 (必是一个外邦人) 拿来窜改了⁴，成了前后不谐的马太福音。

这种所谓凡犹太基督徒必亲犹，凡外邦基督徒必反犹的理论与当时的现实相距很远。我们从马太福音中可以看出马太的变化并非轻而易举的事，这样一位从早年教育中便知道敬重和爱戴以色列的人，却痛苦地发现大多数神的子民都拒绝响应神的呼召，只有为数极微的“余民”在跟随着神意所钟的以色列真弥赛亚。这样一个结论包含对现实的一个认识：能不能作神真正的子民，绝不再靠他的民族属性，而要凭他对罪的悔悟和对神的信心来取得；在这上面，外邦人和犹太人的机会是均等的。所以，马太这样一位作家的“反犹”色彩，如果借另外一位犹太基督徒的话来说，源自以下的论断：“从以色列生的，不都是以色列人”（罗 9：6）。作为以色列人而跟随以色列的弥赛亚，却遭到以色列民正领袖的疑忌、迫害、放逐，在这种情况下，“反犹情绪”溢于言表，也不足为怪，其表达方式也必较之外邦基督徒要来得更尖锐、更激烈，因为后者并没有经验如此切肤之痛。

C. 一部教会的福音书

马太福音有时被称作“教会的福音”，原因之一是四福音书中唯马太福音使用了 *ekklesia*（即“教会”见 16：18，18：17）一词。有人据此说明，该福音书不仅是为教会而写，而且是写成于一个正式的教会组织之内（其时间当近于公元一世纪之末，因那时，制度较完备的教会实体方始存在）。

上述论据本身并不充分，马太福音十八 17 中所指的并不是全世界性的单一教会组织，而是地方性聚会（即聚会的信徒）。至于十六 18 所谓“我的教会”确是指整体的教会而言；不过，保罗早在五十年代就有此用法（如：林前 15：9；加 1：13），虽然他通常是指地方性聚会。若以旧约“会”字（“会众”）用法为鉴，我们就绝无必要把后世“教会”组织的各种含义全强加到马太的用法中（见 16：18 注释）。

然而，马太福音中确有不少内容已经证明，这本福音书非但适合教会领袖，而且仿佛就是专为他们而写的：既可用于指导本教会的会众，又可藉以确定牧者的角色；如书中对守安息日（12：1-14），对休妻（5：31-32，19：3-9；两处均明确指出，“淫乱”是结束婚约的主

要原因；见五 32 的注释；这在其它福音书中均无所见）等实际问题均作了专门的论述，还较广泛地讨论了，何为正确的使用旧约律法中有关道德伦理问题的法规（5：17-48），何为滥用文士讲解的遗传（15：1-20）；同时，通过第二十三章对文士和法利赛人的抨击，用对比的方法广泛地阐述了什么是真正的宗教领袖。第十章讲教会当如何对付迫害，第十八章几乎是专论教会内部的关系问题，着重如何正确对待得罪了你的弟兄（18：15-20）。七 15-20 和二十四 4-5、11、23-26 都提出要警惕假先知和假弥赛亚，还有好几处提醒教会团体要善于区分内部的真假信徒（7：6、13-17，13：24-30、36-43、47-50，22：10-14）。以上诸项说明，马太福音对教会领袖有特殊的价值，对门徒的性质和要求所做的大量论述既详尽又严密，极适于作教义问答之用。当然，以上所述并不说明一个发展完备的教会组织已经存在，不过当时的基督教团体确已有了自我存在的意识和使命感了。

马太福音因此而被视作教会的“纪律手册”（Manual of Discipline），就像昆兰社团的团规（1QS）²。这样说的目的，仅仅是为凸显马太福音与其它三福音书的不同而已。在我们强调马太福音对教会教导和领导上有很实际的价值的时候，必须承认它基本上仍是“耶稣生平”的记载，尽管很多内容作教材是很宝贵的，但却不可简单地把它视作一部教义问答课本，更不用说纪律手册了。

D. 一部结构严谨的福音书

对马太福音的结构，本书于导论末尾将有评述，此处所要指出的是，尽管对马太福音的主要结构类型尚有种种分歧看法，但只要是详读过该福音书的人，都一致承认其谋篇严整，文学手法高超⁶。纵观全书，上述特点处处可见，无论是从故事情节的戏剧性发展，篇章段落的泾渭分明，固定结构的有计划复现，还是从材料组织的分合有致，一个情节说明另一个情节等方面，都可看出马太的造诣和能力均不负为神立言之托。各教训篇使用的对称排比句不但便于记忆，而且通过对仗往往营造显著的戏剧效果。我们在下面的注释部分会随时指出这类特点。如果读马太福音而不考究其篇章结构，只把它当作是一些毫

无关联的材料的堆砌，那就必然会漏掉马太所要传述的很多信息了。

马太虽精于表达，但却时常有意略去一些在他看来是无关宏旨的细枝末节。试看有些故事在马可笔下是那么神气活现，栩栩如生，乃至秋毫之末也写得淋漓尽致，但到了马太笔下却删繁就简，只剩下一副最必要的梗概（如同样三个故事，在马可福音第五章用了四十三节，而马太福音八 28-34 和九 18-26 则只用了十六节）。从效果来看，马太的故事虽不以绘声绘影取胜，但其叙事的严密规整却极有力地刻划耶稣至高无上的权柄，并以此给人留下深刻的印象。

E. 一部以旧约为依据的福音书

四部福音书的明证和暗引均不离旧约圣经，而这个特点尤以马太福音最为显著。下面我们就要探讨马太福音这个显著的特点，特别要谈一谈他那几个有名的“公式化引文”(formula quotations)。我们知道，马太的最高神学立意是在阐明：耶稣是旧约以色列民一切希望和理想范式的成就。现在，把他的“公式化引文”同他最高的神学立意联系起来看，就更能理解该书以旧约为依据的特点了。马太的神学立意的重要性毋庸置疑，细心的读者还不难发现，马太于行文当中经常以公开或暗示的方法，使读者留意耶稣同旧约之间哪怕是极细微的联系。

近几年来，圣经学界对马太运用旧约的独到之处研究颇力，并进行了数次极有兴味的大讨论。史丹德 (K. Stendahl) (其时昆兰古卷甫被用于新约研究) 对马太的写作技巧与昆兰古卷对旧约，特别是对哈巴谷书的“评释”的写作技巧进行了对比研究。史氏认为马太福音是一个“诠释学派”的作品，而昆兰社团也是这样的一个学派，且自有一套独特的释经原则和方法。但后来随着编纂批判派 (redaction-criticism) 的兴起，圣经学界遂多倾向于视马太福音为个人之作，而非一个学派的代表，并认为所谓马太福音的旧约经文评释及叙述耶稣生平的文学手法，相似于昆兰的旧约经文评释之说颇不足信⁷。然而，史丹德的著作则把大家的注意引向了马太写作法的特点，特别是马太以其“公式化引文”的格式来自由支配旧约经文的方法上面，这对后来的研究的确是十分重要的贡献。

甘德里 (R.H. Gundry) 在所著《马太福音对旧约经文的使用》(The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel, 1967) 一书中，对史丹德的观点进行了反驳。他认为，史丹德忽略了旧约经文中有大量“暗引”，在分析马太的写作法时，应和更为正式的引文放在一起使用⁸。他的意思是，史氏所谓的那种混合形式（即不用或不全用七十士译本的句子，而是自译和转述希伯来文原意结合使用）绝不仅限于那些“公式化引文”，而散见于全部福音书中，转引自马可的那些正式引文（绝大部分按七十士译本）除外。甘德里在分析马太写作法产生的客观背景时指出，这是公元第一世纪在巴勒斯坦三种语言并用的环境下，熟读旧约经文的马太运笔写作的必然结果，他有时拈用盛行于当时的多种经文版本，有时则将记忆中的希伯来语经文自译成希腊语。马太的释经原则既不是专断的，也不是繁琐的，而是当时新释经传统的一部分，是以耶稣为弥赛亚希望的应验这个信念为总依据的。

郭勒德 (M.D. Goulder) 的著述《马太福音中的释文和诵文》(Midrash and Lection in Matthew) 的问世 (1974) 又为讨论增添了新内容。郭氏的立论似源自祈弼力 (G.D. Kilpatrick)⁹ 的说法，后者认为马太福音是为崇拜中的读经而著，其篇章结构均是应教会读经仪式之需而设计的。郭氏视马太福音为马可福音的改造和发挥，是在马可福音的基础上，结合当时犹太会堂使用的节日旧约诵文而写成的新读诵经文。此说为多数人所不接受¹⁰，不过，他对马太写作法的新观点却又引起了一场讨论。他认为，马太福音材料的唯一来源就是马可福音，除此之外则全无其他来源，而全是马太凭其稔熟的旧约知识和汹涌澎湃的想像力裁酌点染成书的。马太从犹太经课集里选出旧约的经文，把有关的材料疏释、纂辑而成严密整齐的规格形式，郭氏称这个过程为米大示 (midrash)。米大示的结果便是创作出许许多多有关耶稣及其教训的故事，这些故事并非源自有史料依据的传统文献（包括文字和口碑），而是来自受旧约经文激发的想像。这种“米大示”式的编纂本是马太所在的那个犹太世界所熟知的，所以马太福音的最初读者对其史实的依据并不关心，也不在意。

阐释马太福音为米大示之说争论很多¹¹，本文不能详论，只归纳

成四点，略述如下：

1. 以米大示来研究新约的人对“米大示”的理解和使用就很不一致，有的更是犹太文献专家根本不予承认的。在犹太著述中，该词已是圣经文献编纂中的一个特定术语，指对旧约经文的长篇注释性文字或该疏释过程而言，这显然与福音书研究是两个不同范畴内的事（郭勒德认为马太福音是针对马可福音，而非某段旧约经文所作之米大示，故不在此列）。如果超出这种术语的使用范围，则米大示的词义便不能确定，既失去了犹太用法的依据，又与福音书的现象格格不入了¹²。

2. 即使不论米大示的词义范畴，那也还有一疑，即：根据旧约经文对历史记述进行疏释、渲染、纂辑的做法，在第一世纪的犹太人中间如此广泛流传是很值得怀疑的，更不用说成为解经叙史的主要方法了。就算对旧约故事添加的演义和渲染成分有所增多，但对近期的历史却绝少有如此处理的实例；比如：第一世纪犹太教某领袖于死后一两代之内，其人其事即获得如此渲染，如此烘托的事是从来没有的。再说，马太的写作方法若真如郭氏所云，则必与当时的文化背景相抵触，而他的方法却在犹太读者中间获得广泛的承认，这又如何解释呢¹³？

3. 就算这种方法在非基督教犹太人中间盛行，也不能因此认定马太会行之若素。探索马太的目标和方法之所本，应该是他自己的著述，而不是基督教世界以外的社会所风行流传的什么作法。我们尤其应该重视，马太一再强调“应验”二字（详后），试问，如果没有一个有目共睹的历史事件来印证这个“应验”，这个概念还有什么意义可言呢？换言之，旧约经文的一个主题或事件，怎能“应验”在根据那事件编造出来的故事中呢？

4. 我们应当清楚地看到，乐于追索旧约中的前事和乐于联系眼前的历史事实，绝不是互不相容的两件事。说马太笔下充满隐括旧约的材料，并不等于就能说这部福音书所讲的故事就是想象出来的。本注释将举出很多实例，证明马太在追溯所记诸事的旧约背景及意义上是多么独具慧眼，不过在任何情况下，与其说他是受了旧约经文的启发

而思考出来这些故事，倒不如说是这些事件引出了经文的解释¹⁴。

根据郭氏的评鉴，马太的写作法是“米大示”式的，因而马太的材料多是非历史的。甘德里在他的评释（1982）中，再对这一问题提出自己的看法：“马太写的并非完全是历史报导。如与他当时代的米大示和哈加达（haggadic）这两种文献进行比较，便知马太是绝无效颯之意的。”（629页）甘德里也反对郭氏所谓的“创造性”，而认为马太的材料（甚至包括第一、二章的内容）多取自扩编的Q材料（详下），并认为马太的非记史写法主要是在丰富既有的传闻，而不是在凭空创造故事。不过，甘德里的另一观点却与郭氏略同，且说得更为明确，他说如果马太确系采用“米大示写法”，则他最初的读者必会一眼识破，故而绝不会对他的作品去作认真的历史解释。“历史与非历史的混合依然是人们喜闻乐见的表述方式；……非历史性的渲染也同样可以表述一定程度的真理，而与历史的真理并行不悖”（631页）。甘德里此说清楚表明了，他身为福音派的学者坚信圣经绝对无误的立场¹⁵，从而不可避免地引起了激烈的论战，迄至笔者撰文之时争论尚无息象¹⁶。

关于历史性的论战，当然不足以抹杀马太运用旧约时那种明征暗引写法的实质。他以传统的犹太人（即拉比）的喜好和方法来记述拿撒勒人耶稣的真实生平和教训，从而凸显“耶稣就是旧约启示的成就”这个全新的基督教的主题；这种写法也恰如马太的一个寓言所喻（有时被看做是马太的自喻）：“一个家主从他库里拿出新旧的东西来”（13:52）。

Ⅲ. 马太福音的起源

我们先讨论了马太福音的特点，因为这些特点有助于我们确定与成书有关的几个重要问题。那么，一部已知有如许特点的书，会是何地、何时，由何人写成的呢？

A. 写作地点

如前所述，马太福音的种种特点均说明，该书写作对象及成书所

在，是一个多数人都有犹太教背景的教会。这个说法普遍为人接受，但我们不一定就非要把写作地点限定在一个很窄的范围里，因为当时确已有大批犹太人居住在罗马帝国的东部各省，而且我们从使徒行传里已得知，教会首先是在犹太侨民中发展起来的，他们多半集中在保罗布道旅行所到之处——小亚细亚和希腊。

最晚于公元二世纪中期便已盛行的早期教会传统说明，马太的书是写于“希伯来人中间”的。这也不过是根据该书犹太色彩浓重这一点所作的猜测，无助于确定具体地点，因为“希伯来人”分布得也是很广的。

显然，巴勒斯坦大有可能是这部“犹太”著作的出生地。但另有一说，叫人认为马太福音的写作地点是在叙利亚，该说已为多数现代学者所采纳。持此说者为史崔特¹⁷ (B.H.Streeter)，他一则根据马太福音一系列细小的特征，二则根据伊格那丢的著述和《十二使徒遗训》(Didache)一书，从该书所受的影响而断言其必写于安提阿(按：该处的教会原纯属犹太教会，那时已成了辩论教会的重大论辩的中心了。参，徒 11: 19-30, 14: 24, 15: 35; 加 2: 11 以下)。

其实，巴勒斯坦也好，叙利亚(安提阿)也好，还是东地中海的其他地区也好，对于理解马太福音都无关紧要，何况迄今也尚无写书地点的确证。重要的是，只要认清下面一个事实，便掌握了理解该福音书的一把钥匙，即：该书写于基督教教会的环境之中，是针对教会普遍关切的问题而写，而这些教会的成员又均有强烈的犹太教意识，迫切希望对耶稣和以色列的真正关系有一个正确的认识。

B. 写作年代

现代学者多认为，马太福音写于公元一世纪最后二十年之内，换言之，即其成书必不早于公元八十年。现将此说所据的主要理由略述如下：

1. 照一般说法，马可福音成书不早于公元六十五年，而马太写书曾参照马可福音，故马太福音成书当在六十五年之后。

2. 公元七十年，耶路撒冷城破一事，似对马太福音的写作很有影响，如：二十二 7，二十三 38 及二十四章全章的字里行间均有所反映。

3. 公元八十五年左右，犹太基督徒被革除犹太教籍，犹太会堂的崇拜仪式开始使用对“拿撒勒派和异端教派”的咒诅词(Birkat ha-Minim)¹⁸，这个时期可谓两教关系的分水岭，马太福音的反犹语调与彼时彼事较为吻合。

4. 马太福音所反映的发达、成熟的神学——教会状况，说明其成书不会太早。

对以上四点理由要作如下的反驳：

1. 关于马太曾参照马可福音而成书一事仅系假设，且尚不能为人们普遍接受(详见本书论对观福音书的关系一节)；同样，所谓马可福音成书于公元六十五年一说也未成定论。早期教父撰述家大多以为马可著书是在彼得死后(彼得可能死于六十四年)，而亚历山大的革利免则认为马可福音问世时，彼得仍在世，且正在罗马传道。无论怎样，既然早期教父均认为马太著书早于马可，他们对马可著书年代的说法，就都不能用来支持马太福音晚成之说了。

2. 此说以为耶稣自然不可能预言公元七十年的事件。另外，马太福音的字里行间也绝无表示，这一事件已经成为过去的意思，二十二 7 的话也并不直接反映约瑟夫(Josephus)所记述的事¹⁹。

3. 对马太福音所反映的犹太人新旧两派关系的性质，还有很大的争论：究竟是“革除教门”之后形成的两个敌对集团的关系呢？还是“革除教门”之前的“墙内之争”呢？所谓“墙内之争”者，是指同一犹太教内传统派与拿撒勒派的争论，后者自称为真以色列民，并希望其他的犹太人都能承认耶稣为弥赛亚。对此事的判断，只能凭见仁见智的主观印象而并无实证可据了。不过，至少不少人仍以为马太福音用语行文的痛切恳挚更似“兄弟倪墙”时，一方对另一方的劝诫，而不系与敌对者的互骂²⁰。

4. 如果说第三条理由是基于主观印象而非实据，那么第四条理由则更是如此。这条理由的两个论据均属主观设想：其一，在某种程度

上,把如十六 17-19,十八 15-20 等章节,看作经文之外的一种教会使用的正式“教义问答”结构;其二,认为一世纪的基督教神学思想已具有定形的模式,它也是臆断之言,因为对神学思想发展的阶段性既无实证可据,也无排年分期的可能。哪位学者若胆敢划定一个年代,云在此之前某种神学思想或神学用语绝不存在,他所凭恃的恐怕只有唐突大胆而已。

试问,若说后二十年成书说远非定论,那么是否能举出早成书的依据呢?答案是肯定的。首先可举早期教父的传统看法,他们均认为马太成书于马可之前,爱任纽甚至言之凿凿地说马太福音成书之时,彼得和保罗还在罗马传道(《反异教》Adv, Haer iii. 1.1)。其次,从福音书本身的行文中间也可以找到早成书的迹象,如书中所举与圣殿有关的约定俗成的作法(如:5: 23-24, 23: 16-22 所云)于公元七十年后已废而不用,晚写的书实无必要再举这些旧俗为例;再如十七 24-27 所讲的丁税,到公元七十年也已变为供养罗马天神庙的香火银子,可想马太绝不是指此而言;又如二十三 2-3 所示对文士当有的尊重态度,似也只能说明该书是在教会与犹太会堂决裂之前所写。

甘德里搜集了若干微细而饶有说服力的例证,来说明马太福音确成书于七十年以前²¹。甘德里更进一步将路加写的使徒行传的成书年代定为公元六十三年,又举出其受马太福音影响之处,再据此判定马太福音写成于公元六十三年以前²²。不管此点是否站得住脚,马太福音问世于六十年代之说是有充足理由的。

然而我们必须认清一点,即以上种种成书年代之说,均是根据不同著述之间、各种事件之间的相对关系推定的,盖无实证可据,因此作为定论的资格尚属极微²³。俟本书论及对观福音书之间的关系时,还将谈到为何所有“出版日期”均非定论这一问题。

C. 作者

早期教父的传统说法均以马太为马太福音的作者,所谓马太者,就是马太福音九 9 所记的那位被耶稣召为门徒的马太。

代表传统说法的最早一例,便是希拉波立主教帕皮亚(Papias)的一段陈述(公认写于公元 140 年),优西比乌(Eusebius)在其巨著《教会史》(H.E.iii, 39.16)中记其大意如下:

“马太将神论载诸希伯来方言,时人均竞相传译。”

只可惜优西比乌的引文全无上下文可资参照(优西比乌本人似乎相信帕皮亚所言即马太福音),故文中词义均可作不同理解。如载诸可理解为“撰写”,也可为“整理”;希伯来文也可能是指亚兰文;方言可指“语言”,也可指“风格”;传译也可能指“解释”。

从帕皮亚的话里,我们至少可知两件事。其一是存在一部书,此书可能是现成材料的辑录(某人是“编者”),也可能是创作(某人是“作者”);其二是成书的语言:或先以某种闪语成书,以后才译成希腊语,或直接用希腊语写成,但有“希伯来风格”。

在帕皮亚那些含义模棱的词中,尤以 logia(神论,英译为 oracles)一词为最。所谓“谕”者,或指“隽语”或指“吩咐”。一说以为该词是指旧约中预言耶稣的见证辑录,但同意此说者不多。更多的人则就此提出问题:帕皮亚所指是像我们的马太福音这样一本书呢,抑或是后来纂入马太福音的“耶稣语录”集锦呢?

总之,帕皮亚的话,是早期教父相信第一部福音书乃马太所写的唯一根据,这个根据看来很欠稳固。尽管优西比乌认为“帕皮亚的著述明显地表现出此人学养不深”,但这种解释亦无补于事!为解决因帕皮亚“语焉不详”而产生的难题,有下面三种处理方式:

1. 仅根据“谕”字(logia)的基本词义而不考虑优西比乌的观点,可以认为帕皮亚所指的并不是马太福音,而是亚兰文的耶稣语录汇集(可能像一些学者设想的 Q 典,详见后)。在这种情况下,帕皮亚的这句话显然与福音书的作者无直接关系²⁴。

2. 如果接受优西比乌的观点而认为帕皮亚所言就是马太福音的话,那么就须认为他所谓该书用闪语写成的说法是个误传²⁵(可能是福音书的“犹太”色彩所致²⁶)。

3. 接受写作中有“闪语风格”一说,因而承认帕皮亚对这部用希

腊文写成的马太福音的起源，记载得很正确²⁷。

从以上分析可以看出，早期教父言之凿凿的那份根据，实在并不那么“凿凿”，因此关于马太作者身分的传统说法，就不足为训了。试想，如果优西比乌的观点是来自于对帕皮亚一则论述的误解，那么以优西比乌的记录为依据的传统说法又能有什么价值呢？

现在我们只能从福音书本身提供的线索来考定它的作者了。福音书能够提供哪些证据呢？首先，该书与其它福音书一样，均是“匿名书”，书中更无关于作者是谁的记载²⁸。然而书本身是作者留下的“遗证”，它可以告诉我们作者是怎样一个人。

从马太福音上述的种种特点，我们可以清楚无误地说：作者是一位犹太基督徒；该人对旧约有广博的知识和浓厚的兴趣；他精通文士典籍，谙练拉比辩术；他熟习希腊语文，又有深厚的闪族文化背景。显然，耶稣的许多门徒，包括已知的和未知的在内，都可能具备以上特点，特别是我们知道，希腊语在公元第一世纪的巴勒斯坦，尤其在所谓“外邦之地加利利”是广为通行的语言。马太当然完全符合上述特点，那么是否还有其它理由，说明马太比其他人更符合该书作者的身分呢？

据我们所知，马太有别于其他使徒之处有二：一是他的职业是税吏；二是他有利未之称（见马可、路加两福音书与马太福音九 9 的对观处）。这两点一向是被用来证明第一部福音书作者身分的理由。

税吏由于职业所需，必须熟习希腊语文，又善于文墨，以便从事记录写算等事。甘德里继承了顾思壁（E.J.Goodspeed）之说，认为此人很可能会用速记，随时随地掇记耶稣的教训，在众门徒中充任“记录员”的角色²⁹。毛勒（C.F.D. Moule）的见地亦同，他认为作者必是一位训练有素的作家，有书吏（俗职，但学识上相当于宗教界的文士）的程度；他还指出，马太福音十三 52 应该理解为“税吏受教作门徒”的意思，不啻是作者的自述³⁰。更有人发现，书中言及银钱和税吏之处很多，这也足以道出作者的职业状况³¹。

有人指出，利未并非人名，而是族名，说明马太是利未人。他们

认为，作为一个利未人，他对文士口传教义中的微细宗教含义相当谙熟，因为他本有利未的传统；同时，一个利未人当了税吏，必遭他同族正统派的鄙弃，这足以解释他为什么在书中那么着力强调耶稣与正统派的冲突，一方面是为自己辩护，另一方面也是对那些慕道者的鼓励和指导³²。

上述论据虽然琐细，但足以说明，作为马太福音的作者，马太至少不亚于我们所知道的任何人。再说，马太在耶稣的众门徒中，并不是个出类拔萃的人物，然而他的福音书作者身分却被认定得最早，且十分普遍，说明这个认定不会是无根据的；设若仅是一种猜测的话，恐怕无论如何不会猜到马太头上来³³。

以上种种均不足以为作者身分的实证。尽管如此，我们仍能稳妥地肯定一点：虽然早期教会传统对作者的共识未能提供任何确证，但所认定的作者却与福音书的种种特点所显示的作者身分不谋而合。然而，无疑在早期门徒中还有其他人于这些特点相符。即使早期教父传统说对马太作者身分的认定受到极大的重视，也不能排除这部福音书逐步完成的可能性。从考证的角度来看，该书成书年代越趋晚，马太作为早期阶段的作者而非定稿阶段的作者身分就越肯定了。

总而言之，我们迄今对使徒马太在撰写马太福音中所起作用的比重尚不得而知，但早期教会传统说却使我们相信，马太无疑是一位主要撰写者。

D. 马太、马可和路加

马太福音所用材料与马可福音近似者（有时行文完全相同）大致占全书材料的 45%，且编次也大体相同；与路加福音近似者大致占全书的 65%，且编次也大体相同³⁴。但这并不是说这些资料在每部福音书的整个结构里，它们所在的位置也相同。这样一来，则马太福音中只有约 35% 的内容是马太的独创。当然，与其他福音书略同的材料，马太在叙述上也自有其独到之处，所以，往往很难弄清在两部或两部以上的福音书所记载的事件，或话语背后，是否存在着一个共同的原始材料源。

福音书的现状构成了所谓的一系列“对观问题”，诸如：如何解释这种材料重叠现象？一部福音书是否直接取材于另外一部？各福音书是否有共同的资料来源？如果有，该资料来源是文献还是口碑？是内容充实的汇集还是零散的片断？

迄至不久以前，对这个“对观问题”存在着一个较为广泛（但远非普遍）的一致意见。简而言之，可概括如下：马可福音最先成书；马太与路加直接采用了马可福音的材料；马太与路加又得阅一部而今已不复存世的文献，所载多是耶稣生前的话，今日学者称之为Q典（可能来自德文 Quelle 意“源头”）。这一被视作经典之说的意见自有其缜密的论证，莫理斯（Leon Morris）在其所著的《丁道尔新约圣经注释：路加福音》中（见该书导论 iv. 12. 以下）已简明地介绍，对其论证过程，在此无须赘述。莫理斯的结论是认为，这种看法“不过是一个试验性的假设而已”，是相当正确的。近年越来越有人对这理论提出一些质疑，大约可归纳为三大方面，如下：

(i) 疑马可福音先成说。马可福音先成说产生于十九世纪前叶，中叶之后大盛。在那之前以为马太福音成书最早，现在这一老观点再度复苏且十分兴旺。

旧说亦称“奥古斯丁说”，今又为柏特勒（B.C. Butler）³⁵ 等人重新推崇。他们认为马太福音为先，马可使用了马太福音的材料，路加则使用了两书。传播得最为广泛的这一观点即所谓的“格里斯巴赫假说”³⁶，它获得各不同学派的重要学者的广泛支持。此说力主马太福音为先，路加用其材料成书，马可则综合了两书材料并加以精简而成马可福音。

今日，坚持此说而断然以为马太成书在前的学者虽仍属少数，但其说已为广大学者所重视，遂使兴盛一时的马可福音先成说成为疑论。

(ii) 疑Q典之存在。鉴于上述两说之盛行，Q典存在论已成多余，因为不管马太的材料来自何处，路加的材料是直接取自马太福音，而非一个第三文献。连支持马可福音先成说者也多不以Q典的存在为然，例如郭勒德³⁷ 就认为，所谓的Q典材料实际上即马太之撰著，后为路

加所取用。不过，尽管马太和路加有多处被看作是各自独立地取材于一份共同资料的地方，莫理斯在一九七四年指出的“轻Q典倾向”也丝毫未见减轻。虽然一些学者至今仍在著书，视Q典为一部文献（可能有若干不同“版本”），来研究其神学思想和构成，但很多人已不认为Q典是一部辑成的文献，只不过是若干不同类型材料的总称，其中有史籍，也有口传，是当年马太和路加都能接触到的，可统称为“Q材料”。

(iii) 疑文献之间的直接袭用。我们能说福音书的成书就是晚书“使用”或“照抄”早书的材料吗？这看法，是否假定了一个在第一世纪基督教圈子中根本不存在的现代书籍出版和发行系统呢³⁸？虽然福音书之间用语的雷同使人认为，这里必然存在某种形式的共用资料，但是否必定是定献后才采用呢？（比如说，马太所用的资料是来自定献后的马可福音）？典型的“双文献假说”是否过于简单化而不现实呢？

各派学者均不断提出以上问题，从而出现了一些新的说法。为了解决简单的“两部文献一对一”说所留下的种种矛盾，一些学者提出一种较为复杂但明确的多边关系模式，这种关系模式是：在每部福音书的各种版本接连不断地出现过程中，不同的福音书传说之间相互交错传用的现象是很多的³⁹。

瑞斯特（J.M. Rist）⁴⁰ 的看法与上述“双文献假说”完全相反，他否认马太和马可有文献相互因袭的关系，他认为两部书中的重叠现象是他们分别使用了同一传说材料的结果。这些材料的内容比一般想象的要广泛，且主要是口传形式，包括关于虽然相似但并非同一的教训和事件的平行传说。瑞斯特认为，否定马太取材于马可并不说明马可必取材于马太（学界多有这种“非此即彼”的论断）。两部福音书之间并不存在绝对的先后关系，也难说一个取材于另一个。此说可谓另一种极端。

介乎这些极端说法之间有一说似乎较为有理。这是罗秉逊（J.A.T. Robinson）⁴¹ 依据沈达士（E.P. Sanders）⁴² 的著述和理论建立

的一说。罗氏认为，福音书的成书绝对不是一部直袭另一部，也不是完全各自独立的，而是不同的福音史料系统（发展的结果就是被称为正经的四部福音书）平行发展而又不断相互接触的结果。须知不同的教会中心均有自己的“福音书撰写”活动，这些活动绝不是密室之内进行的。各教会所撰写的福音书雏形一经出现，便开始了彼此交流、互相补充、丰富、借鉴的过程，然后才是我们所见到的、写成了的福音书；这一发展过程证明，任何认为一福音书袭用另一福音书的简单过程的理论是极不现实的。按此观点，四部福音书的形成是一个复杂而具体、细致而活跃的综合过程，用一个袭用图表（不管是多么复杂周密）是无法表示的，所谓“马太取材于马可”这样简单化的推断也绝不能道出全部真情（福音书与Q典的直线联系图表就更无法反映实际情况了）。

“双文献假说”的旧假说曾一度被当作福音书研究的金科玉律通行于世，但这个时代已成为过去。不过，在讨论平行段落之间的关系时，若没有一个孰先孰后的假设作为依据，虽不是全然不可能，至少也是相当困难的。在下面进行注释时，我一方面竭力避免用一个能代替一切的简单图表，另一方面也总要以一个总假说作为依据。例如：对待马太和马可的平行段落时，纵使说“马太修改马可”过于简单，但我总认为马可的在先，这样我才有可能从马太版本与马可的不同之中看出马太的特殊旨趣。涉及Q典材料时，即使“先后”之辩已不存在，也仍然能从马太与路加版本的区别中看出马太的旨趣。因此我们说，即使在否定文献相袭说的情况下，马太福音的特点也照旧可以得到明晰。

IV. 马太福音的神学重点

A. 应验论

马太神学的基本点就是说明耶稣是神一切计划的应验，这当然也是新约全书的神学主题，然而马太对此却作了最为显著、最为突出的

强调。万事皆备于耶稣：旧约对耶稣已有预指；旧约律法在祂的教训中得以“成就”；祂是真以色列，神对其子民的计划藉祂而继续显现；不仅现在，而且将来都应理解为耶稣传道活动的结果。耶稣是历史运转的中心，耶稣的降世是历史发展的转捩点——自此准备的世代已为成就的世代所代替。不论针对以色列，或其他方面，马太在论及神计划的成就时，焦点总不离成就于耶稣这个主题。耶稣的降临是新世代的开始；万事都更新了。

本书在下面的诸章诸节里还要谈到，这个压倒一切的“应验”主题的各个方面。现在我们先要提出马太凸显这一主题的两个特殊手法。

(i)运用“公式化引文”格式。“这是要应验（或“这就应了”）先知所说的话……”，在这个公式后面引出旧约先知的一段预言（有一次是诗篇的话）；这种“公式化引文”的格式在马太福音中共出现了十次（一 22-23，二 15，二 17-18，二 23，四 14-16，八 17，十二 17-21，二十一 4-5，二十七 9-10）。公式有时稍有差异，如有五次是道出了先知的名字。有一次（二 5-6）由于叙事中要恰当安插引文，就改成为“因为有先知记着说”，不过这不影响将这段话归为“公式化引文”一类。当然，马太福音中的旧约引文远不止这十段，但这十段之所以突出，是因为前面冠以固定的公式，且十分之九是马太所独引的。把任何故事中间嵌进的“公式化引文”抽掉，丝毫不会使人感觉故事有明显的中断，这说明它们对所讲之事的评论，有画龙点睛的作用，因为每件事的要点就是要宣布它是旧约的应验。

对“公式化引文”格式的出处和功能始终存在着争议⁴³。多数学者认为“公式化引文”是马太本人的贡献，而非耶稣故事中的传统成分，且经过对它们的行文特点研究之后发现，“公式化引文”的运用表明作者对旧约的研究实在是精深博洽，他所表述的那种今昔契合远不止于先知预言的直接应验，而自有其奥妙精到之处⁴⁴。有时，运用旧约经文的这种玄妙精到的手法“在爱批判的人看来是既牵强，又矫情，又欠说服力”，其实所“负载”的旧约经文“正是显示深层真理的表征，说明耶稣确是整部旧约赖以依托之事的成就者”。上面的两段引语都是毛勒在一次很有益的讨论中表述自己的观点时说的⁴⁵。笔者于一篇

专论马太福音第二章里四个“公式化引文”的文章中⁴⁶也曾说，在我们看来处理旧约经文的那种含糊、牵强之处，实际上都是对旧约重大命题作审慎彻底研究的成功之处；这一个个的命题均以不同的方式说明，耶稣不仅是某些预言的成就者，而且更广义的说，是神的全部旧约启示的成就者。

(ii)运用预表论。马太视耶稣为整个旧约启示的应验者，他在自己的福音书中用了大量对旧约预表的暗指，使自己的这一观点显示得十分清楚。这些暗指包括在他对耶稣话语的记载中、他本人叙事的遣词造句和所作的评论中。预表论并非马太所特用，它也是耶稣本人自我认识中的基本要素之一⁴⁷，只不过马太福音表现得更为详尽罢了。

对预表论，或说对我们现在要探讨的福音书中的预表论，可作如下的定义：“承认新旧两约中事件的相契相合，确信这些事件的发生均是以神造物行事的不变原则为基础，从而按照旧约的模式来理解和表述新约的事件。”⁴⁸对这里所谓的“事件”，应作广义的理解，即包括人、事、物（如：圣殿、约等都在其内）。简言之，我们所说的“应验”，不光是旧约里预言的应验，而且还有旧约的历史、宗教，并一切本身并不明确预指未来的事件及典章制度的应验。在五 17 的注释中，我们将指出耶稣是旧约律法之所指，因而也就是它的成就者。在马太福音第二章，除其他各种预表主题之外，我们将看到，耶稣是作为“新摩西”出现的；在同一章里，祂又被称为神的“儿子”以色列（见二 15 注释）。四 1-11 耶稣受试探的整个故事之所以有意义，是因为我们看到，耶稣的经历同申命记所记载的神的儿子以色列民在旷野所受的试炼相合一致。第十二章列举一系列旧约“前例”，以证明耶稣作为安息日的主的至高权柄（见十二 3-8 的注释），简单而明确地表达在“在这里有一人比殿更大”这句话里（十二 6），继之又以约拿和所罗门的先例为题（十二 41-42），说明耶稣所行的在约拿已有预表（十二 40）；请看十二 41-42 的注释。以上我们仅以几个显著的例子说明马太福音有一个贯穿全书的信念，那就是：神行之于旧约时代者，又同样行于耶稣的传道活动之中，而且以“耶稣比殿更大”来使耶稣成为旧约全部预表者的大应验和大成就，而不仅是先知明确预言的应验和成就。

预表论并不是一种释经的技巧，而是一个神学信念，马太在介绍耶稣生平和教训的过程中，用多种多样的方式将这种信念表现得十分清楚。其结果显示，神藉着话语和作为与祂子民所建立的多样关系，都在耶稣身上完全了；这就是马太所谓“应验”的意义所在。

“应验论”固然是贯穿马太福音全书的主题，但作为全书序言的第一、二章，更将耶稣置于旧约的规格和预言中表述，因此于“应验”一事著墨尤重（见第一、二章注释的前言部分）。这也算是开宗明义，使读者对书中故事的旧约意味有所预备。读者的旧约知识越丰，对马太书中所述耶稣的伟大和重要也就理解得越深。

B. 基督论

前面已经说到，说明耶稣是谁的“基督论”是马太神学任务的核心。因此，福音神学的每个方面均可置于这个标题之下。下面我们将以耶稣的四大称号为题进行分述，因为这四个称号可以构成一个框架，囊括马太认为特殊重要的多种神学命题。

(i) 基督。我们每用“弥赛亚”（与其对应的希腊名称便是“基督”⁴⁹）之名，通常都会想到神在旧约里就应许要藉以拯救的那个人。不过，后来的基督徒对该名的理解却往往已非耶稣时代犹太人心目中的那个原始概念。不同派别的犹太人所记忆的有关旧约希望的方面或可有不同的侧重，但有一点似乎得到他们一致的肯定，即“弥赛亚”的称号，对大多数的普通犹太人来说，是指一位即将来临的大卫谱系的王，是神差遣来解救其以色列民，使以色列重新恢复为独立的国家，重新恢复其为神之民的合法崇高地位的。前文所点滴议及的广博的“应验论”思想，可能与我们对“弥赛亚”的理解很自然地契合，但同犹太人头脑中弥赛亚的概念之间却往往不能建立起联想，因为犹太人对旧约希望均应验在耶稣身上这一真理尚无所见。

有鉴于此，当马太将“基督”之名用于讨论耶稣的使命时，在回应中确实流露出一定的犹豫（见十六 16、20、21-23，二十六 63-64）。马太福音于多处均表现了犹太人在对待耶稣的态度上有一定的分歧，究其原因，至少一部分是在于对那位“即将来临的”所抱的期望不同。

若说耶稣的使命是受苦蒙难，目的是使罪得赦，使民与神重修旧好，这对犹太人来说至少是个困惑难解的概念，甚至使他们大失所望，因为他们对弥赛亚的概念与此全然不同。

无论写耶稣就是弥赛亚（一 1、16、17、18，十一 2，十六 20），还是写马太本人对于耶稣的使命在于“应验”的广泛理解，马太均无半点犹豫或疑虑，但是，他写耶稣自称为弥赛亚却只有一处（二十三 10）。显然“弥赛亚”一称干系实在太大，不是可以轻易公开宣布的，只是在耶稣死而复活之后，祂的门徒才打消了误用的顾虑而放心大胆地使用了。然而，弥赛亚却被钉了十字架，在犹太人眼中仍是荒诞不经之事，因此它继续是阻碍他们相信的绊脚石（请看林前一 23）。

有鉴于此，马太用“大卫的子孙”这个民族色彩浓厚的称号来称耶稣，且较之其他福音书作者使用起来更无所拘束，这也是马太的一大特点（马太福音中，这一称号出现九次，而只有二十 30-31 的一次在其他对观福音书中也有）。“大卫的子孙”这一称号在马太及其犹太读者的心目中，均足以唤起丰富的神学和历史联想。给耶稣冠以这一称号，等于说耶稣将应验神为以色列民所预定的一切；就这层含义来说，这一称号实在较“基督”一称更为清晰明确，且马太于开篇（一 1）和随后的家谱（及一 20）中均强调大卫的谱系，也足见他自己是多么看重这一称号。不过，该名称用于耶稣传道期间，且一般在讲述祂治病的权柄时（九 27，十二 23，十五 22，二十 30-31；见九 27 注释），又很有可能被误解，给耶稣的使命蒙上一层隐约的政治色彩，至少二十一 9、15 两处记众人高呼此称时是有这种含义在内的。也许正因如此，马太虽然喜爱这一称呼，却又记载了耶稣关于该名称局限性的至理名言（二十二 41-45）。

在马太福音的序言部分（一、二章）有很多关于基督论的真知灼见，其中论耶稣使命的一句话最为切要：“祂要将自己的百姓从罪恶里救出来。”（一 21）这句话很清楚的指出耶稣解救的使命（这是犹太人对弥赛亚的期望的核心），但同时却无政治含义在内。“罪”本是施洗约翰使命的关注中心（三 6），耶稣更宣称祂有赦罪的权柄（九 1-8），马太更是独一无二记载了耶稣的宣布说，祂受难的目的是在“使罪得

赦”（二十六 28）。由此可见，马太笔下的弥赛亚解救的使命与犹太会众所期待的，层次截然不同。

(ii) 人子。根据马太及其他三部福音书的记载，耶稣用以宣布其使命的一个称号就是“人子”。但不同的是，马可和路加在他们的叙事和议论中对耶稣从不用“人子”之称，只承认耶稣自己常用以自称，而马太则不然，常有称耶稣为人子之处。从三位作者的记载中还可见到，当人称耶稣为“基督”时，耶稣常用“人子”来取代（二十六 64），这也是很值得注意的地方。

我们且不细说对此称号经久不断的连篇累牍的论战了。就连它是否可作称号也是意见分歧的，因为它在希伯来语和亚兰语中本来仅作“人”解。神对以西结讲话时，常呼其为“人子”（结二 1、3，三 1 等），就是“人”的意思，表示与神有别，几乎相当于“小子”！（参，诗八 4，八十 17）。较晚期的亚兰语中另有一近似的词语，很像英语里的“某”，可用于自称，也可用于他指，多在不愿或不便直呼姓名，或表示自谦时使用。然而指称耶稣或耶稣自称的“人子”却有更特殊的内容，尤其在耶稣经常用来叙述其特殊使命的性质时，与泛指“人”的意思绝不相同。

但是，我们在耶稣时代以前的犹太文献中，却找不到以“人子”为称号的明显例证⁵⁰。因此，这很像是耶稣自创的一种奇怪的用法，似有意避免使用那些犹太人已有固定理解的熟称（如：弥赛亚）。

“人子”在福音书中的用法确与一般用法不同。希腊语的 *ho hios tou athropou* 与英语的 *son of man*，中文的“人子”一样，用法十分反常，而原文亚兰语的 *bar-nāša'* 通常不加定冠词，与耶稣的用法不同。耶稣很可能是根据但以理书七 13 中“有一位像人子的”的异象（耶稣常用这段话来解释自己的使命：见十 23，十六 27-28，十九 28，二十四 30，二十五 31，二十六 64，二十八 18）“自铸”了这个称号；但以理书中的“人子”并非称号，只是指一有人形之物，以区别于动物，而耶稣在使用时则加上了定冠词，赋予了特指的意思——“那位人子”，表示但以理书七 13-14 所说的人子正是要来完成祂使命的那位⁵¹。

尽管“人子”之称出自耶稣对但以理书七 13-14 的反响，但耶稣用该词自称时，其意义却远远超过了原出处的含义。耶稣除原书描述的荣耀和胜利之外，还用此语特别预指祂将遭人遗弃，祂的受苦和蒙难；这一主题在但以理书七章里是无所见的。耶稣进而讲述祂在地上的传道活动，说祂在“人子”的称号下既要蒙受羞辱（如：八 20），又将显示权柄（如：九 6，十二 8）。因此可以说，这是一个内容广博的词语，它的含义不是由称号原有的固定意义所决定的（本来也并没有什么固定意义），而是由耶稣对祂独负的使命的博大精深的理解所决定的。

(iii)王。“犹太人的王”这一称呼是耶稣受审时被指控的罪名（二十七 11、29、37、42），这个王的概念与罗马巡抚、罗马士兵或犹太教首领对该称号的理解是根本不同的。那么，是不是称王的命题在讲述耶稣的使命时大可不必涉及呢？马太可不能对这一命题置而不论。在他看来，耶稣是真正的王：在二 2 里，他说耶稣是生下来作犹太人之王的（与希律相对照），在一 1-17 的耶稣家谱里，他强调耶稣为王室之胄；在二十 21 里门徒们期望进入耶稣的“王国”；在二十一 4-5 里，他又明确地指出，耶稣进耶路撒冷，正是应验撒迦利亚所谓“你的王”来到你这里的预言。对观福音书对神的国（或“天国”）均谈到很多，唯独马太还有几处记述耶稣称自己为“人子”，且在自己的国里为王（十三 41，十六 28，十九 28，二十五 31、34）。在二十五 31 以下，马太更使用了旧约里神描述自己的话来描述耶稣的作王；到二十八 18，耶稣宣称天上地下的权柄都是祂的，这时福音书的叙述也达到了高潮。

由此可见，“耶稣是王”是马太福音的一个重大命题。耶稣“应验了”旧约王业复兴的预言：祂是“大卫的子孙”，“比所罗门更大”（见十二 3-4、42 注释）。然而，那王位的身分即使在旧约里，也只是代表性的。真正的王是神。“神是王”的这个主题（希腊语所以一向译“神国”就是这个意思）是贯穿马太福音始终的一条暗线，集中表现在耶稣的传道活动之中。这点三部对观福音书是一致的。耶稣的使命就是建立神的王国。“神国”一语所指的并不是一个具体的环境或事件，而

是“神的统帅”，应该从最广的意义上理解它。任何想对“神国”下定义的尝试，势必使其博大含义受到人为的限制，其结果也必然不能对它在各福音书中的多种用法作出正确的判断和理解。马太福音第十三章用各种各样的比喻告诉我们“天国的情景”，告诉我们神道得行、神意得遵，神的目的得以成全时的景象。当耶稣告诉门徒“求祂的国”（六 33）时，祂教导他们“要把神放在第一位”，而不是给他们规定什么具体的做法；当耶稣教门徒们祷告“愿你的国降临”时，其含义也如下一句“愿你的旨意行在地上，如同行在天上”一样广阔。看了对上述各章节的注释，我们就会理解，保持从最广的意义来理解是多么重要，万不可使我们对“神国”的理解受语义的影响，而局限在某一先入为主的具体范畴之内⁵²。

笔者于上文均使用了“神国”一词，因为它在福音书中最为通用。但我们读马太福音时，很快便会发现，该书所用多为“天国”（即“诸天之国”），这种提法在其他福音书中均不见用。两语相比，“天国”是犹太人较为习惯的说法（为避免直用“神”字，故以“天”代“神”：参，但四 26 的“诸天掌权”，“诸天”即“神”的代称）；马太作此选择，显然是考虑到他的读者以犹太人居多的缘故⁵³。无论如何，对比各对观段落的行文，便知马太使用该提法纯属风格上的特点，实际上两语之间并无意义上的差别。马太在若干地方也使用了“神国”，显然是在强调个人对神的态度（见十二 28，二十一 31、43 等节注释，这三处并十九 24 是马太福音中仅有的四处，使用“神国”的地方；另外参看二十六 29“我父的国”，六 10“你的国”，六 33“祂的国”等）。

如果说耶稣是王，那是因为神的王权藉着祂的传道工作建立起来了，恰如二十八 18 所宣布的，也就是但以理书七 14 的预言中所显示的，神已将天上地下所有的权柄都赐给了祂。耶稣不但与神共享王位，且共掌审判世界的大权（十三 41，十六 27，十九 28，二十五 31 以下）。审判的标准便是看人如何对待祂（七 21-23，二十五 34）。这种提法便可以使我们摆脱“犹太人的王”这一称号所限定的旧弥赛亚观念对我们的束缚了。

(iv)神的儿子。耶稣称自己为“神的儿子”，在第四福音书中屡见

不鲜，对观福音书则用的不多，可是表述的方法却很多样：有时是暗指（二十一 37-39），有时是明说（十一 25-27，见这几节的注释；二十四 36）。总的来看，称耶稣为神的儿子并不多出自耶稣自己之口，而多是经他人之口说出的，如神亲口称耶稣为“我的爱子”（三 17，十七 5），撒但重复神的声音（四 3、6），众鬼凭着超自然的直觉（八 29）都称祂为神的儿子，耶稣的门徒们在悟性开了之后，也称主为神的儿子（十四 33，十六 16-17）。最后，这称号竟成了耶稣和犹太教首领对质的中心问题（二十六 63，二十七 40、43）；犹太教首领对耶稣的这一称号百般讥讽，然而外邦士兵却得知其为真理了（二十七 54）。以上诸例有若干是马太福音所独有的，马太于二 15 就援引先知何西阿称以色列人为神的儿子的话来称耶稣，可见该称号是马太基督论的重要标志。然而它的意义得以最充分而全面的显现，只有在马太福音结束的时候，那时圣子同圣父、圣灵合为一体，成为门徒忠诚崇拜的对象（二十八 19）。

这种说法使我们的理解远远超越了犹太弥赛亚的范畴。马太福音多方向我们暗示，应验旧约全部希望的耶稣，绝不仅仅是神派遣到世上来的一个人。祂的降临就是神的降临（见三 3 注释），祂是不需悔罪的（三 14-15；参，马太在十九 16-17 对耶稣不与神并列称善的话审慎地避而不论的情况），祂是能指挥天使大军的（二十六 53-54）。祂死和复活之时，却有超自然的异象显现（二十七 51-54，二十八 2-4）。祂在世之时已被作为“神”来“敬拜”了（特别请看十四 33，也请看二 2，七 21，八 2 等节的注释，以理解马太使用 *kyrios* 和动词 *proskyneo* 的含义；查马太用 *kyrios* 指耶稣凡四十四次，马可则只用了大约六次；进一步请看 *TIM*，pp.41-43,229）。

马太基督论的最高发展被他有效地概括在前后两节里面，这两节通常看作是构成马太福音的框架：一是近开篇处引用以赛亚的话，谓耶稣的名是“以马内利（神与我们同在）”（一 23）；一是结尾处记述与圣父圣灵之名同受尊奉的圣子耶稣的话：“我就常与你们同在，直到世界的末了。”（二十八 19-20）。

C. 律法

要说明耶稣是以色列一切希望的应验，就不能忽略耶稣同旧约律法的关系这个论题。以色列人引以自豪的一件事就是神赐他们律法；这部律法是他们生活和宗教的中心。正是对律法的关注使得历代的文士把律法弄得日趋繁复，规章条例日趋细琐，终于发展成了一部米示拿（Mishnah），可以说覆盖了犹太人正常应有的宗教崇拜和日常生活；恪守律法各条款款的活样本就是“文士和法利赛人”，他们在马太福音里都是重要的角色。现在的问题是：耶稣如何对待这样一部律法呢？在这种情况下，如何理解“应验”的意义呢？

仅从马太叙述的内容已不难看出，上述问题也正是他运笔的中心。我们看到，耶稣同文士并其他人就律法问题多次进行辩论，所涉及的有禁食律、与“罪人”同桌共餐、守安息日律、孝敬父母、礼仪上的洁净律、丁税、休妻的基础、帝国税、最大的诫命等。这一系列的问题一向是拉比讲经的精髓所在，而耶稣在就这些问题辩论时，始终一贯坚持的立场是：反对表面上谨守现成的律法释文而号召实质上真诚的顺从，这样的顺从也许不那么唯命守成，但却是更严格的要求。

例如，耶稣在十五 1-9 谴责文士的遗传，认为这种诡辩（casuistry）只能鼓励会众逃避对律法真正顺服的要求。耶稣这一席话清楚地保卫了神的诫命，反对人的遗传。以后诸节中耶稣阐明的一条原则，终将彻底动摇作为旧约律法饮食律根本的所谓不洁的观念。试比较马太同马可的对观段落，马可在七 19b 对食物是洁净的作了明确的结论，马太则没有。有人认为马太福音十五 20 代表马太本人不接受耶稣教训中的激烈言论（见十五 20 注释）。

那么，是否马太在接受耶稣的教训时较马可更为审慎，唯恐因此而损伤旧约律法的效力呢？马太是否更愿把耶稣描绘成一个护法者，来反对文士对律法的曲解呢？有人甚至更从马太独存的两处（二十三 2-3、23）发现马太有维护文士传统的倾向，从而认为马太是个积极的律法主义者。不过笔者认为，此两处并非马太著作的着力点（见注释），不能代表其主要倾向，就算在旧约诫命继续生效这点上，马太笔下的

耶稣也不像有些评论者所看到的那样“保守”。

在长长的五 17-48 的一段中，记载了关于律法问题的主要讨论，其中若干内容在马可福音中，尤其是在路加福音中虽也互有所见，但这场讨论的完整框架却是马太福音所独有的。这段所显示的耶稣形象，较之上述几节就更无“保守”可言了。一开始，耶稣便驳斥了所谓祂的使命是要废除律法的指控（五 17）！接着，当我们初读第 18-19 节时，似乎祂又有肯定文士刻板的律法主义之意，但深入研究这段之后，便知道不可能如此。神授与律法的权威只有在耶稣身上才得“成全”，对这个前提是做了斩钉截铁的肯定，且耶稣成全的并不是继续墨守律法中那些繁缛的规则，而是那“更大的义”（20 节）。这“义”的明确提出，既是对文士和法利赛人的大否定，又表明再严格也没有的要求也能做到：“你们要完全，像你们的天父完全一样”（48 节）。

耶稣同旧约律法关系的种种例证导致如此惊人的结论，这里既包含强化律法权柄的例子，又包含被他搁置一边的例子。他在任何时候所反对的，基本上就是那种把律法的功能仅看作是对条文规定一字一句的遵守，对他们来说，律法只是一些字句的堆砌而已！甚至当耶稣的规定被文士视若违律悖道时，这些规定的道德标准还高过旧律法的标准不知名少倍！实际上，只有耶稣的自由意志，才能深入到作为律法后盾的神的真意所在。这是宇宙主宰者的绝对自由。这段话的影响力并不在于对律法提出了新的理解，而在于展示了耶稣的伟大意义。

“因此，一个明显的事实是：马太所急于表述的不是耶稣对律法的态度，而是律法当如何来适合耶稣，因为耶稣是律法的成就，是宇宙万物目光之所注……要真正理解律法，其办法就是把律法作为一个整体来理解它的‘成全’，且将律法改变成基督的教训，使之革旧立新，适应这独一无二的新意。”⁵⁴

因此，展示耶稣和律法，必是马太的基督成就论一个组成部分。其结果当然是反律法主义的。马太曾两次引用何西阿书六 6 的话来回答法利赛人的指责（九 13，十二 7），多次强调爱心远胜过表面的虔诚（五 43 以下，七 12，十九 19，二十二 35-40，二十五 31 以下等等），他的福音书要求的义要胜于文士和法利赛人的义，不是靠“以夷伐夷”

的办法，而是由于遵循了“众先知和律法所预言”的（十一 13）那位耶稣基督督，在祂的教训中所给的那些博大的原则。这样一位福音书作者怎么可能是个律法主义者呢？

D. 神的子民

无论律法如何基要，总是在以色列民自我理解的范围之内，而马太的耶稣应验说，意义却要深远得多。我们知道，耶稣也是以色列民的“应验”。祂的降世为那称作神的特殊子民的一群，带来了决定性的变化。

前面已经说到，马太是从一个犹太基督徒的观点来写书的，犹太人的兴趣对他来说十分重要；然而与此同时，他又认识到自己必须同这个民族的绝大多数分道扬镳。下面我们就从基督论的观点来探讨这种紧张而又矛盾的关系，因为这样的关系正是由他的基督论引起的。当然这也并非只是马太个人的问题。试想，一个自己宣称为犹太人的弥赛亚而又为犹太人所厌弃的人，谁以祂为核心来传道，都必然会面临这样一种紧张的关系。所有的福音书作者，就连外邦人路加在内，均清楚地意识到这个问题的重要和棘手，使徒约翰且有更多的渲染。然而，在马太福音里，这个问题却表述得最为集中和尖锐，一些最生动的陈述都仅出现在这部福音书中。

(i) 以色列民被黜。施洗约翰以神的审判将至警告以色列民应当悔改（见三 1-12 注释）。他明确宣布，“亚伯拉罕的子孙”因多行不善而不符所享荣位，故而必受神的惩罚。他的新型洗礼就是为使人悔改而设（三 7-10）。马太写到这里笔锋一转，指出施洗约翰的悔罪洗礼直接为耶稣的传道所代替，耶稣不是用水，而是用“圣灵与火”施洗，祂将对世界进行审判（三 11-12）。

耶稣每每因“这一世代”不认神的使者，不听主的呼唤而对他们严厉谴责（十一 16-24，十二 38-45，十六 4，十七 17），明白地警告他们，以色列的悖逆变本加厉，并宣布说审判的日子已经来到（二十三 29-36），耶路撒冷的圣殿也必将片瓦无存（二十三 37-39，二十四 2 以下，直到二十四 34 “这世代”）。无怪乎耶稣被人认作是第二个耶利

米（见十六 14 的注释）！

以色列在历史上当然曾多次遭受过惩罚（包括耶利米时代在内、圣殿的被摧），但是在马太的叙述中特别指出，这次的审判将是最后的审判。马太以二十一至二十三章辑录主的话语和各种相关事件于一处，无可辩驳地指出以色列的官方领导是非遭废黜不可的了。所记以为证的有：耶稣洁净圣殿，咒诅不结果的无花果树（马太在此特别强调了那立竿见影的效果），驳斥对祂权柄的诘难，充分肯定施洗约翰的传道；此外，耶稣还用三个比喻对以色列人作出严厉的警告，宣布其荣位将因其不结“果实”而被黜，并代之以“新的选民”，继之耶稣又将对手在神学和其他问题上对祂的诘难一一驳倒（二十二 46），致使他们在整个二十三章中哑口无言，听凭耶稣揭露他们的“伪善”，宣布神对他们空洞浮夸的繁文缛节的否定，警告他们那一延再延的惩罚即将临头——凡此种种，把在全书逐渐形成的耶稣与犹太教首领的对立，最终推至了高潮。

耶稣的谴责是对着以色列人的领袖们，特别是其宗教领袖们（即“文士和法利赛人”）而来的。但是，二十一 28-二十二 14 的三个比喻所指，已远不是一个更换领袖的问题，二十一 43 明确指出，将立新“民”来承继神的国，且废圯耶路撒冷之举已不仅仅是对领导人的惩罚。再看二十七 24-25 所记，“众人”狂呼乱吼要处死耶稣，明白地显示，背弃耶稣的已远不止其领导集团，而是整个民族。且看马太的选词，便知他的意思：“众人”二字，马太选的是 *laos* 一个特指受神恩宠的子民。可见，以色列民的荣位已因他们弃绝耶稣之罪而遭褫夺，神要另立“能结果子的百姓”来替代他们（二十一 43）。

马太引用耶稣的一席话将这一思想作了概括。耶稣谈到一个外邦人，他的信心比任何一个以色列人的都更大，这时耶稣说：“从东从西，将有许多人来，在天国里与亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席，惟有本国的子民，竟被赶到外边黑暗里去。”（八 11-12）耶稣的话不仅宣布了旧子民的被黜，也宣布了新子民的被立，这便使马太对这个主题的论述完整化了。看来，以色列民荣位的丧失，与其说是一个终结，不如说是一个开端，因为自那以后，以民族属性为基础作神子民的特权

已经废黜，以如何响应耶稣的呼召为准则的新资格已经建立；在新的标准之下，无论是犹太人还是外邦人，都同样有作神真正子民的资格了。

(ii) 真以色列。陶德 (C.H.Dodd) 认为，以耶稣的观点来看，“弥赛亚不仅是神的新民，即真以色列的创造者和引导者，而且是该民‘独一无二的代表’。从实质上讲，祂就是真以色列民，祂通过自身的经历，实现了真以色列民从产生到存在的过程。”⁵⁵

马太看来也表述了耶稣即真以色列的思想。其实，马太在称耶稣是“犹太人的王”（见前）时，已包含了这一思想在内。他又根据旧约相应的预表作了更为明白的表述，如在二 15 里用何西阿书十一 1 的话为预表，表示神子耶稣即“神子”以色列，再如四 1-11（见这几节的注释）根据申命记第六-八章的预表，来写耶稣在旷野里受试探的情景。又如二十一 33-43 的比喻，显然是以诗篇一一八 22 为预表，说明以色列因悖逆神道而被废黜，现在由耶稣来取而代之。

我们在研究马太对预表论的使用时，不难发现耶稣在第十二章里所说的一段话，可称最鲜明、最集中的了。祂说：“有一人比殿/约拿/所罗门更大。”这话的意思就等于宣布，耶稣是旧约以色列法统生命主要支柱的“成全者”。换言之，真以色列的焦点集中在耶稣身上，而无论是礼拜、先知、君王都已退居次要了。

耶稣是真以色列的主题在整个马太福音中不是最主要的，因为耶稣传道的结果是将接受并响应祂所传信息的人，联合起来组成一个社团。马太福音表明，神的真正子民不是不信神的以色列人，但也不只是耶稣一个人，还有祂的门徒。

耶稣似乎曾认为，神的真正子民，就是先知们常说的以色列人中“遗存下来的义者”。因此，祂在十三 10-17 引用以赛亚的话来说祂听众中的大多数（以赛亚是蒙召向不明真道的以色列民传讲真道），但又将他们与祂的门徒截然分开，因为只有门徒们才获权领悟神的奥秘。门徒们都是“温柔的人”（五 5），也就是诗篇中所谓神的真仆。他们要来成全神对以色列人的特殊召唤而成为圣洁，像神是圣洁的一样（见

五 48 的注释)。他们是撒迦利亚书中所说的神的真羊君 (二十六 31)。他们将形成耶稣的“会众”(ekklesia, 即“教会”), 这是旧约里的一个重要的用词, 是对神的选民集体的崇高称谓 (十六 18)。

旧约以色列全民生活的集中体现便是西乃之约, 而当今耶稣的宝血将立新约 (二十六 28), 这是先知耶利米所预言的; 新约为神的子民的存在提供了新的基础。耶稣所谓圣殿的废圮与重建 (见二十六 61 的注释, 并参看十二 6 的意思和二十一 12-13 对使用圣殿作市场的谴责), 一指旧典章制度的彻底被摧 (二十四 2), 二指神的真正子民将在新的基础上奉行对神的崇拜。

进而对神的新选民有更具体的描述。首先, 耶稣精选十二门徒来领导祂的新社团; 其次, 十九 28 里说出, 他们将坐在“十二个宝座上, 审判以色列的十二个支派”。

马太的记载虽没有十二门徒就是“以色列”或“真以色列”等语, 但上面所说已明确无误地道出了这一思想, 其中不少旧约段落谓以色列民之处, 均可视为对耶稣门徒的预表 (见八 11, 二十四 31 注释)。

这旧民终以背弃神最后的呼召而失去了作神子民的权利。如今, 原来以色列民本当行的一切已体现在耶稣的身上, 神对以色列民的一切计划都成全在属耶稣的人身上了。

(iii) 新社团的性质。约翰和耶稣均呼召以色列人悔改 (三 2, 四 17), 叫他们认识, 仅有以色列民的身分, 不符神的要求。真正关键的问题乃在于罪 (三 6), 耶稣便是为了赦罪而来 (一 21, 九 6, 二十六 28)。凡听了耶稣话的人便罪得赦免而成为新社团的成员 (这也是他们彼此相待的基础: 六 14-15, 十八 21-35)。他们的生活当同周围的云云众生明显不同 (五 3-16 等), 这样他们才能特立独行于整个民族之外, 而按神的期望结出“果子”来 (见二十一 28-二十二 14 三个比喻的注释)。

所以说, 神民的资格已不再取决于一个人的社会阶层或民族属性, 而取决于他对耶稣所传信息接受与否 (七 24-27, 十二 41-42) 和他是否同耶稣建立了应有的关系 (七 21-23, 二十五 31-46)。接受的人可

以是以色列人, 也可以是外邦人。尽管在那时耶稣传道还是在“以色列家迷失的羊那里” (十五 24)。外邦百夫长的信心之所以重要, 不仅是因为比任何以色列人的信心都大, 还因为他预示从东从西将有许多人来, 与以色列的族长们同享弥赛亚的筵席 (八 11-12)。那些与百夫长有同样信心的人, 不是在以色列人之外附加上的得救者, 而是真以色列的成员之一。所以, 新以色列民已不再是一个民族集团。二十八 19 所宣布的世界性使命, 是神民成员所奠定的基础的必然结果。马太福音全书均在为通向这一使命铺路。神的子民只有在耶稣这位真以色列中才能团结一致。

尽管我们从马太的记载中看到了耶稣建立新社团的伟绩, 但从其福音书中却绝对读不到与“教会”一词内容有关的任何人、事、物、机构。俱知保罗书信均早于马太福音的成书年代 (即使按最早成书说计算), 然而后者却绝少提及教会具体事宜, 实在是很值得注意的现象。不仅教职名称不见于字里行间, 就像二十三 8-10 这样最应涉及教会事务之处, 也不见论及。伯恩坎 (G. Bornkamm) 说: “从马太福音中任何人均莫想读到: 你是‘真以色列民’、‘圣者’、‘选民’、‘新约教会’这类的用语。”⁵⁶ 它给人的印象是: 这个耶稣所期待的, 马太所书写的社团, 虽然意识到自己与众不同, 并自称为弥赛亚的百姓, 但看样子犹未组织成一个正式机构。这个社团虽知自己与不信神的以色列人不属同类, 也清楚自己任重道远, 志在四方的使命, 但却尚无意于否认自己旧约犹太的老根, 他们急于宣布, 以色列的命运成就在耶稣和祂的百姓身上。

V. 马太福音的结构

笔者在此拟对马太福音的内容略作分析, 以为下一步的注释打一个基础。应当承认, 分析任何一篇成文, 没有两个评释家有同样的作法, 即使在大布局上意见一致, 在细部的分析上几乎从无相同的时候。至于对马太福音的分析, 就连在大布局上也尚有争议。

也许有人会因这现象而认为, 马太福音本无统一构思和严密布局,

而只是一些零篇断章的凌乱组合。然而又有某些部分和章节安排得至善至美，给大多数读者以深刻的印象。查考全书，我们可以发现，可资研究的特点实在太多而不是太少，这也许是对全书总结构意见纷纭的主要原因。

让我们先来看看那些最明显的结构格式(多数系马太福音所特有，例外者特以#号标志之):

十四代为一组的三组家谱(一 1-17)

三试三驳(四 1-11)

八福(五 3-10)

六对句(五 21-47)

三忌三守(六 1-6、16-18)

三行(二十一 1-22)

三喻(二十一 28-二十二 14)

七祸(二十三 13-36)

主三次祷告，三次归见门徒沉睡(二十六 36-46)

彼得三次不认主(二十六 69-75)

这些段落的结构都有对偶、对仗、排比等修辞特点，有上口易记的效果。“三组式”结构更为常见，常常在与实际人数并不相符的情况下也照旧使用⁵⁷。另有一些反复出现的片语，如：十 26、28、31 的“不要惧怕”，十 37-38 的“不配作我的门徒”，十八 6、10、14 的“小子”等；还有一些警句(如：五 22，七 7-8、13-14，24-27)也可奏易记诵之效。无疑从中可以看出耶稣作夫子的功力，也可发现马太师法之专。

尽管对结构的基本原理不是众口一词的同意，但若从较广的范围来看，多数评释学者都同意，福音书的某些主要段落篇章结构甚严，兹举下列四例为证：一 18 至二 23 的五个“公式化引文”可以看作是这部分的框架；第八章至第九章的十大神迹，通常被认为是“三组×3”的结构⁵⁸；第十三章的六个比喻在先后的安排上很有讲究，间插的评

论和解释也各得其所⁵⁹；二十七 57-二十八 20 反复记述守墓者的事，初看似乎不解，其实是精心设计的重叠结构⁶⁰。

当然，如果离开经文实际来论结构，那些富有想象力的评释家恐怕不难“发现”无数类似上述的结构模式以飨读者，因为现代读者凭一厢情愿期待于马太的，往往是一部“目录”规整的福音书，可惜这不是实际存在的马太福音。从下面的分析可以看到，有若干部分，其总的主题表述得很笼统，其内部各组成部分既无彼此之间的密切关联，又很难说符合某结构模式⁶¹。即使说，马太无意使每个部分都清楚规整地符合大旨，但仍然看到确有充分的实例，证明马太在写作上细节与宏旨兼顾，堪称是一位审慎严谨的编纂家，而不是把一些支离破碎的口传和遗典材料俱收并蓄的搜集家。

从宏观上考察马太福音的篇章结构，至少有三种不同的方法值得注意。

(i) 所谓“马可架构”说。这种方法更多考虑文中的主题，而不注意那些明显的“标志”，所以它提出，马太福音中故事的发展基本上是按马可福音的布局，大致显示如下表：

引言	可一 1-13	太一 1-四 11
布道加利利	可一 14-六 13	太四 12-十三 58
布道全北方	可六 14-八 26	太十四 1-十六 12
前往耶路撒冷	可八 27-十 52	太十六 13-二十 34
对峙	可十一 1-十三 37	太二十一 1-二十五 46
受难与复活	可十四 1-十六 8	太二十六 1-二十八 20

谈到这个结构，则有两线索可循。一、从加利利到耶路撒冷，这是一条清晰可见的地理路线，又是界线分明的两个阶段(约翰福音则不同，记载耶稣多次造访耶路撒冷)⁶²。二、与地理线索平行发展的是一条戏剧线索：从加利利群众的欢迎到耶路撒冷犹太当局的敌意，终于导致在十字架上受难的不可避免的结局。在这条线索中，该撒利亚腓立比境内的事件(可八 27；太十六 13)是个重要的转捩点，因为

在那里，加利利人对耶稣的不同态度明朗化了，彼得认耶稣为弥赛亚，继之耶稣暗示祂的使命将是遭人弃绝，祂本人将受难而死。自那以后，耶稣讲道的基调为之一变，事件朝着十字架急转直下。

显然，这一强劲有力的戏剧结构至少是马太写书计划的一部分。文内偶有标志表明，马太不仅与马可有共同的结构，并且对此结构，马太还独有他自己特殊着墨之处。例如：四 12-16、23-25，十四 13，十五 21，十六 13、21，十七 22，十九 1，二十一 1 诸节里，他均明确地指出了地点，而且还提到了耶稣的“退隐”⁶³。然而，无论马太在文学结构上还有什么独到之处，“马可架构”在马太的构思方案中占据着重要的地位，对这一点是一定要认识的。

(ii) “从那时候耶稣就……”。金斯柏利 (J.D.Kingsbury) 以史敦豪 (N.B.Stonehouse)⁶⁴ 较早提出的假说为基础创立一说，认为四 17 和十六 21 两处重复使用“从那时候耶稣就……” (原文两处同，唯中译本第二处作“从此耶稣才……”——译注) 是为了特别指出，下面将要开始书中一个主要部分。

确实，每次都标志着耶稣传道活动中一个决定性新阶段的开始；四 17 是在加利利公开传道之始，十六 21 是单独教训门徒——讲解基督使命的性质和祂预定在耶路撒冷受难而死的结局——之始。金斯柏利在此基础上提出全书的布局为：

一 1-四 16 耶稣基督其人

四 17-十六 20 宣认耶稣基督为弥赛亚

十六 21-二十八 20 耶稣弥赛亚的受苦、蒙难、复活

就此说所提出的内容过渡的公式而论，是很有价值的，不过，三部分这样划分未免有些牵强，因为每一部分并非自成一个单元，也显然并非专为所立主题而设，或说每一主题并不完全概括该部的材料。比如最后一部分所含材料尤广，其中十九 1 和二十六 1 两处也可看作是清楚标志两个新阶段开始的公式，与四 17 和十六 21 的作用相同。

还应该指出的是，金斯柏利布局中的那两个过渡定式实际上也正是“马可架构”中两个主题的标志，换言之，它们标志的故事的两个

主要发展阶段，从主题发展的线索中是一眼就可以看出的。故此可以认为，所谓金斯柏利的布局不成对“马可架构”说的挑战，而只是对其结构模式有所改进和完善。

(iii) “耶稣说完这些话……”。我们现在来讨论分析马太福音结构的一种较传统的方法，金斯柏利对四 17 和十六 21 两个过渡公式的观点就是针对该传统法来的。该法的依据是一个重复了五次的公式：“耶稣说完了这些话……就……” (虽有小异，但大格不变)，是故事发展新阶段开始的标志 (七 28，十一 1，十三 53，十九 1，二十六 1)。这个公式的用词在马太福音中是很独特的 (闪语原文中，该公式后紧跟一主要动词的形式只在九 10 中出现，动词 *teleo*—“意说完”——只在十 23 中出现；见七 28 注释)，在希腊文里，其标志作用比在 RSV 的译文中更为显著。该公式每次都用来总结耶稣一次主要的教训，意味着接下去仍是故事的继续，因此也被看作是马太五段主要讲论的标志。马太用此方法将耶稣就五个命题的论述 (均以马可、路加两福音对耶稣教训的简单记载为据)⁶⁵ 穿插分布在故事的发展当中，显示出马太高明的编辑手法，这样做的结果，正是使每段讲论在整个主题范围内起画龙点睛的作用。各主题清楚地显示如下：

五-七章	耶稣关于作门徒的教训
十章	耶稣关于使命的教训
十三章	耶稣以比喻施教 (总的命题是“天国”)
十八章	耶稣关于门徒相互关系的教训
二十四-二十五章	耶稣关于未来的教训

(详见对各章注释的引言部分。)

考查出马太在其福音书中写进了五大讲论，并不足以确定马太福音全书的结构模式。进一步的贡献主要归功于贝根 (B.W.Bacon)⁶⁶，他把马太福音描写成了“与犹太人分庭抗礼的马太五书”，这简直是要以“基督教五经”来代替摩西五经了。每“经”均由叙事和议论两部分组成，先叙而后议。这样一来，马太福音的结构就如下表了⁶⁷：

书序	内容	章节
序		一至二章
一书	门徒	
	叙事	三至四章
	讲论	五至七章
二书	使徒	
	叙事	八至九章
	讲论	十章
三书	启示的奥秘	
	叙事	十一至十二章
	讲论	十三章
四书	教会的使命	
	叙事	十四至十七章
	讲论	十八章
五书	审判	
	叙事	十九至二十二章
	讲论	二十三至二十五章
跋		二十六至二十八章

贝根的分析引起了很多的争议，议论最著者当数大卫斯 (Davies, pp.14-25)。他的批驳有如下四点：(i) 每“书”中的叙事与讲论之间往往无明显的内在联系(ii)只顾分章规整而宁以内容不谐为牺牲，如二十三章的地位即不伦不类⁶⁸；(iii)是定式清楚明确地为集中在一起的许多议论作结语，而不是为包含叙事的“各书”作结语；(iv)“受难”的叙述视若全书主要结构的附部而放入“跋”中，实在有失公平，全然不符其作为全书剧情高潮的重要地位！

近年又有顾丁 (D.W.Gooding) 著文⁶⁹修正了贝根的理论，他不

同意把各“书”分为叙事+讲论，而将公式看作是前面那一部分的结语而不仅仅是讲论的结语；他进一步指出，公式的作用不仅在于承上，也在于启下，所以与其称它为结语公式，不如说它是过渡公式。

显而易见，基于这种理解对全福音书的布局所作的分析，自然与金斯柏利的不同。关键是：这两种结构分析，哪个最能反映全书故事的发展？从这个观点来看，承认四 17 和十六 21 是过渡公式似更符合马可的架构，对分析结构是有利的。所以说，最好把七 28 及其他的公式看作是一个结尾，表示马太从中“插入”的耶稣教训已告一段落，下面继续叙事，而不应把它看作是全书总布局的标志。因此可以认为：马太福音中的“讲论”是为其叙事结构而作，而不是相反，所谓叙事是为讲论而设。

本书于正文所作的分析均将尽量借鉴于上述各种结构观。我确信这些观点在许多方面都正确反映马太构思布篇的真实命意。但必须声明的是，笔者所立的标题和副标题绝不比传统的章节划分更权威，这样做的目的只在方便读者理解原文而已。须知原文并无这些小段的标示，而其最初极可能是为聚会诵读设计的，故所分的段落可能比笔者本人建议的段落还大。看来，理解马太福音结构布篇的最佳办法不当是伏案默读，分析入微，而倒应该是朗声诵读（也许听诵更佳），如果可能，不妨以一气读的量为准来划分结构，这才是让作者自己的意愿说话的一个好办法。

大纲

I. 耶稣的诞生及准备 (一 1-四 16)

A. 耶稣的降生及童年 (一 1-二 23)

- i 耶稣基督的家谱 (一 1-17)
- ii 耶稣基督的来历和命名 (一 18-25)
- iii 博士来拜 (二 1-12)
- iv 逃往埃及及返回 (二 13-23)

B. 耶稣公开传道前的准备 (三 1-四 16)

- i 施洗约翰的传道工作 (三 1-12)
- ii 耶稣受洗 (三 13-17)
- iii 试探 (四 1-11)
- iv 退到加利利 (四 12-16)

II. 在加利利内外的公开传道 (四 17-十六 20)

A. 公开传道的序幕 (四 17-25)

- i 耶稣讲道一览 (四 17)
- ii 对四徒之召唤 (四 18-22)
- iii 公开传道的概述 (四 23-25)

B. 耶稣在作门徒方面的教导 (五 1-七 29)

- i 引言 (五 1-r2)
- ii 作门徒的益处 (五 3-10)
- iii 使徒之与众不同 (五 11-16)
- iv 耶稣对旧约圣经的态度 (五 17-20)

v 耶稣突破传统的伦理观 (五 21-48)

vi 有关宗教仪式的教导 (六 1-18)

vii 论门徒对物质财富的态度 (六 19-34)

viii 论门徒彼此之间的态度 (七 1-6)

ix 论门徒对神的态度 (七 7-11)

x 耶稣伦理观之总括 (七 12)

xi 警告不要作假门徒 (七 13-27)

xii 结语 (七 28-29)

III. 耶稣所行神迹之摘录 (八 1-九 34)

i 大麻风病人 (八 1-4)

ii 百夫长的仆人 (八 5-13)

iii 彼得的岳母 (八 14-15)

iv 耶稣治病活动的概括 (八 16-17)

v 两个要作门徒的人 (八 18-22)

vi 平静风和海 (八 23-27)

vii 加大拉的鬼附之人 (八 28-34)

viii 瘫子 (九 1-8)

ix 召唤马太 (九 9-13)

x 有关禁食的提问 (九 14-17)

xi 管会堂者的女儿和患血漏的女人 (九 18-26)

xii 两个瞎子 (九 27-31)

xiii 哑吧 (九 32-34)

IV. 门徒同样的传道事工 (九 35-十一 1)

i 概论和引言 (九 35-38)

ii 十二使徒 (十 1-4)

iii 对门徒使命的指示 (十 5-16)

iv 对冲突和迫害的警告 (十 17-39)

v 门徒特惠的身分 (十 40-42)

vi 结语 (十一 1)

V. 对耶稣弥赛亚工作的不同反应 (十一 2-十二 50)

i 施洗约翰 (十一 2-19)

ii 拒绝接受耶稣呼召的诸城 (十一 20-24)

iii 对耶稣呼召的真实响应 (十一 25-30)

ix 反对耶稣对安息日的随便态度 (十二 1-14)

v 耶稣对反对派的回答 (十二 15-21)

vi 耶稣遭指责与恶鬼勾结及祂的回答 (十二 22-37)

vii 耶稣对“这世代”的定论 (十二 38-45)

viii 耶稣真正的亲属 (十二 46-50)

F. 耶稣用比喻教训人 (十三 1-53)

i 撒种的比喻 (十三 1-9)

ii 用比喻的目的 (十三 10-17)

iii 解明撒种的比喻 (十三 18-23)

iv 三个有关生长的比喻：稗子、芥菜种与面酵 (十三 24-33)

v 用比喻的目的 (十三 34-35)

vi 解明稗子的比喻 (十三 36-43)

vii 另三个比喻：藏宝、寻珠与撒网 (十三 44-50)

viii 结语性的比喻：家主 (十三 51-53)

G. 对耶稣的教训和神迹的不同反应 (十三 54-十六 20)

i 拿撒勒人拒绝耶稣 (十三 54-58)

ii 希律安提帕说耶稣是施洗约翰复活 (十四 1-12)

iii 耶稣喂饱一大群人 (十四 13-21)

iv 耶稣履海 (十四 22-33)

v 耶稣享有能治病的盛名 (十四 34-36)

vi 与法利赛人和文士辩论污秽的问题 (十五 1-20)

vii 一个外邦妇人的信心 (十五 21-28)

viii 在外邦人中间治病 (十五 29-31)

ix 第二次喂饱众人 (十五 32-39)

x 耶稣责备法利赛人和撒都该人 (十六 1-12)

xi 耶稣就是弥赛亚 (十六 13-20)

. 在加利利单独培训门徒 (十六 21-十八 35)

A. 耶稣的使命 (十六 21-十七 27)

i 第一次宣布耶稣将受难 (十六 21-23)

ii 作门徒也要受苦 (十六 24-28)

iii 耶稣登山变像 (十七 1-13)

iv 信心的能力 (十七 14-20)

v 第二次宣布耶稣将受难 (十七 22-23)

vi 圣殿税的问题 (十七 24-27)

B. 门徒之间的关系 (十八 1-35)

i 真正的伟大 (十八 1-5)

ii 关于绊脚石 (十八 6-9)

iii 要关怀“那些小子”(十八 10-14)

iv “倘若你的弟兄得罪你……”(十八 15-20)

v 要饶恕个人的冒犯 (十八 21-35)

. 在犹太传道 (十九 1-二十五 46)

A. 往耶路撒冷的途中 (十九 1-二十 34)

i 引言 (十九 1-2)

ii 关于婚娶和休妻的教训 (十九 3-12)

iii 为小孩子祝福 (十九 13-15)

iv 一个富有的少年人 (十九 16-22)

v 论财富与赏赐 (十九 23-30)

vi 不同工而同酬的比喻 (二十 1-16)

vii 第三次宣布耶稣将受难 (二十 17-19)

viii 雅各和约翰：服事人的典范 (二十 20-28)

ix 两个瞎子的故事 (二十 29-34)

B. 来到耶路撒冷 (二十一 1-22)

i 入城 (二十一 1-11)

ii 洁净圣殿 (二十一 12-17)

iii 无花果树的教训 (二十一 18-22)

C. 与犹太领袖们论战 (二十一 23-二十三 39)

i 权柄的问题 (二十一 23-27)

ii 三个论战性的比喻：两个儿子、凶恶园户、娶亲筵席 (二十一 28-二十二 14)

iii 纳帝国税的问题 (二十二 15-22)

iv 有关复活的问题 (二十二 23-33)

v 最大的诫命 (二十二 34-40)

vi 论大卫的子孙基督 (二十二 41-46)

vii 文士和法利赛人的过犯 (二十三 1-36)

viii 耶路撒冷的命运 (二十三 37-39)

D. 耶稣讲论未来 (二十四 1-二十五 46)

i 预言圣殿被毁 (二十四 1-2)

ii 告诫门徒不要过早期待 (二十四 3-14)

iii 犹太地危机的到来 (二十四 15-28)

iv “这世代”危机的顶点 (二十四 29-35)

v 人子会在想不到的时刻复临 (二十四 36-十五 13)

- vi 有关才干的比喻 (二十五 14-30)
- vii 最后的审判 (二十五 31-46)
- V. 耶稣的死和复活 (二十六 1-二十八 20)**
 - A. 受难的准备 (二十六 1-46)**
 - i 引言 (二十六 1-2)
 - ii 杀害耶稣的预谋 (二十六 3-5)
 - iii 在伯大尼受香膏的事 (二十六 6-13)
 - iv 犹大参与密谋 (二十六 14-16)
 - v 最后的晚餐 (二十六 17-30)
 - vi 耶稣预言彼得不认主 (二十六 31-35)
 - vii 耶稣在客西马尼祷告 (二十六 36-46)
 - B. 耶稣的被捕和受审 (二十六 47-二十七 26)**
 - i 捉拿 (二十六 47-56)
 - ii 犹太公会对耶稣的“审讯”(二十六 57-68)
 - iii 彼得的过失 (二十六 69-75)
 - iv 耶稣被解去见罗马巡抚 (二十七 1-2)
 - v 犹大之死 (二十七 3-10)
 - vi 罗马巡抚的审问 (二十七 11-26)
 - C. 耶稣被钉十字架 (二十七 27-56)**
 - i 士兵们戏弄耶稣 (二十七 27-31)
 - ii 耶稣被钉十字架 (二十七 32-44)
 - iii 耶稣的死 (二十七 45-56)
 - D. 耶稣的安葬与复活 (二十七 57-二十八 20)**
 - i 耶稣的死及安葬 (二十七 57-61)
 - ii 设兵把守 (二十七 62-66)
 - iii 墓空而主复活 (二十八 1-10)
 - iv 卫兵的报告 (二十八 11-15)
 - v 耶稣复活并掌权 (二十八 16-20)

注 释

I. 耶稣的诞生及准备 (一 1-四 16)

从前面的大纲中 (63 页至 69 页) 可以看出, 四 17 标志着耶稣公开传道第一个主要阶段的开始。在此之前, 马太向读者介绍耶稣其人——耶稣是谁? 由何而来? ——并准备记述祂的布道活动。所以, 第一、二章写明祂的出身, 自三 1 至四 16 则概述祂公开露面前的准备工作。

马太写这些的主要目的就是要说明, 耶稣是旧约一切希望的成就。在这几章里, 共有六处提到“这一切的事成就, 是要应验主藉先知所说的话”或类似的句子, 说明使用这种 [公式化引文] 的格式是马太福音的一个特点; 引文并不讲述耶稣的所作所为, 而是介绍一些一般的情况, 如耶稣的名字和降生 (一 22-23), 祂降生的地点, 祂的童年和传道的地方等等 (二 5-6、15、17-18、23, 四 14-16)。这样, 马太得以用事实表现出耶稣为传道所作准备的整个布局与旧约所绘图样尽相吻合。其实, 这几章, 即使在没有“公式化引文”格式的地方, 这种吻合和一致也随处可以感觉到。这点, 注释将给予清楚的说明。

马太不但倾全力说明耶稣是旧约的成就, 令人为之侧目, 他还提出了一个更高层的认识: 耶稣是神的儿子。这个属于马太福音全书的主题之一, 藉着强调耶稣是圣灵感孕而生 (一 18、20), 也藉着以马

内利，即“神与我们同在”（一 23）的命名而彰显出来，到了二 15 和三 17 更明确道破，发展到四 1-11 时，则更成为试探耶稣的中心题目了。

因此，当读者读到四 17 时，便已有了充足的思想准备，知道所见到的耶稣不仅是一个传讲神的信息者，而且是旧约圣经全部启示所指的弥赛亚，不止于此，祂更是神的儿子。马太的文字没有半点含糊之处，在起头的这几章中，他将神学观点像纸牌一样清楚地摊在桌上，企望读者在读到关于耶稣传道的描述时，这一大方向已经明确。

A. 耶稣的降生及童年（一 1-二 23）

正如标题所示，这两章的主题是叙述耶稣一生的开始阶段。

不过，其主旨和内容，还不如用“耶稣是弥赛亚的经文见证”来概括更为恰当。家谱十分注意把耶稣与大卫联系起来，因为弥赛亚应是大卫的“子孙”；这样，旧约圣经中所说神救世人这一宗旨的整个发展过程就把耶稣包括了进去。家谱占了十七节，余下的三十一节说的是耶稣的降生和童年。马太总共用了十一次“公式化引文”的格式，在这三十一节里，便有不下五处。此外，读者还能时时感到耶稣的起源与摩西起源的类似，感到旧约许多章节在这里的反映。

如果把马太这两章拿来与路加的耶稣童年记事（一-二章）相比，马太的经文写作意向就更明显了。路加的故事讲得生动有趣，看得出来，他本人已被一个个活生生的人物所吸引。他把耶稣生活的场面摆在犹太人的历史和期望中来描绘，用粗笔勾画耶稣的家庭背景，又为我们提供点滴有关耶稣幼时成长的材料。与之相对照，马太介绍的仅是耶稣降生的基本事实，博士的朝见和全家迁移的地理路线，只够为他选择要写的经文内容作史料注解而已。正如我们所见，就连他最精心写出的博士朝拜的故事，也是小心谨慎地扣在耶稣是预言的成就这个主题上。在第二章，他每强调一个地理位置，都把它和旧约相应的经文直接联系起来⁷⁰。

马太在这两章里，在旧约经文的应验上着墨实在太浓，以致有时

他所列举的“事实”，被人看作是他本人研读旧约经文后经过想象而虚构出来的（根据甘德里的观点，是他利用路加一至二章中故事的初稿自由改编的）；所以童贞女生子、博士朝拜、逃往埃及以及屠杀男婴等都成了马太使用他丰富的想象力，杜撰编造出来的故事了。有人指出，马太第二章记载的事件，在新约全书其他地方均无提及（除非甘德里的看法，说有的取材于路加的故事是对的），在任何别的资料中也未单独出现，这就使上述观点显得更有理了。不过，有几个历史事实应属例外，那就是：耶稣降生在伯利恒，后来居住在拿撒勒，以及亚基老继承其父大希律作王的基本历史资料。

无论如何不能否认，当时的历史情况构成马太故事的基础，是完全可能的。对星象学的迷信、希律性情的暴戾和政治上的软弱、亚基老的执政等，在马太的叙述里反映得十分得当；况且，一个正遭追捕的犹太家庭选择埃及为其逃亡避难之处也是完全可能的。史学家们的困难并不在于解释这些故事的情节梗概，而是如何证明在天空中前行的星和主的使者来作指示，这样的细节。

认为马太围绕旧约经文编造了这些故事的观点难以成立，还因为马太直接引用的旧约经文，有些与弥赛亚的成就并无自然的联系。这些故事的性质确实不能不令人想到，若不是因为它们是在实实在在的事，何须将它们编进一个基督教对耶稣家世的叙述里去呢？以何西阿书十一 1 和耶利米书三十一 15（太二 15、18）为例，两处均未明确提到耶稣，也无任何在当时可解释为弥赛亚的字句；而马太福音二 23 的“引文”更未出现在旧约圣经之中！那么，写这些的唯一令人信服的理由便是，耶稣去埃及，婴孩遭杀害，家住拿撒勒等都已是人所共知的事，而耶稣生平中的这些事需要有旧约经文的验证。

实际上，第二章里使用“定式加引文”，主要有解释的意思，即对耶稣生平中某些出人意料的地方作些说明，特别是祂出生的地点。如果为维护“事实”而制造“事实”，那这种本末倒置的作法岂不是太奇怪了吗⁷¹？

i. 耶稣基督的家谱（一 1-17）

在我们看来，以叙述家谱做为书的开端，未免令人感到乏味，且徒费笔墨；可是，对马太所属的犹太世界来说，那可是事关重大，只要看一看旧约里的家谱之多，便可了然。马太并非仅仅摹仿犹太人写书的传统，他那家谱的写法表明，他要写耶稣是弥赛亚，那么有几条重要的线索，必定不能忽略：1. 家谱将耶稣完全合适地镶嵌在旧约以色列史的框架之中，继一个又一个显赫的名字之后，引领读者认识神救世界这一目的正在一步一步地实现。2. 把这段历史归纳成三个规则的十四代（见一 17 的注释），以说明至此准备阶段已告完成，在耶稣身上便可看到成就之日已经来临。3. 追溯耶稣所出之犹太王室家系，以肯定耶稣作“犹太人之王”的权利（见 42 页）。4. 家谱确立祂“大卫的子孙”的身分；大卫在谱系中的位置不仅得到强调（见一 6 注释），而且名字又与第十四代相提并论（见一 17 注释）。5. 在追述犹太王室谱系中的先祖时，有几处“反常现象”，那正是为反驳对耶稣诞生的方式所持的异议而来（见一 3-6 注释）。如此说来，家谱实在是马太福音引言中极为生动的一个部分，是一份“救世史的梗概，神对待以色列人的简介”⁷²。

路加对耶稣家谱的写法，与马太的写法有极大的不同（路三 23-38），一是路加追溯得更为久远（直溯及“神的儿子亚当”，这样就把耶稣放到全人类，而不只是犹太民族之中了），二是所提的名字也有所不同。从亚伯拉罕到大卫还一致，从大卫起便出现了两条线，马太循的是继承犹太王位的所罗门这条线，而路加则选择了大卫的另一个儿子拿单来续此家谱，到约瑟以前，只在撒拉铁和所罗巴伯两处与马太的相吻合。我们不知道，从所罗巴伯以后马太采用的是什么资料来源，也不知道路加制定从大卫到约瑟的谱系依据何在；但是，简单地认为这些名字是马太或路加虚构的，也毫无根据。因为他们俩人均一贯重视细节考证，再说也看不出有什么明显的动机要这样做。我们只能推测，这个家族曾保存对自己先祖的不同记录或至少是回忆录⁷³，但是家族记录又怎么能提供出差别如此大的两个家谱呢？

路加的名册实际上是马利亚——耶稣在人世的母亲——的家谱，

这一观点很难站住脚。因为路加已经清楚地表明，他所写的是约瑟——“耶稣”依人看来”的父亲——的家谱（三 23），而且循母系追溯家族历史的也绝无仅有（写父系家族史时偶尔提及母亲不在此列）。那么，对马太和路加写的家谱有如此的区别，如何解释呢？最好的解释莫过于：路加记录的是约瑟的自然家谱，而马太记录的是王位继承的线，即“君王家谱”⁷⁴。这种继承的系统不一定是由父及子地传下来，但必须是由本家族之内的人继承。〔马太用的动词 *gennao*（译作“生”），用在林前四 15 和门 10 均不表示遗传的关系，同样的比喻说法也可表示犹太师生之间的关系，参，诗二 7。〕一千年间有两处相合（撒拉铁和约瑟）实在是不足为奇。不过，今天的任何解释还不能成为最后的结论⁷⁵。

1. 家谱 (*biblos geneōs*) 会使一个犹太读者想起创世记二 4 和五 1，因为在希腊版的旧约圣经中就是这么用的。（类似的说法“他们是……的后代 (*geneōs*)”还见于创世记六 9，十 1，十一 10、27 及其他地方，既说明正式的谱系，又可作一般的叙述。）所以说，马太用家谱表示，耶稣的降临是一个新的开端、新的创世（见 Davies, pp.67-73），用这句话引出第 2-16 节的内容。它连同第 17 节（再次提到亚伯拉罕、大卫和基督这三个主要人物的名字）构成家谱的正式框架，并突出其中的主要关系：耶稣是亚伯拉罕的后裔，一个真正的犹太人；祂是大卫的子孙（见九 27 注释），祂又是基督（见 38-40 页；在这里，既表明耶稣是旧约一切希望的成就，那么就必定包含祂是“弥赛亚”的全部神学意义）。正像创世记中类似的公式一样，第 1 节要想引出的可能不仅是一个正式的家谱，而且还包括以后如一 25，二 23，甚至四 16 所要叙述的故事。有时第 1 节也被人牵强地看作是马太福音全书的总纲，不过，其主要作用还是与第 17 节一起构成家谱的框架。从第 18 节便开始介绍故事本身，仍沿用 *genesis*（指“降生”）一词，以与第 1 节的正式开头相呼应。

2. 第 6a 节以前的家谱名单是遵循历代志上一 34，二 1-15 而来。还可参看路得记四 18-22。这里提及犹太的弟兄们，可能是为了表现耶稣与以色列十二支派鼻祖的亲密关系。

3-6. 提出父亲的同时也提到母亲,这种写法在旧约的家谱中也有,如历代志上一 32, 二 17-21、24、26 等等。法勒斯和谢拉的母亲他玛氏,事实上是直接取自历代志上二 4 的,第 6 节里的拔示巴(又名拔书亚,为乌利亚之妻——译注)又是直接取自历代志上三 5 的。这里选提的四位母亲均与众不同,她们都不是犹太人(他玛是当地的姑娘,据估计是个迦南女子,见创三十八 11、13-14;拔示巴是赫人之妻),这说明,马太相信耶稣的降生具有世界意义(参看二 1-12 有关博士的故事)。四个婚姻多少都牵涉某些不正常的婚姻关系,但随后都得到了神的祝福和肯定。耶稣为一个出身平凡的未婚女子所生,那前四个婚姻都成了这一事件的感人的先例。喇合氏生了波阿斯,否则也不见得会见经传;马太当时思想中的喇合大概就是耶利哥的那个妓女(书二 1 等处),不过这也造成了年代上的一些出入。

6. 大卫是其家族内第一个得到王位的人,他为王的身分在这里得到了强调。参看第 1 节和第 17 节,便可看出大卫是耶稣家谱中的关键人物。

7-12. 这里的名单是沿袭历代志上三 10-17 和以斯拉记三 2 而来。第 8 节里略去了三个王的名字,大约是亚哈谢、约阿施和亚玛谢。古希腊旧约圣经的某些抄本中,希腊词 Ozeias 既被当成亚哈谢,又被当成乌西雅(即亚撒利雅),这种由于人名近似而造成的讹译可能是马太删略的原因;不过,马太的三个十四代的蓝图(17 节)又说明这种删节是有意的。任何名单总得有所取舍,许多旧约家谱都是这样(虽也用动词 beget,却译作“是……的祖先”);在约西亚和耶哥尼雅之间,略去了约雅敬,而以后的六百年仅记有十三代。马太的家谱,大卫以后只有二十七代,而路加的有四十二代。

16. 按照路加的说法,约瑟的父亲是希里(路三 23)。如果马太的名单是王位继承名单的观点成立的话,雅各很可能是约瑟的养父,比如是约瑟的一个亲戚,由于膝下无子而将约瑟过继为子。到约瑟,一贯说法“生”(egennēsen)便不再用了,在名单上约瑟只被提作是马利亚的丈夫,而耶稣是从马利亚(希腊语用的代词十分清楚是阴性)生的(egennēthē, 被动语态)。这种新的措词法清楚地表明,马太并

不认为耶稣是约瑟血统上的儿子,在第 18-25 节里作了详细的阐述。所以,这份家谱的倾向性十分明显,它介绍的是耶稣“法统上”的祖先,而非“血统上”的祖先。这种写法实际上已经与所有希腊文抄本对照验证过。后来的个别手稿和版本的写法更进一步强调童贞女生子:“与约瑟订有婚约的童贞女马利亚生了耶稣”(egennēsen 一词也可用于指母亲“生育”)。只有古叙利亚文版本的一份手稿写做:“已与童贞女马利亚订了婚的约瑟生耶稣……”。二者在词句上虽十分接近,但因后者无其他佐证,目前一般认为是一种讹误⁷⁶。能往下写出第 18-25 节的那位马太,恐怕不可能写出这样的句子!

