

Vol.10 December 2006

PAPYRUS

恩福聖經學院季刊



目錄

卷首語

由於種種原因，我們未能在上一期同時出版Kerygma（註：Kerygma即宣告或傳揚之意），實在抱歉。現在我們決定將Kerygma併入Papyrus之內，成為一個專欄，令Papyrus內容更豐富，也能適合更多讀者。黃儀章博士和李炳權講師會為我們「打響頭炮」。

十二月臨近聖誕，是普天同慶的日子，但在以賽亞眼中，彌賽亞是怎樣的呢？蘇穎智牧師會跟我們探討一下，「童女懷孕生子」是怎樣的一個神蹟，讓我們思想神為我們預備的救主，是如何超乎人的想像。

神因着祂的大愛，親自來到世間拯救我們。但我們知道自己是罪人之後，怎樣去認罪才不辜負神的愛呢？龍胡啟芬講師會從詩篇五十一篇大衛的例子中，給我們看神要的是怎樣的認罪悔改。

另外，何述儉牧師的「律法精解（三）」會談到「報仇」的問題。彭家業講師也會為我們推介William L. Holladay的好書“Jeremiah: A Fresh Reading”。眾多精彩内容，你豈容錯過？

廖惠堂

卷首語	廖惠堂	2
院長的話	蘇穎智牧師	3
專題		
以賽亞眼中的聖誕	蘇穎智牧師	4
查經閣		
律法精解（三）	何述儉牧師	8
靈修小品		
讓我們禱告——祢原諒我嗎？	龍胡啟芬講師	13
Kerygma		
以賽亞書的神學（一）（續）	黃儀章博士	20
末日迷蹤？	李炳權講師	25
好書推介		
Jeremiah：A Fresh Reading	彭家業講師	34
學院消息		35
財政報告		35
課程預告		36

PAPYRUS 2006年12月 第十期

出版人 / 蘇穎智牧師

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 / 陳黃安儀（主席）、蘇穎智牧師、潘永邦、林周綺霞、蕭杜潔玲

主編 / 何述儉牧師 執行編輯 / 廖惠堂

設計、插圖、印刷 / 濠一設計坊

 恩福聖經學院
Yan Fook Bible Institute

本刊不收訂費。歡迎索閱、轉介及奉獻支持印刷費。作者文責自負，立論不代表本刊。本刊保留所有文章及圖片版權，如欲轉載，請來信申請。



只要有生物的地方，就會有領袖。絕大部份動物或人類的領袖，都是要爭取、搶奪，甚至用暴力獲取的。主基督來世後，卻以嶄新的方式，藉捨己、藉受苦等成為門徒的領袖，也為日後僕人領袖的模式奠定了基礎。但如何實行？怎樣才可以成為叫人心服口服的屬靈領袖？在保羅身上，我們看到一個活生生的榜樣。按徒20:17-35所載，我們可以看到下列僕人領袖的氣質：

〔一〕他的教導：

(1) 合聖經 (Biblical)

27節說：「因為神的旨意，我並沒有一樣避諱不傳給你們的。」保羅將神整全的旨意教導人。神的旨意不獨是廣的，同時也是深的。這是主給我們的大使命，也是我們一生做不完的事奉。

(2) 合實際 (Practical)

20節說：「你們也知道，凡與你們有益的，我沒有一樣避諱不說的……我都教導你們。」僕人領袖的信息要實際，就必須經常進到會眾生活當中。所有與會眾有益的東西，保羅沒有一樣避諱不說。這些東西包括一個人身、心、靈的健康，也包括家庭、事業、運動、飲食等。見到提摩太胃口不清而叫他稍用點酒，便是一例。

〔二〕他的服事：

(1) 謙卑的服事：

19節說：「服事主，凡事謙卑，眼中流淚，又……經歷試煉。」保羅一生不求名、利、權，只認定自己是主的奴僕，生命的主權已經交給了主；主要他做什麼，他就做什麼。

(2) 眼淚的服事：

31節說：「我三年之久晝夜不住的流淚，勸戒你們各人。」保羅什麼時候會流淚？當他見到人心硬不信時（羅9:1-3）；當他見到弟兄姊妹有苦難時（如以巴弗提；腓2:26）；當他見到弟兄姊妹信心軟弱甚至離開神時……！筆者曾親睹一名心硬不信者在見到筆者為他流淚後軟化下來決志；又有堅持離婚者因我們夫婦的眼淚而悔改。眼淚，是事奉的秘密武器。

(3) 施而不求受：

35節說：「我凡事給你們作榜樣，叫你們知道應當這樣勞苦，扶助軟弱的人，又當記念主耶穌的話，說：『施比受更為有福。』」保羅的一生，像主基督一樣，「不求什麼餽送，所求的就是（門徒）的果子漸漸增多，歸到（他）們的賬上（腓4:17）。他身體力行，用雙手（織帳棚）供應自己和同工的需要。然而，他絕不是不欣賞別人的愛心和禮物；他對別人一點點的愛心也會銘記於心（腓4:10-11）。

〔三〕他的見識及遠見：

什麼是領袖？領袖是能見到別人所未見，能令人見到他所見，且能鼓勵人去實現他所見的人。這人對發生了的事能了解（hindsight），對現在的事有洞見（insight），並對將來的事有遠見（foresight）。

在29至30節，保羅預言：「我知道我去之後，必有兇暴的豺狼進入你們中間，不愛惜羊群。就是你們中間，也必有人起來說悖謬的話，要引誘門徒跟從他們。」對時代敏銳之觸覺，是屬靈領袖不可或缺。

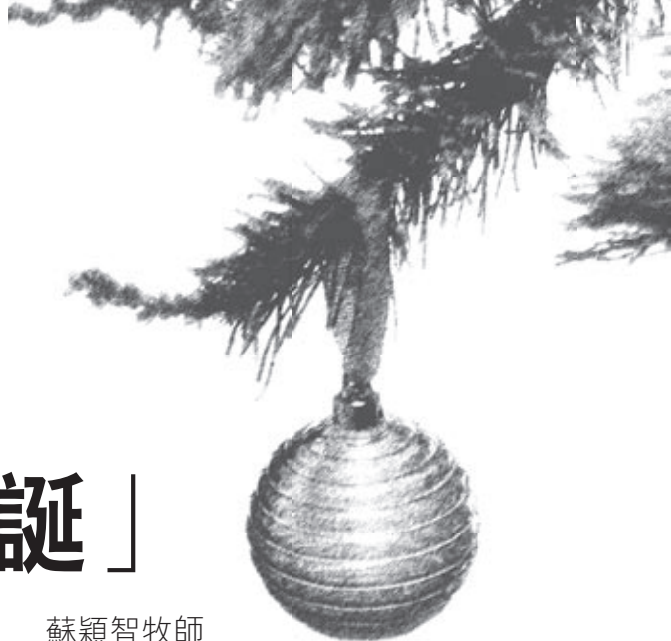
〔四〕他的使命感：

僕人領袖必須忠於主的託付。主呼召保羅作「外邦人的使徒」，並在以色列人和外邦人面前宣揚祂的名（徒9:15）。保羅沒有忘記主的呼召，當各地教會都已經建立了，他便想到還未完成之召命：到以色列人中為主作見證。他明知一定會受到他們的逼迫，甚至殺害，但是他堅定的說：「現在我往耶路撒冷去，心甚迫切，不知道在那裏要遇見甚麼事……我卻不以性命為念，也不看為寶貴，只要行完我的路程，成就我從主耶穌所領受的職事，證明神恩惠的福音」（22-24節）。他為什麼要這樣做？完全是為了完成主交付的使命。他後來死於獄中，也是為了完成主的託付。

古往今來的宣教士，絕大多數都有著保羅的影子，以致福音的種籽能散播到世界各地。今天事奉主的人，實應將薪酬、福利、別人對自己的尊重等完全放下，專心作個僕人領袖。✝️

以賽亞 眼中的「聖誕」

蘇穎智牧師



聖經其中一個特色，是充滿預言。有人統計過，整本聖經有超過四分之一篇幅直接或間接與預言有關。而舊約聖經預言的焦點，大部分與主基督有關。

自亞當、夏娃犯罪後，有關彌賽亞的預言即進入聖經中。在創世記3章15節中，神說：「我又要叫你和女人彼此為仇，你的後裔和女人的後裔也彼此為仇；女人的後裔要傷你的頭，你要傷他的腳跟。」這說明彌賽亞要成為女人的後裔，祂要傷蛇（撒但）的頭，撒但要傷他的腳跟。

彌迦書5章2節說明彌賽亞要生於伯利恆，並且他的根源從亙古、從太初就有，但他必須成為猶大支派的人（創49:10；太1:1）。創世記22章18節預言亞伯拉罕的一個後裔要使萬國萬族得福。以賽亞書11章1節說明他要成為耶西的後裔。耶利米書23章5節則預言他要出於大衛家。

在眾多有關主基督（彌賽亞）的預言中，以賽亞書的記載可說是最詳盡和最具體。以賽亞書7章14節說：「因此，主自己要給你們一個兆頭，必有童女

懷孕生子，給他起名叫以馬內利（就是神與我們同在的意思）。」按馬太福音1章22至23節所載，這是直接指著耶穌基督的誕生說的。然而，到底以賽亞的原意是什麼，不同學者有不同的看法。從解經的角度來說，以賽亞書7章14節可說是最難解釋的經文之一。

以賽亞書7章14至17節預言的背景

按列王紀下16章及歷代志下28章，亞蘭（敘利亞）王及以色列王聯合攻打猶大；猶大一天之內損折十二萬大軍（代下28:6）。在國家危急之際，猶大王亞哈斯只想到要倚靠強大的亞述帝國保護他，完全將耶和華置諸腦後。因此神差遣先知以賽亞去見亞哈斯，勸他回到神那裡，並應許給他一個兆頭，證明神的應許不會落空。

關於「童女」的不同解釋

1. 因為預言和兆頭是給亞哈斯看的，所以童女就是王后，她的孩子就是王子，極可能是指希西家。¹
2. 「童女」乃先知以賽亞的妻子，「孩子」自然是他們其中一個兒子。²

1 Lindblom, J., "A Study on the Immanuel Section in Isaiah 7:1-9:6", Lund: Gleerup, 1958, p. 41.

2 Clements, R. E., *Isaiah 1-39*, NCBC, p.88.

3 Kaiser, Otto, *Isaiah 1-12*, Old Testament Library, 1981, p.160.

4 參太1:22-23；Young, E.J., *The Book of Isaiah*, Vol. 1, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2001, p.286-291.

3. 這預言的「童女」乃指猶大國其中一個母親，也不一定是當時的人。這名猶大國中的母親將會生一個後裔，將希望帶給神的子民。³
4. 「童女」直接指著主耶穌的母親馬利亞而言。⁴
5. 「童女」指與以賽亞同時代的王族（但不一定是亞哈斯的妻子），所生兒子的名字象徵著神與祂的子民同在，但同時又隱約指向將來彌賽亞的道成肉身。這解釋結合了第1點和第4點，認為這預言有雙引性的成份。⁵
6. 「童女」是集合名詞，意指所有猶大國的母親，「孩子」則指新的以色列國。⁶

筆者不得不同意大部分學者所言，若以賽亞書7章14節之後沒有15至17節，絕大部分解經家都會毫不猶豫地將這個預言，解釋為馬利亞將耶穌基督誕生於世上，就如馬太福音1章22至23節一樣。但多了15至17節，則解經的難度便大大增加。然而，這並不表示這段經文不能有合情合理的解釋。筆者絕對相信，馬太福音1章22至23節正確地說明了，以賽亞書7章14節的預言乃是直接指著耶穌基督的誕生而言。以下是筆者的理由：

（一）以賽亞書7章14節說明這預言是一個兆頭

經文說：「主（אֲדֹנָי）自己要給你們一個兆頭（אוֹת）。」原文「主」直接指到耶和華。以賽亞用這個名字的時候，通常是強調神的大能及主權——在祂沒有難成的事。⁷以賽亞說這個預言時，鄭重地說「主自己要給你們一個兆頭」。這個兆頭不單是給亞哈斯看的，而是給「你們」——神的子民看的。給他們看什麼？給他們看一個「兆頭」（sign）。從以賽亞書7章10至12節的背景看，「兆頭」應解釋為「神蹟」，否則亞哈斯不會視「求一

個兆頭（sign）」為試探神之舉。其次，聖經用到 אֲדֹנָי 要給人兆頭的時候，往往與神蹟有關。⁸所以，任何不涉及神蹟（童女生子）的解釋，均無法滿足這經文預設的條件。

（二）以賽亞書7章14節預言的，是童女懷孕生子的兆頭

（1）「童女」（עַלְמָה）一詞，不同的譯本有不同的譯法，簡述如下：

1. 童貞女 (a virgin) (RHM, KJV, NAS, Lam, Tay)
2. 那童貞女 (the virgin) (LXX, NAB, NIV)
3. 少女 (a maiden) (Phi)
4. 那 (未婚的) 少女 (the maiden) (Jerusalem Bible)
5. 年輕的女子 (a young woman) (NEB, ABPS, Amplified)

馬太福音1章22至23節的經文引自希臘文七十士譯本，而不是直接引用希伯來文聖經。七十士譯本翻譯 עַלְמָה 這個字時，用的是 παρθένος，這個字毫無疑問是指「童貞女」而言。七十士譯本的譯者都是精通希伯來文的學者，他們絕不會不了解 עַלְמָה 的意思，因此也絕不可能會譯錯。

（2）創世記對 עַלְמָה 和 בְּתוּלָה 的用法：

約珥書1章8節說：「我的民哪！你當哀號，像處女腰束麻布，為幼年的丈夫哀號。」「處女」原文是 בְּתוּלָה，但上下文明顯指出，這是一個已婚的婦人，否則她怎可能「為幼年的丈夫哀號」？

⁵ Alexander, J.A., *The Prophecies of Isaiah*, Zondervan Publishing House, 1976, p.166-168.

⁶ Rignell, L. G., *Studia Theologica* 11, 1958, p. 112ff. 這也是Hofmann及Stier的立場。

⁷ Young, E.J., p. 284.

