



詩篇 110:1 在新約引句中的使用

指導教授：葉雅蓮老師

學 生：張奇軍 (T12202)

June 2014

壹、前言

詩篇 110:1 是新約最常出現的舊約經文，¹從早期的保羅書信、對觀福音，到晚期的使徒行傳、希伯來書、啟示錄中都可以看到。此外，詩篇 110 在舊約當中也是非常獨特。因為舊約當中「站在耶和華面前」的經文很多，²「坐在耶和華面前」的經文也有，³但提到「坐在耶和華右邊」的經文，卻僅有詩篇 110:1 一處——這對猶太人來說實在是不可思議，因為耶和華如此聖潔、如此崇高，有誰夠資格可以與耶和華平起平坐。非但如此，把「君王」與「祭司」兩種職分結合於一身的想法（詩 110:4），在舊約當中也是少之又少。⁴因此，詩篇 110 在舊約中除了引起少數迴響（例如：以賽亞書、但以理書、撒迦利亞書）之外，在間約時期的猶太文獻中幾乎很少出現。⁵

但對新約作者來說，詩篇 110:1 不但讓他們想起了耶穌離世前所說的話（太 22:44, 26:64 等），更提供他們反思「耶穌復活升天之後究竟去了哪裡？」這個問題最好的答案。所以等到五旬節聖靈澆灌、彼得首度開講的時候，詩篇 110:1 就成為彼得最好的證據，陳明耶穌復活升天之後就坐在上帝的右邊，而且上帝「已經立祂為主，為基督（彌賽亞）了」（徒 2:36）。從此詩篇 110:1 不但成為使徒佈道的有力論點，也成為初代教會認信的基礎，更一路傳承進入使徒信經、尼西亞信經、亞他那修信經，⁶成為歷世歷代信徒基要信仰的宣告。所以難怪有學者就認為，詩篇 110:1 構成了新約基督論要素的基礎，甚至也有人說基督論是從詩篇 110 篇開始的，⁷這話其實一點也不為過。

本文的目的，是要研究詩篇 110:1 在新約引句當中如何使用，以及對於新約神學的影響。因此筆者以詩篇 110:1 在新約出現的「引句」為主，至於其他出處則約略提及。在研究方法上，筆者首先按歷史軌跡，依序剖析舊約聖經、猶太文獻對詩篇 110:1 的理解。接著說明篩選引句的準則、新約使用舊約方法的分類。然後再從新約 26 處相關經文中篩選出 6 處引句，並就文本、神學與使用方式逐一分析。最後則是歸納與總結。

¹ NA28 列出了詩篇 110:1 在新約的 6 處引句、9 處暗及，參：Institute for New Testament Textual Research, ed., *Novum Testamentum Graece* (28th revised ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 888. ; NA27 則列出了 6 處引句、10 處暗及，參：Barbara Aland et al., eds., *Novum Testamentum Graece* (27th ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998), 787. ; UBS4 列出了 8 處引句、9 處暗及，參：Barbara Aland et al., eds., *The Greek New Testament* (Fourth revised ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001), 888, 896. 在新約所使用的舊約經文中，詩 110:1 毫無疑問居冠。Hay 更列舉出 23 處，參：David M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (vol. 18; SBLMS; Nashville: Abingdon, 1973), 163-4.

² 例如：創 18:22；利 9:5；民 5:16, 18, 30；16:16；申 4:10；19:17；29:10, 15 王上 22:19；伯 1:6；2:1；賽 6:2；但 7:10；代下 18:18；撒下 10:19；王上 19:11；22:21 等等。

³ 例如：士 20:26；21:1；撒下 7:18；代上 17:16；詩 61:7；結 44:3 等。

⁴ 除了麥基洗德（創 14:18）之外，僅有撒迦利亞書所預言之「那名稱為大衛苗裔的」（亞 6:12-13）一處。

⁵ 要到晚期猶太文獻中才比較多有關詩 110:1 的資料。參下文：猶太文獻對詩篇 110:1 之討論。

⁶ 使徒信經第 6 條「後升天，坐在無所不能的父上帝的右邊」，尼西亞信經第 6 條「並升天，坐在父的右邊」，亞他那修信經第 39 條「升天，坐在全能的父神右邊」。參：趙中輝等譯，《歷代教會信條精選》（台北市：基督教改革宗，2002 年修訂一版），2, 4, 9。

⁷ David R. Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews* (vol. 21; Studies in Biblical Literature; New York: Peter Lang, 2001), 3.

貳、舊約聖經對詩篇 110 篇的理解

1) 詩篇 110 篇的詮釋進路

詩篇 110 篇是一首「君王詩」(Royal Psalm)，其中雖然並沒有明顯提到寫作的對象是位「君王」(מֶלֶךְ)，但與「君王」相關的母題 (motif) 在字裡行間卻處處可見：我主、腳凳 (詩 110:1)，從錫安、杖、掌權 (詩 110:2)，⁸以及你的民 (詩 110:3)、撒冷王麥基洗德 (詩 110:4)、刑罰惡人 (詩 110:6)；再加上爭戰得勝相關的母題：仇敵成為腳凳 (詩 110:1)、在仇敵中掌權 (詩 110:2)、行軍的日子 (詩 110:3)、打傷列王 (詩 110:5)、打破仇敵的頭 (詩 110:6) 等。因此，學界大多認同這是一首「君王詩」——不過除此之外，學界對於詩篇 110 篇的其他層面卻一直沒有共識。

就寫作日期來說，認為從大衛王時期、被擄前、被擄後，乃至哈斯摩尼王朝時期的學者都有。⁹就寫作背景 (Sitz im Leben) 來說，就起碼有四種可能：在耶路撒冷聖殿君王加冕的場合、新年慶典的場合、戰爭前後預祝或慶賀得勝的場合，或者跟大衛王生平無關，純粹是首用來預告末世彌賽亞君王的詩歌。¹⁰雖然學界在重建寫作場合的議題上花了很多功夫，不過大部分學者都認為真實的背景可能很難斷定。¹¹至於作者身分這個問題，就連一開頭「大衛的詩」(לְדָוִד מְזִמֹּר)——儘管大多數都認同這裡的意思是「屬於大衛」(belonging to David) 的詩——¹²但對於作者究竟是不是大衛，也有三種不同的意見：大衛王本人所寫、無名宮廷詩人所寫 (獻給大衛王)，又或是大衛王和祭司撒督共同創作。¹³在日期、場景、作者身分都不確定的情況下，也難怪詩篇 110 篇的詮釋會如此眾說紛紜了。

其實爭議的關鍵在於：究竟詩篇 110 篇是歷史、還是預言？對此，Anderson 就歸納出兩大詮釋陣營。¹⁴ (1) 非先知預言陣營 (Non-Prophetic Camp) ——認為詩篇 110 篇沒有先知預言的成分在內——其中又可以細分出：(1a)「儀式慶典組」(the Cultic Group)，認為詩篇 110 篇純粹是用於儀式慶典的場合；以及 (1b)「純粹歷史事件組」(the Purely Historical Group)，認為詩篇 110 篇純粹是對應到真實的歷史事件。(2) 先知預言陣營 (Prophetic Camp) ——認為詩篇 110 篇本身就是先知性的預言——其中又可以細分成：(2a)「直接彌賽亞預言組」(Directly Messianic Group)，認為詩篇 110 篇的內容完全是在預言彌賽亞，與歷史上的真實事件毫無關聯；以及 (2b)「預表性先

⁸ Amos Hakhm, *Psalms with the Jerusalem commentary* (3 vols.; Jerusalem: Mosad Harav Kook, 2003), 3:139.

⁹ Leslie C. Allen, *Psalms 101-150* (vol. 21; WBC; Waco, Tex.: Word Books, 1983), 83.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, 43.

¹² Willem A. VanGemeren, "Psalms," in *The Expositor's Bible Commentary* (vol. 5, 13 vols., Revised.; EBC; Grand Rapids: Zondervan, 2008), 563.

¹³ Barry C. Davis, "Is Psalm 110 a Messianic Psalm," *Bibliotheca Sacra* 157, no. 626 (2000): 161.

¹⁴ Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, 43-7.

知預言組」(Typological-Prophetic Group)，認為詩篇 110 篇有預表性質，既對應到歷史事件，也預表了未來在彌賽亞身上終極的成全。

而 Anderson 本人的看法則是將 (2b)「預表性先知預言」稍加修正——與 (2b) 不同之處是，Anderson 認為耶和華說話的對象不是大衛王國時期哪一位子孫，而是終極的彌賽亞；與 (2b) 相同之處是，在大衛心目中，他將來有一位子孫會被設立成為真正的君王兼祭司，實現詩篇中的內容。¹⁵

不過筆者認為，Anderson 這樣的說法或許有取巧之嫌，因為按照 Beale 所列舉出來的「預表」(typology) 五要素來看，¹⁶「預表」成立的基本要件之一就是「歷史的真實性」(historicity)。就如 Goppelt 所言，必須是「歷史上真實存在過的東西——人物、行為、事件、機制——才能當作預表性詮釋的材料」。¹⁷但證諸以色列歷史，卻從來沒有過哪一位君王（不論是大衛、所羅門、希西家，甚至是西門馬加比）能夠實踐「坐在耶和華的右邊」（詩 110:1），並且「照著麥基洗德的等次永遠為祭司」（詩 110:4）的。雖然聖經上也的確有大衛王可能身兼祭司的蛛絲馬跡：(a) 大衛獻祭（撒下 6:13, 17-18; 24:18-25; 代上 21:18-28）；(b) 大衛穿以弗得（撒下 6:14; 代上 15:27）；(c) 大衛吃陳設餅（撒下 21:6）；(d) 大衛管理祭司迎約櫃進城（撒下 6）；(e) 大衛為百姓祝福（撒下 6:18）；(f) 大衛的兒子們被稱為「祭司」¹⁸（撒下 8:18）；¹⁹ (g) 大衛犯罪使全國遭殃（利 4:3）。

不過以上跡象卻不足以證明君王和祭司兩個職分在以色列歷史上曾經合而為一過，因為：(i) 所有提到大衛獻祭的經文，都可以解釋成大衛間接透過其他祭司來執行獻祭的儀式，而非大衛本人直接執行獻祭儀式。而且所提到的獻祭都是燔祭和平安祭，是在會幕或聖殿院子當中燒在銅祭壇上的，任何以色列人都可以獻。²⁰ (ii) 聖經上並沒有記載只有祭司才能穿戴以弗得。²¹ (iii) 從馬太福音 12:1-8 耶穌說「這餅不是他（大衛）和跟從他的人可以吃的，惟獨祭司纔可以吃。」來看，可見大衛的身分不是祭司。²² (iv) 以色列君王固然是整個宗教儀式的領袖，但並不因此而使君王具有大祭司的身分。²³ (v) 聖經上並沒有說為百姓祝福是祭司獨享的特權。²⁴ (vi) 撒下 8:18 這裡的用字（כֹּהֲנִים）

¹⁵ Ibid., 48.

¹⁶ 五要素分別是：(1) analogical correspondence, (2) historicity, (3) a pointing-forwardness, (4) escalation, (5) retrospection。參：G. K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 14.

¹⁷ Leonhard Goppelt, *Typos, the Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982), 17-8.

¹⁸ MT 希伯來文是 כֹּהֵן，LXX 理解作 ἀρχιερέως；和合本翻譯作「領袖」，NASB 譯作 chief minister，NIV 譯作 royal advisor；但和修本、現代中文譯本、呂振中、NRSV、ESV 都譯作「祭司」。

¹⁹ Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, 25.

²⁰ Ibid., 33 n. 63.

²¹ Ibid., 33 n. 64.

²² Ibid., 33 n. 65.

²³ Ibid., 33 n. 66.

²⁴ Ibid., 34 n. 67.

異於尋常。LXX 用了只出現一次的罕見字 *αὐλάρχαι* 來翻譯 *Vorlage* 的希伯來文；而歷代志上 18:17 平行經文則用「領袖」(מְשִׁיחִים)。因此，也可以解讀作「君王私底下的顧問」(confidential advisor)，或是 NIV 採用的「宮廷顧問」(royal advisor)，就像拿單之子撒布得是 (פִּהָן)，也是王的「朋友」(王上 4:5)。²⁵ (vii) 大衛犯罪固然使全國遭殃，但並不能就此認為大衛就是祭司，因為按照利未記 4:3 的規定，如果是祭司犯罪的話，只要獻贖罪祭 (利 4:3-12) 就可以解決，不至殃及百姓。但大衛犯罪的結果卻是七萬人喪命，而且是在先知迦得的指示之下 (撒下 24:18)，大衛才想到要去獻祭，而且大衛獻的不是贖罪祭，反倒是燔祭和平安祭 (撒下 24:25)。由此可見，君王犯罪的嚴重性遠比祭司大，神的懲罰也更嚴重。不能就此推論大衛就身兼祭司的身分。²⁶

基於以上討論所以筆者認為，要把詩篇 110 篇當作 (2b)「預表性先知預言」來詮釋，光看前提就不能成立，因為「預表」(type) 在歷史上根本就不存在。反倒比較合適的，是當作 (2a)「直接彌賽亞預言」來詮釋的進路可能還比較貼切。

當然，在以色列的漫長歷史之中，王國從統一 (有聖殿，有君王) 經歷了分裂、被擄 (沒有聖殿，沒有君王)、歸回 (重建聖殿，沒有君王) 好幾個階段，其間的政治、宗教、社會情境都截然不同。再加上詩篇在編纂過程中，勢必會反映出不同時期宗教禮儀、社會人心的需要。因此筆者贊同陳錦友所提詩篇 110 篇詮釋的四個階段：(1) 大衛寫詩的時候，借用當時的文體寫成——屬於「歷史暨傳統」(historical-traditional) 進路；(2) 大衛繼任之君王登基的時候，在加冕典禮上吟誦詩篇 110 篇——屬於典型猶太人被擄前的「政治暨歷史」(political-historical) 進路；(3) 被擄之後，沒有聖殿，沒有君王，詩篇 110 篇轉型成為猶太人對末世彌賽亞的盼望——屬於典型猶太人被擄後的「終末」(eschatological) 進路；(4) 新約時期，新約作者用詩篇 110 篇來指出耶穌就是彌賽亞——屬於新約聖經之「彌賽亞暨終末」(messianic-eschatological) 進路。²⁷

大衛既然是先知 (撒下 1:17-18; 22:1; 23:1-2; 徒 2:30; *Josephus Ant.* 6.166)、又是詩人，²⁸所以即便詩篇 110 篇原始寫作的情境不可考，但大衛在異象中看 (聽) 見了「耶和華」(יְהוָה) 對「我主」(אֲדֹנָי) 所說的話之後下筆成詩，這是最自然的解讀。而接著在後人傳唱的過程中，自然而然地把詩篇 110 篇投射到當下處境之上，所以也的確有可能像學者所猜測的對應到：猶大君王加冕典禮時把寶座設在約櫃和聖殿的南邊 (右邊，詩 110:1)，²⁹君王登基就座 (詩 110:1)，遞送權杖 (詩 110:2)，皇室閱兵 (詩 110:3)，³⁰膏抹先知或祭司獻祭 (詩 110:4)，預告君王得勝 (詩 110:5-6)，君王騎上騾子去基訓

²⁵ *Ibid.*, 34 n. 68.

²⁶ 大衛的舉動必須從「行政性質之祭司」(administrative priest) 和「功能性質之祭司」(functional priest) 的角度來看，以色列君王是從行政管理層面來督導祭司，而真正執行祭司工作的，還是要由功能性的祭司來擔任。參：*Ibid.*, 24.

²⁷ 陳錦友，《當以嘴親子：從詩篇結構看其信息》(香港：天道書樓，2009年)，342。

²⁸ 根據陳錦友的統計，詩篇當中有 75 篇的題詞 (superscription) 出現「大衛」。參：出處同上，255。

²⁹ Allen, *Psalms 101-150*, 80 n. 1c.

³⁰ Hakhham, *Psalms with the Jerusalem commentary*, 3:139 n. 8.