17. 马太把材料分别组织成为三组或七组的意图(见 54-55 页),在这里第一次得到体现。家谱就有三个 2×7 的组(实际上第一组和第三组只各有十三代;这里,马太只从神学角度作了观察,统计数字并不精确!)其目的确是要突出以色列史大卫这条线上的两个重要转折点:大卫得到王位和以色列人流放巴比伦后失去王位;现在,随着大卫的子孙耶稣基督的降临,这王位便要授予这位指定的人选。这一完美周全的方案表明,准备阶段至此已告结束。大卫的名字在希伯来语里的三个字母各代表一个数字(D=4, W=6, D=4),加到一起等于十四,也可能更进一步暗含什么微妙的意思。这种计算数目的方法,叫字母密码术(Gematria),使用同样算法的,在新约里,只有启示录十三 17-18 了(不过还可参看一部早期基督徒著作巴拿巴书信九 8)。这种字母密码术在犹太学者中早已被肯定,马太的家谱里如此明显地强调大卫,想必思想中有此知识作为基础。就算没有,现在向他指出,他也定会欣然接受⁷⁷。

ii. 耶稣基督的来历和命名(一 18-25)

这几节讲的并不是耶稣的降生,而是祂的来历(童贞女怀孕)以及祂的命名与旧约某一预言之间的联系。这几节全集中讲述约瑟的,而不是马利亚的经历(二 13-23 也是如此),就连耶稣神奇的成孕也是通过描述约瑟得知后的反映来体现。其他任何地方都不提约瑟,而只在这里作如此集中的描写(二 1-12 例外,11 节里约瑟干脆未出现),

可见马太所得耶稣儿时的资料是从约瑟线上流传下来的（路加的叙述则与之截然不同，依据的显然是马利亚的回忆）。这也可能是因为马太刻意要建立一条有约瑟在内的耶稣的法定谱系，并讲清这个谱系如何联及马利亚的儿子耶稣。

耶稣是童贞女怀孕所生，没有约瑟的作用，这几节把这点讲得十分清楚，是第 22-23 节引语的基础。对此没有争议，也不必详加描述，权作一个共知的事实而写了出来。马太着重写了约瑟的意外，他休妻的打算，天使对耶稣是从圣灵而来的解释，以及旧约对童贞女怀孕生子的根据，字里行间流露出马太的一丝辩护之意，这恐怕是由后来犹太人的一份指控耶稣是私生子的初稿所引起的（见 Brown, pp.534-542）。不过，马太的叙述，一读起来便知是给基督徒的读者写的，因为他们要确切地知道，马利亚和约瑟的成婚与耶稣的神奇成孕之间究竟是什么关系。马太通过详细的叙述证明这是预言的应验，令他们读了之后所感受的欣喜和满意不在马太以下。

有人认为童贞女生子的传说是马太或其前人在以赛亚书七 14 的基础上编造出来的，这种看法不能成立，不仅是因为在马太的故事里它已被肯定是一件人所共知的事了，还因为路加一 26-56 和二 5 里又用完全不同的形式叙述了同一事件。再说，引用以赛亚书七 14 的第 22-23 节，显然是对故事的附加性解释，不能认为故事是在它的启发之下写出的，因为故事本可越过这两节，自然流畅地从第 21 节连接到第 24 节。还有人说，这一传说是因袭了异教徒的神话故事，那里面有神人交合的事。这显然是不看那些故事的叙述腔调与马太的故事有多大的不同，也不考虑，那样的故事不可能为巴勒斯坦的犹太社会所接受；不要忽略，马太福音无论在内容还是在形式上都是犹太色彩极浓的。

18. RSV 的边注里没有耶稣二字，看来很像是原稿。（源自早期拉丁版本和叙利亚版本；而希腊各手抄本则使用为人熟悉的称呼“耶稣基督”，是很自然的。）马太在这节里记载的正是这位弥赛亚的来历（genesis）。马利亚许配了约瑟之后，就从圣灵怀了孕。按照犹太律法，当时的婚配比我们今日订婚的婚约要重要得多了。这一具有约束力的

约定，只有在男方死亡（女方成了寡妇）或男方休了妻子才得解除。在这大约一年的期间，男方已经是丈夫（19 节），而女方仍住在父家。等男方通过正式的仪式将新娘迎娶过来，婚约才算完成（24 节；参二十五 1-13）；那时双方才可同居并进行房事。耶稣的成孕是由圣灵而来（参 20 节），这点路加也作了强调（一 35）。在旧约里，神的灵时常显现，代表神活动，特别在创世和赋予生命方面（创一 2；结三十七 1-14 及其他），所以，这件事清清楚楚是神作成的。由灵的作工来开始弥赛亚时期（赛十一 2，四十二 1，六十一 1；珥二 28 及其它）也是早在期待之中的。

19. 按照旧约的律法，女子婚前如果不贞，要受被乱石打死的惩罚（申二十二 13-21）。不过，在此时刻，是根据申命记二十四 1，以休妻为条例（进一步请看五 32 的注释，看十九 3 及以下诸节）。约瑟是个义人（即遵法之人⁷⁸），可以（甚或应该）以通奸罪把妻子休了，其结果必是进行公审，但是约瑟不愿当众羞辱她〔这一不常用的希腊词也曾用于歌罗西书二 15，讲基督要把执政的、掌权的“拿来当众羞辱”（NEB、NIV）〕，故考虑当着两个证人的面，暗暗地把她休了（Mishnah, Sotah 一 1、5）⁷⁹。

20. 作为大卫子孙的约瑟必须把马利亚娶到家（表示完婚），以确立耶稣的大卫法统后裔的地位。同样，给祂起名（21、25 节）就是正式承认祂是自己的儿子，从而正式承认祂是“大卫的子孙”（Brown, pp. 138-139）。在梦中传达神的指示是耶稣婴儿时期故事的一个突出特点（另参二 12、13、19、22——除一处外，全是对约瑟的指示。马太福音里再就只有一处梦中指示——二十七 19——了，那是对彼拉多的妻子）。有三次梦里提到神的使者（参二 13、19），这位神的使者后来只在二十八 2 里出现过。那是一个虔诚的旧约时代的社会，时常会有一位“神的使者”来把神的指示传达给祂子民（创十六 7 以下，二十二 11 以下，三十一 11 以下等等），所以，这里没有一点儿当时犹太教绞尽脑汁编造的天使故事和什么耸人听闻的启示。希腊字 angelos, 原意就是“使者”（例如马太福音十一 10；路加福音七 24，九 52 都是这样），而约瑟所看见的天使也许是一个灵体，他的任务就是作为神的使

者。通过直接启示的方法对约瑟的行动一步一步的引领，正说明神对耶稣降生和童年时代的指引与旧约的说法完全一致。这也正是马太福音这几章的中心思想。

21. 这一节的言辞使我们联想到旧约里类似的启示（创十六 11，十七 19 等等）。以赛亚书七 14 的话很快也引在下面。名字，特别是神所赐予的名字，都有充分的含义，往往通过双关语词显示出来，故不一定总要与名字的词源意义相吻合。耶稣的名字 Jesus（一个普通人名 Joshua 或 Jeshua 的希腊语形式：看二十七 16 之注释）无论从发音（参希伯来词 yôšī'a “祂将拯救”）和可能的词源（“Yahweh 是拯救”或“求你拯救，Yahweh”）来看，都应解释为祂要将自己的百姓从罪恶里救出来。祂的百姓，首先指的就是犹太人（马太特用 laos 来指选民），可是这位写二十八 19 的人还是希望最终这个含义的范围会大大扩大。从罪恶里救出，是旧约希望的一个部分（如：赛五十三；耶三十一 31-34；结三十六 24-31），也是后来期待弥赛亚降临的一个内容（所罗门诗篇十七 28-29、41 等等），但不是最主要的。这里单独提出这句话是为告诫读者，不要像普通人寄希望于一个民族解放者那样来期待这位弥赛亚，为更深广地理解福音书里耶稣的使命准备了条件。

22-23. 有关“公式化引文”的格式，请看第 35-36 页，这里出现的是第一个例证。路加福音一 31 的话可能暗示的也是以赛亚书七 14，说明看到这话与耶稣降生有关的不只马太一个；二世纪中期以前（游斯丁时期），以赛亚书的这一节曾是基督徒捍卫童贞女生子说法的重要武器，对两者之间的关联，往往出现争议，反对者所持论据有二：其一是，他们认为马太用的希腊字 parthenos 意为童贞女，而以赛亚书七 14 里用的希伯来字 'almâ 只有“年轻女子”的意思。实际上 'almâ 在旧约里只出现过七次，指少女或年轻女子，其中至少两个是未婚的（创二十四 43；出二 8），其他各次也未涉及生育（甚至结婚）；按常理，以赛亚书七 14 似乎应用 'iššâ（“妇人”、“妻子”），可是却用了 'alma，引人注目。恐怕是以赛亚的用词表示他所想的是与正常结婚生育不同的生育，才导致七十士译本用了 parthenos 这个希腊字。这个译文虽说不是唯一可行的，但确很恰当中肯。另一个反对的论据是：以赛亚书

七 14 所说的兆头，专指当时，即亚哈斯作王时的历史环境，而不是指天日久远的将来（弥赛亚时期）。第 14-17 节的确清清楚楚的是当时的历史情况，但若从更广的上下文来看，先知的思想显然已超出这基本的情况；这种现象在旧约预言中是常有的。“以马内利”在以赛亚书八 8、10 的重提，将有婴孩诞生成为救主这一主题的再现（赛九 6-7，十一 1 以下）都说明，七 14 应被看作是以赛亚书这一部分为逐渐展开的弥赛亚主题准备道路的一节。七十士译本的译者们使用了醒目的 parthenos，因为他们明白，这里说的不是一次普通的生育，希伯来文本选用了 'alma，又用了“以马内利”这个象征性的名字，都证明这些译者选词正确⁸⁰。

以赛亚书七 14 的话不是应验在耶稣的命名里（21 节），而是应验在从第 18 节以下，对耶稣的来历和命名的整个叙述之中（22 节，这一切的事）。耶稣从来没用以马内利作过祂的名字，但问题不在于此，关键是以马内利道出了耶稣的角色，即把神的同在带给世人。这个意义和祂的真名耶稣有关，是罪使人离开了神，所以将人从罪中拯救出来，才会带来“神与我们同在”的结果。马太之所以特别解释了以马内利的意思（他不常把名称明白地意译出来，这种作法只见于二十七 33、46），是因为他注意到了这个名字是认识耶稣其人及其工作的线索。耶稣本人就是“神与我们同在”；二十八 20 又保证耶稣继续和我们同在，两节前后呼应，构成这部福音书的神学构架。

24-25. 至此婚姻正式完成，但在耶稣出世之前尚不圆满。希腊文的表现法“直等……才……”表示这个阶段结束之后，夫妻确实进行过房事，所以耶稣的弟弟们（十二 46 等处）才作为约瑟和马利亚正常的孩子陆续出世。马利亚是“终身童女”的传说，在圣经里找不到任何根据。

iii. 博士来拜（二 1-12）

马太是唯一记载博士来拜的人，他通过这个故事突出了几个主题，表现耶稣就是弥赛亚。故事在耶稣出生的地点上再一次为旧约的应验提供了清楚而详细的材料（5-6 节），同时还暗示了另一段有关弥赛亚

的段落（民二十四 17）。故事通过与微不足道的希律王的对比，衬托出耶稣是真正的“犹太人之王”（2 节）。故事从这里开始勾画摩西和耶稣这两条平行线，在本章内继续延伸发展（见 90-92 页）。故事更表明耶稣是万民的弥赛亚，虽遭犹太教首领反对，却被承认是外邦人希望的成就；这点亦见于旧约的期望（看 11 节的注释）。故事情节令人想起列王纪上十 1-13 的故事，那里讲的是一位外国女王觐见大卫的儿子犹太人的王所罗门，并向他献礼的事，这个题目到十二 42 将要讲得更为清楚⁸¹。

对故事的历史真实性持否定态度的人主要有两条依据：1. 他们认为，故事是围绕选定的旧约经文人为地编造出来的（像从一 18-二 23 中其他的部分一样）。其实，与其这样说，倒不如说这段引文是天衣无缝地镶进那行文如流水的故事中去的（5b-6 节可以拿掉而无损于故事的叙述）；作者在叙述时，脑海中浮现的显然不止一段旧约经文，他只不过引用了这一段而已。2. 他们说，这段叙述充满了神话传奇的各种特点和色彩。其实，除了第 9 节那向前行的星之外，故事中没有任何当时历史情况不允许实现的事情（详见下）。公元六十六年有东方博士朝见尼禄这种类似的事实（见 Dio Cassius 63·7；Suetonius, Nero 13），恰可证实马太故事的可能性，而非相反。尤其，一个不久就与星象学发生了严重对立的教会，不太可能会编造美化星象学的故事。

1. 耶稣降生于大希律在世之时，大约是公元前四年，准确日期不详⁸²。这一章有多处表示博士的拜访是在耶稣出生一段时间之后：他已是一个“小孩子”（9、11 节），而不再是“婴孩”（路二 12、16；不过，路加二 27 亦称出生后仅四十天的耶稣为“孩子”）；第 7 节正好说明星的出现以及耶稣的诞生都是一段时间以前的事了；如果是耶稣刚刚降生不久，希律也就没有必要下令屠杀所有两岁以内的男孩了（16 节）。博士更确切的称呼应为术士（‘Magi’），原指波斯僧侣，后泛指术士及占星家（参，徒十三 6），这类人士在当时西亚的许多国家里都是人数众多的阶层（继续参看 Brown, pp. 167-168）。特别在巴比伦，占星学逐渐发展成为相当先进的一门科学，它对巴勒斯坦的影响也有据可查（见 AB, p.14）。至于这几位博士来自东方什么地方，便只可猜

测了。他们携带的礼物（11 节）很像是阿拉伯地区的产品，但是博士们从巴比伦也完全可以弄到，看来巴比伦最可能是他们的家乡。他们询问“犹太人之王”，又打听弥赛亚诞生的地方，都证明他们是外邦人，但又有一些犹太宗教、文化知识（犹太的文化、风俗、宗教等在巴比伦已很有根基）。有关“西地”（指巴勒斯坦和腓尼基）人对占星术的兴趣，请阅读《国际学术研究注释：马太福音》（ICC, p.11）。

2. 古代，在异教徒和犹太人中间，有过多次星星传报伟人诞生消息的报导（见 Brown, pp.170-171）。不过，马太的思想中，特有所指，他想的恐怕是巴兰的有星要出自雅各（民二十四 17）的预言，因巴兰的预言应理解为是指这位降生的救主⁸³。博士们瞧见了那颗星“在出现之处”〔这可说是 en tē anatolē 的准确译文，RSV 在本节和第 9 节都译成在东方（见 BAGD, p.62a）；*anatolē* 这名词影射民数记二十四 17 的话〕。

有人试图用常规的天文现象来解释这颗“星”，他们认为有下列三种可能性：1. 公元前七世纪出现的一次（土星与木星）的行星会合⁸⁴；2. 公元前十二至十一年出现的一颗哈雷彗星（可惜时间过早）；3. 一颗新星（由于爆炸的缘故，出现时间很短，却格外明亮⁸⁵。无论如何，第 9 节中所描述的星星向前移动的事却非任何天文学现象所能解释⁸⁶，这表明，即使博士们起初的兴趣是由一颗新星（或一次行星会合，或两者都是！）所引起，但不可否认，马太所描绘的是一个神迹式的引导事件。请继续参阅范刚（J. Finegan），第 238-248 页。

动词拜（*proskyneō*）的意思只是对圣人、伟人表示尊敬，但是，即使在耶稣不仅止于人的身分被认识的情况下，马太仍多次使用它（如十四 33，二十八 9、17），此次用它也有此意在內。关于犹太人之王的称号，请看第 42 页及后面二十七 11 的注释。3-4. 希律的不安是可以理解的：身为一个以东人（参，玛一 4），又是罗马的分封王，面对出自大卫王族的一位真正的王，他是多么胆战心惊啊！他的晚年充满了惧怕，唯恐竞争者起来将他杀害⁸⁷。“祭司长和文士”一语说明希律召集的是一次专门性会议，不是公会的例会，因为公会的例会还应有非神职的长老参加，何况希律和公会的关系甚不协调。耶路撒冷合城的

人之所以不安，是因为他们知道，希律的惧怕会给他们带来怎样不幸的遭遇。这句话或也为后来耶路撒冷反对真正的“犹太人之王”这一事实埋下了伏笔（如二十三 37，同时请看下面二十八 7 的注释）。

5-6. 对希律所提问题的回答是众所周知的；参看约翰福音七 41-42。这里，马太提出了他的第二个公式化引文（见 35-36 页；这里没有使用“是要应验”字样，是因为这段引文是夹在那些犹太领袖的回答里面，而不是在作客观的叙述）。引文与弥迦书五 2 的希伯来版本和其他已知版本相比，均稍有出入。伯利恒的古名以法他已被一个普遍接受了名称犹大地所代替（以示与加利利的伯利恒有别，约书亚记十九 15，且更能强调耶稣出身王族的事实）。弥迦说伯利恒在犹大诸城中为小，被改为“在犹大诸城中并不是最小的”，犹大“成千上万的人们”（或各族）都改成了诸掌权者（rulers）。往下对将要出来的那位的描写也正是对弥迦书五 2 后半句的释义，还暗含有第 4 节的牧养主题（*poimainō*，即“牧养”，RSV 里译作 *govern*，“统治”）。实际上这话来自撒母耳记下五 2，那里谈到大卫作为以色列民牧者的角色。所有这些改动，在希伯来语里差别并不大（将 *lhywt* 改为 *hyyt*，意思便由为小变成并不是最小的，而希伯来文字母 *lpy*，则可译为“成千上万”、“族”或“统治者”），但放在一起，清楚的表现出马太明显是相当自由地引用旧约经文，目的是要清楚表达经文的应用。在“犹大诸城”的后面，马太加了“因为”，说明他认为耶稣生在伯利恒，便赋予该城以重要意义，与弥迦时期该城的默默无闻形成对比，所以他才改成并不是最小的。（当然是因为弥迦说伯利恒为小，是要说它的地位有了改变，马太只不过将它点明罢了。）引用撒母耳记下五 2 的话，使得耶稣是大卫的子孙这一身分更为清晰，他生在大卫的城，他将和大卫一样作神子民的君。

7-8. 人们曾指出，历史上的希律奸险狡诈，他不可能轻易相信这几个外来人能照他的吩咐去做，所以恐怕会派自己的军队跟随他们前往。不过，他也没有理由怀疑他们会一去不返，也不带回他所需的情报，况且，一队士兵随行只能坏事。他索取情报的奸计虽然欺骗不了自己的臣民百姓，但对外来人，他倒很希望能收到效果。

9-10. 在前头行 (*proēgen*) 可以理解为本身并不移动而“在前面引路”，可是停住了几个字只能理解为星本身原来确是移动着来引领博士们的，行着行着便停住了。房子的准确所在没有说，只笼统地提了小孩子的地方。为什么是这样，只可靠个人自己想象，反正企图从天文学的现象里找出神与人交往的证明，恐怕是徒劳的（见二 2 注释）。星的行止，非但未使博士困惑窘迫，反而大大的欢喜！

11. 有关小孩子，请看第 1 节的注释；有关敬拜，请看第 2 节的注释。马太叙述这几位外邦博士的敬拜，是为了表明，如诗篇七十二 10 以下，以赛亚书六十 1 以下所说的话应验了（这些段落可能便是后来基督教传统认为那几位博士是君王的原因）。他们的礼物中有两样分别在诗篇七十二 15（黄金）和以赛亚书六十 6（黄金和乳香）里专门提到，这些都是献给君王的礼物，没药也是一样（诗四十五 8；歌三 6）。这些礼物使读者联想起示巴女王拜见大卫之子所罗门王时所献的也是香料、黄金等礼物（王上十 2）。耶稣被钉十字架（可十五 23）和安葬（约十九 39）时都使用没药，因而形成一种传统看法，即没药象征耶稣的苦难；其实在旧约里，它象征的是欢庆和喜乐（见以上所引章节，另见箴七 17；歌五 5）。

12. 有关梦，请看对一 20 的注释。在梦中得启示是博士们的文化中习以为常的一种现象。神利用他们的星象学知识和文化背景来与他们交通，只说明神对每个人都根据其具体情况来关怀他们，并不说明神对星象学的肯定。

iv. 逃往埃及及返回（二 13-23）

这一部分包含三个简短的故事，各以一个“公式化引文”结束（看 35-36 页）。故事言简意赅，贴切中肯地解释引文的含义，通篇的焦点集中在旧约的应验上，特别是耶稣童年时所生活的地方⁸⁸。

与此并行的还有另一个主题，在第 1-12 节里隐约可见，至此才清晰的展示出来，那就是耶稣的童年与摩西经历的对比。这个题目是附属的，故暗含在故事的情节里而未出现在引文中（引文着重说耶稣是真正的以色列，又是出自大卫家族中的弥赛亚）。摩西之预表在马太全

书中只是一个次要的题目,可是在耶稣童年的故事里却表现得很清楚,尤其那些对有关摩西的犹太经外传说熟悉的读者们,一眼便能看出。约瑟夫就曾记载了一段传说[《犹太古史》ii,第205节以下;还请看《出埃及记拉巴》(Exodus Rabbah) 1: 18],说有一名文士(即星象学家?)曾向法老预言将有一位以色列的救主降生⁸⁹,法老惊吓之余命令杀害所有男孩,而摩西的父亲恰在梦中得到启示,说他的儿子注定要作以色列的救主,于是他便设法拯救了他的儿子,免遭杀戮。凡知道这段附加在出埃及记上的传说的犹太读者,一下子就能从第二章的故事中悟出耶稣便是第二个摩西。其实,马太也影射了出埃及记本文,如第13-14节影射的便是出埃及记二15,第20-21节影射的便是出埃及记四19-20,所涉及的虽不是摩西的诞生,但却是他后来的逃离法老以及以后的返回。这些影射,加上埃及其地和对孩童的杀戮,就足以使读者们警觉了。俩人的对比,并不是逐条逐点相符相合,但是通篇一系列的相仿之处,便将耶稣塑造成一副新摩西的形象⁹⁰。

13-14. 关于梦,请看一20的注释。其作用仍是强调耶稣身世来历细节中的神意。选择埃及为避难地是很自然的,在旧约时期(如:王上十一40;王下二十五26;耶二十六21)及以后(请看Bruce, p.5)埃及便一直是有政治问题的各种以色列人逃居之地。此地不在希律管辖范围之内,很是安全,不过,对马太来说,它还有另外的意义:它是神的子民以色列人的历史发源地。

15. 这样,神在埃及保全祂的儿子,正像很久以前祂在那里保全了以色列人一样⁹¹。神又把以色列人从埃及解救出来,去完成他们作为祂子民的使命,正像何西阿书十一1所说,那是祂的儿子;很快祂又要从埃及召出祂的儿子来,作祂救赎的工作。何西阿的话并非预言,只是道出了以色列的来历。所以说,马太引文的确凿基于一个认识,即耶稣是真正的以色列。这种预表题材在新约其他地方也有,不过最明显的还是在马太福音中耶稣在旷野引用以色列经文的时候(看四1-11的注释),在那里,耶稣再次被认作和以色列一样是神的儿子。以色列人出埃及已被旧约的先知看作是弥赛亚末日救世的预示,马太把耶稣的童年当作是弥赛亚时代的黎明阶段来描述,这时放进这段引

文是十分有力的。

16. 希律晚年性情残暴,特别在周围可能有敌手的时候,他的手段尤为毒辣,这是有据可查的。几大批真正的或被疑要推翻他的人(Ant. xvi, 393-394, xvii, 42-44, 167),包括有一批连同家人(Ant. xv, 289-290),以及他的三个亲生儿子(Ant. 392-394, xvii, 182-187)全惨遭他杀害。可见,因惧怕可能存在的敌手而决定杀掉伯利恒的一些婴孩,对他来说不算什么大不了的事(假定伯利恒当时人口一千——根据AB, p.19,则只有三百——两岁以下男孩的数目也不过二十)。在暴力横行的年代,这只是小事一桩,俗世的历史书未把此举单独提出来作专门的描述,也不为怪⁹²。

17-18. 马太在这里又看到了经文的应验,不是神或旧约的话该对希律的行为负责,所以马太的公式与别处用的稍有不同,他用了中立的辞句就应了(二十七9也是一样,也是一件错事被看作是预言的应验),而不是像在其他各处用一个目的连接词(hina或hopōs,即“是要”)。引文虽稍有节略,但却是耶利米书三十一15的准确翻译(并非抄自七十士译本)。耶利米书往下的几节是神告诉拉结,她失去(指被掳流放)的儿女必要回来,所以“你末后必有指望”。马太的意图,恐怕也是我们要认识到伯利恒的痛苦是暂时的,神会通过一位从外地回来的伯利恒的弥赛亚带来喜乐和解救。两件事虽不完全一致,但系之于一个相同的观念:神作工使灾难变为蒙福,使死亡变为生命。后来一种传说云拉结葬在伯利恒附近⁹³,似对马太的写法有些影响;不过,既然经文中清楚的指明,拉结是在拉玛(在便雅悯境内,据较早的传说,那是拉结坟墓之所在,又是公元前五百八十六年包括耶利米在内的流放者集合前去巴比伦的地方,见耶四十1)哭泣,这也就实在不重要了。关系并不在于是拉玛,或是拉结(伯利恒并不在任何“拉结”支派的境内),而在于丧失亲人的不幸是蒙福的前兆⁹⁴。

19-21. 希律死于公元前四年,约瑟及其全家在埃及住了多久只能用猜想的。这几节以及第22节里他们的迁移,又都是受梦中启示的引领(看一20的注释)。第20节的话是照出埃及记四19模拟下来的(见前,90-91页),甚至连复数都保留了:那些……的人都死

了，并非严格的指希律一个人（和合：要害……的人已经死了，未强调单复数——译注）。

22. 亚基老只继承其父王国的南部，且不久便显示出与其父一样的残暴性情，到公元六年即因暴政而失了王位。加利利是他同父异母兄弟希律安提帕所辖之地，比较像是栽培弥赛亚的一块安全地区（不久便赢得“弥赛亚”救世运动的沃土之称了）。

23. 马太的特点是不爱赘述无需的细节，故未提及在耶稣降生之前拿撒勒就是祂的家乡一事（路一 26，二 4）。他所注意的是，根据旧约选择了拿撒勒的意义。弥赛亚本应来自伯利恒（二 4-6），而耶稣若是来自拿撒勒那个住有不少外邦居民且外邦风貌十足的卑微小镇，岂不麻烦（参，约一 16，七 41-42、52）！这点必须得到圣经的维护才行。但是，旧约圣经（或任何当时的犹太文献）中，既没有提到拿撒勒，又没有祂将称为拿撒勒人⁹⁵之类的话。如何才能说明耶稣在拿撒勒被抚育成人是应验先知所说呢？马太本人未作解释，发表不同看法的人可不少（Gundry, UOT, pp.97-104）。旧约经文中有两段最有助于解释这点，其一是以赛亚书十一 1，将弥赛亚比作从耶西的根所生的“枝”（nēser）（在其他提到弥赛亚的章节里，也曾用过类似的意象，只是没有用 nesēr 一字，诸如赛四 2，五十三 2；耶二十三 5，三十三 15；亚三 8，六 12 等）；另一是士师记十三 5，称参孙为拿细耳人（希伯来文 n^ozîr，七十士译本译作 naziraios）。不利之处是，前者所用的双关词在希伯来语中并不明显，译到希腊语后便全然失去意义；至于后者，马太用的是 Nazōraios，而不是 naziraios，况且耶稣也从未曾是拿细耳人。两段经文实际上无一能证明马太的用词（士十三 5 里的就作，用到这里本是很恰当的，但马太用的却是将称为，说明并非取自士十三 5）。不过，值得注意的倒是，此处用于引文前的公式与其他地方的有所不同（见 35-36 页），差别有二：这里先知一字，马太用的是复数，表示指的不是一个先知（中译本里看不出差别——译注）；马太不是用直接引语引出下面的引文：……的话，说，……（legontos），而是用连接词（hoti）引出下面的话。这就说明，他并没有引用某个专门的章节，只是对预言的期望进行了概括。故此，人们相信，马太从拿撒

勒的默默无闻之中看到了旧约所说的一位低微贫贱、受人厌弃的弥赛亚的应验，给耶稣加上拿撒勒人这样的贬抑称呼（参，约一 14），与所期望的弥赛亚的荣耀尊贵实在是天壤之别。而这就应验了如诗篇第二十二篇、以赛亚书第五十三章、撒迦利亚书十一 4-14 的话（Gundry, UOT, pp.103-104，甘德里指出，以赛亚书十一 1 使用双关字 neser 也为传达同样的信息，因为从根生枝正是象征出身卑微，当时的犹太文化对这种象征深为理解⁹⁶；还可参看以赛亚书五十三 2 那被人藐视的枝芽）。

B. 耶稣公开传道前的准备（三 1-四 16）

i. 施洗约翰的传道工作（三 1-12）

约翰的头衔“施洗者”，会使我们看不清他主要的使命是什么。事实上，他的任务是传讲神的审判已经临近，有“一个更大的”将要来到。基于这样的期望，他号召人们悔改，并准备他们来迎接这即将来临的考验。他的施洗便正是受洗者悔改的象征。

约翰其人确是个重要的人物。他的布道掀起了广泛的复兴运动（见 5 节），跟从他的人在犹太教内又组织起一个重要的团体，一直保持单独活动，直至新约以后时期。约瑟夫对约翰传道的记载比对耶稣传道的记载还要充实。不过，在马太看来，约翰之所以重要，全在于他和耶稣的关系，所以马太叙述约翰时，强调的是他们之间的联系（见 2 节注释），凡提到约翰，都是为了帮助人们更好的理解耶稣的使命。在这里，他讲道是为耶稣的传道工作预备道路，为耶稣开始工作布置背景。

1. 那时指的是二 23 所说的，耶稣住在拿撒勒的日子。与路加福音三 1 所给的准确日子相比，这里说的很含糊，因为和第二章所叙述的事件中间间隔有三十来年的时间。一位现代的传记作家，绝不会容许在他所叙述的人物生活中有如此大段的空白。可是，马太有意加速叙述，单刀直入地进入他所要介绍的人物本身，其公开传道的工作、祂这位弥赛亚的死及复活。对约翰的介绍极其简单，他只有一个正式

的头衔施洗者（马可、路加、约瑟夫都是这样作的），因为他显然是第一个给人施洗的人（皈依者的施洗活动和昆兰地方的施洗活动是他们单独进行的）。犹太的旷野指的是从犹太山区到死海的那一片土地，地形陡峭，虽不全是荒芜不毛之地，但仅有的草场也是杂草丛生，坑洼不平。下约但河谷与这片旷野紧紧相连。约翰在这一带很可能和昆兰的修道教派有联系，他的禁欲生活、以末世论为基调的讲道（也请看 8、11 节注释）以及他的施洗活动（见 6 节注释），都使一些人以为他就是在这个教派中成长的（参，路一 80）。即使真是如此（猜想而已），那他在作预言性的传道之前也已肯定与他们断了瓜葛，因为他号召大家的是悔改，而不是去参加一个受宗教仪式约束的封闭团体，他看见人们所向往的末世的关键时刻已经来临。

2. 马太（只有马太）把约翰所讲的道和耶稣所讲的道用同样的话语进行了概括（四 17；也请参看十 7 耶稣的门徒所传讲的话）。其他相同的地方，请看第 7、8、9、10、12 等节的注释。尽管如此，马太认为约翰是不能与耶稣相提并论的（参，约三 22-26，四 1），只是他讲的道跟耶稣讲的道一样罢了。悔改的意思不仅是“懊悔”，也不是“改变主意”；旧约里先知们多次召唤以色列“回到”神这里来，停止反叛，回来顺服神的约，悔改正是这种召唤的共鸣。天国即将到来，必须作这一根本性的转变（见 42-44 页）。天国在这里指的是在审判和拯救之中建立神正义的全能，也就是弥赛亚时期。这个时期现在已经来到，将要来到与完成时动词 *engizō* 的意思并不完全一致，后者的字义是“已经近了”。这种完成式在二十六 45、46 里也用了（参，路二十一 8、20），表示某种情况已经开始，要求马上行动。就连 AB 的译文“即将到来”都显得过于遥远。约翰的召唤很急切：是该下决心的时候了。

3. 虽然这不是一个十分严格的“公式化引文”格式（没用“应验”一词；马可福音、路加福音里都有同样的句子；见 35-36 页），但是以赛亚书四十 3 的引文所起的作用却是一样的。约翰住在旷野的事实使人马上联想到以赛亚书的话，但是马太最感兴趣的还是他“预备道路”的作用。在以赛亚书中，那“人声”回响在耶和华来之前，所

以以赛亚说预备“耶和华的路”，而马太在这里用祂的路，是为让读者明白耶稣就是耶和华。马太福音（以及整个新约全书）中多处可以看到，旧约关于耶和华降临的话都在耶稣的身上得到了应验（请看拙著 JOT, pp.150-159），这里便是一处。这段经文起初指的是以色列人从流放中得到解救，现在则指更伟大的救世之举（昆兰教派从这节经文里看到的是一个对他们的启示，要他们退到旷野里去预备神的到来。参 1QS 8: 12-14; 9: 19-20）。

4. 约翰的贫苦装束是摹仿以利亚的（王下一 8）；他的突然出现、独居生活、他所传的毫不妥协的信息，以及最后与“王”和王妻的冲突，也都表现他与以利亚的相像。这些暗示到十一 14 和十七 12-13 就说得十分明确了。他吃的东西十分有限，但很有营养，在旷野里俯拾即是（蝗虫至今为中东人所食：见伯纳德第 34 页的烹调指南）。

5-6. 约翰的施洗在当时是一件新事物。与之最为相近的是，一个外邦人皈依犹太教后进行的自我施洗和昆兰地方礼仪性的反复洗濯（也是自己进行的）。上述任何一种作法都不能充分表达约翰施洗的意义。约翰施洗的作法是由约翰在河里举行一种一次性的施洗仪式，全都是对犹太人（关于这最后一点还请看后面第 9 节的注释）。此外，上述两种作法也丝毫没有为将临的危机忙作预备之意，而此点却正是约翰施洗的主要重点。约翰的“新教徒们”追求的不是通过仪式得到净化，而是“逃避将来的忿怒”（7 节）。受洗是他们悔改的标志（见 2 节注释），包括认自己的罪。不过，马太并没说（不像马可和路加）这是“为了罪得赦免”。这点他留给耶稣的死，因为只有耶稣的死才能使罪得赦（二十六 28）。

7. 把法利赛人和撒都该人放在一起提，这一节是一处，再有一处就是十六 1。人们更熟知的是他们之间的仇恨，所以在这里一同出现并不说明他们是联合战线，而是因为来见约翰的形形色色的集团中间，他们是两个声望最大的罢了。他们来到施洗的地方（RSV：未受洗，令人误解）是来受洗呢，还是来看热闹，并没有说；不过，约翰的讥讽口吻表示他并不相信他们有诚意皈依基督教。从二十一 25 和 32 可以看出，这些掌权的祭司们，作为一个集团，对约翰是抱否定

态度的。毒蛇的种类（很难设想用这样的称呼来欢迎可能成为基督徒的人）的用法也许是受耶利米书四十六 22 的启发，那里耶利米把埃及人描写得像树木遭砍伐时匆忙逃命的蛇一样（参 10 节）。后来耶稣也使用同样的语言攻击法利赛人（十二 34，二十三 33）。

8. 参看七 16-20 耶稣用果子所做的比喻。约翰对只信服仪式或只看地位的态度屡屡进行攻击（9 节），他坚持个人的悔改，那是要深刻得多了。在昆兰地方发现的古卷（1QS 2: 25-3: 12）中谈到洗濯仪式时，对这点也十分强调。

9. 约翰在这里抨击的不是成为亚伯拉罕子孙这件事（外邦人成为基督徒之后也同样是亚伯拉罕的子孙），而是立约团体成员的身分（参，约八 33、39），因为他们深信，有亚伯拉罕为祖宗定能保证神对这个立约团体的赐福。耶稣也用激烈的言词攻击过这种假安全感（见八 11-12），保罗作结论说：“也不因为是亚伯拉罕的后裔，就都作他的儿女”，作他儿女的只是那效法亚伯拉罕之信的（罗九 6-8；参，罗二 17-29，四 16-25；加三 7-29）。以赛亚将亚伯拉罕比作“被凿而出的磐石”（赛五十一 1-2），可是约翰说，任何石头都能为神所用。希伯来语的石头和子孙二字的相似，构成令人叹服的文字游戏。

10. 参看七 19，耶稣用同样的话作了同样的比喻。

11. 在我以后来的并不是说来得晚的（*opisō* 表示时间“在……以后”的用法没有出现在新约的任何其他地方），而是指追随者或门徒的一般说法（*opisō* 还这样用在如四 19，十 38，十六 24；路二十一 8；约十二 19 等章节中，不过在 RSV 一律译为跟从）。耶稣来受约翰洗的时候，起初是以约翰的跟从者的形象出现的，不过约翰已经知道，事实上他的能力更大，而约翰自己连给他这个“门徒”做最低微的事也不配。拉比的门徒本应真正像他主人的奴仆一样，可是给主人脱鞋 [carry 指“除去、去掉”——见莫勒顿和米利干 (J.H. Moulton and G. Milligan)，在 *bastazō* 词条下] 对一个门徒来说也是太低微了（见犹太婚约 Ketuboth 96a）。约翰的施洗是预备性和象征性的，很快就要让位给真正有效的“施洗”了（这个动词，除去其用在礼仪上的意义之

外，含有“使陷入”或“使浸透”之意，在比喻中，可译作“浴于”，如“浴于圣灵和火之中”。先知们曾期待，到弥赛亚时期有神的灵来浇灌，使人纯净（赛三十二 15，四十四 3；结三十六 26-27，三十九 29；珥二 28-29），昆兰人也曾想望，神用“圣灵”和“真理的灵”来“淋洒”，使人纯净（1QS 4: 20-22）。用火炼净也是一种预言的希望（赛四 4；亚十三 9；玛三 2；参，赛一 25）。所以，约翰预言，要有真正的洁净，那可不是他那种徒具外表的象征性的施洗。如果我们不只根据字面意思，而是在上下文中来理解这一节，我们就会明白，约翰所指的 [浸透]，决不是一种什么特别的仪式或作法（更不意味改变信仰的绝对转折），而是弥赛亚作工的纯净效果，使受洗者真正回到神子民的圣洁中来。约翰的用水施洗对这点只能起个象征性的作用而已。

12. 用火炼净，也包括去除一切无用的东西。耶稣也用类似的话谈到祂使命中这种摧毁性的层面（十三 30）。在所选出的这两段经文里都有审判的意思在内。麦子用簸箕（用“筛子”更好）扬起之后，堆集在一起，这时风把糠吹走，也聚到一起用不灭的火烧掉。所谓不灭的是说火势之猛能将一切要烧的烧尽（不是也无必要指“永恒的”的意思，因为与打谷场的譬喻不配）。所以，惧怕审判是约翰讲道的一个重要部分，这样他的讲道应该就能带领他的听众悔改（7 节）。审判也好，救世的曙光也好，焦点都集中在耶稣身上。

ii. 耶稣受洗（三 13-17）

13. 马太着重叙述耶稣与约翰的相见和耶稣个人的体验，使人感觉很像是耶稣单独一个人受洗。不过，照第 5-6 节和路加所说的情况（路三 21），耶稣又像是受约翰洗的众人中的一个，众人有的是由约翰亲自施洗，有的是在约翰的指导之下自己入水受洗（Jeremias, NTT, p.51 如此说）。来要求受洗表示耶稣诚意选择约翰作为祂的施洗人，第 14-15 节对这点更进一步强调。耶稣这样作是表示承认约翰所传讲的信息和由此而掀起的复兴运动，表示祂自己也是纯净、准备好的神子民中的一员。他之所以置身于众人之中也是为了这个，而不是因为任何赦罪的需要（马太故意不把这点作为约翰施洗的目的；见 6 节的

注释)。

14. 约翰如何从人群之中认出耶稣与众不同，马太并没有解释，而路加（一章）却把他们俩人家庭传统中的许多共同经历联系在一起（约翰福音一 31 和 33 大概表示施洗约翰之前尚未能完全掌握到耶稣使命的本质）。约翰看耶稣的权力地位都比他高（这点构成了他犹豫的原因，而非道德方面的比较，见 Born Kamm, TIM p.36），他不能同意他所预言的那位“能力更大的”（11 节）主动提出的屈辱性建议；第 11 节里约翰的话，若是对耶稣说，恐怕应该是“我需要的是你圣灵和火的洗礼，而不是你需要我水的洗礼”。约翰认识到，耶稣带来了新的形势，他个人的准备阶段的传道工作将退居次要。

15. 耶稣在回答中接受了约翰的意思，可是坚持在此刻，他选择一个低一点的位置是对的，这样他和约翰（我们）就能尽诸般的义了。在这句耐人寻味的解释中用了两个词，在马太福音中十分突出。一个是尽 (fulfil)，主要用来表示耶稣与旧约圣经中各种预言和范例的关系（见五 17 注释），可以解释为“应验”或“成就、成全”，这正是马太的基本思想。另一个是义，把这个词仅仅理解为“作个好人”或“奉公守法”是不够的，它应是基督徒生活的同义语，指的是以顺服为中心的与神的关系。

约翰的施洗所要求的正是这种关系（参二十一 32），也正是这种关系要求耶稣甘心乐意地与神悔改的子民认同，以完成其肩负的使命。所以耶稣把他在悔罪的以色列人中间受洗的事，看作是实现神救世目的的一个必要步骤。这里已经显示出以赛亚书中神的仆人形象的影响了，祂代表神的子民并承担他们的罪。上述的意思虽然没有明说出来，但已全包含在义这一个字里面了；义是以赛亚书五十三 11 里一个突出的特征；此节尤其如马太福音本章第 17 节般，清楚地带出仆人的主题。

16. 耶稣受洗之后所发生的事正与旧约许多先知的“呼召”相吻合，对祂以后的传道工作起着决定性作用。照马可和路加的叙述，这纯属耶稣个人的体验，路加表示的还不如马可清楚；约翰福音一 32-34 说，施洗约翰至少看见圣灵仿佛鸽子降下，但是随之而来的并没有神

的声音所宣告的话，与对观福音书中的记录有所不同。马太的记述与马可的近似（特别若是许多后来抄本中的“为他开了”是原稿的话，不过也不一定）。第 17 节的宣告所用的第三人称形式表示，这是对众人说的，可是耶稣的弥赛亚身分在他整个传道期间并没有公开宣布过，就连他最亲近的门徒，也是很久以后才明白（十六 13-20）的，这两者之间似乎有点矛盾。所以说，马太在这里虽然使用了与十七 5（耶稣改变形象时）一样的话，其本意还是让人理解，在这里这话是对耶稣一个人说的。这段故事的重点是说耶稣接受了“委任”，而不是向众人宣布耶稣的使命。

天就开了，与以西结开始所见的异象一样（结一 1），以西结那时也在河边（另参，结二 2 有关灵的进入）。神的灵降下，可能意味着长期没有赐给的说预言的灵感又得以恢复，不过，更为明显的还是指那应许赐给弥赛亚的灵（如：赛十一 2，四十二 1，六十一 1）。我们不必对耶稣以前有没有过神灵的经验妄加猜测，这次异象象征的是他将承担弥赛亚的工作，而并非象征什么新的灵性阶段。用鸽子象征神的灵，不是犹太人的习惯（路三 22 表示，这里说的是异象中所显现的“形状”，并不是指圣灵降下的优美姿势），却得见于以后某些犹太著述之中，其依据可能是创世记一 2 神的灵“运行”在水面之上。

17. 在马可福音和路加福音里，从天上（即从神）有声音用第二人称（你是……）说话，西方的一些手抄本也是如此，看来是抄写员把原稿的第三人称作了更改，以求与对观福音书的口径一致，而不是这里原是第二人称，改了以求与十七 5 吻合。所以说，马太在这里显然是有意用第三人称，以提醒读者在十七 5 里有同样的话。普遍认为，这句话来自诗篇二 7 和以赛亚书四十二 1。前者向大卫家的王说话，称他为神的儿子，指的是弥赛亚，后者说的是神所拣选的仆人，神已将自己的灵赐给了他⁹⁷。RSV 的边注里有直译的译文，使其所指更加清楚。（以赛亚书四十二 1 里的“所拣选的”，马太在这里和十二 18 里译作所爱的，以表示是“独生的”儿子：参看创世记二十二 2 的七十士译本，人们常常认为马太是考虑到这点的。）第 16 节所描述的异象已经象征了耶稣这位弥赛亚的使命，清楚的包含三个主要的概念：

祂是大卫的子孙弥赛亚，祂是神的儿子，祂又是神的仆人，负着为神的子民赎罪的使命。受洗是一个关键性的经历，因为从受洗后，耶稣便开始了祂久已准备去完成的使命，也因为洗礼把这使命与旧约的期望连接了起来⁹⁸。但并不是说，耶稣在受洗时才成为神的儿子，也不是因为受洗，耶稣才成了什么祂原先所不曾是的。

iii. 试探（四 1-11）

如果把这段情节看作是耶稣受诱惑，那便是大错特错了。首先，动词 *peirazō*（1、3 节）在马太福音里总是试探的意思（该词在新约全书里出现了三十六次，只在哥林多前书七 5 和雅各书一 13-14 两处清楚地指引诱做错事）；为了更清楚地理解该词的根本意思，还可参看约翰福音六 6 和哥林多后书十三 5。撒但的企图，毫无疑问是要怂恿耶稣去做错事，但是主权掌握在神的手里（见 1 节注释）；整个故事的重点在于，考验作为神的儿子的耶稣对其弥赛亚使命的反应。其次，马太并不认为（路四 13 的“暂时”更加否定）这一段是耶稣跟撒但的各种挑衅斗争的总括（参，来四 15）。这是一次特别的检验，是对耶稣和神所展示出来的关系的检验。格哈森（B.Gerhardsson）的专著《对神子的试探》（*The Testing of God's Son*）一语道破了这段故事的真谛。

这段故事（跟耶稣受洗时的经历一样）的来源只能来自耶稣本人。马太和路加对它的记述仅在几个枝节处有出入，还有就是第二次和第三次试探的顺序不同。对顺序不同的解释及评论颇多，有的从文学角度，有的从神学角度，不过都免不了是推测性的。大多数人认为马太的顺序最可能就是最初的版本，他把重点放在“神的儿子”上（3、6 节），而后撒但便“摘下了假面具”（Schweizer），道出了他真正的目的。显然，顺序并不十分重要。

这段故事的重心，也和马太引言中各个部分一样，落笔在旧约。耶稣的经历和摩西（见二 8 注释）、以利亚（见二 11 注释）的经历均有不言而喻的相似之处；诗篇九十一 6 里被撒但引用，其精神在第 11 节里又有所反映，因为谦卑地祈求神的保护是这段故事的基本主题。不过，最主要的联系还是在申命记第六章至第八章，耶稣回答撒但时，

三次引用的全是申命记的话（4 节=申八 3；7 节=申六 16；10 节=申六 13）。申命记第六至八章描述的是神给在旷野的以色列人一系列的教训，像人管教儿子一样（申八 5）地试验他们（申八 2）。那时，以色列人正面临争战应许地的使命，可是他们没有听从神的吩咐；而现在，神真正的儿子，在即将开始其使命之时，在旷野面临同样的试探，祂战胜了。耶稣便是真以色列的概念，在马太福音二 15 里已得到肯定，在这里则表现得尤为充分⁹⁹。

1. 当时是马太喜爱使用的一个连接词，虽然有时不能表示一个肯定的年代上或逻辑上的先后联系，但在这里却是一个重要次序的标志：从耶稣受洗时祂身分和使命的明确，到检验祂对此事的反映。马太强调，耶稣是被圣灵引到旷野（参三 16），急切地要去受试探的（参三 13，“要受洗”）。魔鬼是代言人，它在马太福音里真像一个强有力的劲敌，可是它的权力由于耶稣代表天国的开启（十二 24-29，十三 19、39，十六 23；见 Kingsbury, pp.149-152）而大大受到威胁。这里，神有意要考验自己的儿子，魔鬼的敌对态度正是为神的这一目的所用。试探在旷野进行，足以使人联想到以色列人的经历（申八 2）¹⁰⁰。

2. 耶稣禁食四十昼夜，使人联想到西乃山上的摩西（出三十四 28；申九 9、18）和往西乃山去的以利亚（王上十九 8），第 8 节所提的高山恐怕更能加深这一联想。可是因为整个这段叙述与以色列人在旷野的经历之间的联系太明显了，使人不能不马上联想到以色列人挨饿的四十年（申八 2-3）。至于耶稣的禁食是完全不饮不食呢，还是靠在旷野找到的一点食物维持生命呢，这点没有说，不过备受饥饥是毫无疑问的。神的儿子也不是不知饥饱冷暖的。

3-4. 但是，照魔鬼的意思，神的儿子无须忍饥挨饿。（若是并不一定表示怀疑，而是为了重提三 17 所揭示的新概念，并检验其真实的含义。）耶稣有能力行神迹来满足肉体的需要，祂后来所行的神迹便可证明：请看十四 15-21，十五 32-38。所以，不做并不是不能做，而是因为祂认识到，祂的忍饥挨饿是神给祂安排，让祂经受的，为的是给祂申命记八 3 的教训。祂，为要传讲神的道，必须经常忍受贫乏困苦；追求物质生活的安逸只能毁掉祂神圣的使命。祂是神的儿子，必须学

会把无条件的顺从父神的旨意放在首位，这点正是以色列人未曾学会的。魔鬼并没有要求耶稣在人面前表现出一个“俭朴的弥赛亚”，而祂也没有作这样的回答，这两节的着重点完完全全在耶稣本人和神的关系上。

5-7. 在这几节和第8节里，说到魔鬼带祂，是真的还是一种想象，不清楚。一座能一览世上万国的高山（8节）实际上是不存在的，故属于想象的可能性最大（参，结八1-3，十一24；以西结身在巴比伦，却被异象带到了耶路撒冷圣殿）。圣殿的顶（直译“小翅”）应是指圣殿建筑中向外延伸的部分；圣殿的主建筑，高度约为一百八十尺。魔鬼的建议（和耶稣的回答）也并不是让耶稣在众目睽睽之下，作惊人的一跃，以马上取得“弥赛亚”成功的果效。叙述的重点依旧是在耶稣和神的关系上。作为神的儿子，耶稣有绝对的信心，可以得到神在诗篇第九十一篇，特别是第11-12节里所应许，要赐给所有信祂的人肉身上的保护。那么，何不尝试一下，叫神施展出能力来呢（何况还可就此消除对祂与神的关系的重重疑惑）？但是，这样做，就成了试探神（见前面第104页，对该动词的解释），就像以色列人在玛撒旷野所行的（申六16）一样，他们“试探耶和华，说：‘耶和华是在我们中间不是？’”（出十七2-7）。神的儿子和神的关系，只能是信，这种关系无需试探。“充满信心的祷告”和“试探神”仅一步之差，其间的分界线是如此的不明显，以致许多基督徒也感到茫然；他们应该认识到，魔鬼的建议是它故意制造的危机局面，和在顺服地事奉神的情况下表现对神的信赖，完全是两码事。

8-10. 从高山上俯视所见之景物，使人联想到摩西在尼波山上俯瞰应许地的情形（申三十四1-4）。在此可以感受到魔鬼统辖全世界的权柄，在路加福音四6里说得更为明确，在约翰福音十二31里也有所提及（参，林后四4；约壹五19）。耶稣来，就是为要争夺这统辖之权，而争夺是非常激烈的。向魔鬼妥协以避免这场争战，虽不是一个十分诡诈难明的试探，但却是检验耶稣对天父忠诚与否的一场严峻的考验，甚至不容选择为达目的不择手段的易走之路。（归根结蒂，耶稣的使命就是来得到统治世界的权柄：但七14；参，马太二十八18。）以色列

人曾一而再、再而三地受过这种诱惑，为了政治利益的缘故，他们抛弃了对耶和华的绝对忠心。在临进入应许地之前，诱惑更以严峻的形式等待着他们（申六10-15；耶稣在第10节的回答正是引用了申命记六13）。可是，神真正的儿子不能出卖自己的忠诚，祂严厉地斥退了魔鬼，这是祂第一次叫出魔鬼的真名撒但，撒但是“敌人”的意思，指抵挡神及神的救世旨意，这就是撒但的真正目的。

11. 耶稣曾拒绝呼求诗篇九十一11里所说的天使的帮助，祂认为不应该那样做（6-7节），但现在这个帮助却十分恰当地赐给了祂。天使的伺候特别指的是提供食物，又令人自然地联想到以利亚的经历（王上十九5-8）。饥饿阶段的课程学完了，学得很好，神的使者们来结束了这次的禁食，而这是耶稣自己所不做的（3-4节）。

iv. 退到加利利（四12-16）

马太在这一部分和他在二13-23一样，对耶稣的行程和旧约经文的验证给予特别的注意。这段正好填补了耶稣在约但河谷和旷野的经历（三13-四11），与在加利利公开传道，这两段生活之间的空白。约翰福音记载说，耶稣开始其早期活动时（在犹太和加利利），施洗约翰尚为活跃（约一35-四42；请注意三24）；如果说约翰是注意将这段活动按年代顺序记载的话，则似乎应与马太福音四11以后的记载相吻合。四12的“隐退”正与约翰福音四3相符。

12. 约翰的下监（详见十四3以下）不只是耶稣作“战术性退却”到加利利去的近因，而且是祂这样做的根本原因（为理解退却一词，请参二12、14、22，十二15，十四13，十五21，处处都与官方的敌意有关）。耶稣的迁徙还不只是在地点上作了挪动，祂传道的方式也改变了。祂从在约但河畔给人施洗（约三22以下，四1-2）改为巡回传道和医治病人（23-25节），不再与约翰的活动相关。

13. 其他福音书里也提到了迦百农，把它作为耶稣传道的一处所在，只有马太明确地指出，耶稣住在那里，以那里为家（参，九1，十七24-25；但如看八20，便会觉得，那里只是耶稣及其门徒巡回传道，经常回去暂住一下的一个“基地”而已）。马太之所以这样说，可

能因为他本人与该城关系密切（见九 9，只有当使徒马太与马太福音书的作者同为一人时；见 26-30 页），也可能更有其神学的用意，他强调这座小城曾受到特殊的恩宠，但至终没有信神（十一 23-24）。迦百农是一座繁忙的湖边城市，来听耶稣教训的人比拿撒勒的要多，而且耶稣在拿撒勒受祂家乡人的排斥，也是祂离开拿撒勒的一个原因，路加福音四 16-30 有所记载。

14-16. 第 13 节所提供的地理情况为以赛亚书九 1-2（希伯来文圣经为八 23-九 1）的引文布置了背景。马太在翻译的时候，做了一些删节，所以第 15 节好似孤立地提出一连串地名，与后面的句子也没有语法上的联系。以赛亚书里的“沿海的路，约但河外”指的便是加利利，不过是从亚述侵略者的角度来看的，所以是河西之地。当时用外邦人的加利利来称它，比以赛亚时期这样称它更为确切，因为人口的不断流动曾一度使那里的主要人口成了外邦人，后来哈斯摩尼王朝的统治者正式通过了一项审慎的犹太化政策，人民才混杂而居。这样的一个地区会是犹太弥赛亚彰显之地吗？这需要证明（参二 23）。马太正是从以赛亚的预言中找到了这一证明，因为以赛亚说亚述人的攻打带来的荒凉过去之后，将有新的曙光出现在加利利。以赛亚本身在此思考的问题远远超出当时的历史环境，如以赛亚书七 14（见一 23 的注释）一般，从往后的几节来看，便知那曙光指的就是以赛亚书九 6-7 里所说的那位神子的降生。加利利从政治上说，是个不走运的倒霉地方，在犹太教首领们的眼中又不足挂齿；可是事实上，它却注定要在显示耶和华的救世计划中起关键的作用。（参看有关博士的章节和提到妇女的一 3、5-6，便可看出马太的兴趣所在，他十分关注“局外人”在神的救世计划中所处的位置；还可参看二 23 的注释）。

II. 在加利利内外的公开传道（四 17-十六 20）

这最长的一段讲的是，马太所述耶稣公开传道的的主要阶段；始自耶稣第一次以讲道者的姿态出现，止于祂的门徒认识到祂的特殊地位及祂不寻常的使命。整个这段期间，耶稣都在加利利及其邻近地区活

动；到犹太传道是这以后的事，那是祂行使使命的高潮时期。这段期间有多长，没有说，所记述的材料也未按年代顺序清楚排列，而是按题目组织起来的。我们下面细分小节，就是为了突出各个主题（见 64-66 页的大纲）。有些主题一目了然，如教训门徒（五-七章的“登山宝训”），行神迹（八、九两章）、门徒的使命（十章）和比喻集锦（十三章）等。其余的部分（E、G 段落），虽不宜于归入任何上述专题，但彼此之间的逻辑关系往往也不难发现。这些联系较为松散的小节集中表现不同集团对耶稣所持的不同态度：一方面是门徒们的信心与日俱增，另一方面是宗教领袖们敌对言论的甚嚣尘上，形成两条对立的线索贯串始终。马太清楚的知道，坚持每个重点彼此间都有逻辑的联系是不切实际的，重要的是要有一个前后一贯的整体架构，所以他从不随意处理自己的材料。这样，马太便从多方面刻画了耶稣公开传道的形象，这与当权者冲突的结局埋下了伏笔。

A. 公开传道的序幕（四 17-25）

i. 耶稣讲道一览（四 17）

从那时候表示一个新的开始，耶稣活动的新阶段（请看 58 页对本节在福音书结构中重要性的说明），新开始的传道工作的核心就是宣布一个信息，这信息与施洗约翰所传讲的一致（三 2），以后又为耶稣的门徒们多次重复（十 7）。耶稣呼召人们对祂所讲的天国即将来到的新形势作出决定性的回应（见三 2 注释中对悔改的解释，并看 42-43 页）。

ii. 对四徒之召唤（四 18-22）

耶稣在加利利传道之前加进这段简短的叙述不仅是文学上的需要，因为要给耶稣在第五至七章中教训人准备好基本听众（见五 1-2 注释），还因为门徒是耶稣传道许多方面的基本组成部分（记述于下面各章中）。对马太的召唤是唯一单独描述的（九 9），而这四个门徒是特意作为一个典型的小组提出来的，其中三名还形成了“核心”，与耶稣分享一些没有外界参加的特殊经历（十七 1，二十六 37；可五 37，十三 3）。对这类小事，马太一如既往，只是重点式地给些有关的细节，

而路加福音五 1-11 则作了较为详尽的专门叙述¹⁰¹。

18. 加利利海（参十五 29），在马太福音的其他地方只称“那海”，还是路加称之为“湖”更为确切，因它的面积只不过是 13 哩×7 哩（即 21 公里×11 公里）而已。那里的捕鱼业极为昌盛，捕鱼人也不贫苦（西庇太家还有雇工，见可一 20）。西门和安得烈是伯赛大人（约一 44），可是已在迦百农定居（八 5、14）。西门是个犹太名字，而安得烈却是希腊名字（跟也是伯赛大的腓力一样，见约一 44，参，约十二 20-22），正反映了加利利地区的混杂文化。西门的另一名字彼得也是希腊名字，不过反映的是原亚兰文的 Kêp-a' 矶法，即磐石之意（约一 42；林前九 5；加二 9 等）；这名字是耶稣给他起的（可三 16；约一 42）。

19. 来跟从我（直译应为“在我后面行”）马上使人联想到，一名拉比（见 Davies, pp.422-423）有一批信徒追随身旁，聆听他的训诫；不过，那可是他们自己选择先生，而不是先生召唤他们。一名好的先生总应有一批这样的“追随者”。耶稣召唤祂的门徒，可不仅是来聆听和学习，还要积极的行动，作一名得人的渔夫。耶利米书十六 16 曾提到把人打上来，不过那是把他们打上来受审判（参，摩四 2），耶稣的“渔夫”却是要拯救人，使他们免受审判。

20. 在本节和第 22 节里，渔人们作出了迅速的反应，这显示耶稣召唤的力量。这本不是他们第一次看见耶稣（约一 35-42；参，路五 3），可却是耶稣第一次要求他们离家跟随祂巡回传道。他们虽不必卖掉家产或与家人断绝关系（参八 14；约二十一 3），但是这样做，就等于彻底打破他们正常的生活方式（参十九 27-29）。

21-22. 雅各和约翰是彼得和安得烈的伙伴（路五 10），约翰很可能在约但河边见过耶稣（约一 35-40 有两名未提名字的门徒）。马太在叙述里加了立刻一词，还分别提出舍了船，别了父亲（参，可一 20），更强调了他们舍弃一切的程度和决心。

iii. 公开传道的概述（四 23-25）

简要的概述是马太福音的一个特点。参看九 35（与四 23 几乎完全一致），八 16，十二 15，十四 35-36，十五 30-31，十九 1-2。本段

概述稍长，把以后各章所记述的事情都概括进来，为耶稣的活动制定了一个总的模式。概述又一次表现出马太对耶稣活动的地理范围的注意¹⁰²，特别是耶稣实际所到之处（23 节）、耶稣名声所及之处（24 节）和看耶稣的人们来自的区域（25 节）。

23. 根据马太的记载，这时期耶稣本人的活动局限在加利利（仅有的几处例外见于八 28，十五 21，十六 13）。本节里提到会堂和（犹太）人，说明耶稣讲道的对象是民族杂居的加利利当中的犹太居民（参，十 5-6，十五 24）。耶稣医治了两个外邦人，强调说明事情有例外（见八 5-13，十五 21-28 注释）。耶稣的传道工作可归纳为下列三个方面：在会堂里教训人（即讲圣经，如路四 16 以下所说），传讲天国的福音（即作公开的宣布，如太四 17 所说）和医治病人，即把天国的权力真正行使于地上（参十二 28）。约翰也讲的是同样的信息，区别在于约翰认为是未来的事，在耶稣的传道工作中已不再是未来，神的国已成为现实。福音就是“好的信息”，马太在本节和九 35，二十四 14（参二十六 13）都用天国的福音来概括耶稣及其门徒所传的信息，表示在耶稣身上体现着天国的降临（参，Kingsbury, pp.128ff.）。

24. 耶稣身在加利利，但是祂的名声已传遍了叙利亚（按照旧约的理解，可能是指以色列以北和东北的邻近地区，并不是指以后罗马人所置大得多的叙利亚省）。特别记载于各福音书中的多种多样的医治，充分证明本节所列举的各种病痛的确存在。赶鬼一般不算在医病范围之内（见八 16 注释），在这里与医病放在一起，说明它也是天国降临所带来的实际效果之一。

25. 跟从耶稣的人，不仅来自祂本人活动的加利利地区，而且还来自南方的犹太，东方的低加波利（一个有大批外邦人的城邦联盟）和比利亚（约但河外，现在是照犹太人对此名称的一般理解，与四 15 不同）。这几个地区加在一起，正是旧约中的基列，所以说，整个这片古老的“圣地”（撒玛利亚除外，马太只提过撒玛利亚一次，而且是否定它；见十 5 注释）都起来响应弥赛亚的来临。

B. 耶稣在作门徒方面的教导 (五 1-7 29)

“登山宝训”收集了耶稣从不同方面对怎样作门徒这个题目所作的训诫。很多仅见于马太福音，有一半左右也见于路加福音，不过是散记在不同的章节里面。比较马太和路加便可看出，这些训诫有的在词句上很是相像，另一些虽遣词不同，但立意一致，还有的表面形式相合，所传的却是不同的信息。这一切都暗示，马太这几章所记述的，不是单独的一篇讲道内容。然而，路加福音六 20-49 所记载的，虽比马太福音第五至七章的简短得多，内容却大部分一致，甚至很多在安排顺序上也相同；俩人记载的“宝训”都以“论福”开始（虽然立意各异），又以两个盖房人的故事结束（尽管用词造句不同）。因此说，马太的材料很像是围绕一篇（路加也知道的）实有的讲道“提纲”组织起来的（正像其他几次讲道的记述都是马可短小精简故事的扩充）。请看前面第 58-59 页有关马太搜集的耶稣的主要教导¹⁰³。

明白了这次“宝训”的实质，我们便知道，教训的内容全是耶稣的，但结构上的安排却更多出自马太之手。因此，研究马太如何把耶稣的各种言论分门别类地组织，对我们知道马太特别强调什么，和他对耶稣的教训如何理解都很有益处。

马太所编的这段耶稣的“宝训”，行文最长，内容最广，所谈的题目由听众的身分就可见端倪（见五 1-2 注释）；教训涉及基督徒的性格、义务、观点，以及面临的危险，是一份绘出天国生活的宣言。

所以说，宝训并不想给全人类树立什么道德标准，其中很大部分也确实不是世间行得通的准则，它也不为社会确立什么模式；因此，它不讲一般的道德观，而讲如何作基督徒，如何作一个献身给神而顺从神的人。若从律法主义的观点出发，把宝训当成一套法规，那就没有抓住宝训的实质。它是一个要求，一个根本性的要求，不是任何制订法规的人所能设想，又远非人性之所能及，它要求的是完全（五 48）。耶稣本人是它的中心：门徒们因祂的缘故要受迫害（五 11）；门徒们从祂那里得到祂对神旨意的解释（五 17-48：“我告诉你们……”）；门徒们的永生取决于他们和祂的关系如何（七 21-23）和他们对祂教训的反应怎样（七 24-27）。总之，宝训远远不止是道德戒律的汇集，而

是基督耶稣对一切响应祂传讲神国之道的人提出的根本要求。“首先，登山宝训使我们不能不提出问题：讲这些话的是谁。”¹⁰⁴

i. 引言 (五 1-2)

这里的山是个笼统的概念，不特指某个地方，正像我们可以说“上山”（参十四 23，十五 29，二十八 16，无一处指某一准确地点；四 8 和十七 1 不同，那里的“高山”指的是一个具体的山顶，只不过没有道出其名称罢了）。这里指的是加利利海以西那片陡峭耸立的高地。退到寂静的山中去祷告或教训门徒，是耶稣传道活动的惯例，摩西当年登西乃山是去接受神的律法，这里作者无意将两者联系起来，以把耶稣塑造成一名像摩西一样的法律制订者。从第二章、四 1-11 以及后面十七 3 里提到的摩西在“高山”上显现，都含有耶稣与摩西的比较，表明他们之间有活生生的关系，不过是从耶稣作为先知、救世主和弥赛亚来看的。耶稣的登山宝训将证明祂远远高出于另一位法律制订者，耶稣的教训与摩西律法的比较，将使人们清楚地看到不止是它们之间的连续性，还有耶稣的教训所增添的新内容（五 17-48）¹⁰⁵。耶稣坐了下来（坐着是正式教训人的正确姿势：参十三 2，二十三 2，二十四 3，二十六 55；路四 20），门徒们围着祂。那许多的人显然没有紧跟着祂，但是从七 28-29 来看，他们也一直在听着，只不过是远席的听众罢了，因为像五 11-16 的话，明显是只讲给门徒们的。大概也不应在门徒和群众之间生硬地画上一条线：人们信奉的程度本来就不同。无论如何，很清楚，基本听众还是那些“自己人”。

ii. 作门徒的益处 (五 3-10)

“论福”（即“……有福了”的说法）还见于马太福音其他章节（十一 6，十三 16、17，二十四 46），更多见于路加福音。旧约的诗集里有一种通用的表达法（如：诗一 2，三十二 1-2，四十 4，一一九 1-2，一二八 1）是马太这种表达方式的基础。不过，无论是旧约圣经还是其他犹太文献，都没有像马太结构如此严谨，篇幅又这样长的论福篇（Ecclus. 25: 7-9 与之最为近似，但结构也不一样）。诗篇第十五篇列举能住在“耶和華圣山上”的人所应具备的品质，在内容上与之近似，

但形式也不同。耶稣关于八福的教训，句子结构设计得如此匀称简洁，堪为记忆背诵之范例（读时请注意其韵律和首尾二福副句之对应）。在希腊文版本里，使用了头韵法（前四福均以 P 字开头），想来一定是翻译亚兰文原版的译者所创造，因为头韵法很难照原样搬过来。

路加福音六 20-22 的论福，常被看作是与之取自同一原稿的另一种说法，其实它们之间有很大的不同：路加所记只有四福，且有四祸在后与之对称，这是马太所没有的；路加选用了第二人称的形式，不同于马太和旧约中所用的第三人称。再有，路加所论四福之内容，固然在表面上与马太的一、二、四、八福相似，但强调的重点却截然不同，那四福（以及“四祸”）所谈，集中在当时耶稣的门徒（你们）在物质上的困苦匮乏，而马太说的是所有进天国的人应具有的精神素质。照旧约的许多先例看，耶稣在不同的情况下，用论福的形式强调不同的东西不是完全不可能的。显然，把这些各异的论福章节看作是相互的异文形式是不恰当的，因为它们各自有不同的目的。

用 blessed（“有福了”）翻译希腊字 makarios 并不合适，因为 makarios 不指蒙神赐福，它是希伯来文的'ašrê（“幸运的”）的对应词，却用于几乎通篇论福的文字中。它本用来指值得祝贺的人，生活地位值得钦羡的人；若论生活条件而不谈精神状况，译作“快乐的”比“有福的”为好，“走运的”或“景况不错的”也都清楚。这个字不是描述心理的，而是介绍情况的。若说神赐福给某人，某人有福了，则希腊字应为 eulogētos，是希伯来字 baruk 的对应词。

这样，论福篇便勾画出了一个真正的门徒，一个接受神国要求的人所应有的态度，不同于一个“属世界的人”的态度。他们以此为最好的生活方式，不仅是内在的好，而且结果也好。所以对作门徒的奖赏都写在每一节的后半句里。时间，除一福和八福外，用的都是将来式，表示那最好的奖赏还没有来到，要等到神的国最终建立，神国的子民都来分享他们该得的那份的时候。可是这头尾两福（3 和 10 节）的现在式则告诫我们，不可将一切都解释成将来，因为在门徒的实践中，根据他们这些好态度所带来各自不同的结果，神不断地在奖赏他们。重点倒不在奖赏的时间，而在其肯定性，作门徒不会是白作的。

3. 虚心的人使我们马上想到，这里指的不是物质上的贫乏（和路六 20 所说的不同）。这句话反映多次出现在旧约诗篇和其他地方的那个主题，即那些“贫穷的”或“温柔的”（'ani 或 'anaw）有福了。这个主题成了各种福气的基础（请注意：赛六十一 1-2 的意思包含在第 4 节里，诗三十七在第 5 节里）。那谦卑信靠神的，尽管他们对神的忠诚给他们带来压抑和物质的缺乏，但他们是蒙福的，与那傲慢的，起来反对神并迫害神子民的“恶人”完全不同。所强调的是虔敬和受苦，是对神的依靠，而不是物质上的贫困。在犹太人晚期的著作中，特别是在所罗门诗篇和昆兰古卷里（“虚心的”出现在 1QM 14: 7），“虚心的人”仍然指那些因信而受迫害的神的子民，神终将为他们报仇。这种只信靠神的、谦卑的、超世俗的态度（看 G.Barth, TIM, pp.123-124；他用了“在神面前一无所有”的说法）正是作门徒的标志，天国是属于这些人的（说“天国由这些人组成”也许更好）。他们是神的子民。

4. 哀恸的人不一定指失了亲人的人，也不是指悔罪者。这是一些苦难深重的人，从世俗的角度看，他们的日子充满了痛苦和忧伤，特别是因为对神的忠诚而蒙受困苦折磨（见 3 节注释）。本节和以赛亚书六十一 2 相呼应，那里应许说这些悲哀的人要得到安慰，安慰他们是弥赛亚工作的一部分。这些人将在神的拯救中得到喜乐，这喜乐是他们在俗世所得不到的。他们必得安慰是闪族语的一种习惯说法，意思是神一定要这样做的。请看 6、7、9 诸节的注释。

5. 温柔的人，和“虚心的人”一样，反映旧约同样的思想。这些人从不以势压人，而是依靠神给他们自己所应得的份。温柔是耶稣传道工作的一个特点，为马太多次强调（十一 29，十二 15-21，二十一 5）。对温柔谦卑之人的应许引自诗篇三十七 11（诗篇三十七篇通篇对比“温柔谦卑的人”和“作恶的人”所持的不同态度和所遭的不同报应）。承受的“地土”首先指的是巴勒斯坦，不过思想要广得多，指温柔谦卑的人将取恶人以代之。耶稣用以说明的不是土地本身，而是温柔的人终获辩白之理。神一定把他们没去为自己争夺的高位赐给他们。

6. 关于饥渴慕义的人请看诗篇四十二 1-2 和以赛亚书五十五 1-2。对马太福音中的义字, 请看三 15 的注释。这里的意思是: 他们只有一个渴望, 即与神建立一个顺从、信赖的关系。因此这是一个人的追求, 不是企望什么社会的公义。必得饱足的应许里可能含有“申明正义”(ἡσῶ δαῖκα的正规词意, 旧约里的“义”)或“证明无咎”(dikaiosyne “义”, 保罗常用此词来表示这个意思, 马太则不常用)的思想, 不过, 主要的意思还是说, 与神洁白无瑕的完全顺从的关系必得最终的满足。

7. 怜恤的重要性及其互惠的性质, 在马太福音里得到了强调(六 12、14-15, 九 13, 十二 7, 十八 21-35, 二十三 23)。关于顺应此原则而行的, 请参看诗篇十八 25-26, 逆其道而行的, 请参看约伯记二十二 9-10、箴言二十一 13 等。关于怜恤的实践性, 请看九 27 的注释。

8. 清心, 请参看诗篇二十四 3-4。清心不应仅指道德上的纯净, 更不应局限地理解为性方面的纯洁。它指的是全心全意地爱神(申六 5), 专心致意地忠于神, 且表里一致(参, 赛二十九 13)。“这是寻求耶和华的族类”(诗二十四 6), 正是他们蒙应许必得见神。这件事只能在天堂才能彻底实现, 那时“我们必得见祂的真体”(约壹三 2); 而且[我们必要像祂”, 第 6 节的渴望也必最终得到满足。不过, 退一步说, 世上真正爱神的人已经有看见神的体验, 因为他们坚持不懈地事奉神, “就如同看见那不能看见的主”(来十一 27)。

9. 在一个充满敌对纷争的世界上, 维持和睦的人已不多有, 使人和睦的人则更为罕见。这一品质唯一的基础在于无私, 前面几种有福之人均具有无私的共性, 这是神所特别喜爱的(诗三十四 14)。神是最高的缔造和平者(参, 弗二 14-18; 西一 20), 也因这一品质使人看出门徒是神的儿子, 因为子具有父的特质。

10. 为义, 正像第 6 节里所说, 不只是“做个好人”, 它指的是整个人生方向都以神及祂的旨意为依归。这样的生活太惹人注意了(参 14-16 节), 所以也会招来逼迫, 第 11-12 节对这点还要进一步解释。因为天国是他们的与第 3 节相呼应, 标志着到此为止是一个完整的整体, 不是几种情况的任意罗列, 至此完满地结束了整个论福篇。这个

效似神的特质, 应该全面、逐步地体现在所有真正的门徒身上, 因为找得到义的地方才是天国, 是在神真正有效的掌管中。

iii. 使徒之与众不同(五 11-16)

宝训现在从对门徒品质的概述转到对门徒的直接讲话, 告诉他们这些品质在他们的生活和见证中将会有什么影响(见 Davies, pp. 249-251, 289-290, 他认为作者把门徒描绘为真以色列, 恐怕有意表现与犹太教之不同)。

11-12. 尽管也用有福了(makarioi)的说法, 但是形式已与前面的论福有了区别。它可以是第八福思想的发展(可能来自赛五十一 7), 不过转为直接对在座的门徒讲话, 告诉他们, 他们与别人不同, 这将是第 13-16 节的主题。

屈辱和毁谤是早期基督徒所常遭受的逼迫形式(参, 如: 十 24-25; 彼前三 16, 四 4、14-16)。耶稣自己都受到侮辱和诽谤, 追随祂的人“为了我的缘故”遭受同样的对待, 也是不奇怪的(参十 18, 二十四 9)。他们确实应当喜乐(参, 彼前一 6, 四 13, 那里用了同样的字), 因为这说明, 他们真正在成为神的忠实仆人。关于先知受迫害的题目, 请看二十三 29-37(并参十三 57, 十七 12; 路十三 33), 这倒不一定把门徒比做先知, 不过把他们并耶稣与那些因代表神而遭世人仇恨的人放在一起了。关于赏赐, 请看 Jeremias, NTT, pp.215-217: 赏赐的思想在耶稣的教训中时常谈到(五 3-10 就已含有此意), 不是指所挣的(这种思想在路十七 10 已被否定了), 而是指白给的酬报, 与所提供的服务不能成比例(十九 29, 二十五 21、23)。在天上的意思, 与其说是“死后”, 不如说是“与神同在时”。

13. 盐的主要用途是调味和防腐, 门徒如果真正应了神的召唤, 就能将世界变得更为纯洁、美好。可是, 若不能保存他们与众不同的特质, 他们还能做什么呢? 盐没有咸味就失去了价值。严格说来, 纯盐是不可能失去咸味的, 可是从死海滩上掘出的不纯“盐”, 一旦氯化钠分解了, 慢慢也就不咸了¹⁰⁶。当然耶稣在这里谈的不是化学, 只是用盐的意象作比喻(这一比喻也出现在 Bekhoroth 8b 中)。犹太的拉比

常用盐来比喻智慧（参，西四 6），所以希腊语代表失去味道的字实际上又有“变得愚蠢”的意思（耶稣无疑用的正是亚兰语里有这两个意思的词 *tapel*）。一个愚蠢的门徒对世界是没有影响的。

14-16. 光，像盐一样，因为与暗区隔，才能对环境有所影响。门徒只有明显的与众不同，才能影响周遭的人。可是，门徒好行为的动机，不是为了炫耀自己的优良品质，而是为了把众人的注意力引到召唤他们的神这里来。只有这样，门徒才能照亮所有的人（参，腓二 15）。耶稣是世界的光（约八 12），是以赛亚曾预言的神的仆人（赛四十二 6，四十九 6），但是这个任务已交给了祂的门徒（参，徒十三 47）。在谈光的时候，突然提出造在山上的城，显然有些不自然，其实是为了强调与世明显不同的重要性¹⁰⁷。把斗（计粮的容器，大约盛九公升）扣在油灯上，就可能把灯熄灭，含义恐怕是，点燃灯不是只等着熄灭用的（Jeremias, PJ, pp.120-121）。不过，这句话主要说的是不要遮盖掩藏（参，可四 21；路八 16，用的是“床底下”），其“科学”意义便不重要了。一个隐蔽的门徒活在世上，和一个失去特色的门徒一样无大用处（13 节）。你们在天上的父是马太很爱用的表达法（参五 45，六 1、9，七 11 等），反映着耶稣教训里一个主要重点。在较早期犹太人的心目中，以为神是整个以色列民族的而不是哪个人的父亲，尽管这句称谓的后一种意义到公元一世纪就已开始使用了（见 ICC p.44）。

iv. 耶稣对旧约圣经的态度（五 17-20）

这是一段有争议的经文，概述了耶稣对旧约，特别是对旧约律法条例的态度（也不仅对律法，见 17 节的注释）。这段话是为详细介绍第 21-48 节以及其他许多地方耶稣就旧约律法进行道德伦理教育作引言的。争议的中心是：这段话是肯定旧约律法中的一条一款都永远有效呢，还是只笼统地表达神授予旧约圣经的权威性，但并不具体说明在以耶稣降临为开始的新形势下应如何应用旧约圣经？让我们先作个详细的注释，然后再回来讨论这个中心议题吧。

17. 看来，耶稣对某些事情，如守安息日和关于污秽的条例所持的突破传统的态度，引起了那些墨守法规的犹太人的反感，于是他们

谴责祂企图废掉律法和先知。设若马太的教会有像二世纪的马吉安那样的持不同见解的教徒（今天也有这样的教徒），藐视或根本反对旧约，那么这种攻击和反攻击也许还值得记载。可是，这里的情况并非如此，一切的强调都不是从反面，而是从正面来的（参十 34，相同的修辞结构）：耶稣来是要成全律法和先知的道。对希腊字 *plērōsai*（成全）的微妙含义，有各种不同的解释，主要的有以下几种：(a) 实现、遵从；(b) 揭示其全部含义；(c) 成全、应验（Davies, p.100，“达到其指定的至高点”），即神旨意的最终启示落在旧约所预言而现在已超越了旧约的人身上（参，罗十 4“律法的总结就是基督”的双重含义：祂既完全律法，又超越律法）。在这里，无论是孤立的直译还是转译，都难以确切地将 *plērōsai* 的意义表达出来，不过 (c) 的方向是正确的。(a) 的译法极易否定，因它本不代表该词的常用词义，况且又难与先知一词搭配，它又不完全是废掉的反义词（废掉在这里指否定其学说而不是除掉其人）。(b) 的解释确实是耶稣从第 21 节往下要做的事，但它也不是 *plērōsai* 的恰当译文；马太（像七十士译本）常用 *plērōsai* 来表示应验所应许的。马太的这种用法特别见于他公式化引文格式（见 35-36 页）中的公式部分，还见于二十六 54、56，这就足以肯定他在本节里的用法了。先知们写出了他们期待发生之事，而这些事都“应验”了；所以，提到先知，该词的词义也更得到了加强。律法和先知是犹太人惯常对旧约全书的称呼（参七 12，二十二 40；徒二十四 14，二十八 23；罗三 21），又出现在十一 13，并加上了动词“说预言”。所以，整部旧约全书，即律法和先知所预言的正是耶稣现在所应验的，祂的传道工作充分成全了这两方面（参二十三 32 用的 *plērōō*），即显示了神旨意的最终启示（见 Jeremias, NTT, pp.84-85）。在当时的情况下犹太人有一种期望（基于如：赛二 3；耶三十一 31 以下所说），即弥赛亚的作用应包括确切解释律法，有时几乎就是颁布一条新律法（见 Davies, pp.183-190）。以上所说的各种认识都综合包含在 *plērōsai* 一词里面：耶稣是旧约盼望的成就，祂的教训一定超越旧约的启示，不但不废掉它，反而是它预期的顶峰¹⁰⁸。

18. 我实在（希腊语 *Amēn*）告诉你们是耶稣特有的说法，没有

任何其他教师这样用过。马太记录了三十一处，约翰记录了二十五次（包括实实在在），它就像先知们用“神如此说”，来强调某说法的重要性和权威性一样。本节所说的，与路加福音十六 17 说的相同，断言到天地都废去，律法（根据第 17 节的意思，指旧约全书，若看第 19 节，则专指“十诫”）的一点一画也不能废去。（耶稣的话将存在得更久长：二十四 35！不过，这一习语倒不是专为说明时间，而是表达一件事是多么难以设想。）*yôd* 是希伯来语里最不重要的一个字母，拼写时，常常可有可无，转义是“一个小点儿”；*keraia* 直译是“尖儿”，转译也是“小点儿”，可能是 *waw* 这个字母（也是可用可不用的），或用来区分相像的希伯来字母的“衬线”（*serif*）。犹太拉比们曾详细讨论律法中一个字母的最小改动可能带来的危害（*Leviticus Rabbah* 19: 2）。律法在都成全之前（编注：英译本 ‘until all is accomplished，与中译本“都要成全”译法不同）作任何改动都是不可想象的。对这句话，有三种解释：(a) “世界末日之前”，不过，作为这个意思，一般不这样说，而且不是等于重复“天地都废去”的意思了吗；(b) “一切要求全都达到之前”，不过，*genētai* 成全直译为发生，用于事件发生，不用于“主观做成”的事；(c) “直到预期之事实实现之前”，这样解释既对 *genetai* 作了适当的处理（请注意二十四 34，同样的句子表示同样的意思），又把这一节和第 17 节的思想连在了一起。所以，这种理解正是指耶稣对旧约的“成全”。律法在达到其预期的顶峰之前始终生效，而现在正在耶稣的传道和教训人的工作中起着作用¹⁰⁹。所以说，这一节的意思，不像有人解释的那样，说耶稣降临以后，旧约律法的逐条逐款仍具有约束力；律法是不能更改，但不等于说运用律法时不能超越其原定的目标。

19. 本节与前两节一样，告诫门徒不可更改或摒弃律法中极小的部分（废掉或废去的字根是一个，和诫命搭配，意思是“摒弃”或“教人反对”，还不只是不遵从；十六 19 和十八 18 里的“释放”也是这同一个动词，故 NIV 译作 ‘breaks’ “违背”是不恰当的）。天国一词的使用表明耶稣是在用自己的话语教训自己的门徒，而不是摹拟犹太的传统说法。耶稣的意思是：不尊重旧约的，不是一个好基督徒。（最小

的主要是为了在修辞上与最小的一条诫命相呼应。当然天国里门徒也确实不一样，有的更坚定，成绩也大些，有的则差一点，这都是从门徒的质量方面说的，不是指他们最后所得的报偿。）一个好门徒，一定遵行诫命并教训人这样做：他不只在口头上宣讲诫命，而且在生活和讲道中都以诫命为指导。这是不是说要刻板地照搬每条法规呢？看了第 21-48 节，看了如耶稣对关于污秽的条例的态度（十五 1-20；并参，可七 19），就知道并不是这样。如何解释和运用本节的问题，尚悬而未决，不过有一点是肯定的，那就是对诫命必须有一个尊重和顺从的态度，在这点上无一条诫命例外。〔班克斯（Banks, pp.220-223）把这诫命说成是耶稣的教训，而不是旧约的律法，以此回避本节貌似律法主义的说法。可是，马太福音中其他地方使用 *entolē*（诫命），都是指旧约律法而言，这诫命中最小的一条自然也应如此理解，特别是有一个承上启下的所以，与清楚点明律法的第 18 节衔接。〕

20. 如果说第 19 节可能有律法主义之嫌的话，本节就把这种嫌疑打消了。文士（专门研究律法的学生和先生们）和法利赛人（一群严格奉行旧约律法和口头法律遗传，并为此开展大规模平信徒运动的人）对“诫命中最小的一条”都死死地奉行，无懈可击，却不能因此而有资格进“天国”（反之，废掉诫命的门徒却属天国，尽管是天国里“最小的”）。要求必须具备的是更大的义（见三 15，五 6、10 注释），是比规规矩矩奉行法规更为重要的爱神、顺服神的态度。这个“义”是成全律法和先知的道（17 节），其意义将通过例证在第 21-48 节（驳文士的律法主义）和六 1-18（驳法利赛人的假冒为善）得到阐明。

现在，让我们把第 17-20 节的几个要点归纳如下：

“我不是来摒弃旧约，而是来成全旧约所指示的。旧约的任何部分都不能摒弃，都要成全（正如我现在的传道和教训所行的成全那样）。拒不接受旧约任何部分的基督徒是一个糟糕的基督徒；坚定的基督徒定要接受旧约的引领，也要教训其他人这样做。但是，一个真正基督徒的态度可不同于文士和法利赛人的律法主义，而应是一种更深的奉献，奉献自己来行神的旨意，自第 21 节以下将对之进行阐述。”

所以，这段话并没有说旧约里每条法规都永远生效，新约里也找不到这个观点。新约里我们看到的耶稣总是引进一个新的形势，祂是旧约律法所准备的（加三 24），但现在祂已超越了旧约律法。现在注意的焦点全集中在耶稣和祂的教训上面，因此旧约律法每一条款的效力都要根据祂来重新鉴定。我们定会发现，有的条例已经完成了使命，不再适用了（特别看希伯来书有关礼拜仪式的规定和耶稣关于污秽的教导；可七 19），另一些则需要重新解释。马太福音五 21 以下正是要做这件事，第 17-20 节只可说是第 21 节以下诸节的一个引言。这几节正是宣称，旧约律法的每个细节都是耶和華规定的，不得更改，但却不等于解决了如何正确运用的问题。如果旧约律法指示的新形势已经来临，那么这个正确运用的问题马上就提上了日程，第 21 节以下诸节正是要回答这新的问题，而这些回答必定与律法主义（形式化地，一成不变地执行律法的各项规定）相背，这在第 20 节里已经提到了。

v. 耶稣突破传统的伦理观（五 21-48）

这长长的一段话构思清晰，包括六部分的教训，应作为一个整体来阅读。每部分都以“你们听见有话说……只是我告诉你们……”的格式开头，最后以第 48 节总括耶稣的伦理标准而结束。它既不是一套完整的伦理学，又不是普通伦理学原则的理论概述，它是一系列各种不同的例子，用来说明第 17-20 节所陈述的那些原则在实践中如何运用。它与人们过去接受的伦理准则大相迳庭，与不接受神的人的伦理观也截然不同；在每种情况下，它的要求都更为严格，在实际运用中，它的意义又极其深远。它要求的不是照章办事，而是一个人的动机和态度。从这个意义上看，它是彻底突破传统的。

在犹太拉比的文献中有一句习语“我（曾）听见”，接着引出对某条律法的解释，引的律法虽一字不差，但解释却是错误的，因而和你应“说”的相反，不如一个虽然字面上看起来不大准确，但内容却很对的解释（见 D. Daube, pp.55-62）。请参看约翰福音十二 34，用“我们听见”引出一个讲经的题目。有话说（*erreth ē*）作为引文前的公式在新约里未在别处用过（罗九 12 是个例外，那里直接引出旧约的话，

意同“耶和華说”），在拉比文献里作为引用经文倒是常用的。马太的公式化引文模式里则用分词 *rhēthen*（译注：中文亦译作“有话说”）。话是对谁说的呢？在第 21 和 33 节里作了两次说明，是吩咐古人的话，在第 21 节里紧接着引出了十条诫命中之诫，故古人只能理解为那在西乃山上接受律法的人，自然不可能是耶稣的同代人了。

耶稣在这段话里不断使用这独特的公式，好像是要逐字介绍旧约的律法，可是，随之口气一转，用只是我告诉你们（参看上述犹太拉比所用的习语）引出了祂自己与之不同的更为深刻的解释。耶稣多次强调使用的我字，给人深刻的印象，正确地标示出耶稣是一位远超过文士的权威。祂这样说是对神的旨意的明确宣布，不应给注释增添新的争论内容。耶稣的我字要求（也得到了，见七 28-29）人们对“这是谁？”给予回答。祂就是弥赛亚，这就是这段话立意的另一个方面，也是马太压倒一切的目的。

时常有人提出问题，说耶稣在此仅仅是重新解释旧约律法呢（即指出其基本意向，反对当时律法主义的套用），还是要废掉它呢（特别是读了第 31-32 节和第 38 节以下之后，更有这个问题）？在下面的注释中，我们将分别做详细的讨论，因为不能企望从六个相距甚远的教训，给这样一个笼统的问题找到一个简明的回答。这种公式有时一字不改地引出一段旧约经文，有时对旧约的某条法律做个概述或详述，有时引出的甚至离开了旧约的某条法律。对每条法律的处理方式也各异：比如对不许杀人、不许奸淫等律法，不但丝毫不减弱其文字力量，反百倍地加强其意义（第 21 节以下，第 27 节以下）；而如对以眼还眼以牙还牙这样的律法，则干脆采取不予理会的态度，甚至主张放弃其法律权利（第 38 节以下）。所以说，没有什么固定的辩论模式，有的只是与以前所教的大相迳庭的耶稣的伦理观。重点是耶稣教训的内容，而不是祂与旧约的律法或文士的口传之间的关系。祂反对的是律法主义的原则，而不是哪一条法规。这种态度用到具体的规定上，自然就是个别问题个别对待了。耶稣特立独行的伦理观总是从旧约律法条文出发，但既不是来肯定它，也不是来否定它，而是超越它。（参看五 17-20 的结论部分，见第 127 页。）

(a) 论杀人和怒气 (五 21-26)。

21. 谋杀 (出二十 13; 把 *phoneuō* 译作杀人, 不十分确切, 因为这个希腊字和与之相应的希伯来字指的都是犯凶杀罪) 的禁令后面又多加了一句话, 不是来自旧约的原文, 而是对旧约教导的一个概括, 意即杀人者偿命 (如: 创九 6; 出二十一 12-14; 民三十五 16-34)。难免受审判只能是必须偿命的意思, 可是这里用了受审判, 想必是为了区分司法上的死刑和凶杀本身必须偿命的不同。按旧约的背景, 本节所指的应该是人间法庭的审判, 下一节所说的可就是超越它的神的审判了。

22. 耶稣深入到杀人行为的动机, 指出那导致杀人的怒气和仇恨, 固然不受世间法庭的审判, 但在神的眼里, 也一样应受惩罚。第六条诫命继续生效, 可是律法主义地来解释这条诫命, 因而局限于按字面意思应用的做法被否定了。第 22 节包括三个并列的部分, 每个部分的前半句都是耶稣谴责的事情, 后半句都是做坏事要得的报应 (全用“难免……”的句型, 以与第 21 节相呼应), 前半句的三种说法说的是同一件事情, 不应理解为不同的罪。向弟兄动怒¹¹⁰, 早在利未记十九 17-18 便已受到谴责 (那里的“邻舍”指的是以色列乡亲; 新约里的弟兄往往指的是门徒, 不过耶稣并不鼓励狭窄的地域主义: 看路十 29 以下)。怒气表现在用像“拉加”、“魔利”这样带侮辱性的字眼来骂人 (拉加本意“空虚”, 是亚兰语里的骂人话“废物”之意); “魔利”就像说你这个笨蛋! 这两个字本不是特别粗俗的字眼 (耶稣本人在二十三 17 也说过“无知的人”; 参, 雅二 20), 只是它们表现一种充满怒气的侮辱人的态度。这种态度就使说这话的人难免受审判 (这里指神的审判; 在这个意义上, 马太喜欢这样用, 故除了第 21 节反映旧约的说法之外, 再没有一处是指世间法庭的审判), 受公会的审断 (Synedrion 或指最高犹太公会, 或指地方法庭, 参看十 17, 不过, 用在这段话里, 怕是象征那更为久远的审判), 受地狱之火 (gehenna 是耶路撒冷烧垃圾的地方; 耶稣, 还有一些犹太作家, 常用它来指最终惩罚的地点)。所以, 不同于第 21 节所说的世间法庭要对杀人的作判决; 耶稣是在警告人们, 就连日常用侮辱人的字眼发泄怒气, 最终

也要受神的审判。耶稣常用夸张的手法来说明自己的观点, 怒气在旧约中虽也受到谴责, 但从未与杀人罪相提并论, 耶稣却把它说成像杀人一样坏! 在昆兰, 使用侮辱性的语言要服苦行来赎罪 (1QS 6: 25-7 二 9), 而耶稣却说要下地狱。这不是一条禁令, 禁止使用某些骂人的话就完了 (那又成了另一种形式的律法主义了), 而是要求我们把对别人的想法, 以及表达这些想法的语言都拿到神的面前, 受神明察秋毫的监督和检验。

23-24. 神既然要惩罚怒气, 我们就不能带着未平息的怒火来敬拜祂。先知们曾谆谆教导, 没有一颗与敬拜神一致的纯净的心, 敬拜神也是没有用的 (如: 赛一 10-17; 耶七 8-11; 摩五 21-24; 弥六 6-8; 参, 诗二十四 3-4)。耶稣多次要求那些寻求神饶恕的人有一颗饶恕人的心 (六 14-15, 十八 21-35)。在此处, 敬拜者若存心不饶恕就有过错了, 他有责任去与弟兄和好, 只有这样, 他的敬拜才能被接纳。所献的礼物可能是一头牛或一只羊, 一个平信徒可以走进有祭坛的圣所里献这样的礼物。这样庄严严肃的奉献仪式, 耶稣却教训人们可以暂先停下, 可见这条要求是多么重要了。对这条要求的实践远远不止是指在耶路撒冷圣殿里献祭, 因为那样的机会对耶稣的加利利听众来说, 是太难能可贵了。

25-26. 下面的例子进一步强调和好的迫切性。未平的怨恨能导致 (用世俗的话说) 判罪和坐牢。耶稣的这段话可不单纯是个严肃的建议而已, “我实在告诉你们”这句庄严的话所要达到的目的也绝非无足轻重; 路加在十二 58-59 讲了同样的事情, 那里的上下文中含有末世的迫切, 另外欠债和坐牢等故事 (太十八 23-35) 也都是说神要惩罚那不怜悯人的人。继第 22 节神要审判怒气之后, 这段小故事 (一个简练的小比喻) 告诫人们, 若对怨气不给以足够的重视而及时平息, 可能导致无法挽回的后果, 时间也可能来不及。最后的一文钱 (quadrans 是罗马最小的硬币) 意思是说, 神的审判若行在悔改和和好之前, 那可是一点折扣也不打的啊。

(b) 论奸淫 (五 27-30)。

27-28. 对待第七条诫命和对待第六条一样：不仅奸淫的行为要受谴责，就连引起奸淫的欲念也要受谴责。妇女 (gyne) 总是指已婚女子，又常有“妻”的意思；耶稣的意思很清楚，祂禁止的并不是正当的性欲，而是有意隐藏起来的犯奸淫的邪念（动淫念就是“企图占有女人”的欲念，“欲念”通常用于觊觎不应得的东西）。出埃及记二十 17 说，不可贪恋别人的妻子，耶稣在这里强调说，这种贪恋不仅是盗窃的欲念（出二十 17 把妻子归到财产一起！），而且是奸淫的欲念。在耶稣的前后都有犹太教师讲过同样的观点（Banks, p.190），不过没有人说得像下面几节说的那样严重。

29-30. 眼睛本应保护我们，使我们不跌倒，然而事实上反“使我们失足” (*skandalizō* 的基本意思是使犯罪，在新约里常用此隐义)。右手的说法与之类似，只为进一步强调（十八 8-9 还用了脚呢）。在第 22 节里耶稣用夸张的手法使自己的观点便于铭记；这里的砍去一手一足或剜去一眼也是同一目的，并不宜按字面来解释，而是表示为躲避试探，往往须做出巨大的牺牲（右手不是更宝贵吗），可能包括断绝某些关系，放弃某些嗜好。不然的话，就会丢掉全身（即整个人），丧身在地狱之火 (*gehenna*，见 22 节和十 28 注释) 里面。

(c) 论休妻 (五 31-32)。休妻的问题在十九 3-9 里要谈到，请参考那几节的注释。

31. 这节的内容源于申命记二十四 1，但并非其准确引文。在申命记二十四 1-4，第 4 节才是主要的句子，即一个人休了妻之后，如果那妇人再嫁并第二次离开夫家（或因被休，或因后夫死去），也不可以再娶她回来。第一次休妻和给正式的休书 (1 节) 也只是说说而已，无论这里还是旧约的任何地方，对休妻都没有明文规定。可是，耶稣同时代的人却把这句话当成，允许男人休妻（不允许女方离婚）来理解了；十九 7 表明，人们认为不仅这里所说的休书，就连休妻也是摩西所“吩咐”的。摩西当初把休妻作为事实存在而接受下来，而后，人们硬把它固定成法律条文，这只是逻辑推理，是律法主义，其实并不合理。对休妻的因由是有争议的：煞买教派把申命记二十四 1 所说的“什么不合理的事”，限定在有人证或物证的性方面的不贞；可是，

在实际处理上，希列教派却掌握大权。他们认为，任何招致夫婿不满的行为，甚至包括把饭烧糊，都可成为妻子被休的因由 (*Mishnah Gittin* 9: 10；欲了解实情，请看约瑟夫的《犹太古史》 (*Ant. iv.253*)；《自传》 (*Vita,426*)]，不需法院裁决，只要丈夫单方决定即可。

32. 耶稣的观点既与文士当时流行的说法不同，又和申命记二十四 1-2 所含的许可有别。耶稣认为一个被休的女子如果再嫁¹¹¹，对她本人和其后夫来讲，都算犯奸淫。请注意，这罪名可是毫不犹豫地加在那造成女人再嫁的男人身上，而不是在那女人身上。马太福音十九 9 还补充说，前夫若再把休了的女人娶回来，也是犯奸淫。这种否认“可以休妻”的坚决态度，其基础是十九 3 神原本造人的目的，所以，一旦结合，就应永不分离。

淫乱是 *porneia* 的翻译，该词的本意是“通奸”，不过用的范围更广，也包括婚后发现婚前的不贞。在这里自然指的是女方的奸淫，《传道经》 (*Ecclesiasticus 23: 23*) 和《黑马牧人书》 (*Hermas, Mandate 4: 1.5*)，都使用了这个字的这个意思¹¹²。

若不是为淫乱的缘故（十九 9 同此）表示一种限定，若没有这条限定，禁令就是绝对的了。再看马可福音十 10，路加福音十六 18，哥林多前书七 10-11 等处介绍耶稣论休妻的教训时，都没加这种限定。这一事实使人认为，马太两处所提出的例外是后来给耶稣的绝对理想加上的一条法规，以适应现实世界的严酷现实。但是，正像刚才所议论的，如果淫乱指的是妻子犯奸淫，那么马太的限定句正是道出了当时人们头脑中所想的。新约中其他几处也含有同样的意思，即：淫乱就是发生了新的性结合，因而自动地解除了原来的婚配并取而代之。事实上当时通行的犹太律法（如 *Mishnah Yebamoth 2: 8, Sotah 5: 1*）规定，如果发现有婚前的淫乱或奸淫，必须解除婚约（见一 19 注释）。在旧约时期，无论上述哪种情况，结果必是处死（申二十二 20-22），到了罗马统治时期，就执行不下去了。参看哥林多前书六 15 以下便知道，二人结合之后便永远成为一体的思想是来自创世记二 24。所以，妻子犯了奸淫之后将她休弃，只不过是认定旧的婚约由于新的结合而告终结的事实，这本来就是法定的。可是，撕毁一个未受损害的婚约，

这种“休妻”是绝对禁止的。所以说，马太那句限定句并未添加什么新的内容，只是在马可福音十 9-12 耶稣作了似乎不加限定的宣布时，把一个犹太读者认为是天经地义的理解加以明确便是了。要想在一个把休妻视为正常的社会里实现这一绝对的理想，免不了在牧养的工作中会引起严重的问题，造成人们对此过分的敏感。可是，问题回避不了，婚姻不得拆散，“至死才分离”，这是神的旨意，耶稣对神的旨意做出了绝对性的宣布，不严肃对待耶稣的宣布是不行的。

(d)论起誓（五 33-37）。旧约里，不仅起誓和许愿是被允许的，在某些情况下还是必须的（如：民五 19 以下）。犹太拉比对不同形式的起誓和许愿所具有的不同效力进行过多次的论述，在米示拿中就占了不小的篇幅来记载。其实，什么时候才起誓呢？只在一个人的言语不足为信的时候，这等于承认这个人的可信度出了问题。所以，耶稣把有关起誓的整套法规已抛开不提，而提出另一理想来取代它。这段话，表面看来是论起誓，其实根本是论真实，焦点不是在第 34a 节，而是在第 37 节（Jeremias, NTT, p.220）。和论休妻一样，对适应形势的那套法规，干脆绕过不谈，而去谈那理想，其结果使那套法规成为无效。

33. 本节的两句话是概括旧约的教训，而不是直截了当的引文。不可背誓反映利未记十九 12（也考虑到出二十 7）；所起的誓，总要向主谨守则采纳了民数记三十 2（希伯来文版第 3 节），申命记二十三 21（希伯来文版第 22 节），诗篇五十 14 和传道书五 4（希伯来文版第 3 节）等处的教训。后几处都只谈许愿，只有民数记三十 2 既提到许愿，也提到起誓，二者之间的区别并不十分明显（见 Davies, p.240）。旧约圣经禁止背誓和许愿不还。

34-36. 耶稣彻底否定起誓（什么誓都不可起），斩钉截铁，连昆兰的文献里也找不到类似的话（Davies, p.241-244）。祂又态度鲜明地反对拉比们的诡辩，并在这几节里予以揭露（参二十三 16-22）。耶稣被带到公会前受审，大祭司“强迫祂起誓”（二十六 63-64），耶稣的反应说明，祂的这一理想也不应被看成是一条一成不变的刻板法规，比方说在法庭公堂上就不一定不可以宣誓，新约圣经里还有个别几处

有“起誓”的情形（林后一 23；加一 20；参，帖前五 27），就连神也可以起誓（来六 13-17）。耶稣否定的是低劣的、不用神的名的起誓（因为这样的誓言是无约束力的）。首先，他们的誓言事实上不能将神排除在外，因为天、地和耶路撒冷都与神不可分割〔耶稣的话来自以赛亚书六十六 1；诗篇四十八 2（希伯来文版为 3）〕，就连你的头也是神造的，由神来掌管；其次，正如第 37 节的意思，这类誓言毫无必要。

37. 是就说是，不是就说不是，在字面上作“是是，不是不是”，这种两字重叠的用法不是什么新句型，而是闪语的一种表达方法（参，可六 7，“两个两个的”，意即“一次两个”）。雅各书五 12 的话显然来自这节，把意思解释得十分正确，他说“是你就说是，不是你就说不是”。一言既出，驷马难追，基督徒的话更不须以谁作为保证。若再多说，就是出于魔鬼，或那恶者（RSV 边注）：希腊字 ponērou 是所有格，可指阳性也可指中性。一般而言，提防谎言的需要，是追溯到世上一般性的大恶或追溯到“谎言之父”，这二者并没有什么差别。

(e) 论法定的权利（五 38-42）。

38. 以恶报恶，以怨报怨的原则（引自出二十一 24-25；利二十四 20；申十九 21）比摩西的律法更古老，更广为人知，早在公元前十八世纪汉摩拉比法典里便有同样的眼、牙之说了。这样说的用意不是去鼓励复仇，而是通过法律的规定，言明惩处不得重于罪行本身，以防止血仇的不断升级。到耶稣的时候，体罚一般已为经济赔偿所取代，故而耶稣在这里不是针对人身报复或暴力行径，祂反对的是坚持报复合法的原则。

39. 不要作对比“不要报复”的含义广，包括要接受别人的恶待，甚至情愿屈从，这从下面的例子便可以看到。动词作对（anthistēmi）有时也指“采取合法行动对付”，所以说，这几节并不是告诉人们如何用非暴力手段反抗（像一般的解释那样），而是告诫人们根本不要反抗，连合法的反抗也不要。拿第 39-40 节与路加福音六 29-30 相参照，便看出马太所关心的特别是些跟打官司告状有关的情况，第 41 节所说的也跟法定的权利有关，都不是指暴力行为。所有的例子讲的都是个人

对个人（恶人指的是什么，和第 37 节所说的一样概念不清，不过这里的上下文，加上下面跟着几个有人……的句子，说明 RSV 把他看作是有恶行的个人，而不是“邪恶”，更不是“那恶者”还是对的），没有说非要把这些原则搬到社会伦理准则中去，更不必应用到政治斗争里面。一个人甘心乐意放弃自己的权利，允许别人欺侮，并不等于不坚持原则，也不等于放弃他人的权利（参看保罗在使徒行传十六 37，二十二 25，二十五 8-12 里所持的态度）。对等报复的原则在这里虽未被否定，但也确实没加以讨论，为的是要树立一种不坚持个人权利（尽管是法定的权利）的态度。耶稣并不修改法规，不过要求对个人的权利持一种淡漠的态度。从第 39b 节至第 42 节正是这种态度的几个例证，并不要求非刻板遵行不可。

打右脸就是“用手背抽耳光，在东方，直到今天还用来表示最高程度的人身侮辱”（Jeremias, NTT, p.239）；这样行的人该处以很重的罚款（Mishnah BK 8: 6）。这种作法不算是暴行，而是对人的侮辱，更可能是一种宗教迫害行为（Jeremias, 见前）。在二十六 67 叙述耶稣因被认为说僭妄的话而受的侮辱时，也用了这个动词，那一节的话使人联想起以赛亚书五十 6 的话，神的仆人忍受各样的屈辱与恶待。耶稣要求祂的门徒也持这种容忍的态度，既不必策划报复，又不必求助于法律。

40. 基督的门徒不应与反对他的人相争，相反的，若有人要夺他的里衣（即衬衣），甘愿让他拿去还不够，连外衣（更值钱的那件）也应加上给他，不必顾及那建立在人道主义基础上（出二十二 25-27）禁止随意拿走别人东西的律法。这里的原则主要不是说要避免诉讼（看林前六 1-8，便知第 7 节可能是由这段话来的），而是宣传一种对自己的个人权利和财产极其宽宏无私的态度。

41. 逼你走 (*angareuō*) 是描写罗马士兵占领一个国家之后，“强征”该地人民作工时所用的一个术语。（二十七 32 所用的希腊动词同。）这里可以设想是强逼人为他扛东西。犹太人对这类的强制行为极为痛恨，耶稣故意选择了这个例子正是为了表示自己与他们这种好斗的民族主义者不同。耶稣认为，作为门徒，你不应当反抗，连怨恨也不应有，

甚至应该自愿地再多走一里（罗马的一里是一千步，比一英里短得多）。

42. 对权利的不计较还可扩大到对财产的大公无私。路加的说法（六 30）指的更广：“凡求你的，就给他（现在祈使句）。”马太面对的是一次特殊的情况（给用的是过去祈使句，一般指一次性动作）。如果把这节的话当成生活的准则，刻板地实行，那简直等于自我消灭：“很快便会出现一个贫民阶层，个个是袋中一文不名的圣者，而旁边则有一群游手好闲的富人和强盗”¹¹³。其实，原则是应视他人之需先于自己之便（参，申十五 7-11）。所以，只要它不是一条专断的法规，而只是一种告诫门徒要无私地关怀别人的极端的表示。那么，至于求是不是指“借”（Hill），或者是不是把这一节改变成对高利贷的抨击（加进无原文依据的反面意思；AB）就都没有讨论的必要了。

(f) 论爱（五 43-47）。

43. 当爱你的邻舍来自利未记十九 18，在马太十九 19，二十二 39 里耶稣引用的更加完全。诫命中论爱的一条在耶稣的教训中阐述得极为突出，尤其在马太的叙述里更是卓越（TIM, pp.75-85）。问题在于运用这条要运用到什么程度（路十 25-37 讲了一个慈悲的撒玛利亚人的故事，也是对利未记十九 18 的一个注释吧）。利未记十九 18 里的邻舍是指以色列同胞，对敌对的集团所要求的态度可就完全不同（申二十三 3-6；参，诗一三九 21-22）。但尽管如此，对私仇如何处理还要考虑再三（出二十三 4-5；撒上二十四 19；箴二十五 21），对非以色列的个人还要有欢迎的心（利十九 34；申十 19）。恨你的仇敌并非旧约的引文，如果只根据申命记二十三 3-6 这样的段落，就说它是旧约思想的概括也不甚恰当。不过，旧约里对待以色列族和对待外人的态度是那样明显的不同，做出这种推论也是很容易的。在昆兰教规里这点也表现得十分强烈（1QS 1: 3-4、9-10, 19: 21-22, “他们应爱所有的光明之子……，恨所有的黑暗之子”。参看约瑟夫所著 BJ, ii, p.139 对爱色尼派所持态度的评注。耶稣的话并不是对着昆兰教规来的，祂攻击的是昆兰社团成员普遍持有并不断强化的一种态度。请进一步看 Davies, pp.245-249）。我们还应注意，恨常常指“不爱”或“少爱”（太六 24；罗九 13；路十四 26 和太十 37；创二十九 30-31），不是非要指

绝对的恨；所以耶利米亚的翻译是“你当爱你的同胞，但不须爱你的仇敌”（NTT, p.213 n.3）。确实，旧约圣经以及整个犹太教都要求对神的子民，自己团体的成员比对外人有更强烈的爱。

44. 耶稣否定上述的区别，为的是建立一视同仁的爱。谁是仇敌呢？首当其冲的就是外人和反对神子民的人（见第 43 节的注释，看本节“那逼迫你们的”的注释；也看第 47 节“弟兄”的注释）。门徒对宗教迫害的态度应从不对抗进而发展为主动的爱，尤其不能把耶稣所摒弃的律法主义态度当成法宝用于对待宗教迫害上；门徒应无一例外地爱每一个人，耶稣所要求的爱是普及天下的爱，这种爱在任何犹太文献中都未曾出现过（Banks, pp.200-201）。这爱应体现在为迫害者祷告，不是出自感情的冲动，而是出自一片为着他们好的赤诚之心¹¹⁴。

45. 一视同仁的爱是门徒们作为你们天父的儿子的标志，因为子具有父的特性，而一视同仁地赐福给一切人正是神的特性。当然这里没有谈及灵魂的救恩，本节不是给普世得救提供什么依据。承认有人得救、有人迷失和实际地善待所有的人，甚至善待迫害人的人——这完全是两回事。

46-47. 狭隘的爱是当今世界的特点。门徒如欲求得赏赐（见五 12 注释），则应超过普通的世人；他应比别人有长处（参 20 节，那里用的也是这个字根 *perisson*，而这点长处最终将发展为第 48 节所说的完全）。税吏和外邦人（见六 32 注释）在十八 17 再次被归为一类人，（犹太）税吏是受人排斥的少数（见九 9-11 注释），他们有他们自己的小集团。耶稣在其他地方对税吏（九 9-13，十一 19，二十一 31-32）和外邦人（八 10-11）的肯定态度，与这里和十八 17 对他们所用的贬抑称呼，形成了鲜明的对比。这两个称呼是当时犹太社会惯用的俗称，意思是“外人”或“不受欢迎的人”，但绝不能因此说耶稣使用这两个称呼，就表示祂对他们也同样歧视，因为这几节本就是来谴责这种歧视态度的。弟兄在上下文里是指门徒，马太一般总是这样用：耶稣要求爱心要超出“小圈子”而及于反对他们的人。

(g) 总结（五 48）。第 20 节所要求的“更大的义”，在第 21 节

及以下得到了阐释，现在用一个总的要求概括之（所以）。这个总的要求便是，门徒们（强调你们，以示与第 46-47 节里的税吏和外邦人有别，与第 20 节里的文士和法利赛人也不同）要完全（*teleioi*）。这就是第 47 节里所说的那“长处”。参十九 20-21，那里再次用了 *teleios*（完全，马太仅用过这两次），表示那是在奉行律法之外神的要求。（利十九 18 也已表现了这更为严格的要求。）*teleios* 比道德上的完善意义更广，它意味着“完全”、“无瑕疵”（参看保罗在林前二 6，十四 20；腓三 15 里用此词来说明灵里的“成熟”），意味着把一生与神的旨意完全结合起来，这样才能反映神的品质。这个句型可能源自申命记十八 13 的七十士译本，在利未记十一 44-45，十九 2，二十 26 里像一个程式多次重复（“你们要成为圣洁，因为我是圣洁的”），而后反映在耶稣的话语之中。以色列蒙召成为神的特殊子民，与神的性情一致（特别看利二十 26），现在已成了耶稣门徒的目标。这是为所有门徒树立的理想，不是谁说自己此生已达到了“无罪的完全”，就可以拿到的一种特殊身分；无论本节还是十九 20-21 都没有说普通门徒和“完全门徒”可以有两个不同的伦理道德标准（参 TIM, pp.96-97）。

vi. 有关宗教仪式的教导（六 1-18）

那“胜于文士和法利赛人的义”（五 20）体现在两方面，一个是以激进的新看法来面对与文士密切相关的法律与伦理上的问题，另一个是以新的态度对待法利赛人在宗教仪式上所坚持的繁文缛节（六 1-18）。这并不是要取消犹太人虔诚敬神的主要方面，而是要去掉那些浮夸的外表。宗教仪式是用来敬拜神的，不是用来取悦人的。

施舍、祷告和禁食是选来代表宗教仪式的三个例子。犹太教主流派一向把这三件事当作是实践个人敬虔生活的主要要求（见 Davies, pp.307-315）。伊斯兰教在这三条之上又加上两条特殊要求——朝圣和念经，构成伊斯兰教的五柱。耶稣也把这三件事看作祂门徒宗教生活的中心内容。马太分别在三个结构相同的段落中（2-4 节、5-6 节和 16-18 节）论述了这三件事，并冠之以前言（1 节）；可是中间他插入一段长长的关于祷告的题外话（7-15 节），使得整个结构有些失去平衡，可

能是因为马太把耶稣在不同场合下说的话编在一起，为组成一个便于记忆的耶稣教训的单元。

1. 这一节把这段话的意思言简意赅地概括起来，表面看来似乎与五 16 有矛盾，其实这里所指责的是那种虚夸炫耀的作风，特别是实行宗教仪式时所表现出来的浮夸炫耀。〔在这段里，善事倒是 dikaiosynē 的好译文（通常译作“义”），因为它既取了五 20 所说的“义”的内容，又把它用到了宗教仪式的遵守上，不再指伦理学上的顺从，而概括地指下面要谈及的施舍、祷告和禁食三件事。〕一个门徒的生活，不可避免的是公开的，这并不错，但是这并不等于他有资格来炫耀自己在信仰方面的虔诚；有的人生活美好，为人虔敬，有目共睹，还有人挖空心思去卖弄，以赢取一个虔敬的名声，这两者可有天壤之别。其异不仅在于动机不同，还在于结果相背：前者给神带来荣耀，后者只显示了自己。

赏赐也是不一样的。请看五 12 赏赐的注释。在下面的三个分段里，赏赐一词各出现两次（即 2、4、5、6、16、18 各节。和合本把第 4、6、18 节中的 reward 译作报答——译注）。那些炫耀卖弄的人，得到了他们所要得的，即世人的赏识，却失去了那来自你们在天上的父的真正赏赐（见五 16 注释；这一观点在第六章里尤为突出）。

2. 犹太教把施舍看作是教徒的义务，不是可做可不做的善举（参，申十五 7-11；诗一一二 9）。到公元一世纪的时候，以施舍周济穷人的工作已经组织得相当有序了。耶稣要求祂的门徒们慷慨地，但不是大吹大擂地去施舍。不可吹号是个隐喻，在其他古文献中也如此用，表示做事时大造声势引人注目，其实吹号和施舍有什么联系，从未见到过证明。假冒为善的人是马太习用的词，用在这里和第 5、16 节都是专为刻画法利赛人虚张声势的虔诚。到第二十三章，假冒为善几个字已经成了文士和法利赛人特定的标签了。希腊语里这个词原意“演员”，其内涵与表现相距确实不远：他们本来就是在表演嘛。这里所谈的假冒为善就是这个意思，倒不是什么有意的虚伪，尽管在其他地方也有指虚伪（二十二 18）或至少是言行不一的（七 5，十五 7）。这样演戏的目的是他们要得人的荣耀，并从荣耀里得到全部的赏赐（misthos

直译“工钱”，即所挣的钱）。得了 (*apechō*) 是个商业用语，即如数收讫，换句话说，就是再没有可望于将来得到的了（参，路六 24 的用法，另路十六 25 也用了同义词 *apolam bano*）。

