

基督复临安息日会神学丛书

圣经神学系列



聖經為耶穌的證據

认识圣经

复临信徒的方法

圣经研究院研究系列——第一卷

主编：乔治 W·里德 (George W·Reid)



圣经研究院研究系列——第一卷

认识圣经

复临信徒的方法

编 订：乔治 .W. 里德

圣经研究院
基督复临安息日会全球总会
银泉，马里兰州，20904
2006 年

圣经研究院研究系列——第一卷

书名：认识圣经——复临信徒的方法（简体）

主编：乔治 .W. 里德（George W.Reid）

翻译及校对：基督复临安息日会华安联合会神学丛书项目部

出版：基督复临安息日会华安联合会神学丛书项目部

地址：香港沙田小沥源源顺围 28 号都会广场 12 字楼

电话：(852) 2838-3991 / 2441-8333

传真：(852) 2834-6119 / 2441-8821

电子邮件：info@chumadventist.org

网址：http://www.chumadventist.org/

ISBN 978-988-8144-55-6

Chinese simplified edition © 2021 Chinese Union Mission of Seventh-day Adventist

ALL RIGHTS RESERVED

© 版权所有，未经许可，禁止翻印或转载。

2021

主编：

乔治 .W. 里德

副主编：

格哈德 . 潘德尔

2000-2005 年圣经研究院成员

尼尔斯 - 艾瑞克 . 安迪森

约翰 .T. 鲍德温

马修 .A. 本地阿科

伊万 .T. 本拉仁

基思 . 伯顿

莱尔 .O. 凯撒

杰米 . 卡司琼

戈登 .E. 克里斯托

乔安 .M. 戴维森

理查德 .M. 戴维森

加弄 . 迪奥普

罗恩 . 杜普林兹

拉里 .R. 埃文斯

弗兰西斯科 . 伽由巴

丹尼尔 . 海恩兹

尤金 . 舒

格雷格 .A. 金

米洛斯拉夫 .M. 科斯

乔治 .R. 奈特

罗伯特 .E. 莱蒙

约翰 .K. 麦克维

以克哈特 . 穆勒

达吉克 . 纳姆

詹姆斯 .R. 尼克斯

布兰彭 . 奥乌苏 - 安特维

蒋 .K. 葆临

扬 . 保尔森

保罗 .B. 彼得森

罗伯特 . 佩雷拉

格哈德 . 潘德尔

乔治 .W. 里德

安吉尔 .M. 罗德里格斯

阿图尔 .A. 斯凯勒

泰德 .N.C. 威尔森

兰德尔 .W. 尤克

E. 爱德华 . 兹克

编著者

- | | |
|---------------------------|-----------------------------|
| 约翰 .T. 鲍德温 (哲学博士) | 安德烈大学神学院的神学教授 |
| 莱尔 .O. 凯撒 (哲学博士) | 安德烈大学神学院的旧约教授 |
| 费尔兰多 .L. 卡纳勒 (哲学博士) | 安德烈大学神学院的神学和哲学教授 |
| 理查德 .M. 戴维森 (哲学博士) | 安德烈大学神学院的旧约教授 |
| 加弄 . 迪奥普 (哲学博士) | 欧克伍德学院的旧约和新约教授 |
| 罗恩 . 都 . 普瑞兹 (教牧学, 神学博士) | 北美分会密西根区会的牧师 |
| 弗兰克 .M. 哈泽尔 (哲学博士) | 伯金赫芬神学院神学教授 |
| 格雷格 .A. 金 (哲学博士) | 南方复临大学旧约教授 |
| 杰拉德 .A. 林贝尔 (法学文学博士) | 里弗 . 普拉特复临大学旧约和古代
近东研究教授 |
| 以克哈特 . 穆勒 (教牧学, 神学博士) | 圣经研究院副院长 |
| 蒋 .K. 葆临 (哲学博士) | 安德烈大学神学院新约教授 |
| 格哈德 . 潘德尔 (哲学博士) | 圣经研究院副院长 |
| 乔治 .W. 里德 (神学博士) | 圣经研究院前院长 |
| 乔治 .E. 赖斯 (哲学博士) | 北美分会切萨皮克区会的牧师 |
| 安吉尔 .M. 罗德里格斯 (神学博士) | 圣经研究院院长 |
| 汤姆 . 谢波德 (Dr.Ph.H., 哲学博士) | 联合学院的宗教教授 |
| 阿尔贝托 .R. 蒂姆 (哲学博士) | 巴西复临大学的教会历史和
历史神学教授 |
| 彼得 .M. 万 . 巴蒙勒 (神学博士) | 安德烈大学神学院的神学名誉教授 |

致 谢



这是我的荣幸，把这本书献给

劳尔·戴德仁

感谢他多年以来作为圣经研究院委员会成员的辛勤付出。

因他的基督徒模范品格和他的思想深度，使他成为在基督复临安息日会的历史上最重要和最有影响力的神学家之一。

感谢他在课堂上对神学的贡献，以及他在圣经启示和灵感方面教义的著作。

圣经研究院委员会全体成员

目 录

编著者	II
致谢.....	III
序	VIII
前言.....	IX
缩略语表	XI
◇ 第一章 ◇	
复临教会圣经诠释的历史背景	1
——阿尔贝托 .R. 蒂姆	
◇ 第二章 ◇	
释经学中的信心，理性，和圣灵	12
——约翰 .T. 鲍德温	
◇ 第三章 ◇	
解经中的预设	22
——弗兰克 .M. 哈泽尔	
◇ 第四章 ◇	
启示和默示.....	39
——费尔兰多 .卡纳勒	

◇第五章◇	
圣经的权威.....	62
——彼得 .M. 万 .巴蒙勒	
◇第六章◇	
圣经的经文和正典.....	74
——杰拉德 .A. 林贝尔	
◇第七章◇	
释经的指导方针.....	91
——以克哈特 .穆勒	
◇第八章◇	
圣经内部的解释：阅读圣经的上下文.....	112
——加弄 .迪奥普	
◇第九章◇	
解释旧约圣经的历史叙事.....	127
——格雷格 .A. 金	
◇第十章◇	
阅读诗篇和智慧文学.....	135
——格哈德 .潘德尔和安吉尔 .M. 罗德里格斯	
◇第十一章◇	
解释旧约圣经的预言书.....	151
理查德 .M. 戴维森	

◇第十二章◇	
福音书和使徒书信的解释	169
乔治 .E. 赖斯	
◇第十三章◇	
对圣经象征，寓言和比喻的解释	185
——汤姆 . 谢泼德	
◇第十四章◇	
圣经启示的释经学	203
——蒋 .K. 葆临	
◇第十五章◇	
释经学和文化	225
——莱尔 .O. 凯撒	
◇第十六章◇	
圣经伦理学的解释和应用	236
——罗恩 . 都 . 普瑞兹	
◇第十七章◇	
怀爱伦和释经学	255
——格哈德 . 潘德尔	
◇附录 A ◇	
圣经学习的方法	272

◇附录 B ◇

复临学者对修正的历史批判法的使用 281

——安吉尔 .M. 罗德里格斯

序

基督复临安息日会是一个由圣经塑造的信徒团体，在他们的教义和实践中，以及在他们与他人的日常互动中都能体现出来。对圣经的阅读和学习，并伴以祷告，是该教会生活中一个重要的属灵操练。这个属灵操练应该由全世界的教会领袖，教师，牧师，和教会长老来示范和推广。

全球总会的圣经研究院一直对圣经在培育信徒团体中的重要作用颇感兴趣。因此，教会试图提供学习材料，加深信徒对圣经的理解，并训练他们如何自学圣经。在圣经研究院和圣经研究院委员会众多学者的支持下，这本新出版的书，探讨了如何解释圣经的问题。它的根本目的是激励信徒对圣经的学习，使用基本的释经原则，减少对上帝话语的任意解释，如果可能的话，尽量消除这样的现象。

这本书向读者介绍了一系列圣经解释的原则，这些原则与复临教会高举圣经是上帝话语的态度是一致的。通过包括关于启示的本质，灵感，和圣经的权威性的章节，它表明基督复临安息日会在寻求更好地理解圣经和他们自己的预设时所带来的属灵预设。

圣经研究院特别感谢乔治 .W. 里德 (George W. Reid) 接受本书的编辑任务。他曾担任了 18 年的圣经研究院院长，使他有资格以一种特殊的方式来编辑这本重要的书。我们还要感谢副主编格哈德 . 潘德尔 (Gerhard Pfandl) 和书面排版专家马琳 . 巴克斯 (Marlene Bacchus)，感谢他们与乔治 . 里德一起花了大量时间准备这本书的出版。还有整个教会，尤其是基督复临安息日会的圣经教师们，将永远感激他们所做的卓越工作。愿这本书能不断地造福教会。

安吉尔 .M. 罗德里格斯
院长
圣经研究院

前言

基督复临安息日会的信仰和实践是以圣经作为最终的权威，由《圣经》开启教会信仰的官方声明，这一事实就是明证。我们是圣经的子民，上帝以人人都能理解的方式对人类说话，却以我们的语言和经历来传播。

圣经揭示了一个惊人视角的全貌，解决了人类需要知道的每一个要素。上帝在那里显明祂自己，祂的品格，目的，历史行为和旨意。祂追溯宇宙的元素，包括人类的起源，在基督里的救赎，以及在祂的国度中最终命运的应许。这种包罗万象的世界观绝对是无与伦比的，它赋予我们的智慧和情感以终极的意义。没有上帝的话语，我们的理解将是建立在自己对环境变化的分析上，最终会沦为推断性的臆测。

因为这“道”在基督耶稣里是至高的显现，“道成了肉身，住在我们中间”，我们看到祂的位格以人的方式表现出来。但它的书面形式必须，也将会被每一代人重新诠释。这就是释经学的任务，也是著写本书的主要原因。

圣经研究院关于释经学的第一本书出版于 1974 年。然而，从那时起，我们的世界发生了巨大的变化，对圣经的研究和诠释产生了重大的影响。即时通讯帮助世界许多地方脱离了原有的孤立状态。在这样的环境下，这本新出版的书籍将会帮助牧者们和那些寻求正确认识上帝话语的同工们。

今天，我们面临着需要关注和必须解决的问题。后现代思潮超越了以历史为基础的研 究，延伸到宗教意义在人的内部产生的方式，从而成为解释的主导力量。当代思想在很大程度上抛弃了圣经的中心目的，就是客观地传达来自至高无上的上帝的信息之观点。这本书会尽可能尝试揭示从经文本身产生的解经模式，这需要确认最终真理的普遍性，以上帝为最终来源。

为什么这一切如此重要？教会的工作乃是实现耶稣托付的大使命，这大使命包括信息和使命。我们如何解读圣经非常关键。圣经是否会以权威的方式提供一种模式，超越一切，适用于所有文化和所有人，或者仅仅是一种思想的汇集，宗教倾向者是否会从中汲取真正重要的灵感，来构建他们的个人观念呢？合理的解释会左右我们的理解，而我们的理解会控制我们的行为。因此，本书论述的恰恰是圣经在基督徒生活中占据主导地位的基石。

作为一名读者，你会发现这里有一系列专门的章节，每一章都是带着敬畏的心，并寻求在圣灵的引导下所写的。所有的作者都是基督复临安息日会的资深学者，致力于作主耶稣的管家，写作的目的是帮助每一位圣经读者重新获得在上帝话语中所包含的意义。虽然它的呈现方式是在人类的环境中表达出来的，但除此之外，我们还寻求明白上帝的品格和旨意的永恒真理。

虽然本书每一章的作者都来自不同的国家和文化背景，但对基督和书面文字有着共同的承诺。他们构成了一个鲜活的例子，说明圣经是如何表达上帝的普世信息。

我们对作者们的工作表示感谢，感谢他们对编辑过程的耐心，为了使最终的作品保持在一个合理的篇幅，通常会将他们的文字缩减多达 50%。我们特别感谢圣经研究院的工作人员，在他们的支持下，我们把这本书献给所有真诚寻求理解上帝话语，并将祂的圣言付诸实践的人。

乔治 .W. 里德
院长
圣经研究院
1984 年 - 2001 年

缩略语表

怀爱伦书籍

AA	使徒行述
CD	论饮食
CH	卫生勉言
COL	基督比喻实训
CSW	安息日学勉言
CT	教育勉言
CW	编辑写作勉言
DA	历代愿望
Ed	教育论
EGW' 88	怀爱伦 1888 年总会资料
Ev	传道论
EW	早期著作
FE	基督教育原理
GC	善恶之争
LDE	末世大事件
LS	怀氏传略
MB	福山宝训
MCP	心理, 品格与个性 (1-2 卷)
MH	服务真谛
MR	怀氏文稿
MYP	告青年书
PC	保尔森选集
PP	先祖与先知
SC	喜乐泉源
SG	灵恩 (4 卷)
PM	论出版工作
SM	信息选粹 (1-3 卷)
SP	预言之灵 (1-4 卷)
SSW	安息日学良助
T	教会证言 (1-9 卷)
TM	给传道人的证言
UL	举目向上看

其他参考书目

AR	评阅宣报
BC	基督复临安息日会圣经注释
CJB	完整的犹太圣经
ESV	英文标准本
GCB	总会公报
JATS	复临神学期刊
LCC	基督教经典图书馆
LW	路德的作品
LXX	七十士译本
MS	手抄本
NAB	新美国圣经
NASB	新美国标准圣经
NCV	新世纪译本
NEB	新英文圣经
NET	新英文译本
NIV	新国际译本
NKJV	新雅各王版
NLV	新生命译本
NT	新约
OT	旧约
REB	修订版英文圣经
RH	评论与通讯
RI	启示——灵感
ST	时兆

圣经卷名

Gen	创世记
Exod	出埃及记
Lev	利未记
Num	民数记
Deut	申命记
Josh	约书亚记
Judg	士师记
Ruth	路得记
1-2 Sam	撒母耳记上下
1-2 Kgs	列王纪上下
1-2 Chron	历代志上下
Ezra	以斯拉记
Neh	尼希米记
Esth	以斯帖记
Job	约伯记
Ps(s)	诗篇
Prov	箴言
Eccl	传道书
Song	雅歌
Isa	以赛亚书
Jer	耶利米书
Lam	耶利米哀歌
Ezek	以西结书
Dan	但以理书
Hos	何西阿书
Joel	约珥书
Amos	阿摩司书
Obad	俄巴底亚书
Jonah	约拿书
Mic	弥迦书
Nah	那鸿书
Hab	哈巴谷书
Zeph	西番雅书

Hag	哈该书
Zech	撒迦利亚书
Mal	玛拉基书
Matt	马太福音
Mark	马可福音
Luke	路加福音
John	约翰福音
Acts	使徒行传
Rom	罗马书
1-2 Cor	哥林多前后书
Gal	加拉太书
Eph	以弗所书
Phil	腓立比书
Col	歌罗西书
1-2 Thess	帖撒罗尼迦前后书
1-2 Tim	提摩太前后书
Titus	提多书
Phlm	腓利门书
Heb	希伯来书
Jas	雅各书
1-2 Pet	彼得前后书
1-2-3 John	约翰一二三书
Jude	犹大书
Rev	启示录

希伯来文字母

א = ' *a*

ב = *b*

ב = *b*

ג = *g*

ג = *g*

ד = *d*

ד = *d*

ה = *h*

ו = *w*

ז = *z*

ח = *h*

ט = *t*

י = *y*

כ = *k*

כ = *k*

ל = *l*

מ = *m*

נ = *n*

ס = *s*

ע = ' *e*

פ = *p*

פ = *p*

צ = *s*

ק = *q*

ר = *r*

שׁ = *s*

שׂ = *s*

ת = *t*

ת = *t*

马所拉的元音指向

- = *a*

◌̄ = *a*

◌̇ = *a*

◌̈ = *e*

◌̄̄ = *e*

◌̇̇ = *e*

◌̇̇̇ = *i*

◌̇̇̇̇ = *i*

◌̇̇̇̇̇ = *i*

◌̇̇̇̇̇̇ = *o*

◌̇̇̇̇̇̇̇ = *o*

◌̇̇̇̇̇̇̇̇ = *u*

◌̇̇̇̇̇̇̇̇̇ = *u*

希腊文字母表

$\alpha = a$

$\beta = b$

$\gamma = g$

$\delta = d$

$\varepsilon = e$

$\zeta = z$

$\eta = \bar{e}$

$\theta = th$

$\iota = i$

$\kappa = k$

$\lambda = l$

$\mu = m$

$\nu = n$

$\xi = x$

$\omicron = o$

$\pi = p$

$\rho = r$

$\sigma, \varsigma = s$

$\tau = t$

$\upsilon = y$

$\phi = ph$

$\chi = ch$

$\psi = ps$

$\omega = \bar{o}$

$\prime = h$

第一章

复临教会圣经诠释的历史背景

阿尔贝托 .R. 蒂姆

介绍

基督教最初是建立在圣经是其自己的解释者的释经原则上。然而，在使徒时代之后，教会开始接受某些非圣经释经的选择，从而脱离了基础。许多基督教团体从异教文化、文化传统、教会权威、人类理性，甚至个人经验的角度来重新解释圣经。在赞成这种释经学的替代品和那些试图重新定位教会回到原来的释经原则的人之间出现了斗争和紧张的局面。

简而言之，这一历史概述突出了基督教内一些主要的释经学转折点，为基督复临安息日会对经文的解释提供了更大的发展背景。

1. 从犹太教到现代基督教

犹太背景

犹太宗教一个标志性的历史里程碑是在公元前六世纪巴比伦对犹大的掳掠之前，以色列人强烈地想要离弃律法的训诫和先知的警告，去接受周围由异教组成的迦南文化。因意识到他们及其祖先因违背律法和安息日而被掳去（耶 17：19-27；代下 36：15-21），后流放时代的犹太人越来越严格地遵守传统所定义的律法和安息日。这些圣经以外的规则往往会使圣经的一些基本教导显得过于沉重而黯然失色（太 15：5-9）。

但是犹太教内部的地理，文化，和宗教因素帮助发展了三种主要的独特的经文解读方法，所有的这些方法都是在公元一世纪¹蓬勃发展起来的。拉比犹太教

（Rabbinic Judaism）以耶路撒冷和犹太为中心，提倡遵守摩西律法和希伯来圣经，以保护犹太人的传统和特性不被希腊-罗马的文化所冲淡。另一方面，希腊化的犹太教虽然广泛传播，但只在埃及亚历山大的犹太社区中尤为明显。在斐洛²的强烈影响下，这个分支采用寓言式的圣经解释法，使其信仰与希腊哲学的柏拉图式表达相适应。位于死海西北岸的昆兰社区受禁欲主义影响，呈现出一种强大的末世论基调，试图通过展现与他们自己社区相关的当代事件，说明如何实现了旧约圣经的预言。³

基督教实际上是在拉比犹太教的背景下诞生的，并在后来扩展到希腊化的犹太教领域，在此之前，罗马帝国面临着更大的异教挑战。

古代和中世纪教会

基督和他的使徒们打破了当前犹太教释经学的局限，强调圣经拥有所有其他宗教知识来源上的唯一权威（太 5：18）。他们对圣经的高度重视和对圣经内容的平衡解读是显而易见的，不仅体现在基督和新约圣经作者对希伯来圣经的解读上，也体现在当时犹太教中所面临的某些释经学的扭曲上。基督谴责了一些拉比的传统和外添的宗教仪式，认为它们“废了上帝的诫命”（太 15：6，新译本；比较太 23：1-38）。他还反对在上帝的话语上做出任何的文化妥协，使之失去神圣化的能力（约 17：6-23），就像希腊化的犹太人对待他们自己的信仰一样。同时也反对一种高度禁欲主义的宗教形式，如在昆兰社区的实践，基督差遣他的门徒们向“万民”传扬福音（太 28：19）。

在约翰福音 17 章，基督为跟随祂的人祈求，在不属这世界的情况下完成他们在世上的使命（9-19 节）。但是，就像希腊化的犹太教一样，后使徒时代的基督教也因为接纳了希腊——罗马文化而失去了许多原本的圣经特征。甚至著名的领袖，如爱任纽，奥利金，和奥古斯丁，也在他们的著作中证明了这些变化。许多基督教的解经者在亚历山大的寓言式解经中找到了足够的空间，将圣经与大众文化融合在一起。

就其本身而言，寓言式解经的方法会把基督教带入到对圣经的多元解释中，从而扭曲其宗教认同。然而，通过各种寓言来解释这“道”所产生的不确定性让许多人感到不满，导致他们要寻求一个独一的，并权威的声音。教会的这一角色，特别是罗马主教的介入与填补，从而推动了教会的主张，即是唯一的真正的圣经解释。教会的利益开始凌驾于对上帝话语的真正信靠之上，从而建造起一个强大的非圣经

释经学的传统。

中世纪的圣经解经受奥利金的寓言式所主导，该方式认为圣经的每一段都有四种意义：“文字的（或历史的），寓言的（或教义的），寓意的（或比喻的），和神秘的（或末世论的）。⁴在爱任纽将传统凌驾于圣经之上的影响下，并有了如此多的解经选择，中世纪教会可以很容易地宣称圣经支持她的许多非圣经教义。通过将教会传统提升到与圣经同等的权威水平，教会能够将基督和圣经中的许多救赎特权转移到她自己和她的圣礼体系中。

并不是所有的圣经解经者都接受寓言式解经的方法。早在公元四世纪，叙利亚安提阿的基督教教义要理学校就在教授“对圣经的历史——语法理解：每一段经文都有一个简单明了的含义，通过其语法和文字表达出来。”⁵在中世纪，前宗教改革家，如约翰·威克里夫，约翰·胡斯，布拉格的耶柔米，和瓦典西人，试图恢复圣经的权威高于教会的决定。荷兰人“现代虔诚（Devotio Moderna）”，或称共同生活兄弟会（Brethren of the Common Life）（由杰拉德·格鲁特于公元14世纪创立），非常关心他们自己的属灵生活以及他们对圣经的理解。然而，直到16世纪上半叶，一场更广泛的释经学改革才重新确立了圣经的规范性权威。

宗教改革和改革后期

十六世纪的宗教改革首先是释经学的改革。它动摇了罗马天主教的权威，并引发了一场持久的教会改革。马丁·路德打破了许多中世纪圣经以外的传统和罗马天主教释经学的霸权，从而圣经可以直接对每个信徒说话。通过唯独圣经（圣经的排他性）和全备圣经（圣经的整体性）的原则，圣经重新回到了它的中心位置。圣经再一次被允许用历史——语法的方法来解释；他们的预言——启示元素开始用历史主义的方法来解释正在进行的基督教历史。⁶除了因信蒙恩得救以外（弗2：8-10），权威的改革者们，如路德，加尔文，和茨温利，并没有去恢复在使徒时期之后就变得模糊的其他几个主要的圣经教义。但他们重新确立了释经学的原则，最终导致了这样的恢复。

路德和16世纪的其他几位改革家们，如茨温利，布林格，加尔文，贝扎，以及一些激进改革家的著作都影响深远。尽管它无法使罗马天主教进行超越天特会议（1545-1564）的最低限度的调整，但宗教改革带动了各种分支和教派，以此发起了新教运动。为了保持自己的特性，这些分支和教派以相同的信条和信仰的自白来表达各自的信仰。这样的陈述可能有助于保持教义的统一，但它们最终导致了固定的

传统，限制了对圣经真理的进一步探索。这些传统或多或少在他们的教义中维持稳定，直到启蒙运动期间，理性主义哲学和自然主义科学开始公开质疑圣经的可靠性。

现代基督教

十八世纪下半叶和十九世纪上半叶给西方文化带来了根本性的模式转变。当时的许多思想领袖开始用自然主义的方法来代替对超自然启示的信仰。如何理解圣经成为那些试图捍卫其超自然起源和规范权威之人激烈争论的核心；还有那些认为它只是古代文化产物的人；以及试图从现代理性主义文化的角度来重新阅读它的人。

当希腊化的犹太人和中世纪的基督徒使用寓言式的方法将圣经融入到他们各自生活的文化时，现代的理性主义者提出了历史批判法，使圣经与它所产生的古代文化相适应。历史批判以文学解析为基础，从文献产生的特定社会文化环境的角度来进行研究。⁷ 这种方法是根据启蒙运动的设想（或基本假设）发展而来的，即历史可以在不考虑超自然干预的情况下被理解。当其运用到圣经上时，历史批判法导致许多人将其对神迹和超自然干预的引用重新解释为人类的修辞手法，并认为其信息在现代科学环境中已经过时了。

从19世纪初开始，许多传统的新教教派开始面临日益严重的两极分化，一边是继续支持新教对圣经的历史——语法式解经，另一边是支持现代主义对圣经进行历史批判的重新解读。直到二十世纪下半叶，历史批判在圣经解经家的学术著作中一直占据着主导地位，之后由于后现代主义的出现，它开始失去了影响力。⁸

然而，就在理性主义哲学和自然主义科学开始侵蚀圣经的规范性权威的同时，圣经考古学这门正在发展的科学在某些情况下开始支持圣经记载的历史性。⁹

2. 从威廉·米勒尔到基督复临安息日会的阐述

威廉·米勒尔

十八世纪末和十九世纪初，全世界在跨世纪中见证了圣经中关于基督复临之教导的兴趣空前地复苏。许多新教解经家通过对圣经预言的研究，确信基督会在他们自己的时代降临。威廉·米勒尔（1782-1849），纽约洛汉普顿的一位浸信会信徒，对《但以理书》8章14节的2300日以及圣经中其他的末世预言进行研究，提供了一个最完善的时间计算，认为即将应验的预言事件将发生在公元1843年左右。后来，塞缪尔·斯诺更精确地计算出，这2300日将在1844年的秋季应验。（即1844

