

# 路加對羅馬社會救濟文化 缺乏的回應

——財主與拉撒路的比喻（《路加福音》  
16:19-31）與路加對羅馬社會精英的勸導

Luke's Response to the Lack of Almsgiving Culture in  
the Roman Empire: "The Parable of the Rich Man  
and Lazarus" (Luke 16:19-31) and Luke's  
Exhortation to the Roman Elite

（中國香港）楊 硯

YANG Yan

## 作者簡介

楊硯，香港中文大學文化及宗教研究系博士候選人，中山大學駐院學人

### Introduction to the author

YANG Yan, Ph.D Candidate, Department of Cultural and Religious Studies, Chinese

University of Hong Kong; Scholar-in-Residence, Sun Yat-sen University

Email: [yyan2423@gmail.com](mailto:yyan2423@gmail.com)

## Abstract

“The Parable of the Rich Man and Lazarus” (Luke 16:19-31) is peculiar to the *Gospel of Luke*, and has lots of typical Lukan expressions. Scholars cannot reach an agreement on the unity and meaning of this episode, with its themes of reversal and of resurrection. This essay will respond to these controversies by reading the episode in its social setting. We will scrutinize this episode and interpret it in the light of Greco-Roman literary techniques and rhetorical skills, and then explore the interaction between this episode and the lack of almsgiving culture in Roman society. Finally this article will propose that Luke 16:19-31 is a coherent unit at the rhetorical level, and Luke manipulates similar themes in Greco-Roman literature to exhort the social elite in Roman society to care for the poor in response to their neglect in Roman culture.

**Keywords:** The Parable of the Rich Man and Lazarus, charity, Roman Social Elite, exhortation

## 一、經文細讀

在經文細讀之前，我們先看看這個比喻的分段。<sup>①</sup>這個比喻有兩種分法，一種是尤利西( Adolf Jülicher )提出的主題式分段：19-26節以生前生後的逆轉命運為主題，27-31節以復活為主題。另一種是施耐德( Franz Schnider )和斯滕德( Werner Stenger )提出的文學式分段：19-23節為敘事部分，24-31節為對話部分。<sup>②</sup>本文將遵循後一種基於文學形式的分段方法，因為這種分段可以更完全地展現該段經文的修辭意圖和勸導主題，即，敘事部分為接下來的對話部分奠定了修辭基礎，對話部分的三組對話循序漸進地鋪陳出整段經文的勸導內容(更多闡述請參見下文)。

---

\* 此文得到“中山大學人文高等研究院駐院訪問學人計畫”資助，特此致謝。[The research work published here is sponsored by Scholar-in-Residence Program gratefully received from the Institute for Advanced Studies in Humanities, Sun Yat-sen University.]

<sup>①</sup> 本文使用的《聖經》版本為中文和合本、希臘文 NA27<sup>th</sup>。儘管耶穌自己並沒有稱這個故事為一個比喻 *παραβολήν*，但因這個故事中有比喻的幾個重要要素，所以在詮釋歷史中被廣泛接納為比喻。它和上個比喻的開頭一樣( *ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος* )，且因為是陰間場景，因此不可能是一個真實的故事或歷史事實。除此之外，伯撒抄本( Codex Bezae )中《路加福音》16:19 有這樣的記載，“*εἶπεν δὲ καὶ ἑτέραν παραβολήν*”。參見 Darrell L. Bock, *Luke: 9:51-24:53* (BECNT) (Grand Rapids: Baker, 1996), 1363; Kurt Aland, et al., *Greek-English New Testament: Greek text Novum Testamentum Graece, in the tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983), 214.

<sup>②</sup> 博克( D. L. Bock )在 *Luke: 9:51-24:53* (BECNT) 中也遵循這一分段法，普魯莫( A. Plummer )同樣在 *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke* 中分為 19-22 節和 23-31 節。參見 F. Schnider and W. Stenger, “die Offene Tür und die unüberschreitbare Kluft,” *New Testament Studies* 25 (1979): 1878-1979: 273-283; George W. Knight, “Luke 16:19-31: The Rich Man and Lazarus,” *Review and Expositor* 94(1997): 278; Darrell L. Bock, *Luke: 9:51-24:53* (BECNT), 1361; Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke* (ICC) (Edinburgh: T&T Clark, 1922), 390.

## 1. 敘事部分（《路加福音》16:19-23）

在敘事部分中，路加為我們描述了兩個人物：財主和拉撒路，作者分別敘述了他們今生和死後的生活。

### 今生的對比（19-21節）

文本首先從三個特徵入手來描繪第一個人物——財主，這三個特徵分別是衣著、飲食及居所。<sup>①</sup>在衣著方面，“紫色”（πορφύραν）和“細麻布”（βύσσον）都是羅馬社會昂貴的衣物材質，前者為外衣材質，後者為裡衣材質。<sup>②</sup>在古代社會，只有貴族和極富有者才有能力這樣穿。<sup>③</sup>除此之外，在羅馬社會，“紫色”（πορφύραν）象徵尊貴，只有擁有一定權力的人才能被允許穿著這樣的服裝。在飲食方面，εὐφραινόμενος 指盛大的宴會，εὐφραινόμενος 的對等詞彙曾出現在七十士譯本中，用來指代君王舉辦的宴會。<sup>④</sup>巴爾（Mieke Bal）曾提出，“每天”（καθ’ ἡμέραν）是路加著作中描述一個人特徵的典型用語（參見路 9:23 和徒 2:46），<sup>⑤</sup> 所以“天天宴樂”（εὐφραινόμενος καθ’ ἡμέραν）表現了財主奢侈的生活方式。<sup>⑥</sup> 最

<sup>①</sup> πλούσιος 這個詞指一個人不需要自己勞動，靠自己的資產就可以生活。M. I. Finley, *The Ancient Economy* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973), 41.

<sup>②</sup> πορφύραν 原意為骨螺，紫色染料即從骨螺的血中提取而來。βύσσον 原意為埃及亞麻，亞麻布從此材料而來。Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke* (ICC), 391.

<sup>③</sup> 參見《士師記》8:26; 《以斯帖記》1:6; 8:15; 《箴言》31:32; 《啟示錄》18:12; 《創世記藏經》(1QapGen) 20:31; 《馬加比一書》8:14; 約瑟夫的《猶太古史》8.183; 11.256-257。參見 T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (London: SCM, 1964), 296.

<sup>④</sup> 參見《申命記》16:15; 《列王記上》8:65; 《以斯帖記》5:9; 《耶利米書》20:15。除此之外，εὐφραινόμενος 的動詞形式在《路加福音》12:19; 15:23, 24, 29, 32 中出現。

<sup>⑤</sup> Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative* (Toronto: University of Toronto, 1997), 85.

<sup>⑥</sup> Kenneth E. Bailey, “The Great Banquet (Luke 14:15-24),” in *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style* (Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1980), 88-89.

後，在居所方面，“大門”（πυλώνα）暗指了財主住處的奢華。<sup>①</sup>以上三方面的描述勾勒出一位來自社會上層、生活極為奢華的財主。<sup>②</sup>

對於比喻中的另一位人物——窮人拉撒路，路加也採用了相似的描述方式。<sup>③</sup>“窮人（πτωχός）：在希羅社會中指代沒有任何生活資源的人，他們生活在社會經濟的最底層。<sup>④</sup>在起居方面，ἐβέβλητο的被動語態暗指拉撒路的殘疾和他的乞丐身份。<sup>⑤</sup>在衣著與飲食上，與財主昂貴的衣著相比，拉撒路以瘡覆體，他每日以吃財主桌上掉下來的碎食為生。<sup>⑥</sup>

<sup>①</sup> 參見《使徒行傳》10:17；12:14；《馬太福音》26:7；《歷代志下》3:7。Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke* (ICC), 391.

<sup>②</sup> Richard L. Rohrbaugh, “Parables in a Sociological Context,” in *The Biblical Interpreter: An Agrarian Bible in an Industrial Age* (Philadelphia: Fortress, 1978), 76.

<sup>③</sup> 一些學者指出耶穌使用拉撒路這樣一個特定名字，是因為他的聽眾中有人認識拉撒路這個人。參見 Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1990), 205；B. B. Scott, *Hear Then the Parables* (Minneapolis: Fortress, 1990), 149。然而，Αυθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος 不僅是《路加福音》中其它比喻的慣用開頭，也透露了這裡提及的內容並非一個已知的故事。參見 George W. Knight, “Luke 16:19-31: The Rich Man and Lazarus,” 277-283.

<sup>④</sup> Πενὲς 是與 πλούσιος 相對的概念，πενὲς 雖然擁有財產和貿易活動（例如小店主、手工業和農民），但他們仍然是窮人，因為他們必須通過他們的勞動獲得相應的收入（paupers 或 penetai）。然而，πτωχός 專指那些沒有任何生活資源的人，例如乞丐，他們生活在社會最底層。羅爾博（Richard L. Rohrbaugh）同樣指出拉撒路既不是農村中的貧窮人（農民），也不是城市中的貧窮人（手工業者、商人），而是屬於乞丐、癲瘋病人、傷殘人和妓女一類，處於社會最底層。M. I. Finley, *The Ancient Economy* (Berkeley and Los Angeles, University of California, 1973), 41；Richard L. Rohrbaugh, “Parables in a Sociological Context,” 77.