⁸ Kelly, P. H., *Isaiah*, p. 214; Young, E. J., p. 283-284; and Sawyer, J. F. A., *Isaiah*, vol. 1, p. 81. 約翰福音在用到 “σημεῖον” (sign) 時，差不多都指著主的神蹟而言。

創世記24章16節稱利伯加為**בתולה**，但立即加以解釋，說她「未曾有人親近」。「親近」的原文是**נָסַח**，可譯作「同房」，整句指「未有人與她發生過關係」。可見**בתולה**有時指已婚女子，但有時亦可指未婚的女子。值得注意的是，創世記24章43節所用的「女子」（指利伯加）一字，用的卻是**עַלְמָה**，可見在舊約聖經中，這兩個字有時是可以交替使用的。

(3) 出埃及記2章8節的用法：

在出埃及記2章8節，摩西的姐姐米利暗明顯只是一個小女孩，聖經稱她為**עַלְמָה**，清楚表明在猶太人心中，**עַלְמָה**指的是「童貞女」。

(4) 雅歌1章3節的用法：

在這段經文中，「眾童女」（**עַלְמוֹת**）明顯指未婚少女。她們都戀慕所羅門王，要得到他的愛情。

由此可見，在舊約聖經中，**בתולה**有時會用來指已婚婦人，有時會用來指未婚少女，與**עַלְמָה**相通。但我們卻從未見過聖經用**עַלְמָה**來稱呼已婚婦人。

(5) 烏加列文（Ugaritic）的用法：

烏加列文將**עַלְמָה**翻譯為“glmt”，這個字從未用作稱呼已婚婦人。

總括而言，將**עַלְמָה**翻譯為「童女」（the virgin），是絕對正確的。唯有童女懷孕生子，那才可能是「兆頭」，是神蹟。

(三) 有關所生孩子的名字

先知在預言中明說，孩子生下來之後，要給他起名叫「以馬內利」（Immanuel），就是「神與我

們同在」的意思。它所表達的信息，是「孩子的來臨，表明神與我們同在」，因為神按祂所應許的成就了預言。⁹

另一個可能的意思，是「孩子的來臨，等於神與我們同在，因為他就是神」。¹⁰

從整個聖經的神學來說，主基督是神，這是無可置疑的。以賽亞書9章6節清楚宣告：「因有一嬰孩為我們而生，有一子賜給我們。政權必擔在他的肩頭上；他名稱為奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。」這個預言肯定地宣稱道成肉身的彌賽亞乃是「全能的神」（**אֵל נְבוֹר**）。¹¹

縱觀以上三個條件，即（1）童女懷孕生子是一個神蹟；（2）是「童女」懷孕，及（3）孩子生下來等於神與我們同在，以賽亞書7章14節絕不可能指先知的妻子生子（參賽8:3-4），因她不是童女，她生孩子也不是神蹟，而這孩子出生後，神也沒有稱他為「以馬內利」。同樣的原因亦可證明這段經文不可能指王后的兒子，因為王后已婚，她生孩子也絕不是神蹟。

那麼，是否如Rignell所說，「童女」是集合名詞，「孩子」則指新的以色列國？雖然這個講法在猶太拉比中甚受歡迎¹²，但經文上文下理從沒有明示或暗示應作喻意解釋。我們沒有任何根據硬要將正常字義釋經摒棄不用，而將以賽亞書53章解釋為「新以色列國」更是不可思議的牽強附會。

最具說服力的解釋，是將「童女懷孕生子」解釋為童貞女馬利亞將耶穌基督誕生於世上。然而，這個解釋是否毫無問題？

將以賽亞書7章14節視作彌賽亞出生的最大難處

不少解經家都認同，若以賽亞書7章14節之後沒有15至17節，整節經文的解釋會顯而易見，肯定指著

⁹ Kelly, p. 215; Young, p. 290.

¹⁰ Young, p. 289.

¹¹ 耶證說耶和華是**אֵל עֲדָי**（全能神），耶穌只是**אֵל נְבוֹר**（大能神）而已。但其實這兩個希伯來字是相通的，而耶32:18；詩24:8；106:2及尼9:32等多處亦提到耶和華是**אֵל נְבוֹר**的神。

¹² 在1980年的Prophetic Seminar中，Rabbi Abnon Shor不獨將賽7:14解釋為「新的以色列國」，連賽53的受苦僕人也視作新的以色列國，並說這是猶太人的信念。

耶穌基督的誕生而言，正如馬太福音1章22至23節所說的一樣。¹³然而，以賽亞書7章15至17節說：「到他曉得棄惡擇善的時候，他必喫奶油與蜂蜜。因為在這孩子還不曉得棄惡擇善之先，你所憎惡的那二王之地，必致見棄。耶和華必使亞述王攻擊你的日子臨到，你和你的百姓，並你的父家，自從以法蓮離開猶大以來，未曾有這樣的日子。」

這預言似乎是說，亞哈斯及同時代的人都可以看到孩子的出生，並且在他還不曉得棄惡擇善之先，二王（以色列王和亞蘭王）之地，必致見棄。而亞述帝國亦會入侵猶大，釀成巨大災難。從歷史角度來看，亞哈斯的確見到亞述攻打以色列和亞蘭，毀滅兩地（詳見王下16）。當這些事發生的時候，那童女生的孩子尚未出生，當然還未曉得擇善棄惡。而亞述入侵猶大乃緊隨北國及亞蘭滅亡之後（參王下18），嚴格來說，預言與歷史的發展沒有衝突。唯一的問題，是亞哈斯有否見到這個「兆頭」？哪一個孩子曾被稱為「以馬內利」？

為了解解經上的張力，將以賽亞書7章14節視作彌賽亞誕生的學者，曾作出下列不同的解釋：

- (1) 因亞哈斯的不信，所以童女懷孕生子的預言延遲了發生¹⁴。但神的憐憫沒有收回，並解決了他們即時的困境，破壞了以色列王和亞蘭王的攻擊。
- (2) 預言屬雙引性¹⁵（double reference）。近的應驗可能指希西家，但真正完全的應驗要等到彌賽亞誕生。
- (3) 預言直指耶穌基督的誕生，絕非延遲，因為神是無所不知的。然而神的啟示是漸進的，舊約先知憑信將神的啟示寫下，而他自己並不一定知道整幅圖畫是怎樣的。這就如希伯來書11章13節所說：「這些人都是存著信心死的，並沒有得著所

應許的，卻從遠處望見，且歡喜迎接，又承認自己在世上是客旅，是寄居的。」

結論

與彌賽亞有關的預言，以賽亞書有豐富的記載。它不獨預言「必有童女懷孕生子」（7:14）；這嬰孩要「稱為奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君」（9:6）；無罪的彌賽亞會擔當我們的罪（53:4）；祂要與惡人同埋，卻要與財主同葬（53:9）。以賽亞書也預言彌賽亞的國度是無可比擬的，那裡「必不再聽見哭泣的聲音」、人都十分長壽、人獸和平共處（11:6-9；65:17-25）。

到底先知以賽亞看這些篇幅是零碎、互不關連的，還是全部指向彌賽亞而言？筆者相信，以賽亞書7章14節是直接指向彌賽亞的誕生而言，是單引性（single reference）的。但極可能先知無法看到神那麼豐富的恩典。當他看到那些即時的果效（如二王被廢），已經以為神與他們同在了。其實，神所預備的救恩，是遠超過人所想所求的。✍️



¹³ Grogen, Geoffrey W., *Isaiah*, Expositor's Bible Commentary, p.65.

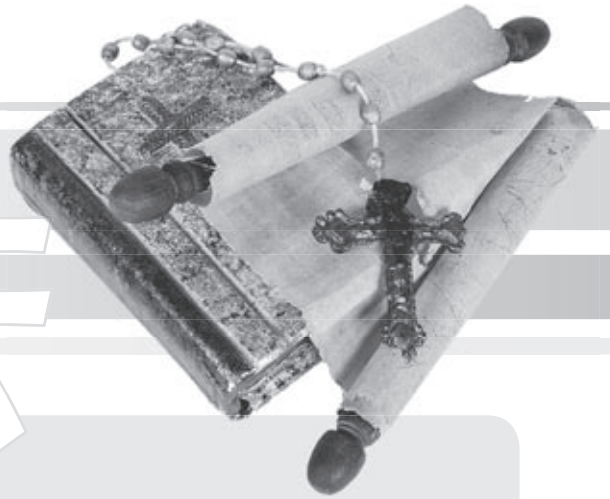
¹⁴ Boo Heflin認為這是部分Ultra-dispensationalists的立場。然而筆者找不到有力的文獻支持這個學說。“The almah and Immanuel in Isaiah 7:14” unpublished.

¹⁵ Alexander, p.166-168.

律法精解(三)

(馬太福音5:38-48) 何述儉牧師

律法



引言

古語有云：「有仇不報非君子。」又說：「君子報仇，十年未晚。」親愛的讀者，這是否我們的心態？以一般人而言，能一雪前恥是一大樂事，若能得到最後勝利，那就更加稱心快意了！

蕭伯納（George Bernard Shaw）於1931年發電報給邱吉爾（Winston Churchill），內容是：「我為你預留了新劇開幕禮的兩張入場卷。請攜一友人出席——若你還有朋友的話！」邱吉爾回電如下：「我無暇出席大作的第一場演出，但很願意出席第二晚的演出——若你還有第二場的話。」邱吉爾以其人之道還治其人之身，這有否令我們拍案叫絕？但這種一般人的想法，與主耶穌命門徒對待仇敵的要求是否有所抵觸？

有仇不報……（5:38-42）

38¹「你們聽見有話說：『以眼還眼，以牙還牙³。』39 只是我告訴你們，不要與惡人⁴作對。有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打⁵；40 有人想要告你，要拿你的裡衣⁶，連外衣也由他拿去；41 有人強逼⁷你走一里路，你就同他走二里⁸；42 有求你的，就給他；有向你借貸的，不可推辭。」

「你們曾聽見有話說：『以眼還眼，以牙還牙』。但是我告訴你們，不可報復惡行為……」（5:38-39上；呂振中譯本）。相信耶穌此言一出，全場必是一番哄動。假如神在舊約讓人在某種情況下休妻，是因為人心硬的話，那麼神在出埃及記20章、利未記24章和申命記19章吩咐以色列人只可以「以眼還眼，以牙還牙」，便是因為人生性殘暴、好勇鬥狠。創世記34章記載雅各的女兒底拿遭迦南地一個部落族長的兒子示劍綁架，姦污後才到雅各那裡求親。當時雅各知道女兒被人「非法禁錮」，心中雖然甚是憤怒，但因為對方是「地頭蟲」，所以不敢輕舉妄動。那知底拿眾兄弟得知示劍的所作所為後，竟代父親

一口答應婚事。條件只有一個，就是全城男丁都要受割禮，成為猶太人。示劍見雅各家那麼爽快，便一口答應。不過當示劍和全城男丁受割禮後第三日，亦是最疼痛的時候，底拿的兩個哥哥——西緬和利未——不動聲色地走到城裡，一夜間把示劍和所有男丁盡都殺掉。

很可能因為這個緣故，神設立了「以眼還眼，以牙還牙」這條誡命。其目的顯然是要限制，甚致禁止以色列人因別人稍作冒犯便殺人全家這種行徑。不過，這條誡命絕非以色列人私下排解糾紛或「江湖恩怨」的規條。「以眼還眼，以牙還牙」這個原則，乃是神藉著摩西給以色列的審判官量刑的準則。換言之，即使有人被人弄瞎了眼，或被人打落牙齒，也不能私下尋仇。他們乃是要找審判官定奪。但主耶穌告訴門徒，「以眼還眼，以牙還牙」是法利賽人和文士的義，他們的義要遠勝於此。因此主耶穌對他們說：「但是我告訴你們，不可報復惡行為」（5:39；呂振中譯本）。

但接下來，主耶穌卻在5章39至42節對門徒作出耐人尋味，近乎自相矛盾的要求。首先，在個人

- 1 從形式上來說，耶穌這裡引經據典的反命題也像之前一樣，是一個有三重內容的反命題，包括（1）舊約的教導（這裡是逐字逐句的引用；38節）；（2）耶穌提出一個對立的觀點（39上），以及（3）耶穌對這個論點的喻例（39節下至42節）（Hagner, Donald A.: *Word Biblical Commentary: Matthew 1-13*, 頁130）。
- 2 馬太福音對「以眼還眼」有較為狹義的解釋，因為只有羅馬皇帝才有權向敵人宣戰或講和。不過，對巴勒斯坦的基督徒來說，以武力對抗羅馬霸權是否合宜這個問題，多年來一直是關乎存亡的重大課題，結果導致公元66至73年的第一次猶太革命。事實上，我們有理由相信，在亞蘭原文，這一番話包含了耶穌對早期奮銳黨人的評論，說他們當時已經蘊釀要武力推翻羅馬政府。雖然耶穌這番話只是概括性地說出來，沒有指明對象，但透過當時政治不穩的背景來看，這番話蘊含著一種特別的力量（Hare, Douglas R. A.: *Matthew*, 1993, 頁55）。
- 3 「以眼還眼」這些「報仇的律法」出現在出21:24、利24:20和申19:21。這些律法的目的，是使報仇的人不能越過某個界限，也防止暴力不斷升級。設立這些律法，是要確保每個人對自己的行為負責、「法律面前人人平等」，以及對所犯的罪有合宜和公平的刑罰。在耶穌的時代，這些律法大概沒有執行（Harrington, D. J. (1991). *The gospel of Matthew*. Collegeville, Minn., Liturgical Press, 頁88）。
- 4 這一句原文的冠詞 τῷ ποιηρῶ 明顯指出「惡人」不是指「那惡者」，即撒但（參37節及6:13）。但假如這一句說的是「惡人」，那便應該是一個沒有冠詞的名詞。路加心中所想的，很可能是指「惡行」。
- 5 路6:29沒有指明是哪一邊臉，馬太卻指明是「右」臉。這個特別的說明，表明打人者是用右手的手背打人，因此這是一種羞辱多於襲擊。「那邊的臉」（אחור）可能是亞蘭文「背」或「轉」（אחוריי）的誤讀，因此這一句的意思，可能是說當別人賞你一記耳光羞辱你時，你只需轉身離去，不作報復（Comprehensive Aramaic Lexicon: *Targum Lexicon*. Hebrew Union College, 2004）。
- 6 「裡衣」（χιτών）是貼身穿的衣服，而「外衣」（ἱμάτιον）是外面的衣服；「裡衣」是蓋著全身的。但路6:29的內容與這裡相反，那裡說：「有人奪你的外衣，連裡衣也由他拿去」。太5:40說的，是出22:26-27中關乎「裡衣」的律法要求：「你即或拿鄰舍的衣服作當頭，必在日落以先歸還他，因他只有這一件當蓋頭，是他蓋身的衣服。」
- 7 「強逼你」：第三個例子提到羅馬兵丁可以合法地強迫平民服務，例如古奈人西門便被人強迫替耶穌背著祂的十字架（太27:32）。
- 8 「走」（ἀγαρεύω）這個動詞是一個技術性的詞語，從波斯語借用過來，原本指到強制性的郵遞服務。在一些宮廷檔案中，記載到強制徵召動物或運載船運送軍事物資。在拉比文學中，這個字也是以外來字的形式出現，意思一樣。有大量證據顯示，士兵們常常濫用這個權利壓迫平民，結果導致民怨沸騰（Hare, Douglas R. A.: *Matthew* 1993, 頁56）。

層面，主耶穌在第39節下告訴門徒：「有人打你的右臉，連左臉也轉過來（原文沒有「由他打」這幾個字）」。意思就是說若有人存心挑釁，用右手背掌摑門徒的右臉，他們即使受了這奇恥大辱，也只應把臉轉向另一邊，不可向對方報復。

就律法的層面來說，出埃及記22章26至27節告訴我們：「如果你拿了鄰居的衣服作抵押，必須在日落之前歸還給他。因為這是他唯一的鋪蓋，是他蔽體的衣服；如果沒有了它，他拿甚麼睡覺呢？如果他向我呼求，我必應允，因為我是滿有恩惠的」（新譯本）。但主耶穌卻在5章40節要求門徒：「有人想要告你，要拿你的裡衣，連外衣也由他拿去。」

就政治層面而言，羅馬帝國有一荒誕無理的律法，就是當羅馬官員帶著政府的郵件上路時，若遇見一個猶太人，無論他從哪個方向行走，羅馬官員都可以合法地強迫他背負郵件與他同行一里路。主耶穌不但沒有斥責羅馬政府對猶太人這個明顯不合理的對待，更在5章41節告訴門徒：「有人強逼你走一里路，你就同他走二里。」在政治上，奮銳黨比法利賽人和文士更為前衛；耶穌此言，正中奮銳黨的神經中樞。雖然奮銳黨人認同法利賽人和文士的分析，承認以色列亡國是因為他們不守律法和拜偶像。但對法利賽人認為只要叫人守律法，不再拜偶像，以色列便會復國這個看法，他們卻不敢苟同。他們相信除了要在耶和華面前過虔敬的生活，還要拿出勇氣來，以武力推翻羅馬政府。身為主耶穌門徒的奮銳黨人西門，相信必會覺得主耶穌此言難以接受。

