

# 弥赛亚观念考论

梁 工

---

本文以《旧约》、古代后期犹太文献和《新约》为研究对象，考察了弥赛亚观念衍变的脉络和特征，对不同时期的现世首领式弥赛亚、理想君王式弥赛亚、末世救主式弥赛亚、政治首领和军事统帅式弥赛亚，以及耶稣和保罗的弥赛亚观念做出多方面的辨析。认为耶稣承袭古犹太传统而自命为弥赛亚，但摒弃以往观念中的犹太民族主义倾向和政治性、世俗性、功利性动机，而大力张扬了普世主义和绝对宗教精神。保罗的弥赛亚观念进而致力于阐释耶稣生平（尤其受难和复活）对于超越历史和地域之普世民众的共同意义，为日后征服了整个世界的基督教奠定下重要的神学根基。

关键词：弥赛亚 现世首领 理想君王 末世救主 基督

作者梁工，1952年生，现为河南大学教授、博士生导师、圣经文学研究所所长。

---

“弥赛亚”一词译自希伯来名词 *Messiah*，意思是“受膏者”（the Anointed One），得自一种授职礼仪：德高望重的首领在业已选定的祭司、先知或君王额头上涂抹被奉为圣物的膏油，示意此人乃由神所选立，已具备了担任某种圣职的资格，其治理将得到神的护佑。与 *Messiah* 同源的动词 *masah* 意谓“涂抹”或“膏立”，不仅适用于人物，亦可用于器物，这时被涂以圣油的对象（如兵器、祭祀用品等）能相应地获得某种圣洁性质。在论及弥赛亚观念的起源时，不少学者注意到与古希伯来人毗邻的巴比伦、埃及、赫梯、迦南等民族，从其古典文献中发现种种类似的记载，认为它们足以表明，在授职仪式上以圣油膏抹当事者是流行于西亚北非许多地区的习俗，目的皆在于使受职者圣洁化，<sup>①</sup>并使之获得超凡脱俗的力量、权威、声誉和荣耀。<sup>②</sup>然而西亚北非诸民族的弥赛亚意识由于处在早期的多神论语境中，难免表现出各种相对原始的特征，涉及弥赛亚的职分、任务、目标、方法和功能等。<sup>③</sup>所以，最典范的弥赛亚观念尚需从卷帙浩繁的圣经文献中去寻索。

---

<sup>①</sup> Daniel E. Fleming. *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: A Window on Ancient Syrian Religion*, Atlanta: Scholars Press, 1992, p.42.

<sup>②</sup> Gerald Klingbeil. "The Anointing of Aaron: A Study of Leviticus 8:12 in Its OT and ANE Context". *Andrews University Seminary Studies* 38(2000): 237-40.

<sup>③</sup> Pheme Perkins, "Messiah", see *Harper's Bible Dictionary*, edited by Paul J. Achtemeier, San Francisco: A Division of Harper Collins Publishers, 1985, p.630.

## 一、《旧约》中的弥赛亚观念

《旧约》不同卷籍中弥赛亚观念有着显著差异性，很难找出普遍适用的人物模式。大致说来，不同时期的作品塑造了三种弥赛亚形象，分别是前王国和王国时期的现世首领式弥赛亚、亡国前后的理想君王式弥赛亚，希腊化中期以后的末世救主式弥赛亚。

### （一）现世首领式弥赛亚

以色列前王国和王国时期的历史主要记载于摩西五经和申命派史书<sup>①</sup>中，这批史籍多次述及受膏者或受膏之事，受膏的对象皆为现实生活中的某类首领，如祭司、先知和君王。作为历史活动中的重要角色，他们得神拣选而获得荣耀的职务，在某一领域成为民众的领袖，得拣选的外在标志即受膏，受膏意味着其就职已得到神意的认可。

《旧约》有关受膏者的最早记载见于《利未记》第4章，那里对“受膏的祭司”应如何奉献赎罪祭做出具体规定（利4:3, 5, 16）。随后《利未记》对摩西按亚卫的吩咐膏立犹太教首任大祭司亚伦做出正面描述：“把膏油倒在亚伦的头上膏他，使他成圣”；同时“用膏油抹帐幕和其中所有的，使它成圣；又用膏油在坛上弹了七次，抹了坛和坛的一切器皿，并洗濯盆和盆座，使它成圣”（利8:10-12）。此后膏立祭司便成为世代传承的定例，亚伦的子孙皆依此例“接续他为受膏的祭司”（利6:22）。至所罗门登基称王之际，史家述及“膏撒督作祭司”之事（代下29:22）；古代后期的“死海古卷”也记叙了库姆兰社团中的受膏祭司。<sup>②</sup>可见“祭司式受膏者”有其漫长的文化传统，曾广泛流行于基督纪元之前的犹太教各宗派中，<sup>③</sup>一般说来这类人物只在现世的会幕、圣所或圣殿中供职，而与末世论神学中的弥赛亚无涉。《旧约》的另一些记载表明，并非所有祭司都曾经历受膏仪式，其中惟独“忠心的祭司”能“行在我（亚卫）的受膏者面前”；受膏者乃是祭司职分的赐予者（撒上2:35, 36）。

