

中华福音神学院

耶稣与律法：论耶稣在太 5:17-20 所呈现的律法观

指导老师：魏启源老师

学生：黄文慧

日期：2011 年 01 月 21 日

目录

一、导论	1
二、本论	3
1. 经文分析	3
2. 耶稣与律法的关系	12
3. 从耶稣在太 5:17-20 所呈现的律法观来理解太 5:21-48	14
三、结论	17
参考书目	18

一、导论

「天国」在符类福音是一个重要的主题，也是耶稣在世上传讲的中心信息。¹ 在马太福音当中，登山宝训（马太福音五章至七章）可说是集中了耶稣对天国的讲论，² 是学术界研究的热门课题之一。由于马太福音第五章超过一半的篇幅提到耶稣对律法的态度，因而引发学者们对于耶稣与律法广泛的研究；在这方面的研究之中，太 5:17-20 被视为理解此议题的重要经文。事实上在一个世纪前，Adolf Harnack 就说过，单是整理初代教父对太 5:17 的解释，就可以编成一本书了。³ 的确，太 5:17-20 是一个释经战场，不仅因为它的重要性，也因为经文本身不容易掌握和理解。

一些有代表性的学者如 Robert Banks 透过释经指出，太 5:17 记载耶稣成全律法和先知，其中对律法的成全，重点不是要强调它的不延续性，而是透过耶稣对律法超越性的诠释显示其延续性。此外，他认为太 5:19 的「诫命」不是指旧约当中的诫命而是耶稣的教导，以此来解释这节所讲那些废掉诫命中最小的一条，仍然与天国有份，尽管他要称为最小的，而太 5:20 提到的文士和法利赛人，他们显然遵守许多小的诫命但却被排除在天国之外（参太 23:23）。也就是说，太 5:20 的「义」是指向耶稣的教导，并且耶稣在太 5:21-48 所做的他是对律法本身的诠释，而非针对当时的口传教训。对 Robert Banks 而言，我们要关注的并不是耶稣对律法的态度，而是要知道耶稣在律法之上，耶稣是律法的实现者，他才是真正的焦点。⁴ Robert Banks 的见解可取之处是，他认为耶稣超越律法，因此我们不再靠律法与上帝建立关系，而是要藉着耶稣基督；然而他对经文的解释却不能让人感到信服。

另外一些学者如 David Wenham 就提出在文法上太 5:17 的「成全」是要对应「废掉」（即宣告无效），因此把它理解为「超越」是不自然的解释，他认为「废掉」对应「肯定」（确定其权威和有效性）较为恰当，而太 5:19 的「所以」显示正因为律法的权威和有效性，因此强调遵行律法的重要性。此外他认为对当时的听众而言，「诫命」最自然的理解就是旧约的律法，而不会想到是耶稣的教导。Wenham 认为必须从耶稣的事奉来理解这一段经文，并指出太 5:17-20 主要是耶稣对那些控诉他藐视律法的人的回应，因此这段经文的重点是耶稣不但肯定律法，甚至他对律法的要求比文士和法利赛有更高的标准。⁵ David Wenham 固然正确指出 Robert Banks 对这段经文的解释一些不够完整的地方，然而他认为这段经文主要在于回应当时一些人对耶稣的误解，显得有点简化经文的重要性。

¹ 有关「天国」或「神国」及其观念在新约圣经共出现 162 次，其中 121 次出现在符类福音。

² 另一处有关耶稣对天国的教导是耶稣的比喻（太 13）。

³ 摘录自 Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 175.

⁴ Robert J. Banks, "Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5:17-20," *JBL* 93 (1974), 226-42.

⁵ David Wenham, "Jesus and the Law: An Exegesis of Matthew 5:17-20," *Themelios* 4.3 (1979), 92-96.

Douglas Moo 则透过耶稣与旧约的关系这个角度认为耶稣肯定律法的有效性，但这个有效性必须从它被成全的观点来理解，即必须透过那位成全者来确定旧约的意义。他强调耶稣身分的超越性，因此耶稣对律法的解释将拥有最高的权威，甚至包括他的教导显示他废除某些律法。⁶ Douglas Moo 提到耶稣的身分的超越性，这是一个很重要的观察。然而如何理解耶稣一方面肯定律法，另一方面在他的教导又显示他废除某些律法？

B. Martin 以历史的角度来探讨，指出耶稣反对的不是旧约的律法，而是当时充斥犹太社会的那种解释律法的口传传统。B. Martin 根据对一些字眼和观念做字义研究，得到的结论是太 5:17-19 和 5:20-48 这两段经文并没有互相矛盾，前者显示耶稣对律法的尊崇和肯定，后者指出守律法应有的正确的态度。⁷ 的确，回到耶稣的处境能够看出耶稣所关注的议题，针对原文的讨论也是解释经文的重要步骤。可惜的是，B. Martin 的结论有关耶稣与律法之间的关系显得较为薄弱。

本文乃以释经为基础来探讨耶稣在太 5:17-20 对律法的态度及律法观，并尝试将其结论与当时的文士和法利赛人的律法观做对比，最后根据耶稣的律法观来检视太 5:21-48 当中耶稣所提出的六个律法。

⁶ Douglas Moo, "Jesus and the Authority of Mosaic Law," *JSNT* 20 (1984), 3-49.

⁷ Brice L. Martin, "Matthew on Christ and the Law," *Theological Studies* 44 (1983), 53-70.

二、本论

1. 经文分析：太 5:17-20

在这一部分，我将根据希腊文经文来重新翻译、透过逐节分析来探讨本段经文的神学信息、并以此论述耶稣在太 5:17-20 对律法的态度以及其律法观。

逐节分析

17 节 Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. 莫想我来是要废掉律法或先知，我来不是要废掉而是成全。

Μὴ νομίσητε（莫想）耶稣一开始就告诉群众不要对他有不正确的期待或想法，就是以为耶稣来是要废掉律法和先知。就文法而言，μὴ 加过去式假设语气是禁止动作的发生，⁸ 可理解为「完全不需要考虑这个可能性」。⁹ R.T. France 认为这里只不过是一种说话或教导的技巧，为要引起人的注意。然而他也认同 H. D. Betz 的论点，当时确实有人误解耶稣，以为耶稣是要反对律法和先知。France 更指出耶稣和法利赛人对律法不同的解释，容易让人有这样的想法，例如太 12:1-14 有关安息日的教训。¹⁰ 这个看法的困难是，从马太之前的叙述，并没有任何有关耶稣在解释律法这方面与法利赛人起冲突的记载。如果这里是为了要回应以后才发生的事，我们要问的是，为什么马太不在那个时候才写这一段？D. Hagner 的看法是，因着耶稣对律法的解释的超越性，因而使得他对律法的解释跟当时的律法教师所教导的，显得格格不入，甚至有冲突。的确在太 4:23 就有提到耶稣在各会堂教训人，虽然在那里马太没有提供我们更多的资料，但我们知道那是律法师或法利赛人教导律法的地方。¹¹ Hagner 提到这里也是为了预备群众对耶稣接下来的教导有正确的认知。¹²

我认为根据处境和用词，这里似乎和上文太 5:3-10 有关，首先它们都是耶稣在讲论天国的大前提之下，而且「天国」这个字眼也同时出现在这两段经文。而耶稣在太 5:3-10 在论述承受天国的基础在于人生命的本质。这和一般犹太人对于在上帝面前被称为义的观念很不一样。对犹太人而言，那是指他们向上帝守约，其意义就是遵行

⁸ Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 469.