3-4. 与之相反，门徒如在暗中施舍，定会得到赏赐（不是挣来的报酬，而是神给的恩典，与施舍相比，是不成比例的大，见五 12 注释），这赏赐不是来自人，而是来自（独自）在暗中察看的你的父亲。强调的重点是赏赐的来源（和质量），与假冒为善者所得“酬报”的来源（和质量）不同，并不强调赏赐的方式；不像晚期的 AV 版本里有“公开地”字样，古老的版本里根本不提天父的赏赐是不是公开的，连是否在地上赏赐都不予说明。

5-6. 结构与第 2-4 节的极相似，关键的词语也相同，故可见上。会堂里的祷告由一名会员站在前面领，被请领祷告是很光荣的，因为这表示他在会众中间是杰出的。祷告通常不在十字路口上进行，不过耶利米亚说，一个严格奉行午祷的人，很容易有计划地安排好自己活动的地方，在最合宜的时候走到人最众多的场所去（NTT, p.187）！反之，一个门徒应在“仓房”（*tameion*，参，路十二 24）里祷告。那是一间内室，不与其他房间相通，可能没有窗户，也可能是全住宅内唯一可以上锁的房间；所以俗语称隐蔽之处为内室（路十二 3；参，太二十四 26）。这句话是模仿以赛亚书二十六 20（*tameion* 一词在七十士译本里出现），作为隐蔽起来的意思。耶稣在这里并不是禁止当众或与众人一起祷告，不过那样的祷告太容易产生炫耀的倾向。祷告的根本是门徒与父的交通。

7-8. 在第 16-18 节论第三种宗教仪式之前，谈的都是祷告，涉及面很广，包括告诫人们不要机械地祷告（7-8 节）、主祷词（9-13 节）和对这一祷告的一点补充意见（14-15 节）。首先说的已不再针对“假冒为善的人”，而是反对像外邦人那样祷告。外邦人祷告的特点是用一些固定刻板的祈祷词和难懂的咒语，准确重复这些话的次数比祷告者的态度和意向更为重要。用许多重复的话是希腊词 *battalogeō* 的翻译，该词在当时的文献里，再没有别的意思，恐怕是为表示“喋喋不休”而特意创造的一个象声词吧；它与希伯来语的 *batel*（“空洞无物”）很

像，这能帮助我们更深刻地理解其意。显然这里强调的是说出的话的质量而非数量。耶稣既不禁止祷告中的重复（AV 译作“毫无意义的重复”是无根据的；耶稣自己也重复，太二十六 44），也不反对祷告中用固定的格式（9-13 节正是一例），所反对的是无思想、机械式的祷告。神不是回答那很多的话，而是回答那祈求神、依靠神的态度。

9-13. 主祷文在路加福音十一 2-4 里记载得略短，一般认为马太的版本代表的是，基督教礼拜仪式推广的第一阶段所用的版本，后来加上三一颂辞将它补充完全（见 13 节注释）。不过，罗梅耶（Lohmeyer）的观点认为，耶稣是在两个不同的场合，教了不同形式的祷文；这也不是不可能的。路加福音的那段话，是有人特别请求耶稣教导如何祷告的情况之下说的，马太福音则是耶稣一般谈祷告的性质时讲的。

近来，对主祷文有一种流行的解释，即这篇祷文（甚至包括路加的版本在内）反映的是门徒们对神国降临的渴望和准备，所以基本上是末世性质的。实际上，每个句子都可以这样来解释。但是，历世历代以来，基督徒使用这篇主祷文并没有特别着重末世的含义，这一事实说明它也实用于门徒每日之所想（当然也包括渴望神的胜利），这点甚至更为主要。

这篇祷文是给门徒用的，只有他们可以称神为“父亲”。门徒们集体祷告时用它也很合适（第一人称代名词全是复数）。当时犹太教作礼拜时所用的几种祷告词都与这篇差不多（看 A.H.McNeile, p.77, 可见到一些例子），更可以说明这篇祷文的用途之一，是作为基督徒崇拜时的祷告文式。但这丝毫也不排除我们个人祷告或小组祷告时以它为模式或总结，这样做实际上已使许多基督徒摆脱了以自我为中心的祷告方式，而我们的祷告离开了这篇祷文是很容易以自我为中心的。

9. 所以一词表示下面的主祷文与上一节有关，是倾吐对上一节所说的神的慈父般关怀的理解，所以与外邦人的祷告（7 节）不同；希腊文版本里着重强调“你们”更突出了这一不同。路加版本中“父啊”的称呼就等于“阿爸”，标志耶稣与神有着不同一般的亲密关系（可十四 36）¹¹⁵。马太福音里用的是我们在天上的父，不那么突出醒目，

但（比简单的“阿爸”）显得更为虔诚，在一些犹太教徒的祷告中也这样用。这称呼强烈地表现了门徒对神的态度中所存的张力：祂既在天上，是超越物质世界、主宰宇宙的全能真神，然而却又是我们的父亲，关怀着每个门徒的需要，和他们的关系亲密无间。

这句下面有三个并行的“愿”句，前两个和犹太会堂里使用的祷文（Qaddish）十分相像：“愿祂的大名在祂所创造的世上，按照祂的旨意得到称颂，并被尊为圣。愿祂的国在你们活着的时候降临……尽快地、尽早地统治。”愿人都尊你的名为圣不只是一句尊崇的话而已（hallow 意为“使神圣”或“尊为圣”，见 BAGD, p.9a）。名所代表的是神向人启示的祂自己（在旧约中这类情况何其多啊，如：申二十八 58；赛三十 27 等）。所以，这句话表达两种渴望，渴望看到今日世人真正尊崇神为神，也渴望世人都认识神为自己的主的那日终究来到。

10. 愿你的国降临是整个祷文中最明显带有末世意味的语句。它至少包含神终将统治全地的渴望（见第 42-44 页对“神国/天国”思想的解释）。其实，神的国在耶稣的传道中已经在某种意义上降临了（见三 2 注释），一个门徒所应持续关心的不只是国度最终的建立，也是它渐进的推展。愿你的旨意成全也同样有两重意思：人对神今天行在世上的旨意的顺从（参二十六 42，耶稣也说了同样的话）和神救世目的的彻底实现。这篇祷文是要求门徒呈献的最严格的一篇，对他们每日的言行均有着重要而深刻的含义。如果把这三句祈求看作是纯末世意义的，那就大大地贬低了它的价值；如果把这三句祈求看作是纯伦理性质的，那就抹杀了作为新约门徒主要动力的“蒙福的希望”。这三个句子的后面，以短语在地上如在天上作为结束，若看前面三个句子安排得如此匀称，后面的短语似乎应看成与前面三个句子都有关连，不单是最后一个句子的延长。确实可以看到，三个句子都有双重意义：敬拜神、与神和谐一致不仅应验在天上，而且也逐渐完美以至彻底实现在地上。祷文囊括了神全部宗旨和计划的实现，不过它的焦点既不在现在，也不在未来，而集中在神的身上，神的荣耀应是门徒们最先、最深切关心的，应重于他们自己的切身之需。

11. 继归荣耀与神的三句祷辞之后是三句为门徒需要的祈求。我

们日用的饮食代表物质需要，不过日用的一词意义不太清楚。希腊字 *epiousios* 大概只出现在一本残缺不全的埃及帐簿里，这本帐簿在十九世纪出版过一次，随后又失落了！人们曾根据推测的不同词源，提出多种译法，有三种似乎可用。(a) “该日的”，故日用的，可能联想起在旷野日复一日吃吗哪的情景(b) “糊口所需的”，参看箴言三十 8，“赐给我需用的饮食”，这个字在帐簿的残片中大概就是指每日的“配给量”。(c) “来日所需的”，是当今最受欢迎的一种译文。据耶柔米 (Jerome) 提供，马太福音的一个早期亚兰文版本就是照这个意思译的，更加支持了这种译法。(a)和(b)的译法指的是一回事，即祈求得到当日的物质需要，(c)则有两重意思，其一与 a、b 相近，即祈求得到来日之所需；其二给“来日的饮食”加上一层末世的意味，指的是期待中弥赛亚的筵席（见八 11 注释）。如果对全篇祷文从末世学角度来理解，那么好像就应该是最后这个意思（见 Jeremias, NTT, pp.199-201）。不过，所求的是将饮食今日赐给我们（路加的版本更是求“天天”赐下），含有每日供应的意思在内，至于所需的是今日的还是明日的饮食就不重要了。这一祈求与第 25 节以下并无矛盾，因为事实是这些需要已全在祷告中交托给神了，忧虑已经全无必要。

12. 债在亚兰文里是一个表示罪的普通词，字面意义为欠款，就这样直接用到希腊语中（路加用了普通的“罪”字，但后半句仍有债的意思）。这里泛指一般的罪，第 14-15 节里用了一个非常普遍的词过犯 (*trespass*, 直译为“错误”)，便很清楚了。马太本节后半句的免了看似正确的写法，尽管许多手抄本都改用了现在时式（路加亦然），以避免一种误解，好像神是否饶恕我们取决于我们是否先饶恕别人似的。实际上马太所用的过去式背后很可能是亚兰文的完成式，而后者可以用于现在的时间（“正如同我们赦免亏欠我们的人”，见 Jeremias, NTT, p.201），这么说，路加的现在式就更符合语言习惯了，而马太的过去式多少有“闪语”的色彩。其实，关键并不在于饶恕的先后，而在于一个不饶恕别人的门徒却祈求饶恕，这种祷告怎能说是真诚的呢？这点第 14-15 节将给予解释。

13. 祷文在祈求了物质的供应和对前罪的赦免之后，有两句话是

祈求保守我们以后不犯罪的。*peirasmōs* (诱惑) 译作“试探”更好（参前，104 页）。神并不“诱惑”人去作恶（雅一 13），但有时却让祂的儿女经受试探。可是，门徒们知道自己软弱，不应该追求这样的试探，反而应该祷告，求神免除他们身处受试探的境地。如果一旦面临他们所最畏惧的场合，就应祈求被救脱离凶恶（或“那恶者”——如五 37；两种译法都差不多，用哪个对意思的理解都无大影响）。两句话强调的都是门徒的软弱，因而必须依靠神才能避免犯罪；当然祷文的视野中依旧包含末世争战的威胁在内。

人们熟悉的三一颂虽在路加福音的任何章节里都没有出现，但在马太福音很多早期手抄本和各种版本中都出现在本节，形式大同小异。可是，在一些最能证明马太福音在第二世纪便已使用于教会不同方面的早期重要版本中却没有这句话，就不得不使大多数学者认为，原版本里没有这句话（固然使用的年代很久，使用的面也很广）。看来，这篇祷文从起初给人们用时，这句作为结束语的一三颂（大多犹太祷文中必不可少）似乎就是灵活处理的，很可能用作会堂听众的应答句。我们现在用的形式（仿照代上二十九 11-12?），大约在第二世纪便逐渐成了祷文的一个组成部分。至于在耶稣的年代有没有这句话或类似的话，我们不敢肯定（Davies 对这点有着异乎寻常的肯定判断，请看 pp.451-453）。

14-15. 这是对第 12 节的注解，但还没能把祷文中的隐义谈清楚。这句话本身可能还须从十八 23-35 得到解释，那里对我们饶恕人和我们得饶恕之间的关系有图解般的阐述。倒不是说饶恕人是得饶恕的前提条件，只是说饶恕不能是单方面的行动。神赐给人各种恩惠，要求人尽他应尽的义务，饶恕也是其中之一，神赐饶恕于人，要求人也要这样做。出于其他任何动机来祈求饶恕都不是真诚的。我们施的饶恕和我们得的饶恕毫无疑问是成正比的，十八 23-35 说得清楚。

16-18. 继有关祷告的段落之后，用与第 2-4、5-6 节同样的结构和同样的关键词语来谈第三个例子（见 2-4 节注释）。禁食有法定日（如赎罪日和其他具有重大历史意义的节日）和自定日（集体定或个人定）的禁食，均为犹太教徒宗教生活中十分重要的部分（见 NBD, p.373，

“禁食”条)。克己的法利赛人一个礼拜至少禁食两次(路十八 12),并四处张扬。aphanizō(弄得难看)的字面意思是“装扮得认不出来”(19-20 节译作 consume——损坏),生动地表示或将头遮盖,或把脸涂抹上灰土,叫人认不出来。门徒们不应如此,禁食时应跟平时一样清洁、喜乐[涂抹油膏(和合:“梳头”)是一般的梳妆,不一定表示什么特别的喜庆,并不在禁止之列:佯装的狂喜则要不得,它像“假冒为善者”一样虚伪!。]。耶稣估计,祂死后门徒们定会继续禁食,事实也确是如此(继续见九 14-15 的注释,并参,徒十三 2-3,十四 23)。

vii. 论门徒对物质财富的态度(六 19-34)

前面两大段落介绍了耶稣的教训,与文士和法利赛人的教训和实践有着经纬分明的差别。现在,从六 19 到七 12,要从正面更直接地谈一个真正的门徒所应树立的各种态度,即那“更大的义”,这才是使他突出于众人之上的良方。首先,是一系列原本显然是独立的言论(路十二 33-34,十一 34-35,十六 13,十二 22-31 可见到相同的言论),编在一起以加深给人的印象,全是要求门徒远离物质的追求,把向神忠诚摆在第一位。

19-20. 第 1-18 节将地上的报答和天上的赏赐作一对比,自然地引出这段如诗一般便于记忆的话,把地上的财宝和天上的财宝加以区分。十九 21 用了类似的话,使人认为可能这里专指要施财济贫吧(参,路十六 9 以理解使用世上的钱以求得天上赏赐的思想),其实这里所指的范围要更广一些。天上的财宝是藉着在生活各个方面顺从神而“积攒”起来的,那是把神放在一切之上的门徒所得的赏赐。地上的财宝不能永远保住,也不能令人永远满足;地上的财宝可能被虫子咬坏[brosis 是个表“蚀”的普通词,可能包括被老鼠咬坏,被蛀虫蛀坏等,比锈坏(希腊字 ios)更确切],也可能被贼偷去。

21. 耶稣最关心的并不是门徒的财富,而是他们一心的忠诚。第 24 节讲得清楚,物质主义与对神的忠心是对立的。财产积攒得多了,就会产生危险,因为财富就要来支配一个门徒的忠心,物质的极大丰富就会滋生物质主义。

22-23. 这句意义深奥的妙语放在这里,是为加强前面第 19-21 节和后面第 24 节两段经文的意思,即号召对神有纯一的忠心。眼睛就是身上的灯有两重含义:眼睛是“窗”,亮光通过它进入人体[所以 RSV 用 full of light 充满光明)和 full of darkness (一片黑暗)来代替“光明”和“黑暗”两个形容词],和眼睛为身体辨别方向。不管是哪个含义,眼睛的效果全取决于是否了亮(haploous)。Haploous 的字面意思是“单一的”,七十士译本用它来翻译 tm 这个表示“完美”、“完全”之意的字根,表示“纯一的”忠心时,常常使用这个字根。所以“单纯的眼睛”比喻完全奉献给神的生活。不过,haplootes 在新约里还有宽宏慷慨的意义(罗十二 8; 林后八 2, 九 11、13; 参,雅一 5),它的微妙含义可以用“邪恶的眼”(RSV 译作 not sound——昏花的)来反证。邪恶的眼通常用来表示妒忌,也表示吝啬(如:申十五 9; 箴二十二 9; 太二十 15 以及许多犹太书籍里)。这里好似故意用了 haploous,一语双关,一方面指纯一的忠心,另一方面也指宽宏慷慨,即对物质享受的淡漠态度。两个意义交织在一起,贯穿在整个段落之中。

嘹亮的眼睛带来的是光明的全身。全身代表整个人,如果灯能为身体辨别方向,意思就是能引导人渡过有目的的,奔向真正目标的一生。反之则是黑暗的一生,如同盲人的一生,因为自私自利的“恶眼”不能提供光亮来引路。

24. 事奉的字面意思是“为奴”;一个人可以很好地为两个雇主做事,却不能同时属于两个主人。所以忠心不二这个主题再次得到了强调。动词恶的概念在这里和在圣经其他地方一样,是相对的,不一定理解成恨恶到置之死地而后快的程度,对这个更忠心,就等于恶那个了(参五 43 注释)。另一个主人是玛门,亚兰文 māmonā' 的基本意思是“财利”。玛门不是一个人名(弥尔顿把它人格化了),有时它含有不义之财的贬抑之意,但在他尔根注释中通常加上 diseqar (“靠欺骗而得的”;参,路十六 9、11)来表示。mamona, 一词本身是个中性词,箴言三 9 的他尔根注释说“以你的财物尊崇神”,申命记六 5 的巴勒斯坦他尔根注释本甚至说“你要……拿出你的全部财物爱耶和华你的神”。在昆兰古卷和米示拿中均可看到这种中性的意思。所以说,

忠诚的对象并不是不义之财，而是物质财富，不管它的得来是多么合理合法。人可以用它来事奉神，但它本身也能要求人忠心地来事奉它。玛门在这里代表的是物质主义的原则，对它的忠心和对神的忠心是针锋相对的。

25. 本章往下论的是“忧虑”。*Merimnaō*（“忧虑不安”）主要指的是一种精神状态（“过分担心”）见 AB）。忧虑无疑会带来发狂的行为，不过耶稣指的主要是内心的活动而不是实际的行动（见 *Jeremias*, PJ, pp.214-215），因为前者是与信仰产生矛盾的开始。不要“忧虑”并不排斥尽责和关心，也不等于不再为自己和他人提供物质所需，耶稣在这里更没有不让我们去工作（见 26 节注释）。耶稣所叮嘱的，和前几节所说的一样，是要有主次轻重之分。这段话的基本信息是“要把握住第一位的”，意即“神是第一位的”，有了这点认识，对物质需要的思虑就不能来占据这主要的地位了，而通常门徒对物质需要的思虑恰恰是太多太多了。我们忧虑的事情，即吃什么、喝什么、穿什么应被看作次于它们所供养的身体和生命，下面几节就要讲这样一个道理：既然神给了人生命和身体，祂社就必然为人提供支持身体和生命的所需。本节所提的衣、食两件事将在第 26、28 节里分别用大自然的例子予以阐释。

26. 这幅无忧无虑的图画，如果完全由字面来理解，就会认为，作个门徒既不必种也不必收了。其实不然。事实是神知道连飞鸟也有食物供应给它们，门徒不是比飞鸟贵重得多吗！神不要我们忧虑，并不是不叫我们工作。连飞鸟尚须盘旋觅食，关键是有食可觅，而这些食物是由你们的天父所预备的；对这句话的深刻理解，就是医治忧虑的一帖良药了。

27. 忧虑在任何情况下都毫无用处。它不能使寿数多加一刻，（只能减少！）*helikia* 的标准词义是“年龄”、“寿数”。在路加福音十九 3 里这个词清楚地指“身量”，而且 *cubit*（肘）是身长的度量单位，这就更明显地支持了这个意思（AV、RV、NEB 都译成 *cubit*）。可是，一肘（46 公分）对增高一个人的身量实在不是个小数目（有谁会如此期望呢？），不像是这里的上下文及路加福音十二 6 所切求的。类似举

证请参看诗篇三十九 5，这是将长度单位应用来衡量我们“一生年数”的例子。

28-30. 与第 26 节平行的第二幅图画，同样不应被误解为可以消极怠工、游手好闲，它是又一次由小喻大来论证神对祂儿女的关怀。野百合花并不专指某一品种的植物，因为到第 30 节里就成了野草，丢在炉里当柴烧的干枝。笼统的用野生植物表示神对祂所造的物尚且如此慷慨地装饰，我们又何须为自己穿什么而忧虑呢？这种忧虑表示小信，小信一词马太在其它地方也使用过，都是在需要物质的情况下，门徒对耶稣失去信心的时候（八 26，十四 31，十六 8，十七 20）。在马太看来，信心就是实实在在地倚靠天父和耶稣的看顾与能力（参八 8~10，九 2、21~22、28~29 等等）。忧虑正是信靠的反面，故门徒应警心涤虑。

31~32. 外邦人的特点便是对物质需要最为关心。照五 47 和六 7 来看，该词与其说用来区分民族，不如说区分宗教信仰。外邦人不信神，不知道有一位天父，所以他们没有医治忧虑症的良药，更无法铲除观念中的物质主义。反之，门徒明白，他们的父亲知道你们需用的一切东西，他们的信心使他们知道，天父会而且能把所需要的一切给他们。第 7~8 节说到门徒和“外邦人”在态度上有明显的不同，就是因为门徒有这样的认识。外邦人不但自己焦虑不安，又以他们喋喋不休、空而无信的祷告令他们的诸神也不得安宁。

33. 本节是自第 25 节以来的高潮。这里不再从反面强调问题（“不要为……忧虑”），而要求门徒从正面对待，否则仍免不了要产生忧虑。他们应将注意力始终如一地集中在求祂的¹¹⁶国和祂的义上面（求用的是现在祈使语气，表示是一个持续不断的动作）。对“神国/天国”的解释，请看导论 IV A “基督论”第 (iii) 点，原书第 42~44 页；本节的要旨就是要时时刻刻服从神的主权，顺从祂的旨意，尽管也绝不排除要期待并致力于祂国度的最终降临。同样，祂的义（路十二 31 同样的句子里没提祂的义，这里用了是为表现马太对门徒实践的特别关注）是指神在现时所要求的生活，并不是指神最后的“伸张正义”或“救世”之举。所以，本节要求向神做出许诺：

去寻求神的旨意，按照祂的旨意去做，把自己与神的目的完完全全结合起来。这一许诺必须摆在首位，不能被物质需求挤掉。再者，我们坚信，只要我们把神放在第一位，我们的物质需要（这些东西与第 32 节的“这一切东西”相呼应）全能加给我们。所以说，对物质的忧虑只能使人心烦意乱，故而完全没有必要。

这一高潮的积极态度清楚地表明第 25 节以下既不是鼓吹高枕无忧，无所事事，嘻嘻哈哈的人生观，或听凭现状的宿命论；也不是号召糟践诋毁人身及人身之所需，认为可以置之不理、弃之不顾。这几节要求门徒专心致意地去追求他真正的目标，其它的操心是次要的（尽管合理合法），应该让路；同时，这几节还告诉门徒，如果他将这首要之事放在首位，其余的事神定会看顾。

34. 尽管不要忧虑的呼召把这一节与前面数节衔接起来，可是这节要谈的题目有点不同，第 25~33 节谈的全是丰富的供应，而不是**难处**，这节却要谈横在前头的难处。诚然，神供给我们之所需是毫无疑问的，但却不保证人一生不出一点问题，这正是一个很有益的提醒呢。但，问题尚未出现，就先忧虑重重，完全没有必要；神知道我们将遇到的问题和难处，到时候必来处置和安排。参看雅各书四 13~15。

viii. 论门徒彼此之间的态度（七 1~6）

1~2. 论断 (*krinō*) 常含有“定罪”的意思，这里用的正是这个意思。新约圣经时常要求我们，用我们的评判能力来作出公平的判断，如本章第 6 节及第 15~20 节等处。口头的指责，甚或更厉害的做法有时也是可以的，如十八 15~17 所说。不过此处所涉及的却是往往因看不到自己的缺点而来挑剔别人，谴责别人的态度。这种态度的最好结果也是招来别人同样严厉的论断。马太在这里用了他惯常用的被动语态（“被论断”），其暗含的意思大概是被神来论断。正像六 14~15 所说的神定会饶恕那饶恕别人的人，神也一定会谴责那谴责别人的人。不饶恕人的债主的故事（十八 23~35），正是对这一观点的清晰写照。请参看罗马书二 1、21~23 和雅各书四 11~12。你们用什么量器量给人，也必用什么量器量给你们，这个警句在马可福音四 24 和路加福音

六 38 里都有，不过侧重各有不同：马可是说要去关心那接受耶稣教训的人，路加指的可能是要慷慨的施舍。在犹太文献中这句话也常出现，指神的惩罚（如 *Mishnah Sotah* 1:7）。这里则指的是互相论断的原则，因而是对前一句的加强¹¹⁷。

3~5. 这幅奇异的木工房素描，一针见血地揭露了第 1~2 节里所指责的那种批评的虚伪性。眼中有刺 (*karphos*, 指一小片木屑或一茎草，在世俗希腊语里用来比喻微小的东西) 和有梁木 (直译为梁或椽) 的说法还发现在两个拉比文献里 (*Arakhin* 16b; *BB* 15b)，可能都是来自耶稣的例子。这里的假冒为善的人 (见六 2 的注释) 是唯一一处指门徒，而不是指敌视耶稣的犹太人。AB 把它译作“诡辩家！”，其实英语里的 *hypocrite* (“假冒为善的人”) 和这里所要表示的“前后矛盾”的意思差不多。除非把第 5 节的话理解为一句讽刺语 (当梁木移走之后，才发现刺不过是出于虚构的想象)，否则它的意思是弟兄可能真的有错，假冒为善的人判断得并不错，他的失败在于责人过严而待己太宽，对他弟兄的一言一行用放大镜来检查，而对自己的毛病则视而不见。

6. 这个谜一般的句子孤立地放在这里，是什么意思呢？它恰如其分地起着第 1 节不要“论断”人的禁令的作用。圣物指的大概是祭物，只有祭司及他们的家人才可以吃 (出二十九 33~34; 利二十二 10~16; 民十八 8~19)，而狗被看作是不洁的动物，应喂以不洁之食 (出二十二 31)，故把圣物喂狗，是难以想象的事¹¹⁸。把珍珠这类贵重物品扔给猪这种不洁的动物，也同样不可想象 (参，彼后二 22，也把猪、狗并提以示轻蔑)。十五 26 所说的事固然不同，但在那段有种族主义色彩的上下文里也以狗为喻，那段话被人认为有犹太排他主义的意味在里面。这里的上下文倒没有这个意思。一切圣物和贵重物品 (主要指的是耶稣的教训) 恐怕只应给能珍重赏识的人。参看保罗的话，他强调只有“属灵的人”才能领会属灵的教诲 (林前二 13~16)。神的恩赐不是让人糟践侮辱的，祂的真理也不许人愚弄嘲笑，所以采取不同的对待是对的，和第 1~2 节里所说的吹毛求疵的论断人是两回事。早期的基督徒曾把这句话作为领圣餐的一条纪律 (*Didache* 9:5)，

未免把这条一般性的原则限定得太窄了。

ix. 论门徒对神的态度 (七 7~11)

7~8. 这两节包含三个句型相同的短句, 规劝人要坚持不懈地祷告, 是十分有力的劝诫。寻找和叩门都比喻祷告, 并不是不相干的教训 (“叩门”在拉比的说教中也比喻祷告)。第 7 节里三个动词用的都是现在式祈使语气, 表示祷告要坚持不断, 长久不懈。这样的祷告必能得到回答 (参, 路十一 5~8, 十八 1~8 的故事)。耶利米亚 (*PJ*, pp.159~160) 称之为“乞丐的智慧”: “一个乞丐, 即使先遭到了严词拒绝, 但他知道, 不停地求告定能张开那铁石心肠之人的手, 何况你们, 你们该多么确凿地相信, 你们祷告的恒心定能张开你们天父的双手啊!”

9~10. 之所以有此信心, 就是因为知道他是父亲。儿子要食物时 (饼和鱼是加利利海周围最普通的食物, 参十四 17), 就连一个世间的父亲也不会拿不能吃的东西或有害的东西给他的儿子。(圆饼本来就像石头, 蛇也可能被当成鱼, 特别是加利利那种像泥鳅似的鲇鱼, *Clarias lazera*。)

11. 世间的父亲不好 (这是个很重的词, 与六 13 等处的“恶者”差不多), 尽管人性本恶, 但为父的愿望还要胜过这恶。何况你们在天上的父亲 (这里就是本段的关键), 祂必将最好的给祂的儿女。于是, 由于第 7~8 节号召坚持不懈的祷告而产生的“神的施予可能勉强”的观点, 就应该不攻自破了, 门徒可以充满信心来到父神的面前, 知道神是乐于回答的。好的东西在路加福音十一 13 里说得很具体, 就是“圣灵”, 是门徒在生活中蒙福之源 (见罗八), 马太的叙述里也包含这一内容, 不过笼统一些。这几节位置的安排也暗示与六 25~34 所说的物质供应有联系。把这句话理解为只是将来时代的赐福 (如 *Jeremias*, *PJ*, p.145 所说) 是无根据的。

x. 耶稣伦理观之总括 (七 12)

第 13~27 节将对门徒的要求作总结, 所以本节便是登山宝训中训

及伦理道德专题的高潮了。所以一词不仅将这节与前面几节联系在一起, 而且也与整个宝训连成一气, 它教导我们对人应有的态度, 随后用一条原则概括了门徒们“更大的义”, 门徒与常人不同的行为及态度。这一“金律” [罗马皇帝亚历山大·瑟佛留 (Alexander Severus) 命令人将此律用金字镶在墙上, 远近驰名——不愧为一好榜样!] 常被人们与这一原则的反说形式——己所不欲, 勿施于人——相提并论; 后者所用之广, 遍及从雅典的伊索格拉底 (Isocrates) 到犹太学者希列所著之古典作品 (*Shabbath* 31a; 参看 *Tobit* 4:15)。本节所用的形式可追溯到公元二世纪早期基督教的教训, 使徒行传十五 29 的几个早期版本尚保留此说法, 还有些早期的犹太箴言集 (*Ecclus.* 31:15; *Letter of Aristeas* 207) 从正面更全面地体现了这一准则。但是, 耶稣显然是第一个将它明确地公式化并赋予新的重要意义的: 这就是律法和先知的道理, 是对神所显示的旨意的总括。在二十二 40 里用了相似的说法来概括有关爱的两条诫命, 马太无疑要我们理解这条原则就是“爱人如己”的再现。有意思的是希列使用其反说形式时, 也下了类似的断言, 他说: “这就是全部律法; 其余全是对它的解说。” (*Shabbath* 31a) 在我们作任何伦理道德方面的决定时, 金律应是指引我们的最好的总纲。耶稣提出的这种正面说法, 要求在行动中体现大公无私的爱, 具有极深远的意义。

xi. 警告不要作假门徒 (七 13~27)

耶稣突破传统的激进要求已一一表述于“登山宝训”的主要部分之中, 到七 12 以一个囊括一切的总则予以精练的概括。往下便开始了教训的总结部分, 分为四个小段 (13~14、15~20、21~23、24~27 节), 各个都至少部分地与路加福音的相似, 后三小段更与路加福音六 20~49 的宝训结尾部分组合的形式类似。这几小段放在一起, 对门徒提出强烈的呼召, 要他们对耶稣的要求作出真诚的回答。每段都拿真假做了对比, 并说明真诚要见诸于门徒的行动, 而不是他的声明。一个自称追随耶稣的人, 其教训可能十分感人, 所以能瞒过别人, 甚至瞒过这位自封的门徒本人。可是耶稣在这里警告说, 神是欺骗不了

的，因为神看的是实践的结果。登山宝训不是为了让人欣赏赞叹，而是让人服从实行的。

13~14. 生命（即永生：与第 21 节的“进天国”的思想一致）不是随波逐流能得到的，而是要经过深思熟虑，下定决心不惜牺牲才能得到。路加福音十三 24 用了类似的比喻。有人问耶稣：“得救的人少吗？”耶稣回答：“要努力进窄门”。这里描述得更为细致，虽有些不同，但基本的信息是一个。真正的门徒所信奉的是一个只有少数人接受的信仰。这里窄门的形象意义已有所扩大，把犹太教通用的有关两条路——生命之路和死亡之路——的教诲〔参，耶二十一 8；在早期基督教的《十二使徒遗训》（*Didache*）中对这个题目有充分的发挥〕也包括在内。至于这两个形象究竟怎么联系在一起，不大清楚——是先有“窄门”，还是先有“难走的路”？还是进窄门的路和难走的路就是一回事？如果我们接受（我认为应该接受）RSV 边注对第 13 节的译法“因那路是宽的，又好走”的话，这后者便更易理解，因为想象中这是一条宽广的路，并且无门的设限（连下决心都不必，走就是了），但是为了找到生命，我们应该离开这条路，而去穿过一个窄门。（后来又讲宽广的路上有门，是一项自然的“演进”，为了平衡两节的句子结构。）易走的和难走的并非 *euruchōros* 和 *tethlimenē* 的最好译文，因为这两个希腊字强调“宽”和“窄”的意思，并没有什么新的思想；用“宽松的”与“限制的”的译法可能更好，因为所比较的并不是路好走不好走，而是有多少人要走或能走。可是话又说回来，“难”、“易”的意思也可能有，因为从“窄的”、“难的”的字根中衍生出来的名词在罗马书二 9 和八 35 里被并列使用，作为“患难和困苦”之意。

15. 第二小段（15~20 节）集中讲假先知，这是一个在旧约时期就已为人熟知的现象了（如：申十三 1~5；耶二十三 9~32）。到了新约时期，在教会里说预言是件光荣的事，于是假先知也就多了起来（徒十一 27~28，二十一 9~11；林前十二 10、28，十四 1 以下等等）。我们从彼得后书二 1、约翰一书四 1~3，启示录二 20 以及耶稣在马太福音二十四 11、24 的提醒警告中，已得知假先知相当活跃，到

了一世纪末问题已很严重（*Didache* 11:8~12）。他们像旧约中的假先知一样（耶六 13~14；结十三 1~16）会告诉人们，不必走作基督门徒的窄路，还有更容易的路可走¹¹⁹，所以说这一节和前面第 13~14 节在思想上也有联系。他们的教诲可能听起来有理，于是他们就取得了真门徒（羊）的称号，但是事实上他们是狼，有着很大的危害作用（参，徒二十 29~30，那里也用豺狼来比喻会众中的假教师）。

16~18. 假教训的破绽需经查验，才能得知（参，约壹四 1~3）。耶稣在这里提出了一个检验的方法，不是教义性的而是伦理性的：凭着他们的果子就可以认出他们来。什么果子，没具体说，但意思很清楚：言论要通过行动来检验。这一比喻大约来自以赛亚书五 1~7 里所说的长在神葡萄园里的野葡萄（参，耶二 21）。在十二 33 里马太也用同样的比喻指责法利赛人。这里固然专指假先知，其实这原则对任何基督徒的言论声明也同样实用。发出声明容易，就连一个基督徒的行为也可能是虚假的；但是，一个人究竟如何，从他的生活方式中不可避免的会显露出来。当然这个比喻也不应导致另一结论，即否定一个人可以转变；人的转变如果是真的，就必须彻底成为一个新人，光是几句新的言辞或是几种新的行为模式是行不通的。

19~20. 第 16a 节所提的原则（20 节里又重提），将决定人的最终命运。门徒单凭声明是逃不过将来的审判的。耶稣在这里重申施洗约翰对表面悔罪者的攻击（19 节是三 10 一字不差的重复）。马太福音屡次强调单单作一名有名无实的门徒十分危险，并警告说到末日必有自称为门徒的人被排拒在天国门门外（参七 21~23、24~27，十三 37~43、49~50，二十五 31~46）。

21. 第三小段（21~23 节）进一步阐明第 19 节的意思，即有名无实的门徒最终必遭拒绝。这不光指第 15 节所说的假先知，任何自封的假基督徒都包括在内。进天国（参 13~14 节的“引到永生”）的标准，正如第 16 节以下所说，是实践中的顺服，而不是呼求（不管多急切）耶稣“主啊，主啊”（参二十五 11，重复的呼求虽急切，却无结果）。在各福音书中，主啊（*kyrie*）常常只是一个礼貌的称呼（如：十三 27，二十一 30，二十五 20 等处的尊称），马太用的时候，却带

有更深刻和更富宗教性的意味，表现出对耶稣的权柄和崇高地位的承认，所以就成了门徒们称呼耶稣的一种典型方式（马可福音和路加福音用“先生”或“拉比”的地方，马太往往代之以“主啊”，见 *TIM*, pp.41~42）。所以，这里表示的是经过深思熟虑而肯定下来的主仆关系，是对信仰的强有力的声明。不能说第 21~23 节里“主啊，主啊”的呼叫是不诚恳的，只是那些人连自己也欺骗了，（像二十五 44 的“山羊”一样）根本不知道，作为门徒，他们并未达到耶稣所讲的顺从的标准（21 节），也没有和耶稣建立起真正的关系（23 节）。

22. 审判的主题在当那日（那日常常用来表示最后审判的日子，见二十四 36；路十 12，十七 31，二十一 34；参旧约里“耶和华的日子”）几个字里看得更清楚了。自称是门徒也好，甚至以耶稣的名义行异能也好，却不足以证明这个人真正的门徒。参看马可福音九 38 及使徒行传十九 13 以下，便可对非门徒圈内之人以耶稣的名赶鬼的事有更好的认识。说预言、行异能、赶鬼都可以是假的。“灵恩”的活动并不能代替顺服和与耶稣之间的亲密关系，行的任何“好事”也同样无效——参看本革尔（Bengel）对本节所做的尖锐评注：“还可以加上：我们给旧约和新约都写过注释，也给探讨研究圣经的著作写过评论，我们还讲过道，讲得也不错，等等”。

23. 请注意，在第 21~23 节里耶稣称自己为“那日”的审判者，而这时祂的听众期待的是听祂提到神的名字。而更令人惊异的是，耶稣的声明毫不含糊，无可争辩。不仅如此，审判的标准还是每个人与祂的关系。我从来不认识你们是一种否认的形式，还见于二十五 12，并请参看二十六 70、72、74，彼得对主的否认。你们这些作恶的人，离开我去吧，引自诗篇六 8，是一个虔诚的受难者对逼迫他的人发出的。

24~27. 构成登山宝训最后部分的是，大家熟悉的两个盖房人的故事。这个故事在路加福音里以完全不同的词句和另外的形式叙述出来（路加讲的是两个房子根基深浅不同，不像这里，讲的是选择的地点不同），不过有一个共同的作用，即强调聆听了教训的人去不去行十分重要。两个人都代表凡听见我这话的（这里顺带肯定了耶稣最终

的重要意义，如第 21~23 节一样），不同之处在于是不是去行。（*poieō*，“去行”是 15~20、21~23、24~27 节各段里的一个关键词。）若实际去行（与 21~23 节那急切但肤浅的表白忠心相对），一个门徒就能战胜水冲和风吹，象征他既能经受世上生活的压迫，又能通过神末日审判的检验〔参，赛二十八 14~19，说神的审判就像大水，只有神打的根基（16 节）才能经得住；再看结十三 10~16〕。作个假门徒或是肤浅表面的门徒，只能彻底灭亡。马太在比喻的结尾（亦即宝训的结尾）用了……倒塌得很大一词（路加亦然），对这一警告可实在小看不得啊！

xii. 结语（七 28~29）

第 28 节开头所用的格式（“耶稣……完了……就……”）在十一 1，十三 53，十九 1 和二十六 1 等处也都用了，说明教训到此告一段落。这种公式仿照的是旧约的语言（例如：七十士译本的书四 11；撒上十三 10），在马太福音中只用于这五处，显然是标志五大教训辑录的结束，为将笔锋转向叙事而特意选用的规范的过度格式〔参，民十六 31；耶二十六 8；希伯来文版本（不是七十士译本）与马太的用法近似〕。请看本书前面第 58~61 页，便知马太使用此公式作为将全书结构划分为基本五段的标志。就算没有这个作用，这一公式在马太发展其主题时也明显地起着重要的路标作用（见 Kingsbury, pp.2~7）。至此，关于如何作门徒的教训结束了，从八 1 我们又将回到耶稣公开传道的第一阶段，这是从四 17 开始叙述，在四 23~25 做过概括的。

可是，马太先注意到对耶稣教训的普遍反应。看五 1~2 便知道，耶稣教训门徒时，众人是次要的听众。他们都希奇（参十三 54，二十二 33），希奇的还不只是祂教训的内容，而更多的是祂的权柄（这个词很重要，既指耶稣的话语，又指祂的事迹；参八 9，九 6~8，十 1，二十二 23 以下，二十八 18）。文士们小心谨慎地引用每条对权柄的规定，耶稣与他们不同，祂根据自己对神旨意的直觉理解来解释（甚至加添）权柄法规。这就是为什么祂可以把人们对祂的话语的反应作为审判他们的准绳（24~27 节）。文士们讲授律法，祂显然远不止于

一位讲授律法的。“他们的文士”表明马太在写这部福音书时，已感觉到基督教会与犹太教会之间日益强烈的敌对情绪（参四 23，九 35 等处所用的“他们的会堂”。和合本看不出——译注），这样用可能还有一层需要，就是把他们与出现在十三 52，二十三 34 里的基督教“文士”区分开来。

C 耶稣所行神迹之摘录（八 1~九 34）

前面第五~七章已向读者介绍了耶稣的教训，众人听了这些教训都希奇祂的权柄（七 29）。现在，祂的权柄要进一步体现在祂的事迹之中。前三章精选的教训，配以后三章搜集的事迹（以治病活动为主），匀称地组成了自第五~九章的一个复合的整体，感人至深。耶稣传道的三种方式——教训人、讲道和治病——在四 23 里已用一句话概括，在九 35，也就是这一部分的最后一节又再重复。贯穿全段、压倒一切的影响，便是耶稣这位弥赛亚举世无双的权柄（见 Davies, pp.90~91）。

全段记载了十大神迹（九个是治病或赶鬼），在路加福音里全都包括，马可福音在不同的地方记述了九个。这里马太按照其特有的排列顺序作了集中的叙述。前三件治病的事迹，严谨地构成了一组活动，引出八 16~17 的概括语（见那两节的注释）。于是，很多人倾向于认为全段是由三组事迹构成，每组各包括三个故事（九 18~26 的一个故事里交织着两个奇迹，算成一个），中间分别插进两段有关如何作门徒的话（八 18~22 和九 9~17）。有人甚至为这三组事迹想出了通俗的标题，例如：治病三神迹（八 1~17）、权能三神迹（八 23~九 8）、复原三神迹（九 18~34）（如 ICC 和 Guthrie, p.32）；再如：三次医治遭排拒的人（八 1~17），三次显现大能大力（八 23~九 8），三次双双得医治（九 18~34）（如 Green）。其实，后两组冠以这样的标题至少显得不大自然，而且，三段结构论本身在八 1~17 以后也不很令人信服，所以我们应把这段摘录当成一个整体来从中体会马太的意图，而不是从其结构的细部来了解。

拿马太与马可和路加的对观叙述相比，便可看出马太的记载要简

短得多。这再一次说明，马太总是尽量删减故事的细枝末梢（不是因为它们枯燥无味，马可在自己的叙述里便采用了），以集中精力叙述神迹本身，特别是介绍耶稣的话语。这样做的效果便是，藉由耶稣在治病、掌握自然现象和赶逐黑暗权势，及掌管世人的命运等方面所显示出的权柄，来大力突出耶稣的独一性。九 33 众人发出的惊呼，把这一段自然地引向了高潮。

i. 大麻疯病人（八 1~4）

1. 对山和众人的理解，请看五 1~2 的注释。人们已从耶稣教训的话语中领会到耶稣的权柄（七 28~29），现在更要作祂事迹的见证人（参九 8、33）。

2. 大麻疯患者是遭正常社会遗弃的人。圣经里的“麻疯病”是个专门的术语，大概包括各种皮肤病，当然也包括比一般皮肤病重得多的“真”麻疯病（希腊人称之为 *elephantiasis*）¹²⁰。所有的麻疯病人倒不一定全病得很重或带有传染性，但却都被归到一起，受利未记第十三至十四章所定严格的隔离条例管制。病人不仅可能成为健康方面的社会公害，令人讨厌，而且从礼上讲，他是不洁净的。新约里对其他疾病一律“医治”，唯独对大麻疯病人是要“洁净”（见十 8），而且还须得到祭司的察看和认可。这种病被看成是不治之症（王下五 7），所以，这个大麻疯患者来求耶稣，对耶稣给他帮助深信不移，说明他和那位百夫长（见 8~9 节）一样，深知耶稣有权柄。所以马太用了两个意义重大的词，一个是拜（*proskyneō*，通常译为“崇拜”，见二 2 注释），另一个是主啊（*kyrie*，本意是“先生”，但见七 21 注释），说明他认为这人所表现的超出了一般的敬意。在以下几节里，马太只字未提耶稣的情绪反应（可一 41 说“动了慈心”；一 43 说“严严地嘱咐”还稍带愤愤之意），说明他的注意力集中在表现耶稣的能力而非祂的性格上。

3. 耶稣摸祂医治的人是常事（八 15，九 25、29 等），可是这里更加上伸手二字以强调这一动作；因为，对医治大麻疯患者，这一动作的意义尤为重大。去摸一个不洁净的人，意味着自己也染上污秽

(利五 3)。耶稣却毫不理会这礼仪上的规定，这表明了耶稣对律法的态度，这种态度在五 17~48 和十二 1~14 (论遵守安息日)、十五 1~20 (论礼上的污秽) 等处均可见到。耶稣的使命和他提出的爱人的要求显然占了优势。病人的立刻洁净更进一步突出了耶稣的权柄 (与民十二 9~15 不同)。

4. 耶稣命令他什么也不要说 (由此看来，第一节提到的那些本应从头至尾跟着耶稣观看祂行神迹的人此刻并不在场)，这话在九 30，十二 16，十六 20，十七 9 曾多次重复，马可福音里重复的次数更多。为什么要守密呢？马可常以此为耶稣辩解，解释为什么耶稣传道期间，跟随祂的人不多。其实这话反映了一种真正潜伏着的危险，即耶稣可能被人当成一个不折不扣的行奇迹者；或更有甚者，当成一个民族主义的解放者而出了名，从而对祂使命的实质造成了严重的误解。这正是祂最要避免的。进一步还请参看十六 20~21 的注释。然后，耶稣按照利未记第十四章有关洁净的律法规定，指示那人带上应献的礼物 (利十四 10 以下) 去把身体给耶路撒冷的祭司察看。对众人作证据 (现代中文译本译作“向大家证实”——译注)，可能有几种解释：(a) 向大家证实大麻疯已得医治，故可重新回到社会中去；(b) 向那些 (可能已有敌意的) 祭司们证明，耶稣尊重旧约的律法 (参五 17)；(c) 为能医治疾病的耶稣的弥赛亚使命作见证 (参十一 5，医治大麻疯正含有这个意思)。类似的话还见于十 18，和马可福音六 11 (参，太二十四 14)，说明其含义不仅局限于这件事本身，而是要深远得多 (先命令那人不要说，又说这句话，难免显得前后矛盾)，这样就给第三种解释添加了砝码。马太清楚地认识到，这一事件对理解耶稣是谁极为重要。这个神迹的“见证”可能是积极的 (号召人相信；见二十四 14 和十 18)，也可能是消极的 (对反对耶稣的人作见证；见可六 11)。进一步请看 Banks, pp.103~104。

ii. 百夫长的仆人 (八 5~13)

5. 继遭犹太会堂隔离的大麻疯病人之后，又来了一位由于民族属性而被人否认的百夫长。迦百农那时已成了耶稣的家乡 (见四 13

注释)，也是八、九章中许多故事发生的地点 (约翰福音四 46~54 里叙述一个类似的故事，讲的是迦百农的一位王宫大臣，不过故事发生地点却在迦拿，所以约翰讲的可能是来自另一传说系统的一件别的事¹²¹)。这里所讲的百夫长，是希律安提帕指挥下，驻守那里的地方部队的一名下级军官，该留守部队的官兵都不是犹太人，大部分来自黎巴嫩和叙利亚。他对犹太教富有同情心 (路七 3~5)，是因为他同周围的人相处甚好。路加告诉我们说，他是通过他的犹太朋友们才得以接近耶稣的。马太有意删去这些次要的情节，让他一下子就见到了耶稣。这样，马太的版本更加强调见面时具有的民族因素¹²²。

6. 这里的主啊和第 2 节一样，本意就指“先生”，不过马太是要用它表示对耶稣特殊权柄的承认，这点从第 8~9 节百夫长的话中可进一步得到证实。仆人可能是他的私人助手；路加说他是百夫长“所宝贵的”。希腊字 *pais* 除仆人外还有“孩子”的意思，约翰福音四 51 就是这么用的 (若不然，这节经文可以用“儿子”的一般用语，而不必用 *pais* 这个字)。所以，有人认为，根据约翰福音四 46 以下的叙述，故事说的本来就是百夫长的儿子。可是路加七 7 里也用了 *pais*，却又在第 2、3、10 节里清清楚楚地称他为仆人。新约里 *pais* 的固定词义就是“仆人”，只有约翰福音四 51 一处用它来指“儿子”，不是指与说话人无关的一个“孩子”。由此可见，这里的故事与约翰福音四 46~54 的故事无关。

7. 这里是耶稣的回答。祂极不寻常地使用了第一人称代名词，我们甚至可将这句话理解为一句问话 (NEB 的边注：“是要我去医治他吗？”)。第 6 节里，那人并未明确地提出请求，所以耶稣就用问话的方式把那人的意思说了出来，重点是在人称代名词上面。一个外邦军官这样去见一位犹太传道人，至少是很罕见的。这时耶稣跟着提出了“一个含有诧异与气愤的问题” (Held, *TTM*, pp.194~195)，若不是表示祂真不愿意因走进一个外邦人家而使犹太教的礼仪受到玷污 (从来没有耶稣走进外邦人家的记录，医治外邦人也是在一定的距离之外)，至少是为要试探一下那人信心的真实程度如何。这个外邦人真的意识到他胆敢提出的是什么请求吗？十五 23~26 有另一个外邦

人请求得医治，耶稣的回答与这个相仿，两个故事中的确有不少相同之处，都含有考验的意思，也都有外邦人信心的胜利。耶稣在第 10~12 节里所说的话明明白白地表示，祂认为信心没有种族的障碍，祂提的问题就是要引导那位百夫长说出他对这个真理的认识。

8. 百夫长没有就一个犹太人是否可以进他家的问题发表看法，他根本没把这当成一回事。他的胆怯并非出于他的民族属性，而是出于一种意识：他意识到他面前的人所拥有的权力比他的权力大得多，他个人实在不配。总之，亲自登门是没有必要的。患大麻疯的病人企图走近耶稣以得医治，这位百夫长的信心更大，他相信靠耶稣一句话就能得医治。

9. 他对耶稣治病能力的理解，是用军官有发号施令的绝对权力来解释的。没有理由非要去比较，去问个明白，耶稣究竟有多大的权力¹²³。根据他个人在军队的经验，对耶稣说了就能做到的这点他坚信不移。

10. 本节是整个事件的关键。这个外邦人的信心远远大过任何一个以色列人，大得令耶稣希奇了。这个字分量很重，只在这里和马可福音六 6（那是因为祂的乡亲们缺乏信心而令祂诧异！）用它来形容耶稣。我实在告诉你们（见五 18 注释）是唤起听众注意祂下面的结论。马太的话“在以色列中没有一个人……”¹²⁴强调以色列完全不能达到要求的标准，比路加的语气更重。这里所说的信心也不应按照后来神学理论的观点来理解，在第 8~9 节里已对信心下了定义，那就是在实践中不折不扣地依靠耶稣的力量。

11. 马太终于用耶稣的话把这一事件的全部含义揭示了出来（11~12 节）。耶稣的话语重千斤，论到谁能作天国成员的问题。它强调天国并非属犹太人所专有，天国的门也朝着像百夫长那样的外邦人开，犹太人甚至会发现，那里原来没有他们的份儿。因为信心才是衡量能否作神国成员的标准，而不是种族。耶稣这话原本显然是在另一种情况下说的，因为路加福音十三 28~29 里也出现了类似的话，但与百夫长的故事无关。

坐席的希腊字原意是“斜倚着”，它本是用餐时，特别是在正式筵席里所持的标准姿势（参，约十三 23）。这里所描述的是那弥赛亚的筵席，是犹太教末世期望的永恒主题，取自以赛亚书二十五 6（请注意：那是“为万民所摆设的”）。可是，这丰盛的筵席经过启示文学和拉比文献一解释，就变成有希伯来族长亚伯拉罕、以撒和雅各出席的专对以色列人施的恩惠了。那许多参加筵席的人，虽未明说是外邦人，但显然是那些非“本国的子民”，即非犹太人了。犹太人与外邦人一同坐席，势必玷污礼仪，而耶稣还没想让长者们与作为贵客的外邦人一同坐席。更有甚者，耶稣在描写他们来自东、西各方时，这句话在旧约里还有从世界各地招聚以色列人（诗一〇七 3；赛四十三 5~6，四十九 12：请看拙著 *JOT*, p.63）的意思。

12. 第 11 节对犹太人排他主义的挑衅可以说是够厉害的了，现在又要从另一角度提出惊人的警告：犹太人自己也不保证在弥赛亚的筵席上有个位置。本国的子民是指凭祖先，靠权利在那国度里占有一份的那些人（参考拉比文献中所用“末世之子”的说法，在路十六 8，二十 34~35 里有所反映）。“当前人人相信，亚伯拉罕的后裔没有一个能走迷的”¹²⁵，可是耶稣却说能，当然不会全部走迷，因为至少亚伯拉罕、以撒、雅各会在那里。不过，关键在于，天国的子民并不在乎他们是哪个族类，信神的外邦人定要占去不信神的犹太人的位置。外边的黑暗，哀哭切齿是犹太人描写不敬神者的一种象征性手法（见 *ICC*, p.78），虽令人难以置信，但可能成为“本国子民”的亲身体验。神救世的计划自耶稣的使命开始而有了改变，耶稣在这两节里所说的话大概是最彻底的改变了。

13. 插进上面那段话之后，马太便匆匆地结束了自己的故事。百夫长所恳求的那一句医治仆人的话记载在这里，把第 10 节有关信心的主题承接了下来。信心既然坚定不移，那么耶稣的医治，尽管从远处，也就必然立竿见影（参 3 节，九 22）。

百夫长的故事高度地凸显了信心，把它看作是“唯一必须的”。有实际信心，才能期望并收到果效。如此的信心使一切的传统和传说都变得苍白无力，有这样信心的人才属于神的国。施维策由这个故

事引出了一条训谕，读起来可能不太舒服：“当今，与耶稣在一起的非洲人和亚洲人都切实接受召唤，起来告诉‘基督教的’欧洲，什么才是真正的基督徒生活，可见接受这故事的教训，该是刻不容缓的了。”（216页）

iii. 彼得的岳母（八 14~15）

第三个“遭遗弃的人”是一位妇人。尽管有人认为，耶稣摸一个妇人的手就是违犯了律法（Hill, p.160, 引 SB, I, p.299），但是，这项保存于一个晚期选集（*Kallah* 50b）里的传统并不代表耶稣时期实行的规定。对这段医治的叙述极其扼要（马可的本已干瘪的四十四字的叙述，到马太又压缩到了三十个字），对门徒甚至只字未提。**发热**可能是因为疟疾，不过对引起发热的多种原因并未一一列举。彼得是伯赛大人（约一 44），在耶稣传道的年代，他的家在距伯赛大约二哩的迦百农（参十七 24~25）；耶稣在迦百农时很可能就住在他的**家里**，所以很多教训人和治病的活动都是在那里进行的（参九 10、28，十三 1、36；可二 1 以下，九 33）。那是个相当大的住宅，也是安得烈（可一 29）和彼得岳母的家。彼得保留着这个家（和他的打鱼用具：十七 27；约二十一 3），表明第十九 21 和路加福音十二 33 等处所提的要求，并不是一成不变的用于每一个门徒。耶稣既选择了到处为家的生活方式（20节），像这样热情接待祂的家庭自然就成了耶稣生活的基本条件（参，路十 38~42）；**服事**也指为祂准备饭食等等（参四 11，用的是同一个字）。

iv. 耶稣治病活动的概括（八 16~17）

这两节是八 1~17 这段精心编排的段落的高潮（请看 Held, *TIM*, pp.253~255），先是叙述了三件治病的神迹，然后引到一句总括的话，最后缀以一句有关耶稣治病的旧约引文。这三次治病，显示了耶稣对受歧视的、遭遗弃的是怎样的同情，又如何满足他们的需要；更重要的是显示了他手到病除地医治了三种不同痼疾的权柄。

16. 这句概括语大大扩大了耶稣医治对象的比例，包括**一切有病**

的人（参四 24）和**被鬼附的人**，第一件赶鬼的神迹将在下面（八 28 以下）叙述。这里和各福音书一样（马可福音更清楚一些，一 32~34），有病和被鬼附是分开来说的，对他们的医治也不混在一起。**鬼是用一句话就赶出去**（从来不用手摸），被鬼附着的人无须意识清楚地参与这一过程，**病人则是被医治的**，多半经过手摸，并且几乎总是对病人信心的回答。马可对耶稣在安息日晚间的医治行动有一场生动的描写，被马太删略得只剩下一句正式的概括语，主要为引出他在第 17 节安排的高潮。

17. 马太叙述治病神迹的主要意图，是让人通过这些事迹理解到耶稣的使命。这些神迹全是为应验以赛亚书五十三 4 的话。马太的引文是他自己根据希伯来原文作了些改动得来的，那里本来用的是“疾病”和“痛苦”（见 RSV 赛五十三 4 边注），而七十士译本（和亚兰文他尔根）则把这个词灵意化了，译成了“罪”。以赛亚书五十三以下确实多次使用了“罪孽”、“过犯”一类的词，表示人因着神的仆人的忧患而得到**灵魂**的解救，第 3~4 节里的“疾病”、“痛苦”等词也应从这个角度来理解，基督教的认识（和翻译）正是如此。按照犹太教的认识，肉体上的痛苦和罪总是联系在一起的。马太清楚地知道，以赛亚书第五十三章所说神的仆人的作用，就是要经历赎罪的各种痛苦（见二十 28 的注释），那时在基督徒的圈子里，讲解该段经文，主要正是接这路线¹²⁶。但是，这也没有阻碍马太理解，以赛亚书五十三 4 应用于耶稣的治病活动；还有另外一面也是应验了神仆人的使命（参十二 18 以下，便知神的仆人还有另外的不是赎罪的使命）。马太正是定意要通过表现耶稣全部的生活和传道活动，不光是赎罪这方面，来描述耶稣对圣经经文的成就¹²⁷。

v. 两个要作门徒的人（八 18~22）

18. 为了介绍耶稣平定风暴和医治湖东岸加大拉被鬼附者的神迹，马太提出，耶稣为躲避那不断增长的人群而要离开迦百农的决定（在加利利传道期间耶稣常须这样做）。这样，祂就必须把祂的追随者划分为要跟着祂的真正的门徒和一般支持祂的人；所以，马太在第

19~22 节里先介绍了两个很有意思的例子，通过这两个例子提出了对委身之门徒的要求。在路加的叙述里也有这两个故事，不过出现的时间晚些（路九 57~60；在 61~62 节里又补充了一个类似的例子）。这两个人本身并未引起作者的兴趣，他们对耶稣的号召反应如何，连提都没有提，这两个例子是作门徒方面的实例教训；下面第 23 节再次使用了“门徒”、“跟着”等词，说明下一个故事也应被看作是作门徒方面的教导（TIM, pp.54~55, 201~203）。总之，耶稣作弥赛亚之工的权柄在第八章和第九章里得到了全面的强调（参照吩咐这样权威性的词），要作门徒的人也必然应作出必须的反应。

19. 第一个例子是一个**文士**。以一个阶层而言，文士通常是与耶稣对立的，不过以个人而言，他们也可能是门徒。第 21 节里说，**又有一个门徒**，说明那个文士可能已是门徒了。不过，就算是，也是一个比较散漫的，因为他称耶稣为**夫子**；在马太福音里，这种称呼只出于圈外人之口（见 TIM, p.41；与 21 节的主啊相对）。他似乎以为作个门徒就和一个自愿跟着拉比的学生一样（见四 19 注释），**无论往那里去**，在他看来恐怕就是指耶稣要渡船过湖的这次旅程，他并没有终生跟随的打算。他只是个浅薄的学究式的门徒。

20. 耶稣的回答表明祂不是个普通的拉比，跟从祂可不是件轻松的事。祂选择的是一种没有保障、四处为家的生活方式（像彼得那样的许多家庭都随时欢迎祂，祂却没有自己的家），祂的门徒们接受呼召，也要仿效祂的生活方式。这并不是被迫，而纯粹是出于自愿。耶稣的家庭虽不十分富足，但也是个中产阶级的小康人家¹²⁸。请看导论 IV B “基督论”第 (ii) 点，原书第 40~42 页对这里首次出现的人子的解释。有人认为，人子就是指一般普通的世人，如果是这样，那么作为回答第 19 节的第 20 节就全然无意义了；这里说的是耶稣无保障的生活，而不是世人的情况（岂真会如此？）¹²⁹。

21. 前面那位“自愿者”的面目不清，这位可明明白白的是个**门徒**（注意：他称耶稣为**主啊**；见七 21 注释）。问题是他跟随耶稣的坚决程度如何。如果他的父亲已经故去，那么他的请求是个起码的、合情合理的请求。一个死者必须在二十四小时之内下葬（追悼仪式则

在一周之内举行也无妨），这是为子的义不容辞的责任（创五十 5；Tobit 四 3, 六 14）。这件事的重要性超过任何宗教方面的义务（Mishnah Berakoth 三 1），就连祭司为之玷污了礼仪也不算有过（利二十一 2）。可是，有人认为，他的父亲还没有去世，那么他的请求就是个不定期的告假了¹³⁰。

22. 这个合理的请求遭到了断然的拒绝。跟从耶稣比任何家庭义务都重要（参十 35~39，十二 46~50，十九 29）。如果一个拿细耳人或一名大祭司将自己奉献给神，他便不能去参加他父亲的葬礼（民六 6~7；利二十一 11），耶稣的要求也是同样坚决，因为门徒的责任急如星火，在十 5 以下将进一步强调。**死人**只能是指门徒圈子以外的人，没有灵魂生命的人，没有接受天父召唤的人，这样的人可以留下，去处理世间的事情。这个回答显得有些不必要的生硬，甚至唐突。因而布莱克（Black, pp.207~208）提出自己的看法，说亚兰文原版是“任凭那些**不坚定**的人去埋葬他们的死者”，因为亚兰文“不坚定的人”和“死人”二字的发音极为近似。即使如此，拒绝仍是绝对的，而用“死人”来表示不信神的人实际上是在犹太教相当后期的文卷里才出现（SB, I, p.489）。这种警句式的说法表现了耶稣特用的一种矫枉过正的战术，用它来说出自己严厉的要求¹³¹。

vi. 平静风和海（八 23~27）

这是耶稣对大自然实行神迹——“连风和海也听从祂”（27 节）——的首次纪录，从更深远的层次上证明耶稣有独特的权柄。显然这是马太把这一神迹放在第八~九章中叙述的主要意图；因此，与以前一样，讲述时删去了许多细枝末节，使耶稣平静风暴的权柄得以直截了当地引致第 27 节的高潮。伯恩坎著名之作（见 TIM, pp.52~57）于一九四八年发表之后，大家普遍接受了这一观点，即马太把平静风暴的事件放在第 19~22 节那些话之后来叙述，且放进了某些情节，说明他认为这是“宣讲基督教福音时，讲述作门徒虽有危险但又光荣的一个范例”。我看这个观点值得同意，至于是否应该认为，马太有意把船比作教会，把风暴比作末世的各种冲突，那可就不敢说了。至少可

以肯定，无论在马太，还是在马可和路加看来，这一事件主要是一份证明耶稣具有超自然力量的纪录，附带又有考验门徒信心的意图在内〔参看百夫长仆人的故事（八 5~13），同样也是这样两个主题的融合〕。

23~24. 请看第 18 节的注释以了解这两节和第 18~22 节的联系。暴风原词的词义为“地震”——直译是一次“震动”；马太使用了这个词，看来是为了强调他们的人身危险有多么严重，而不是为了介绍末世的动乱（不像在二十四 7 和启六 12 等处所说）。加利利海以骤起风暴而闻名，而耶稣却在睡觉；渡湖所需的时间一般也不过一两个小时，可见耶稣以及船上的人都被平日繁忙的活动弄得多么疲劳了。耶稣控制大自然的镇定与门徒们的焦虑不安形成了鲜明的对比。

25. 这一对比又因门徒们的祈求而显得更为突出。马太用祷告的形式和“主啊，救我们”等话来表现这一祈求（见七 21 注释，并注意这些话在第八章里使用之频繁：2、6、8、21、25 等节），这样祈求不仅是湖上门徒们当时最合适的表达方式，也是每个基督徒在敬拜神时所应使用的最恰当的表达方式。

26. 耶稣对门徒的责备（甚至先于祂平定风暴的行动；在马可和路加的福音书里是祂先平定了风暴而后才责备门徒的），进一步强调作门徒就要有**信心**，也就是要真正相信（参 8~10 节注释）而无所忧虑（参六 25 以下）。**小信**一词（比马可的“你们还没有信心吗？”的责怪程度要轻得多）是马太在这种情况下喜欢用的（见六 30 注释）。**斥责**一词生动而具体地表现了耶稣是神创造之秩序的主人，本身具有掌管控制一切的权柄。

27. 耶稣的权柄得到了**众人的承认**；这里的“众人”指的是广义的“人”；马太的意图也是要表现人们广泛的反应，不光是在场的几个门徒的看法。在旧约里，海水服从耶和華的命令是耶和華无所不能的标志（伯三十八 8~11；诗六十五 5~8，八十九 8~9 等）；马太写这个故事并记载人们惊喜叹服的反应时，他心中必有诗篇一〇七 23~32 的话。他虽没有明说，但根据上面所提的旧约章节来看，耶稣所行

的奇事是表现了根本性的变革，耶稣就是弥赛亚——甚至更高的身分——已逐渐地显明了出来。

vii. 加大拉的鬼附之人（八 28~34）

28. 加大拉是低加波利的一个城，在湖东南六哩（十公里）处，管辖着约但河口以东直到湖边的一片土地（Josephus, *Vita* 42）。三部对观福音书里的说法不同，马可和路加用的可能是“Gerasenes”（**格拉森**），所指的大约是今日的**库尔西**（Kursi，位于湖东岸），而不是距离湖岸尚有三十多哩（五十公里）的罗马城市杰拉什（Gerasa）¹³²。**加大拉人**（Gadarenes）大概是马太的原文。现在无法判断事情发生的地方，是在约但河口附近呢（马太），还是在湖的东畔（马可/路加）。两处均有“陡峭的山崖”（32 节）和为数很多的外邦居民，大群的猪便是证明。第 33 节所说的“城”不一定就是加大拉，可能是加大拉管辖区内一个近湖的居民点。这里所说的**两个被鬼附的人**，在马可和路加的叙述中，只有一人。马太使用“双数”的做法，还见于二十 30（参九 27）和二十一 1 以下的第二匹驴驹，还有二十六 60 的两个假见证人。很难用一个统一的解释来说明这几个不同的情况（见二十一 2，二十六 60 的注释）。有人认为，马太在这里和在二十 30 里使用双数，是为了弥补他对另一个赶鬼事迹（可一 23 以下）和一个医治瞎子事迹（可八 22 以下）的遗漏，这不仅把马太的写作风格说得十分机械呆板，而且也无法解释，为什么他在九 27 里又写了两个瞎子。布特曼（R. Bultmann）¹³³ 提出马太这样写是为了做到“民间流行手法”的对称美，不过无论在这里，还是在二十 30 都没有这样的效果。那么，马太把病人加倍，是不是为了加大行奇迹的数量呢，还是表示耶稣进行了广泛的赶鬼活动呢？再不就是他的传说来源与马可和路加的不同，或是他的材料里本有第二个被鬼附的人，但因不太重要，就被马可和路加忽略了？没有统一的解释。不过，有一个看法值得注意¹³⁴，那就是：无论是在八 28 以下，九 27 以下，还是在二十 30 以下得到医治的人，无不承认耶稣是神的儿子或大卫的子孙；既然犹太律法要求有**两个**见证人，马太便用两个见证人来肯定他的见证（这也可以作为马太在二

十六 60 里用了两个见证人的理由)。马可用了五节的篇幅所做的描述，马太在这一节里就概括了，整个事件马太也只用了马可所用篇幅的一半。马太的注意力集中在表现耶稣的权柄，所以他着重写的是与鬼的斗争，而不是充当斗争舞台的那些人，所以，个人的细节便几乎全部删去了。

29. “我们与祢有什么相干？”意思是说，他们不愿与**神的儿子**有任何关系。一般只是那些表明对耶稣有信心的人，才称呼耶稣为神的儿子，不过魔鬼也这样用（四 3、6），他的同伙也这样用，他们都认识耶稣的权柄，但他们不会接受。本来以为他们最终受的**痛苦**（参，启十四 10，二十 10）是要等到最后审判的时候才去受（犹太教文卷中这类启示很多，如以诺一书十二~十六章；禧年书五 5~10，十 1~13），可是，耶稣的出现（尽管在**这里**，在外邦人的地区）表示，**那将要到来的时刻**已经开始了（参十二 28）。〔在这段上下文里，**时候**（*kairos*）一词指犹太人通常指的期望的时刻；可是，二十六 18 的 *kairos*（时候）指的是耶稣冲突的决定性时刻，即十字架的时刻。〕

30~31. 马太并没有提马可福音五 8~10 记述的对话，而是一针见血地点到了主题——赶鬼。不过，猪群可充当了主要的角色，因为这赶鬼事迹之惊人要通过猪群的行动显示出来，特别如马太补充的话说猪群还不是在近旁，而是在**离他们很远的地方**。耶稣命令鬼从人身上出来的事是毋庸置疑的（可五 8），**若**字在这里丝毫不表示不肯定的意思。可是，鬼被赶出人身，就需要一个“住处”（见十二 43 以下），猪是不洁的动物，正好是鬼的去处了。

32. 猪群的乱窜为旁边的人提供了赶鬼的实实在在的证据〔请注意，他们向人传播的是“被鬼附之人的遭遇”（33 节），而不是“猪群的遭遇”！〕，那两个得益者更有着亲身的体验。在犹太人和异教徒有关赶鬼的记载中都有类似的事情被人目睹（Josephus, *Ant.* viii. 48; Philostratus, *Vita Apoll.* iv. 20），可是那些故事是特意作为证据而写的，与这里的写作目的无共同之处：马太的用词和事件本身都无一处表示耶稣在追求什么证明。马太此处的文法似乎指明对这一事件有不同看法——“猪群”闯下山崖（用的是单数），“淹死了”（用的是复数），

这是否意谓群鬼因此而灭亡了呢？（在马可与路加，很清楚地指明“淹死了”的主词指的是猪群。）这段叙述没有特别去注意损毁一大群猪的经济道德观念，更无暇论及人道观念，但我们可以肯定，耶稣把解救这两个人看得高过其它一切考虑。

33~34. 当地人非同小可的反应是可以理解的：他们不喜欢有耶稣这样一个人在他们那里！利维尔托夫（P. P. Levertoff）对他们的动机有所评论且未免过于严苛，他说：“世世代代人们都拒绝耶稣，那是因为他们更重视他们的猪群。”¹³⁵ 两个人痊愈后怎么样，是否负起了向自己人传道的使命（可五 18~20），只字未提，因为在马太心目中，向外邦人传道，是耶稣复活后才要做的事。这一故事记载下来，只为表现耶稣有战胜超自然力量的权柄。

viii. 瘫子（九 1~8）

1~2. **自己的城**便是迦百农（见四 13 的注释），是八 5~17 记载的耶稣早期行神迹的地方。第 8 节将显示，那里又有人群在场，马可在二 1~2 里描述得十分生动的形象，而马太则再一次删去了对细节的描述，连令人难忘的房顶上拆出了洞的画面（可二 4）都忽略了。不过，这次不同的是，马太不是把人们的注意力引向神迹本身，而是引向故事中的对话部分（与八 5~13 甚为相似），因为这段对话要介绍的是耶稣权柄的另一方面。故事一开头，我们就听见耶稣宣布，**你的罪赦了**。我们可能觉得，这句话跟瘫子没有多大关系啊，然而，在通常把疾病看作是罪的结果的那种文化环境中（约九 2），却不是如此。耶稣本人无论在这里或在其它地方，都从未说过犯罪的结果便是患病（参，约九 3），但是，肯定这个病人的罪得赦了是使他**放心的真正原因**（参 22 节：只有马太在这两起事件中加进了**放心**二字）。这里，耶稣行了医治的神迹，不仅是出于对病人个人，而且还是出于对周围人的信心（**他们的信心**）的回答，参看八 5~13，十五 22~28。

3. 这是第一次提到与耶稣的对立，以后还会不断出现。这种对立来自**文士**（不像八 19 所说的文士），是犹太教的正宗代表，故而必然反对耶稣那些激烈的宣言和要求。耶稣是怎样说了僭妄的话，无

须陈明（在可二 7 里有）：那时的犹太教绝不容许任何人发表什么赦罪的宣言，何况还是出自一个普通人之口，以他个人的权柄。

4~5. 耶稣知道**他们的心意**¹³⁶，类似的说法还可见于十二 25 和二十二 18。正因赦罪不是立竿见影的事，所以“你的罪赦了”实在比“起来走吧”容易出口得多，对一个瘫子说“起来走吧”，万一效果没有发生，岂不大丢其脸，惹人耻笑么。可是，话说回来，如果说了之后起了立竿见影之效，人们不也就相信耶稣有关赦罪的话不是唬人的了么。假定说病是犯罪的结果（见 2 节注释），那么治病和赦罪之间的逻辑联系也就更为直接了。希腊语用 *eukopōteron*（“更容易”）来表示论据更充足的作法只见于耶稣的话语之中（参十九 24 同样的用法；路十六 17）。

6. 命令瘫子起来行走，实际上证明的事不仅是他的罪得赦免，而且还表现了赦罪者的权柄。请看导论 IV B “基督论”第 (ii) 点，原书第 40~42 页对**人子**的解释。这里和八 20 一样，如果把**人子**的“人”理解为普通的人，那就毫无意义了；耶稣并没有声称说任何人都可以宣布赦免人的罪（祂治病也丝毫不说明任何人都可以治病），只有祂自己才有这种特殊的权柄。“人子”一词单独并不表示有赦罪的权柄，即使认为“人子”本身就含有弥赛亚的意思在内也是一样，因为在犹太教的期望中，弥赛亚的作用里不包含赦罪一项。罪之得赦更应被看作是末世时神所赐福分的一部分（如：赛三十三 24；耶三十一 34；弥七 18~19）。现在耶稣**在地上**宣布祂赦罪的权柄：参看十六 19，十八 18 就能更好地理解“在地上”赦罪是神“在天上”的权柄的延伸。所以说，耶稣把神的权柄带到了**地上**（参十二 28“末世实现”的思想）。

7~8. 马太福音里的医治总是效果神速，这里也是一样。群众都害怕（译注：和合本作“众人看见都惊奇”；马可和路加讲到这里时，只提到众人都惊奇），说明耶稣超自然力量的影响之大，在十七 6 和二十七 54 也可看到同样的情况（参，可四 41，五 15，十 32，十六 8）。耶稣的权柄体现在各方面：在祂的教训中（七 28~29），在祂治愈各种不同疾病——麻疯病、瘫痪、热病（八 1~17）的能力里，在祂要求门徒舍弃一切而忠于神的话语中（八 18~22），在祂对自然势力和

超自然力量的控制中（八 28~34），而此处则是强调祂赦罪的权柄。从以上种种情况中，都凸显耶稣与众不同的地位。所以，第 8 节用了一个普通的人字是很突然的。它可能是个总称（他们惊奇的是耶稣作为人却有这样的权柄），也可能是指十六 19 和十八 18 所说的，耶稣把自己的权柄传给祂的门徒的事。

ix. 召唤马太（九 9~13）

9. 马可和路加福音这同一个故事里的马太叫做利未，看来这两个名字同指一人（参，西门/矶法是指同一个人的两个闪语名字）。马太后来成为耶稣十二使徒之一（十 3）。迦百农的**税关**应该是征收进出安提帕分封地边界的货物税的地方，这些货物或来自加利利海对岸的低加波利，或来自约但河对岸的腓力管辖的地盘。马太显然是为希律安提帕服务的一名税吏，而不是一个作具体征税工作的人员；不过，这两个不同的职位（见 Jeremias, *NTT*, pp.110~111）在希腊文里都用同一个字 *telōnēs* 表示，在犹太文卷里通常也就通用了，而且还常常把这类人跟强盗、“罪犯”归在一起。人们鄙视这类人，认为他们是当时经济制度的产物，必然敲诈勒索，贪污中饱，此外，一定没有爱国之心，且一定与礼上的不洁有关联。马太与耶稣过去有没有直接交往，没有证明（参四 20 注释），不过，在那个时期，耶稣在迦百农已相当出名了。这位受众人爱戴的“拉比”（参八 19）主动召唤一个被社会遗弃的人来作祂的门徒，这本身就有接纳他的意思，于是马太便义无反顾地起来跟从了耶稣。

10. 有关**坐席** 请看八 11 的注释。路加明确指出，这次筵席是在利未家摆设的。关键是耶稣准备与**罪人**一同坐席，罪人一词用来指 *'am ha'ares'*，即那些不能或不愿遵守有关奉献和洁净的律法的普通犹太人（其中税吏占的比例最大），更广义地说，还用来指道德败坏者（路七 37 以下），崇信歪门邪道者（约九 16 以下）和外邦人（加二 15），外加收税员。一同吃饭是亲近的表示，耶稣愿意这样做，以表示自己和不受欢迎的人打成一片，祂这一个突出的特征在福音书里得到了生动的描述（特别是路加福音十五 1~2 和十九 1~10）。

11. 这种反应是不可避免的。继文士攻击耶稣，说祂说了“僭妄的话”之后，**法利赛人**又出来指责祂的行为。法利赛人的宗教信仰告诫他们，在行动中遵行律法是第一大事。一位“哈比” (*h' ābēr*) 是遵守一切奉献和洁净法规的人，如果应邀作 '*am haāres*' 的客人，便失去了“哈比”的资格了 (*Mishnah Demai* 2:2~3)。就说税吏不算礼上不洁之人（但**收税员**却是不洁的，他走进哪个房子，那房子便成了不洁之处，*Mishnah Tohoroth* 7:6），可是各种**罪人**聚集一堂吃喝，必定要破坏律例中规定得细致周详的饮食法。从法利赛人的观点看，耶稣毫无疑问是错的，他们的观点从所提的问题里就已表现了出来。

12. 耶稣回答时用了个比喻；把这位哲人比作医生的类似说法，在不少希腊文献中都可见到¹³⁷，可参看路加福音四 23。耶稣和法利赛人之间的区别，正在于他们对神旨意的理解不同，法利赛人认为，首要的、先于一切的应是顺从法规，而耶稣则认为应是向人民传讲神的道。医生岂有双手不沾染细菌的道理！

13. 这里的两句话更进一步阐明了彼此看法的不同。第一句话引自何西阿书六 6，再加上拉比们讲经时惯用的一句公式：**这句话的意思，你们且去揣摩**。这是号召大家深入地思考，而不是表面地理解引文的内在含义（无论是这里，还是耶稣的任何教训中，祭祀都毫无疑问是正当的；参五 23~24），即一个宗教，如果只追求外表，用礼仪上的各种要求取代了爱心（**怜恤**一词是希伯来文 *h' esed*' 的翻译，更为中肯的应是 RSV 的译法“坚贞的爱”），那么这个宗教是很危险的。法利赛人反对耶稣与那些人一同坐席，实际上耶稣的行为正是最大限度地应验神所**喜爱的**；从法利赛人对别人那种苛刻而不关痛痒的态度里所看到的，却是何西阿所厌恶的那种浅薄宗教的再现。第二句话更直接地谈及当时的情况，与八 11~12 有着同样惊人的效果；**被请去坐席的**（不只是这次的筵席，而更是弥赛亚的筵席）必定是**义人**，可是耶稣把这个正统宗教的标准改了，祂只请了那些不合格的人去。**义人**并不含讽刺意味，从法利赛人的理解来说，他们都是“义人”（参，腓三 6），可是耶稣所不断提出反对的正是这样的义（见五 20 以及三 15，五 6、10 注释），饥渴慕义的**罪人**比自我满足的人离真正

的义更近。

x. 有关禁食的提问（九 14~17）

14. 继文士（3 节）和法利赛人（11 节）怀有敌意地提问之后，又出现了第三批反对耶稣行为的人——约翰的门徒们。参看十一 2，十四 12，路加福音十一 1 以了解约翰的门徒们，再看使徒行传十八 25，十九 3 以了解这个集团继续存在的情形。约翰福音三 25 以下和四 1 说明他们视耶稣及其门徒为他们的对手。请看六 16~18 的注释，以了解犹太教的禁食。约翰的门徒，看来与法利赛人一样，不仅遵守旧约律法所规定的一次禁食（赎罪日禁食）和另外一些纪念日的法定禁食，而且还遵守每周的常规禁食。**常常**二字（见 RSV 边注）更肯定了这点。参看十一 18，便可了解约翰本人的禁欲主义表现。除了本段和六 16~18 之外，我们再没有别的材料来说明耶稣对禁食的态度。第 15 节和六 16~18 以及使徒行传十三 2~3 和十四 23 等处所记载的继续实行的禁食（不是常规的，是有特殊目的的禁食），证明耶稣并不反对禁食，只不过，从本节看来，遵行的不大严格罢了。祂大约只遵守赎罪日的禁食，而不奉行法利赛人的常规禁食。马可福音二 18 认为，这里所说的是法利赛人例行的一次禁食，不过他们的问题是针对耶稣一般的表现呢，还是专指第 10 节所说的筵席呢，并不清楚。

15. **婚礼**是喜庆的时刻，不是实行禁欲的日子。耶稣这样看祂的传道工作，也反映了祂弥赛亚筵席的思想（见八 11 注释），已预期在那次筵席上有**罪人**来与祂同席了（九 10）。参看二十五 1 以下，耶稣是**新郎**，是门徒们喜乐的原因、庆贺的中心。约翰的门徒们已没有“新郎”了，因为约翰已被下在监里（四 12），他们只能**哀恸**。有朝一日，耶稣的门徒们也要经历同样的遭遇。这一节的话表示耶稣不会常在他们中间，**离开**二字（赛五十三 8 的回声？）表示结局将是暴力的，本章所述官方人士对耶稣的敌对情绪的苗头，是给这最终的结局下的早期通知。耶稣与官方的犹太教不能和谐共存、和平共处，在第 16~17 节里还将继续阐述。

16~17. 这两节与第 14~15 节所说的事没有直接关系，是一段

独立的话，谈犹太人的一般传统，并不专指约翰的门徒。不过，这两节表现了一个很重要的普遍真理，对禁食的提问正是说明这一真理的例子。耶稣带来了许多新的思想和作法，正规犹太教的礼仪和传统与之水火不容。新时代的无比繁荣兴旺（婚礼、衣服、酒全象征末世时期的救赎，见 Jeremias, *PJ*, pp.117~118）非要挣脱律法主义和苦行禁欲主义的桎梏不可。表示弄破的希腊字 *schisma* 也常常用在比喻中；硬把互不相容的宗教态度捏合在一起便是酿成分裂的导火线。装酒的新皮袋会是什么形状呢？没有说，但至少说明，耶稣是在探索宗教的结构和形式，而绝不要无政府的紊乱状态：“‘自由’思想不承认任何权威的管理，与洒漏的酒一样无益”（McNeile）。两样都保全只可看作是酒袋“故事”的结束语，绝不是精心设计的蓝图，让不实行改革的犹太教与天国的新生活长期共存下去。

xi. 管会堂者的女儿和患血漏的女人（九 18~26）

18~19. 这两个治病的故事是马太删节手法的杰出典范：马可用二十三节的故事在这里只用了九节。诸多细节琐事，各种特征特性一概被马太大刀阔斧地砍掉了。马太把两个治病的故事套在一起，组合成一种最简练的形式。这里没提父亲的名字（马可说他叫睚鲁），只提是一名会堂**管理员**（*ruler* 是一个一般的名称，可能是官员，也可能是要人，当然不一定是政界的，所以正如马可所确切说明的，是个管会堂的人，这样理解最恰当不过了）。更重要的是，马太把故事的两个阶段（先是睚鲁的求告，然后是有关他女儿已死的消息，但并未阻止睚鲁继续求告）套在一起，便成了求告的时候不是女子快要死去，而是已经死了，所以故事的始末吻合一致，完全是一个使死人复活的主题，所表现出来的中心思想，也不只是在一般的困境中乞求帮助，而是一种惊人的信心。女子是真的死了，不是像第 24 节的说法，好像是死了，这点路加（八 53、55）说得十分清楚，在十一 5 也提到有使死人复活的事。管会堂的人虽未直言表白他的信心，但他实际上对耶稣治病能力所表现出来的坚信不移，和八 8~9，九 2 所叙述的“信心”并无区别。有关拜（*prosekynei*），请看二 2 和八 2 的注释。

20~21. 血漏（一种月经不调症）击垮了她，凡她所碰的东西都被视为礼上不洁之物（利十五 25 以下），这恐怕是她所以走在耶稣后面，并且只摸祂衣裳**繸子**的原因；即使这样的举动，也足够使一个虔诚的犹太人吓得倒退三步了。可是，她的决心和她对耶稣治病能力的确信战胜了她的胆怯。期望通过摸耶稣的衣裳而得医治（参十四 36），似乎给耶稣的治病角色添加了一种“魔力”的色彩，但是耶稣并没有制止她这样做。耶稣穿带繸子的衣裳，表明祂忠于旧约的律法（民十五 38~39；申二十二 12）；祂在二十三 5 所反对的是为炫耀于众而滥用衣裳的繸子。

22. 马太（与马可和路加不同）把疾病的治愈看作是耶稣的话的结果，而不是摸了耶稣的结果，因而消除了治病中有“魔力”的看法（参，可五 30，在马太的叙述里，没有耶稣感到“有能力从自己身上出去”的说法）。关键始终是一个**信**字，和八 8~9，九 2（参九 29，十五 28）的故事同属一类。耶稣显然喜爱用响亮的声音宣告 *hē pistis sou sesōken se*（“你的信救了你”，参，可十 52；路七 50，十七 19），坚定地表明这就是祂医治病人的条件。对一个有原因不敢接近祂的人说**放心**，是极为中肯的。

23~24. 连最贫苦的家庭，在死人的时候也要雇人来哭葬（*Mishnah Ketuboth* 4:4 具体说明“不少于两名吹手和一名哭葬的女人”）；为了解**吹手**，请参看约瑟夫的 *BJ* iii. p.437：值得注意的是，马太的叙述尽管精练简短，却并不惜在这里加进了描写犹太人习俗的一笔。**不是死了，是睡着了**，这句话看来是说她的（真）死是暂时的。*katheudō*（“睡着”）在新约圣经里通常用本意，在比喻中则指灵魂的枯萎，但不是指死（*koimaomai* 则不同，本意也是“睡着”，但通常指死），所以耶稣的话，应理解为她只是昏迷不醒。但事实上她是真的死了，请看第 18 节的注释，在但以理书十二 2（和帖前五 10）*katheudō* 也有此含义。**他们嗤笑祂**，并不奇怪，因为他们只从字面上理解祂的话，所以他们知道祂的话不对（路加同此）。

25~26. 彼得、雅各、约翰在不在场，在这里没有说（马可和路加说他们在），耶稣好像是自己走进屋子，和死人在一起，就像以利

亚（王上十七 19 以下）和以利沙（王下四 32 以下）一样。传遍那地方（参 31 节）是为第 33 节的高潮和十一 2~5 的定论作准备。

xii. 两个瞎子（九 27~31）

马太福音中有两个十分相像的医治两个瞎子的故事，另一个在二十 29~34，与马可福音十 46~52 巴底买的故事相同。这里的故事在其它福音书中没有（马可福音八 22~26 还有一个医治瞎子的故事，但与这个不同）。我们似乎不应认为马太是把同一个故事重复两遍，一方面他没有这样作的明显必要，另一方面两个故事也不尽相同。我们应该认为，他讲述的是一件与其它事件不相关的事情，不过其思想和使用的词汇都和叙述其它神迹故事所通用的一样。马太的叙述，仍然极为简洁，不谈个人细节。〔威尔浩生（Wellhausen）的评论有点过分，他说马太的叙述“冷漠而没有爱心”！〕

27. 有关两个，请看八 28 的注释。恳求怜悯（*eleēson*）的话在十五 22，十七 15，二十 30~31 等处多次出现，每次都是乞求耶稣给与实际的帮助；还请参看十八 33，并参考 *eleēmosynē*（“施舍救济的物品”）的常规词义。怜悯不是一种感情，而是对对方需求在实际行动上的反应。在这一节也好，在十五 22 和二十 30~31 也好，求告都与大卫的子孙联系在一起（请看导论 IV B “基督论”第 (i) 点，原书第 39~40 页），这表明大家认为“怜悯”应是大卫家弥赛亚的特征；十一 4~5 以及以赛亚书三十五 5~6 和六十一 1 所说的类似的话更表示知道弥赛亚有治病能力的人多极了，这里管会堂者的开口求告实在是奇怪的。

28. 据猜测，那房子就是九 10 的那处，在迦百农。看来，两个瞎子第一次乞求时，耶稣并未立时回答。参看十五 23，那里也是一样没有回答，但两处所产生的效果却是乞求者表现了坚持不懈的惊人的信心（参八 7 注释）。这里信心也同样受到了考验，耶稣甚至直截了当地向他们提出了问题，因此他们也必须像那管会堂的、那患血漏的、那患大麻疯的和那位百夫长一样，明确地表白他们的信心。这两章，包括这个故事在内，充分地说明，信心就是在实际生活里对耶稣能力

的相信。

29. 摸着病人和说着医治的话，通常是同时进行的，不过重点在后者（见 22 节注释）。这里耶稣说的话和八 13 里说的一样（并参十五 28）。第 22 节耶稣说的话与这里的话是一回事，其效果就是强调信心是耶稣治病活动的基本条件。这里照着是因为的意思，不是“根据”的意思；行动与信心是一致的。

30~31. 耶稣力求保守秘密，对这点请看八 4 的注释。切切的嘱咐暗含有一种气愤的情绪。耶稣迫切地要避免可能产生的一种错误的宗教狂，但不管祂怎样叮咛嘱咐，人们也不理会祂的禁令；的确，要想叫一个双目复明的瞎子隐藏他身体上的变化，是何等的不容易啊！耶稣治病的神迹，纵然不是为了满足人们的好奇而行，但要想叫人不知不晓，不予注意，也是不可能的，因为是太奇妙了（参 26 节）。

xiii. 哑巴（九 32~34）

在这几节里，神迹本身倒降为次要，马太围绕着他的故事写出了他结论性的段落，画龙点睛地点出了第八~九章所行一切神迹的重大意义。这两章所示耶稣在各方面的特殊权柄或引起惊奇，或惹出敌视，皆因目击者的观点而定。这一段与十二 22~24 的故事十分接近，只是那里的病人既哑且盲；群众的反应也略有不同，那里更明确地提出了弥赛亚。这里耶稣与各种人的关系和上一段及二十 29~34 的一段的关系是一样的（请看上一段的注释）。

32. *kōphos* 一字包括“聋”、“哑”两个概念，因这两种病症往往一起迸发。第 33 节表明作者首先想到的是哑，与十二 22，十五 31 的情况类似。按理在患病和被鬼附之间应小心翼翼地画一条线（见八 16 注释），这里和十二 22 却把肉体上的病痛归咎于魔鬼的附体，未免有些意外，唯一的另一个类似的情况是马可福音九 17，也是哑巴。这里使用的全是赶鬼的语言（如鬼被赶出去等；丝毫没有提及信心或用手抚按病人的话），而其它地方聋哑人都是当作病人医的（十五 30~31；可七 32 以下——而十二 22 被鬼附的又瞎又哑的人也是“被医治的”），所以说，这一事迹应首先看成是赶鬼的事迹，哑只是“副产

品”。

33. 在以色列中，请参看八 10；这里又一次表示，以色列民族由于他们官方的领袖而不再符合神的要求。耶稣的行动中包含着权柄，这权柄在第八至九章所述及的各个领域中逐步显示出来（见九 8 注释），有如从第五至七章所说的话语中显示出来一样（见七 28~29 注释），与以色列在位的领导人所具有的权柄可谓天壤之别。“文士们不断教训人，却没有神迹出现，耶稣一言出口，鬼怪窜逃，风暴平息，死人复活，罪孽得赦……耶稣的行动和话语的权柄就是神国的显现。”（Ladd, p.166）

34. 毫无疑问，法利赛人对群众的反应是不满的。法利赛人对耶稣的抨击在十二 24 里再次出现（见该节的注释），也许这是在一些重要手稿中都将本节删去了的原因吧。反对派的敌意在本章里逐步强化（3、11、14 节，并请参看第 16~17 节耶稣对旧的宗教形式的否定），至此达到了高峰；马太把高峰安排在这里，极为恰当，也更肯定了这句话确实说过。所以，第 33 节以后，仍是高峰的持续，而非修辞学上的突降，只不过表现的是耶稣的权柄所引起的两极分化的另一极罢了。

D 门徒同样的传道事工（九 35~十一 1）

在这一段里我们将看到，耶稣把自己的话语和行为中显示出的权柄（五~九章）传给祂的门徒们（见九 35~38，十 1 的注释）；在本段精心搜集起来的耶稣第二部分的教训中可以看出，他们的传道工作来自耶稣的传道工作且与耶稣的完全一致（见五至七章注释的引言部分和导论 V “马太福音的结构”第 (iii) 段首两段，原书第 58~59 页）。第十章的内容几乎全部与马可和（或）路加的一致（5~8、16b、40~41 节除外），但编写方式迥然不同，将全部材料按门徒的使命和由此而来的苦难分别组织；所以可以看出，像第五至七章一样，马太是精心按照耶稣教训的不同主题搜集材料，分别组织成单独的题目。其内容基本是马可福音六 7~13 和路加福音九 1~6 所记载的对使命的指示，不过除了强调这个内容之外，还加有使命迫切性的内容，和去完成使命的人必受迫害的内容。

i. 概论和引言（九 35~38）

这几节起着双重的作用，既作为第五至九章耶稣传道活动的概括，又是第十章门徒负有同样使命的引言。作者遣词造句时注意承上启下，使两个部分衔接吻合，浑然一体。

35. 本节的文字与四 23 的几乎完全一致（见那里的注释），把第五至九章所记述的耶稣传道活动的三方面——教训人、讲道和治病——都囊括在一个完整的框架之中。医治各样的疾病并赶逐污鬼的重提，以及门徒们接受委任，都证明第五至九章在耶稣传道事工中所显示出的权柄已传与门徒们。本节所流露出的活动的繁忙气氛从十 5 往下更将感染读者。至于各城各乡，则说明第八至九章大部分活动的所在地迩百农，只是耶稣传道的一个典型地区，远非全部。

36. 耶稣所以不知疲倦地作工，是因祂怜悯这许多的人。动词“怜悯”（字面指的是一种“直觉的反应”！），在新约里总用来说耶稣（在十八 27；路十 33，十五 20 等三个故事中除外）；耶稣对人产生了怜悯和“可怜”（见九 27 注释），通常便去做出满足该人需要的行动。在这里，“需要”是用旧约的羊群没有牧人的比喻来表示的。这种比喻主要指没有政治上的领导（民二十七 17；王上二十二 17；结三十四 5），但在这里专指没有灵魂上的眷顾和指引（参，亚十 2~3）而言。困苦流离原意“被击溃和折磨”，是上面比喻的继续，指羊群无人保护而遭受野兽的袭击，或因那些不称职的牧人而遭受苦难（亚十一 16）。以色列的百姓便是那“迷失的羊”（十 6，十五 24），他们在等待着那位牧人弥赛亚（结三十四 23；弥五 4；亚十一 4 以下等等）。

37~38. 如果说以色列人的需要是事情紧迫的一个原因，那么机不可失是另一个原因。要收的庄稼很多，并已成功¹³⁸。在旧约里，待收的庄稼往往被用来描绘将要来的审判（赛二十七 12；何六 11；珥三 13）；施洗约翰也曾说过类似的话（三 12），耶稣在一些地方也说过（十三 39~40；参，可四 29）。这里的意思和约翰福音四 35 一样，却是指人们已准备好对福音有所反应，以“逃避那即将来临的愤怒”。这段话表明，作工的人并不是（像犹太听众所预期的那样）被差去对

万民执行最后审判的天使们，而是被差遣去拯救人们**免遭**审判的人，首先是从以色列人**起首**（十 5~6）。为完成这项任务，门徒的人数从来都嫌太少，要他们求**庄稼的主**〔亚兰文恐怕是“带头收割的人”（见 AB, p.114），指的显然是神〕给他们增援新人的命令也始终没有中止。使命是神给的，在神的掌握之中。第十章将告诉我们这个使命是什么，被差去完成使命的人应当做什么。

ii. 十二使徒（十 1~4）

为了实际地解决需要作工的人的问题，耶稣召集了**祂的十二个门徒**。这里说的不是挑选（与可三 13~15，路六 13 不一样），而是对他们的委任。他们第一次以一个小组的形式来到耶稣的跟前，这个组就是要去执行使命的（参看第 2 节使徒的注释）。后面在十九 28 里还谈到了他们以后作领袖的意思，还说明为什么耶稣单单选了十二个门徒：那是为了和以色列的十二支派相一致，还有其资料也证明，耶稣把跟随祂的最亲密的几个人看作是神真正子民的代表。对**权柄**的理解，请见前面九 6~8 的注释（同时参七 29，八 9）；以往是耶稣亲自显示权柄，这正是祂传道工作的主要方面，现在祂将权柄授予祂的门徒，他们一样地去治病；用来描写他们这一使命的话和在四 23 和九 35 中用来描写耶稣使命的话一模一样。请看十 7~8 的注释，便可看到耶稣的使命与其门徒的使命是多么的一致；所以说，门徒们所得的是行使使命的权柄，并不是在社会上当领袖的权柄。**污鬼**（参十二 43；中文译本中又译邪灵——译注）在马太福音中统称“鬼”（demons）（参九 32~34），有时则简称“灵”（spirits，八 16，十二 45）。

2. **使徒**一词只见于马太福音这一节，其它地方他都用“十二个（门徒）”：十一 1，二十 17，二十六 14、20、47 等。路加（和保罗）在叙述圣餐时用“使徒”，其它福音书和马太一样，只在谈使命时用，故使徒是指那“被差遣的”，请看四 18 的注释，以了解**西门和安得烈**（还有第 3 节的**腓力**）。**头一个**，若只为表示名单的开始，是没有必要用的，既用于彼得，便可见彼得在全组中地位的重要，这点在十六 16~19 里将说得十分明确；四部福音书一致同意彼得是门徒之中的

领袖，他和**西庇太的两个儿子**又形成了一个备受信任的核心（十七 1，二十六 37；可五 37，十三 3）。

3~4. 有关十二人中的其它成员，资料并不多，加略人犹大是个例外。**巴多罗买**传说就是拿但业，只见于约翰福音，但无一处提到拿但业是十二人中的一个。马太的名字与其职务并提，目的是说明，他就是在九 9 里提到的被召的马太；此外，提到雅各时，说他是亚勒腓的儿子；提到西门时，提了他的绰号彼得，都是为了与人们熟悉的同名者区分开来。达太其人除在马太和马可的名单上出现之外，再无一处提起过，路加（六 16 和徒一 13）则把他换成了“雅各的儿子犹大”〔参，约十四 22 “犹大（不是加略人犹大）”〕，而马太和马可的某些手抄本中又写作“利巴尔”。马太和彼得的情况（见四 18 注释）说明，一个人可能用不止一个名字，但也可能是因为内部圈子的人员总不完全确定，或是对那第十二个不出头露面的人是谁，判断不准之故。*Cananaean* 一字在路加福音里是 Zealot（中文译作“**奋锐党**”），可能是由亚兰文中奋锐党的名称 *qan' ana'* 而来。在耶稣的年代，奋锐党还不是一个代表革命政党的术语，不过马太和路加已这样认识。西门的绰号可能源自对律法的“热心”（zeal；参看保罗用“奋锐党”的同根词表示这个意思，徒二十二 3~5；加一 14；腓三 6），也可能正因为如此，他后来开始同情奋锐党的某些思想。把此人与政府雇员马太放在一起，证明耶稣招纳士之广。*Iscariot* 一字一般被理解为“加略人”，加略（Kerioth）是犹大国南方一城，不过也有人给该词以各种不同的解释，如“叛徒”、“暗杀者”、“背皮口袋的人”或“红毛”！

iii. 对门徒使命的指示（十 5~16）

第十章搜集的耶稣的教训可分为两部分，这前一部分是耶稣在加利利传道时差遣门徒们快快出去作工，对他们所说的话，后一部分则普遍地谈世界基督徒使命的总性质。

5~6. 限制门徒们只到以色列人那里去传道，是很令人吃惊的。这种限制只见于马太福音，耶稣对自己的使命也作了与之一致的限制

(十五 24)。然而，这同一部福音书又不仅承认在晚一些的时期，即在耶稣复活之后，要毫不犹豫地到外邦人中间作工（二十八 19~20；参二十四 14），而且还写进了耶稣说的万民都包括在神救世计划之内的话（八 11~12，二十一 43，二十五 32），况且从前几章里我们也已清楚地看到，作者十分注意耶稣对外邦人具有多么重要的意义（二 1~12，四 14~16、24~25）¹³⁹。所以说，不能责备马太有反外邦人的偏见。这两句话反映的是当时的历史事实，即在耶稣复活之前，祂和祂的门徒事实上只局限在以色列人中间作工，只有寥寥可数的几个例外（八 5~13 是耶稣在犹太人的地界内给一个外邦人治病，十五 21~28 的故事明显的是个例外），向外邦人传道的时间要留待以后¹⁴⁰。这里的话主要不是不允许扩大工作范围，而是说工作的首要对象应是以色列人。号召以色列人悔改是耶稣传道的着重点，号召十分急切，要求集中精力加快进行（参十 23）。以色列人是**迷失的羊**，这是旧约常用的比喻（耶五十 6；结三十四 1~16；参，赛五十三 6），这里和上述旧约段落一致，显然视以色列为一个整体，故不是针对某一些人而言。第 5 节里的**走**，意思是“离开”，在完成加利利使命的历史环境下，这点指示把门徒有力地限制在加利利的范围之内，而不许他们进入位于加利利周围的外邦人和撒玛利亚人的地界。这是马太唯一一次提到**撒玛利亚人**（在四 25 明显地故意不提他们）。路加与马太不同，在其福音书中三次提到他们（九 52 以下，十 29 以下，十七 11 以下），以不同的方式指责犹太人对他们一贯所持的敌视态度（再参，约四 4~42；徒一 8，八 5~25）；而马太则明显地表现了较为传统的犹太人观点。

7~8. 他们的使命是传道和治病同时进行，在宣布天国近了的时候，使这两方面互为补充（正如：赛六十一 1~2 的话，在十一 5 和路四 18~19 引用来讲耶稣的使命时一样），也互相肯定。耶稣及其门徒的治病能力表现的不仅是他们的仁爱，这一活动本身就是神国的显现。

门徒的使命和耶稣本人的使命是那样的相像一致（参九 35 的注释，并请看十 5~6 和十五 24 之间是多么一致）。他们讲道所说的话，和四 17 里耶稣说的话一样；第 8 节所列举的治病活动，也确实包括了

第八至九章记载的耶稣所行的各种治病神迹。还可参看十一 5 对耶稣传道活动的概述¹⁴¹。他们的使命是祂使命的扩大，祂已将行使使命的权柄授予了他们。**叫死人复活**这句话，说得平淡无奇，所以尽管门徒们起码行了两件这样的神迹，记载下来的就有两件（徒九 36 以下，二十 7 以下），有些释经者还是拿不准，不知是不是应该照字义来理解这句话，他们求助于八 22 “死人”在比喻中的转义，如果是那样，“叫死人复活”不就成了命令门徒去鼓动那些在灵性上淡漠而无追求的人了吗¹⁴²？除非这一节里耶稣对门徒的其它指示也全是比喻性的（Fenton 的观点），这样理解才有可能；但是按照第八至九章所记述的真实神迹推断，指示全是比喻性的绝不可能。耶稣将自己医治的权柄分授予祂的门徒们时，并未排除叫死人复活的内容，按照字义来理解这句话是合适的，固然这要求要有更大的信心。

门徒作工是要白白地去作，绝不像第一世纪末充斥教会的贪得无厌的先知们（Didache 11~12）。他们作为耶稣使徒的身分和治病的权柄是神赐予的，而不是他们自己买来或挣来的，所以怎样得来，也要以怎样的精神付出。保罗遵行此原则遵行得很好（林前九 18；林后十一 7）。不过还要看第 10 节后半节。

9~10. 带就是“有”的意思（里面更确切应理解为“作什么用”）。马太的表达形式很奇特，他不但不嘱咐他们上路之前要准备好路上之所需，反而告诉门徒不必顾虑去筹划什么资金，也不需要准备特别的装备。他们应该起身就走，因为任务极为紧迫。这里的原则与六 25 以下的一致；吃什么可以交托给神来照看。这并不是号召禁欲主义，因为吃住所需的供应已经有了保障（10b~11；参六 30~33），而是号召分清主次，把主要的事放在首位。对物质享受的淡泊态度对门徒有双重的好处，一方面对他清心地去完成使命有好处，因为他确信神会在实际中供应；另外对门徒在一个人人知道可以用宗教来谋利的时代建立自己的威信也有好处（如 Mishnah *Aboth* 1:3; *Bekhoroth* 4:6）。一个教会的成员若是终日忙于物质上的需要，就是在当今的社会，也难令世人相信他们必须严肃地考虑信主的问题。**口袋**可以是装干粮用的袋子（但不须装上食物），也可以是讨饭用的袋子，犬儒学派的巡

回传教者常常带着这种袋子（见 BAGD, p.656b）；前一种理解似乎更接近不必事先准备食物的概念。第二件**褂子**可能是件备用的，或是以备露宿御寒之需（故而不需要，见 11 节）。**鞋**和**拐杖**通常是行路必备之物（见如：出十二 11）；**不要带鞋**大概是指不必带第二双鞋，像第二件褂子一样，带着是为了旅途中存一双备用的（马可福音六 9 说允许他们穿鞋，而且第 14 节指示他们作的动作也说明他们还是穿着某种很易沾尘土的鞋子）。人们熟知的有关拐杖问题的不一致（马可福音六 8 特别允许门徒们带一拐杖）可能产生于所用动词间的区别：马太的版本不允许他们上路时带拐杖，马可则说可以（只）带着他们已有的那根。看来，不同的版本，在有关细节上是有不同的（路加福音表现出，至少有过两个互不相干的命令，一个在九 3，一个在十 4；另请参二十二 35~36），可是使命紧迫，不容更不要求门徒处心积虑地为自己准备吃住，这个基本思想并不因为这些细小差别而受到影响。人们曾设想，既然有此命令，门徒的日常需要一定会通过其它方式予以满足，这种设想来自下面一句话：**工人得饮食是应当的**。他既然应得，就一定会为他准备（第 11 节便解释怎么准备），他自己不须去为自己准备。这一原则对以后的基督教思想十分重要（林前九 14；提前五 17~18 等），与第 8 节后半并无矛盾：基督的工人应得衣食、接受款待的原则跟要求“按劳取酬”完全不是同一回事，尽管在实践中有时要区分清楚是很难的。

11. **配**（和合：**是好人**）的意思好像是先要进行人品方面的考查，其实这不是主要的意思（*AB* 便译成 *suitable* “适宜的”）。他们应该去找那能够也愿意接待他们的；一般来讲，那种人虽不一定已献身于他们传福音的事业，但愿意接受他们所传的信息。期望白受款待，在我们的文化中好似有些过分，但很符合东方的传统，一个陌生的不速之客也有权要求提供食宿和保护（创十八 1~8，十九 1~8；士十九 15~24）。

12~13. 请安并非虚假的客套（**祝平安**至今是希伯来语和阿拉伯语里标准的问安形式）。参考以撒的祝福（创二十七 33~38），一旦出口便产生了威力；旧约还有一些地方显示一句说出口的话所生的效

力（诗一四七 15、18；赛九 8，四十五 23，五十五 10~11 等等）。他们为那家所求的平安，一旦出口就生了效；但那家并不一定得到平安，如果态度不对，平安就仍归于求平安的人，就像一张未兑的支票一样。

14~15. 耶稣知道，祂的信息和传祂信息的人会为人所接受或款待，但也会遭人反对和厌弃，对这后一点祂有充分的准备，请看第 17~39 节。以此为界，世人可分为两类，对这一事实无须掩盖，反而应表示出来：**把你们脚上的尘土跺下去**是一种明显的否定表示，在中东至今仍沿用¹⁴³。于是，**那家或那城**就被划到反对耶稣所传信息的一边，所受的审判将要重过旧约两个臭名远播的邪恶城市**所多玛**和**蛾摩拉**，那两个城市最后毁于硫磺与火之中（创十九 24 以下；参，路十七 28~30）。他们蒙恩清楚地听到呼召，要他们悔改，这是神最后的话，如果不响应，那么罪就更大了。“听过基督福音的人，与耶稣的话语尚未传到的外邦人已经不一样了。”（Schweizer, pp.240~241）

16. 这一节的话，既是初次差遣门徒时所用，又是下一段受迫害主题的序言。**羊进入狼群**则四面受敌，无力自卫，只可依赖牧人（参，约十 12~15）。**狼群**起初可能只指法利赛人集团，不过这个基本道理涉及各个时期的基督徒，因为他们必须生活在一个充满敌意的世界并耳闻目睹这一切罪恶。耶稣并不期望祂的门徒是什么权力集团，但是他们也不应像羊那样怯弱。正因为他们所处的地位不力，才要求他们必须**灵巧**（现中译作机警——译注。*phronimos* 译成“明智”、“精明”较好；这个字在七十士译本中用来表达创世记三 1 中**蛇**的“狡猾”）。参看路加福音十六 1~8，那里主人夸奖管家“精明”时，用的也是 *phronimos*。基督徒不应是容易上当受骗的傻瓜，也不应是骗人的劣种。*innocent*（**驯良**）是“纯洁”的意思，即纯真坦诚的人；作这样的人不是要天真简单，而是要绝对诚实。机警和纯真两个特点相辅相成，使基督徒既能适应生存，又能完成其对世界的使命。

iv. 对冲突和迫害的警告（十 17~39）

耶稣的这些话集中讲一个主题，今为方便起见，分成数个小题来

详述。

(a) 预言将受迫害(十 17~23)。这段话的背景是十二使徒在加利利传道的画面,其原则却适用于任何情况下面临迫害危险的基督徒们;尤其在第 23 节以后,这眼前的画面愈加淡出隐去。耶稣深知,传播祂信息的人定会遇到阻挠和迫害,所以祂给他们指示,这指示是告诉他们在遭到反对时如何对付,不是教他们如何对待那些因他们作工作得好而信了神的人!