有材料表明先知亦在“现世的受膏者”之列，典范一例见于《列王纪上》第19章16节，亚卫吩咐以利亚说：“你回去，从旷野往大马士革去，到了那里，就要……膏亚伯米何拉人沙法的儿子以利沙作先知接续你。”据此可知以利沙是受以利亚膏立之后才成为先知的。那么，受膏的先知有何特征和职责呢？《以赛亚书》第61章1至3节对此做了说明：

主亚卫的灵在我身上，因为亚卫用膏膏我，叫我传好信息给谦卑的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢；报告亚卫的恩年，和我们神报仇的日子，安慰一切悲哀的人；赐华冠与锡安悲哀的人，代替灰尘，喜乐油代替悲哀；赞美衣代替忧伤之灵。使他们称为公义树，是亚卫所栽的，叫他得荣耀。

<sup>①</sup> 申命派史书：指《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记上下》和《列王纪上下》，由申命派史家以《申命记》的神学观念为指针写成，主体部分完成于公元前7世纪下半叶。

<sup>②</sup> 对库姆兰社团之弥赛亚观念的详细讨论参见 Craig A. Evans. “The Messiah in the Dead Sea Scrolls”, see *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, pp. 85-103.

<sup>③</sup> John J. Collins. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York: Doubleday, 1995, pp. 74-101.

布洛克 (Daniel I. Block) 对这段引文做过详尽分析。他说, 该文在先知书中惟一一次使用动词 *masah* (膏立), 称先知是由亚卫膏立的, 其受膏意味着接受了“亚卫的灵”; 受膏先知作为神与人之间的中介者和神意在世间的传递者, 使命是向伤残病弱和被囚悲哀之人传报即将得安慰、得医治、得释放、得荣耀的好消息。<sup>①</sup>这段话对古犹太先知的特征及其使命进行了基本界定, 只是在一般情况下《旧约》只描述先知的“蒙召”, 而不言及其“受膏”。

较之祭司和先知, 君王的受膏更常出现于《旧约》作者笔下。在约坦所述众树欲膏立一王的寓言中, 荆棘对众树说: “你们若诚实地膏我为王, 就要投在我的荫下。” (士 9:8,15) 《列王纪》相继记载了所罗门在基训受膏为王、耶户在大马士革受膏为王之事 (王上 1:34,45; 19:16; 王下 9:3,6,12)。《撒母耳记上》对扫罗及大卫受膏的场面进行了生动翔实的叙述: 撒母耳按亚卫的指令膏立扫罗作以色列人的君王, “拿瓶膏油倒在扫罗头上”, 扫罗当即被赐予“一个新心”, 随后“就在先知中受感说话” (撒下 9:16; 10:1,9,10)。后来扫罗违背神意而遭废弃, 撒母耳又奉命前往伯利恒膏立大卫。耶西的小儿子大卫在众兄弟中最后出场, 他“面色光红, 双目清秀, 容貌俊美。亚卫说: ‘这就是他, 你起来膏他。’ 撒母耳就用角里的膏油在他诸兄中膏了他。从这日起, 亚卫的灵就大大地感动大卫。” (撒下 16:12,13) 可见在圣经作者笔下, 以圣油膏抹特定对象之事在古犹太历史中多次发生, 意在申明受膏者是得神拣选的非凡人物, 将会在神的福佑下完成引领众民的使命。这方面的卓越代表是名王大卫, 他毕生东征西讨, 制伏四邻强敌, 建成一个空前强大的国家, 使以色列民族进入令后人永远怀念的黄金时代。

值得注意的是, 除了指称“圣民”以色列中的祭司、先知和君王, 现世受膏者中偶尔也有“世俗性”人物, 即出身于异族的角色, 如亚卫曾令以利亚“膏哈薛作亚兰王” (王上 19:15)。最著名的异族受膏者是波斯王古列, 他由于降诏释放被囚于巴比伦的以色列人回乡而得名“亚卫所膏的” (赛 45:1)。研究者归纳出古列作为异族受膏者的若干特点: ①为亚卫上帝所拣选 (同上 41:25); ②被委派去完成上帝对子民的救赎计划 (45:13); ③被赋予统治列国的权力 (45:1-3); ④其行为的真正支配者是亚卫上帝 (45:1-5)。<sup>②</sup>在历史上古列 (Cyrus, 亦译居鲁士, 约公元前 600—前 529) 是波斯帝国的开国皇帝, 祭拜马尔杜克及其他西亚神祇。第二以赛亚<sup>③</sup>竟称如此一位异教君王为希伯来上帝的受膏者, 足见巴比伦之囚事件过后以色列思想家的眼界大开, 已将亚卫的统治权从本民族内部扩展到天边地极, 使亚卫成为真正意义上的世间惟一之神。既然亚卫君临于天下万族, 他自然可以膏立任何民族的任何人, 令其履行自己救世济民的神圣计划。古列是现世受膏者中的特例, 不仅就其民族身份而言如此, 在活动时间方面也

<sup>①</sup> Daniel I. Block. “My Servant David: Ancient Israel’s Vision of the Messiah”, see *Israel’s Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, pp.27-28.

