

# PAPYRUS

## 特稿 遞進時代論

查經閣

## 說謊的雨神

靈修小品

讓我聆聽——

## 生命再更新

Kerygma

## 神信實無變



p2	卷首語	廖惠堂
p3	院長的話	蘇穎智牧師
p4	特稿	遞進時代論（上） 雷歷博士著 廖惠堂譯
p12	查經閣	說謊的雨神 何述儉牧師
p18	靈修小品	容我聆聽——生命再更新 龍胡啟芬講師
p22	靈靜處	蝶舞花間—— 雜思飛馳神話語中 廖惠堂
p24	Kerygma	神信實無變—— 「童女懷孕生子」兆頭 （賽七14）的再思（一） 黃儀章博士
p32	好書推介	Home With a Heart: Encouragement for Families 陳玉棠講師
p34	學院消息	
p36	課程預告	
p36	財政報告	

# 卷首語

久未執筆為文，今期終於再作筆耕。「靈靜處」是陳玉棠講師引發的新專欄；珠玉在前，本來未敢爭輝。但經陳講師鼓勵、提點之下，「蝶舞花間」一文便在數易其稿後誕生了。

其實每篇文章都是作者的心血。雷歷博士的《遞進時代論（上）》，何述儉牧師的《說謊的雨神》，龍胡啟芬講師的《生命再更新》，黃儀章博士的《神信實無變——「童女懷孕生子」兆頭（賽七14）的再思（一）》，以及陳玉棠講師的好書推介“Home With a Heart: Encouragement for Families”都是經過構思、考證、修訂、潤飾、校正之後再面世的作品。他們寫作的目的，都是要令看者得益、造就信徒、榮神益人。

文字，的確是富感染力又傳播力強的媒介。因此，為了鼓勵大家多讀好書，我們誠意向各位推介何述儉牧師新作，《從屬靈領袖摩西談起——出埃及記一至十四章的現代意義》。本書將摩西的屬靈經歷應用於現代，令3,500年前發生於埃及的故事成為我們可以借鑑的場景。現凡於2008年6月30日前奉獻港幣500元或以上者，將獲贈何述儉牧師新作乙本。

詳情請參閱封底。

廖惠堂

## PAPYRUS 2008年3月第十四期

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）、潘永邦、林周綺霞、  
蕭杜潔玲、徐松年

主編 | 何述儉牧師

執行編輯 | 廖惠堂

設計、印刷 | 穎生設計印刷公司

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。

# 院長的 話



蘇穎智牧師

今年農曆新年最特別的地方，是我們一家有機會到零下25度的大北方與八個主內家庭「送豬迎鼠」。這些家庭與我們已有十多年的交情，主內猶如一家。

他們學歷不高，連高中程度也沒有。然而，他們卻身經百戰，雖屢遭抄家、下獄也不退縮。他們穿梭大小村莊建立教會，牧養「頭羊」<sup>1</sup>，再由「頭羊」牧養其他信主的人。也有領袖甚至在監獄裡也帶囚犯和獄卒信主，成為二百多間教會的帶領者。他們更是「宣教士」，在不少地方建立教會、培訓領袖。

他們將從我們所學到的，一點不留地用於培訓其他信徒。

我十分敬佩這些同工的毅力和拼勁。他們努力不懈的學習態度，及破釜沈舟的事奉心志，是我們要學習的。他們極需要神話語的裝備；過去多年我們零星的培訓已令他們走出本地、本族去建立其他族群。若有更多、更有系統的培訓，這些勇士肯定可以攻陷其他未得之地。

福音的第一棒由猶太門徒負責，傳到歐洲及小亞細亞。第二棒由歐洲宣教士負責，傳到美洲大陸。第三棒由美國宣教士負責，傳到非洲及世界各地。第四棒由何人負責呢？

「10/40之窗」仍是福音荒地，而福音的發源地已成了荒場——歐洲空有宏偉的大教堂，卻只成了觀光點。現在中國成了全球的焦點；不獨因為奧運，也因為經濟，而且中國極少敵人，可以扮演和平使者的角色。因此，福音的第四棒也許應該交由中國人負責，將福音傳遍中國，傳回以色列、歐洲和「10/40之窗」的未得之地。

弟兄姊妹，這些地方族群極多，幅員遼闊，要有多少宣教士才足夠？神呼籲說：「我可以差遣誰呢？誰肯為我們去呢？」但願在我們當中有更多人像以賽亞，像北方的八個家庭般回應主說：「我在這裡，請差遣我！」

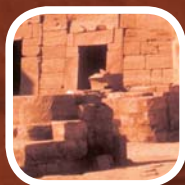
<sup>1</sup>「頭羊」即村裡第一個信主的人，通常日後都會成為當地教會的小牧人（即組長）。

特稿

雷歷博士 (Dr. Charles Ryrie) 著  
廖惠堂譯

# 遞進時代論 (上)

## (Progressive Dispensationalism)



「遞進時代論」是否這一章的最佳標題，有待日後公斷。除了「遞進」(progressive)之外，有人建議用「改進」(reconstructed)、「修正」(modified)、「新」(new)、「修訂」(revised)、「國度」(kingdom)和「更正」(changed)等字眼。上述詞彙全都準確地指出了這個新形式的「時代論」的某些方面，因此它們全都是合宜的標題。但由於「遞進」一詞是目前時代論支持者文章中最常用的詞彙，故此作為本章內容的標注最為適合。

(篇按：「時代論」〔Dispensationalism〕一書是雷歷博士1995年出版，2007年增潤修訂的專著。本文蒙雷歷博士應允翻譯其中一章。由於篇幅所限，將分兩期刊出。)

## 遞進時代論的源起

遞進時代論第一次「登場」，是在1986年11月20日，喬治亞州亞特蘭大市福音派神學協會的年議會內，時代論研究小組的會議中。<sup>1</sup>這個小組在每次年議會中都開會，當中一些支持此論者會於翌年出版書籍或文章。其實「遞進時代論」一詞是在1991的年議會上公開介紹，因為當時時代論已經作出了「重大的修訂」。達拉斯神學院的新約教授博克（Darrell L. Bock）、前任系統神學教授皮爾成（Craig A. Blaising），以及塔爾博特神學院系統神學教授索斯（Robert L. Saucy），是遞進時代論運動的前驅。他們目前已出版了三本書，包括：*Dispensationalism, Israel and the Church*（1992，博克及皮爾成編），*Progressive Dispensationalism*（1993，博克及皮爾成著），以及*The Case for Progressive Dispensationalism*（1993，索斯著）。

在時代論神學的整體歷史長河中，這個新的運動，開創了一個與之前的時代論思想極為明顯不同的時代。特庇（J. N. Darby）是時代論的濫觴，這個初始時期直至薛弗爾（L.S. Chafer）在1948年出版《系統神學》為止。遞進時代論者稱這個時期為「經典時期」。（筆者認為，將特庇或初始時期與史葛福－薛弗爾時期分開，會更為合理）。第二（或第三）個時期從1950年代延伸到大概1990年代，也包括了麥堅爾（Alva McClain）、華活特（John Walvoord）、潘特科斯（J.D. Pentecost）和筆者的著作。遞進時代論者

最初稱這個時期為「基要主義時期」（來自本人所列時代論的要素），但近年已改稱為「修訂時期」。第三（或第四）個時期與之前的時期極為不同，因為這個時期有「好些修正」和「足夠修訂」。<sup>2</sup>

很多從前屬規範時代論陣營的人都改為抱持這個修訂了的觀點，尤其是學術界的人。雖然立約神學家顯然沒有走出他們立場的信條，但他們公開表示歡迎遞進時代論者走出了規範時代論的巢臼，因此他們之間有很多對話。

為了證明自己離開規範時代論有理，遞進時代論者指出了他們與規範時代論者在詮釋方面的一些不同之處。他們的結論是，若規範時代論者能作這樣的詮釋，那麼他們的修訂也十分合理。然而，最要緊關注的地方，不是他們之間有不同之處，而是這些不同之處是什麼；是重大的不同，還是很小的不同。一般來說，規範時代論者之間在詮釋或著重點上的不同，並不會改變時代論的整個體系。然而，遞進時代論者所作的更改，誠然形成了一個新的、修訂了的體系，令某些人（包括時代論者和非時代論者）認為，這已經不再是時代論了。

## 遞進時代論描述性的定義

*Dispensationalism, Israel and the Church* 一書的副題是“The Search for Definition”（尋覓定義）。看完此書之後，我們一定會說這個「尋覓」還沒有成功，仍要繼續。在

<sup>1</sup> 不過，1981年12月29日，Kenneth L. Barker在福音派神學協會第33屆年議會所作的主席演說，是某些革新時代論觀點的先驅。他演說的講稿“False Dichotomies Between the Testaments”收錄於*Journal of the Evangelical Theological Society* 25, no. 1 (March 1982):3-16.

<sup>2</sup> Graig A. Blaising and Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Wheaton: Victor, 1993), 22-23.

*Progressive Dispensationalism*一書中，「時代」(dispensation)的定義，是「神規管人提及祂的方式而作的特定安排」(這是「時代」一詞的一般定義)。在此書後文中，遞進時代論的「體系」，被描述為了解「時代不只是神與人之間的『不同』安排，而是在『遞進的』啟示和救恩的成就中的『接續』安排」。<sup>3</sup>雖然他們承認「時代」之間的不同和中斷，但他們強調當中相同和連續的地方，並將它們連繫到人類整個歷史中的救贖主題。

雖然遞進時代論者在定義方面稍欠清晰，但他們寫下了一些描述性的句子，幫助他們解釋他們的體系：

1. 「遞進時代論主張永恆救恩『整全』而『統一』的觀點。」<sup>4</sup>換句話說，在稱義和成聖方面，所有得救的人都會在同一個救恩裡得到相同的祝福。我們禁不住會問，這豈不是類似立約神學的恩典之約的觀點和目的嗎？
2. 教會不是「一個人類學的類別」，因此與「以色列」或「外邦人」等詞語不屬同一類別；教會也不是「可相比較的族類」(那麼彼前2:9又怎樣解釋?)，而是在現在這個「時代」中蒙救贖的人。這些解釋的句子並不足夠，也不清楚，因為沒有說出遞進時代論者在教會觀點上的不同之處(他們的觀點與規範時代論者有極大不同)。其中一個分歧是：規範時代論者將成了基督肢體的猶太基督徒將來天上的應

許，跟以色列民族將來在地上千禧年時所得的應許分別出來，但遞進時代論者卻不這樣分開(「一名猶太人若今天成了基督徒，他並不失去將來神給以色列人的應許」)。<sup>5</sup>

修訂派時代論者另一個重大更改，是指出教會的神秘特性並不代表教會沒有在舊約中啟示出來，只是未曾實現罷了。此外，教會已沉浸於一個整體國度的觀念之中。在〔本書〕第七章，我們注意到一名遞進時代論者稱教會為「新以色列」。別人會否跟隨現時言之尚早，但這樣說會進一步令以色列和教會在目前「時代」中的區別更加模糊。而實際上，這似乎會令人覺得這是「立約前千」陣營的言論。

3. 「亞伯拉罕之約、大衛之約和新約所應許的祝福，今天以部分開展的形式賜給我們。」<sup>6</sup>因此，遞進時代論可以描述為：推定這些約已經開展並開始實現。為什麼沒有人提到一個已經開展了的巴勒斯坦之約(申29-30)？

從這三句句子中，我們能否構建出一個定義來？很明顯，修訂派不想被〔本書〕第二章提到的時代論要素所規限。不過，為了幫助讀者將規範時代論與修訂了的時代論的分別看得更清楚，筆者想依據本人所作時代論要素的大綱，為遞進時代論構建出一個定義或描述來。遞進時代論：(一)指基督已經在天上坐著大衛的寶座作王，因此將教會與現時已經開展的大衛之約和國度連結起來；(二)這是根據一個補充的釋經而來；

<sup>3</sup> 同上，14, 48頁。

<sup>4</sup> 同上，47頁。

<sup>5</sup> 同上，49-50頁。

<sup>6</sup> 同上，53頁。



這個釋經容許新約對舊約的啟示提出更改和補充；（三）神總體的目的，是讓基督整全的救贖成為歷史的焦點和目標。

## 遞進時代論的基本信條

單列出那些似乎是遞進時代論基本信條的東西，然後在下一個部分再加以闡釋和評論，似乎是最好的做法。這樣，讀者便能在集中於看「樹」之前，對整個「森林」有一個整全的概覽。這個清單是從遞進時代論者的著作、錄音帶和文章編纂而成，但詞彙和排列的次序則是筆者所定。

1. 「神的國」（或「天國」）是聖經歷史的統一主題。
2. 聖經歷史有四個「時代」。
3. 雖然基督還沒有在千禧年之時在地上像大衛一樣作王，但祂「已經」在天上父神右邊開展大衛的統治，即坐在大衛的寶座上作王。
4. 同樣，雖然新約的賜福要到千禧年時才完全實現，但新約已經開展了。
5. 「教會在舊約中完全與以色列有分別，並且是一個未曾顯露的奧秘」，這個觀念需要修訂，好使「神有兩個目的和兩個子民」的觀念失效。
6. 在按字面釋經的同時需要有補充的釋經。換句話說，新約為舊約作出補充的更改，但無需放

棄原有的應許。

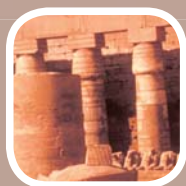
7. 神整全的救贖計劃涵蓋所有人，以及人類生活的所有方面，包括：個人、社會、文化和政治。

## 闡釋和評論上述基本信條

修訂派時代論者其中一個主要重點，是關於天國是聖經歷史的統一主題。這個體系其中一個重大的弱點，是沒有為這國度下定義，也沒有將聖經裡的不同國度區別出來。一般來說，遞進時代論者提倡在新、舊約中只有一個單一的、統一的神的國。他們主要強調「末世的國度」，其定義是（在基督第一次降臨時開始的）「神在末世的國度」。因此，他們對舊約裡「神的國」的釋經（雖然舊約聖經沒有這幾個字），主要集中於彌賽亞的統治，尤其是將來千禧年國度裡的統治。至於新約方面的討論，則細分為與基督生平有關的國度、與教會有關的國度，及與將來有關的國度。這都是末世國度的事情，因為末世從基督第一次降臨開始。這些討論都附有大量的圖表。

要在一章裡試圖分別出修訂派時代論者討論的國度的所有方面，是不設實際的。然而，有兩個方面十分重要，我們需要探討。

首先，由於焦點主要集中於彌賽亞，無論所討論的是詩篇、先知書、基督生平，還是書信，不同國度的界線很含糊，並且某些特性會混



合，因為每一個國度都牽涉基督。因此，這最少產生兩個結果。第一，若聲稱基督現在於天上大衛的寶座上作王，而教會是末世國度的現代啟示的話，教會與大衛國度的區別便會變得模糊。<sup>7</sup> 第二，若界定歷史的目標和目的都是以基督為中心，這便與規範時代論者說歷史的焦點是神的榮耀產生矛盾。歷史以基督為中心一說，沒有規範時代論者說歷史的焦點是神的榮耀那麼全面，但與彌賽亞末世的統一國度這個重點，配合得更好。

第二方面，統一國度這個重點，給教會在神計劃中的位置一個不同的角色。教會被稱為天國的「匆匆一瞥」，以及「神國的前哨站」。<sup>8</sup> 教會是「彌賽亞國度的現代啟示」。<sup>9</sup> 這個重點，來自將焦點放於神現在以彌賽亞的身分作王掌權——在天上大衛的寶座上坐著為王，以此成就大衛之約，並且祂是以大衛子孫的身分，而「非一般人」的身分道成肉身。因此，遞進時代論者的結論是，教會是「將要來的末世國度現在的實現」。這是今天的國度。<sup>10</sup>

在美國福音派的著作中，奈特（George E. Ladd）的文章所推廣的國度觀，現在已為遞進時代論者採納。雖然遞進時代論者試圖與奈特保持距離，並否認採納他的神學觀點，然而，他們抱持的，是相同的觀點。有人問博克，奈特會否不同意他的觀點，他回答說：「我想，結構上的基本核心他是不會不同意的。」<sup>11</sup> 奈特和遞進時代

論者主要的相類之處包括：一）將焦點放在神的國，並以此作為整體和全面的主題；二）神的國「已然—未然」（already / not yet）、逐漸顯示的性質；三）基督現時的身份——在天上作彌賽亞或大衛君王。<sup>12</sup>

## 不同的「時代」

遞進時代論者用圖表標示了四個主要的「時代」。<sup>13</sup> 第一個時代是「始祖時代」（Patriarchal）[從創世到西乃山]。雖然遞進時代論者承認別的時代論者在這個廣闊的時期中，看見獨特的「時代」，但假如沒有將墮落前，神為亞當夏娃所作的安排看為一個別的「時代」，並把它們區別出來，這便似乎有點奇怪。這無論如何都是一個不同的「職分」。此外，考慮到保羅著重亞伯拉罕的應許（加3:8-16），而修訂派則著重亞伯拉罕的約，因此似乎有需要區別兩者所說神對亞伯拉罕的安排。還需一提的是，在同一個職份安排或同一個「時代」中，將墮落前、墮落後的情況，以及亞伯拉罕的約混在一起，是不自然的。

第二個是「摩西時代」（Mosaic）[從西乃山到基督升天]。言肯定是一個明顯可作分別的安排。但為什麼要將這個「時代」延伸至基督升天？為什麼不依據西2:14所說的，以基督的死作結束？答案可能是由於遞進時代論者認為，升天標誌著彌賽亞已經坐在天上大衛的寶座上作王。

<sup>7</sup> 同上，257-58頁。

<sup>8</sup> Graig A. Blaising and Darrell L. Bock, eds., *Dispensationalism, Israel and the Church* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 53, 155.

