



馬太福音 21:1-11

解經報告

指導教授：葉雅蓮老師

學 生：張奇軍 (T12202)

March 2014

壹、前言

馬太福音 21:1–11 所記載的耶穌騎驢進城，是少數四卷福音書都有記載的事件（可 11:1–10；路 19:28–40；約 12:12–19），傳統所賦予的標題是「耶穌的凱旋入城」（Jesus' triumphal entry）。從馬太福音的文脈來看，是在第四段講論（太 18:1–19:2）之後，耶穌結束了加利利地區的事奉，進入猶大境內（太 19:1）上耶路撒冷去（太 20:17），要完成他在世上最後使命的旅程（太 20:18–19）。這段經文之所以重要，不單是因為揭開了受難週的序幕，也因為這是耶穌首度公開「彌賽亞的秘密」（Messianic Secret，太 1:16; 8:4; 12:16; 16:16; 17:9），¹而且也把舊約當中三股期待彌賽亞的線索給串在一起。²除此之外，耶穌與朝聖者不同的心境，騎驢入城與希羅統治者凱旋的對比，群眾對彌賽亞的期待與耶穌之反差，以及群眾與耶路撒冷對耶穌態度的區別，這四部份的對比與弔詭也全都集中在這段經文之中。

有學者把本段經文歸類為耶穌對以色列的審判，³不過更準確地說，筆者認為應該是審判前的最後通牒。時間，是耶穌刻意挑選的：逾越節，讓人聯想起在舊約當中，上帝是如何藉著羔羊之血拯救了他的百姓（出 12:42–50）。地點，是耶穌刻意挑選的：耶路撒冷，是上帝親自選擇要立為他名的居所（申 16:24），是大君的京城（太 5:35）。對象，是耶穌刻意挑選的：耶路撒冷全城的人，是以色列宗教、政治、社會的代表與菁英。方式，也是耶穌刻意挑選的：騎驢進城，在光天化日眾目睽睽之下，在朝聖者絡繹雙腳步行的行列之中。可見騎驢進城不是巧合，更非即興，而是耶穌刻意安排的一齣行動劇——目的是要昭告耶路撒冷及全以色列：彌賽亞君王已經到來。這是最後的通牒，也是最後悔改的機會。但可嘆的是，群眾的期待跟耶穌很不一樣；可悲的是，耶路撒冷聯手犯下殺害彌賽亞的大罪。然而更加弔詭的是，群眾錯誤的期待，耶路撒冷所犯的大罪，反而成了普世萬民得蒙大恩的開端（太 28:18–20）。人類歷史上最重要的一個禮拜，就從耶穌騎驢進城開始。而整個事件的開展，接下來就容筆者按以下的大綱娓娓道來。

標題：溫柔的最後通牒	
大綱	(1) 最後通牒的規劃 (21:1–3) (4) 朝聖群眾的反應 (21:8–9)
	(2) 最後通牒的意義 (21:4–5) (5) 耶路撒冷的反應 (21:10–11)
	(3) 最後通牒的預備 (21:6–7)

¹ Craig S. Keener, *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 490; Grant R. Osborne, *Matthew* (ZECNT; Grand Rapids: Zondervan, 2010), 751.

² 三股線索分別是：(1) 從創世記到但以理書、撒迦利亞書、間約文獻、到拉比文獻中彌賽亞騎驢來到耶路撒冷的線索；(2) 從以賽亞書到撒迦利亞書中彌賽亞謙卑事奉、帶來賞賜和審判的線索；(3) 從撒母耳記、先知書、到間約文獻中彌賽亞是大衛子孫的線索。詳細說明請參看下文分析。

³ 例如：Talbert 就把本段經文放在太 21:1—24:2「敘事：耶穌宣告當前的審判」的段落中；而 Michael Green 則把本段經文放在太 21:1–27「對以色列的審判」的段落中。參：Charles H Talbert, *Matthew* (Paideia; Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 246.；格林(Michael Green)，《聖經信息系列：馬太福音》，黃元林譯，初版（台北市：校園，2009年），358–69。

貳、解經

1. 最後通牒的規劃（21:1-3）

[1a]Καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἤλθον εἰς Βηθφαγή εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, [1b]τότε Ἰησοῦς ἀπέστειλεν δύο μαθητὰς [2a]λέγων αὐτοῖς· [2b]πορεύεσθε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν, [2c]καὶ εὐθέως εὐρήσετε ὄνον δεδεμένην καὶ πῶλον μετ' αὐτῆς· [2d]λύσαντες ἀγάγετέ μοι. [3a]καὶ εἰάν τις ὑμῖν εἴπη τι, [3b]ἐρεῖτε ὅτι ὁ κύριος αὐτῶν χρεῖαν ἔχει· [3c]εὐθύς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς.
 當他們接近耶路撒冷，來到伯法其、到了橄欖山的時候，耶穌派了兩個門徒，對他們說：「往你們對面的村子去，會立刻發現一匹拴著的母驢，還有小驢跟牠在一起；解開，牽來給我。如果有人對你們說些什麼，你們就說：『主要用牠們』；他就會馬上打發牠們。」

vv.1-3 是一個完整的句子，v.1a 用時間質詞 ὅτε 當連接詞，⁴帶出從屬副詞子句「當他們……的時候」，用來修飾主要子句「耶穌派了兩個門徒」（v.1b），表達主要動詞「派」（ἀπέστειλεν）的時間。v.2a 的分詞片語「對他們說」（λέγων αὐτοῖς）則說明耶穌「派」門徒的方式（means）。⁵從 v.2b 開始一直到 v.3 結束，則是耶穌交代門徒的內容。

v.1a 用兩個 aorist 動詞：「接近」（ἤγγισαν）和「來到」（ἤλθον）作為敘事的主軸，用三個地名「耶路撒冷」、「伯法其」、「橄欖山」交代事件發生的地點。第三人稱複數動詞的主詞「他們」包括了上文中：被耶穌治好的兩個瞎子（太 20:34），從耶利哥出發時跟隨耶穌的「許多人」（太 20:29），十二門徒（太 20:17），以及從加利利就開始跟著耶穌的人（太 19:1-2）。馬太雖然沒有清楚說明時間，但從下文「過兩天是逾越節」（太 26:2）這句話可知，耶穌抵達的時間是在逾越節前。而平行經文「逾越節前六日，耶穌來到伯大尼」（約 12:1）則更清楚地把時間點定在逾越節的前六天。⁶

逾越節是猶太人最重要的節期之一。按照摩西五經的規定，猶太男子一年三次要上耶路撒冷朝見上帝。⁷其中尼散月 14 日黃昏開始的逾越節（出 12:1-20；民 9:11；申 16:3-4），更是紀念上帝拯救以色列脫離埃及為奴之地的日子（出 13:3），要宰殺羊羔、吃無酵餅慶祝。到了第一世紀，除了巴勒斯坦境內的猶太人會來耶路撒冷過節之外，散居海外的猶太人也會來到耶路撒冷敬拜上帝，⁸參與逾越節和無酵節的盛大慶典。⁹

⁴ Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 677.

⁵ Ibid., 628-30.

⁶ 有學者從群眾拿棕樹枝（約 12:13），以及無花果樹通常六~九月才成熟這兩件事來推斷，耶穌入城的時間應該是在住棚節，參：Schalom Ben-Chorin, *Brother Jesus: The Nazarene Through Jewish Eyes* (trans. Jared S. Klein and Max Reinhart; Athens: University of Georgia Press, 2012), 113, 115-6; T. W. Manson, "The Cleansing of the Temple," *Bulletin of the John Rylands Library* 33, no. 2 (1951): 281-2. 但這些論點已經被 Carson 逐項反駁，認為還是逾越節的時間最為可靠，參：D. A. Carson, "Matthew," in *The Expositor's Bible Commentary* (vol. 9, 13 vols., Revised.; EBC; Grand Rapids: Zondervan, 2010), 9:492; D. A. Carson, *The Gospel according to John* (PNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 431-2.

⁷ 分別是：春天的逾越節、夏天的五旬節、秋天的住棚節；參：出 23:14 - 17；申 16:16 - 17。

⁸ Josephus, *Ant.* 17.213-214.

耶穌一行人從加利利來到耶路撒冷，一般來說有三條路線可以選擇：（1）沿著中央山脈南下，穿過撒馬利亞（約 4:4-6）。這條路徑最短，只要三天的時間就能從耶路撒冷的北邊直接進城。（2）沿著以法蓮山脈腳下，到了安提帕底（Antipatris，徒 23:31）再往上走到伯和崙山脊，然後從耶路撒冷的西邊進城。（3）從加利利往南，到了撒馬利亞邊界、隸屬於敘利亞行省的獨立城市 Scythopolis 境內，由北邊渡口過約旦河，穿越外約旦的佩雷亞（Perea）之後進入猶大境內，然後再從耶利哥沿著羅馬路（Roman road）上行，從耶路撒冷東邊進城。¹⁰

從馬太福音及平行經文的記載可知，耶穌是從耶路撒冷東邊的耶利哥來的（太 20:29-34；可 10:46-52；路 18:35-43）。換言之，耶穌一行人必須從海平面以下 300 公尺的耶利哥往西南走，徒步約 27 公里、上行約 1,000 公尺之後，才能到達海拔 700 公尺的耶路撒冷。¹¹當時耶路撒冷的人口平常約有數萬，到了過節則會暴增到數十萬、¹²甚至百萬，¹³光是食宿方面的需求，就遠遠超過城裡所能負荷。因此大部分的朝聖者會選擇就近在橄欖山過夜，白天再進城裡參加各樣活動。

橄欖山以橄欖樹眾多聞名，位在耶路撒冷東邊，中間隔了汲淪溪谷。山勢南北走向，屬於以色列中央山脈的範圍，最高點接近 900 公尺，比耶路撒冷的聖殿山還高，可以綜覽整個耶路撒冷。¹⁴橄欖山在舊約當中有豐富的神學意涵，因為舊約明確提到橄欖山是：（1）押沙龍叛變，大衛赤腳蒙頭哭著到山頂敬拜神的地方（撒下 15:30-32）；（2）耶和華在末後的日子與列國爭戰，神要降臨的地方（亞 14:3-5）。另外，舊約也間接提到橄欖山是：（3）所羅門為假神建立邱壇的地方（王上 11:7-8）；（4）約西亞拆毀所羅門邱壇的地方（王下 23:13）；（5）以西結看見神榮耀離開聖殿、離開耶路撒冷之後所停留的地方（結 11:23）。正因為橄欖山濃厚的終末色彩，所以到了第二聖殿時期，猶太人多將墳墓安放在橄欖山坡和汲淪溪谷，因為他們相信，埋在這裡的人在末後審判時會首

⁹ Josephus, *Ant.* 3.248-251.

¹⁰ Anson F. Rainey and R. Steven Notley, *The Sacred Bridge: Carta's Atlas of the Biblical World* (Jerusalem: Carta, 2006), 263.

¹¹ Carson, "Matthew," in *The Expositor's Bible Commentary*, 9:493.

¹² France 引用 J. Jeremias 的估計：平時約有 30,000，到了逾越節時增加到 180,000。參：R. T. France, *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 771. Kinman 引用 E.P.Sanders 的估計，認為過節時耶路撒冷有 300,000~400,000 個朝聖者。參：Brent Kinman, "Jesus' Royal Entry into Jerusalem," in *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence* (ed. Darrell L. Bock and Robert L. Webb; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 413 n. 81. 最有想像力的是 Osborne，他從啟示錄「城裡十分之一人口是 7,000」（啟 11:13）這句話反推，認為耶路撒冷平日有 70,000 人。參：Osborne, *Matthew*, 756.

¹³ 約瑟夫記載 66-70 C.E. 猶太戰爭（Jewish War）前夕的逾越節，以每十個人為單位（很多是二十個人為單位）獻一口祭牲計算，祭牲的總數就有 256,000 頭。換算下來有資格獻祭（合乎潔淨規定）的人就將近三百萬（還不算沒資格獻祭的）。參：Josephus, *J. W.* 6.423-425. 約瑟夫的數字或許有誇大之嫌，但 France 也引 W. Reinhardt 的估計認為，耶路撒冷平常人口十萬，到了節期會增加到一百萬。參：France, *Matthew*, 756 n. 11.

¹⁴ Warren J. Heard, Jr., "Mount of Olives," *ABD*, 5:13-5.

先迎接上帝的祝福。¹⁵就連帶頭作亂的埃及假先知（徒 21:38），也想藉著橄欖山來號召群眾向耶路撒冷發動攻擊。¹⁶

馬太記載耶穌一行人來到的地方是「伯法其」（v.1a），約翰則是來到「伯大尼」（約 12:1），但在馬可和路加卻是「伯法其和伯大尼」（可 11:1；路 19:29）。¹⁷這幾個地方其實都非常接近。從文獻及考古資料知道，伯大尼位在耶路撒冷以東大約三公里處（約 11:18），是從朝聖旅客從耶利哥來的最後一站，被優西比烏（Eusebius, 260–339 C.E.）列為從耶路撒冷要去耶利哥的第二個里程碑。¹⁸

伯法其的確切位置雖然不能確定，但比較可能的地點是在伯大尼與耶路撒冷的中間。¹⁹根據 *m. Menah.* 11:2 和 *b. Menah.* 95b 的記載，獻祭用的陳設餅必須在聖殿院子以內烘烤，這樣才不違反安息日的規定，但拉比西緬卻說：「不論是在聖殿院子或是伯法其作的都算有效」。²⁰ *b. Menah.* 78b 更記載拉比 Yohanan 說：「在伯法其城牆以外所作的就不潔淨」。²¹由此可見，伯法其跟耶路撒冷的距離非常接近，很早就被看作是耶路撒冷城的延伸。²²所以對於朝聖者來說，來到伯法其、伯大尼，其實就是到了橄欖山，也就等於是來到了耶路撒冷。

把以上的資料整合起來，大致可以勾勒出 v.1 的場景：逾越節前六天，這些從加利利、耶利哥一路跟著耶穌來到耶路撒冷的人，他們旅途雖然辛苦，但情緒卻很興奮；耶穌雖然也身在其中，卻他的心情及目的卻與朝聖者完全不同。他們來是為了慶祝；耶穌來卻是為了受難（太 16:21；17:22-23；20:17-19）。他們來是要對耶路撒冷歡唱讚美；耶穌來卻是要對耶路撒冷哀悼痛哭（太 23:37-39；路 19:41-44）。他們來是看見了聖殿的榮華（太 24:1；可 13:1）；耶穌來卻是看見了聖殿的毀壞（太 24:2；可 13:2）。他們來是到了大君的京城（太 5:35）朝見上帝；耶穌來耶路撒冷，卻是上帝獨生愛子造訪屬於他的葡萄園（v.37）。他們來是為了要獻祭贖罪；耶穌來卻是為了要拯救百姓脫離罪惡（太 1:21），要徹底除去世人罪孽（約 1:29）；他們來是要吃逾越節的羊羔，而耶穌來，卻是要親自成為逾越節的羔羊（林前 5:7）。

就在這樣的時空背景與張力之下，v.1b 用表達關聯性的時間副詞 τότε²³一方面呼應 v.1a 的 ὅτε，二方面帶出了耶穌接下來的動作：差遣（ἀπέστειλεν）兩個門徒去執行一件很特別的任務。馬太並沒有交代這兩個門徒是誰，有可能是：（1）彼得和約翰，因為下文耶穌吩咐去預備逾越節宴席的就是他們（路 22:8）。也有可能是：（2）雅各和約翰，

¹⁵ Peter Walker, *In the Steps of Jesus: An Illustrated Guide to the Places of the Holy Land* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2007), 116–8.

¹⁶ R. Riesner, "Archeology and Geography," *DJG*2, 55–6.

¹⁷ 其中的差異與協調請參看下文 v.2b 「你們對面的村子」之說明。

¹⁸ L. J. Perkins, "Bethany," *ABD*, 1:702–3.

¹⁹ Scott T. Carroll, "Bethphage," *ABD*, 1:715.

²⁰ Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary* (22 vols.; Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2005), 19:507.

²¹ *Ibid.*, 19:407.

²² Rainey and Notley, *The Sacred Bridge*, 363.

²³ 可以翻譯作：那時、然後。參：*BDAG* s.v. "τότε."

因為上文向耶穌求大位的就是他們（太 20:20）。但筆者以為更有可能是：（3）馬可和馬太，因為只有馬可提到了驢駒是拴在門外的街道上（可 11:4-5），只有馬太記載耶穌提到了兩頭驢，而且還是母驢跟小驢（vv.2c, 6）。從馬可和馬太所提供的獨特細節來推斷，他們很可能擁有第一手的資訊。當然，這兩個門徒是誰四福音裡都沒有提，顯然是要讀者把重點放在耶穌吩咐他們的內容上。

耶穌吩咐門徒的內容包括三個部分：（1）v.2b「往……去」的命令，以及用連接詞 *καί* 連接 v.2c「會立刻發現……」的預告；（2）v.2d「解開，牽來給我」的前面省略連接詞（asyndeton），是耶穌吩咐門徒接下來要作的動作；（3）v.3「如果……你們就……」是耶穌告訴門徒面對質詢時該有的回應。

第一部分的吩咐用現在式命令語氣 *πορεύεσθε*，表達 *imperfective* 的觀點，凸顯耶穌說話的當下要門徒馬上就去行動的迫切。²⁴介系詞 *κατέναντι* 就形式來說，是 *κατά-έν-άντι* 三個介系詞的結合，指空間上「在……面前」或「在……對面」。²⁵「你們對面的村子」（*τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν*）則是介系詞片語（*κατέναντι ὑμῶν*）當形容詞使用，放在第二修飾位置，²⁶修飾「村子」（*τὴν κώμην*）。

「你們對面的村子」指的究竟是伯法其、²⁷還是伯大尼？²⁸筆者認為伯法其的可能性比較大，原因有三：（1）從下文及平行經文來看，耶穌是在伯大尼過夜（v.17；可 11:11；約 12:1），白天再進城裡參加逾越節的各樣活動（v.18；可 11:12, 15）。所以當耶穌打發門徒「往你們對面的村子去」的時候，「對面的村子」就沒有理由還在指伯大尼。（2）馬可、路加提到兩個地名，約翰只提到伯大尼，馬太只提到伯法其。對照其間的差異可以發現——只有約翰記載了伯大尼的筵席（約 12:2-8），以及拉撒路所引發正反兩極的反應（約 12:9-11, 17-19）；而馬太則是特別強調舊約預言的應驗（vv.4-5），並且只有馬太凸顯了兩頭驢的細節（vv.2, 7）。（3）馬可只用了一個動詞 *ἐγγιζουσιν* 就涵蓋四個地名（可 11:1），相較之下馬太卻給伯法其加上了額外的動詞，²⁹可見馬太特別要強調伯法其的用意。因此筆者認為，約翰很可能是把重心放在伯大尼，所以只說耶穌來到伯大尼（約 12:1）；而馬太則把重心放在伯法其，因為驢子的位置和舊約預言的應驗，都是從伯法其展開。

耶穌命令完門徒去到伯法其的村子裡，接著預告「你們會立刻發現」（*καὶ εὐθέως*

²⁴ Wallace, *GGBB*, 517-8; Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield, U.K.: Sheffield, 1994), 29-30.