⁹ Daryl J. Charles, "The Greatest or the Least in the Kingdom: The Disciple's Relationship to the Law (Matt 5:17-20)," *Trinity Journal* ns 13 (1992), 147.

¹⁰ R. T. France, *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 181.

¹¹ E. Yamauchi, "Synagogue," in J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 783.

¹² Donald A. Hagner, *Matthew 1-13* (WBC 33a; Dallas: Word Books, 1993), 104.

律法，因此他们把焦点放在律法，结果造成他们过于在乎律法在字句上的要求，而耶稣却完全没有提到律法；因此会让人以为他不看重、甚至反对或废掉律法和先知。

ἤλθον καταλύσαι（我来废掉）。当耶稣使用「我来」或「人子来」的时候都与他的身份和使命有关（参太 5:17; 9:13; 10:34-35; 20:28; 11:19）。U. Luz 指出马太是以他的基督论为出发点来理解律法，耶稣是律法的主而不是仆人，以此显示耶稣的权柄。¹³ καταλύω 的基本含义是「拆毁」，例如拆毁建筑物（太 24:2; 26:61; 27:40）。这个字本身是一个强势的字眼，隐含强而有力的摧毁性。从它字面的意思延伸，也可以指将终止、废除某个有效的制度、风俗习惯等；即使之作废并宣告无效。¹⁴ 既然它是一个强烈的字眼，因此这里的意思不只是抵挡或不遵守律法，而是彻底的否认律法存在的意义。马太重复两次耶稣来不是要废掉律法，显然有强调之意。

τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας（律法或先知）是对旧约圣经的统称（参太 7:12; 22:40）；「律法」指摩西五经，「先知」指其他的书卷。第二圣殿期的犹太文献显示他们采用这个用词来指犹太人的经典（即旧约）。¹⁵ Hagner 尝试提出另一个观点，首先他同意「律法或先知」可以是指旧约，但他却认为「先知」在这里有意强调耶稣的成全指向弥赛亚纪元的开始。Hagner 的观点的问题是，他并没有处理太 7:12 和太 22:40 这两处的经文，而那里显然没有这个含义。¹⁶ 此外，马太在这里的着重点显然是「废掉」（出现两次）而不是「成全」。事实上，使用「律法或先知」来指旧约是当时的一种传统形式，¹⁷ 因此我认为无需将这两者区分。

πληρώω（成全）在马太福音共出现 16 次，其中 12 次是「应验」的意思（太 1:22; 2:15, 17, 23; 4:15; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 26:54, 56; 27:9），另外一次是耶稣受洗时他说「尽诸般的义」（太 3:15; 和合本的翻译）。这里的处境是马太在叙述耶稣讲论自己与律法的关系，显然这里的用法不是单纯的「充满」的意思，¹⁸ 而是含有神学意义。学者从这个字原本的意思「充满」来延伸，认为这里是指「完成」、「成就」、「成全」。然而耶稣成就或成全律法，那是指什么？Hagner 根据下文来看这个字的意思，他认为太 5:21-48 显示耶稣是从他的对律法的教导来诠释「义」（太 5:20），因此他认为应该把「成全」理解为耶稣透过他的教导把律法真正的意义和精神彰显出来。只有耶稣能够做到这件事，因为律法或先知都指向耶稣，他是弥赛亚、他的国度已经来临。¹⁹ Luz 则指出当 πληρώω 这个动词和「律法」这个字眼一起使用的时候，这样的用法让读者想到那是指耶稣的所行而非他的教训。他提到从第 1 至 4 章这个字出现

¹³ Ulrich Luz, *Matthew 1-7: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1989), 271.

¹⁴ Paul Foster, *A Community, Law, and Mission in Matthew's Gospel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 184.

¹⁵ 例如 2 Macc 15:9; 4 Macc 18:11. France, *Gospel of Matthew*, 181.

¹⁶ 他只提到太 7:12 是 *Inclusio*. Hagner, *Matthew 1-13*, 105.

¹⁷ William D. Davies and Dale C. Allison Jr, *The Gospel According to Saint Matthew Vol 1 I-VII* (Edinburgh, UK: T&T Clark, 1988), 484.

¹⁸ 如太 13:48 和太 23:32，这个字的用法只有在这两处经文是不带有任何的神学意涵。

¹⁹ Hagner, *Matthew 1-13*, 106.

的用法，除了应验的意思，另外就是太 3:15 耶稣受洗的经文（即行动），同时太 5:16, 20 也是和行为有关，并且他认为这个行动是指耶稣因着顺服律法而呈现出的完全的生命样式。²⁰ France 的看法是，καταλύω 是一个强烈的用词，因此作为相对的字眼，πληρώω 不会只是指顺服或遵守。他认为应该从 πληρώω 在马太福音所含有的神学意义为进路来理解它在这里的意思。他注意到这个字常意指旧约经文的实现；而在太 3:15 耶稣受洗这个行动也跟上帝要藉着耶稣来完成救赎计划有密切的关联。因此他认为应当从旧约所讲的和耶稣的行动，这两者之间的关系来理解。还有，这里提到「律法或先知」而不是单单「律法」，所以关注点不应该只针对律法本身，因此这里「成全」的意思不会是指耶稣顺服律法的行动（Luz 的看法）或教导律法（Hagner 的看法）。France 的结论是，πληρώω 是指耶稣成全了整本旧约所指向的那个盼望，耶稣在太 11:13 说「众先知和律法说预言，到约翰为止」，正是因为他已经来了，成全了「律法或先知」。²¹ 我认为从马太之前的铺陈，让人认识耶稣特殊的身份和工作；耶稣是带着一个使命而来到这个世上，并且马太多次提到耶稣应验旧约的经文，以及耶稣的受洗是为了要认同人类、成为人类的代表，以至他可以完成天父的救赎计划，这些都隐含马太的基督论，因此我同意 France 的看法，πληρώω 是指耶稣的到来成全了旧约圣经所讲的所有有关他的事。

18 节 ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν· ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἄν πάντα γένηται. 我实在告诉你们：直到天地都过去，律法的一点一画也不会过去，直到全部实现。

ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν（我实在告诉你们）。ἀμὴν 是从希伯来文 אָמֵן 而来，意思是「确实的」、「真实的」，其用法是使用它来回应之前其他人所说的话，以作为一个肯定的答复，而这个肯定也显示自己将为之负责；因此这个字的意思是确定说话内容的真实性和有效性。²² ἀμὴν 作为句首的位置是要为接下来将要讲的内容给予强烈的肯定；因此当耶稣说 ἀμὴν λέγω 的时候，那是一个严肃的宣告，²³ 而这个宣告因着耶稣在自己所说的内容之前加上 ἀμὴν，更是显示其内容的真实性和有效性。²⁴ ἀμὴν + λέγω 在福音书共出现 51 次，其中 31 次出现在马太福音，可见马太较其他福音书作者更强调耶稣说话的权柄。

ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου（律法的一点一画也不能废去）。Hagner 指出 ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία 这样的表达方式有加强其绝对性的

²⁰虽然 Luz 也同意太 5:21-48 支持太 5:17 的用法可能和耶稣的教导有关。Luz, *Matthew 1-7*, 264.