<sup>⑤</sup> Darrell L. Bock, *Luke: 9:51-24:53* (BECNT), 1366；Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (The Anchor Bible)*, 2 vols (Garden City: Doubleday, 1981-85), 1131；I. H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGCT) (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 635。普魯沫認為 ἐβέβλητο 表現了拉撒路不但被輕視，還受到粗暴的對待。Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke* (ICC), 391.

<sup>⑥</sup> 學者對狗舔拉撒路這一動作有不同詮釋。巴厘（Bailey）認為狗的舌頭可以使傷口更快痊癒，因此這更加反映出富人的冷漠。然而，菲茨邁爾（Fitzmyer）卻認為狗舔拉撒路的動作好像在舔一個死屍或腐蝕物（參見王上 14:11；16:4；21:23, 24；22:38），因此這更加劇了拉撒路的悲慘情形。由於該節是對財主和拉撒路在世生活的各自描述，菲茨麥爾的論述更加符合這一主題，即，狗舔拉撒路的動作體現

由此，我們可以看出，經文從三個方面表現了拉撒路與財主的鮮明對比。

### 死後生活的對比（22-23 節）

拉撒路先財主而死，從上文拉撒路的生活境況來看，這很合理。關於拉撒路死後的狀態，經文在這裡使用了幾個猶太元素：“被天使帶去”（ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ）。《亞設遺訓》（*The Testament of Asher*）、《亞伯拉罕遺訓》（*The Testament of Abraham*）和《西番雅啟示錄》（*The Apocalypse of Zephaniah*）都提及天使護送死者靈魂的觀念。<sup>①</sup>“在亞伯拉罕懷中”（εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ）並不直接等同於天堂，但由於《路加福音》中亞伯拉罕出現在天國的宴席裡（參見路 13:28），所以這裡暗示了拉撒路充滿祝福和榮耀的死後生命。<sup>②</sup>

---

了拉撒路的被動和無助，加深了拉撒路在世生活的不幸。參見 Burton Scott Easton, *The Gospel according to St. Luke* (New York: C. Scribner's Sons, 1926), 252; F. H. Stein, *Luke* (Nashville, TN: Broadman, 1992), 424; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (The Anchor Bible)*, 1132; John Duncan M. Derrett, “Fresh Light on St Luke XVI,” *New Testament Studies* 7 (1961): 372.

<sup>①</sup> 大衛森 (M. J. Davidson) 提出天使接收死人靈魂的觀念始於西元 2 世紀，然而，這一提議有明顯錯誤，因為《西番雅啟示錄》寫於西元前 1 世紀至西元 1 世紀之間。參見 Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus* (Leiden: Brill, 2007), 198-205. Philip S. Alexander ed., *The Targum of Canticles* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical, 2003), 140-141; Maxwell J. Davidson, “Angels,” in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, eds. Joel B. Green and Scot McKnight (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992), 11.

<sup>②</sup> 瑞格拉多 (Ferdinand O. Regalado) 提出“εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ”是猶太人指涉天堂的常用詞語（參見太 8:11），然而文本並沒有直接指出死後財主去了陰間而拉撒路去了天堂（參見路 16:23 “ὄρᾳ Ἀβραάμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ”）。《亞伯拉罕遺訓》20:14 中提到：在亞伯拉罕懷中……沒有痛苦，沒有悲傷、沒有哭泣，只有和平、歡喜和不止息的生命。Francis D. Nichol, *The Seventh-day Adventist Bible Commentary* (SDABC) (Hagerstown, MD: Review & Herald, 1956-80), 5:832; Ferdinand O. Regalado, “The Jewish Background of the Parable of the Rich Man and Lazarus,” *Asian Journal of Theology* 16 (2002): 342; Joachim Jeremias, *The Parable of Jesus*, trans. S. H. Hooke (New York: Charles Scribner's Sons, 1963), 184; 黃根春主編：《基督教外文獻：新約篇》（第四冊），香港：基督教文藝出版社，2002

同拉撒路一樣，財主也去世了，他的財富與地位並沒有使他免於死亡。<sup>①</sup>但與拉撒路的死後境況完全不同，財主在陰間受苦：“陰間”（ἔδνη）是希伯來字 שְׁאוֹל（Sheol）的希臘文翻譯，意為人死後去的地方，<sup>②</sup>“處於”（ὑπάρχων）表達持續受苦的情形。<sup>③</sup>與今生的巨大差異一樣，財主與拉撒路死後的生活也形成鮮明的對比，只是這次財主與拉撒路的狀態掉轉了。

通過以上的討論，我們看到《路加福音》16:19-23 呈現出財主與拉撒路死前死後生活的強烈反差（表 1），這一反差造成了一定的修辭效果，為接下來的對話和勸導奠定了基礎。

---

年，第 304 頁。[WONG Kun-chun, *Christian Extra-Canonical Document: New Testament*, Vol. IV, Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 2002.]

<sup>①</sup> Noval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1950), 425.

<sup>②</sup> 由於財主還能夠看見拉撒路，耶利米斯（J. Jeremias）認為這裡的陰間（ἔδνη）不同於地獄（γέεννα），ἔδνη 是人死後的中間狀態，在陰間罪人和義人可以看到彼此。格林（Joel B. Green）認為文本中已經透露出財主和拉撒路所處的狀態已是審判之後的狀態——財主受苦，而拉撒路在亞伯拉罕懷中。格林繼而提出 ἔδνη 在同時期的猶太文獻（成書於西元 1 世紀 *Apocalypse of Zephaniah*, *Testament of Abraham*）都被用來指代不義之人去的地方，因此雖然《以諾一書》22 篇中將 ἔδνη 視為人死後與最後審判的中間狀態，但這一理解並不適用於《路加福音》16:19-31。由於 ἔδνη 與 γέεννα 的區別並不是本文的關注點，因此，本文不會參與這一討論。William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago; Cambridge University, 1979), 16-17. It should be noted that ἔδνη is not “Gehenna”, the term for “Hell”. George W. Knight, “Luke 16:19-31: The Rich Man and Lazarus,”: 280; Joachim Jeremias, *The Parable of Jesus*, 184-185; Joel B. Green, “Eschatology and the Nature of Humans: A Reconsideration of Pertinent Biblical Evidence,” *Science & Christian Belief* 14 (2002): 42-45.

<sup>③</sup> 火和口渴是猶太及外邦世界中常見的文學符號，用以描述死後的審判。本文不會詳細討論陰間、火焰和深淵的字面意義，因為這個比喻並不是用來描述死後世界的地理和環境，所有對死後生命境況的描述都服務於逆轉這一主題。參見 Klaas Schider, *Wat is de he?* (Vlaardingen: Dorsman & Odé, 1919), 40; Noval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1950), 425; George Bradford Caird, *The Gospel of St. Luke* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1963), 190-192; Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, 212-220.

		衣服	飲食	居所	結局
今生	財主	紫袍和 細麻布 衣服	每日宴樂	奢華的房子 裡（在裡面）	死亡
	拉撒 路	渾身長 瘡	飢餓，只能 用財主桌子 掉下來的碎 食充飢	門口（在外 面）	死亡
死後 生活	財主		口渴	陰間（在外 面）	永遠的 痛苦
	拉撒 路		“亞伯拉罕 的懷中”	亞伯拉罕的 懷中（在裡 面）	永恆的 福樂

表 1

## 2. 對話部分（《路加福音》16:24-31）

對話部分記載了財主與亞伯拉罕的三組對話，下面將對其分別討論。

### 第一組對話（24-26 節）

當財主看到死後生活的逆轉時，他提出了請求。財主生前可能很少需要開口向別人求什麼，但現在他開口懇求幫助。財主提到了拉撒路的名字，這體現出他生前就知道拉撒路，但他卻從來沒有幫助過拉撒路。亞伯拉罕以一種權威式的口吻說出了和《路加福音》6:24 中相似的話：富人已經受了他們的安慰（參見路 16:25 中“受了” ἀπέλαβες 和 6:24 中“受了” ἀπέχετε）。包衡（Richard Bauckham）以此推論財主在死後受苦的原因是他在死前很富足，而拉撒路死後



享福的原因是在他死前很貧苦。<sup>①</sup>然而，亞伯拉罕的回答並沒有體現出這個邏輯，而且，亞伯拉罕自己就是一個富人，但他死後也得了福樂（參見創 13:2；14:13-24；25:7-11），因此，本組對話並未暗示說富足是有罪的，而貧窮是敬虔的。<sup>②</sup>“深淵”（χάσμα）標誌了這一逆轉不可能改變。<sup>③</sup>簡言之，第一組對話在強化財主與拉撒路死後生活的巨大差異的同時，指出今生生活悲慘的人在死後會得到安慰，而今生生活享樂的人會在死後受苦，並且這種逆轉在死後無法改變。

### 第二組對話（27-29 節）

被亞伯拉罕拒絕後，財主又提出第二個請求。普魯莫認為財主的第二個請求暗指了法利賽人對神跡的請求，然而，在《路加福音》

<sup>①</sup> 博爾克斯坦（H. Bolkestein）和大衛提（W. M. L. de Wette）都支持這一詮釋。參見 Richard Bauckham, “The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels,” *New Testament Studies* 37(1991): 232-233; W. M. L. de Wette, *Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament* (Leipzig, 1839), 100f; H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum* (Utrecht: A. Oosthoek, 1939), 409.

