

ων μετῴσκει· ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, οὗ
 τὸ ἴδιον ἐφίλει ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἔστε
 ὡ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο
 ἄς ὁ κόσμος· μνημονεύετε τοῦ λόγου οὗ ἐγώ
 ἤν, Οὐκ ἔστιν δούλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτο
 ἔ· ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν· εἰ τὸν λόγον
 ἤρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν· ἀλλὰ,
 ἄτα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς, διὰ τὸ ὄνομα μου, ὅτι
 ἤρασαν τοῦ πεινῶντα ἡε· ἐκ τοῦ κόσμου καὶ ἐκ
 τοῦ κόσμου·



與 約翰 同讀舊約

再思約翰福音的十架神學

◆ 梁美心 著

梁美心博士這本探討約翰福音引用舊約的新作，具體呈現著重舊約的新約研究所帶來的豐富成果。本書的可貴之處在於，不但關注約翰福音明確的舊約引文和引喻，也強調舊約的節期、詞彙、稱號，以及其他相關課題。此外，本書鑽研文本的細節，不僅提供舊約元素的目錄，更把文本不同的細節整合起來，並歸納出約翰神學的精髓。渴慕進深認識聖言的信徒，必定能從梁博士這本新作獲得研讀聖經的亮光，更深體會神藉祂獨一的兒子所成就的偉大奇工！

鮑維均博士

美國三一神學院新約系主任及教授

「只見樹木，不見森林」是一般信徒的讀經習慣，因為往往不容易掌握書卷的結構和神學主題。梁美心博士的新作，正好幫助信徒和神學生看到約翰福音的「森林」和「樹木」。這是學術書籍，梁博士與當今專精約翰福音的學者對話，仔細分析經文細節；但由於行文流暢、圖表豐富、結論清晰，讀者不難明白約翰福音的「樹木」。這也是探討約翰福音神學專著，梁博士有力地指出約翰福音隱藏著豐富的舊約背景，而主耶穌被釘十字架更是全書的主題，幫助讀者明白約翰福音的「森林」。我為神在這時代興起梁美心博士——福音派的華人聖經學者——獻上深深的感恩。

郭文池博士

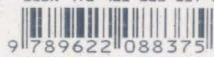
香港播道神學院院長

文本互涉是近代詮釋學的熱門課題。梁美心博士將約翰福音與舊約經文連繫起來，顯出新舊約連貫一致的啟示：耶穌基督就是舊約預告的彌賽亞；也表明基督教的觀點如何超越猶太教。本書從關鍵詞彙來凸顯約翰福音的主題脈絡，將這福音書的信息鋪陳得十分明確。梁博士留意約翰布下的線索，尤其掌握弔詭、反諷的筆法，使全書宛如一氣呵成、高潮迭起的受難曲。

蔡麗貞博士

臺北中華福音神學院院長

ISBN 978-962-208-837-5



9 789622 088375

PRINTED IN HONG KONG



文本互涉系列

與約翰同讀舊約：再思約翰福音的十架神學

作者：梁美心

責任編輯：嚴家亮

文稿編輯：曾景恒

設計：黃惠娟

出版及發行：天道書樓有限公司

2015年6月初版

編號：TD3903

除特別註明外，所有經文均引自《聖經新譯本》，版權屬於環球聖經公會，蒙允准使用。

Intertextuality Series

Reading the Old Testament with John: Revisiting John's Theology of the Cross

Author: Mavis M. Leung

Editor-in-Charge: Ka-leun Yim

Copy Editor: Vivien King-hang Tsang

Designer: Wendy Wai-kuen Wong

© 2015 by Mavis M. Leung

Published by Tien Dao Publishing House Ltd.

1st edition, June 2015

Cat. No.: TD3903

ISBN: 978-962-208-837-5

All Rights Reserved

全球發行 Global Distributors

天道書樓有限公司 / Tien Dao Publishing House Ltd.

香港九龍新蒲崗雙喜街9號匯達商業中心22樓

22/F, Win Plaza, 9 Sheung Hei Street, San Po Kong, Kowloon, H.K.

Tel: 852-2362 3903

Email: servant@tiendao.org.hk

Fax: 852-2499 8103

Web: <http://www.tiendao.org.hk>

Tien Dao Christian Media Association Inc.

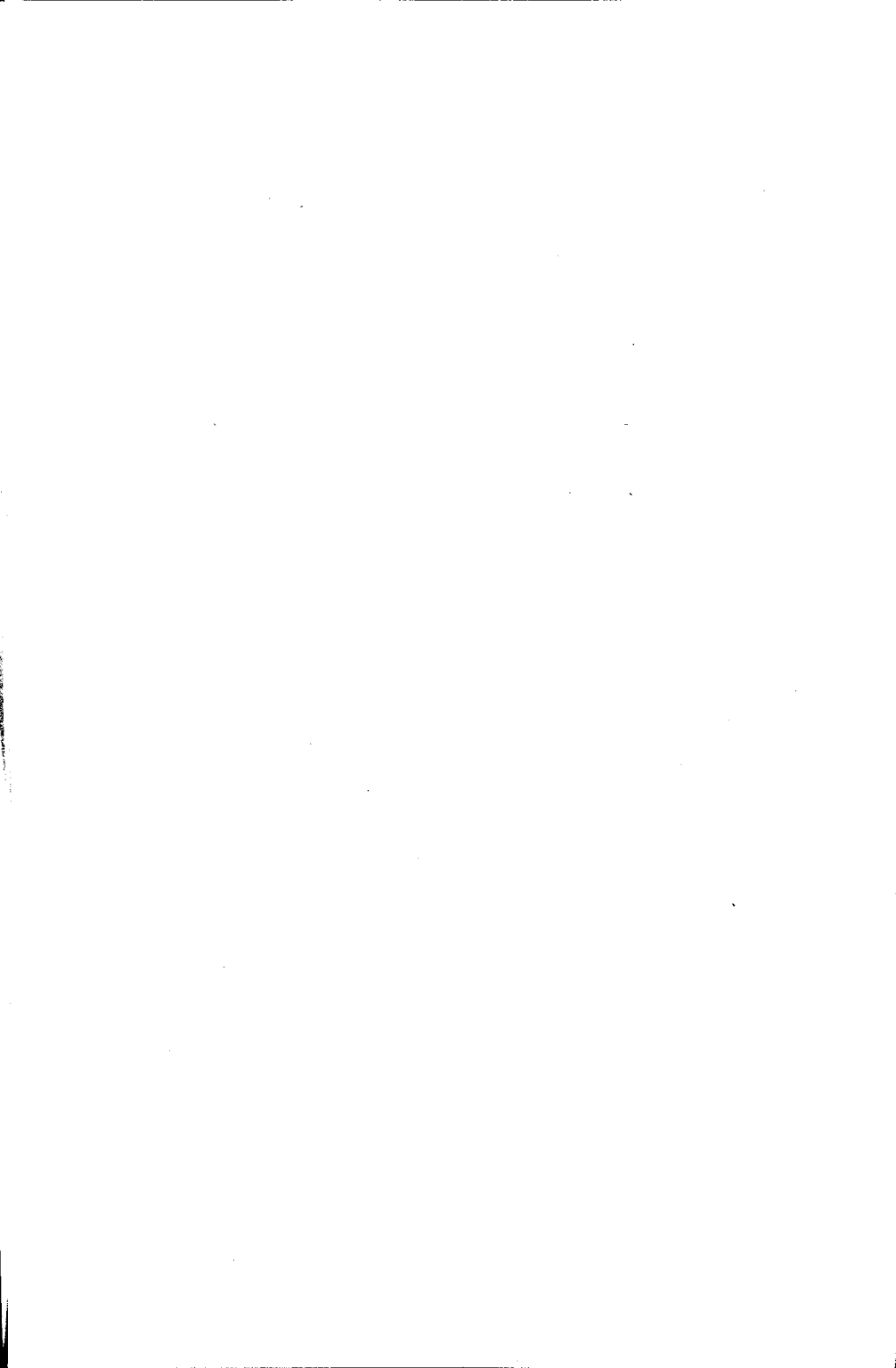
12175-A Saratoga Sunnyvale Road, Saratoga, CA 95070, U.S.A.

Tel: 1-408-446-1668

Email: info@tdcma.com

目錄

鮑序		5
自序		7
第1章	緒論：約翰引用舊約	11
第一部分：耶穌死亡的果效		
第2章	導言：約翰福音的十架神學	57
第3章	犧牲自己，替人贖罪	77
第4章	末世聖殿的建造	115
第5章	神的百姓聚集歸一	151
第6章	揭示舊約中「隱藏的」啟示	177
第二部分：十字架上的君王		
第7章	導言：受難敘事的結構	207
第8章	彌賽亞的「普世」王權	231
第9章	「大衛」詩篇與迴響	259
第10章	結語：榮耀的十字架！	293
參考書目		295
中英名詞對照表		310



鮑序

眾所周知，第二聖殿時期和早期拉比文獻的作者，往往以釋經的形式來表述他們的神學。在很大程度上，這些時期的猶太著作可以說是不同形式的舊約「註釋」，而不是抽象的神學論述。作者藉著闡釋舊約經文，回應他們身處環境中的各種需要、解決他們正面對的難題。重要的是，許多新約著作都是在這樣的環境下形成。

我們探究新約引述舊約的課題，要明白舊約經文不僅是一個又一個的預言，安靜及被動地等待著應驗；相反，舊約經文其實構成一個詮釋框架，新約文本在其中解說耶穌的生平和事奉的意義。因此，我們若要充分欣賞新約文本的神學涵義和重要性，就必須關注舊約聖經在建構新約文本世界所扮演的關鍵角色。

梁美心博士這本探討約翰福音引用舊約的新作，具體呈現著重舊約的新約研究所帶來的豐富成果，更展示出一位新約作者的神學面貌。梁博士對約翰的著作一向素有研究，特

別適合擔任這趟探索約翰使用舊約之旅的可靠嚮導。她這本書的可貴之處在於，不但關注約翰福音明確的舊約引文和引喻，也強調舊約的節期、詞彙、稱號，以及其他相關課題。此外，本書鑽研文本的細節，不僅提供舊約元素的目錄，更把文本不同的細節整合起來，並歸納出約翰神學的精髓。

特別值得一提，本書在剖析約翰如何引述舊約經文時，也注重敘事的布局和情節發展。透過敘事批判進路來解讀約翰筆下耶穌的故事，梁博士恰到好處地把約翰既忠實、又具創意地使用舊約的方式一一呈現讀者眼前，充分闡釋和欣賞約翰福音的十架神學。這十架神學置於廣闊的救恩歷史框架中，在本書的字裡行間，救贖的大能表述得淋漓盡致。

這趟探索新舊約文本互涉之旅，最終不但帶領讀者成功到達目的地，也成為他們進一步探索約翰福音中心思想的指南針。渴慕進深認識聖言的信徒，必定能從梁博士這本新作獲得研讀聖經的亮光，更深體會神藉祂獨一的兒子所成就的偉大奇工！

鮑維均

美國三一神學院新約系主任及教授

自序

我們各人與耶穌相遇的故事都不同。有人自小返教會，並受敬虔的父母薰陶；有人則在救恩的門外徘徊良久，方始踏進去。然而，大家共同認信曾被釘十字架的耶穌為主基督——祂的身體為我們而捨，祂的寶血為我們而流。

寫作本書最大的期望，是透過闡明約翰使用舊約來解說耶穌受難的意義，高舉那為我們在十字架上捨命的救主，並激發讀者對神的浩瀚救恩有更深摯的感謝！在新約二十七卷著作中，約翰福音的十架神學別具特色，演繹耶穌被釘十字架為祂彰顯榮耀與王權的關鍵時刻。重要的是，這神學特色建基於約翰對舊約經文的釋義。雖然約翰福音中的舊約引文不多，只有不足二十處明確引文；不過，舊約元素卻滲透這卷福音書的敘事，甚至可以說，舊約聖經是約翰理解和演繹彌賽亞受難的神學支點。因此，我們若要全面掌握約翰筆下「釘十字架的彌賽亞」這神學課題，就要關注約翰福音與舊約聖經直接及間接的文本互涉。

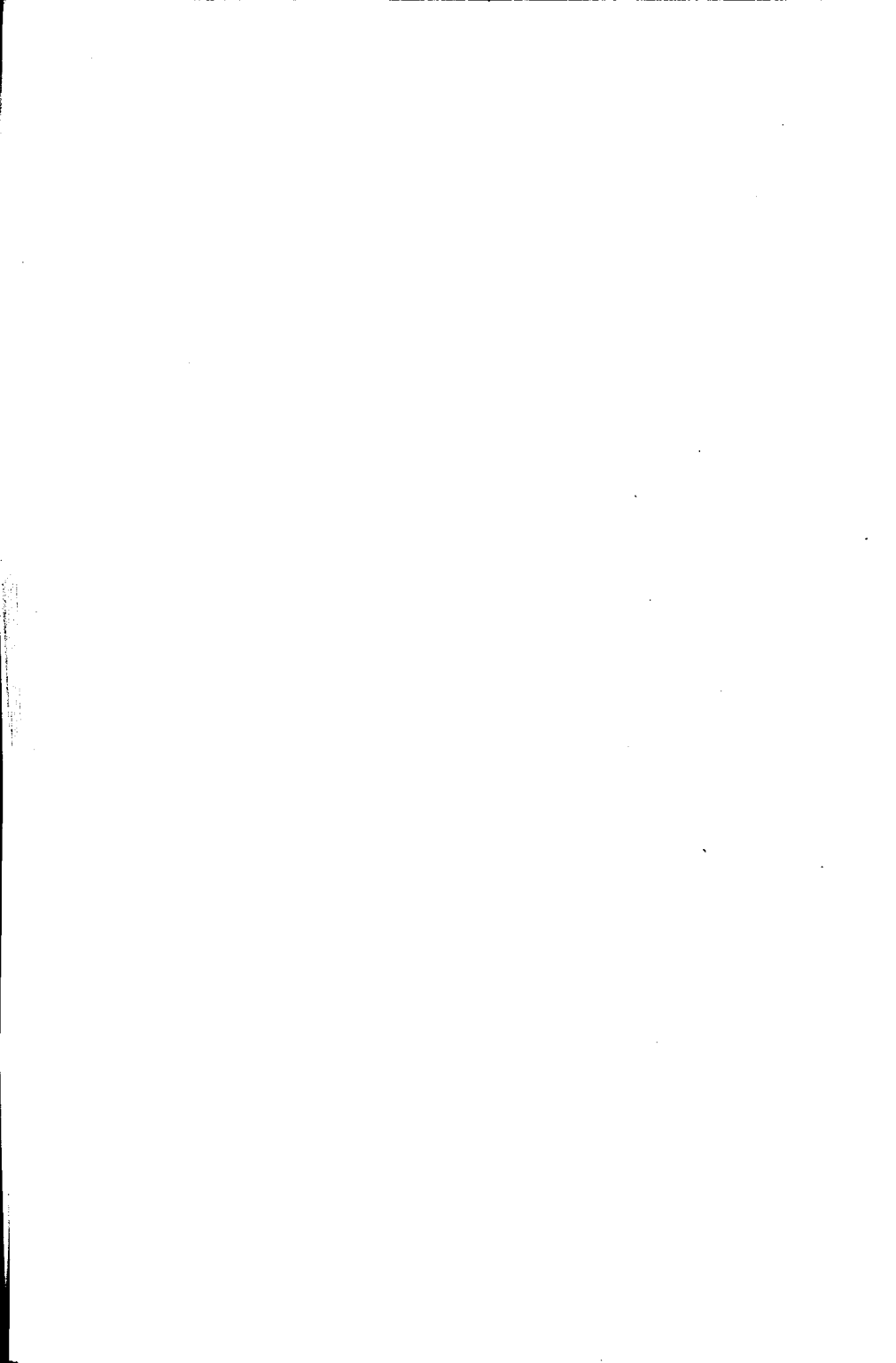
本書以兩個課題為主軸——「約翰引用舊約」和「彌賽亞的受難」，致力在約翰神學的框架中，把它們整合出一幅完整的圖畫。第一章的緒論綜覽約翰福音中的舊約引文、引喻和迴響。接著的兩大部分探討「耶穌死亡的果效」（第二至六章）和「十字架上的君王」（第七至九章）；每部分都以一章導言開始，分別說明約翰福音的十架神學，以及受難敘事的結構。最後一章的結語扼要總結本書研究的要旨和結論。本書的部分資料來自筆者已出版的著作 *The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John: Jesus' Death as Corroboration of His Royal Messiahship* (Wipf & Stock, 2011) 和學術文章 “The Roman Empire and John's Passion Narrative in Light of Jewish Royal Messianism” (*Bibliotheca Sacra* 第168期, 2011年)，感謝兩間出版社允許筆者使用相關研究資料。此外，第四章的附錄文章曾刊登於《時代論壇》第1349期（2013年7月）「學院拾穗」專欄，徵得同意後在本書刊出。

承蒙天道書樓接納拙作為「文本互涉」系列的一員，在此表達謝意。衷心感謝鮑維均博士撥冗題序，他在美國三一神學院教授的「早期基督教的背景」，是筆者開始接觸第二聖殿時期猶太教的啟蒙學科。十分感激郭文池博士和蔡麗貞博士在百忙中抽空閱讀文稿及撰文推薦。感謝播道神學院眾師生和職工的支持。於2012至2013學年修讀「新約綜讀」科的學生投票贊成本書的寫作題目——約翰福音的十架神學，他們有份見證本書構思的孕育。在漫長的寫作歲月裡，丈夫林克華牧師和兒子Ryan不住鼓勵筆者要 finishing well。能與他

們同行人生路途，是主賜予我的福氣。

盼望這本書能夠達成它的「使命」，高舉基督、榮神益人！

梁美心



第 1 章

緒論：約翰引用舊約

耶穌在安息日使一個病了三十八年的人痊癒後，遭到猶太宗教領袖逼迫，但耶穌卻義正辭嚴地對他們宣告：「你們研究聖經，因為你們認為聖經中有永生，其實為我作證的就是這聖經」（約五39）。在約翰福音中，「舊約聖經」的功用是為拿撒勒人耶穌作見證，指出祂就是「基督」和「神的兒子」（參約二十31）。不過，耶穌曾被自己民族的領袖棄絕，又被羅馬總督判處釘十字架，在猶太人眼中是受咒詛的（參申二十一-23），約翰如何在舊約基礎上闡釋彌賽亞要經歷死亡呢？一方面，舊約怎樣幫助約翰明白耶穌受難的意義？另一方面，約翰使用舊約又怎樣豐富舊約本身的信息？

雖然約翰直接引述舊約的數目少於二十處，較其他三本符類福音為少，¹但近代研究一致肯定：約翰福音呈現濃厚的

1 根據《新約引用舊約》一書中的資料，馬太福音大約有五十五處舊約引文，馬可大約有六十九處引文和很明顯的引喻，路

猶太色彩，而且正確詮釋這卷福音書的關鍵在於掌握舊約的信息。²舉兩個簡單例子：在新約聖經中，惟獨約翰採用具猶太意味的亞蘭文「彌賽亞」（Μεσσίας, *Messias*；約一41，四25）一字。此外，約翰福音一開始的獨特用詞「太初」（ἐν ἀρχῇ, *en archē*；約一1），明顯指涉創世記一章1節的「起初」（ἐν ἀρχῇ, *en archē*）神創造天地。既然「直接」的引述不是約翰使用舊約的唯一或主要形式，釋經者必須注意「間接」的引述形式，例如：約翰福音中一些與舊約相關的字眼或概念、具代表性的舊約人物或事件、猶太節期和宗教聖地等，都可能是探究約翰援引舊約的重要線索。

無論是直接或間接的引述，都涉及一個文本（約翰福音）運用另一個較早期的文本（舊約經文）。本書對約翰使用舊約來刻劃耶穌死亡的討論，將包括直接和間接的援引（引文 [quotation] 和引喻 [allusion]）和一些屬於「呼應」性質的文本關連，例如：「迴響」（echo）。此外，

加則大約有二十五處直接引述舊約經文。G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 1, 111, 251.

- 2 Andreas J. Köstenberger, "John," in Beale and Carson, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 415; John A. Dennis, *Jesus' Death and the Gathering of True Israel: The Johannine Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11.47-52* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 2006); Saeed Hamid-Khani, *Revelation and Concealment of Christ: A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 2000).

在一些課題上，我們也會討論第二聖殿時期一些猶太典外文獻。在本書的用詞中，「引喻」是指對舊約較明顯的間接援引，「迴響」則表示較隱晦的挪用或呼應。在形式上，筆者不會絕對區分兩者。雖然引喻或迴響多少含推論成分，有別於引文是作者直接挪用舊約，但間接援引舊約的探討有其價值和必要性（至少在約翰福音的研究範疇內），因為大多數約翰對舊約的援引都屬於間接或呼應性質。因此，如果我們只針對直接的舊約引文，而排除其他頗為可能的舊約引喻或呼應，對約翰引用舊約的認識就會相當有限和狹窄。無論如何，筆者強調在探究的過程中，釋經者必須尊重作者的原意、熟悉相關文本的內容和神學思想、了解第一世紀的猶太社會處境，並以謹慎的態度來作出合理推論。

本章的目的是扼要說明約翰福音的舊約元素，旨在勾畫出約翰使用舊約的鳥瞰圖，預備讀者在接著的討論中能從舊約的角度來再思約翰福音的十架神學。本章探討的課題包括「聖經」用詞、舊約引文和引喻。雖然有些課題涉及新約與舊約的「預表」關係，但我們不會把預表當作獨立課題研討，只會在相關地方指出約翰對舊約的運用反映預表的概念。「預表法」（Typology）不是新約作者挪用舊約的方式，而是一個神學信念——因為新舊約聖經都是出於神的默示，而且祂是掌管人類歷史的主宰，因此舊約一些歷史事件預示

新約的事件，兩者呈現對應類同的關係。³

1. 「聖經」整體的見證

在約翰福音中，「聖經 / 著作」（*γραφῆ*, *graphē*）一詞出現十二次，遠超過馬太（4次）、馬可（3次）、路加（4次）和其他新約著作的數目。⁴除了在五章39節出現複數詞外，其餘十一次都採用「聖經」的單數詞。在約翰福音第十九章耶穌釘十字架一幕中，「聖經」一詞出現共四次，重複強調舊約聖經已預言彌賽亞的受難。以下圖表列出「聖經」一詞在約翰福音中出現的經文，接著我們將探討舊約聖經「整體」為耶穌作見證的課題。

3 Craig A. Evans, "From Prophecy to Testament: An Introduction," in *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New* (ed. Craig A. Evans; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2004), 1-22 (10); David L. Baker, "Typology and the Christian Use of the Old Testament," in *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New* (ed. G. K. Beale; Grand Rapids: Baker, 1994), 313-30.

4 使徒行傳（7次）、羅馬書（7次）、哥林多前書（2次）、加拉太書（3次）、提摩太前書（1次）、提摩太後書（1次）、雅各書（3次）、彼得前書（1次）、彼得後書（2次）。

約翰福音出現「聖經」(γραφῆ, graphē) 一詞的經文。	
二22	所以當耶穌從死人中復活以後，門徒想起了他說過這話，就信了聖經(τῆ γραφῆ)和耶穌所說的話。
五39	你們研究聖經(τὰς γραφάς)，因為你們認為聖經中有永生，其實為我作證的就是這聖經。
七38	信我的人，就像聖經(ἡ γραφή)所說的，從他的腹中要湧流出活水的江河來。
七42	聖經(ἡ γραφή)不是說基督是大衛的後裔，是從大衛本鄉伯利恆出來的嗎？
十35	聖經(ἡ γραφή)是不能廢除的，如果那些承受神的道的人，神尚且稱他們是神。
十三18	但是經上的話(ἡ γραφή)：「那吃我飯的，用他的腳踢我」，必須應驗。
十七12	他們中間除了那滅亡的人以外，沒有一個是滅亡的，這就應驗了經上的話(ἡ γρ ἡ)。
十九24	這就應驗了經上所說的(ἡ γραφή)：「他們分了我的外衣，又為我的內衣抽籤。」士兵果然這樣作了。
十九28	這事以後，耶穌知道一切都已經成就了，為了要使經上的話(ἡ γραφή)應驗，就說：「我渴了。」
十九36	這些事的發生，是要應驗經上所說的(ἡ γραφή)：「他的骨頭，一根也不可折斷。」
十九37	另有一處經文(γραφῆ)說：「他們要仰望自己所刺的人。」
二十9	他們還不明白經上所說(τὴν γραφήν)「他必須從死人中復活」這句話的意思。

在約翰敘事裡，「聖經」（γραφή, *graphē*）第一和最後一次出現（約二22，二十九），呈現一些類同之處，包括兩者都是旁白的解說、有關耶穌的死亡和復活，以及沒有舊約引文。⁵第一次在二章18至22節出現，猶太宗教領袖批評耶穌搗亂聖殿的商業活動，耶穌則以聖殿的被毀和重建來回應他們。接著，約翰以旁白說明門徒起初不明白耶穌的話的真正意思，但耶穌從死裡復活後，他們就相信「聖經」和祂所說的話（約二22）。雖然二章17節出現詩篇六十九篇9節的引文，不過，二章22節的旁白只概括提及「聖經」。這樣的鋪排可能反映約翰要強調舊約「整體」的見證，而這見證與耶穌的死亡和復活有關（參本書第四章）。「聖經」最後一次在二十章3至9節出現，耶穌死後第三天，彼得和主所愛的門徒聽了抹大拉的馬利亞的見證，就來到耶穌的墳墓，發現祂的屍體真的不見了。根據二十章9節的旁白解說，當時門徒不明白「聖經」，就是指耶穌「必須」從死人中復活。⁶如同「聖經」一詞在二章22節中首次出現時，約翰並沒有指明或直接引述一段舊約經文，這樣的做法凸顯舊約聖經「整體」指向彌賽亞的死亡和復活。

5 Johannes Beutler, S. J., "The Use of 'Scripture' in the Gospel of John," in *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith* (ed. R. Alan Culpepper and C. Clifton Black; Louisville: Westminster John Knox, 1996), 148-62 (152).

6 「必須」（δεῖ, *dei*; 約二十9）這動詞暗示事情（耶穌從死人中復活）是出於神的旨意。

在五章39節和十章35節，「聖經」（*γραφῆ*, *graphē*）一詞都是在耶穌與敵對者的對談中出現。在這兩節經文中，「聖經」指舊約聖經「整體」。在第五章中，約翰採用「聖經」（*γραφή*, *graphas*）的複數詞，卻沒有直接引述經文。在五章38至39節中，耶穌先斥責猶太宗教領袖沒有父神的道在心裡，並指出他們也不相信神差來的那一位，然後耶穌宣告「聖經」為祂作見證。在上文，耶穌已提及施洗約翰（約五33）、父神差派耶穌作的工（約五36）、父神（約五37）都為祂作見證。綜合來看，當耶穌面對敵人進一步的挑戰時，舊約聖經聯同這些「見證」站在耶穌的一方，合力證明祂就是神的兒子，並享有與神同等的崇高地位（參約五18）。在第十章中，猶太宗教領袖不滿耶穌「竟然把自己當作神」（約十33），耶穌就引述詩篇八十二篇6節來回應他們的質詢：「你們的律法上不是寫著『我說你們是神』嗎？」（約十34）。然後，耶穌指出「聖經是不能廢除的」（約十35）。十章34節的「律法」，應概括指舊約聖經，而不僅是摩西五經，因此詩篇八十二篇6節可以形容為在「律法上……寫著」的。⁷ 要注意的是，雖然十章34節出現詩篇的引

7 在十二章34節（參約十五25），「我們從律法上知道」也許亦含類似的意思，而群眾的話（「基督是永遠常存的」）可能援引詩篇八十九篇36節上（「他的後裔必存到永遠」）。Maarten J. J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form* (Kampen, the Netherlands: Kok Pharos, 1996), 37.

文，但十章35節的「聖經」卻不單指這節經文，而是指舊約聖經「整體」都不能廢除。⁸大體上，這兩節經文的思路是：因為舊約聖經整體都不能廢除，所以詩篇八十二篇6節也不可廢除；既然在這節經文中，神稱以色列人為神，因此猶太宗教領袖沒有理由否定耶穌自稱為「神的兒子」，以及祂與父「原為一」（參約十30、36）。

除了上述經文外，「聖經」（*γραφῆ*, *graphē*）一詞也在十七章12節和十九章28節出現，而且都與動詞「應驗」（*πληρῶω* [*plērōō*] / *τελειόω* [*teleiōō*]) 連繫一起。在十七章12節，約翰指出耶穌被猶大出賣「應驗」了聖經；在十九章28節，耶穌在十字架上表示口渴，也指向聖經得「應驗」。在這兩處地方，約翰都沒有直接引述舊約經文，似乎要強調舊約聖經「整體」。⁹

此外，雖然有些經文沒有出現「聖經」一詞，但約翰卻描述摩西、律法或先知論及耶穌的身份或事奉。這些描述支持約翰要強調舊約聖經「整體」為耶穌作見證：¹⁰

8 Beutler, "The Use of 'Scripture' in the Gospel of John," 153.

9 TDNT 1:753-55.

10 在七章52節，法利賽人的話也可能間接論及「聖經」。他們斥責尼哥德慕：「你也是從加利利出來的嗎？你去考查一下，就知道先知是不會從加利利興起的。」除了這節經文外，「考查」（*ἐραυνάω*, *eraunaō*）這動詞在約翰福音中只於五章39節出現，而在這裡猶太宗教領袖所「考查」的是「聖經」。由此看來，在第七章，法利賽人試圖以「聖經」來推翻拿撒勒人耶穌是「先知」（或摩西所預言的那先知，參申十八15、18）的可能性。不過，他們的話在約翰筆下含反諷意味，因為

- ◆ 在一章45節，腓力對拿但業宣告他遇見了「摩西在律法書上所寫的，和眾先知所記的那位」。因為上文記載安德烈向彼得宣告耶穌是「彌賽亞」（約一41），而下文記載拿但業宣認耶穌是「神的兒子」和「以色列的王」（約一49），所以，位於這兩個宣認之間的腓力的話，應關於耶穌的彌賽亞身份。此外，「摩西 / 律法（書）」和「眾先知」並列（約一45），則指向舊約聖經「整體」為耶穌作見證。
- ◆ 在五章46節，耶穌亦說明「摩西」所寫的書曾論及祂。
- ◆ 在六章45節，耶穌引述「先知書」中的一句來解說人對祂的教導的回應。
- ◆ 在十二章38、39和41節，「以賽亞」先知的話在耶穌的事奉中得應驗（參約一23）。¹¹

耶穌不單具有先知的地位，更是一位比摩西更偉大的先知。J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 475; Beutler, "The Use of 'Scripture' in the Gospel of John," 153: 有關耶穌的「先知」身份，參John Lierman, "The Mosaic Pattern of John's Christology," in *Challenging Perspectives on the Gospel of John* (ed. John Lierman; Tübingen: J. C. B. Mohr, 2006), 210-34; Wayne A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Tradition and the Johannine Christology* (Leiden: E. J. Brill, 1967)。

11 「以賽亞」的名字也在一章23節中出現，緊隨著以賽亞書四十三章3節的引文。然而，這舊約引文不是直接形容耶穌的身份或事工，而是形容祂的先鋒施洗約翰。

- ◆ 在十五章25節，耶穌可能綜合引述詩篇三十五篇19節和六十九篇4節，藉此說明舊約聖經論及祂會被敵人無理攻擊：「這就應驗了他們律法上所寫的話：『他們無故地恨我。』」雖然這處的引文來自詩篇，但耶穌卻形容它是「律法上所寫的話」。由此推論，十五章25節的「律法」泛指舊約聖經（參約十34，十二34）。

2. 舊約引文

2.1 引文的數目和書卷

學者對約翰直接引用舊約的數目有不同看法。史朱卡（Bruce G. Schuchard）認為約翰福音有十三處舊約引文，文克（Maarten J. J. Menken）提及有十七處，柯斯坦伯格（Andreas J. Köstenberger）則認為有十四處。¹² 以下圖表列出約翰福音中十四處明顯的舊約引文，都可以根據詞彙的類同而確定引文的舊約出處。除了十二章13節以外（參本書第六章），¹³

12 Bruce G. Schuchard, *Scripture within Scripture: The Interpretation of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John* (Atlanta: Scholars Press, 1992), xiii; Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*, 11-12; Köstenberger, "John," 416.

13 在十二章13節中，約翰記載群眾歡迎耶穌進入耶路撒冷的話。有學者相信群眾的話引述舊約經文（參本書第六章）。以下的學者相信十二章13節含舊約引文：Köstenberger, "John," 470-2;

其餘十三處引文都有引言或開場白（quotation formula）。第二個圖表列出四處頗具爭議的「引文（？）」，因為它們只籠統引述一些舊約內容或主題，所以學者對於它們可否稱為引文意見紛歧。

Hamid-Khani, *Revelation and Concealment of Christ*, 254; D. A. Carson, *The Gospel according to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 432。在一篇較早期的文章中，Carson表示一章51節也含舊約引文（參創二十八12），參D. A. Carson, “John and the Johannine Epistles,” in *It Is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars*, SSF (ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson; Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 245-64 (246)。

約翰福音中的舊約引文 (有明確的經文出處)			
經節	說話者	引文	舊約出處
一23	施洗約翰	修直主的路！	賽四十三
二17	旁白	我為你的殿心中迫切，如同火燒。	詩六十九9
六31	群眾	他把從天上來的食物賜給他們吃。	詩七十八24
六45	耶穌	眾人都必受神的教導。	賽五十四13
十34	耶穌	我說你們是神。	詩八十二6
十二13	群眾	和散那，奉主名來的以色列王，是應當稱頌的！	詩一一八26
十二15	旁白	錫安的居民哪，不要懼怕；看哪，你的王來了，他騎著小驢來了。	亞九9
十二38	旁白	主啊，我們所傳的，有誰信呢？主的膀臂向誰顯露呢？	賽五十三1
十二40	旁白	神使他們瞎了眼，硬了心，免得他們眼睛看見，心裡明白而回轉過來；我就醫好他們。	賽六10
十三18	耶穌	那吃我飯的，用他的腳踢我。	詩四十一9
十五25	耶穌	他們無故地恨我。	詩三十五19， 六十九4
十九24	旁白	他們分了我的外衣，又為我的內衣抽籤。	詩二十二18
十九36	旁白	他的骨頭，一根也不可折斷。	出十二46；民九 12；詩三十四 20
十九37	旁白	他們要仰望自己所刺的人。	亞十二10

具爭議的舊約「引文」 (概括引述舊約的內容或主題)			
經節	說話者	引文(?)	舊約出處
七38	耶穌	從他的腹中要湧流出活水的江河來。	詩七十八16、20；賽十二3，四十四3，五十八11；亞十四8等
七42	群眾	基督是大衛的後裔，是從大衛本鄉伯利恆出來的。	撒下七12~16；詩八十九3~4、35~37；賽九7，十一1；彌五2等
八17	耶穌	兩個人的見證才是真的。	申十七6，十九15等
十二34	群眾	基督是永遠常存的。	撒下七16；詩八十九4、36等

在約翰敘事裡，舊約引文分散於不同場景出現；不過，第十二和第十九章的引文數目明顯較多。這兩章經文都位於故事的轉捩點。約翰福音第十二章是「記號之書」（約一19~十二50）的結尾，記載耶穌騎驢光榮進入耶路撒冷，快要結束祂公開傳道的事奉。這章經文包含至少四處舊約引文（約十二13、15、38、40；若包括十二34就有五處）。在十二章38和40節，約翰兩度引述以賽亞書（賽五十三1，六10），解釋猶太人心硬和拒絕耶穌。在以賽亞書五十三章1節，先知形容耶和華的僕人忠心宣講主的信息，可惜神的百姓卻不順從。約翰把這節舊約經文應用到耶穌的傳道事工上，藉此解

說祂遭受猶太宗教領袖的批評（約十二38）。由此可見，約翰理解耶穌就是以賽亞書中受苦的僕人。在十二章40節，約翰藉以賽亞書六章10節的引文說明，猶太人不能相信耶穌的一個原因，是神使這些已經叛逆的百姓心裡剛硬（參太十三15；可四12；路八10；徒二十八27）。¹⁴ 約翰福音第十九章是在「榮耀之書」內（約十三1~二十31），包含整卷福音書中最後三處舊約引文（約十九24、36、37）。這章經文可說是約翰敘事的高潮，因為它記載耶穌被羅馬士兵帶到髑髏地，在十字架上被高舉得榮耀。在約翰筆下，這些舊約引文彼此強化，合力指出耶穌的死亡不但不能否定祂的彌賽亞身份，反而印證祂就是舊約聖經所預言要來的君王（參本書第八和九章）。總的來說，約翰將較多舊約引文集中於第十二和十九章，不單要強調這兩章經文的重要，也要引導讀者明白耶穌的事奉和受難是在神的計劃中。

若比較不同舊約書卷的引文數目，約翰最常直接引用的書卷是詩篇（參約二17，六31，十34，十二13，十三18，十五25，十九24、36），其次是以賽亞書（參約一23，六45，十二38、40）、撒迦利亞書（參約十二15，十九37）和摩西五經（參約十九36；參八17）。值得留意約翰對詩篇的重視，這有助我們探討「大衛彌賽亞」這觀念在約翰神

14 Cartin H. Williams, "Isaiah in John's Gospel," in *Isaiah in the New Testament* (ed. Steven Moyise and Maarten J. J. Menken; London/New York: T&T Clark International, 2005), 101-16 (108-15).

學的位置。在約翰福音中，「大衛」的名字只出現兩次，而且是在同一節經文（約七42），加上約翰沒有提及大衛是耶穌的祖先，所以有學者認為約翰神學欠缺大衛預表基督的元素。¹⁵不過，約翰多次援引詩篇（尤其是大衛的詩篇，例如：詩二十二，三十四，三十五，四十一和六十九篇等）來解說耶穌的遭遇的意義，反映「大衛」在約翰福音的基督論中佔一席位。¹⁶本書第九章會詳細討論受難敘事引用的「大衛詩篇」，並說明大衛與耶穌的預表關係。

在詩篇以外，以賽亞書是約翰直接援引最多的舊約書卷，共有四處引文（參約一23，六45，十二38、40）。¹⁷雖然詩篇的引文散佈於記號之書（約一19～十二50）和榮耀之書（約十三1～二十31）的不同場景，但以賽亞書的引文卻只在記號之書出現，而且位於它的開頭（約一章）、中間（約六章）和結束（約十二章）。敘事開始不久後，施洗約翰就引述以賽亞書四十章3節，表明自己的身份（約一23）——他是彌賽亞的開路先鋒，要鋪好道路預備祂的來

15 例如：Christoph Burger, *Jesus als Davidsson: Eine traditions-geschichtliche Untersuchung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 153-58; Meeks, *The Prophet-King*, 21; Lierman, "The Mosaic Pattern of John's Christology," 234。

16 有關約翰福音中「大衛彌賽亞」觀念，Daly-Denton的研究值得參考：Margaret Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel: The Johannine Reception of the Psalms* (Leiden/Boston/Köln: E. J. Brill, 2000)。

17 Williams, "Isaiah in John's Gospel," 101-16.

臨。這處引文不單說明施洗約翰在神的救贖計劃中的角色，也暗示耶穌的事奉帶來先知所預言的終極拯救，使神的百姓脫離受欺壓的光景。在下文，以賽亞書的引文會再度於約翰敘事的兩個轉捩點出現（約六，十二章）；而十二章38節中的引文（賽五十三1）與本書探究的「耶穌死亡」課題尤其相關。以賽亞書共有四段經文描述一位耶和華的僕人，五十三章1節位於第四首「僕人之歌」內（賽五十二13~五十三12），它的結尾形容那僕人擔當神子民的罪，為他們的緣故受苦（賽五十三10~12）。本書第三章將會探討約翰福音十架神學裡的「贖罪」觀念，而約翰在十二章38節中直接援引第四首「僕人之歌」的一節經文（賽五十三1），將會是討論的一個關注點。

2.2 引文的引言

約翰採用不同的開場白來介紹舊約引文，沒有劃一的形制。以下圖表列出約翰福音所有舊約引文的引言，包括十四處能確定引文出處、四處具爭議的所謂引文（只概括引述舊約內容或主題）的開場白，以及十七章12節和十九章28節沒有把引文寫出來的引言。¹⁸除了《新譯本》和希臘文聖經

18 「我跟他們在一起的時候，因你賜給我的名，我保守了他們，也護衛了他們；他們中間除了那滅亡的人以外，沒有一個是滅亡的，這就應驗了經上的話。」（約十七12）

「這事以後，耶穌知道一切都已經成就了，為了要使經上的話應驗，就說：『我渴了。』」（約十九28）

外，圖表也附有大致照字義翻譯的英譯文，供讀者對照：

舊約引文的開場白 / 引言		
一23	正如以賽亞先知所說的 as Isaiah the prophet said	καθώς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης
二17	經上記著 it is written	γεγραμμένον ἐστίν
六31	正如經上所記 as it is written	καθώς ἐστίν γεγραμμένον
六45	先知書上記著 It is written in the Prophets	ἐστίν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις
七38	就像聖經所說的 as the Scripture said	καθώς εἶπεν ἡ γραφή
七42	聖經不是說 Has not the Scripture said	οὐχ ἡ γραφή εἶπεν
八17	你們的律法上也寫著 but in your Law it is written	ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται
十34	你們的律法上不是寫著 Is it not written in your Law	οὐκ ἐστίν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν
十二13	(沒有引言)	—
十二14	正如經上所記的 as it is written	καθώς ἐστίν γεγραμμένον
十二34	我們從律法上知道 We have heard from the Law	ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου

十二38	這是要應驗以賽亞先知所說的話 in order that the word of Isaiah the prophet might be fulfilled, which he spoke	ἵνα ὁ λόγος Ἡσαίου τοῦ προφήτου πληρωθῆ ὃν εἶπεν
十二39	因為以賽亞又說 because Isaiah said again	ὅτι πάλιν εἶπεν Ἡσαίας
十三18	但是經上的話……必須應驗 but in order that the Scripture may be fulfilled	ἀλλ' ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆ
十五25	這就應驗了他們律法上所寫的話 but in order that the word written in their Law may be fulfilled	ἀλλ' ἵνα πληρωθῆ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος
十九24	這就應驗了經上所說的 in order that the Scripture might be fulfilled [which said]	ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆ [ἡ λέγουσα]
十九36	是要應驗經上所說的 in order that the Scripture might be fulfilled	ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆ
十九37	另有一處經文說 again another Scripture says	πάλιν ἑτέρα γραφή λέγει

沒有把引文寫出來的引言		
十七12	這就應驗了經上的話 in order that the Scripture might be fulfilled	ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆ
十九28	為了要使經上的話應驗 in order that the Scripture might be fulfilled	ἵνα τελειωθῆ ἡ γραφή

綜合而言，約翰介紹舊約引文的形式大體可以歸納如下：

- ◆ 大約六次提及動詞「說」（εἶπεν, *eipen*）或同義字（約一23，七38、42，十二38〔含其他詞語〕、39，十九37〔採用動詞「說」的現在時態：λέγει, *legei*〕）。
- ◆ 五次提及「（經上）記著說」（γεγραμμένον ἐστίν, *gegrammenon estin*）的詞語組合（約二17，六31、45，十34，十二14）。
- ◆ 兩次提及動詞「記著說 / 所寫的話」（γέγραπται [*gegraptai*] / γεγραμμένος [*gegrammenos*]；約八17，十五25），卻沒有附帶先前詞組中的動詞ἐστίν (*estin*)。
- ◆ 八次提及「（舊約）聖經」（γραφὴ, *graphē*；約七38、42，十三18，十七12，十九24、28、36、37）。

- ◆ 四次提及「先知（書）」或「以賽亞」（約一23，六45，十二38、39）。
- ◆ 四次提及「律法」（νόμος, *nomos*；約八17，十34，十二34，十五25）。
- ◆ 六次提及動詞「應驗」（πληρῶω, *pleroō*；約十二38，十三18，十五25，十七12，十九24、36、〔37〕）。雖然十九章37節沒有「應驗」一詞，但因為這處的舊約引文連於上一節經文的引文，所以那處引文的開場白「是要應驗經上所說的」應延伸到十九章37節。此外，這處舊約引文的動詞「他們要仰望」（ὄψονται, *opsontai*；約十九37）的時態是將來式，也指向引文的預言性質，及它在耶穌身上「應驗」了。¹⁹
- ◆ 一次提及動詞「應驗」（τελέω, *teleō*；約十九28）。

值得一提，記號之書（約一19～十二50）大部分引文的開場白，都是簡單而直接的動詞「說」或「（經上）記著說」。不過，當耶穌踏入人生最後一星期時，舊約引文的介紹方式就出現明顯的轉變。所有包含動詞「應驗」的開場白，都是位於記號之書的結尾（參約十二38）或榮耀之書

19 Hamid-Khani, *Revelation and Concealment of Christ*, 254.

（約十三1~二十31）內。第十九章耶穌被釘十字架的場景中，有三處引文的開場白含「應驗」一詞（約十九24、28、36），而十九章37節的引文則延伸「應驗」的意思（參上文的討論）。此外，第一和最後一次出現「應驗」的引言（約十二38，十九36），都連於緊接著的另一處舊約引文（約十二39，十九37）。換句話說，十二章38至40節中的兩處引文形成一組「雙重引文」（double quotations），而十九章36至37節中的兩處引文則形成另一組。這兩組「雙重引文」前呼後應，好像括號一樣包圍著中間的敘事，就是耶穌被猶大出賣和祂在十字架上受難。²⁰ 約翰匠心的鋪排是要強調：耶穌被釘十字架成全神在舊約中啟示的旨意。

20 Ibid., 256; Martin Hengel, "The Old Testament in the Fourth Gospel," in *The Gospels and the Scriptures of Israel* (ed. Craig A. Evans and W. Richard Stegner; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 380-95 (394).

**第一和最後一次出現「應驗」的引言，
都涉及「雙重引文」。**

十二章 38至40節包含兩處舊約引文：

這是要應驗（πληρώω, *pleroō*）以賽亞先知所說的話：「主啊，我們所傳的，有誰信呢？主的膀臂向誰顯露呢？」他們不能相信，因為以賽亞又說：「神使他們瞎了眼，硬了心，免得他們眼睛看見，心裡明白而回轉過來；我就醫好他們。」

十九章36至37節包含兩處舊約引文：

這些事的發生，是要應驗（πληρώω, *pleroō*）經上所說的：「他的骨頭，一根也不可折斷。」另有一處經文說：「他們要仰望自己所刺的人。」

2.3 引文的文本

若比較舊約引文的版本，約翰福音大部分引文與《七十士譯本》（*Septuagint*，簡寫LXX）相當接近（參約一23，二17，六31、45，十五25，十九36）。有三處舊約引文，和《七十士譯本》所用的字眼一模一樣的（參約十34，十二38，十九24），²¹而這三處舊約經文的《七十士譯本》與《馬索拉文本》（*Masoretic text*）的意思一致。以下四個例子包括約翰福音和《七十士譯本》相關經文的文本，讀者可以初步比較它們的用詞。若細心觀看，即使不諳希臘文，也不難察覺兩個文本非常類同：

21 Köstenberger, "John," 417-8; Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*, 14-5.

例（一）：兩者相當接近

- ◆ 修直主的路！（約一23）²²

εὐθύνετε τὴν ὁδὸν κυρίου

- ◆ ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας（賽四十三a）

例（二）：兩者相當接近

- ◆ 我為你的殿心中迫切，如同火燒。（約二17）

ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεταί με

- ◆ ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου κατέφαγέ με（詩六十九9=LXX
詩六十八10）

例（三）：兩者完全相同

- ◆ 主啊，我們所傳的，有誰信呢？主的膀臂向誰顯露呢？（約十二38）

κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; καὶ ὁ βραχίον κυρίου
τίνι ἀπεκαλύφθη

- ◆ κύριε τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν καὶ ὁ βραχίον κυρίου
τίνι ἀπεκαλύφθη（賽五十三1）

22 雖然這引文來自以賽亞書四十三章3a節，但約翰所採用的「修直」（εὐθύνετε, *euthynate*）一詞應來自它下半節的短語 εὐθείας ποιείτε (*eutheias poieite*; 《新譯本》作「修直」)。Williams, "Isaiah in John's Gospel," 103.

例（四）：兩者完全相同

- ◆ 他們分了我的外衣，又為我的內衣抽籤。（約十九24）

διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλῆρον

- ◆ διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλῆρον（詩二十二18=LXX 詩二十一19）

約翰援引舊約經文時，並不是刻板地搬字過紙。有些情況，一處引文綜合數段舊約經文（參約十九36）；另一些情況，約翰改動或省略《七十士譯本》一些字眼，使引文能在它的語境中發揮恰當作用。以下舉兩個例子：（一）二章17節的引文（詩六十九9），用詞與《七十士譯本》幾乎相同（參以上文本），只是約翰可能將過去時態動詞 *κατέφαγεν*（*katephagen*，直譯為「已吞噬或吞滅」）改為將來時態動詞 *καταφάγεται*（*kataphagetai*，直譯為「將要吞噬或吞滅」）。動詞時態的改動，也許旨在說明舊約經文所描述的，是一件將來發生的事情，而且在耶穌身上應驗了（參本書第四章）。（二）在十二章15節，約翰引述撒迦利亞書九章9節，闡明耶穌騎驢進入耶路撒冷的重要（參本書第六章）。約翰沒有提及先知對那位君王的描述（例如：他是公義的，又是溫柔的），卻聚焦於「騎著小驢」。在《七十士譯本》

中，那位王「騎在」（ἐπιβαίνω，*epibainō*）驢駒上，²³但約翰卻以動詞κάθημαι（*kathēmai*）來指明「坐」的姿勢。除了「騎／坐」的不同動詞外，約翰採用的「小驢」一詞也有別於撒迦利亞書九章9節的用詞。在《七十士譯本》中，與約翰類同的用詞只於創世記四十九章11節出現，指猶大的「小驢」；而這節經文的上文則預言猶大（耶穌屬於猶大支派）必執掌權柄，統治萬民。一言蔽之，約翰對撒迦利亞書九章9節的演繹，與舊約原本的意思一致；不過，約翰採用獨特的字眼來強調耶穌的君尊地位。

3. 舊約引喻

相比僅有十四處能確定舊約經文來源的引文，約翰更常以「引喻」的方式援引舊約聖經。約翰筆下的引喻形式很多樣化——可以是字裡行間提到一個舊約詞語、短語、主題或概念，又或是一個舊約人物、地方、節期或事件等。因為約翰福音的舊約引喻眾多，本章只能簡單討論一些頗為明顯的例子。

3.1 範例

約翰福音的「序言」（prologue；約一1～18）提綱挈領

23 在希伯來文的撒迦利亞書九章9節中，那位君王也是「騎」（不是「坐」）在驢上來錫安的。

地勾畫出整本著作的神學思想，而當中的舊約元素可以作為我們觀察約翰使用舊約的視窗。雖然整個序言沒有舊約引文，但不少用詞和主題都與舊約呼應。本章一開始已指出，在原文的措詞上，約翰福音開端的「太初」與《七十士譯本》創世記開頭的「起初」（創一1）是相同的字眼。古時神以大能的「話語」創造萬物（「神說」；參創一6、9、11、14、20、24、26、28、29），約翰則指出太初時「道」已存在（約一1），並且「萬有是藉著他造的」（約一3）。在原文，「道」（λόγος, *logos*）的基本意思是「話語」，指向古時神藉話語創造世界（參詩三十三9，一四八5；賽五十五11）。

在創世記第一章中，神創造世界的高潮是祂照著自己的形象造人（創一27）。在約翰福音的序言中，所有相信耶穌的名的人，不論他們的種族或血緣，都可以成為「神的兒女」，是從「從神生的」（約一12~13，參三3、5）。在「創造」的主題上，這些人共同組成的大家庭，如同一個「新人類」群體。在一章14節，約翰指出「道」成了肉身，「住在我們中間，滿有恩典和真理」，並且在世間彰顯出神的「榮光」。在原文，「住在」（σκηνώω, *skēnoō*）是舊約「會幕」（σκηνή, *skēnē*）的相關動詞。此外，神的「榮光／榮耀」（δόξα, *doxa*）與人同在，也許引喻舊約裡神的榮光曾在會幕或聖殿中臨在（參民十四10；詩二十六8），以及先知論及的末世景況，那時萬民都要看見神的「榮耀」。

(δόξα, *doxa*; 參賽三十五2, 六十六18)。²⁴ 在序言中, 耶穌基督滿有「恩典」和「真理」(約一14, 參一17), 也與耶和華向摩西啟示自己為「有豐盛的慈愛和誠實」(出三十四6)相呼應。約翰不單帶出耶穌與摩西的比較, 也暗示前者超越後者——「律法是藉著摩西頒布的, 恩典和真理卻是藉著耶穌基督而來的」(約一17)。根據出埃及記三十一章18節和三十四章1至35節, 耶和華藉摩西向以色列人頒布律法, 所以摩西可以說是傳遞舊約啟示的中介人。約翰沒有否定摩西或律法的重要(參約一45, 五46~47); 不過, 他強調耶穌的地位超越摩西, 因為祂是父神獨一的兒子(約一14、18)。

約翰敘事在「序言」(約一1~18)後展開。施洗約翰連續兩天, 宣認耶穌為「神的羊羔」(約一29、36)。這宣稱可能指涉多個舊約背景, 包括逾越節的羊羔(出十二5; 參本書第三章), 及以賽亞書中如羊羔一樣被宰殺的耶和華僕人(賽五十三7; 參本書第三章)。在一章45至51節, 腓力告訴拿但業, 他遇到摩西和眾先知論及的那一位, 並引領拿但業去見耶穌。耶穌對拿但業所說的話, 「看哪, 這的確是個以色列人, 他心裡沒有詭詐」(約一47)和「你在無花果樹下的時候, 我就看見你了」(約一48, 參一50), 不

24 Leonhard Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (trans. Donald H. Madvig; Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 181-2.

但顯出祂非凡的洞察力，也呼應舊約一些記載。首先，「真以色列人」拿但業與以撒的兒子「雅各」形成對比；後者曾以詭詐的手段奪取以掃的長子名分，後來雅各的名字被神改為「以色列」（參創二十七35~36，三十二28）。²⁵ 其次，「無花果樹」（約一48、50）除了形容拿但業所在的地方，也可能引喻撒迦利亞書三章8至10節裡的彌賽亞期盼：「我必使我的僕人，就是大衛的苗裔出生……到那日（這是萬軍之耶和華的宣告），你們各人要邀請自己的鄰舍來，坐在葡萄樹下和無花果樹下。」換言之，腓力呼喚在「無花果樹」下的拿但業，並帶領他去見耶穌，與先知預言的末世景況相呼應。²⁶

在一章51節，耶穌對門徒的應許（「你們要看見天開了，神的眾使者在人子的身上，上去下來」）也可連繫到舊約的會幕或聖殿。首先，在舊約聖經和猶太典外傳統中，「天開了」往往是神的啟示或宣告的前奏（參創二十八12；

25 在第四章中，約翰會比較耶穌與雅各，並指出前者的超越性——耶穌所賜的活水比雅各井裡的水更美好（約四12~14）。

26 Mavis M. Leung, *The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John: Jesus' Death as Corroboration of His Royal Messianism* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011), 58; Craig R. Koester, "Messianic Exegesis and the Call of Nathanael (John 1:45-51)," *Journal for the Study of the New Testament* 39 (1990): 23-4; cf. idem, "Jesus' Resurrection, the Signs, and the Dynamics of Faith in the Gospel of John," in *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (ed. Craig R. Koester and Reimund Bieringer; Tübingen: J. C. B. Mohr, 2008), 47-74 (56).

