

登山寶訓

(馬太福音五章1節至七章29節)

的詮釋與意義

文／吳道宗

(本院專任老師)

聖經沒有一處能像登山寶訓¹一樣，受到歷代教會高度矚目與大量討論，就是到現在，它也繼續影響信徒的信仰生活。登山寶訓不只是馬太福音第一個講論，也是最長的講論，它更觸及許多基督教重要的倫理議題。耶穌的登山寶訓曾被用來界定真基督徒的道德行為與特徵，甚至用來保護教會的神學立場。馬太福音五至七章包括許多著名的經文，如八福（五章3~11節）、打右臉與轉左臉（五章39節）、愛仇敵（五章44節）、多走一里路（五章41節）、主耶穌教導門徒的禱告（六章9~13節）、金科玉律（七章12節）、寬門與窄門（七章13~14節），信徒對這些經文耳熟能詳，連非信徒也都能朗朗上口。

登山寶訓包括數個重要的主題：1.耶穌的權威超過摩西－祂以六個對比句來凸顯祂的解釋權柄：「你們聽見……只是我告訴你們」（五章21~48節）。2.祂對律法的態度－耶穌清楚聲明：「我來不是要廢掉，乃是要成全」；但律法的有效性則是透過祂對律法正確的解釋。3.敬虔生活的教導－它涵蓋內在（如虛心、哀慟、溫柔）與外在（如施捨、禱告、禁食）的部分。4.順服－整個寶訓就是要門徒遵行，但在寶訓的結束前（七章15~27節），特別以兩種不同的選擇（兩條門路、兩種果樹、兩等根基）加以強調。5.神的國－神的國是門徒的最高優先（六章33節），它也是耶穌教導門徒禱告（六章10節）

中所關注的重點。在耶穌對神國的教導中，它也存在「已然」（already）（五章20節）與「未然」（not yet）（七章21~22節）間的張力。²

耶穌的登山寶訓是對誰講的？由五章1節得知，耶穌傳講的對象包括「門徒」（五章1節）與「眾人」（七章28~29節），這些「眾人」就是指四章23節至25節的人。不過，由廣義的「門徒」角度看，這些「眾人」是可以與「門徒」互換的，³因此也可以稱他們為「自己人」。⁴馬太的門徒代表信實的跟隨者，因此就象徵所有的信徒；換言之，登山寶訓就是直接對馬太的讀者說的。⁵

壹、登山寶訓與平原寶訓

與登山寶訓有關的是路加平原寶訓（路加福音六章20~49節），關於這兩篇講章的關係，主要有兩種不同的看法：早期教會認為它們是不同的兩篇講章，這看法可以溯及奧古斯丁，奧氏

² 不過須注意的是，若想從登山寶訓尋找基督教所有的教義與真理，則是一個錯誤的嘗試，因為基督教信仰的教義與基要真理，在耶穌在世時並未完全顯明，直到耶穌復活升天以後，門徒才稍得明白。沒有耶穌的死與復活，就不能明白信仰的真義，這信仰的真義是透過使徒，特別是保羅的闡釋才得以清楚的呈現。

³ Gundry, Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution, p.66.

⁴ France, Matthew, p.120.

⁵ Davies and Allison, The Gospel According to Saint Matthew, p.425; 溫迪詩 (Windisch, The Meaning of the Sermon on the Mount, p.111) 也承認，登山寶訓是「……向那些已經皈依、在以色列之約裡面神的兒女講的」。

¹ 馬太福音「登山寶訓」(Sermon on the Mount) 一詞的由來，可溯及奧古斯丁為馬太第五章到第七章的註釋裡所給予的稱呼：De Sermone Domini in Monte。

以後這個看法成為教會的主流觀點，並且一直持續到宗教改革時期；不過，不少現代學者則主張，登山寶訓與平原寶訓基本上是相同的講章。主要的原因包括：兩者都是以「論福」（馬太福音五章3~12節；路加福音六章20~23節）開始，並且以「兩等根基」（馬太福音七章24~27節；路加福音六章46~49節）作結束；在耶穌教訓完後，馬太與路加都記載耶穌進入迦百農醫治百夫長的僕人（馬太福音八章5節；路加福音七章1~2節），表示兩者是在相同的場合下說的。更重要的是，兩卷福音書在講題的排列上，次序極為相似（按路加的次序）：

主題	路加	馬太
前言	六章20a節	五章1~2節
論福	六章20b~23節	五章3~12節
論禍	六章24~26節	
論愛仇敵	六章27~36節	五章38~47節
金科玉律	六章31節	七章12節
不可論斷	六章37~38節	七章1~2節
瞎子領路	六章39節	
老師與學生	六章40節	
刺與梁木	六章41~42節	七章3~5節
樹與果子	六章43~45節	七章16~20節
稱呼「主啊」	六章46節	七章21節
兩等根基	六章47~49節	七章24~27節