²⁵ Murray Harris, *Prepositions and Theology in the Greek New Testament: An Essential Reference Resource for Exegesis* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2012), 247.

²⁶ Wallace, *GGBB*, 309.

²⁷ Carson, "Matthew," in *The Expositor's Bible Commentary*, 9:493; John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 834; W. D. Davies and Dale C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (3 vols.; ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1988), 3:116.

²⁸ Donald A. Hagner, *Matthew* (2 vols.; WBC; Dallas: Word Books, 1993), 2:494; David L. Turner, *Matthew* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 494.

²⁹ Nolland, *Matthew*, 832.

εὐρήσετε)：εὐθέως 是 εὐθύς 的副詞形式，在此兩者意義幾乎相同，表示時間上的立刻、馬上、隨即；³⁰未來式的動詞 εὐρήσετε 表示預言、預測，甚至是預定的意味，暗示耶穌具有超自然的能力。³¹馬太把 εὐθέως 和 εὐρήσετε 結合，更凸顯了耶穌超自然全知與掌管的能力，³²門徒不但會發現兩頭驢，而且是「會立刻發現」兩頭驢。

驢子成為家畜的歷史雖不可考，但從 3500 B.C.E. 開始，驢子就是用來馱負重物之用，³³是古代世界最廣泛使用的交通工具，特別是在崎嶇地形或短程運輸之用。³⁴對於以農業為主的以色列來說，驢子主要用於運輸，牛主要用於耕種，而馬則主要用於拖曳戰車，因此戰馬價格不但昂貴，³⁵而且馴養和照料都需要特別的技術。³⁶舊約中驢子除了是豢養的牲畜（創 24:35; 30:4 等）、交通工具（出 4:20; 書 15:18; 士 19:3 等）外，也是王室常用的座騎（撒下 13:29; 18:9; 王上 1:33 等）。驢子的價格差異很大，介乎一個人兩個月到兩年的工資之間。雖然也不便宜，但大多數農民都會想辦法買一頭，因為耕作範圍再小驢子都很管用。如果有兩頭，通常會把一頭租出去。³⁷

v.2c 的 ὄνος 意思是「馴養的驢」，可以是陰性，也可以是陽性，所以既可以用來指公驢，也可以指母驢。³⁸但接下來的陰性分詞 δεδεμένην，以及陰性人稱代名詞 αὐτῆς 就界定了這裡的 ὄνος 是指母驢。至於 πῶλος 則有兩個意思：(1) 年紀幼小的動物，任何種類都可以；(2) 馬，可以是任何年紀的馬。³⁹Bauer 甚至認為馬可和路加用 πῶλος 的時候沒有其他修飾的片語（例如：驢子的 πῶλος、駱駝的 πῶλος），所以是在指「馬」（可 11:2; 路 19:30）；但馬太卻是為了要呼應撒迦利亞書的預言，所以才加上了 υἱὸν ὑπόζυγιου (v.5b)，把「年幼的動物」給變成了「驢」。⁴⁰

不過從馬太的文脈和背景來看，這裡的 πῶλος 指的應該還是小驢，因為：(1) v.2c 的 πῶλος 是跟母驢在一起 (μετ' αὐτῆς)，所以小驢的可能性比較高；⁴¹ (2) 馬的價值太

³⁰ 少數抄本 (N L) 就把 εὐθέως 改成 εὐθύς；馬可就用 εὐθύς (可 11:2)。參：BDAG s.v. “εὐθέως.”

³¹ 就像天使對約瑟說「她將要生一個兒子」（太 1:21）一樣的語氣。參：Wallace, *GGBB*, 568.

³² Osborne, *Matthew*, 754.

³³ Edwin Firmage, “Zoology (Fauna),” *ABD*, 6:1137.

³⁴ Catherine Hezser, *Jewish Travel in Antiquity* (Texts and Studies in Ancient Judaism 144; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 131.

³⁵ 舊約所羅門的時代，從埃及買馬，每匹的價錢是\$150 舍客勒（王上 10:29）；相較於牛（\$10 舍客勒）、羊（\$1 舍客勒）、山羊（\$2/3 舍客勒）來說，算是十分昂貴。參：Edwin Firmage, “Zoology (Fauna),” *ABD*, 6:1119.

³⁶ *Ibid.*, 6:1136.

³⁷ Keener, *Matthew*, 490 n. 91. 另外從埃及蒲草紙中第二世紀（178 C.E.）的兩份文獻顯示，一頭母驢買賣的價錢各是：\$172、\$230 drachmas（筆者按：大約是 1–2 年的工資）；公驢比較強壯，價格可能更高。參：Colin E. P. Adams, *Land Transport in Roman Egypt: A Study of Economics and Administration in a Roman Province* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 93.

³⁸ BDAG s.v. “ὄνος.”

³⁹ BDAG s.v. “πῶλος.”

⁴⁰ Walter Bauer, “The ‘Colt’ of Palm Sunday (der Palmesel) [Mk 11:2,4,5,7],” *Journal of Biblical Literature* 72, no. 4 (1953): 229.

⁴¹ Nolland, *Matthew*, 833.

昂貴，不是農民可以負擔，而且農民也沒有養馬的技術，更何況馬在山區的用處也遠不如驢；⁴² (3) πῶλος 在 LXX 出現 6 次，其中 5 次用來翻譯希伯來文的「驢」(רֶמֶל)，⁴³更何況馬太下文中所引用的撒迦利亞書 9:9 也是用 πῶλος 來翻譯 רֶמֶל，因此在這裡確定指的是驢。v.2c 完成式被動語態的分詞 δεδεμένην 除了說明被拴著的是頭母驢之外，也強調門徒一進入伯法其就會發現兩頭驢子的狀態（母驢被拴著、小驢在旁邊）就在眼前。

耶穌給門徒第二部分吩咐的內容，則是用附隨狀況分詞 λύσαντες，接著命令語氣的主要動詞 ἀγάγετέ μοι，表示分詞和主要動詞是一氣呵成，而且分詞會受到主要動詞的影響，也帶有命令的意味，⁴⁴因此要翻譯成：「解開，牽來給我」。

v.3a 則是耶穌給門徒第三部分的吩咐。ἐάν 加上假設語氣動詞 εἶπη，構成了第三類條件句，表達假設性可能發生的情況。⁴⁵條件子句的主詞是不定代名詞 τις，意思是「有人」或「某人」，沒有指明是誰，所以可能是路人、村民，也可能是驢子的主人。⁴⁶接著 v.3b 的未來式動詞 ἐρεῖτε 帶有命令的意味，⁴⁷引導出第三類條件句的結果子句「你們就說」。至於耶穌要兩個門徒回答的內容則放在 v.3b recitative ὅτι 的後面。⁴⁸

在此有三個問題點需要解決。第一個問題點是：v.3b 的 αὐτῶν 究竟是：(1) 當作隸屬所有格 (genitive of subordination)，⁴⁹用來修飾 ὁ κύριος，翻譯作「牠們（驢子）的主有需求」。⁵⁰還是：(2) 當作受詞所有格 (genitive of object)，⁵¹用來修飾 χρεία，翻譯作「主需要牠們（驢子）」。⁵²又或者是像 Nolland 的看法認為兩者皆可，而且解釋 (1) 還有呼應創世記中猶大「他的小驢」(τὸν πῶλον αὐτοῦ，創 49:11) 的效果。⁵³

從分析 ἔχω 和 χρεία 的結構就會發現，絕大部分的字序 (word order) 都是 χρεία + ἔχω，⁵⁴其中大半會把所需要的東西（所有格）後置；前置的有，但是不多。⁵⁵可見從文法

⁴² J. D. M. Derrett, "Law in the New Testament : The Palm Sunday Colt," *Novum Testamentum* 13, no. 4 (1971): 248.

⁴³ 唯一例外是用來翻譯希伯來文的母山羊 (הַיָּבִי, 箴 5:19)。參：T Muraoka, *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint* (Louvain; Walpole, MA: Peeters, 2010), 104.

⁴⁴ Wallace, *GGBB*, 640-3.

⁴⁵ *Ibid.*, 696-7. 耶穌在此並非論證，也沒有要斷言，因此不用第一類條件句 (ei+直述語氣動詞)。

⁴⁶ 對照路加的記載，兩個門徒取驢時開口詢問的是「小驢的主人們」(οἱ κύριοι αὐτοῦ，路 19:33)。

⁴⁷ 所謂的 imperatival future、commanding/volitive future，參：Wallace, *GGBB*, 569; Porter, *Idioms*, 44.

⁴⁸ 當作 declarative ὅτι 也可以，參：Wallace, *GGBB*, 454, 456-7. Nolland 也認為這裡不能確定是直接、還是間接論述，參：Nolland, *Matthew*, 834 n. 59.

⁴⁹ Wallace, *GGBB*, 103-4.

⁵⁰ Davies and Allison, *Matthew*, 3:117 n. 38; J. H. Moulton and G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament* (London: Hodder & Stoughton, 1930), 691. 英文譯本方面筆者只找到 MacDonald 的譯本翻作："Their master needs them"，參：William Graham MacDonald, *The Idiomatic Translation of the New Testament (MIT)* (Bibleworks Software Version 8, 2008), Mat. 21:3.

⁵¹ Wallace, *GGBB*, 116-9.

⁵² 幾乎所有的中英譯本都如此解讀。另參：Osborne, *Matthew*, 754; Carson, "Matthew," in *The Expositor's Bible Commentary*, 9:493; Turner, *Matthew*, 493; France, *Matthew*, 772, 776; Hagner, *Matthew*, 2:590.

⁵³ Nolland, *Matthew*, 834. 此外，Blomberg 似乎也認為兩者都有可能，參：Craig L. Blomberg, *Matthew* (NAC; Nashville: Broadman, 1992), 311.

⁵⁴ 這樣的結構在希臘文新舊約中總共出現 41 次；順序相反的 (ἔχω+χρεία) 只有 4 次。

上來看解釋（1）的確比較自然。不過解釋（1）會讓「牠們（驢子）的主有需要」變得語焉不詳，因為沒有說明到底需要的是什麼。對照新約中其他出現 $\chi\rho\epsilon\iota\alpha + \acute{\epsilon}\chi\omega$ 但卻沒有受詞所有格的場合會發現，全都是在指當事人物質或身體上的匱乏，⁵⁶跟 v.3b 這裡要用驢子當作交通工具的文脈並不符合。因此筆者認為，雖然解釋（2）在文法上比較少見，不過畢竟還是有先例可循，何況馬太也很可能受到馬可的影響，⁵⁷把受詞前置以凸顯主所需要的東西，所以翻譯作「主需要牠們（驢子）」比較通順。

第二個問題點跟第一個有關：v.3b 的 $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ 究竟是指誰？這裡有三種選項：（1）指村子裡動物的主人；⁵⁸（2）指耶穌自己，因為上文耶利哥瞎子的才剛稱呼耶穌為「主」；⁵⁹（3）指耶和華神。⁶⁰有學者認為也可能一語雙關，像 Blomberg 就認為有雙重含義，既是動物的主人，不過因為門徒把耶穌看作是驢子真正的主人（the true Master），所以也隱含了耶穌自己；⁶¹Carson 則認為是耶穌自己，因為這樣的觀念與耶穌事奉晚期越來越清楚宣告他權柄的現象吻合，不過也有可能是耶和華神。⁶²

選項（1）的優點是，跟第一個問題點的爭議可以完全協調，把 v.3b 翻譯成「牠們（驢子）的主（村子裡動物的主人）有需要」。但缺點是，這樣的解讀卻有叫門徒說謊之嫌。⁶³因為在馬太的上下文裡，對於驢子的主人並沒有交代。⁶⁴在這樣的情況下要門徒貿然開口說「驢子主人要用牠們」，似乎有違耶穌平日的教導（太 5:37）。

選項（2）從神學上來說當然沒有問題，但如果上文分析正確—— $\alpha\upsilon\tau\omega\acute{\nu}$ 是 $\chi\rho\epsilon\iota\alpha\omicron\upsilon$ 的受詞所有格——那麼 $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ 就會是個稱號和頭銜。有鑑於福音書中把 $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ 當稱號使用時，都是在指上帝，沒有指耶穌自己，⁶⁵因此「主」在這裡最自然的解讀應該是指上帝。雖然 Osborne 認為馬太多處經文都稱耶穌為主，因此這裡也應該是指耶穌。⁶⁶不過那些都是別人對耶穌的稱號，⁶⁷耶穌自己從來沒有用過，頂多只是不予否認，或是

⁵⁵ 字序是 $\chi\rho\epsilon\iota\alpha + \acute{\epsilon}\chi\omega$ 、而且受詞前置的有 7 次：2 Mac 2:15；詩 16:2 (LXX 15:2)；賽 13:17；太 6:8；約 13:29；帖前 4:12；啟 3:17；即便扣掉特例（2 Mac 2:15；太 6:8；約 13:29 的受詞是關係代名詞所以前置，啟 3:17 的受詞不是所有格），還有 3 次。字序相反（ $\acute{\epsilon}\chi\omega + \chi\rho\epsilon\iota\alpha$ ）、又受詞前置的只有 1 次：來 10:36。

⁵⁶ 6 次沒有受詞的經文分別是：可 2:25（大衛缺乏的時候）、徒 2:45;4:35（照各人所需用的）、林前 12:24（有缺欠的肢體）、弗 4:28（缺少的人）、約壹 3:17（弟兄窮乏）。

⁵⁷ 馬太的字序和馬可完全相同： $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \chi\rho\epsilon\iota\alpha\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$ （可 11:3）。

⁵⁸ BDAG s.v. “ἀποστέλλω,” 2c.

⁵⁹ Osborne, *Matthew*, 774; Nolland, *Matthew*, 834. Davies & Allison 也持相同看法，並且認為這裡可能有「驢認識主人的槽」（賽 1:3）的背景，參：Davies and Allison, *Matthew*, 3:117.

⁶⁰ France, *Matthew*, 776.

⁶¹ Blomberg, *Matthew*, 311–2.

⁶² Carson, “Matthew,” in *The Expositor’s Bible Commentary*, 9:494.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ 而且平行經文記載門徒解驢的時候「牠的主人們」（ $\omicron\iota \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ，路 19:33）開口詢問，可見 v.3b 的 $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ 不會是村子裡動物的主人。

⁶⁵ France, *Matthew*, 776, 776 n.21, 776 n.22.

⁶⁶ Osborne, *Matthew*, 754.

⁶⁷ 例如：太 8:2, 6, 8, 25; 9:28; 14:28, 30; 15:22, 25, 27; 17:4, 15。

間接承認而已。⁶⁸耶穌自己最常用來稱呼自己的稱號是還是「人子」。⁶⁹此外，從下文「奉主名來的，是應當稱頌的」(v.9, 以及相呼應的太 23:39)來看，此刻耶穌口中的 *ὁ κύριος* 指的可能還是耶和華神。

第三個問題點跟第二個有關，v.3c 究竟該算是：(1) 耶穌要門徒回答對方的內容，所以要解讀成「他 (*ὁ κύριος* 『主』) 會立刻送牠們 (*αὐτούς* 『兩頭驢子』) 回來」；⁷⁰還是：(2) 耶穌是在預告對方立刻會有的反應，所以要解讀成「他 (*τίς* 『某人』) 會立刻送牠們 (『兩頭驢子』) 過來」。⁷¹解釋 (1) 一方面最能協調馬可福音的平行經文「很快會送還到這裡來」(可 11:3 [新譯本])，二方面在文法上也說得通，因為動詞 *ἀποστελεῖ* 最接近的先行詞是 *ὁ κύριος*。不過筆者還是認為解釋 (2) 比較可能，因為對照馬太與馬可文本之間的差異 (加上底線部分) 可以發現：

可 11:3 *ὁ κύριος αὐτοῦ χρεῖαν ἔχει, καὶ εὐθύς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε*
 太 21:3b *ὁ κύριος αὐτῶν χρεῖαν ἔχει· v.3c εὐθύς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς*

馬太在 v.3b 「主要用牠們」的地方除了把驢子從單數改成複數，以便符合上下文 (vv.2, 7) 以外，其他的字與馬可完全相同。但在 v.3c 「他就會馬上打發牠們」的地方就明顯有編修的痕跡：(a) 去掉了馬可的「回到這裡」(*πάλιν ὧδε*)，*πάλιν ὧδε* 這兩個字十分搶眼，無心疏漏的可能很低；⁷² (b) 把連接詞從 *καί* 改成了 *δέ*。兩個連接詞都可以表達「連續」(continuity) 的含意，但 *δέ* 又比 *καί* 更多了「進展」(development) 的意思。⁷³因此從 discourse 的角度來看，馬可用 *καί* 表示「他就會馬上打發牠回到這裡」跟「主要用牠」是屬於同一個概念的延續；但馬太換成了 *δέ* 卻是在暗示「他就會馬上打發牠們」是從「主要用牠們」的概念往前推進到另一個概念；(c) 把動詞從現在式改成了未來式。未來式的 *ἀποστελεῖ* 除了表達預測、預告之外，⁷⁴而且還有「期待」(expectation) 和「篤定」(certainty) 的語意。⁷⁵加上副詞 *εὐθύς* 之後，就更加凸顯出耶穌的預告要馬上實現的意思。

換言之，如果 v.3c 的主詞還是跟 v.3b 相同 (不論把「主」解讀作耶穌、或耶和華神) 的話，那麼就會變成了耶穌要門徒告訴對方：耶穌「期待、預告」耶和華神 (或耶

⁶⁸ 例如：太 7:21-22; 10:24-25; 12:8; 22:44-45。

⁶⁹ 「人子」在馬太福音出現於 28 節經文，總共 30 次。耶穌另外也用「夫子」(太 26:18)、「拉比」(太 23:8)、「師尊」(太 23:10) 自稱過。

⁷⁰ 英文譯本只有 NJB (New Jerusalem Bible) 和 MIT (MacDonald Idiomatic Translation) 如此解讀，REB 和 NRSV 則是放在附註欄裡。

⁷¹ 大多數英文譯本 (RSV, TEV, NIV, ESV, NET, NAU, NRSV 等) 都把下引號放在 v.3c 之前，代表 v.3c 不是耶穌要門徒回答對方的話。中文譯本多翻作：「那人必立時讓你們牽來」(和合、新譯、和修、現中)。

⁷² Nolland, *Matthew*, 834; Davies and Allison, *Matthew*, 3:118.