以色列人被外邦人統治多年，對外侵之仇有矛盾的兩種態度。首先，他們認為那近乎恐怖分子的奮銳黨，企圖以匹夫之勇推翻羅馬政府，不過是螳

臂擋車、以卵擊石。但他們對法利賽人和文士那只要守律法，天大事情都會迎刃而解的陳腔濫調，也是興趣不大。如今主耶穌提出了嶄新看法，雖一時難以消化，但又令人頓感興趣，因此凝神注目要聽主耶穌說下去。

要愛你的仇敵..... (5:43-48)

43「你們聽見有話說：『當愛你的鄰舍，恨你的仇敵⁹。』44只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。45這樣就可以作你們天父的兒子；因為他叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人¹⁰。46你們若單愛那愛你們的人，有什麼賞賜呢？就是稅吏不也是這樣行嗎？47你們若單請你弟兄的安，比人有什麼長處呢？就是外邦¹¹人不也是這樣行嗎？48所以，你們要完全¹²，像你們的天父完全一樣。

「你們聽見有話說：『當愛你的鄰舍，恨你的仇敵。』只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。」相信主耶穌此言一出，全場又會為之一震。因為主耶穌要求門徒不可以惡報惡（5:38）；受到別人公然侮辱也不可報復（5:39）；在法庭上，甚至在羅馬官員面前受到不合理的對待，也要默然承受（5:40-42），這幾樣已然叫他們喘不過氣來。現在主耶穌竟然吩咐門徒不但要去愛那全心挑釁，用手背掌摑他們右臉，公然羞辱他們的人，連那強迫他們背負重擔的死敵羅馬人也是他們愛的對象，這真令門徒一時難以擔當。

難怪絕大多數解經家都認為主耶穌這番話的主要目的，是叫信徒知道單憑一己之力無法滿足神的要求，從而曉得除神以外別無他靠。因此祂吩咐門

⁹ 昆蘭團體的文件也有類似的講法（1QS 3-4，9-10；19.21-22），他們說我們要愛光明之子，恨黑暗之子。我們可以想像，奮銳黨人也會講同樣的話。而在羅馬人統治之下，猶太人在很多情況都應該會有這樣的想法（雖然未必宣之於口），不過這並不是猶太教的普遍特色（Witherington, B. 2006. *Matthew*. Macon, Ga., Smyth & Helwys Pub, 頁138）。

¹⁰ 「愛仇敵」這個聞所未聞的誡命，其中一個重要的基礎來自一個事實，就是神將日頭和雨水這兩樣美好的事物賜給人，不分壞人好人。「好」（ἀγαθός「好或良善」或δίκαιος「公平」）和「壞」（πονηρός「惡」或ἄδικος「不義」）這兩個字所用的不同字眼，只是風格上的變化，就如名詞的交錯平行次序一樣。

徒「為逼迫你們的禱告」，一於以德報怨。這是神叫信徒感化仇敵的手段。就如保羅引用箴言25章21至22節的話：「所以，你的仇敵若餓了，就給他吃，若渴了，就給他喝；因為你這樣行就是把炭火堆在他的頭上。你不可為惡所勝，反要以善勝惡」（羅12:20-20）。筆者雖然認為以恩慈來「鞭笞」你的敵人，並藉此叫他們無地自容後謙卑下來，這看法確是高明。但筆者認為這並非主耶穌此言之意，因為主耶穌並沒有以「以善報惡能化敵為友」為門徒愛仇敵的理由。門徒所以要愛他們的仇敵，是因為「這樣就可以作你們天父的兒子」（5:45上）。因此門徒要「愛他們的仇敵」，主要是因為這是他們天上的父的性情——在大自然的範疇，父神對好人和壞人同樣寬宏雅量，將日頭和雨水白白賜給他們（5:45下），門徒也應該照樣對他們的仇敵態度寬宏。

最後，主耶穌更用頗為嚴厲的語調告訴門徒，若他們單愛那愛他們的人，便與稅吏和外邦人無異（5:46-48）！主耶穌只將門徒與稅吏和外邦人相比，但對那些自命為巴勒斯坦全地最屬靈的法利賽人和文士反而絕口不提，分明在暗示法利賽人和文士連稅吏和外邦人都不如，因此不值一提！

主耶穌目光遠大、胸襟廣闊，重以色列之餘更胸懷外邦，群眾和門徒盡皆折服。他的言論既有別於意氣用事的奮銳黨，更有別於心胸狹窄、只曉得排外的法利賽人和文士，確能令人耳目一新、心醉神怡，於是對那心胸狹窄的法利賽人和文士便更加不與理會了。

應用

1. 作個像神的兒女：絕不記仇

即使受到奸人所害，即使你有能力和機會以

其人之道還治其人之身，我們也不可私自復仇。因為主親自說：「伸冤在我，我必報應」（參羅12:19）。我們要將這個「伸冤」的權交在神的手裡。親愛的讀者，你有否把這個權交在神的手中？

一名婦人在她的遺囑中寫道：「將我財產中的一元作投資，本金及利息都送給我的丈夫，作為我對他價值的評估。」更過份的是，另一名婦人在遺囑中寫道：「我會遺留與我交惡的丈夫足夠買一條繩子的錢，讓他去吊死自己。」

我們不知道這兩名婦人為何如此懷恨於心，但沒有人應當在心裡埋藏這麼多的仇恨——尤其是基督徒。仇恨及報復與救主的赦免之心完全背道而馳。當祂被釘在十字架上的時候，祂為我們作了最好的榜樣。祂為那些將祂釘死的人代求，說：「父啊，赦免他們，因為他們所作的，他們不曉得」（路23:34）。

1988年7月3日發生了一宗意外的悲劇。美國海軍巡洋艦文森尼斯號（USS Vincennes）的指揮官，誤以為他們受到一架伊朗F-14戰機的攻擊，因而擊落了一架伊朗客機，機上290人全部罹難。當時民意調查顯示，大部份美國人反對向受難者家屬提供賠償，因為伊朗人如何殘酷地虐待美軍戰俘的景象，在美國人腦海中記憶猶新。但列根總統卻批准了賠償。記者問他這種賠償會否發出令人誤解的信息時，他回答說：「我從未發現憐憫會令事情不好的先例。」

對大多數人而言，報復是更加容易實行的原則。但身為基督徒，我們必須以耶穌基督的心為心去關顧別人。出於憐恤的行為，一定會發出正確的信息。

11 這樣一來，耶穌便將門徒與嚴守律法的猶太人最討厭的兩類人——外邦人和稅吏——相比起來。告訴別人他跟這兩類討人厭的人沒有兩樣，那是公然的冒犯——即使這是實情。耶穌要說的是，這種「愛自己人」的愛是很自然的事。祂在這裡實話實說，無懼直言（Witherington, B. 2006. *Matthew*. Macon, Ga., Smyth & Helwys Pub., 頁138）。

12 這裡的背景應該是講到神的聖潔：「你們要聖潔，因為我耶和華你們的神是聖潔的」（利19:2；另參20:26；21:8）。「完全」（τέλειός）這個字指到關懷全人類的神的「整全性」。

2. 作個像神的兒女：愛那不可愛的人

親愛的讀者，我們會否只愛那可愛的，對那不大可愛的不加理睬？我們對人的愛有否像我們天上的父一樣完全呢？

你知道達瑪（Jeffrey Dahmer）有什麼最令筆者忿忿不平嗎？不是他的罪行，雖然他的罪行十分可怕。達瑪被控十一項謀殺罪；警方在他的寓所發現了十一具屍體。他砍掉他們的手臂，還吃掉某些身體的部份。我在同義詞字典中找到204個與「卑鄙」近義的字，但沒有一個足以形容一個將頭蓋骨放在雪櫃，裡面還裝著一個心臟的人。達瑪為「殘酷」重新下了定義。這名密爾瓦基市的「怪獸」將人類行為的最低谷，墮落至更低下的地步。

但到底什麼最令筆者忿忿不平？不是有關他的審訊——他平靜地坐在法庭裡，面目冰冷、毫無表情，全無憂傷、痛悔的跡象。他的雙眼及面孔，在寫出他的冷酷無情。這個審訊，雖然如此駭人聽聞，卻不是最令筆者忿忿不平之處。

令筆者忿忿不平的還有達瑪的判刑——終生監禁，不准保釋；這似乎難與他所犯的刑事案件相配。要多少年才可滿足公義的要求？就算他有十一條命，每一條都必須終生監禁！但這足夠嗎？然而這也並非最令筆者忿忿不平的。

讓筆者告訴你，達瑪有什麼最令人忿忿不平吧。那就是他竟然信主了。在另一名囚犯殺死達瑪之前幾個月，他成為一名基督徒。他說他悔改，為他所作的事感到抱歉，十分的抱歉。他說他相信基督，並且受洗，重新開始他的生命。他開始閱讀基督教書籍，出席崇拜。他的罪得到洗淨，靈魂得以清潔。過去的一切都得到赦免。這最令筆者忿忿不平！這名「食人者」竟然蒙受恩典？對於這樣的事，或許你也會有所保留。你曾否因為一名強姦犯在死前信主，或是一名性侵犯兒童的人最終信主而感到忿忿不平？在我們心裡，我們已經定了他們的罪。我們將他們放入鐵窗之中，並且重門深鎖。他們被我們的憎厭終身監禁。但是，最不可能發生的

事情卻發生了！他們悔改了。我們的回應是什麼？我們交叉雙臂，緊皺眉頭，說：「神不會這麼容易就放過你！難道你作了這麼多喪盡天良的事，那麼容易便逃脫！神是良善的，但祂不是草包。恩典是為我們這種普通的罪人而設的，不是為了像你這麼罪大惡極的人而設的！」

親愛的讀者，主耶穌給我們的使命，不單叫我們愛那些可愛的，或那些愛我們的人，也要愛那些不可愛的，甚至像達瑪那樣的人。不為甚麼，只因為我們信奉的主正是這樣一位慈愛的神。祂不但把恩典賜給我們這些「普通」的罪人，也把救恩白白賜給像保羅或達瑪那樣的罪魁。

討論問題

1. 問組員能否想到一些理應遭報的人？若這些人受到當得的懲罰或報應，他們會覺得怎樣？
2. 5章38至42節的氣氛是怎樣的？法利賽人、群眾和門徒對耶穌在這段經文所說的話會有什麼反應？
3. 根據出21:24、利24:20和申19:21，「以眼還眼，以牙還牙」這個律法原本的目的是什麼？耶穌在5章38至42節所說的話，跟摩西所說的有矛盾嗎？請組員分享他們在應用這段經文時的困難。
4. 5章43至48節的氣氛是怎樣的？法利賽人、群眾和門徒對耶穌在這段經文所說的話會有什麼反應？
5. 在這段經文中，耶穌講了哪些原因要門徒「愛仇敵」？請組員分享他們在應用這段經文時的困難。

讓我們禱告

祢原諒我嗎？

龍胡啟芬講師

詩篇第五十一篇

（大衛與拔示巴同室以後，先知拿單來見他；他作這詩，交與伶長。）

- (1) 神啊，求你按你的慈愛憐恤我，
按你豐盛的慈悲塗抹我的過犯！
- (2) 求你將我的罪孽洗除淨盡，並潔除我的罪！
- (3) 因為我知道我的過犯；我的罪常在我面前。
- (4) 我向你犯罪，惟獨得罪了你；
在你眼前行了這惡，以致你責備我的時候顯為公義，判斷我的時候顯為清正。
- (5) 我是在罪孽裡生的，在我母親懷胎的時候就有了罪。
- (6) 你所喜愛的是內裡誠實；你在我隱密處，必使我得智慧。
- (7) 求你用牛膝草潔淨我，我就乾淨；求你洗滌我，我就比雪更白。
- (8) 求你使我得聽歡喜快樂的聲音，使你所壓傷的骨頭可以踴躍。
- (9) 求你掩面不看我的罪，塗抹我一切的罪孽。

- (10) 神啊，求你為我造清潔的心，使我裡面重新有正直（或譯：堅定）的靈。
- (11) 不要丟棄我，使我離開你的面；不要從我收回你的聖靈。
- (12) 求你使我仍得救恩之樂，賜我樂意的靈扶持我，
- (13) 我就把你的道指教有過犯的人，罪人必歸順你。
- (14) 神啊，你是拯救我的神；求你救我脫離流人血的罪！我的舌頭就高聲歌唱你的公義。
- (15) 主啊，求你使我嘴唇張開，我的口便傳揚讚美你的話！
- (16) 你本不喜愛祭物，若喜愛，我就獻上；燔祭，你也不喜悅。
- (17) 神所要的祭就是憂傷的靈；神啊，憂傷痛悔的心，你必不輕看。
- (18) 求你隨你的美意善待錫安，建造耶路撒冷的城牆。
- (19) 那時，你必喜愛公義的祭和燔祭並全牲的燔祭；那時，人必將公牛獻在你壇上。

引言

認罪悔改對一個首次決志信主的人的重要性，有如嬰孩出生的第一聲哭喊，是必需的，是最自然不過的。但是信主日子久了，信徒便漸漸容易忽略認罪悔改。其中一個可能原因，是因為我們曉得上帝必定願意赦免我們生活中的大小過犯，故此我們也毋須太緊張了。情況有點像年青人知道父母必定歡迎他們回家吃飯，縱使媽媽再三叮囑要事前打電

話通知她，他卻從不這樣做。因為在他心目中，打不打電話是毫無分別的，只要他出現在飯桌前，媽媽到時必定會給他碗筷吃飯。

「奉旨」正是這種心態最貼切的形容詞！但詩篇五十一篇作者所持的，絕對不是這種態度。雖有不少解經家不接受作者是以色列的君王大衛，但事實上並無確實、客觀的理據去否定詩的標題。當我們細想大衛寫這詩歌的處境時，不得不感到非常驚

訝。除了大衛竟願意把醜事公諸於世外，當先知拿單指出他的罪行時，他不是已經認罪，並立刻得到神的赦罪嗎（撒下12:13-14）？為何他還要寫一首懺悔詩？這詩對我們認罪悔改有甚麼提醒、鼓勵？

經文的詮釋

背景

本詩的標題提供了一個明確的歷史背景，事件的經過記載在撒母耳記下十一至十二章。大衛在偶然的機會下，被下屬烏利亞的妻子拔示巴的美貌吸引，於是把她接到宮中，與她同房（當時烏利亞正在戰場上）。後來拔示巴懷了孕，大衛嘗試掩飾罪行，把烏利亞從前線召回，製造機會讓他回家親近妻子。可惜忠心的烏利亞不領情，也因此導致大衛要借刀殺人，令他戰死沙場。守喪的日子過後，大衛便娶拔示巴為妻。在許多不知情的人眼中，大衛很可能被看為憐恤、慷慨的主人，然而大衛可怕的罪惡卻不能逃過神的審判。當拔示巴的孩子出生時，距離烏利亞的死應有七、八個月之久。也許大衛以為事情已經過去，可以鬆一口氣了，想不到就在這歡樂時刻，先知拿單帶來了耶和華審判的信息——「刀劍必永不離開你的家」（撒下12:10），並且「你所得的孩子必定要死」（撒下12:14）。

