

## 詩 110:1 在新約中的引用

### 壹、緒論

#### 本文的目的

馬丁路德在其主後 1538 年的講道中使用詩 110 篇說到<sup>1</sup>：

這是描寫我們親愛的主耶穌基督的一篇崇高且重要的詩篇，在其中祂的位格、祂的復活、祂的升天以及祂的整個國度，都如此清晰有力地敘述出來，以致舊約聖經其他一切著作中再也找不到類似的作品可與之媲美。

他的看法一點也不為過，因為詩 110 篇確實是新約各書卷中最常引用或暗及的詩篇，相當全面地被用來說明耶穌基督的位格、工作及國度。其中最常被引用或暗及的經節是第一、四節。

詩 110:1 在新約中被使用約 23 次(太 22:44;太 26:64;可 12:36;可 14:62;可 16:19;路 22:42~43;路 22:69;徒 2:33;2:34~35;5:31;7:55~56;羅 8:34;林前 15:25;弗 1:20;2:6;西 3:1;來 1:3;1:13;8:1;10:12~13;12:2;彼前 3:22;啟 3:21);另外，也被一些使徒後的教父著作使用，如<<革利免壹書>>36:5、<<巴拿巴書信>>12:10，還有波旅甲的<<致腓立比人書>>2:1<sup>2</sup>。詩 110:4 在新約中只被希伯來書使用，總共有 10 次(來 5:6,10;6:20;7:3,8,11,15~17,21,24~25,28)<sup>3</sup>。

由此可見，詩 110:1 對於新約作者建構基督論時有不可或缺的地位，不過他們引用詩 110:1 有其獨特性，必須按其文脈及功能發現意義<sup>4</sup>。因此，本文的目的在於透過探討新約作者對詩 110:1 的使用，說明新約作者如何以這節經來建構新約中的基督論。由於新約中使用這節經文之處實在太多，礙於篇幅本文只能從引用(Quotation)取材，暗及(Allusion)或迴響(Echo)則不在本文探討範圍內。

#### 術語的定義：引用與暗及

有關新約引用舊約這些術語的定義，本文所採用的劃分方法來自 Beetham。在他的界定中：「引用」是有目的性、明顯地、逐字地(或近乎逐字地)引用一段約六個字或以上長度的之前經文；正式的(Formal)引句有引句套語(Introductory Formulae)標記，而非正式的(Informal)則無此標記，但是若有引句套語者則少於五個字也算是引用，例：約 19:37<sup>5</sup>。

<sup>1</sup> 卜洛克(C. Hassell Bullock), <<詩篇概論>>(Encountering the Book of Psalms)(林秀娟譯, 美國:麥種, 2010), 303。

<sup>2</sup> David M. Hay, *Glory at the right hand: Psalm 110 in early Christianity*(Nashville :Abingdon Press, 1973), 163~5.

<sup>3</sup> Ibid, 165~6.

<sup>4</sup> Ibid, 154.

<sup>5</sup> Christopher A. Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*(Atlanta :Society of Biblical Literature, 2010), 17

至於「暗及」則是作者有意發展來對讀者指出一單一可辨明來源的文學手法，這來源的一個或幾個部分必須被記得並帶入新文脈中好讓這段暗及的經文可被充分認知；暗及比引用更不明顯，但比迴響更明確，少於五個字長的標記即可為暗及，但暗及並不限於直線詞組，可以是更為片段性或改寫過的詞叢<sup>6</sup>。「迴響」的指涉和可識別強度又比「暗及」來得弱，它僅僅是一種微妙的指涉文學模式，從特定的原物取材但並非有意被公然識別出來；作者的用詞可能有意識或無意識，按文脈或不按文脈迴響原物<sup>7</sup>。

按著以上術語的定義，我們再來定義新約中「引用」詩 110:1 的經文，基本上有五段經文：太 22:44//可 12:36//路 20:42~43、徒 2:34~35 及來 1:13。這幾段經文的文本理應來自 LXX-----不過其實 LXX 和 MT 的經文在詩 110:1(LXX109:1)基本上是直接地對譯，其用詞遣字與 LXX 有超過六個字的相同<sup>8</sup>，且也有特定的引介套語(大衛說或上帝說)，所以斷定為「正式的引用」。

至於其他的經文，有些雖然也與詩 110:1 有高度的用詞相近，如林前 15:25 及來 10:12~13，然而因為引文中並未有五、六個字以上長度的相同字詞，且也有些經過人稱代名詞改寫或中間插入作者自己的用詞，因此僅被視為「暗及」。

### 本文的分段

澄清完這些術語之後，接下來我們就要來探討詩 110:1 在新約中的引用。首先，本文會先探討詩 110:1 在舊約的文脈，這包含詩 110 篇整首詩的作者、時代背景、寫作對象等，然後我們會探討這首詩篇的本質-----它是預表彌賽亞的君王詩嗎？或是純粹的彌賽亞詩？再來我們會深入詩 110 篇的文脈逐節探索其原意。

其次，本文也會瀏覽詩 110:1 在猶太教中的解讀，其中包含早期猶太教(主後 70 年以前)和晚期猶太教(主後 70 年以後)當中的文獻對這首詩篇的看法。此外，也包括昆蘭社團及斐羅、約瑟夫等對這首詩篇的詮釋。透過這些比較讓我們可以發現新約作者引用舊約和猶太教之間的異同之處。

最後，本文將就詩 110:1 在上述五段經文中被引用的文脈、文本使用、釋經法及其神學應用一一探索，試圖發現這些新約作者引用詩 110:1 來建構其基督論的軌跡，並找出其中各具特色的神學關注。

## 貳、詩 110:1 的舊約文脈

詩 110 篇被視為君王詩(Royal Psalms)中的一首<sup>9</sup>。君王詩的主題是地上君王，他們蒙神揀選治理百姓，故當受尊敬與代禱；而君王詩有些也被稱為「彌賽亞詩」，因這些地上君王可預表以色列所盼望的彌賽亞，實現他們的盼望---故君王詩也可

<sup>6</sup> Ibid, 18~20.

<sup>7</sup> Ibid, 24.

<sup>8</sup> 實際上的文本差異請參看下文第四節「詩 110:1 在新約中的引用」部分。

<sup>9</sup> Leslie C. Allen, *Psalms 101-150* (Word biblical commentary ;v. 21;Waco, Tex. :Word Books,1983),83 ; 另參卜洛克，<<詩篇概論>>，292~3。

說是盼望的詩篇，包含盼望萬王之王的上帝及其選立的君王能確保地上平安<sup>10</sup>。有學者認為詩 110 篇是「專門的彌賽亞」(exclusively Messianic)詩篇，而非一篇君王詩<sup>11</sup>；這有關本詩本質的問題，將在下面進一步談論。

詩篇全集的編纂日期約在主前三世紀左右<sup>12</sup>，至於對詩 110 的寫作日期學界有許多爭議：有人認為是哈斯摩尼王朝時期，特別指西門馬加比這位大祭司與政治領袖；也有人認為是被擄後；有人認為是王國時期(約西亞或烏西亞時期)，甚至也有認為這首詩原本出於迦南的傳統；還有人認為是大衛或所羅門時期<sup>13</sup>。雖然這首詩的背景眾說紛紜，然而我們還是必須辨別並抉擇出最有可能的時間；因為這首詩的時空背景會影響我們對其作者及寫作對象的認識，進而也會影響我們對這首詩篇的解讀。因此以下我們會先探討詩 110 篇的背景，然後我們再來探討這首詩篇的本質和內容，包括詩 110:1 在全詩文脈中的意涵。

### 一、詩 110 篇的背景

首先，我們要探討的是這首詩篇的創作日期。根據 Bateman 的歸納，大致上有三種看法：(一)前以色列時期；(二)被擄後時期；(三)被擄前時期<sup>14</sup>。

第一種看法認為這首詩的措辭和儀式色彩與迦南的傳統非常近似，因此推斷這首詩或許是大衛攻佔耶路撒冷後，從耶布斯人那裏借取來的<sup>15</sup>。但 Bateman 指出這些所謂的迦南措辭其實在舊約聖經本身裡也曾使用，如：「腳凳」(דָּבַר)(代上 28:詩 99:5;132:7;賽 66:1)、「打傷」(רָצַח)(士 5:26;民 24:8,17;申 32:39;33:11;伯 5:18;26:2;詩 18:39;68:22,24;哈 3:13)<sup>16</sup>。因此，說以色列受迦南傳統影響的說法仍有待商榷。

第二種看法主要是指馬加比時期(主前 166~63 年)，尤其是集大祭司與政治首領(Ethnarch)於一身的西門馬加比(馬壹 15:1~2)。Kidner 指出甚至有些批判學者還以從詩 110 前四節離合詩的字首即可拼湊出西門名字為據支持這樣的看法<sup>17</sup>。不過 Bateman 對此列舉了一些頗具說服力的反對看法<sup>18</sup>：1. 所謂的離合詩字首非始於 1a 而是 1b，這十分不自然；2. 第 3、6、7 所說的情節較近似古代情境而非馬加比時代的環境；3. 神諭(110:1)在馬家比時期已停止(馬壹 4:46)；4. 王的稱謂與西門馬加比不符，他只是提督(Ethnarch)而並未稱王；5. 馬加比家族的祭司職分來自世襲並不像麥基洗德；6. 詩首註明是給大衛的而不符被擄後情況。因此這樣的看法也是很難成立的。

<sup>10</sup> 唐佑之，<<詩中之詩：盼望詩>>(香港：香港浸信會神學院，1999)，5。

<sup>11</sup> Barry C Davis, "Is Psalm 110 a Messianic Psalm." *Bibliotheca Sacra* 157, no. 626 (April 1, 2000): 160-173.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 111。

<sup>13</sup> Allen, *Psalms 101-150*, 84.

<sup>14</sup> Herbert W. Bateman IV, "Psalm 110:1 and the New Testament," *Bibliotheca Sacra* 149, no. 596(1992): 438-441.

<sup>15</sup> Helen G. Jefferson, "Is Psalm 110 Canaanite," *Journal of Biblical Literature* 73 no 3 S (1954): 152-156.

<sup>16</sup> Bateman, "Psalm 110:1", 439.

<sup>17</sup> 柯納德(Derek Kidner)著，<<詩篇>>(Psalms 73-150 :a commentary on Books III-V of the Psalms ) (劉良淑譯，台北：校園，1991)，500。

<sup>18</sup> Bateman, "Psalm 110:1", 440.

第三種看法則偏向大衛-所羅門時期，因為詩110的文本(尤其第三節)艱澀難明和古希伯來的作詩法顯示屬於早期王國；也因其動詞與概念近似詩2篇而被一些學者斷定約在主前10世紀<sup>19</sup>。本文也持這種立場，認定本詩的創作在大衛-所羅門的時期，這可在以下作者的討論中更為確定。

再來，我們要探討的是本詩的作者。這方面大致上也有三種看法<sup>20</sup>：(一)撒督與大衛；(二)某位宮廷詩人或先知；(三)大衛。

第一種看法來自H.H Rowley，他認為耶路撒冷被大衛攻陷之(撒下5:6~10;代下10:4~9)，撒督向大衛稱臣(110:1~3)；而大衛則確保其祭司職分(110:4)，最後撒督祝福大衛(110:5~7)<sup>21</sup>。但Bateman對此有幾點質疑<sup>22</sup>：1. 撒督與攻陷耶路撒冷並無關係，更是更後期才出現(撒下15:25)；2. 沒有證據顯示撒督是耶路撒冷祭司；3. 詩 110:4~5 的人稱轉換是古詩常見現象，未必要將之拆成兩人間的對話；4. 此說忽視了摩西祝聖的亞倫祭司體系存在。因此這樣的看法有趣但不夠實際。

第二種看法認為近東文化中常有秋季皇家儀式中對王說話之宮廷先知或詩人，當時可能正值登基大典、新年節慶、更約節慶或降雨儀式；但近來的研究發現近東有統一的神話與儀式的主張是不充分的，而這樣的看法也無經文證據顯示<sup>23</sup>。因此 Bullock 稱這種看法為「類似病態」(parallelomania)，就是試圖以鄰近文化的宗教形式來塑造以色列宗教的面貌<sup>24</sup>。此外也有人主張這是某位先知在大衛立國或得勝仇敵時為他寫下此詩，並繼續流通在所羅門時代，甚至有彌賽亞意味；雖聖經中也有先知對君王發出神諭之例(撒下 12:1~13)，但其實還有別的選項<sup>25</sup>。

第三種看法認為大衛就是本書作者。Anderson列舉了一些證據支持大衛為作者<sup>26</sup>：1. 詩首提到這是「大衛的詩」；2. 大衛確有非凡文學和音樂天份創作詩篇(撒上 16:15~23;撒下 1:17~27)(這也受到拉比文學、偽經。昆蘭社團的肯定，根據約瑟夫的記載，他也會製作樂器並教導利未人使用在重大節慶時讚美上帝<sup>27</sup>)；3. 猶太傳統上也認定這是大衛的詩(福音書中耶穌的對手)；4. 耶穌和使徒都是如此認定(太 22:43~5,可 12:36~7;路 20:42~4,徒 2:34)。Bullock 提醒我們，在探討詩篇作者身分時，我們不應該一開始就把自己逼到一個小角落中，以致必須捍衛每一篇「דָּוִד」的詩篇是出於大衛之手；因此他假定持否定態度的人應找出足以否定的證據，否則標題中提到「大衛的詩」都應視大衛的創作<sup>28</sup>。本文在此也是採用這樣的觀點。

最後，我們來看詩 110 篇的寫作對象。傳統上認定這是大衛寫給未來的彌賽亞的預言性詩篇，這得到上述新約經文的支持；但 Bateman 卻認為這位寫作對象也

<sup>19</sup>Ibid,441.

<sup>20</sup>Ibid,442~444.

<sup>21</sup>柯納德，<<詩篇>>，頁 500 引述提及 Rowley 的看法。

<sup>22</sup>Bateman, "Psalm 110:1", 442.

<sup>23</sup>Ibid.

<sup>24</sup>卜洛克，<<詩篇概論>>，297。

<sup>25</sup>Bateman, "Psalm 110:1", 443.

<sup>26</sup>David R. Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*(New York :P. Lang, 2001),38.

<sup>27</sup>Bateman, "Psalm 110:1", 444.

