

# 法利賽人是誰？誰是法利賽人？

■ 胡正傑

## 一、前言

猶記得孩童時期，對聖經裡的人物認識並不多，但卻常常在教會裡聽到聖經裡的一號人物－「法利賽人」。這號人物常常出現在基督信徒的口中，但通常伴隨著負面的評價：假冒為善、沒有愛心、律法主義等等，以至於「法利賽人」這個名號甚至演變成基督教會中用以指責他人的冠稱。

這也並非沒有原因，因為新約聖經中的福音書裡面，不乏對法利賽人的抨擊。<sup>1</sup>就拿馬太福音 23 章來說好了，<sup>2</sup>vv.1-12 中法利賽人先被描寫為一個自己做不到、卻喜愛教別人遵行摩西律法的人，並且靠著做他人的老師而獲得尊敬與「拉比」的稱號。太 23:13-33 中則直接地使用七個「你們這假冒為善的文士和法利賽人有禍了！」來控訴法利賽人的惡行，

1. 參太 23:1-36; 可 12:38-40; 路 11:37-52; 20:45-47。

2. 由於馬太福音 23 中對於法利賽人的抨擊是福音書中最完整、也最為激進的表達，故本文將以馬太福音 23 作為主要的經文來加以闡述。

其中不但包括內心的惡毒，<sup>3</sup>連外在行為都充滿了勒索、放蕩、不法、謀殺，<sup>4</sup>更令人不寒而慄的是，這些人甚至可以在大眾面前維持自己是好人的形象。

然而，這些描述同時也令人感到困惑，如果真的有人這麼糟糕，犯下欺騙、勒索、侵吞他人財產、<sup>5</sup>甚至蓄意謀殺等惡行，為什麼還會有假冒為善的機會呢？第一世紀的巴勒斯坦社會並沒有現今的網際網路可以令這些人操弄，只有緊密到俗稱「好事不出門，壞事傳千里」的人際網路，想要做什麼好事，又不想成為街坊鄰里茶餘飯後的閒聊話題，簡直比登天還難。在這樣的情況下，為什麼這一群看來壞事幹盡的法利賽人，還可以在社群中取得「拉比」的稱號呢？<sup>6</sup>是因為他們掩飾的太好，以至於只有福音書的作者發現他們的真面目？還是他們得罪了福音書的作者，受到了偏頗的批評呢？他們到底是第一世紀猶太社會中的壞蛋呢？還是好人？

## 二、法利賽人是誰？

如果單憑新約聖經裡的描述，我們很容易就把法利賽人當作是第一世紀的壞蛋，最主要是因為在第一世紀的時候，巴勒斯坦的基督教會受

---

3. 參太 23:25,27。

4. 參太 23:29-35; 路 11:39; 20:47。

5. 路 20:47。

6. 參太 23:7。當時耶穌的門徒也習以使用「拉比」來稱呼耶穌，參太 26:25; 可 9:5; 11:21; 約 1:49; 4:31 等。

到最大的迫害，不是來自於希臘羅馬人，而是來自於猶太人，而且很有可能是來自於法利賽教派中比較激進的那一群人，譬如說：保羅，這位原本受教於法利賽教派，逼迫教會，後來歸主，成為外邦人使徒的猶太人。但歸信前的保羅所代表的，是那少數激進的法利賽人，大部份的法利賽人可能並非如此。在使徒行傳 5:33-40 記敘了基督教會初創時期的故事，當時猶太公會把彼得和一些使徒抓來，審判他們，準備要殺他們，但有一個非常受敬重的法利賽教師，名叫伽瑪列，起來告誡猶太公會不要衝動行事，他說：「以色列人哪，論到這些人，你們應當小心怎樣辦理。從前丟大起來，自誇為大，附從他的人約有四百；他被殺後，附從他的全都散了，歸於無有。此後，報名上冊的時候，又有加利利的猶大起來，引誘些百姓跟從他；他也滅亡，附從他的人也都四散了。現在，我勸你們不要管這些人，任憑他們吧！他們所謀的、所行的，若是出於人，必要敗壞；若是出於神，你們就不能敗壞他們，恐怕你們倒是攻擊神了。」

<sup>7</sup> 這位有智慧的法利賽教師，很有可能就是保羅的老師，<sup>8</sup> 但他和保羅對於基督信徒是截然不同的觀點，他認為他們沒有權力去攻擊他人，上帝才有權力判斷並審判這些基督信徒，但這時候的保羅不是，歸信前的保羅認為他們要為上帝伸張正義，即便是使用暴力，也不容上帝的名被褻瀆。雖然保羅信主之後改變了，但他在法利賽教派中的時候，他是一位非常激進的猶太人。不過，可能只有少部分的法利賽人像保羅一樣，是激進的法利賽教派，大部分的法利賽人比較有可能像這位受人尊敬的猶

7. 徒 5:35-39。

8. 徒 22:3。

太教師伽瑪列一樣，認為自己沒有權力可以用暴力來攻擊他人。

這樣看來，如果我們只是從新約的記敘來看法利賽人，我們很有可能會得出一個對法利賽人非常偏頗的結論。現代的學者普遍認為必須要從第一世紀更多的著作中，例如：史學家約瑟弗的著作、拉比文獻、昆蘭文獻等等，才能夠描繪出一個比較公允的法利賽人形象。約瑟弗在他的著作中，曾提到了第一世紀的猶太教，主要有三個次團體：法利賽人、撒都該人、與愛色尼人。<sup>9</sup> 但由於篇幅的關係，本文僅從社會與經濟的層面，談及法利賽人與撒都該人。撒都該人是一群人在猶太人中，是一群與祭司團體有密切關係的人，當時的猶太祭司通常是世襲的貴族，因而也擁有某種程度的政治權利，約瑟弗也提到當時的撒都該人得到權貴的支持，<sup>10</sup> 他們是當時社會地位相當高的一群人，所以我們可以想像得到，當撒都該人處理問題時，通常會站在權貴那邊？還是一般大眾那裡呢？

而法利賽人則剛好相反，「法利賽」一詞可能的意義是「分別」，<sup>11</sup> 強調他們是從不潔淨中分別出來，學者大多認為他們是一群在平民百姓中，教導以色列人如何遵守摩西律法的人，<sup>12</sup> 所以我們從新約之中會看到他們特別強調要如何遵守什一奉獻、潔淨、以及守安息日的規範。

9. Josephus, *Life* 1:10; *Ant.* 13:171-172; 18:11-22; J.W. 2:119.

10. Josephus, *Ant.* 13:297; 18:16-17; 20:199.

11. 近代學者對於「法利賽」一詞的來源較無一致的看法，有一個可能是來自亞蘭語的 פְּרִשָּׁה (prsh)，意思是「分別」、「分開」、「區分」。Cf. Bradley T. Johnson, “Pharisees,” *Lexham Bible Dictionary*; Steve Mason, “Pharisees,” *Eerdmans Dictionary of the Bible*, 1043.

12. Steve Mason, “Pharisees.” *Eerdmans Dictionary of the Bible*. 1043-4.

有一件事，我們可能需要先了解，就是第一世紀的猶太人，大多數並沒有嚴格的遵守摩西律法，因為第一世紀的猶太人是一個以耶路撒冷聖殿為中心的宗教，對當時的猶太人而言，獻祭可能遠比摩西律法來的重要。這也是為何我們會看到舊約的先知譴責以色列人，說上帝要的豈是你們的獻祭，千千的羊、萬萬的牛本來就屬於上帝，上帝所希冀的是「只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的神同行。」<sup>13</sup>而法利賽人很有可能就是猶太人國破家亡之時，呼召猶太人重新遵守摩西律法，並解釋摩西律法、教導他們怎麼去遵守的一群人。<sup>14</sup>因此在主後 66-70 年，第一次羅馬猶太戰爭要爆發之際，猶太人受到羅馬強大的政治宗教壓力之時，法利賽人依然教導百姓不可向羅馬皇帝獻祭，提醒他們記得之前國破家亡，是因為他們離棄了上帝，不要再犯這樣的錯誤，但同時法利賽人也教導百姓，不可以使用武裝革命來抗羅馬政權。<sup>15</sup>但法利賽人贏得百姓尊重的原因，可能不只如此，法利賽人不像撒都該人大多是富二代，可以靠著老爸的財產維持生計，法利賽人可能大多是識字的家僕或家臣，為著城市裡的統治階層工作，<sup>16</sup>或者他們是城市裡有受過教育的工匠，靠著自己手工藝維生，像保羅可能就是靠著做帳篷賺取生活與宣教的經費，但不論是家僕、家臣、工匠，他們都是勞動階層，那麼他們什麼時

---

13. 彌 6:8。

14. Neusner 認為法利賽人對於食物、性、婚姻的強調，事實上將猶太教經驗的文化中心，由聖殿轉移到了猶太家庭，將猶太教影響的範疇由原本有權有勢的人們，擴及到了無權無勢的平民。Cf. Neusner, J. *Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* (Leiden: Brill, 1971).

15. Josephus, *J.W.* 2:409-17.

16. Anthony J. Saldarini, “Pharisees,” ABD 5:302.

候才有空閒教導不識字的百姓摩西律法呢？他們都必須在他們工作結束之後，開辦學校，教導一般不識字的人他們來遵行摩西律法，所以我們可以了解為什麼當時的百姓用「拉比」來稱呼他們了，「拉比」這個希伯來文字根意思是「偉大的人」。<sup>17</sup> 這麼看來，問題來了，法利賽人到底是第一世紀好人還是壞人呢？

### 三、福音書為何抨擊法利賽人？

從上面的證據看來，法利賽人很有可能其實是第一世紀的好人，但如果是這樣，那麼我們該怎麼了解新約福音書對於法利賽人的批評呢？特別是馬太福音 23 章對於法利賽人的抨擊，有學者說這七個控訴一個接一個，不僅把法利賽人寫的鐵石心腸，甚至還把他們描寫成屬靈上的死後僵化症（spiritually rigor mortis），這對於這些忠心於猶太教上帝、謹慎懷疑並檢視耶穌是不是彌賽亞的法利賽人而言，是否有失公允？<sup>18</sup>

如果我們不了解第一世紀的修辭手法，我們可能很容易誤解福音書的作者，不然就是誤解法利賽人。在第一世紀的時候，有一種修辭文學手法（修辭並不是甚麼高深的學問，多半是用來描述說服人的方法，譬如說：每次選舉時競選人在公開場合演說時，一定會時不時就要問「大

17. W. Dennis Jr. Tucker, “Rabbi, Rabboni,” *Eerdmans Dictionary of the Bible*, 1105.

18. Cf. W. D. Davies and Dale C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3 of *International Critical Commentary* (London; New York: T&T Clark International, 2004), 258.