17. 基督徒最大的可能是受犹太人的迫害,但也不排除遭到一般世人的反对(参十六 13 以理解人的笼统含义)。使徒行传揭示了拼命反对基督徒传道工作的形形色色的组织。公会可以指那负责地方犹太会堂纪律的二十三人公会,但也可以指任何正式团体(参看 Hare, pp.102~104)。在会堂里鞭打(参二十三 34;徒五 40,二十二 19;林后十一 24)是用来惩治一切不顺服或扰乱治安的行为(传讲一种不寻常的信息即属此类),而不是针对信奉异教而来(Hare, pp.43~46, 105)。

18. 诸侯君王几个字,说明巡回传道的范围大大超出了第 5~6 节和 23 节所说的纯以色列人的圈子。犹太省的罗马行政长官(在二十七 2、11、14 里译作“巡抚”),加利利的希律王以及继他之后为犹太人之王的人都包括在这几个字的范围之内;此外还提到了巴勒斯坦的外邦人,在这里特别提到外邦人,说明耶稣复活以后传道活动将更广泛的展开,这一思想已在作者的意念之中。使徒行传提供了数起基督徒被敌对的犹太人带到外邦官员面前,要求审讯他们的事(徒十七 5~7,十八 12~17,二十四 1~9,二十五 1 以下)。为我的缘故,不一定单指因为他们跟随了耶稣,而是由于他们是顺服的基督徒才被控诉。对他们的审问倒给了他们作见证的机会(与八 4 中的“作证据”意思一样,见该节的探讨),他们会毫不畏惧地面对官方人员和外邦人,勇于坚持真理,正和耶稣的表现一样;耶稣受审问时,在彼拉多面前就表现了这样维护真理的坚定态度(约十八 33~38)。

19~20. 在诸侯君王面前受审的情景自然会使地位平庸的门徒

感到恐惧。但是,这也应包括在六 25~34 所说的不要忧虑的范围之内。(在这里是说不必忧虑该怎样说话,在第六章里是说不必担心物质的需要,原则是一样的。)无论是哪种情况,神都会将所需要的供给你;这里还说你们父的灵(在新约里这是一种特殊的表达方式)会在你们里头说话。在马太福音其它地方,灵的活动只与耶稣一人相关;可是在这里,因为门徒在人面前代表耶稣,所以灵也在他们里面活动。作者大约想到了约珥关于神的子民受灵的浇灌而说预言的话(珥二 28~29;参,徒二 15~21)。

21. 这句话反映了弥迦书七 6;第 35~36 节反映得更为明确。弥迦书所说的家庭纷争是指社会秩序的崩溃,而这里言及的是更为严重的问题,是达到六亲不认和致人于死地的宗教迫害(“为我的名”,22 节)。耶稣的思想已远远超出了当时加利利的情况,因为当时当地由于宗教信仰而遭亲人杀害的现象并不多。耶稣想到的是,世世代代以后由于对祂使命的忠诚,而引起不断加深的种种激烈的、不惜毁灭一切的敌对行为。

22. 被众人恨恶是为我的名(见 18 节的注释),这就把耶稣的预言和对末世时期社会动乱所作的一般性的启示性预言区分开来(见 ICC, p.106);这里是说追随耶稣的人要遇到普遍性的反对(被众人恨恶)。到底是副词短语 *eis telos* (“始终如此”、“不断”)的翻译(见 BAGD, p.812a),并不是指末世的结束。在二十四 13 有同样的应许,也出现在谈迫害和使命的上下文中。这里并没有说应许的“救恩”是怎样,清楚地告诉人们的是:不要逃避迫害,更确切地说,要依靠信心,便能忍耐坚持过去。

23. 本节是争论的焦点¹⁴⁴。对本节的任何正确解释都不能离开其上下文:一个基督徒传道人面临犹太人逼迫时,只能继续前进,因为“在人子到来之前”,总会不断有给以色列人传讲神道的机会。这句话是鼓励基督徒寻找那无限的机会去向以色列人传道,告诉他们千万不要因胆怯而放弃自己的使命,也不要停在原地浪费时间,企图“抽活一匹死马”。反对的人如果自找像第 14 节所说的那种对待(同时参看七 6 的原则),传道的人就应离开他们继续前进;从使徒行传里可

以看到，贯彻这条原则对加速传播福音起了多么大的作用。这里把传道的使命局限在以色列人的范围之内，反映的是十5~6的精神（见这两节的评论）。

那么，这一节是不是说，在耶稣的听众们还活着的时候，基督复临的事就会发生呢？（照施维策的观点¹⁴⁵，这句话甚至表示，十二使徒尚在加利利传道期间就会发生，这个希望不仅没有实现，反而导致耶稣本人形象的毁坏。）这里牵涉的两个问题：如何理解“走遍以色列的城邑”和什么是“人子的到来”。

以色列的城邑是个地理概念，不能包括“所有的犹太人社团”（和散居流迁的犹太人）；在这个在加利利传道的上下文中显然单指巴勒斯坦。即或如此，“走遍”所有城邑的意思还不十分清楚：有人认为是指在每个城邑里都传讲福音，指“整个以色列”都信神（如：罗十一26所说），或是指试尽所有可能躲避逼迫的地方。看来第一种解释应是被采纳的。

人子就到了是但以理书七13话语的反映，那里不是说“人子”来到世上，而是到神的面前去领受权柄。耶稣经常使用这样的说法以表示从祂复活后显现（二十六64；参二十八18，反映但七14）到末日审判之前（二十五31；参十九28），在不同时候和不同场合下祂将要得的荣耀。请看下面十六28和二十四31的注释，也请看拙著 *JOT*, pp.139~148，其中着重第145页第二部分。*AB* (p.125) 认为这句话指的是“受难——复活中的弥赛亚的升天”，还有人认为指的是在主后七十年耶路撒冷被毁的大事件发生时耶稣权柄的显露（*JOT*, p.140，那里附有资料可查）。我想还是把这句话理解为但以理书七13~14所说的有关耶稣得权柄的异象的应验，并不专指某一时间为好（Sabourin, *BTB* 7, pp.9~10）。无论如何，没有什么迹象表明这里指的是基督复临。这段上下文肯定是鼓励门徒坚持传道的工作，就是提到耶稣将要显现，也是对他们的讲道起鼓舞的作用，并不是按年代顺序作什么预言。

(b) 主人和仆人（十24~25）。这两节的原则还见于路加福音六

40和约翰福音十三16及十五20，特别是十五20也提到了逼迫的话。这两节好似表达一个普遍的真理，其实显然是对耶稣自己的门徒说的。有权分担耶稣的工作（见九35~十一1注释的引言，十1~4注释的引言）并代表耶稣的门徒（见后面40节）必须准备分担祂的不幸。具体地说，他们必将忍受同样的羞辱。**别西卜**是鬼王的名字，耶稣的敌人说耶稣是靠鬼王的力量行神迹，如十二24、27所示。这对耶稣是莫大的耻辱（耶稣自己曾骂彼得为“撒但”，十六23）。别西卜 *Baal-zebul* 可能来自列王纪下二2所说的迦南人的神**巴力西卜**（蝇神），它的头衔可能是巴力西布 *Baal-zebul*，“王子巴力”或“高处之主”、“住处之主”等等，但犹太人已习惯用它来指鬼王；十二24以下表明，它可用来作“撒但”的同义词。所以说，这是一种侮辱，在九34和十二24都等于骂人靠撒但的灵感来做事，有时基督徒在指责与自己不同的基督徒时，也会使用这种骂人话。

(c) 怕谁（十26~33）。“惧怕”是这段的关键词（见26、28、31节）。对耶稣的门徒来说，惧怕有对有错，真的门徒要善于区分。

26~27. 第17~25节所描述的各种情况自然会引起**惧怕**，从而使门徒们在传道时畏缩不前。这几节就是强调对他们所见所闻的事作见证，是多么重要而又不容辞的责任；这种责任感必须战胜他们的怯懦，要不怕招惹世人对他们的敌视。第26节“没有不透风的墙”的思想，在路加福音十二2里也有，同时也与马可福音四22和路加福音八17里有关把灯放在斗底下的说法有关联。无论哪种说法强调的都是要作见证，而不是作一般的观察（一般观察的事是难找到证据的）。第27节进一步提出了更明确的指令：耶稣私下教训他们的话，要当众宣布出来（**房屋的平顶**正是作公开宣言的天然讲坛）。路加福音十二3有相似的话，不过与马太叙述的角度有所不同，路加讲教训的公开化是不可避免的，而马太说门徒应主动地去这样做。

28. 两种**惧怕**大不相同：怕世上的人是自私怯懦的表现，但是怕神则是健康的，含有对这位受全部圣经称颂的全能者的敬畏和顺服在内¹⁴⁶。*psychē* 在这里译作**灵魂**，也有“生命”的意思。这里并没有把人分为肉体 and 灵魂两部分的意图，只是要指出，人并不单是作为动

物的那一部分，那一部分可以被世上的人所结束，但他们却仍无法伤害实质的他。可是，那创造了人的神，却能把身体和灵魂都灭在地狱里 (*gehenna*: 见五 22 注释)。再说一遍，“灵魂”和“身体”是一个人的两个不可分隔的部分，用其中一个，或两个一起用，都可以代表整个的人。这里强调的是在地狱里完全彻底的毁灭，这是与单纯肉体的死亡相对而言的。灭 (*apolesai*) 除了基本的词意“毁灭”之外，还含有“损毁”、“废弃”的意思，所以这一说法可能是指死不悔改的人要遭受与死刑不同的毁灭，但可能遭受的就是永刑¹⁴⁷。与不顺服神和背信于神的人的命运相比，殉道远不是什么可怕的事了。

29~31. 第 28 节告诫门徒不要惧怕杀身体的，如果说其论据令人胆战（杀灵魂的更可怕！）的话，那么这几节提出的理由会令人乐于接受一些。能将一切毁于地狱的神也是关怀麻雀生死的神。在神的手中当无所畏惧。麻雀（或说小鸟——哪种哪类并不重要）曾是穷人吃的一种廉价食物（当然富人也作宠物饲养；Catullus, *Carmina* ii, iii），公元三世纪时按规定被列为最便宜的一种食用禽类¹⁴⁸。一便士 (*penny*) 在这里指的是古罗马的一个铜钱，是一个银币的十六分之一（见二十 2 注释）。即使这样不值钱的鸟类的死活也有你们父的眷顾；在神的世界里，没有一样东西不在祂的眷顾之下或控制之中。尽管如此，麻雀也好，基督徒也好，都还是要死的。这句话并不应许人可以躲避苦难，免去死亡，而是说必须知道，死的时间掌握在你们天父的手里。天父对自己儿女的熟悉和关怀，从第 30、31 节的话里看得十分清楚明白。

32~33. 第 26~27、28 节和第 29~31 节已从三个不同的角度对惧怕人这点作了阐释，这种惧怕能使一个门徒不敢在人前承认耶稣，实际上换句话说就是否认耶稣。这两节进一步强调第 28 节的警告，即有比受世人迫害更坏的结局，那便是不能得到耶稣在父面前的承认。这种双方面的互相“承认”，使得彼此结成团结一致的关系。被否认就等于从这种亲密关系中被开除出去。一个人所以能站在神的面前，全是依赖他与耶稣的关系，所以耶稣起着主宰人最终命运的作用¹⁴⁹。这种所谓的“自我中心”正是耶稣教训的鲜明特色。“在耶稣的世代

中，没有别人有这种主张” (Jeremias, *NTT*, pp.250~255)。尤其值得注意的是，这两节的话就像是撒母耳记上二 30 的翻版，那里说神既受尊重又遭藐视（见 Gundry, *UOT*, pp.77, 209）。所以，这几句话的含义对研究基督论是很重要的。一个门徒必须在两种联结之间选择其一，或是以在世上与世人联结为重，或是以在我天上的父面前与耶稣联合为重。这一章往下直到第 39 节全是谈这种选择的不可避免。

(d) 耶稣有制造不和的使命（十 34~36）

34. 任何知道耶稣的弥赛亚使命的人都会正常地想，我来是叫地上太平，他们的根据便是以赛亚书九 5~7，撒迦利亚书九 9~10 等。是的，这确曾是祂的使命（如路二 14 所宣布的），也是祂的门徒们所传的信息（如 13 节所说）。可是，弥赛亚所带来的平安不仅是人称之为平安的不动刀兵而已，祂所谓的“平安”是指重新建立的与神的关系。为了建立这样的平安，冲突则不可避免，因为这种平安不能被所有的人接受。动刀兵在这里并不是指军事冲突，而是指第 35~36 节所说的，波及最亲密的家庭关系的尖锐的社会分裂（对刀这个形象的词的使用可参看路二 35，二十二 36；路十二 51 用“分争”一词代替了“刀”）。犹太人对弥赛亚的期望往往包括弥赛亚胜利降临之前的分争阶段，不过耶稣在这里和在前后几节所指的，还是世人在对待祂的态度上的分歧。正因为总是有人不承认神是主耶和华，追随和平之子就总可以是产生冲突的原因。

35~36. 这几节是弥迦书七 6 的一种变通说法，在第 21 节里已有反映（见该节注释）；不过，弥迦作的是对社会分裂的一般性预言，第 21 节指的是宗教迫害，现在说的则是耶稣本人使命的直接（而非预期的）后果。“叫……与……生疏”的希腊文动词，原意是“叫……与……分开”：耶稣来的目的并不是来破坏家庭关系，可是祂的到来却会引起纷争，在响应祂召唤的人和拒绝祂召唤的人之间引起纷争，虽是不幸，但却无法避免。基督徒世代代的经验肯定地告诉他们，真挚的爱心和对第五条诫命的顺从，并不能排除第 37 节所反映的必须择一而行的可能性，也不能避免家庭中出现纷争的可能性。

(e) 作门徒要付出代价(十 37~39)。第 34~36 节已预报要有纷争,第 37 节则清楚地指出门徒应付的代价,第 38~39 节更进一步指出,作门徒的人还要付出什么。这样,跟从耶稣的人在下定决心时,心是明,眼是亮的。

37. 正因为耶稣能引起家庭的纷争(34~36 节),真正的基督徒会遇到两种忠诚之间的矛盾,在这种情况下,追随耶稣的决心必须压过天伦之爱(表达此意的希腊语词是 *phileō*, 即人的自然感情,不是 *agapaō*, 即一个基督徒必须具备的特性——爱人)。一个基督徒在必要时,甚至得撇下自己的家庭(十九 29)。路加在说同样的话时(十四 26)使用了“恨字”,还是马太对这个希伯来语的说法解释得正确(参,创二十九 31;申二十一 15;玛一 2~3),他认为这种说法是指在两种忠诚之间进行选择时以何为先的问题,实际上不是指什么恨恶之情。耶稣并不是号召不要爱,而是说在耶稣的号召与家庭之间产生了矛盾的具体情况下,要情愿把耶稣放在第一位。拿犹太教的拉比来说也是一样:老师的要求不也总是应先于父亲的要求吗?(Mishnah, *BM* 2:11)。对**配**字的理解,请看第 11 节的注释;也可解释为“作我的门徒是不合适的”。

38. 更难的是,门徒若要跟从耶稣,还必须**背起他的十字架**(参十六 24,那里是从正面命令他们这样做)。耶稣亲自在十字架上受难之后,这句话的意义才彰显出来:主人是仆人的榜样(参 24~25 节)。从耶路撒冷行至各各他,一路受尽众人的欺凌侮辱和各种非人的待遇,最后在十字架上痛苦地死去;这惊心动魄的先例不能不使众门徒考虑,他们从世人那里期待的,不是这样的结局又能是什么呢?可是当时事情尚未发生,耶稣尚在传道,众门徒能理解这句话的意思吗?耶稣还没告诉他们祂要死去,可是亲身经历到的和预感到的敌对势力已清楚地表示,这样的结局是很可能的。把人钉死在十字架上的刑罚,在罗马统治下的巴勒斯坦已非鲜见,即使门徒当时还意识不到耶稣本人就要不折不扣地作榜样,但对“背起十字架”这句话意味着什么,是十分明白的。

39. 本节所使用的似非而是的句子,在其它福音书里也经常使

用,稍微有点差异而已(十六 25;可八 35;路九 24,十七 33;约十二 25)。这里的**得着**,在其它福音书里,有时用“救”,有时用“保全”,也有时用“爱惜”,显然这种说法已成了耶稣号召门徒跟随祂的基调。请看第 28 节的注释以理解**生命**(*psychē*)的意思。*AB* (p.129)的译文“抓住自己的……丢掉自己”对理解也有帮助。真正的生命、真正的成全,无论通过最省力的途径,或是依靠拼命追求个人愿望实现的办法,都不可能得到。这可不是哲学上的空论,这是说,为我的缘故虽可能丧失生命,但却可以达到目的。一个门徒,必须把耶稣放在他个人的兴趣爱好之上、他的家庭之前。耶稣在整个这段话里集中强调了对祂个人的忠诚(参 32~33 节注释),并要求门徒们清醒地知道,为此他们可能要付出与世人(包括家庭)冲突的代价。

v. 门徒特惠的身分(十 40~42)

第 17~39 节全都在说门徒须付代价的一面,可是得恩惠的一面呢?那就是他们被接受为耶稣的代表。

40. **接待**门徒(主要是指 11~14 节所说的接待门徒到家中,同时接受门徒的教导也包括在内),即接待领受到权柄为耶稣做工的人(1 节等),就是接待耶稣;因为在犹太人的观念中,“一个人的代理人就等于是他自己”(Mishnah, *Berakoth* 5:5; 参看 *TDNT*, I, pp.414ff.)。大卫斯(97~98 页)认为,这一节思想和保罗说的“在基督里面”的概念是一致的;门徒就相当于耶稣。可是,下面还有(参,约十三 20):接待耶稣,就是接待**那差我来的**。“神亲自与传耶稣信息的人一同进入那家。这是多么强有力的声明啊!”(Jeremias, *NTT*, p.239)。于是,对耶稣的门徒接待与否就成了对这个人神的关系的考验,在二十五 31~46 里还要作更清楚的阐述。

41. 经受住了考验的,将得到赏赐(参 五 12 注释)。**先知(义人)的赏赐**这句话,可以理解为先知给的赏赐,也可以理解为与先知所得的赏赐相同,更可理解为能表现出先知的重要的那种赏赐。参看列王纪上十七 8~24 和列王纪下四 8~37,便知道那“接待先知”的人所得的是什么赏赐了。**先知和义人都代表神**(40 节已作了解释),

不管是旧约时代的先知和义人（参十三 17），还是基督的先知，和对耶稣在五 20 和六 1~18 所讲述的义，作出了示范的人都算在内。这样，这里的先知和义人，与第 40 节的“你们”显然便一致起来，不必再细分是哪一类属神的人了。

42. 给一杯凉水，在东方国家，不论过去和现在，都表示起码的礼貌和热情。大家已习以为常，并不认为这样做应得什么**报偿**。可是，即使这样简单的接待还从神得一份赏赐，可见神的赏赐总是超过我们所应得的（见五 12 注释）。这里说的不是乐善好施，而是**因门徒的名**而接待门徒。对**小子**的理解，请看后面十八 6、10、14 节的注释（并参二十五 40、45 的“最小的”）。这称呼也可能包括小孩子，十八 1~6 说得清楚，不过总之是指神的特殊子民，即门徒¹⁵⁰。

于是，这几节就把门徒放到一个特殊的地位上，他们在代表耶稣的同时又代表神；所以，接待不接待门徒，是对一个人对神的态度的考验，其结果可能是得也可能是失。对那些因属耶稣而遭世人反对的人来说，这是多么实在的安慰啊！

vi. 结语（十一 1）

正式的结语（见七 28~29 注释）常常有过渡的作用，从耶稣的讲话集锦（我们称之为**耶稣教训门徒**）过渡到对耶稣巡回布道和教训人的叙述时，使用了这种结语的形式（至于耶稣巡回活动的第三个内容——治病，将在下面十一 2~5 中提及；还可参看四 23 和九 35 的定式）。

E 对耶稣弥赛亚工作的不同反应（十一 2~十二 50）

“基督所作的事”（十一 2）在第五章至十章里叙述，这些事引起了不同人的不同响应。这便是贯穿以下几章的一条主线。通过这条主线，作者把各种各样的事件串联在一起，先让我们知道不同的人怎样看耶稣：有些人即使不完全持否定的态度，但至少是错误的态度，这些在第十一至十二章里有细微的介绍，在第十三章里又通过比喻进行解释，还有一些出现在第十四至十六章里。到了十六 13~20，是马太福音第二大部分的高峰，彼得说出了他对耶稣的认识，这才是最正

确的答案，我们才看到对他是弥赛亚的真正宣认。对这样的认识，大多数耶稣同时代的人都不理解，因为他们的头脑已被谬误的概念和浅薄的看法限制住了。

i. 施洗约翰（十一 2~19）

他是先来的，马太以他所宣布的事为起点，开始讲述弥赛亚（三 1~12），所以我们现在称他为弥赛亚使命的第一个见证人可谓恰到好处。可是他的反应却模棱两可，有时肯定，有时又含糊，耶稣评述他的作用时，紧跟着指出，他来是预备道路，这与经文应验的真正时刻之间还有一段距离。约翰始终只是一个先行者。

(a) 约翰的问题（十一 2~6）

2~3. 约翰的被捕，在四 12 里已经提到，关于他下监的整个故事要等到十四 3~12 才能读到。毫无疑问，他早已认出了那高于他的（三 14~15），也已经准备来迎接那位“比他能力大的”的降临（三 11~12），他一直在热切地关注着这位基督的历程。**基督**是马太对耶稣的称呼，概括了他从第五章至第十章所写的一切所要给人的印象。在这里他是有意这样用的（马太在作这样的叙述时，一般不这样用，一 17 是马太福音中除本节之外唯一一次这样用的），而约翰，从他的问题里可以看出，尽管他很想持肯定的态度，但却还不能。为什么他这样犹豫呢？恐怕是因为他认为“那将要来的”（即他在三 11 里所预言的；在犹太教里，“那将要来的”并非公认为弥赛亚的代用语）和他真正听到的耶稣所做之事之间有差距。对耶稣传道工作的记载，到那时为止还没有和三 11~12 的预言相吻合，至于耶稣所做的最为惊人的那些神迹，又不在一般对弥赛亚工作的理解之内。此外，约翰可能难以接受这类的事实：约翰的门徒禁食的时候，一个犹太人的“弥赛亚”却不禁食（九 14 以下），一个行为谨慎的犹太人所回避接触的人，犹太人的“弥赛亚”却与他们一同吃喝（九 9 以下）。

4~5. 耶稣所指出的几件事，并不就是弥赛亚工作的最后结论，因为并未完全符合人们（包括约翰）对弥赛亚工作的一般看法。可是，耶稣的话却准确无误的来自以赛亚书有关耶和華救世工作的章节（赛

三十五 5~6; 参二十九 18) 和有关耶和華受膏者使命的章节(赛六十一 1)。难道这些章节的话不应成为大家(包括约翰)期望的一部分吗? 耶稣理解祂自己的使命时,以赛亚书六十一 1~2 的话对祂显得极为重要(路四 18 以下; 并请参前面五 3~4 的注释)。解除人间的痛苦切切实实在祂所行的治病神迹中得到了应验(记载在第八~九章里, 不过医治瘸子和聋子的神迹未包括其中), 在**传福音给穷人**中更达到了顶点; 穷人便是第五章论福时提到的那部分属神的少数(见五 3 注释, 以理解, ['] *nāwim* 一词的概念; AB 把在这里译作“穷人”的这个希腊词译作“谦卑的”)。如果约翰照他对弥赛亚的希望衡量, 觉得耶稣的使命太平和的话, 那正说明他没有理解作为耶稣使命的基础的圣经经文。

6. **跌倒**, 与五 29~30 的动词“被绊倒”本是一个。当耶稣的工作作风无法符合人们的期望, 甚至违反那些成规定俗时, 许多人便离开了耶稣。“传福音给穷人”就属违背法规之列, 解除痛苦、拯救罪人的使命与为民族解放而争战的人毫不相干。必须有灵性上的警觉才不致背离耶稣, 这种警觉性是多么可贵啊(这样的人**有福了**, 对有福的理解请看五 3~10 的注释)。论福在马太福音的这一部分仍是主题, 因为它不仅直接与约翰不肯定的态度有关, 而且还提出许多认为耶稣难以接受的人来¹⁵¹。

(b) 耶稣对约翰的评断(十一 7~15)

7~9. 约翰的讲道曾引起轰动(三 5), 他**出到旷野**的行为也曾是一件惊人的罕事。耶稣现在通过探问这一切行为的动机, 揭示约翰的真正重要。就动机提出一连串三个问题及对它的回答(看 RSV 边注便知标点符号的位置不十分确切, 不过对理解原意无妨)逐步导向对约翰的真正理解。去看**风吹动的芦苇**, 按字面解(你并不是去观赏风景的!), 但按上下文来看, 更像是比喻一个弱不禁风的人; 约翰不是那样的人, 所以回答自然而然就是“当然不是”。约翰粗犷质朴, 风中雨中独来独往, 引来了第二个问题。他自然不是穿**细软衣服的人**, 照三 4 的记载, 他显然是一个与王宫府第不沾边的人, 那些地方对他也从来没有任何吸引力(这里很有讽刺意味, 因为他那时正住在“王

宫”里——是希律堡垒中的一名“思想犯”!)。他粗陋的穿着实际上表示他真正的作用——他是一个**先知**(见三 4 的注释), 群众十分乐意接受对约翰下的这个定义。可是, 先知的称号还不足以形容约翰。

10. **约翰**不只是个先知, 他还是玛拉基书三 1 说的那位**使者**。玛拉基书中说的是“在**我**前面的”, 他的作用是为要来审判的神预备道路。耶稣把那节的话拿来用在约翰身上, 表明约翰所准备的祂(即耶稣)的到来就是神本人的到来。耶稣的话, 语出惊人, 含义比大家想的要惊人得多(请看拙著 *JOT*, pp.91~92, 155)。本节“在你前面”的话与出埃及记二十三 20 一致¹⁵², 目的是引出第二个人来取代前面一个, 这样, 对神差遣约翰在耶稣前面来就容易理解了。马可在编写福音书描述约翰时, 也用了同样的混合引语(可一 2~3), 成了早期基督教人所共知的一句证言。

11. 因此, 约翰便是先知中最大的一个, 在他之前确无一人比他更大, 他的大并不是因为他个人的价值, 而是因为他在神的目的中所占的位置。神的目的是要导致一个新的制度, 即**天国**的出现(见导论 IV B “基督论”第(iii)段), 它是在这之前一切话语的应验, 而约翰只是那前来报信的人。在**天国里**, 即使是**最小的**, 也比宣布天国近了, 自己却在天国之外的那个**最大的还大**。请参五 19, 以理解**最小的**, 同时还请看十八 1~4 和二十 25~28 的教训, 那里告诫人们, 不可按世人的标准来评估神国中的地位。

所以, 约翰的职位就是先驱者, 他是站在天国之外的人。他是旧制度的最后一个人, 第 14 节说他就是以利亚, 这就更清楚了。他的“时候”(12 节)就是神的国开始变为实际的时候, 可是他本人的位置还属于旧约(13 节)。他没有得到参与耶稣传道活动的特殊权利(因为耶稣的传道活动更有它新的前景和生命力)。从这个意义上说, 他“是站在天国之外的人”, 这样说当然不是断言他的灵魂未得拯救(正如不这样断言旧约任何一位圣者一样), 而只是确定他在神的计划发展中所占的位置。

现在, 随着耶稣传道活动的开始, 约翰宣布的天国已经成了实际,

旧制度已开始被取代，这在第 11 节里提到，到第 12 节便说得十分明确了。

12. 约翰的来到使形势骤然改变，新形势在这里是用**努力** (*violence*) 一词来表示的。*Men of violence* 的用法不常见（和合：**努力的人**；现中：强暴的人），总含有贬抑之意，RSV 的边注又想赋予这个同源动词以褒扬之意，所以译文就很靠不住了（路十六 16 有同样的说法，用的也是同一个动词，不过主语是“人”而不是“天国”，和合：**努力要进去**，现中：想挤进去）。本节这个动词恐怕应看作是消极的，是指耶稣所谴责、施加于天国的暴力（**强迫** *harpazō* 通常意为“抢夺”、“劫掠”¹⁵³）。这种暴力从约翰讲道的时候便开始了，因为那是宣告天国近了的时候，尽管约翰自己并不属于**其中**。故此，这里说的不是一般的暴力，而专指对“天国”所施的强暴。对这一暴力有多种解释，其中两个似乎比别的更有说服力：(a) 巴奈特 (P. W. Barnett) 坚持他的观点¹⁵⁴，他认为耶稣指的是祂（和约翰）的追随者中的那部分政治活跃份子，他们总想把祂的使命变成解放民族的运动，这运动在耶稣喂饱了五千人之后曾一度达到高潮（请特别参看约翰福音六 14~15，那里用了同一动词 *harpazō* “强逼”）。但是，不清楚的是，为什么在这里要把这个问题提出来呢？除非是因为约翰的追随者朝某一政治方向推进得太快了，使得耶稣在肯定约翰所传信息的同时不得不如此说，以示与约翰这些“强暴的”追随者划清界限（这只能是猜测）。(b) 更多的人理解耶稣指的是“天国”所遭的暴力攻击：天国的报信使者不是都下在监里了吗？耶稣本人遭官方反对的不祥预兆不也越来越明朗化了吗！从约翰在监里所提的问题及其上下文来看，这后一种看法似乎更中肯一些。

既然约翰是旧制度的最后一人，他的命运便体现了两种制度的冲突，这些冲突已开始影响新制度。神的国度已如旭日在东方升起，以其无穷的活力显现在人间，刺激着一些人对它猛烈的反对。

13. 约翰是旧约最后一个先知的身份，在这里再次得到了肯定。**到约翰为止**，这几个字的意思可能包括也可能不包括约翰，不过看了下一节就清楚了：他是在先知的行列里面，而（如第 11 节所示）不属

于在他之后的天国里，他属于旧约那说预言的时代。在这节里虽然把先知提在律法的前面（很不寻常），但不妨碍我们把整部旧约圣经看作是预示天国的。请参看前面五 17 的注释。

14. 马可决定不言明谁是再来的以利亚（可九 11~13），路加虽表明他是约翰，但只是在对约翰父亲个人的启示中说的（路一 17），约翰福音在介绍这位施洗者时，又说他本人一再否认（约一 21）；只有马太，在本节和十七 12~13 公开宣布约翰就是以利亚，并且遭遇和以利亚同样的命运。以利亚要来为神预备道路，是玛拉基书四 5~6（希伯来文版本三 23~24）提出来的希望，到耶稣的时候已成了人们普遍的期望（见 *TDNT*, pp.931~934）。再来的以利亚在玛拉基书三 1 里被称为“使者”（见 10 节注释）。如果约翰能发挥报信使者的作用，他无疑就是“比先知大的人”。可是，虽然他外表很像以利亚（见三 4 注释），他的传道活动总让人觉得不完全与大众的期望一致，他的作用只有那些**肯领受的人**才能辨识出来，在这一点上他和在他以后来的那位是一样的。

15. 这已成了耶稣的一种固定用法，总是用在祂说了特别要人注意的话之后（见十三 9、43；可四 23；路十四 35）。祂是号召大家对祂的话不要作肤浅的理解，而要探讨这些话的内在含义。

(c) 对约翰和耶稣的反应（十一 16~19）

16~17. 对神的声音不予回应是**这世代**（见十二 39 注释）的特点，也将是这世代跌倒的原因（请特别看二十三 29~36）。第 19 节指责的是那些宗教领袖，而不是群众，因为他们总在和耶稣作对。耶稣又描绘了一幅**孩童们**玩婚丧游戏的图画，其中耶稣和约翰是**吹笛子和举哀的人**，可是那些宗教领袖们（绝不是第 7 节里所说的众人）却麻木不仁，全然不为所动，无论是舞曲还是哀乐都引不起他们一点反应。

18~19. 约翰也好，耶稣也好，虽然表现不同，但却是脱凡超俗、特立独行的。所以，他们把约翰顽强的禁欲行为和宣讲审判的事说成是魔鬼附体，又对耶稣之与不被人尊敬的人在一起，自由交谈、吃喝

产生极大的反感（见九 9~13）。神的声音，无论以忧郁的形式，还是以欢乐的形式发出；无论是讲审判，还是讲宽恕，只要不符合他们的常规，他们便一律拒绝聆听。总之，没有中他们意的。

最后一句话才叫那些宗教领袖不得不低下头来。**智慧**是神的智慧，可以说就是神的代名词。“神是自己话语的解说者”，约翰的呼召和耶稣的呼召不同，但在神至高无上的智能里面都占有着一定的位置。神的智慧要由真正的**行为**来**证明**¹⁵⁵，这样的行为必定引起不响应神的声音的人的反感（参 6 节）。要想知道梨子的滋味，必须亲口去尝。

ii. 拒绝接受耶稣呼召的诸城（十一 20~24）

20. “这世代”不响应耶稣的呼召（16~19 节），许多**城市**（实际上是加利利海边的各小镇）对耶稣所行的**异能**也没有反应。就算不传讲信息，仅这一件件的异能本身就显示神在作工（正如耶稣向约翰暗示的，4~6 节），因此就足够促使他们**悔改**，即改掉他们对神的背逆了。**就在那时候**，在马太福音里常常不表示时间上的先后关系，因而也没有逻辑上承上启下的作用（在路加福音里，同样的话出现在十 12~15，但语言环境不同）。第十一、十二章集中讲拒绝耶稣传道工作这一主题，下面就是一个例子。迦百农在马太的叙述中是耶稣在加利利传道的**主要地点**（见四 13 的注释），所以，行了**许多异能**，说明那里的人悔改的机会比任何其它地方都多。对于全城悔改这点，要看约拿书第三章。虽然许多个人响应了召唤，但总的态度没有改变。

21~22. **哥拉汛**和**伯赛大**并非重镇。马太福音没有耶稣在那两地行神迹的记载（不过，马可福音八 22 以下；路加福音九 10 以下对伯赛大均有记载），说明马太对耶稣的传道活动挑选得多么精细；参看四 23 和九 35，通过那些总括的话语便知道，耶稣活动的地点远比所记载下来的要广得多。**推罗**和**西顿**是旧约先知攻击的两个城，因为他们抗拒神及神的旨意（赛二十三；结二十六~二十八章；摩一 9~10 等等），是异教世界狂妄自大的代表。可是，作为加利利的城镇，亲耳听见耶稣的呼召，亲眼看见祂所行的异能神迹，却拒绝响应，拒绝承认，这难道不比推罗、西顿的异教信仰还要坏许多倍吗！参看十 15

的注释，那里在类似的情况下也提到了**审判的日子**。

23~24. 谴责**迦百农**的话正是以赛亚预言巴比伦王的话（赛十四 13~15）；迦百农的傲慢自大，就像以色列过去的敌人一样，必导致它的灭亡。拿巴比伦国来和小小的迦百农相比，对犹太人的自尊心或许触动不大，所以耶稣举出所多玛城来，把它放在自己家乡人民的水平之上来进行比较说明。狂妄傲慢和道德败坏必受惩罚，但还不如抗拒神的直接呼召所要受的惩罚严重。“唯有拒绝宽恕是不可宽恕的”¹⁵⁶。

iii. 对耶稣呼召的真实响应（十一 25~30）

本章前面讲的都是拒绝、否定和曲解，这几节要告诉大家，谁真正重视耶稣的使命，耶稣又答应给他们什么。

25~26. **那时**，和第 20 节里的一样，起着承上启下的作用。现在耶稣表明自己的态度了，宗教领袖们是**聪明通达人**，他们若是不辜负自己的声誉名望，负起应尽的责任，本应最先理解**这些事**，即耶稣使命的重要意义，可是他们拒绝接受耶稣。倒是那些**婴孩**，那些谦卑的、没有学问的普通人却理解了（参二十一 15~16）。耶稣在别处也用孩童来譬喻世人眼中不重要的人，而在这段话里，婴孩还代表没有陋规败俗和先入之见的人，所以他们心灵敞开，接受照亮他们的新光。是这样的人，而不是那些研究神学的学者，成了耶稣的门徒。不过，这并不是什么自然法则的产物，这是**父的美意**。父既隐藏，又显现，耶稣所作的正式感恩祷告，正是感谢神显示祂的旨意（不只是不让聪明人理解祂的旨意），耶稣在祷告中表示自己遵从神的旨意，并为之而欣喜快乐。耶稣称神为**父**，对这点请看前面六 9 的注释。本节的话似乎把世上的标准颠倒了，这种说法与以赛亚书二十九 14 的话一致，那里说“他们智慧人的智慧必然消灭”，哥林多前书一 18 以下又再一次提到这话。灵性的领悟靠人的身分地位或使用的器材设备是得不来的，要靠神的赐予。神将这份礼物赐给祂所喜悦的人（请看三 17，那里表示“喜悦”的希腊语动词和这里表示“美意”的词为同根）。这全取决于**天地的主**的至高无上的目的，祂的选择往往落在世人意料之

外的人身上。

27. 本节比对观福音书中的任何一处，都更明确地说出了耶稣与父的关系。所以，这节的话常常被当作“约翰之言”，以示并非耶稣本人所说。希尔驳得好，他说：“难道对观福音书中的任何说法，只要在约翰福音里也有，就成了不是耶稣说的话了吗？这是评鉴学的金科玉律吗？……如此看来，要是没有对观福音传统说的这种分家观点，约翰神学从哪里来的还得成了一个永世不解之谜呢！”（Hill, p.205）。进一步而言，二十四 36 也简单地称耶稣为子，耶稣是神子的思想毫无疑问是马太福音的中心（二 15，三 17，四 3，六，八 29，十四 33，十六 16~17，十七 5，二十一 37 等等），称神为“阿爸”，父啊，是耶稣独具的特征，这一切都证明，这种父子的关系在耶稣本人的意识中也占据着中心的位置¹⁵⁷。

第 25 节中称神为“父”所表示的关系，在本节里清楚地得到阐明。父子之间没有互相隐瞒的事（二十四 36 所说的显然是个例外）。一切所有的，在这里指他们共同知道的事情（25~26 节）；在二十八 18 对权柄也有同样的说法。交付这个动词在希腊原版中用的是过去时态，表示已经交付了，是说子在来到人世之前与父便有了永恒的关系，不过在这里没有明确说出。此外，本节谈的便是父与子彼此知道。“知道”一词在旧约里远远不只表示了解或认识，它表示一种感情上的亲密无间的关系，父与子专有的思想上的交流是其根本。任何第三者，如想知道什么父与子所共知的，那必须经过启示。这绝不是什么天生的权利，而是由神来选择决定的。第 25~26 节说明神在启示方面有至高无上的主动权，特别指的是我们对神的了解和认识。对神了解、认识，不是自然而然地来的（请看林前二 6~16 好更清楚地理解这个问题），它完全取决于神的决定，或更确切地说，神子的决定。于是，耶稣明确地向大家宣布，祂本人和祂的意志是世人接近神的唯一通路，别无其它¹⁵⁸。

28. 本章的最后三节有多处反映了耶书·本西拉（Jesus Ben Sira）在他智慧书的附录中（Ecclus. 51:23~27；参看 Ecclus. 6:24~31）对世人发出的邀请，他邀请世人到他那里，向他学习，负起智慧之轭，

这样他们可以得到安息。耶稣和祂的听众无疑已知道本西拉的书并给予它很高的评价，但是耶稣的邀请却较本西拉的邀请有更大的权力：耶稣要人们负祂的轭，祂亲自使他们得安息，而本西拉还得靠“辛勤劳动”才能获得安息。

耶稣向**凡劳苦担重担的人**发出祂的邀请。**重担**这个不常用的词，使我们想起二十三 4 文士和法利赛人受到谴责，因为他们根据教规的死板规定，把重担叫别人来担。文士宗教的本意是要荣耀神，但其效果却是规定普通的犹太人去做沉重的劳动。与之相反，耶稣让大家享**安息**，这并不等于卸去一切责任义务；五 20 显示耶稣的要求更高。可是正因为祂是耶稣（29 节），只要顺服祂的要求，就能得到安息（译作“安慰”也好）。五 3~10 的论福，有末世应许的一面（参，来四 1~10 的“安息”），但如果把这里的话完全理解为末世意义的，那就是剥夺了它的现实价值，使那些肩负律法主义重担的人得不到解脱。即使当时当地，作耶稣的门徒，顺从耶稣一切严格的要求，与所有凡人的宗教相比，也是**安息**。

29~30. 旧约里，**轭**有时象征压抑（赛九 4，五十八 6；耶二十七~二十八），但也用于褒扬之意，指服事神的意思（耶二 20；哀三 27）。后来，在犹太人的文献里，常用负轭来表示对律法的顺服——“律法的轭”是每个犹太人应负且引以自豪的¹⁵⁹。这样的轭本不应沉重，因为轭（特别是人挑的扁担架）本来就是为了省力的。可是律法，由于“法利赛人教条主义任意规定的各种要求，和不断加多的判例法所造成的不确切”（AB, p.146），已成了重担，需要一个新轭来减轻它重压的份量¹⁶⁰。耶稣的轭是**容易的**（*chrēstos* 的一般意义是“好的”、“善的”），不是因为耶稣的要求不高，而是因为负祂的轭表示作了心里柔和谦卑的耶稣的门徒（**学我的样式**，参，林后十 1 以了解耶稣这些公认的品质）。以赛亚书四十二 2~3，五十三 1~2，特别是撒迦利亚书九 9 均对神的仆人有清晰的描述，这里的描写便是那些话的重复，马太在二十一 4~5 里还要再重复；耶稣的这些品质也正是祂要求祂的门徒所具有，并且帮助他们建立的（五 3 以下）。耶稣这吸引人的一面与我们在七 13~27，十 34~39 章节中所见的严厉一面是不可

或缺，互相平衡的。宽严两面，强调任何一面而忽略其另一面都不能认识真正的耶稣。你们心里就必得享安息，是耶利米书六 16 的重复，这是神要给那些跟随祂而行的人的，耶稣现在以自己的名发出了这份邀请。

iv. 反对耶稣对安息日的随便态度（十二 1~14）

对耶稣的传道活动有各种各样的人持反对的态度（见前面 E 段的引言），在本章将集中讲法利赛人的反对态度。这紧接在十一 28~30 后面是十分恰当的，因为刚刚谈完负耶稣“容易的轭”便得享“安息”，这点正与法利赛人的律法主义相悖。文士和法利赛人反对耶稣，本已表现得很明显了（九 3、11、34），现在在守安息日的问题上，他们违抗神旨意的态度更是暴露无遗了。对犹太人来说，守安息日并不单是礼仪上的规定，它还是对神创造宇宙万物的一个见证，是以色列人与神订有特别的约的标记，是神赐给以色列人的恩典，使它更为圣洁，又是对未来世界享喜乐的应许。因此，在理论上，它是一个福份，绝不是负担。可是，法利赛人费尽心机制订了许许多多宗教事务方面的繁琐细则，本来这些规定是为那良好的目的服务的，可是他们却将其本末倒置了，而且已到了危险的程度。关于安息日活动的规定已经繁琐到如此程度——没有相当的学问就无法得知哪些是可以进行的活动，哪些是不可行的，简直已没有丝毫个人判断的余地了¹⁶¹。这段话反映对安息日戒律的对立的解释，其实矛盾的实质还是一个更为根本的问题：谁掌握解释权的问题；基督论才是一切道德标准、伦理原则的中心。

1~2. 掐麦穗本身并不违法（见申二十三 25），可是这种实际做法又可归于收割庄稼项下，根据米示拏（Mishnah *Shabbath* 7:2 的规定，收割庄稼是安息日绝对禁止的三十九项活动之一。用法利赛人的话说，这是不可做的事，但耶稣却从未认为门徒们的这一行动不可为。有人说，马太加上他们饿了这一事实，以求证明这一行动的合法、需要，可是能压过守安息日规定的唯一条件是，人已处于濒死的境地，而此处并无人将饿死的迹象。这里马太所以提到饿，还不如说是为他

第 3 节要讲大卫的行为作准备。

3~4. 下面提出四条论据来反驳法利赛人的态度，这第一条引的是撒母耳记上二十一 1~6 所记述的一件事，在那里并未说明事情发生在安息日，后来犹太人评释圣经时说，应该是发生在安息日，因为提到了更换新饼（撒上二十一 6；参，利二十四 8）。固然这有可能属实，且还有饥饿的因素，但仍不足以说明，把这两件事等同起来有什么重要的意义；大卫的“违法”，完全是另一种性质的。除非这个论据的含义简单得像：既然法律可以破坏一次，那为什么不可以破坏第二次——恐怕很少有人满足于这样的解释吧！这一论据的力量在于事情发生在谁身上。好，大卫可以违法，因为他是大卫，这里暗含的意思是：“这里有一人比大卫更大！”（参 6、41、42 节，便可清楚地看到论据的关键）。若不是因为这条论据的关键是宣布弥赛亚的权柄——至少与大卫的权柄一样大——那么这条论据的说服力是不足的（参看拙著 *JOT*, pp.46~47）。

5~6. 第二条论据提得更直接，它涉及旧约批准的一种可以违背守安息日律法的行为。一般以为，祭司在安息日应做的就是献祭（民二十八 9~10），或许还有更换陈设饼（利二十四 8），仅此而已；其实不然，圣殿里还有其它的事，做了就会违背守安息日的规定（见 Mishnah, *E!rubin* 10:11~15, *Pesahim* 6:1~2）。列文（E. Levine）¹⁶² 一直认为，有一种类似的事很清楚是法利赛人认为安息日可以做而撒都该人禁止做的，那就是收割第一批为献祭用的庄稼（Mishnah *Menahoth* 10:3、9）。这条为法利赛人增光的论据按说该是十分有力的，可惜论据的关键又不是为门徒的行动寻找先例，而仍是权柄问题。如果圣殿的事奉都可以使安息日“做事”合法化，何况“那比殿还大的”呢。*Something*（希腊文中该词为中性）不一定指非生物的“东西”（如神国），而更应看成是指耶稣本人，因为在十二 41、42 相同的句式里，耶稣拿这个中性词来与旧约里的人相比。神通过耶稣及其传道活动已开始了祂的新工，这新工是超越旧约的圣殿仪式的。圣殿本是神在祂的人民中间的地方，现在则要在耶稣里面，在耶稣新组成的社团中来找到神¹⁶³。这种预表性质的对比是本章的一个特点，在希伯来书中得

到了更充分的发展。其含义并不在于否定圣殿，而是说圣殿起着先行的作用，预示神在弥赛亚中将更有伟大的显现（弥赛亚的作用还包括重建圣殿：见二十一 12~13，二十六 61 注释）。

7. 第三条论据重复何西阿书六 6 的话，这句话在九 13 已出现过了。这句话的目的绝不是来贬低礼仪，而是来确立神的优先次序。不理解就开始谴责，不考虑就先提出要求，这种态度岂能引用神的话来予以支持呢！“神已不再只是一位严厉的神，而是一位仁慈的神、施恩的神”（TIM, p.83）。这样，马太这段经文论据与马可福音二 27 的宣言——“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的”——完全一致，也赢得了同样的效果。门徒们之所以无罪，不是因为他们没有违犯文士的法规，而是因为他们这样做是靠着他们主的权柄；因为二字正用来连接下一节以作出解释。

8. 第四条论据道明了第一、二两条论据的含义：耶稣是弥赛亚，祂有支配安息日的权柄（见导论 IV B “基督论”第 (ii) 段对“人子”的注释）。有人说，人子是“人”的讹译，这样看或许使人觉得本节与马可福音二 27 的话更接近一些，但是这种看法却拿掉了基督论的全部意义，也割断了马太论据的一致性。耶稣是人子，祂并不废除守安息日的律法，不过宣告祂有解释律法的权力，而且祂的解释总能有效地削弱法利赛人的律法主义。

9~10. 第二次冲突发生在犹太人的会堂里，使用他们的一词（参四 23，九 35，十 17，十三 54，二十三 34；和合本中均未译出——译注）是来强调耶稣与犹太会堂之间日益加深的鸿沟。枯干的手是说那只手已麻痹而无知觉，恰好说明那人并无生命危险，按照米示拿（Mishnah, Yoma 8:6）的规定，如果一个人有死亡的危险，在安息日那天救治他是合法的，所以，这个人本可以等到第二天再治。法利赛人马上就这件事发出了质问。照马太的记载，问题的措辞平常，但实际是直接发起挑战（马可和路加的记述不同，在耶稣点出他们内心的思想之前，问题没有明朗化）。根据法利赛人的律法，答案只能是一个。

11~12. 耶稣这次的回答既不直接强调自己的权柄，也不引用旧约的例子，只是指出了他们行为的反复无常。对医治一个病人，他们百般阻挠，但为了拯救自己的财产，他们却可以不顾一切。昆兰教派曾严格禁止在安息日把掉在坑里的一只羊救上来（CD 11:13~14），不过，一般而言，在实践中要自由一些。后来拉比们就这种情况进行过讨论，但众口纷纭，有的认为可以往坑里扔根木竿之类的东西，好叫羊自己爬上来，有的认为可以丢下一些饲料，等过了安息日再把羊救起；他勒目法典最后的决定是，为避免动物受罪，这种情况可以不顾律法的规定（Shabbath, 128b）。但是，对于一个人，他们却还死守他们的规定不放！（参六 26，十 31，耶稣如何看待人和动物的价值。）安息日作善事是可以的，这就是结论；伯纳德（Bonnard, p.175）说：“这条结论影响太大，如果把它普及，那么井然有序的教会生活即将不复存在：总会有些更重要的‘善事’要做，而使得宗教事务被搁置一边。”可是，如果我们不把这条原则作实用主义的普及，那这条原则确能很好地体现何西阿书六 6 的信息。宁可在“做善事”时出点小错，也不要冷酷无情地一味坚持死的规定。

13. 与故事所要强调的重点相比，医治简直是次要的了。不过，耶稣命令他伸出本不能动弹的那只手，清楚地表现了一个人的信心和耶稣治病能力之间不可分割的相互联系。

14. 对文士的法规有一两次违犯，不足以构成除灭耶稣的正当理由，可是这一件一件的小事却已反映出一种不可调和的分歧了。耶稣对顺从神的旨意这个问题有祂独特的态度和看法，而犹太国教则被规章条款所捆绑而坚持律法主义，分歧就在于此。这里第一次提到法利赛人策画杀掉耶稣，表明裂痕已无法弥补。

v. 耶稣对反对派的回答（十二 15~21）

这里有马太从旧约引用的最长一段引文，引自以赛亚书四十二章，用来强调法利赛人的强暴和主的仆人的善良。这位神所拣选的耶稣温柔谦卑，对无依无靠者关怀备至，而在这些品质中又体现着祂真正的权柄和确定无疑的最后胜利。

15~16. 参看四 12 的注释，以理解耶稣“战术上的撤退”。这里是因为祂已经知道法利赛人商议要除灭祂。这点只有马太提到，为的是强调耶稣采取守势（19 节）来控制局势。马可对耶稣治病活动的概述（三 7~12），到马太这里被大大地压缩，只用了 15b~16 节的篇幅，但马太把马可的“许多人”（10 节）换成了“都”，更突出了耶稣的能力。耶稣要求人们不要张扬，等于给下面以赛亚书的引文埋下了伏笔。这段引文是要说明，弥赛亚之所以不公开（见八 4 注释），并不是因为祂胆小怯懦、软弱怕事，“守密”是表示在完成神仆的使命时，祂既审慎又有权威（ordered 一词口气很重，应理解为警告或制止；和合：“嘱咐”）。

17. 以下八 16~17 在概括耶稣的治病活动时，用了一个“公式化引文”的格式，引出以赛亚书中描绘神仆形象的话语。请看八 16~17 的注释，以理解谈论神仆主题时所使用的不寻常的提法。如果说这两处有什么不同的话，那就是在那里应验体现在治病的活动中，而在这里则体现在治病者本人的品质（仁慈，19 节；善良，20 节）和他使命的最终目的里面（将公理传给外邦，18 节最后，20 节最后，21 节）。这段引文的文字与所知各版本的均不相同，所选用的词句是为强调，耶稣的传道活动已完美地成就了神仆的使命。这些语句首次出现在以赛亚书四十二 1~4 里，看来这段话是直接来自希伯来文翻译过来的。

18. 对耶稣是神的仆人的提法，还只见于使徒行传三 13、26 和四 27、30，虽然新约也一致认定祂应验以赛亚书第四十二和五十三章所提的。马太版本中的第二句——**我所亲爱，心里所喜悦的**——正是耶稣受洗之后天上声音的回响（见三 17 的注释，另参十七 5），下一句——**我要将我的灵赐给祂**——进一步加强了这种联想。那时所交托的使命现在已在完成。

19. 第 19~20 节里的一些动词多用于否定语气，即：什么是耶稣所不做的。众人所期望的弥赛亚是个积极进攻型的，可是这里偏偏用耶稣不做事来显示祂使命的特色。耶稣传道的谦逊本色，与祂在十一 29 里形容自己“柔和谦卑”是一致的。争竞是马太对希伯来语“大声抱怨”一词的翻译，形容对不公之事的抱怨时常用此词；法利

赛人密谋除灭祂时，祂并没有“大喊大叫的回击”他们。

20. 软弱的人（**将残的灯火**即属此类，有可能一下子完全熄掉）是祂行使使命的特别对象，祂用全部的柔和来对待他们，就像对待十一 28~30 里担重担的人一样。祂非但不叫他们折断、熄灭，还要引领他们**得胜利**，因为在祂里面，他们将找到**公理**。公理一词在旧约的理解不仅是“在法律上承认正当”，更是纠正所有的不正当，“完全建立神的旨意”（TIM, p.141）。马太的引文道出了一个看似矛盾实则确凿的事实：谦卑柔和的（还有马太遗漏了的以赛亚书四十二 4 前两部分的“不灰心”、“不丧胆的”）神的仆人必定胜利。

21. 这句话来自以赛亚书四十二 4，意在阐明神的仆人的使命广及万民万邦，这点在第 18 节里已经说到。为理解马太强调向外邦人传福音的情况，请看 Davies, p.327ff。

vi. 耶稣遭指责与恶鬼勾结及祂的回答（十二 22~37）

上面几节介绍了耶稣得到神灵的赐予（18 节），而行使祂医治病人的使命。下面这段，是要展示当时的旁观者如何看待耶稣的治病活动，也显示神的灵在耶稣传道活动中的重要作用。这段话和马可、路加所用材料之间的关系是很难说清的，看来，这里是把耶稣不同场合下有关赶鬼和依靠神灵的话汇集到了一处，构成一个统一的整体，里面分为若干部分。对各个部分的解释都要从整体的角度来考虑。举例来说，若把第 31~32 节从马太所安排的语言环境中拿出来单独理解，就很有形成误解的危险了。

22. 对耶稣治病的叙述和别人对这一活动的反应（22~24 节）与九 32~34 十分相似，故请看那几节的注释，也请注意看既被鬼附又有病痛的不寻常现象的注释。与九 33 不同的是，这里说“医治”不说“赶鬼”，可是“赶鬼”却成了下面对话（24~28 节）的基本话题。所以，虽然从表面看，是对体内疾病的医治，但是，耶稣也好，旁观的众人也好，都清楚地知道，造成该人生病的根本原因是鬼魔在作怪。

23. 马太仅在本节里用了**惊奇**一词，比用于九 33 里的常用词“希奇”要重一些，它表现了公众对耶稣富有权柄的行动的强烈反应。正

因反应十分强烈，那些不承认耶稣是大卫的子孙的人便认为应站出来作另一种解释（见 24 节）。普遍认为，大卫的子孙，简言之，就应是以色列人理想的王和解放者（见导论 IV B “基督论”第 (i) 段），马太也指出祂是治病者（见九 27 注释）。耶稣是实现了治病者的角色，但显然不是公众所期待的那位征服者、统治者弥赛亚；于是群众困惑不解，用反问的口气提出了问题，这种问题一般期待否定的答案，但也有可能是肯定的（参二十六 22、25；约四 29 等处也有同样的用法）。

24. 耶稣的能力有目共睹，不容否认，那么能力的来源究竟何在呢（九 34 亦然）？法利赛人诬蔑说这能力来自巫术，对耶稣的这种控告，直到后来犹太人的大论战时仍未中止。这个罪名可非同小可，因为实行巫术是该当死罪的（Mishnah, *Sanhedrin* 7:4）。有关别西卜，请看十 25 的注释，那里直接指向耶稣本人，这里的目的无疑亦同。在这段里（见 26~27 节），它是撒但的同义语。马可福音三 22 里文士们控告耶稣说，因为祂本人被别西卜附着，所以才能靠别西卜的力量赶鬼。马太福音也保留了这一控告，但马太不愿重述其原因，因为觉得太令人气愤了。

25~26. 这一控告不仅令人气愤，而且荒谬绝伦，这点已被耶稣指出。假设撒但（见四 10 注释）和其它鬼怪联合起来，形成敌对神的统一战线，那么其中任何一鬼的失败都必削弱撒但自己的势力，所以怎么可能是撒但本人来赶鬼呢？！耶稣的论点十分有力，头脑里的概念也十分清楚，知道魔鬼的恶势力已经联合起来，在这件被鬼附的人得医治的小事中，邪灵无非作了一次小小的表演罢了。神的国存在，撒但的国也存在；这段话表明，这两个国在耶稣的传道活动中将进行你死我活的斗争。法利赛人的错误犯得可太大了。

27. 论战的第二个焦点涉及犹太赶鬼的人（你们的子弟泛指“你们的人”），这方面我们有记载可循，如使徒行传十九 13（参，可九 38；Josephus, *Ant.* viii.46~48；*BJ*, vii.185，参 Tobit 6:7, 16~17；8:2~3）¹⁶⁴。犹太人念咒赶鬼确实存在，也有效果，法利赛也接受这一事实。下一节要宣布耶稣赶鬼的特殊意义；耶稣赶鬼的办法不同，不靠一般使用的念咒语或行法术，只靠祂无可抗拒的权柄。有关耶稣传道

活动中的这类赶鬼行动记载甚多，与非基督教的犹太文献中寥寥无几的赶鬼记录形成鲜明的对比。不过，既然赶鬼是为犹太社会所接受的，那耶稣赶鬼又有什么可值得怀疑的呢？

28. 耶稣赶鬼行动（见上节注释）的特殊之处，是它依靠的是神的灵，而非任何鬼魂¹⁶⁵。人们可以从耶稣救世的工作中看到神战胜魔鬼。这里没有用马太惯用的“天国”，而特别用了神的国，不仅是为了和“神的灵”相呼应，而且还为了与“撒但的国”形成对照（见 26 节注释）。耶稣在其传道工作中已宣告说，旧约与犹太教所盼望的事已经来到了，它已经出现在眼前（*ephthasen* “临到”，使人联想到三 2，四 17，十 7 等节所用的 *ēngiken*，见三 2 注释），但其性质并不如众人所期待的那样；这是灵的胜利，不是民族或政治上的胜利——敌人是撒但，不是罗马。*ephthasen* 故而可能有出其不意地临到的意思（参，帖前二 16）。因此说，法利赛人没有意识到新的时代已经来临并要求他们迅速作出决定。耶稣警告他们，他们所采取的立场已使他们处境危险；第 31~32 节将要指出其后果之严重¹⁶⁶。

29. 所以说，耶稣除灭撒但的国并不是从内部下手（像法利赛人所说的：见 25~26 节），而是用直攻壮士的办法。壮士这个形象可能是从以赛亚书四十九 24~26 来的，被解救的“掳掠之物”就是神的子民；所以，这里的家财则代表在撒但控制之下的人民了。然而，家财更有可能只是征服和抢夺的一个比喻而已。“捆绑撒但”本是犹太启示中的希望（Testament of Levi 18:21；参 1 Enoch 54:3~5, 69:27~28），后也成了基督教末世论的一部分（启二十 1~3）。先这个字可能指以前耶稣对撒但的捆绑（如四 1 以下所说的撒但的失败），不过，也是为了衬托整个的比喻罢了。神的国在耶稣救世的传道工作中胜利的到来，撒但在这个胜利面前束手无策。

30. 在这场争战中采取中间立场是不可能的。反对耶稣（如法利赛人）就是站在撒但一边。收聚和分散并非指具体的行动（如聚敛神的子民——伯纳德的观点），只不过是一种形象的比喻说法，用来加强本节前半句话的意思。马可福音九 40 是把这里的前半句反过来说的（那里没有争论的气氛），也同样排除了中间立场的可能性。

31~32. 这里的两个说法,一个出现在马可福音三 28~29,另一个在路加福音十二 10,而马太把这两句既相关又费解的话放在一处,使它们相辅相成,易于理解。马可福音把**亵渎圣灵**(不可赦免)和一切其它的罪和亵渎的话(可以赦免)对立起来;路加福音特别提出说**干犯神子**的亵渎话也可得赦免。亵渎圣灵的(即亵渎神所指定的活动,如 28 节所示)比任何其它形式的诽谤和辱骂都严重(*blasphemia* 一词在七十士译本里泛指用话语抨击神,在世俗希腊语里也笼统的作毁谤讲;罗三 8;林前十 30 也都这样用);它表示清醒地拒绝承认神的权能,纯属一种混淆黑白、颠倒是非的倾向,正如以赛亚书五 20 所言(“那些称恶为善,称善为恶的人”)。法利赛人把耶稣的治病活动说成是撒但力量的显现,他们不正是颠倒了黑与白吗!是不是说人子低于神,那么毁谤祂就可以平安无事、不受惩罚呢?由于耶稣传道的**隐匿**性质,不认识耶稣是谁,尚可原谅(参,徒三 17),连彼得都曾不认祂(二十六 69~75),但也得到了宽恕。区别就在于看不见光和看见了却故意不接受它;民数记十五 30~31、27~29 说的正是这两种相对的情况,前者说亵渎耶和华不可饶恕,后者说误犯了罪的可蒙赦免。在昆兰社团内,毁谤了自己伙伴的行为,经过苦行苦修可得宽恕,但若毁谤了社团集体,则毁谤者都要遭永远被革除的惩处(1Q.S 7:15~17)。对亵渎圣灵者的惩罚不仅实行在今世,还要延及来世,因为这表明一个明知故犯者的顽梗,其对抗神之心已顽固而不化。

早期基督教认为,亵渎人子的是非信徒,亵渎圣灵的是基督徒,因而受洗之后再犯罪便是不可饶恕的。不过,这样看未免太死板,本段经文也没有作这样的划分。法利赛人终归很难被看成是信徒,何况现在谴责的也正是他们亵渎圣灵的行为呢!这几节的话使一些过于敏感的基督徒产生了不必要的惧怕心理,他们设想自己有“不可饶恕的罪”,其实他们的罪与这些法利赛人清醒地采取的敌对态度并无共同之处。博罗(George Borrow)在他一本书(*Lavengro*)的第七十五至七十七章里,给人们提供了一个很好的例子。归根结蒂,只有神知道哪个人反对、抗拒神的工已到了顽固不化的程度。

33~35. 这几节采用不同的比喻来说明同一个问题,即你的言行

取决于你是什么人,也表明你是什么人。因此,法利赛人对耶稣的侮辱,绝不能被当成未加思索冲口而出的言谈;他们的话表现了他们的内心、他们的本质。按照第 30 节的严格划分,他们已被归入了敌对的一边。**好、恶**之间也必须严格的划分,七 16~20 有关树和果子的比喻已将这点说得很清楚了〔见那几节的注释;这里的**以为**(make)一词在原文里是陈述的习惯用法,不应理解为祈使的语气〕。施洗约翰曾骂法利赛人为**毒蛇的种类**(参三 7,同时请看三 2 注释,以理解马太是多么精心地把耶稣的讲道与约翰的讲道联系起来),这一称呼在此再次使用,以指出法利赛人根本错误的立场;参看十五 17~20,那里说恶言恶行的根源在一个人的内心。本节所讲的也就是这条基本原则。这并非意味着一个人不能改变,可是如果不从内心里改变,言行也会依然如旧。

36~37. 前三节的原则,解释了为什么要**凭你的话来**审判你,那是因为你的话表现真正的你。这就是为什么凭着法利赛人口出的恶言,他们必受严厉的审判(31~32 节),因为他们的恶言已表明他们从根本上与神的目的相对。*argon* (“闲的”)直译就是“不干实事”(请看二十 3、6 等节)¹⁶⁷。这个词尚有“没用的”之意(参,雅二 20 “没用的”信心),所以,“一句闲话,正因为毫无价值,便不如不说”(BAGD, p.104b)。这个词还可以有“不真实的”之意¹⁶⁸;问题是,有时说的话好像是一句无关紧要的风趣之言,却暴露了说话之人的某些隐蔽的思想,于是这话便成了那人受严重谴责的原因。这指的是第 24 节,十分清楚,不过这条原则实际用起来涉及的范围要更广。

vii. 耶稣对“这世代”的定论(十二 38~45)

“这世代”的说法出现在第 41、42、45 各节中,且在这之前的第 39 节里已为“这世代”下了“邪恶淫乱”的定论。这一段的主线就是谴责耶稣同时代的人,特别是他们的宗教领袖所持的敌对态度,对这种态度在前面几节已有突出的阐述了。

38~39. 与犹太领袖的这段对话,在十六 1~4 里有更详实的记载。他们要求看的神迹,是比他们熟悉并已否定了的治病赶鬼一类的

神迹（见 24 节）更过瘾的事情，他们要耶稣拿出对所传信息和所作宣言的证明来。在十六 1 他们要求“从天上”显个神迹（或译“兆头”），即显一个更清楚证明是神所作的事。参看出埃及记四 8~9，以赛亚书七 11，三十八 7~8 便知道指的是什么神迹了；根据《巴巴买泽》（*Baba Metzia*）59b [叶列泽尔拉比（R. Eliezer），约公元 90 年] 和《散合俊》（*Sanhedrin*）98a [基思玛拉比（R. Jose b Kisma），约公元 110 年] 的记载，也曾要求过某些拉比显类似的神迹以证明他们的身分。耶稣也是夫子（见八 19 注释），可能已预料到有人会提出这种要求，但是祂否定了这种寻求有形证明的怀疑态度，因为“要求显个神迹看看标示着信心的终结”（Schweizer）。这种要求表明，这个世代不但不能谦卑地响应神的呼召，反而既邪恶又淫乱（旧约对违抗神者就用这样的字眼来形容）。耶稣谴责“这世代”是马太福音的一个主题，除本段外，还可看十一 16~19，十六 4，十七 17，二十四 34，特别请看二十三 29~36，便知道耶稣谴责的就是祂同代的人（“这世代”），不是笼统地指犹太人或世上的人，因为到了这世代，以色列人世世代代的反叛已经达到了顶点，所以审判必要落在这世代的身上了。在马可福音八 12 耶稣拒绝显任何神迹，而在这里例外地提出**先知约拿的神迹**；这个神迹，照第 40 节表明，要留待将来耶稣传道的使命完成之后显现，在那日到来之前，再没有神迹了。

40. 普遍承认，“约拿的神迹”是耶稣这段讲道的主旨。这一解释站得住脚的条件是，不能把本节看成是后来加上的，并赋予“约拿的神迹”以与之毫不相干的新意义（有关这一观点请看拙著 *JOT*, pp.80~82；有关“约拿的神迹”是否属于讲道的内容，请看同书第 44 页）。犹太人对约拿书的兴趣全集中在第一、二章约拿被吞进鱼腹的故事上，多数并不关心第三、四章约拿去尼尼微城讲道的事（41 节将说到），所以一提到“约拿的神迹”，就会自然而然地像本节要求的那样（参，拿一 17），理解为约拿的得救，虽然其它福音书讲述同一事件时（如：路十一 30）说得并不明确，理解也仍然不会变¹⁶⁹。关键是，耶稣也将经历类似约拿的事，那将成为祂受神委任的“神迹”；早期教会讲道时恰当地从耶稣的复活里得出了神迹的结论（见徒二

22~36，四 10~11 等）。三天三夜是犹太人的习惯用法，实际上是三天两夜（请看拙著 *JOT*, p.81, n.2）。地里头指阴间，死人所在之处（参，拿二 2，“阴间的深处”——约拿是从死亡的边缘得拯救，耶稣则是从死亡中得拯救的）。

41~42. 这个问题虽也涉及约拿，但说的却是另外一回事，它点出耶稣的听众对耶稣所持的怀疑态度，与过去异教信徒对神人讲话的响应，是多么不同。谁也没想到尼尼微城的人和南方的女王（即示巴女王，在南亚拉伯，见王上十 1~13）会严肃认真地聆听一个以色列人的话。可是因为他们听了，悔改了，反过来他们将要定“这（犹太）世代”的罪。请参十 15，十一 21~24 所描述的，当审判的日子来到时，待遇将会多么悬殊。这悬殊还不仅因为异邦人听信了神的使者，而“这世代”未听未信，而是因为这世代拒绝接受比旧约的先知、智者或王更大的那位，他们的罪就加重了。本章第 6 节说的是有一人比殿更大，而圣殿（及祭司职位）在旧约里是高于一切的；把这三节放在一起读，我们便知道，旧约时期，神是通过这三种人传达自己的话语、旨意的，而耶稣现在比他们更大，因此毫无疑问，神最终是透过祂来显现，不会再有别人了，“比……更大”这个发人深省的公式也就使用到此为止。并不是因为耶稣的外表比圣殿、约拿或所罗门更威严，而是因为祂在行使其弥赛亚的使命中应验了自古以来所有人的期望。

43~45. 这个寓言与前面各节的好几个思想有关：赶鬼的主题使人联想到第 22~29 节，45 节又提到了第 39 节、41~42 节里所说的“这世代”，而寓言的中心思想又可以用第 30 节的话来予以概括——中间立场是不存在的。第 45 节的最后告诉读者，这是个寓言，不是精神病医生的观察报告。寓言警告说，半心半意地悔改是很危险的：**这邪恶的世代**，因为耶稣在他们中间传道本来有可能得到“洁净”，但是如果悔改不彻底，不能建立起新的忠诚，就会留下空处被魔鬼利用；不实实在在地跟定耶稣，站在耶稣一边的人，最终难免会站到反对祂的一边。

寓言生动幽默地讲了污鬼的遭遇，和他们被逐出后所施的伎俩，

不过，关键还是屋子的情况。第 44 节所说，并非污鬼被赶出后的必然结局，这里暗含有虚拟的意思——“假若”。假若污鬼发现屋子空着，他就会回去；所以千万莫使屋子空着。污鬼需要另外七个恶鬼（七是个完美的数目！）协同他进驻这干净的“屋子”，帮助他这块不适于群鬼居住的地方弄脏，好再度安歇其中！

viii. 耶稣真正的亲属（十二 46~50）

46. 马太并未告诉我们，耶稣的亲属对祂的讲道教训人抱着什么态度（与可三 21 不同）；仅就他们站在外边，而耶稣“真正的”亲人形成祂的内圈这点来看，祂的亲属对祂恐怕缺乏全心全意的忠诚¹⁷⁰。

48~49. 有人认为，耶稣的回答表现了对祂母亲的不够尊敬，不过看了十五 3~6，便知耶稣对这个问题的看法。这里所说的意思与十 34~37 一样，即有一种关系比骨肉亲人之间的关系更近。

50. 门徒（49 节）被说成是遵行神旨意的人，这是多么大的恩惠啊。这“遵行神旨意”（七 15~27 也如此说）不是什么理智上点头称是，而是在实践中一点一滴的顺服；这才是作门徒的根本，是对和耶稣的关系是否真实的一块试金石（七 21~23 同此）。

对耶稣的各种错误态度，在第十一至十二章里已表露得淋漓尽致，这里与之相反，是耶稣所期待的。这样，耶稣虽遭“这世代”大部分人的厌弃，但有祂杰出的门徒们，即祂天父的真正家庭成员在祂周围。这一大段就这样结束了。

F 耶稣用比喻教训人（十三 1~53）

虽然前面有些简短的故事实际上就是比喻（如：五 25~26，十一 16~19，十二 43~45），可是“比喻”一词在马太福音里正式出现这才是第一次。这次马太搜集了八个比喻，编辑成了第三部耶稣教训集锦（见导论 V “马太福音的结构”第 (iii) 段，原书 58~59 页），其中有三个比喻他作了较为详细的解释，还穿插了耶稣说明使用比喻的目的，比马可第四章类似的叙述显得更丰富多样；不过，无论从各

个不同部分的构思上看，抑或从全章精心安排的结构上看，都可清楚地看出一个连贯的整体。

第十一至十二章叙述了由于对耶稣的态度不同，人们之间的分裂日益加深，到十二 46~50 发展成了真正的门徒与所有其它人之间的尖锐对立。这分裂的主题以及怎么有人响应、接受耶稣的信息而另一些人却拒绝它，这些题目仍是本章的主题，所讲的比喻正是要对前面揭示的各种态度作解释。

从全章结构的安排上就已经看出了听众分为两类：撒种人的比喻是公开对着“许多人”讲的（1~3 节）；而对该比喻含义的解释，和为什么要用比喻教训人，却是单独同门徒们讲的（10~11 节）。而后，又对“众人”讲了一些比喻（34 节），然后又离开了他们（36 节），单独向门徒作第二次解释并讲述另一些比喻，地点是在祂第 1 节离开的“房子”里。麻木不仁、全无反应的群众与单独受教聆听解释的门徒显然是被区分开了，这区别在 11~17 节里有清楚的说明。

从比喻的内容上也能看出区分和对立。通常人称这些比喻为“神国的比喻”，因为它们确实个个谈及“天国”（见导论 IV B “基督论”第 (iii) 段，对天国的注释）。比喻讲到沃土和瘠土的区别，好庄稼和蒺藜的区别，好鱼和坏鱼的区别，因为这些比喻的主题还是人对传讲神国所持态度的问题；至于发现宝贝和找到珍珠的人之所以令人惊叹，就是因为他们的做法与其它人完全不同；第 52 节里的那位文士则高于其它只能制作旧东西的那些家主。天国的力量不断增长（31~33 节），天国的“奥秘”（11 节）之所以是“奥秘”，只因不是人尽皆知。如此重大的奥秘都要显示给世人，作这件圣工的神的代理人又是如此强大，可是就这样，还是有人麻木不仁、无动于衷——为什么？这些比喻的目的就是要来解释这样一件不可思议的事。比喻可分别归纳如下：

引言性的比喻：撒种的比喻（1~9 节）

插议：用比喻的目的（10~17 节）

解明撒种的比喻（18~23 节）

- 三个生长的比喻：稗子的比喻（24~30 节）
 - 芥菜种的比喻（31~32 节）
 - 面酵的比喻（33 节）
- 插议：用比喻的目的（34~35 节）
- 解明稗子的比喻（36~43 节）
- 另外三个比喻：藏宝的比喻（44 节）
 - 寻珠的比喻（45~46 节）
 - 撒网的比喻（47~50 节）
- 结语性的比喻：家主（51~53 节）

i 及 iii. 撒种的比喻（十三 1~9、18~23）

这个比喻故事讲完之后没有紧接着解释它，而是先解释：为什么需要解释？应该向谁解释（10~17 节）？这样安排不仅合理，且能简化我们的学习过程，使我们不必每学一个比喻，就同时学一遍解释。

时常可以听到这样一种看法，即这个比喻的本意并不像第 18~23 节所说的意思，因此这段解释并非出自耶稣之口，乃是后来基督徒重述这个故事时所作。一般来讲，一个比喻很容易有不同的解释，不过四部福音书里的比喻，或通过词句本身，或通过传讲的方式，大都已将喻意释明，不像本章中的三个比喻，还专门附有详细的解释（见 P. B. Payne, *GP*, I, pp.171~172）；至少马太说得清楚，耶稣确曾辅导祂的门徒们来理解祂的比喻（十三 10~18、36、51，十五 15 以下）。

彭巴顿对这段解释的真实性做了细密周详的考证（同上，163~207 页）。解释如果与比喻的喻意契合，自然认定它是耶稣所作，毫无疑问，我们将在下面的注释里谈这个问题。在这里，让我们先记住格哈森的谨慎结论¹⁷¹，他说：“比喻和解释之契合有如天衣之无缝。”

有人认为这段解释也“带有喻意性”。宇力赫（Jülicher）坚持一个比喻里只有一个中心意思，但是近来越多的学者已不这样认为，反之，承认有时一些细琐的描述都可能具有重要的含义。如果真是这样，

撒种的比喻就应属此类，它的四重结构不仅强调沃土与瘠土之别，还强调种子撒下去的不同遭遇和后果。

耶稣的比喻有如精雕细刻的宝石，第 19~23 节的解释应找出它五颜六色闪闪发光的各个部位，这时解释不能任意自造喻意（比如说在撒种人身上和收成上作文章等），只能紧扣比喻本身而说明之。

比喻的全部宗旨，在探讨一些细节之后便可作出最好的阐释。

1~2. 那房子（设想就是八 14，九 10、28 所说的）在本节和第 36 节里所起的作用，就是把向众人讲道与向少数人进行解释和深入讲解（见本章的引言）这两种场合，严格地区分开来。耶稣坐着教训人（见五 1~2 的注释），许多人聚集在岸边聆听祂的讲话，这是一幅十分动人的图画，这场面可能是该阶段耶稣传道活动中所常见的，十分生动地表现出耶稣的权柄已为门徒以外的许多普通犹太人所承认（参七 28~29）。

3~8. 撒种人所遇到的情况是很正常的（见 Jeremias, *PJ*, pp.11~12），几种条件可能同时存在于一片地里；遭损的比例如此之大（固然四种类型在数量上并非完全均衡），可能是故意夸大以凸显比喻的主旨吧。落在好土里的种子所得产量如此之高，可能也是夸张的手法，专家们由于估算的方法不同，对标准产量是多少的说法也不尽相同¹⁷²。不过，比喻的主旨不在于产量，而在于种子的遭遇大不相同，这是有专门寓意的一个故事，而不是对巴勒斯坦农业概况的一篇论述。

9. 请看十一 15 的注释。定式在这里和在其它地方一样，号召大家不仅要明白，而且要身体力行。

18. 比喻的“标题”容易使人产生误解。撒种人根本不是注意的焦点，后面连提都不提他了。种子和土壤才是主题之所在。

19~23. 解释比喻时，显得有不很贴切的地方，并不是因为比喻的主旨和解释的重点之间有了分歧，而是由于解释本身的用词。四种情况，正如比喻的含义所示，讲的是人们对所听的道具有不同的接受能力，因为他们听的道都是一样的。区分它们的公式，在比喻中用的是“有落在……的”，到了解释里公式变为“撒在……的”（自然指

的也是种子，不能误解为承受种子的土地)¹⁷³。这样，解释中的四种情况才恰如其分地与比喻中的四种情况相配（第一种情况除外）。这点点滴滴拐弯无碍真正的理解，因为讲的是同样的种子与不同类型的地之间的相互作用。

19. **天国的道理**的提法只见于马太福音的这一节，请参看“天国的福音”（四 23）的注释。**明白**不仅是理性上的理解，请看七 24 以下一段所讲，听道和“行”道之间的区别。道理如果只是**听**，就容易被**那恶者**夺去。那只是一架不能起动的机器了。

20~21. 即使行了，也不一定就能行到底。这里用的词是**欢喜领受**（不是“明白”），但是若不明白，不下决心，欢喜也不能持久：**暂时的**就是这个意思。**患难**是外界带给人的苦痛，**逼迫**是预谋加害于人，且通常出于宗教动机。**跌倒**（参五 29~30）不是慢慢地失去兴趣，而是承受不住压力而一下子就垮掉了。

22. 这回土壤是好的，但长满了其它的植物。**世上** (*aiōn*，即与“神国”相对的当今的一切世事) 有两种东西给人，一是**思虑**（参六 25~34，“忧虑”一词与之同根），一是**迷惑** (*apatē* 本意“欺骗”，RSV 选择了其引伸意义“享乐”，不论哪个意义，都表示钱财的诱惑力，外表很丰富美好，其实都是空的)，两者都可以将人置于死地。

23. 最后一种情况，听道与**明白**结合起来了（参 19 节注释）。**结的实**是什么，没有说，但可以想象，就是在实践中真正承认神的全能，这也正是“天国的道理”的目的之所在。

把这个比喻放在耶稣传道活动的环境中讲述，其目的就是来说明，为什么“天国的好消息”所得到的反应是如此不同（见于十一~十二章），从积极热情的接受到斩钉截铁的拒绝。过错不在信息本身，而在聆听信息的人。世人本身太软弱，不能按“天国的道理”所要求的起来行动（他们是受人践踏过的浅土），同时他们又抵挡不住外界巨大的压力（患难和逼迫、世上的思虑和迷惑以及这一切背后的那恶者），所以令人惊愕的，不是怎么有人不结实，而是怎么有人还结实。比喻讲到这里既鼓励了耶稣当时的追随者，也必然鼓舞所有自耶稣以后传

讲这福音的人；不可能所有的听众都响应，但一定会有人响应，收获就会丰盛无比。本章 10~17 节一段话插在比喻和解释之间，它说有人得以知道“天国的奥秘”，而另一些人虽也听了同样的信息，却永远不能明白，这段话与整个段落的主题关系也十分密切。

此外，今日还时常用此比喻来号召教会的成员，检查他们在响应神的道方面做得怎样。比喻本身确实也包含这个意图在内（尽管不是主要的），因为比喻对种子不结实的多种原因有精心的描述，并不是在作景色描写。无接受能力、土浅、沉溺于世俗等不仅是“外人”的过错，沃土与瘠土之分也不一定就是指教会内部的成员而言。

ii. 用比喻的目的（十三 10~17）

这段话写于第一个比喻和对它的解释之间，对整章思想的形成有着异常重要的作用。它指出，在蒙受启示的门徒与麻木不仁的愚民之间有一条分界，这个思想是全章内容和结构的中心。

10. 从这里开始与前面讲比喻时的不同之处是，这是一段私人之间的谈话，马太可能希望读者理解为在船上进行的，而船在这时已划离了岸边的群众。不过地点并不重要，关键在于谈话是私人性质的。门徒们所以向耶稣提出问题，并不单因为耶稣刚刚向众人讲了一个比喻，他们要问的是有关比喻的内容。比喻显明耶稣知道祂的听众中有些人无法领悟祂信息的意义，那么，耶稣为什么不把意思明明白白地说清楚，而采用这种隐晦的教训形式呢？这个问题不只与撒种人一个比喻有关，而且涉及由此比喻开始，耶稣所采用的一种新的教训方法。第 34 节说得明白，从此以后，只要有众人跟着耶稣，祂就只用比喻的方式对他们说，直到马太福音结束。（唯一一次重大的例外是第二十三章，不过那一章大部分很难算是“教训”！）从此以后，一切直言无隐的教训只说给门徒们听，而且内容的范围也不断扩大。

希腊文的 *parabolē* 一词比我们的“比喻”概念要广，七十士译本用它译希伯来词 *māsāl*，这字除比喻外还包括格言谚语、隐言谜语及各类至理名言。耶稣隐晦地讲什么是污秽的话（十五 10~11、15），马太也用“比喻”一词称之，在二十四 32，比喻更体现为一个“比方”。

所以说，用比喻讲话含义高深，解释的时候更要谨慎才对。

11. 知道天国的真理就是知道**奥秘**。四福音书中只在此出现的希腊词 *mystērion* 是保罗很重视的一个词，他用此词表明神的真理只能靠启示得到，并不能凭自然观察而领悟。这里说的也正是这个意思——**神叫谁知道**，谁才能明白耶稣所宣讲的神国的实质是什么，从而才能明白比喻里所说的神国的成长、神国的成员、要求以及特别的恩典等等。对敌对者和仅仅出于好奇而来的听众，这些比喻只不过是些故事罢了；只有对**知道奥秘**的人，这些比喻才能使他们所谓的财富大大增值。这样，在**你们**（门徒们）和**他们**（马可福音称之为“外人”的人）之间，有一条注定存在的鸿沟。本节以及 12、13 和 16 节都精心选用了**对偶句**的结构，更强调了世人必然分成两类的意思。

12. 资本主义的经济法则（富的越富，穷的越穷）成了讲灵性丰收的“比喻”所使用的原则了。天国的“奥秘”只有那些在灵性上有接受能力的人，即与“外人”相对而言的门徒们才能理解。第 11 节所说的分化，在本节里再次得到强调。按理说，**没有的**，没法再从他那**儿夺去**什么，可是这里的反论法却用得生动而有力。在接受这样一个在不同段落中出现的警句时，最好不要太看重细节（参二十五 29，并参看马可福音四章和路加福音八章中不同语言环境中的大同小异的说法）。总之，“夺去”在这里指一个不属天国的“宗教”最终会落得毫无价值。

13. 本节的后半部可能影射以赛亚书六 9~10，那里描述的是不接受先知所传神的话语的以色列人。耶稣将自己看作近似先知的角色，祂周围同样聚集着一群麻木不仁的听众，正是这种状况使得用比喻成了教训他们的最合宜的方法。同样的话可以叫“有的人”知道“奥秘”，可是对“不叫知道的”人来说，仍然只是谜语和老生常谈而已，这就是区别。这一节（也是 11~17 节这一整段）的要点就是，在这种状况下使用比喻最合适，既不阐明主旨，又不点破结果。还有一种普遍的看法，说马太在本节里使用**因**字，是有意来缓和马可那种“为了”的口气，是把比喻当成改变众人麻木不仁、全无反应的手段，而不是造成这种现象的原因（见 Gundry 的观点，*UOT*, pp.33~34）。这种看

法未免有失原意，第 13 节孤立来看也许可以这样理解，但是放在整段的上下文中，便不可能这样理解：门徒们的智慧和群众的愚顽是不断重复、多次肯定、反复强调过的事实存在，这正是门徒们特殊恩惠的精华所在，比喻对这种状况解释得极为中肯贴切（基于七 6 的原则吗？），根本不是为要改变它。本节及 14、15 节中的动词**明白**在前面面对第 19 节的注释中有解释：任何人都可以听，但只有门徒能够**明白**。

14~15. 作为第 13 节话语来源的以赛亚书的章节，在这里按照七十士译本的译文完整地引用。常有人提出说，这两节是后来加到马太的原文上的，此说实不可信¹⁷⁴。若照马太特有的“公式化引文”格式（见导论 IV A “应验论”第 (i) 段）来推断，这倒很像是马太自己加上以加重耶稣话语的含义。引出引文的公式固然与他惯用的格式稍有不同，但同样传达应验的思想。以赛亚书六 9~10 实际上预言的并非遥远的将来，而是以赛亚本人的经历，但这段经历却形成了一个预表的模式，现正在耶稣身上**应验**，因耶稣正是在重演旧约先知的角色。**在他们身上正应了**几个字引出的引文陈述一个事实，即耶稣是在一种灵性愚钝的环境中教训人，它并不涉及祂教训的内容；这样用，比用习惯性的目的短语“这是要应验……”要恰当得多。接下来第 15 节里，七十士译本把三个希伯来语的祈使动词（“弄肥”、“弄沉”、“闭上”）一个换成了被动动词，两个换成了主动动词，这样就将他们的麻木不仁归咎于他们自己，而不能怪罪先知（此处即耶稣）了。所以说，这两节与第 13 节一样，强调的既不是耶稣用比喻讲话的目的，也不是这样讲话的后果，而是耶稣讲话当时的景况。

16~17. 第 16 和 13 节相辅相成，用“你们”和“他们”把两种人截然分开了（第 14~15 节也像马太其它的“公式化引文”一样，即使全部抽掉，也无碍思想的连贯；这两节是马太这位传福音者所添的注）。这种福分（见五 3~10 对此术语的注释）在路加福音十 23~24 里有记载，是在记载了耶稣感谢天父因祂向门徒作了特别的显示之后（=太十一 25~27）。两处都强调耳聪目明的门徒与其它人绝不相同这一主题。门徒蒙受特殊的恩典（**有福的**=值得庆贺的；见五 3~10

注释)，优越于他们那些不信主的同代人，第 17 节更扩大了比较的范围：连旧约时代的神的仆人（先知和义人——与拒听先知所传信息的人相对）都没有看见**你们所看的**。这样，耶稣再次宣布，以色列的一切希望得以应验的时刻，随着祂传道工作的开始已经来到。

第 11~17 节的主题，即天国的奥秘只让门徒知道不让其它人知道，在有些人看来是太具“宿命论”色彩了。可是这段话只描述事实存在的分歧（根据马太福音的记载，这是耶稣传道活动中一个不变的特点），并解释为何在那种情况下用比喻同众人讲话最合适。这段话并不讨论一个人怎能**成为**门徒的问题，换句话说，不讨论一个人怎样才能从一边转到另一边去，更不说这种转变没有可能——说到底，门徒也并非天生即门徒，他们也曾是“外人”。有一点说得十分清楚，那就是：靠自然观察不够；灵性上的领悟能力是神**赐给的**（11 节）。怎么赐给，赐给谁，这些问题都不在这几节的讨论范围之内。

iii. 解明撒种的比喻（十三 18~23）

见前，在 (i) 撒种人的比喻（十三 1~9）后面。

iv 及 vi. 三个有关生长的比喻及解明稗子的比喻（十三 24~33、36~43）

现在我们将要研读第二组比喻和解释，与撒种人的比喻和解释一样，中间也被一段文字隔开，再讲论比喻的目的。

(a) 稗子的比喻（十三 24~33、36~43）

请看第 18~23 节的注释，那里谈到本章中各段解释的真实性的问题。对稗子比喻的解释像对撒种人比喻的解释一样，先要把所谓“有喻意的”那些细节逐一澄清，否则，这个比喻为什么是这样就难以解释清楚了（撒种人的故事就不是所有的细节都落了实）。第 37~39 节中对细节的落实与比喻的主题完全合拍，故不应被看作不合逻辑而去掉。如果耶稣的意图不是像祂的故事所讲的那样，那么祂的意图又是什么呢？没有另外的答案¹⁷⁵。号召耐心等待在这个故事里是个突出的题目，而解释的后一部分（40~43 节）强调的却是到最后人还是要

分为两类。这是怎么回事？正因为知道最后的分歧是必然的，所以才要求耐心，前者是后者的基础。

通常把这个比喻看作是在描绘混杂不一的教会现状，那里面真信徒和假信徒混在一起，直到最后审判的时刻才得辨明。其实，在耶稣还亲自传道的时候，说的并不是这个意思。第 38 节指得清楚：田地就是“世界”，不是教会。所以说，这幅油画的画面并非象征教会在戒律方面众说纷纭的情景。耶稣一宣布神国的到来，祂的许多听众便以为，社会马上就要发生骚动性的分裂，人将迅速而严格的区分为“光明之子”和“黑暗之子”（昆兰社团的提法）。可是，情况从外表看却依然如故。比喻中所说的急于要薅出稗子来的要求，就是针对这种情绪而言的。神的国确实带来了分裂，决定性的分裂；尽管这种分裂原则上已经出现，但对其全面的解决还要等到神在最后审判的时刻，不是由人用解决人间分裂的方式所能提前实行的。当然，从在地上建立一个“纯一的教会”的意义上说，这样理解有其实用的价值，不过视野应比这广阔得多。神的国现在还是隐蔽的，但将来它要完美，到那时，现在还难以从“恶者之子”的推里辨认出来的“义人”，将要发出光来像太阳一样（43 节），这才是这三个比喻所要讲的。

神国的完美在最后审判的时刻就要实现，这个日子的情况集中在第 40~43 节里。这段解释从对细节的逐一说明发展到揭示比喻主旨的高潮，言简而意赅。全章的基本点就是世人根本上分为两类，这点在比喻里表现得还很含蓄，到这里就集中地显露出来了。

24. 好像（参 31、33、44、45、47 诸节，以及其它用以介绍讲天国的比喻之处）一语，在以上所有情况下使用时，都不是拿天国跟“好像”后面的名词作比较，而是跟整个故事作比较；譬如：天国并不是好像**撒种人**，而是好像人撒了种子之后产生各种结果的情况。我们可以这样说，“这就好像是神在作工时的情景”。

25~30. 稗子可能是一种叫做毒麦的麦属植物，有毒，抽穗之前与小麦无异。罗马法律规定，对往他人麦地里撒毒麦种的报复行径必严惩不贷，说明比喻反映的是生活中的实际情况（NBD, p.948）。毒

麦长得不够密的话，除草时小心一些可以解决，但仍难免以苗当草，若长得密密实实，就可能与小麦盘根错节而无法薅除了¹⁷⁶。

36. 有关房子的重要意义，请看第十三章注释的引言部分。

37~39. 这几节为稗子的比喻，既不作重点说明，又没有总的概述，只提供了详实的词汇表，对理解比喻很有帮助。下面几节将告诉我们，人子不仅是撒种的人，而且是收割者的头儿，天国的主人（参二十五 31 以下，那里所说的人子的神圣职责与此处同）。有关世界，请看这部分注释的引言。有关天国之子，这里是褒扬之意。

40. 在以下几节，故事向前发展，形成了与二十五 31~46（参十三 49~50）相似的末世审判的场面。焦点集中在世界的末了，那将是个转折的时刻：神国的暗暗成长已达到顶端，恶者的罪恶活动已告终结，原则上以耶稣在地上传道为起始的新纪元已经灿烂辉煌，至美至善。

41. 请参照二十四 31，人子差遣祂的使者（同时参十六 27，二十五 31）去招聚祂的选民，这项使命与本节所说的使命相辅相成，不可分隔，因为确实存在两类绝不相同的人。从祂国里挑出来并不意味着“恶者之子”曾存在于祂的国里，只是说当天国达到完美至善之时，是没有地方给他们的（八 12）。在本节里所说属于人子的国度（如：十六 28，参二十 21），在第 43 节里称“他们父的国”。这并不是两个国（像有的释经者认为，一个在地上，另一个在天上）；父神与人子具有共同的属性，这在马太福音中描述最后审判的场面时尤有代表性（参十六 27~28，二十五 31 以下）¹⁷⁷。一切叫人跌倒的（直译为“绊脚石”）和一切作恶的都反映希伯来文版西番雅书一 3（见 RSV 边注）的提法，那里用以表示神末世审判的对象，这里就是指“那恶者之子”（38 节）。那叫人跌倒的不是东西而是人，在十六 23 里耶稣曾用同样的字眼来说彼得（十八 6 所用的也是同根动词）。

42. 火炉的形象是比喻本身所要求的（30 节表示，在木柴缺乏时，稗子是有用的燃料）；火炉在新约中使用，并不代表地狱（火则不同，时常用来代表地狱）。对哀哭切齿的理解，请看八 12 的注释。

43. “天国之子”最终将享天国的荣耀，这里的描述反映了但以理书十二 3 的话，先前他们“一起成长”时是“隐藏着”，现在则像太阳一样的发出光来。有耳可听的就应当听，对这句话的理解请看十一 15 的注释。

(b) 芥菜种的比喻（十三 31~32）

本节和 33 节里都用了好像一词，对其理解请看十三 24 的注释。拿来比较的并不是一粒芥菜种，而是种子种下之后发生的情况。芥菜种固然并非是人所知道的种子里最小的，不过用它来作比喻，就是为了说明东西是极其微小的（参十七 20，以及 Mishnah, Niddah 5:2 等）。比喻的要点，是拿一粒微小的种子和它结出的比各种菜都大的结果相比，是拿一棵长成的芥菜（一般可达约三米之高）和菜园中的其它蔬菜相比。称芥菜为树是一种夸大，表明耶稣在说话的时候想到旧约用大树的形象来比喻大国（特别看结十七 23，三十一 3~9；但四 10~12 诸节）。上述各章节也描绘了飞鸟来宿在他的枝上的图画，飞鸟代表的是聚集在这国中受它保护的万国万民（结三十一 6；但四 20~22），所以耶稣的话很可能意味着万邦万民要进入天国里来¹⁷⁸。天国之大是从像芥菜种那样的一粒小种子开始发展起来的，喻意就是这样简单。

(c) 面酵的比喻（十三 33）

比喻的主题仍是拿小量的面酵和发起来的大面团相比。三斗面大约相当于四十升，作成面包可供一百人吃一餐，对一个普通的妇人来说，工作量是相当大了，可是只有这样才能凸显其喻意。发酵剂（面酵）在圣经里通常用来象征无孔不入的恶势力，在这里用的是它无所不及的渗透力，与习惯的象征无关。藏起来用得不得自然，可能是为了强调天国开始起作用的隐蔽、奥秘的过程。

所以说，三个生长的比喻有一个共同的喻意，即始于微小、隐蔽，而终于至高的胜利。耶稣传道时的实际情况是，宣布神的统治对门徒以外的人来说，可信性不大，因为显然没有什么实物可以证明给他们看；对门徒来说呢？他们迫不及待地要看神国荣耀的降临和敌对者的彻底毁灭。可是耶稣向他们也向我们，向今天所有期待神马上行使戏

剧性奇迹的人指出，从种子撒下的时候起，庄稼也好，芥菜也好，面团也好，其整个的成长就已经开始了，不过祂没有应许一定长成什么样子，也没有说在生长过程中会遇到什么挫折。神作工不是为了炫耀，而是要取得最后的成功。神的工能使渺小成为伟大。

v. 用比喻的目的（十三 34~35）

这是第二段插议，其主要意思在第 10~17 节里已有所述，跟随其后还要有另一组三个比喻（请看前面对本章结构的注释），其余的话便都是只对门徒说的了。至于对众人只用比喻讲话这点，请看十三 10 的注释。我们在前面已从以赛亚书六 9~10 里为这样做找到了解释，现在更应将它看作是诗篇七十八 2 的应验。诗篇第七十八篇的小标题说明该篇为先知亚萨所写（代上二十五 2；代下二十九 30 都称亚萨为先见）；不过马太在这里笼统地提先知，说明他相信整部旧约就是“先知预言性的”（参十一 13），并在期待“应验”（参五 17，“成全”）¹⁷⁹。诗篇本只表述作者个人的意图，可是从十二 40~41 及十三 13 以下即可看出，耶稣是按预表论的原则在“应验”旧约先知的模式（见十三 14~15 的注释），是**比喻**（希伯来文 *māšāl*；见十三 10 的注释）一词把二者联系起来。马太在前面对耶稣向众人只讲比喻，向门徒才解释其含义的做法已经有过解释，现在更用**所隐藏的事**（希伯来文 *h' ḥd' ḥt*，即“谜”，眼不见实物，耳不听解释就不懂的话）几个字恰如其分地作了概括。请看下面第 52 节的注释。

vi. 解明稗子的比喻（十三 36~43）

见前，在 (iv) 三个有关生长的比喻（十三 24~33）的后面。

vii. 另三个比喻（十三 44~50）

本组比喻中的前两个几乎可以说就是一个，它进一步发挥了撒种者比喻的结论——要全心全意地响应。第三个则与稗子的比喻相近，它再次强调宣讲神的国带来的分裂。

(a) 藏宝的比喻（十三 44）

对本节、45 节和 47 节中“好像”的解释请看第 24 节的注释。金银首饰之类的财宝人们多藏于罐中埋在地下（参二十五 25），发现秘藏的财宝是通俗故事常用的主题。人很可能是一个白天干活的工人，在雇主面前一向奉公守法，清白无瑕，关于这点请看德瑞特 (J. D. M. Derrett) 的评论 (1~16 页)，不过这不是比喻的主旨。其主旨有二：一是门徒“找到”天国（即与带给他们天国的耶稣建立了关系）之后所尝到的**喜乐**；一是他甘愿为耶稣撇下一切（参十 37~39，十九 27~29）。但是如果把这“撇下”说成是“牺牲”，那就错了；这人是从自身利益出发，变卖了一切的，因为他要去买珍贵得多的东西。门徒是**欢欢喜喜地**“撇弃”一切的！

(b) 寻珠的比喻（十三 45~46）

古代珠子的价值极高（请看 *Jeremias, PJ*, p.199，便知珠子可以卖到难以想象的高价）。这个**买卖人**（一个殷实的商贾，不是一个地方零售商贩）的行为，如果从经济学的角度看，比找到财宝的那个人的行为更加不可理解，但却马上引起了大家的注意¹⁸⁰。在“价值高过世上一切金钱财富”面前¹⁸¹，往往不能深谋远虑地计算，而要胆大妄为的行动了。

(c) 撒网的比喻（十三 47~50）

这是第三个比喻，紧跟着有个正式的解释（49~50 节）。解释基本上是逐字重复第 40~42 节（当然，**火炉**更适于稗子，而不适于丢弃的鱼），所以可以看出稗子的比喻和撒网的比喻在主题上是多么接近。更确切地说，撒网表现的是稗子比喻的最后“一幕”，即把好的从不好的里面挑出来。这里的**网**指的是大型的拖网，通常撒在两船之间，或用绳系住从岸边撒下去，这样可以把网所到之处的鱼和其它水族一并拉起来。拉起之后便开始**挑拣**，把**不好的**，也就是说不能吃的丢掉。像稗子的比喻一样，这里主要并不是指好坏参半的教会，而是笼统地指世人之间的分裂，到最后审判之时才能黑白分明。为进一步理解，请看第 40~42 节的注释。

viii. 结语性的比喻：家主（十三 51~53）

一般不把第 52 节列为本章的比喻中，可是它确与其它比喻有相同之处，同样用了“好像”的句式，同样涉及天国，又有家庭氛围的描述；从结构上看，它与开篇第一个引言性的撒种者比喻更可谓前呼后应¹⁸²。

51. 在第 36 节，门徒们请求耶稣解释祂所讲的比喻，现在耶稣要来查证，专门讲给他们而未讲给众人的话效果如何。他们的**确明白了**。这是一个关键词，在第 13、14、15、19、23 诸节里都有；这是赐给门徒们的特殊恩惠，为的是叫他们知道天国的奥秘。

52. **这样说来**（见现中；和合本未译）是承接第 51 节的，于是家主的比喻就和门徒明白了这一事实联在一起。福音派曾认为这个比喻指的是他们，可是上面的解释和文中凡文士的**凡**字都不利于福音派的观点¹⁸³。*grammateus* 通常指**文士**，即专职讲解犹太律法的教师（五 20，七 29，八 19 等节），如按这个意思理解，则很难看出这些人在这段经文有什么关系，看来耶稣是称祂（未受过正式培训）的门徒们为天国真理的“讲解者”。祂对他们讲的话已经**教训**了他们（*mathēteutheis* “教训”一词与“门徒”一词同根，此处用被动式，译作“受教”比“使……成为门徒”更中肯）。耶稣将他们比作**拿出东西来的家主**……并非简单的描述，而是和平常一样，用比喻号召他们来完成某种使命：他们通过祂的教导已经得到了“财富”。现在他们应该拿出来教导别人。用**新旧东西**来描述基督徒的教导，这里不无对**犹太文士**的挖苦，因为文士所能拿出的只有旧东西！对这句话还应与前面第 35 节的话一起来理解，那里说耶稣那内容新颖的教导要远及“创世时期”。是的，耶稣的教导既新颖又具革命性，它之所以确凿有力是因为建立在神永恒真理的基础上，现在终于显现出来。

53. 在每段耶稣教训集锦的最后，都有这样一句固定的说法（见七 28~29 注释）。本节也是一样，既是上部分教训的总结，又开启下面叙述的大门；中间并无明显的分段。下面的章节将用生动形象的例证来进一步说明，前面有关世人对天国不同反应的比喻。

G 对耶稣的教训和神迹的不同反应（十三 54~十六 20）

在第十一至十二章里，马太已经举出了一系列显示耶稣弥赛亚活动的事例，以及人们对这些活动的不同反应。现在将开始另一段事例的叙述，与马可福音六 1 至八 30 的叙述相似。这里我们看到一个小小的变化：本来以为耶稣可以在加利利湖边小城里比较安定地传道了，事实上祂还是在不停地迁移，在一些荒野地区走动。这样做不只是为了改换环境，本段开始时，耶稣正在一个会堂里教训人（十三 54），可是拿撒勒人对祂的态度从拒不接受发展成为对祂教训的极大敌视。在第十三章的比喻中贯穿始终的分化主题，通过人们对耶稣的看法两极化的不断加深又进一步得到证实。从拿撒勒人拒绝耶稣，希律错认耶稣为从死里复活的施洗约翰，直到彼得公开宣称他对耶稣的认识，这整整的一段内容都围绕着一个中心的主题：“耶稣究竟是谁？”

i. 拿撒勒人拒绝耶稣（十三 54~58）

54. **耶稣自己的家乡**，虽未指名，但显然只能是拿撒勒村，而不是加利利全地（路加福音四 16~30 的“对观”部分说得很清楚）。这是记载中耶稣最后一次去犹太人的会堂，说明四 23 和九 35 里所说的传道方式现在已经行不通了，下面的叙述道出了原因。这里人们**希奇**的原因和七 28 里的原因一样（确实，福音书中每次使用 *ekplēssomai* “希奇”一词，都是来表明耶稣的讲话和奇迹所引起的效果）。归根结蒂这仍是权柄的问题，因为这等智慧和异能不是一个凡人所能有的。同样一个疑问已导致有人诬蔑耶稣靠鬼王的力量赶鬼了（九 34，十二 24），可是到二十一 23 这个问题还会再次提出。

55~56. 耶稣极其平凡的家庭出身也成了人们希奇的原因（参，约六 42）。马可说耶稣本人是个“木匠”，马太可能觉得对弥赛亚来说，这个地位太低了，其实**木匠的儿子**和木匠亦无大差别。耶稣的父亲在哪个行业里作工，新约并没有提，可能是在当地相当兴旺的建筑行业作熟练的手艺工人；详情请看 AB 有关部分，那里译作“建筑工

人”。除这点资料外，我们对这个家庭可以说一无所知了。**雅各**后来成了教会的领袖（加一 19 等节），**犹大**可能是犹大书第一节里的“雅各的弟兄”**犹大**。至于其它兄弟姐妹的情况就不知其详了。

57. 有关**厌弃**，请看十一 6（和合：**跌倒**）的注释。十三 21 里用的也是这个词（和合：**跌倒**）。厌弃是积极去信的反面。耶稣在本节里所说的话已成了至理名言，多马福音（Gospel of Thomas）第三十一章又加以发挥，如说“熟医不灵”等，但若是针对耶稣而言就不大合乎逻辑，故有些费解。自古以来的记载中，有不少哲学家和伟人就是受了“近则不敬”的待遇。耶稣说的**先知**并不纯是虚构，因为耶稣本人是不是先知也正是公众议论的题目（十六 14；参二十一 11、46）。

58. 马可说耶稣“诧异”他们不信，“不得”在那里行“什么”异能。这些地方马太都略去了，恐怕是因为他觉得这样的描写不宜用在神子的身上，他一贯压缩马可的版本。这里他留下了因为他们不信，就在那里不多行异能的这层因果关系。耶稣的能力既不是魔力又不是自动发生的力，信仰与之有很重要的关系，这一点已多次得到强调（参八 10、13，九 2、22、28~29）。

ii. 希律安提帕说耶稣是施洗约翰复活（十四 1~12）

马可福音记述约翰之死的著名故事被马太删了不少，成了希律怎样看待耶稣的附注；这样，这位加利利的地方王也就参加了对耶稣表态者的行列。尽管他也为耶稣的真正意义作过证，说耶稣正是先知约翰所预言的那位，但与此同时，约翰这位先知的命运也预示，耶稣这位先知在祂自己的人中间会遭遇同样的对待（十三 57）；参看十七 12 的话。

1~2. **那时**是马太用来承上启下的词（参十一 25，十二 1），不是表示时间先后的，因为从第 13 节往后要叙述耶稣得知约翰被害后的行动，而这几节是倒叙以前的事。希律安提帕只被马太在这里提及，且被正确的冠以分封王（即地方长官）的头衔；他与其父不同，其父在二 1 里被称作“王”（安提帕也曾求过“王”的称号，未成；第 9 节中所以简称他为“王”只是一种沿袭对其父王称呼的旧习而已；参，

