



中華福音神學院

神學碩士科

新約引用舊約

新約中對詩篇——○1 的應用

指導教授：葉雅蓮老師

學 生：蔡頌輝

二〇一四年六月

《新約中對詩篇一一〇1 的應用》

目錄

一、詩一一〇1 的舊約經文.....	2
二、七十士譯本的詩一一〇1.....	6
三、詩一一〇1 在猶太文獻中的用法.....	7
四、新約中的直接引用.....	10
(一) 符類福音書中的引用.....	11
(二) 使徒行傳中的引用.....	25
(三) 希伯來書的引用.....	31
五、新約聖經中的暗及與迴響.....	37
(一) 福音書.....	37
(二) 使徒行傳.....	37
(三) 保羅書信.....	38
(四) 希伯來書.....	39
結論.....	40
參考書目.....	43

詩篇一一〇篇是最常被新約引用的舊約篇章，尤其是第 1 節。本節在新約的正式及直接引文共有五處，加上暗及、改寫，以及觀念或主題的迴響共有約二十處。本節對新約聖經的影響自此可見一斑。究竟新約作者如何看待這節經文？他們引用的方式受到什麼影響？這些引用有何重要性？它們對闡釋基督教的信息又有何意義？本文的目的，就是要透過研究詩篇一一〇篇第 1 節在其原來出處的意義，以及本節在兩約中間如何被猶太人所理解，來探討它在新約各卷書中的神學含義。我們首先會回溯經文在原處的意義，對比希伯來文版本與新約作者所使用的希臘文、尤其是七十士譯本之間的異同，然後按照它在新約聖經的不同出處，觀察譯文可能出現的差異，來探討它在不同上下文底下，傳達了哪些神學信息，以及它對全書的影響或它所扮演的角色。本文將著重於本節經文在新約中的正式和直接引用，至於暗及或主題、概念上的呼應，則將只是簡略介紹。

由於不同書籍對新約引用舊約之研究的用語有所不同，在進入內文之前，我們有必要為本文採用的詞彙作精簡的定義¹。本文所謂的「引文」(quotation)，是指新約作者刻意地、清楚地、按照字面地引用這段舊約經文，其中至少六個字以上與原文一致(尤其是七十士譯本)，並在引用時特別提到它出自於舊約聖經(儘管其公式在各處有所不同，如「大衛說」、「詩篇」或「神說」)。新約作者有時候會省略或修改其中一兩個字，但若該處仍帶有上述引句公式，本文仍歸類為直接引用。所謂「暗及」(allusion)，則為新約作者沒有清楚提到自己的引文取自舊約，卻明顯有意帶讀者回溯舊約原處的經文，其中包括一個或更多元素被新約作者使用來幫助讀者明白所暗及之經文更全面的含義。至於其他無法辨識新約作者是否有意識地引用，卻在主題、用字或觀念上反映詩篇一一〇篇 1 節者，則將被歸類為「迴響」或「呼應」(echo，本文將考慮句子的流暢來使用這兩個翻譯)。

一、詩一一〇1 的舊約經文

לְדוֹד מְזֻמּוֹר נָאִם יְהוָה | לְאֹדְנֵי שֵׁב לְיְמֵינִי עַד-אֲשֵׁית אֹיְבֵיךָ הַדָּם לְרַגְלֶיךָ:

耶和華對我主說：「你坐在我的右邊、等我使你仇敵作你的腳凳。」(詩一一〇1)

¹ 本文所採取的分類，主要根據 Beetham 的定義。參 Christopher A. Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 15–24.

詩篇一一〇篇（《七十士譯本》為一〇九篇）一般被歸類為一首君王詩，屬於大衛第五卷詩集（一〇八～一一〇篇）的最後一篇，內容是慶祝君王的登基，他領受了從神而來應許，能在戰爭來臨的時候獲得凱旋。R. T. France 反對將此詩歸類為君王詩，而認為它純粹是一首彌賽亞詩，他的理由是認為兩者的專門術語不同，尤其是第 4 節所提「按著麥基洗德的等次」並不適用於任何歷史上的王。²然而，很難想像以色列君主體制時期會出現純粹預言彌賽亞的詩歌。³本詩確實無法準確地套用在任何一位歷史上的以色列王，但它可能反映當時的先知對一位在位之王的期待，即他不但是一位神所設立的政治領袖，他的職任也符合了神對王的要求，成為屬靈領袖帶領百姓敬畏神⁴。正如 Goldingay 寫道：「政治與戰爭不被允許脫離人神關係的背景，人神關係也不被允許脫離政治和戰爭。」⁵因此，就好像其他許多後來用在彌賽亞身上的預言一樣，最好將本詩視為雙重或多重的應驗。至於本書的寫作日期，有學者認為本詩寫於大衛的政體瓦解之後，以堅固對皇室的盼望，⁶另有學者認為本詩所指的登基是與神同登寶座，與地上王宮裡的登基儀式無關，⁷就這些討論，至今仍沒有一個較為大多數人接受的立場。可以肯定的是，此詩與大衛或大衛的後裔有密切關係，正如福音書記錄耶穌所說的（太廿二 43；可十二 36；路廿 42）。開首的「耶和華對我主說」顯示此詩可能

² R. T. France, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission* (London: The Tyndale Press, 1971), 165–67. 他在 30 年後繼續捍衛自己當年的立場。見 R. T. France, *The Gospel of Mark: a Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 2002), 486.

³ 參 John Goldingay, *Psalms Vol.3: Psalms 90-150* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008), 292.

⁴ 如申十七 18~20 所暗示，以及分裂王國時期神喜悅敬畏祂有待令百姓敬畏祂的好王、降罰於不敬畏祂的懷王的模式中所反映的原則。

⁵ Goldingay, *Psalms Vol.3*, 299.

⁶ 為 Brueggemann 和 Bellinger 的觀點。他們認為，耶路撒冷的被毀和被擄的創傷使相關群體以此詩來盼望王朝的重建，或盼望神對其子民尚未完全兌現的應許，這是雅威在其子民中興起的具體彰顯。見 Walter Brueggemann and W. H. Bellinger Jr., *Psalms* (New York: Cambridge University Press, 2014), 479-80.

⁷ Frank-Lothar Hossfeld & Erich Zenger, *Psalms 3: a Commentary on Psalms 101-150* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011), 145.

經由一個宮廷先知傳達給君王，因為稱呼「我主」是一個王室禮儀用語。⁸

論到本詩與新約之間的關係，學者們討論究竟該視為預言⁹還是預表¹⁰。要解決這個問題，我們必須觀察本詩整體所呈現對坐在神右邊那一位的理想。值得注意的是，本詩從頭到尾都是以第二人稱單數（你）對某人說話，儘管說話者在第 1 節是第一人稱單數的「我」，其後轉為第三人稱單數「他」，但無論哪一種形式，自始至終都是對同一個「王」的應許，沒有任何跡象顯示說話的對象有更換。本詩另一個常被新約（希伯來書）使用的經文是第 4 節：「耶和華起了誓，決不後悔，說：『你是照著麥基洗德的等次永遠為祭司。』」（在來五 6，六 20，七 17 被引用或引喻）這種君王和祭司雙重身份的人物，在舊約聖經中只有麥基洗德一人（創十四 18），因此他最適合用以預表彌賽亞的獨特職份和角色。然而，在詩篇寫成的時候，麥基洗德早已不在人世，以色列人也清楚知道，神所應許以色列的君王必須出自大衛家，即猶大支派（創四十九 10；撒下七 12，16），而祭司則必須出自利未支派（出卅二 26；民三 9~13 等），凡君王越權妄自獻祭，就必遭到神的審判（撒上十三 8~14；代下廿六 16~19）。既是如此，本詩就不可能用於大衛的任何一個繼承人，包括所羅門。最好將此詩視為以色列人理想人物——一個具有君王和祭司雙重身份的領袖，這個人物被詩人視為是麥基洗德所預表的，但本詩整體卻當視為一個預言。儘管如此，這並不表示詩人完全了解自己所預示

⁸ Leslie C. Allen, *Psalms 101-150* (Waco, Tex.: Word Books, 1983), 83. 至於詩人是如何得到此信息則不得而知，他可能親自從神領受該異象，也可能從一個先知那裡得到信息，抑或引用一個較早先知的啟示。參 Amos Hakham, *Psalms with the Jerusalem Commentary* (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 2003), 139.

⁹ Craig L. Blomberg 的觀點 見 G. K. Beale and D. A. Carson ed., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007), 84.

¹⁰ H. W. Bateman IV 認為，本詩是大衛期待他的兒子所羅門成為「彌賽亞」，即受膏者（撒下七 11~16），因此應當視本詩為一種預表，正如耶穌曾經自己與所羅門做類比（太十二 42；路十一 31）。Herbert W. Bateman IV, "Psalm 110:1 and the New Testament," *Bibliotheca Sacra* 149, no. 596 (October 1, 1992): 452-53. Gundry 也指出，大衛在位的末期面對繼位者的掙扎，而大衛征服的耶布斯（耶路撒冷）也因麥基洗德的緣故讓他把君王和祭司兩個職位連結起來。參 Robert Horton Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel: With Special Reference to the Messianic Hope* (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1967), 228.

的未來事件將如何發生，若是大衛，他至少對這應許有一點了解。¹¹

本詩由兩個神諭所組成（1~3 節，4~7 節），各神諭包括了一個應許（第 1 節，第 4 節，以第一人稱直接引述雅威的說話）以及其相隨的勝利（第 2~3 節，第 5~7 節，以第三人稱描繪雅威按其應許所要施展的作為）。¹²詩人在第一個神諭中指出了王權的標記（寶座、腳凳、權柄和軍隊），第二個神諭則指出了君王的作為（公正的治理、仰望神的幫助、向仇敵報仇，以及得救和得勝）。¹³第一個應許是神賜給王崇高的地位和榮耀，接下來進一步描述這權柄從錫安而出，統管他的仇敵，他百姓的特徵是聖潔、願意為王犧牲，並且為數眾多。第二個應許建基於神不後悔的起誓，要立他為麥基洗德體系中永遠的祭司，神將為他而爭戰，並在列邦中施行審判，又使王得以挺胸昂首。

此詩最大特點之一，是將君王（第 1 節）和祭司職份（第 4 節）相提並論。儘管本詩有可能是指向兩個不同的人，但雅威對兩個身份人物的說話內容都非常相似，再加上詩中唯一提到的具體人物「麥基洗德」在聖經中擁有「撒冷王」和「至高神的祭司」雙重身份（創十四 18），因此解為同一個人物更為自然而合理。¹⁴這種回溯至以色列王權起始並加上麥基洗德的方式，有兩個功用：說明王權始自耶路撒冷古遠時期，並同時闡述他是一個祭司性的君王¹⁵。正基於這些特點，此詩後來被應用在哈斯摩尼王朝，以及神所應許的彌賽亞身上。

第 1 節的第一部份是雅威邀請這位君王坐在祂的右邊，並應許必將王的仇敵作王的腳凳。יהוה אלהים是先知常用以傳達神諭的公式，尤見於耶利米（如耶二 3，9，12，19，22，29 等）和以西結（如結十四 11，14，16，18，20，23 等），這可能與這兩位先知的祭司背景有關，其信息則關乎聖殿。¹⁶「我主」（לַאֲדֹנָי）是舊約是對在高位者的稱呼，單憑這個稱呼無法得知說話的對象就是王，還需要下文的內容加以闡明。「坐在右邊」（שָׁבַב לְיְמִינֵי）標誌這尊榮和權柄。聖經歷史上唯一

¹¹ 卡森著，《馬太福音》，889。

¹² Willem A. VanGemeren, *The Expositor's Bible Commentary 5: Psalms* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2008), 813.

¹³ Hakham, *Psalms with the Jerusalem Commentary*, 134, 139. Brueggemann 和 Bellinger 認為此事與詩篇第二篇有關，尤其是打敗君王仇敵的應許。Brueggemann and Bellinger, *Psalms*, 479.

¹⁴ Goldingay, *Psalms Vol.3*, 291.

¹⁵ Hossfeld & Zenger, *Psalms 3*, 145.

¹⁶ Goldingay, *Psalms Vol.3*, 293.

一次提到關乎坐在某人右邊的是拔示巴，她受兒子所羅門之邀坐在王的右邊（王上二 19）。當時的人會認為，坐在王右邊的那一位意味著得到王的支持，而詩篇這裡就是得到天上之王的支持，「坐在雅威對以色列之王權的寶座上」。¹⁷此字在第 5 節再度出現，卻描繪主在這祭司-君王的右邊。Hakham 解釋道：「當王坐在他的寶座上時，他是在神的右邊，象徵著尊榮和高地位。但當他出去打仗的時候，他是在神的左邊，象徵著神的保護。」¹⁸「使仇敵作……腳凳」（עֲדֵי־אֹיְבִיב הָדָם לְרַגְלֶיךָ）是一種「軍事上勝利」¹⁹的應許。這是古代近東象徵絕對控制的一種描述，源自於勝利者把腳放在被打敗之敵人脖子上的舉動（參書十 24；王上五 3；賽五十一 23）。²⁰這個宣告反映一種大衛王朝的理想——正如雅威是一切受造物的統管者，作為雅威代表的大衛譜系君王也必統管萬有，包括反對雅威和祂國度的人。²¹「等」（עַד）顯示君王登基至神使其全然得勝之間有時間性，一方面他已經獲得了神所賜的尊榮和地位，另一方面卻仍然等候神使他完全掌權。雖然尚未完全擊敗敵軍，卻不動搖他坐寶座的地位，或更準確地說，神所已經賜給他的地位，正是他將來必然完全得勝的保證。

可見，本詩自始便反映出，雅威才是真正的君王，大衛的王權實際上是臣服在神至高的王權和保護之下。或許也正出於此原因，後來的猶太人都把這詩所隱含的盼望放神所應許的彌賽亞身上，正如 Allen 解釋時寫道：「隨著大衛王朝的衰落，這首詩便成了人對神信心的表達，期待著神向祂的子民所許以王為中心之應許的終極應驗。」²²

二、七十士譯本的詩一一〇1

τῷ Δαυιδ ψαλμός εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς

¹⁷ Goldingay, *Psalms Vol.3*, 294.

¹⁸ Hakham, *Psalms with the Jerusalem Commentary*, 139.

¹⁹ David W. Pao and Eckhard J. Schnabel, in Beale and Carson ed., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 371.

²⁰ VanGemeren, *Psalms*, 814.

²¹ Brueggemann 和 Bellinger 還將詩與詩篇一〇九關聯起來。在詩一〇九 31，君王站在受壓迫者的右邊，暗示作為雅威代表的君王在有需要者身上實現了神的保護。而一〇九 6 提到惡人站在他的右邊，或暗示該地位出現的腐敗和不公的使用。Brueggemann and Bellinger, *Psalms*, 479.

²² Allen, *Psalms 101-150*, 87.

ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

本節經文為七十士譯本一〇九篇第 1 節，基本上相當忠實地保持了希伯來原文的意涵。詩篇標題由主格單數的「詩篇」ψαλμός 加上間接受格名詞 τῷ Δαυιδ 所組成，符合希臘文翻譯詩篇作者的一貫做法（如詩廿三 1，六十四 1 等）。內文句子以簡單過去式的「說」開始，是主詞 ὁ κύριος 的動作。帶主格定冠詞的「主」是說話者，取代希伯來文的「雅威」。新約作者都保留了希臘文中的雙關語，有學者因此指出這話出自希臘化的教會，而不是耶穌親口說的。²³但 Fitzmyer 的辯護甚有理，他在路加相關的經文中解釋，耶穌引用的是希伯來文的詩篇，但祂說的是亞蘭語，而該語文是有雙關語的。²⁴

間接受格的「主」則是說話對象，μου 是表達擁有或所有權的所有格，本處表達作者與說話對象之間的關係。新約猶太人普遍認為作者是大衛，故本處所指必然是比大衛更大的一位。「坐」(κάθου) 是現在命令式語氣，乃雅威向祂說話的一個單數對象所發出的指令。介系詞片語 ἐκ δεξιῶν μου 直譯為「從我的右邊」，但此處該翻譯為「在」，但其中有「來自」的概念。²⁵ ἕως ἄν θῶ……屬於不定時間副詞子句中的假設語氣，表達直到「我使……」的事情發生²⁶。簡單過去式的 θῶ (τίθημι) 用於未來，是表達一種預期性的動作。

三、詩一一〇 1 在猶太文獻中的用法

了解詩篇一一〇篇 1 節在舊約中的意涵之後，我們有必要涉獵本節在猶太文獻中的用法，以作為新約用法的比較，得出其中異同，有助了解此詩在新約中用

²³ 如 Schweizer 寫道：「36 節的引文可能是由說希臘話的教會開始應用到耶穌身上的。說亞蘭語的教會稱耶穌為 marana，即『我們的主』（林前十六 22）。既然這字暗示著更高尊榮的地位，不太可能希伯來文詩一一〇 1 的 adoni『我的主』會應用到耶穌身上。這個字是詩一一〇 5 指向神的習慣用法，在耶穌時代，這個字也是這樣被詮釋的。」Eduard Schweizer, *The Good News according to Mark* (London: SPCK, 1970), 254–55.

²⁴ Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke: Introduction, Translation, and Notes* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981), 1312.

²⁵ 斯丹利·波特，《新約希臘文的慣用語》，葉雅蓮譯（台北市：中華福音神學院，2013），171.

²⁶ Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: an Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996), 479; 斯丹利·波特，《新約希臘文的慣用語》，277.

法的可能受到的影響，或藉此看出基督教用法的原創性。

猶太文獻有些地方將君王和祭司相提並論，這可能受到詩篇一一〇篇的啟發。《馬加比一書》十四章 41 節提到，猶太人和眾祭司一致決議要立西門為「領袖和大祭司」直到另一位可靠的真先知興起。²⁷《摩西遺訓》六章 1 節提到一個強大的王要被稱為至高神的祭司。此外，另有一些文獻反映了本詩所傳達的觀念，如《禧年書》卅二章 1 節提到利未夢見自己和他的子孫被立為「至高神的祭司」，《約伯遺訓》卅三章 3 節提到約伯用詩歌回應以利法等人時，內容包括「寶座」以及「來自父的右手」，《利未遺訓》提到利未祭司的繼承（八 3），以及神要興起一個全然明白真理、施行審判的祭司（十八 1~3、8、12），這些描述都與本節的概念相近。儘管如此，上述文獻仍無法讓讀者看出作者確實是用彌賽亞的角度來理解本節詩篇。有學者認為，這經文在這些作品中的用途是以本詩所呈現的君王與祭司的結合，來為哈斯摩尼王朝尋求合法性。²⁸《以諾一書》中有依據本節、結合了以賽亞書的僕人和但以理書的人子來解釋彌賽亞，祂是那「蒙揀選的聖者」，在末後日子將坐在神的寶座上（五十一 3），被世人看見並施行審判（五十五 4，六十一 8），並趕逐逼迫者（六十二 2）。然而，這些引用僅是主題和觀念上的呼應，而不是直接引句。

死海古卷中第十一號洞穴的《麥基洗德古卷》（11Q13）提供了歷史的末世性場景。麥基洗德被描繪為一個彌賽亞性質的人物，是屬天的大祭司、那公義者所差的末世性救主，他將會在神終末審判日施行審判，殺敗彼列和屬牠的污靈。在這些篇章裡，麥基洗德顯然不是地上的彌賽亞人物，而是光明的王子（《團規》1QS iii.20）、首席天使米迦勒（《戰卷》1QM xvii.6-8）、真理的天使（1QA iii.24），以及神大能的手（4Q177 xi.14），甚至與人子平行。²⁹這些描述很可能也受到詩篇一一〇篇的影響。此外，《頌己歌》（4Q491 c 1, 11）提到一個末世為祭司團體

²⁷ 卡森特別提到該處與本詩的差異：前者是成為君王的祭司，而詩篇一一〇篇裡的人物是成為祭司的君王。卡森著，《馬太福音》，889。

²⁸ David M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (Nashville: Abingdon Press, 1973), 25; Rick E. Watts, in Beale & Carson ed., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 221.

²⁹ Annette Steudel, "Melhizedek", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 536.

伸冤的人物，可能亦出自本篇。³⁰

按照米大示詩篇對他爾根的理解，詩篇一一〇篇的確指向歷史上的大衛，但其卻有更深的含義，即「那在將要來的世代回來的大衛」³¹及彌賽亞³²。另有人認為，許多君王詩皆有彌賽亞的解釋，編修者甚至以此為前提進行編修，把相關經文放在詩的開頭（詩二，一〇七）和結尾（詩七十二，一一〇）中。Hengel 引用 K.Koch 的話寫道：「對於那些被擄後編著詩集的人而言，這些詩明顯擁有綱領式的特徵，那只能是彌賽亞。」³³

然而也有學者不同意這種看法。如 Fitzmyer 就認為，沒有任何清楚的證據顯示基督教之前的巴勒斯坦猶太教從大衛譜系的彌賽亞的角度來詮釋詩篇一一〇篇，這種理解應該始於耶穌。³⁴ Marshall 也提到這個可能性，他提到，耶穌把一個他們從未用於彌賽亞的經文來作新的詮釋，好修正他們的彌賽亞觀。³⁵ 這看法雖然不無可能，問題是，如果耶穌當時是提出一個當時的人完全不熟悉的新應用，祂的對手何不提出反面意見、指出這詩不適用於彌賽亞呢？³⁶ 他們的無語（太廿二 46）顯示較可能這已經是他們能接受的應用，耶穌只是補充他們疏忽的思考角度、修正他們的錯解。Bock 的解釋最為中肯，他指出，比起同時代的人，耶穌對該詩篇的用法會更具體。基於猶太人認為彌賽亞一定是王的觀念，這篇君王詩也必然可以應用到彌賽亞身上：「如果這經文對君王是真實的，它對彌賽亞更

³⁰ Watts, in Beale & Carson ed., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 221.

³¹ Craig A. Evans, *From Prophecy to Testament: the Function of the Old Testament in the New* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2004), 85–86.

³² Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah, Appendix IX* (McLean, Va.: MacDonald, 1886), 720–21.

³³ Martin Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 179. .

³⁴ Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke: introduction, Translation, and Notes* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981), 1311. 另參 Martin C. Albl, *And Scripture Cannot Be Broken: The Form and Function of the Early Christian Testimony Collections* (BRILL, 1999), 227–28.

³⁵ I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: a Commentary on the Greek Text*, 1st American ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 748.

³⁶ 正如 William Lane 寫道，耶穌對該段經文的使用只可能在文士們認同該經文是指向彌賽亞的情況下才能奏效。William L. Lane, *The Gospel according to Mark* (Saint Bonaventure, NY: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974), 437.

是格外真實。」³⁷

上述資料可見，耶穌時代的猶太人確實有可能將詩篇一一〇篇與彌賽亞人物關聯起來，並且相信彌賽亞是大衛的後裔，然而，他們卻沒有探究這個彌賽亞的真正身份為何，這便是耶穌在與猶太人對話的時候，刺激他們去思考的問題核心。

四、新約中的直接引用

詩篇一一〇篇 1 節在新約中被引用，主要是基於詩的作者大衛和猶太人所盼望之彌賽亞之間的關係。因著基督徒視耶穌為彌賽亞，在新約聖經裡，本詩無一例外地被應用到耶穌身上。然而，關於新約作者引用詩篇一一〇篇 1 節究竟源自何處，學者們有不同的意見。有學者認為源自早期教會的信仰告白或讚美詩，³⁸ 另有學者認為即便是這些信仰告白和讚美詩，也假定之前已經有一種解經活動，在這些活動中，本節的彌賽亞觀及它的重要性從其它與相關的經文（諸如但七 13，詩八 6）得到確立，形成了基督兩次降臨的文集，以及特殊見證集的一部分³⁹。無論如何，由於現存的資料甚少，這些推測皆無法得到證實，真實的情況今已無從考究。

有一點是不容置疑的，即對第一世紀的猶太人而言，彌賽亞是「大衛的子孫」，因為他們所熟悉的舊約聖經和間約文獻充滿這種觀念（撒下七 14~17，廿三 1~7；詩八十九 29~37；賽九 6~7，十一章 1~10；耶廿三 5~8，卅 9，卅三 14~18；結三十四 23~24；但九 25；彌五 2；所羅門詩篇十七 23、36，十八 6、8；末世論米大示 I，11~13；以斯拉四書十二 32；十八祝福 14；巴比倫他勒目《論公會》98a）。不論他們是否將詩篇一一〇篇應用在彌賽亞的身上，他們相信神必為他們興起一位拯救者，而這位拯救者也必出自於大衛家。但由於以色列被擄的歷史和長期被外邦政府所統治，他們對彌賽亞形象的設想帶有濃厚的政治和軍事意味，期待這位大衛的後裔來帶領以色列爭取獨立，擺脫外邦的轄制。

本節詩篇在新約中的引用，可分為三個重點：（1）說話者和說話對象的身份（只出現在福音書）；（2）坐在神的右邊（為本詩在新約出現最多次的觀念）；（3）

³⁷ Darrell L. Bock, *Luke Vol.2: 9:51-24:53* (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 1996), 1639.

³⁸ Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, 38-43.

³⁹ Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 216-36.

神要使他的仇敵作他的腳凳（主要用於末世論）。在新約不同書卷和段落中，通常會著重於其中一個重點上，以它為主旨，而與此同時，另外兩點儘管在該段文脈中扮演較輕的角色，也往往不會與經文毫無關聯。以下，我們將逐段列出詩篇一一〇篇 1 節在新約的直接引用，探索它在各段落中的重點意義，以及其它細節與該段落及全書的關係，以得出引文對新約相關書卷的神學含義。

（一）符類福音書中的引用

詩篇一一〇篇 1 節的直接引用在福音書中共出現三次，都屬同一個事件的平行記載，即馬太福音廿二章 44 節、馬可福音十二章 36 節，以及路加福音廿章 42 節。《耶穌研討會》（The Jesus Seminar）否定本段的真實性，認為詩篇一一〇篇的引用方式並不像耶穌常用的方式，也不符合耶穌在本段的主題；它只是早期教會喜愛的經文，加諸在耶穌身上。⁴⁰然而，Bock 合理地作出辯駁，本詩篇何以在初代教會這麼廣泛被使用並扮演重要角色，最自然的解釋就是因為這經文出自於耶穌的口。⁴¹

福音書對本節的引用重點在說話的人的身份上。經文的背景是耶穌最後一週在耶路撒冷與猶太領袖的對話，主題關乎彌賽亞與大衛之間的關係。耶穌的引用是以他們所從未思想過的角度指出此詩背後的彌賽亞含義，以修正猶太人彌賽亞觀所存在的謬誤。雖然符類福音三處對本引文的記載都屬平行事件，但由於書卷的寫作目的、敘事的鋪陳、詞彙的用法以及作者記述的方式略有不同，引文在各處所代表的含義也會有差異。以下討論的順序，會依據一般所認為的寫作日期先後來排列。

可十二 36

學者普遍認為馬可福音是四福音書中最早成書的一卷，許多符類福音平行記載都以馬可為主要的根據之一，包括本段。本文主要取自七十士譯本，省略了第

⁴⁰ Hahn 提出幾方面的論證，如，將 35 和 37 的問題相較，便看出「大衛的子孫」這個謂語並沒有銜接到傳統相等的「彌賽亞」上；此外，本處耶穌採取主動顯得很唐突，而這裡的討論也無法從猶太人彌賽亞的框架中得到答案等等。詳見 Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity* (Cambridge, Eng.: James Clarke & Co, 2002), 104–05.

⁴¹ Bock, *Luke*, 1631-32.

一個「主」前面的定冠詞，並以 ὑποκάτω（在下面）取代 ὑποπόδιον（腳凳），有學者認為此字取自詩篇第八篇 8 節（七十士譯本第 7 節），⁴²但由於該詩在馬可福音並未被引用，這觀點無法確定。

馬可將此次對話放在耶穌與猶太人一系列的問答之後（十一 27～十二 34），那時，猶太人已經在這場答辯中啞口無言，「沒有人敢再問祂什麼」（十二 34），並在這次對話之後提到「眾人都喜歡聽祂」（類似的記述和暗示亦見於十一 18、32，十二 12，十四 2）。這樣的佈局將耶穌與當時的領袖形成了強烈對比——耶穌這個被宗教領袖們刁難的老師是個精明的教師、受百姓愛戴，而那些刁難耶穌的宗教領袖則顯得拙口笨舌。值得注意的是，馬可在這一系列記述中提到耶穌與不同群體的人進行答辯，包括祭司長、文士和長老（十一 27）、法利賽人和希律黨的人（十二 13）、撒都該人（十二 18），以及文士（十二 28），所談論的問題包括權柄（十一 27～33）、納稅（十二 13～17）、復活（十二 18～27）和誡命（十二 28～34）。對於這些人所問不同類型的問題，耶穌都能一一辯駁，以致沒有人敢再問祂什麼，而耶穌在本處所問的問題，卻沒有一個人能回答。這種對比無疑顯出了耶穌才是真正有權威的律法教師。

馬可不像馬太指出這話是與法利賽人對話中帶出的（太廿二 41），卻提到這是耶穌在聖殿裡教導眾人的內容之一部分，⁴³而且還提到「基督是大衛的子孫」是文士的教導（十二 35），用意可能是藉此暗諷文士是很弱解經家。⁴⁴馬可其後繼續記述耶穌提醒眾人要防備文士，預言他們將要受更重的刑罰（十二 40），在耶穌被捕和受審的過程中，文士也扮演重要的角色（十四 1、43、53，十五 1、31）。儘管如此，文士的形象在馬可福音也並不完全是負面的，就在本段之前，耶穌才剛剛因其中一個文士回答得有智慧，而指他「離神的國不遠了」（十二 28～34）。

⁴² France, *The Gospel of Mark*, 482.