家說對不對？」，但不會有人真的有人認為候選人是在詢問大家的意見，這就是一種很典型的修辭手法，為要激起群眾的月暈效應，<sup>19</sup> 說服大家投票給他），而福音書的作者也是使用了當時第一世紀很典型的修辭論戰手法，<sup>20</sup> 只是我們沒有活在第一世紀，所以不太了解當時的作者為何使用這樣的修辭手法。

我們先來看看幾個在第一世紀前後的例子，就會比較了解了當時常用的抨擊手法，之後，再回過頭來看福音書對於法利賽人的抨擊，也許就比較容易明白為什麼福音書的作者如此激昂的抨擊法利賽人。首先，希臘的史學家普魯塔克（Plutarch），他曾攻擊伊壁鳩魯學派，說他們與妓女同居、傲慢無理、且毫無信念；<sup>21</sup> 而另一個希臘哲學家伊壁克泰圖（Epictetus）也同樣批評伊壁鳩魯學派，說他們說一套做一套，教導人的教義都是「糟糕的、顛覆國家、破壞家庭、連婦女都不適合聽的」。<sup>22</sup> 而因為這兩個人對伊壁鳩魯學派的批評，伊壁鳩魯學派有一段時間都被誤認為是享樂主義，後來學者們好好研究了伊壁鳩魯的著作後，才發現這個學派不是享樂主義，而是一個追求內心安樂，不為外界物質世界所左右的學派，就如同當的希臘神明一樣，伊壁鳩魯學派也期望自己不為人世間的悲苦所搖動。

19. Cf. “Halo Effect”, [https://en.wikipedia.org/wiki/Halo\\_effect](https://en.wikipedia.org/wiki/Halo_effect).

20. L. T. Johnson, ‘The New Testament’s Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic’, *JBL* 108 (1989), pp. 419–41.

21. Plutarch, *Mor.* 1100C, 1124C, 1129B.

22. Arrian, *Epic. Diss.* 3:7.

普魯塔克與伊壁克泰圖對於伊壁鳩魯的抨擊讓我們明白，這種論戰的修辭手法，不能夠只讀表面的文字，否則我們可能很容易就誤會了他們的對手。而這種論戰的修辭，很有可能重點不是在表面的文字，而在於作者想要藉這段文字達到的目的。我們看完了希臘人的著作後，現在要來看看猶太人自己的例子，就會發現猶太人的唇槍舌戰一點也不輸給希臘人。方才提及許多約瑟夫的言論，約瑟夫本身也是一個言詞犀利、善用抨擊修辭手法的作家，寫到他的對手亞比昂的時候，他說亞比昂是一個不學無術、道德敗壞、厚顏無恥的人，只知道不懂裝懂的騙子，極度的喜愛用撒謊來捏造事實。<sup>23</sup> 不只是約瑟夫，所羅門詩篇的作者，在談論到他們的對手（可能是撒都該人）的時候，也抨擊他們是褻瀆、內心遠離上帝，而且違背摩西律法，口無遮攔、誇誇其談、缺乏自制力、看到了女人就慾火焚身，他們尋找機會讓眾人驚艷，但卻是為了覬覦他人的財產，而且他們是假冒為善的人，藉著巧言令色去詐欺無辜之人。<sup>24</sup>

不知道是否足以讓我們發現，當時被罵是假冒為善的不只是法利賽人，當時可能社會上大部份的群體都因為這種口無遮攔的抨擊手法，被罵過是假冒為善，法利賽人可能只是我們知道的其中一個。這是因為第一世紀的時候，流行寫文章抨擊的手法，就是把所有可以想到的所有貶義形容詞都用了上，昆蘭社群在抨擊他們的對手的時候也是這樣。<sup>25</sup> 而

---

23. Josephus, *Ag. Ap.* 2:3, 22, 28, 34, 42, 98, 110.

24. Pss. Sol. 4.

25. 像是在立約儀式中對於「黑暗之子」所使用咒詛與各式各樣的貶抑詞，見如 1QS II, 4-10。

我們今天只能看到福音書對於法利賽人的抨擊，我們有沒有想過，其實法利賽人也是這樣抨擊當時的基督徒呢？

如果法利賽人在第一世紀也是這樣抨擊基督信徒，那麼福音書將這段對法利賽人的反擊放在這裡，就顯得情有可原，譬如說：馬太福音 23 章就好像是馬太為著自己基督教信仰的辯護，讓當時的基督信徒知道，雖然他們被法利賽人批評是假冒為善，以為相信了耶穌就可以拋棄摩西律法，但法利賽人自己也是這樣，他們所說的跟做的也不一樣。

雖然為基督教信仰辯護很有可能是馬太福音 23 章的目的之一，但馬太寫下這篇章的目的，可能不僅如此。馬太寫作的時間可能已經是主後 70 年之後了，<sup>26</sup> 異耶穌在世與法利賽人有衝突的那段日子，早已經過去將近 40 年了，馬太把這個大家都已經快要遺忘的衝突拿出來再講一次，很有可能不只是為了辯護信仰，而是為了更重要的理由。

## 四、誰是法利賽人？

在神學院求學時，我曾經聽裡面的同學、老師聊過二二八事件，因為他們有些人的家屬曾親身的經歷二二八事件，聽他們說了很多令人悲傷的故事，但其中有一位朋友說的話，令我一直到現在仍然記憶由新，他說：「我記得這些事，不是要去恨那些傷害我們的人，而是要告訴自己，

26. 現代多數的學者認為馬太福音寫作於主後 70-100 年之間，參 W. D. Davies and Dale C. Allison Jr., *Gospel according to Saint Matthew*, ICC 1:127-8.

我不要變得跟他們一樣。」這讓我想到，也許這正是馬太寫作第 23 章的心境，耶穌釘十字架受死復活已經過去了 40 年，巴勒斯坦的基督教會也慢慢的成長茁壯，許多在教會裡面的年輕人後來慢慢成了長老、執事、神職人員等等，<sup>27</sup> 他們越來越有權力、在教會裡面越來越有地位，馬太也許想要藉著這些過去對法利賽人常有的抨擊，來問問讀者：「誰才是法利賽人呢？」「是過去那些像保羅一樣逼迫我們的法利賽人呢？還是我們這些在教會裡面越來越有地位，把那些『把難擔的重擔捆起來，擋在人的肩上，但自己一個指頭也不肯動』<sup>28</sup> 的人呢？」

也許有一個可能，馬太福音 23 章這段經文與其說是對法利賽人的抨擊，還不如說是對基督徒警語，特別是對於那些在教會之中被人尊稱為「老師」、「傳道」、「牧師」的人。如果我們花時間再仔細地看一次馬太福音 23 章，也許就能明白馬太的用心良苦。

那時，耶穌對眾人和門徒講論，說：“文士和法利賽人坐在摩西的位上，凡他們所吩咐你們的，你們都要謹守遵行；但不要效法他們的行為，因為他們能說不能行。他們把難擔的重擔捆起來，擋在人的肩上，但自己一個指頭也不肯動。他們一切所做的事都是要叫人看見，所以將佩戴的經文做寬了，衣裳的縫子做長了；喜愛筵席上的首座，會堂裡的高位；又喜愛人在街市上問他安，稱呼他拉比。但你們不要受拉比的稱

---

27. 初代教會的組織架構與現代基督新教有所不同，第一世紀各地區的教會亦有所差異，此處使用了現代基督信徒能以明白的職稱，來代表初代教會中那些漸漸受到眾人認可、且能以治理領導教會的人物。

28. 太 23:4。

呼，因為只有一位是你們的夫子，你們都是弟兄；也不要稱呼地上的人為父，因為只有一位是你們的父，就是在天上的父；也不要受師尊的稱呼，因為只有一位是你們的師尊，就是基督。你們中間誰為大，誰就要作你們的用人。凡自高的，必降為卑；自卑的，必升為高。<sup>29</sup>

文士和法利賽人坐在摩西的位子上教導，而我們不也一樣嗎？我們之中多少在教會中開設課程、講道的人，不也是坐在耶穌或是使徒的位子上，藉著他們的權柄、他們的言論與書信，教導基督信徒嗎？我們是不是也喜歡讓人看見我們的榮耀，喜歡別人尊稱我們為老師呢？法利賽人以自己所擁有的一切都什一奉獻為榮，結果卻忘記了更重要的公義、憐憫、信實，而我們呢？我們是不是以為只要有來教會、參加主日、按時奉獻就很好了，卻忘記上帝要求我們成為一個行公義、好憐憫的人呢？法利賽人將人們帶入猶太教後，卻讓他們做地獄之子，而我們呢？我們是不是在邀請人進入教會後，跟他說了各樣基督教的好處，卻沒有告訴他基督信仰其實要求我們捨己、背起十字架來效法耶穌呢？

有學者一針見血的指出，基督教兩千年來的歷史已經證明了，不論馬太福音 23 章當初抨擊的對像是不是法利賽人，也不論當初法利賽人是不是真的如此惡劣，馬太福音在現代 21 世紀的應用對象，都應該是基督教會，因為這裡所有抨擊法利賽人的惡行，不論或大或小，在基督信徒

---

29. 太 23:1-12。

身上都歷歷可見。<sup>30</sup> 儘管馬太福音 23:6 對於會堂高位的指責，東正教的主教依然將自己的座位高高安置教會前面，許多靈恩運動教會的領袖也喜歡在特會的時候坐在高高的舞台上，甚至在美國南方的一些古老教會，一排一排的座位是按照會有社會地位來排列的。<sup>31</sup> 而我們基督新教也沒有好到哪裡去，常常為著瑣事就分裂教會，不然就是常常譴責那些與我們不同的人，在上帝更看中的公義、憐憫、信實上，我們反而迷失了。馬太福音 23 章顯然不是鼓勵我們看到這段經文後，自我感覺良好，覺得自己與法例如賽人不一樣，而是要鼓勵我們自省，也許我們就是這假冒為善的法利賽人。最後請容我借用楊腓力（Philip Yancey）在《恩典多奇異》一書中的故事，做為本文的結尾。基督教作家楊腓力在芝加哥一位朋友，專門在幫助窮困潦倒的人，他跟楊腓力說了一個故事：

有個處境悲慘窘迫的妓女來找我。她無家可歸，身體有病，沒錢給兩歲的女兒買奶粉，所以鋌而走險，把自己兩歲的女兒出租給有性怪癖的男人，這樣她才有錢吸毒，因為她已經患上毒癮。我簡直是聽不下去這個骯髒齷齪的故事，想要直接通報警察了，但還是忍耐著問這個女人有沒有想過到教會求助。結果這女人一臉震驚的說道：「教會！我怎麼會去那兒？我已經覺得自己很爛，教會的人只會讓我覺得更爛。」<sup>32</sup>

請問各位讀者，誰是法利賽人呢？

---

30. W. D. Davies and Dale C. Allison Jr., *Gospel according to Saint Matthew*, ICC 3:262.

31. *Ibid*, 262-3.

