

Vol.8 June 2006

PAPYRUS

恩福聖經學院季刊



目錄

編者的話

由一部小說至改編成電影，瘋魔全球的「達文西密碼」引發不少人對這虛構故事一份欲拒還迎的興趣。在這小說瘋行全球時，連一些平日沒有閱讀習慣的人也會隨時手拿著小說，看似讀得津津有味；當這齣電影在互聯網上劣評如潮時，仍有不少人要到戲院看個究竟。不論是小說還是電影，到底人們要知道的是真理還是真相？

有時真相是無從稽考，知道真相亦未必能令人有所改變。惟有真理才是力量，能真正為人帶來生命的改變。Papyrus的每一篇文章並非是甚麼新發現，而是以深入淺出的方式把聖經記載的真理闡釋，讓讀者能夠明白真理，又讓信徒能把真理應用於生活上。

本期文章其中一篇為「律法精解」，是值得向讀者推介的一篇既有真理，又具生活應用的文章。內容是以聖經記載耶穌的教導，對真理要持著嚴肅而不可隨便曲解的態度。這正好與面對「達文西密碼」的態度遙遙相對，為讀者帶來正面的提醒和教導。

編者的話

院長的話

蘇穎智牧師 3

專題

聖經神學——以賽亞書的神學

黃儀章博士 4

查經閣

家主的比喻

李炳權講師 11

律法精解

何述儉講師 14

靈修小品

讓我們禱告

龍胡啟芬講師 18

書籍介紹

Living by the Book

江秀麗 22

學院消息

23

財政報告

24

課程預告

24

PAPYRUS 2006年6月 第八期

出版 / 恩福聖經學院

地址 / 九龍荔枝角長沙灣道789號恩福中心16樓

通訊地址 / Yan Fook Bible Institute, 16/F Yan Fook Centre, 789 Cheung Sha Wan Road, Lai Chi Kok, Kowloon, Hong Kong

辦事處電話 / (852) 3552-7916

圖書館電話 / (852) 3552-7946

傳真 / (852) 3552 7926

電郵 / bible.institute@yanfook.org.hk 網址 / www.yfbi.org

董事 / 蘇穎智牧師（主席）、潘永邦、郭煒成、陳黃安儀、林周綺霞

主編 / 何述儉牧師 編輯 / 江秀麗

設計、插圖、印刷 / 濛一設計坊

發行 / 蘇穎智牧師

蘇穎智牧師

聖經學院自2001年成立至今，學生總人數已達1406人，其中聖經研究碩士生186人，副學士生205人，另1015人為旁聽生。今年七月，學院將舉辦第一屆畢業禮，屆時將有六位聖經研究碩士生及一位副學士生畢業。

學生畢業在即，有人便問我：「學生畢業後可以有哪些方向？」董事會一致認同，恩福聖經學院在教會需要與日俱增、神國工人在普世工場猶如杯水車薪、恩福堂植堂呼聲迫近眉睫等情況下，絕對要配合時代之需要，填補缺口，更上層樓地去培訓更多合神使用的工人以回應挑戰。

預計從2007年起，學院會開辦全時間道學碩士及神學學士課程，好讓這羣有蒙召經歷、得教會推薦，並於聖經學院完成研究碩士或副學士課程之畢業同學，能繼續獲得學院培訓，使他們在原文、講道學、教牧學、教會歷史等方面有更全面的認識，得到建立成為牧養信徒的同工。

至於神學學士畢業，並已經牧會之同工，亦可以考慮繼續進修道學碩士課程。我們盼望聖經學院不獨建立恩福堂的弟兄姊妹，更可建立其他教會之信徒，使他們可以將所學的應用於教導主日學、帶組、牧養及關顧等事奉之上。

未來的道學碩士及神學學士課程，我們將注入植堂訓練及實踐的元素。畢業生將來若蒙召全時間事奉主，只要有心志、有恩賜又得到教會舉薦，便可以在講師們的指導下差去植堂。別的畢業生則可以分擔教導主日學、帶組等事奉。

課程增加了，學生人數上升了，講師及行政同工也得配合才成，否則畫虎不成反類犬。董事會已經通過於2006-07年度多聘二位講師，其中一位是博士論文正進入最後階段，暑假便會返港事奉的彭家業(Philip)弟兄。彭弟兄主修舊約，曾任聖經學院客席講師，深受弟兄姊妹歡迎。另一位則仍在物色中。我們盼望聘請一位系統神學或新約的講師，以致道學碩士的課程能更加完備。

但願聖經學院繼續有更大的異象，為神國建立適合之屬靈領袖及牧會之工人，「為己無所求，為主求所有」！

以賽亞書的神學 (一)

從以賽亞書的組合策略 初探以賽亞書的神學

黃儀章博士

I. 以賽亞書三十六至三十九章在過去被忽視

長期以來，舊約學者都認為賽三十六至三十九章是重要的。¹然而，他們大多關心歷史批判 (historical criticism) 或文學批判 (literary criticism) 的分析。關於前者，曾被提出的歷史問題有「主前701年發生了甚麼事？」「這城〔耶路撒冷〕

是怎樣得解放？」和「西拿基立的軍隊發生了甚麼事？」²關於後者，問題是涉及文學的倚賴性 (literary dependency)：³「在文學上，賽三十六至三十九章是倚賴於王下十八至二十章嗎？」⁴或「王下十八至二十章是倚賴於賽三十六至三十九章嗎？」⁵或「賽三十六至三十九章和王下十八至二十章二者在文學上，皆倚賴於一個共同的來源嗎？」⁶舊約學者

¹ Wolf: "The key to understanding the structure of the Book of Isaiah is to understand the four chapters that constitute the historical interlude, chapters 36-39" (Herbert Wolf, *Interpreting Isaiah: The Suffering and Glory of the Messiah* [Grand Rapids: Zondervan, 1985], 39).

² Seitz: "Virtually all studies of the narrative tradition in Isa 36-37 focus on historical questions" (Christopher Seitz, *Zion's Final Destiny. The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36-39* [Minneapolis: Fortress Press, 1991], 47). 例如: W.H.Shea, "Sennacherib's Second Palestinian Campaign," *Journal of Biblical Literature* 104 (1985): 401-18; A.R. Millard, "Sennacherib's Attack on Hezekiah," *Tyndale Bulletin* 36 (1985): 61-77; Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis*; Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*; H. Tadmor, "Sennacherib's Campaign to Judah: Historical and Historiographical Considerations," *Zion* 50 (1985): 65-80; A. Laato, "Hezekiah and the Assyrian Crisis in 701 B.C.," *Scottish Journal of Theology* 2 (1987): 49-68; C. van Leeuwen, "Sennacherib devant Jerusalem," *Oudtestamentische Studiën* 14 (1965): 245-72; H. Wildberger, "Die Rede des Rabsake vor Jerusalem," *Theologische Zeitschrift* 35 (1979): 35-47; A.K. Jenkins, "Hezekiah's Fourteenth Year: A New Interpretation of 2 Kings 18:13-19:37," *Vetus Testamentum* 26 (1976): 284-98.

³ 有關文學倚賴性的問題的產生，是因為賽36-39和王下18:13-20:19有很多相似的地方，包括事件發生的先後次序 (賽36-37//王下18:13和18:17-19:37；賽38//王下20:1-11；賽39//王下20:12-19)。但我們也應注意到，雖然兩者相似，但當中亦有不同的地方，特別是：王下18:14-16關乎希西家向亞述王的求情的記載，在以賽亞書並沒有出現；賽38:9-20關乎希西家的感恩禱告，也沒有在王下出現。

⁴ 這是普遍學者的看法，例如，Motyer: "It has long been the majority view that these chapters have been taken into Isaiah from the Book of Kings, and it remains so today" (Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* [Downers Grove: IVP, 1993], 285); Schmitt: "Scholars usually agree that much of Isaiah 36-39 was borrowed from 2 Kings to bring the various Isaiah materials together in one place" (John Schmitt, *Isaiah and His Interpreters* [New York: Paulist Press, 1986], 92); Smelik: "According to general opinion the parts in Kings are more original than the chapters in Isaiah. It is assumed that Isaiah 36-39 have been extracted from 2 Kings and added to the already completed first part of the Book of Isaiah (Isa 1-35) in the same way as the concluding chapter of Kings has been added to the Book of Jeremiah" (K. A. D. Smelik, "Distortion of Old Testament Prophecy," *Oudtestamentische Studiën* 24 [1986]: 70)。這看法最初是由Gesenius提出 (Friedrich Heinrich Wilhelm Gesenius, *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Jesaja* [Leipzig: F. C. W. Vogel, 1821], 932-36)。自始之後，這看法普遍被學者接受。但在近代以賽亞書的研究，Gesenius的看法受到強烈質疑。例如，Seitz: "Gesenius's decision to regard Isa 36-39 as derived from Kings has proven fateful for subsequent research. On the one hand, German scholars up to the modern period have often refused to treat these chapters as part of a broader analysis of the Isaiah traditions. On the other hand, shifting the interpretation of 36-39 into the territory of Kings has meant a decided interest in strictly historical matters, in isolation from literary developments within Isaiah, to be sure, but also in isolation from literary developments in Kings outside the narrower unit 18:13-19:17" (Seitz, *Zion's Final Destiny*, 49)。

⁵ 這看法由Smelik提出: "the general opinion that Isaiah 36-39 are borrowed from Kings has to be reconsidered. In my view these narratives were intended to be inserted between the two parts of Isaiah...Only some time afterwards, they were added to the book of Kings because of the prominent part played by king Hezekiah in these narratives" (Smelik, "Distortion of Old Testament Prophecy," 74)。基本上，Smelik所持的理由是第一，有關希西家的患病，以賽亞書的記述比王下的好；第二，賽36-39在以賽亞書中扮演一道橋樑的作用，把第一以賽亞和第二以賽亞連接起來；第三，賽36-39不順序的記述，在以賽亞書中可以得到更好的解釋，就是作為一個寫作技巧，把賽39巴比倫使節的探訪和賽40以色列人被擄至巴比倫這兩段經文串連起來。Smelik的看法得到Hays和Stuart (John H. Hays and Stuart A. Irvine, *Isaiah the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching* [Nashville: Abingdon Press, 1987], 372), John Walton (John Walton, "New Observation on the Date of Isaiah," *Journal of the Evangelical Theological Society* 28 [1985]: 129-32) 和 Herbert Wolf (Wolf, *Interpreting Isaiah*, 171) 的支持。

⁶ 例如，Motyer: "The theory which best fits the facts is that both Isaiah and Kings had access to annuals and records and used them to suit their own purposes as historian" (Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 286)。

Seitz指出，當這些歷史和文學批判的問題佔據著以賽亞書的研究時，賽三十六至三十九章的「功能和目的」就被忽略了。⁷有關這點，Seitz有這樣的評論：「一直以來，關乎耶路撒冷在主前701年得解放的敘述的詮釋，都在被一些非常獨特的歷史批判和文學批判的問題規限著，其不幸的結果，就是引致詮釋者離開現存形狀的以賽亞書的文本，沒有認真地處理當中的問題。」⁸