<sup>9</sup> Blaising and Bock, *Progressive Dispensationalism*, 257.

<sup>10</sup> Darrell L. Bock, "Evidence from Acts," in *A Case for Premillennialism*, ed. Donald K. Campbell and Jeffrey Townsend (Chicago: Moody, 1992), 194.

<sup>11</sup> Question and answer session at the Evangelical Theological Society, 22 November 1991.

<sup>12</sup> 1993年4月2日，尼高斯（Stephen J. Nichols）於福音派神學協會的地區會議上，宣讀了一篇沒有出版的文章（"Already Ladd—Not Yet Dispensationalism: D. Bock and Progressive Dispensationalism"）。他將奈特和博克的文章並排引述，詳細證明了他們的相類之處。另參David A. Dean, "A Study of Enthronement in Acts 2 and 3" (Th. M. thesis, Dallas Theological Seminary, May 1992).

<sup>13</sup> Blaising and Bock, *Progressive Dispensationalism*, 123.

第三個是「教會時代」(Ecclesial / Church) [從基督升天到祂再來]。這個時代一般被稱為「恩典時代」(Grace)。

第四個是「錫安時代」(Zionist)，當中再分為：一) 千禧年時代，和二) 永恆時代。(雖然始祖時代也可再分，但只有這個時代有細分。) 永恆是末世國度在「新天新地」的頂峰，而千禧年國度是一個過渡的國度——從現在基督在天上坐在大衛的寶座上作王，過渡到神的國在新天新地上完全實現。<sup>14</sup>因此，新的時代論者像過去小部分時代論者一樣，認為永恆是一個「時代」，而千禧年「是朝著永遠的應許最終完全實現邁出的一步」。<sup>15</sup>這樣將千禧年和新天新地放在一個整體的「時代」中，難怪立約神學家保富尼斯(Vern Poythress) 雖說自己不代表所有立約神學家，但他總結說：「若我們能夠把以色列在千禧年時代相對的獨特性視為一個『小』問題，那麼遞進時代論與立約神學在重大問題上便沒有分歧。」<sup>16</sup>我們要想的是，保富尼斯這麼說，是因為立約神學家現在承認一個字面解釋的、地上的千禧年(他們沒有)，還是他們察覺到修訂派時代論者在末世的語句上作出了讓步(他們確有)？

## 坐在大衛的寶座上作王

遞進時代論與傳統時代論及前千的教導其中一個最大的差異，是指基督升天時，已經在天上坐在大衛的寶座上作王。「大衛的寶座，跟耶穌在天上父神右邊所坐的，是同一個寶座。」<sup>17</sup>基督現在是坐在大衛寶座上作王的第一個階段；第二個階段是在千禧年時，基督坐在大衛的寶座上在地上的耶路撒冷作王。

別的神學體系也說基督現在坐在天上大衛的寶座上作王；這不是一個新的學說，或者只有遞進時代論者才說。立約前千神學家奈特在1974這樣寫：「耶穌升到父神右邊，指的就是祂成了彌賽亞君王掌權。」然後他用彼得在使徒行傳第2章引述詩132:11及詩110:1作證明，就如多年後遞進時代論的代表人物博克所做的一樣。<sup>18</sup>立約神學家羅拔遜(O. Palmer Robertson) 這樣寫：「看使徒行傳最初幾章，便曉得耶穌基督誠然應驗了神對大衛的應許作王……神的寶座，跟耶穌以大衛寶座繼承人的身份坐在神的右邊，在新約裡混合了起來。」<sup>19</sup>博克很可能也會寫出這樣的文字來。

遞進時代論的各個時代

始祖時代	摩西時代	教會時代	錫安時代	
從亞當到西乃山	從西乃山到基督升天	從基督升天到祂再來	第一部分	第二部分
			千禧年	永恆

<sup>14</sup> 同上，270, 283頁。

<sup>15</sup> 同上，271頁。

<sup>16</sup> Vern S. Poythress, *Understanding Dispensationalists* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 51.

<sup>17</sup> Darrell L. Bock, "Evidence from Acts," in *A Case for Premillennialism*, 194.

<sup>18</sup> George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 344.

<sup>19</sup> O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1980), 220-21.



這個「已然—未然」的分歧，在神學上並不是新的說法，但也不是常用於大衛掌權的分叉觀念（現在天上，稍後在地上）。這個觀念1926年由杜特（C. H. Dodd）提出，大意指神的國已經出現，但從某方面來說它也是將來的。按奈特的說法，「已然」關乎基督在救恩裡的掌權，「未然」關乎祂將來在千禧年作王。對無千主義者賀加馬（Anthony A. Hoekema）來說，「已然—未然」是指基督現於天上掌管全地，將來於新天新地作王。<sup>20</sup>對另一位無千主義者史樸奧（R. C. Sproul）來說，「已然」是指現在，而「未然」是指永恆。<sup>21</sup>而對遞進時代論來說，「已然」是指現在基督按大衛之約的部分應驗作王，而「未然」則指祂在千禧年作王。

要證實這個說法需要四個信念：一）將使徒行傳第2章理解為不單讓我們知道拿撒勒人耶穌是誰（神、彌賽亞，以及最終成就大衛之約的人），更讓我們知道祂現在在做什麼（在天上坐在大衛的寶座作王，即坐在父神的右邊）；二）將「天國近了」這一句詮釋為「天國已在這裡」或「天國已出現」；三）將詩篇110篇理解為讓我們知道基督已升到天上大衛的寶座上；四）大致的結論是，相關的觀念、「明確的提示」（矛盾修飾法？），以及相類之處能產生一致性（例如：我們的主作王，而像大衛的王也將會作王。因此，主已經實現了大衛之約，像大衛一樣開始作王）。

對於使徒行傳第2至3章，遞進時代論者指出，由於彼得說耶穌已經升到父神右邊，也由於

耶穌是大衛寶座最終的繼承人，祂現在一定已經實現了大衛之約，像大衛一樣作王（天上父神右邊是大衛的寶座）。不過，博克在討論使徒行傳第2章時，八次承認主要的上下文只是「暗指」，或者「不明確」，或只是「圖示性的描述」。博克明確地指出，詩132:11（在徒2:30中引述）是「重要的聯繫暗喻」，並且「有強烈的以色列和國家民族的氣味」。<sup>22</sup>

事實上，彼得要指出的，是拿撒勒人耶穌的身份，就是像大衛作王的人，因為是耶穌從死裡復活升到父神的右邊，而不是大衛。彼得沒有補充說祂現在像大衛一樣作王；這會在將來千禧年的時候發生。假如我們的主現在已經實現大衛之約，像大衛一樣作王是很「清楚」的話，為什麼使徒行傳第2章所說的只是「暗指」？作王的關聯和相類之處，並沒有使「像大衛一樣作王」和「基督現在的統治」明顯對等。<sup>23</sup>

至於“engkien”（「近了」或「已經出現」）的意思，大多數翻譯或註釋都將它理解為「近了」，博克則將它理解為「在這裡」，即國度已經來到（當然，他指的是大衛的國度）。

〔博克〕指路10:9的動詞是與epi一起用的……〔但〕這個結構……的出現，不是因為國度已經出現，而是因為聖經常說這國度是從天上來的。……有趣的是，博克用來證明那是「來到」的意思的例喻之中，沒有一個是用完成式的。……凌爾（William Lane）作結論說：「從文字學分析，我們有很強的理據反

<sup>20</sup> Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 229.

<sup>21</sup> R. C. Sproul, "The Object of Contemporary Relevance," in *Power Religion*, ed. Michael Horton (Chicago: Moody, 1992), 317.

<sup>22</sup> Darrell L. Bock, "The Reign of the Lord Christ," in *Dispensationalism, Israel and the Church*, 36-37. 尤參49頁。

<sup>23</sup> 參Zane C. Hodges, "A Dispensational Understanding of Acts 2," in *Issues in Dispensationalism*, ed. Wesley R. Willis and John R. Master (Chicago: Moody, 1994), 174-78. Hodges指出博克在解釋徒2時，技術上和神學上的錯誤。

對將這個詞語改為『已臨』，而應該翻譯作『近了』。」<sup>24</sup>

假如基督升天時已經開展了祂像大衛一樣的統治，但祂作王的第一個行動是差遣聖靈（徒2:33），而這並沒有包括在大衛之約的應許中，這豈不是有點不協調嗎？再者，希伯來書的作者明確宣稱基督「坐在神寶座的右邊」（12:2），而不是坐在大衛的寶座上。不過這沒有否定我們的主已經擁有天上地下所有的權柄，或者祂既掌管世界，又統領教會。相反，這否定了祂現在坐在大衛的寶座上作王，並且大衛之約早已經開展了。若要就此作出結論，便會將聖經裡幾個不同的「掌管」或「作王」混淆。也請大家記住，大衛開始作王之前，神先任命他和膏立他。而基督作為像大衛一樣的君王，在出生前已被任命掌管「雅各家」，而不是掌管教會（路1:31-33）——雖然祂要到第二次降臨時才像大衛一樣作王。

詩篇110篇是否證明了基督現在像大衛一樣作王？遞進時代論者認為是，但別的人都認為這些「證據」不足以證明這樣的結論。約翰遜（Elliott E. Johnson）指出，在詩篇110篇中，彌賽亞正等待未來的征服與勝利。祂目前的身份，是在仇敵面前得榮耀。此外，彌賽亞目前的身份，並不包括任何與登基作王有關的活動；經文只提到祂作祭司的活動。另外，大衛地上的寶座，與耶和華天上的寶座應該有所區別（雖然遞進時代論者根據彼得在徒2:30所引詩132:11的經文，試圖將二者等同起來）。「不過，將大衛地上的寶座看為與主天上的寶座有別，這是更可取的，因為詩篇110篇和132篇的文本有所不同。詩篇110篇指到主的

寶座（1節）和麥基洗德等次的祭司（4節），但詩篇132篇指到大衛的寶座（11節）和〔亞倫等次的〕祭司（9節，16節）」。<sup>25</sup>

關於遞進時代論者對使徒行傳3章19至21節中，「安舒的日子」和「萬物復興的時候」所作的修訂詮釋，我們應該在此補充說明。他們說，「安舒的日子」指現在（天國「已然」的層面），而「萬物復興的時候」指基督再來的時候（天國「未然」的層面）。但這不會是彼得的聽眾所理解的，並且在釋經上這不足以支持這個結論。20節的“that” (*hopos*) [編按：中文聖經沒有將這個字譯出來]表示一個目的子句。換句話說，悔改是「因為……的目的」或者「因著……的觀點」。這個目的牽涉兩件事情的發生，即「安舒的日子」的到來，以及基督的再來。遞進時代論者認為，安舒的日子指現在，基督再來之前的時間。但這一句的結構將這二者連繫起來：安舒的日子（千禧年大衛的國度）會在基督再來時才到，而不是在祂再來前。“*Hopos*”之後的兩個子句有兩個虛擬動詞，是不能分開的。但遞進時代論者為了支持他們「已然」（現在大衛的國度，即「安舒的日子」），及「未然」（將來大衛的國度，即「萬物復興的時候」）的觀念，卻把二者分開了。從文法上來說，這一句沒有將應許分開。事實上，這些應許都被連接詞*kaí*連在一起，因此，這兩句都指到千禧年時，以色列國復興的應許。<sup>26</sup>修訂派遞進時代論者這個基督已經像大衛一樣作王的講法，因為在相關的經文裡沒有明確的釋經，因此立論不能牢固。



（待續）

<sup>24</sup> Stanley D. Toussaint, “The Contingency of the Coming of the Kingdom,” in *Integrity of Heart, Skillfulness of Hands*, ed. Charles H. Dyer and Roy B. Zuck (Grand Rapids: Baker, 1994), 231-32. 凌爾的話引自 *The Gospel According to Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 65n. 93.

<sup>25</sup> Elliott E. Johnson, “Hermeneutical Principles and the Interpretation of Psalm 110,” *Bibliotheca Sacra* 149 (October-December 1992): 434.

<sup>26</sup> Toussaint, “The Contingency of the Coming of the Kingdom,” in *Integrity of Heart, Skillfulness of Hands*, 228-30. 另參 J. Randall Price, “Prophetic Postponement in Daniel 9 and Other Texts,” in *Issues in Dispensationalism*, 134-35.

