

瑪一 1~17 背後的拉比傳統

王振江¹

本文根據瑪竇版本的族譜，以追本溯源的方式介紹默西亞的出身。作者首先分析該文本及其背後的猶太傳統，進而通過拉比釋經予以解讀。據此反省，這份族譜像似一份救恩史的概要，其中涉及整部舊約、猶太和拉比傳統的不斷重讀。

前言

無論對個人還是全體以民，族譜都意義非凡，尤其充軍之後的猶太社會，族譜甚至成為司祭合法性和通婚許可的權威文件²；毋庸說，族譜之於默西亞出身的重要性，有學者已經提出：瑪一 2~17（包括路三 23~38）堪稱「唯一現存的默西亞族譜，藉以證明默西亞業已來臨」³。

¹ 本文作者：王振江神父，羅馬宗座聖十字架大學聖經神學博士畢，現任義大利利瑪竇研究中心研究員，研究方向：路加作品中的聖神和耶穌童年史對觀敘述。

² Cfr. A. Paul, *Il vangelo dell'infanzia second San Matteo* (Roma: Borla, 1986), pp.8~13；H.G. Kippenberg, G.A. Wewers (a cura di), *Testi Giudaici per lo studio del Nuovo Testamento* (Brescia: Paideia, 1987), p.239。另參拙作，〈若瑟之福音印象：據瑪竇童年史所載〉，《神學論集》210 期（2021 冬），517 頁（509~533 頁）。只有對各自族譜（家世）知根知底的家族才可彼此通婚，但凡存有疑惑就禁絕。

³ M.D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies With A Special*

作為童年史敘述的引言，瑪一 1~17 提綱挈領地預報了第一部福音書的基督論要點：納匝肋人耶穌是具有達味血統的君王性默西亞，承襲和完成天主在亞巴郎內恩許給萬民的祝福。即便從寫作年份——幾乎與牧靈書信和公函同時——也能管窺瑪一 1~17 在神學上的重要性：除了宣報復活基督的信仰外，別無其他。⁴ 有鑒於此，也有學者將族譜稱作「袖珍福音」(*vangelo in miniatura*)。⁵

眾所周知，第一部福音書有著非常濃厚的希伯來背景，所以，為能準確解讀文本、完整把握箇中堂奧，有必要參考相關的猶太傳統（拉比重讀 *rilettture rabbiniche*），包括第一世紀的猶太和基督教文獻。⁶ 其優越性就在於，希伯來聖經是被分門別類的，會堂和學院派釋經原則忠實延續了這一傳統和精神積澱，從而使得深入解讀經文成為可能，並從中獲得更深刻的智慧。⁷

本論題的行文脈絡及破題方法。筆者選取和分析瑪一 1~17 的文本及背後的猶太傳統。從綜合、宏觀的視野首先界定瑪一

Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus (Cambridge: University Press, 1988), p.208.

⁴ Cfr. O. Da Spinetoli, "I problemi di Matteo 1-2 e Luca 1-2 Orientamenti e proposte", in A. Serra, A. Valentini (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia II* (Bologna: EDB, 1992), p.14 (pp.7~44).

⁵ Cfr. A. Valentini, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo* (Bologna: EDB, 2013), p.45.

⁶ Cfr. N.T. Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992), p.385.

⁷ Cfr. A. Valentini, *Vangelo d'infanzia*, p.77.

1~17 之於第一福音書的重要性：寫作背景、組織架構、神學思想等；其次，通過拉比釋經解讀瑪一 1~17。鑒於筆者能力有限，對於主題的分析無法面面俱到，只求拋磚引玉。

一、瑪一 1~17 的重要性

首先，為何聖作者以族譜開篇？將族譜作為福音書的開頭，這不僅是有意為之，其中還包含著卓越的神學和綱領性價值，無論對瑪竇神學的構思還是對救恩史都至關重要。⁸

從敘述文學的角度，以族譜/家譜開篇的方式早有先例。在舊約、近東文獻，尤其羅馬和希臘傳記文學，經常通過對祖上、家世的溯源引出一位英雄人物⁹，也是為了將之納入到一個更

⁸ Cfr. R.E. Brown, *La nascita del Messia*, p.826, 族譜包含了新舊約的基本神學。U. Luz, *Vangelo di Matteo*, vol.2 (Brescia: Paideia, 2006), p.148, 族譜像似一個基本的、綜合的對聖經歷史的注釋，一種對以色列歷史的速寫，以耶穌基督為終向的「歷史神學」。另參：A. Valentini, *Vangelo d'infanzia*, pp.44~45; J. B. Hood, *The Messiah, His Brothers, and the Nations* (London: T&T Clark, 2011), p.140; C.T. Davis, "The Fulfilment of Creation. A Study of Matthew's Genealogy", in *JATR* 41 (1973), pp.520~553; J.C. Hutchison, "Women, Gentiles, and the Messianic Mission in Matthew's Genealogy", in *BSac* 158 (2001), p.152 (pp.125~164); D.R. Bauer, "The Literary and Theological Function of the Genealogy in Matthew's Gospel", in D.R. Bauer and M.A. Powell (eds.), *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies* (Atlanta: Scholars Press, 1996), pp.129~132 (pp.129~159); M. Eloff, "Exile, Restoration and Matthew's Genealogy of Jesus 'O XPICTOΣ'", in *Neotestamentica* 38 (2004), p.84 (pp.75~87).

⁹ Cfr. W.D. Davies, D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*:

具人間煙火氣味的社群關係。¹⁰ 更甚於此，以族譜開篇的敘述手法，使得瑪竇作品與舊約一脈相承的歷史淵源，毫無違和感地銜接起來。¹¹

從護教背景來看，以族譜開篇也能為耶穌正名。第一世紀，一度流傳著耶穌是一位名叫 Pantera 的士兵的私生子的謠言¹²，對此，奧利振和北非的戴爾都良都予以駁斥。¹³

其次，如何解讀瑪一 1~17。有學者提出：對結構的把握才是正確打開瑪竇神學之關鍵，這項原則不僅對童年史的研究有效，也適用於整部福音書。¹⁴ 下面，筆者逐次遞進地分析族譜匠心獨運的神學結構。

A Critical and Exegetical Commentary, I (Edinburgh: T&T Clark, 1988), p.187.