32. 楊腓力，恩典多奇異，徐成德譯（台北：校園出版社，1999），9-10。

# 行己所悅 / 欲： 士師記末五章的權力與宗教

■ 黃龍光

以色列人行耶和華眼中看為惡的事……（士三7）

各人行自己眼中看為正的事……（士十七6、廿一25）<sup>1</sup>

幾乎所有的釋經者都同意，士師記可分為三大段：第一段是一章1節～三章6節，上接約書亞死後的時代，並對整個「士師時代」作導引性的評述；第二段是三章7節～十六章31節，進入士師的故事，是士師記的主要部份，以相似的敘事架構，呼應二章11～23節對整個世代的評述；最後一段是最終五章，十七章1節～二十一章25節，許多釋經者把最後這段視為士師記的「附錄」或「補記」。

本文嘗試討論士師記最後這大段落的內容與意涵。筆者將先指出本

1. 《和合本》將這句話翻為「各人任意而行」，是很傳神的翻譯，不過這句話亦可翻為「各人行眼中看為正的事」，與貫串士師記主要段落的「以色列人行耶和華眼中看為惡的事」形成對照。同樣這句話也出現在參孫的故事裡，說他「喜悅」亭拿的女子（十四3），其意正是「她在我眼中看來是對的」，因此筆者亦借「悅」字作為本文的標題。同樣這句套語，也出現在例如像申命記十二章8節：「我們今日在這裏所行的是各人行自己眼中看為正的事，你們將來不可這樣行。」

段經文在寫作手法與編排架構上的特色，進而以「權力」及「宗教」為主軸，呈現士師記末五章的主要關懷，最後讓本段經文的旨趣與吾人之境況相連，冀使士師記末五章的關照進入今日的處境中。

## 一、寫作與編排

對許多人來說，士師記最後這段所謂的「附錄」，是錯愕難解的一段。這末五章記載的兩大段故事（十七～十八章，以及十九～二十一章），充滿偶像崇拜及性與暴力的題材，首先可能教人震撼戰慄，而後是一片疑惑和窘迫，不知何以這樣的故事竟會收入正典中。也許有些人心裡會暗犯嘀咕，寧願聖經裡沒有這段不明所以的經文；起碼，這樣聖經的內容看來會清爽許多，不枉其「聖」經的尊號，也讓我們這些「聖」徒少一點難堪。

士師記進入末五章後，在文學特色上顯然出現了變化。士師記的中段（三7～十六31）可謂「士師列傳」，敘事焦點清楚，集中在個別士師的事蹟上；而在這一系列士師故事的底層，貫串整體的動機、反覆出現的套句是「以色列人行耶和華眼中看為惡的事」（三7、12；四1；六1；十6；十三1）。但跨進第十七章，「以色列人行耶和華眼中看為惡的事」這個套句消失了，取而代之的是「那時以色列中沒有王」（十七6；十八1；十九1；二十一25）。這兩大段故事沒有外族的入侵，因此也沒有上帝興起士師對抗外族的事蹟。對胸懷正義、篤信善惡有報、期待罪惡受懲的讀者而言，這兩大段故事的結局似都沒有大快人心的暢快感，作惡的

角色似被擋置，沒有應得的賞罰（poetic justice），<sup>2</sup>讓人摸不透故事要導往哪個方向。

然若深究這兩段故事，我們其實會發現寫作者／編輯者特意使用的一些筆觸，在在透露一些訊息。這些文學手法的重點並非基於文藝的美學目的，而是與其神學關懷息息相關，其中最為突出的文學手法，當屬暗藏的「諷刺」。

細讀士師記末五章中，「諷刺」的果效往往是以兩種方式來呈現：一是將對反的事物緊密並置，一則是對比故事首尾的差異。不論是哪一種，我們都可發現其針砭是隱藏式的。因此，雖說這段經文並無太多編者插入的評論文字，但其中的批判卻仍是可體察的。甚至，正因是無聲的嘲諷，反更強化了果效。

以「並置」來說，米迦的名字與行為就是很好的例子。「米迦」的名字是「誰能像耶和華？」之意，帶有對上帝的尊崇，但名字終究僅是符號，無法管束米迦的行徑；當米迦讓自己有個神堂，製造了家中的神像，還煞有介事地讓自己的兒子成為家中神壇的祭司時（十七4～5），他的名字成了自己行為絕佳的嘲諷。此外，米迦稍後雇為家中專屬祭司的利未人，應是保存、執行真實敬拜的重要管道，而今卻因優渥的條件，

---

2. Poetic justice, 直譯為「詩性的正義」，意指理想的賞罰。這是小說、電影或連續劇慣見的劇情模式，亦常是讀者和觀眾常有的期待與要求，讓作惡者在最終得到懲罰，讓蒙受不白之冤、經受慘痛之苦的主角，在結局能有翻轉的平反。這很明顯是出於心理和教化的需求。

甘於成為米迦家中的祭司（十七 10），將全以色列的信仰，壓縮為個別家族的神明。甚至，米迦還為此舉沾沾自喜，認為自己因家中有利未人作祭司，必能大得上帝的祝福（十七 13）。短短數節，我們便看到許多對反、扭曲的事物並置，形成諷刺的效果。

另外，在利未人之妾的故事中，利未人離開伯利恆後，原要找尋一個以色列人居住的城邑，不料進入以色列人居住的基比亞，得到的不是安全，反換來極大的危難。而當基比亞的匪徒要求與利未人交合時，招待利未人的房主一面央求基比亞人不要行醜事，一面卻大喇喇、臉不紅氣不喘地願將自己的女兒送出去，順便慷利未人之慨，要把他的妾送出去受人玷污和凌辱（十九 24）。在第二十一章，以色列眾支派為了不讓便雅憫支派消失，因而建言在「耶和華的節期」搶奪女子為妻（二十一 19 ~ 21）。「耶和華的節期」理應是歡慶或神聖莊重的時刻，如今卻成為遂行搶奪與一逞暴力的時刻，甚至還能為此想出一套說詞來，半求情半欺哄同時又語帶威脅地要求遭搶的示羅人接受這強奪的行徑（二十一 22）。這些將對反事物並放在一起的筆法，也是暗暗表達諷刺的手段，傳達批判之聲。

而以故事結構前後對比差異的諷刺來說，身為米迦專屬祭司的利未人，為了利益可以當一個家的專屬祭司，那麼，當更大的誘惑出現時（成為一個支派的祭司；十八 19），自然亦可棄米迦而去。米迦原是擁有神像神壇的人，自以為能得上帝的祝福，結局卻落得「無所剩」（十八 24）。同樣的情況亦發生在搶奪神像的但支派身上：作者在記述他們攻

城之後，記載的是但人為自己設立偶像，緊接著就一筆帶到但「遭擄掠」的日子（十八 30），讓讀者／聽眾將「偶像」和「遭擄」二者作一個內在的連結，不把佔領拉億的事蹟看成一項祝福，進而讓擁抱偶像的米迦和但族，在結局雙雙落入一場空。

在利未人的妾的故事方面，身為丈夫的利未人原以極大的誠意要將離開的妾勸回來（十九 3），但在垂危之時，這位被勸回來的妾，反變成被拋出去的護命符，被利未人主動拉出去（十九 25）交給暴徒。而為了替一個利未人出一口氣，表達對傷害無辜者的忿怒，眾以色列人聯合起來對付便雅憫支派，其結局是更多的無辜者受害（二十 48），甚至，為了彌補這個過犯，還要再造成更多無辜者（基列·雅比及示羅的女子與城民）的痛苦（二十一 10 ~ 12、20 ~ 23）。士師記的編者在這幾章中異常地冷靜和壓抑，對如此血腥之事幾乎鮮露情緒，不像先知書裡怒髮衝冠、潑辣刺耳、口無遮攔的鐵漢罵街，但潛藏在語言文字底層的，仍是洶湧的鳴鼓之聲，留待吾人明辨細聽。

除了對反並置及故事架構內在的諷刺，釋經者亦從士師記末五章找到其他的文學特色，尤其是跨書卷的指涉，增進我們對經文的了解。<sup>3</sup>筆

3. 例如，米迦和但支派建神像的記載，與列王紀上十二章 25 ~ 31 節耶羅波安在伯特利和但兩地設立金牛犢的事件相互呼應。第十八章但支派北遷的故事，與約書亞記中以色列人過約旦河、進入應許之地、攻打諸城的架構有類似之處，只是但支派遷徙並佔領拉億的故事，成了以色列人進迦南地故事的對照，導致完全相反的評價。亦有釋經者比較第十九章利未人夜宿基比亞的那一夜，和創世記第十九章所多瑪意圖侵害兩位天使的故事，指出本段故事更特意突顯強調基比亞人的敗壞和罪惡。

者在此僅借用英國聖經學家 Phillip Satterthwaite 的觀察，作為這五章文學觀察的小結：士師記末五章的這兩段故事，開頭都是一個人或一個家庭的問題及罪惡，進而卻勾連出群體性的效應，讓一個支派或整個民族取代故事的主線，躍為敘事的主角，捲入罪惡之渦；這意在突顯以色列的各個層面——個人、家庭、社會、國家——都陷於疾病。<sup>4</sup>前文提及，初讀本段經文，可能會讓讀者有種渺無正義和賞罰闕如的荒謬感，缺乏應有的善惡果報；然而，正因沒有可見的正義，沒有理想的賞罰，才更使這段經文所突顯的荒謬和混亂饒富深意。當錯亂而扭曲的價值當道，所行的便只剩「各人眼中看為正的事」。以下，我們將進一步從「權力」及「宗教」這兩個向度，來討論這深陷「疾病」之中的以色列士師時代。

## 二、權力：操弄的權勢，拳頭的正義

「權力」是兩者或以上彼此的從屬關係。當從屬關係出現極大的傾斜，我們就會看到不平等的宰制和壓迫，而決定這權力關係變化的，往往是權勢和利益——簡言之，就是比誰的拳頭大。「拳頭定勝負」，正是士師記最後五章權力關係的最佳寫照，也呼應了「各人行自己眼中看為正的事」的判語。

前文說過，在第十七章成為米迦家庭祭司的利未人，到第十八章「升級」成為整個但支派的祭司；決定這箇中轉變的，其實就是金錢和武力

4. Phillip Satterthwaite, “‘No king in Isreal’: Narrative Criticism and Judges 17-21,” in *Tyndale Bulletin* 44:1 (1993), p.770.

的實際差距。倘若神職人員可以待價而沽，有權勢者自可憑金錢的實力一決勝負。利未人可換得更好的名聲和地位（「你作一家的祭司好呢，還是作以色列一族一支派的祭司好呢？」是多悅耳的利誘和恭維），喊價的但支派也自以為可將神職人員的福份據為已有。而除了名利的權勢，我們從十八章 16～17 節亦看見，六百名「帶兵器」的但人早已守在門口，光明正大地掩護搶取神像的五位探子。表面雖說是要問利未祭司的安（十八 15），實質卻是軍事力量的展示。

這拳頭力量的差距，也展現在但人對米迦的回應上。當米迦率眾追上來，但人再次不客氣地展現自己的實力：「你不要使我們聽見你的聲音，恐怕有性暴的人攻擊你，以致你和你的全家盡都喪命」（十八 25）。而氣急敗壞追出來欲理論一番的米迦，眼見對方「勢力比自己強盛」（十八 26），也就只能像隻貌甚凶猛的貓，出來扮老虎喊個兩聲，就夾著尾巴回去了。在沒有標準、以「自己眼中看為正」來決定一切的時代，決定情勢的自不是道理，而是訴諸拳頭。

除了以拳頭大小來決定利益，這段經文在處理性別關係的問題上，亦呈現權力的傾斜與不平衡。這在第十九～二十一章的故事中，尤為明顯。我們在十九章一開始看到的是利未人的妾離開丈夫，但除了這個舉動是主動性的之外，這位妾在接下來的故事中完全淪為被動性的角色。身為男性的利未人，為何要大費周章地將對自己發怒或不忠的妾勸回來？我們發現，這女子從頭到尾都沉默沒有台詞，沒有自己的聲音。其次，利未人到伯利恆雖是要挽回自己的妾，但在伯利恆的那幾日，我們