# 說謊的雨神

列王紀上17:8-16



## 引言

一名技藝高超的魔術師，經常在一艘遠洋郵輪上表演。不過每一次當他表演的時候，船長的鸚鵡都會向著觀眾大叫：「這不是魔術，這不過是騙人的把戲。」一天晚上，當魔術師正在表演的時候，郵輪突然遇上風暴，沉沒了。魔術師和那鸚鵡恰巧落在同一條救生艇上。接著下來的幾天，他們都彼此怒目而視，相對無言。最後，鸚鵡終於沉不住氣，說：「好吧，我投降了，請告訴我你把船變到哪裡去了！」魔術師聽見這話，既好氣，又好笑，只好說：「世上有些事情，無論如何解釋也是無法明白的，我也不想白費唇舌了！」

鸚鵡不能拆穿魔術師最後的「把戲」，就如人生中有許多想不透的時刻——孩子的出生；親人的離世；911事件……人生總是充滿高山低谷，事情要來便來，叫人無法參透。這就如神命以利亞前去挑戰亞哈之後，隨即又叫他往基立溪旁躲藏起來；溪水乾了，神又著他往西頓投靠一個窮寡婦。神叫以利亞挑戰亞哈之後，為何要他越走越遠呢？相信當時以利亞也無法知曉。究竟耶和華葫蘆裡賣的甚麼藥？讓我們一一細看。

## 最危險的地方就是最安全的地方

8 耶和華的話臨到他說：

9 「你起身往西頓的撒勒法<sup>1</sup>去，住在那裡。我已吩咐那裡的一個寡婦供養你。」

當神的話語再次臨到以利亞的時候，以利亞必正想：「我久候在這條離以色列八十里外的基立小溪已有一段時間了。現下溪水已然乾了，相信這就是神叫我返回以色列『清理門戶』，把耶洗別一黨的人一舉殲滅的時候了。主啊，你來得真及時。」那知神不單沒有吩咐以利亞返回以色列一展身手，更吩咐他往西頓撒勒法投靠一名外邦窮寡婦(9節)。親愛的讀者，或許你會覺得耶和華對以利亞的帶領越來越古怪。神命以利亞前往基立溪旁，叫不潔的烏鴉供應他，這已叫人摸不著頭腦。溪水乾了，神又令以利亞向北走九十里往西頓暫居，且叫當地最窮困無依的一個寡婦供養他，這就更匪夷所思了！耶和華此舉到底有何用意？

自從以利亞向自詡為雨神的巴力下戰書（「這幾年我若不禱告，必不降露、不下雨」），亞哈已命令以色列的「聯邦密探」與友好鄰國的「國際刑警」，在國內外四處尋找以利亞(18:10)。神卻巧妙地安排以利亞往距離耶洗別父親謁巴力的王宮不遠的撒勒法暫住。正所謂「最危險的地方就是最安全的地方」。亞哈和耶洗別做夢也不會想到，神竟會把以利亞躲藏在撒勒法！就算他們能料到以利亞在西頓，也不會猜到會投靠一個素未謀面、無依無靠的外邦窮寡婦！

### 給對手主場之利

10 以利亞就起身往撒勒法去。到了城門，見有一個寡婦在那裡撿柴，以利亞呼叫她說：「求你用器皿<sup>2</sup>取點水來給我喝<sup>3</sup>。」

11 她去取水的時候，以利亞又呼叫她說：「也求你拿點餅來給我。」

12 她說：「我指著永生耶和華你的神起誓，我沒有餅<sup>4</sup>，罈內只有一把麵，瓶裡只有一點油。我現在找兩根柴，回家要為我和我兒子作餅。

<sup>1</sup> 撒勒法 Sarépat(סַרְפַּט) 是黎巴嫩地中海沿岸一個岬角附近的城邦，約在推羅北面14英哩(約22.5公里)，以及西頓以南8英哩(約13公里)。由於撒勒法位於腓尼基沿海的路上，因此常會遇上經過這裡的敵人，因而在古代的典籍中偶被提及，但此城卻不是歷史名城。在撒勒法附近出土的一方石碑顯示，位於這個不起眼的城市東南方山丘上，路加醫生稱這地方為 Σάρεπτα (路4:26)。現在該處的撒拉方村(Sarafand)，可能將撒勒法此名保存了下來。此外，一張13世紀的埃及蒲草紙列明撒勒法是一個腓尼基的港口。James Bennett Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, 3d ed. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969).

<sup>2</sup> 一隻來自塞浦路斯基提翁(Kition)、公元前八世紀的碗上的腓尼基文刻字，有人說是神秘文字。Robert B. Coote, The Kition Bowl, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 220 (1975): 47-50. 另一段神秘文字是一段公元前七世紀的腓尼基文刻字，來自上敘利亞的阿司蘭泰斯(Arslan Tash)。Frank Moore Cross and Richard J. Saley, Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century Bc from Arslan Tash in Upper Syria," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 197 (1970): 658. 這段有驅邪性質的文字包括與巴力的盟約。Ziony Zevit, "Phoenician Inscription and Biblical Covenant Theology," *Israel Exploration Journal* 27, no. 2-3 (1977): 110-18.

<sup>3</sup> 他先要水喝，然後當那寡婦準備答應時，他加上食物的要求。他這兩個請求都用上了客氣的用語：他只求一點水（一碗），另外只想要一點餅（可直譯作餅碎；詩147:17用這個字來比喻冰雹）。

<sup>4</sup> 她接下來的話很鮮明生動。她沒有「烘的餅」；她的回答跟以利亞所求的成了反諷。他求她給他手中的一點餅，而她只有「一把」食物。他求她用器具給他一點水，而她只有瓶裡的一點油。(Ibid.)

我們喫了，死就死罷<sup>5</sup>。」

- 13 以利亞對她說：「不要懼怕<sup>6</sup>。可以照你所說的去作罷<sup>7</sup>。只要先為我作一個小餅拿來給我，然後為你和你兒子作餅。」
- 14 因為耶和華以色列的神如此說：『罈內的麵必不減少，瓶裡的油必不缺短，直到耶和華使雨降在地上的日子。』」
- 15 婦人就照以利亞的話去行。她和她家中的人，並以利亞，吃了許多日子。
- 16 罈內的麵果不減少，瓶裡的油也不缺短，正如耶和華藉以利亞所說的話。

除了「最危險的地方就是最安全的地方」之外，神要以利亞前往西頓的撒勒法讓一個窮寡婦供養他，還有別的原因嗎？

1998年，全美職業籃球賽(NBA)總冠軍，是由鹽湖城的猶他爵士隊與芝加哥的公牛隊爭霸。猶記得當年決賽期間，是筆者最難集中精神工作的時候。這場賽事所以引人入勝，是因為它是總決賽第六場賽事。爵士隊雖有主場之利，但過去五場該隊只勝了兩場，若再多敗一場就無緣奪標。相反，公牛隊只需再勝一場就能在八年間第六次奪得錦標，因此雙方都全力以赴。

整場賽事中，雙方的得分十分接近，互有領先。但到了末段，還有不到三分鐘便完場時，公牛隊突然落後三分。到了還剩半分鐘時，公牛隊的米高佐敦(Michael Jordan)先來個「灌籃」得手，把分數拉近至只落後一分。之後再從對方球員卡爾馬龍(Karl Malone)手上成功偷球，從球場一邊帶到另一邊。在只剩下5.2秒便完場之際，佐敦在對方的「葫蘆頂」（三分線）上離籃20呎來個急停跳射（當時全場鴉雀無聲），結果公牛隊便憑著佐敦這一球，成功在八年內六奪全美職業籃球賽總冠軍。

當米高佐敦與公牛隊捧著獎杯大事慶祝時，有體育評論員問他：「若這場賽事在芝加哥舉

行，公牛隊豈不是勝得更漂亮嗎？」但佐敦卻說：「我認為剛好相反，因為公牛隊沒有主場之利仍能奪標，這才是實至名歸。」

相信神吩咐以利亞往撒勒法，讓一個外邦窮寡婦供養他的原因也一樣。因為聖經歷史學家告訴我們，撒勒法正是巴力敬拜的起源地。耶和華所以吩咐以利亞往撒勒法去，相信是要在這場兩神角力之爭中，讓巴力佔盡主場之利。若耶和華能在撒勒法這個巴力敬拜的起源地擊敗巴力，相信巴力敬拜者也會敗得心服口服。

然而在這場「比試」沒有開始之先，以利亞必需先往撒勒法設法找到那個窮寡婦。當下以利亞面前只有兩條路：他可以從基立北上，沿著基順河谷往地中海、經迦密山，再向北行50里從腓尼基海岸直達西頓。若以利亞選擇此路，他便要經過北國以色列的心臟地帶——撒瑪利亞。以利亞既是以色列全國的通緝犯，相信不會選擇這條路。所以以利亞極可能是沿約但河平原先到加利利靠北的邊界，然後再向西行數里到達西頓。姑勿論以利亞從哪一方上路，他也必會親眼目睹旱災對以色列造成的傷害。但眼見亞哈和以色列人還是如此心硬，他心裡那份無奈又帶幾分悲憤的心情，可想而知。

神在第9節吩咐以利亞往撒勒法找那窮寡婦的時候，並沒有將地址等資料告訴他。撒勒法中活在赤貧線下的寡婦不計其數，以利亞怎能找出耶和華為他預備的那一位？於是以利亞便來個投石問路，以兩個極為苛刻的要求以作試驗。所以當以利亞來到撒勒法一遇上這個窮寡婦，便在全地旱災時要求她供他水喝。而當窮寡婦正要動身給他打水之際，以利亞又在全地正鬧饑荒的時候要求窮寡婦給他食物。其實耶和華差遣一名以色列的先知從枯竭的基立溪前往巴力敬拜之地，並要求當地的窮寡婦給他水喝，已然甚為諷刺。現在以利亞在全地正鬧饑荒之時，竟向一名正準備

以手上最後一把麵做最後一餐，供她和兒子食用後便慢慢等死的窮寡婦給他供應糧食，這就更是諷刺之極<sup>8</sup>（10-14節）！不過那窮寡婦竟然照著以利亞兩個無理的要求去行——「婦人就照以利亞的話去行……」（15節）。

這名與以利亞素不認識的外邦窮寡婦為何會如此順從？筆者年幼時曾問過母親，為何別人的母親上香拜神，而她卻從不上香？母親說：「其實我從前也上香拜神，不過當年日軍進城，我們不住求神拜佛也不蒙保佑，所以走難到香港後便沒有再拜了。」相信這個西頓窮寡婦當時的想法也和筆者母親一樣：「巴力既自詡為雨神，給我們降雨又叫我們有穀有油。現在雨神的源地何以出現旱災，弄致沒穀又沒油呢？耶和華雖是他國之神，卻願意賜我們出路。既然吃完這餐之後也不知可活多久，倒不如照著耶和華先知的指示去行吧。」結果耶和華就在巴力的起源地，把巴力自吹會供應，但又力有不逮不能供應的麵和油，供應給以利亞和窮寡婦並她兒子，直到旱災結束為止（15-16節）。

以利亞的這個神蹟，分明是衝著耶洗別及巴力黨人而來。因為雖然在列王時代，腓尼基的油和五穀主要有賴以色列進口（王上5:25），但烏加里特（Ugarit）<sup>9</sup>及其他迦南宗教文獻卻宣稱巴力為「土地的主」（Prince, Lord of the earth）<sup>10</sup>和「大袞之子」（the son of Dagan）<sup>11</sup>，是降雨使植物生長之源，掌管地上的農作物和出產，而油和麵粉正是巴力給人的賞賜。但耶和華的先知以利亞不單能宣告三年不下雨，更有能力在巴力之地叫橄欖油和麵粉增加。這就有如給身在以色列的耶洗別及其勢力賞了一記耳光，並叫以色列人知道，無論是在西頓還是在迦南，供應他們的始終只有耶和華。

<sup>5</sup> 「我們吃了，死就死吧！」她的話從「生」（她這句話第一個字是「活」，直譯是「耶和華你的神是活神！」）轉到「死」（她最後一句話是「我們要死了」），象徵這是她認為自己將定要面對的命運。

<sup>6</sup> 這個公式被界定為「救恩神諭」（salvation oracle）的導言。這番話保證了耶和華對與話者的積極介入（雖然與話者的資源被剝奪了；參賽41:10, 13, 14; 43:1; 44:2）。換句話說，環境最終必會改變。雖然有些學者曾經認為這句話特別用來確保戰爭的勝利（例如申20:3），但康納威（Edgar Conrad）顯明了這句話可作任何情況的確證。Edgar W. Conrad, *Fear Not Warrior: A Study of \*Al Tir\*a\** *Pericopes in the Hebrew Scriptures* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1985).

<sup>7</sup> 以利亞回應的用語字字對準寡婦的話。她要「去做」一個餅（NRSV:「回家預備」；以利亞叫她「去做」想要做的，但她說她沒有「烘了的餅」（בִּיֶּזֶק）。他叫她用麵為他做一個小餅（בִּיֶּזֶק；與「烘」同一個字根）。她說「罈內只有一把麵，瓶裡有一點油」，但以利亞奉耶和華的名應許她「罈內的麵必不減少，瓶裡的油必不缺短」。

<sup>8</sup> Alan J. Hauser and Russell Inman Gregory, *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis* (Sheffield, England: Almond, 1990), 107.

<sup>9</sup> 烏加里特（Ugarit）即現代的拉斯向拉（Ras Shamra），距地中海一公里，在敘利亞的拉塔奇亞（Latakia）以北約十公里。挖掘者從烏加里特出土了數以千計後銅器時代的石刻。銘文保存了埃及文、塞浦路斯—麥諾安文、盧為象形文字和赫人的文字，但多數泥版都保存了亞基列德和烏加里特的文章。烏加里特文是最早的西閃族文字之一，這從巨大的文集與不同種類的銘刻中可以得到佐證。在烏加里特發現的這些文字，在詮釋舊約方面可說是最重要的文獻之一，只有死海古卷可堪比美。雖然烏加里特人將自己與「迦南人」區別出來，但他們有相同的宗教文化。學者們曾將烏加里特神話與舊約聖經作多方面的比較，證明了迦南的神祇包括亞舍拉、亞納、亞施他特（烏加里特人作亞夫他特）、巴力和伊羅，以及將海和死亡人性化的神祇——陰吾和莫特，還有海怪。伊羅是高級的神，能遂眾神和眾人的心願。巴力打敗了陰吾，並建了一座王宮。後來莫特殺了巴力，但巴力復生並帶來豐收。詳參：Mark S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle* (Leiden; New York: E.J. Brill, 1994).

<sup>10</sup> Pritchard, *Ancient near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*. 139, B I\* AB vi 9-10; 140, B I AB i 41-2

<sup>11</sup> Merrill F. Unger, "Archeology and the Religion of the Canaanites," *Bibliotheca sacra* 107, no. 426 (1950): 170.