²¹ France, *Gospel of Matthew*, 182-3.

²² H. Schlier, "ἀμὴν," *TDNT*, 1:335-6.

²³ *BDAG*, 'ἀμὴν', 53.

²⁴ H. Schlier, "ἀμὴν," *TDNT*, 1:338.

意思。²⁵ ἰῶτα 和 κεραία 属于希腊文最小的字母和符号，指律法当中最微小的细节。耶稣透过使用这种夸张的说法来带出一个正面的意义——律法必须完全被保留。²⁶ 同时，犹太拉比非常重视律法直至最小的细节，²⁷ D. Charles 认为 ἰῶτα、κεραία、ἐντολῆ、ἐλάχιστος、παρέρχομαι、πάντα，这些用字正是为了要满足他们在这方面过分要求的态度。²⁸ 对比第 17 节这里只提到「律法」，D. A. Carson 认为它和上一节同样是指整本旧约。²⁹ 然而另外有一些学者如 France 和 Hagner 认为它就是单指律法。³⁰ P. Foster 甚至直接用「妥拉」这个字眼，³¹ 我同意这些人的看法，即这里就只有指律法而不是整本旧约，因为下一节的 οὖν 把这两节连接起来，同时耶稣在太 5:19 更具体的用「诫命」这个词，而在接下来的篇幅（太 5:21-48）耶稣更是以六个律法为例来详细说明他对律法的诠释。

ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ（就是到天地都废去了）。学者在这里基本上有两种不同的看法。首先、它是一种惯用语，指「绝不」，强调不会发生。J. Nolland 和 D. Hill，根据旧约类似的观念（参耶 31:35-36; 33:20-21）以及第二圣殿期的犹太文献对律法永存的观念，而得到此结论。³² 另一种看法是，它指向这个世代的终结，Hagner 和 W. D. Davies and D. C. Allison Jr 皆采取这个立场。他们从太 24:34 来看，认为耶稣所讲的显然不是一般性的用语而是含有末世的意义。³³ 就文法而言，ἕως ἄν 是一个连接词，表示时间子句，其意义为指向时间的终结，可翻译为「直至」。³⁴ France 因此指出如果只是要强调律法的永存性，为何要加上 ἕως ἄν 使这个句子含有时间性？³⁵ 我同意第二种看法，因为就文法来看，我们无法忽视 ἕως ἄν 在句子当中的作用，正如 Betz 指出这里作为时间子句是不容置疑的。³⁶ 同时太 24:35 提供我们一些思考的方向，那里明显不是指「绝不会」，因为其背景是耶稣在讲论末世的事情（太 24:3）。

ἕως ἄν πάντα γένηται（直到全部成全）。学者在这里要讨论的主要是这个子句跟之前的子句的关系以及 πάντα 的意思。有关与之前的子句的关系，基本上有两种不同看法。第一种看法是它和之前的 ἕως ἄν 子句在意义方面呈现平行，强调其时

²⁵ Hagner, *Matthew 1-13*, 106.

²⁶ John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 230.

²⁷ David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Peabody: Hendrickson, 1956), 251.

²⁸ Charles, "The Greatest or the Least in the Kingdom," 153.

²⁹ D. A. Carson, *Matthew*, in F. Gaebelin (ed.), *The Expositor's Bible Commentary Vol 8* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 145.

³⁰ France, *Gospel of Matthew*, 185; Hagner, *Matthew 1-13*, 106.

³¹ Foster, *Community, Law, and Mission in Matthew's Gospel*, 190.

³² 例如 Bar 4:1; Tob 1:6; 4 Ezra 9:36f; Exod R. 1:6. Nolland, *Gospel of Matthew*, 220; David Hill, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 118.

³³ Hagner, *Matthew 1-13*, 107; Davies and Allison Jr, *Gospel According to Saint Matthew Vol 1 I-VII*, 490.

³⁴ Foster, *Community, Law, and Mission in Matthew's Gospel*, 189.

³⁵ France, *Gospel of Matthew*, 185; Hagner, *Matthew 1-13*, 185.

³⁶ Betz, *Sermon on the Mount*, 184. 另参 BDF §383.

间性；前者指直至这世代的终结（律法总不会废掉），（律法不会被废掉）直至全部实现。Davies and Allison Jr 和 J. Dunn 皆采取这个立场。³⁷Charles 也认同他们，他的看法是律法最小的细节都会存在直至新天新地的来临。³⁸至于 πάντα, Davies and Allison Jr 认为是指太 24 章所讲的末世的预兆；Dunn 则认为那是指上帝的旨意完全被成就。³⁹第二种看法是，这里指律法（或整本旧约）被完全实现，即它无意显示律法有一天将被终止；持这个看法的学者有 Carson, France, Hill 和 Nolland。Carson 认为 πάντα 是指所有旧约所指向的，不只是基督的十字架，也不是世代的终结，而是全部有关上帝救恩计划的预言。因此他认为这里的意思是，直至耶稣基督所引进的末世的国度，完满实现的那一天。⁴⁰而 Nolland 对 πάντα 的理解是律法的要求被达成、上帝对人类的旨意被完全实现。他认为太 3:15「尽诸般的义」可以帮助我们理解这里的意思，即诸般的义都被实现。⁴¹France 和 Hill 的看法相同，他们皆认为 πάντα 指律法的目的和目标被达成，即上帝的旨意的实现。⁴²

我认为这一节要强调的不是有一天律法会被废掉，或律法什么时候会被废掉，因此我同意第二种看法，这里是指律法最终会被完全实现。至于对 πάντα 的解释，我认为将它指向太 24 章的末世征兆的证据不强；此外，我也不同意 Carson 的见解，认为它是指「律法或先知」，即整本旧约。Nolland 把它局限在律法的要求，指上帝对人类的旨意，这个问题是把焦点放在人。我同意 France 和 Hill 的看法，这里是指律法的目的和目标。当天国完全实现的时候，并不是律法被废掉或不再有效，而是它得到完满的实现。因此这节的意思是，直至世代的终结，律法当中最小的细节都不会被废掉；事实上，律法的目的和目标至终将会被完全实现。

19 节 ὅς ἐάν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὅς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. 所以，无论谁废掉这些诫命中最小的一条，又如此教导人，他在天国要称为最小的；但无论谁遵行并教导这些诫命，他在天国要称为大的。

τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων（这些诫命中最小的）「这些诫命」是指什么？学者有不同的看法。Betz 和 E. Schweizer 的看法是它指耶稣接下来的教导，即

³⁷ Davies and Allison Jr, *Gospel According to Saint Matthew Vol 1 I-VII*, 494-5; James Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London: SCM Press, 1977), 246.

³⁸ Charles, "The Greatest or the Least in the Kingdom," 154.

³⁹ Davies and Allison Jr, *Gospel According to Saint Matthew Vol 1 I-VII*, 495; James Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, 246.

⁴⁰ Carson, *Matthew*, 144.

⁴¹ Nolland, *Gospel of Matthew*, 221.

⁴² France, *Gospel of Matthew*, 186; Hill, *Gospel of Matthew*, 118.