幾乎沒有看到這對夫妻的互動，反而有極多的篇幅描寫兩位男性的對話（十九 5 ~ 9）。在這段對話期間，離家的妾又在做什麼？她是否僅是男人利益角力間的籌碼？而行至耶布斯附近，在商量住宿問題時，對話是發生在利未人和他的僕人之間（十九 11 ~ 13），這位妾再次無聲，並緩緩步入她最終的命運。

第十九章也同時引導我們進入第三個權力問題：本地住民與外來者之間的關係。來自以法蓮山地（十九 1）的利未人選擇進入基比亞，原是因為不願進入外族人的城，希望在同是以色列的城中過夜，受人招待。但在十九章 15 節我們卻看見，他們「就坐在城裡的街上，因為無人接他們進家住宿」；直到晚上，才有一位同樣來自以法蓮山地的老鄉親（十九 16）接待他們住宿。短短數語，隱藏著對基比亞人待客之道的抗議。但基比亞人對外來客最大的虧負，是表現在性的慾念上。這裡最大的問題不是同性交合，而是對異地人粗暴的羞辱，並藏著異地情調的嘗鮮快感。強制人做出某種行為，是讓強制者享受權力的操縱慾，證明自己高於受制者，一如能用搖桿來操縱電玩上的角色人物；強迫與人交合，則是用身體去宰制另一個軀體，用肌膚和身體的知覺來體會權力的暢快。當被宰制的帶有異地情調或未知的陌生色彩時，宰制他者的快感可能就越發興奮；<sup>5</sup> 相對地，被宰制的一方因為陌生和不熟悉，而顯得越發恐懼。本段的故事呈示，基比亞非但沒有款待異鄉人，反對客人行身體的宰制，將自己的快感建立在外來者陌生的驚懼上。

---

5. 是否因此情色產業總要推陳出新，一方面發掘新鮮的女體，一方面讓這些女體扮演具有某些社會意涵的角色，滿足對某些「異體」和「他者」的操縱感？

面對這樣的權力宰制，利未人和他的老鄉親如何回應呢？我們在此再次回到男女關係的權力結構上：假使男體的交合是不被接受的，那難道強暴女性、「任憑」他人「玷污」，就是被允許的嗎？從老人的回答（十九 23 ~ 24）來看，這對他彷彿是自然不過的事。而在此時，我們看見這位妾又一次被噤聲，被消音。在男人（利未人、老鄉親、基比亞人）的角力中，身為女性的妾徹底淪為女體。而利未人自己親手把妾拉出去（十九 25），供人尋歡，更顯示出一個不願受暴又身處弱勢的男性，把更弱勢女性的受暴，當成自己的逃生妙策。這裡出現的，活生生是兩個層次暴虐的轉換：第一層是本地人對外地人的暴力，第二層則是受脅男子對所屬女人的暴力。而其結局？乃是最頂層的本地男人，以「終夜」施暴的方式虐待最底層的外地女子。這是社會與性別階級的雙重宰制與羞辱：

	本地人	外來者
男性	基比亞人	利未人
女性		利未人的妾

在此終夜強姦後，利未人似竟忘了這回事，繼續準備上路（十九 27），甚至在見到自己的妾時，仍可淡淡地說：「起來，我們走吧！」

（十九 28）。女人依然被消音，只能用軀體表達無聲的抗議（十九 26～27）。對照先前男子大老遠跑來找回自己的妾，如今卻又如此輕鬆將她視為無物，其實就扣連到本文先前所存的疑問：這利未人為何大費周章將自己的妾勸回來？這是否與財產有所牽連？從種種跡象來看，這女子確實可能僅是財產的一種。利未人要追回的不是家庭成員，而是握有的產物。至此，男女關係的互動，已異化為主客的權力宰制，握有更大拳頭的男人自然可「行自己眼中看為正的事」，親手將自己的女人推到這般下場，且故事並未就此打住。我們看見，利未人對這女子身體的利用，不只在活著的時候，連死後都不放過：他「用刀將妾的屍身切成十二塊，使人拿著傳送以色列的四境」（十九 29）。

屍身的展示有何意義？姑不論有何意義，這女子身體的功用可說被榨盡到最後。利未人並未將這妾妥為埋葬，反而流傳各地，等於讓她永無善終。而其目的呢？從他在第二十章的發言可看出，藉著這被支解的女體，他得到了一個新玩具：語言的權力——這是本段經文出現的第四種權力型態。在他手中的女體是某種符號，但誰有權利解釋這些符號、賦予意義？死去的女體無法為自己發聲，活命的利未人才有發言權和解釋權，讓這些屍塊承載了溢出原本範圍的內涵。

他是怎麼說的呢？「基比亞人夜間起來，圍了我住的房子，想要殺我，又將我的妾強姦致死」（二十 5）。他用全稱性的「基比亞人」取代了「基比亞城中的匪徒」，且將自己的危機改換為將要「被殺」，渲染情緒。他更把自己親手把妾交給匪徒的行為隱匿起來，將自己與這受虐

事件的關係撇清。若說有什麼權力是成本最低廉的，恐怕就是言說、解釋的權力。以拳頭決定勝負的權力，不論是經濟或軍事，都要有一定成本的累積；男女關係及主客關係的權力，也要落實在具體的行為上。但語言的權力，卻可成為成本最小、效益卻最大的的權力型態。歷史的解釋權——小從個人經歷的解釋，大至教會群體與家國歷史的撰寫——若用於服務特別的目的，講出一番操弄性的說詞來，實可翻轉天下於一夕。這種「拳頭」只消出一張嘴，卻能連串啟動各種權力機制（軍事、經濟、政治、性別、社會、宗教），傾注成本，調動資源，只為消滅敵手。以色列人在第二十一章 22 ~ 23 節所發明的說詞，也是語言操弄的例子。而在一切語言操弄中，最可怖也最腐敗的型態，莫過於語言權力與宗教勢力的結合，因它使人類的言說跟神明的權威勾搭上線。在第十八章，但人北遷的事蹟原是背離約書亞時代分配的土地，但當語言被用來滿足自己的意念時，背叛也可一變而登神聖之門，一如探子所言：「上帝已將那地交在你們手中；那地百物俱全，一無所缺」（十八 10）。而在看罷士師記末五章各樣的「權力」型態後，我們亦將進入「宗教」問題的討論。<sup>6</sup>

6. 在關於男女的權力問題上，另一處值得留意的經文，當屬第二十一章搶奪處女和跳舞女子的情節。再一次，男人殺戮、角力的結果，要由女性來承擔。當然，除了被搶來的女子外，基列·雅比的族人似也遭到了劫難（不過從經文似未明言基列·雅比人真被屠殺殆盡，且從撒母耳記上基列·雅比人繼續出現的線索來看，基列·雅比人是否真被擊殺，是可以討論的。但族人中有女子被搶，對某些家庭造成傷害性的影響，也是可想而知的）。不過在這裡，為了延續支派命脈而尋求女性身體來生育後代的意圖，是相當明顯的。諷刺的是，原是為了替一位女子伸張正義，換來的卻是更多女子遭受不義的對待。為了避免咒詛，為了保護男人免受咒詛，解決的方式亦是直接搶奪女人，以免災禍臨到男人身。

### 三、宗教：屬靈真言滿地找，落花水面皆宗教

本文前面曾經說過，「諷刺」是本段經文極為顯著的文學筆法。細讀這些諷刺，會發現這些嘲諷幾乎都與宗教現象連在一起。前文已談過米迦其名與其行的例子，但在米迦及偶像的故事中，仍有其他對於宗教方面的批判。

我們在第十七章不斷讀到「上帝」或「耶和華」，但故事本身卻顯示上帝的角色是口號更大於實質。當米迦把偷來的金錢還給他母親，他母親彷彿念咒語或誦經般地說：「願耶和華賜福與你」（十七2）；更甚者，他母親說要將這些銀子獻給上帝，目的是為了雕刻神像（十七3）。對任何身處猶太教或基督宗教傳統的讀者來說，將這兩件事連結在一起，是難以思議的。在此家庭的宗教氛圍下成長，米迦的名字要不成為他的諷刺，都很困難。而米迦邀請利未人成為自己神堂祭司的行徑，更是讓從全地、全以色列的上帝，淪為功利性、個體性、地方性的神明。我們在此處處看到真實信仰的半個身影，但卻又很奇異地與非信仰性的現象結合在一起。我們可說這裡是打著上帝之名，滿口仁義道德，顛倒宗教規定，操作個人目的。米迦以為上帝會因為家中有一位利未人作祭司而大大賜福與他，顯見他對宗教儀式有部份的認識，但其用心卻只是把上帝馴鎖在自己的控制之下；上帝若專門服事他一人，那就最好了。米迦的宗教觀，代表一種「私有化」的神學，好滿足他「眼中看為正的事」。

在第十八章，利未祭司面對但人探子的詢問，他如何知道這些問題的答案？是他個人亂發預言，抑或有所依據？從經文的呈現方式來看，這祭司未加求問就直接回答了，只因他的身份和回答披著宗教的聖衣，就增添了幾許權威（十八6；畢竟，他提到了上帝的名字，不是嗎？）。當他為了擔任一個支派的祭司，而將雕像、以弗得、神像等全部取走時，全地和以色列人的上帝，彷彿也變成可攜式的神明，永保安康。雖然利未人的「預言」果真實現，但作者顯無肯定之意，反把焦點放在整個支派的偶像崇拜上。從但人奪取神像的行徑來看，上帝對他們而言只是為了求保平安，保佑他們爭戰得勝。宗教術語雖然滿溢，但處處亦是操縱上帝的意欲。然宗教的言說雖瀰漫空氣中，我們卻可發現，在第十七和十八章的故事裡，上帝根本未曾開口。人言的叨絮，對照上帝的沉默，顯得異常地嘈切錯雜；而上帝的不言，往往也是最教人心驚的審判，因我們永不知審判何時來到，只能「行自己眼中看為正的事」。

在第二十章中，以色列人在還未聆聽事件的來龍去脈前，就已做好作戰的準備；<sup>7</sup>而在聆聽利未人的說詞之後，他們也立刻決定與基比亞人作戰。原本，敘事若直接進入戰場的實況，可能就沒那麼多文章了，偏偏以色列人在決定攻打便雅憫支派後，冒出了到「去伯特利求問上帝」（二十18）的事件。這一問，就問出了饒富趣味的宗教問題來。

此處首先問誰應第一個前去與便雅憫人作戰，上帝的回應是猶大人。這樣的回應令人立刻想到士師記一開始相似的情節，只是此處的發展與

7. 第二十章1節的「出來」具有軍事的意涵，表示是為了打仗而出動。

第一章截然不同。在士師記第一章，問出猶大支派後，接下來猶大人確實在爭戰中成為故事的主角；但在這裡，問出個猶大，往後卻再也未曾出現猶大的影子。從戰事的記述，我們看不出這場戰役與猶大有什麼積極的關聯。以色列民一連三問，一連二敗，似乎到要抬出祭司和約櫃、獻上燔祭和平安祭，才以致勝。

