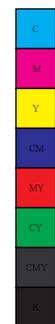


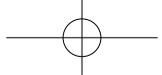
研讀本
(新標點和合本)
馬太福音
之山上寶訓



24A

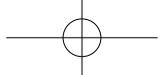

聖經公會





目錄

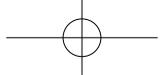
前言	6
如何使用本書	8
正文	
<u>馬太福音之山上寶訓簡介</u>	14
<u>馬太福音之山上寶訓研讀註釋</u>	22
問題討論	
太5:1-16問題討論	47
太5:17-32問題討論	63
太5:33-48問題討論	77
太6:1-18問題討論	99
太6:19-7:12問題討論	125
太7:13-27問題討論	139
短文	
<u>馬太福音中的摩西典型</u>	24
神的國(天國)	30
<u>馬太福音中的以賽亞書</u>	38
羅馬治下巴勒斯坦的收稅制度	78
<u>新約中的「完全」</u>	80
主禱文	90
「知識」與諾斯底主義	131
「耶和華的日子」	137
福音書的對觀問題簡史	140



約	144
新約中的天使與魔鬼	146
耶穌時代的猶太教	152
耶穌時代猶太教經典的使用與詮釋	158
新約對舊約的使用	164

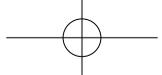
圖 片

照片—加利利海北岸的真福紀念教堂外觀	15
照片—加利利海北岸的真福紀念教堂內部的穹頂	16
照片—加利利海北岸的真福紀念教堂內部的穹頂與祭壇	22
照片—加利利海北岸的真福紀念教堂外觀	23
照片—耶路撒冷「主禱文教堂」中的中文主禱文經文	31
照片—死海邊鹽的結晶	43
照片—今日耶路撒冷舊城的東南角	44
照片—點燃的油燈	45
照片—鳥瞰賽弗哩遺址	45
照片—置於燈臺上的油燈	47
照片—從橄欖山下望古代欣嫩子谷的位置	54
繪圖—祭壇示意圖	56
照片—耶路撒冷聖殿模型	57
照片—一元羅馬銀幣	58
照片—希臘的小銅錢	59
照片—寶座與腳凳	67
繪圖—新約時代猶太人所穿着的外衣	70
照片—新約時代猶太人所穿着的裏衣	71
照片—「漢摩拉比法典」	72
繪圖—鄧克·威廉斯搭救追捕他的人	73
照片—稅關與稅吏的浮雕	78
繪圖—在城門口吹號	83
照片—主後一世紀羅馬時期喜劇演員所戴的面具	85
繪圖—在門口與路旁禱告	86
照片—手握悲劇演員面具的悲劇繆斯女神 (Muse)	87
照片—主禱文教堂中希臘文版的主禱文	91
照片—耶路撒冷橄欖山上的主禱文教堂一隅	92



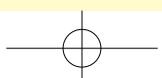
目錄

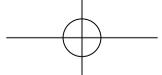
照片—主禱文教堂中希伯來文與亞蘭文版的主禱文	93
照片—耶穌時代 <u>巴勒斯坦</u> 一般人日常的食物	94
照片—柱頂的 <u>西緬</u> (St. Simeon Stylites/Symeon the Stylite) 紀念教堂遺址中柱頂 <u>西緬</u> 所居石柱的遺跡	102
照片—穀倉	109
照片—以紡錘紡線圖	110
照片— <u>加利利海</u> 北岸 <u>真福</u> 紀念教堂旁野地裏的花	111
照片—屋頂的橫樑	116
照片—「你們不要論斷人, 免得你們被論斷」的希臘文標語	117
照片—「你們不要論斷人, 免得你們被論斷」的希臘文標語	118
照片— <u>耶路撒冷</u> 舊城朝北的「大馬士革門」	127
照片—綿羊與綿羊羔	130
照片—狼	131
照片— <u>耶路撒冷</u> 西北方聖經植物公園的荊棘	133
照片— <u>土耳其</u> 老底嘉遺址的蒺藜	133
照片— <u>希臘</u> 克里特的葡萄	134
照片— <u>耶路撒冷</u> 西北方聖經植物公園的無花果	135
照片—從 <u>真福</u> 紀念教堂眺望 <u>加利利海</u> 西北岸	138
照片— <u>布達佩斯</u> (Budapest) <u>聖司提反</u> 大教堂穹頂底部四角一隅的 <u>馬太</u> 像	140
照片— <u>布達佩斯</u> <u>聖司提反</u> 大教堂穹頂底部四角一隅的 <u>馬可</u> 像	141
照片— <u>布達佩斯</u> <u>聖司提反</u> 大教堂穹頂底部四角一隅的 <u>路加</u> 像	142
照片— <u>布達佩斯</u> <u>聖司提反</u> 大教堂穹頂底部四角一隅的 <u>約翰</u> 像	143
照片— <u>加低斯</u> 之約	144
照片—撒但魔鬼召聚同黨	150
照片—天使攜帶鑰匙進入無底坑	151
照片—發現「死海古卷」的 <u>昆蘭</u> 洞窟	154
照片—古代以色列的曆法	156
照片—在 <u>耶路撒冷</u> 西牆前禱告的 <u>猶太</u> 教徒	157
照片—經卷於經匣中展開的示意圖	158
照片— <u>死海</u> 洞窟旁 <u>昆蘭</u> 社群的遺址一隅	161
照片—今日 <u>耶路撒冷</u> 西牆前讀經的 <u>猶太</u> 教信徒	162
附錄: 希伯來文與希臘文音譯對照表	174



目錄

圖片來源：◎台灣聖經公會(23,44,57,58,59,71,92,94,109-111,127,133[左上],134,135,161頁)、◎聯合聖經公會(56,67,70,83,86,130,158頁)、◎Bibleplaces.com(43,45[右下]頁)、◎Ron Choong(102頁)、◎許伯仁(131頁)、◎郭怡君(156頁)、◎彭國璋(15,16,22,31,45[左上],47,54,91,93,116-118,133[右下],138,140-144,154,157,162頁)、公眾領域(73頁)、巴黎羅浮宮(72,87頁)、以色列特拉維夫凱德曼貨幣展示館(78頁)、美國加利福尼亞州杭廷頓圖書館、藝術館暨植物園(150頁)、美國華盛頓國家藝廊(151頁)、維也納藝術史博物館(85頁)、◎趙明明(封面刻印)





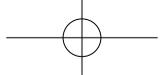
前言

基督信仰的核心是耶穌基督和他的十字架與復活，聖經則是這歷史事件不可或缺的見證。對於基督徒而言，舊約整體是個未完成的宏大敘事，這個敘事一開始點出了人類罪惡的緣始，之後則談到神為解決人類罪惡，在人類歷史中一次又一次的行動。然而，罪惡的問題，最終並未在舊約當中得到完全的解決。對於基督徒而言，耶穌基督受死復活，方為神為解決人類罪惡的終極行動，而新約中的福音書，便是為這事作見證，使徒行傳與書信則見證了基督的十字架所帶來的影響與新生活。

耶穌基督的十字架與復活是歷史的事件，神在舊約中的許多行動，亦是在歷史中發生，新約的書信均有其歷史背景，不僅如此，舊約的詩歌智慧書也各有其歷史場景。但因為時空的距離，今日聖經的讀者往往因為不熟悉聖經各書卷內容與背景所涉及的歷史風土、思想文化，以致閱讀時無法全然掌握其中的信息。有鑑於此，本研讀本（新標點和合本）系列（以下稱「本研讀本系列」）旨在提供聖經各書卷所涉及的歷史風土、思想文化的資料，並說明其中的文學安排與思路發展，以幫助今日的讀者跨越時空的鴻溝，更深入明白聖經的信息，並對基督信仰的核心——耶穌基督，有準確而合宜的認識。

為完成此一目的，本研讀本系列根據下述原則來進行註釋的工作：

- 註釋依據的經文為華人教會最為人熟知的和合本，所用的版本為聯合聖經公會主後1989年出版的新標點和合本聖經。
- 直接根據當前最具權威的原文聖經校勘本註釋，舊約採用德國聖經公會主後1977年出版之斯圖加特希伯來文聖經 (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*)，同時參酌希臘文七十士舊約譯本的傳統，新約採用聯合聖經公會與德國聖經公會主後2014年出版之聯合聖經公會希臘文新約 (*The United Bible Societies Greek New Testament*) 第五版。和合本當年（主後1890–1919年）翻譯時所依據的原文聖經，與今日最佳的校勘本略有不同，為幫助讀者了解當前原文聖經經文校勘的成果，舉凡新標點和合本聖經的翻譯方式不同於上述原文聖經校勘本內文之處，均以「宜作」的方式，標示出當前最佳原文聖經校勘本應有的譯法。
- 舊約的經文校勘僅能重建「馬索拉經文」的前身較原始的樣貌，且仍有少數經文較原始樣貌的確實內容，無法確定。新約方面雖有豐富的古抄本資料可資重建經文的原始樣貌，但也仍有少數經文的原始內容，無法確定。為反映此一現象，舊約方面，舉凡聯合聖經公會「希伯來舊約文本計畫」(Hebrew Old Testament Text Project; HOTTP) 研究成果中，不確定其較原始內容（按此一計畫「較原始內容」為主前五世



前言

紀末到主後70年這一階段的經文樣貌)，但對經文意義會產生影響的異文（即古抄本內容不同之處）現象，均呈現於註釋當中。而新約方面亦完整呈現聯合聖經公會希臘文新約第四版中，所有不確定原始內容，但對經文意義會產生影響的異文現象。

- 從二次世界大戰戰後至今，聖經學術有着長足的發展，「死海古卷」的發現與耶穌時代猶太教的研究均帶來革命性的學術成果，使得今日對聖經的世界與基督信仰開始萌發的時空，有更為深入的認識。因此本研讀本系列特別要求在釋經、歷史、地理、考古、文化等方面所根據的學術，均須為近二十年大公教會聖經學術的成果與共識，對於學者尚未達成共識的議題，本研讀本系列採用不同觀點並陳的方式，以幫助讀者了解這些議題的廣度。
- 對於聖經中難解的經文，本研讀本系列均盡可能加以討論。然學術往往會受資料的侷限，以致無法有令人滿意的答案，聖經學術亦然，當有此情況發生時，本研讀本系列也會明白指出。但讀者可以確信這類的聖經難題均不會影響聖經整體為「耶穌是基

督」所作的見證。另一方面，讀者也需留意，聖經並非人類知識的百科全書，有些讀者感興趣的問題，並非聖經本身所關心的題目，另有一些問題，則非單靠聖經所能回答，這些問題均有賴其它神學類的書籍來探討。