第 21 节开始的教训。⁴³ 但是就语法而言，τοῦτο 是指向之前的句子而非之后的句子。G. Schrenk 则提出「这些诫命」就是指十诫；⁴⁴ 然而从上下文来看，这个理解似乎超出这段经文的文意脉络之外。另外一些学者如 Davies and Allison Jr, France, Hagner 和 Nolland 皆认为那是指第 18 节的律法，⁴⁵ 我同意他们的看法，因为从语法和句子结构来看，οὖν 把第 19 节和上一节连接起来，这里的前置词必然是第 18 节的律法，此外，之前提到「律法的一点一画」和第 19 节的「律法中最小的」呈现对应，而「不能废去」和「废掉这诫命 在天国称为最小的」在观念上也是一致的。然而需要注意的是，这个律法并不是指当时的听众对律法的认知，而必须是根据耶稣更完整的观点和解释。⁴⁶

「这诫命中最小的」又是什么意思？犹太拉比的文献显示他们的神学确有这样的观念，⁴⁷ 例如申 22:6-7 有关雏鸟在鸟窝的律法在当时就被犹太拉比视为是最小的诫命。⁴⁸ 事实上有关诫命大小（指重要或次要）的观念也出现在马太福音（太 22:36; 23:23）。不过犹太拉比对于这些他们认为小的诫命的态度是，要加倍关注这些看似不起眼的诫命，因为在这些诫命背后或许含有意想不到的奖赏，同时他们认为遵行最小的诫命能带来实现更重要的诫命的果效。⁴⁹ 那么耶稣在这里是否也为同样的理由而强调不能废掉最小的诫命？显然不是。因为耶稣在太 23:23 所做的并不是赞许他们，而是责备他们忽略律法中更为重要的事。如果有人因为太 23:23 而认为耶稣对律法的态度有轻重之分，甚至不看重某些被视为较小的诫命，这里就是一个最好的证据显示耶稣对律法的态度是一致的。Charles 指出耶稣在这里是用他的听众所能明白的观念和语言来传递信息。⁵⁰

λύω 和之前太 5:17 的 καταλύω 属于同一个字根，然而前者的意思不及后者强烈，而且没有人能够废掉律法，因此这里可以理解为「漠视」。⁵¹ 这里特别提到 διδάσκω（教导），Hagner 指出马太福音十分强调教导。⁵² 第一世纪的社会识字率非常低，根据 M. Bar-Ilan 的研究，耶稣时代的犹太人，识字率只有约百分之三，⁵³ 即绝大多数的犹太人需要有人教导他们有关律法的教训。从这里我们可以理解为何耶稣如

⁴³ Betz, *Sermon on the Mount*, 187, 认为是耶稣在太 5:21-7:21 的教导。Eduard Schweizer, *The Good News According to Matthew* (London: S.P.C.K., 1975), 108-9.

⁴⁴ G. Schrenk, “ἔντολῆ,” *TDNT*, 2:548.

⁴⁵ Hagner, *Matthew 1-13*, 108; Davies and Allison Jr, *Gospel According to Saint Matthew Vol 1 I-VII*, 496; France, *Gospel of Matthew*, 187; Hagner, *Matthew 1-13*, 108; Nolland, *Gospel of Matthew*, 221.

⁴⁶ 参 Hagner, *Matthew 1-13*, 108.

⁴⁷ 参 Betz, *Sermon on the Mount*, 187.

⁴⁸ 参 Nolland, *Gospel of Matthew*, 222.

⁴⁹ 参 Nolland, *Gospel of Matthew*, 222.

⁵⁰ Charles, “The Greatest or the Least in the Kingdom,” 156.

⁵¹ France, *Gospel of Matthew*, 187.

⁵² Hagner, *Matthew 1-13*, 108.

⁵³ M. Bar-Ilan, “Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries C.E.,” in S. Fishbane, S. Schoenfeld and A. Goldschlaeger (eds.), *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society, Vol II* (New York: Ktav, 1992), 46-61.

此强烈谴责那些律法教师如文士和法利赛人错误的教导（参太 23 章「有祸了」），同时也特别嘱咐门徒要去做教导的工作（太 28:20）。

ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν（他在天国要称为最小的）。καλέω 被动语态「要被称为」等于「就是」的意思。⁵⁴「天国」指上帝掌权的国度，旧约许多经文提到上帝是宇宙的主宰（王下 19:15; 诗 95:3-5），他治理万国（诗 22:28; 47:8; 99:1-4），并且他是以色列的王（申 33:5; 撒上 12:12）。⁵⁵ 以色列亡国后，因着先知以赛亚的预言，将来神会以大能介入并且他要作王（赛 24:21-23），这就成为他们期待天国来临的基础。⁵⁶ 被掳归回的犹太教对天国的盼望是复兴以色列国，重建并洁净圣殿，同时击败仇敌，最终建立一个圣洁公义的国度。⁵⁷

有关「在天国要称为最小」，学者有不同的看法。Betz 认为这里是间接引述保罗在林前 15:9 所讲的 ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων（使徒中最小的），因此他提出天国有大小之分。⁵⁸ 但这个说法的证据太薄弱，无法让人信服。Luz 和 Schweizer 则认为这里不能用字面来解释，否则就会产生唯有犯下大罪的人才与天国无分，那些犯小罪的结果只影响他们在天国的位阶。因此他们的看法是，这里的用词是为了要之前的子句呈现平行，但却是指被拒于天国的门外。⁵⁹ 然而正如 Hagner 所说的，这里更有可能反映当时的犹太人对天国的观念，⁶⁰ 因为我们再一次看到犹太拉比的文献和福音书其他地方也有这个观念（参太 18:3-4 以及太 10:41-2 和太 20:23 有关赏赐的观念）。⁶¹ Charles 提到处在天国最小的位置对犹太人而言，是极其不能忍受的事。⁶² Nolland 也说若一个人因为没有遵行最小的诫命，而在天国被称为最小，应该被视为是一个很严重的后果。⁶³ 因此我们不应当把这里理解为一种安慰的话——就算是废掉某些诫命，还能进入天国，而是严厉的警告。

ποιήση 在登山宝训这一段经文当中共出现 22 次，是一个重要的字眼。Davies and Allison Jr 认为这里先提到「遵行」然后才「教导」，这个做法似乎显示马太的观念和 *Shammaites* 是一致的，因为对比 *Hillelites*，他们看重行为多于学习律法。⁶⁴ 但我认为这里的重点不是在于耶稣或马太的教导较倾向哪一个教派的法利赛人，而是要与法利赛人只说不做的错误态度作对比（太 23:3-4）。⁶⁵

⁵⁴ K. L. Schmidt, "καλέω," *TDNT*, 3:488.

⁵⁵ George Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 58.

⁵⁶ Nolland, *Gospel of Matthew*, 176.

⁵⁷ 这里指最主流的看法。E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992), 298.

⁵⁸ Betz, *Sermon on the Mount*, 188-9.

⁵⁹ Luz, *Matthew 1-7*, 267; Schweizer, *Good News According to Matthew*, 105.

⁶⁰ Hagner, *Matthew 1-13*, 108-9.

⁶¹ Davies and Allison Jr, *Gospel According to Saint Matthew Vol 1 I-VII*, 497.

⁶² Charles, "The Greatest or the Least in the Kingdom," 156.

⁶³ Nolland, *Gospel of Matthew*, 222.

⁶⁴ Davies and Allison Jr, *Gospel According to Saint Matthew Vol 1 I-VII*, 498.

⁶⁵ 参 Günther Bornkamm, "End Expectation and Church in Matthew," in Günther Bornkamm, Gerhard Barth, and Heinz J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (London: SCM, 1963), 24.

οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν (他在天国要称为大)。在天国是否有大小之分？France 认为我们不应该把天国想象成为和世上的社会一样有阶层之分，因为太 20:1-16 显然告诉我们，没有人会因为做得更多而得到更多的酬劳。⁶⁶ 我同意他的看法，我认为耶稣在这里要强调的是律法和天国的关系，而不是在讨论天国的性质；正如 Charles 之前指出的，耶稣同样的只是在使用当时的听众能够意会的方式来教导他们。耶稣在这里强调遵守律法并教导人如此行的重要性。

20 节 Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἢ δικαιοσύνη πλείον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. 我告诉你们：你们的义若不胜于文士和法利赛人，必不能进天国。

「文士和法利赛人」是犹太人的律法教师。文士在旧约时代是一个官阶，主要负责记录和抄写的工作（参王下 12:10），也在王面前朗读书卷（参王下 22:10）。被掳归回后他们主要的任务是教导群众律法（尼 8:1-4, 8）。法利赛人起初很有可能是文士当中的一员，之后他们自己组成一派。⁶⁷ 他们的宗教观基本上认为上帝的百姓之所以被掳，是因为没有遵行摩西的律法。因此他们极力投入在维护和遵行律法的事上，尤其以钻研律法字面的意思见称，例如他们在律法的外围设定了许许多多的传统以确保不犯律法。⁶⁸ 文士和法利赛人对义的观念是遵守律法的诫命，⁶⁹ 从一些当时代的犹太著作也可看出对当时的犹太人而言，守律法带有末世性含义；⁷⁰ 他们认为每守一条诫命就会获得奖赏，而最终能否在上帝面前显为义在于是否功多于过。也因此他们对称义没有把握，唯有等到末日审判的那日才能确定。⁷¹

前面在耶稣提到律法的重要性以及它和天国的关系，尤其是在强调遵行最小的诫命时（太 5:18-19），如果有文士和法利赛人在场，他们一定会同意耶稣所讲的。然而，耶稣接下来却告诉他的听众进天国的关键是，他们的义要胜过文士和法利赛人，这对听众而言会是一个非常震撼的句子。这里提到「胜于文士和法利赛人的义」，学者对 περισσεύσῃ ... πλείον 有不同的意见。Luz 根据这里所采用的字的意思，认为它指向实际的数量，即在遵行律法的事上，可以用衡量的方式看出他们胜过文士和法利赛人，所以听众在当下很可能会以为耶稣要求的是在律法外筑更多的围墙。但耶稣的

⁶⁶ France, *Gospel of Matthew*, 188.

⁶⁷ Julius Wellhausen, *The Pharisees and the Sadducees: An Examination of Internal Jewish History* (Macon: Mercer University Press, 2001), 9.

⁶⁸ Wellhausen, *Pharisees and the Sadducees*, 10.

⁶⁹ S. McKnight, "Justice, Righteousness," in J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1992), 412. 保罗也指出以色列人追求因行律法而有的义（参腓 3:9；罗 9:31）。

⁷⁰ 参 B. Joslin, *Hebrews, Christ and the Law: The Theology of the Mosaic Law in Hebrew 7:1-10:18* (Eugene, Or: Wipf & Stock, 2008), 64.

⁷¹ G. Schrenk, "δικαιοσύνη," *TDNT*, 2:197.

「围墙」不是他们所想象的，而是以「爱」这个诫命为中心点，因此衡量的方式不是以律法的观点来看其数量——到底一个人遵守了多少个诫命，而是一个人是否活出爱的生命。⁷² Hagner 不同意 Luz 的看法，他指出应该从耶稣整体的教导来理解这里的意思，他认为耶稣不可能要强调在「量」的方面有更多的要求，因此这里显然是指更高的层次，正如接下来耶稣在太 5:21-48 所提出的例子和解释。⁷³ David and Allison Jr 认为 πλεῖον 的用意是要加强「义」的对比，而耶稣对这个「义」的解释可从他在太 5:17-48 所讲的例子看出。⁷⁴ G. R. Beasley-Murray 的看法是，这里的义指悔改并以信心回应耶稣的教导，因为他认为悔改包含完全顺服上帝的旨意；⁷⁵ 但从这节经文本身，无法看出这个意思。

我认为耶稣在这里提到文士和法利赛人的义，是因为他在上一节非常强调遵行和教导律法的重要性，而文士和法利赛人正是这方面典型的代表性人物。但耶稣并不是以他们为标准，然后要求听众需要更胜一筹。因为尽管文士和法利赛人在守律法的事上，看似非常严谨和苛刻，实际上他们遵行律法的态度是有偏差的（参太 6:1; 23:13-31）。他们把焦点放在律法的字句，而忘了上帝起初颁布律法时所赋予它的精神和意义。正如 Wellhausen 所讲的，他们设立了 613 条成文和上千条不成文的传统来解释律法，导致他们把所有的精力放在设防自己而为律法所立的围墙，其结果是当他们麻木地守律法时，上帝已经从律法当中被遗忘了。⁷⁶ 因此我认为这里并不是指量方面，而是态度，不是这些文士和法利赛人做了多少，而是他们如何遵守律法。耶稣要他的听众在「如何」这一个部分要超越他们；不再是按照律法的字句，而是明白律法的目的和目标，唯有这样才可能以一个正确的态度来遵行律法，即因为明白上帝的旨意，单单为了要寻求上帝的喜悦（参 7:21）。⁷⁷

οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν（断不能进天国）。

这里用「进天国」的字眼，似乎天国是一个空间上的观念，然而从第 19 节的讨论，我们知道天国是指神的掌权，因此那不是地方，而是进入神的掌权。⁷⁸ 学者一般认为耶稣在这里并不是要告诉大家进天国是靠行为（参 5:3-10），而是要强调进天国不是一件容易的事。我认为从第 18-19 节耶稣对律法的肯定，很自然会促使听众想到遵行律法这回事；因此耶稣在这里要强调若是按照文士和法利赛人的方式来守律法而企图因此追求义，他们将无份于天国。

⁷² Luz, *Matthew 1-7*, 270.

⁷³ Hagner, *Matthew 1-13*, 109.

⁷⁴ Davies and Allison Jr, *Gospel According to Saint Matthew Vol 1 I-VII*, 499.

⁷⁵ George R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 178.

⁷⁶ Wellhausen, *Pharisees and the Sadducees*, 14. 参太 19:3-6.

⁷⁷ France, *Gospel of Matthew*, 190.

⁷⁸ 参 France, *Gospel of Matthew*, 190.