⁴³ 耶穌較早前在聖殿中的行動（如潔淨聖殿，十一 15～17）和教導妥拉（如十二 24～27，29～31 等）顯示，祂有終極的權柄要求以色列的敬拜要聖潔。故 R. E. Watts 指出，詩篇一一〇篇的引文暗示耶穌的祭司權柄，而且這權柄因麥基洗德的特性（詩一一〇4）而超越當前聖殿中的權威人士。參《利未遺訓》十八；來七。Watts, in Beale & Carson ed., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 222.

⁴⁴ Robert H. Stein, *Mark* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008), 569.

引入引文的引句「大衛自己被聖靈感動」強調以下的話是大衛自己說的（αὐτὸς Δαυὶδ），這要比別人轉述大衛的話顯得更加有力。介系詞片語 ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ 直譯為「在聖靈裡」，可理解為情狀，即大衛在被聖靈感動的狀況下說出來的話⁴⁵。「聖靈」在馬可福音一直都與父神和耶穌同工，其最早的出現是施洗約翰預言耶穌將要以聖靈來施洗（一 8），其後提到耶穌受洗時，聖靈降臨在耶穌身上，並有父神的聲音從天上宣告耶穌是神的愛子（一 10~11），接著，聖靈便因耶穌到曠野去受試探（一 12），耶穌的教導中也曾提到褻瀆聖靈的，罪永不得赦免（三 29）。可見，聖靈的工作代表著神的工作，而耶穌在本處提到「大衛在聖靈裡說」便肯定了祂所引用之舊約引文的權威性，指出這段當時的聽眾所熟悉的經文是神自己的啟示。

從 37 節耶穌就這段經文所提出的疑問顯示，耶穌本次引用的重點在於「主對我主說」，目的是指出，大衛在這一篇藉著神的啟示所寫出來的詩篇中，既然稱「坐在神右邊」的那一位為「我主」，顯示祂不只是當時猶太人所認為的「大衛的子孫」。「大衛的子孫」一詞在本書最早出現於十章 47、48 節，其後在耶穌光榮進入耶路撒冷時再提到「大衛的國」（十一 10），耶穌顯然沒有拒絕這個稱呼，但祂在這裡覺得有必要修正民眾對這個頭銜的理解。在本處，「大衛的子孫」在「是」之前（υἱὸς Δαυὶδ ἐστίν）顯示馬可要增強問題的挑戰性。⁴⁶有學者認為耶穌在這裡的發問實際上是否定了當時所流行認為基督是大衛子孫的假設。如，P. J. Achtemeier 寫道：「這裡的重點越發凸顯了否定耶穌是大衛的子孫，而不是越發肯定這個事實。」⁴⁷Chilton 也持相同看法：「耶穌先假定祂的身份是大衛的子孫，然後否定這是一個彌賽亞的稱號。」⁴⁸然而，這些說法完全誤解了馬可在

⁴⁵ 聖靈被普遍認為是神藉著先知說話的媒介（徒廿八 25；林後一 21），而大衛也曾被指為先知（徒二 30~31）。

⁴⁶ Robert H. Gundry, *Mark: a Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993), 718.

⁴⁷ Achtemeier 還舉了其他證據來說明，詳細討論見 Paul J. Achtemeier, "And He Followed Him: Miracles and Discipleship in Mark 10:46-52," *Semeia*, no. 11 (January 1, 1978): 127.

⁴⁸ Bruce D. Chilton, "Jesus Ben David: Reflections on the Davidsohnfrage," *Journal for the Study of the New Testament*, no. 14 (February 1, 1982): 101. Duling 與 Gundry 亦持此立場。參 Dennis C. Duling, "Solomon, Exorcism, and the Son of David," *Harvard Theological Review* 68, no. 3-4 (July 1, 1975): 235-52; Gundry, *Mark*, 723.

本段的用意。除了本處，馬可福音有三次提到大衛，其中兩次直接與耶穌的身份有關。⁴⁹在十章 47 至 48 節關於巴底買得醫治的記載中，巴底買連續叫耶穌是「大衛的子孫」，耶穌並沒有阻止或糾正他使用這個稱呼。此外，在耶穌光榮進入耶路撒冷的記載中，群眾也將耶穌與大衛關聯起來，（十一 10；參太廿一 9）。⁵⁰可見，馬可並沒有否定耶穌是大衛的子孫。France 的判斷是正確的，他寫道：「這裡爭論的並不是彌賽亞不是大衛的子孫，而是祂不只是大衛的子孫。單單肉身的後裔本身並不必然就是彌賽亞；彌賽亞超越地上所有人類的王，包括大衛。其爭論是這樣的：大衛在詩篇一一〇篇稱呼彌賽亞為『我的主』；這詞暗示了所描述那一位的超越性；彌賽亞可見是高過大衛。稱祂為大衛之子是暗示大衛的繼承人，擁有他的政治地位。但彌賽亞不僅於此；祂比大衛大，擁有任何一位以色列王都不能相比的地位。」⁵¹耶穌實際的地位，可以從大衛稱呼祂「我主」（τῷ κυρίῳ μου）中看出。「主」（κύριος）在馬可福音僅用於獨一真神和耶穌基督身上。猶太人普遍將此字用於神，在馬可福音亦然（十二 11，29~30，十三 20），但與此同時，「主」在馬可福音也經常用於耶穌身上。本福音書的開頭提到施洗約翰是為「主」預備道路（一 3），在耶穌的教導中，祂指出自己是安息日的「主」（二 28），祂所作的工作是「主」的工作（五 19），而耶穌進耶路撒冷所騎的驢是「主」所要用的（十一 3），此外，祂也被人稱為「主」（七 28）。尤為值得注意的是本段直接的上文，馬可剛剛將「主」兩度用在神身上（十二 29~30），而本處便將它用在彌賽亞、大衛的子孫身上。這些用法證明馬可是將耶穌的地位與猶太人所信的獨一神等同。大衛既稱祂為「我主」，顯示大衛也深信那一位就是神，祂「坐在神的右邊」，享有至高的榮耀和權柄，並等候父神使祂完全地得勝。此外，本次發問的目的是針對猶太人的彌賽亞觀，因為耶穌時代的猶太人對「大衛的子孫」的期待與重建他們理想中的大衛王朝有關，尤其是在耶穌進入耶路撒冷之後（十一 10），這種聯想可能近乎達致頂點。對於這種充滿民族性和政治性的盼望，耶

⁴⁹ 另一次是耶穌引用大衛生平的事件作為教導，參二 25。

⁵⁰ Watts, in Beale & Carson ed., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 221. 另參 Joel Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Edinburgh: T & T Clark, 1993), 151-52.

⁵¹ France, *Jesus and the Old Testament*, 101-02.

耶穌要指出，這種盼望還不夠大來包含詩篇一一〇篇 1 節所提到的那一位，⁵²因為祂真正身份和角色比猶太人所想像的更偉大——祂就是神。

「坐在……右邊」象徵著崇高的地位、榮耀的和權柄，從下一個子句看來，本處尤指其得勝仇敵的權柄。然而，除了十四章 62 節，馬可並沒有對耶穌「坐在右邊」的觀念多加應用或發揮。在該處，馬可描述耶穌在公會受審時，預言自己將被人看見，祂坐在權能者的右邊，並駕著天上的雲彩降臨。這話是指耶穌將要被高舉、得榮耀，並且有一天將要再來（參十三 26）。⁵³

本處引文的重點在於「主對我主說」，但馬可的引用卻包括了「等我把你的仇敵放在你的腳下」，其用意為本處增添了神秘感，亦值得關注。Watts認為這裡的含義是指出耶穌的仇敵就是神的仇敵，他們註定要滅亡，而在這個上下文中，本節有利加強兇惡園戶比喻（十二 1~12）的要點⁵⁴，即神將除滅那些神將葡萄園租給他們、卻沒有從他們那裡得到收成的兇惡園戶。該段經文是指著當時的猶太領袖說的（十二 12），一方面指責他們沒有遵行神的旨意，反而殺害了祂的僕人和兒子，另一方面預告神的審判即將臨到，祂要除滅一切敵擋祂旨意的人。無疑，詩篇一一〇篇 1 節的「等我把你的仇敵放在你的腳下」暗示了耶穌第二次再來時的審判和得勝（參十三 26，十四 62）。這些資料幫助讀者繼續閱讀下文關於耶穌受苦和受死的記載、以及馬可福音充滿懸念的結尾（可靠抄本不含十六 9~20）時，心懷期待與盼望。

馬可所引述耶穌的話以一個問題為結束：「大衛自己既然稱他為主，他又怎麼會是大衛的子孫呢？」（十二 37）*αὐτὸς Δαυὶδ* 呼應上一節同樣的用法，再度強調這話是大衛自己說的。現在進行時的 *λέγει* 對比上一節的簡單過去式含有較重的

⁵² Joel Marcus, "Mark 14:61: 'Are You the Messiah-Son-of-God?,'" *Novum Testamentum* 31, no. 2 (April 1, 1989): 137.

⁵³ 關於本處所指究竟是耶穌復活後的那個時段，學者們意見不同。France 強調這裡所指的「來到」並不是「降臨到世上」，而是到神的面前「領受權柄」，儘管猶太人和早期教會有「降臨到世上」的理解，但那不是耶穌原初的用法。然而，大部分學者仍然認為，「降臨到世上」還是那些文脈中最自然、最直接的理解（可十三 26；太廿六 64；路廿二 69）。France 的觀點參他對平行經文的詮釋：France, *Jesus and the Old Testament*, 227-39; 其他作者觀點參 Beale & Carson ed., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 93-95, 233-35, 391-92.

⁵⁴ Watts, in Beale & Carson ed., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 222.

語意含義。⁵⁵耶穌藉著這個修辭問句所傳達的邏輯很明顯：人不會稱自己的子孫為「我的主」，儘管就譜系而言祂是大衛的後裔，但祂實際的身份卻比這位偉大的以色列王更高；在大衛的稱呼中，祂等同於神。

學者普遍認為，馬可福音的讀者主要是外邦人，包括基督徒和非基督徒（注意一1的「福音」），且很可能是羅馬人。⁵⁶本書內容的某些特色也是大家有目共睹的，例如，他強調耶穌的行動、受難以及作主門徒的代價。總的來說，馬可有兩大關注：基督論和門徒的身份⁵⁷。Carson和Moo提到另外兩個構成影響的寫作目的，即對歷史的興趣和傳福音，意即為了給耶穌生平的實際和言論留下記錄，並藉著敘事向讀者傳耶穌的福音。⁵⁸從這些觀察看來，本段引文在此有意將耶穌這位彌賽亞回溯至猶太根源，顯示這關乎普世的救恩是以色列的神自古偉大計劃的一部分，且是計劃的高峰，又擴大讀者對彌賽亞性質的理解，指出其崇高尊貴的身份。由於對象的不同，馬可的寫作不像馬太那麼頻密的把許多舊約經文與耶穌的生平關聯起來，以證明耶穌就是聖經所預言、猶太人所期待的彌賽亞（雖然馬可也不是完全沒使用，如一2、3，十一9~10，十二10，十四27等）。馬可透過記述耶穌的服事和行神蹟的大能已經把祂描述為非一般的人物，字裡行間也不時透露耶穌特殊的身份是基督、是神的兒子⁵⁹，在十二章25~37節本段，他再度藉著對話修正了基督在猶太傳統觀點當中的盲點，表明了彌賽亞的真正地位和身份：祂不只是猶太人所期待像大衛一樣的君王，祂比大衛更大，祂就是神。

⁵⁵ 斯丹利·波特著，《新約希臘文的慣用語》，23。

⁵⁶ 關於讀者部分，即便無法完全證明，但各種證據顯示是羅馬人的推論至少沒有衝突。例如，馬可翻譯亞蘭文的語句，又對好些猶太人的習俗作出解釋（如七3~4）。參卡森、穆爾著，《21世紀新約導論》，159-61。

⁵⁷ Ralph Martin, *Mark: Evangelist and Theologian*(Grand Rapids: Zondervan, 1973), 140-62.

⁵⁸ 前者是因著親身跟隨耶穌的目擊證人漸漸離世，教會有必要為耶穌的生平留下記錄，後者則因馬可清楚表明自己寫的是「福音」（一1），而且本福音書的結構同早期基督教福音不到格式亦不謀而合。卡森、穆爾著，《21世紀新約導論》，162-63。

⁵⁹ 如耶穌在受洗時天上有聲音宣告祂是神的兒子（一11）、迦百農被鬼附的人聲稱耶穌是神的聖者（一24），格拉森被鬼附的人稱耶穌為「至高神的兒子」（五7），彼得稱耶穌是「基督」（八29），耶穌登山變像時有聲音說「這是我的愛子」（九7）等。

太廿二 44

雖然符類福音都將是此對話列在耶穌受難週期間在耶路撒冷與猶太領袖辯論的一部分，但馬太的佈局與馬可和路加略有不同。在馬太福音裡，對話的背景始於廿一章 23 耶穌進聖殿教導人，其中對話比另兩卷福音書多了《兩個兒子的比喻》（廿一 28~32）和《婚筵的比喻》（廿二 1~14，路加平行經文不在受難週，參路十四 15~24）。馬太福音的引文也是根據七十士譯本，與馬可一樣省略了第一個「主」的定冠詞，並以 ὑποκάτω 取代 ὑποπόδιον。這顯示馬太的版本參照了馬可，不過他帶入本段引文的對話鋪陳與馬可大為不同（廿二 41~42）。在符類福音平行的記載中，只有馬太提到本段說話的對象是「法利賽人」（廿二 41）。馬太既是耶穌的門徒，這些細節可能是來自於他對事件的回憶。Carson 認為這可能是馬太要向讀者說明法利賽人的錯誤，但他也承認這觀點無法肯定。⁶⁰此外，符類福音中也只有馬太提到耶穌問法利賽人關於「基督是誰的子孫」的問題以及對方的回答（廿二 42），也因著前面的對話，耶穌導入引文的問句也有所不同（廿二 43）。這樣的方式讓讀者更清楚的看見，「基督是大衛的子孫」的觀念當時的法利賽人所持有且親口說的。

耶穌以「你們對基督的看法怎樣」（τί ὑμῖν δοκεῖ，本譯文採用新譯本；此用法以出現在十七 25，十八 12，廿一 28）作為開場白，要求聽者「對一個嚴肅的課題作出謹慎的回答」⁶¹。接著，耶穌便將問題具體化，說明問題不是關乎所有與彌賽亞相關的看法，而是單單關於祂的身份：「祂是誰的子孫呢？」法利賽人的回答只有一個帶定冠詞的所有格名詞「大衛的」（τοῦ Δαβὶδ），這樣的省略幫助讀者不被「子孫」的稱謂移開了注意力，專注在問題核心上。⁶²耶穌以修辭問句來指出法利賽人之答案的問題所在（廿二 43），這種提出矛盾而後解決的方法，是猶太拉比所慣用的。⁶³符類福音中只有馬太兩次提到大衛稱基督為主（καλεῖ αὐτὸν κύριον，第 43、45 節），加上含較重語義的現在進行式 καλεῖ，顯然有強

⁶⁰ 因為儘管馬可沒有提到法利賽人，可十二 37 的「眾人都喜歡聽他」也可能將耶穌與當時的聖經專家作對比。卡森著，《馬太福音》，887。

⁶¹ Grant R. Osborne, *Matthew* (Zondervan, 2010), 828.