年 10 月 22 日)。

米勒尔是在以下所提供的释经学的框架内研究圣经 (1) 圣经是其自己的解释者的新教原则 (唯独圣经), (2) 新教的历史——语法解经法, 和 (3) 历史主义——前千禧年的新教预言解经学派的分支, 他们不接受将犹太人复归巴勒斯坦的时代论作为预言的应验。¹⁰ 但是米勒尔派对这个释经学框架的使用很大程度上局限于圣经的末世预言, 因为米勒尔毫不犹豫地敦促他的跟随者不要“讨论与复临无关的问题”。¹¹

事实上, 基督并没有在预期的日期 (1844 年 10 月 22 日) 到来, 这导致了大失望, 将米勒尔派团体分裂成许多不同的分支。其中有一小群守安息日的复临信徒 (Sabbatarian Adventists), 他们最终组织成基督复临安息日会。

早期的基督复临安息日会

一般来说, 守安息日的复临信徒继续沿用米勒尔的基本预言释经学, 但更进一步地将他的释经学应用于整本圣经。简而言之, 米勒尔派和守安息日的复临信徒都认同唯独圣经原则, 但复临信徒远比其他米勒尔派在对全备圣经的承诺上更一致。这一承诺在很大程度上来自两个历史现实。

不幸的是, 1844 年 10 月的大失望, 颠覆性的影响严重地破坏了米勒尔派的信仰体系。从积极的方面来说, 它要求他们为失败找到一个令人信服的解释。大多数非守安息日的复临信徒并没有在设定的第二次降临的事上放弃希望, 他们认为大失望是时间计算错误的结果, 因为他们选择过早地结束 2300 日这个日期。对他们来说, 不需要再从圣经中寻找这样的答案, 因为等待正确的未来日期的到来将会解决大失望的困境。相比之下, 守安息日的复临信徒的创始人认为, 1844 年 10 月 22 日确实是 2300 日结束的正确日期, 但他们在寻找一种更有说服力的圣经理解, 来解释这一时期结束时所发生的事件。通过研究圣经, 他们不仅找到了这样一个答案, 而且还发现了其他一些被基督教普遍忽视的圣经教义。从而, 守安息日的复临信徒修订并扩大了米勒尔派预言解经的体系。

守安息日的复临信徒显著地超越了米勒尔派的预言解经体系。如上所述, 米勒尔派的信息完全集中在圣经的末世预言上, 特别强调但以理书 8 章 14 节中即将发生的 2300 日的应验。守安息日的复临信徒在基本释经学的框架中保留了这种末世论的重点, 建立起一个独特而广泛的教义体系, 并结合了但以理书 8: 14 中圣所洁净和启示录 14: 6-12 中三天使信息的概念。¹² “现代真理”体系的教义部分包括以

下两个方面，一个是“末世论的教义来源于历史和 / 或圣经特定的末世预言的超历史的实现”，另一个是“圣经的历史教义，曾被大多数基督教所忽视和无视，但这最终将被恢复。”¹³

教义体系发展的基础是圣经的类型法和类比法的释经学原则。他们认为旧约圣经和新约圣经之间的关系是一种类型上的相互关系，而不是对立关系，所以守安息日的复临信徒始终将圣经的类比原则应用于圣经的全部内容。旧约圣经中的圣所被视为是新约圣经中基督祭司的职事和献祭的一种典型影像（见来 7：1-10：18）。这种包罗万象的类型相互关系为理解经文的一致性提供了一个坚实的整体模式。

唐·F·纽菲尔德对守安息日的复临信徒著作的研究表明，这种教义的发展受到七个“一般释经学原则”的影响：（1）“唯独圣经”；（2）“圣经的统一性”；（3）“以经解经”；（4）“圣经上的话语必须有其适当的意义”；（5）“注意语境和历史背景”；（6）“圣经必须按照明白，明显，字面的意义来解释，除非使用了比喻”；（7）“类型原则”。纽菲尔德认为，基督复临安息日会后来只“在这些原则上做了很小的变动”。¹⁴

默文·麦克斯韦指出，尽管守安息日的复临信徒声称他们遵循 16 世纪宗教改革的唯独圣经原则，但在更全面地恢复圣经真理方面，他们的研究超越了宗教改革者们。根据麦克斯韦的说法，这是由于守安息日的复临信徒事实上（1）使用了更广泛的类型学；（2）更广泛地削弱了传统的重要性；（3）表现出“对整部圣经的权威性有更强烈的尊重”；（4）将“复临运动中预言的应验作为一种释经学的工具”；以及（5）“特别重视末世的属灵恩赐，尤其表现在怀爱伦的事工上。”¹⁵

然而，直到 19 世纪 80 年代中期，基督复临安息日会的学者们对圣经的研究才更多地集中在圣经中关于复临信息的部分，而不是其他基督教所共有的福音派圣经教义。在 1888 年的明尼阿波利斯全球总会会议（1888 年）的促进下，才开始强调因信蒙恩得救，真正达到了全面的教义平衡。¹⁶这意味着从 1844 年到 1888 年，基督复临安息日会超越了 16 世纪的宗教改革者们，在恢复被忽略的圣经教义的过程中应用了全备圣经的原则，但却忽视了宗教改革者们更早恢复的因信称义的圣经教义。因此，自 19 世纪 80 年代以来，基督复临安息日会已经使全备圣经原则在圣经解释中发挥出更深远的作用。

许多基督复临安息日会信徒对唯独圣经原则和全备圣经原则的接受是由怀爱伦多年以来努力引导复临信徒更接近圣经的结果（教会证言卷五 663-668 页；传道论

256-257 页)。在一个文化影响圣经的时代，许多基督教教派的原本特征都被抹去了，怀爱伦的预言之声帮助基督复临安息日会的信徒们保留了圣经的普遍原则。在鼓励个人研究圣经的同时，通过识别两个狂热的解经方式，她也发挥出一个重要稳定的影响。这两种方式都不允许圣经清楚地表达现代人的思想，而文化上的适应可能会侵蚀其原始信息的完整身份。

意识到历史批判的方法（当时称为“高等批判”）是如何在一些非复临信徒的新教圈子中破坏圣经的权威时，怀爱伦在 1903 年警告说，“‘高等批判’在分析，推测，和重建的工作上，正在摧毁人们对圣经作为上帝神圣启示的信仰；它剥夺了上帝话语对生命的约束，提升，和感化的力量。”（教育论 227 页）。

1919 年圣经研讨会

在 1919 年 7 月 1 日至 19 日举行的圣经研讨会上，出现了几个分裂的问题。¹⁷ 施瓦茨 (R.W.Schwarz) 很好地把握住了这次会议的主旨，将其描述为沉浸在“对非本质问题的辩论”。¹⁸ 即使对会议记录做一个简单地审查，也会发现很多讨论和辩论都是围绕在这些次要问题上展开的，如对“每日”的定义（“常献”和合本）（但 8: 11-12），对“七号”的解释（启 8-10 章），以及“北方王”的身份（但 11 章）。但不幸的是，这次会议并没有给基督复临安息日会的学术界在解决这些问题上带来多少释经学上的共识。

更重要的是，圣经与历史教师委员会是与 1919 年的圣经研讨会一起召开的。在那里，全球总会会长亚瑟·丹尼尔斯 (Arthur G. Daniells) 公开批评预言性著作的“口头启示”和“绝对正确”的概念，引起了大会的强烈反应。但是在接下来的几十年里，丹尼尔斯的观点对教会的影响微乎其微，因为 1919 年的圣经研讨会和圣经与历史教师委员会的记录被存档，直到 20 世纪 70 年代才引起公众的注意。¹⁹ 他的观点并没有反映在随后的几本书和小册子的内容上，也没有反映在 20 世纪二三十年代出版的为捍卫圣经是上帝之道的安息日学的季刊上。

1952 年圣经研讨会

1952 年的圣经研讨会与 1919 年的圣经研讨会形成了鲜明的对比，当时的会议主要讨论的是次要问题，而 1952 年的圣经研讨会则完全专注于基督复临安息日会信仰的基本内容。²⁰

在 1952 年研讨会上讨论的主题包括，考古学证实圣经的方式，以基督为中心

的布道，预言之灵，圣所的教义，十字架的救赎，约和律法，三天使信息，基督复临，健康信息，和善恶之争。随后，《评论与通讯》在两册的《我们坚实的基础》（1953年）中发表了各种会议演讲。²¹ 这两册书籍为会议的内容提供了固定的形式和广泛的流通。

在20世纪50年代，一个由37位基督复临安息日会学者所组成的团队出版了7卷《基督复临安息日会圣经注释》（1953-1957）。该圣经注释的释经学意义主要是因为这是首次从基督复临安息日会的角度阐述了整本圣经。它不仅整合了不同作者的观点，而且提供了对某些圣经段落的不同解释。虽然许多基督复临安息日会的学者认为这种释经学的开放是避免教条性结论和争议的最佳方式，但对其他人来说，这似乎是基督复临安息日会第一次朝着更多元化的读经方向发展。

到20世纪60年代末，基督复临安息日会的学者们致力于更实用的解经方面，即正确地解释圣经的各个段落，使用的是在组织早期就已经定义的释经学原理。然而，从20世纪70年代初开始，一些复临教会的学者开始公开表达他们对交替的释经学方法论的偏爱（特别是历史批判方式），以取代历史-语法的方式。²² 这种紧张的方法论局势的升级表明，有必要对释经学的方式进行新的讨论。

1974年圣经研讨会

因此，在1974年，圣经研讨会在三个地点举行：南方传教士学院（5月13-21日），安德烈大学（6月3-11日），和太平洋联合学院（6月17-25日）。由全球总会圣经研究委员会主办和组织的为期八天的会议从历史——语法的角度专门讨论圣经释经学的主题。大会出版了一本题为《圣经释经学专题讨论会》²³的书和一本题为《1974年北美圣经研讨会》的笔记本，供参加会议的2000名代表使用。

《圣经释经学专题讨论会》主要分为5个部分，由14个章节组成，其中包括多位主要的复临教会学者的贡献。在本书出版之前，它曾是主要的和最具影响力的基督复临安息日会释经学的阐述。²⁴ 虽然这对安息日教会带来了帮助，但1974年的圣经研讨会并未能完全解决教会内部的方法论争议。

当代的四个挑战

1. 在20世纪80年代和90年代，复临教会面临着几个释经学上的挑战。其中一个与历史批判法的一些修改版本的接受程度有关。关于这种方法是否适合研究“灵感”著作的问题，将基督复临安息日会的学者最终分成了三组：（1）一些人是接

受这种方法及其基本前提的人，（2）另一些人认为是认为这种方法的修改版本可以在它的基本前提之外被使用，和（3）还有一些人认为这种方法是不可接受的，因为它不能从它的基本前提中被分离出来。

1986年在巴西的里约热内卢召开的全球总会的年度理事会上，投票通过了一份名为“圣经研究方法”²⁵的官方文件，在这份文件中，复临教会的圣经学生们被敦促“避免依赖于使用与历史批判法相关的前提和由此产生的结果。”在“人类理性受制于圣经，不等于或高于圣经”的假设下，该文件指出，“即使修改使用”历史批判方法，“保留了批判的原则，将圣经置于人的理性之下，对于复临教会来说也是不可接受的。”尽管该文件是官方性质的，“圣经研究方法”并没有致使所有的复临教会学者避免使用历史批判方法。

2. 另一个释经学上的争议是由于所谓的预言解释的终极应验原则的引入而引起的，它为小角预表为安条克四世的过去式解释法提供了一个释经学上的庇护。对《但以理书》8章14节的解释，不仅有来自冰川景观圣所审查委员会（the Glacier View Sanctuary Review Committee）（1980年）在学术上的回应，也来自但以理和启示录委员会（1982-1992年）的回应。²⁶

3. 第三个释经学的挑战是基于对《但以理书》第12章中三个预言时期的文字解读和《启示录》第11章中反复出现的引用，围绕着某些未来主义的预言性解释展开的。针对这种未来主义的尝试，已经出版了一些有见地的材料。²⁷

4. 自20世纪90年代以来，除了有关历史批判方法，无神论原则，和未来主义的讨论外，基督复临安息日会的释经学还面临着后现代主义对圣经的“读者导向的批判”的影响。

这些释经学问题为安息日会提供了继续完善方法论的机会。

总结与结论

这一历史回顾突出了基督教内一些主要的释经学转折点，为基督复临安息日会对经文的解释提供了更大的发展背景。希腊化的犹太人和后使徒时代的基督徒所使用的寓言式解经法，使许多圣经的教导适应了希腊-罗马的文化。许多非圣经的传统后来被中世纪教会正式视为正典。但是16世纪的宗教改革恢复了基本的释经学原则，使圣经教义得以更彻底的恢复。随着时间的推移，通过采用新教的语法——历史的圣经解经法和新教的历史主义学派的预言解经法，这些教义在基督复临安息

日会逐渐恢复。

自 20 世纪 70 年代初以来，少数学者通过选择性地采用释经学工具，更公开地尝试引入一种更现代的诉求，比如来自历史批判方法的元素，以及将实现主义，未来主义，和后现代元素结合在一起的预言解经的修正方法。这就造成了这些新释经学方法的破坏性影响与基于唯独圣经和全备圣经原则的复临教会教义之间的紧张关系。

教会历史中有很多例子表明，基督教的各教派让圣经的权威被人类的传统，理性，个人经验，和当代文化所掩盖。复临信徒深信，上帝已经兴起了基督复临安息日会，在“末世”（提后 3：1）的激励下，恢复和提升祂话语的权威，并提倡一种源自圣经本身的圣经解释体系。

参考书目

1. 那个时期重要的拉比规则可以在理查德·朗格内克尔的书中找到，*Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans, 1975), pp. 19-50.
2. 犹太作家（公元一世纪）。他把《旧约》中的一神论和希腊哲学混合在一起，用寓言的方法来解释经文。许多早期基督教的圣经诠释者都跟随他的引领，例如：安布罗斯和奥利金。
3. William W. Klein, Craig L. Blomberg, and Robert L. Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas, TX: Word, 1993), pp. 21-28.
4. *Ibid.*, p. 38.
5. *Ibid.*, p. 35.
6. 历史主义学派的预言解释认为，圣经的每一个启示预言都有一个特定的历史实现，在它被赐下的时间到上帝永恒国度的最终建立之间。预言的时间周期是根据“年——日原则”来解释的。为全面了解历史主义的发展史，可见 LeRoy E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation*, 4 vols. (Washington, D.C.: Review and Herald, 1946–1954).
7. See Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method* (Philadelphia, PA: Fortress, 1975), pp. 35-54. Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics* (Wheaton, IL: Crossway, 1994), pp. 209-306.
8. 关于后现代圣经释经学的阐述，可见 e.g., Edgar V. McKnight, *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-oriented Criticism* (Nashville, TN: Abingdon, 1988); Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992); George Aichele, et al., *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective* (New Haven, CT: Yale University Press, 1995).
9. 考古学如何证实圣经的深刻见解，例如以下书籍，by Alfred J. Hoerth, *Archaeology and the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998); Kenneth Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans, 2003). John McRay, *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1991).
10. 关于米勒尔的释经学原理的批判性研究，可见 Steen R. Rasmussen, “Roots of the Prophetic Hermeneutic of William Miller” (M.A. thesis, Newbold College, 1983); Kai Arasola, *The End of Historicism: Millerite Hermeneutic of Time Prophecies in the Old Testament* (Uppsala: [University of Uppsala], 1990).

11. W[illia]m Miller, "Letter from Mr. Miller," *Midnight Cry*, May 23, 1844, p. 355.
12. See Alberto R. Timm, *The Sanctuary and the Three Angels' Messages: Integrating Factors in the Development of Seventh-day Adventist Doctrines*. Adventist Theological Society Dissertation Series, vol. 5 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1995).
13. *Ibid.*, p. 185 (italics supplied).
14. Don F. Neufeld, "Biblical Interpretation in the Advent Movement," in *A Symposium on Biblical Hermeneutics*, ed. Gordon M. Hyde (Washington, D.C.: Biblical Research Committee, 1974), pp. 117-122.
15. C. Mervyn Maxwell, "A Brief History of Adventist Hermeneutics," *JATS* 4, no. 2 (Autumn 1993): 212-217.
16. See George R. Knight, *Angry Saints: Tensions and Possibilities in the Adventist Struggle over Righteousness by Faith* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1989).
17. See Arthur G. Daniells, "The Bible Conference," *RH*, Aug. 21, 1919, pp. 3-4; R. W. Schwarz, *Light Bearers to the Remnant* (Boise, ID: Pacific Press, 1979), pp. 393-407.
18. Schwarz, p. 393.
19. 1919年的“圣经研讨会”和“圣经与历史教师委员会”的记录被遗失了，直到1974年12月，F.唐纳德·约斯特馆长在全球总会的档案中找到了它们。M. Couperus, "The Bible Conference of 1919," *Spectrum* 10 (May 1979): 23-57.
20. See F. D. N[ichol], "The Bible Conference," 2-part series in *RH*, Aug. 28, 1952, pp. 1, 13-14; Sept. 4, 1952, pp. 13-14; Frederick Lee, "Historic Bible Conference Convenes," *RH*, Sept. 25, 1952, pp. 1, 8-10; W. H. Branson, "Objectives of the Bible Conference," *RH*, Sept. 25, 1952, pp. 3-4.
21. 这些卷本不应与同样名为《我们的坚实基础》的杂志混淆，该杂志最近由北美独立的国际希望社出版。
22. Alberto R. Timm, "A History of Seventh-day Adventist Views on Biblical and Prophetic Inspiration (1844-2000)," *JATS* 10 (1999): 513-524.
23. See footnote 14.
24. 关于基督复临安息日会圣经注释的其他有价值的贡献，请看 Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1980); Lee J. Gugliotto, *Handbook for Bible Study* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1995); and Richard M. Davidson, "Biblical Interpretation" in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), pp. 58-104.
25. See appendix A "Methods of Bible Study." Cf. *AR*, Jan. 22, 1987, pp. 18-20; *Ministry*, April 1987, pp. 22-24.
26. See "Special Sanctuary Issue" of *Ministry*, Oct. 1980; William H. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation*, Daniel and Revelation Committee Series, vol. 1 (Washington, D.C.: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1982); and the remaining six volumes of the Daniel and Revelation Committee Series, edited by Frank B. Holbrook.
27. 关于1260, 1290, 和1335天的未来主义解释的回应，请看 Victor Michaelson, *Delayed Time-Setting Heresies Exposed* (Payson, AZ: Leaves-of-Autumn, 1985); William H. Shea, "Time Prophecies of Daniel 12 and Revelations 12-13," in *Symposium on Revelation*, Book 1, Daniel and Revelation Committee Series, ed. Frank B. Holbrook, (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), pp. 327-360; *idem*, Daniel 7-12: *Prophecies of the End Time*, Abundant Life Bible Amplifier (Boise, ID: Pacific Press, 1996), pp. 217-223; Gerhard Pfandl, *Time Prophecies in Daniel 12*, Biblical Research Institute Releases, no. 5 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2005).

第二章

释经学中的信心，理性，和圣灵

约翰 .T. 鲍德温

介绍

正确解读经文既是一种特权，也是一种谦卑的职责。本章的重点是发现圣经和神学的原则，并找出该原则与信心（译者注：信心与信仰在英文中为同一个词），理性，属灵力量，和圣灵在释经学中的相关位置。以下的方法是建立在以圣经作为一个整体的统一性和明确性上，并建立在整本圣经都是上帝所命定的，并且是绝对无误的话语的这一概念上。它设定在原则上来看，经文最初的意思就是今天对我们的意义。

1. 释经学中的信心和理性

对话中的信心和理性

释经学是一种理性的过程，它利用了人类智慧的推理能力，因此在解释经文时赋予了人类理性一个中心角色。然而，一系列的问题涉及与释经学相关的理性和信心。理性所发现的真理是否与信仰的真理可进行比较？这两个领域之间有对话的可能性吗？此外，理性——被理解为人类思考、深思熟虑、解决问题、分辨、判断，和自由选择的能力——这是否是一种完全可信赖的力量，或是解释上帝圣经话语的唯一因素？罪会对人的理性产生什么影响？另外，理性是否会受到不为人所知的来自超自然力量的积极或消极的影响？

另一方面，信心——是否被理解为对上帝神圣启示的信任和承诺，以及对作为上帝权威话语的圣经正典的信任和承诺——在释经学中扮演什么样的角色？如果是的话，它的角色是什么？这种信心在释经学中是如何与理性联系起来的？

此外，人的理性在释经学中是否有限度呢？如果是的话，是什么样的限度，又是基于什么？如果信心和理性在对经文的特定解读上似乎存在冲突，那该如何来解决这种紧张关系呢？在这种情况下，是信心还是理性拥有最终的权威呢？如果要解决，在什么样的基础上可以赋予最终的权威？

这些都是非常基本的问题，以至于在整个基督教时代都受到了极大的关注，并继续激烈的讨论。

信心，理性，和证据

一方面，感觉在讨论信心和理性的时候，在某种程度上，通过理性分析来评估批判是有益的。彼得敦促信徒们准备好向任何询问有关基督教立场问题的人提出“理由”或“辩护”（彼前 3：15）。这暗示了证据在信仰中的重要性，因此，似乎以某种方式认可了所谓的“有根据的基督教信仰”。¹虽然基督徒可能没有显而易见的证据作为信仰的保证，但可以期望有足够证据的存在。怀爱伦描述了证据和信心之间的关系，如下所述：

上帝从来没有要求我们通过相信无凭无据的事来建立信仰（信心）。他的存在，他的品格，他话语的真实性，都是有合理的凭证并能说服我们的理性；并且有很多这样的见证。然而上帝从未消除疑惑的可能性。我们的信仰（信心）必须建立在证据上，而不是根据形式。那些喜欢怀疑的人，总有疑惑的机会；而那些真正渴望明白真理的人，必会找到大量的证据来证明他们的信仰（喜乐的泉源 115 页）。

另一方面，在对信心和理性的讨论中，我们也意识到个人信心的价值，感受到圣灵在我们心中的自我验证的力量。问题在于：理性，信心，和圣灵之间存在着什么样的关系？答案可能是这些要素在功能上是相关的吗？圣灵通过证据来引导我们。这增强了关于证据的推理能力之重要性，尤其是文本证据。它也认同上帝在当代工作中通过证据引导真理的必要性。然而，人类的推理能力总是完全可靠吗？这个问题引出了下面关于未重生悔改和重生悔改的人之间在理性上的区别的讨论。

释经学中未重生的理性和成圣的理性

根据圣经的世界观，人类的理性力量，动机，或心灵一贯被认为是受到了罪恶的影响。耶利米将自然的理性力量描述为“心”，声称它“比万物都诡诈，坏到极处”（耶 17：9，新英文版）。按照上帝的话语，这个“病态”的自然理性，爱“污秽，

贪婪”及“妄语和戏笑”（弗 5：3-4，新雅各王版）和其他“暗昧”的行为（弗 5：8），这样它能正确地解释圣经吗？保罗对这个问题的回答是这样的：“属血气的人，[未改变的理性，或行为动机]不能领会上帝圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事惟有属灵的人才能看透”（林前 2：14，雅各王版）。

保罗告诫他的听众“要心意更新而变化，叫你们察验何为上帝的善良、纯全、可喜悦的旨意”（罗 12：2）。这段话似乎在暗示，一个人需要一个更新的理性才能正确地理解上帝的旨意。保罗将心灵的更新等同于“圣灵的更新”（多 3：5）。怀爱伦认同这一观点，说：“我们需要基督的恩惠来精炼并净化我们的心灵”（评论与通讯，1884年9月23日，609页）。

这就涉及一个问题：当这两种截然不同的认知方式之间出现明显的冲突时，在释经学中究竟应该把信心放在首位，还是理性。

在释经学中信心高于理性

新约圣经特别提到了这个问题。保罗用争战的比喻方式告诫他的听众，要“把所有的心意夺回，使他都顺服基督”（林后 10：5，新雅各王版）。这句话的意思是说，圣经中所记载的基督的教导，将被提升到高于人类理性之上的权威地位。换句话说，所有的思想，无论是地质学的，哲学的，还是神学的，都将与基督的教导相呼应，从而被“夺回”。

如果已经证实的现象似乎在质疑圣经的某些教导，那么基督徒将信心置于理性之上，就可以准备好拒绝人类感官的证据，例如，耶稣预言将来有假基督的出现（太 24：24-27）。考虑到这一点，怀爱伦问道：“今日上帝的子民是否能坚立在圣经上，以至不屈从自己耳闻目睹的事情呢？在这危机之中，他们能不能坚守圣经，以圣经为唯一的根据呢？”（善恶之争，625页）。

虽然在明显冲突的情况下，将圣经的信仰及其主张置于世俗的人类推理之上是很重要的，但我们暂时可能需要大胆地承认，我们目前在寻找解决某些问题的方法上仍然是没有答案的。然而，我们也可以凭信心相信，当上帝最终在新地上显明一切的时候，在现在看来是不和谐和不协调的事物中将出现真正的和谐。²我们下面来讨论释经学对属灵的影响。