泉飲水(詩 110:7)³¹等等畫面。等到 586 B.C.E. 亡國之後，沒有聖殿、沒有君王，所以詩篇 110 篇的詮釋轉而指向終末彌賽亞的盼望。但對照新約記載，當耶穌提問時(太 22:41-46; 可 12:35-37; 路 20:41-44)在場的，不論是法利賽人(太 22:41)、撒督該人、文士或群眾(可 12:35; 路 20:41)對耶穌論點毫無異議看來，第一世紀普遍接受詩篇 110 篇指向彌賽亞的詮釋。

總之，不論就還原「作者原意」(authorial intent)的角度來看，或者就研究新約使用舊約的角度來說，解讀詩篇 110 篇最好還是採用「直接彌賽亞預言」的進路。

2) 詩篇 110 篇的詮釋

i. 編排

從編排的次序來看，詩篇 110 篇被擺在卷五(詩 107-150)別有深意。VanGemenen 就觀察到：自從卷三拋出「但你惱怒你的受膏者，就丟掉棄絕他」(詩 89:38)這個難題之後，卷四並沒有針對「大衛王朝未來究竟如何」這個問題直接回應；要等到卷五「神啊，你不是丟棄了我們麼？」(詩 108:11)重新接起這個話題之後，才一連用了三首大衛的詩歌(詩 108-110)來回應。³²而 Davies 的觀察則認為，詩篇 110 篇位在詩篇 107-113 篇這七篇詩篇的中心樞紐，呈現類似三明治的結構，前三篇(詩 107-109)是在呼籲上帝的拯救，後三篇(詩 111-113)則是在讚美上帝的拯救，位在中間的詩篇 110 篇則是講論：上帝要透過這位身兼君王與祭司的彌賽亞來拯救祂的百姓。³³

以上的分析都有可觀之處，不過筆者覺得陳錦有的研究更加貼切：卷五是以詩篇 107 篇為序，呼籲「耶和華的贖民」(詩 107:2)要「稱謝耶和華」(詩 107:1)，一方面呼應了卷四結尾的呼求「耶和華我們的神啊，求你拯救我們，從外邦中招聚我們」(詩 106:47)；³⁴二方面也銜接卷五結尾的讚美詩(詩 146-150)，把整部詩篇帶到了總結與最高潮。³⁵詩篇編者在「凡有智慧的(直譯：誰是有智慧的……?)」(詩 107:43)的提問之後，沒有馬上銜接詩篇 119 篇這首內容最完整豐富的律法詩，反而插入了三首大衛的詩(詩 108-110)，目的就是要讓讀者知道：「律法(智慧)之目的是要指出彌賽亞之來臨，祂才是一切問題之答案以及希伯來文聖經的盼望。」³⁶

³¹ Davies 引用 Drive 所列舉加冕典禮的八個步驟，但指出與詩篇 110 篇對照發現並非完全吻合。參：Davis, "Is Psalm 110 a Messianic Psalm," 170.

³² VanGemenen, "Psalms," in *The Expositor's Bible Commentary*, 5:813.

³³ Davis, "Is Psalm 110 a Messianic Psalm," 168. 這個說法有小瑕疵，因為詩篇 107 篇主要是追述上帝過去的拯救，而詩篇 112 篇比較著重於耶和華賜福義人的光景，參：John Aloisi, "Who's David's Lord? Another Look at Psalm 110," *Detroit Baptist Seminary Journal* 10 (2005): 113. 不過話雖如此，Davies 的三明治結構仍有值得參考之處。

³⁴ 陳錦友，《當以嘴親子：從詩篇結構看其信息》，254。

³⁵ 出處同上，331。

³⁶ 出處同上，254。

ii. 結構

詩篇 110 篇總共 7 節，除了 לְדוֹד מְזִמּוֹר 的題詞 (superscription) 外，分成兩個詩節 (strophe)：(1) 耶和華賜君王右邊寶座，應許得勝 (詩 110:1-3)；(2) 耶和華賜君王祭司職分，永遠掌權 (詩 110:4-6)。第一個詩節以「耶和華宣告」(נְאֻם יְהוָה) 開始，第二個詩節以「耶和華起誓」(נִשְׁבַּע יְהוָה) 開始，兩段前後呼應。兩個詩節之間不論在遣詞用字、鋪陳次序，以及主題概念上都有平行對稱之處：³⁷

詩節 #1 (詩 110:1-3)

A 耶和華的神諭 (詩 110:1)

B 對我主說：你坐我右邊 (詩 110:1)

C 你要在仇敵中掌權 (詩 110:2)

D 當你出征的日子 (詩 110:3)

E 你的子民甘心跟隨 (詩 110:3)

F 你如清晨的甘露 (詩 110:3)

詩節 #2 (詩 110:4-7)

A' 耶和華的起誓 (詩 110:4)

B' 在你右邊的主 (詩 110:5)

C' 他要打傷列王 (詩 110:5)

D' 當他發怒的日子 (詩 110:5)

E' 他要審判列國 (詩 110:6)

F' 他要昂首暢飲活水 (詩 110:7)

從這樣的結構來觀察，兩個詩節都是以耶和華為開端，「宣告」和「起誓」的動作都由耶和華發起，可見詩篇 110 篇的主角是耶和華，而耶和華發話對象的那位君王，則是處於被動的角色：登上耶和華所賜右邊的寶座 (詩 110:1)，承擔耶和華所賜永遠的祭司職分 (詩 110:4)，並且領受耶和華所應許的掌權 (詩 110:2)、爭戰得勝 (詩 110:3, 5, 6)，以及昂首享受得勝之後的暢快 (詩 110:7)。

iii. 解釋

由於本文焦點是詩篇 110:1，因此只針對第一節詳細解釋，其他各節則簡略說明。

לְדוֹד מְזִמּוֹר——是詩篇 110 篇的題詞，最直接的翻譯就是「大衛的詩」。³⁸雖然也有學者認為這首詩不是大衛寫的，³⁹但筆者認為作者是大衛的可能性最高，因為：(1) 詩篇中出現相同片語的共有 7 首，לְדוֹד מְזִמּוֹר 出現在開頭的有 3 首 (詩 24, 101, 110)，而次序顛倒出現 מְזִמּוֹר לְדוֹד 則有 28 首。這些詩傳統上都被認定是大衛所做。(2) 從撒母耳記下「大衛作哀歌……且吩咐將這歌教導猶大人」(撒下 1:17-18)、「當耶和華救大衛……他向耶和華念這詩」(撒下 22:1)、「耶西的兒子大衛……作以色列的美歌者」(撒下 23:1) 這些經文來看，大衛有能力寫詩，他自己就是個詩人。(3) 從希西家王與眾首領吩咐利未人用「大衛和先見亞薩的詩詞」頌讚耶和華 (代下 29:30) 來看，大衛所寫的詩篇不但傳唱，而且也已經開始編輯成冊。(4) 猶太拉比把詩篇 110

³⁷ 下表除了把「雅偉」改成「耶和華」外，其他完全引自：賴建國，《舊約中的彌賽亞預言》(香港：天道書樓，2013 年初版)，388。

³⁸ ESV, NASB, NET 都翻成 “A Psalm of David.”, NRSV, NIV 則翻成 “Of David. A Psalm.”, 意思相同。

³⁹ 參：註腳 13。

看作是大衛的作品。⁴⁰ (5) 詩篇 110 篇 Targum Psalms 上的題詞是 על יד דוד תושבחה，直譯 “By the hand of David, A psalm.”，其中提到「大衛的手」，可見 Targum 也認為大衛是作者。(6) 耶穌認為作者是大衛 (太 22:43; 可 12:36; 路 20:42)，彼得也如此認為 (徒 2:33-35)。(7) 耶穌提問之後，法利賽人「沒有一個人能回答一言」(太 22:46)，眾人「都喜歡聽他」(可 12:37)；彼得講道完畢，來耶路撒冷過五旬節的猶太人「聽見這話，覺得扎心」(徒 2:37)——可見不但耶穌和使徒認定作者是大衛，連百姓、甚至敵對的法利賽人、文士、撒督該人也都認同大衛是這首詩的作者。

נְאֻם יְהוָה לְאָדֹנָי——其中 נְאֻם יְהוָה 是用來表達上帝先知性神諭的固定術語，⁴¹直譯成「耶和華的話」(the word of YHWH)、⁴²「耶和華的神諭」(YHWH's oracle)，⁴³或者是「耶和華所默示的言語」(the inspired-utterance of YHWH)。⁴⁴這個片語最早出現在亞伯拉罕獻以撒時使者所說的話 (創 22:16)，接著就帶出了亞伯拉罕之約的應許 (創 22:17-18)；之後出現在百姓發怨言時耶和華對摩西亞倫所說的話 (民 14:28)，接著就帶出了出埃及第一代要死在曠野的審判預告 (民 14:29-35)。נְאֻם יְהוָה 擺在句子開頭的法，在舊約聖經只出現在此處，⁴⁵但在先知文學中常出現在神諭的結尾，或是先知宣講的中間用來表達預言。⁴⁶而「我主」(אֲדֹנָי) 是對上位者的尊稱，就像：金牛犢事件亞倫向摩西說「求我主不要發烈怒」(出 32:22)、嫩的兒子約書亞請摩西禁止長老說預言「請我主摩西禁止他們」(民 11:28)、或是拿單稱呼大衛「我主」(王上 1:24) 那樣表達出主僕之間的關係。大衛是以色列歷史上最偉大的君王，竟然稱這位耶和華神諭的對象「我主」，可見對方的地位崇高，是君王中的君王。

「我主」究竟是誰？Bateman 列出了五種可能：掃羅王、非利士人迦特王亞吉、大衛王本人、所羅門王，以及天上的彌賽亞君王。⁴⁷前四個都是地上的君王——但亞吉不是以色列人，而掃羅王死的時候大衛之約 (撒下 7) 還沒有設立——因此只剩下三種可能：大衛王本人、所羅門王，以及天上的彌賽亞君王。不過既然大衛是詩篇 110 篇的作者，自己稱呼自己「我主」，實在有違常理。Bateman 根據 אֲדֹנָי 出現 168 次當中有 94% 是用來指人間的君王，因此認為「我主」指的是所羅門。⁴⁸不過正如 Davis 所舉出的兩處反例 (書 5:14; 士 6:13)，אֲדֹנָי 這個字也可以用來指以天使形象出現的耶和華神，所以不能排除大衛使用 אֲדֹנָי 來指天上彌賽亞君王的可能。⁴⁹Blomberg 也舉出四個理由來

⁴⁰ Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, 65 n. 20.

⁴¹ HALOT s. v. “נְאֻם”.

⁴² Hakhham, *Psalms with the Jerusalem commentary*, 3:134.

⁴³ Allen, *Psalms 101-150*, 79.

⁴⁴ Bruce K. Waltke, J. M. Houston, and Erika Moore, *The Psalms as Christian Worship: A Historical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 502.

⁴⁵ Aloisi, “WHO IS DAVID’S LORD?,” 105. 另參：賴建國，《舊約中的彌賽亞預言》，390。

⁴⁶ Hakhham, *Psalms with the Jerusalem commentary*, 3:134.

⁴⁷ Herbert W Bateman IV, “Psalm 110:1 and the New Testament,” *Bibliotheca Sacra* 149, no. 596 (1992): 445-52.

⁴⁸ Ibid., 448.

⁴⁹ Davis, “Is Psalm 110 a Messianic Psalm,” 162-3.

支持這裡的「我主」應該被解讀成彌賽亞：(1) 以色列中從來沒有一位君王如此接近神，可以被形容是坐在神的右手邊（即便是用隱喻的方式）；(2) 詩篇 110:4 所用的語言，即便是用來形容大衛王也不合適，因為大衛是猶大支派，不是合乎舊約律法規定唯一能夠承接祭司職分的利未支派；(3) 詩篇 110:5a 說到耶和華在這位君王的右手邊，彷彿耶和華和這位君王的位置可以互換似的；(4) 詩篇 110:5b-6 描述這位君王所要做的事情（審判列國、打傷列王），正是舊約其他地方描寫上帝所要做的事。⁵⁰因此，這裡的「我主」非彌賽亞莫屬。

而 Anderson 則是別出心裁，認為「彌賽亞具有神性」的觀念，是聖經正典後來的啟示，在舊約、乃至第一世紀的猶太人思想中，並沒有如此想法——因為倘若法利賽人知道彌賽亞具有神性的話，他們就不會對耶穌的提問啞口無言了（太 22:46）——所以反過來說，既然猶太人心目中的彌賽亞只有人性的層面，那麼大衛在詩篇 110 篇所提到的「我主」，可能在指大衛後裔中某一位人間君王，只是大衛不知道是誰而已。⁵¹

不過筆者認為，這樣的看法雖然避開了 Bateman 的缺點，但還是有時間倒置之嫌，把後來的歷史觀念（彌賽亞只有人性）硬是放進大衛心中，從而揣摩作者的原意。筆者認為，從大衛的角度來看，他知道耶和華與他所立的約（撒下 7:8-16; 23:5 及相關經文），他也知道耶和華的應許內容包括：(1) 大衛自己作以色列王（撒下 7:8）；(2) 神的同在，剪除仇敵（撒下 7:9）；(3) 以色列民有安居之所（撒下 7:10）；(4) 建立大衛家室（撒下 7:1）；(5) 大衛後裔接續王位，建造聖殿（撒下 7:12-13）；(6) 對大衛家室的慈愛永不廢棄（撒下 7:14-15）；(7) 大衛的家室和國位永遠堅立（撒下 7:16）。對於這麼大的恩寵，大衛自知不配，因此在向神感恩的過程中（撒下 7:18-19, 25-29），10 次提到「僕人」、「僕人的家」（撒下 7:19-21, 25-29），並且在臨終前又提到「我的家室」（撒下 23:5）。

所以把「大衛之約」（神應許要在大衛肉身後裔身上所成就的事）與詩篇 110 篇兩相對照會發現：(1) 大衛跟耶和華的關係，是僕人與主人的關係，而且大衛是以「大家長」（patriarch）的身分來代表肉身的後裔發言。因此，大衛心目中的「我主」，不可能會是自己的後代子孫（晚輩）。(2) 雖然大衛之約的內容與詩篇 110 篇有些雷同（例如：民、得勝、制服仇敵等等），但最關鍵的「坐在耶和華的右邊」（詩 110:1）和「麥基洗德等次永遠為祭司」（詩 110:4）這兩大應許，卻從來沒有出現在大衛之約的應許當中。換言之，比較合理的猜測是，大衛在一開始聽到「坐在我右邊」的時候，就應該知道那個座位絕不是自己配坐的，而「我主」也不會是自己的後裔。因為詩篇 110 篇中的這兩大要素（與耶和華平起平坐、結合君王與祭司職分於一身）都不是大衛之約的內容，也不是大衛所敢奢望的。因此筆者認為，「我主」指的不會是大衛肉身的後裔，而是一位具有神性的君王，也就是彌賽亞。只有如此，大衛口中的「我主」才夠資格與耶和華平起平坐，也才能真正結合君王與祭司的職分於一身。

⁵⁰ Craig L. Blomberg, "Matthew," in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (ed. G. K. Beale and D. A. Carson; Grand Rapids; Nottingham: Baker Academic; Apollos, 2007), 83.

⁵¹ Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, 39-41.

שב לימיני——這是耶和華對彌賽亞神諭的第一部分，直譯出來就是「坐在我的右邊」。「坐」(שב)是 Qal 命令式動詞，表示主詞「耶和華」所主動發出的命令和要求，也暗示了接收者(「我主」)略次於耶和華的地位。「右邊、右手」(ימין)在舊約代表比較高的地位與權利，例如：約瑟請雅各按右手於長子頭上(創 48:18)。在古代近東的蘇美、阿卡德文化中，勝利者可以坐在神明的右邊；⁵²在埃及也有類似的觀念。⁵³而坐在君王右邊，則表示地位僅次於寶座上的君王，可以代表君王施政，或是審判(王上 7:7)。⁵⁴此外，在舊約聖經中耶和華的右手「右手」(ימין)也代表了上帝的威嚴、能力，特別是祂拯救祂百姓、懲罰敵人的能力(出 15:6, 12; 詩 118:15-16 等等)。⁵⁵

值得注意的是，舊約聖經當中從來沒有哪一個可以「坐在耶和華右邊」的，不但以色列君王裡頭沒有，⁵⁶連天使也只能「侍立」(王上 22:19; 伯 1:6; 2:1; 賽 6:2; 但 7:10; 代下 18:18; 王上 22:21; 啟 8:2)——即便是大有能力的加百列也必須站立(路 1:19)、不能「坐下」，更不用說是坐在上帝「右邊」(詩 110:1; 來 1:13)了。由此可見，接收耶和華命令的這一位——雖然就角色上來說是被動，就地位上來說略次於耶和華——但他所得到的尊榮，以及能夠代表耶和華施政審判的權柄，卻是從所未有的。

עַד-אֲשִׁית אִיבֶיךָ הֶדֶם לְרַגְלֶיךָ——這是耶和華對彌賽亞神諭的第二部分，動詞 אֲשִׁית 是 Qal 未完成式第一人稱，代表「『我使』你仇敵作你的腳凳」中『我使』的這個動作，一方面是耶和華所要主動完成的，二方面也是持續在進行的過程中。當然，這並不代表彌賽亞就毫無作為，彌賽亞既然已經在右邊寶座上坐下了，就代表與耶和華擁有共同施政審判的權柄。

「你的仇敵」(אִיבֶיךָ)指的當然是彌賽亞的仇敵。從下文來看，仇敵可能包括：敵對彌賽亞統治王權(詩 110:2)、或是抵擋彌賽亞祭司職權(詩 110:4)的人，以及列國政治上的領袖(詩 110:5)，還有那些不服從彌賽亞審判、或是本該接受彌賽亞審判的人(詩 110:6)。

「你的腳凳」(הֶדֶם לְרַגְלֶיךָ)，直譯應該是「你的腳的凳子」。⁵⁷「腳凳」(הֶדֶם)是古代近東絕對控制的象徵，得勝君王會把腳踏在戰敗敵人的脖子上，⁵⁸埃及圖坦卡門王的腳凳上就刻有敵人的圖案，⁵⁹在 El Amarna 書信中 (the El Amarna letters) 藩屬國自稱是法老的腳凳，而神明 Marduk 給亞述王 Esarhaddon 的神諭當中也有類似的描述。⁶⁰舊約中約書亞要眾軍長把腳踏在五王的頸項上(書 10:24)，或是仇敵對以色列

⁵² Gert Jacobus Steyn, *A Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Quotations in Hebrews* (FRLANT 235; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 144.