其實，面對這群一頭熱血、先斬後奏、只想找上帝背書的子民，上帝的回答也充滿了機巧。既然這群子民只把上帝當成可操縱的神明，那上帝何不也玩起語言遊戲來。誰先上去？猶大先上去——但我可沒說你們一定會贏啊。可不可以打？可以啊——但我也沒說你們不會輸。上帝的回答可謂安全又有保障，毫無落人口實之虞。以色列民忙著備戰，自以為上帝必然站在自己這一邊，結果卻連吃二敗，直到第三回，上帝才明確說將會克敵致勝。這其實教我們看見，當一頭熱栽進求問上帝、只想尋求上帝的背書時，表面答案的解釋與人心所料想的，可能相去甚大。求問上帝，並非一竿進洞的保證。既然人用問題唬弄上帝，操縱上帝，上帝似乎也回應人，給出雙關的答案。從第二十一章以色列民向上帝的抱怨來看（二十一3），這些人在一逞殺慾後，才來質問上帝，而上帝這回也就不再給予任何回應了。餘下的情節，再次還原到宗教與權力的結合，大行自己「眼中看為正的事」，讓拳頭和武力決定一切。更多的無辜者受害，目的僅是為了填補以色列民自己挖出來的洞。在「耶和華的節期」進行搶妻，更大大消遣了以色列民的宗教心理。這無疑形同今天的教會在聖誕節或復活節大幹一票，為的是保存教會的青年團契或兒童主日學一般滑稽。

## 四、彼時以民沒有王，今日我等又若何？

如果士師記在意的僅是正確無誤地記載歷史，那麼，這裡的故事就僅是過去之事，與我們無關了。帶著基督教的視角來閱讀希伯來聖經，最有啟發性的方式之一，可能是讓以色列人的故事成為基督教會的鏡子。士師記末五章雖論及整個以色列社會及宗教的混亂，但在將之套於當前的社會之前，理應先套在教會自己身上；也許這段荒唐混亂的光景，本是讓信仰群體真貌現形的照妖鏡。

前文曾提及，士師記末五章與士師記中段有項明顯的區別，就是沒有外族的攻擊，因此也沒有個別士師的抗敵事蹟。然而，這並不意味著以色列民沒有了敵人。情況正好相反，以色列的敵人就是自己：

- 充斥宗教及屬靈口號，呼喊上帝之名，卻無信仰的實質；
- 上帝被壓縮為個人或家庭的上帝，被化約為可資操縱的私有化神明；
- 米迦從家中得到一個與信仰密切關聯的名字，卻做出完全悖乎其內涵的行徑，略見家庭在信仰教育與傳承的失落；
- 權位和金錢的利誘，可使以色列的神職人員放棄職守，成為服事某些以色列人私慾的幫手；

- 以色列的但支派因遭遇困難，故而未能持守所分派的土地，反而行自己眼中看為正的事，北遷至豐美的土地，還美言獲得上帝的保障；
- 以色列的基比亞人非但未善盡待客之道，反而侵害來訪同屬以色列的客人，並輪暴手無寸鐵的以色列女性；
- 利未人將女人當作救命的工具，進而成為操弄語言權力的利器，攬動整個以色列民族，讓整個民族團結起來，攻打同屬以色列的一個支派，手刃許多以色列便雅憫支派的無辜者；
- 以色列人的集會先拍板定案後，再來求問上帝；
- 為保全以色列的一個支派，犧牲另一批以色列民，甚至挑上耶和華的節期，公然搶劫……

以拳頭和權勢來解決問題，讓信仰變成人可操弄的宗教，各人都行自己眼中看為正的事——此般的以色列已不需要外在的敵人，自家的內耗就足以讓她亡國。這對我們是莫大的提醒：

- 對弱勢者的歧視、傷害、貶抑，信仰群體是用言語和行為表達抗議，積極尋求改變，抑或默許容忍，充耳不聞，甚至成為推手，為權力的宰制找尋合理化的理由，強化權力的結構呢？

- 當「感謝主」、「讚美主」、「平安」、「哈利路亞」的問安聲在會眾間此起彼落，甚至變為口頭禪；當「要復興」的呼聲掀翻教堂建築的塔頂，期待教會征服膜拜偶像的這地，我們是否先征服了自己的盲點和試探，例如：不思更深了解這地的文化、卻直嚷著要徹底改變這地？
- 當領受的異象遭遇困難（如但支派），又碰到更優渥的條件（如利未祭司），我們是否也會想離開自己的陣地？美國聖經學者 Daniel Block 犀利的問題：「作個家庭的牧師好呢，還是作個超大教會的牧師好呢？」

信仰群體的敵人，首在自己，這是士師記總結全書的方式，亦是這末五章對我們最深切的啟迪和提醒。



# 早期敘利亞基督教史與新約聖經翻譯

■ 蔡銘偉

## 一、前言

回顧早期基督教宣教史，西方教會基督教故事總是叫人耳熟能詳，然而東方教會的基督教史卻不甚醒目。不過，不論東西方教會的發展的成果如何，兩者都是根源於耶穌基督的福音，「由不同的人撒種，栽植於不同的土壤，以不同的面貌成長，由不同的人收割」。<sup>1</sup>然而，更重要的是，吾人不當忘記，基督教原本就是發源於東方的宗教。亞洲教會史才是最早的基督教會史。亞洲教會比西方教會更早擁有第一座教堂、第一份新約譯本、第一位信仰耶穌基督的君王以及第一個基督教王國。<sup>2</sup>

在本文中，提及「亞洲基督教」、「亞洲教會」或「東方教會」等詞語時，係指文化上的用法，而非嚴謹的地理用法。例如伯利恆、耶路撒冷、安提阿以及亞美尼亞等早期基督教發展的重要據點，在地理上全屬於亞洲，然而，其文化、甚至政治上或遲或早歸屬西方。換句話說，「亞

1. Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, Second ed., (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1998), xiii.

2. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, xiii.

洲基督教」、「亞洲教會」或「東方教會」等詞語在本文中係指幼發拉底河以東、美所不達米亞平原、波斯甚至中國的區域。<sup>3</sup>

本文的第一部份重點在探討基督教在東方宣教的第一個站—敘利亞的早期基督教史，特別著重在第三世紀以前之發展。第二個部分研究重點在於敘利亞文聖經譯本的抄本傳統及其特色。

## 二、基督教在敘利亞教會的傳布

公元 70 年羅馬將領提多 (Titus) 攻破耶路撒冷城，造成大量猶太難民潮，史稱「第二次大流徙」(the Second Diaspora)，其中很多人向東逃向波斯躲避迫害。令這些流亡猶太人意外的是，波斯帝國竟然允許這些猶太人繼續享有過去羅馬帝國時代享有的特權：免服兵役及敬拜君王。<sup>4</sup> 因此在波斯境內逐漸形成猶太社群。而基督徒（其中多是猶太人）也在這次流亡中分散各地，向波斯逃亡的猶太基督徒加入了當地的猶太社群中。也因為如此，猶太基督徒便成為最早把基督教傳進亞洲的第一批人。在羅馬帝國版圖以外的地區的基督教發展，基督教藉著猶太基督徒傳播，是亞洲基督教的一大特色。<sup>5</sup>

在基督時代，是由帕提亞人統治波斯地區。帕提亞人是游牧民族，

---

3. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, xiv.

4. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 11.

5. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 10.

文化水準很低，但是極驍勇善戰。公元前 53 年，帕提亞軍隊在伊得撒 (Edessa) 附近把凱撒大帝派出的遠征軍打得潰不成軍。由於這場關鍵性的戰役，羅馬帝國的勢力便無法繼續向東深入波斯地區。在羅馬帝國和波斯帝國之間的緩衝區，約在今日敘利亞地區成立了幾個獨立的小王國。其中奧斯尼內 (Osrhene)、阿迪阿本 (Adiabene) 便成為早期基督教進入亞洲最重要的兩個據點。

### (一) 敘利亞文與敘利亞教會

所謂的「敘利亞」教會是指使用「敘利亞」語文的基督徒。敘利亞文是一種亞蘭文的方言，通行於整個敘利亞以及美所不達米亞世界。不僅如此，敘利亞文成為東方教會的主要語言，就像是拉丁文是西方教會的主要語言一樣。<sup>6</sup>

在第二世紀，敘利亞地區使用敘利亞文、拉丁文以及希臘文，然而，隨著譯成敘利亞文的基督教作品增多，敘利亞文便在基督教會中取得優勢地位。敘利亞文不僅是成為希臘文的基督教著作傳進東方基督徒間的媒介，也藉著敘利亞文譯本，東方基督徒開始接觸希臘哲學，特別是亞里斯多德的哲學。而阿拉伯人最早也是通過敘利亞譯本接觸希臘哲學。而另一方面，一些敘利亞修道院則致力將敘利亞教會的讚美歌、東方教

6. 事實上，敘利亞文也是印度、中國基督教（景教）的禮儀用語，參 Ian Gillman and Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999), 26.

會聖徒故事譯成希臘文、拉丁文以及斯拉夫文。<sup>7</sup>

當福音書譯成敘利亞文時，其所用來表達希臘文「拯救」的詞語，原來是「生命」的意思，因此，希臘文的「拯救者」在敘利亞文中，就是「賜予生命的那一位」的意思。<sup>8</sup> 值得注意的是，在《尼西亞 - 康士坦丁堡信經》(Niceno-Constantinopolitan Creed)中，「賜予生命」是歸在「聖靈」的內容中。然而，以「生命」來表達「拯救」的概念，這並不是亞蘭文的用法，也不是希臘文福音書的觀點。這可說是敘利亞教會獨特的神學理解方式。<sup>9</sup>

而敘利亞基督教發展史，便以前述及的兩個獨立小王國奧斯尼內首都伊得撒 (Edessa) 以及阿迪阿本首都阿裴拉 (Arbela) 作為發展核心。<sup>10</sup> 然而值得注意的是，這兩個小王國比起希臘羅馬來說都更為波斯化。它的統治者是說亞蘭語的阿拉伯人。<sup>11</sup>

---

7. Gillman and Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, 27.

8. Gillman and Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, 26.

9. Gillman and Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, 27.

10. Bruce Manning Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 4-10. Gillman and Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, 21-65.

11. 莫菲特 (Samuel H. Moffett), 〈東亞的宣教—論其歷史脈絡 (Mission in an East Asian Context)〉，《台灣神學論刊》6期 (1984) , 36。

## 1. 伊得撒 (Edessa)

伊得撒位置在安提阿東北方兩百哩處。伊得撒位在兩條古代商旅路線的交會之處，一條是東西交流大道「絲路」，是絲路西端起點安提阿進入亞洲內陸的第一站；另一條是南北向的貿易路線，往北到達斯拉夫人境內，往南可達埃及、阿拉伯。早在公元第二世紀，伊得撒的猶太人已經把舊約譯成敘利亞文。<sup>12</sup> 不過，敘利亞文的舊約並非譯自希羅基督徒所採用的七十士譯本，也不是希伯來文的原文聖經，而是巴勒斯坦會堂的亞蘭文譯本，書中加插了許多釋義和例證。<sup>13</sup>

伊得撒由於處在兩個大帝國（羅馬、波斯）之間，因此其政治立場常受兩者的左右。直到公元 164 年，羅馬帝國將伊得撒納為其屬國，伊得撒王也就成為羅馬帝國的藩屬王之一。

伊得撒的基督教歷史傳統認為，伊得撒在公元第一世紀中葉已經有基督教宣教師將基督教信仰傳入該城，而且其基督教淵源可以連結到使徒多馬。然而這些資料至少都在第四世紀以後成書，其內容多以傳說為主，故不為多數學者所採。不過第二世紀以後基督教在伊得撒的發展，則是可信的（詳見後述）。

---

12. Gillman and Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, 26.

13. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 74.