另一方面，Seitz，Smelik和Ackroyd不約而同地指出，當釋經家在詮釋賽三十六至三十九章時，他們都繞過以賽亞書，而進到列王紀上下去。Seitz指出：「直至近代，賽三十六至三十九章的討論，主要都是聚焦在一些特別的歷史問題上，而這些問題主要都是與耶路撒冷在主前701年發生了甚麼事有關。因這緣故，學者們的興趣都較多放在賽三十六至三十七章，而賽三十八至三十九章卻沒有得到應得的重視。同一時間，基於列王紀已處理相同的歷史處境（王下十八13 - 十九37），因此，以賽亞書中相關的前兩章經文的重要性便被蓋過了。」

⁹Smelik也指出：「一直以來，賽三十六至三十九章作為以賽亞書的一部份，都頗被忽視。這主要的原因，是因為它們與王下的經文（王下十八13,17 - 二十19）極為相似。因此，在大部份以賽亞書的釋經書中，這段經文都是被忽視的；讀者會被轉介至列王紀的釋經書去。」¹⁰最後，Ackroyd也表達出他在這方面的慨歎：「當我為 *Interpreter's One-Volume Commentary* 寫有關以賽亞書的釋經時，我發現在寫賽三十六至三十九章時，受到不少限制，因為根據普遍的觀念，這幾章是屬於列王紀下，因此，它們會在列王紀下被完全處理。我只能做到的，就只有把它們之間的不同指出來……但這卻忽略了這幾章經文在以賽亞書中所發揮的功能。」¹¹

II. 以賽亞書三十六至三十九章重新被重視

最近，有關這幾章經文的研究，開始出現了焦點上的轉移。¹²與其把焦點放在歷史批判或文學批判的問題上，學者們開始轉向較注重這幾章經文在以賽亞書中的組成中所扮演的角色，並且按著它們本

⁷ Christopher Seitz, *Isaiah 1-39. Interpretation: A Bible Commentary for teaching and Preaching* [Louisville: John Knox Press, 1993], 243.

⁸ Seitz: "Traditionally, interpretation of the story of Jerusalem's deliverance in 701 B.C. has been carried out within certain very specific historical and literary-critical parameters, which unfortunately have led the interpreter away from any serious engagement with the Isaiah text in its present form" (Seitz, *Isaiah 1-39*, 242); "In our judgment, because modern scholarship has been chiefly interested in determining how the army of Sennacherib was felled in the events of 70 B.C. (or if it was felled at all), the design of the narrative in its present form has often been ignored in the name of sifting out 'objective' records uncontaminated by theological bias" (Seitz, *Isaiah 1-39*, 252).

⁹ Seitz: "discussion of chapters 36-39 has, until recently, been largely carried out with an eye toward certain specific historical problems, chiefly among them determining what happened to Jerusalem in 701 B.C. As such, interest in chapters 36-37 has overshadowed concern with chapters 38-39. At the same time, the former two chapters in Isaiah have themselves been overshadowed by the material in Kings that deals with the same historical circumstances (2 Kings 18:13-19:37)" (Seitz, *Isaiah 1-39*, 204).

¹⁰ Smelik: "Chapters 36-39 constitute a part of the Book of Isaiah that was rather neglected until recently. This was mainly because they are almost identical to parts of 2 Kings (2 Kings 18:13, 17-20:19)...In most commentaries on Isaiah these chapters are, therefore, omitted; the reader is referred to a commentary on Kings" (Smelik, "Distortion of Old Testament Prophecy," 70).

¹¹ Ackroyd: "When writing the commentary on Isaiah for the *Interpreter's One-Volume Commentary*, I found myself put under restraint in writing on Isaiah 36-39, because, in the common view, these chapters belong in 2 Kings, and it is there that they will be fully handled. I was limited virtually entirely to points of difference...But this is to ignore what these chapters do to the Book of Isaiah, how they function within it" (Peter Ackroyd, "Isaiah 36-39: Structure and Function," in *Von Kanaan bis Kerala: Festschrift für Prof. Mag. Dr. J.P.M. van der Ploeg O.P.*, ed. W.C. Delsman [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982], 15).

¹² Seitz: "In sum, an interpretation of the Isaiah traditions on their own terms--not simply as a task derivative of historical questions more properly handled in the context of 2 Kings 18:13-19:37--need no longer appear idiosyncratic or requiring lengthy justification" (Seitz, *Isaiah 1-39*, 244). 參 Ackroyd, "Isaiah 1-12: Presentation of a Prophet," *Supplements to Vetus Testamentum* 29 [1978]: 16-48; "Isaiah 36-39"; "An Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of 2 Kings 20, Isaiah 38-39," *Scottish Journal of Theology* [1974]: 329-52; R. F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*. BZAW 141 [Berlin: de Gruyter, 1976], 177-78; Rolf Rendtorff, "Zur Komposition des Buches Jesaja," *Vetus Testamentum* 34 [1984]: 295-320; Ronald Clements, "Beyond Tradition-History: Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes," *Journal for the Study of the Old Testament* 31 [1985]: 95-113; Marvin Sweeney, *Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition* [Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988], 12-17; Barry Webb, "Zion in Transformation: A Literary Approach to Isaiah," in *The Bible in Three Dimensions*, ed. David Clines, Stephen Foul and Stanely Porter [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990], 65-84; Edgar Conrad, *Reading Isaiah* [Minneapolis: Fortress Press, 1991], 34-51; Walton, "New Observation on the Date of Isaiah," 129-32。

身在以賽亞書中的位置和功能來理解。¹³Ackroyd用清晰的話表達這方面：「在這特別的處境中，這段經文有甚麼功能？……它對現存的以賽亞書有甚麼影響……這方面的研究，是合理和合法的。」¹⁴

不少學者如 Ackroyd¹⁵，Clements¹⁶，Melugin¹⁷，Seitz¹⁸，Conrad¹⁹和Webb²⁰都已指出，賽三十六至三十九章在以賽亞書的組合上，佔著一個非常重要的角色。儘管他們就賽三十六至三十九章對以賽亞書的組成，所扮演的角色有著不同的理解，但從書中的證據，他們均一致認為「附件」(appendix theory)理論是不能被接受的。他們認為賽三十六至三十九章出現在以賽亞書現在的位置，並非是偶然或只是一個附件，而是有一定的原因。因此，與其把它輕輕掠過，他們都嘗試解釋它為何在現今的位置，和它在以賽亞書中的重要性。他們所關注的，就是這段經文在整卷以賽亞書的組合中，有甚麼組合策略 (compositional strategy) 呢？這段經文在這特別的處境中，又有甚麼功能呢？²¹

III. 賽三十六至三十九章與賽七章的關係

以賽亞書主要由詩歌組成，²²然而，當我們較為仔細地看它的組合，便會發現在以賽亞書的詩歌體經文中，有兩個講論君王的敘述 (royal narrative)，²³即亞哈斯的敘述 (賽七章) 和希西家的敘述 (賽三十六至三十九章)。²⁴因這緣故，Ackroyd認為在以賽亞書的組合上，這兩個敘述佔著重要的地位：「它 (賽三十六至三十九章) 常常被認為與耶五十二章，作為類似耶利米書的總結附件……但我們認為，要了解這些敘述經文為何會在以賽亞書中出現，必須先了解……它要發揮的是甚麼功能。」²⁵

當我們細心觀察這兩個敘述文本時，便會發覺以賽亞書的作者，沒有把它們放在一起，而是刻意地把這兩個敘述分隔，一個放在書卷的開端，另一個用來總結賽一至三十九章。它們的擺放絕不是隨意的。²⁶反之，它們是被放置在具策略性的要點上。²⁷這兩個講及君王的敘述文本，對全卷以賽亞書的

¹³ Seitz, *Isaiah* 1-39, 243.

¹⁴ Ackroyd: "What function does this text perform in this particular context?... How they affect the book in which they stand is a legitimate subject of study" (Ackroyd, "Isaiah 36-39," 15).

¹⁵ Ackroyd, "Isa 36-39."

¹⁶ Ronald Clements, "The Unity of the Book of Isaiah," *Interpretation* 36 (1982) : 53.

¹⁷ Melugin, *Formation*.

¹⁸ Seitz, *Zion's Final Destiny*.

¹⁹ Conrad, *Reading Isaiah*, 34-51.

²⁰ Webb, "Zion in Transformation," 69.

²¹ Ackroyd, "Isa 36-39," 15. Ackroyd指出在以賽亞書的研究中，從這進路來研讀賽36-39過去一直被學者忽略："It is the failure to deal with this which often mars commentaries where the commentator elects to omit altogether or to handle only sketchily a text which appears elsewhere. When writing the commentary on Isaiah for the *Interpreter's One-Volume Commentary*, I found myself put under restraint in writing on Isaiah 36-39, because, in the common view, these chapters belong in 2 Kings, and it is there that they will be fully handled. I was limited virtually entirely to points of difference, which meant little more than commenting on the psalm in 38. But this is to ignore what these chapters do to the book of Isaiah, how they function within it. How they affect the book in which they stand is a legitimate subject of study."

²² Wolf 指出賽1-35和賽40-66主要是詩歌體裁 (Wolf, *Interpreting Isaiah*, 41)。

²³ Conrad: "The book neither begins nor ends with a narrative, however; the narratives appear in the midst of the poetry" (Conrad, *Reading Isaiah*, 36).

²⁴ Auld指出這兩段敘述代表以賽亞書中幾乎全部的敘述經文："With very few exceptions: beyond the prosaic structures of chapters 6-8 and 36-39 already mentioned, the most extended prose sections are chapters 20--the famous symbolic act of the prophet going naked three years--and the second half of chapter 22; the rest of the prose is in the form of short snippets of editorial addition" (A. G. Auld, "Poetry, Prophecy, Hermeneutic: Recent Studies in Isaiah," *Scottish Journal of Theology* 33 [1980]: 578)。

²⁵ Ackroyd: "It [Isa 36-39] also often takes as analogy the appearance of Jer 52 as a concluding appendix to the Book of Jeremiah... Analogy for the placing of these narrative chapters at this point in the Book of Isaiah must be sought in the consideration generally of why narratives are placed in prophetic material, what function they perform" (Ackroyd, "Isa 36-39," 7).