⁵³ Hakhham, *Psalms with the Jerusalem commentary*, 3:134.

⁵⁴ 賴建國，《舊約中的彌賽亞預言》，390。

⁵⁵ Aloisi, "WHO IS DAVID'S LORD?," 106.

⁵⁶ Ibid., 107.

⁵⁷ 少數抄本把 לְרַגְלֶיךָ 讀作 רַגְלֶיךָ，與 הֶדֶם 構成附屬組合詞，合起來還是「你的腳凳」。

⁵⁸ VanGemeren, "Psalms," in *The Expositor's Bible Commentary*, 5:814.

⁵⁹ Steyn, *A Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Quotations in Hebrews*, 144.

⁶⁰ Allen, *Psalms 101-150*, 80 n. 1.e.

人的凌辱「你屈身，由我們踐踏過去罷！」（賽 51:23），都反映出相同的概念。

值得一提的是 **עַד** 這個介系詞有幾種不同的涵義：（1）表示直到某個事件發生之前，例如：「第二天早上，在這個人到達『以前』」（結 33:22，現代中文譯本）；（2）表示直到某個事件發生的時候，例如：「人出去做工，勞碌『直到』晚上」（詩 104:23）；或（3）表示在某個事件發生的時候，例如：「在你母親耶洗別的邪術的時候，哪裡有平安？」（王下 9:22，直譯）；又或者（4）標示出相對於主要子句的時間範圍，時間到了之後主要子句的動作會繼續下去，例如：「他心確定，總不懼怕，直到他看見敵人遭報」（詩 112:8）。⁶¹Aloisi 認為詩篇 110:1 這裡應該是（2），但也並不排除（4）的可能。對此筆者看法略有不同，因為「腳凳」二字本身就暗示了彌賽亞會繼續坐著的圖像（畢竟，站著的人不需要腳凳）。因此，詩篇 110:1 應該解釋坐：耶和華把右邊的寶座賞賜給了彌賽亞，彌賽亞坐上寶座，與耶和華一同參與在使仇敵降伏的過程之中，並且等到仇敵全都降伏之後，彌賽亞還要繼續與耶和華一同坐在寶座上施政掌權。

而詩篇 110:2-3 則延續相同主題進一步發展，詩篇 110:2 「你的權杖，耶和華要從錫安伸出」，其中耶和華繼續扮演主動的角色，「權杖」代表彌賽亞的王權（創 49:10），「錫安」代表耶和華的寶座（耶 2:17）。詩篇 110:3 是出名的難解經文，每一個字有不同的詮釋，⁶²排列組合起來不可勝數。不過從整體來看，所描繪的圖畫不至相去太遠，凸顯出彌賽亞的子民熱誠擁戴，甘心樂意為彌賽亞爭戰的意思。⁶³

接著詩篇 110:4-7 則是耶和華對彌賽亞的第二個神諭，發動者還是耶和華，只不過語氣變成了「起誓」，比第一個神諭更強。最特別的是提出了舊約聖經中謎一樣、身兼祭司與君王的人物「麥基洗德」（創 14:18），把永恆祭司的職分也賜予了彌賽亞，預告「君王」與「祭司」將要完全合一，並且進入末世爭戰，直到耶和華與彌賽亞完全得勝，暢飲泉水，重新得力為止的畫面。⁶⁴

3) 詩篇 110 篇對舊約的影響

詩篇 110:1 「坐在耶和華右邊」以及詩篇 110:4 「君王兼祭司」的獨特見解，在舊約當中幾乎沒有直接引用與暗及的經文。不過根據學者的分析，以下三處舊約經文的概念與詩篇 110 篇有平行之處。

（1）以賽亞書 52:13-53:12（第四首僕人之歌），⁶⁵其中描繪受苦僕人「必被高舉上升，且成為至高」（賽 52:13），而 Targum 則把以賽亞書 52:13 中「我的僕人」（עַבְדִּי）理解為「我的僕人彌賽亞」（עַבְדִּי מְשִׁיחָא）——⁶⁶換言之，這裡暗示上帝的僕人（彌賽亞）

⁶¹ Aloisi, "WHO IS DAVID'S LORD?," 107-8.

⁶² 賴建國，《舊約中的彌賽亞預言》，392。對於「難解經文」這一點，學者間的共識倒是很高。

⁶³ 出處同上，392。

⁶⁴ 出處同上，396。

⁶⁵ Martin Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 175.

⁶⁶ Chilton 譯作：“my servant, the Messiah”，參：Bruce Chilton, *The Isaiah Targum: , Introduction, Translation, Apparatus and Notes* (vol. 11; The Aramaic Bible; Edinburgh: T&T Clark, 1987), 103.

要升到只有上帝才能到達的至高之處（賽 6:1; 14:13-14; 33:10）；

（2）但以理書 7:13-14，⁶⁷描寫人子要得到只有上帝才配得到的「權柄、榮耀、國度」（但 7:14），而且不能廢去、永不敗壞。而 LXX 則把但以理書 7:13 中被動的「人子……被領到亙古常在者面前」理解成主動的「人子……如同亙古常在者來到」（*υἱὸς ἀνθρώπου ... ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν*），並且把「人子」和「亙古常在者」等同在一起⁶⁸。

（3）撒迦利亞書 6:9-14，其中講到大祭司約書亞所預表的彌賽亞「那名稱為大衛苗裔的……祂要坐在位上掌王權；又必在位上作祭司」（亞 6:12-13），⁶⁹這是繼詩篇 110 篇之後再度確認了將來君王與祭司兩個職分將要合併的預言。⁷⁰

4) 小結

詩篇 110 篇在整個舊約當中確實非常獨特，其中依稀可以看見三股線索（君王、祭司、坐在耶和華右邊）交織，其中「君王」與「祭司」這兩股線索在創世記麥基洗德（創 14:18）匯集於一身之後，接著就分岔散開：（1）「君王」的線索從雅各對猶大支派的祝福（創 49:10）、巴蘭的預言（民 24:17）、大衛之約（撒下 7）一路延續下來，到舊約結束時，以色列沒有國、沒有王，而「君王」的線索就轉而形成了對彌賽亞（大衛子孫的期待）。（2）「祭司」的線索從亞倫（出 29:9）、非尼哈（民 25:11-13）之後一路連貫，迭經王國分裂、被擄，雖然祭司體系沒有完全斷絕，但畢竟逐漸式微。等到歸回之後雖然力圖振作，但文士興起，教導律法的職責旁落，祭司的角色也就側重於祭典禮儀為主了。

「君王」與「祭司」這兩股線索，在詩篇 110 篇的預言當中重新交集，按照麥基洗德等次結合「君王」與「祭司」於一身，並且加上了（3）「坐在耶和華右邊」這無與倫比的尊榮地位。這三股線索合在一起，讓舊約讀者以及歷世歷代的以色列人期盼，究竟是誰，能夠既是君王、又是祭司，並且還能坐在上帝右邊，與耶和華一同審判掌權呢？

⁶⁷ Rikk E. Watts, "Mark," in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (ed. G. K. Beale and D. A. Carson; Grand Rapids; Nottingham: Baker Academic; Apollos, 2007), 221.

⁶⁸ R. Timothy McLay, *The Use of the Septuagint in New Testament Research* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003), 157-8.

⁶⁹ 這是把亞 7:13e *וְהָיָה כֹהֵן עַל-כִּסְאוֹ* 的主詞理解為「苗裔」，與和合本、新譯本、NASB、NIV 的理解相同，但現代中文譯本、NRSV、ESV 卻解讀成「另外有一位祭司」。參：Kenneth L. Barker, "Zechariah," in *The Expositor's Bible Commentary* (vol. 8, 13 vols., Revised.; EBC; Grand Rapids: Zondervan, 2008), 8772.

⁷⁰ 賴建國，《舊約中的彌賽亞預言》，398。

參、猶太文獻對詩篇 110:1 的理解

1) 古代譯本

i. 希臘文譯本

詩篇 110:1 的希伯來文文本沒有重大異文，希臘文的文本也相當穩定，⁷¹而且 LXX 109:1 的翻譯與 BHS 110:1 非常吻合，沒有意義上的出入。⁷²

比較大的爭議在於詩篇 110:3 中 Vorlage 與 MT 之間的差異。LXX 詩篇 109:3 的文本中出現 ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε 的文字，陳錦友將之譯成「如清晨的胎，為你，〔如〕孩子，我生了你」；⁷³但對照 BHS 版本中則完全沒有「我（耶和華）生你」這樣的概念出現。對此筆者認為：（1）「我（耶和華）生你」這個概念在詩篇 2:7 也有，詩篇 110（LXX 109）篇這裡再度出現，與詩篇（以及舊約聖經）的神學主題並沒有衝突，反而更強化了筆者之前所主張「詩篇 110:1 中『我主』指的就是『彌賽亞（受膏者）』（יהוה，詩 2:2）」的論點；（2）但把這個概念放進詩篇 110 篇的脈絡來看，⁷⁴卻會顯得有些突兀——因為詩篇 2 篇那裡是先「生你」，然後才賜產業權柄，但詩篇 110 篇這裡卻是先賜寶座權柄，彌賽亞都已經登基坐下了，然後才提「生你」，在次序上前後顛倒；而且「生」的主題在詩篇 110 篇的脈絡（君王、祭司、權柄、爭戰、得勝）中也顯得不連貫；（3）倘若 LXX 的文本（或者 LXX 的 Vorlage）在第一世紀廣為人知的話，那麼新約作者沒有理由不拿來當作證明基督神性另一處的經文佐證——但新約作者並沒有如此使用詩篇 110:3——因此筆者推測，我（耶和華）生你」這個概念在第一世紀並非主流（或者並不存在），LXX 的讀法可能是後人添加（或是為了與詩 2:7 調和）造成。

可以一提的是 LXX 把希伯來文的「耶和華」（יהוה）和「我主」（אֲדֹנָי）全都用 κύριος 來翻譯，因此「主對我主說」（εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου）乍看之或許有些疑惑——不過因為 κύριος 是 LXX 用來翻譯「耶和華」（יהוה）的「定型化翻譯」（standard equivalent）⁷⁵，而且從文脈中也可得知兩個 κύριος 所指的對象不同，因此並不至於混淆。

⁷¹ BHS 只有一處，少數抄本把 לְרַגְלֶיךָ 讀作 רַגְלֶיךָ 或是 לְרַגְלֶיךָ，但意思都是「你的腳」。LXX 也只有一處，抄本 (R) 把 ὁ κύριος 讀作 κύριος（不帶冠詞），不影響含意，而且讀法更加貼近新約，參：Alfred Rahlfs, ed., *Psalmi cum Odis* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 277.

⁷² Dafni 仔細比較詩篇 110 篇的希伯來文和希臘文文本之後認為，希臘文譯者採用「逐字」（word for word）翻譯的原則，而 LXX 可說是「同形翻譯」（isomorphic translation）的譯本；至於詩篇 110:2-7 中 LXX 與 BHS 的差異，主要來自 Vorlage 與 MT 之間的差異。參：Evangelia G. Dafni, “Psalm 109(110):1-3 in the Septuagint: Its Translation-Critical, Tradition-Historical, and Theological Setting,” in *Psalms and Hebrews: Studies in Reception* (ed. Dirk J. Human and Gert J. Steyn; New York: T&T Clark, 2010), 244.

⁷³ 陳錦友，《當以嘴親子：從詩篇結構看其信息》，264。

⁷⁴ 參：上文詩篇 110 篇的結構分析。

⁷⁵ Dafni, “Psalm 109(110):1-3 in the Septuagint: Its Translation-Critical, Tradition-Historical, and Theological Setting,” 247.

至於其他晚期的「老希臘文」(Old Greek)譯本，根據 Field 所編 Origen 之《六經合參》(Hexapla)的記載，⁷⁶茲將 Symmachus (約 200 C.E.)⁷⁷與 LXX 的文本差異比較如下 (⊗ 及雙底線字體表示 LXX 文本；σ' 及網底字體表示 Symmachus 文本)：⁷⁸

- ⊗ τῷ Δαυιδ ψαλμός εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου
 σ' τῷ Δαυιδ ψαλμός εἶπεν ὁ κύριος τῷ δεσπότῃ μου
 ⊗ κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου
 σ' προσδόκησον τὴν δεξιάν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου

比較 LXX 和 Symmachus 的文本會發現兩處差異：(1) Symmachus 把 τῷ κυρίῳ μου 改成了 τῷ δεσπότῃ μου——δεσπότης 這個字之所以在 LXX 的使用次數遠少於 κύριος，是因為以色列人心中的上帝是拯救、施慈愛的主人，與古典希臘文中 δεσπότης 所帶有主僕之間蠻橫管轄的概念並不相當。⁷⁹這裡把 κύριος 換成了 δεσπότης，很可能是為了避免「耶和華」(ὁ κύριος) 與「我主」(τῷ κυρίῳ μου) 造成混淆的緣故。不過古典希臘文中的差異，到了新約時期已經不明顯，因為 δεσπότης 也可以用來稱呼上帝 (猶 1:4; 啟 6:10) 了。(2) 現在式命令語氣的 κάθου (你坐) 被改成了簡單過去式命令語氣的 προσδόκησον——προσδοκάω 的意思是「耐心等候」，⁸⁰後面加 τὴν δεξιάν μου 可以當作直接受詞理解為：「耐心等候我的右手」，⁸¹或者解讀成副詞用法的 accusative of space，⁸²理解為「在我的右邊耐心等候」。⁸³但不論作哪種解讀，Symmachus 都刪去了 LXX 中「坐」的概念，這很可能是受到拉比觀念的影響，認為「坐在耶和華右邊」的概念太過不敬，⁸⁴也或許就如 Hengel 所言，詩篇 110:1 中提到上帝寶座可以與另一位共享的觀念太過駭人聽聞，⁸⁵因此在後期的希臘文譯本中加以刪除。

ii. 亞蘭文譯本

Targum Psalms 是以亞蘭文來「意譯」(paraphrase) 詩篇的文本，成書時間不詳，

⁷⁶ Origen, *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*. (ed. Frederick Field; 2 vols.; Hildesheim: G. Olms, 1964), 2:266.

⁷⁷ Moisés Silva and Karen H. Jobes, *Invitation to the Septuagint* (Baker Academic, 2000), 40.

⁷⁸ Aquilla、Theodotion 的文本與 LXX 相同，不另外列出。

⁷⁹ H. Bietenhard, "Lord, Master," *NIDNTT* 2:509.

⁸⁰ E. Hoffmann, "Hope, Expectation," *NIDNTT* 2:244.

⁸¹ *BDAG* s.v. "προσδοκάω," b.

⁸² 文法上雖然比較少見，但並非毫無可能。參：Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 201–2.

⁸³ 與下文亞蘭文譯本的理解相同。

⁸⁴ *b. Sanh.* 38b 中拉比 Aqiba 就因為把但以理書 7:9 「見有寶座 (כְּרִסִּין) 設立」中複數的「寶座」解釋成其中一個座位是留給大衛的，因而被拉比 Yosé 責備為「冒犯了神的同在 (Shekinah)」，參下文：拉比文獻的解說。

⁸⁵ Hengel, *Studies in Early Christology*, 179.

Stec 認為大約落在公元四~六世紀之間。⁸⁶雖然 Targum Psalms 成書時間遠比新約來得晚，但其傳統卻可能反映早期猶太會堂對詩篇的詮釋，⁸⁷因此也有其參考價值。

Targum Psalms 詩篇 110 一開始的題詞是 על יד דוד תושבחה，直譯成 “By the hand of David, A psalm.”，其中提到了「大衛的手」，意思顯然認為作者是大衛。接著 Targum Psalm 就出現了兩種解讀⁸⁸（與 MT 差異則以粗底線字體以及點底線字體標示）：⁸⁹

(A) The LORD said through his Memra that he would give me the lordship, because I had sat for the instruction of the Law: “Wait at my right hand, until I make your enemies a stool for your feet.”

耶和華透過祂的話語說，祂要讓我統管，因為我已經坐下等候律法的指教：「在我右邊等候，直到我使你的仇敵作你腳下的凳子。」

(B) The LORD said through his Memra that he would make me lord over all Israel. However, he said to me, “Return and wait for Saul, who is of the tribe of Benjamin, until he dies; for you are not associated with a kingdom that is near; and afterwards I will make your enemies a stool for your feet.”