2. 宇宙争战和释经学

除了罪对人类理性的影响之外，接受圣经字面的解释，也突显了为什么属血气的人能够正确地解读圣经是困难的，甚至是不可能的。堕落的幽暗力量，撒但和他的恶天使，也可以影响解经家。尤其是当圣经的解经者否认这些堕落的超自然力量作为真实的存在，并能够影响心灵，仅仅把它们寓言化为邪恶的象征的时候。³撒但和恶天使试图改变对圣经的解释，这是不容忽视的。我们也必须考虑到圣天使对人类释经学的积极作用。虽然这些力量的影响很容易被过分地强调，但在释经学中，我们需要对圣天使和恶天使的影响时刻保持敏锐的态度。

圣天使对释经学的正面影响

在一些圣经章节中，天使被差遣与特定的人一起明白上帝的话语。一个经典的例子记录在但以理书第8章，加百列奉差遣去“使这人[但以理]明白这异象”（但8：16）。在下一章，但以理请求进一步的帮助，并且得到了帮助；加百列对他说：“现在我出来要使你智慧、有聪明……你要留心这信息，并要明白这异象”（但9：22-23）。

在新约圣经中，天使在释经学上的帮助也出现过。在空坟墓前，一位天使对马利亚和其他的妇女说话，“记住祂曾怎样告诉你们……人子必须……被钉在十字架上，第三日复活”（路24：6-7）。在这里，天使不仅帮助他们回想起耶稣的话，而且帮助他们理解基督话语的真正含义。

在今天，天使们是否也通过他们的能力给人类心灵留下深刻印象，从而给予同样的帮助呢？怀师母写道，“你若以谦卑的心研究圣经，恳切地祈求指引，则上帝的天使必向你启明圣经活泼的真理”（时兆，1893年9月18日，第6页）。她还具体地指出，进一步说到，“天使要围绕在那些愿意领受神圣教导之人的周围；并要在最紧要的时候，使他们想起所需要的真理”（善恶之争 599页）。

怀爱伦也分享了关于后使徒时代的非凡见解，天上的天使们对释经学的影响。当路德在大学的图书馆里发现了一本完整的拉丁文圣经时，她说：“有天上的使者在他身边，并有从上帝宝座那里来的亮光向他显明真理的宝藏”（善恶之争 122页）。关于威廉·米勒尔，我们得知“上帝差遣了祂的使者去感动一个不相信圣经的农夫的心，引领他去查考预言。上帝的使者多次访问了这个蒙拣选的人，要引导他的思想，让他明白上帝的百姓一直不明白的预言”（早期著作 229页）。

恶天使对释经学的负面影响

关于撒但有对人类造成的影响，保罗使用争战的比喻，提出了一个广泛的评论：“因我们并不是与属血气的争战，乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔争战”（弗 6：12）。后来，保罗揭示了争战的一些具体后果：“圣灵明说，在后来的时候，必有人离弃真道，听从那引诱人的邪灵和鬼魔的道理”（提后 4：1）。这句话表明堕落的天使有能力去引诱人类的理性，并暗示他们有能力去创造与上帝的话语完全相反的教义。梅里尔·昂格尔的博士论文研究了圣经中的鬼神学，他在评论这一主题和段落时指出：“保罗将错误追溯到其真正的根源，在于撒但和魔鬼的活动，而不是人类的行为。”⁴

撒但在人类对上帝话语的误解中扮演了一个角色。保罗似乎在接下来的经文中推断出了这个结论：“如果我们的福音蒙蔽，就是蒙蔽在灭亡的人身上。此等不信之人被这世界的神弄瞎了心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们”（林后 4：3-4）。对于圣经解经者的理性力量，撒但对其掌握着致命的释经学能力。这个真理应该引起一个解释上帝之道的人的注意。在这种情况下，怀爱伦的描述很有启发性：

当我们在读经之时，若不先存敬畏的心，恳切祷告；心思意念若不集中在上帝身上，不顺从他的旨意，脑海就有疑云罩住；以致读圣经却反而增加疑心。仇敌又要乘机约束我们的思想，暗示种种不正确的解释（善恶之争 704-705 页）。

魔鬼超自然的能力，以激发人类的思想，为了对上帝的的话语进行不恰当的阐述，这对释经学确实是一种挑战。如果光明的天使和邪恶的天使都能影响人类的思想（但他们的身份并未透露），我们怎么能确定由此产生的圣经解释的正确性呢？作为回应，怀爱伦的以下陈述提供了重要的线索：“凡违背圣经明训和圣灵感化的人，无疑是在招致鬼魔的辖制”（历代愿望，第 258 页）。对这一主题的进一步扩展，怀爱伦提供了区分超自然力量对释经学影响的关键来源：

我们不当以自恃的心去研究圣经，如同很多人研究科学的态度一样，却当存祈祷和依靠上帝的心，并要诚心愿意明白祂的旨意。我们应当存一种虚心受教的精神，向那伟大的“自有永有”者求得知识。否则，恶使者就要蒙蔽我们的思想，并使我们的心地刚硬，以至不能领受真理的感动（预言之灵 卷四 417 页）。

这段引用暗示了，理性的人可以行使他们的自由意志，采用一种谦卑的、受教的、

敬虔的精神，完全依靠上帝，从而避免撒但对释经学的影响。怀爱伦将这个令人鼓舞的事实描述如下：

你研究圣经的态度，将会决定来到你身旁的帮助者的角色。来自光明世界的天使，必与那些以谦卑的心寻求上帝指引的人同在。但是，如果你以不恭敬的态度翻阅圣经，心怀自满，充满成见，那么撒但就在你身旁，他会使你曲解上帝圣言中明白的句子（给传道人的证言 108 页）。

3. 圣灵在释经学中的角色

圣灵引导释经学的过程

耶稣那句熟悉的话，“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理”（约 16：13）说明圣灵是释经过程中的基本要素。此外，祂的话语还承诺，解经者将得到奖赏，就是可以理解所寻求的真理。如果一个人要发现真理，最终的原因将是圣灵的行动。

此外，圣灵的指导对所有人都是通用的，因为文中的“你”是复数形式。这表明关于真理的性质和发现的团队制衡的价值。换句话说，真理的圣灵引导一群信徒对一个特定真理的理解是互补的，而不是相互矛盾的。这可以防止个人魅力在释经学中被无中生有的绝对化。

通过重生的理性的圣经探索，正如贝瑞安所展示的，表明释经学的工作包括一个过程，其特征是“考查圣经……要晓得这道是与不是”（徒 17：11）。这建议对不同的圣经段落进行对比，采用主题性的调查研究，以发现圣经中关于某一特定问题的教导。一段经文解释另一段经文，这不仅表明圣经的统一性，而且表明圣经是它自己的解释者。因此，圣经是不会受制于所谓的更高的权威，如人类的传统或人类的理性。

这正是在对经文进行比较的寻找过程中，圣灵在怀爱伦的描述中扮演了重要的角色：“引导我们寻找的及赏赐我们寻找的，乃是圣灵。”（1888 年总会资料，第 4 册，第 1538 页）。在这种情况下，这意味着人类为正确地解释圣经所做的最激烈的努力，用怀爱伦的话来说，“除非上帝以祂神圣的力量与人类的能力相结合，否则将被证明是彻底的失败。‘万军之耶和华说，不是倚靠势力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的灵’ [亚 4：6]”（怀氏文稿，第 4 卷，第 310 页）。这表明，人类将经文和经文进行比较的过程该由圣灵来引导。

转变的心和基督的心

圣经的解经者必须成为圣灵的孩子，才能理解圣灵的事情。用保罗的话来说，“我们所领受的……圣灵……好叫我们知道上帝开恩赐给我们的事”（林前 2：12）。换句话说，圣经的解经者需要“从圣灵而生”（约 3：6），否则，“属灵的事”在那属血气，罪恶的人的心中，倒以为愚拙，就是从释经学上来说（林前 2：14）。这就是说，上帝通过圣灵的工作，为圣经的解释来预备我们的心。

有基督的心。保罗说：“我们都从一位圣灵受洗，成了一个身体”（林前 12：13），这表明“从圣灵而生”的概念（约 3：8）可以在本质上与“从圣灵受洗”的概念（徒 1：5）相比较。如果是这样，圣经的解经者最好是凭信心求问，并领受圣灵的洗礼，从而在智力上，道德上，和情感上做好准备，来解释上帝的话语。这种由圣灵所做的准备，被保罗描述为解经者的心从“属血气的心”转变为“属基督的心”。

整本圣经的释经学核心段落就在腓立比书 2：5。在这里，保罗教导每个人都当“以基督耶稣的心为心”（雅各王版）。在这段经文中，“心”一词在希腊语中是“phroneo”，意思是“思考，反省”或“下定决心”。保罗表明他有“基督的心”（林前 2：16）。

拥有基督的心在释经学上有什么重要意义呢？在北美，一个和钓鱼相关的至理名言是这样的：“如果你想钓到一条鱼，你需要像鱼一样思考。”当做出必要的调整时，这个建议是完全适合圣经释经学的。如果一个人想要抓住上帝话语的真正含义或正确地解释上帝的话语，他需要像上帝一样思考。为了像上帝一样思考，人需要有上帝的头脑。这行得通吗？保罗在腓立比书中所提到的，达到这个惊人的目标，正是人类存在的可能性。

在其他地方，保罗将人类身上的基督的心，与高傲的“属肉体的心”（西 2：18）作了对比，后者也被描述为“欲望的心”，或“体贴肉体的”（罗 8：7）。保罗指出，这两种心灵都与上帝和祂的律法为敌（罗 8：7），而且这两种心灵都不能理解圣灵的事（林前 2：14）。⁵换句话说，拥有“肉体的心”，或“欲望的心”，对于健全的释经学来说，就是死亡。

考虑到圣经解经者需要在释经学中拥有基督的心，那么未重生的，属血气的人类的“属肉体的心”要如何转变成“基督的心”呢？保罗再次为我们对这个问题的思考开辟了道路。我们不应该效法这个世界，我们的心要“更新而变化”（罗 12：2）。

这个更新的转变是如何发生的？在回答这个问题时，保罗在他的新约祝福中呼吁圣灵的工作（林后 3：3）。根据保罗的说法，圣灵将会回应每个人的要求，并通过圣经的研究，在信徒中造成基督的心。

血气之心的帕子。保罗对障目帕子的讨论（林后 3：14-18）引起了许多学者的评论。⁶ 为了达到目的，我们注意到，基本的观点是，当代圣经的解经者也面临着这个遮黑帕子的挑战。保罗描述了它对他那个时代的犹太人的影响，他说，“但他们的心地 [古以色列人] 刚硬，直到今日诵读旧约的时候 [在保罗时代犹太人的思想中]，这帕子还没有揭去。这帕子在基督里已经废去了”（林后 3：14）。

是什么导致了对基督的理解从这世上的王转变为钉十字架的基督呢？保罗回答说：“但他们的心几时归向主，帕子就几时除去了。主就是那灵；主的灵在哪里，那里就得以自由”（林后 3：16-17）。这段经文将新的解释直接归因于第三个位格上帝的伟大工作。因此，保罗似乎是在暗示，只有通过圣灵的工作，有罪的，在属灵上瞎眼的解经者，才能理解《旧约》是指向基督钉十字架的。

圣灵光照解经者

关于圣灵的释经能力，耶稣提供了一个引人注目和鼓舞人心的应许：“但保惠师，就是……圣灵……要叫你们想起我对你们所说的一切话”（约 14：26）。这节经文可能带来释经学上的什么可能性呢？根据这段经文，圣灵可以使圣经解经者的心发现耶稣的解释性教导，例如，在登山宝训和耶稣的比喻中。

此外，如果圣灵所带给圣经解经者的思想，可以扩展到覆盖上帝所有的圣经话语，圣灵就能全方位地从旧约圣经和新约圣经中提取素材以帮助解经者。在圣经解经中关键的一点是，因回应祈求，圣灵会使人想起圣经中可能无法呈现的段落和圣经图像。这是一个意义重大的释经学应许，显明了在圣灵中信心的需要。它有助于展现属灵上的基本原理，以支持下列释经学主张的真实性：“若我们要更多明白祂的道，就需要有更大的信心”（怀氏文稿，第 11 卷，第 3 页）。

总结

*理性是一种工具。*我们已经看到，上帝赋予的理性的恩赐应该在诠释学的过程中得到强烈的认可和严格的参与。仔细且限定的深思和反省对正确的圣经解经是必不可少的。对圣灵的依赖绝不能取代人类理性力量的持续努力。这两个实际情况是相辅相成的，而不是相互排斥的。虽然人类的理性有过犯，但它可以被圣灵成圣，

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

从而适合于谦卑地，乐意地，被引领寻找所有与圣经相关的经文。这种研究有助于减少对圣经的误解。

信心的基础。圣经支持凭信急切寻求理解的心态，这是处理信心与理性关系的正确方法。虽然理性和信心在释经学的理想层面上是互补的，但有时它们似乎是冲突的。在这种情况下，解经者通过信心将使圣经的教导置于理性之上。

属灵上的力量。对圣经的解释引起了激烈的争论。在我们这个有启示亮光的时代，需要承认属灵力量对于释经学的影响。当未堕落的天使和圣灵试图影响解经者的思想，与此同时，邪恶的天使和撒但却在努力对抗天庭的影响。

圣灵和解经。圣灵在释经学中的作用是多方面的，主要表现出以下四点：（1）圣灵引导释经学的过程；（2）通过圣灵的洗，圣经的解经者装备了基督的心，并准备以一种柔和的，未被蒙蔽的心，从而对圣灵的引导作出反应；（3）圣灵将圣经的真理和形象带入解经者的心中；（4）他以全新的意义阐明了解经者的思想。

圣神地指引。无论一个人如何努力地运用理性的力量，如果没有来自圣灵和天使超自然的帮助，就没有对圣经真理的正确解释。圣经的正确解释需要圣灵的启示。

这一结论强调了解经者需要不断地与圣灵交流，祈求神圣的启示和圣天使的影响，以便理解和正确地运用旧约圣经和新约圣经中的宝藏（路 11：13）。

再次强调，最重要的是，释经学不能单独完成。一个解释圣经的人，须像保罗一样，有基督的心，并谦卑地遵循一个成圣理性的释经过程，这是受圣天使的影响和圣灵的启示性指引。对于这样一个解经者来说，他的奖赏一定是丰厚的。

参考书目

若无说明，经文均引自新美国标准圣经。

1. See Alvin Plantinga's massive influential work entitled, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000).

2. Cf. Jon Paulien, "The Final Deception: An Evil, Counterfeit Trinity Is Now Making Ready for War," *Adventist Review*, Oct. 29, 1998, p. 10.

3. See Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. III, part 3: *The Doctrine of Creation* (Edinburgh, T. & T. Clark, 1960), pp. 519-531; Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1951-1957), 1: 134, 2: 27; Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology," in *Kerygma and Myth: A Theological Debate*,

ed. Hans Werner Bartsch, trans. Reginald H. Fuller (London: S.P.C.K., 1957), pp. 4-5.

4. Merrill F. Unger, *Biblical Demonology* (Wheaton, IL: Van Kampen Press, Inc., 1953), p. 166.

5. 关于“自然的”人类心灵和重生的心灵在圣经教导的释经学含义中的阐述请浏览以下的文章: Frank Hasel, “Theology and the Role of Reason,” *Journal of the Adventist Theological Society* 4, no. 2 (Autumn 1993): 72-198.

6. See Philip E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians; the English Text with Introduction, Exposition and Notes*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962), pp. 110-121.

第三章

解经中的预设

弗兰克 .M. 哈泽尔

介绍

预设的概念在解经中扮演着重要的角色。我们都持有一些固有观念，这些观念是我们在解读圣经时所假设或接纳的。没有人能带着一个空白的思想来理解圣经。

预设界定了圣经解释能够而且应该适当发挥作用的界限。它们还限定了方法，并通过方法在相当大的程度上影响了我们解释的结果。换句话说，它们直接影响我们的神学和圣经对我们的生活和教义的权威。反过来，神学影响着我们的属灵和宗教的身份，最后，也影响着基督复临安息日会的使命。

接受圣经中的基督教预设将会导致非常不同的结论，例如，对自然主义，甚至无神论预设的承诺。由于解释方法与其前提是不可分割的，因此各个前提必然影响结果。如果解释的方法排除了超自然的干预，圣经就不会被当作是真实可靠的记录来阅读和理解，而是会有不同的解释。因此，至少在某种程度上，结论可能被隐含在方法论中。重要的关键是正确和合适的方法。其他一切的事情都会在适当的时候发生。

在本章，我们将指出一个真实的复临教会圣经释经学的基本前提，并描述由它们衍生而来的一些综合的释经学原理。

1. 释经学的挑战

圣经的解经者无法摆脱自己的过去，他们的经验，固有的观念，先入为主的观念和观点。一个公认的真理是，完全的中立性，或绝对的客观性，不可能在解经的

行为中达到。释经和神学的思考总是发生在对世界的本质和上帝的本质的基本假设的背景下。不可避免地，解经者的研究会倾向于原先的理解。即使是所谓的客观或自然科学研究人员，现在也承认价值观对人的影响。

释经学的旋涡

我们承认，调查的对象应该被允许在选定适当的方法上有一定的影响。以上帝为中心的神学需要以上帝为中心的方法论。任何预先的理解，例如进化论，如果质疑或否定圣经中明确证实的超自然方面，这都是与圣经相悖的，并且无法抓住上帝话语的主题。我们的预设和前理解必须通过圣经的经文来加以修正和重塑，并保持在圣经本身的支配之下。圣经的经文必须优先于解经者。

如果我们研究圣经，那么应该是由圣经决定我们的预设和方法，而不是物理，数学，或生物。圣经的解经者必须认识到，通过阅读圣经来重塑思想和心灵，从而增加对圣经的理解。通过不断接触上帝的话语，解经者能够使他或她的预先理解与圣经真理更加接近，这可以被比作是一个释经学的旋涡。圣经必须给我们足够的范围来教导它自己的基本类别。这使得圣经的解经者能够越来越多地思考圣经的内容，而不仅仅是思考圣经的经文。因此，“上帝自己通过圣经和圣灵在解经者身上赋予了理解圣经的必要前提和基本视角。”¹ 圣经至始至终都表明，人们并非完全会被自己的先入为主的观念所束缚，因此他们不是无法改变的。以帖撒罗尼迦为例，保罗“就本着圣经与他们辩论，讲解陈明基督必须受害，从死里复活”（徒 17：2-3）。结果“有些犹太人听了劝，就附从保罗和西拉，并有许多虔敬的希腊人，尊贵的妇女也不少”（4节）。

2. 圣经的前提设定

一位有言行有位格的上帝

圣经作者并没有在圣经中试图证明上帝的存在。相反，它从一开始就宣称有上帝（创 1：1）。新约圣经的信息是相似的：那些来到上帝面前的人“必须相信祂的存在”（来 11：6）。我们关于上帝的信息来源是祂自己的个人启示（来 1：1-3），真实地记录在圣经中（罗 16：26）。虽然我们不可能完全且彻底地认识上帝，但圣经为我们提供了充足的真理，使我们能够与祂建立一种救赎和爱的关系。圣经的自我见证具有决定性的重要意义。

当我们提到“永生上帝”时，我们指的是上帝在本质上是有位格的，他以非常

独特的方式使自己为人所知，特别是在基督的道成肉身中。作为永生上帝，祂是一位说话行事有位格的上帝。祂与人交流的行为可以从祂的启示中看出。上帝所启示给我们的事，是为了让我们晓得（摩 3：7；申 29：29）。神圣的启示形成了圣经（参看彼后 1：19-21）。在“圣经”（罗 1：2）的创作中，上帝使用人类作为工具。上帝没有消除也没有压制他们的个性。然而，圣灵仍然带领圣经的作者，引导他们的心思和意念，选择要讲的话，并帮助他们当记录的文字，使他们忠诚地致力于值得信靠的事，并将上帝所指示他们的事用合适的语言记录下来。因此，基督复临安息日会相信：“所有的圣经经文都是上帝与人密不可分，无法分割的结合。”²

人类被创造乃是为了与上帝相交

亚当和夏娃，是按照上帝的形象所造，他们有能力回应上帝，并与他们的创造主之间建立起有意义的交通。上帝创造了具有说话和思考能力的人类，在圣经中被描述为使用人类的语言与人类交流（参看创 1：28；3：9；出 4：11-12，15-16；撒上 3：21）。人类被描绘成具有正确理解上帝的能力。因此，他们向上帝他们的创造主负责。

罪的破坏力

然而，因着罪的进入，已经从根本上改变了，断绝了，并且破坏了人与上帝之间这种最初的纯洁和神圣的关系。罪虽然毁坏和歪曲了上帝在人身上的形像，却没有完全损坏。否则，人类的推理和创造力将是难以理解的，而为他人奉献爱心和牺牲的真实事例将是不可思议的。³

虽然罪的起源仍然是一个无法完全解开的谜，但很明显，骄傲，对于地位的不满，以及想要像上帝一样的欲望，这都是罪，最终导致路锡甫和堕落的天使们去反抗上帝（参赛 14：12-14；结 28：11-19）。罪是一种想要跨越受造的界限，试图成为上帝的欲望，是一种在本质上使造物主和受造物之间的关系破裂，是一种想要在没有上帝的情况下过一种不受约束，以自我为中心，自我满足的生活欲望。这种与上帝的分离已经影响了我们的人性，败坏了我们生存的每一个方面和维度，包括我们的推理能力和理解能力。

罪对圣经解释的影响。在释经学的讨论中，很少能找到关于罪对圣经解释的影响的描述。⁴然而，圣经中提到的几个内在倾向是阻碍我们更深入，更正确地理解圣经真理的障碍。这不仅是因为我们人类的思维过程被用于罪恶的目的；我们的心灵和思想已经堕落，因此与上帝的真理隔绝了。

骄傲。也许这种堕落的主要特征是骄傲。根据圣经的描述，骄傲是罪恶的根源和本质。为什么在耶稣时代的法利赛人不能认出耶稣基督是弥赛亚？耶稣称他们是属灵的瞎子，因为他们骄傲地宣称“他们能看见”，这是他们在耶稣的自我启示中来认识上帝的一个障碍（约 9：39-41；12：43）。在提摩太后书 3 章 2-3 节，骄傲出现在描述末世不信上帝之人的特征的列表中。这会导致错误的教导和罪恶的行为（提后 4：3-4；参看提前 6：3-4）。

骄傲是一个自负的人以一种傲慢的心态为特征，对上帝和祂的话语的态度，使自己凌驾于上帝和祂的话语之上，从而失去任何平衡，而这种平衡可能是由于认识到自己在与上帝和祂的话语之间的真实位置而产生的。

上帝“阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人”（彼前 5：5）。骄傲会使解经者过分强调人类理性或存在主义的问题，认为它们是人们应该知道，相信，和遵守的最终决定因素，同时，也削弱了上帝的权威和圣经的启示。⁵怀爱伦在她的著作中有这样的描述并非没有道理：“最没有希望，最无可救药的罪，就是骄傲，妄自尊大。这阻碍了所有的增长”（教会证言，卷 7，第 199-200 页）。

自我欺骗。与骄傲的障碍相关的是自欺问题。罪已经影响到我们人类生存的各个方面，包括我们的思想和欲望。作为罪人，我们倾向于只听那些吸引我们的想法，但不一定符合上帝所启示的旨意。自欺是一种真正的危险，因为“人心比万物都诡诈”（耶 17：9）。上帝已经警告我们关于自欺的危险，它会导致我们对自我处境的错误认识（启 3：17）。

自欺也会影响我们对上帝话语的正确理解（提后 4：3-4；对比 3：13）。使徒保罗教导提摩太和所有的信徒不要坠入这种自欺的网罗中。他们要传讲上帝的道，并要以上帝话语中的教导为榜样，过一种言行一致的生活（提后 4：2，5）。上帝的话是我脚前的灯，是我路上的光（诗 119：105）。圣灵借着上帝的道在我们心中运行，他洗净我们的自欺，照亮我们灵性的黑暗。

疑惑。疑惑是一种痛苦的经历。疑惑意味着“动摇自己的观点”；它的意思是“对某事的真相犹豫不决”和“对一个想法的真实性提出质疑”；一个疑惑的人是“倾向于不相信一个主张的真实性”。⁶作为批判方法的一部分，疑惑削弱了上帝话语的确定性，动摇了信仰的信念。以疑惑为特征的方法是“永远不能靠自己来拯救和圣化上帝真理的知识。”正如信心是明白知识的条件（林后 4：13），因此，疑惑或怀疑也是保持对真理无知的条件”。⁷

只有当持怀疑态度的人面对真理的口头或书面见证时，不确定性才会加深（参看约 5：46-47），“因为这样的宣告要求把作为最终仲裁者的自我理性的权威移交给被宣告为真实的证据。”⁸有人指出，这个问题的根源“不在于向理性提出的证据，而在于自主理性在面对所有证据时所持的怀疑态度。当一个人开始怀疑时，对经文的解释将永远不会带来确定性。”⁹怀疑圣经记载的解经者通过批判上帝的话语，从而使自己的地位上升到这样一种程度：他认为自己知道什么是可接受的，什么是不可接受的。然而，上帝并不需要“批判”和“怀疑”的态度来理解祂的话，祂需要的是信心。虽然圣经告诫我们“要怜悯那些心存疑惑的人”（犹 22），耶稣却拒绝自满的怀疑之举（参看太 16：1-4）。

距离和曲解。在以赛亚书 59：2，人类罪恶的本质和后果被描述为人类和上帝之间的“隔绝”，使祂掩面不听我们。这就是亚当和夏娃在伊甸园的经历。尽管上帝仍然寻找与人类的接触和沟通，但罪恶所造成的距离导致我们对上帝的认识被曲解。一种批判式地剖析圣经的态度，分割并曲解了上帝赋予的统一性，这种态度是经过操练而变得尖锐和激进的。用怀爱伦的话来说：