²⁶ 關乎這兩段經文的擺放，另一個觀察就是在亞哈斯的敘述以先，我們可以找到一個呼召的記述 (賽6)，但在希西家的敘述，我們卻發現它是被另一個呼召的記述緊隨著 (賽40)。正如Seitz 和 Melugin所指出，在這兩國呼召記述當中，都有一些相同的字出現。

²⁷ 賽7和賽36-39扮演著一個括弧的作用，把賽8-35這段經文首尾包抄 (*inclusio*) 起來，以至賽1-39從賽40-66被劃分出來，成為批判學者所謂的第一以賽亞。

組合的重要性，已被舊約學者清楚地指出，例如，Conrad在這方面指出：「這些散文式的敘述，出現在一本以詩歌為主的書卷中，正顯示出它們的位置，對書卷的整體結構而言，是有其策略性和重要性。」²⁸我們的意見是賽三十六至三十九章，不單在以賽亞書的整體結構中，扮演著一個重要的角色，它同時對書卷中的主題發展作出貢獻，使這卷經卷可以成為一個前後一致的整體。

當細心閱讀亞哈斯的敘述和希西家的敘述時，我們可以發現它們在很多方面都有類同的地方。²⁹真的，它們是如此的類同，以致舊約學者Conrad稱它們為「類同情景」(type-scenes)：「這兩個敘述是依從相同的特定主題，與Robert Alter所提出的重覆出現的「類同情景」相同。「類同情景」是一種表達『重複』的寫作技巧，在希伯來文聖經的敘述中出現。這種「類同情景」的寫作手法是以賽亞書結構一體性的一個重要指標。」³⁰

第一，每個敘述開始時，都是用同一表達時間的句子結構來指出有關敘述事件的時間：

(賽七1)

וַיְהִי בִּימֵי אַחָז בֶּן־עֲזִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה

(賽三十六1)

וַיְהִי בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר שָׁנָה לְמֶלֶךְ הַזְּקִיָּהוּ

在希伯來文聖經中，兩個子句都是由希伯來文的連接詞(ו)與一個動詞(היה)(第三身、男性、單數)的连接(וַיְהִי)來開始，³¹接著以介詞(ב)與表達有關一個君王統治的時間標記的結合(למלך הזקיהו בימי אחוז)。(וַיְהִי בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר שָׁנָה)。³²

第二，每個敘述都是由一隊軍隊的入侵，及其對耶路撒冷所帶來的威脅為開始。在亞哈斯的敘述中，耶城受到兩位結盟的王(亞蘭王利汛和以色列王比加)(賽七1)的威嚇，「他們上來攻打耶路撒冷，但卻不能攻取」(賽七1)。在希西家的敘述中，亞述王西拿基立恫嚇耶路撒冷城，「差遣拉伯沙基率領大軍，從拉吉往耶路撒冷希西家那裡」(賽三十六2)。

第三，在兩個敘述中，同一具戰略性的地方出現，就是「上池的水溝頭，漂布地的大路上」(賽七3：三十六2)。

第四，在外族入侵時，兩個敘述都匯報王與先知以賽亞的見面(賽七3-17；三十七1-7,21及以後的經文)。

第五，在面對外邦國家的軍隊對耶路撒冷的恫嚇時，先知以賽亞都向亞哈斯王和希西家王宣講同一的信息，以鼓勵他們不要懼怕。在亞哈斯的敘述中，以賽亞直接向王說：「你要謹慎，不要害怕(אל-תיארא)，也不要心裏膽怯」(參賽七4-9)；³³而在希西家的敘述中，以賽亞透過希西家的僕人，向他們的主人說：「不要懼怕」(אל-תיארא)(賽三十七6-7)。

第六，在每個敘述中，兩位君王都得到一個兆頭(אוֹת)作為耶和華話語實現(即眼前的威嚇將會終結)的憑證(賽七10-16；三十七30-32)。在亞哈斯的敘述中，先知以賽亞向亞哈斯說：「神自己會給你一個兆頭(אוֹת)」(賽七14)；而在希西家的敘述中，神對以色列人說：「我會給你一個兆頭(אוֹת)」(賽三十七30)。

²⁸ Conrad: "The presence of these prose narratives in a book of poetry suggests that their location may be strategic and significant for the book's overall structure" (Conrad, *Reading Isaiah*, 36).

²⁹ Edgar W. Conrad, "The Royal Narratives and the Structure of the Book of Isaiah," *Journal for the Study of the Old Testament* 41 (1988): 68-69; Ackroyd, "Isaiah 36-39," 16-20; Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel* (Philadelphia: Westminster, 1983), 109-10; Webb, "Zion In Transformation," 69-71; Gerald T. Sheppard, "Isaiah 1-39," in *Harper's Bible Commentary*, ed. James Mays (San Francisco: Harper & Row Publishers, 1988), 548; Seitz, *Isaiah 1-39*, 12.

³⁰ Conrad: "the two narratives follow the same fixed sequence of motifs and are similar to what Robert Alter identifies as a recurring 'type-scene,' a technique of repetition in Hebrew narrative that is a major indication of structural unity in the Book of Isaiah" (Conrad, *Reading Isaiah*, 36). 參 Robert Alter, "Biblical Type-scenes and the Uses of Convention," *Critical Inquiry* 5 (1978): 355-68; 重刊於 *The Art of Biblical Narrative*, 47-62。

³¹ 在希伯來文聖經，當一個敘述是以一個時間的表達來開始，這是最常用的方式。

³² 在以賽亞書中，其他有關時間的指標，可以在賽1:1；6:1和14:28找到，但他們表達的方式，都與賽7:1和36:1不同：賽1:1 וַיְהִי בִּימֵי עֲזִיָּהוּ 6:1 בְּשָׁנֵי-מִוְתוֹ הַמֶּלֶךְ עֲזִיָּהוּ 14:28 בְּשָׁנֵי-מִוְתוֹ הַמֶּלֶךְ אֲחָז。在這些出處中，וַיְהִי 都沒有出現。

³³ Seitz: "The counsel of Isaiah to 'take heed, be quiet, do not fear' means at a minimum that Ahaz must stand firm in the promises to David and not to denounce his sonship, his servanthood" (Seitz, *Isaiah 1-39*, 77).

第七，在兩個敘述中，雖然亞哈斯王和希西家王，並耶路撒冷城都能倖免於眼前的威脅，但它們都以一個不祥的將來為結束。在這兩段敘述經文的結尾，以賽亞均預料將有另一位王的入侵，引致國家面臨更大的災禍。在亞哈斯的敘述中，這更大的威脅來自亞述王（賽七20-23；八1-8）；在希西家的敘述中，這更大的威脅則來自巴比倫王（賽三十九5-8）。以賽亞預言將有一日，希西家的財寶將會被帶往巴比倫，而他的部份眾子，亦會被擄至巴比倫，在那裏的王宮裏當太監（賽三十九6-7）。

在這兩段敘述的經文中，雖然是有許多相同之處，但我們認為這些共同之處只可視為討論的起點，讓我們能進一步探討這兩個敘述的文本，怎樣為以賽亞書中以詩體寫成的經文，提供一個框架。據我們的理解，以賽亞書作者的重點，是對比亞哈斯和希西家在面對類同性質的危機（即外邦國家軍隊的入侵，和發生在同一地點的威嚇）時，他們的態度和回應。³⁴這才是我們真正要留意的地方。³⁵所以，我們同意Seitz的話：「這兩個散文體（賽七至八；三十六至三十九章）的相同之處，學者已有察覺；這些相同的地方，有可能是出於編輯這卷經卷的人，為的是要將亞哈斯和希西家之間的不同之處表達出

來。」³⁶事實上，正如Seitz進一步指出：「在這個複雜的文學著作中，希西家和亞哈斯的對比，形成了這裏其中一個最清晰的神學結構。」³⁷

但究竟這對比是怎樣的？仔細觀察這兩個敘述文體，我們相信以賽亞書的作者，是故意將亞哈斯王和希西家王兩幅不同的寫照展示出來：一位相信倚靠神的希西家和一位不相信神、卻倚靠自己的亞哈斯。³⁸因此，我們贊成Seitz的觀察：「在現存以賽亞書文本的形狀中，亞哈斯和其子希西家的分別，已清楚被描述出來。在這兩個主要的敘述部份（賽七至八；賽三十六至三十九），作者給我們看見，一位不信的君王（亞哈斯），會由另一君王（希西家）所替代。這位君王的順服和忠心導致一個城市得著拯救。」³⁹

在這兩段敘述的經文中，信靠神的希西家和不信的亞哈斯的差別，可從以下的對比中看到：

第一，面對臨近的威脅，他們各有不同的即時反應。面對亞蘭和以色列的入侵，不信的亞哈斯（包括他的百姓）的反應是「跳動」（ נִיָּן ）（賽七2⁴⁰），⁴¹因為他們都害怕大衛王朝⁴²的延續會

³⁴ Conrad指出：“these two passages are not merely repetitious. Between them there are significant differences” (Conrad, *Reading Isaiah*, 40); Seitz指出：“The Book of Isaiah is more specifically interested in the contrast between Ahaz and Hezekiah” (Seitz, *Isaiah 1-39*, 256)。在這兩個敘述中，我們當然可以找到其他不同的對比，但據我們的理解，最主要的對比是關乎亞哈斯和希西家。簡單來說，其他可以找到的對比有：第一，在亞哈斯的敘述，經文特別指出事發的地點是上池的水溝盡頭（賽7:3）(Conrad, *Reading Isaiah*, 38, n. 14)；第二，入侵的國家不同——在前者，是以色列和亞蘭；在後者，是亞述；第三，以色列和亞蘭是被形容為『兩個冒煙的火把頭』（賽7:4），而亞述則被形容為一個強大的國家；第四，在前者，以賽亞和他的兒子去見亞哈斯，但在後者，是希西家的臣僕去見以賽亞。

³⁵ 在這方面，我們與Ackroyd, “Isaiah 36-39,” 17-20; Seitz, *Isaiah 1-39*, 12-15; 64; 70-71; Sweeney, *Isaiah 1-4*, 12-17所著眼的都是一樣。

³⁶ Seitz: “The similarities of these two prose accounts (chapters 7-8; 36-39) have been noted by scholars; it is of such a nature as to suggest direct editorial influence, in both directions, in order to draw out the contrast between Ahaz and Hezekiah” (Seitz, *Isaiah 1-39*, 12); “The features held in common are distinctive and suggest a deliberate and conscious shaping meant to draw out the contrast between Ahaz and his successor Hezekiah” (Seitz, *Isaiah 1-39*, 64).

³⁷ Seitz: “the contrast between Hezekiah and Ahaz forms one of the clearest theological structures in this otherwise complex literary presentation” (Seitz, *Isaiah 1-39*, 14).

³⁸ Ackroyd (“Isaiah 36-39,” 18); Blenkinsopp (*History*, 109-10); Seitz (*Zion's Final Destiny*, 195-96; *Isaiah 1-39*, 13, 15, 70) 和 Sweeney (*Isaiah 1-4*, 12-17) 等均指出這兩段敘述的用意，是要對比信靠神的希西家和不信靠神的亞哈斯。

³⁹ Seitz: “The Book of Isaiah has clearly developed the contrast between Ahaz and his son Hezekiah in the present form of the text. The two main narrative sections (chapters 7-8; 36-39) show a king who fails to trust replaced by one whose obedience and faithful deportment save a city” (Seitz, *Isaiah 1-39*, 70).