此外，鑑於以合訂本形式發行的研讀本有其頁數的限制，本研讀本系列採用單行本發行的方式，以求所提供的註釋與資料不會受到篇幅的限制。但另一方面，本研讀本系列務求各單行本的內容不僅要言之有物，且應言簡意賅，以最簡短的篇幅，將了解經文文意所需的訊息傳達給讀者。

本研讀本系列各單行本的製作，從初稿到完稿，均經過多次集體的審閱，其間並參酌公認代表當代學術共識與現況的註釋書、聖經辭典、聖經百科、考古文獻，並歷史與地理圖集，並對註釋內容逐字討論，以期內容深入淺出，文字曉暢。本研讀本系列同工群深祈這些材料能使更多人明白聖經萬古長新的信息，認識聖經所見證的耶穌基督，是為至禱！

編者

如何使用本書

熟悉本研讀本系列(以下稱「本書」)的設計,將幫助讀者充分運用本書所提供的材料於研經、靈修,以及小組查經當中。以下首先以圖文並用的方式,向讀者

介紹本書各頁面的設計。之後,將分別介紹運用本書於研經、靈修、小組查經的方式,並與不同中文譯本並用時的注意事項。最後,為本書使用之縮略列表。

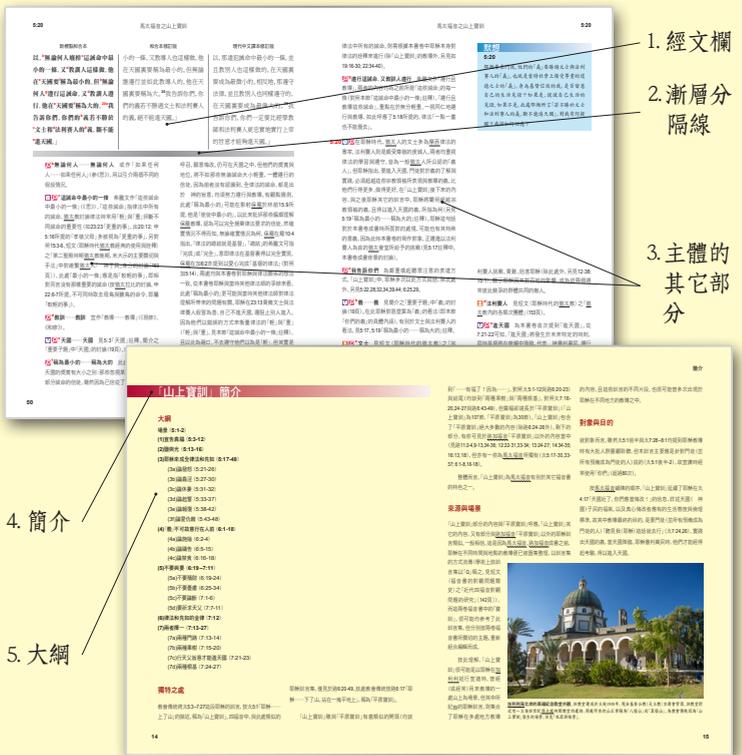
本書的設計

本書的主體為逐段的註釋,在主體之前,為全書的簡介。本書的主體包含了數個主要部分,分別為:經文欄、段落前註釋、內文註釋、串珠、短文、其它輔助材料,並靈修與查經材料。

本書主體的版面設計以對頁為單元。經文欄(1)與相應之段落前註釋,從對頁的左上向下排列,並以漸層分隔線(2)標示經文欄的結束。主體的其它部分,則從分隔線下方開始,至對頁的右下結束(3)。

簡介與主體各部分的設計詳述如下:

簡介(4):位於每卷聖經書卷之前,提供該書卷的大綱(5),並介紹該書卷的主題,成書背景與年代,文學特色,及其它有助於了解本書內容之議題的討論。



- 1. 經文欄
- 2. 漸層分隔線
- 3. 主體的其它部分

- 4. 簡介
- 5. 大綱

- 6. 新標點和合本
- 7. 和合本修訂版
- 8. 現代中文譯本修訂版
- 9. 大段落前註釋
- 10. 經文原有標題
- 11. 中段落前註釋

經文欄：採三個譯本並列的方式呈現，從左至右依序為新標點和合本(6)、和合本修訂版(7)與現代中文譯本修訂版(8)，三者均為聖經公會版權所有的中文譯本。本書用來標示註釋之經文為左欄的新標點和合本，因此採較粗的字體印刷，中欄的和合本修訂版與右欄的現代中文譯本修訂版採較細的字體印刷，為提供讀者參酌的經文。

段落前註釋：根據簡介中所列的大綱，在各大、中、小段落的經文欄之前，提供該段落內容的摘要與重點(9,11)。本書所採用的分段方式，係根據當前最新的聖經校勘本與晚近大公教會的聖經學術，因此與經文欄三個譯本原有的分段不盡相同。各大、中、小段落之前的段落標題，為本書所建議使用的標題，而經文欄各譯本原有之標題(10)將以較小的字體，向右對齊的方式，置於各譯本原有段落標題的位置。

內文註釋：本書內文的註釋，有時針對一節或數節的內容，有時針對一節當中的句子或詞語，亦有時會針對新標點和合本原有的小字，讀者可於經文欄新標點和合本內文當中紅色的標示得知：針對一節或數節的註釋，範圍內的第一節節號會以紅色印刷(14)；針對句子或詞語，以及小字的註釋，在字串最開頭，會標示以紅色的abc等字母(12,13)。

6. 新標點和合本

7. 和合本修訂版

8. 現代中文譯本修訂版

9. 大段落前註釋

10. 經文原有標題

11. 中段落前註釋

12. 針對小字註釋的標示

13. 針對句子或詞語的標示

14. 針對一節或數節註釋的標示, 第一節節號為紅色

如何使用本書

在內文註釋欄內，亦會以紅色標示所註釋的經節範圍(16)，或以紅色的a,b,c等字母，來標示句子或詞語(17)，以及小字的註釋(15)。為標示註釋的性質並方便檢索，本書運用十種不同的圖示(右26)，置於個別註釋之前(最多為兩個圖示)，所使用的圖示如下，

- 釋義
- 校勘(古抄本中不同內容的訊息)
- 歷史
- 地理
- 文化
- 思想(特別是在舊約或新約中所出現的思想觀念)
- 動物
- 植物
- 器物
- 人物

串珠:聖經中一卷書的作者有時會直接引用其它書卷的內容，有時則以間接暗示的方式使用，有時不同書卷會共同談到類似的想法或題目。多數的情況，這類訊息會在內文註釋中說明，然部分非常明顯、無須特別說明的情況，會置於漸層分隔線的下緣(19)，內文註釋開始之前，供讀者參考。而新標點和合本已標註的舊約的平行經文與福音書的對觀經文，將不在串珠欄中重複。

短文:有些與背景有關的訊息或需要討論的重要議題，因為出現次數頻繁，或者因為並非與特定經節

- 15. 針對小字的標示與註釋
- 16. 針對一節或數節的標示與註釋

- 17. 針對句子或詞語的標示與註釋
- 18. 照片圖示

The collage illustrates various features of the Bible study software:

- Text Annotations:** Shows how small text (15) and full sentences/words (17) are highlighted with red boxes and icons for interpretation, cross-referencing, and other purposes.
- Section Annotations:** Shows how entire verses or sections (16) are highlighted with red boxes and icons.
- Photo Illustration:** A photograph of Jerusalem is used to illustrate a geographical or historical point.
- Thematic Section:** A detailed section titled "耶和華的日子" (The Day of the Lord) provides a comprehensive overview of the concept, including its biblical basis, historical context, and theological implications. It discusses the "Day of the Lord" as a time of judgment and the return of Christ, citing various scriptures like Isaiah 60:1-2, Joel 2:28-32, and Revelation 19:11-16.



22. 較長短文

23. 注音符號與漢語拼音



21. 圖片

24. 默想

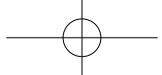
25. 問題討論

26. 圖示解說

有關，不適合於簡介、段落前註釋、內文註釋中討論，此時會以短文的形式出現。這些短文會穿插於經文中相關的位置(左20)，但較長與較一般性的短文(22)，除文集導論外，將置於各單行本最後，或大段落之間。在本書主體中出現的短文，均置於對頁的右下方。

其它輔助材料: 本書在文字資料之外，盡可能輔以彩色的照片(左18)、地圖、圖片、圖表(21)。本書中採用的地理照片，絕大多數為編輯小組親赴現地所拍攝；動植物與器物的照片與圖片，另包括聯合聖經公會本身資料庫的材料、部分博物館惠允使用的材料，並少數個人持有的照片或圖片，均註明出處，以表謝忱。此外，新標點和合本內文中讀音困難的字，本書均加註注音符號與漢語拼音(23)，來協助全球各地的中文讀者誦讀。本書音譯希伯來文與希臘文的方式，詳列於書末的「附錄：希伯來文與希臘文音譯對照表」。

靈修與查經材料: 對基督徒而言，閱讀聖經不僅是為了增長知識與見聞，更是為了培育靈性，實踐主道。本書為此不時在對頁的右上方(於經文欄結束之後)，根據本書的註釋提供默想問題(24)，做為靈修默想之用。在相當於一章聖經篇幅的段落結束之處，本書亦提供問題討論(25)，可供25-30分鐘的小組討論之用，其位置均為對頁的右下方。



如何使用本書

如何在研經時使用本書

建議讀者先閱讀簡介，對該書卷有鳥瞰的認識，之後則直接閱讀經文。較短的書卷，建議讀者一口氣讀完；較長的書卷，建議一次讀完一個大的段落。閱讀完之後，再回頭逐段閱讀段落前註釋，比較先前閱讀的印象與本書段落前註釋的異同，然後再讀一遍經文。這樣的方式當較先讀段落前註釋、後讀經文的方式，更能對經文內容有深刻的印象。建議在完成上述的兩次閱讀之後，再對照經文細讀內文註釋，如此則能在經文宏觀的認識之外，亦掌握經文細節的意義。

如何在靈修時使用本書

研經可以增進知識的裨益，但靈修是為了靈性的裨益。靈修的焦點是經文本身，因此不建議讀者在靈修時，先行閱讀註釋的材料，然讀者可考慮使用本書所採行的分段方式，為每日靈修的單元。靈修的時候，可以禱告開始，之後先行閱讀經文一兩遍，然後默想該段落之內默想問題，此時如果覺得不能掌握默想問題的主旨與目的，閱讀段落前註釋與內文註釋往往可以幫助讀者澄清默想問題的要旨。靈修的最後，建議為自己找出一件可實踐的事情，化為當日的禱告。