⁶² John Nolland, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids, Mich.: Bletchley: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005), 915.

⁶³ Craig L. Blomberg, *Matthew* (Nashville, Tenn.: Broadman Press, 1992), 336.

調的意味。而這修辭問句既然預期一個否定的答案，所強調的當然就是大衛不可能稱他的子孫為主。馬太沿用馬可的記述（可十二 36）將大衛的話形容為「在聖靈裡」說的（廿二 43），以指出了大衛說的話的真實可靠性、加強其說服力，並將引文的話與聽眾的信念（認為這話是神的啟示）合在一起。⁶⁴

正如馬可福音書平行經文的討論，耶穌此處的話並不是否定彌賽亞會出自大衛王譜系，而是指出祂不只是大衛的後裔，祂的真實身份比大衛更大。多個證據顯示馬太並沒有藉著這段經文否認彌賽亞是大衛子孫的觀點。馬太一開始便指出「亞伯拉罕的後裔，大衛的子孫，耶穌基督的家譜」（一 1），並列出耶穌源自於大衛相同的家譜（一 2~16），其後多次記述眾人以此稱呼耶穌（九 27，十五 22，廿 30~31，廿一 9，15），更是將耶穌描繪為猶太人的王（二 2，廿一 5，廿七 11、29、37、42）。從上述篇章看來，馬太非但無意否認彌賽亞是大衛子孫，反而是藉由證明耶穌與大衛之間的關係，來樹立祂為以色列所期待之彌賽亞的合法性——耶穌是神向列祖所應許從大衛家出來的彌賽亞。但是與此同時，在一個普遍已經接受彌賽亞是大衛子孫的群體中，耶穌要指出「彌賽亞是大衛的子孫」這個觀點從舊約聖經看來並不全面。大衛的子孫只是彌賽亞人性的面向，祂還有「大衛的子孫」這個頭銜所不足以表達的神性面向，這面向就暗藏在詩篇一一〇篇 1 節裡——大衛稱祂為「我的主」。「主」在馬太福音主要用來指父神，⁶⁵也多次將它用於耶穌，尤其是眾人對耶穌的稱呼，⁶⁶有一次是用來預言要來的彌賽亞（三 3）。此外也有一般性的用法，指「主人」，但其中一些在比喻中出現的稱呼，被稱為「主」的人物也代表父神或基督。⁶⁷除了「主」的稱謂，馬太也多次藉著敘事傳達耶穌是神兒子的觀念，如，耶穌從聖靈懷孕，祂名字意思是「神與我們同在」（一 18，23），祂被稱為神的兒子（二 15），以及耶穌受洗和登山變像時有發自天上的聲音稱祂為「我的愛子」（三 17、十七 5），即便是污鬼和門徒，

⁶⁴ 卡森著，《馬太福音》，周俞雲翔譯（美國：麥種傳道會，2013），888。

⁶⁵ 太一 20，22，24，二 13，15，19，四 7，10，五 33，七 21~22，九 38，十一 25，廿一 9，廿一 42，廿二 37，廿三 39，廿七 10，廿八 2。

⁶⁶ 八 2，6，8，21，25，九 28，十二 8，十四 28，30，十五 22，25，27，22，十七 4，15，十八 21，廿 30，31，33，廿四 42，廿六 22。

⁶⁷ 十三 27，十八 22~34，廿 8，廿一 30，40，廿四 45~51，廿五 11，14~30，廿五 44。較沒有明確指向父神或耶穌的只有三處，即六 24、十 24 以及指大祭司的廿七 63。

也認出耶穌是神的兒子（八 29，十四 33，十六 16），耶穌後來自己也這樣承認（廿六 63~64）。在本處，大衛作為一國之君，又是以色列人認為最偉大的君王，他會稱對方為「主」的可能性只有一個——祂是神，而馬太在這裡把「主」和「大衛的子孫」關聯起來，等於是把大衛家系中的彌賽亞人性面、與超越人限制的神性面結合起來⁶⁸。

引文中彌賽亞「坐在（神）右邊」的概念除了本處，只在廿六章 64 節出現，那裡提到耶穌在大祭司該亞法面前，面對大祭司問祂是不是基督、神的兒子時，耶穌回答：「你說的是。然而，我告訴你們，後來你們要看見人子坐在那權能者的右邊，駕著天上的雲降臨。」儘管當時耶穌並沒有直接回答大祭司的問題，但耶穌的答案讓聽眾和讀者回想起耶穌在本段的對話——耶穌將受到大衛稱祂為主的那一位相同的待遇，而耶穌既曾說過詩篇一一〇篇 1 節是指彌賽亞，祂在大祭司前的回答也等同於宣告自己就是彌賽亞。與此概念相呼應的，還包括耶穌描繪自己將要向以色列（太十九 28）和萬民（廿五 31~32）施行審判，以及耶穌將自己比喻為王（廿五 34, 40, 41, 45）的概念。因此，本處亦隱含了彌賽亞將要施行審判和統治等意涵。

「等我把你仇敵放在你的腳下」帶出了馬太福音的末世性意涵。在本書關於末日的講章中（廿四~廿五章），耶穌提到自己將要駕著雲彩、大有榮耀和能力地降臨，地上的萬族看見便都哀號（廿四 30）。在《按才幹分銀子的比喻》（廿五 14~30）和《分羊的比喻》（廿五 31~46）中，耶穌也將自己描繪為坐在榮耀寶座上的審判者（尤為廿五 31），握有絕對的權柄審判世人。到了本書結尾，馬太再度強調耶穌終末性的權柄：「天上地下所有的權柄都賜給我了……。」（太廿八 18~20）從這些經文看來，馬太本處的引用有力地支持他的末世論，因為這些話不只是耶穌自己說的，更是猶太人所認為神權威性的啟示所預言的。至於馬太何以將「腳凳」改為「腳下」（同可十二 36），有學者認為此字是從詩篇第八篇 8 節的「萬物都服在他腳下」（七十士譯本第 7 節，*πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ*），因為該詩在他爾根含有彌賽亞含義，而馬太在廿一章 16 節引用

⁶⁸ 卡森著，《馬太福音》，890。卡森引用的經文包括：詩四十五 6~7；賽九 6；耶廿三 5~6，卅三 15~16；亞十二 10（瑪索拉文本），十三 7。

並關聯到大衛的子孫身上。⁶⁹在本處，詩篇提供了基督得榮耀和高升的畫像，而詩篇第八篇則提供了亞當-基督的預表。⁷⁰然而，廿一章 16 節的引用並不包括此字所出現的第 8 節（而是使用第 2 節），所以馬太是否真有此想法仍無從確認。

馬太對本引文後續的記載亦同馬可和路加不一樣。他提到：「他們沒有一個人能回答一言。」（廿二 46a）這話強化了耶穌這一問所帶來的果效以及其彌賽亞觀的合理性，也間接暗諷了宗教領袖不健全的彌賽亞觀，因為他們並非不想與耶穌再辯下去，而是「沒有一個有能力」（οὐδεὶς ἐδύνατο）回答。下半句「從那日以後也沒有人敢再問他甚麼」有出現在馬可和路加，但卻擺在不同的位置。馬可和路加都將此句放在此輪對話之前（可十二 34；路廿 40），其後才引入這個關乎彌賽亞的問題，而馬太則視關乎彌賽亞的問答為一系列辯論的結束。這樣的描述與前來試探耶穌的宗教領袖成了強烈對比：宗教領袖們所問的各類問題耶穌都能一一回答，耶穌所問的問題他們不但無法回答，還使他們不敢再問下去。這種對比凸顯了耶穌才是真正有權柄的聖經教師。

最後，我們嘗試將本段引文與馬太福音全書的主旨關聯起來。關於馬太的寫作目的，學者們眾說紛紜，但 Carson 提醒，單一的寫作目的並不純在，而且也不能公允地對待本書多樣性的主題。⁷¹他在另一書中列出了幾個馬太試圖藉著他的寫作所呈現的主題⁷²：（1）耶穌就是那應許的彌賽亞；（2）耶穌生平中有許多猶太人不肯承認耶穌；（3）那應許的末後國度已經隨著耶穌的降世、死和復活而展開；（4）順從耶穌的猶太人和外邦人構成了神真正的子民；（5）預示天國在耶穌再來時的完全實現。從這些主題看，本處與法利賽人對話的記載和舊約引文無疑在不同程度上關聯到每一項要點，尤其是說明了彌賽亞的實際地位高過猶太人的預設——祂不但是大衛譜系中出來的彌賽亞，祂實際上是大衛的神。此外，本引文也預示了耶穌在復活之後將要得到的權柄與榮耀（廿八 18），以及祂在第二次再來時將要實現的審判和勝利（參廿四 30，以及 45~51，廿五 14~30，31~16 的比喻）。簡言之，除了沒有說明本處經文是指耶穌之外，詩篇一

⁶⁹ W. D. Davies and Dale C. Allison Jr, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, Vol.III* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1997), 253.

⁷⁰ Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 227-28.

⁷¹ 卡森著《馬太福音》，86。

⁷² 卡森、穆爾著，《21世紀新約導論》，尹妙珍、紀榮神譯（香港：天道，2007），136。

一〇篇 1 節精簡扼要地概括了全書主旨。

路廿 42~43

在符類福音平行的記載中，路加的最為簡短。路加將本段列在耶穌與撒都該人討論復活的話題(廿 27~39)之後，沒記載另兩卷符類福音關於誠命的討論⁷³，卻像馬可將此問題作為人們「不敢再問他什麼」之後的補充。至於說話的地點，路加已於較早前提到是聖殿(廿 1)。

除了省略第一個「主」前面的定冠詞，路加的引文完全取自七十士譯本(他並沒有使用馬可和馬太的版本，將 ὑποπόδιον 改為 ὑποκάτω)。在引入主題方面，路加較似馬可，沒有記載先前的對話(太廿二 41~42)，但省略了馬可的「文士」和連接詞 ὅτι⁷⁴，並直接提到「他們說」(λέγουσιν)。上文提到不同的人物(廿 1, 19, 27, 39)，讀者因而無法清楚得知本處「他們」是指誰。Marshall 的看法認為，雖然本處上文提到耶穌說話的對象是宗教領袖(所以這裡理當用「你們」)，但眾人才是路加腦海中的聽眾。⁷⁵筆者認為，對象的不明確是要呈現出這是當時一個常見的說法，而這觀念極可能是文士的教導，因為下文耶穌緊接著提醒眾人防備文士(廿 45~47)。πῶς λέγουσιν 可理解為「他們有什麼正當性說……」⁷⁶。路加不像馬太和馬可提到引文是大衛「受聖靈感動」說的(太廿二 43; 可十二 36; 但不代表路加不這麼認為，參徒一 16, 四 25)，卻如他慣常的做法提到其出處是「詩篇」(廿 42; 參廿 37; 徒十三 33, 35)。詩篇是希伯來聖經聖卷之一，擁有神啟示性的權威，而且在路加的著作中，「詩篇」的出現常與彌賽亞有關，它與摩西五經及先知一同指著耶穌基督發預言(廿四 44; 徒十三 33)。αὐτὸς…… Δαυὶδ 強調引文是出自大衛的口，現在進行式的 λέγει 增強了聽眾對該話語的貼切性。

⁷³ 太廿二 34~40; 可十二 28~34。路加類似的討論在十 25~28。

⁷⁴ 取而代之的是一個直接受詞 (τὸν χριστὸν) 和不定詞 (εἶναι)。

⁷⁵ Marshall, *The Gospel of Luke*, 747.

⁷⁶ Bock, *Luke*, 1634. 這個關於語也出現在約八 33, 十四 9; 林前十五 12。

路加引文的重點與另兩卷符類福音一致，是要藉著本節說話者與說話對象之間的關係，來引導聽眾反思彌賽亞的真正身份。沒有任何證據顯示路加有意否定彌賽亞是大衛的子孫，相反地，路加相當強調這一點。他提到耶穌的父親約瑟是大衛家的人（一 27，二 4），而耶穌就是神從大衛家興起的拯救者（一 69），要繼承大衛的王位（一 32），在耶穌生平中，也有人稱呼他「大衛的子孫」（十八 38~39）。詩篇一一〇篇 1 節的引文所要強調的是，「大衛的子孫」並不是彌賽亞的唯一的身份，因為連祂的祖先大衛也要稱祂為「主」。「主」在路加福音出現共 101 次，僅用在父神、基督（如一 76，二 11，三 4）以及指向這兩者的比喻或相關的教導上，而且在福音書中，只有路加使用「主基督」（二 11）這個稱謂，也只有路加在敘事的時候以單單「主」來指耶穌（十 1，十三 39；十七 5~6；十八 6；十九 8；廿二 61）。此外，路加明確指出耶穌是「至高神的兒子」（一 32），這一點在耶穌生平中曾經兩次有從天上來的聲音作印證（三 22，九 35）。上述證據顯示，路加顯然將彌賽亞與神等同，而這正是他透過詩篇一一〇篇 1 節的引用所要傳達的觀念。尤其在第一世紀初，「大衛的子孫」這個頭銜在猶太人觀念中充滿著政治性的想像，他們期待著彌賽亞來帶領他們推翻羅馬政府的統治、取得獨立。耶穌的話間接否定了這種想像的正當性。⁷⁷祂這番話「不是要翻轉大衛子孫的觀念，而是要翻轉這個觀念對百姓理解彌賽亞所產生的影響。」⁷⁸耶穌以兩個修辭性的問句來引導和修正聽眾的觀念。猶太拉比亦用類似的問句來進行教導，從相關資料的觀察看來，耶穌的問題中所暗示的答案「不是其中一個概念正確、另一個錯誤，而是在不同的文脈下兩者都是正確的。」⁷⁹意即，耶穌可以同時是大衛的子孫、又是大衛的主。就本段的議題而言，在正常的情況下是父權高於子權，在這裡卻相反，耶穌以獨特的方式將「主」的頭銜應用到彌賽亞身上，以識別一個獨特的權柄⁸⁰——這個子權是比父權更高的。耶穌在引文前後一共問了兩

⁷⁷ 詳參 Oscar Cullmann 的討論：Cullmann Oscar, *The Christology of the New Testament* (London: SCM Press, 1963), 130–33. 另見 Marshall, *The Gospel of Luke*, 743–47.

⁷⁸ John Nolland, *Luke 18:35-24:53* (Dallas, Tex.: Word Books, 1993), 974.

⁷⁹ David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1956), 163; E. Earle Ellis, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981), 238; Bock, *9:51-24:53*, 1640.

⁸⁰ Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 1640.

