

# 從《希伯來書》中引用詩篇一一零篇1及4節 看新約作者引用舊約的進路

## 引言

詩篇一一零篇第1節是新約引用得最多的舊約經文。<sup>1</sup> 馬可福音十二章36節、路加福音二十章43節、使徒行傳二章34至35節都直接引用詩篇一一零篇1節，並指出這是父神對耶穌的應許。另外，這節經文的意念也出現在哥林多前書十五章25節、馬可福音十四章62節、十六章20節、羅馬書八章34節、以弗所書一章20節和歌羅西書三章1節。除了被新約的不同作者多次引用，詩篇一一零篇1節也是新約作者宣告基督為大衛子孫的根據，所以，不論從引用次數或重要性看來，詩篇一一零篇對新約作者來說，都是神的重要啟示。

《希伯來書》可說是《新約聖經》引用舊約經文和語言最多最密的一卷書，其中不但多次引用詩篇一一零篇1節（直接引用：來一13、十二~13；間接引用：來一3、四14、七26、八1、十二2等），更多次引用這篇詩的第4節（直接引用：五6、七17、七21；間接引用：五10、六20、七3、七11、七15、七24、七28等）。引用詩篇一一零篇1節是要說明基督現已坐在天父的右邊，而第4節就指出基督是按著麥基洗德的等次作祭司；前者著重基督作王的身份，後者強調基督是我們的大祭司，正好符合《希伯來書》要說明基督身份的寫作目的，所以，詩篇一一零篇是《希伯來書》重點處理的舊約經文。

既然詩篇一一零篇對新約有這麼重要的影響，而《希伯來書》在說明基督身份時又多次引用詩篇一一零篇，若我們研究詩篇一一零篇怎樣被《希伯來書》引用，就可以更了解新約時期的作者對舊約的詮釋方法，又或至少讓我們了解《希伯來書》的作者是怎樣引用舊約，幫助我們反省自己對經文的解讀方式。

## （一）詩篇一一零篇

在處理《希伯來書》怎樣引用詩篇一一零篇之前，讓我們先看看這首詩的內容。詩篇一一零篇雖然只有短短七節，但內容卻並不容易理解。

首先，這首詩有文意不清的地方，其中以第3節最為明顯，和合本在這一節就有三個「或譯」的註腳，分別是：「掌權的日子」或譯作「行軍的日子」、「以聖潔的妝飾為衣」或譯作「以聖潔為妝飾」，以及「你的民多如清晨的甘露」或譯作「你少年時光耀如清晨的甘露」，其實，不論是呂振中譯本或是思高譯本，都提及這一節的原文語意並不清晰，猶太英譯本甚至將這節形容為「全然費解」（totally obscure）。<sup>2</sup> 學者林拔（Limburg）也認為這詩的希伯來文「極其深奧」（extremely difficult），有很多不能肯定的地方。<sup>3</sup>

從《希伯來書》的角度看來，詩篇一一零篇第3節語意模糊的影響可能不算最嚴重，畢竟《希伯來書》和新約其他作者引用的是這篇詩的第1和第4節。但我們卻不可以忽略，《希伯來書》所引用的第4節雖然不像第3節那樣難解，但「麥基洗德」一字其實也可以解作「公義的王」，在這一節常被引用的經文中，其實也有兩個可能的讀法，這兩個可能的讀法卻是《希伯來書》引用第4節時不能迴避的。

另一個問題是，詩篇一一零篇似乎包含很多有關古代禮儀和神學的細節，<sup>4</sup> 這些細節都不是我們用已知的資料可以完全解釋的。例如坐在君王的右邊、君王伸出的杖、在戰事後喝路旁的河水究竟實在要表達甚麼等等，學者雖有不同的理解，但都未能完全肯定某個解釋一定正確。

最後一個問題是，即使是語意比較清晰詩句，句與句之間主語的轉換也相當頻密，學者並不能肯定作者和文中的「主」的身份。究竟耶和華會稱甚麼人為「主」？這位「主」到底是誰？

總括而言，詩篇一一零篇本身並不是一段絕對清晰的文字，其中有模糊的詩句、不同的讀法、古代的背景以及不明顯的指涉對象。當我們思考新約作者有沒有「誤用」舊約時，心裏少不免只有二分的答案：新約作者要不是斷章取義地將新約的意念讀入舊約，要不就是尊重舊約的傳統、按著經文的「本意」去解釋。當我們研究詩篇一一零篇之後，就會發現答案可能不是斷章取義，也不是按著經文「本意」，因為經文本身其實有很多難解之處，或者正正是因為這篇詩的內容有含糊的地方，所以才有可能讓新約作者讀到猶太傳統未曾發現的意思，而正因為這經文指涉的對象並不清晰，《希伯來書》的作者才需要多加解釋。但詩篇一一零篇既是這樣難解，《希伯來書》的作者在解釋時會有甚麼根據？這就是我們在下一部份要探討的主題。

