

貳、 新約使用舊約

筆者的猶太朋友韓雅 (Henia) 言：「你們基督徒為什麼說創世記第三章的蛇是魔鬼，創世記和整個聖經都沒有顯示牠是魔鬼，牠只是一條蛇。」如果新約完美且毫無瑕疵地呈現了舊約的延續，耶穌的生平點點滴滴都符應了舊約眾先知的預言，每處證明應驗的經文都使人信服，新以色列人 (New Israel) 的定義不再侷限於亞伯拉罕 (Abraham 亞巴郎) 的子孫，而是普世信靠耶穌的人，上帝給予先祖的約，就如先知耶利米 (Jeremiah 耶肋米亞) 所言¹，進入新約的時代，進入上帝的國不再靠律法，而靠信耶穌。那麼，為什麼猶太人還不接受耶穌就是他們等待的彌賽亞 (Messiah 默西亞) 呢？

顯然，在新約和舊約之間還存在著某種無法協調的問題。新約的作者多半是猶太人，他們沉浸在猶太文化當中成長和受教導，猶太教的經典、生活方式、思考模式都刻劃在他們的心版，不論有意或無意，眾多的經文顯示出作者的猶太觀念。在新約中，他們以新的信念解釋他們原本的經典，這樣的寫作模式，使新約的讀者無法拋開舊約，自成一個完整的宗教信仰。情況看起來，猶太教可以沒有新約，但基督宗教卻不能沒有舊約，兩個無法協調的「約」(Testaments)，合併成為基督宗教的一本「聖經」(Bible)。

遠自耶柔米 (Jerome 熱羅尼莫, 347-420 CE) 的時代，聖經學者就注意到新約對舊約的使用，這個議題隨著現代文獻學研究的腳步，愈來愈受重視，促成了這方面的研究論文。1934 年維納德 (L. Venard) 29 頁的論文〈新約使用舊約〉("Citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament") 登載於皮羅特 (L. Pirot) 編輯的《聖經辭典：補篇》(*Dictionnaire de la Bible: Supplément*)，1954 年史天達 (Krister Stendahl) 21 頁的論文〈聖馬太學派與其對舊約的使用〉("The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament") 和 1967 年坤德里 (Robert H. Gundry) 6 頁的論文〈舊約聖經在聖馬太福音的使用與對彌賽亞盼望的特殊參照〉("The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope") 均有引述早期重要的文獻。雖然早有學者研究，但是關於舊約和新約之間的關聯，縱使不是最重要的議題，也仍然是這個世紀的聖經研究首要的課題之一。(Walter C. Kaiser, 2001:1)。新約以基督為中心來解釋舊約，認為舊約是為新約鋪路，是否真是如此？這個課題的研究無疑地對基督宗教極為重要。

新約有多少經文是使用了舊約，這些使用是為了什麼目的，有什麼不同類型的使用方式。本章談論新約使用舊約，首先談論新約使用舊約的判定，接著陸續探討使用的數量和特殊情況、直接引用的類型，然後就本文要研究的約翰福音

¹ 耶利米書 (耶肋米亞) 三十一 31 「雅威說：日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約。」

(The Gospel according to John 若望福音)，舉例說明約翰福音的使用，最後談新約作者使用舊約參照的經典、猶太傳統解經方式，以及學者對於這些使用是否合乎舊約脈絡的看法。

一、引用和引述的判定

「新約用舊約」這個議題首先碰到的問題是要如何界定 (define) 和認定 (identify) 新約當中大量「直接引用」(direct quotation 或稱 quotation) (以下簡稱引用) 和「引述引用」(以下簡稱引述) (allusive quotation 或稱 allusion) 舊約的經文。明顯的「引用」通常比較容易認定，新約作者經常有一個「引言套語」(introductory formula): 「那是要應驗」(That it might be fulfilled) 或「這是爲了要應驗主藉先知所說的」(This was to fulfil what the Lord has spoken by the prophet) 等等類似的說法，告訴讀者新約發生的事情乃是應驗舊約的先知所預言將會成就的事 (Walter C. Kaiser, 2001:1-2)，耶穌就是舊約預言要來的彌賽亞。

新約第一卷書馬太福音 (The Gospel according to Matthew 瑪竇福音) 首次的「引用」，就使用套語的方式：

「這一切的事成就，是要應驗主藉先知所說的話，說『必有童女懷孕生子，他們要稱他的名為以馬內利(Emmanuel 厄瑪奴耳)』(以馬內利翻出來，就是上帝與我們同在。)」(太一 22-23)

「因此，主自己要給你們一個兆頭，已有少婦懷孕生子，她給他起名叫以馬內利。」(賽七 14)

這樣的寫法，明顯地表明馬太福音的作者要讀者看到這個事件並非尋常，乃是應驗了先知以賽亞 (Isaiah 依撒意亞) 的預言。

「引述」相對於「引用」，就很難判定，往往使讀者困惑。新約大量的「引述」，作者沒有使用這種引言套語，但是所說的乃是來自舊約的經文，或牽涉了舊約。舉例如下：

「這約翰 (若翰) 有駱駝毛的衣服，皮帶繞在他的腰臀，而他的營養是蝗蟲和野蜜。」(太三 4)

「他們對他說：一個男人，毛皮的主，和皮帶被束在腰臀。和他說：他是提斯比人以利亞 (厄里亞)。」(王下一 8)

對於熟悉舊約的讀者就會看出來，作者對約翰 (John 若翰) 穿著的描述，

與舊約著名的先知以利亞（Elijah 厄里亞）相同，新約作者雖沒有明說，但是非常明顯地指涉舊約。

新約「引述」舊約的經文，是否確實來自舊約，不易判定。有些引述可能不是來自舊約，而是作者自身的說法正好與舊約近似，因為新約作者多數是猶太人，他們可能無意說到了舊約，但不在乎舊約作者的意圖，也不在意是否合乎舊約的經文脈絡，就如華人使用古人的「成語」，多半並不追究作者原來的用意。

引述經文非常彈性，坤德里（Robert H. Gundry）認為是新約作者從猶太會堂的舊約經文或其他個別的書籍抄寫下來，但是施爾斯（Henry Shires）認為作者是由自己所記憶的內容書寫。筆者認為很可能兩種情況都有，在猶太文化成長的人，從小背誦經典，引用或引述自己的經典，可能參照，也可能由記憶書寫，或者根本是無意寫到了雷同的用語或信念。（Walter C. Kaiser, 2001:3）

二、引用和引述的數量

因為前述種種的情況，要計算「新約引用或引述舊約」有多少數量就格外困難。根據凱瑟（Walter C. Kaiser）所言，1884年托依（C. H. Toy）認定新約有613處引用和引述舊約，然而底特馬（Wilhelm Dittmar）計算有1,640處。訊恩（Eugen Hühn）說的數量最多，有4,105處。《聶斯托希臘文聖經》（Nestle's Greek Testament）計算有950處的引用和引述，聯合聖經公會（United Bible Society）的希臘文本列出2,500處新約經文出自1,800處舊約的經文。（Walter C. Kaiser, 2001:2）尼可拉（Roger Nicole）認為不需要誇大地說，新約就有超過十分之一的篇幅引用或引述了舊約，耶穌引用舊約的比例也大致是這個比例。有些特定的經卷，如啓示錄（Revelation 默示錄）、希伯來書（Hebrews）和羅馬書（Romans）差不多是浸在舊約模式的語言中。（Roger Nicole, 1994: 14）閱讀這幾卷書，若是不明白舊約，根本無法了解作者在說什麼。

「引用」和「引述」共同計算很難，那麼明確有「引言套語」可計算的新約「引用」舊約有多少呢？根據施爾斯（H. M. Shires）所查考的資料，有239處新約經文是引自185處不同的舊約經文。另外，作者沒有承認的引用，有198處新約經文引自147處舊約經文。再加上1,167處新約經文是與舊約944處用語重複（rewording）或意譯（paraphrasing）的，有的舊約經文被不同的新約作者重複使用，總計有1,604處新約經文引用1,276處舊約經文。（Walter C. Kaiser, 2001:2-3）尼可拉（Roger Nicole）說近代學者計算有224處以引言套語直接引用，有7處是用連接詞「和」接續著引言套語方式引用，還有19個例子是在引言套語之後以意思解釋或總結。還有至少45個情況是非常近似舊約經文，無疑地作

者參照舊約。這些總計至少有 295 處新約是單獨引用舊約，大約有 352 節經文，佔新約所有經文的百分比超過 4.4%，也就是說讀者每讀 22.5 節新約經文，當中就有一節是引用舊約。(Roger Nocole, 1994: 13) 從這樣的比重，更容易明白新約無法離開舊約，新約的作者乃是在舊約的架構中闡述新的信念，如同耶穌所謂的「舊皮袋裝新酒」²，而新酒更勝於舊酒，是「推陳出新」的突破。

三、引用和引述的特殊情況

有些新約引用舊約採用「串接」的方式，希伯來文稱為 צָרַח (charaz) 就是新約作者把不同舊約的經文串接在一起，使用成爲一段論述。以下舉馬太福音二十一章 13 節記載耶穌潔淨聖殿時所說的話，說明串接用法 (Walter C. Kaiser, 2001:4、Klyne Snodgrass, 1994: 44)：

對他們說：「被寫著：『我的殿必被稱為禱告的殿。你們倒使他成為強盜的洞穴了。』」(另有可十一 17³、路十九 46⁴近似)

以上這段話乃是福音書的作者或耶穌本身「串接」了不同先知所說的舊約經文，當成一段話。上半句出自以賽亞書五十六章 7 節：

... 因我的殿必被稱為禱告的殿為所有民族。

緊接著的下半句出自耶利米書七章 11 節：

這稱為我名下的殿，在你們眼中，豈可看為強盜的洞穴麼。...