如何在小組查經使用本書

本書所提供的問題討論，假定參與討論的成員均已熟悉該組問題所涵蓋經文的註釋內容。如小組查經的時間為30分鐘，建議小組的成員應先於聚會之前根據上述「如何在研經時使用本書」的方式，自行完成研經的功課。如小組查經的時間為60分鐘，則可運用前30分鐘，當場完成研經的功課，後30分鐘才根據所提供的問題，進行討論。

配合其它中文譯本使用時需留意事項

由於本書係根據聖經的原文撰寫，內文註釋中與背景有關的資料自可適用於任何譯本，而本書所採用的解釋與建議的譯法，也可幫助讀者了解其它中文譯本中若干不

同於和合本的譯文的原委。然細心的讀者將會發現，並非所有本書的解釋與譯法均為和合本之後的中文譯本所採用，此時切勿驟下斷語，認為有誤譯的問題。絕大多數的時候，這些差異並非誤譯造成，而是與各譯本的歷史或傳統有關。

在歷史方面，所有的譯本均受限於翻譯當時聖經學術所能提供的原文基礎經文，譯文往往也反映當時聖經學術對經文意義的理解。在傳統方面，好的聖經譯本往往成為教會傳統的一部份，為基督信徒所尊崇與珍視，和合本在華人教會中的地位，便是一例。譯經的傳統一旦成形，在該傳統中的新譯與修訂，便需考慮保存讀者所熟悉的用語和語感，甚至盡可能不改變讀者所熟悉的經文內容，這些考量都會令翻譯有所限制。

但讀者無須因上述情況過度擔憂，因為原文與解釋的差異從未大到致使聖經萬古長新的信息產生根本的改變。更重要的是，從基督信仰的萌發直到今日，神已經使用了許許多多不同的譯本，共同為「耶穌是基督」作了美好的見證，今天仍將使用不同的譯本，延續這樣的見證。

當然，所有的基督信徒都期望對聖經的信息有更精確的認識，本書便是為此而生，以期能補足各中文譯本因歷史或傳統的因素而力有未逮之處。此外，當教會信徒因着本書的內容，對聖經原文的現象與解釋的議題有更多的認識，也將有助於未來的中文聖經翻譯，更易於突破上述歷史與傳統的限制，這是本書所期望附帶產生的棉薄貢獻。

縮略表

希伯來文：指斯圖加特希伯來文聖經 (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*) 的內文正文。

希臘文：指聯合聖經公會希臘文新約 (*The United Bible Societies Greek New Testament*) 第五版的內文正文。

「馬索拉經文」：指斯圖加特希伯來文聖經的內文正文，通常是為與《七十士譯本》對照時使用。

《七十士譯本》：希臘文七十士舊約譯本。

撒馬利亞五經：為撒馬利亞人所採用的五經傳統，其內文與猶太人與後來基督宗教所採用的五經傳統，在細節上有差異。

「**他爾根**」：為猶太教經典（即舊約的前身）亞蘭文口譯的記錄，其內容不只是翻譯，也參雜了對經文的解釋。

「**公認經文**」：原為廣告詞，用來推銷主後16世紀伊拉斯姆所編纂的希臘文新約，後用來指該希臘文新約所開始的經文傳統。該經文傳統所依據的，為晚期古抄本的內容，與聯合聖經公會希臘文新約第五版相比，後者的內文較

接近原始的經文。

《**和**》：新標點和合本。

《**現修**》：現代中文譯本修訂版。

《**和修**》：和合本修訂版。

《**思**》：基督公教（天主教）思高聖經學會出版之聖經。

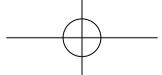
《**呂**》：呂振中譯本。

《**次**》：香港聖經公會為香港聖公會所出版與和合本修訂版併用之次經。

聖經書卷名稱縮寫

創	創世記	伯	約伯記	哈	哈巴谷書	帖前	帖撒羅尼迦前書
出	出埃及記	詩	詩篇	番	西番雅書	帖後	帖撒羅尼迦後書
利	利未記	箴	箴言	該	哈該書	提前	提摩太前書
民	民數記	傳	傳道書	亞	撒迦利亞書	提後	提摩太後書
申	申命記	歌	雅歌	瑪	瑪拉基書	多	提多書
書	約書亞記	賽	以賽亞書	太	馬太福音	門	腓利門書
士	士師記	耶	耶利米書	可	馬可福音	來	希伯來書
得	路得記	哀	耶利米哀歌	路	路加福音	雅	雅各書
撒上	撒母耳記上	結	以西結書	約	約翰福音	彼前	彼得前書
撒下	撒母耳記下	但	但以理書	徒	使徒行傳	彼後	彼得後書
王上	列王紀上	何	何西阿書	羅	羅馬書	約壹	約翰一書
王下	列王紀下	珥	約珥書	林前	哥林多前書	約貳	約翰二書
代上	歷代志上	摩	阿摩司書	林後	哥林多後書	約叁	約翰三書
代下	歷代志下	俄	俄巴底亞書	加	加拉太書	猶	猶大書
拉	以斯拉記	拿	約拿書	弗	以弗所書	啟	啟示錄
尼	尼希米記	彌	彌迦書	腓	腓立比書		
斯	以斯帖記	鴻	那鴻書	西	歌羅西書		

經文章節表示法：創1:1，即創世記第一章第1節。若無書卷名稱的縮寫，則指所註釋書卷的章節，例如，在馬太福音的分冊中，1:1-17；路3:23-38，指馬太福音第一章第1-17節與路加福音第三章第23-38節。



「山上寶訓」簡介

大綱

場景 (5:1-2)

(1) 宣告真福 (5:3-12)

(2) 鹽與光 (5:13-16)

(3) 耶穌來成全律法和先知 (5:17-48)

(3a) 論發怒 (5:21-26)

(3b) 論姦淫 (5:27-30)

(3c) 論休妻 (5:31-32)

(3d) 論起誓 (5:33-37)

(3e) 論報復 (5:38-42)

(3f) 論愛仇敵 (5:43-48)

(4) 「義」不可故意行在人前 (6:1-18)

(4a) 論施捨 (6:2-4)

(4b) 論禱告 (6:5-15)

(4c) 論禁食 (6:16-18)

(5) 不要與要 (6:19-7:11)

(5a) 不要積財 (6:19-24)

(5b) 不要憂慮 (6:25-34)

(5c) 不要論斷 (7:1-6)

(5d) 要祈求天父 (7:7-11)

(6) 律法和先知的金律 (7:12)

(7) 兩者擇一 (7:13-27)

(7a) 兩種門路 (7:13-14)

(7b) 兩種果樹 (7:15-20)

(7c) 行天父旨意才能進天國 (7:21-23)

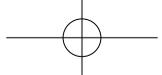
(7d) 兩種根基 (7:24-27)

獨特之處

教會傳統將太5:3-7:27這段耶穌的訓言，按太5:1「耶穌……上了山」的描述，稱為「山上寶訓」。四福音中，與此處類似的

耶穌訓言集，僅見於路6:20-49，該處教會傳統按路6:17「耶穌……下了山，站在一塊平地上」，稱為「平原寶訓」。

「山上寶訓」雖與「平原寶訓」有着類似的開頭（均談



到「……有福了！因為……」，對照太5:1-12與路6:20-23)與結尾(均談到「兩種果樹」與「兩種根基」，對照太7:16-20,24-27與路6:43-49)，但篇幅卻遠長於「平原寶訓」(「山上寶訓」為107節，「平原寶訓」為30節)。「山上寶訓」包含了「平原寶訓」絕大多數的內容(除路6:24-26外)，剩下的部分，有些可見於路加福音「平原寶訓」以外的內容當中(見路11:2-4,9-13,34-36; 12:22-31,33-34; 13:24-27; 14:34-35; 16:13,18)，但亦有一些為馬太福音所獨有(太5:17-30,33-37; 6:1-8,16-18)。

整體而言，「山上寶訓」為馬太福音有別於其它福音書的特色之一。

來源與場景

「山上寶訓」部分的內容與「平原寶訓」呼應，「山上寶訓」其它的内容，又有部分與路加福音「平原寶訓」以外的耶穌訓言類似。一般相信，這是因為馬太福音、路加福音成書之前，耶穌在不同時間與地點的教導便已被匯集整理，以訓言集的方式流傳(學術上該訓言集以「Q」稱之，見短文〈福音書的對觀問題簡史〉之「近代四福音對觀問題的研究」〔142頁〕)，而這兩卷福音書中的「寶訓」，很可能均參考了此訓言集，但分別按兩卷福音書所關切的主題，重新組合編輯而成。

按此理解，「山上寶訓」很可能是以耶穌在加利利巡行宣道時，曾經(或經常)用來教導的一處山上為場景，但其中所記載的耶穌訓言，則集合了耶穌在多處地方教導

的內容，且這些訓言的不同片段，也很可能曾多次出現於耶穌在不同地方的教導之中。

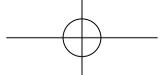
對象與目的

就對象而言，雖然太5:1前半與太7:28-8:1均提到耶穌教導時有大批人群圍觀聆聽，但本訓言主要應是針對門徒(並所有預備成為門徒的人)說的(太5:1後半-2)，故宣講時經常使用「你們」(超過80次)。

按馬太福音鋪陳的順序，「山上寶訓」延續了耶穌在太4:17「天國近了，你們應當悔改！」的信息，詳述天國(神國)子民的福氣，以及真心悔改者應有的生活態度與倫理標準，故其中教導最終的目的，是要門徒(並所有預備成為門徒的人)「聽見我(耶穌)這話就去行」(太7:24,26)，實踐出天國的義，當天國降臨、耶穌審判萬民時，他們才能經得起考驗，得以進入天國。



加利利海岸的真福紀念教堂外觀。該教堂建成於主後1938年，現由基督公教(天主教)方濟會管理。該教堂附近有一主後四世紀拜占庭時期教堂的遺跡，兩處所在的山丘常稱為「八福山」或「真福山」，為教會傳統認為「山上寶訓」發生的場景，但見「來源與場景」。



簡介

馬太福音中的位置

在馬太福音的文學安排中，「山上寶訓」為耶穌巡行宣道的記敘中(太4:12-26:1)，首次出現的「訓言」段落(見24頁短文〈馬太福音中的摩西典型〉)。

結構與內容

結構上，「山上寶訓」可分為七個主要部分(對照以上「大綱」[14頁])，(1)為訓言開始之前，耶穌所先行宣告、天國子民會有的福氣，接下來的(2)-(6)，可視為「山上寶訓」中耶穌訓言的主體，(7)則為「山上寶訓」的結語，要求門徒在兩種不同的道路之中，擇一而行：

