



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

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 ἐάν τις ὑμῖν εἴπη τι, [3b]ἐρεῖτε ὅτι ὁ κύριος αὐτῶν χρεῖαν ἔχει· [3c]εὐθὺς 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 (הַיָּגֵל，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」（ $\delta\iota \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ，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 εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε*
 太 21:3b *ὁ κύριος αὐτῶν χρεῖαν ἔχει· v.3c εὐθὺς 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 *εὐθὺς* 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.

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 υἱὸν 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 יִשְׁעֶךָ בָּא הִנֵּה שְׂכָרוֹ אֵתוֹ 11c וּפָעֲלָתוֹ לְפָנָיו
5b ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταιί σοι	χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σιων κήρυσε θύγατερ Ἱερουσαλημ ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταιί σοι	גִּילִי מְאֹד בַּת־צִיּוֹן 9a הָרִיעִי בַת יְרוּשָׁלַם הִנֵּה מִלִּפְנֵי יְבוֹא לְךָ 9b צְדִיק וְנוֹשֵׁעַ הוּא 5c πρᾶϋς καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ ὄνον
5d καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.	δικαίος καὶ σφῶζων αὐτός πραῦς καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον	9c עָנִי וְרֹכֵב עַל־חֲמֹר וְעַל־עֵיר בֶּן־אֲתָנֹת

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（ $\pi\acute{\omega}\lambda\omicron\nu\ \upsilon\iota\acute{\omicron}\nu\ \acute{\upsilon}\rho\omicron\zeta\upsilon\gamma\iota\omicron\upsilon$ ）的結構和 MT（ $\text{עִיר בְּרֵאֲתָנוֹת}$ ）很像，前面的名詞（ $\pi\acute{\omega}\lambda\omicron\nu/\text{עִיר}$ ）和後面的名詞片語（ $\upsilon\iota\acute{\omicron}\nu\ \acute{\upsilon}\rho\omicron\zeta\upsilon\gamma\iota\omicron\upsilon/\text{בְּרֵאֲתָנוֹת}$ ）同位，用後面的概念來進一步釐清前面的概念；反而是 LXX（ $\pi\acute{\omega}\lambda\omicron\nu\ \nu\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ）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 בְּרֵאֲתָנוֹת 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 קָמֹר 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， $\pi\acute{\omega}\lambda\omicron\nu$ 已經是小驢，所以筆者建議可以把 $\upsilon\iota\acute{\omicron}\nu\ \acute{\upsilon}\rho\omicron\zeta\upsilon\gamma\iota\omicron\upsilon$ 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 $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ ，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」（ $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$ ）和「首領」（ $\acute{\eta}\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ）；（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」（ $\text{עַד דִּיִּתִי מְשִׁיחָא}$ ）；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」（ $\text{עַד זְמַן דִּי יִתִּי מְלִכָא מְשִׁיחָא}$ ）。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,” *DJG2*, 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 *תִּיָּתֶּן־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 *תִּיָּתֶּן* 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），耶穌和眾人是在歡呼聲中進城（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 הַצְלִיחָה 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 אֲשַׁחֲוֶהֱיָהּ 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 אֲשַׁחֲוֶהֱיָהּ，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 אֶסְרֶנּוּ בְּעֵבֶבֶתַיִם 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」(בִּרְכַנּוּכֶם)。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 ὡσαννά，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 קָוַן (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 קָוַן (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，本段經文非但不是在傳達「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 (נֹצֵר) 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。