⁴⁰ 「當有人告訴大衛家說：『亞蘭與以法蓮私下結盟』，他的心和百姓的心就跳動（ נִיָּן ），好像林中的樹被風吹動一樣。」

⁴¹ 這個字在以賽亞書出現五次（賽6:4；7:2；19:1；24:20；29:9）。在賽6:4它是用來形容聖殿的門檻和根基的震動，因為萬軍的耶和華、那位完全聖潔的神的榮耀在其中；在賽7:2它是用來形容亞哈斯和他的百姓的震動。這兩次的出處不單把賽6和賽7結連起來，也把兩種震動，即亞哈斯和他的百姓在以色列國和亞蘭國的入侵的震動，和聖殿在榮耀的神面前的震動，對比起來。這個對比的涵意就是要指出亞哈斯的震動是何等的不需要。只有神而不是任何外邦勢力，才值得我們在祂面前震動。因此，在賽19:1這個字是用來形容埃及的偶像在耶和華神面前的震動。

受到中斷。⁴³Ackroyd和Seitz均指出亞哈斯和他的百姓的「跳動」，是如何的不必要和無理據，因為正如經文所描述的，那些威嚇的軍隊是沒有能力的。⁴⁴這進一步使我們注意到，那位不信的亞哈斯的「不信」是如何的嚴重。另一方面，當信靠神的希西家面對強大的亞述的威脅時，經文的重點是放在他的憂傷，多過他對入侵的軍隊的害怕。⁴⁵當希西家聽見家宰以利亞敬、書記舍伯那和史官約亞講述關乎亞述大將拉伯沙基傲慢的話（賽三十六22），就撕裂衣服（אֶת־בְּגָדָיו וַיִּקְרַע），披上麻布（賽三十七1）。在他的心中，不但沒有恐懼與徬徨，反倒是哀愁和難過。他視這日為急難、責罰和凌辱的日子（賽三十七3），因為在這日，以色列的神被拉伯沙基狂妄的話嘲笑。他清楚看見，亞述所帶來的挑戰不是對大衛王朝延續的威嚇，而是對神的侮辱。在這方面，Seitz指出：「王主要關心的，不是求自己的福祉或這城和當中百姓的命運。這是一個急難、責罰、凌辱的日子，因為拉伯沙基斥責和嘲笑永活的神！」⁴⁶

第二，面對臨近的威脅，他們各有不同的策略。在亞哈斯的敘述中，我們得知亞哈斯去到上池的水溝頭，漂布地的大路上（賽七3）。為何在危難中，亞哈斯竟不在王宮，卻到上池的水溝頭？這是因為在耶路撒冷城內，是完全沒有可靠的水源，所以亞哈斯到此處，主要是看清楚這戰略性的地方是否安全，以免敵軍藉此控制水源。⁴⁷從這角度看，我們可以看見面對威嚇，不信的亞哈斯沒有依靠神，卻是倚靠自己。但是，在希西家的敘述中，我們卻看見希西家進到耶和華的殿（賽三十七1,14）。他這行動顯出他的信仰：他相信神是他唯一的希望。⁴⁸因此，與其轉向自己或第三者，希西家轉向神；他向神禱告（賽三十七14-20；三十八1-6）。正如Seitz所指出，在以賽亞書中，希西家是一個禱告的人，禱告是他唯一的武器。Seitz這樣說：「以賽亞書特別描繪希西家為一個禱告的人，像大衛一樣。希西家的禱告使耶路撒冷城在面臨危困時得到解放，讓死亡的刑罰得以消除。這些禱告同時反映一個合先知[以賽亞]心意的人，就

⁴² Sweeney: "As indicated by 7:2,13,17 one of the major concerns of Isa 7:1-9:6 is with the House of David, not just the individual figure of Ahaz. When Isaiah declares to Ahaz in Isa 7:9, 'If you will not be faithful, surely you will not be secured,' he speaks not only about Ahaz the individual, but about the House of David as a whole, and calls the whole Davidic covenant into question" (Sweeney, *Isaiah 1-4*, 16). Ronald Clements, *Isaiah 1-39*, New Century Bible (Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan and Scott, 1980), 85; Otto Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, Old Testament Library, trans. J. Bowden (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 147f. 亦有指出這點。

⁴³ Seitz清楚地觀察到："while almost all historical reconstructions presuppose that the background of the Syro-Ephraimite assault involves the attempt to throw off Assyrian overlordship, our text makes no mention of this. The opening notice describes the assault as simple hostility...The background is not revealed to us...The point is that our text does not choose to focus on this. Rather, the hostility involves the house of David and the question of who will rule in Jerusalem...the emphasis up to this point is on the fate of the house of David. This is the reason for the hostility from Pekah and Resin" (Seitz, *Isaiah 1-39*, 66-67)。

⁴⁴ Ackroyd, "Isaiah 36-39," 19; "the opening of Isa 7 and the following oracle imply rather clearly that the panic of the Davidic house was unwarranted" (Ackroyd, "The Biblical Interpretation of Ahaz and Hezekiah," 184); Seitz: "We are also most certainly to be put in mind of another similarly phrased narrative introduction, when, in the days of Ahaz, king of Judah, the kings of Syria and Israel 'went up to attack Jerusalem, but could not mount an attack against it' (7:1). Only here, the army of the king of Assyria, far more terrifying than the combined forces of Syria and Israel, has not failed to conquer anything! Rabshakeh has the right to boast as he does--or so it would seem" (Seitz, *Isaiah 1-39*, 245).

⁴⁵ Seitz: "The rendering of clothes, by Hezekiah's servants (36:22) and by Hezekiah himself, is a sign of distress at the content of the Rabshakeh's speech" (Seitz, *Isaiah 1-39*, 248).

⁴⁶ Seitz: "the king's primary concern is not for his own welfare or for the fate of the city and its inhabitants. It is a day of distress, of rebuke, and of disgrace—because the Rabshakeh has rebuked and mocked the living God" (Seitz, *Isaiah 1-39*, 248-49).

⁴⁷ Oswalt: "Ahaz was evidently investigating the city's water supply in preparation for the coming siege when Isaiah met him. Until Hezekiah's tunnel was completed, Jerusalem had no completely dependable source of water within its walls, so this would have been a matter of considerable concern. Without water a city could not hope to endure a siege for more than a few days" (Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, 198-99); Ortlund: "The king is out inspecting the city's water supply, preparing for the invasion" (Raymond C. Ortlund, Jr., *Isaiah: God saves Sinners*, Preaching the Word, ed. R. Kent Hughes [Wheaton: Crossway Books, 2005], 88); Motyer, 81: "The aqueduct of the Upper Pool was part of Ahaz's preparations for the coming siege. Before Hezekiah... Jerusalem's water supply was overground and vulnerable" (Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 81).

⁴⁸ Oswalt, *The Book of Isaiah*, 653.

是按著先知的叮嚀，回轉、休息和安靜。若沒有生命的禱告，這樣的叮嚀是難以遵守的。當那褻瀆者〔拉伯沙基〕出生入死時，禱告的人卻是出死入生。〕⁴⁹

第三，面對臨近的威脅，他們對先知以賽亞各有不同的態度。在亞哈斯的敘述中，亞哈斯王並沒有主動尋求先知的意見和忠告，而是神差派以賽亞去見他，和宣告「不要害怕」的信息（賽七3）。但另一方面，在希西家的敘述中，希西家王卻是主動差遣他的官員到先知以賽亞那裡，請他向神祈求（賽三十七2）。從這兩個敘述中，我們可以清楚看見，亞哈斯和希西家對先知以賽亞兩種截然不同的態度：不信的亞哈斯是「被動」，而相信的希西家是「主動」。基於此，我們可以說在危難時，不信的亞哈斯不會急切透過先知來求問神，而倚靠神的希西家在這方面卻是逼切的。

第四，面對臨近的威脅，他們對兆頭各有不同的反應。⁵⁰在亞哈斯的敘述中，神自己主動向亞哈斯發出一個兆頭，但亞哈斯的反應是「我不求」（賽七12）。可是，在希西家的敘述中，希西家不僅接受神主動給他的兆頭（賽三十七30-32；三十八7），他甚至要求一個兆頭（賽三十八22）。⁵¹亞哈斯拒絕接受一個從神而來的兆頭，正顯出他對神沒有信心；⁵²相反，希西家願意接受從神而來的兆頭，表示出他對神充滿信心。

在總結這部份的討論時，我們再一次將亞哈斯和希西家在以賽亞書中不同的描繪指出來。在亞哈斯的敘述中，亞哈斯被描繪成一個沒有把信心放在神身上，而是將他的安全感，建造在外在的地方（水源）的人。⁵³當神應許他那兩個冒煙的火把頭絕不能成功入侵，並鼓勵他對祂信靠時（賽七9），他的反應是不信（unfaith）。他外出到水源的地方作調查和拒絕要求兆頭作為憑證，正正顯示出他不相信神應許拯救的話。但在希西家的敘述中，希西家被描繪成一個信靠神的人。他對神的信靠反映在他進到耶和華的殿和向神禱告二者上。祂全心相信神是永活的神（אֱלֹהִים חַי）（賽三十七17）。這位神並不像列國的神——列國的神是人手用木頭、石頭所造，因此，被亞述所消滅的（賽三十七19），但祂是「天下萬國」的神（אֱתֵהוּא הָאֱלֹהִים לְבַדָּךְ לְכֹל מַמְלָכוֹת הָאָרֶץ）（賽三十七16），能拯救以色列人脫離一切的威嚇（賽三十七14-20）。

以上對不信靠神的亞哈斯和信靠神的希西家的對比，顯示出兩種截然不同的屬靈氣質：信靠自己 and 信靠神。亞哈斯表現出第一種的屬靈氣質，而希西家則表現出第二種的屬靈氣質。透過這個對比，以賽亞書的作者強調並突出信心的重要性。

（因篇幅所限，下期再續）

⁴⁹ Seitz: "The Book of Isaiah has paid particular attention to the way Hezekiah has emulated David as a man of prayer. Hezekiah's prayers deliver the city in time of crisis, turning back a sentence of death. These prayers also reveal a man after the prophet's heart: a man who follows the counsel of returning and rest, quietness and confidence, a counsel that cannot be followed apart from the life of prayer. While the blasphemer goes from life to death, the man of prayer goes from death to life" (Seitz, *Isaiah 1-39*, 261).

⁵⁰ Ackroyd: "A contrast may be seen between Ahaz's refusal of the sign and Isaiah's insistence on it in chapter 7, and the willing acceptance of the sign by Hezekiah with no hint in the narrative of a request" (Ackroyd, "Isaiah 36-39," 18); Seitz: "A sign is given for its own sake, and also to reinforce the contrast with Ahaz in the Syro-Ephraimite crisis, who refused to accept a sign when one was offered 'deep as Sheol or high as heaven'" (Seitz, *Isaiah 1-39*, 252).

⁵¹ Ackroyd: "the reference to the sundial of Ahaz in the sign given to Hezekiah in 38:7-8 functions to contrast Ahaz, who rejects the Lord's signs, with Hezekiah, who not only accepts but also seeks signs from the Lord" (Ackroyd, "Isaiah 36-39," 19).

⁵² Sweeney, *Isaiah 1-4*, 13.