耶和華透過祂的話語說，祂要讓我統管以色列。然而，祂對我說：『回來，等候便雅憫支派的掃羅，直到他死去；因為你跟前處的王國無關；在那之後，我要使你的仇敵作你腳下的凳子。』

把 MT 與兩種 Targum 對比可以發現三個主要差異：（1）Targum Psalms 把耶和華神諭的對象從「我主」（彌賽亞）換成了「大衛」——這顯然是後人的更動，因為成書時間遠早於 Targum Psalms 的 LXX 也讀作「耶和華對我主」（ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου）。至於更動的原因，筆者認為有可能是因為「我主」難以理解（大衛已經是最偉大的君王了，除了耶和華外還有誰夠資格讓大衛口稱「我主」？但如果「我主」是耶和華的話，那耶和華又怎麼會自己對自己發出神諭？），也或者是因為受到猶太拉比傳統的影響，刻意把詩篇 110 篇去彌賽亞化之故。⁹⁰（2）Targum Psalms 更動了「坐在耶和華右邊」的概念——不論是意譯（A）的把「坐」跟「耶和華右邊」切割，變成了「坐下等候律

⁸⁶ David M. Stec, *The Targum of Psalms: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (vol. 16; The Aramaic Bible; Collegeville, Minn.: Liturgical, 2004), 2.

⁸⁷ Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (3rd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 499. 另外，Janse 認為 Targum Psalms 的傳統甚至可以溯到第一世紀，參：Sam Janse, “You Are My Son”: *The Reception History of Psalm 2 in Early Judaism and the Early Church* (Leuven: Peeters, 2009), 46.

⁸⁸ Targum Psalms 的英文翻譯出自：Stec, *The Targum of Psalms: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, 202.；中文則是筆者根據英文自譯。

⁸⁹ 至於 M 和 P¹¹⁰ 抄本的翻譯（The LORD said through his Memra that he would appoint me ruler over all Israel. However, The LORD said to me, “Wait for Saul, who is of the tribe of Benjamin, until he is removed from the world; and afterwards you shall possess the kingdom, and I will make your enemies a stool for your feet.”）則明顯是把以上兩種 Targum 合併而成。參：Ibid., 202–3 note d.

⁹⁰ 參下文：拉比文獻的說明。

法」、「等候在我右邊」，或是意譯（B）的把兩個元素都拿掉，這背後的考量或許跟上文所言 *Symmachus* 譯本刪改的原因相同。（3）*Targum* 加入了「坐下等候律法的指教」或是「等到掃羅過世」這些概念——這些可能是基於「耶和華神諭的對象是大衛」的延伸，也或許與拉比猶太教中以妥拉取代聖殿祭拜的影響有關。

不過 *Evans* 倒是認為 *Targum Psalms* 和新約有四點相同的地方：（1）都認為詩篇 110 篇是大衛所作；（2）都認為大衛是被聖靈感動所說出來的話；（3）都認為彌賽亞有「先知預言之靈」；（4）雖然 *Targum Psalms* 110:1 讀起來好像是在講歷史上的大衛，但到了 110:4 卻開始提到「來世」（the world to come），⁹¹因此可見 *Targum Psalms* 110 篇所指的不僅是歷史上的大衛，也指向彌賽亞。⁹²對於 *Evans* 前三點的看法筆者甚表贊同，但對於（4）筆者則認為有待斟酌，因為儘管 *Targum Psalms* 110:4 提到了「來世」（the world to come）可以解讀作指向未來，但 110:1 中提到「便雅憫支派的掃羅，直到他死去」卻很難比照辦理，而且即便採信（A）的意譯，證諸史實，其中的內容都已經在大衛的生平應驗（代下 23:25），所以就算其中有彌賽亞的暗示，但 *Targum Psalms* 的作者也是從 110:1 的歷史出發，到了 110:4 才開始指向未來——這與詩篇 MT 110:1（LXX 109:1）中的理解還是有很大不同。

2) 間約文獻

在間約時期（大約 200 B.C.E.–200 C.E.）的文獻當中與詩篇 110:1 有關的文獻，按照時間次序大致可以排列如下：

（1）成書於 190–175 B.C.E. 之間的《便西拉智訓》（*Sirach*）⁹³中記載：「以利亞撒的兒子非尼哈熱心敬畏上主……他和他的後裔要擔當尊貴的祭司職事，直到永遠。上主與亞倫立約，使祭司的職份只能父子相傳，正如他與猶大支派耶西的兒子大衛所立的約，使他的王位只能傳給他的後裔。」（*Sir.* 45:23–25）⁹⁴這裡雖然沒提到詩篇 110:1，不過卻清楚表明祭司屬於亞倫、君王屬於大衛體系，而且兩者不能混淆。

（2）成書約 100 B.C.E. 的《馬加比一書》（*1 Maccabees*）⁹⁵，其中記載了「猶太人和眾祭司一致決議立西門·馬加比（142–135 B.C.E.）作他們『永遠』的領袖和大祭司，直到有另一位可依靠的真先知興起。」（*1 Mac.* 14:41），⁹⁶並且「全體百姓一致同意賦予西門依照以上決議行事的權柄。西門同意作以色列人最高的領袖：大祭司、軍隊的元帥、

⁹¹ *Targum Psalms* 110:4 譯作：“The Lord has sworn and will not relent, ‘You are appointed as prince for the world to come, on account of the merit that you have been a righteous king.’” 參：Stec, *The Targum of Psalms: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, 203.

⁹² Craig A Evans, “The Aramaic Psalter and the New Testament: Praising the Lord in History and Prophecy,” in *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New* (ed. Craig A. Evans; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2004), 85–6.

⁹³ Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 444.

⁹⁴ 黃根春編，《基督教典外文獻——舊約篇》（香港：基督教文藝，2002年初版），5:287–8。

⁹⁵ Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 447.

⁹⁶ 黃根春編，《基督教典外文獻——舊約篇》，6:59。

猶太人和眾祭司的總督、以色列的保護者。」(1 Mac. 14:46-47)⁹⁷這裡雖然沒有明顯提到詩篇 110:1，不過卻與詩篇 110 中「君王兼祭司」的職分有關，⁹⁸而且這也是以色列歷史上首度集君王、祭司兩種職分於一身——⁹⁹不過這樣的角色卻：(a) 不是由上帝親自設立，是「猶太人和眾祭司」的推選；(b) 只是暫時性的，「直到有另一位可依靠的真先知興起」(1 Mac. 14:41)，可見不能存到永遠；(c) 死海古卷中的聖殿書卷 (11QTemple) 就極力反對，強調大祭司和君王的角色必須清楚區隔。¹⁰⁰

(3) 橫跨公元前二世紀到 68 C.E.之間的《死海古卷》(Dead Sea Scrolls) ——特別的地方在於，死海古卷中並沒有提到詩篇 110 篇；¹⁰¹根據 Bruce 的看法，這很可能是因為昆蘭社群憎恨哈斯摩尼王朝，而西門·馬加比又把詩篇 110 篇當作政治宣傳藉以鞏固自己集君王、祭司大權於一身的緣故。¹⁰²

(4) 成書日期落在公元前、後一世紀之間的以諾《明喻之書》(Book of the Similitudes, 1 En. 37-71)¹⁰³，其中提到「在那日，『屬我的被揀選者』將要坐在榮耀的寶座上」(1 En. 45:3)¹⁰⁴，以及「自此以後，地上不會再有能朽壞的事物；因為『人子』已經顯現，他坐在他榮耀的寶座上」(1 En. 69:29)。¹⁰⁵以諾一書雖然沒提到「坐在耶和華右邊」，但明確把「屬我的被揀選者」和「人子」等同，而且在終末要坐在寶座之上，這也把但以理書中對「人子」的理解往前推進一步。

(5) 成書於第一世紀的新約正典，特別其中歷史敘事的部分(太 22:44; 可 12:36; 路 20:42-43; 徒 2:34-35) 證明第一世紀猶太思想普遍認為：(a) 詩篇 110 篇的作者是 大衛；(b) 「我主」指的是彌賽亞；(c) 彌賽亞是大衛的子孫。

(6) 成書日期可能落在第一世紀的《以諾二書》(2 Enoch)，¹⁰⁶其中記載上帝對以

⁹⁷ 出處同上。

⁹⁸ Watts, "Mark," 221.

⁹⁹ 以色列歷史上君王與祭司的角色，的確隨著以色列整體的墮落和偶像崇拜而有所紊亂甚至混淆，例如耶羅波安拜偶像、設立假祭司(王上 12:31, 32; 代下 11:15)，祭司烏利亞受亞哈斯王之命建假祭壇獻祭(王下 16:10-16)；但也有祭司受君王之命從事宗教改革(代下 17:8; 19:8; 24:5, 6; 29:4; 35:10)，希西家敦促祭司不要怠忽職守(代下 29:4-11)，或是祭司督促君王不要逾越職權(代下 26:16-20)——不論正反兩面的例子，從中還是可以看出君王、祭司職分的不同，而且這樣的區別到王國末期還是存在。至於大衛穿以弗得(撒下 6:14; 代上 15:2)、吃陳設餅(撒下 21:6)、迎約櫃(撒下 6)、獻祭(撒下 6:13, 17-18; 24:18-25; 代上 21:18-28)等個案，則必須從「行政性質之祭司」(administrative priest)和「功能性質之祭司」(functional priest)的角度來看，以色列君王是從行政管理層面來督導祭司，而真正執行祭司工作的，還是要由功能性的祭司來擔任。參：Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, 24.

¹⁰⁰ Lawrence H. Schiffman, "Temple Scroll," *ABD* 6:349.

¹⁰¹ Washburn 所編纂的 DSS 經文目錄中並沒有出現詩篇 110 篇。參：David L Washburn, *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls* (Leiden: Brill, 2003).

¹⁰² F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 96-7 n. 35.

¹⁰³ Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 452.

¹⁰⁴ 黃根春編，《基督教典外文獻——舊約篇》，1:31。類似經文參：1 Enoch 51:3; 55:4; 61:8

¹⁰⁵ 出處同上，1:49。

¹⁰⁶ Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 454.

諾說：「以諾，你要與加百列一同坐在我的左邊。」(2 En. 24:1)。¹⁰⁷以諾和加百列只能坐在上帝左邊，這讓人不禁要問，誰能坐在上帝右邊呢？此外，這樣的詮釋與下文拉比文獻中拉比 Hama (約 260 C.E.) 的理解有異曲同工之妙。

(7) 日期不能確定，但很可能成書於基督教在埃及啟創時期的《約伯遺訓》(Testament of Job)，¹⁰⁸其中記載約伯回應以利法的話說：「我的寶座在天上的世界，它的榮耀和威嚴來自父的右手」(T. Job 33:3)。¹⁰⁹這裡似乎暗示了義人(約伯)在天上會有永恆的寶座，但並沒有指明寶座的位置。

3) 拉比文獻

根據 Strack 和 Billerbeck 的研究，拉比文獻(大約公元二~六世紀)中對於詩篇 110:1 中的「我主」有兩大詮釋路線。

(1) 非彌賽亞的解讀——其中又有三種可能：(a) 把「我主」與亞伯拉罕連結，最早的記載是從拉比 Ishmael ben Elisha (約 135 C.E.) 開始。¹¹⁰像是 *b. Ned. 32b* 中就記載了拉比 Ishmael 的觀點，認為麥基洗德看重亞伯拉罕過於神，所以神就把祭司的職分賞賜給了亞伯拉罕，並且告訴亞伯拉罕「坐在我的右邊」。¹¹¹另外在 *b. Sanh. 108b* 中也記載了拉比 Hanah bar Livai 的觀點，提到以便以謝(亞伯拉罕僕人)回答閃(挪亞之子)說，當東西方君王來攻打亞伯拉罕的時候，耶和華使亞伯拉罕坐在祂的右邊，然後耶和華與亞伯拉罕拋下塵土變為刀劍、碎秸變為箭矢。¹¹²(b) 把「我主」與希西家王連結，最早的記載出現在殉道士猶斯丁(約 150 C.E.)《與特來弗對話錄》(Dialogue with Trypho) 中，¹¹³猶斯丁駁斥猶太人特來弗把詩篇 110 篇解釋成希西家王的說法。¹¹⁴(c) 把「我主」與大衛本人連結，這其中包括 *Midr. Ps. 110:5* 中拉比 Yehuda ben Schallum the Levite (約 370 C.E.) 說大衛坐在上帝的右邊，並且要等候掃羅王朝終結，¹¹⁵這樣的解讀明顯與 Targum Psalms 110:1 有關。不過話說回來，「大衛坐在上帝右邊」這樣的觀念在拉比文獻中口徑並不一致。例如 *b. Sanh. 38b* 在討論到但以理書 7:9「我觀看，見有『寶座』(כִּרְסִי) 設立」中的「寶座」為何是複數時，拉比 Aqiba 說其中一個寶座是給耶和華的，另一個是給大衛的——但拉比 Yosé 馬上出言斥責拉比 Aqiba 冒犯了「神

¹⁰⁷ 黃根春編，《基督教典外文獻——舊約篇》，1:130。

¹⁰⁸ Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 456.

¹⁰⁹ 黃根春編，《基督教典外文獻——舊約篇》，4:271。

¹¹⁰ Hermann Leberecht Strack and Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München: Beck, 1922), 4:453.

¹¹¹ Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary* (22 vols.; Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2005), 10:87.

¹¹² *Ibid.*, 16:585.

¹¹³ *Dial. 33*, 參: Strack and Billerbeck, *Str-B*, 4:456.

¹¹⁴ Alexander Roberts et al., eds., *The Ante-Nicene, Nicene, and Post-Nicene Fathers* (38 vols.; New York: Christian Literature, 1885), 1:211.

¹¹⁵ Strack and Billerbeck, *Str-B*, 4:456.

的同在」(Shekinah)，認為一個寶座是用來授予審判，另一個寶座是用來授予公義（但接著拉比 Eleazar b. Azariah 卻認為一個寶座是給神坐的，另一個是給神當腳凳用的）——¹¹⁶換言之，也有拉比認為大衛還不夠資格坐在耶和華的右邊，上帝的寶座是不能與任何人分享的。

(2) 彌賽亞的解讀——其中又有三種可能：(i)「我主」指彌賽亞本人，最早的記載出自 *Midr. Ps. 18:29* 中拉比 Yudan (約 350 C.E.) 以拉比 Hama (約 260 C.E.) 的名義發言，¹¹⁷談到至聖者 (the Holy One) 讓主彌賽亞坐在右邊，讓亞伯拉罕坐在左邊，一方面表示上帝之左右兩邊乃是尊貴的位置，二方面也表達左右兩邊的位置乃是上帝所主動給予的，坐著的只能被動領受。¹¹⁸ (ii)「我主」指「以大衛為終末救恩之代表的君王」，像是 *Seder ElijR 18* 中就提到，因為大衛的善功，所以上帝讓大衛在終末救恩到來的時候，可以坐在上帝的右邊。¹¹⁹ (iii) 只提到彌賽亞時刻，但卻沒提到彌賽亞的，像是拉比 Levi (約 300 C.E.)，他雖然沒提到詩篇 110:1，但卻說到上帝有一天 (彌賽亞時刻) 會把所有美善的祝福與安慰賞賜給錫安。¹²⁰

4) 小結

猶太文獻當中對於詩篇 110:1 的解讀雖然頗為分歧，但歸納起來也有以下幾點：(1) 對於「結合君王與祭司於一身」的概念，有贊成、有反對 (Sirach、DSS)，不過即便是贊成的，或者有但書 (1 Maccabees)，或者把歷史人物用寓意解讀 (拉比文獻)，或者直指彌賽亞 (新約、拉比文獻)；(2) 對於「坐在耶和華右邊」這個概念，在間約時期很少提及，或許是因為上帝寶座可以與另一位共享的觀念太過駭人聽聞，¹²¹因此提到的少數文獻或者刪除不提 (Symmachus、Targum)，或者避而不談 (1 Enoch、T. Job)，或者只談「坐在耶和華『左』邊」(2 Enoch、拉比文獻)，或者把歷史人物用寓意解讀 (拉比文獻)，或者直指彌賽亞 (新約、拉比文獻)。

至於為什麼指向彌賽亞的解讀會在第一世紀 (新約正典) 和第三世紀中葉之間出現斷層，Strack 和 Billerbeck 認為是因為拉比 Ishmael 反基督教，因而把傳統上對於詩篇 110:1 用彌賽亞來解讀的方式，替換成了亞伯拉罕以及其他歷史人物的緣故；但等到 250 C.E. 猶太教、基督教敵對狀態趨緩之後，彌賽亞的解讀才在猶太教中才又再度出現。¹²²

¹¹⁶ Neusner, *The Babylonian Talmud*, 16:191.

¹¹⁷ Strack and Billerbeck, *Str-B*, 4:457.

¹¹⁸ George H. Guthrie, "Hebrews," in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (ed. G. K. Beale and D. A. Carson; Grand Rapids; Nottingham: Baker Academic; Apollos, 2007), 943.

¹¹⁹ Strack and Billerbeck, *Str-B*, 4:457.