<sup>28</sup>卜洛克，<<詩篇概論>>，114。

包含當時的地上君王，其論點是<sup>29</sup>：1. 詩中既然有預言性的元素(含 2~3,5~7)，但新約只將 1、4 節用在耶穌身上，故我們不該只將本詩歸在他身上，而也應有地上君王的層面；2. 110:1 中的「對我主」(יְיָ אֱלֹהֵינוּ)這形式在舊約中並無神聖的指涉，而「我主」及相關字首的片語出現的 168 節經文中 94% 都是指地上的主人。故他推論這位人間的主極可能是所羅門王(代上 29:23; 王上 1:48)：所羅門王在主前 973 年(代上 23:1)登基時被大衛指令坐在上帝右邊(近東文化中的尊位)，作為上帝的代言人，與大衛共治天下；而主前 971 年他獨坐寶座再次加冕(代上 29:22~23; 王上 1:32~35,43~45)，這首詩應該是大衛作好後在所羅門二次加冕時使用的<sup>30</sup>。

這樣，大衛對所羅門為受膏者(彌賽亞)的看法首次應驗了撒下 7:14 章的應許，這應許也適用於歷代猶大王(王上 9:4~5; 代上 28:5~7; 代下 13:8)。不過，Bateman 也不否認這首詩篇的預表—預言性質：有關預表，耶穌自稱是比所羅門王更大的那位(太 12:42)，就是那位在大衛之後保持上帝對大衛應許之君的成就者；至於預言性，沒有人能像耶穌基督，他是以色列被擄歸回等候的大衛後裔彌賽亞<sup>31</sup>。Bateman 的討論促使我們必須更進一步來探討詩 110 篇的本質。

## 二、詩 110 篇的本質

Anderson 歸納學者們對詩 110 篇本質的三種看法：(一)非預言性；(二)預言性；(三)預表—預言性<sup>32</sup>。第一種看法把詩 110 篇看為一首純粹禮儀用途的皇家詩篇，完全忽視新約中耶穌和使徒對這首詩預言性的看法，在此我們不會討論這看法。

至於 Bateman 認為的預表—預言性觀點，從他所列舉支持所羅門王即是「我主」的證據看來，仍有可議之處。首先，他認為此詩只有 1 和 4 節用在耶穌身上，故不應將全詩歸在他身上，而應也有地上君王的層面(他認為是所羅門王)。但我們從新約中有關耶穌的說明可以看到他回應詩中的其他部分，如：太 28:18~20 提到耶穌得了天上地下的權柄，並命其跟隨者去使萬民做他的門徒，這就回應了詩 110:2~3 節所說的權杖要伸出錫安，林前 15:25~28；來 2:14~15；腓 2:10~11 則說明他在仇敵中掌權，並有多人追隨；還有，太 19:28；約 5:22；12:31；20:12 都提到耶穌有審判世界的權柄，而啟 19:11~15 也提到耶穌將擊殺列國，並用鐵杖管轄他們，這些也都回應了詩 110:5~7 的情形。

反過來說，在所羅門身上我們卻未能看見他如何回應與詩 110 篇的內容。因為大衛不能為上帝建殿的理由是他曾使多人流血(戰爭)，但到了所羅門時上帝說他必作太平的人，必安靜而不被四圍的仇敵擾亂，其在位期間以色列人必平安康泰(代上 22:8~9)。這樣，詩 110:2~3 和 5~7 節的戰爭用語似乎並不是用於太平盛世的所羅門時代，實際上當時所羅門與列國外交關係友好，根本不需用戰爭來維持國威(王上 4:24~34)；此外，所羅門其實並沒有審判或刑罰列國，這反而是屬天的彌賽亞才可能做到的事情<sup>33</sup>。再者，所羅門王似乎也不符合詩 110:1、7 的形容：

<sup>29</sup>Bateman, "Psalm 110:1", 447~8.

<sup>30</sup>Ibid, 451.

<sup>31</sup>Ibid, 453.

<sup>32</sup>Anderson, *King-Priest*, 43~47.

<sup>33</sup>Davis, "Messianic Psalm.", 170~1.

其一是以色列君王中從來沒有一位如此接近上帝，以致被形容是坐在上帝的右邊（即使是以隱喻的方式）<sup>34</sup>。其二，所羅門王並不是麥基洗得等次的祭司，雖然他像祭司那樣獻祭（王上 3:4;8:5;代下 1:6;5:6;7:5）、代求（代下 6:13~42）甚至祝福（代下:6:3），但那僅限於獻殿儀式的特殊場合中代表百姓而為，且還有祭司群協助；也有學者認為所羅門與祭司群的關係像是蘇美文化中的 *sangu*（大祭司）與 *kohen*（祭司）那樣，兩者的差異在於行政性與功能性的差別<sup>35</sup>，這也如大衛雖然排定了祭司的事奉，但他本身並未身列其中執行祭司的常態功能那樣（代上 15~16 章）。但是詩 110 中麥基洗得卻被稱為 *kohen* 而不是 *sangu*，故詩中之人必須以彌賽亞進路而非歷史性君王進路來看<sup>36</sup>。

其次，Bateman 的另一項證據是 110:1 中「對我主」（יְיָ אֱלֹהֵי）這形式在舊約中並無神聖的指涉，而「我主」及相關字首的片語出現的 168 個形式中 94% 都指地上的主人<sup>37</sup>。但「對我主」（יְיָ אֱלֹהֵי）這形式在舊約中出現的 32 節經文中有 12 節是有神聖指涉的，且詩篇和先知書（皆屬詩體）都是神聖指涉（詩 22:31;110:1;130:6;賽 22:5;28:2;46:10;50:25;但 9:9;瑪 1:14），只有兩處出現在敘事體（創 18:30,32）；反觀 Bateman 列舉的其他 20 節皆出現在敘事體，且也未必都指地上君王，如創 24:36、54 就是指亞伯拉罕作為丈夫和主人的角色。

此外，關於「我主」和相關字首的片語，Bateman 列舉的經文全都來自五經或歷史書裡的敘事體<sup>38</sup>，而他也承認這 275 節中有不少處經文的「我主」確實有指天使（書 5:14; 士 6:13;但 10:16, 17, 19; 12:8; 亞 1:9; 4:4-5,13; 6:4）這些超自然角色，其中有的甚至等於上帝，如書 5:14 那位甚至接受約書亞的敬拜；另外詩歌智慧書與先知書中的「我主」相關片語（約 441 節經文）則幾乎都是神聖指涉！Bateman 刻意忽略這些書卷，或許他知道這些書卷性質中「我主」勢必是神聖指涉，因為這些書卷中多是先知/詩人對上帝或代表上帝對人發聲的內容；但反過來說，在他所列舉的敘事體中的「我主」也多是對人（不一定是君王）的尊稱，因為這些書卷較多是人對人的對話，因此他單從敘事體去統計「我主」相關的片語本就有先入為主的問題，就是從人對人的尊稱建構出「主對我主說」中的「我主」得出這片語是指人類君王的預設立場。因此，他這方面的證據大有可議之處。

而最關鍵的在於最鄰近的文脈詩 110:5 也出現了一個「我主」（יְיָ אֱלֹהֵי），在那裏許多學者都認為那是一種神聖的指涉（指上帝）<sup>39</sup>。但詩 110:1、4 以 הַיְיָ 稱謂上帝，為什麼 110:5 又用 יְיָ אֱלֹהֵי 來指上帝呢？這豈不是會與 110:1 的 יְיָ אֱלֹהֵי 搞混嗎-----尤其若 110:1 的 יְיָ אֱלֹהֵי 又是非神聖指涉而指人間君王的話？所以有學者認為 110:5 和

<sup>34</sup>畢爾(G. K. Beale)、卡森(D. A. Carson)編著，<<新約引用舊約(上)>> (Commentary on the New Way, Testament Use of the Old Testament) (金繼宇、于卉譯，美國：麥種傳道會：2012 年)，128。

<sup>35</sup>Anderson, *King-Priest*, 24.

<sup>36</sup>Ibid, 25.

<sup>37</sup>Bateman, "Psalm 110:1", 448

<sup>38</sup>參 Bateman, "Psalm 110:1", 448 註腳 44~8.

<sup>39</sup>柯納德，<<詩篇>>，505；張國定著，<<詩篇(卷四)>> (香港:天道，2004)，54；Allen, *Psalms 101-150*,87；Willem A. VanGemeren, *Psalms*(The Expositor's Bible commentary (rev. ed.) 5; Grand Rapids, Mich. :Zondervan,2008),817.

110:1 的「我主」(יְהוָה)皆指彌賽亞，而 110:1 和 110:4 的上帝仍用יהוה來稱謂<sup>40</sup>，因此 110:5 可以與 110:1 的יְהוָה視為同一個在上帝右邊的彌賽亞：第一節時他被提升到上帝右邊，第五節在上帝右邊的他將對列國進行審判(啟 19:19)。

此外，從新約的角度來看，太 22:43 指出耶穌和其對手都同意大衛不僅是詩 110 篇的作者，而且他是在「聖靈感動下」為彌賽亞寫下這首詩篇的<sup>41</sup>。因此，大衛在本詩中是以先知的身份說話，向彌賽亞王以優美的詞藻講述其登基的神諭，就如其他君王在受膏或加冕時有神諭臨到一樣(撒下 10:1~2;王下 11:12)<sup>42</sup>。

不過，因著大衛之約的本質，大衛王本來應該期待看到他其中一位子嗣有潛能實現這首詩：他在異象中看見上帝對彌賽亞說話，但不確定身為他後裔的彌賽亞是誰；因此所羅門不單只被視為本詩的歷史指涉對象，也有潛能成為這終極指涉的彌賽亞<sup>43</sup>(但歷史上證明他並不是)。在這點上預言進路與 Bateman 的預表—預言進路分道揚鑣，因上帝實際上並未在王國時期指定大衛任何一個子嗣為彌賽亞，而是直接指向既是終極指涉的彌賽亞也是大衛後裔的耶穌。

根據以上種種的原因，本文認為詩 110 確實是一首純粹的彌賽亞詩篇。接下來我們就以彌賽亞進路來看詩 110 篇的內容。

### 三、詩 110 篇的內容

本詩總共有七節，第 1、4 節是兩則個別的神諭，一同論及這位「我主」君王和祭司的角色。第 2~3 節敘述這位「我主」的威權；第 5~7 則說明這位「我主」的勝利<sup>44</sup>。以下我們會集中討論第一節，其他六節因非本文探討的重點，故只會稍加解釋。

第一節有「大衛的詩」(לְדָוִד מְזִמֹּר)的標題。然後是耶和華神諭的宣告(נאם)，這是祂對「我主」的命令，就是要他坐在祂的右邊。雖然希伯來文中用不同的字稱呼「主」(יהוה)和「我主」(אֲדֹנָי)，但 LXX 將之一律翻為 κύριος，因為猶太人也用אֲדֹנָי作為יהוה這個四字神名(tetragrammaton)的發音。至於「我主」(אֲדֹנָי)這稱謂用在人身上時通常只是一種禮貌用語(創 31:35;24:27)，但這字與יהוה連用時則是強調其大能(出 34:23;申 10:17;書 3:13;賽 1:24;彌 4:13)<sup>45</sup>；從 2~7 節的文脈來看，這位「我主」雖與יהוה是兩個個體，但對其大能的描述表示大衛對這位「我主」不只是禮貌性的尊稱，而認為其也是一位大能者。

大衛稱此人為「我主」，這讓人想到書 5:14 中也曾被約書亞稱為「我主」，在那裏從三方面可看出這是上帝的顯現而不只是天使的到訪而已：1. 約書亞的敬拜被接受，但只有上帝才配得敬拜；2. 上帝的顯現被稱為聖(以致約書亞要脫去鞋子)；3. 下文中「耶和華的元帥」與上帝置為一談<sup>46</sup>。這位在耶和華右邊的

<sup>40</sup>Henry Ainsworth, *Annotations on the Pentateuch or the five books of Moses; the Psalms of David; and the Song of Solomon*(Ligonier, PA:Soli Deo Gloria Publications,1991), 632.

<sup>41</sup>Anderson, *King-Priest*, 44.

<sup>42</sup>柯納德，<<詩篇>>，501。

<sup>43</sup>Anderson, *King-Priest*, 48.

<sup>44</sup>張國定著，<<詩篇>>，46。

<sup>45</sup>Eissfeldt, “אֲדֹנָי”, *TDOT* 1:61~2.

<sup>46</sup>希斯(Richard Hess)著，<<約書亞記>> (Joshua :an introduction and commentary)(劉良淑譯，台北：

主似乎也有這種殊榮，因「在右邊」在猶太人觀念中有獨特的榮耀(王上 2:19;詩 45:9;拉上 4:29~30)之意。典外文獻中「在右邊」有天上敬虔者地位(便雅憫遺訓 10:6;馬加比肆書 17:5;以諾壹書 108:12)的意思<sup>47</sup>；而昆蘭社團更認為在上帝右邊是被祂所保守的，他們自己就是被保守在上帝右邊的人<sup>48</sup>。而「坐」(יָשַׁב)這個動詞用在人類或超自然對象時都有「坐在位置上、居住」(mansive)或「坐下」(sedative)的意思<sup>49</sup>，但 LXX 譯為 κάθημαι(命令語氣為 κάθου)取後者的意思，即「移動到可坐著的位置，坐下」<sup>50</sup>。這樣，這位「我主」似乎是從一個較低微的位置被命令移動到上帝右邊坐下，而且 LXX 使用的是現在式的命令語氣動詞(κάθου)，表達持續地坐在上帝右邊，這與耶穌在人間完成使命後被高舉到上帝右邊的情況吻合。

再來，這命令也提到彌賽亞君王要在這位置上直到上帝使他的仇敵做他的腳凳，這是絕對控制的類比，因為在近東文化中勝利的君王會將仇敵的頸項踩在腳下(書 10:24;王上 5:3;賽 51:23)，使其屈服<sup>51</sup>。「仇敵」(אֹיֵב)在非個人的詩篇中指那些不尋求或敬拜上帝的外邦人(詩 14:1,4;28:5;74:10.18;79:6,10,12)，他們驕傲自大，說狂妄嘲諷的話(詩 12:4;18:28;44:17;74:10.18;79:10,12)，神學上也指上帝的仇敵<sup>52</sup>。在舊約經文中第一次描述人類與仇敵的經文在創 3:15：「我要叫你與女人為仇(אִיבָה)……女人的後裔要傷你的頭，你要傷他的腳跟。」，有趣的是在這裡也使用了「仇敵」(אֹיֵב)的同根字作「使…作」/「擺放」(שִׁית)這動詞受詞。在這一開始人的後裔與蛇(仇敵)的後裔爭戰，但最後仇敵的頭卻要在上帝受膏者(彌賽亞)的腳下作腳凳，終結這場人類犯罪的悲劇。

「腳凳」(הֶדְמַי)也被用指上帝所屬之處(詩 99:5;賽 66:1;哀 2:1)，表示仇敵要歸屬在神聖的掌控之下。不過，這個過程還需要等待一段時間，LXX 中呈現 ἕως ἄν+假設語氣的句法，表示這是一段不確定的時間<sup>53</sup>，可能要等到下文 5~6 節所言的「主發怒的日子」之時，就在刑罰列王與審判列國之後。

第二節耶和華要從錫安伸出這王的權杖，顯示出兩者之間的協和性；而在仇敵中「掌權」則含有嚴厲的意味，意即強迫仇敵服從<sup>54</sup>。這似乎意味仇敵將會心有不甘地降伏在這位王的權下。

第三節的文本極有問題，因著語言省略與名詞結構使其有不一樣的詮釋和經文傳統。MT 和 LXX 之間有相當大的差異，尤其是對 בְּקִדְרֵי קֹדֶשׁ、לִפְנֵי מֶלֶךְ、וְיִלְדְתֶיךָ等字

校園，2001)，147。

<sup>47</sup> Hay, *Glory at the right hand*, 55.