总结对经文逐节分析这个部分，我尝试将以上所讨论的结果，以更完整的方式来重述太 5:17-20 的信息：

「你们不要因为我以前的教导跟你们一般在会堂听到的不一样，尤其当我讲论天国的时候没有提到律法，就以为我是来宣告律法无效。不！莫想我来是要废掉律法和先知，如果有人这样认为，他就完全误解我来的意义；我来是要实现旧约所指向的盼望。我实在告诉你们：直到这世代的终结，律法当中最小的细节都不会被废掉；事实上，律法的目的和目标至终将会被完全实现。因此，若有人漠视律法当中最小的细节而不遵守，并且这样教训人，他在天国将会被视为一个没有价值的人。然而，若有人很严肃的对待它，不但自己遵行还这样教导人，他在天国将会得到上帝的赞赏。」

「我告诉你们：如果你们跟从文士和法利赛人的方式按照律法的字句来遵守，以为这样就可以满足上帝对你们的要求，你们就错了；这种麻木的遵守只会使你们排出在天国的门外。文士和法利赛人的问题是他们只关注设防自己不犯律法，而在过程当中却把那更重要的、上帝的心意给遗忘了。因此，你们在这方面要胜过他们，进天国不是一件容易的事，你们应当竭尽所能来过以律法为指引的生活，不要只是看重字句而是要从律法背后的精神来明白上帝的旨意，以此显示你们是属上帝国度的子民。」

2. 耶稣与律法的关系

从前面经文分析的部分，我们看到耶稣肯定并高举律法的重要性和有效性。另一方面，耶稣对律法的诠释显然和群众的认知不一样，耶稣看重的是律法的精神而不是按字句来理解，这是他和当时的律法教师不同的地方。那么耶稣所做的是否重新定义旧约律法？倘若律法被重新定义，是否暗示在某些程度上律法的有效性和延续性被影响？如果是这样，应当如何协调耶稣对律法的肯定甚至重申一点一画也不能废去？要回答以上的问题，我们就必须回到上帝起初颁布律法时的目的和用意。

研究圣经旧约律法的学者告诉我们，律法不同于我们现代人的眼中的法律，它属于古代的法典。⁷⁹ 学者透过对古代近东法典的研究，例如汉摩拉比法典，得到一个结论，那就是汉摩拉比法典的设立是要显示汉摩拉比是一个伟大的王，并且透过这些法典来呈现出他心目中的理想社会，以此让自己得到称颂。⁸⁰ 古代近东的大环境是古代以色列所处的时代背景。从学者对古代近东法典的研究成果，我们知道上帝设立律法乃是要藉着其立法的精神，显示他治国的理念，目的和目标就是要彰显一个属神的

⁷⁹ Samuel Greengus, "Law," in David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992), 243.

⁸⁰ Jean Bottéro, *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, trans. Zainab Bahrani and Marc Van de Mieroop (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 183-4.

理想国度。上帝的心意是要建立一个圣洁、公义、有怜悯和恩慈的国度，而以色列的使命就是要彰显这些来见证上帝的荣耀。⁸¹

值得注意的是，太 5:17-20 的处境正是耶稣在讲论天国这个主题，这其实提醒我们对这段经文的思考的方向不能抽离天国这个大前提。事实上，D. Allison Jr 就提到太 5:1-2 的描述有意将摩西和耶稣做对比。⁸² 当年摩西在西奈山颁布律法是要预备属神的百姓在进入迦南地之后，能够按照上帝的心意过圣洁生活；⁸³ 登山宝训则是耶稣告诉门徒天国子民应有的操守。摩西所颁布的律法其对象是立约的百姓，而耶稣在太 5:3-10 提到的天国却是属于那些虚心的、哀恸的、温柔的、饥渴慕义的、怜恤人的、清心的、使人和睦的以及为义受逼迫的人。耶稣重申上帝看重的是人的内在生命，拥有上述这些生命素质的人能够承受上帝的国。耶稣先提内在的生命，之后耶稣在太 5:13-16 强调门徒应有好的生命见证来荣耀上帝。耶稣在太 5:17-20 对律法的肯定，显示门徒的好行为是建立在律法的基础上，它必须以律法为规范；而耶稣的超越性同时也设定了一个诠释律法的方向和原则，尽管耶稣所讲的律法不是众人过去所熟悉的，仍必须按照耶稣的解释为标准（参第 21-48 节）；事实上，耶稣所做的只是把律法的原则和精神彰显出来。

由此可见，耶稣并没有重新定义律法，天国新子民仍须藉着耶稣的诠释来明白律法所规范的原则和精神，以活出神国子民应有的生命样式，并以此让世人见证神的国度是何等荣耀。从这个角度来理解律法，我们就能明白当耶稣在太 5:18 说「我实在告诉你们就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全」是什么意思，既然律法要彰显的是一个属神的理想国度，让上帝得着荣耀，这正是天国完全实现的时候必然发生的事。同时我们也能够了解为何耶稣如此看重最小的诫命（太 5:19）。倘若律法所要呈现的是上帝治国的理念，每一条律法因此都是必要的，重点是必须明白这些律法存在的意义。

但究竟是什么原因使得耶稣时代的犹太人在遵行律法的事上会出现偏差？也许回顾他们的历史有助于我们的思考。旧约先知告诉我们以色列是一群悖逆的百姓（结 20:27-31），他们不遵行律法、不守与上帝所立的约（耶 6:18-19; 9:13; 32:17-23; 44:23; 何 8:1; 摩 2:4）。他们没有实现上帝赋予他们作为选民的使命，甚至去敬拜外邦的偶像，结果导致上帝的愤怒以至他们被掳巴比伦。以色列的归回是先知预言的应验（参耶 29:10），既然先祖在守约和遵行律法的事上得罪上帝，被掳归回的群体因此期望从中

⁸¹ 参出 19:6; 弥 6:8; 申 4:5-6。

⁸² Dale C. Allison Jr, "Jesus and Moses (Mt 5:1-2)," *Expository Times* 98 (1987), 203-5. 此外, Raymond E. Brown [*The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (New York: Doubleday, 1993), 113] 从太 2 章婴孩叙事的部分观察到马太透过他的描述有意将摩西和耶稣的遭遇作对比。另一个学者 Wayne S. Baxter ["Mosaic Imagery in the Gospel of Matthew," *Trinity Journal* ns 20 no 1 (1999), 69-83] 在他的文章透过检视整卷马太福音, 列出 9 处他认为含有摩西景象的经文, 其范围涵盖第 1 章至 26 章的篇幅。学者们的观察显示马太福音当中耶稣和摩西的对比是不容忽视的。

⁸³ Sorel G. Loeb and Barbara B. Kadden, *Teaching Torah: A Treasury of Insights and Activities* (Denver: A.R.E. Pub. Inc., 1997), 285.

吸取教训。从以斯拉记和尼希米记的记载我们看到他们带领犹太人归回并且重建圣殿和耶路撒冷城墙，不但如此，他们更是要藉着律法为犹太社会进行改革。这两卷书呈现出一个盼望，那就是上帝的选民回归圣地，然后他们能够遵行律法过圣洁的生活。以斯拉和尼希米这两位领袖高举律法，强调犹太群体与外邦人的分别，极力推崇纯净的信仰以此作为上帝圣洁子民的标记。⁸⁴ 以斯拉和尼希米对律法的观念和诠释，深深的影响犹太教在律法上的运作，例如第二圣殿期的犹太文献显示犹太人为了避免犯安息日，而在它的周围设围墙，列出许多被禁止的活动。⁸⁵

以上的探讨让我们看到，历史的包袱令耶稣时代的犹太人在遵行律法的事上出现偏差。同时我们也看到耶稣并没有重新定义律法，耶稣在太 5:17-20 所做的正是要恢复律法起初颁布时所赋予的目的和意义，对耶稣而言律法最高的精神就是爱神爱人（太 23:37-40）。