<sup>②</sup> Joel A. Miller. “Messiah”, see *Theological Wordbook of the Old Testament*, edited by R. Laird Harns, Illinois: The Moody Bible Institute of Chicago, 1980, p.149.

<sup>③</sup> 第二以赛亚: 近代圣经学者考证为《以赛亚书》第 40 至 66 章的作者, 活动于公元前 6 世纪下半叶。

如此，因为他已越过前王国和王国时代，而以被掳回归时期为一展身手的舞台。

## （二）理想君王式弥赛亚

公元前 722 年以色列北方王国为亚述帝国所灭，前 586 年南方国民成为新巴比伦帝国的阶下囚。在此前后，在国破家亡的阴云笼罩下，以大卫为典范的现世弥赛亚日益远离以色列人的社会生活，淡入民族历史的天幕之中；同时，一种对大卫式君王再度出现的强烈期盼逐渐成为人们的心理聚焦点。取代各种现世首领，弥赛亚开始走进人们的内心，成为理想世界中由神膏立的拯救者。以色列人盼望着他的到来，相信他有朝一日必将到来，在大卫的宝座上称王，带领族人实现驱逐异域霸权、重建强大国家的梦想。

如果说现世首领式弥赛亚大体是由古犹太史家描述的，那么，理想君王式弥赛亚便更多地出现在富于浪漫激情的诗人和先知笔下。约珥·米勒指出，《诗篇》的不少篇目表达了亡国前后以色列诗人对一位理想君王的盼望，对其品格和生平事迹的丰富想象。纵览之，这位君王面临世界的对抗（2:1-3），但总是胜利者（45:3-5），能藉着亚卫的权能（2:6-8）在普世实现统治权（2:8-10）。他以锡安为基地（2:6），以建立公平正义的道德秩序为目的（45:4, 6, 7），他的治理永世长存（21:4），国度太平昌盛（72:16），民众敬畏上帝（72:5），义人兴旺发达（72:7）。他在众人中最卓越（45:2, 7），他是贫穷人的朋友，压迫者的仇敌（72:2-4, 12-14）。他被万代纪念（45:17），名字永世长存（72:17），不断受人称颂（72:15）。他必传承大卫之约（89:28），因为他是上帝之子（2:7; 89:27），坐在上帝的右边（110:1），蒙受上帝永远的赐福（45:2）。<sup>①</sup>一言以蔽之，大卫本人虽已随着岁月的流逝而隐入历史，他所体现的理想君王形象却在亡国前后的以色列人心中日趋显赫，成为那些流离失所、蒙冤受屈者昼思夜盼的救助者。

亡国前后以色列人对一位出自大卫家族的理想君王的盼望集中表达于先知们的预言中。以赛亚宣告了这位君王的诞生：“必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利。……有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们，政权必担在他的肩头上。……他必在大卫的宝座上治理他的国，以公平正义使国坚定稳固，从今直到永远。”（赛 7:13; 9:6, 7）耶利米传达神谕时称其为大卫的“苗裔”：“日子将到，我要给大卫兴起一个公义的苗裔，他必掌王权，行事有智慧，在地上施行公平和公义。在他的日子犹大必得救，以色列也安然居住。”（耶 23:5, 6）以西结认定大卫的王权将永世长存：“他们必住在我赐给我仆人雅各的地上，……我的仆人大卫必作他们的王，直到永远。”（结 37:25）撒迦利亚声称大卫的苗裔将兼为君王和祭司：“看哪，那名称为大卫苗裔的……要坐在位上掌王权，又必在位上作祭司，使两职之间筹定和平。”（亚 6:12, 13）还说未来的君王将谦卑地骑着驴子进入圣城：“锡安的民哪，应当大大喜乐！耶路撒冷的民哪，应当欢呼！看哪，你的王来到这里。他是公义的，并且施行拯救，谦谦和和地骑着驴，就是骑着驴的驹子。”（撒 9:9）所有这些言论都用“将来时态”写成，抒发的都是对一位未来君王的期待，先知们相信这位理想化的君王将是大卫的后人，有朝一日必如大卫一样在耶路撒冷

<sup>①</sup> Joel A. Miller. “Messiah”, see *Theological Wordbook of the Old Testament*, edited by R. Laird Harns, p. 151.