結一1；《巴錄二書》22.1；《利未遺訓》2.8），²⁷所以，門徒將會看見「天開了」，可以指他們會領受神的啟示。其次，雖然耶穌沒有直接提到舊約經文，但他的話卻令人聯想創世記二十八章12節。順著創世記第二十八章的故事發展，雅各欺騙哥哥以掃後，擔心他報復，於是隻身逃離家園。在路途上，雅各夢見一條長長的梯子連接天和地，神的使者在梯子上去下來。當雅各醒來後，就給那地方起名叫「伯特利」（創二十八19），意即神的居所。雖然耶穌的話引喻上述雅各的故事，但要注意的是神的使者是在「人子」身上上去下來（約一51）。換言之，耶穌取代了雅各在夢中看見的梯子，成為連接天上的神和地上的人之間的橋梁。此外，既然雅各稱他看見異象的地方為「伯特利」，耶穌就是神在地上真正的居所；這概念一方面承接上文的「會幕」主題（約一14），另一方面則前瞻下文耶穌暗喻自己的身體為「新聖殿」（約二21）。

耶穌在大約三年的事奉期間，行了許多神蹟，也使不少病人身體痊癒。約翰選取記載耶穌一部分的事蹟，藉此印證耶穌具有基督和神兒子的地位，使讀者能因著相信祂而得生命（參約二十30~31）。在約翰筆下，耶穌所行的神蹟稱為「記號」（sign），²⁸因為它們有指向耶穌身份的功能。重

27 參馬太福音三章16節；使徒行傳七章56節，十章11節；啟示錄四章1節，十九章11節。

28 約翰福音中七個神蹟 / 記號是：耶穌在迦拿使水變酒（約二

要的是，耶穌所行的一些神蹟（記號）與舊約相呼應。我們會舉兩個神蹟作例子，一個是耶穌使水變酒，另一個是五餅二魚的神蹟。在二章1至11節（七個「記號」的第一個），耶穌在迦拿出席婚宴，席間酒用盡了，於是耶穌將六個石缸裡的水變成上等的好酒。耶穌所行的這個神蹟，呼應多卷舊約先知書中的末世景況，包括以賽亞書二十五章6節（「萬軍之耶和華必在這山上為萬民擺設豐盛美筵，有陳酒、滿髓的肥甘和醇美好酒」）和阿摩司書九章13和14節（「大山必滴下甜酒……他們必重建荒廢的城，住在其中；他們必栽種葡萄園，喝園中的酒」）。²⁹此外，約翰指明「石缸」這容器，值得注意。在第一世紀的猶太社會中，「石器」（stoneware）專門盛載「潔淨」用的洗滌水，使洗過的物品符合宗教禮儀上的潔淨（參約二6）。³⁰第一世紀猶太教嚴守

1~11)；在迦百農治好官員的兒子（約四46~53）；醫好病了三十八年的人（約五1~9）；以五餅二魚使超過五千人得飽足（約六5~14）；在海面上行走（約六16~21）；醫好生來瞎眼的人（約九1~7）；使拉撒路復活（約十一41~45）。不過，Köstenberger卻認為「記號」不一定指神蹟，並指出耶穌潔淨聖殿（約二13~22）應是七個「記號」之一。Köstenberger認為耶穌履海的神蹟不符合「記號」的意義。Andreas J. Köstenberger, "The Seventh Johannine Sign: A Study in Johannine Christology," *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995): 87-103。

- 29 參耶利米書三十一章12至14節；何西亞書十四章7節；約珥書三章18節；《巴錄二書》29.5。
- 30 Stuart S. Miller, "Stepped Pools, Stone Vessels, and Other Identity Markers of 'Complex Common Judaism'," *Journal for the Study of Judaism* 41 (2010): 214-43; Jonathan L. Reed, *Archaeology and*

摩西律例，十分重視「禮儀潔淨」（ritual purity），但耶穌卻把原本用來潔淨物品的水變為酒，徹底改變了它的宗教用途。由此觀之，耶穌在迦拿婚宴上使水變酒的神蹟，反映祂所要成就的事超越猶太教的潔淨律例。這觀念在下文有進一步的發展，最顯著的是在約翰福音第十三章中耶穌為門徒洗腳，象徵祂的死亡能使人獲得完全的「潔淨」（約十三3～11；參本書第三章）。

在六章5至14節（七個「記號」的第四個），耶穌的事奉已踏入第二年。祂在加利利行神蹟，以五個大麥餅和兩條魚餵飽超過五千人。在舊約先知書中，豐碩有餘的糧食是末世來臨的徵兆之一（賽二十五6，四十九9～10；耶三十一12；摩九13～14）。雖然四本福音書都記載這個神蹟（太十四13～21；可六30～44；路九10～17），但惟有約翰描述那些食物是來自一個「小孩子」（約六9），並以大篇幅記載耶穌論述「生命的食物」（約六26～59）。「小孩子」（*παιδάριον*, *paidarion*）一詞相當獨特，因為它在新約聖經中出現只此一次。不過，它在《七十士譯本》中是一個常用字。在列王紀下四章38和41節，*παιδάριον* (*paidarion*) 形容以利沙先知的僕人基哈西。在同一章經文的第42至44節裡，這詞再度形容以利沙吩咐一位「僕人」（可能是基哈西）把二十個大麥餅和一些新穗子分配給一百人，結果是各人都得

到飽足。³¹ 耶穌和以利沙都用少量「大麥餅」餵飽許多人，不過，耶穌的神蹟的超自然性明顯更大，因為食物與人數的比例是至少一千倍，而以利沙僅使食物倍增五倍。約翰記載群眾經歷了耶穌的神蹟後，洞察出祂的先知身份——「這真是那要到世上來的先知」（約六14，參約四19，七40，九17）。這句話引喻申命記十八章15節中摩西對以色列人所說的預言：「耶和華你的神要從你中間，就是從你的眾兄弟中間，給你興起一位先知來，像我一樣；你們要聽從他。」雖然耶穌和以利沙都是「先知」，但祂比以利沙更有能力，而且比摩西更偉大。

3.2 「我是」宣稱

在約翰福音中，耶穌七次以含謂語（predicate）的「我是」宣稱來介紹自己：

- a. 我是生命的食物（約六35、41）
- b. 我是世界的光（約八12，九5）
- c. 我是羊的門（約十7、9）
- d. 我是好牧人（約十11、14）
- e. 我是復活和生命（約十一25）

31 Köstenberger, "John," 444; Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I-XII* (New York: Doubleday, 1966), 233. Brown指出，在列王紀下裡，παῖδαριον (*paidarion*) 一詞常形容以利沙的僕人基西哈（王下四12、14、25，五20）。

- f. 我是道路、真理、生命（約十四6）
- g. 我是（真）葡萄樹（約十五1、5）

在這七個「我是」宣稱中，有三次與耶穌所行的神蹟相關連：在第六章，「我是生命的食物」的宣告與五餅二魚的神蹟相關；在第八和九章，「我是世界的光」的宣告與耶穌醫好一個生來瞎眼的人相關；在第十一章，「我是復活和生命」的宣告與耶穌使拉撒路復活的神蹟相關。除了上述七個宣稱外，耶穌多次以「我是」來介紹自己（沒有附著謂語；參約四26，六20，八18、24、28、58，十三19，十八5、6、8），而其中一些宣稱也許指向祂的神性地位。³² 在原文，「我是」（*ἐγώ εἰμι*, *egō eimi*）的用詞指涉《七十士譯本》的出埃及記和以賽亞書中耶和華的自我宣稱（以下粗體字眼），因此耶穌這獨特的用詞暗示祂的神性。³³

32 學者對沒有謂語的「我是」宣稱有否象徵意思，有不同見解。根據Ball的研究，它們指涉以賽亞書經文，暗喻耶穌的神性地位。David M. Ball, *"I Am" in John's Gospel: Literary Function, Background and Theological Implications* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 177-203.

33 Ball, *"I Am" in John's Gospel*, 258-61; D. Moody Smith, *The Theology of the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 111-13.

出埃及記和以賽亞書中的「我是」(ἐγώ εἰμι, *egō eimi*)

- ◆ 神回答摩西：「我是(ἐγώ εἰμι)『自有永有者』。」(出三14a)
- ◆ 就是我耶和華，我是首先的，與最後的人同在的，**也是我**(ἐγώ εἰμι)。(賽四十一4b)
- ◆ 耶和華說：「……又明白我就是『那位』(ἐγώ εἰμι)；在我以前沒有神被造出來，在我以後也必沒有。」(賽四十三10)
- ◆ 唯有我為自己的緣故(ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι)，塗抹你的過犯，我也不再記念你的罪。(賽四十三25)
- ◆ 他這樣說：「我是耶和華(ἐγώ εἰμι)，再沒有別的神。」(賽四十五18b)
- ◆ 我就是「那位」，我是首先的，也是末後的。(賽四十八12b；註：在《七十士譯本》的此節經文中，ἐγώ εἰμι 這短語出現兩次，分別形容耶和華是首先的，和祂存到永遠。)
- ◆ 我，我耶和華是(ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι)安慰你們的。(賽五十一2a)
- ◆ 因此到了那日他們就必知道，說這話的**就是我**(ἐγώ εἰμι)。看哪！是我。(賽五十二6b)

除了「我是」本身，它所附帶的一些「謂語」也間接指涉舊約聖經。一個明顯的例子是「(我是)生命的食物」(約六35、41)。根據約翰福音的記載，許多人看見耶穌行神蹟使超過五千人吃飽後，就被豐富的供應吸引。可是，耶穌卻義正辭嚴指正他們「不要為那必朽壞的食物操勞，卻要為那存到永生的食物操勞」(約六27)，更要相信祂就是「神所差來的」(約六29)。在六章31節，群眾對耶穌提到以色列人在曠野飄流的遭遇，說「我們的祖宗在曠野吃

過嗎哪，正如經上所記：『他把從天上來的食物賜給他們吃。』」這段話的前半段，引喻舊約聖經中數段形容耶和華賜嗎哪給以色列人的經文，包括出埃及記第十六章和民數記十一章7至9節；這段話的後半段，則直接引述詩篇七十八篇24b節的「把天上的食物賜給他們」（參詩一〇五40；尼九15）。此外，猶太群眾要求耶穌供應源源不絕的食物，反映他們將耶穌與摩西比較（參約六14），並期望祂會像摩西一樣，使神的百姓獲得長期的飽足。³⁴

從「預表」的角度來看，舊約的「嗎哪」對應新約的耶穌這「生命的食物」，即前者是後者的「預表」（type）。不過，舊約嗎哪的受惠者只是以色列人，但耶穌要賜的食物是祂的肉，能使「世人」得生命（約六51）。由此觀之，耶穌所要成就的事超越舊約的嗎哪，具普世意義。此外，舊約出埃及時代的以色列人與耶穌時代的猶太群眾，亦呈現對應的關係——以色列人吃了嗎哪後向摩西埋怨，群眾經歷了耶穌的神蹟後則私下議論或埋怨祂。值得一提，六章41、43節和民數記十一章1節（參出十六2、8~9；民十四27）都出現 $\gamma\omicron\gamma\upsilon\zeta\omega$ (*gongyzō*，譯作「議論」或「發怨言」) 一詞，間接把兩個時代的神的百姓連上關係，也反映耶穌「生命的食物」的論述指涉舊約。

34 有文獻資料顯示，第一世紀有猶太人相信「嗎哪」是末世來臨的徵兆之一。《巴錄二書》29.8描述彌賽亞顯現的日子，提到末世時天上會降下嗎哪，供神的百姓享用（參《西卜神諭篇》7.151；啟二17）。

神的百姓對摩西或耶穌「發怨言」：γογγύζω (gongyzo)	
人民發怨言 (γογγύζω)，惡聲達到耶和華的耳中。(民十一1a)	猶太人因為耶穌說「我是從天上升下來的食物」，就紛紛議論 (γογγύζω) 他。(約六41) 耶穌回答：「你們不要彼此議論 (γογγύζω)。」(約六43)

在其他的「我是」宣稱中，也不難察覺出舊約元素。篇幅所限，以下簡單指出一些相關背景：

「我是世界的光」(約八12, 九5) 呼應舊約中「光」常形容神的同在或律法(出十三21~22, 二十四17; 詩十九8, 二十七1, 三十六9, 一一九105; 箴六23; 參《巴錄二書》59.2)。此外，要留意的是以賽亞書中的僕人稱為「列國的光」(賽四十九6; 參《以諾一書》48.4)。正如耶和華的僕人將光明帶給列國的外邦人，耶穌真光普照的受眾是「世界」，因為祂是「世界的光」。

「我是羊的門」(約十7、9) 可能指涉詩篇一一八篇20節的「這是耶和華的門，義人才可以進去。」

「我是好牧人」(約十11、14) 承襲豐富的舊約傳統，尤其是耶和華乃以色列的牧者(詩七十九13, 一〇〇3; 結三十四1~31)，及末後大衛的「牧人」身份(結三十四23, 三十七24; 參本書第五章)。

「我是復活和生命」(約十一25) 建基於舊約先知對末日復活的盼望(參但十二1~2)，及猶太人認定惟有神能賜

生命的信念（參約五25~26）。根據列王紀上下的記載，以利亞和以利沙先知曾靠著神的能力，分別使一個已死的男孩復生（王上十七17~24；王下四32~37；參王下十三21）。在兩約中間時期，猶太人對末日來臨的期盼包括身體復活的概念（參約十一24），而他們更會以復活的盼望來互勉要堅守律法（參《馬加比二書》7.9, 14）。

「我是道路、真理、生命」（約十四6）沒有特定的舊約背景，但這宣稱可能概括呼應舊約時代神的百姓得以認識祂的渠道，尤其是舊約智慧文學的相關經文，因為十四章7節指出，「認識」耶穌就是「認識」父神的途徑。在舊約聖經中，「道路、真理、生命」這三個詞語的其中兩個，並列出現於詩篇十六篇11節（「生命的路」）和一一九篇30節（「信實的道路」；參《現中修訂版》「真理的道路」），及箴言十五章24節（「生命之路」），而三段經文的內容都涉及神的百姓如何能按照祂的旨意生活。³⁵

「我是真葡萄樹」（約十五1、5）是耶穌七個「我是」宣稱中，唯一具形容詞（「真」）及直接涉及舊約以色列的喻像（葡萄樹或葡萄園：詩八十8；賽五1~7，二十七2~6；耶二21，六9；結十五1~8，十七5~10，十九10~14；

35 Köstenberger, "John," 489. Keener指出「道路、真理、生命」在舊約智慧文學中的相關背景，參Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (2 vols.; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2003), 940-43。

何十1~2)。³⁶ 要留意的是，上述大部分舊約經文皆流露負面的語調，指斥以色列人為不結果子的葡萄樹。雖然以賽亞書二十七章2至6節呈現輝煌的圖畫，但這段經文所描述的是末世景況，而不是先知時代的以色列人。舊約以色列人沒有盡忠履行他們與神立約的責任，結出果子榮耀神，但耶穌（真葡萄樹）卻順服父神的旨意，並教導祂的門徒（葡萄樹的枝子）要多結果子（約十五2、4、5、8、16）。³⁷ 由此看來，在約翰福音第十五章，耶穌取了以色列的角色，達成舊約中神對祂百姓的期望。

3.3 猶太節期：逾越節和住棚節

在約翰福音中，「節期」（*ἑορτή, heortē*）一詞出現十七次，³⁸ 比三卷符類福音的總和（共七次）還多。約翰記載耶穌在公開事奉期間，三次度「逾越節」（Festival of Passover；約二13、23，六4，十一55，十二1，十三1，十八

36 在約翰福音中，「真」（*ἀληθινός, alēthinos*）一詞用於形容耶穌是「真」光（約一9）、神尋找「真」敬拜者（約四23）、耶穌是從天上降下來的「真」食物（約六32），及祂是「真」葡萄樹（約十五1）。

37 雖然在舊約聖經裡沒有以「葡萄樹」來描述末後大衛或彌賽亞，但在第一世紀葡萄樹已與彌賽亞期盼連上關係。在《巴錄二書》36.5-6, 39.7中，彌賽亞被形容為一棵生長茂盛的「葡萄樹」。

38 約翰福音二章23節，四章45節（2次），五章1節，六章4節，七章2、8（2次）、10、11、14、37節，十一章56節，十二章12、20節，十三章1、29節。

28、39，十九14），但馬太、馬可和路加只提及耶穌人生中最後一次的逾越節。因此，學者推論耶穌的事奉期大約有三年，主要建基於約翰提供的三次「逾越節」資料。在約翰敘事裡，首次直接提及「耶穌死亡」是在故事裡的第一次逾越節（約二22），而在故事裡的第三次逾越節時，耶穌就被釘十字架（參約十一55，十二1，十三1等）。根據出埃及記第十二章的記載，以色列人離開埃及地前一天晚上，每個家庭都宰殺一隻羊羔，把牠的血塗在門框上，然後要匆忙把羊羔和無烤餅吃了，預備即將倉促逃離埃及。那一夜，耶和華的使者要擊殺埃及境內一切頭生的人和牲畜，不過他們看見門框上「血」的記號，就會越門而過，不會傷害那一家的以色列人。³⁹所以，逾越節的羊羔可以象徵神的拯救。在約翰筆下的「受難敘事」（passion narrative）裡，他更引述舊約中逾越節的羊羔必須無殘缺的經文：「這些事的發生，是要應驗經上所說的：『他的骨頭，一根也不可折斷。』」（約十九36；參出十二46；民九12），藉此解說耶穌的腿骨沒有被士兵打斷的意義——這事「應驗」聖經。在約翰神學的框架中，逾越節的羊羔與耶穌的受難頗明顯具「預表」的關係，而耶穌的死亡能帶來逾越節所指向的終極救贖（參本書第三和九章）。

39 Daniel K. Falk, "Festivals and Holy Days," in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (ed. John J. Collins and Daniel C. Harlow; Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 636-38.

在新約聖經中，惟有約翰提及「住棚節」（Festival of Tabernacles；約七2）。⁴⁰住棚節是猶太教的朝聖節（另外兩個朝聖節是逾越節和五旬節），根據摩西律例而設立（參出二十三16，三十四22~23；利二十三33~43；民二十九12~39；申十六13~15）。它原本是慶祝收割完畢的節日，所以又叫「收藏節」。在這節期，以色列人住在搭建的臨時帳棚裡七天（第八天是節期的高潮並在當天拆棚），紀念古時他們的祖先離開埃及後，在曠野飄流四十年期間蒙神的眷顧（參利二十三42~43）。在撒迦利亞書十四章16節，先知預言將來在耶路撒冷必舉行盛大的住棚節，列邦的人都要上來守節並敬拜耶和華：「所有前來攻擊耶路撒冷的列國中剩下的人，必年年上來敬拜大君王萬軍之耶和華，並且守住棚節。」在同一章的第6至9節裡，「光」和「水」的主題並列出現，而且先知預言在耶和華的日子必有「活水從耶路撒冷

40 除了逾越節和住棚節以外，約翰也提及耶穌在耶路撒冷度過「獻殿節」（*Hanukkah*；約十22）。獻殿節是第二聖殿時期設立的節日，並沒有記載於舊約聖經。這節期設立的目的是要紀念公元前164年時猶大馬加比成功驅逐敘利亞軍離開耶路撒冷，並潔淨被偶像祭品沾污了的聖殿祭壇（參《馬加比一書》4.52-60；《馬加比二書》10.1-8）。大約三年前，敘利亞王安提亞古四世在壇上獻豬，並為異教神明宙斯（Zeus）建造一座壇。有關約翰如何演繹「獻殿節」，參Richard Bauckham, "The Holiness of Jesus and His Disciples in the Gospel of John," in *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 256-65；同一篇文章也收錄於另一本書內：*Holiness and Ecclesiology in the New Testament* (ed. Kent E. Brower and Andy Johnson; Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 95-113。

流出來」（亞十四8）。由於這先知預言，在第一世紀住棚節不但與收割農作物有關，也附帶著濃厚的末世色彩。雖然猶太拉比文獻《米示拿》的成書年期是在新約聖經以後，但當中提到的一些猶太習俗，可能在第一世紀已普及。根據《米示拿》中的〈住棚節〉記載，在住棚節時，猶太人每天舉行兩個重要的儀式，一個與「水」有關，另一個與「光」有關。早上，祭司到西羅亞池取水倒在祭壇下；晚上，在聖殿的院子裡燃點燈光，以色列人則以奏樂歡慶（參《米示拿》的〈住棚節〉4.1-10，5.2-4）。⁴¹在上述住棚節的背景下，耶穌公開宣講時論及「水」（「活水的江河」；約七37~38）和「光」（「我是世界的光」；約八12），⁴²呼應這猶太節期所蘊含的末世意義，包括撒迦利亞書第十四章所預言的末世住棚節，及舊約其他相關經文中神給祂百姓的應許（例如：「所以你們要快樂地從救恩的泉源打水」〔賽十二3〕和「你必像有水源澆灌的園子，又像水流不絕的泉源」〔賽五十八11〕；參以上「我是」宣稱的討論）。

41 Falk, "Festivals and Holy Days," 639-41.

42 Gale A. Yee, *Jewish Feasts and the Gospel of John* (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1989), 73-4. 學者普遍認同，在八章1至11節裡（希臘文聖經節數：七53~八11）行淫時被捉拿的婦人的記載，不屬於約翰的原稿，而是後期文士加上去的。所以，在八章12節裡耶穌的宣告應緊接著七章52節，即住棚節的場景。Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2d ed., Stuttgart: German Bible Society, 2002), 188-89.

4. 總結

約翰採用大量舊約聖經的詞語和主題來敘述耶穌生平，藉指涉舊約來闡釋耶穌真正的身份和使命。對約翰而言，舊約聖經不僅是他書寫的素材或參考書，更是構建他的神學和基督論框架的重要支點。約翰援引舊約的形式多樣化，包括「聖經」的用詞、直接的引文、間接的引喻，以及呼應性質的迴響。雖然引文的運用最容易察覺，但從數量來看，約翰更常以間接的方式挪用舊約。約翰強調舊約聖經已論及耶穌的受難，多次指出耶穌的死亡「應驗」聖經的預言，合乎神在舊約中啟示的旨意。因此，雖然耶穌被釘十字架的背後有不同勢力的參與（猶大、猶太人的領袖、彼拉多和魔鬼），但神的旨意凌駕於他們之上，而彌賽亞的死亡是在全權神的計劃中。約翰在敘事裡亦頗常提到猶太節期，一方面提供耶穌生平的史實資料，另一方面暗示節期所蘊含的末世期盼，都在耶穌基督裡得到實現。

5. 研討問題

- a. 為甚麼釋經者對舊約聖經的關注有助詮釋約翰福音？若忽略舊約，釋經時會產生甚麼可能的影響或偏差？

- b. 試簡單說明「引文」、「引喻」和「迴響」三者之間的差別。
- c. 約翰怎樣強調舊約聖經「整體」為耶穌作見證？這樣強調如何配合約翰著書的目的（約二十31）？
- d. 從舊約背景來看，耶穌以「我是」來介紹自己有甚麼意義？試舉一個「我是」宣稱的例子，並說明它的舊約背景。



第一部分



耶穌死亡的果效





第2章

導言：約翰福音的十架神學

古代作家形容釘十字架是一種極度殘酷的死亡方式。它不單拖長受刑者痛苦的時間來慢慢折磨他，也使受刑者在大眾面前蒙羞辱及失去尊嚴。羅馬作家西塞羅（Cicero）形容釘十字架是「最殘暴和令人厭惡的酷刑」，是「對奴隸最嚴苛的懲罰」。¹ 猶太人尤其對釘十字架感到厭惡，因為摩西律例指明「被掛在木頭上的，是受神咒詛的」（申二十一-23）。根據猶太史家約瑟夫（Josephus）的記載，公元70年時羅馬人攻陷耶路撒冷，捉拿了一個名叫以利亞撒的青年，並想把他釘十字架，而這是「最悲慘的死亡方式」（“the most pitiable of deaths”；《猶太戰記》7.203）。² 在第二聖殿時期的猶大

-
- 1 Cicero, *In Verrem*, 2.5.165, 169. 參Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grace* (2 vols.; New York: Doubleday, 1994), 2:947。
 - 2 *Loeb Classical Library*, 563, no.210. 參約瑟夫：《猶太古史》12.256, 17.295；《猶太戰記》3.321。

地和加利利，釘十字架的刑罰更與強盜、土匪和叛亂連上關係。³較晚期一點，公元二世紀猶太拉比特來弗（Trypho）在與游斯丁（Justin）的信仰爭辯中，表明他不能接受耶穌乃彌賽亞的主要原因，是祂曾羞恥地被釘死在十字架上（參《與特來弗對話錄》32.1，89.2，90.1）。⁴在這樣的社會和宗教氛圍下，約翰要達成他著書的目的，勸說讀者相信耶穌是基督和神的兒子（約二十31），就必須處理「釘十字架的彌賽亞」（a crucified Messiah）的課題。此課題含兩個概念（彌賽亞和死亡），在猶太教的神學中相衝突，因此自然產生一股神學張力。⁵「彌賽亞」代表著神的王權、能力和勝利，而猶太人期待彌賽亞的來臨會在地上引進神永恆的國度。約翰也描述耶穌時代的猶太群眾不接受彌賽亞死亡的觀念，而他們不能接受的原因是出於聖經的記載：「我們從律法上知道基督是永遠常存的，你怎麼說『人子必須被舉起來』呢？這人子是誰呢？」（約十二34）約翰怎樣處理和消除「彌賽亞」與「釘十字架」之間的神學張力？他又怎樣在

-
- 3 David W. Chapman, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 2008), 213; 參 Martin Hengel, *Crucifixion* (Philadelphia: Fortress, 1977), 1-10, 33-38, 84-90。
 - 4 Chapman, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*, 252.
 - 5 雖然舊約偽經《以斯拉四書》的作者形容彌賽亞來到世上400年後就死亡（參《以斯拉四書》7.28-29），但這不是第一世紀猶太教的主流觀念。

舊約聖經的基礎上，闡明耶穌是「釘十字架的彌賽亞」？

1. 敘事布局

從約翰福音的敘事布局，我們不難察看出「耶穌受難」在約翰神學中的重要性。在「序言」（約一1~18）和「記號之書」（約一19~十二50）內，約翰多次直接或間接提及耶穌將要死亡。這樣的鋪排在故事埋下伏筆，一方面前瞻下文情節的發展，另一方面指向耶穌被釘十字架是整個敘事的高潮。在約翰福音中，雖然首次直接提及耶穌的死亡（和復活）是二章22節的旁白，但之前已多處出現耶穌死亡的相關課題。我們曾在第一章「緒論」中指出，約翰福音的「序言」提綱挈領帶出整卷書的信息要旨。重要的是，序言中一些描述——例如：「光照在黑暗中，黑暗不能勝過光」（約一5）和「他到自己的地方來，自己的人卻不接受他」（約一11），預告耶穌將會面對敵對勢力的攻擊，以及將會被猶太人的宗教領袖拒絕。在「序言」後不久，施洗約翰的宣告「神的羊羔，是除去世人的罪孽的」（約一29）也是重要的伏筆，暗示耶穌死亡能使人脫離罪的權勢（參本書第三章）。此外，在約翰福音第一章結尾，耶穌應許拿但業和門徒將會看見神的啟示：「你還要看見比這些更大的事……你們要看見天開了，神的眾使者在人子的身上，上去下來」（約一50~51）。在約翰福音的首章經文中，這個有關神啟示的應許，不單指耶穌將要行的神蹟彰顯神的榮耀（參約二

11，十一4、40），也前瞻在約翰福音較後的部分（「榮耀之書」；約十三～二十章），耶穌將被釘死在十字架上。因為在約翰神學的框架中，神的啟示和榮耀在各各他的十字架上得到最大的彰顯（參約十二23、28，十三31～32，十七1、4～5）。⁶

在約翰福音中，「時候」（ὥρα, *hōra*）一詞出現共二十六次，意思有時關乎耶穌的死亡。在一些經文中，「時候」（ὥρα, *hōra*）形容一天裡某個時間（約一39，四6、52）、人將會靠著（聖）靈和真理敬拜神的時候（約四21～23）、死人在末日時復活（約五25、28～29）、施洗約翰事奉的時段（約五35）、某件事情發生的時間（參約四53，十九27），以及耶穌將會對門徒說明父神的事的時候（約十六25）。⁷不過，耶穌的「時候」往往指祂在十字架上受難，即是神的兒子被高舉得榮耀，以及祂歸回天父那裡去的關鍵時刻。在敘事的前半部（約十二章以前），約翰多次提及耶穌的「時候」仍未來臨。由此可見，耶穌的死亡是神計劃中一個特定的時刻，而不是歷史中隨機發生的一件事。在二章1至11節，耶穌及祂的母親和門徒一起在迦拿出席婚宴，

6 Andreas J. Köstenberger, *A Theology of John's Gospel and Letters* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 294-95; Craig R. Koester, *The Word of Life: A Theology of John's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 120-23.

7 Keener 列出了約翰福音中所有耶穌的「時候」的例子；Keener, *The Gospel of John*, 1:507。

席間酒用盡了。耶穌的母親請求祂解決這個難題，祂則在回答中表示「我的時候（ὥρα, *hōra*）還沒有到。」（約二4）在七章6節，約翰再度形容耶穌的時候未到——耶穌在住棚節時對弟弟說：「我的時候還沒有到。」不過，這節經文的「時候」來自另一個希臘字καῖρός (*kairos*)，而不是較常出現的ὥρα (*hōra*)。此外，約翰兩次記載耶穌的敵人不能捉拿祂，因為祂的「時候」未到：「於是他們想逮捕他，只是沒有人下手，因為他的時候（ὥρα, *hōra*）還沒有到」（約七30）及「這些話是耶穌在殿裡教導人的時候，在銀庫的院中說的。當時沒有人逮捕他，因為他的時候（ὥρα, *hōra*）還沒有到。」（約八20）在故事情節的鋪排上，約翰福音前半部出現的這些「時候未到」描述，有前瞻下文的功用，引導讀者期待敘事較後部分裡「耶穌的時候到了」：

- a. 在記號之書的結尾，一些在耶路撒冷逾越節的希臘人拜訪耶穌，然後祂就宣告：「人子得榮耀的時候（ὥρα, *hōra*）到了！」（約十二23）
- b. 這些希臘人到訪後不久，耶穌向天父祈禱：「我現在心裡煩亂，我應該說甚麼呢？說『父啊，救我脫離這時刻（ὥρα, *hōra*）』嗎？然而我正是為了這個緣故來的，要面對這時刻（ὥρα, *hōra*）。」（約十二27）
- c. 在榮耀之書的開端，約翰再次說明耶穌的時候已臨到，並指出耶穌將要死亡並返到天上去：「逾越節

以前，耶穌知道自己離開這世界回到父那裡去的時候（ὥρα，*hōra*）到了。」（約十三1）

- d. 耶穌在對門徒的臨別言訓中，預言他們將會暫時捨棄祂，然而父神會與祂一起：「看哪，時候（ὥρα，*hōra*）要到，而且已經到了，你們要分散，各人到自己的地方去，只留下我獨自一個人。其實我不是獨自一個人，因為有父與我同在。」（約十六32）
- e. 耶穌被人捉拿前，為門徒向天父禱告（約十七章），一開口就宣告「時候到了」，並表示聖父和聖子要彼此得榮耀：「耶穌講完了這些話，就舉目望天，說：『父阿！時候（ὥρα，*hōra*）到了。求你榮耀你的兒子，讓兒子也榮耀你。』」（約十七1）

除了上述在「記號之書」的伏筆以外，「耶穌死亡」在約翰福音的重要性也見於「榮耀之書」（尤其是第十八和第十九章的「受難敘事」）的布局。在榮耀之書（約十三～二十章）一開始，約翰就說明「耶穌知道自己離開這世界回到父那裡去的時候到了」（約十三1），使讀者知道其後敘事的焦點是耶穌的受難。在這八章經文中，約翰記載耶穌人生最後階段所發生的事情——耶穌為門徒洗腳、對他們宣講離別前的言訓、為他們祈禱、被敵人捉拿、受羅馬總督彼拉多審問、在各各他被釘在十字架上、死亡、埋葬、第三天復活。大體上，在第十八和十九章中，耶穌受難的敘事可分為五幕（參本書第七章）：（一）耶穌被捕（約十八1～11）；

(二) 耶穌被前任大祭司亞那盤問 (約十八12~27) ;
(三) 耶穌被彼拉多審問 (約十八28~十九16) ; (四) 耶穌被釘十字架 (約十九17~37) ; (五) 耶穌被埋葬 (約十九38~42) 。在場景的地點上，受難敘事開始時，耶穌來到耶路撒冷城外「一個園子」 (約十八1，參十八26) ; 受難敘事完結時，祂的屍體則被安放於另「一個園子」 (約十九41) 裡的墓穴內。雖然是兩個不同的「園子」，但相同的場景用詞卻首尾呼應，突出中間的耶穌受難記載。值得一提的是，在受難敘事裡「王」 (βασιλεύς, *basileus*) 這稱號出現共十二次 (約十八33、37〔2次〕、39，十九3、12、14、15〔2次〕、19、21〔2次〕) ，重複指出被釘十字架的耶穌是猶太人的王。由此可見，耶穌的「王權」是受難敘事的重要課題 (參本書第八章) 。

我們在第一章的「結論」指出，約翰強調舊約聖經已論及彌賽亞的死亡。要留意的是，約翰福音中所有含動詞「應驗」的舊約引文的引言，全部位於第十二章的結尾或榮耀之書內 (約十二38，十三18，十五25，十七12，十九24、28、36) 。此外，大部分含「聖經」這詞的舊約引文的引言，也是在榮耀之書內出現 (約十三18，十七12，十九24、28、36、37，二十9；參本書第一章) ，尤其集中於耶穌被釘十字架的一幕 (約十九17~37) ，出現共四次。從「應驗」和「聖經」用詞在整卷書的分布來看，耶穌受難很明顯是約翰敘事的重心，而且約翰要讀者確信，耶穌死亡不但合乎神的旨意，也應驗舊約聖經的預言。

約翰刻劃耶穌不是無助或悲慘地被敵人殺死，更不是彼拉多或猶太人的領袖有任何權柄決定耶穌的命運；相反，耶穌是主動犧牲性命，甘心代替別人受苦，為要使人得到豐盛的生命（參約六33，十10，二十31）。在約翰筆下，耶穌掌控自己被捕和受難過程中發生的事情，而且勇敢面對敵人的侵害。在十八章1至11節中，加略人猶大帶領一批猶太人和羅馬士兵來捉拿耶穌，祂就直接表明自己就是他們所尋找的人。約翰記載耶穌與敵人的兩次對話，呈現類似的流程，而對話中耶穌的「我是」回應，則凸顯祂超然的權柄：

- a. 第一次對話的流程（約十八4~6）：首先是耶穌的問題（「你們找誰？」），接著是敵人的回答（「拿撒勒人耶穌」），隨後是耶穌的回答（「我就是」），及旁白的解讀（「耶穌一說：『我就是』，他們就往後退，倒在地上」）。
- b. 第二次對話的流程（約十八7~9）：首先是耶穌的問題（「你們找誰？」），接著是敵人的回答（「拿撒勒人耶穌」），隨後是耶穌的回答（「我已經告訴你們，我就是了。如果你們來找我，就讓這些人走吧」），及旁白的解讀（「這應驗了耶穌說過的話：『你賜給我的人，我一個也沒有失落』」）。

在這兩次對話中，耶穌兩次以「我就是」（ἐγώ εἰμι，

egō eimi) 回覆那些要捉拿祂的人，而他們首次聽見後就立即「後退，倒在地上」（約十八6）。此外，在這兩次耶穌的回覆中間，旁白另有一次提及耶穌宣告「我就是」。換言之，短短六節經文中「我就是」出現總共三次。雖然「我是」可以是耶穌對詢問者的普通回答，而且祂的敵人理應不明白祂真正的身份，不過在約翰筆下，耶穌「我是」的宣告和敵人仆倒在地地的反應，卻反映耶穌具有神兒子的崇高地位（參本書第一章「我是」宣稱的討論）。⁸在下文，耶穌在總督的官邸內面對彼拉多的審問時，不但沒有絲毫懼怕，更直接對他明言：「如果不是從天上給你權柄，你就無權辦我」（約十九11a，參十18）。最後，耶穌昂然踏上往髑髏地的苦路，在那裡被懸掛在十字架上，完成祂從天上降臨世上的使命，使人能藉著相信祂而得到永遠的生命。

2. 詞彙和神學

無論在詞彙或神學上，約翰福音的十架神學都別具特色。雖然約翰沒有如馬可般以「作許多人的贖價」（參可十45）來直接形容耶穌的死亡具救贖的意義，但在約翰福音

8 在舊約或新約聖經中，當人見到神的使者或神的臨在時，反應往往是仆倒在地上（參結一28；啟一17）。Jeffrey J. Niehaus, "Theophany, Theology of," vol. 4 of *Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (ed. Willem A. VanGemeren; Grand Rapids: Zondervan, 1997), 1247-50.

中，介詞ὕπερ (*hyper*) 多次出現，形容耶穌「為 / 替」人受死。由此可見，耶穌受釘十字架的酷刑，不是因為祂犯了任何罪（參約十八38，十九6），而是為了別人的緣故，主動犧牲性命（參本書第三章）：

- a. 「我要賜的食物就是我的肉，是為了（ὕπερ，*hyper*）世人的生命而賜的。」（約六51）
- b. 「我是好牧人，好牧人為（ὕπερ，*hyper*）羊捨命。」（約十11）
- c. 「我為（ὕπερ，*hyper*）羊捨命。」（約十15）
- d. 「也不去想想，一個人代替（ὕπερ，*hyper*）人民死，免得整個民族滅亡。」（約十一50）
- e. 「所以預言耶穌要替（ὕπερ，*hyper*）猶太民族死。」（約十一51）
- f. 「不但替（ὕπερ，*hyper*）猶太民族死，也要把散居各地的神兒女招聚成為一體。」（約十一52）
- g. 「我為了（ὕπερ，*hyper*）他們的緣故，自己分別為聖，使他們也因著真理成聖。」（約十七19）
- h. 「該亞法就是從前向猶太人提議說『一個人代替（ὕπερ，*hyper*）人民死，這是有益的』那個人。」（約十八14）

在馬可福音中，耶穌三次告訴門徒，人子將要受苦及被殺（可八31，九31，十33~34）；在約翰福音中，耶穌也三

次預言人子會被「舉起來」（ $\upsilon\psi\acute{o}\omega$, *hypsōō*），指祂會被釘死在十字架上（參本書第三章）：

- a. 「摩西在曠野怎樣把銅蛇舉起（ $\upsilon\psi\omega\sigma\epsilon\nu$, *hypsōsen*），人子也必照樣被舉起來（ $\upsilon\psi\omega\theta\eta\nu\alpha\iota$, *hypsōthēnai*），使所有信他的人都得永生。」（約三14~15）
- b. 「你們舉起了（ $\upsilon\psi\acute{\omega}\sigma\eta\tau\epsilon$, *hypsōsēte*）人子以後，必定知道我就是『那一位』。」（約八28）
- c. 「『我若從地上被舉起來（ $\upsilon\psi\omega\theta\acute{\omega}$, *hypsōthō*），就要吸引萬人歸向我。』他說這話，是指著自己將要怎樣死說的。於是群眾對他說：『我們從律法上知道基督是永遠常存的，你怎麼說「人子必須被舉起來（ $\upsilon\psi\omega\theta\eta\nu\alpha\iota$, *hypsōthēnai*）」呢？這人子是誰呢？』」（約十二32~34）

耶穌被「舉起來」的描述語帶雙關，一方面指耶穌死亡的方式——釘十字架（參約十二33），另一方面引喻《七十士譯本》以賽亞書五十二章13節中耶和華的僕人將會「被高舉」（ $\upsilon\psi\omega\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$, *hypsōthēsetai*）和「受尊崇」（ $\delta\omicron\zeta\alpha\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$, *doxasthēsetai*）（參本書第三章）。此外，耶穌第一次預言人子被舉起來時，也提及摩西曾在曠野「舉蛇」，引喻民數記二十一章8至9節：

「耶和華對摩西說：『你要做一條火蛇，掛在杆

上；被咬的，一看這蛇，就必得存活。」摩西就做了一條銅蛇，掛在杆上；被蛇咬了的人，一望這銅蛇，就活了。」

根據民數記第二十一章的記載，以色列人從何珥山起行，沿著往紅海的路行，但他們覺得路途艱辛難行，就向耶和華和摩西發怨言。於是，神吩咐火蛇進入以色列人中，咬死他們許多人。後來耶和華指示摩西造一條銅蛇，把它掛在「杆子」上，使被蛇咬的以色列人，只要一望那銅蛇就得醫治，即「活了」（ζάω, *zāō*；民二十一9）。要留意的是，約翰指出耶穌在十字架上「被舉起來」帶來一個後果，就是使凡信祂的人都得「永生」（ζωὴν αἰώνιον, *zōēn aiōnion*；約三15）。在約翰福音中，「永生」一詞在這裡首次出現，而這詞在全書總共出現十七次。⁹ 三章15節的描述明顯對應民數記的銅蛇被舉起掛在杆子上，使所有望見它的以色列人都可以「活了」。在這兩段經文中，「活了」與「生命」是相關動詞和名詞，反映在杆上的銅蛇與在十字架上的耶穌具對應關係。由此觀之，摩西時代的那條銅蛇可說是「預表」耶穌被掛在木頭上，而兩者都使人得生命。不過，耶穌超越舊約

9 約翰福音三章15、16、36節，四章14、36節，五章24、39節，六章27、40、47、54、68節，十章28節，十二章25、50節，十七章2、3節。頭十六次，兩個詞語的組合是ζωὴ αἰώνιος (*zōē aiōnios*)，惟有在十七章3節中採用相反的詞語次序：αἰώνιος ζωὴ (*aiōnios zōē*)。

時代摩西所造的銅蛇，因為祂能賜人「永遠的」生命，況且不是那條銅蛇使以色列人得生命，而是那吩咐摩西造它的耶和華。¹⁰ 因此，在民數記第二十一章中，以色列人被指示只須要「望」銅蛇，而不是「信」它。然而，在約翰福音中，人必須「信」耶穌才能享永生（約三15，參二十31）。¹¹ 此外，值得一提的是，《七十士譯本》的民數記二十一章8至9節中，「杆子」譯自希臘字σημειον (*sēmeion*)，而它與約翰福音耶穌的「神蹟 / 記號」（σημειον, *sēmeion*）是同一個字。這樣看來，耶穌在十字架上被舉起來，可以說是一個「記號」，甚至是約翰福音中最大的記號，因為耶穌死亡不但使聖父和聖子同得榮耀（約十二27~28，十七1、4~5），也顯示出耶穌的「彌賽亞」身份（參約八28）。

耶穌受難能顯示出祂身份的一個原因，是約翰指出耶穌死亡所帶來的果效與猶太人的彌賽亞或末世期盼相呼應，例如：在二章21至22節，耶穌以「聖殿被摧毀和重建」來借喻祂的死亡和復活，呼應猶太人普遍期待末世來臨時，耶路撒冷將會聳立一座榮美的聖殿（參賽二2~3，六十1~14；結四十~四十八章；亞六12~13等）；在十章14至18節，耶穌有關「一個牧人、一個羊群」的論述，則呼應猶太人對國

10 鍾志邦：《約翰福音（卷上）》（香港：天道書樓，2003），頁237；Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 133。

11 Michaels, *The Gospel of John*, 199.

家或民族統一及流亡異地的同胞能歸回故土的末世期盼（參結三十四11～16、22～23，三十七1～23；耶二十三3～4，三十八～10；彌二12，四6，五2～4等）。但要強調的是，約翰是在耶穌的啟示的亮光下演繹猶太人期盼的實現。因此，新聖殿不是一座建築物，而是耶穌從死裡復活的身體（約二21）；神的百姓不是由單一族裔組成，而是一個跨種族的群體（參約一12，十16，十二20～21）。我們將會在本書第四和五章中，分別探討「末世聖殿的建造」及「神的百姓聚集歸一」這兩個課題，並說明約翰如何演繹耶穌死亡能成全猶太人對末世來臨的期盼。

耶穌是父神從天上差遣到世上來的聖子，為要使世人得到末世的救贖，而耶穌在十字架上受難，則是祂返回天上去的途徑——「我從父那裡來，到了這世界；我又離開這世界，到父那裡去。」（約十六28）在約翰福音中，「下來—上去」（descent-ascent）是重複出現的模式，分別形容耶穌道成肉身從天上降臨地上（下來），及祂受死、復活和升天歸回父神那裡去（上去）。早於整本著作的「序言」中，約翰已說明神的兒子原本不在地上，然而祂親自來到世間：「那光來到世界，是普照世人的真光。」（約一9）在其後的敘事中，約翰多次指出耶穌「奉差者」（the Sent One）的身份——「因為神差他的兒子到世上來，不是要定世人的罪，而是要使世人藉著他得救」（約三17，參十七3）和「我實實在在告訴你們，那聽見我的話又信那差我來的，就有永

生，不被定罪，而是已經出死入生了」（約五24）。¹²雖然耶穌來自「天上」（參約三13、34，六33、38、41~42、50~51、58、62，八23等），但祂不會永遠留在地上，卻會歸回天上的父神那裡去。¹³在七章33節，耶穌告訴猶太宗教領袖：「我跟你們在一起的時候不多了，我要回到那差我來的那裡去。」耶穌說這話，適逢住棚節（九或十月），而大約半年後耶穌就在猶太教另一個朝聖節間（逾越節，三或四月）被殺死。因為耶穌將要去的地方是天上父神那裡，所以那些不相信耶穌的猶太人，無法跟隨祂往那裡去（約七33~36，八14、21）。在下文「榮耀之書」一開始時，約翰就指出耶穌知道自己即將返回天上，而祂離開世界到天父那裡去的必經之路，就是被釘在十字架——「逾越節以前，耶穌知道自己離開這世界回到父那裡去的時候到了」（約十三1a，參十三3）。後來，耶穌對門徒說出離世前的最後教訓，並安慰他們保惠師將會在祂死亡、復活和升天後奉差遣到世上來。因此，門徒應當明白耶穌死亡是對他們有益處的（約十六6~7）。以下的圖表列出「告別之言」內（約十三31~十七26）有關耶穌將要離世歸父的經文：¹⁴

12 參約翰福音三章17節，五章23至24、30、36至38節，六章29、38至39、44、57節，七章16至18、28、29、33節，八章42節，十章36節等。

13 Smith, *The Theology of the Gospel of John*, 91-3.

14 Köstenberger, *A Theology of John's Gospel and Letters*, 526-38; 參 Godfrey C. Nicholson, *Death as Departure: The Johannine Descent-Ascent Schema* (Chico: Scholars Press, 1983).

在「告別之言」中，耶穌多次告訴門徒，祂將要返回天上去。

- ◆ 我若去為你們預備地方，就必再來接你們到我那裡去，好使我在哪裡，你們也在哪裡。我去的地方，你們知道那條路。（約十四3~4）
- ◆ 我實實在在告訴你們，我所作的事，信我的人也要作，並且要作比這些更大的，因為我往父那裡去。（約十四12）
- ◆ 你們聽見我對你們說過：「我去，但還要回到你們這裡來。」你們若愛我，就要喜樂，因為我到父那裡去，又因為父是比我大的。（約十四28）
- ◆ 現在我要到那差我來的那裡去，你們中間並沒有人問：「你到哪裡去？」（約十六5）
- ◆ 但我要把實情告訴你們，我去是對你們有益的。如果我不去，保惠師就不會到你們這裡來；我若去了，就會差他到你們這裡來。（約十六7）
- ◆ 在義方面，是因為我到父那裡去，你們就再看不見我。（約十六10）
- ◆ 於是他的門徒中有幾個彼此說：「他對我們說：『不久，你們不會看見我；再過不久，你們還要看見我。』又說：『因為我到父那裡去。』這是甚麼意思呢？」（約十六17）
- ◆ 我從父那裡來，到了這世界；我又離開這世界，到父那裡去。（約十六28）
- ◆ 我不再在這世上，他們卻在這世上，我要到你那裡去。（約十七11）
- ◆ 現在我到你那裡去，我在世上說這些話，是要他們心裡充滿我的喜樂。（約十七13）

最後，值得一提的是約翰指出魔鬼是在耶穌受難的時候被擊敗。在符類福音中，人子復活升天後得榮耀，將來祂會帶同眾天使降臨地上，施行審判（參太十六27，十九28，二十五31~49）。不過，在約翰福音中，耶穌卻是在十字架上被高舉、得榮耀和戰勝魔鬼。早在整本書的序言中，約

翰就指出「光明」與「黑暗」彼此對立，及光明終必戰勝邪惡的黑暗勢力：「這光照耀在黑暗裡，而黑暗不能勝過它」（約一5，《環球新譯本》）。在其後敘事的多處地方，耶穌的敵人企圖捉拿祂，但都不能成功（參約七30，八20，十31、39），反而耶穌仍可以公開教導人。約翰形容猶太宗教領袖站在「世界」的一方，¹⁵而他們的父就是魔鬼（約八44）。所以，猶太宗教領袖多次無法捉拿耶穌，反映祂的權柄凌駕於那惡者之上。雖然後來撒但煽惑猶大賣主（約十三2、27），表面上惡勢力似乎佔上風，但耶穌被釘十字架，其實是撒但潰敗的時刻。在上文，耶穌曾斬釘截鐵地宣告：「現在是這世界受審判的時候了，現在這世界的王要被趕出去」（約十二31），然後祂就立即第三次預言人子會被「舉起來」（約十二32，參三14，八28）。除了十二章31節，「世界的王」（ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, *ho archōn tou kosmou*）這稱號在約翰福音中只在十四章30節和十六章11節中出現，前者指出「這世界的統治者將到；他在我〔耶穌〕身上毫無作用」（參《環球新譯本》：「他在我身上無能為力」），而後者則宣告「這世界的統治者已經受了審判」。¹⁶在這三節

15 Lars Kierspel, *The Jews and the World in the Fourth Gospel: Parallelism, Function and Context* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 2006).

16 在其他新約書卷中，保羅稱那惡者為「空中掌權的首領」（τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος；弗二2）和「這世代的神」（ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου；林後四4）。Michaels, *The Gospel of John*, 696 n. 44.

經文中，「王／統治者」都是譯自希臘字 *ἄρχων* (*archōn*，意思是統治者或王子)，並不是耶穌被稱為以色列或猶太人的「王」那字 (*βασιλεύς*, *basileus*；參約一49，十八33、39，十九3、21)。從這兩個不同的用詞來看，撒但的地位明顯遜於耶穌基督，事實上他會在耶穌受難時「受審判」和「被趕出去」；因此，《新譯本》的譯文「世界的統治者」較為恰當。根據十六章11節耶穌對門徒宣講的言訓，保惠師將會在耶穌返回天上後來臨，在世人心裡做「審判」的工作，而聖靈在這方面工作的基礎是：當耶穌被釘十字架，「這世界的統治者……受了審判」。¹⁷一言蔽之，魔鬼以為能藉著耶穌一個門徒把祂殺死，但諷刺的是，魔鬼最終自食其果，在神的兒子被釘十字架時失去世界的權勢，並且徹底地潰敗。

3. 總結

無論在敘事鋪排或詞彙運用，都反映約翰十分重視耶穌的受難。約翰福音的十架神學別具特色，比符類福音更強調耶穌死亡所帶來的果效，藉此引導讀者認信釘十字架的耶穌就是基督和神的兒子，使他們能因信耶穌而得永生（參約

17 John A. Dennis, "The 'Lifting Up of the Son of Man' and the Dethroning of the 'Ruler of This World': Jesus' Death as the Defeat of the Devil in John 12, 31-32," in *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (ed. Gilbert van Belle; Leuven: Leuven University Press, 2007), 677-91 (682).

二十31)。弔詭的是，耶穌被敵人殺死，表面看來代表邪惡勢力的勝利，但神的兒子在十字架上被「舉起來」，反而彰顯祂的王權和榮耀，而且世界的統治者魔鬼是在耶穌受難的「時候」被擊敗。不過，雖然約翰強調耶穌死亡的重要性，我們卻不要忽略約翰福音以耶穌的復活結束（約二十～二十一章）。所以，約翰要引導讀者認信一位從死裡復活的彌賽亞，只是他從耶穌復活後的角度（post-resurrection perspective）演繹祂受難的意義（參約二1～22，十二16）。¹⁸

4. 研討問題

- a. 在「序言」（約一1～18）和「記號之書」（約一19～十二50）的敘事裡，有哪些伏筆前瞻耶穌將要死亡？
- b. 在約翰福音中，第一次提及耶穌的「時候」是哪個段落？耶穌的「時候」指甚麼？在敘事哪一處開始，耶穌的「時候」到了？
- c. 耶穌三次以「舉起來」預言自己將會被人殺死，這描述有甚麼意思？請簡單說明「舉起來」的舊約背景。

18 有關耶穌復活在約翰福音中的意義，參Koester and Bieringer, eds. *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*。

- d. 「下來—上去」指耶穌生平中甚麼重大的事件？耶穌對門徒說的「告別之言」（約十三31～十七26）中，表示自己將要往哪裡去？祂的離去對門徒有甚麼好處？

第3章

犧牲自己，替人贖罪

約翰形容神的兒子降世，向人啟示父神，將不能看見之神的榮耀彰顯出來，而耶穌受難是「啟示」和「榮耀」彰顯的高潮。有些學者認為，由於約翰十分強調耶穌死亡與神的啟示或榮耀之間的關連，加上約翰沒有如馬可般，以「作許多人的贖價」（可十45）來直接說明人子捨命的意義，¹所以約翰福音的十架神學欠缺犧牲／代替式贖罪（sacrificial / vicarious atonement）的元素。德國學者布特曼（Rudolf Bultmann）的觀點可說是表表者。他在其《新約神學》一書中，以「道成肉身」（約一14a）為切入點，剖析約翰的神學思想，強調「啟示」是約翰神學的樞紐。布特曼認為，約翰描述人藉著耶穌的啟示而獲得救恩，因此在約翰的救恩觀

1 在新約聖經中，「贖價」（λύτρον, *lytron*) 一詞只在馬可和馬太的平行經文中出現（可十45；太二十28）。

中，耶穌死亡並沒有救贖的意義或功用。² 傅斯特（J. Terence Forestell）的看法與布特曼大體類同，只是較布特曼肯定耶穌受難在約翰神學中的重要性。³ 波特利（Ignace de la Potterie）和皮他（John Painter）亦曾表示，在約翰福音中耶穌的受難欠缺自我犧牲、替人贖罪的涵意，約翰反而將重心放在耶穌帶來的啟示上。⁴ 數年前，科斯特（Craig R. Koester）在其約翰神學著作中表示，雖然耶穌的捨命是一項自我犧牲（self-sacrifice）的行動，但約翰卻沒有形容這行動具代贖或替人受罰（substitutionary）的意義。⁵

約翰福音的十架神學是否真的欠缺犧牲和贖罪的概念？

-
- 2 Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (trans. Kendrick Grobel; 2 vols.; New York: Scribner, 1951-1955; repr., Waco: Baylor University Press, 2007), 2:52-3.
 - 3 J. Terence Forestell, *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel* (Rome: Biblical Institute Press, 1974), 2. 傅斯特的著作出版後三十年，Scrutton 在一篇文章中重申他的觀點：Anastasia Scrutton, “‘The Truth Will Set You Free’: Salvation as Revelation,” in *The Gospel of John and Christian Theology* (ed. Richard Bauckham and Carl Mosser; Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 359-68 (367)。
 - 4 Ignace de la Potterie, *The Hour of Jesus: The Passion and the Resurrection of Jesus according to John* (trans. Dom G. Murray; New York: Alba House, 1989), 54; John Painter, “Sacrifice and Atonement in the Gospel of John,” in *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium: : Festgabe Für Johannes Beutler SJ Zum 70. Geburtstag* (ed. Michael Labahn et al.; Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 2004), 287-311 (311).
 - 5 Koester, *The Word of Life*, 112-17.

儘管上述學者提出否定的觀點，莫理斯（Leon Morris）、特納（Max Turner）、馬歇爾（I. Howard Marshall）、丹尼士（John A. Dennis）和非爾（Jörg Frey）等學者，都曾撰文探討約翰對耶穌死亡的刻劃，並對約翰神學包含上述概念持正面看法。縱然他們的神學觀點和立場不盡相同，卻一致指出：雖然耶穌是從天上降下來的「啟示者」（Revealer），但在約翰的救恩觀中，人並非單單領受耶穌的啟示就能得到永生，反而耶穌的死亡具自我犧牲、替人贖罪的意義。其實，約翰筆下一些「耶穌死亡」的用詞或描述，例如：耶穌「為／替」人「捨命」及「神的羊羔」這稱號，都含有豐富的舊約傳統或素材。細心探究這些用詞或描述的相關舊約或猶太背景，就不難察覺出在約翰福音中，耶穌主動代替人受死，為要使人蒙神接納和赦罪。⁶

6 Leon Morris, "The Atonement in John's Gospel," *Criswell Theological Review* 3.1 (1988): 49-64; Max Turner, "Atonement and the Death of Jesus in John: Some Questions to Bultmann and Forestell," *Evangelical Quarterly* 62 (1990): 99-122; I. Howard Marshall, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel* (Downers Grove: InterVarsity, 2004), 519; Dennis, *Jesus' Death and the Gathering of True Israel*, 21-4, 352-53; Jörg Frey, "Edler Tod-Wirksamer Tod-Stellvertreder Tod-Heilschaffender Tod," in van Belle, *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, 65-94.