<sup>②</sup> 名字 Δάσαρως（“上帝會幫助”）不一定暗示了拉撒路的敬虔，因為這個名字只是象徵了他死後所得的安慰。而且由於亞伯拉罕是近東極為富有的人，這個比喻應該不是在推崇“貧窮神學”（“Ebionitic heresy”）或財富的不可法。參見 Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke (ICC)*, 390; John Dominic Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (San Francisco: Harper and Row, 1973), 68; David Peter Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts* (Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 1982), 174-175; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (The Anchor Bible)*, 832; John Nolland, *Luke 9:21-18:34 (WBC)* (Nashville: Thomas Nelson, 1993), 1128; Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, 394; Walter E. Pilgrim, *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts* (Minneapolis, Minnesota: Augsburg, 1981), 116; Luise Schottroff and Wolfgang Stegemann, *Jesus and the Hope of the Poor* (Maryknoll, New York: Orbis, 1986), 27; Wade P. Huie, “The Poverty of Abundance: from Text to Sermon on Luke 16:19-31,” *Interpretation* 22 (1968): 407.

<sup>③</sup> Francis D. Nichol, *The Seventh-day Adventist Bible Commentary (SDABC)* (Hagerstown, MD: Review & Herald, 1956-80), 5:834; Richard Bauckham, “The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels,” 231; Judah Goldin, trans., *The Fathers according to Rabbi Nathan* (New Haven: Yale University, 1967), 47, 48; B. B. Scott, *Hear Then the Parables*, 154.

中，法利賽人並沒有被描述為求神跡的人。<sup>①</sup>財主希望拉撒路作為一個信使，告訴他的五個兄弟——死後不僅有生命，而且會有逆轉。<sup>②</sup>亞伯拉罕的回答指出了避免類似命運的解決之道——遵行摩西和先知對救濟窮人的命令。“聽從”（κουσάτωσαν）在路加著作中有很特別的意義，或者指信仰或者指悔改的必要表徵。<sup>③</sup>“摩西和眾先知”（Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας）很有可能是路加對“從摩西和眾先知起”（ὁμῶ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις）的改寫，<sup>④</sup>後者在《路加福音》和猶太教文獻中指代富人應有的善行和對窮人的照顧。<sup>⑤</sup>除此之外，斯科特（B. B. Scott）指出亞伯拉罕的出現也肯定了路加在這段經文中對照顧窮人的強調，因為亞伯拉罕以好客而出名（參見

<sup>①</sup> 《馬太福音》12:38-42、《馬可福音》8:11-13 和《路加福音》11:29-32 記載了類似的故事，但前兩卷福音書中求神跡的人被寫明是法利賽人，而路加故事中則是眾人求神跡，除此之外，《路加福音》沒有記載其它求神跡的故事（對比太 16:1-4；約 11:45-53），這體現出《路加福音》對法利賽人的塑造與前兩卷福音書很不相同。另外，希伯來聖經中也記載了一個死人復活的請求——掃羅王將撒母耳召回地上，但不同的是，財主希望拉撒路返回人間的目的是為了他的兄弟的悔改，而掃羅將撒母耳召回地上的原因不是悔改。Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, 396; Noval Geldenhuis, *Commentary on the Gospel of Luke*, 427; Richard C. Trench, *Notes on the Parables of Our Lord* (Lexington, KY: Sovereign Grace, 2002), 470; John Martin Creed, *The Gospel according to St. Luke*, 209.

<sup>②</sup> 死人出於傳遞消息的目的從死中復活是古代世界普遍接受的理念（更多討論在本文第四部分）。

<sup>③</sup> 參見《路加福音》8:8-15, 18, 21 和《使徒行傳》15:7-11, J. B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 609.

<sup>④</sup> 參見《路加福音》24:27, 44；《使徒行傳》28:23；《約翰福音》1:45。Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (The Anchor Bible)*, 831.

<sup>⑤</sup> 《路加福音》10:25-26 中寫道“律法書上寫的是盡心盡性盡力盡意愛主你的神，並且要愛人如己”，《路加福音》16:16 施洗約翰與眾先知站在一起，他曾命令分享食物和衣服（路 3:11），《舊約聖經》中提及這些的經文有《出埃及記》22:21-22；23:9；《利未記》19:9-10；19:33 和 23:22；《申命記》10:17-19；15:1-11；16:9-15；26:12-15。參見 Outi Lehtipuu, “Characterization and Persuasion: The Rich Man and The Poor Man in Luke 16:19-31,” in *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, ed. David Rhoads and Kari Syreeni (Sheffield: Sheffield Academic, 1999), 97; Christopher M. Hays, *Luke's Wealth Ethics: A Study in Their Coherence and Character* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 157; A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* (London: SCM, 1961), 84.

創 18:1-15)。<sup>①</sup>簡言之，在第二組對話中，當財主意識到自己當下的命運無法改變時，他轉而希望他的兄弟能夠避免類似的命運。亞伯拉罕的回答道出了財主受苦的原因以及他的兄弟如何避免類似的命運：看顧他們當中的窮人，就可以避免將來受苦的命運。<sup>②</sup>

### 第三組對話（30-31 節）

由於 30-31 節對復活的指涉，這兩節是本段中引起學者最多討論的兩節經文。大部分的學者，例如克里德（John Martin Creed）、詹森（Luke Timothy Johnson）、菲茨邁爾（J. A. Fitzmyer）、吉登胡斯（Noval Geldenhuys）、諾蘭德（John Nolland）和艾里斯（E. E. Ellis），傾向於認為這兩節暗指耶穌的復活。<sup>③</sup>他們的依據是這段經文有多個主題與《路加福音》24 章相關，例如《路加福音》24:11, 25, 41 提到“不相信”（ἠπίστου），24:27, 44 提到“摩西和眾先知”（Μωϋσέα καὶ τοὺς προφῆτας），24:46 提到“復活”（ἀναστῆναι），《使徒行傳》2:38；3:19；8:22；17:30；26:20 都提到了“悔改”（μετανοήσουσιν），並且“復活”（ἀναστῆ）在路加著作中被頻繁使用指代耶穌的復活（參見路 18:33；24:7, 46；徒 2:24, 32；3:22, 26 中出現的變體形式 ἀνίστημι）。<sup>④</sup>然而，羅爾博（Richard L. Rohrbaugh）認為 ἀναστῆ 一詞的存在並不能說明本段指涉耶穌的復活，因為耶穌復活並不是本段的主題，而且這一指涉也會破壞本段兩個場景之間的統一，只有在第二個場景被理解為是對富人的警告

<sup>①</sup> B. B. Scott, *Hear Then the Parables*, 153-154.

<sup>②</sup> 16:30 中 μετανοήσουσιν 暗示了財主在陰間受苦是源於他生前對拉撒路的忽視。

<sup>③</sup> Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke*, 253, 256; Noval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 427; John Nolland, *Luke 9:21-18:34* (WBC) (Nashville: Thomas Nelson, 1993), 1134; John Dominic Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, 66-67; John Martin Creed, *The Gospel according to St. Luke*, 214; Edward Earle Ellis, *The Gospel of Luke* (London: Oliphants, 1974), 206.

<sup>④</sup> 克羅森（John Dominic Crossan）進一步指出，31 節極有可能體現了早期教會批評猶太大眾不聽從上帝透過耶穌的啟示。John Dominic Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, 65-66.

時，兩個場景才能有效地聯繫起來。<sup>①</sup>本文認為不排除這兩節經文與指涉耶穌復活的可能關聯，但 31 節很有可能具有雙重功能，即，它既可以服務於《路加福音》中悔改歸信耶穌的神學主題，也可以服務於本段經文中悔改、救助窮人的主題。另一些學者，例如普魯莫、鄧克利 (R. Dunkerley)、利恩尼 (A. R. C. Leaney)、韋斯 (Johannes Weiss) 和鮑姆加藤 (Otto Baumgarten)，認為這兩節經文暗指《約翰福音》11:1-44 拉撒路的復活，他們或者提出拉撒路的復活出自這個比喻，或者認為約翰傳統影響了這個比喻。<sup>②</sup>其依據是，福音書傳統中拉撒路這個名字只在這個比喻和《約翰福音》11:1-44 中出現。然而，“拉撒路” (Λάζαρος) 只是一個普通名稱，意指上帝會幫助，<sup>③</sup>《創世記》15:2 中亞伯拉罕的僕人叫 לעזר, 耶穌時代耶路撒冷地區藏屍骨的罐子上也發現寫有這個名字，<sup>④</sup>因此這個名字並不是一個專有名字，不一定專指約 11:1-44 中的拉撒路。由於這個名字的意義很好地配合了窮人的處境，<sup>⑤</sup>我們推測作者很有可能取了“拉撒路” (Λάζαρος) 的象徵意義，並非指涉《約翰福音》中拉撒路復活的故事。“悔改” (μετανοήσουσιν) 體現出《路加福

<sup>①</sup> Richard L. Rohrbaugh, *The Biblical Interpreter: An Agrarian Bible in an Industrial Age*, 75.

