

The Messiah in the Old Testament in the Light of Rabbinical Writings

by Risto Santala

tr. by 顧華德

前言

哈雷斯 (Alex Haley) 所著的《根 (ROOTS)》一書是本世紀最出名的著作之一。它被翻譯成多種語言，甚且被拍攝成一部影集。書中描述有位美國黑人尋覓自己的根，結果在遙遠的非洲村落找著了。這種尋根有助於我們瞭解自己的特質和傳承，以及感激先輩們所累積的成就；甚至能幫助我們瞭解我們自己。

基督教會也應該研究舊約和新約所顯現出它自己的根，雖然，此兩者都發源自地理和語言與我們相去甚遠的土地上。

聖經所透露出的基本信息是非常清晰的。它告訴我們要「查考宣讀耶和華的書」¹，「耶和華如此說，你們當站在路上察看，訪問古道，哪是善道，便行在其間；這樣，你們心裡必得安。」²

先輩所發現的道路往往為人所遺忘。阿拉伯人說：「路比人有智慧 (The road is wiser than the man)。」基督信仰的基要經常被嚴酷的撻伐。聖經裏所傳達的簡明信息，不需任何釋經家的唇舌就足以鼎立。但正因此，我們與我們信仰的根源漸行漸遠，所以我們有必要對我們的屬靈家譜進行一番探索。

雖然聖經本身所說的都是生命中單純的實像，但有些真理的確必須經由信心之眼才看得出來。新約在提到這些時所用的希臘文是 *mysterion* (奧秘 *mystery*) — 「天國的奧秘」，「福音的奧秘」，「神的奧秘」，甚至於「信心的奧秘」。其中最常提到的是，「基督的奧秘 (the mystery of Christ)」。³ 這個彌賽亞—奧秘和舊約中的預言有極密切的關聯，但我們常忽略了它的本質和背景。對此，我們發現彼得的話是與它相關的，他說：

「這經上所有的豫言沒有可隨私意解說的... 滌 D 是人被聖靈，感動說出神的話來。」³

有如作家 Alex Haley 所為，當我們企圖搜尋基督的奧秘時，我們必須橫渡歷史的遠洋，回到遙遠的過去，面對那些在意念、表達方式，和思想形態都與我們不同的古代文獻。然而，我們信仰的最古老根源要溯回到耶穌祂自己的時代，而這些根源正是基督信仰誕生時期一種典型的解釋法。這就是我們共同要面對的挑戰。

這個尋根的研究是依據我的兩本原用希伯來文所寫的書，《舊約裏的基督 (Christ in the Old Testament)》和《從拉比文學看新約裏的基督 (Christ in the New Testament—in the light of the Rabbinic Literature)》。它們是

¹ 以賽亞書 34:16。

² 耶利米書 6:16。

³ 彼得後書 1:20-21。

三十五年的結晶，是在與猶太學者實際接觸下所寫成的一本實用的書。正因如此，讀者們大可放心它們並不只是學究神學(armchair theology)。除了專業的希伯來文獻外，在背景的研究上，依據我自己的檔案，本文共參考了約三百份用各種不同的語言所寫，專門以彌賽亞觀念為主題的文件。

在我原先的希伯來文著作中，曾提到猶太傳統對 Nahshon 的解釋。依據他們的說法，當以色列人在摩西的命令下渡過紅海時，有一位以此為名的人首先應聲跳入水中—其餘的人隨之而行。這尋根的研究也是基於類似的「信心之躍(leap of faith)」，跳入的是一片浩瀚且對之一無所悉之地。同時，我知道我所踏入的是拉比的獅穴，是進入了自由派神學的煉爐之中—但是，用一個飽學的猶太人所周知的例子來說，有「第四個人」在我身側，而「有智慧的就瞭解」。⁴

但是，這本書並不僅是為「智者」而作。我們試著以淺顯的筆調，希望連門外漢也能明瞭。如果讀者希望深一層的鑽研，那麼可參閱註腳的參考書目。

開始時，我們會先介紹研究中所依循的拉比文學特有的步驟，這方式對某些人來說也許會有些奇特，然而，在新約成書的時候所通行的正是這類的筆法。這個傳統的一部分是，在引述某個人的話語時，總會提到他的名字，因此使得讀者能夠分辨出論證的來源。

這對於一些好辯之士來說會是一塊絆腳石。保羅說，「我...潔 Y 仍舊討人的喜歡，我就不是基督的僕人了。」⁵他是從他的師傅那裡學到這樣的態度的，他師傅說：「你們要互相受榮耀...潔蛄郟 H 我呢？」⁶當前的教會正面對著一個教義的危機，唯有在教會下定決心站穩立場，這個情形才有改善的可能。在太多的情形中，我們說話時因為顧慮太多，反而辭不達意。就這樣我們表現的模稜兩可，而讓別人去自行解決。雖然今日的教會受到諸多非難，但是它絕不會因為太過正直或不妥協而被挑剔。至於神學，則退縮到討論過度艱澀的主題，以致於和廣大的世界脫了節，因之使得個人沒有必要向外宣告他在信仰的基要上所站的立場。

但是那些基要是些什麼呢？路德所給的回答是，我們應當「高舉基督(promote Christ)」；也就是，基督應該是我們一切教導和講道的中心。就神學言，這將引導我們去研究基督論的根源，換言之，也就是要研究彌賽亞預言。就現實言，福音不外乎是，「基督是誰和祂為我們做了些什麼事(Who Christ is and What he has done for us)」。即使是啓示錄也提醒我們，「豫言中的靈意，乃是為耶穌作見證」。⁷

那麼我們是否該一起回到我們信仰的根源？一棵樹是從它的根吸收養分。那些根使得它在暴風雨中挺立不搖。根愈深樹愈能頂得住強大的風。雖然會花費我們較大的力氣，但是我們也能共同跳出我們的「Nahshon 之躍」。使徒保羅在他

⁴ 但以理書 3:25 提到三人在火爐中，另外有第四個人「相貌好像神子」，並見但以理書 12:10。

⁵ 加拉太書 1:10。

⁶ 約翰福音 5:44； 12:43。

⁷ 啓示錄 19:10。

寫給歌羅西教會的信中說道，「所積蓄的一切智慧知識，都在基督裡面藏著」。因此，他用下面的話進一步激勵我們，「你們既然接受了主基督耶穌，就當遵祂而行，在祂裡面生根建造，信心堅固，正如你們所領的教訓，感謝的心也更增長了」。⁸

我所冀望於讀者的，也是如此。

Kukkila, 1992 年 1 月 22 日

RISTO SANTALA

⁸ 歌羅西書 2:3, 6-7。

第一章

科學研究中的彌賽亞

彌賽亞的觀念既是基督教與猶太教之間一個統合的因素，也是一個分裂的因素。基督徒視它為預言的應驗，但猶太教則試圖否認教會的彌賽亞式解經。情況既已如此，我們至少該試著去聽一聽彼此的說法，探討雙方傳統的共同根基。事實上這種討論已開始進行了。

福音派教會與猶太會堂的代表已於 1976 年十月在柏林進行過一次聯合研討會，並發表了一份正式的公報。此舉鼓勵了基督徒向猶太人闡明他們信仰的要義，反之亦然。一般說來，這種對話能夠促進相互的瞭解。然而，在討論這些事情的時候，我們並不是憑空而談：乃是在一個近兩千年歷史爭議的背景下。這母女宗教間的分歧製造了一個令人為之扼腕的衝突，如今仍僵持著。縱雖如此，比較猶太教和基督教二者之興起比較，卻能為雙方指點出一條更加明瞭自己信仰根源之路。

「應驗神學」之辯

傳統上，基督教會將基督視為舊約預言之應驗。當代宗教辯論的後果之一是，某些基督教神學家，即那些代表非常自由派之想法者，對這種解釋大加撻伐，部分的原因是，如此一來便可將猶太教與基督教對話中的一大障礙加以移除。在 1981 年有位來自芝加哥的 Dr. John Pawlikowski 在以色列且對著一群猶太聽眾發表了一篇反對這種「應驗神學」的演說，並提出一持續地揭露的啓示之想法以取而代之。他聲稱，耶穌之彌賽亞的地位是以對祂呼召的自覺為基礎的。

在我遙遠的家鄉芬蘭一份教牧雜誌上有篇文章說到，這個「聖經爭議，是母會心中一個潰爛中的傷口」。文章的作者特別將問題定位在關於彌賽亞的諸預言：

「它在新約中扮演的是核心的角色，因為新約的作者視舊約為一本經常指向在基督中的救贖的書。然而，你不必是一位解經家便可以察覺到，凡是這類連接兩約間的橋樑都是人所刻意經營出來的，不可能說服任何有理性思維的人。」⁹

同樣地，他也聲稱，「例如，處女生子以及三位一體的教義都因為批判性聖經研究的結果而被質疑」。許多的神學論著也附和這類或相似的想法，他們聲稱這些論題「已在過去的兩百年中釐清了」，而且它們是「無可動搖且為國際普遍接受的研究之公產」。其中一位學者更具體表明他的論點：「沒有舊約的學者說，他

⁹ Dr. Timo Veijola in *Pappisliiton Jasenlehti*.

也無法找到任何根據來說，以賽亞書第 9 和 53 章以及詩篇 22 篇指的是耶穌」。他泛稱「猶太人不接受耶穌是彌賽亞。他們認為主受難的僕人是以色列國。」¹⁰ 在當前進行的國際研討圈中也有類似的陳述。但它是正確的嗎？

當然，沒有人能要求耶穌的名字應該出現在舊約的預言中，亦即在它們能被應用在祂身上之前。我們很清楚，當耶穌說摩西指的是祂代表什麼意義。即使在祂復活後，也說到祂提及摩西和眾先知，「凡經上所指著自己的話都[給他們]講解明白了」[譯注：路 23:27]。耶穌運作的方式能夠被祂同時代的人所理解，而且從耶穌時代到中世紀，甚至到今日，所有猶太教的解經都是根據同樣的方式。正因為「應驗神學」的要義開始消逝，我們將用以下的篇章試著探討我們信仰的根源。

猶太教之傳統立場

猶太教向來都不重視彌賽亞的觀念的，它的地位幾乎連養子都不如。只要到猶太教的圖書館逛兩圈即可知道在眾多關於妥拉（Torah）—猶太律法的著作中，難得能見到一本提及彌賽亞期盼（Messianic Expectation）的著作。哈拉克（Halakha）¹¹釋經已儼然成為猶太人宗教生活的監護，且妥拉也取代了聖經中的救贖觀念。Franz Delitzsch，在他的時代中頂尖的猶太教專家，曾說過猶太人已不再相信彌賽亞。他們反而普遍地認為他們的解放不需要經由一位彌賽亞即可達到。和這個偏狹的「國家主義」一樣，猶太教也失去了它的普世性。¹²一般說來，猶太教學者只會在他們的護教著作中提到彌賽亞的觀念。他們當中最著者乃 Rabbi David Qimhi 在十二世紀末所寫的《約之書卷—RaDaQ¹³與基督徒之論辯（Book of the Covenant, the Polemics of RaDaQ with Christians）》，和十六世紀 Karaim¹⁴支派的 Rabbi Isaac Ben Abraham Troki 所寫的《信仰之堅定（Strengthening of Faith）》。

猶太教對彌賽亞的信仰都被摘要在中世紀學者 Moses Maimonides（RaMBaM - Rabbi Moses Ben Maimon）的著作裏，人們稱他為「自彼摩西到此摩西沒有能出此摩西之右者（From Moses to Moses no-one has risen like Moses）」。在他的《列王法令（Ordinances of the Kings）》一書中，他將彌賽亞的觀念濃縮成六頁：彌賽亞王是首先且最重要的妥拉（Torah）教導師；他將重新實施摩西的律法，並

¹⁰ Prof. Risto Lauha.

¹¹ 意指「決策」、「規範」、「系統化」的律法條文。是一個由 *halakh*（行路），演化來的拉比（Rabbinic）用字。又是米示拿（*Mishna*；律法之解釋）的一部分。

¹² Franz Delitzsch, “*Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*”, Leipzig 1890, p 11,102.

¹³ 在拉比的著作中聖人的名字都一律縮寫，此即 Rabbi David Qimhi 之縮寫。

¹⁴ 並不為正統猶太教所接受的喀拉支派的解經乃完全基於舊約，而不是猶太教的傳統。所提及的希伯來文著作。

且訂定他自己的律法，接著人民將被迫去遵行；他先會發動法令之戰（the war of ordinance），然後推翻諸掌權之力，同時他也會建造聖殿。

當他提到耶穌時，乃是敬重地以祂的全名 *Yeshua*，「救世主」¹⁵ 稱呼之。依據中世紀的誹謗文件 *Toldoth Yeshu*，這廣為人用的簡稱，*Yeshu*，實乃「願他的名和對他的懷念煙消雲散（May his name and all memory of him be blotted out）」的縮寫。RaMbaM 在他的小冊中說，「顯然是彌賽亞的拿撒勒人耶穌，被大會堂定罪而處死」，以及「拿撒勒人耶穌的教導和在他以後來的以實瑪利[穆罕默德]都試圖鋪平彌賽亞王的路，以及復興全世界來服事神」。這些善意的文字使人想起 Josef Klausner 在他的《拿撒勒人耶穌》一書中所寫的詞句。對他來說，耶穌有如神國度的墾荒者。¹⁶

James Parkers 在他名為《教會與會堂之衝突》一書中說，

「在耶路撒冷被毀之前，第一代的基督徒逃到約旦河東岸，而法利賽人逃到了雅憫拿（Jamnia）——這就是在沒有聖殿的情況下，猶太人之所以只用妥拉做為他們屬靈生命的基礎原因。」¹⁷

當 Rabbi Aqiba 宣告 Simon Bar-Kokhba 是彌賽亞時，他們的夢想徹底幻滅了。其後的軍事潰敗使他們完全擺脫對彌賽亞的憧憬，且造成一種單純以規範為主的猶太教，其中希伯來法規成為了最高準繩。然而，我們會發現在猶太會堂最古老的文獻中，仍有許多地方提到彌賽亞，甚至所引用的資料比基督教會還更廣泛。

事實上，直到上個世紀末大家對彌賽亞的興趣方才興起。從那時起，研究這個主題的一些猶太學者有諸如 Leo Baeck, C. G. Montefiore, Martin Buber, Gershom Scholem, Josef Klausner, David Flusser, Schalom Ben-Chorin,¹⁸ 以及其他一些知名度較低的學者。以往對這個主題所存的偏見已漸銷聲匿跡，而在耶路撒冷的希伯來大學也有新約講座，另外一些篩選過的經節甚至也在研究所中講授。

基督教對猶太教文獻的研究

本世紀初葉的基督教曾對猶太拉比文學有極大的興趣。也因此，有許多闡明彌賽亞觀念的猶太背景的優秀論著問世，其中最著名的是 Hugo Gressmann, Moritz Zobel, S. Mowinckel, Eugen Hühn 和 L. Dürr 等的作品。這些和相應的研究（它們是 Josef Klausner 的著作的基礎），試圖以歷史批判的方式解釋對彌賽亞的期

¹⁵ RaMbaM, *Hilchot Melachim*, 11:4.

¹⁶ J. Klausner, “*Jesus von Nazareth*”, Jerusalem 1952, p574.

¹⁷ p.77.

¹⁸ cf Bibl.

盼，且也忽略它明顯的宗教色彩。¹⁹

最能夠深刻瞭解猶太教特色中彌賽亞這一觀念的人，在十九世紀是 Alfred Edersheim 和 E. W. Hengstenberg，而在我們這個時代則有 Gosta Lindeskog。此外，先前提過的知名學者 Franz Delitzsch，其對彌賽亞預言的概述也是無出其右的。我們可以說在一百年前基督教神學家對猶太教文獻的重視是遠超過今日的基督教神學家。

那些為信仰辯護而引用拉比文獻的基督教護教的佼佼者有 Alexander McCaul, A. Lukyn Williams 和 Bernhard Pick。Dr. McCaul 將猶太法典章 (Talmud) 的教理和新約加以比較，其著作已譯為英文、德文，且甚至出現在 RaSHI 的希伯來文書卷中。²⁰ A. Lukyn Williams 則有著作對 Troki 飽受爭議的《信仰之堅定》加以回應，Strack 且為之作序。²¹

花些時間去熟悉學者們為澄清彌賽亞這一觀念所著的大量著作是值得的。歷史批判研究企圖顛覆聖經中彌賽亞這個人物，其因是有一個相仿的救恩期盼已經由其他民族完成了；因為對他們自己歷史的幻滅而傾向於否認彌賽亞指的是一人物，猶太作家以及當代的大多數學者，意圖將對彌賽亞的希望侷限在他們所認定為基礎的極少數聖經預言裏。

我們共享的傳承

我們常常忘記了，虔誠的猶太人和基督徒在聖經研究上，的確有個共同的解經出發點。在《日常禱告》(希伯來文稱為「Sidur」)中，有一長段優美的早禱。它包括了每日必複誦的「信仰的十三要素 (Thirteen principles of the faith)」。其文如下：

第六條:「我以完全的信心相信先知所有的話語都是真理。」

第七條:「我以完全的信心相信摩西，我們的教導師，願平安歸與他，所說的預言都是真理，而且他是所有，在他之前的及在他之後的先知之首位。」

第十二條:「我以完全的信心相信彌賽亞的來臨，而且，即使他延宕日期，我會日復一日等候他的到來。」

第十三條:「我以完全的信心相信，在造物主所喜悅的日子死人將會復活，願祂的名被祝福……」²²

每一位猶太社區的成員都要接受這個由著名的 Moses Maimonides RaMBaM

¹⁹ cf Bibl.

²⁰ RaSHI script.

²¹ cf Bibl.

²² *Daily Prayer*, A New edition revised by Dr. M. Stern, New York 1928.

(1135-1204 年)所撰的文件。它們就好像路加福音 24:44 以及使徒行傳 28:23 中的經文，據此，基督教研究的方法便以「摩西的律法，先知的書和詩篇」中的預言為基礎。這個對彌賽亞的解釋並不是「刻意經營出來的橋樑」。這些可歸結到一個問題，那就是有哪些文獻是必須採用的，以闡明我們基督論的根源。

從科學的觀點看來，由猶太教觀點和眾所接受的舊約註釋書兩者，都認為與彌賽亞觀念相關的舊約經文，為彌賽亞式解經法辯護是可行的，同樣也能行得通的是，其他新約視為與彌賽亞觀念相關的解經法。歷史愈久的解經法，它的文獻，相對地，在支持彌賽亞觀念的原初性上也愈有分量。

當然我們不能忘記新約中所說「基督的奧秘」。²³而與這個彌賽亞奧秘息息相關的是它兼具歷史的和普遍的，時空的和屬靈的特性，這些都不該被拋棄。它們在古老的猶太文獻中尤其顯著。

若單從歷史批判的角度去研究屬靈的事件或思想的發展，是不可能成功的。有人曾說，當蘋果掉到牛頓的頭上時，他發現了引力律。但如果我們把那個蘋果切開來，我們是不會在它裏面找到引力律的；同樣地，一位外科醫生也不會在牛頓的腦袋裏找到引力律：它乃是存在於蘋果與腦袋之間。屬靈的事件也是不能強加解剖的，他們必須被我們內化吸收。這同樣可應用在彌賽亞的奧秘上。

如果我們詳細研究聖經以及拉比的文獻，定會被已知最早期著作中豐富的彌賽亞解經法所震懾。一句古希伯來諺語如是說，「我未曾尋，因此未曾找著，然後，我去尋，果然找著了！」另一句則說，「當我們伸出手掌時，要記著還有另兩面掌被遮住了。」換句話說，當我們觀察一件事情時，在它的後面還有兩個挑戰，如果我們不先觀察到前者是不會看到它們的。而且猶太律法清楚地說「所有的先知都是只爲了那彌賽亞的日子而說預言。」²⁴

²³ 例如 以弗所書 3:4 和歌羅西書 2:2。

²⁴ Berakoth 34b.

第二章

適當的研究途徑

怎樣能正確的鋪陳彌賽亞的奧秘？又要如何才能發現那以聖經闡釋聖經的最忠實「原音 (*ipsissima vox*)」？傳統上，我們冀望學界會依循著既定的方式[做學問]。的確，有許多新約中所謂的「彌賽亞預言」能夠放在早期以色列歷史的情境中加以解釋，就科學的角度來看，它們唯一既合理又正確的解釋方式就是經由歷史背景。然而，新約的作者將經文視為「預言」，且用基督論的觀點來解釋，這表示他們不像現代神學家使用「歷史批判」或嚴謹的科學方式：對今日的論者來說，新約作者的方法太穿鑿附會了。因此，我們必須反躬自問：新約作者「枉顧歷史」的方式能否忠實的反映古代彌賽亞解經法的精髓？若是，今日的論者必須找出方法，以期能夠清楚顯出他所研究主題的全盤意義及內在的一致性，正如當初所曉諭的。若否，則我們更應該發展出一個更適合研究這個主題的方法。

對於講道學與神學研究間的區別，我們可以這樣說，神學企圖解釋聖經中每一個字，在它落筆成書時的意義。而講道學所關心的是，現代人能從中擷取的意義有哪些。也許我們可以說，講道學所作的研究一直不能或不夠積極去理解新約的基督論及其基礎。這就是所以有必要找出能更深層發掘彌賽亞觀念之根的工具的理由。

我們不可能只用一個方法就能解決所有的問題，但是至少有三個因素可以幫助我們步步逼近問題的核心。

1. 我們需要決定維繫舊約與新約間思維及表達的方式，此即基督宗教形成的背景。
2. 同樣地，有個問題必須解決，即非「學術圈」內的門徒是如何在找到這個主題的內在整合性時，不扭曲所研究對象的真正意圖。
3. 進一步，在選擇研究方法時，我們一定要明辨那些文獻在幫助我們瞭解所研究的時代的思維方式上最有貢獻。

聖經中的思維方式與西方思維方式的差異

著名的猶太作家 Schalom Ben-Chorin 在他的一本書²⁵中，點明希臘學問與聖經思維的主要分野。希臘人竭盡心力發掘有秩序的規律，由亞理斯多德到黑格爾所沿用的方式是：把部分鑲嵌到較大的整體中，並將之強加入已在運作的架構裏。另一方面，希伯來的思維則是，從細節發展到規律，從具體觀察到理念。

²⁵ Schalom Ben-Chorin, *Judischer Glaube*, pp 17-21.

因此，聖經中並沒有教義或者系統這類的概念。它反倒是顯示出兩個典型的根本目的：敘事以及做為生活指南的律法。摩西五經、詩篇和先知書反覆不斷的陳述神偉大的工作。如此一來，即使每一個世代依據它不同的需要，對歷史的解釋時有新的色彩，歷史事實卻被完整無缺的保存下來。即使在誠命中所啓示的神聖律法也不會隨著時代而流轉變遷。相對於希臘對系統的愛好，聖經所顯示出的是聯想的思維，其中每一個細節都與整體相繫，而所有部分都相互依存。

拉比文學也沿用這個聯想原則，直到當代仍是如此。近來在猶太教與基督教領域裏，新約也被當做一種米大示（*Midrash*），一種由猶太會堂所創結、合證道與解經的研經法，依循的是猶太教的解經法。這種方式的最基本原理是，神的啓示（妥拉）的每一個細節都應被仔細的研究，並且一定要從它與當前個案的關係及視之為獨立體兩方面來解釋，因為神話語的「字面意義」永不褪色。更進一層，每一步論證必須以經文為基礎，因為單憑人的意見是無足取的。

米大示經常覆誦亞美人的諺語 *Hā bē-hā tāli*（這個根據那個），建構出聖經訊息間互通的橋樑。我們再三的聽到某某賢人（*sage*）以某某賢人的名說「正如[經上]所記，際 *v*（如此如此）。之後僅引了經文的前幾字，熟稔經文的讀者自己將其餘的經文默誦給自己聽。這種引用舊約的方式使得整體表現具「完備性（*comprehensivity*）」，而且也避免了人主觀的臆測。

即使一節短短的米大示，也可能包含了上百的舊約引文及上百個拉比的名字。這麼一來，它整體的表現就能立足在歷史和會堂的傳統之上。同樣的原則也運用在新約裏，根據聶叟希臘聖經計數（*Nestle's Greek register*），新約引用了九百九十三處不同的舊約經文。

除了古猶太會堂所用的「聯想原則」，尚有許多不同的表現手法，在他們本身的文獻外，單單只出現在新約之中。有七、十三、三十二甚至七十種所謂的米讀示（*middoth*）或「尺度」一解釋的方式——用來檢查經文內在的相互關連，考慮「字面意義」，*Peshat*；「暗示」或「引文」，*Remez*；「證道」或「靈意訊息」，*Drashah*；以及「奧秘」，*Sod*。這四個希伯來字的字首組成了 *PaRDeS* 亦即「樂園（*paradise*）」，時常有人拿聖經來跟它比較。

在耶穌與保羅的教導中，我們見到某些筆法常出現，例如 *al tiqra*（不是如此，乃是這般），*tartei mashma*（字裏另有他意），*muqdam umeuhar*（當心前後[文]），以及變換字根，和一些米大示文獻中慣用的表現形式。²⁶它們全源自猶太教思

²⁶ 見，例如 M. Gertner, *Midrashim in the New Testament*; Addison G. Wright, *The Literal Genre Midrash*; 和 I. L. Seeligmann, *Voraussetzungen der Midraschexegese*；參書目。

想的型態。

若對希伯來思想的特性及新、舊約的誕生地毫無所知，是不可能孕育出紮實的新約或舊約學者。

自然科學與人文科學之差異

自然科學與人文科學的研究方法基本上就迥異。對宗教、倫理及諸如美學的研究必須以敘述或詮釋性的解釋為滿足。方法論的研究則區分了律則

(*nomothetic*)，即對普遍法則(希臘文:*nomos*)的追尋，和意像(*idiographic*)，即有關個別觀念與事實的領域。²⁷

亞理斯多德首創標題(*topica*)的應用，由這個觀點來看，在對修辭及對法律問題的研究中，*哲學家首要的工作是找出作為標竿的主旨*—這個概念被如公認哲學史的創始人 **Giovanni Batista Vico** 等人加以繼續發展。²⁸基於這個原因，人文科學界應縱覽所有人類思想領域，然後將主要的觀點各歸其位。只有在一個較廣博的「主題」(或者我該稱之為「地型」)基礎上，將它們互比，才能看出整體的重要性。神學即屬於「意像」領域，一定要循它們自己特定的律則來做研究。如果神學失了它的「獨立自主」，所有研究會終歸徒然。

我們當看看 **Yehezkel Koifman** 是如何評鑑當代神學界的光景，如此，便能瞧出眼前課題的重要。²⁹在他總共四冊的著作《以色列宗教史—從上古至第二聖殿的末期》中，描繪出以色列是怎樣的發展出它獨特的屬靈啓示，想要用常見的歷史批判法分析它是枉然的。例如，我們不可能把以色列的宗教，看做是從它所摧毀的迦南祭儀中衍生出來的，因為在別的仍有[迦南]祭儀存在地方，並沒有對等的啓示宗教衍生出來。**Koifman** 教授強調：

「這個時代的聖經研究面對一個非常詭譎的情況：它被所謂『主導方法』所侷限，即使沒有一個人知道為什麼這個方法能『主導』所作的研究。一樣在人文領域不時發生的現象是，某些當初建立在少數眾所認可的公理上的學說或學派，即使在那些公理被推翻之後，仍然藉人為因素而存活下來。同樣的情況也發生在今日的聖經研究上……」**Wellhausen** 和其他自由派人士所作的主要研討，早已漸漸銷聲匿跡……」**在這段時間中，那些公理一個**

²⁷ 見如 **Wilhelm Dilthe**, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Ges. Werke, Band 7.

²⁸ **Lothar Bornscheuer**, *Topik, Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Fr. am Main 1976 pp 26-7.

²⁹ 我們將以希伯來文的方式引用人名，並且依循其希伯來文著作中前言的特色。

個不是被收回就是被駁倒……而且該學派的支持者不得不承認，他們絕大多數的推證是經不起批判的；但是依舊不情願收回他們的結論，尤其是在文學批判方面。」

Kaufmann 教授聲明：「聖經的訊息中所保存的歷史事實是遠超過 Wellhausen 學派所願認定的程度。」關於摩西五經他說：

「即使在摩西之後它曾被重排及編纂過，它所有的原始文獻仍然是相當古老的，包括它的內容，語言，乃至其中每一個字母，而非僅是某部分或其中重要的成份。」

有鑑於此，學者不僅要有批判的態度，且要能做嚴謹的研究。

方法及擇取適宜的原始材料

猶太傳統中有許多關於耶路撒冷青年智者的故事。有一回，某人向他們當中的一員問路。那人回答道「你要較近的遠路，還是較遠的近路？」一條捷徑可能會遇上一些要耗費許多時間才能克服的障礙。而一條原本看似繞遠路的途徑，結果反而會是一條捷徑。同樣，本文前面所說關於研究方法的前言，也正是瞭解下文的關鍵。當為我們基督信仰尋根時，重要的是，在面對舊約與新約的同時，要選擇的資料是愈早愈好，且能夠鋪陳出我們所要研究的對象對聖經的看法以及他們的思維方式。選擇一份適當的資料永遠是做研究的一部分。

縱然彌賽亞這個觀念流傳至今日的猶太教時，已被數度蹂躪，但是在我們這個世代之初，它還是有著舉足輕重的地位。猶太教的主要立法典章—猶太法典，是從主後二百年左右歷經三個世紀編纂而成，其中包括六十項不同的書卷集為十三大冊。簡單的說「所有的先知都是只爲了那彌賽亞的日子而說預言。」³⁰「創造世界不爲別的，只爲了彌賽亞而造。」³⁰⁶這些話語爲猶太教與基督宗教之間的討論立下了基礎。

在猶太法典成書的期間，它也經歷了自身內部的審查。[編纂]它的學者們避免提到基督信仰以及彌賽亞預言，兩者均被視爲敏感話題。此外，中世紀的大公教會（Catholic Church）迫使猶太人將猶太法典中某些會冒犯基督徒的部分刪除—實則它們被另外保存在一個小冊中，我也存有一份該冊。這個「大沉寂」，學者們有時以此標示它，以及「雙重審檢」所造成的後果是，就了解自身的根源而言，基督教會很難從猶太人得到任何幫助。

在本書的主要部份，我們將會討論各項資料文件的日期和意義。然而，在目前這個階段，我們應當注意的莫過於兩份原始資料—「米拉示」和「他爾根

³⁰ Berakoth 34.b, San. 99a, San. 98b.

(*Targum*)」，不過它們並未經歷曾加諸於猶太法典的嚴厲審檢。

米拉示意即「闡述」一乃猶太會堂的「證道文學」，它依循著一個嚴謹的固定格式，雖然最後是完成於主後五到六世紀間，但是其中六個最古老的部分可上溯到主後二世紀。在它的字裡行間看不到猶太會堂所獨有的審檢，且其傳承可追溯至基督誕生以前。此外，另有約三十部的米拉示或多或少對彌賽亞的觀念有所貢獻。³¹

他爾根是舊約的亞蘭文意譯版。它們也支持猶太對妥拉的釋意。猶太法典說「就整體言，妥拉是希伯來的，但他爾根的某些部份也屬於它。」³²他爾根中僅有 *Onqelos* 被猶太會堂正式接受，其內容是二世紀對摩西五經的釋經作品。以 *Johathan Ben Uzziel* 為名之他爾根，乃後人依據代代相承的傳統寫成的，而約拿單本人的年代與耶穌極相近。根據某些人的說法，約拿單他爾根包含了主前二世紀的作品。

正如米拉示文獻，審檢的影子在他爾根中並不明顯。而且根據統計，他爾根將七十二處舊約經文解釋為彌賽亞經文，更可支持此一說法。

與約拿單他爾根相連繫的傳統，較之與其它他爾根相繫的傳統，要更重視彌賽亞的觀念。為此，我們將從猶太法典來勾勒它。

約拿單是第二聖殿被毀前，希列（Hillel）長老的大弟子。一個相傳的說法是希列有八十位弟子：

「其中四十位值得聖靈降臨，正如摩西一般。太陽會爲了其中卅位而停在他們頭上，正如嫩之子約書亞的時代；有廿位是普普通通；但其中最大的是 Jonathan Ben Uzziel，而最末的是 Johanan Ben Zakkai……讓人謹記是後者在聖殿被毀後，立即在亞敏拉促成妥拉的復興。」³³

約拿單將先知書翻爲亞蘭文，並附加簡短的解釋。可想而知，他的作品引起當代學者的反對，因他們認爲此舉會使得[它的]希伯來根源被人淡忘。但，以他的想法，他依然照做不誤，爲的是使得對教義的爭執不會在以色列擴大。另一方面，不可思議的是，雖然 *Onqelos* 是由異教改信的，猶太會堂仍然認可他的著作。約拿單的譯本之所以不被認可，原因之一是他特別凸顯彌賽亞。

一般常與二世紀 Shimeon Ben Johai 並提，統稱爲「佐哈（*Zohar* 熾眼，光耀）」

³¹ 見 *Encyclopedia JUDAICA*. Vol. 11

⁸ Masechet Sopherim 1.

³³ Mordechai Margalioth 所著希伯來參考書關於猶太法典之“智慧”第 518 頁。

的文學也引發了早期猶太人對彌賽亞的期盼。這個長達上千頁奧秘的亞蘭文學，是以摩西五經為底本，並討論上帝的存有。它在東西學界都得到認可，且與猶太法典齊名。雖然它是在第8到第9世紀間才成書的，但它能反映出一個非常古老的傳承。例如，它包含對受難彌賽亞、三位一體以及彌賽亞即為神子的描述，這些說法的根源很難追溯。佐哈也可被視為猶太人的「規範性（normative）」資料。

我們也不妨將中世紀猶太釋經[文學]加入我們的原始文獻裏，因為諸如最著名的猶太教解經家 RaSHI (Shalom Jarchi, d.1105) 等拉比，經常訴諸米拉示和他爾根立論。同樣地，死海古卷和古猶太智慧文學在我們討論文獻時，偶爾也會有幫助。

現今的新約及舊約學界愈來愈強調，這些原始文獻對他們的研究是不可或缺的一部分。尤其被新近的學者，如 John Bowker, S.H. Levey, David Daube 和 W.D. Davies, 以及上一輩的 H.L. Strack 和 B. Pick.³⁴

我們會察覺到，當我們找尋基督信仰之根時，雖然走對了方向，但我們落腳的地方會是片陌生的大陸。如果有人要熟悉中國人的思想，他最好去趟遠東。有時幾乎要有便衣偵探的技巧才能打入問題的核心。無論如何，沿路上我們會做許多興奮和引人入勝的觀察，它們定能增添我們的信心。

在我的書架上有一個尋根的最佳例證。有一次我在以色列，有個機會從一位猶太基督徒手中買一本 1609 年在 Helmstadt 出版的書。作者是一名叫 Christianum Gerson 的猶太學者，他說他是怎樣用八先令 (schillings) 從一位貧困的基督徒姊妹那裡買了本路德譯的新約聖經。他和兩位連襟共同要研究出為什麼這個「大錯誤」能夠收服那麼多人的心。福音書的訊息深深的震撼了他，以致他必須繼續私下閱讀它。他將所讀的訊息和舊約以及他自己的猶太資料相較，因之，根據他自己的前言所說，經由這「寫出的道」他找到了他對成為肉身的耶穌的信仰。

起初他的親友都反對他。他借用詩篇 27:10 形容當時的光景：「我父母離棄我，耶和華必收留我。」不久，他的妻子和兒女都跟隨了他的腳步。為了向他的朋友們證明他的抉擇是對的，他遂寫了這本厚達七百頁關於基督信仰的書。在其中他將新約的教導和猶太法典相互比較。雖然 Gerson 基本上是把基督信仰的根源和舊約相較，但上百條源自猶太法典的引言和數十處提到米拉示的地方，讓人

³⁴ John Bowker, *The Targums & Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretation of Scripture*. Cambridge 1969; S.H. Levey, *The Messiah, An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati 1974; H.L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 1st ed. Berlin 1887; B.Pick, *Old Testament Passages Messianically Applied by the Ancient Synagogue*, Hebraica 1885-88.

覺得是到了基督信仰的源頭。

路德當時曾說「*Christus universae scripture scopus est*」，譯出來可以是「基督是整本聖經的焦點。」³⁵ 這本「眾根」之書即立足於斯。

³⁵ Christianum Gerson, *Der Juden Thalmud*, Furnembster Inhalt und Widerlegung, zum andernmal gedruckt in Helmstadt 1609. 700 pp.

第三章

摩西五經中的彌賽亞

拉比們用「初造之書」稱呼創世記。在其中我們可以看到眾事物的起源：世界、人類、種族、希伯來民族，因人的跌倒而來的混亂、以及神應許給人救恩的初徵。一切仍在孕育的狀態中，所以我們也不可能在裏面找到成熟的彌賽亞觀念，即使在記載創世之時，古老猶太文獻中已有了彌賽亞主題。

創世之時的彌賽亞

創世記始於天地的形成：地是空虛混沌。即使在這個描述中，猶太法典中的賢人也看出人類的救贖計劃的端倪：

「關於以利亞的傳承指出世界會存在六千年；頭兩千年會很荒蕪；其後的兩千年妥拉會興奮，再下面的兩千年是彌賽亞的天下但由於我們的眾罪，事情才變成如今這副模樣。」³⁶

對這個傳承來說，重要的是妥拉，亦即摸摩西的律法，會掌權兩千年，正和彌賽亞的時代一樣長。在以上所引對未來討論的同一出處，我們發現到它解釋說：

「第七千年會有戰事，而在那時代的末期大衛之子會到來。」

在其後的討論中題到「歌革與瑪各之戰以及剩餘的時代是彌賽亞的日子，在第七千年結束後，那應被祝福的聖者才會重建他的世界。」³⁷

這個代表絕大多數賢人意見的「以利亞傳承」，使我們想到基督教主要的教導——末世和千年國度。根據一些人的說法，在六千年過去後，一個千年的安息（Sabbath，*shabaton*。）會旋踵而來。這可能就是「彌賽亞的年代」，之後「世界」會被更新。主後 1985 年相當於猶太曆法的 5745 年，表示彌賽亞應該已經到來了。這個救贖計劃似乎出岔子了。猶太會堂的公定早禱不斷地用以下的文句提醒自己：

「因為我們的眾罪，聖殿被毀了，永久的獻祭也暫停了而我們也不再有一位分別為聖的祭司。」

雖然拉比們對彌賽亞的時代的教義並不異口同聲的贊成，但對他們來說，救贖計劃的確是從創世時就存在了。當他們讀到「神的靈運行在水面上」時，就認為指的是彌賽亞。米拉示拉比針對這經文說，這是「彌賽亞的靈」，正如以賽亞書

³⁶ *Sanhedrin 97a.*

³⁷ *Sanhedrin 97b.*

11:2 說「耶和華的靈必住在他身上」。³⁸另有些著作也表示這裡所指的是「受膏的王」。³⁹如果我們曉得在拉比的眼中，即便是彌賽亞的諸稱呼也在創世以先就已決定了，那麼我們不難瞭解這類的暗喻之所以會產生。

神在聖經中的第一句話是：

「要有光，就有了光。神看光是好的。」

當仔細地研讀創世記錄時，會發現，直到第四天神才創造了「兩個大光」，月亮和太陽。賢人也把這看作是指向一位彌賽亞，因之，一部名為 *Pesikhta Rabbah* 從九世紀起在相關節日上宣讀的米拉示，問道：「『那照臨主之會眾的光芒是誰的？』」答案是『那是彌賽亞的光芒』」。⁴⁰在十二、十三世紀間，纂集猶太法典和米拉示中一連串的文句而成書的 *Yalqut Shimoni*，對這段經文的闡釋是「這是彌賽亞的光芒，正如詩篇 36:10[譯注:因希伯來文舊約章節算法不同，此節在中文聖經是 36:9]說『在你的光中，我們必得見光』」。⁴¹

拉比們認為亞蘭字 *Nehora*（光），是彌賽亞的秘名之一，因為我們在但以理書中的亞蘭文部分看到「他...際器 D 暗中所有的，光明也與他同居」(2:22)。此外，先知書中以賽亞書 42:6 和 60:1-3 的預言也視彌賽亞為「外邦人的光」。耶穌不是宣告他自己是「世界的光」和「跟隨我的永不在黑暗中行」嗎？米拉示用彌賽亞的角度解釋但以理書第二章：

「『光與他同在。』這就是彌賽亞王，因為經上記著『興起發光。因為你的光已經來到』」（賽 60:1）。

我們可以看到猶太的聯想思維在基督徒所看不到的地方找到了彌賽亞。使徒保羅說道這個基督的奧秘乃「歷世歷代所隱藏的」（西 1:26）。保羅所指的會不會是猶太傳承？這不是不可能的，因為在死海古卷中發現有類似的筆法。⁴²

福音之先聲

教會對彌賽亞的解經有部分是傳襲自猶太教。基督教對常被稱做「福音之先聲（proto-evangel）」的創世記 3:15 的解釋，是在第二世紀以後 *Iraeneus* 的時代，才開始的。新約中並沒有直接引用到它，而且有些學者聲稱其中「不含有彌賽亞的意義」。然而，亞蘭文的他爾根卻在裏面尋到了一個重要的彌賽亞預言。⁴³

福音之先聲是：

³⁸ *Midrash Berethith Rabbah* 1:2 和 *Yalqut, Mechiri* 詩篇 139:12.

³⁹ *Pesikhta Rabbati* 33 和 *Yalqut*.

⁴⁰ *Pesikhta Rabbah* 62,1.

⁴¹ *Yalqut Shimoni* 56.

⁴² *Megillath haSerachim* 8:11.

⁴³ *Eugen Huhn* 在他的書中討論這個問題，見 *Die Messianischen Weissagungen - bis zu den Targumim*, Leipzig 1899, p135.

「我又要叫你和女人彼此為仇，你的後裔和女人的後裔也彼此為仇。女人的後裔要傷你的頭，你要傷他的腳跟。」

經文首先提到「為仇」，或譯為「恨 (hatred)」較符合希伯來文原意，它是因為罪而能進入世界。人與神的相交決裂了，而人也須逃離神，或者說試圖躲避見神的面。墮落的後果是罪、病痛和死亡。聖經說惡具體化為魔鬼 (the Devil)，且一本主前二世紀的旁經《所羅門之智慧》說道，「因為撒旦的妒嫉，死亡進入了世界。」⁴⁴彌賽亞的任務之一即是克服死亡。

既然如我們所討論過，米拉示的解經手法是要將妥拉中「點點滴滴」的意涵都汲取出來。因之，值得我們或多或少運用一些同樣的方法，來探究「福音先聲」經文。

根據拉比所說，彌賽亞將會為這個世界帶來「補償 (tiqun ha-Olam)」。⁴⁵今日的神學家已開始討論「復建 (rehabilitaion)」這一觀念。當基督贖了我們的罪，擔負了我們的病痛，以及克服了死亡，祂將墮落的後果「矯正 (rectify)」回來。但以理書 9:24 簡潔的描繪出彌賽亞的這項工作是「要止住罪過，除淨罪惡，贖盡罪孽，引進永義。」這樣那女人的後裔便傷了蛇的頭。猶太和基督教的解經家，兩者都用比喻的方式處理「福音先聲」各個層面。

Jonathan Ben Uzziel 之他爾根針對此說，若女人的後裔遵守律法，那麼他們便夠格傷蛇的頭：「然後他們會在彌賽亞王的日子促成和平」。在這裡，他爾根是玩文字—*aqev* (heel 腳跟) 和 *iqvah* (end 終結)—的遊戲。

耶路撒冷他爾根在解釋這段經文時，注重它具末世的意義，如「他們最後會促成和平，在末世的終了，在彌賽亞王的日子。」亞蘭文的「促成和平」是 *shefiyuta*，有些類似希伯來文的「腳跟」，*yeshufchah*，並且一些亞蘭學者願意接受這種翻譯，「末了，在彌賽亞王的日子，他的腳跟會受傷。」恰與詩篇 22:16 互相呼應，由基督教的解經觀點來看，這正是彌賽亞的一個預表 (type)。依著最可靠的原文，這句經文在許多語言中都被翻成「他們扎了我的手，我的腳」。同樣地，撒加利亞書 13:6 的希伯來文是：

「必有人問他說，你兩臂中間是甚麼傷呢？他必回答說，這是在親友家中所受的傷。」

在拉比間，這段經文最被接受的意義是所謂「約拿單之解釋」：

「『它們 (的蛇傷) 會被治癒』，指的是他們會得到解藥；『促成和平』，指的是『平安和安全』；而『他會是他們未來，在彌賽亞的日子的大夫』，

⁴⁴ The Wisdom of Solomon 2:27.

則是將會有和平和安息。」⁴⁵

同時，在解釋彌賽亞解放的盼望中，蛇很早以來就有它的角色，這我們將會在討論雅各的祝福時再提。當摩西在曠野中流浪時，他造了一隻銅蛇，藉著仰視它來治療凡被蛇咬的人。列王紀下 18:4 陳述希西家如何摧毀取代真正信仰的丘壇「打碎摩西所造的銅蛇，因為到那時以色列人仍向銅蛇燒香。人稱銅蛇為 *Nehushtan* [銅塊]。」[譯注：從和合本小字]將了無生氣的物品當做假膜拜的對象實乃人類之本性。

記得在一間名為「*Nehushtan*」賣銅導體的店裏，和虔誠的猶太店東有過一段愉快的談話。我對站在櫃台後面，長相獨特的他說：「你可真有個好聖經名字。」他知道我，也瞭解我話裏的意思。我半認真的問他，是否知道店名的意義。他點了點頭，回答說：「你可知道 *RaSHi* (*R. Solomon Ben Yitshak*) 怎麼說它嗎？」我答應回去時，會查個明白，又反詰了他一句：「所羅門智慧是如何說他呢？」他不知道，因此，我將那本早於耶穌時代的書的第 16 章唸給他聽；

「因為你給他們一個救贖的標誌為的是提醒他們你律法中的命令。凡轉向它[那銅蛇]的必得救，不是被他所看的東西，乃是被你，一切的救主... 滌
「你將人領至地府 (*Hades*)，又歸回來。」⁴⁶

回到家中，我查看了 *RaSHi* 對這主題的釋義，他說：

「它被稱做『*Nehushtan*』，一個鄙賤的稱呼，而且一般是指『要它幹麼？』它只不過是條銅蛇罷了！」⁴⁷

RaSHi，一位中世紀的學者，一定知道耶穌說「舉起」的意義，正如摩西在曠野舉起銅蛇一樣。那位虔誠的商人或許也知道。根據我們的基督信仰，十字架是給我們作為「救恩的標誌」。耶穌下到地府又再升起，挪走了敵恨，又帶來了和平。

他爾根中強調，「在末世時 (*in the end times*)」彌賽亞將會來到。亞蘭文中「在末 (*in the end*)」；*be-Iqva* 帶有 *iqvoth meshiha* (彌賽亞的腳蹤，*foot steps of the Messiah*) 的意味。關於這些「彌賽亞腳蹤—末世的標記」，猶太法典中有冗長討論，在我們探討新約時，會再回來看它。對拉比來說，任何與末世相關的東西都帶有彌賽亞的意義。常被人說「若非他我們找不到正確解釋聖經之途」的 *RaDaQ--David Rimhi* 拉比對於以賽亞書 2:2 說「所有提到主的日子」的經文都指的是彌賽亞的日子。」⁴⁸ 在對福音先聲的解釋及含有涉及「末日 (*the Last Days*)」的名辭的舊約預言中，都可以發現這種現象。

⁴⁵ 拉比對約拿單的解釋。這個解釋也與 *S.H. Levey* 在他 *The Messianic Exegesis of the Targum* 對創世記 3:15 的瞭解相映。

⁴⁶ *The Wisdom of Solomon* 16:7-8 及 13.