面對這樣嚴厲的審判，大衛沒有推諉、自辯，他真誠的悔罪和以後的屬靈改變，在本詩中表露無遺。

內容結構

本詩的結構可按以下的分段說明：

求赦罪：祈求（1-2節） 求更新：祈求（10-12節）
哀訴（3-6節） 許願（13-15節）
祈求（7-9節） 獻祭（16-19節）

內容詮釋

祈求（1-2節）

- （1）神啊，求你按你的慈愛憐恤我！按你豐盛的慈悲塗抹我的過犯！
- （2）神啊，求你將我的罪孽洗除淨盡，並潔除我的罪！

詩歌原文的第一個字是「憐恤我」（也可譯作「恩待我」）；這直接和懇切的呼求是個人的、

謙卑的，也是期待的。大衛隨即在第二行說明他所需要的恩典，是「塗抹我的過犯」。他以甚麼理據向神祈求？是「按你的慈愛」和「按你豐盛的慈悲」。大衛知道，不論他從前對神有多忠心順服，對人行了多少善行，都不能幫助他得到赦罪，因為他的罪惡極大。大衛用了三個當代人都熟識的詞彙說明他的罪——過犯（1，3，13節）、罪孽（2，5，9節）和罪（2，3，4，5，9，13節）。

「過犯」指叛逆，它的重點不是違背法紀，而是關係上的叛逆，如臣民背叛君王（王上12:19），或兒女背叛父母（賽1:2）。「罪孽」的意思包括偏離正道歪行，以及它的嚴重後果。而本詩用得最多次數的，是「罪」，這是舊約中有關罪惡最常用的字。「罪」的基本意義現代人也很容易明白，就是「不中目標、未達標準要求」，亦即失敗、不及格。當我向朋友說謊時，我是對我的友誼不忠；當我向朋友說謊時，我選擇偏離誠信的原則；當我向朋友說謊時，我是詭詐，沒有達到朋友之間坦誠和信任的要求。我是一個失敗的朋友。

在第1至9節，大衛提到有關罪的詞彙達十一次之多，顯明他深刻地感受到自己的罪行，以及內心的罪惡是何等的大，何等可怕！人都不喜歡看醜惡的事物，更何況是自己的醜惡？但是要處理罪的問題，人必須先願意看清楚罪是甚麼。試想你若意外受傷，但你卻怕看傷口，也不想知道傷口的嚴重性，因此不讓醫生替你檢查，這傷如何可得醫治？大衛願意面對自己的罪惡，因為他知道自己的需要，這與他在犯罪初期企圖掩飾罪行的心態和行為大相徑庭。若是他犯姦淫後願意面對罪惡，可能便不會再進一步犯謀殺罪了。

大衛用三幅圖畫描述他渴望神如何幫助他處理他的罪：「塗抹」（1節，9節；從記錄中除去，參出32:32；詩69:28）、「洗除淨盡」或「洗滌」（2節上，7節下；指洗淨污穢衣服）及「潔除」或「潔淨」（2節下，7節上，指宗教上的禮儀淨潔，參利14:8-9）。這三個赦罪行動的意義在第7至9節有更深入、詳細的描述，下文一起討論。

詩人在呼求的開首，已表達出他渴望赦罪之切。他清楚知道他得償所願的原因，全因上帝的「恩典」、「慈愛」和「豐盛的憐憫」（1節）。在聖經中，「恩典」是指上帝對人的恩惠，是人不

配得和無法換取的。「慈愛」指神守約、忠誠的愛（出34:6-7），強調盟約的關係。「豐盛的憐憫」中，「憐憫」是眾數名詞，原指女性子宮，代表母親與所懷之胎的親密。沒有任何懇求的理據能確保上帝赦免人的罪，惟有祂自己給我們的應許。當以色列人在西乃山下拜金牛得罪神時，他們其實剛剛和拯救他們的耶和華立了約，起誓要遵行祂的誠命。他們的忘恩負義和膚淺的委身，本應立即被審判，但神沒有消滅以色列民族，更向摩西和百姓啟示祂的屬性：「耶和華，耶和華，是有憐憫（即1節的「慈悲」）、有恩典（即1節「憐恤」的名詞）的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛（即1節的「慈愛」）和誠實」（出34:6）。當大衛想到耶和華在以色列民族歷史初期所展示的莫大赦罪恩典時，他深信上帝的不變屬性和應許是他得赦免的最佳保證。

哀訴（3-6節）

(3) 因為我知道我的過犯；我的罪常在我面前。

大衛對上帝恩典的開放，帶來心靈的釋放。過去數月他受盡罪疚的煎熬，無論他往那裡去、作甚麼、與甚麼人交往，他都看見自己的罪。就像人戴了骯髒的眼鏡，他看見的一切事物都是骯髒的。現在他可以坦然承認，他在罪的重擔下所受的苦。他不單能向他的神直言他的痛苦，更可以透過他的罪看見上帝的公正、公義和美善。

(4) 我向你犯罪，惟獨得罪了你；

在你眼前行了這惡，以致你責備我的時候顯為公義，判斷我的時候顯為清正。

(5) 我是在罪孽裡生的，在我母親懷胎的時候就有了罪。

(6) 你所喜愛的是內裡誠實；你在我隱密處，必使我得智慧。

大衛得罪了拔示巴，也得罪了烏利亞，但更重要的，是他得罪了神。當他真正面對罪時，他發覺自己徹底失敗，在他生命裡沒有一點兒的良善。故此，雖然大衛認罪時已得到先知拿單宣佈上帝的赦免，但是他渴望能更深經歷上帝赦罪的恩典。

祈求（7-9節）

(7) 求你用牛膝草潔淨我，我就乾淨；求你洗滌我，我就比雪更白。

(8) 求你使我得聽歡喜快樂的聲音，使你所壓傷的骨頭可以躑躅。

(9) 求你掩面不看我的罪，塗抹我一切的罪孽。

第1至2節曾提到的三個赦罪行動，現在有更詳盡的描述。

「潔淨」（7節上）是古代以色列人宗教禮儀上一個重要要求。我們未必能完全掌握舊約律法潔淨和不潔淨的觀念是與衛生有關、是與道德有關，還是與偶像有關（參利11-15章），但不潔的後果是肯定的，就是不能親近或敬拜耶和華，也會影響其他人成為不潔，因此不潔的人是與神、與人隔離的。大衛提到使用牛膝草，是指患痲瘋者得痊癒後的潔淨禮儀（利14:1-7），及接觸屍體後的潔淨禮儀（民19:14-19）。現在大衛需要的，是道德和屬靈方面的潔淨，以致他與上帝、與人的關係可以重建。

第二個赦罪行動是「洗滌」（7節下），這不是簡單的洗，而是指運用最強烈有效的洗淨方法，因為所要洗的污垢非常大。這幅圖畫相等於一個最誇張的洗衣粉廣告，後果是「比雪更白」。

第三個赦罪行動是「塗抹」（9節下），指罪從上帝的記錄中被除去，故此祂不再看見了。大衛完全沒有「案底」了，他的生命有一個全新的開始。

這樣的赦罪只有上帝才可施予。關係得以復和、罪污完全潔淨及記錄盡被刪除，以致大衛可重得生活的歡樂和力量，這就是上帝管教的後果——「你所壓傷的骨頭」（8節），也能得到醫治。

祈求（10-12節）

(10) 神啊，求你為我造清潔的心，使我裡面重新有正直（或譯：堅定）的靈。

(11) 不要丟棄我，使我離開你的面；不要從我收回你的聖靈。

(12) 求你使我仍得救恩之樂，賜我樂意的靈扶持我，

大衛祈求的不單是赦罪，他更為更新的生命祈求。兩段的祈求有字詞上的連繫——清潔（7、10節）、上帝的面（9、11節）和喜樂（8、12節），反映出悔改的生命同時需要赦罪和更新。真誠的悔改應帶來對罪的恨惡——對罪的觀點和態度上的改變，故此渴望有抵擋罪惡試探的能力是理所當然的。不過經此一役，大衛明白靠自己的能力是無法保守自己的。他謙卑地承認若不是上帝為他「創造」（「造」的原文，指出惟有神才能造的事物）一顆潔淨的心，賜予他有堅定的心志行在上帝的道中，他便毫無盼望。大衛不是只重視自己在人面前做一個有高尚道德的人，他最關注的是與上帝重建親密關係（11節）。他追求的喜樂不是幸福生活賦予他的，而是從經歷上帝的赦罪救恩而來的（12節）。

許願（13-15節）

- (13) 我就把你的道指教有過犯的人，罪人必歸順你。
- (14) 神啊，你是拯救我的神；求你救我脫離流人血的罪！我的舌頭就高聲歌唱你的公義。
- (15) 主啊，求你使我嘴唇張開，我的口便傳揚讚美你的話！

在此段之前，大部份的動詞都是神的行動，現在悔改的大衛也有行動了——他要見證上帝赦罪的恩典。甚麼驅使他有這些行動？因為他發現施恩的主和祂的恩典實在太美好了，他盼望其他有需要的人能得到同樣的幫助，同樣認識他的上帝的美善。以「過來人」的身份教導人，是極具說服力和實用的，而自己的過錯能成為別人的幫助，也是上帝赦罪恩典的額外祝福。大衛本是常常讚美歌頌上帝的，但罪使他閉口沈默，失去了讚美上帝的喜樂，失去了影響人的能力。現在他可以「高聲歌唱」了。

大衛對赦免他的主的感恩和愛慕，令他不再著意自己的利益和別人對他的看法，以致他首次在本詩具體說明他的罪——「流人血的罪」（14節）。作為戰士的大衛曾多次殺人，但是今次謀殺烏利亞卻完全不同。雖然大衛的手沒有沾上一滴烏利亞的血（參撒下11:17），但是他對烏利亞的死要負百份之百的責任。我們不會懷疑大衛悔改的真誠和坦白，不過，要不簡化、不掩飾、直接了當地承認所

犯的罪，實在是有很大的壓力和抗拒。所以當我們以為大衛已完成了他的懺悔表白時（1-12節），想不到他竟再次呼求上帝救他脫離罪（14節），我們實在有點意外。這豈不是上帝兒女認罪掙扎過程的真實寫照嗎？我們好不容易才能鼓起勇氣面對自己的軟弱、羞恥，然而當我們願意接受上帝的幫助時，當我們進一步體會祂的忍耐、接納時（14節上），當我們沒有疑懼地稱上帝為拯救我們的神時，我們會發覺罪已失去轄制我們的力量，我們也不再那麼懼怕它了，故此大衛能安然在眾人面前毫不含糊地說明自己的失敗。他不是要把自己變成另一類英雄人物，憑自己的勇氣和熱心為主作見證，因此大衛祈求上帝張開他的嘴唇，讓他可以傳揚讚美他的話。

獻祭（16-19節）

- (16) 你本不喜愛祭物，若喜愛，我就獻上；燔祭，你也不喜悅。
- (17) 神所要的祭就是憂傷的靈；神啊，憂傷痛悔的心，你必不輕看。
- (18) 求你隨你的美意善待錫安，建造耶路撒冷的城牆。
- (19) 那時，你必喜愛公義的祭和燔祭並全牲的燔祭；那時，人必將公牛獻在你壇上。

除了見證外，大衛因為悔改認罪，在屬靈方面也有成長，就是更深明白上帝的心意。上帝最愛的是人的「心」，特別是「破碎的」（17節「憂傷」的原義）心靈。按大衛所犯的罪，對神的藐視和忘恩負義，對人的無情義、濫用權力，若獻祭便能得赦罪，那末上帝的恩典是太廉價了！舊約的獻祭是耶穌基督十字架的預表，上帝是因為基督的代贖而赦免人的罪，故此上帝要求舊約的獻祭者必須有真誠悔改的心，而不是單單付出祭物的價值和付上獻祭的行動。與「破碎的」心靈相反的，是頑硬的硬心；被上帝破碎的心是把敵對上帝的個人意願（如犯罪叛逆之心）粉碎。一個願意接受管教懲罰，卻咬緊牙關，不流一滴淚的孩子，不過是被迫接受罪的代價和處分，他內心可能全無悔意。審判世人的主固然擁有至高無上的權力，罪人無力抗拒祂的刑罰，但上帝不是用權力去破碎人的心。彼得三次不認主後，路加記載「主轉過身來看彼得，彼得便想起主對他所說的話：『今日雞叫以先，你要三次不認我』，他就出去痛哭」（路22:61-62）。這是一

個破碎心靈的哭泣，不是因為被逼屈服，而是因為被上帝赦罪的恩典感動。

破碎的人是上帝喜愛的，同時也是被祂建造的先決條件（18節）。本詩是一篇個人性的詩歌，與第18至19節的團體角度似乎不協調，加上提及「建造耶路撒冷的城牆」，令一些解經家認為最後兩節是編者在被擄回歸後加上的。雖然這是可能，但大衛既是國家元首，他的成敗和順逆與國家民族有密切的關係（參撒下24章）。況且拿單預言上帝對大衛的審判，是刀劍必永不離開他的家（撒下12:10），因此大衛為國家的政治和信仰光景祈求，並無不合理之處。罪的可怕代價之一，是犯罪者的家人、工作和事奉會被牽連，但好消息是上帝「喜悅」（16節）破碎的心，也會按祂的「美意」（18節上，與「喜悅」同一字根）復興真誠悔改者的生命和處境（參珥2:23-25）。

詩篇五十篇

（亞薩的詩。）

- (1) 神耶和華已經發言招呼天下，從日出之地到日落之處。
- (2) 從全美的錫安中，神已經發光了。
- (3) 我們的神要來，決不閉口。有烈火在他面前吞滅；有暴風在他四圍大颯。
- (4) 他招呼上天下地，為要審判他的民，
- (5) 說：「招聚我的聖民到我這裡來，就是那些用祭物與我立約的人。」
- (6) 諸天必表明他的公義，因為神是施行審判的。（細拉）
- (7) 我的民哪，你們當聽我的話！以色列啊，我要勸戒你；我是神，是你的神！
- (8) 我並不因你的祭物責備你；你的燔祭常在我面前。
- (9) 我不從你家中取公牛，也不從你圈內取山羊；
- (10) 因為樹林中的百獸是我的，千山上的牲畜也是我的。
- (11) 山中的飛鳥，我都知道；野地的走獸也都屬我。

本詩在詩篇第二卷的位置及與詩篇五十篇的關係

詩篇分作五卷，這編排很可能是後來編輯而成的。現存的五卷編排，在主前三世紀翻譯成希臘文時已經成立：

詩 1 — 41	第一卷
42 — 72	第二卷
73 — 89	第三卷
90 — 106	第四卷
107 — 150	第五卷

在第二卷中，詩歌的作者有可拉的後人（42-49篇）、亞薩（50篇）、大衛（51-71篇）和所羅門（72篇）。詩篇51篇是這個組別中大衛的第一首詩；比較它和詩篇50篇的內容和主題，便會發現兩首詩歌有一種前後呼應的連繫，反映出這很可能是一個刻意的安排。

- (12) 我若是飢餓，我不用告訴你，因為世界和其中所充滿的都是我的。
- (13) 我豈吃公牛的肉呢？我豈喝山羊的血呢？
- (14) 你們要以感謝為祭獻與神，又要向至高者還你的願，
- (15) 並要在患難之日求告我；「我必搭救你，你也要榮耀我。」
- (16) 但神對惡人說：「你怎敢傳說我的律例，口中提到我的約呢？」
- (17) 其實你恨惡管教，將我的言語丟在背後。
- (18) 你見了盜賊就樂意與他同夥，又與行姦淫的人一同有分。
- (19) 你口任說惡言；你舌編造詭詐。
- (20) 你坐著毀謗你的兄弟，讒毀你親母的兒子。
- (21) 你行了這些事，我還閉口不言，你想我恰和你一樣；其實我要責備你，將這些事擺在你眼前。
- (22) 你們忘記神的，要思想這事，免得我把你們撕碎，無人搭救。
- (23) 凡以感謝獻上為祭的便是榮耀我；那按正路而行的，我必使他得著我的救恩。