個問題（廿 41，44），基本上，第二個問題的含義解答了第一個問題，其答案亦非否定大衛的子孫，而是要說：「沒錯，彌賽亞是大衛的子孫，但不只是這樣，祂其實是大衛的主。」⁸¹上文已述，這意味著祂就是神。

「坐在……右邊」在路加的著作中具有不容忽視的含義。耶穌並沒有在本段落中將本詩篇引文應用到自己身上，祂只是提出一個修辭性問句，讓聽眾重新思考彌賽亞真正的身份是什麼，可是這個概念會在接著下來的敘事中逐漸清晰化。到了耶穌在公會受審時，耶穌運用本處的概念來預言自己將要得到的權柄和地位（廿二 69），直至耶穌升天後的五旬節敘事，路加清楚闡釋本節所指的是耶穌（徒二 34、35），祂被高舉到神的右邊（徒五 31），殉道者司提反也親眼看到這個景象（七 55，56）⁸²。由此可見，在路加的著作中，「坐在（神的）右邊」與耶穌的復活和升天有緊密的關聯，⁸³顯示耶穌因復活已經得著至高的榮耀。此外，耶穌的高升也意味著耶穌的工作進入了新的階段，祂把所應許的聖靈澆灌下來（徒二 33），此後，祂是透過聖靈與祂的門徒同在，更實際而有效地引導他們來完成祂所託付的福音使命。

「等我使你……」隱含了路加前瞻耶穌在未來完全得勝和施行審判的盼望。耶穌曾在關於末世的講論提到自己將要駕雲降臨（廿一 27），在耶穌升天之後，有兩個天使向門徒保證，耶穌如何被接升天，也會怎麼樣再來（徒一 11），那日子被稱為「主大而明顯的日子」（徒二 20），而從耶穌的比喻可以得知，祂的再來意味著審判的到來（十二 40，十九 11~27），祂將除滅一切不接受祂王權的人，即祂的仇敵（十九 14，27）。「仇敵」在路加著作中有較重的神學含義，尤其這句話是在充滿敵意的上下文中說出來的，⁸⁴而且這個字的使用率比馬可和馬太都多（8 次，未包括使徒行傳）。在本書開首，祭司撒迦利亞在施洗約翰出生之後開口頌讚神（一 68~79），提到神按照先知所預言的從大衛家興起了救恩的角，並拯救以色列脫離仇敵和一切恨他們之人的手（一 71，74）。⁸⁵這

⁸¹ Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, 1310.

⁸² 在該處，司提反所見是耶穌站在神的右邊。

⁸³ Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1997), 724.

⁸⁴ Pao & Schnabel, in Beale & Carson ed., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 373.

⁸⁵ Green 指出，本處所用的語言取自詩篇一〇六，慶祝以色列人出埃及。Green, *The Gospel of Luke*,

話對撒迦利亞可能指欺壓以色列的敵人，從路加整體著作看則是敵擋神國的勢力（參徒四 27）。在耶穌差派七十人出去傳道和服事的記載中（十 1~16），路加提到他們回來以後因著鬼服了他們而歡喜，耶穌指出，那是因為耶穌已經給他們權柄和勝過仇敵的能力（十 19）。該處的「仇敵」在文脈中顯然指向魔鬼，而「勝過仇敵」則可等同於服事中把魔鬼從人身上趕出去（十 17, 20）。在「分銀子給僕人的比喻」中，路加特別提到有一批人是故事中的主人的「本國的人」（οἱ οἰῶνται αὐτοῦ），他們不願意那個人做他們的王（十九 14），到主人回來審判的時候，要把他們當作「仇敵」來殺掉（十九 27）。該比喻既是指向神的國（十九 11），耶穌便可理解為比喻中要作王的貴胄，而那些仇敵則是抗拒祂統治主權的人，尤其是敵擋耶穌的猶太人（注意「本國的人」）。此外，在耶路撒冷被毀的預言中（十九 41~44），耶穌再度使用「仇敵」來描繪攻擊聖城的敵軍。綜合上述，路加福音廿章 43 節的「仇敵」不但暗示了耶穌接著下來的受苦，也預示了神的國和祂的教會將要面臨的攻擊，在這個過程中，耶穌將繼續得勝，直到祂再來時將仇敵完全踐踏在腳下為止。

從寫作的目的看，路加與其他福音書不同的是他明確地表明了他的對象是提阿非羅（一 1，希臘文為一 3）。提阿非羅被稱為「大人」（κράτιστε），暗示他可能是羅馬貴族，有顯赫的社會地位（參徒廿四 3，廿六 25），而且似乎是一個初信者（一 4）。然而，一般相信路加的對象不可能只是一個特定的人物，他心中更廣大的讀者群可能是和提阿非羅一樣的外族人，這可以從路加寫作關注非基督教的歷史處境以及福音的普世性看出來。⁸⁶路加清楚在其福音書引言表示，他寫作是為了使讀者「知道所學之道都是確實的。」（ὄν κατηγήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν，一 4）。在路加寫作的時候，早期教會已經從猶太教分裂出來（公元 60 年代中晚期），遭到猶太人的仇視，同時面對希羅世界各種宗教和哲學的衝擊。⁸⁷在這樣的環境中，路加以歷史的敘事來堅固提阿非羅的信仰，並傳達基督教神學的信息。儘管路加關注普世，卻沒有否定或輕忽救恩的猶太教根源⁸⁸。從這個

116.

⁸⁶ 如路二 1, 30~32, 三 1~2, 以及路加的家譜從亞當開始等。詳細的寫作對象討論參卡森、穆爾著,《21 世紀新約導論》, 186-87。

⁸⁷ 卡森、穆爾著,《21 世紀新約導論》, 187-88。

⁸⁸ 一 16, 31~33, 54~55, 68~69, 二 25, 32, 十八 38~39, 廿四 21; 徒二 36, 四 10 等等。

角度看，廿章 41 節至 44 節的問話和引文，能精簡地從猶太經典確立耶穌的合法地位，並暗指祂將得到普世性的權柄。與此同時，若同使徒行傳一起看，本引文更是為了早期教會傳揚耶穌被高舉之地位做準備（徒二 34）。

福音書使用的小結

綜合上述符類福音對詩篇一一〇篇 1 節的使用，雖然不同作者陳述的方式略有不同，按著他們的寫作目的以及各個詞彙在書中的觀念也稍有差異，但重點信息確實一樣的——修正猶太人對彌賽亞偏差的看法，指出祂實際上高於大衛的地位，祂是大衛的主。⁸⁹耶穌不要眾人只看重彌賽亞肉身的出身，更要看重祂真正的身份。作為大衛的子孫是神預示和應許彌賽亞的源流，但彌賽亞真正的身份不只是這樣，連猶太人所公認史上最偉大的王都必須稱祂為主，而且大衛也的確已經稱祂為主了。正如上文討論，「主」的稱謂意味著祂就是神。耶穌坐在神的右邊，享有至大的尊榮和權柄，並且到祂再來的時候還要徹底的、完全的得勝。這經文擺在耶穌受難週系列對話的末端，在一個充滿威脅的氛圍中，顯得格外弔詭。對於那些認耶穌為基督門徒，在聽到耶穌如何藉著經文確認基督的偉大性質之後，卻很快將看到祂最軟弱狼狽的模樣，確實難以將兩者結合在一起。然而，神的作為卻超乎想像，經過死亡而復活的主，後來確實坐在神的寶座右邊被神證實祂真是主、是基督（徒二 32~36）。

（二）使徒行傳中的引用

詩篇一一〇篇 1 節在使徒行傳僅有一次直接的引用，即二章 34~35 節。除了「主」前面的定冠詞⁹⁰，本處完全取自七十士譯本。這處引文是彼得五旬節講章的一部份，這篇講章也是使徒行傳所記載的第一篇講章。本講章的背景發生在耶穌升天之後的第一個五旬節，門徒們聚集在一處，聖靈伴隨著風和聲響、以火焰般的舌頭落在個人頭上，他們便說起各國的話來（二 1~4）。門徒們的表現引

⁸⁹ Callan 甚至認為，這些經文就是「主」這個字會用在為彌賽亞和人子的耶穌身上的根源。Terrance Callan, "Psalm 110:1 and the Origin of the Expectation That Jesus Will Come Again," *Catholic Biblical Quarterly* 44, no. 4 (October 1, 1982): 631.

⁹⁰ 抄本有不同的讀法，其中 P⁷⁴、κ²、A、B²、C、E、Ψ 和 Byz 有定冠詞，κ*、B* 和 D 則沒有。沒有定冠詞的讀法與七十士譯本不符，難處因此也較多，但定冠詞是否屬於原作並不清楚，故在 NA27 中列在括號裡。但無論如何，有沒有定冠詞對本文並無影響。Darrell L. Bock, *Acts* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007), 139.

起那些從各地回到耶路撒冷過節的猶太人的議論，甚至有人以為他們是喝醉了酒（二 5~13），彼得便站起來講道，透過眼前發生的事蹟，指出並證明耶穌基督的身份和作為（二 14~36）。

彼得的講章可分為幾個段落：14~15 節可視為引言，指出門徒們說方言不是醉酒；17~21 節引用約珥書第二章 28~31 節的預言解釋當前現象；22~24 節講述耶穌生平重點和意義；25~28 節引用詩篇十六篇 8~11 篇印證耶穌復活；29~33 節解釋詩篇十六篇 8~11 節的預言指向耶穌；34~35 節以詩篇一一〇篇第 1 節說明耶穌現今的地位；最後的 36 節以耶穌已被立為主、為基督作講章總結。全篇講章主要由三個元素組成：（1）解釋眼前發生的神蹟性事件作為舊約預言的實證（二 14~16, 33）；（2）回溯剛剛發生他們中間不久的耶穌生平事蹟，說明那些事是舊約預言和眼前事蹟要證明的對象（二 22~24, 32~33, 36）；（3）引用和解釋舊約聖經預言，將眼前事件和神的計劃關聯起來，證明耶穌就是神救贖計劃的焦點、是彌賽亞（二 16~21, 25~32, 34~36）。彼得共引用三段舊約聖經。第一處是約珥書二章 28~32 節（徒二 17~21），彼得藉此證明聖靈降臨的事件是經上關乎末世預言的應驗；第二段引文是詩篇十六篇 8~11 節（徒二 25~28，本詩第 10 節在徒二 31 重複引用），用以證明耶穌的復活已經在大衛的詩篇中被預示；第三處、也是最後一處引文是詩篇一一〇篇 1 節（徒二 34~35），用意是指出耶穌復活後被高舉的地位（徒二 36）。因此，本引文可視為本篇所有引文、甚至是全篇講章的高潮。值得注意的是，在第一段約珥書的引文中所指出神要做的事是賜下聖靈，在 33 節卻提到那是耶穌所做的，可見彼得將兩者的作為等同——耶穌所做的、就是神所做的——並以詩篇一一〇篇 1 節來加強此觀點。

本節句首的 γάρ 將本節與上文關聯起來。彼得在上文將詩篇十六篇 8~11（二 25~28）應用到復活的耶穌身上。他認為該詩應當用先知的角度來理解：大衛既然已經死了，也埋葬了，該詩篇之所指就不可能是大衛自己，而是基督（二 29~31）。彼得接著稱自己和在場的門徒是見證人，見證耶穌從死裡復活，符合大衛的預言（二 32），發生在他們眼前的聖靈降臨事件，正是耶穌復活並高升之後的結果，成全了神的應許（二 33）。本節的 γάρ 可理解為「因為」（即「因為大衛並沒有升到天上」），再度強調前文所述大衛所指的不是他自己。大衛並沒有升

到天上，所以他不是坐在神寶座上的那一位，彌賽亞耶穌才是！⁹¹

引句開首的「主對我主說」完全按照路加福音廿二章 42 節的理解，把大衛視為陳述者，轉述雅威對「我主」及彌賽亞所說的話。在路加福音廿二章 42~43 節的段落中我們已經討論到，「主」在路加福音中只用於父神和基督（或代表這兩者的比喻人物），在使徒行傳亦然。在本文脈，「主」的用法也在父神和耶穌基督之間交替使用。在約珥書的引文中，聖靈降臨的事件被稱為「主大而明顯的日子未到以前」要發生的事（二 21），「主」是人在末世求告便可得救的對象（二 21），這兩處在舊約是指雅威（珥二 31, 32）。在詩篇十六篇的引文中（二 25~28），經文中的「我」既然被詮釋為基督（參二 29~31），「主」（二 25）則自然指向父神，正如舊約原文是「雅威」（詩十六 8）。但是來到本節，彼得引用詩篇一一〇篇 1 節的「主對我主說」來帶出耶穌藉著其復活而被證明的地位和身份，以致彼得後來說：「你們釘在十字架上的這位耶穌，神已經立祂為主，為基督了。」（二 36）換言之，為了向聽眾證明耶穌就是舊約經文中的「主」，彼得並沒有在一開始便將這稱謂用於耶穌，而是引用一系列經文來推理論證：他先用約珥書的引文，不但證實眼前發生的聖靈降臨事件是神末世性的作為，也指出了神應許在這段期間求告「主」的就必得救，其後，彼得以詩篇十六篇來指出耶穌的復活和高升早已在大衛的詩篇中被預言，並以詩篇一一〇篇 1 節來說明大衛稱被高舉到神右邊的那一位為「主」，所以耶穌的復活和高升意味著神已經立祂為主、為基督了，悔改奉祂名受洗的人就必得救（二 38~39；另參廿二 16），因為這就等於「求告主名」。

「坐」的觀念回溯 30 節的應許：「神曾向他起誓，要從他的後裔中立一位坐在他的寶座上。」這是一種串珠技巧（*gezerah shewa*），也是彼得在全篇講章中常用的。⁹²這意味著耶穌已經得到君王的尊榮和審判的權柄，是父神所給予祂的。

「右邊」在本篇講章一共出現三次。第一次是詩篇十六篇 8 節的引文（二 25），與本處不同的是，該處表達神在基督（或原詩中的詩人）的右邊，而不是基督在神的右邊。但這兩處邏輯並不相矛盾，因為「右邊」所指的不是位置，而是延伸

⁹¹ Eckhard J. Schnabel, "Contextualising Paul in Athens: The Proclamation of the Gospel before Pagan Audiences in the Graeco-Roman World," *Religion & Theology* 12, no. 2 (2005): 149.

⁹² 如，「澆灌」（17、33）、「陰間」（21、31）、「主」（21、36）、「肉身」（26、31）、「撇」（27、31）、「朽壞」（27、31）、「右邊」（33、34）、「拯救」（21、40）。Bock, *Acts*, 134.