可六 14）。他处死**约翰**的行径引起了广泛的不满（Josephus, *Ant.* xviii. 116~119），第 9 节说他本人也甚忧愁；由此看来，他对约翰“复活”的迷信也是可信的了¹⁸⁴。

3~4. 安提帕不仅无理休妻（因而与岳父彼特拉王宣战），且因强娶其同父异母兄弟之妻希罗底而犯了犹太人的律法（利十八 16）。约翰的反对代表着正统犹太人的看法，故必然有损于安提帕在臣民中的威望。再者，**曾说**一词用的是未完成形式，表示约翰的话不像一句顺口之言，而代表一个进行着的“运动”。约瑟夫说安提帕以叛乱罪将约翰处死（*Ant.* xviii. 118），他的看法与福音书记载的主要意思看来也是有联系的。**腓力**在马可福音中亦同，可是约瑟夫只简称他为“希律”（*Ant.* xviii, 109），并记载分封王腓力娶了希罗底的女儿撒罗米为妻（*Ant.* xviii. 136~137）。据霍合纳（H. W. Hoehner）认为，有可能希罗底的丈夫也叫（希律）腓力，请看他著的《希律安提帕》（*Herod Antipas*, 1972, p.131~136）¹⁸⁵。

5. 对安提帕**想要杀他**这点，约瑟夫给以肯定的和较为详尽的阐释（*Ant.* xviii. 117~118）。第 9 节说他这样做**便忧虑**，那是因为他觉得自己受了利用，也因为他本人对约翰的矛盾态度：这是个本应受他敬重的完美义人，却又对他是个威胁；请看马可福音六 20 的话，那里说得较为全面。有关约翰的号召力，请看三 5~6 和十一 7~9。耶稣也同样会受到群众舆论的保护（二十一 46 是与本节相呼应的，进一步加重约翰与耶稣的相似）。

6~11. 这是一个不光彩的故事，用赤裸裸的现实主义手法，描绘了一个东方式法庭为所欲为、无法无天的情景。有关**希罗底的女儿**（撒罗米）请看第 3~4 节的注释，同时也请看霍合纳，第 151~157 页。**女子**（11 节）一词一般可用于达婚龄的女人；她至少也有十几岁了。处死约翰是违背犹太人的律法，因为未经审判，**而且是斩首**。

12. “告诉耶稣”正说明约翰和耶稣的活动之间，有着持续不断的密切联系。马太在十一 2~19 已叙述了二人的关系，尽管二人的传道活动很不同，但从那段叙述里可以看出，耶稣的传道活动是约翰传

道活动的真正延续。正是这种延续使安提帕作出了错误的判断(2节),却反过来为他们之间的关系再次作了证,随着故事的向前发展,马太还要不断地强调这点。

iii. 耶稣喂饱一大群人(十四 13~21)

任何把这个故事改写得让自然主义派更容易接受的企图(例如,说众人中有很多人都带了食物与别人分食,或耶稣只给人们一些饼渣儿作作样子)都无法说清这件事。马太就是要我们看到这是一个神迹,而且是真正发生的神迹,不是一个“寓言故事”。四部福音书都记载了这件事(马太和马可还记载了另一件类似的事),这说明这件事在他们对耶稣的认识中占着重要的地位。

那么,故事的重要意义究竟何在呢?当然它证明耶稣有施神迹的能力,不过福音书记载(或表现)神迹,绝不仅抱此目的。约翰在记述了整个故事之后特别有一句议论(六章),说明这个故事有象征的意义,马太也表示(十六 9)这里包含有对门徒的教训;如果只在物质分配的水平上作文章,可以说是没有打中要害。

有两段旧约经文值得思考,一个是耶和華賜嗎哪給在旷野的以色列人的神迹(出十六),一个是以利沙用二十个饼喂饱了一百人的神迹(王下四 42~44)。两种情况下,都是一个先知拿出食物给一群人吃,耶稣这位大先知作的也一样(不过比以利沙提供的范围要大得多了)。犹太人希望弥赛亚来时,能再赐给他们吗哪(2 Baruch 29:8; 参,启二 17),说明这样的神迹就是弥赛亚的表示。

这餐饭的意义不仅在于解决肉体上的需要(见 15 节注释);聚餐本身就标志统一和一致。众人并未被打发走,也未被命令散开(15 节),相反地,他们受到欢迎来参加这新的团体。看了第 19 节的注释,便知道耶稣是在担任着“家长”的角色。许多人都把这次事件看作是“弥赛亚筵席”的预先享用(见八 11 注释),虽然饼和鱼在无酒的情况下很难成“席”,但它象征着神子民的团聚,到那时必将达到完美。约翰清楚地看到这一事件中有圣餐的因素,虽然其特殊含义要到“最后的晚餐”以后才得显明,可是把这次聚餐看作像“最后的晚餐”、圣

餐的象征和弥赛亚筵席的预演(二十六 29)均不为过。

13. 时间的前后顺序又再一次不准确——耶稣怎能坐船离开拿撒勒呢(十三 53~58)!重要的是,听说约翰已死的消息,耶稣就退到野地里去了。有关这种“战术上的转移”,请看四 12 的注释。根据记载,耶稣在“加利利的”传道,以后更多是单独行动,而且是在安提帕管辖之外的地区。一方面躲开政治镇压的危险,另一方面甩掉加利利人群的压力,耶稣才得以集中精力单独教训门徒。路加告诉我们,所谓的“野地”,是在湖对岸腓力的地界之内,离伯赛大很近,若以陆路算,从迦百农起有四哩左右的路程。这“旷野”不是我们的“沙漠”(原文直译可做“沙漠”,参英译——译注),它有“草地”(19 节),附近还有村子(15 节)!众人跟随耶稣的动力是什么,请看第 22 节的注释。

14. 关于耶稣的怜悯及其所为,请看九 36 的注释。马太说祂医治病人,马可说祂教训他们,路加福音中则两方面都提到!耶稣的传道活动是个统一的整体,肉体 and 灵魂的需要都在其中得到满足。

15~16. 天将晚,直译是“时间已经过去”,即已经过了一般正常的晚饭时间。少吃一顿晚饭本不算大事,但耶稣决定要叫大家吃,与其说是为解决人们身体之所需,不如说是要显示这样做的重大意义(见前)。耶稣指示门徒怎样做(反映了王下四 42~43 的情形),是有意要他们亲自参与这一行动(请看 19~20 节他们的作用),以便他们记住并从中学习到东西。

17~19. 饼和鱼是加利利地区的;晚饭本身是很平常的,不过吩咐他们坐下(anaklinomai,直译“斜倚”),除了为说明是坐在草地上而不是饭桌旁之外,还可能暗示一种客人斜倚在软椅上的更为正式的筵席。这不是一次随意小吃,而是一个正式的场合;前面有关于对“弥赛亚筵席”各种含义的解释。祝福是普通的谢饭仪式,由犹太家庭的家长来作(他“感谢”神赐给食物,并不是为食物“祝福”)。耶稣的作法和所说祝谢的话同在以马 斯(路二十四 30)坐席时的一样,无疑耶稣在门徒“家庭”范围内主持任何筵席时也都如此。令人

惊喜的是，对两次喂饱众人的六次叙述、对以马 斯坐席的叙述和对最后的晚餐的四次叙述（包括林前十一 23~24），用的全是同样四个动词：“拿着”、“祝福”、“擘开”、“递给”（只个别地方有小的改动）。这是犹太人每日三餐的仪式，但是对基督徒有更深的意思，那就是，无论是在“野地”里进餐，还是在楼上大屋里用最后的晚餐，人们所想到的必是那最大的筵席，那时耶稣将以主人的身分接待祂在万邦万族中的全体子民。

20. 篮子通常用来装食物和日用品，所以在一大群离家一天的人中有人带了篮子是不奇怪的。不必把数字十二看成有什么象征意义；十二个门徒在那里“张罗”，每人先装剩下的零碎就装满了自己的篮子，只说明食物的量极大而已。

21. 约意即“大概”，说明数字只为给人一个大致的印象，并不确切。马太在此特别提及**妇女和孩子**，不是因为他过分注意小节，他是仿照出埃及记十二 37 的说法，那里表示妇孺之数是加在神的以色列子民的数目之上的。总之，不管传统的习俗如何，没有一种人被排斥在耶稣的新团体之外。

iv. 耶稣履海（十四 22~33）

在马太、马可和约翰三本福音书中，这个小故事紧接在耶稣喂饱众人的神迹之后（路加福音对此无记载），两个故事都同样具有双重的意义：一方面显示耶稣超人的神奇力量（因而第 33 节才得以恰当地将两件事的效果放在一起作了总结），另一方面用象征的手法告诉人作门徒的本质，和什么是赐给门徒的特别恩惠。在这里，马太更插入了一段遗传的事迹，即彼得总是愿意学耶稣的样子，他看见耶稣在水面上走，便要模仿，这是生动的一课，告诉人什么叫有信心跟随耶稣；马太把它嵌进这段叙述里（28~31 节），表明马太更强调故事的最后一个意义。这个小故事还强烈地唤起人们对另一件有象征意义的事件的回忆，即记述于八 23~27 的耶稣止息风暴的故事。另参看耶稣改变形象的神奇事迹（十七 1~8），也显示耶稣超人的身分。

22. 催促原意“强迫”，语气很重。约翰福音六 14~15 告诉我

们，众人对耶稣喂饱他们的反应是一致称颂祂为“先知”，并企图迫使祂作他们的政治领袖。门徒们也很有可能产生同样错误的认识（十六 5~12 显示，他们并未理解此神迹的重要意义远非一个食品分配问题），耶稣必须叫他们迅速离开，以免他们被那普遍的狂热所感染。**那边**通常指湖西岸，他们是当天从那边来的，第 34 节说的也正是那个地方。这有点奇怪，因为他们本来是要逃离安提帕的管辖区（十四 12~13），因此有人认为，他们原是打算转移到东岸的另一个地方（参，可六 45 说“到伯赛大去”），可是第 24 节提到的风又将船刮离了航线，直奔西岸而去（McNeile, p.217）。但约翰福音六 17 的记述，却认为他们本来就是要到西岸去的。

23. 这里说**散开众人**，比起约翰的叙述显得更有秩序，约翰福音六 15 读起来好像耶稣独自“逃”到山里去了！当时的形势紧迫，耶稣与加利利地区群众的关系发生了根本的转变，耶稣独自祷告（根据马太的记录，这里是一次，另一次在客西马尼）无疑十分紧要。到了晚上意即“天晚时候”——是的，照 15~25 节记载这一天发生的事来看，时间一定是很晚了。

24~26. 无论译作“船出了海”也好，抑或“船在海上”也好，总之，绝不是靠近岸边的地方，所以门徒所见不可能是耶稣在岸边走，或在浅水中涉行。门徒在凌晨前的昏暗中（**四更天**是三点至六点）所见的是一种怪异的景象，加之他们彻夜未眠，筋疲力尽、头昏眼花，无怪视来者为**鬼怪**了（原意“幽灵”，用于指异象，如灵等）。

27. **放心**，同九 2、22 中的一样，是用来安定那受了惊吓的人。这样说，并不是说危机不存在，而是说有耶稣在，无须害怕。**是我**（*egō eimi*）的说法，耶稣在其它表露自己的场合下也用（可十四 62；路二十四 39；约八 58，十八 5~6），把它看作是出埃及记三 14 的回声并不过分，因为它联系着这位能控制海浪的与那位创造了江河湖海独具圣名的耶和華。

28~31. 马太在其它地方曾表示，彼得是门徒的代表或是我们学习的典范，这里的故事显然也有此目的。这是一堂实例教学课，教的

是信心。故事同时也揭露了彼得性格中易冲动而又软弱的一面，是他的真实经历，听起来真挚感人，不像是个仅为警世而编的故事。

关于彼得提出请求是不是真因为他要效法耶稣这个问题，许多释经者持有不同的见解。有人认为，因为彼得的行告诉门徒，他们可望与主享有同样的权力，必须顺从主的召唤去做原本做不到的事（请注意，如果没有耶稣明确的“吩咐”，彼得绝不会贸然行事，见 28~29 节）。这全靠信心，而彼得的失去信心（小信 *oligopistos* 一词是马太喜爱用的，见六 30，八 26，十六 8，十七 20；其意义在上述各处全是不信，而不是信心不足）在于他将物质现实（即风）看得强过了耶稣的力量。疑惑原词的词义是“一分为二”，而真正的信心则必须全心全意地集中在耶稣身上。

另一些人则认为彼得可远不是什么信心上的英雄，至少当时不是，在这件事上彼得表现得又鲁莽又稚气，是学习的反例。他要模仿耶稣是出自他自以为是的态度（参四 5~7“试探神”），耶稣答应了他的请求，是为要通过他的错误来教育他¹⁸⁶。不过第 31 节又似乎暗示，彼得的错不在于他起初提出要求，而在于他后来失去了信心，因此，应把这个故事看作是有真信心但没能战胜危机的例子。

32~33. 对拜的理解，请看二 2 的注释，在这段文字里，它表示的自然不只是社会习俗。马太福音的读者都能理解，神的儿子几个字表现耶稣与神的特殊关系（马太也真心希望他们这样理解），在二十七 54 里这种提法再次出现；除如此理解之外，这个称呼更是人们在超自然力量面前的一种本能反应（参，可六 51，那里虽提到人们“十分惊奇”，但却无言）。门徒们很想用恰当的字眼来称呼耶稣，表明他们确实知道耶稣并非常人，但怎么称呼呢？可能因为神的儿子就有弥赛亚的意思（见三 17 注释，有证据证明一世纪的犹太教有弥赛亚即神的儿子的观念），所以这一称呼便脱口而出了。门徒们的这种反应，并不能代替十六 16 彼得称耶稣为基督时，对这一称呼的清醒认识和使用，而只能是为那时的成熟准备道路而已¹⁸⁷。

v. 耶稣享有能治病的盛名（十四 34~36）

革尼撒勒是个地区（不只是座小城），在湖西岸，迦百农以南。请看第 22 节的注释，便知道他们又回到了安提帕的管辖区是多么奇怪的事。在这片地方耶稣是很出名的，这几节表明，作为一个医治者，祂更备受普通百姓的爱戴（与下一段记载的官方人士的敌对态度恰成对比）。这几节（四 23~24，八 16，九 35，十二 15，十五 30~31 亦如是）给人的印象是：耶稣在这里进行了大量的治病活动（所有的病人；摸着的人都……），这和其它地方专门描述的、对个别病人的医治是不同的。这种治病的方法（摸祂的衣裳缝子）或许显得很机械，好像没有感情，和一般描写的带有情感和信心的事例不同。其实我们应该看到，简练的概述只能大刀阔斧，不能精雕细琢。从九 20~22 的故事中可以看到，那个女人也是用同样摸耶稣衣裳缝子的方法得到了医治；照那里的叙述看，耶稣给人治病绝不是无动于衷的。马太在此强调了耶稣治病的能力，祂闻名遐迩的美誉、祂引起的回响、祂对一切听祂宣讲天国福音的普通人所显示的怜悯。

vi. 与法利赛人和文士辩论污秽的问题（十五 1~20）

耶稣和许许多多的普通人接触，还被那因病而为人视作不洁净的人摸过，这些事例恰成了马太福音对污秽问题的主要态度的前奏了。辩论是从吃饭前按礼仪规定洗手这样一件具体的事情引起的，但由此而产生的议论则涉及很广，甚至触及根本性的问题，即神要求的纯净是什么。马可直言道出了耶稣讲解旧约洁净法时所作的结论（“这是说，各样的食物都是洁净的”，可七 19），马太则比较谨慎，他避免直截了当地讨论洗手的问题，因为那是后来犹太人的一种传统做法，并不是旧约律法的规定。尽管如此，耶稣对文士的口传法令“哈拉卡”（halakah）还是表示了大胆而尖刻的反对。当时旧约洁净法的影响仍很深远，使徒时代的教会曾就这个问题争论不休，说明耶稣始终未明确表态，起码马太没有记载，马可那语法上与上下文中的教导无关且像谜一样的句子，又是作者自己的话。即使问题尚未开门见山地提出讨论，耶稣在第 11 节和第 17~20 节的话所立的原则，已足以使教会

最终摒弃旧约饮食法成为不可避免的了。

1. 对**法利赛人和文士**的理解，请看五 20 的注释。这两种人并不一样，但是在这个问题上，他们的态度是一致的。本节的说法，表明他们是官方派来了解耶稣遵行律法的情况的。从**耶路撒冷**几个字更说明首府对此事的关注，那边的法律标准要严格得多，不像在加利利非正统派的活动时起时伏。

2. 马可说，这次事件的发生，是由于他们看见了耶稣门徒的行为。一位拉比要对他门徒的神学修养和实际生活表现全面负责，所以，他们这样做，自然被理解为是耶稣告诉他们去**犯古人的遗传**。古人的遗传指的是口传的律法，即以旧约律法为基础，但已大大超出了它的有关生活规定的繁文缛节，最后发展成为一部各种法规条例纷繁琐细的米示拏。对法利赛人（大部分文士都是法利赛派）来说，口传律法与旧约律法有同等的权力。本节的前一半，便集中表现这两种权力加在一起的份量有多大。旧约要求在行一定的祭祀或礼拜时，须按照礼仪的规定洗手（如：出三十 18 以下；申二十一 6），但饭前洗手的固定做法（可七 3~4）似乎是耶稣时代之前不久才实行的，对平民百姓或许尚不能要求，但耶稣是“拉比”，不能不知道吧！

3. 就像十二 1~8 一样，耶稣对这种责问并不规避，只不过通过反问削弱了责问的份量。门徒**确实**违犯了古人的遗传，可是那遗传又有何价值？有关污秽的问题，实质到第 11 节才第一次提出，在此之前先要解决权柄的问题。本节把**诫命和遗传**尖锐地对立起来，指出诫命来自**神**，而遗传则是**你们的**。耶稣的反驳既不采取全盘否定“遗传”的立场（那是撒都该人的立场），也不站在绝对否定法规条例的非律法主义者的立场，祂提出以何为先的问题。如果遗传要压倒**神的诫命**的权威，这种遗传不屑一顾。

4~6. 出埃及记二十 12（参，申五 16）和二十一 17（参，利二十 9）的这两条诫命，都清清楚楚是**神的诫命**（马可说是“摩西”说的），更加强了耶稣反驳的严肃性。请注意，耶稣所说的**孝敬父母**包括子女对父母的赡养。由于文士对旧约有关誓约的规定作了“引伸”，

子女赡养父母的责任便被轻而易举地除掉了。和**各耳板**（见可七 11；这里译作了**供献**）或**各拿**有关的法律条文，已发展得占了米示拏中的整整一部书（*Nedarim*）。在约瑟夫的书中（*Ant. iv. 73*）各耳板用于一个人宣誓事奉神的时候（基本思想来自利未记二十七 1~8，那时这个术语尚未出现），也用于一种简单的誓言格式里，也就是马太在二十三 16~17 所批评的（*Apion i. 167*）。耶稣在这里指责的，属后一种情况，即：如果一个人宣誓（**各耳板**）说他不能对父母尽赡养之责，他必须恪守誓言。但是事情往往是这样：他把自己的财产宣布作了**各耳板**，即供献给神，这样他的父母便无权动用了。事实上，这轻而易举的宣誓，保护的是宣誓者本人的财产仍由他本人支配，只是剥夺了他父母动用的一切权利而已。后来，为了更好地遵守第五条诫命，拉比口传的法规允许这种誓言可以作废（*Mishnah Nedarim 9:1*），不过耶稣在世的时候，显然还常常生效。如此虚假欺人的孝敬父母，与第五条诫命中的神的旨意直接违背。**废了神的诫命的遗传**对耶稣又有何权威可言呢？

7~9. 见六 2 **假冒为善的人**的注释。在这里主要是指其虚伪的表现，表面上要求得神的喜悦，实际上做违反神旨意的事。以赛亚书二十九 13 的话本是指先知以赛亚时期的人，不过耶稣从中看到了以赛亚时代的虚伪崇拜与耶稣时代的人并无二致（“预表现象”），这就使得以赛亚的话也成了对他们的“预言”¹⁸⁸。七十士译本的这段引文，强调这样的信仰是空虚的（**枉然的**），加重了耶稣的谴责，希伯来文本就说得很清楚：那纯粹走形式的宗教崇拜仪式，和对规章条例分毫不差的遵守都毫无用处，因为**他们的心远离我**¹⁸⁹。耶稣反对律法主义的宗教信仰，祂这特有的思想是始终一贯的，在六 1~18，十二 1~14 等处均有表露，到第二十三章发展到了顶点。

10. **众人**一词和十三 2、34、36 中的一样。那几处众人所听到的只是比喻，没有解释，因为解释只讲给门徒听。这里情况不同了，虽然他们听的教训（11 节）仍然是个“比喻”（见 15 节注释），对门徒才作解释，可是在耶稣眼中，他们的地位是在宗教领袖和门徒之间，他们已能听到新的教训。

11. 耶稣向众人讲了一个问题，即基督教会有一天定会以内心崇拜的原则，来代替旧约和以后犹太教煞费苦心制订的、礼仪上纯净的整套体系，祂将这个问题归纳在本节的这个警句里。这句话的含义还很隐晦，目的是不让其崭新的内容为人们立时彻底领悟，而要先解释给门徒们听。这句话的用词使人联想到十二 33~37；**出口的言语正与入口的污物形成对比**。耶稣在五 21~48 里讲述了什么是一个基督徒的顺服，祂所关心的不是一个人外表的行为和对法规条例的恪守，而是那“从心里发出来的”（18 节）。祂的话表明祂认为罪是发自内心的，而不是产生于他四周的环境，这也就是所谓的“原罪”。

12~14. 听了这种从根本上否定他们宗教观念的说法，**法利赛人不服**是不足为怪的。耶稣理直气壮地宣告说，作为神子民的领袖，他们的表现是一种背叛。以色列被描写为**神所栽种的**，这在以赛亚书六十 21，六十一 3 均有据可查，昆兰古卷中的大马士革文献（CD）1:7、纪律手册（1QS）8:5，11:8 和写所罗门诗篇 14:2~3 的法利赛作家也都用过同样的比喻。耶稣这话的意思是说：法利赛人自称是神的真正子民，这是不对的，真以色列不是他们。这和施洗约翰在三 10、12 里对他们的痛斥是一致的。保罗在罗马书二 19 里记载了，犹太人自称是“给瞎子领路的”，这里称他们是**瞎眼领路的**，对比是何等的鲜明啊！他们不能领悟神的真实旨意，所带来的惨重损失不仅殃及他们本人，也害了那些跟从他们，与他们抱同样态度来对待信仰的人。

15~16. **这比喻**就是指第 11 节的话。希腊字 *parabolē* 还用于马太福音中的其它地方，比英语中“比喻”一词的含义要广一些，还包括希伯来词 *māsāl*（格言、警句）的意思在内，一般指需要智者才能理解并应用的话。这里的比喻与第十三章里的各个比喻一样，也需要给属耶稣“内圈”的人们作进一步的解释。耶稣的回答中流露出一丝诧异，有两种可能：一种是耶稣就此问题已给他们讲解过了；更有可能是与耶稣相处的时间已不短，且耶稣在教训中不断谈到对宗教礼仪应持的一般态度，他们应该十分清楚，故理解这个比喻应不再有问题。

17~18. **凡入口的**，其自然结果是什么呢？这里表达得通俗易懂

（**排泄出来**是一种委婉说法，字义就是“落在茅厕里”）。反之，**心**才是一人的实质所在，故而是分别其洁净抑或污秽之根源。请看五 8 **心的**注释。我们常说一个人的心地如何，因为心最能代表一个人的真实本性，不光是他一时的情感意气，也不光是他外表的表现（参六 21，十一 29 中对该词的使用；“心为人之本”是也）。

19. 这里毫不隐晦地道出人的七情六欲（见 11 节“原罪”的注释），部分是取自十条诫命的后半部，加进了**恶念**一词，再次说明耶稣关注的是隐藏在一个人言行背后的思想。**谤渎**就是诽谤（见十二 31 注释），加进了这个词，说明这里也涉及对神和对人的态度，也就是说把十条诫命的前半部也包括其中了；第 11 节里提及的，在十二 33~37 里详述的污秽问题，在这里通过具体的列举而得到了进一步的强调。

20. 这句话在马可福音里没有，因此有人认为，马太之所以把问题最后仍归结到饭前洗手（是文士的口传律法而非旧约的律法）的问题上，是有意避免广泛地涉及耶稣教训中有关旧约饮食法，而引起更为激烈的言论。有人指出，马可的记载中有“各样的食物都是洁净的”这句话，而马太在第 17 节却偏偏将其略去，更可证明马太的这一倾向。然而，马太谨慎地将问题局限在第 2 节所提的范围之内，正好是恰如其分地反映了耶稣时期辩论的实况，虽然原则上是要废弃食物律，但尚未明确地宣布。马可的句子正确无误地指出了耶稣的话必将产生的结果，不过议题还未直接提出。

vii. 一个外邦妇人的信心（十五 21~28）

拿这段话与马可福音七 24~30 比较，便看出马太把这个赶鬼的故事作了极大程度的压缩，可是又同时把他认为代表故事主线的对话作了相当详细的叙述。故事讲的虽只是一个神迹，但与百夫长仆人的故事（八 5~13）一样，其中对话部分压过情节本身，关键是耶稣如何对待一个外邦人的信心的问题。这两段叙述在多处相似，不只讲述远距离医治，而且涉及民族问题，涉及到耶稣本来不太愿意回应一个外邦人的请求，但是那人坚持不减的信心终于引出了耶稣的响应。其实

从十五 1~20 在耶稣斥责犹太人对洁净的态度时，这个问题便已经出现了，那时已严肃地表示出对外邦人有使命的意思，现在紧跟着便出现了一个外邦妇人，她强烈要求分享犹太弥赛亚所带来的恩惠，这真是个实际的考验啊！

21~22. 请看四 12 的注释，以理解耶稣的“退去”。耶稣这次暂时到外邦人的区域，目的不是去传福音（24 节表示得很清楚），而是在欢迎和反对的双重压力之下不得不“隐退”¹⁹⁰。迦南人的字眼多少显得古旧，在新约里这是唯一一次使用，可能是为了强调说那妇人是属于旧约时期反以色列人的异教民族的。喊叫用的是未完成式，表明不断求告的意思（23 节门徒的反应证实了这点）。在这里以及第 25、27 节里的主啊的称呼和八 2 等处一样，仅仅是一种礼貌的表示，但是求告耶稣时称祂为大卫的子孙，且是出自外邦人之口却是鲜见的。恐怕她已经隐约听到过犹太人对耶稣是不是弥赛亚的种种推测和议论（见十二 23 注释），所以想，这样称呼这位犹太来访者，祂必高兴；往下的对话（尤其是 27 节）表明，她已经意识到耶稣这位犹太人的弥赛亚的作用不凡了。

23. 请看八 7 的注释，那里耶稣明显地表示，不愿答应去给一个外邦人治病。这里耶稣的沉默不答已很令人胆怯了，在第 24 和 26 节里所说的话所表现出的消极态度，更加重了当时勉强的气氛。门徒们请求说打发她走吧，显然是因为他们需要一个平和安静的环境（参十九 13?），他们认为答应她的请求是摆脱她的最好办法，所以并不阻挠（路加福音二 29 用的是同一个动词，指在满足了一个人的愿望之后释放他去的意思。参，太十四 22，十五 39；路十四 4）。耶稣在门徒们表示支持妇人的请求之后说出了拒绝的话（24 节），这比门徒们也同样反对她的请求更具有逻辑性和说服力。因为这里有个原则急待阐述清楚，不能简单草率地置于一边而不顾。

24. 这个原则便是十 5~6 所说的原则，即传道的使命要限制在以色列人的范围之内。十 5~6 是耶稣对门徒们的吩咐，这里是说耶稣本人的工作方式。请看十 5~6 的注释，以理解耶稣在世期间传道的局限，与以后基督教对世界万民广泛传道之间的关系。耶稣在这里是向

门徒解释，为什么祂对妇人的请求作出如此令人意外的冷淡回答；这话本不是说给那妇人听的，在第 25 节才说她走到了耶稣的面前。

26. 比尔 (F. W. Beare) 将耶稣的回答形容为“冷酷的话”，“难以置信的蛮横无理”，出自“最恶劣的大民族主义”。狗是当时犹太人骂外邦人用的；有人说希腊语的 *kynaria* 是个昵称，就像现代西方文明中人们视狗为爱畜、宠物，故用这种昵称来表示对狗的感情。要知道，犹太文化中全然无此概念，亚兰文里也没有所谓的昵称形式，故而这种看法实在站不住脚。所以说，耶稣所表达的正是犹太人对外邦人的轻蔑态度，以此说明她的请求不在其对以色列人传道的范围之内。可是书面的记载往往表达不出微妙的观念或语气，耶稣可能以戏谑的口吻，故意用她常从犹太人口里听到的话语来和她说话，以观察她的反应。局限在以色列人的范围内传道是个严肃的原则，但并不妨碍用幽默的口吻谈话。

27. 主啊，不错，这句话不应看作是对耶稣刻薄话的逆来顺受，而应看作是一种不同意（“对，是这样……”或“行，帮助我吧”这样的口气）；但是意思是“因为”，这就解释了为什么她为什么不准备接受耶稣那“不好……丢给狗吃”的说法。她的论据是狗至少还能吃到碎渣儿。这一方面驳回了对她的拒绝；另一方面接受了耶稣的基本态度，即耶稣的使命主要在以色列；但这并不排斥别人也能与以色列人分享救恩，即或可能是居于第二位。就算她只是只“狗”，那么至少让她得到狗应得的那份吧！如果说耶稣的语言尖酸，那她的回答也够刻薄的了。

28. 你的信心是大的！再无第二人受到耶稣如此的表扬（仅次于她的，要算是那位百夫长了，见八 10）。仅仅表扬她不畏挫折而坚持得到（“靠信心而不是凭外观”）耶稣应允的精神吗？还是也包括灵性上的感知所赐给她的认识呢？她具有两方面的认识，一是认识耶稣以色列使命这个基本范围，二是也认识这并不是耶稣使命的最终局限。由此看来，这位妇人和那位百夫长一样，都预言将有一天真以色列会打破民族和文化的界线。

viii. 在外邦人中间治病 (十五 29~31)

耶稣又回到**加利利的海边**，去的并不是犹太人的地区，而是沿北岸东行到了外邦人的地方(31节，归荣耀给**以色列神**的只能是外邦人；马可福音中的对观部分说得很清楚：耶稣来到外邦人居住的低加波利境内)。有关**山**的解释，请看五1的注释，那里用的是同一希腊词。马可只有一次耶稣在这里治病的记载，马太则不然，他先述耶稣如何回答了一个外邦妇人的信心，又概述耶稣给各种各样的病人治病(这种概述在马太福音里不只一次，参四23~24，八16等)，最后结尾时说聚集在周围的外邦人都希奇，并归荣耀给全能的**以色列的神**。马太的写法显得似乎他急于冲淡耶稣表现出来的、对外邦妇人的勉强态度，生怕读者因而见不到故事的全部。其实，若照十五24的原则，耶稣整个这次的治病活动都应看作例外情况，无论是这次活动，还是下面叙述的故事，都不说明耶稣曾在外邦人中间讲道，不，祂在那里只是解决他们的实际需要罢了。这里罗列的耶稣治好的病痛反映以赛亚书三十五5~6的话(参，太十一5)，说明弥赛亚带给以色列人的福份，这些外邦人也有分享的特权。

ix. 第二次喂饱众人 (十五 32~39)

根据马太和马可的两份记载，这次事件与马太福音十四13~21所记述的是两回事，从十六9~10就看得更清楚了。两个故事大同小异，一是数字不同，再是神迹前的对话有异。马太和马可的意图就是让我们知道，这样的神迹有过两次。既然包括于概述中的各类神迹如此多，他们有什么必要要强调这点呢？至少口头传说中有这么两次已很不简单，况且这样的神迹实在奇异非凡，与大量“常规式”的治病活动不一样，发生两次就值得对两次都做详细的记录。这就是原因。此外，还有一点，第二次喂饱众人的神迹，发生在给外邦人行过两种不同的治病神迹之后，这里的众人正是刚刚“归荣耀给以色列的神”(31节)的那些外邦人，这是要显示，以色列人的弥赛亚所施予以色列的恩惠，犹太人以外的人也可以享受。所以说，可以把十五21~39整段看作基督徒向非犹太世界进军传讲神道的精湛“宣言”了。

如欲了解本段叙述的总特点和重要意义，请看十四13~21的注释。

32~33. 与耶稣在野地里(即远离文明城市的地方)待了三天的群众，必是为祂的权柄和“神力”所折服。他们是否同十四13~23里的犹太群众一样，也在期待着这位受人爱戴的领袖，引领他们做出什么惊人的壮举呢？(见十四22注释。)这次与上次不同，是耶稣主动提议给这些人弄些吃的。值得注意的是，尽管门徒们已有了上次的经验，却还只会从提供食物的正常管道去考虑问题(或许门徒回答中的**我们**是强调他们自己没办法，提供食物的问题还得留给耶稣来解决)。或许他们把耶稣在十五24说的话理解得太死板了，因而对耶稣的建议并未认真对待，也根本没有指望耶稣会为这群外邦人行使祂弥赛亚的权柄。

34~38. 这次事件与前次事件之间有几个很重要的不同：(a) 饼的数目、筐的数目和人的数目均不同，不过神迹之奇并不稍逊；(b) 这次用的是 *eucharistēsas* (祝谢了)，进一步预示主的晚餐；(c) 在这个谈外邦人的语言环境中恰当地使用了**筐子**一词，这是一种柔韧的筐子，用途颇广(徒九25把保罗从城墙上缒下去的也是这种筐!)，而十四20所说的柳条篮子是犹太人所习惯的(见 BAGD, p.447 b)。其它用词细节请看十四17~21的注释。

39. **马加丹**是什么地方，无人知晓(可八10说的是大玛努他)，所以一些早期文本用“抹大拉”，即人们设想的抹大拉的马利亚的家乡来代替，也是情有可原的了。抹大拉在湖西，位于犹太人境内，这正与以后的情况相符了。马加丹究竟是抹大拉的别名，还是它的邻区，还是文本抄写的错误，这就不得而知了。

x. 耶稣责备法利赛人和撒都该人 (十六 1~12)

在十五21耶稣“离开”犹太教首领们，退到了外邦人居住的地方，马太在那段简短的叙述之后，又将我们带回来参加耶稣与犹太教首领之间的辩论。**法利赛人和撒都该人**平日彼此视如仇敌，只在这里和三7(见该节的注释)两处，看到他们意外地联合起来。他们的联合是来

对付耶稣，这位在许多不同方面对他们各自都有威胁的导师，他们的联合代表两个“邪恶团体的联合”。

1~4. 犹太宗教领袖们马上要求从天上显个神迹给他们看，与前面第31节外邦群众对耶稣所行神迹的反应，形成了尖锐的对比。如果耶稣已行的神迹在他们眼中不算什么的话，再行又有何用呢？不管怎样，他们不是诚心实意要看神迹。而是来**试探祂**，做个圈套来羞辱祂，如果耶稣拒绝照他们的要求做（有了十二38以下诸节的经历，他们明知祂会拒绝），便将跌进他们的圈套。欲理解第1节和4节的意思，请看十二38~39的注释，两处的要求和回答都一样，神秘的**约拿神迹**在十二40~41里有说明，在这里没有。许多重要的早期手抄本和各种版本中都没有第2~3节，所以一般都认为是受了路加福音十二54~56的启发后加上去的，因为那里关于各种天气形势的说法与此处的相似¹⁹¹。有意思的是，这段意思不很明显的話里提到**这时候的神迹**，这是整个新约里唯一的一处，今天人们多用它指末世的预言，不过这里是指看出耶稣在世上传道的重要意义（特别是认识十五21~39所记载的那些“神迹”）。

5~12. 这段对话不大好懂，因为这里交织着两个完全独立的主题：其一是门徒们一心忧虑没有带饼的事（5、7节），耶稣则提醒他们说：不久以前，我们不是有过更加需要的时候而解决得又是如此圆满吗（8~10节）？耶稣用这样的话来打消门徒们的忧虑；其二是耶稣警告他们要防备“法利赛人和撒都该人的酵”（6节）；门徒们起初不理解这话的意思，因为他们的注意力全集中在饼上了（11~12节）。究竟是耶稣因为他们太注意饼了，便故意用“酵”这种影射来提醒他们呢，还是二者本无关联，只因门徒对肉体需要的悬念太重，才产生了混淆的联想呢，很难说清。

8~10. 请看六30的注释以理解**小信**的意思。这是马太心爱的用语，在此用以批评他们的不明白和心地愚顽（可八17~18）。他们不仅没能领悟耶稣隐喻教训的含义，因为背的物质包袱过重，而且即使单从物质的角度看，也没能从喂饱众人的神迹中学到教训（参十四22注释）。在十五16他们也只是理解字面而不能深悟其义。

11~12. 那么，耶稣警告他们要防备的**法利赛人和撒都该人的酵**又是什么呢？那是指他们的**教训**，可是这样说又令人不解，因为这两个集团所讲的教训在大多层面都是针锋相对的。马可福音八15在法利赛人的酵上面还加有希律的酵——希律却从未以“教训”而闻名啊！关键是法利赛人和撒都该人（外加希律）的所谓“教训”，有一点是一致的，那就是他们都对这位弥赛亚的身分存有疑惑，第1~4节的对话也正是由这个看法引起的。他们对耶稣的自宣持敌视的态度，更不能从耶稣的传道活动中领悟到神的工，这就是问题的实质。**酵**象征惑乱人心的邪恶势力（见前面十三33的注释，并参，林前五6~8；加五9），耶稣警告门徒要防备的，也正是那些居心险恶的人，在要求耶稣显神迹时的态度可能产生的恶劣后果。

xi. 耶稣就是弥赛亚（十六13~20）

对耶稣在加利利公开传道的记述始自四17，至此发展到了高潮。耶稣在第13节里提出的问题，在这长段中逐步明朗化，直到现在才被彼得一语道破，明白地指出耶稣就是弥赛亚。马太在其福音书的前部（一1~四16）已深信不移地表示，耶稣就是成就神全部计划的那位。他明明白白地记载了，神就耶稣是谁这个问题是怎么宣布的（三17），魔鬼是怎么表示的（八29），但始终未记载耶稣明确自宣为弥赛亚（固然所记载的耶稣的各次教训已毫无疑问地导向这个结论）。每当耶稣从话语和行动中显出祂的权柄时，众人是多么惊喜叹服（四24~25，七28~29，九8、26、31、33，十三54，十五31等），他们的确不能不深思，祂是不是大卫的子孙（十二23；求告祂的人也这样呼叫祂，九27，十五22），犹太教首领们也反复要求祂显个神迹来证实祂的身分（十二28，十六1）。况且施洗约翰业已指出有一位“在我以后来的”（三11~12），并隐隐约约意识到耶稣便是这位“弥赛亚”（十一2~6），约翰死后，希律又把耶稣的传道当成是约翰的传道（十四1~2）。情况如此混乱，是该澄清问题的时候了。但是，必须照十三11~17的原则做，即耶稣是谁的问题要单独向门徒澄清，先不让群众知道，这点很重要，在这里和十七1~13都是这样做的。第20节将告

诉我们，耶稣特意嘱咐门徒，不要对人说他是基督。

13~14. 这次内圈人的集会所选的地方，在**该撒利亚腓立比**境内是很合适的，那是一个非犹太人区，没有加利利众人在场，位于近约旦河源头的地方。照马太的记录，耶稣提问时用的是**人子**，马可和路加只用“我”。马太这样用，进一步证明了这书前面（见导论IV B “基督论”第(ii)段）提出的一个观点，即“人子”是耶稣用来指自己的一种特殊用法，不是一个已有固定内容的称号，所以才会产生这样一个一直没有解决的问题：“这人子是谁呢？”（参，约十二34）。从门徒的回答中可以看出，他们一致视耶稣为**先知里的一位**，各个人的回答都未出这个范围。为了解**施洗约翰**，请看十四1~2的注释（对“约翰是先知”请看十一9~14注释），为了解对**以利亚**再来的期待，请看十一14的注释。耶利米是个了不起的人物，特别在预言审判方面，像耶稣一样。他曾宣称神即将惩罚他的民族并因此而遭其领导者的反对及杀害¹⁹²。如果连施洗约翰都比先知大得多的话（十一9），把耶稣看作先知不是距离事实太远了么！

15~16. 尽管耶稣在第8~11节里对门徒的信心提出了批评指责，其实他们的认识早已提高了。自从他们跟从了耶稣，日夜与耶稣共处，他们经历了祂的权柄，而对耶稣是谁，有了更高的评价（八27，十四33）。何况耶稣时常单独教训他们，给了他们许多丰盛充实的启示，这些都是众人听不到的（十三11~17）。所以耶稣又提出第二个问题，祂期望听到一个更确切的回答。**西门彼得**清楚地表达了他坚定不移的信念，这正是耶稣所期待的。这信念在所有门徒的心目中至少已隐隐约约地形成了。请看导论IV B “基督论”第(i)点，原书第38~40页对**基督**的解释。至本节为止，基督的称呼，在马太福音里只出现在马太本人的语句之中（如：一1、16、17、18，二4，十一2），在转述任何别人的话时都没有用过。在十一2里，“基督”二字包含着约翰说的“那将要来的”里面的所有重要的内容，而本节才第一次道出了耶稣是谁。**永生神的儿子**的提法仅出现在马太福音（由此而引出的第17~19节的与彼得的对话也只见于马太福音），马太显然要我们领悟彼得的宣言的内在含义，彼得的话绝不仅是一股民族主义

热情的表现，他的话承认了耶稣与神的特殊关系，尽管当时有人对弥赛亚的实质还认识不清（见导论IV B “基督论”第(i)段），尽管彼得本人还不领悟该称呼在现实中的意义（见22~23节）。形容词**永生的**（在旧约里自然能找到可靠的出处）用在这里，是为了把真神与当地敬拜的诸神祇区别开来〔该撒利亚腓立比本是敬拜潘恩神（Pan）的地方〕。

17. 人们一直把第17~19节耶稣对彼得说的话，看作是后来加上去的，是用来支持罗马主教对其最高权力的早期宣言的。不管它起到了支持的作用与否，从文本上看不出证明，说它是马太福音原著写成之后加进去的，那浓烈的闪语特色证明这几节必是写成于巴勒斯坦的环境之中¹⁹³。

耶稣的“祝福”（见五3~10的注释以理解**有福了**的意义）仅仅施给了彼得；其它门徒很可能与彼得有同样的领悟，但彼得心直口快，冲口而出。马太一贯将彼得放在众门徒之首，请参看十2（“头一个”），十四28以下，十五15，十七24~27，十八21，这几处均为马太福音所独有。彼得是大家的发言人，是先锋，是天生的领袖。神赐给他彻悟有关耶稣的真理的能力，这正是他据重要地位的基础，也是第18~19节耶稣显赫宣言的依据。

18. **我也告诉你**，这“你”、“我”两个代名词的使用，在希腊语里很起强调的作用，标志着耶稣对彼得刚说的话将作如下的回应。彼得当众宣布了耶稣的真正意义，现在耶稣要向大家展示彼得在实现神的计划中所占据的地位。彼得将耶稣的真义压缩在一个称呼——“基督”中，现在耶稣也把彼得的重要性归结在一个名字——“彼得”里。彼得的字在马太福音中并非首次出现，马太一直用彼得多于用“西门”（用西门时也总带着“彼得”，到本章第17节才第一次单独用西门），马可福音三16和约翰福音一42说明耶稣给他这个名字的时间更早。在这里，耶稣要揭示名字的意义，这显然是耶稣的初衷；在这之前，从来没有人名叫**彼得**（或亚兰文的 *kēp-ā'*，“**矶法**”）的¹⁹⁴，现在耶稣要揭示祂为什么选择了这个名字。这个名字与其说代表彼得的性格（彼得并未表现出像磐石一样稳固或可靠），不如说代表他的

作用，他作为耶稣教会基石的作用。磐石的希腊词 *petra* 是阴性名词，作为一个男人的名字，这个词必须改成阳性的形式 *petros* (石)，这种字形转换不会引起误解（亚兰文更不会，因为只有一个形式 *kēp-ā'*）。罗马天主教宣称，这里对彼得所说的话也是对后来的罗马主教说的（当然在本段文字中并无根据），更正教对天主教的这一宣称表示强烈的反对，以致他们当中有些人声言，这里的磐石完全不是指彼得，而是比喻他刚才所表白的信仰。本段要求这一节耶稣对彼得的宣称，在遣词造句上均与第 16 节彼得对耶稣的宣称一致。耶稣宣称彼得为教会的根基，当然是基于彼得的声明上的，但是磐石比喻的是彼得而非他的声明。而且，彼得是人所公认的门徒中的领头人，是早期发展中教会的领袖，这也是历史的事实。基石的形象在新约里本来是用来比喻基督自己（林前三 10 以下；彼前二 6~8 等），但参看以弗所书二 20、启示录二十一 14 便知使徒也被看作是根基¹⁹⁵。

有人对这段话的真实性持否定态度，其主要依据是，讨论“建造教会”所表现出对基督教会的兴趣，在耶稣传道期间根本不可能存在。但是，我们必须把那包容了一切后来新义的词 *ekklesia* (“教会”) 放到旧约的背景上去理解（七十士译本用此字翻译希伯来词 *qāhāl*，这是一个用来表示“会众”或神子民的“集体”的普通词），于是便知道，用它来指耶稣门徒这个“弥赛亚社团”是最恰当不过的了。确实，“一位弥赛亚，没有祂的会众，这对犹太人来说是不可思议的事”（*AB*, p.195）。建造教会是个比喻，与**彼得**（磐石）的名字联系起来，不可谓不自然。这个比喻并不要求有一个等级制度全备的完善的教会结构规划（这里也可能反映一种期待弥赛亚重建圣殿的思想，为此请看二十六 61 注释）。建立一个由神的纯洁子民组成的新社团，本是施洗约翰讲道的中心目的，也是耶稣传道活动的必然结果，因为由于耶稣的传道，人必然按照信与不信分开（请特别看十三章注释的引言部分）。真正令人瞩目的还不是“建立社团”的思想，而是耶稣敢于以**我的**社团来代替神的社团的口气。

阴间之门的提法出现在以赛亚书三十八 10（译自希伯来文的“示阿勒之门”；和合：“阴间的权柄”），智慧书十六 13 及其它犹太文

献中，即“死门”（诗九 13，一〇七 18 等），指死人住的地方。所谓**死的权柄不能胜过耶稣的社团**，意即耶稣的社团不会死，也不会被关进“死门”里。这种说法只说明死的作用，并不表示邪恶势力的进攻，更无教会率兵遣将攻打死门的图象（这是什么意思？难道说还要教会下到阴间去吗？！）所以，彼得将作为耶稣永存不死的新社团的基石，这个社团的成员都是神的新选民。

19. 彼得不仅是一名领袖，而且掌有了了不起的权柄（当然权柄不全归他一人所有，读了十八 18 所重复使用的“你们”便知这权柄属全体门徒）。**钥匙**（复数）的形象比喻的不是把门人，而是那管理家事的家宰（参，赛二十二 22，与二十二 15 联系起来读），所以说它指的是神主权下“委任”的权柄，绝不是许不许可入教会的权柄问题（何况天国也并不是教会的意思；见导论 IV B “基督论”第 (iii) 段）。这个大权体现在**捆绑和释放**两个方面，这两个词是犹太拉比惯用的术语，**捆绑**表示禁止，**释放**表示许可。所以说本节首先就说一个教会应有自己的“立法”权，作出明确的决定，直截了当地说明，什么可以得宽恕，什么不可以得宽恕；这一思想在十八 18 还要再次提起（约二十 23 的说法与此大意相同）。彼得行使权柄的一个早期的例子，就是他蒙神拣选去开拓和授权教会来接纳外邦人归主（徒十~十一；参，徒十五 7~11）。这并不是彼得可以擅自作出决定，然后取得上天的许可；决定是神在天上作的，由彼得传达而已。**也要捆绑和也要释放**原本是未来完成式（直译是：“将要被捆绑”、“将要被释放了”——译注）无论希腊语也好，英语也好，未来完成式的语气都有造作感，所以此处用这语式，可见是故意的。

20. 耶稣嘱咐门徒不要说，对这点的理解请看八 4 的注释。这里专指祂是基督这点而言。从第 21~23 节里我们将看到，连彼得都没能彻底领悟耶稣使命的实质，没有认识到耶稣来到世间不是为了来受人奉承和欢庆胜利，而是来受苦受难和遭世人的厌弃，那么，更大范围的听众产生错误认识的危险性就更大（见十四 22 注释）。赋与**基督**（即“弥赛亚”）这一称号以浓重的民族主义色彩且广泛使用起来，只能助长这种错误的激情而影响耶稣行使祂真正的使命。彼得的宣言

正确无误，是真实的，是神指示的，只是对“基督”这一称号的认识，若不包含第 21 节所说的内容，就极为片面了。

III 在加利利单独培训门徒（十六 21~十八 35）

“从此耶稣……”这个公式，标志着祂的传道工作进入新的阶段。在四 17，类似的说法揭开了祂传道工作的第一阶段，展示祂在加利利群众当中公开讲道的情景。祂的言行引出了群众的“这是谁？”的问题，且要求得到解答，这种愈来愈强烈的要求发展到十六 13~20，终于达到了高潮。现在，无论是耶稣讲道的方式抑或是内容，都有了改变。新的内容是，告诉门徒弥赛亚使命的实质是要祂受苦蒙难，遭世人的厌弃，而他们作为祂的门徒也必须像祂一样；新的方式是，由公开讲道转为单独教训门徒。请看导论 V “马太福音的结构”第 (ii) 点，原书第 58 页对马太福音一书结构的分析。

A 耶稣的使命（十六 21~十七 27）

i. 第一次宣布耶稣将受难（十六 21~23）

从用词造句上看，可以说十六 21 标志一个新的开始，即耶稣的教训进入了崭新的阶段，可是从内容上看，这几节仍是 13~20 节的直接继续。彼得刚刚踌躇满志地对“耶稣是谁”的问题发表了宣言就跌了跤，这是因为他出口的和心里所理解的，在实质上还相差很远。在这几节里，彼得仍是大家的注意中心，这回可不是因为他回答得快，而是因为他不能理解耶稣使命的实质。但他仍不失为众门徒的代表和发言人。看到这里，我们就明白为什么耶稣在十六 16~17 虽肯定彼得的回答，却又嘱咐他们“不可对人讲”的原因了。连门徒对祂这位“基督”所负的使命都理解得如此片面浮浅，更何况那些群众呢？彼得出丑的例子生动地告诉我们，一名犹太人，不论他怎样想坚定地站在耶稣一边，要领悟“耶稣是基督”这一概念的全部内容也是极其困难的

啊！

21. 一些古抄本用“耶稣基督”代替这里的**耶稣**二字，马太虽不常这样用（只见于一 1、18；参一 16，二十七 17、22，均用的是“称为基督的耶稣”），但用在这里可能更好，因为这本是沿用彼得在第 16 节所说的话，且还（带一丝讽刺地）填补了彼得未真正领悟的那部分内容，为什么这些事必须发生，在这里没有说，可是从耶稣在其它场合的讲话中可以明了，他知道这一系列将要发生的事是早在旧约里作为祂的使命定了下来的（请看拙著 *JOT*, pp.125~132, 148~150）。长老、祭司和文士是**以色列最高统治机关——犹太公会**的三个组成部分，他们认定耶稣必将被正式处死。耶稣与犹太宗教领袖之间的鸿沟已无法填补。祂必将被**扶起**（直译；请注意这里用的是被动式动词——新约里耶稣的“复活”总是用被动式动词，以表示是神使祂复活，而不是祂自己复活的）的说法并非来自旧约某一预言，不过神维护祂受苦蒙难的仆人的主题可以作为这种说法的部分依据（请看赛五十二 13~15，五十三 10~12 等节；参看诗十六 10~11，一一八 17~18、22 等章节）。**第三日**（与马可的“过三天”并无区别——两处均不十分注意时间上的精确，而是强调间隔之短）一般看作来自何西阿书六 2~3，那里所说的“复活”指的是以色列民族的再生。这样看也许对（请看拙著 *JOT*, pp.54~55），但即使是对，也不应认为，耶稣在这里原来只是讲到以色列人象征性的再生，后来门徒根据复活节的出现才解释成是祂对自己复活的预言〔如：林达思（Lindars）就持此观点，pp.60~61〕，我想应这样理解：耶稣知道（本节和四 1~11）自己的使命是来“成就”以色列人的希望和将来，因而也就明白旧约那段讲以色列民族的话影射的正是祂本人的将来（参看祂在十二 40 里以约拿书一 17 为预表的用法，并请看那里的注释）。祂这段话的主题并不是以色列的未来，而是祂本人的命运。

22~23. **劝** (*epitimaō*，在一些手抄本中与五 20 所用为同一动词) 是严厉告诫的意思，并不一定含指责的色彩。两件事使彼得十分害怕，一是耶稣对弥赛亚认识的非正统观念，二是关于他主人（还有他自己？）未来命运的令人难以接受的说法。**神不允许**（和合：万不可如

此)在希腊文里是个习语,意思是“愿神施恩予你”,解除你的厄运。彼得实在不能理解,如此的“灾难”怎么竟会是神的计划。耶稣**转过身来**不光面对彼得,也面对彼得身后其它的门徒(见可八33),因为他们也须从彼得的错误中学到东西。他对彼得的斥责与第17~19节中为彼得的祝福恰成鲜明的对照,那是因为彼得前面的宣言是神指示的,而现在说的话却来自撒但。更有甚者,彼得本人也充当了试探神的撒但(参四10)这个角色。前面耶稣称彼得为磐石,可以在上面建造教会,现在彼得成了一块令人跌倒的石头(绊我脚的即绊脚石——见十三41的注释,也请看五29~30,十一6等节用的同源动词的解释,还请参看罗马书九33和彼得前书二6~8,均有类似的基石和绊脚石的比喻用于基督)。用**体贴**译一个意为“考虑”的动词是不大寻常的;彼得的**思想**方法是属人的,不是属神的。若说他在第16节里所说的话是神指示的,那么他后来的话正表明,他是用人之常情的思考方法来理解他前面的宣言的。

ii. 作门徒也要受苦(十六24~28)

如果作门徒是跟从主人的话,那么门徒必须准备来分担主人刚为自己描绘的命运。十38~39,在耶稣嘱咐了门徒之后已指出了这点,同时也已警告他们,要付的代价是高的。

24~26. 请看十38~39的注释,以更细地理解这几节的意思。如果说那里“背起十字架”还只是个形象生动的比喻的话,从本章21节以后,它就成了随时可能发生的痛苦现实。“失去生命”对门徒来说,可能会和对他们的主人来说一样的确凿。对门徒的要求本是严峻的,当然作笼统的理解,像对十38~39的理解那样也不是不可以,不过,耶稣的话放在第十六章的上下文里要求要作实打实凿的理解,比如**舍己**二字怎么理解?应一丝不苟地理解为放弃自己的生活权利,用温和的苦行主义的概念来偷换已行不通了。作这样的门徒要经过深思熟虑,而后下定坚定不移的决心,听凭指挥,绝对不能随意改变,第24节里的**要**字就是选择,即“下定决心”的意思。如果说第25~26节里**生命**还可能有两种不同理解(或灵性的生命或肉体的生命)的话,

那十39就揭示得很清楚了;无论你能赢得多少财富(包括保全自己肉体的**生命**),却须付出灵魂(即真正的你),这代价不是太大了吗!所以,这几节提出了一个真正的价值观念,并提醒门徒,他们面临抉择,即:真正的忠心是献给神呢,还是交给世界(参六24注释)?

27. 作出抉择就是作出一个极其严肃的决定,其所以严肃是因为**人子**将要来对世人进行审判(参十三41注释)。在旧约里,审判是神的特权,本节的后半句话在诗篇六十二12里指的是耶和華(参,箴二十四12);但是如果把本节与下一节“将国归于人子”的话联系起来读,便知道一件奇妙非凡的事,那就是耶稣将要在祂的荣耀里担当神的角色。**祂将在祂父的荣耀里**降临,也就是说祂享父的荣耀,掌父的权柄。门徒就是应该根据这最后的权柄而决定取舍。

28. 第27节说,耶稣将以审判者的姿态降临,本节则更为庄严地向门徒保证(可以从耶稣的话“我实在告诉你们”里体会其严肃性,见五18注释)说,在这里的,有人在死之前必能看到耶稣的“降临”(以王的身分降临,所以才有审判的权柄)。于是这里又出现了十23同样的问题:耶稣是不是明确地说祂在公元一世纪内就会再来呢?请看十23的注释。还要加上一点:这里说的“降临”更多是强调祂为王的权柄和将要进行的审判。这里还有一个突出的特点,即在耶稣说了这话之后不久,就发生了耶稣改变形像的事。于是有人便认为,耶稣预言有人在死之前必能“见到”耶稣在荣耀里显现的话,必是指此而言的了。(彼后一16~18说的是不是这次显现呢?)是的,耶稣改变形像可能是祂再来的一次预示,但却不等人子将“同着众使者降临来对每个人的行为实行报应”(27节)这一预言的应验。我们最好还是不要去寻找什么特别的事件,而是要从耶稣复活以后所掌握的一切权柄(见二十八18)中,看到这一预言的应验(预言一字不差地反映了但以理书七13~14的话)。十23对“降临”的理解是来到人世,此处亦然,而但以理书七13~14则指的是去见**神**以得到**祂的国**。所谓人们“必看见”不是说在某一次事件看见,就像我们好似看见耶稣复活被提,坐在神的右边那样,而是要看见祂至高无上的权力,这权力在人子耶稣以审判者的身分在最后审判的时刻显现时,将升华至最

高的顶点（见下面二十五 31 以下的注释）。

iii. 耶稣登山变像（十七 1~13）

在三部福音书中，“耶稣改变形像”均和彼得的宣言，以及随后耶稣第一次宣布祂将受苦蒙难之事密切相联。这样的排列顺序很有启发性。门徒们得知耶稣就是基督后欢喜快乐，耶稣却告诉他们，作弥赛亚会给祂自己和跟从祂的人带来灾难，这个打击也非同小可；现在，一个超自然的景象出现在他们眼前，历历可见，表明那将要受难的耶稣真真实实是神的儿子，是神所拣选的弥赛亚，这在圣洁和荣耀中已充分显露出来，又给他们以如释重负的感受。在基督教神学中，苦难和荣耀是两个紧密相连、缺一不可的概念。

门徒所经历的（如 9 节所说）就是见了异象（*horama*），这个名词在新约使徒行传中用来描写一种清晰的“内心”感受。我们也不必深究其“确凿程度”如何了，反正彼得见了这个景象之后便要求要建造小棚呢！整个画面确实神圣非凡——光、亮、云（见 5 节的注释）、自天而降的声音、门徒们的惧怕、古人的显现及隐去。福音书中再无第二处有过类似的情景（就连耶稣复活后的显现也不是这样）；这可算是对幕后的唯一一瞥了！

副主题则应该是展示耶稣即新摩西了（见前面二 13~23，五 1~2 注释），因为这里不只一处反映了出埃及记第二十四和三十四章，摩西在山上与神见面的景象，第 5 节也影射了申命记十八 15 的描述。详见后。

1. 过了六天，如此精确的计算是少有的。这样它便将这次事件与十六 13~28 所发生的事连接起来了，同时也反映了出埃及记二十四 15~18 摩西在山上经历。彼得、雅各和约翰再次以门徒中的“核心人物”出现，耶稣在与神单独交通时往往（二十六 37 亦同，参，可五 37）挑选他们三人与祂作伴。摩西在山上也有三个伴（出二十四 1、9）。这次事件发生在耶稣退到该撒利亚腓立比的境内之后；故高山便设想是指邻近黑门山脉上的某一荒凉山峰，不过传统看法早已把事件的发生地点定在加利利地区的他泊山上了（尽管那山并不偏远，顶上还住

有村落）。

2. 变了形像英文 *transfigured* 是借用拉丁语动词的传统译法，在其它地方还译作“变化”（罗十二 2）或“变成”（林后三 18）。它的具体内容由下面的句子予以解释。祂的脸色明亮如日头的描述，使我们联想到出埃及记三十四 29~35 里摩西的形像；衣裳洁白如光更使人想到天使（参二十八 3；路二十四 4）；同时请看十三 43 “义人”在世界的末了所享的荣耀。

3. 对摩西和以利亚在这里显现的意义理解很不一致，现归纳为以下几种：(a) 因为他们代表律法和先知（旧约里没有以利亚写的先知预言书，于此观点不利）；(b) 因为他们是旧约记载三个未死神人中的两个（第三个是以诺；按照申命记第三十四章所说，摩西是死了，但是是耶和華埋葬的，到公元一世纪，人们已深信这意味着耶和華将他提上天去了）；(c) 因为他们是两个在西乃山上与神说过话的伟大领袖（甘德里的观点）；(d) 因为他们是人们期望在弥赛亚时期将要“再来”的两个人¹⁹⁶。最后一点认识与这段话似乎最一致，因为他们二位在这里的显现更进一步强调了耶稣就是弥赛亚，当然其它各点认识也不应因此而被否定。还有一点相关之处，是摩西和以利亚在行使神赋予他们的使命时，都曾遭厌弃和蒙苦难，而耶稣则更要最彻底地表现旧约神仆所走过的道路的最终实现。

4. 彼得为对当时发生的事情表现出应有的热情，便建议为耶稣和耶稣可敬的客人们搭棚；这也许是他一时冲动之下的建议，因而显得不合时宜，也许是他想把这短暂的显现“定住”（像出埃及记三十三 7~11 摩西支搭会幕那样，如果真是如此，那他又一次没有理解，耶稣的使命不是待在圣山上，而是走向十字架。小棚（意即“帐篷”）是用树枝搭起的临时遮蔽处所，像人们为住棚节支搭的那样，当然这段上下文并未说事情是发生在住棚节期间。

5. 在旧约，一朵云彩常常是神临在的征兆（如：出二十四 15~18，四十 34~38），马太加上光明的几个字，更加强调这不是一朵普通的云彩，而是显现神荣耀的舍吉拿〔（*Shekinah NBD*, pp.1101~

1102]。正像出埃及记二十四 16 一样，神从云中说话。话的前一半与三 17 完全相同，请看那节的注释。后面加上的**你们要听祂**应看为申命记十八 15、19 的重复，那时耶和华要求以色列人听预定的先知摩西的话。这里恐怕也暗含有责备彼得，刚才不领悟耶稣有关弥赛亚使命的教训（十六 21~23）之意。

6~8. 门徒见到这种超自然的景象**极其害怕**是可以理解的，不过这种惧怕慢慢地便消失了，因为他们听见耶稣亲切的声音：**不要害怕**（参十四 27），看见“只耶稣自己在那里”，即看见了他们平日所熟悉的耶稣。

9. 关于耶稣吩咐他们不要说的事，见八 4 和十六 20 的注释。这回他们可谈论（甚至夸耀）的，已不仅是一个口头上的宣言了。现在的事讲出来能叫听者瞠目，可是群众对弥赛亚的一股激情，也会由于摩西和以利亚的显现而处于更大的危险之中。缄默也只须保持到耶稣复活为止，因为一旦祂受厌弃而且死去的预言成了现实，耶稣的自宣便再也不可能解释为与民族政治运动沾边，祂也不再可能去领导什么起义了。

10. 以利亚的显现已使人提出了问题：他预定的再来和耶稣是弥赛亚有什么关系？**那**字起着衔接本节与上一节的作用（和合本未译）；如果以利亚已经来了（刚才我们已亲眼看见），那我们为什么还不能宣布祂就是弥赛亚呢？也可能在他们看来，以利亚“复兴万事”（11 节）与耶稣说的死而复活没有关系吧。总之，他们末日时期的时间表已经乱了¹⁹⁷！

11~13. 耶稣肯定了文士所讲的话（11 节），但祂接着指出，现实与他们想象的有千里之距，所以**他们不认识祂**（12 节）。**是要复兴万事**（动词的将来式表示文士们的盼望，不应理解是耶稣预言说以利亚将来要来）反映玛拉基书四 6，指“使父亲的心转向儿女”；看第 10 节的注释便知以利亚担负着“复兴”宇宙间万事的责任。所以现在他们也未能认出，施洗约翰就是再来的以利亚（见十一 14 注释），他的命运预表人子将遭同样的厄运，因为二人都不能按照世人的期望

所指出的道路行事。

iv. 信心的能力（十七 14~20）

摩西下山后，面对的是以色列人的背叛（出三十二），耶稣也是同样，当祂从山上下来，便立即卷入了与魔鬼的争战（18 节）并经历着人们的不信（17、20 节）。马可以生动跌宕的笔触描述惊人的治病故事，到了马太的笔下已被删汰得只剩下最精髓的部分了（相比之下已显得平淡）。可是，这样，马太却将人们的注意力集中到他所点的主题上面，那就是门徒们的不信和耶稣说的有信心的人才有能力的话。马太连对那位父亲犹犹豫豫地表现出信心的精致描写也删去，而把门徒们的不信赤裸裸地暴露在耶稣的权柄之前¹⁹⁸。

14~15. 假如第 1 节所说的山是黑门山脉的话，**众人**就不可能在场。是不是耶稣和祂的三个门徒分别回到了加利利，发现其它门徒已身临困境了呢？抑或是这次事件尽管与第 1~13 节的荣耀恰成对照，但在时间上并非是一先一后呢？**害癫痫的病**译自一个不常见的动词 *selēniazomai*（原意“受月亮影响的”，按通俗希腊语，通常应译作“精神病”）。照这里叙述的症状（马可的叙述更完全）我们也会称之为癫痫病，可是第 18 节表示这实际上仍是一次被鬼附的事例¹⁹⁹。

16. 门徒们本应有能力去处置这个病人：十 1、8。他们的失败表明，他们虽然具有神给的权柄，却缺乏行使权柄所必备的信心，这种情况发生得太频繁了。

17. 请看十二 38~45 的注释，以理解耶稣对“这世代”的谴责，因为他们不响应祂使命的呼召。在申命记三十二 5、20 摩西也斥责他的同代人，两处有着不明显的联系。是门徒们的“小信”（20 节）才引出了病人父亲的这场抱怨，其实他们是代人受过，他们几个并不是整个不信的世代。但是，就连门徒也受了“这世代”不信的影响。在这次实际的考验中，他们的不信靠神，正代表了耶稣那世代的人所具有的典型态度。耶稣大声疾呼地表达祂对麻木不仁的世界的气愤和失望。

18. 见 14~15 节的注释，以理解病的性质。显然病人是被鬼附

的，但加上**孩子就痊愈了**说明病人除被鬼附之外还有身体上的病痛（可能是癫痫病）；一般来说，赶鬼不应算在治病的范畴之内（参看第 16 节的“医治”，与本节为同一动词）。

19~20. 关于**小信**，请看 六 30，十四 31 的注释。这里的小信，正像耶稣的话指明的，不是说无信心，只是不够；而是指**根本没有信心**。因为，哪怕有最小的一点**信心**（像一粒芥菜种那么小，见十三 31 的注释以理解比喻的重要意义）也能**把山挪开**（指做出不可能的事；见赛五十四 10；林前十三 2，参 *Baba Bathra* 3b）。在二十一 21 耶稣又一次作出同样的许诺，即有信心的人能做出无限的事。按耶稣的看法，信心绝不是头脑里相信即可，而是要在实践中表现出对真神的信靠。例子是十分鲜明的。能否使不可能的事成为可能，不取决于信心的“大小”，而决定于有“最小”信心的人也能得着的神的力量。领悟到这点是多么重要啊²⁰⁰！

v. 第二次宣布耶稣将受难（十七 22~23）

这短短的几节介绍耶稣教训的新内容，与十六 21 和二十 17~19 放在一起，说明这一内容被一再重复和强调，随着故事的进展，它不断增加着紧张的气氛，直到在耶路撒冷的最后对抗。**聚集**一词不大常用（和合：**住在**），表明这是一次集合，也可能是那几个人从山上下来以后，但更可能是更多的门徒集合起来，准备一起到耶路撒冷去过逾越节，那里将是耶稣的预言实现的地方（十九 1，在耶稣又进行了一些教训之后，他们将登上旅程）。耶稣预言的内容与十六 21 同（见那节的注释），不过这里还包括了**被交**的思想。后面在叙述犹大的出卖行为时（二十六 15~16、21 等）也使用了这同一个词，在整部新约里，当描述耶稣受难的使命时（徒三 13；罗四 25，八 32；林前十一 23 等）都往往这样用。这个词可以用来表示世人的行动（如：二十七 2），但这里用的是被动式，可能仿照旧约里的被神交在敌人手里的思想（出二十一 13，二十三 31；民二十一 2~3、34；申一 27 等），这也就解释了十六 21 “必须”的含义：神让祂受苦，祂就必须受苦。

vi. 圣殿税的问题（十七 24~27）

无论是居住在巴勒斯坦还是其它地方，犹太成年男子每年都要缴半舍客勒的税银（基于出埃及记三十 11~16，虽然那里并未规定须定期缴纳）以维持圣殿的礼拜之用。这和向罗马人缴税（二十二 15~22 将讨论）不同；这样作，表现一种爱国主义的自豪感。不过这中间也存在矛盾：撒都该人不同意缴这种税，昆兰人一生只缴纳一回。那么，耶稣抱什么态度呢？祂是否也要像对待其它事情那样，采取一条特立独行的路线，从而脱离广大的犹太爱国群众呢？耶稣的回答确实独特，但又不冒犯别人——祂表示祂没有纳税的义务，但情愿这样做，为的是避免“冲突”，因为起了冲突，就可能给祂的使命带来不必要的危害（进一步请看 Banks, pp.92~94）。

公元七十年圣殿被毁之后，罗马人规定把这笔圣殿税改为缴纳给罗马犹皮得神庙，从此以后，纳税便失去了爱国主义的意义，反倒成了犹太人屈从异神权力的标志了。马太记述这事，至少为马太福音成书于公元七十年前作了旁证。

24. 这是耶稣最后一次造访**迦百农**了，显然，祂和门徒都住在彼得的家里（25 节；见四 13，八 14~15 注释），所以**收税的人**自然来找这家的主人彼得，虽然他们也知道耶稣是他们这些人中的头儿，是他们的**先生**。拉比在当时是不须纳税的，耶路撒冷的祭司也照样免税；耶稣是否也会要求免税呢？问题本身就表示祂是按期缴税的，彼得也予以肯定。这笔税银可以由缴税者本人在耶路撒冷庆祝逾越节时献上（所以才有二十一 12 的兑换银钱之人的摊柜之说，因为只有那里才接受不在市面上流通的一种推罗货币），在巴勒斯坦境内的其它地方及境外地区则于一个月前即开始收缴，故这里的事件必是发生在逾越节前一个月左右。

25~26. 料想耶稣已听到了门外的对话，至少祂知道彼得的头脑里又产生了问题。耶稣这样举例，并不说明祂把圣殿税与帝王征收的关税、丁税等同起来，祂只不过是笼统地探究一下税收的基本原则。世上的统治者既然没有向自己家人征税的，这税是神的税，那神的儿子自然不必缴纳，这就是祂论据的逻辑，虽然祂在这里并没有用许多

词句来强调祂是神的儿子。祂的论据是以十二 5~6 暗含的原则为基础的，那里说圣殿的仪式将要由“大于圣殿的”来取代，也正是根据这条原则，基督徒不久以后就废弃了圣殿的礼拜和各种祭祀，因为他们认为基督代替了这一切。

27. 但是耶稣要纳税，祂不想**触犯**他们。请看前面十一 6，十三 57，十五 12 等处的注释，以理解 *skandalizō* 一词的词意。当问题直接接触及祂的使命时，耶稣绝不怕“触犯”人，可是如果时机尚不成熟，就宣布不欲遵守犹太人的礼仪规矩，这是达不到任何有用的目的的。因而彼得就被派去从鱼嘴里找钱了²⁰¹。下文并未说他如此这般照吩咐做了等等，所以人们认为耶稣只不过是对他们没有现款开个玩笑而已，并没有当真要彼得照祂的“吩咐”去做（见十五 26 注释，便知有时黑字落在白纸上读起来感到煞有介事，其实同样的话说出来可能语调十分轻松）。犹太文献和异教文献中都有提到从一条鱼的鱼腹中找到财宝的故事²⁰²。无论如何，故事的核心并不是“神迹”。我们只须认为，耶稣不管用了什么方法，反正是纳了税就是了。这个例子是要说明耶稣愿意遵守祂社会的惯例习俗，并不愿意去惹起不必要的怒气；实际上，贯彻这个原则的范围比这一件纳圣殿税的事要广得多。

B 门徒之间的关系（十八 1~35）

这第四部“耶稣教训”集锦主要是谈论耶稣的信徒们（十六 8 已经给了我们这样的暗示）彼此之间应有的关系；在别人眼中，他们是与众不同的独特群体。这一大段以十九 1 一句惯用的定式（见导论 V “马太福音的结构”第 (iii) 段）作为结束。在这样的一个群体内，人们有条件互相关心，但也有机会彼此伤害；这个群体是否能健康成长、功效显著，全取决于它所教育的成员相待的态度如何。本章的内容全都实用于耶稣尚在世上传道时期的门徒们，但马太的着眼点还在以后发展的教会，所以他将全部内容简洁紧凑地归在一起。这和载有各种条文法规的那本昆兰“纪律手册”不同（见 Davies, p.221 以下），它也不是一本关系指南：处理关系的具体方法和步骤只见于第 15~17 节，而且也不是什么“纪律性的规定”，只是给牧者的建议而已。

马可福音中（九 35~48）这段教训写得很简短，马太在其基础上做了扩大（如同第十及十三章），补充进另外一些教训（有的在路加福音中有，有的则只见于马太福音）。为探讨方便起见，可以将本章按主题分成几个部分，可是全章首尾贯通，一气呵成，要作人为的划分往往使释经者感到不便，比如第 5 节应归入前一小段，还是后一小段，释经者常有举棋不定之感。

耶稣的话是对“门徒们”说的。有的释经者认为，这就是那十二个门徒，这对解释某些话，特别如第 18~20 节的话很有帮助，不过，耶稣这些话最可能还是对所有的门徒讲的，不光是对领导小组的几位菁英（见 Thompson, pp.71~72, 83~84）。

i. 真正的伟大（十八 1~5）

马可福音九 33~34 记载，门徒们争论彼此之间谁为大，于是引出了耶稣有关真正的伟大的教导。在马太福音里，问题的“学究味儿”浓些，不过回答里原则却摆得十分清楚。

1. 在希腊文的版本里，门徒的问题以一个虚词“那么”开始（译注：中、英译本里均没有），用以承接上文，因为耶稣在十七 25~26 的话揭示了一个新的概念：既然耶稣宣称与“天国”有着特殊的关系，那么，这个新的天国的权力结构与“世上君王”的权力结构，又怎样相关呢²⁰³？这里的问题针对的不是教会中的等级制度，更不是问人死后在天上的地位如何，而是要知道，在神的眼中，什么是评价大小的全部准绳（见导论 IV D “神的子民”第 (ii) 点，原书 51~53 页，对“天国”的解释）。人类社会对等级问题看得很重²⁰⁴，那么，在神的社会里，又是如何看待这个问题的呢？

2~3. 耶稣的回答非常生动，一针见血，完全与人间的价值观相反。小孩子在犹太社会里是极微小的，他的长者对他除有一种责任感之外，不会在任何方面重视他，他只能是一个受看顾者，不会是一位受尊敬者。所以，要求门徒**回转变小孩子的样式**，是要求他们在思想方法上来一个根本的转变，不再追求权势，转而接受无关紧要的身分。AV 译为“作信仰上的改变”（'be converted'），如果是想给

strephomai (回转、转变) 这个希腊语动词加上神学的意义, 就不对了, 如果是指这种转变的实质是根本性的, 那就很贴切 (参, 约三 3, 那里的“重生”概念同此)。所以说, 关键是小孩子的地位, 不是一般公认的小孩子的天性, 像虚心谦让、天真无邪、轻信不疑、好学可塑等等 (又有多少家长承认至少头两个是孩子们的天性呢?)。

4. 第 2~3 节的重点在这里被一语道破了。真正的伟大寓于渺小之中, 真正的显赫蕴于平凡之中。这就是天国对世人价值标准的态度。谦卑自己, 不是说随意作出苦行的决定, 也不是说假装卑微朴素; 这里不是谈特性或天性 (ICC 说孩子们“没有追求自我进步的意识”——果真如此吗?), 而是谈要能甘居人下 (像耶稣一样; 腓二 8 用了同样的词组)。

5. 第 2~4 节的“小孩子”代表的就是 6、10、14 节里的“小子” (指平凡的信徒), 这词意上的转换自本节便开始了。一个像小孩子的不是指真正年龄小的孩子, 而是耶稣的信徒 (为我的名的人), 不拘老少, 一切甘愿接受小孩子身分的人。那些像这“小孩子”的 (4 节), 他们之所以“大”, 是因为他们和耶稣的关系 (参二十五 31~46 以理解: 接待祂那“小子”的就是接待耶稣的原则)。甘德里认为, 贯彻这条原则的一种实际作法便是: “基督教会的宗教领袖们能够接纳小人物, 即‘平凡的’教徒, 特别是青年教徒。”

ii. 关于绊脚石 (十八 6~9)

在这段话里多次出现 *skandalizō* (“使跌倒, 叫跌倒”, 6、8、9 节) 和 *skandalon* (“绊倒人的”, 7 节里出现三次) 两个词, 意即将人绊倒的绊脚石。为理解这两个词, 请看前面对五 29~30, 十一 6, 十三 41 的注释。此外, 这两个词还见于十三 21、57, 十五 12, 十六 23, 十七 27, 二十四 10, 二十六 31、33 等处, 故而是马太陈述的重要主题。门徒尚软弱, 绊脚石是个实际的危险。这种危险既存在于我们自己身上 (8~9 节), 且隐藏在门徒群体的其它成员之中 (6~7 节)。所以在第十八章中, 才安排了这段启示性的谈话。RSV 和 NIV 所用的译文意义未免狭窄, 因为一个人跌倒的原因除“受诱惑而犯罪”

之外, 还可能是受了轻蔑的对待, 未得到应有的关怀, 遭到牧师的冷落, 得不到别人的原谅等等。

6. 从第 2~4 节的小孩子到本节的小子, 词义转换已经完成 (见对 5 节的注释)。十 42 和十一 25 等处, 都曾用同样的提法来指耶稣的门徒, 二十五 40、45 又将用“最小的”来指他们。这正是世人眼中的门徒, 懦弱卑贱、微不足道; 参看五 3~12 的“虚心的”、“温柔的”、“受逼迫的”等等提法。

所以, 这里的小子固然是指信徒会众中, 那些较为懦弱微贱的成员, 但也不一定光指他们。凡使任何一个信徒朋友跌倒的, 不论是因态度不对, 还是因行为不善, 或甚至是因该做的没有做到, 都会招来严厉的惩罚, 比较起来, 快速溺死的处置还算是宽大的呢! (倒不如……也可能表示铲除了他, 对整个会众群体有益; 但希腊原文的意思很清楚, 对他来说, 处死的过程也是越短越好。)

7. 本节明显的“宿命论”味道, 与十三 37~43 的现实主义描写相互呼应, 那里表示 *skandala* (十三 41, 叫人跌倒) 将继续存在, 直到世界的末了; 直到那日之前, 我们都是软弱的。这世界作为一个整体是有祸了, 而其中的每个信徒又各有自己的不幸, 因为他们的生活中绊倒人的事是免不了的。但是, 使别人跌倒的人并不能因这个事实的存在而推卸自己的责任——对他们还有更大的祸事 (见二十三 13~36 的注释, 以理解“有祸了”的意思)。在一个被“必然”统治的世界里又谈个人要负的责任, 这不是矛盾吗? 说明这个问题, 最鲜明的例子当属加略人犹大了。

8~9. 五 29~30 记载了同样的话, 见那几节的注释。两处有些小小的差异, 这里除了手和眼之外, 还加进了脚, 不过主要的差别是, 这里明确指出, 跌倒的人的命运是要被丢进永火里, 这种提法在二十五 41 里将再次出现 (见那节注释), 它进一步发展了十 28 “灭在地狱里”的思想。五 29~30 告诫门徒, 要警惕生活中可能绊倒他的事物。这里既然谈的是门徒之间的关系, 便有人认为, 手、脚和眼指的是其它可能危害于你的门徒, 那样的人应被“砍掉”, 即应从会众中开除

出去，或是避免与他们接触。可是，不断重复使用的“你”、“你的”、“从你身上”又使人不能不想，你的罪也可能成为别人跌倒的原因，意思与五 29~30 的一致；因此，必须付出重价以避免其发生²⁰⁵。

iii. 要关怀“那些小子”（十八 10~14）

在前几节里，“小子”这两字已作为对普通基督徒的代称，他们的软弱，需要信徒朋友的关怀。这段信息的背后有一个支持它的思想，那就是神的关怀及于每一个人。马太正是为了把这两个思想联系起来，才加进了迷路的羊的故事。正像路加福音在十五 3~7 里讲了神这位牧者对羊的关怀，本章 15 节以下将要告诉门徒们，应如何像神一样的关怀他们迷途的信徒朋友。

10. 轻看即使是这小孩子中的一个（一个人若关心“教会”，就很容易忽略对个人的关怀）就表明，你并未领悟真正伟大的标准（1~5 节），这也就是与我父分歧，因为每个人对他来说都重要。在但以理书第十章和十二 1 里，使者是万国万民在天上的代表；在启示录一 20 里，他们又是教会的代表。在本节，甚至每个人在天上都有代表，他们常见神的面（宫廷用语，表示个人对君王的朝见）。所以，就算是“小子”中最小的，也总有见到父神的机会。

12~13. 在路加福音里，这个比喻是讲给耶稣的对手的，他们反对他传福音给那些不受欢迎的罪人；在这里则是讲给门徒们听，告诉他们，神这位“牧者”关怀他所有的“小子”。同一牧者的形象如此合适地应用于两种不同的情况，是多么奇妙，恐怕只能证明我们人为划分的范畴是多么生硬勉强。路加福音说“失去的”羊，这里说的不是失去（第 14 节更肯定不会失去），只是走迷了路，请看耶利米亚著，《耶稣的比喻》（Jeremias, *PJ*, pp.133~134）²⁰⁶，那里对牧羊人生活习性的生动描写，正好为这个故事作了补充。令人惊奇的是，多马福音书居然完全忽略了（甚至误解了）这一比喻的要旨，那里认为迷失的羊只是“最大的”，是牧人“爱得胜过那九十九只”的！

14. 故事的寓意十分明白，对门徒的指示就是：他应将神对每个“小子”的关怀担在自己的肩上，不可轻看其中任何一个（10 节）。

第 15 节以下，将告诉我们如何在实践中体现这条原则。

iv. “倘若你的弟兄得罪你……”（十八 15~20）

第 15~17、18 节和 19~20 节原本不是一次讲话时说的，这很可能是真的，但是作者在这里将它们收在一起，以表达一个连贯的思想是很重要的。这段话常常被用作教会领袖们行使纪律处分时的指导。可是，第 15~17 节的对象是单数的“你”——一个门徒，而且所谈的内容不是说要惩罚那得罪了你的人，相反地，要努力拯救那因有罪而处于危险境地的“弟兄”。所以说，这段话是一份很实用的指南，指引门徒照他天父的样子来关怀走失的羊只（10~14 节）。

15. 得罪你几个字在数种重要手抄本中都没有，故可能本不存在于原文之中（见 Thompson, pp.176~177）。假使是这样，那么这里注意的重点是弟兄的罪，无论什么性质的罪，而不是指个人之间关系的破裂。到第 21~22 节才谈到，一个门徒对得罪他个人的弟兄应如何对待的问题。当一个门徒看到他的信徒朋友犯了错误，不应漠不关心，而应大胆地正视现实，并希望朋友悔改得救（参，林前九 19~22；彼前三 1；那两处用此动词表示一个外人转变归主，这里则指一个信徒灵魂毁灭后再次重生得救）。这种牧者般的关怀很容易一变而成破坏性的批评指责（见七 1~5 的注释），划分的标志之一就是，尽可能趁着只有他和你在一处时指出他的错来。只在这样作了他不听时，才有必要“暴露”在更多的人面前（指出他的错来的动词 *elenchō* 同样用于路三 19，译为“责备”；约三 20，译为“责备”；约八 46 译为“指证有罪”）。

16. 下一步就应再带一两个人来。他们的作用是来加强劝服的力量；他可能不听一个人的话，但却被两三个人的见证说服（申十九 15）。申命记第十九章的律法涉及“法院的”审讯，这里不存在这个问题（那“一两个人”无论如何也不可能是罪案发生时的目击者）。得罪的人不是在“受审”（请与哥林多后书十三 1，提摩太前书五 19 同样的行文相对照）。上述旧约章节的要点是，原则上，数目加倍的见证人说服力也会更强一些，和法院审讯无关。

17. 最后，只在必要时门徒才可告知**教会**（即门徒会众，见对十六 18 的注释以理解该词，不过那里设想的是耶稣信徒的整个群体，而这里实际上指的是当地的会众组织）。但是这样作的目的不是要“教会”采取处罚措施，而是给冒犯的人认真地听的机会，因为这已是劝说的最后阶段，应引导他来认罪。教会的聚会不是来裁定一次论战，而是由牧师来作一次呼召²⁰⁷。倘若呼召没有生效，这一节也未有只字提及教会可以将他逐出教门，或采取其它处罚措施，只是建议你个人如何对待这不知悔改的人。**外邦人和税吏**在那时代代表一个好犹太人不去接近的人。在实践中，耶稣并不同意采取这种不接近的作法（如八 5~13，九 9~13 等处），但不等于在表达一种比喻化说法时，不可以借用他们来指那些必须躲避的人（甘德里解释他们为“被排斥的”，伯纳德为“被隔离开的”），就像我们说“把某人送到科芬特里去”（sending someone to Coventry，意指将某人逐出他所在的圈子，不再与他来往）并不等于说我们不喜欢科芬特里这个城市一样！即使各样劝说都不成功，给予他的冷淡也还可能令他觉醒；总而言之，一个人若是顽固地对抗信徒朋友们一致的判断，与这种人就没有什么真正的交往可言。

18. **我实在告诉你们**这个定式（见五 18 的注释）和第 18~20 节复数形式**你们**的使用，都显示马太在这里加进了另一段话，原本是对更广泛的听众说的，但他意识到与第 15~17 节的牧者题目有关联。除了以复数代单数之外，其它都和十六 19 的话相同——所以说，彼得的法定权力在此已授予了这整个的门徒小组。第 17 节教会对罪人进行呼召的基础，就是他们对一个信徒的品行对错的一致判断；这一节则肯定他们有判断的权利，因此，如果他们不允许一个弟兄的罪不受谴责，那就是说他们事先已得到了天上的许可（见十六 19 中将来完成式结构的注释）。**捆绑和释放**在这里的意思和在十六 19 里的一样（对象是**事**不是“人”），指的是宣布什么是罪，什么不是罪，不是直接去谴责或饶恕某一个罪人，当然事情弄清楚了，人怎么样也就清楚了。伯纳德中肯地指出，教会在行使这一神圣的权力时，应该对信徒有足够的爱护和同情！当然，本节并未宣布教会的会众应怎样来行使这一

权力，由谁来代理行使这一权力，这里既未提出教会领袖，又未提及长老（参二十三 8~12，那里有些很中肯的警告）。

19~20. 又一次使用公式，表明耶稣另一段独立的讲话的开始，不过前后的思想仍是连贯的，不光在于**两三个人**的提法与第 16 节一致，还因为再次重复了**在地上作的决定必在天上得到认可的**应许。这一应许已不局限于对“教会”整体，而且扩及**你们中间两个人**同心合意的祈求，因为如果他们**奉我的名**聚会，耶稣本人就在他们中间。大卫斯（225 页）称之为“拉比主义的基督化”，因为它很像犹太教信仰的“只要有两个人在一起而且有律法书在他们中间，那么舍吉拿（神的临在）就与他们同在”（Mishnah, *Aboth* 3:2）。不过现在耶稣本人就是“神的临在”。那位讲二十八 20 的话的耶稣，那位名为以马内利（一 23）的耶稣在这里向祂的门徒们保证，这伟大的宇宙性的真理，也适用在个人身上。因此，即使是两三个同心合意的门徒这种不显眼的聚集，也有了崭新的意义，这真理的应用，在本段经文中是在第 15 至 17 节，为罪人祷告一事上，不过，耶稣在祂门徒中间的原则，和他们同心合意地求告就能产生效果的原则，绝不只用于这一种情况（在十七 20，约十四 12~14 等处耶稣也都作了应许，这些应许都不应被看作是一条自然而然成功的公式，好像只要同心合意的求告且奉的是耶稣的名，就算祷告的内容与耶稣的要求不符也能成功）。

v. 要饶恕个人的冒犯（十八 21~35）

一个弟兄犯了罪（15~17 节），对这件事的关注不一定是因为他伤害了自己，而更应出自一种像牧者一样的、对这位信徒弟兄本人的关怀，有时甚至还抱有把他逐出教会的态度。但是这种态度绝不来自个人报复的动机（参五 38~42 注释）；所以第 21~35 节强调，门徒在个人的关系中要把无限的宽恕放在首位。它与第 15 节以下所谈的问题已不同，却是那几节的重要补充；因为第 17 节所显示的严重后果虽然正当，却仍需要一个宽恕的态度来尽量予以缓和，这种宽恕的态度反映着门徒们也都得到更大的宽恕。

21~22. 拉比们讨论过这个问题并建议不超过三次（请看 ICC

的有关部分)。彼得提出七次已经相当宽厚了,可是耶稣的回答表示没有限度,也不用计算。祂的话反映创世记四 24,却把拉麦无时或止的复仇心和门徒们大度汪洋的宽恕心作了鲜明的对比。创世记四 24的希伯来文清楚地指出七十七(见 RSV 边注),希腊文翻译出来也是如此(Gundry, *UOT*, p.140),有人还要揣摩,这数字究竟是七十七呢还是四百九十,我看这正是作了耶稣所反对的书呆子式的计算了!

23~34. 这里用了一个生动的比喻,来解释为何宽恕应是无边的,原债数额之大令人难以想象(他连得是最高币制单位,一万又是希腊数字中最大的数——“十亿镑”或许可以表达这个概念吧),到第 32 节却说所欠的全都免。这就是门徒得到的宽恕,如果门徒给他弟兄的宽恕有任何限度的话,都是不可理解的了。另一个仆人的债额只有前一个的六十万分之一,而那个刚被免了全部债的有罪的债主却还坚持自己的“债权”,听起来多么荒谬而不可信!故事的寓意为路加福音六 36 做了令人难忘的批注。

德瑞特(Derrett, pp.32~47)对故事的细节,包括钱财的巨大数额做了解释,他用东方某帝王的大臣为某个大省分缴纳贡税的款额,来说明这个数额的可信,照此看来,第 26 节的求告就不见得真实,不过应求缓至下一年还清。尽管如此,第 27 节王的回答不是答应拖欠而是一笔勾销,远比所祈求的宽厚得多,耶稣正是用这点来强调说明,神的宽容是无须任何代价或报偿的(动了慈心正是九 36 表示耶稣的“怜悯”时所用的词组,请看那里的解释²⁰⁸)。第 34 节的**掌刑的**,英译“狱卒”,是个用得并不恰当的委婉词,希腊原词意为**拷问者**,他们的职务就是用刑逼迫欠债者及其家人拿出钱来。这当然只是比喻的一部分,完全没有要把神描绘成鼓励残酷用刑者的意思。

35. 耶稣的要意寓于这最后一节,不过是以整个比喻故事为基础的。不宽容别人的人不可能希冀得到宽容。这点在主祷文里和紧接着其后的解释里已经表示得十分坚决(六 12、14~15),那里用“债”来代表罪,这里更用欠债的故事把那里的思想阐明出来(24、28、30、32、34 等节全用了同一词或同源词)。如果教会是一群蒙神宽恕的人,那他们彼此之间的关系应以互相宽恕为标志,这应是教会的基本特征;

从心里几个字就表示不是口惠而实无,不是巧嘴花舌,也不是律法主义。

IV 在犹太传道(十九 1~二十五 46)

第三篇(十六 21~十八 35),耶稣还在加利利培训门徒,准备他们面对祂与以色列领袖们将要发生的冲突,冲突的顶点就是耶稣的受苦、蒙难和死去。现在,场面已转到了犹太——最终发生冲突的地方。在十九 1 至二十 34 这一段,耶稣启程往首都去,一路以无可否认的权柄边教训人边作工;到第二十一章帷幕拉开,对立公开化,直发展到第二十六至二十八章,事件的高潮——耶稣受难的事实——便成为不可避免的了。

A 往耶路撒冷的途中(十九 1~二十 34)

i. 引言(十九 1~2)

我们从约翰福音中读到,耶稣在祂最后一次去耶路撒冷过逾越节之前,已曾数次造访过这个以色列的首府城市,但是马太对那几次造访只字未提,只叙述了从加利利往耶路撒冷这一次意义重大的旅程。这次旅途本身很简单,但极具戏剧性,为故事的结局作了准备,为第二十六至二十八章布下了布景(路加福音占用了不下十章的篇幅,来描述从在加利利传道到进入耶路撒冷的这段行程)。**犹太的境界,约但河外**好像是指比哩亚,即约但河东犹太境界以东,既然那不属犹太的一部分,那么这里恐怕是笼统地指耶稣是在朝南行,然后从东边穿过耶利哥(二十 29)到达耶路撒冷(二十 17,二十一 1)。照马可的记述,在这段过程中耶稣在对众人讲话教训他们,而马太则记述祂治病的活动(和十四 14 一样);其实这两项是耶稣整个传道活动不可分割的两个部分(参四 23,九 35)。

ii. 关于婚娶和休妻的教训(十九 3~12)

休妻的问题在五 31~32 里已经讨论过了,请看那几节的注释,就

会清楚文士们争论的背景和耶稣对待这场争论的基本立场。不可忘记，这个问题与今天人们所说的“离婚”不一样，不是婚约一方（或双方）提出废除婚约并取得法律上的许可就行了，这里说的的是一个犹太男人（并非女人），有权单方面提出简单的休妻声明而女方全无上告的余地。

3. 为理解**试探**一词，请参看四 1、3，十六 1 的注释，那几处用的也是这个动词。法利赛人知道耶稣的看法，他们想，如果耶稣公开蔑视申命记二十四 1~4 的“律法”，就正中他们的计，如果祂斥责当代人习以为常的休妻行为，就失去群众的支持。更何况耶稣当代人中有安提帕，施洗约翰的灾难性下场（十四 3~12）不就是因为反对他不久前的休妻行为所带来的吗！所以说这个问题简直是爆炸性的。照马太的记述，问题涉及的是休妻的范围（“无论什么缘故都可以，还是有一定的限制？”）²⁰⁹，其实问题的根本是休妻到底可不可以（马可福音中问题就是这样提的），耶稣的回答也建立在这个层次上面。

4~6. 在保持内容完整无缺的情况下，马太对马可故事的结构作了一些改动，增强了前后顺序的“逻辑性”：陈述经文中的基本原则（4~6 节）——取另一段经文予以反驳（7 节）——说明第二段经文与第一段经文的关系（8 节）——结论（9 节）。这样，在马太的笔下，耶稣不仅是一位拉比，而且更像一位先知（Bonnard 的观点，p.281），他通过文士之间的辩论提出了神旨意的基本原则。这基本原则是从创世记一 27 和二 24 来的，不仅表明二人在性上的连合是神造人的目的，而且表明这种连合是独有而排他的，是不能破坏的。一体二字生动地表达了一种婚姻观，即婚姻不只是人们图求方便或维持社会传统习俗的行为，它的意义深刻得多，耶稣斩钉截铁地宣布（婚礼上也庄重而无误的强调）：**神配合的，人不可分开**。休妻就是人破坏神的工作，这样的认识便赋予这整件事以一个崭新的概念了。

7~8. 第 3 节的“试探”，为的就是要引出这样一个极端的观点。现在捕兽的夹子已经弹回：耶稣，照他们想，不正是否定了**摩西的吩咐**了吗？其实，申命记二十四 1~4 根本没有明确的吩咐说可以休妻，连肯定都没有肯定，只不过承认在现实中休妻的事是存在的，却被人

当成神的许可而实践起来了。耶稣接着法利赛人的话说：休妻并不是**吩咐**的，只是**许可**，这种让步是对世人心肠硬的一种迁就（不是指男人对妻子心肠硬，而是说他们对神的旨意麻木不仁）。于是，耶稣表示，不能允许把对人的罪恶本性的必要让步升华成为一条神圣的原则。理想的状况是回到最初的原则，即**起初的时候**。应该以基本的原则而不是以让步为基础，建立真正反映神旨意的道德标准，这是贯穿于伦理道德的论战中的决定性因素；可是基督徒常常不能分辨什么是“律法中至为重要的”，所以往往不能奉行这样的道德标准。耶稣诉诸最初原则的结果，表面上看来好似用一段经文驳另一段经文，其实不然，他并无厚此薄彼之意，只不过展示两段经文各有其一定的功能：其一表明神的理想旨意，另一则是在人的罪恶本性令他不能保持那理想标准时，为之不得已而作出的规定。

9. 这里的含义与五 32 同，休妻另娶就是犯奸淫，因为人以性的新连合代替了神建立的不可破坏的连合。在五 32 里，那被休的妇人如果再嫁就是**犯奸淫**；在这里，那休妻另娶的男人是犯奸淫²¹⁰。不过，这里再次提出一种例外的情况，即因妻子淫乱的缘故而造成的休妻（见五 32 的注释，那里对这种例外作了理论上的阐释，对它与马可福音和路加福音中，那种绝对禁止的说法之间的关系也作了说明；这种情况下的“休妻”，必须在意识到婚姻已彻底破裂的条件下才能实行，不可以在婚姻关系完好的情况下有意地破坏它）。本节的提法表明，在女方淫乱的情况下，男人休妻之后是可以再娶的²¹¹。所以，尽管在第 4~6 节里，提出了连合成“一体”之后不能更改的理想状况，耶稣像摩西在申命记第二十四章中一样，还是因为人心硬而作了让步。第 4~8 节中的绝对理想，和与之相距甚远的第 9 节中的现实之间，不可否认存在着紧张的争夺，危险在于我们也会去走犹太律法主义的老路，将期望建立在让步的水平上而不是理想的标准上。在一个堕落的世代，基督徒的道德观一定总是善恶两种势力争夺的对象，罪恶的环境有时使贯彻理想的标准变为不可能，在这种情况下，我们每每须在两条一走上去就没有回首余地的道路之间，选择一条中间的路。重要的是这条中间的路并不是那条“罪恶之路”，走中间道路的时候我们仍看得

见那条理想之路，我们虽然选择了一条“不太罪恶”的路，但那条最好的路在这种情况下仍开向我们。耶稣所强调的，正是在这点上与文士们（包括规矩严格的煞买学派）所强调的有所不同。

10. 耶稣对婚姻不可破坏的理想的再次肯定，引出了门徒们消极的反应，他们说，既然要求如此严格，倒不如不娶算了！（他们这样说是严肃认真的呢？还是带着一丝苦笑，从字里行间是看不出来的。）

11~12. 耶稣的回答常常被看作是对门徒意见的首肯，在这里就是建议独身。这样，耶稣的态度可就与第3~9节的话不一致了，那里不是清楚地把婚姻看作是神为人建立的、极为珍贵的一种传统，而不容许用休妻来随便作贱吗？其实耶稣从未在任何地方说过独身是理想。这话二字可能指(a)第10节里门徒的话；也可能指(b)耶稣在第3~9节对婚姻问题所讲的话，特别是指第9节中很实际的话。照(a)的理解，这几节便显然是肯定门徒对独身的建议很好，但又不是所有的人都能保持独身，于是独身便成了人追求的“更高”理想了。照(b)的解释，门徒们的建议被搁置一边了，婚姻的理想标准是很严格的，但不是人人都注定要结婚的，神要谁结婚，他就不应逃避这份责任。第二种解释较为可取，因为这样第10~12节的话与第3~9节的话之间便没有矛盾。这样，第11和12节的最后一句便也与门徒的话一致了，即惟独**赐给谁**（参十三11，那里也有门徒享有特殊恩赐的思想），谁才能**领受**（直译为“应对”、“妥善处理”）这对纯真的基督徒婚姻的高要求。“一个人”（10节，原词是 *anthrōpos*，不是 *anēr* ——与女人相对的男人）想通过自我奋斗来达到这高要求，是困难的，但只要神赐给，就可以达到，这就是**能领受**的含义。第12节里其余的话（好似是用括号括起来一般），指出几种人是没有得到神赐予的，也就是说注定不结婚的。独身现象在犹太社会里很不寻常，耶稣本人被人辱骂为**阉人**（一个骂人的字眼，至少是贬损之义）也不是不可能，因为祂并未娶妻²¹²。所以这一节可能含有一丝耶稣为自己的情况辩解的意味，祂指出，性机能不健全（天生的也好，人为的也好）不是人抱独身的唯一原因，有人可能自愿保持独身（对**自阉**自然不应作字面的理解），因为他在**天国的工作**对他有特殊的要求。耶稣本人就

是这样的一位。但是，这几节所要强调的是，人结婚还是不结婚不是“好”、“坏”的标准，是神的赏赐，神给每个门徒的赏赐并不一样。

iii. 为小孩子祝福（十九 13~15）

在赎罪日的傍晚，把小孩带到长辈面前，请长者“为他祝福和祈祷”，是犹太人的风俗（*Mishnah, Sopherim* 18:5）。这也就是这个故事的社会背景。门徒们起来反对，是因为他们不愿意人们把耶稣看成一个普通的“长辈”，还因为他们觉得他们的主有更重要的事情，不该被小孩子打扰²¹³。一般对小孩子的伟大估计得很不足，关于这点请看十八2~3的注释；这里与那里一样，耶稣的价值观念与传统的价值观念相反，祂认为社会（甚至祂自己的门徒）看不起的人是伟大的。**在天国的正是这样的人**，是十八1~5对真正伟大的标准的另一种说法。耶稣喜欢像小孩子**这样的人**，所指的已超出了小孩子的范围，乃是指任何年纪的人，只要他们愿意像小孩子的样式，他们在耶稣的新价值天平上就是大的，那些卑微渺小、遭人厌弃的人——病人、流浪者、外邦人、妇女、儿童——在耶稣那里便得到承认并成为大。**给人按手**的作法在各福音书中多与治病相关（在马可福音里出现数次，也可参看马太福音九18），不过在这里是个表示承认的一般动作，且含有对小孩子的自然的深情。

iv. 一个富有的少年人（十九 16~22）

在一个把富足看作是神赐福的标志的文化里，一位传扬宗教的教师在人看来至少应是某种程度的富有，于是耶稣及门徒们的生活方式就不得不令人侧目了。财富与门徒的地位之间的关系，与门徒个人之间的关系也就成了极其重要的问题。这个故事正为引出后面对这个问题的讨论而设计。

16. 告诉我们**这个人**是个少年（20、22节）的只有马太。路加说，按他的财富衡量，他必是社会上的一名领袖（直译为“官”）。他的问题直接涉及**永生**（参二十五46），提得十分正确，从他的问题里也看不出任何不恳切的地方，不过他的问题反映着一个普遍的看法，

即永生是从**我该做什么**中去寻求，而不是从**我是什么人**中去寻求。他问**该作什么善事**，这个问题确已说明他心目中有几件具体的事，在他看，做了这几件事就能赢得神的喜悦（比如说，轰轰烈烈地干一番慈善事业）也许能代替一生无休止的顺服吧。马太把**良善的**这个形容词放在这个人的问题里，而没有用它作为“夫子”的形容词，这样便引出了下面一节的为什么。

17. 耶稣的话揭示了**善**这个字的内在含义。该人的问题是，他该“做什么善事”，就好像做善事是人之本性，人的道德面貌很高尚似的。其实，绝对地说，**只有一位是善的**，换言之，人的“善”与神的善是紧密相连的，善并不能来自于我们自己，而是靠接受神的标准和反映神的品质而来。所以说，我们得以**进入永生**（参七 13~14）不是靠我们自己设计的“善事”，只能是通过**遵守神的诫命**。而且诫命并不能自动成为你进入永生的通行证，它只能向你指出立诫命的那位绝对的善者。

无论是问题还是回答，马太都有与马可不同之处，有关这点请看史敦豪的著作《对观福音书的由来》（*Origins of the Synoptic Gospels*, 1963），第五章。马可的提法可能使人产生（当然并未这样要求）耶稣有意将自己与神区分开来的推断，这样便将发展的基督学置于一个尴尬的境地。我们只要稍加批注便可以防止这种谬论：马太在提法上作了一些改动，即没有影响对话的主要意思（这对话与基督学本无关），而且还保全了真正的善只存在于神里面的重要观点。

18~20. 十条诫命的第五至九条主要涉及我们应如何待人的问题，概括在利未记十九 18 的**当爱人如己**几个字里（参二十二 39 中同样的提法）。这几条诫命（与第十条不同）基本上都涉及人们看得见的行为，故若有人违反，也较易察觉（尽管耶稣在五 21~28 已经表示，对诫命仅仅“遵守”是很不够的）。正因如此，那个人可以诚恳而真挚地声称他都遵守了，不过也正暴露出他对爱人如己这条诫命的理解极其浮浅，“遵行起来也本着无所谓的态度”（*TIM*, p.102）。他自己心里清楚这样做是不够的，所以我们可以相信，他的问题“**我还缺少什么呢？**”表明他真有一个感觉，他知道单纯遵行那些可以监督的规

定不等于是真正的“善”。塔斯克（Tasker, p.187）认为，那人已注意到耶稣未提第十条诫命，也正是为这条诫命“他的良心令他不安……他已经成了财产的奴隶。他家中富有，但心灵却空虚贫乏”。

21~22. **完全**这个词在五 48 里也用过（请看对那节的注释），那里也是说律法主义错误解释利未记十九 18 的话。这个词所表示的善，已超越文士和法利赛人的义（五 20），因为它跨过表面的法规，而去体现那“完全的”神的旨意和品质（五 48）。第 21 节并不是提出作门徒的“更高水平”（“完全”），因为只有很少几个人能以极大的个人牺牲来达到这个水准，其它人多半满足于靠遵守律法的规定而进入永生（17 节）。所有的门徒都受呼召追求“更大的义”（五 20）并成为“完全”（五 48）。耶稣是用这更高的要求来使这人知道，他心目中的义（20 节）还差得很远，还没有触及他的实际利益。“完全地”遵行利未记十九 18 的诫命将要求他抛弃他的财富，对于这点他还没有准备。所以他走了，至于他后来又回来没有，他是否按照自己理解的“遵守诫命”找到了“永生”²¹⁴，没有下文。

耶稣进一步有两个要求，先是变卖一切和送给别人，其次是跟从耶稣。这两方面不应分隔，单凭“作慈善事业”不能使人达到完全。卖掉和送人是利未记十九 18 的话的实践（Jeremias, *NTT*, pp.221~223），是跟从耶稣的必不可少的一部分，第 27~29 节说得清楚，关键是**作门徒**，不光是施舍。

这样说来，贫穷是不是所有作门徒的人的起码条件呢？第 26 节就说富人也能得救，在跟从耶稣的人中也有富足的，耶稣及其亲密的伙伴们也确实因着那些人富足才能生活（请看八 14~15 注释，以了解彼得的情况）。对作门徒的要求因人而异，视环境而变化，但不管在实践中多么千变万化，最根本的一条不变，那就是完全彻底地接受耶稣。“耶稣并未吩咐所有跟从祂的人都卖掉家产，这只应使那些被吩咐这样做的人感到无产一身轻”（Gundry, p.388）。

v. 论财富与赏赐（十九 23~30）

前段财主的故事说明了一个总的原则：财富并不像世人所盼望的

那样；它是进入天国的障碍，因为在天国里，世人对先后次序、奖惩荣辱的看法已完全颠倒过来。

23~24. 天国如果要求完全放弃个人的权力与财富，像第 21 节说的那样，那么富足就成了不利的因素（参十三 22）。为说明这点，耶稣特地用了一个几近荒谬可笑的比喻（参七 3~5）：骆驼是一种很普通的动物，体格最为高大（参二十三 24），却要挤过人能想象出来的最小的一种孔洞。有些人笨拙地试图把这个比喻解释得顺理成章一些（如：后来用 *kamilos* ——绳索——来代替骆驼，或想象有一座叫“针眼门”的大门²¹⁵等），其实他们不仅没有领会耶稣的幽默，也没有抓住耶稣比喻的要点——在人这是“不能的”（26 节）。

25~26. 照当时犹太人的想法，门徒们希奇是不奇怪的。富人既是蒙神赐福的人，他们不得救，谁还能得救呢？在福音书中，*sōzō*（“救”）一词通常指救人脱离危险或摆脱病痛，但在这里，它的意义是“进入神的国”，就与后来“神学上的”意义一致了。耶稣的回答反映了创世记十八 14 的思想，把“灵魂的拯救”严格地归在神的工作范畴之内（不像那少年人所希望的，通过自己“作”来得到永生）。基于这点，财富可能不利，但是世上的任何环境条件都不能决定一个人的命运。