1. 耶穌「為 / 替」人死

1.1 詞彙和經文

在約翰福音中，希臘文介詞 $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ (*hyper*，「為 / 替」) 出現共十三次（約一30，六51，十11、15，十一4、50、51、52，十三37、38，十五13，十七19，十八14），常用來形容耶穌代替人受死。其中八次，這介詞直接形容耶穌主動「為 / 替」人死；一次以格言形式借喻人「為」朋友捨命，而門徒是耶穌的「朋友」（參約十五14）；也有兩次，彼得表示自己願意「為」耶穌死；其餘兩次，這介詞與「替人死」的課題無關。

在約翰福音中，介詞ὕπερ (*hyper*) 出現十三次。

耶穌「為/替」人死：

1. 「我要賜的食物就是我的肉，是為了(ὕπερ)世人的生命而賜的。」(約六51)
2. 「我是好牧人，好牧人為(ὕπερ)羊捨命。」(約十11)
3. 「我為(ὕπερ)羊捨命。」(約十15)
4. 「也不去想想，一個人代替(ὕπερ)人民死，免得整個民族滅亡。」(約十一50)
5. 「所以預言耶穌要替(ὕπερ)猶太民族死。」(約十一51)
6. 「不但替(ὕπερ)猶太民族死，也要把散居各地的神兒女招聚成為一體。」(約十一52)
7. 「我為了(ὕπερ)他們的緣故，自己分別為聖，使他們也因著真理成聖。」(約十七19)
8. 「該亞法就是從前向猶太人提議說『一個人代替(ὕπερ)人民死，這是有益的』那個人。」(約十八14)

耶穌借喻人「為」朋友捨命：

9. 「人為(ὕπερ)朋友捨命，人間的愛沒有比這個更大的了。」(約十五13)

彼得表示甘願「為」耶穌死：

10. 「彼得說：『主啊，為甚麼我現在不能跟著你去？為了(ὕπερ)你，我捨命也願意！』」(約十三37)
11. 「耶穌說：『你願意為(ὕπερ)我捨命嗎？』」(約十三38)

不涉及「替人死」的課題：

12. 「這一位就是(ὕπερ)我所說的：『有一個人，是在我以後來的……』」(約一30；註：中文翻譯把這希臘文介詞的意思納入「就是」。)
13. 「耶穌聽見，就說：『這病不至於死，而是為了(ὕπερ)神的榮耀，使神的兒子因此得到榮耀。』」(約十一4)

在上述多段經文中，耶穌都是句子的主詞（例如：約六51，十11、15，十一51、52，十七19，參十五13），反映祂主動為人捨命，而不是被迫或在無法控制的情況下被殺死。在六章51節，耶穌說明祂捨命的目的是使世人得「生命」，即是神所賜的末世救贖（參約三16~17，四42，十二47）。在原文，「我要賜的食物就是我的肉」的動詞「賜」（ $\delta\acute{\omega}\sigma\omega$, $d\acute{o}s\bar{o}$ ）是將來時態，在敘事鋪排裡前瞻耶穌將會在一年後的逾越節被釘在十字架上。在約翰福音第十章， $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$ (*hyper*) 這介詞兩度描述好牧人願意「為」羊捨命（約十11、15；參本書第五章），而上下文裡好牧人自我犧牲的表現，則對比盜賊和雇工的自私自利——盜賊為了個人利益而傷害羊群，雇工則對羊群的安危漠不關心（參約十10、12~13）。在十章17和18節，「耶穌死亡」的課題再度出現——「父愛我，因為我把生命捨去，好再把它取回來」（約十17）和「沒有人能奪去我的生命，是我自己捨去的。我有權把生命捨去，也有權把它取回來；這是我從我的父所領受的命令」（約十18）。雖然這兩節經文沒有出現介詞 $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$ (*hyper*，「為/替」），卻清楚指出耶穌自願犧牲性命，而且祂有權柄將自己的命捨去，也有權柄把自己的命取回來。

在十一章50節，大祭司該亞法在猶太公會中對法利賽人和祭司長表示，耶穌一人「代替」（ $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$, *hyper*）神的百姓受死，就可以使猶太民族免除遭殃的厄運（參約十八14）。該亞法的如意算盤可能是：除滅耶穌能避免逾越節時社會出現動盪不安，讓羅馬人有藉口趁勢打壓猶太人。儘管如此，

約翰演繹該亞法所說的話語帶雙關，不但表面上指該亞法時代猶太社群的安危，也在屬靈層面上指耶穌將會代替神的百姓受害，使他們能獲得拯救。不過，約翰福音中「神的百姓」不是單一的族裔，而是由所有接待和相信耶穌的猶太人和外族人組成——他們不單是神的子民，也是「神的兒女」（約一12）和耶穌的「羊」（約十16；參本書第五章）。

在十七章19節，介詞ὕπερ (*hyper*) 的用意值得注意。約翰福音第十七章記載耶穌與門徒分離前為他們禱告。祂知道自己快將受難，就為門徒和所有將會歸信祂的人祈禱，祈求天父保守他們有合一的見證，使世人能從門徒的團結關係中，察驗出耶穌真正的身份。在這個告別的禱文中，耶穌表示祂「為」（ὕπερ, *hyper*）門徒的緣故「自己分別為聖」（約十七19）。雖然耶穌沒有具體說明「自己分別為聖」的意思，但在十章36節中（「那麼父所分別為聖又差到世上來的，他自稱是神的兒子」），耶穌被父神「分別為聖」（ἡγίασεν, *hēgiasen*）關乎聖子奉聖父差遣來到世上的使命。由此觀之，「（耶穌）自己分別為聖」（約十七19）也應形容神的兒子奉父神差遣到世上完成使命，就是耶穌要藉死亡（和復活）成就永遠的救恩。⁷ 順著這思路，雖然這節經文沒有直接提

7 Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple*, 266-69; 參 Bauckham, "The Holiness of Jesus and His Disciples in the Gospel of John," in *Holiness and Ecclesiology in the New Testament* (ed. Kent E. Brower and Andy Johnson; Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 95-113。

到耶穌的死亡，但ὕπερ (*hyper*，「為」) 這介詞的用意也與「耶穌受難」的課題有關。此外，十七章19a節的三個詞語值得注意：第一人稱單數代詞ἐγώ (*egō*，「我」)、第一人稱單數主動語態動詞ἀγιάζω (*hagiazō*，「〔我〕分別為聖」)，以及反身代詞ἐμαυτόν (*emauton*，「自己」)。這三個詞語並列出現（以下粗體希臘字），發揮彼此強化的果效，強調耶穌主動和甘心捨去性命，因此祂的死亡是自我犧牲的行動：⁸

- ◆ καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ (我) ἀγιάζω (我分別為聖)
ἐμαυτόν (自己)

kai hyper autōn egō hagiazō emauton

我為了他們的緣故，自己分別為聖

最後，值得一提的是在記號之書（約一19～十二50）臨近尾聲時，耶穌對門徒所說的一則格言：「我實實在在告訴你們，一粒麥子若不落在地裡死了，仍舊是一粒；如果死了，就結出許多果實來。」（約十二24）當時，耶穌已騎驢進入耶路撒冷，沿途受群眾的歡迎和擁戴（約十二12～19），而且有些在耶路撒冷慶祝逾越節的希臘人前來拜訪祂（約十二20～22）。在約翰福音中，「我實實在在告訴」這短語出現二十五次，作耶穌教導的開場白，大部分位於這

8 Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple*, 266-69.

卷書的前半部，⁹而它在記號之書內最後一次出現，就是在十二章24節。「我實實在在告訴」這短語是由雙重「阿們」（ἀμήν ἀμήν, *amēn amēn*）組成，強調耶穌話語的重要性和權威。因為在上一節經文，「人子得榮耀的時候到了」（約十二23）指耶穌將要在十字架上「被舉起來」得榮耀，所以緊接著的「一粒麥子……落在地裡死了」（約十二24）也應指祂的受難。這樣的話，麥子落在地裡後，「結出許多果實」的描述，其實借喻耶穌死亡的後果——耶穌一人死亡，將會帶來屬靈的豐收，使許多人得著生命和祝福。¹⁰

除了十二章24節，在約翰福音中「果實 / 果子」（καρπός, *karpos*）這詞只在四章36節（「收割的人得到工資，也積儲五穀 [καρπὸν, *karpon*] 直到永生，使撒種的和收割的一同快樂」）和十五章1至16節（約十五2〔3次〕、4、5、8、16〔2次〕）中出現。四章36節的格言有關農耕和收割（指未信者歸主），第十五章的比喻則有關葡萄樹的枝子要結「果子」。在語境上，十二章24節與四章36節皆出現耕種和豐收的類同主題，因此「結出許多果實」的意思，很可能如後者中的「五穀」（=果實）一樣，指人歸信

9 「我實實在在告訴」（ἀμήν ἀμήν λέγω, *amēn amēn legō*）這短語出現二十五次（約一51，三3、5、11，五19、24、25，六26、32、47、53，八34、51、58，十1、7，十二24，十三16、20、21、38，十四12，十六20、23，二十一18）。

10 Morris, "The Atonement in John's Gospel," 59.

耶穌而得救恩。¹¹ 這樣的話，雖然十二章24節沒有出現介詞 *ὑπέρ* (*hyper*) 來直接形容耶穌「為 / 替」人死，但這節經文的語境卻明顯呼應其他含這介詞的描述，尤其明顯的是第六章51節：「我要賜的食物就是我的肉，是為了 (*ὑπέρ, hyper*) 世人的生命而賜的」。在這節經文中，「耶穌死亡」（耶穌賜祂的肉為食物）、「為了世人」和「生命」的主題連繫一起、彼此相關（參約三14~15：耶穌被「舉起來」也能帶來使人得「生命」的果效）。綜合相關經文來看，就不難察覺到約翰要傳遞這重要的信息：耶穌為世人犧牲性命（一粒麥子的死亡），要使他們得到生命（結出許多果實）。

1.2 舊約迴響：以賽亞書中的僕人

為甚麼約翰常用介詞 *ὑπέρ* (*hyper*) 來形容耶穌「為 / 替」人死？很大可能，這個介詞的運用是要呼應以賽亞書五十三章10至12節中耶和華的「僕人」代替祂的百姓受罰：¹²

耶和華卻喜悅把他壓傷，使他受痛苦；耶和華若以他的性命作贖罪祭，他必看見後裔，並且得享

11 Keener, *The Gospel of John*, 2:873; Colin G. Kruse, *John* (Downers Grove: InterVarsity, 2003), 265.

12 Maurer, “τίθημι,” in *TDNT* 8:156; Dominic C. Obielosi, *Servant of God in John* (Frankfurt, Germany: Peter Lang, 2008), 240-41.

長壽；耶和華所喜悅的，必在他手中亨通。他受了生命之苦以後，必看見光明，並且心滿意足；我的義僕必使許多人因認識他而得稱為義，他也必背負他們的罪孽。所以，我要使他與偉大的人同分，他必與強盛的均分擄物，因為他把自己的性命傾倒，以致於死。他被列在罪犯之中，卻擔當了多人的罪，又為罪犯代求。（賽五十三10~12）

以賽亞書有四段經文稱為「僕人之歌」（參賽四十二1~9，四十九1~13，五十四4~11，五十二13~五十三12），描述一位耶和華的「僕人」，而以賽亞書五十三章10至12節是第四段詩歌的結語。有學者質疑「僕人」指一個人的觀點，提出以賽亞書中「耶和華的僕人」和「以色列」皆被稱為「僕人」，¹³及被形容為「神所揀選的」，¹⁴所以「僕人」只是以色列的象徵（symbol）。然而，要留意在以賽亞書

13 以賽亞書的四首「僕人之歌」裡，「僕人」出現於以賽亞書四十二章1節，四十九章3、5、6、7節，五十章10節，五十二章13節，五十三章11節；而在整本以賽亞書中，以色列常被稱為神的「僕人」（例如：賽四十一8、9，四十四1、2、21，四十五4，四十八20，五十四17，五十六6，六十三17，六十五8、9、13〔3次〕、14、15，六十六14等）。

14 在以賽亞書第一和二首「僕人之歌」中，僕人被形容為「神所揀選的」（賽四十二1，四十九7）；而在整本以賽亞書裡，「以色列」多次被形容為「神所揀選的」（賽四十一8、9，四十三10，四十四1、2，四十五4，六十五9、15）。

五十三章4至6節，第三人稱單數「他」指那位僕人，而第一人稱複數「我們」則指神的子民，因此，在第四首僕人之歌中（賽五十二13~五十三12），「僕人」和「以色列 / 神的百姓」是明顯區分開來的，而不是指同一對象。¹⁵ 此外，不可忽視的是其他僕人之歌對「僕人」的刻劃，例如：在第一首詩歌中他會「開瞎子的眼，領被囚的出牢獄，領住在黑暗中的出監牢」（賽四十二7），而這些描述並不吻合隨後先知形容以色列是「聾子」、「瞎子」和「在監牢裡」的可憐境況（賽四十二18、22）。¹⁶ 雖然在以賽亞書中「耶和華的僕人」和「以色列」有一定程度的相關性，甚至前者可以替代後者的位置而受神的責罰（參賽五十三10~12），但「僕人」應不僅是以色列的喻像或代稱而已，而是指一個將要來的真實人物（彌賽亞），而且與叛逆的「以色列」區分開來。對約翰而言，耶穌就是以賽亞先知所預言的耶和華的僕人——耶穌「為」人捨棄自己的性命，使他們能蒙神赦罪和稱義。

耶穌三次以「舉起來」（*ὑψώω*, *hypsōō*）形容自己將會受難，也反映約翰福音中「耶穌死亡」與以賽亞書第四首

15 有關學者對「僕人」的身份的不同看法，以及他是指將要在末世來臨的彌賽亞，參吳獻章：《以賽亞書（卷三）》（香港：天道書樓，2005），頁141-46；Gary V. Smith, *Isaiah 40-66* (Nashville: B&H Publishing Group, 2009), 429-32; Robert D. Rowe, *God's Kingdom and God's Son: The Background to Mark's Christology from Concepts of Kingship in the Psalms* (Leiden/Boston/Köln: E. J. Brill, 2002), 71-2。

16 吳獻章：《以賽亞書（卷三）》，頁144。

「僕人之歌」的關連：

- ◆ 「摩西在曠野怎樣把銅蛇舉起 (ὑψωσεν , *hypsōsen*) , 人子也必照樣被舉起來 (ὑψωθήναι , *hypsōthēnai*) 。 」 (約三14)
- ◆ 「所以耶穌說：『你們舉起了 (ὑψώσητε , *hypsōsēte*) 人子以後，必定知道我就是「那一位」。』」 (約八28a)
- ◆ 「我若從地上被舉起來 (ὑψωθῶ , *hypsōthō*) , 就要吸引萬人歸向我……群眾對他說：『我們從律法上知道基督是永遠常存的，你怎麼說「人子必須被舉起來 (ὑψωθήναι , *hypsōthēnai*) 」呢？這人子是誰呢？』」 (約十二32~34)

在四本福音書中，惟有約翰以「舉起來」(ὑψώω , *hypsōō*) 形容耶穌的受難。雖然其他三本符類福音都記載耶穌預言人子會被殺 (參可八31，九31，十33~34) ，但它們皆沒有「舉起來」的描述。在約翰筆下，「舉起來」語帶雙關，表達兩個層面的意思：(一) 在字義上，十二章33節的旁白 (「他說這話，是指著自己將要怎樣死說的」) 說明「舉起來」形容耶穌死亡的方式，即祂會被釘在十字架上。(二) 在神學上，「舉起來」也指耶穌受難時蒙神高舉並得榮耀。在約翰敘事裡，第二個意思呼應另外兩段沒有提及「舉起來」的經文，不過，它們都指出耶穌死亡

是祂「得榮耀」（δοξάζω, *doxazō*）的關鍵時刻——「耶穌對他們說：『人子得榮耀（δοξασθῆ, *doxasthē*）的時候到了』」（約十二23）和「他出去以後，耶穌就說：『現在人子得了榮耀（έδοξάσθη, *edoxasthē*），神也在人子身上得了榮耀（έδοξάσθη, *edoxasthē*），……也要在自己身上榮耀（έδοξάσθη, *edoxasthē*）人子，並且要立刻榮耀（δοξάσει, *doxasei*）他。』（約十三31~32，參十三1）

重要的是，約翰以「舉起來」（ύψώω, *hypsōō*）和「得榮耀」（δοξάζω, *doxazō*）來描述耶穌死亡是建基於舊約聖經：《七十士譯本》的以賽亞書五十二章13節。這節經文位於以賽亞書第四首僕人之歌（賽五十二13~五十三12）的開端，是整個段落的首個句子：

- ◆ ιδού συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ύψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα (LXX賽五十二13)
- “See, my servant shall understand, and he shall be exalted and glorified exceedingly.” (NETS的LXX英譯文)¹⁷
- ◆ 「看哪！我的僕人必行事亨通，他必受尊崇，被高舉，成為至高。」

在《七十士譯本》的這節經文中，ύψωθήσεται

17 A New English Translation of the Septuagint (Oxford: Oxford University Press, 2009, 2014).

(*hypsōthēsetai*，直譯為「他將會被高舉」)和δοξαοθήσεται (*doxasthēsetai*，直譯為「他將會被榮耀」)這兩個動詞都是將來時態和被動語態，所以它們描述耶和華將要在僕人身上所做的事。¹⁸第一個動詞來自ὕψω (*hypsō*)，基本意思是「高舉／舉起」；第二個動詞則來自δοξάζω (*doxazō*)，基本意思是「使榮耀」。包衡 (Richard Bauckham) 認為，約翰綜合以賽亞書五十二章13節中這兩個動詞的意思來刻劃耶穌的死亡，原因很可能是約翰理解這節經文本身具重要的功用。它不僅引介以賽亞書第四段僕人之歌，也「總括」整個段落中僕人的遭遇，就是他擔當以色列人的罪而受苦，最終卻被神升高。¹⁹包衡進一步提出，由於約翰解讀耶和華的僕人被高舉和得榮耀含有「受苦」的意義，所以約翰演繹耶穌的受難為祂被「舉起來」得榮耀的重大事件。因此，約翰福音的十架神學有別於其他新約著作形容耶穌在復活後才被父神提升地位 (參徒五30~31；腓二5~11)。²⁰

在第四首僕人之歌的結語開端，先知指出「耶和華卻喜悅把他壓傷，使他受痛苦；耶和華若以他的性命作贖罪祭」(賽五十三10a)。在原文，「耶和華」位於句子的開首，

18 在《七十士譯本》以賽亞書五十二章13節中，這兩個希臘文被動語態動詞的主詞不清晰，反映那位使僕人高升和得榮耀的是「神」。

19 Richard Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 64.

20 同上，頁63-8。

有強調的作用。根據這節經文的論述，僕人的受苦不但出於神的旨意（《和合本》：「耶和華卻『定意』……使他受痛苦」），更可以說是獻祭贖罪的行動——「贖罪祭」（sin offering）。利未記五章16至18節及七章7節的律例指出，若有人做了耶和華吩咐不可行的事，或得罪了祂，祭司就可以向神獻上「贖罪祭」，使那個犯罪的人蒙神赦免，而「贖罪祭」與「贖愆祭」（guilt offering）一樣，都是為了以色列人贖罪而設立的獻祭（參利七7）。²¹ 在以賽亞書五十三章10節中，耶和華也主動為得罪祂的子民預備贖罪的方法，就是使祂忠心的「僕人」成為贖罪祭，擔當他們的罪，代替他們受懲罰。除了這節經文，以賽亞書第五十三章也多次指出，僕人不是因為做了任何惡行而招致神的責罰，反而是為了擔當神百姓的罪孽而受苦，使他們可以被神稱義（參以下圖表）。²² 值得一提的是，以賽亞書五十三章4和12節的「擔當」（נָשָׂא, *nāśā'*）一詞（「原來他擔當了我們的病患」 / 「卻擔當了多人的罪」），往往表示所擔負的是「別人」的東西，因此僕人是代替其他人受苦。²³ 此外，「擔當」一詞

21 David L. Allen, "Substitutionary Atonement and Cultic Terminology in Isaiah 53," in *The Gospel according to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology* (ed. Darrell L. Bock and Mitch Glaser; Grand Rapids: Kregel, 2012), 178-79.

22 Smith, *Isaiah 40-66*, 457-58.

23 同上，頁449；吳獻章：《以賽亞書（卷三）》，頁507。吳獻章也指出以賽亞書五十三章4、11至12節的一些動詞（「擔

也令人聯想到利未記十六章22節在贖罪日「擔當」以色列人的罪的山羊：「把羊送到曠野裡去。那隻山羊就擔當（נִשָּׂא, *nāśā'*）他們的一切罪孽，把它們帶到一個完全隔離的地」（參利十六7~10、20~22）。按照贖罪日的律例，這隻山羊在神的眼中「代替」以色列人，「擔當」他們的罪孽。從這個角度來看，以賽亞書中耶和華的僕人犧牲自己的性命，也是「代替」罪人受罰的贖罪行動。²⁴

耶和華的僕人為別人的罪而受苦（賽五十三章）

- ◆ 「原來他擔當了我們的病患，背負了我們的痛苦；我們卻以為他受責打，被神擊打和苦待了。」（賽五十三4）
- ◆ 「然而他是為了我們的過犯被刺透，為了我們的罪孽被壓傷；使我們得平安的懲罰加在他身上，因他受了鞭傷，我們才得醫治……耶和華卻把我們眾人的罪孽，都歸在他身上。」（賽五十三5~6）
- ◆ 「有誰想到從活人之地被剪除，被擊打，是因我子民的過犯呢？」（賽五十三8）
- ◆ 「我的義僕必使許多人因認識他而得稱為義，他也必背負他們的罪孽。」（賽五十三11）
- ◆ 「因為他把自己的性命傾倒，以致於死……卻擔當了多人的罪」。（賽五十三12）

當」和「背負」) 呈現交叉對稱，以突出僕人「代替」神的百姓受苦（頁487）。

24 Smith, *Isaiah 40-66*, 448; Allen, "Substitutionary Atonement and Cultic Terminology in Isaiah 53," 182.

綜合上述討論：正如在以賽亞書中，耶和華的僕人代替以色列民受苦，使他們得到神的平安和赦罪，在約翰福音中耶穌也「為 / 替」（*ὑπέρ*, *hyper*）祂的門徒及其他人受死，使他們可以得到神的救恩和「不被定罪」（參約三18）。

2. 耶穌為人「捨命」

約翰常以「捨命」這短語來形容耶穌的死亡，而它的用意可以對應馬可福音十章45b節「（人子）要捨命，作許多人的贖價」中的「捨命」（參太二十28）。這兩個短語在意思上異曲同工，只是在原文，約翰和馬可所採用的「捨」字不同——約翰用 *τίθημι* (*tithēmi*)，馬可（和馬太）則用另一個詞 *δίδωμι* (*didōmi*)；兩者都翻譯作「捨」。在一些約翰福音的抄本中，文士把前者更改為後者，²⁵ 反映他們理解約翰和馬可福音中這兩個短語的用詞雖然有別，但意思其實類同。

約翰福音：τίθημι（捨） τὴν ψυχὴν（命）

（*tithēmi tēn psychēn*）

馬可福音：δίδωμι（捨） τὴν ψυχὴν（命）

（*didōmi tēn psychēn*）

25 例如：在 \mathfrak{P}^{45} （三世紀）、 \mathfrak{N}^* （四世紀）和D（五世紀）等抄本中，約翰福音十章11和15節中「捨命」的動詞是 *δίδωμι* (*didōmi*)，而不是 *τίθημι* (*tithēmi*)。

在約翰福音中，τίθημι (*tithēmi*；直譯是「放在 / 置放」 [put / place]) 這動詞出現共十八次，並且常與介詞「為 / 替」 (ὑπέρ, *hyper*) 連繫一起出現。在這十八次中，τίθημι (*tithēmi*) 這動詞五次描述耶穌的死亡 (全部位於約翰福音第十章耶穌是好牧人的論述)，兩次描述彼得表示願意為耶穌死，一次在格言內形容人肯為朋友犧牲性命，其餘十次則與「死亡」的課題無關。²⁶ 以下圖表所列出的八段經文，τίθημι (*tithēmi*) 這動詞的意思皆與「死亡」有關，而在其中五段經文，介詞 ὑπέρ (*hyper*，「為 / 替」) 和動詞 τίθημι (*tithēmi*，「捨」) 並列出現 (約十11、15，十三37、38，十五13)：

26 參約翰福音二章10節，十一章34節，十三章4節，十五章16節，十九章19、41、42節，二十章2、13、15節。

在約翰福音中，**τίθημι** (*tithēmi*) 八次形容某人的「死亡」。

耶穌為別人死：

1. 「我是好牧人，好牧人為 (**ὑπέρ**) 羊捨 (**τίθημι**) 命。」 (約十11)
2. 「我為 (**ὑπέρ**) 羊捨 (**τίθημι**) 命。」 (約十15)
3. 「父愛我，因我把生命捨 (**τίθημι**) 去，好再把它取回來。」 (約十17)
4. 「沒有人能奪去我的生命，是我自己捨去 (**τίθημι**) 的。」 (約十18a)
5. 「我有權把生命捨去 (**τίθημι**)，也有權把它取回來。」 (約十18b)

彼得為耶穌死：

6. 「彼得說：『……為了 (**ὑπέρ**) 你，我捨 (**τίθημι**) 命也願意！』」 (約十三37)
7. 「耶穌說：『你願意為 (**ὑπέρ**) 我捨 (**τίθημι**) 命嗎？』」 (約十三38)

人為朋友死：

8. 「人為 (**ὑπέρ**) 朋友捨 (**τίθημι**) 命，人間的愛心沒有比這個更大的了。」 (約十五13)

在上一個部分的討論中，我們已指出耶穌「為 / 替」 (**ὑπέρ**, *hyper*) 人死的詞語，引喻以賽亞書中第四段有關耶和華僕人的經文 (賽五十二13~五十三12)，尤其重要的是其結語對僕人的刻劃——他以自己的性命為贖罪祭，代替叛逆的以色列民受罰 (賽五十三10~12)。其實，除了「為 / 替」這介詞外，約翰頗常採用那形容耶穌「捨命」的詞組 (**τίθημι τὴν ψυχὴν**, *tithēmi tēn psychēn*)，很可能也呼應以賽

亞書五十三章10a節（「以他（僕人）的性命作贖罪祭」）和五十三章12節（「他把自己的性命傾倒，以致於死」）。²⁷ 有學者提出，約翰福音的希臘文動詞τιθημι (*tithēmi*，「捨〔命〕」) 對應以賽亞書五十三章10節的希伯來文動詞נָתַן（「以〔他的性命〕」），而兩個詞語皆可以表達「捨去（性命）」的意思。²⁸ 這樣的話，約翰以「捨命」和「為/替」的詞語來描述耶穌的死亡，不但說明祂為人犧牲性命，也暗示耶穌就是以賽亞書中耶和華所揀選的「僕人」。正如這僕人代替那些得罪神的以色列人受罰，使他們蒙神赦罪，耶穌也代替別人受死，使凡信祂的人成為神的兒女，「不至滅亡，反得永生」（參約三16）。

雖然在另外三本符類福音中，τιθημι (*tithēmi*) 這動詞不是形容人的死亡，而且在《七十士譯本》和一些希臘文獻中，τιθημι 和其近義詞主要指「（人）冒生命危險」（*risking one's life*），並不一定含「犧牲性命」的意思；²⁹ 但是，不可

27 Evans 認為馬可福音十章45節取材自以賽亞書中第四段「僕人」經文，他的觀察也適用於約翰福音：Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20* (Nashville: Thomas Nelson, 2001), 121。

28 Jeremias, “παῖς θεοῦ,” in *TDNT* 5:710; Maurer, “τίθημι,” in *TDNT* 8:156.

29 在以下著作中，τιθημι (*tithēmi*) 或其近義詞表達「冒生命危險」的意思：《七十士譯本》的士師記十二章13節；撒母耳記上十九章5節，二十八章21節；約伯記十三章14節；古希臘詩人荷馬的著作《奧德賽》(*Odyssey*) 2.237, 3.74, 9.225。參 Maurer, “παρὰ τιθημι,” in *TDNT* 8:162; “τίθημι,” in *TDNT* 8:155-56。

忽略的是，在約翰福音中這動詞主要在第十章出現，形容好牧人耶穌主動為羊「捨」命。從「牧羊」的語境來看，約翰選用希臘文動詞 $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ (*tithēmi*)，而不是用馬可福音十章45節和馬太福音二十章28節的動詞 $\delta\acute{\iota}\delta\omicron\mu\iota$ (*didōmi*)，可能是要配合第十章的語境——好牧人願意為羊「冒生命的危險」，即使「捨命」也要保護自己的羊群。³⁰ 要留意的是，以賽亞書第四首僕人之歌出現「羊」的喻像，而且描述耶和華的僕人默然受苦：「他被虐待，受痛苦的時候，他並不開口；他像羊羔被牽去屠宰，又像羊在剪羊毛的人面前寂然無聲，他也是這樣不開口。」（賽五十三7）雖然這節經文沒有直接把耶和華的僕人比喻為「牧人」，但在主題上，「羊」的喻像與約翰福音第十章的牧羊語境彼此呼應。重要的是，約翰福音中所有含 $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ (*tithēmi*) 這動詞而又用它來形容耶穌「捨命」的經文，都位於第十章（共五段，參以上圖表）。雖然在這章經文中，約翰沒有指明耶穌捨命是與人的「罪」有關，但「招聚羊群」的描述（參約十16），卻呼應猶太人歸回巴勒斯坦地的末世期盼（參本書第五章），而在猶太人的觀念中，以色列人亡國和散居異地，是因為他們的祖先犯罪，惹神發怒。由此可以推論，好牧人耶穌的捨命，使圈外與圈內的羊聚合成一群，達成以色列合一的末世期盼，因為祂的死亡解決了神百姓的「罪」的問題。³¹

30 TDNT 8:156.

31 Dennis, *Jesus' Death and the Gathering of True Israel*, 351-53.

總的來說，約翰福音中「捨命」這詞組很可能引喻以賽亞書第四段僕人經文中，耶和華的義僕為以色列民受苦。僕人擔當神百姓的罪孽，代替他們受刑罰，為要使他們得享神的赦罪與平安。從這個舊約角度來看，約翰演繹耶穌的死亡具「犧牲自己、替人贖罪」的意義和重要性。

3. 耶穌是「神的羊羔」

約翰福音的敘事開始不久後，施洗約翰連續兩天公開宣認耶穌為「神的羊羔」（約一29、36）。在原文，這兩次宣認的用詞幾乎一模一樣，只是施洗約翰的第一次宣告中有「是除去世人的罪孽的」這短語。不過，既然一章29節已指出神的羊羔能夠除去人的罪，其後一章36節中的宣認，大概也假定這短語的內容。

- ◆ 「第二天，約翰見耶穌迎面而來，就說：『看哪，神的羊羔（ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ），是除去世人的罪孽的（ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου）！』」（約一29）
- ◆ 「約翰看見耶穌走過的時候，就說：『看哪，神的羊羔（ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ）！』」（約一36）

在新約聖經中，惟有約翰以「神的羊羔」這稱號來直接說明耶穌的身份。除了約翰福音以外，「羊羔」（ἀμνός，

amnos) 這詞於使徒行傳八章32節的以賽亞書引文中出現：「他所讀的那段經文，就是：『他像羊被牽去宰殺，又像羊羔 (ἀμνός, *amnos*) 在剪毛的人面前無聲。』」(參賽五十三7)，³² 及彼得前書一章19節有關耶穌基督的類比：「而是憑著基督的寶血，就像無瑕疵無玷污的羊羔 (ἀμνός, *amnos*) 的血。」雖然這兩段經文中的「羊羔」都不是稱號，但兩者的內容都涉及耶穌的死亡。在啟示錄裡，「羊羔」是經常出現的基督頭銜，共二十八次形容神的兒子；³³ 不過，啟示錄的「羊羔」譯自另一個希臘字 ἀρνίον (*arnion*)，並不是約翰福音中的「羊羔」(ἀμνός, *amnos*)。

學者對「神的羊羔」這稱號的舊約或猶太背景提出不同建議，較為重要的有三個背景：(一) 猶太天啟文獻《以諾一書》90.9-12，一隻頭上有多隻角的「公羊」奮勇爭戰，凱旋得勝，³⁴ 而牠象徵猶太民族的拯救者。(二) 逾越節的「羊羔」：摩西帶領以色列人離開埃及的前一晚，吩咐他們在黃昏時宰殺一隻一歲的公羊羔，把牠的血塗在房屋的門框

32 使徒行傳八章32節第一個「羊」字譯自 πρόβατον (*probaton*)，並不是 ἀμνός (*amnos*)。

33 啟示錄五章6、8、12、13節，六章1、16節，七章9、10、14、17節，十二章11節，十三章8節，十四章1、4(2次)、10節，十五章3節，十七章14節(2次)，十九章7、9節，二十一章9、14、22、23、27節，二十二章1、3節。在啟示錄十三章11節，「羊羔」(ἀρνίον, *arnion*) 一詞形容那從地裡上來、有兩隻角的第二隻獸，而不是指耶穌基督。

34 參《約瑟遺訓》19.8；啟示錄五章5至10節，十七章14節。

和門楣上，使以色列人家裡頭生的兒子和牲畜不會遭到滅命的災禍（出十二5）。（三）以賽亞書的第四首僕人之歌中，耶和華的僕人好像「羊羔」一樣默然被牽到宰殺之地，甘心被殺（賽五十三7）。³⁵

在第一世紀的猶太處境裡，當施洗約翰宣認耶穌為「神的羊羔」時（約一29、36），他很可能指耶穌的「彌賽亞」身份。原因之一是施洗約翰的宣告中出現「除去世人的罪孽」的描述（約一29），而從聖經正典外的文獻記載可以推論出，第一世紀有猶太人相信，彌賽亞來臨後，地上的罪惡將會止息。例如：在《所羅門詩篇》17.24-30中，末後大衛王彌賽亞將會代表神審判列國，將罪人心裡的邪惡意念顯露出來。彌賽亞也會建立一群屬神的聖潔子民，耶路撒冷將不再有任何不義或邪惡的事。又例如：在《巴錄二書》73.1-4中，在末後的日子全權的主將會坐在寶座上管治全地，祂的國裡將會充滿和平、安息與歡樂，並且一切疾病、審判、罪惡、憎恨、殺戮與審判都會徹底消失。雖然猶太人的彌賽亞期盼中出現「除罪」的課題，而且施洗約翰口中「神的羊羔」很可能是一個「彌賽亞」稱號，不過，要強調的是約翰

35 除了上述提及的三個舊約或猶太背景，「神的羊羔」的其他可能相關背景：耶和華為亞伯拉罕預備來代替以撒獻祭的「羊羔」（創二十二8）；那隻獻給耶和華為人贖罪的公羊羔（利十四10~31；參民六9~21）；以及在一年一度的贖罪日獻給耶和華作贖罪祭的公山羊（利十六15）。有關這些背景，參 Keener, *The Gospel of John*, 1:452-54。

福音的「神的羊羔」可以具多重意義。它不單指末日時彌賽亞將會戰勝邪惡的勢力，也有可能綜合了其他舊約或猶太傳統，藉此解說耶穌的真正身份。³⁶

「神的羊羔，是除去世人的罪孽的」這宣告，可能呼應以賽亞書第四段僕人之歌（賽五十二13~五十三12），因為（一）在約翰福音的其他經文，耶穌「為/替」人「捨命」的用詞，引喻以賽亞書第五十三章耶和華的「僕人」擔當以色列人的罪，代替神的百姓受罰（參上文的討論）。（二）在《七十士譯本》以賽亞書五十三章7節中，僕人好像「羊羔（ἀμνός, *amnos*）被牽去屠宰」，而在希臘文中，這節經文的「羊羔」與約翰福音一章29、36節中的「羊羔」（ἀμνός, *amnos*）是相同詞語。³⁷（三）以賽亞書第四首僕人之歌中多次出現「除罪」的課題——「然而他是為了我們的過犯被刺透，為了我們的罪孽被壓傷」（賽五十三5）、「耶和華卻把我們眾人的罪孽，都歸在他身上」（賽五十三6）、「有誰想到從活人之地被剪除，被擊打，是因我子民的過犯呢」（賽五十三8）、「耶和華若以他的性命作贖罪祭」（賽五十三10）、「他也必背負他們的罪孽」（賽五十三11），和「卻擔當了多人的罪」（賽五十三12）等。這些對「僕人」職

36 Leung, *The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John*, 52-4; Kruse, *John*, 80-1.

37 William, "Isaiah in John's Gospel," 104-5.

事的描述，吻合神的羊羔耶穌將會「除去世人的罪孽」。³⁸簡而言之，以賽亞書第四首僕人之歌很可能是「神的羊羔」的重要舊約背景。在這個舊約背景的前提下，我們可以合理地推論：雖然約翰福音第一章沒有說明耶穌如何解決人的罪的問題，但既然以賽亞書中的僕人藉著受苦和被殺履行他的職事，使以色列人能享平安和醫治，所以神的羊羔耶穌藉著「捨命」除去世人的罪。

除了得勝的彌賽亞和以賽亞書中的僕人外，不可忽略「神的羊羔」另一個舊約背景是「逾越節的羊羔」。在約翰福音中，「逾越節」（πάσχα, *pascha*）一詞出現多達十次（參以下圖表），合共描述耶穌事奉生涯中三次度逾越節；但其他三本符類福音則只記載一次（耶穌在逾越節受難）。此外，約翰刻劃耶穌受難的一些情景，亦令人聯想到逾越節獻祭用的羊羔。舉兩個例子：一是十九章29節，耶

38 在一章34節中施洗約翰認信耶穌的地位，而不同的抄本主要有兩個異文：「神的兒子」（ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ）和「神揀選的那位」（ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ）。大部分聖經譯本採納前者（《和合本》、《和合本修訂版》、《新譯本》、《環球新譯本》、《新漢語譯本》、NIV、NASB和NRSV等），但一些近代譯本（NLT和TNIV）和學者（例如：Köstenberger, Carson, Brown）支持後者的真確性。若「神揀選的那位」屬於約翰福音的原稿，「神的羊羔」（約一29、36）這稱號呼應以賽亞書第四段僕人經文的可能性就更大，因為「神揀選的那位」應來自以賽亞書四十二章1節（第一段僕人經文：賽四十二1~9）。Andreas J. Köstenberger, *John* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 71, 88; Carson, *The Gospel according to John*, 152; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 57.

耶穌在十字架上感到口渴，於是士兵「就拿海綿浸了酸酒，綁在牛膝草上，送到他的口裡。」在四卷福音書中，惟有約翰提及這件事，並指明羅馬士兵拿著「牛膝草」（*ὑσσώπος*, *hyssōpos*）。根據出埃及記十二章22節有關逾越節的記載，摩西吩咐以色列人拿「牛膝草」蘸血，把血塗在房屋的門框上，使他們家裡一切頭生的能倖免於耶和華使者的擊殺。由此觀之，約翰指明「牛膝草」，可能要引喻古時逾越節的事件。二是十九章33節，士兵看見耶穌已經斷氣後，就不打斷祂屍體的腿骨。在隨後的十九章36節中出現一段舊約引文：「他的骨頭，一根也不可折斷。」這引文明顯取自摩西五經有關逾越節的吩咐或律例，即逾越節的羊羔必須是完整及沒有骨折的（參出十二46；民九12）。上述兩個例子都位於耶穌受難的敘事裡，由此可見在約翰福音的十架神學中，「逾越節的羊羔」佔一重要席位。

在約翰福音中，「逾越節」（πάσχα, pascha）
這詞出現十次，合共描述耶穌三次度逾越節。

1. 猶太人的逾越節（πάσχα）近了，耶穌就上耶路撒冷去。（約二13）
2. 耶穌在耶路撒冷過逾越節（πάσχα）的時候，許多人看見他所行的神蹟，就信了他的名。（約二23）
3. 那時猶太人的逾越節（πάσχα）近了。（約六4）
4. 猶太人的逾越節（πάσχα）快到了，有許多人在過節前從各鄉上耶路撒冷去，要在那裡（πάσχα）潔淨自己。（約十一55〔2次〕）
5. 逾越節（πάσχα）前六日，耶穌到了伯大尼，就是拉撒路所住的地方；耶穌曾經使這拉撒路從死人中復活。（約十二1）
6. 逾越節（πάσχα）以前，耶穌知道自己離開這世界回到父那裡去的時候到了。他既然愛世上屬於自己的人，就愛他們到底。（約十三1）
7. 清早的時候，猶太人把耶穌從該亞法那裡押往總督的官邸。他們自己沒有進到官邸裡去，恐怕沾染了污穢，不能吃逾越節的晚餐（πάσχα）。（約十八28）
8. 你們有個慣例，每逢逾越節（πάσχα），要我給你們釋放一個囚犯。你們願意我給你們釋放這個猶太人的王嗎？（約十八39）
9. 那天是逾越節（πάσχα）的預備日，約在正午的時候。彼拉多對猶太人說：「看，你們的王！」（約十九14）

除了在約翰敘事裡「逾越節」的重要性（內證）以外，這節期在猶太社會的重要性（外證），也支持約翰福音第一章「神的羊羔」這稱號指向耶穌成全逾越節羊羔的意義。³⁹

39 Paul M. Hoskins, "Deliverance from Death by the True Passover

根據摩西律例，猶太男人須於每年的三大節期（逾越節、五旬節和住棚節）到耶和華面前朝拜祂（參出二十三17，三十四23；申十六16）。雖然在第一世紀，巴勒斯坦地以外居住的猶太人，由於路途遙遠或其他原因，未必嚴格遵守一年三次往耶路撒冷朝聖的規定；⁴⁰但是，古代作家一致描述逾越節是十分熱鬧的節期，有無數朝聖者從各地往耶路撒冷的聖殿守節。近期研究指出，自從大希律於公元前20或19年動工擴建聖殿，在節期往耶路撒冷朝聖是相當蓬勃的宗教和旅遊活動。⁴¹在《亞里斯提亞書信》（*Letter of Aristeas*）第88行，作者指出猶太節日時（包括逾越節）獻祭用的牲畜達數以千計。猶太史家約瑟夫不但記載第一世紀的逾越節是極度受歡迎的節期，更大膽推論於公元66年的逾越節有二百七十萬人在耶路撒冷城內聚集（《猶太戰記》6.422-425；參《猶太古史》11.109，17.213）。雖然學者普遍認為約瑟夫誇大守節者的數目，而實際上在耶路撒冷城守節的人數可能介乎三十至五十萬（甚至少於二十萬）；⁴²可是，毋容置疑的是

Lamb: A Significant Aspect of the Fulfillment of the Passover in the Gospel of John," *Journal of the Evangelical Theological Society* 52.2 (2009): 285-99.

- 40 例如：在埃及的亞歷山大居住的斐羅（Philo），提及自己曾到訪聖殿一次（*On Providence*, fragment II, 64）。
- 41 Martin Goodman, "The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period," in *Judaism in the Roman World: Collected Essays* (Leiden, the Netherlands: Brill, 2007), 59-68.
- 42 Sanders 推論守節的人數介乎三十至五十萬。E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (London: SCM/

在耶穌時代，許多散居各地的猶太人會趁逾越節往耶路撒冷朝聖，出席節期的慶祝活動，並在聖殿向耶和華獻祭。

在舊約裡，逾越節的羊羔不是「贖罪祭」，並不是為了除去人的罪而設立的宗教獻祭。不過，耶和華的使者擊殺埃及地一切頭生的那一夜，以色列人把宰殺的羊羔的「血」塗在房屋的門框和門楣上，以此表示他們的長子和所有頭生的牲畜都歸屬給神，於是這些人和動物能倖免於滅命之災（出十二12~13；民三13）。因此，雖然在摩西律例裡，「逾越節的羊羔」本身不是贖罪祭，但它的起源卻與免去死亡和蒙神拯救有關。布魯臣（Andrew C. Brunson）就扼要說明「耶穌死亡」與「逾越節」的關連：正如在第一個逾越節，以色列人得到救贖及離開埃及，在約翰福音中耶穌犧牲性命，也帶來神的百姓的「新（第二個）出埃及」。⁴³ 要強調的是，在約翰福音中「審判 / 定罪」是頗常出現的主題，其相關名詞 κρίσις (*krisis*)、κρίμα (*krima*) 和動詞 κρίνω (*krinō*) 出現

Philadelphia: Trinity Press International, 1992; repr., 1998), 128. 另一位學者Jeremias則推論，第一世紀在耶路撒冷慶祝逾越節的人數大約是十八萬，其中十二萬五千人是從外地來的朝聖者，其餘五萬五千人則是耶路撒冷的居民。Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period* (trans. F. H. and C. H. Cave; Philadelphia: Fortress, 1969), 83.

43 Andrew C. Brunson, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 157.

合共三十一一次。⁴⁴ 約翰指出，所有不信神的兒子的人都「被定罪」，而且「神的震怒卻常在他身上」（約三18~19、36）。犯罪的人是罪的奴僕（約八34，參八31~36），在魔鬼的權勢下（約八44）；惟有耶穌能使人獲得真正的釋放與自由（約八32、36），⁴⁵ 使他們「不至滅亡，反得永生」（約三16，參五24，六47、54，十一24~26，二十31）。這些有關被魔鬼捆綁、罪的奴隸和蒙神拯救的觀念，呼應古時第一個出埃及事件。由此看來，神的羊羔耶穌藉死亡成就「新出埃及」，使凡信祂的人脫離魔鬼和罪惡的轄制，使他們得到永遠的救贖。

4. 耶穌為門徒「洗腳」

最後，我們簡略探討十三章1至17節耶穌為門徒洗腳的記載，並指出耶穌洗腳的舉動間接涉及「耶穌死亡」和「除罪」的課題。這段經文揭開約翰福音第二大部分「榮耀

44 「審判/定罪」的名詞 κρίσις (*krisis*) 出現十一次（約三19，五22、24、27、29、30，七24，八16，十二31，十六8、11）。另一個名詞 κρίμα (*krima*) 出現一次（約九39）。

「審判/定罪」的動詞 κρίνω (*krinō*) 出現十九次（約三17、18〔2次〕，五22、30，七24〔2次〕、51，八15〔2次〕、16、26、50，十二47〔2次〕、48〔2次〕，十六11，十八31）。

45 Hoskins, "Deliverance from Death by the True Passover Lamb," 289-92.

之書」（約十三～二十章）的序幕。在這段落一開始，約翰就指出耶穌知道自己快要離世歸父（約十三1），因此，耶穌為門徒洗腳的記載應關乎祂「受難」的意義。順著第十三章的脈絡：耶穌與門徒一起吃晚飯時，主動取了奴僕的角色去服侍他們，為他們洗腳。彼得起初不肯讓耶穌洗腳，但他聽了耶穌的話後（「如果我不洗你，你就與我沒有關係了」；約十三8），不但欣然接受耶穌為他洗腳，更表示連他的手和頭都要被耶穌洗乾淨。在十三章10至11節，約翰先記載耶穌對彼得所說的話，然後以旁白的形式來說明。在這兩節經文中，「潔淨」（purity / purification）的用詞出現共三次——「耶穌說：『洗過澡的人，全身都潔淨（καθαρός, *katharos*），只需要洗腳就可以了。你們是潔淨的（καθαρός, *katharos*），但不是人人都是這樣。』原來耶穌知道誰要出賣他，所以他說『你們不是人人都是潔淨的（καθαρός, *katharos*）。』」

從舊約的角度來看，上述耶穌與彼得的對話具深層的意義（約十三8、10～11）。我們會討論兩方面。第一方面，耶穌指出彼得若不接受祂洗腳，就會與祂「沒有關係」（約十三8）；換言之，被耶穌洗腳是人能與祂有「關係」的必要條件。「關係」（《和合本》：「分」）一字譯自希臘字 μέρος (*meros*)，其近義詞 μερίς (*meris*) 在《七十士譯本》中常用來形容以色列人在應許之地有「分」（參創三十一14；民十八20；申十9，十二12，十四27、29，十八

1~2，三十二9；書十八7，十九9）。⁴⁶對以色列人而言，在應許之地有「分」不單指擁有一塊屬於自己的土地，更重要的是關乎以色列人在「約」中神的子民的身份。約翰演繹人與耶穌有「關係/分」亦表達類似的意思，涉及人能否成為彌賽亞所建立的新約群體的一分子。在約翰福音中「有關係/沒有關係」所指的不是物質的土地，而是人有沒有與神的兒子耶穌建立關係。⁴⁷第二方面，在猶太人的觀念中，「潔淨」分為「禮儀」和「道德」兩個層面（ritual and moral purity），⁴⁸人必須先達到「潔淨」，才能進到「聖潔/成聖」（holiness）的地步。⁴⁹這樣的話，如果門徒要與「神的聖者」（約六69）耶穌有「關係」，以及能歸給「聖父」

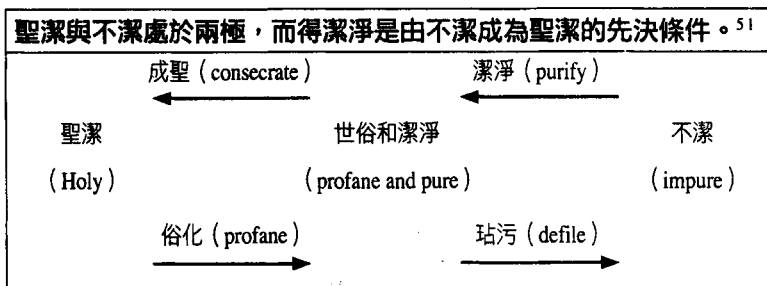
46 Mavis M. Leung, "The 'Purity' of the Disciples in John 13:10-11 and 15:2-3," *Jian Dao Journal* 36 (2011):131-55 (139-40); 參 Brown, *The Gospel according to John XIII-XXI*, 565-66。

47 Leung, "The 'Purity' of the Disciples in John 13:10-11 and 15:2-3," 148-49.

48 Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

49 有關猶太人的「潔淨」（purity）和「聖潔/成聖」（holiness）的觀念，參 Jacob Milgrom, "The Dynamics of Purity in the Priestly System," in *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus* (ed. Marcel Poorthuis and Joshua Schwartz; Leiden/Boston: E. J. Brill, 2000), 29-32; Baruch J. Schwartz, "Israel's Holiness: The Torah Traditions," in Poorthuis and Schwartz, *Purity and Holiness*, 47-59; Jan Joosten, *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26* (Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1996), 123-24。

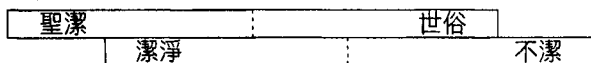
(參約十七11)，就必須先洗去一切罪污成為「潔淨」，因為門徒得潔淨是他們能成為聖潔或成聖歸父的先決條件。⁵⁰



一言蔽之，雖然十三章1至17節沒有直接提到「耶穌死亡」或「除罪」，但耶穌為門徒洗腳不單要樹立謙卑服侍人的榜樣(參約十三14~15)，也要以此象徵行動去說明祂的

50 可能因為潔淨是聖潔的前設，所以在約翰敘事裡先出現門徒蒙潔淨的課題(約十三10~11，參十五2~3)，然後才出現門徒成聖的課題(約十七17~19)。Leung, "The 'Purity' of the Disciples in John 13:10-11 and 15:2-3"; 參Bauckham, "The Holiness of Jesus and His Disciples in the Gospel of John," 95-113。

51 圖表來自：Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple*, 255。有關聖潔、世俗、潔淨和不潔這四個概念的關係，Milgrom的短文也提供了兩個圖表，其中一個說明人或物可處於四個不同的狀態：聖潔、世俗、潔淨和不潔(參下圖)。潔淨的人或物，也可以是聖潔或世俗的；世俗的人或物，也可以是潔淨或不潔的。聖潔與不潔之間的狀態，是「世俗而潔淨」。Milgrom, "The Dynamics of Purity in the Priestly System," 29-30。



死亡能洗淨人的罪，使人在神面前達到「潔淨」的地步，能夠與神的兒子有「關係」，得享永生的應許。⁵²

5. 總結

雖然約翰沒有直接指出「耶穌死亡」的目的是擔當人的罪，使他們不用受神的懲罰，但耶穌在十字架上受難實在是祂犧牲自己、替人贖罪的舉動。耶穌「為 / 替」人「捨命」的用詞，取材自以賽亞書第四首僕人之歌。耶和華的義僕甘願成為「贖罪祭」，擔當神的百姓的罪孽，使他們能享平安和得醫治。約翰描述施洗約翰認信耶穌為「神的羊羔，是除去世人的罪孽的」，不但要暗示耶穌的彌賽亞身份，也引喻以賽亞書中的僕人和逾越節的羊羔，而這兩者所引發出來的舊約迴響，都可指向代贖、赦罪和拯救的意義。最後，榮耀之書一開始時記載耶穌為門徒洗腳，前瞻耶穌不久後將要被殺，而祂的死亡能洗去人一切的罪。

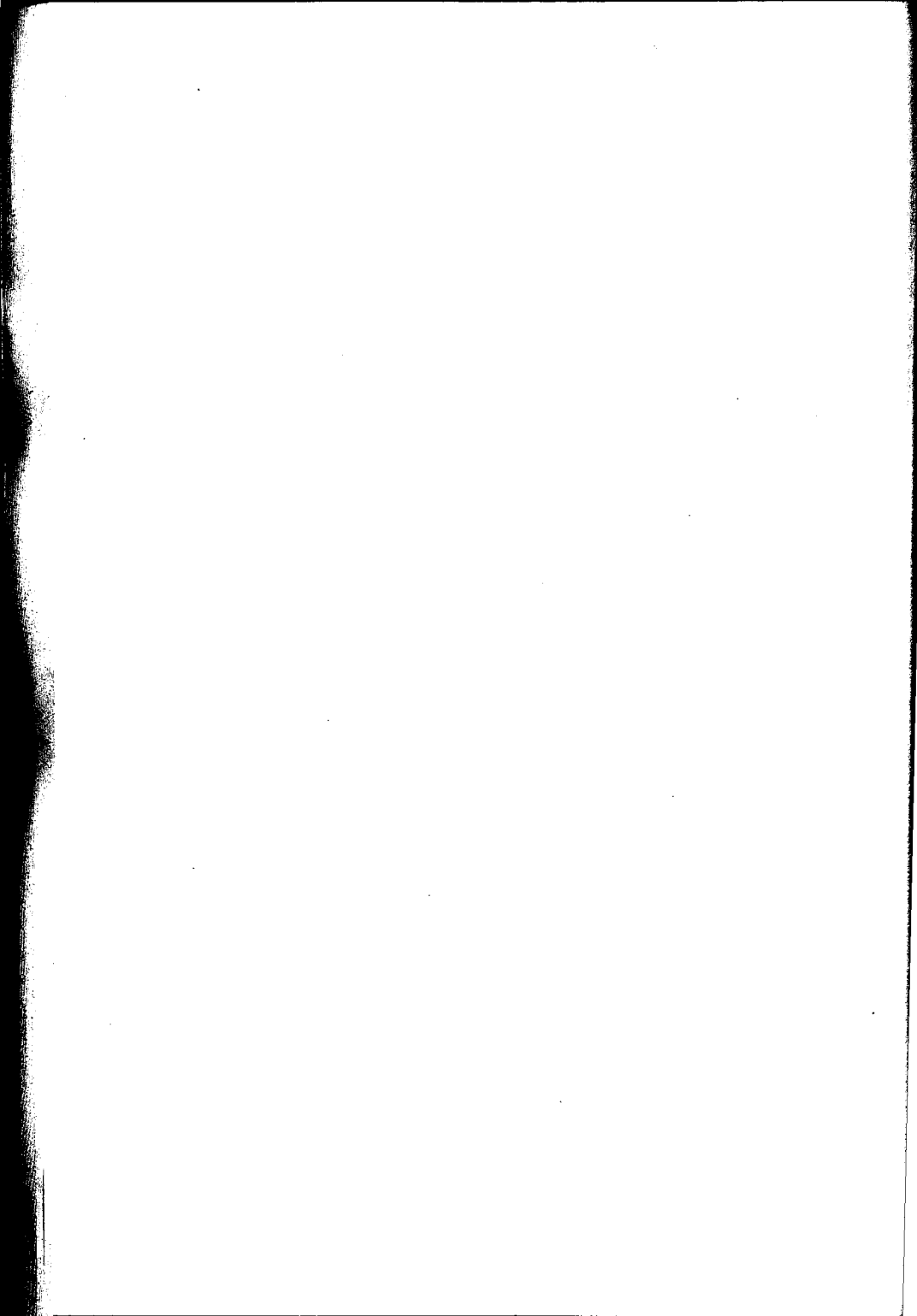
6. 研討問題

- a. 耶穌「為 / 替」人「捨命」的描述，怎樣呼應以賽

52 Köstenberger, *John*, 406; Raymond E. Brown, *The Gospel according to John XIII-XXI* (New York: Doubleday, 1966; repr., 1982), 558.