這些現象顯示它們是耶穌在同一場合的教導。然而，這兩篇講章也有相當明顯的差異：馬太的講章是在「山上」講的（馬太福音五章1節），路加則是在「平地」（路加福音六章17節）；路加的篇幅較短，馬太的篇幅較長，⁶並且馬太的寶訓有部分的材料散見於路加福音不同的地方：⁷路加所記載的講論是置於耶穌揀選門

徒之後（路加福音六章12~16節），馬太卻是在揀選門徒之前（馬太福音十章2~4節）。

這些問題可以這樣回應：首先，馬太福音的「山」（*to o'ro*，五章1節）是個籠統的用詞，它不是指某個特定的山。馬太有時使用這個字來指示一般性的丘陵地帶（十四章23節，十五章29節），因此，很可能此處的「山」是意味著「山區」或「丘陵地帶」，⁸若就巴勒斯坦的地形看，它大概就是加利利海以西那塊聳立的高地。至於路加的「平地」（*pedinov*，六章17節）雖僅在新約出現一次，但它也未必指一般的平地，⁹七十士譯本在舊約的兩處經文中，用這個字分別作「淨光的山」（以賽亞書十三章2節）與「高原」（耶利米書十七章26節）。再者，如果路加想到的是一般的平地時，在希臘文的用字上他很可能會選擇 *epi; pedinou'* (on a level) 而非 *epi; topou pedinou'* (on a level place)。¹⁰由此看來，馬太的「山」與路加的「平地」，在意義上是沒有多大分別。¹¹

至於馬太與路加在講章份量迥異的部分，很

⁶ 馬太福音的登山寶訓有107節，而路加只有29節。出現在馬太，但路加卻沒有的資料包括：馬太福音五章4~5、7~10、14、16、17、19~20、21~24、27~30、31、33~37、38~39a節，六章1~4、5~6、7~8、10b、14~15、16~18、19節，七章6、15、29節。
⁷ 這些篇幅約佔馬太登山寶訓的34節之多。Cf. France, *Matthew: Evangelist and Teacher*, p.161.

⁸ Carson, *Matthew*, 129.
⁹ Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p.638.
¹⁰ Godet, *A Commentary on the Gospel of St. Luke*, p.295.
¹¹ 戴維斯和亞理森 (Davies and Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, p.422) 並不同意這個看法，他的理由如下：(1)在路加福音中特別提及耶穌在「平地」上醫治許多的病人（路加福音六章17~19節），如果是「山」的話，病人是很難被帶到這個地方；(2)路加福音六章17節的「下了山」，就表示離開了六章12節的「山」。這兩個理由都是出於先入為主的假設：前者假設病人求醫的意志薄弱 (cf. 馬太福音九章1~8節；馬可福音二章1~12節；路加福音五章17~26節)，以致病人及家屬會因著路途難行而放棄就醫的意願；後者則假定那地方只有一座山。但是，如果那裡是山區或丘陵地帶，則「上山」與「下山」的現象，可以是指先上較高的山（揀選門徒），然後再下到較低的高地 (plateau) 去（傳講登山寶訓）。

(承上頁)

可能耶穌在不同的地方傳講同樣的教訓，¹²這種情形就當時巡迴佈道者而言是相當普遍的。從內容與主題次序的相似性看，馬太與路加可能取材自相同的來源，卻因著對象、目的及強調點的不同，而作必要的調整與取舍。¹³

在記載寶訓與耶穌揀選門徒的次序上，路加與馬太的差異可以由兩者寫作方式的不同來解釋。路加可能是較吻合時間上的次序，馬太則是按主題來組織他的材料，因此登山寶訓未必是耶穌在巡迴工作「之後」（四章23~25節）說的，卻可能是發生在祂巡迴工作「之時」。馬太將它置於第五章到第八章之間，是為要延續第一章至第四章有關「應驗」的主題（cf. 一章22節，二章15、18、23節，三章2節，四章14節），如同五章17節所示：耶穌來乃是要「成全」先知與律法；而第十章呼召門徒的段落（十章1~4節），則是安排與性質類似的「宣教的講論」（十章5節至十一章1節）並列。¹⁴

總而言之，馬太與路加既有相似的開頭與結尾，在主題的排列上也大部分雷同，再加上講章的內容顯示極有可能是取自共同的來源，因此，路加的平原寶訓與馬太的登山寶訓應該是在同一場合下的相同講章。