¹²⁰ *Ibid.*, 4:458.

¹²¹ Hengel, *Studies in Early Christology*, 179.

¹²² Strack and Billerbeck, *Str-B*, 4:458–9.

肆、新約使用舊約的方法

在新約使用舊約的研究領域當中，由於學者之間對於「引句」(quotation)、「暗及」(allusion)、「迴響」(echo)等詞彙沒有統一的定義與標準，¹²³因此在討論時出現許多困擾。為了一致起見，本文主要採納 Beetham 所提出的定義如下。¹²⁴

「引句」包括「公式引句」(formula quotation)和「單純引句」(simple quotation)。前者必須要有像是「就如經上所記……」(καθὼς γέγραπται ὅτι …, 羅 3:10)、「以賽亞說……」(εἶπεν Ἡσαΐας …, 約 12:39)、「神說……」(λέγει ὁ θεός …, 徒 2:17)這樣的公式；¹²⁵後者則必須新舊約文本相同之字數達到 6 個或以上。¹²⁶「暗及」則有四個要素：(1) 作者存心、有意圖要指向舊約的經文；(2) 要能夠找出單一、可辨識的舊約經文；(3) 在新約文脈中要夠明顯，讓讀者可以辨認出來；(4) 作者期待讀者把原本舊約文脈的意思也納入理解新約文本的涵義。¹²⁷至於「迴響」也有四個要素：(a) 作者可能有意，也可能無心；(b) 要能找出單一、可辨識的舊約經文——這一點與「暗及」相同；¹²⁸(c) 作者並沒有刻意要讓讀者想起舊約的經文；(d) 不知道舊約文脈的意思並不妨礙讀者理解新約的文本。¹²⁹換言之，「迴響」與「暗及」的差別在於：作者所要傳達的意思，並不會因為讀者沒能讀出「迴響」而有所減損；但如果讀者沒能讀出「暗及」的話，那就有損理解。當然，這中間牽涉到對於新約作者意圖的判斷，以及新約讀者身分的重建，難免有揣測在內，不過這也是詮釋過程中必然的實況。至於其他新舊約之間概念相關、但沒有文本線索的經文，筆者則歸於「概念平行」(conceptual parallel)的範疇之內。

另外對於詩篇 110:1 在新約當中使用的方式，筆者則是根據 Beale 所歸納的 12 種主要方式來判斷：(1) 指出舊約預言的直接應驗 (to indicate direct fulfillment of OT prophecy)；(2) 指出舊約預表性預言的間接應驗 (to indicate indirect fulfillment of OT typological-prophecy)；(3) 指出舊約預言雖然尚未應驗，但將來必定應驗 (to indicate affirmation that a not-yet-fulfilled OT prophecy will assuredly be fulfilled in the future)；(4) 用舊約當作類比或例證 (to indicate an analogical or illustrative use of OT)；(5) 把舊約作象徵性使用 (to indicate a symbolic use of OT)；(6) 用舊約來佐證論點的權威與約束力 (to indicate an abiding authority carried over from OT)；(7) 把舊約當作格言使用 (to indicate a proverbial use of OT)；(8) 用舊約來強化論點的修辭與說服力 (to indicate a rhetorical use of OT)；(9) 指出舊約乃是新約論述的藍本；(to indicate

¹²³ Stanley E. Porter, "Allusions and Echoes," in *As It Is Written* (ed. Stanley E. Porter and Christopher D. Stanley; Studying Paul's Use of Scripture 50; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008), 29.

¹²⁴ Christopher A. Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians* (ed. R. Alan Culpepper and Ellen van Wolde; vol. 96; Biblical Interpretation Series; Leiden; Boston: Brill, 2008), 15–24.

¹²⁵ *Ibid.*, 16.

¹²⁶ *Ibid.*, 17.

¹²⁷ *Ibid.*, 18–9.

¹²⁸ *Ibid.*, 20.

¹²⁹ *Ibid.*, 19–21.

the use of OT segment as a blueprint or prototype for a NT segment) ; (10) 指出舊約文本有另類用法 (to indicate an alternate textual use of OT) ; (11) 把幾處舊約合併使用 (to indicate an assimilated use of OT) ; (12) 用舊約來達到反諷效果 (to indicate an ironic or inverted use of OT) 。¹³⁰

回到詩篇 110:1 的 MT、LXX 文本來看，一來兩者的文本傳遞都相當穩定，沒有重大異文，¹³¹二來 MT 和 LXX 的意思完全一致，沒有出入。因此筆者就以 LXX 的文本為基礎，按照以上判斷引句、暗及、迴響、平行的原則，針對新約當中 26 處¹³²相關經文逐一分析，得到結果如下：¹³³

引句 6 處

公式引句 5 處 (太 22:44; 可 12:36; 路 20:42-43; 徒 2:34-35; 來 1:13)

單純引句 1 處 (來 10:12-13)

暗及 8 處 (太 26:64; 可 14:62; 路 22:69; 徒 7:56; 來 1:3; 8:1; 12:2; 彼前 3:22)

迴響 5 處 (可 16:19; 徒 7:55; 羅 8:34; 弗 1:20; 西 3:1)

平行 7 處 (徒 2:33; 5:31; 林前 15:25; 弗 2:6; 啟 3:21; 22:1, 3)

比較值得一提的是「單純引句」的字數究竟該如何認定？Beetham 只提出了基本的原則「逐字或接近逐字使用」(verbatim or near verbatim citation)，¹³⁴但並沒有針對引句中的各種變化逐一說明，例如：人稱代名詞的改變 (σου 變成 αὐτοῦ)、冠詞的省略、連接詞的更動 (καί 換成 δέ)、介系詞的變化 (ἐκ 換成 ἐν)、換成同義字，以及字序 (word order) 和構形 (morphological form) 的變化等等。為了進一步釐清，筆者在比較文本的時候區分出以下 5 種情況：

(1) 完全相同——新舊約的字彙 (lexical form) 相同，構形 (morphological form) 也相同，字序可以調整 (在文本比較時以網底字體顯示，例如：τῷ κυρίῳ μου)；

(2) 本質相同——新舊約字彙的字典形 (lexical form) 相同，但因應文脈而稍做調整，例如：相同字彙、不同構形，或者人稱代名詞從「你的」轉換成「他的」，又或者介系詞、連接詞稍作變化等等 (在文本比較時以粗底線字體顯示，例如：καθήμενον)；

(3) 意義接近——字彙雖然不同，但在 Louw-Nida 字典中屬於同義字 (在文本比較時以雙底線字體顯示，例如：ἐκάθισεν)；

(4) 概念接近——字彙、字義都不同，但卻用其他說法表達出相同或近似的概念，像是把「神」換成「天上至大者」(在文本比較時以點底線字體顯示，例如：τοῦ θεοῦ)；

¹³⁰ Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, 55-93.

¹³¹ 參：註腳 71 的說明。

¹³² 26 處經文是以 Hay 的 23 處為基礎，筆者另外增加 3 處 (徒 7:56; 啟 22:1, 3)。參：Hay, *Glory at the Right Hand*, 163-4.

¹³³ 參：柒、附錄。

¹³⁴ Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, 17.

(5) 完全不同——字彙、字義、概念都不相同，新約引入了舊約所沒有的內容（在文本比較時以正常字體顯示，例如：τὸ λοιπόν）。

有鑑於希臘文字序的彈性，以及新約作者引用時的自由度，筆者在計算單純引句字數的時候，即便字序稍有差異，但只要滿足以上（1）或（2）的條件就算是符合單純引句條件的字。就以希伯來書 10:12-13 為例，雖然沒有引句公式，也沒有「逐字或接近逐字」貼近詩篇 110:1，但逐一計算會發現有 10 個字與舊約吻合，因此算作單純引句。

茲將詩篇 110:1 在新約出現的 6 處引句（太 22:44；可 12:36；路 20:42-43；徒 2:34-35；來 1:13；來 10:12-13）表列如下作為本文討論的主要範圍，至於暗及、迴響、平行等處經文則視需要約略提及。

詩 109:1 (LXX)	1a τῷ Δαυιδ ψαλμός 1b εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου 1c κάθου ἐκ δεξιῶν μου 1d ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου
太 22:44	εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου
可 12:36	εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου
路 20:42-43	εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου
徒 2:34-35	εἶπεν [ὁ] κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου
來 1:13	κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου
來 10:12-13	ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

這 6 處引句當中，由於前三處的文脈非常類似，因此接下來就分成三個區塊（對觀福音、使徒行傳、希伯來書）逐一分析。

伍、新約引句對詩篇 110:1 的理解

1) 對觀福音

詩篇 110:1 在對觀福音中有三處引句（太 22:41-46；可 12:35-37；路 20:40-44），以下先從比較大的文脈作巨觀分析，接著再就文本形式作微觀探討。

i. 巨觀分析

首先就時空背景來說，三處引句都出現在受難週，地點都在耶路撒冷聖殿，而情境都是耶穌與他人問答的場合。茲將三處經文前後的脈絡依序表列如下：



從以上脈絡來看，三者大同小異。相同之處有：(1) 位於耶穌以大衛子孫身分進城、潔淨聖殿、預告審判信息（咒詛無花果）之後，在耶穌與宗教領袖一連串攻防戰的尾聲；(2) 凸顯出耶穌乃神子（兇惡園戶）、天國本質（納稅凱撒）、永生視野（復活）、信徒倫理（愛神愛人）、人子降臨與末世審判；(3) 耶穌大獲全勝，宗教領袖啞口無言，旁觀百姓津津有味；(4) 耶穌只有提問，沒給答案；(5) 詩篇 110:1 引句為後續「人子坐在上帝右邊，駕雲得勝降臨」（太 26:63-64；可 14:61-62；路 22:66-70）預留伏筆。

不同之處則是：(a) 對象不同——馬可說「耶穌在殿裡教訓『人』」（可 12:35），泛指領袖和百姓；路加說「耶穌對『他們』說」（路 20:41），包括文士（路 20:39）、撒督該人（路 20:27）、百姓（路 20:45）；馬太則明確指出「法利賽人聚集的時候」（太 22:41）。

(b) 啞口無言的次序不同——路加是質疑復活後對手就「不敢再問」（路 20:40）；馬可是質疑復活、最大誠命後才「沒有人敢再問」（可 12:34）；而馬太則要等到質疑復活、最大誠命、法利賽人無言後才「沒有人敢再問」（太 22:46）。(c) 表述不同——馬太用兩個比喻（大小兒子、天國婚宴）凸顯面對天國應有的回應，馬可、路加則用寡婦奉獻表達全然的擺上；路加沒提最大誠命，馬太、馬可都指出大誠命（愛神、愛人），馬可更點明愛神、愛人勝過舊約獻祭（可 12:33），隱含新舊約交替意味。

就引句使用的目的來說，馬太是為了辯論，但馬可、路加是提醒，不過三者都是要提醒聽眾（讀者）單單把基督理解成大衛子孫並不足夠。¹³⁵而耶穌不給答案的原因可能是為了：(1) 避免政治聯想，以免妨礙祂真正的使命（受難救贖）；(2) 提出開放性問題，讓聽眾（讀者）自己得出彌賽亞是神子的答案；¹³⁶也因為(3) 耶穌地上事奉已近尾聲，接下來要受死復活、高升到天父上帝右邊，因此開始暗示祂神子的身分。¹³⁷

這樣的暗示，當時聽眾不明白，因此把耶穌釘上了十字架；但對觀福音的讀者卻一定能想起，從耶穌受洗（太 3:17；可 1:11；路 3:22）、登山變相（太 17:5；可 9:7；路 9:35）、彼得認信（太 16:13-16；可 8:27-29；路 9:18-20）、兇惡園戶的比喻（太 21:45；可 12:12；路 20:19），¹³⁸以及耶穌受審時再次暗及詩篇 110:1 之明確宣告（太 26:63-64；可 14:61-62；路 22:66-70），連同此處的引句——綜合起來答案就十分清楚：¹³⁹耶穌是神所立的基督，是彌賽亞，祂不只是大衛的子孫，更是永生神的兒子，祂坐在至高上帝權能者的右邊，將來要駕著天上的雲降臨。正因為基督是大衛的子孫，所以舊約大衛之約的應許應驗在祂身上；正因為基督是神的兒子，所以詩篇 110 篇的應許也應驗在祂身上。大衛既然在

¹³⁵ Blomberg, "Matthew," 82; Watts, "Mark," 220, 222; David W. Pao and Eckehard J. Schnabel, "Luke," in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (ed. G. K. Beale and D. A. Carson; Grand Rapids; Nottingham: Baker Academic; Apollos, 2007), 372.

¹³⁶ R. T. France, *The Gospel of Mark :a Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 484-5.

¹³⁷ 「大衛子孫」一詞在對觀福音中之後再也沒有出現，或許也與此相關。

¹³⁸ 耶穌講兇惡園戶的比喻，祭司和法利賽人（馬太）、祭司長和文士並長老（馬可）、文士和祭司長（路加）都聽懂了，知道兇惡園戶指的是他們，葡萄園主人指的是耶和華，而園主兒子就是耶穌。

¹³⁹ 筆者在此只列舉三卷對觀福音都有的經文，另外還有許多論及基督神子身分的經文，像是：可 1:1；5:7；13:32；太 4:1-11；路 4:1-13；太 11:25-27；路 10:21-22 等，參：George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (ed. Donald A. Hagner; Rev.; Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 162-8.

異象中看見了坐在上帝寶座右邊的彌賽亞，因此高呼「我主」乃是理所當然。

ii. 微觀分析

三處引句除些許差異外¹⁴⁰都跟隨 LXX 文本。¹⁴¹茲將引句段落及論證過程列表：

	<u>太 22:41-46</u>		<u>可 12:35-37</u>	<u>路 20:41-44</u>
場景	⁴¹ Συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων ἐπηρώτησεν αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς ⁴² λέγων·	場景	³⁵ Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ·	⁴¹ Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοῦς·
前提	τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ χριστοῦ; τίνος υἱὸς ἐστίν; λέγουσιν αὐτῷ. [τοῦ Δαυίδ.]		預設：子孫不能高過父祖 [[命題 X：基督是大衛子孫]] 《命題 Y：大衛稱基督為主》	
提問 + 引句公式	⁴³ λέγει αὐτοῖς· πῶς οὖν Δαυίδ ἐν πνεύματι «καλεῖ αὐτὸν κύριον» λέγων·	提問 + 引句公式	πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι [ὁ χριστὸς υἱὸς Δαυίδ ἐστίν]; ³⁶ αὐτὸς Δαυίδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ·	πῶς λέγουσιν [τὸν χριστὸν εἶναι Δαυίδ υἱόν]; ⁴² αὐτὸς γὰρ Δαυίδ λέγει ἐν βίβλῳ ψαλμῶν·
引句內容	⁴⁴ εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου;	引句內容	εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.	εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ⁴³ ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.
追問	⁴⁵ εἰ οὖν «Δαυίδ καλεῖ αὐτὸν κύριον», πῶς [υἱὸς αὐτοῦ ἐστίν];	追問	³⁷ «αὐτὸς Δαυίδ λέγει αὐτὸν κύριον», καὶ πόθεν [αὐτοῦ ἐστίν υἱός];	⁴⁴ «Δαυίδ οὖν κύριον αὐτὸν καλεῖ», καὶ πῶς [αὐτοῦ υἱὸς ἐστίν];
結尾	⁴⁶ καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον οὐδὲ ἐτόλμησέν τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι.	結尾	Καὶ [ὁ] πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως.	