<sup>②</sup> Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke* (ICC), 397; Johannes Weiss and Otto Baumgarten, *Die Schriften Des Neuen Testaments* (Charleston, SC.: Nabu, 2010), 67; A. R. C. Leaney, *A Commentary on the Gospel according to St. Luke* (London: Black, 1966), 226; John Martin Creed, *The Gospel according to St. Luke*, 211; R. Dunkerley, “Lazarus,” *New Testament Studies* 5 (1958-1959): 321-327. 馬歇爾 (I. H. Marshall) 認為兩種詮釋都有可能，即，對耶穌的聽眾，30-31 節指涉了拉撒路的復活，但對路加的讀者，這兩節指涉了耶穌自己的復活 (路 9:22; 11:29-30; 13:32)。參見 I. H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGCT), 639.

<sup>③</sup> Λάζαρος 是希伯來字 לעזר (Eleazar) 的希臘語形式。

<sup>④</sup> Darrell L. Bock, *Luke: 9:51-24:53*(BECNT), 1365.

<sup>⑤</sup> 羅爾博 (Richard L. Rohrbaugh) 認為拉撒路這個名字體現了耶穌對晚期猶太教的駁斥，晚期猶太教認為悲慘的生活是罪所帶來的懲罰，這一引申離文本較遠，我們暫不討論。Richard L. Rohrbaugh, *The Biblical Interpreter: An Agrarian Bible in an Industrial Age*, 74.

音》中悔改主題的再次出現。<sup>①</sup>財主的請求表現出他準確地把握到亞伯拉罕的意思（29節），他意識到自己的過失，並希望他的兄弟能夠改過。財主很有把握地認為他的兄弟會因為死人復活這樣的神跡而改變他們的生活方式，但是亞伯拉罕並不這樣認為。<sup>②</sup>亞伯拉罕的回答再一次肯定了一個事實——如果他們不遵從摩西和先知的教導去扶助有需要的人，他們死後悲慘的命運不可能改變。簡言之，第三組對話反映出財主死後命運的逆轉是他未曾看顧拉撒路的後果，這個比喻沒有交代財主五個兄弟的命運是否有所改變，這給路加讀者中好像財主兄弟那樣還有機會改變的人傳遞了一份勸導。<sup>③</sup>

### 3. 小結

財主與拉撒路的比喻含有很多的**路加特有的表達**，<sup>④</sup>從以上的討論中，我們可以清楚地看到整段經文是一個有機整體。逆轉的敘事以生前、生後兩個階段呈現出來，它為接下來的對話提供了背

<sup>①</sup> John Nolland, *Luke 9:21-18:34*, 1134.

<sup>②</sup> 包衡 (Richard Bauckham) 在 “the Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels” 一文中提出亞伯拉罕拒絕財主請求的原因是財主不可原諒的不公義行徑。然而，《路加福音》16:29, 31 表明亞伯拉罕拒絕財主的原因是差派拉撒路的不必要性，而非亞伯拉罕不願意。參見 Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (The Anchor Bible)*, 831; Richard Bauckham, “the Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels,”: 245-246.

<sup>③</sup> 正如海斯 (Christopher M. Hays) 所言，包衡和麥茨格將這一逆轉的解釋限定在《路加福音》16:25，這種詮釋忽略了整個比喻的勸導意圖——停止對窮人的忽視，對他們施予救濟。海斯還批判將本比喻與富人的貪婪聯繫在一起的詮釋，認為這脫離了文本基礎。Christopher M. Hays, *Luke's Wealth Ethics: A Study in Their Coherence and Character*, 156, 159.

<sup>④</sup> 《路加福音》16:19 中 *νθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος*, 16:20 中 *τις ἦν ὀνόματι*, 16:22 中的 *ἐγένετο δὲ* 和不定式, 16:24 中的 *καὶ αὐτὸς, πέμψιον, καταψύξη* 和 *ὀδυνῶμαι*, 16:26 中的 *ἐν πᾶσι τούτοις*, 16:31 中的 *ωσέως καὶ τῶν προφητῶν* 和 *πεισθήσονται* 都體現了路加寫作的風格。除了這些字詞上的吻合外，這段經文也有與《路加福音》其它段落相同的主题，例如對復活的不相信（路 24:11）、對摩西和先知的指涉（路 24:27, 44），對死人復活的指涉（路 24:46）。參見 Larry Kreitzer, “Luke 16:19-31 and 1 Enoch 22,” *The Expository Times* 103 (1992): 142.

景、原因和修辭效果。接下來的對話以三個階段勸導那些因逆轉敘事而尋找出路的富人，第一組對話表明逆轉不可改變，第二組對話點出了財主在陰間受苦的原因，最後一組對話指出改變逆轉的途徑和方法。

拉撒路的沉默與被動在這段經文中非常明顯，這暗示出財主是這段經文的主角，無怪乎斯科特將這個比喻稱為“穿著紫袍的財主”。<sup>①</sup>亞伯拉罕的話表明財主在陰間受苦並不是因為他很富有，而是因為沉浸在自己自私的享樂中，對身邊窮人的需要漠不關心，亞伯拉罕還指出逃脫死後悲慘命運的唯一途徑是關心和救濟身邊的窮人。三組對話表現出這段經文並不是要宣告對富人的審判，而是勸導富人在有機會改變時做出改變，否則，對話部分根本不需要存在。正如休伊（Wade P. Huie）所講，儘管這個比喻談論的是死後之事，但帶出的資訊卻聚焦在今生的生活行動，<sup>②</sup>即，比喻的開放式結局表明《路加福音》16:19-31意在以虛構的敘事場景去勸導好像財主一樣的富人，雖然其中有逆轉和審判，但重點是勸導所有富人“紀念自己身邊的窮人，免得上帝的天國永遠向你關閉”。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 拉撒路既沒有抱怨上帝對財富的分配，也沒有指責財主對財富的亂用，拉撒路在亞伯拉罕懷中也沒有說過一句話。因此雷蒂普認為拉撒路的敘事形象與財主等同這一詮釋有失妥當。肖特洛夫（Luise Schottroff）和史迪格曼（Wolfgang Stegemann）認為《路加福音》16:19-26原本是安慰窮人的資訊，也就是說逆轉命運是民間普羅大眾廣為相傳的故事。由於肖特洛夫與史迪格曼所探討的是路加故事的來源問題，這一推測是可能的，但這同時也不能排除路加對這些原始材料進行編修服務於一個新的目標的可能性。參見 Outi Lehtipuu, “Characterization and Persuasion: The Rich Man and The Poor Man in Luke 16:19-31,” 73-105; Luise Schottroff and Wolfgang Stegemann, *Jesus and the Hope of the Poor* (Maryknoll, New York: Orbis, 1986), 25-29; B. B. Scott, *Hear Then the Parables*, 142; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 832; Darrell L. Bock, *Luke: 9:51-24:53* (BECNT), 1378; John Martin Creed, *The Gospel according to St. Luke*, 209; Joachim Jeremias, *the Parable of Jesus*, 186.

<sup>②</sup> Wade P. Huie, “The Poverty of Abundance: From Text to Sermon on Luke 16:19-31,” 406. 相似地，傑里麥亞斯（J. Jeremias）給這個比喻起名為“六個兄弟的比喻”，他提出這個比喻的主題是警告和提醒無視上帝話語的自私的富人。Joachim Jeremias, *The Parable of Jesus*, 186.

<sup>③</sup> Walter E. Pilgrim, *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts*, 117.

## 二、《路加福音》16:19-31 與希羅文學的比較

在古代文學中有許多與財主和拉撒路的比喻相似的故事，在此我們將對路加故事和其它平行故事進行比較討論，除了文學內容的比較，我們還會討論路加故事對古代文學修辭技巧的使用。在此基礎上，我們提出路加故事使用古代文學的傳統主題帶出自己的勸導目的。

### 1. 文學內容比較<sup>①</sup>

在古希臘人的思想中，不同的人死後的命運是沒有區別的，這可從荷馬史詩中略窺一二——每個人死後在地獄中境況相同。然而，更遲一些的文學作品中，特別是西元前 5 世紀以後，死後生命的個體差異這一觀念漸漸出現。<sup>②</sup>下面我們將主要以盧西安（Lucian of Samosata）的著作為藍本，比較研究《路加福音》16:19-31 的特色。<sup>③</sup>

---

<sup>①</sup> 西塞羅（Cicero）、託名柏拉圖（Pseudo-Plato）和普魯塔克（Plutarch）的眾多著作也曾描寫人死後的不同命運，但是因為它們的內容與路加故事的聯繫不甚直接，在這裡我們不會詳細討論它們。

<sup>②</sup> Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's story of the Rich Man and Lazarus*, 155.