貳、登山寶訓的解釋

雖然登山寶訓的教導是信徒最熟悉也是最常被引用的地方，¹⁵但是熟悉不等於了解。研究登山寶訓的著作之多有如浩瀚大海，就可以證明要解釋登山寶訓遠非想像的容易。登山寶訓的研究最早可溯及第三世紀的俄利根（Origen），而現代的學者對它的探討更是不曾間斷。¹⁶在各式各樣解釋中，¹⁷有幾個較具代表性的解釋值得特別留意，茲簡述如下。

1. 阿奎那（Thomas Aquinas）的解釋

阿奎那在其著作「神學總覽」（*Summa Theologia*）中處理登山寶訓，他指出，耶穌基督以三種方式應驗舊約的律法：¹⁸(1)祂解釋律法的真義；(2)祂應驗律法的「誡命」（precepts）；(3)祂加上一些「忠告」（counsels）。所謂的「誡命」是指與得救有關的命令，且是與每位信徒相關；至於「忠告」則是由耶穌加在誡命上的要求，這些是賜給那些能夠承受的人，使他們在追求屬靈的完全上能更快速、確定。阿奎那區分出「誡命」與「忠告」的相異點是：「誡命與忠告的不同，在於誡命意味著責任，而忠告則是讓一個人有權選擇是否去遵守」。¹⁹

¹² 關於寶訓的寫作來源，尚有幾種不同的看法，其一是有些學者認為登山寶訓是馬太把耶穌在不同場合所講的不同講章收集起來，再加上馬太特有的資料，就形成目前的寶訓內容（Dibelius, *The Sermon on the Mount*, p.15-16; Tasker, *Matthew*, p.59; 巴克萊，《馬太福音注釋》，頁64；周天和，《山上寶訓的研究》，頁39、41）。其二是：馬太與路加取自兩個不同的資料來源，但它們都是談到同一篇講章（Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, p.245）。另一個建議，則是主張寶訓是由不同的講論所組合成的文選，因此，有些材料是屬於耶穌的，有些則是屬於馬太的，意即有些內容並不是耶穌所說（Fitzmyer, *The Gospel according to Luke: i-ix*, p.627）。

¹³ 如果把馬太與路加在一些相同議題作比較，就可以看出這點：雖然馬太的篇幅比路加長出許多，但是在某些論述上，路加的資料卻是比馬太還多（馬太福音五章12節／路加福音六章23~26節；馬太福音五章47節／路加福音六章33~35節）。

¹⁴ Carson, *Matthew*, pp.126, 128.

¹⁵ Kissinger, *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation and Bibliography*, p.6.

¹⁶ 近代出現相當多有關登山寶訓的著作，較重要的研究包括：H. D. Betz, *Essays on the Sermon on the Mount* (Philadelphia: Fortress, 1985); W. Carter, *What Are They Saying about Matthew's Sermon on the Mount* (Nashville: Abingdon, 1988); W. D. Davis, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge Univ., 1964); R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount* (Waco: Word, 1982); W. S. Kissinger, *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation and Bibliography* (NJ: Scarecrow, 1975); R. Schnackenburg, *All Things Are Possible to Believers* (Louisville: W/K, 1995); K. Syreeni, *The Making of the Sermon on the Mount* (Helsinki: Suomalainen Tiedon, 1988)等。

¹⁷ 有些聖經學者列出的解釋，甚至高達36種（Bauman, *The Sermon on the Mount: The Modern Quest for Its Meaning*）。

¹⁸ Aquinas, *Summa Theologia*, Part 2.1, Q. 107, art. 2.

¹⁹ Ibid., Part 2.1, Q108, art. 4.

阿奎那認為臻至完全的「忠告」包括：自甘貧窮、貞節與順服，這些忠告只有神職人員才能作到；至於一般信徒只需遵守屬「誡命」的部分即可，這樣的解釋又稱為「雙重標準」（Double Standard）解釋法。²⁰阿奎那的解釋被天主教所採用，並成為官方的說法。如此一來，教會一方面可以保存寶訓的嚴厲性，另一方面又使信徒在面對寶訓的嚴格要求時，不致於心生畏懼而打退堂鼓。

天主教的用心固然可以了解，但是所衍生出來的錯誤卻是不容輕忽。如果把所有的基督徒分成兩種人—遵守全部與遵守部分寶訓的人，就暗示並鼓勵有些基督徒可以不必盡心地遵守耶穌的教導。就人性的傾向來看，大部分的信徒會自動的選擇較容易的基督徒生活。這種結果完全不是寶訓的本意，寶訓是對每一個基督徒所發，他們理當站在同一個地位上，領受耶穌的吩咐並全心回應。