(1) 宣告真福(太5:3-12)。此處用了九次「有福了」(太5:3,4,5,6,7,8,9,10,11)，其中前八次採用了相同的格式

(《和》作「……有福了！因為……」)，第九次則與先前不同(《和》作「……你們就有福了！……因為……」)，故此處為「八加一」的形式。

(2) 鹽與光(太5:13-16)。可視為接下來太5:17-7:12的標題，開宗明義揭示出接下來教導的方向，指出耶穌的門徒應像鹽與光一般，對世界做出調和人際關係、鼓勵人向善的貢獻，以仁愛公義的好行為來榮耀神的名(太5:16)。此處緊接於「宣告真福」之後，同時意味着太5:3-12所宣告的真福，不僅是給天國子民的賞賜，也是對門徒的倫理要求，門徒在生活中若不活出太5:3-12所提天國的樣式，就跟失味的鹽或蒙蔽的光一樣，毫無用處。

(3) 耶穌來成全律法與先知(太5:17-48)。此部分由一段前言(太5:17-20)與六段耶穌對律法的詮釋(太5:21-26,27-30,31-32,33-37,38-42)所組成。太5:17-20的前言



加利利海北岸的真福紀念教堂內部的穹頂(見5:1註c)。見15頁圖圖說。該教堂內部為八角形，象徵5:3-10所提的八種福分，教堂中央為祭壇，祭壇之上為穹頂，以金色磁磚鑲嵌，圖中穹頂之下的八個方窗上，分別以拉丁文書寫着5:3-10的內容。

指出，耶穌的教導不同於當時文士與法利賽人的教導（除此處的太5:21-48外，另見如太13:13-36; 16:12; 19:3-12），絕非是要廢掉律法或先知，而是要完整闡述出律法的真義與意圖。接下來耶穌在太5:21-48提出六段對律法的詮釋，一方面展現出耶穌對律法深刻獨到的見解，另一方面也以此為範例，教導門徒如何實踐出神的旨意，即天國子民所當有的義（太5:20）。

- (4) 「義」不可故意行在人前（太6:1-18，「義」，《和》作「善事」）。此部分由一段前言（太6:1）與耶穌對施捨、禱告、禁食的教導（太6:2-4,5-15,16-18）所組成，這三者均是耶穌時代的猶太教認定須竭力實踐的「義」。太6:1的前言指出，實踐「義」最終的目的不是得人的稱讚，而是單單為了神的稱許。接下來太6:2-18教導門徒如何按此原則，在施捨、禱告與禁食三方面實踐天國的義。太6:5-15論禱告的段落中，耶穌也特別教導門徒當以太6:9-13的「主禱文」為範例，來向天父禱告。
- (5) 不要與要（太6:19-7:11）。此處由三個「不要」（太6:19、太6:25、太7:1）與一組「要」（太7:7）引介了四段教導，來談門徒對於財富（太6:19-24）、憂慮（太6:25-34）、論斷（太7:1-6）當有的態度，並鼓勵門徒向天父祈求（太7:7-11）。
- (6) 律法和先知的金律（太7:12）。此處用來總結之前耶穌對律法（太5:21-48）、「義」的實踐（太6:1-18）、財富、憂慮、論斷、祈求（太6:19-7:11）各方面的教導。
- (7) 兩者擇一（太7:13-27）。在太7:12總結完之前的教導後，此處以四段話（太7:13-14,15-20,21-23,24-27）要求門徒，必須在兩種不同的倫理生活中，擇一而行。其中第一、二、四個段落均使用了格式對稱的正反比較（見太7:13後半-14、太7:16後半-18、太7:24-27），分別指出了兩種人生的道路、兩類不同的果子、兩種不同的根基，並所帶來的兩種不同結局。第三個段落則明確指出，門徒今日在兩者中的選擇，將決定他們在天國降臨、耶穌審判萬民時，是得以進入天國，得着生命，還是步向滅亡（太7:21-23，參太7:13-14）。而從第三、第四個段落可知，門徒當選擇的，是遵行天父的旨

意，亦即聽見耶穌的「山上寶訓」之後，切實去行（見太7:21,24）。

就內容而言，「耶穌來成全律法與先知」（太5:17-48）與「『義』不可故意行在人前」（太6:1-18）兩段所探討律法與「義」的實踐，大致與太6:9-13「主禱文」前半，天父的「名」、「國」、「旨意」有關，而之後「不要與要」（太6:19-7:11）的段落所探討的「財富」、「憂慮」、「論斷」、「祈求」，則大致與太6:9-13「主禱文」後半，我們日常生活需要的議題有關。這些訓言的先後順序，不僅呼應了「主禱文」中祈願的順序，也與太6:33的教導，「你們要先求他的國和他的義，這些東西都要加給你們了」，彼此呼應。

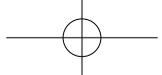
就文學手法而言，「山上寶訓」經常以「三」或「三的倍數」來組織內容：太5:3-12提到九次「有福了」；太5:21-48為六處對律法的重新詮釋；太6:2-18為三個對「義」的實踐的教導，太6:19-7:11包含了三個以「不要」開頭的段落，而以「要」開頭的段落使用了三個重複的命令（太7:7-8，見太7:7「祈求……尋找……叩門」註釋）；太7:13-27的結語，則有三段格式對稱的正反比較。

與猶太教傳統的關係

「山上寶訓」採用的格式與探討的內容，與耶穌當時猶太教經典中的律法、先知、詩歌、智慧文學，並當時猶太教傳統對「義」的想法，均多所呼應，細節的討論，見太5:3-7:27各段落前註釋與相關內文註釋，此處將着眼於幾個較為宏觀的關聯。

首先，「山上寶訓」的結構與出20:1-23:33西奈之約所遵循古近東「宗主條約」的格式，有着一定程度的呼應（對照短文〈約〉之「人與人的約」、「約的格式」〔144,145頁〕）：

- 出20:2「我是耶和華—你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來」，為「宗主條約」開頭表明「立約雙方身分」並「宗主施予藩屬的恩惠」的部分。「山上寶訓」的開頭雖未使用「宗主條約」開頭常見的表達方式，但「山上寶訓」一開始的「宣告真福」，首尾提到「天國是



簡介

他們的」(太5:3,10)、太5:9提到「他們必稱為 神的兒子」,明確界定了「山上寶訓」所教導的對象,同時有着天國子民與 神兒女的身分(因此之後「山上寶訓」的內容,多次使用了「天父」來稱 神,見太5:45,48; 6:1,14,26,32; 7:21),而「宣告真福」的內容,焦點則在於 神賜予天國子民與天父兒女的各樣恩惠,以此方式,「宣告真福」呼應了「宗主條約」開頭「雙方身分」與「宗主(神)恩惠」的題目。

- 出20:3-17的「十誡」和出21:2-23:19的典章,均與「宗主條約」中約的規範有關。與此相對,「山上寶訓」中耶穌訓言的主體(太5:13-7:12),因是給天國子民與 神兒女的規範,故有着類似的功能與目的。
- 出23:22-31與出23:32-33分別對應了「宗主條約」最後守約的福分與違約的咒詛。與此相對,「山上寶訓」最後所用「兩條路」的意象(太7:13-14),並三次正反比較(太7:13後半-14、太7:16後半-18、太7:24-27),以及太7:13前半,21,24所提必須兩者擇一的要求,與西奈之約結尾,要求聽眾與讀者在禍福生死中做一選擇,也有着類似之處。

前述「山上寶訓」與西奈之約格式上的呼應,應是要讓熟悉猶太教經典的讀者或聽眾,聯想到 神在西奈山上透過摩西與以色列民所立的盟約,從而意識到「山上寶訓」是 神透過耶穌這位新的摩西,與他子民和兒女所立的新盟約(對照24頁短文〈馬太福音中的摩西典型〉)。

其次,前述的連結應也會喚起讀者或聽眾對猶太教先知傳統的記憶,想到耶31:31-32所提,日子將到, 神「要與以色列家和猶大家另立新約」,並且 神要將「律法放在他們裏面,寫在他們心上」。

這律法是「寫在心上」的,因此所關切的不再只是傳統法律以「他律」與「外加約束」的方式,用以維繫社會生活最低標準的法條(一個人不違犯法律,並不等於他就是道德、正直、善良的),而是道德範疇訴諸的「自律」與「內在規範」所對應、那合乎聖潔 神最高標準的倫理與道德。因此,耶穌在太5:21-48六段對律法的討論,所關切的並非這些律

法條文字面意義所呈現的法律底限(對照太19:8-9,該處暗示休妻的律法是為遷就墮落人性而設立的底限),而是這些條文所處理的法律議題(殺人、淫行與休妻、起誓、報復與恨仇敵),背後更深層的倫理議題(仇恨、淫念、心口不一、以惡報惡),以及與這些倫理議題有關的 神的標準。此外,耶穌在太5:21-48六段對律法的討論,並太6:1-18三段對「義」的實踐的討論,也都強調,真正重要的,是言行背後外在律法條文無法規範的內在動機。

「寫在心上」同時也意味着耶31:31的「新約」不僅是 神與他子民整體所立的約,同時也是 神與他每個子民個別所立的約,有其集體面向,也有其個人面向。因此,如以西結在結18:1-20所言,每個人需為自己的罪惡與義行,在 神面前承擔後果。與此對應,太6:1-18指出,一切的「義」須行在暗中,讓天父在暗中察看,給予賞賜,所強調的也是個別門徒與 神之間的個人面向。

最後,「山上寶訓」多次使用了詩篇與猶太智慧文學傳統的用語與格式,來喚起讀者或聽眾對這些傳統的記憶。一開始「宣告真福」的九次「有福了」,應是要喚起讀者或聽眾對詩1:1-2與智慧文學、甚至之後啟示文學傳統的記憶(見太5:3「……的人有福了!」註釋)。「山上寶訓」結語中太7:13-14「兩條路」的意象,並三次格式對稱的正反比較(見太7:13後半-14、太7:16後半-18、太7:24-27),不僅呼應了詩1:1-6「義人道路」與「惡人道路」的對比,也呼應了智慧文學與先知傳統中「兩條路」的信息(分見如詩1:1-6; 箴2:1-22; 4:11-14,18-19; 10:9,17; 15:19與耶21:8)。如此,「山上寶訓」以充滿猶太教詩歌與智慧文學色彩的開頭與結尾,指出耶穌不僅是像摩西的先知(對照24頁短文〈馬太福音中的摩西典型〉),同時也是一位教導智慧的卓越教師,滿有權威,「有耳可聽的,就應當聽」(太11:15; 13:9; 13:43,另參太12:42,對照如箴2:2; 5:1; 22:17,該格式同時亦與先知傳統有關,見如耶5:21; 結12:2)。

重要子題

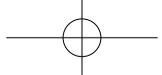
「山上寶訓」做為 神透過耶穌所頒佈的新盟約(見以上

「與猶太教傳統的關係」), 其中有數個重要的子題, 值得注意:

- **天國**: 舊約雖未曾使用「神的國」或「天國」這些詞語, 但經常提及「神為王統治」。被擄歸回之後, 猶太人開始用「神的國」來表達此一概念, 耶穌時代的「他爾根」(見〈如何使用本書〉之「縮略表」[12頁])則指出, 當「神的國」來臨, 神的大能、榮耀、慈愛、公義, 將會對全人類展現(另詳見短文〈神的國〔天國〕〉之「舊約與猶太教的背景」[30頁])。馬太福音根據猶太人避諱直稱「神之名的習慣, 以「天國」來稱「神的國」。馬太福音中, 施洗約翰與耶穌一開始所傳的信息, 均是「天國近了, 你們應當悔改！」(太3:2; 4:17), 之後數次提到, 耶穌所傳的福音, 是「天國的福音」(太4:23; 9:35; 24:14)。此外, 馬太福音中的五段訓言(見24頁短文〈馬太福音中的摩西典型)), 則分別從不同的角度, 觸及了將臨天國的不同面向。「山上寶訓」做為馬太福音中的第一段訓言(見以上「馬太福音中的位置」), 為讀者或聽眾明確地描繪出, 天國所展現出的「神公義與慈愛, 其具體的內容為何, 並且為一切預備成為門徒的讀者或聽眾, 指出他們在天國當中的福分與使命。
- **義**: 主前五世紀以斯拉的宗教改革之後, 猶太人極其關切以信守摩西之約(西奈之約)的律例典章, 來維繫他們自身「神子民」的身分, 並期盼以此方式帶來他們終極的盼望, 即「神國(天國)的實現」(參短文〈耶穌時代猶太教經典的使用與詮釋〉之「第二聖殿時期猶太教晚期, 米大示的主要關切與手法」[160頁])。因着這樣的信念, 敬虔的猶太人所追求的, 是成為「神面前的「義人」, 亦即成為言語行為合乎「神要求的人(除摩西律法外, 舊約先知傳統中「神對「義」的要求, 見如賽61:3,8,10; 摩5:24; 彌6:8)。馬太福音按此對「義」的理解, 來描繪耶穌的生平與教導, 耶穌的生平, 讓人看到他是一位全然實現「神所要求之「義」的義人(對照如太3:15), 而「山上寶訓」真福宣告的結尾將「為義受逼迫」與為耶穌受苦並列(太5:10-12), 顯示

「山上寶訓」所宣示的, 是耶穌這位公義的教師所闡明的「義」的內涵(見太5:6,20; 6:1〔《和》作「善事」],33), 不僅如此, 他所闡明的「義」, 正是「天父旨意」的展現(對照太7:24與太7:21)。因此, 門徒需在生活中努力實踐「山上寶訓」中的教導, 且只有在生活中展現出合乎天父旨意的「義」的信徒, 最終方能分於按「神公義統治的「天國」(見太7:21; 13:43; 25:31-46, 另參太12:37)。四福音書中, 其它三卷福音書雖亦提及「義」與「義人」, 但均未如馬太福音的「山上寶訓」一樣, 對「義」的內涵加以詳細闡述。此外, 馬太福音的「義」着重於人對「神旨意」的回應, 與保羅書信所提, 「神藉着基督所賜給相信之人的稱義地位(如羅3:21-26; 加2:16), 亦有着不同的強調。

- **作門徒**: 就身分而言, 「山上寶訓」指出, 承接此新盟約的門徒是蒙福的群體(太5:3-12), 他們不僅得以成為耶穌在太4:17所宣告「天國」的子民(太5:3,10, 另對照太4:23), 承受「神所賜的產業(如太5:5), 更得以成為慈愛天父的兒女(太5:16,45,48; 6:1,4,6,8-9,14-15,18,26,32; 7:9,11,21, 對照太5:9), 與天父之間有着親密的親子關係。就使命而言, 得以成為蒙福天國子民與天父兒女的門徒, 有義務信實地回應「神所賜新盟約中的要求(見短文〈約〉之「約的格式」[145頁]), 因此「山上寶訓」指出, 門徒要效法天父的完全, 將律法條文背後天父最深的旨意(太5:17-48, 對照太6:10), 與天父所期望的「義」(太6:1-18), 以正確的動機與實際的行動展現出來, 以致他們確實是「地上的鹽」與「世上的光」(太5:13-14), 讓人將榮耀歸給天父, 尊天父的名為聖(太5:16; 6:9)。此外, 「山上寶訓」指出, 當門徒去竭力完成被賦予的使命時, 天父是他們的倚靠, 因此他們可以向天父祈求(太6:11-13; 7:7-12), 倚靠天父每日的供應度日, 無須憂慮(太6:25-34)。
- **最後的審判**: 施洗約翰與耶穌所宣告的「天國近了, 你們應當悔改！」(太3:2; 4:17), 均暗示了審判將伴隨天國的來臨而來(對照太3:7-12), 而馬太福音的五段訓言(見24頁短文〈馬太福音中的摩西典型)), 也都談到了天國全然展現時的審判(分見太7:21-23、太



簡介

10:14-15,21-23,32,39,40-42、太13:30,36-43,49-50、太18:7-9,35、太24:29-31,36-44; 25:31-46)。「山上寶訓」開頭所宣告的真福中,中間六種所提的(見太5:4-9),均為將來方能得到的補償和報酬(六次「必……」均可作「將……」),具體地指出將臨天國的內涵與承受此國度之人應具的品質(見太5:3-12段落前註釋)。而從「山上寶訓」結尾(太7:13-27)可知,門徒是否遵行天父的旨意,將「山上寶訓」耶穌教導的「義」實踐出來,會決定他們在最後審判時,是得以進入天國,得着生命,還是步向滅亡。

在後世產生的議題

「山上寶訓」中的教導,極具理想性與挑戰性,是否確實可能實踐、是否必須要按字面確實地實踐,在教會歷史中,產生了許多不同的想法。這些不同的想法不僅反映出「山上寶訓」中各教導所牽涉的複雜議題,也反映出歷代基督信徒為實踐其中教導所做的努力。

主後二世紀,教父愛任紐(Irenaeus,主後約130—約200年)在闡述太5:20「門徒的義要勝過文士與法利賽人的義」時指出,「勝過」包含了「不只相信父,亦相信子;不只是說,也必須行;不只禁戒惡行,也要禁戒惡意」。不僅如此,摩西律法與自由之律法(包含了「山上寶訓」耶穌的教導)之間的差別,在於前者是以他律的方式,讓被罪捆索的奴僕遵守其誠命,但後者卻是要讓已得自由的兒女,不會在生活上對不起釋放他們的主。換言之,「山上寶訓」是在基督裏得着自由的信徒,必須活出的律例。

主後四世紀末、五世紀初,東方的約翰·屈梭多模(或金口·約翰; John Chrysostom,主後約347-407年)與西方的奧古斯丁(Augustine of Hippo,主後354-430年),均採用了類似愛任紐的方式來理解「山上寶訓」,兩者均認為「山上寶訓」是耶穌給他門徒們的新誠命,用以代替摩西律法中的舊誠命,故基督信徒必須靠神恩典,戮力實踐「山上寶訓」的教導。

之後東方教會(基督正教〔東正教〕的前身)與西方教

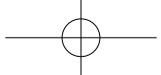
會(基督公教〔天主教〕的前身),基本上均延續了約翰·屈梭多模與奧古斯丁對「山上寶訓」的見解,皆視「山上寶訓」為真實門徒需塑造的品格、當展現的敬虔。不僅如此,在修道主義的發展過程中,太5:48所談的「完全」(另見太19:21),亦為激發信徒參與修道的重要動因之一。

主後四世紀末,基督宗教成為羅馬帝國的國教,信徒人數大增,使得教會對「山上寶訓」的詮釋逐漸轉變。主後11世紀末、12世紀初的魯珀特(Rupert of Deutz,主後約1076—約1129年)首次從「規勸」(*consilium*,亦即並非所有信徒必須遵守的戒律)的角度,來探討「山上寶訓」中的教導。主後13世紀的阿奎那(Thomas Aquinas,主後約1225-1274年)則試圖將「山上寶訓」中耶穌的命令分為「戒律」(*praecepta*)與「規勸」(*consilium*,包括安貧、貞潔、服從等,這些修道主義所強調的品格),這樣的分別暗示,雖然所有「山上寶訓」的教導仍是對所有信徒的要求,但「山上寶訓」隱含了一種二階的倫理:「戒律」是初階的,是所有信徒必須遵守的底限,「規勸」則是進階的,是給那些決心進深的信徒、神職人員、修道主義者的。

另一方面,「山上寶訓」繼續在中世紀的西方教會中,激發信徒以實踐其中的教導來追隨基督:主後12世紀末開始的瓦勒度派(Waldenses),根據太5:3自稱為「虛心的人」,定意實踐耶穌與使徒的貧窮;主後13世紀初,方濟(Francis of Assisi,主後1181/2-1226年)創立方濟會(Franciscans),所強調的也是「山上寶訓」教導的安貧、和平與愛。

到了主後16世紀宗教改革時期,重洗派多視「山上寶訓」為基督信仰倫理的核心,主張需按字面遵守,其中以門諾·西門(Menno Simons,主後1496-1561年)所帶領的門諾會,影響最為深遠,他們以極為字面的方式遵守「山上寶訓」,因而禁戒一切的誓言,抱持絕對的和平主義,用最嚴肅的態度實踐其中每個耶穌的教導,以此建立緊密的信仰社群。

與此相對,主後16世紀改教家中的路德(Martin Luther,主後1483-1546年)與慈運理(Ulrich Zwingli,主後1484-1531年)均認為,人的意志受到罪的綑綁,全然墮落,故不可能



全然實現「山上寶訓」的教導。對路德而言，基督公教當時的「二階倫理」與重洗派按字面的遵守，兩者都是出於對「山上寶訓」的誤解。耶穌在「山上寶訓」中的教導，重點不在於讓門徒實踐，而在於讓門徒認識到自己無法實踐，以致需要倚靠基督的救恩。如此一來，路德將「山上寶訓」的倫理要求，轉變成為神學的討論。路德同時認為，在牽涉到鄰舍與社群的利益時，單純字面地實踐「山上寶訓」必然損及他人的利益，「山上寶訓」頂多僅能是基督徒個人的倫理，無法成為社群的倫理。路德與慈運理的觀點令受兩者影響的基督新教（基督教）宗派，傾向於淡化「山上寶訓」的倫理要求，且往往認為，過度強調「山上寶訓」在救恩中的角色（如太5:20; 7:21），將會帶來因行為稱義的問題。

