

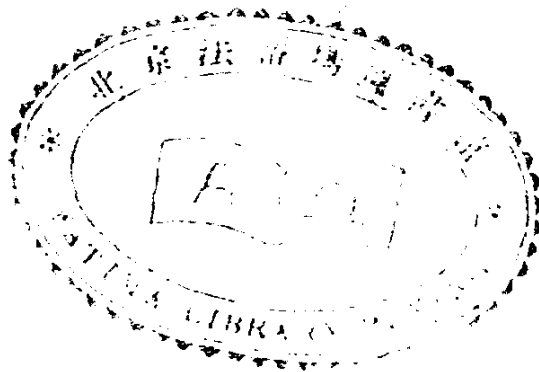
---

---

# 瑪竇福音概論

余 卞 著

周 士 良 譯



上海教區主教准

---

---

土山印書館出版



本書引用新約篇目省稱：

「瑪」：瑪竇福音  
「谷」：瑪爾谷福音  
「路」：路加福音  
「若」：若望福音  
「宗」：宗徒大事錄  
「羅」：致羅馬人書  
「格前」：致格林多人前書  
「格後」：致格林多人後書  
「加」：致加拉達人書  
「厄」：致厄弗所人書  
「斐」：致斐理伯人書  
「哥」：致哥羅森人書  
「德前」：致德撒洛尼人前書  
「德後」：致德撒洛尼人後書

「第前」：致第茂德前書  
「第後」：致第茂德後書  
「鐸」：致第鐸書  
「費」：致費賴孟書  
「希」：致希伯來人書  
「雅」：聖雅各伯書  
「伯前」：聖伯多祿前書  
「伯後」：聖伯多祿後書  
「若一」：聖若望書一  
「若二」：聖若望書二  
「若三」：聖若望書三  
「猶」：聖猶達書  
「啓」：啓示錄

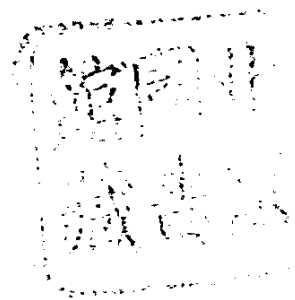
（中文字碼指章數，阿剌伯字碼指節數）

# ■ 瑪竇福音概論 ■

## 一，教中古籍關於本書的記載

傳世的四福音集，不論近代刊本，或古代寫卷，瑪竇福音常列爲第一（僅古抄本有極少數例外）。古代教會所以列瑪竇福音爲四福音之首，是爲表示本福音最先成書。並非說現傳的希臘文本瑪竇福音先於瑪爾谷或路加福音。教中先賢都稱該希臘文本是一猶太原著的譯本；原書的作者，便是棄稅吏職，拜在耶穌門下，列爲十二徒之一的瑪竇。關於這一點，古籍所論，完全一致，絕無異議。此外，根據流傳的零星史料，還可以考見本書的文字，內容，成書時期與著書目的。

最早的記載，見於柏比阿斯（Papias）的『吾主言論疏講』（*Explication des Ora-  
cles du Seigneur*）。柏氏是第一世紀上葉，小亞細亞夫利基阿省（Phrygie）希拉波立  
城（Hierapolis）主教，一二五至一三〇年間，撰疏講一書。書已散佚不傳，教會史開



山祖歐瑟伯 (Eusebe) 曾節引該書。第二世紀末年里昂城主教聖依肋納 (St. Irénée) 曾讀柏氏原書，稱作者為教中『耆老，曾親聆若望，與玻利加爾玻 (St. Polycarpe) 同事。』(註一) 依肋納以為若望便是載伯德次子，十二徒之一。歐瑟伯徵引柏書時，兼錄依肋納語，加以駁正。據歐瑟伯，則若望並非宗徒，而為另一若望，名『長老若望』或簡稱『老若望』，可能是『耶穌弟子之一』(註二)，至少是親見宗徒的故老。二說不知孰是，即使從後說，柏比阿斯所述，得之於『老若望』或其他耆舊，如 Arison (註三)，也可以上溯到第一世紀。歐瑟伯對於柏氏所著書，雖有微詞，以為思想淺陋不足道(註四)，但史實方面，也錄柏氏舊說。歐瑟伯先引柏氏論瑪爾谷福音一文，接着說：『關於瑪竇，(柏比阿斯) 所述如此：瑪竇用希伯來文，編次言論，時人各盡其力，相率逐譯。』(註五)

文中所謂『言論』，是指耶穌的言論，便是柏比阿斯疏講的正文。瑪竇寫書用『希伯來文』，因此，不得不譯為希臘文，其中一本，比較完善，遂得普遍使用。瑪竇將耶穌的言論，重新『編次』，和瑪爾谷不同，瑪爾谷『直錄耶穌言行，未加整理』。有人根據此文，以為瑪竇單記耶穌的言語，不錄行事，並非正式福音。法 Renan 早已指出這結論的錯誤(註六)，並非柏氏的本意。柏比阿斯所稱『言論』，僅指瑪竇全書的