⁷³ Steven E. Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis* (Peabody, MA.: Hendrickson, 2010), 31.

⁷⁴ 也就是 predictive future, 參：Wallace, *GGBB*, 568.

⁷⁵ Porter, *Idioms*, 44.

耶穌他自己)「馬上」要採取什麼行動——這樣子的解釋既不通順又顯得多餘。綜合以上考量，筆者覺得 v.3c 還是當作「耶穌預先告訴門徒對方會有的反應」來解釋比較恰當，強調了耶穌超自然的全知和全能。⁷⁶

耶穌如同往常，帶著門徒在逾越節前來到了耶路撒冷。但這次的安排卻很不一樣，因為耶穌要帶給耶路撒冷一個信息，一齣行動劇。門徒去伯法其取驢，只是這齣行動劇的預備動作而已。至於耶穌的信息是什麼，馬太要用舊約先知的預言來說明。

2. 最後通牒的意義 (21:4-5)

[4]τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· [5a]εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιών· [5b]ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι [5c]πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον [5d]καὶ ἐπὶ πᾶλλον υἴον ὑποζυγίου.

這件事成就，是為了要應驗透過先知所講的話，說：「你們要對錫安的女子說：『看哪，你的王正⁷⁷來到你這裡。他是溫柔的，又是騎在驢身上，是在小驢，而且是純種的驢身上。』」

v.4 屬於馬太福音中學者公認的「引文公式」(quotation formula)。⁷⁸從文法結構的特徵來分析，可以整理出三種類型：(1) ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ... ὑπὸ 主 (διὰ 先知)——翻譯作「要應驗主藉先知所說的話」；⁷⁹(2) τότε/ὅπως ἐπληρώθη/πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ... διὰ 先知——翻譯作「這就應驗了先知的話」；⁸⁰(3) τοῦτο ... γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ... ὑπὸ 主 (διὰ 先知)——翻譯作「這事成就，是要應驗主藉先知所說的話」。⁸¹進一步觀察馬太的引文公式會發現，這些經文在句法上有三點共同的特徵，而且每一個特徵都有其神學含意：(a) 所用的動詞「應驗、成全」(πληρῶ) 全都是被動語態(直譯作：被應驗、被成全)，也就是文法上所謂的 *divine passive*，⁸²代表上帝的掌權；(b) 引文公式當中都有帶冠詞的被動分詞片語「那被說出來的話」(τὸ ῥηθὲν)，代表上帝不只是「以言指事」(*locution*)的神，而且還是「以言行事」(*illocution*)、「以言成事」(*perlocution*)的神；(c) 所用的介系詞在提到上帝候都用 ὑπό，提到先知時都用 διὰ，也就是文法上「終極動作者」(*ultimate agent*)和「居間動作者」(*intermediate agent*)的概念，⁸³代表上帝才是說出舊約預言的終極動作者，而先知只是上帝所使用

⁷⁶ Hagner, *Matthew*, 2:593; Davies and Allison, *Matthew*, 3:118.

⁷⁷ 翻譯成「正來到」是因為 MT 的動詞是希伯來文的未完成式，LXX 的動詞是希臘文的現在式，兩者同樣傳達 *imperfective* 的觀點，強調動作進行的過程。

⁷⁸ 學者公認的有 10 節：太 1:22; 2:15, 17, 23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 27:9，很多學者認為可以加上太 2:5 也算在內，參：Osborne, *Matthew*, 754; France, *Matthew*, 11。不過筆者覺得太 26:56 更適合當作第 11 處引文公式。

⁷⁹ 引文公式類型 (1) 的有 3 節：太 2:15; 4:14; 12:17。

⁸⁰ 引文公式類型 (2) 的有 5 節：太 2:17, 23; 8:17; 13:35; 27:9。

⁸¹ 引文公式類型 (3) 的有 3 節：太 1:22; 21:4; 26:56。

⁸² Wallace, *GGBB*, 437-8.

⁸³ *Ibid.*, 164-6.

的間接器皿。

馬太藉著引文公式，傳達出清楚的神學主題：上帝是樂意向人說話（啟示）的神，在舊約當中「被上帝」（ὕπὸ κυρίου）藉著先知（διὰ τοῦ προφήτου）所說出來的話（τὸ ῥηθὲν），到了新約都要被上帝親自「應驗和成全」（ἐπληρώθη/πληρωθῆ）；而耶穌來到世上的目的，也就是要來「應驗、成全」（πληρῶσαι）全部的律法和先知（太 5:17-18）。所以無怪乎 France 會認為「應驗、成全」會是馬太福音的中心主題了。⁸⁴

除了這三點共同的特徵之外，v.4 以及同屬類型（3）的引文（太 1:22; 26:56）還有三點額外的特色：（i）用中性單數指示代名詞具體點出「這事」（τοῦτο，v.4）、「這一切的事」（τοῦτο δὲ ὅλον，太 1:22; 26:56）；（ii）用完成式分詞（γέγονεν）來表達事情已經成就的狀態；（iii）在編輯上所安排的次序是「引文在先，事件在後」，⁸⁵這跟其他引文公式都是「事件在先，引文在後」的順序剛好相反。就神學上來看，先「話語啟示」（word revelation）再「行動啟示」（deed revelation）的次序，表達濃厚的預定色彩，彰顯上帝掌管萬有的涵義。

就因為這些額外的特色，所以 Carson 主張 vv.4-5 或許也可以解讀成是耶穌對門徒說話的內容。⁸⁶不過筆者認為，要判斷引文究竟是「敘事者的旁白」（narrator text）、還是「角色人物所說的話」（character text）的方法很簡單——如果引文是說給馬太福音的「讀者」（reader）聽的，那就是「敘事者的旁白」；如果引文是說給敘事場景中的「聽眾」（audience）聽的，那就是「角色人物所說的話」。

按照這個原則來看，類型（1）和（2）的經文明顯都是「敘事者的旁白」，而類型（3）的經文，也可以用相同的原則來檢視。⁸⁷vv.4-5 究竟是耶穌說給兩個門徒聽的（角色人物所說的話），還是馬太說給讀者聽的（敘事者的旁白）。從耶穌與門徒之間的互動來看，耶穌吩咐門徒去辦事，似乎不必引經據典。此外，v.4「這事成就」所指的，當然不光只是耶穌吩咐門徒的這件事（vv.2-3），也不光是門徒取驢的這件事（vv.6-7），而是這些全都包含在內，再加上耶穌騎驢進城的這整件事——因為只有這整件事合起來，才算是「應驗」了舊約先知所發的預言。因此筆者覺得 vv.4-5 還是算作敘事者的旁白比較恰當。

馬太並沒有說明 v.5 出自哪位先知，但比較晚期的抄本就在 προφήτου 的前面加上了撒迦利亞、以賽亞的名字。⁸⁸把 v.5、以賽亞書 62:11、撒迦利亞書 9:9 的文本並列加以

⁸⁴ France, *Matthew*, 10.

⁸⁵ 除了太 26:56 沒有引文以外，太 1:22; 21:4 都是先引文，後事件。

⁸⁶ Carson 認為太 1:22 可以解讀成天使對約瑟所說的話，因此同樣結構的 v.4-5 或許也可以解讀成是耶穌對門徒所說的話。參：Carson, "Matthew," in *The Expositor's Bible Commentary*, 9:102.

⁸⁷ 類型（3）另外 2 節經文分析如下：太 1:22-23 天使沒必要把「以馬內利」翻譯給約瑟知道，所以是敘事者旁白；太 26:56 既沒有舊約引文，而且耶穌也沒必要對來抓祂的眾人解釋，所以儘管大多數譯本都當作耶穌所說的話，但筆者覺得還是理解成敘事者的旁白比較恰當。

⁸⁸ 例如：M^{mg} 42 it^{a,c,h} cop^{bo(ms)} Hilary 就讀作：Ζαχαρίου προφήτου；vg^{4(mss)} cop^{bo(ms)} eth 就讀作：Ἡσαΐου προφήτου。參：Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary On The Greek New Testament* (2nd ed.; Stuttgart: German Bible Society, 1994), 44.

分析之後，會發現其中有兩個小問題、五個大問題值得探討。

太 21:5	賽 62:11 (LXX)	賽 62:11 (MT) ⁸⁹
5a εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιών·	ἰδοὺ γὰρ κύριος ἐποίησεν ἀκουστὸν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιων	הִנֵּה יְהוָה הַשְׁמִיעַ 11a אֶל-קֶצֶה הָאָרֶץ אָמְרוּ לְבַת-צִיּוֹן 11b הִנֵּה יִשְׁעַד בָּא הִנֵּה שְׂכָרוֹ אֵתוֹ 11c וּפָעֲלָתוֹ לְפָנָיו
5b ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταιί σοι	ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταιί σοι	גִּילִי מְאֹד בַּת-צִיּוֹן 9a הָרִיעִי בַת יְרוּשָׁלַם הִנֵּה מִלֶּכֶד יָבוֹא לָךְ 9b צָדִיק וְנוֹשֵׁעַ הוּא
5c πρᾶϋς καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ ὄνον	πρᾶϋς καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ ὑποζύγιον	עָנִי וְרֹכֵב עַל-חֲמֹר 9c וְעַל-עֵיר בֶּן-אֲתָנֹת
5d καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.	καὶ πῶλον νέον	

第一個小問題是：v.5a 的 τῇ θυγατρὶ Σιών 究竟是在指什麼？

在聖經中「錫安」至少有四種涵義：（1）指大衛從耶布斯人手中攻取的城堡（撒下 5:7-9）；（2）指聖殿之所在的聖殿山；（3）指耶路撒冷整座聖城（哀 2:6-8）；（4）指以色列全體百姓（賽 51:16；亞 2:7 [MT2:11]）。⁹⁰馬太在此指的應該是（3）耶路撒冷城，因為從撒迦利亞書 9:9 的詩歌平行體來看，「錫安的女子」和「耶路撒冷的女子」是同義詞，指整座聖城及聖城裡的百姓。⁹¹此外，從下文「合城都驚動了」（v.10）來看，馬太是在刻意對比「耶路撒冷居民」與「朝聖群眾」對耶穌的不同反應。至於 Σιών 這個字，傳統上是當作所有格來解讀，因此翻譯作「錫安的女子」。但是像 France 就認為 Σιών 這個字因為沒有詞形上的變化（*indeclinable*），所以也可以是間接受格，當作是跟 θυγατρὶ 同位，翻譯成「女子錫安」或「我的女兒錫安」。⁹²這樣的說法雖然從希臘文來看不無可能，但卻沒有顧及 בַּת-צִיּוֹן 希伯來文附屬組合詞（*construct chain*）的文法。⁹³所以筆者認為還是翻譯作「錫安的女子」（耶路撒冷城的居民）比較恰當。

第二個小問題是：v.5d 的 υἱὸν ὑποζυγίου 是什麼意思？

⁸⁹ MT 文本按照 BHS 所編排的詩歌平行體表列，LXX 及 NT 文本則依照 MT 排列。

⁹⁰ Jon D. Levenson, "Zion Traditions," *ABD*, 6:1098-9.

⁹¹ 例如：王下 19:21 = 賽 37:22；彌 4:8；番 3:14；哀 2:18，參：Elaine R. Follis, "Zion, Daughter Of," *ABD*, 6:1103.

⁹² France, *Matthew*, 772 n. 9.

⁹³ Roland J. Williams and John C. Beckman, *Williams Hebrew Syntax, Third Edition* (3rd ed.; Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2007), 7.

比較三種文本可知，馬太（*πῶλον υἰὸν ὑποζυγίου*）的結構和 MT（*עִיר בְּרֵאֲתָנֹת*）很像，前面的名詞（*πῶλον/עִיר*）和後面的名詞片語（*υἰὸν ὑποζυγίου/בְּרֵאֲתָנֹת*）同位，用後面的概念來進一步釐清前面的概念；反而是 LXX（*πῶλον νέον*）的結構最突兀，感覺馬太好像是照著希伯來文翻譯，而不是在引用 LXX。傳統上把馬太和撒迦利亞書用來同位的名詞片語都理解為「小驢」、「驢駒子」，不過根據 Way 的研究發現，撒迦利亞書 9:9c 的 *בְּרֵאֲתָנֹת* 在聖經與主前 18 世紀 Mari 出土的 Akkadian 文獻當中，常用來修飾 *עִיר*，目的是要凸顯出母驢的後代，強調是純種的驢，不是公驢和母馬交配所生的雜種（mule，馬騾），因為只有純種的驢可以用於立約（亞 9:11 「你立約的血」）的場合。⁹⁴此外，Way 也主張 *רָמֹר* 的語意範圍包括公驢、母驢，⁹⁵*עִיר* 的語意範圍則主要是在指雄性動物，跟年紀大小無關，所以撒迦利亞書 9:9c 的翻譯應該是「他是溫柔的，他騎著驢，騎的是公驢，而且是純種的驢」，而大部分譯本之所以翻作小驢是因為受到了 LXX 的影響。⁹⁶筆者認為 Way 的說法值得參考，符合希伯來文詩歌體進展強化的概念。不過到了馬太，*πῶλον* 已經是小驢，所以筆者建議可以把 *υἰὸν ὑποζυγίου* 翻譯成「而且是純種的驢」。

五個大問題中的第一個是：撒迦利亞書 9:9 是怎麼跟彌賽亞關聯在一起的？

「彌賽亞」在希臘文是 *χριστός*，在希伯來文是 *מָשִׁיחַ*，意思是「受膏者」，在舊約中用來指君王（撒 10:1; 16:13）、祭司（出 29:7; 利 8:12）、先知（王上 19:16）都可以。⁹⁷猶太思想中把「彌賽亞君王」跟撒迦利亞書 9:9 很早就連結在一起，這從以下四方面的資料就可以得到佐證：（1）雅各對猶大的祝福（創 49:8-12）跟彌賽亞有關，證據來自於四方面。（a）創世記 49:10 的「圭」和「杖」到了 LXX 就被翻譯作「統治者」（*ἄρχων*）和「首領」（*ἡγούμενος*）；（b）死海古卷 4Qp Gen^a V, 1-7 把創世記 49:10 解釋成「直到公義的彌賽亞、大衛的苗裔來到」；⁹⁸（c）亞蘭文的 Targum Onkelos 則把難解的「直等細羅來到」（創 49:10）意譯成「直等彌賽亞來到」（*עַד דִּיִּתִי מְשִׁיחָא*）；⁹⁹（d）晚期的亞蘭文 Targum Pseudo-Jonathan 譯本則更直接解讀成「直等到彌賽亞君王來到的時候」（*עַד זְמַן דִּי יִתִּי מַלְכָא מְשִׁיחָא*）。¹⁰⁰

（2）撒迦利亞書 9:9 的語文形式（verbal form）跟創世記 49:8-12 密切相關。其中：（a）撒迦利亞書 9:9b 的「你的王來到」和創世記 49:10 的「直等細羅來到」很容易

⁹⁴ Kenneth C. Way, "Donkey Domain: Zechariah 9:9 and Lexical Semantics," *Journal of Biblical Literature* 129, no. 1 (2010): 108.

⁹⁵ *Ibid.*, 109.

⁹⁶ *Ibid.*, 111.

⁹⁷ Marinus de Jonge, "Messiah," *ABD*, 4:777-8.

⁹⁸ 特別是 4Qp Gen^a V, 3-4 "...Until the messiah of justice comes, the branch of David."。參：Florentino García Martínez, ed., *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English* (trans. Wilfred G. E. Watson; 2nd ed.; Leiden; Grand Rapids: Brill; Eerdmans, 1996), 215.

⁹⁹ *Targumim (Aramaic Old Testament) (Comprehensive Aramaic Lexicon) (TAR)* (n.p.: Hebrew Union College, n.d.), n.p. Online: BibleWorks, v.8.

¹⁰⁰ *Targum Pseudo-Jonathan (Aramaic Old Testament) (Comprehensive Aramaic Lexicon) (PJT)* (n.p.: Hebrew Union College, n.d.), n.p. Online: BibleWorks, v.8.