<sup>48</sup> Soggin, Fabry, "יָשַׁב", *TDOT* 6:104.

<sup>49</sup> Görg, "יָשַׁב", *TDOT* 6:424~38.

<sup>50</sup> 鮑爾(Walter Bauer)，丹克(Frederick W. Danker)，阿恩特(William F. Arndt)，金格里奇(F. W. Gingrich)著，<<新約及早期基督教文獻希臘文大詞典>>(BDAG)(麥陳惠惠和麥啟新譯，香港:漢語，2009)，754。

<sup>51</sup> VanGemeren, *Psalms*, 814.

<sup>52</sup> Ringgren, "אֹיֵב", *TDOT* 1:216~7.

<sup>53</sup> Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. (Grand Rapid, MI: Zondervan, 1996), 479.

<sup>54</sup> 柯納德，<<詩篇>>，501。

的解讀不同，導致希臘文抄本傾向將此節經文與詩 2:7 連結<sup>55</sup>，論及這王與上帝的父子關係；然而照 MT 的文本，我們可從其軍事用語去理解這節經文，即百姓將自願參戰(如士 5:2,9)，他們自潔預備好為王服役，他們人數將多如晨間的朝露(撒下 17:12)，並且年輕又驍勇善戰<sup>56</sup>。無論如何，這段經文讓我們發現這位王的威權得到相當地支持與肯定-----雖然上一節談到的是那些不甘順從的仇敵。

第四節論及彌賽亞被賦予的祭司職分，這是照著耶和華決不後悔的起誓，正像祂對大衛王朝的應許(撒下 7:13;詩 89:3,28~29,34~35;132:11)<sup>57</sup>。這位大衛應許中的苗裔將與麥基洗德一樣是耶路撒冷的統治者與至高神的祭司(創 14:18)，這與先知撒加利亞對彌賽亞的觀點吻合(亞 6:12~15)，那是一位身兼君王與祭司職分的彌賽亞<sup>58</sup>。此外，在此提及祭司職分也許與 5~7 節論到王將仇敵擊殺來獻祭給上帝有關<sup>59</sup>。

第五~六節在談上帝憤怒之日(賽 13:9,13;番 2:3)的作為，有學者認為這次換成上帝在王的右邊隨他出征，擊打列王並審判列國(詩 2:9;7:8;啟 19:11~21)；屍體遍滿各國，頭也將被打破，這都象徵仇敵的落敗<sup>60</sup>。但照上述的討論，更有可能是指彌賽亞在上帝的右邊，在列國中施行審判，擊敗一切敵上帝的勢力。不過，如第一節所示，他的得勝也來自上帝的幫助。

第七節的「他」語意不詳，但從後半句「他必抬起頭來」來看，這應指彌賽亞，因為這通常是受上帝幫助的說法(詩 3:3;27:6)<sup>61</sup>。這是一種象徵法，形容彌賽亞的出征類似基甸三百勇士那樣(士 7:5~7)那樣必勝無疑，最後終於贏得勝利，得以昂首闊步，對比上一節敵人的頭破血流<sup>62</sup>。而且，若以這節指彌賽亞出征凱旋而歸的話，就更表示第五~六節的主詞是指彌賽亞，因為惟有出征者才須歸回。

因此，這首詩篇論及了上帝要與彌賽亞共享王權，並且要讓他制伏仇敵，好叫他能在仇敵中掌權。這需要經過一段時間，過程中這位彌賽亞君王也照麥基洗德的等次被立為永遠的祭司，並上帝要與他一同審判列國，最終贏得完全的勝利。詩 110:1 在整首詩中開宗明義地提到了彌賽亞的威權與得勝，但這樣理想的形象最終惟有在耶穌死而復活後才得以實現，因此成為許多新約作者使用來說明耶穌身分的重要舊約經文。

## 參、詩 110 篇在猶太文獻中的用法

### 一、早期猶太教的用法

<sup>55</sup><<思高譯本>>某種程度反映出這類翻譯:「神聖光輝的王位，在你生之日已偕同你，在曉明之前，好似甘露，我即已生了你。」

<sup>56</sup>VanGemeren, *Psalms*, 815。

<sup>57</sup>Ibid,816.

<sup>58</sup>Anderson, *King-Priest*, 44.

<sup>59</sup>Davis, "Messianic Psalm.",166.

<sup>60</sup>VanGemeren, *Psalms*, 817。

<sup>61</sup>Ibid.

<sup>62</sup>Amos Hakham, *Psalms with the Jerusalem commentary*(trans. and ed. in chief, Israel V. Berman Jerusalem :Mosad Harav Kook,2003),138.

詩 110 篇處在舊約詩篇中的第五卷(詩 107~150 篇)，這卷詩集強烈肯定上帝永不改變的慈愛；這樣的主題其實從詩篇第四卷(90~106 篇)就開始：詩篇第四卷把讀者的注意力從「大衛之約」的君王體制轉移到「摩西之約」和耶和華的王權，是故到第五卷時召喚以色列人和萬物一同來稱頌上帝的聖名<sup>63</sup>。由此可見，詩篇第五卷的宇宙性、末世性視域不容輕忽，這是編輯者刻意的安排，也是我們解讀詩 110 篇時要注意的重點。Davies 的研究顯示詩 110 是詩篇第五卷前七篇的樞紐：107~109 篇是對釋放的呼求，111~113 篇則是對釋放的讚美；而 110 顯示彌賽亞是那位釋放百姓的祭司和君王，這可以從 109、111 篇與 110 篇間的關聯性看得出來<sup>64</sup>。因此至少在詩篇全集編纂成套時(約主前三世紀左右)，詩 110 篇就隱含了彌賽亞的意涵。

此外，上面已提過 LXX 在詩 110:3 的文本與 MT 有極大差異，似乎是將 MT  $\text{בְּיָמָיו}$  這個名詞讀作動詞  $\text{בְּיָמָיו}$  而與詩 2:7 中的君王呼應，並沿伸到詩 89:28 中被上帝立為「長子」( $\kappa\alpha\gamma\omega\ \pi\rho\omega\tau\acute{o}\tau\omicron\kappa\omicron\nu\ \theta\eta\sigma\omicron\mu\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ) 的父子關係；由此，LXX 在解讀這段經文時已存有某程度的彌賽亞進路了<sup>65</sup>。

再晚一點的時期， $\langle\langle$ 約伯遺訓 $\rangle\rangle$ 33:3(約主前 1 世紀至主後 1 世紀的猶太米大示作品)提到約伯曾他看見自己在天上的寶座就在上帝的右邊，這暗及詩 110:1<sup>66</sup>。而約同時代的哈斯摩尼統治者的應用也曾利用這詩篇來捍衛自己的祭司—君王職權(參馬加比壹 14:41;禧年書 32:1;利未遺訓 8:3)<sup>67</sup>。

在以諾文學之中， $\langle\langle$ 以諾壹書 $\rangle\rangle$ 有對詩 110 的暗及之處：人子，神所揀選的那位被神按在寶座上審判列國與天使(諾壹 45:13,51:3,52:1~7;55:4;61:8;69:27,29)；而 $\langle\langle$ 以諾參書 $\rangle\rangle$ 則發展出人子高升的概念：天使之王(Metatron)被委任為上帝的代表； $\langle\langle$ 以諾貳書 $\rangle\rangle$ 提到：「以諾和加百列坐在我的左邊。」這樣類似的概念<sup>68</sup>。其中天使之王與後來的基督在角色有許多平行之處，他被理解為「較小的雅巍」(The lesser YHWH)對比於「較大的雅巍」(The greater YHWH)即上帝自己；同時他也被視為世界之主、天上法庭的主席、妥拉之主、屬天的文士和大祭司，也曾化身為先祖以諾，這種幾乎將他與上帝等同的教義曾被拉比們攻擊，指控其危及上帝的合一<sup>69</sup>。

在 $\langle\langle$ 所羅門詩篇 $\rangle\rangle$ 裡，彌賽亞被視為「大衛的子孫」(17:4, 21; 18:7)，他將會拯救從外邦人中拯救以色列人(17:22-25)，並將作以色列與列邦之公義統治者(17:30-32, 36, 40-43; 18:7-8)<sup>70</sup>。

<sup>63</sup> 卜洛克， $\langle\langle$ 詩篇概論 $\rangle\rangle$ ，109。

<sup>64</sup> Davis, "Messianic Psalm.", 168.

<sup>65</sup> 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), 246~7.

<sup>66</sup> Hay, *Glory at the right hand*, 23.

<sup>67</sup> Ibid, 24~25.

<sup>68</sup> Ibid, 26~27.

<sup>69</sup> Jacob Neusner, ed. in chief; William Scott Green, ed., *Dictionary of Judaism in the Biblical period: 450 B.C.E. to 600 C.E.* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1999), 427~8.

<sup>70</sup> Bateman, "Psalm 110:1", 449.

關於麥基洗德部分，昆蘭文獻中的<<十一號洞穴麥基洗德古卷>> (11QMelchizedek)提到他是一位審判聖徒、救贖上帝眾子與巴力爭戰的屬天人物<sup>71</sup>，但似乎與創 14:18~20 或詩 110:4 的形象有落差，不過也可能是昆蘭社團整合了詩 110:1、4 節後產生出了形象。而斐羅和約瑟夫對其身分的描述就較為符合創世記的記載：他是祭司也是君王，曾建立耶路撒冷並為至高神建殿；亞伯拉罕曾向其奉獻十分之一<sup>72</sup>。至於拉比們則認為他不是什麼屬天人物，但可能是挪亞的兒子閃，後來傳授妥拉及其祭司職分給亞伯拉罕；不過，也有些猶太人對他有負面評價，甚至認為他是妓女之子，所以沒有姓名<sup>73</sup>。

## 二、晚期猶太教的用法

拉比亞基巴(Rabbi Akiba, 主後 50?~132 年)認為但 7:9~14 的「人子」正是那位大衛式君王的彌賽亞，這背後應有詩 110 在腦海中<sup>74</sup>。

詩 110 篇他爾根(Targum)和五經的米大示(<<創世紀米大示>>85:9、<<民數記米大示>>18:23)發展出對詩 110:1~2 的明確彌賽亞式解釋<sup>75</sup>。雖然，另一個詩篇他爾根(Targum)將 MT 的「右邊」解釋成「便雅憫」而單單將詩 110 篇當作上帝給大衛個人的應許：「主說，祂要使我做全以色列的統治者。祂對我說：你要坐著，等到便雅憫支派的掃羅死後...我要使你的仇敵做你的腳凳。」<sup>76</sup>，但第 4 節卻說：「你被立為將來世界的王，這是由於你已作為仁義王的功德。」，可見這種解讀其詩中意境仍有彌賽亞未來國度觀點。

有學者認為主後 70 年後猶太人每三年的逾越節家宴上朗讀創 14:1~15:1，並與與賽 41:2~5,8~13 的預言並列；而因創 14 章 與詩 110 篇有提到麥基洗德，因此也會讀在一起，故在詩 110 篇的<<詩篇米大示>>也可發現創 14 章與賽 41 章的注釋<sup>77</sup>。或許因為這樣的連結，死於主後 135 年的拉比以實瑪利則教導：上帝原本用閃(即麥基洗德)為祭司脈絡的代表，但後來轉移到亞伯拉罕的身上，詩 110:1~4 即是對亞伯拉罕的宣告<sup>78</sup>。但是拉比以實瑪利是一位反對基督教的狂熱分子，他使用這種獨特的解經可能是要抗衡基督教對此經文的看法<sup>79</sup>。此外，即便這位「我主」是指亞伯拉罕，在拉比的詩篇米大示中仍認為亞伯拉罕恢復神人關係的任務由大衛承繼，而最後在彌賽亞的手中得完全<sup>80</sup>。

<sup>71</sup>Anderson, *King-Priest*, 209.

<sup>72</sup>Ibid,208~10

<sup>73</sup>Ibid,212.

<sup>74</sup>Hay, *Glory at the right hand*,26.

<sup>75</sup>畢爾、卡森編著，<<新約引用舊約(上)>>，129。

<sup>76</sup>David M. Stec, *The Targums of Psalms*(The Aramaic Bible :the Targums v.16; Wilmington, Del. :M. Glazier ;1987- .Edinburgh :T & T Clark,),202~3.

<sup>77</sup>Hay, *Glory at the right hand*,29.

<sup>78</sup>Ibid, 28.

<sup>79</sup>畢爾、卡森編著，<<新約引用舊約(上)>>，129。

<sup>80</sup>Avrohom Chaim Feuer comment., *Tehillim :Psalms : a new translation with a commentary anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic sources*(tran. Avrohom Chaim Feuer in collaboration with Nosson Scherman and Meir Zlotowitz(Brooklyn, N.Y. :Mesorah Publications,1985),1339.