部分，即柏氏本人疏解的部分，也是瑪竇全書最精彩的部分。讀柏氏原著的歐瑟伯，或古代學者，沒有一人說瑪竇所撰，是「語錄」性質，記言而不敘事。

柏氏稱瑪竇著書用「希伯來文」，當指巴力斯坦通行的「阿拉密阿文」，並非純粹的希伯來文。巴比倫征服巴力斯坦後，阿拉密阿文開始傳入該地，逐漸替代了原來的希伯來文。（註七）瑪竇著書的目的，不為智識階級，而為一般民衆，當然用巴力斯坦通行的文字（耶穌本人也用阿拉密阿語）（註八）。

這部阿拉密阿文福音，在宗徒時代已經譯成希臘文，照柏比阿斯一文，這時有好幾種譯本，其中一本，比較流行，成為教會的法定本。這譯本的地位，在第一世紀末年前，已經確定。至於這譯本出於何人手筆，第四紀的熱羅尼莫已經不知其詳。

這希臘文譯本，教會依舊稱之為瑪竇福音，表示譯本與原書內容相符。並不是說譯者一字不易，直譯原著。譯本的敘事部分，與瑪爾谷福音相合的部分，譯者可能參攷過瑪爾谷福音。原文有時不易譯成希臘文，譯者可能襲用瑪爾谷福音的字句。（註九）但是不論譯本與瑪爾谷福音有何關係，譯者至少保留了原著的特點，「思想與文字的統一性」。

從柏比阿斯一文，還可以斷定瑪竇撰福音的本意，是爲巴力斯坦的讀者。以後學者如聖依肋納，忒利振（Origene），歐瑟伯，聖熱羅尼莫，都主此說。本福音的成書時期，祇有聖依肋納提到，聖依肋納在所著 *Adversus Haereses* 書中（卷III，一章，一節）說：『伯多祿，保祿在羅馬傳教，創立教會時，瑪竇所撰福音問世。』據此，雖不能確定成書的年月，至少可以推測本福音當寫於尼祿帝仇教（紀元六十四年）前數年。

## 二、本書的內容與特點

細繹本書文字，與先賢所論各節，完全符合。作者確是一『熟諳天國事理的經生，自庫中提寶，新舊兼取的家主』瑪，十三，52。『新舊』二字的確可以包舉全書，必如此纔能適合巴力斯坦的讀者。最先皈依的猶太信徒，很不容易對付：他們都有自己的立場，措辭不慎，極易引起他們的反感。這些猶太信徒與異族信徒，情形完全不同。這時羅馬帝國境內，多神教流行，外邦人士，棄邪歸正，受洗入教，宗教方面，該放棄過去一切，習慣，思想，信仰，該澈底改變，聖保祿說：『你們切勿與外教人同軌，邪與正，光明與黑暗，不能並存，基督與伯力牙（邪神）不能相契，信與不信不

能相交，天主之殿與偶像不能相親，因為我們是永生天主之聖殿。』格後，六，14—16。  
建造天主的聖殿，先該澈底拆毀偶像的廟宇。

猶太人不然，他們已經有良好的基礎，『律法與先知』的基礎。這宗教建築雖未結束，但不必改造，只消用耶穌與宗徒的教訓擴充繕飾，便告落成。猶太人入教的，都知道自己的優越地位。他們當然該和形式化的法定猶太教，和會堂的領導分子脫離關係，但他們接受耶穌的啓示時，知道保留了古教的精華。

這精華，猶太信徒都兢兢守護，有時失之太過；如子女珍重先人遺物，雖塵垢封積，不敢拂拭，恐傷手澤。從宗徒大事錄上，可以看出他們小心翼翼，惟恐不及的神情。宗徒與初期信徒都準時入聖殿祈禱宗，三，1；飲食也分潔與不潔宗，十，9—14；遵守『安息日』與『割損禮』宗，十五，5；廿一，20除普通誡律外，也行額外善功，以示虔誠，照『納匝勒』派的規定：在一定限內，戒酒，蓄髮，期滿時，至聖殿獻祭，薙髮宗廿一，23。宗徒宣講時，特別標出『耶穌卽默西亞』一點，常徵引舊約，梅瑟，『先祖達味』與先知宗，二，14—36；三，12—26。這時猶太教的祈禱與訓話，都有一定格式，宗徒大事錄載伯多祿向民衆發言時，告『亞巴郎，依撒各，雅各伯之天主，