<sup>③</sup> 盧西安（Lucian of Samosata）生於西元 115-125 年間，卒於西元 180 年之後（西元 2 世紀末年），是一個修辭學家、諷刺作家和犬儒主義詭辯家。他用希臘文寫作，將辯論術應用於對話文體，以機智和冷嘲熱諷的風格聞名。他聲稱自己出生在薩莫薩塔（Samosata），是敘利亞人。他的職業是修辭學家，專門在法庭上為他人辯護，同時也教授辯護技巧。盧西安以旅行的方式邊走邊教，在旅途中他發表了許多機智的演講或演說，也因為此，他在希臘、義大利，甚至高盧都獲得了財富與聲望。參見 Lucian of Samosata, 《路吉阿諾斯對話集》（下），周作人譯，北京：中國對外翻譯出版公司，2003 年，第 771-777 頁。

霍克 (Ronald F. Hock) 在《拉撒路與彌庫羅斯：〈路加福音〉 16:1-31 的希羅背景》( *Lazarus and Micylus: Greco-Roman Background to Luke 16:19-31* ) 一文中提出盧西安的《擺渡》( *Catapulus*, 英文名為 *the Downward Journey or The Tyrant* ) 與路加故事的相近性。<sup>①</sup>《擺渡》主要諷刺權力的空虛，在《擺渡》中，一個富人和一個窮人死後的命運發生了調轉。<sup>②</sup>“富人”( *πλουσίων*, *Cat. 14* ) 是一個僭主，名叫墨伽彭忒斯 ( *Megapenthes* )。像路加故事中的財主一樣，墨伽彭忒斯身穿“紫”袍 ( *πορφύρα*, *Cat. 16.28* )，舉辦大型的“宴會”( *λαμπρῶς*, *Cat. 12* )。而“窮人”( *πτωχός*, *Cat. 14* ) 名叫彌庫羅斯 ( *Micyllus* )，彌庫羅斯從早到晚都在飢餓中 ( *Cat. 20* ) 並且疾病纏身 ( *Cat. 15* )。<sup>③</sup>死後，墨伽彭忒斯提出了一個又一個請求，這些請求都是關於自己可以重新活過來去照看自己的財產。在冥界法官拉達曼提斯 ( *Rhadamanthus* ) 面前，墨伽彭忒斯的許多惡行，諸如謀殺、搶奪他人財產、性侵犯等被一一羅列，拉達曼提斯對他的懲

<sup>①</sup> Ronald F. Hock, "Lazarus and Micylus: Greco-Roman Background to Luke 16:19-31," *JBL* 106/3 (1987): 447-463. 除了《擺渡》之外，霍克還認為盧西安的《公雞》( *Gallus*, 英文名: *The Dream or The Cock* ) 也可以作為路加故事的平行經文。《公雞》諷刺財富與權力的空虛，講述的是一個窮人與他的公雞的故事。這個窮人也叫彌庫羅斯 ( *πτωχός*, *Gall. 14* )，他羨慕富人，夢想自己有一天可以變得富有。他的公雞是一個神，只是現在變成公雞的模樣。公雞帶彌庫羅斯去到富人的家，觀看富人的生活，讓他看到自己現在的生活比富人幸福許多，富人的生活中充滿恐懼和擔憂，而艱難的生活鍛造了彌庫羅斯美好的品性。儘管《公雞》這個故事提到了不少富人 ( *πλούσιος*, *Gall. 7, 14, 29* )，例如歐克拉底 ( *Eucrates* )、西門 ( *Simon* )，但在很多要素上與路加故事差別較大：主題方面，《公雞》的主題是財富並不是幸福的源泉 ( *Gall. 20* )，在對富人和窮人的描述方面，《公雞》中的富人歐克拉底還邀請彌庫羅斯去家裡共進晚餐，這與路加故事中的財主很不同，彌庫羅斯的美德和節制是他得進祝福之地的標誌，這一點同樣也是路加故事中没有的，因此，我們認為《公雞》和路加故事很難放在一起比較。

<sup>②</sup> Lucian of Samosata, *Lucian*, vol. II, trans. A. M. Harmon (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1913-1967), 1-58.

<sup>③</sup> 包衡認為彌庫羅斯並不是像拉撒路一樣的窮人，因為彌庫羅斯是一個鞋匠，而拉撒路可以被視為一個乞丐。然而他們都在文中被稱為是 *πτωχός*，這體現了他們同樣的社會地位和生活方式——依賴他人的資源而生活。Richard Bauckham, "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels," 234.



罰是不允許他喝遺忘河中的水，讓他永遠悔恨自己的奢侈生活帶來的沉重懲罰（Cat. 28）。<sup>①</sup>相對地，彌庫羅斯則沒有任何罪行和懲罰。從以上對故事的重述中，我們可以看出，路加故事與《擺渡》有很多共同的要素，例如富人和窮人生前的生活狀態，富人和窮人死後景況的逆轉。但是同時，路加故事與《擺渡》也有兩個關鍵性的不同：第一，路加故事對富人的刻畫並沒有這麼負面和邪惡，<sup>②</sup>第二，路加故事中富人請求的目的關乎悔改。

在盧西安的《下到地獄》中（*Menippus*，英文名：*The Descent into Hades*），犬儒主義哲學家邁尼普斯（Menippus）跟一個朋友講述自己的地獄之旅。他看到富人被嚴厲地審判，並被送往惡者之地。<sup>③</sup>《下到地獄》和路加故事中的富人都穿著紫袍，在世時過著享樂的生活，死後遭到了審判，然而前者對富人的責難和定位比路加故事負面很多。

最後一部與路加故事相似的盧西安著作是《冥間的對話》（*Dialogi Mortuorum*，英文名：*The Dialogue of the Dead*）。<sup>④</sup>第一篇對話始於富人第奧戈涅斯（Diogenes）的請求，第奧戈涅斯懇請波呂丟克斯（Pollux）將來若有一天復活，捎信給富人、窮人和哲學家們。<sup>⑤</sup>帶給窮人和富人的資訊包括死後生命的逆轉和對他們各自的勸誡：窮人應停止為自己的生活哭泣，因為他們將會在死後看到自己的命運比富人好很多，而富人應停止貪愛錢財，因為他們死後

<sup>①</sup> 將火與口渴視為冥間的懲罰是非常普遍的古代概念。參見 Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's story of the Rich Man and Lazarus*, 302.

<sup>②</sup> 除了描寫墨伽彭忒斯的諸多不道德的行為之外，文中直接稱墨伽彭忒斯為罪人（Gat. 19）。Lucian of Samosata, *Lucian*, vol. II, 45.

<sup>③</sup> Lucian of Samosata, *Lucian*, vol. IV, 71-110.

<sup>④</sup> Lucian of Samosata, *Lucian*, vol. VII, 1-176.

<sup>⑤</sup> 狄俄格涅斯是犬儒學派著名的哲學家，生於西元前四世紀。波呂丟克斯是希臘神話中宙斯的兒子，他與他的同胞兄弟卡斯托爾（Kastor）兩人交互，一日在天上，一日在地上。參見 Lucian of Samosata, 《路吉阿諾斯對話集》（上），周作人譯，第 133-134 頁。

不能帶走任何一毫。<sup>①</sup>《冥間的對話》與路加故事的勸導主題非常相似，但是前者明顯是對窮人和富人的平行敘事和勸導，而後者將勸導的重點放在富人身上，並且前者勸導的依據是犬儒主義對財富轉瞬即逝的觀念，而非路加故事中對窮人的關照。

## 2. 修辭技巧

因為《路加福音》用希臘文寫成，且寫於希羅社會背景之下，我們有必要探究希羅文學的修辭技巧在路加故事中的體現。這一討論可以幫助我們瞭解路加故事如何使用希羅修辭技巧來勸導它的羅馬聽眾。在古代文學手法和希羅修辭技巧中，“模仿”（μίμησις）是一個重要的修辭方法。在以下的討論中，我們將論證這種修辭方法在路加故事中的運用。

模仿（Μίμησις, imitation, *imitatio*）是羅馬文學修辭中一個重要的文學訓練，它被廣泛應用在田園詩、史詩、教育詩、諷刺詩、喜劇和悲劇中。<sup>②</sup>“模仿”（μίμησις）這個詞有很多意義，這裡我們主要強調其類比、仿照已有樣式之意。<sup>③</sup>相應地，模仿這一文學訓練通常指作家出於修辭意圖，使用已有的文本、文學形式或人物形象來創造新的故事。<sup>④</sup>希羅作家最不能接受的是個人獨立的創

---

<sup>①</sup> Lucian of Samosata, *Lucian*, vol. VII, 6-9.

<sup>②</sup> 蘇格拉底首先使用這個詞來指代詩歌創作，後來這個詞成為希羅作家的慣常用詞。Thomas Louis Brodie, “Greco-Roman Imitation of Texts as a Partial Guide to Luke’s Use of Sources,” in *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, ed. Charles H. Talbert (New York: Crossroad, 1984), 18, 22-23.

<sup>③</sup> Edward P. J. Corbett, “The Theory and Practice of Imitation in Classical Rhetoric,” *College Composition and Communication* 22 (1971): 243.

<sup>④</sup> Frank W. Hughes, “The Parable of the Rich Man and Lazarus (Luke 16:19-31) and Graeco-Roman Rhetoric,” in *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (Sheffield: Continuum International, 1993), 32.