(Walter C. Kaiser, 2001:4)

這種串接類型的引用方式在新約當中還有其他地方出現，如下表所列。中文和合譯本將詩篇 (Psalms 聖詠) 的標題語算爲一節，經常與馬所拉文本 (Masoretic Text) 節數不同，以下表格先寫馬所拉文本的節數，並將和合本的節數置於括號中。此外，還有何西阿書 (Hosea 歐瑟亞) 一、二章和申命記 (Deuteronomy 申命紀) 二十九章的節數也與馬所拉文本不同，均以括號列出和合本的節數。基督公教的思高譯本的節數與馬所拉文本相同。

² 馬太福音 (瑪竇福音) 九 17 「沒有人把新酒裝在舊皮袋裡。若是這樣，皮袋就裂開，酒漏出來，連皮袋也壞了。惟獨把新酒裝在新皮袋裡，兩樣就都保全了。」馬可福音 (瑪爾谷福音) 二 22 和路加福音五 37-38 也有近似記載。

³ 馬可福音 (瑪爾谷福音) 十一 17 「他教導和對他們說：不是被寫著『我的殿必被稱為禱告的殿，為所有民族』麼？你們倒使他成為強盜的洞穴了。」

⁴ 路加福音十九 46 「對他們說：被寫著『我的殿應該是禱告的殿，你們倒使他成為強盜的洞穴了。』」

串接類型的新約引用舊約表

新約經文	引自舊約經文
馬太福音二十一 13 近似馬可福音十一 17 近似路加福音十九 46	以賽亞書五十六 7、 耶利米書七 11
馬可福音一 2-3	瑪拉基書三 1、 以賽亞書四十 3
路加福音一 17	瑪拉基書三 1、四 5-6
使徒行傳一 20	詩篇六十九 26(25)、 詩篇二零九 8
羅馬書三 10-18	詩篇十四 1-3 與五十三 1-3(2-4)同、 詩篇五 10(9)、 詩篇一四零 4(3)、詩篇十 7、 以賽亞書五十九 7-8、 詩篇三十六 1(2)
羅馬書九 25-26	何西阿書二 25(23)、 何西阿書二 1 (一 10)
羅馬書九 33	以賽亞書二十八 16、 以賽亞書八 14
羅馬書十一 8-10	以賽亞書二十九 10、 申命記二十九 3(4)、 詩篇六十九 22-23(23-24)
羅馬書十一 26-27	以賽亞書五十九 20-21、 以賽亞書二十七 9
羅馬書十五 9-12	詩篇十八 50(49)、申命記三十二 43、 詩篇一一七 1、 以賽亞書十一 1
加拉太書三 8	創世記十二 3、 申命記二十七 26

表格中，馬可福音（The Gospel according to Mark 瑪爾谷福音）一 2-3⁵說所言是出於以賽亞書⁶，然而所引用的經文是串接瑪拉基書（Malachi 瑪拉基亞）三 1⁷和以賽亞書四十 3⁸。

⁵ 馬可福音（瑪爾谷福音）一 2-3「正如先知以賽亞書（依撒意亞）上記著說：『看哪，我要差遣我的使者在你前面，預備你的道路。』在曠野一個聲音喊著說：『預備主的道，修直他的路。』」

⁶ 有些抄本沒有「以賽亞（依撒意亞）」。

⁷ 瑪拉基書（瑪拉基亞）三 1a「萬軍之雅威說：『看哪，我要差遣我的使者，在我前面預備道路。』」

⁸ 以賽亞書（依撒意亞）四十 3「一個聲音喊著：『在曠野預備雅威的路，沙漠地修平我們上帝的道。』」

從以上表格，可以看出羅馬書使用的最多，顯出保羅（Paul 保祿）偏愛使用這種串接的方式引用舊約，此外也能發現詩篇是最受新約作者喜愛引用的書卷，此外以賽亞書也有很多，這樣的情況在整個新約中都是如此，這種現象可能他們都參照了相同的經文集（*Testimonia*）。

另外，還有一種情況，是同樣的一段舊約經文，被不同的新約作者引用，以下方表格說明。何西阿書的節數與馬所拉文本不同，將和合本的節數置於括號中。

新約經文	引自舊約經文
羅馬書九 33、 彼得前書二 6	以賽亞書二十八 16
羅馬書九 33、 彼得前書二 8	以賽亞書八 14
羅馬書九 25、 彼得前書二 10	何西阿書二 25(23)

從以上例證，有一種吸引人的理論，認為初代信徒擁有一本被稱為 *Testimonia* 的經文集，以主題區分，將舊約經文放在一起，作為辯證、儀式和問答式教義教學使用。在基督宗教前的猶太昆蘭公社（Qumran Community 古木蘭公社）發現他們使用的 *Testimonia*，可以證明信徒可能繼續使用及發展這種文集，直到教父的時期。這種說法比說新約作者互相複製別人的作品要來的可信，這種文集可能巡迴流傳，能夠是抄寫的，或是口述的形式，便利於遊走的傳道者使用，以及外族歸信猶太教者的集會。（Klyne Snodgrass, 1994: 44-45）

在新約當中，有四處經文是引自舊約，但是卻無法查到出自何處：馬太福音二 23⁹、約翰福音七 38¹⁰、以弗所書（Ephesians 厄弗所書）五 14¹¹、雅各書（James 雅各伯書）四 5¹²。像這些經文，舊約有類似的寫法，但卻沒有確切的經文，這種引用是屬「要義引用」（quotation of substance），或者是「概略說明更古老經卷的數個部分的教導」（concise summaries of the teaching of various parts of the older Scriptures），也就是新約作者摘要某段舊約經文，或是將不同的古老舊約經卷作一綜合論述。（Walter C. Kaiser, 2001:4）

⁹ 馬太福音（瑪竇福音）二 23「到了一座城，名叫拿撒勒（納匝肋），就住在那裡。這是要應驗先知所說：他將稱為拿撒勒人的話了。」

¹⁰ 約翰福音（若望福音）七 38「信我的人，就如經上所說，從他腹中要流出活水的江河來。」

¹¹ 以弗所書（厄弗所書）五 14「所以說：『當醒過來！你這睡著的人，從死人裡復活，基督就要光照你了。』」

¹² 雅各書（雅各伯書）四 5「你們想經上所說是徒然的麼。上帝所賜住在我們裡面的靈，是戀愛至於嫉妒麼。」

有少數經文，作者誤寫出處，如馬太福音二十七 9-10¹³，作者說是出自先知耶利米，舊約的確有耶利米買地的記載（耶三十二 6-15），然而這段引用乃出自撒迦利亞書（Zechariah 匝加利亞）十一 12-13¹⁴。

從這些種種不同的引文，可以看出來新約作者引用舊約是非常隨意的，他們可以串接不同時期的舊約經文，或是在不同場合使用同樣的經文，也可以說是出自舊約，但卻沒有實據，還有錯寫出處的現象。

四、新約引用舊約的類型

新約引用舊約的類型有許多不同的分類方式，革第納（Frederic Gardiner）區分為四類：

- （一）為立論的目的（For purposes of argument）。
- （二）所有年代相似的普遍事實之表述（As expressions of general truth belonging alike to all ages）。
- （三）實例說明（As illustrations）。
- （四）單純地作為神聖和熟悉的用語表達，不牽涉原來舊約作者的用法。（Simply as sacred and familiar words expressing, without regard to their original use, that which writers wished to say）（Walter C. Kaiser, 2001: 6）

凱瑟（Walter C. Kaiser）認為革第納（Frederic Gardiner）的區分看似一個頗為足夠的一覽表，且充分涵蓋新約引用舊約的現象（Walter C. Kaiser, 2001: 6-7），但是筆者感覺如此區分的基礎不同，第一點談目的，第二至第四點涉及內容，邏輯上會有重疊，如耶穌引述先知約拿（Jonah 約納）在大魚肚腹，指稱自己也將三日三夜在地裡頭¹⁵，這是為立論的目的，也是實例說明。第二至四點也難以清楚分割，如約拿在魚腹的實例說明，也是許多世代的以色列人認定的普遍事實。

費茲邁爾（Joseph Fitzmyer）檢視出有四十二段舊約經文如同昆蘭（古木蘭）公社所使用，他也區分為四類：

- （一）逐字的（literal）和歷史的（historical）類型。這類型的引用與舊約作

¹³ 馬太福音（瑪竇福音）二十七 9-10「這就應了先知耶利米（耶肋米亞）的話說：『他們用那三十塊錢，就是被估定的價錢，是以色列人中所估定的，買了窯匠的一塊田。這是照著主所吩咐我的。』」