2. 重洗派 (Anabaptists) 的解釋²¹

根據他們的看法，登山寶訓應按著字面的意義去了解，它是耶穌教訓的摘要，是每位信徒在神國臨到時，所須遵行的新律法。在政治方面，他們主張政教分離，因此基督徒不能參與政府的事務，甚至依據登山寶訓的「非暴力」（五章38~44節）與「論起誓」（五章33~37節）的教導，他們也拒絕服役和不起誓。在經濟方面，重洗派強調各人的財物應與有需要的人分享（cf. 五章42節，六章19、24節），而不應據為己有，如此富人和窮人之間就不再具有嚴重的差距。

這個解釋法的優點，是強調字面上的解釋，而避免把耶穌的教導靈意化；同時也著重信徒在

信心與行為間有不可分割的關係；此外，他們也肯定聖靈在信徒身上能發揮功效，使順服的信徒能遵守登山寶訓的吩咐。然而，太過強調字面的涵義，是其優點也是缺點，因為有些經文就不能按字面解（如五章29~30、38~42節）。並且由於太過強調遵守寶訓的教導，常常會對信徒的行為過分苛求，以致造成律法主義的結果。

3. 馬丁路德的解釋²²

馬丁路德認為基督徒具有雙重身份，或是活在兩個領域中：屬世的領域與屬靈的領域。在屬靈的領域上（神國的右手），信徒要順服登山寶訓一切的吩咐；在屬世的領域上（神國的左手），信徒的行為則根據自然的律法（natural law）或一般常識（common sense）。這種解釋法又稱為「兩個領域」（two realms）解釋法，或「兩個國度」（two kingdom）解釋法。

對路德而言，登山寶訓既是律法也是福音。就律法方面，它使我們認識自己的景況，知道靠自己一點都不能遵行寶訓的內容，因此只能來到基督面前悔改，祈求祂的憐憫、施恩；就福音方面，登山寶訓為信徒提供安慰與鼓勵，使他們知道信徒完全是憑恩典得以站立在神面前，而登山寶訓的八福就是提供安慰的例子。

路德雖然力圖保住登山寶訓對信徒的有效性，然而在處理聖、俗兩個領域之間的關係時，卻產生無法調合的問題。因為根據路德的主張，信徒的生活雖受到寶訓的管束，可是信徒一旦與世人相處時，便不需按照寶訓的吩咐實行。如此一來，寶訓的教導對信徒就形同虛設，對信徒的影響力也就大大的被削弱。

4. 時代主義的解釋

時代主義者主張登山寶訓是律法，它不適用

²⁰ McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount*, pp.114-117.

²¹ 馬丁路德稱他們是「狂熱派」（Enthusiasts），但較常用的稱呼是「重洗派」（Anabaptists）或「分裂派」（Schismatics），用來指孟扎（Thomas Müntzer）的跟隨者、門諾會（Mennonites）、胡特派（Hutterian）、瑞士弟兄會（Swiss Brethren）等類人物。

²² 馬丁路德的解釋試圖要更正天主教與重洗派的錯誤：對於前者，他認為天主教使得寶訓的命令成為救恩的必要條件；對於後者，他指控重洗派沒有區分出屬靈的領域與屬世的領域，以致於把隸屬於屬靈領域的寶訓，使用在屬世的領域中。

(承上頁)

於基督徒身上，因為他們是在恩典之下，而非律法之下。只有基督再來，於地上建立「千禧年」國度時，登山寶訓才會生效，那時就需要按字面意義遵守寶訓的要求。

不過寶訓本身並未暗示信徒不必遵行它的命令，新約聖經也從未指出，在恩典之下，信徒就不須守神的誡命。另一方面，把寶訓看作是律法也是大有問題，耶利米亞 (Jeremias) 就正確的指出：整個寶訓的前題是「神國的宣告」，而信徒是已蒙赦罪並且是神的兒女 (五章16、45、48節)。²³因此，寶訓是福音不是律法，神的恩賜在前，吩咐在後。總之，把寶訓看作是純粹的律法並不正確，連摩西的律法都有恩典的要素，²⁴ 恩典並不能從寶訓中被剔除出來。

此外，在時代主義解釋的架構下，千禧年國度是在耶穌第二次再來時所建立，寶訓就是為那時所預備。但問題是，寶訓中所論及的殺人 (五章21~22節)、姦淫 (五章27~30節)、離婚 (五章31~32節)、仇敵 (五章38~43節) 等情形，並不像千禧年國度的狀況，可見把寶訓看做是為千禧年而設的並不正確。