兩首詩歌的前後呼應包括：

1. 詩篇50篇是神對以色列民說話；詩篇51篇是以色列民的君王向神說話。
2. 兩首詩歌都說明神重視真誠的敬拜多於獻上的祭物（50:8，14；51:16，17）。
3. 詩50:6指出當神審判時，祂的公義便彰顯；在詩51:6，大衛承認神審判他的罪時，神的公義顯明。
4. 詩50:23指出遵行神道的人必得著神的救恩；大衛在詩51:14，16提到他曾經歷神的救恩，現今也期待神的救恩。
5. 許多學者都認為詩篇50篇是一首「更新盟約」的詩歌，特別是第1節提及「耶和華」的名字，因為詩篇第二卷的一個特色是主要用「神」（Elohim）這個名稱。另外，詩50:5也提及神與以色列所立的約。大衛在詩篇51篇的首二節，便是以「耶和華」這立約名字的含義作為他求赦罪的理據。

詩篇的編者把兩首詩歌放在一起，提醒我們上帝主動邀請罪人回轉。祂已為我們預備了我們認罪悔改所需的，只要我們有破碎的心，便能得到祂的救恩。

詮釋的原則

（請參閱前數期有關一些基本原則的討論。）

詩歌的結構

詩篇51篇詩可分為兩部分，1至9節的重點是赦罪，10至19節的重點是更新。

詩歌的類型

本詩屬「個人性哀歌」，基本內容有：哀訴、祈求、信心宣言和讚美祝福。但本詩內容沒有提到敵人的攻擊或其他的難處，只集中在詩人的悔罪，故又稱為「懺悔詩」（其他例子有詩6，32，38，102，130，143）。詩歌的標題（「他作這詩，交與伶長」）顯出，雖然它的內容是個人性的，但在以色列人以後的敬拜中，這是一首給會眾公開唱詠的詩歌。

詩歌的分析

本詩運用不同的詩歌技巧，表達詩人最深入的思想 and 真摯的感情。

1. 平行體（parallelism）

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

1.1 例：同義平行體（synonymous parallelism）

神啊，求你為我造清潔的心，使我裡面重新有正直的靈。（10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意義的效果。大衛祈禱神為他造新的心、新的靈，使他能對神忠誠。

1.2 例：進展平行體（synthetic parallelism）

主啊，求你使我嘴唇張開，我的口便傳揚讚美你的話！（15節）

第二行解釋或說明第一行，使它的意義更完整。大衛祈求神張開他的嘴，因為他要公開讚美神，為神作見證。

2. 重複關鍵性詞彙

本詩包含有關罪和赦罪的詞彙極多，把主題明顯地突出來。

3. 意象和比擬

大衛透過不同的圖畫（1-2，7節）具體說明他的感受和需要，讓讀者容易明白和認同。

4. 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。詩人提到神的「眼」（4節）和「面」（9，11節），反映出神與人親密同在的關係。

經文的默想

今天的省思：

為甚麼大衛要寫這詩篇？如他所說，他要把上帝的道教導其他犯罪的人，亦即包括了世上所有的人。他告訴我們罪的可怕代價，警戒我們遠離罪。他也指出，真誠悔改帶來的自由釋放和全新的祝福，幫助我們回轉向神。但更重要的，是這位合神心意

的人不會滿足於一句「我錯了，請原諒我」。他要親自向神傾心吐意，承認他的罪。他不是懷疑神是否真的原諒他，而是要細數神赦罪的恩典，透過寫下來的詩歌，讓自己和他人不會忘記上帝的厚恩。

許多上帝的兒女也寫下頌揚上帝赦罪恩典的詩歌，以下一首是筆者很喜歡的：

Jesus Paid It All

I hear the Savior say, "Your strength indeed is small,
Child of weakness watch and pray, Find in Me your all in all."
Jesus paid it all, All to Him I owe;
Sin had left a crimson stain, He washed it white as snow.
Lord now indeed I find, Thy power, and Thine alone
Can change the leper' s spots, and melt the heart of stone.
Jesus paid it all, All to Him I owe;
Sin had left a crimson stain, He washed it white as snow.

罪債全還清

我聽救主說道：「你力量實微小，應當做醒祈禱，因我為你中保。」
主替我捨身，罪債全還清。無數罪孽污穢心，主洗比雪白淨。
我今確實知道，惟主權能浩大，可使痲瘋潔淨，鐵石心腸軟化。
主替我捨身，罪債全還清。無數罪孽污穢心，主洗比雪白淨。

在這節日氣氛濃厚的日子，你可有想到你能給神的是甚麼？祂最喜愛的是甚麼？是不是你破碎的心靈？

你的禱告：

我的主我的神啊，惟有祢完全明白我的軟弱和掙扎。祢看見我_____，祢知道我心中的_____。但是祢沒有丟棄我、鄙視我，而是不斷警戒我、呼喚我回轉。

求祢讓我看見自己的頑梗，求祢破碎我的心。因祢的憐憫和恩典，求祢赦免我的罪，就是_____。更新我的生命，賜我力量見證祢的奇妙作為。我深信祢必會原諒我，因為祢無罪的兒子已在十架上為我捨命。

我的救主，我的神，我要投靠祢！

奉主耶穌基督的名求，阿們！✝️

建議參考書籍：

張國定。《詩篇（卷二）》。天道聖經註釋。香港：天道，2001。

Goldingay, John. *Songs From a Strange Land. The Message of Psalms 42-51.*
The Bible Speaks Today. Downers Grove: IVP, 1978.



以賽亞書的神學（一）（續）

從以賽亞書的組合策略 初探以賽亞書的神學



黃儀章博士

IV. 賽三十六至三十九章與四十章及以後經文的關係

在以賽亞書中，作者的組合策略（compositional strategy）不單在三十六至三十九章與七章之間找到，在三十六至三十九章與四十章及以後的經文中，我們也可以看到作者另一個組合策略。¹

細看三十六至三十九章，我們可以察覺到一些特別的地方，有助我們了解將這些經文組合起來的策略是甚麼。

首先，這四章包括三個獨立的敘述：第一個是主前701年，神從亞述手中拯救耶路撒冷的敘述（三十六至三十七章）；第二個是希西家患病和得痊癒的敘述（三十八章）；第三個是希西家接待

米羅達巴拉但差來的巴比倫使者的敘述（三十九章）。這三個敘述雖然可以獨立來看，但他們之間互有連繫，形成一個緊密的單元。²例如，「在那些日子」（בְּיָמֵים הָהֵם；三十八1，和合本作「那時」）和「那時」（בְּעֵת הַהוּא；三十九1）等表達時序的資料，「是編纂者將認為重要的相關資料放在一起的寫作手法。」³後者（「那時」）顯示三十九章的事件與三十八章的事件屬同一時期，⁴而前者（「在那些日子」）將三十八章的事件與三十六至三十七章所描述的，連於一起。⁵所以，我們贊同Ackroyd對有關這兩個時間標記功能的看法：「在文本中，作者透過運用方便但含糊的片語，將一個緊密的時序關係表達出來。這些片語就是בְּיָמֵים הָהֵם（在那些日子）……和採用類似字彙的בְּעֵת הַהוּא（那時）……從這些特徵，我們應該看到把經文組合的人有一個信念，就是他所要介紹的事件與之前所提及的，是有

¹ Seitz指出："Chapters 36-39 play a clearly integral role in Isaiah" (Seitz, *Isaiah* 1-39, 9)；Webb指出："Isa 36-39 is closely integrated into its wider context both structurally and conceptually" (Webb, "Zion in Transformation," 69).

² Ackroyd, "Isaiah 36-39," 10-14; Sweeney, *Isaiah* 1-4, 12.

³ Ackroyd, "Isaiah 36-39," 10.

⁴ Sweeney, *Isaiah* 1-4, 12; Seitz, *Zion's Final Destiny*, 149.

⁵ Seitz, *Zion's Final Destiny*, 149.

⁶ Ackroyd: "In the text a close chronological relationship is indicated by the use of convenient though vague phraseology in the case of the first בְּיָמֵים הָהֵם "in those days", a typical link expression - and by the similar wording בְּעֵת הַהוּא "at that time" ... we should see in them a belief on the part of the compiler that the incidents so introduced have some relationship with what precedes, and perhaps we should even see the deliberate offering of an interpretation of what precedes by the inclusion at this precise point of time of two further separate narratives" (Ackroyd, "The Babylonian Exile," 330-31).

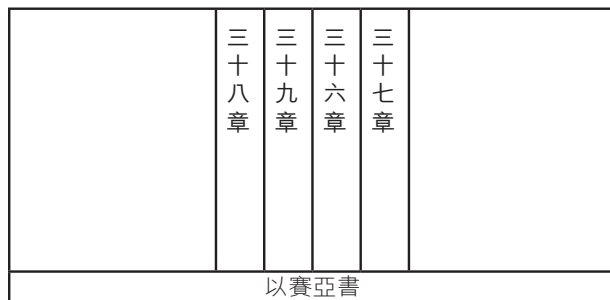
關連的。我們甚至應該看到，他把兩個獨立的敘述放在隨後，是特意為這件事件提供一個解釋。」⁶

另外，三十七和三十八章藉著相同的動詞（**נָסַח**）（三十七35；三十八6）和受詞（**קַעֲרֵי הַמָּאָה**）連接起來。⁷當我們將這兩章經文放在一起看的時候，會發現兩個並排的主題：從亞述的威脅中得拯救的主題，以及從死亡中得拯救的主題。⁸此外，將它們互相緊扣在一起的，是與大衛相關的指向，即 **לְיְהוָה אֱלֹהֵי דָוִד**（「我僕人大衛」，三十七35）和 **אֱלֹהֵי דָוִד**（「大衛的神」，三十八5）。⁹

第二方面，雖然這四章經文被放在一起成為一個單元，但它們並不是按時序排列的。有關這點，Ackroyd指出：「有一件事是即時顯明的，就是這四章經文沒有令人滿意的時序，而且只有很少確實的資料可以找到。所有的事都與希西家的統治有關，但此外便沒有清晰的圖畫顯示事件的次序了。」¹⁰Ackroyd懷疑有一個更合理的時序，就是將希西家的患病（三十八章）和米羅達巴拉但使者的到訪（三十九章），放在西拿基立入侵之前（三十六至三十七章）。¹¹因此，一個重構，但卻更正確的排列，是從三十八章開始，接著是三十九章，最後是三十六至三十七章。按Ackroyd的話：「看來賽三十

六至三十七章所記載的事件，更似是發生在〔巴比倫〕使者被差遣之後，而不是之前。」¹²

Smelik也有相同的看法。他的主要論點是，三十八6提及耶和華將會把希西家和耶路撒冷從亞述的手中拯救出來，但這個拯救實際上已在三十七章的結尾出現。因此，他建議一個較合邏輯的次序：「首先是希西家患病的敘述，接著是耶路撒冷被拯救的敘述。然而，在這個鋪排上，巴比倫使者的到訪應早於耶路撒冷被拯救的敘述，因它緊接著希西家患病的敘述。」¹³Ackroyd和Smelik的意見，得到很多學者認同，例如Webb指出：「記載在賽三十六至三十七章和三十八至三十九章的事件，它們發生的次序是倒轉的。」¹⁴因此，若按時序來鋪排這四章經文，它們的次序應如（圖一）所示：



（圖一）

⁷ Ackroyd, "Isaiah 36-39," 13.

⁸ Seitz指出希西家得痊癒明顯與耶路撒冷得拯救等同 (Seitz, *Zion's Final Destiny*, 149)。

⁹ Ackroyd, "Isaiah 36-39," 13.

¹⁰ Ackroyd: "It is immediately apparent that there is no satisfactory chronological sequence in these chapters, and only a minimum of precise information. All the incidents are associated with the reign of Hezekiah, but beyond that no clear picture emerges of the order of events" (Ackroyd, "Isa 36-39," 9); "Exact chronological relationship between the narratives is not the point at issue" (Ackroyd, "The Babylonian Exile," 331).

¹¹ Ackroyd, "Isa 36-39," 10-11.

¹² Ackroyd: "It would appear that the events presupposed by the preceding chapters [Isa 36-37] are more likely to have followed the sending of these ambassadors than to have preceded it" (Ackroyd, "The Babylonian Exile," 332).

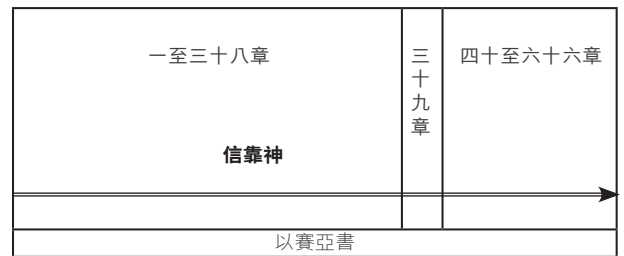
¹³ Smelik: "First the narrative of Hezekiah's illness, and only then the story of Jerusalem's deliverance. In such an arrangement, however, also the account of the Babylonian embassy had to precede the story of Jerusalem's deliverance, as it is the sequel of the narrative concerning Hezekiah's illness" (Smelik, "Distortion of Old Testament Prophecy," 74).

¹⁴ Webb: "The events in chs. 36-37 and 38-39 respectively stand in inverted chronological sequence in the text" (Webb, "Zion in Transformation," 69-70).