¹⁴ 撒迦利亞書（匝加利亞）十一 12-13「我對他們說：『若在你們的雙眼中是好的，就給我工價，不然，就罷了。』於是他們秤了我的工價，三十塊銀子。雅威吩咐我說：『丟給窯匠，這貴重的美好，就是我在他們之上是有價值的。』我便拿這三十銀子，在雅威的殿中，丟給窯匠了。」

¹⁵ 馬太福音（瑪竇福音）十二 40「約拿（約納）三日三夜在大魚肚腹中。人子也要這樣三日三夜在地裡頭。」

者企圖表達的概念相同。

(二) 現代化 (modernization) 的類型。這個類型中，舊約經文有原來對一個事件在當時的指涉，但是新約作者含糊地用來指另一些新的事件。

(三) 通融 (accommodation) 類型。這個類型中，新約作者修飾或刻意改變舊約的脈絡，應用於一個新的情況或目的。

(四) 末世論的 (eschatological) 類型。這個類型以應許或威脅有些事件在末世 (eschaton) 被做，對使用此引用的人而言，這個事件是將來的 (Walter C. Kaiser, 2001: 7)。這種類型在革第納 (Frederic Gardiner) 的分類中並未提及。

費茲邁爾 (Joseph Fitzmyer) 著眼於新約的引用是否符合舊約作者的原意，第一點至第三點依序由符合使用、含糊使用、到變更使用，第四點是特別為終末論使用的類型。

威爾 (Jack Weir) 以新約引用舊約的方法區分成五類：

(一) 逐字的 (literal) 歷史的 (historical) 方法。這個類型新約的引用符合舊約作者使用的原來脈絡。

(二) *Pesher*¹⁶ 的解經方法。這個類型的引用，新約作者直接引用於新約的事件，而離開舊約原來的歷史背景，新約作者經常修飾舊約的經文，以配合新約的神學和新約團體的歷史需求。

(三) 預表的 (typological) 方法。這個類型的引用焦點集中於六種神聖的任命，以及在舊約和新約之間預先建立近似的「預表」(type) 和「符應預表」(antitype)，就是人物 (亞當)、制度 (獻祭)、職務 (祭司)、事件 (出埃及)、動作 (高舉銅蛇) 和物件 (帳幕)。

(四) 寓意的 (allegorical) 方法。這種類型就如新約加拉太書四章 21-31 節引夏甲 (Hagar 哈加爾) 和以實瑪利 (Ishmael 依市瑪耳) 的寓意，以及希伯來書 (Hebrews) 七章 1-10 節關於麥基洗德 (Melchizedek 默基瑟德) 的段落，重點在於引舊約歷史背景闡述神學內容。作者真正的企圖乃是藉由舊約的比喻和裝飾，呈現新約的神學。

(五) 神學的 (theological) 方法。這種類型是爲了設定新約神學的主題，如上帝的目的、約、救恩史或基督論反對舊約的背景，不僅在任何機械的和守法的途徑，也在廣泛和普遍的傳統。這種方法不拘泥於單一的主題，也不需要強調新約或舊約的視野，而是辯證兩約開創出一個新的脈絡，其果效超過了兩約的總和。

(Walter C. Kaiser, 2001: 9)

威爾 (Jack Weir) 以使用的方法區分，也有很多重疊的可能。由以上探討，發現要將新約使用舊約分類，並不容易。接著的部分，筆者以本文研究的約翰福

¹⁶ *pesher* 是希伯來文 פֶּשֶׁר 的音譯，意思有「解釋、註解、解決」，此處指猶太人特殊的解經方式，這種解經不在乎經文的原始用意，解釋者以自己的想法讀經並解釋，後文會再說明。

音探討引用和引述的內容。

五、約翰福音引用和引述舊約

耶穌生平記載於四卷福音書－馬太、馬可、路加和約翰，這四卷書中前面三卷寫作的模式非常接近，可以對照地看，被稱為「對觀福音」或「符類福音」（Synoptic Gospels），這三卷福音書所記載的事件乃遵循著一個共同的基本路線：受浸和被引誘、揀選十二門徒、醫治、趕鬼、在加利利（Galilee 加里肋亞）說比喻、彼得的宣認、人子將受苦的教導等等，直到被捕和被釘十字架。因此，敘述雷同，所使用的舊約經文也是一樣的，有來自律法書的出埃及記（Exodus 出谷紀）三 6 和二十 12-16、利未記（Leviticus 肋未紀）十九 18、申命記六 4，來自先知書的以賽亞六 8-10、耶利米七 11 和但以理（Daniel 達尼爾）七 13，以及來自著作類的詩篇一一零 1 和一一八 22（Steve Moyise, 2010: 67），這些經文均被不同的新約作者使用，講述耶穌的生平。

第四卷約翰福音的內容與另外三卷福音書不同，約翰福音的寫作年代和地點到現在沒有一致的定論。根據 1935 年發現的約翰福音殘卷 P⁵² 大多數的學者推測約翰福音完成的期間是公元第一世紀末九十年代到第二世紀初。約翰福音的寫作地點，有人說這卷福音書是來自埃及沙漠的基督信仰團體，也有人認為約翰福音是寫於小亞細亞（Asia Minor）的以弗所（Ephesus 厄弗所）或示每拿（Smyrna 斯米納），還有人認為約翰福音是在巴勒斯坦敘利亞地區（Syro-Palestine）完成，可能在加利利（Galilee 加里肋亞）或安提阿（Antioch 安提約基雅）。（Craig S. Keener, 2012: 140-149）

約翰福音所記的耶穌生平，作者收集了耶穌所做的神蹟奇事，以特別的編輯描寫耶穌的神蹟，如同希臘化的時代在哲學和宗教的宣傳上描寫他們的領導者（leaders）、英雄（heroes）和法律的頒佈者之偉大功績（Helmut Koester, 1990: 201）。約翰福音描述耶穌是神的兒子，神的獨生子，作者所要說的是「耶穌是神」。約翰福音以描述「耶穌是神」為目的，其內容與另外三卷福音書大不相同，使這卷福音書所引用的舊約經文也與其他三卷福音書不同。這一段落，筆者首先探討約翰福音引用和引述的類型，再分別談約翰福音的引用和引述。

（一）約翰福音的引用和引述

以柯斯坦柏格（Andreas J. Köstenberger）所列出所有約翰福音「引用」和「引述」的資料（Andreas J. Köstenberger, 2007: 419-420），筆者按照經文內容分為八類，在此舉例介紹這些引用和引述，除第一類是「引用」外，其餘均是「引述」。

1. 很明顯的引用，使用「引言套語」(introductory formula)。

「他說：我就是那在曠野有人聲喊著說『修直主的道路』，正如先知以賽亞(依撒意亞)所說的。」(約一 23)

「聲音正喊叫：在曠野預備耶和華的路，在沙漠地修平我們上帝的道。」(賽四十三)

除了直接提及先知(約十二 38,40)或律法(約十 34、約十五 25)，有時「引言套語」是「被寫的是」(γεγραμμένον ἐστίν)(約二 17、約六 31,45、約十 34)、「應驗經上的話」(ἡ γραφή πληρωθῆ) (約十九 24,36、約十九 37 近似寫法) 這種方式的書寫，最容易判定是新約「引用」舊約，但是大多數在新約出現的情況都是不那麼清楚能夠判明的「引述」。

2. 引述牽涉舊約所說的話，新約作者認為已經得到應驗，但未明說。

「腓力(Philip 斐理伯)找著拿但業(Nathanael 納塔乃)，對他說：摩西在律法上所寫的，和眾先知所記的那一位，我們遇見了，就是約瑟(Joseph 若瑟)的兒子拿撒勒(Nazareth 納匝肋)人耶穌。」(約一 45)

「雅威你的上帝要從你們弟兄中間，給你們興起一位先知像我，你們要聽從他。」(申十八 15)

近似這樣的說法還出現在約翰福音五 46、六 14、七 40，耶穌自認是申命記中，雅威所言將在摩西之後興起的先知，他將擁有如同摩西的權柄，百姓要聽從他。類似的引述，還有關於施浸約翰(John 若翰)的經文(約三 28)與瑪拉基書(瑪三 1)的關連。

3. 引述牽涉舊約的敘事。

「上帝愛世人，甚至將他的獨生子賜給，叫一切信他的，不致滅亡，反得永生。」(約三 16)

「上帝說：你帶著你的兒子，就是你獨生的兒子，...」(創二十二 2a)

「...現在我知道，你是敬畏上帝的了，因為你沒有將你的兒子，就是你獨生的兒子，留下不給我。」(創二十二 12b)

「雅威說：你既行了這事，不留下你的兒子，就是你獨生的兒子，...」(創二十二 a)

約翰福音言及「獨生子」的觀念涉及舊約亞伯拉罕(Abraham 亞巴郎)獻以撒(Isaac 依撒格)的敘事，在創世記的敘述中，特別強調了「獨生的兒子」。約翰福音言上帝把獨生子賜給世人，必然連結於先祖亞伯拉罕把以撒獻給雅威。本文所探討的「摩西舉蛇」在新約的引述(約三 14,15)，也是屬於這一類。耶穌所言，對於熟悉舊約事件的猶太聽眾，必能明白。另外還有關於天上降下的嗎哪(manna 瑪納)(約六 31)和雅各(Jacob 雅各伯)井的背景敘事(約四 5)，都牽涉了舊約的敘事。