⁴⁷ *RaSHi* 注列王紀下 18:4.

⁴⁸ *Mikraoth Gedoloth* 與以賽亞 2:2 的關係。

但誰是這個「女人的後裔」呢？爲什麼用的是人稱代名詞 *hu*（他）？「後裔」指的是單數名詞還是集合名詞？他爾根顯然將「他」和彌賽亞王聯想在一起。其他地方的「後裔」觀念是否也帶有彌賽亞意涵？的確有的，拉比們曾仔細的研討過這個問題。在創世記 4:25（在希伯來文及欽定本中）提到「神另給我立了一個兒子代替亞伯」。人稱「米拉示之封印（the seal of the Midrashim）」的 Tanhuma 拉比說，「在這裡我們遇到從別地來的另一個後裔。而他是誰呢？他就是彌賽亞王。」⁴⁹Huna 拉比說，「神由另一個地方準備了另一個後裔，他就是彌賽亞王。」⁵⁰

在基督教神學中，佔著舞台中央的創世記 22:18，其中所應許的亞伯拉罕的後裔，在米拉示中也同樣被認爲是指著彌賽亞：「並且地上萬國都必因你的後裔得福，因爲你聽從了我的話。」米拉示 Rabbah 對這個主題做了詳細的討論且說：「在彌賽亞的日子，以色列會與海邊的沙並比。」⁵¹保羅在加拉太書 3:16 對亞伯拉罕的後裔也有類似的解釋：

「所應許的原是向亞伯拉罕和他子孫說的。神並不是說眾子孫，指著許多人，乃是說你那一個子孫，指著一個人，就是基督。」

保羅在這兒用的是典型的米拉示中 *al tiqra* 的方式，「不要當做此解，乃要當做彼解（Read not so, but so）」——一個單數的應許被視爲是指基督就是彌賽亞。

我們可以再進一步說，甚至路得記米拉示中，在提到路得記 4:18 「同宗救主（kinsmanredeemer）時，也把「後裔」和彌賽亞聯想在一起。米拉示特別著重法勒斯（Perez），因馬太福音 1:3 和創世記 38 章的記載而爲人熟知。「從另一地來的另一後裔（another seed from another place）」一詞再度出現，在此指的是法勒斯。

彌賽亞能夠挽回因墮落而導致的大災難的看法與法勒斯密切相關。米拉示本身把它當做是一件「重大」理解的個案。米拉示 Rabbah 用下面的詞句來形容由法勒斯開始的新階段：

「此乃法勒斯的歷史，它有重大的意義。。。當至聖創造這個世界時，死亡天使尚不存在。。。但當亞當和夏娃墮入罪中，所有的世代都腐壞了。當法勒斯興起時，歷史開始經由他而應驗，因爲彌賽亞會從他興起，而在他的日子，至聖者會使死亡被吞噬，正如書上記載『他會吞滅死亡直到永遠』（以賽亞書 25:8〔譯注：和合本譯爲完成式『他已經...潔 z〕）」⁵²

⁴⁹ Bereshith Rabbah 23.

⁵⁰ Ruth Rabbah 8.

⁵¹ Ramidbar Rabbah 2.

⁵² Shemoth Rabbah 30. B. Pick 在他的長篇系列文章 舊約彌賽亞經文解讀 (Hebraica 1885 p31) 用同樣的方法解釋這個米拉示。

保羅將基督視為死亡的征服者，是與猶太原始文件最相近的交會點。在羅馬書 5:12，「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到眾人。」哥林多前書 15:22 更說，「在亞當裡眾人都死了。照樣，在基督裡眾人都要復活。」這個救恩歷史的奧秘要回溯至對人的墮落的記載。Gottlieb Klein 教授在本世紀之初寫道，藉著所謂「notarikon」的方法，其中的一個手法是將一個字中每一個字母視為另一個字的第一個字母，「亞當 (Adam)」的三個希伯來字母被解讀為亞當 (Adam)，大衛 (David) 和彌賽亞 (Messiah)。⁵³ 這樣基督將會「糾正」亞當的墮落。也許這只是無意義的幻想，但它是從古代信徒對彌賽亞的期待所衍生出的。

他爾根對彌賽亞王的重視——他將會和解「福音先聲」中的敵意——反映在保羅給以弗所的信中，雖然兩者間不太像是有內在的關聯。在 2:14-16 有

「因他是我們的**和睦**...**滌** o 掉**冤仇**...**滌** 鬼 n 將兩下...**滌** y 成一個**新人**，便成就了**和睦**。既在十字架上滅了**冤仇**...**滌** 疇 B 來傳**和平**...**滌** v

雖然新約中並未直接引用福音先聲，但可以在羅馬書 16:20 的問候中找到它的蹤跡：「賜平安的神，快要將撒但踐踏在你們腳下。願我主耶穌基督的恩，常和你們同在。」

將來要拆毀律法圍牆的彌賽亞

找尋基督信仰的舊約之根有點像大海尋珠。潛水俠首先從海床上撈起一堆海貝放在沙灘上。旁觀者所看的只是外表，直到打開貝殼後，才有些人能發現藏在裏面的珍珠。閱讀古猶太文獻能使人很灰心，因為大部分的內容都是對宗教禮儀的闡釋，也只有猶太正教的信徒才會有興味。舊約先知們所特有的屬靈及心理的層面幾乎完全不存在。然而，緊閉的貝殼也不時會蹦出稀有的珍珠。

雖然拉比們在舊約中所發現的「奧秘」比基督教會所習見的要多的多，他們仍然強調申命記 29:29 所說：「隱祕的事是屬耶和華我們 神的，惟有明顯的事是永遠屬我們和我們子孫的。」

依它們的本質來說，心理的和屬靈的觀念一定要用譬喻來表達。例如，我們不能說「信心」、「希望」或「愛」一定是怎樣怎樣的。同理，彌賽亞的奧秘也一樣有它自己的暗碼，在瞭解它之前一定要先解碼。其中最難解的是創世記 38:29 關於猶大和他瑪的兒子：

「『你為甚麼搶著來呢？』因此給他起名叫法勒斯。」

⁵³ G. Klein, *Bildrag till Israels Religionshistoria*, Stockholm 1898, p11.

我們已遇到過與法勒斯這個名字相關的討論，即視彌賽亞是死亡的征服者。實際上，*Ben Parets*，「法勒斯之子」是最著名的彌賽亞暗號。在馬太福音耶穌的家譜中這個名字是以「Phares」的形式出現[譯註：中文和合本依然是「法勒斯」]「猶大...滌訂 k 勒斯」（太 1:3）因此，耶穌就某方面來說是「法勒斯之子」。

「米拉示之封印」R. Tanhuma Bar Abba 在提到彌賽亞時，一再將他和法勒斯並提。「他是那最末的救主，彌賽亞王。」Tanhuma 聲稱有些罪人因他們的墮落遭受損失，也有些因他們的罪過而得了益處。

「所以，猶大得了益處，因為從他生出了法勒斯和希斯倫，從他們又生出大衛和將來會拯救以色列的彌賽亞王。看吶，在至聖者從猶大興起彌賽亞王以前，他是降了多大的困難，提到他時，經上記著說『主的靈降在他身上』」⁵⁴

Midrash Rabbah 曾冗長的討論這個題目。首先有一個幽默的看法，

「當配得祝福的至聖者在創造彌賽亞的亮光時，猶大正忙於娶妻。」⁵⁵最有名的拉比釋經著作《祭司般的禮物》對此說道：「最後的救主是彌賽亞，大衛的子孫，是從猶大的兒子法勒斯而出。」而米拉示的部分繼續說道：「這是彌賽亞王；正如經上說：『從耶西的本必發一條』以及『耶和華必使你從錫安伸出能力的杖來。』」（賽 11:1；詩 110:2）拉比的解釋是「這是馬上就會出現的彌賽亞，因為關於他經上記著『開路的]希伯來文 *porets* 與 *Peres* 的字根相同]在他們前面上去。』」（彌 2:13）

務必要記著以上所提及的經文。他們說明了一個將立論薄弱的彌賽亞預言，安置在他們的大背景中的方法。我們將會進一步看到，一般來說，他爾根和米拉示會提到「彌賽亞王」，而較少提到多少有些模糊的「彌賽亞觀念」。

十三世紀末的 RaMBaN（Moses Ben Hahman 拉比）用以下的詞句描述法勒斯出生的情形：

「他被一道藩籬圍著，他被侷限在裏面。這就是為什麼人常說：『原來你是這樣打破藩籬而由內衝到外』」法勒斯是首生的，「經由至高者首生，正如經上寫著『我會賜他一個長子。』寫的是關於將要來的聖者大衛、以色列王一願他長壽。凡有智慧的會瞭解。」⁵⁶

「凡有智慧的」會瞭解的是什麼，而「打破藩籬」又是什麼意思？由歷史的角度來看，這正是基督信仰打破猶太教的格局時所發生的事，我們可由下面看出。

⁵⁴ Tanhuma 米拉示, *Bereshith va-Yeshev*, Isaiah 61:1-3

⁵⁵ *Midrash Bereshith Rabbah*, par. 85.

⁵⁶ *Mikraoth Gedoloth*, 相關的章節。

拉比們說了很多關於「律法的藩籬」。加拉太書 4:4-5 說耶穌「生在律法以下」且「要把律法以下的人贖出來，叫我們得著兒子的名分。」保羅又接著說：「基督釋放了我們，叫我們得自由，所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制。」（5:1）「但你們若被（聖）靈引導，就不在律法以下。」（5:18）猶太教的律法能從一件禮物變成一個挾制人的軛。

當今的猶太教一共有 613 項公定的律令和禁律。看來在很早的階段就演變成一個以律法為中心的宗教。先知以賽亞大約在基督之前七百年所寫原是「安慰之語」的宗教，反而變成了一道命令。

「命上加命，令上加令，律上加律，例上加例，這裡一點，那裡一點，以致他們前行仰面跌倒，而且跌碎，並陷入網羅，被纏住。」（賽 28:10-13）且對神的敬畏也只不過是「人的吩咐」（賽 29:13）。約拿單他爾根解釋道，神為人造了 248 根骨頭和 365 個肌腱，正合一太陽年的總日數（總共 613）。除了那些「你當」和「你不可」的命令外，另有一批附屬的命令，形成所謂「圍繞著律法的藩籬」。虔誠的猶太人必須在這個籬笆下生活。

耶穌不得不在他的教導中提出這種的誤用。對於上述所引以賽亞的經文，耶穌說：

「他們將人的吩咐，當作道理教導人，所以拜我也是枉然。潔淨的 A 門徒進前來對他說，『法利賽人聽見這話，不服，你知道麼。』耶穌回答說，『凡栽種的物，若不是我父栽種的，必要拔出來。任憑他們罷。』」（太 15:8-14）這樣，耶穌真正的打破了律法的藩籬。

摩西在設立十誡時，對百姓說，

「以色列人哪，現在我所教訓你們的律例典章，你們不可加添，也不可刪減」⁵⁷

猶太學者試圖在摩西五經中為 *taryag* 亦即 365 條戒律找尋根基，但是拉比他們自己也承認，一些在這些戒律及 *seyag* 亦即附屬規律中的成分，的確在已寫下的律法中是沒有根據的。這些 *halakha* 或作傳統的規條，正是現代以色列內部最頭痛的問題之一。

保羅在以弗所書 2:14-15 說到「圍著律法的藩籬」：

「因他使我們和睦，將兩下合而為一，拆毀了中間隔斷的牆。而且以自己的身體，廢掉冤仇，就是那（。記。）在律法上的規條。為要將兩下，藉著自己造成一個新人，如此便成就了和睦。」

對於「中間隔斷的牆」和「律法上的規條」我們只能認定它們就是「律法的藩籬」。

⁵⁷ 見申命記 4:1-2, 箴言 31:6 和約書亞 1:7.

基督藉著他的犧牲將它拆毀。RaMBaN 拉比說「凡有智慧的會瞭解」。

猶太法典認為指向「彌賽亞，大衛之子」⁵⁸的以賽亞書 8:14，描述了同樣的「打破」，且與法勒斯相聯結：「他將是以色列兩家的一個避難所，一塊進攻的岩石和絆腳石，耶路撒冷的居民是一張網羅和一個陷阱。」所有這些特徵都可應用在耶穌身上：他是「由至高者力量所首生的」，他在無意中製造了母女宗教間的裂痕，且他成為「石匠所棄的石頭」。

Rabbah 米拉示將「法勒斯之子彌賽亞（Messiah Ben Phares）」的比喻附加在彌迦書 2:13「開路的在他們前面上去...滌滌 b 前面行。」RaSHI，Shlomo Yitshak 拉比（1040-1105 年），在他的著作中闡釋了整本猶太法典和舊約，對於法勒斯他說道，他是「他們的救主，那開路的」。David Qimhi 拉比聲稱「那開路的是以利亞，而他們的王是那枝子，大衛之子」。彌迦提及「開路的」的觀念是理所當然的，因這字（*poets*）和法勒斯都源自同一個希伯來字根。

無疑的，基督徒都知道這個大多數猶太文獻中所提到的彌賽亞的先鋒會為他準備好道路。十七世紀猶太對先知書和歷史書的釋經 *Metsudat David*，認為彌迦的意思是：

「以利亞會在拯救之日以先來到，將以色列人的心轉回他們在天的父，以便成為他們拯救的先鋒...滌滌 y 王」是指彌賽亞王，而且主會在他們之先到來，因為在那時他會再將他的聖靈賜予錫安。」⁵⁹聖靈離開雅各，當他提到「末世」後，故事又繼續下去。布伯解釋說「就個人來說，我極端反對末世論。末世論不是歷史，歷史也不是末世論。先知不是算命的先生；他們希望揭露與他們的時代相關且必要的事物，正如神在每個時代依照我們的需要顯示他自己。」

我非常了解布伯的態度。它提醒了我死海古卷中所發現的字句，先知們紀錄下他們所收到的異像「只是人類所需要的」。⁶⁰甚至 Rabbah 米拉示也聲稱「雅各想要揭露出末日，但是對他它們已被隱藏起來」⁶¹

可是我們能證明這個祝福的歷史背景嗎？它有可能是真的發源在雅各的時代、或者更晚些？這個族長的記載（*patriarchal account*），真如某些當代解經家有時公開的說，只是爐邊閒話？他爾根、米拉示和拉比文獻對它的彌賽亞意義有何話說？

考古學家 W·F· Albright 曾對雅各的祝福做了些有趣的觀察。他聲稱它一定

⁵⁸ *Sanhedrin*, 38a.

⁵⁹ *Midraoth Gedoloth* 彌迦書 2:13.

⁶⁰ *Masechet Megilah* 14a.

⁶¹ *Midrash Bereshith Rabbah* par 98.

不是在主前十一世紀之前所寫的，但無論如何它是從一個更早以前的傳統所衍生出來的。⁶²現在我們知道有源自美索布達米亞寫在兩千多塊泥版上的所謂馬瑞（Mari）文件。⁶³Albright 從馬瑞文件中對驢祭品的形容顯示，在雅各的祝福中用來指「幼驢（colt）」的三個字也被發現在北美索布達米亞，甚至於連次序也是一樣。同樣，「葡萄汁（the blood of grapes）」一辭也與用來指酒的古烏格爾（Ugaritic）語「樹汁（tree-blood）」類似。既然如此，雅各的祝福真是根源於一個非常古老的傳統。

如果我們進一步考慮到，一般認定巴比倫王漢摩拉比（Hammurabi）征服並摧毀馬瑞城是在主前 1759 年，或者有人推算近些是主前 1695 年，那麼從語言學的觀點來說，我們沒有理由懷疑雅各的祝福是出自雅各他自己的年代。知名的東方專家 E·W·Hengstenberg 提及阿拉伯詩人 Lebid 和 Hareth，前者在 157 歲他臨死前做了一首詩，而後者在他 135 歲時還能背誦詩句——不論關於他們的年齡的記載是否誇大，兩人都是非常的高齡。隨著人類教化的增進，相對地，記憶的能力也減退了。雅各的祝福並不能被現代的批判方法所宰割。⁶⁴

自二世紀中葉 Justin Martyr 以來基督教的解經一直認定雅各的祝福是關係彌賽亞的。猶太人對這段經文做彌賽亞式的理解所根據的是更古的文獻。Onqelos 他爾根中說猶大的杖必不離開，「直到彌賽亞來，他是有力量來統治的」。約拿單他爾根說這經文是指「彌賽亞王的時代，王來時會像他的眾子中最小的」。Yerushalmi 他爾根說是「將來彌賽亞王來」的「時代」。

米拉示文獻依據希伯來語的特性在這祝福上加添了些花色。Rabbah 米拉示說，「『杖必不離猶大，直到細羅（Shilo；『他』）來』，這就是彌賽亞王。... 際 y 猶大的杖』是指被擊打並潰散的大會堂（the Great Synagogue）、議會（Sanhedrin）... 際漂鳴 L 來。」

據此，賢人討論了諸如知名的 Hillel 拉比的先祖且說：「一個在耶路撒冷發現的家譜上記載他是大衛的後代」。「『他會將他的驢拴在一株葡萄樹』」，米拉示繼續說「指的是他所揀選的城市」[用來指『驢』或『駒』的希伯來字 *iyroh* 聲音與『他的城市』*iyro*，即耶路撒冷，相似]。接著是驚人的觀察：

「Hanin 拉比說過以色列會找尋彌賽亞王的教導，因為在以賽亞書 11:10 寫著：『到那日，外邦人會集結到耶西的根』[譯註：與和合本略異]，但不是以色列。如果是這樣，為什麼彌賽亞王要來，而他來做什麼呢？他會將以色列從放逐中招回且給他們 30 條[新]律例。」⁶⁵

⁶² W.F.Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, New York 1963, p12.

⁶³ A. Malamat, *Mari and the Bible. A Collection of Studies*, Jerusalem 1977.

⁶⁴ E.W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, p28.

⁶⁵ *Midrash Bereshith Rabbah* par. 98.

名為《祭司之禮（The Priestly Gift）》的註解書說明，從妥拉或律法的角度看這代表什麼意思：

「彌賽亞王顯然會為他們解明妥拉，以及他們到那時為止所犯的錯誤...潔
°30 條律例是世界列國所必須遵循的」。⁶⁶

米拉示懷疑以色列是否會聽從彌賽亞的教導。同時，有人認為或許拉比們錯了。一般而言，大家總認為甚至拉比的弟子的話語都是聖靈所賜，而「對拉比的敬畏跟對神的敬畏是一樣的」。由心理學上說，這跟子女與父母的關係是相聯的，「正如一個人被命令要尊敬和敬畏他的父親，因之，他一定要尊敬和敬畏他的拉比更勝於他的父親。」⁶⁷

這正是馬可福音 7:9-13 所間接提到的問題，其中我們可以看到耶穌所反對拉比的習慣是：一個人若向聖殿獻上「各耳板（Corban）」之禮，那麼他對雙親的責任就可以免了。這樣一來，神的話語便被人的傳統所泯滅了。米拉示進一步聲稱，「當由著名學究所給的決定都已全備且已傳達出來一如從西乃山給摩西的律法一樣」。⁶⁸

Tanhuma 米拉示在討論雅各的祝福中猶大的部分時，提議：

「猶大為什麼你的弟兄讚美你？因為全以色列自你爾後會被稱為『猶太人』；且不止這個原因，同時也因為彌賽亞會出於你的後裔，他將會拯救以色列；正如經上所記『從耶西的本必發一條』（以賽亞書 11:1）。」⁶⁹
的確，在世界上凡有猶太人的地方，在他們中間總有一人會被呼召出來，以講明基督的再來和他救贖的工作。

六卷最古老的米拉示之一的耶利米哀歌 Rabbah 米拉示說，以色列有如一個「處女，猶大的女兒」。在此之後附帶有一段對彌賽亞名字的長論，也出現在猶太法典中，而以在雅各的祝福中的”Shilo”為結語。耶利米哀歌 1:15-17 說：

「主將猶大處女[譯註：『處女』和合本做『居民』]踹下，像在酒醉中一樣。我因這些事哭泣；..... 錫安舉手，無人安慰。」

米拉示對此加以引申如下：

「『我眼淚汪汪。因為那當安慰我、救我性命的，離我甚遠。』為此，以色列被稱做『至聖者的瞳仁』...潔 y 那位能救我性命的安慰者，離我甚遠；而彌賽亞王的名字是什麼？他的名字是『主（LORD）』，因為在耶利米書 23:6 說，『他的名必稱為耶和華我們的義。』他的名是『枝（BRANCH）』，因為在撒加利亞書 6:12 說，『看哪，那名稱爲枝[譯註：『枝』和合本做『苗

⁶⁶ Midrash Kehuna, 相關章節.

⁶⁷ Hilchot Talmud Torah 10:5.

⁶⁸ Midrash Qoheleth Rabbati 1.

⁶⁹ Midrash Tanhuma, Bereshith vayehi, 64.

裔』]的，他要在本處長起來...滌 z 他的名字是『安慰者』，因為經上說，『那安慰者，離我甚遠』。」
然後米拉示又引入「利巴嫩」一名，它所指的是聖殿，因為以賽亞書 10:34 說：「利巴嫩必被大能者伐倒。」

「他的名是『SHILO』，因為創世記 49:10 記著說『直等細羅來到』...滌 L 的名是『恩慈 (MERCY)』，因為耶利米書 16:13 記著說『我必不向你們施恩。』...滌 L 的名是『抽苗 (YINNON)』，正如詩篇 72:17 說『在有日頭以先，他的名是抽苗。』」（即是「願他發旺」）⁷⁰

拉比們聲稱，彌賽亞的名字是在創世以前便已設定的七樣事物之一。⁷¹ 這些名稱說明了彌賽亞所負的任務。如果我們不將在它們後面的聖經思維方式考量進去，那麼我們可能會得到有如一位批評人士的結論說，它們是「唬人的或說笑的」。⁷² 然而，我們可以在此看到整個早期猶太人對彌賽亞的期望。

但是，「直到細羅來到」是什麼意思？

基督教神學界並不瞭解猶太學者從希伯來單字”Shilo”中發現的意義。有些人從它的字根”shalev (和平的)”著眼，然後演繹出來”shalvah (和平)”。換句話說，彌賽亞即是和平的君。有些學者聲稱，”shilo”的原型是”moshlo”（他們的統治者）遂使得彌賽亞是列國之君。對他爾根也情有獨鍾的中世紀舊約和猶太法典解經家 RaSHI 針對”shilo”說，

「他是彌賽亞王而”shelo”是他的統御力量。這就是 Onqelos 的說法。米拉示用”shai loh (賜予他的禮物)”一詞解釋，是因為詩篇 76:12 說『讓他們拿貢物獻給那可畏的主』」[譯註：和合本 76:11 節]⁷³

也因此，「那可畏的 (MORAH)」也成了彌賽亞的別名。福音書中常常告訴我們那些聽到耶穌的人被懼怕所籠罩。⁷⁴

當拉比們開始揭露聖經中的隱意 (remazim) 時，他們也希望能同時加深會堂中既有的思想。在一個叫做 gematria 的解經法，會去計算單字中字母的數值，然後在和其他產生同樣數值的字相比較。這個方法出自於所羅門的智慧 11:22 「神依據度量、數目和重量預備一切」。

但借助於”Shilo”的數值，賢人們對它又增加了多少認識？「當細羅來到 (yavo shiloh)」的數值是 358，它正與 mashiah 「彌賽亞」的數值相當。「蛇 (nahash)」的數值也是 358。Gottlieb Klein 寫道從猶太神秘的 Qabbalah 來看，意義是「彌賽

⁷⁰ Midrash Rabbah De-eicha 1:16. 同見 Sanhedrin 98b.

⁷¹ Pesachim 54a. 和 Nedarim 39b.

⁷² S. Mowinckel, *He That Cometh*, p293 - “enigmatic or half-humorous”.

⁷³ Mikraoth Gedoloth, 相關章節.

⁷⁴ 路加福音 5:26; 7:16; 8:25, 37

亞會擊打那蛇的頭」。⁷⁵這類的觀察並無科學根據，但它們顯示出拉比們對於彌賽亞會推翻罪所帶來的敗壞的認識。同樣的期待也出現在約翰一書 3:8，「神的兒子顯現出來，為要除滅魔鬼的作為。」。

「驢」和「葡萄藤」兩意象有何意義？

猶太法典和 Tanhuma 米拉示特別注意到猶大的祝福中「驢」和「葡萄藤」兩個象徵記號。葡萄藤最常被視為代表以色列，而「驢 (iyroh)」這個字類似「他的城市」（希伯來文的「城市」是”iyr”，「他的城市」是”iyro”），也就是『耶路撒冷』，彌賽亞所將去的地方。這兩個字也同時可由它們的原意加以理解。當討論「驢」時，指的是「摩西」，「摩西就帶著妻子和兩個兒子，叫他們騎上驢」（出 4:20），依樣也指「第二個摩西」—彌賽亞，正如「他謙謙和和地騎著驢，就是騎著驢的駒子。」（亞 9:9）。因此，彌賽亞會謙卑自己。⁷⁶

「俄巴底亞拉比」形容雅各的祝福說：⁷⁷

「彌賽亞不會騎著戰馬而來，因為他是和平之君... 一方面『他會將他的驢駒拴在葡萄藤上』，這代表他的和平國度會統治以色列，像似葡萄藤一般... 當他和平到來的消息傳開時，列國會順服他... 外，被留在後面的弱小者會聽聞他並歸向他。」

在猶太法典中說若有人夢到一隻驢，他可以冀望彌賽亞的救恩。⁷⁸猶太法典和瑣轄 (Zohar) 的傳統都說，若有人「夢到葡萄藤，他可以有希望見到彌賽亞，因經上記著說：『他會將他的驢駒拴在一株葡萄藤上』」。⁷⁹驢與葡萄藤的象徵在亞蘭文中更被突顯，因為兩者在亞蘭文未注標的寫法中是完全一樣的：“hamara”是「驢」，而”hamra”是「葡萄藤」。當然，這些亞蘭文並沒有出現在希伯來文舊約裏。

與耶穌的工作最自然的比較點是發現在猶太人的彌賽亞期望裏。他選擇騎驢進入「他的城」做為謙卑和順服的象徵。這是一個在猶太法典裏也曾說過的暗記：

「大衛之子只會來到一個完全公義或者完全敗壞的世代。『一個完全公義的世代』，正如經上記著：『你的居民都成為義人，永遠得地為業』（賽 60:21），或者『完全敗壞』：正如經上記著『耶和華甚不喜悅。他見無人（拯救），無人代求』（賽 59:16）... 見有一位像人子的，駕著天雲而來』（但 7:13）。經上又記著『謙謙和和地騎著驢』（亞 9:9）；如果他們是公義的他會駕雲而來。

⁷⁵ Gottlieb Klein, *Sex foredrag*, p113.

⁷⁶ 見如 Strack-Billerbeck 1, pp842-3.

⁷⁷ *Mikraoth Gedoloith, Sipureinu*, the “explanation of Our Rabbi Obadiah”.

⁷⁸ *Berakoth* 56a.

⁷⁹ *Berakoth* 57a.

否則，他謙和地騎驢而來。」⁸⁰

新約中也將彌賽亞比做一株葡萄藤。耶穌在約翰福音 15 章說：「我是真葡萄樹，我父是栽培的人... 潔 A 們要常在我裡面，我也常在你們裡面。」猶太法典中所保留傳統思想中關於虔誠的夢的希望，即便在耶穌的時代也大有可能仍流行著。因此葡萄藤寓言的背景也變得更清楚了。

在約拿單和 Yerushalmi 他爾根所翻譯的創世記 49:12 說到「彌賽亞王的眼睛」。它們是多美麗，「像酒般耀眼」— 欽定本則說它們「因酒而紅」[譯註:和合本同欽定本]。然而，希臘文舊約(Septuagint；大約在主前 200 左右翻譯成希臘文的)多少是跟隨他爾根所作的翻譯。中世紀拉比 Abraham Ben Ezra 說是在聖靈的力量下所著，且為「適宜所有猶太人去讀」的啓示錄中，有三次提到耶穌的眼睛像「火燄」。⁸¹福音書告訴我們耶穌如何「注視」那有錢的少年人「就愛他」，以及他如何「轉過身來，看彼得。」他因那眼神而心碎，開始痛哭。⁸²

Franz Delitzsch 特別注意到，在福音先聲對「女人的後裔」記載中提到「他」時，所影射的是對「整個人類」所應許的救恩；給先祖們的應許是單數的，經由彌賽亞有如一箇「後裔」。他會傳播一個祝福給全人類。但是，在這個情況下，在雅各的祝福中所牽涉的問題似乎基本上是關係猶大這一「族」，同時，在此也開始朝國家主義「縮水」。⁸³

不論如何，雅各的祝福中所描繪的彌賽亞的確是列國的統治者。我們在其中可以看到一個具普世性的救恩異像。希伯來文「統治者的杖(mehoqeq)」的字面意思是「立法者(lawgiver)」— 因之，拉比們強調「彌賽亞會清楚的解析妥拉」。既然外邦人會順服彌賽亞，拉比們懷疑是否以色列還需要他的教導。然而他是會來到「他自己的城」。

因為希伯來字 *soreqah*(創 49:11)，「一株生紫葡萄的葡萄藤」— 最甜美的品種，猶太人曾想像彌賽亞會是一株尊貴的「葡萄藤」。彌賽亞不是為戰爭而預備的，乃是以和平之君的身分到來。他會以「葡萄汁」潔淨他的人民。而全以色列會因猶大所受的祝福被稱為「猶太人」。但是，重要的是彌賽亞會從他而出。這樣，雅各的祝福已反映出猶太人對彌賽亞期望的所有層面，有如透過三菱鏡的折射來看它。

彌賽亞是第二位摩西

⁸⁰ Sanhedrin 97b.

⁸¹ 啓示錄 1:14, 2:18 和 19:12.

⁸² 馬可福音 10:21 和路加福音 22:61. Septuagint 用的字是 *kharopoi* 『使高興』.

⁸³ Franz Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, pp40-1.

拉比文獻常將相似的事實平行的陳設出來。有時是用“*qal va-Homer*”的原則——從簡單到複雜——開展出來；有時是用適當的比喻凸顯出來。同樣，彌賽亞觀念也有它自己的象徵性語言。最常見的平行是將彌賽亞比作為「第一位救主」，摩西。

在基督教裏也有同樣的平行，那就是耶穌所說「你們如果信摩西，也必信我。因為他有指著我寫的話。」（約 5:46）。聽到他的人有時會說「摩西在律法上所寫的，和眾先知所記的那一位，我們遇見了」（約 1:45）。在提到彌賽亞時，基督徒神學家有時會用 *Moses redivivus*（摩西再現；Moses brought to life），或「新」的摩西，這個概念。這個想法是從一段彼得和司提反在使徒行傳（3:22 和 7:37）中都曾引用過的經文來的。

在申命記 18:15 和 18-19 中有一應許：

「耶和華——你的神要從你們弟兄中間給你興起一位先知，像我，你們要聽從他... 澹瑋畢 b 他們弟兄中間給他們興起一位先知，像你。我要將當說的話傳給他... 澹痾?孕 L 奉我名所說的話，我必討誰的罪。」

這個預言強調，所應許的先知會以神的名和祂的權威說話。猶太解經家認定所指的是嫩的兒子約書亞或者「列國的先知」耶利米。更合理的想法似乎是如 Levi Ben Gershom 拉比所主張，這些經文指的是彌賽亞：

「真的，彌賽亞是這樣的一位先知，如米拉示所說『我的僕人必被高舉上升』... 澹祕舖澹悒 L 所行的奇蹟只成功的使一個國家事奉神，但彌賽亞會使全地的民族事奉祂。」⁸⁴

更重要的是，他爾根對這節經文的解釋是從基督教神學的角度來的：

「主你們的神會從你們當中藉聖靈興起一位像我的先知」，和「我要從你們弟兄當中，經由聖靈，興起一位先知。」⁸⁵

我們又一次看到，在彌賽亞的期望中好像有超-歷史的特徵：神會給祂的人民一位先知，祂會以祂的名說話，祂是經由聖靈而來，以及祂所做的工的特色是行神蹟。「歷史先知觀點（*historico-prophetic perspective*）」方法的一個缺點是，它祛除了古老的彌賽亞期望中的神秘特性。更甚的是，縱然它用的是歷史批判，但是他並不能持平的瞭解「彌賽亞希望」在歷史中的真實面貌。我們也可以看到，同時新約的基督論也在縮水。也許拉比解經是會「靈意化」或「意象化」（*spiritualises and allegories*），而泛用誇張的象徵手法——但新約也有同樣的情形；這是彌賽亞期望的一個特色。

⁸⁴ David L. Cooper, *The Messiah, His Redemptive Career*, p15.

⁸⁵ 希伯來文各做 *be-Ruah qudsha* 和 *de-ruah qudsha*.

彌賽亞是最末的救主

當我們說彌賽亞是「第二個摩西」時，我們在古猶太著作中所面對的是一個廣博的思想和一個對救恩歷史的縱觀。瞭解他們的最好方法是訴諸別名（sub-heading），將探討的對象分解成較小、較易消化的單位。

米拉示文獻關於摩西提到「第一」和「最末」的救主。Midrash Rabbah 解釋傳道書道提及，R·Berechiah 是如何說到 R·Yitshak 這個名字，他是主前 300 年的人物：

「正如有第一位救主，也會有最末一位。正如經上（出 4:20）說道第一位救主，『他帶著妻子和兩個兒子，叫他們騎上驢』，[經上]也提到最末一位救主『謙和的騎在一匹驢上』（亞 9:9）。正如第一位救主供應嗎哪（出 16），經上記著『我要從天上降糧予你』，最末一位救主也會的，正如經上記著（詩 72:16）『五穀必然在全地茂盛』。正如第一位救主開了水泉，最末一位救主也會供應水，如經上所記（珥 3:18）『必有泉源從耶和華的殿中流出來』」

86

在相應的平行章節中，R·Yitshak Bar Maryon（約主後 290-320 年）說：「在末了，主自己會顯現且從天上降下嗎哪。」

四福音書一卷接一卷的記載了耶穌餵飽群眾的神蹟。耶穌受難前，在往該撒利亞腓力比的路途上責備門徒擔心糧食：

「你們還不明白麼，不記得那五個餅，分給五千人...[不記得那七個餅，分給四千人？]」（太 16:9-10）

同時，耶穌也說他自己是生命的糧：

「耶穌說，我實實在在的告訴你們，那從天上來的糧不是摩西賜給你們的，因為神的糧就是那從天上降下來賜生命給世界的。...[不記得] N 是生命的糧。到我這裡來的，必定不餓；信我的，永遠不渴。」（約 6:32-35）。

耶穌也對撒馬利亞婦人說他是生命的活水：

「你若知道神的恩賜，和對你說給我水喝的是誰，你必早求他，他也必早給了你活水...[不記得] Z 喝這水的，還要再渴。人若喝我所賜的水就永遠不渴。我所賜的水，要在他裡頭成爲泉源，直湧到永生。」（約 4:10,12-13）。

另一方面耶穌也說，

「人若渴了，可以到我這裡來喝。信我的人，就如經上所說，從他腹中要流出活水的江河來。」（約 7:37-8）。

糧和泉水的象徵都和彌賽亞做爲「第二個摩西」和「最末的救主」所負的任務相

⁸⁶ Midrash Qoheleth Rabbati 1.

關聯。

摩西和耶穌的比較

米拉示所用的一個比較辭是「正如以往，將來也會（as it was, so it will be）」。
我們同時也發現到在基督教文獻中，並不缺耶穌與摩西間的併比。依此推想，
耶穌也是某種的「摩西再現」。我們可以看到的有那些正面的因素呢？首先，摩
西的雙親是利未人，因此，他自然會教導他的族人敬拜神。耶穌也同樣獻身於
他最高的祭司責任—希伯來書對此提及 15 次之多。當摩西出生時，在埃及首生
的男孩正遭迫害，而同樣的，當耶穌出生時，嬰孩的號哭也傳遍伯利恆。摩西
在米甸的曠野做了 40 年的牧羊人。耶穌也表現出他是在找尋迷羊的牧羊人。在
拉比的一個著名故事中，摩西扛著一隻迷羊來到井邊。然後，從天上有一個聲
音說：「因為你對一個血肉之畜發憐憫，我會使你做你人民的牧羊人。」

摩西到埃及將他的弟兄從奴役中解放出來；耶穌則將我們從罪的軛中救贖出
來。摩西是他的人民的領袖；耶穌走在門徒的前面。摩西給的是約版（*tablets of
the Covenant*）；耶穌想要將兩道愛的命令寫在信徒的心上。摩西做過審判官；
同樣地，耶穌強調所有的審判都交托給子，因之，所有人都會榮耀「子」。摩西
為那些反對和誹謗他的人禱告，例如米利暗。當人民崇拜金牛時，摩西喊道：
「凡屬耶和華的，都（要到）我這裡來。」他禱告道：「倘或你肯赦免他們的罪，
不然，求你從你所寫的冊上塗抹我的名」（出 32:26,32）。同樣地，耶穌也說：
「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裡來，我就使你們得安息。」且在十字架上替
害他的人禱告。摩西「為人極其謙和，勝過世上的眾人」（民 12:3）；耶穌也同
樣是「柔和謙卑」。這些比較正顯示出耶穌就是那所應許「像似摩西」的先知。

神對摩西之啓示的特性

摩西與神的關係異於在他之前的人。猶太作者經常過度強調摩西五經的頒佈，
以致忽略了摩西個人的屬靈生命。相對地，基督徒常將「摩西的信仰」勾勒成報
復的信仰，講求的是「以眼還眼，以牙還牙」。但是這與摩西接受自神的啓示相
稱嗎？

在摩西行事的初期，他聽到神說「我是耶和華。我從前向亞伯拉罕，以撒，雅各
顯現為全能的神，至於我名耶和華，他們未曾知道。」（出 6:2-3）當米利暗和
亞倫毀謗摩西時，神對他們說：

「你們且聽我的話：你們中間若有先知，我一耶和華必在異象中向他顯
現，在夢中與他說話。我的僕人摩西不是這樣；他是在我全家盡忠的。我
要與他面對面說話，乃是明說，不用謎語，並且他必見我的形像。」（民

12:6-8)

摩西「因主的名」而知道神是什麼意思，而且「他必見我的形像」有何意義？

中世紀猶太法典和舊約的解經之冠 **RsSHI** 說，顯然的摩西並沒有真正看到「神的形像」，但乃是有若一個「話語的異像 (spoken vision)」或是一個「聖靈的異像 (Holy Spirit vision)」，像似從後面而來。⁸⁷雅各是另一個見過神面的人，當他在雅博河畔與「面之使者 (Angel of the Presence，字面是『臉的』)」摔跤，[給那地起名叫]毗努伊勒 (Peniel)，且說：「我面對面見了神，我的性命仍得保全。」(創 32:30；賽 63:9)。依據拉比的說法，雅各的異像不外乎是一個天使的異像，而彌賽亞出現在其中。然而，摩西怎能真的「見」神的面？因為在前面的經節他被告知「你不能看見我的面，因為人見我的面不能存活。」(出 33:20) 或者「見到神的形象」是指摩西認識神的「內心 (inner being)」？

聖經並不把神看做是一個抽象的理念而是具有位格的。當今猶太教的一個危機是用不可知 (agnostically) 或有神論 (deistic) 的方式對待神，好像神不是那位「啓示的神 (*Deus revelatus*)」。這樣就有若一個創造神 (*demiurge*) 在創造了世界後，便任由世界自己發展下去。這個危機是部分肇因於對基督信仰—強調「道成肉身」和「在肉身顯現」(約 1:14 和提前 3:16)，使得神成為人—的反彈。雖然在最古老的猶太著作中，提到彌賽亞時會暗示他的屬天來源，但這個「道成肉身」，基督降世為人，是它最大的一個絆腳石。正因此 **RaMBaM** 亦即 **Maimonides** 寫出了他十三信條的第三條，說道：

「我全心的相信當得祝福的創造者不是屬乎形體的，且不受限於物質，而不具有任何形象。」⁸⁸

早在基督徒的第一世紀猶太哲學家裴羅 (Philo) 的時代，避免提到神的名字這一習俗即已開始了。而用別稱「那名字 (*ha-Shem*)」和「那地方 (*ha-Maqom*)」，代替。的確，在神給十誡時，應允道「凡記下我名的地方，我必到那裡賜福給你」(出 20:24)。

在創世的記載中，神說「我們要照著我們的形像，按著我們的樣式造人... 潔契 N 照著自己的形像造人，乃是照著他的形像造男造女」(創 1:26-7)。在這裡用了兩個希伯來字 *tselem* (形象, *image*) (現代希伯來文作「相片, *photograph*)」，和 *demuth* (形貌, *figure*; 或擬態, *similitude*)。當摩西被允許看「主的形象 (*form of the LORD*)」用的是 *temunah*，它的本義是一張「畫片 (*drawing*)」。所有這些詞句都是很具體的。神有位格且有特定的形態和存有。摩西對此比他的先人有更深一層的體驗。

我們不會把神想成是物質的。然而，祂是用一種「物質的人所能理解」的形象顯

⁸⁷ *Mikraoth Gedoloth Bamidbar* 12:8.

⁸⁸ 猶太禱告書 *Sidur, Shakharit* 13 *ikarim*, 3。

示祂自己。摩西的信仰不只是泛泛地相信有全能的創造主。那麼，先祖的信仰和摩西的信仰有啥不同？耶路撒冷法典說道先祖只知道「在上的神，但神並沒有向他們顯示主的 MIMRA」。拉比們常將亞蘭字 MIMRA 看為彌賽亞相等。它相當於與希臘文的「道」或「字 (word)」。約拿單他爾根說「無論如何，我的名字-主-我並沒有經由聖靈向他們啓示」。

主的名字是救恩的標記

但誰是那位向摩西啓示他自己的主？畢竟亞伯拉罕爲主建了一座祭壇；但祂的名字是保留給摩西去聽的，且從燃燒的樹叢中解釋給他知道（出 3:14）。「主 LORD」這個字在舊約中出現了約 6700 次。它的希伯來字 *Yahweh* 凸顯神的臨在。可以從它的字根中衍繹出「曾是 (was)」，「現在是 (is)」和「將來是 (is to be)」。*過去，現在和未來—整個「三位一體」都顯在時間的概念裏—都結合在神的存有裏。*當摩西詢問神的名字時，他得到的答案是「我是自有永有的。又說，你要對以色列人這樣說：『那自有的打發我到你們這裡來。』」神在 (God is)！祂就是一切真相之鑰。

神在燃燒的樹叢中用來啓示祂自己的字 *anochi* (我)，是一個 *oth* 或做「標記 (sign)」。*難怪米拉示在這裡看到彌賽亞的影子：*

「然後祂說『我會與你同在』及『這會是一個標記[譯註：和合本作證據]』；這是什麼意思呢？我們該受祝福的賢人說『它是第一次解放的象徵，因著一位 *anochi* 以色列來到埃及，正如經上記著「我 (*anochi*) 要和你同下埃及去，也必定帶你上來」(創 46:4)。它也象徵著後一次的救贖，如經上記著「我 (*anochi*) 會醫治你，並[在彌賽亞的日子]拯救你」』」。

確實，彌賽亞的名字在以賽亞書 7:14 是 *ImmanuEL* (神與我們同在，God (is) with us)，而他會以神的名說話。

猶太法典的賢人也看出 *Yahweh* 指向「彌賽亞」：「有三樣東西是藉那至聖者的名而造的：公義，彌賽亞和耶路撒冷。」⁸⁹之所以會推想到彌賽亞是因耶利米書 23:6 和 33:16，依據經文，神會爲大衛興起一個公義的條枝；「這是大家用來稱呼他的名：主我們的公義」。Shmuel Ben Nahman (約 260AD) 和 Abba Bar Kahana (約 300AD) 拉比做結論說「這是彌賽亞的名」⁹⁰。基督教的解經經常把 *Yahweh* 一名視爲「約之大君 (the Lord of the covenant)」。

早期的基督教在 *Yahweh* 中看到不只有彌賽亞的暗示。在他們所謂《七十士譯本 (the Septuagint)》中，希伯來文 *Yahweh* 被翻譯爲希臘文的「*Kyrios*」[譯註：主]，

⁸⁹ *Masekhet Baba Bathra* 75b.

⁹⁰ *Masekhet Baba Bathra* 75b.