就會被聯想在一起；(b) 撒迦利亞書 9:9c 用來描述彌賽亞所騎驢子的三個希伯來字 (הַמֹּר, עֵיִר, אֶתוֹן) 跟創世記 49:11,14 裡頭所用的三個字一模一樣。¹⁰¹

(3) 主前第二世紀的間約文獻 (*Sibylline Oracles*) 說「有位聖潔君主要來，他手裡持圭，要管轄全地」(*Sib. 3:49*)，¹⁰²其中不但呼應創世記 49:10 的「圭」，而且預言彌賽亞君王到來的信息也是十分清楚。

(4) 拉比文獻中很早就把撒迦利亞書 9:9 跟彌賽亞連結在一起。根據 France 的研究，最早可以追溯到 The Rabbis (150 C.E.)，拉比們會把撒迦利亞書 9:9、創世記 49:10-11 跟彌賽亞連結在一起，並且把重點都放在 9:9c 的「溫柔騎驢」，而非 9:9b 的「公義、施行拯救」之上。這代表猶太教中對彌賽亞 (Messiah ben David) 之期待有相當大的成分都在強調彌賽亞的溫柔和謙卑。¹⁰³此外，到了 Talmud 中 *b. Sanh. 98A* 記載，Alexandri 拉比說：「Jehoshua b. Levi 比較過下面的經文：『經上記著（時候到了〔彌賽亞就要來〕）；又記著（我〔上主〕會讓這事速速發生）』」〔這是什麼意思？〕如果〔以色列人〕有功德，我就會讓這事速速發生，如果他們沒有，〔彌賽亞〕會在該來的時候來。經上記著：『看哪，有一位像人子的，駕著天雲而來』(但 7:13)，又記著『看哪，你的王來到你這裡……謙謙和和地騎著驢』(亞 9:9)。〔這是什麼意思？〕如果〔以色列人〕有功德，就會是『駕著天雲而來』(但 7:13)，如果他們沒有功德，就會是『謙謙和和地騎著驢』(亞 9:7)」。¹⁰⁴此外，*b. Sanh. 99A* 也記載了一段很有意思的評語，Hillel 拉比說：「以色列沒有彌賽亞，因為在希西家的年代就消耗殆盡了。」約瑟夫拉比說：「願希列拉比的夫子饒恕他。希西家活在什麼年代？是第一聖殿時期。但撒迦利亞卻在第二聖殿時期發過預言：『錫安的民哪，應當大大喜樂；耶路撒冷的民哪，應當歡呼。看哪，你的王來到你這裡！他是公義的，並且施行拯救，謙謙和和地騎著驢，就是騎著驢的駒子』(亞 9:9)」。¹⁰⁵

根據以上分析我們大致可以看見：對於彌賽亞的觀念和期待，是在層層疊疊的文本互涉 (inter-textuality) 當中成形，其中一股線索是從創世記延續到但以理書、撒迦利亞書、間約文獻，再一路傳承到晚期的拉比文獻。而馬太福音的記載，正是接續了從舊約、間約、到第一世紀連貫下來對彌賽亞的期待。馬太與第一世紀拉比最大的差異在於：馬太知道，彌賽亞已經來了，他就是基督，他名叫耶穌，他來「將自己的百姓從罪惡裡救出來」(太 1:21)；但是耶路撒冷的百姓卻不肯承認他 (v.10)，耶路撒冷的領袖

¹⁰¹ Wim Weren, "Jesus' Entry into Jerusalem: Mt 21,1-17 in the Light of the Hebrew Bible and the Septuagint," in *The Scriptures in the Gospels* (ed. C. M. Tuckett; Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 131; Leuven, Belgium: Leuven University Press, 1997), 133.

¹⁰² R. H. Charles, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English: With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books* (2 vols.; Oxford: Clarendon, 1913), 379, 379 n. 49.

¹⁰³ R. T. France, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission* (London: Tyndale, 1971), 188-9.

¹⁰⁴ Neusner, *The Babylonian Talmud*, 16:524-5..

¹⁰⁵ *Ibid.*, 16:528-9. Mishnah 中甚至認為：作夢夢到驢子都可以得救 (*m. B. Bat. 5:3; b. B. Bat. 78B*)。

不肯接納他 (vv.15, 46)，耶路撒冷的政權要殺他 (太 2:16; 26:4; 27:22)。

第二個大問題是：既然騎驢進城是耶穌主動、刻意的安排 (vv.2-3)，而且撒迦利亞書又跟騎驢進城最直接相關，那麼馬太為什麼不單單引用撒迦利亞書就好，反而要把兩處經文揉合在一起？

要回答這個問題，就必須回到舊約文脈當中去找答案。以賽亞書 62:10-12 是第三以賽亞書 60-62 章的總結，其中 62:11 更是宣告的高潮，¹⁰⁶是耶和華親自下令 (賽 62:11a)，要全世界 (直到地極) 的人，都要「向錫安的女子」(MT: לְבַת-צִיּוֹן; LXX: τῆ θυγατρὶ Σιών) 宣告「妳的拯救者來到」(賽 62:11b) 的好消息。而且「他的賞賜在他那裡、他的報應在他面前」(賽 62:11c) 不但呼應了第二以賽亞書 (賽 40:10)，也是延續了先前的預告：要對耶路撒冷說安慰的話 (賽 40:1)、要報好信息給錫安、報好信息給耶路撒冷 (賽 40:9)，因為「主耶和華必像大能者臨到」(賽 40:10)。¹⁰⁷換言之，以賽亞書 62:11 有四個主要信息：(1) 是上帝要錫安以外的人 (直到地極)，對錫安以內的人 (錫安的女子) 宣告；(2) 是宣告給錫安百姓帶來安慰的好消息；(3) 好消息的內容是錫安的拯救者 (主耶和華) 要親自來到；(4) 拯救者來到的時候，有賞賜、有懲罰 (報應)。

而撒迦利亞書 9:9 位在撒迦利亞書第二部分 9-14 章「終末性神諭」(eschatological oracle) 的開頭，談到彌賽亞君王降臨時隨之而來的審判與祝福。¹⁰⁸耶和華神在審判外邦 (亞 9:1-7) 之後，應許要「在我家的四圍安營」、要「親眼看顧我的家」(亞 9:8)，因此上帝要「錫安的女子」、「耶路撒冷的女子」喜樂歡呼 (亞 9:9a)，因為公義、得勝 (施行拯救) 的王來到 (亞 9:9b)。這位彌賽亞君王不是騎乘戰馬，而是「溫柔 (謙卑)」、「騎著驢」(亞 9:9c) 來到。他帶來的是「和平」，他的權柄要「管到地極」(亞 9:10)。而且因為「立約的血」(亞 9:11) 的緣故，耶和華神不但要把錫安的女子拯救釋放出來 (亞 9:11)，還要「加倍賜福」(亞 9:12)，使錫安的女子成為「勇士的刀」(亞 9:11-13)。所以歸納起來撒迦利亞書 9:9 也有四個主要信息：(a) 上帝審判錫安以外 (外邦) 的人，要錫安以內的人起來歡呼；(b) 起來歡呼的原因是彌賽亞君王來到；(c) 這位彌賽亞的特徵是公義、得勝 (帶來拯救)、溫柔 (謙卑)、騎著驢子；(d) 上帝要因立約之血的緣故而加倍賜福錫安。

所以進一步觀察可以發現，這兩處舊約經文本本身也有文本互涉，形成了從以賽亞書到撒迦利亞書另一股彌賽亞的線索。而且兩處舊約經文之間有同 (連續)、有異 (不連續)。相同 (連續) 的地方在於：(i) 以賽亞書 62:11 本身就是以賽亞書 40:1-10 的註解和說明——不但主耶和華臨到，而且他是來拯救的，他要帶來賞賜和懲罰；(ii) 撒迦利亞書 9:9 則是以賽亞書 62:11 再進一步的註腳，提供了這位拯救者、彌賽亞君王來到時更多的細節——他的屬性 (公義、溫柔)，他的方式 (騎驢)，他的任務 (帶來和

¹⁰⁶ 吳獻章，《以賽亞書 (卷四)》(初版，香港：天道書樓，2005 年)，200, 218。

¹⁰⁷ Ibid., 218.

¹⁰⁸ Kenneth L. Barker, "Zechariah," in *The Expositor's Bible Commentary* (vol. 8, 13 vols., Revised.; EBC; Grand Rapids: Zondervan, 2008), 8:788.

平），上帝工作的方式（立約的血）。而相異（不連續）的地方則在於：（iii）以賽亞書 62:11 是要錫安以外的人（直到地極），對錫安以內的人（錫安的女子）宣告；而撒迦利亞書 9:9 則是要錫安以內的人（錫安的女子）自己起來歡呼。

所以馬太固然主要引用的是撒迦利亞書（因為騎驢進城的事實），但馬太為什麼不能單單引用撒迦利亞書，卻反而要把兩處經文揉合在一起的原因，不是因為兩處經文都有「錫安的女子」所以讓他聯想在一起，¹⁰⁹也不是因為崇拜儀式的習慣使然，¹¹⁰而是因為在馬太的文脈中，錫安的女子並沒有起來歡呼——¹¹¹耶路撒冷的人只是「全城都驚動了，說：『這人是誰？』」（v.11）——起來歡呼的，反而是那些一路跟隨耶穌來到耶路撒冷的朝聖者，是那些從加利利、耶利哥來的鄉下人。換言之，馬太之所以必須引用以賽亞書 62:11b 的上半節的原因，一方面是因為耶路撒冷人對耶穌的反應，並沒有應驗撒迦利亞書 9:9a，二方面則是因為彌賽亞的線索一路從以賽亞書、撒迦利亞書貫穿到了馬太福音的文脈。¹¹²

第三個大問題是：馬太為何刪去了撒迦利亞書 9:9b 的下半節「他是公義的，並且施行拯救（或譯：是得勝的）」？

Osborne 認為馬太在此故意刪去「公義」、「施行拯救」是因為要宣告審判以色列的信息。¹¹³不過筆者覺得這樣的解釋有三個缺點：（1）跟舊約的文脈不合。正如上文所分析，以賽亞書 62:11 和撒迦利亞書 9:9 的上下文都在傳達「安慰」、「拯救」、「祝福」、「君王來到」的好消息，雖然的確會有審判，但舊約文脈中的審判是針對外邦人，不是針對錫安；（2）跟新約的文脈也不符。馬太的上下文中瀰漫歡樂的氣氛，這從眾人鋪衣服、砍樹枝、唱讚美詩（vv.8-9），耶穌進入聖殿後隨即帶來醫治（v.14），孩童天真的頌讚（vv.15-16）就可見一斑。此外，平行經文中也強調門徒因為回想起跟隨耶穌至今所見過的異能，就都「歡樂」了起來（路 19:37）；（3）審判的信息跟馬太所要傳達彌賽亞君王溫柔和平的形象（v.5 的 *πραῦς*，騎驢、而非戰馬）也不吻合。所以筆者贊同 Menken 的看法，馬太在此省略了「公義」、「施行拯救」不是因為他不看重，¹¹⁴而是因為那不是馬太在此要強調的重點。馬太所要強調的，是這位彌賽亞君王的「溫柔、謙卑」（*πραῦς*）。¹¹⁵

¹⁰⁹ Osborne, *Matthew*, 754; Craig L. Blomberg, "Matthew," in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (ed. D. A. Carson and G. K. Beale; Grand Rapids, Mich.: Baker, 2007), 63.

¹¹⁰ Hagner, *Matthew*, 2:593.

¹¹¹ 雖然有從耶路撒冷出來歡迎耶穌的人，但他們都是「上來過節的人」（約 12:12），並非耶路撒冷的居民，更不是耶路撒冷的領袖。

¹¹² 至於平行經文約 12:15 則可能用的是賽 40:9 和亞 9:9 的結合，雖然和馬太從不同的傳統各自取材，但相同的是，這些傳統都把撒迦利亞書 9:9 與以賽亞書（賽 40:9-11; 62:11）之間複雜的文本互涉關係連結起來。參：Weren, "Jesus' Entry into Jerusalem," 127.

¹¹³ Osborne, *Matthew*, 754.

¹¹⁴ 馬太在多處經文提到「公義」和「施行拯救」的主題：太 1:21; 3:15; 7:29; 8:25; 9:8; 11:27; 14:30; 16:27; 19:28; 24:30; 25:31; 26:64; 27:19; 28:18。

¹¹⁵ M. J. J. Menken, *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist* (Leuven: Leuven University Press, 2004), 109-10.

πραῦς 這個字，在詩篇和先知書中和 ταπεινός, πτωχός, πένης 經常是同義字，意思是一種「在神面前捨己、在人面前服事的心態」。¹¹⁶對照耶穌入城的方式就會發現，馬太在此用 πραῦς 一方面延續了以賽亞書「受苦的僕人」（賽 53）以及馬太福音中「謙卑」的神學主題（太 11:29），¹¹⁷二方面也「表示耶穌不僅不使用武力，還要作一位謙卑的王，將救恩帶給世人（太 20:18–19,28），因此與大希律殘暴的行為（太 2:16）截然不同。」¹¹⁸馬太福音當中審判的主題不是沒有，¹¹⁹但在 vv.4–5 的引文（以及 vv.1–11 的整個段落）裡，主旨是要宣告、應驗和平君王彌賽亞的到來。這位彌賽亞的本意，當然是要給耶路撒冷帶來祝福的；但接下來耶路撒冷能否領受祝福，就取決於他們對這位彌賽亞君王的反應而定。

古代君王或統治者顯赫入城的場景，在舊約及猶太文獻當中很多。¹²⁰學者分析出五點特色：（1）通常都是大勢已定，戰場上已經分出勝負之後；（2）會有正式入城的儀式；（3）慶賀歡呼，伴隨著向上天的祈禱；（4）遊行進入聖殿；接著就是（5）宗教儀式，或獻祭，或潔淨聖殿。¹²¹而新約時期希臘羅馬的入城儀式（parousia）則有六點特色：（a）通常是針對君王或統治者；（b）達官顯赫要來的時候，官員連同城裡政治、宗教、社會精英都要到城牆之外相當距離的地方迎接；（c）所有百姓要盛裝出席，除了奴隸和外來訪客之外，都要按階級次序列隊歡迎；（d）城裡代表迎接到達官顯赫的時候，要發表歡迎演說，先對大人物歌功頌德一番；接著才是（e）由出城的代表護送達官顯赫進城；通常（f）達官顯赫會拜訪當地聖殿廟宇獻祭，結束整個入城的儀式。¹²²反過來說，倘若沒能好好歡迎統治者或君王到來的話，就會有城毀人亡的下場。¹²³

但對照耶穌入城的記載來看，跟以上這些希羅猶太統治者不同，完全跟所謂的「凱旋入城」相反。他們是來到自己所征服的地方；耶穌卻是來到自己的地方（vv.37–38；約 1:11），來到大君的京城（太 5:35）。他們是騎乘宮廷疆場的戰馬；耶穌卻是騎乘農

¹¹⁶ 葉雅蓮，《跟耶穌學作僕人：馬太福音中的謙卑論》（陳少寧譯，初版，香港：漢語聖經協會，2009年），52–3。

¹¹⁷ Osborne, *Matthew*, 755.

¹¹⁸ 葉雅蓮，《跟耶穌學作僕人》，90。

¹¹⁹ 而且下文馬上就會出現，例如：太 21:18–22 的咒詛無花果、太 21:33–44 兇惡園戶的比喻，以及 24 章末世的預兆等等。

¹²⁰ 例如：所羅門（王上 1:32–40）、猶大馬加比（1 Mac 5:45–54; Josephus, *Ant.* 12.348–349）、西門馬加比（1 Mac 13:49–53）、安提阿古（2 Mac 4:21–22）、亞歷山大大帝（Josephus, *Ant.* 11.325–329, 340–345）、Antigonus（Josephus, *Ant.* 13.304–306）、Marcus Agrippa（Josephus, *Ant.* 16.12–15）、亞基老（Josephus, *Ant.* 17.193–205）等等。

¹²¹ R. E. Watts, “Triumphal Entry,” *DJG*2, 980.

¹²² *Ibid.*; Brent Kinman, “Parousia, Jesus’ ‘A-Triumphal’ Entry, and the Fate of Jerusalem (Luke 19:28–44),” *Journal of Biblical Literature* 118, no. 2 (1999): 284.

¹²³ Kinman 就引古羅馬歷史學家迪奧·卡西烏斯（*Dio Cassius* 63.24.1）的記載，舉羅馬地方官（magistrate）T. Virginius Rufus 的例子。Rufus 派兵包圍 Vesontio 城，就是因為該城沒有好好歡迎他。另外，約瑟夫的猶太戰史（*J.W.* 2.318–324）也記載，耶路撒冷大祭司催促群眾去歡迎羅馬巡撫 Florus 的部隊，讓對方沒有藉口來傷害聖城。大祭司會如此反應，也代表他知道沒照規矩去歡迎的後果。參：Kinman, “Jesus’ Royal Entry into Jerusalem,” 415–6, 415–6 n. 87.

家百姓的小驢。他們是用威逼利誘換來了百姓的歌頌；耶穌卻是用言教、身教、神蹟、異能得到了百姓的愛戴。他們是在城裡百姓列隊歡迎聲中入城；耶穌卻是在城裡百姓驚動質疑 (v.11) 聲中入城。他們是城裡權貴巴結爭寵的對象；耶穌卻是地上君王、宗教領袖、民間長老巴不得除之而後快的對象 (太 2:16; 21:15, 46; 26:4)。他們是神手中的器皿 (賽 10:5; 耶 51:7, 20; 箴 8:15)，是神所設立的 (但 2:21; 約 19:11; 羅 13:1)；但耶穌卻是彌賽亞，是亞伯拉罕的後裔 (太 1:1)，是大衛的子孫 (太 1:1; 9:27; 12:23; 15:22; 20:30, 31; 21:9, 15)，是猶太人的王 (太 2:2, 6; 27:11)，是永生神的兒子 (太 2:14; 14:33; 16:16; 26:64; 27:54)。

耶穌當然知道耶路撒冷不肯悔改，所以他為耶路撒冷哀哭 (太 23:37; 路 13:34-35; 19:41-44)。可是耶穌雖然明知耶路撒冷不肯悔改，但他還是要用騎驢的方式進城，把撒迦利亞書的預言，把「先知的比喻活生生地演給人看」，¹²⁴為的就是要給耶路撒冷最後一個機會。耶穌的舉動，一方面應驗了以賽亞書和撒迦利亞書的預言 (vv.4-5)，彌賽亞君王已經來到，好消息已經降臨；但在另一方面，卻也隱含了不迎接耶穌入城的後果。從馬太福音的下文就可以看見，不接受耶穌的後果就是審判。耶穌騎驢進城的行動劇，等於是給耶路撒冷 (和以色列) 一份沉重的最後通牒 (**ultimatum**)！

第四個大問題是：撒迦利亞書 9:9c 明明講的是一頭驢，¹²⁵馬可 (可 11:2)、路加 (路 19:30)、約翰 (約 12:14) 記載的也都是一頭驢——但為什麼偏偏在馬太筆下變成了母子兩頭驢 (vv.2, 7) 呢？

早期學者的看法是，馬太誤解、¹²⁶或是在有意無意之間改寫¹²⁷了撒迦利亞書希伯來文的詩歌平行體。這樣的看法現在已經不為學者接受，因為：(1) 希伯來文詩歌平行體的結構，到了間約時期的文獻都還在使用，馬太沒有理由不知道；¹²⁸(2) 從馬太福音諸多舊約引文的特徵可知，馬太 (甚至馬太的讀者) 很熟悉希伯來文；¹²⁹(3) 馬太如果改寫的話，馬上會被猶太讀者抓到把柄。¹³⁰

既然馬太沒誤解，也沒改寫，那麼他又是如何把撒迦利亞書的引文跟敘事中的兩頭驢子 (vv.2-3, 7) 銜接在一起的呢？對此學者看法很多，大致可以歸納成三類。

(1) 馬太是受到了客觀環境事實的影響，像是：(a) 有學者就認為馬太是因為親眼目睹，所以影響了他對撒迦利亞書的解讀，從而在引文當中加入了允許解讀出兩頭驢

¹²⁴ Osborne 稱之為 “a prophetic-acted parable”。參：Osborne, *Matthew*, 758.