此外，也有猶太人認為詩 110 所敘述的這位「我主」是指希西家王，但這看法受到殉道者游斯丁正確地質疑：「你們的教師認為大衛在詩 110:1 說的是希西家，而仇敵是指亞述王，因這先知曾被令坐在聖殿右邊，但其實詩 110:1~4 顯示是不對的；希西家不是祭司，也沒有將權杖深向仇敵。但雖耶穌仍未在榮耀中再來，但他已伸出權杖，就是呼召被邪靈曾挾制的列國悔改。」(*Dialogue with Trypho*)。<sup>81</sup>

最後，有學者認為彌賽亞詮釋是第一世紀拉比的準則。其依據取決於每位新約作者都認為這詩篇有彌賽亞的詮釋，這是因為其來自猶太的詮釋(可 12:35~37)；猶太人向來都將詩 110 中人解為將來的彌賽亞是無可避免的，並在耶穌時代流傳在猶太人的圈子裡<sup>82</sup>。

不過先不談這位人物的身分，拉比認為這詩篇對他有何敘述呢？「他」被立在上帝的右邊：若是大衛，則指其被動地等候掃羅駕崩；或是亞伯拉罕則指上帝為他爭戰，但拉比應無天上加冕概念<sup>83</sup>。

至於 110:4，拉比認為其人是指亞伯拉罕獻以撒時的祭司角色；他爾根則將此應用在大衛身上，顯然拉比並未確知這人是誰。簡言之，拉比常常將詩 110 解為彌賽亞詩篇，也可能流行於耶穌時代的猶太人；但拉比傾向以地上彌賽亞的工作與得勝發展這條解經路線：他坐在神的右邊常常暗示安息而少作天上加冕。至於第 4 節更少用在彌賽亞身上，因此不確定彌賽亞的祭司身分<sup>84</sup>。

較古老的彌賽亞式解經在主後 260 年後再次成為主導，不過從當時以廣為流行的基督教解經看來，這種解釋一定不會這麼晚才提出來<sup>85</sup>。簡言之，早期猶太教中多對詩 110:1 中的人物採取了某位身分未確定的屬天彌賽亞觀點(所羅門詩篇則顯示那是大衛的子孫)；但在基督教興起後為了對抗新約作者的彌賽亞解讀，猶太領袖嘗試將之解釋為某位舊約歷史人物(如：亞伯拉罕、大衛、希西家等)。一直到主後三世起，未來彌賽亞解釋進路又再次成為主流。

## 肆、詩 110:1 的新約引用

按照本文對「引用」(Quotation)的定義，詩 110:1 在新約聖經中總共有五次被引用，包括在福音書(太 22:44//可 12:36//路 20:42~43)、使徒行傳(徒 2:34~35)及希伯來書(來 1:13)。接下來我們來探討這些經文引用時的文脈、文本及釋經方法，還有它們的神學應用。另外，雖然有些引用來自新約作者對引用者的敘事，如：對觀福音中的引用者是耶穌而非福音書作者，使徒行傳的引用來自使徒彼得而非使徒行傳的作者；但在此我們的立場是認為新約作者的敘述是忠於引用者本身，而不是出於自己的杜撰的<sup>86</sup>。

<sup>81</sup>Quentin F. Wesselschmidt, ed., *Psalms 51-150* (Ancient Christian commentary on Scripture.Old Testament ;8; Downers Grove, Ill. :InterVarsity Press,2007),264.

<sup>82</sup>Hay, *Glory at the right hand*,29~30.

<sup>83</sup>Ibid,30

<sup>84</sup>Ibid,30.

<sup>85</sup>畢爾、卡森編著，<<新約引用舊約(上)>>，129。

<sup>86</sup>Richard N. Longenecker, *Biblical exegesis in the apostolic period*(2nd ed. Grand Rapids, Mich. :W.B.

## 一、太 22:44

### (一)經文的文脈

馬太福音的目的在於表明耶穌是期盼中的彌賽亞、大衛子孫、人子也是神子；他應驗舊約的應許帶來上帝的國度，並要在他再來時完全實現；但許多猶太領袖並不相信他，而相信他的則將構成真正的上帝子民<sup>87</sup>。

馬太福音的內容結構除了序言(1:1~2:23)與受難及復活事件(26:6~28:20)之外，可分成五大段的講論與敘事<sup>88</sup>。第一段落是有關耶穌早期在加利利事工的敘事與其登山寶訓(3:1~7:29)；第二段落是有關耶穌權柄的擴大與其使命及殉道的預告(8:1~11:1)；第三段落是有關對耶穌事工反對增大與其天國比喻的宣講(11:2~13:53)；第四段落是有關對耶穌反應的兩極現象與其天國生活的講解(13:54~19:2)；第五段落則是有關對耶穌的敵對與其末世講論(19:3~26:5)。

本節經文位於最後一大段落的敘事裡。這時耶穌已經榮耀地進入耶路撒冷(21:1~11)並在聖殿中引起爭議(21:12~22)。接下來耶穌就被各種團體的猶太領袖挑戰，有如諸葛亮在群英會舌戰群儒一樣，其中包含與祭司長及長老爭辯權柄的問題(21:23~27)-----耶穌還用三個比喻回敬這些領袖(22:28~22:14)；與希律黨人關於納稅的爭論(22:15~22)；與撒督該人討論死人復活的議題(22:23~33)；並在最後回答法利賽人有關最大誠命問題(22:34~40)。最後，耶穌反客為主地問法利賽人有關基督與大衛的關係(22:41~45)，結果是沒有人能回答他的質問，以致沒有人敢再問他甚麼(22:46)；之後就是耶穌責備文士與法利賽人的七禍(23:1~36)，及他為耶路撒冷的哀哭(23:37~29)。

此處記載耶穌的反問，用意並不是像之前連串挑戰的解答那樣，是為了要突顯耶穌的辯才，乃是要陳明耶穌的身分與呼召<sup>89</sup>。同時，耶穌要針對的也不是猶太領袖們有關權柄、納稅、死人復活、最大誠命這些零零碎碎的問題，而是他們的根本問題-----他們是否真正認識彌賽亞<sup>90</sup>？若猶太領袖們真的知道且接受耶穌就是基督，那他們就不會再有那麼多問題了；但他們並未察覺這點，以致他們無言以對耶穌的反問，最後甚至要置耶穌於死地。因此，這段對詩 110:1 的引文重點在 110:1a，就是針對彌賽亞身分的辯證----大衛的子孫或大衛的主？

猶太領袖正確認識到基督是大衛的子孫(22:42)，他們的認知基礎來自舊約經文(撒下 7:12~13;詩 89:4;耶 23:5;另參典外文獻<<所羅門詩篇>>17:21)，他們也同意耶穌說詩 110 篇出自大衛受聖靈感動(參撒下 23:2)所說的話(22:43)<sup>91</sup>。不過他們無法解釋耶穌的反問：大衛既稱基督為主，他又怎會是大衛的子孫呢？巴拿巴書 12:10~11 以及一些現代的批判學者在討論耶穌的這個反問時，認為耶穌(或馬太)

Eerdmans ;1999),39~40,64~67 有福音書耶穌語錄及使徒行傳的講辭真確性的討論，餘不贅述。

<sup>87</sup>卡森(D. A. Carson)、穆爾(Douglas J.Moo)著，<<21 世紀新約導論>> (An Introduction to the New Testament) (尹妙珍、紀榮神譯，香港：天道，2007 年)，136。

<sup>88</sup>卡森(D. A. Carson)著，<<馬太福音>>(Matthew)(周俞雲翔譯。美國：麥種傳道會，2013)，118~21。

<sup>89</sup>Donald A. Hagner, *Matthew 14-28*(Word biblical commentary ;v. 33B; Dallas, Tex. :Word Books,1995),649.

<sup>90</sup>卡森，<<馬太福音>>，887。

<sup>91</sup>Hagner, *Matthew*, 650.

的重點在否定基督是大衛子孫的身分<sup>92</sup>。這樣解釋實在有點過度解讀，因為馬太不斷將耶穌彌賽亞的身分與大衛子孫連結(1:1,20;9:27;12:23;15:22;20:30~31;21:9)，但又怎會在此企圖讓基督與大衛子孫的身分脫鉤呢？事實上耶穌的問題並不否認基督是大衛的子孫，而是要說明基督不僅是大衛的子孫，更是大衛的主<sup>93</sup>---上帝之子(4:3,6;8:29;14:33;16:16;26:63~64;27:54)，耶穌面對大祭司審判時也如此暗及詩 110:1 表明他這樣的身分(26:64)。馬太福音中也不乏稱耶穌為「主」的經文(參 20:30~33;8:2,6,8;9:28;14:28,30;15:22,25,27;17:4,15)；而保羅在羅 1:3~4 對耶穌雙重身分的說明也證實這樣的傳統。因此，耶穌的身分並不只是大衛的子孫，也是上帝之子，是應被人所跪拜的「主」(8:2;9:18;14:33;15:25;20:20;28:9,17)；耶穌復活後受十一個門徒的敬拜，並宣告他的絕對主權，使得這個主題達到高潮<sup>94</sup>。

## (二)文本背景

基本上三卷對觀福音引用詩 110:1 基本上都屬於 LXX<sup>95</sup>(LXX 是詩 109:1,下同)；LXX 則是 MT 的直譯<sup>96</sup>。馬可福音是馬太福音所依循的版本，兩者都省略了第一個「主」的定冠詞，並用 ὑποκάτω(...之下)取代了 LXX 的 ὑποπόδιον(腳凳)<sup>97</sup>。定冠詞的省略對經文的解讀並未產生太大疑難；至於兩個相似字 ὑποκάτω(...之下)和 ὑποπόδιον 的替用，在解讀上也沒有太大差異，不過有學者推論這種變化可能是因與詩 8:7 整合的結果，因為詩 8 篇在太 21:16 也曾被引用與大衛的子孫有關<sup>98</sup>。這樣的看法頗有說服力，因為在林前 15:25~28、弗 1:20~22 也是如此整合經文，另外來 1:13 及 2:6~10 鄰近的文脈也曾各別引用這兩篇詩篇。

此外，根據 UBS4 的經文鑑別欄，可 12:36 在引詩 110:1 的部分出現異文：B、D、W 等抄本為 ὑποκάτω，而 N、A、L 等抄本則為 ὑποπόδιον。由於兩方的外證旗鼓相當，其可信度被評為 {C}。但反觀太 22:44 則沒有這方面的異文問題，這可能是因為馬太福音之前的文脈就有引用詩 8 篇的伏筆，以致引用詩 110:1 產生這樣的轉變時，有合理理由支持 ὑποκάτω 更動的理解而並未導致傳抄失誤；反之，馬可福音由於沒有這樣的文脈可理解，就可能在傳抄過程中因受馬太、路加不同經文的影響產生異文了。

此外，對觀福音中 LXX 詩 109:1a「εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου」的雙關語作用，原來在 MT 中「נָאִם יְהוָה לְאֹדֹנָי」中是沒有的，但有的學者認為若以這段經文原來出自耶穌的母語亞蘭文的話，這種雙關語可能被保存，因這節經文在亞蘭文中也有雙關語作用「אָמַר מְרִיאָו לְמֶרְאִי」<sup>99</sup>。

<sup>92</sup> Ibid, 650~51.

<sup>93</sup> I. Howard Marshall, "Jesus as Messiah in Mark and Matthew", in *The Messiah in the Old and New Testament* (ed. Stanley E. Porter; Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2007), 136.

<sup>94</sup> 馬歇爾(I. Howard Marshall), <<馬歇爾新約神學>>(New Testament Theology: Many Witness, One Gospel)(潘秋松、林秀娟、蔡蓓譯;美國:麥種, 2006年), 103。

<sup>95</sup> 卡森, <<馬太福音>>, 888。

<sup>96</sup> 畢爾、卡森編著, <<新約引用舊約(上)>>, 129。

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> Ibid, 引用了 Davies and Allison 的看法。

<sup>99</sup> 畢爾、卡森編著, <<新約引用舊約(上)>>, 563 引述 Fitzmeyer 的研究。

### (三)所用的釋經法

馬太福音這裡使用的是一種預言應驗的釋經方法<sup>100</sup>，因此他的著重點在詩 110:1a(主對我主說)，但詩 110:1 的其他部分也在後面的文脈中得見(太 26:64)。

舊約經文中上帝對彌賽亞說話，要他坐在上帝右邊的尊位等候將來仇敵都降伏在他腳下；其他的文脈還提到彌賽亞要在仇敵中掌權，得到極大的支持在主發怒的日子審判、擊打列國，最後贏得終極的勝利。在新約的文脈中，耶穌入京後遭受猶太領袖的多方挑戰；雖然他都能對答如流，但最後他點出了這些領袖最大的問題：不相信他就是彌賽亞---既是大衛的子孫，也是大衛的主，正如大衛自己已被聖靈感動後所說的話那樣。太 26:64 暗及詩 110:1 更明確地提到聽眾們將看見耶穌坐在上帝的右邊，駕雲降臨，這樣的自白更證實了太 22:41~45 中彌賽亞的身分問題：這位彌賽亞不僅是大衛的子孫，也是屬天的人子(上帝之子)，跟上帝一樣有審判列國的權柄；駕雲降臨也顯示出其超自然永恆的一面，並且比天使有更榮耀，因為他是坐寶座的(25:31)，與上帝同等。耶穌第一次來到是以大衛子孫的後裔執行彌賽亞的任務，實現長久以來上帝的彌賽亞應許；但在耶穌第二次來時他要實現詩 110 的其他部分，就是審判列國，得到完全勝利。於是，彌賽亞的應許最終將在耶穌的身上完全應驗。

這樣的釋經方法統合了當時猶太人對彌賽亞的兩類看法：既是君王，也是一位屬天的人物，但這些特質都有形有體地實現在耶穌這位歷史性人物身上。

### (四)神學應用

在此馬太福音的神學目的是要證明耶穌彌賽亞身分的特別之處：他不僅是那位應許中大衛子孫的彌賽亞君王，也是與上帝極其親密的戰友(在上帝右邊)，甚至在末日之時上帝的仇敵將向他降伏。耶穌就如詩 110:1 所多的也被稱為「主」(參 20:30~33;8:2,6,8;9:28;14:28,30;15:22,25,27;17:4,15)，這位主是被人所跪拜的「主」(8:2;9:18;14:33;15:25;20:20;28:9,17)，這是上帝才配受待遇！此外，太 26:64 暗及詩 110:1 時耶穌也自稱為屬天的人子(上帝之子)，他跟上帝之間有極特殊的父子關係，這與猶太人被稱為「神的兒子」(詩 29:1;82:6)不同，耶穌作為上帝之子為邪靈所承認(4:3,6;8:29)，也受人敬拜與承認(14:33;16:16;27:54)，他也要在末世時駕雲降臨(26:63)並享有坐寶座眾天使同來的榮耀(25:31)。因此，耶穌不只是大衛肉身子孫的彌賽亞，也是配受敬拜的主；他是上帝之子，享有與上帝同等的地位。

此外，馬太也突顯了猶太領袖的不信與拒絕，但又對他束手無策，這似乎是詩 110:1 中那些敵對者的化身之一。這說明信徒對彌賽亞的堅信總是會遇到敵擋的，但至終基督必然得勝，作為信徒盼望的原由。

<sup>100</sup> Ibid.