早期的基督徒認為它所指稱的即是基督。無可否認，耶穌行事具有神的權柄，他教導道，「除了從父來的，沒有人看過父；只有他看過父」...*滌 u 我與父原為一*...*滌 u 來就我*...*滌 u 學習我*...*滌 u 我就是道路、真理和生命*。早期教會最短的信條「耶穌基督是主」（腓 2:11）將它凸顯出來。後一次的救贖的標記正是我們的救主在這裡所用的這個字「我（I）」，它證明了他就是主。

摩西所信的是一位記仇的神或是一位施恩慈的神？

在出埃及記 33 章說「耶和華與摩西面對面說話，好像人與朋友說話一般。」而摩西禱告說：「你若不親自（和我同）去，就不要把我們從這裡領上去。人在何事上得以知道我和你的百姓在你眼前蒙恩呢？」（11,15-16 節）

當摩西刻出兩塊新的石版取代他在怒中砸碎的石版，「主」從他面前通過，然後他聽到了舊約中最美的恩典頌歌，這歌一再地出現在先知書和詩篇裏：

「耶和華，耶和華，是有憐憫有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實。為千萬人存留慈愛，赦免罪孽、過犯，和罪惡，萬不以有罪的為無罪，必追討他的罪，自父及子，直到三，四代。」（出 34:6-7）

這首唱出神的性格的短歌中用了四個詞句表達「恩典」和三個字表達那神應允會「擔待」亦即赦免的「罪」。舊約用不同的方式強調人在一個聖潔的神面前是「有罪」的，而為了表達它共用了八個不同的希伯來名詞。馬丁布伯曾對它們與其他名詞的本意做了一番研究：*het*（罪狀，冒犯；*crime, offense*）這個字，原本可能是出於「分隔牆（*dividing wall*）」的意思。如同亞蘭文的 *hataya/hit*；*pesha*（反叛；*rebellion*）則與「步伐，跨步（*step, stride*）」出自同一字根且與道德的行（*virtuous walk*）相關聯；*avon* 是「扭曲」的意思，*averah* 是「經過，穿過」，*avel* 由 *ol* 來是「軛」的意思；*resha* 所表達的是「兇殘的暴力」；*mirmah* 是「欺瞞」和「背叛」的意思，而 *aven*「錯失」則和「哀慟」源自同一字根。

希臘文新約主要用 *hamartia* 表達「罪」，意思是「走偏路（*going astray*）」和「錯誤（*error*）」。從第一頁開始，聖經就提起人的罪。甚至於希伯來文中兩個代表禱告的字—*lehitpallel* 和 *lehithannen* 也反映這個思想：前者出於 *plili*，「有罪」而後者源自 *hanun*，意思是「恩慈地」—兩者都屬於一個描述反身重覆的文法型態。我們在禱告時總是認我們的罪也因為神的恩慈而獻上感謝。

舊約中只提到過幾次神的「愛」。反而，人對神的愛和對鄰舍的愛經常被強調。希伯來文的愛基本上是用於人的感情。當提到神的時候，「恩典」與「愛」是相應的，因為我們不配一個聖潔的神來施恩。希臘文新約用了一個特別的辭 *agape* 指神的愛，而解決了這個難題—*eros* 這個字與感官生命相聯，而也當「愛」用的

philo 則是「親吻」之意。摩西所聽到的恩慈之歌，用了 14 個不同代表「恩慈」的字描述這個 *agape*，而且將神的寬恕和信實連繫在「恩慈」中：祂有「豐盛的慈愛和信實」。舊約在這裡用了 *emet*（真理 *truth*）表達「信實（*faithfulness*）」。這些也都是耶穌的性格：「充充滿滿的有恩典有真理」...*潔 u* 恩典和真理，都是由耶穌基督來的」（約 1:14,17）。

一次有位來自赫爾新基會堂的代表在電視研討會上抱怨道，摩西所聽到的話語被翻譯成完全像似在報復一樣：「萬不以有罪的為無罪，必追討他的罪！」欽定本則與希伯來文意相近”*God will by no means clear the guilty*”神無意放縱有罪的，而德文本則說在祂眼前「沒有人是無辜的（*no man is without guilt*）」。原文是”*ve-naqqeh lo ye-naqqeh*”；在其後的字根的意思是「潔淨（*cleansing*）」，藉著重複加以強調。真確的翻譯起來這節經文是「潔淨他不會去潔淨（*cleaning he will not clean*）」，換句話說，他會「依然是不潔淨的」。

至於「討罪」希伯來文用的是較溫和的字”*poqed avon*”，它的動詞字根原意是「數算（*counting*）」，而另一字根的意思是「授與一任務（*giving of a task*）」。現代希伯來文的 *paqid*；「正式或職能的（*official/functionary*）」也來自同一字根。英語的”*reckon with*”就它有”*take into consideration*”的意義來說，可能是最接近希伯來文的。若跟著原文而不隨著今日具有報復氣息的翻譯，可作神「赦免罪孽，過犯，和罪惡，或者任憑他們不潔淨，而且也會將先祖的敗壞一併考量...*潔 v*

與其用「討罪（*vengeance*）或者「報復（*retribution*）」希伯來聖經用了六個概念。它們的意思是：「考量（*reckon with*）」，「償付（*to pay*）」，「復原（*restore*）」，「補償（*recompense*）」，「豎立（*to bring up*）」或者「歸回（*return*）」⁹¹，本質上都是溫和的。

當然也有些嚴厲的字 *naqam*，「報復」，神提到祂自己時說：「主說：報復在我」。希伯來片語有它的兩面意思，「報復」指的是神的公義以及它的自然後果「人種的是什麼，收的也是什麼」。在約伯記中有「神斷旁不至行惡，全能者斷不至作孽。祂必按人所作的報應人，使各人照所行的得報。」⁹²

由聖靈而孕的先知

我們已經看到在約拿單他爾根中兩次提到像摩西的先知將會「由聖靈而孕（”*conceived by the Holy Spirit*”）」。當更仔細的檢查這個思想的背景時，猶太學家 H·L· Strack 便會浮現出來。他在 1911 年發起了一個關於所謂撒都該之

⁹¹ *lifkod, leshallem, leshavoth, lehamtsi, lasim, lehashiv.*

⁹² 見加拉太書 6:7 和約伯記 34:11.

大馬色文件的研討會，會中討論到一位「公義教師」和「聖靈」。⁹³在那些作品中（其實它們是與死海古卷屬於同一文體）發現一則記載說道，神隱藏祂自己而拒絕了以色列的殘民：「而祂會替他們興起一位公義教師，來帶領他們心中的道路。」在這裡是以「條枝（the branch）」一名指稱彌賽亞：「然後，他會在末日教導公義。」對於他則說神會「經由他的彌賽亞使他們知道祂的聖靈，而且他會是真理。」當中有四次提到「亞倫和以色列的彌賽亞（"Messiah of Aaron and Israel"）」。「亞倫的彌賽亞」指的是他為祭司的角色，而「以色列的彌賽亞」指的是他為王的地位。

死海古卷中也有一個落段使人想起上述的話。在愛色尼派（Essene community）提到「屬神的人（Godly men）」時說，「當神生彌賽亞時⁹⁴，隨著他們而來的有祭司，以色列全會眾和所有亞倫後代的長老之領袖... 潔M 後他們會依著每人的尊優，坐在他前面。而最後一位坐下的是以色列的彌賽亞。」

Dr.R.. Gordis 說道，如果認真的看待這段引文，它將會是「一個神生的彌賽亞的（"Divinely begotten Messiah"）觀念的極重要原始文獻。」⁹⁵在經文中的 Yolid 這個字，是指它的基本意義「生(beget)」。

縱然，他爾根直接與舊約的解經息息相關，而比死海古卷引文還重要，其中所提到那位會被聖靈興起的先知，完全被批判學者所忽視了。他爾根用了 *aqim*（我會興起，I will raise up），形容那像摩西的先知的出世。這也為詩篇 2:7 所支持「你是我的兒子，我今日生你。」這節拉比們視為彌賽亞預言的經文包括了死海古卷中同樣的字眼「生（beget）」。

它對早期教會來說也極具重要性（徒 13:33，來 1:5, 5:5）。

我們已看到在古猶太的文獻中，彌賽亞是「第二位摩西」及「最末的救主」；他會被稱為「主（Lord）」；恩典和真理都集合在他身上；他會由聖靈而生；他會以神的名說話及行事，而且這會是他的「記號」；這樣他會顯示他自己是摩西「再現」。所有這些都能應用在耶穌身上。

摩西的妥拉與彌賽亞的妥拉

傳統上彌賽亞有三個角色：君王，祭司和先知。當我們提到雅各的祝福時也提到了猶大的「權杖（ruler's staff）」，希伯來文用的是 *mehoqeq*，「立法者（lawgiver）」。

因著他作為先知的角色，彌賽亞會為人民立下新法。

對此我們必須要問：這個法的角色是什麼？它一定會帶來束縛嗎？妥拉能釋放

⁹³ G. Margoliouth, *The Two Zadokite Messiahs*, J.T.S. 1911, pp446-50.

⁹⁴ 在這用的是“生 beget”，*im yolid El eth ha-Mashiah*.

⁹⁵ R. Gordis, *The begotten Messiah in the Qumran Scrolls*, Vet. Test. 1957, pp191-194. Fragment I Qsa II 1-15.

人嗎？所有摩西的令諭都是永遠有效嗎？我們要怎樣劃分神的命令和人的命令？是否神的命令著眼在一些較特殊的基本法令？是否神對祂的選民的要求較外邦人高？是否祂會偏愛某些兒女多一點？是否彌賽亞會設立新的妥拉？摩西的妥拉和彌賽亞的妥拉是否有重大的不同？這些問題都是難以解答，尤其對猶太人來說。

彌賽亞的妥拉和律法的未來

很早已來法的未來一直盤旋在拉比們的腦海中。有時他們會問：「妥拉，你將來會是如何呢？」⁹⁶更甚，在猶太法典中討論到將律例依據各別的重要性加以排列的可能性：

「摩西接受了 613 條律例；其中有 365 條（你要，thou shalt）與一年的天數相等，又有 248 條與人體的骨頭數相等...*ḥ* 衛來到將它們減為 11 條...*ḥ* H 賽亞來將它們減為 6 條...*ḥ* 威來將它們減為三...*ḥ* H 賽亞回來將它們刪為 2 條...*ḥ* 瑁成莽 N 之又減到一條，如經上所記（哈 2:4）『惟義人因信得生。』」⁹⁷

保羅所教導的因信稱義也部分是基於哈巴谷的經文，他說「因為神的義，正在這福音上顯明出來；這義是本於信，以致於信。如經上所記：『義人必因信得生。』」⁹⁸

我記得有次在耶路撒冷的一個公園裏，遇到一位舊識，他是來自葉門的建築商，也是一位極虔誠的人對聖經非常熟悉。我坐在他的旁邊，在談話中他告訴我，他第一次來以色列是坐著「飛毯」來的，而他的父親在臨走前跟他說「我兒，你永遠沒法達到律法對你在以色列所做的要求，但記著哈巴谷的話『義人必因信得生』。」我的朋友因他父親的忠告知道了律法的精髓。

古賢人一方面反對（那傳自先祖的）令諭會終歸無效的主張，但另一方面又常常強調彌賽亞會給以色列一個新妥拉。八、九世紀間的 RaMBaM 在他 13 信條中說：「我們現在所有的妥拉是給摩西的」和「這個妥拉不會改變，而當得祝福的神也不會另立一個妥拉」。但他仍在著作「王的令諭」中解釋道，受膏為彌賽亞的王將會「坐在他的王座上，且要在給我們先祖的律法外，另寫一部律法書」，又「他將會強制以色列遵循那些命令。」即使在新約中也未提及廢棄律法，反而說要「成全」它。這可能就是 *Pesikhta Rabbati* 所說：「妥拉會回復到原來的狀態」？⁹⁹耶穌經由他的贖罪代死「成全」律法的刑罰。

⁹⁶ *Nazir* 50.

⁹⁷ *Makkoth* 23-24.

⁹⁸ 見羅馬書 1；17,加拉太書 3；11 和希伯來書 10；38.

⁹⁹ *Pesikhta Rabbati* 89,6.

依據拉比的說法彌賽亞會被授與這樣的權柄。Yalqut Isaiah 說：「*配得祝福的至聖者將會（坐在伊甸園）且為以色列擬定一個新妥拉，而由彌賽亞頒給他們*」¹⁰⁰即便那可怕的「廢棄（abrogation）」想法也出現在智者（the Wise）的傳統裏：「*在未來，命令將會歸於虛無*」¹⁰¹在 Mekhilta 米拉示中，從 Tannaites 的時代——亦即從頭兩個基督徒世紀（Christian centuries）起——就發現有人說道「*在末日，妥拉會被遺忘。*」¹⁰²大約在 170-200AD 很活躍的 R. Shimon Ben Eleazar 聲稱：「*以下是在彌賽亞的日子會發生的事：將不再有『你要（thou shalt）』或『你不可（thou shalt not）』的命令（zechut ve-hovah）。*」¹⁰³Klausner 在他的著作《以色列的彌賽亞觀念（The Messianic Idea in Israel）》中解釋道：「*對此最自然的解釋是，在彌賽亞的日子，妥拉和十誡會失去它們的重要性*」。¹⁰⁴

目前為止，我們所瞭解的救恩歷史有不同的時代，一如我們看到以上諸賢人所理解，我們可以解讀說與「妥拉」相關的兩千年和與「彌賽亞的日子」相繫的兩千年，或多或少是彼此相斥的——這是 Klausner 和其他人的看法。實際上，這代表在彌賽亞的時代將會有彌賽亞的律法。

RaMBaM 堅持地認定彌賽亞時代的自然特性，說：「不要玩味以為這個世界的運轉在彌賽亞的時代會有所不同的想法，或者在那時自然律會暫停。這個世界會照它自己方向走下去。」¹⁰⁵

這似乎暗示，「彌賽亞的時代」是一般的時期，彌賽亞會在那時經由他的靈掌管那些信他的。賢人不大可能認為彌賽亞會活兩千年。在以賽亞對於世界和平的預言中，甚至物質世界也會更新，而且在那裡「豺狼必與綿羊羔同居。」（賽 11:6），依據賢人的說法，可以應用在那一千「安息」年。這個我們可以在拉比文獻中不時瞥見的安息年圖像，使我們想起啓示錄 20 章的千年國度，其中「一千年」這個詞共用了六次。依據基督徒的瞭解，實際的審判日和新天新地還要再晚些才會發生。猶太法典在下面所說的是不是指它：

「至聖者——願他的名被祝福——會在七千年過後更新這個世界。」¹⁰⁶

對猶太人和基督徒來說，「廢棄律法（annulment of the Law）」——某些拉比所用的詞——這個觀念帶來了嚴重的後果。當然，摩西的教導和耶穌的教導間有很大的區別，但兩者都竭力實現神不變的旨意。關於傳道書的米拉示說，「*人在這個世界所學到的妥拉比起彌賽亞的教導來說是虛空的。*」¹⁰⁷相對於詩篇 146:7，米拉示說：

¹⁰⁰ Yalqut Isaiah 26, siman 296.

¹⁰¹ Nida 66b.

¹⁰² Mechilta, Masechet Piska, 2.

¹⁰³ Shabbath 130a-b.

¹⁰⁴ J. Klausner, *Ha-ra* 『ayon ha-Meshihi be-Israel, p289.

¹⁰⁵ Hilchoth Melachim 12,1.

¹⁰⁶ Sanhedrin 96b.

¹⁰⁷ Midrash Qoheleth 71,8.

「『主使被囚的得自由』...潔 o 個『使被囚的得自由』是啥意思？有人說，在未來，至聖者會使不潔的動物適宜食用。」¹⁰⁸

希伯來舊約不用一般所用的 *asirim*，卻用 *asurim*—「禁忌的事物（forbidden things）」，這個字表示「被囚的（prisoners）」，因之興起了對禁食的物品的討論。我們知道耶穌強調「入口的不能污穢人，出口的乃能污穢人。」和「這是說，各樣的食物都是潔淨的。」（太 15:11，可 7:19）。實際上，舊約在規定食物的時候並未特別指向身體的污穢，如在希伯來原文中，利未記 11:43-4 關於吃不潔的野獸時，兩次說：「不可污穢你的『靈（*eth naphshotechem*）』！」。換句話說，它不僅是健康問題，而且是一個價值問題。

偽彌賽亞 Sabbatai Tsvi 對妥拉的解釋

在希臘新柏拉圖派（Neo-Platonists）的教導中，身體與靈魂是不相屬的，不道德的行為不會影響人的內在（the inner man）。在當時，這種思想侵入了猶太教徒和基督徒的腦海裏，結果有人將詩篇 46 解釋為「主將我們從禁令中釋放出來」，因此打開了宗教史上最離奇的一道門。

猶太神秘主義的權威 Gershom Scholem 教授在他《猶太教的彌賽亞觀念》一書中，有很長的一節是關於偽彌賽亞 Sabbatai Tsvi。¹⁰⁹“Sabbtai”一名在希伯來文中是「土星」—難怪他會是一個假彌賽亞，正如在他之前的 Bar Kokhba—「星星之子」。比珥之子，巴蘭當時曾預言「有星要出於雅各，有杖要興於以色列」，依據猶太教和基督徒都認為指的是彌賽亞（民 24:17）。然而，就是這位巴蘭把以色列引誘到不道德中。更令人髮指的是，Sabbatai Tsvi 和他的同黨 Yankiev Frank 接著上場，且來解釋妥拉。

僅僅於 Sabbatai Tsvi 在以色列宣稱他自己是彌賽亞後一年，他在土耳其蘇丹王的要脅下變節皈依伊斯蘭教。這事發生在主後 1666 年。但是，他的追隨者辯解道說他們的大師只是「下到塵世（*klipot*）」，¹¹⁰為的是拯救那些在塵世的人。他爲了我們「染上疾病」；他必須下降到那些仍爲日常瑣事所捆綁而沒有聖潔的人中。對此，Sabbatai 他自己解釋道「祝福你—那將我們從禁令中釋放出來的！」他聲稱彌賽亞要做「一些奇事」使信他的人訝異。他聲稱「否認律法就是成全律法（“The denial of the Law is its fulfillment”）」他的信徒也要降至「瑣事（trivialities）」，且要「打開不潔淨之門」，要犯罪到「犯罪」已不再會使他們不安的地步。在這個「卓越妥拉（sublime Torah）」中沒有任何禁忌。字面意

¹⁰⁸ *Midrash Tehilim* 146,7.

¹⁰⁹ Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1974, pp49-175.

¹¹⁰ *Klipot* 的意思是由 *klipah*（殼）來的，而它的意思是指任何膚淺不深的東西。

思是「卓越」或「高貴」的人之 *atsilim*，成了 Sabbatai 的信眾的別名。那些信眾真的必須在私下做齷齪的事情。如下的描述足以窺見一斑：在土耳其的「Atsilim」有一個交換性伴侶的「關燈儀式」，它顯然是從伊斯蘭教學來的。

這個運動的成員必須發秘誓不得將他們的教導說給教外人聽。只有藉否認「創世妥拉 (Torah of Creation)」亦即社會的律法 (the laws of society)，才能到達「卓越妥拉」的境界。他們創作出自己的 13 信條，其中說道十誡已經被廢止了，但願有關祭儀的律法仍當遵守。信條肯是以懇請既是救主也是彌賽亞的 Sabbtai Tsvi「在我們的日子快快的回來」。與 Sabbtai Tsvi 的信眾最類似的，乃是同樣也高於所有道德規範的納粹黨的超人 (Übermensch)。那「不法者」，敵基督，被視為「是抵擋主，高抬自己，超過一切稱為神的，和一切受人敬拜的」(帖後 2:4)。

我們從 Sabbtai Tsvi 的記載中可以知道，僅有宗教之名而無聖潔的觀念的確會大開「不潔淨之門」。然而，我們也在這個錯誤中看到一些猶太教對彌賽亞期望的觀點，雖然是從負面看到的。如果我們比較耶穌的妥拉和 Sabbtai 的妥拉，首先會注意到的是，耶穌不是來「廢掉律法，乃是成全」它。他為他的門徒禱告：

「我不求你叫他們離開世界，只求你保守他們脫離那惡者。他們不屬世界，正如我不屬世界一樣。求你用真理使他們成聖；你的道就是真理。」
(約 17:15-17)

Sabbtai 的信眾被教導要在私下做污穢的事；耶穌教導他的門徒要在私下做好行為。只有好樹能結好果。耶穌甚至於挑戰聽他的人說：「有誰能證明我有罪？」基督徒總是要行在光明裏。

的確，整個猶太教對妥拉的解釋就以色列來說是他們所獨享的。賢人常反覆的說「妥拉只是為了那些在曠野中吃過嗎哪的人所設的」。猶太人對妥拉的理解可比做一系列的同心圓：最裏圈的是十誡，其次是 613 律例—*taryag*；接下來是附帶的律則，律法周圍的 *seyag* 或「藩籬」。此外，律法也代表摩西五經中的教導，以及猶太法典和中世學者對它的釋義。然而，「妥拉」這個字只是「教導 teaching」的意思，雖然七十士舊約—主前 200 年左右的希臘文舊約譯本，用 *nomos*「律法」這個字翻譯希伯來文。常常我們會遇到手寫和口傳律法 (Written and Oral Law) 的分別。學者們不常認為解釋對律法的不同觀點是必要的，因為正如保羅所說它們針對的是「明白律法的人」(羅 7:1)。但是，在彌賽亞觀念中妥拉有其普遍性的意義，先知以賽亞表達的很清楚「訓誨必出於錫安，耶和華的言語，必出於耶路撒冷」。¹¹¹

保羅對作妥拉解釋所用的基礎

¹¹¹ 見以賽亞書 2:1-3, 彌迦書 4:1 和撒迦利亞書 8:20-23.

保羅解釋妥拉的出發點是，他注意到基督的教導是為列國的。這樣，他就必須要分辨出猶太教對妥拉的解釋中「人的教導」的部分。身為他所承的傳統中的一名權威，他認識到彌賽亞有權柄對「律法作新的解釋」，甚至於拆毀那「藩籬」。在基督教的陣營來說，保羅的邏輯有時有點「任意」，內在「不一致」，和「不定」。¹¹²就猶太陣營來說，保羅對妥拉的態度是「完全負面的」。¹¹³

之所以造成猶太教對保羅有誤解的原因之一是，羅馬書 10:4 被翻譯成西方語言的方式，如「基督是律法的總結（Christ is the end of the Law）！」¹¹⁴然而，在希臘文中 *telos* 基本上是「目標（goal）」的意思，有如”The end justifies the means”。同樣的 *telos* 這個字也出現在提摩太前書 1:5，NIV 國際版翻譯成”The goal of this commandment is love（命令的總歸就是愛）”，在登山寶訓中耶穌將此點表達的很清楚「莫想我來要廢掉律法和先知。我來不是要廢掉，乃是要成全。」（太 5:17）。依此，最好將羅馬書論及基督的經文翻為他是律法的總歸。就不會有任何負面的意義了。

那麼保羅解釋律法的邏輯是什麼，而他學院派的解經又如何能和舊約的教導及早期猶太教的彌賽亞期望相結合？為了能清晰的表達最好的是將答案分成幾個基本條目。

1· 首先，我們一定要認識到聖經中的神是聖潔的，祂也要求聖潔。摩西聽到過好幾次「我是耶和華你們的神，所以你們要成為聖潔，因為我是聖潔的。」（利 11:44，19:2，20:26）。因此，保羅也寫道：

「原來，神的忿怒從天上顯明在一切不虔不義的人身上，就是那些行不義阻擋真理的人。...滌 N 患難、困苦加給一切作惡的人，先是猶太人，後是希利尼人。」（羅 1:18，2:9）

當一位牧師說在年輕人解決他們自己的罪之前，他們的良心會有罪疚感時，人家會覺得他在說話傷人。然而，他所說的正是保羅所說的：

「這樣看來，律法是聖潔的，誠命也是聖潔、公義、良善的。」（羅 7:12）

「我們知道律法原是好的，只要人用得合宜。」（提前 1:8）。

律法也是「屬乎靈的」（羅 7:14）。當神藉著聖靈，向我們揭露我們的罪時，我們不得不與保羅一起說：「我也知道（know），在我裡頭，沒有良善」；「我發現（find）有個律，就是我願意為善的時候，便有惡與我同在」；「但我曉得（see）肢體中另有個律...滌滿睥若 h」（羅 7:18,21,23）。只有當神的手放在人身上時，他才會「知道（know），發現（find），曉得（see）」他的真正的處境。這也會

¹¹² 例如，E.P. Sanders 和 Heikki Raisanen.

¹¹³ 例如 Joseph Klausner, *The Messiah Idea in Israel*, (Hebr.) p287.

¹¹⁴ Des Gesetzes ende, etc.

經由律法做到，它是用來「好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神的審判之下。」（羅 3:19）。「這樣，律法是我們訓蒙的師傅，引我們到基督那裡，使我們因信稱義」（加 3:24）。我們便在這裡看到保羅解釋律法的邏輯，每位信徒也會真實的經歷同樣的過程。

現代猶太教對人的理解與新約所言相去甚遠。每位虔誠的猶太教徒在早晨讀頌禱告書（*Sidur*）會讀到「我的主，你所給我的靈是純淨的。」以色列最出名電視拉比有次在他的安息日崇拜中說道：「在我們裡面的光明多於黑暗，善多於惡—基督徒的教導則不是如此。」的確，耶穌教導的是「從裡面，就是從人心裡，發出惡念，苟合、偷盜、兇殺、姦淫」，所有我們一切的罪性（太 15:11 和可 7:21-22）。人是徹底的被內在的罪所敗壞。這就是他為什麼需要原諒和贖罪的原因。猶太教否認原罪且聲稱神的要求不是不可能達到的。因此，上述的早禱書中祈求道：

「不要讓我們被惡意（*yester ha-Ra*）所克服。將我們從惡人和惡伴中救出來，而讓我們與善意同行。」

換句話說，惡好像是在人的外面伺機攻擊。然而，創世記第六章對挪亞的世代的記載中，有用到 *yester* 這個字「耶和華見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡。」而箴言 20:9 問道「誰能說，我潔淨了我的心。我脫淨了我的罪。」只有神的聖潔能定人的罪及導致真心的悔改。

2·其次，神的旨意要比猶太傳統所創作的上百禮儀和人的律令要簡單的多了。進一步，分別清楚在與神的關係上，誰是真正享用嗎哪的人以及誰是外邦人，會使人有屬靈的辨識力。先知阿摩司呼喊道「耶和華說，以色列人哪，我豈不看你們如古實人麼...潔 D 耶和華的眼目察看這有罪的國。」（摩 9:7-8）

我們在討論猶太法典時已看到有可能將妥拉的 613 條律例縮減為一條「義人因信而生」。甚至摩西也在申命記 10:12 暗示律法的單純意圖是：

「以色列啊，現在耶和華你神向你所要的是甚麼呢？只要你敬畏耶和華—你的神，遵行他的道，愛他，盡心盡性事奉他。」

先知彌迦也強調與神關係的單純：

「世人哪，耶和華已指示你何為善。他向你所要的是甚麼呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的神同行。」

耶穌他自己也指明律法中最重要的是「公義、憐憫和信實」（太 23:23）。摩西是不是也注意到人有傾向創作人的律法，因此在頒布律法時他兩次說明：「你們不可加添，也不可刪減」（申 4:2，12:32）？

先知以賽亞書和耶利米擔憂人的命令會取代那真實的安慰或者成為虛假的避難所。「神說，這裡是安息的所在，使疲乏人得安息」和「這裡是得舒暢的所在」，

並沒有「令上加令」的態度。但他們現在反而「他們前行仰面跌倒，而且跌碎，並陷入網羅，被纏住。」他們真是「用嘴唇」接近神，但是他們的「心」是遠離祂的。「因為他們敬畏神，不過是領受人的吩咐」。但是神「要滅絕智慧人的智慧，廢棄聰明人的聰明。」保羅也引述了以賽亞這些嚴厲的話。¹¹⁵

同樣地，在第一座聖殿被毀前（586BC），舊約的淚眼先知耶利米抱怨人民相信外在形式上的崇拜，而其他的人則跟隨「他們頑固敗壞的心意」：「你們不要倚靠虛謊的話，說『這些是耶和華的殿，是耶和華的殿』」或者「你們怎麼說，我們有智慧，耶和華的律法在我們這裡。看哪，文士的假筆舞弄虛假...潔L們棄掉耶和華的話」。雖然他們相信割禮，即便「以色列人心中也沒有受割禮。」¹¹⁶

這些先知的責備適用於每一世代。一個由後天學習來的宗教傳統是多麼輕易就凌駕個人信仰的順服（“*how easily a learned religious tradition become more important than the personal obedience of faith*”）。基督徒也可以說「我們有教會，我們有真的教導和洗禮」—而且以正確的步驟行禮。保羅三次說：「受割禮算不得甚麼，不受割禮也算不得甚麼。」但 a) 「守神的誡命」 b) 「使人生發仁愛的信心」 c) 「新造的人」。¹¹⁷保羅並未摒棄割禮，但他要將事物各歸到相宜的觀點。跟隨保羅的路線走，會到一地步說「嬰兒禮算不得甚麼，堅信禮也算不得甚麼。」但我們能在基督裏，依從神的旨意而活，具有使人生發仁愛的信心和得到心裡的更新—且經由洗禮我們與基督的死和他贖罪的事工連結為一。就個人來說，洗禮一直是我非常珍惜的一件事，特別是對一位將他作為基督完備的門徒的獨子葬在以色列的人而言。保羅在把以基督為中心的思想，應用在基督徒生活的每一面向是非常一貫的。

3. 對保羅來說，律法本身不是目標而是一位帶領我們到基督面前的「教導師（*schoolmaster*）」（AV 欽定本）。律法顯示一個人屬靈的真實光景，因之使得他渴望[與神]和好。基督是律法的目標。在與神的關係上，他是律法主義、形式主義的終結，而是與神建立一個新的個人關係（*personal relationship*）的開端。如同彌賽亞一般，基督有權柄賦予律法「新的解釋基點」，經由此妥拉會「恢復到原初的光景」。然而，彌賽亞的 *tiquin*，治癒人類的「罪障」的意義是，基督將會為我們的罪付贖價。這樣他就為了我們的緣故「成全了律法」。

保羅說基督是律法的目標，「因此公義乃得成就」。他是依據每位虔誠的猶太教徒都很熟悉的申命記第三十章立論的，且在其中也有許多關於代贖（*vicarious atonement*）觀念的寶貝。對他來說基督是「律法的總結，使凡信祂的都得著

¹¹⁵ 以賽亞書 28:10-13, 29:13-14. 並哥林多前書 1:19.

¹¹⁶ 耶利米書 7:4, 8:8, 9:24-26.

¹¹⁷ 哥林多前書 7:9 加拉太書 5:6, 6:15.

義。」接著他說「摩西寫著說：『人若行那出於律法的義，就必因此活著。』惟有出於信心的義如此說：『你不要心裡說，誰要升到天上去呢？』（就是要領下基督來）；或是『誰要下到陰間去呢？』（就是要領基督從死裡上來。）」他到底怎麼說呢？他說：『這道離你不遠，正在你口裡，在你心裡。』就是我們所傳信（主）的道。」（羅 10:5-8）

接著保羅所引的希伯來經文在申命記 30:12-13 兩次用到”*yaaleh lanu*”和”*yered lanu*”，「為我們」或「因著我們的緣故」，「*pro nobis*」！他們所強調的事實是「你沒有必要去說『誰替我們升天取回它且向我們宣告，使我們可以達到它的要求？』也不是在海外，使你說，『誰替我們過海取了來且向我們宣告，使我們可以達到它的要求？』」

從這些經文後面，可以發現一個正在成形的舊約救贖論，它的邏輯是，**a**) 在舊的約中，律法要向人宣告因此人能達到它的要求，但是現在 **b**) 在新的約中，基督已滿足了的律法的要求，因為他為我們的緣故降入地升上天，而我們則是宣告這個已經做完全的工作。人類無法執行神的旨意，所當得的只有懲罰，但是現今基督已贖了我們的罪，且與罪的原諒不可分的是稱義（*justification*）。

稱義最佳的定義可在以賽亞書 53:11 找到，其中說道基督「有許多人，因認識我的義僕得稱為義，並且他要擔當他們的罪孽。」路德的《要理問答》用如下的字眼定義稱義：「當我們因信接受基督我們的拯救主，因為基督的緣故，神不會因我們的罪為難我們且會原諒我們。祂將基督的純淨和聖潔歸與我們。神乃是這樣使我們稱義。」路德用了他最喜歡的詞句 *opus alienum*（別人所做的行為，*a deed done by someone else*），可用以下形容之：別人滿足了律法的要求，別人替我們的罪受難，別人擔負了我們的不義。這都為舊約的 *pro nobis* 一辭所顯示出來，保羅視它為至寶。

4· 這個彌賽亞的角色，同樣也包括了保羅所形容基督的「升」與「降」（希臘文的 *anabesetai*，*katabesetai*）。Sabbatai Tsvi 也以此為他的訴求，雖然他是利用它來支持他「怪異的想法」和否定律法。正是這種常見的推論印證了上述觀念的真確性。即使對現代的讀者來說，這些觀念是不常見的，我們也不該替「彌賽亞期望」另找一個新的基礎。保羅在以弗所書說：

「既說升上，豈不是先降在地下麼？那降下的，就是遠升諸天之上要充滿萬有的。」（希臘文的「萬有」是”*ta panta*”）（弗 4:9-10）

彼得知道這個奧秘就是基督「...滌縞 h 傳道給那些在監獄裡的靈聽」...滌 u 為此，就是死人也曾有福音傳給他們」（彼前 3:19，4:6），使徒信經在證實耶穌「降到陰間」時也同意這觀點。

耶路撒冷他爾根提到申命記 30 章說：

「哦，我們會有一位像摩西一般的先知願勝到天上，給我們妥拉且向我們宣告它的要求！」

30 章 4 節應許神會招聚被趕散的以色列，即使他們是在「天涯」。約拿單他爾根解說道，這件事的成就是「經由大祭司以利亞的努力，而且他會藉彌賽亞王將他們從那裡帶回來。」Rabbah 米拉示反對將會有「第二位摩西帶著由天上來的另一份妥拉的觀念」。這是否有可能是，針對早期基督教會，視基督為所應許像摩西的先知，而起的反彈！

在討論銅蛇的背景時我們提到所羅門的智慧中對「救恩的標記」的描寫，而我們所引的經文的結語是：「你將百姓引至陰間的大門又再回來」。箴言 30:4 問道「誰昇天又降下來。誰聚風在掌中...際畊蒞 w 地的四極？他名叫甚麼？他兒子叫名叫甚麼？你知道麼？」如此，在這節說到創造和神之子的經文中，「昇與降」的觀念也佔有顯著的地位。

保羅在腓立比書中所寫的頌歌，能將這個卑微與高舉表達的最美好：

「你們當以基督耶穌的心為心；他本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的。他本有神的行像，不以自己與神同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式；既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。所以，神將他升為至高，又賜給他那超乎萬名之上的名，叫一切在天上的、地上的、和地底下的，因耶穌的名無不屈膝，無不口稱『耶穌基督為主』，使榮耀歸與父神。」（腓 2:5-11）

5. 在古代的猶太會堂中，每個安息日都會把「十誡」當作信仰的基礎來誦讀。但是，約在主後 90 年時，亞敏尼大議會（the Great Council of Jamnia）決定將這個儀式取消了。依據猶太法典有人也許會誤以為神在西奈山只頒布了這十條令諭。同一議會開始禁止用「七十士譯本」Septuagint 作為會堂的正式文獻，因為早期的基督徒不是用希伯來原文，而是用它來證明耶穌就是那彌賽亞。基於同一理由，甚至於對復活的教導都被壓抑下來。我們已看到 Sabbatai Tsvi 反對十誡但是接受猶太儀禮。

在亞敏尼所作的決策對爾後猶太教的整體發展有重大的影響。因此，它愈來愈像一個律法的宗教，且煩瑣的法利賽式妥拉解經（Pharisaic Torah exegesis）開始成為獨尊的權威，其他的猶太思想則式微消逝。自稱為出於最嚴謹的法利賽支派的保羅看到了這個危險。他說：

「但我們既然在捆我們的律法上死了，現今就脫離了律法，叫我們服事主，要按著靈的新樣，不按著儀文的舊樣。」（羅 7:6）。

起初，神是因著亞伯拉罕的信心稱他為義。在 430 年後所給摩西的法令條律不

能廢掉這「神豫先所立的約」（加 3:16-19）。直到今日，做為彌賽亞的基督仍是猶太教妥拉的疑惑所要的解答。

環繞著律法的「籓籬」已經連同它的傳統和人的命令一起被拆毀了。「十誡」當然還是有效且不會收回之「約言（words of the Covenant）」。基督徒的保障「籓籬」就是基督他自己，且因此保羅在他的書信中用了 160 多次的「在基督裏（to be in Christ）」。若我們離了基督，路德所謂「律法的狗」就會把我們給撕碎了。律法乃是這樣替福音工作的。這就是保羅對妥拉的教導的背景和邏輯。

對人所加添的律例反對最強的證言是摩西他自己在申命記 5:22 當他頒布律法時所說：「這些是主所曉諭的命令。此外並沒有添別的話！」如此，這些「約言」，亦即十誡，是足以表達神的神聖的旨意。它們並未被廢棄在加略山。

彌賽亞是主面前的君

對我們來說，拉比對彌賽亞的討論似乎很隨意且無理可尋。猶太法典和米拉示文件中在提到彌賽亞時，都起是很曖昧不明而且很隨興，但最嚴重的要算 *Zohar*，它是一部關於摩西五經的神秘解經書。新約對基督的描述也有一些從歷史-預言的角度來說難以表達的部分。的確保羅說基督的奧秘「是歷世歷代所隱藏的奧秘」，「乃是從前所隱藏」（西 1:26，林前 2:7，羅 16:25）。依照保羅他是「在創世以前，是豫先被神揀選[譯註:和合本作『知道』]的。」（彼前 1:20）

雅各見到神的面

在摩西五經中最少用彌賽亞來解釋的情節，是在發生在雅各身上的一件事。相對其他事件來說，在古文獻中對這件事的講解極少，因之我們也只得按時序的述說它。在創世記 32 章中說到雅各在雅博河邊和某一個「人」角力，又向他求祝福。雅各得到意思是「他和神抗爭」的新名「以色列」，因為他「和神和人抗爭」都贏了。雅各給那地取名「毗努伊勒」，意思是「神之面」，而他說，「我面對面見了神，我的性命仍得保全。」*Peniel* 和 *Penuel* 兩名被用來指稱這件在夜間發生的異事（創 32:29-30）。Rabbah 米拉示對此評論說，雅各「看到神以聖靈顯現的顏面（the face of God in the Holy Spirit）」（字面的意思是”in the *Shechina*”）。

雅各和天使角力的記載激發了賢人的思想，而直接影響到他們對彌賽亞的理解。*Onqelos* 他爾根說道，實際上雅各看到的是「主的使者（Angels of the Lord）」。但，誰是這「主的使者」，而誰又是”*Penuel*”？以賽亞書 63:9 有一個與雅博河事件相關的神秘謎團。以賽亞說：

「他們在一切苦難中，他也同受苦難；並且他面前[希伯來文的『顏面』]的使者拯救他們；他以慈愛和憐憫救贖他們；在古時的日子常保抱他們，懷擁他們。」

拉比們說這「他面前的使者」就是「立約的使者和顏面王子(*Angel of the Covenant and the Prince of the Countenance*)」。希伯來文的 *Sar ha-Panim* 的字義是「臉面」或「顏面的王子」(「*the Prince of the face*」 or 「*countenance*」)。David Qimhi 拉比針對瑪拉基書 3:1 說道，那將會「忽然進入他的殿」的主，而「這主就是彌賽亞王，也他就是立約的主」。¹¹⁸既然這樣，我們可以總結的說，雅各有過一個彌賽亞經驗，在其中他見到彌賽亞的面。

基督是「主面前的君」

猶太教的禱告書《*Sidur ha-Shalem*》在伴隨著 *shofar* 號角的新年祈禱中，包括一段提到「耶穌，”the prince of Countenance”」的禱告。我知道曾經兩次，一些年輕人在問這段禱文中的耶穌到底是誰時，被趕出會堂。這禱文說：

「願這號角的響聲因著做為我們中介代表的 *Tartiel*，他所被賜與的名是以利亞斯，以及經由耶穌那顯面之君和 *Metatron* 王子的緣故傳入神的會幕，且願有恩典臨到我們。願你的名被祝福，恩慈之君主」

「耶穌」一名是以它在希伯來文中的正式形式”*Jeshua*”出現的，意思是「救主」。

我們可以觀察到禱告書中是把 *Tartiel*(代表)，「耶穌，the prince of Countenance」和”*Metatron*”視為相通。*Tartiel* 一名的來源不可考，但是有一個說法是，它乃是由 *tartei E, l* 亦即「神的另一形式」是用來顯示祂自己的一然而當它被當做是一個名字時，字母 *taw* 被改為希伯來字母的另一個 T “*tet*”。”*Metatron*”這個奇怪的名字來自希臘文 *meta thronon*，意思是「坐在王座上的」。約拿單他爾根提到創世記 5:24 的以諾（他與神同行然後就「不再在世」），說「他昇上天而神以 *Metatron*(大書記)一名稱呼他。」

斯德哥爾摩的前大拉比 *Gottlieb Klein* 教授在一本 1898 出版的著作中提到在猶太文獻中所描繪的 *Metatron* 有如下特徵：

「*Metatron* 是與神最接近的人，在事奉上；一方面，是他的密友與代言人，另一方面是以色列在神面前的代表...際 *etatron* 另外也以 *Sar ha-Panim* 知名，”the prince of Countenance”或只是”prince”，而他坐在神的內室 (*penim*)。 *Metatron* 的數值與 *Shaddai*(全能)相同。因此他是全能者的代言人。 *Shaddai*= (10+4+300) =314， *Metatron*= (50+6+200+9+9+40) =314。」

Klein 教授也寫到為什麼猶太教會認為 *Metatron* 是與話語或者道 (*the Words or Logos*) 相同，而且指出在猶太法典中有五個階層：1. *Metatron*，2. *Yahweh* 的話

¹¹⁸ *Mikraoth Gedoloth*, 瑪拉基書 3:1.

語 (*Mimra*)，3. 神高懸的榮耀 (*Shechina*)，4. 神的聖靈 (*Ruah ha-Qodesh*)，5. 來自天的聲音 (*Bath Qol*，字義是「聲音的女兒，*daughter of a voice*」)¹¹⁹

Metatron 基本上是禱告代求者 (*prayer intercessor*)。猶太法典說，天使只懂得希伯來文。¹²⁰只有 Metatron，以色列的辯護人，在他記錄以色列的善行時，能接近神的寶座。¹²¹當以色列建造約櫃的同時，天使們也接到命令在天上為「叫作 Metatron 的年輕人」建一座修院，「在其中他會帶來義者 (*the Just*) 到神前，為在被擄的以色列贖罪」。¹²²這個「贖罪」的概念出現在《*Sidur*》禱告書的補編當中，它說這樣一來，號角的響聲和禱告昇到「寶座前且為我們的緣故發聲，替我們贖一切的罪」。

與這個由拉比所創作的秘密名字有最密切關連的是「立約的使者 (*angel of the Covenant*)」和「主的使者 (*angel of the LORD*)」。在士師記第六章中記載，主的使者如何向基甸顯現。我們看到「主轉向他說道，」和「主回答他」，視使者等同於「主 (*the LORD*)」。基甸驚訝地說道「哀哉！主耶和華啊，我不好了，因為我覲面看見耶和華的使者」（第 14,16 和 22 節）。但由拉比們看來，這位主的使者有什麼特別之處？

當中世紀最著名的拉比 RaSHI 在思考這個問題時，提及出埃及記 23:20-21：

「看哪，我差遣使者在你前面，在路上保護你，... 際 A 們要在他面前謹慎，聽從他的話，不可違背他，因為他是奉我名來的」[譯註:與中文本字序略異]

RaSHI 建議道，在經節末尾的句子「『他是奉我名來的 (*My name is in him*)』的意思是『我與他同名』」。

他接著說，「而且我們的拉比說過，這就是 Metatron，他的名與主的名相同。"Metatron"的數值與"Shaddai"那全能者的名相同」

當摩西在出埃及記 33:15 說：「你[*your presence* 希伯來文是『臉』]若不親自和我們同去，就不要把我們從這裡領上去。」時，所指的就是他。*RaMBaN* 在這裡和前面的經文中看到有 Metatron 和立約的使者。無怪乎，早在猶太法典中我們就可以看到其中簡單的說到，Metatron 也就是"the prince of Countenance"。¹²³

的確，這些討論引我們到了一個奇特的領域，但它們也描繪出「彌賽亞主義」的非理性根源。基督是神「彰顯祂自己的另一種形式」；祂坐在「寶座上」且是我們的代言人；祂真的是主，而神的「名在他裡面」；在基督裏，我們看到神的

¹¹⁹ Gottlieb Klein, *Bidrag till Israel religionshistoria*, p89.

¹²⁰ *Sabbath* 12b.

¹²¹ *Pesikhta* 57a, *Bamidbar Rabbah* c 21.

¹²² *Bamidbar RabbahI*, par. nassa 12.

¹²³ *Hagigah*, 13.

面。

彌賽亞是神的話語（Word，*Mimra*）

在檢視福音先聲的時候，依據所羅門的智慧，我們可以知道摩西在曠野所高舉的銅蛇是一個「救恩的標記」。Jonathan Ben Uzziel 他爾根對此說「凡轉向神的 *Mimra* 的將會逃過這劫」。Gottlieb Klein 教授認定，彌賽亞的別名 Metatron 是神的 *Mimra*「話」。依據 Klein 的意見，這個亞蘭字就是那使人堅信基督是「神的道（*Logos*）或者話語（*Words*）成爲肉身」的根本基礎。

大約與耶穌同時代的猶太哲學家裴羅認爲道是神的代表，特使和使者他「以大祭司的身份在神面前爲世界禱告」。¹²⁴*Mimra* 的觀念和神相關連，且他的顯現在他爾根中有 596 次—但在猶太法典中連一次也沒有。¹²⁵這個字被用在 Onqelos 他爾根有 179 次，Yerushalmi 他爾根有 99 次，而約拿單他爾根有 321 次。在當中超過半數將 *Mimra* 擬人化。¹²⁶ 在猶太法典中不見 *Mimra* 的緣故也許是對早期基督徒將它解釋爲耶穌所產生的反彈。但是我們有理由將 *Mimra* 看做和新約的「道」一樣嗎？

爲了回答這個問題，我們可效法拉比，把古代著作依據它們的資料的價值，加以評估：「舊約先於他爾根，他爾根先於米拉示，米拉示先於猶太法典，依此類推。」¹²⁷照此方式，他爾根所提供關於拉比解經的訊息要早於米須拿，猶太法典中最古的部分。因之，從我們所探討的主題的角度看來，熟悉這些藏在它爾根裏面，我們基督信仰的根源是很值得的。

Mimra 出現在下列以及別的他爾根章節中：關於創世記 1:27 所記人的創造他爾根說「神的 *Mimra* 創造了人」（Yerushalmi 他爾根）；創世記 16:13 夏甲和「主的使者」說話並「稱他是神的 *Mimra*」（Yer）；創世記 2:2 亞伯拉罕與主的使者說話他的名是「主的 *Mimra*」，且在第 8 節「主的 *Mimra* 他自己會提供燔祭所需的羔羊」（Yer）；創世記 28:20 雅各立誓且說道「若主的 *Mimra* 與我同在... 滌獄禱 *D* 的 *Mimra* 將是我的神」（Onqelos）；他爾根解釋創世記 15:6 說「亞伯拉罕相信主的 *Mimra*，便算爲義」（Onq）；對出埃及記 20:1 連同律法的頒布他爾根說「主的 *Mimra* 說出所有這些話來」（Yer）；在民數記 10:35 摩西禱告道「主啊，興起來... 滌陸，主的 *Mimra* ! ... 滌 *k* 來，主的 *Mimra* !」（Yer）；出埃及記 14:31 告訴我們百姓相信主和祂的僕人摩西，他爾根說：「他們相信主的 *Mimra* 並他僕人摩西所說的預言」（Onq）；申命記 28 章的開頭強調，若以色列人順服神的命令，那麼所有提到的祝福將會是他們的，他爾根如此解釋道「若

¹²⁴ Gottlieb Klein 所著 *Sex foredrag*, p88.

¹²⁵ Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah I*, pp46-48.

¹²⁶ Ibid vol. II pp659-664.

¹²⁷ *Sifrei Shoftim*, piska 160a.