列祖之天主』宗，三，13；稱耶路撒冷聽衆爲『以色列人』宗，二，22，『弟兄們』宗，十三，26，『亞巴郎的後裔』，宗，十三，26，『先知的子孫』宗，三，25，全完襲用當時通行的格式。

這些猶太信徒，熱心程度比較高，但思想狹窄，目光不出猶太；瑪竇既然爲他們編撰福音，當然也着重巴力斯坦教會的保守精神。聖經學家一致承認本福音最富於猶太的傳統精神，與巴力斯坦的地方色彩。Burkitt說：『作者是一天主教的法師，雖然本人一定不肯接受這種稱呼。』（註十）福音的第一頁便充滿着舊約的回憶，使我們沉浸在舊約的氣氛中。開端先列耶穌的譜系，證明耶穌是默西亞，達味的後裔。耶穌所傳的天國，是先知預言的天國。耶穌論新舊關係諸語，瑪竇悉加收錄。新約並不推翻或撤消舊約，新約不過是舊約的完成：『勿以吾來爲廢律法或先知（即舊約的總綱），我來非爲破壞，實爲玉成。』（瑪，五，17）常人立論，必申述理由，自圓其說；耶穌不然，一言既出，反而加強語氣，竭力鋪張：『律法中，一點一劃，必底厥成』（瑪，五，18）；預言象徵，都要應驗；事天修身的誡律，將更詳備；立法的各項原則，將澈底實施。『律法與先知之言』，不過是草創，胚胎，得耶穌的啓示，而發揚光大，功德圓滿。



耶穌論新舊約關係的主要談話，是『山中聖訓』瑪，五，六，七，章。耶穌立論，絕不反對梅瑟，排斥古教的信仰與誠律，耶穌這時以最高立法者的資格，確定古制的價值，補充古制的不備。山中聖訓和梅瑟在西奈山所受的十誡，都禁止殺人奸淫，但新法更進一步，行動外，兼及言語思想，新法的十誡，比舊法更深刻，不但外表的行為，連內心最秘密的意願也受約束。古律在特殊情形下，容許離婚，耶穌取消了例外。梅瑟禁止發誓，耶穌命人心口如一，是是非非，發誓成為多餘。耶穌要信徒懷仁修義，超過『經生與法利塞黨人』，但新法的仁義，在乎進一層認識與實踐舊約的兩大誡命：愛天主與愛人；愛天主，必須全心全靈全力；愛人該以天主為準則。天父對於世人的慈愛，不分軫域，無論賢不肖，都受天父的照顧，『天父使旭日上升，兼照良莠，沛然降霖，無間乎義與不義』瑪，五，45；因此愛人也不能分善惡：愛我的，有恩於我的，該愛；仇敵，迫害我的，也該愛。

舊約得新約而完成；舊約的若干誠律，也因新約出而廢止：決定階段開始，臨時性的措置自然結束。耶穌雖然確定了新約的自由原則，至於實施的步驟，却留待教會逐漸進行。耶穌生時，並未明白廢除舊約的各種制度：如安息日，割損禮，政教雙方

的節慶：耶穌並不強迫人守古法，但獎勵人遵守『最微小的誡命』，作為入天國的準備。耶穌尊重古制的表示，和教會初興時沿用不革的若干猶太舊習，如安息日，兩三證人制瑪，十八，<sup>16</sup>對待怙惡不悛的弟兄如猶人待外教人與稅吏瑪，十八，<sup>17</sup>：一切都經瑪竇記錄不遺。

歷史悠久的國家或宗教，很容易養成自大的心理，創造許多誇張的名詞，如羅馬名為『永城』，如中國自稱『中土』。猶太民族受天主特別眷顧，也有許多傳統名詞，表示本族的優秀。瑪竇筆下，也屢見不鮮：如稱巴力斯坦為『以色列的土地』，本國城邑為『以色列諸城』，居民為『以色列族』，天主為『以色列之天主』，耶路撒冷為『聖城』。同一語，一面譴責猶人，一面却指出他們的優越地位。猶人『執迷不悟，將被投入幽獄』，路加祇用『你們』二字，而瑪竇必云『本國國民』瑪，八，<sup>12</sup>，『選民』。耶穌本人傳教，限於猶太本土：『我之奉使，惟就以色列族中亡羊』瑪，十五，<sup>24</sup>，此語，瑪爾谷，路加都略去不載，瑪竇却特別誌出，表明猶太的優先權。耶穌生時，遣門徒四出宣道：『勿往異邦，勿入撒馬利亞城邑，但訪求以色列族亡羊』瑪，十，<sup>5-6</sup>，也僅見於瑪竇福音。路加福音先揭示耶穌為『萬國之光』路，二，<sup>32</sup>，