## （二）解釋傳統

### （1）文本結構

既然詩篇一一零篇有這麼多不清楚的地方，《希伯來書》的作者又為甚麼要多次引用第1和第4節呢？《希伯來書》的作者引用這兩節是合理的做法，因為不論是猶太傳統或是基督教傳統的學者，基本上都同意詩篇一一零篇的骨幹是以第1和第4節構成。雖然第3節經文的意思模糊，但多數的分析都認為這篇詩是環繞第1和第4節所載的神諭，這個大方向並不會受到第3節的影響。第1和第4節兩段的神諭同樣以應許開始：「你坐在我的右邊，等我使你仇敵作你的腳凳」（1）、「你是照著麥基洗德的等次永遠為祭司」（4）。這兩個應許又同時用第二人稱「你」去稱呼

領受應許的對象，另外，在簡單的吩咐後都同樣有詳細的解釋（詩一一零2~3節；詩一一零5~7）。

《希伯來書》在運用詩篇時，並不是從語意模糊的第3節開始，《希伯來書》的作者引用這篇詩最明顯的段落主旨，雖然整首詩有不少難解的地方，但《希伯來書》的引用卻是從可以肯定的經文開始的，這樣的解讀符合經文的脈絡，而這脈絡也是不論猶太和基督教傳統都認同的。

在閱讀經文時，我們常會被那些含糊的經文吸引過去，難解的經文當然需要我們用加倍的時間和努力去解讀，但更重要的，可能是把握上下文中清晰的信息，因為雖然一節的經文語意不清，但放在清晰的上下文時，就可以保障我們解釋語意模糊的經文時，不會脫離上下文的意思，這也是《希伯來書》作者的基本取向。

## (2) 譯本傳統

我們提及過詩篇一一零篇的第3節相當含糊，以致《和合本》在翻譯時要加上很多「或譯」的註腳來顯示譯者也不確定這節的內容。不過，當《希伯來書》的作者引用詩篇時，卻不會認為第3節特別難解，因為從主前三世紀至主後二世紀，猶太人的聖典就是希臘文的《七十士譯本》。希臘文是當時的通用語言，《七十士譯本》在那個時期取代了希伯來文的經文，成為以色列人所閱讀的宗教典籍。《希伯來書》的內容都顯示作者引用的是《七十士譯本》，最明顯的例子是《希伯來書》一章6節所引用的經文，其實只出現在《七十士譯本》的申命記三十二章43節，是瑪所拉傳統的希伯來文《申命記》所沒有的。

在《七十士譯本》中，詩篇一一零篇第3節不但沒有帶來困難，更讓《希伯來書》的作者越加肯定這首詩是有關彌賽亞的預言，因為按希伯來文傳統，這節的最後一個字是《和合本》或譯註腳中之「你的少年」一字，它的希伯來文元音可以點竄成「我生了你」。<sup>5</sup>而《七十士譯本》就採用「我生了你」的譯法，這與詩篇第二篇7節父神對兒子的話相同，而不論是詩篇第二篇和一一零篇，在猶太人的傳中都被視作有關彌賽亞的詩歌，難怪《希伯來書》的作者不但引用詩篇一一零篇，也多次引用詩篇第二篇，因為按《七十士譯本》的翻譯，這兩篇詩都是有關彌賽亞的詩篇。

另一個《七十士譯本》可以幫助《希伯來書》的作者解讀詩篇一一零篇的地方，就是第4節對於「麥基洗德」一字的翻譯，「麥基洗德」可以是一個名字，也可以意譯為「公義的王」，《七十士譯本》所譯出的是「麥基洗德」的名字，希臘文的譯文決定了這經文所指的就是創世記十四章的麥基洗德，而意譯的部份就成為《希伯來書》作者對麥基洗德身分的解讀（來七2）。

