



聖約浩瀚
福音輝煌

賀 戴浩輝博士 榮休

聖約浩瀚 福音輝煌

作者 戴浩輝 等
執行主編 鄧瑞東
助理編輯 林培芬 劉逸璋
設計排版 胡嘉敏
督印人 周兆真
出版 信義宗神學院
中國香港沙田道風山路五十號
電話：(852) 2691 1520 傳真：(852) 2691 8458
電郵：info@lts.edu
網頁：http://www.lts.edu
承印 海洋印務有限公司
國際標準書號 978-988-16349-9-3

特別鳴謝戴浩光弟兄慷慨奉獻本書之製作費。

版權所有 © 2021 信義宗神學院
除獲書面許可，本刊文章均不得以任何形式抄襲或翻印，惟在論文或書評中引錄不受此限。

Holy Covenant, Glorious Gospel

Author Nicholas H. F. Tai et al.
Chief Editor S.T. Tang
Editor Phyllis Lam David Lau
Design & Layout K.M. Woo
Publishing Supervisor Simon Chow
Publisher Lutheran Theological Seminary
50 To Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong, China
Tel: (852) 2691 1520 Fax: (852) 2691 8458
Email: info@lts.edu
Web site: http://www.lts.edu
Printed by Ocean Printing Co., Ltd.
ISBN 978-988-16349-9-3

Thanks to Mr. Tai Ho Kwong for contributing the production cost of this book.

All Rights Reserved
© 2021 Lutheran Theological Seminary
No part of this book may be used or reproduced in any manner whatsoever without written permission except in the case of brief quotations embodied in critical articles and reviews.



—— 戴浩輝博士 ——

2021 年信義宗神學院榮休教授



Holy Covenant, Glorious Gospel

Celebrating Dr. Nicholas H. F. Tai Retirement



目錄

編者序	鄧瑞東	7
-----	-----	---

聖約播種者

戴浩輝博士事奉歷程記要		11
珍貴的時刻照片		17
風雨同路	周兆真	33
Walking in Each Other's Shoes	Gabriele Hoerschelmann	35
祝福戴博士和師母	張振華	38
淵淵學者，謙謙君子	黃福光	40

聖約研究者 (戴浩輝博士精選輯錄 Nicholas Tai's Articles)

「我們在天上的父，願人都尊你的名為聖」 舊約研究的詮釋		47
箴言一至九章的教育理念		63
The Function of Educational Vocabularies in Proverbs, Chapters 1-9 (Abstract)		105

十二小先知書的終結： 撒迦利亞書十二至十四章與約珥三章之閱讀	107
The End of the Book of Twelve: Reading with Zechariah 12-14 and Joel 3 (Abstract)	127
呼救、施助與上帝子民的社會角色	129
Cry for Help and the Social Role of the People of God (Abstract)	143
稱義與成聖	145

福音教育者 (戴浩輝博士精選輯錄 Nicholas Tai's Articles)

神學教育：培育的方向	163
神學教育的多元性	167
在場與不在場的神學教育	171
保護上帝的創造	175
鞏固國際合作，開拓跨文化宣教訓練	177
一所受歡迎的神學院	181
讀經日營：「彌迦書選讀」	185
The 103rd Founders' Day of LTS	189

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

為信神感恩	191
信神 105 周年：樹綠根深，榮神益人	195
新年新展望	199
Social Responsibility, Politics and the Church — A Lutheran Point of View	203
信義宗與聖公宗：從神學院互訪說起	207
藉恩稱義在東亞：信義宗與聖公宗對話	211

福音同行者

時代工人：非常牧養下的非常牧職	周兆真	215
你的日子如何，你的力量也必如何	陳國權	235
深謝恩師，承傳師命	林雪文	239
Nicholas Tai: An Eternal Presence in Our Community	Francis Borchardt	243
In Faith	Tjeerd de Boer Kathleen Ferrier	248
A Good and Faithful Servant of God	Theodore Zimmerman	253
神學院裡的「高達」——戴博士	黃嘉儒	259
你抓著我的右手	朱頌恩	263
Why the World Doesn't Need Superman	Yan Yu	267



編者序

鄧瑞東 信義宗神學院 | 圖書館館長

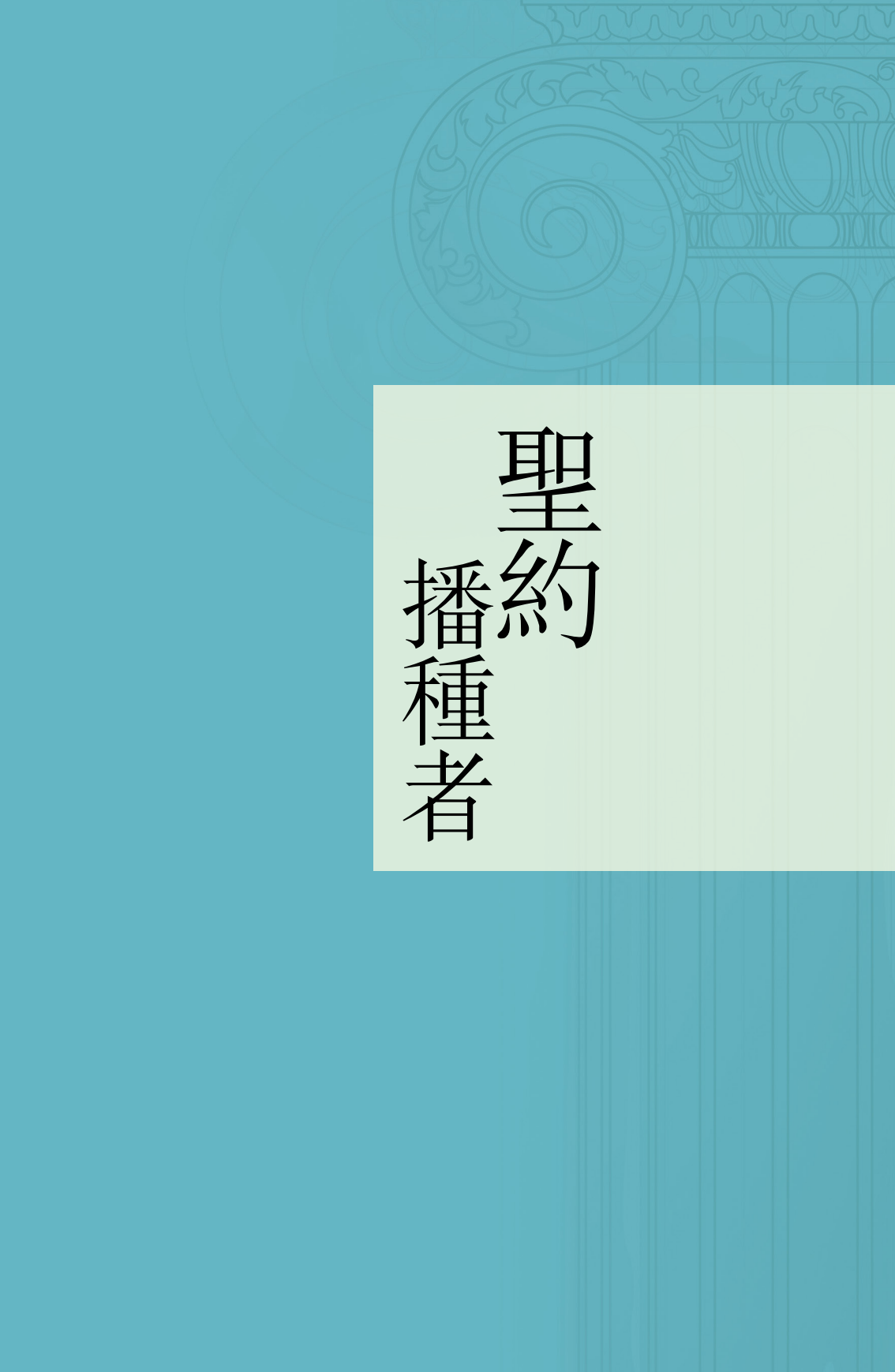
能參與這本書的編輯工作，著實興奮又緊張。興奮的，是我第一次做編輯，而要編輯的，都是有關戴浩輝博士榮休的文章，很有份量，就像戴博士本身有份量一樣！因此，都緊張起來，希望編排得體，不失字裡行間，戴博士散播聖約的光輝。

眾所周知，戴博士在神學院專一教授舊約聖經，寫作亦然。另一方面，戴博士見識廣博，與他閒談，你會聽到很多沒期望能聽到的東西，有趣味性的，有艱深的，教人獲益良多！戴博士也是相當行動型的，將所學所教的，付諸實行。陳國權牧師曾提過，戴博士雖然專注教授舊約，但卻不是活在象牙塔裡的學者；而是以所研究的教導學生，把知識化為在教會牧養的方向。這種堅持教導舊約，堅持要將其化成行動，一代一代的承傳，真是很有意思。舊約的種子，就是這樣傳播，這樣的開花結果！戴博士這位聖約播種者，所走過的阡陌，如他自己的名字一樣，都閃爍著浩大的光輝！

這本書所輯錄的，盡是戴博士這位聖約播種者所走過阡陌的足跡。當中的作者有戴博士的學生，也有為主與戴博士共同奮鬥的教授同工們。本書也輯錄了戴博士自己的筆耕：舊約研究的學術文章和關於神學教育的文章；也有戴博士事奉歷程的記要和珍貴照片。

在此，我要為戴博士的舊約研究文章及神學教育文章感謝上帝！他在這兩方面的貢獻，在華人教會中是突出的。也感謝眾多同工、校友和同學特別為祝賀戴博士榮休撰文，分享心底的話，說出與戴博士走過的阡陌足跡，共證聖約浩瀚，福音輝煌。謝謝周兆真院長開始及帶領這書的出版工作，感激戴浩光弟兄奉獻支持印刷費用。感謝香港信義會提供珍貴照片，也謝謝內子麗娥的支持。當然如沒有人忠心想默的編輯、校對和打字，書是不會在你眼前的。在此我要特別多謝林培芬、劉逸璋、黃嘉儒和李潔玉等。

願我們一同祝賀戴浩輝博士忠心在神學院事奉 28 年後，光榮退休！願主繼續賜福這位聖約播種者，繼續豐收！繼續見證聖約浩瀚，福音輝煌！



聖約
播種者





戴浩輝博士事奉 歷程記要

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

1. 信義宗神學院

1955	出生。廣東番禺人。
1979	信義宗神學院宗教教育學士畢業
1985	信義宗神學院道學碩士畢業
1986	與伍笑艷姊妹結婚
1987	作為信義宗神學院儲備教授被差往德國進修
1993	獲慕尼黑大學神學博士（舊約）
1993	信義宗神學院助理教授
1996	信義宗神學院副教授
2004	信義宗神學院教授
1998-1999	信義宗神學院代院長
1996-2002	信義宗神學院副院長
2012-2016	信義宗神學院教務長
2016-2021	信義宗神學院副院長
2021	信義宗神學院榮休教授

2. 基督教香港信義會

1979-1987 信義會葵盛佈道 (1983 改名葵恩堂) 事奉

1985 受牧師職

1999-2005 信義會副監督

2005-2011 信義會監督

2005-2006 道聲出版社社長

2009-2011 道聲出版社社長

2020 獲頒 40 年長期服務獎

現任 信義會董事

道聲出版社總編輯

曾任 海外宣教部部長

大眾傳播部部長

牧師團神學及禮儀小組成員

章程修改委員會委員

元朗信義中學校監

宏信書院校監

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

3. 信義宗及全教會

2005-2009 香港信義宗聯會會長

2007-2009 香港基督教協進會副主席

2009-2011 香港基督教協進會主席

2013-2016 世界信義宗聯會 (LWF)
聖公宗與信義宗國際協調委員會委員

2017 教會改革運動 500 周年紀念聯合崇拜講員

2020 港九培靈研經大會講員

曾任 香港聖經公會〈和合本〉修訂版審閱員
香港中文大學崇基學院校董

曾應邀到國內及國外多間神學院講學，例如
南京金陵協和神學院和馬來西亞沙巴神學院
等等。

4. 著作選錄

Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9-14

德文 (1996)

《智慧文學導論》(2008)

《三代經課講章系列：舊約》(編著)

《應許之約》甲年 (2004)

《新的創造》乙年 (2006)

《盼望之源》丙年 (2009)

《三代經課講章系列：福音》(合著)

《愛的教導》甲年 (2014)

《愛的服事》乙年 (2020)

《愛的拯救》丙年 (2016)

《以西結書 一～二十四章：生命載道的守望者》(2020)





1985年信義宗神學院道學碩士畢業(前排左一)



上左·青葱歲月：戴浩輝與林德皓（信義宗神學院院長 1994-2009）
上右·慕尼黑大學取得舊約博士後，更體會聖約浩瀚！

中左·1993年完成德國舊約博士課程，開始信義宗神學院事奉
中右·2012年步行籌款

下·2012年師生退修會

- 上 · 2013 年百周年院慶
路德神學講座
- 中 · 路德神學講座與拜爾教授
(Oswald Bayer) 合攝
- 下 · 2013 年百周年啟始禮



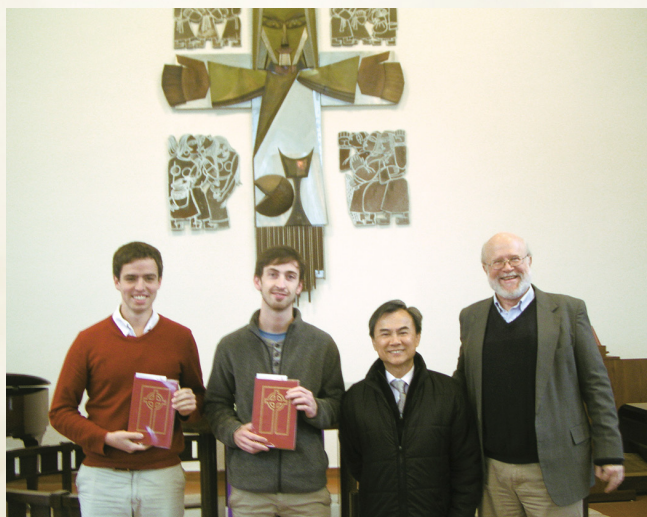
珍
貴
的
時
刻



上 · 2013 年百周年啟始禮崇拜

中 · 2013 年百周年啟始禮聖餐崇拜

下 · 2013 年百周年感恩晚宴



上·致送紀念品給交流生

中左·師生認真討論
中右·事奉的喜悅

下·2013年教授合照





上 · 2013 年畢業晚宴教授獻詩

中 · 出谷黃鶯

下 · 2013 年與三自會主席傅先偉長老交流



藝高人膽大

珍
貴
的
時
刻



上 · 2005 年就任香港信義會監督，
與副監督陳堅麗牧師合照

中 · 2005 年香港信義會監督及常委
就職典禮

下 · 2005 年戴博士與家人攝於
監督就職禮





上 · 2007 年美國福音信義會到訪
下 · 2007 年香港信義會教牧進修營



珍
貴
的
時
刻



上左 · 2008 年香港信義會道恩堂獻堂禮 1

中左 · 2008 年香港信義會道恩堂獻堂禮 2

中右 · 2008 年主持按牧典禮

下左 · 2008 年獲選連任香港信義會監督

下右 · 欣賞生命



2009年信義會心誠中學擴建校舍簽約暨動土儀式



上 · 2009 年香港信義會 55 周年
港島區聯合崇拜

中 · 2009 年與香港信義會退休教牧
同工團年飯

下 · 2010 年主持香港信義會會員大會





上·2010年出訪台灣信義會

下·2011年戴博士卸任香港信義會監督一職，與歷任監督合照

教會改革運動 500 周年紀念
聯合崇拜講道 (2017)

香港信義宗聯合會 香港基督教協進會 合辦

教會改革運動 500 周年紀念 聯合崇拜

從衝突到共融

講員：戴浩輝博士
(信義宗神學院副院長)

地點：
主場館 - 伊利沙伯體育館 (門票由主辦單位分發)
轉播場地 - 港島 - 一個道衛理聯合教會香港堂
基督教香港信義會阿寶灣堂
九龍 - 基督教香港信義會寶理堂
新界 - 中華基督教會元朗堂
中華基督教禮賢會大埔堂
基督教香港信義會天恩堂
(轉播場地歡迎出席參與，
座位先到先得，額滿即止)

2017. 10. 31
8pm

查詢電話：2388 5847



福音輝煌：改革運動 500 周年 (1517 - 2017)





2020年戴博士獲香港信義會頒40年長期服務獎



風雨同路

周兆真

信義宗神學院院長

戴浩輝博士和我是同窗，在信義宗神學院學習。他比我年輕，入學卻早二年，也比我畢業早兩年。畢業後，戴博士到葵盛佈道所牧會，我則到青衣島開荒靈工堂。我們常有合作，如青年團契合團和同辦青年營等。戴博士音樂底子好，彈得一手好結他；他不嫌我沒有音樂天份，記得有一次他彈我唱，在團契活動上籌款。戴博士和伍笑艷姊妹共諧連理，蕭克諧院長講道，我翻譯。戴博士和我同被神學院推薦為儲備教授，1986年戴博士到德國慕尼黑大學攻讀舊約神學博士，我在1988年到瑞典烏布撒拉大學唸新約神學。1993年戴博士學成回來，我也於1995

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

年畢業。我們一同在信義宗神學院教學事奉。人見我們走在一起，便說見到新舊約一本聖經。戴博士舊約根基深厚，學養成熟，備課用功，是我教學的模範；戴博士牧會經驗豐富，對神對人，無愧於心，是教會不可多得的棟樑。

我比戴博士年長三年，但在事奉路上他許多時候都是比我早兩年，去年他在教會獲頒四十年長期服務獎；如我有幸，則會在明年獲頒，又是兩年，真是有緣。深願今後戴博士在另一個層次上更為神所用，讓教會及後進獲益更多。

誠心祝賀戴博士退休後身心安泰，事奉有力，活得更美。

2021年3月
寫於香港道風山馬利亞樓



Walking in Each Other's Shoes

Gabriele Hoerschelmann

Director of Mission OneWorld

It must have been in the Eighties of the last century, when a young student of Theology from Hong Kong, together with his wife arrived in the small town Neuendettelsau in Bavaria, Germany. Both of them were full of hope and expectations but also worries. The young man was expected to register at the Augustana Hochschule as a doctoral student in the subject Old Testament. Writing a doctoral thesis is a big endeavour. Not many are able to accomplish it. But writing a doctoral thesis in a foreign language in a foreign country is a huge adventure. Neuendettelsau is a perfect place for such an adventure. Small enough not to be distracted too much, but with a good theological library and a welcoming student's community. Last but not the least

you can find in Neuendettelsau the Mission Organisation of the Lutheran Church in Bavaria, which is today known as Mission OneWorld. Mission OneWorld helped now and then to make the connections, found the scholarships and cared for the wellbeing of scholars and doctoral students from all over the world coming to this small town in Bavaria. The young doctoral student and his wife learned to find their way in this new environment: They learned to speak, to write and to read German. He managed to find the relevant literature for his thesis. He found out how the library works. They both made new friends. They travelled on the Löhe-Express to see other parts of Germany. They enjoyed German Bratwurst, Klöße and Rouladen other strange food and overall they learned the German way of life: Being accurate and mostly in time. The young student succeeded! He accomplished his doctoral thesis and graduated. And by the way: the family grew, too. Two daughters were born in Neuendettelsau. What a fruitful time in their life!

In the year 2004 another young family moved in the other direction: From Neuendettelsau, the small town in Bavaria to the Asian Mega City Hong Kong. They had two small children already. One three year old boy and a little newborn girl. While the mother was supposed to teach Practical Theology at the Lutheran Theological Seminary in Shatin, the father looked after the family. How lucky they were to be welcomed by an Old Testament Professor who happened to have spent several years in Neuendettelsau years before. He understood well what they needed to grow into the life of the Seminary, the Evangelical-Lutheran

Church in Hong Kong and into this vibrant city. He also taught them to love Chinese food, to handle chopsticks and not to be scared to drive a car in Kowloon. While the two young children grew up in Hong Kong, the whole family completely fell in love with this city and the wonderful Theological Seminary placed on top of Tao Fung Shan.

What both families – German and the Hong Kong family - learned, was to walk in the shoes of the people to whom they were sent. They learned to understand their thinking and feeling and to respect their values and traditions. They knew that Jesus Christ as the brother of all Christians from all over the world walked beside them and opened many doors for them. They learned to love their host place as much as their home.

The young German family was my family. We would like to give you, Nicholas our great thanks for all your accompaniment and friendship throughout the years. Thank you for walking with us and for sharing your experiences. Neuendettelsau will be always happy to welcome you and your family home. How lucky are we to have two places in this world to call our home!



祝福戴博士和師母

張振華

基督教香港信義會監督

1996年我完成道學碩士，主修舊約，戴博士邀請我和另一位同學於信神夜校一起教授「主前八世紀先知」。隨後由1997年開始，就由我不間斷的在夜校講授舊約不同經卷十五、六年，使我有機會涉獵舊約每一書卷。

在1998–2002年，我修讀神學碩士，戴博士擔任我的指導教授，印象最深的是他指示我到中國神學研究院邀請一位教授作我個人導修的導師，師生一對一的修讀被擄時期先知，真是獲益良多。

2005年戴博士當選監督，當時他兼任道聲出版社社長，我是副社長；隨後一

年，他就將社長一職交了給我。在 2008 年中，他續任監督，半年後於 2009 年 1 月他邀請我擔任執行幹事。他在六年監督的任期中，多次公開告訴大家，他的呼召是神學教育，但教會呼召他擔任監督，他就將自己的領受先放在一旁，承擔這又難又重的事奉。

之後他於 2011 年回到信義宗神學院任教，而我亦在總會中努力事奉，時間飛逝，眨眼又十個年頭，輾轉回望，我與他一起打併超過廿年，最初是他給了我一個平台，向著一批又一批的夜校學生教導舊約，這才可以有以後發生的事情。這是一條很清晰我走過的路，我也會繼續走下去；薪火相傳，教導舊約，服侍教會，多謝他的這一個決定。在此祝福他和師母身體健康，在人生新階段更充實豐盛。



淵淵學者，謙謙君子

黃福光

香港浸信會神學院舊約教授

彭君成

翻譯

在香港的聖經學者中，戴教授是我極為尊敬的一位。我認識他時，他已經是知名的學者，而我首次跟他碰面的情景，仍然歷歷在目。話說香港神學教育協會 (HKTEA) 每年都會為其成員院校的老師舉辦一次會議，當中的內容包羅萬有——不同主題的演講、各種神學教育面向的討論、以至一些老師的論文報告等等。那一年的會議，由新、舊約學者各一位分享他們的論文，舊約的部分由戴教授主講，我則負責回應他。由於我們當時並不認識，因此我並沒有什麼情感上的包袱，而我回應他的

論文的方式，跟我在自己學院時的教導風格相去不遠。多年後回想當時的情景，我發現自己也許是「失禮」了，因為戴教授作為一位資深同工，我批評他的方式以中國人社會的標準來說，其實是有些不禮貌的，但即或如此，戴教授並未露出不悅之色。事實上，戴教授跟我一樣，並沒有什麼情感上的包袱，因此他大可對我的論點還以顏色，給我有力的回應，但他對我這個陌生人，表達了極度的善意。我已經忘記了他給我什麼回應，但他的親切有禮，倒是我到現在仍然記憶猶新的。自此之後，我留意到他每次在 HKTEA 會議中的出現，又會留意他主講的講座。我可以看到他並非只在象牙塔中埋首的學者，他更關心信徒在現實世界要活出自己的生命。

我跟戴教授的另一次難忘碰面，發生在另一次的學術會議，該會議由國際華裔聖經學會與崇基學院神學院合辦，我在會議上發表了一篇有關創世記第二章第二個創造故事的論文，而戴教授則為座上客。我的論點是夏娃的受造並非為了緩解亞當的孤獨，而是要「幫助」亞當做一些他不知道自己不可以做的事，那就是執行上帝要他生養眾多，遍滿地面的命令。若沒有了夏娃，亞當只得獨自一人，人類就不會出現。夏娃的姍姍來遲不單沒有把她貶為次等，更是要表明她在人類的生育之中，佔有決定性的重要位置。夏娃的受造為第二個創造故事帶

來了偉大的結局，正如第一個創造故事的高潮是由安息日帶來的。由於當時有不少女性主義學者和新近流行的評鑑學學者在場，我不知道他們會否接受我的論據，甚或認同我的論點所依據的歷史—批判基礎，因此我有點緊張。會議後，戴教授來到我的面前跟我握手，並說：「這是我聽到最好的一篇論文。」在該次會議的眾多論文中，我的那一篇絕不可能是最好的，但那並不重要，因為戴教授的話給我極大的肯定，而那正是我當時所需要的！後來，當我認識戴教授更多，我了解到我跟他在學術方法與興趣上，都有一些共通之處，例如我們都對建立在歷史—批判基礎上的聖經神學感到興趣，又例如我們都很重視聖經之於今日以及在信徒生命中的意義。

在結束我的分享前，我想起了另一個小片段。去年我獲邀為明道社出版、由戴教授執筆的以西結書註釋，撰寫一篇推薦文。我二話不說便答應了這個邀請，因為我相信要推薦他的著作並非難事。事實上，戴教授並沒有令我失望。對很多人（包括我自己）來說，先知文學並不容易理解。要明白詩體文學的困難是要明白詩意的結構，要明白歷史書本的困難是要明白很多歷史的議題和資料，而要明白先知書的困難是它們同時牽涉了詩歌與歷史的困難；此外，先知書往往有一些需要解釋的奇特異象。以西結書涵蓋了上述這些困難，因此，若有精通先知

文學的學者作出引介，必可讓讀者更輕鬆的深入此山中。一如我所料，戴教授的註釋以歷史評鑑學作為基礎，他對於歷史和語言學的議題有清晰、簡潔而實用的討論，但與此同時，他沒有跌進所謂「見樹不見林」的陷阱之中，他同時專注於個別段落與整卷書的信息，而這便很自然地帶出文本對今天的意義。雖然這方法是該系列的註釋的部分要求，但我認為這也代表了戴教授的聖經學術方法。

本文題為「淵淵學者，謙謙君子」。我曾經聽說過，在中國文化中，有「文無第一，武無第二」之說，而據我所了解，這是指有識之士乃謙虛而不自我炫耀的，缺乏教養者則自以為是而過度自信。然而，這並非總是如此。我曾經在國外參加的研討會中，聽到一些學者對其他同行作出頗為嚴苛的批評或回應；也許，這既牽涉了西方的坦率概念，也是那些學者本身的個性使然。在這方面，戴教授是截然不同的。他跟所有的學者一樣，固然會關心真理，但他絕不自以為是，更不過度自信。他就是一位淵淵學者、謙謙君子。他同時以學者與信徒的身分研究聖經，才學與敬虔在他的生命中交織在一起。

聖約 研究者

(戴浩輝博士精選輯錄)



「我們在天上的父， 願人都尊你的名為聖」 舊約研究的詮釋¹

戴浩輝 信義宗神學院 | 舊約副教授

1. 引言

本文主要討論主禱文的舊約信仰傳統背景，了解這個背景能使我們更了解主禱文的意思。因篇幅所限，只能從主禱文開始的兩句作範例，從舊約的角度探討上帝為父的意義，並討論為何不直接尊上帝為聖而要尊其名？上帝的名為聖又有何意義？

要探討以上的問題可以從詞彙入手，試從舊約看「父」、「名」和「聖」等概念的出現與應用，然後從信仰歷史的次序編排這些詞彙與當代的信仰關係，從而確定其功能和意義，最後看其結果如何影響這禱文。

1 此文曾於九七年信義宗神學院秋學期週五講座發表。

2. 從舊約看「上帝為父」

「神祇為父」這個思想在舊約世界中並不難找到。不論埃及或米所波大米亞，「神祇為父」的概念都是為人所知的。迦南最大的神依羅 (EL) 是諸神之父，古巴比倫的詩歌形容其神祇為大地之父。²

2.1. 上帝為父與君王登基之禮

在舊約一些經文中，我們可以找到有關上帝為父與君王的關係，³ 就從撒下七 14 和其他詩篇的經文我們得到一個印象：上帝接納君王為兒子。「猶大君王有神兒子的身分」有點兒像埃及的思想，但這兒子並不如埃及的思想所強調「是神肉身所生的」，⁴ 舊約所指君王成為神的兒子是經過宣召和頒布的，耶路撒冷的君王稱為上帝的兒子是一個神聖的法律行為，其登基禮與米所波大米亞的比較相近，經過一個所謂「收納的過程」(Adoption)。⁵ 因此猶大君王不是肉身生為上帝的兒子，正如

2 參看 B. W. Anderson, "Names of God" in: *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York: Abingdon Press, 1962), p. 415。

3 參看撒下七 14 (歷上廿八 6)；詩二 7；八十九 27-28 (中文 26-27)。

4 雖然詩二 7 運用了這詞彙。

5 詩二 7 以「聖旨」(פֶּן)作為這神聖行為的寫照。

埃及人所信仰的；或好像米所波大米亞的信仰那樣，因登基而進入神聖之內，而是上帝按祂的旨意召他進入這關係中。⁶換言之，正如上帝揀選以色列為其子一樣（出四 22），上帝與君王的關係是上帝單方面揀選的結果。

2.2. 上帝為「父親」的象徵比擬

舊約中不乏以上帝為父的比擬，而其中較為明顯的有詩一〇三 13；耶三十一 20；箴三 12（11-12）和申八 5。

2.2.1. 詩一〇三 13⁷

「父親怎樣憐恤他的兒女，耶和華也怎樣憐恤敬畏他的人。」

這首詩是個人的感謝詩，歌頌耶和華跟那些敬畏祂的人之間的關係。在此耶和華雖然不是直接被稱為敬畏祂的人之父，但他那種好像父親憐憫兒女的特性，卻是頌讚感恩的主題。

2.2.2. 箴三 12（11-12）；申八 5⁸

這兩節經文表達在智慧教導的處境中，以父子的關係比

6 參看 Gerhard von Rad, "Das jüdische Königsritual" in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München: Kaiser Verlag, 1961), pp. 205-213。

7 比較瑪三 17。

8 比較耶三十一 20。

擬神人的關係，而主旨則在於上帝的管教和責備。雖然這裏沒有更深入提及用甚麼方法管教，卻清楚的描述了神人關係的特性：耶和華所愛的。

以父親比擬上帝的章節都強調父上帝的愛和憐憫，人雖然在上帝的愛中，但仍可能遭遇不幸，這不是因為這慈父不愛祂的兒女，而是出於對兒女的管教。因此兒女有責任謹守父上帝的要求和愛的呼籲。

2.3. 以色列為上帝的兒子

從父子的比擬中我們多少看到以色列作為上帝兒子的可能性，然而聖經在這一點上有兩個不同的方向：1. 是上帝稱以色列為兒子，2. 是以色列在禱告中呼求上帝為父。

2.3.1. 以色列：上帝的兒子⁹

2.3.1.1. 建基於出埃及傳統

出四 22-23

你要對法老說：「耶和華這樣說：『以色列是我的兒子，我的長子。我對你說過，容我的兒子去，好事奉我。你還是不肯

9 比較何十一 1-3（出四 22）；賽一 2；耶三 19；申三十二 6、18；瑪一 6；二 10。

容他去。看哪，我要殺你的長子。』」

這兩節有一個很清晰的排列：耶和華的「兒子」與「長子」，比對著法老的「兒子」與「長子」。法老的兒子 / 長子的命運是取決於法老是否容許上帝的兒子 / 長子去事奉上帝。上帝選召以色列，為的是要以色列事奉祂。

在何十一 1 (1-4)

「以色列年幼的時候，我愛他，就從埃及召出我的兒子來。」

這節是先知回顧以色列的始源，耶和華召出 (אֶרְאָה) 祂的兒子，這裏清楚說明不是甚麼神性的關係，也沒有肉身的關係。先知對以色列自身的理解是，兒子的身分是基於上帝的愛，¹⁰ 因此當以色列提及耶和華為父時，所強調的就是祂的憐恤與慈愛。而順從這位慈父，與他有親密的交往是兒子應有的回應。¹¹

2.3.1.2. 建基於創造與人倫秩序

申三十二 6，18

愚昧無知的民哪，你們這樣報答耶和華嗎？

10 比較耶三十一 20。

11 參看 H. W. Wolff, *Hosea* (Philadelphia: Fortress Press, 1974) p.198. Wolff 認為何西阿先知的傳統沒有受到「神為君王的父」的信仰傳統所影響。何西阿先知信息以父子為隱喻 (第二章) 處理以色列的根源和歷史，而且認為初期的以色列是一個美好的時期。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

他豈不是你的父，將你買來的嗎？

他是製造你，建立你。(申三十二 6)

你輕忽生你的磐石，

忘記產你的神。(申三十二 18)

這兩節經文描繪以色列的忘恩負義，沒有履行作為上帝兒子應有的責任。耶和華是那位使以色列存在的上帝，把他們買來(קנה)，¹² 祂付出代價，製造(עשה)以色列，¹³ 建立(בון)他，¹⁴ 這幾個動詞表達了上帝為創造以色列的神，卻得不到以色列作為受造者和被建立者的回應。

另外還有賽一 2 與瑪一 6 及二 10，同樣描述上帝為父和以色列為子的關係。這關係一如申三十二那樣，描述以色列忘恩負義，悖逆他的「父」，不以祂應當得的榮耀尊崇祂。

2.3.1.3. 小結

上帝與以色列的父子關係是神的主動揀選的結果，這關係要求雙方盡其責任：一方面是上帝憐恤與慈愛的祂兒子，另一

12 按 A.D.H. Mayes, Deuteronomy (London:Oliphants, 1979), p. 384, 「買」這詞繙為「創造」更好。

13 「製造」這詞是耶典(J)常用於創造的詞彙。

14 建立(בון)的意思是指以色列這個國家的建立。

方面是人敬畏依靠他的父上帝，而這個人神關係在瑪二 10 中直接受人與人的關係和表現所影響。

2.3.2. 在禱告中耶和華為以色列的父

從以色列的歷史看，「耶和華為以色列的父」這信仰並不是在每一個時代都一樣，正如 B.W. Anderson 說：「在王國時代以色列的信仰避免用父子的意象代表上帝與其子民的關係的，因為這樣會引起誤會，以為以色列跟其他近東信仰一樣，神與其子民有肉身的關係（耶二 27；三 19）。」¹⁵ 但到了歸回時代這個護教性的思想枷鎖已不復存在，這時期才有如賽六十三 16 和六十四 8 直接的稱上帝為父：

亞伯拉罕雖然不認識我們，以色列也不承認我們，

你卻是我們的父。耶和華阿，你是我們的父；從萬古以來，
你名稱為我們的救贖主。（賽六十三 16）

耶和華阿，現在你仍是我們的父！我們是泥，你是窯匠；我
們都是你手的工作。（賽六十四 8）

這兩節經文不僅是禱文形式，並且明顯地稱上帝為父，它

15 B. W. Anderson, "Names of God" in: *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York: Abingdon Press, 1962) · p.415. 比較 C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1969), p.393。

們承接了舊約傳統中的兩主線：賽六十三 16 以上帝的拯救為基礎，賽六十四 8 則以上帝為創造者、為主。

首先，賽六十三 15-16 是一個祈求，在天上的父垂聽禱告者的祈求，盼望上帝憐恤禱告者。雖然亞伯拉罕和稱為以色列的雅各是以色列的父（祖），¹⁶ 但對比救贖主上帝，他們都是以往的人物了。因此，禱告者要祈求那位從萬古以來的父上帝。

賽六十四 8 的處境是一首認罪詩，第六及七節指出信仰群體的罪，使他們無法親近上帝。第八節則以相反的語法開始：「但現在，耶和華啊！你是我們的父」。換言之，這一節確認上帝為這群體的父和創造者，縱然這群體滿是罪污，但因上帝與這群體的關係是父子的關係，也是創造者和被造者的關係，因此上帝不能不憐恤和垂顧。

2.4. 舊約中「上帝為父」的概念與主禱文的關係

雖然舊約中上帝為父的稱號與近東世界的信仰相近，但在王國時代以色列的信仰卻刻意避開這概念或比擬，用意是避免與其他信仰混為一談。然而在歸回的群體中，「上帝為父」的

16 學者對亞伯拉罕和以色列在這裏的出現有不同的理解，Duhm 認為這可證明祖先敬拜，參看 B. Duhm, *Das Buch Jesaia* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1922), 頁 469。

概念已不再因其他信仰的影響而受限制，特別在禱告中，禱告者能直接呼籲在天上的父上帝。

「上帝為父」的概念主要是要表達上帝與以色列的親密關係。作為創造主，¹⁷ 上帝不僅創造了世界，祂也特別揀選了祂的長子以色列。作為救贖以色列的主，祂要作以色列的父拯救以色列。這位天父是創造和救贖的主，以憐恤 (רחם)、信實 (חסד) 和慈愛 (אהב) 對待其子 (民)。

從信仰歷史的演變和內容看，我們不難了解主耶穌為何教導我們稱在天上的上帝為父。

3. 從舊約看「尊上帝的名為聖」

3.1. 名稱的意義

名稱在古代近東世界是十分受重視的，它不僅是分辨的標籤，甚至與創造扯上關係。¹⁸ 當上帝造人並讓他為受造之物命名

17 "In the Israelite use of the title 'Father' the dominant idea is that of the Creator of all natural existence, for this gives God a legal claim on the worship of his people as the same time as he himself confess on them his own protection". W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1967), p. 236.