¹⁰ Cfr. C. Perrot, *I racconti dell'infanzia di Gesù Matteo 1-2; Luca 1-2* (Torino: Gribaudi, 1977), p.19. 族譜反映的（天人）關係神學由此可見一斑，參拙作〈天父印象中的關係神學〉，《神學論集》213期（2022 秋），432~458 頁。

¹¹ Cfr. A. Valentini, *Vangelo d'infanzia*, p.44.

¹² Cfr. R.E. Brown, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca* (Assisi: Cittadella, 2002), pp.731~734; B. Estrada, "Lo sfondo rabbinico di Mt 1, 1-18", in *I Vangeli dell'infanzia I* (103), pp.103~109; H.G. Kippenberg, G.A. Wewers (a cura di), *Testi Giudaici*, p.270; A. Vögtle, *Messia e figlio di Dio: origine e significato del racconto della nascita e dell'infanzia in Matteo* (Brescia: Paideia, 1976), p.32.

¹³ Cfr. Origene, *Contra Celsum* I, p.28 (PG 11, p.713); I, 32 (PG 11, pp.720~721); Tertuliano, *De Spectaculis* XXX, 3.

¹⁴ Cfr. J.D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia: Fortress, 1975).

Davies 和 Allison 已經有力地指出：某些猶太作者習慣以一個獨立的標題式句子來宣報其作品的內容，諸如：多一 1；巴一 1；還有《約伯遺囑》的開篇（一 1）和《亞巴郎遺囑》的標題（一 1~4）。¹⁵ 同樣地，瑪一 1 的標題性功能（*incipit*）尤為彰明較著，不僅預告瑪一 2~17 的敘述內容，也統領整個童年史的報導，甚至相當於整部福音書的門檻。¹⁶

儘管瑪一 1~17 屬於一個獨立而完整的敘述單元，幾乎與童年史剩餘部分的格調涇渭分明。從某種意義上，即便缺少族譜的段落也不會很大程度上影響童年史報導的完整性；但是，其特殊性、差異性恰好與之後詮釋達味性君王默西亞的主題相得益彰。尤其藉著匠心獨運的遣詞造句，上下文在起承轉合之間不失內在關聯性和統一性，例如：瑪一 18 重拾了瑪一 1 的 *γένεσις* 概念，瑪二 1 也沿用族譜部分一個降生神學的主題概念 *γεννάω*¹⁷；

¹⁵ Cfr. Davies & Allison, *Saint Matthew*, pp.151~152.

¹⁶ Cfr. J. Dvořáček, *The son of David in Matthew's Gospel in the light of the Solomon as exorcist tradition* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), p.107; A. Valentini, *Vangelo d'infanzia*, pp.47~50; J. Gnllka, *Il vangelo di Matteo*, vol.2 (Brescia: Paideia, 1990), 30s, 族譜第一節具有「非常重要的前瞻性和回顧性，無論針對未來還是過往……一種對瑪竇神學的總結」。

¹⁷ Cfr. W.B. Tatum, "'The Origin of Jesus Messiah' (Matt 1:1, 18a): Matthew's use of the Infancy Traditions", in *JBL* 96 (1977), p.526 (pp.523~535). 值得注意的是，瑪一 1、18 選用了 *γένεσις*（來源），而非 *γέννησις*（出生，原形動詞為 *γεννάω*），遣詞造句上如此一個細微的差別難免惹人遐想：耶穌誕生之前的敘述（即，族譜部分）已經完全超出了誕生的故事本身。關於降生神學的主題和分析，參

從行文脈絡上，瑪一 18~25 堪稱對族譜敘述的完美注解和延伸，因為密切地應和前文的報導（瑪一 1、16）。¹⁸

從更宏觀的視野，第一部福音書某些核心的神學思想（特別是基督論和教會論），以萌芽的狀態被鋪陳在童年史的報導中；毋庸說，族譜給予耶穌一個合法的達味血統的君王性默西亞的出身，這些主題將隨著福音敘述的延伸而得到詮釋、深入、強化和修正。¹⁹

二、達味之子

「達味之子」堪稱猶太傳統對默西亞期待的經典稱謂，在聖經和古木蘭文獻（Qumran）屢見不鮮：「達味的種子/後裔」（撒下七 12b）、「葉瑟之根」（依十一 1、10，卅七 31）、「正義的苗芽」（耶廿三 5，卅三 15；匝三 8，六 12；4QBenPatr 1~6；4QFlor 1, 11~12）、「達味之子」（詠八九 28，一三二 11、17）等等。²⁰ 默西亞的期待在耶穌時代居統治地位，因著撒下七 // 編上十七的啓示，默西亞得稱為名正言順的達味後裔。

縱觀整部福音書，在瑪竇筆下，「達味之子」毫無例外地屬

考拙作，〈童年史敘述中的降生神學：基於 γεννάω 和 τίκτω 的概念分析〉，《神學論集》219 期（2024 春），89~113 頁。

¹⁸ A. Valentini, *Vangelo d'infanzia*, pp.28, 31.

¹⁹ U. Luz, *Vangelo di Matteo*, 150s; W. Carter, *Matthew and the Margins: A socio-political and Religious reading* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), p.55, 對於瑪竇的福音書，童年史提供一個詮釋性的框架，它對故事其餘部分的理解奠定了基調。

²⁰ A. Valentini, *Vangelo d'infanzia*, p.50.

於耶穌的別稱（瑪一 1，九 27，十二 23，十五 22，廿 30、31；廿一 9、15，廿二 42、45），只有一次歸於若瑟名下（瑪一 20）。

毋庸置疑，「達味之子」的名號首當其衝地讓人想起撒羅滿，這位子承父業的以色列君王；事實上，第一世紀的撒羅滿還因著驅魔和治癒的大能而聲名顯赫。最早將撒羅滿描述成驅魔師傳統的日期應該是主曆 66~70 年，因為猶太歷史學家約瑟夫（Giuseppe Flavio）明確提及巴勒斯坦地區的 Eleazar（Ant. 8, 45~49），這位曾受過撒羅滿驅魔術資深訓練的大師，如此也間接說明：撒羅滿作為驅魔師和治癒者的傳統，早在主曆一世紀的巴勒斯坦地區就盛行一時。²¹

此外，「假如我們查考第一世紀左右的文獻，不妨將之與影響對觀福音成書的源流之日期直接關聯。在新約中，耶穌的默西亞形象具有戰勝邪魔的能力，很可能這種能力就是以撒羅滿的驅魔形象為藍本，那位魔幻的『達味之子』。」²² 無論如何，撒羅滿驅魔師和治癒者的傳統，也多少補充瑪竇寫作及耶穌公開生活的相關背景史料。

眾所周知，撒羅滿因前無古人後無來者的智慧而享譽天下（參：編下一 12），仰賴這份屬天的恩賜，撒羅滿不僅能認知世間萬物，還包括神靈、邪魔（參：智七 15~21；Ant. 8, 42~49；B.J. 2, 136），

²¹ Cfr. J. Dvořáček, *The Son of David*, pp.43~44.