那些想要把圣经中假定的困难弄清楚的人，用他们有限的法则来衡量什么是受启示的，什么是没有受启示的，最好遮住他们的脸免得蒙羞。……当人们在他们有限的判断力中，发现有必要去研究圣经来定义什么是受启示的，什么不是受启示的，他们就会走到耶稣面前，向祂展示一条比上帝引导我们走的更好的道路。……弟兄们，你们切不可用你们的思想和行动去批判圣经。这是撒但乐意你们任何人都去做的工作，但这不是耶和華所指定的工作。

人类应该让上帝来处理祂自己的圣经，祂永活的话语，就像祂历代以来所做的那样。人们开始质疑《启示录》的某些部分，挑出这一段和那一段明显不一致的地方的瑕疵。从《创世记》开始，他们就抛弃了他们认为有问题的东西，他们自我的思想就一直主导着他们，因为撒但会在他们的批判中，引导他们走向任何可能的长度，然后他们在整本圣经中就会看到一些值得怀疑的东西。他们批判的能力可以因操练而变得尖锐，他们最终会认为没有什么东西是可以确定的。（信息选粹，卷一，第 17-18 页，重点强调）。

当堕落的人类理性将外来的和敌对的假设应用于解释圣经的时候，圣经和它的信息就变得支离破碎，而无法能够在圣经中看到统一的描述，从而导致圣经权威的丧失。在这种情况下，权威就转移到解经者的身上，由他或她在众多的声音中

选择自己想要听的声音。

此外，堕落的人类理性也会通过“花言巧语”（西 2: 4; 对比 提后 4: 3-4; 彼后 3: 16）对经文进行重新解读，从而导致曲解，尽管如此，这些解经都是迷惑人的。例如，“一个人不能知道绝对的真理，这个论点将会导致曲解，这意味着圣经的真理将被解释为个人的，而不是与现实相符的事实信息。”¹⁰ 如果解经者当前的关注点与经文的关注点不一致，解经者询问经文无法回答的问题，或者经文给出了解经者不准备接受的答案时，也会发生曲解。圣经告诉我们，罪恶使我们看不见上帝的真理（罗 1 章；林前 1-2 章）。这意味着罪恶使解经者不承认有根据的结论。

不顺从。不顺从，不愿意遵从上帝所启示的旨意，也会对我们正确理解圣经的能力产生负面的影响。悖逆与骄傲同行，乃是罪恶。故意犯罪是认识上帝真理的确实阻碍（诗 66: 18）。拒绝承认我们需要从上帝的话语中学习新东西，我们就是在抗拒属灵的真理，对圣灵的感动将变得迟钝。对上帝所启示的真理的持续反对和拒绝，将导致不顺从的人无法正确地听到和理解上帝的话语。

解经的必要态度和前提

正因为上帝要在圣经中与我们相遇，在圣经中与我们相遇是为了一个特定的目的，所以除了圣经中所描述的研究圣经的方法以外，通过任何其他的方法来见上帝都是错误的态度。我们需要一种思想和心灵的倾向来引导我们明白圣经。这不是简单地通过某些注释技巧来获得的。

开放和诚实。要充分理解圣经的信息，其中一个必要的基本态度是一种开放的心态，这种心态充满了学习的意愿，一种接受所研究的信息和内容的心态。用怀爱伦的话来说：

你们在研究圣经的时候，要先将你们的成见与遗传以及原已养成的观念搁置一边。如果你专为证实自己的观点而研究圣经，你便永远找不到真理。如果你在阅读时有所感悟，并且看出自己素来所抱持的见解与圣言不相和谐，切不可试图以圣言来迁就这些见解。要使你的见解迁就圣言（告青年书，第 260 页）。

没有这种诚实和开放，就不可能改变或纠正一个人的预先理解。诚实的目的在于解经者理解圣经经文的动机，同时也包括开放地使用正确的解经方法。

理想的出发点是开放的思想，而不是空洞的思想。没有人是以空洞的思想来

读圣经的。但是解经者必须带着一种开放的意愿来理解圣经经文，他的基本信念是上帝圣灵的改变能力，圣灵将与圣经一同作工，并通过圣经来工作。这个人必须有意地让圣经来塑造和改变他的预先理解。上帝察验人心，并“喜悦正直”（代上 29：17；箴 2：7，新美国圣经）。

圣经中有这样的应许：凡愿意遵行上帝旨意的人，就必知道这教训是否是出于上帝的（约 7：17）。这种诚实打开了克服人主观的可能性，让上帝在圣经中并通过经文和解经者对话。

这种从上帝的话语中学习的意愿使解经者进入了一个可以被比作释经学漩涡的理解过程。它首先引导我们从对圣经观念的认识到对这些观念的接受，然后让我们对圣经的主题有一个更接近和更充分的认识，引我们到一个全新的研究和更深的理解。因此，圣经的解经者如果愿意认同圣经的文字乃是正确理解圣经信息含义的首要基础，他或她就能在对这一信息的理解中不断成长。¹¹

信心。人非有信，就不能得上帝的喜悦（来 11：6）。使徒保罗已经明确说到，只有藉着圣灵，才能真正明白圣经（林前 2：14），圣灵照明我们的眼睛，使我们能够明白（弗 1：18）。向读者开启上帝话语的属灵真理乃是信心。虽然圣经可以像任何其他的书一样被阅读，但是如果没有信心，就不能从圣经的意义上正确地理解圣经，因为圣经和上帝的主题，只有信徒才能明白。圣经意义上的认识和理解远不止是一种智力上的认知。它们还包含了一个关系和交流的维度，包括整个人参与到认知的行为中。信心是使明白成为可能的地方。

那些试图像阅读其他任何一本书一样来阅读圣经的人，并没有公正地对待它的神性和人性。圣经的解经并没有达到只考察其人性层面的目的。阅读圣经必须以一种解释为目的，在这种解释中，圣经的作者——上帝被承认和听到。这只有以信心为态度才有可能。没有信心，人类知识的增长是不可能的。

耶稣自己完全相信圣经（约 10：35）。他接受旧约圣经正典（路 24：44），并承认圣经是我们生活的权威规范（太 4：4）。他并不怀疑圣经；相反，他依靠圣经作为一个可信赖的话语来击败撒但（太 4：6-7）。耶稣复活后，在去以马忤斯的路上责备门徒们的无知和“对先知所说的一切话，你们的心信的太迟钝了！”（路 24：25）。信心的缺乏将导致对圣经理解的缺陷。

谦卑。认识真理最重要的前提之一就是谦卑。谦卑的态度表示甘心乐意和谦虚地把自己的信仰交托给更高的权威。通过谦卑，我们可以获得对上帝最高深的认识，

即认识到一个人通过依靠上帝来获得真正的知识，因为人并不是衡量一切的最终标准。相反，解经者应该向圣灵的引导和教导敞开心门。因为“上帝阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人”（雅 4：6）。谦卑表达了一种谦逊的洞察力，即上帝和祂的话语比我们人类的理性更伟大，比我们目前的理解更伟大。总是有更多的亮光从上帝的话语中迸发出来。人类的理性从属于上帝话语的更高权威，这在以下几句话中得到了表达：

上帝愿人自己运用理智 然而我们须小心，不可过分崇拜理智，因为理智仍不能超脱肉体的错误和弱点。..... 我们读经之时，不可依自己的理智，须知在理智之上，还有更高的权威。我们的心思意念必须拜服在那位大能的上帝面前。（喜乐的泉源，第 109-110 页）。

任何想要理解圣经的人，都要通过圣经，甚至是上帝，世界，和自己，必须允许圣经规范优先于自己的经历和评价。

顺从。顺从是通往更深层次理解的道路。它反映了圣经的一个原则，当我们回应光照的时候，我们将会获得更多的亮光（参看诗篇 119：100；徒 5：32；约一 2：3）。在解释经文时，“掌握八步注释技巧是不够的；这同样是一个人的灵性问题。圣经解经者必须是愿意当学徒的学生，他们愿意按照圣经上的‘引导经文’来生活和学习。”¹² 因为我们释经学的真正目的是过一种献身的生活。圣经的理解从来都不是抽象和理论的。这是对永生上帝的旨意和圣工的理解，祂不断地寻求将我们更完全地变成祂的样式。因此，圣经的理解最终涉及上帝对我们生命的要求，以及祂向我们启示的亮光的目的是。这意味着认识并实践上帝的真理；这样的理解是上帝的恩赐（弗 3：16-19；腓 3：15-16）。

爱心。理解圣经信息的最高要求是认同其主题。这是一个无可争议的事实，要真正了解和欣赏你所爱的东西。只有爱心，信心，和顺服的品格，才能为读者打开上帝话语的宝库。一个人不能全心全意地爱上帝，同时又从远处批判祂的启示。

祷告。最后一点，但并不是不重要的，祷告引导解经者从不同的角度来探索圣经。当但以理祷告的时候，上帝就赐他聪明智慧（但 2：18-19；6：10）。在诗篇 119：18 中，我们读到：“求你开我的眼睛，使我看出你律法中的奇妙。”通过祷告，我们认识到需要上帝的圣灵来帮助我们理解祂所启示的真理。

3. 释经学原理

如果我们像对待其他书一样对待上帝所写的话语，我们就永远不要指望能够正确地理解它。我们研究圣经的原则，必须与管理我们与上帝的整个关系的原则相一致。¹³ 这意味着我们对圣经的研究应该是学术性的和灵修性的，包括思想和心灵的探索，去发现经文的真正意义。

单靠圣经——唯独圣经

从一开始，复临信徒就把他们自己视为圣经的人，从字面上来说，他们是相信圣经的基督徒，有着 16 世纪宗教改革者的全部传统。¹⁴ 基督复临安息日会的信徒承认，圣经本身就是正确解读圣经的基础（林前 4：6）。因此，他们肯定了宗教改革口号中总结的圣经原则：唯独圣经——单靠圣经。这一呼吁承认了圣经的独特权威。

只有圣经才是主导规范（“norma Normans”意为“规范一切的规范”）。其他的权威，如宗教经验，人类理性，和传统都是由圣经来规范的（它们是被约束的规范，“normata norma”意为“被规范的规范”）。事实上，唯独圣经的原则是为了保护圣经的权威，使其不依赖于其他来源，例如教会，并排除其解释标准可能来自外部的可能性。

以经解经。唯独圣经原则的一个释经学特征是它的自我解经。传统，人类理性，宗教经验，文化，或是学者和领袖们的判断，并不是解释圣经的来源和准则。只有圣经才是打开圣经的钥匙。

从这个意义上来说，唯独圣经的理解并不排除文化影响的现实或宗教体验的现实。以经解经的确立并不否定其他研究领域的见解，如圣经考古学，人类学，社会学，或历史学，这些见解可以阐明圣经在某些方面和经文段落的背景，有助于更好地理解圣经经文的意义。它也不排除在解经过程中有其他资源的帮助，如圣经词典，字典，索引，和其他的书籍和注释。然而，在正确解释圣经的过程中，经文本身优先于其他所有的方面，即科学和次要的帮助。其他的观点必须从圣经整体的立场来仔细评估。

以经解经的原则并没有否定信仰的团契或人类的理性。当路德坚持唯独圣经的原则时，他并不是说教会的传统就没有了价值。相反，他是在论证一个相对清晰和有分量的案例。换句话说，如果在对信仰的解释上出现了冲突，那么圣经就承载着超越和评判教会任何传统的权威。

在通往以马忤斯的道路上，耶稣支持“圣经是其本身的解释者”的原则。“于是从摩西和众先知起，凡经上所指着的话都给他们讲解明白了。”（路 24：27）。那天晚上，耶稣又指着圣经，明明地告诉门徒凡经上所指着祂的事“摩西的律法，先知的书，和诗篇上所记的”（路 24：44）都必须应验。对耶稣来说，圣经是我们辨别是非的权威来源。

圣经的充分性。值得一提的是，圣经作为它自己的解释者，意味着圣经的充分性是必然的结果。圣经的充分足以作为通往神圣真理的正确指南。它足够使人有得救的智慧（提后 3：15）。它是检验一切教义和经验的唯一标准（赛 8：20；约 17：17；来 4：12）。要明白上帝和祂的旨意，除了圣经以外，我们不需要其他的资料。圣经作为其自身阐述的来源，其内在的权威在于它作为上帝的启示之道的特性。然而，这种神圣的权威只有在圣灵光照人心时才会被承认。

圣经的统一性

唯独圣经原则中包含的另一个圣经解释的基本原则是对信仰的类比，或对经文的类比（或和谐）。¹⁵ 圣经本身声称“圣经都是上帝所默示的”（提后 3：16），又说“圣经上所有的预言没有一个是随私意解说的”，乃是“人被圣灵感动，说出上帝的话来”（彼后 1：20-21）。以上帝为其最终作者，并受到圣灵的启示，我们可以假定其各个部分之间存在着根本的统一与和谐。

只有在它统一性的基础上，圣经才能作为它自己的解释者。只有这样，才有可能在教义和教导中达到和谐。如果圣经没有绝对的统一，人们就无法在任何特定的问题上寻求圣经的规范教导。如果没有圣经的统一性，教会就无法区分真理与谬道，也无法拒绝异端邪说。因为它没有任何依据来采取纪律措施或纠正对上帝的真理的偏离。因此圣经也将失去它令人信靠和使人自由的力量。

然而，新约圣经的作者证实了圣经的高度观点，并认为圣经是统一的。这一点在他们通过引用几处具有和谐和同等重要的旧约圣经来源来支持他们的观点时就变得显而易见。¹⁶ 这表明，不同的圣经作者在同一事件或主题上的侧重点的不同，从而有助于丰富和多方面地表达神圣的真理，其中圣经里的所有教义都将彼此融合在一起。上帝从不自相矛盾。

全备圣经——圣经的全部。圣经的统一性包括全备圣经的概念（圣经的全部）。为了学习圣经对任何特定主题的阐述，我们必须考虑圣经所陈述的一切。要全面且完整地了解上帝在圣经中想要表达的意思，仅仅选出一种表述是不够的，却忽略了

对同一个问题的其他表述。这意味着“新旧约圣经之间有一种相互关系，它们互相阐明对方的表述。……新旧约圣经都没有被另一方所取代，尽管后者的启示受到前者的考验。”¹⁷关于这种对圣经的信靠，最好的例子出现在庇哩亚的基督徒中，他们“贤于帖撒罗尼迦的人，甘心领受这道，天天考查圣经，要晓得保罗所说的这道的是与不是”（徒 17：11）。耶稣也以同样的方式指出了旧约圣经是如何阐明新约圣经的。

“给我做见证的就是这经”（约 5：39）。在提摩太前书第 5 章 18 节中，保罗将耶稣的陈述与旧约圣经或是彼得后书第 3 章 15-16 节中的一段话并列，在这段话中，彼得似乎把保罗的书信视为圣经，这显明在新约时代，使徒的著作已经被接受成为圣经的一部分了。¹⁸

圣经段落的上下文。此外，用圣经作为自己的解释并不意味着不加区别地将圣经的各个段落以一种松散的“经文论证”的方式串在一起，而不考虑每个段落的上下文关系。相反，“因为圣经最终只有一个神圣的作者，所以收集关于某个特定主题的所有论述是至关重要的，以便能够考虑该主题的所有因素”，¹⁹同时还要考虑到一段经文的文学和历史背景。一个细心的解经者会考虑到所研究的经文段落前后的直接语境；经文所在的这卷经文的语境，以及在正本圣经中的更大的语境。在比较经文和经文的关系时，重要的是要深入研究圣经，如果可能的话，要研究圣经的原文，或者至少有一个合适的圣经译本，是忠于希伯来文原文和希腊文原文的意思。

圣经的清晰度

圣经的信息足够清楚，以致于孩子和成人都能理解。如果经文的意思不够清楚，仅仅求助于圣经是没有意义的。然而，圣经的内容即使对于最有学问的人，都有充足的机会来增长知识，加深对上帝和祂所启示的旨意的理解。在宗教改革的传统中，许多基督徒已经认识到圣经明确的真理。圣经不断地提醒我们它自己的明确性。圣经不仅可以被神学家，学者，或神父所理解，而且还可以被所有信徒所理解。圣经的明证鼓励读者自己学习圣经，因为他们能够理解上帝给他们的信息（参看申 6：6-7；诗 19：7；119：130；赛 34：16；路 1：3-4；徒 17：11；罗 10：17；启 1：3）。

圣经作者们的一致性的例子表明，除非是一个清晰而明显的信息是有意被隐藏或使用象征性的表号，否则圣经应以其简单的，正常的，和字面意义来理解。²⁰圣经的清晰性假定了所有信徒的祭司职任，而不是将圣经的解释局限于少数几个人身上，即神职人员，或受过训练的学者所组成的“群体”。这意味着圣经本身的研究才是最重要的，而不是圣经的次要来源和注释。

圣经的清晰度和圣经翻译。圣经的清晰度与圣经的语言，意义，及文字有关。在任何可能的情况下，掌握圣经的原文（希伯来文，亚兰文，和希腊文），以便更充分地掌握圣经原始词语的含义，这一点从释经学的结果中可以看出其价值。虽然通过经文与经文的比较来研究圣经是可行的，但是在翻译的过程中，许多圣经惯用语或修辞手法是很容易丢失的。²¹

为了弄明白一个词或概念在圣经中是如何使用的，以及与这个词或概念的相关意义是什么，就必须仔细比较经文和经文的关系。这一步可以在原文语境中做到最好。如果需要使用翻译，最好使用正式翻译，而不是动态翻译或意译。²²这并不是说所有的圣经翻译都应该是直译的，即使是动态的翻译或意译也可能适合于不同的需要和情况。然而，倾向于更多的直译，确实有一个重要的原因，那就是减少对读者的解释，从而使他们能够为自己做更多的解释，从而减少对翻译者的依赖。

圣经的清晰度和困难的段落。虽然圣经中有信心的奥秘，可以凭着信心充分地理解和接受，但这并不意味着我们可以详尽和完整地理解一切。此外，说到圣经的清晰度，并不意味着没有任何段落会让读者难以理解（彼后 3: 16）。通常，我们对所涉及的所有事实都缺乏足够的了解，无法真正理解圣经中的一些段落。有时，正确理解经文的困难也许并不在于圣经的“黑暗”，而在于我们的罪恶扭曲了心灵的黑暗。

明白上帝话语的人会仔细比较圣经中的一段经文和另一段经文，从清晰明确的表述转移到更难以理解的表述。圣经的清晰度中有一个重要的释经学原则，即困难的段落不会是哪任何释经的出发点。我们必须明确圣经中关于真理的清晰阐述，并从这个更大的上下文背景开始。

幸运的是，圣经光照我们的心灵和思想（诗 119: 105）。即使是不信的人也能在知识上阅读和理解圣经的字面意义和历史意义（文学意义），但必须有启发性的圣灵在场，这样信息才会被认为是真实的。即使是重生的圣经解经者也需要圣灵的不断帮助和启示。因此，圣经信息的真正意义只有被圣灵光照的心灵才能理解。只有在接受圣经的信息是真实的，并顺服地遵循它的时候，真实和充分的理解才会发生。

4. 圣经释经的基督论原则

正是马丁·路德，在肯定圣经的权威和倡导唯独圣经原则的同时，还提出了另

一种释经学原则，可以称之为“基督论原则”。²³ 这个基督论原则对于理解圣经的权威和释经学方面所发生的微妙而意义重大的转变负有责任。路德对权威的立场与他对福音的理解密切相关。显然，对路德来说，只有基督和圣经所证明的因信称义的福音，构成了圣经的中心，并成为圣经的最终权威。在这里，脑海中浮现出路德在《雅各书》中著名的前言，他声称，任何不指向基督或不引出基督的教导都不是出于使徒的，即使是来自彼得或保罗的教导。另一方面，不管什么原因只要使基督“回归”的都是出自使徒之手，即使它来自犹大，亚那，彼拉多，或希律。因此，对路德来说，圣经的内容就是基督，并且，从这个事实来看，他似乎在反复强调圣经的权威。

所有经文都围绕着基督来展开，并以祂为真正的中心。这种“基督论的聚焦”可以被看作是路德对圣经的解释和使用的决定性因素。²⁴ 因此，路德实际上并不是为了“严格意义上的圣经的首要性，而是为了圣经所证明的福音的首要性，因此圣经的首要性是作为对福音的证明。”²⁵ 因此，路德重视圣经，“因为它是基督的摇篮。”²⁶ 为此，因信藉着恩典称义的福音，就成了路德解释圣经的释经关键。²⁶

根据路德所说，圣经的理解必须是支持基督的，而不是反对祂。这意味着，正如已经指出的，如果一段经文似乎与路德以基督为中心的解釋相冲突，他的解释就变成了“以福音为中心的圣经批判”。²⁷ 基督和圣经可以彼此对立，因为路德最终将个人的道（基督），话语的道（福音），和书面的道（圣经）进行了排序。这种区别和排序导致了正典中的正典，在正典中，基督成为了正确理解圣经的释经学关键。当然，这损害了圣经原则的力量，在这一原则中，圣经是其自身阐述的唯一来源。因为“如果圣经是由教义或传统来解释，那就不再是圣经在解释其本身，而是我们凭借教义或传统来解释圣经，事实上，圣经是受到这些教义或传统的影响的。”²⁸ 因此，路德的基督论方法被“磨砺成一种神学批判的工具”也就不足为奇了，在这当中，解经者成为了法官，并凌驾于圣经之上。²⁹

当怀爱伦写道“基督为赎罪而作的牺牲，乃是伟大的真理，其他一切真理都集结在这个中心上。为了对真理有正确的了解和重视，圣经上的每一项道理，从创世记至启示录，都必须根据从髑髅地十字架上所发的亮光而加以研究。”（传道论，第 190 页），她并不是要把基督从圣经中分离出来。她并没有提议设立一个神学中心，作为神学批判的工具，一个正典中的正典。更确切地说，“圣经上的每一项道理，从创世记至启示录，是要从髑髅地十字架上所发的亮光而加以研究的。”（传道论，第 190 页，再次强调）。

因此，怀爱伦可以肯定某些圣经主题的中心地位，而不会诋毁圣经的其他部分，认为它们是不重要的。因为没有人有权利通过选择一些自认为比其他经文更重要的段落来评判圣经。³⁰所有的圣经都是来自上帝的默示，因而使我们得益，能有得救的智慧（提后 3：16）。

5. 基督和圣经之间的关系

那么我们如何看待基督和圣经之间的关系呢？圣经中永生的上帝，选择藉着道来启示自己。上帝也认为通过圣经作者的书写媒介来传达祂的话语是合适的，从而圣经就产生了，这就是上帝的书面文字。

似乎一个人需要先相信圣经，才能相信圣经中的基督。“道成肉身”的（耶稣基督）与“道成文字”的（圣经）是无法分割的。事实上，基督和圣经之间存在着非常密切的关系。³¹毫无疑问，基督是圣经的中心。基督自己向门徒们讲解了圣经是如何显明祂的（路 24：25-27）。圣经是关于基督的见证（约 5：39）。然而，我们必须在一个假定的神学中心和一个真正的圣经中心主题或人物之间仔细区分，避免藉此将经文的其他部分和陈述置于次要或较低的地位。一个发挥释经学关键作用的神学中心只会引向正典中的正典，它决不会去评判我们在圣经中所发现的神圣真理的丰富，丰盛，和宽厚。

我们需要让圣经体现它的整体（全备圣经），在它多方面的声音和体裁中，向我们启示上帝智慧的丰盛和奥秘。只有在圣灵的统一指引下，以综合的方式来阅读圣经，才能对圣经中多重的现象作出公正的解释。

上帝差遣圣灵带领我们通过书写的道（圣经）来认识永活的道（耶稣基督）。圣经是我们信仰和献身的中心，因为耶稣基督没有其他明确的见证。除了圣经作者呈现给我们的基督，我们再没有别的基督。圣经是上帝告诉我们关于祂自己的地方。“降服于永活的主面前，意味着要将心思意念都降服于圣经。门徒和教会团体都处在圣经的权威之下，因为他们处于基督的主权之下，基督乃是藉着圣经来规范的。这不是崇拜圣经，而是基督教最真实的形式。”³²

基督的灵住在基督徒里头，从来不会使他们怀疑，评判，越过，或不遵守圣经的教导。相反，圣灵使我们重视圣经的神圣权威。只有圣经而没有基督乃是空的，但是没有圣经的基督，祂是谁的儿子呢？没有圣经，我们就不知道耶稣是弥赛亚，是基督，祂也不可能是我们的救赎主。因此，我们对圣经的忠心乃是我们对基督忠

心的一部分。所需要的不是我们人类对圣经的批判——更不是以基督的名义——而是通过圣经对我们自己，教会，和所有其他领域进行批判性的检验，因为只有圣经本身才是神圣的。通过这一点，圣经被允许成为神学，信仰，和实践的管理原则和最终权威。

唯独圣经或首要圣经？

确认圣经是其自身阐述的唯一最终来源，比维护圣经的首要地位要重要得多。甚至罗马天主教会也会肯定这一点。³³然而，在罗马天主教的教义中，乃是教会，而且只有教会，及其传统，才有权以可靠和权威的方式来解释圣经。³⁴因此，尽管圣经是神学的主要来源，但它却被教会及其传统的释经学观点所驯化。这是新教改革者在肯定唯独圣经时所反对的。

只选择圣经的首要地位，而不是把圣经作为信仰和实践的唯一最终规范和最高权威，这是与新教的原则相分离的，即只有圣经是神学的最终规范，也是其自身解释的唯一来源。新教宣称圣经不仅比其他的来源更具优越性，甚至具有优先权。它声称只有圣经才是它自己阐述的唯一来源。否则，圣经就不再是神学的最终权威，也不再是神学思考的起源和得出结论的地方。

参考书目

除非另有说明，圣经引语均来自新国际译本。

1. Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1980), pp. 77-78.