¹²⁵ Barker, “Zechariah,” in *The Expositor's Bible Commentary*, 8:796 n. 9b.

¹²⁶ Hagner 列舉了五位持此看法的學者：McNeile, Grundmann, Gnllka, Meier, Beare。參：Hagner, *Matthew*, 2:594.

¹²⁷ Menken 列舉了三位持此看法的學者：A.Loisy, Baumstark, E.Schweizer。參：Menken, *Matthew's Bible*, 107 n. 4.

¹²⁸ 例如：Baruch、4 Esdras 等；而且《大馬士革文件》、《十八祝禱文》、《十二族長遺訓》、《禧年書》等文獻中也有。參：David Instone-Brewer, “The Two Asses of Zechariah 9:9 in Matthew 21,” *Tyndale Bulletin* 54, no. 1 (2003): 92 n. 29.

¹²⁹ Keener, *Matthew*, 491.

¹³⁰ Robert Horton Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel: With Special Reference to the Messianic Hope* (NovTSup 18; Leiden: Brill, 1967), 198.

子的空間。¹³¹這個看法有可能，因為 LXX 把撒迦利亞書 9:9c 的希伯來文詩歌平行體翻譯作 *πραῦς καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον*，但馬太卻在 *καὶ πῶλον* 的前面多了一個 *ἐπὶ*。撇開希伯來文不看，類似 *ἐπὶ βεβηκῶς ἐπὶ ... καὶ ἐπὶ ...* 這樣的特殊結構（動詞＋介系詞＋實名詞＋*καὶ*＋相同的介系詞＋實名詞）在馬太福音中總共出現 7 次，¹³²雖然前後兩組實名詞所指稱的對象不同（例如：會堂／街道、左邊／右邊、殿／那住在殿裡的、神的寶座／那坐在上面的），但合起來卻都是在表達一個完整的概念。所以 v.5cd 也的確有解讀成兩頭驢子、表達同一個概念的可能。不過更多的學者認為是：(b) 馬太是受到馬可強調驢子「是從來沒有人騎過」（可 11:3）的影響，再加上小驢子沒有母親在場會躁動不安，因此才要特別說明是兩頭驢子。¹³³這種從動物本能出發的解釋當然合乎自然，不過卻會讓其他三卷福音書（只提到一頭驢子）變得不好解釋。

(2) 馬太是受到了其他抄本傳統的影響。所以有學者就主張：(a) 馬太所用的資料除了馬可福音以外，另有其他來源。¹³⁴這種假說當然有可能，但可惜沒有證據。另外像是 Menken 就比較明確，主張：(b) 馬太是引用修改過了的 LXX 版本。¹³⁵Menken 主要的理由有三：(i) 馬太福音 21:5c 的引文跟 LXX 完全一致；(ii) 撒迦利亞書 9:9c 中的 *תִּיָּתֶן־בָּךְ* 被馬太解讀成 *υἰὸν ὑποζυγίου*，其中 *υἰὸν* 沒有問題，但 *ὑποζυγίου* 卻很特別，一方面不是一般會用來翻譯 *תִּיָּתֶן* 的字，二方面這個字在希伯來文是複數，但在馬太卻是單數，剛好跟 LXX 所用的 *ὑποζύγιον* 相同；(iii) 老希臘文舊約 Aquilla 譯本中有些抄本在 *καὶ* 後面也加上了第二個 *ἐπὶ*，跟馬太福音 21:5d 的結構很像，¹³⁶所以馬太用的是修改過了的 LXX 版本。不過進一步比對老希臘文的譯本會發現，¹³⁷除了 Aquila 外，其他譯本都跟 LXX 一樣沒有第二個 *ἐπὶ*，而且 Aquila 有第二個 *ἐπὶ* 的抄本是後來添加的異文，來源可能很早（因此為馬太所用），但也有可能是受到馬太影響才增加，又

¹³¹ Osborne, *Matthew*, 755 n. 7; Douglas J. Moo, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond, 1983), 181.

¹³² 總共 7 節：「在會堂裡和街道上所行的」（太 6:2）、「在會堂裡和十字路口上禱告」（太 6:5）、「坐在我的右邊和左邊」（太 20:23）、「指著壇和壇上一切所有的起誓」（23:20）、「指著殿和那住在殿裡的起誓」（太 23:21）、「指著神的寶座和那坐在上面的起誓」（太 23:22），以及太 21:5。

¹³³ Carson, "Matthew," in *The Expositor's Bible Commentary*, 9:495; Turner, *Matthew*, 495–6; Blomberg, *Matthew*, 312; Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, 199.

¹³⁴ Menken 列出三位學者持此看法：Allen、Strcker、Bonnard，參：Menken, *Matthew's Bible*, 108 n. 5.

¹³⁵ *Ibid.*, 116.

¹³⁶ *Ibid.*, 113.

¹³⁷ 茲將四種老希臘文的譯本比對如下（底線為筆者所加）：

Aquila	αὐτὸς <u>πραῦς</u> καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ <u>ἄνου</u> καὶ <u>ἐπὶ</u> πῶλου υἱοῦ <u>ἀνάδων</u>
Symmachus	αὐτὸς <u>πτωχός</u> καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ <u>ἄνον</u> καὶ πῶλον υἰὸν <u>ἀνάδος</u>
Theodotion	αὐτὸς <u>ἐπακούων</u> καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ <u>ἄνον</u> καὶ πῶλον υἰὸν <u>ἄνου</u>
Quinta	αὐτὸς <u>πτωχός</u> καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ <u>ὑποζύγιον</u> καὶ πῶλον υἰὸν <u>ἄνων</u>

參：Joseph Ziegler, ed., *Duodecim prophetae* (vol. 13; Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), 310–1.

或是從希伯來文直接翻譯所致。¹³⁸所以雖然 Menken 的證據比較明確，但還是只能停留在假說階段。更重要的是，馬太的文本和 MT 非常吻合，不需要訴諸沒有存在證據的文本形式。因此筆者認為，最直接的影響還是馬太自己對希伯來文文本的詮釋，¹³⁹希臘文譯本（LXX 或其他）的影響有，但都還只是其次。

（3）馬太是受到了猶太釋經手法的影響。支持這一類型解釋的學者，基本上都認同馬太的詮釋跟第一世紀的猶太拉比很像，非常看重字面（literal）的意義，¹⁴⁰會想要把希伯來文的每一個字都賦予不同的意義，甚至用 midrash 的手法來詮釋，容許比較多想像的空間。¹⁴¹在這個大前提之下，像是 Menken 就認為：（a）馬太是從撒母耳記下 16:1-2，大衛逃出耶路撒冷時米非波設帶來兩頭驢子的角度來看撒迦利亞書 9:9，藉此延續了「大衛子孫」的主題。¹⁴²這個說法比較勉強，因為大衛和眾人是哭著出城（撒下 15:30），耶穌和眾人在歡呼聲中進城（v.9），米非波設帶來的兩頭驢是給大衛家眷騎的（撒下 16:2），門徒帶來的兩頭驢是給耶穌騎的。兩者情境顯然不同。

但像是 Davies & Allison 就認為：（b）馬太是從出埃及記 4:19-20 的角度來讀撒迦利亞書 9:9，為了延續「摩西」的主題所以才提到兩頭驢。Davies & Allison 還提出了四點證據：（i）馬太福音常把耶穌理解（assimilate）作摩西；（ii）「摩西騎驢」的形象在猶太思想裡根深蒂固；（iii）馬太在耶穌降生的敘事裡就透露他對出埃及記 4:19-20 的興趣；（iv）出埃及記 4:19-20（LXX）用的 ὑποζύγια 是複數的驢子，代表摩西騎的不只有一頭驢。¹⁴³這個說法比較好，不過還是有瑕疵，因為：馬太用的 ὑποζύγιον 是單數，跟 LXX 的複數不符合；而且拉比文獻中也有把摩西騎的驢子解讀成一頭的記載；¹⁴⁴再加上馬太雖然有把耶穌跟摩西聯想在一起，但馬太很清楚，畢竟耶穌不是摩西，他是大衛的子孫，是彌賽亞。

另外還有像是 Derrett 認為：（c）馬太是從創世記 49:11, 14 的角度來讀撒迦利亞書 9:9，從而延續了「彌賽亞」的主題，因為：（i）舊約中的驢子大多是用來指真正的驢子，講到隱喻性的驢子（metaphorical ass）只有三處（創 49:11,14；亞 9:9）；（ii）在猶太人傳統當中，很早就把雅各給猶大之祝福中的驢子，跟撒迦利亞書連結在一起；¹⁴⁵（iii）在猶太人的解釋當中，以薩迦非常聰明（代上 12:32），全心鑽研妥拉，為了妥拉低肩背重成為服苦的僕人。所以用 midrash 的眼光看，以薩迦就是第二頭驢。¹⁴⁶

另外，主張拉比影響更為顯著的像是 Instone-Brewer 就認為：（d）馬太是受到 70

¹³⁸ Aquila 譯本是在拉比 Joshua ben Hananiah、Eliezer ben Hyrcanus、Akiba 等人監督之下於 Jamnia 會議期間開始翻譯，成書於第二世紀初，目的是取代被基督徒使用的 LXX。參：Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (3rd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 347.

¹³⁹ Weren, "Jesus' Entry into Jerusalem," 121.

¹⁴⁰ Nolland, *Matthew*, 837.

¹⁴¹ R. T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher* (Grand Rapids: Academie Books, 1989), 105-6.

¹⁴² Menken, *Matthew's Bible*, 110-1.

¹⁴³ Davies and Allison, *Matthew*, 3:121.

¹⁴⁴ Instone-Brewer, "The Two Asses of Zechariah 9," 96 n. 63.

¹⁴⁵ 參：上文「第二個問題是：撒迦利亞書 9:9 跟彌賽亞是怎麼關聯在一起的？」之說明與註腳。

¹⁴⁶ Derrett, "Law in the New Testament," 255-6.

C.E. 之前「權威拉比」（*rabbinic authorities*）的影響，完全不接受聖經中有同義平行的觀念——因為聖經是上帝所立的律法，所以每一句話的份量（重要性）都相等，要不就是在描述一個新的真理，要不就是在傳達一條新的律法——因此從拉比的角度來看，如果耶穌只騎了一頭小驢進城的話，那麼撒迦利亞書的經文就還沒有完全應驗。所以馬太只是跟「權威拉比」一樣，認為撒迦利亞書 9:9b 的兩半要分別應驗才是。¹⁴⁷

對此筆者認為 Instone-Brewer 的論證有缺陷：（i）時間錯置——Instone-Brewer 所舉 Talmud 中的例子（*m. Hag. 1:6; b. Hag. 9b*）是 Hillel 拉比跟 Bar Hé Hé 的辯論，¹⁴⁸ 而且是因為 Hillel 要把平行體中的每一句都區別開來，¹⁴⁹ 所以 Instone-Brewer 才得出「權威拉比完全不接受聖經中有同義平行的觀念」的結論。¹⁵⁰ 但事實上 70 C.E. 之前當道的拉比是 Shammai，不是 Hillel，¹⁵¹ 所以 70 C.E. 之前「權威拉比」的釋經方法未必就一定是按照 Hillel 的進路。（ii）未必都能一體適用——Instone-Brewer 所舉的例子只探討了兩處經文（傳 1:15；瑪 3:18），但究竟 Talmud 上是否所有對詩歌平行體的解讀都是如此，可能還需要全面性地研究才能斷言。筆者檢視 Talmud 中三處出現撒迦利亞書 9:9 的文本（*b. Sanh. 98A, 99A; b. Ber. 56b*）發現，拉比們要不就是全文照引（*b. Sanh. 99A*），要不就是部分引用卻只提到一頭驢（*b. Sanh. 98A; b. Ber. 56b*），並沒出現如同 Instone-Brewer 所言一定要解釋出兩頭驢來的現象。（iii）馬可、路加、約翰都沒有按照這個邏輯來解讀。因此筆者覺得，Instone-Brewer 的說法應該只是第一世紀形形色色猶太教解經傳統中的一種可能，並非普遍受到公認。

綜觀這三類解讀，筆者認為馬太一方面是因為親耳聽到耶穌吩咐（vv.2-3），親眼見到兩頭驢的事實（vv.6-7），再加上他本人猶太思想的根源（太 13:52），所以自然而然地把「彌賽亞」這個主題，從創世記、但以理書、以賽亞書、撒迦利亞書、間約文獻的線索，一路銜接到了耶穌的身上。馬太用了兩個 ἐπί（v.5）的確有解釋成兩頭驢的空間，¹⁵² 但那也是馬太刻意逐字翻譯希伯來文所產生的必然結果，所以即便是猶太背景的讀者也無可挑剔。因此筆者認為，馬太藉著翻譯妙筆創造出了模糊的空間，既能符合史實，也呼應猶太思想中層層交織的「彌賽亞」主題，又不至於落人錯誤翻譯的口實。

第五個大問題是：馬太為什麼在敘事中用 ὄνος 來指母驢（v.2, 7），卻在引文中又用 ὄνος 來翻譯希伯來文的 תָּמֹר？

這個難題基本上有兩種進路來解答：（1）像是 Gundry 就主張一刀兩斷，認為馬太根本就沒打算把敘事中的 ὄνος 跟引文中的 ὄνος 等同在一起，¹⁵³ 因為：（a）ὄνος 這個字可以指公驢、或者母驢；¹⁵⁴（b）如果馬太有意讓敘事和引文中的 ὄνος 等同，那麼他

¹⁴⁷ Instone-Brewer, "The Two Asses of Zechariah 9," 92, 94-5.

¹⁴⁸ Ibid., 93.

¹⁴⁹ Ibid., 94.

¹⁵⁰ Ibid., 92.

¹⁵¹ Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 491.

¹⁵² 參：註腳 132 及其相關的論證。

¹⁵³ Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, 199.

¹⁵⁴ ὄνος 既可以是陰性，也可以是陽性。參：BDAG s.v. "ὄνος."

大可以把 v.5d 的 *υἰὸν ὑποζυγίου* 改成 *υἰὸν ὄνου*——但馬太沒有這麼作，顯然他是有意把敘事和引文區隔開來。¹⁵⁵不過筆者認為 Gundry 的說法不成立，因為一來馬太還是在引文中用上了 *ὄνος*（用來翻譯 *רִמְהָ*），並沒有刻意區隔；二方面馬太在敘事中都是先提母驢（*ὄνος*）、再提小驢（*πῶλος*），而且連續三次（v.2, 5, 7）都是如此——可見馬太把 *ὄνος* 擺在顯著地位的用心；¹⁵⁶三方面則是 Gundry 或許低估了馬太用字遣詞的能力。

Weren 則提出了另一種看法，認為：（2）馬太是故意在敘事和引文中用同一個 *ὄνος*，為的就是要凸顯出兩頭驢的重點。¹⁵⁷換言之，馬太想要傳達的是「騎在母驢身上，又是在小驢身上」（*ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον*）的意思。¹⁵⁸筆者認為，這個看法最可取，因為考慮到馬太把 *ὄνος* 擺在顯著地位的用心。此外，這也佐證了筆者上面所言：馬太善用了 *ὄνος* 這個字可陰可陽的特色，兼顧符合史實、呼應猶太思想、又不至於落人誤譯口實的要求。馬太的確是藉著翻譯妙筆，創造出了模糊解讀的空間。

總之，對馬太來說，耶穌就是彌賽亞，耶穌騎驢進城的行動劇就是要來「成全」律法和先知的預言（太 5:17）；而兩頭驢的出現，對馬太來說就是律法「一點一畫」（太 5:18）全都應驗了的證明。

3. 最後通牒的預備（21:6-7）

[6]πορευθέντες δὲ οἱ μαθηταὶ καὶ ποιήσαντες καθὼς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς [7a]ἤγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον καὶ ἐπέθηκαν ἐπ' αὐτῶν τὰ ἱμάτια, [7b]καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν.

門徒就照著耶穌吩咐他們的去作，牽了母驢和小驢來，把衣服搭在牠們身上，他就騎上。

vv.6-7 一開始用兩個附隨狀況分詞「去」（*πορευθέντες*）、「作」（*ποιήσαντες*）修飾主要動詞，主詞是 *οἱ μαθηταί*，表示在馬太的敘事裡，門徒「去」和「作」這兩個動作，幾乎和「牽了來」的動作一氣呵成，凸顯出門徒聽見耶穌吩咐就立刻順服，馬上付諸行動，¹⁵⁹這也成為 vv.4-5 舊約先知預言應驗的一部分。¹⁶⁰馬可、路加還補充說明了取驢過程當中的細節（可 11:4-6；路 19:32-34）。相較之下，馬太似乎更強調耶穌超自然的能力，¹⁶¹暗示耶穌的吩咐就一定會成就，中間的過程並不是那麼樣的重要。至於 v.7b 的中性複數關係代名詞 *αὐτῶν*，指的是最接近的中性複數先行詞「衣服」（*ταῖματια*），¹⁶²不是更前面的「母驢和小驢」（*τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον*）。馬太在此不是要描寫耶穌像特技演員那樣忽上忽下、忽左忽右地換騎，也不是跨坐，而是描寫兩頭驢非常接近，在觀念

¹⁵⁵ Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, 198.

¹⁵⁶ Weren, "Jesus' Entry into Jerusalem," 130-1.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 131.

¹⁵⁸ 有學者推敲這兩頭驢子耶穌究竟是怎麼坐（跨坐、輪流坐等等）——但筆者認為，這不是馬太所要表達的重點。參：下文對於 vv.6-7 的解釋。

¹⁵⁹ Wallace, *GGBB*, 640-3.

¹⁶⁰ Osborne, *Matthew*, 755.

¹⁶¹ Nolland, *Matthew*, 833.

¹⁶² Blomberg, *Matthew*, 313.