## 應用

### 1. 要對神的命令作出即時、全然的委身

在第9節，耶和華給以利亞「起身」、「往」和「住」這三個命令，以及一個應許。相信當以利亞聽到耶和華第一個命令，「你起身……」的時候，因基列小溪乾涸而有的缺水之憂會頓時一掃而空。但當他聽到目的地是前「往」耶洗別的故鄉、巴力的起源地西頓時，心裡少不免會有點兒詫異。不過相信最叫以利亞吃驚的，還是耶和華給他的第三個的命令——「住在那裡」。就在以利亞驚疑不定時，耶和華應許他會在西頓撒勒法叫一名窮寡婦供養他。就這樣，以利亞在一時大驚失色，一時啼笑皆非之中，把耶和華這三個命令和一個應許聽了進去。不過無論當時以利亞的感受如何，他仍是一如以往，對神的吩咐絕對服從。他沒有為此與神爭論、發牢騷、抱怨，或逃跑。相反，第10節告訴我們，「以利亞就起身往撒勒法去」。在整個服從神指令的過程中，以利亞沒有向耶和華提過一個問題，或發過半句怨言。我們只看見以利亞順服的行動。

親愛的讀者，若神今天要領你到一個乾涸的溪旁，又或叫你去投靠一名一無所有的人，你會否像以利亞一樣，欣然接受？

### 2. 切勿視神的恩典為理所當然

筆者發覺不信上帝的人，往往比信奉上帝的人單純；他們的信心往往比信奉上帝的人大。

在美國一個典型的純樸小鎮，近年在主要街道上竟蓋了一間酒吧。鎮裡教會的信眾十分焦慮，寢食難安，所以舉行了幾場通宵祈禱會，求神降火燒燬這個罪惡之窩。沒多久，酒吧果然遭雷電擊中，被火徹底燒燬。教會信眾得知這個消息後，無不欣喜若狂。不過酒吧東主知道教會曾於通宵祈禱會中求神降火燒燬酒吧，便控告他們刑事毀壞。他的律師聲稱，教會惡意的祈禱令

他當事人招致嚴重損失。而教會亦不甘示弱，聘請律師抗辯。結果，法官經過多番審議後宣告：「無論此案罪責落在何方，本席都認為此案存在不少矛盾。因為酒吧東主一方聲稱他篤信禱告的果效，然而教會一方卻極力否認！」

在以利亞以耶和華之名向巴力下戰書後（17:1），亞哈和耶洗別一黨依然心硬，死不悔改，而以色列人則仍是猶豫不決。然而，一個並非生來敬拜耶和華的腓尼基婦人，卻願意相信耶和華，結果得到耶和華賜福。這不禁叫我們想到，幾個世紀之後，主耶穌一次返回故鄉拿撒勒傳道，但遭同鄉（自己人）拒絕後的話：「我對你們說實話，當以利亞的時候，天閉塞了三年零六個月，遍地有大饑荒。那時，以色列中有許多寡婦。以利亞並沒有奉差往他們一個人那裡去，只奉差往西頓的撒勒法一個寡婦那裡去」（路4:25-26）。想不到，主耶穌說了這番話不久便親身體驗到祂這話的真實。當主耶穌走到西頓時，遇見一名西頓腓尼基婦人求祂幫助（可7:24-30）。她知道他們國家之間的緊張情勢，因此稱呼祂「大衛的子孫」。耶穌測試她的信心，對她說祂只奉差遣往猶太人之中，但她回答說，即使狗也可得枱下的碎渣兒。這名腓尼基婦人極渴望得到猶太人不要的祝福；她的信心就連主耶穌也驚奇讚嘆。結果，原要賜給以色列人的祝福便給了這名外邦婦人。

這教導我們切勿視神的恩典為理所當然。因為神的恩典只是我們得著神祝福的基礎，並非其保證（林前10:6-32）。當一個國家或一個人忽視神的話語，以別的東西取而代之，最終必遭神的審判。若我們持續不斷地對神持放肆的態度，神便會把原本給我們的祝福歸給別人。



## 討論問題

1. 當神在 17:8-9 上告訴以利亞起身前行的時候，你認為他最初會覺得怎樣？而根據 17:9 下，當他知道目的地是哪裡時，他又會覺得怎樣？請組員嘗試想像一些情節出來。
2. 根據 17:8-9，神既知道撒勒法是巴力敬拜的源頭，為什麼哪裡也不差以利亞，偏要差他到撒勒法？
3. 當神差以利亞到撒勒法，祂沒有指明哪一個窮寡婦會供養他。根據 17:8-16，以利亞怎樣解決這個問題？
4. 根據 17:10-16，當時西頓遍地饑荒，這名極度窮困的寡婦為何竟願關注一名素未謀面的外邦先知的要求？
5. 根據 17:10-16，在饑荒時期藉一名猶太先知供應一名西頓寡婦水和食物，神對亞哈和耶洗別等巴力敬拜者、以色列眾人，以及少量敬拜耶和華的人分別傳遞了什麼訊息？



# 容我聆聽 生命再更新

經文：創35:1-15

神對雅各說：「起來！上伯特利去，住在那裡；要在那裡築一座壇給神，就是你逃避你哥哥以掃的時候向你顯現的那位。」雅各就對他家中的人並一切與他同在的人說：「你們要除掉你們中間的外邦神，也要自潔，更換衣裳。我們要起來，上伯特利去，在那裡我要築一座壇給神，就是在我遭難的日子應允我的禱告，在我行的路上保佑我的那位。」他們就把外邦人的神像和他們耳朵上的環子交給雅各；雅各都藏在示劍那裡的橡樹底下。他們便起行前往。神使那周圍城邑的人都甚驚懼，就不追趕雅各的眾子了。於是雅各和一切與他同在的人到了迦南地的路斯，就是伯特利。他在那裡築了一座壇，就給那地方起名叫伊勒·伯特利（就是伯特利之神的意思）；因為他逃避他哥哥的時候，神在那裡向他顯現。

利百加的奶母底波拉死了，就葬在伯特利下邊橡樹底下；那棵樹名叫亞倫·巴古。雅各從巴旦·亞蘭回來，神又向他顯現，賜福與他，且對他說：「你的名原是雅各，從今以後不要再叫雅各，要叫以色列。」這樣，他就改名叫以色列。神又對他說：「我是全能的神；你要生養眾多，將來有一族和多國的民從你而生，又有君王從你而出。我所賜給亞伯拉罕和以撒的地，我要賜給你與你的後裔。」神就從那與雅各說話的地方升上去了。雅各便在那裡立了一根石柱，在柱子上奠酒，澆油。雅各就給那地方起名叫伯特利。

## 引言

年輕不懂事的女兒被誘姦和禁錮！怒火中燒的兒子們詭詐地報復！除了為兒女的境況憂心、傷痛之外，雅各還要面對不計後果的屠殺、搶掠，帶來被異族圍剿的危險(創34章)。如何醫治家人的心靈創傷？如何保存大家的性命和財產？這些都是刻不容緩要解決的問題。一向足智多謀的雅各，此時相信也必誠惶誠恐、方寸大亂！而就在這時，神的話臨到雅各(創35:1)。

## 經文的詮釋

### 更新的呼喚 (1節)

神對雅各說：「起來！上伯特利去，住在那裡；要在那裡築一座壇給神(原文「伊利」)，就是你逃避你哥哥以掃的時候向你顯現的那位。」

雅各自與哥哥以掃和平分手後(33:16-17)，便返回迦南地居住。接下來的生活，應該是平穩、通達的，因為他在迦南中部的重要城鎮示

劍附近買地居住(33:18-19)，顯示出他家財豐厚，與示劍人的關係也良好（他祖父亞伯拉罕一生也只能買到一塊墓地〔參23章〕）。雅各又在此地築了一座祭壇，為壇起名為「伊利伊羅以色列」，就是「以色列的神是伊利」的意思。這個公開的信仰見證，對雅各來說有兩方面的意義；一方面是他向神還一個二十多年前所許的願(28:21)，另一方面是透過神給他起的新名字——以色列(32:28)，表示他接受神在他生命中的主權。此後，雅各屬靈生命的質素和他與神的關係，似乎應該日趨成熟、欣欣向榮才對。然而在接著的一章經文(34章)，雅各的家庭雖然落在嚴重的紛爭、危難中，卻完全沒有提及神，而且創世記的作者在全章中繼續稱呼他雅各。在示劍安頓下來的數年，雅各顯然漸漸與神疏遠了。在昆努伊勒緊抓著神不放(32:26-30)的熱情已冷淡了，以致他不抗拒與示劍人建立盟約(34:13-16)，更容許拜偶像的人接受神給亞伯拉罕之約的記號——割禮(17:9-11)。為了安穩豐裕的生活，雅各寧可在信仰上妥協。

有人說，痛苦和難處常是上帝對我們說話的擴音器，這是真的。在困境中，雅各聽到神對他說話；不是警告，不是責備，而是指引他回歸到屬靈旅程起點——伯特利——的呼喚。從人的角度來看，伯特利在示劍南面約三十公里，距離不遠，對逃避四周迦南人的攻擊沒有很大幫助；那裡也沒有可提供保護的親族勢力。但是伯特利對雅各有很特別的意義，這地名也是雅各所創的(參28:19，伯特利就是神的殿或居所的意思)。它是雅各與神關係的起源。神現在再次提醒他，二十多年前他因逃避哥哥以掃的追殺離開父母，在無望無助的情況下路經伯特利，想不到耶和華竟在夢中向他顯現，給他應許。那時雅各對神一點也不認識，更談不上有任何應得神幫助、賜福的條件。神就是要雅各重新認識那簡單的基本真理——不配得，卻白白蒙恩。

## 更新的行動 (2-7節)

雅各就對他家中的人並一切與他同在的人說：「你們要除掉你們中間的外邦神，也要自潔，更換衣裳。我們要起來，上伯特利去，在那裡我要築一座壇給神，就是在我遭難的日子應允我的禱告，在我行的路上保佑我的那位。」(2-3節)

雅各立刻順從神的指示；他沒有查問這如何能幫助他一家脫離危險，便果斷、勇敢地要求所有人起行(2節)；這顯出了他重燃對神的信靠之心。當他向家人提出要求時，幾乎完全複述神的吩咐：「起來，上伯特利去，在那裡……築一座壇給神」。但他以個人的見證〔「就是在我遭難的日子應允我的禱告，在我行的路上保佑我的那位」(3節)〕來描述神，代替了神在第1節對自己的描述——「就是你逃避你哥哥以掃的時候向你顯現的那位」。他當日向神所求的，已全都實現了。

另一個順服神的具體行動，是除去偶像和不討神喜悅的事物(2節)。明顯地，雅各早知道家人有這些偶像，只是沒有採取行動。現在他決心清除任何得罪神，或誘惑人不全心倚靠神的東西。雅各為神所作的公開見證(3節)，肯定能幫助家人在危難中倚靠神。這與他之前(34章)的猶豫不決和被動態度有極大分別。當雅各踏上生命更新之路時，他的困境也開始有出路。首先，他重建自己在家庭裡屬靈領袖的地位。他的信心令家人在危機中有方向、有力量；他們也願意依照他的指示，丟棄偶像，起行往伯特利。

他們便起行前往。神使那周圍城邑的人都甚驚懼，就不追趕雅各的眾子了。(5節)

其次，神以超乎人意料之外的方法保護雅各一家。原本恐懼的是雅各，現在卻是迦南人。人若走在神的道路上，神會負起一切責任；相反，人若不走在神的道路上，神也不會為他負責。雅各再一次學習到，不論在任何境況，神都是信實可靠的。他抵達伯特利之後，除築壇外，也為那地方另起一名。

他在那裏築了一座壇，就給那地方起名叫伊勒·伯特利〔就是伯特利之神的意思〕；因為他逃避他哥哥的時候，神在那裏向他顯現。(7節)

比較舊的地名「伯特利」和新的「伊勒(或伊利)伯特利」，我們可看到雅各與神關係的成長。前者的重點是地方，後者強調的是神。雅各初遇神時，他是被動的，神的應許是一種客觀的知識，他對神的忠誠是有條件的——雅各許願說：「神若與我同在，在我所行的路上保佑我，又給我食物吃，衣服穿，使我平平安安地回到我父親的家，我就必以耶和華為我的神。我所立為柱子的石頭也必作神的殿；凡你所賜給我的，我必將十分之一獻給你」(28:20-22)。

然而雅各給伯特利的新名，顯示出他不再重視那一次的特別經歷，而是重視他所經歷的這位神。誠如宣信博士所寫的一首聖詩所說：「前我要主賜福，今要賜福主。」雅各這次重返伯特利，他與神的關係再上一層樓；不是「神若與我同在……我就必以耶和華為我的神」，而是確實地「以耶和華為我的神」。

### 更新的祝福 (8-15節)

神在伯特利再次向雅各顯見，再提到把雅各改名為以色列，也重申祂的應許。

雅各從巴旦·亞蘭回來，神又向他顯現，賜福與他，且對他說：「你的名原是雅各，從

今以後不要再叫雅各，要叫以色列。」這樣，他就改名叫以色列。神又對他說：「我是全能的神；你要生養眾多，將來有一族和多國的民從你而生，又有君王從你而出。我所賜給亞伯拉罕和以撒的地，我要賜給你與你的後裔。」神就從那與雅各說話的地方升上去了。(9-13節)

驟看之下，這番話似無新意，不都是神在伯特利(28:13-14)和毘努伊勒(32:28)曾說過的話嗎？不過，神這次在伯特利所說的，有很重要的不同。

### 1. 認識神的更新

這是神首次對雅各介紹自己為「全能的神」(El Shaddai, 參17:1; 28:3)。**屬靈生命的更新，與認識神的成長不能分割。**當神首次在伯特利賜應許給雅各時，祂也應允給他無時無刻的眷佑，直到他返回伯特利(28:15)，因為那是當時雅各最關心的。其他的福氣雖然大，但似乎遙遠一些，不是那麼實際。到了二十多年後的今天，神不再需要給雅各一些「甜頭」以吸引他的注意力，因為在多次的困局中，雅各已體會到神確實是掌管一切、大有能力的神。值得注意的是，當神向雅各的祖父亞伯拉罕啟示祂是「全能的神」時，正是祂告訴九十九歲的亞伯拉罕，他不育的妻子撒拉即將生以撒的時候。然而神的全能不單是在客觀環境的掌控上，更在人生命的改變上。

### 2. 生命的更新

當神啟示自己是「全能的神」時，祂同時為亞伯蘭改名為亞伯拉罕(17:1,5)；現在祂也提到雅各的新名——以色列。本來雅各在毘努伊勒見以掃前已得到這個新名(32:28)，可惜他並沒有在以後的日子認真地活出新的生命。以後的經文除了一次外(33:20)，全沒有提到「以色列」這名字；雅各仍是雅各。但當他返回伯特利之後，以色列這新名便開始與舊名雅各交替出現，顯示出



雅各的蛻變。神告訴雅各，祂是全能的神，意思是：「你沒有能力改變自己，你要認識自己的無能，但也要認識我的全能；你要認識自己的貧窮，但也要認識我的豐富。我要改變你的生命，我要賜福給你。」現在雅各要謹記神賜給他的新名。從此以後，他的生活焦點和人生朝向，應是神賜給他的應許和計劃——「你要生養眾多，將來有一族和多國的民從你而生，又有君王從你而出。我所賜給亞伯拉罕和以撒的地，我要賜給你與你的後裔」(35:11-12)。

## 詮釋的原則

明白舊約聖經敘事文的文學特色和詮釋原則，不但能幫助我們掌握經文的意義，也可啟發我們應用經文的途徑。

## 重複(repetition)

舊約敘事文愛用「重複」技巧，**鑰字、句子的重複**把經文的重點勾劃出來。其中若有不同之處，更是值得留意(參35:1, 3, 7)。

## 說話(speeches)

敘事文的內容主要有**故事的情節、人物的說話或對話**，及**作者的評論**。篇幅的長短也反映了作者期待讀者掌握故事重點的途徑；較長的篇幅、細微的描述是敘事者表達重要性的手法之一。角色的說話佔了本段經文一半的篇幅，而令人注意的是，神說的話最多。在雅各這段困難的日子中，神是主動的。

全面的溝通，不單在於訊息的內容，也包括表達訊息的方法。經文顯示了神說了甚麼(what He said)，但祂怎樣說(how He said)卻不一定清晰。揣摩神在35:1的語氣，能幫助讀者投入經文的故事，也讓我們認識自己心靈的需要。

## 名字的意義

**地名、人名和神的名字**是敘事文中帶出要點的重要工具。聖經人物的名字多含有與他們生命或事工有關的意義，特別是神為人起的名字(35:9)。

## 經文的默想

### 今天的省思

重生得救後，信徒性格上的軟弱是否立即消失無蹤？恐怕不一定。像雅各一樣，我們的靈程大都有起有伏，不過重要的，是我們是否看重神的兒女這個新身份？我們是否為著神在我們生命中的應許和計劃而活？還是我們要等到因偏行己路而進入困境，才願意尋求神的心意和引導？上一次你聽到神「說話」是甚麼時候？

生命不斷的更新不是重擔，卻是神兒女的盼望和福份。筆者幼年時家境不算好，過年時能有新衣服、新鞋子穿，是我們的一大喜樂，因為除了物質上帶來滿足感和驕傲外，還感到父母的關心、愛眷。天父對我們也一樣，祂要幫助我們生命不斷更新，不願意我們只作屬靈的嬰孩，或在屬靈旅程中停滯，所以祂便對我們說：「起來，上伯特利去。」