雖然路德對「山上寶訓」的觀點影響深遠，但並非後來所有基督新教的傳統均跟隨了他的想法。主後18世紀，循道主義的創始者約翰·衛斯理（John Wesley，主後1703-1791年）認為，縱使人的不信會讓人否定人可以像天父一樣完全，但耶穌在太5:48所給予的是福音的應許，藉着將律法寫在信徒心裏，並將他的權能、真理、信實注入在他們心中，讓一切成為可能，為的是使天父的兒女確實可以如他們的天父一樣完全。因此，循道主義與之前的修道主義類似，均強調信徒應在今世追求「完全」，甚至企及「完全」。

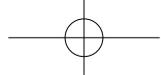
主後19世紀末、20世紀初，兩種對「山上寶訓」極為不同的見解，先後出現於當時歐洲的社會之中。一方面，基督正教背景的托爾斯泰（Leo Tolstoy，主後1828-1910年）在晚年因着「山上寶訓」的影響，捨棄財富與家庭，追求極為儉樸的生活。他的觀點與之前重洗派的觀點類似，認為「山上寶訓」需嚴格按字面實踐，他同時認為，「山上寶訓」為一切追隨基督的門徒立下了五條新的律法：(1)要抑制忿怒，與所有人和睦相處；(2)必須全然禁絕婚姻以外的性行為；(3)所有發誓的行為均屬錯謬；(4)不以對抗的方式面對邪惡；(5)必須毫無保留地去愛敵人。其中(3)與(4)使得托爾斯泰無法認同法官與警察這類的公職，因而倡議某種形式的無政府主義，以對抗當時俄國沙皇的專制統治。

另一方面，德國基督新教的璣曼（Friedrich Naumann，主後1860-1919年）與之後的史懷哲（Albert Schweitzer，主後

1875-1965年）均認為，「山上寶訓」係基於天國會立即降臨的前提而給予的教導，是天國降臨前的過渡性倫理，但當天國遲延降臨，便令此一前提不再存在，也就使得「山上寶訓」的過渡性倫理，無法適用於後來基督徒的生活處境之中。換言之，璣曼與史懷哲均認為，「山上寶訓」對於如何建構當代基督信仰的倫理，並無直接的幫助。

主後20世紀，潘霍華（Dietrich Bonhoeffer，主後1906-1945年）的追隨基督，指出「廉價的恩典」是「教會的死敵」，「重價的恩典」則是呼召人跟隨耶穌，成為門徒，按「山上寶訓」的教導生活，為基督而死。他亦曾於私人信函中提到，「教會的復興必然只會來自於一種不同於舊有的、全新的修道主義，亦即一種毫無妥協、完全根據『山上寶訓』作基督門徒的生活方式」。潘霍華的著作與觀點，對於主後20世紀中葉之後，基督新教內對「山上寶訓」的再思與實踐，均產生了深遠的影響。

除前述對教會內的影響之外，「山上寶訓」在教會外亦影響了主後20世紀中葉，印度聖雄甘地（Mahatma Gandhi，主後1869-1948）所領導的印度獨立運動，以及主後20世紀下半葉，金恩（Martin Luther King Jr.，主後1929-1968年）所領導的美國民權運動。兩者均基於「山上寶訓」，主張運用非暴力、和平對抗的方式，兩者最終也分別以此方式，終結了殖民統治，扭轉了社會的不公。



場景 (5:1-2)

此處以「山上」為場景，應是要呼應摩西上西奈山，將所領受的約頒佈給以色列民的敘事，見24頁短文〈馬太福音中的摩西典型〉。

另見簡介之「來源與場景」(15頁)。

新標點和合本

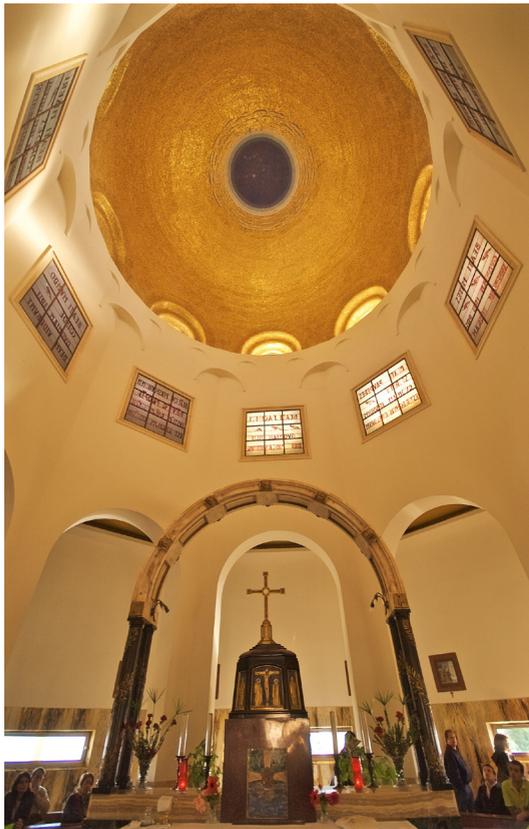
第五章¹耶穌看見^a這許多的人，就^b上了^c山，既已^d坐下，^e門徒到他跟前來，²他就開口^a教訓^b他們，說：

和合本修訂版

第五章¹耶穌看見這一羣人，就上了山，坐下後，門徒到他跟前來，²他開口教導他們說：

現代中文譯本修訂版

第五章¹耶穌看見一大群人，就上山；坐了下來，他的門徒環繞在他左右。²他開始教導他們。



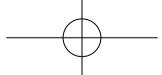
加利利海北岸的真福紀念教堂內部的穹頂與祭壇(見5:1註c)。見15,16頁圖圖說。

5:1 ^a這許多的人 希臘文作「這些群眾」，指4:25的「許多群眾」(《和》作「許多人」)。

^b上了山 此處不易確定原先上山的目的，是為了避開群眾，與門徒獨處(對照可3:13; 約6:3)，還是為了方便教導群眾(對照7:28-8:1)。由於此處「上了山」的希臘文在《七十士譯本》的「摩西五經」中，約有半數用來描繪摩西登山領受 神所立的約，然後頒佈律法給百姓(《七十士譯本》出19:3; 24:12,13,18; 34:1,4; 申9:9; 10:1,3, 另參《七十士譯本》出34:2)，此處應是要讓熟悉猶太教經典的讀者或聽眾，聯想到這些摩西上山接受盟約、之後頒佈律法的記敘(見24頁短文〈馬太福音中的摩西典型〉)。

^c山 教會傳統認定，「山上寶訓」的場景位於加利利海西北岸，今日稱為「八福山」或「真福山」的位置(見23,本頁圖)，但由於「山上寶訓」係由耶穌在不同時間地點所教導的內容彙整而成(見簡介之「來源與場景」[15頁])，此處的「山」不宜理解為某個特定的地點。

^d坐下 舊約中，以斯拉係站在會眾前教導律法(拉10:9-10; 尼8:4)，但主後一世紀時，猶太的律法師與希臘羅馬的哲學家均是坐着教導人(前者如



加利利海北岸的真福紀念教堂外觀(見5:1註c)。見15頁圖圖說。

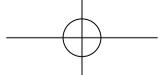
23:2; 24:3), 他們的門生則是站在周圍聆聽, 因此, 坐着教導, 往往表達出老師的尊嚴與專業的權威。此處提到耶穌「坐下」, 應是要表示他是一位可敬的律法教師。此外, 由於申9:9「住」的希伯來文亦可理解為「坐」, 本書卷在4:2提到耶穌禁食40晝夜之後, 很快在此提到耶穌「上了山」「坐下」, 有可能是刻意的文學安排, 為要讓熟悉猶太教經典的讀者或聽眾, 聯想到申9:9所提摩西為領受法版, 「在山上住(坐)了四十晝夜, 沒有吃飯, 也沒有喝水」, 將接下來耶穌的教導, 聯繫到摩西所領受的盟約與其中的律法。另見24頁短文〈馬太福音中的摩西典型〉。

  **門徒** 希臘文作「他的門徒們」(參《現修》、《思》), 「他」指耶穌。另見簡介之「對象與目的」(15頁)。

 **他們** 在此應指5:1的眾門徒, 見簡介之「對象與目的」(15頁)。

5:2  **教訓** 宜作「教導」(《現修》、《和修》)。

(下接26頁)



馬太福音中的摩西典型



馬太福音因其成書時所面對的挑戰(見5:17註釋),除了指出耶穌是當時猶太人所企盼,那位坐大衛寶座的受膏者,將要帶來 神的國(天國)之外(見如太1:1-17,20-25; 2:2; 9:27; 12:23; 15:22; 20:30-31; 21:9; 22:41-45; 27:11,29,37,另見短文〈神的國〔天國〕之「舊約與猶太教的背景」〔30頁〕),特別在敘事中以摩西為典型,大量使用「喚起記憶」的文學手法,來強調耶穌即申18:15-19所提那位「像摩西的先知」(見短文〈新約對舊約的使用〉之「新約對猶太民族宏大敘事的詮釋」中「馬太福音與猶太民族的宏大敘事」〔166頁〕;關於「典型」,見短文〈新約對舊約的使用〉之「新約中的類比與典型」〔170頁〕):

- 首先,太1:21提到,耶穌「要將自己的百姓從罪惡裏救出來」(希臘文作「要將他的百姓從他們的罪惡裏救出來」),「他的百姓」有可能是要讓熟悉猶太教經典的讀者或聽眾聯想到,以色列民是在出埃及的過程中,首次被 神稱為「我的百姓」(出6:7,對照申9:26; 21:8; 32:43,《和》分作「你的百姓」或「主的百姓」),而「救」則可能會讓他們聯想到,在出埃及敘事的結尾,摩西最後為百姓祝福之時,稱 神為拯救他百姓的那位(申33:29,另對照出14:13; 15:2; 18:10),如此喚起讀者或聽眾對摩西帶領百姓出埃及敘事的記憶,提醒他們去留意,馬太福音接下來的敘事與出埃及敘事之間的呼應。
- 太2:13-18希律殺害嬰孩、耶穌卻蒙 神保守的記敘中,太2:15特別引用何11:1,將之後 神的兒子耶穌從埃及回來,聯結到 神帶領以色列民出埃及的敘事,應也是喚起讀者或聽眾對摩西敘事的記憶,想起摩西出生時,法老同樣屠殺嬰孩,但摩西卻蒙 神的保守(見出1:15-2:10),與耶穌出生的經歷,有呼應之處。此外,耶穌一家被當權者所迫而離開,有可能也是要让讀者或聽眾聯想到出2:11-15,摩西為躲避法老逃往