4. 引述牽涉舊約的用語，用語指一個或數個單詞，或一個句子。

「太初有道，道與上帝同在。」(約一 1)

「起初上帝創造天地。」(創一 1)

兩句經文都在經卷之首，且同樣用了「初始」(beginning)的用語。約翰福音第一章兩次把「恩典」和「真理」連用(約一 14,17)，也是舊約的用語。

5. 引述牽涉舊約的信念，此信念成爲舊約和新約時代的人所共有。

「從來沒有人看見上帝...」(約一 18)

「(雅威)又說：你不能看見我的面，因為人見我的面不能存活。」(出三十三 20)

「瑪挪亞 (Manoah 瑪諾亞) 對他的妻說：我們必要死，因為看見了上帝。」(士十三 22)

「人無法看見上帝，看見上帝必要死」這個觀念在出埃及記雅威對摩西說出，士師記 (Judges 民長紀) 看出一般百姓都知道，這個觀念必然深入猶太人的心裡，此處可能是屬於凱瑟 (Walter C. Kaiser) 所說的「不自覺的引述」(without a conscious allusion)。關於新約時代被衆人所等待的「彌賽亞」，以及有關彌賽亞的各種背景、性格或事件，但又不是舊約敘事的，筆者認爲是屬於這一類。

6. 引述牽涉舊約的儀式。

「摩西傳割禮給你們，(其實不是從摩西起的，乃是從祖先起的) 因此你們也在安息日給人行割禮。」(約七 22)

「上帝又對亞伯拉罕說：你和你的後裔必世代代遵守我的約。你們所有的男子，都要受割禮，這就是我與你，並你的後裔所立的約，是你們所當遵守的。你們都要受割禮。這是我與你們立約的證據。...」(創十七 9-11)

創世記十七章所載上帝對亞伯拉罕說的命令 (創十七 9-14)，和亞伯拉罕遵命爲所有家中的人行割禮 (創十七 23-27)，無疑地成爲以色列民族世代遵守的誠命，自然在新約當中被耶穌所提及。

7. 引述牽涉舊約的律法。

「不可按臉斷定是非，總要按公平斷定是非。」(約七 24)

「按公平判斷」是整個舊約多處指教的原則，除了律法書以外，在歷史書、詩歌智慧書和先知書也不斷提及，此處僅舉申命記爲例。

「審判的時候，不可看人的臉，聽訟不可分貴賤，不可懼怕人的臉，因為審判是屬乎上帝的。...」(申一 17)

耶穌以猶太人所熟知的舊約律法，爲自己在安息日治病辯護，這可能也是屬於「不自覺的引述」。「守安息日」的觀念 (約五 10,16,18)，也是從舊約就被強調要遵守的誠命。

8. 引述是自然景象或日常生活事物，舊約和新約時代都有。

「風隨著意思吹，你聽見他的響聲，卻不曉得從那裡來，往那裡去。凡從靈生的，也是如此。」(約三 8)

「風從何道來，... 你尚且不得知道，這樣，行萬事之上帝的作為，你更不得知道。」(傳十一 5)

約翰福音使用的「風」描述聖靈 (Holy Spirit 聖神) 的作為如風，人只能見其影響，但卻看不見風，與傳道書 (Ecclesiastes 訓道篇) 以風描述上帝的作為人不得而知，非常近似。但是「風」是自然界的景象，這樣的使用，是否算為「引述」舊約呢？除了以上的例子，還有「活水」(約四 14、七 38)、「光」(八 12)、「羊」(約一 29,36)、「牧羊」(約十 1-18)、「葡萄樹」(約十五 1-6)、「耕種和收割」(約四 36,37)，這些自然景象或日常生活的事物，在舊約多處提及，或有雷同，是否算作「引述」，見仁見智。

從以上的類型，可以看見約翰福音對於舊約的引用和引述非常豐富，所使用的舊約經文不僅限於關乎耶穌受難的經文，也牽涉到許多舊約的信念、敘事、儀式、律法和日常生活。這樣廣泛地使用舊約，各種可以確認的舊約引喻，以及與舊約類似的用語，勾劃出出自舊約的神學，如約翰福音十 16¹⁷論不同的羊合為一群，與以賽亞書五十六 8¹⁸和以西結 (Ezekiel 厄則克耳) 三十四 23¹⁹、三十七 24²⁰相關 (Andreas J. Köstenberger, 2007: 420)。約翰福音這樣眾多和廣泛地引述舊約，能看出來這卷福音書的作者認為其信念奠基於舊約，尤其是耶穌其人和他的教導。

(二) 約翰福音引用舊約

約翰福音的作者如同馬太福音，把焦點放在耶穌實現了舊約對彌賽亞的期待，作者把耶穌的傳道工作確立於舊約的概念和特定的經文。從這卷福音書開始的「太初有話語」，貫穿整個序言，作者在一個屬靈的、救恩史的框架中佈局這卷書。作者藉著對舊約的引用和引述，包括了直接引用到可確定的引喻和主題的關連，目的是要證明作為基督和神子的耶穌，他與以色列歷史的關連，不論是亞伯拉罕、雅各、摩西或申命記十八 15²¹、18²²雅威所應許在摩西之後會來的那位

¹⁷ 約翰福音 (若望福音) 十 16 「我另外有羊，不是這圈裡的。我必須領他們來，他們也要聽我的聲音，並且要合成一群，一個牧人了。」

¹⁸ 以賽亞書 (依撒意亞) 五十六 8 「主雅威，就是招聚以色列被趕散的，斷言說：我還要招聚，歸併他們的聚集。」

¹⁹ 以西結書 (1 厄則克耳) 三十四 23 「我必使一牧人起來，牧養他們，就是我的僕人大衛 (達味)。他必牧養他們，他是屬他們的牧人。」

²⁰ 以西結書 (1 厄則克耳) 三十七 24 「我的僕人大衛 (達味)，必作他們的王。眾民必歸一個牧人。他們必走在我的典章，謹守我的律例，並遵行它們。」

²¹ 申命記 (申命紀) 十八 15 「雅威你的上帝要從你們弟兄中間，給你們興起一位先知像我，你們要聽從他。」

²² 申命記 (申命紀) 十八 18 「我必在他們弟兄中間，給他們興起一位先知像你，我要將當說的話

先知。(Andreas J. Köstenberger, 2007: 415) 新約的作者相信這些先祖均是耶穌的預表，而耶穌也是神在申命記應許要來的那位先知。

在約翰福音中，有十四處直接引用舊約經文，九處出現於第一部分（第一至十二章），五處出現於第二部分（第十三至二十一章），但是這兩部分引用的說法不同。第一部份的引用說法是強調經上所寫的，如「被寫著說」(that it was written)，第二部分作者強調「應驗的引用」(fulfillment quotations)，如「為要應驗經上的話」(this was to fulfil what the scripture says)。(Andreas J. Köstenberger, 2007: 415) 筆者參照柯斯坦柏格 (Andreas J. Köstenberger) 所列的表格 (2007: 416-417)，重新查證校對編寫，按希臘文翻譯為中文。詩篇的經文，中文和合譯本與馬所拉文本 (Masoretic Text) 的節數不同，本文採用馬所拉文本的節數，將和合本的節數置於括號中，基督公教之思高譯本節數與馬所拉文本相同。

約翰福音直接引用舊約表

約翰福音	引言套語	引自舊約經文
一 23	他說	賽四十 3
二 17	它是被寫的	詩六十九 10(9)
六 31	如同它是被寫的	詩七十八 24
六 45	它是被寫在這先知書	賽五十四 13
七 38	如同這經 (<i>graphe</i>) 所說	不詳
七 42	這經豈不是說	不詳
十 34	它豈不是被寫在你們的律法書	詩八十二 6
十二 13	無	詩一一八 26
十二 14	如同它是被寫的	亞九 9
十二 38	爲了先知以賽亞的話被應驗，就是他說	賽五十三 1
十二 39-40	因爲以賽亞又說	賽六 9-10
十三 18	爲了這經被應驗	詩四十一 10(9)
十五 25	爲了在他們的律法上被寫的這話被應驗	詩三十五 19、六十九 5(4)
十七 12	爲了這經被應驗	不詳
十九 24	爲了這經被應驗，它說	詩二十二 19(18)
十九 28	爲了這經被成就	不詳
十九 36	爲了這經被應驗	詩三十四 21(20)、 引述出十二 46、民九 12
十九 37	又另一處經說	亞十二 10

傳給他，他要將我一切所吩咐的都傳給他們。」

以上表格中，有四處雖然作者明確說是被寫於經上或應驗（或譯成就）經上的話，但是卻沒有舊約經文與之相同，使人懷疑作者使用的文本不同。約翰福音中，無數的舊約引述和舊約象徵，或多或少都與猶太宗教的節慶相關。從分布的角度看，八處引文引自詩篇，其中一處也引述了出埃及記和民數記逾越節（Passover）所食羊羔的骨頭不折斷；四處引文來自以賽亞書；兩處來自撒迦利亞書。（Andreas J. Köstenberger, 2007: 415）