5. 過渡時期的倫理

這派的先趨人物是德國學者魏斯 (Johannes Weiss)，他在一八九二年出版一本極具影響力的書 (*Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*)，在書中他認為耶穌期待神國即將藉由神的超自然干預而闖入這個世界。之後，史懷哲 (Albert Schweitzer) 在一九〇一年進一步發展這個觀念，他相信耶穌的教導並不是要給後世子孫的，他主張：耶穌在寶訓中的倫理教導，是受祂的末世論的影響。祂相信世界即將結束，門徒就須在神國降臨前作好預備，而寶訓就是為末日前一小段時間而預備的，因此這些教訓就是過渡時期的倫理 (The Interim-Ethics)。²⁵

魏斯與史懷哲的主張，的確喚起學者重視耶穌教導中所存在的末世論色彩，不過問題是，他們假設耶穌對末日的時刻有錯誤的認知，因為末日並未在他在世時結束。如果是如此，則耶穌在登山寶訓的教訓，對現代的信徒就不具任何意義。此外，他們在不屬末世論的經文中，強求末世性的涵義，則是矯枉過正的作法。²⁶再者，寶訓處理許多議題，如動怒 (五章22節)、情慾 (五章27~28節)、施捨 (六章1~4節)、禱告 (六章5~8節)、禁食 (六章16~18節)、財富 (六章19~21節) 等，都是屬於現世生活的，顯見寶訓就是要指導門徒現今的生活，而非等待末日的時候才適用。

6. 「內在態度」解釋法

這個解釋的鼻祖首推德國學者赫爾曼 (Wilhelm Hermann，一八四六~一九二二年)，他認為照字面遵守耶穌的命令是不可能的，耶穌所吩咐的誡命其實並非要人遵行。祂來到世上的目的，是要把人從律法中釋放出來，而非加上一個更嚴峻的律法。登山寶訓中那些看來似乎極為嚴厲的要求，並不是要人按字面去實行，乃是要人心中存著一個新的性情或態度 (Gesinnung)。若以禱告為例 (六章5~8節)，耶穌並不是真的要求人進入內室禱告，祂所關切的，是人以敬畏的心來到神的面前。

不過這樣的解釋會沖淡了耶穌的命令之嚴肅性，人的內在態度固然重要，但外在行為卻不容忽略，耶穌在登山寶訓所訓示的，就清楚的指出這一點。在寶訓的結論裡，祂明白的表示：唯獨「遵行」天父旨意的，才能進天國 (七章21節)；並且那些「聽見我這話就去行的」人，其生命就像把房子蓋在磐石般的穩固 (七章24~27節)。可見對「態度」的強調之同時，並不能因

²³ Jeremias, *The Sermon on the Mount*, p.29.

²⁴ Henry, *Christian Personal Ethics*, p.290.

²⁵ Schweitzer, *The Mystery of the Kingdom of God*, pp.97-98.

²⁶ 史懷哲把馬太福音六章11節「我們日用的飲食，今日賜給我們」，解釋為：「神國將來的飲食，今日賜給我們。換言之，願你的國降臨，我們會在其中享受彌賽亞的筵席」。Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, p.240.

此把行為的重要性加以排除。

7. 存在主義解釋法

德國學者布特曼 (Rudolf Bultmann) 是這個解釋的代表，他主張要從耶穌對於神國臨近的意識感來了解耶穌所傳的信息之意義。耶穌的倫理內容是個簡易的命令，這項命令是人面對神國臨近，也就是最後的末世時刻時作出抉擇。²⁷布特曼認為，耶穌不是個人或社會倫理的教師，祂既未教導絕對的原則，也沒有設立行為守則，祂只吩咐一件事：抉擇。因此，布特曼使用這個方法把耶穌的倫理，轉化成存在主義式作抉擇的吩咐。

這個解釋法重新解釋「末世」，所謂的「末世」不是指將來要臨到的世代，而只是神話的結構而已。因此，聖經提到的現世與末世審判間的張力，就被另一種張力取代：「現在」的生活與行為，和「應該有」的生活與行為之間的張力。這樣的解釋是試圖把聖經以外的模式植於新約中，並且藉著除去啓示性的材料與去神話化 (demythologize) 的作法，來過濾聖經的資料，結果就產生了與聖經內容完全不符的四不像。²⁸

8. 已肇始的末世論 (Inaugurated Eschatology) 解釋法

這個解釋是承認「已經」 (already) - 「尚未」 (not yet) 間的張力存在於寶訓中：²⁹一方面登山寶訓的倫理是歷世歷代的基督徒生活的目標或理想，是神純全、絕對的旨意，沒有任何妥協的餘地，是神加諸於人身上歷久彌新的旨意：³⁰但另一方面，基督徒無法完全作到寶訓所說的，一切的成全必須等到基督再來時。不過，寶訓也清楚的顯示，耶穌期待祂的門徒在現今的世