米甸的敘事。

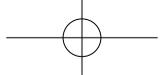
- 當讀者或聽眾意識到前述刻意的安排,開始將耶穌的敘事與摩西敘事對照時,太3:13-15耶穌在約旦河受洗與太4:1-11耶穌40晝夜在曠野受試探,則可能會喚起他們對以色列民過紅海與40年曠野漂流的記憶(分見出14:1-31與出16:35,初代教會視「過紅海」為受洗的典型,對照林前10:1-2),再次將耶穌與摩西兩者的經歷,彼此對應。不僅如此,緊接着太3:17 神直接從天上發聲,則可能會讓讀者或聽眾聯想到, 神曾在西奈山上發聲對摩西說話(對照如出19:3-25; 24:1-2,12-18),而太4:2耶穌「禁食四十晝夜」,也會讓讀者或聽眾聯想到,摩西曾禁食「四十晝夜」(申9:9,11),也曾「四十晝夜」為以色列民代求(申9:18,25; 10:10),暗示耶穌是與摩西一樣,成為 神子民與 神之間的中保,並將 神的旨意展現出來。
- 接下來,馬太福音將耶穌巡行宣道的記敘(太4:12-26:1),連續五次以「敘事」後接「訓言」、之後以「耶穌講(吩咐、說)完了……」為轉折(分見太7:28-29、太11:1、太13:53、太19:1-2、太26:1)這樣的格式,分為五個「敘事—訓言」的段落(分別為太4:12-7:27、太8:1-10:42、太11:2-13:52、太13:54-18:35、太19:3-25:46),應是要讓熟悉猶太教經典的讀者或聽眾聯想到,「摩西律法」係由五卷書所組成,以此方式又一次連結到摩西的典型。
- 而這五個段落中,第一個段落的「訓言」部分(太5:1-7:27)以耶穌上山教導開始(太5:1-2),應是要讓熟悉猶太教經典的讀者或聽眾,聯想到 神在西奈山上透過摩西與以色列民立約的景象(見出19:1-25並之後所帶來出20:1-23:33的「約書」〔見出24:7〕,另見出32:15-16; 申9:9所提法版的頒佈),以此暗示,耶穌在太5:3-7:27所教導的「山上寶訓」,可視為 神透過耶穌這位新的摩西,與門徒所立的新盟約。

■ 在馬太福音結尾，復活的耶穌再次上山，向門徒宣告大使命的記敘中（見太28:16-20），太28:18「對他們說」、太28:19「名」、太28:20「吩咐」三者，分別與《七十士譯本》申18:18「傳給他們」、申18:19,20（兩次），22「名」、申18:18「吩咐」希臘文同，而太28:20「『一切』我所吩咐你們的」（《和》作「凡我所吩咐你們的」）與申18:18「我『一切』所吩咐的」對應，應是要再次喚起讀者或聽眾對申18:15-19「像摩西的先知」的記憶，重申此一盼望已在耶穌身上應驗，因此門徒「要聽從他」所吩咐的大使命（對照申18:15）。

從馬太福音全書的敘事來看，馬太福音強調耶穌是新的摩西，應是要指出基督信徒與他們所跟隨的耶穌，並非如成書時猶太會堂所責難的，違犯了摩西所帶來的律法，事實上耶穌是摩西所預告那位「像摩西的先知」，因此是新的拯救者（將人從罪惡中拯救出來，太1:21），也是新盟約

的頒佈者與新的教師（對照如出24:12），他的行動與教導都實現了摩西的預告，因此耶穌與耶穌的跟隨者，絕非毀棄了律法與先知。

不僅如此，他所頒佈的「山上寶訓」這新盟約（另見簡介之「與猶太教傳統的關係」〔17頁〕），也轉化了太1:21「神百姓」的內涵。按出6:7，「神的百姓」即以以色列民全體，但馬太福音指出，因着猶太宗教領袖反對耶穌這位新的摩西，拒絕「聽從他」（見如太9:34；12:14,24；15:1-20；21:45；22:15，對照申18:15），耶穌宣告這些宗教領袖雖是以色列民的後裔，卻無分於神的國，因為神的國只有「能結果子的百姓」才能進入（太21:43）。因此，按耶穌這位新摩西所帶來的新盟約，能否被視為「神的百姓」，不再是由出埃及時神透過摩西所立的盟約所決定，而是由能否「結果子」來決定，只要能夠結出果子，無論是猶太人還是外邦人，都能有分於耶穌所宣告、所帶來的神國（天國）。📖🔗



(上承23頁)

(1) 宣告真福 (5:3-12)

本段與「山上寶訓」其它段落的關係，見簡介之「結構與內容」(16頁)。

此處九次「有福了」(5:3,4,5,6,7,8,9,10,11)，前八次採用了相同的格式，可視為本段宣告的主體，係耶穌接下來闡釋天國的生活態度與倫理標準之前，先行宣告八類的人可得的天國福分。第九次重複了第八次所提「受逼迫」的主題，並以「你們」代替之前的「他們」，指出聽眾(「你們」)若肯為了「我(耶穌基督)」的緣故忍受凌辱迫害，就是有福的，此處將「為耶穌受逼迫」(5:11)與之前「為義受逼迫」(5:10)並列，暗示耶穌與他的教導，和門徒所當渴慕的「神的「義」(5:6)，兩者息息相關。

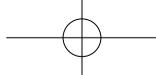
在前八次「有福了」中，前四次「虛心的人」、「哀慟的人」、「溫柔的人」、「飢渴慕義的人」，希臘文均以字母*p*開始，且第四次與第八次均提及了「義」，故此處的八福大致可分為前四與後四兩組，但兩組個別的內在邏輯與兩組之間的關係為何，歷來並無一致的看法(見以下「對後世產生的影響」)。可以確定的是，八福首尾「虛心」和「為義受逼迫」的人，現今便可以確知得以承受4:17,23耶穌所宣告的「天國」為賞賜(按希臘文，兩次「天國是他們的」均可作「天國現在是他們的」)，而中間所提其它六種將來方能得到補償和報酬(六次「必……」均可作「將……」)，則具體地指出將臨天國的內涵與承受此國度之人當具的品質。

本段與猶太教傳統的多重呼應，見簡介之「與猶太教傳統的關係」(17頁)。此外，此處的內容與賽61:1-11亦多有呼應(見本段以下各註釋並38頁短文〈馬太福音中的以賽亞書〉)，暗示耶穌即賽61:1所提及的「受膏者」，且他在此所宣告的福，與禧年的來臨息息相關(「禧年」的概念，見利25:8-17;耶穌受膏者的身分，並他事工與禧年的連結，亦見如路4:16-21)。

福音書中與本段對觀的記敘，見路6:20-26。與此處提到八種福分相比，路6:20-26談到的是四種福分與四種詛咒。路6:20-26中蒙福的人是經濟上貧窮、肉體上飢餓、心理上哀哭、社會上被排擠的人，此處則着重在人格品行的特質：如溫柔、慕義、憐恤、清心、以及願意使人和睦、為義受逼迫等。

對後世產生的影響：奧古斯丁(Augustine of Hippo, 主後354-430年)認為，此處5:3與5:10有着同樣的福分(即「天國是他們的」)，且5:10-12係在延續5:10「受逼迫」的主題，因此此處所談的真福實為七種，且此處的順序為人靈魂循序進步，追求靈性完全的七個靈修步驟：從自覺「靈裏貧窮」(5:3,《和》作「虛心」)開始，經由對罪惡的「哀慟」(5:4)，生出「溫柔」的憂傷(5:5)，產生「飢渴慕義」的心(5:6)，進而發現需要「神」的幫助(5:7)，接着生發「清心」(5:8)，最終得以身心靈均達致「和睦」(5:9)，漸漸與「神」相似(即「稱為「神的兒子」)。

前述奧古斯丁觀點所代表的，係初代教會到中世紀的主流理解方式，亦為當代基督公教(天主教)所延續。按此理解方式，5:3-12所提的真福為門徒當具備的美德，且5:3-12宣告真福的目的，主要是為了倫理的勸勉，其中真福的順序，則為步向「完全」的階梯，因此與奧古斯丁大約同時代的教父女撒的貴鈞利(Gregory of Nyssa, 主後約330—約395年)以象徵的手法指出，本段為登向「完全」山頂的旅程，提供了指引。在此理解方式的傳統中，除前述奧古斯丁七種真福的觀點外，亦有觀點認為，此處八次的「有福了」代表了八種真福，前三者談到對世俗牽絆的棄絕，中間三者所處理的，則是自己與他人

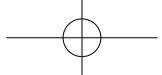


的關係，最後二者則談到，階梯與旅程的終點是蒙 神接納。

無論此處的真福是七種還是八種，前述的理解方式均認為本段所提供的，是「基督信徒美德的目錄」，且甚至是「進入天國的條件」(5:3,10, 對照7:21)。與此相對，改教家路德(Martin Luther, 主後1483-1546年)則認為，此處的真福是信心所帶來的果實，因此並非進入天國的條件，這些果實是聖靈在人心中所結出的，因此並非人自身努力的成果。對路德而言，這些真福的重點不在於倫理的勸勉，而在於指出 神對願意依靠基督的人，所給予的恩典與應許。此外，不同於奧古斯丁所着重人與 神之間關係的出世面向，路德認為此處的真福都是為了「指向並對抗世俗世界的思想模式」而發，針對的是貪愛財富、安逸、爭奪等類的問題，因此他更關心這些真福所產生的入世的影響。

主後18世紀敬虔主義的發揚者親岑多夫(Nicholaus Ludwig Graf von Zinzendorf, 主後1700-1760年)，視此處的真福為基於恩典而有的群體生活規則。跟隨此一理解方式，有觀點認為前四個真福談到群體生活中當有的態度，而後四個真福談到當有的行動。

主後20世紀的潘霍華(Dietrich Bonhoeffer, 主後1906-1945年)同樣認為這些真福與基督信徒的群體生活息息相關，但他強調，這些真福的重點，在於跟從基督，作基督門徒，來與基督共同生活，並參與在基督的使命之中。



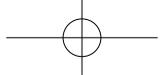
新標點和合本	和合本修訂版	現代中文譯本修訂版
論福	論福	論福
<p>^{3a}虛心^b的人有福了！</p> <p>^c因為^d天國是他們的。</p> <p>^{4a}哀慟(<u>ㄉㄨㄥˋ</u>, tòng)的人有福了！</p> <p>^b因為他們必得安慰。</p>	<p>³「心靈貧窮的人有福了！</p> <p>因為天國是他們的。</p> <p>⁴哀慟的人有福了！</p> <p>因為他們必得安慰。</p>	<p>³承認自己靈性貧乏的人多麼有福啊；</p> <p>他們是天國的子民！</p> <p>⁴為罪惡悲傷的人多麼有福啊；</p> <p>上帝要安慰他們！</p>

5:3 (賽61:1; 路6:20) 5:4 (賽61:1-3; 路6:21後半)