這十四處引用的經文，分別由約翰福音中的不同人物說出，最多使用的是福音書的作者，有七處（二 17、十二 15、十二 38、十二 40、十九 24、十九 37，其中二 17 是由作者記述門徒所言），四處出自耶穌（六 45、十 34、十三 38、十五 25），兩處出自群眾（六 31、十二 13），一處是施洗約翰（一 23）。耶穌所說的四處舊約經文，三處出自詩篇，一處出自以賽亞書。（Andreas J. Köstenberger, 2007: 418）從這些統計，也同樣看出來最被喜愛引述的舊約經文出於詩篇，其次是以賽亞書。

新約使用舊約陳述新約作者認定的教義，有些時候顯得頗為武斷和勉強，例如馬太福音二 15²³引用何西阿書十一 1²⁴描述約瑟（Joseph 若瑟）帶著耶穌和他的母親逃到埃及去，完全不符合舊約原本的脈絡。這種引用和解讀舊約的方式，使基督教的信仰者產生質疑，也可能造成信仰的衝擊，因此，如何解釋這樣的使用成為新約研究迫不容緩的課題。

六、新約參照的舊約經典

舊約聖經的原文乃是希伯來文，但是新約時代在巴勒斯坦地區通行亞蘭語（Aramaic 阿刺美語），耶穌也是使用亞蘭語，這是普遍同意的論點。那麼，耶穌教導人的時候引用舊約也必然使用亞蘭語。新約時代羅馬帝國普遍使用的語言是希臘語（Greek），新約時代散布各處的猶太人所讀的舊約也是以希臘文的舊約譯本為主，即七十士譯本（Septuagint 七十賢士本，簡稱 LXX），新約的作者也是使用希臘文的通用方言（*Koinē Dialektos*）寫作。新約使用舊約，新約作者介於希伯來文、亞蘭文和希臘文之間，他們是採用哪個版本來引用和引述舊約呢？

學者們普遍認定，新約的引用和引述多數是引自七十士譯本。當然，有些經文看出來是引自馬所拉文本，如馬太福音二 15、18、九 13、十二 7 和二十七 46。

²³ 馬太福音（瑪竇福音）二 14-15 「約瑟（若瑟）就起來，夜間帶著這小孩子和他母親逃往埃及去。住在那裡，直到希律（黑落德）的結束，爲了要應驗主藉先知所說的：我從埃及呼叫我的兒子。」

²⁴ 何西阿書（歐瑟亞）十一 1 「以色列是一個少年人，我愛他，就從埃及對我的兒子呼叫。」

有些經文看來與希伯來經文有很大的差異，例如馬太福音四 7、十三 14, 15、十九 4。有些經文可能是同時使用了希臘文和希伯來文兩種文本，例如馬太福音十五 4a,b、十九 5, 18, 19；馬可福音十二 36 和約翰福音十 34 (Walter C. Kaiser, 2001:4-5)。筆者認為新約所引用的經文與希伯來文本和希臘文本相同時，判定作者是同時使用兩個文本，而非僅使用其中之一，不免難以令人信服，例如約翰福音十 34「我曾說：你們是神」ἐγὼ εἶπα θεοί ἐστε (*egō eipa, theoi este*) 引自詩篇八十二 6，這句希臘文與七十士譯本完全相同，一字不差，也與希伯來文文本所記 אַמְרֵי אֱלֹהִים אֶמְרָתִי (*amarti elohim atem*) 涵義相同。另外，由於七十士釋本並非忠於原文的翻譯，新約作者也會因情境需要改變譯文，在這樣的情況，要判定新約作者採用哪個文本，必然有其不確定性。

對於新約作者的引用與希伯來文本的廣泛的分歧是由於什麼原因造成的，托依 (C. H. Toy)、徒爾比 (D. M. Turpie)、強森 (F. Johnson) 和高革 (H. Gough) 說了許許多多的解釋。在這些原因中，通常歸因於過去的有：從記憶引用、從希伯來文翻譯成希臘文或亞蘭文的問題、採用不同的希臘文校訂版，如 LXX A 或 LXX B。但是自從發現死海古卷 (The Dead Sea Scrolls) 之後，在其中找到了 *peshar* 的解經方式，使學者普遍認定新約引用七十士譯本與希伯來文本的差異顯然由於他們解經的方式不同。這種解經方式乃是引用者或註解者隨意應用經文，把他自己的想法或現代的解釋併入引用的經文中。引用者可以改變原來經文的人稱 (person)、數目 (number)、時態 (tense)、語意 (mode)、動詞的主動和被動 (voice of verbs)、以代名詞取代名詞或以名詞取代代名詞 (substitutions of pronouns for nouns and the like) 等等，這種被稱為 *ad hoc*²⁵ 方式的引文翻譯，強調讀者的觀點，是比聲明舊約文本更合乎當時的規範。(Walter C. Kaiser, 2001: 5-6) 如此看來，七十士譯本的翻譯既無須合乎原文，引用者也無須注意經文背景，可以按照需要修改或編輯舊約經文，新約的寫作充分利用舊約闡述新約信仰者的理念。

七、新約使用舊約的解釋

對於新約使用舊約的解釋，一直存在著不同的看法，有的學者認為新約作者乃是忠實地符應了舊約經文的情境，也有些學者認為新約作者並沒有尊重舊約原本的脈絡。儘管對新約使用舊約的看法不同，但學者們對於解釋新約使用舊約必須具備的認知前提是一致的。這個段落，首先來看看這些認知的前提，然後探討對於新約使用舊約正反兩方的看法。

(一) 解釋新約使用舊約的前提

斯諾德格拉斯 (Klyne Snodgrass) 認為要理解新約作者如何使用舊約，必須

²⁵ *ad hoc* 是個拉丁文，意思是「直到這裡來」，表示解釋者按照自己當時需要解釋和使用文本。

明白這些前提，以及他們使用的註釋方法。他提出了四個認知的前提，在此說明並評論。

1. 群體的連結 (corporate solidarity)。

這是表達在個人和群體之間，關於搖動和相互的關係，這種觀念存在於閃族人 (Semitic) 心裡。個人的行動不僅僅是關係於個人，乃影響群體，個人經常要為群體負責，反之亦然。約書亞記 (Joshua 若蘇厄書) 第七章亞干 (Achan 阿干) 犯罪，整族一起受苦。(Klyne Snodgrass, 1994: 37)

新約描述耶穌傳道的工作，也使用了這個「群體連結」的概念，以代表性的用語表達的特點。基督論的頭銜「僕人」(Servant)、「人子」(Son of man) 和「上帝的兒子」(Son of God) 都是一種代表性的頭銜，過去用來指稱以色列族。耶穌取用了這些頭銜，因為他承擔了以色列族的任務，他代表了以色列族，並與之連結。如果這是真的，這些描述以色列族的用語就能夠合法地用在他身上。(Klyne Snodgrass, 1994: 37)。顯然，這是耶穌自身與新約作者認定的使用方式，也是基督教長久以來的看法，但猶太教的詮釋者並不認同耶穌能夠代表以色列族。

2. 符應於歷史 (correspondence in history)。

「符應於歷史」的前提有時被稱為「預表」(typology)，確實來說這是一個關於上帝和他行事方式信念。前提是認為上帝在過去所做的，會在現在及將來的事件上反映出來。例如摩西帶領百姓出埃及的事件，是上帝拯救他子民的重大事件，在數百年之後，以賽亞書十一 16²⁶用這個事件指稱上帝從亞述拯救他的百姓回來。新約馬太福音二十七 39-46²⁷把詩篇二十二篇描述義人受苦的經文用於耶穌被釘十字架 (Klyne Snodgrass, 1994: 37-38)。新約作者和耶穌均認定舊約的事件乃在耶穌身上得到應驗，這些事件均是為了「預表」耶穌。

斯諾德格拉斯 (Klyne Snodgrass) 提出有關「符應於歷史」還必須注意一個重點，就是新約作者可能引用同樣一段舊約經文，指稱應驗了不同的事件。馬太福音二十一 42²⁸、馬可福音十二 10-11²⁹引用詩篇一一八 22-23³⁰指耶穌是活石，

²⁶ 以賽亞書 (依撒意亞) 十一 16 「為主餘剩的百姓，就是從亞述 (Assyria) 剩下回來的，必有一條大道，如當日以色列從埃及地上來一樣。」

²⁷ 馬太福音 (瑪竇福音) 二十七 39-46 「從那邊經過的人，譏誚他，搖著頭說：『你這拆毀聖殿，三日又建造起來的，可以救自己罷。你如果是上帝的兒子，就從十字架上下來罷。』祭司長和經師，並長老，也是這樣戲弄他，說他救了別人，不能救自己。他是以色列的王，現在可以從十字架上下來，我們就信他。他倚靠上帝，上帝若喜悅他，現在可以救他。因為他曾說：『我是上帝的兒子。』那和他同釘的強盜也是這樣的譏誚他。從第六小時到第九小時，遍地都黑暗了。約在第九小時的時候，耶穌大聲喊著說：『以利，以利，拉馬撒巴各大尼。』就是說：『我的上帝，我的上帝，為甚麼離棄我？』」