### 我的禱告：

我的主我的神，我要為祢對我的忍耐感謝祢。像雅各一樣，我常以為祢該滿意我的奉獻、我所作的禱告、我參與的教會聚會和事奉，卻沒有真正細心聆聽祢要對我說的話，留意祢要賜給我的恩惠。請更新我的生命，讓人看見祢改變的大能而被吸引認識祢。奉主耶穌的名求，阿們！





# 蝶舞花間

## ——雜思飛馳神話語中



你趁著年幼，衰敗的日子尚未來到，就是你所說  
「我毫無喜樂」的那些年日未曾臨近之先，當記念造你的主。

傳 12:1

臘月隆冬，本應寒風刺骨，亦是各式禦寒物品出動之時。然而數天前效遊之際，仍是艷陽高掛，熱得可以烤人。甚至蝴蝶、螞蟻也可見影蹤，說是初夏時節亦無不可。

誰知未及兩天，氣溫忽又急墜，幸有天文台預警，否則定會殺人一個措手不及。世事無常，反證了「天下萬務都有定時」（傳3:1）。傷春悲秋、感時嘆事，正好藉些點劃勾勒心中紛擾緒思……

少年時候，尤如蝶舞花間——「眼所求的，沒有留下不看；心所樂的，沒有禁止不受」（參傳2:10上）。年輕，確有浪擲青春的本錢，正如蝴蝶不用積穀防饑，可以自由到處飛翔；「重擔」、「負擔」，不是我要喝的那一杯茶。漸

漸，初秋到了——步入不惑之年，也已有了家室——一切便不再是一個人的事。柴米油鹽、衣食住行，是俗事，也是實事；要得餬口，難道真的非要「汗流滿面」不可（創3:19）？

古人寒窗十載，無非求個功名、光宗耀祖。清高一些的，或如陶潛歸耕田園，種豆南山；或如介之推隱居深山，不求富貴；甚或如伯夷、叔齊採薇而食，不仕二朝。

我沒本事脫俗，更無能耐出塵。「理想」一詞，仍在默默、苦苦、切切耕耘之中。「我們一生的年日是七十歲，若是強壯可到八十歲」（詩90:10上）。神若許我活到八十，現今一半已過，但營營役役、忙忙碌碌，可我作過了甚麼？可資記念的又有甚麼？前面山高路遠，還有多

少個關？生命到了盡頭時是否只餘「一聲歎息」（詩90:9）？人到中年，似乎正是回顧過去、展望將來的好時機。我不想像寓言故事裡那些蝴蝶、蚱蜢一樣，冬來時哀哀滅沒，死時無人記念（參傳1:11, 2:16, 9:5）。「悟已往之不諫，知來者之可追」，現時策馬揚鞭，似乎仍有可為。

在文字方面事奉，一直是我朝著的方向，更想過在寫作或翻譯方面成為專業人士。但人生要走的路並不在自己掌握之中。神知道我心高氣傲，不讓我自以為了不起，可以憑己力闖出名堂，卻要我遭遇多番挫折之後學會信靠祂、仰賴祂。記得當年在紐約讀書，曾有一些兼職的工作，包括清潔教會、在廚房裡幫忙等。我覺得這些工作都是神鍛鍊我謙卑、順服和忍耐的媒介。現在於聖經學院裡任幹事，無論是搬搬抬抬的粗活，還是行政上瑣碎的工夫，都應付裕餘。甚至擔任此季刊執行編輯之職，也有賴過去多年文字經驗的累積。這一切豈非都是神的安排？

摩西八十歲始蒙神呼召，但神在他出生時已預備他——四十年在埃及宮中學盡一切學問，然後四十年曠野牧羊學習忍耐，成為謙和的人（出12:3）。沒有這八十年的預備，怎能帶領近二百萬以色列人出走埃及？

大衛牧羊出身，但神賜他勇力，能抵擋獅子和熊，結果一塊石子便打敗身長九尺的歌利亞，大勝非利士人（參撒下17），後來更成為一國之君。

使徒保羅生於大城市，按嚴緊的律法受教（參徒22:3；腓3:5），成為法利賽人，熱心逼迫教會。但神的光照一到，他便至死忠心地為神宣教，令福音遠傳海外，也成為近半卷新約聖經的作者。

然而轉念一想，神的僕人能名垂千古者畢竟極少數；默默無聞，但為神盡忠者才是絕大多數——教會中若無堂役、幹事、義工的幫忙，怎能運作順暢？服事主的人若無家人支持，在家裡照顧長幼，怎能無後顧之憂？恩賜雖有分別，職事或有不同，但肢體間原是互相配搭才能發揮作用（參林前12:14-25），神的家不是靠一個人建立起來的。只要我們心裡是為神工作，就是「給人一杯水喝」，也是可得賞賜的（參可9:41）。

在神話語中穿梭飛馳，心中想的只有一件事，就是「忘記背後，努力面前的，向著標竿直跑，要得神在基督耶穌裡從上面召我來得的獎賞」（腓 3:13-14）。

蝴蝶翩翩，飛鳥忙忙，花草榮枯，山河變改……神都——看顧（太6:26-29）。生活所需，何用擔心？有名無名，不足介意。我輩凡夫，多半未能成就摩西、大衛、所羅門、以利亞、保羅等之大業，惟望能「竭力在神面前得蒙喜悅，作無愧的工人，按著正意分解真理的道」（提後2:15），如此也算有些「成就」了。不過個人成就算不了甚麼，能活著成全主的旨意、「作成他的工」（約4:34），只算盡了一己之責而已。在小事上忠心的人，神會在適當的時候把大事交託給他（參路16:10-11）。

長江後浪，新舊交接；日出日落，風去雨還（參傳 1:4-6）。日光之下，似有新事，也無新事，就如這幾天涼了，稍後又會再暖和起來一樣。趁著嚴冬未至，希望自己能像蜜蜂、螞蟻般繼續辛勤在神國裡作工，忠心事奉。

最近為教會「再創高峰」團契製了一聯，正好以此自勉：

**再踏征途，豐饒美地神開創；  
高瞻遠路，美滿人生越嶺峰。**

「趁著年幼，當記念造你的主」，願共勉之！



# 神信實無變

## 「童女懷孕生子」兆頭（賽7:14）的再思（一）<sup>1</sup>

在以賽亞書7:14，先知以賽亞宣告：<sup>2</sup>

「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。」

לָכוּן וְתֵן אֲדֹנָי הוּא לָכֵם אֹת הַנְּחָה הַשְּׁלֵמָה הַרְהוּ וְיִלְדוּת בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל

在這個宣告中，有以下六方面是我們需要加倍注意的：<sup>3</sup>

### 1. 必有 ַעֲלִמָּה (童女) 懷孕

第一方面，究竟這兆頭所提及的 ַעֲלִמָּה 指的是誰？<sup>4</sup> 關乎這問題，學者有以下兩個不同的看法：<sup>5</sup>

#### a. 已達適婚年齡，並且快將出嫁的女子

有學者指出，<sup>6</sup> 當 ַעֲלִמָּה 這個字被用來稱呼一個女子時，這個女子快將出嫁。例如，在創24:42-44<sup>7</sup> 利百加被稱為 ַעֲלִמָּה，<sup>8</sup> 而那時正是她快與以撒結為夫婦的前夕。若以賽亞是要表達那「子」是由一個未婚但卻懷孕的「童女」所生，那麼，他就應該用 בְּתוּלָה 這個字。

若7:14的 ַעֲלִמָּה 是指一個已達適婚年齡，並且快將出嫁的女子，<sup>9</sup> 那麼，在以賽亞書中，這樣的一個婚姻在那裏看到呢？關乎這問題，舊約學者 Wolf 指出這個婚姻可以在8:1-4找到。這段經文提及兩位見證人。<sup>10</sup> 根據 Wolf 的理解，這兩位見證人見證 ַעֲלִמָּה 與她丈夫的婚約。從這進路來理解，這個 ַעֲלִמָּה 就是8:3所提及的女先知 (הַנְּבִיאָה)，即先

知以賽亞的太太。

#### b. 雖達適婚年齡，卻從沒有出嫁的女子

另一方面，有學者認為， ַעֲלִמָּה 是指一個雖達適婚年齡，卻從沒有出嫁的女子。Motyer 指出，相對 בְּתוּלָה， ַעֲלִמָּה 更能清楚地表達童貞的意思：「對於 ַעֲלִמָּה 和 בְּתוּלָה 兩者之間的異同，創24提供重要的資料。在亞伯拉罕僕人的禱告中，他祈求神為他預備一位『女子』(נַעֲרָה)，好成為以撒的妻子。第十六節那位行近他的利百加，被形容為一位已達適婚年齡(בְּתוּלָה)，但還是單身(לֹא יָרָעָה)；no man had ever lain with her；『也未嘗有人親近她』)的女子(נַעֲרָה)。這些用來形容利百加的附加字，指出 בְּתוּלָה 不能仔細形容她。因著以上種種對利百加的認識，第43節形容利百加為 ַעֲלִמָּה，而這個字將一切關乎利百加的特色總結起來，即她是女性、適婚、未婚。對於有人認為若以賽亞真的要表達『未婚懷孕』的意思的，他就會用 בְּתוּלָה 的講法，是沒有基礎的。若要表達這意思， ַעֲלִמָּה 比 בְּתוּלָה 更適合」。<sup>11</sup>

另一方面，著名舊約學者 Gordon Wenham 也指出：「בְּתוּלָה 這個字像英文字 'girl'，並沒有特別指『童貞』的意思。它是用來指一個『已達適婚年齡的女子』，而這女子可以是一位童女，也可以不是，這視乎當時的環境。」<sup>12</sup> Wenham 進一步指出：「 ַעֲלִמָּה 是唯一一個希伯來文字，在沒有任何附帶的形容之下，用來表達一個未婚的女子——無論她是否已經到達適婚的狀態。相反，



- 1 本文原輯錄於盧龍光等主編之《聖經的人生——馮蔭坤博士七十壽辰慶賀文集》（香港：香港中文大學崇基學院神學院，2007），頁69-89。蒙崇基學院神學院允准刊出，編者略加修訂。
- 2 黃嘉樑：「這段經文廣為信徒所知曉」（黃嘉樑、梁國權、雷建華：《舊約先知書要領》，聖經通識叢書 [香港：基道出版社，2007]，頁101）。
- 3 Wolf: "The identification of Immanuel and his mother in Isa 7:14 has been an object of heated debate for centuries. There is scarcely any other passage which has been subjected to so many varying analyses with regard to the translation of key words . . . the nature of the passage" (Herbert M. Wolf, "A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14-8:22," *Journal of Biblical Literature* 91 [1972]: 449).
- 4 在中文聖經方面，和合本，新譯本和當代聖經都把賽7:14的 עַלְמָה 譯為「童女」，思高聖經譯為「貞女」，呂振中聖經譯為「少婦」，而現代中文譯本譯為「閨女」。在英文聖經方面，KJV, NKJ, NAS, NIV, ASV, ESV, NAB, NLT等譯作 'virgin'，而RSV, NRSV, NEB, REB, NET, JB, NJB, TEV, Tanak等則譯作 'young woman'。
- 5 除了這兩個看法以外，筆者也注意到還有一些較少被學者討論的看法。例如，Skemp認為，這裡的「童女」不是字義上 (literal) 所指的一個女子（無論她是已達適婚年齡並且快將出嫁的女子，或是雖達適婚年齡，卻從沒有出嫁的女子），而是一個擬人法的表達手法，用來象徵「猶大國」。因此，「以馬內利」不是指一個「嬰孩」，而是指「出自猶大國一羣對神忠信，因而在危難時得到神的同在和保護的餘民」（Annie E. Skemp, "'Immanuel' and 'The Suffering Servant of Yahweh': A Suggestion," *The Expository Times* 44 [1932-33]: 94）。持這看法的學者還有 Gene Rice ("A Neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90 [1978]: 220-25)。
- 6 Wolf, "A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14-8:22."
- 7 「我今日到了井旁，便說：耶和華我主人亞伯拉罕的神阿，願你叫我所行的道路通達。我如今站在井旁，對那一個出來打水的女子說：請你把你瓶裏的水給我一點喝。她若說：你只管喝，我也為你的駱駝打水。願那女子就作耶和華給我主人兒子所豫定的妻。」
- 8 中文和合本聖經譯為「女子」。
- 9 華人舊約學者蔡定邦博士也認為把 עַלְמָה 譯為「少婦」更符合經文的意思（參蔡定邦：〈以賽亞書七章14節中的 עַלְמָה：童女抑或少婦？〉《香港神學院院訊》第80期，2005年6-7月，頁10）。
- 10 「我要用誠實的見證人，祭司烏利亞和耶比利家的兒子撒迦利亞，記錄這事」（賽8:2）。
- 11 Motyer: "Genesis 24 is particularly important as providing a direct comparison of עַלְמָה and בְּתוּלָה Abraham's servant's prayer (24:14) is couched in terms of a 'girl' (נַעֲרָה) who is to marry Isaac. In verse 16 the approaching Rebekah is described as female (נַעֲרָה), of marriageable age (בְּתוּלָה) and single ('לֹא יָצְאָה לְאָדָם' 'no man had ever lain with her'). The qualifying words indicate that by itself בְּתוּלָה is not specific. In the light of this accumulating knowledge of Rebekah, verse 43 finally describes her as עַלְמָה, which is clearly a summary term for 'female, marriageable, unmarried. There is no ground for the common assertion that had Isaiah intended *virgo intacta* he would have used בְּתוּלָה עַלְמָה lies closer to this meaning than the other word" (J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* [Downers Grove: IVP, 1993], 85).

בתולה 很多時都需要一些附加的形容，如『未曾有人親近他』（例如：創 24:16；士 11:37-39等），才能使它被認真地考慮為一個半技術性的字，來表達『童貞』的意思。<sup>13</sup>

## 2. 懷孕生子 (子)

第二方面，究竟 עלמה 所生的「子」是誰？學者們提出以下三個看法：

### a. 瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯

若 עלמה 就是 8:3 所提及的女先知，即先知以賽亞的太太，而她的丈夫就是先知以賽亞，那麼，עלמה 懷孕所生的「子」，就是瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯 (8:3<sup>14</sup>)。<sup>15</sup>

### b. 希西家

也有些學者認為 עלמה 是指亞哈斯其中一位妃嬪，而童女所生的「子」就是亞哈斯的兒子希西家。<sup>16</sup>

### c. 彌賽亞

但正如我們在上面所指出，עלמה 最合適的解釋，是指一個雖達適婚年齡，卻從沒有出嫁的女子。因此，我們認為把這位 עלמה 所生的「子」理解為瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯，或是希西家是不適當的，因為兩者都不是由一位從沒有出嫁的女子所生。前者是由先知的太太（原文為 הנביאה 「女先知」[8:3]）所生，<sup>17</sup>而後者是由亞哈斯的妻子所生。<sup>18</sup>

當我們仔細地觀察以賽亞書的經文，特別是七至十一章，<sup>19</sup>我們可以發現 7:14 的「子」與 9:5 的「子」有很多相關的地方：<sup>20</sup>第一，兩個被生出來的都用同一個字來形容他們，就是「子」(בן)；<sup>21</sup>第二，兩者都是被「生」(ילד) 出來；<sup>22</sup>第三，兩者都與「我們」(נו) 有密切關係：7:14 的「子」，稱為「以馬內利」，希伯來文是 עִמָּנוּ אֵל，意思是「神與我們同在」(God with us)，<sup>23</sup>而 9:5 的「子」是「為我們而生（中文聖經和合本）」（英文聖經 to<sup>24</sup>/for<sup>25</sup>us），<sup>26</sup>是「賜給我們的」(נתן-לָנוּ) (given to us)。<sup>27</sup>第四，兩者都擁有名稱 (שֵׁמוֹ; שְׁמוֹ)：前者被稱 (יְקָרְאָה) 為「以馬內利」(7:14)，後者則被稱 (וַיִּקְרָא) 為「奇妙策士—全能的神—永在的父—和平的君」(9:6)。<sup>28</sup>第五，兩者的名稱都表達出神的某種特性：<sup>29</sup>前者<sup>30</sup>表達出「神」是與人同在的神 (עִמָּנוּ אֵל)，後者<sup>31</sup>則表達出「神」是得勝仇敵的戰士—神 (warrior God) (אֵל גִּבּוֹר)。<sup>32</sup>最後，兩者都與「大衛」有關：前者的誕生是神給大衛家的兆頭 (7:13-14<sup>33</sup>)，後者則是坐在大衛的寶座上 (9:7<sup>34</sup>)，治理他的國。<sup>35</sup>

那麼，9:6 的「子」所指的是誰呢？當我們細心比較 9:6-7 和撒下 7:11-14，我們不難察覺，前者是迴響著後者所指那將要按著神對大衛的應許來作王，治理一個永恆國度的彌賽亞君王：<sup>36</sup>兩段經文都有以下相同

<sup>12</sup> Wenham: "בתולה has no more reference to virginity than the English word 'girl'. It denotes a 'girl of marriageable age', who may or may not be a virgin, depending her circumstances" (Gordon Wenham, "עלמה 'A Girl of Marriageable Age,'" *Vetus Testamentum* 22 [1972]: 326-48).