## 2. 阿裴拉

從伊得撒往東四百哩，有另一個小王國阿迪阿本的首都阿裴拉（Arbela）。阿裴拉據守底格里斯河上游東北處，約在今天伊拉克北方境內伊比爾（Erbil）附近。阿裴拉是基督教進入中亞地區的重要根據地。

有學者指出，基督教卻是從較東邊的阿裴拉向西傳到伊得撒。<sup>14</sup> I. Gillman 和 Has-Joachim Klimkei 指出，阿裴拉早有可觀的猶太人居住。這群原本信奉異教的猶太人在公元四十年因著一位領袖而歸信猶太教。這群猶太人並不受傳統拉比的影響，反而願意向敬虔的猶太人以及巴勒斯坦的猶太基督徒開放。因著這個原因使得猶太基督徒逃離巴勒斯坦地區往亞洲前進時，便前往這個對猶太基督徒友善的城市聚集。在第一世紀末期，基督教就已經在阿裴拉猶太人以及「敬畏上帝的人」中建立了穩固的基礎。<sup>15</sup>

第一世紀猶太史學家約瑟夫指出，有一名阿迪阿本國王埃薩（Ezad）在登基之前，曾前往波斯灣阿拉伯地區訪問，在途中一名猶太商人使他歸信猶太教。而埃薩回到阿迪阿本時，發現其母后海倫娜（Helena）亦已歸信猶太教。<sup>16</sup> 姑且不論這類傳說的可信度，卻一定程度地反映了亞洲基督教早期的發展和猶太基督徒密不可分的事實。

---

14. Gillman and Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, 33; Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 73-74.
15. Gillman and Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, 33.
16. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 74.

然而在地理上阿裴拉跟基督教的發源地巴勒斯坦的距離與伊得撒跟巴勒斯坦的距離比起來要遠上一倍的距離，所以基督教是從阿裴拉傳進伊得撒這樣的說法並不合理。同時，從阿迪阿本的基督教傳統來看，阿裴拉的基督教發展，和猶太人並無多大關係，相反地，認為阿裴拉的基督教和伊得撒都是上溯於耶穌七十個門徒之一的阿達伊（Addai）。<sup>17</sup> Moffett 從關於阿迪阿本基督教發展的傳說認為，是有足夠的理由相信阿迪阿本在第一、第二世紀之交已經開始福音化。<sup>18</sup>

### 三、伊得撒與早期基督教關連性

#### （一）傳說

根據優西比烏所收集自伊得撒的兩份書信文件顯示，伊得撒王阿布甲（Abugar）五世因為罹患疾病，曾寫信給耶穌，邀請耶穌訪問奧斯尼內，阿布甲五世願意提供耶穌一個避難之處，以躲避猶太人的迫害，而耶穌也寫信回覆，表示「他的使命尚未完成」，但是會差遣他的門徒

17. 例如《使徒教義》(*The Doctrine of Apostles*) 指出第一位到阿迪阿本宣教的宣教師阿加爾，是伊得撒宣教先驅阿達伊（傳統上他被認為是耶穌七十門徒之一）的繼承人。參 Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 74.

18. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 75.

前往。在信中並有一幅耶穌像。<sup>19</sup> 在耶穌升天之後，這個使命則推派多馬完成。使徒多馬派遣他的門徒阿達伊前往伊得撒宣教，並醫治了阿布甲五世。而阿達伊相傳就是耶穌七十門徒之一（路加 10:1）。伊得撒基督教傳統十分推崇這個傳說，因為這個傳說把伊得撒的宣教和多馬聯繫一起。

有關於耶穌門徒阿達伊的傳說主要記載在第四、第五世紀的敘利亞文獻《阿達伊論》中，推測優西比烏對於阿達伊宣教事蹟的認識應該也是得自另一個較早的版本。在《阿達伊論》中，記載阿達伊在奧斯尼內的宣教過程。他首先致力於對猶太社群的宣教。阿布甲五世聽到他的到來，立即召見他，皇帝的病就奇蹟似地痊癒。第二天，皇帝召集全國上下聆聽阿達伊教導關於他能力的來源，以及耶穌基督降臨的事蹟。

## （二）莫菲特評論阿達伊傳說

對於上述的傳說，歷史學者莫菲特（S. Moffett）認為，我們不應輕易地否定這個傳說的價值，相反地，我們卻可以從這傳說中試著重組伊得撒基督教歷史：

---

19. 相傳在信中還畫了一個耶穌像，阿布甲五世打開信看到耶穌畫像，多年疾病即刻痊癒。這個傳說故事成為敘利亞教會傳統繪畫藝術中重要的主題之一。Gillman and Klimkeit, *Christians in Asia before 1500.*,32, 35-36. 並參 <http://www.exultet.it/sindone.html>、<http://www.livingmiracles.net/Images.html>。這兩封信當然是假造的，早在第六世紀羅馬人已經激烈抨擊這批信件的真實性。不過，即使是假造的，這批假的書信被人視為珍寶，並成了驅魔的靈符。參 Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 50.

1. 伊得撒作為早期教會發展中心，不是以較多人認識的十二使徒之一的多馬，卻以較少人認識的七十門徒之一作為教會起源，故此可信度提高大為提高。因此，稱呼阿達伊為「東方教會之父」是很合理的。
2. 公元 37 年有一群希羅化猶太基督徒向北逃至安提阿與塞浦路斯。安提阿和伊得撒距離甚近，故福音由安提阿傳至伊得撒的可能性很高。另一個福音傳入伊得撒的可能年代，可能是公元 70 年。因為公元 70 年耶路撒冷被毀，基督徒四出逃亡，可能是在此時福音傳入伊得撒。
3. 早期伊得撒教會的猶太特色，是阿達伊傳說中第三個符合教會歷史的特徵。《阿達伊論》記載阿達伊是猶太人，出生於該撒利亞腓立比。阿達到達伊得撒之後，最先在猶太人中工作，而作絲綢貿易的猶太人是他首批的決志者與教會領袖。

由於《阿達伊論》成書的日期不早於第一世紀，因此其描述第一世紀的伊得撒，在內容上值得商榷。然而 1909 年出土的一份以古敘利亞文寫成的文獻《所羅門頌歌》（寫於 AD80 或 100 年）中，所描述伊得撒教會的狀況來看，伊得撒教會是十分猶太化的教會。<sup>20</sup>

---

20. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 53-54.

### （三）伊得撒與基督教關係的可靠記載

雖然阿布甲五世成為基督徒的傳說並未得到可靠的史籍確認，然而阿布甲五世的子孫，阿布甲八世和基督教的密切關係卻是可以確認的。由於羅馬帝國日漸強大，阿布甲八世於公元 177 年登基的時候，成為羅馬的藩屬王。種種跡象顯示，阿布甲八世極有可能已經成為基督徒。例如根據《伊得撒編年史》(Chronicle of Edessa) 記載，公元 202 年洪水侵襲伊得撒，王宮中的基督教堂亦被洪水破壞。<sup>21</sup>

此外，最有力的證據，來自伊得撒城中一位著名的人物巴得撒尼 (Bardaisan) 所著的《國家法律》一書，該書中提到「當阿布甲信主之後，下令凡自我閹割的都要斬手。從那時起，就沒有人自我閹割了。」<sup>22</sup> 巴得撒尼所記載的自我閹割，是伊得撒當地受歡迎的宗教信仰。男信徒在狂熱儀式中用自我閹割來表達對「他拉他」(Tar'ata) 這位女神的崇敬。阿布甲王頒佈禁令禁絕自我閹割，足以證明阿布甲王已經成為一名基督徒了。另外從羅馬歷史學家亞非利加努 (Sextus Julius Africanus) 於公元 195 年陪同羅馬國王賽維魯訪問伊得撒所留下紀錄，也可以推測阿布甲王極有可能已經歸信基督。<sup>23</sup> 莫菲特認為，從巴得撒尼和亞非利加努兩人的紀錄，足以可以合理認為阿布甲王已經成為基督徒，至少，阿布甲王可能是為了應付國內日益增加的基督徒勢力，在表上歸信基督。<sup>24</sup>

21. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 61.

22. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 61.

23. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 62.

24. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 62.

如果伊得撒王真的在第二世紀末歸信基督，那麼奧內尼司應該就是歷史上第一個「基督教王國」，這比君士坦丁歸主早了一百年。莫菲特認為，一個國王歸信基督教是否值得誇口，這只是伊得撒宣教史中次要的問題。這次宣教所代表的最大意義莫過於它代表福音衝進了另一個文化中：衝出羅馬的邊界，進入亞洲。<sup>25</sup>

另一個值得重視的問題是，是什麼原因促使伊得撒宣教事業如此蓬勃發展？特別是敘利亞教會傳統中，有一份紀錄殉道者事蹟的《殉道者行傳》（*Acts of the Martyrs*），這表示敘利亞教會在第四世紀波斯的大迫害中，依然積極為主見證。<sup>26</sup>從敘利亞教會的傳說來看，教會增長源於首批使徒時代宣教士的委身與見證，還有後續接班人信實的表現。<sup>27</sup>

伊得撒的基督教發展，另一件值得注意的，就是伊得撒有一座最古老的神學院設立，它的歷史可能和西方在亞歷山大的神學院一樣悠久。在第六世紀以前，這座神學院一直是東方（亞洲）教會的神學研究中心。<sup>28</sup>

---

25. 莫菲特（S. Moffett），〈東亞的宣教—論其歷史脈絡（*Mission in an East Asian Context*）〉，35-36。

26. Gillman and Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, 35; Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 146.

27. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 62, 75-76.

28. Gillman and Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, 36; Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 201-202.

## 四、敘利亞教會的神學思想

雖然敘利亞教會傳統十分推崇伊得撒的宣教成果，甚至稱呼伊得撒為「蒙福的城市」。不過近代學者的研究發現，基督教在伊得撒的發展，並不是像教會傳統傳說的那樣順遂。至少在公元第四世紀之前，伊得撒仍然處在諾斯底主義的影響中。

最極端者如德國學者 W.Bauer 在公元 1934 年的 *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* 一書中，即主張伊得撒的早期基督教歷史根本無所謂「正統基督教」的存在，這些基督徒應該都是馬吉安（Marcion）的跟隨者。<sup>29</sup> 晚近所發現的 Nag Hammadi 文獻中，其中的《多馬福音》即是完成於伊得撒的諾斯底主義文學作品。<sup>30</sup> 論到諾斯底主義在伊得撒的發展，不能不提及伊得撒城中著名的巴得撒尼。

### （一）巴得撒尼與諾斯底主義

巴得撒尼是個多才多藝的人，具有運動員、貴族、詩人、哲學家等身份於一身。巴得撒尼在運動方面以射箭馳名於世，曾在羅馬皇帝面前

---

29. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 64.

30. 《多馬福音》的成書年代可以上推到第一世紀下半葉。《多馬福音》雖源於伊得撒，但現存的抄本卻是在埃及所發現的克普替文版本。除此之外，亦有許多文獻佐證諾斯底主義在伊得撒的發展是極為驚人的。由此可知，諾斯底主義在伊得撒地區確實有很長久的發展歷史與影響力。Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 64.