3. 从耶稣在太 5:17-20 所呈现的律法观来理解太 5:21-48

耶稣在太 5:17-20 清楚的表明自己的立场，他赋予律法最高的肯定，然而紧接着耶稣提到他对六个律法的诠释（太 5:21-48），似乎与他的立场呈现表面的矛盾。G. Bornkamm 就提出耶稣对于第一、二、四的教导显示他的要求比律法更严苛，而第三、五和六的教导则含有废除的意味。⁸⁶

以下我根据耶稣在太 5:17-20 所呈现的律法观，即以耶稣对律法的解释为天国最高的准绳，目的在于彰显上帝的理想国度这个角度来诠释太 5:21-48。

关于这个段落，Nolland 根据句子的形式「你们听见有吩咐古人的话」（第 21 节和 33 节），把耶稣提出的六个例子分为两组。六个例子当中「不可杀人」和「不可奸淫」出自十诫（出 20:13-14; 申 5:17-18），另外四个——有关休妻的教导（申 24:1）、有关起誓的教导（利 19:12; 民 30:2; 申 23:21-23）、「以眼还眼」（出 21:24; 利 24:20; 申 19:21）以及「当爱邻舍」（利 19:18）出自律例典章的部分。⁸⁷

接下来我将逐一的看这六个例子。首先，有关「不可杀人」的诫命（5:21-26）；这个诫命可追溯至创 9:6「凡流人血的，他的血也必被人所流；因为上帝造人，是照自己的形象造的」。很明显耶稣在这里并不是按照字句来解释。耶稣对门徒的要求不只是禁止杀人这个行动，甚至不许他们向弟兄动怒。耶稣的教导看起来似乎比文士和法利赛人更苛刻，然而耶稣要告诉我们的是，每一个人的被造都有上帝的形象，我们应当彼此尊重；向弟兄动怒、辱骂弟兄，就算没有杀人，天国的法则也是不允许的，因为在天国里没有向弟兄怀怒的人。

⁸⁴ Frederick J. Murphy, "Second Temple Judaism," in Jacob Neusner and Alan J. Avery-Peck (eds.), *The Blackwell Reader in Judaism* (Oxford: Blackwell, 2001), 42.

⁸⁵ E. Lohse, "σάββατον," *TDNT*, 7:11-4.

⁸⁶ Bornkamm, "End Expectation and Church in Matthew," 25.

⁸⁷ Nolland, *Gospel of Matthew*, 228.

第二、「不可奸淫」（太 5:27-30）的诫命与上帝圣洁的属性有关，先知责备以色列敬拜外邦的偶像时乃是说他们犯了淫乱的罪（参耶 3:6; 何 5:5）。再一次，耶稣显示他在教导遵行律法的事上，并不是停留在字面的意义。耶稣不容许门徒有隐藏的罪，他要求他们要有清洁的心，耶稣看重的是一个人内在的生命，因为这样的人才是真正属于天国的子民。

第三、有关休妻的教导（太 5:31-32）。耶稣在一次和法利赛人的对话当中提到上帝的心意是男人与妻子不可分开，然而因为人心硬的缘故，所以摩西允许他们休妻（19:3-8）。初期被掳归回的以色列人，不惜休妻另娶当地的外邦女子，企图透过联婚的方式使自己能够更快速融入陌生的社会体系，律法已经成为他们手中的工具（参拉 4:2; 玛 2:11-16）。⁸⁸ 另外，第二圣殿期的拉比文献显示男人可以因为很小的事，例如妻子无法煮好一顿饭，而把她休了；甚至男人可以因为遇到更美丽的女人而休妻，律法已经被滥用！⁸⁹ 耶稣重申休妻的条件必须是妻子犯淫乱的缘故，耶稣不容许人利用律法来满足私欲。

第四、有关起誓的教导（太 5:33-37）。旧约对起誓有正面和负面两种教导，正面的是强调人必须兑现自己所起的誓（民 30:2; 申 23:21-23），起誓因此就成为个人信用的保证。负面的教导则是严重警告不可起假誓（利 19:12），因为起假誓和欺骗及说谎是属于同一个性质。然而耶稣时代的文士和法利赛人却把起誓的焦点放在只有指着圣殿中的金子所起的誓才真正有效，才需谨守（太 23:16）；起誓对耶稣时代的犹太人而言，已经成为一种可以逃避责任的方法。⁹⁰ 耶稣不许人起誓，因为起誓已经失去它原有的意义，更重要的是他要求门徒拥有一个全然诚实的性情，做一个只讲真话的人，就算没有起誓作为保证，仍然被人所信任。事实上在一个正直的社会，根本没有必要起誓，而天国正是这样的一个地方。

第五、「以眼还眼、以牙还牙」（太 5:38-42）。这不是指个人性的报复，而是需透过以色列的司法体系来执行；⁹¹ 其对象包括攻击者和受害者，前者需受惩罚，而后者所进行的报复只能与他所受的伤害相等，目的是要维持一个公正、公平的社会。耶稣在这里的教导是要门徒放弃权益，不但是在恶人的权势底下、一个没有理可讲的情况，很被动的放弃争取公正、公平的权益，更是当别人有求于自己的时候，仍然可以有一种舍己的态度。耶稣要求门徒有一个恩慈的心，以德报怨，并且不求自己的益处，而是能够看到别人的需要。耶稣有权这样要求门徒因为他自己是最好的榜样，也是上帝的儿女经历了主耶稣的救赎，明白恩典的意义之后应有的生命。⁹²

⁸⁸ David Novak, "Jewish Marriage: Nature, Covenant, and Contract," in John Witte Jr and Eliza Ellison (eds.), *Covenant Marriage in Comparative Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 37.

⁸⁹ David L. Turner, *Matthew* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 171.

⁹⁰ D. A. Carson, *The Sermon on the Mount: An Evangelical Exposition of Matthew 5-7* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), 47.

⁹¹ Carson, *Matthew*, 155.

⁹² 参 Hagner, *Matthew 1-13*, 132.

第六，「当爱你的邻舍，恨你的仇敌」（太 5:43-48）。虽然旧约的律法没有直接提到要恨仇敌，但它却是当时的犹太拉比从旧约经文如申 7:2 和 30:7 等间接推论的结果；例如昆兰社群的文献就有这样的教训。对耶稣时代的犹太人而言，邻舍指犹太人而仇敌是指外邦人。⁹³ 其实旧约也有提到要善待仇敌的经文，如出 23:4-5；箴 24:17；25:21，只是第一世纪的犹太人因为长期处于外邦人的管辖之下，他们作为选民的优越感以及强烈的民族意识促使他们仇视外邦人。⁹⁴ 耶稣在这里要求门徒突破以自我为中心的爱人的方式，并以上帝的慷慨宽宏为他们学习爱人的榜样。最后，耶稣告诉门徒，属上帝的儿女要完全，像天父完全一样，以此作为何谓「胜过文士和法律赛人的义」的结语。⁹⁵

总结以上，耶稣对律法的诠释是要恢复律法最初颁布的意义和目的，即彰显一个圣洁、公义、和恩慈的属神的理想国度。从第一和第二个例子可看出耶稣所关注的不单只是律法字面的意义，更是要表里一致，因为在上帝的国度没有虚假。休妻和起誓则针对当时一些错误的观念和教导，耶稣不容许任何人将律法变成手中的工具来满足自己的私欲。接下来的两个例子显示耶稣要门徒学习舍己和爱仇敌，而耶稣正是用自己的生命把舍己和爱仇敌的意义彰显出来。最后，耶稣要求门徒要完全，像天父一样，那是上帝立法的精神和最高准绳！

三、结论

从本文的讨论，耶稣对律法持肯定和尊崇的态度是不容置疑的，然而耶稣的态度并非如同 B. Martin 所认为的只停留在这里。耶稣对律法的要求显然与当时的文士和法利赛人有别，而耶稣的超越性 – 他成全律法和先知，显示耶稣对律法的诠释带有绝对的权柄。另一方面，David Wenham 认为太 5:17-20 主要是要显出耶稣对律法的要求比文士和法利赛有更高的标准，以此反驳那些控诉他藐视律法的人，这样的理解显然没有掌握这段经文在耶稣讲论天国的架构之下，所要表达的律法的意义。至于 Douglas Moo 的见解，他在强调耶稣对律法的解释拥有最高的权威时，却无法协调耶稣对律法的诠释所呈现的表面上的矛盾，事实上耶稣对律法的解释在于它立法的原则和精神，

⁹³ Hagner, *Matthew 1-13*, 134.