18 在巴比倫的創造神話 (Enuma Elish) 中的第一句就提及這一點：「在上高處……天還未命名，地未被叫喚……」參看 V. H. Matthews/D. C. Benjamin, *Old Testament Parallels* (New York: Paulist Press, 1991), p.8。

時，代表了人參與上帝的創造。那麼，呼叫神祇的名字又有何意義？據 M. Rose 的分析，「某人知道神祇或人的名，他就可以向他求告或溝通。知道名字，就等同有能力、魔法與咒語，並嘗試用這些知識與藉一些技巧攫取名字的影響力。從此自由的交通變為操縱性的控制。」¹⁹ 又按 G. von Rad，古代人都相信他們被不同的力量（神明）所包圍，如果不知道那些神明的名字，就無法呼喚祈求這些神明，這些神明可能成為危害他們的力量。²⁰

3.2. 耶和華與其名

要了解為何要上帝的名為聖而非上帝為聖，我們一定要清楚上帝和祂的名有何分別或關係，在舊約中把兩者分別清楚的要算是申命記和申命記派神學。而兩者必須在一個處境中——聖殿——才能清楚分別。

在申命記與申命記派歷史²¹、耶利米書²²都有一些常用的句子：

19 參看 M. Rose, "Name of God in Old Testament" in: *Anchor Bible Dictionary*, Vol.4 (New York: Doubleday, 1992), pp. 1002-1011。

20 參看 G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1 (New York: Harper, 1962), p.181。

21 參看 M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972), p. 325。

22 自 S. Mowinckel 研究開始，學者認為耶利米書有一個申命記派的編纂層（C 層）。參看 S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Kristiania, 1914)，比較 W. Rudolph, *Jeremia* (HAT) (Tübingen: J.C.B. Mohr & Paul Siebeck, 1958), p.47。

「這稱為我名下的殿」²³

「耶和華——你們上帝所選擇要立為他名的居所」²⁴

「立他名的居所」²⁵

申命記派的作者或編纂者以這些公式釐清「上帝居於錫安 / 聖所」的表達，²⁶「上帝在天上」，聖所就是「祂名的居所」。另外，舊約中還有一個公式：「為祂的名的緣故」²⁷，這句話強調上帝的救恩和祂的福祉，在賽四十八 9 甚至把上帝的名與上帝的怒氣對立，可見上帝的名帶有從上帝而來施予人的恩典。

3.3. 耶和華的名之使用

舊約對上帝的名的使用主要是出於崇拜與祭司的詞彙，其中以利未記中的聖潔律（利十七至廿六）記載較多。利廿二 31-32 可算為運用耶和華聖名的一個總綱：

你們要謹守遵行我的誠命。我是耶和華。

你們不可褻瀆我的聖名，我在以色列人中，卻要被尊為聖。

23 參看王上八 43；耶七 10，11，14，30；廿五 29；三十 34；三十四 15。

24 參看申十二 11；十四 23；十六 2，6，11；廿六 2；耶七 12（比較尼一 9；拉六 12）。

25 參看申十二 5，21；十四 24；王上九 3；十一 36；十四 21；王下廿一 4，7。

26 參看詩九 11；四十八 3；七十四 2；一三二 13-14。

27 參看詩廿三 3；廿五 11；一一八 11；賽四十八 9；耶十四 7。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

我是叫你們成聖的耶和華。

從這兩節中我們可以得到兩個運用耶和華聖名時，可能面對的問題：上帝的名可被褻瀆或被尊為聖。

上帝的名被尊為聖主要在於崇拜方面，舊約中一個程式：「求告耶和華的名」（קרא בשם יהוה）就是其中一個尊上帝的名為聖的一種表達。按 van der Woude 這程式有三種意義：1. 是崇拜耶和華的專門用語（創四 26；十二 8；十三 4；廿一 33；三十六 25）；2. 是期望耶和華回應，求祂幫助（王上十八 24；亞十三 9；詩一一六 4）；3. 在讚美中宣揚和宣認耶和華（詩七十五 2；八十 19；一〇五 1/ 歷上十六 18；一一六 13, 17；賽十二 4）。²⁸

除了在崇拜之外，祝福、咒詛和起誓都會運用神的名（申六 13；詩四十四 5；一一八 10）。

上帝的名被玷污、褻瀆或妄稱都是崇拜以外不當的使用耶和華的聖名。以色列群體行為不當，倫理道德敗壞可以褻瀆上帝的聖名（摩二 7）；信仰上的不忠貞也是玷污上帝聖名的因由（利廿 3；結廿 39-44）。當然，不當地運用上帝的名之中以妄

28 A. S. van der Woude, "Name" in: E. Jenni & C. Westermann (ed.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 3 (Peabody: Hendrickson Pub. Inc., 1998), p.1359.

稱上帝的聖名（出廿 7；申五 11）最為人所知，所謂「妄稱」，有很多不同的解釋，但基本的意思是空洞的使用，後來解釋為發假誓。²⁹

3.4. 尊上帝的名為聖

在舊約中，記載「尊上帝的名為聖」（קדוּשׁוֹ שְׁמִי）的只有賽廿九 23（22-24）和結三十六 23：耶和華使自己的名為聖（וקדשתי את שמי הגדול）。這兩處是唯一以這兩組重要詞彙——「上帝 / 我的名」和「尊為聖」——組成的經文。

首先，在結三十六 23，主位是上帝，尊為聖的是祂自己的名，上帝要使自己曾在列國中被以色列玷污了的名尊為聖為大，這意味著上帝要在列邦施行救贖以色列的作為，正如祂昔日在埃及拯救了祂的百姓而得名聲（出九 16；書九 9）。因此上帝使自己的名為聖是與祂的救贖直接關聯起來的，因祂救贖的作為，祂的名便在列邦被尊為聖了。

賽廿九 23 的措詞明顯地直接影響新約的主禱文。³⁰

29 較詳細的分析可以參看 B. S. Childs, *Exodus*, OTL (London: SCM Press, 1974), pp. 409-412。

30 參看 O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, OTL (Philadelphia: The Westminster Press, 1974), p. 281。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

「但他看見他的眾子，就是我手的工作在他那裏，
他們必尊我的名為聖，必尊雅各的聖者為聖，必敬畏以色列
的上帝。」

賽廿九 22-24 承接上文 17-21 所講述救恩臨到大地，大地的改變，受逼迫的要歡喜，作孽的則被剪除。把這個先知性的末世景象的焦點再收窄，就是 22-24 所描繪的上帝子民的景象。首先，以亞伯拉罕的救贖作為耶和華名字的稱號，跟著描繪雅各 / 以色列不再羞愧，因為他看見上帝在他的子孫身上的工作，就是祂的救贖作為。末世的高潮就是他們尊耶和華的名為聖，「以色列成為上帝子民最合宜的表達就是尊上帝的名為聖。」³¹ 從以上的理解我們可以肯定，以色列尊耶和華的名為聖，並非出自他們，而是好像以西結書三十六章所揭示的出於耶和華。以色列是以他們的「敬畏」與「順服」表達尊上帝的名為聖的生活。

4 結語

上帝為天上的父是出於祂的救贖與創造，當在禱告中稱

31 H. Wildberger, *Jesaja X13-15*, BKAT (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), pp. 1144-1145。

祂為父時，是表達了上帝以憐憫、信實和慈愛對待其子民。另外，上帝也啟示祂的名，這是一個應許，祂希望與人有團契，而這啟示同樣也要求其子民有回應。雖然神啟示祂的名是與崇拜有關，但神並不因此而受限於人手所造的殿。神的名被尊為聖，也是出於神救贖的作為。人在此的回應是敬拜這位獨一的真神，遵行祂的旨意，服事鄰舍。先知和申命記派神學多次強調上帝的名因以色列的罪的緣故被褻瀆了，亡國是褻瀆的結果和表徵，而上帝的拯救與復興是上帝使其名為聖的表現。

戴浩輝。〈「我們在天上的父：願人都尊你的名為聖」：舊約研究的詮釋〉。《神學與生活》。期 22 (1999)：頁 13-22。



[Back to Contents](#)
回到目錄



箴言一至九章的 教育理念

戴浩輝 信義宗神學院 | 舊約副教授

1. 引論

過去二十年以來，舊約學者不斷研究和討論古以色列的教育，加上考古學的研究，就可以重新理解古以色列的教育。然而，這並不代表學者已有了共識，他們有兩個明顯不同的意見。有學者強調，以色列跟她的鄰邦一樣設有學校教育。¹ 另一批學者則持相反的態度，認為我們根本不可能確定古以色列設有學校，² 舊約也從來沒有提及學校，我們只能在便西拉智訓

-
- 1 Andre Lemaire, *Les ecoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel* OBO 39 (Fribourg : Editions Universitaires, 1981). Andre Lemaire, "Education (Israel)" in David N. Freedman (Ed.) *The Anchor Bible Dictionary* Vol. 2 (New York: Doubleday, 1992), pp. 305-312. E. W. Heaton, *The School Tradition of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1994).
 - 2 R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* BZAW 135 (Berlin: Walter de Gruyter, 1974). James L. Crenshaw, "Education in Ancient Israel", *Journal of Biblical Literature* 104 (1985), pp.601-15.

書五十一章 23 節中得知所謂「學校」(*beth midrashim*)。

九十年代也有不少學者研究古以色列的教育，³ 並且都以智慧文學為焦點，特別是箴言。他們的研究有針對教育理論的基礎，例如：馬爾查特 (Charles Melchert)；⁴ 又或有系統研究箴言一至九章，例如：艾史特斯 (Daniel J. Estes)。⁵ 也有從釋經的角度看教育，而最直接的是從涵蘊教育意義的詞彙入手。⁶ 這方面有成果的有維白理 (R. N. Whybray)，⁷ 他深入研究 חכמה「智慧」一詞。本文不擬重複其工作，故不涉及「智慧」一詞。有關教育性的詞彙，本文將會選擇最具代表性的十個作分析，特別以形式鑑別方式研究這些詞彙，在箴言的兩大部分，即一至九章及十至三十一章，所扮演的角色和功能，從而決定

3 Nili Shupak, *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, OBO 130 (Fribourg: University Press, 1991). James L. Crenshaw, *Education in Ancient Israel* (New York: Doubleday, 1998). Michael Fox, "The Pedagogy of Proverbs 2" *Journal of Biblical Literature* 113 (1994), pp.233-243. Stuart Weeks, *Early Israelite Wisdom* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

4 Charles F. Melchert, *Wise Teaching: Biblical Wisdom and Educational Ministry* (Harrisburg: Trinity Press International, 1998).

5 Daniel J. Estes, *Hear my son: Teaching & Learning in Proverbs 1-9* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

6 所謂教育性的詞彙是指學者們大致上同意是具有教育含意的詞彙，參看 Andre Lemaire, "Education (Israel)" in David N. Freedman (Ed.) *The Anchor Bible Dictionary* Vol.2 (New York: Doubleday, 1992), p.305, Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, pp. 121-149。

7 參看 Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*。

這些詞彙對箴言書一至九章有關教育的理念有何貢獻。

2. 詞彙分析及在箴言十至三十一章的運用⁸

2.1. מוסר「訓誨」

和合本把 מוסר 譯為「訓誨」，這是從動詞 יסר 而來的。按白朗臣 (Branson)，⁹ 這詞有兩方面不同的理解，從消極方面看，יסר 與 יכה (「責備」) 一起使用時，יסר 是「懲罰」之意。在詩篇的祈求中，詩人常以這詞來表達耶和華在其怒氣中的懲罰，求上帝不要在怒氣中懲罰他，¹⁰ 因為在怒氣中所作的懲罰會使人擔當不起。另一方面，這詞與「公平」(משפט) 一起運用時，有其積極性，表達一種不是出於情緒，而是出於管教理念的懲罰。¹¹ 因此，יסר 有指教、懲戒和糾正的意思。至於與我們研究有關的是其名詞 מוסר，這詞同樣與 יכה 的名詞 תוכחת (「責備」) 一起運用(箴三 11；五 12；六 23；十 17；十二 1；十三 18；十五 5、10、32)。不論 תוכחת 或 מוסר 都是指用言

8 參看附件一。

9 R. D. Branson, 'יכה' yasar' in G. J. Botterweck/ H. Ringgren (Ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), pp. 127-134.

10 詩六 1；三十八 1；耶十 24 等。

11 賽二十八 26；耶十 24；三十 11；四十六 28。

語責備，也可能帶有肉身上的懲罰。按耶利米書二章 30 節和五章 3 節所使用的 **מוסר**，清楚指出與體罰相連，因此，**מוסר** 和 **תוכחת** 具有體罰教育的方式和意義。

從希伯來的平行句中，我們大概可以了解訓誨和責備不僅是體罰，還有很多背後的教育理念。首先訓誨與知識 (**דעת**) 一起 (箴八 10)，這兩者比金銀還要貴重。知識當然不僅是智能上的認知，還是對事物有深入的了解，當何西阿談及認識上帝時 (何六 6)，是指以色列民與上帝有深層的交往和認識。當訓誨與智慧一起運用時，¹² 訓誨是達致智慧的途徑，正如在箴言八章 33 節指出，要學習聽從訓誨 / 責備就得著智慧。而箴言六章 23 節甚至強調，**מוסר תוכחות** 是生命之道。¹³

從先知對這個詞 (耶七 28；三十二 33；三十五 13；番三 2) 的使用中，我們得悉先知是以上帝訓誨 / 管教以色列作為宣講的內容，而這些「訓誨」(**מוסר**) 是按以色列中父教子的模式來實踐的。當耶利米書使用「訓誨」時，是指以色列是叛逆的兒子，不受管教，這樣的管教包括體罰 (耶二 30；五 3)，先知所指的當然是上帝藉外國懲戒以色列，好像父親用杖責打他的兒子一般 (耶七 28；十七 23；三十五 13 等)。管教

12 箴一 2；十九 20；二十三 23 等。

13 比較箴十 17。

的目的在於叫受管者回轉歸向上帝（耶五 3），而這個回轉也應有實質的表現，在耶利米書七章 28 節中，先知指摘以色列民不受教訓，因為他們口中沒有誠實（אמונה）。換言之，受訓誨者需要口中誠實。

在先知書中使用「管教」較為重要的經文是西番雅書三章 2，7 節（1-5，6-8）。西番雅書三章 1-5 節是審判信息，以舉哀的形式語對耶路撒冷城說「禍哉」（הוי），而其罪記在三 2 中：

耶路撒冷城不聽從命令（לא שמעה בקול）

不領受訓誨（לא לקחה מוסר）

不倚靠耶和華（ביהוה לא בטחה）

不親近上帝（אל אלהיה לא קרבה）

這四罪中的第一和第二條罪所指的命令（聲音）和訓誨，當然都是從上帝而來的。至於第三和第四罪，原文的秩序是把耶和華放在前面，這表達了倚靠和親近的對象。耶路撒冷城的內在生命完全沒有信仰和道德，外在方面，長官首領的行為也欠缺相應的表現。從平行句法理解，聽從命令、受訓誨是與倚靠和親近對稱的，這是否表示人整體在上帝面前應有的表現？

在西番雅書三章 6-8 節上帝以自己的作為和彰顯曉諭耶路撒冷城，祂懲治別國，以致他們從中領受訓誨，敬畏耶和華。

但耶路撒冷城卻沒有這樣做，在此，領受訓誨與敬畏耶和華組成了平行句，也多少表達了近似的意思。

綜觀以上的兩處經文，領受訓誨是與敬畏耶和華、聽從祂的命令不能分開的，這種訓誨就是神人關係上的教育。

訓誨在箴言中出現了三十次，由此可知這詞本身屬於智慧文學的用語。我們可以把一至九章和十至三十一章的使用方法作一比較，以便找出在這兩段不同的經文中，對訓誨一詞是否有不同的運用。

訓誨在箴言十至三十一章出現了十七次，這十七次大致可分為三方面：1. 訓誨所產生的效果，2. 訓誨與體罰的關係，3. 訓誨與生命的意義。

2.1.1. 訓誨所產生的效果

增進知識，因訓誨使人有知識（十二 1；十九 27；二十三 12）。

一個拒絕受教的人，在智慧傳統中肯定是一個不善生產的人，他自然就會窮困。相反，一個受訓誨的人必能改善其生產力，有了生產力自然便是富足，尊榮也隨其富裕而來（十三 18；十五 33；二十四 32）。

有智慧，這是受教者最大的成果，受訓誨者學會機靈和有

見識(十三 1；十五 5；十九 20；二十三 23)。

2.1.2. 訓誨與體罰的關係

從十三 24、二十二 15、二十三 13 的使用中，我們清楚訓誨是指體罰。智慧傳統假設了兒童本質是冥頑不靈的，體罰能改正其行徑，而不會致命，他們會因著訓誨得著智慧，在人生的道路上，不會行差踏錯，得著生命。

2.1.3. 訓誨與生命的意義

箴言十章 17 節強調，誰遵守訓誨的，就能走在生命的路上，這裏所指的生命，是生活上的方向和規則，使人生活得有意義和快樂。相反，箴言十五章 10 節指出捨棄方向和規則，將受嚴懲；十六章 22 節亦提出恨惡責備的，會引致死亡。因此，訓誨是生命和生活不可少的，失去它對自己的生命有莫大的損失。

綜合這十七次有關訓誨的教導，我們並沒有找到一處與上帝或人的信仰有直接關係的經文，卻與實際生活中的價值觀如，受尊重、有知識、智慧、見識和富足等有關。

2.2. תוכחה「責備」

「責備」這詞可算為箴言常用的詞彙，這名詞在舊約共

出現二十四次，箴言書即佔十六次之多。¹⁴ 按邁亞 / 法辟利 (Mayer/Fabry)，¹⁵「責備」很少用來指職業性的教育，這詞最自然的指涉是為父的功能，父親「責備」他的兒子。杖是「責備」的工具，¹⁶ 責備鞭打不一定使受教者領會，但對於第三者也是有作用的，因為可以加深其印象，知道走入歧途是要受責備的。

這詞在箴言十至三十一章中出現十次，大部分是反義平行句。¹⁷ 這些反義又大多數指出「責備」的好處，並且比對沒有「責備」的壞處。特別當要表達句意的差異時，常以生死榮辱作對比。¹⁸ 因為受過責備的人，才知道何謂正途，如他走在其中，他便不致誤入歧途，自取滅亡。

另外，這些箴言指出責備的目標是要得著知識、智慧和見識 (עֵרֵם)，並提示作教導的父母和老師，要責備學子。這樣，

14 伯十三 6；二十三 4；詩三十八 15；三十九 12、七十三 14；箴一 23, 25, 30；三 11；五 12；六 23；十 17；十二 1；十三 18；十五 5, 10, 31-32；二十七 5；二十九 1, 15；結五 15；二十五 17；哈二 1。另外，在箴言書中還常以動詞方式出現：三 12；九 7-8；十五 12；十九 25；二十五 12；二十八 23；三十六。

15 參看 G. Mayer/H.-J. Fabry, 'כִּחַ' in G. J. Botterweck/H. Ringgren (Ed.) *Theological Dictionary of the Old Testament* Vol. VI (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), p.68 (64-71)。

16 參看撒下七 14；詩一四一 5；箴十九 25。

17 十 17；十二 1；十三 18；十五 5；十五 32；二十七 5；二十九 15。

18 十 17；十三 18；十五 32。

較在他背後愛他更好，因為責備可以增加學子的智慧，而縱容只會生敗壞。這十句箴言都可說是經驗的累積，把責備的功效陳述和沒有責備而引致敗壞的結果表明了。在應用上，把十至三十一章和一至九章比較，我們便察覺一至九章有關的箴言較為單調，大多在於警惕不要輕忽責備。至於十至三十一章，正如訓誨一樣，責備只及於實際教導的範疇，與信仰並無直接的關係。

2.3. מצוה「命令」/「誠命」¹⁹

在教育的理念中，為何出現命令？對學生／兒子是否太嚴苛？究竟使用命令或誠命要達到的是甚麼目的？要回答以上的問題，我們必須先要理解使用這詞彙的範圍、對象和其內容。從眾多的研究中，列特卡 (G. Liedke) 有一個很牢固的基礎，²⁰ 因為他以幾位研究古以色列律法的學者包括奧特 (A. Alt)、黎克特 (W. Richter) 和格斯滕百格爾 (E. Gerstenberger) 的研究成果為基礎，再加以發展。列特卡認為 מצוה 是誠命 /

19 按 A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Bible* (Jerusalem: Kiryat Sefer Publ. House Ltd., 1988)，這名詞出現一百八十一一次，其中有十次在箴言中，七次在一至九章內。

20 參看 G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechssä tze* WMANT 39 (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1971), pp. 187-195。

命令 (Gebot)，首先是指家庭家長的命令，後來才論及君王的命令。他援用布洛克茲 (O. Procksch) 在其舊約神學一書中的論點：**מצוה** 源於君王所發的聖旨 (王上二 43；王下十八 36；斯三 3；尼十一 23；十二 24，45 等)，但這理論的弊端在於所用的經文都是後期才寫成的。按保克曼 (G. Bauckmann)²¹ 的文章，誡命是出於父親。一個較為清楚而有力的論點是在耶利米書三十五章有關利甲族子孫遵守祖先遺訓的記載，利甲的子孫不喝酒，不建房子，而要過著遊牧生活，是因為祖先的命令。「約拿達吩咐 (**צוה**) 其子孫」(耶三十五 6)，從引述這些吩咐的形式，²² 我們清楚這是利甲族一定要遵守的誡命。另外，在列王紀下十八章 36 節中記述當西拿基立的大將拉伯沙基圍攻耶路撒冷城，並與城中軍民罵戰時，百姓靜默不言，一句也不回答他，因為王曾下旨 (**מצוה**) 說：「不可回答他。」這詞除了源於家庭或宮廷的命令外，也與上帝的命令有關。在列王紀上十三章，上帝給那位從猶大往伯特利宣講的神人一連串的禁令 (王上十三 9，17，22)，這些禁令都以 **מצוה** (命令) 一詞表達。

綜合以上的經文我們得到一個較清楚的圖畫，命令除了從

21 參看 G. Bauckmann, Zeitschrift für die aettestamentliche Wissenschaft 72 (1960) 37-38，參看 G. Liedke，同上。

22 命令或誡命的格式是：**לֹא** (不可) 加上命令式 (Imperative)。

上帝而來之外，主要是家庭或宮廷的用詞。發令者是一家之主或一國之君，而命令往往是生死攸關的，違抗者招致殺身之禍（王上十三），又或危害國家群族（王下十八；耶三十五）。²³

命令（**מצוה**）在箴言中出現了十次，²⁴ 而在十至三十一章則只有以下三節：

心中智慧的，必受命令；口裏愚妄的，必致傾倒（**ילבט**）。
（十 8）

藐視訓言的，自取滅亡（**יחבל**）；敬畏誠命的，必得善報。
（十三 13）

謹守誠命的，保全生命；輕忽己路的，必致死亡（**יומה**）。
（十九 16）

這三節經文都以反義平衡表達命令或誠命的重要，而其相反的結果都是死亡或滅亡。由此可見，正如在其他書卷中所展示，命令是生死攸關的。

2.4. תורה「法則」、「指導」

按耶利米書十八章 8 節，**תורה**（法則、指導）一詞是祭司

23 按 Wilhelm Rudolph, *Jeremia* HAT 12 (Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1958), pp.207, 指出與利甲族相近的誠命也在那伯提人 (Nabateans) 中找到，違者通常是處死的。

24 箴二 1；三 1；四 4；六 20，23；七 1-2；十 8；十三 13；十九 16。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

分內事，正如謀略是屬於智者，而話語是從先知而來一樣。然而，祭司的指導是甚麼？凱撒爾 (O. Kaiser)²⁵ 指出，祭司的工作是要回答與崇拜有關的問題，例如：正確的獻祭形式、潔淨與不潔等 (利一至七章；十一至十五章；哈二；瑪二 7)。但「指導」也可另有所指：人藉經驗以檢視傳統從而獲得智慧性的指導。那麼指導是否一定指上帝的指引？²⁶ 列特卡認為如果指的是祭司和先知的指導，答案是肯定的。²⁷ 但那些由智慧老師或父母而來的指導又如何？這問題就要在箴言書中尋求答案了。

按欵文守善 (Even-Shoshan)，²⁸ 在箴言中「法則」或「指導」出現十三次，²⁹ 七次在箴言十至三十一章 (十三 14；

25 Otto Kaiser, *Isaiah 1-12* OTL (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), p. 26。

26 這是研究以賽亞書四十至五十五章的權威 J. Bergich 所指出的，J. Bergich, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* TB 21 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1964), p.233。

27 同上。

28 A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Bible* (Jerusalem: Kiryat Sefer Publishing House Ltd., 1988)

29 按 G. Liedke 的計算，也是十三次，但兩者計算的方式不同。Liedke 沒有計算箴言二十八章和二十九章 (二十八 4 [兩次]，7，9；二十九 18)。按 N. Whybray，這裏的妥拉其意義並不同箴言中其他地方出現「法則」或「指導」的意思的用法，指的是父母或老師的指導，而不是上帝的教導 (雖則不一定等同申命記派所指的律法)。二十八 7 就像其他地方，妥拉與智慧相提並論，這裏的妥拉其意思與其他箴言中出現的妥拉，十分相近。O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)* BKAT (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1984), pp.333-334，比較不肯定，但有同樣的疑問。

二十八 4 兩次，7，9；二十九 18；三十一 26）。首先讓我們檢視這幾節，並理解其功能。

2.4.1. 十三 14

這一節應與上一節一併考慮。³⁰ 維白理認為整個十三章大致上是建基於聽者要跟隨智慧老師的勸勉和指導，³¹ 而 13 -14 節也應從這個角度去理解。這兩節經文有三個常在一至九章出現的詞彙：「訓言」(דבר)、「誠命」(מצוה)「法則」(תורה)。在 13 節，「訓言」是與「誠命」平衡的，而這裏以反義平衡體來表達訓言和誠命之重要性，是關乎生死的。而 14 節也跟隨這個生死攸關的思路，繼續第三個同義概念：「法則」，它是生命的泉源，也能使人出死入生。「這個生命當然不僅是生存，它所指的是包括生命的素質，也是生命的總體。」³²

2.4.2. 二十八 4，7，9 (1-11)

首先二十八章的首段 (1-11) 中，法則出現有四次之多，這可能是出於一個收集編纂的結果，甚至可能是以法則作為其編

30 參 Roland E. Murphy, *Proverbs Word Biblical Commentary* 22 (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998), p. 97。

31 Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, p. 199.

32 Murphy, *Proverbs*, p. 97。

纂的核心詞彙。然而這四次的法則的使用，是否與箴言智慧文學性質相同？雖然這是以同一核心詞彙收集而成的箴言，但法則這詞的解釋是否一致則有待研究每句箴言後，才能確定。

第4節指出遵守法則是與惡人相爭的，而惡人一向是智慧文學的其中一個主題，因此這裏所用的法則是智慧文學性的。³³ 第7節把遵守法則的人跟那些與貪食人作伴的人作反義平衡，很明顯，這裏並沒有任何耶和華律法的意味，旨在對比好壞，也是一個典型的智慧教導。³⁴ 第9節中的法則與前三次的使用有些不同。不論維白理或馬肯 (McKane) 都強調與耶和華律法有關，但並沒有申明理由，反而布洛格爾 (O. Plöger) 則清楚指出，³⁵ 在舊約中「可憎之物」(תועבנ) 與「法則」一起運用時，常指為耶和華律法所反對的，換言之第9節的法則是律法性的。

綜合以上的討論，「法則」一詞在二十八章有不同的理解，4及7節是智慧性的，而9節則屬於律法方面的。與我們研究有關的經文是4及7節，在此法則的功能都在反義平行句中，表達遵守與否的分別。這是典型的箴言語句，把遵守法則

33 參 Plöger, Sprüche Solomos (Proverbia), p. 333。

34 同上。

35 同上。

的與不遵守的結果陳明，讓讀者作出智慧的選擇。

2.4.3. 二十九 18

在這一節，布洛格爾³⁶對於法則一詞應屬於智慧教師抑或祭司，沒有定案，但異象所指一定是先知的。在此慕爾腓 (Murphy) 的觀察比較可取，他以智慧教師的法則通常針對個人，而這節則清楚講明「人民」(עַם)，因此很可能是祭司的法則而非智慧教師的法則。³⁷但無論如何，這句箴言與二十八 4, 7 節的功能相近，在反義平衡句中，表達遵守耶和華律法的重要。

2.4.4. 三十一 26

這裏使用的法則，是形容才德婦人的教訓，與智慧平衡，這裏並沒有反義平行句，其功能跟一 8 和六 20 差不多。

綜合以上討論，法則或指導一向給人的感覺是律法的，但從箴言的應用中，清楚指出是關乎教導的。這七次的出現，強調謹守指導的重要，除了二十九 18 是指耶和華的律法之外，其他經文都是智慧文學性的，是人一生應當遵守因而得著智慧的途徑。

36 同上，頁 347。

37 Murphy, *Proverbs*, p. 222.

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

2.5. דעת「知識」/「認識」³⁸

在箴言中「知識」是一個常用詞，屬於教育的詞彙，並且常與其他教育性的詞彙一起使用。這個詞箴言書出現過四十次，大概可以分為幾組彼此相關的平行詞彙：

2.5.1. 知識與智慧(人)：³⁹ 在十章至三十一章，這詞彙多以反義平行句表達智慧人具備知識，但愚妄人則表現愚昧。

2.5.2. 知識與聰明(人)：⁴⁰ 這個詞彙也與智慧一樣，表達聰明人的品質，又對比愚昧者，使人渴求得著知識。

2.5.3. 知識與通達(人)：⁴¹「通達」(ערים)一詞有時也翻作「明靈」，在十至三十一章中也同樣是以反義平行來跟「愚蒙」對比的。

在箴言十至三十一章中，有不少是以反義平行句表達「知識」對人生的重要和愚昧的人沒「知識」的可悲，這些平行句大多在十至十五章中出現。⁴²

智慧人積存知識，愚妄人的口速致敗壞。(十 14)

38 這詞在舊約中出現九十一次，其中四十次是在箴言的，可見這詞是屬於智慧文學的。

39 參看箴二 6；十 14；十四 6；十五 2·7；二十一 11；二十四 3-4·5。

40 參看箴二 6；八 9；十四 6；十五 14；十八 15；二十九 7；二十四 3-4。

41 參看箴一 4；八 12；十二 23；十三 16；十四 18；十九 25。

42 參看箴十 12；十一 9；十二 1·23；十三 16；十四 18；十五 2·7·14。

喜愛管教的，就是喜愛知識；恨惡責備，卻是畜類。(十二 1)
另外，「知識」也不時與金錢財富作比對，好強調「知識」比這更重要。

有金子和許多珍珠，惟有知識的嘴，乃為貴重的珍寶。(二十 15)

房屋因智慧建造，又因聰明立穩，其中因知識充滿各樣美好寶貴的財物。(二十四 3-4)

十至三十一章「知識」與耶和華的關係跟一至九章這方面的講法很不同。如果這種關係在一至九章中可以確定為其中心（因為箴言一章 7 節和九章 10 節這兩節主旨性的經文清楚強調耶和華與知識的關係），那麼，在十至三十一章中這種想法則頗為邊緣。從使用次數來看，找到兩節把「知識」與耶和華直接連上的關係。

耶和華的眼目眷顧聰明人（原文作「知識」דעת），卻傾敗奸詐人的言語。(二十二 12)

我沒有學好智慧，也不認識至聖者（原文：也沒有認識至聖者的知識）。(三十 3)

一至九章中還有兩個特色是跟十至三十一章大不相同，首先，一至九章特別強調敬畏耶和華與「知識」的關係，甚

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

至直接稱為「認識上帝」(דעת אלהים)。⁴³ 另外，一至九章中「謀略」(מוזמה)一詞常與知識一起使用，⁴⁴ 但十至三十一章完全沒有一起使用過，唯一另一個翻為「謀略」(עצה)的詞則在二十二章 20 節出現。

從以上的比較我們得知，「知識」這詞在箴言書兩個部分都有相似之處，例如：智慧、知識和聰明等詞不論在一至九章或十至三十章都常一起使用，也常交替使用。但另一方面也有其不同的使用方法和範圍，在一至九章這詞常與敬畏耶和華相關，又與謀略一起使用。

2.6. עצה / מועצה 「謀略」

從希伯來文動詞 יעץ 而出的名詞 עצה 和 מועצה (「謀略」/「意見」)，在舊約中共出現了九十五次，而在箴言書中共有十二次。按史得利 (Stähli) 這詞主要的意思是獻策或意見，因著這個思想推演下來的第二個意思就是決策或謀略。⁴⁵ 也可延伸為智慧，並指那有解決問題的能力。⁴⁶

43 參看箴二 5，比較一 7，29；九 10。

44 參看箴一 4；二 10-11；三 20-21；五 2；八 12。

45 參看 H.-P. Stähli, 'יעץ to advise', in E. Jenni/ C. Westermann (Ed.), *Theological Lexicon of the Old Testament* Vol. 2 (Peabody: Hendrickson Pub. Inc., 1997), p.557。

46 參看箴二十一 30。

在箴言十至三十一章中，這詞可以分為人的籌算和神的計劃。兩者並不一定互相兼容，人的籌算往往不合上帝的心意和計劃，最後只是一個空想，惟一能立定的，是上帝的籌算。另外，這詞也與政治和軍事有關，是完全跟信仰無關的：

計謀都憑籌算立定，打仗要憑智謀。(箴二十 18)

這個詞最多使用在教育上，可以翻為來自朋友(箴二十七 9)或師父(十九 20)的「勸教」。特別在十九章 20 節，這詞與 מוֹסֵר「訓誨」一起使用，其目標是要得著智慧。這樣的教導與一至九章十分相似。在十二章 15 節中，智者跟愚妄人對比，他能接受勸教，不接受意見的(箴一 25, 30-31)自然就會吃虧，顯為愚拙。愚者不肯接受意見，是因為他把一切放「在自己的眼中」，換言之他把自己視為唯一的準則。⁴⁷

不論一至九章或十至三十一章，這詞應用時並沒有詳細描繪「計謀」或「意見」是甚麼，卻強調其重要性，不論在甚麼生活環境下，重要如打仗(二十 18)或日常的人際關係(二十七 9)，聽意見是十分重要的。而一至九章主要的重點在於這些「勸教」來自教育(一 25, 30-31)和擬人化了的智慧

47 O. Plöger, „Weil der Narr sich selbst zum alleinigen Maßstab setzt, verzichtet er auf wohlmeinende Beratung und erweist sich darin als unweise.“

(八 14)，其主要的功能在於強調受教育 / 勸教的重要。

2.7. מִזְמָה「謀略」

謀略一詞出現了十九次，大約一半在智慧文學，另一半則在詩篇和耶利米書。在箴言中這詞出現了八次，而其在一至九章和十至三十一章之意義亦有明顯的分別。首先，在箴言一至九章裏，謀略這詞沒有消極的語意，相反，與真智慧〔תְּשִׁיָּה〕(三 21)、知識〔דַּעַת〕(一 4；五 2；八 12)和聰明〔תְּבוּנָה〕一起使用。謀略能保護人，所以要時常具備。

這詞在十至三十一章的使用完全與一至九章不同。雖然當中只有三處經文使用這詞，⁴⁸但這三處都一致指向惡人的計謀。如果再看其他出處，我們清楚這詞應用在人的層面時，都指向人的惡謀，詩篇的用法特別強調這一點。如果用於上帝的話，這詞則指上帝對人的計劃，大多是審判性的(耶二十三 20；三十 24；五十一 11)。

由此可見這詞應該是中性的，但一般的使用都是比較消極的。然而箴言書一至九章的用法則十分特別，除了完全沒有那種消極的取向外，這詞更成為一個主詞，教育目標的理念詞。

48 參看箴十二 2；十四 17；二十四 8。

2.8. בִּין「聰明」

這詞在舊約共出現二百五十次，⁴⁹ 有「看清楚」（箴七 7）、注意或覺察的意思（伯九 11）。按 Ringgren，⁵⁰「這詞常帶有洞悉上帝在人身上的作為」的意思（申三十二 29，詩七十三 17，何十四 9）。

從 בִּין 而生的兩個名詞 בִּינָה 和 תְּבוּנָה，大都與智慧文學傳統有關，甚至它們常與智慧 (חכמה) 一起運用，是其近義詞。⁵¹

「聰明」在箴言十至三十一章之應用如下。

2.8.1. בִּין

這詞不少以「聰明人」(בִּינוּן Niphal Participle) 出現，⁵² 其中八次在十至三十一章裏，並大部分與愚昧人作反比 (antithesis)。如以希伯來詩的平衡句來區分，則四次為反義平衡句，其他四次為同義平衡句，但也強調聰明與愚昧的分

49 בִּין 是一百七十一， בִּינָה 是三十七次， תְּבוּנָה 是四十二次。箴言使用這詞有六十七次之多，因此這詞可算為一個重要的智慧文學傳統詞彙。

50 H. Ringgren, בִּין in G. J. Botterweck & H. Ringgren (Ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament* Vol. II (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp.99-107.