表演百步穿楊的箭術。但巴得撒尼對後世最大的影響不在於運動，而是思想層面。

與巴得撒尼同時代的西方教父西坡律陀（Hippolytus）曾指責巴得撒尼是「東方的華倫提努」（諾斯底主義重要思想家）。巴得撒尼之後數十年，另一位出身於伊得撒的敘利亞人以法蓮也曾指責巴得撒尼是反對身體復活的諾斯底信徒。<sup>31</sup> 雖然巴得撒尼被批評為諾斯底主義者，然而，巴得撒尼原本首要抵擋的，其實是馬吉安主義。

但是莫菲特認為巴得撒尼並不真的是諾斯底主義，他應該是一種「混合主義」。巴得撒尼所犯的最大過錯，是他的世界觀，特別是他的宇宙論，明顯是從基督教以外的思想而來的一他的宇宙論看得到「占星術」、「希臘哲學」、「諾斯底主義」、「基督教神學」、「波斯巫術」以及「希臘科學」。而他試圖又將這個世界觀套進他的基督教觀點中。莫菲特不認為巴得撒尼在基督教的核心教義上，真有提出什麼特別的主張。<sup>32</sup>

## （二）他提安（Tatian）與《四福音協調本》（Diatessaron）

如果說出身於伊得撒的巴得撒尼，是敘利亞教會的神學家、思想家，那麼，出身於阿斐拉的他提安（Tatian, AD110-180），就是一位「聖經

31. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 70.

32. 事實上，W. Bauer 在 *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* 一書，提出一個重要的見解：在第四世紀所謂「正統」基督教神學確立之前，所有各種基督教神學發展，不應任意冠以「異端」之名。

學家」了。而這兩位可說都是亞洲的「本土神學家」。

他提安的父母為亞述人，在羅馬求學，成為殉道者猶斯丁（Justin Martyr）的門生。在他的老師猶斯丁殉道之後，約 AD172 左右，他回到阿斐拉創辦自己的神學院。他提安對敘利亞教會最大的貢獻是他是第一位將福音書譯成敘利亞文的人。他提安所翻譯的敘利亞文福音書稱為《四福音書協調本》(Diatessaron)。《四福音書協調本》按照多數學者的意見認為這是新約最早的譯本（約在公元 170 年）。這本福音書的形式，和我們今日所通用四本獨立的福音書形式不同，他提安不是按照馬太、馬可、路加、約翰福音這種順序翻譯、編輯，而是將不同的福音書段落交織寫進同一段敘事之中<sup>33</sup>，因此被稱為四福音書「協調本」。

他提安曾自豪自己的亞洲背景。在《致希臘人》(Address to Greeks)一書中，他申論東方（他所指的當是整個非希臘的世界，包括北非在內）如何勝過西方一切優點。他曾驕傲地說：「我是一位亞述人！」並且「在任何方面，東方都勝過西方！」<sup>34</sup>。

《四福音書協調本》成為東方教會後來幾個世紀通用的版本。福音書譯成敘利亞文，使得福音得到動力，傳出都市，得以進入敘利亞的鄉

33. 莫菲特提到《四福音書協調本》是把類似的故事分欄並列抄錄。參 Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 78.

34. 莫菲特 (S. Moffett), 〈東亞的宣教-論其歷史脈絡 (Mission in an East Asian Context)〉，36。

村地區。由此我們可以看見聖經翻譯對於宣教的重要性。<sup>35</sup>

### (三) 《四福音協調本》(Diatessaron)

在一些早期的敘利亞基督教文獻中，也曾引用《四福音書協調本》中的經文。<sup>36</sup>但更可以確定的是，《四福音書協調本》曾經譯成各種不同語言，包括拉丁語、舊日耳曼語、波斯語、阿拉伯語等等。<sup>37</sup>然而這些其它語言譯本的正確性均比不上以法蓮的註釋本。

《四福音書協調本》這個名稱，是優西比烏所命名的，其希臘文「Διατεσσαρον」意思是「貫通（這）四本（福音書）」。<sup>38</sup>當他提安還在羅馬時，可能就已經開始著手《四福音書協調本》的翻譯。他可能參考了四本正典的福音書，或者一個或數個正典外<sup>39</sup>的資料來源翻譯、

35. 莫菲特 (S. Moffett), 〈東亞的宣教-論其歷史脈絡 (Mission in an East Asian Context)〉, 36; Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 77.

36. Bundy, "Christianity in Syria".

37. Kurt Aland and Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 2nd ed., (Grand Rapids: W.B. Eerdmans ; 1989),193.

38. William L. Petersen, "Diatessaron," Doubleday. 不過 Metzger 提出不同的解釋認為, *Diatessron* 原本是一個音樂領域的詞彙，用來表示四個協調、和諧的聲調。因此, *Diatessron* 就是強調「協調」的意思。參 Bruce Manning Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press , 1997), 114.

39. 當然，在他提安的時代，並沒有「正典」(canon) 或「正典外」(extracanon) 這樣的字眼。這裏使用這個詞語只是要表達他提安所參考的是馬太、馬可、路加、約翰這四本福音書。

編輯而成。他提安略去了福音書中重複的記載並「調和」矛盾的記載。此外類似像耶穌族譜的冗長記載也未收錄在其中。<sup>40</sup>

目前已無《四福音書協調本》的抄本留存，而是藉著敘利亞的以法蓮 (Ephrem of Syria, A.D. 306-373) 所著《四福音書協調本註釋》(Commentary on *Diatessaron*) 得以瞭解內容。事實上，公元 1933 年在下幼發拉底河的一處羅馬堡壘遺址中，曾經發現一份希臘文譯本的《四福音書協調本》皮紙抄本殘篇。由於這個城市在公元 256-257 年曾經落於波斯人之手，因此這抄本必定完成於這個日期之前，因此是一個有力的證明。這個抄本殘篇其邊長約四英吋，記載著十三行希臘文經文。這份殘篇的左側嚴重毀損，所以每一行的頭幾個字都已經無法辨認。學者按照僅存的經文，設法重建其全貌，發現這份抄本的內容是關於亞利馬太的約瑟收斂耶穌身體的故事。這種「協調化」的經文形式就是在同一段敘述中，用不同的福音書片段交織而成。<sup>41</sup>

從初代教會史來看，已經有數個要將福音書「協調化」的努力。<sup>42</sup>這種協調本的福音書有其實際上的效用：這種緊湊的編排方式使得福音書抄本便於攜帶、流傳，並且抄寫的成本比四本個別的福音書要便宜得

40. Metzger and Ehrman, *The Text of the New Testament*,132.

41. Metzger, *The Canon of the New Testament.*,115.; Metzger and Ehrman, *The Text of the New Testament*,132-133; Metzger, *The Early Versions of the New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1977),11.

42. 其中包括 Ammonius of Alexandria 和 Theophilus of Antioch 參 Petersen, "Diatessaron".

多，<sup>43</sup> 這對初代教會是很重要的理由。

最晚到第五世紀，《四福音書協調本》已經成為敘利亞教會的標準經文，甚至在西方的居比路也有教會使用《四福音書協調本》，曾有第五世紀的敘利亞 Cyrrhus 主教 Theodoret 表示，在他的教區至少有兩百本「綜合的福音書」（Gospel of the Mixed）。<sup>44</sup>

## 五、敘利亞教會的「禁慾主義」與宣教

他提安對東方教會最大的影響就是他提倡極端的「禁慾主義」(Encratites)。西方神學家攻擊他提安是 Encratism 的異端。Encratism 指的是「不正常的自我否定」，因此可譯作「禁戒派」。因為他提安強調物質（肉體）的罪惡性，由此反應他似乎也受到諾斯底主義的影響。亞他那修稱埃及的安東尼是苦修制度的創始人，但是敘利亞教會施行苦修制度比埃及的安東尼要早上一百年。

不論如何，他提安的禁慾主義，成為後來敘利亞教會爭相模仿的典範。《多馬行傳》中曾多次描寫敘利亞教會的苦修狀況。這些敘利亞苦修教士比埃及的隱士更加狂熱，苦修的方法亦到了讓人匪夷所思的地步。根據《多馬行傳》的記載，使徒多馬在某種程度上應該也具備類似敘利

43. Petersen, "Diatessaron".

44. 《四福音書協調本》在當時另一個常見的稱呼。Metzger and Ehrman, *The Text of the New Testament : Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 132.

亞苦修主義的精神。<sup>45</sup>

值得吾人注意的是，敘利亞教會的苦修主修主義，並不是都以與世界隔絕為目的。在敘利亞的苦修主義文獻中，禁慾自我否定的呼召，往往與宣教、事奉的呼召連結。這是敘利亞的苦修和埃及的苦修最大不同之處。到處流浪的敘利亞苦修士，就變成移動的宣教士。他們醫治病疾、救濟貧窮。他們是「跟從無家可歸的耶穌的無家可歸者……不停往世界不同的地方去」。<sup>46</sup>因此，苦修主義也帶來宣教的動力。

## 六、第三世紀前亞洲的宣教成果

第二世紀中葉的一塊紀念碑，證實基督教當時已經傳入幼發拉底河以外的波斯邊境城市「尼西比斯」。第二世紀末，基督教已經傳遍美所不達米亞平原，以及波斯的土耳其民族。甚至有文獻稱此時已經有基督徒聚集於「大夏」，亦即今阿富汗北部。同時，基督教已經到達興都庫什山脈，也就是中亞草原的游牧民族也都有基督徒的身影。從亞美尼亞到波斯灣，幾乎半個亞洲，藉著敘利亞基督徒的努力，都已經有了福音的足跡。

---

45. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 80-81.

46. 莫菲特 (S. Moffett), 〈東亞的宣教—論其歷史脈絡 (Mission in an East Asian Context)〉。37。; Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 82.

## 七、新約聖經的敘利亞文譯本

在當今新約經文校勘學的研究中，特別重視拉丁文、敘利亞文以及科普替文譯本。因為這三個語言的譯本不僅年代最久遠，而且都是直接譯自希臘文新約聖經。

在所有早期新約譯本之中，敘利亞文譯本所引起的問題最為複雜。其部分的原因來自早期敘利亞譯本有多個版本，並且有多次修訂。在第六世紀以前，至少有六個敘利亞文聖經譯本流通；另一方面，因為現有的敘利亞文抄本彼此之間的關連性很薄弱<sup>47</sup>。早在一百多年前，著名的德國新約經文校勘學者 Eberhard Nestle 已經提醒說：「在早期教會歷史中，沒有一個教會如同使用敘利亞文的教會一樣，將聖經譯作他們自己的語言。在當今歐洲（註：指 1902 年），我們所收集到的敘利亞譯本抄本有來自黎巴嫩、埃及、西奈半島、美所不達米亞、亞美尼亞、印度、甚至是中國。」<sup>48</sup>

47. Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, 3. 按照經文校勘學的觀點，不同的經文抄本之間會形成不同的傳統（家族），學者從抄本所屬抄寫傳統（家族），來分析抄本品質或鑑定其年代，例如 Barbara and Kurt Aland 將新約經文抄本分成五大傳統。如果抄本之間關連性薄弱時，就很難判斷其經文品質。Cf. Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 106.