2. Richard M. Davidson, "Biblical Interpretation," in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2000), p. 62. On the biblical teaching of revelation and inspiration, see also the balanced article by Peter M. van Bemmelen, "Revelation and Inspiration," in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, pp. 22-57.

3. John M. Fowler, "Sin," in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, p. 236.

4. 一个值得注意的例外请见以下讨论，William J. Larkin, Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988), pp. 293-304. 我也很感谢延斯·史克翁吉提供了他在这个问题上的研究，并激发了讨论，指出了圣经释经学的一些重要方面。但是，我会对本次研究的内容和得出的结论负责。

5. 论到人类理性在神学中的作用，请看 Frank M. Hasel, "Theology and the Role of Reason," *Journal of the Adventist Theological Society* 4, no. 2 (1993): 172-198.

6. Peter A. Angeles, "Doubt," in *Dictionary of Philosophy* (New York: Barnes and Noble, 1981), pp. 65-66.

7. Larkin, p. 295.

8. Ibid.

9. Ibid., p. 296.

10. Ibid., p. 298.

11. Helge Stadelmann, *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses*, (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1985), p. 94.

12. Kevin Vanhoozer, "The Voice and the Actor: A Dramatic Proposal about the Ministry and Minstrelsy of Theology," in *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*, ed. John G. Stockhouse, Jr. (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 2000), p. 85.

13. David Cupples, *The Devotional Life of a Theological Student* (Leicester, England: Religious and Theological Studies Fellowship, 1987), p. 10.

14. 1847年,也就是在1863年基督复临安息日教会正式成立的前几年,怀雅各认为有必要公开表明他对宗教权威的历史新教原则的忠诚,他写道:“圣经是一个完美的、完整的启示。这是我们信仰和实践的唯一准则”(怀雅各,《对小群的一句话》,1847年),第13页。同样,怀爱伦也说过“在我们这个时代...需要回归新教的伟大原则——将圣经,而且只有圣经,能作为信仰和责任的准则”(全球总会[1888年]第204-205页,重点提供)。

15. Davidson, p. 64.

16. 戴维森指出,“例如,在罗马书3:10-18中,我们引用了传道书(7:20),诗篇(14:2,3;5:10;10:7)和以赛亚书(59:7-8)中的经文。圣经被认为是一个不可分割的、连贯的整体”(戴维森,第64页)。

17. Ibid.

18. Peter M. van Bemmelen, p. 37.

19. Davidson, p. 65.

20. 出处向上。这也适用于比喻。它们是阐明属灵真理的故事。尽管比喻中关于人物、事件、时间和地点的细节可能不是真实的历史,但它们所传达的属灵真理却是真实的。

21. A standard work on this topic is still E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1995, [originally 1898]; also Walter Bühlmann and Karl Scherer, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel: Von Assonanz bis Zahlenspruch* (Giessen: Brunnen Verlag, 1994).

22. Cf. Gerhard F. Hasel, pp. 100-105, on the differences of those translations.

23. 正是路德的勇气,强调圣经是权威的准则,教会的每一个教义都要通过它来检验,这似乎是关于伟大的新教改革家对怀爱伦最深刻的印象。怀爱伦显然不赞成马丁·路德所说或教导的每一件事(cf. *The Great Controversy*, chapters 7 and 8, pp. 120-170, esp. pp. 139, 148-149.

24. Cf. Frank M. Hasel, *Scripture in the Theologies of W. Pannenberg and D. G. Bloesch: An Investigation and Assessment of Its Origin, Nature, and Use* (Frankfurt: Peter Lang, 1996), pp. 44-46.

25. Stanley J. Grenz, *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 2000), pp. 57-58.

26. Ibid., p. 58.

27. Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther* trans. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1966), p. 81.

28. Brian Gaybba, *The Tradition: An Ecumenical Breakthrough?* (Rome: Herder, 1971), p. 221.

29. Werner Georg Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, trans. S. McLean Gilmour and Howard C. Kee (Nashville: Abingdon, 1972), p. 24.

30. “不要让任何人在你面前,开始剖析上帝的话语,告诉你什么是启示,什么是默示,什么不是,而没有任何控制...我们不希望有人说,‘我要拒绝这个,我要接受这个,’但是我们希望对圣经有一个整体的、真实的信仰。”(Ellen G. White, 7BC 919, emphasis supplied, cf. COL 39; 1SM 17, 42, 245; 5T 700-701; 8T 319).

31. 关于耶稣对圣经的理解和使用的明确研究在约翰·文翰的《基督和圣经》中(Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994).

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

32. James I. Packer, *Truth and Power: The Place of Scripture in the Christian Life* (Wheaton, IL: Harold Shaw Publishers, 1996), p. 40. “圣经崇拜”一词意味着圣经正在变成一个偶像。作为新教徒,我们不崇拜构成圣经的纸张、墨水和皮革封面。我们喜欢这本书是因为它传递的信息。圣经的话语被珍藏在我们心中,因为我们相信上帝要通过这些话语传达他的信息,并且正是通过这些话语,使我们有罪的心更接近主耶稣基督。

33. Cf. *Catechism of the Catholic Church* (Libreria Editrice Vaticana, 1994), pp. 26-38.

34. “‘无论是以书面形式还是以传统的形式,对上帝的话语作出真实的解释,这项任务已经交给了教会中从事教学的人。教会在这件事上的权威是以耶稣基督的名义行使的。’ [DV 10 § 2] 这意味着,在与罗马主教,继任者彼得的过程中,上帝已将解释的任务交给了主教们”(《天主教教义问答》,第 27 页)。“因此,很明显,在上帝至高无上的安排中,神圣的传统、神圣的圣经和教会的训诫是如此紧密地联系在一起,以至于其中一个不能脱离另一个而存在” [DV 10 § 3] (同上,第 29 页)。

第四章

启示和默示

费尔兰多·卡纳勒

介绍

我们对上帝的认识只有通过祂的启示，而基督徒普遍认为上帝的思想和旨意的一般启示和特殊启示是透过圣经传达给我们的。除了上帝在圣经中的特殊启示外（提后 3：16），神学家们还谈到一个通过自然界的一般启示，通过这种方式，所有的人都对至高的上帝有了一定的认识。上帝在圣经（例如，罗 1：18-20）中特别向我们呈现了这样的思想。本章将讨论圣经中关于神圣启示的证据，以及用来阐明启示的各种模式。在这当中将基于圣经的前提提出一个关于证据的新理解，并仔细聆听圣经中的所有证据。

1. 启示，圣经，和解经

随着现代和后现代时代的到来，许多基督徒得出这样的结论：上帝的特殊认知启示是不可能存在的。不幸的是，这些神学家试图根据圣经只是人的作品这一假设来解释圣经。他们固执地认为，上帝不可能把知识传递给人类。因此，圣经和神学是人类想象力不断变化的产物。因此，这些神学家否定了彼得所阐述的在圣经中我们所找到的不是虚言，乃是真理的信仰见证（彼后 1：16）。

作者和解经

每当我们读一篇文章时，我们都理所当然地认为这是有人写的。我们并不一定需要知道一篇文章的作者来理解这篇文章的意思，但是这样的知识可以加深我们对文章意义的理解。

当我们阅读圣经时，也会发生同样的情况。大多数时候我们只是理解经文表面的价值意义。如果我们相信上帝是我们在圣经中所读到的经文的作者，那我们对它的神学理解将与那些相信圣经是由善意的宗教人士根据自己经历的描述的读者之间有着很大的不同。因此，了解谁是经文的作者或圣经的作者，就成为信徒和神学家们解释经文，制定基督教教义，以及在日常生活中体验经文的转变力量的关键前提。简而言之，我们对启示——默示（R-I）¹的理解成为我们对圣经及其神学释经学的一个必要前提。

2. 圣经的证据

我们知道圣经的作者必有其人。然而，我们如何知道这个人或这些人是谁？在回答这个问题时，我们首先要密切注意圣经作者们对圣经起源的看法。旧约和新约中的大量证据告诉我们，圣经的众作者认为圣经的作者乃是上帝。提摩太后书 3 章 15-17 节和彼得后书 1 章 20-21 节是阐述圣经教义的经典段落。

保罗的“上帝所默示”

保罗关于圣经起源的陈述是简短且概括的：“圣经都是上帝所默示的 [*pasagraph ē theopneustos*（圣经都是上帝所给予的默示）]”（提后 3: 16, 新美国圣经）。虽然我们的用词“默示”来自拉丁文的同义词“*divinitus inspirata*（神圣的默示）”，但保罗使用“*theopneustos*（上帝的吹气）”这个词，字面意思是“上帝的呼吸”。我们不知道“神圣的呼吸”在字面上应用于圣经所产生的意义在那个时代意味着什么，但我们可以尝试以隐喻的方式来理解它。因此，这段经文的意思是说上帝直接参与了圣经的起源，尽管它没有解释神圣运作的模式和细节。

彼得的“受感动”

彼得对圣经起源的描述更加细致，详尽，和具体。彼得说“人是在圣灵的引导下 [*pheromenoi*（被驱动），‘被感动’]，说出上帝的话语来”（彼后 1: 21），彼得明确强调了这样一个事实，即人类是在圣灵的引导下写了圣经。简而言之，上帝和人类都参与了圣经的写作。

然而，彼得谨慎而有力地限制了人类代理人的介入。“第一要紧的：该知道经上所有的预言没有可 [*ginetai*（发生）] 随 [私下的] 私意解说 [*epiluseōs*（阐释）] 的”（彼后 1: 20）。考虑到他使用希腊语 *epiluseis*（解释）这个词的语境，彼得可能会分述说，即使人类参与了圣经的写作，他们也没有可能会对圣经中所呈现的

各种主题做出说明，阐述，或解释。

在接下来的句子中，彼得解释说，“从来没有一个预言是由人类的意志所带来/产生 [pherō]，乃是人被圣灵引导 [pheromenoi] 感动，说出上帝的话来”（彼后 1: 21）。彼得通过排除人类的意志，再次否定了圣经的人类起源。人类能做什么呢？他们述说 (elalēsan)，宣告，和传达源于上帝作为作者的说明，阐述，和解释。言语和写作是思想的表达。因此，上帝的指引伴随着圣经的作者，不仅在他们写作的时候，也在他们述说的时候。他们所说的皆为上帝的思想和行为的彰显。

在启示——默示背后的问题

值得注意的是，虽然彼得和保罗毫不含糊地肯定上帝直接参与了圣经的产生，但他们既没有解释上帝与人之间的具体联结方式，也没有详述他们的具体操作方法。圣经中没有提到这个问题。所提供给我们自己的答案就是，这是在从事一项神学的工作，要通过神学来寻求理解。

保罗和彼得的教导意义重大，就是上帝是圣经的作者，是全部圣经的作者（提后 3: 16；彼后 1: 20-21）。神学家们应该找到一种方法来理解这个过程是如何发生的，同时，也要解释在圣经的构思和书写中所体现的人性的一面。

历史上对这个问题的各种回答已经成为主流的释经学前提。它们无疑在影响整个注释和神学研究的工作，甚至到了将基督教分成两个不同教派的思想流派的地步。

3. 方法和模式

在简要考虑 R-I（启示—默示）解经的一些主要的模式之前，我们先在方法论上做一个“休息停靠”。我们需要（1）准确地确定 R-I 的学术意义，（2）确定神学家建立他们对 R-I 之理解的依据，（3）注意他们是如何从释经学的前提中得出他们的观点。这将有助于我们了解别人在这个问题上的看法，以及我们在解释这个问题时所应该注意的。

启示——默示的工作定义

当神学家们在处理 R-I 的教义时，他们在学术意义上使用“启示”和“默示”这两个词。“启示”在广义上是指圣经的内容在先知和使徒心中出现的过程。“默示”从广义上来讲是指先知和使徒以口头或书面的形式来表达他们心中圣经内容的过程。因此，启示是一个认知过程，而默示主要是一个语言表达的过程。

为了避免混淆，有必要提醒一下。圣经作者并没有用“默示”这个词。此外，无论是圣经作者还是怀爱伦，都没有像本章一样在学术分析的意义上使用“启示”和“默示”的概念。他们是交替地使用这两个词。根据上下文，它们可能指的是在先知和使徒心中圣经内容的来源，也可能指的是用书面形式传达圣经内容的过程，或两者都有。毫不奇怪，大量的复临教会和福音派神学家们也是这样做的。然而，要正确理解圣经的起源，就需要仔细分析其中所涉及的认识和文学的过程。

证据

神学家们是根据什么证据来建立他们对 R-I 的理解呢？因为在今天，人们不能直接观察 R-I 进行的过程，所以神学家们是根据 R-I 的结果来研究的；也就是说，是从圣经中进行研究。神学家们已经认识到圣经中的两条证据。它们是圣经的教义和圣经的现象。因为我们已经在这一章节讨论了圣经的教义，接下来我们将简要地介绍一下圣经的“现象”概念。

圣经的现象。当神学家们谈论圣经的“现象”时，他们通常不是指圣经中的教导内容，而是指作为书面著作的圣经的特征及其全部内容。因此，虽然圣经的“圣经教义”涉及神学分析，但圣经的“现象”是通过历史和文学分析获得的。第一行证据强调了上帝在 R-I 中的作用，而第二行证据则揭示了人类作为代理人的作用。因为未能充分整合这两方面的证据，分别导致了对 R-I 的基要主义或自由主义的解释。

释经学和启示——默示

显而易见，“为基督复临安息日会所预备的时候到了，我们应该超越在辩护上的关注，去发展一个更有建设性的默示神学。”²但是我们如何发展对圣经间接涉及的主题的理解呢？在系统神学中，所需要的不过是一个建设性和开拓性的工作。因为所有的神学建构都是基于在预设的基础上，所以复临教会对于 R-I 的理解的形成，可以从分析其他解经的构思方式中获益。

这里所设想的系统神学的工作必须考虑三个不同层次的释经学：（1）文本的释经学，（2）神学问题的释经学，（3）哲学原则的释经学。圣经文本和神学问题的解经受到 R-I 教义的制约，而 R-I 教义又取决于解经家所预设的哲学原则。

那么，理解 R-I 的前提预设是什么呢？谁来决定应该使用哪些预设？让我们从后一个问题开始。由于圣经的证据表明，R-I 现象总是涉及上帝和人的行为，神学

家们不可避免地把他们自己关于上帝和人的本性的概念引入他们的 R-I 教义中。这些就是释经学的哲学原则，因为它们在圣经和神学释经学中被假定为原则。上帝的本性和行为，以及人类的本性和行为，已经被基督教的神学家们作过各种各样的解释。不同的上帝观和人性观对 R-I 产生了不同的解释。

让我们在方法论的部分回顾一下我们的讨论。首先，我们决定使用学术意义上的“启示”和“默示”来增进清晰度。其次，我们意识到，要正确理解 R-I，必须从倾听圣经作者对圣经起源的说法开始，并考虑他们所做的实际工作（圣经的现象）。

第三，我们了解到 R-I 的教义是一种解经，它不仅涉及圣经的数据，而且还涉及预设。任何关于 R-I 的教义都是一种解经，它取决于神学家们如何理解上帝和人类的本性和行为。有了这些方法论上的说明，接下来我们转向 R-I 解经的历史。

启示——默示的模式

神学家们对 R-I 有多种解释，但大多数解释都有两种主要的解释模式，即传统模式和现代模式。我们需要熟悉这些模式，因为它们影响了复临教会关于 R-I 思想的发展。

言语的默示。在主后的十八个世纪里，R-I 的教义并不是一个有争议的话题。祂的跟随者们以基督为榜样，从表面上理解了圣经中关于默示的教导。简而言之，他们认为上帝是通过人类作为媒介写成的圣经。

当传统模式的神学家们最大限度地发挥了神性在 R-I 中的活动作用时，他们正在不断弱化人类作为代理的作用，把先知和使徒仅仅看作是上帝用来书写经文的工具。因为人们相信圣经上的文字是上帝写的，所以这种观念导致了对圣经权威的高度评价，后来被称为默示的“言语”理论。圣经上的话就是上帝的话。

这一观点是建立在对释经学的超圣经的哲学理解之上。圣经中关于上帝的观念被希腊的永恒上帝观念所取代，使得神圣主权成为一种压倒一切，包含所有的因果现象的观念。到公元 5 世纪，奥古斯丁已经在运用这些思想，将神圣意志和行动的概念与上帝永恒的本性联系起来。³几个世纪后，它形成了路德对福音的理解，以及对圣经的言语默示的理解。因此，圣经中关于圣灵引导先知们写作的主张，是基于这样一种假设：上帝作为一种不可抗拒的主权影响，否定了一切源于人类自由的主动性。在这个假设下，上帝不仅是圣经的作者，也是圣经的书写者。

在 19 世纪和 20 世纪，福音派神学家们用言语默示的理论来对抗现代主义对传

统的基督教神学的挑战。阿奇博尔德 .A. 霍奇（1823-1886）和本杰明 .B. 沃菲尔德（1851-1921）在否认口授的同时，从神圣主权的哲学释经学角度出发，把默示说成是上帝与人类代理人合作时的神圣监督。

雕刻家——刻刀——雕刻品的比喻有助于在言语默示的理论设想上，更加形象化地理解上帝和人在创作圣经时的运作方式。正如艺术品的作者是雕刻者，而非刻刀一样，所以圣经的作者乃是上帝，而非人类作家。人类作家，如同刻刀，只是扮演着工具的作用。

言语默示的理论最显著的释经学影响就是语境化和无误性。（1）在宣称永恒的上帝是圣经的作者和书写者时，言语的默示就把圣经思想的起源置于超自然的非历史领域里。历史的背景和内容就被忽略了，取而代之的是永恒的神圣真理。

这种非历史的语境重组化有多种形式。它们从传统圣经文本的历史字面意义降低到寓言的属灵意义，和基要主义对圣经的解读，其中圣经的每一句陈述都是对超自然绝对真理的客观传达。（2）我们更熟悉无误性的概念，根据这一点，圣经中的每句话都是绝对的真理。

相遇启示。现代社会基于复杂的哲学论证，对 R-I 产生了一种全新的理解。现代神学之父，弗里德里希·施莱尔马赫（1768-1834），提出了一个蓝图，后来的“相遇启示”的支持者将会遵循这个蓝图。

简而言之，启示是一种没有知识传授的神与人的相遇。“因此，启示的内容不再被认为是关于上帝的知识，甚至不是来自上帝的信息，而是上帝本身。⁴因此，我们在圣经中所找到的任何一个字或思想都不是来自于上帝。相遇启示是言语默示的对立面。

如果圣经的内容不是来自于上帝，那么是从哪里来呢？答案很简单：从人类的历史条件反应到个人与上帝的非认知相遇。圣经和其他书一样，也是一本人类的书。关于圣经的内容是如何产生的，就留给历史的考察了。

假设上帝并没有对圣经的内容作出贡献，历史评论家们认为圣经只是一个长期的文化演变过程的产物。人类的想象力，群体，和传统成为圣经中所有人类书籍产生的基础。

因此，一些解经者认为，默示并不是在个人身上，而是在整个群体。根据这一

观点，“默示”并没有直接达到先知的思想或语言的个人层面，而是影响了圣经作者所在的生活和写作的群体的社会层面。毫不奇怪，圣经的内容仍然是人类层面的，而不是上帝的。

上述关于如何看待默示的变化，是伊曼努尔·康德（1724-1804）将理性的能力限制在时间和空间领域的直接结果。

现代神学家们发现他们假设上帝是永恒的，而人类的理性无法触及永恒的对象。在这些设定的条件中，上帝和人类之间不可能有认知交流。但是基督教是围绕着上帝与人类相关的这个概念展开的。相遇启示指出，神与人的关系（相遇）不是发生在认知层面，而是通过灵在“存在”层面或内在的“个人”层面发生的。因此，启示是神与人的相遇，真实而客观，但绝对不涉及与神的沟通。

默示相遇理论最显著的释经学影响可以归结为两个词：语境重组化和批判性。（1）默示的言语理论导致了语境重组化，启示的相遇理论也导致了语境化。言语默示假设圣经揭示了客观的永恒真理，而相遇启示假设圣经是指向存在的，非认知的，神-人相遇的指针。因此，圣经没有启示的内容，仅仅是启示的指向或见证。（2）由于圣经的内容源于人类的感官刺激和智慧（与保罗和彼得的观点相反），我们必须将其置于科学批判之下，而仅将其用于宗教目的的隐喻。（3）由于圣经的内容起源于人类，解经者假定圣经不仅在历史细节上有错误，而且在它所明确教导的所有方面，甚至在关于上帝和祂的救赎的教导上也有错误。

4. 复临教会的近期论述

这些观念如何影响今天的复临信徒？也许爱德华·赫彭斯托尔恰当地描述了大多数复临教会作家们研究 R-I 的一般方式，他说：“这个教会对启示和默示的教义没有明确的定义和发展。我们和福音派或传统派的立场保持一致。”⁵在这一段中，我们的目标仍然是非常有限的，只是试图从整体的角度来描述基督复临安息日会的神学家们所采用的 R-I 的主要模式。

言语的默示

在我们教会的早期历史上，安息日会信徒就使用言语默示来作为反对自然神论的辩护理由。⁶这一趋势在怀爱伦去世后，当复临信徒面对现代主义时愈演愈烈。

例如，在 20 世纪上半叶，卡莱尔·B. 海恩斯在他的《上帝之书》（God's

Book) ⁷ 中分两章论述了这个问题。当他申明“启示完全是超自然的，完全由上帝掌控” ⁸ 时，他对默示的言语理论的含蓄采用就表露出来了。海恩斯解释说：“圣经作者无论是在处理启示还是在处理他所知道的事实，他都需要藉着默示才能创作出一个不受任何错误和过失影响的文字记录。” ⁹ 绝对无误是指圣灵完全控制人的行为；上帝完全控制写作的过程，而人类是一个非常被动的工具。这个概念可能仍然是大多数复临信徒对 R-I 的默认理解，他们还没有明确地考虑过这个问题。 ¹⁰

于是，在不知不觉中，复临教会中的保守派神学家们在奥古斯丁 - 加尔文对哲学释经学预设的理解中接受了言语默示的理论，这些源自一个特定的希腊现实观。虽然言语理论肯定了对圣经的高度评价，但事实上，它否认了其在实践基督教神学任务中的启示性主权（唯独圣经原则），因为该理论本身并不是建立在圣经的基础上的。

思想默示

怀爱伦极大地影响了复临教会对于 R-I 的思想。通过她的榜样和教导，指出了远离言语默示和相遇启示。然而，在过去和现在，这并没有阻止一些复临信徒采纳这种观点。许多复临信徒试图从怀爱伦的教导和预言经验中获得线索来理解 R-I 的观点，以接受“思想默示”这个概念，他们相信自己对这一观点的表述恰当地反映了她对默示的看法。因此，我们所说的“思想默示”，具体来说，指的是一些安息日会学者们对 R-I 的神学反思，可能是基于怀爱伦关于默示的观点。因此，这些评论不仅肯定了先知们的思想是受到了默示，而且是以一种非常特殊的方式，用怀爱伦的话来说，“人”自己本身也受到了默示。

在复临信徒中，最早的思想默示的表达形式之一发生在 1883 年。它肯定地说：“我们 [复临信徒] 相信，上帝赐给他的仆人的亮光，是通过心灵的启迪而来，因此是通过思想而来的，而不是（除非在极少数情况下）通过语言来表达思想的。” ¹¹ 默示作用于圣经作者的思想，而不是他们的话语，这标志着与言语默示的明显不同。这个最初的声明只是一种迹象，而不是一种理论。

八十七年后，爱德华·赫彭斯托尔在一个广泛的理论框架中阐述了这一观点。赫彭斯托尔的著作既是相遇启示的一种替代，也是对言语默示的一种背离。赫彭斯托尔恰到好处地否定了相遇启示的非认知基础，并提出神圣启示乃是发生在圣经作者的思想，观念，和教导的层面上。 ¹² 遗憾的是，他并没有具体说明这种概念化的启示是如何形成的。赫彭斯托尔说，默示也是在作者的头脑中产生的。他认为，在

默示中，圣灵控制了人类作家的思想，以确保“所揭示的事件的准确性”。¹³ “默示与所揭示的范围是一致的，它使我们确信所揭示的真理符合上帝的旨意。”¹⁴ 在启示和默示中，上帝能力的运行都是在思想上，而不是在言语上。通过启示，思想在先知的头脑中产生，通过默示，这些思想被忠实地传达。然而，不确定性是基于“圣灵对圣经作者思想的控制程度是默示的未知因素之一”。¹⁵ 赫彭斯托尔的立场意味着神圣的默示并没有触及圣经的话语。因此，他提出了所谓的“思想无误”。只有圣经的思想是无误的，而不是圣经文字。

非常便利的是，为了应对圣经和科学对圣经内容的批判，信徒可以辩称错误和矛盾是由于语言的不完善，而不是因为不完善的思想或真理。简而言之，根据思想的默示，神圣的 R-I 在文字背后的真理中运作，但并不影响文字。因此，在圣经中，我们用不可靠的语言表达了绝对正确的真理。所以，圣经在细节上的错误并不影响所揭示的思想。