执掌王权,施行公平和正义,使以色列民众摆脱苦难而安居乐业。这些思想将以色列神学家对弥赛亚的思考推向一个新阶段。<sup>①</sup>

论及“理想君王式弥赛亚”时还须提到第二以赛亚笔下的四篇“仆人之歌”(赛 42:1-7; 49:1-9; 50:4-11; 52:13-53:12),它们具体而详尽地塑造了一位“受苦仆人”形象:“他被藐视,被人厌弃,多受痛苦,常经忧患。……他为我们的过犯受害,为我们的罪孽受伤”,竟至“像羊羔被牵到宰杀之地”(赛 53: 3, 5, 7)。自古以来研究者对这位仆人的身份就争执不休,从摩西、大卫、约西亚、耶利米……到某个无名先知、某个遭放逐的英雄,甚至拟人化的以色列民族,各种见解不一而足。<sup>②</sup>稍后也有解经家称其所指为弥赛亚。然而不论其原型是谁,这位仆人形象对弥赛亚内涵的拓展深化之功都不容忽略。第二以赛亚活动时民众在囚居之地已屈辱地苟延残喘将近半个世纪,其间遭遇了难以历数的痛苦和磨难,以致堪当救赎者的弥赛亚势必首先是能够忍辱负重、自我牺牲的公仆和义士。

### (三) 末世救主式弥赛亚

希腊化中期,自塞琉古王朝的安条克四世(公元前 175—前 164 年在位)当政始,弥赛亚形象再度发生深刻变化,成为“将要在末后时代发挥权威作用的未来人物或末世君王”。<sup>③</sup>一如沃尔特 H. 罗斯(Wolter H. Rose)所言,《旧约》中的弥赛亚观念至此获得最典范的形态,弥赛亚成为“未来由上帝派遣的尊贵者,将要拯救上帝的子民和世界,建立一个以和平、公义为特征的王国”。<sup>④</sup>弥赛亚形象的这次转型是伴随着犹太末世论神学和启示文学的勃兴实现的,终极根源乃在于历史文化语境的剧变之中。以色列民族多年来一直为“罪与罚”的悖论而困惑:一方面,无罪的义人和上帝的子民每每命运多舛,惨遭刑罚,另一方面,犯罪的恶人和外邦的歹徒却总能诸事顺遂,免遭惩戒。假如上帝是全然公义且无所不能的,他何以允许这种黑白颠倒、是非混淆之事畅行无阻?对此,哈巴谷提出“适时报应说”,即上帝肯定会实施公正的报应,但报应将在适当时机进行,它“有一定日期,快要应验,并不虚谎。虽然迟延,还要等候,因为必然临到,不再迟延”(哈 2:3)。正是基于这种见解,先知们提出“亚卫日”概念,宣称亚卫上帝固然暂时沉默,终将在未来的某个威严可怖之日向所有恶人算总帐(珥 1:15; 2:1; 番 1:14-16 等)。“亚卫日”概念为末世论的产生提供了理论渊源,安条克四世旨在根除犹太信仰的倒行逆施及哈斯蒙尼王朝的妥协退让构成其形成的现实土壤。它使犹

<sup>①</sup> John Day ed., *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, pp. 73-80.

<sup>②</sup> Gordon Hugenberger. “The Servant of the Lord in the ‘Servant of Songs’ of Isaiah: A Second Moses Figure”, see *The Lord’s Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, edited by Philip E. Satterthwaite et al. Carlisle: Paternoster Press, 1995. pp. 106-19.

<sup>③</sup> John J. Collins. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. p. 11.

<sup>④</sup> Wolter H. Rose. *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, p. 23.

太思想家认定现存世界的末日已经指日可待，末日来临时上帝将实施最后的审判，摧毁一切邪恶势力而建立一个全然公义的崭新王国。“末世救主式弥赛亚”便是这幅末世图景中的重要角色，大致说来，他不再是现世的受膏者，而本来就为天界为活动场合；作为犹太人世代盼望的复国救主，他将在末后的日子从天而降，协同上帝进行最后审判，并永远统治新天新地，使世界再度变得像它被造时一样美好。

末世论的最佳载体是纪元前后二三百年来风靡犹太文坛的启示文学。“启示”一语源于希腊文 *apokalyptein*，意谓“藉传达神谕揭开隐蔽的真理”，特指“以玄奥的语言和异象展现神向人们揭示的即将来临的末世审判及其中的奥秘”。<sup>①</sup>启示文学作者惯以含义晦涩的象征性笔法表达既定的历史观念和以色列民族必定苦尽甘来的信念，且常托古人之名写作，把已经发生过的历史当作上帝向古人的启示来陈述。<sup>②</sup>“在 164 年名王安条克死前不久”写成的《但以理书》是启示文学的开山之作，它透过古人但以理之口发出“以色列人会克服一切苦难，终将胜利的预言”。<sup>③</sup>依该书所述，以色列人的最终胜利发生于上帝施行末世审判之际，这时一位“像人子的”救主“驾着天云而来，被领到亘古常在者面前，得到权柄、荣耀、国度，使各方、各国、各族的人都侍奉他。他的权柄是永远的，不能废去，他的国必不败坏”（但 7:13,14）。“人子”初见于《以西结书》，指“人之子”或“人”（结 2:1,6,8 等），至启示文学流行年代成为“弥赛亚”的替换词之一。《但以理书》还明确提到“受膏君”，谓其使命是“止住罪过，除净罪恶，赎尽罪孽，彰显永义”；其生平将遭遇重大磨难，“必被剪除，一无所有”（9:24,26），较之第二以赛亚笔下的“受苦仆人”遭遇更甚。