你們接受主的 *Mimra* 使他做你們的神」那麼這一切都會實現 (Onq)；以賽亞書 45:17,25 說道：「以色列會被主用永遠的救恩所拯救」又「所有以色列的後代將會在主裏為義」。他爾根對此的解釋是「經由主的 *Mimra* 的中介他們會成為義」(Jonathan)；何西阿 1:7 應許道「我會向猶大示愛，而且我會拯救他們」—他爾根說：「我仍然會向猶大示愛，我會藉他們的神，主的 *Mimra* 拯救他們」(Joh)；而申命記 33:27 說「永生的神是你的居所。他永久的膀臂在你以下」，他爾根的解釋是「膀臂是那 *Mimra*，世界是藉他所創造的」(Onq)。

特別注意到在下列出自他爾根的文句中，常將 *Mimra* 看為神的名字：「主的 *Mimra* 將是我的神」；「我會藉他們的神，主的 *Mimra* 拯救他們」；亞伯拉罕因 *Mimra* 稱義；*Mimra* 給以色列律法；摩西向 *Mimra* 禱告；以色列是因為 *Mimra* 的中介稱義，*Mimra* 甚至創造了世界。如果這些拉比的觀念也能算在彌賽亞期望裏，那麼對基督徒來說它們也具有新的意義。

雖然對希臘文 *logos* 的討論要留給新約的約翰福音開始數節，但現在也值得注意的是，一個與 *Mimra* 情形相似的「單字」神學，在比基督誕生稍早的時候傳流在昆蘭 (*Qumran*) 的愛色尼派。這些門派的成員，大多為以前聖殿的祭司，在他們的書卷中強調，一切事物經由收受神所安排的目的成為它們存在的開始，且「沒有，祂沒有任何東西能被創造」—「經由你的話語一切東西才有了開始，沒有你，沒有東西能存在」。¹²⁸ 到現今，這個信條 (formula) 還是流傳著，當一位虔敬的猶太教徒在正式進餐外飲用一杯飲料時，都會以此祝福。他會背誦一節從猶太法典來的禱詞：「世界的王，願你得祝福；一切都是他的話所創造的」(*ha-Kol niyah bi-Dvaro*)。

猶太教授 Gottlieb Klein 注意到某些基督徒視「Metatron, *Mimra*, 第一個人 (*Adam ha-Qadmon*) 和第二位摩西」與基督論思想有關。¹²⁹ 猶太法典中說 Metatron 一名和「主」相等同，而他坐在至聖所且做為神的特使。¹³⁰ 他被稱為「主的使者」，「宇宙之君」，”The Prince of the Countenance”乃至於”Shechina”—神的顯現。¹³¹ 專注於它數千頁描述神的基本特質的 *Zohar* 傳統，在彙集了那些散亂的斷簡後，說：

「Metatron 是那稱為”Prince of the Countenance”的使者，妥拉之君”Prince of the Torah”，權柄之君，榮耀之君，會所之君，使者之君，列王之君 (士 5:3)，以及萬君之君。」¹³²

以色列要以”Prince of the Countenance”之名禱告。值得一提的是，希伯來文中

¹²⁸ 例如. *Megilath ha-serachim* 1 QS XI,10 和 *Hodayoth* 1 QH I, 19.

¹²⁹ G. Klein, *Sex foredrag*, p 95..

¹³⁰ *Sanhedrin* 38b, *Hagigah* 15a, *Avoda Zara* 3b.

¹³¹ *Tos. le-Hulin* 60a, *Ybamoth* 16b.

¹³² *Zohar* 是以 R. Aqiba 之名說的.

「天使（angel）」一詞具「使者」的意思，而未必只是指「天使」。

已在1984年春作古的考古學家兼死海古卷權威yigael Yadin教授，呼籲學術界要注意新約的希伯來書談到天使的世界時，和昆蘭的愛色尼派相似。他說：

「希伯來書是新約中最有趣的一卷，且和其他收集在新約裏的早期基督教書卷都不一樣。」

他認為作者想要為基督作見證。「隨著主線的發展：『他所承受的名，既比天使的名更尊貴，就遠超過天使。』」（1:4）。他繼續說「這封書信想要說的是耶穌是受膏的祭司，不是由亞倫的後裔乃是一位更尊貴的後嗣。」作者用「嚴格的責備語」向他的讀者說話，且將他的信息集中在基督的身上，以證明他就是那應許的大祭司。Yadin認為這書信是寫給愛色尼派的：

「的確，希伯來書的作者所選的例子緊貼著他讀者的心思，依據我的理論，這些讀者即是屬於死海門派的。」¹³³

希伯來書的卷首描述基督是神之子「也曾藉著他創造諸世界。」基督也「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」。這些思想也是出自猶太人的思維方式而與Mimra神學相關連，以基督為神的道卻成為肉身。

在毗努伊勒的靈裏勸慰

對我們來說，雅各的故事含有重大的療傷功能。Frank Lake醫生曾寫過一篇重要的心理研究《診療神學（Clinical Theology）》¹³⁴。在裏面他用與雅各和毗努伊勒的掙扎來形容現代人內在的衝突和沮喪；我們一定要在我們與他人交往和與神到關係中尋求平安。在這些掙扎中，我們渴望見到神的面，而像雅各一樣我們也要求說「你不給我祝福，我就不容你去。」我們沒法得到內在的痊癒，直到我們見著那就是愛的神（the God who is Love）的面。

Frank Lake說，人出生前在母腹的經驗，與出生時的創痛兩者，都會對幼兒形成影響，這也許有些言過其實。這些因素都不該被忽略。然而，幼兒出生後的第一年，對他未來的發展來說有可能是最重要的了。如果幼兒無法看到他父母恩慈和興奮的臉龐，他的世界有可能會變的死沉乾枯。如果在家中沒有愛且沒人關懷他，他的生活會變得冰冷而無意義。家的空虛會反映於一種內在的空洞或甚至於哀慟的情境。「活潑的顏面（Lively faces）」會興起對生活的熱情，而死板板的臉頰則只有沮喪。

但如果一個幼兒在他開始發展的早年就受到深深的傷害的話，那麼他會變成怎

¹³³ *Studies on the Dead Sea Scrolls*, Heichal Ha-Sepheer publication, pp191-208.

¹³⁴ Frank Lake, *Clinical Theology*.

麼樣呢？他是被預定會不快樂嗎？他會像雅各一樣被迫逃離童年嗎？他要到那裡去找尋能幫助他塑造個性的支持呢？就是在這種情況下，對神慈愛臉頰的一瞥能治療我們未癒的傷口。聖靈榮耀基督。在耶穌離世的講話中，對腓力所講的一句話是「人看見了我，就是看見了父」（約 14:9）。他進一步應許道「一切見子而信的人得永生」（約 6:40）。許多染有酒癮或毒癮的年輕人在他們來到耶穌的面前後，生命立即有了轉變。在祂的愛中沒有任何強迫的成份，只單單見到祂的面，就會使我們的內在得到醫治。心理醫師 K·G· Jung 在許多場合中提到，「每一位年到 35 歲的人的焦慮「都包含著一個需要治療的宗教成分」。而在他的長期病人中，只有那些曾經歷過某種靈裏復興 (*spiritual revival*) 的人「得到穩定的痊癒」。從這他可以總結的說，一個健康的宗教覺醒 (*a healthy religious awakening*) 對內在的醫治有極大的幫助。

在遭遇到雅博河事件以前，雅各認為他可以逃避他的問題。在他童年時，他知道他父親以撒「愛以掃... 澆 Q 百加卻愛雅各」（創 25:28）。這件事演變成他生命中的危機。他變得「為人安靜，常住在帳棚裡」—希伯來文用的是 *yoshev ohalim*（他坐在帳棚裡）。因此，雅各是「跟著婦女」一起成長的。然而，他是渴望他父親的讚許的，遂導致他欺騙他兄弟的長子權以及他父親的祝福。直到二十年後，在嘗遍了生命的艱辛以及他那狡猾的岳父拉班，他成爲一個難民，也才準備好面對他自己、他的兄弟和他的神。以掃的確是充滿了殺機來見他，但當他看到他弟兄時，他「將他抱住，又摟著他的頸項，與他親嘴，兩個人就哭了」（創 33:4）。霎那間，多年的怨恨和惡毒都化爲和諧。雅各也渴慕神的原諒與祝福。所有這些都是在雅博河發生的。

經歷過信仰的危機後，雅各得到一個新名。毗努伊勒對他說道：

「你的名不要再叫雅各，要叫以色列。因爲你與神與人較力，都得了勝。」（32:28）

雅各一名中所隱含的「欺騙」如今已被抹去，取而代之的是「神的勇士」。在他最剛硬的地方—他的大腿，被重重的擊打，所以在外表上，從那日起他成了跛腳，但在內裏他卻是整全的。他在雅博河畔的禱告是：

「你向僕人所施的一切慈愛和誠實，我一點也不配得。」

希伯來文中「不配」用的是 *qatonti*，字面上的意義是「我變小了 (*I have shrunk*)」。雅各受挫也使得他看自己爲小，正是這讓他能夠放開來不再逃避他自己和他當做的事。如今，他成爲一位「鬥士」，有了真正的男子氣概。我們經由基督面對那位就是愛的神的時候，也有類似的經驗。

亞倫的祝福中，在提到神的面面的時候，也有同樣屬靈醫治的信息：

「願耶和華賜福給你，保護你。願耶和華使他的臉光照你，賜恩給你。願耶和華向你仰臉，賜你平安。」（民 6:24-26）

不久前在以色列發現一個主前七世紀的符節。只有在顯微鏡底下才能看到用三

個極小的用希伯來文寫的「主」，結果證明是亞倫的祝福。這個祝福隱含有彌賽亞的意義。聖經中所說「因此，他們要將我的名加在以色列人身上（So they will put my NAME on the Israelites）」（27 節；[譯註：與和合本異]），換言之，也就是「耶和華」，如我們早先所說，一些拉比認為這名就是彌賽亞的別名。Onqelos 他爾根曾論及那「光照」的臉說：「主使祂的聖靈光照你！」的確，只有神的面和祂的聖靈能使我們受傷的心靈得到啓明和醫治。

基督來臨的時間

有次一位猶太籍的友人問我，證明耶穌就是彌賽亞的最有力證據是什麼。我們共同的結論是，我們先要確定彌賽亞是否會在某個特定的時間來到，以及這個時間是否已經過去了。其次，在這個前題下，我們要問，猶太教是否能提出一位比耶穌還夠格的彌賽亞候選人。

摩西五經中的幾個預言都提到彌賽亞來到的時機。但以理所見那將會來到的「受膏之君」的異像是其中的一個環節。拉比們對這些事情的討論，對於基督徒瞭解他們的信仰之根也有所助益。

從遠處觀望基督

我們已經知道，即使是批判性的解經也同意所謂巴蘭的祝福是對彌賽亞時代的預表（foreshadowing of the Messianic age）。民數記 24:13 中有對巴蘭之子巴勒的記載，他說：「耶和華說甚麼，我就要說甚麼」。他將自己扮演成一位「看見全能者的異象」及「得聽神的言語，明白至高者的意旨」的人。他說道：「你來，我告訴你這民日後要怎樣待你的民...際甯摺 L 卻不在現時。我望他卻不在近日。有星要出於雅各，有杖要興於以色列。」

這個預言中的「末日」，是拉比們認為指向彌賽亞的未來的一個概念。在這裡，如同雅各的祝福一般，那將要來到的統治者會在手中拿著一個「權杖」。以西結書 21:27 也能應用到這兩個祝福：

「景況必不再像先前。要使卑者升為高，使高者降為卑。我要將這國傾覆，傾覆，而又傾覆。這國也必不再有，**直等到那應得的人來到**，我就賜給他。」

所提到的杖是統治者和立法者所特有的。巴蘭的祝福中，也提到所見著的一顆「星」，在新約以及猶太文獻中都曾說到它。

亞蘭文的耶路撒冷他爾根提到巴蘭的祝福時，說神會「從猶大家中，興起一個王，是從以色列家中出來的毀滅者與統治者」。亞蘭名辭「毀滅者」與「統治者」所形容的是彌賽亞的角色。耶穌也同樣的說「凡栽種的物，若不是我父栽種的，

必要拔出來」(太 15:13)。猶太會堂所公認的 Onqelos 他爾根說，「那時將有一王會從猶大興起，而且以色列的彌賽亞將會受膏」。Adolf Jellinek 曾收集了一些他認為是「我們先祖雅各的祝福」，「彌賽亞王的戰爭」和「彌賽亞的標記」的米拉示典故。¹³⁵當他提及關於彌賽亞的「Shimon Ben Johai (拉比之奧秘)」時，他說道“Metatron” (*the Prince of the Presence*) 會怎樣啓示出「那將會綿延兩千年的彌賽亞的日子」，它的來到就如先前所說，「那時會有一星從東方升起，帶著一杖，而它將是以色列的星，正如書上所記『有一星從猶大升起』」。RaMBaN 在提到巴蘭的祝福時，也直接的說「這個預言所指的是彌賽亞的日子」。

猶太學者所指的是超越巴蘭的「明眼」所見以外的世代。看法被大多數有深度的注釋書所引用的 *Ibn Ezra* 說道巴蘭起初所說的是「大衛，因為記著『不是現在，乃是在未來，四百年以後』」。然後他說那裏將會有「過去未曾見過，將來也不再有的星星在天空」。「有許多人以為指的是彌賽亞」，但同時摩押人，亞摩利人和亞敘人興起來了... 滌 u 而愚昧人認為，如果那星指的是大衛，那麼彌賽亞的到來就會被否定了。但這是不可靠的，因為但以理的預言裏清清楚楚地說彌賽亞會來，正如我已經解釋過的，他預言了希臘王的興起，哈斯門派 (*Hasmonaens*) 的統領，第二座聖殿的興建，圍困和毀滅，以及隨後來的救恩... 滌 v

在新約的部分中，我們將會提到基督誕生時出現的星辰。目前我們是專注於彌賽亞的來臨，便當把猶太法典和米拉示對於綿延兩千年的彌賽亞時代的記載，以及拉比對但以理書的看法列入考量，以回答關於彌賽亞來到的問題，進一步看，雙重彌賽亞的可能性也會出現在他們的討論中。正統的猶太祈禱書 *Sidur* 中有至少兩次如下的禱告：

「哦，我們的主和列祖的神，願你的旨意是，我們當在這個世代遵守你的誠命而我們當會賺得生活，見到和繼承那好處，以及彌賽亞的兩日 (*the two days of the Messiah*) 和那要來的永生的祝福。」¹³⁶

祈禱書中並未說明「彌賽亞的兩日」指的是什麼。巴蘭知道彌賽亞會在「末日」來臨。希伯來書認為那些日子是從基督開始算起的。¹³⁷

基督的第一次來臨

對於他自己的再臨耶穌說「但那日子，那時辰，沒有人知道，連天上的使者也不知道，子也不知道，惟獨父知道。」(太 24:36)。Maimonides 在他那附加在祈

¹³⁵ Adolf Jellinek, *Beth ha-Midrash, sifrei Wahtermann I-II*. Jerusalem 1967.

¹³⁶ *Sidur ha-shalem, Shaharith la hol and minha leshabat*.

¹³⁷ 希伯來書 1:2.

禱書的 12 信條中說，

「我以完全的信心相信彌賽亞的來臨，而且雖然他會延緩，我也會日日等待他的來臨。」

我們無法測知彌賽亞到來的時間，這一想法深深地印在我們的潛意識裏，因之，我們很容易就誤以為，聖經中一點也沒有提到他的第一次來臨。但這是真的嗎？

Ibn Ezra 說「但以理的預言中，對彌賽亞有一個清楚的解說。而的確：但以理 9:24-26 說明了基督來臨的時間，他的主要工作，以及那時耶路撒冷和聖殿會發生的變化。」它說道：

「爲你本國之民和你聖城，已經定了七十個七。要止住罪過，除淨罪惡，贖盡罪孽，引進永義，封住異象和預言，並膏至聖者。你當知道，當明白，從出令重新建造耶路撒冷，直到有受膏君的時候，必有七個七和六十二個七。正在艱難的時候，耶路撒冷城連街帶濠都必重新建造。過了六十二個七，那受膏者（希伯來文『彌賽亞（Messiah）』）必被剪除，一無所有；必有一王的民來毀滅這城和聖所。」

這其中所說，在彌賽亞來臨前的「七（weeks of years）」，簡單到連猶太孩童馬上就都能明白。「七」指的是七年。「耶路撒冷必重新建造」指的是什麼時候？在尼希米記 2:1-8 說到「亞達薛西王」的詔書。亞達薛西王（465-424 BC）在他就位後第七年，也就是 457 BC（拉 7:7-8，11-26），授權給祭司以斯拉重建耶路撒冷城。大多數論者都同意這個年份是接近的。

預言中首先說到聖殿會在七個七中被重建，而的確在以斯拉記和尼希米記中形容這 49 個建造的年頭是「在驚魄中」過的。此後離彌賽亞來臨還有 62 個七。 $62 \times 7 = 434$ 年。那麼，從亞達薛西王發詔書開始到彌賽亞的來臨應有 $49 + 434 = 483$ 年。有人在分析但以理的預言時將閏年和閏日也算進去，然而無論是用那一種理論，我們不可否認的是，耶穌周圍所發生的事蹟符合這個預言。藉著簡單的算數 $483 - 457 = 26$ ，一般公認就是在這一年耶穌在接受約翰的洗禮後開始他的公眾行事。

死海古卷說到，就在耶穌的時期前一點點，全地都被一股渴望彌賽亞的浪潮所襲捲，而馬可在他的福音書第二章也證實此一現象。年老虔誠的西緬和 84 歲的先知哈拿都屬於那些在殿裏等待「以色列的安慰」和「耶路撒冷的拯救」的人。在加拉太書裏提到神差祂的兒子來到世界的時機是「及至時候滿足」（加 4:4-5）。

依據但以理，彌賽亞主要的角色是什麼？預言中用了三次「受膏者」，彌賽亞一辭也就是從它衍繹出的：至高者會「受膏」，那「受膏者，統治者」會來臨，而那「受膏者」會被剪除。然而，他會「止住罪過，除淨罪惡，贖盡罪孽，引進永

義」。爲此，這預言的應驗是用「一個印」來保證的。用來指稱「受膏者」和「彌賽亞」的毀滅的「剪除(cut off)」在希伯來文和亞蘭文中都是用來指立約(making of a covenant)的。彌賽亞會以他贖罪的死，引進一個新的約。這就是基督第一次來臨的首要目的。

猶太學者對彌賽亞來臨的看法

最廣爲人所接受的猶太解經家 RaMBaM，也就是 Maimonides，曾給他的友人寫過一些如保羅書信的勉勵信函。在他的《IGERET TEIMAN》一信中，他對我們所討論的主題有如下意見：

「但以理向我們講明了末日的知識的廣博。然而，它們是隱密的，智者禁止人計算彌賽亞來臨的日子，以免一般人在以爲彌賽亞的日子已經來到但是卻不見彌賽亞的蹤影時，會被人引到岔路上。爲此，智者命令道：願那計算末日的被咒詛...漑漑 O 我們不能認定但以理的瞭解是錯的...漑 v¹³⁸

而在他《彌賽亞王的地位與戰爭》冊子中，他列出了中世紀的「彌賽亞期望」以及他自己所採行的一般原則：

「對這許多問題我們無法確知它們會如何應驗，因爲即使對先知來說它們都是被遮掩住的。我們的老師對這些問題沒有特別的教導，他們只是依循不同經節的立論，其中並無一貫的看法。無論如何，重要的是不要針對這些教義問題的準確性下論斷...漑]它不會使我們敬畏神或者愛神。所以，讓我們不要去想那末日。智者說：『咒詛那蠢測末世的人』。」¹³⁹

然而，縱使有這許多警告，在猶太文獻中仍然可見到數打以上對彌賽亞來臨的年日的預測。甚至 RaMBaM 他自己也在這本冊子中將「救恩的年代」定爲 1212 年，幸運的是，他在那年之前已經過世了。

猶太法典之精髓的編輯 Judah 拉比，一般因此尊稱他爲「拉比」，好像沒有別人能和他並駕齊驅，他對但以理預言中所提到的時機說道：「*那些年代早已過去了。*」¹⁴⁰

這兩個相斥的觀點——也就是一方面認爲彌賽亞來臨的時代已經過去了，但是他依然日日等候著——能夠和諧的並存著。猶太法典中的一些經節強調彌賽亞來臨是完全出乎意料之外：「*有三樣[事]的來臨是沒有預兆的：彌賽亞，隱藏的寶藏以及蠍子。*」¹⁴¹一些如 R· Hillel 等學者說：「以色列將不會有一位彌賽亞，因

¹³⁸ *Igeret Teiman*, 第三章 p24.

¹³⁹ RaMBaM, *Hilchot ha-Melachim*, 11,12 章.

¹⁴⁰ *Sanhedrin* 98b, 97a.

¹⁴¹ *Sanhedrin* 97a.

為他們已經在希西家的日子享受過他了」。¹⁴²依據某些人的看法以色列不再會有一位從大衛家出來的王；「直到死人復活和彌賽亞，大衛之子來臨」¹⁴³。「但是如果以色列能連續兩個安息日都遵守安息日的誡命，那他們將會立即得救」。¹⁴⁴在這眾說紛紜的後面，拉比們察覺到以利亞的傳統，據此彌賽亞會在律法掌權後2000年到來，「但因為我們的重罪，事情才演變成今日的模樣」。¹⁴⁵即使在著名的贖罪日禱告詞（我們會在受難的彌賽亞一節中討論它）中，也出現如下的字眼：

「彌賽亞，我們的義，轉離了我們：我們深受戰兢，也不知去何處找尋替我們贖罪的...滌」¹⁴⁶

猶太法典中曾冗長的討論彌賽亞的來臨，它是以「拉比」所說「那些年代早已過去」為開端。問題的重點是，彌賽亞的來臨是以悔改，還是以遵守安息日為依歸。最後一位賢人針對以賽亞書 49:7 說「...滌L們要下拜，都因信實的耶和華，就是揀選你以色列的聖者。」*Elizer 拉比沉默了，因為「這代表無論如何，即使沒有悔改，救恩定會來到。」*¹⁴⁷即使對於這節經文（隨之是對主的僕人之「眾民的約」的身份的討論）拉比也是從彌賽亞的角度來理解。

聖殿的摧毀和以色列人的放逐對賢人來說，是對他們的國家主義信仰的打擊，因為彌賽亞應在第二座聖殿的時候來臨。哈該書 2:9 應許道：「這殿後來的榮耀，必大過先前的榮耀。」瑪拉基書 3:1 說：「你們所尋求的主，必忽然進入他的殿。立約的使者，就是你們所仰慕的，快要來到。」R·David Qimhi 說：「主，那立約的使者就是彌賽亞。」撒迦利亞書 11:13 提到三十塊投入「主的殿」的錢時（與加略人猶大相關），預設聖殿的存在。進一步，詩篇 118:26（依據拉比的說法是當彌賽亞來臨時唱的詩歌）說：「我們從耶和華的殿中，為你們祝福。」這麼一來，彌賽亞一定是要在第二聖殿被毀之前來臨。

然而，聖經中又為彌賽亞的來臨訂了另一個時限，我們不常會想到它。我們在雅各的祝福中看到杖不會離開猶大，「直等他來到，萬民都必歸順。」這代表猶大族一定會保有它的身分，直到那做為「人民的約」的彌賽亞興起。以斯拉記告訴我們猶大族在七十年的被擄生涯中一直沒有忘記他們的發源，甚至於在放逐中也保存著他們自己的律法師。直到耶穌的時代，猶太人還保持著他們的家譜，唯等第二聖殿被毀後才遺失了它們。當羅馬人征服他們的時候，大議會、或猶太人議會（the Great Council or Sanhedrin），還有將謀殺判死刑的權力。在耶穌童年時，亞基老王因為他的殘酷和陰險被除位。歷史學家約瑟法

¹⁴² *Sanhedrin* 99a.

¹⁴³ *Sutta* 48a.

¹⁴⁴ *Shabbath* 108b.

¹⁴⁵ *Sanhedrin* 97a.

¹⁴⁶ *Mahzor le Yom Kippur*.

¹⁴⁷ *Sanhedrin* 97b.

(Josephus) 告訴我們，一位名叫西緬的愛色尼黨人預言到，這個名義上是猶太人的統治者，會在他執政的第十年被放逐，而也真的如他所說的發生了。他被迫逃往高盧 (Gaul)，而在路加福音開頭曾提到的居里扭 (Quirinius) 則賣了他的財產做為帝國的貢獻。¹⁴⁸因此，哥博牛 (Coponius) 做了猶大的攝政王，而猶太議會也失去了大部分的權威。有人說，約翰福音 18:31 彼拉多被告知說「我們沒有殺人的權柄。」也就是指這回事。

一個國家的自治權和審判權被縮減時，是件極大的不幸。Rahmon 拉比說：

「當猶太議會發現到，他們的生死權被奪走時，一陣戰慄傳遍他們。他們將灰灑在頭上並穿上麻衣，喊道：『我們有禍了！猶大的杖離開了，而彌賽亞卻還沒有來臨』。」¹⁴⁹

從這些看來，拉比對彌賽亞第一次來臨的揣測完全是不合理的——他一定是已經來臨了。R. Rahmon 看到聖經本身的時限。

耶路撒冷和聖殿的毀壞是彌賽亞來臨的徵兆

但以理第九章中的預言告訴我們說，當彌賽亞被殺害的時候，「必有一王的民來毀滅這城和聖所」。約瑟法認為指的就是羅馬人，他更進一步用了兩章的篇幅詳述這個預言的細節：

「許多年前但以理做了這些預言並把它們寫出來。同樣地，我們也可以在他的著作中看到我們的百姓是如何被羅馬人的軛所奴役，以及我們的國家是如何被羅馬人所消滅。但以理依據神的命令所遺留下來的著作，為的是要向他的讀者和歷史學者證明神所賜予他的這份殊榮，以及向那些生命沒有指引的人，說明神仍然關心歷史的走向。¹⁵⁰

聖殿的毀滅特別代表了祭祀的終止。先知何西阿早已說道：

「以色列人也必多日獨居，無君王，無首領，無祭祀，後來以色列人必歸回，尋求他們的神耶和華，和他們的王大衛。在末後的日子，必以敬畏的心歸向耶和華，領受他的恩惠。」(何 3:4-5)

在此之前撒迦利亞的預言會先應驗：「我並要在一日之間除掉這地的罪孽。」(亞 3:9)。但是在猶太文獻中，有任何祭祀會失效的暗示嗎？

的確有！在 *Mishna Sanhedrin* 和 *Avoda Zara* 中都說到，如何在聖殿被毀前的 40 年祭祀會失去它們的效力，以及通往至聖所的眾門會自己打開。且猶太法典中的 *Masekhet Yoma* 中說道：

¹⁴⁸ Josephus, *Antiquities*, XVII, 13.

¹⁴⁹ 參 Fred. John Meldau, *Messiah in Both Testaments*, Denver 1956, p30.

¹⁵⁰ Josephus, *Antiquities*, X, 10, 11.

「聖所毀滅前的 40 年... 滌雪悻瑪 O 會熄滅而聖所的門會自己打開。去世於 90AD 的 Johanan Ben Zakkai 拉比責備他們說：『聖所，哦，聖所，為何你要如何悲慟？我所知道的是，你將被毀。畢竟先知撒迦利亞曾預言到你；利巴嫩哪，開開你的門，任火燒滅你的香柏樹。』Yitshak Ben Tablai 拉比說道『這就是為什麼它被稱為利巴嫩，因為它使得以色列的罪得以洗白。』」

151

這個聖殿的密名「Lebanon（利巴嫩）」是從字根 *laban*（白）衍生來的。

著名的猶太學者 Jacob Neusner 在他所著關於 Johanan Ben Zakkai 一書中說道，他所指的事件乃是道德普遍墮落的後果，以及一個對於未來災難的警告。在解釋那些事件時，他補充道：

「約瑟法記載過一個類似發生於聖殿內庭東方大銅門的預兆。雖然門已用鐵門緊緊地鎖住了，但在夜半時刻，它自己打開了。守夜人跑去將這事報告給長官，他來了之後，好不容易才把門再關上。」¹⁵²

Neusner 認為約瑟法的記載影響了 Johanan Ben Zakkai，他又因此試圖向拉比們解釋這件事。然而，約瑟法是在主後 70 年才開始撰寫猶太戰爭，因此他不太可能會影響 Johanan Ben Zakkai 的思想—倒是應該反過來較有可能。另一方面，這個認為祭祀中將「耀眼的衣著（shimmering cloth）」從血紅轉變為雪白的作為已止息的傳統，在猶太法典中有三處地方都提到過，不可能是受到約瑟法的影響，因為他們的記載都十分詳細。RaSHI 說到，那些奇異的事件乃是 *Shekhina*（神的顯現），而且它似乎是在聖靈離開聖殿時發生的。¹⁵³

這個在約瑟法及猶太法典中都提到的奇蹟的真實背景是在新約。馬太福音、馬可福音和路加福音說道當耶穌死時，「殿裡的幔子，從上到下裂為兩半」。¹⁵⁴ 希伯來書也提到這件事三次，且用靈意解釋（spiritual interpretation）它。¹⁵⁵ 我們現在有的是一個堅實的錨，「能進入聖所，通入幔內」；耶穌為了我們的緣故「只一次進入聖所」，且因之「使我們得以坦然進入至聖所」，所靠的是為我們所開「一條又新又活的路」。但以理書中說道，現在罪已「封住」。敗壞已贖，而永義得以進來。

既然我們知道提多（Titus）在主後 70 年佔據了耶路撒冷又摧毀了聖殿，可以推知猶太法典中所說 40 年前發生的事指的就是主後 30 年，大多數人都同意那時是耶穌受難的那年。

¹⁵¹ *Yoma* 39b.

¹⁵² Jacob Neusner, *First Century Judaism in Crisis*, p73-75; Josephus, *Jewish Wars*, VI: 5,3.

¹⁵³ *Shabbath* 22b; *Mishna* 86b.

¹⁵⁴ 馬太福音 27:51; 馬可福音 15:38; 路加福音 23:45.

¹⁵⁵ 希伯來書 6:19, 9:12 和 10:19.

我們已經從摩西五經中，由福音先聲、雅各的祝福和古代拉比文獻中所記載與之相關的巴蘭的異像，討論了彌賽亞第一次來臨的日期。與這些相關的事件中，但以理書第 9 章的記載總會浮現出來。摩西五經中關於彌賽亞的異像提到在末代的一個遙遠日期，雖然尚待應驗，依然可證明彌賽亞會出自猶大族。當耶路撒冷和聖殿被毀時，彌賽亞應當已然來臨。

第四章

詩篇中的彌賽亞

在耶穌以及門徒的講道中，詩篇對於彌賽亞的印證有它特別的重要性。路加福音 24:44 中，耶穌在復活後，告訴門徒說：

「這就是我從前與你們同在之時所告訴你們的話說，摩西的律法、先知的書，和詩篇上所記的，凡指著我的話，都必須應驗。」

如果我們用統計的方式來檢查詩篇之於新約的重要性，我們會大吃一驚。在 Nestle 版的希臘文新約聖經裏，有一張清單列出「以粗體字印出直接引用舊約的經文」。這張清單顯示出，新約中有 224 處不同的經文，是出自 103 篇不同的詩篇，而再加上同樣的[舊約]經文出現在不同的[新約]地方，那麼新約引用詩篇的地方會達到 280 處。其中大約有 50 處是關於基督的受難、復活和昇天，以及福音傳遍各國。其他所引的經文，則大多是關於某種教導或是安慰。

如果我們進一步檢查猶太賢人視詩篇為彌賽亞觀念的反照，那麼我們會看到，實際上，他們讀進詩篇中的彌賽亞希望會比基督徒還多。這個希望是與大衛王有關的。亟負勝名的 Joseph Klausner 在他《以色列的彌賽亞觀念 (The Messianic Idea in Israel)》一書中，僅用了五頁的篇幅討論詩篇。針對詩篇的背景他說道：

「在聖經中，沒有哪卷書的成書時代，和它各部分的編纂，比詩篇更引起歧見的。」「早期的學者認為這卷書完全出自以色列的大衛王之手，一批後來的學者則以為詩篇中沒有早於巴比倫被擄時期的作品。」

Klausner 認為彌賽亞的觀念本身並不是其中的主線，而是「彌賽亞的主題 (Messianic motif)」。因此，「廣泛地說，詩篇中的每一章從頭到尾都瀰漫著期望救恩的氣味。」Klausner 察覺到詩篇並沒有提到那麼多關於一位具人格的彌賽亞 (a personal Messiah)，反而提到較多的是「錫安的安慰」和「將被放逐的猶太人聚集起來」。¹⁵⁶

Klausner 所持的態度在猶太人中是很常見的，這是因為他是屬於 Ahad ha-Am，也就是先知錫安主義 (prophetic Zionism) 之父 Asher Ginsburg 的追隨者。這個團體是要等待某種社會主義的黃金年代—即使共產黨也是起自彌賽亞的觀念。猶太法典中說道：

「若有人對你說：『為你自已用一個金幣買塊地』，而那地的價值是一千金幣...*בִּטְּנָה* 買它」，

¹⁵⁶ Joseph Klausner, *Ha-Ra 'ayon ha-Meshihi*, pp87-88; 135-36。

因為彌賽亞也許會在那年來臨，屆時那地將免費地分給眾人。¹⁵⁷也許在共產黨早期時，將猶太籍的馬克思，Lassalle 和托洛斯基視為先知並不是一種巧合——沒有彌賽亞形體（Messiah-figure）的「彌賽亞期望」很容易就會變成大眾的解放陣線（popular liberation fronts）。

依據傳統的歸類法，150 篇的詩篇中有 73 首是出自大衛王。在拉比文獻中，常將彌賽亞稱為「大衛之子」。基於此，凡是提到大衛家未來的祝福的地方，賢人都視為是關於彌賽亞的原件。即使是詩篇 45 篇中那神秘的新嫁娘，猶太人也將它當做是彌賽亞與以色列間關係的一種表達。當這篇詩篇說，「我論到我為王作的事」或「萬民要永永遠遠稱謝你」，拉比們所想的是彌賽亞。但是新約同樣也用婚禮來形容基督與教會的關係。¹⁵⁸

猶太人在「哀悼詩（psalms of lamentation）」找到關於彌賽亞的材料，在其中虔誠且無罪的神人因百姓的憎恨受苦。這裡所牽涉到的，不只是彌賽亞一個人，乃是整個以色列民族在受「彌賽亞出生的陣痛」，*tsirei* 或者 *hevlei ha-Mashiah*。這些 *yisurei ha-Malikhut*，也就是「為國度受苦」，便成為每一位扛起神國度的軛的人的命運（lot）。

「詩篇」的希伯來文是 *tehillim*，意思是「讚美頌歌」。詩篇中也包含許多「禱告」*tephilloth*，以及許多直接的「頌歌（*mizmorim*）」。無怪乎詩篇曾被稱為「耶穌的詩歌本」，且直到今天它們仍然是猶太人的禮儀和禱告書的根本。

詩篇中的基督

在我們仔細的查看詩篇前，最好先看一看它們在新約中所表達的信息。當我們討論目前的主題時，「彌賽亞」一詞應該被解釋為以色列人所期盼的救主。而在我們提到「基督」時，則是指我們已昇天的救贖主耶穌基督。

新約幾乎將整個救恩史都從詩篇的角度來加以一一闡釋。基督被人所鄙視，詩篇 22:6，69:19-22；他被人所排斥，詩篇 118:22 他被嗤笑，詩篇 22:7-8，89:51-52；他被鞭打，詩篇 129:3；他被嘲弄，詩篇 69:8，20；他在十字架上被刺，詩篇 22:1-2，14-17；他口渴在十字架上，人用沾了膽汁的酒給他喝，詩篇 69:20-22；人為了他的外袍擲籤，詩篇 22:18-19；他的骨沒有折斷，詩篇 34:21；他從死裏復活，詩篇 16:10；他昇到天上，詩篇 68:19；他現在神的右邊，詩篇 110:1，80:1；他是大祭司，詩篇 110:4；他會審判列國，詩篇 89:3-5；他的統治會到永遠，詩篇 89:35-37；他是神子，詩篇 2:7；他用比喻說話，詩篇

¹⁵⁷ RaSHI 對 *Avoda Zara* 9b 的解釋。

¹⁵⁸ 約翰福音 3:29; 馬太福音 22,25 章; 哥林多後書 11:2; 啓示錄 19:7。

78:2；他平靜風暴，詩篇 89:10；百姓對他唱和撒那，詩篇 118:25-26；他永受祝福，詩篇 45:1-4，8；在末日他會在榮耀中來臨，詩篇 102:16-23。

聖經中對基督的預言好像一個大拼圖。當一片片拼圖湊起來時，受難的拯救主就漸漸地現形了。我們剛提到的詩篇，把摩西五經和先知書已描繪出的輪廓加以填滿完工。無怪乎早在 1513 年，當路德在他事奉的初期講到詩篇時，他已發現其中所強調的是神的公義和恩典。他發現他以基督為中心的思想，在詩篇中已存在了。後來，在他加拉太書註釋的前言中，他自信的說「我的心是由一信仰基督—這一信條所掌管，不分晝夜，我所有的神學思想都是由此、藉此、歸於此，而開展與結尾。」

猶太人看詩篇中的彌賽亞

猶太人或多或少是與基督徒從同樣的背景來看的。但是他們所說的語言和詩篇一樣，因此，他們能從其中找到一些暗語，可以拿來應用在他們自己的彌賽亞觀念上。在此，我們不妨先用幾個例子，來看一看猶太賢人們所認識的「彌賽亞期望」是什麼。

a) 在基督教界，並不認為詩篇 21 篇是一首彌賽亞詩篇。另一方面，米拉示卻在它的第 1、3、4 節看到彌賽亞王；RaSHI 則把同樣的解釋應用到第 7 節，而他爾根則把第 8 節也包括在其中。下面所引的就是與彌賽亞期望相連繫的經節：

「耶和華阿，王必因你的能力歡喜；... 際 A 以美福迎接他，把精金的冠冕戴在他頭上。他向你求壽，你便賜給他，就是日子長久，直到永遠。他因你的救恩；大有榮耀。你又將尊榮威嚴加在他身上。你使他有洪福，直到永遠，又使他在你面前歡喜快樂。王倚靠耶和華，因至高者的慈愛必不搖動。」

米拉示針對這王說道：

「這就是彌賽亞，大衛之子，他被隱藏直到末日。Tanhuma 拉比說：『彌賽亞王的來臨只是為了頒布六道命令，例如住棚節，（要用）棕櫚葉和經文盒（phylacteries），但以色列全地要學習妥拉... 際經偵籥 O？因為外邦人會尋求他。』」

在此後米拉示又問：

「誰是這王？... 際腮儿加冕一個血肉之軀為王，至聖者—願他被祝福—會將他自己的冠冕賜給那彌賽亞王，因為針對他說『你把精金的冠冕戴在他頭上』。神不會將祂的紫袍加在一位屬世的君王身上，卻會給那彌賽亞王，因為經上記著『你將尊榮威嚴加在他身上』... 際苡 L 會呼喊彌賽亞王的名，因為[經上]記著『人會稱他的名為：主，我們的公義（The LORD our Righteousness）』。」

即使出埃及記的米拉示也針對這個冠冕說道：

「『摩西將神的杖拿在手中』，神不會用祂的冠冕裝飾地上的王，而至聖者會將他的冠冕加在彌賽亞王的頭上。」¹⁵⁹

他爾根認為第 8 節是在說「彌賽亞王」對主的信心。根據拉比們的說法，它代表的是那紫袍和皇冠是屬於彌賽亞服飾的一部分。那來自拿撒勒的年輕拉比只有在他的屈辱中才被加上這袍和荆棘的冕。

b) 對於詩篇 45 篇中那奧秘的婚禮，拉比們也是用「靈意 (allegorical)」的方式來作瑰麗的解說。最為人稱道的猶太解經家都認為，這篇詩所說的是「彌賽亞王」。也許在原文中彌賽亞的意味顯得更濃郁些。因此我們要在這依希伯來文的原文，將這期盼未來救恩的經文重新譯述：

「一篇愛的頌歌：吾心滿溢美辭。我要吟誦：我關乎君王的歌，我的舌是作者的筆。你比人的眾子更美麗，在你唇間有喜悅；為此神要永遠祝福你... 際垠際 A 你的王座會永遠常在；你的王國會是公義的權杖。你喜愛公義，又憎惡敗壞；因此神，你的神，已用喜樂的油膏了你甚於你的同伴... 際韶一代接一代地傳揚你的名：因此列國會永遠讚美你的名。」（詩 45:2-3；7-8，18）

更令人驚訝的是，看到米拉示如何將這詩篇對王的讚美和舊約其他的信息連接在一起。這篇詩篇的米拉示說道：

「因此那些相信彌賽亞的（希伯來原意是『那為眾義人來的那位』）有一天會讚美神的榮耀，且不被（祂的聖潔）所擊傷，正如經上所記『在你的面前有滿足的喜樂。在你右手中有永遠的福樂』（詩 16:11）。以色列人問道：『你什麼時候拯救我們？』他回答說『當你受了最深的迫害，那時我會拯救你。』正如經上所記『猶大人和以色列人，必一同聚集，為自己立一個首領』... 際 L 說『我們的性命伏於塵。我們的肚腹緊貼地面』（詩 44:26）... 際苾蕨缸景懦} 花且將花蕊朝上，當你在我面前悔改時，也會如此，你的心也會像玫瑰般朝上，就在那時我會將彌賽亞帶給你，因為經上記著『我必向以色列如甘露』（何 14:6）... 際 v

米拉示接著描述「我關乎君王的歌」，說道：

「這是對於那將要來臨者的預言，而哈拿也說：『主使人死也使人活；他將人降至墳墓也使人復活』。這樣子，他們會降至足觸墓園，但我會立即將他們帶上來；因此經上記著說『他使降至墓地又帶上來』」¹⁶⁰

在猶太法典中，也又同樣的畫面形容在末日時，以色列人在他們「最深的迫害」的救恩。

c) 最古的猶太文獻中，常從詩篇的觀點看到彌賽亞的「超時空 (supra-historical)」

¹⁵⁹ Midrash Shemoth, par. va-erd 8. Midrash Tehillim 21.

¹⁶⁰ Sanhedrin 97a.