代遵行祂的教訓，不然有關世上的光和鹽 (五章 13、14節) 的教導就沒有意義了。

耶穌所揭示的倫理只和那些經歷神治理的人有關，換句話說，耶穌的倫理是神治理的倫理。人對寶訓的順服，其實是出於對恩典的反應 - 反應人已領受神恩典的事實。³¹寶訓扼要的說明那些領受神恩之人的責任，但登山寶訓並非律法，它是人被神完全治理的寫照，這種義只待末日神國來臨時，才能完全經歷到。依據賴德 (Ladd) 的說法，這種義現今世代就可以達到某一真實的程度，其程度是端賴實際經驗神治理的程度而定。³²

9. 其他的解釋

除了以上的解釋外，二十世紀學者對登山寶訓的研究多如雨後春筍。這些研究嘗試從不同的方法論來探討寶訓的意義，使讀者能以新的角度看登山寶訓。如巴肯 (B. W. Bacon) 就試圖重建寶訓的最早形式，³³他的結論是：耶穌並未立下新的律法，祂是以先知的身份發言並解釋律法。他的研究方法就為後來的學者，以編輯鑑別學 (Redactional Criticism) 研究寶訓鋪下一條坦途。

狄比留 (Martin Dibelius) 的方法論是形式鑑別學 (Form Criticism)，他認為登山寶訓是神純粹無條件的旨意，並且對任何時代的人都有效。然而，這倫理在邪惡的世代是無法完全履行的，只有待末日神國降臨時才能達到圓滿。³⁴溫迪詩 (Hans Windisch) 則是在狄比留形式鑑別學

²⁷ Bultmann, *Jesus and the Word*, 72f.

²⁸ 卡森 (Carson, *Jesus' Sermon on the Mount and His Confrontation with the World*, p.293) 的評論。

²⁹ Blomberg, *Matthew*, p.95.

³⁰ 在這一點上，狄比留的觀察是正確的，Dibelius, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, p.51.

³¹ Dockery and Garland, *Seeking the Kingdom: The Sermon on the Mount Made Practical for Today*, pp.9-10.

³² Ladd, *The Theology of the New Testament*, pp.128-9.

³³ Bacon, *Studies in Matthew*, p.80ff. 根據巴肯的研究，馬太把耶穌的講論分成五大部分，其目的是要與摩西五經平行，以說明耶穌是新的摩西。參本書 1.2. 「語言特色與結構」。

³⁴ Dibelius, *The Sermon on the Mount*, p.51f.

(承上頁)

的基礎上建構他的理論，³⁵他宣稱早期基督徒對耶穌的命令作過修訂，以致形成了目前寶訓的倫理標準。他認為登山寶訓並列兩種道德教訓：一種是末世性倫理，受神國降臨的盼望所支配；另一種是智慧倫理，完全是非末世性的。溫迪詩強調，從歷史釋經的角度來看，這兩種倫理彼此格格不入。

以歷史鑑別學的方法研究寶訓的，是英倫的學者戴維斯（W. D. Davies），他的目的是要探究寶訓寫作的背景。他的建議是：處理寶訓最有效的方法之一，就是把登山寶訓視為基督徒對堅尼亞（Jamnia）³⁶的回應。³⁷他認為馬太的基督徒讀者是活在由耶穌所開創的彌賽亞時代，而耶穌就像昆蘭團體的「義的教師」（Teacher of Righteousness）一般，為祂的彌賽亞時代對律法（*halakah*）作出標準的解釋。³⁸

另一位學者貝茲（H. D. Betz）的研究方向，是發掘寶訓的寫作來源。他透過文學型式鑑別學

（Genre Criticism）來了解寶訓的意義，根據他的理論，馬太福音五至七章是出自五十年代編輯者的傑作，他是位猶太基督徒並且與其先前的猶太教背景有緊密的關係。貝茲相信寶訓的神學與馬太福音的神學是不同的兩種神學觀點。³⁹對他而言，寶訓是有系統的把耶穌神學的縮影呈現出來，更有甚者，寶訓不是要求人順服的律法，而是要加以內在化的神學，以致能作出創造性的發展，並在實際的生活上實行出來。⁴⁰

10. 結論

不管從什麼角度來了解登山寶訓，不可否認的，所有解釋的關切點都集中在應用方面。事實上，兩千年來，教會解釋登山寶訓的歷史，就是教會試圖恪遵登山寶訓的歷史。⁴¹自從馬太福音寫作以來，基督徒就不斷地問及：登山寶訓是如何指導信徒的行為與品德？對生活在現世的信徒而言，登山寶訓的適用對象與範圍何在？就寶訓要求人遵行的角度而言，登山寶訓的要求不能被侷限在千禧年（時代主義），或是末日前一小段時間（過渡時期倫理），其適用時間應放眼在現世的環境（重洗派、已肇始的末世論）。無論它的實踐性被轉化成態度（內在態度），或是末世性的抉擇（存在主義）；即便是耶穌的教導被區分出忠告與誡命（雙重標準），或是被壓縮在屬靈的領域中（兩個國度），信徒最終要面對的仍舊是順服的問題。⁴²