²⁸ 馬太福音 (瑪竇福音) 二十一 42 「耶穌說：『匠人所棄的石頭，已作了房角的頭塊石頭。這是主所作的，在我們眼中看為希奇。』這經你們沒有念過麼？」

²⁹ 馬可福音 (瑪爾谷福音) 十二 10-11 「『匠人所棄的石頭，已作了房角的頭塊石頭。這是主所

而彼得前書（1 Peter 伯多祿前書）二 4-5, 7³¹引用同樣的經文指稱來到主面前的信徒（Klyne Snodgrass, 1994: 38）。由此可見，新約作者並不在意舊約經文是否已經被引用過，也不在意舊約原來所指，而是按照新約信仰應用舊約經文。

3. 末世論的實現（eschatological fulfillment）。

初代教會的信徒生活在認為終末論就要實現的時代，他們相信末日將臨，如哥林多前書十 11³²自稱為「末世的人」。這種信念與昆蘭公社的人是相同的，他們用末世論的觀點閱讀希伯來經典。初代教會看他們自己如同末世團體，但是他們與末世團體仍有些不同。對他們而言，末世不是即將出現，而是「已經」（already）出現在耶穌的傳道工作中，尤其是在他復活和傾注聖靈之後。他們看見了這些事件，且認定上帝的國已經降臨在他們中間了，只是完全的實現尚未來到（Klyne Snodgrass, 1994: 38-39）。從耶穌和保羅的談話均能看見他們認為末日即將臨到的觀點。³³

舊約的經文也有關於末世的觀念，因此這些經文被新約作者描述為是他們真實經歷的事件。這個前提可以在如彼得前書一 12³⁴看到，經文說明耶穌的事件乃是揭示舊約的眾先知所考察的，這些先知所言不是為自己，乃是為了新約時代的人。在基督身上，新約作者找到了經典的高峰（climax），因此確信經典所言是為基督的跟隨者。同樣的描述也可以在羅馬書十五 4³⁵、哥林多前書九 10³⁶和十 11³⁷看到。（Klyne Snodgrass, 1994: 39）新約的作者和耶穌認定他們處於末世，而耶穌的出現就宣告了末世的開始，世界即將終結，然而這樣的說法，因著「末世」延遲沒有來，晚期的新約書信作者重新解釋，如彼得後書三 9³⁸。筆者認為

作的，在我們眼中看為希奇。』這經你們沒有念過麼？」

³⁰ 詩篇（聖詠）一一八 22-23「匠人所棄的石頭，已成了房角的頭塊石頭。這是雅威所作的，在我們眼中看為希奇。」

³¹ 彼得前書（伯多祿前書）二 4-5「對這來到主面前的，就是活石，固然是被人所棄的，卻是被上帝所揀選，所寶貴的。你們就像活石，被建造成為靈宮，作聖潔的祭司，藉著耶穌基督奉獻上帝所悅納的靈祭。」二 7「所以他在你們信的人，就為寶貴，在那不信的人，『匠人所棄的石頭，已作了房角的頭塊石頭。』」

³² 哥林多前書（格林多前書）十 11「他們遭遇這些事，都要作為鑑戒。並且被寫，正式警戒我們這末世的人。」

³³ 馬太福音（瑪竇福音）二十四 34「我實在告訴你們，這世代還沒有過去，這些事都要成就。」帖撒羅尼迦前書（得撒洛尼前書）四 16-17「因為主必親自從天降臨，有呼叫的聲音，和天使長的聲音，又有上帝的號吹響。那在基督裡死了的人必先復活。以後我們這活著還存留的人，必和他們一起被提到空中與主相遇。這樣，我們就要和主永遠同在。」

³⁴ 彼得前書（伯多祿前書）一 12「這些事被揭示，不是為他們自己，乃是為服事你們。這一切，如今藉著傳福音給你們的人，透過由天上派遣來的聖靈（聖神），傳報給你們，連天使也渴望窺探這些事。」

³⁵ 羅馬書十五 4「從前所被寫的，都是為教導我們被寫的，叫我們因經典所生的忍耐和安慰，可以得著盼望。」

³⁶ 哥林多前書（格林多前書）九 10「不全是為我們說的麼？分明是為我們說的。....」

³⁷ 哥林多前書（格林多前書）十 11「他們遭遇這些事，都要作為鑑戒。並且被寫，正式警戒我們這末世的人。」

³⁸ 彼得後書（伯多祿後書）三 9「主所應許的，有人以為他是耽延。其實不是耽延，乃是寬容你

「末世」乃是當時受苦信眾的期盼，今天就有關「末世」的經文都必須重新解讀。

4. 基督論的注釋 (christological)。

「基督論」的前提是接續第三個前提「末世論的實現」，但更明確地提出基督的角色。初代教會，如同大多數的猶太人，均認定經典是以基督為中心的。經典中通常關於國家、先知、國王的敘述都被理想化地視為參與上帝末時的傳遞者，他們的角色無人能夠取代。大衛 (David 達味) 等同於最優秀 (*par excellence*) 的國王，將來會有一個國王像他，比他更好。初代教會基於對耶穌的信服，就把這些經文應用在耶穌身上。這樣的認信，「不是」源自舊約，他們不是找到經文，然後找到耶穌，而是他們先信服了耶穌，再找出舊約經文中適合描述他的用語。(Klyne Snodgrass, 1994: 39) 換句話說，新約作者認同了耶穌就是舊約所預言的人，於是從舊約去找出符合耶穌的話，視之為指向耶穌的預言。

通常閱讀新約的人只注意舊約所寫的和新約的引用，而不管這些被引的舊約經文已經是發生過的猶太教歷史。尤其是對於第三點末世論和第四點基督論的前提，例如他們對說到「生命」(life) 的經文，都以特殊的方式解讀。這種傳統的解經方式影響了耶穌和初代教會對經文的應用。許多時候，他們只是選取經文，或以一般的理解使用，陳述自己的觀點，為要能夠與他們的聽眾對話。死海古卷的文獻顯出的理解方式幫助我們，使我們更明白耶穌時代的人如何解釋舊約的經文 (Klyne Snodgrass, 1994: 40)，有關死海古卷的解經方式，後文會再說明。

斯諾德格拉斯 (Klyne Snodgrass) 之後的學者倫德 (Jonathan Lunde) 提出了研究新約使用舊約的五個前提，也就是新約作者所相信的五個觀念：

1. 耶穌是經典得以在他應驗的那一位
2. 應驗的時代就要來臨
3. 群體的連結或「以一言多」
4. 模式 (符應) 在歷史
5. 經典開始應驗 (Jonathan Lunde, 2008: 35-39)。

雖然區分了五點，但是倫德 (Jonathan Lunde) 所說的並沒有超出斯諾德格拉斯 (Klyne Snodgrass) 所提四個前提的範圍。最後一點所說的，就是斯諾德格拉斯在第三點當中提及的，新約的作者認為舊約已經開始在耶穌身上實現，但是完全的實現尚未來到。倫德提及耶穌所帶來的實現是決定性的 (decisive)，但是還沒有「完成」(consummated) 實現 (Jonathan Lunde, 2008: 39)。顯然地，這些前提是研究新約非常重要的認知基礎。

(二) 新約時代的解經方式

除此之外，許多學者提及新約作者的解經方式，傳統的猶太解經有兩種方式——פֶּשֶׁר (*Pesher*) 和 מִדְּרָשׁ (*Midrash*)，都影響了新約作者。不同的猶太人喜愛使用這兩種解經方式的一種，*Pesher* 的解經方式就為昆蘭公社所愛用。(Klyne Snodgrass, 1994: 41) 在前文談論新約引用舊約的類型時，威爾 (Jack Weir) 將 *Pesher* 方式的解經歸為一個類型，在這個段落將分別介紹這兩種解經方法。

1. *Pesher* 的解經方式

Pesher 這個字源於亞蘭文，意思是「解釋、註解、解決」。這種解經不尋求解釋經文的涵義，在使用的時候也不尋求是否合適於引用。使用者認為經文是上帝傳達的神秘訊息，這個訊息不被人知，直到解經者藉著靈感將它解釋出來，才得到解決。因此，這種解經方式的起點並不是去理解舊約經文，而是研究歷史事件或人物。他們對經文的觀點乃是藉著看一個事件的框架，然後提出解決的解釋，用以理解這個事件的神秘。事實上，*Pesher* 的詮釋者會說：「這（事件或人物）就是那（經典所說的）。」(This [event or person] is that [of which the Scripture speaks.]) 如昆蘭公社認為哈巴谷書(Habakkuk)二 7-8 言及神對巴比倫(Babylon)的審判，解釋為審判一個在耶路撒冷(Jerusalem)的邪惡祭司，他給昆蘭公社帶來麻煩(1QpH 8: 13-14) (Klyne Snodgrass, 1994: 41-42)。死海古卷顯示了一種非常自由的解經方式，以舊約的事件解釋當前的情況。

Pesher 的解經也被用於新約，最明顯的例子是使徒行傳二 16-20³⁹引用先知約珥(Joel 岳厄爾)二 28-32a (馬所拉文本是三 1-5a) 的經文，聖靈澆灌的事件提供了一個架構來理解約珥書，解經者認定這個事件就是約珥所言的實現(Klyne Snodgrass, 1994: 42)。這種解經方式與死海古卷所顯示的方式相同，以舊約的事件解釋當前的事件，造成先知的預言重複應驗。