亞書第四首僕人之歌？

- b. 試舉出「神的羊羔」這稱號的一些舊約或猶太背景。它們與「除罪」或「救贖」有甚麼關連？
- c. 為甚麼耶穌為門徒洗腳是一項象徵行動？它具甚麼意義？
- d. 神的兒子為了替人贖罪，降世成人，在十字架上犧牲自己性命。我們應當怎樣回應耶穌對我們的救贖恩情？



第4章

末世聖殿的建造¹

在約翰敘事裡，第一次直接提到「耶穌死亡」，是第二章耶穌潔淨聖殿的場景（約二14～22，特別是22節），而這段落出現詩篇六十九篇9節的舊約引文（約二17）。順著這段落的故事線，耶穌在逾越節期間來到聖殿，擾亂殿裡的商業活動，惹來猶太宗教領袖的不滿和批評。耶穌以「聖殿的毀壞和重建」的喻像回應他們的質問（約二19），接著約翰以旁白說明，耶穌口中的「殿」其實指祂的身體，而且門徒在耶穌從死裡復活後就明白這意思（約二21～22）。換言之，復活主的身體就是「新聖殿」或「末世聖殿」（the new or eschatological temple）。從猶太人的角度來看，約翰筆下的「新聖殿」是既傳統又嶄新的概念。傳統，因為一些舊約或猶太文獻提到，耶路撒冷在末世時會有一座華麗的聖殿；嶄

1 本章部分資料來自筆者的著作：*The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John*，獲准使用。

新，因為這些文獻皆沒有指出，末世聖殿的實現必須包括彌賽亞的受難。

1. 經文綜觀（約二14~22）

¹⁴他在聖殿的外院裡看見有賣牛羊鴿子的，和坐在那裡兌換銀錢的，¹⁵就用繩索做了一條鞭子，把眾人連牛帶羊都從外院趕出去，倒掉兌換銀錢的人的錢，推翻他們的桌子；¹⁶又對賣鴿子的說：「把這些東西搬出去，不要把我父的殿當作市場。」¹⁷他的門徒就想起經上記著：「我為你的殿心中迫切，如同火燒。」¹⁸猶太人就問他：「你可以顯甚麼神蹟給我們看，證明你有權作這些事呢？」¹⁹耶穌回答：「你們拆毀這殿，我三天之內要把它建造起來。」²⁰猶太人說：「這殿建了四十六年，你三天之內就能把它建造起來嗎？」²¹但耶穌所說的殿，就是他的身體。²²所以當耶穌從死人中復活以後，門徒想起了他說過這話，就信了聖經和耶穌所說的話。

約翰福音二章1至25節由兩個主要場景組成——耶穌在加利利的迦拿出席婚宴，以及耶穌在耶路撒冷潔淨聖殿。整章故事的主脈可以勾勒如下：

- ◆ 耶穌與門徒及祂的母親應邀在迦拿出席婚宴，席間祂行神蹟使六口石缸裡的水變為酒。（約二1~11）
- ◆ 婚宴後，他們往迦拿東北面的迦百農去，逗留了數天。（約二12）
- ◆ 因為猶太人的逾越節快到，所以耶穌啟程往耶路撒冷去守節。（約二13）
- ◆ 耶穌來到耶路撒冷的聖殿，阻撓商人在殿裡進行買賣。因此，猶太宗教領袖就挑戰祂的權柄。（約二14~22）
- ◆ 許多人看見耶穌的神蹟，就相信祂；不過，約翰藉旁白說明他們的信心其實不足夠。（約二23~25）

比較耶穌潔淨聖殿（約二14~22）和上文的迦拿婚宴（約二1~11）這兩個故事，不難察覺它們在地點、人物角色和場景氣氛上都呈現明顯的差異。地點上，由加利利的民居轉變為耶路撒冷的聖殿，就是第一世紀猶太教的宗教和政治中心；人物角色上，由耶穌與祂母親的對話轉變為耶穌與猶太宗教領袖的對話；場景氣氛上，由歡愉喜慶的婚宴轉變為針鋒相對的敵對批評。敘事這數方面的轉變，使讀者意會到新段落的展開，也呼應早於整卷福音書的序言中已導入的課題：「他到自己的地方來，自己的人卻不接受他。」（約一11）

在兩個場景中間的轉接部分，約翰指明：「猶太人的逾越節近了，耶穌就上耶路撒冷去。」（約二13）而他記載耶

耶穌潔淨聖殿一事後，也立即再次提到「逾越節」（「耶穌在耶路撒冷過逾越節的時候」，約二23）。這兩節經文的「逾越節」（πάσχα, *pascha*），好像括號一樣包圍中間的故事，不但可以作為第二章敘事的分段標記，也暗示耶穌潔淨聖殿的意義應該與逾越節有關。約翰敘事合共描述耶穌三次度逾越節（參本書第三章中的「逾越節」圖表）：第一次逾越節，耶穌公開事奉不久，在聖殿裡與猶太宗教領袖正面交鋒（參約二13、23）；²第二次逾越節，耶穌施行五餅二魚的神蹟，彰顯祂是生命的糧（參約六4）；第三次逾越節，耶穌騎驢光榮進入耶路撒冷，及後在髑髏地被釘十字架（參約十一55〔2次〕，十二1，十三1，十八28、39，十九14）。其他三本符類福音只直接提及耶穌人生中最後一個逾越節，所以約翰的記載提供寶貴的歷史資料，有助推論出耶穌的事奉期至少有兩年多至三年。此外，由於二章14至22節出現第一個「逾越節」，而且首次直接提到耶穌的死亡（約二22），所以這段落也前瞻下文——耶穌將會在約翰敘事裡最後一個逾越節被釘死在十字架上。

2 在約翰福音中，「猶太人」（Ἰουδαῖοι, *Iousaios*）這稱呼出現共七十一次，大多數指那些批評耶穌的猶太宗教領袖（例如：約二18、22，七1，八22~23、37，九22、41，十八31、36、38，十九12~16、38，二十19等）。此外，「猶太人」有時形容猶太節期或習俗（例如：約二6、13，五1，六4，十九31、40、42等）或猶太族裔（例如：約四22）。在本書中，若「猶太人」指猶太社群的領袖，就會直接說明猶太宗教領袖，而避免用標示族裔的概括名稱「猶太人」。

二章14至22節可以分為兩個部分，二者的結構大體上平行對應：³

I. 約二14~17

- a. 耶穌的行動：祂擾亂聖殿裡的買賣（二14~15）
- b. 耶穌的話（二16）
- c. 旁白：門徒「想起」經上的話（二17；參詩六十九9）

II. 約二18~22

- a. 猶太宗教領袖的不滿（二18）
- b. 耶穌的回應：聖殿被毀和重建（二19）
- c. 猶太人誤解耶穌的話（二20）
- d. 旁白：聖殿的象徵意思，及門徒「想起」耶穌的話（二21~22）

第一部分的故事（約二14~17）：耶穌來到聖殿，看見許多人正在進行交易買賣。祂以繩子造成一條鞭子把牛羊趕走，倒出兌換銀錢的人的金錢及推翻他們的桌子，又吩咐賣鴿子的商人拿走他們的物品。約翰提到三類動物（牛、羊和鴿子），都是舊約律例指明獻祭用的祭牲。⁴摩西律法沒有

3 George R. Beasley-Murray, *John* (2d ed.; Nashville: Thomas Nelson, 1999), 38; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to Saint John* (trans. David Smith and G. A. Kon; 3 vols.; New York: Crossroad, 1987), 1:344.

4 參出埃及記二十章24節，二十二章30節，二十四章5節；利未

要求禮拜的人兌換銀錢，但在第一世紀，那些從遠方來到耶路撒冷的朝聖者，必須把他們平常使用的錢幣兌換成猶太教認可的泰爾銀幣（Tyrian coin，參《米示拿》的〈論頭生〉8.7）。為甚麼耶穌要清理聖殿？首先，在聖殿範圍內進行商業活動的地點，應不是聖殿的內院，而是外族人院及其鄰近的長廊（Royal Stoa）。逾越節是猶太教三個朝聖節之一，所以不難想像當時聖殿裡一定人頭湧湧，商人和顧客的叫嚷聲充斥著外族人院。對於只獲准進入此聖殿區的外族人而言，大量買賣活動自然妨礙他們專心禮拜。其次，耶穌阻撓聖殿裡的商業活動，也是要以此象徵行動來宣告，神的審判必會臨到祂不義的子民，尤其是那些運用職權來謀取私利的祭司長和宗教領袖。⁵此外，在撒迦利亞書十四章21b節，先知描述末世時耶路撒冷的聖殿，並預言它將要「歸萬軍之耶和華為聖」——「到那日，在萬軍之耶和華的殿中，必不再有商人。」⁶由此看來，耶穌把「商人」趕離開聖殿，可以說是末

記一章3至9節，四章2至21節，十二章6至8節，十四章22節。

- 5 Craig A. Evans, "Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?" *Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989): 237-70 (255-56); Richard Bauckham, "Jesus' Demonstration in the Temple," in *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity* (ed. Barnabas Lindars; Cambridge: James Clarke & Co., 1988), 72-89.
- 6 在原文，קְנָאֲנִי (kēna'aniy) 可譯作「迦南人」（《七十士譯本》、《和合本》和NIV等）或「商人」（《新譯本》和NLT）。C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953; repr., 2005), 300;

世聖殿實現的前奏。⁷ 在約翰福音二章17節，約翰記載完耶穌在聖殿所做的事後，就以旁白結束，而在這結語出現的動詞「想起」（μυμνήσκομαι, *mimnēskomai*），形容門徒從耶穌潔淨聖殿，聯想到詩篇六十九篇9節大衛對神的殿的熱心。在約翰福音中，「想起」這動詞只出現三次，全都是形容門徒憶起或明白舊約聖經或耶穌的話（約二17、22，十二16）。

第二部分的故事（約二18~22）：猶太宗教領袖發現耶穌搗亂聖殿裡的買賣，不單對祂提出強烈抗議，更要求耶穌行一個神蹟來證明祂的權柄。「神蹟」（σημεῖον, *sēmeion*；約二18）一詞令人回想在同一章經文中，耶穌在迦拿施行「第一件神蹟（σημεῖον, *sēmeion*）」，顯出祂的榮耀，而門徒就相信祂（約二11）。不過，這次耶穌面對敵對者的挑戰，沒有順應他們的要求，立即行令人觸目的神蹟，而是以說話回應：「你們拆毀這殿，我三天之內要把它建造起來。」（約二19）猶太宗教領袖照字面意思來解讀「殿」

Steven M. Bryan, *Jesus and Israel's Traditions of Judgment and Restoration* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 223; Alicia D. Myers, *Characterizing Jesus: A Rhetorical Analysis on the Fourth Gospel's Use of Scripture in its Presentation of Jesus* (London/New York: Bloomsbury T&T Clark, 2012), 143.

- 7 新約學者賴特（N. T. Wright）指出，在猶太人的歷史中，「王權」與「聖殿」息息相關，因此耶穌清理聖殿的行動彰顯出祂的君尊地位。參N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996), 490-93。在約翰福音中，耶穌的「王權」是個重要的主題（參本書第八章），而二章17節的詩篇六十九篇9節（作者是大衛）引文，亦暗示「耶穌與大衛」的關連（參本書第九章）。

(ναός, *naos*)，因此誤解耶穌的話，以為祂所說的是當時他們身處的聖殿建築物。先前約翰曾以旁白的形式完結第一個分段（約二17），現於第二個分段的結語中，他不單採用類似的手法，更直接說明「耶穌所說的殿，就是他的身體」（約二21）。要留意的是，「想起」（μυμήσκομαι, *mimnēskomai*；約二22）這動詞在耶穌潔淨聖殿記載的結尾再度出現，而字眼與二章17節一模一樣，反映兩者是相關的：⁸

- ◆ 約二17：ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι (*emnēsthēsan hoi mathētai autou hoti*)，直譯是「他的門徒就想起」
- ◆ 約二22：ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι (*emnēsthēsan hoi mathētai autou hoti*)，直譯是「他的門徒就想起」

不過，在二章22節門徒記起的不是舊約經文（參約二17），而是「想起了他（耶穌）說過這話」。在「就信了聖經和耶穌所說的話」這短語中，「聖經」和「耶穌所說的話」是並列的兩個平行短語，而且皆是門徒所相信的。由此可見，約翰要強調耶穌的話具有與舊約聖經同等的權威。

8 Richard B. Hays, "Reading Scripture in Light of the Resurrection," in *The Art of Reading Scripture* (ed. Ellen F. Davis and Richard B. Hays; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 216-38 (222).

2. 詩篇六十九篇9節的引文

在約翰福音中，第二處出現舊約引文是二章17節：「他的門徒就想起經上記著：『我為你的殿心中迫切，如同火燒。』」上一處舊約引文在一章23節出現，約翰在那裡引述以賽亞書四十章3節來說明施洗約翰的使命。在一章23節中，約翰直接指出舊約引文是來自「以賽亞先知」，而這引文的開場白只是簡單的動詞「（他）說」（εἶπεν, *eipen*）。在二章17節，雖然約翰沒有清楚說明舊約引文的來源，但「經上記著」（γεγραμμένον ἐστίν, *gegrammenon estin*）這短語卻顯示門徒所想起的是舊約聖經。在約翰福音中，這短語的引言出現共五次（以下粗體希臘字），全部位於「記號之書」內（約一19~十二50），引介不同的舊約引文（參本書第一章中較詳盡的圖表）：⁹

9 Köstenberger, "John," 416-17.

經節	引文	引文的引言
約二17	詩六十九9	「經上記著」 (γεγραμμένον ἐστίν)
約六31	詩七十八24	「正如經上所記」 (καθώς ἐστίν γεγραμμένον)
約六45	賽五十四13	「先知書上記著」 (ἐστίν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις)
約十34	詩八十二6	「你們的律法書上不是寫著」 (οὐκ ἐστίν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν)
約十二15	亞九9	「正如經上所記的」 (καθώς ἐστίν γεγραμμένον)

學者達到共識，二章17節門徒「想起」的話是來自詩篇六十九篇9a節的「因我為你的殿，心中迫切如同火燒」。¹⁰除了這節經文外，約翰福音另有兩處隱約呈現詩篇六十九篇的影子，而且都出現於耶穌所說的話。（一）在耶穌對門徒說的「告別之言」中，「他們無故地恨我」一句（約十五25），呼應詩篇六十九篇4a節的「那些無故恨我的，比我的頭髮還多」。（二）在耶穌受難的敘事裡，祂在十字架上表示「我渴了」（約十九28；參太二十七34、48；可十五36；路二十三36；參本書第九章），呼應詩篇六十九篇21b節的「我渴了，他們把醋給我喝。」大體上，詩篇第六十九篇可

10 約翰沒有說明，門徒是當時（即耶穌剛潔淨完聖殿）或在耶穌從死裡復活後才「想起」舊約經文。Carson, *The Gospel according to John*, 180.

以分為三大部分，刻劃詩人由悲哀自憐到感謝讚美的心路歷程：

- a. 哀歌（詩六十九1～13a）：詩人面對敵人的攻擊和辱罵，感到極度困苦和無助，於是向神訴苦和哀求。雖然許多人起來攻擊詩人，甚至他的親人和同胞都視他為陌路人，然而詩人不是因為犯罪或行惡而受患難，反而是敵人無故地恨他。
- b. 祈求（詩六十九13b～29）：詩人懇求神彰顯慈愛與公義，應允他的祈求，並且速速拯救他脫離困境。詩人也求神責罰那些攻擊他的惡人，叫神的怒氣臨到他的敵人身上。
- c. 頌讚（詩六十九30～36）：詩人高舉和讚美耶和華的名，稱頌祂看顧義人和貧窮人。詩人又呼籲全地和一切生物同來讚美神，感謝祂看顧耶路撒冷和祂的百姓。最後，詩人表達對神堅定的信靠，深信祂必定保守愛祂的人，使他們永遠安居於錫安。¹¹

按照以上的剖析和分段，詩篇六十九篇9節位於這首詩的「哀歌」部分（詩六十九1～13a）。詩人表明自己對神專一

11 Frank-Lothar Hossfeld and Erich Zenger, *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100* (Minneapolis: Fortress, 2005), 172; Marvin E. Tate, *Psalms 51-100* (Dallas: Word, 1990), 192-96.

忠心，因而遭遇患難，被他的親人和同胞離棄：「然而，為了你的緣故，我忍受辱罵，滿面羞愧。我的兄弟都疏遠我，我同母的兄弟把我當作外人。因我為你的殿，心中迫切如同火燒；辱罵你的人的辱罵，都落在我身上。」（詩六十九7~9）這樣看來，詩人不是因行惡受苦，卻是「為義受苦」，為信仰的緣故而忍受苦楚。在對神忠心和受逼迫的主題上，詩篇六十九篇9節不但呼應第7節，也有逐漸強化的功用。第7節廣義描述詩人對神的忠誠及受辱罵，第9節則收窄焦點於「聖殿」，指出詩人因關注神的殿而受人辱罵。

無論在希伯來文或希臘文舊約聖經裡，詩篇六十九篇的標題皆指明詩人是「大衛」。在舊約正典的詩章編排中，詩篇可分為五卷，¹²而詩篇第六十九篇屬於第二卷（詩四十二~七十二篇）。要注意的是，這卷詩章系列中最後一篇詩的結語是「耶西的兒子大衛的禱告完畢。」（詩七十二20）這樣的結語不但總結第七十二篇詩章的頌詞，也在一定程度上令讀者聯想到，詩篇第二卷整體都是「大衛」向神的祈禱。雖然在聖殿建造的過程中，大衛只是籌劃者，因為耶和華不容許他動手興建聖殿，但大衛對神的殿的熱心毋庸置疑。¹³因此，雖然詩篇第六十九篇沒有具體說明「因我為

12 舊約詩篇分為五卷：（一）第一至四十一篇，（二）第四十二至七十二篇，（三）第七十三至八十九篇，（四）第九十至一〇六篇，及（五）第一〇七至一五〇篇。

13 Paul M. Hoskins, *Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John* (Eugene: Wipf & Stock, 2007), 51-9.

你的殿，心中迫切如同火燒」的實際處境，但從大衛主動提議要為神建造一座榮美的聖殿，並為整項工程預備各樣物資（參撒下七1~16；代上十七1~27，二十二1~18），足以顯示出他十分關注神的殿的景況。

根據約翰的旁白解說，門徒看見耶穌在聖殿所做的事後，就聯想到詩篇六十九篇9節（參約二17）。這樣的聯想關係反映「耶穌」與「大衛」呈現一定程度的類同：詩人大衛因忠於耶和華和關心祂的殿，遭受敵人的迫害及辱罵，耶穌也因忠於父神和關心聖殿的景況，招致猶太宗教領袖的批評，後來更被他們交給羅馬總督彼拉多判處釘十字架。再者，耶穌和大衛都是義人受苦，並不是因行惡而受患難。由此觀之，在約翰的神學框架中，大衛的一些經歷預表耶穌的經歷。值得一提的是，約翰引述詩篇六十九篇9節時，突出它的「預言」成分。比較約翰福音二章17節的舊約引文和《七十士譯本》的詩篇六十八篇10節（中文聖經：詩六十九9），就會發現二者的用詞幾乎一模一樣，只是採用不同時態的希臘文動詞κατεσθίω (*katesthiō*，直譯是「吞噬」)：

- ◆ 約二17b：ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται με（直譯是「〔我〕對你的家〔殿〕的熱心將會吞噬我」）
- ◆ 詩六十八10（LXX；中文聖經：詩六十九9）：
ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου κατέφαγέν με（直譯是「〔我〕對你的居所〔殿〕的熱心吞噬我」）

《七十士譯本》詩篇六十八篇10節（中文聖經：詩六十九9）的希臘文動詞κατέφαγεν（*katephagen*）是過去時態（aorist tense），但約翰卻採用「將來時態」（future tense）動詞καταφάγεται（*kataphagetai*）。由於時態上的轉變，約翰筆下的這處引文，形容大衛宣告一件未來要發生的事，而它將會在耶穌（末後大衛）身上成就。¹⁴ 在原文，κατεσθίω（*katesthiō*）這動詞可以表達「吞噬 / 吞滅」（eat up / consume）的意思，¹⁵ 所以二章17節的舊約引文，可能前瞻耶穌將會因對神的忠誠而被殺死。若是這樣，在二章14至17節這分段的結語中，約翰不但直接引述舊約聖經，說明耶穌潔淨聖殿的意義，也以此暗示彌賽亞將要經歷死亡。重要的是，這兩個主題（舊約聖經，耶穌死亡）將會在下一個分段的結語再現（約二21~22）。不過，這一次約翰只概括提及「聖經」（沒有直接引述經文），卻直接提到耶穌的死亡和復活（約二22）。簡而言之，約翰強調舊約聖經已預言彌賽亞的受難，因此耶穌被釘十字架，不但沒有否定祂的彌賽亞身份，反而成全神在舊約聖經中已顯明的旨意。

14 Köstenberger, "John," 432-34; Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*, 38-9.

15 BDAG 531-32.

3. 耶穌死亡與聖殿重建（約二18～22）

猶太人的領袖對耶穌提出的質問：「你可以顯甚麼神蹟給我們看，證明你有權作這些事呢？」（約二18），揭開二章14至22節第二個分段（18～22節）的序幕。猶太宗教領袖挑戰耶穌行神蹟，證明祂有權柄阻撓聖殿的商業運作。在上一個分段出現「聖殿」的用詞（約二14～17），來自*ιερόν*（*hieron*）或*οἶκος*（*oikos*，直譯是「家／房屋」）這兩個希臘字；但在二章18至22節，約翰則用*ναός*（*naos*）一詞來描述聖殿。¹⁶除了這段經文外，後者沒有在約翰福音其他地方出現；在下文，約翰主要採用*ιερόν*（*hieron*）一詞來形容「聖殿」（約五14，七14、28，八2、20、59，十23，十一56，十八20）。綜合而言，在耶穌潔淨聖殿的記載中（約二14～22），共出現三個不同的「聖殿」詞語，而它們的涵意略為有別：

16 參鍾志邦：《約翰福音（卷上）》，頁213；BDAG 666。

約二14~22中三個「聖殿」詞語

1. *ιερόν* (*hieron*) 廣義指聖殿區。
 - ◆ 約二14：「在聖殿 (*ιερόν*) 的外院裡看見有賣牛羊鴿子的」
 - ◆ 約二15：「把眾人連牛帶羊都從外院 (*ιερόν*) 趕出去」
2. *οἶκος* (*oikos*) 形容神的居所，也呼應詩篇六十九篇9節 (LXX詩六十八10) 中的「殿」 (*οἶκος*)。
 - ◆ 約二16：「不要把我父的殿 (*οἶκος*) 當作市場 (*οἶκος*，《和合本》：〔買賣的〕地方)」
 - ◆ 約二17：「我為你的殿 (*οἶκος*) 心中迫切，如同火燒」
3. *ναός* (*naos*) 指聖殿座堂，亦象徵耶穌復活的身體。
 - ◆ 約二19：「你們拆毀這殿 (*ναός*)」
 - ◆ 約二20：「這殿 (*ναός*) 建了四十六年」
 - ◆ 約二21：「但耶穌所說的殿 (*ναός*)，就是他的身體」

耶穌回答猶太宗教領袖：「你們拆毀這殿，我三天之內要把它建造起來。」（約二19）猶太宗教領袖照字面意思理解耶穌的話，以為祂指大希律於公元前20或19年開始重建的聖殿（《猶太古史》15.380），因此他們質問耶穌怎樣能拆毀聖殿後三天內重新建造一座宏偉的殿宇：「這殿建了四十六年，你三天之內就能把它建造起來嗎？」（約二20）在耶穌時代，聖殿座堂的重建工作已完成，不過整個聖殿區的修葺和擴建工程，則要到公元63至64年才竣工（《猶太古史》20.219）。所以，猶太人口中「這殿建了四十六年」的意思，不是指整項工程花了四十六年就完畢，乃是指聖殿在四十六年前開始建造。照約翰敘事的時序簡單計算一下，耶穌在公開傳道事奉初期，即大約公元27或28年的逾越

節，曾搗亂耶路撒冷聖殿的貿易買賣。¹⁷ 在二章21和22節，約翰以旁白解釋「聖殿被毀和重建」的真正意思——「耶穌所說的殿，就是他的身體」（τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ）。在這短語中，「殿」（τοῦ ναοῦ, *του ναου*）和「他的身體」（τοῦ σώματος αὐτοῦ, *του σώματος αὐτου*）平行對應，而σῶμα（*sōma*，直譯是「身體」）一詞首次在約翰敘事裡出現。在下文，σῶμα（*sōma*）一詞會在受難和復活敘事裡再出現五次，全部描述耶穌的「屍體」（約十九38〔2次〕、40，二十12），或祂和那兩個同釘十字架的強盜的「屍體」（約十九31）。雖然耶穌死後，「身體」被放進冰冷的墓穴內，但讀者在約翰福音第二章已知道，祂將會有復活的「身體」，就是「新聖殿」。

約翰指出門徒起初不明白耶穌所說的話，但「當耶穌從死人中復活以後，門徒想起了他說過這話，就信了聖經和耶穌所說的話。」（約二22）¹⁸ 因為耶穌從死裡復活和升天

17 在約翰福音中，耶穌潔淨聖殿一事是在祂開始事奉不久後發生（耶穌事奉期內第一個逾越節）；但在符類福音中，耶穌是在受難前擾亂聖殿的商業買賣（耶穌事奉期內第三個逾越節）。對於約翰福音和符類福音的時序，有學者認為約翰基於神學目的而把事件「編排」在耶穌事工的初期；不過，也有學者指出耶穌可能在三年事奉期內潔淨聖殿兩次。參鍾志邦：《約翰福音（卷上）》，頁202-24；Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary* (Downers Grove: InterVarsity, 2001), 87-91; Carson, *The Gospel according to John*, 176-78。

18 有關約翰福音中門徒的「信心」（faith）和「領悟／明白」（understanding）之間的關係，參Nicolas Farelly, *The Disciples*

後，保惠師就奉差遣來到世間（參約十四26；參本書第一章），所以門徒在聖靈的幫助下，能明白耶穌曾論及「聖殿被毀和重建」的真正意思，並洞悉耶穌口中的「聖殿」象徵祂復活的身體。在約翰福音中，「聖經」（γραφῆ, *graphē*）一詞出現共十二次，其中十一次是單數詞，包括二章22節的「聖經」（參本書第一章）。¹⁹ 由於不久前剛引述詩篇六十九篇9節（約二17），所以二章22節的「聖經」應包括這處舊約引文。此外，這裡「聖經」（單數詞）可能廣義指整體的舊約聖經，而門徒可能從耶穌的講論，聯想到舊約中的彌賽亞期盼包含聖殿重建（參以下的討論），並且意會這末世期盼是藉著耶穌（彌賽亞）的死亡和復活得以實現。

3.1 舊約聖經：彌賽亞與末世聖殿²⁰

大約公元前587或586年，巴比倫王尼布甲尼撒的護衛長尼布撒拉旦攻佔猶大的首都耶路撒冷，用火焚燒大衛國的王宮和百姓的房屋，又摧毀所羅門為耶和華建造的殿宇。巴比倫人在聖殿大肆搶掠，取去一切貴重的器皿，打碎殿裡的兩根銅柱、一個銅海和多個銅盆座，把多得不可勝數的銅運

in the Fourth Gospel: A Narrative Analysis of Their Faith and Understanding (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010)。

- 19 「聖經」的單數詞：約翰福音二章22節，七章38、42節，十章35節，十三章18節，十七章12節，十九章24、28、36、37節，二十章9節。「聖經」的複數詞：約翰福音五章39節。
- 20 Leung, *The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John*, 72-5.

到巴比倫去（參王下二十五1~17；耶三十九1~8，五十二12~23）。對猶太人而言，耶路撒冷的聖殿是耶和華在地上的居所，象徵神的同在和眷佑。根據撒母耳記下七章4至16節的記載，大衛在位期間，深感自己居於香柏木造成的華麗宮殿，但耶和華的約櫃卻居於帳幕，於是大衛定意要為神在地上建造「居所」（οἶκος, *oikos*），即聖殿。雖然耶和華藉拿單先知阻止大衛親自執行建殿的工程，但祂也宣告大衛的兒子（所羅門）必為祂建造殿宇，而且神必永遠堅立大衛的「家」（οἶκος, *oikos*），即大衛的國。因為耶和華曾與大衛立約，所以猶太人亡國被擄後，仍持定民族振興、以色列復國、流亡者歸回故土的期盼，也相信耶和華的殿將會在錫安山再度聳立，以及聖城將充滿主的榮耀。

在舊約聖經中，多卷先知書（例如：以賽亞書、以西結書、哈該書與撒迦利亞書）都提及聖殿重建或末世聖殿，而對探討約翰如何演繹「耶穌乃新聖殿」尤其重要的是以西結書和撒迦利亞書，原因有二：（一）在這兩卷先知書中，彌賽亞（末後大衛）的來臨與末世聖殿有關；（二）約翰福音多次直接或間接引述以西結書和撒迦利亞書的預言，反映它們在約翰福音中的重要性，例如：「從水和聖靈生的」（約三5；參結三十六25~27）、「牧人與羊」的論述（約十1~21；參結三十四23，三十七24；本書第五章）、舊約引文「你的王來了，他騎著小驢來了」（約十二15；參亞九9），以及另一處舊約引文「他們要仰望自己所刺的人」（約十九37；參亞十二10）。

在西結書第八至十一章中，以西結先知已被擄到巴比倫約六年（參結一1~3，八1；另參王下二十四10~17），他在異象中回到耶路撒冷，看見聖殿充滿污穢和不潔。因為以色列人背叛耶和華，拜偶像及行了可憎的事，所以聖殿被沾污，耶和華的榮耀就離開祂的殿和耶路撒冷——「耶和華的榮耀離開殿的門檻，停在基路伯上面」（結十18）；「以後，基路伯展開翅膀，輪子都在他們旁邊；在他們以上有以色列神的榮耀。耶和華的榮耀從城中升起，停在城東的那座山上。」（結十一22~23）當以西結看見上述異象，耶路撒冷仍未被巴比倫人佔領，所以這些異象預告聖城和聖殿將會被外族人摧毀。因為神的子民頑梗叛逆，行惡犯罪，最終招致神的審判，失去家園和聖殿。

以西結被擄到巴比倫第二十五年時，即猶大人亡國後第十四年（參結四十1），²¹他在異象中再次回到耶路撒冷。不過，這次以西結沒有目睹敗壞的景象，反而看見一座完美無瑕的新聖殿和復興的以色列國（結四十~四十八章）。先知在異象中被一個人帶領去觀看新聖殿的不同部分，包括外院的牆和門、內院、祭司的房子、聖殿的廊子、以及至聖所。過往，聖殿曾被以色列人的罪沾污而成為不潔，因此耶和華的榮耀離開祂的居所，結果耶路撒冷的聖殿被敵人摧毀。然而，在末後的日子，錫安山上將會聳立一座榮美的新聖

21 參彭振國：《大先知書》（香港：播道會文字部，2013），頁327-29。

殿，而且神的榮耀將會回來——「看哪！以色列神的榮耀從東面而來；他的聲音好像洪水的聲音，大地因他的榮耀而發光」（結四十三2）；「耶和華的榮耀，從朝東的門進入殿中……耶和華的榮耀充滿了殿。」（結四十三4~5）當神的榮耀歸回聖殿後，祭司就把壇潔淨，滿了七日，「祭壇就潔淨了」。第八日，祭司要恢復聖殿的敬拜，在壇上獻燔祭和平安祭（結四十三26~27）。雖然以西結沒有指出「末後大衛」有份參與籌劃或建造新聖殿，而且僅概略形容他會代表耶和華的百姓在新聖殿中向祂獻祭，但先知輕描淡寫末後大衛的角色，可能是要強調耶和華的主權。²²

在撒迦利亞書第一章，先知就宣告令人鼓舞的信息——耶和華會再次憐憫祂的子民，復興以色列，並使耶路撒冷的聖殿重新建造起來：「因此，耶和華這樣說：我要懷著憐憫的心回到耶路撒冷，我的殿必在城中重建（這是萬軍之耶和華的宣告）。繩子必拉在耶路撒冷之上。」（亞一16）在第

22 以西結書沒有以一般「王」的稱呼（מֶלֶךְ, *melek*）來形容末後大衛，反而稱他為 נָסִי' (*nasi'*)，〈新譯本〉作「君王」；參結四十四3，四十五7、16、17、22等），意思是王子或政治領袖（prince / ruler）。這個稱呼可能要突出「末後大衛」的領導職事，不一定有貶意。在上文，以西結也曾以 נָסִי' (*nasi'*) 一詞來描述「末後大衛」擔當神百姓的牧人（結三十四24，三十七25）。Daniel I. Block, "Bring Back David: Ezekiel's Messianic Hope," in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts* (ed. Philip E. Satterthwaite, Richard S. Hess, and Gordon J. Wenham; Grand Rapids: Baker, 1995), 167-88 (183-88)。

三和六章中，先知三次提到耶和華所選召的僕人「大衛的苗裔」（Branch of David），並指出他將會肩負重建聖殿的重要使命：

- ◆ 「我必使我的僕人，就是大衛的苗裔出生。」（亞三8b）
- ◆ 「萬軍之耶和華這樣說：看哪！有一個人名叫大衛的苗裔，他必從自己的地方生長起來，並要建造耶和華的殿。」（亞六12）
- ◆ 「他必建造耶和華的殿，必得尊榮；他必坐在寶座上執掌王權，又必在他的寶座上作祭司，使兩者之間和諧共濟。」（亞六13）

一些學者相信，「大衛的苗裔」指所羅巴伯，就是撒迦利亞和哈該先知時代的猶大地總督。波斯王塞魯士（即古列 [Cyrus]）在位第一年時，耶和華的靈感動他下令，允許以色列人從巴比倫返回耶路撒冷，使他們能重建家園和神的殿（參代下三十六22~23；拉一1~8；賽四十四26~28）。於是，所羅巴伯率領第一批以色列人歸回故土，在耶路撒冷聯同祭司約書亞領導猶大人重建聖殿。如果撒迦利亞書第三和六章的「大衛的苗裔」指所羅巴伯，撒迦利亞先知就沒有期待一位將要來的大衛王，也按理沒有預言彌賽亞有份於末世

聖殿的建造。²³ 雖然上述看法可以成立，卻使撒迦利亞書中相關經文的意義變得狹窄，也忽略了這些經文中聖殿重建的應許具末世的向度。縱然聖殿的根基是所羅巴伯所立，並且耶和華宣告「他的手必完成這工」（亞四9），不過，先知預言的實現可以具多向度——過去（或現今）和將來（或末世）。換言之，所羅巴伯在猶大地所帶來的復興和更新，只是初步應驗撒迦利亞書中大衛的苗裔使聖殿重建的預言，而圓滿的實現仍有待在末世時彌賽亞的來臨（參亞九9~16，十4，十二7~9）。值得一提的是，哈該先知（事奉年期與撒迦利亞先知相若）描述所羅巴伯所建造的聖殿規模，遠不及所羅門王為耶和華建造的殿宇。從「這殿宇後來的榮耀，必大過先前的榮耀」（該二9）這描述來看，以色列歸回者所建造的聖殿（遠比第一個聖殿遜色），頂多只算是初步實現了先知預言，因為它未能徹底實現一座比所羅門時代更榮美的殿。

綜合這部分的討論：舊約的以西結書和撒迦利亞書所刻劃的以色列復興景象，都包括「末後大衛」和「新聖殿」，而且兩者預言或應許的實現有密切關係。

23 Lloyd Gaston, *No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 149 (n.2); Sigmund Mowinckel, *He That Cometh* (trans. G. W. Anderson; New York/Nashville: Abingdon, 1956, repr., Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 119-22.

3.2 第二聖殿時期的猶太典外文獻²⁴

舊約先知對聖殿重建或末世聖殿的期盼，在兩約中間時期持續和發展下去。多份猶太典外文獻反映的末世或彌賽亞期盼，皆涉及「聖殿」的課題。由此觀之，第一世紀猶太教的末世願景包括一座耶路撒冷的新聖殿，而且它的實現往往與彌賽亞的來臨連上關係。以下列出一些相關猶太文獻：²⁵

- ◆ 《多比傳》(*Tobit*) 14.5：「神會再次憐憫祂的百姓，帶領他們歸回故土；他們會在那裡建造聖殿，不像以往那一座殿……他們會建造榮美的耶路撒冷，其中有神的殿，正如眾先知所說的。」這本著作的成書年期大約是公元前二世紀。從多比的話可以推論出：雖然所羅巴伯聯同祭司約書亞在公元前六世紀重建了一座規模較小的聖殿，但公元前二世紀有猶太人仍期待神實現祂的應許，復興祂的百姓和耶路撒冷，而其中有一座榮美的殿宇。這就是先知書中聖殿重建的預言的終極成就。

24 Leung, *The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John*, 75-81.

25 有關這些猶太文獻的文本和其他資料，參George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (2d ed.; Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005); James H. Charlesworth, ed. *Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; New York: Doubleday, 1983-1985)。

- ◆ 死海古卷的《聖殿卷》（*Temple Scroll*）：這份文獻刻劃一座完美無瑕的聖殿，也提到殿內的祭祀活動。這座末世聖殿的內院、中院和外院，皆呈現四方形狀，類似以西結先知在異象中看到的末世聖殿和至聖所（參結四十47，四十一21）。因此，《聖殿卷》所描述的聖殿，反映昆蘭社團認為以西結觀看的聖殿並未成為事實。
- ◆ 《西卜神諭篇》（*Sibylline Oracles*）3.286-294：上文剛宣告神的審判和聖殿要成為荒涼的信息，在這部分則指出神對以色列的應許，並宣告祂的恩惠必臨到以色列民。在末後的日子，神會再度眷顧祂的百姓；「天上的神會差派一位王」，並且在耶路撒冷會有一座「新聖殿」，就如以往的日子一樣（《西卜神諭篇》3.290, 294）。

除了上述猶太文獻較明顯提到一座末世聖殿外，另外一些猶太典外著作可能反映出：彌賽亞將會在末世聖殿的實現過程中擔當一角，甚至可能是聖殿的建造者。舊約偽經《所羅門詩篇》（*Psalms of Solomon*）輯錄了十八篇由不同作者於公元前一世紀下半葉撰寫的詩章，而「彌賽亞」於第十七和第十八篇（及第十八篇的標題）出現。《所羅門詩篇》第十七篇不但詳細描述以色列復興的景況，也出現現有聖經正典以外最早直接稱「大衛的兒子」為「主彌賽亞」（*χριστός κύριος*, *christos kyrios*）的記載（《所羅門詩篇》17.21, 32；

參17.4)。²⁶ 詩人指出，彌賽亞將會領導以色列人擊敗外族人，使錫安脫離不潔和污穢，又會招聚和照管神的百姓（參本書第五章）。雖然這篇詩並沒有直接提到「聖殿」，但有學者認為「耶路撒冷」的復興（參《所羅門詩篇》17.30, 32），理應包括聖殿更新或重建，而且第31行中呈現的景象（「列國從世界的地極〔往耶路撒冷〕觀看神的榮耀」），明顯呼應以賽亞書二章2至3節中的預言，即是世上萬民往耶路撒冷的聖殿朝拜耶和華——「在末後的日子，耶和華殿的山，必被堅立，超乎眾山，必被高舉，過於萬嶺；萬國都要流歸這山。必有多國的人前來，說：『來吧！我們上耶和華的山，登雅各神的殿；他必把他的道指教我們，我們也必遵行他的路。』因為訓誨必出於錫安，耶和華的話必來自耶路撒冷。」（賽二2~3，參賽六十一~14）²⁷ 這樣的話，一個合理的推論是：彌賽亞將會有份於帶來末世聖殿的實現。不過，我們必須承認這觀點是個推論，而不是《所羅門詩篇》第十七篇的直接論述。

《以諾一書》的比喻部分（37-71；*Similitudes of Enoch*，公元70年前）和《以斯拉四書》（*Fourth Ezra*，公元一世紀

26 Robert B. Wright, *The Psalms of Solomon: A Critical Edition of the Greek Text* (New York: T&T Clark, 2007).

27 R. J. McKelvey, *The New Temple: The Church in the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 17-8; Jostein Ådna, *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 2000), 69.

末)的記載,也可能有關猶太人期待一座新聖殿。根據《以諾一書》53.6的記載,當世上的君王和有權勢的人被消滅後,那位「義者」和「蒙揀選者」(即彌賽亞)會使屬神群體的「家」顯現出來。雖然作者沒有說明「家」的意思,但有學者根據71.5-7,推論「家」是指「聖殿」,而且彌賽亞將會促成聖殿的重建。²⁸《以斯拉四書》第13章記載以斯拉看見第六個異象和它的詮釋。以斯拉在異象中觀看,許多人聚集要攻擊那一位從海裡上來的「人子」(象徵彌賽亞),而他突然鑿出一座「大山」(象徵耶路撒冷),並且「在其上飛行」(《以斯拉四書》13.5-6)。假設「耶路撒冷」的復興包括「聖殿」的更新,《以斯拉四書》第13章的異象就顯示出彌賽亞會促成一座新聖殿的建造。

如果將探討的文獻年份下限延至第一世紀以後,就會發現有明確的記載指出彌賽亞與新聖殿的關連,例如:在《西卜神諭篇》5.422(公元70至120年)中,一位從天上降下來的「蒙福的人」(彌賽亞)會復興耶路撒冷,並「建造一座殿宇」;舊約聖經的亞蘭文譯本《撒迦利亞書的他爾根》(*Targum Zechariah*)六章12節,將希伯來文原稿中「(大衛的)苗裔」翻譯為「彌賽亞」,形容他「將會興起,並且他會建造神的殿」;在《以賽亞書的他爾根》(*Targum Isaiah*)五十三章5節中也有類似的描述,指出耶路撒冷的聖殿會在彌

28 Bryan, *Jesus and Israel's Traditions of Judgment and Restoration*, 192-96.

賽亞顯現時得到更新。雖然這些文獻的年份比約翰福音更後期，但它們部分的內容可能繼承了第一世紀的猶太教觀念，包括猶太人對彌賽亞來臨的末世期盼。不過，要強調的是，在第二聖殿時期或更後期的典外猶太著作中，並沒有「聖殿更新」與「彌賽亞死亡」兩者相連的概念。

4. 總結

在約翰福音中，第一次直接提到耶穌要死亡是在第二章耶穌潔淨聖殿的場景裡，而且「耶穌死亡」與「新聖殿」的課題連繫一起。約翰形容耶穌擾亂聖殿的商業買賣後，直接引述詩篇六十九篇9節來闡釋事件的意義（約二17）。由於這篇詩的標題註明作者是「大衛」，所以約翰也間接把耶穌的遭遇與大衛的遭遇連上關係。大衛因忠於神和祂的殿而被人辱罵，耶穌也因關心聖殿的景況，而招致猶太領袖的批評。約翰把《七十士譯本》詩篇六十九篇9節的希臘文動詞更改為將來時態，不但突出這節舊約經文的預言成分，也暗示大衛的受苦預表耶穌將要受難。耶穌回應猶太人領袖的質問時，提到聖殿被毀和三天內重建（約二19），呼應舊約先知曾預言耶路撒冷將會有一座新聖殿。末世聖殿的期盼建基於舊約聖經，而這期盼不但沒有在所羅巴伯重建聖殿後消失，反而在兩約中間時期的猶太教持續發展下去。對約翰福音的第一代讀者而言，耶路撒冷的聖殿已在公元70年被羅馬人摧毀，然而他們知道舊約先知所盼望的聖殿復興，已藉著耶穌

的死亡和復活得到實現。不過，約翰筆下的新聖殿不是一座建築物，而是彌賽亞從死裡復活的身體。

5. 附錄：淺談約翰福音的敬拜觀²⁹

「敬拜」是受造者對創造主應有的回應，³⁰ 因此教會必須是敬拜的群體，信徒必須追求成為討神喜悅的敬拜者。毋庸置疑，敬拜是信徒生活極重要的一環，是信徒一生都要不斷更新的屬靈操練與事奉。然而，敬拜的核心元素是甚麼？敬拜是否等同唱詩？敬拜只是每星期一次的教會活動嗎？甚麼是敬拜者不可或缺的質素？若要一一釐清上述問題，就必須具備整全的敬拜神學。本文僅拋磚引玉，聚焦於約翰福音的敬拜觀，與讀者在聖經基礎上一起再思敬拜的真義。

5.1 「在靈和真理裡」敬拜

約翰福音四章19至24節是探討合神心意的敬拜的重要經文。耶穌和撒瑪利亞婦人在雅各井旁談話。婦人認為耶穌是先知，就向祂提出一條宗教難題，就是撒瑪利亞人和猶太人堅持不同的敬拜地點——撒瑪利亞人在示劍的基利心山敬

29 本文曾刊登於《時代論壇》第1349期（2013年7月），獲准使用。

30 D. A. Carson, ed. *Worship by the Book* (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 26.

拜，猶太人敬拜神則在耶路撒冷的聖殿。耶穌回答婦人：「時候將到，那時你們敬拜父，不在這山上，也不在耶路撒冷。」（約四21）當這「時候」來到，「神聖空間」（sacred space）不會局限於某山、某城或某建築物，而是以耶穌同在為嶄新定義的核心。其實，新定義早已在上文埋下伏筆，例如在一章51節，耶穌暗示人子將取代雅各在伯特利夢見的「天梯」（參創二十八12），又在二章19節宣告自己復活的身體就是「聖殿」（參約二22）。這兩段經文一致指出，耶穌基督是神人相遇的地方。當人在基督裡，就可以在「神聖空間」敬拜，因此敬拜不受地域限制。³¹

神的兒子來到世間啟示父神，在現世引進末世，所以「時候」具有末世和現世的兩個向度。在約翰神學的框架中，不單「時候將到」，並且「現在就是了」（約四23）。末世「時候」劃破時空臨到現世，因此這「時候」也是耶穌的「時候」，即祂在十字架上被舉起得榮耀的一刻。在耶穌引進的新時代，敬拜不可或缺的元素，就是人必須「在靈和真理裡」拜父（約四23~24）。《和合本》及《和合本修訂版》把原文的「靈」和「真理」解讀為人的靈和態度，因此採納「用心靈和誠實（敬）拜他」的譯文。但《環球新譯本》和《新漢語譯本》卻分別譯作「靠著聖靈按著真理敬拜父」和「以靈以真理敬拜父」。「在靈和真理裡」這短語的

31 Marianne M. Thompson, *The God of the Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 210-17.

「靈」應指聖靈，因為（一）在約翰福音中，「靈」通常指聖靈，而不是人的靈或心靈；（二）上一章經文剛指出，惟有「從水和（聖）靈生的」人才能進天國（約三5）；（三）在原文，「在靈和真理裡」只有一個介詞，反映「靈」和「真理」的相關性。這樣的詞組，呼應約翰福音稱聖靈為「真理的靈」（約十四17，十五26，十六13）。

耶穌受難、復活和升天後，保惠師奉差遣降臨世間，住在信徒裡面，因此「在（聖）靈裡」敬拜建基於十架的救恩。惟有在基督裡、從聖靈而生的人，才能向父神呈獻這樣的敬拜。「在真理裡」可以有以下兩個意思：（一）人必須對敬拜對象有正確的認識；撒瑪利亞人只接受舊約正典中的摩西五經，因此對所敬拜的神一知半解（參約四22）。（二）由於耶穌是「真理」（約十四6），「在真理裡」具有關係的向度，並不純粹指頭腦的知識。正如「在靈裡」敬拜，「在真理裡」敬拜也建基於神子降世帶來的啟示和救恩。因此，真敬拜必須以基督的福音為中心。³²

5.2 猶太節期與末世敬拜

隨著「神聖空間」轉移到「在基督裡」，人可以在任何地方敬拜神，於是敬拜突破了耶路撒冷聖殿的圍牆。約翰對

32 Robert E. Webber, *Worship Old and New: A Biblical, Historical, and Practical Introduction* (rev. ed.; Grand Rapids: Zondervan, 1994), 20-31.

「猶太節期」的演繹，反映敬拜不局限於特定的聖日。約翰筆下的耶穌，多次往耶路撒冷守節，包括逾越節（例：約二13，十三1）、住棚節（約七1~52）和獻殿節（約十22~23）。猶太人的宗教節期，具有回顧過去和盼望未來的雙重意義；在第一世紀猶太人受羅馬統治的處境中，未來的向度備受重視。逾越節不但紀念耶和華拯救祂子民脫離埃及人的轄制，也期盼末世救贖的來臨。住棚節除了紀念以色列人在曠野飄流時蒙耶和華供應外，也期盼先知預言的末後住棚節（參亞十四16）。獻殿節是兩約期間設立的，一方面慶祝猶太人在公元前164年光復聖殿，另一方面盼望神徹底擊敗仇敵，使以色列復興。

這些猶太節期蘊含的末世期盼，都在耶穌基督裡得以成全，使末世應許在現世開始實現。順著約翰福音的故事脈絡——在第一個逾越節，耶穌宣告祂從死裡復活的身體就是聖殿（約二章）；在第二個逾越節，耶穌宣告祂是生命的食物，比摩西時代的嗎哪更美好，能使人得著永遠的生命（約六章）；在住棚節的高潮，耶穌宣告凡信祂的人都可體驗活水江河，即領受聖靈（約七章）；在獻殿節，耶穌宣告祂會賜永生給祂的羊，並且祂與父是合一的（約十章）；在第三個逾越節，耶穌像逾越節的羊羔一樣被宰殺，釘身十字架上成就救恩（約十八和十九章）。³³ 如果猶太節期成全的關鍵

33 David Peterson, *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship* (Leicester, England: Apollos, 1992), 100-1.

是基督的福音，它們在舊約時代的共同功能，就是指向那將要降世成人的聖子。因此，信徒越明白猶太節期或相關事件的深遠意義，就能越深入體會十架救恩的偉大，從而呈獻更美的敬拜。從另一個角度來看，神的新約子民雖然與舊約子民同屬一個救恩歷史，卻沒有規定必須守猶太節期；然而，不可或缺的是聚焦於成全這些節期的耶穌基督，更要「常住在主裡面」（參約十五1~17）。這樣看來，每一天都是敬拜的日子。

5.3 敬拜與作門徒

在基督救贖的基礎上，敬拜不受地域和時間限制。因此，信徒當以敬拜為他們的生活方式和人生取向。這觀點沒有削弱教會的主日或特殊日子集體敬拜的重要，反而肯定信徒平日的敬拜操練是提升集體敬拜質素的關鍵。此外，若廣義的敬拜涵蓋全人，就不局限於唱詩，卻應當包括人在日常生活中的理智、情感和行動層面。

約翰福音第九章提供一個範例，說明敬拜與作門徒兩者息息相關。在安息日，耶穌吩咐一個生來瞎眼的人往西羅亞池清洗眼睛。瞎子聽從耶穌的指示，結果得見光明。隨著瞎子由肉體上眼睛，到最終打開肉體和屬靈的眼睛，他對耶穌的認識和委身也漸漸加深。起初他以為耶穌是「先知」（約九17），接著表示耶穌是「從神那裡來的」（約九33），最後宣認耶穌是「主」（約九38）。瞎子敢於見證耶穌的醫治，即使遭宗教領袖趕出會堂、失去社群的接納，仍堅決不

背棄耶穌。

要注意的是，當瞎子認信耶穌為「主」，就向祂「下拜」（約九38）。當時瞎子不一定完全了解耶穌的神性身份，但在約翰的筆下，這敬拜舉動卻挑戰讀者效法瞎子見證和敬拜耶穌。瞎子對耶穌的敬拜，不止於一刻的激情，也包括委身基督、作主的門徒。在廣闊的敘事層面，瞎子對耶穌的尊崇，更前瞻約翰福音將近結束時，多馬對復活主的認信：「我的主！我的神！」（約二十28）雖然這裡沒有「敬拜」一詞，但多馬的表現與敬拜相差無幾。³⁴

5.4 結論

神的兒子降世成就救恩，啟動了新約時代的齒輪，使人在基督裡能隨時隨地敬拜神。「在聖靈和真理裡」的敬拜以十架救恩為基礎，因此真敬拜的中心必須是基督的福音。敬拜的意義涵蓋信徒生活的各個層面，而敬拜者必須委身作主的門徒，用生命見證所敬拜的那一位。教會集體敬拜質素提升的訣竅，是信徒活出敬拜的人生。一言蔽之，真敬拜不可與信仰實踐分割開來。

34 Thompson, *The God of the Gospel of John*, 223-226.

6. 研討問題

- a. 試簡述耶穌潔淨聖殿的故事主脈（約二14~22），並比較它與上文耶穌在迦拿出席婚宴的記載（約二1~11）。
- b. 約翰如何演繹詩篇六十九篇9節的引文（參約二17）？這舊約引文在約翰敘事裡有甚麼功用？
- c. 耶穌對猶太宗教領袖所說的話（約二19），怎樣呼應舊約或猶太傳統的彌賽亞期盼？
- d. 根據本章的討論，耶穌的死亡和復活會帶來甚麼後果？對你個人而言，「新聖殿」的觀念帶來甚麼信仰反思？

第5章

神的百姓聚集歸一¹

約翰記載七個「我是」（*ἐγώ εἰμι*, *egō eimi*），乃是耶穌用作自我介紹的宣稱，其中第四個宣稱「我是好牧人」廣為信徒熟悉。² 在約翰福音第十章，這宣稱出現兩次（約十11、14），³ 重複指出耶穌的牧人身份，而且它與上一個自我

-
- 1 本章部分資料來自筆者的著作：*The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John*，獲准使用。
 - 2 在約翰福音中，共有七個「我是」（*ἐγώ εἰμι*, *egō eimi*）配搭謂語的短句組合，乃耶穌的自我宣稱：（一）我是生命的食物（約六35、48）；（二）我是世界的光（約八12，九5）；（三）我是門（約十7、9）；（四）我是好牧人（約十11、14）；（五）我是復活和生命（約十一25）；（六）我是道路、真理和生命（約十四6）；（七）我是真葡萄樹（約十五1，參十五5）。「我是」這短語的舊約背景，是《七十士譯本》的以賽亞書中耶和華的自我宣告：以賽亞書四十三章10節（*καὶ συνῆτε ὅτι ἐγώ εἰμι*），四十三章25節（*ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι*），五十一章12節（*ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι*）；參出埃及記三章14節（*ἐγώ εἰμι ὁ ὄν*）。（參本書第一章）
 - 3 耶穌也兩次宣告：「我是生命的食物」（約六35、47）、「我是世界的光」（約八12，九5）和「我是門」（約十7、

宣稱「我是門」（約十7、9）位於同一篇講論中（約十1~21）。這段講論沒有直接引述舊約聖經或提到舊約人物，也沒有出現「聖經」一詞。表面看來，這篇「牧人與羊」的論述與舊約根本拉不上關係；因此，以往曾有少數學者（例如：布特曼）嘗試以希臘化的諾斯底主義作為切入點，尤其是曼底安派（Mandeanism），藉此探索「我是好牧人」這宣稱的宗教背景。⁴不過，細心觀察十章1至21節對「牧人」和「羊」的描述，不難發現它們承載豐富的舊約色彩。在舊約裡，耶和華常被稱為以色列人的「牧者」，而他們則是神的「羊」（參下文）。由此觀之，約翰對好牧人耶穌與羊群之關係的刻劃，其實呼應舊約中耶和華與祂子民的盟約關係。此外，耶穌對「一個牧人，一個羊群」的論述（約十14~18），也令人聯想到猶太人對民族能振興統一、流亡者可以歸回故土的末世期盼。因為多位先知曾預言神會招聚散居列國的猶太人，使他們歸回應許之地；更有先知以「牧人」或「羊」的喻像來描述這重大事件，或以「牧人」來形容耶和華或末後大衛治理神百姓的角色（參結三十四23，三十七24）。不過，約翰筆下「一個牧人，一個羊群」的演繹，明顯呈現三個特色，使它超越舊約中「牧人與羊」的描述：（一）耶穌兼具神和末後大衛的雙重身份；（二）耶穌透過

9) 和「我是（真）葡萄」（約十五1、5）。

4 Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (trans. George R. Beasley-Murray; Oxford: Basil Blackwell, 1971), 367-69.