## 二、可 12:36

### (一)經文的文脈

馬可福音的寫作目的是要說明耶穌是受苦的神子，並且鼓勵信徒與其同行，其全書高潮落在彼得認出耶穌是基督一事上(8:27~30)<sup>101</sup>。在這段經文以前是耶穌在加利利的事奉(1:1~8:26)，之後則是耶穌邁向耶路撒冷最後的事奉(8:31~13:37)及受難的敘述(14:1~16:8)。

本節經文處於對耶穌最後在耶路撒冷事奉的敘事中，其脈絡與馬太福音大致上相同：耶穌進入耶路撒冷後(11:1~11)，在聖殿活動(11:12~25)，並因此被質詢其權柄(11:27~33)；耶穌以葡萄園比喻回答祭司長老們後(12:1~12)，又遭到各黨派來質詢他有關納稅、死人復活、最大誡命等問題(12:13~34)。最後就是耶穌引用詩 110:1 來教導的本節篇幅(12:35~37)及對文士與窮寡婦的評論(12:38~44)。

不同於馬太的文脈，馬可的敘事並未針對法利賽人，也未提及對手的無言以對；而只是單單提到他在聖殿教訓眾人時這樣說話，並且說完後得眾人的喜歡。

馬可在這個段落的目的是要說明彌賽亞的本質<sup>102</sup>，因此其引用的重點與同馬太，也著重在詩 110:1a。雖然舊約聖經並無明確提到彌賽亞是「大衛子孫」這頭銜，但是透過先知的預言(賽 11:1;耶 23:5;33:15;亞 3:8;6:12)，文士們是可以自然得到「彌賽亞是大衛子孫」這樣的結論<sup>103</sup>。但是耶穌對「大衛子孫」這彌賽亞的頭銜是否隱含批判的味道，好像一些人所認為的(意即他反對文士對這頭銜的看法)呢？這不可能，倒不如說耶穌是提出一個有待解決的謎題：大衛怎會稱他的子孫為主呢<sup>104</sup>。馬可福音雖然標榜耶穌神兒子的身分(1:1,11;9:7;14)，但也沒有忽略他大衛子孫的身分(10:47~48;11:9~10)，這都是可以用在耶穌身上的彌賽亞特質(8:27~30)<sup>105</sup>。因此在這裡耶穌就引用詩 110:1 中大衛自己受靈感說的話來挑戰文士有關彌賽亞的教導：彌賽亞不僅是大衛的子孫，也是大衛稱為「主」的那位。這個謎題讓文士無法招架，但卻是其讀者所知道的國度/彌賽亞的奧秘<sup>106</sup>。

換句話說，彌賽亞既是大衛王的後代，更是一位屬天的神子；因此耶穌在前文向那位文士宣告上帝是獨一的主(12:29)之後，在此又親自吸引人注意大衛稱彌賽亞為主<sup>107</sup>，而耶穌就是彌賽亞，就是這位「主」。「主」這稱謂在馬可福音中並不如馬太福音那樣常被用在耶穌身上，然而在 1:3 明顯是有彌賽亞的指涉，且其稱謂與上帝是有重疊性的；2:24~28 中論及耶穌為「主」時揭示了耶穌比大衛更超越的身分(人子是安息日的主)。可 14:62 暗及詩 110:1 時有耶穌這位人子為像以諾壹書、但七章中屬天的概念，進一步揭露耶穌與主同等的彌賽亞身分。

<sup>101</sup>卡森、穆爾，<<21 世紀新約導論>>，148、162。

<sup>102</sup>Robert H. Stein, *Mark*(Baker exegetical commentary on the New Testament ;2; Grand Rapids, Mich. :Baker Academic,2008.),569.

<sup>103</sup>Craig A. Evans, *Mark 8:27~16:20*(Word biblical commentary ;v. 34B; Dallas, Tex. :Word Books,2001),272.

<sup>104</sup>馬歇爾，<<新約神學>>，75。

<sup>105</sup>Stein, *Mark*, 570.

<sup>106</sup>馬歇爾，<<新約神學>>，75。

<sup>107</sup>畢爾、卡森編著，<<新約引用舊約(上)>>，338。

## (二)文本背景

馬可福音這節引文也引用自 LXX，只是有兩點差異：一、在第一個「主」前面省略了冠詞；二、用 ὑποκάτω(...之下)取代了 LXX 的 ὑποπόδιον(腳凳)。但這兩點差異在抄本上都出現異文：B、D 等抄本呈現上述兩點差異，但 s、A、L 等抄本則與 LXX 完全一致<sup>108</sup>。不過，這樣的省略及更動，對原來的意思影響不大。

## (三)所使用的釋經法

這裡所使用的釋經法也是預言應驗的方法。有別於其他新約引用這段經文時的重點，對觀福音較著重詩 110:1a(主對我主說)，而非詩 110:1b-c(你坐在我的右邊，等我使你仇敵作你的腳凳)<sup>109</sup>。耶穌引用這段經文就是要證實彌賽亞也是大衛的「主」，這是大衛自己(αὐτὸς Δαυὶδ)受聖靈感動下說的話，後來應驗在新約時代。大衛受感說話不僅來自舊約聖經(撒下 23:2)，昆蘭社團也如此認為他是得到上帝預言而作詩的<sup>110</sup>。耶穌就是這樣理解詩 110 篇，但與昆蘭群體不同的是他把自己的個人及生活視為經文的應驗<sup>111</sup>，這種引用方式也被福音書作者們繼續沿用。

詩 110:1 在可 14:62 再次被暗及時，其 b-c 的部分就更明確。彌賽亞照大衛的預言啟示有超然的地位與本質，也要應驗大衛的預言在權能者右邊駕雲降臨，對仇敵施報，審判全地。

另外，由於馬可福音特別強調耶穌神子的身分，也有學者建議馬可在引用詩 110 篇時也有對詩 2 篇的提升解讀意味<sup>112</sup>。這位神的兒子被大衛高舉，行事說話有權柄，最後要對付那些敵對他的人-----兇惡園戶比喻的力道因這觀點更加強。

## (四)神學應用

此處的主要重點是基督論。馬可福音中曾用多種頭銜描述耶穌彌賽亞的身分：首先是基督(8:29)，就是大衛的子孫(可 12:35;另參 10:47)。但從本段經文中耶穌的反問看來，基督不僅是大衛的子孫，也是大衛的主。「主」這稱謂在馬可筆下並不如馬太福音那樣常被用在耶穌身上，但在 1:3 明顯是與上帝是有重疊性的(預備主的道就是為耶穌鋪路)；2:24~28 的「主」則顯示耶穌比大衛更超越(人子是安息日的主)。基本上，「人子」不僅是耶穌的自稱(可 8:31;9:12,31;10:33,45;14:21,41)，也有一種屬天身分的指涉(8:38;13:26;14:62)，論及耶穌在末世的降臨，坐在上帝的右邊施行審判(就如但七章所說的那樣)，甚至如上帝般有赦罪的權柄(2:10)。在耶穌受大祭司審判的篇幅中(14:61~62)，耶穌不僅自稱是這屬天的人子，更承認大祭司對他的質問：你是那受稱頌者的兒子(上帝之子)基督不是?這也就是承認他作為「上帝之子」與父有親密關係的身分，這也是受父所印證的(1:11;9:7)，甚至邪靈(3:11,5:7)和外邦人(15:39)也是這麼認為。

因此，耶穌這位彌賽亞既是大衛的子孫，但又超越大衛有「主」的身分。這主有一種屬天末世的指涉，顯示耶穌超自然的身分；同時，這主也就是上帝之子，

<sup>108</sup>Stein, *Mark*, 572.

<sup>109</sup>ibid, 570.

<sup>110</sup>Evans, *Mark*, 273.

<sup>111</sup>Marshall, "Jesus as Messiah", 131.

<sup>112</sup>畢爾、卡森編著，<<新約引用舊約(上)>>，339。

與上帝有親密的關係，也跟上帝共享審判世界的獨特權柄，這不是一般猶太人可與之比擬的。耶穌是大衛的子孫，也是上帝之子，有極為崇高的地位。與可 14:62 的暗及對照後，可發現這位受苦的彌賽亞要帶來國度的實現，就是藉著他的服事(可 10:45)救贖百姓，並使那些不順從者降伏於他。值得注意的是，與馬太福音相比這個段落中更強調耶穌的教導角色與受群眾喜悅的形象，表示這位「主」是十分可親的<sup>113</sup>。

### 三、路 20:42~43

#### (一)經文的文脈

路加福音的目的是要回應早期教會的一個重要問題：就是教會的身分是建基在耶穌基督的生平和事工上，而猶太人和外邦人同為上帝子民，是耶穌這位基督的救贖工作得以延續的明證<sup>114</sup>。

在引言之後，路加福音的前九章敘述了耶穌的出生及其在加利利的事奉(1:5~9:50)；然後是他前往耶路撒冷的長篇敘事(9:50~19:44)；再來是在耶路撒冷的活動(19:45~21:38)；最後則是受難與復活的敘述(22:1~24:53)<sup>115</sup>。

本段經文在談耶穌進入耶路撒冷後的活動，大致上與馬太、馬可的情節相同。首先是耶穌潔淨聖殿引起殺機(19:45~48)，然後引起猶太領袖接連的質問與試探(20:1~44)-----當中也包含質問權柄、納稅、死人復活等問題，還有耶穌兇惡園戶的比喻；不過馬太、馬可中有關「最大誡命」的平行經文卻被路加安排在 10:25~28，而原本在馬太福音文士和法利賽人面對大衛子孫的反問那種無言以對的窘境(他們就不敢再多問什麼了)，在路加福音則安排在耶穌回答死人復活的問題之後，也就是大衛子孫問題之前。在這一連串文問題之後，路加的文脈像馬可那樣談耶穌對文士和窮寡婦的評論，再來是論到聖殿的末日預言及教導(21:5~38)。

耶穌解答完死人復活的問題後，開始主動地與「他們」(αὐτούς)討論大衛子孫的問題。這些「他們」可能是文士(20:39、45)和撒督該人(20:27~38)，還有聖殿裡的群眾(20:45)<sup>116</sup>。在路加福音中，耶穌的提問是：人們(在馬可則是「文士」；在馬太為法利賽人)怎麼說彌賽亞是大衛的子孫？我們之前已經討論過，即當時「彌賽亞是大衛子孫」的觀念對猶太人而言是十分普遍的，路加福音從開始也有作了大衛與基督之間的連結(1:32;2:11)，尤其 2:11 更說明生在大衛城的這位就是「主基督」；至於耶穌在此質疑這個流行性的觀念，用意並非否認彌賽亞與大衛子孫之間的關係<sup>117</sup>，而是要顛覆人們理解彌賽亞的控制性影響<sup>118</sup>，即彌賽亞不僅只是大衛的子孫。順帶一提的是路加在記述耶穌的話時，省略了像大衛「受聖靈感動」(ἐν πνεύματι)這樣的套語，這是因為他較常用「在詩篇上」的片語表達(路

<sup>113</sup>Stein, *Mark*, 572.

<sup>114</sup>鮑維均，<<路加福音(卷上)>>(香港:天道，2008年)，30。

<sup>115</sup>卡森、穆爾，<<21世紀新約導論>>，175~8。

<sup>116</sup>畢爾、卡森編著，<<新約引用舊約(上)>>，561。

<sup>117</sup>John Nolland, *Luke 18:35~24:53*(Word biblical commentary ;v. 35C; Dallas, Tex. :Word Books, 1993),971 中列出了有關這段落探討及分析彌賽亞本質的八種進路。

<sup>118</sup>Ibid, 974.

20:42;24:44;徒 1:20;13:33)<sup>119</sup>。但這兩者間並無意義上的差別，因為聖經都是上帝所默示(θεόπνευστος)的(提後 3:16)，因此大衛在靈裡說或在詩篇上說都是受上帝的靈感而發預言，背後仍是同一位神聖作者的意思。

接下來耶穌引用詩 110:1 更深入地提問：大衛既然稱他為主，他又怎會是大衛的子孫呢？在此耶穌明顯是要聽眾進一步思考，他的答案是：彌賽亞是大衛子孫，但也是大衛的主<sup>120</sup>，其引用重點也在詩 110:1a。不過就像馬太、馬可那樣，這個問題的答案在路加福音一直懸掛到路 22:69 節耶穌受審時又再次顯明出來：在那耶穌說明自己就是那位在上帝右邊的彌賽亞<sup>121</sup>。

路加福音對「主」的使用也像馬太那樣頻繁，且從 7:13 起從敘事者的觀點，以此稱呼他的主角；路加似乎提前採用了這個後來教會對耶穌的用語，使得在路加—使徒行傳中對於「主」這詞用在上帝或耶穌身上並無清楚劃分(路 2:11「主基督」;路 2:26「主所立的基督」;徒 2:36「為主為基督」;徒 2:39「主我們的上帝」)<sup>122</sup>。因此，對路加福音而言，20:42~43 裡耶穌問題的答案呼之欲出：耶穌就是那位超越大衛的神聖救主-----雖然他是大衛的後裔。

## (二)文本背景

本節經文也是引自 LXX，除了在第一個「主」之前省略了定冠詞，但是引文的意思沒有受到這狀況的影響。而在馬太、馬可所改寫的 ὑποκάτω(...之下)並未為路加所用，後者反而忠於 LXX 作 ὑποπόδιον(腳凳)。

## (三)所使用的釋經方法

跟其他兩卷對觀福音一樣，這裡的釋經方法也是預言應驗的方法：即談及大衛在詩 110:1 的彌賽亞預言在耶穌這位大衛之子及大衛之主身上。雖然有學者認為耶穌的興趣只在大衛宣稱他是主的王權<sup>123</sup>，但是他引用時並不只有詩 110:1a，而也提及了上帝說「你坐在我的右邊，等我使你仇敵作你的腳凳。」，這也表示這大衛子孫的彌賽亞將帶來神聖的介入與國度的統治。這到了 22:69 及使徒行傳時就更明確了<sup>124</sup>，在這裡則留下了一絲伏筆。

## (四)神學應用

彌賽亞與大衛的關係在路加福音裡，從耶穌的出生敘事就不斷出現(1:27,32,69; 2:4,11)，到了鄰近的文脈也出自耶利哥瞎子的口中(18:38~39)。耶穌高調地進入耶路撒冷在聖殿接受詢問也提出教導時，主動開始了這個彌賽亞本質的討論。

在路加福音中，「主」這稱謂常常使用在耶穌的身上，甚至 7:13 起從敘事者的觀點，以此稱呼耶穌(7:13,19;10:1,39,41;11:39;12:42;17:5~6;18:6;19:8;22:61)；而在本段經文中彌賽亞是大衛之子是當時眾所週知的事，但路加福音更著重耶穌是大衛之主，耶穌超越大衛的故事也收錄在此書中：人子是安息日的主(6:5)。

<sup>119</sup>Nolland, *Luke*, 973.