<sup>13</sup> Wenham: "עלמה is the only Hebrew word which without qualification means an unmarried woman--however marriageable she may be. On the other hand, "בתולה" too often requires some such additional description as "neither had man known her" (e.g., Gen 24:16; Judg 11:37-39; etc.) to merit serious consideration as a quasi-technical term for virgo intacta" (Wenham, "עלמה 'A Girl of Marriageable Age,'" 326-48). 此外，舊約學者 Niessen 也清楚指出，在舊約聖經中，בתולה 也曾用來形容寡婦或有性經驗的婦人，而 עלמה 則是解作「一個年輕的童女」(Richard Niessen, "The Virginitly of the עלמה in Isaiah 7:14," *Bib Sac* 137 [1980]: 147)。Wenham 和 Niessen 的看法與華人舊約學者蔡定邦博士和黃嘉樑博士的看法不一樣。蔡定邦認為把 עלמה 譯為「少婦」更符合經文的意思（參蔡定邦：〈以賽亞書七章 14 節中的 עלמה：童女抑或少婦？〉，頁 10），而黃嘉樑則認為「這節經文的重點不是『處女』，而是一個年青可生育的女子，因為『處女』在希伯來文另有一個詞 (בתולה)；參創 24:16；利 21:3」(黃嘉樑、梁國權、雷建華：《舊約先知書要領》，頁 102)。

<sup>14</sup> 「我以賽亞與妻子〔原文作女先知〕同室，她懷孕生子。耶和華就對我說：『給他起名叫瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯。』」

<sup>15</sup> Wolf, "A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14-8:22," 449-56; W. Mueller, "A Virgin Shall Conceive," *Evangelical Quarterly* 32 (1960): 203-207.

<sup>16</sup> Walter C. Kaiser, "The Promise of Isaiah 7:14 and the Single-Meaning Hermeneutic," *Evangelical Journal* 6 (1988): 55-70; Schibler: "In our view, the term refers to someone in the entourage of Ahaz, and there is much to be said for the opinion that 'Immanuel' refers to the new heir to the throne, that is, Hezekiah. For Isaiah, Hezekiah's birth heralds the presence of God among the faithful in Jerusalem in a most precarious

situation. Hence the theophoric name Immanuel = 'God is with us' (sc. Even during the Stro-Ephraimite debacle)" (Daniel Schibler, "Messianism and Messianic Prophecy in Isaiah 1-12 and 28-33," in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, ed. Philip E. Satterthwaite, Richard S. Hess and Gordon J. Wenham [Grand Rapids: Baker, 1995], 99).

<sup>17</sup> Adamthwaite: "Isaiah's wife is not an עֲלִיָּזָה . . . Nor yet did she call her child Immanuel" (Murray R. Adamthwaite, "Isaiah 7:16: Key to the Immanuel Prophecy," *The Reformed Theological Review* 59 [2000]: 76). 那些採納希西家就是童女所生的子的學者，要面對另一個問題，就是關乎時序 (chronology) 的問題。Moriarty指出："The identification of Emmanuel with Hezekiah runs into chronological difficulties. Whatever uncertainties still remain in the biblical data, it seems that Hezekiah was a young lad at the time of the prophecy. As Albright pointed out over a decade ago we cannot easily escape the date 715 B.C. for the accession of Hezekiah. The campaign of Sennacherib took place in the summer of 701 and this is pegged at the 14th year of Hezekiah. Taking the accession date of Hezekiah as 715 and recalling that both Kings and Chronicles report that he was 25 years of age when he began to reign we are brought back to 740 B.C. for the date of his birth. The Emmanuel prophecy of ch. 7 is ordinarily dated at 734 B.C." (Frederick L. Moriarty, "The Emmanuel Prophecies," *Catholic Biblical Quarterly* 19 [1957]: 231). 因著這問題，不少學者指出希西家沒有可能是童女所生的子 (Adamthwaite, "Isaiah 7:16: Key to the Immanuel Prophecy," 74-75; John N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT [Grand Rapids: Eerdmans, 1986], 331-32; E. J. Young, *The Book of Isaiah*, Vol. II, Chapters 19-39 [Grand Rapids: Eerdmans, 1969], 540-542)。

<sup>18</sup> 她可能是撒迦利雅的女兒亞比 (王下18:2) 或一名不知名的婦人 (Adamthwaite, "Isaiah 7:16: Key to the Immanuel Prophecy," 74)。

<sup>19</sup> Lattey: ". . . the Emmanuel prophecies as being a group. The verses which must be reckoned to belong to this group are at the least as follows: Is. 7:10-20; 8:1-8; 9:1-7; 11:1-10. the fact is an important one to bear in mind; both those who attack and those who defend the prophecy in Is. 7:14 are apt to neglect the context in which it is found" (Cuthbert Lattey, "The Emmanuel Prophecy: Isaias 7:14," *Catholic Biblical Quarterly* 8 [1946]: 369).

<sup>20</sup> Oswalt: ". . . the emphasis upon the Messiah's coming as a child . . . serves to make explicit the connection with Immanuel" (Oswalt, "God's Determination to Redeem His People," 157).

<sup>21</sup> בן נתן־לנו (9:5); בן נתן־לנו (7:14); הַעֲלִיָּזָה הָרָה וַיִּלְדֶּת בֶּן (9:5)。

<sup>22</sup> בן נתן־לנו (9:5); בן נתן־לנו (7:14); בן נתן־לנו (9:5)。不少學者認為，7:14和9:5-6都是按著「出生的宣告」(birth announcement) 的形式來表達的 (O. Procksch, *Jesaja I* [Leipzig, 1930], 147; S. Mowinkel, *He that Cometh* [Oxford, 1956], 104-105, 108-109; O. Kaiser, *Isaiah 1-12. A Commentary* [2nd ed., London: 1983], 210-18; E. J. Young, *The Book of Isaiah: The English text with Introduction, Exposition, and Notes 1* [Grand Rapids, 1965], 328-42; Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, 241-47; John D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, Word Biblical Commentary [Waco: Word Books, 1985], 135-6)。在「出生的宣告」中，我們可以找到四個原素：(1) 出生的宣告 (7:14; 9:5)；(2) 名稱的宣告 (7:14; 9:5)；(3) 名稱的解釋 (7:15-16)；(4) 關乎嬰孩的應許 (7:17; 9:6) (P. D. Wegner, "A Re-Examination of Isaiah 9:1-6," *Vetus Testamentum* 42 [1992]: 108)。

<sup>23</sup> שָׁבוּ עִבְדֵי אֱלֹהֵי (7:14)。

<sup>24</sup> 例如：American Standard Version, King James Version, New King James Version, New American Bible, New American Standard Version, New International Version, New King James

Version, Revised Standard Version, Tanak。

<sup>25</sup> 例如：New Revised Standard Version。

<sup>26</sup> בָּן נָתַן־לָנוּ (9:5)。希伯來文的בָּן可以理解為"to"或"for"。

<sup>27</sup> בָּן נָתַן־לָנוּ (9:5)。

<sup>28</sup> 「他『名』稱為…」的「名」是單數，是一個名，而不是四個名 (Block: "The singular 'His name [not names] shall be called' suggests one long and complex theophoric name" [Daniel I. Block, "My Servant David: Ancient Israel's Vision of the Messiah," in *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, ed. Richard S. Hess and M. Daniel Carroll R. (Grand Rapids: Baker, 2003), 41].

<sup>29</sup> Goldingay: "Hebrew names . . . have significant meanings. . . their significance does not lie in describing the person to whom the name belongs, but rather in something else to which they point" (John Goldingay, *Isaiah*, New International Biblical Commentary [Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2001], 71).

<sup>30</sup> Some: "*Immanuel* has a theophoric name because its meaning is closely related to the nature and character of God (God the immanent one, God with us)" (Joachim Some, "Isaiah 7:1-17 Revisited: A Literary Reading," *JOTT* 16 [2003]: 96).

<sup>31</sup> Goldingay: ". . . the child's name in Isa 9:5(6) is a description of his God rather than of the child himself" (John Goldingay, "The Compound Name in Isaiah 9:5(6)," *Catholic Biblical Quarterly* 61 [1999]: 242).

<sup>32</sup> Goldingay, "The Compound Name in Isaiah 9:5(6)," 242.

<sup>33</sup> 「以賽亞說：大衛家阿，你們當聽：你們使人厭煩豈算小事，還要使我的神厭煩麼？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。」

<sup>34</sup> 「他的政權與平安必加增無窮，他必在大衛的寶座上，治理他的國，以公平公義使國堅定穩固，從今直到永遠。萬軍之耶和華的熱心，必成就這事。」

<sup>35</sup> Walton: "Clearly the person being referred to here [Isa 7:14] is the promised Messiah" (John Oswalt, *Isaiah*, The NIV Application Commentary [Grand Rapids: Zondervan, 2003], 160).

<sup>36</sup> 有一些學者認為9:5-6不是指著一個君王的誕生(birth)，而是指著他的登基(accession)而言，例如：Clements: "The prophecy of 9:2-7 is then to be understood as an accession oracle for a new king of the Davidic line)" (R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament* [Sheffield: JSOT Press, 1980], 39)。這講法最早是A. Alt, "Jesaja 8:23-9:6: Befreiungsnacht und Krönungstag," in *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1950), 29-49 (reprinted in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II [Munich: Beck, 1953], 206-25) 提出的。但對於這講法，Wegner (Wegner, "A Re-Examination of Isaiah 9:1-6," 103-12) 和 Williamson (H. G. M. Williamson, "The Messianic Texts in Isaiah 1-39," in *Kings and Messiah in Israel and the Ancient Near East*. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar, ed. John Day [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998], 255) 都不贊成。Wegner在他的文章指出三個原因："(1) In an accession oracle God speaks directly to the king, but in Isa 9 the announcement of a son is given to the people in the third person and in passive form. (2) In an accession oracle the king is declared to be God's son (2 Sam 7:14; Pss 2:7; 110:3 [LXX]), which is generally thought to be one of the basic purposes of such an oracle; but Isa 9:5 does not identify the child as God's son or contain adoption language. (3) There are no other examples where the word בָּן is used in an accession oracle" (Wegner, "A Re-Examination of Isaiah 9:1-6," 104)。

的字出現——「寶座」(בִּסֵּא)、**「國度」**(מַמְלָכָה)、**「堅立」**(בָּנוּ)、「永遠」(וְעַד-עוֹלָם)。<sup>37</sup>

當我們進一步比較 9:6 的「子」和 11:1-5 的君王時，我們可以發現兩者之間存著一些很緊密的聯繫，以致我們可以說，兩段經文所指向的，都是同一位，就是那按著神對大衛的應許而來作王，以公平和公義治理一個永恆國度的彌賽亞君王：兩者都以「公平」(מִשְׁפָּט)和「公義」(צְדָקָה)治國 (9:7<sup>38</sup>；11:4-5<sup>39</sup>)。<sup>40</sup>

### 3. 「大衛家」(בֵּית דָּוִד)

第三方面，我們可以從 7:13 注意到，「童女懷孕生子」的兆頭不是給亞哈斯一個人，而是給整個「大衛家」(בֵּית דָּוִד, 7:13<sup>41</sup>) 的。<sup>42</sup>此外，7:14 也清楚指出，這兆頭不是給亞哈斯一個人，而是給「你們」(לָכֶם)，<sup>43</sup>所指的當然就是整個「大衛家」。<sup>44</sup>

舊約學者 John Sailhamer 指出：「藉著向大衛家宣告這信息，以賽亞是在提醒他們神對大衛的應許（參撒下 7），就是神將會建立大衛的國度，並且必定有大衛的一位『後裔』坐在大衛的寶座上，永永遠遠作王。」<sup>45</sup>

著名舊約學者 Walter Kaiser 也指出：「除非我們是把這段經文看為神對『大衛家』一連串應許的其中之一，否則，我們沒法理解它。」<sup>46</sup>

從這角度來看，<sup>47</sup>נִלְמָה 所生的「子」應被理解為那位神向大衛所應許，將會坐在大衛的寶座上，治理那永恆國度的大衛的後裔。換句話說，7:14 的「子」就是那將要來的彌賽亞君王 (9:6-7；11:1-5)。

### 4. 「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」

כִּי בָטַרְתָּ וְהָיָה הַנְּשֹׂר מֵאֵס בָּרַע וּבְחָרָה בְּטוֹב תִּשְׁנֶה הָאֲדָמָה  
אֲשֶׁר אַתָּה קָוִן מִפְּנֵי שְׁנֵי מַלְכֵיהָ

第四方面，經文指出「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」(7:16)。不少學者基於這節經文，便認為 7:14 的「子」不可能是數百年之後才被生下來的彌賽亞，因為當他曉得棄惡擇善之先，亞哈斯（「你」）所憎惡的那二王（亞蘭王利汛和以色列王比加）之地（敘利亞和以色列），必致見棄。意思是在這孩子還未到為自己作決定的年歲，<sup>48</sup>這兩王的威脅已經沒有了。<sup>49</sup>但問題是：這裡所提及的「地」(הָאֲדָמָה)，指的是甚麼呢？那「二王」(שְׁנֵי מַלְכֵיהָ) 指誰呢？「必致見棄」(תִּשְׁנֶה) 又是甚麼意思呢？

讓我們來細心觀察原文聖經：

כִּי בָטַרְתָּ וְהָיָה הַנְּשֹׂר מֵאֵס בָּרַע וּבְחָרָה בְּטוֹב תִּשְׁנֶה הָאֲדָמָה  
אֲשֶׁר אַתָּה קָוִן מִפְּנֵי שְׁנֵי מַלְכֵיהָ

第一方面，我們可以觀察到這「地」(הָאֲדָמָה) 不是與「二王」(שְׁנֵי מַלְכֵיהָ) 有關，<sup>50</sup>而是與亞哈斯有關的。原文 אֲשֶׁר אַתָּה קָוִן הָאֲדָמָה 可以被理解為「被你<sup>קָוִן</sup>的那地」(the land which you <sup>קָוִן</sup>)，而「你」(אַתָּה) 所指的是亞哈斯。<sup>51</sup>