瑪竇則先標出耶穌爲「子民——卽猶太人——之救主」：「汝名之爲耶穌，彼將濟其子民於衆罪」瑪，一，21。

以色列族的救主，便是「達味之子」，先知預言的「默西亞」。因此羣衆雖然頑固不悟，祇有少數信從耶穌，這少數信徒確實是耶穌的子民。福音開端的譜系，便證明耶穌是天潢貴胄，達味後裔。瑪竇對於耶穌幼年的事蹟，也着眼於這一點：天使夢示若瑟，三王來朝，黑落德陰謀殺害的，是猶太國王，是天主預許的，統御以色列族的真命天子。敘述耶穌的傳教生活時，也特別標出耶穌卽達味之子，默西亞：民衆目覩靈蹟，驚問：「此其達味之子歟！」瑪，十二，23 耶穌榮進耶路撒冷時，羣衆夾道歡呼：「達味之子，萬歲！」瑪，廿一，15（註十一）受難時，兵丁司教都以此挪揄耶穌，最後釘在十字架上，也標出「猶太王」三字：這一切都說明耶穌始終以默西亞自視。

書中論證也完全針對着猶太讀者。本來「靈蹟」和「復活」，已經證明耶穌的神聖使命。但爲諳熟舊約的猶太人，還有一種更切實的論證法：先知的預言，便是以耶穌的言行和先知預言的默西亞比較印證。瑪竇當然不會放過這種辯證法。因此有人稱本福音爲發揮「默西亞預言的福音」。

瑪竇不但如瑪爾谷，路加，追述耶穌本人徵引先知的話，還進一步用舊約說明耶穌一生大事：童貞懷孕，誕生白冷，離埃及回國，在加利肋亞省傳教，禁人宣揚，設譬訓衆，榮進耶路撒冷，猶達斯出賣耶穌，（註十二）以上各節所引先知書，有些的確直接預示耶穌；但有幾句不過取其彷彿，拍在耶穌身上，好像牽強附會。其實後者雖不能列爲正式預言，但也不能輕視，瑪竇以舊約上天主引導選民先知的史蹟，說明耶穌一生的意義，表示耶穌和聖祖先知一樣，得天主的眷顧。這種論證對於猶太讀者有很大的力量。

瑪竇的立論，體裁，選字，和援引當時猶太制度，一切都說明本書專爲猶太讀者。書中表現出鮮明的地方色彩，絲毫沒有做作的痕跡。瑪爾谷，路加下筆時必須考慮到非猶太讀者是否能瞭解。瑪竇不然，記述耶穌的言論時，可以完全保留巴力斯坦的語氣，如各種特殊的名詞，都直錄不改（已見上述）。這種例子，不勝枚舉。如瑪爾谷路加都用「天主之國」，瑪竇則諱天主二字而簡稱「天國」，（註十三）他如「世界末日」，「在天之父」，以「血肉」指自然能力，以「鞭」字形容思想上的約束，「縛」「釋」，以喻罪惡的赦免與否，「地獄之門」代魔鬼或死亡，用「外間黑暗，痛苦切齒」刻劃地獄之苦……都是當時猶太習用的話法。

瑪竇認為讀者熟悉各種制度，不必說明：『他們都知道法師審訊處罰的輕重，他們都比現代最淵博的聖經學家更清楚什麼是『謙院之罰』與『地獄之罰』』瑪，五，<sup>21</sup>！<sup>22</sup>，希伯來文的點劃格式瑪，五，<sup>18</sup>。他們都知道如何規避宣誓的責任瑪，廿三，<sup>18</sup>—<sup>22</sup>。瑪竇不必向他們解釋『邪惡之世』瑪，十二，<sup>39</sup>；十六，<sup>4</sup>『地獄之子』廿三，<sup>15</sup>：的意義。』（註十四）書中描寫的人地事物，完全反映出紀元七十年大劫前的加里肋亞社會。

學者研究猶太語言的特質後，都一致贊許現傳希臘譯本的譯筆忠實，保留了猶太習用的各式『對偶』：同義對偶，正反對偶，和層進對偶。將第一與第三福音所載耶穌的言論，作一比較，可以看出，字句方面，瑪竇福音更逼真，大部分直錄耶穌原語。（註十五）同時佈局分段，也襲用猶太的格式，記言叙事常以三，七，或十段合為一篇。英 Sir John Hawkins 說：『真福有七端，十三章的『天主經』共列七求，廿三章責斥法利塞黨也分七節：這決不會出於偶然。』（註十六）學者註解『山中聖訓』，發現了許多『三段體』的例子。Bossuet 在『默想福音』書中，已經注意到：仇恨弟兄，分發怒，出聲洩怒，與惡言辱罵三級；處罰分『受判』『謙院之罰』，與『地獄之罰』三等瑪，五，<sup>21</sup>—<sup>22</sup>；愛仇也分三級：愛仇，以德報怨，為讐仇祈禱瑪，五，<sup>44</sup>；教友的仁義超越法利塞黨人，分『施濟，祈禱，齋戒』三事瑪，六，<sup>1</sup>—<sup>18</sup>；祈禱分『求，寬，叩』