51 同上，107 頁。

52 這詞在箴言出現了九次（一 5；十 13；十四 6·33；十五 14；十六 21；十七 28；十八 15；十九 25）。中文翻為「聰明人」，從同一字根而生的，還有另一個詞 מְבִינִין（十七 10·24；二十八 2·7·11）。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

別（十七 28；十八 15；十九 25）。從用詞的角度看，這詞表明聰明人洞悉事實，而閱讀並依循這箴言去行的人，也是聰明人。

這詞其餘的使用大多是比較智者與愚者之分別，而智者在於能明白 **בין**。多以反義平行體表達人應如何為人處事，同時又應避免愚昧人的行為。

2.8.2. **בִּינָה**

在箴言十至三十一章中，聰明作為一個非實物名詞只出現四次，十六 16 中 **בִּינָה** 與智慧一起使用，並強調這兩者比財富更重要。而在二十三 4 (-5) 也同樣以財富與聰明智慧比較。⁵³ 另外在二十三 23 (-5) 三個我們研究的詞彙「智慧」（חכמה）、「訓誨」（מוסר）和「聰明」（בִּינָה）一起出現，看來很像是由一至九章這些詞彙所組成的箴言。然而七十士譯本卻沒有這一句，很可能是後加在希伯來文抄本的，如果這是可能的話，那麼箴言一至九章（特別是四 1-9）很可能就是這後加的藍本。不論如何，這節經文與 **בִּינָה** 的其他使用，都是與財富金錢有關的，因為所用的動詞都與賺取財富有關。這詞最後出現

53 和合本翻為「仗仗自己的聰明」是錯譯的，應按現代中文譯本或聖經新譯本翻為「應明智的放棄（這企圖）」。

在箴言三十章 2 節，這節經文十分難懂。不過，作者剖白自己沒有聰明智慧，這是一個個人宣認。但無論如何，2-3 節表達了沒有聰明則沒有學好智慧，也就是不認識上帝。這裏的思想與十六章 16 節相近，但這裏並不是跟財富比較，而是與為入之道相比。

以上四次都強調聰明的可貴，較財富更加應當追求。聰明在這裏等同智慧，如果沒有聰明智慧，人就枉為人了。

相對十至三十一章，這詞在一至九章共出現十次之多，但沒有一次是以反義平行句作出好壞的比較。在一至九章中這詞每次出現都強調要得聰明、其原因為何和其結果會如何。

2.8.3. תבונה

這詞在舊約中出現四十二次，在箴言有十九次，其中八次在一至九章；在十至三十一章則有十一次，大部分都以謂語名詞與人一起運用：聰明人 (אִישׁ תְּבוּנָה)，並且是與愚妄人或無知人對比。換言之，在平衡句的格式上是反義平行的。另一個特色是十一次中有八次與智慧組成平行句。⁵⁴

這詞出現在第二及三章，都是與智慧平行的，八次出現中

54 直接平行的有十 23；十一 12；十九 8；二十一 30；二十四 3。與上下文組成平行的有十五 20-21；十七 27-28；十八 1-2。

沒有一次是反義平行的，全是同義平行句。這顯示出其與十至三十一章之分別，不在指出智慧人與愚妄人之不同，而在於肯定聰明與智慧之重要。最奇怪的是，這個用詞在二、三章的使用並不如十至三十一章，即沒有與聰明人連在一起。

2.8.4. 小結

בִּין 一詞代表了一個人具備聰明，這詞常與智慧一起使用，又常與愚拙人作比較，在十至三十一章中，典型的是把這詞與財富作比較和取捨，強調為智者應當追求的。

2.9. אמר 「言語」

從希伯來文「說話」字根而生的名詞「言語」[‘emer (I)] 在舊約出現了五十五次，而箴言書出現二十二次，其中十四次是在一至九章，另八次在十至三十一章中出現，其用法沒有一致性，但這詞常與述語 (predicate) 一起運用，例如：「良言」(אמרי־נעים) (十五 26；十六 24)、「真言」(אמרי־אמת) (二十二 21) 和「知識的言語」(אמרי־דעה) (十九 27；二十三 12)。似乎這個中性的詞彙因加上一個述語賓辭，便表達了「言語」的性質。除了十五章 26 節的良言與上半節的惡謀為反義平行外，這詞大多以同義平行表達「言語」上的教訓。另外在十九章 27 節和二十三章 12 節所使用的「知識的言語」與另一個

教育的詞彙「訓誨」結合成平行句時，就表達學子要留心持守師父的教誨和言語，這種使用方式與一至九章十分接近。⁵⁵

「言語」這詞在一至九章的十四次出現中，有七次十分相似，都是以「我兒」開始，跟著是呼籲聽者接受講者的言語。另外有兩次「言語」的講者是擬人化了的智慧，⁵⁶ 呼籲聽者要領受言語。

從以上的觀察所得，「言語」代表了講者的一切教訓，而這教訓的好壞在乎這言語是否有更清楚的述語賓辭來表達。⁵⁷

2.10. דבר 「言語」

一至九章中有一較為普及的教育詞彙，其應用也很特別，例如：你心要存記我的「言語」（箴四 4），遵守我的命令。這裏的「言語」很可能是代表了智慧教師 / 父親整體的教訓，因此需要特別研究。

希伯來文的字根 דבר 可翻為「事情」或「事件」或動詞的「說」，這詞在箴言中出現四十六次，而名詞大致翻為「言語」或「言詞」的有三十二次。

55 參看箴二 1；四 5，10，20；五 7；七 1，24。

56 參看箴一 21；八 8。

57 言語既有中性，當然也有不應聽從的言語，例如：淫婦的言語（二 16；七 5），又或講者小心自己的言語（六 2，比較十七 27）。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

在箴言十章至三十一章中，這詞大多指「說話」或「言詞」，不少教訓指出人應當慎言，例如：「多言多語難免有過；禁止嘴唇是有智慧。」（十 19）⁵⁸ 另外，「言語」也常與形容詞 שקר（謊話的）或消極的用詞一起使用，⁵⁹ 但也有一些用法與一至九章的相近：

謹守訓言的，必得好處；倚靠耶和華的，便為有福。（十六 20）

藐視訓言的，自取滅亡；敬畏誠命的，必得善報。（十三 13）

這兩節經文雖然沒有具體表達「訓言」是甚麼，但從 13 節下的平衡詞「誠命」來看，很可能相當於人一生要遵行的藍圖。另外，如果加上了十六章 20 節下的「倚靠耶和華，這「訓言」則可能與耶和華的話語有關。⁶⁰

按以上的觀察，這詞大部分指向謊言或惡言的禍害，一個有智慧的人應當清楚分辨兩者，從而作出聰明的抉擇。

58 比較十二 25；十四 23；十五 23；二十五 11。

59 參看十二 6；十三 5；十五 1；十八 4；十八 8；二十二 12；二十六 22；二十九 12，20；三十 8。

60 比較三十 5-6。

3. 在箴言一至九章中教育詞彙的功能

3.1. 一 1-7

箴言書的開始揭示了箴言收集的目標，是要「使人曉得」並「分辨」，這好像是智能上要達致的教育理念，「智慧」與「訓誨」並「通達的言語」是學習的內容。然而，「智慧」一詞所包含的意義極廣，加上教育理念中的「訓誨」和「通達的言語」，就不能完全只規限於智能的教育。在古以色列的教導，處世為人之道之中，得美名受尊重特別重要，所以「使人曉得」和「分辨」必然不止於智能教育。這兩個好像只是關於智能的詞彙，很可能是全人教育的起點而已。

第 3 節中有古以色列義人最重視的公義、公平和正直的訓誨，這很明顯不在智能而在性格上的塑造。

第 4 節與前兩節有明顯的分別，因為這一節清楚指出對象：「使愚人靈明」中的「愚人」（פְּתָאִים）。「愚人」意思是頭腦簡單或無知的人，換言之是那些需要接受教育的人，使他們「靈明」（עֵרֻמָּה），這詞有「狡猾」或「精明」的意思，是有智慧的一種表現。⁶¹「使無知的人靈明」是與「使少年人有知

61 參看箴八 12。這詞在舊約出現了六次，有四次在智慧文學裏。而在出二十一 14 則處於律法書中，這一節特別把「靈明」視作狡計，人以狡計犯下的罪行不能得寬大處理，定要處死。在伯五 13 中，這詞與出二十一 14 相似，也指那些以狡計 / 靈明害人的，神會使他們速速滅亡。

識和謀略」這半節同義平行的，因此靈明就與有知識和謀略同義了。2-4 節都以不定詞句揭示一個趨向目標的方向，因此，教育的目標指向培育那些需要接受教育的無知人和少年學子。

第 5 節繼續這個思路，卻提出了另一個對象，不僅是無知的和少年人，甚至受過教育稱為智慧人的或聰明人，箴言的教育對他們同樣重要，箴言教育能增加其所知和得著「智謀」。⁶² 布洛格爾認為箴言一章 5 節是指領航能力，比擬人生指引策略的能力。⁶³ 箴言在此強調，相對於少年學子和無知的人，箴言的教育是要使一個已擁有智慧的人增加其學問知識。

第 6 節的目標不再是關乎那些人需要教育，而是在於箴言的內容，使人對不論是隱藏的知識或是容易明白的都能學會。

這幾節所要概括的教育範圍十分廣泛，從教育的內容包括智能與品格的訓練，從無知的少年學子到滿有智慧的聰明人都是對象。這表明了其教育理念是終身學習及全人教育。不過，如果沒有第 7 節，便好像缺少了信仰或靈性的教育層面了。第 7 節中「敬畏耶和華是知識的開端」的所謂「開端」，意思是指一切學問知識的先決條件，就是敬畏耶和華。

62 智謀 (תחבולות) 是屬於智慧文學範疇的詞彙，這詞常與謀略 (יעץ/עצה) 一起使用 (箴十一 14；二十 18；二十四 6)，然而這詞可以形容惡人的計謀 (十二 5)，其另一個特色是應用在戰爭上 (二十 18；二十四 6)，因此可翻作「策略」。

63 O. Plöger, p.10.

馬肯認為這節把耶和華信仰加入本來沒有信仰成分的箴言中，可謂「耶和華化箴言」。但布洛格爾指出耶和華信仰從頭到尾都扮演一個十分重要的角色，如果只憑一句有關敬畏耶和華的句語來作區分，是十分武斷的。⁶⁴ 其實，智慧傳統與耶和華信仰是不能分割的。⁶⁵ 學者們大多有共識，認為箴言一章 7 節是整個一至九章集成的主題，與九章 10 節有前後呼應的作用。

箴言一章 1-7 節可謂一至九章甚至整卷箴言書的導言。內中的教育詞彙表達了箴言的教育理念是全人的，是終身學習的，是靈性、智能、道德和社交的教育。

3.2. 一 8-19

釋經學者大致上同意，這一段是一個教導。因為從形式鑑別法看，所謂教導，有命令句和動機從句 (motive clauses)，並常以「因為」〔כי〕作為句子的起頭。本文在這段中的任務是要了解其中的教育詞彙和其功能。第 8 節有兩個我們可以確認的

64 參看 Plöger, *Sprüche Solomos* (Proverbia), pp. 13-14。

65 大多數學者認為早期智慧傳統與耶和華信仰無關，就如 Gemser 所言，相對於先知或祭司而言，智者往往是屬於人文主義者。參看 B. Gemser, *Sprüche Solomos* HAT 16 (Tübingen: J.C.B.Mohr/Paul Siebeck, 1963), p. 20。

詞彙：「法則」和「訓誨」。⁶⁶

這節是以母親的法則與父親的訓誨 / 誡命互相平衡，究竟母親的法則指的是甚麼？其內容又是甚麼？按維白理，母親的「法則」（教導）「並沒有發展成為智慧文學所指的智慧，也不帶有關於耶和華的信仰教導。然而，當我們稱這教導為屬世的話，又有點兒過分。箴言的作者強調父母的教導是確保兒子一生走在安全的路途上，並有一個正確的行為。」⁶⁷ 換言之，母親的法則並不是智慧性的，也非宗教信仰的教導，而是實際生活所需的處事為人法則，或可稱為做人的道理。如果從一章 8 節的處境分析，則第 9 節也應表達這教導的作用。首先，第 9 節中的「這」（希伯來文的「他們」**הֵמָּן**）所指的應是父母的教導，將要作子女「頭上的華冠」、「項上的金鍊」。這教導使子女有美麗的一面，讓其能面對社群和為世界看重。馬肯在此強調：「兒子學習父母是使其野性得馴，並能人見人愛，父母的教育能琢磨、修飾並培養出一種吸引人的儀態。」⁶⁸ 雖然我們不能從其字面完全得悉「法則」的內容，但它很可能是要達致的教育目標。在古希伯來社會中，人與人之間十分重視「榮耀」

66 參看箴六 20。

67 N. Whybray, 同上，頁 38。

68 W. McKane, *Proverbs OTL* (London: SCM Press, 1970), p. 268.

(כבוד 意即受尊重)，一個幼承庭訓的人，是應該給人敬重的。⁶⁹

總的來說，這一節的功能是肯定教育的重要，但並沒有具體把教育的內容闡述一番。那麼，第 8-9 節的功能有二，一方面是 10-19 節的引言，另一方面則強調教育的目標。

3.3. 一 20-33

這段有不少教育性的詞彙，⁷⁰ 在形式上明顯與上一段 (8-19) 有分別。首先在這段中，智慧好像一位教師一樣說話，這是一種擬人化的文學方法，⁷¹ 用來表達智慧對人的益處。整個智慧的訓詞並沒有一個像箴言一章 8-19 節那樣具體的教導，而整段的功能好像在介紹學子追求智慧的重要，和不追求智慧的痛苦後果。換言之，這裏的教育詞彙還是推介一個理念：接受智慧教育是不可缺少的。

3.4. 二 1-22

這一章中的教育詞彙只集中在 1-12 節，其中以希伯來文的 (聰明或明白) 出現次數最多。正如在每一個教導中都有一個

69 第 9 節中的「華冠」(לויה) 在舊約中只用過兩次，另一次在箴四 9，而其語意在於箴四 8 中的「被尊敬」和「得榮耀」。

70 23, 25, 30 節中的「責備」, 23 節中也有「話語」和「智慧」。

71 參看 Whybray, *Proverbs*, pp. 26-28。

理念上的引言，然後有一個具體而實質的教導，這裏很清楚分別見於 1-11 節和 12-22 節。第 1 節以一個命令開始，要求學子聽從師父的教訓。第 2-4 節有點兒堆砌詞彙，表達追求智慧或受教育的重要。而第 5 節則指教育目標：「明白敬畏耶和華」和「認識上帝」。第 6-11 節再加上一個因由，為何明白敬畏耶和華那麼重要。整段以追求智慧轉向明白敬畏耶和華，再加上原因，其功能是強調接受教育最終目標在於明白敬畏耶和華，在於保守一己生命之路，脫離一切惡。

3.5. 三 1-12

這一段被視為一個教導，⁷² 布洛格爾認為這由多個命令式組成的一段，可稱為「教導性的勸勉」(belehrende Mahnrede)。⁷³ 整段可為引言(1-4)和教導(5-12)，其中教育的詞彙集中在第 1 節和 11 節。第 1 節好像其他引言一樣，以「我兒」開始，跟著是兩個重要的教育詞彙「法則」和「誠命」。這樣的舖排與一章 8 節和六章 20 節十分相似。師父的法則不可忘記，他的誠命一定要謹守。這樣的勸勉並沒有具體和

72 參看 Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, p.58, McKane, *Proverbs*, 289。

73 參看 Plöger, *Sprüche Solomos (Proverbia)*, p. 32。

實質的內容，與其他引言一樣，這句的功能是強調其重要性。

維白理認為「法則」、「誠命」、「訓誨」、「訓言」等詞彙都是可以更替使用（一 8；二 1；三 1；四 1；四 20；五 1；六 20；七 1-2），而與這些詞彙相關的動詞也是可彼此替代的：聽、接受和守等。⁷⁴ 不過，我們要看的是「法則」與「誠命」所要達致的結果，就是「長久的日子」，「生命的年數與平安，並不一定單單依從訓誨和訓言就能達致的。就以這兩個結果來看，這不可能是因著人受教育後懂得如何過生活而得到的。此外，如果從形式鑑別法理解這段經文，我們必定要與第 3 及 4 節一起思想，這兩節與上兩節的形式是相同的，而學者們一致認為是三章 1-12 節的引言。⁷⁵ 第 3 節與第 1 節的形式是相同的，它們都是老師 / 父親勸勉的話語。而第 2 及第 4 節則是其勸勉所要達致的結果。如果以第 4 節的結果看，學生 / 兒子會在神和人面前得著恩寵和聰明，這豈不是把人生教育的果效與在神面前蒙恩聯繫起來？這樣，第 2 節中的長久的日子和生命的年數與平安豈不也是從上帝而來的嗎？那麼我們就不能接受如維氏所說，這教育不涉及信仰了。

74 Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, p. 60.

75 參看 Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*; McKane, *Proverbs*; Plöger, *Sprüche Solomos (Proverbia)* 等。

第 11 節主要的教育詞彙是訓誨和管教，然而，這一節使用的訓誨清楚指出是耶和華的訓誨（管教），以父親教導兒子時的管教和訓誨來比擬。雖然不少學者對於這裏的神學多少感到突然，因為按較早的智慧傳統，一個人按智慧生活，敬畏上帝，其道路一定亨通。但這裏卻說並非絕對，第 12 節中所指：耶和華所愛的，他必責備。顯然是指出像約伯般的經歷，義人無故受苦。但智慧老師則要學子視作上帝管教和訓誨。

整段經文以「我兒」和教育的詞彙開始（三 1）和結束（三 11-12），然而，其教育的理念十分強調信仰，甚至有獻祭的教導（三 9），這是箴言書少有的。因此這段可算為神學教育的理念篇，教導如何在上帝面前行事為人，這與一般箴言的教導有別，後者多以對人處事為教導的內容。教導性詞彙的功能可以在其位置得知，除了第 1 節為引言表示師父法則和誠命的重要外，第 11 節則強調耶和華教導的重要為結尾，形成了前後呼應的效果。⁷⁶

3.6. 三 13-20

這段智慧頌在三章 13 節以教育的詞彙為引言，有福的是

76 參看 Plöger, Sprüche Solomos (Proverbia), p. 35。

那些擁有智慧和聰明的人，跟著是一連串有關智慧的好處，最後在 19-20 節中重提智慧、聰明和知識作結。整段經文並沒有實質或具體的教導，只在歌頌智慧聰明的重要，智慧甚至是上帝創造的重要元素。因此，我們可以確定這些教育詞彙的功能，乃在於強調智慧的重要性，人應當追求。

3.7. 三 21-26

這段經文是繼續 13-20 節有關智慧的重要的論述，全段有關教育的詞彙只在 21 節中找到，師父勸勉學子要謹守智慧和謀略，這樣必走在人生的正途中。因此我們也清楚其功能乃在為走正途得上帝保守的引子。

3.8. 四 1-9

這段以眾子作開始的教導可分為兩個分段，第一是 1-3 節智慧師父的教誨，第二是 4-9 節智慧師父的「父親」教誨。有關教育性的詞彙在這裏出現特別多，⁷⁷ 但我們同時發現這些詞彙並沒有帶來實質的教導，正如布洛格爾說：「4 下至 9 的教導並不在內容上的闡述，而是因著其命令式的堆砌，顯明所談

77 Plöger 甚至相信箴言一 1-6 很可能參照這一段寫成的。參看同上，頁 47。

論的智慧的重要。」⁷⁸ 不論智慧師父或其父的講話，其目的就在於強調追求智慧的重要和迫切。那麼，有關教育詞彙的功能也隨著這個目的而顯明了。

3.9. 四 10-19

這一段也以師父呼籲學子領受教訓作開始，其教育的詞彙以「言語」和「智慧的道」為代表。在 13 節「訓誨」這詞跟第 1 節的功能差不多，因為四章 10-19 節的主調應該是義人與惡人的分別，但這主調要到 14 節才開始，至於 10-13 節可以看為引言。因此領受師父的言語，持守其訓誨就是行在正路的標記，也為抗拒與惡人作伴的指引。

3.10. 四 20-27

這段有關教育的詞彙一如以往是在引子裏（20 節）出現，整段的內容環繞著持守師父的教誨，並且要有身體力行的決心。正如維白理所觀察到的，這一段教導以人體各部分貫串整段經文。⁷⁹ 這段並沒有較具體的教導，至於教育理念就是師父在引言中所強調的話語。

78 同上。

79 參看 Why bray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, p. 81。

3.11. 五 1-23

這一章是一個主題清楚的單元。1-2 節是整個單元的引言，而第 3 節已進入主題：淫婦的誘惑，⁸⁰ 到第 7 節再有一個向學子的呼籲，第 8-9 節強調要遠離淫婦，而第 10-14 節以敘事的形式述說與淫婦一起的可怕。15-19 節把與自己妻子一起的好處與前段對比，而最後 20-23 節再一次警誡學子，與淫婦一起的惡人最終只有滅亡。

有關教育性的詞彙主要在引言中出現，例如：1-2 節中的「智慧的話語」、「聰明言詞」、「謀略」和「知識」。主要的功能是提示學子學習和持守師父教導的重要。另外，在 12 節也有兩個詞彙「訓誨」和「責備」連同第 13 節中「師傅的話」和「教訓我的人」，描繪一個學子後悔不受教，因淫婦的緣故落得可怕的收場，遭遇極大的痛苦。12-13 節正是這位學子的認罪，述說為何他會到達如此地步，是因為不聽訓誨，藐視責備。而 23 節重複了 12 節的意思，強調不受訓誨的結果是死亡。這個敘事式的反省自然沒有具體的教導，教育詞彙在此的作用乃強調受教的重要。

80 這一個常出現於箴一至九章主題：二 16-19；六 24-29；七 5-27。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

3.12. 六 20-23

六章 20-23 節是六章 20-35 節的引言，從六章 24-35 節有一個具體的教導：逃避情慾。而法則在這段引言中是概念性的，並沒有清楚指出那是甚麼。六章 20 節與一章 8 節十分相似，上面已作交代，在此不贅。這裏可以討論六章 23 節所用法則一詞，誠命與法則在這裏比喻為燈與光，使人聯想到詩篇一一九篇 105 節，它們是人生引路不可缺少的。雖然形式及用詞方面，可以把詩篇一一九篇 105 節作比較，但這兩節經文的背景和所屬的傳統並不一樣。詩篇一一九篇 105 節是頌讚上主的話，祂的律法，為燈為光照亮人生的道路。但箴言所指的是父母 / 智慧教師的法則和誠命，是屬於教育理念的。⁸¹

3.13. 七 1-27

這一章正如第五章一樣有一個清楚的主題：逃避淫婦，其形式也與第五章相似，在智慧的詩章中帶出一個敘事性的故事（七 6-23）。我們所關注的教育詞彙，一如以往也出現在引言中（七 1-4），不論形式或用詞，這引言與三章 1-4 節相似。它的功能也與其他引言一樣，強調聽從師父教導的重要。另外在 22

81 參看 McKane, *Proverbs*, pp.327-328。G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze* WMANT 39 (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1971), pp.187-200.

節中也有 מוסר 一詞，翻作「刑罰」，但這裏只是一個比擬，沒有實在的教育理念或具體的教導。

3.14. 八 10 (1-11)

訓誨與財富相比，擬人化了的智慧提醒聽者要受智慧的訓誨，因為這比金銀更好，而 11 節更把這價值押在智慧的自身上。與這相近的訓誨也在 33 節 (32-36) 出現，智慧呼籲聽者要聽訓誨，並要有智慧，得著智慧的便得著生命，掉棄它的，就失去生命。換言之，這訓誨與生命有不能分割的關係。

這兩段使用訓誨一詞的經文，可以算是第八章緒論和結論，所要表達的本論和高潮在 22-31 節有關智慧的先存性。全章經文沒有具體的教導，其主題強調智慧與上帝的關係和其重要性，聽者應當回應，尋求和持守她。

3.15. 九 1-18

這一章中可分為三段 1-6 節、7-12 節和 13-18 節，學者們都一致認為第二段 7-12 節是後加的，⁸² 整章以智慧 (1-6) 與愚

82 W. McKane, *Proverbs*, p. 360. Roland E. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther* The FOTL Vol. XIII (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), pp. 54-55. Helmer Ringgren, *Sprüche* ATD 16/1 (Göttingen: Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), p. 43. R. N. Whybray, *Proverbs* NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 141.

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

昧(13-18)比對，但後加上 7-12 節箴言，有關教育的詞彙剛好就在學者所認為的後加的箴言當中(7, 8, 10)。除了第 10 節為整個一至九章的主題箴言，與一章 7 節首尾呼應外，第 7-8 節的形式和平衡句的運用，都與十至三十一章相近，第 8 節的反義平衡句就不曾在一至九章有關教育的章節中出現過。因此，不應歸為一至九章教育理念的研究範圍。

4. 結論

以上有關教育詞彙的研究，有幾個結果是值得肯定的。

1. 這些詞彙在一至九章中大部分是在經文的開始幾節，換言之，應用作為引言。一至九章雖然有具體的教導，例如：不從惡人和淫婦⁸³ 或對待鄰舍之道，⁸⁴ 但這些詞彙只屬於其引言，並強調受教育的重要。
2. 詞彙雖然一樣，但在十至三十章中其功能卻有所分別，除了少部分箴言與一至九章相近，有不少箴言是有其具體教導的。
3. 有些詞彙例如：謀略，一至九章與十至三十一章之應用完

83 參看一 8-19；五 1-23；六 20-35；七 1-27。

84 參看三 21-35。

全不同，這是否證明了這兩部分的箴言其寫成與編纂歷史有所不同？

4. 在一至九章中，我們所研究過的詞彙，不論其所在的位置或其形式都屬於引言，並強調教育的重要，為教育提出定義、目標和立論。

戴浩輝。〈箴言一至九章的教育理念〉。《神學與生活》。期 24 (2001)：頁 13-40。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

箴言書一至九章有關教育的詞彙

經文 \ 詞彙	מוסר	תוכחת	מצוה	תורה	דעת	עצה	מוזמה	בין	אמר	דבר
1:1-7	2, 3, 7				2, 4, 7		4	5, 2, 6	2	6
1:8-33	8	23, 25, 30		8	22, 29	25, 30			21	23
2:1-22			1		5, 6, 10		11	2, 3, 5, 6, 9, 11	1, 16	16
3:1-12	11	11, 12	1	1				5		
3:13-20					20			13		
3:21-26							21			
3:27-35										
4:1-9	1		4	2	1				5	4
4:10-19	13								10	
4:20-27									20	
5:1-6					2		2			
5:7-14	12	12							7	
5:15-20										
5:21-23	23									
6:1-5									2 (x2)	
6:6-11										
6:12-15										
6:16-19										
6:20-23	23	23	20, 23	20, 23						
6:24-32										
6:33-35										
7:1-5			1, 2	2					1, 5	
7:6-9										
7:10-23	22									
7:24-27									24	
8:1-3										
8:4-11	10				9, 10			5, 9	8	
8:12-21					12	14	12			
8:22-31										
8:32-36	33									
9:1-6										
9:7-12		7, 8			10					
9:13-18										



The Function of Educational Vocabularies in Proverbs, Chapters 1-9 (Abstract)

Nicholas H. F. Tai

Associate Professor of Old Testament
Lutheran Theological Seminary, Hong Kong

The debate about whether there were schools in ancient Israel is still being carried on. Scholars in the 1990's tried to bring the discussion on what would have been taught in the “schools,” and education in ancient Israel as a whole, a step further. With this background in mind, the author tries to focus on the vocabularies of education used in Proverbs, especially in Chapters 1-9. He identifies ten vocabularies, which are frequently used in Proverbs, tries to discover the function of these words, and then compares the usage of the words between Proverbs 1-9 and 10-31. He concludes that the educational vocabularies used in Proverbs 1-9 are different from Proverbs 10-31 at several points:

Firstly, while the usage of the vocabularies in Proverbs 10-

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

31 are in concrete situations, but in Proverbs 1-9 the words are overwhelmingly used in the introductory parts of the Instructions. In these introductory parts, the importance of listening to the teaching of parents is emphasized.

Secondly, the meaning of some vocabularies in the two parts of Proverbs is sometimes quite different. For instance, the Hebrew word *מזמה*, which is translated as “prudence” in Proverbs 1-9, is a positive virtue. But it is used in Proverbs 10ff in a negative sense.

Thirdly, the usage of the teaching vocabularies in Proverbs 1-9 serves the purpose of the definition and goal of education, in order to advise the readers to accept the teaching. Therefore, these vocabularies serve an ideological purpose.