《希伯來書》的作者透過《七十士譯本》來解讀詩篇，並不是像現代學者那樣推崇要從希伯來文的文本去解讀經文。我們不應因此覺得這是《希伯來書》作者的缺失，畢竟，追溯原文和以原文為標準的理念並不是第二聖殿時期的產物。猶太人要到主後二世紀才因為種種原因不再使用《七十士譯本》，而在基督教的傳統中，即使到了主後四世紀，當耶柔米以希伯來文本取代《七十士譯本》作為拉丁文聖經的源文時，仍是受到奧古斯丁的反對，<sup>6</sup>這些歷史都告訴我們，重溯源文的傳統其實要在《希伯來書》之後才出現，將追溯希伯來文這個理想加諸《希伯來書》作

者身上並不合理。我們也要接受，神默示其話語的方法，也跟祂差派兒子道成肉身一樣，是用當時的人可以理解的方式來解說自己，對於新約時代的作者來說，神就是透過他們讀得懂的《七十士譯本》來曉諭他們。

## (3) 猶太傳統

回顧上文，我們在分析詩篇一一零篇的時候列出了幾個問題，第一是詩篇第3節的語意不清，《希伯來書》的作者順著詩篇的脈絡引用了更重要的第1和第4節，繞過了第3節頗為難解的問題；第二是詩篇第4節有不同的讀法，《希伯來書》的作者所引用的譯本卻只有麥基洗德的讀法，這也幫助《希伯來書》的作者去理解經文。最後的兩個問題是詩篇中的很多意象所指涉的對象都很模糊，而其中的代名詞所指向的人物也有多個可能，《希伯來書》的作者就按著猶太和基督信仰的傳統解釋來處理這兩個難題，這也是我們在下文要說明的要點。

在猶太人的傳統中，詩篇一一零篇與將來的盼望相連，主前一世記至主後二世記的《約伯遺訓》三十三章3節提到：「我的寶座在天上的世界，其榮耀和威榮來自父的右邊」，很可能是取材自詩篇一一零篇1節，其實《約伯遺訓》和《希伯來書》也有不少相似的地方，例如《約伯遺訓》認為這世界最終會過去，神和天卻不會過去（約伯遺訓一8-12）。另外，地上的君王都會過去，但約伯所在的國度卻要到永永遠遠。在書卷結束時，敬虔的約伯被神的戰車帶到天上，並坐在神右邊的寶座之上。<sup>7</sup>

拉比對於一一零篇被稱為「我主」的那一位有不同的解釋，有些認為是指亞伯拉罕，有些覺得是猶大王希西家、<sup>8</sup>大衛，或是彌賽亞。學者古特立（Guthrie）綜合了不少學者的意見，指出新約時代的傳統會認為詩篇一一零篇指向的是坐在神右邊的彌賽亞：拉比于丹（Yudan）在米示大指出聖者的右邊是彌賽亞，而左邊就是亞伯拉罕；拉比傳統解釋詩篇一一零篇5節時，指出在神右邊的大衛要等候掃羅的統治結束，所以，神右邊的位置也有被動等候的意味；這也是《他爾根》的解釋。可見當時的猶太人都認為這篇詩談及的是大衛和彌賽亞，而在新約時代，人們都相信彌賽亞必然是大衛的後裔，在詩篇一一零篇看來，就是在神右邊等候的那一位。<sup>9</sup>

這就是說，雖然《希伯來書》以新約基督的身份來解讀詩篇一一零篇，但這解讀卻不是與當時的猶太人釋經傳統完全脫節的。《希伯來書》作者與猶太的拉比都同樣認為詩篇一一零篇所描述的是彌賽亞，他們的分別只在於是否認為耶穌就是彌賽亞。

## (4) 新約傳統

新約引用詩篇一一零篇1節二十二次，其中五次在《希伯來書》出現。（一3、一13、八1、十12、十二2）。這節經文在新約最少有四重的意思：<sup>10</sup>

- i. 在被高舉前預言彌賽亞（可十二36）；
- ii. 顯示神在不信者面前承認耶穌（可十四62；徒二32-36；五31）；
- iii. 基督為信徒祈求（羅八34）；
- iv. 宣告基督的主權和超越地位（林前十五25；弗一22；彼前三22）。

《希伯來書》一章13節應該是屬於第四個意義。神子在神的右邊，也預示了祂作為中保的地位。我們可以留意到，不論是可福音十二章35至37節或使徒行傳二章32至36節，都認為詩篇一一零篇應驗在耶穌的身上。以上所列出的經文顯示早期教會對詩篇一一零篇的詮釋，學者賴特（Ladd）甚至認為，因著好像詩篇一一零篇等經文而將耶穌看作彌賽亞君王的立場，是早期教會很「激進」的思想。<sup>11</sup>