27. 彼得的问题听起来简直就是从钱出发而提出的，也许真是这样。他的态度可能有问题，不过他有关得什么赏赐，或说“报偿”的想法并不见得不对，耶稣也的确给了明确的回答；见前五 12 的注释。

28. 耶稣说的第一个“赏赐”是到**复兴的时候** (*palingenesia*, 原义“重生”；新约中使用此词的唯一另一处是提多书三 5)。该词本身不大像犹太社会中形成的词，倒更像是斯多亚哲学里的一个术语，但它恰当的表示了弥赛亚时期，犹太人对“新天新地”的末世希望（赛六十五 17，六十六 22 等处）。耶稣看到当人不在祂的荣耀里作王的时候，这个希望即将实现（参二十五 31~34，还请参以诺一书六十二 5，六十九 27~29 等处，那里也有同样的提法）。这思想来自但以理书第七章，那里说宝座、荣耀、权柄、国度属于“一位像人子的”（9~

14 节），而且王权还将赐给“至高者的圣民”（22、27 节）。所以，这里说跟人子的人享有人子的王权；只不过但以理书第七章说的是以色列统治天下诸国，而这里说的是耶稣的十二个门徒（请看十 1 的注释以理解拣选十二个门徒的重大意义）**审判**（与旧约的“统治”同义，如：士三 10 等处）**以色列的十二个支派**。这种意象的显著转换，生动地说明了耶稣的跟从者是取代不信神的以色列民族，而为“真以色列”的主题，在马太福音中，这一主题贯穿于耶稣大部分的教训之中（参八 11~12，二十一 43），它的进一步发展又见于哥林多前书四 8，六 2；以弗所书二 6；启示录二十四 4 等处。在二十 21 西庇太妻子的要求中也表现了这一思想。

29. 马可福音十 30 中应许说“在今世”得百倍，“在来世”得永生。马太删去了今世和来世，难道是因为他认为一切赏赐都在来世吗？（比如 *TIM*, p.29）马太并未这样说，但他用了两个不同的动词（**得着、承受**），说明他认为这之间是有区别的。不过，如果马可的行文可以将“报偿”的应许理解得很具体的话，那么马太的行文应使我们理解两件事：一是对“百倍”应作更广义的理解（有多少人愿意要一百所房子、一百对父母、一百个孩子呢？），二是不要把永生和当时当地因跟从耶稣而蒙的福完全分隔来看。问题并不是赏赐要分期赐给，而是一种信念，即凡是因跟从耶稣而失的，必得到慷慨的补还。

30. 在二十 16 和路加福音十三 30（也请参可九 35）里都有这一说法，它简练而生动地把耶稣在教训中认为世俗的价值标准应该颠倒，笼统地用一句话概括出来。现在又用这句话来论前面第 23~26 节对财富的讨论，论那个没能爬上陡坡来的财主（16~22 节），甚至论第 13~15 节推翻传统价值观的问题。加之这里还可能包含有对彼得的一点警告，即不要以为是他的“牺牲”（27~29 节）为他挣来了荣耀的宝座；这个问题将是下一段的主题，所以本节既是十九 13~29 的结论，又是包括第二十 1~15 的下一段的首句。

vi. 不同工而同酬的比喻（二十 1~16）

比尔 (F. W. Beare) 给这个故事起了个合适的名字，叫“怪异的

雇主”。这个故事既不反映一般的经济活动，也不为劳资关系建立什么模式。在一个失业现象严重的时代（参看 Josephus, *Ant.* xx. pp.219~220），工人既无国家的保险可以依赖，又无工会的权力可以得保护，一个雇主“可以随他的意用他的东西”（15节）。这个雇主又叫些工人进去作工，那些后进去的工人生产出来的价值，恐怕远远不及他们所得的工价。在那种情况下，只能说“这位雇主心地善良，对穷人慷慨而又富于同情心”（Jeremias, *PJ*, pp.37, 139）。比喻的基本意思是说神即是如此，神的慷慨宽厚非人的公平合理观所能解释。工人没有一个人少得，只是有的人得的多一些。这种慷慨的施予却被那些得了公平工价的人们自然产生的不满情绪所削弱了。这个比喻说的是谁呢？我们能在周围的人中间识别出谁是晚来作工的幸运儿，谁又是心怀妒意的固定工人吗？

比喻的特点就是不作结论，而解释比喻的总原则是“请对号入座”！不过，有时介绍一下某个比喻的来龙去脉也很可能会有帮助。就拿这个比喻来说，不妨指出很重要的一点，那就是它和浪子回头的比喻很相似，那个比喻也是围绕两种人的对比而讲的：一个人是得到了（也应该得到）公平的待遇；另一个人是什么都不配得，但却得到了一切，同时也讲了由此而产生的忌妒之心。那个比喻批评的是反对耶稣接待税吏和罪人的宗教领袖们（路十五 1~3），这个比喻的本意能亦如此；神对不配得的人所施的宽厚和仁慈应带给人喜悦和快乐，而不是忌妒。以后，这同一比喻的寓意，更将无可非议地用于接受外邦人为神的子民的行动，就像路加福音二十三 39~43 那个悔改了的强盗，与那些把一生都奉献传福音的人，都将被放在同一平面上比较、认识一样。

不过，马太讲述这个比喻故事的方式又给我们一个启发。故事最后说，许多在前的将要在后，在后的将要在前；这句话总的意思是：神的标准不是按劳付酬，所以我们谁也没有资格要求祂必须善待我们。具体而言，这段是延续十九 27~29 有关赏赐的讨论；彼得认为神不会亏欠任何人，这认识是正确的，但这话不应被理解为，服事人服事得忠心的就一定该得更大的赏赐，那第一批“承担了那日重担”的门徒们就一定比后来的人在先。神的“赏赐”不是那样计算的（请看五 12

注释），从世俗公正观的角度看，有些时候神的“赏赐”会显得宽厚得无边了。

不管我们多么愿意接受第 13~15 节的严酷道理，在感情上仍自然而然地同情第 12 节人们的抱怨，这就证明我们与神没有一致的价值观。“意识到我们与第一批工人一样，因而也就与耶稣的反对者一致，是多么可怕啊。它暴露出我们基本上是多么没有爱心及怜悯心的人。在我们的思想意识深处，我们是‘守法’有余而‘依靠恩典’不足的！”（Stein, p.128）。

1~7. 在从日出到日落为十二小时的一天里，经文中所提的时间大约是早上六点、上午九点、中午十二点、下午三点和五点。得拿利（和合：一钱银子）是通常一个工人一天的酬劳²¹⁶。所当给的（4节）似乎应理解为一得拿利之内所应得的那一部分。至于在一天的不同时间不断陆续雇工人进来，是不是正常的作法，就不必解释了，因为这是个比喻，不是一篇社会学研究论文！第 7 节里，闲散工人的回答是不是真话，他们是不是在为自己的懒惰辩解，一概无须我们判断。重点不在他们的动机如何，事实是他们当时“没事可做”（这是 *argos* 一词的本义，并不一定是贬损之义；RSV 译为 'idle'，和合本译为“闲站”），眼看就要饿肚子了。

15. RSV 的边注是希腊文的原意。请看六 22~23 的注释，那里说的“邪恶的眼”是用来表示忌妒和吝啬的。

vii. 第三次宣布耶稣将受难（二十 17~19）

在十六 21 和十七 22 已两次宣布，耶稣在耶路撒冷将面临的事已成定局；现在这末次、具有高潮性质的旅程已经开始（自十九 1 之后），此时紧迫感已经加剧，第 17 节和 18 节一而再地提到目的地耶路撒冷，表示这出戏的尾声即将开始。受难的主要内容已包括在十六 21 和十七 22~23 里了（请看那几节的注释），不过这最后一次宣布却更具特色。它把十六 21 暗含的意思都明明白白地说了出来：祂将被处死，表明祂的本族人正式表示他们拒绝接受他们的弥赛亚。同时还牵涉到外邦人。不仅详述了祂受难的内容（戏弄、鞭打；请看二十七 26~31 的

注释)，而且第一次提出处死祂的方式——祂将被钉在十字架上（参十 38 和十六 24 所说的“背起十字架”的话，那时并未道明这就将是他们的主的命运）。这次的宣布不仅强调了全面的拒绝（包括犹太宗教领袖和外邦人），而且述说了要受的一切侮辱和巨大的痛苦；这并不是光荣的殉难，而是丑恶、惨无人道的残杀行径。这时，当我们再次读到**第三日祂要复活**的预言时，这句话的意义显得多么深刻，实现这预言的力量显得多么神奇。第 28 节将继续解释这件不易理解的事：本是悲剧性的死亡，却又是为“多人”作赎价的服事人的行为。

viii. 雅各和约翰：服事人的典范（二十 20~28）

本段一方面自成一体，另一方面又把上面几段的信息连在一起。天上的赏赐（十九 27~29）和在前的必要在后（十九 30，在二十一 1~15 中有例为证，在二十 16 又被重提），这两个主题在此又通过一个特别的要求，再次被提出来。这为“在前的”应得赏赐提出要求，且没有离开耶稣“王国”的语言环境（十九 28）。这种强烈的欲望也是自然的，不过与耶稣的榜样恰恰相反，耶稣受苦受难，遭人厌弃（二十 17~19），是祂“服事人”的结果，但为什么是这样的结果，在第 17~19 节里并未加以说明，到了第 28 节我们才知道，这种牺牲不是无意义的：一人舍命，却为万人带来了生命。

20. 西庇太儿子的母亲是跟从耶稣的门徒中的普通一员（二十七 56），她同情她儿子们的强烈欲望是可以理解的。马可没有提到她，因为雅各和约翰二人显然不是故事的焦点。参看八 5 的注释，那里马太也曾为将焦点集中在提出要求的本人身上而略去了被托的人。有人说，她在故事中的出现是马太杜撰的，为的是来衬托这两个门徒的美好形象；这种看法“很有趣，起码可以作为例子，来说明有母亲关切儿子居然显得如此无知”（AB）！对**上前来拜**的理解请看二 2，八 2 的注释。

21. 十九 28 的应许构成了提出要求的背景；“王位”均已定妥，只是先后次序尚未明确。既然雅各和约翰与彼得同属“核心”成员（见十七 1 的注释），从人的观点看，这个要求当属自然，彼得在十六 23

中的“受斥责”和在十九 30 中对彼得含沙射影的告诫，都有可能使他们觉得，他们甚至也有被立于彼得前面的机会（参，约二十一 20 以下，那里表示彼得和约翰之间也可能有争竞）。

22~23. 参二十六 39 和旧约多处（如：赛五十一 17；耶二十五 17 以下；结二十三 31 以下等）便知**杯**是命定受难的一个比喻说法。王位与杯，即荣辱之间的必然联系，在整部新约里表现得愈来愈清楚，其实耶稣从十六 21~28 就已经开始讲了。所以，这两兄弟的宣称“我们能”和彼得在二十六 33、35 所作的宣称一样，并非出自无知或未经深思熟虑，至于到了时候他们都没有做到（二十六 56），那就另当别论了。有一天这杯他们是要喝的，雅各的死记载在使徒行传十二 2，约翰恐怕死于他在拔摩岛的监禁中。尽管如此，他们在耶稣国度里的“位置”不是靠挣来的，而是**我父为你们预备的**（参二十五 34）。

24. 恼怒出自“妒忌而非圣洁的谦卑之心”（Bonnard）——十个门徒的野心并不亚于那两兄弟。

25~27. *katakryieuō* 和 *katexousiaz-o*（“为主治理”和“操权管束”）两个字用在这里都多少表示不赞成，因为举凡世间的当权派，治理起来没有（或很少有）不带自私为己的成份的；两个字本身不一定是贬损之义，但这几节也不是说人间社会不需要结构合理的权力机构。这里的要点是：世俗社会的价值准则在你们中间并不适用；在耶稣的门徒中，对权势与“大”的理解与世俗习惯的理解正相反；真正的“大”表现在服事人之中，因为耶稣已将世界上各个领域，包括这个领域的世俗标准颠倒过来了（参看前面十八 1~5，十九 13~15、23~30，二十一 1~16 等处的注释。至于其它有关“大”的教训请参看五 19，十一 11，十八 1~5 等）。追求个人突出，唯我独尊，或力图以势压人等等，都是一个角逐竞争的社会里向上爬必不可少的，在基督的国里并不需要。

28. 人子在这方面是个典范，不是说祂的门徒也能舍命作别人的赎价，而是指他们应有耶稣那种服事人（以人为先）的态度，正是这种态度才产生了耶稣特有的自我牺牲。我们服事人的形式必与耶稣的

不同，但动机应是一样，不是要受人的服事，乃是要服事人。这是耶稣作为以赛亚书五十二 13 至五十三 12 所说的神仆的特殊使命，祂要为世人的罪舍去自己的性命²¹⁷。舍命作多人的赎价是新约中，表达耶稣的死为人带来救赎这一思想的最明确说法了。*lytron*（“赎价”）和前置词 *anti*（“作”，直译为“代替”）放在一起，清楚地指明“作我们的赎价”的思想，犹如为犯人付一笔等价的赎金而保他获释（如按旧约的说法，就如同是献给神的“赎罪祭”：请看利未记二十七章中有关的律法条文）²¹⁸。自然，对耶稣的死就是赎价的说法不能刻板的理解，故而也不要求我们去询问，赎金该付予何人，或赎金的价钱如何计算等等。关键是，欲“救赎”多人，就要付“赎金”，那就是耶稣的死。以赛亚书第五十三章里那位义仆替人而死的形象，正是这种灵魂救赎的最近似的模型，从另一个角度看，那同一章也指出耶稣“背负别人的病痛”（见八 17 注释）。那段经文还提供了一个意外的词：**许多人**（参，赛五十三 11~12），它在马太福音二十六 28 中还要出现，那里也是说耶稣代人受苦的事，在昆兰发现的古卷和一些拉比文献里，“多人”即代表社团，可能因为以赛亚书五十三 11~12 以及但以理书十二 2~3、10 节都用了²¹⁹；无论如何，以赛亚书第五十三章对上述两文献的用词有如此明显的影响，更足以清楚的解释耶稣为什么用这个词了。耶稣“将自己的百姓从罪恶里救出来”的使命（一 21）现已清楚地展现出来，祂的方式就是按照以赛亚书第五十三章神仆的模式来替多人而死去。

ix. 两个瞎子的故事（二十 29~34）

这个故事虽短，但在马太福音中却占据着一个战略地位：它标志着耶稣巡回传道的结束，**他们出耶利哥的时候**一语已指明他们旅途的下一站便是耶路撒冷了。前面各章所展示的弥赛亚的使命已接近顶峰，有人在祂行近耶路撒冷时公开呼喊，称耶稣是弥赛亚（30 节，到二十一 9 众人便都如此呼喊）。但是，耶稣表现自己是弥赛亚的典型作法就是“服事人”（见 25~28 节），而群众却认为这太降低祂的身分了（见 31 节注释）。耶稣在进耶路撒冷前的传道活动，以最后一次治病

神迹而极为恰当地结束了。

对两个瞎子的医治，在九 27~31 中已有类似的记载，请看那几节的注释，以了解两个故事之间的关系。马太的叙述与往常一样简练，马可告诉我们那人名叫巴底买（可十 46~52），可是，马太提到的是两个人（八 28~34 亦然），而马可只提到一个人（见八 28 注释）。马可为什么要提这人的名字呢？许多人认为，因为在基督徒中间都知道这巴底买是个门徒，也许，马可也正是因为要把读者的注意力集中在人们熟知的巴底买身上，才故意不提另一个人。

29~31. 在这**极多的人**中一定掺进了大批到耶路撒冷去过逾越节的朝圣者，到二十一 9 时便形成了一队游行队伍。对**大卫的子孙**的理解，请看导论 IV B “基督论”第 (i) 点，原书第 39 页和九 27 的注释。人们一向认为，认出耶稣是大卫的子孙并祈求祂的是瞎子和外邦人，这本身就是对未能领悟这一明显事实的犹太宗教领袖们的指责²²⁰！众人业已清楚地认识耶稣是弥赛亚了，所以不愿他们的“弥赛亚”为给讨饭的瞎子治病一类的日常琐事所干扰。

32~34. 在这样一大群激情满怀的群众簇拥下前行的时候，要想**站住**也不容易。耶稣再一次从容不迫地更改了人们对什么是弥赛亚的首要使命的普遍看法。当一个人处在危难临头的时刻，集中思考“更重要的事情”是很自然的，可是耶稣却对别人动了**慈心**（同一动词见于九 36，十四 14 等处）。“大卫的子孙在上耶路撒冷的途中‘停了下来’，仅在这件小事中便可以看出来，耶稣并不是个政治风云人物，也不是位凯旋而归的弥赛亚，祂又与一位陷于冥思苦索的天才宗教领袖截然不同，祂本人即将面临极大的苦难，但这并不阻碍祂去服事人（28 节）”（Bonnard, p.301）。第 34 节中指**眼睛**的词是个诗意浓重的不常用的词，有时用于表示“灵魂之窗”；马太使用该词，并强调他们得医治后便**跟从了耶稣**，说明医治瞎子含有转义，即耶稣可以医治更广义的“瞎眼”，雅各和约翰的野心（二十 20~28）也算是其一，祂即将在耶路撒冷见面的犹太宗教领袖的“瞎眼”，也会愈来愈清楚的揭示出来。

B 来到耶路撒冷(二十一 1~22)

马太福音并无任何耶稣在此之前造访过耶路撒冷的记载，只有两次暗示而已(见二十三 37, 二十六 55)，可是我们从第四部福音书中得知，耶稣在巡回传道的途中曾数次到过这里²²¹。马太从十六 21 就开始告诉我们，这次高潮性的造访已近在眼前，耶稣和犹太宗教领袖之间的对抗已达到了瓜熟蒂落的阶段(参十九 1, 二十 17~18)。现在耶利哥已经过了，耶稣和门徒们已经登上了橄榄山的南端山巅，耶路撒冷城已尽在眼底。他们并非孤军前行，加利利地区成千上万的朝圣者，均沿此路线涌往耶路撒冷去欢度逾越节。耶稣在前呼后拥的人群中入城，简直像是一次专门筹划的“示威行动”，一系列象征性的行动，更预计要给那些本已疑虑重重的耶路撒冷官员以沉重的打击(见十五 1 注释)。“凯旋的入城式”加上耶稣在殿内的举动，公开向他们提出明确的挑战，看他们如何对待这次弥赛亚以行动而非话语表示的感人至深的自宣。马太在这两次公开的行动之后，还记述了一件门徒耳闻目睹、具有同样象征意义的神迹，和圣殿事件的意义十分相近。这样，二十一 1~22 便为即将出现的犹太领袖和他们的弥赛亚之间的对峙布下了定局。

i. 入城(二十一 1~11)

耶稣出了加利利，一路步行，因此并无在离城二哩之处骑上驴的必要。第 2~3 节表明，骑驴入城很可能是个事先安排的计划，即便不是，那现在要骑驴(据载，耶稣屡次出门，无不是步行的)也是有意要摆个姿态²²²。在第 4~5 节里，马太会逐步讲出这样作的弥赛亚含义，在以后各节，还要通过故事的许多细节加强色彩，使人知道耶稣就是要告诉大家他是犹太人的王。

从二十一章直到二十六至二十八章耶稣受难，事件一环扣一环，前后井然有序，但故事的某些细节仍使一些学者推断说，这次事件的实际发生时间是在献殿节²²³或修殿节²²⁴。若是这样，我们即将读到的、在“圣周”内发生的一系列事件，实际上是陆续发生在长达数月之久的时间之内了。那么，我们熟悉的对抗场面的戏剧性突然形成，

则全要归功于马可的笔下功夫，而不是历史的真实了。幸亏第四部福音书把事件发生的日期记载得很清楚，即逾越节的前一周(约十二 1、12)²²⁵。当然，呼喊和散那，摇摆棕树枝(只见于约翰福音)以及其它举动，在别的喜庆节日也不是不用，不过也没有理由认为只限于那些节日，在逾越节前，尤与弥赛亚的来临相结合，为掀起“狂欢”气氛而有这些举动亦很合宜。

1. 伯法其在名义上属耶路撒冷，是它的一个郊区，实际上与耶路撒冷之间隔着汲沦溪的低谷。从东边取道**橄榄山**是一条正规的路线；现在耶稣骑驴前行，也很可能是要引起朝圣者对大卫王回耶路撒冷的情景的回忆，大卫王是逃避押沙龙的叛变(撒下十五 30)，骑驴(撒下十六 1~2)翻过橄榄山，胜利平安地回到耶路撒冷的。

2~3. 耶稣怎么知道他们一定能找到驴呢？是否证明祂有超人的智慧，知他人所不知之事呢？抑或祂估计任何村子里都会有驴拴在道边？如属后一种情况，那就须动用王室专有而拉比也自认为有的**征用(angareia)权**²²⁶，来强征最先遇到的合用驴子了；他们之所以有权提出征用，是因为耶稣自称为“主”²²⁷。此外还有一种解释，那便是耶稣事先已作了全盘的安排，驴已照吩咐准备妥当，只要规定的“口令”一传过去，驴便可以牵走(和为最后的晚餐事先准备地方的方法一样；可十四 12~16)；我们知道耶稣在附近的伯大尼有的是朋友(17 节；约十一 1~3, 十二 1)。我们对当时的环境无法作确切的了解，因此，也不能就耶稣特别称自己为“主”有多大作用这点，作更多的评论。“主”的标准意义就是“神”，所以门徒们的回答意思就是“驴要作服事神之用”。但是 *ho kyrios* 除了“主”的意思之外，还有“主人”的意思，因此它或指耶稣，即驴“实在的”主人(如前面脚注中所引德瑞特之观点)，或指驴“眼下的”主人，这人也许正走在与耶稣同行的队伍之中。“那人必让你们牵走”中的那人或指本节开始时的“有人”(各英译本皆如是)，但也可能指“主”(可十一 3 的句子含义十分明确：“主……会立刻把小驴送回来”现代中文译本的译法，与英文版本一致，但与和合本的译法不同)。

马太是唯一提到**两匹驴**的福音书作者，有人认为他是有意利用下

面撒迦利亚书两次提到驴（是希伯来语的双雕法）的引文以便虚构第二匹驴的。很难设想，整部新约的作者中，只有马太识别不出这是希伯来语的一种双雕修辞方法，也难看出硬把那富有诗意的描述中重复一个东西的两句话分开，说成是两匹驴，于他有何益处。不过，如果马太果真根据说事实上确是两匹驴的话，对那诗意的描述中的重复稍作解释才合乎情理²²⁸。此外，马可告诉我们，驴驹子是从未被骑过的（可十一 2），可见，把母驴牵来同行，作到在熙攘纷杂的人群中有备无患，实为深谋远虑之举²²⁹。

4~5. 这一“公式化引文”（见导论IV A “应验论”第(i)点，原书35~36页）中的引文主要来自撒迦利亚书九 9，不过前半句也来自以赛亚书六十二 11，那里说有一拯救者将要来到。撒迦利亚书九 9~10 应许说那王“是公义的，并且施行拯救”（马太删掉了这句），且谦谦和和，与民众想象中弥赛亚那威风凛凛，气势逼人的形象有天壤之别。马太特别强调谦和一词（与十一 29 的“柔和”，五 5 的“温柔”同属一词；参十二 18~21 中神仆的形象；进一步请看 TIM, pp.125~131），通过骑驴来表现这一品质；驴无损于耶稣为王的尊贵（见 1 节的注释），却与军事统帅们的战马形成了鲜明的对照。马太以此强调，耶稣这象征性的举动确是为了显示他就是弥赛亚，不过这位弥赛亚的胜利行程不是为了炫耀其威势，等待着他的将是侮辱和苦难（进一步请看拙著 JOT, pp.105~106）。

6~7. 衣服搭在两匹驴子上，权作鞍垫之用，但耶稣骑在上面（这“上面”既可理解为衣服上面，又可说是驴子上面）无须理解为耶稣一会儿骑这匹，一会儿又换骑那匹。耶稣骑的是驴驹子，母驴是牵来从旁管束驴驹的；因为是节日，两匹驴都须加以适当的装饰。

8. 众人多半不如译作“极大的人群”；马太要我们知道，耶稣并不是在几个人面前匆匆而过，耶稣进耶路撒冷是一件了不起的大事，众人的衣服权作“红毯”铺在路上（参，王下九 13，那里衣服的用途同此），标志着尊贵的大王的到达。

9. 在马太福音里，尽管众人没有明确地称他为王（与可十一 10；

路十九 38；约十二 13 均不同），恐怕因为马太要避免事件的“政治”色彩过浓，但他的热情毫无疑问是因为他们从他的举动里知道他就是撒迦利亚书九 9 中的“王”，况且称他为大卫的子孙，概念是一样的。无论耶稣多么谨慎地选择他宣布的预言，也免不了民众头脑中对什么是弥赛亚王的理解迅速的形成。和散那是希腊语对希伯来词的音译，意为“求他拯救我们”，出现在诗篇一一八 25，在犹太人礼拜时，这句祷告词早已被用作赞美神的话了²³⁰。在诗篇第一一八篇 26 节更有本节中的下一句话：**奉主名来的是应当称颂的！**诗篇第一一八篇是赞美诗篇（一一三~一一八篇）的最后一篇，在以色列每逢盛大节日，人们便用赞美诗篇来作应答对唱，而这两节更是赞美的高潮。逾越节的朝圣人群用这两节来表现其宗教热情是很自然的。

10~11. 当博士们来寻找犹太人之王的时候，“耶路撒冷合城的人”都不安（二 3）。现在王来到耶路撒冷，合城都惊动了（原意“震动”，“地震”一词即由此词而来）。究竟是出于激情抑或来自恐慌，不得而知。给人的印象是城里的居民不知该如何应付这次戏剧性的造访；还是随同耶稣一起进城的加利利朝圣者为他们排解了疑难。前几节里对弥赛亚的激情万丈，随之出现的拿撒勒的先知的称谓，好像是温度猛降（见十六 13~16 “先知”的注释和二 23 “拿撒勒”的注释），其实这种称谓既向耶路撒冷市民介绍了一位他们不熟悉的人，又暗暗勾起了人们对申命记十八 15~18 所说的、那位要来的“先知”的希望，因这本是许多犹太人末世期望中很重要的一个部分（参，约六 14）。

ii. 洁净圣殿（二十一 12~17）

这段的传统标题“洁净圣殿”固然概括了事件的重要真理，但也忽略了它很大一部分的重要意义。这段是那精心安排、具有象征意义的入城式的结局及高峰，我们在这里看见，弥赛亚在他人民视为最神圣之地的中央明白显示他的权力。“这是事先设计好的一次‘示威行动’，那在最佳时刻，众目睽睽之下举手打翻正常进行的买卖活动，以出其不意的急风骤雨之势显示了神的统治……它既是力量的示威，又是先知的责备，又是应验的表现，也是未来的征兆”（Meyer, p.197）。

玛拉基书三 1 的话已在马太福音十一 10 里引用,证明约翰就是那为主预备道路的“使者”,而主要来到自己的殿中洁净那里的敬拜和事奉(玛三 1~4)。撒迦利亚书十四 21 应许,那日子来到之时,“万军之耶和华的殿里不再有做买卖的人”。犹太人对弥赛亚的期望中曾包括这样一个信念,即弥赛亚一定要重修圣殿,洁净圣殿(基于以西结书第四十至四十八章中的异象,聚焦在撒迦利亚书六 12~13 的话里),因圣殿已不仅遭异教征服者亵渎(公元前一六七年的安提阿四世依比芬尼,公元前六十三年年的庞培),而且被神自己的子民用虚伪的敬拜玷污了。耶稣像圣殿的主所作出的一系列洁净圣殿的行动,又点燃了这一期望,勾起了另外一些希望。祂的示威行动不仅证明,犹太人当时对敬神的态度已到了十分腐化的地步,而且也显示了祂这位弥赛亚的权威。在圣殿的举动和骑驴入城的行动一样,是一个审慎而实在的挑战,何况还发生在以色列宗教崇拜的中心,对它岂能视而不见,听而不闻呢²³¹!

12. 马可福音十一 11~15 里记述,耶稣第一次进殿和祂做出洁净圣殿的行动之间有一夜的间隔,马太并不认为有必要提及这点,所以他把第 7~11 和 12~13 节的事件连在一起了。不过,马可的记述也很重要,它可以改变人们的想法,以为耶稣的行动不是事先计划而是一时冲动所致。出事的地点并非在圣殿里面,而在圣殿周围的外邦人院内,那是个面积很大的院子,四周修有柱廊进行各种祭祀用品的买卖活动。这个市场对远道而来献祭的人是必不可少的,因为可为他们提供祭牲,也可为纳圣殿税的人兑换推罗银币(见十七 24 注释)。置市场于外邦人院内是由管圣殿的祭司们批准的。至于作买卖的人是否一定利用他们特有的地位谋取了不合法的利润,并不清楚。耶稣的行动不是直接针对作买卖的人而来(不是代表受剥削的朝圣者起来反对他们),而是针对一切买的和一切卖的,既反对前来献祭的,又反对那作买卖的。所以说,耶稣反对的不是一两项不法行为,而是那已经发展成了庞大商业系统的整套献祭和敬拜的制度,特别是圣殿的领袖们,在他们的准许之下,圣殿周围院子里所进行的商业活动,已成了神圣不可侵犯的事情(见 13 节的说法)。耶稣这样做,不仅把自己摆

在当时掌权的犹太宗教领袖之上,而且申明有权(就是弥赛亚之权)宣布,整套的献祭和敬神制度尽管源自旧约经文,却已发展到神所不容了。

耶稣那戏剧性的行动要让凡有眼的都可看到一个喻意,就是“有一人比殿更大”(十二 6)。这场改革并未持久,推翻的桌子又归回了原处,耶稣也没再采取行动。不过,该表明的观点已经表明,对宗教领袖们也引发了该有的作用。

13. 我的殿必称为祷告的殿的话来自以赛亚书五十六 7,那是神的应许的一部分,即当那时刻来临的时候,被赶散的和外邦人都将有一个地方,与神的子民一同敬拜神。马可福音中接着说,“我的殿必称为万国祷告的殿”,外邦人院成了作买卖的市场,表明耶稣行动时头脑中有这段经文。祂的主要观点是,圣殿应是人们可以专心敬拜神的地方,不是作买卖的地方。耶利米曾把他那时的圣殿说成是贼窝(耶七 11),并不是因为人们在圣殿里做的事,而是因为敬拜神的人日常的所作作为。耶利米斥责那靠虚伪的敬拜建立起来误以为得救的信念,并警告说被玷污了的殿必被定罪(七 1~15),耶利米的话是耶稣预言圣殿将要被毁的坚实依据(二十三 38,二十四 2 等处)。

14. 根据撒母耳记下五 8,大卫命令瞎子瘸子不得留在(神的)殿中。可是大卫的子孙(15 节)却在殿里欢迎他们,医治他们。耶稣在殿里治病的这唯一的记载意义十分重大,因为它标志着耶稣开创了新的纪元,一切陈旧过时的礼仪障碍必须在神施恩予万国万民的计划中除掉(参看前一节的注释中以赛亚书五十六 7 的引文)。

15~16. 在发生了第 12~14 节的事情之后,若没有欢呼喊叫那才奇怪呢,所以小孩子们继续第 9 节众人的欢呼,尽管这些呼喊从神学角度看并没有更深刻的意义。可是参看十一 25,便知小孩子往往能够领悟学识渊博者领悟不到的灵性上的真理。请看二 4 以了解把祭司长和文士放在一起提的不寻常现象。迄今为止,反对耶稣的人来自文士和法利赛人,可是耶稣在圣殿中的横扫举动,使得祭司长们也和它们联合起来了。耶稣维护小孩子的热情的话取自诗篇八 2 的七十士译

本²³²。只不过诗篇第八篇是对神的颂扬，不是对弥赛亚或其它任何人，尤其不是对“世人”（4节）的欢呼。那么，耶稣的回答仅是说小孩子的赞美应该接受呢，还是暗示这里应提出比“大卫的子孙”更高的身分呢？

17. 在逾越节的一周，大多数朝圣者须到城外去找寻住宿，耶稣及其一行人全周都是这样（参，路二十二39）。

iii. 无花果树的教训（二十一 18~22）

马太加进这个故事的目的很清楚，就是要引出关于灵性的教训，也就是第21~22两节的话。很少读者能看出这个故事的价值，而多数人确实不喜欢它，觉得它表现了狭隘的报复思想，因而是无益的。一般来讲，事件应更多的被看作是一次象征性的行动，不光是福音派这样解释，耶稣原本的意图亦是如此。从第1~17节耶稣有过两次重大的象征性举动，这次的举动与前面两者密切相连；马可把耶稣洁净圣殿和咒诅无果树两个故事交叉编排在一起（可十一11~25），使它们之间的紧密关系更为明显。这个故事的象征意义在泰勒佛（W. R. Telford）着的《**贫瘠的殿与枯萎的树**》（*The Barren Temple and the Withered Tree*, 1980）中阐释得很全面；徒具礼拜仪式的殿与不再结果的果树并无二致，是该毁掉的时候了。马太把马可交叉叙述的两个故事拆开了，给人的印象仿佛各次事件都是速战速决（加之第19和20节又两次使用了**立刻**二字），反倒使得这个神迹故事更加引人注目了。无果树的故事就像一幅画，象征圣殿或犹太教，这一象征意义固然未被加重强调，但从故事情节的先后顺序上仍能感觉出来²³³。

18~19. 弥迦书七1有一个不结果的无花果树的形象，像一幅表现以色列人道德败坏、宗教沉沦的图画（参，耶八13），必是它启发耶稣以行动表达喻意，指出祂当时的犹太教必定失败。马可福音十一13提醒我们，逾越节前后通常不是收无花果的季节，但是耶稣很可能希望在那时见到，随着第一批叶子能长出几个酸涩难吃的小果（见NBD, p.377）。无论如何，用一棵不结果的果树来比喻一个没有敬虔的宗教，是再贴切不过了，所以斩钉截铁地毁掉这棵树的作法，和耶

稣洁净圣殿的公开行动，目的是一致的（见13节注释，并参，路十三6~9对这一对观故事的记述）。

20~21. 门徒的注意力没有放在事件的象征意义上，他们惊讶的是耶稣话语的力量，所以在他们的反应中暗含着一个问题：“**我们**也能行这样的神迹吗？”**有信心和不疑惑**是同义词，并不是强调要有加倍的信心，因为在十七20里类似的回答中已经说明，只要有“最小的”信心就够了。**这座山**或指橄榄山或指圣殿山；我们并无根据认为耶稣的话指的就是橄榄山在末世时分裂成两段（亚十四4），或指的就是圣殿山将要“移位”²³⁴；耶稣的话是用移山的比喻以图像生动地说出，在神是无所不能的。

22. 整个教训的寓意概括在本节里，使我们联想起七7~11的话；但是这种所谓的“全权委托书”只发给**有信心的人**，这点至为重要。在马太福音里，“信心”从不是一个祷告者的个人品质，而是在实践中相信他所求告的神的这种关系（八10，九2、22、29，十五28，十七20）。

C 与犹太领袖们论战（二十一 23~二十三 39）

至此，耶稣的入城充满了象征性的挑衅行动，现在（23节）祂开始教训人了，而且就在祂刚刚逐出那帮买卖人的外邦院柱廊里。马太不以耶稣直接的教训来飨读者，而是写出耶稣与那些民族领袖们的一连串对话，最终导致祂（在二十三章）大力痛斥文士和法利赛人，那些自诩为民族宗教意识和道德观念的卫道之士。自二十一15~16起，对抗已发展成为双方水火不容的地步，因此耶稣被视为一个治安扰乱者而必须尽快除掉。

在这一大段里，耶稣对手的称谓时有不同，或为祭司长和文士（二十一15），或为祭司长和民间的长老（二十一23），或为祭司长和法利赛人（二十一45），或为法利赛人和希律党的人（二十二15~16），或撒都该人（二十二23），或法利赛人（二十二34、41）等等。他们是犹太教内不同的掌权组织，在其它方面虽各有主张，难以协调，但在积极反对耶稣这点上，却不约而同地站在一起。不过，说到底他们

只不过是一小撮领导者而已，广大的普通百姓已公开流露出反对他们的情绪，他们“希奇耶稣的教训”，以耶稣为先知，令那些官老爷们着实气恼（二十一 46；参二十一 26）。于二十三 1~12，耶稣超越众人名义上的宗教导师的地位而直接与众人讲论，更说明与以色列人的弥赛亚发生冲突的是以色列的领导层，而非整个的以色列民族（进一步的解释还请看二十七 20~25 注释）。

i. 权柄的问题（二十一 23~27）

23. 祭司和长老再加上文士共同组成公会，掌管民事和宗教事务，所以这是个高层的管理机构。这些事大概是指第 1~13 节里耶稣的行动，可是他们的问题暗指的，则是这些行动所代表的显而易见的思想和主张，因为这些思想和主张才引起群众公开呼喊弥赛亚，令他们大为不满。

24~25. 耶稣对他们的问题避而不答，反用拉比在论战时喜爱使用的反问法来回复他们。这倒不是一个与谈话毫不相干的“滑头”反问，因为耶稣的权柄本与曾预言有“一个要来的”约翰的权柄有密切的关系，而且耶稣也曾当众肯定约翰的使命。相信约翰，就一定会接受耶稣是神所派的观念。约翰的洗礼不仅是他整个传道活动中最为突出的特征，而且为他表明什么人真是以色列，作了绝对而招人恨的表态（见三 5~6、9 注释）。在这一点上，耶稣的态度正与约翰完全一致，下面的几个比喻将对此作清楚的说明。

26~27. 宗教领袖们回答时何以进退两难呢？倒不是因为他们真的不知道（他们根本不信约翰是神差来的），而是想找个圆滑的办法来回答。可是由于他们拒绝“正式”评价这个与耶稣使命一致的约翰，他们也就失去了当众挑战耶稣权柄的权利。

ii. 三个论战性的比喻（二十一 28~二十二 14）

三个比喻各有特色，但马太福音把它们放在一处，能大大加强它们的共同效果，在进行个别解释时注意这点是很重要的。每个比喻都直接针对犹太领袖，也都涉及谁是神真正接纳的，谁是神真正子民的

问题。贯穿在这些比喻之中的主题，即以以色列的官方领袖们的失败和遭弃，乃是马太福音中反复强调的主要内容之一，我们在许多章节里已经读到，如：三 7~10，八 11~12，十二 38~42，十三 10~17，十五 1~9，十六 5~12 等，同时从下面两方面也隐约体会到这点：一方面耶稣和当时掌权者之间的关系越发紧张；另一方面，耶稣本人的某些教导也有暗示，祂说现在真以色列人在祂和跟从祂的人里面。这一主题在本章更形象生动地出现在两处，一是耶稣在殿里的行动，另一是无花果树象征性的死亡，在第 43 节里，这一主题被直言不讳地一语道破，到第二十三章它更在耶稣对其对手的痛斥中以新的威力显示出来，直发展到第二十四章，耶稣预言圣殿将遭毁，这主题更达到高潮。这三个比喻正是这条持续发展的脉络中的一个重要环节。

(a) 两个儿子的比喻（二十一 28~32）

28~31. 故事言简意赅，要旨清晰易懂：有价值的不是口头的应允，而是实际的行动。正像七 15~27，强调的也是我们如何行（31 节；参七 24~27）。这个故事就是要对比你们（祭司和长老们，23 节）和税吏、娼妓，而这两类人正是前者所最鄙视的，看作是最不令神喜悦的（见九 9~10 的注释）。宗教领袖们对耶稣与那些遭厌弃的人相处极表愤怒，这正是耶稣说这个比喻的背景因素（见九 9~13 等处），也是路加福音第十五章里耶稣说另外的两个儿子的比喻的原因。正如八 11~12 所说，围桌坐席的人变了，那些不为人喜爱的反被请来坐席，而那些所谓“虔敬的”却被排除在外；这“看似矛盾”的结论是多么尖刻又多么令人难忍啊。（先进神的国，清楚地指出税吏和娼妓有优先的权利，但并未指明，宗教领袖们究竟许不许进神的国；可是比喻中两个儿子截然不同的表现，特别是 41~43 节的话，表明这个动词不光有先后的意思，而且还表示要取而代之。）这个比喻与第 23~27 节的对话之间的联系说明，宗教领袖们的失败不单是因为他们在道德方面或虔诚方面有什么苟且或不当之举，而是因为他们作为神的子民的领导者，未能认识耶稣的传道活动就是神救世的行动并起来欢迎，反之，那些遭厌弃的人们却热情地起来响应。这才是他们之所以被排斥在神的国之外的原因。（这里和第 43 节批评宗教领袖们的态度时

都用了“神的国”，而未用马太通常爱用的“天国”，恐怕是为了强调他们的态度所针对的是神，他们所未能保持的是与神的关系。）

32. 只要通过两组人对约翰的不同反应便能作出结论了。犹太宗教领袖们未能识别约翰不仅宣讲而且活出公义之道（闪语为“正直之道”；参，箴八 20），甚至当他们看见税吏和娼妓因接受了约翰的信息而转变，仍是不信。耶稣在第 25~27 节（另看三 2 的注释）坚决肯定了约翰的信息，并表示自己的信息与他的一致。如果他们当时信了约翰，自然也就会接受耶稣了。

(b) 凶恶园户的比喻（二十一 33~46）

这个故事一般被看作是个“寓言”，因为它与神在不同阶段与以色列人的交往完全吻合，实际的结局明白地陈述在第 43 节里。大多数评释家同意，在耶稣原本一个简单的小故事的基础上，人们后来扩充成了各有侧重的不同的寓言故事，有的强调应传福音给穷人²³⁵，有的攻击奋锐党人的暴力战术²³⁶，有的赞扬那种随机应变而又当机立断的能力，就像前面故事中那不公平的管家²³⁷，以及其它种种，都有一定的主观臆测成分。可以肯定地说，我们现在读的这个比喻故事是说以色列人不履行他们对神应尽的义务，所以它必遭危难。杜利灵 (Trilling, pp.55~65) 认为这该是寓言的原本含义，第 43 节是耶稣的宣言在逻辑上的必然结论，所以将这节单纯看作是马太的见解是不够的；杜氏的论点很令人信服。多马福音里也有这个故事，尽管记述得极为简略，传达的信息却与之相同，没有任何关于儿子被杀后园主如何报仇的记载。德瑞特 (Derrett, pp.286~312) 对故事的社会和经济背景作了补充，也很有帮助，他说故事中的许多细节都是真实的，不应看作是迁就寓言的需要而硬加上去的，不过他对情景的许多解释也颇令人费解。

33. 栽植一个新葡萄园要投入大量的资本和耗费很长的时间，至少四年之内不用想收回什么利润 (Derrett, pp.289~290)。园主显然是个财主，又经年不在，园户们是实际的经营者，只须付给园主一定比例的收入便可以了。以赛亚书第五章也讲了一个令人沮丧的葡萄园故事，本节的说法便很像以赛亚书五 2 的话，与以赛亚书经文不一样

的是：这里葡萄园失败的原因是园户，而不是葡萄本身，任何一个听见这个比喻的犹太人都会意识到园主便是神，这正是描绘神和其子民以色列的一幅图画（参，诗八十 8 以下；耶二 21；结十九 10 以下，这几处均有类似的描述）。

34~36. 故事的不同版本在许多细节上都有少许不同，例如派去的仆人有多少，他们受到了何种对待等等，不过有一点是清楚的：神曾通过祂许多的先知多次呼召以色列人。

37. 多马福音说园主（宽厚地）把他第一个仆人被杀的原因解释为园户们没有认出他来。但是，他的儿子却是全权代表他父亲的，也被杀了，又如何解释呢？请参看希伯来书一 1~2，那里说神继众先知之后又在这末世借着祂的儿子晓谕我们。有了三 17 和十七 5 的启示，再加上耶稣在十一 27 所说的话，祂讲这个故事时提到儿子，纵使没有明说，却不会完全无意表示这就是指祂本人和神的关系。按照马太的记述，这就应看作是耶稣第一次公开宣称祂是神的儿子，这也正是该亚法在二十六 63 里指控耶稣的依据。

38~39. 除非园户们相信老园主已经死了（耶利米亚这样推断，见 *PJ*, pp.75~76），否则他们怎敢认为杀死园主后嗣就能得到葡萄园呢？德瑞特的论据 (Derrett, pp.300~306) 则是，一个家主如果连续四年收不了租，就失去了其财产所有权。可是，这个故事与其说是讲述人们的细心斟酌、理智盘算，倒不如说是暴露人们本能的贪婪和盲目的攻击；神的子民拒绝神的权柄，亦即拒绝神的儿子，这完全是“妄动之举”，岂有什么理智的策略可言呢。

40~41. 耶稣的对手们的处境像第 31 节中（也参 25~27 节）一样，如果回答向他们提出的问题，就等于宣告自己有罪，大卫也曾被拿单提过这类性质的问题（撒下十二 1~7）。另一些园户，在第 43 节里还要说明，无论是本节还是第 43 节都强调，他们有没有使用园子的权利要看是否能结果子；神的新子民也一样不可自鸣得意而忘记本分（参看保罗在罗马书十一 20~22 的观点）。

42. 现在我们从故事中被杀的儿子转到了被弃的石头，诗篇第一

一八 22~23 的话大概帮助了耶稣利用希伯来文中的两个谐音词 (*ben*——儿子和 *'eben*——石头)，把两者联系起来 (见三 9 注释)。诗篇原本是说以色列人在他们的敌人即将得胜之时得蒙解救，因为神为了祂的选民而施行神迹。耶稣及跟从祂的新约作者们 (徒四 11；彼前二 4、7) 都看出这段话对耶稣本人的预示：祂必遭弃而随后被称为义，因为神使祂从死里复活，并叫祂坐在自己的右边²³⁸。这段引文为故事作了圆满的结语，它补充了犹太人杀害耶稣之后将要发生的事，亦即祂受难之后得以称义的事。不知**房角的头块石头**应理解为根基上的隅石 (弗二 20 显然是这个意思) 呢，还是墙头上的冠石 (请看 *NIDNTT*, III, pp.388~390)，无论如何，它是整个建筑所赖以支撑的那块石头。

43. **所以我告诉你们**，表示下面的话是一句十分严肃的宣言，在马太福音所有谈到将有神的新子民来取代旧约的以色列这一观点中，这节说得最清楚明白，它用的是**神的国**要从一些人转到另一些人的说法，杜利灵 (Trilling, p.85) 认为特别提出神的身分而不用“天国” (参二十一 31)，是为了表示“在神子民的历史中，在祂宽厚仁慈的拯救工作中都有**神的存在**”，换句话说，我们应期待的神救世的工作领域，已不再是以色列民族而是另外一个**国度** (和合：“百姓”)。这个国度也并非专指外邦人 (希腊文中单数 *ethnei*，而不是复数 *ethnesin*)，而是指神从各族类中拣选的，包括犹太人和外邦人在内的一个“圣洁的国度、属神的子民” (彼前二 9 说得清楚)，若照出埃及记十九 5~6，这原本是以色列人所特有的权柄。所以，这里既有连贯性，又有不连贯性；神的统治仍然继续，且仍然统治一个国度，但是“国度”的成分有了变化，还不只是宗教领袖们因彻底失败而被撤换下去 (比喻里讲得清楚)，而是判断谁属这个国度有了新的原则 (三 8~10，七 15~23，八 11~12，十二 39~42，二十一 28~31 等处均有述及)：这个国度的百姓必须能结果子，没有人生来就注定是它的百姓的。

44. 本节出现在 RSV 边注，与路加福音二十 18 一致，这样便在诗篇一一八 22 有关石头隐喻之外，又提到了另外两段旧约有关“石头”的经文：一处是以赛亚书八 14~15，另一处是但以理书二 34~35、

44~45。正因马太福音的许多早期抄本中都没有这节，人们一般把它看作是根据路加福音的对观部分摘录进来的。彼得前书二 4~8 (参，罗九 32~33) 有类似专述“石头”的段落，说明在早期以基督学解释旧约时这些章节十分重要。

45~46. 众人对约翰和耶稣都很支持，这令宗教领袖们惶恐不安，不知所措 (参 26 节)。这个主题在二十六 3~5 里 (并参二十六 55) 还要出现，那时的环境使他们觉得必须收买犹大这个叛徒。

(c) 娶亲筵席的比喻 (二十二 1~14)

释经学者们花费了不少时间讨论这个比喻的原始形式及目的。他们把它与路加福音十四 16~24 和多马福音第六十四章对比之后，得出结论说，这几个版本都与一个原本很简单的晚宴故事十分相像，许多被邀的客人都婉言推辞，不去赴宴，所以街上许多本来未被邀请的就都去了。当时那个故事的教训是告诫人们，在神的邀请未收回之前赶快接受 (多马福音强调的重点)，或是告诉人们耶稣接受那些被社会和宗教摈弃的人，以他们来代替那些有身分有地位的人坐席是完全正当的 (路加福音强调的重点)。一般的结论认为，马太把这个简单的故事大大地改了样，把家主改成了王，把晚宴改成了娶亲的筵席，把一个仆人改成了一些仆人不算，不但不提那些原来被请的人有什么推辞的理由，反而还加上了凌辱杀害仆人的内容，搞得主题已不很和谐；更有甚者，结果还发兵进攻那些凶手，烧毁他们的城市等等 (而晚宴就此变成了冷宴?)；接着马太还要继续把事情复杂化下去，他居然在故事的末尾又贴上了本是另一个故事的内容，就是一个没穿礼服的客人的故事。(这和第 10 节所描述的情况如何能对应得上呢?) 于是我们知道，马太为要使这个故事与二十一 33~43 的比喻相呼应，便把耶稣简单的伦理故事改成了象征神救世的历史的比喻了，尤其第 7 节的描述更让人清晰无误地知道，那是指公元七十年耶路撒冷被毁的事。

这个观点纯粹出于推断，即持此观点者认为三个故事同出一源，但是故事之间的差异太大，很难找到它们的共同来源，所以这个推断很成问题。一个好的故事可以被许多讲道人不只一次地引用，要侧重

不同的内容时也可采用故事的不同形式，耶稣本人很可能就是这样作的²³⁹。无论如何，最好的办法还是就马太的版本来研究马太的记述，看看有什么道理，这比假设它是一个什么遗失了的原作的改写本要有意得多。

要研究马太的故事，知道其上下文是很重要的。这个故事是耶稣与宗教领袖们正在进行的谈话中的一部分，记述在二十一 28~43 的两个比喻之后，如果这里只字不提因犹太人不能达到神的要求标准，故而神的子民的成分将要改变的内容，那才是奇怪了。换言之，这里和在二十一 33~43 两处的精华都在于故事的“寓意”，故事本身即使有时近似荒谬，也无损大局，因为归根结蒂这只是比喻，不是精确的史料记载，本来就是为教育人的，没有必要与真实的生活一模一样。

1~5. 正如八 11 和二十五 1 以下所示，筵席象征神救世的恩典。被召的人是那些已经收到邀请并已经接受了的人；依照惯例，筵席预备好了的时候，应派人再去请一遍²⁴⁰，第 3 节说的正是这第二次的邀请，第 4 节又再请了一次。两次的谢绝都和他们最初的应邀有关，与二十一 30 那个儿子的出尔反尔，以及二十一 35~36 那些本签订了出租合同的园户的背约行为如出一辙。因此说，这个比喻所针对的同样是那些已是信徒的人，不是指第一次听到神的邀请当即拒绝的非信徒。那些已经信了神的人既然不能又事奉神又事奉玛门（六 24），就把自己的田产和买卖放到了高于神的地位之上。多马福音中这个故事的结语是，“买的人和卖的人都不可以进入我父的国度”，所强调就是这个意思。

6~7. 这两节把故事讲得离现实生活太远了，不过德瑞特（Derrett, p.39）在他的著述中指出，拒绝国王的娶亲宴请和在政治上进行叛乱一样大逆不道。这里对仆人的处置使人联想到二十一 35~36 那些仆人的遭遇，说明耶稣这样讲的时候，考虑到了以色列人对先知们（以及对耶稣的门徒们？）的杀害。他们的城在故事中更显得滑稽荒谬（难道被邀的人都住在另一个城市里？），不过明显地有指耶路撒冷城的意思，照此看来，这就该是指公元七十年耶路撒冷被毁的事了。只此一点就足以使人相信故事形成于公元一世纪晚期，可是罗秉

逊（Robinson, pp.20~21）的见解不同，他认为这种说法极为普通，不仅丝毫无须具有对该事件的知识，并且事实上也与公元七十年的事件不符，因为耶路撒冷城并未遭焚毁，被焚的只是圣殿。二十三 37~38 和二十四 2（以及二十六 61?）均表明，耶稣预言以色列人拒绝接受神的呼召，其结果便是圣殿的被毁。

8~10. 前两个比喻的结论都说，将有另外一些出乎人们意料之外的人来作神的子民，取代那些不听祂呼召的（二十一 31~32、41~43）。福音既已在更广的范围内传讲（二十一 43 表示，不一定只是外邦人），必然会召来善的和恶的，正因如此，故事才须延长至 11~13 节，并指向第 14 节的总结。

11~13. 礼服并不是什么特别的服装，只不过是一套在特殊场合下穿着的干净衣服（白色的最好）；穿脏衣服赴宴是表示对主人的轻蔑²⁴¹，因此每位客人都应准备自己的服装。奥古斯丁从神学角度出发作了如下的猜测：主人曾特地给客人们准备了礼服；不过这只是猜测，并无任何证据。他的这种分析来自客观现实：一个人刚刚从街上被请来，怎能有机会回去换衣服呢？这确实是故事的另一个脱离实际之处，不过这样讲是为要引出一条教训。什么教训呢？纵然谁都可以不花分文参与神的救世计划，但并不等于毫无任何标准，可以轻率待之。这里再次告诫大家：新的园户必须结果子（二十一 41、43）。旧以色列的特点正是枉称作神的子民，却不改变自己的生活态度和方式，于是遭到摒弃；神的新子民不应重蹈覆辙。在礼服上不必再作文章了，不必硬将它解释为悔改、称义或什么特殊的努力，它所象征的就是神的新子民所应具有的生活态度而已。没有它，就没有安全保障，七 13~27 已说得十分清楚。故事中对没穿礼服者的处置也更像故事，不像实际生活，不过请参看八 12 和十三 42、50 等处，便知用词都是一样的。正像稗子和鱼网等比喻所启示我们的，只有末世审判到来之时，才能揭示出谁是筵席上的真正宾客。

14. 这句名言以不同的方法概括了故事的两层意思。首先，那些去照看田地、作买卖的人曾被召，但未被选。其次，尽管大路上被召的人都回应了呼召，但最后还发现其中有一人（代表着很多人）不能

被选。不论是哪种情况，责任都在他们自己，可是**被选**一词又表示他们的命运是掌握在别人（即神）的手里，由此便产生了大家所熟悉的有关拣选的教义问题。耶利米亚（*NTT*, p.131）说 *eklektoi*（被选）是“弥赛亚救赎群体所使用的一个术语”，强调成为成员的事实，不强调取得成员资格的方式，看来这种解释与这里的上下文倒是相符；而且既然在这个故事里能使用 *eklektoi* 一词，就说明我们在神的“拣选”和人的悖逆之间所画的清晰明确、合乎逻辑的分界线，是很难用到新约圣经的标准上的。本节含义与撒种比喻的寓意一样：最初接受福音和最终结出果子之间还有好大一段距离呢。

iii. 纳帝国税的问题（二十二 15~22）

罗马政府向犹太人强行征税激起了公元六年加利利人犹大的起义。犹大的思想成了当时许多抗罗运动的主导思想；为方便起见，我们把这些组织统称为“奋锐党”。如果肯定向罗马政府纳税是对的，就等于公开反对受犹太民众强烈支持的这股民族主义好战情绪，向耶稣提出问题的人毫无疑问正希望耶稣这样回答，因而失去祂大批的追随者。那么，如果耶稣的回答是相反的呢？那证明耶稣有反罗情绪就太容易了，正可借此来挑唆罗马政府除掉祂。所以说，他们自以为这个问题是个巧妙的“圈套”（即 15 节**陷害**一词的实际内容）。就算过去法利赛人对耶稣有过包容，这情况现已一去不复返了。

15~16. 希律党的人（在马太福音中只见于此一处）是希律家族（尤其是安提帕）的坚决支持者，所以在政治上间接效忠罗马帝国。至于法利赛人，则通常不热衷政治，不见得真心拥护由外邦人来统治神的子民。这两种人的暂时联合使耶稣处于进退维谷、左右为难的境地。希律党人对耶稣的奉承话反映了耶稣实在享有声誉：一位无所畏惧的师长和雄辩家。耶稣自进入耶路撒冷以来的一连串行为表现，都足以证明他言行一致、表里如一的人品。（**徇情面**来自一个可译为“偏心、不公平”的词，如在徒十 34；罗二 11；弗六 9 中均译作“偏待”；雅二 1、9 均译作“按外表待人”；参看 *NEB*，译作“不谄媚人”！）

17. 税（希腊文中用单数）在此特指向所有犹太人征收并直接上

缴罗马政府的人头税。除此之外还有些间接缴纳的税，如营业税、海关税等；这笔人头税是犹太人在政治上隶属一个外国政权的主要标志。**合法**一词（和合：“可以”）并不是指合罗马的法，（谁也不这样认为！）而是指神的律法，意即神的子民可不可以向一个异教的皇帝表示忠心？

18~21. 请看六 2 注释以理解**假冒为善的人**的意思。这里是指出他们的虚伪，虽然反复无常是他们更为突出的特点。**上税的钱**就是罗马的得拿拉（见二十 1~7 注释），即一个银币，严守律法的犹太人对使用这罗马钱很是反感，因为上面铸有皇帝的头像（十诫不允许制作任何人像）并一句题辞，称他为“神的儿子”（见 Derrett, pp.329~331）。于是，为表示尊重犹太人的自尊心，在当时的商品交易市场上允许通行一种专门的铜币，上面没有这些标记，这样，犹太人除了付他必付的税银时使用得拿利之外，就不必去动他们厌恶的银币了。可是，耶稣向他们要一枚银币看一看的时候，他们马上拿了出来，这就说明他们是在花该撒的钱，他们简直是搬起石头砸自己的脚——既然花他的钱，就该给他纳税喽！耶稣用的动词**归给**正强调了这点，因为它一般的意思是“归还”（而他们在第 17 节里用的是“给”）。“归还”是个在讲付账或还债时用的动词；他们本来就欠了他。

但是，耶稣的答案并非简单地停在接受罗马的税收制度上。**神的物当归给神**赋予了这个问题以更宽广的意义。有时人们认为，既然有这后一句话，那前一句话就等于作废了，耶稣要他们拿出一个银币之后所表达的意思也是毫无意义的，因为神的要求是在该撒的要求之上的。奋锐党从要忠于神的思想出发而反对罗马税收制度，耶稣在不降低忠于神的要求的同时指出，在政治上效忠于一个异教国家与之也并不矛盾。不可能把生活刻板生硬地分成“属神的”和“属世俗的”，所以最好是在那“属神的”高于一切的要求下面，为那“属世俗的”找一个合适的位置而且承认它。那么如果两者有了抵触怎么办？这不是这里讨论的问题；耶稣不认为祂当时的政治形势与神之间有什么冲突，祂的看法与“奋锐党人”的显然不同。

22. 耶稣的回答显然不能令任何奋锐党人满意，他们没人理解耶

稣的真意。耶稣当时没有黑白分明地说是赞成还是反对奋锐党人的观点，所以回答得十分巧妙，他们只能**希奇**。如果我上面的理解正确，我们就不应认为耶稣滑头，故意耍手腕，含糊其辞地躲闪人们给祂设的圈套，反之，耶稣在这段对话里为祂的追随者立下了十分重要的原则，来指导他们如何面对世俗间合法理的势力。当然，贯彻该原则的一成不变的方法是没有的，实际作法要视个别情况而定。

iv. 有关复活的问题（二十二 23~33）

“撒都该人认为灵魂随着肉体一同死去”（Josephus, *Ant.*, xviii 16），所以他们提的问题并不比法利赛人和希律党人的问题更难缠。他们实在是装腔作势地拿出一个现成的例子，企图以其**荒诞不经**来嘲笑对复活的信念。但是，耶稣像前面一样，把他们施展的雕虫小技变成了有利于他进行正面教育的机会。

23. 那天二字向读者强调从二十一 23 至二十三 39 的一系列论战是一个整体，对每场具体辩论的理解都不应离开它们整体的精神。**撒都该人不承认复活**，是他们坚持只接受摩西五经为他们的圣经的必然结果。有些经文段落如以赛亚书二十六 19，但以理书十二 2 是法利赛人信仰的根基（见徒二十三 8），而撒都该人则认为那是法利赛人后来背离摩西教的表现。

24. 他们的“反对”来自申命记二十五 5~6 的娶寡嫂制；他们对此律法有个概括，用了创世记第三十八章讲述犹大家贯彻这条原则时第 8 节的话为例。**娶妻**不是一个普通的希腊词，而是表达履行娶寡嫂制的义务的专门术语²⁴²。**生子立后**的原词 *anastēsei* 和第 23 节**复活**的原词 *anastasis* 为同根词，可能表示他们只承认“延续家庭”的**生子立后**是“复活”。

25~28. 看来当时娶寡嫂制还在实行，因为拉比们仍不断讨论有关的各种情况（Mishnah *Yebamoth*）。故事可能不全是虚构的，它与多比传（Tobit 3:8~15）撒拉的故事如此相像，使人想到它很可能出于流行一时的说书故事。

29. 你们错了，指两个方面，一指耶稣在第 30 节里将要说的特定

情况，二指构成这个故事的真正基础（这将在第 31~32 节中处理）。撒都该人当然明白圣经（至少明白他们承认是圣经的那几卷书），不过明白得十分肤浅，他们尚不能深入理解其真实含义，自然也就无法晓得**神的大能**；所以说，在这里形成错误的真正原因只有一个，即因不明白圣经而无法懂得神的大能。他们的眼界基本上是世俗人的眼界，所以他们无法接受一个能作超乎人类经验之事的神；如果他们真正明白圣经（那怕只是摩西五经，耶稣在第 31~32 节就是引用摩西五经中的话来与他们辩论的），则应能够达到更高层次。

30. 他们的问题提错了，原因是他们设想人复活以后的生活和世间的生活条件相同。但是“神的大能”（29 节）并不要我们重复我们现有的经历（见林前十五 35~50 的观点），而要给我们创造一种全新的生活。在新的永远不死的生活中不须生子立后，这种只在现世才有的关系到那时将不适用。耶稣讲复活以后的生活中所不需要的只是婚姻嫁娶、生子立后这一方面，祂并未讲彼此相爱也不需要。撒都该人的问题固然带有讥讽味道，可是提出的事对嫁娶过不只一次的人们来说也确是很实在的；耶稣的回答向他们指出，世上的婚姻关系是独占而排外的，到复活以后这种关系将成为不可思议，忌妒心和排他感将不存在，却可能实现大家彼此相爱的关系。

31~32. 撒都该人的根本问题还不是婚姻嫁娶的问题，而是复活存不存在的问题。耶稣从撒都该人所接受的圣经经文里，取出出埃及记三 6 作为祂谈话的依据。这句引文十分简练，初看好似没有说服力，但是如果研究这句话原出处的语言环境，便可发现一个较为深刻的神学道理。神在荆棘的火焰中向摩西说话的时候，亚伯拉罕、以撒和雅各都早已死了，但神仍说自己是他们的神。那么神究竟是不是**死人的神**呢？加尔文（Calvin）解释说：“人无子不能称为父，无民不能称为王，故严格地说，主只能是活人的神。”神也正是在这段话里向摩西说出祂的名字是耶和華，即“我是自有永有的”（出三 14~16），显示的目的是要让摩西相信，有一位活的、拯救的神与祂的人民同在，并且要把他们从埃及拯救出来。难道这位信守契约的救人的活神，会因为亚伯拉罕、以撒和雅各死去而中止与他们的关系了吗？宣布“我

是……的神”就等于神和那人建立永恒不变的、关爱护荫的关系，因为神是永恒不变的。“这句无比简练的话道出了一个真理——信神就必然能战胜死亡”（Jeremias, *NTT*, p.184）。

33. 撒都该人怎样理解耶稣的话并没有说，我们只知道耶稣“堵住了”他们的口（34节）。不过，耶稣的话不是单只说给他们听的，众人从中悟出了一些新的惊人的道理。参七 28~29 的注释以理解他们**希奇祂的教训**这句话。在第二十一章至二十三章耶稣与宗教领袖对话的整个过程中，“众人”始终是重要但无声的参加者（参二十一 46，二十三 1），大部分的教训都是供他们消化吸收的。

v. 最大的诫命（二十二 34~40）

申命记六 5 和利未记十九 18 合在一起就是神的律法的总纲，也是本段的中心思想。这思想也出现在路加福音十 25~28 里，那里耶稣问：“律法上写的是什么呢？”，律法师的回答得到了耶稣的肯定，由此便引出了一个好撒玛利亚人的故事，以给利未记十九 18 里的“邻舍”下个定义。上述两段旧约经文合在一起，在耶稣关于道德伦理观的教训中起着主要的作用，可是这两段话完全不同，说明是在两种不同的情况下说的，看来耶稣确实经常使用一些创造性的概括说法〔参七 12“律法总纲”（译注：和合本未译出总纲二字）的另一种说法〕。犹太教进行道德教育时，这两段经文都是时常被引用的，但在犹太文献中却未见挑出来放在一起的情况²⁴³。保罗在他那“爱人就完全了律法”的讲话中（罗十三 8~10；参，加五 14；雅二 8），教育人应把爱放在首位，自那时起就始终是基督徒道德观的核心，不过如何在爱神和爱邻舍之间取得平衡，却一直是基督的门徒响应“将来的国度”和“现世的国度”的要求时的一股张力。

34~36. 下面的“讨论”将要产生有教育意义的丰硕果实，但是引起讨论的动机仍不是善意的。他们便聚集的话是有意重复诗篇二 2 的话，即世上不信神的人一起策划来敌挡耶和华的受膏者（Gundry, *UOT*, p.141），所以他们的问题，像十六 1，十九 3，二十二 15~18 一样是个**试探**。问题当然是提得合理，拉比们也时常探讨类似的问题

²⁴⁴。十条诫命中有“难遵行的”和“易遵行的”，“份量”也有轻有重，这样区分也不是不可以，不过原则上条条诫命（文士们更为旧约律法细分了六百一十三条诫命）都具有同样的约束力。如果耶稣在回答时稍有不慎，就可能被人指为否定某些诫命，然后给他加上“废除律法”的罪名，而对他进行控告（参五 17 注释）。

37~38. 引文取自申命记六 4~9。虔诚的犹太人每日早晚两次作认信祷告（示马）时都以该章节为开始，所以说，这两句话早已在犹太教徒的宗教生活中扮演重要的角色，耶稣强调这点并不令他们感到奇怪。**心、性和意**不是一个人身上的不同“部分”，而是一个人在考虑他和神的关系时所取的不同角度，所以不可以在它们之间划分什么界线。“意”（*dianoia*）更多表示智力思考的一面，按圣经的意思也是**心**的一部分（见五 8，十五 18 注释）。三个名词放在一起表示一个人的本质，他根本的、发自内心的忠诚，而不仅是一些外表的效忠行动²⁴⁵。

39. 利未记十九 18 与申命记六 5 **相仿**，二者并立，位于同一层面上而成为律法中其它诫命的先导。这两条诫命只能相辅相成才得以发挥真正的威力，故不应把其中任何一条放在另一条之上。这段经文在五 43~47 已经引用和解释过了，那里说得清楚，**邻舍**的概念里包括“**仇敌**”，不像利未记中单指以色列人。爱人如己是假设人们有以自我为中心的倾向，所以这句话不是命令，耶稣恰恰要求他的门徒去克服这一倾向。

40. 这两条最大的诫命与其它各条诫命之间又有什么关系呢？这两条不能没有其它各条而单独存在（若这样回答，则正中了他们“试探”之计），它们是其它各条的**总纲**（原文的意思是“紧系”，是法律上的用词，表示其它各条“来自”这两条）。各条诫命都是神的，其它各条都与这两条首要的爱的诫命一致。耶稣的话指示我们在尽爱神爱人责任的前提下来理解和应用各条诫命，其它各条诫命本身正是爱神爱人的具体实现，祂绝没有所谓的“环境决定一切论”，不认为基督徒不需指导行为的准则，而只需根据实际情况作出最有爱心的表现²⁴⁶。

vi. 论大卫的子孙基督 (二十二 41~46)

一系列的“讨论”结束了,耶稣开始采取主动。祂提出的问题,至少表面看来像是一个“学术性的”神学问题——称弥赛亚基督为“大卫的子孙”,是对还是不对?其实问题不可能是纯学术性的,特别在那个具体环境中,因为众人适才还呼喊祂为“大卫的子孙”(二十一 9、15),而且在他整个公开传道过程中,人们曾这样称呼祂多次(九 27,十二 23,十五 22,二十 30~31)。照犹太人的期望,当然要有一位弥赛亚来到,祂必是大卫的子孙,犹太王位的继承人(请特别参看所罗门诗篇第十七篇),而且至少有一些耶稣的跟从者已经根据这点来看祂。可是这一称呼往后不会再用了,因为等待着耶稣的是十字架而不是王位。祂是大卫的子孙又有什么意义呢?

我们已多次看到,马太把宣布耶稣为大卫的子孙看作是十分重要的事(请看导论IV B “基督论”第(i)点,原书39~40页和某些章节,如一 1、17,九 27等节的注释)。马太在此不可能认为耶稣否定自己属大卫的血统。如果耶稣确实这样做了,那么早期教会就不可能继续强调这一事实,但是情况并非如此(请看罗马书一 3,便知早期基督徒在这方面的认信)。关键是,为表达耶稣弥赛亚使命的实质,使用这一称呼非但不够确切,甚至可能形成误解。耶稣的身分已不再局限于大卫的后裔或大卫的再现,祂是大卫的主,祂的权柄大大超过世上任何君王的权柄。

旧约同一章节(诗一一〇1)也将用于二十六 64以说明同一问题。选出两段表面看来矛盾的经文进行争论以求解决问题,是拉比们惯用的论战方法。几部福音书只记下矛盾(大卫的子孙/大卫的主)而未说明结果,不过我们完全可以断定这是在两个不同层次上对弥赛亚的认识,就像罗马书一 3~4里说耶稣“按肉体说是从大卫后裔生的”,但又“以大能显明是神的儿子”一样。这两条真理并不相斥相悖,反而相辅相成。所以说,耶稣是大卫的子孙,但他又远不止此。而且,“大卫的子孙”所含的政治色彩会给名称本身带来潜在的误解,耶稣本人从未这样自称,只是维护人们这样称呼祂的权利(二十一 14~16)。

41~42. 马可和路加这段记述是耶稣的独白,在马太福音里是以对话问答的形式出现,于是**大卫的子孙**这一称号就直接出自法利赛人之口了,而耶稣只扮演了提问者的角色。**他是谁的子孙呢?**这个单刀直入的问题好似给人留有选择的余地;祂若不是大卫的子孙,那么又是谁的呢?祂若不是继承大卫,那么祂的权柄又是从谁而来呢?问题的含义十分明显。

43~45. 弥赛亚是大卫的主,这个结论是从诗篇一一〇1来的,那是旧约经文中让早期基督徒明白耶稣地位的最重要的一节²⁴⁷。如此评价这节经文有两点根据:一是耶稣清楚知道诗篇为大卫所写,二是耶稣清楚知道那里所指的是弥赛亚基督。这两点都不受到现代大多数学者的认可,不过在耶稣当代的人中间却显然为人们所普遍接受²⁴⁸。**我主**(在希伯来语中与表示神的“主”——大写的LORD——不是同一回事)清楚地显示,被如此称呼的,其地位一定高过那讲话者,即大卫。况且,大卫说话的时候是**被圣灵感动的**(意即“有圣灵充满他”),也就是说,他说话和先知说预言一样。所以,这位弥赛亚是被神指定高过大卫的。

46. 耶稣期待的答案十分明显,但**没有一个人能回答一言**,因为耶稣提出的问题不单学术性,而且接受祂的论点就等于承认祂就是“有一人比大卫更大”的那位(照十二 6、41、42等节的模式;参看十二 3~4的注释)。不敢继续论战,说明他们的沉默本身就是附议,且对他们十分不利,他们难道还敢冒进一步的危险,更深的卷入这场注定失败的论战中吗?于是,始自二十一 23的一连串的论战,以耶稣全胜而告终。自那时起,耶稣将不再与宗教领袖论战,而要越过他们直接对群众讲话了。

vii. 文士和法利赛人的过犯 (二十三 1~36)

这一大段,若按其写作风格和讲话对象,可以很容易地分成两部分,可是它的主题是一个,且与其它“讲道”的段落(如:五~七、十、十三、十八等章)近似。其中的一部分材料在其它对观福音书中是安排在不同的地方叙述的。看来马太是以马可福音十二 38~40简短

的谴责作为起点,然后加进一些马太独有的耶稣的讲话。(路十一 37~52 有类似的记载,不过讲话的场合不同,那次是在法利赛人的一次晚宴上!)第二十四至二十五章要谈这个民族将被定罪的主题,本章则为之作准备,揭露犹太宗教领袖层已深深腐败;第 37~39 节则衔接这两部分。

宗教领袖的弱点从第二十一至二十二章的比喻和论战中已经有所暴露,现在我们要对之进行无情的揭露和直接的抨击。人们认为本章讲话的语气过于严厉,抨击也十分不公,甚至具有“诽谤性”²⁴⁹。难道说**所有的**文士和法利赛人都这样坏?至少马可福音十二 28~34 不这样看。但耶稣在此抨击的不仅是(甚至主要不是)法利赛人的虚伪厚颜,也是他们再努力也去不掉的骨子里对待宗教的错误态度。无论一个法利赛人怎样小心谨慎,他遵行的制度也是错误的,它促使人们把“义”放到越来越琐细的法规里去理解,因而危险地歪曲了怎样才能取悦神这问题,他们阻挡了走向“更大的义”的路(见五 20 注释),所以他们是**有罪的**,虽然不一定是在自觉的犯罪,可是他们的罪是一种更根本性的,危害更大的失败,绝不仅是他们自己达不到公开宣布的那些标准而已。

从第 2~12 节耶稣对“众人和门徒”讲论,把文士和法利赛人作为第三者,警戒人们不要学他们;从第 13~36 节,讲话的风格变了,祂直接对文士和法利赛人作了七点斥责(“有祸了”),其意图是“揭露”那些宗教领袖,向他们宣布的领导权挑战;讲话的真正对象仍是众人和门徒,因为需要把他们从法利赛人的律法主义中解放出来(对耶稣合称“文士和法利赛人”,请看五 20,十五 1 注释)。

(a) 警戒众人(二十三 1~12)

1. 请看二十二 33 注释以理解众人之意。他们虽与更为坚定的门徒们有所不同,但至少也很可能作耶稣的跟从者。这段话就是要越过宗教领袖,而直接向那些喜欢听耶稣新颖而有益的教导的人们提出要求²⁵⁰。

2~3. **摩西的位**是个借喻,指教导人的职权(试与我们大学教授

的职位相比),或指那些负责解释和贯彻执行摩西律法的官方职位²⁵¹。耶稣承认文士职务的合法性,但对他们履行职责的作法有保留。**若把凡他们所吩咐的,你们都要谨守遵行**这句话,与耶稣在十五 1~20 对文士的传统的抨击,和在十六 6~12 对法利赛人教训的批判相对照,就会感到希奇不解(参十二 1~14 与他们争论守安息日的问题,十九 3~9 有关休妻的问题等等),何况在第 4 节祂还进一步抨击他们的法规。看来,对第 3 节的话不应分开来理解,在这个整体中,后半是重点,前半只是陪衬作用,说的时候,语调带有讽刺和挖苦。换言之,这句话可以说“当然,他们说的,你们可以遵守;可是他们做的,你们千万不要照行”²⁵²。

第二十三章集中谈文士和法利赛人的生活,无论他们是自觉还是不自觉(无疑有人是自觉的,另一些人是不自觉的),都与他们所声称的对神的忠贞差得太远。

4. 如果第 3 节的前一半可以被理解为肯定文士的教训的话,那么对这一节可不能作如此理解了。请看十六 19 和十八 18 的注释,以理解**搁**这个动词作为术语的意义;该意义也包含在本节里,因此本节就要强调拉比律法的**阻挠限制性质**了。“他们倍增‘一个人可以得罪神的方法’,却不能帮助他取悦神”(Garland, p.51)。因此“耶稣谴责律法主义,因为它将各种规定强加于人,却不能,也不愿解救任何违法者”(AB, p.278)。**搁在人肩上的重担**恰与十一 28~30 耶稣容易的轭、轻省的担子形成对照,那里说凡“担重担”的人都可得安息。

5~7. 请看六 1~18,那里对法利赛人的喜好炫耀、热衷卖弄有更为详细的描述。**佩经盒**是装有从出埃及记到申命记经文卷轴的小皮盒子。犹太人在祷告时要把小盒用带子绑在前额或左臂上,这里的**做宽了**可能指的是带子,但也有人认为说的是转义,即不只在规定的祷告时刻,而是整天都佩戴着佩经盒(*tefillim*)。衣裳**缝子**的长短(见九 20 注释)是个有争议的问题,煞买学派主张的比希利学派的要长。这些及其它一些作法都是为了在犹太社会里塑造一个虔诚的形象,以赢得人们对有**拉比**称号者的尊敬。当时拉比(意为“我的尊长”)还不是一个纯粹的术语,专用来指被委以圣职的文士(还不像我们今日

称“牧师”那样！），而是用来称呼一切可敬的师尊（在耶稣活着时的巴勒斯坦社会，导师的地位是最崇高的）。

8~10. 这几节虽然继续评论文士和法利赛人的实际表现，却已直接转向门徒讲话了，耶稣提醒他们不要采取他们那种追求地位名声的态度。**拉比**（8节）和**师尊**（10节）在这里是同义词，这样的称号只能授予一位**夫子**（8节），即**基督**（10节），所有的追随者对他来说一律平等，都是**弟兄**关系。耶稣在说这话的同时，也宣布了他特有的权柄：他是唯一一个有权坐在“摩西位上”的。门徒们则必须避免互相使用尊称（伯纳德称之为“基督教的拉比”）——对这点善意的规劝，今日的教会似更应严肃地采纳，才可得益，不仅对使用正式的教会职称（如“大主教”、“尊贵的主教”等等）要慎重，更重要的是教会里不可过分地重视学位或权威。

在这段话里提到**父**（9节）是有点令人奇怪的。在当时，无论在犹太教还是基督教的圈子里，都没有将“父”与“拉比”、“师尊”一类的称呼相提并论。使徒行传七2和二十二1统称以色列父老为诸位父兄，是一种尊称，也有单独用于某些地位重要的拉比的²⁵³。在耶稣的讲话中，“父”永远只用来称呼神（称耶稣可用“拉比”、“师尊”等，但也不用“父”），所以对任何人都不可使用。（当然直义“父亲”不属此列！）至于保罗提到自己是被他引领到基督面前的那些人的“父亲”（林前四15；参，腓二22），意思则有不同，况且也不是作为称呼使用的。

11~12. 谦卑和服事人这两条规劝在前面曾分别出现过（有关第11节请参看二十26~27，有关第12节请参看十八4），现在这两条放在一起显得更为有力，耶稣要求门徒必须具有这种和社会习尚背道而驰的精神，与文士和法利赛人很重视地位的态度分别出来。

(b) 痛斥文士和法利赛人（二十三13~36）

对文士和法利赛人（以第二人称形式）的直接斥责包括七点，均以**你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了，因为……**为开始（第16节除外），继而用一段精练的语句指出他们在哪方面辜负了神的律法

卫士和解释者的职位（二十三2）。关于**假冒为善的人**请看六2，七5，十五7和二十二18的注释，这个词的使用，在马太福音里比我们今天使用的要广，本章的六处表示了它当时使用的范围。本章自始至终强调的不是他们有意识的虚假伪善，而是不能认识他们在宗教方面的言行，实际上不符合他们取悦神的愿望，尽管他们声称（无疑是诚恳的）那是他们的目标；他们整个的宗教制度从根本上是错的，所以是“根本破坏神的旨意”的（Garland, pp.115~116）。整个段落“不只谴责文士和法利赛人私人生活中道德伦理方面的矛盾现象，而且描绘出他们的失败，神委任他们为以色列人的领袖，并特别给予他们解释律法的职责，可是他们辜负了神的旨意”（同前，124页）。

在马太福音里，**有祸了**有时表达一种悔恨的悲哀（见二十四19）；有时则表达“类似咒诅的严酷审判”（如：十一21；看 Garland, p.87，同时亦请看他有关“有罪了”的长篇论述，第64~90页），十八7则二者兼有。这类一连串的“有祸了”，在旧约先知口里就常用（如：赛五8~23；哈二6~19），完全是斥责的口吻，与此处一致。“有祸了”的效果与五3~12的“有福了”恰恰相反，福气表明一个人走的是取悦神的正路，而祸殃就表明走的是条错路，凡自己走并教人走那条路的必受审判。

13. 第一祸源于法利赛人的律法主义对**进天国**的影响，这个词组在像五20，七21，十八3和十九23~24等处都曾用来表示和神的拯救——得救的关系。不仅他们自己的态度妨碍他们和神建立这样一种关系，他们的教训还使得那些真心实意愿意讨神喜爱的人，也因接受了法利赛人的路而进不了天国。这句话表示，耶稣代表真正拯救的路，只有追随祂的人可以循此路进天国或引领别人进去。

14. 本节来自马可福音十二40，曾存在于边注中，但马太福音几种最好的抄本中都没有。

15. **劝人入教**（皈依宗教）本身并非坏事，耶稣在二十八19也告诉门徒们去做这事。但是，如果那个劝人入教者本身就是一个**地狱之子**（即注定该下地狱的——见五22，十28；这不是骂人，而是在

陈述事实)，那么，多勾引一个人来入你的教，岂不多一个地狱之子吗？这句话可译作“使他作一个比你更两面派（或更虚伪，更偏离正路）的地狱之子”，因为新入教者往往有一种在（走邪路的）热情方面力图青出于蓝的倾向²⁵⁴。

16~22. 起誓的问题在五 33~37 已经提出并讨论过了，耶稣已对各种可能提出的诡辩大加砍伐，并告诉门徒什么誓都不可起。可是现在为什么又详细的讨论哪种起誓更有效呢？因为律法主义者对这种讨论最感兴趣，耶稣正可用来抨击律法主义，并证明他们这些人的价值观念都扭曲了。抨击的理据是一般人倾向为琐事起誓，却避免为重大的事情起誓，以免担上严重的后果，这现象今天仍很普遍。这事其中的确有很多供文士大造文章和钻牛角尖的地方，并且也令人争论不休（见 Garland, pp.133~136）。耶稣像在五 34~35 那样再次指出，一个誓言暗含另一个誓言，最终都是指着神起誓（21~22 节），所以他在第五章已经斩钉截铁地作出了结论——什么誓也不要起。这一段并非是要给门徒正面的建议，只是揭露文士们的“罪恶”和他们争论的荒谬无理。“他们学究式的神学理论虽富于洞察力，但却没有对神的敬畏”（Jeremias, *NTT*, p.146）。对**瞎眼的人**的理解，请参看十五 14；对**无知的人**（17 节），请参看五 22 的注释。耶稣如此称呼他们，并不是不加思考的侮辱他们，也不是出自他个人的痛楚怨尤，而是对他们没有鉴别力的严肃谴责。

23. 第四祸与他们过细地奉行旧约的奉献法（利二十七 30；申十四 22）无关，因为耶稣认为那是对的（只要其它律法也照样奉行），可是他们却轻重不分。他们在实践中对献上院中的各种祭物太过重视，却忽略了**公义、怜悯和信实**。这个短语使我们想起弥迦书六 8 真正宗教（与奢侈献祭相对）的概述，特别是在这里的**信实**应理解为“忠诚”。耶稣说旧约中的这三大美德是**律法上更重要的事**，这样他就强调了先知们的道理，即内心的义比宗教礼仪更为重要：只有内心的义才能赋予宗教礼仪真正的意义。请参看七 12 和二十二 40 类似的对“律法的概述”。正因有这点，那“胜于文士和法利赛人的义”（五 20）才成为可能，因为“他们只注意细小琐碎的敬拜仪式，而忽略了应用范围

更深广的原则”²⁵⁵。正像二十三 3 一样，**那也是不可不行的**表示承认文士们的各种法规，但它在句中只是陪衬，更重要的还是那正面的命令。如果我们变换一下说法，可以说“若你非要去奉行你们那琐碎的清规戒律不可，就去吧，可是别忘了那真正重要的事”²⁵⁶。

24. 这是一幅荒唐可笑的图画：一个**蠅虫**也要从杯里滤出来，因为它是不洁之物（利十一 20~23），可是一匹**骆驼**（也是不洁之物，利十一 4）倒全吞下去。从这里可以看出轻重不分招来多大的讽刺。这个讽喻由于亚兰文两个词（*qalma* 蠅虫和 *gamla* 骆驼），显得更为滑稽²⁵⁷。

25~26. 第五祸和第六祸都集中指责他们不会鉴别外表的行为正确与内心的纯净（第四祸意旨相当，表达不同）。拉比争论礼仪上杯盘用具里外何者应更重要，已有不少资料记载²⁵⁸，耶稣不打算参与这场争论，只想用它作为例子来说明，更重要的是要把一切外表的东西（整个争论都是围绕外表的东西而进行）与“内心的”道德世界的问题（如：**勒索和放荡**）区分开来²⁵⁹。第 26 节的原则与十五 11、18~20 的一致，并使拉比的争论变得毫无意义。他们认不清这点，正是他们“假冒为善”的根源。

27~28. **坟墓**每到节日都要粉饰，为的是提醒过路的人不因不慎碰到它们而被玷污（Mishnah, *Shekalim* 1:1；参看 *Ma'aser Sheni* 5:1）。一般认为这种习俗是耶稣说这句话的背景，可是那种粉饰不是为了美观，而是为警告人这里不洁净，是排斥而不是吸引的标记。**粉饰**一词原意为“刷上白粉”（石灰），拉克斯（S. T. Lachs）²⁶⁰认为这是指石灰抹的大理石骨灰瓮或尸骨瓮（或尸骨匣），外表装饰得很好看。这种看法更宜于对比外表的美观诱人和内里的肮脏污秽²⁶¹。因此，这里的要旨与第 25~26 节的一致。

29~31. 第七祸是指出文士和法利赛人仇视神真正的使者，并预言其后果。公元第一世纪时修建华丽坟墓之风盛行，也有给早已死去的名人追建墓碑的（如希律在大卫王的坟上立了大理石新碑，见 Josephus, *Ant.* xvi. pp.179~182）。**耶稣以此为喻，证明他们一心想荣**

耀先知和义人，却不知有多少先知，按旧约的记载（按后来的传说则更多），正是死于那些在位掌权者的手下呢。参看使徒行传七 52。不管当时宗教领袖们的话讲得多么漂亮，他们仍不愧是他们**祖宗的子孙**，从他们对待神差遣的使者的所作所为便可得到证明（34 节）。

32. 这尖刻的命令口吻所表达的思想将是第 34~39 节所要说的主要内容，就是说犹太人对神的反叛在耶稣这一代已达到了顶点，因而也必遭到最终的惩罚。参看帖撒罗尼迦前书二 14~16，那里说从犹太人对待耶稣（以及他们不许基督徒传道给外邦人）的作法，便可看出他们对神的反叛已**达到了极点**。

33. 在三 7 施洗约翰称呼那些犹太宗教领袖**毒蛇的种类**，想逃避将来的忿怒；耶稣也这样叫他们，并宣布说他们是逃脱不了刑罚的。

34. 在旧约时期和犹太教发展时期，耶和华的代言人是**先知、智慧人并文士**。现在耶稣自己²⁶²差遣祂的门徒以先知、智慧人并文士的名到他们那里去（参五 11~12，十 40~41，便可看出旧约的先知和耶稣的门徒之间的承袭关系）。正像耶稣在五 11~12 里所说的，门徒们不可能期望从“子孙”（31 节）所得的对待，会好过先知们过去从“祖宗”（30 节）所得的。一系列的逼迫中包括**钉十字架**，有点令人奇怪，因为犹太人不能够，也确实没有把谁钉过十字架，同时也没有他们怂恿罗马统治者，把耶稣的哪个门徒钉十字架的记载（Hare, pp.90~91）。看来耶稣的使命与门徒们的使命联系得太紧密了，祂的命运自然而然就成了他们命运的一部分。**从这城追逼到那城**的话使我们想起耶稣在十 23 的警告。由此看来，犹太人的反叛可谓登峰造极，不仅否认耶稣，而且还逼迫其门徒，这在将要来到的惩罚中都要一并算账。

35. 耶和华的代言人**从亚伯到撒迦利亚**，累次遭到摈弃和杀害，在这里都毫无隐晦地指了出来。亚伯是旧约里第一个殉道者，撒迦利亚是最后一个，他受害的详细情况记述在希伯来文正典圣经的最后一部——历代志下二十四 20~22²⁶³。在两处记述中，被害者都呼求哀告耶和華為他们**监察伸冤**（创四 10；代下二十四 22），所以选这两个被害者为例，最合宜阐明耶稣所说的主题：流义人血的罪是累积而成的。

历代志下二十四章的撒迦利亚（那里清楚地指出他被害于圣殿之中）是耶何耶大的儿子；巴拉加的儿子是流放回归以后的先知撒迦利亚（亚一 1；比利家——译注）。在犹太人的口传中时常将两位撒迦利亚混淆不分（见 Gundry, *UOT*, pp.86~88 脚注）。

36. **这世代**所面临的状况已不能改变，这点早已指明（十一 16~19，十二 38~45，十七 17；参看 Jeremias, *NTT*, p.135），在下一章将会集中的强调，直到二十四 34 达到高潮。耶稣来到世间，受到祂自己的百姓厌弃，显出以色列的反叛达到了极点，对它的惩罚再也不能延迟了。更全面的论及要看第 37~39 节。

viii. 耶路撒冷的命运（二十三 37~39）

这段话是桥梁，把第二十三章对犹太国教的申斥和第二十四章的基本内容——明确预言圣殿被毁，即对以色列民族必将行使审判——衔接起来，因而成为了耶稣公开教训的高潮，既恰当合宜，又庄严肃穆。在马太福音里，这是耶稣对祂的百姓所说的最后的话。

37. 耶路撒冷象征以它为首都的那个民族。以色列对神的使者的对待（见 29~36 节），表明最后的抉择已经作出。耶稣的使命本是带领以色列人悔改，以免遭第 35~36 节所预言的惩罚；祂**愿意**，但是他们**不愿意**。母鸡（希腊原文为“雀鸟”）保护小鸡的比方，在旧约里讲到耶和華保护其子民时也用过（诗十七 8，九十一 4；赛三十一 5 等），现在是耶稣亲自来实行祂的保护。（参，赛三十 15，那里提到以色列民不肯接受神的保护。）这段话宛如一首挽歌，含有失望与惋惜，这给耶稣在第 1~36 节所作的痛斥起了重要的缓和作用；耶稣来本是给他们带来救恩，但却不得不判他们的罪，这怎能使耶稣感到满足与喜乐呢！

38. 你们的**家**可能指以色列全地（参十 6，十五 24），但根据第二十四章以前的这段上下文理解，又可能指圣殿（宣讲神的道的地方），它的命运如何就象征神对其子民的宣判如何。本节照字面应译作“看哪，你们的家留给（或“弃给”）你们，成为荒场”²⁶⁴。**留给**这个动词就是第 23 节中（“不去行”）或十九 27、29 中（“撇下”）所用

的动词，因此强调的不是圣殿这座建筑物的状况，而是**神已离弃它而去**（参，结十 18~19，十一 22~23）的事实。圣殿的被毁（二十四 2）只是神和它断绝关系的外在表现。耶稣在二十四 1 出了圣殿不再回来就是象征。重复使用第二人称代名词**你们**（RSV 却很不幸地将“留给你们”删去），强调现在它只是“**你们的家**”而不是神的家了。在耶利米书十二 7，神曾发出同样的警告，随后巴比伦人于公元前五八七年将圣殿摧毁。这一主题的神学背景，在列王纪上九 6~9 里交代得很清楚，圣殿象征神与其子民的关系，关系一旦破裂，殿也就被遗弃了。

39. 用再 (*again*) 来翻译马太的 *ap~arti*，未能充分表现该词的份量，如不加上“从今以后”，语气就显得很弱。该词在二十六 29、64 等处还要出现，与**我告诉你们**连接使用，表示一个新形势的开始，一个末世的变化。从此以后，耶稣便要离开犹太社会生活的舞台。祂虽在那里向他们发出了呼召，但祂的呼召并没有引起应有的注意；下次与他们再见，可与这次完全不同了。**奉主名来的，是应当称颂的**（取自诗一一八 26）正是祂不久以前进入耶路撒冷时人们欢迎祂的呼喊（二十一 9）。那么这是否意味着，将有一天耶路撒冷会再次欢迎祂，以色列会把祂视为弥赛亚来接待呢？这是否又暗示保罗有关以色列人将来要得救的教导（罗十一 25~26）呢？有两点可以说明这样解释不对：第一，**直等到你们说**在希腊文里口气并不肯定，只表示一种模棱两可的情况；这是他们得以再见祂的条件，但这句话丝毫不表示该条件一定实现²⁶⁵。第二，如果耶稣在这里是预言他们将来会悔改，则与几个方面全不协调一致：1. 与贯穿全二十三章的思想（第二十三章是高潮）不一致；2. 与第二十四章将要谈的未来的审判不一致；3. 与马太福音整部书的观点不一致，因为该福音书多次重复讲这是以色列人最后的机会，将要有由万国万民组成的神的新子民出现（八 11~12，十二 38~45，二十一 40~43，二十二 7，二十三 32~36 等等）。特别是本节开始的**因此**（和合本未译）更毫不含糊地把本节与上一节神抛弃祂的家联系起来，使本节的意思更为明朗。以上各点均说明，本节虽道出了以色列有可能再见他们的弥赛亚的条件，但没有表示该条件一定实现²⁶⁶。

D 耶稣讲论未来（二十四 1~二十五 46）

这是第五部耶稣教训集锦，或说是耶稣最后一次伟大的“讲道”，也像七 28、十一 1、十三 53、十九 1 和二十六 1 等处一样，用一句固定的句式作为该段结束的标志。这两章的主题是讲耶稣的传道工作在以后的影响，以及天国最后的至美至善，其中心又是审判，包括：对耶路撒冷的审判——二十四 1~35；基督再临时的审判——二十四 36~51；两个有关审判的比喻——二十五 1~30 节，和最后审判的场面——二十五 31~46。只因审判的主题在第二十三章也是关键，故有人认为第二十三至二十五章应归入一个论审判的单元。其实不然，固然主题往往有其延续性，从对二十四 1~2 的注释可看到对此点的阐释，但两段话的构思与安排均不相同。在第二十三章是向众人讲述文士和法利赛人的罪过，而第二十四至二十五章则是私下教训门徒。二十四 1~3 说出讲话的地点和对象均有了变化，说明马太至此结束了耶稣对众人的公开教训，而把第二十四至二十五章看作是专为培训门徒而作的另外一次讲话了（五大段教训除第十三章外均同此）。

第二十四章的释经有极大的困难。它始于耶稣预言圣殿被毁（事件发生于公元七十年，是罗马人镇压公元六十六年犹太人叛乱的结果），而到本章结束时，话题显然又转到了基督复临，或称人子的最后“降临”上面。门徒们在第 3 节提的问题包括两件事：圣殿的被毁和基督的复临，亦即世界的末了。他们的问题无疑是耶稣后面整段讲论的引子。那么，两个事件之间究竟有什么联系？我们如何判断本章中哪一部分是谈甲事件，哪一部分是谈乙事件呢？预言本世代（34 节）之内发生的事到哪里告一段落，而哪些话是预言事物终了的呢？难道说二者真是关联得如此紧密，以致我们不得不作出结论说，耶稣错了，祂怎么认为祂的降临和“世界的末了”将发生于“这个世代”之内呢？诸如此类的问题都将是下面详释的内容，但在开始逐节注释之前先谈几点总的意见，会有助于对这段经文的全面理解²⁶⁷。

(a) 既然圣殿被毁和“世界的末了”可以放在一章里来谈，就说明它们之间必有密切的**神学联系**。它们各从一个方面表明，耶稣的传道工作已圆满完成，同时又各意味着一次审判，证明耶稣是神向其子

民显示的最后的真道。迄今我们已注意到,来自但以理书七 13 有关“人子降临”的不同说法,往往用于表示耶稣完成使命的不同阶段(见 23, 十六 28 和下面二十六 64 的注释);这就是说我们也应承认,不同的历史事件,会以不同的方式具体表现人子耶稣已逐步完成使命,而用来描述这些事件的语言可能是很近似的。

(b) 本章一个明确的目的是防止对基督复临产生过早的兴奋和激动。这一思想在第 4~5、6b、8、14、23~28、36 节里多次出现,显然是在力图压下而非煽起世界末日即将到来的信念。若说对这点的反复强调与宣布基督复临**必定**发生在这个世代的说法相合一致,那不是太奇怪了吗。

(c) 公元七十年的事件与世界的末了固然有神学上的联系,但不等于说两者定要发生在同一时间。“那些日子的灾难一过去,……就……”(29 节)和“这世代还没有过去,……就要……”(34 节)之类的话,在某种程度上表明时间上的接近。这些话(如将它们理解为指基督复临的话)和我们在上一段提到的全章反复强调的意思背道而驰,即使有如释经者通常的解释,说那是把远景事件与近景事件套在一起述说的“预言”,也丝毫不能减轻这意思的分歧;如果耶稣真的指出了公元一世纪是基督复临的日期,再多的预言也无法令人接受一千九百年的迟延啊。我们读到第 36 节耶稣明确宣称“那日子和那时辰”他不知道时,才会怀疑耶稣是否**确曾**指出过一个特定的日子。

(d) 从以上几点(以及更多论点)都可以看出,第 29 和 34 节所说的时间(以及介乎其间各节的内容),都不是(如一般的推断)指基督复临,而是对耶路撒冷的审判。我曾在《耶稣与旧约》(*JOT*, pp.227~239)一书中论及这个问题(也涉及马可福音中的对观部分),在下面的注释中我将进一步详述。简言之,我的看法是,第 36 节标明了主题内容的明显改变,耶稣从回答门徒的前一个问题(“什么时候有这些事(指圣殿被毁)?”)转而回答他们的后一个问题(“你降临和世界的末了,有什么预兆?”)。所以,从第 4 节到 35 节告诉他们圣殿在“这个世代”还没有过去就要被毁掉,但此事不应被看作是基督复临;反之,第 36 节表示,基督复临的日子连耶稣自己也不知道,

所以才号召大家时时作好准备。尽管两事件之间有着密切的神学联系,但是从**历史角度看**,它们是**完全不同的**两件事,这个观点并非暗含于字里行间,而是十分刻意指明了的。

(e) 这一整章深受旧约语言的影响,直接的引文并不多,但却多次使用旧约的用词,特别是有关启示的部分(尤其是但以理书)。有时一些语句明显暗指旧约某段经文,更多的情况是其中的用语令人记起旧约有关启示的题旨。解释本章时,认识这些用语之间的因袭关系至为重要,对上下文中那些已被公认具有象征意义的用词,断乎不可试图从字面上来理解或解释,特别是解释第 29~31 节时,更应将此原则铭记在心²⁶⁸。

第 4~35 节应为一个整体,自始至终谈的是耶路撒冷将要接受的审判,但为方便起见,这一段将会划分为几个部分来论述。

i. 预言圣殿被毁(二十四 1~2)

从第二十三章 38 节里即可看到,耶稣走出圣殿,就象征圣殿从此与神的目的无关了。耶稣从那里上了橄榄山(3 节),可能是继续反映以西结书十一 23 的话,那里说“耶和华的荣耀”离开了城中的殿,停在该处。门徒全神贯注地欣赏**殿宇的建筑**,绝不单纯是从一个旅客观赏的角度出发(这批建筑物实在值得欣赏,请看 Josephus, *Ant.* xv. 392~402, 410~420 中的描写),同时还因为他们难以相信,耶稣竟能放弃这座奉献给神以荣耀祂的尊贵神圣的建筑,何况它的建筑还日臻完善。可是,耶稣的回答不仅否定圣殿,而且预言它将被彻底毁掉。弥迦书(三 12)和耶利米书(七 12~14;参看该书二十六 1~19)曾对所罗门的殿作出类似的预言,他们的预言且在公元前五八七年应验。可是耶稣时代犹太启示学的信念是:圣殿是不可能被毁的。耶稣的预言不脛而走,当祂受审讯(二十六 61)和判罪(二十七 40)的时候,这话被人歪曲诽谤。祂的话充分表现祂排斥犹太民族主义和掌管圣殿及礼仪大权的宗教领袖。

ii. 告诫门徒不要过早期待（二十四 3~14）

3. 根据马可福音十三 4 的记述，门徒们的问题仅限于圣殿被毁的时日。可是在马太福音里，问题不仅包括**这些事**，还有**你降临和世界的末了的预兆**。在希腊文里，后面这个词组之前用了一个单数定冠词，表明“降临”（基督复临）和“世界的末了”指的是同一件事。其作用就是让耶稣在本章里回答时，有足够的篇幅把这末世的事件与圣殿被毁的事件区别开来，耶稣一直是这样作的，而门徒们仍难以把两件事分开；这表明在他们心中（无疑也在所有听见耶稣如此预言的人的心中）圣殿被毁意义之大重于泰山，他们无法不认为它标志着世界末了的开始。耶稣要努力来扩大他们的眼界，使他们明白，就算没有圣殿，“世界的末了”还可能有一段时间才到，圣殿的结束（以及犹太教失去特殊地位）不一定就是一切的结束。**基督复临**（*Parousia*，即“降临”）一词在四部福音书中只在本章（3、27、37、39 诸节）里出现，但在使徒书信中曾多次用来讲耶稣在荣耀中降临。该词本意为“临在”（如：林后十 10 中的意思），但多用来指达官贵人的探访，君王或皇帝的巡视，也指神灵的降临；这里则专指耶稣最后一次的“降临”。**世界的末了**（*synteleia tou aiōnos*）在二十八 20 里还要再出现，严格地说它可以指任何一个时代（不一定是最后时代）的结束，于是有时被人认为是指“犹太时代”的结束，即指神的子民已从单一民族的时期，变成为万国万民的时期。不过，在启示文献中，一般来讲，这种说法是指“最终的”结束（欲详请看 Gundry, p.477），而且在十二 39、40、49 等节中，这个意义已出现过多次了。

4~5. 耶稣一开始回答，就提出了一个主要的问题：**被迷惑**，过急地作出末世的结论是危险的。**冒我的名**不是带着耶稣的权柄而来，或宣称有耶稣的权柄，而是要篡祂的位。祂是独一无二的**基督**，任何自宣为基督者都是冒名的骗子。在犹太战争爆发之前几年，曾有不少民族主义的领袖们，聚集起一帮民众附从他们（徒五 36~37，二十一 38 只提到了其中的几个），虽然记载中没有说他们自宣为弥赛亚，无疑他们的附从者是那样看他们的（见 Bruce, pp.320~322）。

6~8. 同样，在古代社会，战争和自然灾害时常也被解释成“末

期的预兆”。可是，这类事情在人类历史中始终存在，它们在神运筹一切的计划中是**必须有的**，与**末期**并没有特别的关联。第 7 节重述以赛亚书十九 2 的话，是为了指明这类事情在旧约时代就已经提到了。**灾难的起头**（本意为“产前的阵痛”，是启示文学中的一个术语，用来指新时代来到之前的灾难阶段）表示，这些现象固然最终将与末期的结束有关联，但绝非其临近的预兆，故不能用它们来判断末期的远近。由此看来，第 5~8 节中所提及的各种现象，明确地讲并不是“末期的预兆”。

9~12. 这几节也是一样，只一般地谈到将有灾难发生，多半指耶稣的门徒要经历患难，并不涉及整个世界。正如耶稣所预言，门徒要被恨恶，遭杀害（参十 17~22，那段经文与此关系密切，在表达形式上与马可福音十三 9~13 的对观段落更为相近。这里说对门徒的迫害来自**万民**，不光来自犹太人；十 5~6 和 23 节还说门徒的使命仅在犹太人中间，但到这几节他们的传道使命已扩大到万国万民中了，到二十八 18~19 这一使命将更明确提出）。迫害定要付出代价，**必有许多人因此而跌倒**（即“被绊倒”，与五 29~30，十三 21，十八 6~9 等章节中所用的动词相同；这里的用语特别回应但以理书十一 41 所言），在门徒群体中间也会发生陷害、恨恶、假先知和**不法的事情**，而不法的事又会使**爱心冷淡**，要注意这之间的联系。**许多人的爱心**本意为“对许多人的爱心”，即门徒“对许多”外人的爱心；若从这几节的思想发展来看，因为门徒群体是受逼迫的一方，所以这话的意思还是说“大多数”（门徒）对神对人的爱心都会冷淡。这是一幅教会走下坡的阴暗图画。上下文表示，这一切都是历史的一部分，在“末日”来到之前必须如此自然地发展，它却没有表示这些现象和“末日”在时间上的关系怎样。

13. 忍耐是启示学中的一个主题（例如：但十二 12~13）。当大多数人都“冷淡”了的时候，只有**忍耐到底的必然得救**，换言之，只有他们才能享受新时代的福分。**到底**的意思是“过去”，并不一定指预言中说的末了（不然在那之前活着的人不是就不能得救了吗？而且在希腊文里，要表示第 6 节和 14 节所说的“末期”必须前面加个冠

词，这里都没有)。本节重复了十 22 的话，那里清清楚楚指的是当时门徒向以色列人传道的遭遇，并非“世界的末了”。

14. 有关天国的福音请看四 23 的注释。第 9 节（“被万民”）已经暗示门徒们的使命将超越十 5~6 和十五 24 所定的界线。这里耶稣清楚地指出了—一个时间，到那时以色列的特权地位将要失去，以色列（及其宗教领袖们——见第二十三章）所坚决抛弃的福音将要向外邦人广为传布。天下的原词是 *oikoumenē*，本意为“居民区”，原是代表希腊语世界（以示与野蛮人有别）的一个普通词，后来指罗马帝国，再往后指当时人们知道的整个世界；所以说，它不是一个囊括天涯海角的地理专有名词，只表示福音要传遍全世界，给万国万民，即超越犹太人社会的范围（扩大范围自然丝毫不意味中止对以色列民的使命；见十 23 注释）。然后末期才来到，乍看起来好似可以计算出末日的日期，其实这要决定于如何定义“将福音传遍天下”的情况和具体时刻。在某种意义上，保罗早在公元七十年以前就可以宣布，他已在欧、亚广大地区“到处传了福音”（罗十五 19），从那以后，使徒们又不知有多少次可以作出同样的声明，说福音已传到比耶稣时期所知道的 *oikoumenē*（有人居住的地区）辽阔得多的地方。但是，耶稣的话不是测定这样。福音要传到犹太世界以外的遥远地方之后，末期才来到，我们不能从这话得到任何根据，决定末期何时该到。

iii. 犹太地危机的到来（二十四 15~28）

第 4~14 节说哪些现象不应被看作是“末世的预兆”，在某种意义上有点离题。现在让我们来回答第 3 节的问题：“什么时候有这些事？”15~22 节描述将要发生于犹太的灾难，并指出它便是第 2 节预言的圣殿遭毁的序幕；之后，第 23~28 节会进一步告诫门徒，即使景况是那样的可怖，也不可过早期待末世的来临——即使是那样，“末期也还没有到”。

15. 那行毁坏可憎的原是但以理书十一 31 和十二 11 的希腊文翻译，但以理书九 27 的说法亦同。在旧约的习惯说法中，“可憎恶的事”就是指以崇拜偶像来亵渎对耶和华的敬拜，但以理书指的是安提阿哥

四世依比芬尼公元一六七年，在耶路撒冷圣殿中竖起异教神像，因而破坏了圣殿礼拜的事。耶稣是预料这种亵渎行为在圣地（通常指圣殿本身，不是指耶路撒冷城，参，徒六 13，二十一 28）会重演；读这经的要会意是要求那些读过但以理的话的人扪心自问，衡量衡量自己的行为（参，但十二 10）。马可福音十三 14 不顾语法规则的要求，把站在用一个阳性分词来表示，这样“可憎恶的”便是指人了；马太把它纠正过来，用了中性分词，说明他理解耶稣是指与安提阿哥树立偶像类似的“事”。在圣殿被毁之前的时期，有哪些是属这类“可憎恶的事”呢？有人认为应包括该犹王计划在圣殿里为自己设像（那是公元四十至四十一年间的事，按此处上下文的要求看，作为危机的预兆显得过早——何况计划也并未实现）；有人认为指公元六十七至六十八年冬，罗马人即将围攻耶路撒冷时，奋锐党人把圣殿里的神物权供俗用的事²⁶⁹（时间倒正是我们这里所指的时间，但事情并无明显的崇拜偶像的迹象）；还有人认为应指公元七十年罗马人毁坏圣殿时树立罗马旗帜的事（犹太人视之为偶像崇拜）。当这最后一件事发生时，从耶路撒冷逃走显然已不可能，但第 16 节说的不是从城市，而是凡在犹太的都该逃，罗马人一开始围城，犹太全地就都要陆续遭到残酷的蹂躏。

16~18. 这事一发生，就等于提示人们赶快逃走，在犹太城郊的人应当逃到山上，因为罗马人要来洗劫村庄，抢掠农田，在屋顶上悠闲自得的人们将没空回去收敛家财，在田里耕作的人们也无法换下自己的工作服。这幅图画生动地表现了危机来临得很突然。优西比乌的著作（H. E. iii. 5.3）告诉我们，在围攻开始之前，有些耶路撒冷的基督徒，受到“神谕的启示”逃往约但河外的珀拉。耶稣的告诫不可能就是那“神谕”（因为珀拉并不在“山上”，而且当时“圣地”还什么事也没有发生），但可能对后来的“神谕”起了启发的作用。

19~20. 即使不携带过多的行李，逃难者的景况也已经够艰难的了。冬天巴勒斯坦的道路泥泞难行²⁷⁰，在安息日城门又紧闭，无法得到任何食物²⁷¹。

21~22. 请看约瑟夫的犹太战争（*Jewish War*）第五卷第 512~

518 页，以了解围攻时的恐怖景象。耶稣的话使人忆起但以理书十二 1 叙述的末世惨状，耶稣认为那段话至少是这些灾难的预示。但是这场毁灭性的灾难并不能充分发挥其威力：日子将要减少，为的是给选民以生还的机会，也许正因世上还有选民，才使神惩罚的严酷性得以减轻（参看所多玛的“义人”，创十八 23~32）。动词“被减少了”的被动语态表示，就连人间争战的恐怖程度，也在选民之神的掌握中。

23~25. 在第 5 节中提到的那些冒充基督的人们，在这种危难时刻，简直如鱼得水一般地活跃起来了。因为灾难深重时，以色列人就会把他们奉若神明，乐于接受他们的帮助。教会历史上（甚至今天）常有神的子民，在危难当头之时，不加分辨地接受似是而非的假真理，尤其当它伴有大神迹、大奇事的时候。圣经说“神迹奇事”并不都是神的工（参，申十三 1~3，可能是这几节的根据）。在这种情况下，若要选民避免被迷惑及过早期待“末日”，就须预先向他们发出警告（25 节）。

26. 当时普遍认为基督一定出现在旷野（这也许正是施洗者约翰引起一些人兴奋的原因，见三 1~3 注释），公元一世纪时也确有些起义领袖在旷野里指挥起义（见第 5 节的注释，并参看 Josephus, *Ant.* xx. pp.97~99, 167~172）。内屋（原意“库房”，指一个隐蔽的地方（如六 6），这种提法可能反映犹太人的思想，他们认为弥赛亚不知藏在何处，随时可能从隐匿之处出来（参，约七 27）。实际上，这种看法很易被人利用，在没有任何迹象的情况下制造一种假的期望；耶稣一再强调，说祂再来（与第一次来不同）一定不要在暗中，他不会在有些人根本辨识不出的情况下出现。

27. 与之相反，耶稣的再临要像闪电，清清楚楚，使全世界的人都看见（闪电总是突然的，这也是象征的一部分，但不是主要的；前面几节和本节的从东边直照到西边，使人人都能看见就表明了这点）。因此，在这里提到人子降临，正是为了说明不应从犹太战乱中去辨认耶稣何时复临，耶稣的复临具有完全不同的特点。

28. 这里用的谚语来自约伯记三十九 30，当然古代还有类似的

说法²⁷²。这句话同样表示人子的到来不会有错。看来这里说的是秃鹰而不是鹰，因为鹰一般不食腐尸；圣经的作者往往不注意所提动植物的种类，而且亚兰文是一词两用，两类大型肉食鸟都用这一个词表示。正像尸首在哪里鹰也在哪里一样，人子的来临也必同样明显准确，没有到处去寻找辨认的必要。

iv. “这世代”危机的顶点（二十四 29~35）

第 15~28 节谈到犹太的危机，但并未叙述危机的顶点即表现在圣殿的毁灭之中。可是耶稣的讲话本是由这个问题引起的（2~3 节）。当第 29 节谈到“那些日子的灾难一过去”，天体便要出现大变化，人们自然会想到，耶稣大概要专门谈圣殿的结局来结束自己的讲话了。岂不知下面仍未明确地提到圣殿，反而在第 29~31 节把旧约中的许多启示语句汇集一起，使当时的人听起来觉得是在描述“基督降临和世界的末了”时的情景（即回答第 3 节后半部分的问题）。而且此情此景的出现，断定要发生在“这世代”（34 节），可是基督降临的具体时日又不可知（36 节），第 27 节又清楚地指出基督降临与耶路撒冷被围不是一回事。这一切都要求我们再一次认真研究第 29~31 节的话，看一看究竟如何理解旧约的这些说法才正确²⁷³。

29. 本节一开头的短语就否定了下面的情景可能出现在距犹太战争十分遥远的某个时间，这短语后面所用的话语来自以赛亚书十三 10，三十四 4。第一句是以启示的形象语言描写巴比伦的败落，第二句是说神要对“万国”，特别对以东，施行审判。在历史上谈到神对城市和国家施行审判时，常用类似的语言（如：结三十二 7；珥二 10；摩八 9 等）。这样的语言固然也可以用来预言世界末日的崩溃，但首先还是指对现世的审判，特别用来描述各种政治势力的衰败。如果这样丰富多彩的语言宜于形容巴比伦那种异教国度的败落，那么用它来描述耶路撒冷的被毁就更为适合了，何况它还包含有对神的子民的地位和命运的重要暗示呢。所以说本节指宇宙的崩溃是不对的。“有人从字面上理解耶稣说的众星要从天上坠落，以为宇宙星系要解体，这些人的脑筋多么简单，想象力又是多么贫乏。”²⁷⁴

30. 人子驾着天上的云降临的说法(“基督复临”一词并未出现),显然是暗指但以理书七 13~14 的话,而那里的话,我们已经从前面看到(见十 23, 十六 28 注释),不是说“降临到世上”,而是来到神的面前领受权柄和神的承认。“人子驾着天云降临,不应想象是耶稣纯粹在作太空遨游,它是一种标志,象征耶稣在历史上和地上万族中,有扭转乾坤的巨大威力。”²⁷⁵ 这节的语言与第 29 节形容圣殿被毁的语言如出一辙;圣殿被毁是神的惩罚行动,也因此证明耶稣的权柄高于摈弃祂的犹太公会(这就是对圣殿被毁的重要性所应有的认识;参看二十三 29~39)。语言是引喻性的,铿锵有力,对旧约的形象性描述谙练通晓的人体会就更深切,可惜后代读者多不达此!