Tai, Nicholas, “The Function of Educational Vocabularies in Proverbs, Chapters 1-9.” *Theology & Life* 24 (2001):13-40. Article in Chinese. (Abstract)



十二小先知書的終結： 撒迦利亞書十二至十四章 與約珥三章之閱讀

戴浩輝 信義宗神學院 | 舊約教授

引言

有關十二小先知書的研究，學者們最近把焦點集中在其編修的探討，和應否把十二小先知書當作一本書來閱讀的問題上。¹ 他們發現，十二小先知在成「一本」先知書前，已有不

1 參看 Jörg Jeremias, “Neuere Tendenzen der Forschung an den kleinen Propheten” 在 Martinez F. Garcia/Noort, E. (編) *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism*, FS A. S. van der Woude, VTS 73, (Leiden: Brill, 1998) 。另參看 Odil Hannes Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament, Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, *Biblich-Theologische Studien* 17, (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1991) 。James D. Nogalski, *Literary Precursors to the Book of the Twelve*, *BZAW* 217, (Berlin/New York: De Gruyter, 1993) 。James D. Nogalski, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, *BZAW* 218, (Berlin/New York: De Gruyter, 1993) 。James W. Watts, & Paul R. House, (編) *Forming Prophetic Literature, Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts*, *JSOT Sup* 235, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 。James D. Nogalski, & Marvin A. Sweeney, (編) *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000) 。

同的版本 (corpus) 出現。例如：耶利米斯 (J. Jeremias) 有力的指出，十二小先知最早的兩部先知書很早便成為一體，以「何西阿、阿摩司、(Hosea-Amos corpus) ² 一個版本出現。而學者如盧加斯基 (J. Nogalski) ³ 和撒特 (A. Schar) ⁴ 把「整本」十二小先知看為一本書的編修，並建議有不同編修層次和版本。盧加斯基提出了所謂「與約珥書相關的層次論」(Joel-related layer)，作為整本十二小先知書的主要編修重點。他認為約珥是十二小先知編修的文學主錨 (Literary Anchor)，使大部分的小先知書因而編修在一起，最後，加上約拿書和撒迦利亞書九至十四章，整部十二小先知書便完成了編修。撒特所作的研究與盧加斯基有一些不同：他認為最後兩卷被編入十二小先知書的是約拿書和瑪拉基書。列達德 (P. Redditt) 認為，學者們並未能完全鉤勒出十二小先知書的形成過程；他提出了所謂「回歸組書

-
- 2 Jörg Jeremias, "Die Anfänge des Dodekapropheten: Hosea und Amos", 載 *Hosea und Amos: Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten*, (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1996), 34-54。參 Aaron Schar, "Reconstructing the Redaction History of the Twelve Prophets: Problems and Models" 載 James D. Nogalski, & Marvin A. Sweeney, (編) *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, (Atlanta: 2000), 頁 44。
- 3 參 James D. Nogalski, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW 218, (Berlin/New York: De Gruyter, 1993)。
- 4 參 Aaron Schar, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs: Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftübergreifender Redaktionsprozesse*, BZAW 260, (Berlin/ New York: De Gruyter, 1998)。

(postexilic group)，就是哈該書和撒迦利亞書一至八章，可能也加入瑪拉基書（甚至可能也加入了撒迦利亞書九至十四章，雖然這個可能性不高）得到擴充，這一版本是在未有加入十二小先知書時已形成的一組先知文集。⁵ 因此，要了解十二小先知書形成的過程，可能在撒迦利亞書九至十四章和瑪拉基書中找到答案，因為這兩卷書很可能是最後加入十二小先知書的。另外，屈特斯 (Watts) 建議，十二小先知書有所謂「框架」，並強調何西阿書一至三章和瑪拉基書就是十二小先知書的框架。⁶

筆者在本文中將就屈特斯有關十二小先知書有框架的建議繼續探討，並把這框架分為兩層，如果編修者以整本何西阿書和瑪拉基書這框架的第一層，筆者提議約珥書和撒迦利亞書十二至十四章第二層的對稱。

一

要鑑別一本書必須注意它的開始和終結。如果小先知書稱為「十二小先知書」，其開始和終結有何特性？換言之，何西

5 Paul Redditt, "The Formation of the Book of the Twelve" 載 *Society of Biblical Literature 2001 Seminar Papers*, (Atlanta: Society of Biblical Literature 2001), 頁 79。

6 參 John D. W. Watts, "A Frame for the Book of the Twelve: Hosea 1-3 and Malachi", 載 James D. Nogalski, & Marvin A. Sweeney, (編) *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 頁 209-217。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

阿書與瑪拉基書如何作為開始和結束的書卷？這個問題屈特斯也曾詳加處理。他認為，如果整個十二小先知書卷成為一本書的話，何西阿書一至三章和瑪拉基書便是這書的開始和終結。⁷他又提出，阿摩司書和哈該——撒迦利亞書一至八章便是繼開始和終結下的另一個對稱架構，⁸並認為這是其他書卷加入的主要兩極。⁹繼這兩極說後，屈特斯斷言何西阿書一至三章與瑪拉基書應為一個兩極的框架。他首先強調，何西阿書一至三章和瑪拉基書有同一個重要的主題，並運用同一個「愛」(אהב)字。¹⁰因為屈特斯集中強調何西阿書四至十四章和撒迦利亞書九至十四章為下一個對稱層面，因此，他忽略了「愛」這個詞彙還有好幾次出現在何西阿書四至十四章。¹¹在何十一 1，上帝作為慈愛的父親明顯地表達愛祂的兒子以色列；就此，屈特

7 同上，頁 209。

8 同上，頁 210。

9 同上，'the poles around which groups of new literature developed'。

10 參 Paul R. House, *The Unity of the Twelve, Bible and Literature Series 27: JSOT Supplement 97*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 頁 108。Terence Collins, *The Mantle of Elijah: The Redaction Criticism of the Prophetic Books, The Biblical Seminar 20*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 頁 81。David L. Petersen, *Zechariah 9-14 and Malachi*, (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 頁 167。Aaron Scharf, "Reconstructing the Redaction History of the Twelve Prophets: Problems and Models" 載 James D. Nogalski, & Marvin A. Sweeney (編), 同上, 頁 39。

11 參何九 15；十一 1, 4；十四 3, 4。

斯看來並不在意以何西阿書整卷書作為十二小先知書的開始。他的理由似乎很明確，因為何西阿書一至三章與瑪拉基書的長短相若，這是他的主要考慮點。

當我們仔細觀察，發現在這兩個框架（何西阿書和瑪拉基書）有更多有趣的共同點出現。在何十二 13 上〔希伯來文為 14 節上〕描述耶和華以最偉大的先知—摩西帶領以色列人出埃及，而下半節繼續這個意象，「以色列也藉先知而得保存。」同樣我們在瑪四 4〔三 22〕也看到摩西為律法的頒佈者，而第 5 節以利亞為先知的代表到以色列當中，為耶和華的日子準備以色列民的心。學者們對瑪四 4-6〔三 22-24〕已有一致的共識，認為是編修者後加，作為十二小先知書的結尾，而這個結束是與何十二 13 首尾呼應的 (*inclusio*)。¹²

除此之外，何西阿書和瑪拉基書有另外一個共同點，表明兩者是十二小先知書框架的關係，那就是在何七 4、6-7 和瑪四 1〔三 19〕中「火爐」(תנור) 一詞。這個詞語在舊約中出現十五次，而在十二小先知書中，只有在何西阿書和瑪拉基書出現過。何七 3-7 使用這個詞彙時，是表示以色列民像火爐這個

12 參 Henning Graf Reventlow, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (Das Alte Testament Deutsch 25/2), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 頁 160。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

意象，按耶利米斯是指人民革命的激情，但這激情又同時被利用和操控，最後失控而壞事。¹³ 先知這個審判是指控以色列的敗壞和欺騙。瑪四 1 的背景是預言耶和華的日子將要來到，而火爐的意象表示上帝審判一切敗壞的人。在瑪四 1 使用這個意象是有其特定的用意，¹⁴ 意指以色列歷史和將來的敗壞之徒受上帝的審判，在終末的將來，那就是耶和華的日子再沒有敗壞之徒。

總括以上的討論，我們同意屈特斯的建議，認為在十二小先知書中有一個框架，但我們認為這框架不僅是何西阿書一至三章和瑪拉基書，而是整本何西阿書與瑪拉基書。另外，瑪拉基書四 1-6〔三 19-24〕明顯是經過編修的，這個框架的神學思想是確認上帝在以色列的歷史中，不斷的差派先知引導以色列，將來終末的先知以利亞將要來到，準備人民迎接耶和華的日子。到那終末的將來，再沒有敗壞的人和國家。

二

如果十二小先知書框架的假設能夠成立，隨著這個框架的對稱部分將會是甚麼？我們建議按這框架繼續編排，那將會

13 Jörg Jeremias, *Der Prophet Hosea*, (Das Alte Testament Deutsch 24/1), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 頁 95。

14 一方面「火爐」的意象使瑪拉基書與何西阿書關聯起來，另一方面，「碎階」(טפ)的意象與十二小先知其他的書卷有關：珥二 5；俄 18；鴻一 10。

是約珥書與撒迦利亞書九至十四章。約珥書與撒迦利亞書九至十四章不論在詞彙、主題和結構上都十分相似，在耶利米斯的研究中，已指出約珥書和撒迦利亞書九至十四章之關係和相似之處。¹⁵ 我們只需略讀珥三〔希伯來文為第四章〕及亞十四，便可以找到最少六個相似的景象 (scenario)。

首先，我們可以探討兩章經文的標題。在珥三 1 和亞十四 1 這兩章經文，都以近似的終末主題開始，論述「耶和華的日子」或「那日」，並且兩段經文同時是以「看哪」這個小詞作引詞。跟著是描述「列國」(את-כ-ל-ה-ג'ם) 的重要主題，上帝要聚集列國萬民，在珥三 1-2 是到猶太和耶路撒冷，而亞十四 1-2 只到耶路撒冷；然而，「聚集」一詞在這兩段經文中運用了不同的詞彙(在珥三是 קבץ，而亞十四是 אסף)；聚集的地點也有出入，珥三是「約沙法〔即審判〕谷」，而亞十四是在耶路撒冷。這兩段經文同時指出列國的罪狀，然而卻有不同的向度，在珥三 2 下 -3 耶和華要清算列國對以色列所犯下的罪行，而亞十四 2 則描述列國將要侵犯以色列這罪行。有

15 參 Jörg Jeremias, "Neutere Tendenzen der Forschung an den kleinen Propheten" 載 F. Garcia Martinez, / E. Noort, (編) *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism*, Vestum Testamentum Supplement 73, (Leiden: Brill, 1998), 頁 135。

關亞十四 2 所描述的很明顯是源自賽十三 16 的傳統，¹⁶ 而珥三 1-3 則運用了結三十八 22 和耶二十五 31 「上帝審判列國」的意象。¹⁷ 我們並不清楚知道約沙法谷（或審判谷 עֵמֶק）在那裏，但珥三 1-3 很可能只是一個文字遊戲。在亞十四 1-5 中的山谷（אֲרָבָה），也同樣佔有一個重要的位置，因為耶和華在那裏顯現。從這簡單的比較，我們得到一個印象，就是珥三與亞十四有很多相似的終末情節，然而，兩段經文所運用的詞彙卻完全不同。

第二個景象是有關描繪耶和華的日子，載於珥三 14-16 和亞十四 6-7。在亞十四 6 中，和合本把原文的「光」（אֹרֶךְ）翻出，但在英文聖經 RSV 和 NRSV 都採 BHS 的建議，把「光」字刪去，但這詞不論在瑪所拉抄本或七十士譯本都出現過，因此，BHS 的建議是不必要的。然而，這一節並不容易了解，要明白它，則一定要從其所處的傳統入手。從摩五 18 和珥三 14-16 的經文比較中，可以肯定其傳統是源自「耶和華日子」的傳統。「那日必沒有光」這句話很明顯是由已有的耶和華日

16 Nicholas H. F. Tai, *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9-14. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Studien*, Calwer Theologische Monographien 17, (Stuttgart: Calwer Verlag, 1996), 頁 264。

17 Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 頁 77。

子傳統而來，是表達那終末的景象，再沒有慣常的光輝從日、月或星宿而來，而是直接由耶和華而來的光輝。如果這是亞十四 6 的思想的話，是否也意味著與珥二 10 和三 15 有關係？亞十四 6 與約珥書這兩處經文的內容，雖然都來自耶和華日子的傳統，但兩處所採納的方法則頗有分別。約珥書較為傳統的跟隨先知對耶和華日子的詮釋，這日子是審判的日子；然而，亞十四 6 則返璞歸真回到最早聖戰傳統的形勢，這日子就是耶和華為拯救子民而爭戰的日子，是終末救恩的臨在。從這個論點推測，撒迦利亞書十四章應該比約珥書更晚。

第三個要比較的終末景象是有水從耶路撒冷（亞十四 8）或從聖殿流出（珥三 18），其共同詞彙是「〔流〕出」（**צִיָּא**）和「水」（**מַיִם**）。然而當中卻有幾處不同的地方。在珥三 18，「水」字先出現，動詞是「去」（**הִלֵּךְ**）；這裏的景象毫無疑問是受結四十七 1-12 所影響。¹⁸ 至於水流向的目的地也有點不同，當珥三 18 像結四十七 1、8 向東流時，亞十四是向東西兩方流，特別要注意的，是在亞十四的「水」，並非像珥三和結四十七那樣由聖殿流出，而是由全耶路撒冷流出，這很可能反映了亞

18 參 Terje Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, (Leuven: Peeters, 2000), 頁 363-372。另參 Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, (Oxford: Clarendon Press, 1985), 頁 370-1,412-3。

十四從傳統中採納了這個景象，並且有意與約珥書的相關聯。

第四個可比較的終末景象是耶路撒冷。兩處經文都描述這城為聖潔（珥三 17；亞十四 20-21），然而亞十四則集中強調耶路撒冷崇拜物件的聖潔，例如：馬的鈴鐺、猶大和耶路撒冷的鍋。兩處經文同樣描述有些人將不受這城的歡迎，在珥三 17 是外邦人（זרים），而在亞十四 21 就是商人或迦南人（בנעני）。從這一點我們確定約珥書比撒迦利亞書九至十四章較為跟隨傳統。¹⁹ 另一方面，亞十四章的作者很可能亦避免用約珥所使用過的詞彙。

這兩章第五處可比較的地方是耶路撒冷和猶大在終末時的居住情況（珥三 20；亞十四 11）。在珥三 20，有關終末耶路撒冷和猶大永遠為人的居所比較簡單直接，沒有增添終末性的色彩，但在亞十四 11 就有點不同。這不同之處要與亞十四 10 一起處理，因為其終末的耶路撒冷在地理位置上有所改變，特點在於高舉耶路撒冷的位置。這是否有特別的針對性，如相對於猶大而言？²⁰

第六處比較的意象是埃及的角色（珥三 19；亞十四 18-19）。在處理埃及這個主題上，這兩處經文有點分別。在約珥書中，埃及是與以東一起因著向猶大所行的一切受耶和華的審判；然

19 有關外邦人經過以色列地參看賽五十二 1；鴻二 1 下，另參 H. W. Wolff。同上，頁 82。

20 Karl Elliger, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi*, *Das Alte Testament Deutsch* 25, (Göttingen: 1982), 頁 182-3。

而亞十四章則把埃及與到耶路撒冷朝聖的民族一起描述；而埃及也不是一個國家，而是以「族」(מִשְׁפָּחָה) 作為稱謂。另外，埃及族如果不朝聖過節，他們會像其他地方一樣受到審判：沒有雨降給他們；然而，埃及所依靠的是尼羅河而非雨水，所以這審判也不容易明白。²¹

以上的比較對我們了解十二小先知書的形成起一定作用。首先，從這些比較中，我們可以看到兩段經文的關係，尤以在「埃及」意象的比較中最为明顯。究竟在這一個意象中，珥三與亞十四誰先誰後？這個問題相信較容易回答。首先，約珥書三章可謂比撒迦利亞書十四章較跟隨傳統，且先於亞十四被筆錄下來。²² 另外，在撒迦利亞書十四章內，有關「埃及」的意象也較為古怪。埃及族是因為沒有到耶路撒冷守住棚節而受審判，其刑罰是不降下雨水，這樣的刑罰很可能只為延續亞十四 17 而來。然而，這樣的刑罰對埃及並沒有大意義，因為這「無雨降下」的刑罰並不適合埃及只依賴尼羅河而不是雨水的背景。換言之，亞十四 17 所說「無雨降下」的審判和「埃及」的意象本身合在一起是另有原因。撒迦利亞書十四章有關末後的意象

21 這個對埃及族的審判使七十士譯本也有所改動，把希伯來文在 18 節上最後一個 לֵילִי 除去，再連於下半節。參 Nicholas H. F. Tai，同上註 16，頁 252。

22 參 Hans Walter Wolff，同上註 17，頁 84。

是出於約珥書三章的重提，而「埃及」在珥三又是一個重要元素，因此亞十四也「再次實現」(re-actualize)珥三有關埃及的預言。然而，如果這屬實的話，在珥三也有提到以東，為何又沒有加上以東？我們相信，撒迦利亞書十四章加入了「埃及」的意象後，就不用再加入有關以東的審判，因為其作用是假設了瑪拉基書一 2-5 已經隱藏了有關「以東」的審判。換言之，當約珥書三章對「埃及」和「以東」的審判預言在先，而撒迦利亞十四章插入現在的位置，是要再次實現在末後「埃及」和「以東」的受審判(亞十四 18 至瑪一 5)，那麼，撒迦利亞書十四章則可謂是編修加插的結果了，但這編修卻不是偶然的。在亞十四 5 中，有關在猶大王烏西雅年間的地震的記載，也是有意相對摩一 1 的位置。因此，埃及的意象一方面是強調耶和華為王，地上的萬族都必須守祂的住棚節，而在另一邊約珥書和其後的阿摩司書的對稱位置，也應該確定作為對稱框架以外的第二層。

有關這兩章經文究竟誰使用誰的傳統意象，實難分解。例如：有關前文第三個比較的意象——從「耶路撒冷或聖殿流出的水」，這個意象在約珥書中，是終末救恩中一個與先前經濟危機(珥二 19-26)的相反意象。²³ 胡夫(H. W. Wolff)具說服力

23 同上。

的指出，運用「甜酒」(עִסִים)和「溪河」(אֲפִיקִים)是使讀者回顧珥一 5、20，²⁴ 因此，在這裏使用「水」的意象是有其內在的需要；但在撒迦利亞書十四章則有所不同，這裏只表示耶和華作王管理世界時一個樂園式的意象，並不如在約珥書中所表示的需要那樣逼切。因此可以肯定，「水」和「埃及」這兩個意象在撒迦利亞書十四章是編修所需，亞十四比珥三較晚成書，並且使用其意象描述終末的情節。

三

當我們比較這兩段經文並留心其意象和用詞時，亞十四雖然與珥三十分相似，但從用詞上比較，差不多沒有相同的詞彙。原因何在？當我們繼續比較下去，可能會找到一些頭緒。現在就讓我們比較珥二 28-32（即希伯來文第三章）與亞十二 9 至十三 6，這兩段經文同樣有共同的意象：耶和華澆灌祂的靈（珥二 28-29；亞十二 10），²⁵ 首先，學者們通常都認為亞十二 9 至十三 6 是一個單元段落。²⁶ 亞十二 1-8 描述耶和華如何對

24 同上。

25 「澆灌」(שָׁפַךְ) 這個動詞也用於結三十九 29，而耶和華澆灌祂的靈這個情節同樣也出現於舊約其他地方，然而卻使用不同的動詞：賽二十九 10 (נָסַךְ)；賽四十四 3 (יָצַק)；結三十六 27 (נָתַן)。

26 要詳細了解這段經文，參看 Nicholas H. F. Tai，同上，頁 184-220。

付那些攻擊耶路撒冷的列國，祂要使耶路撒冷像昏醉的杯和重石，列國的攻擊只會自招損害，因為耶和華保護耶路撒冷；這樣的宣告很明顯是來自錫安神學。²⁷ 經過亞十二 9 作為兩大單元的連接點後，10-14 節描述上帝澆灌祂的靈，以致大衛家和耶路撒冷居民為他們所扎的悲哀，而上帝的靈在這裏特別形容為施恩 (יְהוָה) 和叫人懇求 (תַּחֲנוּנִים) 的靈。在悲哀舉喪之後，大衛家與耶路撒冷會得到潔淨。最後，上帝要除去偶像、不潔的靈和先知。以上是撒迦利亞書十二 1- 十三 6 有關終末的情節，而這些情節也可以在約珥書一至二章中找到。首先，珥一 2-12 和二 1-11²⁸ 被描述為在「耶和華日子傳統」中「北方敵人」的攻擊，這兩次敵人的攻擊都有所謂舉哀的崇拜（珥一 13-15；二 12-17 上）。然後是救恩的應許，其情節就是耶和華澆灌祂的靈和有關處理先知預言的問題。

27 Hanns-Martin Lutz, *Jahwe, Jerusalem und the Völker*, WMANT 27, (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1968), 頁 208-209。

28 有關約珥書第二章的災禍是運用了第一章相似的情節，但是發生於耶和華日子敵人逼近的框架內。參 Jörg Jeremias, "Joel/Joelbuch", 載 *Theologische Realenzyklopädie* (Band XVII), Gerhard Müller, (編), (Berlin/New York: De Gruyter, 1988), 頁 91-97。另參 James L. Crenshaw, *Joel, A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 24C), (New York: Doubleday, 1995), 頁 116-117。然而，Barton 有不同的見解。參 John Barton, *Joel and Obadiah, The Old Testament Library* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 2001), 頁 68-70。

以下是亞十二 9 至十三 6 和珥一至二有關情節與其記載章節表列：

情節	亞十二 9 至十三 6	珥一至二
敵人的攻擊和失敗	十二 1-8	一 2-12；二 1-11，20
悲哀	十二 10-14	一 13-15；二 12-17
耶和華澆灌祂的靈	十二 10	二 28-29 (三 1-2)
有關處理先知預言的問題	十三 2-6	二 28-29 (三 1-2)

當我們看到這麼相似的終末情節，不其然要問，這兩段經文是否都接受了傳統有關的終末情節？抑或一段經文依賴另一段經文？有關敵人攻擊和失敗的情節，在珥一看來是出於蝗禍和旱災的真實情況，而珥二是依附於「耶和華的日子」和「北方的敵人」兩個傳統。另一方面，亞十二 1-8 則依附於錫安傳統。不論約珥書抑或撒迦利亞書，都受以西結書三十六至三十九章所影響。因此，要回答以上的問題，我們必須先從耶和華澆灌祂的靈這個情節入手（亞十二 10 和珥二 28-29）。²⁹ 學者們已有共識這兩段經文來自同一個來源——結三十九 29，在結三十九 29〔或已在三十六 27〕，上帝把祂的靈澆灌給

29 有關較為詳盡的比較，參 Ho Fai Nicholas Tai，同上，頁 195-203。

祂的百姓，作為救恩臨到的標示，表示上帝的恩典臨在其百姓，之後，聖殿重建和終末的耶路撒冷與上帝同在（結四十至四十八）。在珥二，耶和華澆灌祂的靈這個情節的功能與結三十九 29 頗為不同，因為上帝的靈澆灌後，救恩並不是立刻臨到，而是耶和華的日子將要臨到。而在珥三，耶和華的日子臨到是其中一個期待的終末的情節，經這情節之後，救恩才完滿地臨到（珥三 18-21）。這表示在約珥書中，耶和華澆灌祂的靈與救恩臨到之間，插入了耶和華的日子的情節。而在亞十二，雖則列國攻擊耶路撒冷為結三十九的一個終末情節，但耶和華澆灌的靈與救恩的臨到已不再聯系在一起。而這個情節也只啟動大衛家和耶路撒冷的居民為他們所扎的舉喪而已，救恩的臨在要到撒迦利亞書十四章才出現。綜觀約珥書和撒迦利亞書，運用這個終末的情節的用意很相似：首先，兩處經文都表達了這情節為終末情節的一部分，但並不如結三十九所指的是最後情節。第二，約珥書所載上帝澆灌的靈使所有人都有先知的恩賜，知曉耶和華日子來臨的時候，因此能藉向耶和華求告而得救；在亞十二 10 所載的作用只能使大衛家和耶路撒冷的居民能舉哀。從崇拜的角度看，這兩處經文所載的情節——「耶和華澆灌的靈」都同樣使人能舉哀或禱告。

然而，對於先知的命運，兩段經文卻有很不同的演繹，甚

至看來是矛盾的。³⁰ 在珥二 28-29 中，甚麼是「凡有血氣的」（所有以色列人）都能說預言？胡夫認為，約珥並非在期待「全國都受感說話」或「全地都歸正」³¹ 而是好像在耶三十一 33-34 所指，每個人都能與上帝有一個新的、直接的關係。然而現在不僅是律法使人明白上帝的旨意，而是肯定了上帝的子民具備了先知的能力，可知曉上帝的心意，正如耶三十一 33 和結十一 19-20、三十六 26-27 所指出的。³² 究竟得上帝的靈是甚麼意思？雖然我們並不完全知道，但按先知運用了以前的信仰傳統來看，信仰傳統很可能就是前設。約珥書的作者用了當時已成為正典的律法書，為的很可能是實現摩西的希望：以色列人都能受感說話（民十一 29）；而在約珥書而言，上帝澆灌祂的靈很可能就是指向人人都能閱讀已寫下的上帝的話語。

在亞十三 2-6 有關禁止人作先知說預言，同樣是實現了之前的信仰傳統。按亞十三 2-6，人不再作先知說預言，如果人繼續這樣做，他的父母甚至要把他殺死，這是甚麼意思？亞十三 2-6 本身不是先知預言嗎？那作者為何又不被殺害？答案

30 Rendtorff 認為這兩處表達了相反的意見。參 Rolf Rendtorff, “προφήτης” 載 *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. VI, Gerhard Kittel/ Gerhard Friedrich (編) (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 頁 799。

31 Hans Walter Wolff, 同上 66。

32 同上，參 James L. Crenshaw, 同上，頁 164。

也很可能與信仰傳統有關，亞十三 2-6 的作者只是實現先前先知所說的話。當我們仔細的思考這段，就不難發現經文是在運用先前的先知話語，³³ 例如：亞十三 5 曾使用摩七 14，十三 6 曾使用耶三十 14 等等。從被擄前先知對抗先知的景象，到了這時要告一段落，因為這些信仰的權威已形成了，而這權威就在於先前先知們的話語，運用、解釋和實現他們的話語才是真正先知的話，而不再是站起來宣告的預言。

結語

剛才已思考了十二小先知書對稱的編修，當瑪拉基書成為十二小先知書的一部分時，已被確定為最後一卷書。瑪拉基書的某些部分，特別是第四章（希伯來原文第三章尾）何西阿書對稱，並形成所謂「首尾呼應」（*inclusio*）作為十二小先知書的開始和結束。然而，這樣的對稱結構並不就此停止，當亞十二至十四加插入現時十二小先知的位時，其對稱的書就是約珥書了。這兩書的相關之處不在乎詞彙或神學方針，而是有一共同傳統，同按結三十三至四十八章中，其意象和情節是終末性的。例如：列國的攻擊、耶和華澆灌祂的靈、終末的耶路撒冷

33 有關詳細的闡釋，參看 Ho Fai Nicholas Tai，同上，頁 210-220。

和猶大，都是亞、珥兩書的共同傳統。我們可以很容易地辨認出亞十二至十四章為較後期的作品，並且是著意與約珥書建立關係。這插入的神學重點在於強調運用以往的信仰傳統，實現以西結的信仰傳統。第二，約珥書雖然已對將來作詮釋，但亞十二至十四章的作者繼續以同樣的詮釋方法，把當代社群的危機與信仰的傳統關聯起來，並鉤勒出新的出路和對終末將來的盼望。

當亞十三 2-6 加入十二小先知書時，對十二小先知書的先知預言權威和整個先知(נביאים)的正典化過程十分重要，使其對稱的另一段經文珥二 28-29 得到實現：地上每個人都有的先知恩賜，就是他們都有機會讀到當時已成為正典的律法和將要成為正典的先知書。如果「先知」這個課題在十二小先知書內扮演那麼重要的角色，³⁴ 那麼，十二小先知書對稱的主軸究竟在那裏？這個問題的答案很可能在約拿書中找到。

戴浩輝。〈十二小先知書的終結：撒迦利亞書十二至十四章與約珥三章之閱讀〉。《神學與生活》。期 27 (2004)：頁 61-74。

34 參 Paul Redditt, "The Formation of the Book of the Twelve", 載 *SBL 2001 Sellinur Paper*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001), 頁 63。另參 Margaret S. Odell, "The Prophets and the End of Hosea", 載 *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts*, JSOT Supplement 235, James W. Watts, & Paul R. House, (編) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 頁 158-170。

[Back to Contents](#)
回到目錄



The End of the Book of Twelve: Reading with Zechariah 12-14 and Joel 3 (Abstract)

Nicholas H. F. Tai

Professor of Old Testament

Lutheran Theological Seminary, Hong Kong

The redaction of the Book of the Twelve Minor Prophets in the Hebrew Bible has been a hot issue lately. The author of this paper follows the discussion proposed by John Watts, who tried to argue that there was a "frame" for the Book of the Twelve, i.e. Hos 1-3 and Malachi. The present author proposed that Hosea and Malachi serve as the beginning and the end of the Book of Twelve and the second step of the symmetry will be Joel and Zech 9-14.

Tai, Nicholas, "The End of the Book of Twelve: Reading with Zechariah 12-14 and Joel 3" *Theology & Life* 27 (2004):61-74. Article in Chinese. (Abstract)

[Back to Contents](#)
回到目錄



呼救、施助與上帝子民的社會角色

戴浩輝 信義宗神學院 | 舊約教授

引言

近年香港教會信徒對社會發生的事十分關注，甚至以基督徒的名義批判社會的不公義，他們往往以舊約先知對社會公義的批判為他們模仿的對象。事實的確如此，社會有不少不公義、不公平的事發生，就如古以色列八世紀時代先知阿摩司或彌迦所遇見的，信徒很容易代入先知的角色，認為要為弱勢群體發聲。當教會面對社會不公義時，教會是有責任作先知發聲的，因為教會受召在社會中是有這先知的職能。然而，這職能又是否賦予所有個別的基督徒？當我們小心閱讀舊約先知對社會的批判時，我們必須清楚，先知們不是出於自己對公義的追求，又或因着良心的驅使發聲批判，他們都是從上帝那裏得着默示，宣告上帝對不公義的審判的；換言之，先知對社會的所

有不公義的批判都是從上帝來的，放於我們現在的處境，我們是否都得上帝的默示，對我們認為不公平的事作出批判？這些批判我們能說是上帝的話語嗎？

本文旨在探討古以色列人對社會不公的責任應與先知社會批判的角色分辨清楚，但仍能履行上帝對每一個個別的子民所要求的責任。每一位以色列人是有義務回應弱勢社群的「呼救」**צִוּעָה** 並施予援手幫助，因為他們的上帝是公義的神，也是弱勢社群的保護者 (Houston, 2006, 217)。

研究的進路

本文研究的進路是先從「呼救」**צִוּעָה** 一詞入手，了解其社會與律法上的使用，再重構呼救在信仰與社會的關係，如何影響以色列人的信仰和生活。

「呼救」是從希伯來文的 **צִוּעָה/צִוּעָה** 這兩個詞而來，從這兩個詞彙在舊約出現 128 次之中，我們首先要把它分為社會法律的處境與宗教信仰處境，當然，這詞在 nifal 中的應用常是軍事的用語¹，本文將不作討論。**צִוּעָה/צִוּעָה** 這兩個詞彙不論讀音和詞義

1 書八 16；士四 10、13；六 34、35；七 23、24；十 17；十二 1、2；十八 22、23；撒十 17；十三 4；十四 20；撒下二十四 4、5；王下三 21。

都相近，很多學者認為這兩個詞其實是不同地方而來的同一個詞，無論如何，一般詞典都以看為同一個詞彙，甚至 Albertz 指出，詞的變種可能是方言所至 (Albertz, 1997, 1089)。צוֹעֵק 一詞有時也與其他同義的詞彙一起使用，如 Albertz 所分析的，這詞與哀號 (הִלֵּל) [結二十一 17]、呼求 (שׁוּעַ) [哈一 2] 和哭泣 (כָּבַהּ) [伯三十一 38] 等詞彙常一起使用，給人的印象是在苦痛中呼救，尋求解脫這苦境。

首先，如果使用這詞的客位對像是人的話，這些對像必然是有能力或權柄的人。當我們查考這詞 128 次的使用於人的次數時，主要的呼救對像是君王和領袖²，這詞在先知敘事故事中的出現時，主要也是向先知呼救。³ 有關向君王呼救的記述中，主要是要求君王能作公平的判斷，為那呼救者伸張其所得的不公平對待。例如：王下六 26 記載有一個婦人向王呼救，在敵人圍城絕糧飢荒的時間，她與另一個婦人約定，彼此吃掉自己的兒子充飢；當她把自己兒子交出和被吃掉後，另一個婦人卻把自己的兒子收藏起來了，所以她狀告君王，求君王的權力促使這約定繼續生效。古以色列和西亞的文化都相信和指望君王是公平公義的靠山，而舊約中也不乏這些故事 [王上三 16-28]

2 創四十一 55；出五 8、15；民十一 2；王上二十 39；王下六 26；八 3、5。

3 王下四 1、40；六 5。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

和詩歌〔詩七十二〕。唯一的一次是以掃向自己父親呼救，當他得知自己長子的祝福已被奪去時，他向父哭訴，要求也得到祝福（創二十七 34）。

小結

以上所記，不論向君王、領袖或家長的呼救，都是有所求；而所求的也是有關自己所得到的對待上有缺欠，或希望得着公正的對待。

性侵犯與呼救

有關「呼救」這詞還有兩次是無法確定有任何對像的就是申二十二 24 及 27 節。這是申命記律法中有關不可姦淫的記述〔申二十二 9-二十三 1〕。按 22 節指出，與有夫之婦同寢，姦夫淫婦都要一同處死（參 ANET I，135-36, 152；另參 Biddle, 339）。而 23-27 節則有兩個不同的處境，是對女子的生死攸關的。23-24 節是第一條個案的律法，「有女子已許配了人」，這女子是等同屬於某人的，在城裏與另一男子同寢，不論女子是自願與否，男女都要被處死。處死女子的原因主要在於「因為她雖然在城裏，卻沒有『呼救』。」同一個案，如果案發於城外，女子便無需承擔法律責任；因為「女子雖然『呼救』，

卻沒有人救她。」這兩段有關行淫的個案明顯是在於男子必死，但女子則要看她是否自願，如果是非自願的，必有「呼救」。但這兩個案在用詞上也有不同，在 25 節中男子是「抓住她與她同寢」，意思是強姦。但在 23 節則是「遇見她與她同寢」，暗示了女子是同意的。Biddle 在此認為，大多數猶太拉比們和學者都容許有可能會受生命威脅而不能作聲 (Biddle, 2003, 341)，但無論如何，我們要問的是為何「呼救」一定有人幫忙？

在過去，學者在討論究竟「呼救」是否一個律法的制度，特別馮拉德之後，德國學者產生了一個共識，認為「呼救」是等同日耳曼民族的呼救聲〔Zeterruf〕(Von Rad, 1972, 106, Jeremias, 1970, 72)，然而，現在這個理論已被否定 (Albertz, 1997, 1090-1, Hasel, 1980, 117-119)。雖則「呼救」與日耳曼民族的呼救聲不等同，但也不等於在古以色列這個「呼救」的行動完全沒有出處或可尋索的可能。

小結

有關女性受性侵犯呼救的例，是生死攸關的。而這例很明顯已假設女性受侵犯時必須呼救，而當人聽到這呼救，必得着幫助。

呼救與上帝

在 128 次呼救一詞的出現中，大多數都是與呼求上帝拯救有關的，也出現於不同類型的體裁。⁴ 較為出現得更多的是申命記派神學中的以色列歷史用語，那就是當以色列人行耶和華眼中看為惡的事，耶和華讓他們受外族人欺壓，他們向耶和華呼救，耶和華便派遣拯救者去拯救以色列；這樣的次序充滿了整卷士師記，但耶和華的救贖是基於與列祖所立的約，而非因為以色列有任何可取之處。與這種藉立約的關係把呼救者與上帝結連一起的神學相關的是另一個概念，在創四 10，該隱殺死亞伯之後，亞伯的血向上帝呼救。這裡所涉及的最少有兩種神學的概念。首先，上帝是創造主，而舊約相信生命在血裏面。流人血 (דמים) 或殺害的事不僅是屬於人的事務，而是創造生命

4 這詞出現於敘事體的有創四 10；出二 23；八 12；十四 10、15；十五 25；十七 4；二十二 23、27；民十二 13；二十 16；申二十六 7；書二十四 7；士三 9、15；四 3；六 6、7、34、35；十 10、12、14；撒七 8、9；八 18；十二 8、10；十五 11；代上五 20；代下十三 14；十八 31；二十 9；三十二 20；尼九 4、27-28；帖四 1。出現於詩歌的有伯十九 7；三十一 38；三十五 9、12；詩二十二 5；三十四 17；七十七 1；八十八 1；一百零七 6、13、19、28；一百四十二 1、5；哀二 18；三 8。出現在先知書的有賽十四 31；十五 4-5；十九 20；二十六 17；三十 19；三十三 7；四十二 2；四十六 7；五十七 13；六十五 14；耶十一 11-12；二十 8；二十二 20；二十五 34；三十 15；四十七 2；四十八 20、31；四十九 3、21；結九 8；十一 13；二十一 12；二十七 30；何七 14；八 2；珥一 14；拿一 5；三 7；彌三 4；哈一 2；二 11；亞六 8。