## 二、古代后期犹太文献中的弥赛亚观念

本文所谓“古代后期”特指自希腊化中期到罗马统治时期，这时的犹太文献除了少量《旧约》后期卷籍外，主要包括《次经》、“伪经”、“死海古卷”、《塔木德》等。这是古犹太民族最为艰难困苦的年代，犹太人在与希腊化国家和罗马当权者的严重冲突中尝尽了“末世将临”的苦难，最后不得不告别遍布血污和泪痕的故乡，浪迹于天涯海角。

依雅各·纽斯纳（Jacob Neusner）之见，这一时期的犹太宗教生活中有三种主要势力：

（1）祭司，他们“献身于耶路撒冷圣殿及其圣事，并按照圣殿所创立和规定的秩序统治以色列”，公元 70 年圣殿被毁后由于失去生存的依托而逐渐湮没无闻；（2）文士，大体由法利赛派充当，致力于诠释圣经，“将圣经运用于犹太生活的不同情境中”，是日后拉比犹太教的前身；（3）奋锐党人，是一群武装反抗外来占领者的战士，“相信异族统治者将被驱逐出圣地，上帝将统治犹太人”。<sup>④</sup>就三者在思想领域中的影响力而言，后

<sup>①</sup> 黄天海：《希腊化时期的犹太思想》，上海：人民出版社，1999 年，第 151 页。

<sup>②</sup> 参见拙著《圣经指南》，沈阳：辽宁人民出版社，1993 年，第 531-533 页。

<sup>③</sup> 恩格斯：《论早期基督教的历史》，载《马克思恩格斯全集》，北京：人民出版社，1965 年，第 22 卷，第 534 页。

<sup>④</sup> Jacob Neusner. *The Way of Torah*, 5<sup>th</sup> ed. Louisville: Wadsworth Publishing Company,

两种势力即法利赛派和奋锐党人无疑比更关注宗教实践的祭司阶层重要的多，正是他们显示出当年犹太精神的基本面貌。阿巴·埃班对奋锐党人和法利赛派的异同做过比较：

奋锐党人领导了反对罗马的游击战争，他们把赶走罗马人看作是神委托的使命——这显然是法利赛派不能接受的政治主张，法利赛派认为只能以宗教为武器同强大的罗马帝国展开斗争。凡涉及政治前景的问题，奋锐党人与法利赛派之间都有着严重的分歧；相反，在神学领域里两派的观点完全一致。<sup>①</sup>

这种异同为古代后期犹太神学中的弥赛亚观念涂上特有的时代色彩。总的看，该时期的弥赛亚观念都溯源于古代先知的预言和《但以理书》对“人子”的描述，但又予以种种细节的丰富和充实。一批作品多次使用“弥赛亚”或“受膏者”之名，<sup>②</sup>称他是被拣选的义者，早已存在于天上，光辉闪耀，大有威严，因上帝授权而统辖一切，在末世的善恶大决战中辅佐上帝审判犯罪的人类，也审判邪恶之灵和堕落的天使，继而在永恒的国度中和荣耀的宝座上永远称王。总之，由于奋锐党人“开辟出了弥赛亚的新时代”<sup>③</sup>，受其革命意志和斗争激情的濡染，这时的弥赛亚形象更多地呈现为反抗异族暴政的政治首领和军事统帅。与此同时，在热衷于圣经阐释和神学思辨的法利赛派文士和拉比们笔下，弥赛亚则远离现世斗争，仅在末世论神学框架中找到一个适当的位置。

“政治首领和军事统帅式弥赛亚”凝聚了当年犹太民众对希腊罗马统治者的深仇大恨。在这类形象的塑造者们看来，希腊罗马的残暴政治已使犹太民族堕入空前苦难的深渊之中，此乃末世到来的朕兆。在这善与恶、光明与黑暗的最后大决战中，上帝必为以色列人“兴起大卫之子作王，……使他摧毁不义的统治者，从外邦人手中释放耶路撒冷，……用铁棒捣碎罪人的一切，用他口中所出的话语摧毁列国”（《所罗门诗篇》17:21-24）。从这个“大卫之子”身上，一种战斗的弥赛亚形象凛然而现。《以斯拉下卷》的作者可能亲眼目睹了公元70年耶路撒冷圣殿惨遭罗马人洗劫的大悲剧，他对此事的追叙堪称字字血声声泪（10:21-23）。面对那不堪回首的往事，他一再以狮子喻弥赛亚，以鹰喻罗马人，称狮子向鹰发出了吼叫：“鹰啊，你必消失，你和你可怕的翅膀、至邪恶的小翅膀、恶毒的头、最败坏的爪，还有一文不值的身躯，都必消失。大地将获得释放，脱离你残暴的统治，得以更新。”（11:45, 46）字里行间流淌着克敌制胜的豪情。“树林、香柏树、葡萄树和泉水”是《巴录二书》中的著名异象，其作者以树林比喻罪恶的世界，以香柏树比喻罗马帝国，同时以泉水和葡萄树比喻上帝的圣民和弥赛亚，谓泉水卷起巨浪，把树林夷为平地，葡萄树则令香柏树起火燃烧，化为灰烬。作者解释该异象道：

1993, p. 19.