<sup>120</sup>ibid, 973.

<sup>121</sup>Darren L. Bock, *Luke*(Baker exegetical commentary on the New Testament ;3; Grand Rapids, Mich. :Baker Academic,2008.),1640.

<sup>122</sup>馬歇爾，<<新約神學>>，136。

<sup>123</sup>Bock, *Luke*, 1638.

<sup>124</sup>Nolland, *Luke*, 974.

人子是耶穌的自稱(5:24;6:5;9:26)，但同時也說明他擁有的赦罪及審判的權柄，22:66~70 在公會受審時更可看到人子與基督、神的兒子同樣都是對耶穌的稱謂。耶穌是神的兒子，並被稱為「聖者」(1:35)，也就是神的愛子(3:22)；這愛子表示與上帝關係非凡，正如蒙愛的以撒那樣(創 22:2)，是應許的那位而非猶太人一般性神的百姓(眾子)。耶穌這位大衛子孫確實是主，有著上帝的權柄，且是蒙上帝所愛的聖子。路加福音引用詩 110:1 的目的在於提醒聽眾關注彌賽亞超然的位格，就是他本身的神聖根源：他是大衛的子孫，但也是大衛的主。這在他復活升天后更為明確。

## 小結

早期基督徒的教義與實作奠基在基督的權威之上，對耶穌的認信及其處理經文的見證成為了初代信徒認知及解釋舊約聖經的典範<sup>125</sup>。對觀福音的這三段經文都來自耶穌的解經傳統，就是將詩 110:1 的預言應用在其彌賽亞身分的說明之上。這是一種群眾一體(Corporate Solidarity)與歷史呼應(Correspondence in History)的預設立場：耶穌是大衛子孫中的代表，是上帝藉以延續救恩的彌賽亞。同時耶穌也是大衛的主：他是國度的君王，也是屬天的神子，幾乎是與上帝同等的。雖在當前的經文(太 22:44//可 12:36//路 20:42~43)主要焦點在於詩 110:1a，但耶穌受審的篇幅(太 26:64//可 14:62//路 22:69)對詩 110:1 的暗及看到了詩 110:1b-c 的強調。

不過，到目前為止福音書所說的仍有待成就，因此所引用的舊約經文只是指向未來即將實現的彌賽亞應許。此外，三者在 LXX 的引文上有些微的差異，但基本上對文意並無影響。

## 四、徒 2:34~35

### (一)經文的文脈

<<使徒行傳>>是路加所作的另一卷新約書卷，談論耶穌升天後基督教會的誕生與成長。它的內容大綱<sup>126</sup>從耶穌升天與託付開始(1:1~11)，然後論及早期的耶路撒冷教會(1:12~6:7)；再來是耶路撒冷向猶大地及撒瑪利亞的外展(6:8~9:31)，後開始傳到外邦人中(9:32~12:25)；接下來是從安提阿開始完全納入外邦人的宣教故事(13:1~15:35)，後達到希臘世界中(15:36~21:16)；最後則是保羅的被捕與到達羅馬的故事(21:17~28:31)。

本節經文來自耶路撒冷彼得五旬節的講道中(2:14~36)，這篇講道的目的是要向誤會信徒們醉酒的群眾解釋聖靈充滿的現象(2:1~13)。全篇內容都跟應許、應驗和復活升天有關，彼得引用珥 2:28~32、詩 16:8~11、詩 110:1 及詩 132:11 向那不信者證明耶穌被高舉表明他是基督及主的事實<sup>127</sup>(參可 14:62 及其平行經文)。

<sup>125</sup> Longenecker, *Biblical exegesis*, 36.

<sup>126</sup> Darren L. Bock, *Acts* (Baker exegetical commentary on the New Testament ;5; Grand Rapids, Mich. :Baker Academic, 2008.), 46~8.

<sup>127</sup> *Ibid*, 108~9.

彼得的講道可分為兩部分；其一是衛道(2:14~21)；其二是宣道(2:22~26)<sup>128</sup>。在衛道的部分，彼得說被聖靈充滿說列國方言的現象是珥 2:28~32 的應驗，正是聖靈澆灌凡有血氣的，這是一種典型的種別沙(pesher)解經<sup>129</sup>。這表示預言中的「那日」已臨到，但 2:19~20 的各種天象則較可能指終末審判之日的直接預兆更為合理<sup>130</sup>。是故，聖靈澆灌珥 2:28~32 所預言末世的開始，但預言的完全實現卻要等到終末審判之日才會真正來到<sup>131</sup>。

2:22 彼得話鋒一轉，把群眾的焦點轉移到耶穌的身上，向他們解釋聖靈澆灌與耶穌復活升天的關係。在敘述完耶穌的受難與復活後(2:22~24)，彼得引用了詩 16:8~11 與詩 110:1 來支持他這樣的說法；根據這兩段都提到「在我右邊」(ἐκ δεξιῶν μου)這片語的經文連接在一起支持復活論證是一種猶太拉比 *gezerah shawah*(類比)的米大示解經原則<sup>132</sup>。之前我們已見過耶穌在對觀福音對詩 110:1 的彌賽亞解讀，而這樣的進路成為了新約作者解釋其他難解經文(詩 16 篇在早期猶太釋經家中已是一篇難解的詩篇)的進路(參徒 13:35~37 保羅的講道)，因此詩 110:1 或許在「用字類比」(verbal analogy)的基礎上成為聯繫其他經文的樞紐<sup>133</sup>。

2:27 大衛的詩從前幾節的第一人稱單數轉變為「你的聖者」(τὸν ὁσίον σου)，很容易讓人把「你的聖者」理解為大衛本人。但彼得在 2:29 卻明言大衛已死了，故這用詞不是指著他說的，然後彼得在 2:30~31 又暗及詩 132:11 說明那是指大衛的後裔——就是那位坐寶座的耶穌，而使徒們就是這事的見證人(2:32)。

那耶穌的寶座在哪裡呢？2:33 暗及詩 110:1 說到就在上帝的右邊，並因著復活升天就把聖靈澆灌下來。說明完這些事情後，彼得在 2:34~35 引用詩 110:1 證明他所說的話正是舊約預言的應驗：耶穌不僅坐在上帝右邊了，且也確被大衛稱為「主」。因此，彼得聲明這位被以色列人釘在十字架的耶穌已經被上帝立為基督及主了。特別在希臘原文的字序上，「主」被列在前有強調的作用(κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός)，耶穌復活後表示他的權柄是受上帝證實而且與上帝自己同等的，這與救恩有其大的關係，因此 2:21 的「主」也可理解為耶穌基督<sup>134</sup>。

在此有些學者主張耶穌是藉由升天才第一次被提升至神兒子的地位，即所謂的嗣子論(adoptianism)或兩階段基督論，認為耶穌在復活前後在地位上有所不同；但這種見解是站不住腳的，因為在路加著作中耶穌自出生起就開始被稱為「神的兒子」(路 1:32)，且在整本書中也都是如此(4:3,9,41;8:28;22:70)，路加在福音書中講述故事時也稱耶穌為「主」(1:43,76;5:8,12;7:16;19:34)，因此路加似乎抱持的是典型的「降卑/高舉」(Humiliation/exaltation)的基督論<sup>135</sup>。

<sup>128</sup>Richard N. Longenecker, *Acts*(The Expositor's Bible commentary (rev. ed.) 10; Grand Rapids, Mich. :Zondervan,2007),739.

<sup>129</sup>Ibid,740.

<sup>130</sup>畢爾(G. K. Beale)、卡森(D. A. Carson)編著，<<新約引用舊約(下)>> (Commentary on the New Way, Testament Use of the Old Testament) (金繼宇、于卉譯，美國：麥種傳道會：2012 年)，808。

<sup>131</sup>Anderson, King-Priest, 95.

<sup>132</sup>Longenecker, *Biblical exegesis*, 81.

<sup>133</sup>Longenecker, *Acts*, 745~6.

<sup>134</sup>Bock, *Acts*, 136.

<sup>135</sup>馬歇爾，<<馬歇爾新約神學>>，160~1。

在彼得的講道中，他不僅解釋了聖靈澆灌應驗先知寓言中的末日臨到，這也是耶穌復活升天在主右邊作主作基督的明證。這篇講道強調了上帝在耶穌裡的行動：上帝澆灌聖靈、行神蹟都是藉著耶穌，並且使他復活並高升，而耶穌至今仍然在上帝右邊作王掌權<sup>136</sup>。

## (二)文本背景

本段引文跟路加福音一樣，基本上與 LXX 的文本一致。不過在 UBS4 的經文 (NA28 也是) 第一個「主」之前一個被放在括號內的定冠詞[ὁ]，其存在值得懷疑，因為在  $\aleph_2$ 、A、B 及拜占庭類的抄本中雖包含這定冠詞，但是在  $\aleph^*$ 、B\*、D 這些抄本中是被省略的。省略的部分並不與 LXX 一致，故是更為難懂的，因此可能較貼近原文，且也與路加福音的引文一致。不過，無論包含或省略這定冠詞，對經文意義並沒有影響。

## (三)所用的釋經法

如前所述，彼得在此使用了一種類似昆蘭社團的別沙解經，就是把之前約珥的預言和大衛的詩篇解釋為已應驗在目前的處境中，同時也把大衛視為先知的角色 (2:30~31,34)。此外，彼得也使用了一種猶太拉比 *gezerah shawah* (類比) 的米大示解經原則串連了詩 16:8~11 及 110:1，因為兩段經文都有提到「在我右邊」(ἐκ δεξιῶν μου) 的片語。

彼得這連串的引用舊約是要向群眾解釋五旬節聖靈降臨充滿信徒的現象，那是珥 2:28~32 在當時的開始應驗。而預言之所以能應驗的原因是耶穌受難、復活及升天所造成的。大衛在詩 16:8~11 曾預言上帝的聖者將不見朽壞，詩 132:11 提到的大衛後裔蒙上帝保證坐寶座，而詩 110:1 說他坐在上帝的右邊等仇敵降服於他；在耶穌復活後應驗了詩 16:8~11，而他的升天與上帝同坐寶座更應驗詩 132:11 以及詩 110:1 及的預言。此外，聖靈的降臨賦予門徒能力向世人作見證、引人歸主，則是國度實現的開始，這也源於他的升天事件。如此解經顯示出彼得末世應驗 (Eschatological Fulfillment) 及基督臨在 (Messianic Presence) 的解經預設立場。

## (四)神學應用

彼得的講道將聖靈澆灌的應驗與耶穌復活升天的事件連結在一起，目的是要向不信者證明耶穌就是那位應許中的大衛子孫彌賽亞。耶穌復活升天以致聖靈澆灌的這些事件不僅證實他是基督也是主的身分，這也是舊約彌賽亞應許的應驗。

詩 110:1 在福音書被引用時還是出自耶穌的一個反問：彌賽亞除了是大衛子孫，還有可能有其他的身分嗎？而在耶穌受審於大祭司的篇幅中稍見回應：他可能是從上帝右邊來的末世人子。這樣似乎詩 110:1a 較受到重視。

但在本段經文中，彼得確認復活的耶穌不僅是大衛應許中的子孫，更是大衛的主 (詩 110:1a)，而且他也升天高舉在上帝右邊 (詩 110:1b) 並賜下聖靈了 (2:33)，而聽道的人也感扎心而紛紛願意悔改 (2:38~42)，降伏於耶穌 (詩 110:1c)。就是這樣，詩 110:1 被彼得充分利用來表明耶穌復活升天的超凡身分與地位。福音書中引用詩 110:1 還只是促進讀者思考彌賽亞是大衛之主的問題，但此時耶穌已復活升天

<sup>136</sup> Ibid, 137.

，並且聖靈也已經降臨，應驗了先知約珥的預言。這正是末後日子的開始，是由耶穌升天聖靈降臨後的救恩新紀元，凡求告主名的就必得救，而耶穌就是這位主（2:36~38），在末後的日子他還要再次降臨(3:20)。在講道中交替使用「主」來稱謂上帝(2:20,21,25,34,39)和耶穌(2:34,36;另 2:21 的「求告主名」也可被理解為耶穌基督)，表示出彼得將耶穌與上帝同等的目的<sup>137</sup>。

此外，從使徒行傳的文脈看來，耶穌並非只是消極地坐在上帝右邊靜候末日，實際上他也參與在許多教會的工作。在司提反被公會審判時，他看見了耶穌站在上帝的右邊(7:55)，有學者認為這是在歡迎司提反殉道榮返天家，但是更可能是耶穌正在為司提反作見證<sup>138</sup>。因為當時司提反正在人前承認耶穌，所以耶穌也在上帝面前承認他的僕人，為司提反辯護(做他的保惠師)。此外，當掃羅到處逼迫教會時，耶穌在大馬色路上親自向他顯現(9:5)，最終領他歸信成為偉大的使徒；可見，耶穌在教會受難無力回天時仍挺身而出，使教會能勝過患難而繼續成長。在使徒保羅宣教的路上，聖靈被強調為「耶穌的靈」不許他們往底推尼去(16:7)，這似乎讓人感覺到在上帝右邊的耶穌仍在左右宣教的路線。而保羅在哥林多傳道時，主夜裡藉著異像對他說話，並應許與他同在(18:9~10)；這位主很可能就是指耶穌，因為路加筆下在敘事時常用「主」作耶穌的代稱(路 7:13;10:1;11:39;12:42;17:5~6;18:6;19:8;22:61;徒 1:21;4:33;5:14;9:1,11,17,27;10:36;11:16,20;15:11;16:31)，由此可見耶穌也向他的僕人顯現，激勵他們勇往直前傳揚主道。

詩 110:1 在這講道中的暗及(2:33)與引用(2:34~35)解釋了耶穌的復活與升天，以及聖靈澆灌的原因；同時也解答了對觀福音中耶穌自己的提問：彌賽亞是大衛的子孫，但也是大衛的主。耶穌的復活證實了他的預言是真實的，且必要成真；耶穌的升天坐在父上帝的右邊，是聖靈澆灌下來的關鍵(2:33)，而耶穌本身因此也被立為大衛口中的「主」和「基督」了。這位主雖坐在上帝的右邊，但仍時刻保守他的教會，在教會遇到困難時伸出援手；此外，也與他的僕人同在，在他們遇到控訴給予辯護，在他們傳道時給予指引，在他們遇到挫折時給予勉勵。因此，教會應當靠著主不畏艱難地將福音傳開，主既在初代教會帶領信徒得勝，也必在這終末的日子引領教會得勝，因他是在上帝右邊掌權的主。使徒行傳的教會正是在這位主的同在下茁壯成長至今。

另外，由於彼得將詩 110:1 用作耶穌為基督為主的依據(2:38)，故從游斯丁到尼西亞會議的基督徒依循此路一方面將整首詩應用在耶穌身上，另一方面也以第 1、3 節爭辯耶穌在三神中的神性<sup>139</sup>。

<sup>137</sup> Bock, *Acts*, 134~6.