从怀爱伦关于思想默示的经典论述出发，一些学者得出结论，认为思想默示作用于圣经作者的思维过程，但并没有影响他们的语言描述。他们还假设思想和语言是两条分支。思想独立于文字。因此，在圣经中，我们有完美的真理或思想，却用不完美和不可靠的语言来表达。在这个基础上，他们认为圣经在词汇层面的细节问题上，出现了有限的语言错误。然而，圣经的救赎信息仍然是准确无误的。

1991年，奥尔登·汤普森正是从圣经研究的角度出发，把圣经默示的问题提到了复临教会讨论的最前沿。¹⁶ 一年后，一群复临教会的神学家们对他的提议发表了一篇批判性的回应。¹⁷

汤普森区分了启示和默示。启示是向先知进行思想和真理的超自然传达，“某种来自上帝的特别信息，是祂传达给住在地球上的受造物的信息。”¹⁸ 神圣的思想是通过超自然的干预来传达的，比如异象，异梦，来自天上的声音，神迹，刻在石头上的文字，和耶稣基督。然而，默示变成了一种非常模糊和主观的“身体里的火焰”，¹⁹ 感动先知和使徒们在圣灵的同在中写作和说话。汤普森并没有声称默示是将先知的话语转化成为上帝的话语，相反，他认为默示的意思是，“上帝与作者的关系足够密切，从而使观点足够清晰地表达出来。”²⁰ 请注意，通过默示，上帝既不影响先知的思想，也不影响他的文字。默示是一种神圣的存在，先知从身体里感受到它，而不是从思想里感觉到它。

问题是，谁是经文中“足够清楚”的这个观点的提出者？这时，汤普森关于 R-I

观点的另一个特点出现了。虽然整本圣经都是受到启发的（作者身体里感受到神圣的存在），但只有一部分是揭示的（来自神圣的思想，主张，和神迹的活动）。汤普森通过错误的主张来论证这点：“圣经并没有说所有的经文都是由启示而来的。”²¹ 劳尔·戴德仁对这一观点做出了回应，他总结道：“所有内容都是来自启发的，但只是有部分——即一小部分——是揭示的，在此基础上，设法处理和试图解决圣经中明显矛盾的陈述，仍然不能令人满意。”²²

事实上，因为圣经并没有假定启示和默示之间在学术上的区别，而我们却用它来探讨圣经起源的理解，保罗声称圣经的全部内容都起源于上帝。因此，根据圣经，整本圣经都是揭示和启发的。

那么，根据汤普森的观点，圣经的其他部分是从哪里来的呢？他恰当地论证了圣经的许多部分来源于研究和经验。这些内容，虽然是源自人类，但只有在默示的基础上，才具有权威性。然而，如果圣经作者既没有从认知上，也没有从语言上经历默示，而只是从主观上体验到默示就像他们身体里的一团火，那么我们就不可避免地得出这样的结论：圣经的大部分内容都呈现了人类的错误思想。

汤普森将思想默示运用于解经目的，显示了历史批判方法如何应用于复临教会的神学，也就是说，将圣经材料的范围限定在思想默示之外。

思想默示的优势与困难。如上所述，复临教会的神学家们所回应的思想默示包含了积极和消极两个方面。例如，从积极的方面来说，它提供了一种介于现代主义的非认知相遇启示和绝对无误的传统言语默示之间的中间道路。思想默示也有积极的作用，它能引导解经者去注意圣经中关于更重要问题的讨论，而远离不重要的细节。最后，这种默示的观点有一个明显的优势，那就是可以解释圣经中不符合言语默示理论的现象。

但这些对思想默示的回应也存在一定的弊端。思想——语言二分法导致了这样一种说法：默示并没有影响到圣经的文字。遗憾的是，这种观点和思想——语言二分法一样，并没有得到圣经，怀爱伦，或哲学分析的支持。虽然思想默示比言语默示更能解释圣经中的现象和怀爱伦的著书经历，但它的激进理解并不能解释圣经中关于经文都来自默示的这一明确的声明（提后 3：16）。

此外，对怀爱伦关于思想默示的详细研究似乎表明，根据她的说法，神圣的默示确实影响了文字，并确保了“圣经记载的完全可靠性”。²³ 复临教会中那些思想默示的支持者引用怀爱伦经典的名言来说服他人相信他们的观点：“圣灵所启示的，

不是圣经中的话语，而是圣经的作者。受感动的，不是人的话语或表达的形式，而是作者本身，他们在圣灵的启示下获得概念。但其中的话语却是表达人的思念。上帝的意念分散在经文中。上帝的思想和旨意与人的思想意念互相结合；因此，人的著作便成了上帝的话语。”（信息选粹，卷一，第 21 页）。遗憾的是，他们遗漏了这段话的最后一句，怀爱伦在这句话中清楚地说到，默示影响了先知的著作。怀爱伦明确地说，上帝的默示——包括我们的学术启示和默示——不是作用于文字上（正如言语默示理论所证实的），而在于作者思想的形成。然而，默示却影响了先知的话语，就是“上帝的话语”。在许多段落中，怀爱伦将圣经称为上帝的“启示话语”或上帝的“话语”（传道论，第 269 页；信息选粹，卷一，第 17 页；喜乐的泉源，第 108 页），和“默示的话语”（怀氏传略，第 198 页，教会证言，卷二，第 605 页）。显然，怀爱伦不会像许多人在 21 世纪初所理解的那样支持“思想”默示。因此，用她对于默示的综合观点的其中一个方面来给一个她并不赞同的理论赋予权威，似乎是有误导性的。

虽然作为复临信徒，我们仍不相信圣经的文字来自启示，也就是说，它们既不是口授的，也不代表上帝话语本身，然而，R-I 的过程还是影响了先知的话语。换句话说，在书写圣经的过程中有圣灵引导先知们，以确保先知自己的话是以可信赖的形式来表达他们所收到的信息。有时，怀爱伦不知道如何以最恰当的语言来表达她所看到的东西；“我的笔犹豫了一下，”她写道，“合适的字眼”就浮现在她的脑海中（心理，品格与个性，卷一，第 318 页；怀氏文稿，卷二，第 156-157 页）。

哲学思考表明：“语言和对事物的思考是如此紧密地联系在一起，以至于将真理体系视为预先设定的存在可能性体系 [思想] 是一个抽象概念，在这个系统中，符号化的主体 [圣经作者] 选择了相应的符号 [语言]。”²⁴ 思想和语言是相通的。一个没有文字或无法藉文字传达的思想会在思想家的头脑中消亡。

另一个问题是，就所有的实践目的而言，上述所定义的思想默示将默示简化为启示。我们应该解释一下。从学术上讲，启示涉及的是圣经作者思想的形成，而默示是以书面或口头形式传播启示过程的一部分。当思想默示声称，对先知的神圣帮助并没有影响话语时，这就限制了上帝对启示的干预。这种观点的实际问题是，我们无法接触到先知的思想，它随着先知的离去而消亡，只留下他们不可靠的人类语言。

最后，思想——语言二分法造成了历史与救赎之间的分离，这种分离不是来自圣经，而是来自柏拉图式的思想。由于神学的内容并没有严格地与圣经的文字联系

在一起，解经家和神学家最终使用他们的想象力，将其作为经文的神学内容来呈现。不足为奇的是，一些基督复临安息日会的神学家和科学家们，试图将圣经中关于创造论的描述与进化论的科学教导结合起来，利用上述讨论的思想默示的形式来证明他们的方法是正确的。

但是，如果思想和语言的分离为微小的错误留出了空间，为什么它不会同样也为神学教导中的重大错误留出空间呢？

相遇启示

新约学者哈罗德·维斯在 1975 年发表了一篇颇具争议的文章，代表了在复临教会的神学系统中为使用历史批判法腾出空间的另一种方式。维斯认为，启示是作为上帝和人类之间的一种非认知相遇而发生的。“我不理解启示，”他解释说，

“本质上是由圣灵将神圣的信息传达给圣经的作者；我也不认为信心是对这一信息的接受。相反，启示首先是一种神圣信息的公开化，它创造了一个群体，在这个群体中，生命在先知的指引下，用行动，想象，和思想的标志来表达这种启示。”²⁵

那么，圣经中的概念和词汇的来源是什么呢？不是来自上帝，乃是来自先知和使徒。这种观点导致了信心和信仰之间的对立。信仰属于历史的范畴，是可以验证的，而信心属于神圣超越的范畴，是不可验证的。圣经作为一个书写的工作范畴，代表的是先知的思想和话语，而不是上帝。这个练习的目的不是为了发现真理，而是为了描绘与上帝有关的非历史，非认知的神秘体验，以激发我们自己的生命体验。

综上所述，我们可以说，目前复临教会的学者们对 R-I 有三种不同的解释。这些差异反映了不同的神学流派和范式。他们对整个释经和神学研究的工作产生了决定性的影响，甚至把世界各地的基督复临安息日会分成了不同的思想流派。

5. 对启示 – 默示的圣经理解

我们是否应该选择某种解释优先于其他解释的方法？或者，我们是否应该寻求一种新的理解？要回答这些问题，我们必须从评估现有的 R-I 理论开始。如何评估？我们需要通过仔细听取所有的证据来评估。因此，在没有曲解的情况下，我们的理解应该能解释在全面的圣经自述和其他的圣经现象中所发现的紧张和矛盾的关系。此外，我们还应该研究哲学释经学预设的起源和内容，这些预设明确或含蓄地涉及

每一种 R-I 模式的概念和形成。

超越相遇启示，言语默示，和思想默示

劳尔·戴德仁通过使用不同的方法来理解 R-I。戴德仁并没有出于辩护或释经学的目的而接受现有的解释，而是基于仔细聆听圣经作者和怀爱伦在这个问题上的观点，对当前的解经模式进行批判。²⁶在此基础上，他发现了相遇启示和思想默示的不足之处。

戴德仁意识到启示不只是一种智力现象，而是先知与上帝的个人相遇。然而，根据圣经，他争辩说，在相遇启示中，上帝并非完全地传达了关于祂自己和祂旨意的知识。此外，上帝的行为和人的话语之间的脱节，在其上所建立的相遇启示的事例，并没有圣经的支持。这一立场只能在科学和哲学的基础上加以论证。²⁷

在同样的圣经基础上，戴德仁含蓄地否定了上面所讨论的思想默示。他认为在圣经中，话语和思想是一致的。因此，“话语是启示——默示过程中的内在元素。”²⁸在回顾了怀爱伦关于 R-I 的写作后，“一切都指向这样一个事实，那就是上帝用思想充满先知的心，激励他们完成任务的同时，在他们试图用人类语言的‘有限载体’来表达‘无限思想’的过程中也照看他们”，²⁹圣经是“在最高和最真实意义上的上帝的创造”。³⁰最后，戴德仁对于圣经只是部分启示，却是完全默示的观念感到不安，并鼓励教会寻找“其他解决的方案”。³¹

这种简练的评价否定了目前在复临教会神学中实行的三种 R-I 观点的资格。因为每一种观点都是在哲学上对释经学预设的定义提出的，再多的反思也无法使它们对圣经的所有证据作出反应。因此，我们必须利用圣经对 R-I 中所包含的释经学预设的定义来发展一种新的理解。

从圣经中建造

然而，没有什么新的。在我们寻找另一种解经模式的过程中，我们应该认识到现有的模式在 R-I 方面的优势和贡献。从“相遇”启示中，我们应该保持对圣经的确信，即上帝的 R-I 行为发生在个人历史的“我——祢”关系中（例如，申 34：10）。从“思想”的默示中，我们应该坚持圣经的教导，即上帝的 R-I 行为关注于圣经作者的思想过程层面（彼后 1：21）。从“言语”的默示中，我们应该保留圣经的教导，即上帝的 R-I 行为同样也达到了语言的层次（提后 3：16）。最后，因为在圣经中，上帝把祂的思想体现在人类思想和文字中，人与神的元素是不可分

割的。因此，我们决不应该试图在圣经的构思和写作中区分神的贡献和人的贡献。

从这一点出发，我们应该考虑到上帝和圣经作者在组织和整合我们在圣经中所看到的思想和信息的过程中存在着许多相互作用的方式。关于这些思想和信息被写成文字的过程，我们也应该提出同样的问题（来 1：1）。上帝的行为是真实的，这隐藏在我们眼前。然而，圣经和怀爱伦给我们提供了丰富的证据，可以在这些证据上建立我们的理解。我们在圣经中找到的证据，既包括自证，也有圣经的现象。

在我们寻找圣经对 R-I 的理解时，我们将采取两个步骤。首先，我们将仔细考虑我们在解释 R-I 所包含的人和上帝的代理人时所涉及的释经学预设。其次，我们将尝试用简洁的方式来阐述圣经对 R-I 的理解，使用在第一步中所获得的概念来理解保罗和彼得关于默示的一般性陈述（提后 3：16；彼后 1：20-21）。

基本的释经学前提

任何解经的关键在于运用合适的释经学原则。基本的科学程序要求我们从想要理解的事物中获得释经学的前提。因为在我们的例子中，我们试图去理解圣经的起源，我们不仅要听到圣经作者关于 R-I 的说法，还要注意他们使用的释经学前提，而不是从人类哲学和科学中接受它们。从根本上说，我们预设了一个在人类历史的洪流中亲自动手的上帝。

戴德仁肯定，“启示发生在历史中，并在历史中显露。”³²通过将祂无限的思想，意志，和行为适应我们受造物的水平，适应在我们有限的，不完美的思维模式和语言上，上帝使神圣的历史发生在人类历史中。不是先知，而是上帝将祂的思想转化为我们的认知和语言模式。

上帝在历史中的行为这一思想，是由圣经作者和怀爱伦所假设的，这是在善恶之争主题的基础上，需要重新解释哲学释经学的前提预设，在相遇启示，言语默示，和思想默示的基础上进行，被理解为语言和思想之间的一种激进的二分法。

启示

与传统派，福音派，和现代派的观念不同的是，在 R-I 中上帝只使用了一种神圣运行模式，但圣经谈到了各种各样的神圣模式。圣经希伯来书的开头就肯定了这一点，“上帝既在古时藉着众先知多次（各种时候 [polumerōs]）多方（许多种方式 [polutropōs]）祂地晓谕我们的列祖，就在这末世藉着祂儿子晓谕我们”（来 1：1）。

一些复临信徒已经开始认识到这种多样性，并建议在普遍接受的“预言”模式之外，再加上启示的“研究模式”。其他的建议包括“见证”，“谋士”，“书信体”，和“文学”的启示模式。为了尽可能地发现上帝和人类代理人在哪些方面对圣经思想和信息的产生做出了贡献，还需要做更多的分析工作。

显然，在圣经的起源中，上帝和人类代理人至少在以下模式中有着相互作用：上帝的显现（出 3：1-5），先知（启 1：1-3），话语（出 31：18），历史（路 1：1-3），智慧（传 1：1，12-14；12：9-11），和存在主义（哀 3：1）。分析这些模式及其释经学的前提预设，将使我们更好地理解整本圣经是如何从启示和默示中产生的，并使我们能够克服在思想默示中所隐含的激进的思想 and 话语的脱节。

默示

当先知们用口头或书面的形式来传达他们的信息时，他们并没有给我们留下很多关于上帝的干预是如何运作的信息。然而，根据现有的资料，我们可以得出一些结论。

圣经作者似乎在坐下来写作之前就已经接受了思想和信息的启示。因此，圣灵在默示中的作用，主要不是产生思想，而是确保所收到的信息得到可靠的传达。

当上帝差遣摩西把以色列人从埃及人的奴役中解救出来的时候，摩西和亚伦的这种团队工作方式就像上帝和先知之间的团队模式一样。摩西将上帝的话“传给”亚伦，就是代表上帝。与此同时，亚伦代替摩西向百姓说话，扮演了先知的角色。

“把话放入某人口里”的行为意味着接受者成为另一个人的顺从的代表；但是，代表有表达的自由。可以这么理解，他或她有代理的权力。逐字记录没有任何意义。亚伦非常擅长表达，上帝呼召他来乃是要使用他的恩赐。同样，先知和使徒作为上帝的代表，也服从于祂的思想，只是会按照他们自己的理解和表达方式来阐述。

在这一点上，我们必须牢记，在启示的过程中，上帝让祂的思想适应人类思维的局限性和不完善之处。因着默示，神圣的思想，已经适应了人类的思维方式，也适应了人类的写作模式。我们在圣经中找到的思想和写作的模式，不是上帝的，而是来自人类。因此，怀爱伦告诉我们，“*圣经乃是受圣灵感召之人的著作，但不是直接以上帝的意念和表达方式写出来的。它是出自人类之手。上帝虽是幕后的作者，但却不在写作的现场。人的表达方式和上帝截然不同。上帝没有亲授圣经中的字句，逻辑，修辞，也没有校对其话语。圣经的作者是上帝的执笔人，但却不是上帝的笔。*”

（信息选粹，卷一，第 21 页，斜体）

这并不意味着圣经的内容是不可靠的。这只是说，我们不应指望在圣经中，对最微小的细节都要求绝对的完美，就好像是上帝用祂完美的思维和写作方式表达的一样。启示所产生的真实内容，在人类不完善的思维和写作模式中得以表达。

例如，圣经作者并没有完美的记忆；他们和我们一样会忘记事情。他们没有完美的感官知觉。他们无法完全领会展现在他们面前的神性思想和观念的丰富性。此外，我们的语言可能有好几种意思，甚至是相互矛盾的。我们的语法允许以不同的方式排列句子，并赋予不同的含义，等等。所有这些都是人类思维和写作方式的一部分，上帝用它们来启示和默示圣经。

神圣的启示总是能消除或否定人类思维和写作方式的不完美吗？与“言语”默示论者的主张相反，圣经的现象清楚表明其实并非如此。上帝使用我们不完美的沟通方式向我们显明祂自己和祂的话语。在圣经中，我们发现上帝的真理是以一种不完美的人类交流方式来表达的。上帝希望以这样的方式来呈现，因为这是向我们显明祂自己和祂的救恩真理的最好方式。³³

默示的目的不是要提升人类的思维方式或写作方式，而是为了确保作者不会用自己的解释来取代上帝的真理。圣灵的指引并没有推翻圣经作者的思考和写作的过程，而是指导其写作的过程，以便最大限度地澄清观点，并在必要时防止对启示的歪曲，或将神圣的真理变成谎言。换句话说，我们不应该把圣灵在写作过程中的持续指引看作是上帝持续性的干预，影响了圣经中每一个思想和词汇的选择。相反，我们应该理解为是一种不那么具有侵入性的默示模式，一种更符合人类作家自由的模式。

怀爱伦的写作经验为我们提供了许多直接干预之纠正模式的例子，表明了圣灵在默示过程中的运行。例如，圣灵帮助她增强记忆（灵恩，卷二，第 292-293 页；信息选粹，卷一，第 36-37 页），帮助寻找一个“合适的词”（怀氏文稿，卷二，第 156-157 页；心理，品格与个性，卷一，第 318 页），并给予新的启示（信息选粹，卷三，第 36，110 页）。从这些例子中我们可以看出，上帝并没有通过否定人类的正常功能来创造这些话语。相反，我们看到在圣灵的细心引导下，思考和写作的过程自由地发生在人类的行为中。

最后，圣经呈现了一个偶然的上帝干预模式的例子，也被圣灵用来指导圣经作者。我们注意到巴兰的预言（民 22: 1-24: 25）。圣经经文和怀爱伦的注释清楚地表明，

圣灵凌驾于巴兰的自由之上（民 22：18，20，28 -31；先祖与先知，第 439，443，448-449 页）。正如言语默示理论所表明的那样，这种模式通常并不是上帝默示的模式。显然，我们不能把上帝在巴兰身上的运作模式应用到圣经的先知身上。

这个事件帮助我们认识到，上帝不会允许自己被公认的先知所误导，因为这些先知为了自身的利益，企图把上帝的真理变成谎言。圣灵要确保被拣选的先知不会把神圣的真理变成人类的想象。

在此基础上，我们可以在人类思维和语言过程的正常限定范围内，肯定经文的整体可靠性。由于整部圣经都是在人类思想和语言层面显明和启发的，它并不代表上帝的完美；然而，它的话语确实向我们揭示了上帝的思想和旨意。

这种默示的观点解释了为什么我们在圣经现象中所发现的细节问题，即使存在某些差异和缺乏绝对的精确性，但并不影响启示内容的可靠传播。

6. 启示——默示的圣经模式

在本节中，我们将对迄今为止收集到的圣经证据进行分析。圣经对上帝的理解是怎样的，在创造圣经内容的过程中，祂操作的多样性（启示），以及口头和书面方式（默示）的沟通，如何影响了我们对 R-I 的理解？我们将设法描述什么可以被称为圣经模式。

早些时候，我们发现保罗和彼得关于默示的经典陈述（提后 3：16；彼后 1：20-21）所设定的一般参数，在此范围内，我们试图理解人类在参与圣经写作的过程中，圣灵的“引导”和“感动”。由于这些表述在学术上并没有区分内容的产生过程和写作的过程，因此我们应该把他们关于“默示”的论述理解为对两者都适用，我们在“启示”和“默示”的部分对此作了学术上的分析。

总结：我们必须理解圣经的神圣默示，就是保罗，彼得，和怀爱伦所说的，至少包括以下几点：

1. 神圣的“指引”或“感动”直接作用于 R-I 过程中的人类。
2. 上帝对人类的“引导”或“感动”在历史事件的变化中遵循神性运行的各种方式，而不是作为上帝永恒及绝对主权的力量，通过永恒的旨意和否定圣经作者的自由来影响工作。

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

3. 上帝通过不同的模式，在神圣认知启示的历史过程中，引导圣经作者对信息的接收和思想的形成。

4. 神圣“指引”和“感动”包含了神性运作的多种模式，包括在启示和默示过程（来 1: 1）中，并着重强调前者。这种强调允许在圣经模式中包含动态的“思想”默示。

5. 整本圣经都是被启示和默示的。在这个意义上，R-I 的圣经模式是充分的，因为它包含了圣经的全部。

6. 圣灵的“引导”或“感动”利用了人类在其历史和属灵发展中的自由和文学技巧。上帝对人类能动性的支配并不是神圣“引导”或“感动”的主要模式，而是避免人为歪曲的最后手段。

7. 因为圣灵的引导尊重人的思维和写作方式，我们不应期望在圣经中找到只属于三位一体的内在生命的绝对完美。相反，对于圣经的不完美和局限性，我们不应感到惊讶，这些在本质上是属于人类的认知和写作模式。

8. 虽然神圣的“引导”和“感动”作用于人类的身上，通过他们完成了圣经的文字描述。在这个意义上，圣经中的 R-I 是“言语”的模式。”

9. 在写作的过程中，神圣的“指引”并不能保证绝对的神圣完美，但在整体上，圣经真实可靠地代表了上帝的教导，旨意，和工作。

简而言之，从这个意义上来说，上帝，才是圣经的作者，而不是人类作家，因为祂才是内容，行为，和解释的来源。

与其他模式的不同之处

圣经中的 R-I 模式与相遇默示，思想默示，和言语理论默示在很大程度上是不同的。圣经模式和默示的相遇理论有一个共同的个人存在因素，但后者否认在相遇中有任何真理的交流。

关于在启示中产生的信息本质，圣经模式设想了具体的，历史的，时空的真理，而“思想”启示理论产生了永恒的，非历史的真理。虽然有些“思想”默示理论在圣经的写作中没有证实神圣的指引，但圣经的模式肯定了这一点。

与默示的“言语”理论一样，圣经模式肯定了圣灵不仅在接受信息和启示的同时，

而且在整本圣经的写作过程中，都引导着圣经的作者。然而，这两种模式在释经学预设的基础层面上有所不同，这些预设决定了我们如何理解上帝对圣经形成的超自然贡献的方式。“言语”理论认为上帝的行为是永恒及拥有绝对的主权，超越了圣经作者作为人类的自由。相比之下，圣经模式则认为上帝的旨意是在具体的人类自由和历史的时空流动中起作用的。

最后，我们一定不要忘记，我们正在处理一个我们只知道和理解了一部分的奥秘。因此，我们的解经模式应该被理解为第一步，而不是最后一步。作为第一步，它引导我们走上一条完全不同于当前基督复临安息日会和基督教神学模式的神学道路。正确理解 R-I 的重要性（尽管是片面的）集中于它在基督教神学研究中的释经学作用上。现在，我们需要把注意力转移到本章概述的 R-I 圣经模式的释经学角色上。

7. 释经学的影响

对 R-I 的理解在哪些方面影响了我们对经文的解读和神学的研究？它通过从中衍生出的释经学原理来影响这些工作。如果是的话，主要的衍生原则是什么？

神性思想在人类语言中的充分体现

根据 R-I 的圣经模式，上帝通过俯就人类的思维和写作模式，在许多方面来启示祂自己。整本圣经都是被启示的。先知的話成为了上帝的话。当我们在做释经和神学研究的时候，不应该区分上帝的思想和人的语言，也不应该区分经文的不同部分。

我们只有通过语言才能获得神圣的教导和启示。因此，整本圣经的经文，从《创世记》到《启示录》，成为我们认识上帝和祂对我们之旨意最具体，最充分，和唯一可靠的资料来源与释经学原则。

圣经的历史构成

根据 R-I 的圣经模式，上帝在历史的进程中显明自己（出 25: 8；约 1: 1-14）。换句话说，启示是历史性的，主要是因为上帝在人类历史的时空流动中历史性地执行祂的救赎计划。然而，这种神圣的降卑并不意味着圣经的教导是文化潮流的产物。这只能意味着，上帝超然的真理不仅出现在人性的普遍局限中，也出现在每个先知生活和写作的历史时代的局限中。在圣灵的指引下，先知们批判且选择性地使用文化。