²² P.A. Torijano, *Solomon the Esoteric King: From King to Magus, Development of a Tradition* (Leiden: Brill, 2002), p.111.

特別是治病和驅魔的能力。²³ 實際上，確有學者指出，《智慧書》代表了第一部聖經內文獻，間接證明天主賦予了這位達味之子超越神靈 / 邪魔的能力。²⁴

聖經外第一份有據可查的原始文獻，當屬源於巴勒斯坦的古木蘭（11QApPs^a），也被稱作治癒傷殘者的禮儀書²⁵；它很可能也是最古老的文獻之一，將撒羅滿的名字與邪魔直接關聯，其實主曆 70 年前，他的名字就被用於驅魔。²⁶ 值得注意的是，古木蘭團體對驅魔和治病的傳統一向情有獨鍾，例如亞巴郎就藉著覆手和祈禱驅魔（Genesis Apocryphon 1QapGen XX, 16~21, 28~29）。²⁷

另一部聖經外文獻——*Liber Antiquitatum Biblicarum*（Pseudo-Philo）——也證實撒羅滿是驅魔師，該文獻的重要性在於：第一世紀，驅魔的能力不僅歸於達味，也包括他的兒子撒羅滿；有證據表明，瑪竇的福音也借鑑了這個傳統。²⁸ 研究該文獻後也能基本得出一個結論：那位將要領受統治邪魔權能的後裔將

²³ Cfr. J. Dvořáček, *The Son of David*, p.34.

²⁴ A. Le Donne, *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David* (Texas: Baylor University Press, 2009), pp.150~152; L. Novakovic, *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), pp.98~99.

²⁵ Cfr. J. Dvořáček, *The Son of David*, p.36.

²⁶ A. Le Donne, *The historiographical Jesus*, p.53.

²⁷ Cfr. D. Flusser, "Healing through the Laying-on of Hands in a Dead Sea Scroll", in *Israel. Exploration Journal*, 7/2 (1957), p.107 (pp.107~108).

²⁸ Cfr. J. Dvořáček, *The Son of David*, pp.39~40.

是達味之子，而且，他有著比達味本人更強大的驅魔能力；不僅如此，對邪魔絕對的統治力終將成為日後達味之子默西亞的重要屬性。²⁹

福音中耶穌曾直言：「這裡有一位大於撒羅滿的」（參：瑪十二 42 // 路十一 31），對此，《撒羅滿遺囑》的偽經文獻也提供類似參考。其中，一位老者呼喊說：「撒羅滿君王，達味之子，可憐我這個老人罷」（T. Sol. 20,1），這個似曾相識的情節幾乎應和福音的報導（參：瑪九 27，十五 22，廿 30~31），不同的是，偽經中的這位老者並非求治癒，卻是鳴冤。

最後，約瑟夫在其文獻中還詳實記錄了撒羅滿的驅魔方法（Ant. 8, 45~49），比方，Eleazar 驅魔時不斷重複撒羅滿的名字。類似地，根據福音的記載，不僅門徒們能因耶穌的名字驅魔、治病（參：谷十六 17；路十 17；另：瑪十 1；谷三 15，六 7、13；路九 1~2、6），就連外人也可單憑耶穌的名號驅魔（路九 49）。

總之，撒羅滿驅魔師、治癒者的傳統，或多或少地，影響到了福音中的耶穌形象，而且，在初期教會，耶穌已經被視為真正的撒羅滿。³⁰

為何對「達味之子」猶太背景的分析集中在治病、救人方面？Luz 的解答可謂一語中的：「對耶穌達味性默西亞身分的理解，意味著轉移猶太人的希望，從『政治性』轉向『人性』層

²⁹ Ibid., p.41.

³⁰ Cfr. R. Hanig, "Christus als 'wahrer Salomo' in der frühen Kirche", in ZNW 84 (1993), pp.111~134.

面。」³¹ 從這個角度，「亞巴郎之子」的稱謂似乎也有類似的「轉移」或「中和」功能，儘管有傳統將亞巴郎解作一位君王（TB Sanh 108b; Gen Rab su 22,1；Giuseppe Flavio, Ant. I, 159s）。³²

在瑪竇筆下，「亞巴郎之子」和「達味之子」這兩個歸於耶穌的稱謂，被耐人尋味地平行並列，應該不是偶然；或許，前者正是爲了中和後者政治性、民族性的概念特徵。由於亞巴郎承載著天主恩許給萬民的祝福，順理成章地，亞巴郎之子的身分不僅讓耶穌救世主的身分和使命有了普世性的拓展³³，而且，從質的方面，耶穌詮釋了盟約許諾的寬、廣、高、深：道成肉身奧蹟所詮釋的「每況愈下」。³⁴ 這個神學思想在瑪一1固然是隱晦的，之後，藉著族譜中外邦女子的登場而初露端倪；緊接著，在賢士來朝的敘述中進一步發揮；最後，隨著福音脈絡的延伸愈發彰明較著（參：瑪八10~12，廿八18~20）。

³¹ U. Luz, *Vangelo di Matteo*, p.87.

³² Cfr. A. Valentini, *Vangelo d'infanzia*, p.53.