特性。詩篇 72 篇是一個這種釋經方式的例子。他爾根和米拉示都從彌賽亞的角度來瞭解整個詩篇。以下可算是它們的精華：

「神阿，求你將判斷的權柄賜給王，將公義賜給王的兒子。...**滌 b** 他的日子，義人要發旺，大有平安，好像月亮長存。他要執掌權柄，從這海直到那海，從大河直到地極。...**滌]**為，窮乏人呼求的時候，他要搭救，沒有人幫助的困苦人，他也要搭救。他要救贖他們脫離欺壓和強暴...**滌]**為窮乏人呼求的時候，他要搭救，沒有人幫助的困苦人，他也要搭救。他要憐恤貧寒和窮乏的人，拯救窮苦人的性命。...**滌 L** 的名要存到永遠，要留傳如日之久。人要因他蒙福；萬國要稱他有福。」（詩 72:1，7-8，10-13，17）

我們在本書開頭所提到舊約「聯想」的解經方式，明白的被用於這篇詩。

根據米拉示，這位將會解救窮乏人和困苦人的王是彌賽亞，「因為經上記著『從耶西的本必發一條，他要以公義審判貧窮人。』」（賽 11:4）米拉示說這整首詩是『對彌賽亞王的讚美』。第 17 節的希伯來文是『在有太陽之前，他的名字是 *Yinnon*』，意思是『願他發枝』—舊約中八個意思是『枝條』的名字中的一個，正如以賽亞書中的經節所說。米拉示也認為這名字是在『創世以前』就給了彌賽亞的。

RaSHI 在他彌迦書 5:2 的解經中提到詩篇 72 篇，當中說到會在伯利恆出生的以色列統治者，是「從亙古，從太初就有」。按照 RaSHI 的說法他是：

「彌賽亞，大衛的子孫，正如詩篇 118 篇所記他是『匠人所棄的石頭』，而他是來自亙古，『在有太陽之前，他的名字是 *Yinnon*』。」

依照賢人的說法，人說：「沒有他就沒有正確的解經」的 David Qimhi 拉比曾出乎意外的說：

「在彌賽亞的日子，人會說他的『根源是來自亙古，從太初就有』；『出自伯利恆』的意義是他是大衛的後裔，因為在大衛和彌賽亞王間有一段長期的間隔；而且他是 El（神），這就是他為什麼是『源自亙古，從太初就有』。」

161

詩篇 72 進一步告訴我們，人會帶禮物給彌賽亞，而猶太法典針對此加以解釋說：「埃及會帶禮物給彌賽亞」¹⁶²。同樣的祕密也出現，在雅各的祝福裡，與 *Shilo* 一名相關。詩篇 76:12 包含一個與這個名字相連的名辭 *shai lo* 亦即「給他的禮」：「讓他四周給那當被敬畏的人禮物」。這樣子，猶太解經把聖經裏隱藏著彌賽亞的地方，搭起一座座的橋樑將它們連接起來。

d) 除了這些彌賽亞的「超時空」特性外，拉比們也常提到一些難以說是聖經本意的隱密暗示（hidden allusion），然而它們在智者的思想世界中自成一格。在

¹⁶¹ *Mikraoth Gedoloth*。

¹⁶² *Peshalim*118b。

詩篇 78 篇有一個應許：「我要開口說比喻；我要說出古時的謎語，」41 節給我們下列的事情以為考量：「他們再三試探神，惹動以色列的聖者」。「以色列的聖者」一辭在以賽亞書中出現過 15 次。例如，在他描述將要來的「恩典之約」以賽亞說：

「你素不認識的國民，你也必召來；素來不認識你的國民，也必向你奔跑，都因耶和華—你的神以色列的聖者，因為他已經榮耀你。」（賽 55:5）

David Qimhi 拉比解釋這首詩以及詩篇 78 是指向彌賽亞：

「側耳傾聽；『應許給大衛的永不止息的慈愛』指的是彌賽亞，因為他被稱為大衛...*ל* 會是列國的導師，正如在以賽亞書開頭（2:4）所說『他必在列國中施行審判，為許多國民斷定是非』。」

代表以色列的聖者一辭的 *hitvu* 被用於詩篇，來源於 *tav* 意思是一個「記號」。米拉示也說：「鞭打身體所留下的記號」。正如以西結書 9:4 所說為那些替以色列歎息哀哭的人，畫記號在額上。同樣，RaSHI 也以為 *hitvu* 是「畫記號」的意思。

一位基督教拉比（Christian Rabbi）在考慮過上面事項後，想出他自己對這個「謎題」的解答。他指出，在古代石刻和封印上，希伯來的最後一個字母 *tav*，寫的像是十字形。這樣一來，上述的經節指的是「以色列的聖者」的受難。以賽亞書 50:6-7 說到主的僕人受「鞭痕」：

「人打我的背，我任他打；人拔我腮頰的鬍鬚，我由他拔；人辱我，吐我，我並不掩面...*ל* 玕略尸慢 X 羞。」

而詩篇 129:3 描繪說：

「扶犁的在我背上扶犁而耕，耕的犁溝甚長。」

對此米拉示神秘的說：

「明天，當末日來臨時，聖者—願他被祝福—不會對世上諸國說『你曾如此如此的對待我的子』。他反而會折斷那軛，和縮短那韁繩，正如經上所記：

『我折斷你們所負的軛』。」（利 26:13）

當保羅在寫哥林多前書 2:6 時，是否也懷著同樣的心思：

「我們也講智慧，但不是這世上的智慧！」

這種神秘的特性是基督的奧秘的一部分，而且尤其是猶太彌賽亞觀念的一部分。

從以上我們可以看到，即使在詩篇中，由基督教的角度來說不是關乎「彌賽亞」的，但是，在猶太學者的眼中則有可能是指向那將要來臨的彌賽亞。另一方面來說，那些學者是以整本舊約為調色盤，來描繪彌賽亞那超時空和神秘的特性。瞭解猶太彌賽亞期望的主流的最好方法是，由基督教也同樣視為信仰根源的「詩篇」來入手。

詩篇第 2 篇和 110 篇

自古以來詩篇 2 篇和詩篇 110 篇就被視為一對。希伯來書中特別並列的引述它們，¹⁶³而且使徒行傳也從當中得力甚多。¹⁶⁴

詩篇第 2 篇中的彌賽亞

詩篇第 2 的主題開展如下：

「外邦為甚麼爭鬧？萬民為甚麼謀算虛妄的事？世上的君王一齊起來，臣宰一同商議，要敵擋耶和華並他的受膏者，說：我們要掙開他們的捆綁，脫去他們的繩索。...**澹** { **G** 『我已立我的君在錫安—我的聖山上了。』受膏者說，我要傳聖旨。耶和華曾對我說：『你是我的兒子，我今日生你。你求我，我就將列國賜你為基業，將地極賜你為田產』...**澹** **H** 嘴親子，恐怕他發怒，你們便的道中滅亡。」

這篇是關於「受膏者」，希伯來文的「彌賽亞」的詩篇。其中有兩次都提到他是那「子」。所有的外邦列國都會給他做為基業。人以親嘴迎接他，如同一位君王或教導師—正是猶太法典所命令的；當與教導師見面時，學生要親他的手為禮。

當我們在讀米拉示對詩篇的釋經時，不能不訝異於這些古代學者能從其中汲取出如此大量的解釋。然而，在這裡所引用的經文一般都認為是指向彌賽亞的。米拉示先說到「將要來臨的那位」，「彌賽亞王」，在他面前每個人都要跪拜，正如以賽亞書 49:23 所說「他們必將臉伏地，向你下拜」。舊約中有許多地方都提到「我要傳主的旨意 (I will proclaim the decree of the LORD)」一詞，這特別對於基督徒來說是一個不凡的訊息。米拉示將之表明為：

「這旨意是屬先知的，因為以賽亞書 52:13 說：『我的僕人...**澹** **Q** 高舉上升』和以賽亞書 42:1 『看哪，我的僕人，我所扶持的』；它是詩篇的旨意，正如詩篇 110:1 說道：『耶和華對我主說，你坐在我的右邊』，而詩篇 2:7 說『耶和華曾對我說，你是我的兒子』；在其他地方也寫著（但以理 7:13）『我在夜間的異象中觀看，見有一位像人子的，駕著天雲而來』。主說『你是我的兒子』。這是給王，也就是列王之王的屬下之諭旨，這會實現在彌賽亞王身上...**澹** **v**

米拉示接著進一步說道：

「**Huna** 拉比說：『世界的苦難分為三份；第一份是屬於先祖和不同的世代的，第二份是給毀滅的世代的，而第三份是彌賽亞的世代的。』

¹⁶³ 希伯來書 1:5, 13; 5:5 和 6, 或 7:17, 21。

¹⁶⁴ 使徒行傳 13:33-36, 47。

米拉示也認為詩篇 2 是說到所羅門、亞哈王和彌賽亞：

「亞哈，因為以賽亞書 7:11 說『向耶和華你的神求一個兆頭』，而『彌賽亞，因為經上記著『我將列國賜你為基業』... 滌 B 詩篇 21:5 說『他向你求壽，你便賜給他』。」

傳統上來說，猶太人對詩篇 2 的解釋可分為三大主流：a) RaSHI 解釋道：「我們拉比們認為這詩是關於彌賽亞王，而同樣地這個解釋可用在大衛他自己... 滌 vb) Ibn Ezra 認為這詩是指「大衛受膏為王，因之經上說：『我今日生你』，否則它指的當是彌賽亞... 滌 vc) 通俗的解釋，例如 *Metsudat David*，傾向於強調『你是我的兒子』幾個字指的是以色列。的確，在中世紀初期是將以賽亞書 53 的受難僕人解釋是描寫受逼迫的以色列。然而，RaMBaM 清楚地說道，一般而言拉比們並沒有一致的神學解釋，而他們多半是遵循「個別經節所特別強調的地方，因此他們對這些事情的教導有點不一致。」

證明這兩首詩篇的彌賽亞本質的最有力證據是，上述的米拉示以及它所引述七處傳統所認可的彌賽亞經文。僅憑這些就足以做為基督教解經的基礎，但我們還要加上猶太法典對它的討論，以及佐哈文件中隱密的文獻。在拉丁文中有一個術語 *non multa sed multum*，據它所說我們不該呈現「許多不同的證據」，但要「相當數量」的同質例證。有位音樂教授曾說過一個故事，是關於一位世界級的音樂老師和他最優秀的學生年復一年的為同一齣歌劇下苦功。最後，那年輕人問那大師：「我的同學在他們的戲目中已有許多齣戲碼了，我要何時才能出師？」大師再聽了一次他最喜歡的戲碼後說「現在，你準備好出師了！這個作品中包括了所有其他音樂的材料。」而真的：那學生在一夜之間便成名了。基督徒若能經由透徹的研究少數的例證，來熟悉早期猶太彌賽亞期望的廣度，對他們是大有益處的。

猶太法典對詩篇第二篇中彌賽亞的特性也有話要說。對第二節的「膏」字他解釋道：

「當歌革和瑪各之戰即將爆發時，他們會問：『為何你要來？』答案會是：『我們來是對抗主和祂的受膏者』，因為經上記著『外邦為甚麼爭鬧？萬民為甚麼謀算虛妄的事？』」¹⁶⁵

在另一處討論說道：

「拉比們說這指的是彌賽亞，大衛之子，他會在我們的世代速速前來。聖者會對他說：『問我，我就會給你』，正如經上記著：『我要傳聖旨。耶和華曾對我說，你是我的兒子，我今日生你。你求我，我就將列國賜你為基業，將地極賜你為田產』。又因為他看到彌賽亞，大衛之子，那被殺的... 滌 F 性命以外我不會要求別的... 滌] 為經上(詩 21:5) 記著『他向你求壽，

¹⁶⁵ *Avoda Zara 3b*。

你便賜給他』。」¹⁶⁶

看到在討論中，猶太法典引述了詩篇 21 篇值得我們注意，拉比們將這詩與那穿紫袍及戴冠冕將『被安坐[在寶座]上，猶如永遠的祝福』之彌賽亞的圖像連接在一起。當然，在這裡它和彌賽亞，約瑟夫之子的傳統相吻合，依據傳統約瑟夫之子，以法蓮，在摩西之前想要征服迦南地時喪了命。

幾年前，以色列和埃及謀和時，有幾個國家領袖引用以賽亞書 19 章，其中說到一日那裡會有一條「從埃及通亞述去的大道」且「當那日，以色列必與埃及亞述三國一律，使地上的人得福。」而這章的起頭說：「耶和華乘駕快雲，臨到埃及。」佐哈的傳統把 *av qal*，字意是「快雲 (light cloud)」和詩篇 2:12 的「親子的嘴」連繫在一起。亞蘭文的「子」*bar* 的數值是 202，同樣地，希伯來文的 *av qal* 加起來也有 202。當然，這種比較沒有任何的內在價值，但它們提醒我們聖經的內存和諧 (internal harmony)。當佐哈形容「子 (*bar*)」時，用了一個三位一體的語句：

「你是好牧人；對你經上說道『與子親嘴』。在此你的偉大低於，以色列的教導師，服役天使的主，至高者之子，聖者的兒子，願祂和祂的靈得祝福。」¹⁶⁷

至此，當知道猶太學者已注意到神啓示 (divine revelation) 的特性。既然在聖經的起頭 *Elohim* 「神」就是多數，而伴隨它的動詞總是單數。有些人，尤其是古代佐哈傳統，試圖解明神存有的不同「面向」。佐哈用了五個術語指稱三位一體：*tlat rishin* (三頭)；*tlat rushin* (三靈)；*tlat havayot* (三種啓示)；*tlat shmehin* (三名)；*talt gvanin* (三種解釋)。這些亞蘭文所表達的是神的「存有」，如同英文中的「神格 (godhead)」。

佐哈問道：

「這三個怎麼能為一？是否因為我們稱他們一所以他們是一？我們所以得知他們是一，全是憑聖靈的感動，甚至連眼睛都可閉著。」¹⁶⁸

當說的是，「三位一體」這個詞並沒有出現在新約裏。用哲學家康德的話說，「三而一」的教理，只是「實踐理性的觀想 *postulate of practical reason*」。佐哈也做過類似的推理。

佐哈用 *razei de-Shloscha* 亦即「三的奧秘」指稱這個關於神自我啓示的難題。正

¹⁶⁶ *Sukka* 52a。

¹⁶⁷ *Zohar*, III p307, 「Amsterdam edition」。

¹⁶⁸ *Ibid* II p43。

如拉比們所說，他們像似「內存真理的外殼 (*outer shell of the inner truth*)」。這個奧秘有一日會被彌賽亞揭曉：

「而這正是會從隱藏著的智慧中昇起的靈，且被稱為生命的靈；那靈在適當的時機經由彌賽亞王透露這智慧，正如經上（賽 11:2）記著『耶和華的靈必住在他身上，就是使他有智慧和聰明的靈』。」¹⁶⁹

從這些引文，我們可以知道佐哈把詩篇第二篇中的「子」看做是「至高者之子」和「聖者之子」，而這個受膏的「牧人」和「教導師」同時也是「服役天使的主」——希伯來書和死海古卷都強調的，這點是和彌賽亞相繫的。彌賽亞有一日也會揭開三位一體的奧秘。進一步，佐哈在這篇詩篇和，例如，以賽亞書的彌賽亞預言間搭起了一座橋樑。

當 1964 年 4 月初，教宗保祿四世訪問以色列時，詩篇第二篇的彌賽亞在我腦海浮現。人們成群的站在路旁，為的只是想要看他一眼，但市內的神職人員則被邀請到錫安山上的天主教堂裏。我也穿著我像極了天主教主教袍的法蘭絨神職袍，被引領到這群人中，我們站在教堂的聖壇所等待和教宗見面。當我的猶太基督徒同仁曲膝在他的直屬監督面前時，我開始想像身為一個路德會的牧師，依據教條，當怎樣在這種情形下進退。然後我想起詩篇第二篇：「親子的嘴！」那指的是基督！在家裏，我自小就被教導，當被介紹給人認識時，要併膝且大力的握手，因此，當每一個人都親吻教宗的戒指時，我決定了我要採取的行動。當教宗伸出他的手時，我握住它，點頭，然後用力的擠手——這還不足以形容我出力之大。那些聖指在我手中壓成一堆，接著我看到教皇的眼中，閃出一絲絲彷彿主的受難僕人的表情。他仔細的察看了一會兒 Nordic Vikings 的代表，然後似乎對他自己說：「這不可能是我們的主教吧」。他身側的助理接著收到一道用義大利文寫的命令，要給我一枚紀念徽章，那是一枚大銅幣，現今它仍在我書桌上，提醒我經過這次的經歷，我過去和未來所有的罪都已得赦免。如果中世紀的天主教義還有任何價值的話，我還可以錦上添花的說，我的罪也因為我住在聖地而得以赦免。在教宗的眼角一定還有些幽默存在——對他來說，這也是個額外的經驗。

詩篇 110 篇的意像
坐在神右手邊的那位

我們早先審視過常被當做詩篇第二篇的雙胞胎的第 110 篇，同樣也被賢人用彌賽亞的方式來解釋，甚至於基督教和猶太教對兩者的解經並無太大的區野。

詩篇 110 篇的大綱是：

¹⁶⁹ *Ibid* III p289.

「大衛的詩。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。耶和華必使你從錫安伸出能力的杖來；你要在你仇敵中掌權。... 潔 C 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。」

新約將此詩視為指的是基督。使徒行傳和保羅書信，特別是希伯來書，都證明它是應用在彌賽亞身上。¹⁷⁰當耶穌問了法利賽人一個沒有人能回答的問題時，他說：

「『論到基督，你們的意見如何？他是誰的子孫呢？』他們回答說：『是大衛的子孫。』耶穌說：『這樣，大衛被(聖)靈感動，怎麼還稱他為主，說：主對我主說，你坐在我的右邊，等我把你仇敵，放在你的腳下。大衛既稱他為主，他怎麼又是大衛的子孫呢。』」¹⁷¹

我們所依循的釋經大都是出自相當晚的拉比的觀點。舉兩個例子來說，RaSHI，Solomon Yarchi，死於主後 1105 年，而 Ibn Ezra，Abraham Meir 之子死於同一世紀末。雖然他們持反對基督教的立場，但如果在他們的文件中，能發現他們提到某節經文指的是彌賽亞，則會對我們的說法大有佐證之功。依他們的說法，詩篇 110 基本上指的是亞伯拉罕。*RaSHI* 說，將它解釋為亞伯拉罕的詩是正確的，「但是難題出在其中提到了錫安，而它是大衛的城」。米拉示針對這篇詩中「坐在我的右邊」一節說：「他是對彌賽亞說的；而他的寶座是用恩典設立的，並且他會坐在其上」。當猶太法典在討論撒迦利亞 4:14 時，也提到詩篇 110—「是這兩個受膏者服事普天下的主。」—並且說：

「這裏所說的是亞倫和彌賽亞，而我也不知當偏好那一位。經上記的是『耶和華起了誓，決不後悔，說：你是永遠為祭司，我們都知道彌賽亞王是要比公義的祭司 (the Priest of Righteousness) 更可取。』」¹⁷²

拉比們對這個問題的討論一直持續到中世紀。12 世紀末葉的 Shimon 拉比曾搜集猶太法典中最古的傳說和證道，他把傳統中對彌賽亞地位的認識加以總結說：

「Yodan 拉比以 Ahan Bar Haninan 的名說：『聖者會把那將要來的彌賽亞王安於他的右邊，而亞伯拉罕則在他的左邊』；因之亞伯拉罕的臉會因妒嫉轉白，而且他會說：『我兒子的兒子坐在你的右邊，而我卻要坐在你的左邊？』聖者會安慰他說『你的兒子在你的右邊，而我也在你的右邊。』」¹⁷³

拉比們在他們的討論中說，依據詩篇 72:17，彌賽亞的地位在創世以先就決定了。

在拉比們對詩篇的闡釋中也討論到彌賽亞的地位。其中有三處最值得注意：a) 詩篇 16:11 說：

¹⁷⁰ 使徒行傳 2:34, 哥林多前書 15:25, 以弗所書 1:21-22 和希伯來書 1:13 等。

¹⁷¹ 馬太福音 22:41-46。

¹⁷² Avoth, Rabbi Nathan, chap. 34。

¹⁷³ Yalqut Shimoni Ps. 110, Nedaim 32b; Sanhedrin 108b。

「你必將生命的道路指示我。在你的面前有滿足的喜樂；在你右手中有永遠的福樂。」

詩篇 45 的米拉示在「你比世人更美」（詩 45:2）和詩篇 16 間搭起一座橋樑：

「因之，那些相信彌賽亞的人有一日會崇拜神顯現的榮耀，且不會受傷（因為見到祂），正如經上記著『在你的面前有滿足的喜樂；在你右手中有永遠的福樂』。」

b) 詩篇 18:35 中應許道：

「你把你的救恩給我作盾牌；你的右手扶持我。」

米拉示將它視為大衛詩，認為它指的是「彌賽亞的來臨」又說：

「如果解救是一次就來臨像一波大浪一樣，那麼人是無法受得住這麼大的解放的，也就會有極大的苦難發生，這就是為什麼它會逐漸的來臨...際 N 像朝日升起一般。」

c) 另一處對彌賽亞地位的單獨討論是在詩篇 80 篇，在第 17 節中拉比們感受到彌賽亞的氛圍：

「願你的手杖扶持你右邊的人，就是你為自己所堅固的人子。」

第 15 節說到神的「右手」所栽的「葡萄樹」。Ibn Ezra 將它視為一個類比，其中「當中被比較的是以色列和彌賽亞，以法蓮之子」。正如我們已經看到過，在猶太教中受難的僕人常是和約瑟夫之子—以法蓮相關連的。

神的「右手」，「右手的扶持」和「右邊的人」這幾個詞，因之和彌賽亞連接在一起，且應該和詩篇 110 結合在一起。這些拉比們的解釋，使他們對使徒信經（Apostle's Creed）的智識背景（intellectual background）作出他們自己聰明的解釋，其中我們宣告我們相信基督「坐在神，全能的父的右邊」。

在把那「雙胞」詩篇考慮進來時，我們不得不說彌賽亞是神之子，甚至於與這些詩篇有關的佐哈的「三的奧秘」，值得一提的是，這些通常與基督教神學相關的觀念也是古猶太教的一部分。換言之，它們不是基督教會所首創的。進一步說，有時候它們是從聖經裏最意想不到的經節中蹦出來的。

詩篇第二篇的最後一節說「凡投靠他的，都是有福的。」也出現在另一篇有關彌賽亞的詩篇 18 篇中（30 節）。在第 31 節中的「磐石」，在猶太法典中討論申命記 32 章摩西之歌時，被認為指的是「彌賽亞，大衛之子」（申 32:15）。¹⁷⁴詩篇第二的「投靠」是與「子」相關，他因被親嘴禮遇而被榮耀。我記得 1959 年復活節，守候在我兒子的病榻旁的情景。他當時已有四個月不省人事了，但在他到末期失明之前，他見到救主且知道死期近了。在那時，我們的一位猶太學究朋友來醫院探望我們。他知道我們對猶太人的熱情，他遂催促我和我七歲大

¹⁷⁴ Sanhedrin 38a。

的兒子改入猶太教。我對這位好心的語言學家說，我們不會如此做，因為我們相信耶穌已完成了律法而且祂是神的兒子。我解釋道：「這是我和我兒子所相信的」。我的朋友從他的公事包拿出聖經，抗議道：「但是神沒有兒子。告訴我經上哪裏有這麼說。」

我作了一個默禱，因為一個敷衍的答案不會使一個熱切的人滿意。不知怎的從我潛意識中浮出一句我不記得背過的經文。我說：「讀一讀箴言 30:4」，而他讀道：

「誰昇天又降下來？...際 L 名叫甚麼。他兒子叫名叫甚麼。你知道麼？」我的朋友說「這一定需要加以解釋，不能就這樣僅憑字面接受它。」我請他繼續讀下去：

「神的言語句句都是煉淨的，*投靠祂的，祂便作他們的盾牌*。祂的言語，你不可加添，恐怕祂責備你，你就顯為說謊言的。」

不知怎的，這些字眼變得有意義。這些經節也提到彌賽亞「降至地底」，我們在討論摩西五經時已提過，以及他「昇至高天」，這是指他所扮演律法的實踐者（the fulfiller of the Law）的角色。

在希伯來書中對詩篇 110 篇有過長論來描述大祭司，「你是照著麥基洗德的等次永遠為祭司」，因此，基督「在肉體的時候，既大聲哀哭，流淚禱告懇求」，是為我們的緣故。真的是「另一位照著麥基洗德的等次的祭司」，一位「永遠的祭司」。因為完美不能經由「利未等次的祭司」而來。「凡靠著他進到神面前的人，他都能拯救到底。因為他是長遠活著，替他們祈求。像這樣聖潔，無邪惡，無玷污，遠離罪人，高過諸天的大祭司，原是與我們合宜的。」基督「並且不用山羊和牛犢的血，乃用自己的血，只一次進入聖所，成了永遠贖罪的事。」¹⁷⁵即使這些問題對現代的讀者來說無啥意義，又有何妨？它們至少告訴我們，信仰的根基是在舊約裏的思想。

知道基督信仰的是立基在猶太教對詩篇第 2 篇和 110 篇的解經，實在令人興奮。

詩篇 22 篇對受難彌賽亞的解釋

詩篇中常描述一個虔誠人在試煉中分受「神的國度的產痛」。當他們說到大衛時，則將之解釋為「彌賽亞的產痛」。以下是他爾根所解釋的詩篇 20，一開頭說到「遭難的日子」，且第六節說「*主救護他的受膏者*」。同樣地，我們看到他爾根在詩篇 21 篇中提到彌賽亞，而米拉示則多加了對他的「冠冕」和紫袍的討論。

¹⁷⁵ 希伯來書 5:6-10, 6:20, 7:11-17, 24-27 及 9:12。

詩篇 22 篇則開啓了更寬廣的觀點，就基督教的解經來說，這是受難的彌賽亞的寫照之一。有人認為，就如以賽亞書 53 章一般，這是在十字架下著筆的。詩的起頭說到受難的彌賽亞，而在結尾說到他的立約的餐會。

這詩以哭喊開始：「*我的神，我的神！為甚麼離棄我？*」詩人接著解釋道：

「我是蟲，不是人。被眾人羞辱，被百姓藐視。凡看見我的都嗤笑我；他們撇嘴搖頭，說：他把自己交託耶和華，耶和華可以救他罷！*耶和華既喜悅他，可以搭救他罷！*...*滌培 p* 水被倒出來；我的骨頭都脫了節；我心在我裡面如蠟鎔化。我的精力枯乾，如同瓦片；我的舌頭貼在我牙床上。你將我安置在死地的塵土中。犬類圍著我。惡黨環繞我；*他們扎了我的手，我的腳*。我的骨頭，我都能數過；他們瞪著眼看我。*他們分我的外衣*。」詩的後半段似乎在為主的受難僕人的工作的重要性的背書：它以讚美開始，說到某種立約的餐會，「必有後裔事奉他」以及他的公義會向「將要生的民」傳佈。*RaSHI* 認為「謙卑的人必吃得飽足」（26 節）會在「*解救的時代，彌賽亞的日子*」實現。這樣一來，這詩篇正與彌賽亞的任務相契合。

這詩篇以暢流的頌讚結尾：

「我在大會中讚美你的話是從你而來的；我要在敬畏耶和華的人面前還我的願。*謙卑的人必吃得飽足*；尋求耶和華的人必讚美他。願你們的心永遠活著！*地的四極都要想念耶和華，並且歸順祂*；列國的萬族都要在你面前敬拜。因為國權是耶和華的；祂是管理萬國的。地上一切豐肥的人必吃喝而敬拜；凡下到塵土中—不能存活自己性命的人—都要在他面前下拜。他必有後裔事奉他；主所行的事必傳與後代。*他們必來把他的公義傳給將要生的民，言明這事是祂所行的*。」

真的，拉比們只在詩篇 22 篇的結尾處看到彌賽亞，「讚美」亦即 *shevah*，所指的是「*解救的時代，彌賽亞的日子*」。這篇詩的開始則似乎是斷斷續續的描述主的受難僕人。例如米拉示文學中的 *Pesikhta Rabbati*（雖然是在主後第 8 到 9 世紀間集結成書的，但其中的文件則是來自更早期的傳統），它以下文形容彌賽亞「以法蓮—約瑟夫之子」：

「我們的拉比教導說，有一日，在 Nisan 月（復活節時期），先祖會到他面前說：『以法蓮，彌賽亞，我們的公義。雖然我們是你的先祖，你依然大於我們，因為你為了我們子孫的罪受苦難和試煉...*滌 A* 為了以色列的緣故成為列國嘲諷和譏笑的對象，且坐在黑暗和深處...*滌 A* 的皮膚被撕裂，而你的身軀乾枯如柴...*滌 S* 你的力量僅如破碎的陶片。你為我們子孫的緣故遭受這些苦難。』¹⁷⁶

¹⁷⁶ *Pesikhta Rabbati* 35-37。

對於第 18 節，主受難的僕人的外衣被分和人為他的裡衣拈鬮，Ibn Ezra 說道：「它們是皇室的衣著；若他不是君王，那麼這些字句毫無意義。進一步說，這裡隱藏著別的意思。」在他闡釋相近的經節時，他說：「最終，在末世時，他們會來到王面前曲膝，他則會聚集他們的靈魂。」¹⁷⁷

米拉示解釋詩篇時，將詩篇 22 的主題看做是以斯帖，雖然兩者間並無直接的關連。以註解舊約著名的 M. D. Casutto 教授認為這詩篇「形容的是一個在身分和靈魂兩者都受到折磨的人。」在本詩的前言中說道，唱這詩應當「[調用]朝鹿（to [the tune] of “The Hind of the Dawn”）」，依據傳統，指的是以斯帖——雖然用來指稱那個特殊樂器以及唱腔的字是一個特殊的字，它希伯來文的意思是「清晨的光芒（the radiance of the dawn）」。這個光芒用在彌賽亞，「世上的光」，身上當然是更妥貼，而何西阿書（6:2-3）中的彌賽亞經節也說到他會「在第三天」興起，以及「他出現確如晨光」——這裡所用的是同一個希伯來文 *shahar*（清晨），正和前面的經文一樣。

在一些聖經版本（例如，新國際版 NIV 和修訂標準版 RSV）中，第 16 節「他們扎了我的手，我的腳。」的註腳有如下的另類譯法：

「一群惡人像獅子般圍繞著我、我的手和腳（A band of evil men encircled me, my hands and my feet like the lion）」

拉比們也注意到在原文裏可有這兩種讀法。David Qimhi 拉比說：「未受割禮的人將這詩篇解釋為像是指向耶穌」，對於第 16 節他說到，他們將原文讀做 *ka'aru*（扎），而不是另類的讀法 *ka'ari*（像獅子般），或因之認為它是指向基督，「凡下到塵土中不能存活自己性命的人，都要在他面前下拜。」RaSHI 率直地說，事實上，這裡所描寫的是一個人他的「手和腳好像在獅子的嘴裏嚼碎了。」路德也知道這個困難，而在德文聖經中採用 *ka'aru*（扎）的讀法。

如果在詩中所提到被拈鬮而分的衣服含有隱藏的「意義」，那麼其中所提到的餐會也會引起許多疑問。依據 RaSHI，它指的是「解救的時代，彌賽亞的日子」。但是這個與彌賽亞的來臨相繫的餐會所引發的有那些想法？

上述的解釋所引起的第一個想法，跟主在逾越節所設立的聖餐相關，至少在重禮儀的教會（high church）中[領餐時]「都要在他面前下拜」。如果我們認為聖餐是「紀念」基督的死，那麼詩中所說「地的四極，都要想念耶和華」就已實現了，而當我們「宣告主的死」詩中說有一日「他的公義」將被傳開來，「言明這事是他所行的。」在最末節中「主」這個字四次用於聖人的受難，此外又加了一句「必有後裔事奉他」。「事奉」一字的希伯來文 *avad* 意思是對神的崇拜。

¹⁷⁷ *Midraoth Gedoloth*, Ps. 22.

詩篇 22 篇以哭喊開始，而以「這事是他所行的」一詞做結尾。希伯來文中用的 *asah* 一字據某些註釋家的說法，它是與創世記載的最後一節經文相關(創 2:3)。¹⁷⁸它好像是說，這首詩所講的是救贖工作的「完成」。如果耶穌說的是亞蘭文，就如此詩的第一部分般，那麼他的呼喊 *kullah* (成了)，正與希臘文動詞的意思相應。在希伯來文與亞蘭文中這個字是用於祭祀的場合。這樣一來，耶穌替我們獻上了「完全的祭祀」，而這就是在聖餐中所紀念的。

對於「彌賽亞的餐會」和聖餐最重要的討論是路得記的米拉示。如果「所有的先知只是爲了彌賽亞的日子而說預言」是真的，那麼在討論詩篇時，順道提及早期猶太文獻中所記載路得記裏的彌賽亞觀點是很適合的。在路得記 2:14 告訴我們波阿斯對大衛王的祖母-路得說「你到這裡來吃餅，將餅蘸在醋裡。」路得記的米拉示在闡釋這節經文的時候說，若有人「在此世參與了彌賽亞的餐會，他是爲那要來的世界而吃」。米拉示中強調了四次說這餅是「國度的餅」，且四次都說凡吃這餅的就會「接近國度」。進一步，有三次強調說這「醋」指的是「受苦」，而有些拉比從「聖靈」發言，說「醋是以賽亞書 53 章中所提到的苦難之一，也就是『爲我們的罪孽壓傷』。」¹⁷⁹在新約的部分我們會提到更多關於聖餐的細節，以及一些其他的「彌賽亞餐會」。然而，在詩篇 22 篇中我們已經找到這個「解救的時代」的立約之餐。

我們已經看到，在猶太解經中詩篇 22 篇也是和彌賽亞的受苦相關的。它以耶穌痛苦的呼喊開始，又形容了他在十字架上的死，是以 *kullah* 這個字「成了」，爲終結。同樣，也提到了「彌賽亞的餐會」，因此印證了的確可在舊約中發現到主餐。

詩篇 118 篇和「匠人所棄的石頭」

我們知道，從彌賽亞的角度解釋詩篇的最好切入點，就是那些關於大衛王的詩。猶太人的傳統是把詩篇 118 篇和聖殿的禮成聯想在一起，而它也能增加我們對拉比的「彌賽亞期望」更深一層的瞭解。這詩篇也是路德最喜歡的一篇，因爲它在他陷於「沒有任何君王或掌權者」能助他的困境中「超脫出來」。詩的第一部分提到亞倫的子孫—祭司是信任神的：

「我在急難中求告耶和華，他就應允我，把我安置在寬闊之地。有耶和華幫助我，我必不懼怕；人能把我怎麼樣呢？... 滌 C 和華是我的力量，是我的詩歌。」(詩 118:5-6, 14)

詩的後半部分，從第 20 節起，提到以斯拉記 3:11 所說，爲聖殿鋪設基石。它是屬於 *Hallel* 亦即「讚美詩」，113-119，它在聖殿所有的節慶中佔著特殊的地位。

¹⁷⁸ Keil-Delitzsch, *Commentary on the Old Testament V*, pp327-28。

¹⁷⁹ *Ruth Rabbah*, V parasha。

它是這詩的收尾，習慣上它的吟誦時機是在 Nisan 月第四日的午後慶典中吟誦；同一天傍晚的逾越節家庭慶典；逾越節當日；五旬節，也就是賜下律法的那日；住棚節期中的「hosianna 日」；以及 Hanukah，慶祝主前 164 年因此每位聖殿的再獻。每位虔誠的孩童從小就將這些經文牢記在心頭，而耶穌的門徒在他們結束主的聖餐時也曾唱過它（太 26:30；可 14:26）。

傳統的彌賽亞解釋基本上是基於第 20 到第 26 節：

「這是耶和華的門；義人要進去；我要稱謝你，因為你已經應允我，又成了我的拯救！匠人所棄的石頭已成了房角的頭塊石頭。這是耶和華所做的，在我們眼中看為希奇。這是耶和華所定的日子，我們在其中要高興歡喜！耶和華阿，求你拯救！耶和華阿，求你使我們亨通！奉耶和華名來的是應當稱頌的！我們從耶和華的殿中為你們祝福！」

拉比的彌賽亞式釋經將詩篇中，基督教解經認為不相干的經節都加以連接起來。我們已經看過 RaSHI 把彌迦書第五章中，關於那將出生於伯利恆的君王之經節，不但和詩篇 118 篇中「房角石」連接起來，同時也和詩篇 72:17 中，在太陽、月亮以及星晨的運行之先的「嫩芽（shoot）」連接起來。

最令人訝異的是，拉比們認為選民有可能會排斥他們的彌賽亞，就如我們在闡釋雅各的祝福時所見到的。但是，這個觀念在提到被丟棄的房角石的經文中能看的最清楚。然而，是否就某方面來說，它也和彌賽亞相關呢？

詩篇的米拉示和猶太法典中都講到上述的經節習慣上是用輪唱頌吟的：耶路撒冷的住民在城牆內說「哦，主，和撒那」（「拯救我們」的意思），而在城外的猶大人則說「哦，主，使我們亨通」，耶路撒冷的居民：「奉耶和華名來的，是應當稱頌的。」等等¹⁸⁰。我們記得，當耶穌在受難週之初騎駒進耶路撒冷時，百姓將他們的外袍和棕櫚葉鋪在路上，並且唱著「和散那歸於大衛的子孫，奉主名來的，是應當稱頌的。高高在上和散那」（太 21:9；可 11:9-10；加 19:37-38 以及約 12:13-15）

Aqiba 拉比在猶太法典中解釋說，這首歌是聖靈所賜的，而以色列人在渡過紅海時唱的就是它。¹⁸¹ 這個傳統是和 Jehudah 及 Shmuel 拉比，他說道「先知曾命令以色列，在他們得救的那日他們要唱這首歌。」¹⁸²

佐哈把詩篇 118 篇的主題和以色列出埃及相連接起來。出埃及記 15 章的開頭說「那時，摩西唱道」，然後形容以色列如何從紅海中被解救。佐哈解釋道「這裡

¹⁸⁰ *Midrash & Peshahim* 119a。

¹⁸¹ *Sutta* 6b。

¹⁸² 參 *Sidur* 禱告書, Warsaw 1880, pp. 520-21。

提及『將要來的那位』... 際此以色列要對那要來的他唱這歌。」而且「神會再次伸手拯救他百姓的餘民。」之後「那些因蛇的誘拐而喪生的人們會復活，並且會成為彌賽亞王的諮議。」這首歌是首「王室」歌，而且它說道「信眾 (the community of faith) 和彌賽亞的來臨」。佐哈反覆的使用「聖潔且至高的君王」稱呼彌賽亞。在未來，「在他們的彌賽亞王的日子，以色列會讚美道，聚集在聖者的屋內，對他們來說是一大歡愉」。「『他成為我的拯救』一辭指的是彌賽亞王。」當彌賽亞王來臨的時候，我們會「因他的拯救歡喜和愉悅；當然，他的拯救就是回到錫安的主的拯救。」¹⁸³ 佐哈的釋經並沒有受到猶太會堂內部的檢審之害，它所代表的是正統猶太教中普遍被接受的範本立場。

觀察到詩篇的彌賽亞特性的 RaSHI 也認為，以賽亞書 28:16 指的是「將會是錫安的基石的彌賽亞王」。的確在經節中說道，神會

「所以主耶和華如此說，看哪，我在錫安放一塊石頭，作為根基，是試驗過的石頭，是穩固根基，寶貴的房角石，信靠的人必不著急。」

希伯來文的「著急」yahish 是「趕忙 (hurrying)」或者「急速 (rushing)」的意思—基督徒不會趕！基督真的以以色列的「基石」的身分來臨了。聖潔的西面在路加福音第二章，說幼兒基督「是要叫以色列中許多人跌倒，許多人興起；又要作毀謗的話柄。」時，他是第一個看到這點的人，

希伯來文的「基石」有兩個字：“even pinnah”或“rosh pinnah”也就是「房角石」或者「房角的頂 (head of the corner)」。Metsudat David 說，這個被棄的房角石「會被放在最醒目/被人羨的地方 (the most coveted place)」，為的是讓人看見。

在馬太福音 21 章中，耶穌講到葡萄園的主人差派僕人去看他的兒子發生了什麼事時，他用了很重的言詞。他對自己說，「他們必尊敬我的兒子。」然而他們「拿住他，推出葡萄園外殺了」。然後耶穌說了耶路撒冷希伯來大學 Davis Flusser 教授所認為新約中最嚴厲的話。有一回演講時，他說道「它們是這麼的嚴厲，以至於不太像是出自耶穌的口」。但是耶穌真的說了：

「耶穌說，經上寫著：『匠人所棄的石頭已作了房角的頭塊石頭。這是主所做的，在我們眼中看為希奇。』這經你們沒有念過嗎？所以我告訴你們，神的國必從你們奪去，賜給那能結果子的百姓。誰掉在這石頭上，必要跌碎；這石頭掉在誰的身上，就要把誰砸得稀爛。」祭司長和法利賽人聽見他的比喻，就看出他是指著他們說的。（太 21:42-45）

也許當保羅要轉向外邦人（使徒行傳 13:46）時，浮現在他心頭的正是這些話。

但是耶穌真會說這些話嗎？猶太法典針對耶利米書 13:7 說道，先知的靈「在暗中哭泣，是因為驕傲的緣故」，不願將榮耀歸於神，而後果則是「神的群羊將會

¹⁸³ Zohar, the parsha be-shallah 創世記 13:17, 216-27。

被擄」。Shumel Bar Yitshak 拉比認為，這個後果的來歷是「以色列的高傲，這就是為什麼妥拉會從他們的手中被遺走，而交付給外邦列國」。¹⁸⁴所以我們可知，耶穌也會用這麼嚴厲的話語。

猶太學者一般認為「匠人」的意思是「教導師」。新約中也提到過幾次在基督裏「建造」。在以弗所書第 2 章的結尾說，我們要：

「被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶穌自己為房角石，各房靠他聯絡得合式，漸漸成為主的聖殿。你們也靠他同被建造成為神藉著聖靈居住的所在。」

同樣地，彼得也鼓勵我們：

「主乃活石，固然是被人所棄的，卻是被神所揀選、所寶貴的。你們來到主面前，也就像活石，被建造成為靈宮，... 際]為經上說：『看哪，我把所揀選所寶貴的房角石，安放在錫安。信靠他的人，必不至於羞愧。』所以他在你們信的人就為寶貴，在那不信的人有話說：『匠人所棄的石頭，已作了房角的頭塊石頭。』又說：『作了絆腳的石頭，跌人的磐石。』他們既不順從，就在道理上絆跌... 際 v (彼前 2:4-8)

基督徒應該被建造的像塊「活石」。但是一塊石頭怎會是活的呢？小時我們會用舊的明信片玩一種猜猜看的遊戲，那些圖片所代表的是「動物、植物或者礦物」，只要答對了就可以贏得那張卡。所有的死物都是「礦物」。然而，阿拉伯語可以說「活石」或「死石」。有回和一位阿拉伯牧師在伯利恆的街道上走路時，他對我說明道，一塊未經過師傅的手加以雕琢，沒有造型的石頭就是塊死石、但一經雕琢成型，它就活過來了。它因此有一個定型能「支持和承擔別的[石頭]」而且它「是和它所佔的位置相密合」。如果因為某種原因，那座建築倒塌或被棄置了，那些依照那座房屋量身訂做的「活石」能被用在別的建築上。這樣，一塊被棄的石頭能夠變成另一座建築物的房角石。從漢摩拉比 (Hammurabi) 以來，東方的拱門都是以一種特殊的方式建造的，以至於當它們角石被拿走時，牆會向內崩塌。

既然拉比文獻及新約都是借助以賽亞書 28:16 闡釋詩篇 118 篇，不妨看一看猶太學者是怎樣將彌賽亞理解為「錫安的試金石」：

「在這裡『試金石』代表三個條件：1· 首先，它會是一塊堅硬、經過歷鍊且立基穩固的試金石，因為是純粹的石塊，其中不含有砂粒或雜質。2· 其次，因為它的價值和造型，它會先被設置為房角石而且像藍寶石一樣珍貴，所以它會成為珍貴的房角石；此外 3· 它一定要被立在穩定的基地上，因為整座建築物都安在它上面。它是地基中的地基 (foundation of the foundations) 且會支撐整座建築。這個類比的意思是，這位王他自己已通過

¹⁸⁴ Hagigah 5b。

試煉，證明出他是公義的，毫無過犯而且思想純淨。*Yahish*（匆促 to be in haste）一字的意思是指後來他會成爲房角石，且證明他自己是 大衛家珍貴的後裔和地基中的地基...『深信的人必不著急』是指，這些事不會立刻發生，反而會先有大災難來到。」¹⁸⁵

事實證明詩篇 118 篇是瞭解救恩史的關鍵因素。它特別說到彌賽亞起初會被棄絕，但是後來他被高舉在他當得的王位上。從下面的例子中，我們可以看到個別的猶太基督徒也能從其中得到安慰：

有位年輕的學生，在他監督迦密山高壓電纜的鋪設時，偶然發現到一段被撕裂丟棄在樹叢底下的新約聖經。他父親任當地專校的猶太法典老師，因此他也對拉比文學滿認識的。在他讀第一遍的時候，他就明瞭耶穌是他在舊約和他父親的著作中所找尋的那位解救者 (*Deliever*)，兩星期後他向他父親坦誠他的信仰。父親願意給他錢財、一棟房子乃至一位太太，只要他肯放棄他的信念。（在虔誠的猶太家庭裏，父母親替孩子們選擇終生伴侶；畢竟他們要比孩子們有經驗多了。）

這位學生在逾越節時尚未離家。在吃完逾越節晚餐 (*seder*) 後，習慣上要唱讚美詩 (*Hallel*)，正當他們剛唱完詩篇 118 篇時，家中最年幼的 19 歲男孩問他的父親說「這塊石頭是什麼？」父親陷於沉默之中。「爸，那匠人所棄的石頭是什麼？」那一家之主又再一次無言以對。男孩第三次問道「那匠人所棄的石頭是什麼？」我們那信主的學生在徵得父親的肯首後，回答道「那是介於父親和孩子間的東西。」習於猜謎的家中成員立刻瞭解他說的是什麼。「石頭」在希伯來文是 *even*：這個字的頭三個希伯來字母可組成 *av*（父親），其餘的字母則可組成 *ben*（兒子）。當然每個人都知道耶穌來的時候是在父親和他的長子之間。不久，那學生就要離家並改變他的名字。他的希伯來新名字是「獨立 (*independent*)」，說明在他身上已發生的大變化。基於他是東方語言的權威和對希臘文的知識，他被負予將新約聖經翻譯成現代希伯來文的重任。

詩篇 118 的高潮是一段對解救者的致敬：

「耶和華阿，求你拯救（希伯來文『和撒拿』）我們...『耶和華名來的是應當稱頌的！我們從耶和華的殿中爲你們祝福。』」

我們已經看過，「主 (*Yahweh*)」這個字在拉比文學中，是怎麼和彌賽亞的縮寫連繫起來的。同樣，依據但以理書，彌賽亞會在聖殿仍然聳立時來到；而另一方面，猶大族的「杖」也未被挪走。在這情形下，對耶穌的迎接真是「從耶和華的殿中」來的。

¹⁸⁵ *Biur ha-Inyan*, 以賽亞書 28:16

我們也看過詩篇對彌賽亞的苦難以及他在神右邊的榮耀，描繪出一張清晰的圖片，而且我們也見到他的「義」要被傳給未生的民。詩篇 89:4-5，21-22 和 26-27 形容了約中的彌賽亞的實現（*Messianic fulfillment*）：

「我與我所揀選的人立了約... 滌瘳祀那從民中所揀選的... 滌峽珮爾 t 膏膏他... 滌 L 要稱呼我說『你是我的父是我的神，是拯救我的磐石。』」

這首彌賽亞詩篇用它自己的方式把彌賽亞的被棄也融在裏面了。Metsudat David 對這篇詩篇的釋經說，這是恩典之約，「被永遠的賜予大衛的子孫，而且即使他們拋棄它，它也不會被廢黜，當它在彌賽亞的日子被復原時，且永不在泯滅。」

186

詩篇 102 篇和彌賽亞在他的榮耀中歸來

縱使當代流行的理論是，在舊約和新約間為彌賽亞的實現

（*Messianic-fulfillment*）搭一座人工雕琢的橋是不當的，但是我們已經看到有很多的猶太教和基督教釋經是相吻合的。在知道詩篇 2 篇和死海古卷都說神會「生（*beget*）」彌賽亞，彌賽亞是「在太陽」乃至於創世「之先」，他的份會是「被人所嘲諷和鄙視」直到他被高舉，且坐在神的右邊—而且選民到那日也會接納他。但自詩篇中可有提到那末日？有任何關於基督再來的參考點嗎？

拉比對末世的討論，主要是根據以西結書所提到的歌革和瑪各的戰爭，以及約珥書中對主的日子（*the Day of the Lord*）的預言。當說到發生在主的日子的大災難時，拉比所引的經文是詩篇 89:51，人在那時會聽到「受膏者的腳蹤」。那些“*iqvot ha-Mashiah*”亦即「彌賽亞的腳蹤」，實際上，就某方面來說，所反映的是早期基督教會的講道，我們會在新約的部分更仔細的討論這些。

但我們仍應注意到 Joseph Klausner 教授所認為，在新約對末世的描繪和拉比們所提到的彌賽亞產痛，兩者間有清楚的連繫。¹⁸⁷ 猶太法典學者認為彌賽亞是在人類的一場危機當中來臨。那些產痛和末世的個人道德、國家歷史以及整個世界相關。下述是一個例子：

「如果你看到國家們武裝起來互相攻擊，你可以期望彌賽亞的來臨。」¹⁸⁸

「彌賽亞，大衛的兒子，要到世上充滿了叛教者（希伯來文 *minut*，拉比們似乎以此指『基督徒』）才會來臨。¹⁸⁹ 大衛的兒子要到以色列中見不到法官和權柄時才會來臨。」¹⁹⁰ 「當傲慢增加時，彌賽亞的腳蹤才會出現... 滌澆 S

¹⁸⁶ *Midraoth Gedoloth*, pslm。 89。

¹⁸⁷ Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, pp283-86。

¹⁸⁸ *Ber。 Rabbah* 42。

¹⁸⁹ *Sanhedrin* 97a。

¹⁹⁰ *Sanhedrin* 98a。

們會犯姦淫... 滌僚 h 的智慧開始消褪，對罪不再畏懼，真理泯滅，而那時的人的臉孔像是狗的臉；年輕人鄙視父母，但成年人見到他們的子女反而會起立。。兒子不尊敬父親。我們還有誰可依靠呢？唯獨我們在天的父。」

191

我們也可以在此加上所謂「彌賽亞的記號」，根據它，在那時有可怕的疾病、鼠疫和傳染病，「整個世界會浸在血中」；「太陽變黑，而月亮變成血色」。¹⁹²這些描述，和基督的話以及保羅的書信相呼應。¹⁹³

研究猶太學者對詩篇 102 篇的註釋時，最好把這個對稱的觀念放在腦中，它給我們的是一幅「末代」的素描。照例，Klausner 在他厚達 345 頁的《The Messianic Idea in Israel》一書中，只用了 4 頁討論詩篇，其中段所引用的 4 段經文都是出於詩篇 102 篇。¹⁹⁴這部唯一由猶太學者所著關於彌賽亞的專書，所依循的當然是直到本世紀頭二十年的西方的歷史批判研究法，但它的缺點是，它所引用的米拉示文學和他爾根並不多。例如，Jonathan Ben Uzziel 只被提到一次。

Klausner 指出，當 Hillel 拉比的大弟子 Jonathan 開始把舊約中稱為「著作 (the writing)」的部分譯為亞蘭文時，他所得關於詩篇的結論是：

「然後天上傳來一個聲音，說道：『夠了！因為在它們裏面你會找到末日的彌賽亞。』」¹⁹⁵

Klausner 以為，這樣一來，在 Bar Kokhba 時期，人們所經歷的幻滅可以就此避免。這段引言同時也告訴我們，一貫秉持彌賽亞解釋的約拿單他爾根，也因此被猶太會堂所排斥。

曾與我晤談兩次的 Klausner，將他一生的工作，除了他對耶穌的研究以外，當作是在推廣「先知錫安主義 (propheic Zionism)」。他不相信彌賽亞是一個人。因之，他針對詩篇說道，

「廣義的來說，整本詩篇從頭到尾是在述說彌賽亞，好像是充滿了對末日救恩的期待。」¹⁹⁶

詩篇 102 篇大致上可以為兩部分。我記得有個人當他從集中營被釋放出來時，體重只有差不多 26 公斤。用僅餘的力氣，這位大自然的愛好者跟隨著鳥群遷移。詩篇 102 中這「困苦人發昏時的禱告」給他許多安慰。詩篇 102 篇頭一部分所描寫的幾乎是集中營裏的恐怖：