上帝的启示并不受历史的限制。在神圣的历史中，文化方面是过时的，但它们是构成神圣行为和启示的一部分。因此，复临教会的解经家认为圣经的经文，总的来说，是历史上神圣启示的结果，由先知和使徒接受，理解，并编写的。对上帝的启示和预言写作发生的历史情况的认识，成为正确理解上帝所启示的思想和教导的必要步骤。

神圣真理的多样性

因为 R-I 的圣经模式是从人类历史的变迁中产生的，它理解圣经的目的，不仅是显明关于上帝的真理，而且也包括上帝在自然中的创造和在历史中所做的一切。因此，圣经真理不能像其他模式所暗示的那样，局限于上帝或救恩，而是要接受关于上帝和祂工作相互关联之真理的多样性。解经家和神学家必须特别小心，不要单方面地认为只有某些救恩的真理才是相关的，而抛弃其他的真理，从而剥夺了这种丰富性。这样会使神学家对基督教信息的“本质”进行简化性和扭曲性的追求，抛弃了绝大多数的圣经教导，认为这些教导是受文化制约的，因此是可任意处置的。

启示性知识的局限性

根据 R-I 的圣经模式，上帝的启示受到我们人类认知和书写模式的所有特征的限制。解经者应该永远记住，即使是圣经的作者也不能在人类的语言中完整地表达一个真理（约 21：25）。³⁴即使是人类的真理，也总是比我们的语言所能表达的更伟大，更丰富。因此，研究上帝奥秘的解经者要注意释经学上的错误，即假设对一段经文的解释代表了该主题的全部真理。此外，启示性知识还受到人类语法不完善的限制。解经者被迫根据假设做出选择；因此，对释经学前提和 R-I 圣经模式的清晰理解对于解经至关重要。

圣经的可靠性

圣经中的 R-I 模式使我们确信，上帝的启示通过圣经的文字可靠地传达。因此，在圣经中，我们找不到人类作者的理解或哲学，而是上帝的。R-I 是圣灵用来传达上帝对自然，历史，人类困境之看法的过程，也是祂积极参与救赎的过程。

圣经启示了上帝在自然和历史中的观点和行动。此外，在历史和救恩之间没有二分法，因为救赎是作为一个历史过程发生的，上帝亲自参与其中。圣经给了我们在这个世界和未来世界的生活所必需的广阔画面。从这个广泛的，包罗万象的意义上说，圣经不会出错，它是我们从永恒获得神圣知识的最终可靠来源。

根据圣经模式，R-I 发生在历史——当下的连续体中。因此，圣经中包含了许多不可缺少的历史和自然的资料，这些数据本质上属于上帝的启示和活动。然而，圣经启示并没有试图为我们提供一个详尽，准确的历史和科学数据，而是要在创造的时空领域中，对上帝的各种智慧，旨意，和活动进行可靠地综合。圣经中的事实总是按照上帝在人类历史中所要求的全方位的救赎活动而结合在一起。

因此，解经者不应该把圣经当作科学，而应该把它当作一种历史哲学来解读。他或她应该在全方位的神学层面上寻找圣经启示的意义，而不是期望在科学研究中找到关于历史和自然事实的那种准确性。在事实细节上缺乏精确性，应该被视为神性思维在人类历史的日常生活中充分体现的证据。

圣经的权威性

圣经中的 R-I 模式，是在上帝的基础上建立圣经的权威。权威意味着圣经是关于上帝的可靠信息来源，有关祂的行为，祂的教导，和祂拯救我们的旨意。因为在圣经中，上帝明确地启示了祂对于一切事物的思想和行为，圣经就是要审判每一个思想，却不被任何人审判（林前 2：15；林后 10：5）。

圣经的权威带来了某些后果。例如，在解经和神学研究中，解经者永远不会试图从基于人类科学和哲学的释经学预设来理解圣经。圣经是其本身的解释。人们可能会把释经学的质疑应用于科学和哲学研究，但绝不能应用于圣经。

最后，圣经的权威及其默示是由其教导的真实性所证实的（约 17：17）。然而，这种证实取决于接受圣经的 R-I 模式。否则，将释经学的质疑应用于圣经的解经者将永远无法理解圣经的真理，因此，也永远无法验证它们。

结论

在过去的五十年里，一大批复临教会的学者们采纳了一些思想默示的版本。另一些人则满足于在言语默示的观点影响之下。一些神学家已经冒险进入现代主义的相遇启示的范畴。在这些立场的背后，我们发现很少有严肃的神学和哲学思考。总而言之，安息日会实际上已经“解决”了启示问题；也就是说，他们只是简单地采用了一种现成的 R-I 的解经模式，以便先解决解经和实际的问题。

因此，在二十一世纪初，一大批复临教会的神学家都忠于思想默示。他们反对言语默示，而赞成思想默示的论点是基于怀爱伦对 R-I 的一些精选陈述。神学家们

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

利用了思想和文字之间的楔形，这是思想默示的特征，用于不同的目的。它们从对文学和历史的不一致的解释到对科学和哲学理论的适应，如历史批判方法和进化论。虽然前者并不影响基督复临安息日会在善恶之争主题的框架下对经文的理解，但要适应科学和哲学理论就意味着对它的放弃和替代。

有一点很清楚，复临信徒对 R-I 这一基本问题的理解并不统一。而且，他们中间传播的三种观点都是由基督教哲学家和神学家根据人类哲学的释经学原理进行构思和阐述的。这些原则不仅起源于圣经之外，而且在内容上与圣经的思想也是背道而驰。此外，这三种选择都不能令人满意地综合所有证据；因此，一种新的理解模式势在必行。

一些复临信徒想通过仔细研究圣经（教导和现象）和怀爱伦，来寻找理解 R-I 的更好方法。在他们工作的基础上，我们在本章提出了一个理解 R-I 的新模式。这是一个圣经的模式，因为它建立在以圣经为基础的释经学前提上，并仔细获取圣经中的所有证据（教义和现象）。我们需要继续寻找更好和更深入理解 R-I 的圣经模式。与此同时，在解释 R-I 时，我们必须从基础释经学预设的圣经理解出发。只有在这样的基础上，我们才能克服言语默示，思想默示，和相遇启示的不足之处。

我们必须详细地解释并整合在经文中发现的有关 R-I 教义和现象的所有证据。这样，我们将进一步了解上帝如何在一个可靠的书面记录中向我们启示知识和信息，一封旨在拯救我们的情书。我们应该继续把所有的神学权威都降服于上帝在整本圣经中的启示之下，尽管在历史细节上有一些小的不一致。从这样一个强大而丰富的启示性数据来源中，复临教会的神学家们将能够进一步探索神圣启示的惊人丰富性，触及其内在的历史逻辑，集中于上帝在善恶之争中的持续参与。他们也将能解释在面对任何和所有建立在人类哲学和科学信念之流沙上的神学学派的观点。

参考书目

圣经引语是作者自己翻译的版本。

1. “启示 - 默示”这两个词用连字符连接，表示它们是同一过程中不可分割的两个方面。为了节省空间，我将使用缩写“R-I”。

2. 阿尔贝托·蒂姆，《基督复临安息日会对圣经和先知启示的观点的历史》（1844–2000），” *Journal of the Adventist Theological Society* 10, (1999) : 542 (emphasis author’s) .

3. Augustine Confessions, 12.15.18.

4. Raoul Dederen, “The Revelation-Inspiration Phenomenon According to the Bible Writers,” in Frank Holbrook and Leo Van Dolson, eds., *Issues in Revelation and Inspiration*, Adventist Theological Society Occasional papers, vol. 1

(Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1992), p. 11.

5. Edward Heppenstall, "Doctrine of Revelation and Inspiration (part 1)," *Ministry*, July 1970, p. 16.

6. Timm, pp. 487-509.

7. Carlyle B. Haynes, *God's Book* (Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1935).

8. *Ibid.*, p. 144 (emphasis supplied).

9. *Ibid.*, p. 136 (emphasis author's).

10. 塞缪尔·科兰提格·皮皮姆最近提供了这一趋势的一个明确例子；参见他的《接受圣经：圣经的新方法如何影响我们的圣经信仰和生活方式》(Berrien Springs, MI: Berean Books, 1996)。正如稍后将要讨论的奥尔登·汤普森一样，皮皮姆并没有明确地论述启示-默示的教义，而是像许多复临教会的教徒过去所做的那样，假设福音派的口头理论(出处同上，第51页)。与海恩斯一样，皮皮姆的方法是对现代主义的侵犯和在复临神学中的历史批判法的解经表示歉意。当皮皮姆强调圣经的“可信赖性”而不是圣经的“无误性”时，他远离了福音派的语言默示的理论(第54-55页)。然而，他解释说“虽然圣经的作者并没有扭曲圣经，但在传播和翻译的过程中，一些改动和轻微的歪曲已经悄悄地落入了圣经中”(第227页)。

11. "General Conference Proceedings," *Review and Herald*, November 27, 1883, pp. 741-742.

12. Edward Heppenstall, part 1, p. 16.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. *Idem*, "Doctrine of Revelation and Inspiration (conclusion)," *Ministry*, August 1970, p. 29.

16. Alden Thompson, *Inspiration: Hard Questions, Honest Answers* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1991).

17. Holbrook and Van Dolson, eds. *Issues in Revelation and Inspiration*.

18. Thompson, p. 47.

19. *Ibid.*, p. 53.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 48 (emphasis author's).

22. Raoul Dederen, "On Inspiration and Biblical Authority," in *Issues in Revelation and Inspiration*, p. 101.

23. Gerard P. Damsteegt, "The Inspiration of Scripture in the Writings of Ellen G. White," *Journal of the Adventist Theological Society* 5, no. 1 (1994): 162.

24. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2d rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1989), p. 417.

25. Herold Weiss, "Revelation and the Bible: Beyond Verbal Inspiration," *Spectrum* 7, no. 3 (1975): 52.

26. Raoul Dederen, "Toward a Seventh-day Adventist Theology of Revelation-Inspiration," in *North American Bible Conference* (North American Division: unpublished paper, 1974), 10.

27. 这种在释经学的科学哲学层面上的转变，似乎加强了弗里茨·盖伊对基督复临安息日会神学的方法论建议：请看 his *Thinking Theologically: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1999).

28. Dederen, "Toward a Seventh-day Adventist Theology of Revelation-Inspiration," p. 16.

29. *Ibid.*, p. 13.

30. *Ibid.*, p. 10.

31. *Idem*, "On Inspiration and Biblical Authority," pp. 101 and 97.

32. *Idem*, "Toward a Seventh-day Adventist Theology of Revelation-Inspiration," p. 6.

33. "耶和华是照他的旨意赐下话语。他是通过不同的作者写的，每个人都有自己的个性，但经历着相同的历史"(论出版工作，第2页)。

34. 怀爱伦解释道："任何一个人的大脑都不可能研究完圣经中的一个真理或应许。"(教育论，第171页)。

第五章

圣经的权威

彼得 .M. 万 . 巴蒙勒

介绍

在过去的几十年里，圣经作为上帝话语的权威一直是基督教界和基督复临安息日会探讨的主要议题。圣经应该是所有信仰问题和生活方式的最终权威吗？还是应该允许科学和社会文化力量影响我们对圣经表达的理解？与其他基督教派一样，在基督复临安息日会，对圣经高度重视的历史性立场一直遭到攻击，要么被一些人彻底拒绝，要么被修改得几乎面目全非。本章论述的是上帝和圣经权威的性质和证据，以及这对圣经释经学的影响。

1. 耶稣基督的权威和圣经的权威

三千多年来，犹太人已经接受了摩西的著作和先知的著作作为圣经，除此之外，基督徒也已经接受福音书和新约中的其他书卷，作为同样神圣的地位。圣经是上帝所写的话语。使徒保罗在给罗马的犹太及外邦基督徒的信中提出这样一个问题：“这样说来，犹太人有什么长处？割礼有什么益处呢？”他的回答是：“凡事大有好处：第一是上帝的圣言交托他们。”（罗 3：1-2）。圣经是上帝的圣言。这是使徒保罗的坚定信念，也一直是千百万犹太人和基督徒的信念，今天仍然如此。

以圣经为权威

圣经的三种说法“经文”（the Scriptures），“圣经”（Holy Scriptures），或者简单地说，“经典”（Scripture），在新约圣经中出现了五十次以上。基督徒通常称希伯来圣经为旧约圣经，这是一个定义明确的书籍主体，其中包括三个主要部分：律法，先知，和著作（路 24：44）。仔细研究耶稣所使用的术语“圣经”，“经

文”，“经上记着说”，以及类似的表达方式，清楚地表明他认为希伯来圣经具有绝对的和不容置疑的权威。¹

对耶稣来说，圣经是上帝的话，是不能废除的（约 10: 35）。祂用“经上记着说”断然拒绝了魔鬼的试探（太 4: 4, 7, 10）。祂经常借助圣经来预言祂的弥赛亚事工（路 4: 17-21；约 5: 39-47），并且在祂复活之后，祂向门徒讲解了圣经中关于祂自己的所有事情（路 24: 27）。尽管一些现代学者坚持否认，但毫无疑问，四部福音书中的证据都证明了约翰·温汉姆的结论是正确的，“对基督来说，旧约是真实的，权威的，和启示的。对祂来说，旧约的上帝是永生的上帝，旧约的教导就是永生上帝的教导。对祂来说，圣经上的话就是上帝的话。”²

耶稣就是权威

福音书记载耶稣基督自称有上帝的权柄。祂可以说：“因为父怎样在自己有生命，就赐给他儿子也照样在自己有生命，并且因为他是人子，就赐给他行审判的权柄。”（约 5: 26-27）。“天上地下所有的权柄都赐给我了”（太 28: 18）。

“权威”一词由希腊文“exousia”翻译而来，其含义相当广泛，如选择的自由；采取行动或作出决定的权利；做某事的能力；权威；统治者凭借职务所行使的权力；甚至是绝对的权力。在前面引用的经文中，耶稣大胆提到祂的绝对权威，乃是永生上帝的儿子，在祂的道成肉身中也成为了人子，大卫的后裔，弥赛亚。鉴于耶稣对至高权威的主张，重大的意义在于，耶稣仍然引导着所有人的思想，无论是跟随者还是敌人，都以圣经作为上帝的话语。在那里，祂的弥赛亚主张得到了证实，教义和生命的问题得到了解决，并且所有人都将因此受到审判（约 5: 39-46；路 16: 29-31；太 22: 29-32；路 24: 44-47）。祂来并不是要废掉圣经，乃是要成全，并且证实圣经的权威（太 5: 17-19）。

有些人可能会提出反对，这是一个循环论证，从基督的最高权威中获得圣经的权威，同时基督又依赖于来自圣经本身的证据。不证自明的事实是，上帝的权威只能通过上帝自己的见证，通过祂自己的话语来确认。正如上帝应许亚伯拉罕的时候，指着自已起誓，“因为没有比祂更大的可以指着起誓”（来 6: 13），即便如此，上帝也藉着自己的见证，证明祂话语的权威，因为再没有比上帝更高的本源了。圣灵自己就是上帝，祂曾感动先知和使徒写下圣经，为基督作见证（彼后 1: 19-21；彼前 1: 10-12；约 16: 13-15）。这就是基督，圣灵所赐的圣经为祂作见证，又将祂的神圣权威印在上帝所默示的圣经上。

上帝和圣经权威的性质

因为圣经在我们面前乃是上帝的圣言，它们带有神圣的权威。但这意味着什么？在世界上，权威通常是建立在地位，功能，财富，权力，教育，美丽，某种技能，或其他使一个人或一个群体与众不同的有利条件之上。宗教传统和习俗常常被赋予重要的权威，类似于耶稣时代和使徒时代犹太人中的长老，或祖宗的传统地位（太 15：2；加 1：14）。然而，人类所有形式的权威都是衍生出来的，在这个世界上，都是暂时的。相反，上帝的权柄是自有永有的，是永恒的，因为祂自己就是自有永有的（出 3：14），是永恒的（诗 90：2）。因为祂是创造主，上帝的权威高于祂所造的一切，而所有受造物的权威都应服从于造物主的权威。

虽然上帝的权威是永恒和至高无上的，但它在性质上与人类实践中通常所理解的权威有着很大的不同。在门徒们彼此争论谁为大的时候，耶稣向他们解释了这个不同。耶稣说，“外邦人有君王为主治理他们，那掌权管他们的称为‘恩主’。但你们不可这样；你们里头为大的，倒要象年幼的；为首领的，倒要象服事人的。”（路 22：25-26）。然后，祂指着自已说，就是他们所承认的主，说：“我在你们中间如同服事人的”（对比 27 节）。

上帝的权威根植于爱，在服事和克己中不断操练。上帝的权威主要不是基于至上的力量或完美的知识，尽管这两者都是上帝的属性。以爱为基础的神性政权与以武力和高举自我为基础的人性政权之间存在着鲜明的对比。

当彼拉多问祂是不是犹太人的王时，耶稣回答说，“我的国不属这世界。我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。只是我的国不属这世界”（约 18：36）。彼拉多又问他说，“这样，你是王吗？”耶稣清楚地表明，他的权柄——他的王权——是由真理定义的。他回答说：“你说得对，我是一个王。我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证。凡属真理的人就听我的话”（约 18：37）。

正如基督的权柄主要是基于上帝的爱和真理，圣经也以同样的权柄告诉我们。很久以来，人们就意识到，在基督（道成为肉身）和圣经（上帝的话语）之间，在人类的语言表达中存在着深刻的相似之处。先知和使徒的话不仅仅是人的话，也是上帝以人的形式所说的话。保罗为此感谢上帝，帖撒罗尼迦的基督徒“领受了我们所传的上帝的道……不以为是人的道，乃以为是上帝的道。”（帖前 2：13）。确实是基督的灵用先知和使徒的口向我们说话（彼前 1：10-12）。怀爱伦提醒大家注意基督和圣经之间的相似性：

在基督身上所显明的神性与人性的结合，也在圣经之中显明出来。凡所启明的真理，“都是上帝所默示的”，但也是藉着人的语言来表达，以切合人的需要。这样，圣经便可被称为上帝的书，就如基督被称为“道成了肉身，住在我们中间”一样了。这项事实不应被用为攻击圣经的论据，反当加强人的信心，相信它是上帝的话。（教会证言，卷五，第 747 页）。

这种类比经常以基督和圣经的仆人形式来表达。伯纳德·拉姆说：“神圣的救主和神圣的圣经都有仆人的形象，尽管他们都有神圣的荣耀。”³虽然这种类比存在着局限性，但将耶稣的话应用于圣经是最合适的，“从来没有人像祂这样说话的。”（约 7：46），并且“祂教训人如同有权柄的人”（太 7：29）。而基督“反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式”（腓 2：7，新国际译本），然而，祂说话带有上帝的权柄。同样，虽然圣经是在人类语言的软弱和不完全中赐下的，⁴然而，“上帝的言语句句都是炼净的”（箴 30：5），“是真理”（约 17：17），“是活泼的，是有功效的”（来 4：12），“是不能废的”（约 10：35），“必永远立定”（赛 40：8）。

2. 证实圣经是上帝话语的最高权威的圣经证据

圣经作为上帝的话语赐给我们。它用神圣的权柄，独一真神的权柄向我们说话。有示玛的话说，“以色列啊，你要听！耶和华我们上帝是独一的主。”（申 6：4），表达了以色列的上帝，耶和华的独特性。整本圣经，无论是旧约还是新约，都只承认一个上帝。祂的权威高于一切其他的权威。尽管祂的权威是建立在爱的基础上，但祂不能容忍任何其他假神。祂是天地的创造主，再没有任何神能够与祂同等（赛 40：25-28；45：18）。祂也是唯一能施行拯救的上帝（赛 43：10-12）。

同样，尽管圣经中上帝的话是以仆人的方式传达给我们，但它们却含有至高的权柄。藉着摩西，上帝清楚地晓谕祂的百姓，祂藉着众仆人所吩咐的话语和诫命，人不可添加，也不可删减（申 4：2；12：32）。上帝的话语不能被添加或删减，这个原则被其他受启示的作者重复强调。我们在箴言 30：6 读到：“他的言语，你不可加添，恐怕他责备你，你就显为说谎言的。”在启示录 22：18-19 有更强烈的警告。有些人认为这些警告只针对圣经的特定部分；然而，圣经明确表明，任何预言启示，传统或著作，都不能被接受为带有神圣的权威，除非那些临到我们的是通过上帝所命定的先知和使徒。

摩西警戒百姓关于假先知的警告；他们的言语，即使是奉耶和华的名说的，也

会被视为狂妄而被弃绝（申 13：1-5；18：20-22）。另一方面，拒绝耶和華真先知的話等同于拒绝上帝的权威，这最终会带来致命的后果（申 18：15-19）。在很大程度上，以色列的历史表明，接受或拒绝上帝所拣选的先知所传达的话语，最终决定了个人和国家的命运（代下 36：15-16；尼 9：26-31）。只有通过摩西所给予的启示和上帝真先知的話才能被视为上帝的话语。以赛亚先知简明地陈述了上帝話语独一无二权威的原则：“人当以训诲和法度为标准；他们所说的若不与此相符，必不得见晨光。”（赛 8：20）

我们已经看到，在新约圣经中，圣经独特权威的原则是如何在耶稣的传道和教导中得到证实的。祂极力警告要防备假先知和假基督的到来，这些人试图宣称他们的信息具有神圣的权柄，却偏离了上帝的道（太 7：15-23；24：5，11，24）。祂同时也谴责了强加在圣经之上的传统，这些影响否定了圣经的最高权威（太 15：1-9；可 7：1-13）。使徒们对假教师，假先知，假使徒，和他们的教导也发出了类似的警告（徒 20：29-30；提后 4：3-4；彼后 2：1；约一 4：1）。任何将人的教导或教会传统高举于圣经教导之上的做法，都将破坏上帝話语的至高权威。

3. 新教改革者和圣经权威

圣经的最高权威，由基督和祂的使徒来维护，在随后的几个世纪中不断受到了挑战。随着许多异端的兴起，他们扭曲了上帝的道，并引进了谬道。在应对这些异端分子的过程中，他们过度强调了教会的权威，使得传统逐渐遮蔽了圣经的权威。尽管在早期的几个世纪里，教父们常常肯定圣经的权威，但在教会议会日益增长的影响力之前，它就被削弱了，尤其是在罗马，主教对权威的主张更是如此。圣经的权威也被寓言解经，经院哲学，和附加在旧约正典中的伪经所冲淡了。

而新教改革者的先驱，如约翰·威克里夫（大约 1329-1384），已经呼吁以圣经作为信仰和教义的唯一标准。马丁·路德（1483-1546），作为奥古斯丁学说的修士和威滕堡大学的圣经神学教授，清楚地阐述了圣经作为最高权威的独一性。当他在威登堡大教堂的门上钉上他那著名的反对赎罪卷的《九十五条论纲》时，他还没有意识到他的学说所暗示的，乃是教会的权威和圣经的权威之间的冲突。两年后，在与约翰·艾克（1486-1542）的辩论中，路德被动地提出，圣经的权威高于教会议会和教皇法令的权威。⁵ 1520年6月，教皇在诏书中谴责路德所犯的41条错误教导，他被指控是拒绝教会所有的神圣教师，因此他写了一份详尽的文章为自己的立场辩护：

只有圣经才是世上所有著作和教义的真正主人和教师 [重点强调]。如果这都不被承认，那圣经又有什么益处呢？我们越是拒绝它，我们就越满足于人类的书籍和人类的教师。⁶

路德在他的余生中一直强调“唯独圣经”（*sola scriptura*）。路德在沃尔姆斯会议上出现在皇帝查理五世面前，他说：“我的心被上帝的话语所夺。”⁷对路德而言，圣经的权威是基于这样一种信仰，即只有圣经才是宣扬基督真正的福音，因为圣经乃是圣灵的话语。他一再呼吁只有圣经才是信仰和教义的唯一权威。⁸这一原则体现在路德宗（信义宗）信仰的明确声明中，即《协和信条》所说：

我们相信，教导，并承认旧约圣经和新约圣经中先知和使徒的著作是唯一的规范和准则，所有的教义和教师都必须以此来评估和判断，正如诗篇 119：105 所写，“你的话是我脚前的灯，是我路上的光。”⁹

路德和其他新教改革者都很清楚，圣经作为唯一的权威还涉及其他问题，例如对圣经的解经；圣经的清晰性或明确性；以及圣经的充分性或完整性。罗马天主教宣称，信徒们需要教会为他们提供对圣经的正确解释，因为这本圣书中的很多内容都是晦涩难懂的。因此，信徒们需要忠诚地信从天主教所给出的圣经的解释。与此相反，改革者们坚持提倡圣经的清晰性或明确性。1522年8月，瑞士改革家乌尔里希·兹温利（1484-1531）在苏黎世进行了题为“上帝话语的清晰性和确定性”¹⁰的布道，其内容在随后的一个月发表。他从旧约圣经和新约圣经中举出许多例子来说明圣经的确定性和清晰性。在回答了许多反对意见后，他在布道会结束时阐明：“因为上帝的话语是确实的，永远不会落空。它是清晰的，永远不会让我们陷入黑暗。它告诉我们关于祂的真理。它似太阳升起并以完全的救恩照耀人的灵魂。”¹¹