⁵³ 很多時候，我們假設在賽7亞哈斯向亞述尋求幫助，但Ackroyd指出："what we find here is an oracle against fear and a message of doom to Aram and Israel (7:4-9). No reference is made to Assyria in this passage... this is not in the text" (Peter Ackroyd, "The Biblical Interpretation of Ahaz and Hezekiah," in *Studies in the Religious Tradition of the Old Testament* [London: SCM Press, 1987], 184)。

家主的比喻



(馬太福音13:52)

他說：“凡文士受教作天國的門徒，就像一個家主，從他庫裡拿出新舊的東西來。”

李炳權講師

背景

「家主的比喻」是馬太十三章裡最後的一個比喻，因為它沒有包含「天國好像」的方程式，也沒有描述有關天國本身的一些特質，看起來好像跟之前的其他比喻沒有關係。但這個比喻所談論的其實是與「天國的門徒」有關，其內容跟其他比喻是有著密切的關係；當大家留意第51節，就不難察覺到這個「家主的比喻」跟其他比喻之關係。

耶穌在講這個比喻之前，問門徒：「這一切的話你們都明白了嗎？」(51上半節)門徒就回答：「我們明白了！」(51下半節)，耶穌跟著就講了這個「家主的比喻」。當耶穌提出「這一切的話」(ταῦτα πάντα；“all these things”)這幾個字，祂不是單單指著「撒網的比喻」(13:47-50)而言，而是指著十三章裡所記載的比喻。不少學者質疑門徒的回答是否真實，因為在十三章以後的經文顯示，門徒對耶穌的教導是仍然未能完全掌握；但其實不需要太過執著門徒的明白程度，很可能那時門徒真的認為他們明白耶穌所講的，所以他們就回答：「我們明白了！」正是聽到門徒的回答之後，耶穌便講出「家主的比喻」。其實在希臘文原文裡，第52節是以 διὰ τοῦτο (「因此」；“Therefore”)開始，這顯示52節是承接51節，表明「家主的比喻」是與門徒明白天國的道理有關，亦即是說耶穌講這個比喻的目的是要為先前所講論的一連串比喻作出一個結論。

內容及解釋

耶穌在比喻裡首先指出「凡文士受教作天國的門徒，就像一個家主」。在這裡「文士」比作「家主」，但「文士」(γραμματεὺς；“scribe”)是指甚麼人？基督教聖經與神學詞典給「文士」這樣的定義：¹

猶太教專門從事研究和解釋摩西律法的學者，也可以指抄寫或整理文書的人。前者定義的文士一般被認為是出現在第二聖殿時期的，由以斯拉開始。文士負責謄抄聖經及與經典相關的文件，並且仔細核對保存。到了新約時代，文士成為具有影響力的教師和律法師(路22:66)²。由於文士是律法專家，也負起聖經抄傳的責任，故此深受猶太社會尊重。

簡單來說，「文士」是有學識的猶太人，他們熟識律法，並且能教導別人。但似乎耶穌在比喻裡所著重的不是取其「文士」的專門意義，而是泛指積極學習及有責任教導別人的人(拉7:10)³。他們是受教作天國的門徒(μαθητευθεὶς；“have been made a disciple”)，那就是說，他們是已領受神的真道，作了耶穌基督的門徒，他們要將所領受的教導別人，正如主耶穌在馬太28:19-20吩咐：「所以，你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就常與你們同在，直到世界的末了。」在10:27耶穌很清楚

¹ 基督教聖經與神學詞典，漢語聖經協會有限公司，2003年，頁458。

² 天一亮，民間的眾長老連祭司長帶文士都聚會，把耶穌帶到他們的公會裡，

³ 以斯拉定志考究遵行耶和華的律法，又將律例典章教訓以色列人。

的吩咐門徒：「我在暗中告訴你們的，你們要在明處說出來；你們耳中所聽的，要在房上宣揚出來。」

耶穌將這些「文士」比作一個「家主」⁴（οἰκοδεσπότη; “householder”），主要是要帶出「家主」會做的事情，就是在「庫裡」（θησαυροῦ; “store house, treasure”）拿出東西來。「拿出」這個字的希臘文 ἐκβαλλει的意思是“cast out of, from, forth; throw out, scattering, distributing widely”⁵，強調「分派」（“dispense”）。這些「文士」會像家主一樣，從他的「庫裡」拿東西出來分派，「庫」就是象徵他們的資源、內心的知識，而耶穌稱這些資源為新舊東西。

「舊東西」是指舊約對彌賽亞的預言及啟示，一切關於彌賽亞的教導；而「新東西」是指主耶穌面對以色列的拒絕（馬太十二章）後，教導有關天國的新啟示，而十三章裡的比喻的內容正屬於有關天國奧秘的啟示（太13:34-35）⁶，例如天國會漸漸擴大，成為很多人的祝福；義人與不義的人在現今世代並存，但卻在末世遭不同結局等。耶穌將「新」（καινὰ; “new”）這個字放在「舊」（παλαιά; “old”）之前，是否有特別意思？從經文的字裡行間不能作出決定，兩者都有其重要性，因為新的啟示並不是要取代舊的啟示，舊約對彌賽亞的預言還是會應驗，只是新啟示所講論有關的天國真理也會同樣按時發生。

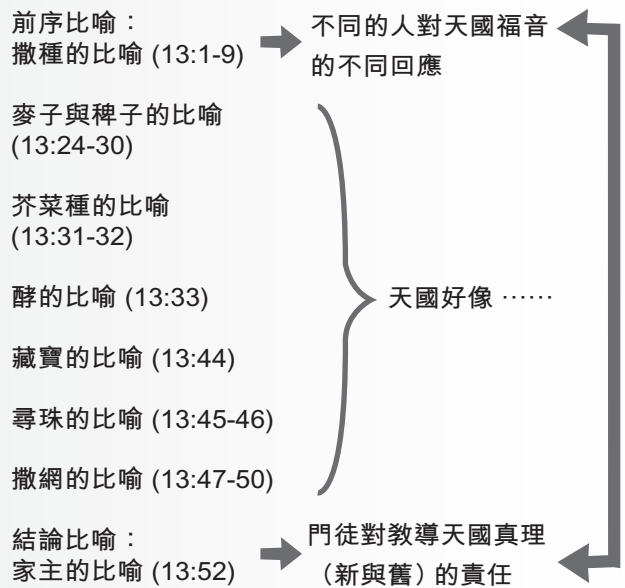
總括而言，比喻的重點意思可用以下圖表表達：

文士：作天國的門徒



中心思想：門徒既然明白了天國的真理，就有責任將所領受到的「新舊啟示」教導別人，幫助他們明白真道。

整體看十三章的八個比喻之結構時，不難發覺第一個比喻（「撒種的比喻」）與最後一個比喻（「家主的比喻」）除了都是沒有包含「天國好像」的方程式外，它們更是首尾相照應，前者以不同的人對天國福音的不同回應作為「前序比喻」，後者則總結門徒要肩負分享關於天國的新舊啟示的責任，而這兩者將其餘六個有關天國奧秘的比喻夾在中間，突顯它們的信息及重要性。⁷



思想及應用

這個「家主的比喻」的篇幅雖然簡短，但卻是一個重要的結論比喻，當中帶給信徒很重要的提醒：

1. 提醒我們對天國真理要有確實的認識

⁴ 「家主」這個字常被用在耶穌的比喻裡，分別形容神（21:33）、耶穌（10:25）或門徒（24:43）。有學者認為「家主」是指耶穌，但經文內容沒有明顯證據支持這個看法。

⁵ *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words* (Nashville: Thomas Nelson, 1996), 91; John Nolland, *The Gospel of Matthew, The International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co. 2005), 571; John MacArthur, *Matthew 8-15, The MacArthur New Testament Commentary* (Chicago: Moody Press, 1985), 400.

⁶ 這都是耶穌用比喻對眾人說的話；若不用比喻，就不對他們說甚麼。這是要應驗先知的話，說：“我要開口用比喻，把創世以來所隱藏的事發明出來。”

⁷ 其餘的比喻的中心思想及重點都刊載在第二至第七期的 Papyrus。



耶穌指出作天國的門徒，應同時擁有新舊啟示的資源，要好像家主從庫裡拿出新舊東西作分派一樣。弟兄姊妹，你的「庫」裡可是充滿神的真理？還是空空洞洞，沒有甚麼積聚？你可有把握每一個學習的機會？我們比昔日的門徒幸福得多，因為我們有新舊約全書在手中；但是，你願意好像「文士」般積極研習神的真理嗎？神的話語在你生命佔甚麼地位？可想到有甚麼行動可以建立自己在天國真理上的認識？天國的新舊啟示都能給我們在信心和盼望上很重要的教導，對於現今天國的形式及將來神審判世界及建立國度的事情，是每個信徒不可不知道的！

2. 提醒我們與人分享天國真理的責任

耶穌要門徒好像「文士」般不單積極研習神的話語，更要肩負教導別人的工作（拉7:10）！我們可有認真的跟隨主的吩咐？要知道我們是天國的公民，對天國的真理必須要熟悉，不單自己明白，更要積極與人分享天國的真理，以致未信的可以因明白將來末世的結局而作出正確的生命抉擇，信了的則因了解天國真理而能夠建立堅固的信心及盼望！不要將所學的真理埋藏於「庫」裡而不用，倒要拿出來與人分享。

研經問題

1. 馬太十三章51節與52節有甚麼關係？「家主的比喻」與十三章的其他比喻可有甚麼關係？
2. 「文士」是指甚麼人？主耶穌怎樣形容「文士」？
3. 「家主」及「庫」有甚麼關係？它們在比喻裡代表甚麼？
4. 「新舊東西」是指甚麼？它們有何關係？
5. 比喻的中心思想及重點是甚麼？
6. 比喻對我們在屬靈生命上有甚麼重要提醒？
7. 可有想到兩、三個行動來實踐比喻的教導？



作者後語

有關馬太福音十三章的比喻的討論文章到此暫告一個段落，日後有機會會在這裡或其他書籍裡再與大家一起研討相關的經文及問題。

律法精解(一)

(馬太福音 5:7-30) 何述儉講師



引言

筆者年輕時曾在美國芝加哥唸中學。那時每年夏季我都會到處尋找暑期工作，賺點零用錢。記得有一年夏天，筆者找到一份人口普查的工作。我的任務是要到芝加哥唐人街一座老人院裡，幫助住客填寫資料。起初還覺得，能在暑假期間服務那些身在異邦、年老又不能寫讀的中國人，是多麼的有意義。但開始工作不久便發覺，要協助唐人街裡的老人填寫人口普查資料確實不容易，因為老人院內大部份都是極欠安全感的獨居老人。他們大部分都謝絕探訪，但就算是那小部分願意接受協助填寫資料的，也只讓我們在鐵閘外替他們填寫。