³³ W. Carter, "Matthean Christology in Roman Imperial Key: Matthew 1:1", in J. Riches, D. Sim (eds.), *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context* (London: T&T Clark, 2005), pp.143~165, 在後期的猶太文獻中（Ant. 1, 235; 1Macc 12, 19-21），圍繞「天主的盟約許諾」發揮了亞巴郎這個形象的重要性；在第一世紀，亞巴郎已成爲「一個無論爲猶太人還是爲外邦人都意義重大的普世形象」。

³⁴ 參：拙作，〈天父印象中的關係神學〉，《神學論集》213期（2022秋），441~442頁。

三、族譜中受聖神默感的舊約女性

對族譜中出現的四位舊約女性，傳統上，主要依循兩條釋經路線：熱羅尼莫的「罪婦」傳統，為說明天主對罪人的慈悲；路德的「外邦女子」傳統，強調天主的普世救恩意願。但二者都有明顯的不足且說服力不強，更重要的是，缺少猶太文獻或拉比觀點的支持。

有學者已經提出：一旦舊約經文和人物被引述在新約的語境下，必須參考希伯來聖經傳統和拉比重讀。³⁵ 正如 R. Bloch 一個修辭的反問：「在滋養聖史們的猶太傳統中尋找這些聖經人物被引述的理由，豈不更符合合理釋經的原則嗎？」³⁶

毋庸諱言，根據猶太傳統或拉比重讀也能發現幾位女子身上潛在的共同特質：「破例」或聖神的介入。四位女子的婚姻基本都屬於破例的結合（una unione irregolare），然而，這些違背常規和法律的個案不僅沒有受到經文的譴責，相反，都被視為天作之合——為她們本人，也為以色列的命運。換言之，正是透過這幾位女子，葉瑟之根才生出默西亞的嫩芽。如此也浮現出一條聖經極為看重的原則：天主經常藉著不合常規的途徑實現其救恩，而且，在行動中也謹慎、周全，以致於沒有什麼事件或面

³⁵ Cfr. R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament* (Rome: Institut Biblique Pontifical, 1965), p.51.

³⁶ Cfr. R. Bloch, "Juda engendra Pharès et Zara", de Tamar (Mt 1,3)", in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Paris: Bloud & Gay, 1957), p.381.

孔是偶然和微不足道的。³⁷

既然天主的救恩計畫始終圍繞和指向默西亞，那麼，正確解讀族譜中女性角色的關鍵也應以此為準繩。反過來講，「破例」的解讀不僅較為合理，而且，也適用於瑪利亞的角色，尤其在後聖經時代猶太人所推崇的虔敬中，破例的現象所影射的實乃聖神的作為。³⁸ 在這幾位女子身上，神性眷顧以非凡的方式行動，瑪竇文本也確實證明了天主在救恩計畫中有祂自己的邏輯，儘管很少被人理解和忠實追隨，但始終不會更改天主義無反顧的忠信、愛情，以及排除萬難的大能和決心。³⁹

下面我們依循這項原則，嘗試分析族譜中的四位舊約女子。

（一）塔瑪爾

所有的拉比釋經——與《創世紀》的字面含義保持一致——為塔瑪爾的行為辯護⁴⁰，舊約甚至也不吝溢美之詞。盧四 12 藉著城門長老和民衆之口讚譽塔瑪爾，就連達味的族譜也諱莫如深地起始於塔瑪爾給猶太生的培勒茲（盧四 18）；另外，在《編

³⁷ Cfr. R. Virgili, R. Manes, A. Guida (eds.), *I Vangeli tradotti e commentati da quattro bibliste* (Milano: Ancora, 2015), pp.59~60.

³⁸ R.E. Brown, *La nascita del Messia*, p.82

³⁹ Cfr. B.M. Nolan, *The Royal Son of God: The Christology of Matthew 1-2 in the Setting of the Gospel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), p.119.

⁴⁰ Cfr. R.J. Bauckham, "Tamar's Ancestry and Rahab's Marriage: Two Problems in the Matthean Genealogy", in *NovT* 37 (1995), p.319 (pp.313~329).

年紀》的族譜中，塔瑪爾是從亞巴郎到達味名單中唯一的女性成員（編上二 4）。饒是如此，塔瑪爾的名字既沒有出現在希伯來傳統的聖祖母名單，新約其他地方也未引述，就連初期基督宗教文獻也鮮有提及。

在早期的猶太文獻，梅瑟的父親曾追認她為「我們的母親塔瑪爾」，並為其獻上頌詞（LAB 9.5）；斐洛（Filone）將之樹立為改宗者的典範（De Virt. 221~222），讚譽她潔身自好（Quod Deus 136~137）、德行的化身（Congr. 124），等等。⁴¹

拉比文獻——*Targum Neofiti*, *Targum Pseudo-Jonathan*, *Fragmentary Targum*——假借雅威之口從天上發聲為塔瑪爾和猶大辯護，其中，*Targum Neofiti* 38:25 將她的行為歸因於渴望參與默西亞的祝福和血親，換言之，即生育一個為天主祝福的苗裔。R. Judan 給出如下的解釋：「當猶大說：『她是有理的！』聖神便顯現出來說：『塔瑪爾不是妓女，而猶大也沒有與她行淫；所發生的一切，皆因我而起，為的是從猶大支派興起默西亞——君王。』」⁴² 事實上，塔瑪爾執意想要一個猶大血統的孩子，這恰恰表露了她對聖神完全的臣服⁴³。《Genesis Rabbah》85 也有類似的辯護，而且，日後的拉比文獻也確實將她視作先知和默西

⁴¹ Cfr. J. B. Hood, *The Messiah, His Brothers*, p.94.

⁴² R. Bloch, *Juda engendra Pharès et Zara*, pp.387~389.

⁴³ Cfr. A. Paul, *Il vangelo dell'infanzia*, p.31; H. Hendrickx, *The infancy narratives* (Manila: East Asian Pastoral Institute, 1975), p.28. Midrah Rabah 強調整個敘述中天主聖意的主動性，以至毫不猶豫地提出，猶大和塔瑪爾「被天主的神或天使所引導」。

亞之所由出。⁴⁴

拉比 Johanan 評注說：他（猶大）也試圖逃避，但是，那位聖者，祂是應受讚美的，打發了心思意念的天使（*l'angelo del desiderio*）到他那裡，對他說：猶大，你往哪裡去？君王們（*i re*）將從何而來？拯救者們（*i liberatori*）又將從何而來？於是，猶大不情願、被逼無奈地走近了她。⁴⁵

最後，塔瑪爾向猶大索要的信物也寓指君王默西亞。拉比 Hunjah 詮釋道：

其中也有著一絲天啓的光輝：「你的印章」（創卅八 18，筆者注）影射王權，正如經上所载：「請將我有如印璽，放在你的心上」（雅八 6）；「你的繫印帶」影射公議會，因為公議會成員的衣服上全都配有縫頭，正如經上所载：「衣邊的每個縫頭，應用紫繩〔結〕繫著」（戶十五 38）；「你手中的棍杖」，即，君王默西亞，正如經上所载：「上主由熙雍伸出你的權杖」（詠一一十二）。⁴⁶

（二）辣哈布

關於辣哈布，舊約基本給出一個正面形象，然而，耐人尋味地，早期的猶太文獻卻經常忽略她。與之形成鮮明對比的是，後期的猶太文獻，為羞辱以色列選民，不惜放大了辣哈布的妓女身分（*Pesiq. Rab. Kah. 13.4*），而且，填補了她不為人知的後代空

⁴⁴ Cfr. J. B. Hood, *The Messiah, His Brothers*, p.94.