出來的喻意。彼得引用該段主要是證明耶穌的復活是神的計劃，神在詩人的「右邊」意味著祂不會將詩人的靈魂撇在陰間，也不會叫祂的聖者見朽壞（二 27，31），以致詩人的心得以歡喜、肉身得以安居（二 26）。彼得後來指出，大衛的死和埋葬證明了他的詩不是指著自己說的（二 29），而是預言將來那位要繼承他寶座的基督而說的（二 30~31）。「右邊」在該處重點是說明基督有穩固的地位，受到神的保守而不會被死亡所吞滅（參二 24）⁹³。在第 33 節，彼得以耶穌「被高舉到神的右邊」(τῆ δεξιᾷ οὐρανῶν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς)來指出復活的耶穌得到了權柄，領受了聖靈並將聖靈澆灌下了來。正如前文所述，聖靈的澆灌是父神的應許（二 17），今彼得藉著對詩篇十六篇證明了耶穌的復活已經在舊約裡預言，並指出到了祂被高舉到神的右邊，神才透過祂應驗了約珥書中關於聖靈澆灌的應許（二 36）。Bock 論本節寫道：「復活表明了耶穌在神右邊的地位，從這個尊貴有榮耀的地位，耶穌成了神計劃中所應許之聖靈的祝福和救恩的中間人。」⁹⁴不但如此，對彼得而言，耶穌既成就了神所應許要成就的事，把聖靈澆灌下來（二 17，33），實際上正說明了耶穌就是神，所以祂能被稱為「主」。

「仇敵」(τοὺς ἐχθρούς) 在本處並沒有被明確解釋指向誰。Schnabel 將此得勝關聯到耶穌藉著死、復活和得榮耀所取得的勝利，⁹⁵若是這樣，詩中所提「直到」的觀點，到了彼得講道時是已經實現了。然而，本處是以坐在神的右邊來指向耶穌的升天（留意彼得說：「大衛並沒有升到天上」，表示耶穌已經升到天上，坐在神寶座的右邊），而且詩中顯示從「坐」到神使祂的仇敵作祂的腳凳之間仍有一段時間距離，故不太可能指同一件事。除了本處，這個字在本書僅在十三章 10 節出現一次，保羅譴責居比路的術士以呂馬是「一切公義的仇敵」(ἐχθρὸν πάσης δικαιοσύνης)。從全書看來，儘管路加沒有使用「仇敵」，敵視的勢力卻俯拾即是，而神的教會和祂的道也在重重敵擋中的一再得勝。最早的逼迫來自猶太教（四 1~3，五 17~18），他們捉拿使徒，並阻嚇他們繼續奉耶穌的名傳道（四 18，五 40），但使徒們沒有因此放棄，也沒有祈求神挪去苦難，反而加增他們膽量和能力去完成使命（四 24~30）。類似的迫害持續緊隨著使徒，福音傳到哪裡，逼迫

⁹³ 參 Bock, *Acts*, 123. Keener 為本節的「右邊」做了詳盡的討論。見 Craig S. Keener, *Acts: an Exegetical Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2012), 946-48.

⁹⁴ Bock, *Acts*, 133-34.

⁹⁵ Eckhard J. Schnabel, *Acts* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2012), 150.

就追隨到那裡。⁹⁶福音的阻力有時候還來自教會內部（五 3）和邪靈的勢力（十三 8，十六 16~18）。然而與此同時，路加也在敘事中不斷地強調神的道的得勝。最明顯的，是路加在記述教會宣教時，以同一個段落標記為其發展的不同階段做了小結，強調福音的得勝：「主的道大大興旺，而且得勝，就是這樣。」（十九 20；另參六 7，十二 24）。使徒行傳結束於保羅在羅馬被囚，路加卻總結說，保羅「放膽傳講 神國的道、將主耶穌基督的事教導人、並沒有人禁止。」（廿八 31）在使徒行傳中，逼迫從未停止，教會和福音的得勝卻也從未受阻。第 35 節顯示路加對詩篇一一〇篇 1 節的應用不只是基督論（「我主」，「坐在神的右邊」），「等我使你的仇敵做你的腳凳」還支持了他的末世論（一 6~8，二 17）：耶穌現今的興起是一個過渡時期，邁向祂再來時（一 11，三 20~21）的終極成全，⁹⁷到時祂將完全勝過祂的仇敵（參路十九 27）。換言之，雖然詩篇一一〇篇 1 節所預示的得勝仍在將來，對路加而言，它卻已經開始實現，而且讀者可以透過他的敘事看見這預言正往最終完全的得勝前進。就本段而言，Marshall 的觀察也值得參考。他指出，彼得在前文曾直指他的聽眾參與殺害了耶穌（二 23），下文再一次提到耶穌是「你們釘在十字架上的」（ὄν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε），在聽眾耳中，無疑會讓他們感到自己身列在「仇敵」之中，即彌賽亞所要擊敗的，這可能大大加強了聽眾聽聞信息後的戰兢與恐懼。⁹⁸

論到本節引文對彼得本篇講章最關鍵的主旨，可以從彼得緊接著的總結看出來：「故此，以色列全家當確實的知道，你們釘在十字架上的這位耶穌，神已經立他為主，為基督了。」（二 36）詩人所預言彌賽亞將要得到的權柄，已經透過耶穌基督復活的目擊證人（二 32）以及眾人有目共睹的聖靈澆灌事件（二 33）證實了耶穌就是詩篇所預言的那一位，祂的身份是主，是彌賽亞。36 節的「主」呼應了引文中被稱為「主」的雅威，換言之，彼得以雅威的觀念來宣稱耶穌，簡介宣告祂就是神。⁹⁹「基督」是強調耶穌是那受膏者，給以色列民帶來幫助和拯

⁹⁶ 六 10~14，七 54~60，八 1，九 1~2，23~24，29，十二 1~4，十三 45，50，十四 5，19，十六 19~24，十七 5，13，十八 12~13，十九 23~29ff，廿一 27~28，廿三 12，等等。

⁹⁷ Keener, *Acts*, 962.

⁹⁸ 馬歇爾著，《使徒行傳》，蔣黃心湄譯（台北市：校園書房，1993），65。

⁹⁹ William J. Larkin, *Acts* (Downers, Ill., USA: InterVarsity Press, 1995), 57. 然而，雖然路加的確把耶穌當神，但 Marshall 提醒，本處主要只是指出耶穌得到了主權，無意把祂與雅威並列。參馬

救。¹⁰⁰有人就本節指出，耶穌是因復活才高升為「主」和「基督」的（意即祂先前並不是）。這觀點並不可取，因為按照路加的邏輯，21 節中所引用之約珥書經文中的「主」也是指耶穌。可見，復活和高升並沒有改變、而只是證明了耶穌原有卻不被猶太人所接受的身份和地位——祂是神，是彌賽亞。此外，從耶穌坐在神右邊與聖靈澆灌之事件的關聯看來，復活和升天也將耶穌的生涯帶入一個新的階段。正如 Witherington 寫道：「耶穌並沒有變成一個與祂先前不同的人，而是進入祂生涯的新階段，並期待祂高升之後所扮演的角色。」¹⁰¹從使徒行傳看，這個新階段和新角色不同於祂在地上工作的那三年半，如今祂是透過聖靈來與祂的教會同在、領導教會並確保她能完成為基督作見證的使命（一 8）。¹⁰²

彼得這一篇講章講述了神的計劃，不只是祂在舊約聖經中的作為，更是把這些作為同耶穌以及他們眼前發生的事關聯起來，來凸顯耶穌為神計劃的中心的地位——祂是神所應許的基督，祂就是神。這個中心的地位已經透過詩篇一一〇篇 1 節預言了。整體而言，詩篇一一〇篇 1 節在本篇講章和使徒行傳整體的神學方面提供了豐富的意涵。¹⁰³其最重要的貢獻是基督論，指出了彼得的聽眾所拒絕的

歌爾著，《使徒行傳》，65。

¹⁰⁰ Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (New York: Doubleday, 1998), 261.

¹⁰¹ Ben Witherington and III, *The Acts of the Apostles :a Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), 149.

¹⁰² 在使徒行傳中，聖靈的工作關係到教會發展的每一個層面，包括：賜人說方言的口才（二 4）、賜人膽量（四 31）、與使徒同作見證（五 32）、賜人講道能力（六 10）、顯明異象（七 55）、引導宣教工作（八 29，十 19，十一 12，十六 6）、賜下安慰激勵（九 31）、賜下預言或顯明未來的事（十一 28，廿 23，廿一 11）、差派使徒出去宣教（十三 2，4）、賜人行神蹟的能力（十三 9~11）、設立教會領袖（廿 28）等。斯托得論及路加所記述耶穌兩個階段的工作時寫道：「路加想在這兩卷書之間的分別並不是基督和基督的教會，而是：同樣一位基督前後兩個階段的事工。在第一卷書，他寫了耶穌開頭一切所行所教訓的，直到……被接上升的日子為止。因為他『在神和眾百姓面前』，說話行事都有大能（路廿四 19）；在第二卷書（他暗示），他要寫一個耶穌在他升天後如何繼續工作和教導，尤其是藉著使徒的講道及鑒別為真確的『神蹟奇事』……。我們可以這樣總結：耶穌在地上的工作，是由他自己親自並公開地推動；耶穌後來在天上的工作，是透過聖靈以及他的使徒而完成的。」斯托得著，《使徒行傳》，黃元林譯（台北：校園，1997），36。

¹⁰³ C.K.Barrett 為詩篇一一〇篇 1 節在這裡的重要性做了極佳的歸納，他列舉了四項：（1）它關聯上基督而與大衛分別出來，依此確認了耶穌的彌賽亞身份；（2）支持了祂得勝的顯現事實上

耶穌的身份，實際上是神在其計劃中為他們所預備的彌賽亞。祂擁有至高的權柄和榮耀。以色列不但不應該拒絕祂，反而要把祂當成雅威一樣來服事，並悔改接受祂白白的赦罪恩典（二 38~39）。這樣，彼得也很自然地從經文的基督論，延伸應用到救恩論上。此外，本節也一語涵蓋了使徒行傳的末世觀，宣告基督已經登基作王，同時前瞻未來必然獲得的完全勝利，神將要把一切敵擋祂的勢力，包括靈界的（五 3）和地上的（十三 8，十六 16~18），都放在祂的腳下。對路加而言，這不是一個抽象的信念而已，他藉著歷史的敘事證明了，神正在朝著祂在本句詩篇所預定的目標積極前進中，因為初代教會在重重逼迫中仍然持續地、快速地成長和壯大。

（三） 希伯來書的引用

詩篇一一〇篇 1 節在希伯來書被正式引用一次，即一章 13 節：「所有的天使，神從來對那一個說：『你坐在我的右邊、等我使你仇敵作你的腳凳。』」本處原文完全取自七十士譯本。作者省略了「主對我主說」，而以一個修辭問句「所有的天使，神從來對哪一個說」引入正式引文，預期讀者否定的答案（「沒有」）。¹⁰⁴儘管正式的引文在本書只出現這一次，但本引文所呈現的神學觀念卻遍布全書（一 3，八 1，十 12~13，十二 2），尤其對本書的基督論、救恩論和末世論產生重大的影響。作者以本節所隱含的概念來達到寫作所預期的目標。

要了解本節對正本希伯來書的關係與影響，我們有必要探討其相關背景。儘管學者們對希伯來書的收信人有諸多討論¹⁰⁵，但關於讀者的處境，本書的內容卻不難讓我們看出當時的讀者所面對三種負面光景¹⁰⁶：（1）被動的危險，即在追

是邁向榮耀的一個階段，祂從地上消失則意味著祂已經被接受到天上；（3）建立基督徒兩個階段的末世觀，即他們生活在耶穌得榮耀和全然戰勝一切仇敵這兩個事件之間；（4）顯示耶穌的升天不只是象徵祂比大衛更大，更是與神有關。C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998), 151.

¹⁰⁴ Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: a Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1992), 130.

¹⁰⁵ 學者所提出的讀者可能性包括三種看法，即猶太人、外邦人，或兩者混合的群體。關於寫信的目的地，學者看法包括耶路撒冷、羅馬、亞歷山太、安提阿等多個地點，但卡森和穆爾說的對：「幸好，此書信沒有什麼釋經上的問題需要確知收信的地點和對象才能解決。相比之下，觸發作者寫此書信的處境，似乎重要得多。」卡森、穆爾著，《21世紀新約導論》，593。

¹⁰⁶ Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 78-80.

求基督徒目標方面所遇見的困惑，以致停滯不前、信心軟弱、熱忱消逝¹⁰⁷；（2）主動的危險，即某些危機不但攔阻了信徒追求長進，還可能造成他們背道、離棄真神；¹⁰⁸（3）外來的壓力，以及來自社會上敵對和迫害基督徒的勢力。¹⁰⁹為了堅固讀者的信心、激發他們持守盼望、追求向上，作者以此書提醒他們曾經領受關於耶穌、也是透過耶穌而來的信息是最寶貴的，因為耶穌這個人比歷史上神所使用過的所有人和管道更加偉大。前無古人、後無來者，祂是獨特、至高的。既是如此，本節引文，甚至是詩篇一一〇全篇，在傳達本書的核心神學信息、以及達到本書的目的方面就扮演了至關重要的角色。¹¹⁰

從全書的分段看，詩篇一一〇篇 1 節在本書的應用是屬於基督與天使之地位比較的大段落中（一 5~二 18）。此大段落可分為三個部分：（1）以舊約引文來指出基督的地位比天使尊貴（一 5~14）；（2）勸勉讀者堅守那藉著聖子（對比藉著天使）所傳的救恩（二 1~4）；（3）解釋聖子暫時成為比天使微小的人，為了使人能與祂一同進入榮耀裡（二 5~18）。在本節所屬的第一部分（一 5~12）包含三對舊約引文：（1）一章 5 節引用詩篇二章 7 節和撒母耳記下七章 14 節，表達聖子與父神的獨特關係，祂是神所生的兒子；（2）一章 6 至 7 節引用申命記卅二章 43 節（或詩篇九十七篇 7 節）和一〇四篇 4 節，表達天使較低的地位與服事，天使不過是神的使者和僕役，而聖子卻是天使敬拜的對象；（3）8 至 12 節引用詩四十五 6 至 7 以及詩篇一〇二篇 25 至 27 節，表達聖子的寶座存到永永遠遠、祂的國權正直、祂永不改變、年數沒有窮盡。這三對每對都有開頭引言套語，最後帶入詩篇一一〇篇 1 節的高潮（注意一 5、一 13），14 節可視為引入下段的轉接。¹¹¹另一點值得注意，就是一章 5 節與本節引文公式上的平行。兩篇引

¹⁰⁷ 二 1, 3, 四 1, 14, 五 11~14, 六 7~8, 12, 十 19, 23, 十二 1, 3, 12~13, 十三 9。

¹⁰⁸ 三 7~四 13, 六 6, 十 25, 26, 29, 十二 25。

¹⁰⁹ 二 18, 四 16, 十 32~34, 十二 4, 十三 3, 十三 13。

¹¹⁰ 除了本節，詩篇一一〇篇第 1 節的概念亦在一章 3 節、八章 1 節、十章 12 節、十二章 2 節出現，其第 4 節則在第五章 6 節、七章 17、21 節被引用，在第六章 20 節暗及。所傳達的信息除了耶穌被高舉、得勝，還包括耶穌作永遠的大祭司的譜系。

¹¹¹ 關於本段結構的討論，參歐白恩，《希伯來書》（美國：美國麥種傳道會，2013），150-52。此外，Ellingworth 指出本引文的兩層用意：（1）為上文建立一個原始傳統的基礎，以確認基督被高舉的地位；（2）銜接第二章，尤其是 5~8 節的詩篇第八篇的引文，本處的「直到」預期二

文都關乎大衛王朝，且都用以描繪聖子的登基，把 5 至 12 節框起來，並以本節為全段的高潮。¹¹²這是一種修辭創意和神學技巧，來建構希伯來書第一章的文學架構和神學核心¹¹³——聖子比天使尊貴，其地位與榮耀是天使不能共享的。

學者們對作者將基督與天使作比較的用意有不同揣測，有人認為這與敬拜天使有關¹¹⁴（西二 18），另有見解認為與間約時期對天使為祭司和中保的崇敬有關，還有人認為作者是針對當時普遍的觀念，這觀念認為神的信息有諸多中介者，而且他們的功能可以互換。¹¹⁵然而，從本文脈以及本書的寫作目的看來，最合理的看法是將天使所傳的信息，和基督所傳的信息作比較，意即：「在把神的最後啟示傳給祂的百姓一事上，聖子勝過眾天使」¹¹⁶。Ellingworth 提醒，本處用意不是負面地詆毀天使在讀者眼中的地位，而是正面地要堅固和加強他們對坐在神右邊那一位的信心。¹¹⁷希伯來書作者在本書起首便開宗明義地表達，神在歷史中一直是一個說話的神，古時祂藉著眾先知，在不同的時間用不同的方式多次向人說話，卻在這末世一次藉著祂的兒子來說話（一 1~4）。換言之，神的兒子是神向人說話最終、最重要，也是最全面的管道。第一世紀的猶太人相信天使也是神傳達信息的使者，天使有份於傳達猶太人最重視的律法書（徒七 53；參出三 2；賽六十三 9；）。因此，作者在這裡將基督與天使作比較，以顯出基督無論是在與神的關係、或祂在神計劃中所扮演的角色、或祂的本質和地位上都比天使更優越，那藉著聖子所傳的信息肯定比天使所傳的更加重要了。作者在緊隨本章之後寫道：

章 8 節的「尚未」。Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 131.