⁹⁴ Dan Cohn-Sherbok, *Judaism: History, Belief and Practice* (London: Routledge, 2003), 85.

⁹⁵ Hagner, *Matthew 1-13*, 135.

其目的是要彰显上帝理想的国度，从这个角度来理解就不会有矛盾的现象。最后，Robert Banks 提到耶稣针对的是律法本身，而非当时的口传教训，然而从耶稣在太 5:21-48 这段经文所提出的六个律法和他的诠释来看，很明显当中有一些是针对当时犹太拉比的教导。耶稣要做的是指出这些人在遵守律法的事上面已经出现偏差，而耶稣要告诉他们正确守律法应有的态度。

总结本文，耶稣清楚表明自己是旧约所盼望的实现，他的超越性令他所说讲的每一句话都带有绝对的权柄。耶稣重申律法的永恒性，因为律法的目的和目标乃指向上帝理想的国度。摩西在西奈山与耶稣登山宝训的对比，有其延续性与不延续性；延续之处在于律法的有效性，不延续性则是天国的对象已经扩大，从立约的选民至扩大至那些虚心的、哀恸的、温柔的、饥渴慕义的、怜恤人的、清心的、使人和睦的以及为义受逼迫的人。耶稣用当时犹太人熟悉的观念来阐释律法与天国的关系，藉此强调律法的重要性并要求门徒竭力遵行律法，因为上帝对进天国的要求是不会妥协的。然而由于他们对律法的理解已经出现偏差，因此将不会是按照他们过去的认知，而是要根据耶稣的诠释。从耶稣对律法的六个例子来看，耶稣并没有重新定义律法，而是恢复上帝起初立法的精神和最高准绳。

参考书目

辞典与百科全书

Greengus, Samuel. "Law," in David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

Lohse, Eduard. "σάββατον," *TDNT*, 7:1-35.

McKnight, Scot. "Justice, Righteousness," in J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1992, 411-6.

Schlier, Heinrich. "ἀμῆν," *TDNT*, 1:335-8.

Schmidt, Karl L. “καλέω,” *TDNT*, 3:478-536.

Schrenk, Grotzlob. “ἐντολή,” *TDNT*, 2:544-56.

Schrenk, Grotzlob. “δικαιοσύνη,” *TDNT*, 2:174-225.

Yamauchi, Edwin. “Synagogue,” in J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 781-4.

文法书

Wallace, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

专书

Bar-Ilan, M. “Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries C.E.,” in S. Fishbane, S. Schoenfeld and A. Goldschlaeger (eds.), *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society, Vol II*. New York: Ktav, 1992, 46-61.

Beasley-Murray, George R. *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1986.

Bornkamm, Günther. “End Expectation and Church in Matthew,” in Günther Bornkamm, Gerhard Barth, and Heinz J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*. London: SCM, 1963, 15-51.

Bottéro, Jean. *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*. Trans. by Zainab Bahrani and Marc Van de Mieroop. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Brown, Raymond E. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New York: Doubleday, 1993.

Carson, D. A. *The Sermon on the Mount: An Evangelical Exposition of Matthew 5-7*. Grand Rapids: Baker Book House, 1987.

Cohn-Sherbok, Dan. *Judaism: History, Belief and Practice*. London: Routledge, 2003.

Daube, David. *The New Testament and Rabbinic Judaism*. Peabody: Hendrickson, 1956.

Dunn, James. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. London: SCM Press, 1977.

Foster, Paul. *Community, Law, and Mission in Matthew’s Gospel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Joslin, Barry C. *Hebrews, Christ and the Law: The Theology of the Mosaic Law in Hebrew 7:1-10:18*. Eugene, Or: Wipf & Stock, 2008.

Ladd, George. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Loeb, Sorel G. and Kadden, Barbara B. *Teaching Torah: A Treasury of Insights and Activities*. Denver: A.R.E. Pub. Inc., 1997.

Murphy, Frederick J. "Second Temple Judaism," in Jacob Neusner and Alan J. Avery-Peck (eds.), *The Blackwell Reader in Judaism*. Oxford: Blackwell, 2001, 42-59.

Novak, David "Jewish Marriage: Nature, Covenant, and Contract," in John Witte Jr and Eliza Ellison (eds.), *Covenant Marriage in Comparative Perspective*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005, 26-52.

Sanders, E. P. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE*. Philadelphia: Trinity Press International, 1992.

Wellhausen, Julius. *The Pharisees and the Sadducees: An Examination of Internal Jewish History*. Macon: Mercer University Press, 2001.

注释书

Betz, Hans D. *The Sermon on the Mount: A commentary on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Carson, D. A. *Matthew*. The Expositor's Bible Commentary Vol 8; Grand Rapids: Zondervan, 1984.

Davies, William D. and Allison, Dale C. Jr. *The Gospel According to Saint Matthew Vol 1 I-VII*. Edinburgh, UK: T&T Clark, 1988.

France, R. T. *The Gospel of Matthew*. NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

Hagner, Donald A. *Matthew 1-13*. WBC 33a; Dallas: Word Books, 1993.

Hill, David. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Luz, Ulrich. *Matthew 1-7: A commentary*. Minneapolis: Augsburg, 1989.

Nolland, John. *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Schweizer, Eduard. *The Good News According to Matthew*. London: S.P.C.K., 1975.

Turner, David L. *Matthew*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

期刊

Allison, Dale C. Jr. "Jesus and Moses (Mt 5:1-2)," *Expository Times* 98 (1987), 203-5.

Banks Robert J. "Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5:17-20," *Journal of Biblical Literature* 93 (1974), 226-42.

Baxter, Wayne S. "Mosaic Imagery in the Gospel of Matthew," *Trinity Journal* ns 20 no 1 (1999), 69-83.

Charles, Daryl J. "The Greatest or the Least in the Kingdom: The Disciple's Relationship to the Law (Matt 5:17-20)," *Trinity Journal* 2 (1992), 139-62.

Martin Brice L. "Matthew on Christ and the Law," *Theological Studies* 44 (1983), 53-70.

Moo Douglas. "Jesus and the Authority of Mosaic Law," *Journal for the Study of the New Testament* 20 (1984), 3-49.

Wenham David. "Jesus and the Law: An Exegesis of Matthew 5:17-20," *Themelios* 4.3 (1979), 92-96.