仔細觀察上表會發現：(1) 耶穌與第一世紀猶太人對於詩篇 110 篇有很高的共識：

¹⁴⁰ 只有兩個差異：(1) 對觀福音在 κύριος 前面少了冠詞，但對意思沒有影響。(2) 路加跟隨 LXX 用「腳凳」(ὑποπόδιον)；但馬太跟隨馬可，也許受到詩篇 8:7 的影響，改用「在……之下」(ὑποκάτω)，參：Blomberg, “Matthew,” 84。不過馬可也有支持「腳凳」的抄本 (⊗ A L Θ Ψ)，UBS 判定 {C}，認為是抄寫員協調 LXX 造成。參：Pao and Schnabel, “Luke,” 372; Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary On The Greek New Testament* (2nd ed.; Stuttgart: German Bible Society, 1994), 94。

¹⁴¹ Blomberg, “Matthew,” 84; Watts, “Mark,” 220; Pao and Schnabel, “Luke,” 372。

(a) 大衛是作者；(b)「我主」指的是基督；(c) 基督是大衛的子孫；¹⁴²以及雖未言明，但卻預設了的 (d) 子孫地位不能高過先祖。¹⁴³

(2) 三段經文論證的邏輯大致相同：(a) 前提——不論是法利賽人自己說的 (太 22:42)，或是耶穌預設聽眾都知道「文士」(可 12:35) 和「他們」(路 20:41) 以往所說的；總之，耶穌在論證之前先確立好前提 (『命題 X：基督是大衛子孫』)。(b) 提問——馬太直接對《命題 Y：大衛稱基督為主》提出疑問；但馬可卻是用 ὅτι 子句、路加用不定詞片語來針對『命題 X』提出疑問。三者都用 πῶς，意思是「憑什麼？」(with what right?)、「有什麼證據？」(with what evidence?)、「從什麼涵義上看？」(in what sense?)，¹⁴⁴可見耶穌並非要否定『命題 X』、《命題 Y》，而是要質疑猶太人傳統上對於『命題 X』、《命題 Y》的理解是否完全。¹⁴⁵ (c) 佐證——耶穌引用詩篇 110:1，證明《命題 Y》為真；(d) 追問——既然《命題 Y》為真，那麼『命題 X』又該如何理解。馬太用第一類條件句 (εἰ + 直述語氣) 把《命題 Y》當作條件子句，把『命題 X』當作結果子句，又用 πῶς 把結果子句轉變成了進一步的追問；而馬可和路加則是先用直述句帶出『命題 X』，然後才用 πόθεν (馬可)、πῶς (路加) 進一步去追問《命題 Y》。πόθεν 最基本的意思是「從哪裡？」(from where?)，延伸的含意是「為什麼？」(why?)、「怎麼樣？」(how?)、「以什麼方式？」(in what way?)，¹⁴⁶目的跟 πῶς 一樣，都是要聽眾 (讀者) 去更進一步思想。三者雖然句法用字略有差異，但都是在暗示聽眾 (讀者)：在『命題 X』、《命題 Y》同時成立的情況下，基督的身分就顯然不可能僅只於大衛子孫而已。¹⁴⁷換言之，對觀福音中耶穌使用詩篇 110:1 引句的焦點，是基督論中「基督的身分」。耶穌雖然沒給答案，但卻強烈暗示「基督」不僅只是大衛肉身的子孫，「基督」不僅只具有人性，祂還必須具有神性，所以大衛才會高呼我主，才夠資格坐在上帝右邊。

(3) 三段經文遣詞用字有些許差異：(a) 引句公式略有不同——馬太用「藉著靈」(ἐν πνεύματι)，馬可用「藉著聖靈」(ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ)，路加用「在詩篇」(ἐν βίβλῳ ψαλμῶν)，三者雖有不同，但都強調引句的權威乃是出於聖靈和聖經；(b) 路加沿襲 LXX 用名詞「腳凳」(ὑποπόδιον)，馬太、馬可卻改用了在 Koine Greek 才出現的非正規介系詞 ὑποκάτω，不過意思和 ὑπό 並沒有區別。¹⁴⁸ (c) 字序略有不同——馬

¹⁴² 基督(彌賽亞)是大衛子孫的觀念由來已久，從舊約(撒下 7；詩 89:29-37；賽 9:5-7；11:1-10；耶 23:5-8；33:14-26；彌 5:2；結 34:23-24)，到間約 (Pss. Sol. 17:21-25；4Q174 1.11-13；4QP Bless 4)，乃至猶太會堂的十八祝禱文中都清晰可見。參：Darrell L. Bock, *Luke* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 1996), 1634; James R. Edwards, *The Gospel according to Mark* (PNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 375; David Instone-Brewer, "The Eighteen Benedictions and the Minim before 70 CE," *Journal of Theological Studies* 54, no. 1 (2003): 32.

¹⁴³ Blomberg, "Matthew," 82; Pao and Schnabel, "Luke," 372.

¹⁴⁴ BDAG s.v. "πῶς," 1.a.a.

¹⁴⁵ Blomberg, "Matthew," 82; Watts, "Mark," 220, 222; Pao and Schnabel, "Luke," 372.

¹⁴⁶ BDAG s.v. "πόθεν," 3.

¹⁴⁷ Blomberg, "Matthew," 84; Watts, "Mark," 222; Pao and Schnabel, "Luke," 372.

¹⁴⁸ Murray Harris, *Prepositions and Theology in the Greek New Testament: An Essential Reference Resource for Exegesis* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2012), 240.

太強調「子孫」(υἱός)，可能是為了對比於條件子句的「主」(κύριος)；馬可、路加強調「大衛的」(αὐτοῦ)，放在 πότεν、πῶς 之後，或許在暗示聽眾(讀者)要沿著「『誰的』子孫？」的線索去深思，回到福音書的文脈去推敲出「『神的』兒子」的答案。¹⁴⁹

至於對觀福音使用詩篇 110:1 的方式，Blomberg 認為是直接的預言，並且暗示已經應驗在耶穌自己身上；¹⁵⁰Bateman 則認為是先知性的預表。¹⁵¹不過筆者以為詩篇 110:1 在此處文脈當中並非「預表」，也非「預言應驗」，因為：(1) 歷史上沒有出現過符合詩篇 110 篇的人物、行為、事件、機制，「預表」(type) 既然不存在，那麼也就根本談不上「對範」(antitype)；(2) 詩篇 110:1 固然是預言，但在對觀福音此處，耶穌還沒上十字架，還沒復活、升天，更沒有坐在上帝右邊，所以不能算作「應驗」。

因此筆者認為，按照 Beale 所整理的類別來看，¹⁵²詩篇 110:1 的用法在此主要是「指出舊約預言雖然尚未應驗，但將來必定應驗」比較恰當。¹⁵³

2) 使徒行傳

詩篇 110:1 在使徒行傳的引句只有一處(徒 2:34-35)，文本形式沒有太大爭議。¹⁵⁴ 引句出現的位置則是坐落於彼得五旬節的講論當中。觀察該處文脈可以發現，彼得講論的起因是由於五旬節聖靈澆灌(徒 2:1-3)，門徒開始說方言(徒 2:4)，這樣的神蹟看在耶路撒冷眾人眼中，有的驚訝(徒 2:12)，有的不以為然(徒 2:13)。因此彼得才開始了新約時代耶穌復活升天之後的第一篇佈道性質的講章。

彼得的講章分成三個段落，分別引用三段舊約來說明：(1) 神蹟的意義，代表新紀元已經開始——彼得用約拿書 2:28-32 的引句來指出，聖靈澆灌的神蹟，代表「末後的日子」(徒 2:17) 已經來到，凡是「求告主名的，就必得救」(徒 2:21) 這對於當時的以色列人來說，自從被擄歸回之後，以色列人就再也沒有國家、沒有君王。對外，仰羅馬人鼻息；對內，政治經濟都沒有自主權。即便是聖殿崇拜，也是在兵丁環伺下進行；而祭司聖職，也早已淪為利益酬庸的工具。因此，彼得這番「新紀元已經到來」的宣告，對以色列人來說，正是求之不得。(2) 「神蹟」背後的原因，是因為耶穌已經復活高升——接著彼得用詩篇 16:8-11 上的引句、以及詩篇 132:11 的暗及來證明，大衛在詩篇上

¹⁴⁹ 從耶穌受洗(太 3:17; 可 1:11; 路 3:22)、登山變相(太 17:5; 可 9:7; 路 9:35)、彼得認信(太 16:13-16; 可 8:27-29; 路 9:18-20)，兇惡園戶的比喻(太 21:45; 可 12:12; 路 20:19)，以及耶穌受審時再次暗及詩篇 110:1 之明確宣告(太 26:63-64; 可 14:61-62; 路 22:66-70)，加上神性之「人子」的連結(參：上文 LXX 對但以理書 7:13-14 的理解，以及註腳 58 的說明)等處都可以看得出來。

¹⁵⁰ Blomberg, "Matthew," 84.

¹⁵¹ 因為 Bateman 認為詩篇 110:1 中的「我主」是指所羅門，參：Bateman, "Psalm 110," 453.

¹⁵² 參：上文說明及註腳 130。

¹⁵³ Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, 66-7. 而對觀福音中另外三處暗及(太 26:64; 可 14:62; 路 22:69) 的用法也相同，因為耶穌還沒上十字架。至於可 16:19 的暗及，因為落在馬可福音抄本證據薄弱的長結尾(可 16:9-20) 內，所以不予討論。

¹⁵⁴ 有爭議的只有一處——κύριος 前面究竟是否有冠詞，有冠詞的抄本有：ϕ⁷⁴ κ^c A B² Ψ C E Byz；沒冠詞的抄本有 κ* B* D——但不論有無，對意義都沒有影響。參：Darrell L. Bock, *Acts* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 139.

的預言，並不是指著自己說的，而是指著「拿撒勒人耶穌」（徒 2:22）說的。彼得要向耶路撒冷的以色列人證明，耶穌就是那位「大衛的子孫」，就是以色列人所期盼已久的「彌賽亞」。而耶穌的復活，不但是大衛所「預先看明」（徒 2:31）的，也是彼得和眾使徒所親眼見證的（徒 2:32）。而聖靈澆灌、使徒說方言的神蹟之所以會出現，正是因為拿撒勒人耶穌祂已經被神高舉，領受聖靈之後才澆灌下來的（徒 2:33）。（3）耶穌的身分是主，是基督——最後彼得用詩篇 110:1 的引句來證明，這位復活了耶穌，就是大衛口中的「我主」（徒 2:34），因為他已經高升、坐在上帝的右邊（徒 2:34），並且要降伏一切仇敵（徒 2:35）。換言之，耶穌現在的身分已經不單只是拿撒勒人，也不單只是大衛的子孫——祂已經被上帝立「為『主』（κύριος），為基督（彌賽亞）」（徒 2:36）了。因此彼得勸勉以色列人，面對這位「主」、這位「彌賽亞」所應當要有的回應是：悔改，奉耶穌基督的名受洗（徒 2:38），之後就必定能像眾門徒一樣領受聖靈（徒 2:38）。

針對使徒行傳 2:34-35 的信息，Barrett 整理出了四層涵義：（1）一方面把耶穌與大衛連結，但同時也區別出來，確立了耶穌是彌賽亞的身分；（2）證明耶穌從外表看起來的挫敗，其實是得到榮耀之前的階段；耶穌從地上消失，其實是被接到了天上；（3）展開了兩階段的終末論，基督徒活在耶穌升天、以及最後所有仇敵降服兩者之間；（4）證明高升的基督，他不但比以色列最偉大的君王大衛還大（連大衛都稱他為主），而且還坐在上帝的右邊。¹⁵⁵

而回顧彼得整篇講章的邏輯可以發現：彼得是用「神蹟」當引子，用「舊約引句」當佐證，進而帶出對於耶穌復活高升的「見證」；再用「舊約引句」與「見證」帶出耶穌現在真實的「身分」；最後則是用耶穌的「身分」，帶出人應該要有的「回應」。換言之，神蹟是為了要見證耶穌基督的身分，而認識耶穌基督的身分之後，自然就應該要有回應，而舊約引句在整個論證的過程中，扮演了支持論述的佐證。至於大衛在整個文脈中的角色則是：（1）作先知，針對基督發預言——「大衛指著他說」（徒 2:25），「大衛既是先知」（徒 2:30），「大衛……預先看明……說」（徒 2:30-31），「大衛……自己說」（徒 2:34）；（2）作對比，證明基督位份尊榮遠遠超越大衛——「祖先大衛……死了，葬了，直到今日他的墳墓還在」（徒 2:29）；但「神卻……使他復活了」（徒 2:24），「神已經使他復活了」（徒 2:32）。「大衛並沒有升到天上」（徒 2:34）；「這耶穌……被神的右手高舉」（徒 2:32-33），「主對我主說：你坐在我的右邊」（徒 2:34）。

所以從神學上來看，儘管彼得並沒有針對「等我使你仇敵作你的腳凳」（詩 110:1d；徒 2:35）多作說明，¹⁵⁶但很清楚彼得整個講論的主軸是「崇高的基督論」。只不過與對觀福音不同的是，使徒行傳這裡並沒有要著墨於基督的神人二性，而是要證明耶穌的地位已經與神同等，祂坐在上帝右邊，祂是主，祂是救主（徒 5:31）。其中詩篇 110:1 引

¹⁵⁵ C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles* (2 vols.; ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1994), 1:150-1.

¹⁵⁶ 就使徒行傳的文脈來看，「仇敵」可能是指：希律、本丟彼拉多等「攻打你所膏的聖僕耶穌」的人（徒 4:26-27），以及魔鬼的兒子、混亂主正道的人（徒 13:10）。另外，與詩 110:1d 平行的林前 15:25 則針對終末論第二階段（「等我使你仇敵作你的腳凳」）有所著墨。

句所出現的段落（徒 2:34-35）更是基督論的最高峰，這不但反映出上帝和耶穌之間親密的關係，也傳達出耶穌與上帝等同的概念。¹⁵⁷

此外，使徒行傳引用詩篇 110:1 的方式與對觀福音有很大不同：（1）耶穌在對觀福音是提問，沒給答案；但彼得在使徒行傳卻是明說。（2）對觀福音的焦點是「基督的身分」，暗示聽眾（讀者）把基督單單理解成大衛的子孫並不足夠；但使徒行傳的焦點則是「耶穌就是基督」，證明拿撒勒人耶穌已經復活高升，坐在上帝右邊，而且耶穌的身分「主」，因此聽眾（讀者）應該要有回應。（3）對觀福音引句出現的當下，耶穌是在耶路撒冷聖殿，還沒上十字架，當然也還沒復活高升；但使徒行傳引句出現的當下，卻是耶穌已經復活升天坐在上帝的右邊。換句話說，詩篇 110:1 在對觀福音還是尚未應驗的預言；但到了使徒行傳，卻是使徒親眼看見、真實發生過的歷史事件。因此，按照 Beale 所整理的類別來看，使徒行傳 2:34-35 引用詩篇 110:1 的方式主要是「指出舊約預言的直接應驗」，¹⁵⁸不過因為引句當中還有「等我使你仇敵作你的腳凳」（徒 2:35）屬於尚未完全應驗的成分，因此也有「指出舊約預言雖然尚未應驗，但將來必定應驗」的次要成分。¹⁵⁹

3) 希伯來書

希伯來書與詩篇 110 篇的關係非常特別，除了大量使用詩篇 110 篇之外，¹⁶⁰根據 Jordaan 和 Nel 的研究，希伯來書整卷書的結構也和詩篇 110 篇兩相呼應，形成了鑽石型（diamond structure）的結構：（1）受膏君王勝過仇敵（詩 110:1）——受膏君王耶穌高過天使（來 1）；（2）爭戰的日子（詩 110:2-3）——耶穌為信徒永遠安息爭戰（來 2-3）；（3）設立君王為永遠的祭司（詩 110:4）——設立耶穌為永遠的祭司兼君王（來 5-7）；（4）神震怒的日子（詩 110:5-6）——耶穌替信徒向神的震怒獻上贖罪祭（來 8-10）；（5）祭司要成為得勝的君王（詩 110:7）——耶穌是得勝的君王兼祭司（來 11-12）。¹⁶¹

¹⁵⁷ Bock, *Acts*, 134. 此外，從路加使用 κύριος 這個字的方式也可看出端倪。κύριος 在徒 2:1-39 中出現 7 次，其中 5 次是用來指上帝（徒 2:20, 21, 25, 34, 39），2 次是用來指耶穌基督（徒 2:34, 36），最特別的是前面說「求告『主名』（τὸ ὄνομα κυρίου）」（徒 2:21），後面接著說「奉『耶穌基督的名』（ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ)受洗」（徒 2:38），可見 κύριος 這個稱號既用於上帝也用來稱呼耶穌，參：I. Howard Marshall, “Acts,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (ed. G. K. Beale and D. A. Carson; Grand Rapids; Nottingham: Baker Academic; Apollos, 2007), 555.

¹⁵⁸ Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, 56-7.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 66-7.

¹⁶⁰ 單是詩 110:1 就有 2 處引句（來 1:13; 10:12-13），3 處暗及（來 1:3; 8:1; 12:2）。另外根據 Hay 的研究，詩 110:4 在希伯來書有 3 處引句（來 5:6; 7:15-17, 21），7 處暗及（來 5:10; 6:20; 7:3, 8, 11, 24-25, 28）。參：Hay, *Glory at the Right Hand*, 165-6. 而 Jordaan & Nel 更認為希伯來書中有 20 處經文與詩 110 有關，參：Gert J. C. Jordaan and Pieter Nel, “From Priest-King to King-Priest: Psalm 110 and the Basic Structure of Hebrews,” in *Psalms and Hebrews: Studies in Reception* (ed. Dirk J. Human and Gert J. Steyn; New York: T&T Clark, 2010), 229 n. 5.

¹⁶¹ Jordaan and Nel, “From Priest-King to King-Priest: Psalm 110 and the Basic Structure of Hebrews,” 239-40.