⁴⁵ A. Ravenna, T. Federici, *Commento alla Genesi (Bereshit Rabbâ)* (Torino: UTET, 1978), p.714.

⁴⁶ Ibid.

白，這些後代被視作天主的獎勵，藉以稱譽這位女英豪 (Ruth Rab. 2.1; Num. Rab. 8.9)。⁴⁷

值得注意的是，瑪竇從一個不同於拉比傳統的源流汲取靈感：撒耳孟娶了辣哈布 (瑪一 5)；絕大多數的猶太文獻卻支持辣哈布是若蘇厄的妻子⁴⁸。無論如何，辣哈布成了司祭和先知們的聖祖母，其中就包括耶肋米亞和厄則克耳。⁴⁹ 一個支援瑪竇說法的根據是編上七 27，其中並沒有提到若蘇厄的任何一位子嗣，而這節經文又恰好穿插在一個特別的段落，上下文語境都在介紹所有先祖和以色列首長們的後裔名單。Midrash Rabba' (戶 8, 9) 如此回應《編上》的經文：若蘇厄沒有兒子，但卻有女兒，日後他的女兒們都嫁給了司祭；換言之，女兒能夠找到好的歸宿本身就證明了父親 (祖上) 的聲望。顯而易見，拉比傳統的這種說法，是爲了保證若蘇厄有一個純正的血統 (族譜)。⁵⁰

約瑟夫調整了辣哈布的故事 (Ant. 5.9; 5.1.11; 5.1.30)，使她皈依前的職業不那麼令人反感，而且，確認了她在傳統中所得到的讚譽 (Ant. 5.7)。⁵¹ 新約作者也將她信德的行為奉爲圭臬 (希十

⁴⁷ J. B. Hood, *The Messiah, His Brothers*, p.96.

⁴⁸ Levy 編撰的希伯來—阿拉美語字典中如此解釋：「你我都可以確認的一個傳統是，辣哈布既成了皈依者，而且，還嫁給了若蘇厄。」
Cfr. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (München: C.H. Beck, 1965), p.23.

⁴⁹ A. Paul, *Il vangelo dell'infanzia*, p.32.

⁵⁰ Cfr. B. Estrada, *Lo sfondo rabbinico di Mt 1,1-18*, p.106.

⁵¹ Cfr. M.D. Johnson, *Biblical genealogies*, p.162.

一 31；雅二 25），教宗克萊孟（Clemente Romano）稱她為「信德的模範」。⁵²

不僅如此，約瑟夫還暗示說，辣哈布之所以預先知曉以色列將消滅耶里哥城，一如他們消滅了約旦對岸的異族君王，因為她從天主領受了某些異象（Ant. 5,2）。對此，猶太傳統有進一步的確認，例如，Midrash Ruth 2,126a 如此寫道：「她如何得知三天後追趕的人將返回來？從這些話可以推論出，聖神就臨在她身上」，更好說，當以民進入預許的福地前，雅威的神就已經臨在她身上。⁵³

（三）盧德

在聖經中，盧德是族譜四位舊約女性中唯一沒有任何道德瑕疵的例外，「凡提及盧德的地方都不乏對她的讚美，而且，經常性地，強調她配得上成為達味和默西亞的祖母……在全部文獻中我沒有發現一個字以任何方式詆毀盧德。」⁵⁴ 猶太傳統也以一種特別積極的眼光來看待盧德，將之譽為改宗者的典範（Tg. Ruth 1.10, 15, 16; 2.6），並高度讚揚她有能力背負法律的軛（Tg. Ruth 3.11）。

耐人尋味的是，很多傳統的拉比文獻將盧德的出身和創十

⁵² Cfr. Clemente Romano, *Lettera ai Corinzi*, p.12.

⁵³ Cfr. Strack-Billerbeck, *Kommentar*, p.23; H. Hendrickx, *The Infancy Narratives*, p.29.

⁵⁴ B.J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Era* (NY: Ktav, 1968), pp.198~199.

九 37 關聯。「來，讓我們用酒將父親灌醉……這樣我們可從父親擁有後代」(創十九 32)，拉比 Tanḥumah 注釋道：「此處的經文並沒有寫著：『我們可從父親獲得一個兒子』(ben)，卻是：『我們可由父親獲得後裔』(種子：zara')，那個後裔另有所出：誰？君王—默西亞出自盧德，摩阿布女子。」⁵⁵

有學者指出：盧德之所以來到白冷，以及一系列將她導向與波阿次相遇、成婚的事件，並非機緣巧合，卻是天主的上智安排。⁵⁶ R. Giuda 確信天主向盧德親口許諾了現世及來世的王國⁵⁷；根據另一項源流，盧德甚至有幸親眼見證了撒羅滿的鼎盛王國。⁵⁸

關於盧德因聖神受孕的注釋，「拉比 X 曾說：盧德本來沒有子宮，但天主給她形成了一個子宮。如此，盧德也被提升到和撒辣、黎貝加一般的地位。」(Gen Rab di Gen 19,32)⁵⁹

最後，盧德之所以能忠於自己的聖召成為默西亞的聖祖母，完全歸功於聖神的干預，「他(波阿次)說：伸開你所披的外衣，雙手拿住！她就拿著，波阿次量了六斗大麥給她，放在她肩上(盧三 15)。她從雅威獲得力量才能承受負荷，緊接著她從預言

⁵⁵ Ravenna-Federici, *Commento alla Genesi*, pp.407~408.

⁵⁶ Cfr. A. Paul, *Il vangelo dell'infanzia*, p.78.

⁵⁷ Cfr. K.G. Kuhn, *Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri* (Stuttgart: Kohlhammer, 1959), p.205.

⁵⁸ Cfr. L. Goldschmidt (ed.), *Der Babilonische Talmud* (Berlin: Jüdischer Verlag, 1933), VIII, p.255.

⁵⁹ A. Paul, *Il vangelo dell'infanzia*, p.79.