上被當作了一個整體。¹⁶³

接著 v.7b 「他就騎上」這看似簡單的動作，實際上卻大不尋常。因為 *m. Hag. 1:1* 說「除了聾啞、弱智、孩童、性別不明、雙性特徵、婦女、未獲自由的奴隸，以及跛腳、瞎眼、疾病、年邁等原因不能靠雙腳步行的人之外，所有男子都要遵守『朝見耶和華』的規定（出 23:14；申 16:16）。至於誰算是孩童呢？Shammai 學派說，凡是不能騎在父親肩膀，從耶路撒冷走到聖殿山的人。Hillel 學派說，任何不能牽著父親的手從耶路撒冷走上聖殿山的人，因為經上記著：『三次，雙腳』（出 23:14）。」¹⁶⁴換句話說，根據 *Mishnah* 的規定，朝聖者必須用「雙腳步行」的方式走上耶路撒冷。而耶穌從小跟著父母親族上耶路撒冷，都是從加利利「雙腳步行」走來的。即便這回上耶路撒冷，他也是從加利利開始一路步行到了橄欖山。換言之，此刻「他就騎上」的這個舉動，在人潮洶湧的朝聖隊伍當中，馬上就會顯得格外突兀——而這正是耶穌所刻意要達到的效果，因為他之所以選擇騎驢進城，一方面是為了要應驗先知的預言（vv.4-5），但另一方面，他是要藉著這齣行動劇給耶路撒冷最後的通牒。

至於為何兩頭驢這麼容易就被門徒牽走的原因，除了訴諸耶穌超自然的能力之外，Derrett 根據當時的背景列出兩種可能：（1）借用。¹⁶⁵借的人不需要付錢，但必須負擔保管責任（出 22:14-15），也要說明歸還時間（可 11:3，「很快會送還到這裡來」〔新譯本〕）；（2）徵用（ἀγγαρεία，轉借自希伯來文的 אַנְגָרִיָּה）。¹⁶⁶ἀγγαρεία 原本是波斯郵遞系統的名字，後來這個字成為希伯來文，最後演變成希臘文，意思是「義務勞役」（compulsory service），代表統治者可以隨時徵用民間交通工具（包括人、馬、驢在內）來背負重物，在聖經上也有類似的例子（撒 8:17；太 5:41；27:32）。典型皇室徵用的場合，會先派出使者把動物帶走，不需解釋，也不必徵得動物主人的同意，更不用事先答應會要歸還。到了第一世紀巴勒斯坦地區，這個作法對於受人尊敬的拉比也適用。埃及地區驢子和駱駝的主人為了減輕損失，於是聯合起來預備了一批專供徵用的動物，另外委託專人照顧。而耶穌當時巴勒斯坦地區的農民，也可能會如法炮製，把些動物擺在巴勒斯坦村莊狹小巷道之外的大路上，免得官兵進入莊園順手牽羊，造成更大的損失。¹⁶⁷

對照馬可福音「看見一匹驢駒拴在門外街道上」（可 11:4），以及路加福音「驢駒的主人們（οἱ κύριοι αὐτοῦ）問他們說：解驢駒做甚麼？」（路 19:33）的描寫，筆者認為 Derrett 的看法很值得參考。從屬天的層面說，耶穌是永生神的兒子（太 2:14；14:33；16:16；26:64；27:54）；從屬地的層面說，他不但是受人敬重的拉比，他是眾所皆知的先知（太 13:57；16:14；21:11，46），他是大衛的子孫（太 1:1；9:27；12:23；15:22；20:30，31；21:9，15），他是彌賽亞，他是猶太人的王（v.5；太 2:2，6；27:11）——他當然可以徵用驢子騎著進城！

¹⁶³ Hagner, *Matthew*, 2:595. 另參：註腳 132 及筆者對於馬太特殊文法結構的分析。

¹⁶⁴ Neusner, *The Babylonian Talmud*, 7:1 (Hagigah).

¹⁶⁵ Derrett, "Law in the New Testament," 249-53.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 243.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 244-6.

4. 朝聖群眾的反應 (21:8-9)

[8a] ὁ δὲ πλεῖστος ὄχλος ἔστρωσαν ἑαυτῶν τὰ ἱμάτια ἐν τῇ ὁδῷ, [8b] ἄλλοι δὲ ἔκοπτον κλάδους ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώννουσιν ἐν τῇ ὁδῷ. [9a] οἱ δὲ ὄχλοι οἱ προάγοντες αὐτὸν καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον λέγοντες· [9b] ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ· [9c] εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· [9d] ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.

眾人多半把他們自己的衣服鋪在路上，其他人就一邊從樹上砍樹枝，一邊鋪在路上。走在前面的群眾以及跟隨的人，更一邊大聲喊著說：「和撒那歸於大衛的子孫！奉主名來的是應當稱頌的！至高之處和撒那！」

v.8 的 πλεῖστος 是形容詞的最高級，作強調用，可以翻成「非常多、極多」，¹⁶⁸也可以翻譯成「大多數」。¹⁶⁹不過從接下來馬太用「其他人」(ἄλλοι) 這個字看來，馬太並沒有把鋪衣服的人、跟砍樹枝的人區分成兩個不同群體的意思，因此筆者認為這裡還是翻譯成「大多數、多半」比較恰當。接著馬太用了三個第三人稱複數動詞，來描寫中性單數集合名詞「群眾」(ὄχλος) 的反應：¹⁷⁰簡單過去式時態的「鋪」(ἔστρωσαν) 衣服，以及未完成式時態的「砍」(ἔκοπτον) 樹枝、「鋪」(ἐστρώννουσιν) 在路上。從動詞的觀點來分析，馬太有意傳達出在耶穌一路前進的過程中，群眾把衣服鋪在地上是完整的動作，而砍樹枝、鋪樹枝則是持續動作的過程。¹⁷¹這也很合乎常理，因為當時巴勒斯坦地區猶太人的衣著通常只有四件：裡衣(χιτών)、外衣(ἱμάτιον)、腰帶(ζώνη)、鞋(ὑπόδημα)。¹⁷²這裡的眾人(以及 v.7 的門徒) 脫的是外衣(ἱμάτιον)，脫完一件就沒了，不像樹枝可以繼續砍、繼續鋪，因此筆者翻譯成「一邊從樹上砍樹枝，一邊鋪在路上」。

門徒脫衣服鋪在驢子身上很合理，因為是要給耶穌當坐墊用的；但眾人脫下「他們自己的」¹⁷³衣服、砍樹枝鋪在地上的動作，就別有深意。鋪衣服有順服對方，擁戴為王的意思。舊約聖經及猶太文獻上有記載類似的場景：(1) 眾人擁戴耶戶作王的時候，就是把衣服鋪在臺階上給耶戶坐下(王下 9:13)；(2) 《彼拉多行傳》(Acts of Pilate) 也記載了當彼拉多派遣僕人去把耶穌帶來審問的時候，僕人把衣服鋪在地上，請耶穌走過去。這時猶太人馬上跟彼拉多抗議，認為讓耶穌踩著衣服走進去，等於是在承認耶穌作王(Acts Pil. 1:2)。¹⁷⁴

至於鋪樹枝的涵義，很多學者認為跟馬加比一二書中的記載有關，¹⁷⁵因為當西門·

¹⁶⁸ Wallace, *GGBB*, 303.

¹⁶⁹ *BDAG* s.v. “πολύς,” 2.c.α.β.

¹⁷⁰ Wallace, *GGBB*, 400–1.

¹⁷¹ Nolland, *Matthew*, 838. 還有一個未完成式時態的動詞「喊叫」(ἔκραζον)，所以更準確地說，馬太要描寫出群眾一邊砍樹枝、一邊鋪樹枝，又一邊呼喊讚美詩的畫面。

¹⁷² Carson, *John*, 612.

¹⁷³ ἑαυτῶν 擺在 τὰ ἱμάτια 之前，有強調的意思。

¹⁷⁴ 另外根據 Davies & Allison 的研究，希臘文獻中也有用衣服代表人，把衣服擺在另一個人的腳下代表順服的例子。參：Davies and Allison, *Matthew*, 3:123.

¹⁷⁵ Osborne, *Matthew*, 756; Davies and Allison, *Matthew*, 3:123 n. 79.

馬加比重新奪回耶路撒冷衛城的時候，猶太人「手拿棕樹枝進入衛城，沿途用歌聲、琴聲、鈸聲和絲弦的樂器聲讚美上主」（1 Mac. 13:51）；¹⁷⁶當猶大·馬加比潔淨聖殿的時候，百姓「手拿棕樹枝子和纏著常春藤的枝子，口裡唱著讚美詩感謝上主，因他使他的聖殿潔淨了」（2 Mac. 10:7）。¹⁷⁷這樣的說法當然有可能，尤其約翰福音特別提到了「棕樹枝」（*τὰ βαία*，約 12:13）。不過筆者認為，還是有些細節並不一致：（1）馬加比二書特別強調百姓的舉動是「像守住棚節一樣」；¹⁷⁸但是耶穌騎驢進城的時間點，卻是在逾越節之前。（2）猶太人過住棚節要手持 *lûlab*（希伯來文 *לולב*），是用「美好樹上的果子、和棕樹上的枝子、與茂密樹的枝條、並河旁的柳枝」（利 23:40）所組合而成；但馬太所描寫的是「大樹上（*ἀπὸ τῶν δένδρων*）的」「樹枝」（*κλάδους*），¹⁷⁹而馬可所說的則是「葉子，或葉子茂盛的樹枝，或用草、蘆葦、樹葉編織的墊子」（*στιβάδας*），¹⁸⁰跟 *lûlab* 並不相同。（3）住棚節的 *lûlab* 是用來揮舞的，不是用來丟在地上給人踩踏的。¹⁸¹由於以上這些差異，因此筆者認為這裡的樹枝跟馬加比一二書的情境不同，也跟住棚節或修殿節無關。不過話雖如此，在 Philo 寫給羅馬皇帝該猶（Caius Caligula）的《晉見該猶》（*Legatio ad Gaium*）書中提到，當該猶的外祖父 Marcus Agrippa 參訪耶路撒冷聖殿完畢回程的路上，猶大全地都在路上鋪灑樹枝，表達對 Marcus Agrippa 的敬意。¹⁸²由此推測，鋪樹枝在地上的舉動在當時已經成為一種致敬和歡迎的儀式，所以馬太福音 v.8 這裡應該是群眾看見耶穌騎驢時情不自禁的即興反應。

群眾如此熱烈的反應，為何羅馬當局既不制止、也沒鎮壓？對此，Sanders 認為迎接耶穌入城的人數必定不多。¹⁸³Keener 也認為，倘若城門外的羅馬駐防軍知道耶穌是自稱為王的話，一定會下手捉拿。¹⁸⁴而 Kinman 更列舉了五個理由，認為城外歡迎耶穌入城的人數相對很少，因為：（1）根據 Josephus 的記載（*J.W.* 5.243–245），羅馬駐軍的重心，是放在安東尼亞堡，監視的焦點，是要維持聖殿內的治安，所以對城外發生的事比較沒那麼緊張；（2）逾越節來朝聖的人可能多達 300,000，所以每天都有好幾千人進城；（3）羅馬駐軍的眼力再好，也看不到幾百英尺以外鋪在地上的樹枝，而且群眾呼喊的聲音在海拔高的耶路撒冷也傳不了多遠；（4）聖殿城牆很高，因此羅馬駐軍巡邏的時候要剛好探出頭，而且要剛好往東看，才能看到耶穌及群眾入城的場面；（5）就算羅

¹⁷⁶ 黃根春編，《基督教典外文獻——舊約篇》（6冊，初版，香港：基督教文藝，2002年），6:55。

¹⁷⁷ 同上出處，6:91。

¹⁷⁸ 2 Mac. 10:5–7：「猶太人潔淨聖殿的那天，正好就是外邦人站污聖殿的日子，即基士流月二十五日。回想不久以前，以色列人守住棚節時，還像獸般飄流於山間，住在洞裡。如今聖殿潔淨了，他們在上主面前歡樂守節八日，像守住棚節一樣。他們手拿棕樹枝子和纏著常春藤的枝子，口裡唱著讚美詩感謝上主，因他使他的聖殿潔淨了。」參：同上出處，6:91。

¹⁷⁹ *BDAG*, s.v. “*δένδρον*.” 以及 *BDAG*, s.v. “*κλάδος*.”

¹⁸⁰ *BDAG*, s.v. “*στιβάς*.”

¹⁸¹ R. E. Watts, “Triumphal Entry,” *DJG2*, 982; France, *Matthew*, 779 n. 32..

¹⁸² Philo, *Legat.* 297.

¹⁸³ E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM, 1985), 308.

¹⁸⁴ Craig S. Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament* (Downers Grove, Ill.: IVP, 1993), 164.

馬兵丁聽得到、看得見，根據 Schürer 的研究，彼拉多手下的羅馬軍隊並非義大利正規軍，大多數是從撒馬利亞和附近地區徵招來的，因此未必每個人都通曉兩三種語言，再加上群眾所呼喊吟唱的應該是希伯來文或亞蘭文，羅馬兵丁未必明白。¹⁸⁵根據這些理由，所以 Kinman 認為伴隨耶穌入城的人數應該不多，因此並沒有引起羅馬政府的猜疑。Bock 進一步根據路加福音的記載，認為既然鋪棕樹枝的是門徒，那麼再從使徒行傳所估計的門徒人數推算，認為伴隨耶穌入城的人數頂多一百出頭。¹⁸⁶

不過筆者認為，Kinman 的第五個理由未必成立，因為從下文百夫長和兵丁異口同聲說「這真是神的兒子了」（太 27:54）這句話來看，顯然這些羅馬駐軍對耶穌和猶太傳統有相當程度的認識。而且情況可能也剛好反過來，正因為這些駐軍來自撒馬利亞和附近地區，所以他們熟悉猶太人的日常用語（亞蘭文）和習俗（盛大節期所吟唱的詩歌、口號），正因為他們熟悉，所以才會對於逾越節時人潮洶湧、唱讚美詩（v.9）等等舉動習以為常，再加上耶穌是溫柔、謙和地騎驢進城，所以羅馬兵丁並不認為耶穌一行人有造反的可能。至於 Kinman 的前四點理由，也可以倒過來當作支持群眾人數很多的證據：正因為羅馬駐軍焦點在聖殿，所以看守城外的人手少；正因為看不清、聽不明，又沒那麼剛巧探頭出去往東看，所以群眾人數再多都有可能被羅馬兵丁忽略。而 Bock 所引用的路加福音，也記載過耶穌之前就吸引過「好幾萬人聚集」（路 12:1）——如果之前有好幾萬人，現在到了動輒數十萬人、甚至上百萬人¹⁸⁷在耶路撒冷出入的逾越節，筆者很難想像 vv.8-9 這裡的群眾人數會只有一百出頭。不過雖然人數很難估算，但從「有很多人（πολλοί）」（可 11:8）、「有許多（πολύς）上來過節的人……出去迎接」（約 12:12-13）、「合城（πᾶσα ἡ πόλις）都驚動了」（v.10）這些敘述來看，歡迎耶穌入城的人數必定不少。更重要的是，耶穌騎驢進城所要傳遞的這封最後通牒，確實是送到了全城百姓（v.10）、祭司長和文士（v.15）、祭司長和民間長老（v.23）、祭司長和法利賽人（v.45）的手上。而這些人對於最後通牒的回應，也決定了耶路撒冷未來的命運。

v.9a 用了兩個分詞「走在前面」（προάγοντες）、「跟隨」（ἀκολουθοῦντες）來描寫主詞「群眾」（οἱ ὄχλοι），¹⁸⁸用動詞「大喊」（ἔκραζον）說明群眾的動作，再用分詞「說」（λέγοντες）帶出群眾大聲呼喊的內容。「走在前面」的群眾，可能是從耶路撒冷出來迎接的朝聖者（約 12:13），¹⁸⁹「跟隨」的群眾則可能是從加利利開始沿路加入跟隨耶穌的朝聖者。三個分詞都用現在式，表示 imperfective 的觀點，強調人群走在耶穌前面，跟在耶穌後面，一邊走，一邊喊的過程。加上傳達相同觀點的未完成式動詞「大喊」，接續上文群眾砍樹枝、鋪樹枝（v.8b）同樣未完成式的動作，構成了群眾邊砍樹枝、邊鋪樹枝、有

¹⁸⁵ Kinman, "Jesus' Royal Entry into Jerusalem," 412-4.

¹⁸⁶ Darrel L. Bock, "Key Events in the Life of the Historical Jesus," in *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence* (ed. Darrell L. Bock and Robert L. Webb; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 837.

¹⁸⁷ 參：註腳 13。

¹⁸⁸ 主詞「群眾」從 v.8 的單數變成了複數，但還是在指同一群人。馬太用到 ὄχλος 時常變換單複數，但指涉的對象沒有改變。例：太 13:2; 14:13-15 等。

¹⁸⁹ Osborne, *Matthew*, 756.

人走在耶穌前面、有人跟後面、大夥兒還一邊高聲歡呼讚美——好一幅栩栩如生、熱熱鬧鬧的場面。

v.9bcd 是群眾歡呼的內容，雖然也有引用舊約的成分，但基本上是「角色人物所說的話」，不是「敘事者的旁白」。其中舊約的成分主要出自詩篇 118:25–26，屬於詩篇當中的讚美詩 (Hallel psalms)。一般而言，讚美詩分成三部分：埃及讚美詩 (the Egyptian Hallel，詩 113–118)、大讚美詩 (the Great Hallel，詩 120–136)、結尾讚美詩 (the Concluding Hallel，詩 146–150)。其中埃及讚美詩和大讚美詩，是每年節期都要吟唱的 (利 23；民 10:10)；而埃及讚美詩，則是在逾越節的時候尤其重要，不但家宴之前要唱 (詩 113–114)，家宴之後還要唱 (詩 115–118；太 26:30；可 14:26)，這樣才算完成了整個家宴的儀式。¹⁹⁰從間約時期開始，詩篇 113–118 篇不但是住棚節、逾越節、五旬節時要唱，連光明節 (Hanukkah) 的時候也要吟唱。¹⁹¹

不過如果把馬太的文本，與舊約文本對照就可以發現，兩者之間差異頗大。

太 21:9	詩 117:25 (LXX)	詩 118:25 (MT) ¹⁹²
9b ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ	ὦ κύριε σῶσον δὴ ὦ κύριε εὐόδωσον δὴ	אָנָּה יְהוָה הוֹשִׁיעָה נָּא 25a אָנָּה יְהוָה הַצְּלִיחָה נָּא 25b
9c εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου	εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου εὐλογηκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου	בְּרוּךְ הֵבֵא בְשֵׁם יְהוָה 26a בִּרְכְּנוּכֶם מִבֵּית יְהוָה 26b
9d ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις		

先從詩篇的文脈來看，詩篇 118 篇原本可能是大衛王帶領遊行隊伍上耶路撒冷感恩的場景，但後來也反映出被擄歸回之後，朝聖者從四面八方而來參與盛大慶典的畫面。¹⁹³詩人用「你們要稱謝耶和華，因他本為善；他的慈愛永遠長存！」首尾呼應的方式 (詩 118:1, 29)，先呼籲以色列百姓一起來稱頌耶和華 (詩 118:2–4)，因為自己在危難之中多次經歷上帝的拯救 (詩 118:5–14)，所以要傳揚耶和華的作為 (詩 118:15–18)，要來耶路撒冷朝見上帝。接著朝聖者與守門人一呼一應：「給我敞開義門」 (詩 118:19)、「這是耶和華的門，義人要進去」 (詩 118:20) 之後，繼續感謝 (詩 119:21)、稱讚 (詩 119:22–24)，然後向上帝呼求拯救 (詩 118:25)。而祭司 (詩 118:26b 的主詞「我們」)

¹⁹⁰ Willem A. VanGemen, "Psalms," in *The Expositor's Bible Commentary* (vol. 5, 13 vols., Revised.; EBC; Grand Rapids: Zondervan, 2008), 5:831.