¹⁹¹ Sutta 49b。

¹⁹² Jellinek, *Beit ha-Midrash*, vol. II pp58-63。「The Messianic signs」; vol. VI 117-120「The wars of the Messianic-King」。

¹⁹³ 馬太福音 24 章和提摩太後書 3:1-7。

¹⁹⁴ Klausner, *The Messianic Idea*, pp 133-36。

¹⁹⁵ Klausner, p. 272; *Megilla* 3a。

¹⁹⁶ Klausner p88。

「我的年日如煙雲消滅；我的骨頭如火把燒著。我的心被傷，如草枯乾，甚至我忘記吃飯。因我唉哼的聲音，我的肉緊貼骨頭。我如同曠野的鴉鵂；我好像荒場的鴉鳥。我徹醒不睡；我像房頂上孤單的麻雀。我的仇敵終日辱罵我；向我猖狂的人指著我賭咒。我吃過爐灰，如同吃飯；我所喝的與眼淚攪雜...滌罪漲~日如日偏斜；我也如草枯乾。」（詩 102:3-11）
要想寫出比這個更能犀利的描寫一個人所受的災難作品是難上加難的。

此詩的 *shevah*，也就是讚美的部分，開始於第 12 節，Klausner 把它當做是彌賽亞復興（Messianic restoration）的預言：

「你必起來憐恤錫安，因現在是可憐她的時候，日期已經到了。你的僕人原來喜悅她的石頭，可憐她的塵土。列國要敬畏耶和華的名；世上諸王都敬畏你的榮耀。因為耶和華重新建造了錫安，在他榮耀裡顯現。他垂聽窮人的禱告，並不藐視他們的祈求。這必為後代的人記下（希伯來文是『末代（the last generation）』）。將來受造的民，要讚美耶和華。『因為他從至高的聖所垂看；耶和華從天向地觀察，要垂聽被囚之人的歎息，要釋放將要死的人（希伯來文是『死亡的子孫（the children of death）』）。使人在錫安傳揚耶和華的名，在耶路撒冷傳揚讚美他的話...滌 A 起初立了地的根基；天也是你手所造的。天地都要滅沒，你卻要長存，...滌 v（詩 102:13-26）

記得有位婦人，因為這詩篇說猶太人是「貧瘠（destitute）」之「死亡的子孫」所震驚。然而，有一日神會「重建錫安且要在他的榮耀中顯現」。拉比說，在詩的開頭所說「困苦人的禱告」指的是大衛，因他常說他自己在「困苦」中。詩篇的米拉示認為這是大衛所寫的詩篇之一，又說明這篇禱告是如何在新年和贖罪日被朗讀，其中說道神希望將他的百姓做成「新造的（a new creation）」，而那「未造之民」將會讚美主。

在詩篇 102 篇的話語中，有和福音的直接連線。這詩篇中有一個猶太文學的專門術語 *dor ahaorn* 意思是「末代（last generation）」。死海古卷在描述在末世危機的世代也用了同樣的術語，例如在大馬士革殘卷 Damascus fragment I.11 和 12，以及哈巴谷書的註釋 I, 3; II, 7 和 VII, 12。希伯來文 *aharon* 意思是「末尾（last）」。既然在猶太文學中，也有另一個常用的字 *dor ha-Ba*「未來的世代（future generation）」，因之在翻譯詩篇 102 篇時，即使西方思想並不一定能接受聖經中的末世觀，沿用 *dor aharon* 的特殊意義還是很合理的。這個想法在註釋新約聖經時，也是能站立得住。

人常以為耶穌教導說，他會在他所生長的那世代，在他的榮耀中回來。但是，這種看法忽略了馬太福音 24 章、馬可福音 13 章和路加福音 21 章，他所說在他回來之前會實現的末世的「記號」。其中包括「福音要先傳遍天下」和「耶路撒

冷要被外邦人踐踏，直到外邦人的日期滿了。」—而進一步說，世界會在他來臨前陷入於一個空前，乃至於全球的混亂中。爲了不使他的門徒因爲他們夫子的遲延而焦燥，他在前述的三個章節中講述了「無花果樹」—以色列的比喻，作爲一個要密切注意的記號。所有三個比喻都有相同的形式，其中先有無花果樹的比喻，然後是在他來臨前，「這時代還沒有過去」，而最後的保證是「天地要廢去，我的話卻不能廢去」。詩篇102篇在26-27節中說到天地的廢去是接續在「末代」的大災難之後發生的。又加上了「他們都要滅沒，你卻要長存！」極可能的是，耶穌在他對末世的描述中所提的是詩篇102篇中的大災難，以及在錫安重建後，他在榮耀中的到來。畢竟錫安是對耶路撒冷的暱稱的之一。不論如何，認爲耶穌他自己期待的是一個快速的再臨，乃是既莽撞又大意的想法。

詩篇102篇對聖經的末世論思想提供了無價的貢獻。RaSHI說這詩篇的信息應該「向那末代宣告。而那『將被創造的民』指的是神將會做一個新造的民，使他們從捆綁中釋放得自由，從黑暗進入光明」。

第五章

先知書中的彌賽亞

我們對摩西五經和詩篇的縱覽，已經為我們勾勒出最古的猶太文獻是如何的反映出新約信息的精要。這類的「標題式的 (tpoikal)」—由亞理斯多德的觀點來看—進行方式呈現出猶太思想中彌賽亞觀念的多面性。我們也討論到歷史批判研究法不足以應付新約所具的啓示性特質。有時那些沿用這方法的人會使我們以為他們所代表的只是「歷史」批評。然而，實際上，對於歷史文獻和考古學只有膚淺的概念。當那些學派的代言人將他的觸角伸入屬於基督信仰的領域時，我們便會遇到一些困擾。為此，特別是在挪威，有將歷史—批判法轉向另形式類的「啓示—歷史 (revelatory—historical)」的方式。它並不排斥歷史分析也不排斥文學分析，但是情願讓聖經自己說話。

新、舊約的解經不應該在彼此異離的方式下進行。耶穌對他的門徒說，在先知和詩篇中，針對他所寫的事一定會發生；保羅在巡撫腓力斯面前宣稱他相信「合乎律法的，和先知書上一切所記載的」；而彼得說：「從撒母耳以來的眾先知，凡說豫言的，也都說到這些日子」。在猶太人的思想中，撒母耳是先知之一，且在他的書卷中，有一條彌賽亞連線，從大衛連到所羅門又連到所應許那王位會「永存」的受膏君王。¹⁹⁷

猶太人禱告書中的 RaMBaM13 信條，可做為綜合討論的基礎：「我以完全的信心相信先知所說的一切都是真理。」猶太法典也強調「所有說話的先知都預言了彌賽亞的日子。」

猶太神學 (如果這個稱呼能成立的話) 不只是建立在舊約之上而已。著名的猶太作家和神學家 Shalom Ben-Chorin 曾說猶太教處處為念的是「普世神聖 *Catholic divinity*，尤其是在它裏面兩個不變的成分：聖經和傳統。」舊約應依據傳統加以解釋。拉比們常說：「沒有我們學者—願神祝福他們—的註釋，舊約是無法理解的。」猶太學派，尤其是 *Yeshiva*，迴避對先知的研究，因為他們會混淆學生的思想。有些宗教學校，甚至於會因為發現學生擁有一卷先知書而處罰他。為了曾加夫子的權威和地位，有人說如果「一位弟子重覆他的拉比的話，那麼就像是重覆聖靈的話」。¹⁹⁸

即使是口傳的傳統也被認為最早是起源於摩西的時代。¹⁹⁹耶路撒冷猶太法典中

¹⁹⁷ 撒母耳記上 15:28, 28:17, 撒母耳記下 7:13, 詩篇 89:4.

¹⁹⁸ *Sanhedrin* 110a.

¹⁹⁹ *Sanhedrin* 31a, *Berakoth* 5a.

說「有些訓令是在西奈山給摩西的，且都被保存在米拉示裏面」。²⁰⁰「甚至，一位老弟子在他拉比的監督下所教導的一切都已在西奈山給摩西了。」²⁰¹這種態度有可能會自然的演變成拉比們常說的「古賢人所說的話比先知說的還重要。」²⁰²這類的心態深烙在虔誠的猶太人心靈上。

同時，典型的猶太思想也依據申命記 18 章把摩西稱為「先知」。RaMBaM 的第 7 信條說：「我以完全的信心相信，我們的夫子摩西—願他平安—的預言是真的，而且他是眾先知之父，不論是在他之前的或是在他之後的。」也是基於這種心理，我們在深一層檢視彌賽亞期望時，要和「摩西之書」一起看。雖然傳統對律法的解釋把猶太人對解救者的希望排除在外，RaMBaM 在他的第 12 信條中說「我以完全的信心相信彌賽亞的來臨；而即使他遲延了，我仍然會日日等待他直到他來臨。」

到現在為止，對這些註釋的觀察可以總結地說，在摩西五經中，只有雅各的祝福，巴蘭的異象，和所應許會有一位像摩西的先知等，在很早的階段就被猶太人和基督徒認定是彌賽亞的證明。同樣地，在詩篇中也有很多這類的為雙方都接受的起點。在猶太教中對「彌賽亞期望」所起的爭執，要比我們在基督教圈內所習見的[爭執]更多元化。拉丁字 *textus* (文字) 的意思是「編織成的物件」。當我們開始找尋我們基督信仰的根源時，這個有不同型態的解經所編織成的多色彩布料將會被[編織]完工。

先知書中彌賽亞職分的通性

我們已經看到，在亞蘭文他爾根中有和不同的聖經經文相關的 72 種彌賽亞解釋。論者不能確切的知道這個口述傳統的開始年代—我們只知道在經過幾世紀的口耳相傳後，它逐漸的被記載成文字。猶太法典把 Onqelos 他爾根的時代定在 Tannaite 的第 2 代，換句話說，是在[主後]80-110 年間。Elizer 和 Yehoshua 拉比認為，它是 Onqelos 自己的著作，而他是一位 *ger*，也就是「外邦信徒 (proselyte)」。說到這裡，猶太法典也提到，與耶穌同時代的 Jonathan Ben Uzziel，是位偉大的 Hillel 學院的弟子，他是從哈該，撒迦利亞和瑪拉基得到他的傳統的。²⁰³為猶太會堂所正式接受的 Onqelos 之他爾根被稱為「巴比倫他爾根」，而且它真的和巴比倫猶太法典緊密相連—「耶路撒冷法典」的內容，實際上只有龐大的「巴比倫法典」的十二分之一。最有彌賽亞氣味的約拿單他爾根中包含了前基督教時期的文獻。例如，在其中有一段跟申命記 33：11 相關的長禱提到活於主前 135-103 年的 Johannes Hyrcanos。約拿單的解經中，有一大部分的

²⁰⁰ *Masechet pia II*, halacha 6.

²⁰¹ *Megilla* 19a.

²⁰² *Jer. Talmud, Masechet berakoth* chap. I, article 4.

²⁰³ *Megilla* 3a.

確代表了前基督教時期的觀念思想。²⁰⁴約拿單同時也討論了先知書。據估計，舊約中總共包含了456個關於基督的預言。其中有75個在摩西五經，243個在先知書，另外138個在「著作」和詩篇。它們大多是拉比在其中看到彌賽亞主題的孤立經節。在某些地方整章都被當作如此。

因為「彌賽亞希望」是一個「意像事素 (ideographic matter)」，對於語言的運用有其特殊的方式，所以難以對它作批判性的研究。聖經是神對我們的啓示。彼得說道：

「論到這救恩，潔C。。眾先知早已詳細的尋求考察，就是考察在他們心裡基督的靈，豫先證明基督受苦難，」和「人被聖靈感動說出神的話來」，因為這個原因，「經上所有的預言，沒有可隨私意解說的」。²⁰⁵

身為基督徒，我們相信神在基督成爲人身，而同樣的神的啓示也是用人的話語賜給我們：爲了聖經裏的基督，我們要「詳細的尋求考察」。

教會歷史之父—優西比烏 Eusebius，將彌賽亞的職分分爲三：君王、祭司和先知。²⁰⁶先知書最特殊的地方是，它們的彌賽亞預期都帶有「末世論」的語氣：「在那日」，「看哪，那些日子會來到」，「在末日的時候」，「在耶和華的日子」，「當那些日子」或「在末後的日子」。我們也看到「末世論」的術語是和摩西五經中最重要的彌賽亞預言相連接的。在 RaDaQ 的以賽亞書 2：2 的註釋中說：「每一處提到末日的地方，同時也說的是彌賽亞的日子」。我們首先要概覽先知們對彌賽亞的說法，然後看看關於他的出生和受苦的預言。

北國—以色列的先知

即使大衛的王室已不再統治北方王國，阿摩司，何西阿和約拿還是把未來的解救與大衛家族連繫在一起。所羅門王在耶路撒冷建殿，爲的是要統一國家的宗教。然而，由十族所組成的北國，馬上就和南國—猶大異離。耶羅波安一世(主前 931-910) 造了兩隻金牛犢，一隻安放在伯特利，另一隻安置在靠近北方邊界的但，爲的是取得耶路撒冷的精神領導地位。這個古老、和巴力崇拜相關的迦南祭典，的確是「耶羅波安的罪」。以色列在經歷了十多位王的統治後，得到了神借亞敘所降的審判，使得北國的十族在主前 722 年被擄。

先知阿摩司

出生在伯利恆轄區的提哥亞，但是他主要的工作大部分是在北國境內。他將他對未來的解救和大衛的家連繫起來，宣告那將來臨的「耶和華的日子」，其中有

²⁰⁴ Martin McNamara, *Targum and Testament*, pp 173-80.

²⁰⁵ 彼得前書 1:10-11, 彼得後書 1:20-21.

²⁰⁶ Eusebius, *Church History*, I,3.

一部分，類似約珥所形容的審判的日子（阿摩司書 5：18-20，8：9）。然而，它也包含了一段希望的信息：

「耶和華說：以色列人哪，我豈不看你們如古實人嗎？... 際 D 耶和華的眼目察看這有罪的國，必將這國從地上滅絕，卻不將雅各家滅絕淨盡。這是耶和華說的。我必出令，將以色列家分散在列國中。。。際鳩漱傲 A 我必建立大衛倒塌的帳幕，堵住其中的破口，把那破壞的建立起來，重新修造，際 C。。。我必使我民以色列被擄的歸回，他們必重修荒廢的城邑居住，。。。際峻 n 將他們栽於本地，他們不再從我所賜給他們的地上拔出來。」（9：7-15）。

阿摩司活躍於約主前 780-740，當時，就人的眼光來看，的確還沒有宣告這樣的審判的理由。

在此值得一提的是 Yair Hoffman 的希伯來著作《聖經中關係外邦人的預言》（*Prophecies in the Bible concerning the Gentiles*）。²⁰⁷ 在這本書中，當作者揭露以色列先知的普世性思想時，同時也帶給猶太人一個新的觀點：他們的預言既不是狹隘的國家主義的產物，也非傳達一個只解救以色列一國的信息！這個聲音在猶太人論者的耳中聽來是滿新鮮的。

猶太法典中一個各式舊約註釋的集叢—*Yalqut Mechiri*，在提到關於古實人的經節時指出，摩西的妻子西波拉（Zipporah，「小鳥」的意思）和將耶利米從井中解救出來（耶 38：7-13）的依索匹亞人以伯米勒兩人都是深色皮膚的人。猶太法典在說到「大衛倒塌的帳幕」時，順帶的說，彌賽亞的暱稱是「*Bar Naphli*」因為他要重建大衛倒塌的帳幕。希伯來動詞中的「倒」（*fall*）的意思也用沿用在英語，指的是物體的倒塌 *falling physically*，而拉比也的確在這個密名中看到他是「從天下掉下來 *fallen down from heaven*」²⁰⁸ 一事。拉比們有時也用 *Anani*（從雲來，*from clouds*），或者 *Ben ha-Ananim*（眾雲之子），指稱彌賽亞—用但以理第 7 章的話說，他真的會「駕著天雲而來」。用於彌賽亞的希臘文 *Huios nephelon*（眾雲之子），也是從阿摩司書中的討論衍生來的。

在 *Yalqut* 的阿摩司書註釋中，他多次提到彌賽亞。阿摩司書 4：7 說神會「使雨停止」，且會「降雨在這城，不降雨在那城。」*Yalqut* 引用猶太法典中所討論的末代的記號，而這個特徵正是「大衛之子」要來的記號。²⁰⁹ 阿摩司書 5：18 節說，耶和華的日子「黑暗沒有光明」。*Yalqut* 引述猶太法典所說彌賽亞的來臨時，「黑暗會遍滿地面，而幽暗會遍及眾人」。²¹⁰ 阿摩司書 8：11 和 9：13 所說的事件，第一是「乾渴。。。際 D 因不聽耶和華的話。」然後物質的充裕甚至

²⁰⁷ Yair Hoffman, *Ha-nevuot al ha-goyim bamikrah*, Tel-Aviv University publication, 1977 335 pp.

²⁰⁸ *Sanhedrin* 96.

²⁰⁹ *Sanhedrin* 97a.

²¹⁰ *Sanhedrin* 98b, 以賽亞書 60:2.

於會擴及自然界，*Yalqut* 和猶太法典都認為這會發生在彌賽亞的日子。*Rabbah* 米拉示解釋創世記時，對阿摩司書 9：11 和西番雅書 3：9 有段引人興趣的討論，值得用金字刻劃出來：

「那麼神說會重建大衛倒塌的帳幕，該怎麼理解，就如經上記著『到那日，我必建立大衛倒塌的帳幕』？這個指的是整個世界會是一個大家庭（希伯來文 *agudahi* 是『組織（organization）』或『人群（body of people）』的意思），如同西番雅（3：9）的應許：『那時，我必使萬民用清潔的言語，好求告我耶和華的名，同心合意地事奉我』。」²¹¹

我們從這些引文中也可看出，猶太人的彌賽亞期望常強調末世論。

先知何西阿

雖然他的作用是以色列的先知，依然用相同的方式將希望放在大衛的身上。阿摩司、何西阿、以賽亞和彌迦大概都出現於同一時代。一般認為以賽亞從主前 740 烏賽亞王去世的那年開始他的工作，而何西阿是在以賽亞之前 20 年開始他的事奉，且持續了 40 年。何西阿將他的希望放在很久遠的未來：

「以色列人也必多日獨居，無君王，無首領，無祭祀，無柱像，無以弗得，無家中的神像。後來以色列人必歸回，尋求他們的神耶和華和他們的王大衛。在末後的日子，必以敬畏的心歸向耶和華，領受他的恩惠。」（3：4-5）

何西阿是從約的角度來看彌賽亞希望的：

「當那日，我必為我的民...滌葶 F...滌瑋疏 u 你永遠歸我為妻，以仁義、公平、慈愛、憐憫聘你歸我。也以誠實聘你歸我，你就必認識我一耶和華。」（2：18-20）

針對這裏所提到在末後的日子歸向耶和華，*約拿單他爾根* 中解釋道：「他們會順服彌賽亞他們的王，大衛的子孫。」*Metsudat David* 也說道：

「以色列民會被放逐良久且會等候救贖...滌苳 L 們不再有獻祭，因為聖殿會被毀壞...滌 B 他們會轉向假神，因為他們沒有聖靈的啓迪和祭壇前的崇拜...滌滌 b 一段長時間後，以色列民會歸回他們的家園，並且求神飽足他們的需要，因為祂會回轉過來，並將祂的靈澆灌在他們身上，以及大衛他們的王；因為他們也會尋求那彌賽亞王。」

其中和基督信仰最相近的地方是在 6 章 1 節的註解：

「來吧，我們歸向耶和華！他撕裂我們，也必醫治；他打傷我們，也必纏裹。過兩天他必使我們甦醒，第三天他必使我們興起，我們就在他面前得以存活。我們務要認識耶和華，竭力追求認識他。他出現確如晨光...滌 v *Metsudat David* 認為這裏所說的是以色列的復興：「我們在這裡看到有逃出埃及和巴比倫的擄掠；第三天指的是未來的解救的第三階段，他會將我們從深淵中

²¹¹ Cairo finds, Ber. Rabbah 59, 11.

昇起，而我們將會存活。」在開羅所發現摩西五經米拉示的斷簡中，這些經節中的「第三天」和復活以及約拿被吞在大魚肚裏三天後逃出相關。

然而，在何西阿書最後一章提到，有一日人們會經歷復活的大能：

「我必救贖他們脫離陰間，救贖他們脫離死亡。死亡阿，你的災害在哪裡呢？陰間哪，你的毀滅在哪裡呢？... 潔淨畢 V 以色列如甘露，他必如百合花開放，如利巴嫩的樹木扎根。... 潔 L 的香氣如利巴嫩的香柏樹。」(13 : 14; 14 : 5-6)

保羅在哥林多前書 15 : 55 教導復活的時候引用了這節經文，而約拿單他爾根說，那時「他們會坐在彌賽亞的蔭蔽之下」。保羅大多是在賢人發現有彌賽亞主題的地方，搭起舊約和新約間的橋樑。

先知約拿

是北國的先知之一，他在福音書中佔有重要的地位。耶穌常用他做例子(諸如，太 12 : 39-41; 16 : 4，加 11 : 29-31 等等)。約拿是亞米太之子，出生在上加利利的迦特希弗(王下 14 : 25)，因此真有一位先知是出自加利利，雖然約翰福音 7 : 52 說到，尼哥底母被追問道這是怎麼可能會發生的事。約拿的行事是在耶羅波安第二的時期(主前 782-753)，使得他成爲最早的所謂「小先知」。依據猶太傳統約拿撒勒法寡婦的兒子，也就是以利亞起死回生的那位，傳說他接著也就成了以利亞的弟子。後來，約拿被大魚吞了，且逃了出來，這似乎像他是第二次從死裏逃生一般。這個甚至也被米拉示引用的「約拿的神蹟」，可作爲新約中相信復活的確證。約拿書特別提到愛你的敵人，正如神憐憫尼尼微而差遣他的先知前去那城。

既然猶太的彌賽亞期望常是和末世息息相關的，因之，我們當記著，末世論不只是和末日的歷史有關，且特別是與我們如何了解死亡、復活和來生的事實相關—所有這些都是「終極事件」(ultimate issues)。就如同我們已看到的，連何西阿書和約拿書也都談到這些問題。

南國—猶大的先知

猶大的先知可以分爲兩部分，一部分是被逐以前的先知，另一部分是實際上在被擄的期間行事的先知。前一部分有俄巴底亞、約珥、西番雅、哈巴谷、彌迦、以賽亞和耶利米；後者有以西結和但以理。

猶大諸王的歷史主要是記載在歷代志裏面。這國的福祉是倚靠在聖殿和人民自身，作爲一個祭司的國度的呼召(a priestly nation)。爲許多基督教學者接受的猶太傳統認爲，歷代志是以斯拉所撰的一歷代志下的最後兩節經文和以斯拉記

的頭兩節經文是一樣的。而列王紀中主要記的是發生在以色列，也就是北國的事件。然後以斯拉接著記載了被擄後聖殿的重建和相關的期望。在被放逐到巴比倫（主前 586）之前和之後，先知所強調的是國家中律法和公義的重要。

猶大的先知是將「彌賽亞期望」看為在遙遠的未來。他們說到「耶和華的日子」以及「忿怒的日子」，在那時以色列和列國都要經過篩選。²¹²以賽亞書也將我們已熟知的約珥書中所記的概觀。²¹³「我卻要在你中間。留下困苦貧寒的民。他們必投靠我耶和華的名。以色列所剩下的人，必不作罪孽」，且那些逃離錫安的要找到避難所。²¹⁴但是猶大的先知對彌賽亞的日子是怎麼說呢？

俄巴底亞的異象

這是舊約中最短的一卷書的標題，它為我們描繪了以東和錫安間的衝突：「耶和華的日子臨近萬國... 際 v 在那日，雅各家必成為大火，以掃家必如碎秸。它說在那日我們不該向下觀看「猶太人遭難的日子」。但是「拯救必來自錫安」且「國度必歸耶和華」。Yalqut Mechiri 對於這卷書說道：

「神用十種方式說話：預言、異象、講道、演說、故事、命令、實例、笑話、謎語和預測（prophecy, vision, preaching, speech, sayings, commands, examples, jokes, riddles and prediction）。」

俄巴底亞書中一章裏提到兩次和錫安相關的「拯救」。因此，拉比們認為值得一問「大衛之子什麼時候會回來？」且他們描述了在那些日子裏以色列必被孤立。Yalqut 同時也提起撒迦利亞的話「那日，他的腳必站橄欖山上。」然後，有一人必前來，他被形容為「有星要出於雅各，有杖要興於以色列」（民 24：17）。經文中說「拯救必來自錫安」指的是「必來的那位」... 際 u 早些時日，以色列就是那國度，但既然他們墮入罪中，國度就從他們那裏移走，而給了外邦人，並且地也賣給陌生人」。Yalqut 在這裡是訴諸以西結書 30：12，所說的是那將要來「借助於外人之手」的處罰。然而，依據俄巴底亞書的最後一節經文，在最後「國度就歸耶和華了」。

約珥的彌賽亞信息

對於拉比來說，也是強烈的話語。特別是約珥書 2：23 引起諸多的討論：

「錫安的民哪，你們要快樂，為耶和華—你們的神歡喜；因他賜給你們合宜的秋雨，為你們降下甘霖，就是秋雨，春雨，和第一個月一樣。」[譯註：欽定本]

²¹² 俄巴底亞書 1:15, 約珥書 1:15, 2:1-2, 西番雅書 1:14-15, 哈巴谷書 3 章.

²¹³ 以賽亞書 24:17-19, 41:15-16; 約珥書 2:30-31, 3:13-16.

²¹⁴ 西番雅書 3:12-16, 約珥書 2:23, 俄巴底亞書 1:17-21.

雖然 *moreh* (教導師) 和常用的「秋雨」(*yoreh*) 是同義字，其實「合宜的秋雨」*moreh litsdaqah* (或依欽定本註腳「依據公義的秋雨」) 指的是「公義的教導師」。因之，諸如 Ibn Ezra 說明道「『教導師』的意思是說他會教導公義之路」而且「在秋雨和春雨之間有一段長時間的間隔」。David Qimhi 拉比認為，這整個譬喻說的是彌賽亞：在其後的經節說到充滿了穀子的「禾場」是一個「彌賽亞的日子的比喻」。「以後」(28 節)，指的是「末世，亦即彌賽亞的日子，正如經上記著說『認識耶和華的知識要充滿遍地』(賽 11:9) ... 滌 u 我要將我的靈澆灌凡有血氣的」指的是以色列... 滌 u 他們從最小的到至大的都必認識我。」最末的一段來自耶利米書中描述「新約」的經節(31:34)。Metsudat David 同時也認為，靈的澆灌在此指的是彌賽亞的時代。拉比的這種解釋的確幫助我們能進一步的體認新約聖經。

終於，約珥書 3:18 提到那會「從耶和華的殿中流出」的「泉源」。這正與預言開頭所說的乾旱和饑荒相對反。阿摩司書的結尾也說道，當神重建國家的福祉時，「耕種的必接續收割的，踴葡萄的必接續撒種的。」以賽亞書 35 和 65 章也分別用類似的話語說明「彌賽亞期望」的最終實現。*Yalqut Mechiri* 由此聯想到米拉示中曾說，神在彌賽亞的日子從天上賜下嗎哪，又會從耶和華的殿中湧出一泉。因之，「頭一個救主」摩西和尚未來的「末後的救主」彼此相彷彿，所以 *RaDaQ* 把它看做是一個彌賽亞的日子的參考點。

死海古卷中也不時的提到「公義的教導師」。²¹⁵ 這個昆蘭 (Qumran) 之彌賽亞式人物的基礎顯然是約珥書 2:23。*RaSHI* 在他的西番雅書註釋的開頭，也暗示了這種解釋：

「西番雅的預言實在難以看透... 滌 Y 非那公義的教導師來到，否則我們永遠無法知道其中的真理」。

的確，基督教對彌賽亞的解釋十分借重於西番雅書為支柱。

約珥所形容的聖靈的澆灌，幾乎被彼得在五旬節的講道(徒 2:16-21) 一成不變的借用了去。猶太法典中針對聖靈說道：

「在最末一位先知去世後，聖靈離開了以色列，雖然天上的聲音 (*bath qol*，『聲音之女』) 依舊能被聽聞」。²¹⁶

學者們認為甚的靈在彌賽亞來臨時會以全新的方式運作。再重覆一遍，約珥書 2:32 在描述耶和華的日子時，所提出的是聖經中最簡潔的救恩論，保羅在羅馬書 10:13 也曾引用它：「凡求告主名的，就必得救」。

²¹⁵ 哈巴谷書之註釋 1:12, 5:10, 7:4, 8:3, 9:9-10, 11:4-5.

²¹⁶ *Yoma* 9b, 21b.

西番雅

字面的意思是「深色皮膚」，是古示之子，顯然是混血兒。但是，他是希西家的第四代孫，且依據傳統的說法，他在幼年是先知耶利米的知交。西番雅很可能有機會鼓勵年輕的約西亞王，發起主前 622 年的屬靈改革。他最重要的是作為宣告耶和華的日子和復興的先知：

「世上遵守耶和華典章的謙卑人哪，你們都當尋求耶和華！當尋求公義謙卑，或者在耶和華發怒的日子可以隱藏起來。」（2：3）

有一日神會「潔淨人的口」。「以色列所剩下的人，必不作罪孽，不說謊言」（3：9，13）。Dr Alili Havas 是位在以色列的宣教士，在她早年的時候，曾聽到一位猶太學究讚賞當初來到以色列的先驅的崇高道德：顯然地，暴力、偷竊和酗酒都不曾在這個國家出現過！等待了一段時間，當時身為研究生的她開口說道：

「不可否認的，在芬蘭，有許多罪犯和酒鬼—但是芬蘭人通常不說謊。」當時她的猶太友人說「他們真的那麼笨嗎？」這多少描繪出了東方人的態度，縱使拉比們自己也說過「真理就是神的印信」。

提到「潔淨百姓的口」的西番雅書 3：9 說道，有一日人們會「同心合意地事奉」神—希伯來文 *shechem ehad* 的意思是「肩併肩（shoulder to shoulder）」（NIV，新國際版）或者「一心（in concert）」。Yalqut 指出，依據猶太法典，「諸國在彌賽亞的日子會因以色列得福」。²¹⁷對於西番雅書 3：11 中神會「從你中間除掉矜誇高傲之輩」，和「你也不再於我的聖山狂傲。」的應許，Yalqut 提醒我們，猶太法典中所討論過的「除非以色列不再有矜誇，或者神移除人民的狂傲，大衛之子不但不會來到，... 滌 B 會遠離那群既可憐又困頓的人民」。²¹⁸西番雅書的最後一章包含了另一個給受擊打的靈魂的安慰：「祂會用祂的愛來使你安撫」... 滌 奕「拯救你瘸腿的，聚集你被趕出的。」且會恢復他們的福祉。「耶和華已經除去你的刑罰；那些都是你的重擔和恥辱」。

先知哈巴谷

活躍於約西亞王的最後幾年（主前 640-608）。他「站在守望所」「觀看」，然後針對猶大百姓的墮落「訴冤」。在他的行事中所說的話對於基督徒和愛色尼派都產生很大的影響。哈巴谷書 2：4 的話—「義人因信得生」—在新約中出現了三次。²¹⁹主前 200 年左右的舊約希臘文七十士譯本將這節經文譯為「義人會因為『我的信心（my faith）』或『我的信實（my faithfulness，ek pisteos mou）』而生」依據後者的意思—凡信者會經由神所啟動的信心而生（the believer lives，

²¹⁷ Avoda Zara 24a.

²¹⁸ Sanhedrin 98a.

²¹⁹ 羅馬書 1:7，加拉太書 3:1，希伯來書 10:38

then, through faith effected by God)。

因信稱義的教理是舊約彌賽亞異象的主要部分。但以理書 9：24 說到「受膏者」或彌賽亞會「止住罪過，除淨罪惡，贖盡罪孽，引進永義」。耶利米書 23：6 和 33：16 強調，彌賽亞的名字將會是「主，我們的公義」。而以賽亞書 53：11 把主受苦的僕人之死的意義視為「有許多人，因認識我的義僕得稱為義，並且他要擔當他們的罪孽」。正如我們在前面已見到的，它回答了詩篇 22 篇的最後一節經文，彌賽亞的餐會「傳揚他的公義... 潔他完成了它」。

死海古卷中有一段對哈巴谷書的重要註解：「然後神命令哈巴谷寫下在末代將會發生的事；然而，並沒有向他揭露最末的諭令。當他說『使讀的人容易讀』指的是公義的教導師 (*Teacher of the Righteousness*)，祂已向他揭露他的僕人，亦即先知，所有的秘密」。²²⁰

Yalqut 提到過一個「會等待，但是不會遲到」的異象：猶太法典中說「末世已經臨到我們，但是彌賽亞還沒有來臨」。²²¹ 其後指出亞伯拉罕作為信心之父的意義何在：「以色列有一日會向那將要來的唱新歌，如經上記著『你們要向耶和華唱新歌。因為他行過奇妙的事』(詩 98：1)；以色列憑什麼唱它？為的是亞伯拉罕，因為他相信... 潔虎 q 人會因信得生。」將誠命簡化為少數的幾條令諭，在另一段平行經文中是與「這獨一」的信心的命令相比對的，此乃最重要的命令。²²² 難怪保羅在加拉太書第三章中，會在亞伯拉罕的信心和哈巴谷書間搭起一座橋樑。

哈巴谷書 3：18 用讚美結束先知的異象：「然而，我要因耶和華歡欣，因救我的神喜樂。主耶和華是我的力量；」約拿單他爾根這裡所說的是彌賽亞所要帶來的拯救，以及他所要行的奇蹟。舊約中的喜樂常是和彌賽亞的來臨相關連的，正如我們在以賽亞書第 9，60 和 61 章、約珥書 2：23 以及撒迦利亞書 9：9 所見到的一般。

先知彌迦

他把「彌賽亞希望」解釋的比其他放逐前的先知都清楚。彌迦活躍於猶大的約坦王（主前 740-732）、亞哈王（732-716）和希西家王（716-687）的統治時期。彌迦和以賽亞同時代，都對以色列國有負擔，而且甚至於有些他們的信息都字字相應：

「萬民哪，你們都要聽！地和其上所有的，也都要側耳而聽... 潔蔚摧漱擗
1，耶和華殿的山必堅立，超乎諸山，高舉過於萬嶺。萬民都要流歸這

²²⁰ 哈巴谷書註解, beg. of p7.

²²¹ *Sanhedrin* 97.

²²² *Makkoth* 24.

山。「訓誨必出於錫安，耶和華的言語必出於耶路撒冷。」(參彌 1：2; 4：1-2;和賽 1：2，2：2)

兩者都用同樣的字詞描述彌賽亞的出現。

彌迦看到在末世時，猶大一族會再度成為祝福。到那時，

「開路的在他們前面上去；他們直闖過城門，從城門出去。他們的王在前面行，耶和華引導他們。」(彌 2：13)

當論及創世記 38 章的法勒斯時，我們看到那將打破律法周圍的藩籬的彌賽亞就是彌迦的預言中「那將會預備道路的 (*one who will prepare the way*)」，*porets*，同一個字根把這個「先鋒」的作用，和彌賽亞更廣的職分連接起來。RaSHI 在彌迦的用語中看出來「他們的解救者，即是那將會開道路的」，而 RaDaQ 則認為「那開路的是以利亞，而他們的王是那枝子，大衛之子」。拉比認為這節經文和瑪拉基書的末尾對以利亞的描寫有所關連，那裡說到以利亞會再次「必使父親的心轉向兒女，兒女的心轉向父親」。(瑪 4：6)

他爾根對彌迦書 4：7-8 中代表彌賽亞的君王有如下的描述：

「我必使瘸腿的為餘剩之民，使趕到遠方的成為強盛的國，主要在錫安山治理他們，從那日直到永遠。」

他爾根有些異樣的說道：

「以色列的彌賽亞因為錫安的眾罪被取消了，但是後來那國度會為他覺醒。」

在第五章開頭所說那將來會從猶大族興起的統治者，也被他爾根視為彌賽亞。

「但是你，伯利恆，以法他阿，你在猶大諸城中為小，將來必有一位從你那裡出來，在以色列中為我作掌權的。他的根源從亙古，從太初就有。」

同樣值得注意的是，例如當我們在讀詩篇 118 篇時，我們看到 RaSHI 認定這個掌權的就是那將會被棄的「房角石」，以及詩篇 72：17 中的 *Yinnon* (有福，*flourish*) 觀念。*Yinnon* 彌賽亞是先於日、月以及星晨的運行。這個特別的名稱同時也描述了他會「從死人中甦醒塵土之子 (*awake the children of dust from the dead*)」。若是想要瞭解新約聖經，卻不知道一點我們那出自猶太文學的信仰根源，是不太可能的事。

猶太法典和米拉示中都把彌迦書附加在它們對將來的解救者的討論裏一事，²²³更彰顯彌迦書的彌賽亞氣息。然而，彌迦書如同以賽亞書一樣，也有它自己的安慰信息：

「世人哪，耶和華已指示你何為善。他向你所要的是甚麼呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的神同行。」「我...滌 n 等候那救我的神；...滌眠穀^倒，卻要起來。我雖坐在黑暗裡，耶和華卻作我的光。...滌

²²³ *Sanhedrin* 97a, 98b, *Sutta* 49b; 米拉示之 *Canticles*, 8:10.

*L 必領我到光明中，我必得見他的公義。」神阿，有何神像你，赦免罪孽...
際畢 A 憐憫我們，將我們的罪孽踏在腳下，又將我們的一切罪投於深海。」*

224

在此可提及但以理書 2：22 神「顯明深奧隱秘的事，知道暗中所有的，光明也與他同居。」彌賽亞的匿名之一「Nehora」正是出自這節經文，而當我們讀詩篇 22 篇時，也看到米拉示說彌賽亞「坐在幽暗中以及深淵裏」—彌迦同樣也應許主我們的光明將會進入人們的黑暗中。

先知以賽亞

在烏西雅王死（主前 740）後活躍凡四十餘年。猶太人的傳統認為他是烏西雅前任的亞瑪謝的弟兄之子，這使得他成為烏西雅的表親。這同時也可以解釋為什麼他可以和皇室有直接的聯絡，以及對當時政治決策具有影響力。以賽亞所在的那個年代並不是猶大國最腐敗的時候。然而，身為先知的他未免仍是「歷史的風暴海燕（history's storm petrels）」的一員，且預測了國家將臨的毀滅。唯有在它被夷為平地之後，希望的枝才會從「耶西的根」抽芽（賽 11：1，10）。

以賽亞描繪出彌賽亞的先知和祭司的職分。他看到他的誕生、尊貴、謙和以及他被高舉的榮耀。以賽亞也描述了復活的希望、新天新地和最後的審判。²²⁵他恰當的被公認為「舊約的傳道者（Old Testament's Evangelist）」。進一步說，正如舊約有 39 卷而新約有 27 卷，以賽亞書的頭 39 章基本上是宣告審判，而後面的 27 章是一部「安慰的書卷（book of consolation）」。一般來說，先知的第一部分是對列國的審判，而後面的篇幅則是涵蓋了安慰和「彌賽亞希望」。然而，從頭到尾都有責備和原諒在其中蕩漾迴響。

以賽亞書中的彌賽亞信息是如此清晰，以至於猶太的最古老文獻如他爾根、米拉示和猶太法典在提到彌賽亞時，分別引用了其中 62 節不同的經文。²²⁶雖然這些著作能告訴我們基督信仰的根源，但是最重要的還是聖經本身所傳達的信息。

以賽亞的信息具有一些基本的特質。它們是從他表達的方式以及他以彌賽亞為主題的話語中，凸顯出來。

a) 首先，在他的預言中最早出現的是悔改和慰藉的信息：

「天哪，要聽！地啊，側耳而聽！因為耶和華說：我養育兒女，將他們養

²²⁴ 彌迦書 6:8, 7:7-9; 18-19.

²²⁵ 以賽亞書 25:7-9, 26:19, 30:19-20 和 66:22-24.

²²⁶ 他爾根認為以下的經文是指彌賽亞：以賽亞書 4:2, 9:5, 10:27, 11:1, 11:6a, 14:29, 16:1, 28:5, 42:1, 43:10, 52:13 和 60:1.*****

大，他們竟悖逆我。牛認識主人，驢認識主人的槽，以色列卻不認識，我的民卻不留意。嗜！犯罪的國民，擔著罪孽的百姓；行惡的種類，敗壞的兒女！他們離棄耶和華，藐視以色列的聖者，與他生疏，往後退步。你們為甚麼屢次悖逆，還要受責打嗎？你們已經滿頭疼痛，全心發昏。」「你們要洗濯、自潔，從我眼前除掉你們的惡行，要止住作惡，」耶和華說：你們來，我們彼此辯論。你們的罪雖像硃紅，必變成雪白；雖紅如丹顏，必白如羊毛。」（1：2-5，16，18）

b) 即使是責備，先知也是用詩般的語言表達：

「我要為我所親愛的唱歌，是我所愛者的歌，論他葡萄園的事：我所親愛的有葡萄園在肥美的山岡上。他刨挖園子，撿去石頭，栽種上等的葡萄樹，在園中蓋了一座樓，又鑿出壓酒池；指望結（好）葡萄，反倒結了野葡萄。耶路撒冷的居民和猶大人哪，請你們現今在我與我的葡萄園中，斷定是非。... 際{在我告訴你們，我要向我葡萄園怎樣行：我必撤去籬笆，使他被吞滅，拆毀牆垣，使他被踐踏。」（5：1-5）

這裡我們看到了「律法周圍的藩籬」的倒塌和耶路撒冷被「踐踏」（弗 2：15；路 21：24）的倒映，而且這正是一個說明新約要在舊約的光照下，才能顯示出它全盤的意義的例子。

c) 以賽亞中的彌賽亞經節有它自己的歷史背景：我們在以賽亞書 7：14 讀到，

「因此，主自己要給你們一個兆頭，必有童女懷孕生子，給他起名叫以馬內利。」

它就是「神與我們同在」的意思。先知的原意像是在指撒迦利亞的女兒亞比雅，也就是亞哈之子希西家的母親（王下 18：1-2）。猶太人冀望這個虔誠的希西家王會成為他們的解救者，把他們從來自北方的威脅中解救出來。*Almah* 這個字在七十士譯本中的基本意義是「處子」，然而，也同時是一個「記號（sign）」代表的正是那將要來的。同樣的，在第九章的開頭提到「從前神使西布倫地，和拿弗他地被藐視。」指的是亞敘王提革拉界列色所擁有的屬地。但是「在未後卻使這沿海的路，約旦河外，外邦人的加利利地，得著榮耀」。這正是耶穌行事的主要地區，那地區因之經歷了「住在死蔭之地的人，有光照耀他們」。「政權必擔在那嬰孩「的肩頭上」，以賽亞把他所有的希望都放在他身上。即使他的名字也有神聖的意義：「奇妙，策士，全能的神，永在的父，和平的君」（賽 9：1-6；依據希伯來文本聖經）。強調「未來」也指向彌賽亞，其中所說的是那將來的解救者的超時空特質。

d) 依據以賽亞書和其他的先知文學，希望的遠景是放在「剩餘」的人民身上。²²⁷

²²⁷ 以賽亞書 10:20-22, 16:14 和耶利米書 6:9, 以西結書 6:8, 撒迦利亞書 8:12 或者申命記 28:62-64.