獲知，世界的六位義人將從她而出，他們中的每一位都將承受六個福分的祝福：達味、達尼爾及同伴，還有君王默西亞。」⁶⁰

盧德不僅因著聖潔的品性為自己贏得了稱譽，更為自己的摩阿布種族和後裔正名。

拉比 Haninâh ben Papâ 曾說：從一開始，摩阿布的孕育就不是一個淫亂行為，卻是因上天之名的成果。他的後裔並沒有如此行事（像祖先一樣遵循天道），卻反其道而行之，出於淫亂而任意妄為，正如經上所載：「當以色列人住在史廷的時候，民眾開始與摩阿布女子行淫」（戶廿五1）。拉比 Shimon 卻說：從一開始，摩阿布的孕育就不是秉承天意，乃是出於淫亂，然而，他的後裔並沒有如此行事，卻按照天意生活行動，正如經上所載：「她便下到禾場上，作了她婆婆所吩咐她的事」（盧三6）。拉比肋未（R. Levi）評論說：假如一開始的動機就是行淫，那麼，最終的結果也一定是淫亂；難道他的後裔不也如此行事嗎？於是才有了「當以色列人住在史廷的時候……」；假如從一開始就秉承天意，那麼，最終的果實自然也是承行天意；難道他的後裔們豈不也循跡而行嗎？於是才有了「她便下到禾場上……。」⁶¹

⁶⁰ *Ibid.*, p.35.

⁶¹ Ravenna-Federici, *Commento alla Genesi*, p.409.

(四) 巴特舍巴

關於巴特舍巴，不同於之前的幾位女子，族譜沒有直言她的名字，卻是「烏黎雅的妻子」（瑪一 6）。為何如此？這個代言格式假設讀者熟悉撒下十一~十二的情節，即，達味的重罪。儘管對達味的形象有太多的辯護，例如《編年紀》⁶²，包括拉比傳統（參：TB Sabb 56a; TB Qidd 43a）；但是，對達味罪過的記憶必將和他堪稱典範的英豪悔改一併存留在以色列的良心。⁶³

在舊約和早期猶太文學中，巴特舍巴的形象總是被動的，因為是達味召見、強迫、安頓她，而非相反⁶⁴；由於其正面的形象，使她和盧德一道躋身於拉比文學中廿二位猶太巾幗英豪之列。⁶⁵ 更重要的是，一如族譜中其他女子，巴特舍巴也屬上智安排的重要一環，尤其為天主恩許給達味的默西亞服務。⁶⁶ 最後，參考列上一 11~31 的報導，再次透過一個被動的形象，即，對天主之人（納堂）的言聽計從，淋漓盡致地刻畫了巴特舍巴對天主破例的救恩計畫心悅誠服的態度。

⁶² 《編上》和《撒下》的作者平行記錄了納堂先知的神諭，即，天主給予達味的祝福（編上十七 // 撒下七），以及達味的文治武功（編上十八 // 撒下八），但卻對達味的重罪隻字不提（撒下十一 2~十二 25）。

⁶³ Cfr. A. Paul, *Il vangelo dell'infanzia*, pp.60, 79.

⁶⁴ Cfr. A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* Sheffield (Sheffield: Almond, 1983), pp.25~27.

⁶⁵ Cfr. L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, Vol. V (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1998), p.248.

⁶⁶ Cfr. A. Paul, *Il vangelo dell'infanzia*, p.79.

小 結

綜上所述，瑪竇版族譜中的這四位女子，在舊約及猶太傳統的光照下，斷不能被視為罪婦，她們身上的各種際遇固然令人困惑，但正是這些看似巧合的事件引導她們與天主的神性計畫合作，經上豈不記載著，「天主為愛他的人所準備的，是眼所未見，耳所未聞，人心所未想到的」（參：格前二 9；依六四 3）？一言以蔽之，她們的外顯行動和內修生活，或多或少都與聖神的啟發有著不足為外人道的關聯。⁶⁷

四、為何 3 組 14 代？

瑪一 1~17 的段落劃分一目了然：2~6a，6b~11，12~16，其中，2~16 節被首尾兩個綱領性的經文包夾，而且，第 1 和 17 節明顯呈現一個交叉平行的結構：Χριστοῦ ... Δαυιδ ... Ἀβραάμ ... Ἀβραάμ ... Δαυιδ ... Χριστοῦ。毋庸置疑，破解族譜敘述的關鍵在 17 節，尤其是數字 14 更加關係重大：它包含其目的和構建——為何 3x14 代？以及編輯和源流——如何完成？⁶⁸

其實，根據特定的模式將歷史劃分成幾個階段，藉以計算時間的終結和新時代的來臨，在第一世紀的猶太教非常流行（參：達九 24~27；1En 91, 12~17; 93:1~10; 2Bar 53~74）⁶⁹；為此，不排除瑪竇

⁶⁷ Ibid., p.80.

⁶⁸ Cfr. J. Dvořáček, *The son of David*, p.113.

⁶⁹ Cfr. G. Leonardi, *L'infanzia di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca* (Padova: Edizioni Messaggero, 1975), p.37; L.X. Dufour, *Libro della genesi di Gesù Cristo* (Roma: Paoline, 1967), p.74; S. Cavalletti, *Il*

附和同代人的喜好。不同於默示文學，瑪竇更強調耶穌的重要性以及他名字的終極含義：從結構上，耶穌的名字作為族譜名單的開篇和結尾；從神學上，一切（聖祖和破例的救恩史）都指向他，藉著他，並在他內完成。

（一）為何 3 個 14 代？

從亞巴郎到達味的數字 14，瑪竇極有可能直接參考了舊約相關的族譜資料，比方：編上一 28、34，二 1~15；但也不應該是唯一決定性的因素。另一個重要的考量或許是「數字代碼」（*gematria*），因為數字代碼也頻繁見於希臘文獻⁷⁰，尤其在默示論圈子（參：《達尼爾書》、《默示錄》）。上述兩點也是大部分學者比較認可的。⁷¹

Davies 和 Allison 為支援數字代碼的觀點，甚至提出加得的例子（創四六 8~27），他的名字與數字 7 密切關聯：族譜名單的第七位，他本人也有七個兒子。⁷² 從這個角度，也不奇怪為何達

tratto delle benedizioni (Berakhot) del Talmud babilonese (Torino: UTET, 1968), p.43.

⁷⁰ Sib. Or. 5, 12-51; Num. Rab. On 5, 18 and 16, 1; b. Neb. 32a; b. Yoma 20a; b. Sanh. 22a; etc. Cfr. J. Dvořáček, *The son of David*, p.115.