造，或者構建的場景或神話與過去的傳統沒有一點關係。<sup>①</sup>模仿在羅馬文學歷史中佔有獨特的地位，因為所有拉丁文學都來源於希臘文學，主要都是對希臘文學主題、鋪陳以及內容的模仿和再創造。<sup>②</sup>模仿練習通常由兩個方面組成：舊瓶裝新酒（在舊有形式下賦以新的內容）或新瓶裝舊酒（給舊有內容以新的形式），例如，盧西安的《擺渡》是基於希臘詩歌 *Necyia* 的眾多場景而寫，而《冥間的對話》是對《奧德賽》（*Odyssey*）中場景的重寫。<sup>③</sup>在新的場景中，舊有觀念或敘事常以不同的修辭功能或目的出現。<sup>④</sup>

休斯（Frank W. Hughes）和布羅迪（Thomas Louis Brodie）提出路加故事與埃及、猶太和希臘故事的相似與差異可以放在希羅文學模仿技巧中去理解，<sup>⑤</sup>即，“相似度”（*similis*）這一重要的模仿技巧有助於我們理解路加故事與其它古代文學之間的相似之處，而它們之間的不同之處可歸因於各自獨特的修辭功能和目的，因為在

<sup>①</sup> 昆體良雖認為儘管個人的創造很重要，但是對已經取得成功的著作的模仿也是必要的。George Converse Fiske, *Lucilius and Horace: A Study in the Classical Theory of Imitation* (Hildesheim: Olms, 1966), 33-34; Harold Ogden White, *Plagiarism and Imitation during the English Renaissance: A Study in Critical Distinction* (New York: Octagon, 1965), 6; Quintillian, *Institutio Oratoria*, trans. H. E. Butler (Cambridge: Harvard University, 1960), 10.2.1.

<sup>②</sup> George A. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (London: Croom Helm, 1980), 116-119.

<sup>③</sup> Lucian of Samosata, *Lucian*, vol. II, 1; Lucian of Samosata, *Lucian*, vol. VII, 1. 包衡認為，與埃及故事和拉比故事相比，盧西安最大限度地道德化了埃及故事。盧西安以這個故事來抨擊當時由財富引起的享樂主義、道德低下，特別是性方面不道德的現象。Richard Bauckham, “the Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels,” 235. Thomas Louis Brodie, “Greco-Roman Imitation of Texts as a Partial Guide to Luke’s Use of Sources,” in *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, ed. Charles H. Talbert (New York: Crossroad, 1984), 19-22.

<sup>④</sup> Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke’s story of the Rich Man and Lazarus*, 302.

<sup>⑤</sup> Frank W. Hughes, “The Parable of the Rich Man and Lazarus (Luke 16:19-31) and Graeco-Roman Rhetoric,” 29-41; Thomas Louis Brodie, “Greco-Roman Imitation of Texts as a Partial Guide to Luke’s Use of Sources,” in *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, ed. Charles H. Talbert (New York: Crossroad, 1984), 35.

模仿技巧中，希羅社會的作者出於道德勸誨或修辭目的的需要將同一個故事改寫為不同的故事。<sup>①</sup>從上文對平行故事的分析中，我們可以看到，路加故事使用了許多古代地中海世界廣泛流行的關於死後生命境況的觀念，<sup>②</sup>例如，死後命運的逆轉、死人復活、從死人世界傳遞出資訊的可能性等等。因此，我們有理由認為，路加基於地中海和近東地區死後世界的文學主題，發展出他自己獨特的勸導議題。<sup>③</sup>

---

<sup>①</sup> 模仿在許多層面、以不同的方法被應用。位於初級水平的學生在學習希臘語和拉丁語的基本拼寫和語法時，在複寫一位作者的演說時使用模仿這一文學練習。當他們進入中級水平，他們會學習運用不同的修辭分析來討論一份演講，例如找出演講人物，論辯策略和鋪陳模式。最後學生們會學習仿寫閱讀材料中著名的文學內容或文學形式，然後在自己的演講或創作中引述或模寫。D. L. Clark, *Rhetoric in Greco-Roman Education* (New York: Columbia University, 1957), chapter 6; R. McKeon, "Literary Criticism and the Concept of Imitation in Antiquity," *Modern Philology* 34 (1936), 1-35; C. H. Talbert, ed., *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad, 1984), 17-46; Edward Corbett, *Classical Rhetoric for the Modern Student* (New York: Oxford University, 1971), xi.

<sup>②</sup> 例如死後命運的逆轉、死人復活後為生者傳遞消息、拜訪死人世界和亞伯拉罕的角色。參見 Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's story of the Rich Man and Lazarus*, 41, 299-301.

<sup>③</sup> 萊提普 (Outi Lehtipuu) 正確地指出《路加福音》和《使徒行傳》作者的末世觀和他對古代文學元素的使用服務於他的勸導目的，萊提普認為法利賽人是這個比喻的歷史聽眾，他們代表了拒絕耶穌的猶太人，但是萊提普沒有進一步討論《路加福音》在羅馬帝國的聽眾和該段經文所帶出的勸導資訊的互動關係。Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's story of the Rich Man and Lazarus*, 42. 包衡認為路加故事與其它故事的相似之處表明這並不是一個真正的故事，而是一個民間觀念/口頭傳說/傳統，不同的民族或國家的作者在這一民間觀念基礎上創造出不同的版本，例如埃及民間故事在成為 the story of Setme and Si-Osiris 之前以一個民間傳統的形式存在著。尼科爾斯伯格 (George W. Nickelsburg) 提出《路加福音》16:19-31 以及 12:16-21 都是來源於《以諾一書》第五部分的雅蘭文版本的早期傳統。克瑞策 (Larry Kreitzer) 指出《路加福音》16:19-31 是福音書作者對一個傳統故事的再創作。Larry Kreitzer, "Luke 16:19-31 and 1 Enoch 22," *The Expository Times* 103 (1992): 139-142; Richard Bauckham, "the Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels," 229.

### 3. 小結

路加故事與盧西安著作有很多相似之處，它們都提到死後生命境況的逆轉，也表達出從死人之地帶出資訊促使活人悔改的觀念。除了這些相似之處，路加故事在四個方面與這些平行故事迥異：第一，對財主形象的塑造。路加故事將財主的過犯單單局限在對拉撒路的漠視上，而不提其它平行文本中富人不公義或不道德的行為，同時，路加故事也沒有使用強烈的審判字眼來稱呼財主，諸如罪人或不義之人之類，這體現出路加故事的寫作目的不是羅列富人的各種罪狀並宣告對他們的審判——死後永遠的痛苦。<sup>①</sup>第二，對逆轉的解釋。路加故事沒有將逆轉歸因於拉撒路的敬虔和財主的邪惡，或拉撒路的貧窮和財主的富有。路加故事單單暗示了財主對拉撒路的漠視導致了他死後的境況，這體現出路加故事儘量避免將富有與死後受苦對等，也儘量降低對財主不義的定位。第三，財主悔改的可能性。只有路加故事記述了財主的後悔和他的五個弟兄仍有機會悔改。這凸顯了路加故事的強調點放在勸導而非審判上。第四，財主悔改的內容。只有路加故事具體地提出了富人不應該只照顧和自己有關係的人，還要照顧有需要的窮人，並以此作為悔改的表徵。路加故事的這些不同之處體現了路加模仿和使用讀者熟悉的敘事主題，帶出自己的強調點和修辭目的——儘管比喻中亞伯拉罕拒絕了財主的請求，這使得財主的五個弟兄沒有可能知道自己死後的命

---

<sup>①</sup> 更有學者提出，這個比喻的目的是鼓勵聽眾而不是使聽眾感到挫敗。John Duncan M. Derrett, "Fresh Light on St Luke XVI," 374.

運，但路加的讀者卻清楚地看到他們的行為對死後命運的影響，可以說，路加故事借著開放式的結局，向其讀者帶出勸導的資訊。<sup>①</sup>

### 三、《路加福音》16:19–31 的希羅社會文化背景

巴赫金 (Michail Michajlovič Bakhtin) 曾提出，任何一段敘事、言詞都不可能產生在一個文學、文化、社會和歷史真空中。<sup>②</sup>瞭解敘事、言詞所處的社會處境有助於我們更好地理解這段敘事或言詞。在本部分中，我們希望透過對路加故事所處的羅馬社會背景的探究來更好地理解路加故事的資訊。

西元 1 世紀的羅馬社會，經歷過幾次嚴重的食物危機和饑荒之後，大量農民淪為城市地主的被庇護者或像拉撒路一樣的乞丐。<sup>③</sup>前者能夠得到羅馬上層階級的庇護，但後者常常得不到社會足夠的關注和幫助。<sup>④</sup>面對如此境況，斯多亞主義者 (the Stoics) 呼籲一種更高的倫理理想——智慧人應該有憐憫之心，行憐憫之事，例如塞

---

<sup>①</sup> 正如柏拉圖曾引用蘇格拉底的“厄爾神話”(the myth of Er)，其目的不是訴諸厄爾的聽眾，也不是蘇格拉底的聽眾，而是他自己的聽眾。參見 Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, 195.

<sup>②</sup> Michail Michajlovič Bakhtin, *Dialogic Imagination: Four Essays*, trans. Vadim Liapunov (Austin: University of Texas, 1983), 291-292.

<sup>③</sup> Peter Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World* (Cambridge: Cambridge University, 1988), 43-68.

<sup>④</sup> 對於窮人們的需要，羅馬社會上那些尊貴人通常都不做什麼回應——“我不能給予那些人，即使他們有各式的需要，因為即使我給予，總是給不完，總有這樣的需要”(“To certain people I shall not give, even though there is need, because there will still be need even if I give.”)。羅馬政府從五個方面回應糧食危機：增加國內糧食產量，增加國家版圖範圍，將一部分人口運送到其它地方，透過貿易或其它交易方式進口糧食和分發現有糧食。這五個方面中沒有一個舉措是直接針對貧民的需要。Peter Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World* (Cambridge: Cambridge University, 1988), 69-88; Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 284*, 118-119; A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, 1968, chapter 7; Christopher M. Hays, *Luke's Wealth Ethics: A Study in Their Coherence and Character*, 59. 67. R. Cagnat, et al., eds, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes (IGR)* (Paris, 1906-1927), 3.800.