既知道以上三十六至三十九章的兩個組合特徵，以下的問題便需要解決：假如這四章經文不應按時序的先後來看，為何會有現今這個次序（即由三十六章順序至三十九章）的編排呢？在排列這數章經文時，除了時間性和歷史性的因素外，是否還有其他因素¹⁵（例如與書中的神學有關）？¹⁶關於這四章經文的鋪排，以賽亞書的作者到底有甚麼組合策略？¹⁷

關於這方面，Wolf指出：「若按時序，記載在賽三十八和三十九章的事件，發生在三十六和三十七章的事件之前，但為著要表達以賽亞的目的，（作者）把這些事件的先後次序倒轉。」¹⁸但這麼做的目的是什麼？按著研究以賽亞書的學者（如Clements, Webb, Seitz和Sweeney）的主流觀點，我們認為以賽亞書的作者犧牲了三十六至三十九章的時序，為的是要在三十九章和四十章〔及以後的經文〕之間，築一道「橋」¹⁹或加一個「過門」。²⁰透過這道「橋」或「過門」，「信心」的主題能夠從三十九章伸展至四十章〔及以後的經文〕。²¹三十六至

三十九章不僅是「回顧」七章，也是「前瞻」四十章〔及以後的經文〕。²²從這個角度看，我們可以說在賽一至三十九章中，「信心」的主題得以孕育，而在四十章〔及以後的經文〕，這個主題得以延續和進一步發展。因此，以賽亞書不是由三本獨立的「書卷」（即「第一以賽亞」（一至三十九章）、「第二以賽亞」（四十至五十五章）和「第三以賽亞」（五十六至六十六章））組合而成，而是一本書，當中每一部分都由一個清晰的主題—「信靠神」一連貫和匯聚而成。²³（圖二）



（圖二）

- ¹⁵ Ackroyd: "If... then the order of the materials as now presented is lacking in true chronology, and we may ask whether the order is not dictated by interests other than chronological or historical" (Ackroyd, "Isaiah 36-39," 11); "This does raise a different question, however. For while it may be that the present order is due to a lack of precise chronological information on the part of the compiler, and the arrangement of the material in its present order has no special significance, it would appear more likely that the arrangement, whether or not chronological information was available, has some deliberate purpose" (Ackroyd, "The Babylonian Exile," 332).
- ¹⁶ Oswalt: "We must ask why chs. 38 and 39 are placed out of chronological order, coming after chs. 36 and 37 instead of before them. Surely the answer is that it is for the theological reasons" (Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, 675).
- ¹⁷ Ackroyd: "We are concerned simply with asking questions about the material here provided, in an endeavor to detect what interpretation is being placed upon this by the narrator and/or compiler" (Ackroyd, "The Babylonian Exile," 333).
- ¹⁸ Wolf: "Chronologically, the events in chapters 38 and 39 precede the events in chapters 36 and 37, but Isaiah's purpose dictated that he invert this material" (Wolf, *Interpreting Isaiah*, 171).
- ¹⁹ Clements: "Chapter 39 serves as an important editorial 'bridge' between the threat to Jerusalem posed by the Assyrians and that which was later posed by the armies of Babylon" (Clements, "Beyond Tradition-History," 98); "[Isa 36-39] have been inserted before chapter 40 at a relatively late stage in the compilation of the book and thereby assist the reader in making the transition from the 'Assyrian' part of the book (1-35) to the 'Babylonian' part (40-66) (Clements, "Unity of the Book of Isaiah," 120-21); Webb: "In terms of the book's overall structure it functions as a pivot effecting the transition from the 'Assyrian' first half of the book to its 'Babylonian' second half" (Webb, "Zion in Transformation," 70-71); Seitz: "these chapters [Isa 36-39] accomplish a transition from the Assyrian to the Babylonian period, thus introducing chapters 40-66" (Seitz, *Isaiah 1-39*, 9); Sweeney: "chapters 36-39 form a bridge or transition between the two major parts of the book of Isaiah, the 'Assyrian' section in chapters 1-35 which anticipates a judgment by Assyria followed by a restoration, and the 'Babylonian' section in chapters 40-66 which presupposes a judgment by Babylon and announces that the restoration is about to take place" (Sweeney, *Isaiah 1-4*, 32).
- ²⁰ Walton: "I would therefore see in Isaiah a very good reason to reverse the chronological order. It is the events of chaps. 38-39 that lead him into the subject matter for the second half of the book" (Walton, "New Observations," 129-30).
- ²¹ Ackroyd: "The placing of Isa 36-39... show[s] the use in fuller form of themes which are present in passages in the preceding chapters" (Ackroyd, "Isaiah 36-39," 9).

V.以賽亞書神學初探—信靠神的神學 (the theology of trust in God)

福音派舊約學者John Oswalt指出：「從很多方面看，整本以賽亞書是激勵神的子民信靠神的呼籲。當然，這個呼籲在以賽亞書的第一部分（一至三十九章）是很清楚的。在這段經文中，他們都傾向倚靠外邦國家—無論是朋友還是敵人，期望這些國家能拯救他們脫離欺壓，卻沒有想到要首先倚靠他們的神……在第二部分（四十至五十五章），先知呼籲神的子民相信神願意拯救他們，並且有能力施行拯救。在第三部分（五十六至六十六章），先知呼籲神的子民停止倚靠他們蒙揀選的身份，要開始相信神叫他們成義的能力。」²⁴

著名舊約學者John Bright的觀察值得我們注意：「有一條線貫穿以賽亞所講的話；他每時每刻的呼籲，都是叫人信靠神並祂的應許。他期望國家能夠將政策和信心放在神和祂的應許上，而不是放

在政治智慧和軍事聯盟上。事實上，沒有任何一位先知比以賽亞更著重這信靠神的呼籲。」²⁵

Sheppard也有同一個看法：「在介紹先知以賽亞時，以賽亞書本身有沒有突出一個主要的信息？它與書中其他部分如何彼此相連？……我的理解是，答案可以從緊隨著記述先知蒙召的經文中清楚看到。在那裡，我們會找到一個信息……這個信息可以用一個簡單的方程式來歸納，就是『不要害怕』（7:4；8:12）。先知向亞哈斯的說話中再次重申：『你們若是不信，定然不得立穩』（7:9下）……在三十六至三十九章關乎希西家的敘述中，在面對西拿基立入侵的威脅時，先知也是宣告同一的信息：『不要害怕』。」²⁶

此外，Malick指出：「〔以賽亞書的目的，〕是鼓勵人（尤其是以色列人）信靠神。不依靠神的，神的審判會臨到他；但信靠神的，神的祝福卻會臨到他。」²⁷ Snook指出：「『耶和華是值得信靠

²² 留意Webb的觀察："if chapters 36 and 37 are integrally related to what precedes, chapters 38 and 39 are just as intimately connected with what follows" (Webb, "Zion in Transformation," 70)。

²³ Dumbrell: "If the book is read as a unit there is an overmastering theme which may be said effectively to unite the whole" (William Dumbrell, "The Purpose of the Book of Isaiah," Tyndale Bulletin 36 [1985]: 112); Oswalt: "Trust is the main subject of chapters 7-39, but the theme is found in other parts of the book as well" (John Oswalt, "Isaiah," in *New Dictionary of Biblical Theology*, 2000).

²⁴ Oswalt: "In many ways the entire book is a plea for God's people to trust him. To be sure, this plea is most explicit in the first section (Isa 1-39), where the people are inclined to trust in any of the nations, friend or enemy, to deliver them from oppression before they will trust in God. But it also emerges in the second and third sections (chs. 40-55; 56-66). In the second section the people are called to believe in both the desire and the power of God to deliver them, and in the third section they are to stop trusting in their election and start trusting in God's righteous empowerment for righteousness" (John Oswalt, "Isaiah: Theology of," in *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 1997).

²⁵ Bright: "A single line runs through all that Isaiah had to say. His call at all times was to trust in God and his promises—that, and nothing else! He wished his country to orientate its policies upon God and his promises and to place its trust in them rather than in political cleverness and military alliances. In fact, no prophet laid greater stress on the call to faith than did Isaiah" (John Bright, *Covenant and Promise, The Prophetic Understanding of the Future in Pre-exilic Israel* [Philadelphia: Westminster, 1976], 95).

²⁶ Sheppard: "Does the book highlight a single message above others in the presentation of the prophet Isaiah, and how is it related to other demarcated parts of this book? ... I think that the answer is found clearly spelled out, initially, in the narratives that follow the call report. There we find a message that is essentially the same, repeated delivered with differing responses... The message can be summarized by the brief repeated formula, 'fear not' (7:4; 8:12), and summarized at the end of the word to Ahaz: 'If you do not stand firm in faith, you shall not stand at all' (7:9b)... The narratives in chs. 36-39, about the later king, Hezekiah, confirm that exactly the same message is given to him during the crisis of Sennacherib's invasion: 'Do not be afraid'" (Gerald T. Sheppard, "The 'Scope' of Isaiah as a Book of Jewish and Christian Scriptures," in *New Visions of Isaiah*, ed. Roy F. Melugin and Marvin A. Sweeney [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996], 270-71).


²⁷ Malick: "To exhort people (and especially Israel) to place their trust in Yahweh for their deliverance by predicting and historically demonstrating the judgment which falls on those who do not trust in Yahweh and the blessing which comes to those who do trust in Him" (David Malick, "An Introduction to Isaiah," from <http://www.bible.org>).

的』；這個主題貫穿整本以賽亞書」。²⁸Motyer也觀察到：「在以賽亞書中，信心是它的中心：這信心能使人堅忍，並心存盼望地祈求和等候」²⁹。

在隨後的文章，我們會詳細探討「信靠神」的神學如何在以賽亞書呈現出來：

- 一至十二章：信心的錯置（一）：
以人為信心的對象
- 十三至二十三章：信心的錯置（二）：
以外邦國家為信心的對象
- 二十四至二十七章a：信心的正置（一）：
以掌管全地至高之主為
信心的對象
- 二十八至三十三章：信心的本質

- 三十四至三十五章：信心的盼望
- 三十六至三十九章：信心的榜樣——希西家
- 四十至四十八章：信心的警告：偶像不可信
- 四十九至五十五章：信心的正置（二）：
以受苦的僕人為信心的對象
- 五十六至六十六章：信心的得勝

從「信靠神」的角度來讀以賽亞書，這卷經卷不愧為舊約聖經裡最偉大的書卷，當中所發出「信靠神」的呼籲和挑戰（參七9下³⁰；二十八16³¹；三十15³²），成為新約聖經強調「救恩憑藉對神的信靠而來」的重要基礎。³³因此，它也被稱為舊約的福音書（The Old Testament Gospel）或第五卷福音書（The Fifth Gospel）。³⁴如此重要和寶貴的經卷，我們又怎能不盡心、盡性和盡力地研讀呢？

²⁸ Snook: "Yahweh is worthy of trust. This theme underlines all of the Isaiah texts" (Lee E. Snook, "Interpreting the Book of Isaiah: Yahweh's Changeless Purpose in the Changing History of Zion," *Word and World* 3 [1983]: 460).

²⁹ Motyer: "the Isaianic literature centralizes faith--the faith that persists, prays and waits in hope" (Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 23). 此外，Keil 和 Achtemeier也注意到「信心」在以賽亞書中的重要性。參Keil: "A test sent from God for Judah and the house of David, in which it was their duty to decide in favor of faith and confidence simply in the omnipotence and the grace of the Lord; instead of which, they placed their confidence in the earthly worldly power of Assyria, and, as a punishment, were given over to this worldly kingdom, and by it were drawn into the secular historical process of the heathen nations, in order that, being purified by severe judgments, they might be led through deep sufferings to the glory of their divine calling" (K. F. Keil, *Manual of Historico-Critical Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament*, 2 vols., trans. from the 2nd ed. by C. M. Douglas [Edinburgh: T. & T. Clark, 1870-71], 286-87); Achtemeier: "What is the primary requirement God has for his people in the covenant relationship, according to the prophecies of Isaiah? What is it that we are to do, in relationship to our Lord?... Our proper response to such a God, says Isaiah, is a life of trust (emphasis mine)-trust in which we give up our reliance on our own defense, our own wisdom, our own security and plans for the future, and place our lives in God's hands, to be guided according to his wise plan and secured and made whole by his power": "The message is still the same as it was back there in the time of Isaiah-that if we will trust that sign and the power and the purity, the plan and the mercy of the God who sent him, then our lives will be saved, not only now, but for all eternity. If we do believe-if we trust the Holy One of Israel-then surely, yes, surely indeed, we shall be established" (Elizabeth Achtemeier, "Isaiah in Jerusalem: Themes and Preaching Possibilities," in Christopher R. Seitz, ed., *Reading and Preaching the Book of Isaiah*, 35, 37).

³⁰ 這個呼籲可以從先知以賽亞向亞哈斯所發出的挑戰中清楚地看到：「你們若是不信(לֹא תִאֱמָנוּ)，定然不得立穩(לֹא תִאֱמָנוּ)」(賽七9下)。

³¹ 「所以主耶和華如此說：『看哪，我在錫安放一塊石頭，作為根基，是試驗過的石頭，是穩固根基，寶貴的房角石，信靠的人必不著急。』」

³² 「主耶和華以色列的聖者曾如此說：『你們得救在乎歸回安息，你們得力在乎平靜安穩。』」

³³ Roberts: "the New Testament emphasis on the reception of that salvation through faith picks up and continues the Isaianic demand for faith" (J. J. M. Roberts, "Isaiah in Old Testament Theology," *Interpretation* 36 [1982]: 143). 參Otto Betz, "Firmness in Faith: Hebrews 11:1 and Isaiah 28:16," in Barry P. Thompson, ed., *Scripture: Meaning and Method* (Hull University Press, 1987), 92-113; J. J. M. Roberts, "Yahweh's Foundation in Zion (Isa 28:16)," *Journal of Biblical Literature* 106 (1987): 27-45; J. Lindblom, "Der Eckstein in Jes 28:16," *Norsk Teologisk Tidsskrift* 56 (1955): 123-32; S. H. Hooke, "The Corner-Stone of Scripture," in *The Siege Perilous* (London: SCM Press, 1956), 235-49.

³⁴ F. A. Sawyer, *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

末日迷蹤？

—馬太福音24:40-41裡的「神秘失蹤」

李炳權講師

馬太福音24:40-41這兩節經文，一直是頗受關注的末世題目，不但聖經學者為當中的意義爭論不斷，就是電影及小說（如Tim LaHaye 和 Jerry B. Jenkins所寫的暢銷科幻小說“Left Behind”系列），也借用其「神秘失蹤」的題材。

這兩節經文所講的比喻，記載在馬太福音耶穌最後一篇講章中。（馬太福音一共記載耶穌五篇講章¹，最後一篇是24:1-25:46。）這一篇講章通常被稱為「橄欖山上的講論」（Olivet Discourse），內容主要與末世的事情有關。這兩章經文包含不少具爭議性的課題，其中廣受討論的正是24:40-41，即耶穌所講「取去一個，撇下一個」的比喻。

24:40 那時，兩個人在田裡，取去一個，撇下一個；

24:41 兩個女人推磨，取去一個，撇下一個。

24:40 Then there will be two men in the field; one will be taken and one will be left.

24:41 Two women will be grinding at the mill; one will be taken and one will be left. . (NASB)

24:40 τότε δύο ἕσονται ἐν τῷ ἀγρῷ εἷς παραλαμβάνεται καὶ εἷς ἀφίεται·

24:41 δύο ἀλήθουσαι ἐν τῷ μύλῳ μία παραλαμβάνεται καὶ μία ἀφίεται

對於這個比喻的解釋，學者主要分成兩派，或嚴格來說分成三派。好些學者（如Bruner, Morris, France, Moo, Davies and Allison）認為比喻是指著「教會被提」而言。另一派學者（如Vos, Mounce, Blomberg, Walvoord）則相信，比喻談論「主第二次降臨」（Second Coming）。還有一些學者（如Beare, Carson）認為，比喻並沒有顯示「教會被提」或「主第二次降臨」。

為何會有這些差別？究竟哪一個觀點更可取？問題主要環繞著「取去」（taken, παραλαμβάνεται; from παραλαμβάνω）和「撇下」（left, ἀφίεται; from ἀφίημι）這兩個詞語的意思，也涉及39節的「沖」（took, αἴρω）字和上下文的相關內容。

是指「教會被提」？

解釋馬太福音24:40-41時，F. D. Bruner認為那被“taken”（「取去」）的，是“taken into salvation”（「帶進救贖」）²。他更指出好些保守派學者所相信的災前被提觀點是錯誤的，因為他認為被提不是在主耶穌基督再來之前，而是在之

¹ 馬太福音的主要結構包含了耶穌所講的五篇講論：5:1-7:29;9:35-10:42;13:1-53; 18:135及24:1-25:46.

² Federick Dale Bruner, Matthew, Volume 2: *The Churchbook, Matthew 13-28* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2004), 頁526.