5:3 ^a虛心的人有福了！ 希臘文作「有福了！靈裏貧窮的人們！」在此「虛心」宜作「靈裏貧窮」（參《現修》、「心靈貧窮」（《和修》、《呂》），另見本節「……的人有福了！」註釋。此處與對觀的路6:20均提到「貧窮」，「貧窮」指物質方面的缺乏，因而需倚靠他人的幫助而存活。雖然按摩西之約，「富足」為蒙福的表徵（如出23:25；利26:3-5,10；申28:5,11），「缺乏」則為刑罰的結果（如利26:16,20,22；申28:17,23-24,31,33,38-42,48），但舊約也經常以「貧窮」、「窮乏」、「困苦」來談受惡人欺壓、需要 神幫助的人（見如詩9:18；12:5；14:6；25:16；34:6；35:10；37:14；40:17；41:1；68:10；140:12；賽3:15；10:2），因此在之後猶太教的傳統中，貧窮常會讓人聯想到對 神的敬虔。此外，本節的宣告，有可能也影射了賽61:1 神的受膏者將傳好信息給「貧窮的人」的宣告（見《和》賽61:1小字，《七十士譯本》亦作「貧窮的人」，與此處「貧窮的人」希臘文同，另見5:3-12段落前註釋）。此處特別指出「『靈裏』貧窮的人」，雖不排除這樣的人也可能有客觀物質方面的缺乏，但所著重的應是心靈方面的窮乏，指人自知卑微無助而單純仰望 神的幫助，全心信靠 神將會拯救（對照如詩34:18）。

^b……的人有福了！ 「有福的」的希臘文，意為無憂無慮、幸運快樂，在希臘文獻中常用來指諸

神明無勞苦愁煩的景況。此處「……的人有福了！」希臘文作「有福了！……的人們！」其格式與《七十士譯本》詩1:1開頭類似，《七十士譯本》詩1:1-2按希臘文的字序，詩1:1可作「有福了！這人：他不走不敬虔人的計謀，罪人的道路他不站，像瘟疫般的人的座位他不坐，……」詩1:2可作「相反地，他的心思在主的律法中，在他的律法中晝夜思想。」希伯來文詩1:1-2的字序與《七十士譯本》同，但《和》與多數中文譯本將詩1:1開頭的「有福了！這人：……」置於詩1:2最後。《七十士譯本》中，類似的格式最常見於詩篇，亦為智慧文學所喜用（主要見於箴言、《次》多比傳與《次》便西拉智訓三卷書，約伯記、傳道書與《次》所羅門智訓則各出現一次），多用來指出人生現下的當行之道，詩篇與智慧文學有時且會以重複宣告的方式，串聯兩個或多個「有福了！……的人」，如詩31:1-2；118:1-2；136:8-9、《次》多比傳13:15-16；便西拉智訓14:1-2；25:8-9。此外，「有福了！……的人」尚有數次見於以賽亞書，多談及 神所帶來之福，類似的用法亦見於申33:29；王上10:8；代下9:7。「有福了！……的人」的格式，後來亦為猶太教啟示文學所沿用（如但以理書與猶太教典外文獻以諾一書、所羅門詩篇、馬加比四書等），但這些作品中，「有福了！」所宣告的，並非智慧文學所關注、人生現下可得的福分，而是現下正面對困境的 神子民，在將來末日來臨時，所



蒙 神賞賜的福分(如但12:12)。無論是智慧文學所關注當下的福分,或啟示文學所關注將來的福分,在猶太傳統中,這些福分的重點在於 神的賜予,故與希臘文化「有福」的想法有所不同。「山上寶訓」中「有福了!……的人們」的格式,應是要讓聽眾與讀者聯想到前述這些猶太教經典與傳統的內容,將其中對蒙福義人的描述(如詩1:3,6)聯繫到此處,並預示了義人與惡人不同的道路,將帶來兩種不同的終局(對照之後7:13-27)。5:4,5,6,7,8,9,10,11「……的人有福了!」同。

 **因為天國是他們的** 亦見於5:10, 5:3-10的「八福」以此福分開始,且以此福分結束,暗示其中的另外六福亦均與首尾所提的天國息息相關,而此處天國福分的宣告,也呼應了之前4:17,23耶穌所宣告的「天國」,並耶穌在4:23-25所展現的恩惠行動。此處的宣告指出,自承在 神面前一無所有、乏善可陳的人,不僅天國會歸他們所有,使他們不再一無所有,他們在 神面前的態度,也正是天國子民應具備的品質。

  **天國** 「天國」希臘文作「諸天之國」,本書卷常以「天國(諸天之國)」代替「 神國」,可能是為了遵守十誡所提「不可妄稱耶和華你 神的名」(出20:7),避免直呼 神之名,而猶太人相信 神住在諸天之上,所以用「諸天」代替「 神」。當然,「天國」的權柄與治理不僅限於天上,也包括地上的人事物,甚至地底下的一切(對照腓2:10)。另見30頁短文〈 神的國(天國)〉、簡介之「重要子題」中「天國」的討論(19頁)。5:10「天國」同。

5:4   **哀慟的人有福了** 希臘文作「有福了!哀慟的人們!」見5:3「……的人有福了!」註釋。此處的對觀經文為路6:21後半。本節並未明確指出「哀慟」的原因,可以是為了懊悔過錯,也可以是因為痛失了親人友伴或財物,若為後者,則有可能與當時羅馬帝國與希律家族鐵腕統治的壓迫有關。無論哀慟的原因為何,此處均有可能影射了賽61:1-3所提的「傷心

默想

5:3

我自覺「靈裏貧窮」嗎?如果是,試加以描述我靈裏貧窮的景況為何?對此我向 神的仰望為何?

5:3

有物質財富的人如何能「靈裏貧窮」?如果有物質財富的人確實能夠靈裏貧窮,試描述那會是怎樣的情況?這樣的人可能會有怎樣的表現?

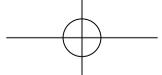
5:4

我的心中有哀慟嗎?如果我有,為的是何事?我盼望 神帶來怎樣的安慰?

的人」、「悲哀的人」、「憂傷」等描述,見5:3-12段落前註釋。

  **因為他們必得安慰** 若此處哀慟的原因是懊悔過錯(見本節「哀慟的人有福了」註釋),此處必得的安慰是 神在天國全然展現時必然赦免的保證(見如賽40:2; 55:7)。若此處的哀慟與遭受壓迫而痛失親朋財物有關,耶穌在此宣告,當天國來臨時, 神必救助一切被壓迫的人,使他們因受到公義的補償而得安慰(對照如賽40:1; 49:13; 51:3,12; 52:9; 54:11; 57:18; 61:2; 66:13)。在此「安慰」有可能也呼應了之前2:18的「不肯受安慰」,暗示耶穌所帶來的天國,將要反轉2:16-18所描述人間暴政所帶來的悲劇。

(下接34頁)



神的國(天國)



在新約中，「神的國」一詞主要出現於馬可福音、路加福音、使徒行傳，馬太福音則多以「天國」（或作「諸天之國」）稱之（對照如太5:3與路6:20），後者反映出猶太人自被擄歸回後，以「天」（或「諸天」）取代「神」的語言習慣，目的是避免妄稱神的名（參出20:7）。在福音書與使徒行傳中，有時也以「國」或「父的國」來表達「神的國」與「天國」的概念，為方便討論，以下均以「神的國」稱之。

舊約與猶太教的背景

「神的國」談到神施行其統治的主權，該詞語雖未出現於舊約之中（僅代上28:5；代下13:8提到「耶和華的國」，然均指以耶路撒冷為中心的統治），但神為王統治的概念，散見於舊約之中（如撒下12:12；詩24:10；29:10；賽6:5；33:22）。

以色列民要求立王，被視為他們對神統治的厭棄（撒下8:4-8），而之後大衛所開始的王朝，宜將其視為在神的宗主權之下，代表神的統治者，因其君王的權柄，來自於神與大衛所立的約（如撒下7:8-16），同時有神的先知在宮廷中輔佐（如拿單、以賽亞）。然而，世間的以色列王國也不全等於神的統治，因為君王會因偏離神而被神所棄（如所羅門，參王上11:10-11），國家會因罪惡不義而滅亡（見王下17:5-18；25:1-21）。對於這些無可避免的現實，神之前賜給大衛其國位必永遠堅立的應許（撒下7:12,16，另見王上11:12-13），帶給被擄後的以色列民新的盼望，期盼在後來的歷史中，理想的大衛王國將會出現，這新的王國，將展現出神統治所帶來的公義與繁榮。

基於上述的盼望，在被擄歸回之後，猶太教的啟示文學，經常表達出對神公義審判與統治的期盼（如但以理書，以及典外文獻的禧年書、以諾一書、所羅門詩篇等）。這些文獻多次提到，神將會除滅人世間的國權，在

地上建立他永恆的國度（如但2:44，另參如典外文獻禧年書1:28；以諾一書25:3-5），但以理書同時提到，這國將藉由「一位像人子的」帶來（但7:13-14），在典外文獻以諾一書中，神（至高者）設立這位「人子」為君王與受膏者（如以諾一書62:5-7，另參以諾一書52:4），他將在寶座上審判並除滅列國的君王（如以諾一書46:4-5）。兩約之間惟一明白提到「神的國」這個詞語的出處，為典外文獻所羅門詩篇17:3，該文獻同時以「大衛之子」來稱呼這國度的統治者（所羅門詩篇17:21）。

在耶穌的時代，巴勒斯坦猶太人所使用的「他爾根」（見〈如何使用本書〉之「縮略表」〔12頁〕），則經常將先知書所談，神將施行救贖與審判的「主的日子」，理解為「神的國」來臨，在那時，神的大能、榮耀、慈愛、公義，將對全人類全然展現（如「他爾根」賽24:23；31:4；40:9；俄1:21；彌4:7-8；亞14:9）。

從主前一世紀中葉起，猶太人因受外族（希律家族與羅馬帝國）的威權統治與殘酷剝削，更加盼望神國的來到，基於上述的啟示文學，耶穌時代的猶太人所設想的，往往是有朝一日猶太民族將在受膏者大衛之子的領導下，得以再次勃興，脫離外族統治，回復大衛王朝的光榮。

福音書中的 神的國

根據對觀福音，「神的國」是施洗約翰所傳信息的內容，他強調神國來臨所伴隨的審判，並要求人立即悔改（太3:1-2,7-10；路3:7-14），這審判與悔改的信息，與兩約之間對神公義統治的期盼，有着密切的關係。

耶穌延續了施洗約翰所傳神國的信息，同樣提到將臨的審判與悔改，但耶穌同時指出，神的國是福音（參太4:17；可1:14-15；路4:43），因為神國的介入，神