<sup>①</sup> 阿巴·埃班：《犹太史》，阎瑞松译，北京：中国社会科学出版社，1986年，第82页。

<sup>②</sup> 《以诺一书》48:10；52:4；《以诺三书》45:5；48:10；《巴录二书》29:3；30:1；39:7；40:1；70:9；72:2；《以斯拉下卷》7:28, 29；12:32；《所罗门诗篇》17:32；18:7等，参见黄根春编《基督教典外文献——旧约篇》，香港：基督教文艺出版社，2002-2004年，第一册33, 35, 267, 271页，第三册20, 24, 42, 43页，第五册421, 442页，第六册254, 256页等。

<sup>③</sup> Elias Bickerman. *The Jews in the Greek Age*, Cambridge: Harvard University Press, 1988, p. 296.

我受膏者的国将要显明，如同泉水和葡萄树；当他的国彰显时，众军队必灭亡。……列国最后的王将被捆绑，全军覆没；他被带到锡安山上，我的受膏者要宣判他的一切罪行，……之后把他杀死。受膏者必保护我余下的民，叫他们住在我为他们预备的地方。他的国度和权柄存到永远，这朽坏的世界必定终结。（39:7-40:3）

文中的受膏者极具战神气质，带着几分杀气，折射出公元一二世纪之交犹太民众对罗马帝国同仇敌忾的情绪。还应看到，即便在远离政治旋涡的荒凉山区，库姆兰诗人也热切地盼望着这位所向无敌的拯救者：“如今，子民们正在死亡的阵痛中，那早已预言的男婴就要诞生”；那婴儿一经诞生，拯救的门户就会“忽然大开”，鬼怪魑魅则“出不了地狱之门”；“他们面对着灭亡的毒箭，只有深渊才能听到他们绝望的呼声”（《感恩诗篇》5:10-15）。<sup>①</sup>这类诗句反复印证了汤因比的论断：犹太人在苦难中所期待的不是国王，而是救主弥赛亚，因为“当尘世的希望不可挽救地消逝了的时候，这个神圣的形象就隐约地显得越来越大，终于笼罩着整个天际”。<sup>②</sup>

### 三、《新约》中的弥赛亚观念

《新约》的核心人物是耶稣或耶稣基督。“耶稣”（英文 Jesus, 希腊文 Iesous）是希伯来文 Jeshua（古式为 Joshua）的音译，意谓“上帝是拯救”或“上帝为其拯救者之人”，在古犹太社会是个普通的人名。“基督”是希腊文 Christos 的音译，译自希伯来文 Messiah，意即“弥赛亚”或“受膏者”，引申义为“救主”。由于对耶稣基督的描绘和解说纵贯于《新约》始终，其间的弥赛亚观念其实就是对耶稣身份和使命的各种解释。耶稣活动于奋锐党人极其活跃的公元1世纪上半叶，其十二门徒之一西门就是一个奋锐党成员。那是一个犹太民众特别渴望弥赛亚降临也常拥立某人为弥赛亚的年代，耶稣便经历过类似的时刻。他带领门徒在该撒利亚腓立比境内布道时，彼得说他“是基督，是永生上帝的儿子”，他高兴地予以承认，但嘱咐门徒“不可对人说他是基督”（太 16:16-20）。那么，时人是如何理解耶稣的，耶稣本人对自己又如何理解呢？

从福音书及《新约》其他卷籍的记载看，犹太众人和门徒对耶稣的身份有种种猜测，如说他是施洗者约翰、以利亚、耶利米，抑或另一位先知，但最常称呼的还是“大卫的子孙”和“上帝的儿子”。马太和路加都在家谱中称耶稣为大卫的后人（太 1:1, 6；路 3:31）。路加为表明耶稣出生于大卫的家乡伯利恒，津津乐道地讲述了马利亚从加利利的拿撒勒城去犹太地区报名上册，在伯利恒客店的马棚里生下耶稣之事（路 2:4-7）。耶稣治愈病人时多次被唤为“大卫的子孙”（太 9:27；12:23；15:22；20:31 等），他进入耶路撒冷时也被人如此称呼（太 21:9）。稍后保罗认定耶稣“是从大卫后裔生的”（罗 1:3），《启示录》亦谓耶稣是“犹太支派中的狮子、大卫的根”（启 5:5）。此