第二方面，這「地」不是亞哈斯所「憎惡」的。「憎惡」原文是 קָוִן。在不同的譯本中，我們可以找到兩種不同的譯法。有些譯本把 קָוִן 譯為「憎惡」(abhor)。被亞哈斯所「憎惡」的，可以是那「二王」<sup>52</sup>，可以是那「地」。<sup>53</sup>對於這個理解，我們認為是不適合的。在整段經文中，作者所要強調的，是亞哈斯的驚慌（參 7:2），而不是他的愛恨。<sup>54</sup>

有些譯本則譯為「恐懼」。<sup>55</sup>亞哈斯所「恐懼」的，是那「二王」，即亞蘭王利汛和以色列王比加。這個理解雖然與經文的意思配合，但從原文聖經的表達 (הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתָּה קָוִן)，<sup>56</sup>是與那「地」(הָאֲדָמָה) 相連，而不是與那「二王」(מַלְכֵיהָ) 相連。

קָוִן 可以有第三個譯法。與其把它譯為「憎惡」或「恐懼」，更適合的譯法是把它譯為「拆毀」(demolish)。<sup>56</sup>因此，הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתָּה קָוִן 的意

- <sup>37</sup> Williamson: “. . . v. 6 leaves no doubt that this figure is a member of the Davidic dynasty, and furthermore the use in combination of words like כִּסֵּא וּמִלְכָּה בְּסֵא and מְדִינָתוֹ suggests that the wording of the Nathan oracle lies in the background of the formulation of the passage” (Williamson, “The Messianic Texts in Isaiah 1-39,” 256; Fitzmyer: “Even though the passage began with a reference to the Northern Kingdom, it ends with a clear reference to the Davidic dynasty (and with vocabulary echoing the Oracle of Nathan: throne, kingdom, establish, forever [2 Sam 7:11-14])” (Joseph A. Fitzmyer, S. J., *The One Who Is To Come* [Grand Rapids: Eerdmans, 2007], 37).
- <sup>38</sup> 「他的政權與平安必加增無窮，他必在大却的寶座上，治理他的國，以公平公義使國堅定穩固，從今直到永遠。萬軍之耶和華的熱心，必成就這事。」
- <sup>39</sup> 「卻要以公義審判貧窮人，以正直判斷世上的謙卑人，以口中的杖擊打世界，以嘴裏的氣殺戮惡人。公義必當他的腰帶，信實必當他齊下的帶子。」
- <sup>40</sup> Williamson: “. . . there is a close parallel between the king as depicted here [11:4-5] and his role as teased out from ch. 9. In both cases, though in different ways, his function as (merely) an agent of God is emphasized, and . . . both passages ultimately testify to his important part in establishing the kind of society which God desires for his people” (Williamson, “The Messianic Texts in Isaiah 1-39,” 260); Oswalt: “[11:1-11] is, in some ways, an amplification of one aspect of 9:1-7. . . in verse 7, however, reference was made to the qualities of the king, namely justice and righteousness. Here, in 11:1-9, the qualities which the Messiah and his kingdom will manifest receive the major emphasis” (Oswalt, “God’s Determination to Redeem His People,” 160).
- <sup>41</sup> 「以賽亞說：大衛家阿，你們當聽：你們使人厭煩豈算小事，還要使我的神厭煩麼？」
- <sup>42</sup> Motyer: “. . . in verse 13, the address is not to the unbelieving Ahaz but to the ‘house of David’” (J. A. Motyer, “Context and Content in the Interpretation of Isaiah 7:14,” *Tyndale Bulletin* 21 [1970]: 122); 作者同上, *The Prophecy of Isaiah*, 81-82; Scullion: “. . . the Immanuel oracle is addressed to the house of David” (John J. Scullion, “An Approach to the Understanding of Isaiah 7:10-17,” *Journal of Biblical Literature* 87 [1968]: 288); Grogan: “The Immanuel Prophecy was, of course, given to Ahaz as the representative of the house of David (Isaiah 7:13, 14)” (G. W. Grogan, “The New Testament and the Messianism of the Book of Isaiah,” *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 3 [1985]: 9); Adamthwaite, “Isaiah 7:16: Key to the Immanuel Prophecy,” 66; Williamson, “The Messianic Texts in Isaiah 1-39,” 251.
- <sup>43</sup> 「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。」在希伯來文聖經「你們」是 אַתֶּם (是第二身、雙數、男性)，而不是 אַתָּ (是第二身、單數、男性，『你』)。Young: “It is interesting to note that the plural form אַתֶּם is employed in designating the recipients to whom the sign will be given. The plural stands in sharp contradistinction to the אַתָּ of verse 11” (E. J. Young, “The Immanuel Prophecy: Isaiah 7:14-16,” *Westminster Theological Journal* 15 [1953]: 112).
- <sup>44</sup> Young: “It is no longer the ruler specifically to whom he speaks, but the king and royal court and all the nation” (Young, “The Immanuel Prophecy,” 112).
- <sup>45</sup> Sailhamer: “. . . by addressing to the house of David, Isaiah is reminding them of God’s promise to David (cf. 2 Sam 7), that is, God will establish David’s kingdom and that there will be a ‘seed’ who will sit on the throne of David forever” (出處不詳)。
- <sup>46</sup> Kaiser: “. . . this passage cannot be fairly handled until it is seen

as another prediction in the series of promises made with ‘the house of David’” (Walter Kaiser, “The Promise in Isa 7:14,” 62); Murray Adamthwaite: “. . . while some attention is focussed on Isaiah 7:14 and the issues involved, the real solution to the problem is held to lie in . . . the wider context of the Davidic covenant” (Adamthwaite, “Isaiah 7:16: Key to the Immanuel Prophecy,” 65). 筆者察覺到在華人學者中，蔡定邦博士和張祥志先生都把「子」理解為在亞哈斯時代一個「婦人」所生的兒子，但正如Kaiser所指出，他們都沒有把這段經文看為神對「大衛家」的一連串應許的其中之一，因而看不見這兆頭是與彌賽亞的應許有關（參蔡定邦：「以賽亞書七章14節的 מַלְאָכָה: 童女抑或少婦？」，頁10；張祥志：《你都冇解：反思聖經正意》[香港：明風出版社，2003]，頁101-105)。

- <sup>47</sup> Williamson: “. . . the prevailing dynastic context of the passage as a whole, seems to offer the most plausible background for the interpretation of the Immanuel oracle” (Williamson, “The Messianic Texts in Isaiah 1-39,” 252); Motyer: “. . . the dynasty of David . . . can be traced through the whole section and is one of its uniting features. Thus, in verse 2, the ‘house of David’ is brought before us . . . in verse 13, the address is not to the unbelieving Ahaz but to the ‘house of David’” (Motyer, “Context and Content in the Interpretation of Isaiah 7:14,” 122).

<sup>48</sup> Watts, *Isaiah* 1-33, 97.

- <sup>49</sup> Adamthwaite的分析：“The time frame for the Immanuel child is referred to both in terms of his birth, and his maturity . . . Again, conventional exegesis, because of the view that 7:16 refers to the Syro-Ephraimite threat, understands these two referents as *termini* (*a quo* and *ad quem* respectively) within which the Immanuel child is born and reaches discernment. Thus on this view only a contemporary birth can be in view” (Adamthwaite, “Isaiah 7:16: Key to the Immanuel Prophecy,” 81). 華人學者持這看法的有黃嘉樑：“…這個記號的重點，在於指出亞蘭及以色列的威脅將會很快過去，甚至到一個地步，就是當那個女子的孩子還很年幼時，威脅便會消除。這就是『以馬內利』這個記號的意思”（黃嘉樑、梁國權、雷建華：《舊約先知書要領》，頁103）；張祥志：「合理的解釋應是：耶和華要給亞哈斯一個記號，就是在場的那婦人將要懷孕生子，並起名叫『神與我們同在』（以馬內利），神如何與我們同在？就是在這孩子『以馬內利』懂得棄惡擇善之先，耶和華已經使亞哈斯的敵人敗退。這孩子就是『神與我們同在』的記號。從經文的整體性來看，以賽亞書第七章完全沒有任何預言耶穌出生的意味」（張祥志：《你都冇解》，頁103-104）。

- <sup>50</sup> 不少譯本表達出這譯法：和合本：「你所恨惡的那二王之地」；NIV: “The land of the two kings you dread”; RSV: “The land before whose two kings you are in dread”。

<sup>51</sup> 參NKJ: “The land that you dread”。

- <sup>52</sup> 參和合本：「你所憎惡的那二王」；ASV: “The land whose two kings thou abhorrest”。

<sup>53</sup> 參 KJV: “The land that thou abhorrest”。

- <sup>54</sup> Adamthwaite: “As described in 7:6, Pekah and Rezin were not seeking to provoke a loathing from Judah, but to achieve a military and political outcome . . . Likewise, on the common understanding of v. 16 it was not a loathing of the two kings on Judah’s part, but an abject fear. If the usual understanding were correct, one would expect a more regular verb to express fear or dread, with which Hebrew is well supplied” (Adamthwaite, “Isaiah 7:16: Key to the Immanuel Prophecy,” 79).

- <sup>55</sup> 參RSV: “the land before whose two kings you are in dread”; NAB: “the land of those two kings whom you dread”; NIV: “the land of the two kings you dread”。

思是「被你（亞哈斯）所拆毀之地」。這個譯法要帶出的意思，是強調因著亞哈斯的不信，他所治理的地被他拆毀。這「地」不是利汛和比加之地，而是亞哈斯之地。以賽亞在7:9清楚指出：「你們若是不信，定然不得立穩」。因著亞哈斯對神向大衛和他國度的應許的不信（撒下7），「地」被他「拆毀」。<sup>57</sup>

第三方面，「必致見棄」原文(הַעֲזֹב)的意思是「拋棄」。在原文，這個字(הַעֲזֹב)是niphal stem，用來表達被動的意思，即「被拋棄」。在經文中(הַעֲזֹב הָאֲרָצָה)，它是用來形容 הָאֲרָצָה，而不是「二王」的威脅。這個字在6:11亦有出現。在那裡，以賽亞預言將有一日，以色列國將會成為「荒涼、無人居住、房屋空閒無人、地土極其荒涼，並且耶和華將人遷到遠方，在這境內撒下(הַעֲזֹבָה)的地土很多」(6:11-12)。很明顯，這幅圖畫是形容國破家亡，國民被擄，以致境內一片荒涼，好像是被人拋棄的一樣。從這角度來看，7:16所指的，不是「二王」（即亞蘭王利汛和以色列王比加）對亞哈斯的威脅會在短時期內消失，而是要帶出一個比目前更嚴峻的境況，就是在前面的日子，國家會成為荒涼，像被人拋棄的一樣，因為國民都被擄到外地去了。<sup>58</sup> מְלֻכֵיהָ שָׁנִי מְלֻכֵיהָ 進一步形容這被拋棄、被擄的情況：國民都是在他們的君王面前被人擄去。מִפְנֵי 的意思是「在…面前」(from before, from the presence of)。מְלֻכֵיהָ שָׁנִי 直譯是「她的兩個君王」(two of her kings)。「她」是單數，從經文的處境來看(הָאֲרָצָה אֲשֶׁר אֶתָּה קִוּוּ מִפְּנֵי שְׁנֵי מְלֻכֵיהָ)，「她」是指那「地」(הָאֲרָצָה)，兩者都是陰性(feminine)和單數(singular)。「她的二個君王」是指治理北國的以色列王和南國的猶大王。將有一日，這地（包括北面的以色列和南面的猶大）必然荒涼，國民將會在他們的二位君王（以色列王和猶大王）面前被人擄去，整塊地土像是被人拋棄的一樣。

根據以上分析，經文並沒有指出在這孩子還

未成熟時，兩王（亞蘭王利汛和以色列王比加）的威脅已經沒有了。換句話說，這節經文並不要求那עֵלְמָה所生的「子」一定是在短時期之內誕生。相反，這節經文指向一個更遠的將來，就是國破家亡、國民被擄的時期。在以賽亞書的脈絡，很明顯這個時期不是指在亞哈斯時期亞述國的入侵（參5:26-30；7:17-8:8）；亞述的入侵並沒有帶來6:11-12和7:16所形容那種被拋棄、被擄的境況。以賽亞知道在亞述的入侵下，猶大國仍然可以生存（參8:5-10），並且亞述最終亦會被消滅（10:5-27）。7:16所指向的被擄，是指日後被擄至巴比倫的那一次。這個被擄最先在6:12和11:12暗示出來，隨後在39:6-7被以賽亞清楚的預告。舊約學者Murray Adamthwaite指出：「這個構成先知預言的終極巴比倫背景，是了解以馬內利是指向哪一位的重要因素。」<sup>59</sup>當我們從這個角度來看「童女懷孕生子」的兆頭時，我們可以說，עֵלְמָה所生的「子」不是在亞述時期，而是在國破家亡、國民被擄至巴比倫以後（參11:1<sup>60</sup>）。<sup>61</sup>先知要我們著眼的，不是目前，而是將來。

##### 5. 「到他曉得棄惡擇善的時候，他必喫奶油與蜂蜜」

第五面，經文指出「到他[指עֵלְמָה所生的子]曉得棄惡擇善的時候，他必喫奶油與蜂蜜」(7:15)。不少學者基於這節經文，便認為7:14的「子」不可能是在數百年之後才被生下來的彌賽亞，因為「當他曉得棄惡擇善的時候，他必喫奶油與蜂蜜」，意思是當這孩子能夠為自己作決定時，他是活在一個極貧困的環境下，因為全國上下都是在亞述的管治之下（7:14-22）。從經文的處境來看，「奶油」與「蜂蜜」(7:15)是指在敵人的入侵和搶奪下，餘民賴以維生的食物（7:21-22）。<sup>62</sup>但這種情況是否就是指亞述國的入侵呢？正如我們在討論第4. 點時指出，先知以賽亞所指向的，是一個超越亞述入侵的時期。關於這方面，Sailhamer以下的看法：「根據第15

節……當以馬內利……『曉得棄惡擇善的時候，他必吃奶油與蜂蜜』。從以賽亞書作者的角度來看，第15節與第14節同樣是兆頭的一部份。這兆頭不單是有童女懷孕，還有就是當這子被生下來時，他（和以色列整體）要吃『奶油與蜂蜜』，因為地被破壞——首先是被亞述（第17節），跟著是巴比倫（第三十九章），最後是其他後來的人（第四十至六十六章）。在整本以賽亞書中，以馬內利的出生是在南北兩國淪陷之後。」<sup>63</sup>Sailhamer進一步指出：「無人會爭議，以賽亞書最終的焦點遠遠在被擄之後，即距離以賽亞和亞哈斯一段相當長的時間。根據第15節的記載，這兆頭就是為這了個遙遠的將來而設的。以賽亞當然有一個信息給亞哈斯，但這個童女懷孕生子的信息，關乎在『末後的日子』將會發生的事情。」<sup>64</sup>

Adamthwaite的觀察也值得我們留意：「這個名為以馬內利的孩子……不單是在眼前的威脅[即亞蘭國和北國的入侵]之後才出現，也是在亞述國的入侵之後才出現，甚至是在最終（巴比倫）的被擄和大衛家系完結之後才出現。在七至十一章較廣闊的脈絡之下，以馬內利在一個貧困和荒廢的處境下出現（8:22-9:1 [8:22-23]），並且繼承了那已廢止的大衛的家系（11:1）。在這個以馬內利身上，神對大衛的應許將得到實現，但亞哈斯和他即將消滅的後裔將不能分享這福氣；這些福氣將會由那些從被擄之地回歸（10:21-22）的忠心餘民來分享。」<sup>65</sup>

（下期待續）

<sup>56</sup> Köhler, L. W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 1985), 834; Adamthwaite, "Isaiah 7:16: Key to the Immanuel Prophecy," 78.