¹⁹¹ Turner, *Matthew*, 496. 根據 *b. Arak*. 10a 的記載，每個猶太人一年有 18 天要唱讚美詩 (住棚節 8 天，光明節 8 天，逾越節 1 天，五旬節 1 天)，散居海外的 (diaspora) 一年有 21 天要唱讚美詩 (住棚節 9 天，光明節 8 天，逾越節 2 天，五旬節 2 天)。

¹⁹² MT 文本按照 BHS 所編排的詩歌平行體表列，LXX 及 NT 文本則依照 MT 排列。

¹⁹³ VanGemen, "Psalms," in *The Expositor's Bible Commentary*, 5:851.

則宣告「奉耶和華名來的是蒙福的」（詩 118:25），¹⁹⁴並且從聖殿當中為朝聖者祝福（詩 118:26）。最後整首詩歌以朝聖者來到祭壇前獻祭結束（詩 118:27-28）。

再比對文本形式會發現，除了 v.9c 跟 LXX、MT 完全一致之外，v.9b, d 似乎除了音譯的 ὠσαννά 之外，其他部分都跟 MT、LXX 大不相同。詩篇 118:25a 中希伯來文的 אֲשַׁמְרָה הוֹשִׁיעָהּ 音譯成希臘文應該是 ὠσιαννά，不是新約所用的 ὠσαννά。因此這裡最可能的來源是亞蘭文的 אֲשַׁמְרָה הוֹשִׁיעָהּ，而且也從原本「求祢拯救！」的意思變成了「讚美」——¹⁹⁵這從 ὠσαννά 後面接上間接受格片語「大衛的子孫」（τῷ υἱῷ Δαυίδ, vv.9, 15）就可以看得出來。¹⁹⁶再從 v.9d 的平行經文「在至高之處有榮光」（δόξα ἐν ὑψίστοις, 路 19:38）來看，ὠσαννά 甚至也有「榮耀」的含意在內。¹⁹⁷從「求祢拯救」轉變到「讚美、榮耀」的時間雖不可考，但應該是在猶太教很早期就已經出現，¹⁹⁸到了第一世紀時 ὠσαννά 已經變成了儀式中固定的用語。¹⁹⁹不過雖然 v.9 和詩篇 118:25 相同之處不多，但還是可以從馬太的文脈裡看到詩篇 118 篇的痕跡：詩篇 118:27 的 אֶסְרֶינָהּ בְּעֵבֶתֶיךָ 除了譯作「用繩索把祭牲拴住，牽到祭壇角那裡」（和合；ESV；NAU；NET）外，也可以譯作「你們要手拿樹枝，開始向祭壇列隊前行」（現中；NIV），或「給遊行隊伍綁上樹枝，直到祭壇的壇角」（NRS；JPS；CJB）。因此當群眾邊砍、邊鋪樹枝，還一邊簇擁著騎在驢子身上的耶穌走向耶路撒冷的時候，他們不光是大聲呼喊「讚美（榮耀）歸於大衛的子孫」（v.9b），而且也是在呼應詩篇 118 篇的主題。

v.9b「大衛的子孫」是馬太福音中常用的稱號，在舊約中可追溯到神對大衛的應許（撒下 7），既有譜系（genealogical）的涵義，也有預表（typological）的涵義。²⁰⁰就譜系來說，神應許大衛後裔彌賽亞的國位要永遠堅立（撒下 7:12-16）；就預表來說，撒母耳記的三首詩歌（撒下 2:1-10；撒下 22:1-51；23:1-7）呈現出彌賽亞的四項特徵：（1）上帝所揀選的君王；（2）敬虔的君王；（3）軍事上的君王；（4）公義的君王。這樣的期待在大衛和所羅門身上都沒有實現，因此從被擄前的先知（賽 9:6-7；11:1-9；何 3:5；摩 9:11），到被擄歸回時期的先知（賽 55:33；耶 23:5；結 34:23-24；37:24-25），都延續著對彌賽亞「大衛的子孫」的期待。而且這條線索更一路延續到間約文獻的所羅門詩篇、²⁰¹死海古卷，乃至於 Targum 當中。²⁰²所以當馬太福音一開始說「亞伯拉罕的後裔，大

¹⁹⁴ 根據 VanGemeren 的看法，詩 118:26a 是君王或祭司對朝聖者所發出的祝福，所以翻譯成「蒙福的」要比和合本「應當稱頌的」更為恰當。參：Ibid., in *The Expositor's Bible Commentary*, 5:857.

¹⁹⁵ Nolland, *Matthew*, 839; Blomberg, *Matthew*, 313. Nolland 另外舉出三個從祈禱詞轉變成問安語的例子：（1）猶太人彼此問安的 שלום；（2）希臘文的 χαρειν，原本是“May the gods so bless you that you will be well placed to rejoice”；（3）英文的 good-bye，原本是“God be with you”。參：Nolland, *Matthew*, 839 n. 76.

¹⁹⁶ Osborne, *Matthew*, 756; France, *Matthew*, 780.

¹⁹⁷ Hagner, *Matthew*, 2:595.

¹⁹⁸ Weren, “Jesus’ Entry into Jerusalem,” 134.

¹⁹⁹ ὠσαννά 除了在新約（太 21:9,15；可 11:9, 10；約 12:13）出現外，也出現在：Did.10:6; Eusebius, *Hist. eccl.* 2.23.13-14; *Acts Pil.* 1:4 等初代教會文獻當中。參：Davies and Allison, *Matthew*, 3:125, 3:125 n. 86.

²⁰⁰ Y. Miura, “Son of David,” *DJG2*, 881.

²⁰¹ *Pss. Sol.* 17:4, 21-46，例如：「上主，看哪，求祢為他們興起大衛之子作王，使祂統治你僕人以色列的國。」（*Pss. Sol.* 17:21）參：黃根春編，《基督教典外文獻——舊約篇》，6:252。

衛的子孫」(太 1:1)，以及耶穌家譜中用三組 14 (大衛的希伯來文： $\aleph + \aleph + \aleph = 14$) 的時候，其實已經是喚起了猶太讀者一脈相傳從舊約以來對彌賽亞的期待。也因為這個原因，雖然從廣義上說「大衛的子孫」可以指約瑟(太 1:20)，但更多是當作稱號用來指耶穌(太 1:1; 9:27; 12:23; 15:22; 20:30–31; 21:9, 15)。而且從馬太福音當中的證據可以看出，第一世紀猶太人的思想裡，已經把「大衛的子孫」、「基督(彌賽亞)」、「猶太人的王」、「神的兒子」這幾個概念串聯在一起：(1) 耶穌降生時博士、大希律、祭司長和民間文士的對話(太 2:2–6)——博士問的是「猶太人之王生在哪裡？」(太 2:2)，希律解讀成「基督生在何處」(太 2:4)；(2) 耶穌與法利賽人的對話(太 22:41–46)——耶穌問「基督是誰的子孫？」法利賽人回答「大衛的子孫」；(3) 大祭司對耶穌的質問(太 26:63)——「你是神的兒子基督不是？」可見在大祭司的觀念裡已經把「神的兒子」和「基督」連結起來。此外，耶穌在被捕前所說的「我要擊打牧人，羊就分散了」(太 26:31)這句話，其實也把「大衛的子孫」的概念，連結到了終末性牧人的概念(結 34:15, 23–24)。²⁰³根據以上分析可知，v.9b「大衛的子孫」這個稱號，串起了從舊約歷史書、先知書、間約文獻一路連貫到新約時期對彌賽亞期待的第三股線索，並且在馬太福音中，延伸到耶穌的受難、復活與再來，把受苦僕人、得勝君王與終末性牧人都整合在了一起。

v.9c 與詩篇 118:26b (LXX 117:26b) 完全相同，就希伯來文而言傳統上是把介系詞片語「奉耶和華名」(בְּשֵׁם יְהוָה) 當作形容詞，用來修飾「那正在來的」(הַבָּא)，翻譯作「那奉主名來的是蒙福的」。²⁰⁴但 Davies & Allison 舉出四節經文，認為也可以把「奉耶和華名」當作副詞，用來修飾「祝福」(בְּרוּךְ)，翻譯成「奉耶和華的名祝福那正在來的」。²⁰⁵不過就希伯來文來說，仔細觀察詩篇 118:26a 的文法會發現：祝福(בְּרוּךְ)是分詞，後面直接帶出實名詞「那正在來的」，並沒有動詞，所以是分詞的述語用法。²⁰⁶這跟 Davies & Allison 所舉四個例子裡的當中的「祝福」是 piel 動詞(撒下 6:18；詩 129:8)或是另有主要動詞(撒下 17:45；代下 14:10)的情況截然不同。筆者覺得文法上唯一說得通的理由是：詩歌平行體——詩 118:26a 的上半節和下半節平行，因為下半節的介系詞片語「從耶和華的殿中」(מִבֵּית יְהוָה) 是修飾 piel 動詞「我們祝福你們」(בִּרְכַנּוּם)。不過這個想法從文脈上來看也站不住腳，因為詩篇上文中出現三次「靠耶和華的名」(בְּשֵׁם יְהוָה)，主詞都是第一人稱「我靠(奉)耶和華的名必剿滅他們」(詩 118:10, 11, 12)，而詩篇 118:26a 這裡是祭司呼應前面詩人的見證，所以回應說「『靠(奉)耶和華名』來的是有福的」。所以從文法和文義來分析，還是傳統的解釋比較恰當。

就希臘文而言，Osborne 也提出類似的看法，認為從文法上來看，「奉主名」(ἐν ὀνόματι κυρίου) 可以修飾「蒙福的」(εὐλογημένος)，意思是「祝福來自耶和華」，或者

²⁰² Y. Miura, "Son of David," *DJG2*, 881–2.

²⁰³ Y. Miura, "Son of David," *DJG2*, 885.

²⁰⁴ 參：註腳 194。

²⁰⁵ 分別是：撒下 6:18；詩 129:8；撒下 17:45；代下 14:10 (Davies & Allison 誤植為 14:11)，參：Davies and Allison, *Matthew*, 3:125.

²⁰⁶ Williams and Beckman, *Williams Hebrew Syntax, Third Edition*, 88.

是修飾現在式分詞「那正在來的」(ὁ ἐρχόμενος)，只不過從文義上判斷後者比較可能。²⁰⁷不過從文法上看，介系詞片語「奉主名」(ἐν ὀνόματι κυρίου) 放在「那正在來的」(ὁ ἐρχόμενος) 之後，最直接的解讀就是修飾前面的實名詞「那正在來的」。而且平行經文「那將要來的我祖大衛之國是應當稱頌的」(可 11:10)、「奉主名來的王是應當稱頌的」(路 19:38) 也都沒有用副詞片語來修飾 εὐλογημένος 的情況，因此筆者認為傳統的解讀比較合理。更何況現在式的 ὁ ἐρχόμενος 也等於回應了之前施洗約翰的預言「那在我以後來的」(太 3:11) 和疑問「那將要來的是你麼？」(太 11:3)——群眾的呼喊等於是在宣告，彌賽亞已經來了，而且已經來到耶路撒冷了。

此外，群眾歡呼聲中還有一句話「至高之處和撒那！」(v.9d)，其中的 ὠσαννά，也跟上文一樣，是「讚美、榮耀」的意思；而「在至高之處」(ἐν τοῖς ὑψίστοις) 可能是呼應詩篇 148:1 的「你們要讚美耶和華！……在高處 (ἐν τοῖς ὑψίστοις) 讚美他！」，²⁰⁸ 也可能是呼籲住在最高處²⁰⁹的天使加入歡呼的行列。²¹⁰

至於希伯來文 qal 的被動分詞 קִיְיָ (希臘文完成式的被動分詞 εὐλογημένος) 既是「蒙福的」，也是「配得稱頌的」，端視上下文說話的對象而定。因為在詩篇 (MT、LXX) 中發話者是祭司，對象是朝聖者，因此要翻譯成「蒙福的」。但在馬太福音的文脈中卻有兩層涵義：(1) 吟唱詩篇 118 篇的讚美詩在第一世紀已經是朝聖者的習俗，所以每年上耶路撒冷過節時，群眾歡喜快樂彼此互道 קִיְיָ (εὐλογημένος)，既是祝福別人、也是祝福自己。所以當群眾看見耶穌騎驢時，除了鋪衣服、砍樹枝、鋪樹枝等情不自禁的即興反應之外，也自然而然地唱起了他們所熟悉的讚美詩。(2) 但在另一方面，這次所唱的讚美詩跟往常不同，因為耶穌就活生生在他們眼前，還騎著從舊約、間約以來眾所期盼之彌賽亞的標準坐騎——純種的驢。因此群眾內心的聯想，就遠遠不只是往年過節時所唱的讚美詩而已。群眾所唱的讚美詩有了清楚的對象：大衛的子孫 (v.9b)，就是眼前「那正在奉主名來的」(v.9c) 耶穌，他就是從舊約、間約以來眾所期盼的彌賽亞！

然而也就在此同時，馬太的敘事當中充滿了張力：(1) 一方面耶穌公開大張旗鼓入城，表示之前「彌賽亞的秘密」(太 1:16; 8:4; 12:16; 16:16; 17:9) 如今已經解開。(2) 二方面群眾的歡呼表示他們接受到了耶穌是彌賽亞的信息；但歡呼群眾所期待的，卻是政治上帶來拯救、軍事上帶領以色列得勝，是世俗層面的彌賽亞——這和耶穌所要凸顯出溫柔受苦、帶來屬靈更新的彌賽亞形成了強烈的對比。所以 Osborne 就認為，本段經文非但不是傳達「凱旋進城」的主題，反而是與「凱旋主義」(triumphalism) 的主題恰恰相反。²¹¹

²⁰⁷ Osborne, *Matthew*, 756–7.

²⁰⁸ France, *Matthew*, 780 n. 36.

²⁰⁹ *Pss. Sol.* 18:10:「我們的神大而榮耀，在至高之處 (ἐν ὑψίστοις) 居住」，可見猶太思想中以「至高之處」為神的居所。另參：路 2:14; 19:38。

²¹⁰ Osborne, *Matthew*, 757.

²¹¹ *Ibid.*, 751 n. 2.

5. 耶路撒冷的反應 (21:10–11)

[10a] Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐσειέθη πᾶσα ἡ πόλις λέγουσα· [10b] τίς ἐστὶν οὗτος;

[11a] οἱ δὲ ὄχλοι ἔλεγον· [11b] οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ τῆς Γαλιλαίας.

當他進了耶路撒冷之後，全城都驚動了，說：「這人是誰？」群眾說：「這人是先知耶穌，是從加利利的拿撒勒來的。」

v.10a 的 εἰσελθόντος αὐτοῦ 是獨立分詞所有格片語，²¹²帶出時間子句「當他進了耶路撒冷之後」，接著用「全城」(πᾶσα ἡ πόλις) 都「驚動」(ἐσειέθη) 來描寫耶路撒冷人的反應。ἐσειέθη 翻譯成「驚動」或許還太溫和，因為從新約其他出現這個字的經文來看，²¹³ἐσειέθη 有使人心驚膽顫，甚至蘊含天啟動盪的信息。²¹⁴耶路撒冷全城的反應，跟耶穌降生時大希律王、耶路撒冷百姓與領袖的反應(太 2:3–4) 相當，也跟下文祭司長和文士的惱怒(v.15)、祭司長和民間長老對耶穌權柄的質疑(v.23) 一致。可見馬太從頭到尾一以貫之地要把「耶路撒冷對耶穌的反應」和「群眾對耶穌的反應」區隔開來。²¹⁵當然，這裡用 πᾶσα ἡ πόλις 是誇大的筆法，並不代表耶路撒冷的每一個人都不接受耶穌——下文中的瞎子、癩子、小孩子就明顯是例外(vv.14–15)——馬太用「全城」是要把耶路撒冷當作以其：宗教領袖(祭司長、文士、法利賽人)、民間領袖(長老)，以及政治領袖(羅馬巡撫彼拉多) 為首的整體來看待。²¹⁶

耶路撒冷為什麼會這麼緊張，以至於要「全城驚動」呢？France 認為，這是因為猶大此刻是在羅馬統管之下，並非希律王轄區，因此羅馬政府對於任何有意稱王的意圖，都看作是極大的威脅，更何況還是從加利利這個希律家族轄區之內來的王。²¹⁷不過筆者認為，政治上擔心耶穌稱王會引發羅馬鎮壓的考量當然有，但 France 或許稍嫌誇大了政治在耶穌受難中的角色，淡化了馬太所要強調以宗教民間領袖為代表之「耶路撒冷全城」的角色，彷彿耶路撒冷「全城驚動」是理所當然，是為了政局安定才會對耶穌如此忐忑不安。但如果回到馬太的文脈與背景當中去推敲會發現：(1) 耶穌入城時所造成的騷動，如果被羅馬當局視為政治威脅的話，羅馬駐軍沒理由放任不管，反而任憑耶穌平安進城、入聖殿，又連續出入好幾次都沒有出手干預；(2) 耶穌降生時耶路撒冷也是合城不安(太 2:3)，但當時是大希律王直接掌權，並不是羅馬政府。換言之，「猶太人之王」所直接威脅到的，是大希律及耶路撒冷當權領袖，對羅馬的威脅當然有，但只能算是間接；(3) 耶穌最後固然是被羅馬官方釘上十字架，但始作俑者以及過程中的推手，始終都是猶太人的領袖，從賄絡猶大(太 26:14)，差人逮捕耶穌(太 26:47)，送交羅馬

²¹² Wallace, *GGBB*, 654–5.