捨命來招聚和建立祂的羊群；（三）耶穌的羊群由多元種族組成。

1. 一個牧人，一個羊群（約十14~18）

¹⁴我是好牧人，我認識我的羊，我的羊也認識我，¹⁵好像父認識我，我也認識父一樣；並且我為羊捨命。¹⁶我還有別的羊，不在這羊圈裡；我必須把牠們領來，牠們也要聽我的聲音，並且要合成一群，歸於一個牧人。¹⁷父愛我，因為我把生命捨去，好再把它取回來。¹⁸沒有人能奪去我的生命，是我自己捨去的。我有權把生命捨去，也有權把它取回來；這是我從我的父所領受的命令。

十章14至18節屬於十章1至21節這大段落的一部分，而在約翰的布局中，後者有承先啟後的雙重功用。一方面，這段落結束時的問題「鬼怎能使瞎子的眼睛開了呢？」（約十21）導引讀者回顧，不久前耶穌治好天生失明的人（約九1~41）；另一方面，十章1至21節的「羊」和「永生」課題（約十4、10），將會在隨後的段落再度出現（約十22~41，參十26~28）。此外，十章1至21節的一些描述，包括耶穌要為羊「捨命」、耶穌的羊「聽」祂的「聲音」、「強盜」及「我有權……也有權……」（參以下圖表），在故事裡埋下伏筆，前瞻耶穌數個月後被釘死在十字架上（約

十八~十九章)。⁵第十章及第十八至十九章這些類同的主題或詞語，不但在敘事裡前呼後應，也暗示耶穌在十字架上受難，其實是祂履行「好牧人」職事的關鍵。

類同的主題或詞語	
約十1~21 (牧人與羊的論述)	約十八~十九章 (受難敘事)
<ul style="list-style-type: none"> ◆ 耶穌為羊捨命。(約十11、15、17、18〔2次〕) 	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 耶穌在十字架上受難。
<ul style="list-style-type: none"> ◆ 羊聽 (ἀκούω, akouō) 牧人的聲音 (φωνή, phōnē), 也跟隨他。(約十3~4, 參約十8) ◆ 圈外的羊聽 (ἀκούω, akouō) 耶穌的聲音 (φωνή, phōnē); 祂則會引領牠們與圈裡的羊合成一群。(約十16) 	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 彼拉多查問耶穌:「你是王麼?」祂回答:「凡是屬於真理的人,都聽(ἀκούω, akouō)我的聲音(φωνή, phōnē)。」(約十八36~37) ◆ 彼拉多卻把耶穌交給猶太人的領袖處死,反映他不屬於耶穌的羊群。
<ul style="list-style-type: none"> ◆ 強盜 (ληστής, lēstēs) 不是從門進去羊圈。(約十1) ◆ 羊不會聽強盜 (λησταί, lēstai; 複數詞)。(約十8) 	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 猶太宗教領袖寧願釋放強盜 (ληστής, lēstēs) 巴拉巴,也堅決要把耶穌釘十字架。(約十八40)(註:在約翰福音中,「強盜」[ληστής]一詞只出現於第十和十八章。)

5 Meeks, *The Prophet-King*, 66-8, 311-13; Köstenberger, *John*, 308.

◆ 耶穌表示自己主動把命捨去——「我有權 (ἐξουσία ἔχω, *exousia echō*) 把生命捨去，也有權 (καὶ ἐξουσία ἔχω, *kai exousia echō*) 把它取回來；這是我從我的父所領受的命令。」(約十18)

◆ 彼拉多表示自己有權柄處死或釋放耶穌——「你不對我說話嗎？你不知道我有權 (ἐξουσία ἔχω, *exousia echō*) 釋放你，也有權 (καὶ ἐξουσία ἔχω, *kai exousia echō*) 把你釘十字架嗎？」(約十九10)

米高斯 (J. Ramsey Michaels) 指出，「好牧人」中的形容詞「好」(καλός, *kalos*)，與耶穌乃「真光」(約一9)、「真食物」(約六32)和「真葡萄樹」(約十五1)中的「真」字(ἀληθινός, *alēthinos*)，有異曲同工之妙，皆表達「真正」(*genuine*)的涵意。⁶在父神的眼中，惟有耶穌是真正的牧人，而祂肯為羊「捨命」，顯明這位牧人是「好」的。我們在本書第三章已指出，約翰福音第十章數次出現「捨命」這短語，譯自希臘文詞組 *τίθημι τὴν ψυχὴν* (*tithēmi tēn psychēn*)。在整卷約翰福音中，*τίθημι* (*tithēmi*；英譯是“lay down”) 出現共十八次，其中五次形容耶穌為羊「捨」命，兩次形容彼得表示願意為耶穌「捨」命(約十三37、38)，一次以格言形式形容人為朋友「捨」命(約十五13)。耶穌第一次宣告自己是「好牧人」後，就說明祂願意「為羊捨命」(約十11)。其後，在十章14節耶穌第二次以「好牧人」來介紹自

6 Michaels, *The Gospel of John*, 585.

己，而在第14至18節的分段中，「捨命」這短語再度出現四次（約十15、17、18〔2次〕），其中兩次連於「復活」的主題（耶穌要「把它〔生命〕取回來」；約十17、18）：⁷

- 約十14a 耶穌第二次自稱「好牧人」。（第一次：約十11a）
- 約十14b~15a 耶穌與祂的羊彼此認識，如天父與耶穌彼此認識一樣。
- 約十15b 耶穌第二次表示要為羊捨命。（第一次：約十11b）
- 約十16 耶穌要招聚圈外的羊，使牠們與圈內的羊「合成一群」，「歸於一個牧人」。
- 約十17a 父神對耶穌的愛
- 約十17b 耶穌第三次表示要捨命，及第一次表示要把命取回來。
- 約十18a 耶穌第四次表示要捨命。
- 約十18b 耶穌第五次表示要捨命，及第二次表示要把命取回來。
- 約十18c 耶穌從父神所受的命令。

在十章14至18節這短短五節經文中，「耶穌死亡」（捨

7 Leung, *The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John*, 138.

命)的主題出現多達四次，可見它是重心課題。不過，要注意這段落中心位置的第16節，並沒有提到耶穌的「捨命」，反而出現「一個牧人，一個羊群」(μία ποιμνῆ, εἰς ποιμῆν [mia poimnē, heis poimēn])的新課題——「我還有別的羊，不在這羊圈裡；我必須把牠們領來，牠們也要聽我的聲音，並且要合成一群，歸於一個牧人。」雖然這節經文沒有直接提到耶穌的死亡，但因為上下文多次指出耶穌要為羊捨命(及祂要把命取回來)，加上十章1至21節與受難敘事在主題和詞語上彼此呼應(參以上圖表)，所以我們可以從敘事的鋪排引申出以下推論：好牧人耶穌招聚祂「另外」在羊圈外的羊，使牠們與圈裡的羊結合為一個屬於祂的羊群(參約十16)，是祂犧牲性命(及祂把命取回來)的後果或果效。換言之，耶穌藉著自己的死亡(和復活)，履行好牧人的職責，實現「一個牧人，一個羊群」的願景。上述的推論也符合下文十一章49至52節中「神的百姓聚集歸一」的進一步演繹：

⁴⁹ 他們當中有個人叫該亞法，是當年的大祭司，對他們說：「你們甚麼都不懂！⁵⁰ 也不去想想，一個人替人民死，免得整個民族滅亡，對你們來說挺划算啊！」⁵¹ 他說這話不是由於自己的意思，而是因為他是當年的大祭司，所以預言耶穌要替猶太民族死；⁵² 不但替猶太民族死，也要把散居各地的神的兒女招聚成為一體。

(約十一49~52, 《環球新譯本》)

十章16節和十一章52節都呈現「聚集歸一」的景象，分別提到「（在圈外）還有別的羊」和「散居各地的神的兒女」，是平行對應的描述（參以下討論）。此外，這兩節經文中一些類同的詞語，也反映它們的內容是相關的，例如：十章16節的「領」（ἄγω, *agō*）和「一」（εἷς, *heis*），對應十一章52節的「招聚」（συνάγω, *synagō*）和「一」（εἷς, *heis*）。根據約翰以旁白提出的詮釋，大祭司該亞法在猶太公會所說的話，不但提到耶穌將會死亡，也指出祂的受難會帶來「把散居各地的神的兒女招聚成為一體」的結果（約十一52，《環球新譯本》）。⁸雖然該亞法應不完全明白自己的一席話意義深遠，但在約翰筆下，他以大祭司的身份不自覺地說出「預言」，而讀者曉得此「預言」即將在隨後的受難敘事裡實現。要強調的是，約翰對「好牧人招聚羊群」的演繹，不是憑空構想出來的願景，而是建基於舊約聖經中神的子民能復興合一的末世期盼，而這期盼又在兩約中間時期持續發展。以下我們簡略探討舊約聖經和猶太典外文獻中的相關記載。

2. 舊約的引喻或迴響

學者普遍認同，雖然十章1至21節沒有舊約引文，但在

8 有關十一章49至52節中「耶穌死亡」與猶太人的末世期盼之關連，參Dennis, *Jesus' Death and the Gathering of True Israel*。

這段經文中，「牧人與羊」的論述明顯引喻多段舊約經文，尤其是以西結書第三十四和三十七章。⁹ 卡森（D. A. Carson）表示閱讀第十章時，「很難不想到幾個背景，最重要的顯然是以西結書第三十四章。」¹⁰ 鍾志邦在他的約翰福音註釋中，贊同多德（C. H. Dodd）對約翰福音第十章的見解：「（多德）明確地肯定它的舊約背景是以西結書第三十四章，並且認為約翰福音十章1至18節和以西結書第三十四章的相似是意義深遠的。」¹¹

以西結書第三十四至四十八章是個大段落，記載有關以色列復興的預言。重要的是，第三十四和三十七章分別出現「牧人」和「羊」的相關喻像，形容耶和華必帶領流亡異邦的選民歸回家園。先知斥責以色列人的領袖不盡忠履行職事，沒有妥善照管耶和華的百姓（結三十四1~10）。因為羊群沒有（好）牧人，所以牠們在地上分散各處，流離

9 例如：Ruben Zimmermann, "Jesus im Bild Gottes: Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel der Hirtenbildfelder in Joh 10," in *Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions-und traditions-geschichtlicher Perspektive* (ed. Jörg Frey and Udo Schnelle; Tübingen: J. C. B. Mohr, 2004), 81-116; Mary K. Deeley, "Ezekiel's Shepherd and John's Jesus: A Case Study in the Appropriation of Biblical Texts," in *Early Christian Interpretation of Scriptures of Israel: Investigation and Proposals* (ed. Craig A. Evans and James A. Sanders; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 252-64.

10 卡森：《約翰福音註釋》。潘秋松譯。（美國：美國麥種傳道會，2007），頁590。

11 鍾志邦：《約翰福音（卷上）》，頁548。

失所。然而，在末後的日子，神必親自作祂百姓的牧人，不但要拯救他們脫離患難，也會「把牠們從萬族中領出來，從列邦中聚集牠們，領牠們歸回故土」（結三十四13，參結三十四11~16、22）。根據三十四章23節的先知預言，耶和華必「立一個牧人」照顧和牧養祂的羊群。「一」這形容詞強調這位「牧人」的獨特性，而他就是神所揀選的「僕人大衛」。¹² 值得一提的是，雖然耶和華與末後大衛都被稱作「牧人」，但這類同的稱呼對兩者的地位不構成衝突，因為末後大衛是神所委派在地上的「代表」。

在以西結書第三十七章，先知首先瞥見一堆枯骨復生的異象，象徵頹敗的以色列全家必然復興（結三十七1~14）。接著，先知在異象中目睹兩根木杖合成一條，表示當時分裂的北國以色列和南國猶大將會統一，並且「成為一國；必有一王統治他們眾人」（結三十七15~23）。在這個異象中，耶和華更宣告要從列國中招聚祂的子民：「我要把以色列人從他們所到的列國中領出來，又從四圍聚集他們，把他們領回故土。」（結三十七21）在三十七章24節，神再次向祂的百姓發出宣告，明言祂的「僕人大衛必作他們的

12 Walter Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25-48* (trans. James D. Martin; Philadelphia: Fortress, 1983), 218; 參Young S. Chae, *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 2006), 70。

王；他們眾人只有一個牧者。」在希伯來文的用詞中，這節經文的「一個牧者」與三十四章23節的「一個牧人」一模一樣，在以西結書中發揮重複強調的作用，肯定末後大衛是神唯一揀選去牧養祂子民的牧人。此外，《七十士譯本》以西結書三十七章24節的希臘文短語 ποιμήν εἷς (*poimēn heis*，「一個牧人」) 的用詞，與約翰福音十章16節「一個牧人」(εἷς ποιμήν, *heis poimēn*) 幾乎相同；兩者的差別只是「牧人」(ποιμήν, *poimēn*) 和「一個」(εἷς, *heis*) 這兩個詞語的先後位置。由於在詞彙和主題上的呼應，我們相信約翰期望讀者聯想到在以西結書中神要立末後大衛為「一個牧人」的應許。

除了以西結外，多位先知也曾宣告耶和華必憐憫和恩待祂的百姓，並以「牧人」或「羊」的圖像，描述神將帶領列邦中的以色列人返回應許之地，組成一個選民群體，歸服於耶和華或末後大衛的管治下。在彌迦書中，先知宣告有一位掌權者將會生於「伯利恆」，而他的來臨會帶來以色列的復興(彌五2~4)。雖然彌迦書這段經文沒有提到大衛的名字，但這位掌權者的出生地(伯利恆)卻暗示他與「大衛」有關(參撒上下十六18，十七12、58)，¹³ 而「為我作以色列

13 Bruce K. Waltke, *A Commentary on Micah* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 266-67; Francis I. Anderson and David N. Freedman, *Micah: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 2000), 463; Kenneth L. Barker and Waylon Bailer, *Micah, Nahum, Habakkuk, and*

的統治者」這描述（彌五2），也令人聯想到神與大衛立約時曾對他說的話：「使你作我子民以色列的領袖」（撒下七8）。¹⁴ 根據彌迦書五章3至4節的記載，這位掌權者「其餘的兄弟，就必歸回以色列人那裡」，而且「他必站立起來，靠著耶和華的能力，靠著耶和華他神之名的威嚴，牧養他的羊群」。在彌迦書裡，「其餘的兄弟，就必歸回以色列人那裡」的預言呼應二章12節和四章6節，指耶和華好像牧人招聚羊群一樣，聚集以色列的餘民；祂又好像牧人安置羊群於羊圈裡一樣，使祂的百姓安居於錫安。

在耶利米書中，先知多次指出耶和華眷顧被擄的猶太人，又從各國招聚和帶領他們歸回家鄉。¹⁵ 在耶利米書二十三章1至4節中，耶和華斥責那些分散和殘害祂的羊的牧人，即當時在猶大地的領袖。然而，在末後的日子，神必從列國招聚祂餘剩的羊，「領牠們歸回自己的羊圈，使牠們繁殖增多」，並且要「興起牧人，牧養牠們」（耶二十三3~4）。在用詞上，「繁殖增多」令人聯想創世記裡重複出現的類似短語（參創一22、28，八17，九1、7）；從這個角度來看，神使以色列復興和歸回應許之地的奇妙作為，在一定

Zephaniah (Nashville: Broadman & Holman, 1998), 96.

14 Waltke, *A Commentary on Micah*, 273.

15 參耶利米書三章18節，二十三章3、8節，二十四章4至7節，二十九章10至14節，三十章1至11節，三十一章7至10節，四十四章27至28節，五十五章19節等。Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36* (New York: Doubleday, 2004), 168.

程度上可比作「新創造」。¹⁶ 根據二十三章5至6節的先知預言，神要設立一位「牧人」領導祂的選民（參耶二十三4），而他就是大衛家「公義的苗裔」（參耶三十三14~16；亞三8，六6）。他「必執政為王」（耶二十三5），以公正、公義治理神的百姓。因此，耶利米預言神將會在大衛家中興起的「牧人」享有尊貴地位。此外，在耶利米書三十一章8至10節，先知宣告耶和華將會把以色列人「從北方之地領回來，把他們從地極招集起來」，並引導他們回到自己的地方。要留意的是這段經文出現「牧人」喻像，形容神末世的作為——「那趕散以色列的神，必再招集他們；必看守他們，像牧人看守自己的羊群一樣。」（耶三十一10）在耶利米書中，耶和華和末後大衛都被稱為以色列人的「牧人」；後者的職任是大牧者耶和華所委派的，而「牧人」的職事包括招聚神的子民返回巴勒斯坦地，和照管他們。

在撒迦利亞書中，先知預言一位君王將會騎著驢來到錫安，而他「要向列國宣講和平。他的統治權必從這海延伸到那海，從幼發拉底河直到地極。」那時，耶和華必「從以法蓮除掉戰車，從耶路撒冷除掉戰馬」（亞九9~10）。在這段經文中，「以法蓮」和「耶路撒冷」並列出現，值得留意。一方面，因為以色列分裂為南北兩國後，北國的第一位

16 Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 168-69; Timothy S. Lanink, *Shepherds after My Own Heart: Pastoral Traditions and Leadership in the Bible* (Downers Grove: InterVarsity, 2006), 137.

王耶羅波安來自以法蓮支派（參王上十一26），所以撒迦利亞書九章10節的「以法蓮」，可以代表北國以色列的十個支派（參賽十一13；結三十七16~19）；另一方面，因為耶路撒冷曾是南國猶大的首都，所以撒迦利亞書九章10節的「耶路撒冷」，可以代表南國的兩個支派。於是，「以法蓮」和「耶路撒冷」這兩個名稱並列，加上出現「和平」的主題（「以法蓮的戰車」和「耶路撒冷的戰馬」被除掉），反映上述撒迦利亞先知的預言，可能指向以色列在末世時要合一。¹⁷ 這樣的話，這位騎著驢來到錫安的君王（亞九9），就與以色列的復興連上密切關係。重要的是，在約翰福音十二章14至15節中，約翰引述撒迦利亞書九章9節來說明耶穌騎驢來到耶路撒冷的意義——祂就是撒迦利亞先知預言要來的錫安君王（參本書第六章）。按照上述的先知期盼，耶穌的來臨會帶來以色列的合一。

在撒迦利亞書九章9至10節的下文，先知亦以「牧人」和「羊」的喻像來說明神的末世拯救，只是並非直接連於彌賽亞或末後大衛的來臨。根據九章16節的預言，耶和華必施行拯救，並會看待自己的百姓好像「羊群」一樣。此外，在十章2至3節中，神的百姓沒有「牧人」照顧，所以他們「如羊沒有牧人，流離困苦」；然而萬軍的耶和華將來必要眷顧祂的「羊群」。在隨後的十章6至9節，神將會招聚在列國散居的猶

17 David L. Peterson, *Zechariah 9-14 and Malachi* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), 59.

太人，領他們歸回家鄉——「我要使猶大家強盛起來，我必拯救約瑟家。我要使他們歸回……我要向他們吹哨子，招聚他們，因為我救贖了他們。他們的人數要增多，像從前一樣。雖然我把他們散播在萬民中，他們仍要在遠方記念我；他們與他們的子孫都要存活，並且歸回。」由此觀之，雖然撒迦利亞書沒有直接稱末後大衛為「牧人」，但他的來臨卻與神的百姓能統一和返回以色列地有密不可分的關係，而先知預言中「牧人」和「羊」的喻像，也形容末世復興的景況。

3. 第二聖殿時期的猶太典外文獻

雖然第二聖殿時期猶太人的末世思想呈現多元面貌，但在以色列亡國及被羅馬人統治的處境下，猶太人普遍懷著所有同胞能返回故土的期盼。¹⁸ 重要的是，在一些猶太典外文獻中，這期盼的實現連繫於彌賽亞的來臨。以下討論的三本猶太著作，年份介乎於公元前一世紀初至公元一世紀末，因此它們有助我們了解在耶穌和約翰時代猶太人的末世觀。

我們在本書第三章曾提到舊約偽經《所羅門詩篇》第17篇，並指出它含有聖經以外現存最早直接稱末後大衛（「大

18 David E. Aune, "From the Idealized Past to the Imaginary Future: Eschatological Restoration in Jewish Apocalyptic Literature," in *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives* (ed. James M. Scott; Leiden/New York/Köln: Brill, 2001), 147-77; Sanders, *Judaism*, 294, cf. 289.

衛的子孫」)為「彌賽亞」的記載。這篇詩的作者描述末後大衛擊敗那些欺壓猶太人的外族人，又「招聚一群聖潔的子民」，「以公義引領」他們（《所羅門詩篇》17.26）。彌賽亞將會在耶路撒冷聚集以色列的十二支派，使他們聯合起來，成為一個群體，又按他們的支派分配土地。要注意的是，在17.40中，作者以「牧人」和「羊群」的喻像來形容彌賽亞與神百姓的關係——「他會忠心以公義牧養主的羊群；他不會使羊群中的一隻在牠們的草場上跌倒。」這牧羊的圖像引喻舊約以西結書三十四章 23節中的先知預言，反映作者很可能認為這預言在彌賽亞顯現時將會實現：「我必立一個牧人，就是我的僕人大衛，看管牠們，牧養牠們。他必牧養牠們，作牠們的牧人。」此外，《所羅門詩篇》17.40的短語「在牠們的草場上」（*ἐν τῇ νομῇ αὐτῶν*, *en tē nomē autōn*），在詞彙上呼應兩卷舊約先知書的預言（參以下粗體的詞語），而它們都是關於末日時耶和華將會擔當「牧人」的角色，帶領各地散居的猶太人歸回家鄉：¹⁹

- ◆ 「我要親自把我羊群中餘剩的，從我把牠們趕逐到的各地，招聚出來，領牠們歸回自己的羊圈（*εἰς τὴν νομὴν αὐτῶν*, *eis tēn nomēn autōn*），使牠們繁殖增多。」（耶二十三3）

19 Kenneth Atkinson, *An Intertextual Study of the Psalms of Solomon* (Lewiston/Queenston/Lampeter: Edwin Mellen, 2000), 356.

- ◆ 「我必在美好的草場上 (*ἐν νομῇ ἀγαθῇ, en nomē agathē*) 牧養牠們，以色列的高山必作牧放牠們的地方。在那裡牠們必躺臥在美好的牧場上，牠們必在以色列群山肥美的草場上 (*ἐν νομῇ πίωνι, en nomē pioni*) 吃草。」(結三十四14)

除了《所羅門詩篇》外，值得一提的是公元一世紀末的猶太著作《以斯拉四書》。這偽經文獻的作者指出，流亡的猶太人將會返回巴勒斯坦地，而這重大事件將會與彌賽亞的來臨有密切關係。《以斯拉四書》第13章記載以斯拉目睹的第六個異象，以及它的詮釋。以斯拉夜間在夢中看見一位「人子」從深海中上來，在天上駕著雲飛行。在《以斯拉四書》的末世觀中，這位人子就是在末世時要來的彌賽亞。「人子」開鑿出一座「山」，將敵人徹底擊敗，然後招聚「一大群平和的人」(《以斯拉四書》13.1-13)。根據下文對異象的詮釋，「人子」就是神的「兒子」，「山」象徵耶路撒冷，而「一大群平和的人」則代表何細亞王管治期間，那些被亞述人俘擄的十個以色列支派(《以斯拉四書》13.21-58；參王下十七章)。《以斯拉四書》的作者指出，這些支派的以色列人不但沒有滅絕，反而現時在一個隱蔽的地方生活，一直蒙神的照顧與保護，然而沒有人知道這十個

以色列支派安居的確實地點（參《猶太古史》11.133）。²⁰不過，當「人子」顯現後，神會使幼發拉底河的河水暫停流動，使這些流亡者可以安然在乾地上步行過河，再度返回在以色列地的家園。²¹

另一本舊約偽經《巴錄二書》的寫作年期與《以斯拉四書》相若，都是公元一世紀末的猶太作品。作者假借耶利米先知的書記「巴錄」的名字，虛構故事開始時的處境為南國猶大王約雅斤在位第25年，神的啟示臨到「巴錄」（《巴錄二書》1.2）。在這份文獻中，作者也多次直接或間接提到，神的憐憫終必臨到被擄到異國的以色列人；不過，流亡者必須悔改，全心全意歸向全能神，並要遵守祂的律法。這樣的話，他們就能經歷神應許的實現，蒙祂引領回歸以色列地。以下列舉一些在《巴錄二書》中有關猶太餘民在末世時歸回錫安的記載；雖然「彌賽亞」只在第一段記載中出現，但祂的來臨明顯與以色列人歸回聖地的期盼連繫一起：²²

-
- 20 約瑟夫：「直到現在，十個支派仍在幼發拉底河的彼岸生活。他們人數眾多，不可勝數。」（《猶太古史》11.133）這段記載上下文的處境是以斯拉率領被虜的猶太人歸回以色列地，不過，既然約瑟夫形容當時十個支派的人數極其龐大，我們可以推論他相信在第一世紀時，這十個支派中仍有不少餘民存活。
- 21 Michael E. Fuller, *The Restoration of Israel: Israel's Re-Gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006), 82; Michael E. Stone, *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra* (Minneapolis: Fortress, 1990), 397.
- 22 Aune, "From the Idealized Past to the Immediate Future," 161.

- ◆ 「那時，最後一位領袖的軍隊會被刀剿滅，但他卻會活著被捆綁，帶到錫安山。我的受膏者〔彌賽亞〕會指出他所有的不虔不義，又會把他軍隊的惡行陳明在他面前。這些事以後，彌賽亞會將他殺死，卻要保護我百姓中餘剩的人——他們在我所揀選的地方聚集。」（《巴錄二書》40.1-2）
- ◆ 「所以，若你們行在正路中，就不會像你的兄弟一樣被擄去，反而他們會往你們這裡來。」（《巴錄二書》77.6）
- ◆ 「（巴錄寫信給被擄的以色列的九個半支派）……若你們如此行，祂會一直紀念你們。祂曾經應許我們，決不會永遠忘記或離棄我們的後裔，卻會照祂的大憐憫再次招聚散居各地的人。」（《巴錄二書》78.7）
- ◆ 「我們已被迫離開自己的地方，錫安也被人奪去了。現在我們僅有的，就是全能者和祂的律法。我們若校正偏差了的心思意念，將能重新得到失去的東西。」（《巴錄二書》85.3-5）

最後，簡單一提公元前二世紀的舊約偽經《十二族長遺訓》。作者（們）多次表示，猶大支派中將會興起一位君王，以及所有以色列人將會在耶路撒冷城聚集（參《猶大遺訓》24.1-4；《但遺訓》5.7-13；《拿弗他利遺訓》8.1-3；《西緬遺訓》7.1-3；《便雅憫遺訓》3.8等）。不過，由於

這份猶太文獻在流傳、抄寫和保存的過程中，部分內容曾被基督徒編修，所以我們不能百分百確定相關記載是否屬於原稿，也就不能絕對肯定它們是否反映第一世紀猶太人的末世觀念。總括而言，即使撇開《十二族長遺訓》，從上述討論的三本猶太著作（《所羅門詩篇》、《以斯拉四書》和《巴錄二書》）可以得出一個結論，就是公元一世紀時，猶太人普遍抱持歸回巴勒斯坦地和在耶路撒冷聚集的末世期盼，而有猶太人相信，這期盼將會在彌賽亞顯現時得到實現。

4. 約翰對「羊群」的演繹

我們在上文已立論，好牧人耶穌透過捨命（和復活）招聚羊圈外面的羊，並使牠們與羊圈裡面的羊合成一群，而耶穌「一個牧人，一個羊群」（約十16）的論述，則呼應猶太人對民族統一和歸回家鄉的期盼。雖然在舊約或猶太傳統中，往往是耶和華擔當「牧人」的角色，尋找迷羊及帶領牠們歸回故土，或耶和華委任末後大衛為「牧人」，使他承擔照管神百姓的職責；但是，約翰筆下的耶穌兼具神和彌賽亞的雙重身份（耶穌的神性：參約一1、18，十30，二十28），所以只有耶穌一位牧人——祂不但「招聚」在圈外四散的迷羊（舊約先知書中耶和華的作為），也擔任全體羊群的「一個牧人」（以西結所預言的末後大衛）。由此看來，雖然約翰對「牧人」的演繹牢牢扎根於舊約聖經，但也是在耶穌教訓的亮光下詮釋舊約經文。

除了「牧人」的身份外，約翰對「羊群」的演繹也有其獨特之處。在猶太傳統中，耶和華的「羊群」指以色列人，而「分散的羊」通常形容在列國中散居的神的百姓；在末日時，神會再度眷顧祂的子民，引領他們返回巴勒斯坦地的家鄉（參以上的討論）。不過，約翰描述耶穌招聚圈外「別的羊」，及祂要建立「一個羊群」（μία ποιμνῆ, *mia poimnē*；約十16），卻不單指猶太族裔，而是由所有歸信耶穌的猶太人和外族人一起組成。雖然屬神的群體來自不同種族，卻要在彌賽亞的救贖基礎上達到「合一」的關係。在下文耶穌為門徒所作的離別禱告中（普遍稱為「大祭司的禱文」），祂不但求天父保守門徒「合而為一」，也祈求將來所有透過他們傳道而相信耶穌的人，能夠「合而為一」（約十七11、21、23，參十一52），而這些人應該包括外族人。

另一方面，耶穌的「羊群」具多元種族，也符合約翰福音中神的救恩具「普世」意義：²³

- ◆ 「神愛世人（κόσμος, *kosmos*，直譯是「世界」），甚至把他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。」（約三16）
- ◆ 撒瑪利亞人聽了耶穌的講道後，對婦人宣告祂是

23 Edward W. Klink III, *The Sheep of the Fold: The Audience and Origin of the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 230-36.

「世人的救主」（ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, *ho sōtēr tou kosmou*）。（約四42）

- ◆ 耶穌兩度自稱為「世界的光」（τὸ φῶς τοῦ κόσμου, *to phōs tou kosmou*），一次是對眾人說，另一次是對門徒說。（約八12，九5）
- ◆ 耶穌對群眾說：「我若從地上被舉起來，就要吸引萬人（πάντας, *pantas*）歸向我。」（約十二32）

以上最後一個例子值得加倍留意，因為它指明「萬人」（πάντας, *pantas*）被吸引歸向耶穌，是祂在十字架上受難（「被舉起來」）的後果。在約翰敘事裡，「萬人」歸向耶穌的描述，呼應第十章中好牧人耶穌藉捨命（和復活）招聚祂的羊群，使圈外和圈裡的羊合成一個群體。在原文，πάντας (*pantas*, 「萬人」) 是陽性複數詞，意思是「所有人」，而「所有人」應不單指猶太人，也包括外族信徒。這詮釋符合十二章20至22節中，一些「希臘人」（Ἕλληνες, *Hellenes*）登門拜訪耶穌，其後祂就宣告「人子得榮耀的時候到了」（約十二23），指祂在十字架上被舉起來、得榮耀。在緊接著的一節經文中，耶穌也以一則格言說明自己死亡的果效：「我實實在在告訴你們，一粒麥子若不落在地裡死了，仍舊是一粒；如果死了，就結出許多果實來。」（約十二24）「許多果實」這短語也前瞻耶穌不久後在第32節的話，就是祂的死亡能帶來「萬人」歸主的果效（參本書第三章）。在一定程度上，這些求見耶穌的「希臘人」（約十二

20)，可以說是代表著耶穌藉死亡結出的「果實」，以及被吸引的「萬人」的一份子。他們的外族身份則指向「萬人」是跨越種族界線的。

過往曾有少數學者提出反對的觀點，企圖推翻耶穌所說的「別的羊」（約十16）指外族信徒的傳統詮釋。這些學者收窄「圈外的羊」的意思，把它局限於猶太族裔（猶太人或猶太信徒）。順著這思路，他們傾向解讀十一章52節的「散居各地的神兒女」為單指猶太人，並強調在十二章20節出現的「希臘人」的猶太背景。例如：馬田（J. Louis Martyn）以他提倡的「約翰社群」學說為切入點，推論在羊圈外的羊指在約翰社群以外，那些慘遭猶太會堂逼迫的猶太基督徒；²⁴較近期一點，丹尼士在其出版的博士論文中，引述大量猶太文獻來嘗試證明「散居各地的神兒女」和「別的羊」都是指散居巴勒斯坦地以外的猶太人（Jews of the Diaspora）。此外，丹尼士認為那些求見耶穌的「希臘人」（約十二20）到耶路撒冷守逾越節，反映他們本身已認識、甚至歸信猶太教，因此不能算為「外族人」。²⁵儘管馬田和丹尼士提出質疑，學術界的主流看法依然是：在羊圈外

24 J. Louis Martyn, "A Gentile Mission that Replaced an Earlier Jewish Mission?" *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith* (ed. R. Alan Culpepper and C. Clifton Black; Louisville: Westminster John Knox, 1996), 124-44 (especially pp. 128-30).

25 Dennis, *Jesus' Death and the Gathering of True Israel*, 300, see 293-302.

「別的羊」（約十16）和「散居各地的神的兒女」（約十一52），都是指外族信徒，並不局限於猶太群體內。²⁶ 要強調的是，即使十二章20節的「希臘人」是猶太教的慕道友，甚至是類似使徒行傳中多處出現的「敬畏／敬拜神的人」（參徒十2、22，十三16、26、50，十七4、17，十八7），但在種族上，這些「希臘人」畢竟是非猶太裔，因此他們是「外族人」。²⁷

其實，約翰早在著作的「序言」中，已為「神的兒女」下定義，暗示彌賽亞所建立的屬神群體不是單一族裔——「凡接受他的，就是信他名的人，他就賜給他們權利，成為神的兒女。」（約一12）照這個定義，人能否成為神的兒女，不是取決於他有否猶太血統，而是他是否願意接受耶穌，及相信祂乃基督和神的兒子（參二十31）。再者，雖然在猶太傳統中，「神的羊群」和「神的兒女」往往指以色列人，但約翰對舊約的詮釋是在新約啟示的亮光下，而他理解神的兒子降世成人、在十字架上犧牲性命，是一件具普世意義的事件。因此，我們得出的結論是：好牧人耶穌的「羊

26 例如：鍾志邦：《約翰福音（卷上）》，頁552；Michaels, *The Gospel of John*, 588-89; Keener, *The Gospel of John*, 1:818-20; Köstenberger, *John*, 306-7; Carson, *The Gospel according to John*, 388-89; Schnackenburg, *The Gospel according to Saint John*, 2:350; Brown, *The Gospel according to John X-XII*, 396。

27 Keener, *The Gospel of John*, 2:871; Ben Witherington, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), 223.

群」是一個多元種族的群體。

5. 總結

雖然十章1至21節沒有直接引述舊約聖經，但耶穌「一個牧人，一個羊群」的論述，卻引喻舊約先知書中多段經文，尤其重要的是以西結書三十四章23節和三十七章24節。在約翰福音的十架神學中，耶穌死亡是實現以色列合一、在錫安聚集的末世應許的關鍵。因為在舊約或猶太傳統中，這應許的實現往往連於彌賽亞的來臨，所以約翰演繹耶穌死亡的果效能印證祂的彌賽亞身份。此外，耶穌一人擔當神和末後大衛的雙重角色，所以新約群體只有「一個牧人」，而耶穌的「羊群」不局限於猶太種族，而是擴闊到外族的群體。

6. 研討問題

- a. 為甚麼「耶穌死亡」是十章1至21節這段落的重心主題？在十章14至18節中，耶穌的死亡又與那些課題連上關係？
- b. 試舉出一些舊約例子，是以「牧人」或「羊」的喻像來描述神或末後大衛帶領猶太人返回以色列地。這些舊約經文如何有助我們探討「耶穌是好牧人」的意義？

- c. 有哪些猶太典外文獻提到以色列人歸回故土的末世期盼？按照它們的記載，這重大的事件將會怎樣發生？

- d. 約翰如何演繹耶穌的「羊群」？與猶太傳統有甚麼差異？

第6章

揭示舊約中「隱藏的」啟示

約翰敘事的一個特色，是故事裡常有人誤解或不明白耶穌說話的真正意思，或他們不能洞悉一些事情的真正意義。¹ 這些人包括耶穌的敵人、慕道者、群眾、門徒與羅馬官員（參約二19~22，三3~5，四，六32~35，七33~36，八31~36、56~58，十一23~25，十二28~29，十三36~38，十四4~6、8~9，十八33~37等）。不過，門徒往往最終能領悟耶穌的教導，相反那些攻擊耶穌的猶太宗教領袖卻始終渾然不知真義。約翰三次指出門徒不明白的事情與舊

1 Farelly, *The Disciples in the Fourth Gospel*, 14-88; Jerome H. Neyrey, S. J., *The Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 9-15; William T. Pyle, "Understanding the Misunderstanding Sequences in the Gospel of John," *Faith and Mission* 11.2 (1994): 26-47; R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress, 1983), 152-65; D. A. Carson, "Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel," *Tyndale Bulletin* 33 (1982): 59-91.

約聖經有關（約二22，十二16，二十9），而其中兩次他們在耶穌從死裡復活後恍然大悟，並且能掌握相關舊約經文的彌賽亞意義，曉得它們是指著耶穌而寫的。在約翰福音第二和十二章，約翰三度描述門徒「想起」（μυμνήσκομαι，*mimnēskomai*）舊約聖經或耶穌的話。頭兩次，是在耶穌潔淨聖殿的場景中，「他的門徒就想起經上記著：『我為你的殿心中迫切，如同火燒。』」（約二17）和「所以當耶穌從死人中復活以後，門徒想起了他說過這話，就信了聖經和耶穌所說的話。」（約二22）第三次是耶穌騎驢進入耶路撒冷的場景：「門徒起初不明白這些事，可是到耶穌得了榮耀以後，他們才想起這些話是指著他說的，並且人們果然向他這樣行了。」（約十二16）

對於上述三段經文的描述，我們先提出四點初步的觀察：

- a. 在原文，三個「想起」（μυμνήσκομαι，*mimnēskomai*）動詞的主詞都是「門徒」。約翰並沒有形容那些迫害耶穌的人「想起」祂的話或舊約聖經。
- b. 「想起」不單指門徒在頭腦上記得耶穌在世時曾說過的話，或指他們突然記起某段舊約經文。重要的是，「想起」具「明白」和「領悟」的意思，又指門徒察覺出在耶穌身上發生的事情與舊約聖經之間的關聯。

- c. 在二章17節，門徒「想起」一段舊約經文（詩六十九9）；然而在隨後的二章22節，門徒「想起」的卻是耶穌的話，而且約翰指出他們相信聖經和耶穌的話。順著上述思路，耶穌的話語與舊約聖經就構成平行對應的關係，而兩者都具同等的地位，皆載著從神而來的啟示。此外，門徒所想起的耶穌的話，應包括祂在世時對舊約聖經的釋義。
- d. 在二章22節和十二章16節，門徒是在耶穌從死裡復活或祂得了榮耀後才「想起」，而得榮耀是指耶穌在十字架上被「舉起來」。換言之，門徒在耶穌死亡以前，並不領悟相關事件或舊約經文的深層意思。在時序上，耶穌的死亡可以說是這些深層意思得以揭示的前設條件。

我們在本書的第四章裡已探討二章17、22節，所以不在此重複相關的釋經細節。以下我們先集中解讀十二章16節及其上下文，即十二章12至19節（耶穌騎驢光榮進入耶路撒冷），然後探討保惠師的來臨對門徒明白舊約啟示的重要性。

1. 耶穌光榮進入耶路撒冷²

1.1 經文綜觀（約十二12~19）

¹² 第二天，有一大群上來過節的人，聽見耶穌要來耶路撒冷，¹³ 就拿著棕樹枝出去迎接他，歡呼說：「和散那，奉主名來的以色列王，是應當稱頌的！」¹⁴ 耶穌找到一頭小驢，就騎在上面，正如經上所記的：¹⁵ 「錫安的居民哪，不要懼怕；看哪，你的王來了，他騎著小驢來了。」¹⁶ 門徒起初不明白這些事，可是到耶穌得了榮耀以後，他們才想起這些話是指著他說的，並且人們果然向他這樣行了。¹⁷ 那些和耶穌在一起，看見他叫拉撒路從墳墓出來，又使他從死人中復活的群眾，都為這事作見證。¹⁸ 群眾因為聽見他行了這神蹟，就去迎接他。¹⁹ 於是法利賽人彼此說：「你們看，你們都是徒勞無功，世人都去跟隨他了！」

在約翰敘事裡，這個段落位於關鍵的轉捩點——耶穌的公開事奉已接近尾聲，不久祂就會與門徒吃最後晚餐，對他

2 本段落部分資料來自筆者的著作：*The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John*，獲准使用。

們宣講告別的訓言（約十三～十七章），然後被人捉拿及釘在十字架上（約十八～十九章）。順著上下文的故事線，逾越節前六天（約十二1～8），耶穌在伯大尼與馬大、馬利亞和拉撒路一起坐席吃飯，席間馬利亞以珍貴純正的哪噠香膏來膏抹耶穌，並把香膏抹在祂的腳上。³當時有人開口批評馬利亞浪費財物，然而耶穌卻為她辯護。祂不但肯定馬利亞所做的是一件有價值的事情，也說明膏抹這事與祂的死亡有關：「這香膏是她留下來為我安葬的日子用的。」（約十二7）不過，祭司長發現不少猶太人看見復活的拉撒路而信耶穌後，就決心把他與耶穌一起殺死（約十二9～11，參十一47～53）。

耶穌在伯大尼被膏抹後的第二天，祂帶同門徒啟程往耶路撒冷守逾越節。耶穌臨近聖城的時候，一大群人拿著棕樹枝出去迎接祂，並且大聲高呼：「和散那，奉主名來的以色列王，是應當稱頌的！」（約十二13）耶穌看見興高采烈的群眾迎面走來，卻沒有開口回應他們，反而騎在一頭小驢上，與門徒一起徐徐進城。在十二章15節，約翰引述撒迦利亞書九章9節的先知預言，藉此說明耶穌騎驢進入耶路撒冷的意義。接著，約翰更指出門徒起初不明白這事件的意義，不過在耶穌得了榮耀以後，他們就領悟了（約十二16）。要注意的是，除了門徒外，約翰沒有提及其他人（不論猶太宗教

3 有關馬利亞膏抹耶穌的記載，參梁美心：《她觸動妳心：聖經中的女性故事》（香港：明道社，2013），頁151-69。

領袖或群眾) 後來明白這件事或舊約的真正意義。相反，約翰記載法利賽人看見耶穌受眾人擁戴著進城後，就憤慨地表示不滿：「世人都去跟隨他了！」(約十二19) 雖然這句話出自耶穌敵人的口，但在約翰筆下卻印證耶穌確實是「世人的救主」(參約四42)。在下文，一些在耶路撒冷守逾越節的「希臘人」請求腓力引領他們見耶穌(約十二20~21)，也指向耶穌藉死亡所成就的救恩具普世意義。無論猶太人或外族人，都可以因著相信耶穌而成為神的兒女(參約一12)。十二章12至19節的脈絡可簡單勾勒如下：

- 約十二12 耶穌與門徒臨近耶路撒冷。
- 約十二13 群眾熱烈地歡迎耶穌。
- 約十二14a 耶穌坐著一頭小驢進城。
- 約十二14b~15 旁白解讀這些事情的意義。
- 約十二16 門徒在耶穌死亡和復活後明白事件的真正意義。
- 約十二17~18 旁白指出群眾中有人曾聽見耶穌使拉撒路復活。
- 約十二19 法利賽人看見耶穌深受歡迎，無奈慨嘆。

1.2 「和散那」及詩篇一一八篇26節的引文

根據十二章13節的記載，群眾知道耶穌快將來到耶路撒冷，「就拿著棕樹枝出去迎接他，歡呼說：『和散那，奉主名來的以色列王，是應當稱頌的！』」雖然這節經文沒有出

現一般舊約引文的引言，但不少學者指出，群眾向耶穌高呼的話來自詩篇第一一八篇：⁴

25 耶和華啊！求你施行拯救；耶和華啊！求你使我們亨通。²⁶ 奉耶和華的名來的是應當稱頌的，我們從耶和華的殿中給你們祝福。

（詩一一八25~26）

舊約聖經中詩篇第一一三至一一八篇普遍稱為「哈利詩篇」（*Hallel psalms*，意思是「讚美詩篇」），是猶太人在重要的宗教節期時（例如：逾越節、住棚節和獻殿節）喜愛頌唱的詩歌。⁵ 由於猶太人通常在逾越節獻羊羔時頌唱這一組詩歌，所以它們與耶和華拯救以色列人離開埃及的事件尤其有關，故此也稱為「埃及哈利」（*Egyptian Hallel*）。在約翰福音十二章13節，群眾口中高呼的「和散那」（*ὠσαννά*，*hōsanna*）是希臘音譯詞，原本具有呼求神施行拯救的意思，

4 Köstenberger, "John," 470-72; Hamid-Khani, *Revelation and Concealment of Christ*, 254; Carson, *The Gospel according to John*, 432. 但是，Schuchard卻認為群眾只是以一般節期的慶祝語來歡迎耶穌（約十二13），因此釋經者不應視他們的話為舊約引文。Schuchard, *Scripture Within Scripture*, xiv.

5 Peter Knobel, "Hallel," in *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (ed. R. J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder; New York/Oxford: Oxford University Press, 1997), 296. 參《米示拿》的〈逾越節獻祭〉5.7, 9.3, 10.7; 《米示拿》的〈住棚節〉3.9-10。

而這意思則對應《七十士譯本》的詩篇一一七篇25節（中文聖經：詩一一八25）的祈使語氣動詞「（你要）拯救」（σωσον, *sōson*）。不過，在第一世紀，「和散那」一詞很可能已普及化，成為猶太人一般讚美神的用語，不一定含有祈求的意思。⁶ 例如：第一世紀末的基督教著作《十二使徒遺訓》10.6中，作者以「和散那」來稱頌「大衛的神」。⁷ 此外，根據拉比文獻《米示拿》的〈住棚節〉第3章中的記載，祭司於住棚節期間在會堂或祭壇四周繞行，手裡拿著一束棕樹枝和柳樹枝結合而成的節期物品（稱為「盧拉夫束」[*lulab*]），並開口大聲高呼「和散那」。⁸ 雖然這段記載描述住棚節的宗教習俗，但按理猶太人慶祝逾越節時，也很可能會開聲以「和散那」來讚頌神。

新約聖經中，「和散那」一詞只在三卷福音書裡（路加除外）出現，全部形容群眾迎接耶穌來臨耶路撒冷：

- ◆ 「前呼後擁的群眾喊叫著：『「和散那」歸於大衛

6 Lohse, “ὡσαννά,” *TDNT* 9:682-84; Joseph A. Fitzmyer, “Aramaic Evidence Affecting the Interpretation of *Hosanna* in the New Testament,” in *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis* (ed. Gerald F. Hawthorne and Otto Betz; Grand Rapids: Eerdmans; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987), 110-18 (114-15).

7 Fitzmyer, “Aramaic Evidence Affecting the Interpretation of *Hosanna* in the New Testament,” 114.

8 參《米示拿》的〈住棚節〉3.9, 4.5; Lohse, “ὡσαννά,” *TDNT* 9:682。

的子孫，奉主名來的是應當稱頌的，高天之上當唱「和散那」。』」（太二十一9）

- ◆ 「前行後隨的人都喊著說：『「和散那」，奉主名來的是應當稱頌的！那將要來臨的，我們祖先大衛的國是應當稱頌的！高天之上當唱「和散那」！』」（可十一9~10）
- ◆ 「就拿著棕樹枝出去迎接他，歡呼說：『和散那，奉主名來的以色列王，是應當稱頌的！』」（約十二13）

相比馬太和馬可描述群眾重複高呼「和散那」（2次），約翰的記載明顯較為簡短，只出現這詞一次。在約翰福音中，「和散那」的歡呼不但反映群眾雀躍的心情，重要的是它預備隨後在他們口中出現的詩篇一一八篇26節（LXX詩一一七26）的引文。在原文的用詞上，十二章13節中這詩篇引文的前半部，與《七十士譯本》的字眼一模一樣，只是我們要留意兩個差異：

- ◆ 約十二13：奉主名來的以色列王，是應當稱頌的！
εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, [και]
βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ
eulogēmenos ho erchomenos en onomati kyriou, [kai]
basileus tou Israēl
- ◆ 詩一一八26：奉耶和華的名來的是應當稱頌的！

εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου

eulogēmenos ho erchomenos en onomati kyriou

第一個差異：在詩篇一一八篇26節，「奉耶和華的名來的」泛指往聖殿敬拜神的以色列人，約翰卻演繹這短語為單單形容耶穌一人。約翰對這句的解讀，吻合敘事裡「那要來的」（ὁ ἐρχόμενος, *ho erchomenos*）這短語多次用來形容耶穌，例如：祂是「（那）來到世界」的真光（約一9）、「那在（施洗約翰）以後來的」（參約一15、27、30）、「那從天上來的」（約三31）、「那要到世上來的先知」（約六14）和「那要到世上來的」（約十一27）等。⁹尤其重要的是十一章27節馬大的認信：「主啊，我信；我已經信了，你是基督，是神的兒子，是那要到世上來的（ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος, *ho eis ton kosmon erchomenos*）。」因為馬大同時宣認耶穌為「基督」和「那要來的」，反映這兩個稱號在約翰神學中彼此相關，以及「那要來的」這稱號指向耶穌的彌賽亞（基督）身份。由此推論，群眾可能以為耶穌是彌賽亞（參以下的討論），所以他們宣告祂是「奉主名來的」那一位，並歡迎祂來耶路撒冷。

第二個差異：無論是詩篇一一八篇26節或符類福音的平行經文（參太二十一9、15；可十一9~10；路十九38），都

9 參約翰福音四章25節，七章27、31、41、42節。

沒有「以色列王」這稱號（路加提及「王」）；但是，約翰福音中群眾卻指明「奉主名來的」那一位是「以色列王」，並以這尊貴的頭銜來稱呼耶穌。值得一提的是，在約翰福音中「以色列王」這稱號出現只有兩次，分別位於「記號之書」（約一19～十二50）開始和結束的部分，而這兩次耶穌被人宣認為「以色列王」，在敘事布局裡好像括號一樣，包圍著中間有關耶穌的事工和教導的記載。第一次，耶穌剛開始公開事奉時，拿但業認信耶穌為「神的兒子」和「以色列的王」（約一49）。第二次，耶穌快將完結公開事奉時，群眾向祂高呼：「奉主名來的以色列王，是應當稱頌的！」（約十二13）在此，「以色列王」這稱號不但突出耶穌的君尊地位，也預備隨後直接引述撒迦利亞書九章9節有關君王來臨錫安的預言。

雖然群眾宣認耶穌為「奉主名來的以色列王」，但他們手裡拿著「棕樹枝」，卻反映他們懷著政治和軍事的願景；因此，群眾其實不真正了解耶穌的彌賽亞使命。要留意的是，四卷福音書都記載耶穌騎驢進入耶路撒冷，其中馬太、馬可和約翰描述眾人拿著樹枝迎接耶穌（路加沒有形容群眾這舉動；參路十九36）；不過，惟有約翰指明植物的品種是「棕樹枝」：

- ◆ 「有一大群人把自己的衣服鋪在路上，也有人從樹上把樹枝砍下來，鋪在路上。」（太二十一8）
- ◆ 「許多人把衣服鋪在路上，還有人從田野裡砍了些

樹枝也鋪在路上。」（可十一-8）

◆ 「就拿著棕樹枝出去迎接他」（約十二13）

在原文；約翰筆下的「棕樹枝」短語（τὰ βᾱία τῶν φοινίκων，*ta baia tōn phoinikōn*）由兩個近義詞組成（粗體的希臘字）。由於其中一個詞語就足以表示棕樹枝，所以這兩個詞語並列出現，在字義上可以說是重覆的。約翰採用兩個意思類同的詞語，很可能別具匠心，要強調「棕樹枝」的軍事和政治意味。¹⁰ 公元前164年，猶大馬加比（*Judas Maccabeus*）擊退佔據耶路撒冷的安提阿古四世伊皮法尼（*Antiochus IV Epiphanes*）和敘利亞人後，把聖殿潔淨和重獻給神時，猶太人用「棕樹枝」來慶祝他們打敗敵人和光復聖殿（《馬加比二書》10.7）。公元前141或142年，西門馬加比（*Simon Maccabeus*）再度驅逐敘利亞軍隊離開耶路撒冷，猶太人亦以「棕樹枝」來歡慶他們在戰事上獲勝（《馬加比一書》13.51）。此外，在一些猶太文獻中，「棕樹枝」是勝利或尊榮的象徵，例如：在舊約偽經《拿弗他利遺訓》5.4，「十二枝棕樹枝」象徵利未享有尊貴的地位；在公元五世紀拉比文獻《米大示》的《利未記》（*Leviticus Rabbah* 30）

10 Keener, *The Gospel of John*, 2:869; William G. Farmer, "The Palm Branches in John 12, 13," *Journal of Theological Studies* 3 (1952): 62-6.

中，勝利者的標記是他手裡拿著「棕樹枝」。¹¹

一言蔽之，雖然群眾稱頌耶穌為「奉主名來的以色列王」，但他們懷著政治和軍事的期望，以為耶穌是軍事領袖，並不明白祂的使命是替人受死。

1.3 耶穌騎驢進城及撒迦利亞書九章9節的引文

耶穌看見一大群人迎面走來，又聽見熱烈的喝采聲，卻不開口回應他們。古代羅馬將軍凱旋歸來時，通常騎著白色的戰馬進城；但是，以色列王耶穌來到昔日大衛國的首都時，卻騎在不起眼的小驢上。雖然耶穌確實享有君尊的地位，但祂不是眾人所想像般，打算以軍事力量去推翻羅馬政權的那類領袖。其實，一年前的逾越節，加利利有一大群人看見耶穌以五個餅和兩條魚使超過五千人吃飽後，曾企圖擁戴祂為民族領袖；可是，「耶穌知道群眾要來強迫他作王，就獨自又退到山上去了」（約六15）。由此可見，耶穌的使命不是要在地上建立政治國度。因為祂要戰勝的敵人不是羅馬軍隊，而是世界的王魔鬼；事實上，耶穌將會藉死亡徹底擊敗那惡者（參約十二31）。

在約翰福音第十二章，耶穌面對群眾熱烈的擁戴，就以「騎驢」的舉動來表明自己是謙和的君王，正如撒迦利亞書九章9節所預言那位來臨錫安的大衛王。根據符類福音的記

11 Leung, *The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John*, 155-56.

載，耶穌臨近耶路撒冷之前，先打發兩個門徒到村子去取一頭小驢（太二十一1~3；可十一1~6；路十九29~35）。約翰卻簡單描述「耶穌找到一頭小驢，就騎在上面」（約十二14），沒有記載門徒取得小驢的經過。這樣簡潔的描述，一方面使故事的焦點置於耶穌騎著小驢來到耶路撒冷，另一方面則強化耶穌在整件事所扮演的主導角色。在十二章14b節，「正如經上所記的」（*καθὼς ἐστὶν γεγραμμένον*, *kathōs estin gegrammenon*）這短語是舊約引文的開場白，引介接著的撒迦利亞書九章9節：「錫安的居民哪，不要懼怕；看哪，你的王來了，他騎著小驢來了。」（約十二15）¹²在約翰筆下，這舊約引文指出耶穌就是撒迦利亞先知所預言那要來的末世君王。要留意的是，在這處舊約引文中，「王」（*βασιλεύς*, *basileus*）和「來」（*ἐρχομαι*, *erchomai*）並列出現，呼應上文群眾對耶穌的宣告：「奉主名來（*ἐρχομαι*, *erchomai*）的以色列王（*βασιλεύς*, *basileus*），是應當稱頌的！」（約十二13；參詩一一八26）這樣的鋪排間接把這兩處舊約的引文連上關係，使它們互相強化，強調耶穌的君尊地位。

若比較十二章15節的引文和撒迦利亞書九章9節，就會察覺前者較簡短：

12 除了十二章14節外，在約翰福音中「正如經上所記的」（*καθὼς ἐστὶν γεγραμμένον*, *kathōs estin gegrammenon*）這舊約引文的開場白只出現於六章31節，引介詩篇七十八篇24節的引文。參本書第一章有關舊約引文的引文的討論。

- ◆ 約十二15：「錫安的居民哪，不要懼怕；看哪，你的王來了，他騎著小驢來了。」
- ◆ 亞九9：「錫安的居民哪！要大大喜樂。耶路撒冷的居民哪！應當歡呼。看哪！你的王來到你這裡了，他是公義的，是得勝的。他又是溫柔的，他騎著驢，騎的是小驢。」

約翰這處引文沒有原本舊約經文裡一些君王的描述（例如：王是公義的、他施行拯救），字眼也似乎稍有改動，原因可能是要強調耶穌的君王身份，以及祂是騎著小驢的。約翰採用的「小驢」用詞（*πῶλον ὄνου, pōlon onou*）相當獨特，由兩個希臘字組合而成，不單有別於符類福音的用詞，也沒有在《七十士譯本》的撒迦利亞書九章9節中出現。在《七十士譯本》，這兩個希臘字只並列出現於創世記四十九章11節（「猶大……把自己的小驢繫在上等的葡萄樹旁……」），就是雅各臨死前對他兒子猶大所說的預言。¹³ 由於雅各預言猶大的後裔將享王權，加上耶穌來自猶大支派，所以約翰筆下獨特的「小驢」用詞，可能指向耶穌的君

13 Schuchard, *Scripture within Scripture*, 83. 在聖經和猶太傳統中，創世記四十九章9至11節普遍被視為預言一位將要來的拯救者。一些著作用「獅子」形容彌賽亞，也反映這段創世記經文的影響（參啟五5，十九15；《以斯拉四書》12.31；《猶大遺訓》24.5）。參賴建國：《舊約聖經中的彌賽亞預言》（香港：天道書樓，2013），頁93-5。

尊地位。此外，在舊約聖經中，大衛、押沙龍和一些王室成員都曾騎小驢或騾子（撒下十三29，十六2，十八9，參撒下十九26），而所羅門更是騎著大衛的騾子到基訓，被祭司撒督用油膏立，以及其後騎騾返回首都登基為王（王上一32~40）。由此看來，耶穌來耶路撒冷時所騎的牲口，不但吻合撒迦利亞書的末世預言，也與祂的君王身份匹配。

除了「小驢」外，耶穌「坐」（《新譯本》：「騎」）的姿勢也值得留意。中文聖經的「騎」（約十二15）譯自希臘字 κάθημαι (*kathēmai*)，意思是「坐」。在《七十士譯本》撒迦利亞書九章9節出現的詞語 ἐπιβαίνω (*epibainō*)，意思卻是「騎上」，而這意思也符合舊約聖經本來的希伯來文用詞。有學者建議，約翰描述耶穌「坐」在小驢上，可能要強調祂的王權，¹⁴ 因為在《七十士譯本》中，κάθημαι (*kathēmai*) 或它的近義詞多次描述耶和華「坐」在寶座、基路伯、眾山或雲上（參撒下二十二11；賽十四13，十九11），或所羅門「坐」在小驢或大衛的寶座上（參王上一13、17、20、24、27、30、35、46、48，二12、19）。此外，在撒迦利亞書六章12至13節，先知預言大衛的苗裔將會「坐（καθίζω, *kathizō*) 在寶座上執掌王權」。總的來說，雖然我們無法絕對確定耶穌「坐」的姿勢有否深層的象徵意義，但若有的話，根據上下文對耶穌王權的重視，較可取的

14 Menken, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, 92-3.

看法是這姿勢指向耶穌的君王身份。

無論如何，耶穌以以色列王的身分騎驢來到耶路撒冷，應驗了撒迦利亞書九章九節的預言，而祂所騎的牲口也暗示祂是一位謙和的君王。

1.4 門徒的「想起」

雖然門徒親眼目睹群眾熱烈歡迎耶穌，以及祂騎驢進入耶路撒冷，但十二章16節的旁白卻說門徒「起初」不掌握事件的真正意義，然而到耶穌得了榮耀後（即祂受難、復活和升天後；參約十二23），他們才恍然大悟了：

- ◆ 「門徒起初不明白這些事，可是到耶穌得了榮耀以後，他們才想起這些話是指著他說的，並且人們果然向他這樣行了。」（約十二16）

ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ.