<sup>138</sup> Lonenecker, *Acts*, 830.

<sup>139</sup> Hay, *Glory at the right hand*, 52.

## 五、來 1:13

### (一)經文的文脈

希伯來書的目的是要藉著挑戰信徒的委身，使他們更接近上帝，堅持委身基督，從而鼓勵這群受某種形式猶太教吸引而遠離基督信仰的失意信徒<sup>140</sup>。對於此書的結構學者沒有甚麼一致的看法，但 Guthrie 透過講論分析(Discourse Analysis)得出的大綱被認為是很重要的貢獻<sup>141</sup>。在他的分析中，本書在引言(1:1~4)後由解釋與勸勉兩種文體交織呈現<sup>142</sup>。解釋的部分有兩大段落：1. 聖子相對於天使的地位(1:5~2:18)；2. 聖子—我們的大祭司—相對於地上獻祭系統的地位(4:14~10:25)。至於勸勉的部分，就在 3:1~4:13 以及 10:26~13:21，作者透過警告、勉勵及正反例子來讓聽眾在相對的選擇中做出決擇：若他們能憑信心堅忍則能得到所應許的；但若拒絕神道跌倒退後則將墜入嚴厲的審判裡。

此外，由於希伯來書中高度引用與暗及詩 110 篇(約 20 次)<sup>143</sup>，因此被部分學者認為是一種早期基督徒對詩 110 篇的教誨式米大示(Homiletical Midrash)<sup>144</sup>。由此可見，希伯來書與詩 110 篇的關係匪淺。作者也展現高超的猶太解經技巧向他的讀者證明耶穌基督的偉大，以此開闊他們的信心視野，重新委身基督。

本節經文在來一章討論耶穌地位超越天使的脈絡之內。來一章是整本書的基石，許多後來的論述都從此而出。這章分成兩部分：1. 來 1:1~4 的引言(Exordium)：一連串基督論的概念；2. 來 1:5~13 的串連(Catena)：引用一系列舊約經文來支持耶穌比天使更偉大<sup>145</sup>。

在引言部分，作者以交差平行結構交代耶穌超越的地位<sup>146</sup>：

A 上帝委派基督作後嗣(1:1~2b)	登上王位
B 藉著祂創造世界(2c)	廣大而有秩序的行動
C 祂是上帝榮耀的光輝(1:3a)	與神的關係
C' 祂有神的印記(1:3b)	與神的關係
B' 祂管治世界(1:3c)	廣大而有秩序的行動
(洗淨人的罪)	(道成肉身)
A' 祂坐在上帝的右邊(1:3d)	登上王位

<sup>140</sup>喬治·格思里(George H. Guthrie), <<希伯來書>>(The NIV Application Commentary: Hebrews)

(陳永財譯, 香港:漢語聖經, 2006 年), 20。

<sup>141</sup>歐白恩(Peter T. O'Brien), <<希伯來書>>(The Letter to the Hebrews)(陳志文譯, 美國:麥種, 2013 年), 91。

<sup>142</sup>格思里, <<希伯來書>>, 25~28。

<sup>143</sup>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. 詩 110:1 七次:1:3,13;2:9(原書有誤, 此節引自詩 8 篇);8:1;10:12~13; 12:2,22(此節至多只有迴響詩 110:1 而沒有引用或暗及的意味)及詩 110:4 的十三次 2:17;3:1;5:6,10;6:20;7:3,11,17,21,24,25,28;10:21(2:17;3:1 和 10:21 至多也是迴響而已)。

<sup>144</sup>ibid, 238~40.

<sup>145</sup>David Wallace, "The use of psalms in the shaping of a text: Psalm 2:7 and Psalm 110:1 in Hebrews 1." *Restoration Quarterly* 45, no. 1-2 (January 1, 2003): 43.

<sup>146</sup>格思里, <<希伯來書>>, 53。

第四節則是介紹這兒子超越天使的過渡性斷言<sup>147</sup>。1:3d 對詩 110:1 暗及與 1:13 對詩 110:1 引用形成了一個首尾呼應(Inclusio)的結構<sup>148</sup>，中間則包夾了三對舊約引文的經文(1:5~12)來詳述聖子的超越性，最終以 1:13 為這段經文的高潮，而 1:14 則是過渡到 2:1~4 之警告段落的轉折語<sup>149</sup>。

在這段引言中，聖子不僅是上帝末世的代言人，更是上帝創造的仲介，並還被立為承受萬有的後嗣(1:1~2)，這就比之前任何上帝的僕人更優越。再來，經文更提到他是上帝榮耀的光輝，是上帝本體的真像，用權能托住萬有(1:3a~c)，這樣敘述是與上帝同等的極高超基督論(參西 1:15~18;腓 2:9~11)。如今他洗淨了人的罪後就坐在上帝的右邊了(1:3d)，這為下文耶穌大祭司的論述留下了伏筆。

接下來作者就用一連串的舊約經文來論證聖子比天使更超越(1:4)。1:5~12 這種藉著串連不同舊約經文來支持一個神學立場之「串連的引述」，是當時的聖經教師(例如拉比、昆蘭教師和一些新約作者)的作法，像是保羅在羅 9:25~29、10:18~21、11:8~10 所做的那樣，這是要透過多重證據使聽眾聽完後不得不折服其論點<sup>150</sup>。不過，作者在引用舊約經文時卻是使用「上帝說...」這特別的引句套語。

第一對舊約引文(詩 2:7、撒下 7:14)是要藉聖子與天父的關係宣告他的優越性(1:5)，其共同字詞為「兒子」、「我」和「我的/給我」。雖然舊約聖經曾也稱天使為「上帝的眾子」(創 6:2,4;伯 1:6;2:1;38:7)，但卻沒有個別天使被單單地挑出來接受「上帝之子」這種特殊地位<sup>151</sup>；反之，惟有大衛後裔的一位理想君王得到這樣的應許(撒下 7:14)，而耶穌就是這位應許中的彌賽亞，他享有與上帝間獨一無二的關係，不是天使可以比擬的<sup>152</sup>。

第二對經文(詩 97:7、114:4)是集中討論天使的地位與事奉(1:6~7)，共同字詞為「天使」。「長子」(τὸν πρωτότοκον)這字在 LXX 出現過 130 次，大部分是在家譜和歷史性敘述中，指時間的先後和位份的；經常被用來指一個特別受父親寵愛的人(出 4:22)，但在希伯來書中以單數出現時總是指耶穌基督<sup>153</sup>。他是天使敬拜的對象，而天使雖然為崇高的靈體卻也只不過是上帝所造的僕役，也服事聖子<sup>154</sup>。這樣相比之下，聖子承受萬有，並曾被藉創造世界的崇高身分就更凸顯了，尤其是他也配受天使敬拜，更說明他與上帝同等的地位。

第三對經文(詩 45:6~7、102:25~27)論聖子之永恆性的主題(1:8~12)，共同字詞為「你」這代名詞的不同形式。這時用「上帝啊」論及聖子(1:8~9)，再次凸顯其與上帝同等的地位，並且他的國度是永恆且正直的，這就是先知預言中的彌賽亞

<sup>147</sup>Wallace, "The use of psalms", 44

<sup>148</sup>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), 234.

<sup>149</sup>格思里，<<希伯來書>>，66。

<sup>150</sup>Ibid.

<sup>151</sup>歐白恩，<<希伯來書>>，154。

<sup>152</sup>Ibid, 156。

<sup>153</sup>Ibid, 159。

<sup>154</sup>Ibid, 162。

統治(賽 11:5)<sup>155</sup>。另外，「被喜樂油」膏抹可能指上帝承認他施行公義而以喜樂賜福他(參來 12:2)，他的喜樂更甚於其他同蒙天召的信徒<sup>156</sup>。另外，聖子又被稱為「主啊」(1:10~12)，然後說明他創造天地的大工，及其比天地更長久的本質。由此，聖子與受造界(包含天使)的區別一目了然。

簡言之，第一對引文(1:5)說明了聖子與聖父的獨特關係；第二對引文(1:6~7)說明了聖子與天使的從屬關係；第三對引文(1:8~12)說明了聖子與受造界差異的關係，以此說明聖子勝過天使。到了 1:13 對詩 110:1 的引用達到了一個高潮。

1:13 如 1:5 般使用了一個相似的修辭性疑問句引出詩 110:1：「所有的天使，神從來對哪一個說.....」，這又是一種「首尾呼應」，把 1:5 以及 1:13 聖子比天使更超越的經文性論證包含在一起<sup>157</sup>。這樣的引介套語不僅與對觀福音和使徒行傳不同(在那裏是「大衛說」之類的套語)，也改寫了詩 110:1a(主對我主說)。

因此，1:13 對詩 110:1 的引用與新約其他引用的地方不同，其重點不在詩 110:1a 而在於詩 110:1b~c。或許對希伯來書作者而言，耶穌是主已經是一個不爭的事實，他在乎的是耶穌目前所處的是怎樣的地位。誠然，他正坐在上帝的右邊(詩 110:1b)，這地位透過前述三對舊約引文來看，是與上帝極其親密的(1:5)，甚至與上帝同等配受天使的敬拜與服事(1:6~7)，而這寶座上的統治也是受上帝所肯定，乃是公義統治直到永遠無盡的(1:8~12)。

這段引文除了慶祝基督目前做坐寶座的地位外，同時又向前指向祂的統治末世實現<sup>158</sup>，就是他的仇敵做他的腳凳之後(詩 110:1c)。仇敵就是掌死權的魔鬼，牠已因著耶穌道成肉身及復活升天後被敗壞(2:14~15)，但要直到末後審判的日子眾敵人才會完全降伏在耶穌的腳前(來 10:26~17;林前 15:25~27)，這些眾仇敵也包含那些抵擋真理，想要引誘信徒回舊信仰的猶太人。

不過，耶穌的最終勝利是早晚且確定的事。而耶穌這樣的勝利，來自於他的受難(2:9~10)與贖罪(2:17~18)，以致他如今也成了在父右邊憐憫幫助百姓的大祭司(8:1;10:12~13;12:2)，這在 1:3d 時已有所暗示。因此，耶穌是神兒子的論述，也是他作為大祭司的根基<sup>159</sup>。

值得一提的是 1:13 這唯一不成對出現的舊約引文表達出了作者的焦點：透過 1:3d 及 1:13 暗及引用詩 110:1 的首尾呼應結構與中間三對串連的經文，先說明聖子超越性，然後過渡到論其道成肉身(二 10~18)，因其與 2:5~9 所引述的詩 8:4~6 之間具有用字類比的關係<sup>160</sup>。詩 110:1 後來在 8:1、10:12~13、12:2 被暗及又在談聖子受難獻祭後升上高天的地位，因此詩 110:1 對全書而言有提綱挈領之用，使其討論得以移動於天地之間<sup>161</sup>。

<sup>155</sup> Ibid, 166。

<sup>156</sup> Ibid, 166~7。

<sup>157</sup> 格思里，<<希伯來書>>，70。

<sup>158</sup> 歐白恩，<<希伯來書>>，171。

<sup>159</sup> 馬歇爾，<<馬歇爾新約神學>>，583。

<sup>160</sup> 畢爾、卡森，<<新約引用舊約(下)>>，1406~7。

<sup>161</sup> Ibid.

至於為何要將聖子與天使比較呢？從 2:1~4 的勸勉看來，似乎是一種 *qal wahomer* 的拉比論證方法，就是若某件事在次要的情況下是真實的，那麼在更重大的情況下該事件也肯定是真實的。確立了基督比天使更超越之後，作者進而在 2:1~4 的勸勉說：那些拒絕天使賜下啟示的人會受嚴厲的懲罰，那拒絕聖子啟示的人就要受更嚴厲的懲罰了<sup>162</sup>。

## (二)文本背景

希伯來書的文本單單靠向 LXX<sup>163</sup>，這節經文的引文與 LXX 的詩 109:1b~c 的用字完全一致，可見作者要強調的是耶穌「坐在上帝右邊，等候上帝使其仇敵作腳凳」過於「主對我主(耶穌)說」(如福音書所強調的)，因為對作者而言耶穌已是主基督了(徒 2:34~36)。

另外，有些學者因為來 5~14 與革利免壹書 36:1~6 的相似而推定兩者皆來自同一個<<證言集>>(Testimonia)<sup>164</sup>。但幾個理由使這說法受質疑<sup>165</sup>：1. 作者不僅引用經文，還仔細探討了經文背景；2. 對所引用的經文，作者顯然在結構方面做計劃性的安排(某種交錯配列法)；3. 這些引文放在卷首(論述的初期階段)，並非是要作為某個教義的用途(not strictly 'proof texts')；4. 所假想的<<證言集>>僅有低度的主題重疊，並未反映作者在這卷書內將經文連結來凸顯命題的釋經法。

因此，我們仍建議本書作者所引用的經文來自 LXX 而非某個<<證言集>>。

## (三)所用的釋經法

若從部分學者對本書結構的研究來看，若說書中架構乃對詩 110 篇一種教誨式米大示釋經的話(如前所述)，那本書作者確實採用了猶太拉比的米大示釋經法來重新詮釋詩 110 篇。由於耶穌基督的復活升天被高舉，作者就在這種「末世應驗」及「基督臨在」的預設立場下詮釋基督的超越性如何應驗了這篇舊約的預言。

從希伯來書第一章的文脈我們已經看過，作者用當時聖經教師常用的「串連」手法來證明他的論點，就是由 1:3d 及 1:13 首尾呼應所呈現耶穌目前的高超地位，就是與天父非比尋常的關係，以及相對於天使的掌權地位。作者用這節舊約經文不僅以回顧的方式證實了彌賽亞的預言如今已經實現在耶穌身上，也說明了耶穌目前超越天使的地位；而透過這節經文在 8:1、10:12~13 的暗及看來，耶穌大祭司的身分也是作者想要表達的，這其實已先隱含在 1:3 的內容之中<sup>166</sup>。

最後，從 2:1~4 更廣泛的文脈來看，作者也使用了猶太拉比的 *qal wahomer* 的論證方法來對照出藐視聖子結局的可怕，以此勸勉讀者當更加警醒。

## (四)神學應用

希伯來書作者使用這節舊約的目的就是要證明耶穌基督如今坐在父上帝右邊的高超地位，這是一種與父上帝極親密的關係(1:5)，甚至有同等的地位，連天使也要敬拜他和服事他(1:6~7)；並且他不僅是天地公義的統治者，也是創造者

<sup>162</sup> *ibid*, 71.