的主的事。另外，殺害也與家族報血仇有關，按 de Vaux，上帝是被壓迫者的復仇者和百姓的拯救者 (de Vaux, 1961, 22)。

第三個地方特別要討論的是在出二十二 21-27〔希伯來文 20-26〕，這個在約書〔Code of Covenant 中的記載主要是在保護在以色列中沒有訴訟權的弱勢群體：客旅、孤兒、寡婦和奴隸 (參看 Crüsemann, 1996, 183)。所謂自由的以色列人就是擁有產業的人，他們有權在城門口參與訴訟。但寄居的，在當地當然是沒有地土，因此也無法參與訴訟。另外，古以色列社會除了家庭外，也有親族作支援；但一個寄居的人，就不在自己的家庭或親族中受保護。寡婦是沒有承繼死去丈夫產業權的，在父系的社會中，男性死者的地業將由其男性的親屬所承繼 (de Vaux, 1961, 54)，他的寡婦當然在法律下不能自保，而需要有人為她主持公道。孤兒不論男女，在未成年時，他們仍需要男性的自由人為他發聲。所以當這些弱勢群體受到不公平不公義的對待而呼救時〔王下四 1；八 3-5 等〕，作為以色列的自由人，便要伸出援手，幫助他們。究竟這是否為一個制度？我們無從得知，然而，這個假設也不無道理，因為這段經文已假定以色列人要幫助在他們中間弱勢群體。但如果沒有人幫助他們又怎辦？這就是出二十二 21-27 把最後上帝的行動清楚說出的理由：他們的呼救得不到回應，上帝不能不聽他們，因為上帝

是弱勢群體的救贖者 (נאל)。然而，對於有權訴訟的自由以色列人就要問責了，而他們所受的苦將要落在不為他們伸張正義的人身上：「他向我苦苦哀求 (צעק יצעק)，我一定會聽他的呼求 (צעקה)，並要發烈怒，用刀殺你們，使你們的妻子成為寡婦，兒女成為孤兒。」〔出二十二 23 下 -24〕

小結

很明顯呼救是以色列民尋求上帝幫助的方法，而在以色列中的弱勢社群受到壓迫而呼救，也已假設以色列自由人要伸出援手。當他們不施予援手時，上帝就是他們的拯救者，但同時上帝將這不施援手的以色列民懲治。

申命記法典與關顧弱勢群體的律法

對申命記法典有關關顧弱勢群體的律法的研究是對呼救這個課題有很大的幫助的，雖然我們不能因此而確立呼救是古以色列的一個制度，但申命記法典對關顧弱勢群體的律法所確立的部分足以幫助我們進一步了解在第七世紀至被擄前後，以色列社會對關顧弱勢群體的重視；當然，這也可能正正表達了在實踐上，社會很可能對關顧弱勢群體不足，以至要以律法作為促使以色列社群更加照顧弱勢群體。

所謂弱勢群體按約書〔出二十 23-二十三 33〕，所指的是寄居的、孤兒和寡婦，換言之，就是沒有土地，也表示沒有權利參與訴訟的人，這些人都是依靠以色列自由人在法律上的代表的。而在申命記法典中，我們看這些人也包括了利未人。⁵ 在此我們只探討孤兒寡婦 (Epszstein, 1986, 113-118) 在申命記法典中如何被照顧，好讓我們進一步了解，被擄前後以色列社會如何關顧弱勢社群。

在申命記中代表了弱勢社群的兩個詞彙「孤兒」和「寡婦」出現了十一次。⁶ 以申命記的跋〔二十七至三十四章〕和前言〔一至十一章〕作為結語與開始都描述了上帝與以色列如何關顧弱勢社群。在申二十七 19 這組咒的一章中，清楚表述詛咒那些欺侮寄居的、孤兒和寡婦的。換言之，弱勢社群不僅是要幫助，那些在律法上欺凌他們的人，要受到在信仰和律法上的詛咒。

5 很可能當北國滅亡時，大量在不同邱壇服侍的祭司，逃亡到耶路撒冷後，也成為了寄居的。還有當約西亞王得了「律法書」進行了改革，(大多數學者都認為這是申命記法典，是從北國亡國時大量流亡人士到了耶路撒冷帶來的，但沒有被接納而放置於聖殿的倉庫裏，後被發現，並視為約西亞王改革藍圖。) 把耶路撒冷以外的崇拜廢棄，所有敬拜只集中在耶路撒冷，而所有失業的事奉人員利未祭司，便只能投靠耶路撒冷聖殿人員(王下二十三 9)。這些沒有專職在聖殿的利未人也是和散在各處的利未人都是沒有地上的，也是所謂弱勢的社群。

6 申十 18；十四 29；十六 11、14；二十四 17、19、20-21；二十六 12-13；二十七 19。

第二，在申十 12-19 中，這裡把以色列與上帝關係闡述，宣告耶和華為孤兒寡婦伸冤，愛護寄居的，賜給他衣食〔18 節〕(Houston, 2006, 190)。以色列之所以為耶和華的子民，是因為他們在上帝所賜之地如何對待弱勢群體。

第三，在申命記法典中（十二至二十六章），有四個地方都涉及關顧弱勢群體的記載。首先是申十四 22-29 (Bennett, 2002, 80-88) 有關十一奉獻法則，每年以色列人要奉獻十分之一，但到了第三年這十分之一的用途卻清楚表示是積存在城中〔28 節〕；並用作關顧弱勢社群之用（29 節）。其次是申十六 9-17 有關過節的安排 (Bennett, 2002, 93-99)，當中自由的以色列人在過歡慶的收穫節和住棚節時，要與弱勢群體包括利未人、寄居的、孤兒和寡婦一起歡慶〔11 及 14 節〕。還有，在二十四 17-22 中有關一般的法則的記載，不論在借貸上的抵押，收割和採摘果實的規則，都有嚴厲的吩咐，讓弱勢群體有尊嚴的在自由以色列人中生活。最後，在第二十六 1-15 中，以色列民要在獻初熟果子時，在崇拜中宣告所謂「歷史的認信」，而 12-15 節 在這「認信」的框架中，重覆了第十四章所表述，有關第三年奉獻十分之一的規例 (Bennett, 2002, 89-91)，特別的地方在於這規例不僅是則例，而是以認信的方式表述，即以以色列每一個自由人得到上帝的賜予後，奉獻予上帝，這奉獻 /

聖物有明確用途，他們宣告「我已將聖物從家裏拿出來，給了利未人、寄居的、孤兒和寡婦，是遵照你吩咐我的一切命令。你的命令，我沒有違背，也沒有忘記。」〔申二十六 13〕

小結

綜合以上所閱讀的經文，我們可以得出一個印象，申命記與申命記派改革的時間，即猶大王國末期，重申古以色列的信仰，十分強調以色列自由人要有義務照顧在他們中間的弱勢社群；不論在收割時的規定，又或在崇拜獻祭時的則例，在在表達了對弱勢社群的關顧。而這一切的規則最終是顯示了對上帝的忠愛〔申十 12〕。

結論

在古以色列的社會中，有所謂自由人即擁有土地，並能參與城門口訴訟的人，當他們聽見有人呼救（קָוִיעַ），特別是弱勢的社群呼救時；他們有義務施予援手，幫助有需要的。這個義務是否一個社會制度我們無法確定，但這義務是連於信仰是十分肯定的。因為上帝是世界的創造者與管治的君王，祂特別關心弱勢社群的需要，當他們向祂呼救時，祂不能袖手旁觀。神的選民以色列從開始就已得着上帝的律法，要回應弱勢社群

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

的呼救；如果他們不按這法則履行上帝的約，他們將有嚴重的後果。

作為上帝新約的子民的基督徒，不一定需要效法先知對不公義的社會作出批判，也能針對社會不公義而回應弱勢社群的呼救，換言之，他們不僅是為不公義發聲，上帝子民就是以行動回應弱勢社群的呼救，挺身而出，施予幫助。

戴浩輝。〈呼救、施助與上帝子民的社會角色〉。《神學與生活》。期36 (2013)：頁 31-39。

參考書目

- Albertz, R. 1997. “פְּדָה s‘q” in Jenni, E. & Westermann, C. Eds. *Theological Lexicon of the Old Testament Vol. 3*. Peabody: Hendrickson Publishers, pp. 1088-1093.
- Bennett, Harold V. 2002. *Injustice Made Legal: Deuteronomic Law and the Plight of Widow, Strangers, and Orphans in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Biddle, Mark E. 2003. *Deuteronomy*. Macon: Smyth & Helwys.
- Crüsemann, Frank. 1996. *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*. Edinburgh: T & T Clark.
- De Vaux, Roland. 1961. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Epsztein, Léon. 1986. *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*. London: SCM Press.
- Hasel, G. 1980. “פְּדָה za‘aq” in *Theological Dictionary of the Old Testament Volume IV*. G. Johannes Botterweck & Helmer Ringgren (Eds.), Grand Rapids: Eerdmans, pp. 112-122.
- Houston, Walter J. 2006. *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*. London: T & T Clark.
- Jeremias, Jörg. 1970. *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Otto, Eckart. 1994. *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Pritchard, J. B. ed. 1954. *Ancient Near Tests Relating to the Old Testament*. Princeton. (ANET)
- Seeligmann, I. L. 1967. “Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebräisch” in *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner: Supplements to Vetus Testamentum XVI*. Leiden: E. J. Brill, pp. 251-278.

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

Von Rad, Gerhard. 1972. *Genesis, A Commentary*. London: SCM Press.

Weinfeld, Moshe. 1995. *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.



Cry for Help and the Social Role of the People of God (Abstract)

Nicholas H. F. Tai

Professor of Old Testament

Lutheran Theological Seminary, Hong Kong

Recently, Christians have been active in social and political issues especially for the benefit of the disadvantaged in Hong Kong. There is an important concept in the Old Testament, צעק/זעק (cry), which helps us to shape our role on this issue. Although there used to be a scholarly consensus in the past, to consider this word as an ancient German institution of “Zeterruf”, it was rejected by recent scholarship. However, it does not mean that the word has no reference to a social or a similar kind of institution. The majority of scholars considered the overall usage of the word to be concerning how God reacts to the cry of His people. In some instances the word was formulated in social and legal writings and the people of Israel

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

were expected to react to the cry of the disadvantaged in society. The present article discusses these usages in social and legal writings in order to evaluate the overall possibility of such an institution in ancient Israel.

Tai, Nicholas, “Cry for Help and the Social Role of the People of God” *Theology & Life* 36 (2013):31-39. Article in Chinese. (Abstract)



稱義與成聖

戴浩輝 信義宗神學院 | 舊約教授

一、引言

我們的老師李景雄教授一生為循道衛理宗牧師，而他又大部分時間在信義宗神學院教學，對於兩宗最大分歧之處莫過於對成聖觀的看法；因此筆者以此文作為祝賀李牧師壽辰，也讓我們的神學討論繼續。

為何稱義與成聖是信義宗教會的一個問題？信義宗教會是強調因信稱義道理的教會，而因信稱義是基督教的信仰基本。有不少人因此認為，信義宗教會只強調信仰的基本，而對信仰的進深，信義宗教會就不重視了。有個流傳在其他教會的笑話說到一個信義宗牧師臨終的時候說：『我確知道我會上天堂，因為我記不起我曾做過善事』。這種笑話不是沒有理由的，因為在改教運動的初期，路德的著作中已顯示了很多有關善工和基督徒生活的教訓，對成聖的生活，對羅馬天主教會的強調功

德與救恩的關係，嚴加批評。因此給人一個錯覺，以為信義宗信仰是不談成聖的。信義宗信仰的確是與一般福音派有別。福音派所強調的是人的得救前後的兩個不同的光景，得救前我們是如何的失喪，藉悔改信主我們因信稱義，藉成聖我們漸漸成熟。這個信仰的經歷是把因信稱義成為信仰的一刻，而成聖成為信仰生活的新階段。這樣，稱義與成聖永遠都是有先後之分。那麼，信義宗的又是怎樣理解這兩個概念的呢？我希望從三個分題來論述這個題目：基督徒的辯證身分，基督徒的作戰生活和基督徒的唯一武器。

二、基督徒的辯證身分

藉著恩典而重生的基督徒，並非一個完全完美的人，他還是會常常犯錯的。路德對這方面的理解是近似奧古斯丁的；但兩者也有不少的分別：奧氏強調稱義的人是罪人，他是半稱義，半罪人。而路德則強調他自己的名句「同時是義人、同時是罪人」(*simul iustus et peccator*)。¹基督徒全然是稱義的，也全然是罪人。奧氏的成聖觀就是基督徒每日的成長，逃避他自

1 LW 27，頁 230-231。參 Althaus 1966，頁 240-245。

己與生俱來的邪情私慾，而得釋放，而他完全的成聖，則不在此生。在此我們可以肯定奧氏的罪觀是道德性的。路德則認為稱義的條件首先是認知有罪，而這罪不是道德上的。他認為受造的人是完全靠賴造他的主的，服事祂，與祂有完美的關係。罪就是人把這關係割絕了，他並且由這關係中失落。因此路德的罪主要是信仰上，而非道德上的。但罪的結果則是宗教性和道德性的。

同樣路德對慾望也有另一個看法：他認為宗教上的慾求，最終就是尋求自己。因為我們都受「自我」所影響，我們可能追求公義、仁愛、聖潔，但不是為上帝，而是為我們自己良心的安泰，或個人的榮耀。在人裏面是甚麼？人的內心就是人的罪或慾。慾望是住在人心內不能馴服的罪，是罪的源頭，是傾向邪惡和遠離上帝的。這些惡會繼續反叛上帝，而上帝赦免人的過犯的時，他罪的根仍然存在。

罪得赦免了，刪去了，但並不是完全剷除掉。直到將來他的老亞當即肉身死去，這罪根才完全消滅。罪雖然給赦免或刪去，不再時刻指控我們，但它會再萌芽生長（羅七 23），罪還未完全死去，它會生長甚至結果。當我們領受了赦罪的恩典時，我們同時要做醒，罪會隨時再進行攻擊。因此，我們不要沉醉於得救稱義的安全中，因我們的義是外加的，是上帝藉著

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

祂兒子耶穌基督加予我們的。²換言之我們的成聖也是外在的，在這個外在的稱義和成聖觀中，我們一方面清楚知道，既然不是因我們的能力，我們就沒有可誇的，人所有安全感和驕傲都掃除了。另一方面，信徒雖永不能靠自己達致完全，但他還是從絕望中得蒙拯救，因他根本不須要那種完全。這樣說來，人很容易誤會信義宗的信仰是廉價恩典的倡導者，既然基督徒同時是罪人，他努力過新人的生活就好像變得毫無意義了！

三、基督徒的作戰生活

當路德和後來的信義宗神學家強調：基督徒同時是義人同時是罪人時，並不是一種僵化、一成不變的靜止狀態。同時是義人同時是罪人是指出其動態的新生命；基督徒的一生都在作戰的狀態。路德對保羅在羅馬書七章 22-23 節提及的爭戰這樣說：

保羅認為這是一場戰爭，而他所指的不是指（律法的）懲罰，而是指罪的凶惡。罪與上帝的律法開戰，他這樣說是要我們

2 Ebeling 1970，頁 163。「我們常常悔改，我們常常是個罪人。但另一方面我們也常常是義人，並且在被稱為義的過程中。……最後新生命、新人、屬靈人只具備渴想、尋找和心裏歎息的禱告……這生命從不停下，從不被牢禁，永不把自己的善行作為獲取稱義的代價，但常常期望得稱為義。」

不要低估罪在我們受洗之後的嚴重性。罪的猛攻，須要一個艱辛的戰鬥，因此基督稱為『萬軍之耶和華』和『在戰場上有能的耶和華』（詩廿四 8，10）。因為藉著祂的恩賜，不僅能抵禦罪的猛攻，並且能勝過它。³

新生命是常常悔改的生命，是從舊人歸正到新人的生命。這不僅是把罪的重擔卸下而得到平安，並且要作上帝的戰士，與魔鬼和所戀慕的罪作戰。誰不願意去打這場屬靈的仗，誰就是放棄自己的生命。從靈性生命的觀察中，我們都可以確定，當人在不信的光景中屬血氣時，他的心會比他因信主稱義後平安，因為在屬血氣的人的心裏根本不會有掙扎，因為上帝的靈沒有居住在他的心裏。路德說：

在不屬靈的人的身上沒有心裡的作難爭戰，因為他們不能面對這種爭戰，他們讓步順從了，因此也永遠不會體會控制罪和抵禦罪是多麼勞苦和艱辛的。⁴

成聖永不是悔改的結果，因為悔改也是行為之一。成聖就是稱義，但所謂稱義不是實行把基督的義放在我們自己身上，

3 參看 LW 32，頁 251-252。

4 參看 LW 32，頁 252。

而是人在上帝審判中順服，並接受這個試煉，同時又在基督裏；在信心中仰望上帝。《奧斯堡信條·辯護論》中這樣說：

祂在人痛悔的恐懼中，確實以啟示祂的怒氣來刑罰罪過。大衛為此事作見證，禱告說：『耶和華啊！求你不要在怒中責備我』（詩六 1）。……這話一定討論到最苦毒的刑罰。…聖徒也必須面對死亡和各種困難，如彼得所說：『因為時候到了，審判要從上帝家起首。若是先從我們起首，那不信從上帝福音的人，將有何等的結局呢？』（彼前四 17）通常，這些困難是罪孽的刑罰。對虔誠屬上帝的人，這些困難有其他更好的目的，就是操練他們在受試探的時候，學習尋求上帝的幫助，並承認他們心內的不信。保羅也論到自己說：『自己心裏也斷定必死的；叫我們不靠自己，只靠叫人復活的上帝。』（林後一 9）⁵

一個基督徒相信基督後就盡其所能追求脫離罪的轄制，他以信心生活，使他的屬靈眼睛常常清楚看見自己的罪。這種矛盾愈強烈，他愈看得清楚罪如何形影不離，就使他的信心愈活潑，這就是一種作戰的狀態。他一方面不讓自己停留在罪惡之

5 參李天德譯 2001，頁 162-163。

中，但另一方面他自己卻清楚知道他常是個罪人。

基督徒的新生命與舊人（同時義人與同時罪人）要竭力追求，而他的進步表現在於他的信心，這信是聖靈的工作。這信使他清楚自己不能有其他的依靠，使他時常更新進入上帝的慈愛中。基督徒最困惑的，是當他受罪和情慾的支配，而感到自己好像不是基督徒時，他的信心能幫助他進入「上帝慈愛」的避難所裏，意思是他不靠自己所作的善工或靈性生活，而只相信上帝的慈愛和赦免，這樣表示他與自己的老我肉體作屬靈的爭戰。

路德認為當人感到不足和有追求的感動時，這就是信心所產生的謙卑。要進步的意志增加，是因著自己意識自己的不足和罪性，而靈性因此更渴求上帝的赦免和恩典，這就成了成聖的內容，成聖與稱義在此就好像錢的兩面。稱義看來好像是成聖的開始，但所謂長進，是我們發現自己的不足，自己還是「初哥」，我們才有長進的可能。因此成聖就是永遠覺得自己的不足，而信靠上帝的恩典。⁶ 靈性生活在信心裏的長進、恩典的加添、罪惡的減少纏繞等現象中，並不能實證的體驗到的。因為人其他的地方還是屬肉體。因此人不能滿足於自己靈

6 參李天德譯 2001，頁 162-163；參 Ebeling 1970，頁 162。

性生活的光景，他永不能停留在成聖的某一個階段中。路德說：

因為班納德 (Bernard of Clairvaux) 說：『當你開始不思長進，你的善也停止了』。因此這就如使徒說：『弟兄們，我不是以為自己已經得著了，我只有一件事，就是忘記背後努力面前的』(腓三 13)，『為義的，叫他仍舊(得稱)為義』(啟廿二 11 下)。同樣，誰想自己已經得著了，他就不知道如何得著祂。但沒有其他辦法，惟有是這裡所提及的：按保羅和詩篇的勸勉，常常回到開始的階段，並常常重新開始。因為你一定會發現一些使你長進的東西，因此你就不斷的在行動和在起初了。⁷

人的義是外加的，在上帝的大能中增進，而這義全出於信心，並不因人自己的長進可以使人用肉眼看得見。但他的長進使他的信仰更清楚，而這信仰當然也包括了人的行為(即看得見的事物)。但信心並不看重這些，僅以行為也不能量度一個基督徒的信心。因為人每一個敬虔的作為，都可以是出於上帝的靈或是我們的肉體私慾，當那人行這敬虔的作為時是屬靈的話，他所作的就是聖靈的作為。否則就是出於肉體的了。

7 參看 LW 10，頁 53。

成聖並不是外在的生活表現或道德操守，成聖的表現只在上帝面前有信心，但信心又不是由人的內在所擁有或自然產生，而是建基於上帝的道和應許。換言之，稱義與成聖從來都不是我們所擁有或出自我們的，在信心裏我們不再看見自己和自己的所謂好行為，而是只看見基督—我們的義和聖潔。路德在他的加拉太書註釋就對聖潔以下的定義：

正如保羅所說：教會『在這彎曲悖謬的世代』（腓二 15）或是有豺狼、強盜—即靈性的暴君所包圍，她還是教會。雖然羅馬比所多瑪和俄摩拉更差，但那裏還存有聖洗禮、聖禮、福音、聖經、事工、基督的名和上帝的名。因此羅馬教會是聖潔，因為她有上帝聖潔的名、福音和洗禮等。如果這些都在某人身上，某人就必稱為聖潔。我們這威登堡也是神聖的小村莊。我們是聖潔的，因為我們受洗同受聖餐、受教導和被上帝所呼召。在我們當中有上帝的作為，就是道和聖禮，這些就使我們成聖。我這樣說是要大家清楚界定，甚麼是基督徒的聖潔，甚麼是其他的聖潔。修士們稱他們的修會聖潔，而他們則不敢這樣自命聖潔。其實他們是不潔的，因為我們以上已說明，基督徒的聖潔是消極的，外加的。所以不要讓人因著自己的生活 and 善行，例如：禁食、禱告、鞭撻自己、施捨或安慰憂傷的，稱自己為聖潔，否則在路加福音中

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

的法利賽人也應算是聖潔的了（路十八 11-12）。⁸

因此信義宗的成聖生活可以說是客觀的成聖生活，聖潔不在乎我們的禱告禁食，也不在乎我們的善行和愛心，而只在乎上帝的道和聖禮。（當然信義宗不是排除這些發自內心的行動，但這些行動不能作為成聖的標記。）

爭戰的生活有雙重意義：在外在的生活中，是對抗罪惡的誘惑。在內在生活是對抗魔鬼的指控，這指控能使我們絕望。成聖生活是依靠上帝的工作、基督的聖道和聖禮，而不是我們的善工。成聖是人從人的善工回歸到上帝的善工去，這樣的教義使人覺得表面化和平淡化。然而如果我們真的這樣想，我們就不了解信義宗的一個基本信仰：「上帝的臨在」，我們是「在上帝面前的」（*coram Deo*）。⁹ 如果我們也看得平淡，是因

8 LW26，頁 24。

9 Ebeling 1970，頁 193-202。艾伯寧認為從人與人之間的關係中我們已可以看到在上帝面前的意思：「在某人面前並不是某人在我眼前那麼簡單，而是我在某人的面前，他的眼中。換言之，我的存在因著我在某人的眼中而受影響。在對方的臉上，我可以看到他對我是否友善或敵視，是關注我抑或不理會我…。實際上，這種『在某人面前』（*coram-relationship*）是人存在的特色，如果沒有這種關係人就不能稱為人。」（頁 196）他繼續剖析這種關係也帶來人的評價（審判），當然人總是期待人的欣賞，而不希望人的批評。總言之，人的自覺存在與否，是取決於人「在某人面前」是否得到某人的肯定。按艾伯寧這種關係最真實的表達就是人在上帝面前（*coram Deo*），「然而在上帝面前並非表示人與這個世界完全沒有關係，人在上帝面前才有真正分辨『在某人面前』的意義。因為惟有我們對神有正確的態度，才會對世界有一個正確的態度。」（頁 201）

為我們並不在上帝面前，也不意識上帝的臨在。對於上帝的審判，我們變得無動於衷，試煉失去了意義，連與那惡者爭鬥的信心都失去。如果「我們在上帝面前」不再是我們信仰的前設，信義宗的成聖觀就變成最世俗化的成聖觀了。

福音派的信仰是藉悔改歸正得新生命，藉成聖長進至成熟。而信義宗所指的新生命，不是一個心理事實。而成聖的爭戰也非有兩個層面（一個是新生命，一個是漸漸成熟的生命。）信義宗的新生命是基督—我的義。因此，我的努力和老亞當同樣是屬血氣的，成聖的爭戰就在於：在基督面前、在信心和自我。路德的人觀認為，儘管我是多麼的聖潔，我還是會敵擋上帝，自我作主。

新生命只能從爭戰中實踐，而這爭戰有倫理上和宗教上兩個戰線。一方面是對抗試探、肉體和世界；或人所靠賴的功德。另一方面對抗一種自我肯定，這肯定促使我們不靠基督，並引致我們絕望。究竟在此律法扮演了甚麼角色？

早期和晚期的路德對律法有不同的看法，他晚期認為律法是使人敗壞的力量，不僅是揭示罪，並且也引人犯罪。因為按肉體的領會，引致我們不完全和屬肉體。又因為律法原本是屬靈的，只有從屬靈的態度，才得滿足律法的要求。因此問題不在乎律法的好與壞，而在於人在他的情況下，只能愈是靠著律

法愈是陷入不義（羅七 9-10）。

按歐特侯斯的看法認為，基督徒生活還是在律法之下，但這關係不像非基督徒。「在稱義的人身上律法給廢棄了，¹⁰ 基督為我們的緣故為律法所審判和咒詛。上帝把這已成全了的律法給了我們，在基督裡我們從律法管轄下轉移到基督之下。」¹¹

《協同式》這樣寫：

但當人藉上帝之靈重生，脫離律法（即被基督之靈引導，脫離律法的轄制），他便按律法所包含上帝無可更改的旨意為人，作重生的新人，由快樂自由的靈行事。嚴格地說，不是律法的行為，而是聖靈的行為與果實，或如聖保羅稱他們為心中之律與基督之律。¹²

按我們以上所思想有關基督徒的雙重身分，我們對律法與成聖的關係也就自然清楚了。基督徒有他的老亞當，因此律法還是對他有作用，提醒他是個罪人，需要天天的悔改，信靠基督，並繼續與自己的肉體爭戰。¹³

10 LW27，頁 202。

11 LW27，頁 202；又參 Althaus 1996，頁 266。

12 參李天德 2001，頁 513-514。

13 參李天德 2001，頁 513-514，又參 Althaus 1966，269。

四、基督徒的唯一武器

信義宗的成聖觀是不能與稱義觀分開的，而唯一在一生爭戰中作為武器的就是信靠順服。然而我們又相信這信心是上帝所賜的。奧斯堡信條第六條這樣說：「我們中間又教導：此種信心須結好果與善行，且需要行上帝所命定之一切善事，乃因上帝旨意之故，不因我們依賴此種行為，好似賺得上帝面前之喜悅與稱義。」¹⁴ 換言之，信心促使人服事鄰舍，信與愛就像稱義與成聖一樣認同了。艾伯寧 (G. Ebeling) 在這一點上生動的說：「信心是那行善者，而愛心就是那善工。」¹⁵ 服事鄰舍不僅使有困難的鄰舍得蒙幫助，也使走在信心道路上的信徒感到輕省。因此真正信義宗信仰，不能表示對他的鄰舍沒有責任，與鄰舍的關係就是屬於信心的課題。然而人要清楚信心與愛心之間的關係，信心與愛心的工夫都是信的表徵。艾伯寧強調：「沒有人須要作任何事使某人行善，他只需要說：『只要信，你就能夠作任何事』。」¹⁶ 因為在愛心中表達的信心根本是基督在我們裡面的工，套用路德的語句：「好像好樹結好果子

14 參李天德 2001，頁 28。

15 參李天德 2001，頁 28，又參 Ebeling 1970，頁 159。

16 參李天德 2001，頁 28，頁 160；參 LW 25，頁 152。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

一樣」。¹⁷真正的信心與有目的的善行是有天淵之別，正如聖潔的上帝與罪人。如果善工不是自然的出於信心，只能有敗壞的後果。路德反對天主教的成聖觀，因他們關注外在的成聖，這種成聖的工夫符合那受罪蒙蔽的理性，也符合人自己本性的取向。所謂人的本性取向，就是法利賽式的，追求外表的成聖（法利賽人的禱告，向上帝供稱他自己怎樣的聖潔）。中世紀的教會看成聖是行為上的進步，自我的教養和克己。¹⁸但在信心裏的成聖，卻是內在的，肉眼看不見的，並且只堅持依靠上帝的聖潔。

五、結語

世界信義宗教會與天主教就因信稱義的教理達成共識，世界循道衛理宗協會也於二零零六年同意加簽，並闡述了基督

17 參 LW 34，頁 111。路德在論信心與律法第三十四和三十五論題說：「我們承認善工一定隨著信心，不錯，這不僅是一定，而且是自願的，正如好樹不僅是必然結好果子，而且是自然的。然而好像好果子不能使樹變好，所以善行也不能使人稱義。」

18 改革宗雖然不像天主教的那種鍛煉，但加爾文卻強調成聖生活是嘗試在生活上滿足上帝律法的要求。他不同意路德看新生命是一個與神為樂的復和，他認為新生命有一個熾熱的渴求，努力的過一個聖潔和虔誠的生活，就像一個人死去，好讓他能為神而活。參 Tillich 1967，頁 270。Tillich 強調：「加爾文看世界是我們被擄的地方，身體是牢禁我們靈魂而毫無益處的地方。」

徒的完全觀，讓三個教會在信理上走近，彼此在合一共融上邁步向前。因信稱義是改教的主要認信，這三個教會能在差不多五百年後清除了分裂第一大障礙，因此我們應當更多用心彼此在信仰上的認識。

戴浩輝。〈稱義與成聖〉。陳國權、周兆真編，《李景雄博士八十五華誕賀壽文集》，頁 76-87。香港：信義宗神學院，2014。

縮寫

LW = Pelikan, J. (Ed.) 1959: *Luther's Works* (St. Louis: Concordia Publishing House)

書目

Althaus, P. 1966: *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia: Fortress Press)

Ebeling, G. 1970: *Luther: An Introduction to his Thought* (Philadelphia: Fortress Press)

Tillich, P. 1967: *A History of Christian Thought* (New York; Simon & Schuster)

李天德(譯) 2001:《協同書(修訂版)》(香港：香港路德會文字部)

福音 教育者

(戴浩輝博士精選輯錄)



神學教育： 培育的方向

戴浩輝

最近與一位牧師分享時，他大吐苦水，並強調當堂主任是一件苦差；原因是他的同工帶給他很多的問題。話說那位同工是剛畢業三年的傳道，在他堂會工作不到兩年，就提出辭職，因為他不認同這位堂主任的帶領，也不接受教會所指派的工作。他在帶領堂會短期宣教團出差時，要和堂會計算他的假期是包括他在短宣期間過夜的時間。很明顯，這位傳道不當自己是牧者而是僱工了。

或許我們會問是那間神學院訓練出來的呢？又或會再問，是那個教會支持他讀神學和如何了解其心志的呢？作為神學教育工作者，我認為神學院要深切反省，即或那位同工不是我們的神學畢業生，我也不會因此而沾沾自喜；同樣，也不會因他是而羞愧。反而，我在此想討論神學院的培育方向和目標。

過去神學院的培育上常在於「成材」抑或「成人」的討

論，意思是培育在於授予技巧抑或培養其屬靈生命。當然，成材與成人並不必然互相排斥的，在我尋找資料寫這篇文章時，也找到美國神學教育協會（ATS）的會員神學院對其畢業生的要求，而這些要求也十分清楚包括了成材與成人兼容並蓄的目標和方向。

其中一間神學院要求的畢業生是首先要有愛心，第二是有深邃而更新的委身基督，第三是明白並委身於牧職。最後，是由聖經與教會的信仰徹底模造的生命。從這幾點，我們可以了解該神學院要求的畢業生是生命的模造多於技巧的傳授。然而，這些方向與目標如何傳授模造？神學院又用甚麼準則來量度神學畢業生真的具備以上的生命和素質？神學院要如何在課程上改進而達至以上的目標？這都是我們教會和神學教育工作者要思考的問題。另一所神學院的畢業生要求足有十項，就像十項全能的運動員那樣。這十項是：

1. 具有按聖經的世界觀與價值觀
2. 健康的人際關係（與自己、家人、教會、社會及世界）
3. 對人的多樣性敏銳的觸覺
4. 像基督般成熟的生命
5. 明辨的思維

6. 對事奉充滿熱忱
7. 有組織能力
8. 具有效溝通能力
9. 具備領導技巧
10. 能訓練門徒

從以上十項看，我們不難了解這神學院是以成人與成材兼備為其畢業生的學習目標。我也深信，當教會遇到這樣的傳道人，必然委以重任，讓這樣的傳道人帶領教會。

當我們面對這些年間不論教會和社會都在劇變時，我們的牧者是否能了解並駕馭這些改變？神學院又如何改進其課程，以至畢業生在牧養上能審時度勢駕馭困難？當然，我們首要的教導是讓他們真正的依靠上帝，然而，依靠上帝的信心和審時度勢的智慧，都是長時間的、屬靈和智慧的操練而來的，而神學的培育就當按這樣的方向和目標改進其課程。最後，已有神學院在探索神教教育的未來，本院也在這行列中。

我們期望教會和校友們能多給神學院意見，好讓神學院更能繼續有效服事教會和社會。

2016年2月《信義宗神學院通訊》(155期)



[Back to Contents](#)
回到目錄



神學教育的 多元性

戴浩輝

最近，本院兩位基督教研究碩士的畢業生奉獻為宣教士，並被差派到工場去，我為他們感恩，也常在思考他們的神學訓練是否足夠？當然這不是第一次有基督教研究碩士的畢業生當宣教士，但這趨勢好像是愈來愈明顯。換言之，一個為信徒領袖而設的神學碩士學位也會成為該畢業生將來侍奉的主要訓練。在此，我們更要在課程上加強畢業生服侍的能力。

其實，當教會的職份愈多元化，所要求的神學教育也必然是多元化的。正在思考之際，我看到了美國神學院協會（ATS）最近一期題為「神學院未來認證的十項要求」。這文章回應了神學院協會會員的討論，也揭示了當今在美國神學院的生態。我不會在此贅述這十項的認證要求，因為在讀完這些要求後，我發現文章提及的多項要求，我們神學院早已實施了。在此我想分享協會幾項我們值得思考的建議：

首先，這文章強調，神學院認證標準應強調其所有課程的教育成果。這是因為美國地緣廣闊的問題，很多課程不一定以全時間上課的形式進行，也不一定是單一課程。這個問題在香港的神學界早已出現，包括了信徒領袖的訓練，例如：基督教研究碩士課程。本院所有課程都得到東南亞神學教育協會和亞洲神學教育協會兩大神學教育認證機構的認證。美國神學院協會的提議比香港遲。然而，值得我們學習的是神學教育的多元教學模式。課堂上的學習固然重要，但多媒體教學、遙距教學，又甚至跨文化體驗學習也很重要。神學教育應在發展教學上具多元性，包括與其他國外神學院和大學進行交換生計劃，加強網絡的教學應用等。