以賽亞書所用的名詞是「芽」、「苗」和「根」。²²⁸這「苗，必華美尊榮...滌D會將錫安女子的污穢洗去，又將耶路撒冷中的血跡除淨」(4：1-4)。那主的「受膏者」會安慰低下的、被囚的以及憂傷的，會「賜...滌勤睦o，代替悲哀，讚美衣，代替憂傷之靈」就如42，53和61章所應許的。有位著名的學者說希伯來文是閃語系(如烏迦語 Ugaritic，和亞蘭文)中，唯一具有「希望」的觀念的語言。放逐、壓迫和絕望催生出 *tikvah* 這個字，從它又衍生出以色列國歌 *Ha-tikva*。

e) 以賽亞的彌賽亞期望在他的「慰藉之書」中，經由對「主的受苦僕人」的感人描述而具體化了。其中最重要的是，以賽亞書42：1-7，49：1-6，50：4-9和52：13-53：12。第61和62章則添上最後完工之筆。他爾根中三次將彌賽亞稱為主的僕人：首先，以賽亞書42：1有云，「看哪，我的僕人...滌凋w將我的靈賜給他」；其次，在以賽亞書43：10中的僕人是神所「揀選」的；最後，在52：13中，猶太會堂認為這是真正的開始描繪主的「受苦」的僕人。事實上，整個53章並不出現在猶太會堂的年度 *haphtarot* 預言之章乃至所有的中世紀註釋書裏面。在它當出現的地方有一個括弧解說道「這裡有些東西不見了」!²²⁹

但是以賽亞的「彌賽亞希望」的信息究竟是什麼呢？讀者們應能將它視為一個圓融的意象。在下面我們會嘗試勾勒出這幅圖片：

「從耶西的本必發一條；從他生的枝子必結果實。耶和華的靈必住在他身上，就是使他有智慧和聰明的靈，謀略和能力的靈，知識和敬畏耶和華的靈。他必以敬畏耶和華為樂。行審判不憑眼見，斷是非也不憑耳聞；卻要以公義審判貧窮人，以正直判斷世上的謙卑人」(11：1-4)。「那時，聾子必聽見這書上的話；瞎子的眼，必從迷矇黑暗中得以看見。謙卑人必因耶和華增添歡喜；人間貧窮的，必因以色列的聖者快樂」(29：18-19)。「看哪，我的僕人—我所扶持、所揀選、心裡所喜悅的！我已將我的靈賜給他，他必將公理傳給外邦。他不喧嚷，不揚聲，也不使街上聽見他的聲音。壓傷的蘆葦，他不折斷；將殘的燈火，他不吹滅。他憑真實將公理傳開」(42：1-3)。「我，耶和華憑公義召你，必攙扶你的手，保守你，使你作眾民的中保，作外邦人的光，開瞎子的眼，領被囚的出牢獄，領坐黑暗的出監牢」(42：6-7)。

以色列也是主的僕人：「我的僕人雅各，我所揀選的以色列阿，現在你當聽。造做你，又從你出胎造就你，並要幫助你的耶和華如此說：我的僕人雅各，我所揀選的耶書崙[此名出自申命記32：15且是以色列的暱稱，意思是『正直』、『誠實』]哪，不要害怕！因為我要將水澆灌口渴的人，將河澆灌乾旱之地。我要將我的靈澆灌你的後裔，將我的福澆灌你的子孫」(44：1-3)。

²²⁸ 以賽亞書 11:1,10; 53:2; 耶利米書 23:6 和撒迦利亞書 3:8, 6:12 等等。

²²⁹ *Yalqut Merchiri*.

f) 雖然以賽亞在提到彌賽亞時，似乎把他視為既是一個人又是整個國家，他把整個國家的解救集中在一個叫做古列的人身上：

「論古列說，他是我的牧人，必成就我所喜悅的，必下令建造耶路撒冷，發令立穩聖殿的根基。」「我一耶和華所膏的古列，我攙扶他的右手，使列國降伏在他面前，... 滌 A 雖不認識我，我必給你束腰... 滌睥倪螂 q 興起古列，（古列原文作他）又要修直他一切道路。他必建造我的城，釋放我被擄的民，不是為工價，也不是為賞賜。這是萬軍之耶和華說的」（44：28-45：1, 5, 13）。

以賽亞在他的預言中所說的事情，幾乎要在 200 百年後才會發生。希臘歷史學家色諾芬（Xenophon）在他的兩本著作中都提到這位掌權的人。其中一本名為《Kyroupaideia》，也就是《古列之教育》的書中，他說道，這位王並沒有殘酷的脾性。其中提到他是如何的被預言將為王，又如何的在幼時被人暗算，但那被雇的牧羊人放過了他。古列在主前 559-530 期間統治波斯王朝，且因將蘇美和阿克底（Sumeria and Akkadia）從毀滅中拯救出來，並保護了多國的宗教權利。為遵循他的原則，經由書面宣佈，他給猶太人重建已毀壞的聖殿的權利。²³⁰一些論者以為古列的名字是後來才添入以賽亞書的，另一些人認為可能發生的是，由於這個以賽亞的傳統，再加上猶太人對波斯的影響力，使得掌權的把這個名字用在他自己身上。無論如何，古列這個人物正合乎以賽亞書中所描寫的那位。

g) 以賽亞書中最重要的是，他讓我們見到一眼主的受苦僕人。這點佔著基督教對聖經的解釋的中心地位，因之，像彌賽亞的誕生一事，我們將會再個別的討論它。這個形象屬於諸多描述彌賽亞的大祭司的職分的形象之一。以賽亞說：

「主耶和華賜我受教者的舌頭，使我知道怎樣用言語扶助疲乏的人。主每早晨題醒，題醒我的耳朵，使我能聽，像受教者一樣。主耶和華開通我的耳朵，我並沒有違背，也沒有退後。人打我的背，我任他打；人拔我腮頰的鬚鬚，我由他拔；人辱我，吐我，我並不掩面。主耶和華必幫助我，所以我不抱愧。我硬著臉面好像堅石；我也知道我必不至蒙羞... 滌 v（50：4-7）。「耶路撒冷的荒場阿，要發起歡聲，一同歌唱。因為耶和華安慰了他的百姓。救贖了耶路撒冷。耶和華在萬國眼前露出聖臂；地極的人都看見我們神的救恩了」（52：9-10）。「我的僕人行事必有智慧，必被高舉上升，且成為至高。許多人因他驚奇；他的面貌比別人憔悴；他的形容比世人枯槁。這樣，他必洗淨許多國家[譯註：和合本做『國民』]」（52：13-15）。接著所描寫的是那受苦者「為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷」（53 章）。這些圖像的意圖是普遍性的，而且它們清楚的提到主的受苦的僕人所會促成的「救贖」和「贖罪」。

²³⁰ Encyclopedia Judaica 和以斯拉記 1-6.

h) 以賽亞書賦予「彌賽亞希望」普世意義，並且道出它的「末世論」性質。有一日「耶西的根立作萬民的大旗。外邦人必尋求他」（11：10）。神會摧毀「遮蔽萬國蒙臉的帕子。他將會[譯註：和合本作『已經』，直譯自希伯來文特有之未來完成式]吞滅死亡直到永遠」（25：7-8）。主受膏的僕人將會成為「作眾民的約，作外邦人的光」（42：6）。他會成為「外邦人的光，叫你施行我的救恩，直到地極」，並且被預備作「眾民的約」（49：6-8）。「許多國家會訝異於他」（52：15 新國際版註腳）。「萬國要來就你的光，君王要來就你發現的光輝... 滌 C 國的財寶，也必來歸你... 滌陵滌 q 必等候我」（60：3，5，9）。「為萬民豎立大旗。看哪，耶和華曾宣告到地極，對錫安的居民說，你的拯救者來到」（62：10-11）。從這個「摩西的書」—摩西五經中已有明證的普世異象看來，耶穌那往「萬國」去的命令是很自然的事。

以賽亞想要從「約」的角度來強調這個觀點。在被認為是對末日的審判描寫的最強烈的第 24 章中說到，神會「使地空虛，變為荒涼」，而地上的居民會「被火焚燒」，因為他們「廢了律例，背了永約」（第五節）。然而，第 55 章說道，凡乾渴的都可到水邊來，且又給了一道應許：

「你們就當近我來；側耳而聽，就必得活。我必與你們立永約，就是應許大衛那可靠的恩典。」（55：3）

接著說道：

「你素不認識的國民，你也必召來。素來不認識你的國民也必向你奔跑，都因耶和華你的神以色列的聖者，因為他已經榮耀你」（55：5）。

RaDaQ 說明道，「『應許大衛那可靠的恩典』指的是彌賽亞，正如他的名是『大衛』且經上記著『我的僕人大衛必作他們的王，直到永遠』（以西結書 37：25）... 滌 y 他將會是列國的教導師』而對於彌賽亞他則說『他將會警告百姓且責備他們。』」²³¹以西結書繼續說道，「我要與他們立平安的約，作為永約」。耶利米也同樣提到這「永約」，並且說它會是一個基於罪的原諒（耶 32：39-40; 31：31-34）的「新約」。

正如我們已經看到的，古猶太文獻指出，在以賽亞書裏的 62 處不同的經文中有彌賽亞的意義，然而僅僅的一瞥已足以使我們相信「舊約的傳道者」所具有的彌賽亞氣息。

耶利米

是猶大最後一位偉大的先知，在約西亞王 13 年開始他的行事，且持續到主前 586 年耶路撒冷被毀後的一小段時間。他是「列國的先知」，且被呼召去「拔出，拆毀，毀壞，傾覆，又要建立，栽植」（1：10）。實際上的意義是他被呼召要

²³¹ Mikroath Gedoloth.

失敗：被施暴、坐監、被投入坑中、被視為叛徒且在最後似乎被石擊打。耶利米，祭司之子，目睹了主前 622 年與他同時的約西亞王所推動的改革。這改革起源於修繕聖殿時，在一間頹圯的房間中發現的「律法書 (book of the law)」，顯然地它是申命記的一部分 (王下 22 章和代下 34 章)。在以賽亞的時代，當希西加王潔淨地土摧毀偶像的時候，也經歷過同樣的復興 (王下 18 章)。然而，聖殿、律法和割禮成為百姓的安全假象 (false security) (耶 7, 8, 9 章)。耶利米勇敢的站在「神的殿的大門」且責備百姓使那地成為賊的窩。當人的心和口已習於欺騙時，高喊「神的殿、神的殿」、「我們有律法」或「平安、平安」是不夠的。耶利米同時也要對抗不屬靈的假先知 (23: 16-40)。凡擔負神話語的必須忠實的傳達它：

「耶和華說：『我的話豈不像火，又像能打碎磐石的大錘嗎？』」 (23: 29)

一般的估計在聖經中用來形容神向人發話的語詞，如「耶和華說 (declares the LORD)」、「耶和華的話臨到 (the word of the LORD came)」和「耶和華如此說 (thus says the LORD)」，大約有 3,808 次一單在耶利米書中就出現了 500 次左右。先知的職分一般來說開始於神的話，隨之，也常常提到神說話的年月。聖經的確是記載神向人所說的話。

耶利米書 23 章提到傾聽神的話：

「他們若是站在我的會中，就必使我的百姓聽我的話，又使他們回頭離開惡道和他們所行的惡。」

「會」；*sod* 這個字[有]「私下」[之意]，強調說，我們是「私下」與神會面。耶利米對於他的百姓所受的傷害，並未站在旁觀者的立場。他說他的心因為百姓被擊打而「破碎」；他「私下哭號」為的是「神的百姓將被擄」，而他則「在痛苦中輾轉」。當他想要閉口不言時，他覺得心中有一把「燒著的火」。這樣舊約的「淚眼先知」展現了他的特質，有些論者認為這增加了對一位受苦的彌賽亞的期望。然而，愈接近耶路撒冷被毀的日子，先知的聲音也變得愈安慰人，直到第 30-34 章將彌賽亞的異象輝煌的呈現出來。在那些章節中包括了耶利米大部分的彌賽亞預言。

我們在耶利米的預言中，也看到一個與「末世論」相關的用語。「日子將到 (the day are coming)」在本書中出現了 16 次，而在聖經的其他地方只出現了 5 次：

「耶和華說，日子將到，我要給大衛興起一個公義的苗裔」 (23: 5-6; 33: 15-17)；「萬軍之耶和華說：『到那日... 滌 L 們卻要事奉耶和華你們的神和我為你們所要興起的王大衛。』」 (30: 8-9)；「末後的日子你們要明白」 (30: 24)。

31 章整章說到這段在猶太人回到家鄉的日子，其中兩次提到以法蓮，神的「愛子」，祂的「長子」以及「他喜悅的孩子」，所有這些用語，拉比們都認為是彌

賽亞的辭彙。如我們已見，以法蓮是特別和猶太人對受苦的解救者相繫在一起的。第 31-34 節說道一個「新約」，其中神會將祂的律法放在「他們裡面，寫在他們心上」，並且祂會「赦免他們的罪孽」，而 32：39-40 中應許：

「我要使他們彼此同心同道，好叫他們永遠敬畏我，使他們和他們後世的子孫得福樂，又要與他們立永遠的約... 際 v

亞蘭文的他爾根把下列耶利米書的經文解釋為彌賽亞：23：5 說道神會「給大衛興起一個公義的苗裔」；30：9 說：「他們卻要事奉耶和華他們的神和我為他們所要興起的王大衛」—在此我要多說一些話；從前在我們位於耶路撒冷的希伯來學校中有一位年輕的學生在這節經文和其他相關的經文中，看到希伯來字 *lavod*（事奉 serve），意思是「向神的崇拜（worship as to God）」，其實這個字在舊約中的主要意義；30：21 說：「掌權的必從他們中間而出」；即使 33：13 也被賦予彌賽亞的意義：「必再有羊群從數點的人手下經過也就是牧羊人」；緊接著，「耶和華我們的義」—指稱的是大衛公義的苗裔和耶路撒冷—這個名稱，在他爾根中也是一個彌賽亞的預言。我們也發現，在他爾根中有三處討論耶利米書的地方，他們所議論的是彌賽亞的來臨。²³²

耶利米對彌賽亞的觀念，貢獻最大的地方是他對那將會被稱為「耶和華我們的義」的公義的苗裔所發的預言。在猶太法典中這是彌賽亞的匿名，而且印證早期基督徒將舊約中的「主」或「Yahve」以及希臘文的「Kyrios」視為指的是基督。²³³因之，我們必須承認，早期的教會在把它的彌賽亞想法拓展開來時，所採用的是一種和拉比文學相對應的觀點。

在耶利米書值得注意的另一點是，用於以法蓮的「長子」和「愛子」，這個名稱和猶太傳統中對受苦的彌賽亞最驚人的描述相關連，正如我們在討論詩篇 22 篇時所看到的。猶太法典中有一個關於約瑟夫的這個兒子的傳統，其中說道以法蓮的「眾子」過早嘗試侵略迦南而在爭鬥中喪了命。²³⁴然而，耶利米最重要的彌賽亞預言是 31 章中說的那所應許的新約。

活躍於放逐期間的先知

在被擄期間有兩個先知—以西結和但以理都是旁經文學（apocryphal literature）中的異象人物（visionary figures）。猶太奧秘文學（Jewish esoteric literature）特別對環繞在以西結周圍的現象感到興味。如果我們把耶利米比做耶路撒冷的內政部長，那麼以西結所服務的地方便是外交部，即從遙遠的巴比倫來看看聖城到底發生了什麼事。作為一個「預言家（seer）」，即使那時還沒有收音機，

²³² Berakoth 12b, Baba Bathra 75b, Sanhedrin 98b.

²³³ Baba Bathra 75b.

²³⁴ Sanhedrin 92b.

他也儘快的把消息在當天傳達給他的聽眾。我們可以把以西結書 24：1-2，列王紀下 25：1 和耶利米書 39：1 和 52：4 加以比照一番。主前 593 年以西結在他位於迦巴魯河畔的屋中，得到他的呼召和異象，而自此做了 20 年先知。

以西結的彌賽亞信息

大部分是在第 33-39 章裏面。被驅散的百姓會再次被聚回像「枯骨」一般，而神會將祂的氣息吹入他們裡面（37 章）。以西結是舊約中最像祭司的先知；無怪乎，他用了許多篇幅（40-48）描寫未來的聖殿和其中的祭祀禮儀。他的預言也包含許多安慰乾渴的靈的信息（例如第 34 章）。

以西結形容彌賽亞像似一株「香柏樹梢... 澆谷 y 的嫩枝」，神會將之擰去栽在以色列（17：22-24）。「各類飛鳥」都會飛來，且在「枝子的蔭下」築巢（參照太 13：32）。*這章的信息再次證明它有它自己的歷史背景：先知不得不用一個「寓意（allegory）」和一個「比喻（parable）」解說。一隻大鷹，巴比倫王尼布甲尼撒（主前 605-562），來到「黎巴嫩」，在猶太文學中它象徵著耶路撒冷。且從它取走「樹梢的嫩枝」，換句話說，僅在位才三個月的約雅斤王會被帶到一個「商旅之地」。有些「地的後裔」，西底家王會被帶來並被栽於葡萄園。它應轉「向大鷹」，然而，即便耶利米已發出警訊，它的枝卻轉向另一隻大鷹—埃及的法老王。但以西結問道，「他背約豈能逃脫？」結果尼布甲尼撒把西底家帶到巴比倫去，且最後也征服了埃及（主前 582）。神依然再次取出一「枝」，而且在以色列的山上，會有一棵「佳美的香柏樹」從一株「嫩芽」長出來，所有的人民會在它的枝幹上築他們的巢。*RaSHI 和 Metsudat David*，以及一些其他的人，認為在這個比喻和預言中的「彌迦書王」會在「彌賽亞的日子」實現。*

以西結說道，在彌賽亞的日子人民會「同心同意」（比較徒 4：32；耶 32：39）：「我必從萬民中招聚你們... 澆峻 n 使他們有合一的心，也要將新靈放在他們裡面，又從他們肉體中除掉石心，賜給他們肉心，使他們順從我的律例，謹守遵行我的典章。他們要作我的子民，我要作他們的神」（結 11：17-20）。

以西結用了 *ben adam*（字意是「人子」）這個詞，某方面來說它使人想起但以理書中（7：13），與之相應的亞蘭文片語 *bar enash*（人子），耶穌也常用這個詞指他自己。很自然的，在以西結書中它指的是先知自己。然而，如他在 33：30-33 所描述的情形，也發生在耶穌身上：

「人子阿，你本國的子民在牆垣旁邊、在房屋門口談論你。弟兄對弟兄彼此說：『來吧！聽聽有甚麼話從耶和華而出。』他們來到你這裡如同民來聚會，坐在你面前彷彿是我的民。他們聽你的話卻不去行；因為他們的口多顯愛情，心卻追隨財利。他們看你如善於奏樂、聲音優雅之人所唱的雅

歌，他們聽你的話卻不去行。看哪，所說的快要應驗、應驗了，他們就知道在他們中間有了先知。」

以西結把彌賽亞說為一位「牧羊人」（34，35章）：

「我必立一牧人照管他們，牧養他們，就是我的僕人大衛。他必牧養他們，作他們的牧人。我一耶和華必作他們的神，我的僕人大衛必在他們中間作王。這是耶和華說的。我必與他們立平安的約」（34：23-25）。「我的僕人大衛必作他們的王。眾民必歸一個牧人... 滌非犒略 H 大衛必作他們的王；直到永遠。並且我要與他們立平安的約，作為永約... 滌 v（37：24-26）。

除非我們接受拉比們對以西結的牧羊人預言的解釋，否則耶穌聲稱他是好牧人的說法是難以理解的。RaDaQ 像 RaSHI 一樣，認為 34 章中「我的牧人大衛」指的是彌賽亞。Metsudat David 說：「那將從大衛後裔中來的，就是彌賽亞；他會管照他們，而且會成為他們的牧羊人。」RaDaQ 針對 37 章中的預言說「『我的牧人大衛』是彌賽亞王。他被稱為大衛，因為他是大衛的子孫」以及「這裡也提到從死復活」。當我們早些在看詩篇 2 篇時，我們讀到佐哈所說關於好牧人的話：「你是那忠實的牧人，對於你，人說『要親子的嘴... 滌 z』以西結書 36：25-27 也提到前面第 11 章中的「開心手術」：

「我必用清水灑在你們身上，你們就潔淨了。我要潔淨你們，使你們脫離一切的污穢，棄掉一切的偶像。我也要賜給你們一個新心，將新靈放在你們裡面，又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心。我必將我的靈放在你們裡面... 滌 v

以西結書中一些謎般的觀點也產生了一些疑問。47 章說道，有一日「殿的門檻下有水往東流出」，且它上漲「成為可湫的水」，使得「各類的樹木」在它的兩岸生長。那時死海離耶路撒冷最近的地方只有約兩公里，會充滿了「魚各從其類，好像大海[地中海]的魚甚多」。依據科學家的意見，只要從坦桑尼亞起，經過紅海一直延伸到死海低地的「東非大陸流動版塊 (East African Rift)」分裂了，這件事在任何時候都有可能發生。我自己也親眼看到，用地震儀和其他方法在追蹤這個情形所繪製的詳細地圖。在紅海地盆中，地殼薄弱的地方水溫高達攝氏 50 度。阿喀巴 (Akaba) 灣的兩岸持續大幅度的相互分離。約珥書 3：18 和撒迦利亞書 14：4-8 都提到同樣末世時神秘的水神蹟 (water-miracles)。地質研究告訴我們這是很可能會發生的事。

另一個令拉比總是和末日的彌賽亞危機聯想在一起的神秘觀點是，所謂的「歌革和瑪各的戰爭」，以及隨後的解除武裝 (38-39 章)。對這些事幾乎有一個現代的應用。首先，37 章描述像「枯骨」般的以色列民從墳墓中被興起，且被帶回他們的家園，然後第 38 章說道，北方之民會武裝自己來對付他們。這將發生在「末後的日子」(38：16)。但是當他們攻擊的時候，「在以色列地必有大震動」且「山嶺必崩裂，陡巖必塌陷。。。我也必將暴雨，大雹與火，並硫磺降」在侵

略者的身上。39 章告訴我們當戰爭結束時，「住以色列城邑的人必出去撿器械，就是大小盾牌，弓箭，梃杖，槍矛，都當柴燒火」，那些器械可燒七年，而且「他們要經常潔淨那地」。「過了七個月[埋葬死人的日子]，他們還要巡查」。本章的結尾是一個應許：「我也不再掩面不顧他們，因我已將我的靈澆灌以色列家。」在猶太法典，特別是後來的米拉示中提到這些做為彌賽亞來臨的記號的末日事件（參太 24：3 的問句）。

在描述未來聖殿的中間幾章（40-48）裏，有一個關於「被關閉」的東門的隱匿預言（*cryptic prophecy*）。猶太釋經家對那些經文（44 章的開頭）有極高的興趣，因為他們在其中看到彌賽亞的影子：

「耶和華對我說：『這門必須關閉，不可敞開，誰也不可由其中進入；因為耶和華—以色列的神已經由其中進入，所以必須關閉。至於王，他必按王的位分，坐在其內，在耶和華面前喫餅。』」

RaDaQ，*Metsudat David* 和 *Biur ha-Inyan* 認為「王」指的是彌賽亞王。他們這種看法是起因於第 4 節所說的「耶和華的榮光充滿耶和華的殿」。Biur ha-Inyan 認為，閉著的門「因為以色列的神已經通過它而進城了，所以它是閉著的」。它所教導的是「聖靈永遠不會離開那裡。在他到來且進入聖殿後，門就被關起來了」。這些經文的確是和以西結書 11：23 在某方面相關連，其中說道「耶和華的榮耀從城中上升，停在城東的那座山上」。

有可能的是，這些神秘的特徵所形容的是，一般對彌賽亞會來臨且居住在他的殿裏的期望。或許哈該書 2：9 所說：「這殿後來的榮耀，必大過先前的榮耀」，指的就是這個期望。對於這個東門或金門，在伊斯蘭教裏有一個流行的想法，那就是當「伊撒（Issa）」—耶穌—回來時，這道門會打開。但是，既然它是在主後 1530 年開始才被關閉的，以西結書所說的不可能是這件事。我們必須承認，即使在猶太人的彌賽亞期望裏，有許多事情是找不到解釋的。然而，在為拉比思想尋找合理的解釋時，也不能將它們棄而不顧。基督徒應該牢記的是，耶穌他自己也將政治和其他旁枝的事件擺在一邊，而專注於他身為拯救者的首要職分。以西結的最大貢獻是，他所宣告的彌賽亞為好牧人，和他所應許給人的靈裏復興（*spiritual renewal*）。

但以理

是放逐期間另一位大先知。他顯然是在主前 605 年遷徙時，和以西結一起被擄的，而且他從年輕時開始行事，前後共 65 年，最少持續至「古列王統治的第一年」—主前 537 年。新柏拉圖學派的 *Prophyros* 在主後第三、四世紀之交宣稱，他認為但以理書的成書年代最早是在大約主前 160 的瑪喀比反抗（*Maccabean rebellion*）時代。然而，但以理書的希伯來文和以西結書相近，並且其中的亞蘭文部分（2：4b-7：28）至少是在主前 300 年成書的。正如 *Gleason L. Archer* 教

授以及其他人所示，昆蘭亞蘭文古卷之一的《創世記旁經(Genesis Apocryphon)》(150-100 BC)，在語構、字序、辭彙和拼字方面都和但以理書大相逕庭。除了三個樂器名之外，完全沒有源自希臘文一極可能是當時的國際語文之一的外來語(loan-words)，這也指出它可能是早於亞歷山大帝(主前 356-323)。²³⁵約瑟法在他的歷史中有一段引人入勝的故事：人說亞歷山大在征服埃及後，拜訪了耶路撒冷，而大祭司穿戴整齊出來迎接他。當亞歷山大彎腰向大祭司致意時，有人問他為什麼要這樣做。他回答說，他實際是在向神行禮，而大祭司是神的代表，並且他還在馬其頓時，他就夢到這件事。後來有人向王「從但以理書中指出一段經文來，其中說道有一個希臘人會摧毀整個波斯帝國」，而有人猜想亞歷山大就是那人。²³⁶

至於摩西或以賽亞，是不是與他們同名書卷的作者並不是最重要的問題。以賽亞被賦予「捲起律法書」和「在他門徒中間封住訓悔」之責(8:16)。文士巴錄是耶利米的書記，而且必須將約雅敬王在他的冬宮所燒毀的書卷重寫一遍(36章)。巴錄對耶利米所說的話在當時很尋常：「他用口向我說這一切話，我就用筆墨寫在書上」(18節)。以利亞和以利沙也各有他們自己的弟子—先知(disciple-prophets)。我們沒有理由反對但以理的預言確實是出自他的口，而由他的弟子們在很早的時候就筆之於書，保存下來。

但以理描述彌賽亞的最高潮是他所說「一位像人子的，駕著天雲而來」的異象。RaSHI 很直接的說「他就是彌賽亞王」。Metsudat David 也是這樣的認為：「這指的是彌賽亞王」。但以理書 7:9 提到「寶座」時，用的是多數格，Aqiba 拉比當時認為指的是神和彌賽亞，然後在第 13 節接著說道：

「我在夜間的異象中觀看，見有一位像人子的，駕著天雲而來，被領到亙古常在者面前，得了權柄、榮耀、國度，使各方、各國、各族的人都事奉他。他的權柄是永遠的，不能廢去；他的國必不敗壞。」

而在前面的 2:44 我們可以發現到一個暗示，「天上的神必另立一國，永不敗壞」並且它「必存到永遠」。

耶穌最常把「人子」這個詞用在他自己身上，因它一方面表達了他的人性，而另一方面也說出他在末日時會再回來。進一步說，能發令將福音傳遍「萬國」的權威也是出於這些經文。

但以理對彌賽亞的討論特別是著重在下列數點：

a) 2:22 的話語：

「他顯明深奧隱秘的事，知道暗中所有的，光明也與他同居。」

²³⁵ Gleason L. Archer Jr., *Das Hebraische im Buch Daniel verglichen mit den Schrifteh der Sekte von Qumran*, Basel 1972; K. A. Kitchen, *The Aramaic of Daniel*, Bibel und Gemeinde 1965, 4; 77, p414.

²³⁶ *Antiquities of the Jews*, XI, 8,5.

Rabbah 米拉示認為經文中的亞蘭文 *nehora*（光明）的意思是：

「『光明也與他同居』指的是彌賽亞王，因為經上記著『興起，發光！因為你的光已經來到』」（賽 60：1）。²³⁷

耶利米哀歌的米拉示對於聖殿被毀也有一段有趣的討論：「當聖殿被毀的時刻，彌賽亞也誕生了... 滌滌酏@陣風暴把他帶走了」。所以會有這種想法，顯然是因為依照但以理 9 章的記載，在第 2 座聖殿的時代，彌賽亞應該已經來臨了。此後米拉示將彌賽亞視為「靈魂的安慰師和復興者」，「耶和華我們的義」，「Hanina」也就是「那叫做憐憫的」，「枝」以及 Yinnon（富庶）等等，而「Srugaya 拉比 [從西藏附近來的] 說：『Nehira 是他的名，因為經上記著他裡面有光明（nehora）』」。 ²³⁸

b) 對彌賽亞最深透的討論，是第 7 章對「人子」解釋，雖然對此討論支離的散佈於浩瀚的猶太文學。但是我們早先已看到，即使猶太人也認為這是彌賽亞的別稱。被認為是他的時代中最偉大的教導師之一的 Saddia Gaon 拉比（主後 882-942）說明道「他就是彌賽亞我們的義；而經上不是針對彌賽亞記著『[他]謙謙和和地騎著驢』？他會謙和而不高傲的騎在驢駒背上。至於『駕著天雲而來』，這關係到天使天軍；並且這就是創世主賜予彌賽亞的偉大。」²³⁹

c) 對彌賽亞所討論的第 3 點所著重的是第 9 章中所說，彌賽亞來臨的時間，及他如何「止住罪過」，「受膏者」彌賽亞會怎麼被處死，以及「城和聖所」會被毀壞。對這些我們早先已經討論過了。

d) 但以理也說道復活的希望：

「睡在塵埃中的，必有多人復醒。其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的... 滌 v（12：2-3）。

e) 但以理書也對末日的末世期望產生極大的衝擊力，猶太人經常把這件事和彌賽亞聯想在一起。

在為但以理的日子定位時，有兩個詞句很有用，一個是那會建立國度的「天上的神（the God of heaven）」，另一個是當尼布甲尼撒王從精神病復原時，他在禱告中所用的「天上的王」（2：44；4：37）。²⁴⁰這些詞句在但以理的時代顯然通用在巴比倫。²⁴¹在遠東，對於中國最古的宗教是否相信的就是「天上的神」有很大的討論。在台北著名的國立故宮博物院展覽著一個簡單的中國八階石頭祭壇，在它的時代所崇拜的就是「天上的神」，且至今仍被一群好問者所圍繞。對

²³⁷ *Bereshith Rabbah*, parasha 1.

²³⁸ *Midrash Eicha Rabbah*, end of parasha 1. Note *Nehira / hehora*.

²³⁹ *Mikraoth Gedoloth, Sanhedrin* 98a. 參馬可福音 8:38; 馬太福音 16:27.

²⁴⁰ 歷代志下 36:23, 以斯拉記 1:2, 尼希米記 1:4,5; 2:4; 約拿書 1:9 以及創世記 24:3.

²⁴¹ C. H. Kang & Ethel R. Nelson, *The Discovery of Genesis...in Chinese Language*, Concordia House, St. Louis 1979, 139pp.

於年輕的研究者來說，會是個有趣的好題目。

放逐之後的先知

先知哈該、撒迦利亞和瑪拉基活躍於被擄於巴比倫期間，他們的彌賽亞信息集中在新的聖殿。這段時期的歷史背景記載於以斯拉記和尼希米記。

哈該

在大流士王第 2 年（主前 520 年）得到他的預言，且持續宣告了四個月。他描述當時的矛盾，「這百姓說，建造耶和華殿的時候尚未來到」，但是神說：「你們自己還住天花板的房屋嗎？」然而，神「激動」省長所羅巴伯以及祭司約書亞的心，使得他們「為萬軍之耶和華他們神的殿做工」。後來就對這聖殿有應許說「這殿後來的榮耀，必大過先前的榮耀」（2：9）。就是這種精神使得哈該能激勵當時的人：

「所羅巴伯阿，雖然如此，你當剛強！約撒答的兒子大祭司約書亞阿，你也當剛強！這地的百姓，你們都當剛強...*滌 y* 這是...*滌睇 P* 你們立約的話...*滌菲瘋 F* 住在你們中間，你們不要懼怕。」萬軍之耶和華如此說：『過不多時，我必再一次震動天地...*滌 z*』（2：4-6）。「『從今日起，我必賜福與你們...*滌 y* 我必以你為印，因我揀選了你。』這是萬軍之耶和華說的」（2：19，23）。

拉比把這段信息和發生在「最終（end of the end）」和「末後的日子」的「救恩」聯想在一起。神會震動天地和諸國的重心。*Metsudat David* 在註解「印」時，說「正如印不會從他主人的手中取走，我的愛也不會離開他，因『我揀選了你』。我已從你的後裔中揀選一位做彌賽亞王」。的確，耶穌的家譜中提到的所羅巴伯成為彌賽亞觀念的印信（見太 1：12）。

撒迦利亞

在主前 520 年，比哈該晚兩個月開始行事。大祭司約書亞和他的朋友是活生生的預言，因為他們都必須除去他們「污穢的衣服」做為全能的主會以這種方式「在一日之間，除掉這地的罪孽」（3：9）。「耶和華必再安慰錫安」（1：17）。主對以色列說「摸你們的，就是摸他眼中的瞳人。」凡攻擊你的也就是攻他的眼睛。有一日諸國會慶祝盛大的「住棚節」而且甚至馬的鈴鐺和煮飯的鍋會「歸耶和華為聖」。然而，在此時也不該輕蔑「小事的日子」（2：8，14 章，4：10）。

他爾根解決撒迦利亞書 3：8 的應許「我必使我僕人的苗裔發出」，因為神「會

帶來他的僕人，就是那將要來的彌賽亞」。在說道 4：7 的石頭時，他爾根說「彌賽亞會被這樣的揭露，因他的名自亙古就有了而且他統治萬國」。6：11 說「那名稱爲苗裔的，他要在本處長起來」，被翻譯爲「看那人！他的名是彌賽亞。他必來且偉大，他會爲建神的殿。」同樣，10：4「房角石，釘子... 際么 q 他[猶大]而出」，他爾根將這解釋爲「從猶大會出來他的王，從他會出來彌賽亞」。*Metsudat David* 對此的看法是「被人民高舉的那王，且被用做房屋的房角石，最光輝的。。。如經上記著『匠人所棄的石頭，已成了房角的頭塊石頭。』」

猶太法典在討論撒迦利亞時，也略微提到彌賽亞觀念。例如，當 1：10 說道指給先知看的「四個匠人」時，猶太法典說，其中可見到「彌賽亞大衛之子，彌賽亞約瑟夫之子，以利亞和公義的使者」。²⁴² 猶太法典也略微提到錫安的女兒的君王騎在驢背上。一度著名的 Hillel 拉比的話被當做是它的解釋，他說道，最早在希西家王的時候，以色列人就在彌賽亞中喜樂，但是「他們把他吃掉了」，因之，猶太法典熱切的冀望神會原諒 Hillel，因爲「希西家活在第一座聖殿的時代，而撒迦利亞在他的預言中說的是第二座聖殿」²⁴³。撒迦利亞 12：10「他們必仰望我，就是他們所扎的」被猶太法典認爲指的是「彌賽亞，約瑟夫之子」，也就是以法蓮，對它我們已提過多次。²⁴⁴

米拉示曾對彌賽亞的匿名做過一番有趣的討論。撒迦利亞 9：1 提到「哈得拉地 (the land of Hadrach)」。雅歌的米拉示認爲這個名指的是「彌賽亞，他是 had (銳利，sharp) 又是 rach (溫柔，tender)：他對待外邦人的國家是很銳利的，但對以色列很溫柔，這就是說他就是哈得拉地，那彌賽亞王會『帶領』[lehadrich 出自同一字根]全世界的人悔改」。²⁴⁵

基督徒的解經在撒迦利亞書中發現許多彌賽亞的材料。基督是「我的僕人那苗裔」，和「他要在本處長起來」(3：8; 6：12)。²⁴⁶ 他「謙謙和和地騎著驢」(9：9)。他被出賣爲的是「三十塊錢」，那些錢後來又「被丟入神的殿中」(11：12-13)。他被刺，經由他救贖的工作，我們有「一個泉源，洗除罪惡與污穢」(12：10; 13：1)。「有人問他說：『你兩臂中間是甚麼傷呢？』他必回答說：『這是在親友家中所受的傷。』」(13：6) 希伯來的字面意思是「在你手或臂之間的傷，ben yadeicha，因此拉比解釋它爲有如「在肩膀，兩臂間的傷」。下一節說「刀劍哪，應當興起，攻擊我的牧人和我的同伴。」*Metsudat David* 說，這個牧人「就他身爲人民的牧人來說，和我是以色列的牧人，是一樣平等的」。Ibn Ezra 認爲，此處是指「彌賽亞約瑟夫之子的死」。耶穌他自己在最後的晚餐

²⁴² Sukka 52b, Yalqut for Exodus.

²⁴³ Sanhedrin 99a.

²⁴⁴ Sukka 52a.

²⁴⁵ Midrash for the Song of Songs, 7th parasha.

²⁴⁶ 參耶利米書 23:6; 以賽亞書 11:1, 53:2.

引用過這些經文，當時他說道門徒會因他的緣故四散：「因為經上記著說，我要擊打牧人，羊就分散了」（太 26：31;可 14：27）。當我們讀到 14 章基督信仰的希望時，撒迦利亞展現了一個啓示的張力：「那日，他的腳必站在...滌鯢 V 山上...滌鳩 F 晚上才有光明。那日必有活水從耶路撒冷出來」（14：4，7-8）。我們必須記在心頭的是，這種啓示錄的夢般的特性應該在它們自己的大背景（wider context）中加以解釋。不論如何，它們也是屬於舊約「彌賽亞期望」的一部分。

瑪拉基書

合起了先知的啓示的圓圈。我們在這裡進入了哈該和撒迦利亞的復興的最後迴響，時間大約是主前 516 年。差不多 600 年後，以斯拉和尼希米會開始他們的工作。預言始於幾個醒目的字：「耶和華說，我曾愛你們。你們卻說，你在何事上愛我們呢？」那人民以欺騙的態度事奉神；他們帶來的「瞎眼的，瘸腿的，有病的」動物為祭物，而且忘記給神什一奉獻。最糟的是，他們犯了「利未人所立的約」又忘了他們受召為一個祭司的國度。許多人和他們的妻子離婚：「主不十使他們為一嗎？就肉身和靈說他們是屬他的...滌蘆 d 的事...滌 O 我所恨惡的。...滌 o 是主以色列的神說的。」（2：14-16）版本???

彌賽亞就是在這種情況下來臨的：

「萬軍之耶和華說：『我要差遣我的使者，在我前面預備道路。你們所尋求的主，必忽然進入他的殿。立約的使者，就是你們所仰慕的，快要來到。』」（3:1）

「萬軍之耶和華」在瑪拉基書重複了 20 次：

「他來的日子，誰能當得起呢？他顯現的時候，誰能立得住呢？因為他如煉金之人的火，如漂布之人的鹼。他必坐下如煉淨銀子的，必潔淨利未人...滌 v（3：2-3）。

RaDaQ 針對那會進到祂的殿的「主」說「它就是彌賽亞王和那立約的使者」。 *Metsudat David* 將主的使者和立約的使者分別開來：「主是彌賽亞王，每個人的眼在等待，希望他的來臨，但是『立約的使者』指的是以利亞。」瑪拉基書的最後一節經文同意這種說法：

「看哪，耶和華大而可畏之日未到以前，我必差遣先知以利亞到你們那裡去。他必使父親的心轉向兒女，兒女的心轉向父親」（4：5-6）。

在彌迦書 2：13 我們已看到「開路的」會在彌賽亞之前來臨。*RaDaQ* 在這裡又一次看到以利亞，而在後面 13 節**中的「王」看到苗裔，大衛的子。*Metsudat David* 說「以利亞會在解救之前把以色列的心轉向他們的父」，而在彌迦書 13 節**中的王，他看到「彌賽亞王」。缺了這些解釋是不可能了解施洗約翰的工作的。

米拉示對瑪拉基書中的彌賽亞畫像有它獨特的貢獻。瑪拉基書 4：1 說「那日臨近，勢如燒著的火爐」。米拉示對此說道：

「當那要來臨的來到時，聖者會從器皿中發出火來，燒滅罪惡，如經上記著『在那日必被燒盡』」。²⁴⁷

瑪拉基書 4：2 應許道，一日「必有公義的日頭出現。其翅膀有醫治之能」。米拉示說「彌賽亞來臨時，日頭會出現，如經上記著『向你們敬畏我名的人，必有公義和醫治的日頭出現』」。²⁴⁸ Joseph Klausner 教授最喜愛的觀念之一是，經由彌賽亞會有一段「黃金歲月」降在人間，借用瑪拉基的比喻，在那時人們會在他的翅下找到醫治。²⁴⁹

經由這些概覽，我們可以相信「所有的先知，只不為別的，都是只為彌賽亞的日子說預言」。猶太人的彌賽亞觀念，尤其是較古的觀點，所基於的文獻不會過於與它相對的基督信仰的文獻。即使對於一個未來的救主的期望，是先知所生存的那時代的歷史產物，它所展現的是，令人訝異——即便對猶太學者來說也一樣——的超時空特性。

²⁴⁷ *Midrash Bereshith*, par. 6.

²⁴⁸ *Midrash Shemoth Rabbah* par. 31.

²⁴⁹ Klausner, *Messianic Idea*, p8.

第六章

彌賽亞的誕生與特性

我們已經相當仔細的從摩西五經和詩篇中，觀察了彌賽亞觀念的根源。而先知文學也告訴我們彌賽亞希望的主線，在以色列歷史的各個階段裏的情形。但是對基督徒來說，更重要的是要瞭解猶太人真正對彌賽亞的特性、誕生、乃至於他為救贖而死的可能性。

在第二次世界到大戰前，Erlangen 大學著名的 Ethelbert Stauffer 教授在時，曾經試著借助拉比的猶太教（Rabbinic Judaism）來研究新約中的基督論。他在戰後出版了三大部耶穌研究，經由他的「透視法（x-ray method）」，他給予約翰福音極高的評價，尤其是在把它當為耶穌為自己見證的文獻這方面的貢獻——畢竟，死海古卷再次把它置回當有的地位。但是，近東的權威仍然能說「拉比的傳統只不過是一種論證法（polemics）」，而且如果某個人的思想是經過猶太法典的篩選，那的確會使人產生這種觀念。然而，經由古代文獻，尤其是那些未經審檢的文獻——如猶太法典——的光照，我深信我們已經證明我們能夠得到一個更積極的觀念。特別是他爾根和米拉示，它們是從一個更廣闊的觀點來展示彌賽亞的職分。Josef Klausner 教授的一偏之見乃繼承自德國的傳統，基本上，他認為他不需要在米拉示中對彌賽亞做深入的研究。

古猶太文學能使人非常煩躁，因為有可能在翻閱過數百頁的資料後，還找不到任何與救恩有關的思想。幸運的是，他爾根中的彌賽亞解釋，能夠從與之相應的舊約預言中找到，而且 *Yalqut* 也就是「檔案」（portfolio）中包含了對相關的猶太法典之討論。只有米拉示需要馬拉松式的閱讀。當我們知道彌賽亞的特點時，在傳統的迷宮中找尋彌賽亞的線索就容易多了。在舊耶路撒冷被征服後，我和兩個芬蘭朋友走進一個從「所羅門寶庫」的地板下，通往橄欖山和耶利哥的坑洞裏。然而，我們剛開始行程，就因害怕而回頭了。一個耶路撒冷土生的阿拉伯嚮導告訴我們，幾週前他在那個洞裏待了幾乎整整一小時，為了避免在分道裏迷失，最好是在前進時，用線在地上做標誌，以告訴我們回坑口的路。在坑洞入口不遠的地方有一個像拱形劇院的採石場，聖殿的石頭就是從那裡準備的。因之，在外面是聽不到「榔頭、錐子或任何工具」的聲音。現在那通道已由政府下令封閉了。然而，現在也是時候將線收回到起頭處，來看看我們所學到的有什麼。

彌賽亞的根源和誕生貫穿最古老的猶太文學的主脈。當然，我們已經從彌迦書 5:1 知道那將誕生於伯利恆的掌權者的「根源」是「從亙古，從太初就有」，也因此在中世紀時，仍舊把它解釋為他是「在太陽、月亮和星晨的運行之前」，而

且「與他同時的人會稱他為『El』」，也就是「神」的意思。這也與耶利米書中「耶和華我們的義」一名以及以賽亞所給彌賽亞的各個別名一致。當拉比們在為他們的觀念找尋依據時，他們所用的是舊約中孤立的經文，對於現代的神學來說，是非常沒學問的。

我們已經看到，在創造的記載裏，「彌賽亞」已經出現了。當神說「要有光」，他創造的是彌賽亞的光。佐哈傳統用許多字眼描述彌賽亞已經在「伊甸園」裏，他在那裡立了一道新法「其中沒有『你要』或『你不可』的命令」，*zechut o hovah*。彌賽亞是「女人的後裔」，「亞伯拉罕的後裔」，或只是「從別的地方來的，別的后裔」。他是「Mimra」，經由他世界被創造出來，並且他是「道」，沒有他「沒有任何東西能被創造」。他會 *de-Ruah qudshah*，「經由聖靈而生」。拉比和基督徒一樣也提到「三的秘密」，*razei de-Sheloshah*，雖然這些思想只是「內在真理的外殼」並且好像是一個實踐理性的「觀想」（*postulate*）。彌賽亞也是「至高者的兒子，聖者之子，願他的名得福」。「他為神所生」。他坐在神的右邊。他是以色列在神面前的「辯護人」。所有的禱告都應以「耶穌，主面之子」的名向神祈禱。這一切都和安慰的信息相吻合。因為神不是一位記仇的神，而是一位憐憫的神。更進一步，我們在拉比的解經中看到濃厚的彌賽亞希望，這和彌賽亞以及一個廣闊、普遍的末世論相關。如果我們把線索收回來，我們會看到與之相關的更多特性，這些特性是基督教舊約釋經所無法認同為與彌賽亞有關的因素。

要瞭解的是，這個為猶太文獻所接受為典範的「彌賽亞希望」，已然通過了兩次的審檢。但是，在此之外還有存在有足以支持新約自己的解釋之真確性的文獻。

新約提到「基督的奧秘」以及可以推論出耶穌的彌賽亞身份之「記號」。一方面這與彌賽亞觀念的內在特性相合，另一方面也與拉比的表達方式一致。歷史-批判法不能瞭解這種思維，尤其在不認識希伯來原文的狀況下更是如此。在開始我們就看到，在我們所謂「意象」（*ideographic*）的領域裡，主題的基本目標是在各處經文中標識出「主導觀點」（*leading viewpoint*），並且揭露每一個問題的地形 *topos* 也就是人的思考中的「地位」。實際上，也就是要試圖去瞭解每一個時期的思想方式。從我們的主題的觀點來看，我們會試著去解讀，為什麼新約會用它自己這樣的方式來解釋基督。因之，總得預設有一個適當的文獻和繪製一個廣博的「地形」圖（*an appropriate source material and a wide 「topographic」 mapping out*）。

我們已經看到拉比用來推論的一些「記號」。以賽亞書 7:14 形容彌賽亞的誕生時，說道：

「因此，主自己要給你們一個兆頭，必有童女懷孕生子，給他起名叫以馬內利。」

伯利恆的牧羊人聽到如下的話語：

「你們要看見一個嬰孩.....那就是記號了。」

虔誠的西面預言到，嬰兒耶穌「會是被人所反對的記號」。舊約中也與之對應的說道，一塊「絆腳的石頭，跌人的磐石」（賽 8:14），即使拉比也認為指的是彌賽亞。出埃及記 3:12 應許第一位摩西說「我必與你同在，這就是我打發你去的記號」，而同樣地，第二位摩西，彌賽亞用了「我是」（I am）來宣告，這乃是神自己的名字。當耶穌說，他自己將會像摩西在曠野中舉起那銅蛇般被高舉時，所羅門的智慧也同意這裡所說的是「救恩的記號」。在講到他自己的復活時，耶穌說，這個世代除了「約拿的記號」（the SIGN of Jonah），不會看到別的神蹟，而這個類比也再次在米拉示文學中和復活一起出現。這種記號，乃訴諸於讀者自己的演繹能力。從第二座聖殿以來，很難發現任何能像耶穌般應驗那些「記號」的人。

在傳統的猶太解經和新約裡所發現到的一貫的主要特徵是，以聯想的方式來瞭解聖經。最佳的例子是米拉示對詩篇 2 篇的釋經，它用了 *bar*（兒子）這個字把這裡的經文，和以賽亞書中的數個彌賽亞預言、但以理書中的人子以及詩篇 110 篇中坐在神的右邊的彌賽亞連接在一起。

我們已經清楚的看到，在最古的未經審檢的猶太文獻中，已大量的提到彌賽亞的超時空特徵，甚至也隱匿的提到他的奇蹟似的誕生。其中最特別的是佐哈的傳統，有一位猶太起源的學者曾提到它。在以賽亞書 9:6 我們讀到「因為有一嬰孩為我們而生」，另有「他的政權與平安必加增無窮」。在抄寫經文時，希伯來文士即使對明顯的錯字也不願意妄加修改，為的是害怕後來的文士任意修改，以至於修改的沒完沒了。我們在這節經文中可以看到，在 *le-Marbe*「加增」這個字中間的「m」，在傳抄的過程中，一度被誤寫為「結尾的」和「開放的」m，但依然將錯字保留了下來。最古老的米拉示之一的路得記米拉示問道，為什麼這個「m」是封閉的，它的結論是，希西家應該就是彌賽亞，但事情被「耽擱了」。另一方面，佐哈則認為封閉的「m」指的是彌賽亞會從一個「封閉的子宮」誕生。也許當 David Flusser 教授在 1984 年訪問芬蘭時，有人問他新約中最大的難題是什麼，他腦海裏所想的的就是這件事。對於耶穌的復活他籠統的說：

「這是一件歷史事實.....當然，我自己並不在墓中，但是復活後的耶穌的確將他自己顯現給門徒看。真的，它並不能被科學檢證。它終究是信心的問題。」

而對於童女生子呢？

「那並不和猶太思想抵觸。」

歷史批判法在面對我們的主題時，先要問的是，原文的基本字意是什麼。以賽亞所用的 *alma* 這個字，無可置疑的是指「一位年輕的女子」。以撒的妻子利百加是一位 *alma* (創 24:43)，但她也是一位 *betulah*「處女，未曾有人親近她」(16 節)。至於 *na'ara* 這個字也被用於她身上，但是這個字在舊約裏，常和「處女」這字一起出現，*na'ara betulah*。²⁵⁰ 編纂了第一部總共五卷現代希伯來字典，和一本把每一個字的不同形態都排列出來的舊約經文分析彙編的 Abraham Even Shushan 解釋道，*alma* 的意思基本上是一位「在結婚以前」的年輕女子。²⁵¹ 確定的是，這就是為什麼在主前 200 年，七十士譯本在翻譯以賽亞書 7:14 時，用的是希臘文 *parthenos* (處女) 這個字。

「歷史」批判論被迫要以馬太和醫生路加的見證為滿足，其中大膽的說道，耶穌是由聖靈和一個處女而生。在兩個福音書中的希伯來思想是如此之深，若想搭一座和希臘人神話意像 (mythological imagery) 相通的橋實在太困難了。話說回來，依據耶路撒冷學派的說法，約翰和馬可之所以沒有記載耶穌的誕生，是因為它們是在馬太和路加之後才著筆的，並且兩人都對他們前輩的著作很熟悉了。然而，馬可在他的福音書一開頭的地方，就強調耶穌是「神的兒子」，而約翰，以保羅的筆調堅持說出基督的先存性 (per-existence)，因他是「在一切被造的以先」(西 1:15)。哥林多後書 5 章告訴我們「神他藉著基督使我們與他和好」。如果不接受基督的超時空性，那麼連救贖的教義也會失去它的根基。

處女生子的教義曾被前 Woolwich 主教 John A.T. Robinson 所反對，而近來則被 Durham 主教 David Jenkins 所反對。對於這些事情，歷史批判法一點也無法置喙，但是「啓示－歷史」法則能夠說明該怎麼去瞭解它們。

在猶太文學中的許多彌賽亞的別名，可以幫助我們瞭解彌賽亞的根源和特徵，即使 Mowinckel 認為它們是「神秘和半玩笑」。²⁵² 把那些別名集中起來看會很有助益：在以賽亞書 9:6 有一張準備好的清單，其中說道他會被稱為：「奇妙，策士，全能的神，永在的父，和平的君。」他爾根闡釋這節經文時，說「他的名字來自亙古... 滌淨」，並且對於「永在的父」說道：「彌賽亞是永存的」。

從不同的經節中我們列出了如下形容彌賽亞的清單：BEN PaRETS 和 POReTS (創 38:29; 彌 2:13)；SHILO(創 49:10) SOREQA(美好的葡萄樹，noble vine) (創 49:11; 約 15:1)；MASHIAH (受膏者，anointed) (詩 2:2; 但 9:26)；立約的使者 (THE ANGEL OF THE COVENANT) (瑪 3:1)；第二位摩西 (THE SECOND MOSES) (申 18:18)；耶和華我們的義 (THE LORD OUR

²⁵⁰ 士師記 21:12; 列王紀上 1:2.