48. ‘Syriac Versions,’ Hastings's *Dictionary of the Bible*, iv (1902), 645. Cited from Metzger, *The Early Versions of the New Testament* 3. 而 Eberhard Nestle 就是現在通用的德國聖經公會版《希臘文新約》（通常簡寫為 NA，以便和聯合聖經公會版 UBSGNT 區別）第一版（1898 年出版）的編輯者。

這些不同的敘利亞文譯本同時也代表著不同的翻譯原則，有的譯本是自由的翻譯表達形式（意譯），也有遵行嚴格直譯的方法，而產生不自然的敘利亞文形式。<sup>49</sup>此外，由於東西方教會在文化、歷史、語言、神學等各方面的隔閡，以致於雙方所認定的新約正典目錄並不一致。例如西方教會已經接納彼得後書、約翰二三書、猶大書、啟示錄為正典時，東方教會仍未普遍接納。相反地，西方教會所不接納的「多馬福音」、「多馬行傳」或其它偽經，卻在東方廣泛流行。<sup>50</sup>

### （一）《舊敘利亞譯本》*The Old Syriac*

雖然多數學者認定最早的敘利亞文新約譯本是他提安（Tatian）約在 A.D.170 間所譯成的《四福音書協調本》(*Diatessaron*)。<sup>51</sup>不過另有學者主張《舊敘利亞譯本》（*Old Syriac version*）應當才是最古老的敘利亞文譯本。<sup>52</sup>這兩種觀點爭論多年，在學者間尚無法達成一致性意見。現

49. Eberhard Nestle, Erwin Nestle, and Kurt Aland, *Novum Testamentum Graece: Post Eberhard Nestle Et Erwin Nestle*, 27. revidierte Aufl. ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1993), 66.

50. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 82.

51. Metzger, *The Canon of the New Testament.*, 114-117, Bruce Manning Metzger, *The Bible in Translation : Ancient and English Versions* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2001)., 26., Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 193,

52. 這是因為《舊敘利亞譯本》是第一本分別收錄四本福音書的敘利亞譯本。Metzger and Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 96-98, Metzger, *The Bible in Translation*, 26. Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 193-194.

存的《舊敘利亞譯本》共有兩份抄本<sup>53</sup>。其中 *Syrus Sinaiticus* 抄本被推定為第四世紀、第五世紀作品；*Syrus Curetonianus* 抄本則被推定為第五世紀作品。由於 *Syrus Curetonianus* 的成書年代較晚，所以它的經文形式明顯地會修正 *Syrus Sinaiticus* 的經文。<sup>54</sup> 不過整體而言，這兩本抄本的內容仍有高度的一致性。從現有抄本殘篇來看，這兩本抄本其內容僅有四福音書的片段，沒有保羅書信也沒有一般書信。<sup>55</sup> 不過有一些譯自敘利亞文的亞美尼亞文學作品，曾提到《舊敘利亞譯本》內容包括十三本保羅書信以及使徒行傳。<sup>56</sup> 整體而言，《舊敘利亞譯本》的經文形式是「西方經文形式」。<sup>57</sup>

---

53. 這兩份抄本分別是 *Syrus Sinaiticus* 以及 *Syrus Curetonianus*。Julio C. Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), 358-359. 在 NA27 中，*Syrus Sinaiticus* 的代號是 sys，而 *Syrus Curetonianus* 的代號是 syc。

54. Aland and Aland 稱呼這是一種「接受形式」的經文。參 Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 193.

55. *Syrus Sinaiticus* 抄本現有經文段落：太 6:10-8:3; 16:15-17:11; 20:25-21:20; 28:7-20. 可 1:1-12; 1:44-2:21; 4:18-41; 5:26-6:5. 路 1:16-38; 5:28-6:11. 約 1:1-25; 1:47-2:15, 4:38-5:6, 5:25-46; 14:10-11, 18:31-19:40. *Syrus Curetonianus* 抄本現有經文段落：太 8:23-10:31; 23:25-28:20. 可 1:1-16; 路 1:1-2:48; 3:16-7:33; 24:44-51. 約 1:42-3:5; 8:19-14:10; 14:12-15; 14:19-21, 24-26; 14:29-21:25.

56. Bundy, "Christianity in Syria"; Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 194.

57. Metzger and Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 97. 「西方經文」形式在經文校勘學分類中，是屬於較不可靠的經文品質。雖然其名為「西方」經文，然而，是在東方教會當中抄寫，然後傳往西方教會。參 Aland and Aland, *The Text of the New Testament*.

## (二) *Peshitta Syriac*

所謂的「Peshitta」則是「簡單」、「明瞭」的意思，換句話說，Peshitta相當於拉丁文的「Vulgate」。可能是因為譯文是採用意譯的緣故，成為最被廣泛使用的敘利亞文譯本，包括西敘利亞傳統（也就是聶斯托留派）以及東敘利亞傳統（雅各派）均使用這本譯本。<sup>58</sup> Peshitta包含了新約與舊約，其中舊約的部分可能是在阿迪阿本參照猶太人「他爾根」Targum 的內容所完成的。<sup>59</sup> 這個譯本的編輯動機是試圖提供一個標準化的版本，特別要處理早期各種敘利亞文譯本異文歧異與混亂的狀況。不論爭論《四福音書協調本》還是《舊敘利亞譯本》兩者何為最早的敘利亞文譯本，但可以確定的是，Peshitta 是第一本能夠確定年代的敘利亞文抄本，學者推定編輯於第四世紀末、第五世紀初<sup>60</sup>。這個譯本包含新約二十二卷書，沒有收錄較短的大公書信（彼得後書，約翰二三書，猶大書）以及啟示錄。<sup>61</sup> 值得注意的是 Peshitta 在福音書的部分，並沒有「行淫婦人」的故事（約 7:53-8:11），以及路加 22:17-18 的經文。直到二十

---

58. Bundy, "Christianity in Syria".

59. Bundy, "Christianity in Syria"; Metzger, *The Early Versions of the New Testament*:4. Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 199-200.

60. 在第四世紀有人引用這本作品，這顯示其成書年代亦相當古老。Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, 3. Metzger and Ehrman, *The Text of the New Testament*, 98-99. Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 194-197.

61. Nestle, Nestle, and Aland, *Novum Testamentum Graece: Post Eberhard Nestle Et Erwin Nestle*, 66.

世紀，現存有超過三百份《舊敘利亞譯本》的抄本。<sup>62</sup> Peshitta 在 NA27 中以 sy<sup>p</sup> 代表。

### (三) *Philoxenian version*

由於 *Peshitta Syriac* 的經文品質仍無法滿足敘利亞教會在禮儀上的需求，他們期望要有一個新的，更貼近希臘文原文的版本。因此，在第六世紀初，一個基督一性論（Monophysite）<sup>63</sup> 教會的主教 Philoxenus，命令另一個鄉村地區的主教 Polycarp 進行新的聖經譯本編輯工作。這個 Philoxenian version<sup>64</sup> 就成為往後其它敘利亞文譯本，例如「貧窮罪人多馬」（Thomas, a poor sinner）譯本以及託名的 Thomas of Harkel 譯本的底本。這個譯本是第一本能夠追溯其為單一譯本的譯本。

此外，在同一時期於伊得撒城中使用亞蘭文的敘利亞人，譯成一本 Palestinian Syriac version。<sup>65</sup> Philoxenian version 在 NA27 中，其代號為

62. 這些抄本都成書於第四世紀與第六世紀之間。Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 194.

63. 這個教會傳統也稱為「雅各派」(Jacobite) 教會，也是敘利亞教會的一個分支。關於「基督一性論」教理的發展及其爭論 Gillman and Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, 62-64, 124-126. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 101-106.

64. Metzger and Ehrman, *The Text of the New Testament*, 99-100. Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 197.

65. 所謂的 Palestinian Syriac 就是亞蘭文。Bruce Manning Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, 4 ; Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 199-200.

sy<sup>ph</sup>。Philoxenian version 的部分抄本收錄了較短的大公書信（彼得後書，約翰二三書，猶大書）以及啟示錄。

#### （四）Harkelensis

傳說譯者為 Thomas of Harkel，但這是一部託名譯本，其成書年代為公元 616 年。這個譯本首先收錄了傳統上東方教會所不承認的彼得後書、約翰二三書、猶大書、啟示錄。這個譯本最大的特色是翻譯者將希臘文直譯（literal）以及意譯（functional）兩種譯入語形式平行排列，因此非常便於研究者比對和希臘文原文之間的關係。因此這個譯本成為 NA27 最常引用的敘利亞文譯本。<sup>66</sup> Harkelensis 譯本在 NA27 的代號為 sy<sup>h</sup>。

除了兩種平行呈現的譯文形式之外，這個譯本的另一特色是翻譯者已經注意到經文校勘的問題。翻譯者會在邊欄記下註腳或在經文上使用特別的記號，來表示與希臘文抄本之間的異文現象。<sup>67</sup>

### 八、結論

從敘利亞基督教史的發展過程來看，可以發現「神學研究」與「聖經翻譯」與教會發展是息息相關的。

66. Nestle, Nestle, and Aland, *Novum Testamentum Graece: Post Eberhard Nestle Et Erwin Nestle*, 66.

67. 因此在 NA27 中亦有 sy<sup>hmg</sup>、sy<sup>h\*\*</sup> 兩種代號分別代表邊欄註腳以及經文內特別記號的異文。

敘利亞人努力用自己的語言以及思維方式來建構自己的神學傳統。雖然這樣的努力，受到西方教會極大挑戰與壓迫，甚至背負「異端」之名。然而，當代的神學家已經逐漸肯定早期亞洲（東方）基督教思想家所發展的神學，並非異端，甚至應該是十分「正統」！<sup>68</sup> 亞洲教會在西方教會的重重進逼之下，只好向東繼續發展，卻在無意間將基督教傳遍整個亞洲！

在聖經翻譯方面，比較其它亞洲教會的新約譯本，沒有一間教會像敘利亞教會一樣，在歷史中至少發展出五個聖經譯本，而且這五個聖經譯本代表著不同的翻譯進路，涵蓋了直譯到意譯涵蓋了的不同方法。

敘利亞基督教史見證了「沒有聖經翻譯，就沒有宣教」的事實。重新重視聖經翻譯對宣教工作的重要性，應該是研究敘利亞基督教史對台灣宣教最大的提醒。

---

68. Gillman and Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, 109-150.

## 參考文獻

Aland, Kurt, and Barbara Aland. *The Text of the New Testament : An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. 2nd ed. Grand Rapids: W.B. Eerdmans , 1989.

Bundy, David. "Christianity in Syria." Doubleday.

Gillman, Ian, and Hans-Joachim Klimkeit. *Christians in Asia before 1500*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.

Metzger, Bruce Manning. *The Bible in Translation: Ancient and English Versions*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2001.

Metzger, Bruce Manning. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press , 1997.

Metzger, Bruce Manning. *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Metzger, Bruce Manning, and Bart D. Ehrman. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. 4th ed. New York: Oxford University Press, 2005.

Moffett, Samuel H. *A History of Christianity in Asia* [in English]. Second revised and correct ed. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1998.

Moffett), 莫菲特 (Samuel H. , 〈東亞的宣教—論其歷史脈絡 (Mission in an East Asian Context)〉 , 《台灣神學論刊》6期, 1984。

Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, and Kurt Aland. *Novum Testamentum Graece: Post Eberhard Nestle Et Erwin Nestle.* 27. revidierte Aufl. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1993.

Petersen, William L. "Diatessaron." NY: Doubleday, 1998.

Trebolle Barrera, Julio C. *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.