不過，信徒之所以能夠「遵行」登山寶訓的教導也是神的恩典，因為耶穌不只是信徒的教師與最佳榜樣，神更是透過耶穌的死與復活，把祂的恩典賞賜給信徒，使信徒在神的赦免、愛與接納下，能對耶穌的教導有順服的回應。⁴³

³⁵ 溫迪詩於一九二九年以德文出版他的著作 *Der Sinn der Bergpredigt*，第二版則於一九三七年發行。一九五一年問世的英譯本（*The Meaning of the Sermon on the Mount*）就是根據第二版翻譯的。

³⁶ 有些學者辯稱，馬太福音四章23節與九章35節的「他們的會堂」（這些經文在原文都作「他們的會堂」，*ta; sunagwga; autwn*，但《和合本》只譯為「會堂」或「各會堂」）是基督徒與猶太教關係的指標，亦即「他們的會堂」是說明基督教與猶太教分裂的結果。這些學者指出這兩個宗教彼此對立的證明，也可以由堅尼亞會議（Council of Jamnia）前後（主後八十五到九十年），猶太會堂出現所謂的 *Birkath ha-Minim* 得到支持。它是十八條祝福中附加一句咒詛基督徒的話，一天三次在會堂中由敬虔的猶太人頌讀：「願拿撒勒黨（基督徒）和 *minim*（異端）在瞬間滅亡；願他們從生命冊中被塗抹；願他們不與義人一起被記錄」。有些人相信這句話清楚的顯示，基督徒已不再於猶太會堂聚會，而猶太人也不將基督教視為是猶太教內發展運動的一部分。然而，以 *Birkath ha-Minim* 來說明基督徒與猶太教的關係是令人質疑的，它到底是反映基督徒與猶太教分裂後的情形，還是分裂前兩個敵對群體的對峙狀況，全憑學者主觀的解釋而無實際的證據可考。此外，馬太的「他們的會堂」（四章23節，九章35節）是否真的能夠說明基督徒不再踏進猶太會堂，也是非常牽強；再者，馬可及路加兩卷福音書也提到「他們的會堂」（馬可福音一章23、39節；路加福音四章15節），卻未曾受到同樣的質疑。

³⁷ Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, p.315.

³⁸ *Ibid.*, pp.188-9.

³⁹ Betz, *Essays on the Sermon on the Mount*, p.21.

⁴⁰ *Ibid.*, p.16.

⁴¹ Allen, "The Sermon on the Mount in the History of the Church," p.245.

⁴² Kissinger, *The Sermon on the Mount*, p.122.

⁴³ *Ibid.*, 123.

參、登山寶訓的意義

登山寶訓蘊含著許多重要的倫理教訓，雖然遵行它們並不能換取救恩，然而門徒卻須以嚴肅的心看待。在馬太的最後一章——也是同樣在「山上」的場合（廿八章16節）——耶穌要求門徒使萬民作門徒，並且凡祂所吩咐的「都教訓他們遵守」（廿八章20節）。耶穌「所吩咐的」主要是指馬太福音的五大講論，而登山寶訓是其中最長且最著名的講論，其重要性更是不言而喻。但須特別留意的是，登山寶訓的獨特之處不在於它所昭示的倫理教訓本身，因為福音的中心信息不是倫理教訓，而是神在基督身上所彰顯的救恩作為——時候滿足，神就展開祂的行動，以完成舊約律法與先知的預言。⁴⁴

1. 登山寶訓是信徒的倫理

馬太福音五至七章在許多地方可以看出寶訓的倫理是給門徒的：耶穌在山上向門徒（五章1節）講論寶訓之前，祂先呼召門徒（四章18~22節）；為義受逼迫（五章10~12節）的段落，就暗示門徒將從事傳揚基督的工作，或意味著信徒團體的存在（cf. 六章9~15、25~34節，七章15~20節）；信徒的好行為（五章16節），是使天上的父得著榮耀的媒介之一；信徒的義顯然是更高的義，它勝過文士和法利賽人的義（五章20節）。由此觀之，登山寶訓是給已經蒙恩得救的門徒，它不是人進入神國的考核標準或必要條件，而是為那些已經在神國中的人，提供一些他們所須的生活準則。「換句話說，只有對登山寶訓的對象與宗旨有正確認識的人，才能體驗到寶訓對現代人的意義；也惟有已經接納神的救恩的人，才有可能遵行寶訓中的教導。」⁴⁵