对人子在天上**的兆头**解释各异。最早人们想象是一个十字架的形象显现在空中,不过经文中并未如此说,而且按照第 29 节的象征性说法来看,此处也不应作直义的解释。有人说“兆头”就是胜利降临的人子;还有人指出,七十士译本中的 *sēmeion* 在旧约的希伯来原文中作“大旗”或“军旗”解,是神的子民聚集起来的信号;可参看以赛亚书十一 12, 四十九 22。在犹太人的礼拜仪式中讲到“从四面八方招聚散居的犹太人”时,把“大旗”和“号筒”(31 节中提到)放在一起已成公式²⁷⁶。无论怎么说,我们的理解至今仍停留在启示文学的象征主义范围,要想对“人子的兆头”来个具体的解释,看来不大可能。

人子胜利降临时万族都要**哀哭**,这在撒迦利亚书十二 10~14 已有预示²⁷⁷。**地上的万族**不如译成“那片土地上的各支派(家族)”,因为在撒迦利亚书十二 10~14 里,悲哀仅限于以色列地的各族²⁷⁸。由此可见,这里说的不是世界性的悲哀,而是以色列在看到他们“所扎的人”得到神公义的平反之后产生的一种反应。撒迦利亚书第十二章里说的悲哀是一种悔罪的表现,耶稣在这里有暗指以色列人将来会悔改的意思吗?还是我们想得过多了呢?

31. 本节的话也很显然是来自旧约²⁷⁹。请看以赛亚书二十七 13(并看上面第 30 节有关“兆头”的注释)来理解“号角的大声”,并参看申命记三十四 4 和撒迦利亚书二 6(七十士译本)来理解以下几个短语。上述各旧约章节指的是散居各处的以色列人的再次聚集,但这

里说的是招聚**选民**了(参看 22 和 24 节,在二十二 14 该词译为“选上的”)。“人子的选民”再也不仅是以色列人,而是(如八 11~12 所说)来自天涯海角的一小撮选上的人。这就是人子受权的必然结果。*angeli* 一词可译作“使者”(如十一 10),指在世界各地传讲福音的人,也可理解为**天使**(与十三 41, 十六 27 等节的词义大致相同),就是指传讲福音背后的一种超自然的力量。在十三 41,“人子的使者”把作恶的从他国里**挑出去**,而这里是把**选民招进来**。还有一点不同,十三 41 说的是最后的审判,这里说的则是普天下教会的增长(参看 14 节的注释),以色列从圣殿被毁,失去特殊地位之后,这件事才会发生。

既然旧约的形象描述手法受到了如此的重视,那么第 29~31 节,根据上下文的要求,也应看作是极为形象化地描述了圣殿将要被毁,以及其后果的神学意义。下面四节还要继续强调“这些事”的迫近,清楚地把它们与第 36 节以下所要说的不知何日何时的基督复临区分开来。

32~33. 巴勒斯坦生长大量的长青树,所以冬天**无花果树的秃枝**是很显眼的。这种树不到晚春时节不会长叶,所以一见有大**叶**出现,便知夏之将至。**这一切的事**(即第 15 节以下所说的怵目惊心的景象)也是如此,一出现便知日期近了²⁸⁰。既然耶稣的讲话全是针对圣殿何时被毁的问题来的,这里自然还是指这件事;“那行毁坏可憎的”和随之发生的一切,也必然标志圣殿及它代表的一切的结束。

34. 灾难发生的时间在本节就指得更为明确了。耶稣庄严地宣布**我实在告诉你们**,便是为了引起大家的注意。凡把这句话解释为指基督复临的,只能作出这样的结论:或是这话说得不对,或是**这世代**不能照正常的意思来理解,例如有人便理解这世代是指“犹太民族”或“不信基督的犹太教”。很难想象这个名词会有这样与之毫不相干,且令那两类人难堪的意义!再说,又不能轻易地说**这些事**所指的与前面几节描述的事情无关。按正常的理解,只有两种可能:若非耶稣错了(或者马太错误地理解了耶稣的话),就是耶稣还没有开始回答第 3 节后半的问题,即“你降临和世界的末了有什么预兆”,而仍集中

精力在回答门徒问题的前半，即“什么时候有**这些事**（指圣殿遭毁）？”

35. 耶稣的话（和神的话一样，赛四十 8）完全信实可靠；对那些错误解释第 34 节意思的人该又是一大难题了！

v. 人子会在想不到的时刻复临（二十四 36~二十五 13）

耶稣从一开始回答门徒们有关“你降临和世界的末了有什么预兆”的问题（3 节），就不断强调他不会透露再来的时间，他会在人们最意想不到的时刻降临，也就是说无先兆可以奉告。大多数人都会处于未加注意的状态，但是门徒们必须随时随地作好准备。二十四 36 的话在二十五 13 得到重申，所以这一段应视为一个整体，继续讨论“那日子、那时辰无人知道”的主题；这一段里有明说（如：39、42、43、44、50 等节），也有通过各种比喻和警句的暗示，都为阐明这一主题。二十四 36、42 的话也出现在马可福音第十三章里；第二十四章 37~51 节的大部分内容在路加福音第十二和十七章中也找得到；而二十五 1~13 的内容则只见于马太福音（或许路十二 35~37 也包含此意）。所以说，这一段讲话很像马太福音中其它大段的讲论，是把耶稣讲的互有关联的话汇集在一起，以强调第 36 节的意思。

36. 但那日子，那时辰标志主题的改变，第 33~34 节所说的“这些事”已不再讨论。对“这些事”发生的时间还可以清楚地划个范围（34 节），可是“那日子和那时辰”则没人知道。第 3 节为耶稣提出了两个问题，第一是“这些事”，第二是“你降临和世界的末了”，现在显然是在谈第二个问题了。第 37 和 39 节里两次特别提到**人子降临**，而这个提法在第 4~35 节里显然没有用过（第 27 节是个例外，那里正是说，人子降临的时刻与当时谈论的时期是不相干的）。人子降临的日期不仅人不知道，天使不知道，就连子也不知道。耶稣的这一自称曾出现在十一 27（见那节的注释）；在许多手抄本和各早期版本中，本节的“子也不知道”的句子都被删去了（见 RSV 边注），很可能是因为对耶稣这一无知在教义上实在难作解释，可是这一特点又绝不是无缘无故地吸收进口传经文中去的（在马可福音十三 32 的原

版本中无疑存在此句）。在新约里谈及耶稣知道的也有限，这是最清楚的一次了，其所以重要因为是在谈到父子关系时提的，这里面包含双重意思，一是父子之间亲密合一的关系，一是子对父的依从²⁸¹。

37~39. 时日既然没人知道，就一定会有人没有准备。与挪亚的日子相比，**人子降临**的主要目的是要施行审判，虽然祂降临还包括其它用意。正因挪亚及其家人都准备好了，而挪亚同时代的人对审判的警告毫不在意，毫无准备，所以都被大水冲走了。这里的深意是，准备迎接人子降临不是不可能，但不是靠数算日子，而是要一辈子随时随刻准备好，听从神的各种指示和警告。显然人要分成两类，一类是有准备的（因而得救），一类是无准备的（因而被弃）。

40~41. 有两个破坏了正常生活的事例，可以用来进一步说明这种划分是多么严酷。两个男人在**田里**做着一样的活计，两个女人在**磨坊**同样在推磨。所以说，划分绝不是根据不同的工作或环境，而全取决于是否准备好了。（参十三 30 以了解最后审判时有人得救，有人被撇的思想。）**取去**一词与一 20，十七 1，十八 16 和二十 17 中的动词同，意为把某人带着与你同去，所以这里指的是拯救那“带走的”，而不是将他毁掉。至于把他“带”到哪里去，没有说，强调的只是人子降临必将划分人类。

42. 从 36~41 节得出的必须随时作好准备的结论，也是本章以下各节以及二十五 1~13 的重点，有很实际的意义。马可福音十三 35 是一个家主故事的结语，与本节相同，马太把那个故事删去了（这样做并不奇怪，因为那个故事与马太 45~51 节较长的故事所说的意思一样）。**你的主** (*kyrios*) 在马可福音里是“家主”，为的是与上面的故事衔接；马太把该词潜在的指基督的意思道出来了（参七 21 注释）。

43~44. 第 36~42 节的要点在这个短小精悍的故事（路十二 39~40 有相同的故事）里点了出来。要是破门而入的贼（**破门**实际上是“挖透房屋”，是强进泥舍最简捷的办法）事先发出警告的话，人人便都会警觉起来；人子就像这窃贼一般，并不告知他来的时辰，所以只有随时戒备才能做醒预防。道理已说得如此透彻，而有些基督徒

仍企图靠计算来数出耶稣复临的日子，这岂不是荒唐吗！

45~51. 这里有个长一点的故事，讲的要点与前一个相同，也是说“作好准备”是有实际意义的。故事讲一个仆人（原意“奴仆”），主人给他权柄在主人不在期间管理家业（参，二十五 14 以下，一个仆人的责任）。他可以精心管理（45~47 节），也可以胡乱应付（48~51 节）。这不同的态度可以帮助我们对“准备好”有更具体的理解；准备好并不是静坐干等，而是要负责供给家里的人食物（45~46 节），也就是说要通过服事人来准备迎接人子的复临。反之，“不准备”则包括为谋私利而剥削他人（49 节）。所以，“‘照看’是要勤恳主动、尽忠负责地服事人”²⁸²。因尽忠而得的报偿是一个更高的长期负责的位置（47 节；参，二十五 21、23）；因不忠而得的惩罚照字面翻译就是“切成碎片”（51 节，见 RSV 边注）。这残酷的景象使人想起十八 34 里的“掌刑的”（参，撒上十五 33；来十一 37）。像二十三 13 和二十五 30 一样，这个故事也有其实际的意义，所以下面说的仆人该受的处治，与前面章节（如：八 12，十三 42、50 等）中恶者的最终结局一样。他的命运将像假冒为善的人的命运一样；在第二十三章里“假冒为善的人”因未尽职而受到谴责，一个不尽忠的门徒也不能企望结果会比他们好。

二十五 1~12. 十童女的比喻进一步呼召门徒随时作好准备迎接“人子的降临”，因为那时刻没人能预料。这里本已把人分为准备好了的和没准备好的（二十四 40~41、45~51），现在又从“那时”**聪明的和愚拙的**（2、8~9 节）不同的结局中更清楚指出了这点。在七 24~27 和二十四 45 划分两种人时，都曾使用过类似的语句，每种情况下“聪明人”总是一个尽心竭力，以实际行动作好本职工作的人，这个故事基本上也是说应以实际行动迎接那“日子”的来临，以免毫无准备。日子一到，再准备就来不及了，**门便会关上**。

至于故事的细节中哪些是“比喻性的”，则见仁见智，各有不同了。按九 15 的话，把新郎看作是耶稣本人该是没有问题的。旧约时常将**耶和華**（不是弥赛亚）比做新郎，把以色列比做新娘（赛五十四 4~5，六十二 5；耶二 2；何一~三等），所以这里用新郎比喻耶稣是很

大胆的，不过在耶稣的许多比喻中，给自己委派一个旧约中特用于耶和華的角色，早已不乏其例²⁸³。既然这段话的中心是人子的复临，这样理解祂的角色是应该的，把娶亲筵席看作是弥赛亚的筵席（如：二十二 1~14；参，八 11 注释）也不为过。但是如果非要弄清那油指的是什么，（指信心？优异的工作？）非要知道童女除了分为准备好的和未准备好的之外还有什么意义，恐怕就超出了这段话的要求。故事描写得生动细腻，但其基本意思还是告诫人们要作好准备，这一告诫适用于不同的人、不同的时间，但特别针对的还是那些以传道为己任的教会人士，告诉他们不可以为他们的未来是已经无条件保了险的；十个童女本都是预备参加婚宴的，在最后一分钟到来之前，她们之间并无明显的区别，到了决定性的一刻，准备好了的和没准备好的才会被截然分开。

1~4. 那时二字将这个故事与前面的警告联系起来；这几节并不是笼统地描述**天国**，而是讲当神至高至上的计划于人子降临中达到其至高点之时，情况将会怎样。故事的许多细节无法解释清楚，因为我们对当时娶亲的习俗不甚了解。**童女**可能是伴娘，也可能是新郎家中的仆人，也可能是邻居朋友。（即使译作“伴娘”，也无须按现代文化的概念来理解！）她们都在等待着护送新郎参与盛会行列，这大概是在新郎迎接新娘回家参加婚宴时所举行的最后一个娶亲仪式。显然这应是一支高举火炬的队伍，**灯**就是“火炬”（将碎布蘸饱油绑在一根棍子上），不是一般的座灯，在五 15 和六 22 里讲到座灯时用的是另一个词，这里用的词通常当“火炬”讲²⁸⁴。早期抄本中第一节的末尾还有“和新娘”的字样（见 RSV 边注），后来的版本中为什么没有呢？这里有两种可能，一是当时加上是为了使故事的画面完整，（婚礼上没有新娘成何体统——不过耶稣讲故事不一定要面面俱到！）；二是被某教会删去了，因为它认为“基督的新娘”就是教会（弗五 23~32）；后说较可能。

5. 耶利米亚（*PJ*, pp.172~174）振振有词地论证说，**新郎**之所以**来迟**，是因为财政方面的谈判拖延了。来迟的主题已出现在二十四 48，到二十五 19 还会提到；在马太写书的时候这无疑已经是一个问题

了——来临既然十分“紧迫”，怎么又能迟延那么久呢？这个故事与上一个一样（见二十四 50），强调无论怎么迟延都不应成为没有准备好的借口。童女都**打盹睡着了**（若翻成“打盹而熟睡”更能表现希腊文动词时态的意味），这并没有什么不是，“聪明的”、“愚拙的”都这样做了，事情往后延迟，不等于生活也停滞不前，人也不能总不睡觉。问题在于他们是否准备好了迎接随时的召唤，还是等到最后一分钟才开始准备，以致造成无法挽回的后果。

6~10. 收拾灯原意就是“把火炬准备好”。为了列队前行，他们必须点着火炬。一个灯油充足的火炬可以燃点十五分钟左右，没有油的火炬自然着一会儿就灭了。**聪明的**断然拒绝分点油给**愚拙的**（实际语气恐怕比 RSV 的翻译更强硬一些：“不行，我们自己还不够用……”），并不能说她们自私，不关心别人，这段情节的意义在于提醒我们，最终谁也不能靠着别人来为自己准备。故事以**门就关了**结束，在现实中也不符合村民娶亲的气氛，不过有力地指出在神的时间表上也有“太迟了”的时刻（参，来三 7~四 13）。

11~12. 童女们的哀求更加强了故事的色彩。这一呼一答使我们不能不想起七 22~23 的话；这两处的**我不认识你们**是斩钉截铁的回绝，不一定与事实相符（伴娘只剩一半怎么能行呢！）。二十二 14 的说法“被召的人多，选上的人少”是二十二 11~13 故事的概括，也是这个故事的贴切概括；总之，作一个忠于职守的门徒，单“有行动”还不够，还必须准备好迎接最后时刻的到来。至于我们应当如何准备，这个故事并没有说，该是下个故事的重点。

13. 本节为从二十四 36 开始的一整段讲话作了总结。虽然表面上与刚刚讲完的故事不完全一致（聪明的和愚拙的谁也没有“**儆醒**”——即**注意**的意思），但却是用另一种比喻词语来重复号召大家随时随地作好准备。

vi. 有关才干的比喻（二十五 14~30）

“作好准备”是上一段的主题，也是这一段的中心议题，因为这

个比喻还是在讲一个主人去了又“回来”，以及那些应该准备迎接他回来的人的不同结局²⁸⁵。除此之外，这个比喻还承担了另一个任务，即回答十童女的比喻中未得回答的问题：什么是“作好准备”？不是消极的“等待”，而是积极的行动，认真的做出成绩，使得主人“来到”之后能够亲眼看见并且予以肯定。所以这段等待的时间，不是让“仆人”虚度荒废，而是给他们一个机会，让他们充分发挥“才干”，把主人委托他们的事做得好上加好。

英文的 talent 一词作天赋的（或超人的）能力的意思就是来自这个比喻故事，代表“充分发挥出潜在能力”的一种需要。在希腊文里 *talanton* 仅仅是指一笔钱，也就是这个故事内容的一部分。我们的理解千万不可受英文该词使用习惯的影响。在耶稣讲话的上下文中委托给仆人的不同数量的钱，似乎并不代表世人普遍得到的天赋才能，而是指天国的特殊厚待。门徒们所得的机遇，无论在质的方面还是在量的方面都不一样，但他们都忠实地充分利用这些机会和条件，直到主人回来。所以说，“作好准备”包括忠心地履行了我们作门徒的职责，无论大小。分配任务在主人，仆人只要忠心地完成交给他的任务就是了。

在路加福音十九 12~27 有个类似的比喻，其要旨与此基本相同，但细节上有很大出入。一般认为它们源自耶稣同一个比喻，但哪个版本更接近耶稣的原始故事则看法不同。不过，我们至少可以认为，耶稣在不同的场合讲过相同的故事，为对不同的听众强调不同的方面，在细节上作过些改动。无论如何，我们应根据每个故事的情况来解释该故事，不必受其它故事的影响。

14~18. 这里用又字（英文为 *for*）表示本段与二十四 36~二十五 13 那段（特别与第 13 节的劝告）在内容上有密切的联系。奴仆（*servant* 是英文惯用的婉词）常常被提拔到势大责重的位置上（参，十八 23 以下，二十一 34~36，二十四 45 以下）。就算他们真有这样的权位，交托给他们的金额也是够大的了：一他连得在不同的地方价值不同，取决于含金成分的多少，但一般来讲相当于六千得拿利（见二十 1~7 注释），照现代购买力来推算，大约价值数千英镑（参十八

23~24 注释)。将如此巨额的钱款**按着各人的才干**分给他们，不只具有经商的意思，还表明神按每个人的不同情况和特点，向自己的子民提出不同的要求。第三个仆人未理解主人的意图，没有拿银子去做事，反而把钱安全地保管了起来。照他这目的（自然是错的）来看，他的行动不能算不对，后来一位拉比讲论说：“钱只有埋在地里才能守住”（*Baba Metzia* 42a）。不过，请参看十三 44 所说的可能性吧！

19~23. 请看二十五 5 中**许久**的注释。**算账**二字更说明当初给他们钱的时候，便有让他们作买卖的意思——赚钱不是意外，而在意中（参，路十七 10 的思想）。对尽忠的“报偿”，“不是发给奖金，而是委以更大的重任”（Schweizer, p.471）。两个仆人尽管当初责任有大有小，但所得的称赞没有不同，因为他们所赚的比例是一样的，这点很重要。**可以进来享受你主人的快乐**根本不像商业用语；（就连 *GNB* 较为通俗的说法“进来和我一同享乐”也没有商业的味道！）这里（第 30 节也一样）的实践意义同样潜藏于故事之中。

24~28. 第三个仆人根本没有理解他任务的性质。他之所以失败并不是因为懒惰，而是由于“一种东方人特有的、类似宗教的宿命论”（Bonnard）。他把主人看成是个“贪得无厌的资本家”（Beare）（主人在第 26 节给予严厉的反驳）。一切不尽完美的人物刻画，无论是这里还是在其它比喻中（如：路十一 5~8，十六 8，十八 2~5 等处）当然都不是用来影射神。尽管故事指出了主人的不是，但仆人的行为仍属不负责任；它代表着一种不敢勇往直前地作门徒的态度，是一种“不求有功但求无过的宗教”（Schweizer, p.473），故而不能有所收获（与十 39 所说的相反）。“作好准备”并非只求保持清白，而是要积极尽责，忠心耿耿地去做工，并取得成效。

29~30. 第 29 节是十三 12 的重复（见该节注释）。第 30 节又和二十四 51 一样；故事至此突然转向实际的应用，传统所述的恶者的命运（参八 12，十三 42、50）已清楚地表明，这个比喻故事应从人最终得救还是遭弃这个根本点上来理解（第 21、23 节已经暗示）。

vii. 最后的审判（二十五 31~46）

贯穿第二十三、二十四、二十五章的审判主题至此达到了壮丽的高峰。特别是作好准备迎接人子复临的呼召，已经接二连三地提出了怎样才算是准备好、如何准备等问题。前一段已开始回答这些问题，现在我们需要进一步理解，审判将要在什么标准上来进行。

这段最后审判的描述十分有力，但往往被人误解为“比喻性的”。事实上除了第 32~33 节用牧人的直喻之外，其它部分全是对审判场面的真实描写，与旧约及以后犹太文献中关于“主的日子”的预言性和启示性异象的描述无甚差异，且至少在三点上有过之：（a）人子居中心，既是审判者，又是欲“蒙福”的人（34 节）所必须追随的；（b）不只外邦人，而且“万民”都要受审判；（c）审判的标准不是他们对以色列的态度，甚至不是他们对神的律法的态度，而是他们如何对待耶稣的“小弟兄”。

以前普遍认为这段话的意思是，决定一个人是否永远得救，是根据他有否对一切有需要的人做善事，因此显然就是讲人道主义的道德了，并没有特别的基督教内容在内。保罗的教导是说，一个人称义是靠对基督的信心，而不是靠“做好事”，那么凡根据保罗的教导来理解福音的人，读了这段岂不会不知所措了吗？马太（或耶稣？）难道反对保罗？

后来，一些释经者坚持说，把穷人都解释为耶稣的**弟兄**并不合适，何况与马太福音中其它地方讲到“这些小子”（参看下面第 40 节的注释）时的提法也不相符。于是，越来越多的人认为审判的标准并不是笼统的对穷人行善，而是万民对有需求的**门徒**所采取的态度。他们把这段话看作是十 40~42 的继续，那里说把一杯凉水给这小子是“因为他是门徒”，因此“人接待你们，就是接待我”。至于耶稣头脑里所想的是专指**传道的基督徒**（第十章的上下文如此）呢，抑或还有牧师与教师，或门徒中间一些特别的组织（那些不为人所注意，但“在天国里是最大的”人，十八 3~4）呢，却意见纷纭。但无论如何，不同意见中的一致之处是，审判的标准不仅是博爱，还有人们对待天国的态度，即对待耶稣的“弟兄们”的态度。所以，正如七 21~23 所说的

那样，根本上是与耶稣本人的关系问题。

这种解释看来与马太福音整部书的神学观点最为一致，在下面的注释中将逐步予以介绍²⁸⁶。

31. 人子在荣耀里同着众天使降临的说法，已经在十六 27~28 和二十四 30~31 里出现过，而祂荣耀的宝座的提法又是十九 28 的重复。在评释那些章节（还有十 23）时我曾说，但以理书第七章中的异象要由耶稣来应验，是借着从祂受难到祂复临（即但以理书七 14 预言的将要成为现实的“永远统治”），这整整一段时间逐步的实现。我们在这里可以看到这种日趋实现的高潮，因为从下所言，我们似乎很明显已到了人子借着复临和最后审判，以最终显示其权柄的阶段了（是从二十四 36 以来整段讲论的中心议题）。其实，耶稣也超越了但以理书第七章的异象，因为那时神是坐在王位上的审判者，现在是人子自己坐在宝座上为王（34 节）；此外，众天使与祂同来是反映撒迦利亚书十四 5 的话，在那里他们是在“耶和华你们的神”来施行审判时与祂同来。第 32 节的话则反映约珥书三 1~12 耶和华聚集万民并施行审判的内容²⁸⁷。不过，这位神仍然是“我父”，那曾经宣布审判的；这段的思想与约翰福音五 19~29 很相近，那里说父赐予“行审判的权柄，因为祂是人子”（约五 27）。

32~33. 牧者的比喻是为了再次强调最后要把在那之前混在一起的彻底分开（巴勒斯坦人放牧的羊群中通常既有山羊，也有绵羊，从外表看，很难一眼从绵羊里把山羊挑出来，它们不像欧洲变种的白山羊那样！）；参看第十三章的比喻，那里也强调了区分的思想，也是自二十四 38 以来的一个主要内容。在得救的和被弃的之间没有中间位置。绵羊（商业价值较高）在旧约中一贯代表神的子民，在这里更是象征那“蒙福的”。右边和左边在犹太文化以及其它许多文化里都象征受宠和失宠，好运和厄运。

34. 关于人子是王这点，请参看十三 41，十六 28 和十九 28。这称号反映了但以理书七 14 所说的人子的最终命运。但是，祂若是王的话，义人将承受什么样的国呢？十九 28 说祂的门徒将与祂一同享

有王的权柄，二十五 21、23 又确切地说将“奖给”他们更大的权柄。所以，本节所表达的思想不仅是他们“进入祂的王国”，而是代表祂，或与祂同享祂的权柄，也就是说他们要在祂之下为王。为理解所预备的，请参看二十 23，意思仍是在“祂的国里”与祂分享权柄；至于他们是谁，现在尚不得而知。要知道这个国创世以来便已存在，确实可靠且不可更改；对于在一个充满仇恨的世界遭受迫害的门徒来说，这该是多么坚实牢靠的保障啊。

35~36. 这里所提到的一系列困境使人联想到第十章耶稣对门徒的警告，即他们传道时会遇到什么苦况，也与保罗在哥林多后书十一 23~27 所描述的他作为一个基督徒传道人的经历明显一致。以赛亚书五十八 7 里讲到那些遭遇困苦的会得到善待，同样的话在这段里重复了四次，身为门徒的应谨记以作实践真理的指引。一个人正是靠这样的行动来准备迎接审判的。

37~39. 义人一词通常表现一个人的性格或行为表现，不过还可具有法律意义，即“宣判无罪”，故在这里指那些被判为义的（参十三 43、49）。他们甚至看不出帮助的是谁，这就充分地证明王是多么屈尊俯就，隐蔽在自己最卑微的追随者中间。

40. 为理解耶稣的弟兄，请参看十二 48~50 和二十八 10，这一术语专门用来指耶稣的门徒，不是泛指一切人。他们中最小的使人联想到在十 42 第一次出现，及以后在十八 6、10、14 等节较多涉及的“这小子”的提法（见这几节及十八 5 的注释）。在十 42 里特别指奉主的名出去传道的门徒，在第十八章则更偏重于指教会内部的关系。所以，把“他们中最小的”看成是一群特别的人是不恰当的。无论耶稣的这位弟兄是多么微不足道，服事他就是服事了耶稣，那服事的行动就是审判的标准，因为它表明了一个人对耶稣的态度。值得指出的是，所有谈到“这些小子”的章节都强调他们的重要，因为他们与耶稣是有关系的（请特别看十 40、42，十八 5）。“马太福音或其它对观福音书中的这一传统观点，与教会是基督的身体的概念最为接近”（Green, p.206）。

41. 正像七 23 一样，最后的判决就是**离开我**，即失去与耶稣的关系。拿火当作地狱的写照，请参看五 22，十三 42、50 和十八 8~9。这里的火是永火，和十八 8 一样，永这个字可以表示两个意思，一个是“永不终止”，一个是“属于以后的世代”。如果是前者，则又可作两种理解：或是指这火永不熄灭，每次的燃料虽不能永烧不尽，但总不断有新的燃料添加进去；或是指那**受咒诅的**要永无止息地忍受燃烧的痛苦。有人相信地狱就是有知觉的无穷无尽的受煎熬，而有人就认为是彻底的消灭²⁸⁸。显然本节和第 46 节所用的术语本身无法解决两者的分歧。尽管第 34 节说“国”是为蒙福的人预备的，但火并不是为被咒诅的人，而是为**魔鬼和牠**的使者预备的；被咒诅者要遭毁灭的命运，与魔鬼和牠使者的下场不同。

42~45. 这几节与第 37~39 节一样，主要表现了惊讶与误解，耶稣对服事人的评估方法与人不同，祂的教训往往把世俗的标准颠倒过来。被咒诅者的“错”还不在于他们做了错事，而是他们没能做对的事。二十五 1~12、14~30 都说明不做应该做的事便会导致被定罪。

46. 整段话里说只有两类人：蒙福的和被咒诅的，“相合的”和“敌对的”（参十二 30）。所以现在也只有两个归宿（参，但十二 2）。对永的理解请看第 41 节的注释。不过，既然“火”和**刑罚**可能包括消灭的意思，生按其本质来说自然是没有结束的可能性的。如果用“永不终结”来形容恶者的命运是个“不幸误译”的话，永生的意思可一定是“永不终结”了²⁸⁹。

V 耶稣的死和复活（二十六 1~二十八 20）

下面所要讨论的事件是耶稣传道活动的顶峰，又是祂传道的主要目的，这与全书，尤其是与自十六 21 起一再预言的事完全相符。这段记叙绝不应视为全书的“附记”或“跋”（“五书说”将马太福音从结构上分为五段讲论，而把第二十六至二十八章视作“跋”，见导论 V “马太福音的结构”第 (iii) 段）；还是柯勒（Martin Kähler）的说法正确，他将全书的重点放在这最后一段，而认为四部福音书均

属“附有长序的耶稣受难记”（未免有几分夸大！）。

从这里开始，马太在运笔上紧紧遵循马可的记事（路加与约翰则只保留马可记事的基本顺序，在内容上吸收了不少重要的口传材料）。事实上，马太福音第二十六至二十七章等于是马可福音第十四至十五章的重述，除若干无关宏旨的细枝末节，和马太特有的叙事习惯以及征引旧约经文外，几乎没有增删。最明显的一点区别，便是马太福音二十七 3~10 记犹大之死的这几节，在马可福音中没有，还有就是马太的故事仍是结构上以“公式化引文”为中心，并扩展内容为应验旧约预言的故事，像他第一、二章中的写法一样。这一段最显著的特点是已不见耶稣的教训，除了几句关键的话之外，耶稣一直保守缄默。耶稣教训人的时刻，或者说，回应耶稣呼召的时刻已成过去。余下的只有祂来到世上最后要做的事了。

这三章中贯穿着两个相辅相成的重点。其一是耶稣的毅然从命，这“命”是为应验旧约经文而“必须”发生的事。神的儿子并没有因为压力太大而被迫作出牺牲，祂欣然成就父的预定计划，祂是去履行自己的职任。其二是那些极欲除掉耶稣的人（主要是犹太宗教领袖，还有犹太群众，尤以卖主的犹大为最）久经密谋，因而无法推卸罪行。这样，神的救世计划和人的悖逆罪行便交织成了一出气势磅礴的伟大戏剧，以第二十八章耶稣被提为万有之主的伟大胜利为剧终。

A 受难的准备（二十六 21~46）

i. 引言（二十六 1~2）

马太最后一次使用公式（参七 28，十一 1，十三 53，十九 1），在其中加上一切二字是为了强调耶稣教训的终了。如果和申命记三十二 45 标志摩西申命已毕的那个公式互相对照，便不难发现马太是有意重复该公式的。耶稣在此重提祂先前所作的关于自己受难的预言（十六 21，十七 22~23，二十 18~19），是为了说明即将发生的事是神所预定的，（早在第 3~5 节众人的策谋之前！）耶稣已预知且坦然接受。耶稣受难在逾越节期间并非巧合；纪念以色列人得救出埃及的日

子，正是作出终极救赎行动的最合适的时刻²⁹⁰。到第 17~30 节，逾越节预表意义的重要更清楚的显示出来。“过两天是逾越节”的**过两天**，可能就是“后天”的意思。“逾越节的正日”是尼散月十四日，以傍晚宰杀羔羊的时候为开始，不过这个词在整个节期内都没有准确指明，特别是吃逾越节晚宴的时刻，因为那已经是尼散月十五日了（犹太人计“日”以日落为始）。所以，耶稣说那话的时间可能是尼散月十二或十三日。关于时间的问题在第 17 节还要涉及。

ii. 杀害耶稣的预谋（二十六 3~5）

3~4. 由**大祭司**主持，有**祭司长和民间的长老**参加的会议，至少是公会下设的一个委员会召开的半官方性质的会议了，因为这后两种人已构成公会的主要成员。然而在这正式决策的紧要关头，反对耶稣最力的文士和法利赛人却未见提及，在二十七 62 之前根本未看法利赛人之名，而直到二十六 57 和二十七 41 才再见文士之名（马可福音十四至十五章中数次提到文士，均被马太略去），其原因恐怕是，虽然他们也有代表参加公会，但耶路撒冷却是祭司和贵族集团的天下。马太自此强调那两个集团的积极参与是为了说明，正是这些以色列民最终弃绝了弥赛亚。**该亚法**这个名字在马可福音没有提及，他任大祭司职的时间是公元十八至三十六年。

5. 惧怕**民间生乱**，是因为二十一 8~11、15~16 记载民众曾夹道欢迎耶稣。犹太宗教领袖策划捉拿耶稣的时间不能待到节日**宴席**之后，因为耶稣很可能悄然离开耶路撒冷，可又难以在宴席前动手，因为民众已到达耶路撒冷，数天聆听耶稣“煽动”的教训。据耶利米亚的看法（*EWJ*, pp.71~73）认为，希腊文 *en tē heortē* 之意并不是“当节的日子”，而是“当着喜庆欢腾的众人的面”，这说明当权者绝不想大张旗鼓地逮捕耶稣。耶利米亚的译文未必恰当，但却正确地揭示了犹太宗教领袖的两难之境：捉拿耶稣非**当节的日子**不可，可又必须不惹麻烦，因此只能施以**诡计**（4 节）。此时此刻恰有犹大出来卖主请赏，使宗教领袖的难题迎刃而解（14~16 节）。

iii. 在伯大尼受香膏的事（二十六 6~13）

马太在写犹大为宗教领袖们解围一事之前，先插叙了一段动人的故事，以压倒弥漫于第 3~6 和第 14~16 节阴谋敌对的气氛（马太在讲述这故事时，采用马可的习惯写法，于大叙述中穿插小叙述，使之彼此映衬，相得益彰）。这个浇香膏的故事毫不隐晦地指出，耶稣负有弥赛亚的使命（“弥赛亚”原义即“受膏者”），也道明耶稣已准备为完成这一使命而去赴难受死。祭司和犹大之流设计谋害耶稣，他却大义凛然地面对弥赛亚的苦难。

四部福音书均记载有某妇女为耶稣浇香膏的故事。马太、马可和约翰均指出事情发生在伯大尼，离耶稣受难的日子不远，不过约翰记述的与他们在细节上有些出入（包括事件的日期——他说是在耶稣入耶路撒冷之前）。然而路加福音七 36~50 则不仅在时间、地点、环境等方面不同，内容上也有出入（所记之事发生在加利利一个法利赛人家里，向主献香膏的是一个“罪人”，从而引出耶稣关于爱和赦罪的教训）。可以推断，路加所记的是另一件发生较早的事，这个为耶稣浇香膏的女人（唯独约翰记其名），显然是有意仿效那次爱的献礼。

6. 耶稣在伯大尼有不少挚友（约十一 1~2，十二 1~2；参，路十 38~42），至少逾越节的第一夜，耶稣和祂的门徒是在这里共同度过的（见二十一 17 注释，也见下面第 30 和 36 节注释）。我们对**长大麻疯的西门**知之不详，他可能是当地的一位知名人物。他的病早已被耶稣治好了（否则他没有可能设宴待客），只是人们仍按习惯呼他“长大麻疯的西门”，这差不多已成了他的诨名。

7. 所谓**极贵的香膏**，马可和约翰均记为“真哪哒”，一种由印度进口的甘松香油，价极昂贵，专用来为死者膏身（*NBD*, p.855）。这一事实是耶稣说出第 12 节的话的基础，但该妇人并未如此理解，她这样做是来表示她诚恳地相信耶稣就是弥赛亚。在宴席间以香膏涂抹贵宾固然是古中东的习俗，不过使用如此昂贵的香膏未免显得奢侈。

8~9. 对这一举动表示不满的，据马可记载，“有几个人”；据约翰记载，只是犹大一人；而马太则说是**众门徒**。马太这样记，显然

是想藉此告诫读者,即使最虔诚的基督徒也难免受世俗价值观的左右,而将奉献给基督这样的“美事”视为“枉费”。他们惦念穷人之心固然可嘉,但本末倒置却是不可取的。

10~11. 耶稣的回答确立了在这一特定情况下孰轻孰重的原则。这是一件“美”事(若译“佳行”、“懿行”或能更确切的表达希腊语的 *kalon*),因为那时耶稣依然在世,这一行动正把握了这珍贵时刻。这里毫无贬低赈济穷人这一长期义务的意思;且第 11 节实际上是申命记十五 11 的重申,说明济贫是耶稣的门徒永须承担的义务。然而这义务不应成为刻板的规定,以致把发自内心向耶稣奉上爱礼(即使奢侈一点亦无妨)的机会都放弃了。

12. 按葬俗的规矩,是在人死后入殓之前才用香膏膏身,而绝不是活着就膏身以为安葬之用(见可十六 1;路二十三 56~二十四 1;约十九 39~40)。耶稣对该妇人的佳行所作的解释,似乎已在暗示祂将被视作罪犯处死,故不会为祂行葬礼,当然也就说不上为祂膏身了。马太也遵照这个逻辑,在记述耶稣安葬时未再言及为耶稣膏身的事。

13. 济贫的善行或会很快被人遗忘,但这爱主的“枉费”却要永远纪念。耶稣在此上下文中的这福音是很关键的,此语在二十四 14 即已出现(“天国的福音”),两处均指要进行普及“天下”的传道活动(此处的 *kosmos* 意即普天之下,较二十四 14 的 *oikoumenē* 的概念更广);然而,如果说二十四 14 的“天国的福音”尚只理解为耶稣的教训的话,这里就显然还包括祂的一生,特别是祂受难的大事。

iv. 犹太参与密谋(二十六 14~16)

14. 此处是第 5 节的继续,述说祭司长的难题是如何解决的。加略人犹大之名只在十 4 的十二使徒名单中提过一次,而从现在起,他则要成为耶稣受难事件中的主要角色(二十六 14~16、21~25、47~50,二十七 3~10 诸节皆以他为叙述的中心)。犹太的参与纯属自觉自愿,从第 15 节可见,他纯粹是在做一笔冷血交易。他卖主的动机只有凭我们自己来推断了。约翰福音十二 6 告诉我们他是个见钱眼开的人,且所涉金额(相当于 120 得拿利,为此请看二十 2 的注释)也不

算小,但仍难令人相信只为这区区银价,他就背信弃义。就算他是十二门徒中唯一的犹太人(见十 4 注释),平时对几个加利利渔民的领导地位愤愤不平,这种文化上的优越感也不足以使他遽然叛卖他所崇信的人。很可能是耶稣对弥赛亚使命的看法(第 12 节正说得明白)令他大失所望,与他当初加入的目的全然不同,加之看到他所企冀的以色列人复兴统治尚遥遥无期(参十九 28),近在眉睫的倒是坐牢受刑的威胁,所以决计尽早脱身。他甚或真以为耶稣归根结蒂是个假先知(如大数的扫罗之所想),迟早非身败名裂不可。总而言之,不论他卖主的动机为何,在马太笔下,他不是被迫的告密者。欲知他的所为在神的计划中占什么地位,请看第 24 节的注释。

15. 在这种情况下,把他交给你们是指犹太利用与主朝夕相处之便,窥寻能避开过节群众耳目的机会,以及时通报犹太当局来秘密捉拿耶稣,犹太宗教领袖利用内奸,无非是为了避免民众骚乱。三十块钱(舍客勒)是古代一个奴仆的身价(出二十一 32);然而马太特记这个数目,是与撒迦利亚书十一 12 相呼应,那里“付给”那见弃的牧者的“工价”便是这个数额,有嘲弄的性质;那牧者正是弥赛亚的象征²⁹¹。

16. 从那时候的公式与用于四 17 和十六 21 的公式一样,标志一个新阶段的开始。它表示船缆已经解下,船已顺流而行,只等寻找机会了。

大局已定,“一方面耶稣平静坦荡地期待,另一方面犹太宗教领袖却鬼祟狡诈地预谋。一方面忠贞信女对耶稣奉上爱礼,为祂的死作准备,另一方面犹太却横心背叛,伺机行动……。马太福音二十六 1~16 确为耶稣受难的故事和主题奏出了壮烈的序曲”(Senior, p.50)。

v. 最后的晚餐(二十六 17~30)

不管犹太宗教领袖们如何密谋暗算(3~5、14~16 节),形势却一直在耶稣的掌握之中。祭司们的计谋未定,耶稣已预先知道(2 节),犹太参与的角色也早在祂的明察之下(21~25 节)。现在他就要开始这事件的进程,下面几章中的受难故事将会一气呵成,直达被钉十字

架的顶峰。我们不应忘记，整个事件是在逾越节的环境下展开的，并以耶稣的“逾越节”筵席为发端，并赋予这熟习的礼仪崭新的意义。

17. 严格地说，**除酵节**摆设筵席的日子是尼散月从十五日至二十一日，但往往将十四日的逾越节也算在内（尼散月十四日当晚，一切发酵之物便已开始从房内清除：参 Mishnah *Pesahim* 1:1~3），由此可见，**除酵节的第一天**就是尼散月十四日了²⁹²。

按正规，**吃逾越节的筵席**的时刻应在尼散月十五日开始的傍晚（请注意，犹太人计日是从日落算起，不像我们从子夜算起）。但按约翰福音的记载（尤其是约十三 1，十八 28，十九 14），耶稣最后的晚餐明显地是设在尼散月十四日开始的夜晚（即较正规设宴的时间提前一天），这样算起来，耶稣的死日便是尼散月十四日将尽的午后时分，正是宰杀逾越节羔羊的时刻。保罗曾说“我们逾越节的羔羊基督已经被杀献祭了”（林前五 7），此其一；犹太独立的口传材料说耶稣被处死于“逾越节的前夕”²⁹³，此其二；天文考察计算证明，公元二十七年至三十四年之间所有的尼散月十五日均非星期五（*Finegan*, pp.292~296），此其三——以上三点均支持约翰所记的耶稣最后晚餐的日期。

那么，马太（跟着马可的记载）称耶稣的晚宴为逾越节的筵席，并说在尼散月十四日着手准备，这是否是一个错误呢？这个问题相当复杂，在此难作全面的讨论，它已经引出了许多的理论观点，多半都基于一种毫无根据的臆断，说耶稣自有一部与犹太历不同的历书作为祂行事计日的依据。本书愿采纳一种极简单的解释，即耶稣已知祂的死期将落在正规的筵席之前，所以便有意将筵席秘密地设在前一日的夜晚。路加福音二十二 15~16 表明，耶稣有与门徒共进此最后一餐的强烈愿望，且清醒地知道时日已近了。固然“逾越节的筵席”应严格地设在尼散月十四日与十五日之交的傍晚，不得更改，但当时情势紧迫，耶稣做事又岂是凡规常俗可以限制的呢！这还可以解释为什么耶稣的筵席只字未提羊羔肉；羊羔肉是逾越节宴上必备的主菜，可是宰杀羊羔必须在圣殿之内奉行如仪，宰杀仪式又不能早于十四日进行；这就是为什么逾越节筵席是有的，但是没有羊羔。

按马太所记，备宴及聚餐的时间均是尼散月十四日（即十四日开始的傍晚，宰杀羊羔也在同一个“日子”，但已是第二天下午日落之前，恰如马可十四 12 所示），而不在一般摆宴的正日，即尼散月十五日。一些释经家由于对犹太计日法不熟悉，致误以为马可和马太所记的尼散月十四日是宰杀完献祭羊羔之后的“十四日”而不是杀牲之前的“十四日”。按犹太人的计日法，杀牲在十四日午后，吃逾越节的筵席是在当晚，但已经是“十五日”了²⁹⁴。

18~19. 马太略去了马可生动的细节描述，仅以某人代替马可笔下关于“跟着一个拿着一瓶水的人”的话；希腊原文中的片语就如我们的“某某人”，表示耶稣所说的细节马太不打算赘述了。特别从马可的叙述中可知，似乎耶稣与房主早有约在先，使用他的一间大屋（在逾越节期间的耶路撒冷，如不事先定妥，临时是找不到这样的大房子的）。**时候** (*kairos*) 一词通常指一个大限之期，大成之日，表示一个功成事遂的时刻（请看如：八 29，十三 30，二十一 34 等处）。约翰福音里也用耶稣的“时候”（约二 4，七 30，十二 23，十三 1 等处；马太在二十六 45 中的用词也同），说明耶稣正在有意识地实现一项预定的计划。

20. **到了晚上**较易被理解为日落之后不久，可是希腊文的 *opsias genomenēs* 则可指更晚的时刻。如果马太所说的预备筵席的时间是尼散月十四日的话（必然是在日落之后），那么开宴的时间自然就会更晚了。（参看十四 15 和 23 两节，都用了 *opsias genomenēs*，后者的“到了晚上”已是比前者“天将晚的时候”更后的时刻了！）**坐席**原意“斜倚”，这是新约时代每逢逾越节一类的重大筵席上的落座方式（见 *Jeremias, EWJ*, pp.48~49）。

21~22. 耶稣的话在马可的版本中还加有“与我同吃的”几个字，一般认为这是诗篇四十一 9 的暗示。我们本来以为马太一定会将这两节经文联系起来，以证明旧约预言的应验，但马太却作了删节，大概以为话不必说得那么透。第 21~25 节（特别是 23 节）的故事足以使人记起那篇诗篇。这是耶稣预言他的受难时，第一次明确指出背叛祂的是你们中间的一个。希腊语中表示出卖的词在十七 22，二十 18 和

二十六 2 等处均译作“交给”，那时并未清楚指出那人是谁。门徒听了这话就甚忧愁，这三个字实不足以表达马太原文所指门徒们情绪翻腾、震惊（同一词在十七 6、23，十八 31，十九 25，二十七 54 等五处均用过）。总之，众门徒听了耶稣的话之后，战栗得甚至失去了自信——当然他们的问句在形式上稍改译成“你不是指我吧？”就显得好一些了。

23. 食物均盛在一个公用的大盘子里，坐席者都会不断地从中取食，即所谓“蘸手”。既然如此，耶稣的回答丝毫不比第 21 节的话更具体。至少门徒们从这个回答中仍不得要领，否则犹太未被立即逐出宴席就难以想象了（除非门徒们以为耶稣是在谈什么发生于未来遥远无定期的事）。耶稣的语焉不详又一次证明他希望事情顺势发展，不愿意刻意干扰（约十三 21~30 已经提示得再清楚也没有了，但是十一个门徒对犹太的用心仍茫然若迷，见十三 28）。

24. 这里是整个受难故事中矛盾的集中表现——这一切事必如经上所写那样发生；但这又绝不能为有意贩卖耶稣的行径开脱罪责。早期基督教会传讲十字架之道时，神至高无上的定旨和人所要负的责任这两个方面，始终是吊诡地贯穿在讲道之中（见徒二 23，三 13~19，十三 27~29）。参十八 6~7，那里吊诡的范围更广。

25. 福音书中只有马太记载了耶稣和犹太的这段直接问答。鉴于直到第 23 节众门徒尚不清楚所指的是谁，故可以设想，这段对话是私下进行的。犹太必是独自到耶稣跟前，假惺惺故作不解地问了同样的问题（见 22 节注释）。值得注意的是，犹太在本节和第 49 节对耶稣的称谓一反门徒惯用的“主啊”（*kyrie* —— 见七 21 注释），而用了拉比（即先生），一个普遍适用于一切犹太教师的称谓，在马太福音中任何别的门徒也不用它来称呼耶稣。所以他的问题同其它门徒的问题相比显得虚伪做作，耶稣只须轻轻回他一句“你说的是”，便使他原形毕露了。在二十六 64 和二十七 11 里，耶稣均以同样的形式作了回答，它表示一种认定（不是回避）；即使根据他的回答作出判决，不管对与不对，词语并非耶稣亲自选用说出的；故而它是一种“不想提及事情内容的肯定法”²⁹⁵。总之，以上所言的情况都是利用对方问

题中隐含的答案来答复对方，即肯定并接受其答案（很像美国人惯用的“你说对了！”）

26. 耶稣的逾越节筵席虽抢先举行，但进餐的程序却与正常的一样（唯缺羊羔肉），这一点我们从耶利米亚着的《耶稣的圣餐甘言》（Jeremia, *EWJ*, pp.84~88）中可大致了解。第 26 和 27 节所记的擘饼和祝酒，应是圣餐的主要部分（即逾越节筵席上四杯酒的第三杯），耶稣所讲的祝谢辞也必是遵循传统的规矩进行的。耶稣拿起饼来，祝福，当然是指向神祝谢，而不是对饼祝福；全文是“感谢祢，主我们的神，宇宙的王，因祢命大地生出粮食，为我们享用”。马太在记述时，显然是略去了这些当时人尽皆知的词句，只录下了耶稣另加的人们诧异陌生的话；这些话后来则取代了旧词而成为基督徒新圣餐仪式的基础。逾越节的旧仪和祝辞，从饼到酒都与以色列人被救出埃及的往事有关；而现在耶稣则有了新解，指的是更伟大的新的拯救²⁹⁶。

耶稣指着擘开的饼说，这是**我的身体**²⁹⁷，这一象征等于清楚确实地宣布祂将被残酷地处死；如果说在这以前，祂的门徒尚抱有希望，以为耶稣原来说到耶路撒冷受死的话不致成真，那么此时此刻这线希望就彻底破灭了。这饼和第 27 节的酒无疑是万难下咽的，于是耶稣便命令他们：“你们拿着吃”和“你们都喝这个”（只有马太用了这命令式的动词，把哥林多前书十一 24~25 的“如此行”的意思更清晰表明了），继而引入一个与祂同死的概念，这个概念在约翰福音六 48~58 阐明得更为有力。如果说逾越节的筵席标志以色列人被救出埃及，那么这里的“吃”和“喝”就代表耶稣亲身作为逾越节的献祭，从而使与祂同席的人得享神的福气。

27~28. 祝酒词把这一思想补充完备了。血……流出来无疑是指牺牲，为多人（见二十 28 注释）“流血”使人想到以赛亚书五十三 12 的话，那里讲的是神的义仆“将命倾倒以致于死”，以作为多人的“赎罪祭”（赛五十三 10）。所以耶稣祝酒词的基础，就是贯穿以赛亚书第五十三章全章的自身受苦，为民赎罪的思想。马太加上使罪得赦一语，使得这一思想表达得更明确。这一句话再加上立约一词，又与耶利米关于立“新约”的预言（三十一 31~34）相呼应，那里说，

立了新约，神民的罪孽将必得赦，且不再被记念²⁹⁸。**立约的血**（回应出二十四 8 的话）使人想到，历史上神与其子民的关系向以祭牲之血为保障，而今这新约之订立也不能例外。

所以，耶稣的祝酒词同旧约这千丝万缕的联系足以表明，耶稣的死必将奠定神与其子民的新关系，这种关系正是以往先知所盼望的。立约意味着建立一个属神子民的群体。这群体是因耶稣的牺牲而诞生的，它的成员就是那些因耶稣献出生命而得享福祉（“吃”与“喝”）的人。这就是贯穿马太福音全书主题的神学基础，成为神的子民得靠耶稣舍生这新条件。逾越节于当年曾造就了一个与神订立西乃之约的以色列民族（参，出二十四 8），现在则标志着一个新的救赎时代的开始，这时将产生一个真以色列民，与旧约的那个以民族属性为限的群体已全然不能同日而语了。

29. 耶稣祝饼和祝酒的话均集中在死上面，然而超越死亡的就是生命，是在**我父的国里**。从今以后的原词语是马太十分看重的 *ap' arti*（见二十三 39 注释）；它“用来表示‘现在’和‘那日’在时间上的分界”（见 Trilling, pp.86~87）；现在那日子的曙光已在前面。**葡萄汁**一词应包括在祝谢辞里，耶稣应在祝酒时（27 节）说，关于这点请参看米示拏（*Mishnah Breakoth*6:1）。下一次团聚“坐席”时，将要共饮弥赛亚筵席上的**新酒**（见八 11 注释）。马可关于这段的记述里似乎只提到耶稣自己将来的欢乐，而在马太**同你们**三个字说明，下一次的筵席不是私人的欢庆，而是团契共喜。耶稣与门徒们目前朝夕相处的关系，很快将被死亡割断，但在**我父的国里**（多么异乎寻常的美好词语，那将是父神与耶稣及其门徒的家庭大团聚）必将重新实现。所以前面强调死亡并未引起毫无希望的悲伤情感，反而使门徒透过死亡看到了新生，并产生欢乐的盼望。

30. 他们唱了诗，这诗必是**赞美诗篇**的后几篇，即诗篇第一一五至一一八篇，是逾越节筵席结束时必唱的诗歌。**橄榄山**就在出耶路撒冷去伯大尼的路上（见 6 节注释），但耶稣已无意回伯大尼去过夜了。照路加福音二十一 37 和二十二 39 记载，他们常常在橄榄山坡上露宿，这夜他们也没回伯大尼，像许多远地的朝圣者一样，就在橄榄山上过

夜了。

vi. 耶稣预言彼得不认主（二十六 31~35）

去橄榄山途中的简短谈话，充分表现了耶稣对祂精选的一小群门徒的切切关心。耶稣在临危之时仍时刻想到，即将来到的考验，对祂的门徒来说会是太过严峻，所以便尽量利用时间不厌其烦地告诫、解释，预备他们的心志。这样，即使起初他们仍茫然不解，但事后回顾所经所历，必能领悟所得的指教。彼得凡事总是充任领头的角色，忠心事主，当仁不让，虽然跌跤在先，爬起来也快。

31. **跌倒**如直译可作“被绊倒”，五 29~30，十一 6，十三 21、57，十五 12，十八 6~9，二十四 10 都用过这个动词（见这些章节，特别是十一 6 和十八 6~9 注释）。它是“闻道则信”的反面。**为我的缘故**是说耶稣所受的苦难会“使门徒跌倒”，他们的动摇不是因为贪生怕死，而更是因为对耶稣受苦的根由领悟不了。弥赛亚及其门徒那种集苦难凌辱于一身的遭遇，早为先知所预言而**记在撒迦利亚书十三 7 里**了，其含义隐晦，可视为撒迦利亚书第九至十四章描绘那卑微被弃的弥赛亚——世人之牧者君王的其中一个景象²⁹⁹。撒迦利亚书十三 7~9 说神的牧人受神刀剑的击打，祂的羊群便分散了，但在这之后，他们之中有三分之一经炼净，将要成为神的新子民。由此可知，弥赛亚的受难对其门徒（即**群羊**；参，路十二 32，另看拙著 *JOT*, pp.208~209）的打击实在是非同小可，但总有一天他们会建立起自己的弥赛亚群体³⁰⁰。

32. 这又是一句对复活的预言（参十六 21 等处），也是第一次提出受难之后将和门徒重见。在二十八 7、10，这句话还要重提，到二十八 16~20 离散的羊群重新聚集在加利利，这话应验了。**要在……以先去**可能仍被理解为牧人率领羊群的形象（参二 9 同一动词）；不过希腊文中的动词 *proagō* 还有先去的意思（如十四 22，二十一 31），第二十八章的故事中用的正是这后一个意思。门徒离开耶路撒冷往加利利去的时候，耶稣的身体已不是一具死尸，待他们到加利利，他们将看到死而复活的主已经在那里等着他们了！

33~35. 关于**认不认耶稣**的思想,请参看十 32~33 注释。弥赛亚被钉在十字架上,对于跟从祂的门徒来说,面前摆着两条选择:或守己而不认主,或**舍己**而认主(十六 24)。彼得(并其它门徒,35b 节)尚未认识到这是一个多么艰难的抉择,以为只是一个简单的大是大非的问题。但是耶稣更清楚祂的门徒将要承受的内外压力,祂第 31 节的话便是根据这点而说的。马太谈到鸡叫时略去了马可的鸡叫“两遍”(路加、约翰亦然),这是马太行文不求过细的一贯风格。大家知道,公鸡报晓是有固定时刻的,第二遍鸡叫(大约凌晨一点半)对人们计时来讲是最为重要的,这里说的就是那遍鸡叫³⁰¹。

vii. 耶稣在客西马尼祷告(二十六 36~46)

这段精湛的记述大概与约翰福音十二 23~28 和希伯来书五 7~10,以及其它福音书中的相应记载同出一源,它不仅深刻表达了耶稣与父神的关系,且真切生动地显示完成弥赛亚使命的沉重代价。它把耶稣身上真实的人性和作为神子的独特身分结合起来表达,又把门徒的软弱揭示在我们面前,使我们预知他们即将跌倒。

有人说这段记载有失历史真实,其理由是,门徒处于酣睡状态,怎么可能记录下耶稣那时说的话呢?邓恩对此观点的探讨很有价值(Dunn, pp.17~20),甘德里对此也有论述(Gundry, p.533)。我们不妨再补充一点:据路加记载,耶稣于复活之后尚作了整整四十天的布道,所以有充分的机会把祂在那关键之夜的经历讲给门徒。总之,这段叙述完全出自耶稣之口,与其它从门徒观点所作的叙述(如:十七 1~8)不尽相同。

36. **客西马尼**(希腊文,意为“油榨”)是一座“园子”(约十八 1),显然是橄榄山上的一座橄榄园,是耶稣平时和门徒常聚之处(约十八 2;参,路二十二 39~40),逾越节时,他们露宿的山坡可能就是这里(参 6、30 节),所以犹大很清楚到哪里可以找到他们。其实耶稣若想搞垮犹大的计划,只须另选一处过夜即可,但耶稣无意这样做,请看 23 节的注释。

37~38. 昔日随耶稣上高山见耶稣改变形像(见十七 1 注释)的

就是这三个门徒,这次耶稣仍要他们三个陪同。耶稣作这一选择很可能是因为他们三人曾宣布决心与祂共患难(二十 22,二十六 35);现在他们只是被召来与祂共同准备,但已经承受不住了。**就忧愁起来,极其难过**,这个翻译未能充分表达希腊原文中这个动词包含的大悲大戚。**我心里甚是忧伤**(也不足以表达希腊词 *perilypos* 悲伤之深重;参,可六 26)是诗篇第四十二至四十三篇副歌(一位苦难中的义人仰望神的哀歌)七十士译本的重叠,那里说“我的心哪,你为何忧闷……?”**几乎要死**自然是表示祂伤痛之烈(如:拿四 9),但也不可能暗指祂之所以如此悲伤是因为祂的死期近了。在此悲痛哀伤之时,耶稣十分愿意有门徒陪伴(马太特加上**和我一同**几个字以表达祂这种心情);神的儿子竟然需要三个渔民小子的“精神支持”(尽管至终失望,40 节)——这真是“道成肉身”所形成的矛盾现象中最重大的例证了。

39. 人们常常在耶稣面前**俯伏在地**(十七 6;参,路五 12,十七 16),而这是圣经记载中耶稣唯一的一次俯伏在地。这表示他强烈需要向父神祷告。“**我父啊**”这一声发自肺腑的呼叫(参六 9,十一 25~27 注释)将前面的描述所给人产生的卑怯感完全驱散,代之以神子对父的感情上的亲密交流和子愿时时遵父旨意的驯顺。问题不在于耶稣是否应该接受神的旨意,而在于神的旨意是否要求必须承受这令人战栗的苦杯(见二十 22 注释),抑或还有什么其它的办法。所以,这节祷告词里交织着两种心情:明确的祈求和这祈求不被应允时的顺从。我们在祷告中往往只知一味要求,真应效法耶稣的榜样。关键在于要认清神的旨意的范围。耶稣的祷告是在探索神旨意的范围,绝对无意超出祂旨意之外。

40~41. **儆醒**即“保持清醒”,在这里和第 38 节里都是这个意思。三个门徒面临的**迷惑**就是不认耶稣(31~35 节),而他们现在不能随耶稣一同准备迎接苦难,就是他们将来经不起考验的原因。耶稣每次都“见他们睡着了”,这自然是直义。然而,试比较**儆醒**一词在二十四 42~43 和二十五 13 中的转义,便可以肯定马太在第 41 节也是告诫大家,这**儆醒**二字的意义远不只是在此关键时刻保持清醒。**肉体**

的软弱是基督徒的一个难以克服的问题，因此需要时刻警惕，并按照耶稣在六 13 所教诲那样认真祷告³⁰²。

42. 耶稣第二次的祷告比第一次“更进一步”，第 39 节的探问式的请求“倘若可行”，已转变为坚定的**愿祢的旨意成全**。耶稣在客西马尼园的祷告有三处与主祷文一致，这里重复六 10 的话是第三处的重复（前两次为第 39 节与六 9 用词一致：“父”，和第 41 节与六 13 的一致）——耶稣实践出祂对门徒的教训！

43~44. 马太在此记耶稣三次祷告，似有意拿它与第 69~75 节记彼得三次不认主的后事相呼应：在关键时刻跌倒正是彼得未能与耶稣一同祷告的结果。

45~46. 大多数现代圣经版本都将第 45 节耶稣的话当作问句，与第 40 节的一致。如果像旧版本那样作命令句处理，则可能有两种理解：其一是该句必带有浓重的讥讽口吻；其二是须认为在“睡觉安歇”与第 46 节的**起来**之间必有一段较长的时间间隔。对**时候**的理解，请看第 18 节注释。准备的时间已经结束，是开始行动的时候了。**我们走吧**或许有人以为是要逃跑的意思，但原动词表示行动，指前进而非后退。耶稣现在要主动迎着罪人走去，因为父的旨意注定要藉他们的手去完成。耶稣在祂整个受难的预言中使用了**罪人**一词，可看出祂如此厌恶承受“这杯”的某些原因（37~39 节）。

B 耶稣的被捕和受审（二十六 47~二十七 26）

i. 捉拿（二十六 47~56）

自从耶稣晓示犹大祂清楚他的打算之后（二十六 25），到现在才又记录犹大的行动。犹大一直没有停止积极活动，现在他的计划快要付诸实行了。表面看来，事情的进程似乎全操纵在犹大的手中，不过这几节的信息不断地告诉我们，是耶稣在掌握着整个的事态。如果耶稣不允许，祂就可以轻而易举地阻挡事情发生；事情之所以发生，是因为耶稣有意不去拦阻。

47. 本节指出犹大是**十二个门徒里的那个犹大**，不只是为了标明

他的身分（14~16、25 节等已显示得够清楚），而是要强调耶稣在第 21 节中的预言惊人地应验了。与犹大同来的**许多人**有什么身分，可看布尔兹勒的论著（Blinzler, pp.61~70），他认为这些人是听公会调遣的待命的“警察”支队（据约十八 3、12 等节，后面是随着“一队兵”，实际上是犹太圣殿的卫兵），对他们的人数不应估计过高，所谓的“许多”是与手无寸铁的门徒数目相对而言的——何况本来也只是打算秘密进行（3~5 节）。

48~49. 一个拉比的弟子见面时亲吻他的老师（无论是吻手还是吻足），不是常见的习惯，只有表示特别的敬意时才这样做。弟子更不敢主动有此表示，因为那可能成为“蓄意侮辱”老师了（AB, p.329）。在这段上下文中，犹大上前来称耶稣为**拉比**，并用亲嘴的方式给祂请安，实在是令对方啼笑皆非的（见 25 节注释，马太福音中另外唯一的一处称耶稣为拉比的，也是出自犹大之口）。犹大的举动当然是向捉拿的人暗示谁是他们的目标，但同时也当众表现了他个人蔑视耶稣的权柄。

50. 人们往往在围桌共餐时互称朋友，耶稣在回答中先称**朋友**，可能是要提醒犹大他也曾出席了耶稣的晚宴；不过，在马太福音中使用此种称呼的另外两处（二十 13，二十二 12），均含有一定的指责口吻。下面一句话（“你来要作的事就作吧”）过于简略晦涩，故究竟应如何理解，难以断定：有人解释为命令（见 RSV 边注），有人说**是祝愿**（“让你要来作的实现了吧”），有人说是一声惊呼（“你要干的是什么事啊！”）。RSV 所采纳的疑问句式不具说服力；耶稣已很清楚犹大来做什么，祂只不过不想阻挡，甚至还在促进其实现。

51~52. 约翰福音中提供了双方的人名，一个是耶稣的门徒彼得，另一个是大祭司仆人马勒古，路加福音中还记录了耶稣使马勒古的耳朵还原的事，而马太则只提与中心思想密切有关的情节，强调耶稣阻止用武力来抵抗，并引出了第 53~54 节，耶稣如果愿意本可用神助来抵挡的话。耶稣表面好似一个可怜无助的受害者，但祂统掌全局的权柄却由此而大大地凸显出来了。**凡动刀的必死在刀下**恐不是一句格言（笼统地说此话并不确实），但它和他尔根对以赛亚书五十 11

的解释相符，那里把“点火”解释为动刀。耶稣正是身体力行地贯彻祂在五 39~42 里要求门徒实行的不抵抗主义原则。不抵抗主义正是耶稣说出这句话的思想背景；不过要说明祂全盘肯定和平主义，还要提出更多的例证。

53~54. 试图用武力抵抗的那个门徒错误地理解了当时的情况。耶稣并不是个可怜无助的受害者，急待周围人们保护。祂之所以被捕是出于自愿，如果祂需要帮助，祂能召来的兵力何止几把刀剑。（一营由六千士兵组成。所谓差遣十二营来，是不是以一营保卫耶稣，把其它十一营分配给其十一个门徒呢？）祂面对敌人的阴谋，既不退却逃遁，亦不使用神力去挫败，只是基于祂曾不断言及的信念，祂的使命就是要受苦和被害（见十六 21，十七 22~23，二十 17~19、28 等注释）。不难看出，**经上所说**的是耶稣这些话的根基，只不过现在被言明罢了。耶稣只会一心**使经文应验**，不会再作他谋。祂在客西马尼园祷告时已经这样立志了。

55~56. 耶稣的不抵抗态度使犹太宗教领袖们的刀棒显得愈加不伦不类。为理解**强盗**一词，请看二十七 38 同一词语的注释。耶稣从未领导暴动，祂终日坐在殿里**教训人**，与其他拉比一样，把祂这样的人当强盗对待，真是荒谬绝伦。但即使如此，耶稣仍从中看到先知书上的话应验，祂这里特指以赛亚书五十三 12“祂也被列在罪犯之中”的话。当下门徒都离开祂逃走了，应了另一先知撒迦利亚的话（亚十三 7），耶稣在第 31 节里也已作了预言。

ii. 犹太公会对耶稣的“审讯”（二十六 57~68）

当夜耶稣被带到该亚法那里，次日早晨又在那里解到罗马巡抚的官邸（二十七 1~2）。对这点四部福音书是一致的。至于在这段时间内发生了什么事，各书则有不同：约翰福音只提到了彼得不认主一件事；路加福音二十二 66 表明，法律程序是拖延到清晨，即在彼得不认主的事发生了之后才开始的；马太则与马可一致，诉讼在夜晚，即彼得不认主发生之前，而最终的决议是在清晨才作出。后来的米示拿律法规定，对死刑犯的审讯不得在夜晚进行，所以这次“审讯”可能分

两段，先匆匆召集一个非正式的会议，决定对耶稣进行控告，而后在早晨公会全体会议上正式宣布决议。不过，照马太和马可的说法，这还是很像一次拖得很长的会议，直到天光大亮才作出了最后的决议³⁰³。

犹太公会的这次审讯究竟是不是一次正式的“审讯”，或他们是否打算把它当成一次正式的审讯，都很难说。若是犹太宗教领袖的意图是以判处耶稣死罪为终了，那么这场审讯只能是罗马巡抚正式宣判前的一次预备会议（见二十七 1~2 注释）。在这段简短扼要的记载中，有几处与米示拿《散合俊》（Mishnah Sanhedrin）第 4~7 章中对死刑犯审讯的规则不相符合，不过我们不清楚主后二世纪晚期的那个规定是否在耶稣的时代就已经生效。公会正式开会一般不在大祭司的家里（见 Blinzler, pp.112~114），所以，尽管二十七 1 表示（至少在审讯的末尾），公会的代表成员均已到齐，我们还是不能把它看成是一场正式的“审讯”，而应看成是个临时召集的特别会议，目的是在以下几方面统一犹太官方人士的思想：第一，必须将耶稣处以极刑（这关系到犹太律法的问题）；第二，必须制定一条最有效的策略去促使罗马巡抚宣判死刑（当然指控必须在罗马法律有裁判权的范围之内）；这是德瑞特（Derrett）的观点，请看他的文章，第 407 页注。无论这次会议的正式地位如何，几位福音书作者的记述都令我们深信这次特别召集的审讯蓄意图谋，为要“治死祂”（59 节）！

不过，马太除了揭露祭司们的卑鄙手段之外，显然还要告诉我们更多的东西：这是耶稣在以色列的最高领导面前，再一次宣告祂弥赛亚使命的机会。这位遭官方镇压的可怜无助的受害者，实质上是新圣殿的建造者，是神的儿子，弥赛亚基督，又是那即将被尊封在神的右边的主。读者有目共睹这个场面，“审判大员们”才是真正受到审判的人，这是多么大的讽刺啊。

在这个场面之外坐着沮丧的彼得，一方面耶稣毫无惧色地答辩，另一方面彼得却畏缩地否认，二者形成了醒目的对照。详情见下面第 69~75 节注释。

57. 请看第 3~4 节注释；此处与那两节的用词接近，表明进行活动的是同一群人，他们**已经在聚会**表明现在他们正在照着上次聚会的决定行事。即使公会的七十一个成员中只有少数人参加也无关紧要，因为只要有三分之一出席便达到了法定的人数。

58. 现在两位主角均已出场，耶稣在先，**彼得**在后。作者所以提出彼得，是让读者不要忽略这第二条线，同时对这两位“见证人”不断比较对照³⁰⁴。**院子里**聚着的是那些与审讯无关的仆人和食客们；院子周围圈有围墙，想要进去并不容易，对此可参看约翰福音十八 15~16。

59~60. 判处死刑按法律规定起码要有**两个证人**同意（民三十五 30；申十七 6，十九 15；这是所有犹太律法中的一条基本规定），就算犹太宗教领袖们处置耶稣的目的已十分清楚，他们也不得不考虑怎样才能使这项讼案成立。最重要的是，不管呈交罗马巡抚的对耶稣的正式指控是什么，它必须名正言顺地符合犹太的律法，所以犹太宗教领袖们才到处**寻找假见证**。寻找一词用的是未完成形式，表示这一行动进行了一段时间。马太说他们**寻找假见证**，这话有待进一步说明：他们并非故意要一些假的见证，他们需要的是任何可以证明他们的假话站得住脚的见证。但是，马太并未说第 61 节所指控的话是“假的”（不像马可福音中那么明确），而且马太特别提出**两个人**，似乎是要我们相信，虽然他们的“见证”曲解事实并含有恶意，但确是来自耶稣真正说过的话。

61. 各福音书中没有一处记载耶稣说过这句话，但显然他曾不止一次说过一些令人产生这种印象的话。与这句话最接近的，要算是约翰福音二 19 的记述（照约翰的解释，那是耶稣预言祂复活的事），那里耶稣对圣殿毫无“威胁恐吓”的意思，但是马太（在谈到它应受的惩罚时）曾记载了耶稣关于圣殿被毁的预言（二十三 38，二十四 2），也描述过耶稣“反对圣殿”的态度（十二 6，二十一 12~13），而使徒行传六 13~14 记述司提反曾被宣称说过类似的话，更令人相信耶稣很可能曾被人理解为恐吓要毁坏并重建圣殿，从神学和民族精神的角度来看，公会必须慎重对待祂这番话。“号召（即使是有条件的）毁

坏‘这所圣殿’，不仅是损及圣殿的石头和金子，破坏它庄严肃穆的外貌，而且是毁掉民族的历史、希望，否定民族的价值、自我意识和自尊”（Meyer, p.183）。这本身就是亵渎和背叛。

从上面提到的章节中可以看到，耶稣深信祂使命的后果之一便是神与其子民交往不再以圣殿为中心，圣殿将要由一个“比它更大的”来代替（十二 6）。耶稣的教训中从没提到圣殿必将重建（马可十四 58 说得清楚，新殿将“不是人手所造”）。请看前面十二 6 和十六 18 的注释以理解那“比它更大”的是什么意思，神的子民组成的新会众，是全心集中在耶稣身上而不是一所建筑物。**三日之内**是表示短期（Jeremias, *NTT*, p.285），不应照字面理解；但是耶稣的门徒却马上从这话里听出是祂对复活的预言（约翰福音二 21~22 对此有所记述），这令人毫不奇怪，也或许是因为他们用心思想这话（十二 39~40 被看作同样是同样含此隐义的说法）。

耶稣先被问及祂“威吓”圣殿被毁，后又被问是否曾宣称自己是弥赛亚（63 节），这之间的关系并没有讲出来，但是凡了解犹太人对弥赛亚的期待者都清楚这之间的联系。撒迦利亚书六 12 说，这个（弥赛亚）苗裔将要“建造耶和华的殿”，把这话和以西结书四十章及以下几章所描述的异象放在一起理解，就形成了人们普遍的期待，认为现存的圣殿被毁，而代之以一个新的尽善尽美的殿，将是弥赛亚时代的特征（见 Senior, pp.170~171; Meyer, pp.200~202）。所以说，大祭司在第 63 节提的问题是由第 61 节的话自然而然引出的推论。

62~63. 耶稣的沉默可看作是祂不愿阻挡事件进程的又一例证（参 23、36、53~54 诸节注释），因为根据我们所掌握的迹象看来，耶稣满可以否认祂曾说过那些威吓圣殿的话。但是，除这点之外，马太还从耶稣的沉默中看到了以赛亚书五十三 7 的应验。耶稣的沉默令大祭司以为祂是接受了对祂的控告，因而进一步坚持这一说法的神学含义。**我叫你起誓告诉我**是一种不常用的正式说法（参，王上二十二 16，那里有类似的旧约定式），是以神的名来迫使一个人作出诚实的回答时使用的。这样，审讯就达到了高潮，耶稣将以自己的回答作出具有决定意义的证言。即使（按照在五 34~37 中所阐明的原则）耶稣

并不同意用“起誓”的方式来逼人回答问题，现在祂也很难拒不作答了。

其实耶稣已不打算再保持沉默，因为大祭司的问题一针见血地触及到祂本人正要重申的使命宣言，并且为祂的重申提供了极为适当的基础。耶稣是不是（弥赛亚）基督，这个问题在第 61 节当众控告祂之前，就已经成了公开讨论的题目（见十二 23，二十一 9~11、15，二十二 41 以下等），而且犹太肯定早已向官方领导人汇报过，究竟门徒私下里就此问题说过些什么话。神的儿子虽不常用来称呼弥赛亚，但此处并不代表什么新概念，撒母耳记下七 13~14 曾说大卫的子孙“必为我的名建造殿宇”，“他要作我的子”等；基于这些经文（再加上诗二 7），至少昆兰社团的成员都有弥赛亚就是神的儿子的概念（4Q Florilegium 1 QSa 2:11~12），何况这一概念也是耶稣公开传讲的内容之一，虽然有时说得并不十分明确（见二十一 37 注释）。该亚法的问题的用词（特别是马可福音的记述）使人觉得简直不像一句冷冰冰的审问：“你就是弥赛亚吗？”（你，这令人厌弃的罪犯、可怜虫！）罗梅耶（Lohmeyer）³⁰⁵ 将这提问贴切地描写为“充满怒气或讽刺挖苦”。

64. 大祭司的话虽极尽讥讽之能事，却正好符合了耶稣所要自宣的话，故耶稣用你说的是几个字肯定了大祭司的话，固然显得“有些勉强且不那么直截了当”³⁰⁶。耶稣的回答之所以勉强，其原因之一可能是耶稣不赞成这种起誓的形式（见 63 节注释），另外还因为大祭司对祂所用的词句的理解（特别是对其中政治含义的理解），与耶稣心中弥赛亚基督的角色相距甚远。所以，耶稣一方面并不拒绝他们授予祂的称号，但同时又进一步对其含义进行解释：然而我告诉你们……。祂的解释使整个弥赛亚的概念超出了犹太人在地上搞政治的范畴，而升华为在天上掌握大权，而且将“基督”的称号悄然代之以人子（请看导论 IV B “基督论”第 (ii) 点）。坐在右边的说法是诗篇第一一〇篇 1 节的重复，在二十二 41~46 里已经谈到，在这里指明此即耶稣。那**权能者**一词是犹太人为避免直接呼神圣名而用的一种虔诚的表达法（这就是用来揭露耶稣说僭妄话的关键词语，65 节就说出祂正是因此而被指控）。**驾着天上的云降临**的说法（且与“人子”相联）

正是但以理书七 13 的重复，在本福音书二十四 30 里已说过；请看前面十 23，十六 27~28 和二十四 30 的注释以理解这用语的含义。从旧约的材料看，那句话实际上是说人子在天上得到权柄和荣耀，并非降临在世间。因此在这里把它与“坐在那权能者的右边”并提，两个短语说明同一个荣耀而尊贵的境界，并不是说一前一后的两种情况或两件事。“后来”（应为**从今以后**，表示一个新阶段由此开始，二十三 39 和二十六 29 均同此，**后来**并不是希腊文 *ap' arti* 的好翻译）一词更是上述理解无误的左证。审问耶稣的人确实将要亲眼看见这些事件的发生（可会是回应撒迦利亚书十二 10 的话，像二十四 30 一样？），因为就在几个星期之后（更不必说以后教会的成长壮大了），他们即将看到，他们原以为已被除掉了的“那个说僭妄之言的人”，竟然坐在最高的位置上掌握最高的权柄³⁰⁷。

于是，耶稣在此第一次当众声明祂是谁，祂这次的自宣与人们一般理解的“基督”的宣告，是在两个不同的层次上，耶稣的话等于“给了大祭司梦想不到的更有力的把柄”³⁰⁸。

65~66. 在旧约里，凡亵渎神名的要用石头打死（利二十四 10~23），所以犯了严重罪行而被处以死刑，在犹太律法中是有坚实基础。**撕开衣服**的仪式（见 Mishnah Sanhedrin 7:5）表示事情十分严重，否则绝不许可大祭司有此举动，即使为表示个人的深切悲恸也不行（利二十一 10）。至于耶稣的话怎么**亵渎**神了，看法则有不同。耶稣本已十分小心不去提神的名（见 64 节注释），后来米示拏给亵渎下的严格定义就是随便提神的圣名（Sanhedrin 7:5）。自宣为弥赛亚怎么是亵渎神呢——何况说的本是真情！但是，当时的形势十分恶劣（既遭神子民的领袖唾弃，又与门徒隔离，孑然一身，孤立无助），在那种情况下自宣是神的受膏者，很容易被指责为亵渎神名，特别是宣言中还有“神的儿子”的称号，再加上第 64 节的话（坐在神的右边且有荣耀），整个宣言确实像是“侵犯神的特权”³⁰⁹——当然如果所说属实，就不能这样看了。所以，耶稣的话给那些官方首领只留下了两种选择的可能，或承认耶稣的自宣，或控告祂“亵渎之罪”。他们显然毫无困难便作出了选择。

67~68. 严格地说,他们应该是指那些刚刚为耶稣定了罪的官方人员(马可则提到,“差役们”,即“仆人们”也参加了)。有人认为那些举动恐怕不合祭司的身分,但德瑞特(Derrett, pp.407~408)解释说:第一,他们如果不作出如此外在的行动,便不足以表明与耶稣的“亵渎行为”划清了界线;第二,他们叫耶稣说**预言:打衲的是谁?**(可十四 65 解释说耶稣的脸被他们蒙住了),本身就是要测验耶稣的宣言,因为耶稣若是弥赛亚,应该能说出来。至此我们应该很清楚,他们本是一群包藏祸心的乌合之众,进行的根本不是什么正式的“审讯”。马太从他们对耶稣的虐待及耶稣的缄默中(63节)看到神仆预言再次应验(请看,赛五十 6)。此外,耶稣又再一次以行动示范祂在五 39 中告诉门徒的原则。

iii. 彼得的过失(二十六 69~75)

格哈森写了一篇宝贵的论文³¹⁰,把这段故事与前面的情节对比解释,他认为这两个例子正好相反,一个承认,一个否认。耶稣在最高统治者的面前大胆承认,而彼得在他们的仆人面前却畏缩后退。耶稣以前已经说过,在人前认祂是很重要的(十 32~33)。

马太戏剧性的写作技巧可以进一步在他如何描述彼得的罪上面看到,彼得的罪是一步步地加重,由两个方面表现出来,一是彼得越来越公开地不认主(先是对一个使女,再是对一个使女和周围的人,最后是对旁边站着看热闹的一群人),一是彼得不认主的口气不断加重(先是回避不答,再是起誓不承认,最后是发咒起誓骂主)。

69~70. 一个使女即“一个女仆”,是故意用来加重嘲笑讥讽口吻的:一向身先士卒的彼得竟被一个小女子随便的一句话吓破了胆!一个犹太人口中称耶稣是**加利利人**,倒不表示他视耶稣为“革命者”(官方人士若这样称耶稣倒可能有此含义),相反,这里带有轻蔑之义(Vermes, pp.46~48)。彼得第一次的“不承认”(虽尚不明显)已是在**众人面前**,照十 33 的话来看,这就加重了他的罪。

71~74. 加利利人的**乡音**很重,因而犹太社会的人常引以为笑料(见 Vermes, pp.52~57)。彼得在第 72 节里起誓显然是为了强调他

的话不假(然而与耶稣在五 34~37 的原则相悖),可是在第 74 节他**赌咒**起誓可就不同了。在希腊原文中没有“指着自己”(赌咒)的字样,而且所用的动词(*katathematizō*, 与马可用的 *anathematizō* 同义,参,林前十二 3, 十六 22)若不加上“指着自己”的话,通常便不能理解为咒自己。那么彼得赌咒起誓是咒谁呢?真的咒耶稣吗(正像后来要求叛教的基督徒必须咒骂耶稣那样)³¹¹?马太和马可若真是有意隐讳其义,正说明他们的话里暗含着肯定的意思了。

75. 其它福音书都多少提到彼得后来恢复名声的情况(最清楚的记录就是约翰福音二十一 15 以下),只有马太从此以后不再提彼得的名。他可能认为,彼得以后的经历便是最好的明证,毫无疑问他希望自己的读者能常常想起十六 17~19 和十九 27~28 的话,更有意暗示他们思考十二 32 以及十四 28~31 那个故事的真义。无论如何,彼得的内疚与悔恨是无法缓解的,耶稣在第 31~34 节的惊人预言充分应验了。

iv. 耶稣被解去见罗马巡抚(二十七 1~2)

经过通宵的审讯之后(有关夜晚还是清晨的问题请看二十六 57~68 注释),犹太领袖们必须设法使他们定罪的手续完备。只有罗马巡抚才有权宣判死刑(约十八 31; Sherwin-White, pp.35~43 有力地消除了昔日人们对这一规定的怀疑),可是“说僭妄之言”的罪,在他看来是不够判处死刑的啊。怎么办呢?必须**商议**怎样能提出一个有力的控告,同时还须想出一些能说服他的策略。他们不能希冀轻易达到目的,因为**巡抚彼拉多**(主后 26~36 年;正式官职是“行政长官”)的顽固保守是人尽皆知的,他从不愿屈尊俯就那帮犹太人,他在犹太教文献中的形象,比之基督教福音书对他的描述要糟糕得多了³¹²。在逾越节期间,他必定住在耶路撒冷,至于他的住宅(即第 27 节所说的**衙门**)是否在耶路撒冷,便众说纷纭了,因为一向认为他的住宅应在圣殿区北面的安东尼亚楼,或是在希律的西山故宫(见 Blinzler, pp.173~176);近年来大多数释经者倾向后者³¹³。

v. 犹大之死 (二十七 3~10)

这段戏剧性的插曲打断了审讯的描写。从时间的顺序上看也难以把它安插在二十七 1~2 的决议 (这个决议便成了犹大去死的近因) 和第 11 节以下的结果中间, 因为从这段描述中可以看到众祭司仍在殿中, 且有闲空商议买地的事! 但是, 马太却能把传说中这段有关犹大下场的故事巧妙地安插进来, 他可能是要启发读者对比犹大和彼得的两个不同结局。结局虽不同, 但都应验了耶稣的预言 (二十六 24 对犹大的预言, 二十六 34 对彼得的预言), 彼得的痛哭 (悔改的痛哭? 请看二十六 75 注释) 与犹大的悔恨、绝望和自杀是性质截然不同的事。马太之所以费笔墨来描写犹大 (二十六 14~16、21~25、47~50) 并在此引向高潮, 为的是严肃地告诫人们, 蓄意背叛的结局是什么 (与彼得在压力下的一时失足绝不相同)³¹⁴。

这段故事引出了一个“公式化引文”(见导论 IV A “应验论”第 (i) 段), 二者相辅相成, 引文是为了表明事件的“应验”有根有据, 而故事的叙述又表明事件的发展与引文并无二致 (详见 Senior, pp.392~393)。第 9~10 节的“引文”来自撒迦利亚书十一 13, 但也有耶利米书的内容 (详见第 9~10 节注释, 这些旧约章节对第 3~8 节故事的影响很大, 我们对之应有足够的认识)。

有一个老观点, 认为马太是根据旧约经文编造出相应的故事³¹⁵, 但现在人们已几乎一致同意, 马太 (或更早的释经者) 是根据听到的口传材料, 联想到这几段相应的旧约经文而形成他故事的主线的。不久前穆尔 (D. Moo)³¹⁶ 的结论是: “马太福音二十七 3~8 中故事的主要部分, 是否受到旧约任何经文的影响值得怀疑, 这种怀疑也并非毫无根据”。

3~4. 希腊原词在新约里一般不译作**后悔**, 而往往译成“悔悟”、“重新作人”(因而得到宽恕)之类, 此词在新约仅出现在几处, 如: 二十一 29、32, 哥林多后书七 8, 希伯来书七 21。在这里表达犹大虽有悔恨, 却不得拯救之意是很贴切的。**三十块钱**是与撒迦利亚书十一 12~13 相呼应, 为此请看二十六 15 注释。**无辜之人的血**是旧约习用的表达法, 出现在耶利米书十九 4 里 (见下面 6~8、9~10 注释)。

承当耶稣的“血”的问题在第 24~25 节中还会出现, 所用词句也同, 均表示责任要分清, 其固定模式是:**你自己承当吧**。于是, 犹大虽悔恨, 却无法摆脱罪责; 但与此同时, **祭司长和长老** (注意此处的“官称”与二十六 3, 二十七 1 等处同) 接受并使用这笔血债钱, 说明这些人在二十三 29~36 所说的罪恶之上又加上了一笔血债。

5. **把银钱丢在殿里**回应撒迦利亚书十一 13 的话, 那里表示见弃的牧者对民族领袖们的轻蔑, 这里的**殿** (原词 naos 是指只有祭司才能进入的祭司内院) 也将祭司们牵涉在内, 他们不得不拾起那些钱 (请看 Garland, p.199 脚注)。**吊死了**在新约中只用了这一次 (并不奇怪!), 不过七十士译本的撒母耳记下十七 23 却用它来描写背叛了朋友大卫的亚希多弗的自尽; 马太是否也有意用它来记述那背叛大卫子孙者的下场呢? 究竟这一节与使徒行传一 18 的令人作呕的描述有多少一致之处, 那就全凭个人的想象了, 反正马太的陈述不加渲染, 证明他对犹大的确切死因并不感兴趣。

6~8. 祭司长用这笔**血债钱**买下窑户田的决定, 正应验了下面引的几节旧约经文, 同时也为**血田**一词的原称亚革大马提供了来源; 使徒行传一 18~19 也将它与犹大之死相联系, 不过方式不同³¹⁷。据传, 亚革大马的原址在欣嫩子谷, 是产陶土的地方 (故原有“窑户田”之称)。若马太当时确知这一地点, 那这节与耶利米书十九 1~13 的联系就显而易见了。因为那里说在欣嫩子谷埋葬尸首, 以致使该处成了“满了无辜人的血的地方”, 又名“杀戮谷”, 而且还谈到了“窑户的瓦瓶”。奇妙的是, 窑户一词又出现在撒迦利亚书十一 13 里, 也是一个在“耶和华的殿中”得了三挂银钱的人。在撒迦利亚书的古叙利亚文版本中, 仅一个字母之差, “窑户”便成了“库房” (RSV 采用了后者), 因此不少人相信马太对两种版本都熟悉, 故在自己的版本中兼而用之。其实在这个故事里, “库房”并没有什么作用, 重要的是“窑户”和“耶和华的殿” (均出现在希伯来文版本中), 它们才是这几节的中心, 是应验经文的主要事情。**库**可能是本来存放付给犹大的钱的地方, 殿中多出的钱存在库里是正常的, 不过付给犹大的钱成了**血价**, 已不洁净, 不能再放回库中。买块冢地 (本不洁净) 倒是

恰当的运用。

9~10. 一个谙熟旧约预言经文的读者，至此应对马太故事的主旨十分清楚了，因为它反映耶利米书十九 1~13 和撒迦利亚书十一 13 的预言。但是，现在还要用一段“引文”来说出预言的应验，这段引文基本上是取自希伯来版的撒迦利亚书十一 13（短语的先后顺序有很大的改动），但也包括耶利米书的成分（参看前面二 6，十一 10 的注释以理解“综合性引文”）。大概是撒迦利亚书中那位神秘的**窑户**引起了人们对耶利米书的注意，因为先知耶利米和**匠**的关系是人们难以忘记的（耶十八 1~6，十九 1、11）；我们前面提到的不少细节，都与耶利米书十九 1~13 的事有相近之处，其中买窑户一块田的事，也使人联想到耶利米买过一块田（耶三十二 6~9；纵然不是窑户的田）的著名故事；所以，马太才在“引文”中加进了**窑户的田**。把这段综合引文算到耶利米名下，是因为两位先知相比，耶利米的名气更大。（参，可一 2~3 中将一段连合的引文归于先知以赛亚的情况）³¹⁸。

撒迦利亚书十一 4~14 是该书第九至十三章中的一个部分，描写一位“作王的牧人”，神命他统率祂的选民，但是他们背弃他，将他“击打”并“刺死”³¹⁹。在基督徒看来，这段经文描述的正是受难的基督耶稣的形象，马太在二十一 4~5，二十四 30，二十六 31 中都谈到了撒迦利亚书的这位“作王的牧人”，这里他把撒迦利亚书十一 12~13 的“三十块银钱”和犹大的故事联系起来，是他对旧约经文的应验进行了多方面思考的结果；现在读者也许觉得这不是写历史的正规方法，可是如果我们正确地评价马太，则应该看到，他不是把旧约一些毫不相干的思想随便拼凑在一起，他之所以把某些经文联系起来，是经过审慎的神学研究，不光着眼于字面上浮浅的“一致”，而且更从它们暗含的预言主题方面的相合出发。

vi. 罗马巡抚的审问（二十七 11~26）

这是对耶稣的正式审讯，可是整个过程看起来更像一群东方人在作一场你死我活的讨价交易。彼拉多巡抚这位地方长官，是唯一有权作出判罪或免罪裁决的官员，他以敷衍了事的态度，先对犯人进行一

套例行公事的审问，但审讯的主导权逐渐受犹太宗教领袖所左右；他们的要求、“众人”的支持在法庭上一时喧嚣尘上。这正是马太着墨的重点所在，所以杜利灵说：彼拉多“发挥了一个特殊人物的角色，是他刺激、推动群众明确地表达了他们对弥赛亚的态度”（73 页），他对彼拉多的评价就算有些夸张，却也是正确的。

约翰在他的福音书十八 28 至十九 16 里，更全面和完整的描述了彼拉多庭前的审问，在许多方面补充了马太叙述简略之不足，尤其解释了彼拉多本人奇怪的矛盾态度³²⁰。

11. 有关地点，请看二十七 2 注释。审讯大概是在巡抚官邸前的高台上进行的，所以是一场公开的审讯。**你是犹太人的王吗？**看来是重复犹太宗教领袖递交给彼拉多的诉状上的罪名（参，路二十三 2）。这样便十分巧妙地在耶稣承认自己是弥赛亚的同时，又为祂加上了一个最高的政治头衔。在马太福音中，**犹太人的王**的头衔只有外邦人用（二 2，二十七 29、37；在二十七 42 犹太宗教领袖们以“以色列的王”代之），现在出自一个犹太人的政治统治者之口，就明显带有一丝讽刺的意味，连口气也显得轻蔑傲慢。若按彼拉多对此称号的理解，耶稣满可以理直气壮的拒绝，但是它代表着旧约预言的内容，耶稣来到世上就是为应验这个预言，二十一 1~9 表明祂已有计划地要实行出来。于是，耶稣再次使用它在二十六 25、64 已经用过的“保留式的同意”的公式：你说的是（见该两节的注释）。只不过在这里不像在二十六 64，耶稣并未将祂的“保留”说出，设若说了，则“作王”的概念定会如约翰福音十八 33~37 所叙述的那样，与彼拉多等人的理解绝不相同。

12~14. 这里再次强调耶稣的沉默（如：二十六 62~63），无疑是影射以赛亚书五十三 7 的话。耶稣的沉默，绝不仅出乎彼拉多的意料之外〔贺兹曼（Holtzmann）指出“沉默往往不表示犹太犯人无言以对”〕；更重要的是使这位巡抚在判决时不知所措——“罗马的审判官们不愿给未加辩护的犯人判刑”（参，徒二十五 16），所以法院曾建立了制度，给被告三次答辩的机会，然后进行缺席宣判（Sherwin-White, pp.25~26）。

15. 这种大赦法在当时是否存在，在福音书以外均找不到证明，只是有人从米示拿 (*Mishnah Pesah 'im* 8:6) 看出一丝端倪 (见 Blinzler, pp.218~221)。若说这纯系地方临时特许的规定 (也或许是彼拉多本人在处理棘手案件时，为维护信誉而作的一点改革) 也不奇怪。为迎合公众的情绪而玩弄这种政治性的赦免手段，若从当今世界实行大赦来看是极易理解的，布尔兹勒 (205~208 页) 有力地证明了罗马世界接受这种做法。照本节的叙述推测，当时对耶稣也好，巴拉巴也好，都还没有正式定罪；因为犯人一旦定了罪，只有皇帝才有这种赦免罪犯的特权。

16~18. 使用复数**他们**，令人有些奇怪，是指“众人” (15 节) 吗？他们对应释放谁早已成竹在胸。**巴拉巴** (“阿巴之子”，在亚兰文这个名字叫起来简直就像“阿爸 (天父) 之子”，马太应该轻易注意得到这个讽刺的地方) 在马可的记述中是一个参与当时暴动的“叛乱份子” (参 38 节，那里的“强盗”也可能是指抱有政治目的的“匪类”)，在犹太人眼中宛如罗宾汉型的义盗。**出名**的是褒贬两用的词，在罗马统治者眼里他无疑是一名“恶名昭彰的盗匪”，但在众人心目中他显然“受人爱戴”。彼拉多力图推卸责任，以免用捏造的罪名 (18 节已暗示) 给一个未得申辩的犯人判罪，其实是很愚蠢的；就算耶稣还受到一些人的欢迎和支持 (见下面 22 节注释)，这群充满民族主义激情的人们也不可能接受由罗马当权者提出的人选成为被赦的对象：他们的主意早已拿定。

一些读者看到 NEB 第 16 和 17 节里印有耶稣巴拉巴的名字时会大为震惊 (参看 RSV 边注和 GNB)，这也不是不可理解的。但是大多数现代经文评鉴家均支持这种写法为原版的**形式**，而许多至今仍存的圣经抄本中已将“耶稣”二字有意去掉，那是出于一种自然的反感——盗匪巴拉巴怎能居然与耶稣基督同名！古教父俄利根的著述比我们现有的任何希腊圣经抄本更早问世，他写道：“许多文本中并未说明巴拉巴的名字也叫耶稣”——而这句话却暗示在另外许多版本中**确是有说明了！**如果原文中本无此名，很难设想信仰基督的文士们会自动给巴拉巴加上耶稣的名字；相反，要把它除去的心情和作法却是

容易理解的 (俄利根本人即属后者)，尤其另几部福音书中都没有提他的名字，又何必要在此写上呢。至于巴拉巴与耶稣同名则并非怪事³²¹。彼拉多那个莫名其妙的问题“你们要我释放哪一个给你们，是巴拉巴呢还是称为基督的耶稣呢？”很可能是因为众人大喊要求释放耶稣 (巴拉巴)，而他确实不知道他们指的是哪一个耶稣。马太这种笔法确实颇具戏剧性。

19. 除了马太福音，再无别处提到彼拉多的夫人和她作的梦，任何其它材料也没有对她的记述，即使神话也不会虚构她这种人。当时许多外邦妇女都对犹太教怀有一种莫名其妙的好奇心³²²，这也就是她对耶稣案件感兴趣的原因。(她怎么会知道此事呢？是不是彼拉多对犹太宗教领袖们的企图早有所闻呢？) 反正马太插进了这个妇人作梦的事，为的是让读者在和第 24、25 节一起理解时，更加突出耶稣的无辜——连一个异教妇女都看得明白！连她都听到了神的声音 (通过作梦；参看一 20，二 12、13、19、22)，犹太宗教领袖们反而听不到。总之，马太这位艺术家“把外邦妇女的话作为光芒四射的衬底，而把犹太人的罪恶表现为一块深色的浮雕镶在其上” (Trilling, p.68)。

20~23. 认为犹太宗教领袖能够**挑唆众人**去做他们本不愿做的事，实在缺乏理据；他们自己早已作出了选择，宗教领袖们只不过怂恿他们表达出来而已。马太强调**他们都**要求把耶稣钉十字架，说明这并不是少数人七嘴八舌的窃窃私语，而是很强的声音，马太是在为他第 25 节那可怕的高潮作准备。在耶稣被拿之前，马太还十分小心地把人群 (“众人”) 和他们的领袖们区分开 (见前，本注释二十一 23~二十三 39 引言部分第二段，和二十二 33 的注释，原书 342、357 页)，现在已无区分的必要，他们众口一词地要将耶稣置于死地 (20 节的众人与二十一 9、46，二十二 33，二十三 1 等处的“众人”在原文是同一个词)。推断说聚集在官邸前面的众人，就是迎接耶稣进耶路撒冷，并对祂的讲道喝彩欢呼的那些人，这也没有理由；犹太宗教领袖们不会不预先采取措施来保障这里的群众是站在他们一边，支持他们的诉状的。但是，显然除这点以外，马太还表达了别的意思，他要我们注意，群众对耶稣的态度已经发生了变化，有些原来主意不定的人，甚

至包括对耶稣曾有好感的人，听说他们的宗教领袖已定他亵渎神名之罪，便已改变了看法，起来反对他了。要知道，从犹太人口中喊出**把他钉十字架**的话，是件非同小可的事，因为钉十字架的刑罚是罗马人设立的，为大多数犹太人所憎恶（见 32 节以下的注释）。但是，既决定把耶稣作为政治犯带到彼拉多面前，就必然有这样的结局，因为这是罗马人处置各地犹太暴乱者的一贯做法。

24. 彼拉多富于戏剧性的动作，和第 25 节“众人都回答”的喊叫，与第 19 节一样，都只见于马太福音一处。这一切的效果都是加倍的突出“犹太人”对耶稣被处死所承担的责任。那带有象征意义的**洗手**使人联想起申命记二十一 6~9 描写的礼仪，和诗篇二十六 6 和七十三 13 那含隐喻的语言。撒母耳记下三 28 描述大卫也这样做，用以表示一个欲加给他的杀人罪永不归他，故那节也值得参看。有人说，洗手的作法在希腊—罗马文化中并无先例，只在犹太人中间才有意义。不过，此处象征的手法十分明显，（想一想莎士比亚剧中的麦克佩斯夫人吧！）而且洗清血债在不少异教文献中都是很重要的题材³²³。彼拉多再次使用第 4 节的话划清界线：**你们自己担当吧**，因为他明知，判处耶稣死罪是违心的，他要推卸掉自己的责任³²⁴。约瑟夫所著的书（*BJ*, vi. pp.300~309）里讲了一个很有趣的类似事件，事情发生在耶稣受难以后，在一名罗马地方长官面前站着另一个叫耶稣的人，一个被犹太领袖们判了死罪的先知，等待着他的宣判，于是他毅然作出了决定，“宣布这人是疯子并命令将他释放”。彼拉多恐怕极乐于照样而行，要是犹太领袖们不接受他的决定，就由他们去承担罪责。

25. 彼拉多拒绝承担责任的表示，在群情汹汹之下，立刻被**众人一致**接受了，他们回答说：“**祂的血归到我们和我们的子孙身上！**”在希腊原版里本没有动词，可是 RSV、NEB 和 NIV 都加了动词 be，使这句话的口气由表态变成了愿望。这样做是不对的，因为这句话本是一句声明，表示他们接受彼拉多的话，等于说“责任由我们承担”。耶稣已按照犹太的法律“被定了罪”，不管是向罗马政府还是向其它人，他们对耶稣的死都必须承担责任（承担罪责在圣经中有固定的表达法，请参看书二 19；关于“血”必“归到”某某人身上的说法，可

参看申十九 10、13；结十八 13，三十三 4~6；徒十八 6 等章节）。所以，这是他们所表的态度，不能看成是对犹太民族永远的咒诅，那样看就离开了圣经原本的意义³²⁵。马太把份量这样重的话，特别是**和我们的子孙身上**几个字认真不苟地记载下来，他心中想的恐怕是“这世代”在公元六十六至七十年犹太战争中的命运（在二十三 35~39 已经预言了），这是他们杀害神最后一位使者的必然下场。这一厄运将要落在整个民族的身上，标志其特殊地位的结束（见二十一 43 注释）。正因如此，马太才特别加上**都**字以示和第 15、20、24 等节只用**众人**不一样，不过希腊文的 *laos* 一词是七十士译本特用来指耶和华的选民的，在马太福音中大多数情况下也是如此。本节中的话原出现在耶利米书二十六 8~9 的七十士译本里，是说那些欲致耶利米于死地的人，要冒险将无辜人的血归到自己的身上（耶二十六 15），马太写这段话时可能就想起这个故事。当然当时在场的只是以色列人之中很小的一部分，若认为本节的话是对所有犹太人世代代的“咒诅”，那是荒谬可笑的；（何况马太及耶稣的其它使徒不都是犹太人么！）但是，马太欲使其读者理解，他在福音书中陈述得一清二楚的事——以色列人丧失其在神眼中的特殊地位——是因为他们拒绝和摒弃耶稣。