後。³Bruner強調，這個次序——主再來，然後被提——是宗教改革神學裡最精彩的教導。⁴

可惜Bruner所著重的，是以往學者及宗派的解釋，沒有親自仔細深入研究“taken”這個字在經文裡的意義，這樣的釋經方法是不恰當的。

Leon Morris 認為“taken”（「取去」）是“taken to share the blessings of being with the Lord”（「帶去得享與主同在的福份」）。⁵William Hendriksen 亦認為被取去的那一個是被天使帶去與主永遠同在，而留下的一個是被留下來面對永遠滅亡。⁶但他們都沒有提供詳細的討論。

R.T.France 的研究比較仔細，他指出 παραλαμβάνω 這個希臘文動詞在 1:20, 17:1, 18:16 和 20:17 也有出現，並指出在這些經文裡，παραλαμβάνω（“take”）這個字的意思是“to take someone to be with you”（「將某人帶去與自己一起」）。因此他相信馬太福音 24:40-41 所描述的，是信徒被帶到救恩裡。⁷無可否認，在 France 所

列出的經文中，“take”這個字是帶著“to take someone to be with you”的意思：

1:20 正思念這事的時候，有主的使者向他夢中顯現，說：「大衛的子孫約瑟，不要怕，只管娶（take, παραλαβεῖν⁸）過你的妻子馬利亞來，因她所懷的孕是從聖靈來的。」

17:1 過了六天，耶穌帶著（took, παραλαμβάνει⁹）彼得、雅各和雅各的兄弟約翰暗暗地上了高山。

18:16 他若不聽，你就另外帶（take, παράλαβε¹⁰）一兩個人同去，要憑兩三個人的口作見證，句句都可定準。

20:17 耶穌上耶路撒冷去的時候，在路上把十二個門徒帶到（took, παρέλαβεν¹¹）一邊，對他們說：

雖則在馬太福音裡，παραλαμβάνω 這個字通常都帶著“take alongside”（「帶同」）的意思，但這並不代表“to take someone alongside”一定是

³ Ibid: End-time teaching in some conservative circles locates a rapture sometime (usually seven years) before the great public return of Christ. This is mistaken and must be corrected with the Gospel's sequence of first the coming and then the rapture (vv. 30-31, 40-41; it is Paul's teaching, too; cf. 1 Thess. 4:16-17).

⁴ Ibid: This sequence — coming, then rapture (in that order) — is also the teaching of the best of Reformation theology. Cf. Donald Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 120: "What many conservatives tend to overlook is that the premillennial reign of Christ on earth, the seven dispensations, and the pretribulation rapture are not to be found in the thinking of the Protestant Reformers, and such ideas were also generally alien to the early Puritans and Pietists... A Catholic evangelical theology will insist that the blessed hope is not the rapture of the church but the second coming of Christ." This is well said; in the last remark a connection rather than a contrast would be more precise: "the blessed hope is the second coming of Christ with the rapture of the church." On "taking" in Matthew's verse meaning salvation, see Bengel, 1:278; McNeile, 357; Agbanou, 130; Meier, 291; Schnackenburg, 2:240-41; Gundry, 494; contrast Blomberg (with Walvoord and Mounce), 366.

⁵ The Lord arrives. Of two men engaged in the same kind of work, probably even toiling next to each other in the field, one is taken. By the angels he is gathered to be forever with the Lord. The other is left behind, assigned to everlasting perdition. The same thing happens in the case of two women who at that very moment are grinding with a hand-mill... The lesson is the same: one of the two is taken, the other left behind. The One who takes is the Son of Man himself through the agency of angels. [William Hendriksen, *The Gospel of Matthew* (Edinburg: The Banner of Truth Trust, 1973), 870]

⁶ The first picture is of two people *in the field*. Presumably these will be men at work on their land. No distinction is made between them; their circumstances are the same. But *one is taken*, to share in the blessings of being with the Lord (it is possible to understand taken in the sense "taken for punishment," but this seems less likely). But there is also *one* who is left. [Leon Morris, *The Gospel according to Matthew* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1992), 614]

指帶到救恩裡。馬太福音27:27是一個清楚的例子：這節經文指出耶穌被巡撫的兵「帶進」衙門等候審判，而不是被帶進救恩！

太 27:27 巡撫的兵就把耶穌帶進 (took, παραλαβόντες¹²) 衙門，叫全營的兵都聚集在他那裡。

另外，France認為耶穌以「挪亞的日子」(36節)來作比較，是要指出當祂再來時，世人都沒有預備好。¹³他這樣處理是有問題的，因為「未預備好」只可說是其中一個重點。而另外一個很重要的信息，是洪水在「挪亞的日子」來臨時對地上施行審判。

Douglas Moo也認為這兩節文是指「教會被提」。他指馬太福音24:39所用的“took”(ἦρεν; from αἶρω)¹⁴，跟40-41節裡的παραλαμβάνεται (from παραλαμβάνω)不同：前者指“taken into judgment”，後者指“taken into salvation”。他更指出耶穌以洪水作比較，是要指出，正如挪亞“was saved by being taken away from the scene of judgment”，信徒在主再來時同樣“will be taken away, through the Rapture, from the scene of judgment”。Moo亦指出παραλαμβάνεται (“taken”)這個字在約翰福音14:3裡也是用來形容「被提」。¹⁵

Moo這樣處理παραλαμβάνεται這個字是不適當的，而他將παραλαμβάνεται與ἦρεν來作比較亦不恰當。挪亞並不是被“taken away from the scene of judgment”，而是被留在洪水裡。另外，αἶρω這個字也不包含「審判」的意味，以下例子可以證實這一點：¹⁶

(1) 太4:6 (撒但)對他說：「你若是神的兒子，可以跳下去，因為經上記著說：『主要為你吩咐他的使者，用手托著(ἀροῦσίν, from αἶρω)你，免得你的腳碰在石頭上。』」

(2) 太16:24耶穌對門徒說：「若有人要跟從我，就當捨己，背起(ἀράτω; from αἶρω)他的十字架來跟從我。」

(3) 約11:41他們就把石頭挪開。耶穌舉(ἦρεν; from αἶρω)目望天說：「父啊，我感謝你，因為你已經聽我。」

在先前的討論裡我已經指出，παραλαμβάνω這個字的基本意義並不包含「救恩」的概念，所以Moo對παραλαμβάνεται (from παραλαμβάνω)

⁷ R.T. France, Matthew, Tyndale New Testament Commentaries (Downers Grove: InterVarsity, 1989), 348。

⁸ παραλαβεῖν: verb, infinitive, aorist, active, from παραλαμβάνω。

⁹ παραλαμβάνει: verb, indicative, present, active, 3rd person singular, from παραλαμβάνω。

¹⁰ παράλαβε: verb, imperative, aorist, active, 2nd person singular, from παραλαμβάνω。

¹¹ παρέλαβεν: verb, indicative, aorist, active, 3rd person singular, from παραλαμβάνω。

¹² παραλάβοντες: verb, participle, aorist, active, nominative, masculine, plural, from παραλαμβάνω。

¹³ France, Matthew. The analogy with *the days of Noah* suggests that judgment is to be a major feature (though it is not the whole picture) for *the coming of the Son of man*. But the main point is the unpreparedness of Noah's contemporaries.

¹⁴ ἦρεν: verb, indicative, aorist, active, 3rd person singular, from αἶρω

¹⁵ Douglas Moo, "Posttribulational Rapture Position," Ben Chapman, ed., *The Rapture: Pre-Mid-, or Post-Tribulational?* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 196.

¹⁶ G. Andrew Peoples, "Fire and Flood," <http://www.afterlife.co.nz>, 5.

的定義並不恰當。另外，約翰福音14:3並不如Moo所說，用來形容「被提」。仔細看經文時大家會發覺，耶穌只是指出祂會再來接門徒到祂那裡去，並沒有作任何「被提」的形容。其實，就算這節真是提到「被提」，也沒有顯示其時間性。

約14:3 我若去為你們預備了地方，就必再來接你們到我那裡去；我在哪裡，叫你們也在那裡。

John 14:3 If I go and prepare a place for you, I will come again and receive (παραλήμψομαι¹⁷) you to Myself, that where I am, there you may be also. (NASB)

Davies and Allison亦列出四個論據來支持「被提」的觀點：¹⁸

(1) 在馬太福音裡，ἀφίημι這個字常解作“abandon”或“forsake”（例：4:20, 22；8:22；19:29；23:38；26:56）。

(2) παραλαμβάνω在2:13,14,20,21的意思都是“take (to safety)”。

(3) 天使帶領信徒去見人子這個圖畫，在初期教會應該是為人認識的。

(4) 在37-39節裡，那些“taken” (into the ark) 的被拯救，那些被撇下的遭滅亡。

Davies and Allison對παραλαμβάνω的解釋跟France一樣，都不能成立，因為“take (to safety)”不是παραλαμβάνω唯一的意義。更重要的，是這個字的意義應該由上文下理來決定，而不是硬將它的其中一個意義套上去。另外，Davies and Allison對ἀφίημι這個字的處理也不恰當，因為“abandon”或“forsake”不是ἀφίημι唯一的意義。其實它的基本意思“leave”並不一定帶著負面意味，而是可以解作離開、留下、容讓等，例如：

太4:11 於是魔鬼離 (left, ἀφίησιν; from ἀφίημι) 了耶穌……

太5:24 就把禮物留 (leave, ἄφες; from ἀφίημι) 在壇前……

¹⁷ παραλήμψομαι: verb, indicative, future, middle deponent, 1st person singular, from παραλαμβάνω.

¹⁸ In vv. 40-1 one is taken and one is left. But are the righteous taken to meet the Lord in the air? Or are the wicked removed by angels and cast into fire? The former is more likely. (i) Often in Mathew ἀφίημι means ‘abandon’ or ‘forsake’ (e.f. 4:20, 22; 8:22; 19:29; 23:38; 26:56). (ii) παραλαμβάνω means ‘take (to safety)’ on 2:13, 14, 20, 21. (iii) The picture of angels taking the saints to meet the Son of man was probably common in early Christianity. (iv) In vv. 37-9 those ‘taken’ (into the ark) are saved while those left behind perish. [W. D. Davies and Dale C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, ICC (New York: T & T Clark, Inc., 1997)383.

¹⁹ εἰσῆλθεν: verb, indicative, aorist, active, 3rd person singular, from εἰσέρχομαι, meaning come (in or into), go (in or into), enter; have part in, share in, enjoy; fall into (temptation); arise (of arguments); [BibleWorks, 6; BAGD, 232-3]

²⁰ To be taken is to be raptured by the coming Christ into His presence. If we would participate in the overcomers' rapture to enjoy the Lord's parousia and escape the judgment at the end of this age, we must overcome the stupefying effect of man's living today. At the beginning of His parousia, Christ will rapture the believers who have been watchful in life and are then mature and ready. Those who have not been watchful, who were carried along by the course of this age and did not pursue the Lord to be perfected in life and faithful in service, will remain on the earth for a certain period of time. [John Campbell, "The Word of Righteousness: Just as the Days of Noah Were," in *Affirmation and Critique* (October, 2001), 63.]

²¹ Ibid, 64.

²² Howard F. Vos, *馬太福音研經導讀：何碧瑩譯*（香港：天道書樓，1992.），179-80.

太13:30 容 (let, ἄφετε; from ἀφίημι) 這兩樣一齊長，等著收割……

太19:14 耶穌說：「讓 (let, ἄφετε, from ἀφίημι) 小孩子到我這裡來，不要禁止他們……」

所以，ἀφίημι這個字在比喻裡的意義，也應該由上文下理來決定。另外，雖則天使帶領信徒去見人子這個圖畫可能為人熟悉，但這不能成為一個直接支持的論據。挪亞時代洪水的審判同樣也為人熟悉，耶穌用它來比作祂末日復臨時帶來的審判很是恰當。最後，37至39節並沒有包含挪亞一家被帶進方舟（“taken into the ark”）這個意思，經文只是說「直到挪亞進方舟的那日」（“until the day that Noah entered [εἰσῆλθεν]¹⁹ the ark”）；他不是被“taken into the ark”。

還有一些學者（如John Campbell²⁰）不但認為馬太福音24:40-41是指「教會被提」，更相信在那「被提」裡，只有那些儆醒及成熟的信徒才被接去，那些不做醒及不忠心事奉主的信徒會被留下。Campbell認為「取去」與「留下」的分別，在於“maturity in life: one is mature in life, and the other is not”。他更指出：“Unbelievers are commanded to believe, but believers are commanded to watch”。²¹ 但這樣的解釋完全不能在經文裡找到任何支持。

總括而言，主張「被提」這觀點的學者所提出的論據，充滿疑點及問題。

是指「主第二次降臨」？

持這個觀點的學者主要將釋經重點放在上文下理，尤其是36-39節，就是挪亞時代洪水的審判。Howard F. Vos反對馬太福音24:40-41是談論「教會被提」，他認為耶穌很清楚將比喻與挪亞時代洪水審判的關係表達出來：

就如洪水來臨是審判的日子一樣（「把他們全都沖去」，39節），「那時」，當祂再來時，兩個男人可能正在田裡工作，兩個女人在推磨，其中一個被接去，一個留下。在洪水的日子，犯罪的被除去，公義的留存；在大災難以後的審判，惡的會被除去扔在火湖中，義人會留存進入神的國。²²

Vos所指出的比較極為重要，也是以上學者所忽略的。Robert Mounce也持同樣觀點，認為那是“taken away into judgment (not safety, parallel in v. 39 with those “taken away” by the flood)”。²³

Craig L. Blomberg亦指出，40及41節“taken”的希臘文雖然與39節的不同，但他們的意思是平行的，當中的信息指出那些被取去的，是被取去作永遠的審判（不是「被提」），而那些被撇下的是與基督在一起。²⁴

Walvoord更直接指出，因為在「教會被提」時信徒會被帶離這個世界，因此有些人就誤以為「取去一個，撇下一個」是指「教會被提」。但其實情況剛剛相反，撇下來的是進入千禧年國度，被取去的是帶去審判。Walvoord認為這樣的解釋與挪亞時代之審判吻合，因為那時被取去的，是不信神的人。²⁵

²³ Robert H. Mounce, *Matthew*, New International Biblical Commentary (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1995), 229.

²⁴ In fact, “taken” in vv. 40-41 (though a different verb in the Greek) parallels “took” of v. 39 and suggests that those taken away are taken for eternal judgment (not “raptured”), while those left behind remain with Christ. [Craig L. Blomberg, *Matthew*, The New American Commentary (Nashville, Tenn.: Broadman Press, 1992), 366.]

²⁵ Because at the rapture believers will be taken out of the world, some have confused this with the rapture of the church. Here, however, the situation is the reverse. The one who is left, is left to enter the kingdom; the one who is taken, is taken in judgment. This is in keeping with the illustration of the time of Noah when the ones taken away are the unbelievers. [John F. Walvoord, *Matthew: Thy Kingdom Come* (Chicago: Moody Press, 1974), 193-4.]

兩者皆不是？

好些學者相信經文內容並不支持以上任何一點，例如F.W. Beare認為“taken”和“left”這兩個動詞只是用來形容兩個不同的遭遇，經文並沒有說明哪一個遭遇好，哪一個遭遇壞。²⁶D. A. Carson也認為“taken into judgment”或“taken to be gathered with the elected”並不清晰，也不是特別重要。²⁷

但從經文本身及以上討論看來，比喻的意義雖然引起不少爭論，但絕不是如Beare和Carson所說的不清晰及不重要，因為耶穌以挪亞作例子，必有一定因由。

結論

不少學者嘗試以解釋比喻裡 παραλαμβάνεται ("taken") 這個字來決定比喻的意思，特別是將 παραλαμβάνεται與39節的 ἤρην ("took") 作為所持守觀點之論據。但以上的討論已清楚顯示這兩個字的意義是多方面的，斷不能將它們其中一個意義硬套上去！

要決定比喻的信息，關鍵始終在於上下文的內容，但學者在選擇論據支持時，還是存著兩個主要

分歧。主張「教會被提」的學者會用31節所提到「天使招聚選民」²⁶來作支持；而主張「主第二次降臨」的，卻會用36節來作支持。兩者之中，後者勝於前者，原因是一來36節比31更貼近比喻（40-41節）的範圍，二來37節很清楚顯示主耶穌是將挪亞的審判與主再來的審判作比較：

24:36 但那日子、那時辰，沒有人知道，連天上的使者也不知道，子也不知道，惟獨父知道。

24:37 挪亞的日子怎樣，人子降臨也要怎樣。

24:38 當洪水以前的日子，人照常吃喝嫁娶，直到挪亞進方舟的那日，

24:39 不知不覺洪水來了，把他們全都沖去。人子降臨也要這樣。

24:40 那時，兩個人在田裡，取去一個，撇下一個；

24:41 兩個女人推磨，取去一個，撇下一個。

24:36 But of that day and hour no one knows, not even the angels of heaven, nor the Son, but the Father alone.