⁷¹ Cfr. R.E. Brown, *La nascita di Cristo*, p.86; J. Dvořáček, *The son of David*, pp.114~115; Davies & Allison, *Saint Matthew*, pp.163~165; M. Johnson, *Biblical Genealogies*, pp.192~193; G. H. Box, "Gospel Narratives of the Nativity and the Alleged Influence of Heathen Ideas", in *ZNW* 6 (1905), pp.80~101. 反對意見是：X.L. Dufour, "Libro della genesi di Gesù Cristo", in *RivB* 13 (1964), p.230.

⁷² Cfr. Davies & Allison, *Saint Matthew*, p.164.

味的名字偏偏排列第 14；無獨有偶，在希伯來語中，達味名字的三個輔音字母的數值總和恰好是 14 ($4+6+4=77$)。毋庸說達味對聖史的特殊含義：唯獨達味的名字在族譜中被附加了君王的頭銜（瑪一 6），而且，結尾重複兩次（17）。這足以說明數字代碼在瑪竇版族譜的編輯中扮演著重要作用，儘管沒有被明確提及。

此外，若認真計算，瑪竇第一、三組的名單共出現 14 個名字，即 13 代，而非 14 代人。其實，斷言數位與真實數位之間的不一致並非瑪竇獨創，因為在聖經⁷³ 和聖經外文獻都有類似的現象。⁷⁴ 鑒於此，如何解釋 3×14 就成為一個棘手的問題，儘管學術界眾說紛紜，但沒有一種具有說服力。⁷⁵

有學者從族譜名單看到一個三倍/三重模仿（*la triplice imitazione*），即，仿照從梅瑟到拉比時期的十四代傳承，這十四代的劃分被詳細記錄在 *Avot di Rabbi Nathan* 和 *Mishnah Avot*。⁷⁶

有學者通過「重複敘述」的方法來嘗試解讀 $3 \times 14 = 42$ 。由於代表圓滿的數字七被重複了六次，而這個圓滿直指耶穌的誕生，可以說，默西亞開啓了第七個紀元，即，圓滿（*pleroma*）和完美的紀元。數字三的解讀，塔木德（Talmud）的釋經理論將之關聯

⁷³ 參：《創世紀》聖祖們的壽數；另參：編上三 22；厄上一 9~11，二 2~70；厄下七 7~72。

⁷⁴ Cfr. A. Paul, *Il vangelo dell'infanzia*, p.75.

⁷⁵ Cfr. R.E. Brown, *La nascita di Cristo*, pp.85~98; J. Gnifka, *Matteo*, p.36s.

⁷⁶ Cfr. S.T. Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament* (Hoboken, NJ: KTAV, 1989), p.3.

到巴拉克和巴郎的三次祭獻，詳情記載於戶廿三。⁷⁷ 據此推斷，瑪竇筆下的數字代碼似乎也證明聖經的應驗。

另一種有趣的解讀是，根據希伯來陰曆月份的月圓月缺。滿月生成的 14 天對應選民的發家史，即，從亞巴郎到達味締造的最輝煌的王朝時代；隨之而來的是月虧週期的 14 天，達味王朝的衰落直至每況愈下到巴比倫之囚，為的是最終重新迎來另一個 14 天滿月生成的週期，即，默西亞的來臨。此觀點的不足是，族譜敘述並不勾勒一個興盛和衰微的週期性歷史迴圈。⁷⁸

最後，這些數字也被解作君王默西亞誕生帶來的禧年和天國來臨的預像。瑪竇將耶穌列為第 42 代，這個編輯很可能影射一個禧年的概念，也就是發生在「七個安息年之後」的最後一年（肋廿五 8~10），即，耶穌恰好開啓了聖經禧年最後的一周，時間圓滿的那一周⁷⁹；另外，瑪竇借用數字七（代）導向最後王國的概念，不僅呼應末世性默西亞君王（參：達二 44，九 25），也與古木蘭文獻（11QMelch 6~10）第十個禧年（標誌著時間的終結）頭七

⁷⁷ Cfr. O. Da Spinetoli, *Matteo*, p.55.

⁷⁸ Cfr. J. Dvoraček, *The son of David*, p.114.

⁷⁹ Cfr. A. Destro, M. Pesce, "The Cultural Structure of the Infancy Narrative in the Gospel of Matthew", in C. Clivaz, A. Dettwiler (e coll. eds), *Infancy Gospels: Stories and Identities* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), pp.94, 100 (pp.94~115). 關於瑪竇族譜敘述和最後禧年的關聯，參：E. Lupieri, "Dodici, sette, undici, ventiquattro: numeri, chiese e fine del mondo", in *Annali di Storia dell'Esegesi* 2 (2005), pp.357~371；Jean Duhaime、Thierry Legrand 著，閃鴻恩譯，《死海古卷：谷木蘭文獻解讀》（香港：原道，2015），79~136 頁。

年的演算法有著異曲同工之妙⁸⁰。但反對意見是：既然數字七很重要，為何瑪竇不直接、優先選用 6x7 的模版？而且沒有任何線索能清楚證明耶穌如何關閉一個階段，而開啓另一個。⁸¹

總之，「一份族譜的溝通能力取決於它的形式；但形式又因著族譜之目的和功能而確定」⁸²，所以，查考作者如此編輯的意圖，更好說，神學性的考量才是當務之急。無論如何，「數字的人為對稱，直指其背後所隱藏的天主的上智安排。數字遊戲可能顯得奇怪，但除了說明天主引導歷史走向祂所預見的終結外，別無其他。」⁸³

（二）如何完成 3x14 的編輯？

正如上文的分析，瑪竇很可能借鑒了 LXX 版編上一 28、34，二 1~15 的族譜名單，特別是編上三 10~16，從撒羅滿到耶苛尼雅共十八代，但瑪竇僅保留了其中的十四代。顯而易見，在編輯過程中，有兩個節點瑪竇脫離了原始素材：第一節點（瑪一 8），從約蘭到烏齊雅（亦名阿匝黎雅）的族譜順延中劃掉了阿哈

⁸⁰ Cfr. C. Martone, *Testi di Qumran* (Brescia: Paideia, 1996), pp. 253~254; E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, resurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien* (Paris: Gabalda, 1993), vol.1, pp. 524~526; C. Gianotto, *Meichisedek e la sua tipologia* (Brescia: Paideia, 1984), pp. 65~66.