因此希伯來書可以稱得上是把詩篇 110 篇用講章形式所呈現的米大示 (a homiletical midrash)。¹⁶²

詩篇 110:1 在希伯來書出現的引句有兩處 (來 1:13; 10:12-13)，依次分析如下。

i. 希伯來書 1:13

希伯來書 1:13 引句的文本，和詩篇 110:1c-d (LXX 109:1c-d) 的文本一字不差，¹⁶³ 代表引文出自 LXX，不是從希伯來文翻譯而來，否則沒有可能兩者的字序和用字會完全吻合。¹⁶⁴

而引句出現的位置，剛好落在希伯來書 1:1-14，也就是整卷書的序言當中。希伯來書 1:1-14 主要在談子的位格、工作與身分。希伯來書 1:5-13 在短短 9 節的經文當中，就用了 7 次「神說」，引用了 7 處舊約，四度強化了「耶穌遠比天使尊貴」(來 1:4) 的命題，一層一層往上鋪陳，直到最後詩篇 110:1 引句出現的地方達到最高潮。前 6 次的「神說」可以分成三組：(1)「所有的天使，神從來對哪一個說……又指著哪一個說……」(來 1:5)，第一組經文分別引用詩篇 2:7 以及詩篇 89:26-27 以「耶穌與神之間乃是父子關係」來論證「耶穌遠比天使尊貴」；(2)「神使長子到世上來的時候，就說……又說……」(來 1:6-7)，第二組經文分別引用詩 97:7 以及詩篇 104:4 以「子與天使之間乃是主僕關係」來呼應「耶穌遠比天使尊貴」；(3)「論到子卻說……又說……」(來 1:8-12)，第三組經文分別引用詩 45:6-7 以及詩篇 102:25-27 以「子的先存與永恆」¹⁶⁵來鞏固「耶穌遠比天使尊貴」的論點。

而第 7 次 (來 1:13) 則是整個序言 (來 1:1-14) 的最高潮。就文學筆法來看，希伯來書的作者：(1) 以修辭性問句 (rhetorical question) 「所有的天使，神從來對哪一個說」(來 1:13) 引用詩篇 110:1，與上文的修辭性問句「神從來對哪一個說」(來 1:5) 形成首尾呼應 (inclusio)；(2) 引句公式中主要動詞「祂說」(εἶρηχέν, 來 1:13) 的主詞「祂」，往上銜接到了希伯來書一開始整個長句子的主詞「神」(ὁ θεός, 來 1:1)；(3) 引句當中動詞「坐」(κάθου) 的主詞「你」，往上銜接到上文的「藉著『子』」(ἐν υἱῷ, 來 1:2)，往下也銜接到下文所明示的「耶穌」(來 2:9; 3:1)、「神的兒子耶穌」(來 4:14)。綜合起來，希伯來書 1:13 一方面強調「耶穌乃是神子，祂的尊榮遠超過天使」之主題，二方面更是凸顯了「耶穌乃是神子，祂坐在寶座永遠掌權得勝」的神學思想，¹⁶⁶從而帶出希伯來書整段序言 (來 1:1-14) 的最高潮。這不但是最崇高的基督論，而且也把關於子的討論，從天上帶到地上 (來 1:6)，又從地上帶回到了天上 (來 1:13)。¹⁶⁷

¹⁶² Ibid., 240.

¹⁶³ 參：附錄的列表。

¹⁶⁴ Guthrie, "Hebrews," 943.

¹⁶⁵ 就「子的先存性」來說，子參與創造大工 (來 1:10)，可見天地受造之前子就已經存在；就「子的永恆性」來說，「你的寶座是永永遠遠的」(來 1:8)、「天地都要滅沒，你卻要長存」(來 1:11)、「惟有你永不改變；你的年數沒有窮盡」(來 1:12)。

¹⁶⁶ Peter T. O'Brien, *The Letter to the Hebrews* (PNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 77.

¹⁶⁷ Guthrie, "Hebrews," 942.

就使用舊約的方式來說，有以下兩點觀察：(1) 希伯來書 1:13 只引用詩篇 110:1c-d，但卻沒有引用「主對我主說」(詩 110:1b)，顯然希伯來書並沒有想要藉由詩篇 110:1 來論述「基督的身分」(像是對觀福音的引句)以及「耶穌就是基督」(像是使徒行傳的引句)的意思。(2) 這裡雖然對於「等我使你仇敵作你的腳凳」(來 1:13)並沒有著墨，但從下文「敗壞那掌死權的，就是魔鬼」(來 2:14)以及「得知真道以後，若故意犯罪……惟有戰懼等候審判和那燒滅眾敵人的烈火」(來 10:26-27)來看，希伯來書 1:13 所指的仇敵主要是在指魔鬼，以及刻意犯罪與神為敵的人。¹⁶⁸ (3) 用修辭性問句「所有的天使，神從來對哪一個說？」當引句公式，顯然作者期待的答案是「神從來沒有對哪一個天使說過！」。由此看來，希伯來書作者使用詩篇 110:1 的方式固然是以「指出舊約預言的直接應驗」¹⁶⁹ (基督已經坐在上帝右邊)、「指出舊約預言雖然尚未應驗，但將來必定應驗」¹⁷⁰ (等候仇敵降伏腳下)作為基礎，但同時也有「用舊約來強化論點的修辭與說服力」¹⁷¹ (引句屬於修辭性問句的段落)的意圖在內。

ii. 希伯來書 10:12-13

希伯來書 10:12-13 的引句，是詩篇 110:1 在新約引句當中文本形式最特別的一處，茲將兩者對照如下：¹⁷²

	來 10:12-13	詩 109:1 (LXX)	
12a	οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκές	τῷ Δαυιδ ψαλμός εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου	1a 1b
12b	<u>ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ</u>	κάθου ἐκ δεξιῶν μου	1c
13a	τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος		
13b	ἕως <u>τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ</u> <u>ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ.</u>	ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου	1d

首先要釐清希伯來書 10:12a 的介系詞片語「永遠」(εἰς τὸ διηνεκές)的歸屬。因為從句法上看，這個片語可以用來修飾前面的子句，翻譯成「耶穌一次獻祭永遠有效」，或者是修飾後面的子句，意思是「耶穌在神的右邊永遠坐下」。¹⁷³兩者各有千秋，不過從使徒行傳司提反殉道時的見證：「我看見天開了，人子站在神的右邊」(徒 7:56)來看，耶穌基督在天上似乎並不是「永遠坐著」——為了迎接忠心至死的殉道者，耶穌也有站起來的時候——當然，這絕不影響耶穌基督的地位，因為上帝右邊的寶座已經屬於基督，要站、要坐當然也由基督決定。因此筆者把這個片語跟接下來的引句分開。

¹⁶⁸ O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, 356.

¹⁶⁹ Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, 56-7.

¹⁷⁰ Ibid., 66-7.

¹⁷¹ Ibid., 78-9.

¹⁷² 各種字體(網底、雙底線、粗底線、點狀底線)的含意請參上文：新約使用舊約的方法的說明。

¹⁷³ O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, 355.

接著從引句的對比可以發現，希伯來書 10:12–13 把詩篇 110:1c–d 做了以下的更動：

(1) 把詩篇 110:1c 的動詞從 κάθηναι 改成了同義字 καθίζω¹⁷⁴，把第二人稱現在式命令語氣的「你坐」(κάθου) 改成第三人稱簡單過去式直述語氣的「他坐」(ἐκάθισεν)。從動詞的觀點來看，希伯來書這裡並沒有要凸顯「坐下」的過程，只是描寫基督「坐下」這個完整的動作，¹⁷⁵而引文的意思並沒有改變。(2) 把詩篇 110:1c 的「在右邊」這個介系詞片語，從新約引句中最常出現的 ἐκ δεξιῶν，¹⁷⁶換成了新約暗及與迴響中比較常見的 ἐν δεξιᾷ，對意義同樣沒有影響。¹⁷⁷ (3) 把詩篇 110:1c 中「我的」(μου) 換成「神的」(τοῦ θεοῦ)。(4) 插入了直接受格片語「從那之後、剩下的時間」(τὸ λοιπὸν) 當副詞使用，修飾現在式分詞「他等候」(ἐκδεχόμενος)，強調基督在天上持續等候的過程。(5) 把詩篇 110:1d 的「我使」(θῶ) 從第一人稱單數主動，改成第三人稱複數的「屬神的被動語態」(divine passive)，主動者沒變，依然是神；(6) 把詩篇 110:1d 的「仇敵」從受格改成主格；(7) 把詩篇 110:1d 的「你的」(σου) 改成「他的」(αὐτοῦ)。

在這 7 項更動當中，前 3 項和後 3 項都是為了配合文脈所作的調整，¹⁷⁸對於詩篇 110:1c–d 原本引句的意思沒有改變，對於舊約引句的辨識度也沒有影響。¹⁷⁹只有 (4) 凸顯出基督在復活升天之後、到最後審判仇敵之前的這段時間裡，基督所作的是持續地等候。這固然是原本詩篇 110:1d (LXX 109:1d) 中「直到」(ἕως ἄν) 的延伸，不過這裡的等候並非消極、靜態、無作為，¹⁸⁰反而從希伯來書的上下文來看，基督在等候的這段時間裡，是不斷地為信徒代求 (來 4:14–16; 7:25)，是在與神一起經營建造那座有根基的城 (來 11:10)，是在預備第二次顯現好拯救等候祂的人 (來 9:28)。

此外，從文脈來推敲，希伯來書 10:12–13 這裡並非如 Guthrie 所言「是在描寫上帝與大衛王朝之間的理想關係」，¹⁸¹而是在強調「麥基洗德」與「亞倫」的對比 (來 5–7)，是「新約」與「舊約」的對比 (來 8–9)，是「新約基督一次永遠的獻祭」(來 10:12) 與「舊約祭司的獻祭」(來 10:1–11) 的對比。換言之，正如 O'Brien 所言，希伯來書作者用利未祭司天天站著獻祭 (來 10:11) 的圖畫，來強烈襯托出耶穌獻祭完畢坐在上帝的右邊，等候上帝應許基督要全然掌權的應驗。¹⁸²至於引句中的「仇敵」指誰，這裡雖

¹⁷⁴ R. T. France, "Sit," *NIDNTT* 3:587-8.

¹⁷⁵ 對照接下來的現在式動詞「他等待」(ἐκδεχόμενος)，從動詞的觀點來看，很清楚作者是要強調：基督等待的過程。

¹⁷⁶ 用 ἐκ 來表示空間的用法不常見，不過 ἐκ δεξιῶν (連同：「在左邊」ἐξ εὐωνύμων ἀριστερῶν) 卻已經成為新約當中的習慣用語，參：Harris, *Prepositions and Theology in the Greek New Testament*, 107.

¹⁷⁷ ἐν δεξιᾷ 是保羅 (羅 8:34; 弗 1:20; 西 3:1)、彼得 (彼前 3:2)、希伯來書 (來 1:3; 8:1; 12:2) 暗及與迴響的慣用方式；來 10:12–13 的引句算是例外——或許這也是有人不把來 10:12–13 當引句的原因之一。

¹⁷⁸ 前三項是因為：來 10:12 的主詞是 οὗτος (直譯作：這人、他，指來 10:10 的「耶穌基督」) 與詩 110:1c (LXX 109:1c) 的主詞「神」不同；後三項是因為：來 10:13 的主詞是「他的仇敵」與詩 110:1d (LXX 109:1d) 的主詞「神」不同。

¹⁷⁹ 動詞、代名詞之人稱與時態的改變，並不妨礙聽眾 (讀者) 察覺作者是在引用舊約聖經。

¹⁸⁰ O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, 356.

¹⁸¹ Guthrie, "Hebrews," 978.

¹⁸² O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, 355.

然跟希伯來書 1:13 一樣沒有著墨，不過從上下文（來 2:14; 10:26–27）看來，還是在指魔鬼以及刻意與神為敵的人。¹⁸³

就神學上來說，希伯來書 10:12–13 固然也延續了希伯來書 1:13 引句的崇高基督論，但在這裡並非要強調「基督的位格」或「基督的身分」，而是要凸顯「基督的工作與事奉」。基督所一次獻上的贖罪祭（來 10:12），不但能使信徒成聖（來 10:10, 14），永遠有效（來 10:14），而且基督獻祭之後，坐在上帝的右邊繼續為信徒代求（來 4:14–16; 7:25），繼續建造有根基的城（來 11:10），也繼續預備第二次的顯現（來 9:28）。

最後就使用舊約的方式來看，希伯來書 10:12–13 也最特別。希伯來書作者刻意把上文的「祭司」（來 10:11）與「基督」（來 10:12–14）對比：（1）祭司站著——基督坐下；（2）祭司事奉神——基督與神一同掌權；（3）祭司天天獻卻不能除罪——基督一次獻祭永遠完全。換言之，這裡雖然跟希伯來書 1:13 一樣是以「指出舊約預言的直接應驗」¹⁸⁴（基督已經坐在上帝右邊）、「指出舊約預言雖然尚未應驗，但將來必定應驗」¹⁸⁵（等候仇敵降伏腳下）兩種用法作為基礎，但從 Beale 所定義的「預表」來看，希伯來書 10:12–13 的引句，是從基督的身上回顧（restrospection），發現歷史上真實的祭司體系（historicity），預告了基督的事奉（foreshadowing），因此把祭司類比於基督（analogical correspondence），並且對比出基督的事奉遠勝過舊約祭司（escalation）。因此筆者以為，希伯來書 10:12–13 這裡使用詩篇 110:1 還特別帶有「指出舊約預表性預言的直接應驗」¹⁸⁶（舊約的祭司是「預表」，而基督是「對範」）的用法。

4) 小結

根據以上對觀福音、使徒行傳、希伯來書引句的分析，大致可以發現這 6 處引句的主幹雖然相同，但卻隨著各自不同的文脈與作者意圖，因而呈現出不同的風貌：（1）就文本形式來說，4 處引句（太 22:44; 可 12:36; 路 20:42–43; 徒 2:34–35）完整引用詩篇 110:1b–d（LXX 109:1b–d），而且都跟隨 LXX 文本形式；希伯來書的 2 處引句就只有引用詩篇 110:1c–d（LXX 109:1c–d），其中雖然希伯來書 10:12–13 的文本變動較大，但基本上都是為了配合文脈所作的調整，對引句的涵義與辨識度完全沒有影響。

（2）就神學來說，6 處引句全都環繞在崇高的基督論，不過因著各別書卷的不同，也就出現以下的差異：（a）側重的焦點不同：對觀福音側重在詩篇 110:1b 的「主對我主說」，焦點是大衛為什麼為會用「我主」這個稱號；使徒行傳側重在詩篇 110:1c 的「坐在我的右邊」，焦點是耶穌已經高升到天上的事實；而希伯來書 1:13; 10:12–13 雖然也都側重詩篇 110:1c 的「坐在我的右邊」，但希伯來書 1:13 要強調「坐在我右邊」這麼大的尊榮，神只對耶穌說過；而希伯來書 10:12–13 則是強調基督已經「坐下」，不像舊約祭司還要站著事奉，基督的一次獻祭永遠有效，不像祭司天天獻祭卻不能除罪。（b）使用

¹⁸³ Ibid., 356.

¹⁸⁴ Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, 56–7.

¹⁸⁵ Ibid., 66–7.

¹⁸⁶ Ibid., 57.