<sup>①</sup> 西奥多 H. 加斯特英译：《死海古卷》，王神荫汉译，商务印书馆，1995 年，第 145-146 页。

<sup>②</sup> 汤因比：《历史研究》，曹未风等译，上海：人民出版社，1996 年，第 354-355 页。

外,另一个称号“上帝的儿子”也常被用来界定耶稣(太 3:17; 4:3,6; 8:29; 14:33; 17:5; 27:40,43; 可 3:11 等)。施特劳斯的研究表明,“大卫的子孙”在当时的犹太人中是“普遍流行的应用于弥赛亚的一种称呼”,“上帝的儿子”也是“犹太人所盼望的大卫后裔中的伟大统治者弥赛亚的正常称谓”。<sup>①</sup>大祭司审讯耶稣时问:“你是上帝的儿子基督不是?”(太 26:63),显然把“上帝的儿子”与“基督”或“弥赛亚”等同起来。

下面转入另一个议题:耶稣对其身份和使命的自我认知。耶稣对自己乃是犹太人历来盼望的弥赛亚或基督显然深信不疑。当一个撒玛利亚妇人提到“我知道弥赛亚(就是那称为基督的)要来”时,耶稣说:“这和你说话的就是他。”(约 4:26)对于大祭司的询问“你是上帝的儿子基督不是”,耶稣也做出肯定的答复:“你说的是。”(太 26:64)但耶稣从未自称是“大卫的子孙”。事实上,他“不承认弥赛亚是大卫儿子的这种理论”,<sup>②</sup>……他想松开在犹太人心目中的弥赛亚同大卫之间的紧密联系,因为犹太人在对于弥赛亚的希望中所有一切世俗的和政治的因素都是以这种联系为依据的”。<sup>③</sup>耶稣无疑认为,“大卫的子孙”带有过多的现世政治首领意味,与弥赛亚应具的天国君王性质相去甚远。在他看来,犹太人的弥赛亚观念是由现实的与理想的,或政治的与道德的两种因素构成的,前一种每每导致反叛异族统治者的政治行动,结果总是归于失败;后一种则致力于民众精神和道德水准的提升,使之与上帝形成某种新型的关系:不再是主仆而是父子。这二者中前者必须克制,后者则应当发扬光大。

当彼得说耶稣“是基督,是永生上帝的儿子”时,耶稣祝福了他并称赞道:这种认识得自上帝的启示(太 16:16,17),可见他接纳了众人对他的另一个称谓“上帝的儿子”。但他对该称谓却有其独特的理解,这一点从他最常使用的自谓“人子”中能看得很清楚,该语其实兼有“必死之人”和“上帝的儿子”或“弥赛亚”之双重含义。当他说“人子来不是要受人的服侍,乃是要服侍人,并且要舍命,作多人的赎价”(太 20:28)时,当他屡次提到人子必定受苦而死(太 12:40; 17:12,22 等)时,表明的就是自己虽然被上帝委以重任,却依然是一个必死之人,因此必须准备承受各种损失和痛苦。当他说人子“有赦罪的权柄”(太 9:6)、“是安息日的主”(太 12:8)时,则表达出另一种见解:自己虽然是一个必死之人,却被上帝委以特殊的重任。然而,当他讲到“人子要在荣耀中降临,坐在宝座上审判万民”(太 16:27; 19:28; 24:27,37,39,44; 25:31 等)时,所言人子就成了超现实的末世君王弥赛亚,溯源于《但以理书》第 7 章 13 节的犹太启示文学传统。耶稣特别偏爱“人子”之称,是想让门徒牢记他既是上帝的儿子,也是人的儿子或普通人,因为“人子这个词含有温柔谦逊、人情味和自然而然的因素在内,同弥赛亚作为大卫的儿子以及与之相联系的民族骄傲、排他精神和政治野心等腐朽思想对比起来,……具有普遍性、人道精神和道德性的特征”。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 大卫·弗里德里希·施特劳斯:《耶稣传》,第 305,306 页。

<sup>②</sup> 参见《马太福音》第 22 章 41-45 节:当法利赛人说基督是大卫的子孙时,耶稣引证《诗篇》谓大卫曾称其为主,继而反诘道:“大卫既称他为主,他怎么又是大卫的子孙呢?”

<sup>③</sup> 大卫·弗里德里希·施特劳斯:《耶稣传》,第 305-306 页。

<sup>④</sup> 大卫·弗里德里希·施特劳斯:《耶稣传》,第 331 页。

耶稣的“人子弥赛亚”思想区别于当时流行的弥赛亚观念之最显著的特征，是把弥赛亚理解成一个自甘受苦的代民赎罪者和以身殉道者。如前所述，活动于囚居时期的第二以赛亚在其“仆人之歌”中塑造了一位“受苦仆人”形象，示意堪当拯救者的弥赛亚应当首先是能够忍辱负重甚至自我牺牲的民众公仆。“仆人之歌”及其上下文明确表达了一种“代人赎罪”思想：这位仆人本身是纯全完善的，仅仅由于代别人赎罪而受苦。阿利金主张仆人指犹太人群体，“他们在被掳时被分散，受惩罚，为的是使更多的人皈依犹太教”。<sup>①</sup>其实仆人更应被理解为犹太民族的精英分子，他们自觉地担当起上帝对异族及本族犯罪之民的处罚，以求平息其怒气，恢复神与人之间的和解，进而再蒙神恩，带着更大的荣耀复兴故国。耶稣对其弥赛亚身份的认定与其对自己“代人赎罪”使命的预见紧密相连。他首次承认自己是基督后就“指示门徒，他必须上耶路撒冷去，受长老、祭司长、文士许多的苦，并且被杀，第三日复活”（太 16:21）。惯以常人思维将弥赛亚与“得胜君王”相联系的彼得闻言后大惑不解：“主啊，万不可如此！这事必不临到你身上。”（太 16:22）耶稣尖锐地批评了彼得的世俗之见，认为致使他胡言乱语的乃是魔鬼撒旦（太 16:23）。此后耶稣又多次预言自己必定为传扬上帝之道而受苦，弥赛亚只有先遭受苦难才能得荣耀（太 17:12, 23；20:18, 19, 28；26:2, 26-28；路 24:26 等）。