涅卡提出“給予之人不應該寄予回報。”<sup>①</sup>另外，雅典廣場的祭壇雕塑上寫著，“命運的逆轉帶給人一顆憐憫之心。”<sup>②</sup>當我們將路加故事放置在這一社會處境中時，我們很容易看到，路加故事也將憐憫窮人與敬畏神祇、特別是逆轉命運聯繫起來，發出和希羅哲學家相似的社會呼籲。

除此之外，路加故事試圖將猶太文化中對窮人的關顧帶入到羅馬社會中。首先，路加故事的勸導資訊與猶太救濟文化有密切的關係，而且《路加福音》16:29 及 31 的“摩西和眾先知”（Μωϋσῆα καὶ τοὺς προφῆτας）體現了這一密切關係。<sup>③</sup>妥拉和先知書視窮人為敬虔的、無辜的和被耶和華所保護的。救濟，特別是以施捨的方式救濟，不僅在希伯來文聖經中被多次強調（參見出 23:22；利 19:9-10；23:22；25:6；申 24:19-22；賽 58:7），在猶太次經和拉比文獻中亦被

<sup>①</sup> “The motive of my action to give gift must be the interest of the one for whom the benefit is destined, ..., not with the thought that the recipients are worthy, but carelessly and as mere trifles, and our gift is made, not so much to a man, as to humanity.” 參見 Seneca, *De Beneficiis* 4.29.1-3; *Clementia* 2.6.2-3. 參見 Lucius Annasus Seneca, *Seneca*, vol. 3, trans. J. W. Basore (Cambridge, Mass.; London, England: Harvard University, 1917-1972), 264-265.

<sup>②</sup> 亞里士多德認為悲劇透過英雄突然間遭受的厄運來喚醒觀眾的悲憫和敬畏，而劇中的英雄通常是擁有聲望和財富之人——社會上層階級。雅典廣場的祭壇曾被羅馬時代的希臘地理學家保薩尼亞斯（Pausanias）稱為憐憫之壇。參見亞里士多德：《詩學》，羅念生譯，北京：中國戲劇出版社，1986年，第27-30頁。Homer A. Thompson, *The Athenian Agora: A Short Guide* (Princeton, N.J.: American School of Classical Studies at Athens, 1976); Margaret Crosby, “The Altar of the Twelve Gods in Athens,” *Commemorative Studies in Honor of Theodore Leslie Shear: Hesperia Supplements*, vol. 8 (Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1949), 103.

<sup>③</sup> 《路加福音》10:25-26 中寫道“律法書上寫的是盡心盡性盡力盡意愛主你的神，並且要愛人如己”，《路加福音》16:16 施洗約翰與眾先知站在一起，他曾命令分享食物和衣服（路 3:11）。除此之外，《舊約聖經》對此的指涉有《出埃及記》22:21-22；23:9；《利未記》19:9-10；19:33 和 23:22；《申命記》10:17-19；15:1-11；16:9-15；26:12-15。參見 Christopher M. Hays, *Luke's Wealth Ethics: A Study in Their Coherence and Character*, 39-45; Gildas Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.* (Berkeley: University of California, 1989), 216-219.

鼓勵。<sup>①</sup>同時，漠視窮人的行為是被責備的，甚至會被嚴厲地懲罰。其次，希羅文化與猶太文化在這一方面完全不同，對窮人（πτωχόι）的蔑視是希羅文化的主流價值觀，<sup>②</sup>希羅文化以嚴格的對等互惠原則為主導——基於回報的給予，即，施予恩惠的對象只能是社會同僚、家人和朋友。<sup>③</sup>即使一些古希臘哲學家曾提出富人應該照顧窮人，但在他們的給予名單中，並不包括窮人。不難看出，猶太文化

---

<sup>①</sup> 例如《便西拉智訓》31:5-11 指出擁有財富的目的是施予和救濟。囤積財富在猶太傳統中是被咒詛的，財富必須服務於一種公共需要。Roman Garrison, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity* (Sheffield: JSOT, 1993), 46-59; B. B. Scott, *Hear Then the Parables*, 133.

<sup>②</sup> 普勞圖斯 (Plautus, 羅馬戲劇家，生於西元前 254 年，卒於西元前 184 年) 認為給乞丐食物是毫無意義的：“你給乞丐食物，但你給的東西終將無意義，這只會延長他們悲慘的生活”（*Trinummus*, Act II, scene 2）龐培時期，曾有人在牆上寫到：“我痛恨窮人。如果有人想獲得什麼而又沒有任何付出，他是一個愚蠢的人。為此付出，他便可以得到。”（“De mendico male meretur qui ei dat quod edit aut bibit; nam et illud quod dat perdit et illi prodit vitam ad miseriam/I hate poor people. If anyone wants something for nothing, he is a fool. Let him pay up and he will get it.”）參見 Titus Maccius Plautus, *Plautus*, vol. V, trans. Paul Nixon (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1980-1992), 130-131; G. de Ste Croix, “Early Christian Attitudes to Property and Slavery,” in *Church, Society and Politics*, ed. D. Baker (Oxford: Basil Blackwell, 1975), 11; F. Hauck, “πτωχός,” *TDNT*, VI, 887.

<sup>③</sup> 波里比烏斯 (Polybius, 羅馬共和國時期的希臘歷史學家，生於西元前 200 年，卒於西元前 118 年) 在評價一個人慷慨的良善行為時，曾說：“沒有人願意把自己的東西給其它人（for absolutely no one there ever gives anything to anybody if he can help it, *The Histories: Fragments of Book XXXI*. 26.9）。在希羅文化中，大量的城市活動由羅馬社會較富有的階層資助，然而，他們也會要求各種不同形式的回報——沒有人願意把自己的東西給其它人，除非獲得相等的回報，這是一種典型的平衡互惠原則。通常，善行的對象主要是與施善者最近的人，這種近體現在教育、德行、聲望還有能夠予以相應回報上。而能夠施予（錢財或食物）的人通常是社會中的上層階級而不是城市普通居民。這也可以從盧西安的《擺渡》、《公雞》和尤維納爾的諷刺詩中看出。參見 Polybius, *The Histories*, Book VI, trans. W. R. Paton (Cambridge, Mass.: London, England: Harvard University, 2010), 216-217. A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, 35ff; D. J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University, 1968), 11; A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, 26-48; Ronald F. Hock, “Lazarus and Micylus: Greco-Roman Background to Luke 16:19-31,” 463; Roman Garrison, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity* (Sheffield: JSOT, 1993), 38; H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, 429.



與希羅文化對待窮人的態度完全不同，通過“摩西和眾先知”（Μωϋσεία καὶ τοὺς προφήτας），路加故事直接將猶太文化中對窮人的關顧引入羅馬文化。對於羅馬社會的上層人士，路加故事提醒他們，雖然他們在生時擁有別人所沒有的權力，但他們並不能掌握死後的命運。面對亞伯拉罕時，他們成為了尋求說明的人，他們需要亞伯拉罕的憐憫。路加故事這一大膽的定位突破了希羅文化將富人視為絕對的庇護者的觀念，這凸顯出路加與其它希羅思想家的不同，例如尤維納爾（Juvenal）仍將富人視為庇護者進行勸導。<sup>①</sup>

綜上所述，透過經文中亞伯拉罕的出現以及財主的三次懇求，路加故事提醒希羅社會的上層人士——他們並沒有掌握死後命運的權力，其次，透過“摩西和先知的話”，路加故事將猶太救濟文化傳遞給羅馬上層階級，勸導他們照顧窮人作為悔改行動，憑此在最終庇護者那裡蒙恩。<sup>②</sup>

## 結 論

《路加福音》16:19-31 常常被視為一個逆轉故事，表達對富人的審判。然而，從以上的分析中，我們可以看到《路加福音》16:19-31 並不是宣告對富人的審判，而是勸導富人。經文細讀部分體現出整段經文以財主為主要人物，16:19-23 的逆轉敘事為 16:24-31 的對話所帶出的勸導做了有效的鋪墊，藉亞伯拉罕的口，路加故事向那

---

<sup>①</sup> 這樣的定位可能來源於近東文化資源，德瑞特（John Duncan M. Derrett）認為在古代近東文化中，施捨的行為不僅為自己預備通向永生帳幕的道路或體現出符合應許的靈性表現，也償還作為人類一員對造物主或擁有無限力量那一位的債。上帝的形象並沒有在《路加福音》16:19-31 中出現，而是亞伯拉罕作為富人的庇護者的形象出現。John Duncan M. Derrett, “Fresh Light on St Luke XVI,” 371; Juvenal, *Satires*, book 1, ed. Susanna Morton Braund (Cambridge: Cambridge University, 1996), 48-49; 103-106.

<sup>②</sup> 斯科特（B. B. Scott）也認為這段經文帶出了富人作為捐助者的理想形象。B. B. Scott, *Hear Then the Parables*, 149, 151.