¹¹² 歐白恩著，《希伯來書》，170-71。

¹¹³ 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): 50.

¹¹⁴ 有學者指出，當時有人視加百列為天上最高的大祭司，模糊了基督大祭司的角色。然而，沒有證據顯示希伯來書的讀者有面對此類問題。參 William L. Lane, *Hebrews* (Dallas, Tex.: Word Books, 1991), 8-9.

¹¹⁵ 關於作者為何在此提到天使的討論，參 John P. Meier, “Structure and Theology in Heb 1:1-14,” *Biblica* 66, no. 2 (January 1, 1985): 520-522.

¹¹⁶ 歐白恩著，《希伯來書》，145。「天使」第一次的出現在一章 4 節，該節可視為作者從引言轉入本段的轉接語。根據該段的交叉結構，作者所要強調的是基督獨特的本質、地位和角色，故祂所傳達的話語也超越先知和天使。參同前，121。

¹¹⁷ Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 130.

「那藉著天使所傳的話既是確定的；凡干犯悖逆的都受了該受的報應。我們若忽略這麼大的救恩，怎能逃罪呢？這救恩起先是主親自講的，後來是聽見的人給我們證實了。」（二 2~3）

作者以一個修辭問句引入本引文「神可曾對哪一個天使說」（*πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε*，譯文參《新譯本》）。*δέ* 標誌著前文關於基督的論述與本處天使之間的對比，完成式的 *εἶρηκέν* 取代原文的 *εἶπεν*（參與本句對應的一章 5 節，仍然使用簡單過去式），顯示作者目前所關注的不是基督被高舉的單一事件，而是一個持續性的觀點。¹¹⁸本段引文是慶祝基督目前坐寶座的地位，「坐……直到」（*κάθου.....ἕως ἄν θῶ*）進一步支持了本處重點不在基督被高舉這個單一事件，而是在於祂坐在神右邊所開始的一段時期。¹¹⁹在這段時期，一個永恒有效的救恩已經藉著耶穌一次的獻祭成就了（九 28，十 10，14），神所應許的新約已經應驗（八 8~13，九 15），耶穌如今在天上真正的帳幕裡供職（八 1~2），為信靠祂的人代求（七 25），直到有一天祂要再來向信靠祂的人施行拯救（九 28），向背道的人施審判（十 26~31，37~38，十二 26~27）。

「坐在右邊」是本書一個重要的主題，此字在全書一共出現 5 次，除了本處，四次動詞「坐」是 *κάθημαι* 的同義詞 *καθίζω*¹²⁰。在一章 1 至 4 節的引言中，作者簡述了聖子的獨特性，其中提到祂成就了救贖大功，如今「坐在高天至大者的右

¹¹⁸ Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 131. Cockerill 認為，完成式的使用，以及作者將動詞和副詞「曾」放在問句的句尾，有強調的用意。見 Gareth Lee Cockerill, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, Michigan; William B. Eerdmans Publishing Company, 2012), 114.

¹¹⁹ 歐白恩著，《希伯來書》，171。有學者認為，本處顯示耶穌將要在仇敵被打敗之後持續地坐著，直到永遠。例如 Hughes 就以前文第 8 節所引用的詩篇四十五篇作為佐證，指出基督的寶座是永永遠遠的。Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1977), 70. 然而，這種看法未獲得普遍的支持。Ellingworth 指出，我們在新約中找不到平行的例子證明 *ἕως ἄν* 加上過去式假設語氣是指一個發生在主要子句的動作之前所構想出來的未來事件，而且保羅在哥林多前書十五章使用本節作為暗及時，也不是指向救恩歷史的最後階段，而是倒數的第二階段。例如太二 13，十八 30；可六 10，十四 32；路十五 4，廿二 34。Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 131. 亦參歐白恩著，《希伯來書》，171。

¹²⁰ 這個「坐」字有「移動到坐的位置，坐下」的意思。〈*καθίζω*〉，《希臘文大詞典》，754。此外值得一提的，是「坐」和「右邊」每次都連在一起出現，且都是提到耶穌「坐在神的右邊」。

邊」(一 3)。該「坐」被「托住」(φέρων)和「洗淨」(ποιησάμενος, 原文為「做成潔淨」)兩個分詞所修飾, 為作者所要表達的重點——耶穌掌管萬有並已經完成救贖的工作, 所以祂被高舉到神的右邊這至高的地位, 享有最大的榮耀(參一 4)。在論祭司與獻祭的篇章, 作者再度呼應本節觀念, 重點在於凸顯耶穌的大祭司職份有別於地上的體系和制度, 因為祂是已經坐在神寶座的右邊, 在天上真正的至聖所裡供職(八 1~2), 意即, 祂是在地上的會幕所反映的屬靈實際領域中, 為人的救恩效力。該處反映出「坐在神的右邊」不是一種靜止的狀態, 而是在一個新的領域(屬天的領域)裡進行新階段的工作。希伯來書提到聖子如今繼續在做的工作包括為他們代求(參七 25)、向他們施憐憫和恩惠(參四 14~16)、以及幫助信徒能行善、遵行神的旨意(十三 20~21)。其後, 在論到地上祭司服事的功效與基督為真正大祭司的服事功效時, 作者將兩者作對比:「凡祭司天天站著事奉神, 屢次獻上一樣的祭物, 這祭物永不能除罪。但基督獻了一次永遠的贖罪祭, 就在神的右邊坐下了。」(十 11~12)藉著祭司的「站」和耶穌的「坐」的對比, 顯示前者的工作沒完沒了, 而耶穌的獻祭工作卻一次性地完成且永遠有效, 無需再重複。「右邊」最後一次出現在十二章 2 節, 作者在那裡勉勵讀者專心仰賴為他們的信心創始成終的耶穌, 祂因忍受十字架的苦難而今坐在神寶座的右邊。在那裡, 忍受罪人頂撞的讀者受促思想耶穌的受苦和得榮耀(十二 3), 他們若能在艱苦中堅守信仰, 也必能進入那榮耀中(參二 10, 三 14)。綜觀上述篇章, 「坐在右邊」在希伯來書包含了幾方面含義: (1) 耶穌經受苦已經得到至高的尊榮和審判的權柄; (2) 耶穌一次性地完成了永遠有效的救贖工作; (3) 耶穌如今在天上繼續為信靠祂的人效力(在真帳幕裡供職, 八 1~2); (4) 耶穌所得的結果成了因信仰而歷盡煎熬之信徒的盼望, 忍耐和堅持到底的人也必同樣得著榮耀。

「等我使你仇敵作你的腳凳」表達耶穌終末全然的得勝。作者沒有解釋本處的「仇敵」是誰, 但不可能是指天使。作者在全書提到的敵對勢力包括使人懼怕死亡的魔鬼(二 14~15)、離經叛道的基督徒(十 26~31), 以及逼迫者(十 32~39, 十一 35~38, 十二 1~12)。¹²¹可以肯定的是, 仇敵「是誰」並不是一章

¹²¹ John P. Meier, "Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Heb 1:5-14," *Biblica* 66, no. 4 (January 1, 1985): 520.

13 節引用所要強調的，¹²²重點在基督從神承受至高的地位，並等候神使祂全權得勝。正如上文所述，本書的對象是一群面臨退縮和背道等信仰危機的基督徒，作者用以鼓勵讀者堅守信仰的方式，一方面是強調耶穌所成就之救恩的獨特性（以致拒絕者再沒有第二條得救的出路，十 26），另一方面也強調耶穌將來必施行審判，賞賜堅守信仰到底的人（十 35）、審判拒絕信靠和背道的人（二 3，六 4~8，十 26~31）。類似本節的觀念在第二章 8 節出現，作者在該處使用詩篇八篇 4 至 6 節指出神「叫萬物都服在他的腳下」，強調「萬物」及「沒有一樣」不服的。從作者後來的解釋可以看出，該節的「他」不是指一般人類，而是指聖子耶穌（二 9）。「仇敵……腳凳」在十章 13 節再度出現，並且與前一節的「坐在右邊」的觀念連在一起（十 12）。該段可視為該段舊約經文的改寫，即作者完全採納本節的概念，用自己的話重述，特別是將原來第二人稱單數的字，配合作者的角度改為第三人稱（ἐκάθισεν…… αὐτοῦ…… αὐτοῦ）。作者在該處加上了 ἐκδέχομαι（等待），顯示他確實有強調已然未然的觀念，正如本處的 ἕως ἄν 所表達的。意即，耶穌因著祂的死和復活，如今已經高升到神右邊的位子，但祂的徹底得勝仍然有待將來，也就是祂第二次來的時候才完全實現（九 28，十 26~27）。¹²³作者這種對未來得勝的強調，目的是要信徒因此而堅忍、持守信仰，並向他們不堅忍到底所將遭致的審判提出警告（三 12，四 11，六 4~6，8，九 27，十 38 等）。

遍覽全書，讀者便不難看出，雖然正式的引文在本書只出現一次，但在寫作過程中，詩篇一一〇篇 1 節卻一直存在作者的腦海中，以致他無論寫到哪裡都留下了蛛絲馬跡。本節經文對作者的影響自此可見一斑。基本上，希伯來書是以基督已經成就了偉大救恩、已經被高舉到至高地位、已經成為神人中間永遠的大祭司的角度，來勉勵信徒不要失去這已經得到救恩，並警告他們流失的嚴重後果。既是如此，詩篇一一〇篇 1 節對彌賽亞地位和榮耀的精簡陳述，無疑成了作者闡述其議題最好的出發點，去連結其他舊約聖經的材料，以達致他的神學和勸勉的目的：耶穌是彌賽亞、是神的兒子，祂已經得著尊榮和權柄，將來也必全然掌權，

¹²² Ellingworth 指出，問「仇敵是誰」是對本經文的誤解，即使是二章 8 節對詩篇第八篇的引用，作者聚焦的仍不是仇敵的潰敗，而是聖子在一切受造之物之上的主權。Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 131-32.

¹²³ 歐白恩著，《希伯來書》，171-72。

信徒既然已經得著這最好的，並且可以支取祂從天上所施予的隨時的幫助，就不要被今生所面對的壓力和迫害所動搖，反而應當願意付上一切的代價、仰賴這位大祭司去持守這個盼望到底。

五、新約聖經中的暗及與迴響

上一大段所討論的是新約聖經中直接的引用，實際上詩篇一一〇篇 1 節的對新約的影響卻不止這五處。本處將列舉它在新約其它地方的出現，為這些引用作歸類，並簡略解釋它對該段經文的神學意義。

(一) 福音書

可十四 62/太廿六 64/廿二 69

「你們必看見人子坐在那權能者的右邊，駕著天上的雲降臨。」這是耶穌被捕後在公會裡所說的話，一般認為結合了詩篇一一〇篇 1 節「坐在右邊」以及但以理書七章 13 節的「人子」和「駕著雲彩而來」的畫像。後者對本節的影響較重，前者只是觀念的迴響，主要是向審判耶穌的人預言祂將被證明，並且得著榮耀和權柄。馬可福音十六章 19 節也再度提到「坐在神的右邊」，但由於該節經文一般不算為正典的一部分，故不在此討論。

(二) 使徒行傳

徒五 31

「神把他高舉在自己的右邊，作元首作救主，把悔改的心賜給了以色列人，使他們罪得赦免。」本節屬於使徒們第二次被捕到公會受審的答辯詞。大祭司質問使徒為何沒有聽取他們第一次的警告，仍然繼續奉耶穌的名傳道(五 27~28)，使徒表達他們決意順服神而不順服違抗旨意的律令，並宣告猶太領袖所殺害的耶穌已經被神高舉，使徒們就是這事的見證人(五 29~32)。本節只是概念上呼應了詩篇一一〇篇 1 節的「右邊」，卻省略了「坐」的動作，並說明了耶穌被高舉到右邊與祂作元首(ἀρχηγός)和救主(σωτήρ)的角色有關。

徒七 55~56

「但司提反被聖靈充滿，定睛望天，看見神的榮耀，又看見耶穌站在神的右邊，就說：『我看見天開了，人子站在神的右邊。』」這是司提反殉道前所看見的

異象和陳述。本段使用了耶穌常用的自稱「人子」，並把原來只是隱喻功能的預言——「神的右邊」圖像化，被司提反「看見」。這是聖經唯一提到耶穌「站」（ἵστημι）在神的右邊，表示耶穌迎接司提反到祂跟前¹²⁴。本處可視為詩篇一一〇篇 1 節的迴響，表達耶穌復活後的光景。

（三） 保羅書信

羅八 34

「誰能定他們的罪呢？有基督耶穌已經死了，而且從死裡復活，現今在神的右邊，也替我們祈求。」本節「神的右邊」亦呼應了詩篇一一〇篇 1 節，屬於羅馬書前半段（一至八章）的結語，強調我們既是靠恩典白白得救的，就沒有任何事能阻擾我們繼續留在神的愛裡。保羅附加的說明「也替我們祈求」（ὁς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν）讓我們了解耶穌復活高升之後在天上所扮演的角色與職務。

林前十五 25

「因為基督必要作王，等神把一切仇敵，都放在他的腳下。」本處主要是採用詩篇一一〇篇 1 節下半節的概念。其中「放」（τίθημι）、「仇敵」和「腳」等字都與該處相仿，「等」（ἄχρι）也隱射原詩的「等」（ἕως ἄν），故本段引用類別屬於暗及。從下文看（十五 27），本處可能也結合了詩篇八篇 6 節。值得注意的是，保羅把「坐在右邊」改寫為「作王」（βασιλεύειν），由於原詩的性質是慶祝君王登基，保羅的改寫非但合理，也顯得更加直接。在一個講述基督徒身體復活的文脈中，本節用以描繪終末的光景，而「仇敵」也自然被理解為「死亡」（林前十五 26）。Kraus 提到本節的神學時寫道：「被高舉之基督的王權不是在一個超越世界的靜止狀態中享受，而是歷史中的運動，是神的奮鬥和勝利。」¹²⁵

弗一 20, 22

「就是照他在基督身上，所運行的大能大力，使他從死裡復活，叫他在天上坐在自己的右邊……又將萬有服在他的腳下。」本節主要呼應「坐在右邊」（καθίσας ἐν δεξιᾷ）這個概念，而且保羅特別指出這不是指地上、而是屬天的（ἐν

¹²⁴ 馬歇爾著，《使徒行傳》，132。

¹²⁵ Hans-Joachim Kraus, *Theology of the Psalms* (Minneapolis, : Augsburg Pub. House, 1986), 188.