到了第三天，我已感到這份暑期工作有點兒乏味，打算另找別的工作。可是到了第四天，我便遇到一位與別不同的婆婆。她不但沒有把我拒於門外，還邀請我進她的住所，以涼水和生果招待我。我還沒有開始替她填寫普查資料，她已嘗試跟我傳福音，見證主耶穌在她生命中種種奇妙的作為。她邊把褲腳拉起，露出像小足球那麼大的膝蓋，邊告訴我她遺憾的是不能回到教會敬拜神。原來婆婆患了嚴重的關節炎，使她行動不方便。看見婆婆的桌上有一本打開的聖經，我走到桌前不經意地問婆婆有否經常讀聖經。婆婆邊告訴我她不能寫讀，邊從抽屜裡取出寫滿了類似文字的紙張來。婆婆告訴我她每天都照著聖經裡的文字自學寫字，並告訴我有一天當她能寫讀後便能天天熟讀神的話語了。

過了多年，每當想起婆婆時，筆者心裡仍感慚愧。因為筆者雖能讀能寫，且有機會接受神學訓練，但對神話語的態度，卻遠不及這位不能寫讀的婆婆那麼認真。但願藉著這份查經資料，我們可以一起以敬虔的心，專注於神話語之上，明白並真正遵行祂賜給我們的誠命。

17 “你們不要以為我來¹是要廢除律法和先知；我來不是要廢除，而是要完成²。18我實在告訴你們，就算天地過去，律法的一點一畫³也不會廢去，全部都要成就。19因此，無論誰廢除⁴誡命中最小的一條⁵，又這樣教導人，他在天國中必稱為最小的⁶；但若有人遵行這些誡命，並且教導人遵行，他在天國⁷中必稱為大。20我告訴你們，你們的義若不勝過文士和法利賽人的義，就必不能進天國。
(註：本文所引聖經乃新譯本。)

在主耶穌一再認定門徒才是世上的鹽和光(5:13-16)的同時，祂心裡察覺到，群眾中一班頗德高望重的法利賽人和文士心中似乎有點微言：「這人講道，無論是內容或風格都與一般認可的夫子不同。我們認可的夫子講道時都會引用律法書和先知書來引證他們所說的。哼！這傢伙以為他是誰？難道這木匠的兒子以為自己比摩西還要大麼？難道他真的以為自己是在律法之上嗎？」好可能正是因為這個緣故，主耶穌便在第17節告訴法利賽人和文士：「你們不要以為我來是要廢除律法和先知；我來不是要廢除，而是要完成。」

主耶穌此話想必使法利賽人和文士對祂的想法得到證實：「這木匠之子果真是滿口僭妄的話，口出狂言。這個看來只有三十餘歲的小子竟告訴我們這班年高德劭的屬靈長者，他就是先知書和律法書所預言，以色列熱切期待的彌賽亞？他竟告訴我們

倘若他一日沒有來到，整個舊約裡關於彌賽亞的預言並以以色列的救恩全都不會得到應驗，這豈不荒謬可笑嗎？」

主耶穌不單聲稱他來不是要廢除律法，而是要完成；祂更嚴厲地警告那時常用神的話教訓別人的法利賽人和文士，要當心謹慎：以神的話去教導別人時，不得隨意加減，因為「就算天地過去，律法的一點一畫也不會廢去，全部都要成就」(5:18)。「律法的一點」希臘文為(ἰώτα)，是希伯來文最小的字母(י)，幾乎如逗號(·)那樣小。「一畫」希臘文為(κεραία)，只是一個小角，並非一個完整的希伯來字母。這句話所指的，大概是幾個希伯來字母的一小部分或凸出物，是用來辨認某些希伯來字母與其他字母的分別的。「不會廢去」原文是「οὐ」和「μὴ」；這兩個字原文意思完全一樣，乃重複語，可直譯為「不能、不能」——意即絕對不能。換言之，主耶穌鄭重地告訴時常都用神話語教訓人的法利賽人和文士：「神是極為重視祂的話語的。若有人在用神的話語教訓人時加多或減少最細小的一個希伯來字母，或一個希伯來字母的一小角，神都必要追究那人！」

這時，主耶穌唯恐法利賽人和文士接收不到祂的意思，於是隨即轉過身來對門徒說：「我告訴你們，你們的義若不勝過經學家和法利賽人的義，就必不能進天國」(5:20)。相信主耶穌此言一出，全場都不禁會為之一震。門徒一定心感詫異，法利賽人和文士則咬牙切齒，群眾必定拍案叫絕——心知道一場龍爭虎鬥就在眼前展開了。

1 要詳細研究耶穌在整卷馬太福音所講全部「我來……」的句子，請參Carter, Warren, "Jesus' 'I have come' Statements in Matthew's Gospel," *Catholic Biblical Quarterly* Catholic Biblical Quarterly 60 Ja 1998, 44-62頁。

2 要詳查不同的人對耶穌教訓中所用律法的不同取向，以及這裡所持觀點的闡釋，請參D. J. Moo, "Jesus and the Authority of the Mosaic Law," *Journal for the Study of the New Testament* 20 (1984): 3-49頁。

3 耶穌這裡所指的，是希伯來文字母中筆劃最少的[י, ך]。後來的拉比有這樣的傳說，他們說當神替撒萊改名為撒拉時，這個被除掉的字母[י, ך]一直向神投訴，直到神在約書亞這個名字中加回這個字母它才肯罷休。猶太的教師常用類似的故事來說明律法的神聖，沒有一點一畫是多餘的，全都是有意義的。

4 這裡的「廢除」(λύση *lyse*)與17節的「廢除」(καταλύσαι *katalysai*)原文是相關語，最佳的解釋是「棄之不顧」(因為已經不再適用)。

5 後來的拉比判定最大的誡命是孝敬父母，而最小的誡命是尊重母親所養的雀鳥。他們所持的理由是兩者都得著相同的恩賜——永生(根據出20:12的「長壽」；另參申22:7)。現代的讀者也許會問，若有人守了一條，卻犯了另一條，那又會怎樣？其實問這類問題的人沒有抓著這種誇張語言的重點。這種誇張語言很多別的猶太教師都會用，他們尤其會用來說：「即使你只是忽視了最小的誡命，神也會向你追究的。」

6 按照傳統慣例，將誡命分為大小是拉比的職責。從重大的誡命(例如孝敬父母(申5:16))，到不嚴重的誡命(例如關於鳥窩的律例(申22:6-7))，他們都會劃分，雖然兩者的獎賞都是一樣：「這樣你就可以得著好處，得享長壽」。猶大拉比在m. 'Abor 2: 1說：「律例誡命無論大小，都不能掉以輕心。」

7 耶穌不是要質疑法利賽人和文士對律法嚴謹的態度，但正如祂在接下來的對比所說明的，祂只是察覺到現在新的時代既已來臨，神對我們的要求，是與祂相交並遵行祂的旨意，多於只是純粹守祂的律法。(J. Marcus, "Entering into the Kingly Power of God," *JBL* 107 (1988): 663—75.)

在主耶穌的時代，若你在巴勒斯坦任何一條街道上問社會上任何一個階層的人：「巴勒斯坦裡誰最聖潔？」相信他們必會異口同聲地說：「在巴勒斯坦，除了神之外，最聖潔的是法利賽人和文士。」這或許也是門徒的想法：「法利賽人和文士認定申命記中總共有613條誡命，當中包括248條命令和365條禁令。法利賽人和文士人人竭盡所能，全力遵守。相反，我們就連這613條誡命的一半也唸不出來。試問我們的義又怎能勝於法利賽人和文士的義呢？」正當法利賽人、文士和門徒還沒有來得及回應主耶穌這番話時，主耶穌已將法利賽人和文士對律法的解釋，與律法本身的原意作出一連串的對比。由於篇幅所限，本文只能討論頭兩個對比。

首先，主耶穌把憎恨別人等同於殺人（5:21-22），動淫念等同犯了姦淫（5:27）。這與法利賽人和文士照字面之意去理解十誡中的第六和第七誡，兩者可謂大相逕庭。那麼法利賽人和文士照字面去理解這兩誡到底有何差錯？主耶穌把人心中犯罪等同那人已然犯罪這論調，又來自何經何典？原來十誡頭九誡與第十誡的性質大有不同。從外在遵守頭九誡（尤其第六和第七誡），是不太難的。以一般人而言，畢生也可能不會犯上。

但第十誡——不可貪——是一個心態，不是一個外在的行為，更不能從外在去遵守。這一誡必需從心裡守著。原來神給以色列人的第十條誡命是教他們如何遵守頭九條的。以故慈善紅伶新馬師曾有一首名曲「萬惡淫為首」，但其實萬惡不是以「淫」為首，而是以「貪」為首。因為當人犯了頭九誡中任何一誡以先，必先犯了第十誡。

大衛在王宮的平頂上散步，看到烏利亞的妻子拔示巴沐浴時起了淫念，於是派人把她接進宮中，與她發生不可告人的關係。後來拔示巴有了身懷便派人去告訴大衛；大衛見事情已無法隱瞞，便索性用計把拔示巴的丈夫殺了滅口。從外在看來，大衛

似乎先犯了第七誡「不可姦淫」，後隱瞞不遂，再犯第六誡「不可殺人」。但想深一層，大衛在犯第七和第六誡以先已犯了第十誡——因為他貪戀烏利亞的妻子拔示巴在先，犯姦淫謀殺在後。十誡的原意不單要求人有外在的好行為，更要求每一誡都是從心裡守出來的。這就是主耶穌把人心中犯罪等同那人已然犯罪的理據。

精通舊約律法書的法利賽人和文士又怎會不明此意。但眼見主耶穌言之有理，群眾聽得津津有味，且對他們不加理會，心中必感羞愧無奈。門徒見主耶穌把律法的道德水平，從純粹以一個人的外在行為，提升至發自內心來衡量後，反覺他們與法利賽人和文士的屬靈水平相距不遠。先前主耶穌把他們與法利賽人和文士相比後所產生的那份自卑感，頓然盡瀉，於是跟群眾一起專心聽主耶穌繼續講解律法書。

應用

1. 我們對神的話語要存著認真的態度

犯罪學家告訴我們：犯罪高明的人往往都是極為熟悉律法的。這就如法利賽人和文士一樣，他們對聖經的熟悉程度絕對高於一般人，但他們犯罪的手法亦相對地比一般人高明得多。首先，他們把神藉摩西賜給以色列人的命令加以限制的同時，又把神因以色列人的軟弱容許的案例以偏概全，變成神賦與的權利。這就如起初神把第六誡和第七誡賜給以色列人時，是叫他們從心裡守出來的，但法利賽人和文士就偏偏要把神的命令限制為兩個外在的行為。在舊約時代，神因為以色列人的軟弱，在某些情況下容許他們休妻，但法利賽人和文士竟把休妻變為男人的特權。法利賽人和文士設法把神的命令加以限制，意圖藉此使其更容易處理。而設法把神容許的事情轉變為自己的權利，更可以讓他們犯罪時心安理得。

討論問題

親愛的讀者，我們在日常生活中，有否像法利賽人和文士般，在神的話語上「做手腳」？我們對神的話語有否存著認真的態度？有否把神給我們的命令加以限制？有否把神因為人的軟弱容許的事情，變成自己的勸利呢？時常在人前講解神話語的弟兄姊妹，我們有否對神的話語忠心呢？