2. *Midrash* 的解經方式

在猶太人中，比 *Pesher* 更為普遍的解經方式是 *Midrash*。*Midrash* 源於希伯來文字根「尋找」דַּלֶּת-רֶשֶׁת-שֵׁן (dalet-resh-shin)，後來成為對於經典的「註解」，中文以發音翻譯為《米大示》或近似用字。這種解經方式的起點是經文本身，並關心於提出實踐經文的指示，使人們了解上帝的話，且能據此生活。*Pesher* 採用「這就是那」(This is that) 的說法，*Midrash* 則採用「那（經典）關連於這（生活的態度）」(That [Scripture] has relevance to this [aspect of life.]) 在早期拉比 (Rabbi 辣比) 的文獻中，*Midrash* 解釋都是直接針對經文，但是晚期拉比文獻也有針對

³⁹ 使徒行傳 (宗徒大事錄) 二 16-20 「這正是先知約珥 (岳厄爾) 所說的：『上帝說，在末後的日子，我要將我的靈澆灌所有肉身，你們的兒女要作先知，你們的少年人要見神視，老年人要在夢中見神視，在那些日子，我要將我的靈澆灌我的僕人和使女，他們就要說預言。在天上我要顯出奇事，在地下我要顯出記號，有血，有火，有煙霧。日頭要變為黑暗，月亮要變為血，這都在主大而光耀的日子未到以前。到那時，凡求告主名的，就必得救。』」

一個用語或甚至一個字母解釋，導致解釋成了「創作性」(creative)的註解，文本原來所關切的反被忽略了。還有甚至對於針對經文解釋的 *Midrash*，被視為應用的焦點，而不再去理解經文，*Midrash* 變為不再是經文的註解。(Klyne Snodgrass, 1994: 42) *Midrash* 有些內容可能是隨心所想的創作，或是猶太傳說，看來天馬行空，毫無根據 (Rabbi Moshe Weissman, 1980: 10)，如「這名」(*Hashem*) (the Name)⁴⁰與希伯來文第一個字母 א (Alef) 的對話⁴¹，就是非常明顯的例子，完全不是註解經文。

然而，*Midrash* 的解經並不是隨私意解釋，還是有其遵循的規則。早期的拉比遵循七個規則解釋經文，後來變成二十四條。這七條規則可能是源於希臘化的修辭學，其程序經常被應用於經文解釋，以下簡要說明：

- (1) 輕和重⁴² (*Qal wa-chomer*) (light and heavy)。將看法從次要的推論到主要的，較不重要的推到重要的，用義相同。
- (2) 平等的規定⁴³ (*Gezera shawa*) (an equivalent regulation)。相同的字在兩處個別的情況，字義相同。
- (3) 從一段經文架構一個族群⁴⁴ (*Binyan ab mi-kathub ehad*) (constructing a family from one passage)。得自一段經文的基本原則，也適用於另一段近似的經文。
- (4) 從兩段經文架構一個族群⁴⁵ (*Binyan ab mishene kethubim*) (constructing a family from two texts)。近似的經文，得自兩段經文的原則，也適用於其他的經文。
- (5) 一般和特殊⁴⁶ (*Kelal uferat*) (general and particular)。在一般情況的涵義也適用於特殊的情況，反之亦然。

⁴⁰ 「這名」(*Hashem*) 指的是雅威的名，成為猶太人指稱「雅威」常用的字，*Midrash* 均如此使用。

⁴¹ 「這名」在創世記(創世紀)以希伯來文第二個字母 ב (*Bet*) 開始，造成第一個字母 א (*Alef*) 不悅。*Alef* 就與這名抱怨了二十六代：「我是第一個字母，卻被排除在律法書 (*Torah*) 之首。」這名應允 *Alef*，說：「我發誓，你將看見公正的作法。我在西乃山 (*Sinai*) 頒布律法給我的子民時，沒有任何其他的字母會在字母 *Alef* 之前。」當這名把十誡給予以色列的子民，他放置 *Alef* 在開始：「我是 *Hashem*，你的上帝。」「我」אֲנִי (*anochi*) 就是以 *Alef* 開始。猶太教十誡的區分乃是由出埃及記(出谷紀)二十 2 開始為第一誡，基督新教和基督公教均以二十 3 開始算為第一誡。

⁴² קָל וְחֹמֶר (*Qal wa-chomer*) 意思是「輕的和重要的」。筆者參考的 Klyne Snodgrass 一文在這個段落僅以拉丁字母寫出希伯來文的發音，也沒有標註文章出處，無法查到原來希伯來文的寫法。筆者以多年所學，參照 R. Alcalay 所著三巨冊的希英和英希字典 (*The Complete Hebrew-English Dictionary & The Complete English-Hebrew Dictionary*) 提供的資料，譯回希伯來文。以下六則註腳均是以相同參考資料翻譯，對譯文的正確性筆者有相當把握。

⁴³ גְּזֵרָה שָׂוָה (*Gezera shawa*) 意思是「切割是平等的」。

⁴⁴ בְּנֵי אֶב מִכְתוּב אֶחָד (*Binyan ab mi-kathub ehad*) 意思是「從一處被寫的基本原則」，「基本原則」是由「父親的結構」引申。

⁴⁵ בְּנֵי אֶב מִשְׁנֵי כְתוּבִים (*Binyan ab mishene kethubim*) 意思是「從兩處被寫的基本原則」，「基本原則」是由「父親的結構」引申。

⁴⁶ כֶּלָּל וּפְרָט (*Kelal uferat*) 意思是「全體和個別」，「個別」也有「特別」的意思。

- (6) 在其他經節類似的⁴⁷ (*Kayotse bo bemaqom acher*) (something similar in another passage)。一段經文被解釋的涵義可以藉著比較，用於另一段近似的經文。
- (7) 從上下文解釋⁴⁸ (*Dabar halamed me inyano*) (explanation from the context)。從舊約經文的脈絡去解釋。(Klyne Snodgrass, 1994: 42-43)

新約也採用了 *Midrash* 的解釋方法，馬太福音六 26⁴⁹耶穌說上帝看顧飛鳥，他當然更加看顧人類，就是由較不重要的，談論較重要的。馬太福音十二 1-4⁵⁰耶穌對他的門徒在安息日掐麥穗吃所作的評論，乃是以大衛和跟從他的人曾經吃陳設餅為例，這也符合平等的規定，或者也是從較不重要的，談論較重要的。加拉太書三 8-14⁵¹保羅也採用了 *Midrash* 的方法，以創世記十二 3 和申命記二十七 26 兩段舊約的經文提出他的解釋，如同上面所談的第四點「從兩段經文架構一個族群」。(Klyne Snodgrass, 1994: 43-44)

接著，我們來看近代學者對於新約作者是否合乎舊約脈絡使用，研究這個議題的學者很多，大致看來顯示了固守傳統信仰和接受近代研究的兩方，本文介紹幾位學者作代表。在這個段落筆者不作評論，筆者的看法留待最後探究解釋再談。

(三) 認為新約的使用合乎舊約脈絡的學者看法

對於「新約作者是否尊重舊約文本的上下文？」持肯定看法的學者有陶德(C. H. Dodd)、畢爾(G. K. Beale)和瑟坎伯(David Secombe)。陶德認為新約時期就是希臘化時期，希臘文化中有寓意解經法，希臘教師用來解釋荷馬(Homer)的史詩，作為年輕學子的教課書，指導他們權威的解經法，著重於道德的進步。這個方法被猶太解經者採用，用以解釋希伯來經典，最著名的就是亞歷山卓(Alexandria 亞歷山大里亞)的猶太學者斐羅(Philo)，也被早期基督教的教父所採用。這種解經方式，不重視歷史背景，以及原作者的意圖，舊約提供的只有一個圖像，透過這個圖像，一個觀念強迫地顯現出來。這個觀念不是來自圖像，

⁴⁷ כִּי־צֵא בּוֹ בְּמִקּוֹם אֲחֵר (*Kayotse bo bemaqom acher*) 意思是「在另一個地方類似的」，「類似的」也有「同樣的」的意思，是由「如同在它出來的」引申。

⁴⁸ דְּבַר הַלְמַד מֵינְיָנוּ (*Dabar halamed me inyano*) 意思是「從它的上下文可學習的事物」，「事物」也有「話語」的意思。

⁴⁹ 馬太福音(瑪竇福音)六 26「你們看那天上的飛鳥，也不種，也不收，也不積蓄在倉裡，你們的天父尚且養活他。你們不比飛鳥貴重得多麼？」

⁵⁰ 馬太福音(瑪竇福音)十二 1-4「那時，耶穌在安息日，從麥地經過。他的門徒餓了，就掐起麥穗來吃。法利賽人(法利塞人)看見，就對耶穌說：『看哪，你的門徒作安息日不可作的事了。』耶穌對他們說：『大衛(達味)和跟從他的人飢餓之時所作的，你們沒有念過麼？他怎麼進了上帝的殿，吃了陳設餅(供餅)，這餅不是他和跟從他的人可以吃得，惟獨祭司才可以吃。』」