²⁵¹ 見 Milono Hadash p1189.

²⁵² S. Mowinckel, *He that Cometh*, p293.

RIGHTEOUSNESS) (耶 23:6; 33:16) ; PENUEL 和 PENIEL (創 32:30) ; 他面前的王 (THE PRINCE OF THE PRESENCE) 和他面前的使者 (THE ANGEL OF THE PRESENCE) (賽 63:9) ; METATRON 和 MIMRA (佐哈) : 有福 (YINNON) (詩 72:17) ; MORaH (可畏的, the one to be feared) (詩 76:12) ; 第一的 (THE FIRST) (賽 41:27) ; 房角石 (THE CORNERSTONE) (詩 118:22) ; 基石/房角石 (THE TOUCHSTONE) (賽 28:16) ; 大衛之子 (THE SON OF DAVID) (何 3:5) ; NEHORA (光) (但 2:2) ; 安慰者 (COMFORTER) (哀 1:16; 賽 52:9) ; HADRACH (銳利且溫和, sharp and tender) (亞 9:1) ; HANINA (憐憫) (耶 16:13) ; BAR NAPHLI ANANI 或 BEN ANANIM (摩 9:11) ; 以法蓮 (EPHRAIM) 或以法蓮約瑟夫之子 (EPHRAIM SON OF JOSEPH) , 彌賽亞約瑟夫之子 (THE MESSIAH SON OF JOSEPH) (耶 31:9) 。此外, 拉比的傳統將 BAR ENASH (人子) 和彌賽亞聯想在一起 (但 7:13) 。²⁵³

舊約中八個類似帶有「苗裔」觀念的希伯來字, 對於彌賽亞希望的信息提供了同樣的貢獻, 它們是: TSEMAH (亞 6:12; 賽 4:2; 耶 23:6), NETSER (賽 11:1), HOTER (賽 11:1), SHoRESH (賽 11:10, 53:2), YINNON (詩 72:17), TSAMERET 和 RoSH YENIKOTaV (結 17:4, 22) 。在新國際版中它們分別被譯為: 「苗裔 Branch」(頭兩個字), 「枝」(shoot), 「根」(root), 「有福」(let it flourish), 「頂枝」(topmost shoot) 和 「從頂枝發出的」(sprig from its topmost shoot) 。*Rosh yenikotav* 在以西結預言中的正確意思是「眾嫩芽的尖」(head of the sucklings), 所說的是「頂枝」或多或少會「吸吮」(sucks) 樹的汁液。同樣的字根也以 YONeK (suckling[譯註:單數]) 的形式出現, 以賽亞書 53:2 說道:

「他在耶和華面前生長如嫩芽, 像根出於乾地。」

有位拉比說他從隱藏的暗示中, 看到彌賽亞的奇蹟式誕生, 那就是, 他誕生時好像是從塊「未曾耕耘過, 也未曾撒種過」的地生出來一般。凡是不瞭解這個比喻的, 也不能瞭解舊約中彌賽亞希望的本質。

對我來說, 「苗裔」這個觀念的歷史和屬靈信息, 在 1968 年冬天, 我在耶路撒冷碰到的一個幽默的景況中, 變得特別清晰明瞭。一天的傍晚, 在我家的陽台上向我一個猶太基督徒朋友說, 天空中有一絲雪的氣息。他用希伯來話回應道, 「喔, 如果真的下雪了, 那你就是先知了」。那晚下班回到家後, 我再上陽台一趟, 但就不再會有會立即下雪的跡象了。然而, 在五點左右我被一聲像似步槍的聲音吵醒, 接著是一陣沉寂—連平常的車聲、貓狗的聲音都沒有 (有回清晨, 我們在水園中的橄欖樹上看到 13 隻貓!) 我轉身半玩笑的看看我太座是否還在躺旁邊; 幸好, 她還在那兒, 所以基督徒還沒被提! 然後, 我想起了我在傍晚說過的話。打開百葉窗, 我得意的看到有半公尺後的厚雪覆蓋在陽台上。

²⁵³ San. 98b.

我原來是被鄰居的樹，在雪的重壓下折斷發出的聲音所驚醒。

幾天後，一個阿拉伯園丁帶來他的新電鋸，先把餘下的樹幹鋸到只剩下一個木箱的高度，然後在樹幹的不同地方，用類似切肉刀的工具砍了許多深深的傷口。我們訝異的站在一旁，懷疑爲什麼我們在芬蘭不能也同樣的留下一截長樹幹。這會有什麼壞處呢？大約一個月後，我太太把我叫到陽台上去，爲的是隔著牆欣賞鄰居的景觀：那被砍斷的樹幹長滿了新希望的嫩芽。從那樹的傷口發出了新生命！

彌賽亞希望是和猶太人的歷史纏繞在一起的。猶大民族被擄放逐，而耶西的家族從樹幹被砍斷。從腳跟到頭頂「沒有一處完全的，盡是傷口，青腫，與新打的傷痕」（賽 1:6）。然而，在絕望處發出了希望的新芽，且耶西的樹幹將生命的應許掩藏在它自己裏面。有一日「外邦人必尋求[耶西的根]」，而彌賽亞將會是「萬民的大旗」（賽 11:10）。神會爲以色列保留一批餘民，「困苦貧寒的民。他們必投靠耶和華的名」（番 3:12）。到那日，「窮乏人必安然躺臥」並且「耶和華百姓中的困苦人，必投奔錫安」（以賽亞書 14:30-32）。但是就個人的層面而言，彌賽亞也是每個人屬靈的安慰者與重建者（A COMFORTER AND RESTORER OF THE SPIRIT；哀 1:16）。

拉比運用 Gematria（計數）的方法看到在 TSEMAH（苗裔）和 MENAHEM（安慰者）間有某種連繫。TSEMAH = 90+40+8=138 而 MENAHEM = 40+50+8+40=138。從這個角度來看，苗裔的觀念也是隱含著希望的信息。另一方面，NESTER 也額外的與彌賽亞匿名相連繫，例如亞蘭文 NATRONA 和 NETIRUA。它們都是源自動詞「看守」、「警戒」（to watch, guard）—Nazareth 一名的原意是一個「觀察點」（observation point）。*彌賽亞因此是一個警衛和一個保護者。馬太福音 2:23 也因此變得有意義。其中說到，耶穌的父母「到了一座城，名叫拿撒勒，就住在那裡。這要應驗先知所說，『他將爲拿撒勒人的話了』」。這個奇特的解釋和以賽亞書 11:1 所說的「苗裔」（NESTER）相關，就如我們剛提到的，從這個字的字根衍生出了兩個亞蘭文的彌賽亞別名。*

我們看到了在拉比文學中，常用超時空的譬喻和用語描述彌賽亞的誕生和特性。彌賽亞在創世以前即存有，並且參與了創造之工。拉比在他的匿名中看到神秘的特徵。然而，總體來說，彌賽亞預言本身是有歷史根據的。從新約的觀點來說，重要的是，基督是神的兒子。拉比傳統認爲，就彌賽亞的奇蹟式的誕生和他的根源來說，他的確能符合這個條件。救贖的教義同樣也是立基於以下這句話「神藉著基督，使世界與祂自己和好」。

第七章

先知書中受苦的彌賽亞

在頭次讀到保羅寫信告訴哥林多教會，當他在他們中間時，「定了主意...際△器D別的」，只知道「耶穌基督，並他釘十字架」，有些感到納悶。他說他傳的是「傳釘十字架的基督，在猶太人爲絆腳石，在外邦人爲愚拙」(林前 2:2; 1:23)。傳講受苦的彌賽亞，對於一位猶太人來說真的是 *skandalon* (絆腳石)，因爲他知道它所代表意思，而且這會傷了他的自尊心。另一方面，對於外邦人來說，這只是胡言亂語，因爲他實在很難瞭解救贖的教義。因著他的拉比背景，保羅能夠注意到先知所期待那受苦的彌賽亞。

在論評先知，尤其在讀到詩篇 22 篇時，會使人問道：當舊約說到主的受苦的僕人時，指的是以色列國還是一個特定的人？Josef Klausner 直捷的說道，即使「我們發現在先知時代的許多預言中，明白的講到所期盼的解救，但是其中沒有一點認爲彌賽亞是單獨的一個人物的蛛絲馬跡」。對於第一世紀的拉比他說道，「他們的確相信將來可能會有一個解救，但並不須要一個扮演拯救者的人物」。就他來看，「人子」觀念指的單單是以色列國。假如果真就像 Klausner 所認爲，早期的拉比以爲「連一位受苦的彌賽亞的暗示都不存在」，那麼，想要就這方面從猶太教中，找尋基督教的根源是徒然的了。²⁵⁴ Klausner 的態度肇因於他所持的「先知派錫安主義」(prophetic Zionism)，他所期待的是在世界上創立一個富裕的福利國家。另一方面，他對於他爾根和米拉示的觀點並不清楚，它們常常提到一位「彌賽亞王」而並非一些彌賽亞的理想而已。

對於受苦的僕人這個觀念表達的最明確的是在撒迦利亞書 12:9-14, 13:6-7 和以賽亞書 53 章。撒迦利亞書說道：「他們必仰望我，就是他們所扎的」，RaSHI、RaDaQ 和 Ibn Ezra 認爲這指的是彌賽亞、約瑟夫之子—以法蓮。他爾根也同意這個解釋。²⁵⁵ 對於受苦僕人「兩臂」間的傷口，Ibn Ezra 認爲是和彌賽亞、約瑟夫之子相關。當我們在註釋詩篇 22 篇時，已看到過這個原則的運作。

基督徒尤其在以賽亞書 53 章中看到受苦僕人的圖像，在猶太會堂的年度 *haptaroth* 中的先知章節，和中世紀拉比的註釋中，這一章都被刪除了。然而，

²⁵⁴ Klausner, *Messianci Idea*, p8, 258.

²⁵⁵ *Sukka* 52b.

在耶穌的時代，大家似乎還在討論這一章，因為使徒行傳第八章告訴我們，衣索比亞女王干大基的總管問腓力說，先知講的是什麼？「是指著自己呢？是指著別人呢？」總管特別對以下的文字感到困惑：

「他像羊被牽到宰殺之地，又像羊羔在剪毛的手下無聲，他也是這樣不開口。他卑微的時候，人不按公義審判他。誰能述說他的世代，因為他的生命從地上奪去。」

路加所引的是七十士譯本。我們也會問「先知說的是誰？」

以色列學校的教科書的解釋是，這節經文指的是爲了救贖別的國家的罪孽而受苦的以色列人民。然而，對於贖罪祭的要求是祭物必須是無瑕疵—我從未聽到任何猶太人認爲他們的國家是這樣的國家。但是我們能從正統和具代表性的拉比文獻中認識到什麼？它們與 Klausner 的看法一致嗎？

救恩歷史中最另人震盪的謎團是在以賽亞書 52:13-15：

「我的僕人行事必有智慧，必被高舉上升，且成爲至高。許多人因他驚奇，他的面貌比別人憔悴，他的形容比世人枯槁，這樣，他必洗淨許多國民。」

他爾根對此的註釋是，「這就是我的僕人彌賽亞行事有智慧之處」。另一方面它認爲其後的經文指的是以色列。九世紀的 Tanhuma 米拉示和後來的 Yalqut Shimeoni 說道「這就是那會興起且被高舉的君王，彌賽亞，高過亞伯拉罕，大過摩西，高於崇拜的天使。」RaDaQ 自己也說「這一章所描述的是放逐中的以色列」。十六世紀活躍於巴勒斯坦之 Safed 的 Elia de Vidas 拉比說「彌賽亞就是這樣爲我們的罪受苦，並且受傷；那些不願彌賽亞爲我們的過犯而受苦的，可以選擇由他自己受苦並擔待自己的罪。」²⁵⁶同樣在 16 世紀末活躍於 Safed 的 Moses Alshekh 拉比對於以賽亞書 53 章說道：「古賢人爲我們所保存的傳統證明所指的是彌賽亞。基於此，我們也應該認爲這個預言的主旨是會這樣出現的大衛，也就是彌賽亞」。

猶太法典也對以賽亞書 53 章有所說明。Masechet Sanhedrin 思量過大衛之子什麼時候會來到。他只會有一個「完全公義或者是完全罪惡」的時代來臨。如果以色列不義他將會坐在驢駒上，在貧困中來到。」並且 Yehoshua Ben Levi 拉比在 Shimeon Ben Jochai 的洞口看到以利亞，他對(知道彌賽亞秘密的)以利亞說：「我會活的進入那將來到的世界嗎？」以利亞回答說：「如果主願意的話。」Yehoshua Ben Levi 拉比說：「我看到兩個且聽到第三個聲音[神秘的數目三]。」他又問道：「彌賽亞何時會來臨？」以利亞回答道：「你自己去問他！」當下 Yehoshua 拉比問道「他住在那裡？」「他住在羅馬門(the Roman gate)！」「要怎樣才能辨認出他來？」「他會與窮人和病人以及所有他所釋放的人同坐；他會釋放一人並且捆綁另一人。」²⁵⁷

RaSHI 認爲這段奇特的談話中的「羅馬門」就是所謂的樂園門(Paradise gate)。這似乎正反應出拉比的確把 Sheol (陰府, the Hades) 稱爲「樂園」和「亞伯拉罕的懷裡」(Abraham) s bosom)。接在 Masechet Sanhedrin 後面的幾頁繼續有

²⁵⁶ A. Lukyn Williams, *Christan Evidences*, pp 169–172; Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias*, pp35–39.

²⁵⁷ *Sanhedrin* 97b.

所討論：第一個問題是要如何才能避免「彌賽亞的苦難」，而答案是「閱讀妥拉和行善」。其後是一些典型的對彌賽亞的名字的討論，結果是以 HIVRaH 亦即「痲瘋」(leper) 一名為結論。之所以用到「痲瘋」是因為以賽亞書 53:4 中 *nagua* 一字，它的意思是「患病」—甚至於在猶太法典中有特別的一部分，*neg aim*，專講到如何來辨認和隔離痲瘋病。亞蘭文 HIVRaH 原來的意思是「白」而後來成為「痲瘋」，因為這駭人的疾病在發展到某一階段時，會在病患的皮膚身上生出一層白膜。身為彌賽亞，HIVRaH 和病人所遭遇的噩運認同。

我們在討論詩篇 22 篇時，已經看到最早的米拉示之一的路得記米拉示曾冗長地說明過那在「將臨的世界」中會被享用的「彌賽亞餐會」。這個基於路得記 2:14 的討論提到「餅」和「酒醋」，並且它們一再地與彌賽亞的苦難並提。波阿斯所給的那塊「餅」是「國度的餅」(the bread of the kingdom)，而「『蘸在醋裡』的苦難，和經上所記『他為我們的過犯受害』是一樣的苦難」。²⁵⁸所描述的那餐就當時來說，顯然是極重要的，正如也是很古的利未記米拉示也從彌賽亞的觀念瞭解它。²⁵⁹最早的米拉示中所載的彌賽亞盼望是和以賽亞書 53 章相關一事，證明了它的彌賽亞特性。

相對來說，拉比文獻中較少受到檢審影響的佐哈傳統對於以賽亞書 53 章的彌賽亞解釋有它自己的貢獻。依據佐哈的講法，彌賽亞在伊甸園中有一座稱為「鳥巢」(bird's nest) 的小屋，當他抬頭看見「先祖們進入那如今已被毀壞的神殿」以及「拉結的面頰上有淚珠」時，「他高聲哭泣，音量如此之大以至於震動了伊甸園，並且所有和他在一起的義人都與他悲哀哭泣」。²⁶⁰這裡提到樂園，但也是指死亡的領域 (the realm of death)。同時在最古的米拉示中，還有曾討論到當以色列在建造聖殿的同時，聖者也命令他的天使「在樂園替一位名叫 Metatron 的年輕人」造「一間小亭，使得他能夠把義人的靈魂移轉給神，為的是替以色列在放逐中所犯的罪贖罪」。²⁶¹

不是純粹源自第一世紀的傳統的佐哈，在東方和西方猶太教中，具有和猶太法典並列的地位。它所反映的是猶太教的核心思想。佐哈中對以賽亞書 53 章有如下的敘述：

「離世的靈魂會到彌賽亞面前並向他報告[他們的一生]，當他們向他述說以色列在放逐中所受的苦難，而他們有罪是因為他們不願認識他們的主，他會揚起他的聲音為那些有罪的哭泣，正如經上記著『他為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷』。然後那些靈魂會升起並站立在他們的崗位上。在伊甸園中有一座叫做『病患之屋』(house of the sick) 的城堡。那一日，彌賽亞會進入那堡中高聲喊道『願以色列所有的病痛臨到我身上！』而他們會臨到他身上。如果他不藉他自己來解除以色列的疼痛，沒有人能替以色列的壓迫受苦。」²⁶²

我們可以在此看到，即使先知書也被看做是「妥拉」，它的希伯來文的字面意思就是「教導」(teaching)。

²⁵⁸ *Midrash Ruth Rabbah, parsha 5.*

²⁵⁹ *Vayikra Rabbah, par. 34.*

²⁶⁰ Zohar, Jerusalem 1970, the *Sullam* exposition, vol. IV, "on the Messiah's coming", p36.

²⁶¹ *Midrash Bamidbar Rabbah, par. 12.*

²⁶² *Zohar, Amsterdam Ed., Shemoth, p98.* 並參見申命記 28 章。

新約認為以賽亞書 53 章所指的是耶穌。²⁶³這當然，該歸因於在新約成書的時代是以彌賽亞的角度來看以賽亞書 53 章才有這個可能的。

贖罪的觀念是出自於猶太教。在路德認為舊約裏最具福音精意的利未記的前五章中，提到不同的獻祭。希伯來文能告訴我們最根本的問題在那裡。第一章所講的是「燔祭」(burnt offerings)，也就是希伯來文 *olah*。它的字根是「興起」(raising)。第二章所描述的是「素祭」(grain offerings)，*min hah*—與 *menuhah*「安息」(rest) 出自同一字根。第三章所訂立的是「平安祭」(fellowship offering)，*shelamin*—與「平安」(*shalom*)；「付款」(payment, *shilum*) 以及「完善」(perfection, *shalem*) 相關。第四章說到「贖罪祭」(sin offerings) 其中「罪」這個字是 *het*—它可能來自一個代表一座「分隔牆」(dividing wall) 的字：在阿拉伯文中這兩個字，*hataya* 和 *hit*，是相呼應的。第五章集中在「贖愆祭」(guilt offering)。Asham 這個字的字面意思是「罪疚」(guilt)。此外，舊約提到過「全祭」(whole offering)，*kalil*—這個字是由 *kol* 亦即「全」(all) 衍生來的。在希伯來文中，「獻祭」(sacrifice) 這個字 *lehadriv* 的意思是「靠近」(drawing nearer)。

舊約中獻祭的日子，是眾百姓的家庭和宗族聚集在一起的公共節慶。他們要「靠近」神以及人：被「興起」(raised up)，體驗「安息」和「平安」，拆掉他們當中「分隔的牆」，並且從「罪疚」中釋放出來。「贖愆祭」包括有對他們的過錯所做的告白。特別是第 16 章提到「贖罪日」整日是完全為了「贖回」罪孽而設的。亞倫要承認「以色列人諸般的罪孽過犯，就是他們一切的罪愆」，並且將它們歸在代罪羔羊的頭上。所宣告的是，那象徵性的「贖罪者」(atoner) 會「擔當他們一切的罪孽，帶到無人之地」在沙漠中死去。主要的意思是：「你們要在耶和華面前得以潔淨，脫盡一切的罪愆」。路德深愛「在耶和華面前」幾字，也就是拉丁文的 **CORAM DEO!**

贖罪特別指的是我們在神面前的罪愆。撒母耳記上 2:25 問道，「人若得罪人，有士師審判他。人若得罪耶和華，誰能為他祈求呢？」基督的救贖替我們回答了這個問題，「神藉著基督使世界與他和好！」耶穌是「神的羔羊，除去世人罪孽的！」「神愛世人如此之深。」

今天的猶太人對贖罪是持什麼樣的看法？當前他們所持的看法是，在聖殿被毀後，禱告和禁食成爲一種特殊的贖罪方式。凡是虔誠的猶太人每天早晨都會用他的 *Sidur* (禱告書) 祈禱：「宇宙的主宰，您命令我們長久的依節期獻上祭祀，並爲您也爲祭司和利未人設立他們各自的職分和特定的地位，但如今因爲我們的罪愆聖殿已毀，祭祀也被延宕了，而我們不再有祭司或者利未人司他們的職事」此，但願您的旨意是潔潔峻悅 f 中的言語做爲我們奉上獻祭。」猶太法典中所強調的是「即使是一個義人的死也可以用來贖罪」。曾有一段對這個問題的討論，「『亞倫的死怎能對祭司的職分有所影響？』夫子說道，正如祭司一職的設立有贖罪的功效，一個義人的死更加能贖罪。」²⁶⁴對猶太人來說，善行本身也有贖罪的功用。

然而，特別是在贖罪日的時候，猶太人感覺到他的罪必須在神面前的到赦免。即使在那一天，偶而也會提起以賽亞書 53 章：雖然它並沒有被列在每年要讀的先知書中，但是它出現在猶太會堂中宣讀的一篇重要禱告詞裏。節慶時專用的

²⁶³ 例如，馬太福音 8:17；路加福音 22:37；使徒行傳 8:32 及彼得一書 2:22-25。

²⁶⁴ *Mo'ed Katan* 28a.

禱告書《Mahzor Rabbah》中有一篇大約是主後第九世紀的（甚至有些以色列權威說是主後六世紀²⁶⁵）Eleazer Ha-Qalir 拉比所寫的禱詞。這篇禱詞開始很有詩意「在那時，也就是創世以前，他已設立了『綠洲』和Yinnon」—「綠洲」指的是聖殿，"Yinnon"指的是嫩枝，也就是彌賽亞。

禱詞的主要部份接著說道：「那時，在創世以前，他已然設立了綠洲和彌賽亞 [依據拉比的解釋]彌賽亞我們的義轉離開我們而去，我們深受震驚，且找不到任何能使我們成為義的人。我們的罪愆所形成的軛成為我們的重擔；而他為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷；我們的罪得赦免就是在此。因他受的鞭傷我們得醫治；當下正是永遠創造一個新造的物的時機。將他從圈中釋放，將他從西珥 (Seir) 帶回，因此我們能在利巴嫩經由 Yinnon 再次聽聞他。他是我們的神，我們的父，我們的君王，他是我們的救主，並且他將再次釋放以及拯救我們，也讓我們在眾人面前再度聽聞他的恩慈，正如經上記著『我會在末了拯救你，正如當初一般，因此我會是你的神』。」²⁶⁶

這篇用謎般的語氣所寫的禱詞說出，「彌賽亞我們的義」已然轉離開他的百姓。Saddia Gaon 拉比把這個彌賽亞詞和人子的概念連接在一起。²⁶⁷雖然那禱告的人深受震驚，但是他瞭解到彌賽亞已經為他肩負起他的重擔了。因此，在以賽亞書第 53 章的應驗中能找到罪的赦免。所謂「新造的人」(new creation) 也就是這樣完成的。²⁶⁸「圈」的觀念是禱告書自己的發明，它的意思是「大地的圈」(the circles of the earth)。「西珥」(Seir) 是羅馬—基督教的中心的匿稱，依據猶太法典的說法，彌賽亞會在其中「與病患及窮困的」同坐。「利巴嫩」指的是聖殿，它會藉百姓的獻祭「漂白」(whitens) 他們的罪愆，而它的字根 *laban* 與「白」(white) 同義。禱詞中反覆出現，神會「再次」拯救他的百姓。所代表的意思會不會就是 Saadia Gaon 拉比所說人子會在他的榮耀中歸來的概念？既然我們已討論過彌賽亞「再臨」(second coming) 的可能性，我們在這裡就必須要提到 Sidur 禱告書中，一篇用於週間的早晨和安息日午後的禱詞，其中有一段請求是，「願你的旨意是... ..在彌賽亞的兩日中，我們配得，並且存活得見和繼承美物及祝福。」²⁶⁹

以賽亞書 53 章中，另外還有兩個關係全章的特徵。第一個特徵是，受苦的彌賽亞會震撼他所在的世代：「所未曾傳與他們的，他們必看見。」「我們所傳的，有誰信呢？」—換句話說，無可置疑的在以色列周圍的列國中，對於神會生生死死 (a dying and rising God) 的概念是很熟悉的。因此，為了不想看到他，「人掩起面來」。他「被藐視，我們也不尊重他。」拉比認為他是那麼的引人反感，以至於沒有人能忍受看到他。「因受欺壓和審判他被奪去。誰會想他的後代呢？」也許就是為此「他的面貌比別人憔悴，他的形容比世人枯槁」，這樣一來，使得受苦之人感覺到他失去了身為人的價值和他的人格尊嚴。對此加以寫照的是，人類中最卑微的一群—癡瘋病患，從這位 HIVRaH 接受了援助。年輕的貴胄 Francis of Assisi，在他接受基督後，有一天當他騎馬回家時，看到路旁有一位

²⁶⁵ Arthur W. Kac, *The Messianic Hope*, p.83 或 Aharon Mirsk 在他所寫的 *Reshith ha-piut*, (Jerusalem, 1968, p87)中將他的時代定為第六世紀。

²⁶⁶ *Mahzor Rabbah for the Great Day of Atonement*, Eshkol ed. p330.文句是依 Sephardic 禱告文。

²⁶⁷ *Mikraoth Gedoloth on Daniel 7:13*.

²⁶⁸ 參加拉太書 6:16；哥林多後書 5:17.

²⁶⁹ *Sidur ha-shalem*, Beit Rafael publication, T-A, pp 105, 273.

癡瘋病患。他的心中充滿著神的愛，跨下馬來，他走到那人面前，把他抱起來。不久，他開始成立癡瘋病患收容所，一些修女也仿效他的作為，因而最後遏止了歐洲地區癡瘋病的擴散。

第二個特徵是，「他」以及「我們」這兩個詞：「他誠然擔當我們的憂患。」「他為我們的過犯受害。」「因他受的鞭傷我們得醫治。」「耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上。」「他被擊打，是因我百姓的罪過呢。」在最後一節經文中的「他」原文是 *lamo*，它可以是單數或者是多數。因之，諸如 Ibn Ezra 將它解釋為「他們被擊打，是因我百姓的罪過呢」。但是，如果我們之所以這樣理解的目的，是要避免承認彌賽亞的確是一個人（Messiah-individual），我們的確可以借此脫困，然而，卻會陷入另一個困境之中，因為，這樣一來，它的意思就變為是，以色列的百姓為他們自己的罪孽受責罰。也就是為了避免與人這個印象，所以 RaDaQ 說道，「每一個國家都應該知道它們會為了自己的罪孽受責罰」。然而，在耶穌受難的後面，我們應注意到以賽亞所說：「耶和華卻定意將他壓傷」—耶穌常常反覆的用希臘文說他「必須」受苦，為的是贖我們的眾罪。

在本章開頭我們已介紹了著名的 Moses Alshkh 所說，基於「傳統證據」(witness of the tradition)，主的受苦僕人的確指的是彌賽亞。他進一步說道，「有的苦難是因為罪，有的則是出於愛，也就是一位義人為他的百姓的罪孽受苦潔荷^b 這種情形下，無辜的義人，沒有犯任何罪，被迫擔負眾罪人的所有罪孽，因此，他們將會喜悅但是他卻會憂傷，他們會健全的活著但是他將會被壓傷和擊打... 潔潔^o 就驗證彌賽亞王，他會為以色列的子孫的罪孽受苦難，而他的獎賞會與他同在。」²⁷⁰

我們已看到在聖經中有許多的彌賽亞提示。可以在舊約中已然可以發現基督信仰的根源。使徒傳道的根基是他們對於基督「應驗了聖經」(‘the scriptures are fulfilled’ in Christ) 這個信念。基於此他們在舊約和新約間搭起了一座橋樑，在猶太教的觀念中，摩西是眾先知之父，並且他們在妥拉中不只發現了「律法」且發現了預言 (the prophetic messages)。當耶穌從摩西律法，先知和詩篇來解明自己時，我們可以看到這個出發點是很合理的。典型的說法是新約是「隱藏」在舊約裏的，而我們在基督信仰的每一個面向中都能夠看到這個聯繫。甚至也可以在整本舊約中處處看到受苦的基督。

正如一般研究所發現，我們習於用圖像思考甚於用文字思考，因此我們試著用日常生活為例以加增鮮明度。以賽亞書 53 章對許多猶太人來說是一個轉捩點。其中之一是 Josef Rabinowitsch 拉比，他是俄羅斯 Kischinev 「以色列新約教會」的創始人。他在 1893 年參加了芝加哥世界博覽會中的慕迪 (Moody) 所辦的聚會。²⁷¹

1881 年，Rabinowitsch 在俄羅斯的迫害中逃到巴勒斯坦後，企圖在那裡建立一個殖民地。他從一位親戚那裡收到一本新約聖經，因為這本書是「聖地的最佳導遊之一」(one of the best guides to the Holy Land)。有天，他爬上橄欖山俯瞰耶路撒冷另一邊的汲倫谷，有一個疑問浮上他的心頭：「為什麼大衛的城在這麼多年之後仍然是荒廢的？為什麼我的人民仍然在放逐中遠離這地？為什麼我們一再的經歷這麼多苦難？」

²⁷⁰ Alexander McCaul, *On Is. 53*, London 1899, p22. 參以賽亞書 62:11.

²⁷¹ W.R. Moody, *The Life of L. Moody*, p 361.

當他思想著這些問題時，他凝視著加利利山。先知以賽亞的話在他腦海中升起。他在心中反覆道：「他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦；我們卻以為他受責罰，被神擊打苦待了。」當下他就醒悟到，耶穌就是那所應許為他百姓的眾罪受苦乃至受死的彌賽亞。這個覺悟改變了他的生命。當他回到俄羅斯後，每到一地他都傳講「通往聖地的鑰匙是在我們的弟兄耶穌之手，並且他的話語是栽在我們的心裡，從那裡發出公義的果實。」

這樣，我們可說甚麼呢？

在耶穌的時代，教導師總習慣在末了用亞蘭文問他的聽眾：「Mai ka mashmalan?」意思是，「這對我們來說有何意義？」保羅在羅馬人書中也有五次沿習這傳統說道：「這樣，我們可說甚麼呢？」²⁷²

在面臨每一個議題時，我們當問我們自己，所研討的問題是否合理及相關聯（reasonable and relevant）：對主題的研究是否涵蓋了足夠的資料？研析資料的方法是否與所研究的時代的思想模式相通？這些事務是否能應用，乃至能投射在今日？

有時候我們會忘了聖經有它內在的特性，而希冀它提供在它範圍以外的東西。最要緊的是，聖經乃是一座圖書館，其中包含了「無數（numberless）」的資料。若非有仔細周詳的預備，沒有人能講演舊約的任何一卷書；我們對新約的這個特性則有較深刻瞭解。聖經同時也是一所禮拜堂（sanctuary），只有從裡面才能欣賞到它美麗的彩繪玻璃的全貌。更重要的是要認識這禮拜堂的主。著名的法籍猶太人蝕刻師 Marc Chagall 有次對他的雕工說「當稱頌，當高呼的是一聖經！」對此我們可以加上「它當被祈求，它當被活出來，它是生命的手冊（handbook of life）！」

但是，聖經也是神所「默示」的話語。有些人說是完全的字句默示（verbal inspiration）；也有些人主張聖經只是裝載（contains）神的話語。默示論（doctrine of Inspiration）對於飽學的猶太人來說是十分陌生的，並且它也在西方製造出許多爭議。最好的是引用新約提摩太後書 3:16 的話：

「凡神默示的聖經於教訓，督責，使人歸正，教導人學義，都是有益的」（依修訂標準本 RSV 註腳）。

在這裡所用的希臘字是 *theopneustos*，意思是「神吹氣（God-breathed）」（NIV）。因之，彼得在他的書信中強調：

「第一要緊的，該知道經上所有的豫言，沒有可隨私意解說的，因為豫言從來沒有出於人意的，乃是人被聖靈感動說出神的話來」（彼得後書

²⁷² 羅馬人書 4:1, 6:1, 7:7, 9:14, 30.

1:20-21)。

默示論的關鍵就是在此。不願越過聖經字句的字面主義 (literalism)，是自由主義 (liberalism) 精神上的近親 (near spiritual relative) 自由主義派只專注於聖經的字面意思，為的是鏟除聖經中的文意。保羅提醒當時「對舌戰有不健康的喜好」的人說「那字句是叫人死，精意是叫人活」(哥林多後書 3:6) [譯註：原作者言過其實蓋基本上所謂 literalism 主張除非有明顯證據，對於聖經的解釋當以聖經的字面意思為主，並不排斥有根據的超出字面的解釋，原作者是用 literalism 之極端以偏概全地否定了 literalism，希望讀者於此有所分辨。且此處經文講的是嚴守傳統的律法主義，並未對釋經的方法置喙。]對於我們而言，只有舊約和新約中的話語是默示的，但是我們也為那些出自耶穌的時代的文獻，照亮我們信仰的根源心存感激。

有鑑於自身的極限，基督徒不應該排拒那些真誠找尋真理的論者。彼得說道「論到這救恩...眾先知，早已詳細的尋求考察。」而且他們「就是考察在他們心裡基督的靈...是指著甚麼時候，並怎樣的時候。」這事被啓示給教會，乃是經由「那靠著從天上差來的聖靈，傳福音給你們的人，現在將這些事報給你們。天使也願意詳細察看這些事」(彼得前書 1:10-12)。寫下來的字句當然不應是和「內裡的声音 (innervoice)」列等量齊觀，但是在神學所屬的表意的領域 (ideographic disciplines) 裡，信息的主旨一定是存在於人的意識裏。重要的是，從事神學研究的人一定要和他[研究]的主題是一致的。

聖經也是一個約 (testament)。舊約並不是特別的「舊」，新約也不見得特別的「新」—它們都是同屬一約。承接它的人不能隨己意改變它的形式或字義—立約的一方會監察著。基於此，保羅說我們一定要「堅守所教真實的道理」(提多書 1:9)。

當我們觀察基督教世界時，我們不得不承認「畢士大 Bethesda」的池水已再度「被攪動」起來。神學常使人想起以色列的土風舞 hora，跳舞時舞者是前進一步再退後兩步，因此給人一種似乎整圈的舞者在快速繞圈的印象。也許鐘擺已快擺動到了頂端，而我們馬上就會再回到原點了。在本世紀初，當否認耶穌歷史性的所謂的「神話學派 (mythological school)」在德國獨霸一方時，兩位著名的猶太學者 Leo Baeck 和 Gottlieb Klein，提出一篇論文說到，基督教會的危機，基本上是論者對於基督的時代的猶太教的無知所導致的。對於古拉比文獻的知識並不是決定性的因素，因為新約本身其實就是第二座聖殿的時代最可靠的文獻。許多我們所討論過的經文都可以從不同的面向加以解釋，但是如果它們在古代的作品一再出現，那麼，它們本身就有做為證據的價值。

一位知名的神學家針對當前對聖經的辯論說道，他要把聖經研究變得比目前更嚴厲。他說「這也表示說，論者應該經常對它的預設，方法和它們的可信度及限度帶著批判的態度」。也就是為此，我們在釋經的開始和過程中都要處理有關方法論 (methodology) 的問題，因為選擇適當的原件也是方法論裏的一個重要課題。

誰都知到電腦所輸出的也就是所「輸入」它的東西，而且也只是會依據操作員所傳達的指令做相應的動作。同樣，人也是會受限於他所持的基本態度。西方神學的問題是，它是從希臘哲學思想中所興起的，而且是用希臘文新約的術語做為基礎開始衍生出來的，是從希臘神話反映出基督信仰的信息，因此與新約的

原音當然有所差異[譯註:原作者於此似乎太獨斷]。挪威的 Thorleif Boman 在 1950 年代所發表的博士論文「希伯來思想與希臘思想的比較 (Hebrew thought in comparison with Greek)」—它的日文版發行到了第四刷，並且也翻譯成多種歐語。²⁷³Boman 強調猶太人的觀點所重的是「聽 hearing」，「行動 action」和「實用 practical」，而希臘思想則著重於對「概念 conceptual」和「抽象 abstract」的研究。就保羅的話說「猶太人是要神蹟，希利尼人是求智慧。」在希伯來文中沒有像別的語系般有「be 動詞」。希伯來語在提到自己時，說的是「我，泰山；妳，珍尼。」希伯來思想不是靜態的，而是動態的，希伯來文法也替這個特性佐證。即使我們不見得同意 Boman 所說希伯來思想特色的每一節目，我們須認清猶太人不需要來證明或者說明任何他感覺是真的東西。理性性的聖經批判先要找出一個「密碼」然後經由這密碼來看聖經，例如福音書中耶穌的話語要能經過這「密碼」的檢查才可確定是真的，這樣一來有可能把一切東西都拆散了，但是還找不到真理。依據希伯來思想，我們應該要先「聽—聽 listen」事情的關鍵在那裡，然後再問它是否在「實際上 in practice」能「運作 works」。基督信仰是「門訓 discipleship」和「生命 life」。它是糧與水。它是在光明中行走。畢竟耶穌的確說過，若有人遵行天父的旨意，他會知道是否所教導的是來自神或者是出自他自己的口。「門徒 disciple」這個字在新約中，出現過 264 次。教義和生命 (doctrine and life) 就是這樣被視為一體的。

當我們檢視猶太人對舊約的解釋時，我們至少可以肯定的是，早期的猶太會堂中以及最古且被檢審的最少文獻中，所提到的彌賽亞希望，和我們在新約中所發現的[彌賽亞希望]具有相同的形式。從科學的觀點來說，我們所能研究的只是，新約是否忠實的反映出當時的思想。如果這是真的，那麼我們便可以相信它。有的時候論者企圖將自己的思想加諸神學的殿堂，而破壞了一切。然而，當他自己確信新約的真實性時，他會一改初衷。John A.T. Robinson 主教就是一例，他想要「對神誠實 (honest to God)[譯註:乃 Robinson 所著的一本書]」。當他持平的進行他對新約思想的研究後，他在大約與「耶路撒冷學派」重新為福音書成書年代定位的同時有了結論。從報章的記載可知，把福音書成書的年代定在早期的結論，使得他不得不收回他較早時所做的負面論評，但是人們一般所記得的多半是稚嫩 *enfant terrible* 時期的他，因為那段時期較有感性價值 (sensational value)。

我們所做的研究主要的是引用拉比對於我們的信仰的根源和基礎的解釋。有一個希伯來的諺語是這樣說的，如果我們引用智者 *be-Shem omro* (亦即「以他們的名義 in their name」) 我們會將救恩傳到世界。Martin Buber 在一次談話中，曾對我說道他「唯一的尺度就是他的耳朵」，我們就讓讀者自己斷定我們在此所呈現的論述是否和新約的信息相關聯。因此，讀者也需去評判，Klausner 否認彌賽亞是一位人以及聲稱以賽亞書 53 所描述的只是以色列國的苦難這兩件事是否正確。

當我們在回顧前面的文章時，我們可以從舊約以及拉比的解釋中，看出彌賽亞的超時空特性。雖然猶太教竭力想要避免談論彌賽亞，但是那些文獻中的[對舊約的]解釋，卻包含了所有新約基督論的基礎。拉比對於彌賽亞的最早的解釋是從創世，墮落，以及所應許有「重建」的一日，那時人的罪會被「矯正 correct」。彌賽亞的來源，出生，特性，職位，做為神的中介的屬天地位，道神學 (logos

²⁷³ Thorleif Boman, *Das Hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1968, p5.

theology)，他拯救的工作和復活，他吞滅死亡的日子，這些都反映在那些文獻裏面。我們也可以從的主餐中看出，有一日我們會在永恆中享受的「彌賽亞餐會」的端倪。而三一神論也不是教會的發明（ecclesiastical invention）。

在猶太人的彌賽亞期望中有許多東西是成雙的。這和聖經的精神是一致的，既然約瑟夫做了兩個夢，而神則給了祂的百姓兩個法版。首先我們可以發現到，在彌賽亞這個人和以色列國的彌賽亞呼招（Messianic calling）間有平行的關係。我們在禱告書中看到有所謂的「彌賽亞的兩日（two days of the Messiah）」。²⁷⁴拉比們將做為大衛之子的彌賽亞和做為約瑟夫之子的彌賽亞兩者視為一，亦即以法蓮，舊約常把他和主的受苦僕人聯繫在一起。死海古卷中將「亞倫的彌賽亞和以色列的[彌賽亞]」加以分別開來。²⁷⁴拉比們把彌賽亞身為祭司的職分和身為君王的職分分別開來，尤其是與撒迦利亞書 3:8 和 4:14 相關的記載。摩西和亞倫分別代表這兩個不同的職分，雖然摩西基本上是預言式彌賽亞的形象的創始人（the founder of the image of prophetic Messianism）。起初的摩西和末後的摩西，最初的救主和末後的救主都同樣的強調這個責任。因之以利亞和彌賽亞常常一起出現。一般來說，猶太人的彌賽亞期望在本質上是「政治的，國家的，以及普世的」。²⁷⁵耶穌對彼拉多說，他的國度「不是屬於這個世界的」，所代表的是另一個區野。在耶穌行事的初期，擊退試探者渡過彌賽亞危機（Messianic crisis）後，他持續地投身於救贖的工作。

有許多彌賽亞預言在它們的早期難以看出有任何彌賽亞的內涵。常常在先知書中的彌賽亞部分可以發現一些歷史的軌跡（historical theme），經由這些軌跡，人們可以發現彌賽亞期望的蹤影。這樣一來，「眾先知...詳細的尋求考察.就是考察在他們心裡基督的靈，..是指著甚麼時候，並怎樣的時候。」我們想要為聖經的彌賽亞期望設立我們自己的條件，因此消弭了不同的彌賽亞觀點是一種錯誤的做法。耶穌他自己也避免對他的王位以及他在臨的時機，做無謂的臆測。事實上，對聖經中彌賽亞預表論和表像世界（Messianic typology and concept world）做平實的研究能幫助我們瞭解新約思想。而早期的他爾根和米拉示文件的解釋對新約的佐證，也使我們能更信賴福音書的信息。

也許有些讀者，會被我們由希伯來的思想世界，來尋找我們基督信仰的根的做法，感到困惑。原因是，我必須把同樣一個研究的舊約和新約兩部分，也為希伯來文的讀者量身訂做一份出來。你們眼前所讀的這一個版本是經過多次編輯的成果，若非如此非希伯來語的讀者難以明瞭。我知道我把讀者們帶到一片陌土，同時也把他們帶回到遙遠的過去。這就是「Nahson 的跳躍」若想要認真地熟識我們信仰的根源，這是不可避免的。筆者不能要求別人定要接受他的觀點，但只是持平的聽他所想說的話也會使他很快樂。只要我們開始更深一層的認清我們從聖經以及從聖經的發源地中所承接的信息，我們也許就會處在一個神學上新時代的轉捩點。

著名的猶太作家和神學家 Shalom Ben-Chorin 不久前說道，「公開的討論猶太—基督信仰，以及用兼容和民主的態度，客觀地面對此一議題的時代已經來到

²⁷⁴ 參 Josef Heinemann, *The Messiah of Ephraim and the Premature Exodus of Ephraim*, Tarbiz 40, 1970-71.

²⁷⁵ J. B. Frey, *Le Conflit entre le Messianisme de Jesus et le Messianisme des Juifs de son temps*, Biblica 1933, pp 133-49; 269-93.

了」。²⁷⁶尤其是信仰彌賽亞的猶太人，亦即我們那些相信耶穌的猶太友人，已發覺回轉到他們的根源的重要性。無論如何，我們這些「外邦基督徒」也不應該忘記我們的信仰的搖籃。

當路德世界聯盟在 1982 八月於玻賽（Bossey）所舉行「猶太教對於教會的生命和宣教的意義」的「諮議會（consultation）」，有極濃厚的猶太氣氛，它的主題是「基督徒和他們的猶太傳承的關係（Christian 『s relationship to their Jewish inheritance』）。諮議會覺得，「所有人員對聖經的理解都忽略了我們的猶太根源，因此顯得很貧乏」。以及「在和猶太教及猶太人有了接觸後，使得教會對它自己的聖經根源更加明白。」這種發現能夠把「一個新的信仰之泉」釋入教會生活中的每一個層面。²⁷⁷

我希望這些根源之書（ROOTS books）能促成這個奇蹟。

RISTO SANTALA

²⁷⁶ Shalom Ben-Chorin, ISRAEL NACHRICHTEN 15.7.77, *Judenchristen in Israel, ein ungelöstes Problem*.

²⁷⁷ LWB-STUDIEN, *Die Bedeutung des Judentums für Leben und Mission der Kirche*, Bericht April 1983.