另外，文中亦提及，除課堂教授外，神學院的教授在其他工作擔子也應要作為課擔考慮。這是因為所謂教育不僅是學術上的功夫，神學教育在課堂以外的學習也是十分重要的，這包括學生的生命成長；成為老師也包括了作為學生侍奉和靈命上的導師。本院在這一點也是十分有先見之明，因為本院對教授們的要求不僅是學術上的，其中一個對教授的要求是作為學生的導師（mentor），在靈性、生活和品格上作學生的指導，而這些指導往往佔教授不少時間。課擔的問題是美國神學院協會所關注的。然而，香港神學教育工作者最關注的問題並不是它，

而是如何讓神學生的靈命成長和品格成熟。

美國神學院協會還有一個建議是值得我們在此討論的，那就是更多不同學位的認證問題。首先，在美國聖工的定義既傳統也狹窄，所指的是堂會牧職，所受的訓練是道學碩士。但教會與世界都在急速轉變，聖工趨向多元化，所需要的訓練也是多元化的；這正好也是香港神學教育的寫照。教會面對社關服侍的挑戰，要培訓有關人材；同樣，宣教的多元性所需要的神學教育，也是神學院十分關注的。

今天，不論教會和社會都面對多元性的挑戰，神學教育很自然也為到教會的需要而努力，加強服侍這個世代的能力。

2017年8月《信義宗神學院通訊》(164期)

[Back to Contents](#)
回到目錄



在場與不在場 的神學教育

戴浩輝

我念神學時，是進入神學院住宿，接受一個由教室教育、宿舍的靈性與人際成長培育、教堂的早晚禱告和崇拜的定時生活。到了我教神學時，在校內和在不同的延伸課程地點，我們都有神學教育的進行。然而，最近讀到美國神學教育協會評審主任滕拿（Tom Tanner）的一篇文章，對我以往所接受的神學教育有不少的衝擊與思考。這篇文章主要論及神學教育是在哪一個場所進行？美國因著地大，讀神學如果要到院校上課，很多人要離家穿州過省才能完成幾年神學課程。於是，有不少神學院在不同的州和市舉辦延伸神學課程。到現在數碼時代，網上教學的流行也大大改變了傳統神學教育的模式。這種從傳統「在校」神學教育到延伸課程，及網上神學在美國的實況如何？對於我們香港的神學教育又有何啟迪？

文章指出，由 1997 年至 2012 年這十五年期間延伸神學

教育課程由十六間院校增加至八十所神學院校的約二百二十個延伸課程地點。另外在 1997 年參加延伸課程的幾百位學生到 2012 年增長至約 12,000 名學生。由本來是在 1997 年差不多全部神學生在神學院校上課，到 2012 年七個神學生中便有一位是藉延伸課程完成學業的。但當在 2012 年美國神學教育協會加入了評審和認可遙距神學課程 (Online theological program) 後，形勢有很大的轉變。由 2012 年至 2017 年延伸課程學生人數下跌百份之三十一，但同時網上遙距課程則增加學生人數百份之一百一十。到文章出版，網上學生人數比對不同中心的延伸課程人數為 23,279 對 6,725 人。到現在在美國神學教育協會三份一會員學院已開辦網上課程，百份之四十的神學生最少已參加一次網上課程。

在香港我們的處境有些不同，我們的專職神學人材仍主要是在院校受訓，而我們的延伸部門很多時也非為了專職同工而設，而是主要培育信徒領袖。至於我們網上課程，我們神學院仍有待發展，而其他神學院則在某程度上正在發展，並作為某些學科的補充。

當今天我們問神學教育的模式是否會因著數碼和網絡課程的普及而轉變？我相信這個趨勢必然發生。但問題在於怎樣能使神學教育一方面更加方便，但另一方面又能落實神學教育是

生命與全人的教育？不錯，今天的網絡課堂可以解決不少距離上的問題，也能加強在知識領域上的訓練；但在靈性培育和個人成長上還需要配套。筆者曾與本院一位從美國來教英語的義工神學生談及她上網絡遙距課程的經驗。她表示十分喜歡網上課程，認為自己無論在甚麼地方，都不阻礙學習。但我問及靈性培育和個人成長又怎麼辦呢？她指出，她也要參與一些會面與小組培育。換言之，網絡加上在場學習是這數碼時代的神學教育路向，誠如滕拿主任提到：「神學教育究竟在哪場所進行的呢？就是在學生的生活、工作和學習中進行的，其中也包括了藉數碼媒體與人和學習資源一起的虛擬空間。」

2018年10月《信義宗神學院通訊》(171期)

[Back to Contents](#)
回到目錄



保護上帝的創造

戴浩輝

香港在環保議題上一向落後於周邊地區，目前還未能全面實施垃圾回收和污染者自付的政策，實在愧對上帝與鄰舍。我們不但每天消耗大量能源，排放溫室氣體的問題也非常嚴重。

神學院一直希望能在這個問題上出一分力。中華電力公司在 2018 年推出「可再生能源上網計劃」，主要是鼓勵家居或工商機構安裝太陽能發電系統產生電力，中電再以每一度電港幣五元的價錢回購，而現時中電賣給客戶的每一度電力是港幣一元多，希望能吸引更多人參與。

基於神學院每個月的電費十分高昂，我們正好考慮參與這個回購計劃。去年我們與一個志願團體洽商合作，希望在本院的範圍內建設太陽能發電板，但最終無法成事。直到年尾，我們自行找供應商興建太陽能發電板。我們大概的構思是在不影響本院優美的外觀下，加建發電板。我們估算至少用大約港幣

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

五十萬興建太陽能發電板，大概七至八年時間將會回本。以中電的計劃估算，我們往後還可以有數年的優惠，而這建設最少也可以用上大概三十年。因此，我們在優惠期過後，也能繼續減低耗電的成本。

不過，這一切好處其實也不能勝過一個在教育上的好處，就是增強我們教牧和神學生環保的教育意識。我們必須面對全球暖化，石化能源所產生的二氧化碳加增了的溫室效應，全球兩極的冰川融化，海水的水位上升，像上海、曼谷甚或香港某些低窪地方，都會被海水淹沒，更遑論全世界有很多海島將會在地球消失，很多人將會無家可歸。

從上世紀八十年代開始，全世界的基督徒就在倡議和平、公義和保護上帝的創造。我們真的要愛惜保護人類賴以生存的唯一的家地球。

2020年3月《信義宗神學院通訊》(179期)



鞏固國際合作， 開拓跨文化宣教訓練

戴浩輝

近年不少大學都在開拓學生在不同的語言環境下學習，所以香港每年都有不少往外國交流的學生，花了不少金錢在這樣的學習上，所謂「讀萬卷書，不如行萬里路」。這樣的交流自然有其好處，對於神學教育亦然。今天的世界可謂是一個地球村，世界各地人與人的交往頻繁，不同文化的相處已是香港這個主要以廣東人為主的城市不爭的事實。

信義宗神學院（信神）早已是一個立足服事香港、內地和迎向亞洲的神學院。在過去二十多年中，信神除了培訓本地的教牧人才外，也一直努力培訓內地和其他國家的神學院老師，使我們能實踐主耶穌頒下的大使命。我們相信老一輩宣教士的事奉固然有其價值；他們獻出一生在宣教工場，長期居住下來，學習語言和融入當地的文化，並把福音傳予當地的人。今天，本院培訓東南亞各地的神學院老師，為要他們能在自己的

地方更有效地培訓當地的傳道人，使東南亞地區的福音事工盡早本地化，成效顯著。信神的海外畢業生有如成了信神的宣教士，這項工作跟傳統的宣教團體藉本國宣教士的見證和匯報，直接得著宣教支持有分別。然而，我們的宣教培育策略仍得到不少弟兄姊妹的認同和支持，實在難得。

當全世界對宣教的定位以至全世界同時是耶路撒冷和地極時（意思是不再有差派地區與接受宣教地區之分），國際性的合作和跨文化的交流和學習便對宣教聖工有很大的貢獻，例如：印尼有亞洲最大的信義宗教會，超過四百萬信徒，但同時印尼又是全球最大的伊斯蘭教人口的國家，是福音的禾場，也是宣教的開始。本院特別感恩，因為本院藉世界信義宗教會的網絡與世界各地建立聯繫，促進本院學生對世界各地和當地建立聯繫，促進本院學生對世界各地和當地教會情況的了解，例如我們每年派學生到耶路撒冷的瑞典神學院研討八星期有關聖地的文化、政治、宗教和實地考察聖地，對學生來說是一個大開眼界的課程，因為這不是幾天的「聖地遊覽」，而是兩個月的研討，對當地的文化、以巴衝突有更深入和第一手的認識。

本院每年都有同學參與跨文化宣教體驗，因著本院與東南亞國家的關係，本院能開拓更多鮮為人到的宣教體驗的地方，例如：今年暑假本院師生便到了一直像是封閉的寮國作跨文化

及宣教的體驗，了解在這個湄公河流域國家中，教會如何與社會相適應及教會在落後與貧窮的地區中扮演著怎樣的角色，使學員能親歷宣教地區的各樣問題和挑戰。明年，學院將以印尼作為跨文化宣教體驗的目的地，探討在這個最多伊斯蘭信徒的國家中，基督徒如何自處及宣教等課題。

2015 初本院將與非洲坦桑尼亞教會馬庫米勒大學 (Tumaini University Makumira) 及德國埃爾朗根——紐倫堡大學 (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg) 一起舉辦名為「宗教與全球化」的神學課程，是次學習將特別為第一個學位同學而設，派學生和教授到德國共同舉行研討班，內容涉全球化對全球，尤其是亞洲、非洲和歐洲等地區的教會帶來的影響。深信這個課程，能幫助同學實地並多角度的了解全球化與宗教的關係。

2014 年 12 月《信義宗神學院通訊》(148 期)

[Back to Contents](#)
回到目錄



一所受歡迎的 神學院

戴浩輝

本年七月一日開始，本人再一次擔任副院長一職。所謂「再一次」是因為我曾經在一九九六年到二零零二年擔任副院長。直到我被選為教會的副監督，才放下這個行政工作。這一回事隔十四年，又一次被稱為副院長，其實工作性質和心境有很多的改變。或許是因為在學院的經驗有所不同，但工作重點其實也改變了。

我在九十年代的工作主要是在發展新的課程，而這一次則在處理學院的硬件和學生的生活。我的心境不在硬件或某個學生的問題身上，而是整間學院如何能成為一所受人歡迎的神學院 (A welcoming seminary)。或許，我們對中英文的主客位有研究便知我好像是譯錯了；如果是受人歡迎的神學院應是 (being welcomed)，而不是 welcoming。如果說是 welcoming，那應是一所歡迎人的神學院。我刻意地把這主客

位模糊了，是因為神學院既應是一所受人歡迎的學院，又是歡迎人的學院 (being welcomed and welcoming)。

其實，人與人之間的相處是雙方的，同樣，一所受歡迎的學院也必定是一所使人覺得被接受和受歡迎的學院，例如：我作為一位學員進入這所神學院，我感到這學院歡迎我嗎？這個問題就要從這所神學院本身說起了。首先，我到這神學院是一所整潔、安靜和工作人員友善的嗎？如果是所不潔、很多滋擾和工作人員不友善的地方，我必定會認為這所神學院是不喜歡接待和歡迎我。

我們神學院給人的印像是一所很美麗的神學院，又位於十分寧靜的地帶。但這只是外表，裏面又怎樣？能使我們的學生感到自己是受歡迎的呢？或許，我們要面對一個事實，我們是位於道風山山上，是較為潮濕的地方，蛇蟲鼠蟻多，地方也頗為分散，不容易清潔和管理。

我們在這山上也有二十三年多了，我們如何使這所神學院繼續成為一所既受人歡迎又是歡迎人的學院？這些難題不是我可以喊喊口號就能做到。在這個時代，我們都是講求民主，講求持份者的權利和義務。我深信，當我們都相信神學院是一所受歡迎的學院，也是一所溫馨友善的學院，從我們學生、老師、員工以至行政人員、校董和支持教會都有份建立，都有份

貢獻的話，這所必然是一所受歡迎的神學院。

我一開始的工作是希望能使神學院上網的速度提高。在這山上，我們沒有寬頻的光纖傳輸，而要從山下鋪光纖到山上也要超過百萬，但這不是一個問題，因為在學院的同學們或已畢業的校友們都經歷過龜速上網的問題，我相信如果這是一個不能使我們成為受歡迎學院的攔阻的話，我們必然眾志成城，改善我們的學院，使它成為一所歡迎人又受歡迎的學院。

擺在我們面前的挑戰不是金錢又或是我們的硬件問題，而是我們是否都願意我們的學院成為一所既歡迎人，又受歡迎的神學院。

2016年10月《信義宗神學院通訊》(159期)

[Back to Contents](#)
回到目錄



讀經日營

「彌迦書選讀」

戴：戴浩輝副院長

編：卓希雪(助理編輯)

剛過去的暑假，盛夏 8 月 13 日，星期六，110 位弟兄姊妹，不怕炎熱的天氣，走到信義宗神學院，參加由戴浩輝博士主講的讀經日營「彌迦書選讀」，在寧靜的環境中，沐浴在主的聖言當中，享受與主同行的恩典。為此，我們專訪戴浩輝博士，分享他選書的目的，當中的訊息，和當中的領受，讓與會者再次回味，讓讀者一同分享。

編：請問舉辦是次日營之目的是什麼？

戴：目的有三：

- 一、現今社會對於「公義」有不同的解讀，甚至有部分看法不客觀，故有需要釐清合乎聖經所述之公義。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

二、聚集支持信義宗神學院的弟兄姊妹，讓他們來到學院
互相交流，同時放鬆享受一天。

三、歡迎更多人來到神學院，加深對學院的認識。

編：為什麼會選彌迦書與大家分享？

戴：有見於不少社會人士或基督徒都使用彌迦書六 8：「世人哪，主上帝已指示你何為善。他向你所要的是甚麼呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心與你的上帝同行。」來展示「公義」，故以此經文與弟兄姊妹一同探討聖經所述之公義。

編：訊息內容如何？

戴：彌迦書六 8 完整地展示了公義。首先，上帝要我們作的就是行公義，意思是要我們行出公義，而非以公義成為我們審判別人之武器，所以我們應先做好自己的本份。而「好憐憫」就是用愛心待人處事；並且謙卑地在上帝面前生活。

編：在是次日營中，你自己又有沒有新的得著或體會？

戴：

第一、我認為應更常舉辦讀經日營，使在社會感到疲累的弟兄姊妹可以一整天享受與上帝有親密關係的

時刻。利用學院特有的天然環境，服侍弟兄姊妹認識及默想上帝話語，幫助他們更深經歷上帝，無疑是神學院應有的使命。

第二、現今社會使人心靈枯竭、重擔壓力，社會的紛亂又教人無所適從，而堂會崇拜未必有足夠的培育，所以弟兄姊妹真的很需要一個安靜的時間去調整屬靈生命。

第三、沒什麼比餵養平日辛苦勞碌的弟兄姊妹更重要、更值得關注、更好的事。

「耶和華已指示你何為善。

他向你所要的是甚麼呢？

只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，

與你的上帝同行。」

(彌迦書六 8)

2016年10月《信義宗神學院通訊》(159期)



[Back to Contents](#)
回到目錄



The 103rd Founders' Day of LTS

Nicholas H. F. Tai

We were blessed with a beautiful morning on Friday, the 25th of November, when we started our Founders' Day service beside the fishpond of the seminary. We paid tribute to our late president Dr. Andrew Hsiao, who had vision when he faced the challenge and the pressure from the government to build a highway through the old campus that would eventually tear the seminary apart. God was faithful to His servant and the new campus of LTS was built in 1992. God be praised!

I don't remember how many Founders' Days I have celebrated. But I do know that whenever we faced challenges and pressures or even hardship, God provided a new way for us. From the very beginning, the seminary faced the hardship of Japanese invasion and had to move to Sichuan. In 1948, during the fierce fighting of civil war, the seminary decided to move to Hong Kong and hoped that one day they could move back to Shekou. But after seven years of

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

sojourning in Tao Fong Shan Christian Centre, the seminary decided to buy a permanent place in Shatin in order to continue to equip God's servants. Dr. Hsiao decided to move on to Tao Fong Shan again in 1985 when the pressure of building a highway through our campus came. God provided again!

As we celebrate God's faithfulness to us, we are still facing problems. This time the second generation of professors (those who moved from China were the first generation), who were raised in Hong Kong, are going to retire. We need the third generation of professors and administrators for the new challenges ahead of us. But we have experienced God's faithfulness in the past and I am sure that He will provide. With this assurance in heart, we experienced a wonderful Founders' Day on November 25, and God be praised.

2016 Christmas 《LTS News》 (no. 94)



爲信神感恩

戴浩輝

信義宗神學院（信神）已一百零四歲了，我們在十一月二十四日舉行了院慶。然而，今年也是信義宗教會一起合辦這神學院四十年。當其他四個信義宗教會加入原先只有基督教香港信義會辦理的神學院時，我正完成第二年的學習，那一年的畢業禮還是歷歷在目。那年的畢業班合照與我們最近這些年間很不同。今天在人數上，我們的畢業生已有八倍的增長，校園的設備也有很大的分別。

當我在一九七五年進神學院時，蕭克諧院長正在努力與信義宗教會領袖們討論聯合辦理信義宗神學院的事，到了一九七七年事就成了。一九八五年，蕭克諧院長帶領神學院領受了上帝要為神學院做一件新事的應許。事緣政府要建造由沙田通往荃灣的第五號公路，相關公路的樁柱會穿過神學院的地段，因而可能要收回當時在白田村二區的校舍。然而，上帝藉

以賽亞書四十三章 19 節給他應許，而這件新事就在一九九二年的十二月完成了。在道風山上的新校舍落成啟用，使日後的神學教育發展有長足的進步。

回顧這四十年的時光，我們只有感恩。在舊約聖經中，四十年是一代。上帝藉著過去的一代興起了祂的工人，不僅賜給我們蕭克諧院長，也賜給我們林德皓院長和周兆真院長，帶領這神學院到現在。我們生活在這四十年之中的神學院同工，也將要為下一代計劃籌算。我深信上帝已開始這工，必要成就這工，使教會得益處，上帝的名得榮耀。

蕭克諧院長及吳明節副院長不但在促成五個信義宗教會合辦神學院，和為道風山校舍建成的事上盡心，他對神學院的師資培訓也不遺餘力。在八十年代初期，他已為到超齡的教授團籌算。在校董會和各會員教會的支持下，先後把年青同工林德皓、周偉成、鄭麗芬、何笑馨、周兆真、羅永光及本人等保送出國攻讀博士學位。在歐美信義宗教會支持下，林德皓、周偉成和鄭麗芬到了美國，周兆真到瑞典，何笑馨到丹麥，我與羅永光則到德國。最終，我們這些八十年代出國攻讀博士學位的同工，也只有全男班回港任教，兩位姊妹都因不同的原因未能完成博士學位。當回顧這段歷史時，我們也特別謹慎思考未來的師資問題，因為每一個參與這師資培訓計劃的都有可能不能

完成。我們實在要在禱告中記念他們，求主賜智慧能力，讓他們有好的靈性、身體和心智，完成上帝所託付的使命。

感謝上帝，我們在新的師資培訓中有一半是女性。求主給我們主事的有智慧，使這未來四十年能迎向一個更嶄新和進步的境界。

在此順祝各位聖誕快樂，新年蒙福！

2017 年 12 月《信義宗神學院通訊》(166 期)

[Back to Contents](#)
回到目錄



信神 105 周年： 樹綠根深，榮神益人

戴浩輝

信義宗神學院 105 年了！

今年本院的年度主題為「樹綠根深，榮神益人」，立刻令我聯想起詩篇第一篇。我覺得同工們在考慮和決定今年的主題時，以這個意象作為我們對神學院的看法，是十分有意思的。因為詩篇第一篇 3 節：「像一棵樹栽在溪水旁，按時候結果子，葉子也不枯乾」，是何等美、何等好的圖畫和景象！更令人讚嘆的，是伴隨著這幅美麗安寧的圖畫和景象的，是這詩篇原文的第一個字：「有福啊！」作為整卷詩篇之首的第一篇的第一個字竟然是「有福啊！」，不但宣告「有福啊！」是上帝對所有人的心意，同時也提醒所有人要如何成為「有福啊！」，並且這「有福啊！」的人又如何能祝福其他人，使他們也成為「有福啊！」，那就是聽從上帝的道。

105 年前，即 1913 年在湖北灑口開始的信義神學院（本

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

院前身)，其成立的原意正是為了祝福所有的中國人，要藉建立這所神學院培育福音的使者，使國人得聞耶穌基督的福音，得享信福音之樂。即使經歷軍閥割據，甚至在抗日戰爭時期，大家都沒有頃刻忘記上帝託付的神學教育使命。雖然在國共內戰期間神學院於 1948 年遷徙到香港，當時一眾師生的想法和禱告仍然是，只要政局安定，便會返回瀟口繼續辦理神學教育，祝福神州大地的同胞。只是上帝的意念高過人的意念（賽五十五 9），想不到神學院在香港不經不覺已七十個年頭了。然而，在這七十年間，上帝仍然使用，藉神學院祝福其他人，使更多人成為「有福啊！」，以榮神益人。

在這七十年間，神學院已從一個教會（基督教香港信義會）支持的信義神學院，變為由五個信義宗教會（港澳信義會、中華基督教禮賢會、基督教香港崇真會、基督教台灣信義會和基督教香港信義會）聯合辦理的信義宗神學院；學生人數從十多人變為每年都有數百位。首先，我們見證了上帝藉信義宗神學院賜福了香港、台灣和東南亞的信義宗教會。雖然 1948 年到港的早期畢業生無法回到內地事奉，上帝卻藉他們在香港、台灣和東南亞等地區傳揚福音，建立教會。而且，不到十年，這些地區也紛紛成立了不同的信義宗教會，例如：基督教香港信義會、基督教台灣信義會和馬新信義會等以華語為主的教

會。1977 年，上帝藉蕭克諧博士的帶領和吳明節牧師的鼎力合作，贏得港台五個信義宗教會領袖的支持，不但見證信義宗神學院的誕生，而且漸漸得到區內更多信義宗內外教會領袖的信任，並推薦信徒甚至教牧成為本院的學生，藉修讀不同課程得更好裝備，使本院成為更多人的祝福。

本院之所以立足香港，肯定是出於上帝的美意。信義宗神學院不僅成為一所祝福香港的院校，不斷為香港的教會、福音機構和神學院培育教牧傳道和訓練神學教育人材，更在上帝的鴻恩厚愛中漸漸發展成為地區神學院，為亞洲、澳洲乃至歐美培育教牧傳道和神學教育人材，只要看看本院畢業生的分佈和他們所擔任的職份崗位，就會驚訝並讚嘆上帝的奇妙作為！

是的，在很多人都認為東南亞是宣教最重要的工場的時候，早已經有上帝差遣泰國、越南、印尼、印度的信徒到本院接受裝備。當大家都重視跨文化的宣教工作的時候，早已經有上帝不但賜給本院來自不同國家和地區的宣教士教授和學生，更有來自海峽兩岸四地的老師和同學；換言之，要體驗跨文化宣教，並學習和受訓相關的知識、技巧和語言，本院可以說是上帝所預備的不二之選。

當然，本院的前身起源於中國內地，對中國內地的負擔從來沒有減退。很感謝上帝，當改革開放之後，在適當時

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

機，上帝也讓我們在服事內地教會和神學院的聖工上有份，培育愛國愛教的教牧和神學教育人材。在這急劇改變、充滿挑戰的世代，本院也在上帝的眷佑下經歷了許許多多的變遷與考驗，就像一棵大樹，幾經風吹雨打，仍然樹綠根深；之所以能夠仍然屹立不倒，是因為這所神學院得蒙上帝的鴻恩厚愛，得到歐美各地、亞洲地區和本地的信義宗內外的教會和差會領袖的衷心支持與合作，使我們可以秉承美好和優良傳統，在聖經真理與福音信仰上扎根，繼續使更多人成為「有福啊！」，以榮神益人。

2018年6月《信義宗神學院通訊》(169期)



新年新展望

戴浩輝

2016年是一個充滿恐懼和分裂的一年，是人不能估算的一年。伊斯蘭國和其追隨者在歐洲發動一連串的恐襲，使得人心惶惶。在敘利亞和伊拉克發生的戰事和難民的慘劇，已不是一個地域的問題，而是一個全球的問題。去年英國脫歐公投和美國大選都出人意料地改變了全球化進程。直到現在，全世界在經濟上都要面對一個十分不確定的局面，究竟美國的新總統是否會貫徹他的保護主義競選承諾？如果是這樣，代表了世界最大的兩個經濟體的美國和中國之間的貿易會如何影響這個世界？對我們香港又會怎樣？這些都是很多市民正在思慮擔心的話題。在香港我們回歸二十年，社會的分化並沒有因著新的特首選舉而變得和諧，民主之路看似遙遙無期，市民只有一種乏力的感覺。

基督徒又怎樣？相信如果我們的眼目只看這個世界的變

化，我們必然會與其他人一樣。但我們可以藉上帝的話語看這一年，正如哈巴谷書三章 17-19 節這樣說：

「雖然無花果樹不發旺，葡萄樹不結果，橄欖樹也不收成，田地不出糧食，圈中絕了羊，棚內也沒有牛；然而，我要因耶和華歡欣，因救我的上帝喜樂。主耶和華是我的力量，他使我的腳快如母鹿，又使我穩行在高處。」

對於基督徒而言，今年是重要的一年，是紀念教會改革五百周年。因為馬丁路德在一五一七年十月三十日在威登堡城堡教堂的大門釘上了九十五條論題，引發了不僅是教會爭議，也最終引致基督新教的誕生。作為基督新教的一份子，我們不是為到教會的分裂而慶祝，而是紀念這個信仰更新的運動，希望教會走上合上帝心意的路上。當然，這五百年來，基督新教也有很大的轉變；甚至，從羅馬天主教的角度看，新教變得更碎片化。

無論如何，五百周年是值得紀念的，因此，全球乃至本地信義宗教會有不少活動和出版，而神學院則以學術研討和出版為主軸，我們神學院也準備了一連串的活動。首先，學院在每月其中一個早禱時間簡介宗教改革運動人物的生平，好讓大家可以看看上帝如何興起並使用不同恩賜的人，服侍教會。亞洲輔導研究中心將會舉辦一連串關於改教運動與靈修及心理輔導

對話的講座。

此外，今年的聖樂崇拜將會在四月七日舉行，題為「蒙召唱新歌」，也是回應路德大大鼓勵並親自致力創作新聖詩供會眾頌唱。而周年神學講座將會邀請《協同書》英譯本的編者和教會歷史榮休教授文格德（Prof. Dr. Timothy Wengert）於十月廿日主講，當天晚上，將由本院教會歷史神學教授李廣生牧師與信徒分享。在十月二十三至二十四日，本院更會與聖公會明華神學院合辦一個題為「因信稱義與亞洲處境」的神學研討會。我們期望透過這些活動，讓我們反省這五百年前的教會改革運動對今天我們生活和使命有何意義，教會改革的精神如何能繼續發揮，使教會以至整個社會都得益。

我們無法估計 2017 年會怎樣，但上帝的慈愛和保守並沒有離開我們，讓我們依靠那位使我們喜樂和得力量的主。祝願各位新年蒙福，主恩常偕！

2017 年 2 月《信義宗神學院通訊》（161 期）

[Back to Contents](#)
回到目錄



Social Responsibility, Politics and the Church – A Lutheran Point of View

Nicholas H. F. Tai

The Hong Kong churches are facing tremendous challenges in this post-colonial era. Under the Special Administration Region, Hong Kong is part of China but at the same time the voices for keeping our way of life and more democracy are ever increasing. How are the churches in Hong Kong reacting to these challenges? Most Hong Kong churches are related to evangelicals. They hold a certain model in their relationship to social responsibility and politics, the so called “separation of Church and State.” But what does this mean?

For most Chinese Evangelicals, politics is not a matter for the Church. The Church cares nothing about this worldly business. Politics is dirty and sometimes demonic. Spiritual persons should not be contaminated through involvement in political affairs. In looking at it from another perspective, some Christians contend that

politics and the worldly power of government are autonomous and independent of the Church. It is not the business of the Church and therefore, the Church should not interfere in the political activities of the Government. This was the position of the Deutsche Christen in the Nazi German era and also the position of many of the churches in USA during the Iraqi war.

Of course there are other churches which have adopted other models. For Anglicans and Lutherans in Scandinavian countries, the Church is subordinate to worldly power, a “Constantinian model”, in which the Church benefits from the worldly power but is also under her control. For Roman Catholics, the Reformed tradition, and some radicals (for instance Thomas Müntzer), in the course of history, they tend to hold that the Church has both spiritual and worldly power.

How about the Hong Kong Lutherans, how do we relate to this issue? The Lutherans have given the impression that they are politically conservative or even apathetic. From the sixteenth century onwards the Lutheran Churches have been upheld by territorial overlords and have enjoyed their protection. We Hong Kong Lutherans have a different political situation, how are we dealing with it? In the colonial past, the Hong Kong Lutheran Churches have played an important role in social service, education and public health care.

The Church should continue to reflect on her engagement in social responsibility. It is also the duty of the Lutheran Theological Seminary (LTS) to carefully consider and enable the Church to reemphasize the diaconal aspect of Mission in this society. Therefore, LTS has started a new program, the “Master of Arts in Diakonia”.

Concerning politics, the Hong Kong Lutheran Churches are mostly influenced by the so called “separation of Church and State”. But we should reconsider our political theology. Luther’s distinction of the two regiments of God is still an important contribution to Hong Kong Lutherans and indeed, to the Christian Church as whole. We Lutherans should be aware of how easily we mix up the distinction between law and gospel as well as the crucial distinction between God’s everlasting Kingdom of preaching the Gospel and the worldly temporal “kingdom” (authority). On the other hand, we Hong Kong Lutherans tend to become apathetic to politics. We know that God rules the world through two regiments, and we are especially mindful of the importance of preaching the Gospel and administering the sacrament, through which heavenly grace is bestowed upon the children of God. But at the same time we must not neglect the fact that we are all called by God to serve our neighbor through our occupations and roles.

As Lutherans we should be aware of how our Lutheran teaching was distorted in the past, especially during the Nazi German era. It is

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

the duty of the Christian to get involved in politics in order to speak up for the speechless and to protect the unprotected but at the same time not to be involved in politics for the sake of wielding power or receiving personal political gain.