⁵¹ 加拉太書(Galatians 迦拉達書)三 8-14「並且聖經既然預先看明，上帝要叫諸民族因信稱義，就早已傳福音給亞伯拉罕(Abraham 亞巴郎)，『萬族都必因你得福。』可見那以信為本的人，和有信心的亞伯拉罕一同得福。凡以律法為本的，都是在咒詛之下的。因為被寫著『凡不常照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛。』」保羅(Paul 保祿)在本段經文中，引用了創世記(創世紀)十二 3 和申命記(申命紀)二十七 26 解釋他的理念。

如同被保羅引述的夏甲和麥基洗德都成爲虛構的人物。(C. H. Dodd, 1994: 168-169)

陶德(C. H. Dodd)引以賽亞書第五十三章的「受苦的僕人」、但以理書(Daniel 達尼爾書)第七章的「人子」、約珥書(Joel 岳厄爾)第二至三章眾人見神視、和撒迦利亞書(Zechariah 匝加利亞)九至十四章從一個國王謙和地騎驢駒進城，所有地上的國家要上耶路撒冷朝拜這王雅威，又加上以賽亞書六至九章猶大抵抗北方聯軍和亞述威脅的經文，認爲舊約的先知從頭到尾描述了一個複雜的情節，宣告上帝宇宙性的國度。陶德以維護新約神學的立場，看待新約使用舊約，他認爲新約作者引述這些經文是很有智識的，達到原作值得注意的地方，展現對表面經文穿透洞察的意義，且合成一種力量，聚集明顯不同的元素，成爲一個多面向的整體，完全傳達了「上帝多面向的智慧」(manifold wisdom of God)這個觀念。(C. H. Dodd, 1994: 172-181)

畢爾(G. K. Beale)以哥林多後書五至七章和以弗所書(Ephesians 厄弗所書)第二章，與以賽亞書四十至六十六章作比較，認爲保羅的「和好」(reconciliation)觀念，乃是源自以賽亞書。保羅有關和好的談論，乃是以賽亞書對復興應許之實現。因此，畢爾認爲新約的作者引用舊約乃是合乎舊約的脈絡。(G. K. Beale, 1994a: 217-247)畢爾的另一篇文章是探討啓示錄(Revelation 默示錄)使用舊約，作者探討了舊約使用天啓文學的情況，認爲舊約受到天啓文學很大的影響。他引用林達斯(Barnabas Lindars)的文章認爲舊約乃是新約的僕人，預備爲福音服務。對啓示錄的作者約翰而言，基督的事件乃是理解舊約的鑰匙，而且反映了舊約的脈絡引導人們深入理解這個事件，提供了救恩史的基礎，使人更加明白天啓的神視。(G. K. Beale, 1994b: 257-276)

瑟坎伯(David Secombe)以「拿撒勒(Nazareth 納匝肋)的講道」和「僕人」這兩個主題，探討路加福音對以賽亞書的使用。作者認爲以賽亞書很明顯地影響了路加福音和使徒行傳這兩卷書，路加福音所有的觀念都瀰漫著以賽亞書的引用和引述，路加福音把以賽亞的預言和耶穌的傳道工作連結起來，作者總結認爲路加福音的作者已經注意了以賽亞書的脈絡，並更廣泛的整合了以賽亞書裡面的涵義。(David Secombe, 1994: 248-256)

(四) 認爲新約的使用不合舊約脈絡的學者看法

認爲新約的使用不合舊約脈絡的學者有林達斯(Barnabas Lindars)、麥克卡斯蘭(S. V. McCasland)、麥德(Richard T. Mead)。林達斯從哥林多前書(格林多前書)十五 3, 4 出現的用語「如所寫的」κατὰ τὰς γραφὰς (*kata tas graphas*)說起，談論新約時代所採用的經典、大量其他的作品、昆蘭公社及天啓觀念、預表，最後他在結論中認爲新約作者使用舊約有各種不同的目的，以宗教的脈絡表

達是最好的媒介。上帝是對當代的人說話，因此爲了形塑新約神學，舊約的地位乃是僕人，預備爲福音服務。新約作者使用舊約，爲了支援辯證，或透過引述使論述更加充實，但是舊約絕非主角，它不能領路。耶穌就是福音，他把舊約由主人降級爲僕人，如同他改變宗教的基礎由律法成爲恩典。(Barnabas Lindas, 1994: 137-145)

麥克卡斯蘭 (S. V. McCasland) 的文章〈馬太扭曲經典〉(Matthew Twists the Scriptures)。首先他解釋這個標題目來自彼得後書三 16⁵²，以彼得爲名的作者指出新約時代就有人扭曲了保羅的書信，也扭曲了其他的經典。作者以馬太福音作研究，指出這卷福音書中如何引用舊約講述耶穌的故事，而這些引用並不符合舊約，如耶穌家譜的分段、童女的用字、逃往埃及和回到拿撒勒、光榮地進耶路撒冷。麥克卡斯蘭認爲馬太福音的作者扭曲了舊約，而且編輯耶穌的話爲五個集子：登山講道、對十二門徒的指示、神國的比喻集、其他的比喻集、關於世界末了的談論。在文章的結語，他認爲馬太福音十六 19⁵³耶穌說把天國的鑰匙交給彼得，他掌管捆綁和釋放比較馬太福音十八 18⁵⁴耶穌把捆綁和釋放的權力給了所有門徒，和約翰福音二十 23⁵⁵耶穌把赦罪的權力給了所有門徒，麥克卡斯蘭認爲馬太福音的作者推崇彼得，改變耶穌原來的說法，重新書寫，把權力交給彼得，然而耶穌原來是把權力給予所有門徒的。(S. V. McCasland, 1994: 146-152)

麥德 (Richard T. Mead) 反駁艾德加爾 (S. L. Edgar) 的文章，艾德加爾認爲不同的新約作者，聲明了對舊約脈絡不同程度的尊重。麥德指出許多耶穌對舊約的引用，非常簡短和片斷，有的改變原文，有的與舊約原來的上下文分離，或扭曲舊約的脈絡，不理會歷史上舊約的情境。對觀福音當中指稱「被應驗」的經文，在舊約當中毫無預言性的脈絡可尋。艾德加爾認爲耶穌引用舊約特別尊重舊約的脈絡，似乎是艾德加爾傾向於肯定所有對觀福音描述耶穌擁有的權柄，事實上，可能許多對耶穌的描述是初代教會所言。另外，艾德加爾所舉的引用例子都不是預言類型的，就看來很有說服力。(Richard T. Mead, 1994: 153-162)

在結語中，麥德 (Richard T. Mead) 說艾德加爾 (S. L. Edgar) 認爲耶穌引用舊約是尊重舊約脈絡是沒有根據的，耶穌比較尊重舊約脈絡的部分是非預言的講論，耶穌最尊重舊約脈絡的是臨時的講述，如評論確實的經文、作爲推論的堅定基礎、對敵人攻擊或護衛。麥德也說，「尊重脈絡」是現代的觀念，在新約的

⁵² 彼得後書 (伯多祿後書) 三 16 「他一切的信上，也都是講論這事。信中有些難明白的，那無學問不堅固的人扭曲，如別的經書一樣，就自取沉淪。」

⁵³ 馬太福音 (瑪竇福音) 十六 19 「我要把天國的鑰匙給你。凡你在地上所捆綁的，在天上也要被捆綁。凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放。」

⁵⁴ 馬太福音 (瑪竇福音) 十八 18 「我實實在在告訴你們，凡你們在地上所捆綁的，在天上也要被捆綁。凡你們在地上所釋放的，在天上也要被釋放。」

⁵⁵ 約翰福音 (若望福音) 二十 23 「你們赦免誰的罪，誰的罪就被赦免了。你們留下誰的罪，誰的罪就被留下了。」

時代並不堅持尊重歷史脈絡的原則。新約的作者與巴勒斯坦 (Palestine 巴力斯坦) 的當代猶太人，均處於一種氛圍中，就是以舊約的描述揭示了一個宗教信念。我們不能以歷史批判法對經文的考證來批判當時的基督徒和猶太傳統。對他們而言，所謂的「脈絡」(context) 要倚賴於「一致性」(consensus)，包括信仰者群體內部的一致和與非信仰者對話的一致。麥德認為新約的作者藉由舊約的證明，使信仰團體忠貞地連結在一起。(Richard T. Mead, 1994: 153-163)

探討新約使用舊約的各種議題，使人看見解釋新約使用舊約是個很重要，但又得小心翼翼面對的難題。如波特里斯 (Vern Sheridan Poythress) 所言，新約的作者不是學者，而是教會的帶領者，他們有興趣的是如何把舊約應用在教會和在新約的情境。因此，他們談論舊約經文時，他們著眼於舊約之外的涵義，有關上帝的恩典在基督身上完成的事件，以及耶穌在地上生活時的教導。他們對舊約所有的認知都投注在他們自己的情況，和所有他們對自身情況的認知。在這種狀況下，他們毫不關心現代學者所關切的，他們不會去精確考察他們所使用來理解自己情境的舊約文本 (Vern Sheridan Poythress, 1994: 111)。或者說，去精確考證舊約文本對於新約的作者已經沒有意義，他們所需要的只是引述舊約說明他們的觀點。

接著，本文將進入研究的主題：摩西舉蛇和耶穌引述作為自己被舉。經文研究分為三個階段，分別探討馬所拉文本的希伯來經文、七十士譯本的希臘文翻譯，和約翰福音的希臘文經文。