我們在本章一開始已說明「想起」（μιμνήσκομαι，*mimnēskomai*；約二17、22，十二16）一詞含有「明白」和「頓悟」的意思。在十二章16節，門徒的「想起」更涉及舊約經文的彌賽亞意義。在原文，「這些事」（ταῦτα，*tauta*）是複數代名詞，在這短短一節經文裡出現共三次，《新譯本》譯作「這些事」、「這些話」或「這樣」（參以上粗體

的字)。第一次，ταῦτα (*tauta*) 於句子的開端出現，可能有強調的用意。雖然約翰沒有指明「這些事」指甚麼，但既然他剛引述撒迦利亞書九章9節，所以門徒想起和明白的「這些事」，不但指耶穌進城時發生的事情（群眾的歡迎、耶穌坐在驢上），也包括它們與撒迦利亞書第九章先知預言的關聯，以及這預言在耶穌騎驢進耶路撒冷一事上得到實現。¹⁵ 要留意的是，「指著他說的」（約十二16）這短語所採用的希臘詞γεγραμμένα (*gegrammena*，意思是「寫上」)，曾於上文十二章14節出現，就是引介撒迦利亞書九章9節的開場白——「正如經上所記的」（καθώς ἐστὶν γεγραμμένον，*kathōs estin gegrammenon*)。雖然在第14節出現的γεγραμμένον (*gegrammenon*) 是單數詞，而第16節則出現同一個字的複數詞γεγραμμένα (*gegrammena*)，但是，這兩個相同的詞彙有助強化這兩節經文的關連，也反映門徒所想起的「這些話」涉及第14和16節之間的舊約引文（參約十二15），即撒迦利亞書九章9節。

第14和16節相同的詞彙（γεγραμμένον / γεγραμμένα）

彼此呼應，而其間的第15節則記載舊約引文。

約十二14	「正如經上所記的（γεγραμμένον）」
約十二15	撒迦利亞書九章9節的引文
約十二16	「這些話是指著他說的（γεγραμμένα）」

15 Farelly, *The Disciples in the Fourth Gospel*, 60-1.

在十二章16節，約翰採用三個時間性用詞來描述門徒的轉變：「起初 / at first」（τὸ πρῶτον, *to prōton*）、「到 / when」（ὅτε, *hote*）及「以後 / then」（τότε, *tote*）：¹⁶

- ◆ 第一個時間性用詞指耶穌受難以前。那時門徒欠缺屬靈的領悟力，不曉得耶穌騎驢進耶路撒冷應驗撒迦利亞先知的預言。
- ◆ 第二個時間性用詞指耶穌在十字架上得榮耀，及其後祂的復活和升天。
- ◆ 第三個時間性用詞指耶穌得了榮耀以後。這時，門徒就能明白在耶穌身上發生的事件和舊約經文的真正意義。

從這些詞語的運用可見，雖然門徒親眼觀看耶穌騎驢進耶路撒冷城，是整件事情的目擊者，他們也熟悉舊約聖經的內容（包括詩篇和撒迦利亞書），但只有當耶穌從死裡復活後，門徒才洞察舊約先知的預言是指著耶穌說的，以及明白祂確實是奉主名來的以色列王。值得一提的是，上文一個類似的描述也出現ὅτε (*hote*) 這時間性用詞——「所以當（ὅτε, *hote*）耶穌從死人中復活以後，門徒想起了他說過這話，就信了聖經和耶穌所說的話」（約二22），¹⁷ 藉此指

16 Leung, *The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John*, 167.

17 Hays, "Reading Scripture in Light of the Resurrection," 221.

出耶穌從死裡復活，是門徒想起的前設條件，也暗示他們在此重大事件以前，無法掌握耶穌以自己身體喻為聖殿的真義（參本書第四章）。換言之，耶穌死亡（和復活）是這些「隱藏」於舊約的彌賽亞啟示被揭露出來的前設條件。最後，要注意的是約翰只描述「門徒」「想起」，卻沒有提到群眾或猶太宗教領袖有類似的經歷。箇中的重要因素之一，就是聖靈的降臨和職事。這是我們現在要探討的課題。

2. 保惠師的來臨

門徒在耶穌受難、復活和升天後，能夠領悟以往他們不明白的事情，關鍵之一是保惠師在耶穌升天後降臨世上。根據七章37至38節，在住棚節最後和最大之日，耶穌在聖殿裡呼籲所有口渴的人到祂那裡去，這樣，他們就能經歷「活水的江河」從裡面湧流出來。第一世紀的猶太人慶祝住棚節時，往往在臨時搭建的帳棚裡住七天，到第八天就興高采烈地拆掉帳棚。雖然我們不能確定耶穌是在住棚節的第七或第八天發出上述呼籲，但頗肯定的是，當時聽眾會自然聯想到住棚節有關「水」的儀式：每天清早，祭司到西羅亞池取水，然後把水澆在聖殿的祭壇下（《米示拿》的〈住棚節〉4.1-10；參本書第一章）。在七章39節，約翰直接以旁白解釋耶穌的話：「他這話是指著信他的人要接受聖靈說的；那時聖靈還沒有降臨，因為耶穌還沒有得著榮耀。」這段旁白直接說明，「水」乃是指門徒將要領受的聖靈，而聖靈仍未

降臨的原因是「耶穌還沒有得著榮耀」。在約翰的神學框架中，耶穌在十字架上被「舉起來」，就是祂得榮耀和彰顯王權的時候。因此，耶穌受難是保惠師降臨世間的前設條件。

在另一段經文中，耶穌也表示聖靈來臨的時間與祂的死亡有關。在第十三至十七章，耶穌離世前向門徒宣講告別的訓言時，曾以聖靈降臨的盼望來安慰他們：「如果我不去，保惠師就不會到你們這裡來；我若去了，就會差他到你們這裡來。」（約十六7）根據耶穌這應許，祂「離去」以後，在父神那裡的聖靈就會來到門徒那裡；因此，他們不會成為遭撇下的「孤兒」（參約十四18）。在約翰福音中，耶穌來自天上，將要「回去」的地方就是天上父神那裡，而在十字架上被「舉起來」，就是返回天上的必經之路。事實上，這信息在最後晚餐和耶穌對門徒說的告別言訓中重複出現（參本書第二章）：¹⁸

- ◆ 「逾越節以前，耶穌知道自己離開這世界回到父那裡去的時候到了。」（約十三1）
- ◆ 「耶穌知道父已經把萬有交在他手中，並且知道自己從神而來，又要回到神那裡去。」（約十三3）
- ◆ 「我實實在在告訴你們，我所作的事，信我的人也要作，並且要作比這些更大的，因為我往父那裡

- 去。」（約十四12）
- ◆ 「你們聽見我對你們說過：『我去，但還要回到你們這裡來。』你們若愛我，就要喜樂，因為我到父那裡去，又因為父是比我大的。」（約十四28）
 - ◆ 「現在我要到那差我來的那裡去，你們中間並沒有人問：『你到哪裡去？』」（約十六5）
 - ◆ 「在義方面，是因為我到父那裡去，你們就再看不見我。」（約十六10）
 - ◆ 「我從父那裡來，到了這世界；我又離開這世界，到父那裡去。」（約十六28）
 - ◆ 「現在我到你那裡去，我在世上說這些話，是要他們心裡充滿我的喜樂。」（約十七13）

聖靈降臨是門徒掌握舊約啟示的重要關鍵，有兩個原因。第一個原因是，聖靈使一切相信耶穌的人得著屬靈的生命，經歷靈裡的更新。在三章5節，耶穌回應尼哥德慕的詢問，說：「我實實在在告訴你，人若不是從水和聖靈生的，就不能進神的國」。要注意的是，原文中沒有「聖」字，並且在「從水和（聖）靈生」（γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, *gennēthē ex hydatos kai pneumatos*）這短語中，「水」與「靈」平行對應，而在它們之前只有一個介詞（ἐξ, *ex*），反映「水」與「靈」具聯合性，不是毫不相關的兩樣東西。此外，「從水和（聖）靈生」應與三章3節的「從上面而生」（γεννηθῆ ἀνωθεν, *gennēthē anōthen*；《新譯本》：「重

生」)是平行描述，¹⁹因為兩者的結果都是人有份於神的國，而且在一章32節中，約翰已指明聖靈是「從天上降下來」，即是來自「上面」。²⁰此外，「水」與「靈」在同一個短語裡並列出現，呼應多段舊約經文中聖靈澆灌的末世期盼（參賽三十二15~20，四十四3；珥二28）。尤其重要的是以西結書三十六章25至27節的先知預言，論到耶和華以「水」來洗淨祂百姓的罪，賜他們一個「新心」，並將祂的「靈」放在他們裡面：「我必用潔淨的水灑在你們身上，你們就潔淨了；我必潔淨你們的一切污穢，使你們遠離所有可憎的像。我必把新心賜給你們，把新靈放在你們裡面；我必從你們的肉體中除去石心，把肉心賜給你們。我必把我的靈放在你們裡面，使你們遵行我的律例，謹守遵行我的典章。」²¹值得一提的是，約翰記載耶穌復活後向門徒「吹一口氣」（ἐνεφύσησεν, *enephyssēsen*；約二十22），以這象徵行動表示門徒要受聖靈。「吹氣」一詞在新約聖經只出現這一

19 希臘文副詞 ἄνωθεν (*anōthen*) 可以表達「上面」或「再次」兩個意思，而前一個意思可見於三章7、31節，十九章11節。在三章3節，大多數中譯本的「重生」，反映「再次」的意思。由於這希臘文副詞可以語帶雙關，所以尼哥德慕誤以為耶穌說人要再度從母腹中出生。但是，耶穌的原意是人必須擁有從上面而生（即從天上的神而生）的新生命，才可以進入神的國。

20 Michaels, *The Gospel of John*, 184.

21 Köstenberger, *John*, 123-34; Kruse, *John*, 108-9; Carson, *The Gospel according to John*, 194-95; Gary M. Burge, *John* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 116.

次，不過在《七十士譯本》的創世記二章7節中，用來形容神把生命之氣吹進（ἐνεφύσησεν，*enephyssēsen*）亞當的鼻孔裡，使他成為有生命的活人。這獨特的詞語反映聖靈降臨在門徒身上，並在他們身上工作，使他們經歷「從神生的」新生命（參約一13，三3、5）。²² 簡單來說，耶穌離世歸父以後，聖靈就從天上降臨世間，使每個宣認耶穌為救主和生命之主的人，都得著屬靈的新生命，成為天父的兒女。當信徒得著更新的屬靈生命，就可以明白父神在舊約中對他們的啟示。

第二個原因是，聖靈不但使每個歸信耶穌的人得著新生命，也在信徒群體中擔任「教導」的職事。在約翰福音第十三至十七章耶穌對門徒說的告別訓言中，有五段經文稱聖靈為「保惠師」（παράκλητος，*paraklētos*），並指出祂會教導門徒明白真理，包括耶穌在世時的教導。²³ 以下圖表概括列出這五段經文對「保惠師」的描述：²⁴

22 Hengel, "The Old Testament in the Fourth Gospel," 391.

23 在新約聖經中，παράκλητος (*paraklētos*；《新譯本》：「保惠師」) 一字出現共五次。除了約翰福音外，這詞只在約翰壹書二章1節裡出現，形容耶穌為「維護者」。在約翰福音十四章16節，耶穌說明父神將賜下「另一位保惠師」，所以，約翰壹書二章1節稱耶穌為「維護者」（παράκλητος，*paraklētos*），不但與約翰福音的記載沒有矛盾，更可以說在思路上相輔相成。

24 圖表取自梁美心：《約翰書信與啟示錄》（香港：播道會文字部，2012），頁10-11。

約翰福音中的「保惠師」	
約十四16~17	<p>父神會賜下另一位保惠師（16節）</p> <p>保惠師永遠與門徒同在（16節）</p> <p>保惠師是真理的靈（17節）</p> <p>世人不接受和不認識保惠師（17節）</p> <p>保惠師常與門徒住在一起（17節）</p> <p>保惠師住在門徒裡面（17節）</p>
約十四25~26	<p>保惠師是父神所差來的聖靈（26節）</p> <p>保惠師會把一切事教導門徒（26節）</p> <p>保惠師幫助門徒想起耶穌的話（26節）</p>
約十五26~27	<p>保惠師在父神那裡（26節）</p> <p>耶穌將會差保惠師到世上（26節）</p> <p>保惠師是真理的靈（26節）</p> <p>保惠師到世上為耶穌作見證（26節）</p> <p>門徒也要作見證（27節）</p>
約十六7~11	<p>耶穌將要返回父神那裡，保惠師就會降臨（7節）</p> <p>耶穌將要差保惠師到世上（7節）</p> <p>保惠師會在三方面指證世人：罪、義和審判（7~11節）</p>
約十六12~15	<p>保惠師是真理的靈（13節）</p> <p>保惠師引導門徒進入一切真理（13節）</p> <p>保惠師把將來的事告訴門徒（13節）</p> <p>保惠師把從耶穌那裡所領受的告訴門徒（14~15節）</p> <p>保惠師要榮耀耶穌（14節）</p>

除了十六章7至11節是關於未信者外，其餘四段經文都說明保惠師在信徒群體中的工作。約翰三次稱保惠師為「真理

的靈」（約十四17，十五26，十六13；參約壹四6），並指出祂的職事包括引導門徒「進入一切真理」（約十六13）。在約翰福音中，「真理」（ἀλήθεια, *alētheia*）一詞出現共二十五次，不但指真實或正確的知識，也指人要與耶穌建立個人關係，因為耶穌曾宣告自己就是「真理」（約十四6）。耶穌與門徒在一起時，向他們啟示父神的真理，指引他們明白父神的旨意。後來，隨著耶穌藉死亡、復活和升天返回天父那裡，聖靈就降臨世間，常與門徒一起，並且引導他們明白耶穌在世時啟示的真理。因為保惠師是「真理的靈」，所以聖靈的教導不會與耶穌的啟示脫軌，而是與之延續和一致。正如耶穌在世時遵行父神的旨意（約四34），完成父神的吩咐並使祂得著榮耀（約十七4），聖靈也會在地上為耶穌作見證（約十五26），並使聖子得著榮耀（約十六14）。

在十四章26節，耶穌告訴門徒：「但保惠師……要把一切事教導你們，也要使你們想起我對你們所說過的一切話」。「想起」（ὑπομνήσκω, *hypomimnēskō*）這動詞在約翰福音出現只此一次，不但指聖靈幫助門徒記得耶穌曾說過的教訓或做過的事情，也指他們能明白這些話語和事情的真正意義。²⁵ 這詞與約翰筆下另一個「想起」（μυμνήσκομαι，

25 Hamid-Khani, *Revelation and Concealment of Christ*, 358-40; Peter Stuhlmacher, "Spiritual Remembering: John 14:25," in *The Holy Spirit and Christian Origins: Essays in Honor of James D. G. Dunn* (ed. Graham N. Stanton, Bruce W. Longenecker, and Stephen C. Barton; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 55-68 (63);

mimnēskomai) 是近義詞，而後者在其他地方描述門徒「想起」(參上一部分的討論)——在二章22節(參約二17)，門徒在耶穌復活後「想起」(μυμνήσκομαι, *mimnēskomai*) 祂曾說過聖殿被毀和重建的話；在十二章16節，門徒在耶穌得榮耀後「想起」撒迦利亞書九章9節是指著祂寫的。在約翰福音中，這兩個「想起」的近義詞彼此呼應，而門徒在耶穌從死裡復活後，能夠想起和明白祂的事情、洞察這些事情與舊約聖經的關連，是出於「保惠師」的工作。這樣看來，保惠師引導門徒進入真理的一個方法(約十六13)，是使他們洞悉舊約有關彌賽亞的啟示，並曉得它們是指著耶穌寫的(參約一45，五39)。

3. 總結

約翰強調舊約聖經(包括摩西和眾先知)已論及耶穌的工作、受難和復活(參約一45，十二41，參五39、45)，所以約翰對自己詮釋舊約的看法，不是把完全陌生或新穎的觀念注入經文內，而是將舊約中的彌賽亞含意「揭示」出來。對約翰而言，這些彌賽亞含意一直蘊藏於舊約裡面，只是耶穌同代或以前的人，無法徹底洞悉出這些含意。因為惟有當耶穌從死裡復活、聖靈降臨世上後，門徒在保惠師的引導

下，才能掌握這些「隱藏」於舊約的彌賽亞啟示，明白它們其實指向耶穌，而且在祂身上得到應驗了。

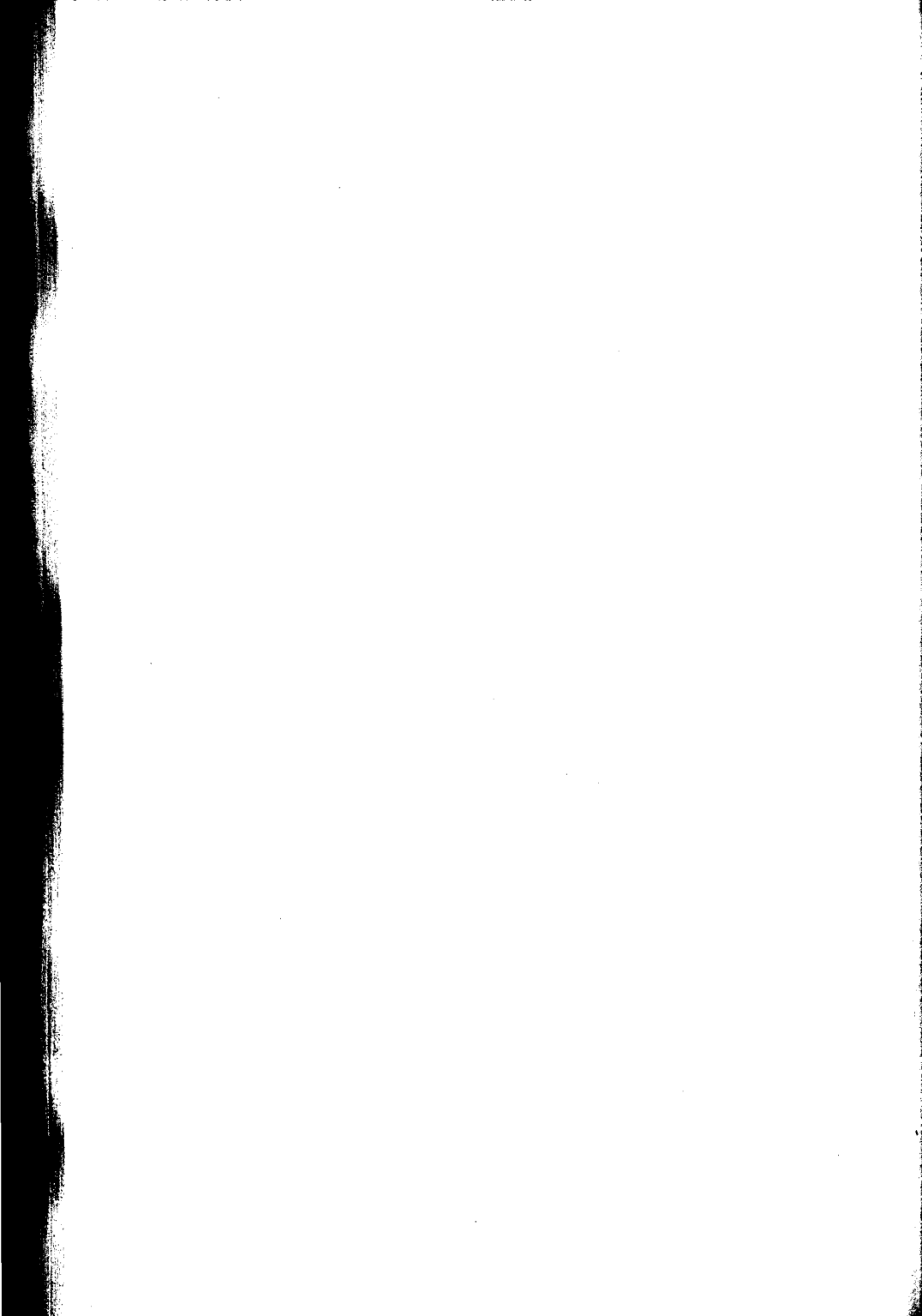
4. 研討問題

- a. 約翰如何演繹詩篇一一八篇26節，形容群眾歡迎耶穌進入耶路撒冷（約十二13）？他們是否真正明白耶穌的彌賽亞使命？
- b. 約翰如何演繹撒迦利亞書九章9節，指出耶穌就是先知預言要來到錫安的君王（約十二14~15）？約翰與符類福音的演繹有甚麼類同或差異？
- c. 在約翰福音中，門徒「想起」有甚麼含意？根據十二章16節的記載，門徒在甚麼時候才「想起」？
- d. 約翰指出聖靈在甚麼時候降臨世上？聖靈如何幫助門徒洞察舊約聖經中「隱藏」的彌賽亞啟示？

第二部分

十字架上的君王





第7章

導言：受難敘事的結構

約翰敘事的高潮，是耶穌受審訊及在各各他受難（約十八～十九章）。在這關鍵的「時候」，彌賽亞在世人面前「被舉起來」，登上十字架——祂榮耀的寶座！在約翰筆下，耶穌面對敵人的攻擊，甚至死亡的來臨，都沒有表現絲毫懼怕，反而一切事情的發生都在祂的預料和操控中。順著受難敘事的脈絡，開始時耶穌來到耶路撒冷城外的一個「園子」（κῆπος, *kēpos*；約十八1，參十八26），結束時祂的屍體也被安放於一個「園子」（κῆπος, *kēpos*；約十九41）的墓穴裡。在場景方面，這兩個「園子」首尾呼應，好像括號一樣包圍著耶穌受難的記載。大體上，約翰福音的受難敘事可分為五個大段落，或稱作五幕，而每一幕都有新的場景和人物角色：¹

1 De la Potterie, *The Hour of Jesus*, 24-5.

受難敘事的五幕		
第一幕	約十八1~11	耶穌和門徒過了汲淪溪，猶大引領一隊人來捉拿祂。
第二幕	約十八12~27	耶穌被猶太人的前任大祭司亞那審問。
第三幕	約十八28~十九16 (原文：十八28~十九16a)	耶穌被羅馬總督彼拉多審問。
第四幕	約十九17~37 (原文：十九16b~37)	耶穌被帶到髑髏地釘十字架。
第五幕	約十九38~42	耶穌死後被埋葬於墓穴裡。

場地和人物角色的變換		
第一幕	園子	猶大和逮捕耶穌的人
第二幕	大祭司的家	亞那
第三幕	羅馬總督的官邸	彼拉多
第四幕	各各他	耶穌受難的觀眾
第五幕	花園裡的墓穴	亞利馬太的約瑟和尼哥德慕

論篇幅，中間的第三幕（耶穌被彼拉多審問）是五幕中最長，共有二十九節經文，其次是第四幕（耶穌被釘十字架）共有二十一節經文，而第一幕（耶穌被人逮捕）、第二幕（耶穌被亞那盤問）和第五幕（耶穌的安葬），分別是十一節、十六節和五節經文。雖然段落的篇幅不一定與內容的重要性成正比，卻多少反映敘事的焦點所在。這樣看來，

受難敘事的一個重心是彼拉多審問耶穌。比較約翰福音與符類福音的「羅馬審訊」（約十八28~十九16；參太二十七11~31a；可十五2~20a；路二十三1~25），不難發現在情節刻劃上，前者較後者更詳細豐富，例如：惟有約翰記載耶穌說祂的「國」不屬於這世界，及祂在世上為真理作見證（約十八36~37）。約翰特別重視彼拉多對耶穌的審問，可能有兩個原因：（一）羅馬政府有權宣判人受十字架的酷刑，所以約翰仔細刻劃彼拉多與耶穌的對話，以配合和強調耶穌「被舉起來」的死法（約三14，八28，十二32~34，參十八31~32）。（二）羅馬官員「彼拉多」象徵羅馬皇帝的臨在，所以這人物頻密出場，能突出耶穌的「君王」身份；事實上，彼拉多與耶穌兩人的話題集中於「國度／王權」（參本書第八章）。

以下我們鳥瞰受難敘事的五幕，將故事的主脈勾勒出來，好預備第八章「彌賽亞的『普世』王權」和第九章「『大衛』詩篇與迴響」的詳細討論。

1. 第一幕：耶穌被人逮捕（約十八1~11）

耶穌帶同門徒過了汲淪溪（Kidron Valley），踏上祂人生最後一段路。在四卷福音書中，惟有約翰提及耶路撒冷東面這條溪流；它流向死海，西面是聖殿，東面首先是橄欖山，然後是伯大尼（參約十一1，十二1）。除了在雨季或滂沱大雨的日子，汲淪溪通常只有小量流水，甚至是乾涸的。

古時大衛逃避兒子押沙龍的追殺時，曾途經汲淪溪（參撒下十五23）。馬太和馬可都記載耶穌在「客尼馬尼」向天父祈禱（太二十六36~46；可十四32~42；參路二十二39~46），約翰則籠統形容耶穌進了靠近橄欖山的汲淪溪的「一個園子」，在那裡被猶大出賣。這兩個地點是可以協調的。因為「客尼馬尼」的意思是榨油處（oil press），所以可以指「（橄欖）園子」。²況且約翰福音中耶穌對彼得說的話：「父給我的杯，我怎能不喝呢？」（約十八11b），對應符類福音中耶穌對父神的順服：「但不要照我的意思，只要照你的旨意」（太二十六39b；參可十四36b；路二十二42b），只是約翰筆下的耶穌沒有流露內心的痛苦或掙扎（「我的父啊！可能的話，求你使這杯離開我」，太二十六39a；參可十四36b；路二十二42a）。也許約翰要強調耶穌在受難過程中的主權，所以沒有記載祂的掙扎，正如耶穌曾對門徒說：「沒有人能奪去我的生命，是我自己捨去的。」（約十18a）

在受難敘事以前，約翰已多次指出耶穌十二個門徒中的加略人猶大將會背叛祂，及猶大賣主的背後其實是魔鬼的煽動（約六71，十二4，十三2、21~30）。³由此觀之，耶穌被捉拿和被殺，就意味著正邪之間的對抗。此外，猶太宗教領袖屢次企圖捉拿耶穌，只是祂的「時候」未到，所以他們

2 Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel*, 228.

3 在約翰福音中，「猶大」最後一次出場是在十八章2至5節。約翰沒有記載猶大的自殺（參太二十七3~5）。

一直無法成功（約七30、32、44，八20，十39，十一57）。在約翰敘事的第三個逾越節時，這關鍵的一刻終於來臨了！加略人猶大引領人來捉拿耶穌，其中有猶太裔的「祭司長和法利賽人的差役」，也有羅馬人的「一隊兵」（約十八3，參十八12）。符類福音只提到猶太宗教領袖，⁴約翰卻指明那些逮捕耶穌的人中有羅馬人，也許反映他要突出敵對勢力的廣闊或普世性（猶太和羅馬人）。

彼得看見敵人來意不善，就拿出一把刀來自衛和保護耶穌，「向大祭司的僕人馬勒古砍去，削掉他的右耳。」（約十八10）相對彼得的衝動和反抗，耶穌卻表現出一貫的冷靜，不單勸彼得收起武器，更表示祂自己情願喝父神賜下的「杯」。在舊約聖經中，「杯」通常形容惡人要受公義之神的懲罰（參詩七十五8；賽五十一17、22；耶二十五15~17）。⁵不過，耶穌將要在十字架上受難，卻不是因為祂犯了任何罪，而是因為祂要藉著死亡「除去世人的罪孽」（約一29），代替他們受神的責罰，使凡相信祂的人都可以得到永遠的生命（參約二十31）。

4 馬太福音二十六章47節：「祭司長和民間的長老」；馬可福音十四章43節：「祭司長、經學家和長老」；路加福音二十二章52節：「祭司長、守殿官和長老」。

5 參啟示錄十四章10節，十六章19節，十八章6節。

2. 第二幕：耶穌被亞那盤問 (約十八12~27)

鏡頭一轉，猶太宗教領袖已將耶穌捆綁，並帶到亞那的家。這一幕的頭三節經文扼要交代場景（約十八12~14），包括新的地點（大祭司的家）和人物角色（亞那）。接著是彼得第一次不認主、耶穌與亞那的對話，以及彼得第二和三次不認主，這三者呈現「三明治式」結構（A-B-A'）：⁶

A 15~18節 彼得第一次不認主（室外的院子）

B 19~24節 耶穌與亞那的對話（室內）

A' 25~27節 彼得第二和三次不認主（室外的院子）

亞那在公元6至15年擔任大祭司，後來被羅馬官員罷免。不過，由於亞那的五個兒子在不同時期擔任大祭司（參《猶太古史》20.197-198），而耶穌受難時的大祭司該亞法是亞那的女婿，所以亞那即使失去大祭司的職銜，但在猶太人的宗教圈子裡，仍有一定程度的影響力。馬太、馬可和路加都詳細記載猶太公會或該亞法審問耶穌的過程（太二十六57~68；可十四53~65；路二十二54~71），但約翰只簡單暗示耶穌與該亞法會面（參約十八24、28，另參十八14），

6 De la Potterie, *The Hour of Jesus*, 44-6.

並把焦點置於亞那對耶穌的非正式盤問。既然亞那不是現任大祭司，就沒有宗教仲裁權把疑犯押到羅馬總督面前受審，因此約翰記載亞那審問耶穌的目的，應該不是要強調祂被猶太公會正式宣判有罪。根據十八章19節，亞那盤問耶穌的內容是關於「耶穌的門徒和他的教導（*διδασχῆ*, *didache*）」（《環球新譯本》）。耶穌回答亞那時，表示自己一直「公開」對普世的人（「世人」）說話，並沒有暗地行事：「我對世人講話向來都是公開的，我總是在會堂和聖殿裡，就是在所有猶太人聚集的地方教導人（*διδάσκω*, *didaskō*），並沒有在隱密的地方講過甚麼。」（約十八20~21，《環球新譯本》）「會堂」和「聖殿」是猶太教的宗教場所，而上文記載耶穌經常在這兩處地方「教導」人（以下的粗體字）：⁷

- a. 「這些話是耶穌在迦百農會堂裡教導（*διδάσκω*, *didaskō*）人的時候說的。」（約六59）
- b. 「節期當中，耶穌上聖殿去教導（*διδάσκω*, *didaskō*）人。」（約七14）
- c. 「當時耶穌在殿裡教導（*διδάσκω*, *didaskō*）人。」（約七28）
- d. 「黎明的時候，他又到聖殿去，眾人都來到他那裡，他就坐下教導（*διδάσκω*, *didaskō*）他們。」

7 De la Potterie, *The Hour of Jesus*, 46-50.

(約八2)

- e. 「這些話是耶穌在殿裡教導 (διδύσκω, *didaskō*) 人的時候，在銀庫的院中說的。」 (約八20)
- f. 「耶穌在殿的所羅門廊上走過」，講論「我與父原為一」的教導。(約十23、30；註：這兩節經文沒有「教導/教訓」用詞)

耶穌在猶太教圈子裡具代表性的宗教場所教導「世人」，多少意味祂是對整個猶太民族，甚至普世的人，宣講父神的啟示。順著這思路，前任大祭司亞那對耶穌的批評，就多少意味著猶太宗教領袖聯同「世人」一起抗拒神的兒子（參約一11）。總的來說，約翰刻意記敘亞那盤問耶穌，因為他具有宗教和民族的代表性；於是，他對耶穌的厭棄，就象徵那些心硬的猶太人棄絕祂。

除了耶穌的「教導」外，亞那也查問「門徒」的事（約十八19）。耶穌的回答沒有直接提到祂的跟隨者，不過受難敘事的第二幕就呈現一個門徒（彼得）的失敗（參以上的「三明治式」結構）。耶穌在園子裡被人捉拿後，彼得和一個門徒悄悄地跟著他們，來到大祭司的家門外。約翰指出這位門徒是大祭司認識的人，所以獲准帶同彼得一起進入院子。這個「門徒」應是「主所愛的門徒」，後來與彼得一起前往耶穌的空墳墓（參約二十2）。自約翰福音第十三章起，「主所愛的門徒」於敘事裡的多個重要場景亮相（約十三23，十九26，二十2，二十一7、20）。根據早期教會傳統，

他就是使徒約翰（參愛任紐《駁異端》2.1.2）。

彼得進入大祭司的院子後，靠近亞那的僕人所生的「炭火」取暖。這樣看來，耶穌在晚上被逮捕後（註：十八章3節提到「燈籠」和「火把」；參約十三30b），天還未亮就被帶去見亞那。在寒冷的夜間，戶外的人燃起炭火取暖。在十八章17和25節，大祭司的婢女或僕人分別查問彼得：「你不也是這個人的門徒嗎？」彼得卻兩度否認耶穌與自己的師徒關係：「我不是。」不久，那被彼得削下右耳的人的親戚認出他來，彼得就第三次否認自己是耶穌的門徒，「立刻雞就叫了」（約十八26~27）。以下的圖表列出四卷福音書中，三次查問彼得的人。表面看來，福音書的記載似乎有差異，但當時可能有一群人在大祭司的院子裡，而彼得對其中一些人三次否認自己認識耶穌。值得一提的是，在四卷福音書中，惟有約翰指明被彼得削掉耳朵的人的親戚當時在場。

三次查問彼得與耶穌的關係的人			
福音書	第一次	第二次	第三次
約翰	看門的婢女 (約十八17)	有人 (複數詞，約十八25)	有個大祭司的僕人，就是彼得削掉耳朵的那個人的親戚 (約十八26)
馬可	一個婢女 (可十四66)	那婢女 (可十四69)	站在旁邊的人 (複數詞，可十四70)
馬太	一個婢女 (太二十六69)	一個婢女 (太二十六71)	站在那裡的人 (複數詞，太二十六73)
路加	一個使女 (路二十二56)	另一個人 (路二十二58)	又有一个人 (路二十二59)

約翰沒有記載彼得三次不認主後，深感懊悔、流淚痛哭（參可十四72）。在約翰筆下，那一刻的彼得（暫時）離棄耶穌，就是他曾大聲認信的「神的聖者」（約六68~69）。於是，耶穌獨自一人面對猶太公會和羅馬總督的審訊，然而祂臉上沒有一絲懼色，卻表現出對一切事情瞭如指掌。

3. 第三幕：耶穌被彼拉多審問 (約十八28~十九16)

在受難敘事的五幕結構中，第三幕的「羅馬審訊」佔據中心位置，而且篇幅最長，共有二十九節經文。「羅馬審訊」可以分為七場，⁸而「彼拉多」是穿梭和連接各場的人物角色。隨著彼拉多走出總督官邸外與猶太人對話，和進入官邸與耶穌交談，「室外-室內」的場地變換推動著故事情節的發展。⁹除了第四場外，其餘六場皆明顯有「進入」、「出去」或「出來」等動詞（以下的粗體字），而且它們的主語都是「彼拉多」：

- a. 第一場：「彼拉多走到外面（**ἐξῆλθεν**, *exēlthen*）」
(約十八29)
- b. 第二場：「彼拉多又進了（**εἰσῆλθεν**, *eisēlthen*）官邸」（約十八33）
- c. 第三場：「彼拉多……又出來（**ἐξῆλθεν**, *exēlthen*）見猶太人」（約十八38b）
- d. 第四場：（沒有相關動詞）

8 Keener, *The Gospel of John*, 2:1097; Brown, *The Death of the Messiah*, 1:758.

9 Sjef van Tilborg, *Reading John in Ephesus* (Leiden: Brill, 1996), 165-66.

- e. 第五場：「彼拉多再次出到外面（ἐξῆλθεν，*exēlthen*）」（約十九4，參十九5：「耶穌出來」）
- f. 第六場：「（彼拉多）又進了（εἰσῆλθεν，*eisēlthen*）官邸」（約十九9）
- g. 第七場：「彼拉多……就把耶穌帶到外面（ἤγαγεν ἐξω，*ēgagen exō*）」（約十九13）

第四場記載羅馬士兵戲弄耶穌，以反諷手法描述他們為耶穌加冕。雖然約翰沒有說明「地點」，但順著「室外—室內」的交錯次序，這場應該發生在總督官邸「裡面」；不然的話，第五場開始時，約翰不會形容彼拉多「出到外面」（約十九4）。要強調的是，第四場處於「羅馬審訊」七場結構的中央位置，而「羅馬審訊」又處於「受難敘事」五幕結構的中央位置（第三幕），所以，「羅馬審訊」的第四場（約十九1~3）可說是位於受難敘事的「中心的中心」（the center of the center）。¹⁰ 因此，值得格外留意這場的情景。

10 De la Potterie, *The Hour of Jesus*, 58; Burge, *John*, 488.

受難敘事五幕結構的「第三幕」：羅馬審訊

場次	經節	官邸外面或裡面	人物角色
一	十八28~32	外面	彼拉多、猶太宗教領袖
二	十八33~38a	裡面	彼拉多、耶穌
三	十八38b~40	外面	彼拉多、猶太宗教領袖
四	十九1~3	(裡面)	彼拉多、士兵、耶穌
五	十九4~7	外面	彼拉多、猶太宗教領袖、耶穌
六	十九8~11	裡面	彼拉多、耶穌
七	十九12~16	外面	彼拉多、猶太宗教領袖、耶穌

上述七場的情節流程大致如下：

第一場（約十八28~32）：「清早的時候，猶太人把耶穌從該亞法那裡押往總督的官邸」，但猶太宗教領袖卻不肯進去，「恐怕沾染了污穢」（約十八28），不能參加餘下的逾越節期活動（可能指緊接著逾越節的除酵節，尼散月第十五至二十一日）。從敘事的布局來看，因為猶太人不肯進入羅馬總督府，就營造出場地的交錯變換——彼拉多要到「外面」見猶太人，又要到「裡面」見耶穌。在第一場的結語中，約翰指出耶穌曾說過「自己將要怎樣死」（約十八32），令人回想祂光榮騎驢進入耶路撒冷後的宣告：「我若從地上被舉起來，就要吸引萬人歸向我。」（約十二32，參十二33）

第二場（約十八33~38a）：彼拉多對耶穌的盤問，集中於祂的「君王」身份和祂的「國」（參約十八33、36、37）。表面看來，彼拉多似乎扮演審判官的角色，可以判決耶穌是否有罪。不過，耶穌說「凡是屬於真理的人，都聽我的聲音」，其實是向他發出嚴峻的挑戰：如果彼拉多的裁決要符合「真理」，就須站在耶穌的一方，因為祂就是真理（參約十四6）。約翰採用弔詭的寫作手法，刻劃羅馬總督對耶穌的仲裁，變相成為他的自我裁決。¹¹

第三場（約十八38b~40）：彼拉多出去見猶太宗教領袖，表示查不出耶穌犯了甚麼罪，並詢問他們要釋放耶穌或巴拉巴。在四卷福音書中，惟有約翰形容巴拉巴為「強盜」（ληστής, *lēistēs*；約十八40）。¹²除了這節經文外，這希臘詞在約翰福音中只於第十章出現，以「強盜」對比「好牧人」耶穌（參本書第五章）——「那不從門進羊圈，倒從別處爬進去的，那人就是賊，就是強盜（ληστής, *lēistēs*）」（約十1）及「所有在我以先來的，都是賊和強盜（λησται, *lēistai*；複數詞）；羊卻不聽從他們。」（約十8）綜合來看，猶太宗教領袖議決釋放巴拉巴，卻要把耶穌釘十字架，顯出他們不屬於好牧人耶穌的羊群（參約十26）。

11 Köstenberger, *John*, 528.

12 馬太形容巴拉巴為「聲名狼藉的囚犯」（太二十七16）；馬可說明巴拉巴「和叛亂分子囚禁在一起」，並指出他們「曾經殺過人」（可十五7，《環球新譯本》）；路加則說明「這巴拉巴是因為在城裡作亂殺人而入獄的」（路二十三19）。

第四場（約十九1~3）：彼拉多順從猶太宗教領袖的決定，釋放曾作亂殺人的強盜巴拉巴，卻宣判那無罪的耶穌受死刑。羅馬士兵就鞭打耶穌，又嘲笑和戲弄祂。要注意的是，他們嘲諷耶穌的表現和言語，聚焦於祂的「君王」身份，例如：士兵給耶穌戴上荆棘的冠冕和穿上紫色的外袍，並譏笑祂為猶太人的王。這些描述暗藏反諷意味，表示外族士兵不知不覺宣告耶穌為「王」（參本書第八章）。

第五場（約十九4~7）：祭司長和差役看見耶穌從總督官邸出來，就大聲高呼：「把他釘十字架（σταύρωσον, *staurōson*）！把他釘十字架（σταύρωσον, *staurōson*）！」（約十九6）在四卷福音書中，惟有約翰重複「釘十字架」的動詞，強調猶太宗教領袖要把耶穌掛在木頭上的決心。彼拉多再一次指出耶穌沒有罪，然而猶太人表示祂曾自稱「神的兒子」，觸犯摩西律例，所以祂是該死的。他們沒有直接說明耶穌干犯那條舊約律例，但應該指褻瀆神的嚴重罪行，因為在上文猶太人曾批評耶穌自以為享有神的地位，甚至拿起石頭要打祂（參約五17~18，十31~39）。¹³ 根據利未記二十四章16節：「褻瀆耶和華聖名的人，必被處死，全體會眾要扔石頭打他」，但猶太宗教領袖卻將耶穌交給彼拉多，希望耶穌不是被石頭打死而已，更要祂受極度痛苦的酷刑，甚至在宗教上成為受咒詛的——「因為被掛在木頭上的，是

13 Donald Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of John* (Collegeville: The Liturgical Press, 1991), 89.

受神咒詛的」（申二十一23；參加三13）。

第六場（約十九8~11）：彼拉多返回官邸裡面，再度盤問耶穌。耶穌起初保持緘默，於是彼拉多就企圖以威嚇的手段，迫使耶穌開口說話。他強調自己有「權」（ἐξουσία, *exousia*）釋放耶穌，也有「權」（ἐξουσία, *exousia*）判決祂受死刑（約十九10）。這裡有一弔詭之處：彼拉多的話呼應上文好牧人耶穌的宣告——「沒有人能奪去我的生命，是我自己捨去的。我有權（ἐξουσία, *exousia*）把生命捨去，也有權（ἐξουσία, *exousia*）把它取回來」（約十18；參本書第五章）。耶穌面對彼拉多的威逼，沒有絲毫的退縮，反而義正詞嚴宣告：「如果不是從天上給你權柄，你就無權辦我；因此，把我交給你的那人，罪更重了。」（約十九11）對彼拉多而言，「從天上」指羅馬政府賦予的管治權和執法權，但約翰的讀者應不難察覺出這短語具深層的意義，即耶穌的死亡出於父神「從天上」的旨意。若非耶穌順服父神的旨意，甘心為人捨命，彼拉多根本無權把祂置諸死地。

第七場（約十九12~16）：這是「羅馬審訊」的最後一場，四次出現「王」一字（約十九12、14、15〔2次〕），最後一次出自祭司長的口。他不單公開棄絕耶穌，更宣認羅馬皇帝為「王」。彼拉多本想釋放耶穌，奈何猶太宗教領袖不肯，而且他們指出若彼拉多釋放耶穌，就不配稱為「凱撒的忠臣」（約十九12；參本書第八章）。於是羅馬總督順從猶太人的要求，把耶穌交給士兵釘十字架。約翰指明這關鍵的時刻：「那天是逾越節期間的預備日，大約是第六時。」

（約十九14，《新漢語譯本》）按照猶太人的計時法，「第六時」指中午十二時。不過，古代以三小時為時段單位，所以約翰敘事的「第六時」與馬可敘事的「第三時」（可十五25），分別在「上午九時至十二時」這時段內的後段和早段時間，因此兩個記載的表面差異是可以協調的。¹⁴

4. 第四幕：耶穌被釘十字架（約十九17~37）

耶穌被帶到城外的曠地釘十字架。雖然耶穌是被士兵帶走，但約翰以主動語態動詞「（他）出來」（ἐξῆλθεν, *exēlthen*; 約十九17），形容耶穌勇敢走向刑場，面對死亡時毫無半點退縮或懼怕。約翰沒有記載士兵強行要古利奈人西門背負耶穌的十字架（參太二十七32；可十五21；路二十三26），而是描述耶穌「自己背著十字架」（約十九17），強調祂在受難過程中的主權。約翰筆下的耶穌，並非軟弱無力、無法背起沉重的十字架；相反，祂意志堅定地迎接死亡的來臨，因為祂是主動把命捨去的（參約十17~18）。古代釘十字架的刑罰，可以用長釘或粗繩子將犯人牢牢懸掛在木柱上。四卷福音書的作者都沒有直接說羅馬人用「釘」把耶穌掛上去；不過，約翰在復活敘事裡提及耶穌手上的

14 Köstenberger, *John*, 538.

「釘痕」(τὸν τύπον τῶν ἡλῶν, *ton typon tōn hēlōn*; 約二十25, 參二十27), 而路加也形容復活的耶穌吩咐門徒摸祂的「手」和「腳」, 所以耶穌的手和腳都應該被「釘」在十字架上。¹⁵ 除了耶穌以外, 還有兩個人與祂一起釘十字架, 「一邊一個」。值得一提的是, 雖然約翰沒有交代囚犯的背景(強盜或犯人), 但在四卷福音書中, 惟有約翰指明耶穌是在他們「中間」(約十九18), 而這也許是要突出祂的地位:¹⁶

- ◆ 「當時, 有兩個強盜和他一同釘十字架, 一個在右, 一個在左。」(太二十七38)
- ◆ 「他們又把兩個強盜和他一同釘十字架, 一個在右, 一個在左。」(可十五27)
- ◆ 「也釘了那兩個犯人, 一左一右。」(路二十三33)
- ◆ 「和他一同釘十字架的, 還有兩個人, 一邊一個, 耶穌在中間(μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν, *meson de ton Iēsoun*)。」(約十九18)

15 Brown, *The Death of the Messiah*, 2:949-51.

16 Beasley-Murray, *John*, 346; de la Potterie, *The Hour of Jesus*, 94. 不過, 有學者(例如: Köstenberger, *John*, 544)認為耶穌在兩個犯人「中間」, 沒有特別的含意。此外, 新約次經《彼得福音》4.10-12也指出, 耶穌在兩個犯人中間被釘十字架, 及祂受難時不發一聲, 好像沒有感到疼痛一樣。

彼拉多吩咐士兵把一個寫著「猶太人的王拿撒勒人耶穌」的牌子，放在耶穌的十字架上頭（約十九19）。縱然猶太宗教領袖提出抗議，要求把字眼更改為「這個人自稱：我是猶太人的王」（約十九21），卻遭彼拉多拒絕。（參本書第八章）

一些婦女來到各各他，包括「他母親和他母親的姊妹，還有高羅巴的妻子馬利亞，和抹大拉的馬利亞」（約十九25），要觀看耶穌的受難。約翰指出她們是在「十字架旁邊」，但在符類福音中，這些婦女卻站在「遠處」觀看（參以下圖表）。¹⁷ 耶穌在十字架上受痛苦超過三個小時，所以婦女可以或遠或近觀看祂。¹⁸

17 圖表取自梁美心：《她觸動妳心》，頁198。

18 同上；Richard Bauckham, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 298。

四卷福音書中目睹耶穌受難的婦女	
太二十七55~56	有些婦女「在那裡遠遠地觀看」，其中有抹大拉的馬利亞、雅各和約西的母親馬利亞，以及西庇太的兒子的母親。
可十五40	有些婦女「遠遠地觀看」，其中有抹大拉的馬利亞、小雅各和約西的母親馬利亞，以及撒羅米。
路二十三49	婦女「都遠遠地站著，看這些事」。
約十九25	有些婦女站在耶穌「十字架旁邊」，其中有祂母親及其姊妹、高羅巴的妻子馬利亞（可能是耶穌的姨母）和抹大拉的馬利亞。

耶穌知道自己快將離世，就盡上孝道委託自己所愛的那位門徒照顧祂的母親，就對馬利亞說：「婦人（*γύναι, gynai*），看啊，這是你的兒子！」（約十九26，《新漢語譯本》）在廣闊的敘事層面，「婦人」這稱呼令人回想馬利亞在約翰福音初次出現時（迦拿的婚宴），耶穌對她的請求的回應：「婦人（*γύναι, gynai*）啊，這與你我冇甚麼關係？」（約二4a，《新漢語譯本》）。除了「婦人」這詞外，這兩段經文都出現「時候」（*ώρα, hōra*）一詞：「從那時（*ώρα, hōra*）起，那門徒就把她接到自己的家裡去」（約十九27）和「我的時候（*ώρα, hōra*）還沒有到」（約二4b）。約翰福音第二章提到耶穌的「時候」，前瞻祂在兩年多後要被釘死在十字架上，即第十九章所描述的重大事件。事實上，耶穌在迦拿婚宴的神蹟，既顯出祂的「榮耀」（約二11），也前瞻祂在十字架上被舉起來得「榮耀」的時刻

（參約七39，十二16）。

根據十九章28至30節，耶穌知道一切的事「成了」，就說：「我渴了。」於是，士兵拿海綿浸了酸酒（《和合本》：「醋」），把它綁在牛膝草上給耶穌喝。¹⁹耶穌喝了酸酒，說出死前最後的話：「成了！」就低下頭，將祂的靈魂「交付神」（約十九30，《和合本》；註：雖然這節經文在原文中沒有提到「神」，但我們可以合理推論耶穌把靈魂交給父神；參路二十三46）。在原文，「交付」（*παρέδωκεν, paredōken*）是主動語態動詞，反映耶穌自己把命捨去，並不是有人奪去祂的命。²⁰「成了」（*τετέλεσται, tetelestai*）是完成式被動語態直說語氣動詞（perfect passive indicative），來自希臘文動詞*τελέω (teleō)*。這動詞在整卷約翰福音只出現兩次，都是位於耶穌死亡這場景裡（約十九28、30），重複指出耶穌已經履行及完成祂奉差遣到世上的使命（參本書第九章）。

因為安息日即將開始，猶太宗教領袖不想屍體留在十字架上，所以他們要求彼拉多吩咐人打斷耶穌和另外兩名囚犯的腿，然後把屍體取下來（約十九31~37；參申二十一22~23）。士兵「來到耶穌那裡，看見他已經死了，就沒有打斷

19 這「酸酒」或「醋」並非馬太和馬可額外記載的，士兵第一次拿給耶穌喝的那沒藥或苦膽調和的酒，當時耶穌不肯喝（參太二十七34；可十五23）。約翰沒有記載這件事。

20 Beasley-Murray, *John*, 353.

他的腿」（約十九33），卻用槍刺祂的肋旁，隨即有「血和水」流出來（約十九34）。在完結耶穌釘十字架這一幕時，約翰再次強調事件「應驗」聖經，並指明兩段舊約引文——「他的骨頭，一根也不可折斷」和「他們要仰望自己所刺的人。」（約十九36~37）第一段引文綜合逾越節羊羔的律例（參出十二46；民九12）和大衛的詩篇（參詩三十四20），說明耶穌成全逾越節的救贖意義，而且好像義人大衛一樣受苦（參本書第四和九章）。第二段引文取自撒迦利亞書十二章10節：「他們必仰望我，就是他們所刺的」。先知預言的那位被刺傷者，可以指耶和華或祂所選立的牧人。²¹此外，「仰望（耶穌）」這圖畫也配合約翰福音三次以「舉起來」形容耶穌的死亡的形式（約三14，八28，十二32~34）。當人「仰望」那位懸掛在木頭上的救主，就能得到永生（參約三15，二十31）。

5. 第五幕：耶穌的安葬（約十九38~42）

受難敘事閉幕的場景，是各各他的一個「園子」（約十九41）。雖然它不是耶穌被捕時的那個「園子」（約十八1），但相同的用詞卻使受難敘事首尾呼應。此外，耶穌安葬於耶路撒冷城外的「園子」，可能呼應舊約聖經或猶太典

21 Beasley-Murray, *John*, 355; Köstenberger, "John," 503-5; Carson, *The Gospel according to John*, 627-28.

外文獻中「大衛王陵」的傳統（參本書第九章）。亞利馬太人約瑟獲得彼拉多的准許，領取耶穌的屍體，在安息日來臨前給祂殮葬。約翰沒有詳細交代約瑟的背景，但三卷符類福音書形容他為「富翁」（太二十七57）、「一向等候神國度的尊貴的議員」（可十五43）及「為人良善公義」（路二十三50）。約翰和馬太都提到亞利馬太人約瑟是耶穌的「門徒」，不過，惟有約翰提到他「因為怕猶太人，就暗暗地作耶穌的門徒」（約十九38）。根據上文九章22節，猶太宗教領袖早已有共識，要把凡認耶穌為基督的人趕出會堂，甚至已對被耶穌治好的瞎子這樣做（參約九34）。雖然亞利馬太人約瑟信服耶穌的教導，卻因膽怯和不願付上代價，一直「暗暗地作耶穌的門徒」。

除了亞利馬太人約瑟外，尼哥德慕在耶穌死後也帶了大量香料來膏抹祂的屍體（約十九39）。尼哥德慕曾在之前兩個場景中出現；他是法利賽人，也是猶太公會的成員（參約三1~15，七50~52）。因為安息日即將來臨，亞利馬太人約瑟和尼哥德慕就把耶穌的屍體安放於「新的墓穴」，然後趕快離開，預備守安息日（約十九41~42）。既然耶穌的屍體被放入墓穴裡，就表示祂的死亡是真實的。墓穴是「新的」，從來沒有人用過，因此肯定不會有人弄錯，以為墓穴是他人而誤訪耶穌的墳墓。²²

22 Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel*, 258.

6. 研討問題

- a. 從受難敘事（約十八～十九章）的五幕結構來看，約翰把重心放在哪一幕？有甚麼原因？
- b. 符類福音較著重耶穌被大祭司該亞法審問，但約翰記載亞那盤問耶穌。在約翰筆下，耶穌受亞那審問的記載有甚麼特色或重點？
- c. 在受難敘事的第三幕中，為甚麼羅馬士兵戲弄耶穌（約十九1～3）是「中心的中心」？由此看來，約翰要強調耶穌擁有甚麼身份或地位？
- d. 在第四幕裡（耶穌被釘十字架），約翰引述哪些舊約經文？它們在解說耶穌受難的意義上有甚麼功用？

第8章

彌賽亞的「普世」王權¹

約翰敘事的三個轉捩點中都有人宣認耶穌為「以色列的王」或「猶太人的王」——耶穌傳道事工的初期（約一49）、祂傳道事工的完結（約十二13），以及祂在十字架上受難（約十八～十九章）。此外，約翰描述不同人物稱耶穌為「王」——猶太人有拿但業、群眾、祭司長和宗教領袖，外族人則有羅馬總督彼拉多和士兵。雖然這些人並不完全了解耶穌的「君王」身份，甚至有人帶著譏諷的口吻稱祂為王，但他們（猶太人和外族人）的宣告，卻合力證明那位釘十字架的耶穌確實是「王」。近代一些研究探討約翰福音的政治批判元素，強調受難敘事的「王權」課題，是針對羅馬

1 本章的部分資料來自筆者的文章：“The Roman Empire and John’s Passion Narrative in Light of Jewish Royal Messianism,” *Bibliotheca Sacra* 168 (October-December 2011), 獲准使用。

臣民尊崇凱撒為至高君王或神明的歪風。²無可否認，在第一世紀的羅馬處境裡，任何人自稱為「王」，都多少在挑戰凱撒的獨裁霸權。但不可忽略的是，約翰著書的首要目的，是叫人因信耶穌是基督和神的兒子而得生命（參約二十31）；再者，猶太人相信，末後大衛王或彌賽亞將會統治全地。所以，受難敘事的羅馬或政治元素，很可能是要強化耶穌王權的「普世性」，使讀者更堅信祂就是舊約聖經預言要來的彌賽亞。換言之，受難敘事的羅馬或政治元素，與其明顯的「王權」主題發揮協同作用，呼應猶太傳統的彌賽亞期盼，解說耶穌在十字架上受難的意義及祂的彌賽亞身份。

1. 舊約聖經

在猶太人的傳統觀念中，天上的耶和華是宇宙萬物的主宰，而大衛國的君王或彌賽亞是祂在地上的代表。既然耶和華統管全世界，大衛國的君王或彌賽亞就順理成章享有普

2 例如：Tom Thatcher, "I have Conquered the World': The Death of Jesus and the End of Empire in the Gospel of John," in *Empire in the New Testament* (ed. Stanley E. Porter and Cynthia L. Westfall; Eugene: Wipf & Stock, 2011), 140-63; idem, *Greater Than Caesar: Christology and Empire in the Fourth Gospel* (Minneapolis: Fortress, 2009); Warren Carter, *John and Empire: Initial Explorations* (New York/London: T&T Clark, 2008); Lance B. Richey, *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John* (Washington, D.C.: The Catholic Biblical Association of America, 2007)。

世的王權。這兩個相關的「王權」觀念（神的王權，大衛國權）在舊約詩篇的多首頌詞出現。一方面，詩人宣告耶和華乃治理萬國的大君王；另一方面，詩人也宣告大衛國的權柄凌駕於列邦之上，以及其國度的疆界延伸到地極：³

神權的普世性

- ◆ 「因為國度是屬於耶和華的，他是掌管萬國的。」（詩二十二28）
- ◆ 「他是統治全地的大君王。」（詩四十七2b）
- ◆ 「神作王統治列國，神坐在他的聖寶座上。」（詩四十七8）
- ◆ 「耶和華啊！因為你是全地的至高者；你被尊崇，遠超過眾神之上。」（詩九十七9）

3 Rowe, *God's Kingdom and God's Son*, 38, 42-3; Kenneth E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism* (Atlanta: Scholars Press, 1995), 15-6.