²⁶ "Taken" and "left" - the two verbs mean only that the two meet different fates; it is not clear which is the better destiny, "to be taken" or "to be left." [Francis Wright Beare, *The Gospel According to Matthew* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 474-5.]

²⁷ It is neither clear nor particularly important whether "taken" means "taken in judgment" (cf. v. 39, though the very "took... away" differs from "taken" in vv. 40-41) or "taken to be gathered with the elect" (v. 31). [D. A. Carson, "Matthew," in *Expositor's Bible Commentaries*, Volume 8 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1984), 509.]

²⁸ 「他要差遣使者，用號筒的大聲，將他的選民從四方，從天這邊到天那邊，都招聚了來。」

²⁹ 人子：Son of Man， בן אדם ，LXX：ὁ υἱὸς ἀνθρώπου。耶穌常用「人子」這稱號來顯示祂是舊約所預言的彌賽亞。「人子」這稱號源自但以理書7:13-14：「我在夜間的異象中觀看，見有一位像人子的，駕著天雲而來，被領到亙古常在者面前；得了權柄、榮耀、國度，使各方、各國、各族的人都事奉他。他的權柄是永遠的，不能廢去，他的國必不敗壞。」

³⁰ 啟19:11-21¹¹我觀看，見天開了。有一匹白馬，騎在馬上的稱為誠信真實，他審判、爭戰都按著公義……¹⁵有利劍從他口中出來，可以擊殺列國。他必用鐵杖轄管他們（註：“轄管”原文作“牧”），並要踹全能神烈怒的酒醴。¹⁶……¹⁹我看見那獸和地上的君王，並他們的眾軍都聚集，要與騎白馬的並他的軍兵爭戰。²⁰那獸被擒拿，那在獸面前曾行奇事、迷感受獸印記和拜獸像之人的假先知，也與獸同被擒拿。他們兩個就活活地被扔在燒著硫磺的火湖裡。²¹其餘的被騎白馬者口中出來的劍殺了；飛鳥都吃飽了他們的肉。

24:37 For the coming of the Son of Man will be just like the days of Noah.

24:38 For as in those days before the flood they were eating and drinking, marrying and giving in marriage, until the day that Noah entered the ark,

24:39 and they did not understand until the flood came and took (ἤρην; from αἴρω) them all away; so will the coming of the Son of Man be.

24:40 Then there will be two men in the field; one will be taken (παραλαμβάνεται; from παραλαμβάνω) and one will be left (ἄφεται; from ἀφίημι) .

24:41 Two women will be grinding at the mill; one will be taken (παραλαμβάνεται; from παραλαμβάνω) and one will be left (ἄφεται; from ἀφίημι) .

要留意的是24:36-39上的重點，是神對挪亞時代的人的審判及他們的滅亡，而不是神對挪亞的拯救。接著在39下，耶穌指出祂再降臨時也是這樣，並以40-41節的比喻作例子。在挪亞的日子，神以洪水審判世界；同樣，主耶穌基督（人子）²⁹也會審判這個世界。39節所提到的“took”，是形容那些「照常吃喝嫁娶」的人。這些不信神、不聽挪亞信息的人，他們的審判是“the flood came and took them all away”。挪亞並沒有被“took away”！兩者的類同如下：

挪亞的日子	人子再降臨
挪亞的日子怎樣	人子降臨也要怎樣
人照常生活（人照常吃喝嫁娶，直到挪亞進方舟的那日）	人照常生活（兩個人在田裡，兩個女人推磨）
→ 沒有預備	→ 沒有預備
審判突然來到 （不知不覺洪水來了）	審判突然來到
→ 世人滅亡（把他們全都沖去）	→ 取去一個 → 滅亡 ³⁰
→ 挪亞繼續留在地上	→ 撇下一個 → 留在地上（進入地上的千禧年）

這個「主再來審判世界」的解釋，可以在路加福音17:26-35得到強烈的支持。路加福音17:34-35的比喻跟馬太福音24:40-41很相近；雖則字眼不同，但概念一樣。路加很明顯是藉著挪亞的日子、羅得出所多瑪的日子，以及34-35節的比喻來帶出「審判及滅亡」的信息（太24:39的“took”（αἴρω）也可解作“destroyed”（「消滅」））：

17:26 挪亞的日子怎樣，人子的日子也要怎樣。

17:27 那時候的人又吃又喝，又娶又嫁，到挪亞進方舟的那日，洪水就來，把他們全都滅了（destroyed, ἀπώλεσεν; from ἀπόλλυμι）。

17:28 又好像羅得的日子，人又吃又喝，又買又賣，又耕種又蓋造。

17:29 到羅得出所多瑪的那日，就有火與硫磺從天上降下來，把他們全都滅了（destroyed, ἀπώλεσεν; from ἀπόλλυμι）。

17:30 人子顯現的日子也要這樣……

17:34 我對你們說，當那一夜，兩個人在一個床上，要取去一個，撇下一個。

17:35 兩個女人一同推磨，要取去一個，撇下一個。

將經文裡的三個「日子」作比較，可以看到當中平行之處：

挪亞的日子	羅得的日子	人子的日子
人照常生活 (人又吃又喝，又娶又嫁) →人沒有做醒預備	人照常生活 (人又吃又喝，又買又賣，又耕種又蓋造) →人沒有做醒預備	人照常生活 (兩個人在一個床上，兩個女人一同推磨) →人沒有做醒預備
審判突然臨到 (挪亞進方舟的那日，洪水就來到) →把他們全都滅了 →挪亞繼續留下生活	審判突然臨到 (羅得出所多瑪的那日，有火與硫磺從天上降下來) →把他們全都滅了 →羅得繼續生活	審判突然臨到 →取去一個→滅亡 →撇下一個→留在地上(進入地上的千禧年)

其實，馬太福音24:40-41及路加福音17:34-35兩處比喻所要表達的，是一一些人會被審判滅亡（取去），另一些人會留下繼續活著（撇下），並沒有帶著任何「帶到主耶穌」或「帶進救恩」的意思。但若將啟示錄19:11-20:11的「主再降臨」及「千禧年」的概念也配合上去，則馬太福音24:40-41裡的「取去一個，撇下一個」的意思就會顯明出來。

不過，David Turner認為如果馬太福音24:40-41是指主再來，那麼耶穌這番話對教會來說便沒有意義，尤其當耶穌在24:34指出：「我實在告訴你們，這世代還沒有過去，這些事都要成就。」Turner特別強調「這世代」的意思及應用，認為耶穌在24:1-41所講的，是直接對那世代的人講的，也是可以直接應用的。³¹但Turner這個質疑不能成立。主耶穌所講的教導，並不一定要全部直接應用在當時的聽眾身上，尤其是關於末世的事情。其實，將24:40-41解釋為「被提」雖則可以直接應用在「教會」身上，但馬太福音24:4-31所記載的事，也不一定能全部直接應用在「這世代」的人身上。

³¹ David L. Turner, "The Structure and Sequence of Matthew 24:1-41: Interaction with Evangelical Treatments," *Grace Theological Journal* 10.1(1989):21-26.

學者對「這世代」的解釋存著分歧，馬有藻將其中的意見歸納為五種：³²

- (1) 因「這世代」一詞乃指耶穌聽眾的時代，「這些事」（即24:4-28的預言）便應在當代應驗（由30A.D.算起），故全句應指基督復臨必在「這些事」發生後才實現（代表人物：Carson；McNieler；Kik；Tasker；Plummer；Broadus；Filson；F.F.Bruce）。但此見解犯了將「這些事」應驗在耶穌世代的錯誤，而24:7，14，15及其他的先兆甚難在當代應驗。此外，24:28與24:29之間會因此產生一個漫長教會時代的「時隔」，這又與此派人士的「無時隔觀念」產生矛盾。
- (2) 「這些事」固然指24:4-28的先兆，而且必須完全發生後主才再來，所以「這世代」便指「這些事」完結後，「那將來迎接耶穌復臨的時代」（代表人物：C.Armerding；C.L.Feinberg；F.W.Grant；Toussaint；MacArthur；Pentecost）。但此見解忽略了耶穌的比喻對當代讀者的「實用性」。
- (3) 「成就」（genetai；γενεται）一詞亦可解作「開始」，全句是說「這些事」將由耶穌的世代開始發生，直至復臨時（代表人物：Cranfield）。但此見解將「成就」解作開始，似違背了這個字的基本用意。
- (4) 「世代」（genea；γενεα）乃指那目睹這些「特殊復臨徵兆」的世代，那世代的人必能見證復臨的真實（即「還沒有過去」）（代表人物：Walvoord）。

但此見解對讀者缺乏切身關係，亦未能以復臨作勸勉儆醒。

- (5) 「世代」乃指「猶太民族」（如21:43的用途），耶穌的意思乃是說「這些事」（復臨的普遍及特別徵兆）必將成就（70A.D.之事只是末世要發生的事的預表）。但神的選民卻不會「過去」……含意是說神在「這些事」發生時將保守其子民免遭滅亡。此說配合聖經多處提及神的選民為永遠不滅亡的民族（代表人物：A.K.Robertson；English；A.C.Gaebelain；Gundry；Hendriksen；D.L.Turner）。

但其實還有一個觀點更加可取，就是「這世代」是指「末世」，就是從耶穌那時直到祂再降臨的時間。原因是4-31節所提到的事情，不是局限在猶太人及耶路撒冷，而是普世性的。耶穌指出，祂所說的預言會在「這世代」陸續發生，直至祂再降臨。當主再降臨時，就是祂審判及建立國度的時刻，新紀元跟著開始，而「這世代」便會過去。

總括而言，馬太福音24:40-41這個比喻不是指「教會被提」，而是指「主再次降臨」；那時不信神的人會受到審判及滅亡，相信神的人會繼續留下來活著。不少學者將這個比喻用作災前與災後被提之爭論的理據，但從以上討論所顯示，馬太福音24:40-41並不能用來作「教會被提」的支持。比喻提到的，是主再次降臨時會施行審判，不信的人會滅亡，相信的人會繼續留下，進入千禧年。至於教會被提是在主再次降臨之前或之後發生（即災前或災後被提的爭論），這個比喻並沒有作出任何顯示。✍

³² 馬有藻，*天國的福音——馬太福音詮釋*（美國加州：中信出版社，1994），頁250-1。



書名：**Jeremiah: A Fresh Reading**
作者：**William L. Holladay**
出版社：**The Pilgrim Press (New York)**
年份：**1990**

William L. Holladay是耶利米書的權威，他在Heremia系列中寫了兩冊共1,200多頁的耶利米書註釋。“A Fresh Reading”是他繼耶利米書的註釋後，一本深入淺出、給平信徒的作品。Holladay原本要修訂他早期的作品，“Jeremiah: Spokesman Out of Time”（1976），但後來發覺這並不可行——與其修改，不如重新再寫。他稱他的兩冊註釋書為本書之「父」，因為本書綜合了他一生對耶利米書研究的心得。本書篇幅少於200頁，加上寫作手法簡潔易明，實在是對平信徒的一大貢獻。

不少平信徒讀耶利米書時都感到莫大困難：耶利米書不但篇幅長，更不是按著時序寫的，這些都是不容易克服的挑戰。假如我們對舊約歷史背景不熟識，那就更難掌握耶利米書的要義了。

Holladay此書值得推薦的地方有三方面：

第一，這書名為「創新讀法」，乃是因為作者嘗試按照他對耶利米書的理解，把書重新按時序編排；他的新排法的確幫助了我們對經文有更深的認識。（筆者建議讀者看此書時翻開聖經同讀，便可得到最佳效果。）

第二，Holladay的時序編排並非隨意，乃是經過考究，精心編成。從約雅敬登基時的聖殿講章（公元前609年），到耶京被毀，作者對耶利米的背景都有詳盡分析。這些歷史資料對我們看聖經時幫助很大。

最後，Holladay一些反傳統的看法給我們帶來一些新鮮感。傳統看法將耶利米書1章2節提到的約

西亞十三年（公元前627年），看為他作先知傳講神信息的日期。但Holladay認為這是耶利米的出生日期，並且給了很多有力的佐證。無論你是否同意Holladay的看法，筆者相信，他的見解能刺激我們的思維，並擴闊我們的視野。

筆者認為本書對我們了解耶利米書有很大幫助，因此誠意向大家推薦。

附錄：本書大綱

- I. Jeremiah and His World
- II. The Prophet Like Moses
- III. A Sermon at the Temple
- IV. God's People Turn Their Backs
- V. God Plans War on Judah, and Jeremiah Dictates a Scroll
- VI. Rumors of War, and the Onset of a Drought
- VII. The King Burns the Scroll, and God Sets the Plan in Motion
- VIII. Priests and Prophets against Jeremiah, and Jeremiah against God
- IX. Pray for the Peace of Babylon
- X. To Build and to Plant
- XI. The Fall of Jerusalem, and the Passion of Jeremiah
- XII. Prophet Out of Time

彭家業講師

（編按：本書另有中文譯本：耶利米之創新讀法，康進順譯，台北永望事業出版，1999年。）

Dr. Darrell Bock 神學講座2006

著名聖經學者達瑞爾·博克教授，10月19-21日於本堂進行四堂講座，反應熱烈，每場平均有近一千人入座。博克教授講解生動活潑，深入淺出，令聽者得益不少。



博克教授與何述儉牧師



聽眾留心聽講



博克教授

開學營

2007年夏季課程我們沒有開學禮，但4月22日（星期日）會在沙田突破青年村舉行開學營，時間是上午九時半至下午四時。希望學生們能預留時間參加，藉此增進師生和同學間的認識，也讓學院知道各同學的需要。

特別課程

M407 護教學

M407護教學為密集課程，一月底至三月上課。講員包括基治博士（Dr. Pat Cate）、Christar總幹事高菲爾博士（Steve Coffey）、Christar同工黃桂蓮傳道及甘布斯牧師（Bruce Campbell）。詳情請留意宣傳單張。

財政報告

恩福聖經學院有限公司 2006年4月1日至2006年8月31日財政狀況

	學院日常運作 (HK\$)	圖書館 (HK\$)
2006年4月1日至2006年8月31日		
收入	695,527.84	188,070.20
支出	(1,074,294.88)	(243,665.67)
本期不敷	(378,767.04)	(55,595.47)

於2006年8月31日圖書館基金赤字 HK\$ (1,009,917.96)

於2006年8月31日尚欠恩福堂款項 HK\$ (112,766.85)

2007夏季課程預告（4月至7月）

碩士課程	副學士課程
M103 希伯來文（三）	A303 歷史書（一）
M303 歷史書（一）	A307 小先知書
M304 歷史書（二）	A310 聖靈論及屬靈生命
M310 使徒行傳及保羅書信（一）	

2007年度春季開課時間：1月15日至3月27日

2007年度夏季開課時間：4月23日至7月10日

第二屆畢業典禮日期：2007年7月8日（星期日）