<sup>163</sup> Longenecker, *Biblical exegesis*, 155.

<sup>164</sup> *ibid*, 159; Hay, *Glory at the right hand*, 38~9.

<sup>165</sup> 吳存仁著，<<希伯來書>>(香港:明道社，2012年)，頁 68~69 引述 Ellingworth 的研究。

<sup>166</sup> 畢爾、卡森，<<新約引用舊約(下)>>，1408~9。

(1:8~10)，並且要治理直到永遠(1:11~12)。

因此 1:13 引文所描述「坐在上帝右邊」的，不只像福音書所說的是一位大衛式的彌賽亞君王，也不僅是使徒行傳所說的一位坐在寶座上的救主，而是與上帝同等並關係密切的神子，與上帝一同創造及治理這個世界，這是極高超的基督論。同時，這因受死獻祭後被高舉的神子必徹底擊敗上帝和他的仇敵(2:5~9)，這些仇敵包括掌死權的魔鬼和那些要引誘信徒回歸舊信仰的人，然後實現他末世完全的統治，這讓掙扎中的上帝百姓產生盼望。此外，他也是百姓永遠的大祭司，在天上為民供職獻上一次永遠有效的祭(8:1;10:12；另參羅 8:34)<sup>167</sup>。這樣，上帝的百姓就應當仰望這位為其信心創始成終的主(12:2)，不要被其他事物干擾隨流失去但要鄭重所聽見的道(2:1~4)。

## 伍、總結

詩 110 篇(尤其第一、四節)在新約中是一首廣泛被使用的詩篇。由於它的本質就有彌賽亞詩篇的意涵，所以在早期猶太教以及新約時代的使徒們中都以彌賽亞進路(基督論)來解讀這首詩篇。雖然在晚期的猶太教中，曾經以亞伯拉罕、大衛或希西家這些舊約歷史人物來解讀這首詩篇，但在主後三世紀之後，彌賽亞解讀再次成為猶太教對這首詩篇的進路。

新約作者們對詩 110:1 的明確引用來自五段經文，其中三卷對觀福音各有一段(太 22:44//可 12:36//路 20:42~43)、使徒行傳(徒 2:34~35)及希伯來書也各有一段(來 1:13)。其之前皆有「大衛(受聖靈感動)說」之類的引介套語，只有來 1:13 以特有的文學手法改寫 110:1a 為引介套語(上帝說)，而引用了詩 110:1b-c。

至於文本方面，除了馬太、馬可福音以 ὑποκάτω(...之下)取代了 LXX 的 ὑποπόδιον(腳凳)之外，其他作者的引文皆與 LXX 一致。但所有引文都在第一個「主」之前少了一個冠詞(徒 2:34 則有些微爭議)。不過，這一切不影響文本原意，新約作者們仍是忠於舊約經文。

詮釋詩 110:1 時，新約作者雖然分享了一些猶太人的神學概念(彌賽亞是大衛的子孫)以及一些解釋方法(如別沙、米大示式釋經)，但最終卻得出與猶太人相當不同的結果：就是他們認為經文應驗在耶穌的生平及工作上。這是因為他們有群眾一體、歷史呼應、末世應驗、基督臨在的解經前設，而且也有耶穌對詩 110:1 的解釋進路在引導，因此發展出他們特有的解經結果。

不過，不同的新約作者在引用詩 110:1 時也有不同的神學目標。在對觀福音的平行經文中，作者們引用這節經文作為被高舉之前的彌賽亞經文<sup>168</sup>，藉著耶穌向猶太人的反問，要聽眾或讀者更深思考彌賽亞的身分：大衛的子孫也是大衛的主，而這樣的身分唯有耶穌能完全吻合，以此證明耶穌就是彌賽亞。耶穌的身分並不只是大衛的子孫，是配受人跪拜的「主」(太 8:2;9:18;14:33;15:25;20:20)；他自己

<sup>167</sup>畢爾、卡森，<<新約引用舊約(下)>>，1409。

<sup>168</sup>Ibid,1408.

也說人子是安息日的主，比大衛更優越。太 26:64//可 14:62//路 22:67~70 對詩 110:1 的暗及顯示這位人子有屬天的特質，並施行審判；同時他也是神的兒子，跟上帝之間有極特殊的父子關係，這與猶太人被稱為「神的兒子」(詩 29:1;82:6)不同，耶穌作為上帝之子為邪靈所承認，受人敬拜與承認。他也要在末世時駕雲降臨並享有坐寶座眾天使同來的榮耀；他是上帝的愛子，正如以撒是亞伯拉罕應許中的那位兒子那樣獨特，有與上帝相等的極崇高的地位。路加似乎提前採用了「主」來稱謂耶穌的用語(路 7:13)，並在路加一使徒行傳中對於「主」這詞用在上帝或耶穌身上並無清楚劃分(路 2:11「主基督」;路 2:26「主所立的基督」;徒 2:36「為主為基督」;徒 2:39「主我們的上帝」)。耶穌這位大衛子孫確實是主，有著上帝的權柄，且是蒙上帝所愛的聖子。

在使徒行傳中，在耶穌已經復活升天而聖靈在五旬節降臨的文脈下，彼得引用了連串的舊約來解釋聖靈充滿的狀況。他的目的是要說服不信的群眾相信耶穌的復活升天表示他就是彌賽亞，因為他確實已經升上高天坐在父上帝的右邊，因此聖靈才會降臨賜憑據和能力給使徒們向群眾作見證，好讓這些與他為仇的不信者能折服於他，相信他就是主基督。彼得以詩 110:1 已應驗在耶穌的復活升天以及聖靈末世降臨的事件上，顯示上帝在不信者面前高舉了耶穌，為他所宣告的身分辯護<sup>169</sup>，證明耶穌的彌賽亞身分以及與上帝同等的地位。此外，坐在上帝右邊的耶穌也繼續積極地參與保守教會的工作：為信徒辯護，並在教會前進遇困時指示前路，甚至安慰勉勵他的僕人勇往直前。

在希伯來書中，詩 110:1 出現在 1:3d 暗及和 1:13 引用這樣首尾呼應的文脈裡。其目的在於宣告耶穌超越天使，並與上帝親密的關係和同享絕對主權(另參林前 15:25;弗 1:22;彼前 3:22 的暗及)，也預示了基督作大祭司的角色(1:3d)<sup>170</sup>。耶穌被高舉為主為基督對信徒的意義在於堅固他們的持久忍耐，因被高舉的基督有至高主權，必徹底擊敗仇敵魔鬼(2:5~9)及那些抵擋真理引人犯罪的人(來 10:26~17)；由此使人有盼望，並作永遠的大祭司為民請命，故信徒得以也應當恆忍到底。

換句話說，雖然不同新約作者對詩 110:1 都有基督論解讀，但著重點仍有不同。對觀福音著重詩 110:1a(主對我主說)對耶穌是彌賽亞的預言，由此辨明耶穌即是彌賽亞；使徒行傳著重詩 110:1b(你坐在我右邊)對耶穌復活升天得榮實現彌賽亞預言及耶穌作主的地位，由此聖靈降下賦能；希伯來書著重詩 110:1b~c(你坐在我右邊，等我使你仇敵作你的腳凳)對耶穌之超越性主權的預言，他與上帝同等，並掌權到永遠，由此信徒得以被勉勵堅持信仰與抵抗仇敵到最後。

<sup>169</sup> Ibid.

<sup>170</sup> Ibid, 1409.

## 參考書目

### 中文參考書目

- 卜洛克(C. Hassell Bullock)著。《<<詩篇概論>>(Encountering the Book of Psalms)》。  
林秀娟譯。美國：麥種傳道會，2010 年。
- 卡森(D. A. Carson)著。《<<馬太福音>>(Matthew)》。周俞雲翔譯。美國：  
麥種傳道會，2013 年。
- 卡森(D. A. Carson)、穆爾(Douglas J. Moo)著，《<<21 世紀新約導論>>  
(An Introduction to the New Testament)》。尹妙珍、紀榮神譯，香港：天道，  
2007 年。
- 吳存仁著。《<<希伯來書>>》。香港：明道社，2012 年。
- 希斯(Richard Hess)著。《<<約書亞記>>(Joshua :an introduction and commentary)》。  
劉良淑譯，台北：校園，2001 年。
- 柯納德(Derek Kidner)著。《<<詩篇>>(Psalms 73-150 :a commentary on Books III-V  
of the Psalms)》。劉良淑譯。台北：校園，1991 年。
- 唐佑之著。《<<詩中之詩:盼望詩>>》。香港：香港浸信會神學院，1999 年。
- 畢爾(G. K. Beale)、卡森(D. A. Carson)編著。《<<新約引用舊約(上)、(下)>>  
(Commentary on the New Testament Use of the Old Testament)》。  
金繼宇、于卉譯。美國：麥種傳道會，2012 年。
- 馬歇爾(I. Howard Marshall)著。《<<馬歇爾新約神學>>(New Testament Theology:  
Many Witness, One Gospel)》。潘秋松、林秀娟、蔡蓓譯。美國：麥種傳道會，  
2006 年。
- 張國定著。《<<詩篇(卷四)>>》。香港:天道，2004 年。
- 喬治·格思里(George H. Guthrie)著。《<<希伯來書>>(The NIV Application  
Commentary: Hebrews)》。陳永財譯。香港：漢語聖經，2006 年。
- 歐白恩(Peter T. O'Brien)。《<<希伯來書>>(The Letter to the Hebrews)》。陳志文譯，  
美國：麥種傳道會，2013 年。
- 鮑爾(Wlter Bauer)，丹克(Frederick W. Danker)，阿恩特(William F. Arndt)，  
金格里奇(F. Wibur Gingrich)著。《<<新約及早期基督教文獻希臘文大詞典>>  
(BDAG)》。麥陳惠惠和麥啟新譯。香港:漢語，2009 年。
- 鮑維均著。《<<路加福音(卷上)>>》。香港:天道，2008 年。

## 英文參考書目

## I. 書籍/辭典

- Ainsworth, Henry. *Annotations on the Pentateuch or the five books of Moses ; the Psalms of David ; and the Song of Solomon*. Ligonier, PA: Soli Deo Gloria Publications,1991.
- Allen, Leslie C. *Psalms 101-150*. Word biblical commentary ;v. 21;Waco, Tex. :Word Books,1983.
- Anderson, David R.*The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*. New York :P. Lang, 2001.
- Beetham, Christopher A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Atlanta :Society of Biblical Literature,2010.
- Bock, Darren L. *Luke*. Baker exegetical commentary on the New Testament ;3; Grand Rapids, Mich. :Baker Academic,2008.
- \_\_\_\_\_, *Acts*. Baker exegetical commentary on the New Testament ;5; Grand Rapids, Mich. :Baker Academic,2008.
- Botterweck, G. Johannes and Helmer Ringgren ed. *Theological dictionary of the Old Testament* .Translated by John T. Willis. Grand Rapids, Mich. :Eerdmans,1974-
- Evans, Craig A. *Mark 8:27~16:20*. Word biblical commentary ;v. 34B; Dallas, Tex. :Word Books,2001.
- Feuer, Avrohom Chaim comment. *Tehillim :Psalms : a new translation with a commentary anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic sources*. Commentary by Avrohom Chaim Feuer ; translation by Avrohom Chaim Feuer in collaboration with Nosson Scherman and Meir Zlotowitz . Brooklyn, N.Y. :Mesorah Publications,1985.
- Hagner, Donald A. *Matthew 14-28*.Word biblical commentary ;v. 33B; Dallas, Tex. :Word Books,1995.
- Hay, David M. *Glory at the right hand: Psalm 110 in early Christianity*. Nashville :Abingdon Press ,1973.
- Hakham, Amos. *Psalms with the Jerusalem commentary*.Trans. and ed. in chief, Israel V. Berman Jerusalem :Mosad Harav Kook,2003.
- Longenecker, Richard N. *Biblical exegesis in the apostolic period*. 2nd ed. Grand Rapids, Mich. :W.B. Eerdmans ;1999.
- \_\_\_\_\_, *Acts*. The Expositor's Bible commentary (rev. ed.) 10; Grand Rapids, Mich. :Zondervan,2007.
- Neusner,Jacob ed. in chief, William Scott Green, ed.,*Dictionary of Judaism in the Biblical period :450 B.C.E. to 600 C.E*.Peabody, Mass. :Hendrickson,1999.
- Nolland, John.*Luke 18:35~24:53*.Word biblical commentary ;v. 35C; Dallas, Tex. :Word Books, 1993.
- Stec, David M. *The Targums of Pslams*. The Aramaic Bible :the Targums v.16; Wilmington, Del. :M. Glazier ;1987-
- Stein, Robert H. *Mark*. Baker exegetical commentary on the New Testament ;2; Grand Rapids, Mich. :Baker Academic,2008.
- VanGemeren, Willem A. *Psalms*. The Expositor's Bible commentary (rev. ed.) 5; Grand Rapids, Mich. :Zondervan,2008.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapid, MI: Zondervan,1996.

Wesselschmidt, Quentin F. ed. *Psalms 51-150: Ancient Christian commentary on Scripture*. Old Testament ;8; Downers Grove, Ill. :InterVarsity Press, 2007.

## II. 專文

Bateman IV, Herbert W. "Psalm 110:1 and the New Testament," *Bibliotheca Sacra* 149, no.596(1992):438~453.

Dafni, Evangelia G. "Psalm 109(110):1~3 in the Septuagint: Its Translation-Critical, Tradition-Historical, and Theological Setting." Pages 241~259 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):160~173.

Jefferson, Helen G. "Is Psalm 110 Canaanite," *Journal of Biblical Literature* 73 no 3 S (1954):152~156.

Jordaan, Gert J. C. and Nel, Pieter. "From Priest-King to King-Priest: Psalm 110 and The Basic Structure of Hebrews." Pages 227~240 in *Psalms and Hebrews :studies in reception*. Edited by Dirk J. Human and Gert J. Steyn. New York :T & T Clark, 2010.

Marshall, I. Howard. "Jesus as Messiah in Mark and Matthew." Pages 117~143 in *The Messiah in the Old and New Testament*. Edited by Stanley E. Porter. Grand Rapids, Mich. :William B. Eerdmans, 2007.

Wallace, David. "The use of psalms in the shaping of a text: Psalm 2:7 and Psalm 110:1 in Hebrews 1." *Restoration Quarterly* 45, no. 1-2 ( 2003):41~50.