大衛國權的普世性

- ◆ 「你求我，我就把列國賜給你作產業，把全地都歸屬於你。」
（詩二8）
- ◆ 「你們要用嘴親吻子，否則他一發怒，你們就在路上滅亡。」
（詩二12a）
- ◆ 「他要執掌權柄，從這海到那海，從大河直到地極。住在曠野的人必向他屈身，他的仇敵必舔塵土。他施和海島的列王都必帶來禮物，示巴和西巴的列王都必獻上貢物。眾王都必向他俯伏，萬國都必服事他。」（詩七十二8~11）
- ◆ 「我必使他的左手伸到大海，使他的右手伸到大河。」（詩八十九25）
- ◆ 「我也要立他為長子，為世上最高的君王。」（詩八十九27）
- ◆ 「耶和華對我主說：『你坐在我的右邊，等我使你的仇敵作你的腳凳。』耶和華必使你從錫安伸出能力的權杖，你要在你的仇敵中掌權。」（詩一一〇1~2）

詩篇第二和八十九篇對大衛國權的肯定，乃建基於撒母耳記下七章8至16節神與大衛所立的約。拿單先知對大衛宣告，耶和華要與他立約，不但指出大衛的國必永遠堅定，而且耶和華也宣認大衛的繼承人為自己的「兒子」。雖然這段經文沒有直接說明大衛國權的普世性，但這觀念不難從神與王的「父子」關係引申出來。在古代近東的文化中，「親吻」（詩二12）、「屈身／俯伏」（詩七十二9、11），或在某人的腳下「舔塵土」（詩七十二9）或作他的「腳凳」（詩一一〇1）等動作，皆可表示降服在某人的權柄下（參

賽四十九23；彌七17)。⁴所以，這些詩章所刻劃的君王享有崇高的地位，以至列邦都服在祂的治理下。此外，「從這海到那海，從大河直到地極」（詩七十二8）的兩組地理詞語（「這海」和「那海」、「大河」和「地極」），強調大衛國度有廣闊的版圖。詩篇八十九篇25節的應許「我必使他的左手伸到大海，使他的右手伸到大河」，也涉及大衛國的領土範圍。雖然「海」和「河」可以指地中海和幼發拉底河（參創十五18），但這兩個地理詞語也許要強調大衛國的版圖十分遼闊，甚至覆蓋全地。⁵

在舊約先知書中，彌迦、以賽亞、以西結與撒迦利亞先知分別指出末後的大衛王將統治全地、治理列邦。彌迦先知預言在末後的日子，「耶和華殿的山，必矗立在萬山之上……萬民都要流歸這山」，又要往耶路撒冷尋求主的教誨，敬拜以色列的神（彌四1~2）。在那日子，末後大衛必倚靠耶和華的能力，牧養主的羊，「因為那時他必尊大，直到地極」（彌五4）。從「直到地極」這地理短語，可以引申出彌賽亞將享有普世的王權。⁶在以賽亞書第十一章，先知預言「從耶西的樹幹必生出一根嫩芽，從他的根而出的枝條必結果子」（賽十一1），及在末後的日子「耶西的根」必豎立

4 John Goldingay, *Psalms* (3 vols.; Grand Rapids: Baker, 2006-2008), 2:388.

5 Goldingay, *Psalms*, 2:678.

6 Anderson and Freedman, *Micah*, 463; Barker and Bailer, *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 97.

「作萬族的旗幟」，「列國的人必尋求他」（賽十一10）。雖然「耶西的嫩芽／枝條／根」可以指猶大國中一位已故或在位的君王，但鑒於先知所刻劃的完美景象——萬物更新（賽十一6~9）和以色列復興（賽十一10~16），「耶西的嫩芽／枝條／根」更可能指一位將要被神興起的君王（末後大衛）。這樣的話，以賽亞書第十一章所呈現的末世期盼，包含一個普世性的大衛國度，而治理這國的君王將會是耶和華所選立的彌賽亞。⁷

以西結書十七章22至24節的預言，也是關於一位耶和華將要興起的君王：

²² 主耶和華這樣說：我要從高大香柏樹的樹梢上取去一根樹枝，把它栽上；我要從樹頂的嫩枝中折下一根枝子，把它栽種在高聳的山上；²³ 我要把它栽種在以色列的高山上，它要長出枝子，結出果子，成為佳美的香柏樹；各種各類的飛鳥都必在樹下棲宿，就是棲宿在枝子的蔭下。²⁴ 田野所有的樹木都必知道我耶和華使高大的樹矮小，矮小的樹高大；使青綠的樹枯乾，枯乾的樹茂盛。我耶和華怎樣說了，就必怎樣行。

7 Gary V. Smith, *Isaiah 1-39* (Nashville: Broadman & Holman, 2007), 267-68; John N. Oswalt, *Isaiah* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 186-89.

在以西結書這預言的上文，先知描述一隻大鷹摧毀一棵「香柏樹」，及另一隻大鷹摧毀一棵「葡萄樹」（結十七1~21）。在以西結的異象中，這兩棵植物分別象徵猶大國最後的兩位王，就是約雅斤和西底家。⁸ 在第22至24節，耶和華要將香柏樹的一條「嫩枝」栽於「以色列的高山上」（即錫安；參結二十40，三十四14），使它生長高大茂盛，結出纍纍果實。這先知預言可能指耶和華將會在猶大國興起一位王，並使他的國權堅固不動搖。⁹ 順著這思路，以西結書十七章23節「各種各類的飛鳥都必在樹下棲宿，就是棲宿在枝子的蔭下」的圖像，則表示列國的人都投靠神所選立的這位王，並歸服於他國度的權柄下。由此看來，這位君王將會統治全世界。

撒迦利亞先知預言將來有一位君王來臨錫安——他「又是溫柔的，他騎著驢」，「他要向列國宣講和平。他的統治權必從這海延伸到那海，從幼發拉底河直到地極。」（亞九9~10）這段經文的地理描述（「從這海延伸到那海，從幼發拉底河直到地極」），呼應詩篇七十二篇8節的「從這海（直）到那海，從大河直到地極」，兩者皆肯定（末後）大衛國度的領土將會覆蓋全地。此外，「從這海（直）到那

8 Iain M. Duguid, *Ezekiel* (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 221-26.

9 Duguid, *Ezekiel*, 226; Walter Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 1-24* (trans. Ronald E. Clements; Philadelphia: Fortress, 1979), 368.

海」這地理短語也於阿摩司書八章12節出現，與另一地理短語「從北到東」形成一組。由於後者明顯表達普世性（北—東），所以前者（這海—那海）應該有類似的含意。¹⁰ 值得一提的是，約翰福音第十二章耶穌騎驢進入耶路撒冷時，約翰以旁白引述撒迦利亞書九章9節，指出耶穌就是撒迦利亞先知預言那要來的君王（參約十二15）。基於這處的舊約直接引文，我們可以推論，約翰熟悉撒迦利亞書第九章有關大衛普世國權的先知預言，而且他理解耶穌的王權具普世意義。¹¹

2. 第二聖殿時期的猶太典外文獻

兩約中間時期的猶太文獻，承傳舊約中神權和大衛國權的相關觀念，肯定神是萬物的主宰及彌賽亞會治理全地。以下列舉一些例子：在《所羅門詩篇》第2篇中，神是「天上的王，審判眾君王和統治者」（《所羅門詩篇》2.30；參8.8，15.12）；而敘利亞文譯本更附加「地上」，直接指明神掌權的領域覆蓋天和地。¹² 在《所羅門詩篇》第17篇中，神不單是統治萬族的君王，祂所揀選的彌賽亞（末後大衛）更要

10 Carol L. Meyers and Eric M. Meyers, *Zechariah 9-14: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1993), 137.

11 Leung, "The Roman Empire and John's Passion Narrative in Light of Jewish Royal Messianism," 427-32.

12 Robert B. Wright, "Psalms of Solomon," *OTP* 2:653-54.

擊敗仇敵，懲罰所有敵擋神的列國（《所羅門詩篇》17.1-3, 23-24, 28, 30, 46）。那時，外族人會帶同各處散居的猶太人「從地極」往耶路撒冷朝拜神，他們又會歸服於祂和彌賽亞的管治下（《所羅門詩篇》17.30-31）。末後大衛是一位「公義的王」，倚靠神的能力「管治一群強大的百姓」（《所羅門詩篇》17.32, 36）；而彌賽亞國度的子民，可能不只是猶太族裔，也包括那些歸順耶和華的外族人。¹³ 這樣的話，按照《所羅門詩篇》第17篇中的末世期盼，彌賽亞將會是一位「普世」的君王。

死海附近的昆蘭第四號洞穴裡發現的亞蘭文4Q246號文獻（普遍稱《亞蘭文啟示錄》或《神的兒子古卷》），尊稱一位君王的繼承人為「神的兒子」和「至高者的兒子」（第二列第1行）。這入必擊敗敵國的統治者，包括亞述和埃及（第一列第6行），又會在地上執掌王權（第一列第7至8行，及第二列第7至9行）。這一位稱為「神的兒子」的普世君王，很可能指末後的大衛王。¹⁴ 除了4Q246號文獻以外，

13 Leung, *The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John*, 25-7.

14 Craig A. Evans, *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (Leiden/Boston: E. J. Brill, 2001), 108-9; Johannes Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1998), 159. 不過，有學者卻認為4Q246號古卷中的「神的兒子」不是指彌賽亞，例如：Joseph A. Fitzmyer, *The One Who Is to Come* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 105。

《死海古卷》4Q161號文獻（《以賽亞書註釋》）第8至10號碎片的第三列，詮釋和演繹以賽亞書十章33節至十一章5節的先知預言。按照這份文獻的解讀，基提人（Kittim；喻羅馬人）最終必要敗亡，然而「大衛的苗裔」會不斷壯大強盛，最終「必統治萬民和瑪各，用他的劍審判列邦」（第21至22行）。由此觀之，4Q161號古卷的作者把以賽亞書第十一章「大衛的苗裔」理解為在末世要來的拯救者，而祂的權柄將會凌駕在萬國萬民之上。

《以諾一書》46.3-5（參62.9）形容末後的「人子」，祂就是在末後要來的彌賽亞。人子從神領受權柄，大有能力，可以「推翻坐在寶座上的君王和他們的國度」。在《以諾一書》48.4-5中，人子被稱為「列邦的光」，將盼望帶給頹喪的人；世上的萬民都要敬拜人子，並尊崇「萬靈之主」。「列邦的光」這描述令人聯想到以賽亞書第二首「僕人之歌」中耶和華的話：「我還要使你（僕人）作列國的光，使我的救恩傳到地極」（賽四十九6b），反映僕人的事奉領域跨越以色列的疆界，覆蓋全世界。在《以諾一書》62.9中，世上的權貴和統治者都俯伏在人子腳前，懇求祂的憐憫。一言蔽之，《以諾一書》中的「人子」（彌賽亞）享有崇高的地位，不但代表神在地上治理列國，其權柄的領域也覆蓋靈界，甚至能審判邪惡的靈和撒但（參《以諾一書》54.1-6，55.4，61.8，64.2，67.4）。

雖然《以斯拉四書》和《巴錄二書》沒有直接形容彌賽亞為普世的君王，但這兩本公元一世紀末的舊約偽經皆指

出，彌賽亞必剿滅邪惡的勢力，並且懲罰欺壓神子民的羅馬人（參《以斯拉四書》11.37-12.1，12.31-34，13.3-13，25-52，14.9；《巴錄二書》39.7，40.3，70.9，72.2-4）。此外，舊約的亞蘭文意譯本《他爾根》對一些經文的詮釋也值得注意，因為有些記載提到彌賽亞在全地作王。雖然《他爾根》的寫作年份比新約二十七卷著作更後期，但當中一些舊約釋義，可能承傳自第一世紀猶太教的觀念，只是我們必須持謹慎的態度來探討或應用，而不是假定這些著作必定反映第一世紀猶太教的思想。在這個前提下，值得討論的是《詩篇的他爾根》七十二篇11節的亞蘭文意譯，因為它指出「地上所有君王都要跪拜他（彌賽亞）」，而且「列國會被他管治」。此外，《以賽亞書的他爾根》十一章10節「君王要服從耶西的子孫」這意譯句子，也指向末後大衛的普世王權。奇爾頓（Bruce Chilton）曾深入研究《以賽亞書的他爾根》，他認為十一章10節很可能承傳第一世紀猶太教的末世信念，也許比《以斯拉四書》第12章和《巴錄二書》第40章的彌賽亞觀念更早期。由於這兩本偽經大概寫於第一世紀末，所以我們可以推論，第一世紀猶太教理解以賽亞先知所預言的末後大衛，將會是一位普世君王。¹⁵最後，在《創世記的他爾根》四十九章10節中，彌賽亞將會在全地上作王；而《民數

15 Bruce D. Chilton, *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum* (Sheffield: JSOT Press, 1982), 88; 參Evans, *Jesus and His Contemporaries*, 163。

記的他爾根》二十四章17節則指出，祂會統治世上所有人。

總括來說，第二聖殿時期猶太教的末世觀念中，彌賽亞或末後大衛是一位普世君王，將會統管萬族和列邦。

3. 耶穌的普世王權

約翰不但強調耶穌享有君尊地位，也藉一些描述暗示祂的王權是「普世性」的，符合舊約或猶太傳統對彌賽亞是普世君王的描述。

3.1 「王權」的稱號與描述

在約翰福音中，大部分「王權」詞語滙聚於第十八和第十九章的受難敘事裡，而其中第三幕的「羅馬審訊」，則強調耶穌與凱撒的對比（參本書第七章）。在約翰福音中，「王」（βασιλεύς, *basileus*）一詞出現共十六次，其中十二次集中在受難敘事裡（約十八33、37〔2次〕、39，十九3、12、14、15〔2次〕、19、21〔2次〕），¹⁶而「猶太人的王」這稱號出現共六次（參以下圖表）。毋庸置疑，約翰要讀者確定掛在木頭上的耶穌是「王」。

16 其餘四次，「王」（βασιλεύς, *basileus*）一詞出現在一章49節、六章16節及十二章13和15節。

在受難敘事裡，「猶太人的王」這稱號出現六次。		
約十八33	彼拉多問耶穌	「你是猶太人的王嗎？」
約十八39	彼拉多問猶太人	「你們願意我給你們釋放這個猶太人的王嗎？」
約十九3	士兵嘲笑耶穌	「猶太人的王萬歲！」
約十九19	彼拉多（吩咐人）寫上	「猶太人的王拿撒勒人耶穌」
約十九21a	祭司長對彼拉多說	「不要寫『猶太人的王』」
約十九21b	祭司長對彼拉多說	「要寫『這個人自稱：我是猶太人的王。』」

在記號之書的開始和完結，「以色列的王」這稱號出現兩次。		
約一49	拿但業對耶穌說	「你是以色列的王！」
約十二13	群眾對耶穌歡呼	「奉主名來的以色列王」

由於「猶太人的王」這君尊稱號只出現於約翰敘事的後半部分（約十八33、39，十九3、19、21〔2次〕），而另一個稱號「以色列的王」只出現於約翰敘事的前半部分（約一49，十二13），有學者認為約翰故意區分這兩個「君尊」頭銜——「猶太人的王」描述耶穌的敵人對祂的負面宣稱，「以色列的王」則描述拿但業和猶太群眾對祂的正面宣

稱。¹⁷ 雖然上述看法可行，卻忽略了第一世紀的文化因素，以及受難敘事的場景有外族人在場（羅馬總督和士兵）。湯森（Peter J. Tomson）的研究指出，猶太人在自己的社群圈子裡通常以「以色列（人）」自稱，不過若有外族人在場，就往往採用「猶太人」這稱呼。這樣看來，在約翰福音中，「猶太人的王」和「以色列的王」應是兩個平行和同義的稱號，並沒有一負一正的相對含意。¹⁸ 綜合這兩個頭銜，約翰敘事的三個關鍵轉捩點（耶穌傳道事工剛開始、耶穌傳道事工接近完結、耶穌在各各他受難），都有猶太人或外族人宣稱耶穌為「以色列 / 猶太人的王」。無論這些人的宣稱是出於真心或嘲諷，多元族裔的人宣認耶穌為「王」，就指向祂王權的「普世性」，因為「以色列 / 猶太人的王」的權柄並不局限於單一種族內。

相對「王」一詞出現十六次，「國」（*βασιλεία*, *basileia*）一詞在約翰福音僅出現五次，不過其中三次指耶穌的國度，位於十八章36節：「耶穌回答：『我的國（*βασιλεία*, *basileia*）不屬於這世界；如果我的國（*βασιλεία*, *basileia*）屬於這世界，我的臣僕就要作戰，使我

17 例如：Brunson, *Psalm 118 in the Gospel of John*, 224; Meeks, *The Prophet-King*, 82-3, cf. 79 n.1。

18 Peter J. Tomson, "'Jews' in the Gospel of John as Compared with the Palestinian Talmud, the Synoptics, and some New Testament Apocrypha," in *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (ed. R. Bieringer et al.; Louisville: Westminster John Knox, 2001), 176-212 (211).

不至被交給猶太人。不過，我的國（*βασιλεία*，*basileia*）不是這世上的。」¹⁹我們在本書第七章已指出，「羅馬審訊」（約十八28~十九16）由七個場景組成，而「耶穌的國」這課題位於第二場（約十八33~38a），即彼拉多對耶穌的第一次盤問。彼拉多查問耶穌是否猶太人的王，耶穌沒有直接承認或否認，只表明自己的「國不屬於這世界」（約十八36）。一方面，如果耶穌有自己的「國」，就表示祂具有君尊地位；另一方面，耶穌的「國」的性質有別於地上的羅馬帝國。「不屬於這世界」這短語並不表示耶穌的國權局限於天上或屬靈的層面，而地上的國度則歸於凱撒的管治下。約翰要說明的是：耶穌的國權不是來自羅馬政府，反而凌駕於凱撒之上，因為耶穌是奉父神差遣從天上來到世間的。²⁰事實上，羅馬總督彼拉多（在猶太群體裡代表凱撒的管治權）多次不自覺地稱耶穌為「王」（約十八33、39，十九14、15、19），也暗示耶穌的王權超越羅馬皇帝。

除了「王」或「國」這些詞語外，受難敘事裡一些含「王權」意味的描述也值得注意，例如：羅馬皇帝的稱號「凱撒」出現三次（約十九12〔2次〕、15），羅馬總督「彼拉多」出現二十次（約十八29、31、33、35、37、38，

19 其餘兩次，「國」（*βασιλεία*，*basileia*）一詞出現於三章3和5節有關神的國的記載。

20 約翰多次指出耶穌是從天上或神來的（參約三13、31，六32~33、38、41~42、51，八23、42，十三3等），所以祂的王權不是來自世間的政權，而是凌駕於地上的國權。

十九1、4、6、8、10、12、13、15、19、21、22、31、38〔2次〕），荆棘的「冠冕」出現兩次（約十九2、5），「紫色的外袍」出現兩次（約十九2、5），羅馬皇帝常用的稱謂「神的兒子」出現一次（約十九7），「權」出現三次（約十九10〔2次〕、11）等。以下的圖表列出在「羅馬審訊」（約十八28~十九16）七個場景裡的「王權」描述：²¹

「羅馬審訊」七個場景裡的「王權」描述		
第一場	十八28~32	——
第二場	十八33~38a	「猶太人的王」（十八33） 「我的國」（十八36〔3次〕） 「王」（十八37〔2次〕）
第三場	十八38b~40	「猶太人的王」（十八39）
第四場	十九1~3	「冠冕」（十九2） 「紫色的外袍」（十九2） 「猶太人的王」（十九3）
第五場	十九4~7	「戴著荆棘的冠冕」（十九5） 「披著紫色的外袍」（十九5） 「神的兒子」（十九7）
第六場	十九8~11	「權」（十九10〔2次〕、11）

21 圖表取自Leung, "The Roman Empire and John's Passion Narrative in Light of Jewish Royal Messianism," 435。

第七場	約十九12~16	「凱撒的朋友」(十九12,《環球新譯本》) 「王」(十九12) 「與凱撒為敵」(十九12) 「你們的王」(十九14) 「你們的王」(十九15) 「除了凱撒,我們沒有王」(十九15)
-----	----------	---

3.2 外族人為耶穌「加冕」

雖然上述第四場(約十九1~3)的篇幅簡短,只有三節經文,但卻佔據受難敘事的中心位置(參本書第七章)。在這一場裡,彼拉多和猶太宗教領袖似乎退到舞台的後方,霓虹燈光照射著羅馬士兵不自覺為耶穌「加冕」——「那時,彼拉多吩咐人把耶穌拉去鞭打。士兵用荆棘編成冠冕,戴在他的頭上,又給他披上紫色的外袍,然後來到他面前,說:『猶太人的王萬歲!』並且用手掌打他。」這些士兵可能模仿羅馬王室人員對凱撒的祝賀詞(Hail Caesar),譏諷耶穌自以為王。²² 猶太哲學家斐羅曾提到類似的諷刺行為,指出有人以恭賀皇帝的方式來戲弄一個瘋子(《弗拉庫斯》[Flaccus] 6.36-39)。比較約翰和馬太及馬可的平行記載(士兵嘲笑耶穌的話),不難發現惟有約翰在「猶太人的王萬歲!」的「王」一字附上冠詞ὁ(ho; 以下的粗體希臘字):

22 Brown, *The Gospel according to John*, 2:875.

- ◆ 太二十七29：χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων (Hail, King of the Jews)
- ◆ 可十五18：χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων (Hail, King of the Jews)
- ◆ 約十九3：χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Hail, the King of the Jews)

華勒斯 (Daniel B. Wallace) 根據古典希臘文法指出，十九章3節的這個冠詞 (ὁ, *ho*)，反映士兵以輕蔑態度來譏諷耶穌。²³ 此外，在情節布局上，這個冠詞也埋下伏筆，前瞻耶穌十字架上的牌子所寫的「猶太人的王拿撒勒人耶穌」 (Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, Jesus the Nazarene, the King of the Jews; 約十九19)，因為這短語中「王」一字，有相同的冠詞。²⁴ 由此觀之，羅馬士兵「恭賀」耶穌為「猶太人的王」，可以說是祂在十字架上被公開宣認為「猶太人的王」的前奏。

羅馬士兵不但嘲諷耶穌為「猶太人的王」，也以「冠冕」和「紫色的外袍」來戲弄祂 (約十九2)。在第一世紀的文化處境下，兩者都具尊貴或王權的意味。²⁵ 根據舊約次

23 Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 58.

24 參馬太福音二十七章37節；馬可福音十五章26節；路加福音二十三章38節。

25 Carter, *John and Empire*, 305, 314 n.34.

經《馬加比一書》10.20的記載，敘利亞王亞歷山大曾寫信給約拿單·馬加比，要委任他擔任猶太人的大祭司，領導整個猶太民族。在這封信函中，亞歷山大稱約拿單為「王的朋友」，並說要送給他「紫色的外袍」和「黃金的冠冕」。約瑟夫在《猶太古史》和《猶太戰記》也提到，大希律在公元前4年去世後不久，有兩個人分別發動叛變，企圖奪權；他們把「皇冠」戴在頭上，以此象徵行動自封為王。²⁶此外，西門·巴吉奧拉（Simon bar Giora）是第一次猶太人起義（公元66—70年）的領袖。當他發現羅馬軍隊攻佔耶路撒冷，摧毀聖城和聖殿後，就穿著一件「紫色的外袍」，突然現身於聖殿的廢墟，但後來被羅馬人捉拿和處死（參《猶太戰記》7.29-36）。西門作這特殊的裝扮，反映他堅決不放棄以色列復國的願景。綜合而言，這些人多少懷有政治野心，而他們皆以「冠冕」或「紫色的外袍」作為王權的標誌。

要留意的是，在約翰筆下，「冠冕」和「紫色的外袍」不單在第四場「羅馬審訊」中出現（約十九1~3），也在第五場再現（約十九4~7），描述耶穌走出總督府迎見猶太宗教領袖：「於是耶穌出來，戴著荆棘的冠冕，披著紫色的外袍」（約十九5）。馬太和馬可只一次提到「冠冕」和「紫色的外袍」，並且記載士兵給耶穌脫下袍子（參太二十七28~

26 這兩個發動叛變的人，一個是希律在生時的奴隸西門，另一個是牧羊人亞羅吉斯（參《猶太古史》17.273, 280；《猶太戰記》2.57）。

31；可十五16~20）。²⁷ 約翰不但兩次形容耶穌「戴著冠冕」和「穿著紫色的外袍」，而且沒有記載士兵脫下耶穌的外袍（參以下圖表）。於是，讀者得到的印象是：耶穌戴著冠冕和穿著紫色的外袍會見猶太宗教領袖，就是那些想殺死祂和不承認祂王權的人。

士兵對耶穌的戲弄：比較約翰與馬太和馬可記載的類同和差異		
約十九1~3（參十九5）	太二十七28~31	可十五16~20
士兵把荆棘編成的冠冕戴在耶穌頭上。		
士兵給耶穌披上紫色的外袍。	士兵給耶穌披上朱紅色 / 紫色的外袍。	
——	士兵跪在耶穌面前。	士兵跪下來拜耶穌。
士兵嘲笑耶穌：「猶太人的王萬歲！」		
士兵用手掌打耶穌。	——	——
——	士兵把一根蘆葦放在耶穌的右手裡。	——
——	士兵吐唾沫在耶穌的臉上。	
——	士兵拿蘆葦打耶穌的頭。	
——	士兵給耶穌脫下外袍，換上祂自己的衣服。	
耶穌戴著荆棘冠冕和穿著紫色外袍，出去見猶太人的領袖。	——	——

27 路加只簡略描述希律安提帕（Herod Antipas）的士兵給耶穌「穿上華麗的衣服」（路二十三11）。

3.3 耶穌與凱撒的對比

在受難敘事裡，羅馬總督「彼拉多」(Πιλάτος, *Pilatos*) 頻繁出場(共二十次)，以及「凱撒」(Καῖσαρ, *Kaisar*) 這君尊頭銜出現(共三次)，營造出耶穌與羅馬皇帝的對比。²⁸ 從約翰著書的目的來看(約二十31)，這對比有助強調耶穌王權的「普世性」，藉此印證耶穌就是彌賽亞。

彼拉多查不出耶穌犯了甚麼罪，起初想釋放祂，奈何猶太宗教領袖控告耶穌自稱「神的兒子」(約十九4~7)，所以祂是該死的。彼拉多聽了他們的話後，感到十分懼怕，返回官邸進一步盤問耶穌。面對彼拉多的質詢，耶穌表現出不尋常的鎮定，也沒有回答他的問題(約十九8~11)。這樣的刻劃也許暗示耶穌的權柄超越彼拉多，因為古時地位高的人，往往毋須答覆地位較低的人的問題。²⁹ 為甚麼彼拉多感到驚惶失措？一個可行的解釋是他認為耶穌不僅是「人」，乃像希臘或羅馬神話中那些以「人」的形象在世間顯現的神明(*divine man*)。³⁰ 不過，在羅馬處境下，「神的兒子」這

28 「彼拉多」(約十八29、31、33、35、37、38，十九1、4、6、8、10、12、13、15、19、21、22、31、38〔2次〕)；「凱撒」(約十九12〔2次〕、15)。

29 Bruce J. Malina and Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998), 260.

30 Köstenberger, *John*, 534; Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel*, 245; Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of John*, 89.

稱號可以具有「王權」的意義。自從第一任羅馬皇帝奧古斯督（Augustus）追封已故的朱利斯·凱撒（Julius Caesar）為神明後，他自己（朱利斯·凱撒的甥孫和養子）就順理成章躍升至「神的兒子」（*divi filius*）的地位；而耶穌受難時的羅馬皇帝提庇留（Tiberius）也被國民尊崇為「神的兒子」。³¹ 這樣看來，我們不難理解彼拉多得知耶穌自稱「神的兒子」後，就徹查祂有沒有暗藏政治叛變的野心。

在十九章12節，猶太宗教領袖為了說服彼拉多將耶穌釘在十字架上，警告他若釋放一個自以為王的人，就不配稱為「凱撒的朋友」（*φίλος τοῦ Καίσαρος*, *philos tou Kaisaros*；《環球新譯本》）。在羅馬的政治處境下，「凱撒的朋友」可以是尊貴的稱號，指某些與皇帝有親密關係的人，或指備受重用的政府高官。羅馬史家斯維都尼亞（Suetonius）在其《十二位凱撒》一書中指出，奧古斯督、提庇留或卡里古拉（Caligula）的「朋友」，皆是與王室有特殊關係的人。³² 另一位羅馬史家塔西陀（Tacitus），亦以「朋友」來稱呼一些位高權重的官員（《編年史》6.8）。在第一世紀時，亞西亞省的以弗所城也有不少名人是羅馬皇帝的「朋友」。³³ 要

31 Carter, *John and Empire*, 307; Richey, *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John*, 91-103.

32 Suetonius, "Augustus" §35, 45, "Tiberius" §65, "Caligula" §19; 參Dominique Cuss, *Imperial Cult and Honorable Terms in the New Testament* (Fribourg, Switzerland: The University Press, 1947), 46-63。

33 Richey, *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John*, 166-75;

注意的是，在上文耶穌對門徒所說的「告別之言」中，曾稱他們為自己的「朋友」（φίλους, *philous*；約十五15）。既然耶穌是君王，門徒就享有「王的朋友」的尊貴身份。³⁴從廣闊的敘事布局來看，彼拉多正面臨一個重要的抉擇：要做「凱撒的朋友」或「耶穌的朋友」。順著這思路，「耶穌」與「凱撒」在羅馬審訊的一幕就形成對比，而這對比也預備閉幕前的高潮，就是祭司長大聲高呼「除了凱撒，我們沒有王！」（約十九15）縱然彼拉多和猶太宗教領袖選擇羅馬皇帝，棄絕神的兒子耶穌基督，約翰福音的讀者卻曉得耶穌真的是「猶太人的王」，而且祂的王權超越凱撒之上。

3.4 十字架上的牌子

四卷福音書一致指出，耶穌的十字架上有一個牌子，其上寫著「猶太人的王拿撒勒人耶穌」（約十九19）、「這是猶太人的王耶穌」（太二十七37）、「猶太人的王」（可十五26）或「這是猶太人的王」（路二十三38）。不過，約翰的演繹有其獨特之處，尤其強調耶穌的彌賽亞身份及祂王權的普世性：

van Tilborg, *Reading John in Ephesus*, 216; Cuss, *Imperial Cult and Honorable Terms in the New Testament*, 45-9.

34 有關約翰福音第十五章的「朋友」課題，參Martin M. Culy, *Echoes of Friendship in the Gospel of John* (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2012), 161-66。

- a. 約翰用較正式的詞語「牌子」（*τίτλος*, *titlos*; 約十九19、20），³⁵ 突出羅馬官方對耶穌的裁判。
- b. 約翰說明耶穌釘十字架的地方離耶路撒冷城不遠，因此許多猶太人可以看見十字架上的牌子（約十九20）。當時適逢一年一度的逾越節和除酵節，聖城聚集了無數本地居民和從外地來守節的朝聖者（參本書第三章對逾越節的討論），因此，許多在巴勒斯坦地和來自羅馬帝國其他地區的人（包括猶太人和外族人），都能從十字架上的牌子知道拿撒人耶穌是「猶太人的王」。
- c. 比較約翰和符類福音的平行記載，就會發現後者的稱號較簡短，而且沒有前者的「拿撒勒人」（*ὁ Ναζωραῖος*, *ho Nazōraios*）。在約翰福音中，「拿撒勒人」這稱呼只出現於受難敘事（約十九19，參十八5、7）；不過，它的相關詞語「拿撒勒」（*Ναζαρέτ*, *Nazaret*）曾出現於一章45節（腓力對拿但業的見證）和46節（拿但業對耶穌的輕蔑話）。高爾（Mary L. Coloe）主張，約翰在受難敘事裡故意用「拿撒勒人」這稱呼，是要令讀者聯想猶太傳統中，「大衛的苗裔」將會重建聖殿的預言。高爾指出，在字源上，*Ναζωραῖος* (*Nazōraios*) 和 *Ναζαρέτ*

35 這希臘詞來自拉丁字 *titulus*（英譯：title）。

(*Nazaret*) 都與希伯來詞 נצר (*nṣr*) 有關，而後者在以賽亞書十一章1節形容末後大衛王——從耶西的根生出來的「枝條」(נצר, *nṣr*) 必生長茁壯。³⁶ 在兩約中間時期，《死海古卷》的4Q161號文獻(第8至10號碎片的第三列)引述以賽亞書十一章1至5節，形容彌賽亞擊敗以色列人的仇敵(參以上的討論)；而在4Q161號古卷的同一列中，以賽亞書中這預言與撒迦利亞書第六章12節「大衛的苗裔」(צמח, *smḥ*) 連上關係，而後者關於末後大衛將會重建聖殿(參本書第四章)。基於這些文本或用詞上的互涉和關連，高爾推論在公元前的猶太傳統中，נצר (*nṣr*，指「從耶西的根生出來的枝條」) 和 צמח (*smḥ*，指「大衛的苗裔」) 可以是同義詞，而兩者都是指末世時顯現的彌賽亞。按照高爾的闡釋，十字架牌子上的「拿撒勒人」一詞，可能呼應猶太人對聖殿重建的末世期盼。

- d. 約翰指明牌子上的字(「猶太人的王拿撒勒人耶穌」)是用三種語文寫的：希伯來文(或亞蘭

36 Mary L. Coloe, "The Nazarene King: Pilate's Title as the Key to John's Crucifixion," in van Belle, *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, 839-48; 參 Rudolf Pesch, "He Will be Called a Nazorean': Messianic Exegesis in Matthew 1-2," in Evans and Stegner, eds., *The Gospels and the Scriptures of Israel*, 129-78 (174-75)。

文)、拉丁文和希臘文(約十九20)。在這節經文前後,皆出現「猶太人的王」這稱號(約十九19、21)。綜合起來,這三節經文呈現「三明治式」結構(A-B-A'),突出位於中間的第20節(B)提到耶穌的君王稱號以多種語文寫成。希伯來或亞蘭文是猶太人的母語,拉丁文是羅馬政府的官方語言,希臘文則是日常生活或營商的語言。約翰故意列明這三種語言,明顯是要強調耶穌是「普世」君王。³⁷

4. 總結

舊約聖經和猶太典外文獻皆提到彌賽亞或末後的大衛王將會統治全地。這末世期盼建基於兩個信念:一是耶和華在天上管治萬國,二是大衛王或彌賽亞是神在地上的代表。約翰演繹釘十字架的耶穌不但是君王,祂的王權更具普世性。在受難敘事裡,「王」、「國」、「彼拉多」頻密出現、耶穌和凱撒的對比、外族人(彼拉多和士兵)宣告耶穌為猶太人的王、士兵為耶穌「加冕」、十字架上的牌子等,一致指出耶穌的王權不局限於猶太族裔,而且突破種族的界限,並凌駕在羅馬皇帝之上。約翰在受難敘事強調耶穌擁有「普世

37 Keener, *The Gospel of John*, 2:1136-38; Burge, *John*, 526.

的」王權，間接印證祂的彌賽亞身份；弔詭的是，殘酷的十字架刑具竟成了彌賽亞的寶座！

5. 研討問題

- a. 彌賽亞的「普世」王權建基在甚麼舊約觀念上？試從詩篇和先知書中舉出至少四個例子，說明彌賽亞是普世君王。在兩約中間時期，又有哪些猶太典外文獻涉及彌賽亞的普世王權？
- b. 除了「王」或「國」等詞語外，在受難敘事有哪些描述含「王權」意味？
- c. 為甚麼羅馬士兵戲弄耶穌一幕（約十九1~3）對探討約翰筆下的耶穌受難尤其重要？比較約翰和符類福音的記載，約翰對羅馬士兵嘲諷耶穌的演繹有甚麼特色？
- d. 在受難敘事裡，約翰怎樣營造和帶出「耶穌與凱撒」的對比？這對比如何突出耶穌的王權具普世性？

第9章

「大衛」詩篇與迴響

在約翰福音中，甚少出現「大衛」的蹤跡，僅在一節經文中提到他的名字兩次——「聖經不是說基督是大衛的後裔，是從大衛本鄉伯利恆出來的嗎？」（約七42）順著上下文的故事線，有一群人在住棚節最後一天聽了耶穌的教訓，議論紛紛祂到底是否基督。當中一些人知道耶穌來自加利利，就對祂十分質疑，認為祂的出身地不符合基督來自大衛家族和伯利恆的舊約預言。按照符類福音的記載，馬太和路加都指出耶穌誕生於「伯利恆」（太二1；路二4），又在各自的耶穌家譜中追溯到「大衛」為祂的祖先（太一1、6；路三31）。此外，馬太八次直接稱耶穌為「大衛的子孫」，¹另一次描述耶穌肉身的父親約瑟為「大衛的子孫」（太一

1 馬太福音一章1節，九章27節，十二章23節，十五章22節，二十章30、31節，二十一章9、15節；參馬太福音一章20節，二十二章41至45節。

20)，又在法利賽人與耶穌的對話中提到彌賽亞是「大衛的子孫」（太二十二41~45）。雖然馬可沒有提及耶穌的世系，但兩次直接指明耶穌是「大衛的子孫」（可十47、48），也記載耶穌與群眾在聖殿裡討論彌賽亞是「大衛的子孫」（可十二35~37）。路加筆下的耶穌故事不但包括上述的馬可記載，而且記載天使加百列的預告：馬利亞所生的兒子將要繼承他祖大衛的王位（路一32，十八38、39，二十一41、44）。相比其他三卷福音書都直接指出大衛是耶穌的祖先，約翰卻隻字不提耶穌與大衛的血緣關係。因此，有學者提出約翰的彌賽亞觀欠缺「大衛」的元素。²不過，我們須注意，約翰強調耶穌來自「天上」，³並且在這卷福音書的序言中，追溯耶穌的源頭到「太初」神造天地以前（約一1），所以約翰沒有提及耶穌是大衛的後裔，可能是要強調祂屬天的根源。況且，耶穌受難的敘事與舊約聖經的「大衛傳統」，其實呈現不少文本互涉。本章旨在透過探討這些互涉，說明「大衛」在約翰福音的彌賽亞觀中佔一席位，尤其指出耶穌的受難與大衛的遭遇之關連。

2 例如：Lierman, "The Mosaic Pattern of John's Christology"; Burger, *Jesus als Davidsson*, 153-58。相反，包衡認為，「末後大衛」是約翰福音的彌賽亞觀中一個重要元素，參Richard Bauckham, "Messianism according to the Gospel of John," in Lierman, *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, 34-68。

3 參約翰福音三章13、34節，六章33、38、41、42、50、51、58、62節，八章23節等。

1. 「大衛」的詩篇

約翰引述的大部分舊約經文都是來自詩篇（參本書第一章）。希伯來文舊約聖經的詩篇共收錄一百五十首詩章，其中七十三首詩章的標題指明作者是大衛。⁴《七十士譯本》的詩篇則收錄一百五十一首詩章，其中八十六首（若包括詩一五一篇，則有八十七首）詩章的標題提到大衛的名字。⁵雖然舊約的詩篇包括其他詩人的作品（例如：亞薩和可拉），但在第一世紀的猶太圈子裡，「大衛」與整體的詩篇（不僅是一些詩章）是不可分割的。在死海昆蘭（Qumran）第十一號洞裡發現的《詩篇卷》（11QPsa），多次提到大衛的名字，而且作者形容舊約詩篇是「大衛的著作」（11QPsa VII）。⁶新約學者穆爾（Douglas J. Moo）就指出，「在耶穌

4 詩篇三至九，十一至三十二，三十四至四十一，五十一至六十五，六十八至七十，八十六，一〇一，一〇三，一〇八至一一〇，一二二，一二四，一三一，一三三，一三八至一四五篇。參Rolf Rendtorff, "The Psalms of David: David in the Psalms," in *The Book of Psalms: Composition and Reception* (ed. Peter W. Flint and Patrick D. Miller, Jr.; Leiden/Boston: E. J. Brill, 2005), 53-64。

5 《七十士譯本》：上一個註腳提到的七十三首詩章，再加上詩三十二，四十二，七十，九十，九十二至九十八，一〇三，一〇六篇。《七十士譯本》的詩篇第一五一篇的標題也指出作者是大衛，不過這首詩不屬於舊約正典，而是舊約次經的一部分。

6 Peter W. Flint, *The Dead Sea Scrolls and the Book of Psalms* (London/New York/Köln: E. J. Brill, 1997), 193-95, 224, cf. 177.

的時代，大衛普遍被視為詩篇的作者」，而四卷福音書的「受難敘事中引述的哀歌詩篇 (lament psalms)，都含『大衛的詩』的標題。」⁷ 根據馬可和路加的記載，耶穌與猶太人的領袖辯論時曾引述詩篇一一〇篇1節。雖然在舊約正典裡，這首詩章沒有標明作者的身份，耶穌卻形容它乃大衛被聖靈感動時所說的話（太二十二43~44；可十二36；參路二十一41~44）。由此可以推論，在第一世紀，「大衛」與詩篇中一些匿名作品已經掛鉤。

在大衛被視為詩篇「作者」的前提下，約翰多次引述詩篇（尤其是大衛的作品）來描述耶穌被釘十字架，且在受難敘事裡直接宣告經上的話得到應驗，反映約翰筆下的耶穌受難呈現「大衛」的影子。以下的討論聚焦於受難敘事裡的「大衛詩篇」引文（參約十九24、28、36），分別來自詩篇第二十二、六十九和三十四篇。無論是希伯來文或希臘文舊約聖經，這三首詩章皆附有「大衛的詩」的標題，指明是出自大衛的手筆。

7 Douglas J. Moo, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: The Almond Press, 1983), 299; 參 Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, 59-113。

1.1 詩篇二十二篇18節的引文⁸（約十九23~24）

詩二十二18	他們彼此分了我的外衣，又為我的內衣抽籤。
約十九23~24	士兵把耶穌釘了十字架之後，就把他的衣服拿來，分成四份，每個兵一份。他們又拿他的內衣；這內衣是沒有縫的，是從上到下整件織成的。因此，他們彼此說：「我們不要把它撕開，我們來抽籤吧，看看是誰的。」這就應驗了經上所說的：「他們分了我的外衣，又為我的內衣抽籤。」士兵果然這樣作了。
太二十七35	士兵把他釘了十字架，就抽籤分他的衣服。
可十五24	他們就把他釘了十字架；又抽籤分他的衣服，看誰得著甚麼。
路二十三34b	士兵抽籤，分了他的衣服。

在約翰的耶穌受難敘事裡，第一處出現「大衛詩篇」的引文是在十九章23至24節。在上文（約十九16b~22），士兵將耶穌押送到髑髏地的刑場，然後把祂釘在兩個囚犯中間。雖然猶太宗教領袖提出反對，但羅馬總督彼拉多堅持要在十字架的牌子上寫著：「猶太人的王拿撒勒人耶穌」，而約翰說明牌上的字是以三種語文寫的（參本書第八章）。在十九章23至24節，士兵把耶穌的「衣服」（τὰ ἱμάτια, *ta himatia*；複數詞）瓜分為四份——也許指祂的外衣、腰帶、頭巾和涼鞋，⁹又抽籤決定誰可取得耶穌的內衣。在十九章

8 希伯來文舊約聖經的章節是詩篇二十二篇19節；《七十士譯本》的經文章節是詩篇二十一一篇19節。

9 Köstenberger, *John*, 546; Carson, *The Gospel according to John*, 612.

23至24節的開端和結束，都出現「士兵」（οἱ στρατιῶται，*hoi stratiōtai*），就好像括號一樣，包圍著中間的事件和舊約引文。這樣交錯配對的鋪排，是要突出士兵的表現和舊約引文。「士兵」曾於十九章1至3節出現，就是「羅馬審訊」七場結構中間的一場（即第四場；參本書第七章）。在那個場景裡，他們將荆棘編成的冠冕戴在耶穌頭上，給祂穿上紫色的外袍，又以譏諷的口吻恭賀耶穌為猶太人的王。

學者普遍同意，士兵處理耶穌的衣服和內衣的描述，引喻詩篇二十二篇18節大衛的景況。¹⁰ 詩篇第二十二篇可以分為兩大部分：前半部分是一首哀歌（詩二十二1~21），大衛形容自己遭人迫害的慘況。詩人慨嘆自己不幸，埋怨神袖手旁觀，容許敵人攻擊他，又呼求耶和華施行拯救。後半部分是一首頌歌（詩二十二22~31），大衛將目光從自己不幸的遭遇轉向偉大的神，揚聲稱頌祂的恩典，也呼籲以色列全會眾要讚美全地的主，因為萬國萬民都要敬拜祂。¹¹ 雖然大衛開口感謝神，但不表示他當時已經完全脫離險境。在《七十士譯本》詩篇第二十一篇（中文聖經：詩二十二篇）

10 例如：Brown, *The Death of the Messiah*, 2:952-58; Joel B. Green, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988), 298; Günter Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* (Cambridge: The University Press, 1974), 47-8。

11 Goldingay, *Psalms*, 1:320-43.

的讚美部分中，出現超過十個將來時態的動詞；¹² 由此可見，大衛當時未完全脫險，然而他相信及期待神將會施行拯救，因此獻上感恩與頌讚。

約翰援引的詩篇二十二篇18節（「他們彼此分了我的外衣，又為我的內衣抽籤」），位於這首詩章哀歌部分（1～21節）的尾段內。古時，戰場上被殺者的衣服和財物，往往會被敵人奪去（參撒撒上三十一8；《馬加比二書》8.27）。詩人描述敵人在他身上所做的事，就表示他自覺已瀕臨死亡邊緣。這看法也符合詩人不久前發出的慨嘆：「你把我放在死亡的塵土中」（詩二十二15）和「犬類圍著我，惡黨環繞我」（詩二十二16）。¹³ 這樣看來，耶穌被猶太宗教領袖迫害及釘十字架，與大衛被敵人攻擊而瀕臨死亡的境況，兩者頗為類似。約翰也從士兵瓜分耶穌的衣服，以及為祂的內衣抽籤，洞察到詩篇二十二篇18節不但形容大衛的遭遇，也具深層的意義，指向彌賽亞的受難。值得一提的是，《死海古卷》有兩份文獻（《感恩詩篇》1QH_a V, 31和《詩篇卷》4QP_sf = 4Q88），分別以末世盼望的向度來闡釋詩篇

12 διηγῆσομαι (23節)、ὕμνησω (23節)、ἀποδώσω (26節)、φάγονται (27節)、ἐμπλησθήσονται (27節)、αἰνέσουσιν (27節)、ζήσονται (27節)、μνησθήσονται (28節)、ἐπιστραφήσονται (28節)、προσκυνήσουσιν (28節)、προπεσοῦνται (30節)、δουλεύσει (31節)、ἀναγλήσεται (31節)、ἀναγγελοῦσιν (32節)、τεχθησομένω (32節)。

13 Goldingay, *Psalms*, 1:332-33.

第二十二篇，把詩人的受苦解讀為促成神國來臨的前奏。¹⁴ 雖然這兩份古卷沒有提到彌賽亞，但它們對詩篇第二十二篇的釋讀，卻反映第一世紀有猶太人相信它包含末世元素。因此，約翰演繹詩篇第二十二篇18節在耶穌身上得到應驗，也許具末世的涵意，指向耶穌（彌賽亞）的受難與末世神國的實現之密切關連。

比較約翰與符類福音的平行記載（參以上圖表），不難發現後者雖然提到士兵分耶穌的衣服，而且所用的希臘詞彙與《七十士譯本》詩篇二十一篇19節（中文聖經：詩二十二18）有不少類同，但是馬太、馬可和路加都沒有直接引述這節舊約經文。在四卷福音書中，惟有約翰以引文形式使用詩篇第二十二篇18節，並且說明羅馬士兵對耶穌所做的事「應驗了經上所說的」（約十九24）；換言之，這些外族人不知不覺間成就了神的旨意。在受難敘事的第四幕耶穌被釘十字架的記載中（約十九17~37），「（聖）經」（*γραφῆ*, *graphē*）一詞出現四次，首次出現在十九章24節（另參約十九28、36、37），引介詩篇第二十二篇18節的引文。

- ◆ 因此，他們彼此說：「我們不要把它撕開，我們來抽籤吧，看看是誰的。」這就應驗了（*πληρώω*，

14 Joel Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Louisville: Westminster John Knox, 1992), 178.

pleroō) 經上所說的 (γραφῆ, *graphē*) : 「他們分了我的外衣, 又為我的內衣抽籤。」士兵果然這樣作了。(約十九24)

- ◆ 這事以後, 耶穌知道一切都已經成就了, 為了要使經上的話 (γραφῆ, *graphē*) 應驗 (τελέω, *teleō*) , 就說: 「我渴了。」(約十九28)
- ◆ 這些事的發生, 是要應驗 (πληρώω, *pleroō*) 經上所說的 (γραφῆ, *graphē*) : 「他的骨頭, 一根也不可折斷。」(約十九36)
- ◆ 另有一處經文 (γραφῆ, *graphē*) 說: 「他們要仰望自己所刺的人。」(約十九37)

要留意的是, 這四次「(聖)經」(γραφῆ, *graphē*) 的出現, 都與「應驗」的動詞 (πληρώω, *pleroō*; 約十九24、36 或τελέω, *teleō*; 約十九28) 連繫一起。¹⁵ 雖然十九章37節沒有明顯的「應驗」動詞, 但上一節經文的「應驗」(約十九36), 應延續到緊接著的第37節舊約引文。在耶穌釘十字架這關鍵一幕裡, 約翰多次提到「聖經得應驗」, 是要強調彌

15 Köstenberger, "John," 416. 在約翰福音中, πληρώω (*pleroō*) 這動詞出現共十五次, 其中六次形容舊約聖經得「應驗」(約十二38, 十三18, 十五25, 十七12, 十九24、36)。它們大部分位於約翰福音的「榮耀之書」內(約十三~二十章)。由此可見, 當敘事情節接近耶穌的受難, 約翰加倍強調「聖經得應驗」。另一個動詞τελέω (*teleō*) 在約翰福音中出現僅兩次(約十九28、30), 只有前者關於應驗舊約聖經。

賽亞的受難合乎神的旨意，且成全舊約聖經的預言。

當耶穌在十字架上受難，士兵「就把他的衣服拿來，分成四份，每個兵一份。他們又拿他的內衣（χιτών, *chiton*）」，接著說：「我們不要把它撕開（σχίζω, *schizo*），我們來抽籤吧，看看是誰的。」（約十九23~24）根據約翰的描述，耶穌的內衣「是沒有縫的，是從上到下整件織成的。」這描述是約翰獨有的記載，沒有出現於其他三卷符類福音內，也不是來自詩篇二十二篇18節。有學者相信，「無縫的內衣」含有象徵意思，並提出以下數個看法：

- a. 「無縫的內衣」可能仿照大祭司的服飾，類似約瑟夫形容大祭司所穿的整件「衣服」（χιτών [*chiton*]；《猶太古史》3.161）。¹⁶不過，這看法的可信性不高，因為約瑟夫沒有指明它是一件「內衣」，況且在約翰福音中，耶穌沒有直接被稱為大祭司。
- b. 在約翰福音中，σχίζω (*schizo*) 這希臘文動詞出現只有兩次，分別譯作「撕開」（約十九24）和「破」（約二十一11）。有學者認為，這詞在後一段經文（「網卻沒有破」）暗示教會的合一，所以在前

16 H. W. Watkins, *The Gospel according to John* (ed. Charles J. Ellicott; Grand Rapids: Zondervan, 1957), 388; Ethelbert Stauffer, *Jesus and His Story* (trans. Richard and Clara Winston; New York: Alfred A. Knopf, 1967), 60, 219.

一段經文（不要撕開無縫的內衣）也表達類似的意思。¹⁷ 雖然這個看法有可能，但它建基於兩個假設：（一）在第十九和二十一章中，這兩個動詞含有同樣的象徵意思；（二）這象徵意思指信徒或教會合一。

- c. 達利登頓（Margaret Daly-Denton）提出以「王權」為切入點的看法，其論據是在猶太傳統中，「撕裂衣服」可象徵國家分裂或王權被削弱。¹⁸ 例如：在列王紀上十一章29至31節中，亞希雅先知「拿著自己身上所穿的新衣，把它撕成十二片」，把十片給耶羅波安，象徵神會將大衛的國度「從所羅門的手裡」奪去，把十個支派賜給耶羅波安管治。亞希雅這個「撕裂衣服」的動作具預言性，指向大衛國的分裂和王權的削弱。又例如：在撒母耳記上十五章27至28節中，撒母耳轉身想離開掃羅時，「掃羅拉著他外袍的衣邊，衣邊就撕裂了。」撒母耳以「撕裂衣服」來預言神將會使掃羅和以色列國之間的關係斷絕，並把國賜給比掃羅「更好的人」（即大衛）。在希伯來文舊約聖經中，作者沒有說明誰人把「衣

17 Brown, *The Death of the Messiah*, 2:957-58.

18 Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, 210-12. De la Potterie 也提及在列王紀上十一章29至31節的例子（*The Hour of Jesus*, 101）。

邊撕裂」，或那衣邊是屬於掃羅抑或撒母耳的。猶太傳統出現了兩個詮釋：（一）在《七十士譯本》的這段經文中，「掃羅」扯著衣邊，並把它撕裂了。這樣的話，衣邊應是屬於撒母耳的。（二）拉比文獻《米大示》詩篇五十七篇3節的註釋中，提到這段經文，並形容「撒母耳」轉身時，使掃羅的衣邊撕裂了。¹⁹ 這樣的話，「衣邊撕裂」可能象徵掃羅的王權將會衰微。無論如何，按照上述「撕裂衣服」與「王權」的關連，達利登頓相信約翰故意指出耶穌的內衣無縫和不被撕裂，是要暗示祂的王權堅固不會動搖，並要強化耶穌乃「末後大衛王」的刻劃。²⁰

總括而言，我們無法百分百肯定約翰對耶穌內衣的描述有否象徵意思；不過，若有的話，達利登頓的「王權」詮釋值得參考，因為在受難敘事裡，耶穌的「王權」確實是重要的課題（參本書第八章）。

19 William G. Braude, *The Midrash on Psalms* (2 vols.; New Haven: Yale University Press, 1959), 1:501.

20 Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, 212.

1.2 詩篇六十九篇21節和詩篇二十二篇15節的引文²¹（約十九28）

詩二十二15	詩六十九21	約十九28
我的精力像瓦片一樣 枯乾，我的舌頭緊黏 著上顎，你把我放在 死亡的塵土中。	他們在我的食物中加 上苦膽，我渴了，他 們把醋給我喝。	這事以後，耶穌知道 一切都已經成就了， 為了要使經上的話應 驗，就說：「我渴 了。」

在受難敘事裡，「（聖）經」（γραφή, *graphē*）一詞第二次出現在十九章28節（參約十九24、28、36、37）。這節經文開端的短語「這事以後」，很可能指上文耶穌把母親馬利亞交託給自己所愛的門徒照顧一事（約十九25~27），以及耶穌知道「已經成就了」的「一切」（約十九28）。「已經成就了」（τετέλεσται, *tetelestai*）是完成式被動語態直說語氣動詞（perfect passive indicative），與不久後在十九章30節中，耶穌臨終前所說的「成了」（τετέλεσται, *tetelestai*）在原文是同一個字，皆來自希臘文動詞τελέω（*teleō*）。這兩個「成就了 / 成了」（約十九28a、30），好像括號一樣包圍中間的記載——舊約聖經的應驗及士兵給耶穌喝酸酒（約

21 希伯來文舊約聖經的章節是詩篇二十二篇16節，六十九篇22節；《七十士譯本》的經文章節是詩篇二十一篇16節，六十八篇22節。

十九28b~29)。此外，希臘文動詞的不同時態中，完成時態最能吸引讀者的注意力，²²所以這兩個完成時態動詞「成就了/成了」，有助突出這場景的事件，即耶穌的死亡（約十九28~30）：

約十九28a 「這事以後，耶穌知道一切都已經成就了（τετέλεσται）」

約十九28b 「為了要使經上的話應驗，就說：『我渴了。』」

約十九29 「在那裡有一個罈子，盛滿了酸酒，他們就拿海綿浸了酸酒，綁在牛膝草上，送到他的口裡。」

約十九30 「耶穌嘗了那酸酒，說：『成了（τετέλεσται）！』就低下頭，斷了氣。」

在約翰福音中，希臘文動詞τελειόω（*teleiōō*，「應驗」）和「（聖）經」（*γραφῆ*，*graphē*）並列出現只有一次，就是在十九章28節。由於約翰較常用另一個動詞πληρώω（*pleroō*）來形容聖經的「應驗」（例如：約十九24），所以此處使用

22 Porter 指出τετέλεσται（*tetelestai*）這動詞的完成時態，乃是形容耶穌的工作完成了的「狀態」（the complete “state” of Jesus’ work）；參Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood* (New York: Peter Lang, 1989), 245-51, 259。

τελειόω (*teleiōō*) 這動詞，可能別具匠心。在約翰敘事的其他地方，τελειόω (*teleiōō*) 往往不是指聖經的「應驗」，而是形容耶穌「完成」父神要祂做的「工」。例如：

- ◆ 「耶穌說：『我的食物就是遵行差我來者的旨意，並且完成 (τελειώσω, *teleiōsō*) 他的工作。』」 (約四34)
- ◆ 「但我有比約翰更大的見證，因為父賜給我要我完成 (τελειώσω, *teleiōsō*) 的工作，就是我所要作的，證明我是父所差來的。」 (約五36)
- ◆ 「我在地上已經榮耀了你，你交給我我要作的工，我已經完成了 (τελειώσας, *teleiōsas*) 。」 (約十七4)

由此觀之，耶穌在十字架上表示口渴和喝酸酒，使「經上的話應驗」(約十九28)，可以說是耶穌「完成」父神派祂要做的「工」。在這節經文中，「聖經得應驗」就關於神的兒子奉天父差遣、降臨世間要完成的使命。²³ 在原文，「應驗」(τελειόω, *teleiōō*; 約十九28) 和「成了」(τελέω, *teleō*; 約十九28、30) 是相關動詞，所以前者也可能是要呼應耶穌在十字架上表示「成了」。要強調的是，當

23 Brown, *The Death of the Messiah*, 2:1072; C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (Philadelphia: Westminster, 1978), 553.