三層瑪，七，7。現代學者再加補充，如同一聖訓中，有不歛財，不責人，不以聖物界犬三項禁令瑪，六，19—17，6；戒人不爲生活憂慮，也分三端瑪，六，25，31—34；修行的法則也分『祈禱，走窄門，防僞先知』三點瑪，七，7—23

用猶太的傳統觀點，讀瑪竇福音，可以看出本書完全是一部猶太人的著作，和紀元七十年大劫前的猶太社會有密切關係。

瑪竇雖然留戀過去，富於保守精神，鄉土觀念，但這種趨勢能和進步思想，革新宗教的目標，聯絡啣接：瑪竇既然敘述福音，照理應該做到這一步，因爲福音雖然上承舊約，但還踵事增華，完成舊約。

由猶太教改信的信徒，極易因過分重視過去，而不分賓主虛實，不別『臨時』與『永久』，忘却舊約上的正式啓示，與耶穌時『據梅瑟席』負教誨之責的經生法利塞人瑪，廿三，二所論的異同。瑪竇深知當時猶太人——尤其虔誠的猶太人——尊重法利塞人的心理，法利塞人是當時智識界的領導分子，他們祖述列代經生舊說，講解律法，都有師承淵源，博綜經傳，因此平民尊之爲『夫子』『博士』。宗教方面，他們也是羣衆模範，每週齋戒二次，形容憔悴，常常衆施濟，表示慷慨，『廣其佩經，長其綴旒』瑪，廿三，5，望之儼然；民衆頭腦簡單，自然奉之如神明。

瑪竇對於『防範法利塞人』一點，再三致意；瑪爾谷路加爲羅馬及希臘信徒撰福音時，對於這種危機的感覺，當然不如瑪竇。『我們讀瑪竇福音時，覺得字字針對着受法利塞人左右的猶太教。』（註十七）瑪竇也記錄耶穌論新舊約關係，和自言上承梅瑟先知諸語。新舊約果然是一脈相傳。但所謂舊約，並非法利塞人附會標榜的學說，和他們擅自訂定的科條：這一切都應廢棄，耶穌已經明白表示：法利塞的齋戒，與安息日的繁瑣條例，耶穌本人和門下弟子都不遵守（瑪，九，14—17；十二，1—13，耶穌非但不迴避稅吏罪人，反而和他們接近，導之於正（瑪，九，10—13；經生所發明的煩苛誠律，所劃分的清濁潔汙（瑪，十五，1—20，耶穌嚴詞抨擊，一概排斥。

若翰的弟子問耶穌：『我們和法利塞人都守齋，你的門徒爲何不守！』耶穌的答覆，說明門下信徒該完全脫離法利塞人的束縛（瑪，九，15—17。『不以新布補舊衣，不以舊囊盛新酒』，信從耶穌，和拘守法利塞人的繁文褥節，互相鑿枘，不能兩全。將人爲的制度習俗，和天主的誠命，等量比觀，便是師法法利塞人，接受法利塞人的精神。這種精神和跟從耶穌的條件牴觸，顧此失彼，不能兼全。耶穌不推翻『律法』，耶穌入世，『不爲破壞，而爲成全』；但耶穌要自己的信徒，擺脫一切傳統派系和人

爲的羈絆。信徒只有一位『明師』：耶穌本人瑪，廿三，10，信徒只聽命於耶穌，只受耶穌的教育。

要和法利塞派的猶太教脫離關係，當然難免引起衝突。教會初興時，內部思想的改進，雖然沒有發生突然的變故，但和猶太教領導分子的正面衝突，却無法避免。耶穌生時，經生法利塞人已經視之如死仇，恨入切骨；耶穌一面，也揭發他們本身的腐敗頑固，絕不寬假。

耶穌批評經生法利塞人的嚴峻談話，四福音都有記載，但瑪竇福音最爲詳盡。書中第二十三章可以總括耶穌對於經生法利塞人所作最嚴正的批評。全篇刻劃他們的詐僞，淋漓盡致，如在目前：他們如何『廣其佩經，長其綴旒』，『宴則首席，享受敬市中』；表面虔誠守法，而心地醜惡，『如粉聖之塋，外形雖美，內充屍骸諸穢』；玩忽最神聖的責任，違犯最基本的誡律，反而斤斤於枝葉細節，等於『濾蚶而吞駝』；如云『指殿而誓，猶同無誓，若指殿中之金而誓，乃受拘束』：