²¹³ 例如：「忽然，殿裡的幔子從上到下裂為兩半，地也震動(ἐσειέθη)，磐石也崩裂」(太 27:51)、「看守的人，就因他嚇得渾身亂戰(ἐσειέθησαν)，甚至和死人一樣」(太 28:4)、「天上的星辰墜落於地，如同無花果樹被大風搖動(σειομένη)，落下未熟的果子一樣」(啟 6:13)。

²¹⁴ Blomberg, *Matthew*, 313.

²¹⁵ Menken, *Matthew's Bible*, 108.

²¹⁶ Blomberg, *Matthew*, 313.

²¹⁷ France, *Matthew*, 781.

官府（太 27:1），控告耶穌（太 27:12），挑唆眾人（太 27:20），全都是祭司長和民間的長老主謀。因此雖然最後的確是彼拉多給耶穌安上了「猶太人的王」這一條罪狀（太 27:11, 34），但不要忘记，當耶穌親口承認他就是「猶太人的王」時（太 27:11），彼拉多也沒有要立即把耶穌處死（太 27:19, 23a）。彼拉多是因為後來熬不過群眾壓力才被動配合（太 27:24）。因此，筆者認為雖然耶穌騎驢進城時「君王」的主題非常明顯，朝聖群眾都懂，耶路撒冷全城也懂，但真正讓他們「全城驚動」的主因，可能還不是出於政治安定的考量，而是出於耶路撒冷領袖的「權力」，受到了威脅。所以相對於朝聖群眾對耶穌的夾道歡迎，相對於弱勢族群（瞎子、瘸子、孩童）對耶穌的讚美（vv.14-16）——耶路撒冷整體而言對耶穌的態度是：惱怒（v.15），質疑（v.23），捉拿（v.46），陷害（太 22:15）、試探（太 22:18），設詭計（太 26:4）、假見證（太 26:59），挑唆眾人（太 27:20），戲弄（太 27:41），以至於最後的殺害（太 27:26）。

耶路撒冷人不但沒有像朝聖者那樣出城去迎接（約 12:12-13），沒有像迎接羅馬統治者那樣大肆鋪張，²¹⁸反而他們只是在問：「這是誰？」（v.10b）耶路撒冷人這樣問的意思，當然不是代表他們從來沒聽過耶穌這號人物，而是要問「到底這個人是什麼來頭？為什麼會引起這麼大的騷動？」²¹⁹，或者是「我們該怎麼樣去理解這個人？」²²⁰

問題才完，v.11a 馬上就有「群眾」（οἱ ὄχλοι）接嘴。馬太在這裡用了未完成式的「說」（ἔλεγον），表達眾人持續地說、紛紛地說、七嘴八舌地說的過程。「群眾」指的是從加利利一路跟隨耶穌而來的朝聖者，因為馬太用了連接詞 δέ，再加上用「群眾」（οἱ ὄχλοι）來跟上文的「合城」（πᾶσα ἡ πόλις）作對比。

這裡的 ὁ προφήτης 可能有兩種意思：（1）像摩西那樣的先知（申 18:15）——把 ὁ προφήτης 當稱號，譯作「這人是先知，是從加利利拿撒勒來的耶穌」；²²¹（2）不是像摩西那樣的先知，只是一位從加利利來的先知——翻譯作「這人就是那先知耶穌，他是從加利利的拿撒勒來的」。²²²從馬太的文脈來看，一方面馬太舊約引文當中多次使用帶冠詞的 ὁ προφήτης 來指摩西以外的其他先知（何西阿、耶利米、以賽亞等等），二方面在上下文中並沒有摩西有關的暗示，三方面則是馬太似乎有意表達群眾對耶穌的認識不足，²²³因此筆者覺得還是解讀作「一位從加利利來的先知」比較恰當。

而 ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ τῆς Γαλιλαίας 的冠詞 ὁ 在用法上有關係代名詞的效果，²²⁴接續前面的「他是先知耶穌」。介系詞用 ἀπό，表示在地理空間上耶穌是從加利利的拿撒勒而來。

²¹⁸ 參：註腳 123、182。

²¹⁹ Carson, "Matthew," in *The Expositor's Bible Commentary*, 9:496.

²²⁰ Davies and Allison, *Matthew*, 3:127.

²²¹ France, *Matthew*, 781; Davies and Allison, *Matthew*, 3:127.

²²² Osborne, *Matthew*, 757; Carson, "Matthew," in *The Expositor's Bible Commentary*, 9:496; Hagner, *Matthew*, 2:596.

²²³ Osborne, *Matthew*, 757.

²²⁴ Wallace, *GGBB*, 213-5.

²²⁵馬太在此為什麼要提「拿撒勒」，學者有三種解釋：(1) 拿撒勒是雙關語，因為希臘文的「拿撒勒」(Ναζαρά) 和希伯來文的枝子(נֶזְרַיִם)很像，有以賽亞書中彌賽亞的預表(賽 11:1)；(2) 拿撒勒是貶損的俚語，因為當時一般人觀念認為「拿撒勒還能出甚麼好的嗎？」(約 1:46)；(3) 暗示耶穌是分別為聖的拿細耳人(士 13:7)。²²⁶筆者認為，希伯來文「枝子」跟「拿細耳人」的說法在馬太的上下文中完全沒有線索，所以不太可能。貶損的俚語有可能，不過城鄉差距與歧視的主題，似乎是約翰福音才比較多所著墨(約 1:46; 7:41-42, 52)；但在馬太福音中提到拿撒勒的場合——耶穌降生(太 2:23)、開始事奉(太 4:13)、騎驢進城(v.11)，即便後來彼得從口音中洩露了他加利利的出身(太 26:73)——但在上下文裡也沒有貶抑的意思，只是就事論事而已。此外，說出 v.11a 這話的群眾主要是從加利利來的，其中雖然也有從耶路撒冷出去迎接耶穌的人，但都是上來過節的人(約 12:12-13)，他們畢竟不是耶路撒冷人。因此，筆者覺得這裡非但沒有貶抑的意味，反而可能有些引以為榮的含意，因為從朝聖者的角度來說，耶穌是從加利利來的先知，他是跟「我們」一夥的。

此外，雖然群眾只說耶穌是「從加利利的拿撒勒來的先知」(v.11b)，但從下文：(1) 祭司長和民間長老不敢貶損施洗約翰，因為百姓「以約翰為先知」(vv.23-27)；(2) 又不敢捉拿耶穌，因為「眾人以他為先知」(v.46) 這兩件事就可以推測，當時的「先知」有以下四個特點：(a) 祭司長和民間長老雖然有權柄，但並非絕對，他們還是受制於民間的壓力；(b) 「先知」這個角色在當時的百姓心目中有相當高的權柄，而且百姓不容許別人(即便是宗教領袖和長老)貶低他們心目中先知的地位；(c) 顯然「先知」並非由宗教領袖和長老來認定，而是由百姓共識(或者透過神蹟、言論)所形成；(d) 民眾認為「先知」的權柄來自於天上，來自於上帝。因此筆者認為，群眾的回答「這人是先知耶穌，是從加利利的拿撒勒來的」(v.11b) 雖然沒能完全闡明耶穌的身分，但絕非貶抑之語。

「這人是誰？」不只是耶路撒冷人的疑問，其實也是馬太的邀請，²²⁷要每位讀者都去問相同的問題——到底「耶穌是誰？」朝聖群眾的回答不能算錯，但是卻不完全，因為耶穌不只是加利利拿撒勒來的先知，他是從伯利恆出來的(太 2:6)，他是彌賽亞，是以馬內利(太 1:22)，是亞伯拉罕的後裔，是大衛的子孫，是人子，是主，是猶太人的王，更是永生神的兒子。身分如此尊貴的耶穌，在逾越節前來到了耶路撒冷，刻意安排了齣行動劇，他謙卑地騎上驢子，在群眾歡呼頌讚聲音中緩步進入耶路撒冷，為的是要清楚地傳達最後的通牒：「看哪，你的王來到你這裡！」撒加利亞的呼喊是對耶路撒冷發出的；「他的賞賜」是真實的，以賽亞對耶路撒冷正如此呼籲，「他的報應」也是

²²⁵ Carson 引用 BDF 的看法認為 ἀπό 表達「出身地」(place of origin)，而 ἐκ 則表達“out from”，參：Carson, “Matthew,” in *The Expositor's Bible Commentary*, 9:497 n. 11. 不過 Harris 則認為到了 Hellenistic Greek 時期 ἐκ 的用法已經逐漸被 ἀπό 吸收，所以幾乎沒有區別，參：Harris, *Prepositions and Theology in the Greek New Testament*, 57-8.

²²⁶ Blomberg, “Matthew,” 11.

²²⁷ Osborne, *Matthew*, 757.

真實的。至於結果如何，就看耶路撒冷對耶穌的回應了。

參、結論

在救恩的舊紀元，逾越節是上帝藉著羔羊之血拯救他百姓脫離為奴之地的日子。到了救恩的新紀元，耶穌也刻意選在逾越節的時候來到耶路撒冷，要把他百姓從罪惡當中拯救出來。耶穌主動吩咐門徒去把驢子牽來，為的是安排一場行動劇，要把舊約聖中從創世記、歷史書、先知書上的預言，活生生地演給人看。藉著公開騎驢進城的行動，耶穌彰顯出救恩新紀元中，彌賽亞所獨有的溫柔謙卑。藉著公開騎驢進城的行動，耶穌要傳遞一封沉重的最後通牒。

耶穌的舉動，喚起猶太民族長久以來對彌賽亞的渴盼，讓來到耶路撒冷朝聖的群眾，不由自己的興奮激動了起來。他們把衣服脫了鋪在地上，象徵對耶穌這位彌賽亞君王的效忠。他們把樹枝砍了鋪在地上，表達他們對耶穌這位彌賽亞君王的歡迎。他們更扯開嗓門高唱讚美詩，把頌讚和榮耀，全都歸給這位大衛的子孫，這位奉上主耶和華之名而來的耶穌。他們知道耶穌是彌賽亞，他們知道耶穌是猶太人的王，但他們所不知道的，是這位生來就是猶太人之王的耶穌，跟他們心裡所期待的很不一樣。他們所不知道的，是這位耶穌竟然要用上十字架受死的方式，來把他的百姓從罪惡中拯救出來。

反倒是耶路撒冷，這座大君王的京城，這座上主耶和華所揀選為他名而立的居所，這座家主的葡萄園，這些園戶，這群以色列的宗教民間政治領袖——他們明明看到了耶穌，明明聽到了朝聖群眾的呼喊，但他們就是不肯出來歡迎耶穌，就是不願意尊敬家主的兒子，反而還動手把耶穌給殺了。

騎驢進城，是耶穌給耶路撒冷的最後通牒，因為彌賽亞君王已經到來，末後的日子已經展開，斧子已經放在樹根上，願意接受耶穌結出好果子的，就要加倍蒙福；不接受耶穌，不結出好果子的，就要被砍下來，丟在火裡。騎驢進城，揭開人類歷史上最重事件的序幕，因為彌賽亞君王來要來成就他在地上最重要的使命，他要在十字架上捨命，要拆毀聖殿，要裂開至聖所的幔子，要打通人與神之間的隔閡，要把救恩賞賜給萬民，要把真正屬於他的百姓從罪惡當中給拯救出來。

兩千年前的耶穌，選擇騎驢進城的方式，溫溫柔柔地給耶路撒冷一封最後通牒。今天，耶穌也同樣溫溫柔柔地走進我們每一個人的心中。兩千年前耶路撒冷人所發出的疑問：「這人是誰？」今天也同樣在我們每一個人的心中響起。就和兩千年前的耶路撒冷一樣，不論我們是否聽過耶穌，不論我們對耶穌的認識是深是淺，我們都必須認真嚴肅地回答這個問題——耶穌是誰？——而你我的答案，就決定了我們永恆的結局。

肆、參考書目

字典辭典

Bauer, W., F. W. Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2000.

Brown, J. K., and Nicholas Perrin, eds. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Second Edition. The IVP Bible Dictionary Series. Downers Grove, Ill.: IVP, 2013.

Freedman, David Noel, ed. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

期刊書籍

Adams, Colin E. P. *Land Transport in Roman Egypt: A Study of Economics and Administration in a Roman Province*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Barker, Kenneth L. "Zechariah." Pages 721–833 in *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 8. 13 vols. Revised. EBC. Grand Rapids: Zondervan, 2008.

Bauer, Walter. "The 'Colt' of Palm Sunday (der Palmesel) [Mk 11:2,4,5,7]." *Journal of Biblical Literature* 72, no. 4 (1953): 220–29.

Blomberg, Craig L. *Matthew*. NAC. Nashville: Broadman, 1992.

———. "Matthew." Pages 1–109 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by D. A. Carson and G. K. Beale. Grand Rapids, Mich.: Baker, 2007.

Bock, Darrel L. "Key Events in the Life of the Historical Jesus." Pages 825–54 in *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence*. Edited by Darrell L. Bock and Robert L. Webb. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Carson, D. A. "Matthew." *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 9. 13 vols. Revised. EBC. Grand Rapids: Zondervan, 2010.

———. *The Gospel according to John*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Charles, R. H., ed. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English: With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1913.

Ben-Chorin, Schalom. *Brother Jesus: The Nazarene Through Jewish Eyes*. Translated by Jared S. Klein and Max Reinhart. Athens: University of Georgia Press, 2012.

Davies, W. D., and Dale C. Allison Jr. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. 3 vols. ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1988.

Derrett, J. D. M. "Law in the New Testament : The Palm Sunday Colt." *Novum Testamentum* 13, no. 4 (1971): 241–58.

Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. 3rd ed. Grand Rapids: Eerdmans,

2003.

France, R. T. *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*. London: Tyndale, 1971.

———. *Matthew: Evangelist and Teacher*. Grand Rapids: Academie Books, 1989.

———. *The Gospel of Matthew*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

García Martínez, Florentino, ed. *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Translated by Wilfred G. E. Watson. 2nd ed. Leiden; Grand Rapids: Brill ; Eerdmans, 1996.

Gundry, Robert Horton. *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel: With Special Reference to the Messianic Hope*. NovTSup 18. Leiden: Brill, 1967.

Hagner, Donald A. *Matthew*. 2 vols. WBC. Dallas: Word Books, 1993.

Harris, Murray. *Prepositions and Theology in the Greek New Testament: An Essential Reference Resource for Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2012.

Hezser, Catherine. *Jewish Travel in Antiquity*. Texts and Studies in Ancient Judaism 144. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

Instone-Brewer, David. "The Two Asses of Zechariah 9:9 in Matthew 21." *Tyndale Bulletin* 54, no. 1 (2003): 87–98.

Keener, Craig S. *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

———. *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*. Downers Grove, Ill.: IVP, 1993.

Kinman, Brent. "Jesus' Royal Entry into Jerusalem." Pages 383–427 in *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence*. Edited by Darrell L. Bock and Robert L. Webb. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

———. "Parousia, Jesus' 'A-Triumphal' Entry, and the Fate of Jerusalem (Luke 19:28-44)." *Journal of Biblical Literature* 118, no. 2 (1999): 279–94.

MacDonald, William Graham. *The Idiomatic Translation of the New Testament (MIT)*. Bibleworks Software Version 8, 2008.

Manson, T. W. "The Cleansing of the Temple." *Bulletin of the John Rylands Library* 33, no. 2 (1951): 271–82.

Menken, M. J. J. *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist*. Leuven: Leuven University Press, 2004.

Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary On The Greek New Testament*. 2nd ed. Stuttgart: German Bible Society, 1994.

Moo, Douglas J. *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*. Sheffield: Almond, 1983.

Moulton, J. H., and G. Milligan. *Vocabulary of the Greek Testament*. London: Hodder & Stoughton, 1930.

- Muraoka, T. *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*. Louvain; Walpole, MA: Peeters, 2010.
- Neusner, Jacob. *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*. 22 vols. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2005.
- Nolland, John. *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Osborne, Grant R. *Matthew*. ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- Porter, Stanley E. *Idioms of the Greek New Testament*. Sheffield, U.K.: Sheffield, 1994.
- Rainey, Anson F., and R. Steven Notley. *The Sacred Bridge: Carta's Atlas of the Biblical World*. Jerusalem: Carta, 2006.
- Runge, Steven E. *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis*. Peabody, MA.: Hendrickson, 2010.
- Sanders, E. P. *Jesus and Judaism*. London: SCM, 1985.
- Talbert, Charles H. *Matthew*. Paideia. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Turner, David L. *Matthew*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- VanGemeren, Willem A. "Psalms." *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 5. 13 vols. Revised. EBC. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- Walker, Peter. *In the Steps of Jesus: An Illustrated Guide to the Places of the Holy Land*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2007.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Way, Kenneth C. "Donkey Domain: Zechariah 9:9 and Lexical Semantics." *Journal of Biblical Literature* 129, no. 1 (2010): 105–14.
- Weren, Wim. "Jesus' Entry into Jerusalem: Mt 21,1-17 in the Light of the Hebrew Bible and the Septuagint." Pages 117–41 in *The Scriptures in the Gospels*. Edited by C. M. Tuckett. Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 131. Leuven, Belgium: Leuven University Press, 1997.
- Williams, Roland J., and John C. Beckman. *Williams Hebrew Syntax, Third Edition*. 3rd ed. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2007.
- Ziegler, Joseph, ed. *Duodecim prophetarum*. Vol. 13. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- 格林(Michael Green)。《聖經信息系列：馬太福音》。黃元林譯。台北市：校園，2009年。
- 吳獻章。《以賽亞書（卷四）》。初版。香港：天道書樓，2005年。
- 葉雅蓮。《跟耶穌學作僕人：馬太福音中的謙卑論》。陳少寧譯。香港：漢語聖經協會，2009年。
- 黃根春編。《基督教典外文獻——舊約篇》。香港：基督教文藝，2002年。