2. 人與人之間的關往往直接影響人與神的關係

使徒約翰在約翰一書告訴我們：「人若說：『我愛神』，卻恨他的弟兄，就是說謊的。不愛看得見的弟兄，就不能愛看不見的神。愛神的，也應當愛弟兄，這就是我們從神領受的命令」（4:20-21）。所以當一個人在敬拜神的時候，發覺與弟兄還有尚未處理的嫌隙，便應該暫且放下他的敬拜，先與弟兄和好後，才到主前敬拜祂（5:23-26），因為人與人之間的關係，往往直接影響人與神的關係。

3. 我們要採取果斷的行動去對付我們裡面的情慾

主耶穌在5:27-30告訴我們，人若心裡動淫念，便要把令人犯罪的眼珠挖掉、把叫人犯罪的手砍下，免得整個人受到牽連。但人若確實照著主耶穌的吩咐去做仍會於事無補，因為主耶穌強調的是犯罪的意念，所以即使把眼珠挖掉，把手砍下，仍可心懷罪念。主耶穌這裡所用的只是誇張敘述語，意在叫我們對罪要採取果斷的行動。波提乏的妻子多次引誘約瑟，他都轉身逃走。當波提乏的妻子拉著約瑟的衣裳，要與他同寢時，他更連衣裳也丟下不顧，轉頭便走（創39:7-12）。

這正是每一個神的兒女對罪應有的態度——對罪要採取果斷的行動，尤其在情欲的引誘上更要轉身逃走（提後2:22）。

1. 17節中的「你們」指誰？你認為耶穌在5:17-19中，為什麼必須為自己極力忠於神話語的準確性作出辯護？
2. 當我們看見耶穌對神話語的態度，作為基督徒的我們，有沒有同樣極力忠於神話語的準確性？
3. 當耶穌在5:20將門徒（一些漁夫）的義，跟法利賽人和文士的義作比較時，你認為門徒、法利賽人和文士，還有群眾分別會覺得怎樣？
4. 當耶穌在5:21，27說：「你們聽過有這樣吩咐古人的話」，祂心裡想到的古人是誰？另外，當他在「你們聽過有這樣吩咐古人的話……可是我告訴你們……」這句話中，將古人的權柄和自己的權柄作對比時，你認為法利賽人和文士會覺得怎樣？
5. 主耶穌把憎恨別人等同於殺人（5:21-22）、動淫念等同犯了姦淫（5:27），這與法利賽人和文士按字面理解十誡中的第六和第七誡，兩者可謂大相逕庭。法利賽人和文士照字面去理解這兩誡到底有何差錯？主耶穌把人心犯罪等同那人已然犯罪，這論調來自何經何典？
6. 5:23-26告訴我們，人與人之間的關係往往直接影響人與神的關係。我們到教會敬拜時，是否試過仍然與家人、同事、同學有嫌隙？試叫組員列出實行此真理時的難處及解決的方法？
7. 請叫組員互相分享當受到情慾困擾時，可採取甚麼果斷的行動摒除心中不良的慾念（5:27-30）。

詩篇第八篇

大衛的詩，交與伶長。用迦特樂器。

- (1) 耶和華——我們的主啊，
你的名在全地何其美！
你將你的榮耀彰顯於天。
- (2) 你因敵人的緣故，
從嬰孩和吃奶的口中，建立了能力，
使仇敵和報仇的閉口無言。
- (3) 我觀看你指頭所造的天，
並你所陳設的月亮星宿，
- (4) 便說：人算甚麼，你竟顧念他？
世人算甚麼，你竟眷顧他？
- (5) 你叫他比天使（或譯神）微小一點，
並賜他榮耀尊貴為冠冕。
- (6-8) 你派他管理你手所造的，
使萬物，就是一切的牛羊、田野的獸、
空中的鳥、海裡的魚，凡經行海道的，
都服在他的腳下。
- (9) 耶和華——我們的主啊，
你的名在全地何其美！

引言

對大部份的基督徒來說，為著上帝的恩惠而獻上感恩的禱告，並不困難，也不是罕有。但是，向至善、至美、偉大和無可比擬的上帝發出讚美，卻不是我們常作的禱告，更遑論成為整個禱告的目的和內容。或許現今的世代不鼓勵讚賞的行動，因為現代人較感興趣的是批評；從工作環境中的「擦鞋」，至家庭中父母為了建立子女的自信心而表達的欣賞說話，讚賞也常被看為達到目的之手法之一，以致在信徒生活中，讚美較

常被忽視。讚美和感恩的分別，在於前者專注在上帝的尊榮和美善上，祢的屬性是我們的焦點，我們的回應不是因為我們得到了甚麼。我們容易說「感謝神」，卻很少對神說「祢真祢偉大」。我們在主日崇拜中可能會唱首讚美詩，但在一天的廿四小時中，有多少機會讚美神？然而在詩篇中，讚美是隨處可見，就是在哀求的詩歌中，總有讚美的話在末段。大衛曾立志說：「我要時時稱頌耶和華；讚美祢的話必常在我口中。」

（詩34:1）在整卷「詩篇」的開首，除了引言的第一、二篇外，第三至七篇都是「個人性哀歌」，透過這些大衛的詩歌，讀者體驗在困境、愁苦中的掙扎和拯救，喜樂和信心是經過試煉的，直到第八篇，詩人開拓我們的屬靈視野，我們首次進入一個完全讚美的境界，讓這詩篇幫助我們學習讚美神。

經文的詮釋

背景

詩的標題指出作者是大衛，但內容沒有明確的寫作時間、背景。詩內提及夜晚天空的景色，相信曾作牧羊人的大衛必有不少機會觀賞燦爛的夜空。

內容結構

本詩的一個結構特色，是開首（1節上）和結束（9節）的語句都是相同的——耶和華我們的主啊，你的名在全地何其美（在修辭學上被稱為「首尾呼應」（inclusio），這個重複的目的和意義將在「詮釋的原則」中討論），中間是詩人述說神的榮美，分別彰顯在萬物和祢對人的眷顧中。全詩可按以下的分段來詮釋：

2. 人的榮耀和尊貴 (3-8節)

讚美的宣召	1節上
讚美的原因——耶和華的榮耀和能力	1節下-2節
——人的榮耀和尊貴	3-8節
讚美的總結	9節

內容詮釋

讚美的宣召 (1節上)

耶和華——我們的主啊，你的名在全地何其美！

這個宣召的語氣是個人、直接的，興奮有力的，卻同時指出以色列的神耶和華（參出3:15；20:2）是普世的主。「祢的名」代表神的屬性或神自己（參詩7:17；9:2），強調神向人的啟示，正如祂向以色列人啟示自己的名字是耶和華。「美」是指「威武」（賽33:21）、「佳美」（結17:23），威嚴和能力是神的榮美的彰顯（聖經新譯本的翻譯是「威嚴」，新國際英文譯本NIV的是majestic），而且是公開地顯明在世人眼前。

讚美的原因

1. 耶和華的榮耀和能力 (1節下-2節)

你將你的榮耀彰顯於天。你因敵人的緣故，從嬰孩和吃奶的口中，建立了能力，使仇敵和報仇的閉口無言。

無疑浩瀚的晴空、耀眼的光輝是最能展示上帝的偉大的舞台，但是祂卻選擇了以軟弱、毫無自衛能力的人來彰顯祂的威嚴和能力，使敵對上帝者（原文是「因祢的敵人」）閉口無言，這是令人不可思議的。「嬰孩和吃奶的」都非常倚賴他人的幫助，他們唯一能為自己的生存而作的，就是張開口吃和叫，想不到上帝竟也能把這轉化為戰勝敵人的力量。*（「建立了能力」也可譯作「得著了讚美」參聖經新譯本，新國際英文譯本NIV的譯法是 you have ordained praise。）（*當筆者撰寫此段那天，剛得知副學士班同學陳敏兒的兒子文諾被天父接回天家的消息。這孩子的生命，是這節經文最好、最真實的詮釋。）

我觀看你指頭所造的天，並你所陳設的月亮星宿，便說：人算甚麼，你竟顧念他？世人算甚麼，你竟眷顧他？你叫他比天使（或譯：神）微小一點，並賜他榮耀尊貴為冠冕。你派他管理你手所造的，使萬物，就是一切的牛羊、田野的獸、空中的鳥、海裡的魚，凡經行海道的，都服在他的腳下。

無神論者仰望夜空，燦爛的月亮星宿是一個謎，叫人更感受到自己的渺小和面對自然界力量的無奈、無助。相反，當詩人細察上帝的創造時，他不單領會到神的榮耀和能力，更被上帝對被造的人的愛眷而感動。故此他用了兩個修辭的問題（rhetorical questions）來表達他對上帝的恩典的讚歎：

人算甚麼，你竟顧念他？
世人算甚麼，你竟眷顧他？

這些反問不是要求答案，而是透過問題反映微不足道的人，本不配得上帝的恩寵——祂的「顧念」（即記念、看顧）和「眷顧」（指探訪、施憐憫），並且這是連續不間斷的（兩個動詞的原文都是繼續進行的時態）。人的價值不是來自他擁有甚麼，而是創造萬有的上帝對他的愛。皎月繁星是上帝親自擺設在無盡穹蒼中的，與這些天體比較，脆弱、必朽壞的人（第4節「人」的原文所強調的）不是毫無價值，反倒是珍貴無比。

詩人讚美上帝的原因，更是因為神的啟示的教導，詩8:6-8是創1:26-28的覆述，聖經的教導讓他肯定人的獨特性是在他被造時已確立的。

神說：「我們要照著我們的形像、按著我們的樣式造人，使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。」神就照著自己的形像造人，乃是照著他的形像造男造女。神就賜福給他們，又對他們說：「要生養眾多，遍滿地面，治理這地，也要管理海裡的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活物。」（創1:26-28）

神造人時，給他一個低於靈界的天使的地位，不過人卻被賜榮耀尊貴，因為他是按著神的形像被造的。上帝又給他權柄管理一切受造的，無論是人飼養的或野外的動物，活在他本身活動範圍之外的飛鳥和海魚，全服在人的權柄之下。試想想，人的氣力、速度或靈敏度，都及不上許多生物；人沒有翅膀使他能飛翔，人也無法活在水中，為何他能駕馭眾生物，以牠們滿足自己的需用？若不是上帝的安排，有限的人如何能超越他的限制管理萬物？人管理的權柄是一個賜予的權柄，不是他本來就擁有的；人享有的榮耀尊貴是上帝賜予給他的，不是他的本質與本性該得的，這提醒人該被尊崇、讚美的是他的上帝。

讚美的總結 (9節)

結束的讚美再一次宣告，惟有耶和華配得一切的頌讚與尊崇，也惟有領受祂深恩的人才能真誠地讚美祂：「祢真美！」

詮釋的原則

(請參閱上一期有關一些基本原則的討論。)