瑪竇的用意，顯而易見：驕奢執拗的法利塞人，受耶穌嚴斥，而爲人不齒的稅吏，却得耶穌的垂青提拔；讀本書的猶太信徒，身受國內政教領袖的壓迫排擠，怎能不感激奮發呢？



福音的『世界性』，是耶穌中心思想之一；寫耶穌歷史，假使拋開這一點，便是忽略了修史的主要任務。瑪竇，瑪爾谷，路加，都發揮此旨，但瑪竇特別標出福音與猶太教的對立性。耶穌的言行，凡能說明救贖大業，不分軫域的，瑪竇都詳細記錄出。如篇首述耶穌幼時，三王最先以異族資格特來朝貢。山中聖訓，絕不提出國籍種族階級的限制，也間接發揮此意：安貧樂道，溫良和平，為義忍辱，並非猶太人的特權，任何人都有資格。『讀山中聖訓，必能懂得耶穌所說的信仰天父愛人如己，完全打破國家的界限。耶穌雖然最先注意本族同胞，但是宣道說教時，以全人類為對象，以後教會秉承耶穌的意旨，信守不失。』（註十八）歷代聖經學家——只有 Loisy 一人例外——都主此說。『天國既然屬於安貧樂道，溫良和平的人，則任何人都有資格。進天國，絕對不受地域的限制。天國的誠律，以仁義為指歸，與猶太國籍無關。『回頭改過，効法兒童』，指生活的改變，任何人都能做到，不是專為猶太人。』（註十九）

福音上有幾段文字，指出耶穌本人的使命，只限於『以色列族亡羊』，但參照全書，可以證明該項使命，不過臨時性質，和耶穌在世生活同時結束。況且耶穌生時，也治療巴總之僕瑪，八，5—13，及加昂婦人之女瑪，十五，21—28 一人的疾病，已經有例

外。耶穌還明白宣佈外邦人將進入天國：『將來必有衆人，集自東西，與亞巴郎，依撒各，雅各伯坐於天國。』瑪，八，11。耶穌所設天國諸喻，也對全世界而言：『田，世界也；佳種，天國之子也，稗莠，惡者之子也，撒稗之讐，魔鬼也，麥穗，世界末日也。』瑪，十三，37-40受難前瑪，廿六，73，復活後都有同樣論調。升天前，福音所載耶穌末次談話，便是命令門徒傳福音於普世萬民 瑪，廿八，18-20。

瑪竇與瑪爾谷路加不同之處，是瑪竇表示外邦人的入天國，等於主權的轉移，原因是法利塞人和國內領導階級的怙惡不悛。

瑪竇站在這種立場上，敘述耶穌的歷史，更顯出悲壯動人。『承認默西亞，歌頌『達味之子』的以色列人享受和平』。不然，『便自趨滅亡。用這種看法，讀瑪竇福音，則全書意義豁然開朗，脈絡分明，是一部『天主號召民衆，僅少數接受響應』的悲慘歷史。因此書中特別描寫出國內領導分子，教長，經生，法利塞人如何排擠耶穌，如何民衆受他們愚弄，助紂爲暴：『他的血，由我們和子孫擔當！』瑪，廿七，25猶太人的執迷不悟，並不能推翻天主救世的計劃。以色列人甘自墮落，但另有人來自各方，應邀赴宴的：『故予語爾，天主之國將奪自爾手，而授諸能結嘉實之人』瑪，

廿一，43。並非說，假使猶太人能忠誠不貳，外族便不能入天國，耶穌的本意是說猶太人是『本國之子民』，本能直入天國，本該協助耶穌，勸化世界。

瑪竇對於法利塞人與國內領導分子表示深惡痛絕，自然要特別發揮耶穌所立教新的意義。四福音中，只有瑪竇用『Ecclesia』（教會）一字，有關教會組織的主要文字，也僅見於瑪竇福音。瑪爾谷敘述宗徒的行動，常率直寫出宗徒的驚鈍，瑪竇不然，雖然不掩飾宗徒的缺點，但特別注意十二宗徒的地位與任務：十二徒是新法的『先知，哲人，經師』瑪，廿三，34，是新約的『聖祖』，『將坐於十二寶座，審判以色列十二支派』瑪，十九，28，

耶穌立伯多祿為十二徒領袖和教會元首一節瑪，十六，18—20，見於本福音，瑪爾谷福音不載。耶穌的言行，四福音取捨不同，現在沒法一一找出理由。但這一事關係重大，瑪爾谷福音既然淵源於伯多祿的口頭宣講，怎能略去不提？Lagrange 司譯說：『瑪爾谷福音不注意伯多祿光榮的一面，這一定是伯多祿本人謙抑，不願多談，瑪爾谷直錄伯多祿的談話，所以如此。』此說本之歐瑟伯，可以代表古代教會的公論。瑪竇的立場不同，不必為伯多祿避諱。相反，瑪竇既然以基督所立教會，針對猶太教，當