τοῖς ἐπουρανίοις)。保羅清楚地指出，耶穌那榮耀、有權柄的地位，是因祂受死和復活得著的，並且進一步描述耶穌這地位是如何超越萬有（一 21）。「萬有服在他的腳下」可能也呼應詩篇一一〇篇 1 節，但因他提到的是「萬物」而不是「仇敵」，所以更可能是詩篇八篇 6 節的迴響。本段文脈是保羅為讀者禱告（一 15～17），求神打開他們心靈的眼睛，使他們能看見因信耶穌而有的盼望、榮耀的基業和神的大能（一 18～19），本句為描述神大能的一部分。

西三 1

「所以你們若真與基督一同復活，就當求在上面的事。那裡有基督坐在神的右邊。」本處也採用了詩篇一一〇篇 1 節「坐在右邊」（本處為 ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος）的觀念，屬於迴響。保羅在勸勉受到異端影響信徒，既然已經藉著信主而與基督同死同復活，就不要再被地上各樣無益的規條所捆綁或追求天上的異象（二 16～19，20～23），倒要單單仰望榮耀升天的基督，讓生活反映天上的實際。

（四） 希伯來書

來一 3

「他是神榮耀所發的光輝，是神本體的真像，常用他權能的命令托住萬有。他洗淨了人的罪，就坐在高天至大者的右邊。」是詩篇一一〇篇 1 節「坐在右邊」觀念的迴響，在希伯來書含有豐富而濃縮基督論神學含義的引言中（一 1～4），表達了耶穌完成贖罪大功之後所享有的至高地位。

來八 1

「我們所講的事，其中第一要緊的，就是我們有這樣的大祭司，已經坐在天上至大者寶座的右邊。」本節同樣只是詩篇一一〇篇 1 節「坐在右邊」觀念的迴響。本節在談論耶穌作為更美之約的中保，祂是在天上的聖所、即真正的會幕裡供職（八 2）。從作者的這些討論看，本段提供了我們關於耶穌升天、得榮耀之後的角色更多的說明（另參羅八 34）。耶穌坐在神的右邊，並不意味著祂的職任已經完成、無所事事了，祂乃是進入一個新的領域和階段，更有效地為相信祂的人的救恩而效力。

來十 12~13

「但基督獻了一次永遠的贖罪祭、就在神的右邊坐下了，從此等候他仇敵成了他的腳凳。」本句概念相當接近詩篇一一〇篇 1 節，其中「神的右邊」、「坐」、「直到」、「仇敵」和「腳凳」都反映了作者引喻該處，故本節可歸類為暗及。上文已經提到，作者是用自己的話和角度（第三人稱）來重述經文，故也可以視為改寫。作者以此來說明基督的救贖工作已經完成，並等待將來完全的掌權。

來十二 2

「仰望為我們信心創始成終的耶穌。他因那擺在前面的喜樂、就輕看羞辱、忍受了十字架的苦難，便坐在神寶座的右邊。」本節為詩篇一一〇篇 1 節「坐在右邊」的迴響，目的是以耶穌受苦後得榮耀的光景，來作為苦難中信徒仰望和效法的對象。

結論

本文已經仔細探討過詩篇一一〇篇 1 節在新約各卷書被運用的方式和目的，現在要總結一下它整體而言給新約神學所帶來的貢獻與影響。筆者歸納有以下各項。

一、說明了彌賽亞有別於大衛的本質。尤其是在福音書平行的經文中（可十二 36；太廿二 44；路廿 42~43），作者藉著記述耶穌與猶太人的對話，指出彌賽亞比他們所想像和期待的更偉大。雖然按肉體而言祂的確是大衛的後裔（參羅一 3），但祂真正的身份、原來的身份不只是這樣，甚至不是一個與大衛同樣偉大的人而已，因為連大衛都稱他為自己的主。彌賽亞實際上等同於神自己，這一點，作為猶太人最崇敬的先祖之一的大衛早已經意識到了。

二、說明了基督與父神之間的關係。儘管新約作者們並沒有在這一點上加以闡釋或延伸應用，卻無疑完全基於這個基礎來作其他議題的應用。縱然新約高舉基督和祂的作為，但從來就不是在脫離與父神之關係的狀態下成就的。反之，祂現有的榮耀和地位是父神所賜的，祂將來完全的得勝也是在父神的掌權下達到的。詩篇一一〇篇 1 節以父神與王之間的對話帶出了神的計劃，精簡地說明了基督與父神互動的關係。

三、說明了耶穌基督為王的身份。詩篇一一〇篇 1 節既是君王詩，它如此普

遍的被新約作者引用，顯然他們毫不猶豫地將耶穌與君王等同，並以本篇作為這個神學概念的舊約基礎。這一點在哥林多前書十五章 25 節格外明顯，保羅在引用本段時，直接將經文的前半段用「基督必要作王」來取代。對基督徒而言，耶穌就是世界的王，坐在天上統管著世界和祂的百姓，使萬事按照著神的旨意去成全神計劃中的目標。這個王權已經實現，並將在耶穌再來時更完全、更具體地實現。

四、說明了耶穌復活之後的狀況。新約作者一律將「坐在右邊」這幅圖畫用於耶穌復活之後，以描繪耶穌經過十字架的苦難之後所得到的榮耀和權柄。此外，對希伯來書而言，這話也意味著耶穌完成了地上的救贖工作，也就是舊約代代相傳的祭司所無法完成的工作，進入一個新的、在天上的工作階段。祂持續地用其權能服事地上跟隨祂的人，為他們的好處代求。因此，「坐」可以表示工作的完成（來十 12），也可以代表一個全新的、超然的工作已經啟動和運行（八 1~2；羅八 34）。

五、說明了基督教已然未然的末世觀。詩篇一一〇篇 1 節隱含著強烈的「已然未然」的末世觀，一方面基督已經登基作王，享有至高的榮耀和權柄，另一方面，卻仍然等待父神將祂的仇敵放在祂的腳下。耶穌基督的復活與高升意味著祂已經得勝，但是，這並不表示祂在地上的代表和見證人會及時享有的，因為更全面、更徹底的得勝還在未來。從另一個角度而言，對於正在因信仰而遭遇患難和攻擊的基督徒而言，本節經文也挑旺起他們對將來的盼望，知道「得勝」是神必然在基督裡成就的結局，所以他們應當在任何境況中都堅忍到底。

六、預示了基督將來完全的掌權與審判。詩篇一一〇篇 1 節所刻畫的君王登基畫面被新約作者應用在基督復活之後的光景，其下半句所描繪全然得勝的畫面，卻被新約作者用來前瞻末世的光景。「使仇敵作你的腳凳」不但意味著得勝，也意味著審判，尤其在詩篇原處的上下文中隱含著這意涵（參第 6 節）。在新約聖經的世界觀裡，末世也不只是個爭戰的概念，同時也是法庭的概念——耶穌將坐在寶座上，按著個人的行為施行賞罰（太十九 28；路廿二 30；徒十四 42，十七 31）。在地上相信並一生忠心順服祂的人，將進入神所預備的安息裡，那些違抗其主權的人，則將永遠與神隔絕。

基督信仰的核心乃耶穌是神所應許的彌賽亞，這一點已經藉著祂從死裡復活、

高升被證明出來，如今祂享有至高的權柄和尊榮，在天上執行祂為神人中間獨特中保的職任，有一天將要再來實現神為歷史所定的目標，完全地得勝掌權、審判萬有。詩篇一一〇篇 1 節作為以色列人聖卷的一部分，精簡地含括了這一切豐富的神學含義，對於源自猶太教的基督信仰，以及看重耶穌與舊約之間的關係的新約作者而言，無疑是最好用的材料，無怪乎它在新約會被如此廣泛地使用和映射。

參考書目

- Achtemeier, Paul J.. “And He Followed Him : Miracles and Discipleship in Mark 10:46-52.” *Semeia*, no. 11 (January 1, 1978): 115–45.
- Albl, Martin C.. *And Scripture Cannot Be Broken: The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*. BRILL, 1999.
- Allen, Leslie C.. *Psalms 101-150*. Waco, Tex.: Word Books, 1983.
- Allison Jr., Dale C.. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1997.
- Attridge, Harold W.. *The Epistle to the Hebrews: a Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- Barrett, C. K.. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1998.
- Bateman IV, Herbert W.. “Psalm 110:1 and the New Testament.” *Bibliotheca Sacra* 149, no. 596 (October 1, 1992): 438–53.
- Beale, G. K. and Carson, D. A. ed.. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic: 2007.
- Beetham, Christopher A.. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- Blomberg, Craig L.. *Matthew*. Nashville, Tenn.: Broadman Press, 1992.
- Bock, Darrell L. *Acts*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007.
- . *Luke*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 1996.
- Brueggemann, Walter and Bellinger Jr., W. H.. *Psalms*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Callan, Terrance. “Psalm 110:1 and the Origin of the Expectation That Jesus Will Come Again.” *Catholic Biblical Quarterly* 44, no. 4 (October 1, 1982): 622–36.
- Chilton, Bruce D.. “Jesus Ben David : Reflections on the Davidsohnfrage.” *Journal for the Study of the New Testament*, no. 14 (February 1, 1982): 88–112.
- Cockerill, Gareth Lee. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan ;William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.
- Daube, David. *The New Testament and Rabbinic Judaism*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1956.
- Duling, Dennis C.. “Solomon, Exorcism, and the Son of David.” *Harvard Theological Review* 68, no. 3–4 (July 1, 1975): 235–52.

- Edersheim, Alfred. *The Life and Times of Jesus the Messiah*. McLean, Va.: MacDonald, 1886.
- Ellingworth, Paul. *The Epistle to the Hebrews :a Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1992.
- Ellis, E. Earle. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981.
- Evans, Craig A.. *From Prophecy to Testament :the Function of the Old Testament in the New*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2004.
- France, R. T.. *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*. London: Tyndale Press, 1971
- . *The Gospel of Mark: a Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 2002.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Acts of the Apostles*. New York: Doubleday, 1998.
- . *The Gospel according to Luke: Introduction, Translation, and Notes*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981.
- Green, Joel B.. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1997.
- Goldingay, John. *Psalms Vol.3: Psalms 90-150*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008.
- Gundry, Robert H.. *Mark :a Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.
- . *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel: With Special Reference to the Messianic Hope*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1967.
- Hahn, Ferdinand. *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*. Cambridge, Eng.: James Clarke & Co, 2002.
- Hakham, Amos. *Psalms with the Jerusalem Commentary*. Jerusalem: Mosad Harav Kook, 2003.
- Hay, David M.. *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*. Nashville: Abingdon Press, 1973.
- Hengel, Martin. *Studies in Early Christology*. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Hossfeld, Frank-Lothar and Zenger, Erich. *Psalms 3: a Commentary on Psalms 101-150*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011.
- Hughes, Philip Edgcumbe. *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1977.
- Johnson, Luke Timothy. *Sacra Pagina: The Acts of the Apostles*. Collegeville, Minnesota: Michael Glazier, 2006.

- Keener, Craig S.. *Acts: an Exegetical Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2012.
- Kittel, Gerhard, and Bromiley, Geoffrey William and Friedrich, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964.
- Kraus, Hans-Joachim. *Theology of the Psalms*. Minneapolis,: Augsburg Pub. House, 1986.
- Longman III, Tremper & Garland, David E., and general eds. *Psalms*. Rev. ed. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2008.
- Lane, William L.. *Hebrews*. Dallas, Tex.: Word Books, 1991.
- . *The Gospel according to Mark: The English Text With Introduction, Exposition, and Notes*. Saint Bonaventure, NY: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1974.
- Larkin Jr, William J.. *Acts*. USA: InterVarsity Press, 1995.
- Marcus, Joel. “Mark 14:61: ‘Are You the Messiah-Son-of-God?’” *Novum Testamentum* 31, no. 2 (April 1, 1989): 125–41.
- . *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Edinburgh: T & T Clark, 1993.
- Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke :a Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Martin, Ralph. *Mark: Evangelist and Theologian*. Grand Rapids: Zondervan, 1973.
- Meier, John P. “Structure and Theology in Heb 1:1-14.” *Biblica* 66, no. 2 (January 1, 1985): 168–89.
- . “Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Heb 1:5-14.” *Biblica* 66, no. 4 (January 1, 1985): 504–33.
- Nolland, John. *Luke 18:35-24:53*. Dallas, Tex.: Word Books, 1993.
- . *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids, Mich. : Bletchley: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 2005.
- Osborne, Grant R.. *Matthew*. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2010.
- Oscar, Cullmann. *The Christology of the New Testament*. London: SCM Press, 1963
- Schiffman, Lawrence H. and VanderKam, James C.. *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. New York, N.Y.: Oxford University Press, 2000.
- Schnabel, Eckhard J.. *Acts*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2012.

———. “Contextualising Paul in Athens: The Proclamation of the Gospel before Pagan Audiences in the Graeco-Roman World.” *Religion & Theology* 12, no. 2 (2005): 172–90.

Stein, Robert H. *Mark*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008.

Schweizer, Eduard. *The Good News according to Mark*. London: SPCK, 1970.

Wallace, Daniel B. *Greek Grammar beyond the Basics: an Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996.

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 (January 1, 2003): 41–50.

Witherington III., Ben. *The Acts of the Apostles :a Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, c1998.

卡森。《馬太福音》。周俞雲翔譯。美國：麥種傳道會，2013。

卡森、穆爾。《21世紀新約導論》。尹妙珍、紀榮神譯。香港：天道，2007。

斯丹利·波特。《新約希臘文的慣用語》。葉雅蓮譯。台北市：中華福音神學院，2013。

斯托得。《使徒行傳》。黃元林譯。台北：校園書房，1997。

歐白恩。《希伯來書》。陳志文譯。美國：美國麥種傳道會，2013。

馬歇爾。《使徒行傳》。蔣黃心湄譯。台北市：校園書房，1993。

鮑爾、丹克、阿恩特、金格里奇編。《新約及早期基督教文獻希臘文大詞典》。麥啟新譯。香港：漢語聖經協會，2009。