26. 尽管彼拉多作势弄态，频频推托，也无法躲避作最后裁决的责任，所以他终于作出了最后的宣判，一个万分残酷的决定：他使这“无辜的”人既**遭鞭挞**，又被**钉十字架！遭鞭打**表示受极大的痛楚，这种刑罚常用于死刑之前（Sherwin-White, pp.26~28），但绝不是象征性的只打数下，往往是将犯人打得“皮开肉绽”，有时直接导致身亡；上面提到的另一个叫耶稣的人，就经历了这种遭遇（Josephus, *BJ* vi. p.304）。照路加福音二十三 16、22 和约翰福音十九 1 的记载，这**挞刑**似乎是一种单独的刑罚，是未判死刑之前执行的；判官也可以用它来免去犯人的死刑。所以说马可及马太福音中这一节内容所包含的事情发展，比字面上看起来要复杂（和严酷）得多了。

C 耶稣被钉十字架(二十七 27~56)

i. 士兵们戏弄耶稣(二十七 27~31)

耶稣不仅受了犹太人的嘲弄(二十六 67~68),现在还要受外邦人的凌辱。根据约翰福音十九 1~5 的记述,这事发生在彼拉多作出最后的判决之前;马可和马太则将各事件按发生的先后顺序整理叙述,把耶稣在肉体上被蹂躏(包括受鞭挞,见第 26 节注释)和在法庭上受定罪的程序,根据事实情况分了开来。

27. **衙门**一词请看第 1~2 节注释。**巡抚的兵**不是罗马的正规营队,而是从周围地区的非犹太人(如腓尼基人、亚述人,可能还有撒玛利亚人)中临时抽调的后援队伍。他们对犹太人绝无好感,把一个犹太人的“王”交给他们任意摆布,在他们看来真是千载难逢的好机会,正可借此发泄他们的反犹情绪。正是由于这种反犹情绪,此事发生数年之后在亚历山太也发生了类似的事件(Philo, *In Flaccum* 36~39)。总之,**全营的兵**(按正规理解,约有六百人)都集中来对付这一终生难遇的罕事,也不为夸张。AB 译为:“全营列队肃立在祂面前”,好似祂在检阅“仪仗队”。

28~30. 所谓的**朱红袍子**实际上就是士兵的红斗篷,用来代替王的紫袍。**苇子**则代表王节,**荆冠**假作王冠。他们就这样把耶稣装扮成为一个登基的王,还让人照希腊王要求的那样**跪在祂的面前**。**恭喜犹太人的王啊!**可能是用来模仿**欢迎该撒**这句正式的口号。到第 30 节对耶稣进行肉体上的虐待之前,整个情景还谈不上“蹂躏”,只是戏弄而已。哈特(H. St J. Hart)³²⁶甚至认为,给耶稣戴的“王冠”是仿效东方某些帝王的冠冕,周围有四射的光线有如太阳,所以耶稣冠上的刺(即枣椰树呈刺状的托叶)本应向外而非朝头部刺入的。

31. 罪犯通常都是光着身子拉出去钉十字架的。这里让耶稣仍**穿上祂自己的衣服**,照例是对犹太人不能接受此作法的一种让步。第 35 节还要谈到耶稣的衣服。至于“王冠”和王的其它标帜是否也拿掉了则没有表明;布尔兹勒(Blinzler, pp.244~245)认为一定是拿掉了,因为士兵是不许当众戏弄犹太人(特别是称作犹太人之“王”的人)

的,所以说,传统耶稣十字架受难的图画,凡在耶稣头上绘有荆冠的一律不对了。

ii. 耶稣被钉十字架(二十七 32~44)

第 22~26 节已为本段所要描述的可怕事件作了准备。犹太律法从不允许将人钉十字架处死,但这种刑罚在巴勒斯坦却从公元前一世纪就已普遍执行,是罗马人专用来惩治政治叛乱份子和暴徒的,执行时尽量使众人围观,以起杀一儆百的效用³²⁷。详述酷刑给犯人带来的痛苦和犯人死前的惨状并不困难,基督徒在传道时常常不厌其烦地讲述一些细节,可是福音书的作者们却没有这样做,马太更是一笔带过,仅用了一个分词表示耶稣已被他们钉在十字架上了(35a 节)。他更注意的是事件本身的意义,所以他再次着重写了戏弄的部分,就如第 27~31 节那样,但这次已不是外邦人,而是犹太人自己在污辱讥诮他们的“王”了。更为惊人的是,在这段难以想象的情节中,一些基督论中最高的称号都以醒目的形式集中地被提出来,如:犹太人的王、建造圣殿者、神的儿子(两次)和以色列的王等。他们用这些称号极尽其讥讽嘲弄之能事,但事实上却一而再、再而三地强调这些称号,因为耶稣神圣而高贵的使命,本来就是注定要在受污辱和被钉十字架中完成。一位弥赛亚却遭十字架上处死的命运,这种震撼人心的矛盾现象在本段的记述里强烈表明出来。

32. 犯人必须背到刑场的仅是十字架的横杆——竖杆早已立在当地,只待将横杆钉上了。即使如此,横杆的重量也可想而知,耶稣遭鞭打和苦待之后无力扛起它,并不意外,这时“强征”一名代扛者(见五 41 注释以理解这种实际情况;那里所用的动词同此)也是常有的事。**西门**恰巧路过,就被强征作了代扛人,可是根据他的名字和他家庭的记载(见可十五 21),很可能正因他做了这件事而后来成了耶稣的门徒。

33~34. **各各他**据推测是郊外一个固定处死犯人的地方,位于一个百姓麋集之处,所以在用钉十字架的酷刑处死犯人最能起杀一儆百的效果。圣墓教堂(希律时期位于耶路撒冷城墙外面)看来最像

是各各他的原址³²⁸，当然至今尚不能肯定。用**苦胆**（据马可说是“没药”）**调和的酒**一般看作是可以减轻被钉痛苦的一种麻醉性饮料，散合俊（*Sanhedrin* 43a）告诉我们，耶路撒冷的才德妇人们曾拿此种饮料给将死的犯人喝（这是受箴言三十一 6~7 的启示而作出的行为）。若确如上述，则耶稣拒喝可能表示他决心要完全清醒地经受一切他所必须经受的³²⁹。不管怎样，在马太看来，这句话的主要意义在于它和诗篇六十九 21 的关系（特别是这里也用了七十士译本的**苦胆**，而没用“没药”，在下面第 48 节还要重复这句话。诗篇第六十九篇与第二十二篇的话在耶稣受难的整个故事中一再强调，表明耶稣正是那两篇中所说的“受苦难的义人”）。

35~36. 一般来说，遭处决的犯人的私物都归给掌刑的刽子手。但就连这件平凡的事，马太也看出是诗篇二十二 18 的应验。第 46 节耶稣在十字架上发出的喊叫，首先引起我们想到的无疑也是这篇诗篇，此外还有几处的回应也都包含在这段记述中，如：39、43 节等。士兵的职责就是要看守这些被处死的犯人，当然是为了防止任何骚乱的发生和有什么解救行动；对马太来说，强调士兵的看守之所以重要，是要为第 54 节的惊叹铺排，使这段记述达到一个神学的高潮。

37. 写成的**罪状**（或称**罪名牌**）通常是在犯人押往刑场时由人在他前边举着，或是挂在犯人的脖子上，然后安在十字架上，以起杀一儆百之作用。**犹太人的王**在这里自然是讽刺的，是对那些要作解放者的人们发出的警告；不过马太无疑是希望他的读者能透过表面的讽刺去理解，耶稣是透过祂的死而作王这一似非而是的事实。**在他头上**说明耶稣的十字架是传统的十字形的，不是常用的丁字形的。

38. **强盗**一词（*lēstēs*）在二十六 55 和约翰福音十八 40 谈巴拉巴时都用过，可用来指江湖盗匪（路十 30；林后十一 26），而约瑟夫则用它来指搞政治动乱的人们（如巴拉巴之类），因此这两个人与其说是一般的盗匪，不如说更像政治暴乱犯（当然给耶稣加的罪名也是一样）。这样一来，耶稣竟被当为三个“奋锐党徒”式的暴乱者之一而死去，可这恰恰是祂在传道期间多次要划清关系的那一种人，真是一大讽刺。马太写这节时，心中一定想到了以赛亚书五十三 12 的话：

“他被列在罪犯之中”。

39~40. **讥诮并摇头**是另一个取自诗篇第二十二篇的片语，这次是该篇的第 7 节，若说它来自耶利米哀歌二 15，就更明显了。不信神的人在神的子民处于危难之时出来尽其讥诮之能事，在旧约中已屡见不鲜；对此请看下面 41~43 节的注释。这次讽刺和讥诮所针对的是，耶稣发出的**拆毁圣殿，三日又建造起来的**威吓。是不是公会审讯时有关这条罪状的消息（见二十六 61 注释）已泄露出去，被旁观的群众听到了呢？还是人们已普遍相信，这就是耶稣自己宣布的目标，因而就这样为他设立了罪名呢？不过这里还有一处也回应了公会的审讯，那就是**神的儿子**的称号（见二十六 63 注释）。在这里称耶稣为**神的儿子**自然有讥讽的意味，但若细看整个片语“你如果是神的儿子”，便知这与四 3、6，撒但试探耶稣所用的邪恶语言完全相同。这次，耶稣本可以与上次一样，利用祂的特殊身分，以躲避祂的使命所带给祂的严峻后果。耶稣在客西马尼园中已经经历过这个试探并拒绝了，现在人们所说的也不过如此。而且，若从反面来解释这些过路人的辛辣语言，则正是**因为**祂是神的儿子，始终以父的旨意为准，所以才**不从十字架上下来**。这样难领悟的真理，讥诮祂的犹太同胞不认识，反而是外邦士兵们承认了（54 节）。

41~43. 在这里又像在二十六 57 一样，把犹太宗教领袖的各种职称又全部罗列出来（二十六至二十七章基本不提文士），这是为了突出犹太教全体官方人士对耶稣的全面否定和拒绝。他们竟胆敢使用**以色列的王**这一宝贵的称号来嘲讽他们拒绝相信的人，又用**神的儿子**这一称号来奚落他。不过，在这种奚落和嘲讽中另含有微妙的意义：在《所罗门智慧书》（*Wisdom of Solomon*）2:10~20 里，我们可以读到那恶者恶待“诚实的可怜人”的故事，那里有同样讽刺的话：“如果这个公义的人是神的儿子，神就会伸手救祂脱离敌人的魔爪”。神的仆人遭受逼迫的主题在这里又多了一个犹太人的例子。不过，第 43 节的话实际上更直接地回应了诗篇第二十二篇，这次是第 8 节，可能也正是启示所罗门写出智慧书那段话的章节吧。

44. 除了犹太宗教领袖和过路人之外，连犹太罪犯也参与了这场

戏弄。这样，耶稣被祂的族人的摈弃就完全了。

iii. 耶稣的死（二十七 45~56）

前一段耶稣受难的故事始终集中在外邦士兵和犹太群众对他的万般敌视和侮辱上，耶稣本人则显得消极软弱，他沉默不语地忍受着折磨和痛苦。现在画面开始改变，我们可以从耶稣本人的谈话态度上和陆续出现的现象中，看出真正重大的事情就要发生了。马太如他一贯所持的态度，对耶稣肉体受苦的细节或耶稣具体的死因不甚关心，不断将重点指向耶稣的死就是旧约许多章节的应验这个主题上，直到 54 节，由一些最不可能的人口中表达了他们的认信，使这段故事达到了高潮。

45. 在整个受难事件的记述里，这是马太第一次提到事件发生的时间，马可在此之前已经提到钉耶稣在十字架上的时刻是已初³³⁰，而马太并没有这样说，所以他的读者会推断（约翰也如此记载），钉耶稣在十字架上的时刻大概是午正，而整个上午都在审讯、鞭打、戏弄中过去了。如此看来，直到申初耶稣有整整三个小时是活着钉在十字架上的。这段时间遍地都处在黑暗之中。逾越节逢望日，不可能出现日蚀，那么可能是因为起了沙暴，或是乌云笼罩；照马太的意思，最合适的解释莫过于，这是神不喜悦的直接信号，正如阿摩司书八 9 所示。遍地表示事件发生在某个地区，如第 51 节的地震，并非像 RSV 边注所建议的，是一次全球性的大崩裂。请参看二十四 30，有关“地上”的用法，这里可能是有意重复出埃及记 22 的话，即神要使“埃及遍地”黑暗。

46. 第 46~50 节发生的一系列事情说明，耶稣的喊叫是在祂临死前发出的。大声喊（*anaboaō*，新约中使用此词的唯一之处）是个表达强烈感情，或向神发出呼求的语气很重的字。耶稣大声喊着说的不是一句心平气和的神学宣言，是由于祂意识到不得不与神疏远而发出的极度痛苦的叹息；这正完全反映了耶稣的死是“为多人作赎价”（二十 28）的深意。极为引人注意的是，这次耶稣没有称神为“父”，这在对观福音书中是唯一的一次。这句话自然是来自诗篇第二十二篇

1 节的引文（请看前面第 35 节注释）；诗篇第二十二篇是以绝望时的呼求开始，以充满信心的胜利结束的一篇诗，基督徒事后读到这段，定能看出这段信息之恰当。但是，不应把耶稣的话与诗篇第二十二篇中他没有引用的部分联系起来。十字架上受难的整个过程暗指的是诗篇第二十二篇中义人受苦难的部分，并不包括后来得神肯定应许的部分。耶稣仍然可以呼叫“我的神”，这一事实已证明祂那被遗弃的感觉，与一个虚无主义者的绝望毫无共同之处；这是祂自愿从祂父神的手中接过的“杯”（二十六 36~46）。

马可福音十五 34 用亚兰文表达耶稣的呼喊。马太的以利（看来下面的解释很有必要，因为已有人误解祂在呼叫以利亚了；47 节）则是希伯来文，其它字句是亚兰文；不过，诗篇第二十二篇的赫尔根亚兰文注释在此处也用了希伯来字以利，马太可能就是参照那个文本。

47. 以利亚是犹太末世盼望中的一个重要人物，对这点可看十一 14，十七 3、10~13 等处的注释。稍后，犹太教徒的虔敬信念使他们产生一个思想：即到了必要的时刻，以利亚会从天上下来帮助他们³³¹。旁观的众人如此这般地解释耶稣的喊叫，说明他们对耶稣的使命有某些认识，认为祂的使命是导致预言应验时代，即以利亚显现的到来。

48~49. 拿醋给耶稣喝是诗篇六十九 21 另一次回应（见前面 34 节注释）。这里指的必是一种掺了水的酒醋“波斯卡”，人们得以把它马上拿来，是因为“它是供劳工和士兵解渴用的一种普通冷饮”（Blinzler, p.255），这里是那些看守十字架的卫兵们留着自用的。所以，这次给耶稣醋喝是一种善意的表现³³²，而其余的人则提出反对，他们讥讽地说，既然耶稣已经呼求，若该得救，应由以利亚来解救他³³³。

50. 钉十字架致死的医学原因，在无实验证明的情况下只能推断。马太的叙述中有一点很清楚，那就是耶稣并不是体力耗尽而慢慢死去的。在本节耶稣仍像在第 46 节中一样大声喊叫，说明祂还有相当大的力气，马太用了一个不寻常的表达形式——交出了自己的灵魂，表明这是耶稣自动自愿的行为（在路二十三 46 表现得更为清楚）。

马可和路加都用了同样的说法（即“气就断了”），因此我们可以清楚地看到，**灵魂**在这里指的是耶稣肉身的“魂”（即祂的生命），与圣灵毫不相关。马太并未说明这次的“喊叫”是像约翰福音十九 30 所描写的胜利的喊叫——“成了”呢，抑或仍像第 46 节那样的痛苦的喊叫；无论如何，希腊动词 *krazō*（“呼求”、“呼吁”）的使用再一次令我们想起诗篇二十二 2、5、24 等节中七十士译本也曾使用这个动词。

因此说，耶稣断气的时刻仍应是申初（46 节）。至于第 57~60 节所讲的事（约十九 31~42 叙述得更详），不可能在三个小时之内完成；约翰福音十九 31~42 清楚地表明（马太也如此认为），安葬的事必须在日落之前，也就是安息日开始之前办完。

51. 殿里的幔子（可能是进入“至圣所”的那幅幔子，不过从公会进入圣所的入口处也有一幅幔子）裂为两半，固然可能是地震的原因，但人们无疑认为这一现象象征着：通向神的路因着耶稣的死而打开了³³⁴。这个现象的另一象征便是神对陈旧的敬拜制度的宣判，若按耶稣关于圣殿将要被毁的话来理解，幔子的撕裂也可被看作是公元七十年大事件的预兆。加上**从上到下**的字样是为了显示这是神的手而不是人的手所为，表示神亲自将祂的殿贬为世俗之所³³⁵。

地震除了是幔子裂为两半的原因之外，还是坟墓也开了的原因。在旧约里，地震是神显示其大能的象征（如：士五 4；诗一一四 7~8），特别是在神施行审判的时候（如：珥三 16；鸿一 5~6；进一步请看 Senior, pp.313~314）³³⁶。

52~53. 这次地震产生的惊人后果（尤为惊人的是，除马太福音之外无处可找到它的记录）似也应看作是象征性的。犹太教神学从以赛亚书二十六 19 和但以理书十二 2 等章节，发展出“到了末日，肉体要复活”的信念（以西结书三十七 1~14 的话就被解释为末日的复活，马太在此用的语言说明他深深记着那段话的意思），约翰福音五 25~29 又记载了耶稣的教训说，“时候将到，现在就是了”，即这一希望必将透过祂而实现。这里把这一信念描述得十分具体，把这些具体的

事均看作是耶稣的死所带来的结果。然而**耶稣复活以后**几个字放在这里，说明马太并未把一件件事按照严格的“先后”顺序来叙述，因为已睡的**圣徒**起来不是发生在耶稣死后，而是发生在耶稣复活以后，除非在圣徒起来和他们进了**圣城**之间有两天间隔，马太未加说明吧³³⁷。这恰恰反映了“耶稣的复活即末日总复活的开始”的观点（Dunn, p.118），这个观点在哥林多前书十五 20 以下还要重提。**圣徒**即旧约中神的子民，照希伯来书第十一章的说法，他们全是“存着信心”死的，盼望迎接复活后更美的生命（来十一 13~16、35、39~40），现在这个盼望透过耶稣即可实现。所以，这件事的神学意义对马太分析基督之死十分重要；它是一段“真实的历史”（一部摄影机所能摄下的也不过如此），但在没有确凿证据的情况下，只要相信，不必寻找什么客观的证明了。总而言之，这是一件空前绝后的事件，不是“正常”经历的准则所能判断得了的³³⁸。

54. 第 51~53 节（还有 45 节）为我们提供了许多惊心动魄的自然现象和超自然现象，有力地证明耶稣的死（及复活）有着深远的意义。现在我们即将看到神对十字架前异教士兵的怒气所产生的效果。马可只提到**百夫长**一个人，马太还加上了那些**与他一同看守耶稣的人**，这样就形成了一群人，他们由衷地承认耶稣是神的儿子，与第 39~43 和 49 节戏弄耶稣的一群人恰成对照；而且，这一群人全是外邦人，向人们指明耶稣的门徒来自万民（二十八 19），他们将取代“神国那些不信的子民”（八 11~12，二十一 43 等）。**极其害怕**（参十七 6）是面对神大能的显现时所产生的正常反应（参九 8，二十八 5 中的“害怕”——原为同一动词），他们的由衷之言，与门徒在十四 33 中面对神的大能而感到害怕时所产生的反应极为相似（参十四 33 注释）。当然从说这句话的人的角度来看，有多少基督教神学的内容寓于他们的话语之中是值得怀疑的（路二十三 47 的表达方式的世俗味道更浓），不过马太的意图十分明确，他希望我们从这些人的话中对所发生之事有个正确的理解。第 40 和 43 节里，**神的儿子**之名用于戏弄和讥诮，而现在已名实相符了。

55~56. 耶稣之死的故事以罗列一些目击者的名字而结束。这两

节同时还起着承上启下的作用，因为同样的人在二十七 61 和二十八 1 里还要出现，再次作为耶稣安葬和复活的见证人；这样可以令我们确信，死了的耶稣后来确从死中复活，这是一件真事，没有一点差错。路加福音八 1~3 提到几位妇女中包括抹大拉的马利亚，她在加利利一直照顾着耶稣的门徒，所以他们都是耶稣始终不渝的追随者。雅各和约西的母亲马利亚可能就是耶稣的生母（见十三 55 以得知耶稣兄弟们的名字），可是“那个马利亚”（二十七 61，二十八 1）的提法又不像是在说耶稣的母亲，而且马可福音十五 40 更指出她的儿子是“小雅各”，也是耶稣十二门徒中的一员（以此称呼表示与西庇太的儿子雅各并非同一人），那么他就不是耶稣的兄弟雅各了，因为耶稣的兄弟雅各当时还不是门徒，是后来才成为耶路撒冷教会的领袖的。

D 耶稣的安葬与复活（二十七 57~二十八 20）

本部福音书的最后一部分具有十分强烈的戏剧感染力，结构匀称，叙述的焦点集中在复活上面：

二十七 57~61 耶稣的死及安葬

二十七 62~66 设卫兵把守

二十八 1~10 墓空而主复活

二十八 11~15 卫兵的报告

二十八 16~20 耶稣复活并掌权

i. 耶稣的死及安葬（二十七 57~61）

这一小段强调两件事：第一，耶稣真的死了；第二，祂的安葬是合乎礼仪并含有敬意的，与习俗相悖。罗马人一般不给一个钉死在十字架上的人下葬，只将他卸下丢在地上就是了。犹太人遵经守法，不允许这样做，但也不向处死的犯人表示任何敬意，只把他们埋在一个公墓里，不许葬在自己的祖坟墓地上（Daube, pp.310~311）。约瑟的处理既符合犹太律法，又不同一般，且相当高贵得体。

57. 马可和约翰讲得明白，这事在日落前做成，即安息日开始之

前；申命记二十一 22~23 要求，挂在木头上的尸体必须在天黑之前下葬（参 Josephus, BJ iv, 317；那里讲到同样的忌讳，特别是对在十字架上处死的尸体）。我们从其它几部福音书中得知，约瑟是个议士（马可的记载），曾反对谋算杀害耶稣（路加），又暗暗地作耶稣的门徒（约翰）。他是个财主，所以在都城郊外拥有一座未用过的新坟（只有马太告诉我们这是他自己的坟，60 节）；不过，马太提及这点还因为它使人们想起以赛亚书五十三 9：“他们使祂……死的时候与财主同葬”。

58~61. 向彼拉多求耶稣的身体并没有什么异常——倒是犹太宗教领袖们可能反对约瑟的要求，认为他这样作是“扰乱民心”。那个时期在磐石里凿坟墓的现象在耶路撒冷周边地区（包括一些在圣墓教堂内）仍然可见，有时一个坟墓里有不止一个室，室壁上各有数个壁龛，可安放多具尸体，不过入口只有一个，很低矮，外面有一个凹槽，可以滚过一块大石头挡在墓口，以防动物潜入或窃贼盗墓³³⁹。一个新坟墓并非指刚刚建好的坟墓，而是指从未使用过，亦即所有的壁龛都是空的。马太提及这点，还提及干净的细麻裹尸布（只见于马太福音），都是为了强调约瑟在处理耶稣尸体时表现出的关切和敬意。约翰福音十九 39~40 还提到极为贵重的香料，更进一步证明约瑟高尚的赤诚之心。关于观看的妇女，请看第 55~56 节的注释。

ii. 设兵把守（二十七 62~66）

在马太福音关于耶稣复活的一段叙述中显得十分重要的卫兵，在其它福音书中连提也没提。马太之所以提及是因为当时有谣传，说耶稣的尸体可能被门徒偷去，以使人怀疑基督徒关于耶稣要复活的宣言；游斯丁说这种谣传直到公元二世纪中叶还有人努力传播着（见 Dial, 108）。谣传本身恰好证明，坟墓中空无一人是无可否认的事实；问题是它是怎么空的呢？

欲理解马太故事的历史真实性，请看二十八 11~15 的注释。

62. 马太的时间短语显得有些累赘，简单说来就是“安息日那天”。要彼拉多办这事、当节的日子以石封墓等，显然都不符合文士

对律法的理解，祭司和法利赛人在这一天做这些事是最违法不过的了，按理马太应特别提出“安息日”以引起读者的注意才是，可是马太为什么偏回避使用“安息日”而代之以如此奇怪的说法呢（这说法是仿照马可福音十五 42 的短语，马太在第 57 节略去了）？因为对他来说，重要的不是安息日，而是耶稣的死日，即**预备日**。请注意**法利赛人**在此再度出现（见二十六 3 注释），马太重提他们是为了强调，公会里这相互对立的两派因为惧怕耶稣的影响，至今仍坚持联合，甚至不惜违犯他们自己有关安息日的规定。

63~64. 在希腊文中，**诱惑人的和迷惑**是同根词。耶稣在二十四 4、5、11、24 等节里正是这样斥责假先知的（用“迷惑”一词），现在祂的敌人反过来也这样攻击祂，但事实将证明他们是错的³⁴⁰。三日后要复活的预言大概是指十二 40 里耶稣说过的话，因为那是马太记载中耶稣唯一一次提到三日的。但可以相信，犹太或其它通风报信的人，早就把耶稣私下明显谈及这意思的话（十六 21，十七 22~23，二十 17~19）向他们简报了。**先前的**迷惑是指耶稣的弥赛亚宣言，**后来的**便是那为了证明前者而捏造的“复活说”了。

65~66. **你们有看守的兵**，看来是许可他们用守圣殿的卫兵（犹太人）来看守的意思。**带着卫兵去**（是 RSV 边注里的另一种译法）则表示彼拉多拨给他们的（非犹太）援军的一个支队。那么究竟这些兵是谁呢？犹太宗教领袖若要调动自己的兵丁，则根本无须取得彼拉多的许可，二十八 14 又表示这些兵是听彼拉多调遣的；再者，**卫兵**一词的希伯来字（在新约中出现不多）是由拉丁文的 *custodia*（“卫兵”）音译过来的。根据以上三点判断，这些兵是彼拉多的部队；犹太宗教领袖们前去是争取最大程度的保安防御力量。至此，彼拉多已被这整个案子搅得筋疲力尽；他本来想挫败那批犹太宗教领袖，这次却表现得出乎意外，有求必应。

iii. 墓空而主复活（二十八 1~10）

新约里无处找到对耶稣复活的描述³⁴¹，我们看到的仅是对其结果的叙述而已。其结果有二：一是墓已空，二是门徒们见到了复活的主。

马太福音这最后一部分的中心段落为这两个方面提供了“证据”（故而这段的标题如上），而后各段则继续叙述：第 11~15 节描写空墓，第 16~20 节讲述复活的主。这样叙述毫无疑问有个总的目的，那就是维护基督教的教义，提供证据来证实基督教的耶稣复活说。但这段里一直强调的（除了卫兵的故事）并非要为非基督徒提供事实证明，而是强调这个令人难以置信的真理，对耶稣的跟随者有多么重大的影响，他们感到惊讶兴奋，从惧怕变为欣喜，从疑惑变为确信。马太记述了他们与耶稣破坏了的关系得以恢复，并从耶稣接受了下一步的使命，并以此结束他的全书。

要协调在各福音书中叙述空墓和复活这两件事的细节，其难度之大为众所周知³⁴²。在一系列令人困惑不解的事件中，故事与故事之间无法准确地取得一致是不难想象的。马太的叙述和马可的叙述分别究竟有多大，至今尚存有争议。马太第 1 和 5~8 节总的来看与马可同，但他略去了马可的某些细节（特别是拿香膏去膏耶稣身体的一段和有关石头的议论），加进了第 2~4 节“主的使者”这段明显的“超自然现象”的叙述，马太的主的使者显然就是马可福音十六 5 中的“少年”了。至于 9~10 节的传说是不是马可不知道呢？这须先解决了马可福音的原著是否止于十六 8 这个悬而未决的问题³⁴³，才能判断。

1. RSV 圣经说得十分清楚，事情发生的时间是星期日天快亮的时候。第一个短语 *opse sabbatōn* 的意思很自然是“安息日将尽”，而动词 *epiphōskō* 译作**天快亮的时候**（路二十三 54 也用此动词表示“快到了”之意），因为犹太人的一日“始自”黄昏。布莱克 (Black, pp.136~138)³⁴⁴ 在此基础上认为马太这里指的是星期六的晚上，这便与其它福音书的说法不一致了，他们都说妇女们来到墓前的时刻是黎明时分。其实，其它地方 *epiphōskō* 都指黎明，*opse* 也清楚地用来作“以后”的意思，与 RSV 的译法一致（见 BAGD, p.610b），这样看来，RSV 的译法还是较为妥善的³⁴⁵。马可福音中的“清早……出太阳的时候”说得多么明了，很难理解马太为何不采纳这一说法。**来看坟墓**，若与马可福音十六 1~2 的描写相比，她们的动机简直太索然无味了，何况她们在二十七 61 时早已看到坟墓了；可见马太的兴趣

不在叙述妇女去做什么，而在叙述她们从未有过的经历。常有人指出，空墓和复活主的第一批见证人都是妇女，她们的角色恐怕不能说是为讲解教义而虚构的吧，因为在犹太人的社会里，妇女本是不可出来作见证的。

2. 关于**地大震动**，请参看二十七 51 注释。在那里圣徒的坟墓因此开启，而在这里石头则因此滚开。**主的使者**从福音书头两章出现以来（见一 20 注释），现在是第一次出现。他在那里是传达神的圣旨，向约瑟和博士们作指示、作解释，这里他仍是来作指示和解释（5~7 节）。他并不是来打开墓门，好让复活了的基督出来，第 6 节已指明基督已经复活了。妇女们并不是来看祂怎么复活的（“彼得福音”恰恰增添了这方面的内容），而是来看祂已经复活的事实；墓门的开启是为了她们，而不是为了耶稣基督。

3~4. 对使者形象的描写重现了但以理书十 6（“面貌如闪电”）和七 9 里神本人的形象（“衣服洁白如雪”）。关于**看守的人**的反应，可以与但以理书十 7~9 的话比较，另外启示录一 17 人们见到异象后的反应，也与但以理书十 7~9 部分一致。所以，这里见到的“神的使者”，不单是个“使者”，从对他的描述看，他就是神本人的显现。这在旧约中是常有的事。祂带着神完全的尊荣而来，在祂面前没有人能站立得住（5、8 节里说妇女们也是很害怕的）。

5~7. 这几节已将看守的人略去，使者的信息是专门传达给妇女们的。被邀请去看**安放主的地方的**，正是那些看着主的尸体安葬的人（二十七 60~61）——这样就避免了产生差错的可能性；**复活了的**正是那**被钉死在十字架上的耶稣**，一切都**照祂所说的**应验了。马太曾多次记录耶稣关于祂死后复活的预言（十六 21，十七 23，二十 19 是明确说出的，十二 40 是未明说的），使者在这里特别提到二十六 32 的话：“我复活以后，要在你们以先往加利利去”，而这个预言将要在第 16~20 节里应验。**在那里你们要见祂**一句为我们在讨论二十六 32 时提的问题做了结论，就是说 *proagō* 这个希腊词在这里的上下文中不作“率领”讲，而是“先去”的意思。门徒们（不像妇女们，见 9~10 节）必须到了加利利才能见到复活的耶稣。

在第 7、10、16 诸节中多次提到加利利，使它成为全书在胜利的高潮中结束的地方，这正是马太自始就有的意图，他曾强调加利利是出现大光的地方（四 12~16），与耶路撒冷不同；耶稣在耶路撒冷遭受厌弃并被处死，祂在预言耶路撒冷的浩劫时只有哀叹（二十三 37~39）。人们常常认为，正因马太（和马可）有此“成见”，才没有记录耶稣在耶路撒冷向门徒们显现的事，而路加和约翰对之就有集中的记载（固然约翰福音第二十一章后来也补加了在加利利显现的情况）。有关这个问题请看史敦豪（Stonehouse）的书第六章，他认为马太的记述中虽明确讲到耶稣在耶路撒冷向**妇女们**显现的情况，但并未排除在加利利（16~20 节）之前，耶稣也曾在耶路撒冷显现给那十一个人的可能性³⁴⁶。

8. 马可提到他们**害怕**，马太又加了大大的**欢喜**，从这里开始为第 17~20 节那欢欣鼓舞的高潮作准备。这种复杂矛盾的心理状态，正是她们遇此事后所产生的自然反应。**去报给祂的**门徒，说明她们确实马上把所见所闻的转告了，路加福音二十四 9~11 的记载即可证明。马可的话“她们什么也不告诉人”与上述记录明显不一致，可是马可除了指她们暂时保持缄默之外不会有别的意思，不然他就把妇女们描写成不顺从耶稣在第 7 节里给她们的指示了。我们不知道原版的马可福音有没有十六 8 以后的部分，若有的话，内容是什么，因此我们现在难以确定该如何解释妇女们的表现。

9~10. 路加未提耶稣在坟墓外边向妇女显现的事，路加福音二十四 22~24 中找不到任何记载。此外，路加福音二十四 34 的意思好像主第一个是向彼得显现的，如果保罗在哥林多前书十五章中是按事情发生的先后顺序记录的，那么意思则与路加同。但是，当时妇女是不算见证人的，基于这个思想，我们很难要求在保罗所列的清一色男人的名单中包括妇女。约翰福音二十 11~17 和马太福音一样，都说首先是显现给抹大拉的马利亚看（在第 2 节里又突然用了复数**我们**，说明马利亚当时很可能不是独自一个人），另外两个鲜明的巧合之处（摸耶稣和去向耶稣的“弟兄”传信的记述），说明约翰福音中的细节已经暗含在马太福音这几节中了。照以上的种种对照看来，可以说

马太叙述了耶稣向妇女显现的事，而路加则删去了，因为他更侧重十二名门徒的证言，对妇女的证言未予注意。

邓恩 (Dunn, pp.126~128) 的意见是，有关耶稣复活的记述中有众口纷纭之处，如有人说显现的是个“少年”，又有人说是天使，还有人说是复活的主本人。究其因，是因为那些妇女“又怕又喜，心情混乱”，自己也说不准究竟看见了谁，或是看见了什么。“她们认出看到的是耶稣的像貌（也可能是根据彼得所见而回忆的），可是她们的叙述又极含糊不清，门徒们根本未予以重视。其中有人完全置之不理，因为妇女们的见证本来也不算数，有人将她们的话解释为‘天使的形象’，有人则认为是复活的主真的显现。”

“愿你们平安！”是希腊人见面时正常的问候方式，就像我们的亲切问候“你好！”一样，与天使出现时那吓人的样子不同。她们**抱住祂的脚拜祂**是高兴与虔敬的恰当表示（关于拜请看二 2, 八 2 注释），至于身体上的接触（约二十 17 中耶稣说“不要摸我”可以证明），马太在这里只略为一提，目的是为回击复活的耶稣只是个幻影的邪说（参，路二十四 39~43）。就算这不是马太的主要意图，至少它从侧面肯定了复活的耶稣有一个实在的身体。

耶稣并不只简单地重复天使的话。现在，**耶稣**除了本人肯定祂过去的应许之外，还加上了祂一条专门的指示：**往加利利去**，并且明确地称门徒们为“我的弟兄”。照十二 49~50 和二十五 40 对弟兄一词的使用，可以肯定这里的弟兄是指门徒，而不是十二 46 和十三 55 中的意思。关于门徒圈子的扩大，请看下面二十八 16 注释。

iv. 卫兵的报告（二十八 11~15）

马太福音在第 7 节耶稣指示门徒往加利利去，和第 16~20 节门徒见到耶稣的高潮之间，加了一段对耶路撒冷城的最后描述。与复活了的耶稣和祂的门徒们在加利利共享喜乐、胜利和充满希望的情况相反，在耶路撒冷这座黑暗的城市里，耶稣那群作祭司的敌人正心惊胆战地进行卑鄙的欺骗勾当（见前面 5~7 节注释）。乾坤已经扭转，局势已经改变，那些认定耶稣的门徒要搞鬼的人，即使自欺欺人地把耶稣定

罪，也只证明他们想阻挠耶稣得胜的企图是徒然的。

对马太的有关卫兵的全部叙述是否真实，存在着各种各样的看法，可参温翰 (D. Wenham) 所写的文章（前引）第 22~23 和 47~51 页。如果这是一个纯属虚构的故事，那很难设想在事情发生那么久之后还会有任何教义价值，而且至今无人能拿出第一手材料来否定它。假设马太福音写成于事件发生的当代或稍后（见导论 III B “写作年代”），这样一个涉及犹太、罗马两方当局的故事若没有事实作根据，又有谁会相信呢？应该特别提到的是：士兵并不是耶稣复活的见证人（与“彼得福音”所说不同），而是空墓的见证人。

有人发现一个罗马帝国颁布的严惩盗墓行为的通令——据说是在拿撒勒发现的（见 Bruce, pp.284~286），这可成为间接证明。这份文件至少证明在第一世纪的巴勒斯坦，第 13 节中所编的假话听起来很真实，因为当时**确**有人从坟墓里盗走尸体。

11. 尽管士兵们归彼拉多管辖，但他们这次的守墓任务是由祭司长们指派的，执行的情况如何，祭司长们比彼拉多更为关心，所以事情一发生，他们首先就进城去向祭司长们报告。

12~13. 祭司长们出的主意不仅有损士兵们的信誉，而且会给他们带来危险，因为在岗位上睡觉是严重的过失，甚至有被处死的可能。若想说服他们去制造这样的舆论，非拿出一笔**重金**不可（希腊原文是“足够的钱款”——数目很大）。不过，说服士兵也不难，他们必定想到，就算不说睡觉的假话，他们的失职也已够严重的了，无论怎么说也不用想从彼拉多那里得到什么宽恕。祭司长们好像根本不考虑士兵们在整个坟墓被盗的过程中，一直沉睡不醒是不可能的，也不考虑士兵们在熟睡之中，却能知道墓内所发生的事，是多么无法令人相信——在他们看来，再不可信也比说真话好！

14~15. 很有可能**巡抚**根本听不到士兵失职的事——归根结蒂这是犹太人自己的事。但是，即使事情败露，祭司长们也知道不难用行贿的办法来**劝住**这位巡抚大人³⁴⁷。关于后来**这话传播**的事，请看二十七 62~66 的注释，原书第 456~457 页。

v. 耶稣复活并掌权 (二十八 16~20)

关于本段与二十七 57~61 的关系, 请看二十七 57~二十八 20 注释的引言部分, 原书第 455 页。从这两个平衡段落的鲜明对照中, 可以看出第 1~10 节中的事件无比重要, 这两个段落全是围绕着第 1~10 节的中心段落而安排的。各各他的“失败”已经转变为加利利的胜利, 这个转变就是教会使命的根本, “直到世界的末了”。这样, 这最后几节不仅宏伟壮丽地结束了自二十七 57 开始的全书的最后一段, 而且生动有力地结束了全书, 告诉人们事实上这不是末了, 而只是开端。

有两处与开头的章节相呼应, 构成了整部福音书的圆满框架: 其一是第 18 节表明耶稣作了全世界的君王, 而第一章 1~17 节里证明祂是王室的子孙, 二 1~12 又说祂是“以色列真正的王”。在适当的时候, 祂曾以以色列王的身分进了耶路撒冷 (二十一 1~11), 因此众人把祂钉在十字架上, 并把这王的称号钉在祂头的上面来讥诮祂 (二十七 37)。然而现在, 第一、二章的应许不仅证明完全实现, 并且范围已大大地扩大, 祂不再仅是犹太人的王, 这次“人子作王 (Davies, p.197) 是来统治“万民”(19 节), 在天上和地下掌权 (18 节); 其二则更为奇妙, 一 23 告诉我们, 婴孩耶稣的名字是“神与我们同在”, 现在在全书的最后一节, 耶稣这位复活了的主肯定祂的应许说: “我常与你们同在”。

路加、约翰和保罗 (林前十五 5~7) 多次记载复活了的耶稣显现的情况, 只有约翰福音二十一 1~23 明确指出有一次是在加利利显现的, 别人谁也没有记载这同一件事 (请再看第 16 节注释); 当然我们总可以猜测说马可在其福音书的最后记载了这事, 不过已经遗失。如此看来, 加利利的显现在全幅图画中的准确位置几乎无法判断。十一个门徒有可能在耶稣升天和五旬节圣灵降临之前, 又回到了耶路撒冷 (徒一~二章), 不过在马太的全幅构图中, 加利利显现的一幕是耶稣向门徒道别和派遣他们出去执行使命。赫伯德 (B. J. Hubbard)³⁴⁸ 认为这段记述完全是仿照旧约耶和华派遣祂的仆人们 (亚伯拉罕、以撒、雅各、摩西、乔舒亚、基甸、撒母耳以及其它先知们) 的模式写

的, 尽管细节不尽相同, 但门徒们对耶稣的显现和耶稣向他们说话的反应, 令人即刻想起与耶和華相遇的人们当时所产生的敬畏之心, 他们个个被派遣作神的使者, 带着祂必与他们同在的应许去执行使命。

16. 马太讲述了犹太的结局 (二十七 3~10) 之后, “核心圈子”里自然只剩下十一个门徒了。如此准确地指出十一个门徒, 显然与史敦豪的观点不一致 (见其书 175~181 页; 见前第 7 节注释), 史氏认为当次出席的人数很多, 部分是根据第 10 节中用的“弟兄”一词, 部分是基于不愿把第 17 节中的那些“尚有疑惑者”跟十一个门徒混为一谈。更有人由此推断说这就是“一时显给五百多弟兄看” (林前十五 6) 的那次显现。如果真是如此, 则马太或记载有误, 或故意掩饰出席的人数。当然, 即使同意只有十一个门徒出席的看法, 也不等于就相信第 18~20 节耶稣只派遣和应许他们十一个人; 这里也和别处一样, 十一个门徒是耶稣的“弟兄们”这个整体的代表。关于山, 请看五 1 注释; 山在这里并不特指某一处, 只是耶稣在加利利传道时某个地方的泛称, 是耶稣在二十六 32 和二十八 10 中指示他们去的地方。最初的使命始于何处, 更广大的使命也要从那里展开, 这样便强调了门徒们的教训是延续主的教训。与此同时, 正像五 1~2 和十七 1 以下一样, 山可能还含有另一隐义, 即告诉我们耶稣是新摩西, 是新诫命的授予者 (20 节), 纵然以后的事将显露祂有更崇高的权柄 (见 Davies, pp.85~86)。

17. 第 18 节提到耶稣“进前来”, 似乎说他们起初是在一定距离之外见了祂, 若按约翰福音二十一 4~7 所说, 开始他们甚至看不出是不是耶稣。这可能是在某种程度上造成十一个门徒态度不明朗的原因。一旦认出了祂, 他们自然而然就拜祂了, 不过事情发生得如此突然和不可思议, 以致还有人疑惑。不应将这短语理解为十一个门徒内至终仍有人不信, 这句短语只是说有人 (如: 约二十 24~28 中的多马) 接受耶稣复活的事实比另一些人慢一点。动词 *distazō* 并不意味肯定不信, 而是表示一种犹豫疑惑的状况 (参十四 31, 新约中唯一的另一处用这个动词的地方)。门徒们常因他们的“小信”受责备 (参六 30 注释, 在十四 31 中更与“疑惑”一词连用), 遇到基督复活这

样不平凡的大事，难怪他们“犹疑”了。“在最早的记载中，叙述目击者的反应时，也用了类似的词句来烘托事件的神秘性：他们一下子又认不出复活的主，一下子又因天上的光而看不见，一下子又以为是见到鬼魂了。害怕、战栗、不安、犹豫、疑惑与喜乐和敬拜不停地交战。”³⁴⁹ 邓恩视马太提到的疑惑为“历史的真实反映”——当时在场的人永生永世也不能忘记，在这举世无双的事件面前，他们那种从未有过的感情与信心交织在一起的矛盾心理。（他们的“踟蹰”是否又因他们才抛弃、否认了主，故而害怕得不到主对他们的善待而加剧了呢？）³⁵⁰

18. 见到他们“踟蹰不前”，耶稣便进前来再一次消除他们的疑虑（十七 7 是马太说耶稣“进前来”的唯一另外一处）。他那浩气凛然的声明，因以但以理书七 14 为基础而显得更具深意。耶稣在二十六 64 也引用过但以理那一节的话，并说“后来”必要实现；对那时来说，还是将来，而现在事情已经发生了（见二十六 64 注释，即耶稣引用但以理书七 13~14 的另一处）。这个表示“动作已经在过去某时开始”的动词（都已赐给我了），说明“人子将得到王位并统管世界的预言，已在基督复活中应验了”（Jeremias, *NTT*, p.310）。当然，耶稣在世上传道时本已有权柄（见七 29，九 6、8，十一 27，二十一 23 以下等章节），但祂现在拥有所有的权柄，而且所有的一词还要在第 19 节（“万民”）和 20 节（“凡……的”，“常与”）中不断出现。在四 8~9 撒但要把“世上的万国和万国的荣华”都赐给祂，而现在，在祂经受痛苦以表顺从之后所得到的，比撒但能给祂的多得多，祂得到了天上地下所有的权柄。

19. 耶稣既在万国万民中作王，就要求有人到万国万民中去传道。十 5~6 门徒只可以在以色列人中传道的限令已经撤消，因为但以理书七 14 说人子的国度要求万民都作祂的门徒。*ethnē*（“各族”）是希腊文中指外邦人的一个普通词，因而有人提出，耶稣这样要求，实质上是把犹太人划到门徒传道的圈子之外去了；其实不然，派门徒到“外邦人”中间去只是扩大他们的传道范围，而不是说要中止向以色列人传道，因为向以色列人传道是耶稣早已吩咐过的，并早已看为

理所当然之事。再者，*panta ta ethnē*（“万族万民”）这个短语在二十四 9、14，二十五 35 中都已用过，从那里的上下文中可以看出，以色列也属于“万民”之中，但以理书七 14 也肯定没有表示人子统治的万民中不包括以色列，耶稣本人就是以色列的代表³⁵¹。至此，贯穿全书的主题已发展为对神的子民的召唤，而神的子民的范围已大大超出旧约的范围，不再以种族为限，而完全决定于人们透过弥赛亚与神建立的关系（见前面三 9，八 11~12，十二 21，二十一 28~32、41~43，二十二 8~10，二十四 14、31，二十六 13 诸节的注释）。用作门徒来描写使命本身，就强调了个人的忠诚。有人说，耶稣若早讲清楚，他的门徒就不会像我们在使徒行传里看到的那样，在接受外邦信徒时那么不坚决了，不过有两点值得指出：(a) 路加并不认为他在两处记录得同样清楚的吩咐（路二十四 47 和徒一 8），与后来不坚决的表现之间有什么矛盾，(b) 复活节后教会中争论的焦点实际上不是应不应当接受外邦人，而是接受他们的条件（环境、遵守饮食法等等）。

给他们施洗和“教训”他们（20 节）是主要动词词组“使……作我的门徒”的两个分词，用来进一步指明门徒的职责。在马太福音里，施洗曾只是约翰的事，不过约翰福音说得清楚，施洗也曾是耶稣传道活动的一个重要内容，至少在施洗约翰还活跃的时期是这样（约三 22~26，四 1~3）。在约翰施洗的背景上，耶稣的施洗和传道活动才能理解为教人悔罪向善，并为神洁净和预备子民的行动。但是约翰的施洗仅是预备性的（三 11），耶稣现在要建立一个意义更完备的施洗，这施洗是对父、子、圣灵的许诺（奉……的名即“归于……的名”，指向……献出忠心；有趣的是，耶稣本人受洗时，父、子、圣灵三位都到场了，三 16~17）。现在耶稣已与其父和圣灵一同成为信奉敬拜的对象。体验神在三位中的存在是作门徒的根本。同时名这个词用的是单数，也强调了三者的合一。

根据我们现有的记载，新约时期施洗始终是奉耶稣的名进行的。如果在耶稣升天之前祂确实明确地制定了三位一体说的公式，那么这样做就很令人奇怪了。有一种看法似可解释这个疑点，那就是“奉父子圣灵的名施洗”的话是后来教会用于礼拜仪式中的套语，当初并未

如此用。倒不如说“这是对施洗的结果的描述” (AB, pp.362~363)。也或许是马太用明达而正式的教会语言来概括耶稣一贯教训的要义,即门徒应敬拜的神是谁,他本人及圣灵与父的亲密关系等,至于是否以一套公式传达就不重要了³⁵²。有人说这句话本不存在于马太的原文之中,优西比乌在尼西亚会议之前的许多著述中,凡援引马太福音二十八 19 之处,无不是一句简短的句子:“你们要去奉我的名使万民作我的门徒”³⁵³;但是马太福音至今尚存的手稿中无一处有这样的说法,故此很可能是优西比乌本人作的节略,而不是从哪份存在的手稿中引用的³⁵⁴。

20. 迄今为止耶稣是那唯一一个教训人的,马太一直没有用教训这动词来描述门徒的活动,现在祂的门徒们起来接替祂**教训**人,也就是运用祂的“权柄”(18 节);请看大卫斯(Davies)的著作第 198~199 页。他们不是去教人一些抽象的思想,而是去教训人们**遵守我所吩咐你们的一切**;动词“吩咐”与五 19,十五 3 等处的名词“诫命”同根(参十五 4,十九 7 中的同一动词)。所以,在这句概括基督徒使命和作耶稣门徒的话里,伦理道德方面的份量很重,这和耶稣一贯的教训是一致的。“作门徒”本身并不完美,必须因为作了门徒而在生活中遵守耶稣的吩咐行事才行。

耶稣最后应许与他们同在,一方面反映了一 23 中祂名字以马内利的含义,另一方面也反映了十八 20 中“有两三个人奉我的名聚会,我就在他们中间”的许诺。(这后一方面证明,虽然当时只有十一个门徒在场,但耶稣的应许不仅是对他们说的;请看 16 节注释。)关于**世界的末了**,请看二十四 3 注释。在旧约里耶和華常常在呼召人事奉祂时,应许祂必与他们同在(如:出三 12;书一 5),祂的应许不单纯是个稳定人心的保证,它是出征执行使命时必须的装备。现在复活的主可以像过去耶和華对其子民一样,向祂的人民发出祂的应许,因而使马太福音中耶稣(即“神与我们同在”,一 23)的形象达到了震撼人类的完美顶峰。

注：

¹ F. W. Beare, p.viii.

² 异端马吉安是个例外,他只承认路加福音的一个“修订本”。

³ 请看 C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (³1981) pp.276~280.

⁴ 下列著述都大同小异地持此观点, P. Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium: ein judenchristliches Evangelium?* (1958); G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, (1962); S. Van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew* (1972).

⁵ 请特别参看 K. Stendahl, *The School of St Matthew*(1954).

⁶ 甘德里(R. H. Gundry)著作的副标题“他的文学与神学艺术”(A Commentary on his Literary and Theological Art)对马太福音的这方面给了恰如其分的强调。

⁷ 见希尔(D. Hill)对此的短评, pp.35~38.

⁸ 特别看 Gundry *UOT*, pp.155~159, 见他和史丹德直接交锋。

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

¹⁰ 请看莫理斯(L. Morris)的文章, 'The Gospels and the Jewish Lectionaries' in *GP III* (1983) pp.129~156. 作者对此及其它“经课集”的假说提出批评。

¹¹ *Gospel Perspectives III* (1983) 的所有文章都围绕对此问题的争论。另请看载于 *GP II* (1981) 的拙著, 第 239~266 页, 那里有关于马太福音第一至二章的重要资料。

¹² 关于米大示的定义, 请看契尔顿(B. D. Chilton)的文章, 收在 *GP III*, pp.9~32; 再看 R. E. Brown, pp.557~563.

¹³ 请看拙著, 载于 *GP III*, pp.99~127, 欲详知对某些犹太文本的细节研究, 请看同集中鲍干(R. J. Bauckham)有关伪斐罗和布鲁斯(F. F. Bruce)有关昆兰古卷的文章。

¹⁴ 拙作较全面的以马太福音第一章和第二章为例, 对此观点进行阐释, 文章载 *GP II*, pp.239~266.

¹⁵ 见他注释的书第 623~640 页的 'Theological Postscript'.

¹⁶ 两个发表较早, 反对甘德里观点的书评: 一为卡森(D. A. Carson)所写, 载于 *Trinity Journal* 3 (1982), pp.71~91; 一为彭巴顿(P. B. Payne)所写, 收在 *GP III*, pp.177~215. 甘德里给这些作者的“答复”虽尚未发表, 但已广为传阅。与 D. J. Moo 和 N. L. Geisler 的进一步辩论发表于 *JETS* 26 (1983), pp.31~115.

¹⁷ B. H. Streeter, *The Four Gospels* (1924), pp.500~523.

- ¹⁸ 请看 F. F. Bruce, pp.365~366.
- ¹⁹ 雷奇 (B. Reicke) 进一步发展了此论点, 其文章收于欧大卫 (D. E. Aune) 编纂的 *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (1972) 一书, 第 121~134 页; 持此论点的还有 J. A. T. Robinson, 请看其著述第二章。
- ²⁰ 伯恩坎 (G. Bornkamm) 和巴德 (G. Barth) 均持此观点, 见于所著 *TIM* 一书; 另看 R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (1963) .
- ²¹ 见其注释, 599~609 页。 ²² 同上, 608~609 页。
- ²³ J. M. Rist, *On the Independence of Matthew and Mark* (1978) , pp.4~7, 有很好的概论, 有力地支持了马太福音成书于公元七十年之前的说法。
- ²⁴ 这是大多数人所持的观点, 见于希尔的著述, 22~27 页。
- ²⁵ 事实上, 学者们现在已一致同意: 马太福音是用希腊文写成而不是从亚兰文翻译过来的。陶瑞 (C. C. Torrey) 在他的 *The Four Gospels* (1933) 的著述中正是持此观点, 但自那以后, 最多只有人说我们的希腊文福音书是根据一较早的亚兰文作品而写。马太福音对七十士译本的采用和它在用词方面与马可福音之接近都证明它的写作语言是希腊文无疑。进一步请看 D. Guthrie, pp.46~47; C. F. Moule, *The Birth of the New Testament* (³1981) , pp.276~280.
- ²⁶ 此观点为古特立 (Guthrie) 所赞同, 见 33~41 页。
- ²⁷ 甘德里持此观点, 见第 609~620 页。他的见解与众不同, 他认为帕皮亚写那句话的时间要早于一般的看法 (大约公元 100 年?), 还认为 Papias 是使徒约翰的“及门弟子”。不过极少学者同意 *Hebraidi dialectō* 可以理解为“用希伯来风格”。
- ²⁸ 将“马太”二字加在“福音”前面作为书名标题恐怕始于公元二世纪上半期。有关书名标题请看 Guthrie, p.33. ²⁹ Gundry, *UOT*, pp.182~185.
- ³⁰ 见寇劳斯 (F. L. Cross) 编辑的 *Studia Evangelica* II (1964) , pp.90~99. 不过, Moule 并不一定认为马太就是福音书的最后作者, 但至少是书中大部分内容来源的提供者。 ³¹ 也见 Gundry, pp.620~621.
- ³² Albright 和 Mann 发展了这一观点, 见 *AB*, pp.177~184.
- ³³ 有人反对第一福音书曾使用马可福音材料的说法, 理由是: 使徒不会使用非使徒的材料。这个奇怪的理论有两个依据: (a) 它依据的是一种现代的观念, (b) 它完全无视一个早期的传说, 即马可著书取材于彼得的教训, 正因如此, 他的书才被称为“使徒的”著述。
- ³⁴ 请看 W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (1975) , pp.65~66, 有一图表显示 Q 典在路加福音和马太福音中的编次, 十分有用。
- ³⁵ B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew* (1951) .
- ³⁶ 最先是格里斯巴赫 (J. J. Griesbach) 在一七八三年提出的, 现在对此观点阐述

- 得最全面的有法莫 (W. R. Farmer) 的著作 (特别是 *The Synoptic Problem*, ²1976) 和奥查得 (B. Orchard) 的 *Matthew, Luke and Mark* (1976) 。对此观点的批评请看 C. J. Tuckett, *The Revival of the Griesbach Hypothesis* (1983) .
- ³⁷ 见其书第 23~24 页。郭勒德的观点很受法勒 (Austin Farrer) 的影响; 后者于一九五四年曾发表著名论文“论对 Q 典之否定”。
- ³⁸ Albright 和 Mann 对这点发表了激烈的意见, 见 *AB*, pp.37~48.
- ³⁹ 如 M-E. Boismard 在其著作 *Synopse des quatres évangiles en français* vol. II (合著者 P. Benoit, 1972) 中所提出的模式。在 *JTS* 25 (1974) , 第 485 以下有对这一模式的图解和讨论。
- ⁴⁰ J. M. Rist, *On the Independence of Matthew and Mark* (1978) ; *AB*, pp.37~48 观点近似。
- ⁴¹ J. A. T. Robinson, pp.93~117; 尤其要看第 107 页的概论。
- ⁴² 沈达士的主要著述 *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (1969) 中的观点在他的文章中得到进一步的发挥, 请看 *NTS* 19 (1972/3) , pp.453~465.
- ⁴³ 除前面提到的史丹德及甘德里的著述外, 论及此的专著还有 W. Rothfuchs 的 *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums* (1969) 和 G. M. Soares Prabhu 的 *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (1976) .
- ⁴⁴ 甘德里的著作中论到, 马太福音中和马可史料无关的一些明征暗引里都能看到这点。
- ⁴⁵ C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (1977) , chapter 5, 'The Fulfilment Theme in the New Testament.'
- ⁴⁶ *NTS* 27 (1980/1) , pp.233~251. ⁴⁷ 拙著 *JOT* 中第三章对此主题有所探讨。
- ⁴⁸ 同前书, 40 页。
- ⁴⁹ *AB* (p.194) 认为, “把希腊语的 Gr. *Christos* 音译为 Christ (基督) 是不可饶恕的”, 可能是因为我们既习惯于将“基督”看作是耶稣的“名字”, 就忽略了它本是犹太弥赛亚的称号这个事实。
- ⁵⁰ 在以诺的人子篇 (1 Enoch 37~71) , 这倒是个常用的称号, 不过关于该书的成书年代尚无定论。即使写成于耶稣在世以前 (现在很多人对此持怀疑态度) , 恐怕也不广为人知。值得注意的是以诺书全在昆兰古卷中发现而独缺这一部分。
- ⁵¹ 对“人子”的理解请看 C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (1977) , pp.11-22.
- ⁵² 对此观点之拙见较全面的收入于卡森 (D. A. Carson) 所编辑的 *Biblical Interpretation* (1984) , pp.30~44.
- ⁵³ 施维策 (E. Schweizer) (p.47) 又补充一点, 即这种表达是为了符合耶稣与神一起作王的思想。
- ⁵⁴ 见 R. J. Banks, pp.226, 234. 班氏的观点极为重要, 在本书对五 17~48 的注释中将会涉及。他的观点与其基本态度一致, 但若有机会, 我本人有异议之处也

盼能具体地提出讨论。

⁵⁵ C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (1971), p.106.

⁵⁶ G. Bornkamm, *TIM*, p.39. 伯氏认为在马太福音中只能看到“真正教会学的微弱开端”。

⁵⁷ 在 ICC, p.1xv 还有更多各种结构格式, 特别是三组式的罗列。

⁵⁸ 详见八 1~九 34 注释的引言部分。⁵⁹ 见十三 1~53 注释的引言部分末段。

⁶⁰ 见二十七 57~二十八 20 注释的引言部分。

⁶¹ 例如下面“大纲”中的 II G、III A 和 IV A。它们以下的各小段之间, 有的内容上的联系十分清晰, 有的则好似与上下各段之间并无明显的关联。

⁶² 见下面二十八 7 的注释, 那里将谈到这个地理模式含有神学象征意义。

⁶³ 见下面四 12 的注释。⁶⁴ J. D. Kingsbury, pp.7~25.

⁶⁵ 分别为第五至七章对路加福音的六 20~49; 第十章对马可福音的六 7~13; 第十三章对马可福音的四 1~34; 第十八章对马可福音的九 35~48; 第二十四至二十五章对马可福音的第十三章。

⁶⁶ B. W. Bacon, *Studies in Matthew* (1930) .

⁶⁷ 希尔有对类似“五经”说的一种变通分析, 见其书第 44~48 页。

⁶⁸ 见二十三 37~39 注释末段。⁶⁹ *Revue Biblique* 85 (1978), pp.227~252.

⁷⁰ 伊尔斯特特 (W. Eltester) 编的 *Judentum, Urchristentum, Kirche* (1960) 第 94~105 页所收入史丹德的重要文章对马太福音第二章的这一特点有很好的概述。其文章的标题是“他是谁? 由何而来?” (*Quis et Unde?*)。他的观点是: 马太的第一章是要从经文中找出依据, 回答“谁是弥赛亚?” (*Quis?*), 第二章是回答“他从哪里来?” (*Unde?*)。

⁷¹ 我在 *GP* II, pp.239~266, 对这两章的历史价值作了较为详尽的说明。

⁷² W. B. Tatum, 载于 *JBL* 96 (1977), p.527.

⁷³ 关于这类记录存在的可能性, 见 M. D. Johnson 的 *The Purpose of the Biblical Genealogies* (1969), pp.99~108. 约瑟夫 (Josephus) 从“公众的记录”中追溯而查出了他自己的家谱 (*Vita* 6)。

⁷⁴ 有没有这样的名表, 见 Brown, pp.87~88.

⁷⁵ 继续看 'Genealogy of Jesus Christ', *NBD*, pp.410~411.

⁷⁶ 见麦子格 (B. M. Metzger) 的文章, 载于 *Supplement to Nov T* 33 (1972), pp.16~24; Brown, pp.61~64.

⁷⁷ 请继续看 W. D. Davies, pp.74~77. 我在 *GP* II, pp.263~264, n.23 中介绍了对三个十四的象征意义的其它看法。

⁷⁸ 卜朗 (Brown, pp.125~128) 令人信服的坚持这个意义。

⁷⁹ 见 Gundry, pp.21~22. 依甘德里之见, 他连证人也不打算要。

⁸⁰ 继续看 Gundry, *UOT*, pp.226~227.

⁸¹ 请继续看 J. E. Bruns, *CBQ* 23 (1961), pp.51~54.

⁸² 建议参阅 E. L. Martin, *The Birth of Christ Recalculated!* (1978), 作者试图说明希律死于公元前一年, 而耶稣降生于公元前二年晚夏。

⁸³ Brown, pp.193~196 认为马太的故事并非只想摹仿巴兰有关星的预言, 更主要是想摹仿他的故事。要想更好的理解民数记二十四 17 对弥赛亚的解释, 请看 Gundry 的 *UOT*, pp.128~129, 并请参考“弥赛亚”游击队领袖 Simon Ben-Kosiba 自封为巴可巴 (即“星之子”) 一事。Testament of Levi 18:3 里也预言有弥赛亚之星在天空中出现。

⁸⁴ 看 E. Stauffer, *Jesus and his Story* (1960), pp.36~38; R. A. Rosenberg, *Biblica* 53 (1972), pp.105~109; Brown, pp.172~173. 马丁 (E. L. Martin, 见其论著) 则认为此事发生在公元前三~二年。

⁸⁵ 在 *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society* 18 (1977), pp.443~449, 有三名天文学家认为这就是公元前五~四年中国天文学家观察了七十天之久的一颗新星 [同一现象已在那以后为慕尼黑 (F. Münter) 及其它人所注意, 见他一八二七年发表的《指路的星》 (*Der Stern der Weisen*), p.29; 其它人的著作见 Finegan, pp.246~248] .

⁸⁶ 尽管马丁 (Martin) 的理论包括试图用木星的运动和“伫立”来解释。

⁸⁷ 请看我在 *NovT* 21 (1979), pp.114~116 的论点。

⁸⁸ 看前面, 从第 72~74 页, 便可知第二章全章对这点的强调, 并请继续看刊登在 *NTS* 27 (1980/81) 上的拙作, pp.233~251.

⁸⁹ 根据伪约拿单他尔根对出埃及记一 15 的注释, 这是两名“术士”詹斯和简伯斯给法老王圆梦的内容。

⁹⁰ 请看笔者在 *NovT* 21 (1979), pp.105~111 对此预表论所述的想法。更多的比较可以很容易的在卜朗的书第 112~116 页找到。陶庇 (D. Daube) 提出另一个雅各——拉班类型对比的建议, 笔者对此的浅见请看 *NovT* 21, pp.106~107.

⁹¹ 甘德里 (*UOT*, pp.93~94) 认为, 马太引文的关键不在于召出, 而在于保全。

⁹² 对此事件的历史可靠性, 请看发表在 *NovT* 21 (1979) 上之拙见, pp.114~119.

⁹³ 创世记三十五 16~20 和四十八 7 说拉结葬在去以法他 (伯利恒) 的路上, 但撒母耳记上十 2 却说拉结的坟墓实际上在便雅悯境内。

⁹⁴ 笔者在 *NTS* 27 (1980/1), pp.244~246 谈及另外几种可能的细微差别。

⁹⁵ 希腊字是 *Naz-oraios*, 即新约圣经里对耶稣的一致称呼, 拿撒勒人; 马可用的是 *Nazarēnos*, 就是英文的 *Nazarene*; 看 *NBD*, pp.818~819.

⁹⁶ 这一观点我在 *NTS* 27 (1980/1), pp.246~249 作了进一步的阐述。

⁹⁷ 耶利米亚 (Jeremias, *NTT*, pp.53~55) 就本节与以赛亚书四十二 1 的关联提出了不同的看法, 且马太的第三人称形式确也削弱了本节与诗篇二 7 的一致。不过, 甘德里 (*UOT*, pp.29~31) 为这两处的联系作了令人信服的辩解; 还可参

- 看马学而 (I. H. Marshall) 在 *NTS* 15 (1968/9) 上发表的文章, pp.326~336.
- ⁹⁸ 这几节也有可能反映出埃及记的主题 (参看二 13~23 注释的首两段, 原书第 90~91 页), 请留心看 Davies, pp.35~45.
- ⁹⁹ 请继续看拙著 *JOT*, pp.50~53 和 J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (1962), pp.53~60.
- ¹⁰⁰ 有关弥赛亚初露头角以旷野为背景这点, 请看克尔克 (J. A. Kirk) 载于 *EQ* 44 (1972) 上的文章, pp.17~21。克尔克的文章认为, 试探更多是针对耶稣的弥赛亚使命, 而不是针对他神子的地位。
- ¹⁰¹ 为此请看 L. Morris, *Tyndale Commentary on Luke* (1974, p.123, 中译本: 《丁道尔新约圣经注释: 路加福音》137 页, 校园), 他认为路加对此事是做为一件单独的事件记述的。
- ¹⁰² 参看二 13~23, 四 12~16, 并请看发表于 *NTS* 27 (1980/1) pp.237~240 上之拙作。
- ¹⁰³ 对第五至七章的文学特色及来源若想进一步了解, 请看 Guelich, pp.33~36.
- ¹⁰⁴ 请看 Davies, p.435。为了解这几章的性质及目的, 请继续看 Guelich, pp.27~33.
- ¹⁰⁵ 请看 Davies, pp.25~93, 连同概述则请看 p.92 及以下; 另看 Banks, pp.229~235.
- ¹⁰⁶ 请看 Jeremias, *PJ*, pp.168~169; J. R. W. Stott, *Christian Counter Culture* (1978), p.60.
- ¹⁰⁷ G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch* (1966), pp.232~242, 他认为这里指的是锡安山上, 神末世时期的城市所发出的光, 不过, 这是把一个简单的例子复杂化了。
- ¹⁰⁸ 请继续看 Barth, *TIM*, pp.67~69; Banks, pp.208~210.
- ¹⁰⁹ Davies 在 *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (1957), pp.428~456 中谈到他的观点, 他认为指耶稣的死更为合理。
- ¹¹⁰ 英文 RSV 边注里有“无缘无故”字样, 显然是早期版本里加进去以缓和耶稣强烈的谴责语气。
- ¹¹¹ 叫她作淫妇就是指她改嫁, 因为一个被休的女人, 往往只有再嫁才有活路; 申命记二十四 2 的意思就是女人被休之后可以再嫁。
- ¹¹² 伯纳德 (Bonnard pp.68~70), 认为 *porneia* 所指自然不是利未记十八 6 及以下所说的那些禁令范围之内的婚姻; 在哥林多前书五 1 里, 该词所指也不是禁令范围之内的婚姻, 而是指发生性交, 如果父亲仍然在世, 就是犯了奸淫。
- ¹¹³ L. Morris, *Tyndale Commentary on Luke* (1974), p.130. (《丁道尔新约圣经注释: 路加福音》, 校园)
- ¹¹⁴ 参看路加福音六 27 的“恨你们的要待他好”; 这句话和路加福音其它地方说得更完全的类似的话, 在其许多手抄版本和钦定英译本 (AV) 里都可以找到, 但并未出现在马太较早的手抄本中。
- ¹¹⁵ 请特别看 Jeremias, *The Prayers of Jesus* (1967), pp.11~65; 欲略, 请看 *NTT* pp.62~68, 197.
- ¹¹⁶ 许多手抄本直截了当地用“神的”, 不过两种译法的意思一样清楚。
- ¹¹⁷ 犹太人的观点认为神有两个“量器”, 施恩的量器和惩罚的量器, 这一观点可能也在作者考虑之中 (见 Jeremias, *PJ*, pp.213~214)。如果是这样, 那么这段经文就是告诉门徒, 要想从神得那施恩的量器, 自己就要多多施恩。不过, 马太那个警句却与此无关。
- ¹¹⁸ 有一种看法认为圣物是对亚兰文 *q^ed' āsā'* (意“戒指”) 的讹译 (见 Black, pp.200 以下); 戒指与珍珠并提, 倒是很诱人, 可是提狗就显得不伦不类了。
- ¹¹⁹ 巴德 (G. Barth, *TIM*, pp.73~75) 称他们为反律法主义者。
- ¹²⁰ 请看 S. G. Browne, *Leprosy in the Bible* (1979), 重点看 pp.13~15.
- ¹²¹ 请看 L. Morris, *The Gospel according to John* (1971), p.288 罗列了两个故事的不同之处。
- ¹²² 进一步请看马学而 (I. H. Marshall) 编辑的 *New Testament Interpretation* (1977), pp.254~255。大部分细节在笔者对八 5~13 的注释中都有较全面的解释, 同上, 第 253~264 页。
- ¹²³ 可能正是为了解决这个问题, 在一些早期版本里都改成了“有权”, 于是就可不必提及百夫长的下级身分了。
- ¹²⁴ 请看 RSV 边注, 这种译法出现在许多手抄本中, 为大家所更熟悉, 显然是取自路加。
- ¹²⁵ Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (1958), p.48.
- ¹²⁶ 请看拙著 *JOT*, pp.110~132, 以了解耶稣本人对该段经文的最初使用。
- ¹²⁷ “代替”和“担当”这两个希腊字可能指亲自忍受 (这也是希伯来文的原意), 也可能指去除 (这多半是马太的意思: 他并不认为耶稣应该亲自患病), 不过总的概念, 正如以赛亚书第五十三章所示, 是通过神的仆人的痛苦来减除人类的忧患, 所以两种解释都是正确的。
- ¹²⁸ 请读浅议。发表于 *EQ* 51 (1979), pp.6~7.
- ¹²⁹ 请看 K. E. Bailey, *Through Peasant Eyes* (1980), pp.24~25。他认为也可以从政治角度来理解这句话, 这样说便把耶稣和罗马人 (“飞鸟”) 和他们的傀儡 (“狐狸”) 对立起来。
- ¹³⁰ 裴立 (Bailey, *ibid*, pp.26~27) 提出充足的证据证明“埋葬”在口语里有“为……送终”的意思, 这也是子对父应尽的义务。不这样做, 等于辜负了社会的期望。
- ¹³¹ 请看 Banks, pp.97~98; 欲详, 请看 M. Hengel, *The Charismatic Leader and his Followers* (1981), 着重在 pp.3~15。
- ¹³² 'Gergesenes' 一字看来是俄利根提出的, 因为加大拉和罗马的杰拉什位置均不靠湖。

- ¹³³ R. Bultmann, *The History of Synoptic Tradition* (1963), pp.314~316.
- ¹³⁴ 吉伯思 (J. M. Gibbs) 之著文, 载于 *NTS* 10 (1963/4), pp.456~457.
- ¹³⁶ “看出他们的心意” (见 RSV 边注) 的译法更生动一些, 很像是最初的版本; 与之相同的还有第 2 节的“见他们的信心”。
- ¹³⁵ P. P. Levertoff, *St. Matthew* (1940), p.26.
- ¹³⁷ 请看 H. B. Swete, *Mark*, p.42; M. J. Lagrange, *Marc*, p.44.
- ¹³⁸ 比喻的骤然改变说明这几节本不是与第 36 节连在一起的。据路加福音十 2, 这一比喻是在赋予七十人使命时用的。
- ¹³⁹ 请参阅拙著, 载于 *NTS* 27 (1980/1), pp.237~240.
- ¹⁴⁰ 请看 M. D. Hooker 对这个问题的观点, 载于 *ExpT* 82 (1970/1), pp.361~365; 再看 Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*.
- ¹⁴¹ 请继续看 Held, *TIM*, pp.250~251.
- ¹⁴² J. C. Fenton 特别持此观点, 见 *ExpT* 80 (1968/9), pp.50~51.
- ¹⁴³ G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, I, p.522. 犹太教晚期有一个观点, 认为异教地区的尘土是污秽的 (*Shabbath* 15b; *Nedarim* 53b); 这个观点可能是说这句话的背景情况, 但基本上还是用来表示否定的态度。
- ¹⁴⁴ 沙伯灵 (L. Sabourin) 对各种观点所作的最新简介, 载于 *BTB* 7 (1977), pp.5~11.
- ¹⁴⁵ A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1991), pp.357~358.
- ¹⁴⁶ 这里的他指的是神, 这点已毋庸置疑; 请看马学而 (I. H. Marshall) 的文章, 载于 *ExpT* 81 (1969/70), p.278. 圣经从未给过撒但如此的权能, 也从未吩咐基督徒去惧怕撒但。
- ¹⁴⁷ 请看 *ICC* p.109, 以了解犹太人对地狱的信仰。
- ¹⁴⁸ 请看 A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (1927), pp.272~275.
- ¹⁴⁹ 路加福音十二 8, 后半句的主语是“人子”, 但是如果不要把它理解为与前半句的宾语“我”同属一人耶稣, 那就大错特错了, 那不仅忽略了耶稣常称自己为“人子”的习惯, 而且还破坏了上下句相互承认的平衡; 相比之下, 马太的说法更有力些。参看马可福音八 38。
- ¹⁵⁰ 请看 E. Schweizer 的文章, 载于 *NTS* 16 (1969/70), pp.222~223.
- ¹⁵¹ 米登 (C. L. Mitton) 在 *ExpT* 82 (1970/71), pp.170~172, 对第 6 节有精辟的解释, 以耶稣传道工作的特点为基础来进行分析。
- ¹⁵² “使者”的英译在出埃及记二十三 20 是 'angel', 在玛拉基书三 1 是 'messenger', 在希伯来语里本为一个词; 在犹太人的圣经字典里显然这两处的句子是放在一起解释的: 见 Stendahl, pp.49~50.
- ¹⁵³ G. E. Ladd, pp.159~164, 有不同的看法。
- ¹⁵⁴ *Reformed Theological Review* 36 (1977), pp.65~70.
- ¹⁵⁵ RSV 边注中用的智慧之子可见于早一些的版本中, 不过一般认为这样说是为

了与路加福音七 35 取得一致。那是指响应神的智慧并以此证明他们是神的孩子的这些人, 他们与“这世代”的人绝不相同。

- ¹⁵⁶ 见 Jeremias, *NTT*, p.150.
- ¹⁵⁷ 对耶稣这句话的可靠性, A. M. Hunter 作了更为全面的辩护。请看他的文章, 载于 *NTS* 8 (1961/62), pp.244~245; Jeremias, *NTT*, pp.56~59; Dunn, pp.27~34.
- ¹⁵⁸ 耶利米亚的观点 (*NTT*, pp.59~61) 认为, 对“父”和“子”前面的定冠词 the 应理解为全称意义的, 这样就可以将这句话看成是对一切人间父子关系的总论——所谓知子莫若父和知父莫若子。从语言学角度看, 这不难接受, 但在实践中却不一定就是如此。无论如何, 在这个具体的上下文里, 只能指耶稣和天父之间的相互理解。从基督论角度的含义来看, 也是一样, 只不过比喻性更强一些罢了。
- ¹⁵⁹ 例见 *Mishnah Aboth* 3:5, *Berakoth* 2:2; 欲详情请看 M. Maher 的文章, 载于 *NTS* 22 (1975/6), pp.97~103.
- ¹⁶⁰ 请看 *NIDNTT*, III, pp.1161~1164, 以理解犹太教的“轭”和本节所谈的“轭”。
- ¹⁶¹ 请看 *Mishnah Shabbath and Éubin*, 便知公元二世纪的各项规定, 有许多都是在耶稣的时候便已实行了的。¹⁶² *NTS* 22 (1975/76), pp.480~483.
- ¹⁶³ 请看 B. Gärtner, *The Temple and the Community* (1965), pp.114~116.
- ¹⁶⁴ 欲得更多的事例, 请看 Vermes, pp.63~68.
- ¹⁶⁵ 路加福音中有另一个清晰表现超然力量的例子, 更为生动, 即十一 20 的 finger of God (直译为“神的手指”, 中文和合译本及其它几种译本均意译为“神的能力”), 取自出埃及记八 19 (中文和合本译为“神的手段”——译注)。欲进一步理解旧约里神的“手”和神的“灵”之间的密切关系, 请看 R. G. Hamerton-Kelly 的论文, 载于 *NTS* 11 (1964/5), pp.167~169.
- ¹⁶⁶ 请看 Ladd, pp.139~145, 那里对这关键的一节有很好的解释。
- ¹⁶⁷ 请看 G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (1980), p.22 对“闲话”的解释, 他说那种话“不是……‘无心而说的信口之言’, 好像任意开的玩笑, 而是一些废话, 地赖子为磨嘴皮子而闲扯的话, 许的空愿, 赌的浮咒, 好像口中说着‘先生, 我去’却根本不去一类的空话”。
- ¹⁶⁸ 耶利米亚持此说, 见 *NTT*, p.220; 另参看 *JB*, 用的是“没有根据的” (‘unfounded’)。
- ¹⁶⁹ 伯纳德 (Bonnard) 坚持说马太福音讲的是拘禁而不是得救, 是十字架而不是复活; 但是, 既然提到三日三夜, 就表示折磨到时候就要结束; 哪位犹太读者能只读约拿书一 17, 而不去想二 10 呢?
- ¹⁷⁰ 大多数晚期的手抄本在第 47 节里加有“有人告诉他说”字样, 纯粹是为了给第 48 节里的那人有个预先的交代, 也是为了尽量与马可和路加的叙述一致; 对内容并无任何影响。¹⁷¹ *NTS*, 14 (1967/8), pp.165~193.

- ¹⁷² 耶利米亚 (*PJ*, p.150) 与达曼 (Dalman) 一致, 认为三十倍至一百倍的产量均属反常, “超出人间的一切标准”, 而彭巴顿 (P. B. Payne, *GP*, I, pp.181~186) 则认为其“绝非空想”, 因为“这里面有神的恩赐”; 参看创世记二十六 12。
- ¹⁷³ 被动分词 sown [(被) 撒在……的] 也可以用来指承受种子的地, 尽管希腊文这样用并不普遍; *JB* 便是这样用的, 另外彭巴顿 (*GP*, I, pp.172~177) 认为这是亚兰文本的原意。
- ¹⁷⁴ 请看 Gundry, *UOT*, pp.116~118; 从各种文本看, 没有一种可以证明这几节原本不存在。
- ¹⁷⁵ “解释的要点与比喻本身相契相合”: Hill, p.235.
- ¹⁷⁶ 请继续看 Jeremias, *PJ*, pp.224~225.
- ¹⁷⁷ 请看 J. D. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* (1969), p.98.
- ¹⁷⁸ 参看 T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), p.133n.
- ¹⁷⁹ 一些重要的古抄本都认为这里的先知指的是以赛亚 (见 RSV 边注), 对此请看 Gundry, *UOT*, p.119n。在一 22, 二 5、15, 二十一 4 的“定式”中的先知也都未具体指名, 文士一贯喜欢用以赛亚来作先知的代表, 对也好, 不对也好!
- ¹⁸⁰ 请看载于 *Studia Evangelica* II (1964), pp. 236~241, R. Schippers 的文章。他把这个买卖人的行为和十九 21~22 那位富人的决定放在一起作了极好的评论。
- ¹⁸¹ 请看 A. M. Hunter, *The Parables, Then and Now* (1971), p.79.
- ¹⁸² 请看温翰 (D. Wenham) 之作, 以进一步理解这个故事也应归入比喻的道理, 载于 *NTS* 25 (1978/9), pp.516~517.
- ¹⁸³ von Dobschütz 认为福音书作者是一个皈依基督教的犹太文士; 在他之后, 伯纳德更持此看法 (pp.210~211)。
- ¹⁸⁴ 最惊人的“学术”异议之一要算是包以诺 (Enoch Powell M. P.) 的观点了。他认为从死里复活的是约翰而不是耶稣, 而耶稣传道活动的记载其实是从复活了的约翰的早期记载中抄袭而来的。他的理论建立在马太福音十四 2 的基础上; 安提帕若知道有人对他的话如此重视, 要受宠若惊了!
- ¹⁸⁵ 霍合纳的书对这个故事中的各种问题作了详尽的研究。见 pp.110~171.
- ¹⁸⁶ 塔斯克 (Tasker, pp.145~146) 认为这种尝试自开始便是个失败; 他解释说第 29 节的“走”是个表示动作开始的动词, 即“开始走”, 同节中的“到”是“要到”的意思 (AV 和 RV 的翻译均与他的理解相同, 中文和合本亦然)。
- ¹⁸⁷ 请继续看 N. B. Stonehouse, pp.214~219.
- ¹⁸⁸ 拙著 *JOT*, pp.68~70 还有一些这类的例子。
- ¹⁸⁹ 请进一步看拙著 *JOT*, pp.248~250, 以了解原文的表达形式。
- ¹⁹⁰ 从**那地方**出来并不说明耶稣未进入外邦人的地区, 因第 21 节已说他“退到……境内去”; 她“出来”或指她从自己家里出来迎见耶稣, 或指她从偏僻的地方来到耶稣那里。

- ¹⁹¹ 柏特勒 (B. C. Butler) 便是持此观点, 认为这两节原本不在文中。请看他著的 *The Originality of St. Matthew* (1951), pp.141~142, 另请看 Gundry, pp.323~324, 他的根据与 Butler 的不同。
- ¹⁹² 卡米纳 (J. Carmignac) 的观点, 其文载于 G. Jeremias 编辑的 *Tradition und Glaube* (1971), pp.283~298.
- ¹⁹³ 请看赖德 (Ladd) 第十章 (包括谈“教会”雏形的专门材料) 和梅耶 (Meyer) 第 186~197 页; 他们都为这几节的原本存在进行辩护, 认为是耶稣传道时所说的话。
- ¹⁹⁴ 只有一个例外, 那是主前五世纪在埃及; 详见 J. A. Fitzmyer 的论文, 载于 E. Best 与 R. McL. Wilson 合编的 *Text and Interpretation. Studies presented to Matthew Black* (1979), pp.126~130.
- ¹⁹⁵ 请看 O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (1962), pp.220~228; 作者以严谨的态度讨论了此形象化比喻的重要意义。
- ¹⁹⁶ 有关以利亚的这一点, 见前面十一 14 和后面第 10~12 节的注释; 有关摩西请看申命记十八 15~18, 神要兴起一位“像摩西的先知”的应许, 另外请看 *TDNT*, IV, pp.856~864, 那里引用的证据说明后来犹太人有此信念; 对摩西和以利亚将要一同再来的预期可见于 *Deuteronomy Rabbah* 3:17, 虽然它的成书晚于新约时期。
- ¹⁹⁷ 关于以利亚再来的预言, 请看十一 14 的注释; *Ecclus* 48:10 说他要“复兴雅各的各族”, 至于文士的说法, 请看如 *Mishnah, Eduyoth* 8:7 和 *BM* 3:4~5, 那里说以利亚的作用特别在解决各种立法问题。
- ¹⁹⁸ 见 H. J. Held, *TIM*, pp.187~192, 那里详细叙述了马太这个故事的写作过程。
- ¹⁹⁹ 进一步请看 *ISBE*, I, p.959.
- ²⁰⁰ 不少晚期抄本取马可福音九 29 作为这里的 21 节, 以示对问题的回答, 其实在马太福音的 20 节中已经回答了; 很清楚这节不属于马太的原稿, 也不在最早期的文本之中。
- ²⁰¹ 在当时流通的币制中, 一枚古希腊金币 (或银币) 等于两枚“半舍客勒”。
- ²⁰² *Herodotus* iii 41~42; *Shabbath* 119a; *Genesis Rabbah* 11:4 (可见于 *SB*, I, p.614). ²⁰³ 见 Thompson, pp.95~99 以了解这一思想的发展过程。
- ²⁰⁴ 见 Davies, p.228, 以了解昆兰社团的态度。
- ²⁰⁵ 见 Thompson, pp.116~117, 119~120.
- ²⁰⁶ 神是寻找失丧羊只的牧人的这段描述反映以西结书三十四 1~16 的话, 以西结书的话又同样是路加福音十九 10 的来源; 毫无疑问, 这样的联系为许多后期手抄本加进了路加福音十九 10 作为马太福音十八 11, 这一节的存在中断了论述的流畅性。
- ²⁰⁷ 请特别看 Thompson, pp.176~188, 以理解第 15~17 节所讲的牧者总的关怀,

- 与通常人们的“进行处罚”的理解不同。
- ²⁰⁸ 有关故事背景的其他细节请看德瑞特 (J. D. M. Derrett) 的文章, 也可看 Jeremias, *PJ*, pp.210~214.
- ²⁰⁹ 请看前面五 31 的注释, 并参看 Josephus, *Ant*, iv, 253, 那里把申命记二十四 1 的句子更改如下: “人若要与妻子离婚……不管什么原因——原因是会有很多的——……”!
- ²¹⁰ RSV 边注中的另一种提法表示一些古抄本力图使本节与五 32 的提法一致。
- ²¹¹ 对这点始终存有争议, 特别是罗马天主教的释经家们争议最多, 他们遵循后使徒教会的纪律规定; 可是一世纪时, 可以“休妻”但无权再娶的思想似乎并不流行。
- ²¹² 请看 J. Moloney 的文章, 载于 *JSNT* 2 (1979), pp.50~52.
- ²¹³ 那些人几个字在希腊文本中是没有的, 故只读作责备“他们”; 如果马太的原文确是如此, 那么受责备, 被要求离开的就是小孩子们, 那门徒和耶稣在态度上的分歧就更大了。
- ²¹⁴ 为理解五 48 和十九 21 所说的“完全”, 请继续看 *TIM*, pp.95~99; Davies, pp.209~215; J. Piper, *Love Your Enemies* (1979), pp.146~148.
- ²¹⁵ 详 K. E. Bailey, *Through Peasant Eyes* (1980), pp.165~166.
- ²¹⁶ 参看 Tobit 5:14. “得拉马”相当于古希腊一个银币; 如用现代币制估价, 则有说相当于 19/2 老便士的 (McNeile), 有说相当于 25 分钱的 (Gundry) 不等, 不过若以实际的购买力来计算, 则哪一种“相当于”都未免荒谬可笑了。
- ²¹⁷ 请看拙著 *JOT*, pp.116~121, 那里讨论了这句话的真实程度以及它在以赛亚书第五十三章里的根据。
- ²¹⁸ 欲知这种提法有什么别的含义, 请看 L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1965), pp.29~35.
- ²¹⁹ 所以 *AB* 在这里便译为“社团”; 见该书第 243~247 页。
- ²²⁰ J. M. Gibbs, *NTS* 10 (1963/4), pp.463~464.
- ²²¹ 请参看 L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (1969), pp.40~45.
- ²²² Mishnah *Hagigah* 1:1 建议凡能步行进城的朝圣者均应如此作。
- ²²³ T. W. Manson 撰文载 *BJRL* 33 (1950/1), pp.271~282.
- ²²⁴ B. A. Mastin 选文载 *NTS* 16 (1969/70), pp.76~82.
- ²²⁵ “洁净圣殿”记述在约翰福音二 13 以下, 没有算作受难故事的一部分, 不过日期记得清楚, 为逾越节前 (二 13)。
- ²²⁶ Derrett 持此观点, 见 *NovT* 13 (1971), pp.243~249.
- ²²⁷ 照 Derrett 看, *kyrios* 词也可理解为“主人”, 那么便成了“驴的主人要驴”, 而不是“主要用它”了, 不过这只是对希腊文的一种可能的理解。
- ²²⁸ Stendahl, p.200; 另参看 Lindars, p.114.

- ²²⁹ 请继续看 Gundry, *UOT*, pp.197~199.
- ²³⁰ Gundry, *UOT*, pp.41~43.
- ²³¹ 请继续看 B. Gärtner, *The Temple and the Community* (1965), pp.105~111 对该事件中弥赛亚重要意义的评释; 另看 Meyer, pp.197~202.
- ²³² 欲知这句话的七十士译本和希伯来文本的关系请看拙著 *JOT*, pp.251~252.
- ²³³ 请继续看 *cs15 NIDNTT*, 1, pp.724~725.
- ²³⁴ 泰勒佛持此观点, 见同书第四章。 ²³⁵ Jeremias, *PJ*, pp.70~77.
- ²³⁶ J. E. 和 R. R. Newell, 载于 *NovT* 14 (1972), pp.226~237.
- ²³⁷ J. D. Crossan 载于 *JBL* 90 (1971), pp.451~465.
- ²³⁸ 请参看拙著 *JOT*, pp.55~59, 那里讲到耶稣曾引用过数篇诗篇的话也说明这点。
- ²³⁹ 请看巴莫 (H. Palmer) 的文章, 载于 *NovT* 18 (1976), p.255.
- ²⁴⁰ 请看 K. E. Bailey, *Through Peasant Eyes* (1980), pp.94~95.
- ²⁴¹ 这是德瑞特的观点 (Derrett, p.142); 另外请参看撒该之子约哈难以后写于 *Shabbath* 153a (见 Jeremias, *PJ*, p.188) 的一个十分有趣的类似故事。
- ²⁴² 为了解娶寡嫂制, 请查 *NBD*, p.745.
- ²⁴³ Testament of Issachar 5:2 (并参 Testament of Dan 5:3) 中的劝戒——“要爱主并爱你的邻舍”很可能是以这些经文为基础; 这段话很可能有基督教的影响, 虽然没有直接引用。
- ²⁴⁴ 请看 Banks, pp.165~166; 另 SB, I, pp.901~905, 有更多例证。
- ²⁴⁵ 旧约种种不同的版本以及新约的引文都有一定的差异; 详见 Gundry, *UOT*, pp.22~24. 马可和路加各用了四个名词, 马太再引旧约经文时, 只用了那里人所共知的三个而去掉了“力”; “力”这个希伯来语词在他尔根注释中译为亚兰文的 *māmōnā*, 可参看本书六 24 的注释; 这样, 马太的版本就将对神的爱更多地集中在内心的坚定上而不大强调其实践的一面。
- ²⁴⁶ 进一步请看 G. Barth, *TIM*, pp.75~85.
- ²⁴⁷ 请看 D. M. Hay, *Glory at the Right Hand* (1973).
- ²⁴⁸ 请看拙著 *JOT*, pp.163~169, 我在那里对这些论断的确实性进行了论述; 另外请参看 Gundry, *UOT*, pp.228~229.
- ²⁴⁹ 请看 Garland, pp.1~2, 那里概述了犹太人对本章的反应。
- ²⁵⁰ 请继续看 Garland, pp.34~41.
- ²⁵¹ 后来有过一种规定, 即把犹太教堂中前面的一个座位称作摩西的位, 这种作法就是来自这个借喻, 不过没有它在第一世纪以前存在的证明。
- ²⁵² 请继续看 Banks, pp.175~177.
- ²⁵³ 请看 R. S. Barbour 之著, 载于 *ExpT* 82 (1970/71), p.139.
- ²⁵⁴ 欲知公元第一世纪时改信犹太教的现象, 请看 Hare, pp.9~10.

- ²⁵⁵ G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (1980), p.92.
- ²⁵⁶ 请看 Banks, pp.179~180. ²⁵⁷ 请看 Black, pp.175~176.
- ²⁵⁸ J. Neusner 之著述, 载于 *NTS* 22, (1975/7), pp.486~493.
- ²⁵⁹ H. Maccoby 之著文, 载于 *JSNT* 14 (1982), pp.3~15, 文中分析了拉比争论的背景, 很有帮助。 ²⁶⁰ 载 *HTR* 68 (1975), pp.385~389.
- ²⁶¹ 参看 *Story of Ahikar (Armenian)* 2:2, 那里用同样的比喻来描写一个外表美丽但内心险恶的女人。
- ²⁶² 路加福音十一 49 将这些话归于“神的智慧”; 这也许引自一个失散了的资料, 但无论如何这里是耶稣差遣, 不是指旧时神的差遣, 这点应毫无疑问。
- ²⁶³ 两位殉道者的名字在英文里碰巧一个以 A (第一字母) 开头, 一个以 Z (最末字母) 开头, 不过在希伯来文和希腊文的字母表中 Z 均非最末字母。
- ²⁶⁴ “成为荒场”在某些抄本中略去, 或许是为与路加福音十三 35 协调一致, 不过很可能存在于马太的最初文本中。
- ²⁶⁵ 请看 D. C. Allison 之著文, *JSNT* (1983), pp.75~84, 他读到这一预言的实现是有条件的。
- ²⁶⁶ 请看贾连德 (Garland) 对此问题的详述, pp.204~209.
- ²⁶⁷ 某些释经者对我的观点持有不同的见解, 欲详请看温翰 (D. Wenham) 之论文, 载于 H. H. Rowdon 编纂的 *Christ the Lord: Studies in Christology presented to Donald Guthrie* (1982), 看第 127 页以下, 特别是 138~142 页。
- ²⁶⁸ 不少人认为本章的大部分并非源于耶稣, 而是出自非基督教的犹太启示文献, 被马可 (加上基督教的成分) 收入了自己的福音书, 后又为马太袭取, 进一步加进基督教成分并作了精心的修改; 这样推断的根据是其使用的语言是典型的犹太文献的语言。其实, 为什么耶稣就不能用标准的启示语言说话呢, 何况若按启示学理论的要求, 本章的内容绝不完全与犹太启示文献所论的正式内容一致, 为此请看 Jeremias, *NTT*, pp.125~126。欲详知本章的起源请看 D. Wenham, *The Rediscovery of Jesus' Apocalyptic Discourse* (*GP*, IV, 1984)。
- ²⁶⁹ Josephus, *BJ*, iv 150~157, etc.
- ²⁷⁰ J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (1969), p.58.
- ²⁷¹ 请看 Banks, pp.102~103, 他这种解释使人明白, 耶稣的门徒觉得在安息日不应搬迁移动并不全是受律法主义的约束。
- ²⁷² A. Ehrhardt, *The Framework of the New Testament Stories* (1964), pp.53~58.
- ²⁷³ 请看本注释二十四 1~二十五 46 引言部分的 (d) 段, 我在那里谈到了对马可福音中对观段落看法, 往下的注释即以该看法为基础。
- ²⁷⁴ D. Lamont, *Christ and the World of Thought* (1934), p.266.
- ²⁷⁵ G. B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation* (1965), p.20.
- ²⁷⁶ 请看 T. F. Glasson 之论著, 载于 *JTS* 15 (1964), pp.299~300.
- ²⁷⁷ 参看启示录一 7, 那里结合了但以理书七 13~14 和撒迦利亚书十二 10 以下的话, 明确指出, 哀哭的人就是那“扎耶稣的”, 约翰福音十九 37 亦如是。
- ²⁷⁸ 请看拙著 *JOT*, pp.237, 257. ²⁷⁹ 请看拙著 *JOT*, pp.63~64, 256~257.
- ²⁸⁰ RSV 译作“人子近了”, 是没有必要的。希腊文副词 *engys* (“近了”) 并无性别的标志, 动词的主语也没有表现出来。
- ²⁸¹ 在约翰福音里, 这两点往往是交织在一起的, 请看约翰福音五 19~30 和十四 6~11 等处。 ²⁸² J. Lambrecht, 载于 Didier, p.328.
- ²⁸³ 请看 P. B. Payne 之论文, 载于 *GP*, II, pp.338~341.
- ²⁸⁴ 耶利米亚 (*PJ*, pp.172~174) 将故事中的细节阐释得至为详尽, 但有些过分地立足于现代阿拉伯人的习俗! 艾介理 (A. W. Argyle) 的解释似更合理, 其文载于 *ExpT* 86(1975), pp.214~215。对“火炬”的理解请进一步查看 *NBD*, p.672.
- ²⁸⁵ J. Lambrecht (在 Didier, p.311ff.) 把二十四 36~二十五 30 归为一段, 以“务要做醒”为题。
- ²⁸⁶ 请看 G. E. Ladd 的著文, 载于 R. N. Longenecker 和 M. C. Tenney 编纂的 *New Dimensions in New Testament Study* (1974), pp.191~199, 那里有对这种解释很有益的阐述; 另外请看 Stein, pp.130~140.
- ²⁸⁷ 请进一步看拙著 *JOT*, pp.157~159.
- ²⁸⁸ 把 *aiōnios* (“永”) 译作“永不止息的”便能解决这场争论, 因为这样该词就只剩“消灭派”所不能接受的那一个意义了。所以, Tasker (p.240) 对钦定英译本在第 41 节和 46 节里用 *everlasting* 来翻译, 不得不叹曰: “这不幸的误译所带来的危害怎么形容也不能算过分啊!”
- ²⁸⁹ 请看 C. Brown, *NIDNTT*, III, pp.98~100, 从那里可看到这几节对讨论恶者的命运是多么合适贴切。
- ²⁹⁰ 参看巴勒斯坦 Targums 对出埃及记十二 42 的注释。那里确定要纪念“四夜”, 其中逾越节之夜是第三夜, 第四夜便是弥赛亚救赎夜。详见 B. D. Chilton 之著文, 载于 *GP*, I, pp.28~32.
- ²⁹¹ 进一步请看二十七 9~10 的注释, 那里对马太使用这段旧约经文有详释。
- ²⁹² 约瑟夫也称尼散月十四日为“除酵节” (*BJ* v. 99); 另见 Gundry, p.524, 那里讲到 Josephus 时常混淆逾越节与除酵节的情况。
- ²⁹³ *Sanhedrin* 43a; 另见主后二世纪的彼得福音 2 (5)。
- ²⁹⁴ 详见 *H' okhma* 9 (1978), pp.9~14; 我在那里对日期的理解作了较为详尽的说明。
- ²⁹⁵ D. R. Catchpole 之著文, 载于 *NTS* 17 (1970/71), p.217.
- ²⁹⁶ 耶利米亚在其著作 *EWJ* 中提供了对不同形式的耶稣释辞的记载, 同时也提出了一份希伯来文或是亚兰文的原版形式, 请看该书第 138~203 页; 此外在 *NTT*, pp.288~292 还有他的概述。

- ²⁹⁷ 对本节和第 28 节的动词是自然不可作粗浅的直义理解; 在十三 19~23 和第 37~39 节都用了这同一动词, 全是来象征两者之间的相等同。
- ²⁹⁸ 若干早期版本中在约字前面加有新字, 即“立新约的血”, 在路加福音二十二 20 和哥林多前书十一 25 中均同此, 不过对前者的原文尚有争议, 对后者没有争议。马太福音即使原本无此“新”字, 从**为罪得赦**的说法亦可证明其与耶利米书三十一章的呼应关系。
- ²⁹⁹ 布鲁斯 (F. F. Bruce) 对此主题有精辟的论述, 请看他著的 *This is That* (1968), pp.100~114。
- ³⁰⁰ 关于该引文的重要意义请进一步看 *JOT*, p.65, 107~109, 154, 同书第 241 和 246 页上有该段经文的原版影印本。这里使用了动词的第一人称**我要打击**, 来代替旧约经文中神对其刀剑的命令式, 并不改变它的实际含义; 无论哪种情况下, 神都是动作的主体。
- ³⁰¹ 请看 H. Kosmala 之论文, 载于 *Annual of the Swedish Theological Institute 2* (1963), pp.118~120; 6 (1968), pp.132~134, 那里谈到耶路撒冷公鸡报时之准确; 同时参看 Senior, p.96 n.5. 企图用如此简单的方法把历史解释得天衣无缝, 未免太学究气了: H. Lindsell 的书 *The Battle for the Bible* (1976), pp.174~176 就有一个明显的例子。
- ³⁰² 马太在此用**心灵**和**肉体**来表示“人的意愿和他肉身的软弱”, 这种说法在福音书中颇为罕见; 请看 D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), p.242。
- ³⁰³ 请特别看 Sherwin-White, pp.44~46; 也请参看 Blinzler, pp.145~148。
- ³⁰⁴ 为了更好地理解马太的戏剧性手法, 请看下面 69~75 节的注释及 B. Gerhardsson 的著文, 载于 *JSNT* 13 (1981), pp.49~51。
- ³⁰⁵ *Das Evangelium des Markus*, p.328。
- ³⁰⁶ 见 D. R. Catchpole 之著文, 载于 *NTS* 17 (1970/71), p.226; 另见前面本章 25 节的注释。
- ³⁰⁷ 关于本节与但以理书七 13 的重要关联, 请进一步看拙著 *JOT*, pp.140~142。
- ³⁰⁸ Gerhardsson, *JSNT* 13 (1981), p.57。
- ³⁰⁹ D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus* (1971), p.126; 欲详则请看该书第 126~148 页。³¹⁰ *JSNT* 13 (1981), pp.46~66。
- ³¹¹ 莫克 (H. Merkel) 的文章对此有具说服力的论述, 载于 E. Bammel 编纂的 *The Trial of Jesus* (1970), pp.66~71; Gerhardsson 亦支持此说, 见该书第 54~55 页的摘引。
- ³¹² 为此请看 Josephus, *Ant*, xviii. 55~62, 85~89; 另看 Philo, *Legatio ad Gaium*, pp.299~305。参看路加福音十三 1。
- ³¹³ 进一步请看 Wilkinson, pp.137~141。
- ³¹⁴ 进一步请看 Senior pp.347~352, 以理解这段故事在马太整个耶稣受难的叙述中所起的作用。
- ³¹⁵ 论及这个问题的著作不少, 请看如 Stendahl pp.196~197; Lindars pp.25, 116~122; 尤其请看 Senior, pp.343~397 对这一问题有详尽的阐述 (且在第 391~396 页有对各种不同观点的概述)。
- ³¹⁶ GP, III, pp.157~175。³¹⁷ 请看 *NIDNTT*, I, pp.93~94。
- ³¹⁸ 请看 Gundry, *UOT*, pp.125~126 note, 他对这段引文算到耶利米名下也有解释, 但说服力差些。Senior 的观点与之近似, 他认为把这段引文归给耶利米, 主要不是因为这句预言是不是耶利米说的, 而是因为这句预言表现旧约预言的“耶利米类”, 有关审判和定罪的预言均属此类, 撒迦利亚书的预言亦应归入, 见 Senior, pp.367~369。
- ³¹⁹ 请看 F. F. Bruce, *This is That* (1968), pp.100~114 以理解此概念。
- ³²⁰ 请看 F. F. Bruce 之文章, 载于 *GP*, I, pp.7~20; 那里论述了约翰福音中该故事某些细节的重要意义。
- ³²¹ 约瑟夫提到, 在公元第一世纪至少有十二个不同的人叫这个名字, 其中包括四名大祭司! 见本章 24 节的注释, 那里谈到另一个持此名的人。
- ³²² 请看 Blinzler, p.217 和 n.32。
- ³²³ 如希腊诗人 Sophocles, *Ajax* 654; Virgil, *Aeneid* ii. p.719; 两处都描写用净身去掉由于杀人而带来的污秽。
- ³²⁴ 在许多抄本中都用“这义人的血”代替“这人的血”, 以与 4 节和 19 节的联系更为自然, 其实不一定存在于原版本中, 不过更确切地表达了马太记述此事的目的。
- ³²⁵ 请看柯斯玛拉 (H. Kosmala) 对此问题的详述, 载于 *Annual of the Swedish Theological Institute* 7 (1968/9), pp.94~126。
- ³²⁶ *JTS* 3 (1952), pp.66~75。
- ³²⁷ 欲知这一酷刑如何执行, 请看 Blinzler 的描述 (pp.248~251), 欲全面理解其重要意义, 请看 M. Hengel, *Crucifixion* (1977); 另看 *NBD* pp.253~254, 那里有简明扼要的解釋。
- ³²⁸ 请看 *NBD*, pp.161~162, 欲详请看 J. Wilkinson, pp.145~150。
- ³²⁹ 甘德里对此有不同的看法, 他认为这必定是一种故意调成难以下咽的饮料, 因此这样作是一种嘲弄的行为, 并不是怜悯的表现; 请看 Gundry, *UOT*, p.202, n.6。
- ³³⁰ 马可福音十五 25 的话造成了与约翰福音十九 14 之间的矛盾, 那里说彼拉多宣判的时候“约在午正”; 布尔兹勒 (pp.267~269) 的看法是, 这句给人找麻烦的话并不在马可福音的原版中。
- ³³¹ 请看 *TDNT*, II, p.930。³³² 与 Gundry, *UOT*, pp.203~204 的看法不同。
- ³³³ RSV 边注里加了一句话, 是取自约翰福音十九 34 的, 那里说举枪扎耶稣肋旁的事发生在耶稣断气之后。在一些很重要的希腊文手抄本里都有这句话, 但在早期版本中却没有, 早期教会领袖的著作中也不引用。

- ³³⁴ 请看希伯来书六 19~20 和十 19~20 以理解此象征意义的进一步发展。另参看以弗所书二 11~19。
- ³³⁵ 在拉比的口传材料说这件事是否有“圣殿被毁前的四十年间，圣所的各门往往能自行开合”（Yoma 39b）之类的不伦不类的传说呢？
- ³³⁶ 欲知耶路撒冷地区发生地震的情况，请看 D. Baly 编着的 *The Geography of the Bible* (1974), p.25; 另看 *ISBE*, II, pp.4~5.
- ³³⁷ 在希腊文里，这个短语仅能用于表示他们“出现”的时间，但更可能如 RSV 的理解，指他们“出来”的时间。
- ³³⁸ 温翰 (D. Wenham) 在 *TynB* 24 (1973), pp.42~46, 对此问题作了十分有益的阐释。
- ³³⁹ 请继续看 Wilkinson, pp.155~159; 另 *NBD*, pp.153~154.
- ³⁴⁰ *planos* (“诱惑人的人”) 一词是后来犹太人辩论中常常用来攻击耶稣的，在他勒目 (Talmud) 中竟能找到称他为巫师之处，即说他诱惑别人崇拜偶像或离经叛道。
- ³⁴¹ 公元二世纪的“彼得福音”中有对耶稣复活的早期描述；其叙述手法与新约的庄严肃穆明显的不相称。
- ³⁴² J. W. Wenham 近期对此付出了用心的尝试，请看其近著 *Easter Enigma* (1984)。
- ³⁴³ 请看 D. Wenham 之作，载于 *TynB* 24, (1973), pp.21~54, 那里全面探讨了马太使用一个单独的传说，故而造成与马可福音不同的可能性。
- ³⁴⁴ 参看 Gundry, pp.585~586.
- ³⁴⁵ 参看 M. D. Goulder 之著文，载于 *NTS* 24 (1977/8), p.237.
- ³⁴⁶ 他这个观点不能广泛被人接受，见 16 节的注释。此外，他还认为在加利利看见耶稣显现的人比十一个门徒要多 (168~182 页)。
- ³⁴⁷ 见 Philo, *Legatio ad Gaium*, p.302, 便知彼拉多是个人所周知的贪官。
- ³⁴⁸ *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning* (1974) .
- ³⁴⁹ 请看 Jeremias, *NTT*, p.303; 另参看 Dunn, pp.123~125.
- ³⁵⁰ 请看 K. Grayston 之著文，载于 *JSNT* 21 (1984), pp.105~109.
- ³⁵¹ 进一步请看 J. P. Meier 之著文，载于 *CBQ* 39 (1977), pp.94~102.
- ³⁵² 拙见认为有这种可能性，发表在 C. Brown 编纂的 *History, Criticism and Faith* (1976), pp.130~131.
- ³⁵³ H. Kosmala 载于 *Annual of the Swedish Theological Institute* 4 (1965), pp.132~147 之论文，对此有最全面且引人入胜的阐述。
- ³⁵⁴ 请特别看 B. J. Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning*, pp.151~175.

新约圣经注释 马太福音

作者：丁道尔

青新出内部准印证 (03) 第 82 号

二 00 三年第一次印刷

开本：889×1194 1/32

印数：1-2000 册

印刷：民族印刷厂承印

(基督教内部资料)