耶穌開口說「渴了」，祂已經受痛苦超過三小時，一定感到極度虛弱和口渴。然而，耶穌表示口渴的原因，不是為了舒緩自己肉體的痛苦，而是要「使經上的話應驗」，履行天父交付祂的使命。

「經上的話」（約十九28）指哪段或哪些舊約經文呢？學者提出兩段相關經文：詩篇六十九篇21節和二十二篇15節。無獨有偶，這兩首詩章的標題皆指出作者是「大衛」。此外，第六十九篇在詩篇中的位置，也反映它與「大衛」的關連。詩篇共分為五卷，而第六十九篇位於第二卷（詩四十二～七十二篇）。此卷最後一首詩章的總結句子是：「耶西的兒子大衛的禱告完畢。」（詩七十二20）由於這是第二卷詩篇的結尾，所以不但表示詩篇第七十二篇是「大衛的禱告」，也讓讀者留下詩篇第二卷整卷（包括詩六十九篇）都是大衛向神禱告的印象。²⁴

在詞彙上，詩篇六十九篇21節（即LXX詩六十八22）與符類福音的平行記載，只有一個相同的詞語：ὄξος（*oxos*，「醋／酸酒」）。²⁵不過，這節經文與約翰福音十九章28至29節卻有兩個類同的詞語——名詞δίψος（*dipsos*，「渴」；LXX詩六十八22）與動詞διψῶ（*dipsō*，「我渴了」；約十九

24 Hans-Joachim Kraus, *Theology of the Psalms* (trans. Keith Crim; Minneapolis: Augsburg, 1986), 176; 參Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, 223。

25 參馬太福音二十七章34、48節；馬可福音十五章36節；路加福音二十三章36節。

28)，及名詞 $\delta\acute{\xi}\omicron\varsigma$ (*oxos*，「醋 / 酸酒」；LXX詩六十八 22；約十九28)。值要留意的是，在上文約翰曾直接引述同一首詩章的另一句，形容耶穌潔淨聖殿時，「他的門徒就想起經上記著：『我為你的殿心中迫切，如同火燒。』」（約二 17；參詩六十九9），然後不久就直接提到耶穌的死亡和復活（約二22）。除了二章17節以外，十五章25節也可能包含詩篇第六十九篇的引喻：「這就應驗了他們律法上所寫的話：『他們無故地恨我。』」此處耶穌所說的話，令人聯想詩篇六十九篇4節：「那些無故恨我的，比我的頭髮還多。」（參詩三十五19）²⁶由於受難敘事的上文曾直接引述詩篇六十九篇9節，也可能間接援引詩篇六十九篇4節，所以十九章28節「經上的話應驗」所指的舊約經文，很可能包括詩篇六十九篇21節：「他們在我的食物中加上苦膽，我渴了，他們把醋給我喝。」

詩篇六十九篇21節主要描述大衛受苦的景況：他感到口渴，敵人卻拿醋給他喝。在耶路撒冷城外的各各他，耶穌同樣遭到敵人的迫害，在十字架上飽受折磨。祂在痛苦中說「我渴了」，接著羅馬士兵「就拿海綿浸了酸酒，綁在牛膝草上，送到他的口裡。」（約十九29）綜合兩段經文一起觀看，耶穌的遭遇與大衛的遭遇有明顯的平行對應。因此，約翰雖然沒有直接說明耶穌是大衛的後裔，但他多次引述詩篇

26 Michaels, *The Gospel of John*, 824.

第六十九篇來描述耶穌的遭遇，尤其是祂的受難，就多少反映耶穌與「大衛」之間的關連。

除了詩篇六十九篇21節以外，耶穌說「我渴了」，也可能引喻詩篇二十二篇15節：「我的精力像瓦片一樣枯乾，我的舌頭緊黏著上顎，你把我放在死亡的塵土中。」²⁷ 雖然詩篇這節經文與約翰福音十九章28節沒有相同的詞彙，但約翰福音不久前在十九章24節曾出現詩篇二十二篇18節的引文，所以「我渴了」也許亦引喻同一首詩章中大衛的苦況。值得一提的是，詩篇第二十二和六十九篇本身有不少類同之處，使它們在經文釋義上容易連繫起來。例如：這兩首詩章的標題都出現「大衛」的名字，文體都屬於「哀歌詩篇」，而所展示的詩人遭遇也頗相似（義人受逼迫、瀕臨死亡的邊緣、呼求神拯救、憑信心讚美神）。²⁸

綜合以上討論，受難敘事裡第二次出現的「聖經得應驗」（約十九28），和首次出現的用意一樣（約十九24），皆呼應舊約詩篇中大衛受苦的經歷。由此可見，約翰理解「大衛的受苦」含預表作用，指向神的兒子耶穌基督在十字架上受難。

27 Köstenberger, "John," 501; Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of John*, 116.

28 有關詩篇第二十二和六十九篇的類同主題和布局，參Tate, *Psalms 51-100*, 195-96。

1.3 詩篇三十四篇20節的引文²⁹（約十九36）

當耶穌被釘十字架這一幕接近尾聲，受難敘事的主要人物角色濟濟一堂——耶穌、猶太宗教領袖、彼拉多與士兵。這些人物角色之間的對話和互動（約十九31~34），將耶穌死亡的敘事推到高潮。十九章36和37節出現兩段舊約引文，不但結束十九章31至37節這段落，也可說是結束耶穌被釘十字架一幕，即受難敘事的第四幕（約十九17~37；參本書第七章）。十九章31至37節的故事脈絡大體如下：

- ◆ 約十九31~34：猶太宗教領袖要求彼拉多吩咐人打斷耶穌和兩個囚犯的腿，以及把他們的屍體取下來，以免在安息日把屍體留在十字架上。羅馬士兵打斷了兩個犯人的腿後，來到耶穌的十字架，發覺祂已經死了，就改變主意，沒打斷祂的腿。士兵拿槍刺耶穌的肋旁，立即就有血和水流出來。
- ◆ 約十九35：約翰以第一人稱為他記載的事作見證，並強調他的見證真實無偽，為要使讀者相信。
- ◆ 約十九36~37：這段經文含兩段舊約引文，約翰也指出它們在耶穌身上應驗了——「這些事的發生，是要應驗經上所說的：『他的骨頭，一根也不可折斷』」和「另有一處經文說：『他們要仰望自己所

29 希伯來文舊約聖經的章節是詩篇三十四篇21節；《七十士譯本》的經文章節是詩篇三十三篇21節。

刺的人。」」

約翰以兩段舊約引文結束耶穌釘十字架的記載，可見他要強調耶穌的死亡成全舊約預言。這兩段舊約引文各有一句引言——第36節的「這些事的發生，是要應驗經上所說的」，以及第37節的「另有一處經文說」。我們在上文已指出，雖然「應驗」（*πληρώω, plēroō*）這動詞只於第一段舊約引文的引言內出現，但「應驗」的涵意可以延伸到緊接著的第二段舊約引文。事實上，「另有一處經文說」（*πάλιν ἑτέρα γραφή, palin hetera graphē*）這短語的「另有」，反映第37節的舊約引文與第36節的舊約引文有一定關連。在耶穌死亡的一幕完結時，「（聖）經」（*γραφή, graphē*）一詞連續出現兩次（約十九36、37），明顯有強調的用意。

在十九章36節，「他的骨頭，一根也不可折斷」令人聯想到兩個舊約背景。一是逾越節：按照摩西律例，逾越節的羊羔必須健全無殘疾，而且牠一根骨頭也不可折斷（出十二46；民九12；參本書第三章）；另一是詩篇三十四篇20節裡大衛的境況：大衛經歷患難，但他在困苦中蒙神保守，全身一根骨頭也不折斷。³⁰ 以下圖表列出這些舊約經文與十九章

30 Maarten J. J. Menken, "The Old Testament Quotation John 19, 36," in *The Four Gospels: Festschrift Frans Neiryck* (ed. F. van Segroeck et al.; Leuven: Leuven University Press, 1992), 2112; Andrew T. Lincoln, *The Gospel according to Saint John* (London: Continuum/New York: Hendrickson, 2005), 481; Francis J.

36節的類同詞語：

第一個舊約背景：逾越節的羊羔

- ◆ ὅστουν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ (「羊羔的骨頭，一根也不可折斷」；出十二46)
- ◆ ὅστουν οὐ συντρίψουσιν ἀπ' αὐτοῦ (「羊羔的骨頭，一根也不可折斷」；民九12)
- ◆ ὅστουν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ (「他的骨頭，一根也不可折斷」；約十九36)

第二個舊約背景：大衛在困苦中蒙神保守

- ◆ ὅσα αὐτῶν ἐν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται (「耶和華保全他一身的骨頭，連一根也不容折斷」；LXX詩三十三21；中文聖經：詩三十四20)
- ◆ ὅστουν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ (「他的骨頭，一根也不可折斷」；約十九36)

在詞彙上，《七十士譯本》的出埃及記和民數記那兩段經文與約翰福音十九章36節有些類同的詞語——ὅστουν οὐ (*ostoun ou*，「骨頭，一根也不」)、αὐτοῦ (*autou*，「他的」)，及動詞 συντρίβω (*syntribō*，「折斷」)，只是這希臘文動詞在上述三節經文中的時態不同。至於

《七十士譯本》的詩篇三十三篇21節（中文聖經：詩三十四20），則與約翰福音十九章36節有兩個相同的詞語——οὐ（*ou*，「不」）和將來時態被動語態動詞συντριβήσεται（*syntribēsetai*，「（將會被）折斷」）。不少學者認為，約翰筆下這處舊約引文，可能綜合逾越節的羊羔和大衛的遭遇這兩個舊約背景，藉此解說耶穌死亡的救贖意義和祂的君尊地位。

按照詩篇五卷的鋪排，第三十四篇位於第一卷（詩一～四十一篇），而這首詩的標題指出：「大衛的詩，是他在亞比米勒面前裝瘋，被驅逐離去時作的。」當時大衛逃避掃羅的追殺，來到非利士人的地方。他在亞比米勒王面前假裝精神錯亂，被人趕走後，就撰寫這首詩章，稱頌耶和華看顧義人，「保全他一身的骨頭，連一根也不容折斷」（詩三十四20）。由於詩篇三十四篇的標題指明作者是「大衛」，而且詩人多次指出神保守「義人」（參詩三十四15、17、19、21），所以若這首詩章是約翰筆下「他的骨頭，一根也不可折斷」的舊約背景，就反映約翰使用「大衛詩篇」中義人受苦的範例，演繹耶穌被釘十字架，為要指出猶太人的王耶穌不是因犯罪受刑罰，反而是被惡人迫害、無辜受苦（參約十八38，十九6）。

值得注意的是，十九章36節的舊約引文也預備接下來另一段舊約引文：「另有一處經文說：『他們要仰望自己所刺的人。』」（約十九37）我們已指出，這處引文的開場白「另有一處經文說」，反映這兩節的舊約引文是相關

的。不少學者認為，「他們要仰望自己所刺的人」取自撒迦利亞書關乎被刺傷的牧人的預言：「他們必仰望我，就是他們所刺的」（亞十二10b；參太二十四30；啟一7）。³¹ 重要的是，這先知預言連於耶和華的靈會使「大衛家」重新振興的應許：「我必把那恩慈與懇求的靈傾注在大衛家和耶路撒冷居民的身上」（亞十二10a；參亞十二7~8），而在撒迦利亞書十三章1節中，先知以「泉源」湧流帶來潔淨的圖像，形容「大衛家」必會興盛起來——「到那日，必有一個泉源，為大衛家和耶路撒冷的居民開放，洗除他們的罪惡和不潔」（參亞十四8：「到那日，必有活水從耶路撒冷流出來」）。³² 約翰記載耶穌死亡後，被羅馬士兵用槍刺祂的肋旁，並從那裡流出「血和水」（約十九34）。這圖像也許可以連繫到撒迦利亞書的預言——在末世時，聖靈澆灌神的百姓，並有「泉源」潔淨和更新他們的末世景象（參亞十三1），³³ 因為約翰多次指出耶穌是「活水」的源頭（參約四10、11、13、14，七38），又以「水」象徵聖靈（約三5，七38~39），而且聖靈是在耶穌得榮耀（死亡）以後降臨（參約七37~39）。如果約翰使用撒迦利亞書十二章10節，不單狹義地指涉一節經文，也間接呼應其上下文中有關大衛

31 Köstenberger, "John," 503-5; Beasley-Murray, *John*, 355; Carson, *The Gospel according to John*, 627-28.

32 Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, 240.

33 Carson, *The Gospel according to John*, 628; cf. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of John*, 122-28.

家復興的末世期盼，這些大衛迴響雖然不明顯，但在受難敘事也發揮一定的作用，聯同較明顯的大衛詩篇引文，強化在十字架上的耶穌與「大衛」之間的關連。

2. 「大衛」的迴響

除了「大衛詩篇」的舊約引文外，約翰對耶穌受難的刻劃，亦令人聯想到大衛的遭遇，尤其是撒母耳記下第十五和十七章的記載。³⁴ 由於約翰福音的相關經文沒有提到「大衛」的名字，也沒有直接引述舊約的「大衛詩篇」，所以這部分探討的「大衛迴響」，是較為隱晦和間接的舊約呼應。以下的討論集中於耶穌與大衛三方面的類同經歷。

34 T. Francis Glasson, "Davidic Links with the Betrayal of Jesus," *Expository Times* 85 (1973-1974): 118-19; L. Paul Trudinger, "Davidic Links with the Betrayal of Jesus: Some Further Observations," *Expository Times* 86 (1975): 278-79; Brown, *The Death of the Messiah*, 1:125; Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, 291-96; Christos Karakolis, "'Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden' (John 18, 1): Two Old Testament Allusions and the Theme of the Heavenly King in the Johannine Passion Narrative," in van Belle, *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, 751-60; Alfred Loisy, *Le Quatrième Évangile* (2d ed.; Paris: Émile Nourry, 1921), 452; Brooke F. Westcott, *The Gospel according to Saint John* (2 vols.; London: John Murray, 1908), 2:264.

2.1 耶穌被猶大出賣

根據撒母耳記下的記載，以色列王大衛在人生中兩次被他信任的人或家人出賣：（一）大衛的兒子押沙龍背叛他，更處心積慮要奪去國家的統治權。（二）大衛的謀士亞希多弗出賣他。在約翰福音中，猶太人／以色列的王耶穌也同樣遭到自己信任的人背叛，被自己的一個門徒（猶大）出賣。對熟悉猶太傳統的約翰福音原讀者而言，他們可能從受難敘事的情節中察覺到大衛的「影子」：

耶穌和大衛被人出賣時的類似經歷		
經歷	耶穌	大衛
背叛者是自己信任的人	猶大是耶穌的門徒（約六71）	押沙龍是大衛的兒子（撒下十三1）；亞希多弗是大衛信任的謀臣（撒下十五2、31）
渡過耶路撒冷城外的汲淪溪	耶穌過了汲淪溪後，被人逮捕（約十八1~3）	大衛逃亡時渡過汲淪溪（撒下十五23）
與至親的人一起過汲淪溪	耶穌的門徒與祂一起過溪（約十八1）	大衛帶同家眷一起過溪（撒下十五14~17）
阻止跟從者攻擊敵人	彼得用刀削了大祭司的僕人的一隻耳朵，耶穌卻勸告彼得把刀收入鞘裡（約十八10~11）	示每咒罵大衛並拿石頭扔他，但大衛阻止亞比篩殺示每（撒下十六5~10）

在約翰筆下，耶穌與大衛的平行遭遇把兩人進一步連上關係，有助指出耶穌乃先知期盼要來的末後大衛王。當然，耶穌和大衛被出賣的遭遇不盡相同，而是有差異的。例如：耶穌早已知道猶大要賣祂，但仍主動和甘願捨棄性命（參約六70，十三21、26）；大衛卻是在押沙龍發動政變後，才知悉他背叛自己。又例如：耶路撒冷的居民對耶穌和大衛遭受逼迫，也有截然不同的反應。猶太宗教領袖決意要把耶穌置諸死地，還對彼拉多公開宣告不認耶穌為猶太人的王（參約十八28～十九16a）；但大衛被迫要離開耶路撒冷時，不但城中的百姓感到傷痛，祭司和利未人仍繼續支持他（參撒下十五23～29）。從上述兩個例子可見，雖然耶穌與大衛的經歷有一定程度的對應，但仍有明顯差異。不過，這些差異不足以否定耶穌與大衛的關連，而是突出耶穌的獨特性和祂超越大衛之處——耶穌的神性地位和祂藉死亡成就的救恩。

2.2 耶穌被埋葬於「園子」

受難敘事揭開序幕時，耶穌在一個「園子」裡被人捉拿；受難敘事閉幕時，耶穌被埋葬於另一個「園子」裡。雖然這兩個「園子」不是同一個地點，卻在敘事鋪排上好像括號一樣，包圍中間耶穌被審問和釘十字架的記載。³⁵要注意的是，耶穌死後被安葬在「園子」裡，可能呼應大衛傳統的

35 Malina and Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Gospel of John*, 249.

「王室陵墓」(royal tomb)。

在新約聖經中，「花園／園子」(κῆπος, *kēpos*)一詞出現五次，一次在路加福音十三章19節，其餘四次都在約翰福音的受難敘事裡(約十八1、26，十九41〔2次〕)。舊約一些書卷提到耶路撒冷內有個稱為「王的園子」的地方，很可能位於耶路撒冷東面、距離汲淪溪不遠：

- ◆ 王下二十五4：當巴比倫軍隊攻破耶路撒冷的城牆，猶大人慌忙在靠近「王的花園(κῆπος, *kēpos*)」的城門口逃生。
- ◆ 耶三十九4，五十二7：這兩節經文回顧上述列王紀下的事件，而且提到「王的花園(κῆπος, *kēpos*)」。(註：《七十士譯本》沒有耶三十九4)
- ◆ 尼三15：沙崙遵照尼希米的指示，修理「泉門」和靠近「王園」的西羅亞池的城牆，直到從大衛城下來的臺階。(註：《七十士譯本》尼三15沒有出現κῆπος(*kēpos*)這詞；不過，希伯來文舊約聖經的此節經文提到「王園」。)

在「耶穌安葬」一幕裡(約十九38~42)，約翰兩次指明墓穴的地點是「園子」(約十九41)，並形容那墓穴未曾有人用過，即是新的墳墓。在四卷福音書中，惟有約翰描述尼哥德慕和亞利馬太人約瑟帶大量香料來膏抹耶穌的屍體，

並指出香料約重七十四磅，即三十二公斤（約十九39）。³⁶

「新」墳墓和大量香料皆配合耶穌「猶太人的王」的身份，也有助強調和印證祂的彌賽亞身份。³⁷ 根據列王紀上二章10節的記載，大衛死後被埋葬於「大衛城」。在《七十士譯本》尼希米記三章16節中，我們進一步知道大衛的墓穴是在耶路撒冷城的一個「園子」（κῆπος, *kēpos*）（註：希伯來文聖經沒有提到園子）。³⁸ 此外，歷代志下有數段經文提到大衛家的王陵，即是以色列的王或大衛的兒子安葬的墓地：

- ◆ 「約蘭登基的時候是三十二歲；他在耶路撒冷作王共八年；他離世的時候，沒有人哀悼他。人把他埋葬在大衛城裡，可是沒有葬在眾王的陵墓裡。」
（代下二十一-20）
- ◆ 「亞蘭人離開約阿施的時候，他們丟下約阿施，因為他受了重傷，他的臣僕要殺害他，為了報復耶何耶大祭司的兒子流血的仇；他們在床上殺死他，他就死了；有人把他埋葬在大衛城裡，只是沒有埋葬

36 Brown, *The Gospel according to John*, 2:960; 參Keener, *The Gospel of John*, 2:1164; Carson, *The Gospel according to John*, 630。

37 有學者提出，「新」墳墓可能指向耶穌的君王身份。Karakolis, “‘Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden’ (John 18, 1)”; Senior, *The Passion of Jesus*, 133。

38 ξως κήπου τάφου Δαυιδ (*hēs kērou taphou David*; LXX 尼三16)，直譯是「（修築）直到大衛陵墓的園子」。

在列王的陵墓裡。」（代下二十四25）

- ◆ 「亞哈斯和他的列祖同睡，埋葬在耶路撒冷城裡，但沒有葬在以色列諸王的陵墓裡。他的兒子希西家接續他作王。」（代下二十八27）
- ◆ 「希西家和他的列祖同睡，埋葬在大衛子孫墓地的高層。」（代下三十二33a）

從第一世紀的兩份文獻的記載可以推論，在第一世紀，不少猶太人知道大衛王陵的所在地。使徒行傳二章29節，彼得於五旬節對大約三千人講道，說：「弟兄們，關於祖先大衛的事，我不妨坦白告訴你們，他死了，葬了，直到今日他的墳墓還在我們這裡。」在這一大部分聆聽彼得宣講的人中，一些是住在巴勒斯坦的居民，一些是從羅馬帝國其他地區來耶路撒冷慶祝五旬節的朝聖者。由於彼得在講道中沒有提及大衛墳墓的地點，合理的推論是聽眾中大部分人都知道墓園的位置，以及大衛王陵的傳統，因此，彼得沒有必要說明大衛墳墓是在哪處。約瑟夫在其《猶太古史》中記載，大希律曾企圖闖入大衛的墓穴，搶掠裡面昂貴的陪葬品，然而火焰從墓穴裏噴出來，燒死大希律兩個進入王陵深處的護衛（參《猶太古史》16.179-182）。雖然約瑟夫記載的這些情節有點匪夷所思，但至少反映第一世紀的猶太人知道大衛陵墓的所在地，否則讀者不能明白這個故事。

總的來說，我們不能絕對確定耶穌安葬的「園子」有否深層的意思。不過，由於受難敘事裡，耶穌的「王權」是

重要課題，以及第一世紀的猶太人熟悉「大衛王陵」的傳統，所以約翰福音的原讀者也許會從耶穌安葬的地點（「園子」）聯想到「大衛」，並意會約翰筆下的耶穌受難指向祂末後大衛的身份。³⁹

2.3 約翰福音十八章1節和撒母耳記下十五章23節的類同詞彙

本章已提及耶穌和大衛都曾渡過耶路撒冷城外的汲淪溪（約十八1；撒下十五23）。在這部分的討論中，我們會指出這兩段經文在詞彙上的類同，而類同的詞彙有助把兩段經文的主角（耶穌與大衛）相連。首先，《七十士譯本》的撒母耳記下十五章23節兩次出現「王」（βασιλεύς, *basileus*；以下圖表中劃底線的字）一詞，形容正在逃避押沙龍追殺的大衛。雖然約翰福音十八章1節並沒有「王」一字，但耶穌的「王權」是受難敘事的神學重心，而且祂與大衛都享有「猶太人／以色列的王」的尊貴身份。其次，在詞彙上，這兩節經文的「汲淪溪」也十分類似（以下圖表中的粗體字）：

39 除了本章所提到一些「耶穌與大衛」的平行之處，有學者也提出受難敘事其他的「大衛迴響」。不過，因為這些「迴響」相當隱晦和不明顯，所以我們沒有提出來討論。讀者若想對這方面有進一步的探索，可參Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel*, 293-300; Glasson, "Davidic Links with the Betrayal of Jesus"; Trudinger, "Davidic Links with the Betrayal of Jesus"。

約十八1：

Ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρών ὅπου ἦν κήπος, εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

「耶穌說完了這些話，就和門徒出去，過了汲淪溪。在那裡有一個園子，耶穌和門徒進去了。」

撒下十五23 (LXX)：

καὶ πᾶσα ἡ γῆ ἔκλαιεν φωνῇ μεγάλῃ καὶ πᾶς ὁ λαὸς παρεπορεύοντο ἐν τῷ χειμάρρῳ Κεδρων καὶ ὁ βασιλεὺς διέβη τὸν χειμάρρον Κεδρων καὶ πᾶς ὁ λαὸς καὶ ὁ βασιλεὺς παρεπορεύοντο ἐπὶ πρόσωπον ὁδοῦ τὴν ἔρημον

「眾人向前走的時候，遍地的人都放聲大哭；王過了汲淪溪，眾人就都走上通往曠野去的路。」

“And the whole country was weeping with a loud voice. And all the people were passing the Wadi Kedron, and the *king* crossed the Wadi Kedron, and all the people and the *king* were passing by the wilderness on the road surface.” (*A New English Translation of the Septuagint*)

在新約聖經中，Κεδρών (*Kedrōn* ，「汲淪」) 一詞出現只一次，就是在約翰福音十八章1節。在第一世紀的猶太典
 外文獻中，這詞在約瑟夫著作中出現九次。⁴⁰ 比較約翰福音

40 *BDAG* 537; Edwin A. Abbott, *Johannine Grammar* (London: Adam and Charles Black, 1906), 515 §2673.

十八章1節和撒母耳記下十五章23節的平行短語（參以上圖表中的粗體字），不難察覺出它們的類同字眼，只是約翰筆下的Κεδρών（*Kedrōn*，「汲淪」）附帶定冠詞τοῦ（*tou*；約十八1）。在華士（Alfred Rahlfs）編成的《七十士譯本》中，Κεδρών（*Kedrōn*，「汲淪」）一詞每次出現時，都沒有附帶定冠詞（definite article）。不過，華士也在附註中提及，在《梵蒂岡抄本》（*Codex Vaticanus*）的《七十士譯本》版本中，撒母耳記下十五章23節的Κεδρών（*Kedrōn*，「汲淪」）一詞首次出現時，卻附帶定冠詞，而同一節經文的第二個Κεδρών（*Kedrōn*，「汲淪」）則沒有定冠詞。⁴¹在《亞歷山太抄本》（*Codex Alexandrius*）的《七十士譯本》版本中，Κεδρών（*Kedrōn*，「汲淪」）一詞在撒母耳記下十五章23節出現一次，而且附帶定冠詞。⁴²簡單來說，我們不是要揣測約翰使用哪一個《七十士譯本》版本，只是要指出在一些《七十士譯本》版本的撒母耳記下十五章23節中，Κεδρών（*Kedrōn*，「汲淪」）這詞附帶定冠詞，如同約翰福音十八章1節的「汲淪溪」—— τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρών（*tu cheimarrou tou Kedrōn*）。這樣的話，就能稍為提升上述兩節經文一個重要字眼的類同性。

41 另參Henry Swete編輯的《七十士譯本》，和Sir Lancelot C. L. Brenton使用的《七十士譯本》版本。

42 Abbott, *Johannine Grammar*, 513-14 §2671-72.

3. 總結

綜合受難敘事裡「大衛詩篇」的舊約引文，以及耶穌與大衛的一些平行遭遇，我們可以大膽提出以下結論：雖然約翰沒有直接提到耶穌與大衛的血緣關係，但對耶穌受難的刻劃，卻呼應舊約的大衛傳統，因此「大衛」在約翰福音的彌賽亞觀中佔一席位，而且約翰理解耶穌就是舊約預言要來的末後大衛。以色列的王大衛遭人迫害，多少預表猶太人的王耶穌被人釘死在十字架上。此外，「大衛」的元素在受難敘事裡多處浮現，顯示耶穌被釘十字架不但不能否定祂的彌賽亞身份，反而使祂與大衛同樣有義人受苦的經歷。約翰屢次指出聖經得到應驗，則反映彌賽亞的受難是在神的計劃中。

4. 研討問題

- a. 為甚麼有學者質疑約翰福音的彌賽亞觀欠缺「大衛」的元素？如何解釋約翰沒有提及耶穌是大衛的子孫？
- b. 受難敘事裡出現的「大衛詩篇」引文，對我們探討約翰福音中耶穌是否末後大衛有甚麼重要性？
- c. 在十九章28節中，約翰援引哪些大衛的詩篇來刻劃耶穌的受難？約翰怎樣演繹這些詩篇在耶穌身上得

到應驗？

- d. 耶穌死後被人埋葬的記載，怎樣反映出祂的君尊地位？耶穌的墳墓是在一個「園子」內，可能呼應舊約聖經中哪些大衛家的傳統？

第10章

結語：榮耀的十字架！

約翰福音的十架神學別具特色，演繹神的兒子耶穌基督在十字架上被高舉、顯王權、得榮耀，使古代極殘酷的刑具成為尊貴的記號。約翰要他的讀者確實明白，雖然表面看來，耶穌被掛在木頭上是受神的咒詛，但十字架其實是祂榮耀的寶座！約翰筆下的耶穌受難呈現這些神學色彩，建基於《七十士譯本》以賽亞書五十二章10節，指出耶和華的僕人擔當以色列的罪孽而受苦，然而他將會被神高舉和得到榮耀。既然舊約聖經是約翰理解耶穌生平和事奉的神學基礎，我們若要全面掌握約翰如何闡釋耶穌死亡的意義，就必須關注約翰敘事裡的舊約元素，不但是舊約引文的直接挪用，也要注意間接形式的引喻或迴響，例如：稱號、猶太節期和宗教人物等。

從另一個角度來看十字架，約翰演繹耶穌受難的切入點，是祂已復活和返回天上父神那裡。換言之，約翰是在新約啟示的亮光下詮釋舊約經文。因此，雖然約翰援引舊約來

解說耶穌死亡能促成舊約的末世期盼——末世聖殿的建造、神的百姓聚集歸一、逾越節指向的末世救贖等，但這些期盼的成全方式或景象，卻超越了舊約預言的字義，例如：新聖殿是耶穌復活的身體，而不是一座建築物；彌賽亞藉著死亡招聚神的百姓歸為一體，而這群體由多元種族組成。對約翰而言，舊約聖經已論及耶穌的事奉和死亡，只是其中一些經文的彌賽亞意義，在舊約時代是「隱藏」的。惟有當耶穌從死裡復活，聖靈奉差遣降臨世上，以往一直隱藏的這些彌賽亞啟示就被揭露。門徒在保惠師的導引下，就能領悟到這些舊約經文其實是指著耶穌寫的，因為保惠師的職事之一是教導門徒，使他們想起耶穌在世時發生的事情，並洞察出這些事件與舊約聖經的關連。

* * * * *

最後，筆者回想當初決定撰寫本書時，冀望它能達成兩個目的：（一）說明約翰如何使用舊約來演繹耶穌死亡的意義；（二）更重要的是，高舉那為我們釘十字架的耶穌基督，並激發信徒倍加感激神的兒子為我們捨命成就救恩，正如一首傳統聖詩的頌歌：「十字架，十字架，永是我的榮耀！我眾罪都洗清潔，惟靠耶穌寶血！」

參考書目

- 鍾志邦。《約翰福音（卷上）》。香港：天道書樓，2003。
 _____《約翰福音（卷下）》。香港：天道書樓，2004。
 吳獻章。《以賽亞書（卷三）》。香港：天道書樓，2005。
 卡森。《約翰福音註釋》。潘秋松譯。美國：美國麥種傳道會，2007。
 賴建國。《舊約聖經中的彌賽亞預言》。香港：天道書樓，2013。
 彭振國。《大先知書》。香港：播道會文字部，2013。
 梁美心。《她觸動妳心：聖經中的女性故事》。香港：明道社，2013。
 _____《約翰書信與啟示錄》。香港：播道會文字部，2012。

A New English Translation of the Septuagint. Oxford: Oxford University Press, 2009, 2014.

Abbott, Edwin A. *Johannine Grammar*. London: Adam and Charles Black, 1906.

Ådna, Jostein. *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2000.

Allen, David L. "Substitutionary Atonement and Cultic Terminology in Isaiah 53." In *The Gospel according to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, eds. Darrell L. Bock and Mitch

- Glaser, 171-89. Grand Rapids: Kregel, 2012.
- Anderson, Francis I., and David N. Freedman. *Micah: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2000.
- Atkinson, Kenneth. *An Intertextual Study of the Psalms of Solomon*. Lewiston/Queenston/Lampeter: Edwin Mellen, 2000.
- Aune, David E. "From the Idealized Past to the Imaginary Future: Eschatological Restoration in Jewish Apocalyptic Literature." In *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. James M. Scott, 147-77. Leiden/New York/Köln: Brill, 2001.
- Baker, David L. "Typology and the Christian Use of the Old Testament." In *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*, ed. G. K. Beale, 313-30. Grand Rapids: Baker, 1994.
- Ball, David M. "*I Am*" in *John's Gospel: Literary Function, Background and Theological Implications*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Barker, Kenneth L., and Waylon Bailer. *Micah, Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*. Nashville: Broadman & Holman, 1998.
- Barrett, C. K. *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. Philadelphia: Westminster, 1978.
- Bauckham, Richard. *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- _____. "The Holiness of Jesus and His Disciples in the Gospel of John." In *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, eds. Kent E. Brower and Andy Johnson, 95-113. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- _____. "Messianism according to the Gospel of John." In *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, ed. John Lierman, 34-68. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2006.
- _____. *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*. Grand

- Rapids: Eerdmans, 2002.
- _____. *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- _____. "Jesus' Demonstration in the Temple." In *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, ed. Barnabas Lindars, 72-89. Cambridge: James Clarke & Co., 1988.
- Bauer, Walter, Frederick W. Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3d ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Beale, G. K., and D. A. Carson, eds. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Beasley-Murray, George R. *John*. 2d ed. Nashville: Thomas Nelson, 1999.
- Beutler, Johannes S. J. "The Use of 'Scripture' in the Gospel of John." In *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*, eds. R. Alan Culpepper and C. Clifton Black, 148-62. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- Block, Daniel I. "Bring Back David: Ezekiel's Messianic Hope." In *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, eds. Philip E. Satterthwaite, Richard S. Hess, and Gordon J. Wenham, 167-88. Grand Rapids: Baker, 1995.
- Blomberg, Craig L. *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary*. Downers Grove: InterVarsity, 2001.
- Braude, William G. *The Midrash on Psalms*. 2 volumes. New Haven: Yale University Press, 1959.
- Brower, Kent E., and Andy Johnson, eds. *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Brown, Raymond E. *The Gospel according to John I-XII*. New York: Doubleday, 1966.
- _____. *The Gospel according to John XIII-XXI*. New York: Doubleday, 1966. Repr., 1982.

- _____. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*. 2 volumes. New York: Doubleday, 1994.
- Brunson, Andrew C. *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Bryan, Steven M. *Jesus and Israel's Traditions of Judgment and Restoration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Translated by Kendrick Grobel. 2 volumes. New York: Scribner, 1951-1955. Repr., Waco: Baylor University Press, 2007.
- _____. *The Gospel of John: A Commentary*. Translated by George R. Beasley-Murray. Oxford: Basil Blackwell, 1971.
- Burge, Gary M. *John*. Grand Rapids: Zondervan, 2000.
- Burger, Christoph. *Jesus als Davidssohn: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Carson, D. A., ed. *Worship by the Book*. Grand Rapids: Zondervan, 2002.
- _____. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- _____. "John and the Johannine Epistles." In *It Is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF*, eds. D. A. Carson and H. G. M. Williamson, 245-64. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- _____. "Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel." *Tyndale Bulletin* 33 (1982): 59-91.
- Carter, Warren. *John and Empire: Initial Explorations*. New York/London: T&T Clark, 2008.
- Chae, Young S. *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2006.
- Chapman, David W. *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2008.

- Charlesworth, James H., ed. *Old Testament Pseudepigrapha*. 2 volumes. New York: Doubleday, 1983-1985.
- Chester, Andrew. *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2007.
- Chilton, Bruce D. *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*. Sheffield: JSOT Press, 1982.
- Coloe, Mary L. "The Nazarene King: Pilate's Title as the Key to John's Crucifixion." In *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, ed. Gilbert van Belle, 839-48. Leuven: Leuven University Press, 2007.
- Culpepper, R. Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress, 1983.
- Culy, Martin M. *Echoes of Friendship in the Gospel of John*. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2012.
- Cuss, Dominique. *Imperial Cult and Honorable Terms in the New Testament*. Fribourg, Switzerland: The University Press, 1947.
- Daly-Denton, Margaret. *David in the Fourth Gospel: The Johannine Reception of the Psalms*. Leiden/Boston/Köln: E. J. Brill, 2000.
- De la Potterie, Ignace. *The Hour of Jesus: The Passion and the Resurrection of Jesus according to John*. Translated by Dom G. Murray. New York: Alba House, 1989.
- Deeley, Mary K. "Ezekiel's Shepherd and John's Jesus: A Case Study in the Appropriation of Biblical Texts." In *Early Christian Interpretation of Scriptures of Israel: Investigation and Proposals*, eds. Craig A. Evans and James A. Sanders, 252-64. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Dennis, John A. "'The 'Lifting Up of the Son of Man' and the Dethroning of the 'Ruler of This World': Jesus' Death as the Defeat of the Devil in John 12, 31-32.'" In *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, ed. Gilbert van Belle, 677-91. Leuven: Leuven University Press, 2007.
- _____. *Jesus' Death and the Gathering of True Israel: The Johannine*

- Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11.47-52.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 2006.
- Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1953. Repr., 2005.
- Duguid, Iain M. *Ezekiel.* Grand Rapids: Zondervan, 1999.
- Evans, Craig A. "From Prophecy to Testament: An Introduction." In *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New*, ed. Craig A. Evans, 1-22. Peabody: Hendrickson, 2004.
- _____. *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies.* Leiden/Boston: E. J. Brill, 2001.
- _____. *Mark 8:27-16:20.* Nashville: Thomas Nelson, 2001.
- _____. "Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?" *Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989): 237-70.
- Falk, Daniel K. "Festivals and Holy Days." In *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, eds. John J. Collins and Daniel C. Harlow, 636-38. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Farelly, Nicolas. *The Disciples in the Fourth Gospel: A Narrative Analysis of Their Faith and Understanding.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Farmer, William G. "The Palm Branches in John 12, 13." *Journal of Theological Studies* 3 (1952): 62-6.
- Fitzmyer, Joseph A. *The One Who Is to Come.* Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- _____. "Aramaic Evidence Affecting the Interpretation of *Hosanna* in the New Testament." In *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis*, eds. Gerald F. Hawthorne and Otto Betz, 110-18. Grand Rapids: Eerdmans; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987.
- Flint, Peter W. *The Dead Sea Scrolls and the Book of Psalms.* London/New York/Köln: E. J. Brill, 1997.
- Forestell, J. Terence. *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel.* Rome: Biblical Institute Press, 1974.
- Frey, Jörg. "Edler Tod-Wirksamer Tod-Stellvertreder Tod-Heilschaffender

- Tod." In *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, ed. Gilbert van Belle, 65-94. Leuven: Leuven University Press, 2007.
- Fuller, Michael E. *The Restoration of Israel: Israel's Re-Gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006.
- Gaston, Lloyd. *No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*. Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Glasson, T. Francis. "Davidic Links with the Betrayal of Jesus." *Expository Times* 85 (1973-1974): 118-19.
- Goldingay, John. *Psalms*. 3 volumes. Grand Rapids: Baker, 2006-2008.
- Goodman, Martin. *Judaism in the Roman World: Collected Essays*. Leiden, the Netherlands: Brill, 2007.
- Goppelt, Leonhard. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Translated by Donald H. Madvig. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Green, Joel B. *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988.
- Hamid-Khani, Saeed. *Revelation and Concealment of Christ: A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2000.
- Hays, Richard B. "Reading Scripture in Light of the Resurrection." In *The Art of Reading Scripture*, eds. Ellen F. Davis and Richard B. Hays, 216-38. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- _____. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Hengel, Martin. "The Old Testament in the Fourth Gospel." In *The Gospels and the Scriptures of Israel*, eds. Craig A. Evans and W. Richard Stegner, 380-95. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- _____. *Crucifixion*. Philadelphia: Fortress, 1977.
- Hoskins, Paul M. "Deliverance from Death by the True Passover Lamb: A

- Significant Aspect of the Fulfillment of the Passover in the Gospel of John." *Journal of the Evangelical Theological Society* 52.2 (2009): 285-99.
- _____. *Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2007.
- Hossfeld, Frank-Lothar, and Erich Zenger. *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*. Minneapolis: Fortress, 2005.
- Jeremias, Joachim. *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*. Translated by F. H. and C. H. Cave. Philadelphia: Fortress, 1969.
- Joosten, Jan. *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1996.
- Karakolis, Christos. "'Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden' (John 18, 1): Two Old Testament Allusions and the Theme of the Heavenly King in the Johannine Passion Narrative." In *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, ed. Gilbert van Belle, 751-60. Leuven: Leuven University Press, 2007.
- Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. 2 volumes. Peabody: Hendrickson, 2003.
- Kierspel, Lars. *The Jews and the World in the Fourth Gospel: Parallelism, Function and Context*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2006.
- Kittel, Gerhard, and Gerhard Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. 10 volumes. Translated by G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Klawans, Jonathan. *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Klink, Edward W., III, *The Sheep of the Fold: The Audience and Origin of the Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Knobel, Peter. "Hallel." In *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, eds. R.

- J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder, 296. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Koester, Craig R. *The Word of Life: A Theology of John's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- _____. "Jesus' Resurrection, the Signs, and the Dynamics of Faith in the Gospel of John." In *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, eds. Craig R. Koester and Reimund Bieringer, 47-74. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2008.
- _____. "Messianic Exegesis and the Call of Nathanael (John 1:45-51)." *Journal for the Study of the New Testament* 39 (1990): 23-4.
- Köstenberger, Andreas J. *A Theology of John's Gospel and Letters*. Grand Rapids: Zondervan, 2009.
- _____. "John." In *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, eds. G. K. Beale and D. A. Carson, 415-512. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- _____. *John*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- _____. "The Seventh Johannine Sign: A Study in Johannine Christology." *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995): 87-103.
- Kraus, Hans-Joachim. *Theology of the Psalms*. Translated by Keith Crim. Minneapolis: Augsburg, 1986.
- Kruse, Colin G. *John*. Downers Grove: InterVarsity, 2003.
- Lanink, Timothy S. *Shepherds after My Own Heart: Pastoral Traditions and Leadership in the Bible*. Downers Grove: InterVarsity, 2006.
- Leung, Mavis M. *The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John: Jesus' Death as Corroboration of His Royal Messiahship*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011.
- _____. "The Roman Empire and John's Passion Narrative in Light of Jewish Royal Messianism." *Bibliotheca Sacra* 168 (October-December 2011): 426-42.
- _____. "The 'Purity' of the Disciples in John 13:10-11 and 15:2-3." *Jian Dao*

- Journal* 36 (2011):131-55.
- Lierman, John. "The Mosaic Pattern of John's Christology." In *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, ed. John Lierman, 210-34. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2006.
- Lincoln, Andrew T. *The Gospel according to Saint John*. London: Continuum/ New York: Hendrickson, 2005.
- Lindars, Barnabas, ed. *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*. Cambridge: James Clarke & Co., 1988.
- Loisy, Alfred. *Le Quatrième Évangile*. 2d ed. Paris: Émile Nourry, 1921.
- Lundbom, Jack R. *Jeremiah 21-36*. New York: Doubleday, 2004.
- Malina, Bruce J., and Richard L. Rohrbaugh. *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998.
- Marcus, Joel. *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Louisville: Westminster John Knox, 1992.
- Marshall, I. Howard. *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*. Downers Grove: InterVarsity, 2004.
- Martyn, J. Louis. "A Gentile Mission that Replaced an Earlier Jewish Mission?" In *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*, eds. R. Alan Culpepper and C. Clifton Black, 124-44. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- McKelvey, R. J. *The New Temple: The Church in the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Meeks, Wayne A. *The Prophet-King: Moses Tradition and the Johannine Christology*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Menken, Maarten J. J. *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form*. Kampen, the Netherlands: Kok Pharos, 1996.
- _____. "The Old Testament Quotation John 19, 36." In *The Four Gospels: Festschrift Frans Neiryck*, eds. F. van Segroeck, C. M. Tuckett, G. van Belle, and J. Verheyden, 2101-18. Leuven: Leuven University Press, 1992.

- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2d ed. Stuttgart: German Bible Society, 2002.
- Meyers, Carol L., and Eric M. Meyers. *Zechariah 9-14: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1993.
- Michaels, J. Ramsey. *The Gospel of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Milgrom, Jacob. "The Dynamics of Purity in the Priestly System." In *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus*, eds. Marcel Poorthuis and Joshua Schwartz, 29-32. Leiden/Boston: E. J. Brill, 2000.
- Miller, Stuart S. "Stepped Pools, Stone Vessels, and Other Identity Markers of 'Complex Common Judaism'." *Journal for the Study of Judaism* 41 (2010): 214-43.
- Moloney, Francis J. *The Gospel of John*. Collegeville: The Liturgical Press, 1998.
- Moo, Douglas J. *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*. Sheffield: The Almond Press, 1983.
- Morris, Leon. "The Atonement in John's Gospel." *Criswell Theological Review* 3.1 (1988): 49-64.
- Mowinckel, Sigmund. *He That Cometh*. Translated by G. W. Anderson. New York/Nashville: Abingdon, 1956. Repr., Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Myers, Alicia D. *Characterizing Jesus: A Rhetorical Analysis on the Fourth Gospel's Use of Scripture in its Presentation of Jesus*. London/New York: Bloomsbury T&T Clark, 2012.
- Neyrey, Jerome H., S. J., *The Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Nicholson, Godfrey C. *Death as Departure: The Johannine Descent-Ascent Schema*. Chico: Scholars Press, 1983.
- Nickelsburg, George W. E. *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*. 2d ed. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005.
- Niehaus, Jeffrey J. "Theophany, Theology of." In volume 4 of *Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. Willem A. Van Gemeren, 1247-

50. Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- Obielosi, Dominic C. *Servant of God in John*. Frankfurt, Germany: Peter Lang, 2008.
- Oswalt, John N. *Isaiah*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- Painter, John. "Sacrifice and Atonement in the Gospel of John." In *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium: Festgabe Für Johannes Beutler SJ Zum 70. Geburtstag*, eds. Michael Labahn, Klaus Scholtissek, and Angelika Strotmann, 287-311. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 2004.
- Pesch, Rudolf. "'He Will be Called a Nazorean': Messianic Exegesis in Matthew 1-2." In *The Gospels and the Scriptures of Israel*, eds. Craig A. Evans and W. Richard Stegner, 129-78. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Peterson, David. *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship*. Leicester, England: Apollos, 1992.
- Peterson, David L. *Zechariah 9-14 and Malachi*. Louisville: Westminster John Knox, 1995.
- Pomykala, Kenneth E. *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- Porter, Stanley E. *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*. New York: Peter Lang, 1989.
- Pyle, William T. "Understanding the Misunderstanding Sequences in the Gospel of John." *Faith and Mission* 11.2 (1994): 26-47.
- Reed, Jonathan L. *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2000.
- Reim, Günter. *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*. Cambridge: The University Press, 1974.
- Rendtorff, Rolf. "The Psalms of David: David in the Psalms." In *The Book of Psalms: Composition and Reception*, eds. Peter W. Flint and Patrick D. Miller, Jr., 53-64. Leiden/Boston: E. J. Brill, 2005.

- Richey, Lance B. *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John*. Washington, D. C.: The Catholic Biblical Association of America, 2007.
- Rowe, Robert D. *God's Kingdom and God's Son: The Background to Mark's Christology from Concepts of Kingship in the Psalms*. Leiden/Boston/Köln: E. J. Brill, 2002.
- Sanders, E. P. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE–66 CE*. London: SCM/Philadelphia: Trinity Press International, 1992. Repr., 1998.
- Schnackenburg, Rudolf. *The Gospel according to Saint John*. Translated by David Smith and G. A. Kon. 3 volumes. New York: Crossroad, 1987.
- Schuchard, Bruce G. *Scripture within Scripture: The Interpretation of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Scrutton, Anastasia. "'The Truth Will Set You Free': Salvation as Revelation." In *The Gospel of John and Christian Theology*, eds. Richard Bauckham and Carl Mosser, 359-68. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Senior, Donald. *The Passion of Jesus in the Gospel of John*. Collegeville: The Liturgical Press, 1991.
- Smith, D. Moody. *The Theology of the Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Smith, Gary V. *Isaiah 1-39*. Nashville: Broadman & Holman, 2007.
- _____. *Isaiah 40-66*. Nashville: Broadman & Holman, 2009.
- Stauffer, Ethelbert. *Jesus and His Story*. Translated by Richard and Clara Winston. New York: Alfred A. Knopf, 1967.
- Stone, Michael E. *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- Stuhlmacher, Peter. "Spiritual Remembering: John 14:25." In *The Holy Spirit and Christian Origins: Essays in Honor of James D. G. Dunn*, eds. Graham N. Stanton, Bruce W. Longenecker, and Stephen C. Barton, 55-68. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Suetonius (Gaius Suetonius Tranquillus). *The Twelve Caesars*. Translated by

- Robert Graves. New York: Penguin Books, 1957. Revised ed., 1979.
- Tate, Marvin E. *Psalms 51-100*. Dallas: Word, 1990.
- Thatcher, Tom. "‘I have Conquered the World’: The Death of Jesus and the End of Empire in the Gospel of John." In *Empire in the New Testament*, eds. Stanley E. Porter and Cynthia L. Westfall, 140-63. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011.
- _____. *Greater Than Caesar: Christology and Empire in the Fourth Gospel*. Minneapolis: Fortress, 2009.
- Thompson, Marianne M. *The God of the Gospel of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Tomson, Peter J. "‘Jews’ in the Gospel of John as Compared with the Palestinian Talmud, the Synoptics, and some New Testament Apocrypha." In *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, eds. Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt, and Frederique Vandecasteele-Vanneuville, 176-212. Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- Trudinger, Paul. "Davidic Links with the Betrayal of Jesus: Some Further Observations." *Expository Times* 86 (1975): 278-79.
- Turner, Max. "Atonement and the Death of Jesus in John: Some Questions to Bultmann and Forestell." *Evangelical Quarterly* 62 (1990): 99-122.
- van Tilborg, Sjf. *Reading John in Ephesus*. Leiden: Brill, 1996.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar beyond the Basics*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Waltke, Bruce K. *A Commentary on Micah*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Watkins, H. W. *The Gospel according to John*, ed. Charles J. Ellicott. Grand Rapids: Zondervan, 1957.
- Webber, Robert E. *Worship Old and New: A Biblical, Historical, and Practical Introduction*. Revised ed. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- Westcott, Brooke F. *The Gospel according to Saint John*. 2 volumes. London: John Murray, 1908.
- Williams, Cartin H. "Isaiah in John’s Gospel." In *Isaiah in the New Testament*,

- eds. Steven Moyise and Maarten J. J. Menken, 101-16. London/New York: T&T Clark International, 2005.
- Witherington, Ben. *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*. Louisville: Westminster John Knox, 1995.
- Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress, 1996.
- Wright, Robert B. *The Psalms of Solomon: A Critical Edition of the Greek Text*. New York: T&T Clark, 2007.
- Yee, Gale A. *Jewish Feasts and the Gospel of John*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1989.
- Zimmerli, Walter. *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 1-24*. Translated by Ronald E. Clements. Philadelphia: Fortress, 1979.
- _____. *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25-48*. Translated by James D. Martin. Philadelphia: Fortress, 1983.
- Zimmermann, Johannes. *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1998.
- Zimmermann, Ruben. "Jesus im Bild Gottes: Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel der Hirtenbildfelder in Joh 10." In *Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions-und traditionsgeschichtlicher Perspektive*, eds. Jörg Frey and Udo Schnelle, 81-116. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2004.

中英名詞對照表

三畫

下來—上去
大衛的苗裔

descent-ascent
Branch of David

四畫

丹尼士
散居巴勒斯坦地以外的猶太人
引文
引喻
文克
王室陵墓

John A. Dennis
Jews of the Diaspora
quotation
allusion
Maarten J. J. Menken
royal tomb

五畫

代贖 / 替人受罰
《以斯拉四書》
《以諾一書》的比喻部分
《以賽亞書的他爾根》
《弗拉庫斯》

substitutionary
Fourth Ezra
Similitudes of Enoch
Targum Isaiah
Flaccus

包衛
卡里古拉
卡森
古列
史朱卡
布特曼
布魯臣
皮他
石器

Richard Bauckham
Caligula
D. A. Carson
Cyrus
Bruce G. Schuchard
Rudolf Bultmann
Andrew C. Brunson
John Painter
stoneware

六畫

《多比傳》
多德
安提阿古四世伊皮法尼
朱利斯·凱撒
《米大示》的《利未記》
米高斯
自我犧牲
犧牲 / 代替式贖罪
《西卜神諭篇》
西門·巴吉奧拉
西門馬加比
西塞羅

Tobit
C. H. Dodd
Antiochus IV Epiphanes
Julius Caesar
Leviticus Rabbah
J. Ramsey Michaels
self-sacrifice
sacrificial / vicarious atonement
Sibylline Oracles
Simon bar Giora
Simon Maccabeus
Cicero

七畫

住棚節
完成式被動語態直說語氣

Festival of Tabernacles
perfect passive indicative

希律安提帕
序言
汲淪溪

Herod Antipas
prologue
Kidron Valley

八畫

《亞里斯提亞書信》
《亞歷山太抄本》
受難敘事
奇爾頓
奉差者
宙斯
定冠詞
《所羅門詩篇》
昆蘭
波特利
預表
(聖殿)長廊
非爾

Letter of Aristeas
Codex Alexandrius
passion narrative
Bruce Chilton
the Sent One
Zeus
definite article
Psalms of Solomon
Qumran
Ignace de la Potterie
type
Royal Stoa
Jörg Frey

九畫

哀歌詩篇
哈利詩篇
柯斯坦伯格
科斯特
約瑟夫

lament psalms
Hallel psalms
Andreas J. Köstenberger
Craig R. Koester
Josephus

十畫

埃及哈利
泰爾銀幣
特來弗
特納
神的兒子
記號
迴響
釘十字架的彌賽亞
馬田
馬歇爾
高爾

Egyptian Hallel
Tyrian coin
Trypho
Max Turner
divi filius
sign
echo
a crucified Messiah
J. Louis Martyn
I. Howard Marshall
Mary L. Coloe

十一畫

啟示者
基提人
曼底安派
《梵蒂岡抄本》
莫理斯

Revealer
Kittim
Mandeanism
Codex Vaticanus
Leon Morris

十二畫

傅斯特
復活後的角度
提庇留
斐羅

J. Terence Forestell
post-resurrection perspective
Tiberius
Philo

斯維都尼亞	Suetonius
游斯丁	Justin
湯森	Peter J. Tomson
猶大馬加比	Judas Maccabeus
華士	Alfred Rahlfs
華勒斯	Daniel B. Wallace
象徵	symbol
十三畫	
塔西陀	Tacitus
奧古斯督	Augustus
《新約引用舊約》	<i>Commentary on the New Testament Use of the Old Testament</i>
新聖殿 / 末世聖殿	the new or eschatological temple
《聖殿卷》	<i>Temple Scroll</i>
聖潔 / 成聖	holiness
逾越節	Festival of Passover
過去時態	aorist tense
達利登頓	Margaret Daly-Denton
預表法	typology
十四畫	
對凱撒的祝賀詞	Hail Caesar
榨油處	oil press
十五畫	
《撒迦利亞書的他爾根》	<i>Targum Zechariah</i>
潔淨	purity / purification
十六畫	
穆爾	Douglas J. Moo
謂語	predicate
賴特	N. T. Wright
十八畫	
禮儀潔淨	ritual purity
雙重引文	double quotations
二十畫	
獻殿節	<i>Hanukkah</i>
二十二畫	
贖愆祭	guilt offering
贖罪祭	sin offering