⁸¹ Cfr. R.E. Brown, *La nascita di Cristo*, p.85.

⁸² M. Kazhuthadiyil, *Jesus Christ: The Son of David, the Son of Abraham* (Roma: PUG, 2009), p.41.

⁸³ J. Gnilka, *Matteo*, p.36.

齊雅（841）、約阿士（796）、阿瑪責雅（781）的名字（參：列下十五 13，30；編上三 11~12）；第二節點（瑪一 11），從約史雅到耶苛尼雅的族譜順延中略去了約雅金（參：瑪一 10~11 // 編上三 15~16）。

遺漏、刪減名字的現象固然不符合嚴謹的現代人思維，但在古代部落或近代家譜的編撰中卻時有發生，而且斷不能認為是錯誤。⁸⁴類似的例子在舊約也不勝枚舉：創四六 21（編上八 1~4）；蘇七 1、24；編上四 1（編上二 50）及六 7~9（厄上七 2~3）等。

言歸正傳，第 8 節的三位君王之所以被遺漏，最受歡迎的解讀是：由於希臘文人名拼寫的相似而導致抄錄時混淆了 Ὁζειῶ（阿哈齊雅）和 Ἀζαριῶ（阿匝黎雅）。⁸⁵其他可能的解讀還包括：瑪竇似乎遵循傳統的習俗，將偶像崇拜之人從族譜除名（*erasio nonimis*）⁸⁶；也可能是故意為之，由於天主詛咒了阿哈布家（列上廿一 21），根據出廿 5 和戶十四 18，這個詛咒自然延續到阿哈齊雅、約阿士、阿瑪責雅三代人身上；最後，或許因為這三人是天主預言了的受害者（編下廿二 7，廿四 24，廿五 20）。⁸⁷

至於瑪一 11 的編輯，幾乎完全脫離了編上三 15~16 的源流資料，因為耶苛尼雅並非約史雅的兒子，卻是孫子，而且，前者只有一個兄弟，所以不是瑪竇所言的「兄弟們」。若將拉比諺語考慮在內的話，那麼，瑪竇筆下，「約史雅生耶苛尼雅」的表

⁸⁴ Cfr. R.E. Brown, *La nascita di Cristo*, pp.85, 96.

⁸⁵ *Ibid.*, pp.95~96.

⁸⁶ Cfr. R. Laurentin, *I vangeli dell'infanzia di Cristo* (Torino: Paoline, 1985), p.464.

⁸⁷ Cfr. J. Dvořáček, *The son of David*, p.116.

述自然言之有理了，「兒子的兒子亦為兒子」。⁸⁸

另一種可能的解讀是，耶苛尼雅（Ἰεχονίαν）的別名是 Ἰωακίμ（參：列下廿四 8~16；編下卅六 9~10），實際上，希臘名 Ἰωακίμ 既用於耶苛尼雅，也用於約雅金（列下廿三 36，廿四 8~16），如此造成了二者的混淆；編下卅六 5~10，一如厄斯德拉 A 1:41 (LXX)⁸⁹，都將耶苛尼雅當作約雅金之子。無獨有偶，約雅金和耶苛尼雅都有一個名叫漆德克雅的兄弟，不過，只有前者的兄弟登基為王，這也解釋了為何編下卅六 10 誤將漆德克雅王當作耶苛尼雅的兄弟。⁹⁰

結語

瑪竇版族譜以追本溯源的方式——基於耶穌的誕生和童年史——介紹默西亞的出身，這位天主子按肉身是生於亞巴郎和達味的後裔（參：羅一 3）。然而，嚴格來說，「瑪一 2~17 算不得真正意義上的族譜，更像一份救恩史的概要」⁹¹，因為聖史並不拘泥於提供一份人物傳記或單純的歷史證件，卻在復活的光照下，

⁸⁸ Strack-Billerbeck, *Kommentar*, pp.30~31.

⁸⁹ 在舊約史書內，有《厄斯德拉上、下》二書，《厄下》也稱《乃赫米雅》，但除了上述二卷書外，尚有《厄斯德拉卷三、卷四》（偽經）。《厄卷三》在《七十賢士譯本》內，稱《厄斯德拉 A》，即《卷之一》。

⁹⁰ Cfr. Davies & Allison, *Saint Matthew*, p.178. 另外的解讀參考：R. Laurentin, *I vangeli dell'infanzia di Cristo*, pp.448~449. R. E. Brown, *La nascita di Cristo*, pp.77~78

⁹¹ Davies & Allison, *Saint Matthew*, p.169.

依循猶太和舊約傳統，精心編撰一份初傳一要理性質(kerigmatic-catechetico)的天主子耶穌基督的族譜。一言以蔽之，瑪一 1~17 堪稱對基督事件之神學反思的集大成之作，其中涉及整部舊約、猶太和拉比傳統的不斷重讀。⁹²

透過拉比傳統，即，瑪一 1~17 的靈性脈搏，讀者能更真切地把握啓示文字背後蘊藏著的神學性富饒和生命力，因為，「直到今天，除了基督宗教的傳承外，只有拉比猶太教的傳承從新約環境流傳到我們這裡。」⁹³ 如果說啓示文字從本質上是讓天主的真理清晰浮現出來⁹⁴，那麼，猶太傳承無疑是破解新約神學最有效、最忠實的工具。

無論如何，族譜的歷史影像絕非讓人沉浸於緬懷過往的情愫，還有著不足爲外人道的精神繼承之勉勵。在解讀納一 8 的經文時，「你屬於哪個民族」，拉比曾拋出一個靈魂質問：想想你是否有從先祖那裡繼承下來的優良品德，爲的是這些精神遺產能在天主前爲你辯護。⁹⁵

最後，對猶太拉比傳統的聖經詮釋，既要保持審慎，也要心懷敬畏，歸根結柢，這些古聖先賢的智慧並不是那光，只是爲那光做證。

⁹² Cfr. A. Valentini, *Vangelo d'infanzia*, pp.15~17, 26.

⁹³ H.G. Kippenberg, G.A. Wewers (a cura di), *Testi Giudaici*, p.143.

⁹⁴ Cfr. H.M. Shires, *Finding the Old Testament in the New* (Philadelphia: Westminster, 1974), p.181.

⁹⁵ Cfr. A. Wineman, *Mystic Tales from the Zohar* (Skokie: Varda Books, 2001), p.108.