2012 Autumn 《LTS News》 (no. 82)



信義宗與聖公宗： 從神學院互訪說起

戴浩輝

本年四月份在大齋期（預苦期）的聖周是信義宗神學院與聖公會明華神學院首次彼此互訪，是次互訪對於神學院與宗派來說別具意義！在香港，神學院有著不同的宗派背景，有一些跨宗派的神學院實質上還代表了某些宗派的神學取向。當然，香港宗派背景的神學教育不等同宗派主義，就以信義宗神學院為例，本院是由信義宗教會合辦的一間神學院，但這不代表這所神學院的師生就只有信義宗信徒。事實上，本院屬信義宗教會的學生不到全部學生的百分之二十，而本院的教授也有約百分之二十不是信義宗背景的。在神學的討論中，宗派問題從不是一個使教會起紛爭和隔閡的原因。

這次信義宗與明華的互訪要表達的是，兩間神學院在神學教育上彼此走近，希望能在可見的將來有更多合作。兩間屬不同宗派的神學院互訪，讓兩個宗派彼此接觸，互相有更深入

的認識。其實，這兩個宗派已在基督教協進會的框架下彼此多有往來。環視整個世界，聖公宗與信義宗實在有很多合一的機會，也進行了一些合一的行動。在改教運動中，信義宗與聖公宗教會基本上是因為地理上的距離而分開的，聖公宗在英倫三島，而信義宗則在歐洲大陸。聖公宗的神學家克藍麥(Thomas Cranmer)在還未成為坎特布里大主教前也曾遊歷德國，與信義宗改教家布塞珥(Martin Bucer)交往，後來，布塞珥也到英國回訪。

在信仰和傳統上，聖公宗與信義宗也有很多相同之處。兩個教會都可謂共有大公(catholic)與改革(reformed)的神學特色，所謂大公就是繼續秉承使徒、早期大公教會的信仰決議和教父們的教導，以西方的禮儀和守教會年曆的習慣來表達信仰。在改革的神學特色上，兩個教會都教導，聖經有其規範性和指導權威，因此兩個教會都按耶穌基督的福音實踐教會的信仰和生活。

兩個教會群體雖然在很多方面相同，卻在教會的管治上有分歧。世界聖公宗以主教制和「歷史的使徒統緒」作為其管治教會的制度，意思是所有聖品都由有使徒統緒的主教按立¹。

1 所謂使徒統緒或使徒傳承(Apostolic succession)是指教會聖職的委任是藉著使徒按手禮代代相傳的傳承下去，只有承襲自此而按立的主教，有具有真正教會的權柄。

至於北歐的信義宗教會在其歷史的演變裡，繼續這從羅馬天主教而來的使徒統緒，例如瑞典教會在改教運動中是整個國家接受了信義宗的教導，但在教會的管治上沒有任何改變。而德國的信義宗教會則在改教運動中有大的變動，所以在教會管治上就有所不同。信義宗的奧斯堡信條對主教制度也有論述（第二十八條），這條主要的精神在於凡沒有與基督的福音和稱義教義相違的教會制度，都可以接受。

這幾十年來兩個教會分別在世界性的關係中，成立了聖公宗的共融（Anglican communion）和信義宗的共融（Lutheran communion），並且在合一的課題上彼此交往。然而，教會有形的合一任務是漫長的工作。回顧過去，兩個教會在不同的地域性關係中已建立起十分重要的教會關係，例如：在一九九三年英國聖公會與北歐信義宗教會按博爾夫協議（Porvoo agreement），成為完全共融（Full communion）的群體。教會管治（使徒統緒）的制度對簽署了博爾夫協議的教會來說，是完全沒有問題的。一些沒有「歷史使徒統緒」的信義宗教會，但又希望完全共融，便可以參考美國和加拿大的例子。美國福音信義會和加拿大福音信義會均沒有「歷史使徒統緒」的主教制度，但他們都接受有這制度的聖公宗教會主教按立其主教，在2000年兩個教會更分別在兩地完全共融。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

然而，對於「歷史使徒統緒」有不同理解的信義宗教會又如何與聖公宗共融？這個問題我們可以參考英國聖公會與德國基督教會（包括信義宗與改革宗）所簽署的邁辛協議（Meissen agreement），他們以所謂「夥伴關係」表達兩個教會之間的關係，使教會可以在各領域一起工作，一同敬拜。

世界信義宗聯合會與世界聖公宗聯合組成了「聖公宗與信義宗國家協調委員會」，簡稱 ALICC。這委員會將於本年十一月來港，並希望了解兩個教會的關係。筆者期望，神學院之互訪是我們兩宗派的開始，世界各地兩宗合一的見證給我們不少示範作用，讓我們繼續努力，完成主對教會合一的心願，有更多交往和探討合一的課題。

2014 年 8 月《信義宗神學院通訊》（146 期）



藉恩稱義在東亞： 信義宗與聖公宗對話

戴浩輝

由本院與香港聖公會明華神學院就教會改革運動 500 周年，合辦「藉恩稱義在東亞：信義宗與聖公宗對話」的神學研討會已於 10 月 23 至 24 日假本院順利舉行。

是次研討會得世界信義宗聯合會神學與公開見證部和世界聖公宗支持，參與學者來自挪威、美國、日本、台灣、馬來西亞、菲律賓和香港等地，從不同角度和處境研究在東南亞的文化中，主要受儒、佛兩家所影響，以道德行為為信仰生活核心；這情形也很像十六世紀教會改革運動之前歐洲的情況，而信義宗的改革家馬丁路德和聖公宗的克藍瑪主教所強調的以藉恩典因信得救恩的信仰，與藉人的行為道德，兩者有明顯的分別。

這些改革家的訊息成為人民得釋放的佳音，但這教導和訊

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

息傳遞到亞洲時卻以殖民主義和帝國主義為載體，使亞洲人認定這是西方信仰，是外來的東西，而非釋放人的福音。甚至，有人認為藉恩因信稱義的道理不適合亞洲。因此，是次研討會的價值就在於從文化、社會處境探索藉恩因信稱義如何能成為亞洲人的福音。

在這兩天的研討會，與會學者都有精闢的見解和精彩的討論，使這個改革教會最重要的教義，在亞洲不同文化的處境中，能體驗福音的精神。

2017 年 12 月《信義宗神學院通訊》(166 期)



福音 同行者



時代工人： 非常牧養下的非常牧職

周兆真 信義宗神學院院長

讀經：傳道書一章 2-3 節；十二章 13-14 節

I. 引言：近兩年來，香港社會劇烈改變，教會生態也因而承受頗大的衝擊。有人稱這為「非常態」，也就是說這些都不是常見的現象；也有認為這樣的情況已經成了常態，稱之為「新常態」。說「非常態」的人可能還有一點捨不得過去的情意結，而說「新常態」的則可能認定我們已經踏入一個新的時代和新的處境當中了。過去了的捨不得仍要過去，要是時光可以倒流，我記得幾十年前我在葵青工業區趁放工或是午飯時候街頭派發福音單張，並在路上請人回教會的日子。幾個人派了 2 小時，才派出 1500 份單張，而真正接觸的也只有 10 來人。這樣的情景現在可以說是少有了，今天互聯網世界在幾秒鐘裏訊息已去了千萬家。同樣，如果幾十年前離開的人回到今天，所見和所熟悉的都不一樣，怕真的受驚嚷著要快快回去了。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

II. 新的時代 / 處境所呈現的似是熟悉，卻又是那麼陌生，
因此要適應卻似是無所適從；要對應又不知從那裏入手；以為
應該有的卻又沒有出現，出現了也無人問津；不應有卻是有令人
趨之若鶩的勢頭。這是一個怎樣的常態？

讀舊約《傳道書》，¹也有如進入一個非常態的世界裏的感受。
在這裏讀不到神是聽祈禱的，作者也沒有鼓勵我們要愛神。神掌管世界，
但對人似是沒有什麼鍾愛，在祂創造的世界裏，萬事萬物都有定時，
規規矩矩，機械式運作，人要勞碌工作，但到頭來也沒有得著什麼，
因為一切都是虛空，究竟存在的意義是什麼？還有意義嗎？²

新常態就是進了一個新的領域，新的時代。今天科技愈來愈是進步，
長途電話可以免費，真是從前匪夷所思的事；資訊發達到了一個泛濫的
地步，人淹死其中。互聯網的發展將時間和空間收窄了，但人與人的
關係比從前更是疏離；相反，人卻是與物更加親近。人物化了。在
這個新常態裏，個人主義高企，人變得更是自我中心；過去家長式的
管理沒有了，沒有權

1 面對新常態，《傳道書》中一句話——日光之下無新事——為筆者帶來不少啟迪和指導。筆者在本文中也引用了這句話好幾次。戴浩輝博士在 2008 年在香港道聲出版社出版的《智慧文學導論》提高了我對《傳道書》的興趣。我願意用這份 2021 年 3 月在黃德榮教牧學講座講座的講稿作為祝賀戴博士六十五歲榮休的賀文。

2 參戴浩輝 2008：《智慧文學導論》（香港：道聲）頁 155-173 對《傳道書》的神學分析。

威，「我」就是當家的，我就是老板；香港已回歸祖國 20 多年，香港這個國際城市和內地的政治和經濟關係千絲萬縷，內地對香港影響之深有目可見，但香港和內地的關係不單未見相應的進步，且不說別的，明顯是失去了 1997 年前的那份關心；新時代的發展帶來許多的方便，但在行為道德倫理和信仰上也帶來難以估計的衝擊。這一切的進步實在為人生帶來什麼意義？

III. 今天香港新的處境又是始於何時？一個新的世代 / 常態需要時間醞釀才可成形？眾所皆知，一個新處境的形成並非一朝一夕，不同的人對上述問題必有不同答案，但相信大家認同目前所見的新的時代 / 常態是由兩個危機中爆發出來的：

- A. 2019 年 6 月 9 日據報有百萬計的香港市民上街反修例，跟著發生了一連串長達多個月的社會事件。撕裂、遊行、暴力、破壞、水砲、胡椒彈、橡膠子彈、實彈、汽油彈、磚頭、拳頭，抗爭的事無日無之，範圍廣泛，以致有人用「遍地開花」來形容之。來到今天，震蕩迴響仍在。
- B. 2020 年 1 月底新冠病毒 COVID-19 在香港出現，之後便是口罩，洗手搓手，確診、隔離檢測，停課開課，限聚圍封、結業失業、賠償補貼、真可說是「雞犬不寧」。來到今天，就是疫苗接種、種抑是不種？那家好及那家安全等。同樣，事情尚未收科。

廿多個月來，香港經歷了天翻地覆的改變，社會撕裂了，教會也撕裂了。對信徒來說，這時正是最需要同來崇拜，集體回到神的面前放下己見、復和及重新得力的時候，但弔詭的是在疫情下不能聚集。本來崇拜生活因為疫情已受到牽制和衝擊，但教會內部卻因為新常態下的崇拜安排而出現矛盾。主耶穌吩咐我們彼此相愛，又為我們祈禱叫我們合而為一，但我們往往看自己的「觀點」不單比別人強，甚至似是比從主而來的命令更重要一樣。爭鬥各方心中不一定有恨，但還有愛嗎？豈沒有聽過保羅的說話：「你們若相咬相，只怕要彼此消滅了。」（加五 15）約翰不也是說：「恨弟兄的是在黑暗裏，且在黑暗裏行，也不知往那裏去，因為黑暗叫他瞎了眼。」（約翰一書二 11）連主耶穌的話都不聽了，約翰、保羅又算什麼？

另一方面，在這個新的處境下，我們可能問神，你在那裏？你在這裏嗎？你是無所不在的，不可能不在。但又好難確定你在，因為你是慈愛的父，你愛好人，又愛歹人，但怎會又讓好人和好人，好人和歹人，歹人和歹人這樣互相傷害下去呢？假如你在，又怎會白白讓主持正義做好事的人受污衊和受苦呢？

我們要禱告，但不知怎樣禱告！我們要禱告，但不知應為何事禱告！惟有仰望聖靈，用說不出的歎息為我們禱告。

IV. 有人說《傳道書》不是說「日光之下無新事」嗎？怕什麼？嘆息什麼？既來之，則安之！日光之下無新事，為何

需要如此執著？要是沒有好人，又無壞人，又怎能產生英雄？有「正」有「反」才有「結合」，才有進步，這不是正常的辨證邏輯嗎？黑格爾不是這樣說嗎？日光之下無新事，放手吧。世人算什麼？照聖經的話，「只不過好像一口氣」（詩一四四4）；世界算什麼？草必枯乾，花必凋殘（賽四十6-7）。《傳道書》不是教導我們及時行樂嗎？（八15；九7-10）日光之下都是虛空，食之無味，棄之可惜，算了吧！

如果真是這樣，那還有什麼希望？虛空、放棄、徒然、放手都是泄氣的話。日光之下無新事，在此我記起王上十八章記載迦密山上以利亞與巴力先知相鬥，巴力先知求告巴力降火焰於聖壇上，久久不能成功，以利亞戲笑他們說：「大聲求告吧！因為他是神，他或默想，或走到一邊，或行路，或睡覺，你們當叫醒他。」（27）「走到一邊」可能是指去了洗手間方便；³「行路」是去了旅行，總之是極盡嘲諷之能事。巴力先知於是更發大聲向巴力求告，最後甚至用刀槍自割至身體流血，但巴力沒有回應，最後他們全被殺戮。難道神的子民也要陷入這樣的光景嗎？難道我們真是要跟詩篇74篇的作者，作同樣的話向神呼求嗎？「神啊，敵人辱罵要到幾時呢？仇敵褻瀆

3 猶太《他爾根》（*Targum Jonathan*）的解釋，參 Jones, G.H. 1984: I & 2 Kings (Vol. 2; The New Century Bible Commentary; Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott), 頁319。

你的名要到幾時呢？」或是要如耶利米先知一樣，聽到敵人羞辱他的話說：「耶和華的話在那裏呢？叫這話應驗吧！」（耶十七 15）；又說，「他們從列祖所承受的只不過是虛假，是虛空無益之物。」（耶十六 19）世界在嘲笑我們，難道我們也在同樣嘲笑自己嗎？難道日光之下都是虛空就是結論嗎？

七十士譯本 (LXX) 用 *mataiotēs* 來翻譯《傳道書》的虛空 (*hebel*) 一字。保羅在羅八 20-21 說：「受造之物服在虛空之下……」就是用了同樣的字 (*mataiotēs*)，但卻不是說受造之物被屈服在虛空之下，便是「死實」，而是仍有盼望，因為他跟著說「但受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由之榮耀。」⁴

我們不懂得怎樣禱告下去，但聖靈用說不出的歎息為我們祈求；我們不知道究竟所發生的一切會有怎樣的結局，但我可以相信「萬事都是互相效力，叫愛神的人得益處。」難道我們懷疑是因為所想的沒有得到成就嗎？我們灰心，是因為神沒有聽話，照我們的意思行事嗎？我們不再禱告，難道是已有了結論？或是說連約伯這樣的義人也會受苦，求神有什麼益處？這樣下去還有什麼意義？

V. 以賽亞先知記載耶和華如此說：「我的意念非同你的意

4 關於羅八 20-21 的解釋，參周兆真 2007：《羅馬書注釋》（香港：文藝）頁 259-261。

念，我的道路非同你的道路。」（賽五十五 8）保羅也說：「誰知道主的心？誰作過他的謀士呢？」（羅十一 34）

創世記 50 章記載雅各死了，約瑟的兄長們因為以前迫害約瑟，如今爸爸死了，認為約瑟一定會報復，殺害他們。他們在驚慌下先派人去探聽約瑟有否加害之心，一旦知道似有希望，就親自出動，俯伏在約瑟面前認錯，求他饒恕。約瑟對他們說：「從前你們的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全許多人的性命，成就今天的光景。」（創五十 20）意思是說：對，你們確是迫害我，使我甚至滅亡，但神讓你們作惡，因為神有另外的意思，藉此使許多人得益，成就更光榮的事。我們可否向約瑟學習這一份對神絕對的倚靠？

VI. 時代工人：非常牧養的藍圖。在新常態裏有人受苦，所發生的事又不在我們的計劃和理解之中，以致我們招架乏力，但新常態也在告訴我們現在所面對的不單是一個新的處境，還是一個新時代已經來臨，帶來的挑戰是我們該怎樣作時代工人，服侍這個新的時代。

A. 這個小段的標題是「時代工人：非常牧養的藍圖」，先讓我講一個有關猶太著名拉比約翰（Yohanan ben Zakkai）⁵ 發

5 有關 Yohanan ben Zakkai 的介紹，參看 Gottlieb, J.B. 1997, pp748-749 in R.J. Zwi Werblowsky and G. Wigoder et al. (eds.) *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (New York/ Oxford: Oxford University Press).

生在公元 70 年的故事，故事的名字就叫它作將學習化作崇拜吧！

猶太人相信世界由三大支柱撐著，就是律法、獻祭和慈惠。公元 70 年耶路撒冷在羅馬軍隊的蹂躪下陷入大火中，聖殿燒成平地。相傳猶太著名的拉比約翰 (Yohanan ben Zakkai) 和幾位門生看著熊熊大火，門生都大哭起來，喊著問約翰，猶太教怎能繼續下去？聖殿沒有了，獻祭就無法舉行，世界豈不是要塌下，猶太民族又怎能生存下去呢？拉比約翰深深吸了一口氣，對他的門生說：「不錯，聖殿和獻祭都沒有了，從今天起我們要將學習 (study) 化作馨香的祭獻給神。」⁶ 自此以後，學校、會堂和家庭都是學習律法的場所；老師、拉比和父親都是孩子的導師，世代相傳，以教導及學習律法、聖卷、先知及猶太的遺傳為己任。

聖殿被毀，整個猶太民族落在一個前所沒有的新常態裏，拉比約翰的教導對猶太民族的存亡有著決定性的作用，下面是幾方面值得我們思考：

6 Neusner, J.1982: *First Century Judaism in Crisis* (Augmented Version; New York: KTAV), 頁 169 說當時 Yohanan ben Zakkai 是指以慈惠代替獻祭，可惜沒有提及資料出處，以資印證。

1. 拉比約翰認定聖殿被毀是不可逆轉的事，神可以讓其發生，為何我們仍要拒絕？為何不張開手打開胸襟來接受；
2. 世事可以驚天動地的變（誰可以想像聖殿——神的居所——也可以被夷為平地？），但使命不變。神的子民仍要繼續崇拜，作世界的光。
3. 必須在聖靈引導下找到符合信仰、能保存神的選民身份及有意義的替代品來奉獻於神，成為更馨香的祭；
4. 將學習化作崇拜的實踐讓猶太人後來得到的比先前更多：
 - a. 學習律法，滿足獻祭，過去是獻牛羊，今後獻上自己；
 - b. 學習讓他們寫下了口傳律法 Mishnah（米示拿）和 Talmud（他勒目）等偉大的著作；
 - c. 米示拿 (*Avot* 5.23) 規定猶太的男孩子五歲開始讀律法；十歲學米示拿（口傳律法）；十五歲學習歷代拉比們對米示拿的討論及解釋 (*Gemara*)。讀經和學習成了民族的標記。今天誰不稱道猶太人是注重教育的民族？誰不同意猶太人之所以在許多領域（例：科學、哲學、營商）比其他民族出色的原因其一便是注重教育？

**VII. 要應對新常態的挑戰，達至時代工人的角色所需要的
是什麼？**是否有如今次聚會主題說非常牧養非常牧職，是需要「非常」方法及「非常」藍圖嗎？什麼是非常的方法我不確

定，但日光之下沒有新事這句話或許對我們有些提醒：

- A. 雖然時代變了，科技日新月異，相差一日千里，但我們所傳揚的還是同樣的，古舊的福音故事，就是那位二千年前出生在伯利恆及為我們釘死在各各他的救贖主耶穌基督。
- B. 來十三 8 提醒我們「耶穌基督，昨日今日一直到永遠是一樣的，你們不要被那諸般怪異的教訓勾引了去。」二千年了，無論世界變了多少，仍是同樣的主，一點不會增加，也不減少。

我還是初讀神學的時候，曾聽過一位芬蘭到非洲的宣教士演講，⁷那是一個本色神學的講座。他說在非洲向人傳講神的饒恕憐憫及耶穌為世人釘死十架，沒有人明白，也沒有什麼熱烈的反應，但若給他們講耶穌驅魔趕鬼就不一樣了——人人都想聽和爭著到教會信耶穌。講座完了，大家覺得很好，有人說從未有聽過這樣好的本色神學。到了今天，我仍十分肯定講員所提及的是十分好的神學必須本色化的提醒，但卻不是教我們只是順著讀者的喜好宣講，因為這樣下去，信徒得著的只是虧缺的信仰。只談趕鬼不談愛、只講公義不講背十架，只傳福音不作服事，只講恩

7 Harjula, R. 1978: "The Significance of Contextual Theology," *Theology and Life* 2, 37-40.

典不提律法都不是整全的福音，正如不講舊約，只講新約，不是成了馬吉安嗎？這樣下去，推至一個極端，所傳的必是一位變了樣子的基督。

- C. 耶和華以勒。只要忠心順服，神必有預備。耶和華以勒，你信這句話嗎？日光之下無新事，還是那古舊的啟示。

香港信義會創會的同工大部份都是(中華)信義(宗)神學院 1948 年由湖北南來香港的老師和同學。對他們來說，香港的處境就是「非常態」，他們以為不久便可以回到「常態」(大陸內地)去。從人看來，他們根本沒有好的預備，連廣東話都不懂，就四處奔跑傳福音。回頭看，神不是為他們預備好了嗎？耶和華以勒，他們不是成功地服事了那時代嗎？

VIII. 要作非常牧養，要在非常時代作非常牧職，是否必須要有「非常」的預備和對這時代有非常對症下藥的新穎進路呢？日光之下無新事，要知道縱使活在新常態裏，人只要是老亞當「常態」沒有改變，就是上了太空，去了火星，仍然是罪人，非有耶穌的寶血不能潔淨，而不肯背十架就不配信主的門徒。進路可以新穎，世事可以改變，但真理是不變的。

根據聖經的記載，出埃及是以色列人進入非常態、經歷天翻地覆的改變和磨煉最深的時候。他們在摩西的帶領下，歡歡喜喜和充滿希望地離開作奴四百年的埃及；但在路上遇到不

同的波折和困難，甚至因為缺水缺食幾乎要死。民眾分歧，反對摩西的勢力愈來愈大，他們不單埋怨，當中許多人說要走回埃及，甚至要打死摩西；最可怕的是他們做金牛拜金牛，並說這就是帶領他們離開埃及的神。耶和華因為以色列人的頑梗悖逆大大懲罰他們；以色列人在曠野流離四十年，但這段時間亦是他們的信仰得以建立，認定對神完全倚靠的時候。幾十年，神每天供應他們需要的飲食，又在西乃山上向摩西頒佈律法，建立他們在會幕裏的崇拜生活。出埃及在以色列建國歷史上有著重大的意義，也是以色列人在信仰上走向成熟的一個重要階段。

我曾說以色列人若不是經過出埃及（非常態）和在曠野（非常態）的磨煉，根本沒有可能頂得住被擄巴比倫的衝擊。事實上，出埃及發生的事和記載不斷在以色列歷史中一代一代的被提及，有如在一代一代裏重複出現，成了常態一樣。出埃及的故事更成為了聖經作者宣告神的大能和釋放的樣板（*pattern*）。《詩篇》如 77、78、《以賽亞書》、福音書、保羅書信，直至《啟示錄》等，當講及神的拯救釋放的時候，都是以出埃及記的內容作為骨幹，讀者一聽便認出背後出埃及記的背景。⁸ 直到今天，以色列人每逢在逾越節，一代一代都要重述出埃及的

8 Daube, D. 1963: *The Exodus Pattern in the Bible* (London: Faber and Faber).

事，甚至人人都是認同自己就是當年離開埃及的一份子。⁹ 出埃及的「常態」——神的拯救——又豈會變成古老過時，新常態下的牧養又怎能脫離得了舊的常態？因此，本人認為舊常態裏的一些原則是新常態的牧職和牧養必須抓住和不能忽略的。今天概括地和大家分享其中幾點。

A. 在理性上要健康和有智慧，在這點上包括了不同的項目：

1. 教會必須注重信徒宗教教育。這是十分重要的，正如一個孩子的成長，其價值觀的形成都在乎教育。教育就是孩子永遠的財富，拿不掉，失不了。
2. 注重及支持神學教育，訓練時代的領袖工人和信徒，領受信徒皆祭司的智慧；又要普及神學教育，教導真理，當中有些題目是必要的，如：
 - a. 我們所信的神是怎樣的神？（正確的神觀）
 - b. 人算什麼？人是什麼？活著為了什麼？人生有何意義？（正確的人觀、救恩觀）
 - c. 基督徒的特質及其對世界的責任（申七 7-11；可八 34-38）；（正確的門徒觀）
 - d. 我們服事的是一個怎樣的時代？掌握時代的脈搏；（正

9 M. Pesahim 10.5。參 Glatzer N. (ed.) *The Passover Haggadah* (New York: Schocken), 頁 26-27, 49。

確的服事觀)

- e. 學習聖經，當知唯有神的話，才是永遠堅立。(賽四十八；正確的聖經觀) 關於學習聖經，本人想多說幾句話，先來提出幾個「聖經不易讀」的例子：
- 1) 今天多次引用了《傳道書》的說話，但可能你不知道從前有猶太的拉比叫人不要讀《傳道書》。因為怕讀下去使人迷惘，久而久之，到了一個地步連妥拉 (Torah) 也不讀也不學了。為什麼會變成這樣？因為萬事都是虛空，讀經學習又有何用。¹⁰
 - 2) 在猶太神秘主義 (Merkabah Mysticism) 影響下，猶太拉比講明，如非有專業訓練的人引領，不要讀《以西結書》，原因是怕還未讀完第一章，人已瘋了。¹¹
 - 3) 啟示錄，七頭十角，大紅龍，污穢的靈，雙獸和歌革瑪各，好可怕啊！

學習聖經要有謙卑的態度。聖經的寫成離現在至少二千五百年，當中學問何等深奧！解釋不來的應謙卑、繼

10 Fox, M.V. 1999: *A Time to Tear Down & A Time to Build Up. A Rereadings of Ecclesiastes* (Grand Rapids/ Cambridge: Eerdmans), 頁 1-2。

11 *M. Hagigah* 2.1; Fox 1999: *ibid*, p. 1. 他提及參考 *b. Hagigah* 13a。

續追求，並求聖靈幫助，疑問是應有的，¹² 但不是隨便跟隨某些神學家動輒便說作者 / 經文前後矛盾，也不要挾聖經的權威來達到自己的目的，這才是對神的話語尊敬之道。一個基督徒、神學生、牧師、傳道、神學院老師，如果連聖經都不讀，少讀，或甚至疑惑不信，心中的盼望還有什麼確據？要是連聖經的權威也失去了，教會還剩下什麼？

3. 崇拜是神賜給信徒從新得力的泉源，時代工人必須加強會眾認識公共崇拜的功能和重要性。研究新常態對信徒參加主日崇拜的影響。認識二千年來在不同的日子和常態中教會是不斷更新崇拜的形式、禮儀及內容的。歷史顯示崇拜場地和形式因應不同時候和處境的改變，由會幕、聖殿、家庭、教堂、座堂、轉至樓上……等，那麼地上既有的聚會，無論是形式和地點等，不也是可以隨著實況而靈活更改的嗎？
 - B. 在靈性方面要有憂傷的靈，禱告。「多禱告多有能力，少禱告少有能力，不禱告沒有能力。」這幾句話是真實的。
 1. 優化公共崇拜生活。發揚勤禱告的傳統（晨更）。
 2. 認罪悔改。為自己認罪，為教會認罪。教會撕裂！我們承認迷失了。

12 G.R. Elton 的名句：「歷史是一門提出疑問，不是操練敬虔的研究。」(History is a skeptical, not a devotional study) 引自 Neusner, J. 1973: *From Politics to Piety. The Emergency of Pharisaic Judaism* (Englewood: Prentice-Hall), 頁 xx。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

3. 求神賜力量信徒不單愛神，彼此相愛。撕裂的要修補，不是擴大。

「愛就完全了律法」，「愛能遮蓋許多的罪」，「愛裏沒有懼怕」。上述這些皆是信徒必須熟悉的話。耶穌說律法的總綱便是愛神愛人，約翰在約翰一書四 20-21 有這樣的演繹：「人若說我愛神，卻恨他的弟兄，就是說謊話的，不愛他所看見的弟兄，就不能愛沒有看見的神；愛神的，也當愛弟兄，這是我們從神所受的命令。」

要愛鄰舍。教會多多討論我們怎樣成為別人的鄰舍。

4. 求神幫助眾生明白要是繼續自私貪婪下去，人類不單是自掘墳墓，也是為下一代掘墳墓。全球暖化，新冠病毒就是最好的例子。
 5. 求神賜力量，使疲倦的軟弱的，重新得力，為前線的同工禱告。
 6. 為香港求平安，相信這城不單不會死，還是時代工人為主作鹽作光服事的舞台。
- C. 在行動上要積極，常常記著《雅各書》上的話：「信無善行乃是死的。」
1. 只有宣講，忽略服事不是整全的福音，只有聽道沒有行道是愚拙。要是教會弟兄姊妹人人「日行一善」，一年三百六十五天便人人作了三百六十五個善，幾十萬信徒，

其影響豈不驚人！

2. 發揮神所賜愛鄰舍的機會，只有一個目標，焦點不是「我」如何的好，多少人追我捧我，而是神的名得到高舉和有效見證耶穌基督的救恩。
3. 基督教會應更積極發揮在社會上已有的優勢：堂、校、社就是力量，彰顯神的愛和為福音作見證的最好場所。千萬不要將神賜的「本錢」收藏起來（太廿五 14-30），卻要定意珍惜每一個服事的機會，凡是有需要的地方教會都不應缺席，實踐愛鄰舍和服事了一個小弟兄便是服事了主的道理。
4. 常存盼望，等候上主，求堅持的力量及存堅信神必要彰顯公義的心。聽，連不斷宣告日光之下無新事，都是虛空的傳道者在全書最後的兩句話：「這些事都已聽見了，總意就是敬畏上帝，謹守他的誠命，這是人所當盡的本份，因為人所作的事，連一切隱藏的事，無論是善是惡，上帝都要審問。」（傳十二 13-14）

讀《傳道書》，無論興趣多大，都覺得當中的道理有偏離，但最後這幾句話將一切都板正過來了。不讀到底，仍未得著全書的寶貴。日光之下無新事，但傳道者深信到了神審判的時候，彎曲了的要變直，缺少了的要完滿。又正如保羅在羅八 18 說的「我想現在的苦楚，比起將來要顯於我

們的榮耀，就不足介意了。」常存盼望，忍耐等候就是必須堅守的常態，正如經上說：「要等候耶和華，當壯膽堅固你的心。我再說要等候耶和華。」（詩廿七 14）

IX. 結語：本人對非常牧養 / 牧職沒有一個非常藍圖，但我相信非常情況要有非常的心志，才能迎難而上。在結束的時候，讓我題及兩個自身的經歷和各位在非常態下擔任牧職的同工分享：

- A. 本人由 1988-1995 年在瑞典 Uppsala 大學攻讀博士課程。寫博士論文時，許多時有心無力，常有失望，覺得沒有能力繼續下去，有時連飯也不想吃。論文寫完又改，改完又寫，每次的經歷有如彼後二 22 說「狗將吐出來的東西又再吃回去」一樣。有一天，一位從香港來訪的姊妹送來一幅掛圖，上面簡單寫著幾句話，對我好有鼓勵，再次向我提醒主確實的應許：「靠著那加給我力量的，凡事都能作。」（腓四 13）那掛圖上面是這樣寫的：

立大志

吃常人不能吃的飯

忍常人不能忍的氣

做常人不能做的事

這是非常的心志。

- B. 本人擔任了東南亞神學協會的副主席，已有八年之久，所以過去每年總有一或二次到東南亞國家開會。有一次在耶加達神學院開會完畢，為了避過塞車和能在明天早上回神學院工作，我選了早上五時的航班，半夜三時前乘坐計程車去機場。但在路上我被打劫了。更令人氣忿的是打劫我的是耶加達的警察，回來後我少有講述此事，一但講起仍是氣忿。

最近讀到一份文章，有人重述一位已去世的有名牧者 (Matthew Henry) 在年老時被打劫後講了的幾句話，¹³ 對我好有幫助，他說：

我慶幸 / 感恩：

因為這是我第一次被打劫 (意思是人生這麼多年，才是第一次，多麼好運，神多麼保守)；

因為他們是搶錢，不是要我的命 (意思是我所遇到的是真正的賊，他們求財，而不是求氣)；

因為我是被搶者，而不是搶他人的盜賊 (意思是我不用做賊，多好！)。

常常感恩，這是非常的回應，

13 見於 Lucado, M. 2011: *Live Loved* (Nashville: Thomas Nelson), 頁 42-43。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

本人在大會給我的題目「非常牧養下的非常牧職」前加上「時代工人」及冒號(：)，表明本人今天講道的重點是時代工人。本人相信今天是神呼召我們服事的時代。這個時代是屬於我們的。它是否最好我不知道，但它一定不是最壞的。求神賜給我們非常的心志，常存感恩的心，作「非常」的時代工人。



你的日子如何， 你的力量也必如何！

陳國權 信義宗神學院 | 榮休教授

戴博士給我的印象

戴浩輝博士是本院舊約聖經教授，舊約研究是他的專業，他在這方面有深厚的知識，不在話下。可是你不要因而錯認他只認識舊約，單從學術以外的日常生活的交談中，你會很快便察覺到戴博士是一位見識廣博的人。上至天文，下至地理，他都能給你說得清楚。他還給我另一個印象，就是他特強的記性。不論是歷史人物、地理名稱，還是重大事件，只要你問他，他都可以不假思索，一一給你說出來。

戴博士舊約研究學術與踐行並重

戴博士是一位研究舊約的學者，但他跟一般歐美聖經學者

很不一樣。歐美聖經學者一般來說只看重學術研究，卻輕忽生活上的實踐，但戴博士則學術與實踐兼而有之。歸根結底，這是中西學者處理聖經神學的方法論與目的論殊異之結果。華人聖經學者始終帶著踐行的目的論來研究聖經，為研究而研究的意義是不大的。畢竟，神學是更新教會生活及提升信徒靈性的經世致用之學，我們可以從戴博士研究和教導舊約上有著鮮明的示範。讓我舉二個例子：

其一，戴博士開設了一門〈舊約經文宣講〉的科目，並親自教授學生如何在講壇上有效地宣講舊約的訊息。這門科目基本上是要將聖經的道理應用在今天錯綜複雜的生活上，讓舊約不被封鎖在神學院四幢牆壁內，只變成純學術性的研究，而是達致塑造基督徒人格與所是的一種手段。

其二，2005年戴博士當選為基督教香港信義會全職監督，因此他需要放棄神學院大部份的工作，轉往教會履行監督一職。戴博士這次的轉職有不同的解讀，有人認為戴博士應該留在神學院專心教學，但我卻不以為然。因為戴博士短暫離開神學院，正正是要見證神學的經世致用性。神學服侍教會，是教會忠誠的僕人，脫離了教會的生活處境，神學只會變成學術研究、容易淪為思辯之學，這跟教會的經驗和信徒的生活太脫節了。隨著戴博士進入教會的體制，並積極投入教會整體的治

理，他的舊約神學便找到了具體的實施場所，至令他建設舊約神學的基礎變得更加紮實。

戴博士鼎力支持院牧部事工

戴博士教學已經夠忙碌了，還要出席大小會議，兼任不少委員會主席或成員，真是忙上加忙。但院牧部每次邀請他主禮、講道、擔任學生實習導師，他都從不拒絕，總是二話不說就答應了。記憶中某一年的學生宿舍大會中決定重新設立舍監一職，好讓宿生的需要能獲得關顧。我的心立時想起戴博士來，他和師母一家都住在學院宿舍，由他出任舍監一職，真是最適合不過。於是第二天我把院牧部要物色一位舍監的需要和他分享，我還來不及開口邀請，戴博士就馬上表示願意承擔這個職務。

我在信神多年事奉，特別在院牧部的那些年月，非常感激戴博士對院牧部事工鼎力的支持和愛護，讓筆者在推行計劃與安排工作上能事半功倍。能與戴博士一起事奉，我感到十分愉快！

戴博士重視信徒神學教育

戴博士在推動信徒神學教育上也不遺餘力。2011年我擔任信神校外課程委員會主席一職時有機會與戴博士有近距離的接觸。當時委員會成員只有幾位，他是其中一位。每次開會他

例必出席，而且總是有備而來。正正是有充份的預備，所以他提出的意見許多時候都能獲得其他成員的接納。事實上，戴博士對本地華人教會現況有充份的了解和掌握，再加上他對教會需求的趨勢有著個人獨到的分析，這無疑便加強了他在信徒神學課程策劃與改良上的領導和影響力。難然如此，戴博士卻願意聆聽、更開放自己，接納成員間不同的意見。更難得的是，他永不盲目依從過去，但也不會無判斷地迎合大眾的喜好，而是審時度勢，推出更適切教會信徒所需的神學課程及活動。

給戴博士的祝福

以上是我個人對戴博士的一些較深刻的印象，儘管只是一鱗半爪，還望能帶給讀者對戴博士一些新的認識。最後，我祝福戴博士退休後生活愉快，身心靈健壯，貢獻比退休前更大，因「你的日子如何，你的力量也必如何！」（申 33：25）

榮歸聖父、聖子，及聖靈，起初如此，現在如此，將來亦如此，及世世無窮。阿們。



深謝恩師，承傳師命

林雪文 信義宗神學院 | 輔導學副教授

披星戴月勤釋經
 神恩浩翰傳聖道
 博學輝煌耀主名
 謹記恩言作忠僕
 承傳師命育英才

二零一二那年當我再次回到母校(信義宗神學院)進修，很感恩有機會與戴浩輝博士分享，有志研究有關舊約研究與輔導相關的論文。經過與他交流傾談後，最終決定撰寫「耶利米的獨白」作為我道學碩士的論文題目。¹在寫作及研究耶利米獨白的過程中，得到恩師戴博士的指導，學效他披星戴月勤釋經的專業認真態度，展開了與耶利米同行的心路歷程。「耶利

1 本文的部份內容節錄自林雪文《耶利米的獨白》(未出版道學碩士畢業論文，2004)。

米的獨白」獨特的地方是描繪了先知在履行職事的過程中，面對重重困難與衝擊的心路歷程和掙扎，亦是很多事奉者的心路歷程。透過不斷重複研讀耶利米書、分析當中有關「獨白」的經文，從各段「獨白」的內容中，可看見先知對耶和華的呼召的進程。先知由質疑（十二 1-4）、痛苦、傷痛（十五 18）進到確信、讚美的心境（二十 11-13），並請求耶和華應驗要他宣講的審判信息。「獨白」的進程是由絕望走向光明，更是由質疑進到肯定和確信。這也道出了我的事奉歷程，多謝戴博士的指導，讓我透過研究耶利米的獨白，得著事奉的力量；亦讓我透過每段「獨白」，看見耶利米所要面對的不同挑戰，加強了我事奉的心志。這些挑戰相信也是每一位願意作主忠心僕人的人都有機會遇見的。

耶利米深信耶和華知道他是忠於祂所託負的職份（十七 16）。在傷痛不止（十五 18）時他卻在耶和華的話語中，得到從心而來的快樂（十五 16），在群眾不理會他，不認同他先知的身份時，耶利米重視的是耶和華的理睬（十八 19）。耶利米確信耶和華與他同在，能醫治、拯救他，也是他的避難所（十七 14 及 17）。而最重要是耶和華對他重申的肯定和提醒（十五 19）。從耶和華對耶利米的忍耐及培育，以及對以色列民不離不棄的愛中，讓我體會到上帝對屬祂兒女的愛是何等的長濶高

深，縱然我們的心頑梗，縱然我們沒有珍惜上帝對我們的愛，甚至有時抱怨、有時選擇離棄上帝，但上帝對我們的愛仍是不會改變的，祂仍然是給予機會和希望，讓我們可以悔改歸向祂，活在祂的恩典和福氣當中。我開始從心底領會耶利米如何經歷神恩浩翰傳聖道。在戴博士的事奉歷程中，也曾遇到及經歷了不少困難和挑戰，有些是我知道的，相信也有很多是只有戴博士自己才體會到的。無論如何，戴博士以一生作傳道，在他生命中看見神恩浩翰傳聖道。

戴博士是一個博學多才的領袖，一九九三年是我入讀信義宗神學院第一年，也是戴博士在德國回到信神教學的第一年。直至今日，我已跟戴博士學習了二十八年，由成為他的學生，至成為他的後輩同工，當我遇到有甚麼問題（包括：種花、交通路徑、經濟、社會議題、牧養策略、舊約聖經釋經、希伯來文翻譯、希伯來文的發音等），我都會向他請教，而十分肯定的是，他必定知道如何回答我；即使戴博士如此博學多才，他仍然是十分好學、不斷增值自己、亦樂於與我討論教學，甚至如何牧養發展教會和神學院等不同話題，他博學輝煌耀主名的生命見證，實在是我很需要繼續向他學習的方向。

回想當年，猶記得戴博士特別為我們這班（1993-1997）神學生設立了講道學會，讓我們這班準傳道有更好裝備宣講聖

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

言，亦記得戴博士坐在魚池旁，教導我們如何面對牧養上的不同需要及挑戰；也記得當我在堂會事奉遇到困難時，戴博士致電關心我的情況，令我十分感動，更記得戴博士常常念記學院的需要及發展，多次與我分享及討論如何發展神學院的工作。由修讀第一個神學學位，到堂會事奉，再回母校進修道學碩士及基督教神學碩士，甚至回到母校教學，感恩得到戴博士在不同層面上的牧養及教導，讓我謹記恩言作忠僕。

在二零二零年，蒙恩師的推薦，感謝主帶領，讓我成為信義宗神學院輔導課程的儲備教授。感恩有機會返到母校教學，謹記恩師的信任及提攜，承傳師命育英才。



Nicholas Tai: An Eternal Presence in Our Community

Francis Borchardt Associate Professor of Old Testament
Lutheran Theological Seminary,
Hong Kong

In ancient Jewish literature, there is a tradition of great scribes, sages, and priests who are imagined as teachers of the people at some point in history, but who go on to have legacies as eternal teachers and scribes long after they are presumed to have been active. Figures like Enoch, Moses, Solomon, Baruch, Daniel, and Ezra all fit this mold. They are all imagined to be eternal sources of revelation and knowledge for the people of Israel. Their biographies are so closely linked with that of the Jewish people, that no period of the community's existence is untouched by their aura. Whether they are spoken of as filled with practical wisdom or as mediators of divine speech, their existence and value to the Jewish community perennially continues long after their physical presence is supposed to have ceased. They are embodiments of the ancestral legacy and paradigms for present and future members of the community to follow. By this means, the great scribes, sages, and priests are often reproduced through their disciples, who consciously form themselves in their image.