的目的不同——對觀福音的目的，是要證明「基督的身分」不只是大衛肉身的子孫，要暗示基督的神人二性；使徒行傳的目的，是要證明「拿撒勒人耶穌是主，是基督」，所以要悔改受洗，要凸顯基督的崇高與上帝同等；希伯來書 1:13 的目的，是要證明「耶穌遠比天使尊貴」，把基督論從天上帶到地上，又從地上帶回到了天上；而希伯來書 10:12-13 的目的，則是要證明「基督的獻祭遠高過舊約祭司的獻祭」，說明崇高基督論當中基督的工作與事奉。

(3) 就使用方法來說，隨著救恩歷史的進展以及各自的文脈，6 處引句的用法都不完全相同。對觀福音的用法，是把詩篇 110:1 當作預言，因為當時耶穌還沒上十字架，因此只能是「指出舊約預言雖然尚未應驗，但將來必定應驗」；到了使徒行傳，耶穌已經復活高升，坐在上帝的右邊，因此使用的方式主要就變成了「指出舊約預言的直接應驗」，但因為仇敵還沒有完全降伏，所以也含有「指出舊約預言雖然尚未應驗，但將來必定應驗」的次要成分；到了希伯來書 1:13，則是除了上述兩者之外，因為作者用修辭性問句來帶出引句的手法，所以又有「用舊約來強化論點的修辭與說服力」的用法在內；至於希伯來書來 10:12-13 則是除了上述兩種用法的基礎外，還特別帶有「指出舊約預表性預言的直接應驗」（祭司是「預表」，基督是「對範」）的用法。

陸、結論

詩篇 110:1 是新約最常出現的舊約經文，也是新約作者在耶穌復活升天之後建構基督論神學的基礎，更是使徒信經、尼西亞信經、亞他那修信經等信仰告白的重要元素。而其中所蘊含「坐在上帝右邊」的獨特概念，與「君王」和「祭司」兩股線索，從創世記開枝散葉之後，除了藉由大衛先知性的預言在詩篇 110 篇匯集，讓人得以一窺彌賽亞的尊榮之外，接著這三股線索就隨著救恩歷史的進程而分頭開展。

儘管「君王」和「祭司」的體制，因著以色列的悖逆而每況愈下，但猶太人對於彌賽亞的期待，以及對於詩篇 110:1 的省思，卻百家爭鳴，莫衷一是，不斷地衝擊迴盪在間約時期以及之後的猶太文獻當中。猶太人期盼彌賽亞早日到來，以色列等待末後的日子臨到，可是大家都沒有答案。直到神的兒子耶穌道成肉身，完成地上事奉，復活升天之後，使徒才漸漸明白，上帝奇妙的作為與永恆的心意，竟在人的墮落當中彰顯了出來。

原來拿撒勒人耶穌，祂不只是大衛肉身的子孫，祂更是永生神的兒子。祂是神所立的基督，是主。祂如今就坐在永生上帝的右邊，祂的地位遠高過天使，祂與上帝一同施政審判。祂正在持續等候，不斷地為信徒代求，建造新天新地有根有基的產業，並且預備將來祂要駕著天上的雲降臨審判全宇宙，使天上、地下一切敵對的勢力連同魔鬼、死亡都要降伏在祂腳下。

這不但是詩篇 110:1 的預言，是眾使徒親眼見證、真實發生過的歷史，也是新約引句所建構的神學，更是永生上帝對歷史歷代信徒所發出的信息。耶穌基督已經坐在天父上帝的右邊，凡求告主名的，就必得救！

柒、附錄

詩篇 109:1 (LXX)

詩篇 110:1 (MT)

1a τῷ Δαυιδ ψαλμός

לְדָוִד מְזֻמָּוֹר

1b εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου

נָאִם יְהוָה לְאֲדָנָי

1c κάθου ἐκ δεξιῶν μου

שֵׁב לְיַמִּינִי

1d ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου

עַד-אַשִׁית אִיבֶיךָ הַדָּם לְרַגְלֶיךָ

出處	經文	分類	理由
太 22:44	εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου	公式 引句 1b-d	<ul style="list-style-type: none"> 有引句公式——「大衛被聖靈感動…說」（太 22:43）
太 26:64	... ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως ... …你們要看見人子坐在那權能者的右邊…	暗及 1c	<ul style="list-style-type: none"> 言者（耶穌）有心 有單一、可辨識經文 聽眾（公會）察覺：「這僭妄的話，現在你們都聽見了」（太 26:65） 3 個字相同，不算引句
可 12:36	εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου	公式 引句 1b-d	<ul style="list-style-type: none"> 有引句公式——「大衛被聖靈感動，說」（可 12:36）
可 14:62	... ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως ... …你們必看見人子坐在那權能者的右邊…	暗及 1c	<ul style="list-style-type: none"> 言者（耶穌）有心 有單一、可辨識經文 聽眾（公會）察覺：「你們已經聽見他這僭妄的話了」（可 14:64） 3 個字相同，不算引句
可 16:19	Ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς ... ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. 主耶穌…坐在神的右邊	迴響 1c	<ul style="list-style-type: none"> 馬可未必刻意 有單一、可辨識經文 描述事實，聽眾沒察覺也不妨礙理解
路 20:42-4 3	εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου	公式 引句 1b-d	<ul style="list-style-type: none"> 有引句公式——「詩篇上大衛自己說」（路 20:42）
路	ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ.	暗及	<ul style="list-style-type: none"> 言者（耶穌）有心說明

22:69	ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυναμείας τοῦ θεοῦ 人子要坐在神權能的右邊	1c	<ul style="list-style-type: none"> • 有單一、可辨識經文 • 聽眾（公會）察覺：「這樣，你是神的兒子麼？」（路 2:70）
徒 2:33 ¹⁸⁷	τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς ... 他既高舉在神的右邊…	概念 平行	<ul style="list-style-type: none"> • 言者（彼得）有心 • 但沒有單一、可辨識經文（詩 110:1 或 LXX 詩 117:16 都有可能） • 聽眾（以色列人，徒 2:22）察覺：「眾人……覺得扎心」（徒 2:37） • 下文引句，可見期待聽眾連結舊約
徒 2:34–35	εἶπεν [ὁ] κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου	公式 引句 1b–d	<ul style="list-style-type: none"> • 有引句公式——「大衛…自己說」（徒 2:34）
徒 5:31 ¹⁸⁸	τοῦτον ὁ θεὸς ... ὑψώσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ ... 神把他高舉在自己的右邊…	概念 平行	<ul style="list-style-type: none"> • 言者（使徒）有心 • 但沒有單一、可辨識經文（詩 110:1 或 LXX 詩 117:16 都有可能） • 聽眾（公會）察覺：「公會的人聽見就極其惱怒」（徒 5:33）
徒 7:55 ¹⁸⁹	... εἶδεν ... Ἰησοῦν ἑστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ 司提反…看見耶穌站在神的右邊	迴響 1c	<ul style="list-style-type: none"> • 敘事者（路加）陳述事實，沒有刻意引用、暗示的意思 • 有單一、可辨識經文 • 描述事實，聽眾沒察覺也不妨礙理解
徒 7:56 ¹⁹⁰	ἰδοὺ θεωρῶ ... τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ 看哪！我看見…人子站在神的右邊	暗及 1c	<ul style="list-style-type: none"> • 言者（司提反）有心 • 有單一、可辨識經文 • 聽眾（公會，徒 6:15）察覺：「眾人…

¹⁸⁷ 對於 τῇ δεξιᾷ 的解讀，Marshall 整理出兩種可能：(1) instrumental dative，被神的右手高舉；(2) locative dative，被高舉到神的右邊。參：Marshall, “Acts,” 540–1. Bock 認為是 (2)，參：Bock, *Acts*, 132–3. 但筆者認為應該是 (1)，因為：(a) 下文馬上引用詩篇 110:1，所以如果徒 2:33 也暗及同一處經文的話似乎顯得多餘；(b) 徒 2:33 的 ὑψωθείς 與詩 118:16 (LXX 117:16) 的 ὑψώσεν 直接連結；(c) τῇ δεξιᾷ 與詩篇 110:1 出現在新約其他地方的句法結構都不同，如果真是暗及，路加大可使用 ἐκ δεξιῶν (像是：路 20:42; 22:69; 徒 2:34)，不需改用 τῇ δεξιᾷ。由此看來，徒 2:33 與詩 118:16 的關聯可能還大過詩 110:1，同樣考量也適用於徒 5:31。因此筆者認為徒 2:33; 5:31 都不是暗及，而是概念平行。

¹⁸⁸ 參：註腳 187 說明。

¹⁸⁹ 關於徒 7:55, 56 的判定，筆者認為前者（徒 7:55）是路加客觀的敘事（記錄司提反的見證），沒有「刻意引用」的動機在內，因此算是迴響；但後者（徒 7:56）是司提反主觀的見證，所以是暗及（參：附錄列表）。兩處經文使用詩篇 110:1 的方式都是「指出舊約預言的直接應驗」。

¹⁹⁰ 參：註腳 189 說明。

			把他推到城外，用石頭打他」（徒 7:57-58）
羅 8:34	Χριστός [Ἰησοῦς] ... ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ... 基督耶穌…現今在神的右邊…	迴響 1c	<ul style="list-style-type: none"> 作者（保羅）陳述事實，沒有刻意引用、暗示的意思 有單一、可辨識經文 描述事實，聽眾沒察覺也不妨礙理解
林前 15:25	... ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ 基督…等神把一切仇敵都放在他的腳下	概念 平行	<ul style="list-style-type: none"> 雖然 6 個字相同，但沒有單一、可辨識經文，所以不算暗及，也不算迴響 合併「仇敵」（詩 110:1）和「放在腳下」（詩 8:7）或受王上 5:3「直等到耶和華使仇敵都服在他腳下」啟發
弗 1:20	... καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ... …叫他在天上坐在自己的右邊…	迴響 1c	<ul style="list-style-type: none"> 作者（保羅）未必刻意說明 有單一、可辨識經文 描述事實，聽眾沒察覺也不妨礙理解
弗 2:6	... συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 他又叫我們與基督耶穌…一同坐在天上	概念 平行	<ul style="list-style-type: none"> 沒有單一、可辨識經文 「與基督同坐在天上」也可能從其他經文（太 8:11; 19:28; 路 13:29; 14:15; 提後 2:12; 詩 2:4; 123:1）衍生而來
西 3:1	τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος 當求在上面的事…那裡有基督坐在神的右邊	迴響 1c	<ul style="list-style-type: none"> 作者（保羅）未必刻意說明 有單一、可辨識經文 單純描述事實，聽眾沒察覺也不妨礙理解
來 1:3	ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς 他…就坐在高天至大者的右邊	暗及 1c	<ul style="list-style-type: none"> 作者刻意說明 有單一、可辨識經文 聽眾（以色列人，來 1:1-2「列祖…我們」）可察覺 下文（來 1:4-14）期待聽眾連結舊約
來 1:13	κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου	公式 引句 1c-d	<ul style="list-style-type: none"> 有引句公式——「神…說」（來 1:13）
來 8:1	ὁς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς （大祭司）已經坐在天上至大者寶	暗及 1c	<ul style="list-style-type: none"> 作者刻意說明 有單一、可辨識經文 聽眾（以色列人，來 1:1-2「列祖……」）

	座的右邊		我們」)可察覺 • 呼應上文(來 1:3, 13)舊約連結
來 10:12-1 3	<u>ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ</u> τὸ λοιπὸν <u>ἐκδεχόμενος ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ</u> <u>αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ.</u> 基督…就在神的右邊坐下了…等候 他仇敵成了他的腳凳	普通 引句 1c-d	• 有 10 個字相同
來 12:2	<u>ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ</u> <u>κεκάθικεν</u> 耶穌…便坐在神寶座的右邊	暗及 1c	• 作者刻意說明 • 有單一、可辨識經文 • 聽眾(以色列人, 來 1:1-2「列祖… 我們」)可察覺 • 呼應上文(來 1:3, 13; 8:1; 10:12-13) 舊約連結
彼前 3:22	<u>ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ [τοῦ] θεοῦ</u> 耶穌…在神的右邊…	暗及 1c	• 作者刻意說明 • 有單一、可辨識經文 • 聽眾(以色列人, 彼前 1:1「那分散 在…寄居的」)可察覺 • 上文使用挪亞洪水預表(彼前 3:20-21), 期待讀者連結舊約
啟 3:21	... <u>ὡς καὶ γὰρ ... ἐκάθισα μετὰ τοῦ</u> <u>πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ</u> …就如我…在我父的寶座上與他同 坐	概念 平行	• 沒有單一、可辨識經文, 「與神同坐」 的概念也可能從其他經文(撒下 7:18; 代上 17:16; 賽 16:5 等)而來 • 人子(啟 1:12)的應許, 讀者沒察覺 舊約平行也不妨礙理解
啟 22:1	... <u>ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ</u> <u>ἀρνίου.</u> 從神和羔羊的寶座流出來	概念 平行	• 沒有單一、可辨識經文
啟 22:3	<u>καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν</u> <u>αὐτῇ ἔσται</u> 在城裡有神和羔羊的寶座	概念 平行	• 沒有單一、可辨識經文

捌、參考文獻

1) 字典辭典

Brown, Colin. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1975.

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.

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

2) 英文期刊書籍

Aland, Barbara, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger, eds. *Novum Testamentum Graece*. 27th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.

———, eds. *The Greek New Testament*. Fourth revised ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

Allen, Leslie C. *Psalms 101-150*. Vol. 21. WBC. Waco, Tex.: Word Books, 1983.

Aloisi, John. "Who's David's Lord? Another Look at Psalm 110." *Detroit Baptist Seminary Journal* 10 (2005): 103-23.

Anderson, David R. *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*. Vol. 21. Studies in Biblical Literature. New York: Peter Lang, 2001.

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

Barrett, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. 2 vols. ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Bateman, Herbert W, IV. "Psalm 110:1 and the New Testament." *Bibliotheca Sacra* 149, no. 596 (1992): 438-53.

Beale, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

Beetham, Christopher A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Edited by R. Alan Culpepper and Ellen van Wolde. Vol. 96. Biblical Interpretation Series. Leiden; Boston: Brill, 2008.

Blomberg, Craig L. "Matthew." Pages 1-109 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids; Nottingham: Baker Academic; Apollos, 2007.

Bock, Darrell L. *Acts*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

———. *Luke*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 1996.

Bruce, F. F. *The Epistle to the Hebrews: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

- Chilton, Bruce. *The Isaiah Targum: , Introduction, Translation, Apparatus and Notes*. Vol. 11. The Aramaic Bible. Edinburgh: T&T Clark, 1987.
- Dafni, Evangelia G. "Psalm 109(110):1-3 in the Septuagint: Its Translation-Critical, Tradition-Historical, and Theological Setting." Pages 241–59 in *Psalms and Hebrews: Studies in Reception*. Edited by Dirk J. Human and Gert J. Steyn. New York: T&T Clark, 2010.
- Davis, Barry C. "Is Psalm 110 a Messianic Psalm." *Bibliotheca Sacra* 157, no. 626 (2000): 160–73.
- Edwards, James R. *The Gospel according to Mark*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Evans, Craig A. "The Aramaic Psalter and the New Testament: Praising the Lord in History and Prophecy." Pages 44–91 in *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New*. Edited by Craig A. Evans. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2004.
- Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. 3rd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- France, R. T. *The Gospel of Mark :a Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Goppelt, Leonhard. *Typos, the Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982.
- Guthrie, George H. "Hebrews." Pages 919–95 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids; Nottingham: Baker Academic; Apollos, 2007.
- Ḥakham, Amos. *Psalms with the Jerusalem commentary*. 3 vols. Jerusalem: Mosad Harav Kook, 2003.
- Harris, Murray. *Prepositions and Theology in the Greek New Testament: An Essential Reference Resource for Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2012.
- Hay, David M. *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*. Vol. 18. SBLMS. Nashville: Abingdon, 1973.
- Hengel, Martin. *Studies in Early Christology*. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Institute for New Testament Textual Research, ed. *Novum Testamentum Graece*. 28th revised ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Instone-Brewer, David. "The Eighteen Benedictions and the Minim before 70 CE." *Journal of Theological Studies* 54, no. 1 (2003): 25–44.
- Janse, Sam. *"You Are My Son": The Reception History of Psalm 2 in Early Judaism and the Early Church*. Leuven: Peeters, 2009.
- Jordaan, Gert J. C., and Pieter Nel. "From Priest-King to King-Priest: Psalm 110 and the Basic Structure of Hebrews." Pages 229–40 in *Psalms and Hebrews: Studies in Reception*. Edited by Dirk J. Human and Gert J. Steyn. New York: T&T Clark, 2010.
- Ladd, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. Edited by Donald A. Hagner. Rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Marshall, I. Howard. "Acts." Pages 513–606 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids; Nottingham: Baker Academic; Apollos, 2007.

- McLay, R. Timothy. *The Use of the Septuagint in New Testament Research*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary On The Greek New Testament*. 2nd ed. Stuttgart: German Bible Society, 1994.
- Neusner, Jacob. *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*. 22 vols. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2005.
- O'Brien, Peter T. *The Letter to the Hebrews*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Origen. *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*. Edited by Frederick Field. 2 vols. Hildesheim: G. Olms, 1964.
- Pao, David W., and Eckehard J. Schnabel. "Luke." Pages 251–414 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids; Nottingham: Baker Academic; Apollos, 2007.
- Porter, Stanley E. "Allusions and Echoes." Pages 29–40 in *As It Is Written*. Edited by Stanley E. Porter and Christopher D. Stanley. Studying Paul's Use of Scripture 50. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
- Rahlfs, Alfred, ed. *Psalmi cum Odis*. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Roberts, Alexander, James Donaldson, Philip Schaff, and Henry Wace, eds. *The Ante-Nicene, Nicene, and Post-Nicene Fathers*. 38 vols. New York: Christian Literature, 1885.
- Silva, Moisés, and Karen H. Jobes. *Invitation to the Septuagint*. Baker Academic, 2000.
- Stec, David M. *The Targum of Psalms: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*. Vol. 16. The Aramaic Bible. Collegeville, Minn.: Liturgical, 2004.
- Steyn, Gert Jacobus. *A Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Quotations in Hebrews*. FRLANT 235. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Strack, Hermann Leberecht, and Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München: Beck, 1922.
- VanGemeren, Willem A. "Psalms." *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 5. 13 vols. Revised. EBC. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Waltke, Bruce K., J. M. Houston, and Erika Moore. *The Psalms as Christian Worship: A Historical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Washburn, David L. *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, 2003.
- Watts, Rikk E. "Mark." Pages 111–249 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Edited by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids; Nottingham: Baker Academic; Apollos, 2007.
- 黃根春編，《基督教典外文獻——舊約篇》（香港：基督教文藝，2002年初版）
- 陳錦友，《當以嘴親子：從詩篇結構看其信息》（香港：天道書樓，2009年）
- 趙中輝等譯，《歷代教會信條精選》（台北市：基督教改革宗，2002年修訂一版）
- 賴建國，《舊約中的彌賽亞預言》（香港：天道書樓，2013年初版）