然該明白說出基督所立教會的基礎：『子語汝，汝乃磐石，子將建吾教會於斯石上，地獄之門，無以勝之。子將授子以天國的管鑰，凡汝所縛於地者，在天亦當見縛；汝所釋於地者，在天亦當見釋。』瑪，十六，18-19 此外，伯多祿行走水面瑪，十四，28-32，和魚腹得錢十七，24-27 二事，也顯示伯多祿的特殊地位，也僅見於瑪竇福音。可見瑪竇特意要表彰伯多祿。

以上所述各種特點，如傳統精神，地方色彩，與教會的世界性，看去好像矛盾對立，却能相互為用，使基督的面目，栩栩如生；全書內容的闡富，結構的密嚴，材料分配的勻稱，我們永久玩味不盡。書中的地方色彩，表現出耶穌是一實在的人，是第一世紀巴力斯坦的猶太人。但這並非耶穌最深刻，最實在，最有意義的一面。單寫耶穌出類拔萃的風度，還不够；因為耶穌能取譬設喻，高談闊論，而可能只是一先知或哲人，至多能與當時名『法師』抗衡爭長，當然為普通猶太人，已經難如登天。但耶穌的個性如此卓異，竟然沒有一人能和他比擬。門下弟子，仰望耶穌的風采，所得印象，如此深刻，即使想歪曲耶穌的面目，也有力不從心之感。耶穌與普通哲人或猶太經師，決不會相混；經師們只會引經據典，拾人牙慧。

宗徒和耶穌第一次接觸，便感覺到耶穌和普通經師迥乎不同：『耶穌所訓，若自

具特能者，非尋常經師所得同日而語」瑪，七，29，完全道出當時宗徒景仰欽佩的心情。耶穌說經時，不落尋常窠臼，耶穌絕不援引名人的言論，耶穌所說一切，完全自出心裁。

耶穌解說律法，決不借前賢自重，耶穌竟然以立法者自居，批判律法的價值，補充律法的不備。古代先知發言時，常說：「雅威（天主）如是云云」，不過是天主的代表，僕役。耶穌不然：「我，我對你說：」註解福音的學者，想在猶太著作中尋找相同的例子，可是白費心機，只得承認耶穌的吐談，空前絕後世無其匹；假使知道了當時猶太人如何重視「律法」，更好說崇拜「律法」的情形，更能懂得耶穌言論的新奇，完全出人意表。

瑪竇輯錄耶穌的言論，合併為五大段，（註二十一）讀此可以窺見耶穌思想的要點。上面已經說過，瑪竇福音的大旨，在證明耶穌即先知預言的默西亞。但默西亞不能說明耶穌的一切。假使耶穌只是一般猶人心目中的默西亞，那末不能有頒發誠命的最高權力，不能用本人的名義，赦免罪惡，施行靈蹟。同時，「人子」二字，假使不以達尼厄爾先知的預言（舊約達尼厄爾書，七章，十三節）印證，也沒有意義；耶穌本人在受難時纔向大司祭蓋法明白宣佈瑪，廿六，64。況且達尼厄爾的預言也沒有指出默西

亞和天主的關係，因此必須有補充說明。

瑪竇是否以『證明耶穌即默西亞』一節爲終點，不再深求，必須等待若望福音的『道成人身，居我儕中，吾儕親視，孔德之容，惟一聖子，無上光榮，妙寵真諦，充溢厥躬』若，一，<sup>14</sup>一段作最後補充？

我們講述教義，必須循序前進，不能躐等，先證明耶穌的神聖使命，然後再論耶穌的天主性。福音作者決不如此拘束。他們開始追隨耶穌時，已經清楚體會出耶穌不是一尋常人，一大先知，而是應受人崇拜的基督，天主聖子。撇開了耶穌的天主性，福音只是一部『死書』。

耶穌啓示本身的蘊奧，出以漸進；瑪竇也如此，耶穌所作說明天主性的談話，瑪竇僅摘錄其要端，但是已經光芒萬丈，足以籠罩全書。第十一章末：

『頌揚聖父，天地真主，蓋爾隱此道於智巧之人而啓之於赤子，父之妙旨，不亦美乎！吾父已將一切付諸於我矣。知子惟父，知父惟子，及蒙子啟牖之人』（註廿二）寥寥數語，可以總括若望福音全書。反宗教的聖經學家竭力想抹煞該文，強指爲後人竄入，並非原文。但這一段，意義軒豁，字字顛仆不破，有目共賞，僅見他們心勞日拙。

耶穌結束加利肋亞省傳教工作，末次晉京（耶路撒冷）途經斐理伯撒肋城，與門徒問答一事瑪，十六，<sup>13</sup>—<sup>19</sup>是全書的中心，寫出宗徒聆耶穌訓誨，觀奇行異蹟後內心所起的變化：