另一方面，這些教訓是以耶穌的權柄吩咐的（cf. 七章29節），因此，門徒須順服耶穌的權柄，門徒如何在地上順服耶穌的教導，最終都要

向耶穌交賬。當末日耶穌坐在寶座審判時，信徒將會了解，他們的命運決定於與耶穌的關係（七章21~23節），及對祂話語的順服上（七章24~27節）。

2. 登山寶訓是要信徒去實踐的

質問登山寶訓是否實際可行，不是馬太所發出的問題，而是後世的基督徒所提的問題。由於登山寶訓要求嚴格，標準極為崇高，再加上現代生活錯綜複雜，寶訓的可行性問題便浮上台面。然而，登山寶訓既是對信徒講的，信徒就該照耶穌的命令而行，這就是登山寶訓強調「聽」與「行」合一（五章19節，七章21~23節）的原因。基本上，登山寶訓的倫理不是一種「神學」，而是耶穌的「命令」，信徒在其中受到的最大挑戰，不是「了解」的問題，而是「遵行」的問題。⁴⁶

寶訓的宣講是為了信徒的需要，信徒活在一個有罪的世界，他們常受罪的影響與攻擊。耶穌了解信徒的軟弱，同時也知道他們的需要。因此，信徒遵行寶訓中的倫理教導，就可保守他們免於忿怒（五章21~26節）、情慾（五章27~30節）、假冒為善（五章33~37節）、報復（五章38~42節）、貪婪（六章19~21、24節）、憂慮（六章25~34節）、論斷（七章1~5節）……的捆綁，這些罪惡若持續地在一個人的生命運作，至終將會毀了他的生命。如果登山寶訓的教導是神導正信徒屬靈生命的一帖良方，則信徒就須盡最大的努力去遵行，而不是質問它的實用性。耶穌向門徒傳講寶訓一事，就說明了這個前題：它不但是可以遵行的，而且是必須要遵行的。

3. 登山寶訓是神恩典的表達

從兩個方面看，登山寶訓是以恩典為前題：第一、神的恩典深藏於耶穌的福音宣講中。馬太第四章的揀選門徒事件，就表示第五章開始的登山寶訓是為蒙恩的門徒所預備。神的作為是透過

⁴⁴ Bright, *The Authority of the Old Testament*, p.138.

⁴⁵ 周天和，《山上寶訓的研究》，頁391。

⁴⁶ Luz, *Matthew 1-7*, p.214.

(承上頁)

耶穌彰顯，登山寶訓雖是耶穌的教導，但神同時也透過耶穌說話。寶訓一開始的八福（其實是九福）就宣告神的恩典，八福不是進入神國的要求，因為八福裡面並未包含任何特殊的命令。它可說是新時代的祝福之末世性宣告，這些祝福臨到所有盼望神拯救的人身上。因此，耶穌在其後的部分對門徒所要求的順服，就是門徒對神的回應，這回應是基於他們已從神領受恩典的事實。

第二、按登山寶訓的結構看，它的對應中心點是主教導門徒的禱告（六章9~13節），⁴⁷顯然馬太在陳述登山寶訓的教訓時，有意要人注意禱告在遵守寶訓中的地位和重要性。因此，忽略了禱告的重要性，就不能正確的了解登山寶訓。⁴⁸人面對登山寶訓，往往知道靠自己的力量是無法達成耶穌的要求，因此就需要來到神的面前，祈求祂賜下恩典與憐憫。駱鍾斯（Lloyd-Jones）強調說：聖經沒有其他地方，比寶訓更能引導人來到福音及其所賜的恩典面前；也沒有一個遵行登山寶訓的人，不需要神的幫助。⁴⁹這樣的觀察正確的反應出一個事實：只有從恩典的角度看登山寶訓，才能掌握到它真正的本質和意涵。



⁴⁷ 馬太登山寶訓的結構並不容易處理，表面上它的整體結構是清楚的：八福與光、鹽是導論（五章3~16節），主體是在五章17節到七章12節，結語則是七章13節至27節。但是仔細來看，七章1節至12節的地位卻不易決定（參吳羅瑜，《登山寶訓結構剖析》，頁57-69），為解決這個問題，有各種理論被提出。無論以何種方法處理它的結構，近來有愈來愈多的學者認為，主所教導的禱告（六章9~15節）是居於寶訓的中心位置。見哈格納（Hagner, *Matthew 1-13*, p.83-84）之討論。另參Luz, *Matthew 1-7*, p.212。

⁴⁸ Ibid., p.215.

⁴⁹ Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon on the Mount*, p.14, 16.