福音书作者笔下的耶稣就这样对弥赛亚做出全新的解释：弥赛亚并非大卫的子孙，而是兼为必死之人的上帝之子；其目的不是恢复以色列在现世的政权，而是在天国成为普世性的万族之君；其荣耀并非来自簇拥着凯旋者的花环，而是得自受难者献身的十字架；其功绩不在于给人以直接可感的物质利益，而在于使人灵魂升华，与上帝真正和好；其存在形态不仅仅是肉身的和暂时的，更是属灵的和永恒的——他受难后第三天复活，继而升天，将来必定复临，在新天新地中永远称王。这种弥赛亚观念呈现给世界一种“纯粹宗教”的精神。耶稣在向撒玛利亚妇人坦言自己就是弥赛亚的谈话中说出名言：“时候将到，如今就是了，那真正拜父的，要用心灵和诚实拜他，因为父要人这样拜他。”（约 4:23）一如欧内斯特·勒南所言，此语成为一块巨石，为一种不分时代、不分地域、不分民族、无需仪式、无需庙宇、无需祭司，惟一活动乃是“用心灵和诚实”“真正拜父”的绝对宗教精神确立了根基。<sup>②</sup>

继耶稣之后，保罗对弥赛亚观念再次做出全新的诠释。他在书信中将近 400 次使用“基督”一词，除了 1 次在作为“耶稣”之名的原初意义上使用（罗 9:5）外，其余皆将“基督”转换成一个专指耶稣的称谓。<sup>③</sup>保罗对基督的论述已形成一套完备的理

<sup>①</sup> 阿利金：《驳赛尔塞斯》第 1 章 55 节。转引自大卫·弗里德里希·施特劳斯：《耶稣传》，第 316 页。

<sup>②</sup> 欧内斯特·勒南：《耶稣的一生》，梁工译，北京：商务印书馆，1999 年，第 193 页。

<sup>③</sup> Robert T. Flynn, “Messiah in the New Testament”, see *Baker's Bible Commentary*, Edited by James L. Mays, Michigan: Baker Book House Company, 1988, pp.976-77. 《罗马书》第 9 章 5 节称“按肉体说，基督也是从他们（以色列人）出来的”，相当于“……耶稣也是从他们出来的”。

论, 约翰 B. 加百尔称之为“最高程度的基督中心论”。<sup>①</sup>在保罗的观念中基督占有至高无上的地位, 他既是一个事件、一种现实, 是在历史中道成肉身的耶稣, 体现了上帝可以为人企及的一面; 同时又是一个形而上的抽象概念, 显示出上帝无法为人企及的一面。就后面一面而言, 基督与世间万物都有神秘的联系, 他是宇宙生命的生命, 世间万物的根源, 也是维系万物的本元。他比世间所有的一切都高贵, 因为“无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的, 或是有位的、主治的、执政的、掌权的, 一概都是藉着他造的, 又是为他造的”(西 1:16)。基督还是教会生命的根源, 是所有信徒的“元首”或“头”; 相对于他, 信徒则全部是“肢体”。上帝的旨意是让一切都在基督里合而为一: 人与神合一, 人与自然合一, 人与人也合一。以往摩西律法使犹太人和异族人分裂对立, 如今基督已拆除横亘在不同种族之间的墙垣, 使犹太人和异族人也能合一(弗 2:14, 15)。

概览之, 圣经文献中的弥赛亚形象最初只是某种由神意认可的现世权威(祭司、先知、国王等), 在民族危机和国破家亡的灾难中逐渐演变成一位众望所归的理想君王, 至希腊罗马人残酷迫害时期一方面升格为由天而降的末世救主, 另一方面也显示为反抗异族暴政的现实战士。耶稣承袭古犹太传统而自命为弥赛亚, 但摒弃以往观念中的犹太民族主义倾向和政治性、世俗性、功利性动机, 而大力张扬了普世主义和绝对宗教精神。保罗的弥赛亚观念进而致力于阐释耶稣生平(尤其受难和复活)对于超越历史和地域之普世民众的共同意义, 为日后征服了整个世界的基督教奠定下重要的神学根基。

(责任编辑 李建欣)

---

<sup>①</sup> John B. Gabel and Charles B. Wheeler. *The Bible as Literature: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 1986. p. 219.