『耶穌至斐理伯撒肋，問諸徒曰：『人謂人子是誰？』對曰『或曰施洗若翰，或曰厄利亞，或曰耶肋米亞，或曰先知之一耳。』曰然則爾等以我為誰？』西滿伯多祿對曰『子乃基督，永生天主之子也。』耶穌曰『福哉若納子西滿，蓋以此啓汝者，非屬血氣肉情，在天吾父實牖爾衷。子亦語汝，汝乃磐石，子將建吾教會於斯石上……』

要獲得基督的祝福，必需承認基督是天主聖子。誰否認這一點，便受基督的斥逐。耶穌用葡萄園主與園戶的譬喻說明此意瑪，廿一，<sup>43</sup>—<sup>46</sup>，當時猶太人都明瞭這譬喻的用意。以後在蓋法署中，直言不隱：

大司祭曰『子指永生之天主，使爾誓而告子，爾為天主之子基督乎？』耶穌曰『爾言之矣。第予告爾，爾將見人子坐於全能者之右，自天駕雲而降。』瑪，廿六，<sup>63</sup>—<sup>64</sup>。

全書以耶穌光榮復活收束，而結語再點出聖三奧蹟，聖子與聖父聖神同尊同榮，

不分高下，制宰宇宙，統理教會，直至世末：

『天上地下一切諸權，已賦於我，爾其往訓萬民，服膺聖教，因父及子及聖神之名，爲之行洗。凡子所諭於爾者，爾亦當教之共守。予日與爾偕，迄於世末。』

瑪，廿八，18—20

瑪竇福音，古籍引用最多，先賢註解最富。四福音中闡述基督的思想，也以瑪竇福音最爲完備詳盡。本書內容博大精深，佈置均稱謹嚴，立論堅強周密，『（註廿三）古代教會列之爲四福音之首，的確可以當之無愧。』

註一：見依肋納所著 *Adversus Haereses*, 卷五，三十三章，四節。

註二：全文見歐瑟伯的教會史，卷三，三十九章四章。按此句不見敘利亞文譯本，學者如 Mommson, Lagrange, 疑爲後人闢入。

註三：見歐著教史卷二，三十九章，四節。

註四：見歐著教史十三節。

註五：見同書十六節。

註六：Renan, *Les Evangiles*, (Paris 1877) 頁七九，註1。



註七： G. Dalman 以爲始於美索不達米亞勢力侵入撒馬利亞時，卽紀元前七二一年。紀元前第五世紀後期，僑居埃及的猶太人已經通用阿拉密阿語。

註八： 保祿在聖殿被捕時，告猶太民衆，當然操阿拉密阿語，而宗徒大事錄（廿一，40）云：『以希伯來語對衆發言』。

註九： 參閱 L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, (Paris. 1938) 下冊，頁一一七。

註十： F. C. Burkitt, *The Gospel History and its transmission* (Edimbourg, 1907) 頁一九〇。

註十一： 此語不見路加福音，瑪爾谷福音則單稱：『萬歲』。

註十二： 瑪竇福音引舊約先知書，前後共十二次。瑪爾谷路加二福音只引一次（谷，一，2—3；路，三，4—6）。

註十三： 瑪竇福音全書，『天國』二字凡三十二見，瑪爾谷，路加常用「天主之國」（瑪爾谷十五次，路加三十二次，瑪竇四次）

註十四： L. de Grandmaison. *Jésus Christ*, 上冊，頁六一。

註十五： C. F. Burney, *The Poetry of our Lord*, 頁七，八七。

註十六： Horae Synopticae. (Oxford, 1909) 頁一六六。

註十七： B. H. Streeter, Oxford Studies in the Synoptic Problem. (Oxford, 1911) 頁11

一〇。

註十八： A. Puech, Histoire de la littérature grecque chrétienne. (Paris 1928) 第一冊，頁八一。

註十九： H. J. Holtzmann, Lehrbuch der N. T. Theologie. (Fribourg, 1897) 第一冊，頁二二九。

註二十： Evangile selon saint Marc, (Paris, 1920) 序論，頁一〇一一。

註廿一： 卽山中聖訓（五，1—7，28） 論宗徒的使命（十，5—11，1）  
天國諸喻（十三，1—53） 論謙遜仁愛諸德（十八，1—十九，1）  
論四末（廿四，1—廿六，1） 每段以敘事起訖，首尾完整。

註廿二： 或以本文爲後人抄襲若望福音，屢入本書。J. Lebreton 司鐸考證該文眞僞，立論精闢，可讀氏所著 *Les origines du dogme de la Trinité* (Paris, 1927) 附錄四。

註廿三： A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 第1冊，頁八11。

287  
809000

809



61