些好像財主弟兄一樣的人帶出了警告( 16:26, 31 )和勸導( 16:29 )。希羅文學敘事主題和修辭技巧的討論清楚地呈現出這段經文的獨特意圖，即，路加故事雖含有古代文學的共同主題，但它弱化了古代文學段落中對富人的批評與審判，突出勸導因素。希羅社會處境的分析體現出路加同希羅社會的哲學家相似，積極回應希羅社會忽略窮人的現象，不同的是，路加將猶太文化中的救濟觀念傳遞給讀者，提醒羅馬帝國的社會精英認清自己的身份，行出不一樣的救濟文化——看顧窮人，憑此在終極庇護者那裡得到恩惠。

## 參考文獻 [Bibliography]

### 西文文獻 [Works in Western Languages]

- Alexander, Philip S., ed. *The Targum of Canticles*. Collegeville. Minnesota: The Liturgical, 2003.
- Arndt, William F. and F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago; CambridgeUniversity, 1952.
- Bailey, Kenneth E. *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Bakhtin, MichailMichajlovič. *Dialogic Imagination: Four Essays*. Translated by Vadim Liapunov. Austin: University of Texas, 1983.
- Bal, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto: University of Toronto, 1997.
- Baukham, Richard J. "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels." *NTS* 37 (1991): 225-246.
- Blomberg, Craig L. *Interpreting the Parables*. Downers Grove. Ill.: InterVarsity Press, 1990.
- Bock, D. L. *Luke* (BECNT). 2 vols. G.R.: Baker, 1994-96.
- Bolkestein, H. *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*. Utrecht: A. Oosthoek, 1939.
- Cagnat, R., et al., eds. *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes* (IGR). Paris, 1906-1927.
- Caird, George Bradford. *The Gospel of St. Luke*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1963.
- Clark, Donald Lemen. *Rhetoric in Greco-Roman Education*. New York: Columbian University, 1959.
- Constantelos, D. J. *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*. New Brunswick, N.J.: RutgersUniversity, 1968.
- Corbett, Edward P. J. "The Theory and Practice of Imitation in Classical Rhetoric." *College Composition and Communication* 22 (1971): 243-50.
- Creed, John Martin. *The Gospel according to St. Luke*. London: Macmillan, 1969.

- Croix, G. de Ste. "Early Christian Attitudes to Property and Slavery." In *Church, Society and Politic*. Edited by D. Baker. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- Crosby, Margaret. "The Altar of the Twelve Gods in Athens." In *Commemorative Studies in Honor of Theodore Leslie Shear* (Hesperia Supplements 8). Edited by Leslie Shear. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1949.
- Crossan, John Dominic. *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. San Francisco: Harper & Row, 1973.
- Derrett, John Duncan M. "Fresh Light on St Luke XVI." *NTS* 7 (1961): 198-219.
- Dunkerley, R. "Lazarus." *NTS* 5 (1958-1959): 321-327.
- Easton, Burton Scott. *The Gospel according to St. Luke*. New York: C. Scribner's Sons, 1926.
- Finley, M. I. *The Ancient Economy*. California: University of California, 1973.
- Fiske, George Converse. *Lucilius and Horace: A Study in the Classical Theory of Imitation*. Hildesheim: Olms, 1966.
- Fitzmyer, J. A. *The Gospel According to Luke* (The Anchor Bible). 2 vols. Garden City: Doubleday, 1981-85.
- Garnsey, Peter. *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University, 1988.
- Garrison, Roman. *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*. Sheffield: JSOT, 1993.
- Goldenhuy, Noval. *Commentary on the Gospel of Luke*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1950.
- Goldin, Judah, trans. *The Fathers according to Rabbi Nathan*. New Haven: Yale University, 1967.
- Green, Joel B. and Scot McKnight. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992.
- Green, Joel B. *The Gospel of Luke* (NICNT, rev.). G.R.: Eerdmans, 1997.
- . "Eschatology and the Nature of Humans: A Reconsideration of Pertinent Biblical Evidence." *Science & Christian Belief* 14 (2002): 33-50.
- Hamel, Gildas H. *Poverty and Charity in Roman Palestine: First Three Centuries C. E.* Berkeley: University of California, 1990.
- Hands, A. R. *Charities and Social Aid in Greece and Rome*. London: Thames and Hudson, 1968.

- Hays, Christopher M. *Luke's Wealth Ethics: A Study in Their Coherence and Character*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Hock, Ronald F. "Lazarus and Micyllus: Greco-Roman Background to Luke 16:19-31." *Journal of Biblical Literature* 106/3 (1987): 447-463.
- Hughes, Frank W. "The Parable of the Rich Man and Lazarus (Luke 16:19-31) and Greco-Roman Rhetoric." In *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. Edited by Stanley E. Porter and Thomas H. Olbricht. Sheffield: Sheffield Academic, 1993.
- Huie, Wade P. "The Poverty of Abundance: from Text to Sermon on Luke 16:19-31." *Interpretation* 22 (1968): 403-420.
- Hunter, A. M. *Interpreting the Parables*. London: SCM, 1960.
- Jeremias, Joachim. *The Parables of Jesus*. Translated by S. H. Hooke. New York : Charles Scribners, 1963.
- Johnson, Luke Timothy. *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina). Collegeville, Minn.: Liturgical, 1991.
- Kennedy, George A. *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. London: Croom Helm, 1980.
- Knight, George W. "Luke 16:19-31: The Rich Man and Lazarus." *Review and Expositor* 94 (1997): 277-284.
- Kreitzer, Larry. "Luke 16:19-31 and 1 Enoch 22." *Expository Times* 103 (1992): 139-142.
- Kurt, Aland, et al. *Greek-English New Testament: GreekText Novum Testamentum Graece, in the Tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
- Leaney, A. R. C. *A Commentary on the Gospel according to St. Luke*. London: A&C Black, 1958.
- Lehtipuu, Outi. "Characterization and Persuasion: The Rich Man and The Poor Man in Luke 16:19-31." *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*. Edited by David Rhoads and Kari Syreeni. Sheffield: Sheffield Academic, 1999.
- Lucian, of Samosata. *Lucian* II, IV, VII. Translated by A. M. Harmon. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913-1967.
- MacMullen, Ramsay. *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 284*. New Haven: Yale University, 1974.

- Manson, T.W. *The Saying of Jesus*. London: SCM Press, 1977.
- Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke* (NIGTC). Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- McKeon, R. "Literary Criticism and the Concept of Imitation in Antiquity." *Modern Philology* 34 (1936): 1-35.
- Nichol, Francis D. *The Seventh-day Adventist Bible Commentary* (SDABC). Hagerstown, MD: Review & Herald, 1956-80.
- Nolland, John. *Luke* (WBC). Dallas, Texas: Word, 1989-1993.
- Pilgrim, Walter E. *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts*. Minneapolis: Augsburg, 1981.
- Plautus, Titus Maccius. *Plautus*. Translated by Paul Nixon. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: W. Heinemann, 1980-1992.
- Plummer, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke* (ICC). Edinburgh: T&T Clark, 1922.
- Polybius. *The Histories*. Translated by W. R. Paton. Cambridge, MA: London, England: Harvard University, 1922-1927.
- Quintillian. *Institutio Oratoria*. Translated by H. E. Butler. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- Regalado, Ferdinand O. "The Jewish Background of the Parable of the Rich Man and Lazarus." *Asian Journal of Theology* 16 (2002): 341-348.
- Rohrbaugh, Richard L. *The Biblical Interpreter: An Agrarian Bible in an Industrial Age*. Philadelphia: Fortress, 1978.
- Schider, Klaas. *Wat is de hel?* Vlaardingen: Dorsman & Odé, 1919.
- Schnider, F. and W. Stenger. "die Offene Tür und die unüberschreitbare Kluft." *New Testament Studies* 25 (1979): 273-283.
- Schottruff, Luise and Stegemann Wolfgang. *Jesus and the Hope of the Poor*. Translated by Matthew J. O'Connell. Maryknoll, NY: Orbis, 1986.
- Scott, Bernard Brandon. *Hear then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1989.
- Secombe, David Peter. *Possessions and the Poor in Luke-Acts*. Linz: A. Fuchs, 1983.
- Seneca, Lucius Annasus. *Seneca*. Vol. 3. Translated by J. W. Basore. Cambridge, MA: London: Harvard University Press, 1917-1972.
- Stein, F. H. *Luke*. Nashville, TN: Broadman, 1992.
- Talbert, Charles H., ed. *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical*

- Literature Seminar*. New York: Crossroad, 1984.
- Thompson, Homer A. *The Athenian Agora: A Short Guide*. Princeton, N.J.: American School of Classical Studies at Athens, 1976.
- Trench, Richard C. *Notes on the Parables of Our Lord*. Lexington, KY: Sovereign Grace, 2002.
- White, Harold Ogden. *Plagiarism and Imitation during the English Renaissance: A Study in Critical Distinction*. New York: Octagon, 1965.

### 中文文獻 [Works in Chinese]

- 路吉阿諾斯：《路吉阿諾斯對話集》，周作人譯，北京：中國對外翻譯出版公司，2003年。[LU-ji-a-nuosi (Lucian). *The Dialogues of Lucian*. Translated by ZHOU Zuo-ren. Beijing: China Translation and Publishing, 2003.]
- 黃根春主編：《基督教典外文獻：新約篇》（第四冊），香港：基督教文藝出版社，2002年。[WONG Kun-chun. *Christian Extra-Canonical Document: New Testament*. Vol. IV. Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 2002.]