《希伯來書》被學者稱為新約書卷中的「灰姑娘」，<sup>12</sup> 原因是當中的內容與其他書卷有別，因而曾被學者所忽視；不過從上文看來，《希伯來書》對於耶穌身份的解釋，卻是與新約其他書卷如出一轍，它們對詩篇一一零篇的解釋也是一脈相承的，這個早期教會的傳統深植在《希伯來書》之中，是不容置疑的事實。

因為《希伯來書》承襲了猶太和基督傳統對詩篇一一零篇的解釋，所以詩篇中模糊的語言和不確定的指涉對象都變得有跡可循，這也是《希伯來書》可以與當時的猶太和基督信仰傳統對話的原因。

### （三）今日意義

從上文可見，《希伯來書》對詩篇一一零篇的理解符合詩篇本身的脈絡，這或許提醒我們，在理解經文時要掌握上下文，並且以明顯清晰的經文作解釋（例如詩篇一一零篇可以分為兩大段落），同時要小心不可過份放大一些本身

語意不明的經文（一一零3）。

除了對於文本有持平的解讀，決定經文取向的時候，我們還會受到譯本的影響，在《希伯來書》寫成的時代，《七十士譯本》就是神的話語，時至今日，我們明白譯本的限制，但在尊重原文研究的時候，我們也要明白不同的譯本其實都在反映不同的詮釋傳統，這些傳統或多或少會影響我們對經文的理解，我們要明白這些影響其實可能是正面的，甚至有可能是神所使用，讓我們更明白神的心意。

作為新約基督論的重要書卷，《希伯來書》對於詩篇一一零篇的解讀卻不是與猶太傳統完全脫節，換言之，《希伯來書》的解讀法對於當時的猶太人來說並不是匪夷所思的方法，《希伯來書》的作者也從來沒有全盤否定希伯來聖典的地位，《希伯來書》甚至承襲了當時猶太傳統對詩篇一一零篇作為彌賽亞預言的解讀。這或許可以鼓勵我們進深學習釋經的傳統，透過比較和對話探求經文的意義。

最後，《希伯來書》繼承了早期基督信仰的傳統，它對舊約經文的解讀是在基督群體的氛圍之下進行的，事實上，傳承經文的群體與這群體對經文的解讀是不可分割的，我們沒有人可以脫離群體的影響，即使是現代對聖經的研究所提倡對聖經的「客觀」解讀，也是受到持守現代科學觀的群體所影響，我們既不可能脫離任何群體而作出「純客觀」的解讀，就應該像《希伯來書》的作者一樣，細心研究經文以及對經文的不同詮釋，考慮猶太傳統和基督信仰的傳統，再慎思明辨，小心查考經文要向我們作出的啟示。

<sup>1</sup> Paul Ellingworth, *Commentary on Hebrews*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 128.

<sup>2</sup> Jewish Publication Society, *The Jewish Study Bible* (Oxford: OUP, 2004), 1408.

<sup>3</sup> James Limburg, *Hebrews*, Westminster Bible Companion (Louisville: Westminster John Knox, 2000), 380.

<sup>4</sup> Erhard S. Gerstenberger, *The Forms of the Old Testament Literature XV: Psalms, Part 2, and Lamentations* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 264.

<sup>5</sup> 希伯來文本身只有輔音而沒有元音，後來加上的元音顯示傳統的讀法，而相同的輔音有時可以因為加上的元音不同而成為意思不同的字，《呂振中譯本》的註腳中交待了不少不同讀法可以產生的異文，由於希伯來文的元音以小點及很短的筆劃組成，所以呂氏稱為「點竄」，本文也沿用這術語。

<sup>6</sup> 奧古斯丁並不是否定希伯來文本的價值，而是為了促進使用希臘文的東方教會和採用拉丁文的西方教會合一，所以才勸導耶柔米應以七十士譯本為基礎。參Daniel J. Harrington, S. J., "The Old Testament Apocrypha in the Early Church and Today," in *The Canon Debate*, ed. Lee Martin McDonald and James A. Sanders (Peabody: Hendrickson, 2002), 204.

<sup>7</sup> George H. Guthrie, "Hebrews," in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 943.

<sup>8</sup> 殉道者游斯丁（Justin Martyr）的《與特立弗對話》（Dialogue with Trypho）曾引用此說法。

<sup>9</sup> Guthrie, "Hebrews," in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 943.

<sup>10</sup> 同上。

<sup>11</sup> George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 272-273.

<sup>12</sup> John C. McCullough, "Hebrews in Recent Scholarship," *Irish Biblical Studies* 16(1994): 66-86.