<sup>57</sup> Adamthwaite: "... the culprit for 'tearing apart' the kingdom of Judah is none other than Ahaz himself, by his apostate policies" (Adamthwaite, "Isaiah 7:16: Key to the Immanuel Prophecy," 78); Moriarty: "From 2 Chronicles 16:7ff. we know that Ahaz later sent a messenger to the Assyrian king asking for help . . . As history was to prove, the fall of the Davidic house began with the action of Ahaz" (Moriarty, "The Emmanuel Prophecies," 228).

<sup>58</sup> Adamthwaite: "... the prophecy at this point becomes a forecast of exile and consequent extinction of the Davidic dynasty" (Adamthwaite, "Isaiah 7:16: Key to the Immanuel Prophecy," 80).

<sup>59</sup> Adamthwaite: "This ultimate Babylonian background to the prophecy is crucial to understanding the reference of the Immanuel oracle" ("Isaiah 7:16: Key to the Immanuel Prophecy," 74).

<sup>60</sup> 「耶西的本」(יְהוֹשִׁיָּבָב 所指的是那倒塌了的大衛國度 (參摩9:11) (Adamthwaite: "... the defunct Davidic line" [Adamthwaite, "Isaiah 7:16: Key to the Immanuel Prophecy," 82]; Watts: "... 'stump' is descriptive of a broken, cut-off dynasty" [Watts, *Isaiah 1-33*, 171]).

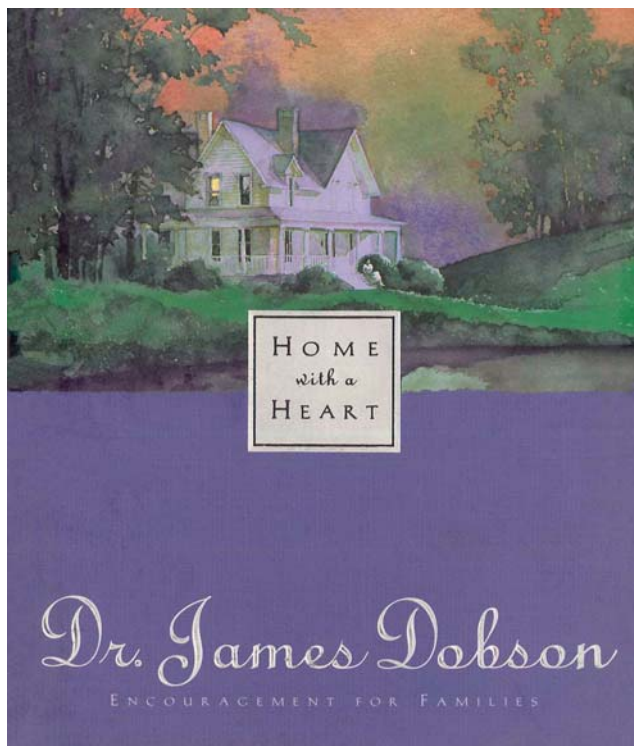
<sup>61</sup> Motyer: "[Immanuel] will be born at a time when the Davidic dynasty will be 'disestablished'" (Motyer, "Context and Content in the Interpretation of Isaiah 7:14," 122).

<sup>62</sup> Motyer: "... 'butter and honey' (verse 15) . . . is interpreted (verse 22) as the food of a small remnant in a land sheared by the enemy (verses 19, 20) and luxuriating in unchecked wild growth (verses 23ff.)" (Motyer, "Context and Content in the Interpretation of Isaiah 7:14," 121).

<sup>63</sup> Sailhamer: "According to v. 15 . . . when Immanuel is born, 'he shall eat curds and honey until he knows to reject the evil and choose the good.' As the author of the book of Isaiah saw it, verse 15 is as much a part of the sign given to Ahaz as verse 14. The sign is not only that a virgin is pregnant with a son, but also that when the son is born, he (and thus Israel as a whole) will be eating 'curds and honey,' because the land will have been ruined first by the Assyrians (v. 17), then by the Babylonians (chapter 39), and finally by others after that (chapters 40-66). Within the whole book of Isaiah, the birth of the young Emmanuel is located long after the ruin of the Northern and Southern kingdoms" (John H. Sailhamer, "The Messiah and the Hebrew Bible," *Journal of the Evangelical Theological Society* 44 [2001]: 17).

<sup>64</sup> Sailhamer: "No-one would dispute that the ultimate focus of the book of Isaiah is far beyond the exile, that is, long after the time of Isaiah and Ahaz. According to verse 15, the sign is for that distant future. Isaiah, of course, had a message for Ahaz, but that message was about something that was to happen in the 'last days'" (Sailhamer, "The Messiah and the Hebrew Bible," 17).

<sup>65</sup> Adamthwaite: "The Immanuel . . . is one who comes not only beyond the immediate threat, but also beyond the Assyrian invasion, and indeed beyond the ultimate (Babylonian) exile and the extinction of the Davidic line. In the wider context of chapters 7-11 Immanuel arrives on the scene in a setting of poverty and devastation (8:22-9:1 [8:22-23]), and inherits the defunct Davidic line (11:1). In Immanuel the Davidic promise will find its fulfillment, but Ahaz and his now doomed line will not share in the blessing; it will be for the faithful remnant which returns (Isa 10:21-22)" (Adamthwaite, "Isaiah 7:16: Key to the Immanuel Prophecy," 82).



書名 |

**Home with a Heart: Encouragement for Families**

作者 |

**James D. Dobson**

出版社 |

**Tyndale House Publishers**

年份 |

**1996**

確是別出心裁的書名：《以心治家》。<sup>1</sup>家，人人都有。心，也是人人都有。但是有家的人未必都是用心經營幸福家園的人。一般人的心容易散失在醉心或心儀的事物或感情上，一旦家庭出現裂痕或危機，甚至面臨瓦解的邊緣，到時即使有心，大概也無力挽回了。有人曾經說過：「人生中任何的成功，都彌補不了家庭的失敗。」《以心治家》收錄了作者125篇五分鐘廣播稿短文，圍繞一個主題：家。寫一個任何人都不会陌生的課題而能夠保持清新雋永的風格，並且有屬靈的深度，並非一般學人作家可以有此功力，杜博生(James D. Dobson)是少數的例外。你未必同意他所有的觀點，甚至也許會質疑他某些看法的聖經根據。但若有機會聽他的廣播節目，或看看他寫的書或文章，總會被他的精闢見解所吸引。這書可算得上是他的代表作。

由於篇幅有限，筆者僅能分享一點點個人認為較震撼的提醒。其中一篇題為「小孩子心目中的祖母」的文章，是一名四歲小女孩的自白。<sup>2</sup>她期望祖母應該在逛街時讓作孫兒的多坐小型電動車，並且預備多一點入錢的硬幣。在帶他們出外散步時，一碰到小毛蟲或美麗的落葉便應該放緩腳步，讓他們仔細欣賞，千萬不要催他們快走。最後一句更是令人笑中有淚：「每一個人都應該有一個〔祖母〕，尤其當你沒有電視的話。因為祖母是世上唯一有時間跟你在一起的大人。」而杜博生的忠告亦同樣精簡：「小孩子心目中理想的大人是：一位仁慈的長者，願意細心欣賞生活的瑣事，並且不會因為太忙而沒有時間愛身邊的小孩子。」

另一篇感人的故事講述一名高中老師Jaime；她任教的那一班有兩個同名Johnny的學生。<sup>3</sup>一個

Johnny是品學兼優的模範學生，另一個Johnny卻是屢教不善、人見人畏的「爛泥」。在全校老師與學生家長第一次見面的例會上，<sup>4</sup>Jamie碰到一名母親問她：「我兒子Johnny上課時聽話嗎？」Jamie回答說：「你知道像他那樣的學生是老師莫大的享受嗎？我很高興他在我的班裡。」Jamie第二天才發覺表錯情。而一向頑劣的Johnny竟然來找她，說：「昨天晚上媽媽告訴我妳對我的看法。我從來未遇見一個想留我在班裡的老師。」短短數星期後，這名曾令人絕望的學生竟然變為一個勤奮好學的優異生。杜博生補充說，不是所有懶散的小孩都會因為一句鼓勵的話便棄暗投明。為人父母應掌握的原則是：寧願鼓勵小孩子努力達到你對他的嘉許，勝過常常叫他抬不起頭做人，一直被你鄙視。

除了管教兒女的智慧，此書也收錄不少關於夫妻之道的文章。相信作丈夫的都會同意，太太對家中的佈置或用具的擺設總有一份執着，而粗心大意的丈夫經常因此引起不必要的張力。杜博生的解釋是：原來對男人來說，家是一個可以放浪形骸、不拘小節的地方。但對主婦來說，住所是她個性的延伸，或是她表達個性與品味的途徑。因此作丈夫的若尊重她的創意和領域，便能減少一些不必要的磨擦。<sup>5</sup>此外，現代社會以核心家庭為主，妻子一旦缺少了傳統家族的婦女支

持系統，較易產生孤立無援之感。於是她們期望能在丈夫身上找到解決這種「靈魂飢渴」(“soul hunger”)的感情滿足。不幸的是，能與太太推心置腹地溝通，是一般丈夫的弱點。杜博生建議，妻子應該主動透過正常社交或教會生活，與其他女性建立深入的友誼，並且接受丈夫不一定能完全滿足她們情感上的需要。<sup>6</sup>對於結婚多年的老夫老妻，杜博生也作出十分坦白的提醒：若要愛火重燃，必須保持一顆未泯的童心。不妨與配偶舊地重遊，緬懷昔日熱戀時期的快樂時光，甚或重施以前追求對方時的肉麻故技。要記住：「在最幸福的婚姻中，與愛侶的追逐從來未曾結束過。」<sup>7</sup>

書介還未寫完，已有重看此書的衝動。但願每一位心裡火熱、常常服事主的屬靈領袖，都以建立基督化家庭為己任。因為先把自己的家管理好，才有資格管理神的家——教會。<sup>8</sup>我國的儒家思想也十分重視齊家與治國的密切關係，在「八條目」中把齊家放在修身之後，治國與平天下之前。<sup>9</sup>而聖經論及家庭關係的核心——夫妻關係——竟然跟基督救贖教會，教會成為基督的新婦的關係相提並論（弗5:22-25）。「家」，在上帝眼中地位重要可想而知。也許保羅轉彎抹角想要說的是：美滿的婚姻可以讓信徒經歷仿如天堂的生活。



<sup>1</sup> 由於此書尚未有中譯，故此書名是筆者所譯。

<sup>2</sup> “An Elderly Woman Speaks,” pp.74–75.

<sup>3</sup> “Mistaken Identity,” pp.128–29.

<sup>4</sup> Parent-Teacher Association (PTA)meeting.

<sup>5</sup> “Home is Where Her Heart Is,” pp.88–89.

<sup>6</sup> “Combating ‘Soul Hunger,’” pp.122–123.

<sup>7</sup> “Mystery in Marriage,” pp.220–221.

<sup>8</sup> 提前3:4–5：「好好管理自己的家，使兒女凡事端莊順服。人若不知道管理自己的家，焉能照管神的教會呢？」

<sup>9</sup> 所謂「八條目」語出《四書》中的《大學》。這八項包括：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。



蘇穎智院長主講信息

# 獻身日花絮



分組討論



部分出席者



參觀圖書館



下午茶時間

# 學院消息

1. 為介紹今年9月開辦之道學碩士課程，恩福聖經學院於1月5日舉行獻身日，向大約60名出席者講解課程內容及全時間事奉的準備。當天除蘇穎智院長主講信息外，亦邀得夏沛牧師及林天行傳道分享他們蒙召的見證。而同吃午飯及下午茶更讓大家距離拉近不少。下午，各講師分小組解答參加者的提問，讓他們對全職事奉及道學碩士課程的內容有更深了解。

2. 由活石出版社主辦，明道社及恩福聖經學院協辦之聖經及神學講座，於1月4至7日一連四晚在本堂二樓禮堂舉行。雷歷博士及史道生博士分別主講神學及聖經的專題，每晚有近千人與會，信徒得益不少。另外，雷歷博士研讀版之聖經已譯成中文，1月6日晚上於同一地點舉行獻書禮，華人信徒又多了一本可供參考的註釋聖經。

3. 明道社及恩福聖經學院將於4月24至26日（星期四至六）舉辦聖經講座，邀得加拿大華人神學院院長區應毓博士主講。區博士會從舊約歷史書給我們介紹和分析敘事詮釋學；機會難逢，萬勿錯過。詳情請參閱宣傳海報。

4. 何述儉牧師新作《從屬靈領袖摩西談起——出埃及記一至十四章的現代意義》經已出版。本書「透過現代人能明白的處境引言和講論，讓讀者清楚了解以色列人的遭遇為何會出現，還提供讀者思想應用問題的空間」，要從出埃及記活出現代應用者萬勿錯過。（奉獻贈書詳情請參閱封底。）

# 學生快訊

1. 學生古玉燕及羅健偉今年1月2日喜獲麟兒，願神賜他們智慧作新任父母。



## 聖經及神學講座



史道生博士(右)與傳譯蔡宗正牧師



雷歷博士(右)與傳譯



蘇穎智牧師等為史道生博士夫婦話別及祝福

## 課程預告

## 2008年夏季課程預告 (4月至7月)

### 碩士課程

- M303 歷史書(一)
- M304 歷史書(二)
- M308 但以理書及啟示錄
- M403 聖靈論及屬靈生命

### 副學士課程

- A303 歷史書(一)
- A305 詩歌智慧書
- A310 使徒行傳及保羅書信(一)
- A404 天使論、人論、罪論、救恩論

2008年夏季課程上課日期：4月28日至7月14日

## 恩福聖經學院有限公司

## 2007年4月1日至2007年12月31日財政狀況

	學院日常運作 HK\$	圖書館 HK\$
收入	1,306,240	344,110
恩福堂資助	1,603,241	184,350
支出	(2,737,054)	(429,968)
本期盈餘/(不敷)	172,427	98,492
於2007年12月31日圖書館基金赤字		HK\$(953,685)

# 恩福聖經學院籌募經費



### 蘇穎智：

出埃及記是舊約的福音書。述儉的新作《從屬靈領袖摩西談起》不獨透過詳細的釋經腳註，帶讀者回到3,500年前身處埃及的以色列人的境況中，闡明聖經原意……

### 鄺炳釗：

華人信徒以前較重視新約，現有更多華人喜歡研讀舊約，只是舊約的釋經書仍不足夠，本書……正填補這空隙……

為了鼓勵大家為神學教育奉獻，也讓各位多讀好書，從2008年3月1日至6月30日，凡奉獻港幣500元或以上者，將獲贈何述儉牧師新作《從屬靈領袖摩西談起——出埃及記一至十四章的現代意義》乙本。何牧師此書既重解經，也有應用，加上深入淺出，對大家在生命上的實踐十分有用。

願神藉著你將恩與福賜予別人。

## 回 條

奉獻人姓名：\_\_\_\_\_

地址：\_\_\_\_\_

電話：\_\_\_\_\_ 電郵：\_\_\_\_\_

奉獻金額：\_\_\_\_\_ 日期：\_\_\_\_\_

是否欲收到本季刊：是 否

註：支票抬頭請寫「恩福聖經學院有限公司」，或「Yan Fook Bible Institute Ltd.」

贈書《從屬靈領袖摩西談起——出埃及記一至十四章的現代意義》