It strikes me that Nicholas Tai is such a figure within the community of Lutheran Theological Seminary (LTS). Since first coming to study at LTS in the 1970s, Nicholas Tai has nearly always been part of LTS. He was twice a student, then a faculty member, and eventually became an administrator. Even when he served as Bishop of the ELCHK, he still managed to teach classes and maintain an active presence in the community. It can truly be said that if you have been part of LTS for the past 40+ years, you have had some contact with Nicholas Tai, and you have certainly been affected by his work with the school.

My own experience of LTS is part of this story. When I first encountered Nicholas, he was well into his career at LTS. In 2011, my first year on the faculty, he had already returned from serving as Bishop. He had already held roles at LTS as Vice President and acting President, and had long since been elevated to the rank of full professor. He was introduced to me as one of two of my senior colleagues in Old Testament/Hebrew Bible. From the beginning, Nicholas was a welcoming and congenial co-worker, who was eager to share his knowledge about the Old Testament to students, church members, and colleagues alike. His place as a senior voice in the community of Old Testament scholars both at LTS and in Hong Kong was already secured.

After this initial introduction Nicholas Tai and I have continued to work together for ten years. This has not solely occurred in the context of planning Old Testament classes, presiding over the Old

Testament colloquium, and working together to rewrite the Old Testament curriculum. Nicholas Tai served as Dean of Studies and later Vice President for much of the period. In addition, we worked on a number of standing committees together. These have included the Advanced Studies and Research Committee, the Curriculum Review Committee, and the Library Committee. Throughout this experience I have gotten a chance to learn from Nicholas both as a scholar and administrator. Nicholas' broad influence over the LTS community can easily be seen in just how many distinct areas he and I have interacted in my short career here.

One of the most prominent ways I have witnessed Nicholas' influence is in his scholarship. Nicholas Tai's Old Testament scholarship has remained consistently informed by his doctoral training at Ludwig Maximilians Universität in München, Germany. In his commitment to the historical-critical approaches developed and cultivated by philologists of the late 19th and early 20th centuries, Nicholas Tai's research is at home among many contemporary peers educated within this system. Although many other colleagues around the world have moved away from the types of questions posed by this model of Old Testament scholarship, many, even most, German-educated researchers have continued to value its perspective and insights. In his work on the prophetic books of the Old Testament, Nicholas has featured these types of historical-critical questions, and thereby uncovered some interesting aspects of the development of these texts within the context of ancient

Israelite religions. Moreover, by focusing on the Old Testament prophets, Nicholas Tai has continued one of the legacies of his own Doktorvater, Jörg Jeremias. This thorough connection to the type of scholarship done by Old Testament researchers at Ludwig Maximilians Universität has made Nicholas stand out both at LTS and within the scholarly community in Hong Kong, where most peers in Old Testament studied elsewhere in Europe, North America, or Asia. This has meant that Nicholas Tai's voice is relatively unique and important in certain discussions about the Old Testament.

Over the years, I have also observed how Nicholas Tai has been influential as an academic advisor for MTh and DTh students in the field of Old Testament. In this capacity he has both shared his model of scholarship with his advisees, and guided them in the discovery of their own interests. I have seen how Nicholas' advisees are routinely encouraged by his support and feel empowered to complete their theses and dissertations in ways that stimulate them and fulfill their research goals. These advisees include pastors, professors of other institutions in South East Asia, and even LTS' own faculty in development. Through this scholarly mentorship, Nicholas has successfully reproduced himself for future generations of LTS.

Unfortunately, I have not had the opportunity to see Nicholas Tai in action as a teacher, because I do not speak Cantonese or Mandarin, and most of Nicholas' classes are taught in one or the other Chinese language. But, I do know that he has a profound affect even on the students outside of the advanced studies program.

Throughout my time at LTS, many students have come to me after taking courses with Nicholas. Very often they are very well informed and are well-equipped with knowledge about figures and events in the Bible. In addition, even though I have taught Hebrew for much of the time I have been at LTS, many of my students have enjoyed learning Hebrew songs with Nicholas. These are lessons he freely offers as an extracurricular activity. This shows the dedication Nicholas has for his students, and the many ways that his legacy reaches all parts of the LTS community.

One final way in which Nicholas Tai's impact on LTS will continue to be felt long after his retirement is through the physical artifacts he leaves behind as an administrator. As Vice President, he has overseen a massive beautification and renovation project at LTS. Many classrooms have been upgraded with new technology and higher quality fittings on his watch. The entire campus has been cleaned and repainted. And perhaps most important of all, solar panels have been installed around campus, leading LTS on a path toward energy independence in the future. These are all long-lasting aspects of campus life that future generations of students, faculty, and staff will be able to enjoy. In this sense, Nicholas Tai's legacy for LTS is truly inescapable. No matter through the future faculty, the students, or the grounds, his impact will be felt for generations to come. LTS has been lucky to have him as one of its great luminaries.



In Faith

Tjeerd de Boer Dean of Education at Foundation Academy
of Amsterdam, the Netherlands

Kathleen Ferrier 2002-2012 Member of the
Parliament, the Netherlands

In many ways the Lutheran Theological Seminary is a unique place: the amazing location, on top of Tao Fong Shan, the architecture, beautifully constructed around the pond and the column with this prophetic text from Isaiah 43: 19, “I am about to do a new thing!” That long and winding road, passing by the wall with the Beatitudes at one side and the 121 (“I lift up my eyes to the hills - from where will my help come?”), Psalm 121:1) steps of the stairs to the monumental cross.

But for us most unique at LTS is the multicultural, multid denominational composition of its learning community: faculty, staff and students, Lutheran by foundation, Hong Kong by location. LTS is a true meeting place for Christians from all over the world.

Local bachelor and doctoral students along with master and doctoral students from Mainland China and Myanmar and other countries in South-East Asia, and foreign exchange students. An international faculty with members from Hong Kong, from Europe,

from the USA. Multilingual classes and morning prayers, tireless efforts to understand each other, through simultaneous translations. International family gatherings and outings. At LTS doing theology becomes a real inter-contextual dynamics of teaching and learning.

In this unique environment, Nicholas Tai has played an important role in the process of mutual contextualization. We learned so much from him, regarding the Chinese context of Hong Kong, the Confucian wisdom and Christian identity. He taught us about the importance of the encounter of different traditions and cultures, he shared personal experiences, as we heard impressive stories from our LTS friends, colleagues and students, many of them Christians born in non-Christian families, often the first ones in knowing Christ. We learned new aspects of the complicated relation between (traditional) culture and Christian faith, mirroring our own background in the secularizing West. We saw new perspectives on the challenges many people in Asia face as religious and/or ethnic and/or political minorities.

We learned also a lot about the history of church and society in Hong Kong and its meaningful presence in all sectors of public space, in education and health care, in social work. With reason Nicholas wrote about how the concept of cry (za'aq and tsa'aq in Hebrew) in the Old Testament helps us to shape our role as Christians in social and political issues especially for the benefit of the disadvantaged, in Hong Kong – or wherever.

In Hong Kong churches are concretely involved in mission and

diakonia, are reacting to the cry of the disadvantaged in society (Cf. *Theology and Life*, Exploring Bible, Church and Life, Centennial Festschrift 36 (2013), page 39). We congratulate Nicholas with the publication of his great book and commentary on Ezekiel, which surely equips believers to serve the Lord, learning from the prophet how to answer God's call.

The Evangelical Lutheran Church in Hong Kong is an ...

In its long history of relations with missions and churches from so many different countries LTS embodies the intrinsically fundamental entanglement between church and seminary, between Christian education and theological education, between ministry and mission, and what faith means in daily life. This is exactly what Nicholas Tai personalizes, and he does so as a professor, scholar and teacher, in Old Testament Studies, with his fluency in Hebrew and German, his dedication to the wisdom literature, and his enthusiastically writing on a commentary on Ezekiel. He does so as a church leader and bishop, educator in ministry, Christian leadership and church administration, involved in theological education by extension, bringing the seminary to the city, to the people, by public lectures.

Another aspect of Nicholas' personality that we will never forget is his commitment. For example to the biannual Walkathons, as a major LTS fundraising event with high goals, such as raising money to be able to establish an optical fiber internet connection (as an effective answer to students' complaints. Or the maintenance and

repair of the LTS infrastructure (together with Mrs. Tai), and more recently the installation of a solar panel power system (to support the usage of renewable energy for environment protection!). And then there is Nicholas' very creative initiative, a commitment to share the Scriptures as wide as possible, expressed in the bilingual app based on the Christian Watchwords, the Daily Texts provided by the Moravian Church. A globally shared tradition, with which we are familiar because of our affiliation with the Moravian congregations in Suriname and the Netherlands. The Be'Emuna app offered rich material for inspiration, reflection and prayer.

We also saw his faculty commitment, at all the Happy Hours celebrated on Thursday afternoons, as moments of recreation and collegial sharing with homemade snacks and delicacies. We remember his commitment at all social events, afternoons and evenings, organized by the students association, on the occasion of Chinese New Year or Mid-Autumn Festival. On the faculty trips we made together, to Indonesia and Cambodia and Laos, to Heilongjiang and Fujian provinces in China.

His very musical commitment, playing the guitar and singing (and teaching) Hebrew songs. His sportive commitment, doing exercise, swimming and hiking, and the example he gives by doing so, of what real inclusiveness can look like. His very family commitment, as proud father at the festive wedding of his eldest daughter celebrated in the LTS chapel. We will never forget. His very hospitable commitment, remembering his welcoming words

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

and participation in the memorable conference of the International Reformed Theological Institute (IRTI) at LTS in July 2017.

From its foundation in 1913 in Shekow, China (close to Wuhan, Hubei), LTS brought churches together, from the USA, from Germany and the Scandinavian countries, preparing local Christians for the pastoral ministry, indigenizing theology during the more than hundred year of its existence. Nicholas and his episcopal successors of the Evangelical Lutheran Church of Hong Kong represent, together with the other founding denominations of LTS, the ecumenical openness to receive and stimulate all church members interested in theological studies.

LTS is still bringing churches together, local and international churches in Hong Kong, in the region and worldwide. We are grateful that also our church, the Protestant Church in the Netherlands, and our mission department, Kerk in Actie (Church in Action) recognizes LTS as this unique bridge between continents, countries, churches and people.

We wish Nicholas and his family all the best and blessings in this new phase of life.

We will absolutely keep in touch!



A Good and Faithful Servant of God

Theodore Zimmerman Faculty Emeritus
Lutheran Theological Seminary,
Hong Kong

They say all people are created equal, and while that may be true in the sense that all people have equal value, it is one of the joys of life that all people are *not* the same. The profound differences between us, the wide diversity of human beings, enriches the lives of those with open eyes. Some people live restricted, closed-in lives, caught in limited geographical and intellectual spheres, while others venture out to live rich, expansive lives, lives that also enrich those with whom they interact.

Rev. Dr. Nicholas Tai is someone who is squarely in the second category of people; he is someone who lives life to the full, who has challenged himself and then lived up to those challenges in every way. Dr. Tai's zest for life and for learning has at least two results. First, it makes him an extremely interesting person whose sparkling intelligence makes it a joy to spend time with him. And second, that same wide-ranging scope of gifts and interests make writing about him with any brevity or focus a real challenge.

As a colleague of Dr. Tai for 21 years, I fondly recall often

being amazed at his ability to switch back and forth seamlessly between fluent Cantonese, Mandarin, English, German and Hebrew. Conversation would range over a wide variety of topics as well, from history to botany and beyond, and Dr. Tai would know a great deal about any number of these matters. His erudition is impressive, but so is the ease with which he expresses it. Effortlessly, it seems, Dr. Tai can converse knowledgeably about a wide variety, a rich cornucopia, of subjects.

I saw Dr. Tai in the roles of husband, father, friend, colleague, musician, pastor, scholar, professor, and bishop of the church, and he excelled in all of them. Perhaps the single overriding theme is that he is a teacher at heart, someone who soaks up knowledge like a sponge in order to then excites others about it for their benefit. He is always quick to share his knowledge while also eager to learn.

This gift for teaching serves Dr. Tai well as an Old Testament scholar and professor. It means that he can breathe life into subjects that might otherwise seem dry and lifeless, so students can better engage with the biblical text and context in dynamic, meaningful ways. Whether he is teaching a class, giving a formal public lecture on the Pentateuch, the Psalms, or one of the prophets, or playing his guitar and leading students in song to help to teach Hebrew, Dr. Tai captures the interest and holds the attention of his audience. As Dean of Studies for several years, I always had to make sure to schedule Dr. Tai's classes in the larger lecture halls because so many students wanted to take his courses.

Perhaps because of his roles as pastor and bishop, Dr. Tai's scholarship is not only "academic," but very practical as well. He speaks to the church, and to Christians in their daily walk of faith. In his preaching and teaching he brings out the Gospel in the Old Testament texts, helping people see God's love and God's living Word in ways they can hear and understand. So, Dr. Tai is effective and caring in personal counseling situations as well. Far from being the stereotypical distant, haughty, absent-minded professor, Dr. Tai is personable and approachable by students and church members alike. Dr. Tai also has a gift for effective administration honed by years of leadership in the Evangelical Lutheran Church of Hong Kong and at the Lutheran Theological Seminary. He has served both institutions faithfully and fruitfully for many years.

As a missionary of the Evangelical Lutheran Church in America, I was privileged to observe Dr. Tai deal with some of the contrasts between the church in Hong Kong and churches in Europe and the United States. Over the years there were a few clear differences of interpretation and culture that could have led to clashes and conflicts. Dr. Tai adroitly, I thought, managed to negotiate those rapids with skill and tact, standing firmly by his interpretation while also acknowledging the differences and not letting them endanger the relationship between the churches. Theology and biblical interpretation have local and cultural dimensions that must be taken seriously, which is not always an easy task. Dr. Tai's firm grasp of both Western, and specifically German, theology and biblical studies give him the foundation also

to stand up as an effective advocate for a more specifically Asian and Chinese interpretation of the Bible, and understanding of Christian life.

At the core of philosophical hermeneutics is the recognition that we each understand and interpret things from a specific viewpoint. We are always limited in what we can know and how we can understand things. Everything we know or understand is filtered through our culture, our experiences, our backgrounds, and our language, which all play important roles in shaping how we interpret life itself, as well as faith and the biblical imperative. Thus, we must not only interpret the Bible, but we must also interpret other people and other cultures if we are successfully to interact with them. Dr. Tai is not only fluent in many languages, but he has also had experience with several different cultures. While this does not mean he agrees with all aspects of other cultures, it does mean that he can better understand them and work with people from these other cultures despite differences.

In biblical scholarship and in interchurch relationships, these differences in interpretation can become problems that shut off communication and build walls between people. What is needed is effective, empathetic, and informed conversation among scholars and leaders to build bridges instead of walls. It was gratifying to see Dr. Tai effectively do that both as bishop and as a leader of the seminary. Frequent meetings with church leaders and visiting scholars from many parts of the world were enriched by Dr. Tai's leadership and community-building style of accepting and understanding differences while at the same time effectively communicating his own point of view.

The Lutheran Theological Seminary (LTS) is an ecumenically, ethnically, and culturally diverse institution requiring great skill to hold all the different groups together. Students come from various parts of South East Asia and beyond, using English as their medium of instruction and communication with each other. Since he lives on campus, Dr. Tai is always available to the students and takes active part in the many student activities in the dormitory, and he is well-loved by all the students, wherever they come from. I can still hear his strong singing voice soaring over the voices of the students as he leads them with his guitar. During these festive occasions, Dr. Tai is a great role model for other faculty members in fostering warm community among students, staff, and faculty.

It has been a great privilege for me to know and work with Dr. Nicholas Tai as a colleague at the seminary and in the church for 21 years. I admire him as a person and friend and happily recall many enjoyable times shared with him in the seminary faculty lounge, at student and faculty retreats on Cheung Chau Island, on faculty trips, and at church meetings and dinners.

When I think of Nicholas Tai, I cannot help but also think of Acts 26:24, where the Apostle Paul makes his defense before Festus and King Agrippa, and Festus declares, “You are out of your mind, Paul! Too much learning is driving you insane!” Except that Paul was decidedly not out of his mind, and nor is Dr. Tai. I think of this passage in Acts in relation to Dr. Tai simply because, like Paul, he is possessed of great learning. And, just like the Apostle Paul, Dr. Nicholas Tai is a

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

“good and faithful servant” of God, of the seminary, and of the church, as in Jesus’ Parable of the Talents in Matthew 25. The Evangelical Lutheran Church of Hong Kong, the Lutheran Theological Seminary, and countless individuals like myself have been richly blessed by the talented, faithful service of Dr. Nicholas Tai.

I wish Nicholas and Candy Tai a rich, fruitful, enjoyable, and long retirement. May God continue to bless them and their family in the coming years.



神學院裡的「高達」 ——戴博士

黃嘉儒 信義宗神學院 | 舊約儲備教授

「我們先有一個靈修的時間，今天的經課在……」這是戴博士課堂的典型開始方式——以靈修來開始每一次學習，也是我對他的教學最深的印象之一。

原因？作為一位治學嚴謹的舊約教授，戴博士沒有只著眼於學術訓練，而是同時也關注同學們「今天靈修了沒有？」這課題。不論同學們是將來的教牧還是信徒領袖，這豈不是很好的提醒嗎？

再進一步去想，華人教會神學院的神學教育，跟歐美很多大學的神學系教育不同之處，不就是我們在認真做學問之餘，更看重品格與靈命嗎？而戴博士的教學與牧養，正正示範著如何將兩者達至一個平衡。

在我讀神學之前，戴博士已是華人神學界知名的舊約學者。到我有機會上神學延伸課時，剛好聽聞戴博士會在校本部

教「舊約神學」課程。這叫小弟「心癢難耐」。於是硬著頭皮，詢問神學院，作為延伸部學生的我，能否獲得特別批准，修讀這科呢？結果順利獲批。如此，小弟第一次踏足「明義室」，聽戴博士講課。

課堂，就是以一個簡潔的靈修時間開始。雖然簡潔，但每次也帶來很多提醒。

「舊約神學」這宏大的課題，在戴博士手上可說是如數家珍。從他口中，聽著「歷史宗教進路」、「列祖神學」、「出埃及神學」、「錫安神學」等，還有無數作者的名字和書名，叫小弟好像劉姥姥入大觀園，目瞪口呆之餘，更覺目炫心醉（雖然當時，其實很多東西都不明白……）。

上戴博士的課，就要有心理準備——相當有要求：閱讀、小測、期考，固然不會少；專題論文，匯報 (presentation) 等，也是家常便飯。在這樣的訓練下，「修完一科後便甚麼都給回老師」這情況，大概會很難發生……

還記得，在道學碩士差不多畢業時，小弟已準備繼續進修，報讀神學碩士。既已決定了唸舊約，留在信義宗神學院修讀也幾乎是不二之選。畢竟，舊約部有戴博士坐鎮，行內人都明白，根本不用跑去其他院校。

隨著小弟修讀神學的時間和內容日漸增多，對戴博士的學問「功力」與教學眼界，有更深的了解。尤其在德國留學時，

發現戴博士確實將德國傳統的神學方法和觀點，玄門正宗的學得扎實，又將此教導學生。所以當我跟德國的舊約團隊討論時，對他們的觀點和思想的方法，總可以有一定的掌握。在舊約這科上，信義宗神學院跟德國大學，可說是「無縫接軌」。這，都是因著戴博士超過四分一個世紀的用心教學和研究。

在修讀博士課程時，除了學問，更體會到戴博士作為一位論文督導的愛心與耐心。在歐洲的大學，做研究和寫博士論文，即使已經心無旁騖，往往也需花上五至八年。有德國老師曾說：「少過五年幾乎是不可能的。」而小弟所進修的「聯合頒授博士學位課程」，對論文的要求，跟在德國大學本部相同，然而卻是在「香港製造」——沒有德國的圖書館資源，也沒有當地的研究生團隊，「朝見口晚見面」地互相砥礪、一同討論舊約與德國神學的最新發展課題；在香港嘛，研究生大多是在職教牧，忙於事奉，彼此見面交流的機會很少；神學院亦期望儲備老師有足夠的牧會經驗，因此我在教會，一直也有義務牧職；這幾年更有疫情與很多翻天覆地的變化，致使小弟的研究寫作，至今已至第六年。在這馬拉松式的研究過程裡，戴博士總在有需要時，給予我所需的指導和幫助，也耐心地等待我所寫的每一份初稿，然後細心批閱。

小弟有時也會「幻想」，如果終有一天，完成學位，在神學院任教時，究竟能否像戴博士那樣，以愛心和耐性去幫助同

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

學完成論文？

有看過動畫《機動戰士》的朋友會知道，「高達」是主角機械人，而「吉姆」是「高達」的大量生產型，屬於「嘍囉」貨色。我常笑說，戴博士只有一位，是「高達」；就算讓我在信義宗任教舊約，也只是「吉姆」扮作「高達」。如果小弟能夠撐到甚至培育到另一位「高達」在信義宗神學院出現，已是超額完成。

最後，祝願戴博士在退休後，與家人生活愉快，活得精彩，身心健康，繼續榮神益人。



你抓著我的右手

朱頌恩 中華信義神學院(台灣) | 學務長

詩篇七十三篇中，詩人說：「然而我常與你同在，你攙著我的右手。」(23 節) 這個宣告是非常特別的；聖經提到人蒙「神同在」時，指的是蒙神賜福(創二十六 2~4)、保護(創二十八 13~15)、百事順利(創三十九 2~3)、勝過敵人(書一 5)。¹但詩人提到神的同在時，卻是經歷「終日遭擊打；每早晨有他的懲罰」(14 節)；苦難不斷，災害連連。詩人幾乎從信仰的道路上滑倒(第 2 節)。原因是詩人看見沒有神同在的惡人，既成功又富足，享受平安與健康(3~12 節)。詩人走到了抉擇點，是否要放棄義人的路，改走惡人之路，追逐成功呢？

重回聖殿後的詩人，才發現從前對惡人的看法是片面的，上帝讓他看惡人完整的一生後，他才領悟說：「你(神)實在把他們安在滑地」，雖然惡人的道路，從外表看起來如此成功富

1 賽七 14、八 10、卅三 21、四十一 10、四十三 2、5；耶一 8、19、十五 20、二十 11、卅一 11、四十二 11、四十六 28；結卅四 30；摩五 14；該一 13、二 4；撒八 23、十 5。

聖約浩瀚，福音輝煌：
賀戴浩輝博士榮休

足，穿的戴的如此榮華；詩人卻肯定且強調地說，惡人之人生是走在滑溜的道路上。在滑溜的道路上的人，隨時都有跌下去的可能，跌下去就掉在沉淪之中。因此，現象來看是多麼穩妥，誰知真象是活在非常不安穩的狀況之中。且這樣的事可能發生在「轉眼之間」，荒涼和死亡的驚恐就滅盡他們（20 節）。

看清惡人的人生後，詩人難過地懊悔說自己不是人，是禽獸，愚昧和無知差點毀了他。神對他如此「好」，他竟不知道；猶如野獸。詩人發現義人與惡人的兩種道路的隱喻最大的分野與區別，在於兩條路跟上帝的空間距離。雷可夫稱這類以空間方位等來思考與理解人事物的模式，為空間方位隱喻。² 詩人以空間的距離，來隱喻關係的品質、用親近神與遠離神的空間隱喻，再詮釋詩篇傳統智慧文學中的兩條路隱喻。詩人說：然而我常與你同在（23 節）、你緊握著我的右手（23 節）、之後祢必接我（24 節）、然而我親近神（28 節）；惡人則是遠離祢的（27 節）、凡離棄祢行邪淫的（或不忠於祢的）（27 節）。上帝是「磐石」、「業分」、「避難所」等隱喻，亦帶出上帝是路上同行者的功能。惡人的道路，是遠離上帝之路；義人的路上，上帝作他的同行者。上帝是詩人人生路上的力量、資源、安全

2 雷可夫 (George Lakoff)，詹森 (Mark Johnson) 著，《我們賴以生存的譬喻》，周世箴譯（臺北：聯經，2006 年），27~46。

保障和至愛。詩人雖自比畜類，愚昧和無知，然而一路走來神都與他同在；當詩人快要滑跌時，上帝緊握著詩人的右手，約束並保護他，且用訓言引導他走在正路上。據此看來，本詩的「人生是旅途」的隱喻可有以下思考：³

旅途(符號)	人生(主題)
旅客	義人或惡人
旅途	人生
正確的道路	遵守妥拉
危險的道路(滑地)	惡人的世界觀與言行
旅途方向的抉擇 (親近或遠離神)	遵守妥拉或世界的價值觀
同伴	上帝
目的地	榮耀中
另一目的地	滅亡
旅途的力量	上帝
旅途的資源	上帝
旅途的安全保障	上帝

第 27~28 節才是惡人和義人之兩種人生，兩條道路的真正比較。義人的道路親近神，神在義人的右邊，作他的同行者；

3 另參：Job Y. Jindo, *Biblical Metaphor Reconsidered: A Cognitive Approach to Poetic Prophecy in Jeremiah 1-24* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2010), 29; 吳仲誠, 《希伯來詩歌詮釋：理論與實踐》，李梅、洪淑君譯（香港：天道，2015），200。

惡人的道路遠離神，將走向與神隔絕的滅亡中。如 James L Mays 所說，神的美好不被惡人所享有的平安所定義，也不因義人受苦而被否定，最終極的災難就是遠離神 (27 節)，而神的美好就是神自己。⁴

詩篇七十三篇也讓筆者想起在道風山上攻讀舊約神學博士學位的日子，攜家帶眷、前後九年。多次與詩人一樣經歷「腳幾乎失閃；……腳險些滑跌」(2 節)。以為自己必力不能勝，想著如何放棄學習。感謝那位抓著我的右手的上帝，祂一抓我的手，原來祂從此就不會再放手。祂更讓我在信義宗神學院，遇到博士指導教授 Doctoral Father 戴博士，在九年中用耐心、細心、愛心和智慧的心引導、鼓勵和支持我，最終完成學習，並在台灣中華信義神學院服事至今。今得知老師要榮休教職，一方面感受母院學弟將失去一位良師；一方面感受到棒子已交到自己手中。自己的學術靈性，都與老師相差甚遠，斷不堪重任，惟靠那人生路上抓著我右手的上帝，繼續施恩幫助，不辜負上帝和師長的恩情。

4 James L Mays, "Psalm 73," *Interpretation* 34 (1980) : 243-244.



Why the World Doesn't Need Superman

Yan Yu M.Th. Student (OT),
Lutheran Theological Seminary, Hong Kong

The Superman fans amongst us would recognise that this is the title of Lois Lane's article on the Daily Planet during Superman's absence from Earth. If you consider this title too random for the occasion, my husband is the one to blame. When asked what I have been telling him about Professor Tai, he answered: "...that he is like Superman".

Some have attributed our generation's obsession with Marvel and DC movies to the lack of real heroes. When the world is thrown into chaos, as people lift their eyes to a Saviour, they often find none. At the Seminary, we are taught, rightfully, that people are really looking to us, and that we are called not only to proclaim the name of Jesus, but also to be Jesus' representatives, to stand with those in need. We are taught this by the likes of Professor Tai – called by God and dedicated his life to the preaching of the Word and the training of workers for the harvest field, inspiring generations of Christian leaders in Hong Kong and beyond to love and serve the Lord.

As for myself, a member of the last class taught by Professor Tai, graduating at the same time as his retirement, my first encounter with him was during my first week. Professor Tai was teaching “Introduction to Biblical Studies” that term. During the first half of his first lesson, I have noted some things about my new teacher:

1. He is strict. Professor Tai expected his students to read twenty assigned Bible chapters and six chapters in the assigned readings, to look up five listed theological terms, and to answer three of his questions; all to be completed before the next lesson.
2. His Hebrew is better than my Chinese. When referring to various passages, he took out his Hebrew Bible and read them aloud effortlessly.
3. Not paying attention in his class is a risky strategy. Without warning, he would call on a student by name and ask for their opinion on a given topic.

The conclusion: obtaining 3 credits from this professor will be hard work. During break time, I quietly checked my course requirements again, to see whether this class was mandatory – and yes, it is. So, I quietly settled in for the second half.

What Professor Tai did not know was that, not only was I unsure of my ability to get through his class, I was unsure if the Seminary will work out for me at all. I was one of those students who threw away all my books after receiving the final transcript upon completing my MSc and vowed to never return to graduate

school again. I was serious about my vow: I did not even show up to my own graduation.

But there I was, sitting in lecture room A316, hesitantly “obeying my calling”. Towards the end of the lesson, Professor Tai said to the class, “feel free to ask questions!” We were all excited. One brave soul asked, “If God is good, why is there evil in the world?” Though I don’t remember our teacher’s exact reply, I got the impression that he was not only a great thinker but also open, not defensive nor dismissive. This surprised me. After fourteen years of Wall Street prior to the Seminary, I got used to the idea that the only way to learn is to teach myself. People had no incentive to teach newcomers, because information and knowledge is the edge to make more money for oneself. In the Christian circle, on the other hand, we were too polite to ask tough questions, and sometimes the only people willing to share their views would also be the ones unwilling to let you walk away without agreeing. But in Professor Tai’s class, the atmosphere was welcoming and safe. Finding this haven meant a great deal to me.

That was the beginning of my journey at the Seminary. Later in the term, I accumulated more notes on my teacher: that he is a powerful preacher, a renowned author and scholar, a great singer, and he is always working. As I interacted with him more, I noticed that he is exceptionally caring and approachable. The hesitant student that I once was, started to enjoy learning, and ended up signing up to Professor Tai’s classes every single term. I continued to ask him

lots of questions, sometimes taking up too much of his time, but thanks to his patience, I learnt a great deal. He taught us how to think critically and probe methodically. After listening to him two hours a week for two and a half years, Professor Tai is still coming up with fresh things to share with us all in each of the lessons.

How does he do it? I think I cracked this mystery around a year ago. When I borrowed one of Professor Tai's books and started to read, I noticed that, on almost all the pages, he had pencilled in some notes. I realised that he had studied the scripture in its original language, line by line, for its entirety, and likely more than once. What might seem to us a superpower, was in fact an accumulation of sheer hard work. This level of passion and dedication is infectious: even though one must write 15,000 words of assignments and pass an oral exam just to complete his class, we kept on signing up for more!

Outside of the classroom, Professor Tai is also a great mentor who is extremely sacrificial with his time. When we were learning Hebrew, he organised weekly Hebrew singing sessions with us. We later learnt that he had consistently done so over the years. He generously gave his time to advise us on preaching and ministries. He answers our questions on multiple communicational channels, sometimes even correcting our biblical knowledge mistakes on our Facebook posts!

So, to conclude. I am tempted to think, if it is true that the world does not need Superman, it must be because of teachers like

Professor Tai who inspires generations of students, enabling them to go into the world and serve actively. Whereas in Superman's absence, the world did not seem to need him, in Professor Tai's absence from the campus, he will be sorely missed by us all. The good news is that he has promised to come back to teach – which is comforting to know, because, unlike the world with Superman, we do need Professor Tai.

Finally, I would like to share a song with our dear teacher and mentor on this special occasion:

“May the road rise to meet you, may the wind be at your back. May the sun shine warm upon your face. May the rain fall softly on your fields, and until we meet again, may you keep safe in the gentle loving arms of God. For everything there is a season, a time for meeting, a time to say goodbye. In all things, God is near, always guiding your way.”

אותי שלימדת תודה

戴浩輝博士和我是同窗，在信義宗神學院學習。……戴博士和我同被神學院推薦為儲備教授，1986年戴博士到德國慕尼黑大學攻讀舊約神學博士，我在1988年到瑞典烏布撒拉大學唸新約神學。1993年戴博士學成回來，我也於1995年畢業。我們一同在信義宗神學院教學事奉。人見我們走在一起，便說見到新舊約一本聖經。

周兆真博士 | 信義宗神學院院長

他跟所有的學者一樣，固然會關心真理，但他絕不自以為是，更不過度自信。他就是一位淵淵學者、謙謙君子。他同時以學者與信徒的身分研究聖經，才學與敬虔在他的生命中交織在一起。

黃福光博士 | 香港浸信會神學院舊約教授

最初是他給了我一個平台，向著一批又一批的夜校學生教導舊約，這才可以有以後發生的事情。這是一條很清晰我走過的路，我也會繼續走下去；薪火相傳，教導舊約，服侍教會，多謝他的這一個決定。

張振華牧師 | 基督教香港信義會監督

We would like to give you, Nicholas our great thanks for all your accompaniment and friendship throughout the years. Thank you for walking with us and for sharing your experiences.

Dr. Gabriele Hoerschelmann | Director of Mission OneWorld