詩歌的結構：「首尾呼應」(inclusio) 是在詩歌的開首和結束重複一片語或句子，不但給詩歌一個完整的感覺，而且明顯地突出全詩的主題。

詩歌的類型：詩篇第八篇屬「讚美詩」，它的標題提到「伶長」和「迦特樂器」，反映出這詩曾被用在公開的群體敬拜場合中，而且它的內容也是一般性的，不是局限於某些指定的場合。「讚美詩」的詩歌類型具有一些常見的基本內容要點：讚美的呼召、讚美的原因、再次呼召。

詩歌的分析：因為本詩的主題是在開首和結束，其餘的經文只是說明這主題。詩人表達他思想的方式是運用不同的詩歌技巧，幫助讀者掌握重點、認同他的感受。詩篇第八篇內的有：

1. 平行體 (parallelism)

以兩、三行的話說明一個意念、思想，既帶出從不同的角度和層次來看這意念、思想，也透過重複加強印象。

1.1 例子：同義平行體

便說：人算甚麼，你竟顧念他？

世人算甚麼，你竟眷顧他？(4節)

這是最常見和普遍的平行體，兩行表達同一個思想，但用不同卻對稱的字，第二行有加強第一行的意義的效果。在第4節，「世人」的原文是「人的兒子」(son of man)，強調每一個人本質上都是人類。

1.2. 例子：進展平行體

你叫他比天使(或譯神)微小一點，
並賜他榮耀尊貴為冠冕。(5)

第二行解釋或說明第一行，使它的意義更完整。人被造是較天使微小，但卻得到尊貴和榮耀。

2. 修辭技巧

2.1. 修辭反問 (rhetorical question)

提出問題的目的不是尋求答案，因答案是明顯的，卻是強調答案的肯定(參第4節)。

2.2. 擬人法 (anthropomorphism)

以人的特徵、行為來描寫神，使我們更容易明白神的屬性、作為。第3節的「指頭所造的」令我們更深刻體會神的偉大能力，就是創造浩瀚的天空，也不過動了上帝指頭的力量便足夠。

詩歌的新約引用

主耶穌指出整個舊約都有預言祂的事工：

耶穌對他們說：「這就是我從前與你們同
在之時所告訴你們的話說：摩西的律法、
先知的書，和詩篇上所記的，凡指著我的
話都必須應驗。」(路24:44)

詩篇是新約作者引述最多的舊約書卷之一，故此參考新約的引述和解釋幫助我們更深入明白詩篇的教訓，而且有些詩歌若沒有新約的應驗，是無法完全掌握它們的重要性和意義。太21:16和來2:6都有引用本詩，使我們明白若沒有耶穌基督的恩典，這詩歌給人的應許是不會實現的。

今天的省思：

在整個宇宙中，只有上帝是完美的，至崇高、尊榮的。我們若不能讚美祂，世上也再沒有甚麼是值得讚美的。奇妙的是，我們軟弱、卑微的人竟也能成為讚美上帝的原因。人是為榮耀上帝而被造的，當我們明白自己的價值和使命是從神而來的，我們便不會被世俗的價值觀、成功觀所影響或誤導。人生命的一個重要需要是被愛和被看重，上帝不但在我們被造時已為我們有預備，更透過耶穌基督的救恩把這需要完全滿足了。

我們所說將來的世界，神原沒有交給天使管轄。但有人在經上某處證明說：人算甚麼，你竟顧念他？世人算甚麼，你竟眷顧他？你叫他比天使微小一點（或譯：你叫他暫時比天使小），賜他榮耀尊貴為冠冕，並將你手所造的都派他管理，叫萬物都服在他的腳下。既叫萬物都服他，就沒有剩下一樣不服他的。只是如今我們還不見萬物都服他。惟獨見那成為比天使小一點的耶穌（或譯：惟獨見耶穌暫時比天使小）；因為受死的苦，就得了尊貴榮耀為冠冕，叫他因著神的恩，為人人嘗了死味。原來那為萬物所屬為萬物所本的，要領許多的兒子進榮耀裡去，使救他們的元帥，因受苦難得以完全，本是合宜的。（來2:5-10）

世上沒有一件事物比得上上帝的兒子為罪人而死和復活，更清楚顯明上帝的偉大和人的尊貴榮耀。這不但建立我們的自尊和自信，也提醒我們今天生活應有的一個態度。太21：15-16指出詩8篇的另一個應驗：

祭司長和文士看見耶穌所行的奇事，又見小孩子在殿裡喊著說：「和散那歸於大衛的子孫！」就甚惱怒，對他說：「這些人所說的，你聽見了嗎？」耶穌說：「是的。經上說『你從嬰孩和吃奶的口中完全了讚美』的話，你們沒有念過嗎？」

我們對上帝的認識，不單來自大自然的啟示，更有祂的話語和與祂的個人相交，我們豈不應有更多讚美祂的機會和動力？不論我們有甚麼能力、建樹，一顆讚美的心是最令上帝喜悅的。父母不但喜歡孩子為所得的美物、幫助感謝他們，更渴望聽到孩子稱讚他們是慈愛、忍耐、守信用的父母，讓我們透過所領受的恩典，對上帝有更多的讚美！

你的禱告：

我的心啊，你要揚聲讚美你的創造者和你的救贖主，祂是惟一配受你的讚美的。

主啊，祢的榮美是人不能測透和盡述的。當我仰天看見無盡的天空時，我想到祢的崇高偉大；當我俯視地上的一株小草時，我想到祢無微不至的慈愛。當我思想祢為我所預備的救恩時：

我看見祢的憐憫，因為祢說：「這一切都是我手所造的，所以就都有了。但我所看顧的，就是虛心痛悔、因我話而戰兢的人。」（賽66:2）

我看見祢的信實，因為祢說：「我總不撇下你，也不丟棄你。」（來13:5下）

我看見祢的 _____

因為祢說： _____

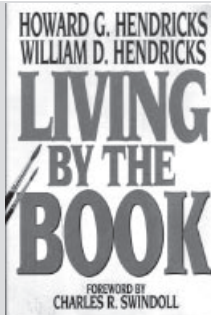
主啊，祢真美！

參考書籍建議：

唐佑之。《詩中之詩：詩篇總論》。香港：香港浸信會神學院，1999。

蘭隆納著，詹正義譯。《讚美——詩篇的認識和欣賞》。香港：基道，1982。

書名 : Living by the Book
 作者 : Howard G. Hendricks
 William D. Hendricks
 出版社 : Moody Press
 頁數 : 約350頁



也許你曾立志培養一個讀經的習慣，但卻遲遲未能實行，甚至未曾設下讀經計劃。許多栽培員都會教導初信者要恒常讀經，然而自己卻未能實踐。又或者你進行了一個讀經階段，卻因遇上許多聖經難題而未能持之以恆。"Living by the Book"可以為你提供一個秘訣，不但幫助你實踐讀經計劃，更使你對神的話語越讀越喜愛。

本書的作者是Howard Hendricks及他的兒子William Hendricks，都是畢業及任教於美國達拉斯神學院。Howard Hendricks的著作甚多，除了這部書以外，他寫了很有有關婚姻及家庭的生活叢書。他的寫作手法均以正確地解釋聖經信息為本，把教導應用在信徒的生活曾面。

在"Living by the Book"一書裏，作者首先扼要地道出一般信徒遇上的讀經困難，引發讀者的共鳴之餘，更令讀者覺得有改善讀經方法的需要。作者並沒有提出甚麼新的「讀經招式」，而是詳細地把三個基本讀經步驟：觀察、解釋和應用向讀者介紹，使讀者更能掌握每個步驟的要訣。在「觀察」的層面，作者提供十個方法教導讀者如何閱讀經文而不會令人覺得沉悶和冗長，又提供六個方向教導讀者思想所觀察的經文內容。在「解釋」的層面，作者提到五個要訣：留意經文內容、留意上文下理的關係和寫作手法、與其他相關經文的比較和與內容有關的文化背景。這五方面的解經進路，能幫助讀者以正確的態度理解聖經的教導，更有效地幫助讀者找出經文的重點信息。而在「應用」方面，有了以上正確的觀察和解釋，就自然令信徒正確地把經文的教導應用在生活層面上。在這點，作者亦提供了四個步驟引導讀者作應用思考。

這本書不但針對個人層面而提供讀經的秘訣，更為小組查經提供正確的釋經方法。因此，若要培養正確追求真理的態度和方法，這是一本不可錯過的好書。

江秀麗



聖經講座

恩福聖經學院與九龍城浸信會及明道社合辦的「第三屆明道聖經講座」，其中兩場講座於5月23日在恩福堂舉行。講者華爾基博士(Dr Bruce Waltke)為著名舊約學者，兩場講座講題分別為“如何教導和宣講智慧文學”及“舊約神學精髓”，由本院講師龍胡啟芬講師及黃儀章博士擔任即時傳譯。

畢業禮

恩福聖經學院第一屆畢業典禮將於2006年7月16日下午3:30分，於恩福中心十八樓舉行。當日已邀得客席講師史道生博士(Dr.StanleyToussaint)作短講。晚上亦會舉行畢業晚宴，與畢業同學之親友一同分享喜悅。

2006 秋季課程預告 7月接受報名

開課日		科目		講師
碩士	逢星期一	9月4日早課	M301早 查經法及釋經學	何述儉牧師
		9月4日晚課	M101晚* 希伯來文(一)	黃儀章博士
	M312晚 希伯來書及普通書信		潘仕楷特約講師	
	逢星期二	9月5日早課	M305早 詩歌智慧書	黃儀章博士
		9月5日晚課	M301晚 查經法及釋經學	何述儉牧師
			M306晚 大先知書	彭家業講師
逢星期三	9月6日晚課	M404晚 天使論、人論、罪論、救恩論	蘇穎智牧師 及 李炳權講師	
副學士	逢星期一	9月4日早課	M101晚* 希伯來文(一)	黃儀章博士
		9月4日晚課	A301早 查經法及釋經學	龍胡啟芬講師
	A401早 神學概論、聖經論、神論及三一神論		李炳權講師	
	逢星期三	9月6日早課	A301晚 查經法及釋經學	龍胡啟芬講師
		9月6日晚課	A401晚 神學概論、聖經論、神論及三一神論	李炳權講師
			A306早 大先知書	龍胡啟芬講師
		A306晚 大先知書	龍胡啟芬講師	

備註：M101晚* 希伯來文(一) 課程 逢星期一 及 星期三 晚上 7時 30分 至 8時 30分 (不設旁聽)

九龍長沙灣道789號恩福中心16樓 電話：3552 7916 傳真：3552 7926 學院網頁：www.yfbi.org



恩福聖經學院有限公司
 財政報告 (2005年4月1日至2006年2月28日財政狀況)

	學院日常運作 (HK\$)	圖書館 (HK\$)
1/4/2005 - 28/2/2005		
收入	1,291,880.54	1,303,836.60
支出	(1,890,284.70)	(2,772,477.24)
本期不敷	(598,404.16)	(1,468,640.64)
截至2005年12月31日圖書館籌款共得 HK\$ 91,522.58		
於2005年12月31日尚欠恩福堂款項 HK\$ 86,446.11		