路德和兹温利都认为圣经只有通过圣灵的工作和光照，才能行使它的权柄和转化的能力。约翰·加尔文（1509-1564）特别强调圣经的权威是在信徒心中建立起来的，并不是由教会来决定，而是通过圣灵内在的见证。他认为，“圣经只有在教会同意的情况下才有分量”，这一说法是“最致命的错误”。他指出基督教会是“以先知的著作和使徒的证道为基础”，因此，圣经“一定高于教会”。¹²“因此，这一点是成立的，”加尔文写道，“就是那些受圣灵内在教导的人，乃是真正依靠圣经，而圣经确实是自我认证的”；因此，“它在我们身上所应得的确定性，是通过圣灵的见证而获得的。”¹³加尔文提出了许多证据来建立圣经的神圣起源和权威，例如圣经内容的权威；圣经的真实性；圣经中先知预言的实现；圣经得到的奇妙保存；圣经的质朴；以及教会在各个时代对圣经神性的始终如一的见证。但他警告说：

……这些 [理由或证据] 本身并不足以坚固我们的信心，除非我们的天父在其中显明祂的权威，使人们对圣经的敬畏超越争议的范围。因此，只有当圣经的确定性是建立在圣灵内在的劝导之上时，圣经才最终足以让我们认识到上帝的救赎。¹⁴

4. 圣经权威的范围和充分性

通过强调唯独圣经原则，改革者打破了罗马天主教会对手续权威和解释的宗教束缚。圣经中的历史和语法的明确意义不再因为寓言的解释而减弱。不再以教父传统；经院哲学；教会议会；或教皇的权威，来取代圣经的权威。伪经不再被添加到正典圣经中，作为同样具有上帝的神圣启示和权威。

改革者们没有预见到，在接下来的几个世纪的发展会破坏人们对圣经的权威性和真实性的信任和信心。对这一过程的预兆早在耶稣发人深省的问题中提出来了：“当人子来的时候，还遇得见世上有信德的吗？”（路 18：8）。对神圣起源和圣经权威的信心受到了来自各个方面对圣经批判的挑战。杰弗里·布罗米利回应说：

现代社会给圣经权威带来了新的威胁。一方面，从事文学和历史研究的自由派学者，质疑传统的作者身份，挑战事实的可靠性，拒绝或重构上帝的启示，并提倡破坏教义和伦理绝对的相对论。另一方面，罗马天主教信奉教皇有绝对正确的教义，随着教条主义的发展，允许通过增加或扩大传统来削弱圣经的权威。¹⁵

尤其是现代圣经批判的各种形式，甚至导致许多虔诚的基督徒限制了圣经的权威，使其简化为基督教信仰和道德的一些核心要素。无论圣经对历史或科学性质的问题有何评论，都要严格地服从历史批判和科学自然主义哲学的标准，即先天地排除了自然领域和历史洪流中的超自然因果关系。这种方法通常倾向于忽视，歪曲，或否认圣经作者关于他们作品的神圣起源，权威，和真实性的明确主张。

在现代关于圣经权威的争论中，另一个重要的因素是圣经的范围或目的。用保罗的话来说，圣经的主要目的是让我们“因信基督耶稣，而有得救的智慧”（提后 3：15），或者，像使徒约翰所说，“但记这些事要叫你们信耶稣是基督，是上帝的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命”（约 20：31）。基督自己在谈到旧约圣经的时候，批评当时犹太的宗教领袖在把握这一主要目的时的惨败，祂说：“你们查考圣经，因你们以为内中有永生；给我作见证的就是这经。然而，你们不肯到

我这里来得生命”（约 5：39-40）。

争论中关于圣经权威范围的问题，与圣经的目的无关。相反，主要的问题是圣经的权威是否延伸到圣经的全部内容。对 21 世纪的基督徒来说，这个问题不仅是“唯独圣经”的原则，而且是与其相关的“全备圣经”的原则。问题不仅在于我们是否增加了上帝话语的权柄，而且在于我们是否剥夺了它的权威。在许多基督徒的心里和思想中，对圣经的批判已经将圣经的权威降至最低限度，甚至完全否定了它。怀爱伦在论到福音工作者时谈到了这个问题：

许多自命为福音的使者不承认全部圣经都是上帝所默示的。这一学者排斥这一部分，另一个人则怀疑另一部分。他们将自己的见解置于圣经之上；所以他们所教导的几段经文乃是以他们自己的意见为权威的。圣经原有神圣的正确性被摧毁了。（基督比喻实训，第 39 页，着重强调）。

原则是所有的经文都要作为上帝的话语来接受，以神圣的权柄来说话。圣经的作者用许多方式表达了这一点。摩西在他对以色列人的最后一次讲话中提到：“隐秘的事是属耶和华我们上帝的；惟有明显的事是永远属我们和我们子孙的，好叫我们遵行这律法上的一切话”（申 29：29）。他早期的训诫是“人活着乃是靠耶和华口里所出的一切话”（申 8：3）。

在新约圣经中，耶稣同样强调相信和顺服上帝的一切话语。祂引用这句话是为了回应上帝用神迹来拯救自己脱离饥饿的试探。祂重复摩西的话，即人活着“乃是靠着上帝口里所出的一切话”（太 4：4）。福音书的叙述证明耶稣不仅拥有无与伦比的知识和对圣经的理解，而且祂接受了所有的圣经经文作为上帝权威的话语。复活之后，祂温柔地责备了两个门徒，因为他们的心太迟钝，不相信“先知所说的一切话”（路 24：25）。

同样，使徒们在整本圣经中所表明信仰与上帝的话语是一样的。保罗在罗马巡抚腓力斯面前承认说：“他们所称为异端的道，我正按着那道事奉我祖宗的上帝，又信合乎律法的和先知书上一切所记载的”（徒 24：14）。在面对以弗所教会的长老们，保罗作见证说，他没有“将上帝的旨意隐藏不传给你们”（徒 20：27）。后来，在写给以弗所教会的书信中，他提醒整个教会，他们是建立在“使徒和先知的根基上，并有基督耶稣自己为房角石”（弗 2：20）。彼得在他殉道前不久，从罗马写的第二封信中，他敦促信徒“要纪念圣先知预先所说的话和救主的命令，就是使徒所传给你们的”（彼后 3：2）。保罗在给提摩太的最后一封信中，明确而简洁

地重申了“全备圣经”的原则：“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的”（提后 3：16）。

虽然“全备圣经”之原则的主要焦点，毫无疑问是圣经在属灵范围内的权威，但我们不能武断地将人类知识的任何领域都排除在权威之外，例如历史或自然科学。在对圣经充分性的深入研究中，诺埃尔·威克斯提出了一些关键性的问题，例如，“圣经对救赎的关注是否限制了它的权威？它与生活的其他主要主题或领域无关吗？……圣经有没有明确地限制自己的权威范围？”¹⁶他对这些问题的明确回答是，圣经中没有这样的限制。他认为圣经不仅强调基督是救赎主，而且强调基督是创造主，是创造万物的主宰，是整个历史的主。因此，任何知识领域都离不开基督的权威和祂的话语——圣经。

一些人声称，由于圣经不是科学或历史的教科书，它不应该在这些知识领域被当作权威。虽然这种说法在技术意义上是正确的，但如果圣经中关于创世的清晰记录和历史叙述的真实性被拒绝或被科学理论或历史研究重新解释，它就相当于是对圣经权威的正面攻击。无论是耶稣还是任何受启示的先知和使徒们，都没有质疑过《创世记》的记载或圣经其他部分的历史真实性。相反，他们肯定了圣经所有内容的真实性和神圣的权威。

改革者主要是支持圣经的充分性原则，虽不是独一性，却是关于救恩的教义，是围绕基督作为救赎主为中心。但同样的原则必须在创世论的教义上得到支持，该教义是以基督作为创造主为中心。圣经不仅告诉我们，上帝通过基督创造了这个世界，而且还告诉我们这是如何成就的。“唯独圣经”和“全备圣经”的孪生原则既适用于这个世界和人类的起源，也适用于他们的救赎和最终的恢复。

怀爱伦在她的著作中强调了“唯独圣经”的原则在创世论教义中的应用。她写道，“只有上帝的话语才能给我们一个真实的世界创造的描述”（基督教育原理，第 536 页）。她将“全备圣经”的原则应用到作为创造主和救赎主的基督身上，并具体描述说：“整本圣经就是一个启示；因为凡启示给人的，都是藉着基督来的，并且都是以祂为中心。上帝借着祂的儿子向我们说话，我们也是因祂的儿子而被创造和救赎的”。（基督复临安息日会圣经注释，卷七，第 953 页）。

怀爱伦对许多基督徒在科学理论的影响下，拒绝接受圣经中关于六天创造简单的字面意义而深感忧虑。她认为这是人类理性权威对圣经权威的替代，“与显而易见的圣经事实相反”（先祖与先知，第 113 页）。她解释说，上帝从来没有向人类

揭示祂完成创造工作的确切过程；因此，“人类科学无法探索至高的秘密”（先祖与先知，第 113 页）。鉴于此，她明确说道，“应该坚定地相信上帝话语的神圣权威。圣经是不能用人类的科学观念来检验的”（先祖与先知，第 114 页）。

5. 神圣的权威，人类的回应，和圣经释经学

虽然上帝的权威是至高无上的，但祂不会强迫受造物的道德意志。人类是按照上帝的形象所造，被赋予了选择的权力。上帝尊重这种能力，即使是向堕落的人类。上帝的权柄，以爱和真理为基础，从我们身上引出信心、信靠、顺服和爱的回应。然而，如果我们选择拒绝祂的权威，就是将自己与上帝，即我们存在的本源脱离了。摩西用以下几句话来表达了这个基本的真理：

我今日呼天唤地向你作见证；我将生死、祸福陈明在你面前，所以你要拣选生命，使你和你的后裔都得存活；且爱耶和华你的上帝，听从祂的话，专靠祂；因为祂是你的生命，你的日子长久也在乎祂。（申 30：19-20）

耶稣把同样的真理应用到祂自己的教导中。凡听见祂的话就去行的，就如一个智慧的人，把房子盖在磐石上，这房子能抵挡风雨和洪水。凡听见而拒绝祂话的，就好比一个愚蠢的人，把房子盖在沙土上，然后被风雨和洪水冲走（太 7：24-27）。接受上帝话语中所表达的权柄，就得生命和永生；若是拒绝祂话语的权威，无论是所说的还是所写的，都会导致永远的灭亡（诗 1：1-6；箴 8：32-36；启 22：18-19）。

上帝不能，也永远不会，废除或弃绝祂的神圣权柄。圣经的至高权威也是如此，因为圣经是上帝的话语。人类对权威的主要反应应该是一种信心的回应，在自愿顺服中生发出来。上帝的话语是对人类的整体发出的：思想，心灵，和灵魂（太 22：37）。通过祂的话语，上帝不仅邀请我们一起辩论（赛 1：18）；祂也催促我们把心交给祂（箴 23：26）。

新教改革者们明白，自我阅读和学习圣经是每个人的特权和责任。这种信念促使威克里夫，路德，丁道尔，和其他人将圣经翻译成一种普通人都可以阅读和理解的语言。在现代，同样的信念导致了圣经或部分圣经被翻译成两千多种语言。怀爱伦也持同样的观点。她在一篇名为“圣经要被所有人理解”的文章中，写道：“圣经是写给每一个人的，——是面向社会的每一个阶层，是面向每一个地域和时代的。每一个聪明人的职责就是查考圣经。各人应当自己知道得救的条件”（时兆，1894

年8月20日)。

从人类的角度来看，对圣经保持最高的尊重将会带来一系列具有独特价值的好处。我们的环境中存在着许多不确定性，有时会使我们陷入实际的危险中。我们如何应对这种情况，这关系到我们的生活质量和个人需求，更不用说我们永恒的生命了。

圣经虽然写于许多个世纪以前，但被尊为来自上帝的权威信息，它仍然是我们与造物主保持着联系的关键点。通过与人类儿女的书面交流，祂提供了一个最终稳定的来源，并带出意义。创造我们的上帝，不但在祂浩瀚的宇宙中，而且在我们的日常生活中，都是永活的主。

在很大程度上，圣经是上帝干预和指导人类事务的书面记录。对于肤浅的读者来说，在人性的一面常常被曲解，使圣经在他们的生活中成为一个遥远的，甚至是微不足道的角色。在这一点上，他们错过了本可以属于自己的福气。

圣经为人类能够理解我们自己提供了一个真实可信的基础。我们是谁？我们真的是有价值的人吗？或者只是穿越时空的影子？圣经向我们保证，我们个人的价值，除了与他人竞争的技巧外，还在于我们内在的价值，来自基督的创造和救赎。就此而论，我们作为人的价值就像带给我们这个真理的文字一样可靠。

我们见证了圣经的整体力量。在我们这个地球上所有不同的民族和文化之外，还有上帝的话语，它要传达给每一个人，在权力和权威上超越了每一种有文化背景的行为或观点。在这一点上，它是伟大的统一者。在一个离心式的世界里，常常与自身发生激烈的冲突，真正遵守上帝的话语会给每个人带来和平与尊重。

只有藉着这本权威的圣经，才能让我们理解自己的命运。只有圣经，记录了我们创造主的品格，和祂如何使我们存在于世有一个真实的描述。只有在祂的话语中，我们才能发现原始的本性永远不能告诉我们的东西：上帝是良善的，祂恳切地寻求在不久的将来使我们与祂建立亲密的交通，所有这一切都是通过圣子基督的事工，赎罪的死亡，和复活而实现的。

参考书目

除非另有说明，圣经的引文都来自新雅各王版。

1. See John Wenham, *Christ and the Bible*, 3d ed. (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994), pp. 16-44.
2. *Ibid.*, p. 17.
3. Bernard Ramm, *Special Revelation and the Word of God* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1961), p. 34.
4. 怀爱伦做了这样的比较，“圣经并不是借用超人的言语赐给世人。耶稣为了亲近世人，所以取了人的形体。同样的，为了使圣经可以深入人心，便采用了人的语言。然而，凡是与人有关的事物都是不完全的。”（《讯息选粹》，卷一，第20页）。
5. 哈罗德·格林姆在他翻译路得的“马丁·路德弟兄反对约翰·艾克博士指控的辩论和辩护”引言中指出，“莱比锡辩论队路德作为改革者的发展具有重大意义，因为他在那个场合以明确无误的措辞公开陈述了他对教会的福音观念，并表明在最后的分析中，他在信仰问题上的唯一权威是上帝的话语。因此，他可以毫无保留地声明，不仅教皇会犯错，而且教会理事会都可能犯错。” Harold J. Grimm, ed., *Luther's Works*, (hereafter LW) 55 vols. (Philadelphia: Fortress Press, 1957), 31: 311.
6. *Ibid.*, 32: 11-12.
7. The text of Luther's famous final answer before the Imperial Diet at Worms can be found in LW 21: 112-113.
8. 这一点从他在瓦特堡城堡十个月的流放期间所写的两篇作品中可以明显看出：“Against Latomus,” LW 32: 133-260, 还有他的一篇模范讲章，被命名为“教堂辩论”，“The Gospel for the Festival of the Epiphany, Matthew 2[1-12],” LW 52: 159-286, esp. 171-183.
9. Theodore G. Tappert, trans. and ed., *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1959), p. 464.
10. An English translation of this sermon can be found in *Zwingli and Bullinger*, trans. and ed. G.W. Bromiley, vol. 24 in the Library of Christian Classics (hereafter LCC). (Philadelphia: Westminster Press, 1953), pp. 49-95.
11. LCC 24: 93.
12. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1: 7: 1, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, LCC, vol. 20 (Philadelphia: Westminster Press, 1960), pp. 75-76.
13. *Ibid.*, p. 80.
14. *Ibid.*, p. 92.
15. Geoffrey W. Bromiley, “Scripture, Authority of,” *International Standard Bible Encyclopedia*, rev. ed., 4 vols. (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979-1988), 4: 363.
16. Noel Weeks, *The Sufficiency of Scripture* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1988), p. 85.

第六章

圣经的经文和正典

杰拉德 .A. 林贝尔

介绍

沟通需要媒介和渠道才能有效；因此，要“听到”上帝的声音，就需要一个媒介和传输通道。历代以来，传递上帝信息的唯一途径，就是忠实地抄写，并反复抄写所启示的话语。因为启示和圣经都是与文本数据有关，在二十一世纪，要在圣经中“聆听”上帝的话语，就必须先确定经文的内容及其局限性，然后再加以解释。这一章试图理解在圣经的局限性中，什么是应该和什么是不应该的。此外，本章还考察了受启示的经文正典本身，它的传播过程，以及我们今天能够接触到的手稿和译本。

1. 圣经正典

圣经的正典不能与权威和规范的问题分离，反过来，这与我们对启示和默示的理解有关。对于一个宗教团体（无论是犹太教或基督教）来说，是什么使一篇古老的文献比另一篇更具权威性？作为一个出发点，显然旧约圣经和新约圣经都是自我认证的。它们的权威并不取决于某个人，无论是重要的个人还是教会的权威。将它们纳入正典，它们的宗教团体承认它们具有权威，乃是因为它们的神圣来源，因此，它们被纳入正典。由于篇幅的限制，我们只能粗略地勾勒出画面的轮廓，关注主要的焦点和问题，而不一定会涵盖每一个具体的问题或难题。

基本的概念和定义

英语单词“正典”源于希腊文 *kanōn*，意思是一根芦苇，测量杆，或者是窗帘杆；反过来，关联到希伯来文名词 *qāneh*，意思是“芦苇，棒”（王上 14: 15；伯 40:

21)。从引申的意义来说，正典是经文的主体，是“经过衡量”并发现值得纳入一个具有宗教团体权威的经文集体。因此，正典必须与圣经的概念以及默示相联系。一个规范的经文是在一个特定的宗教团体中被赋予权威，并被认为是受上帝“默示”的（提后 3：16）。然而，圣经比更有限的正典提出了一个更广泛的概念。我们有受默示作品的参考，在旧约圣经中提到，并且被认为是受启示的作者所写的作品而没有被包括在旧约圣经的正典中（代上 29：29）。在旧约圣经中，上帝的话语（作为权威）和这个启示的传播之间——无论是口头的还是书面的（出 17：14；24：4）——存在着密切的联系。写下从上帝那里得到的指示是一个合乎逻辑的结果，因为它提供了连续性和未来的支持（申 31：9-13）。申命记 31：26 指出了这“律法书”的“见证 / 作用”。同样，在旧约圣经的其他地方，希伯来文词语，*ēd*，就是“见证”的意思，经常与根据既定标准的验证联系在一起。（申 31：19，21；书 22：27，28，34）。

在三个特定的历史场合中，我们发现了一个需要遵循的权威性书面资料的概念：（1）在出埃及记 24 章 7 节，人们宣告他们将遵行摩西在西奈山受启示所颁布的律法书；（2）在列王纪下 23 章 3 节和历代志下 34 章 32 节，犹大众人都服从在约西亚王在位期间，希勒家在圣殿里所得的律法书上的话；（3）在尼希米记 8 章 9 节，以斯拉为那些从巴比伦被掳回归耶路撒冷的人念律法书上的话。当他们听的时候，民众哭了，尼希米记 8：11 表明他们已经明白律法书上的意思和他们的责任。所有这三个事件都发生在立约，或重申所立之约的仪式上。因此，我们可以得出这样的结论：上帝和他的子民之间的圣约关系是由他们遵守“主的话语”所决定的。

从逻辑上讲，这个概念需要有一个权威，把上帝的“话语”收集起来。显然，这个收集并不是人的工作，也不是基于特定宗教领袖或宗教传统的喜好。旧约圣经（和新约圣经）权威性的整合（正典）是基于上帝的自我启示。

“*kanōn*”这个词曾在希腊语中被广泛使用。事实上，古代世界对不同方面的人类活动充满了指导的教规（或模式 / 规则）。在加拉太书 6：16，保罗使用这个词的意义是，基督徒的行为是可以被验证的。¹然而，在圣经中，它不是用来表示圣经正典的。公元一世纪末，罗马的克莱门特在提到基督教的“传统”时使用了这个词。²在将近一个世纪后，亚历山大的克莱门特提到了信仰的标准。³从四世纪中叶开始，*kanōn* 也被用来表示旧约圣经和新约圣经的神圣作品集。

优西比乌通常被认为是第一个使用这个术语来指集合的（集合新旧约圣经）基督教圣经的人。⁴然而，这并不意味着这个概念在新约时代就没出现过。耶稣遵守

了旧约圣经的规定（节期 [约 2: 23; 4: 45]，安息日仪式，圣殿礼节 [路 21: 1]，丁税 [太 17: 24]），这些表明了他们集合性质。祂在“经上记着说”的背景下引用了旧约圣经的命令，应许，或其他的故事，（太 4: 4, 7, 10; 11: 10; 可 7: 6; 以及其他），在祂的论述中，这总是作为一个结论性的论点出现。

早期教会似乎也反映出这种对旧约圣经的集合权威的态度。庇哩亚人每天考查旧约圣经来验证保罗的教导（徒 17: 11）。保罗在他的论证中运用了旧约圣经的力量，为圣工的开展寻求财务上的支持（林前 9: 9-10, 14），指明伸冤是独属上帝的特权（罗 12: 19-20），并阐明罪的普遍性（罗 3: 10）。彼得在旧约圣经的基础上主张圣洁的生活方式（彼前 2: 4-6）。这些证据表明，在新旧约圣经中存在着一个权威作品集的概念，是用来定义合法生活的界限。到目前为止，新旧约圣经都证明了权威著作的概念，即带有权威性的作品。这种权威不是个人或组织决定的结果，而是建立在书面（或口头）话语本身的权威之上，这乃是上帝的启示。

然而，并不是所有受启示的著作都被收录在正典中。在被收入正典的过程中，需要理解的是，如何决定收录什么，不收录什么。虽然确切的答案可能不是那么容易获得，但回顾历史可以提供必要的的数据，反过来，这些数据又需要根据圣经的权威主张，基于启示的教义加以解释。在对收入正典的过程进行概念性的解释之前，需要解决以下两个问题：第一，哪些书籍 / 文字被包含在这个正典中；第二，圣经正典是在什么时候结束的？

旧约正典的历史

传统上，犹太人的旧约被分为三个主要部分：律法、先知书、和著作（见表 1）：

律法 (<i>tōrāh</i>)	先知书 (<i>nebí'im</i>)	著作 (<i>ketúbim</i>)
创世记	约书亚记	诗篇
出埃及记	士师记	箴言
利未记	撒母耳记上下	约伯记
民数记	列王纪上下	雅歌
申命记	以赛亚书	路得记
	耶利米书	耶利米哀歌
	以西结书	传道书
	十二本先知书（何西阿书，约珥书，阿摩司书，俄巴底亚书，约拿书，弥迦书，那鸿书，哈巴谷书，西番雅书，哈该书，撒迦利亚书，玛拉基书）	以斯帖记
		但以理书
		以斯拉记
		尼希米记
		历代志上下

表 1：按犹太人的方式分类的希伯来文圣经正典

这三部分的划分对于收入正典的重建过程非常重要。关于它存在的最早可追溯的外部参考文献，可以在公元前 132 年的伪经《耶稣·本·西拉书》的序言中找到。其他资料的来源，如马加比二世，菲斐洛，和约瑟夫，都引用了类似的分类。

最早的完整抄本（即梵蒂冈抄本和西奈抄本）都可以追溯到公元 4 世纪，其中包括一些伪经。这个正典也被称为亚历山大正典。然而，尚不清楚这些伪经是何时被包括在内的，目前的证据表明，纳入这些非正统著作的日期较晚。因此，似乎有理由认为，这些纪念性抄本（仅在公元三世纪开始使用）显示了早期基督教普遍存在的影响，但在拉比犹太教的背景下难以界定其身份。

犹太教和迅速发展的基督教之间的对抗和竞争日益加剧，因此必须在这样的背景下来理解七十士译本的正典问题。尽管七十士译本是来自犹太社会的背景，但它作为罗马时期福音传播的重要工具，在基督教团体中被迅速采用并成为权威，导致了公元 2 世纪初犹太教对七十士译本（包括其经典）的直接拒绝。

希伯来人的犹太教正典与保存在七十士译本中最古老抄本的正典之间存在着显著的差异。后者包括《托比特书》，《朱迪斯记》，《马加比 1-4 书》，《所罗门智训》，《便西拉智训》（《西拉书》）和《巴录书》，以及以斯帖记的补充和但以理书的补充材料（苏撒纳传，比勒与大龙），这些书在希伯来正典中都没有发现。这些差异可能是由于犹太教和基督教之间正出现的紧张关系。必须指出的是，最初的基督教并没有接受附加材料作为权威。公元四世纪的亚他那修斯和耶柔米，都提到了伪经，但明显将它们与正典著作区分开来。

来自昆兰的证据是非常有用和重要的。除了以斯帖记以外，希伯来正典中所有书卷的完整卷轴和碎片都在昆兰被发现。这一点意义重大，因为大部分卷轴的年代都是在公元前 1 世纪（有些甚至早在公元前 2 世纪）到公元 73 年之间。因此，几乎所有与犹太教旧约正典有关的书籍，在公元前二 / 一世纪就已经有手抄本的存在了。其次，昆兰社区似乎也熟悉公元前二世纪在《耶稣·本·西拉书》的序言中已经提到的三重划分。这种分类在不同的新约经文中也有出现，如路加福音 24: 44 和 马太福音 23: 35（与路加福音 11: 51 相对应）。⁵

伪经以斯拉二书约写于公元 100 年，书中（14: 45）指出旧约正典包含 24 本书（外加 70 本“隐藏”的书）。大约在公元 170 年，萨迪斯的主教梅利托出版了他著名的旧约书单，其中包括所有的书卷，唯独以斯帖记除外。区分现代学术的关键问题是，旧约圣经是否在耶稣时代（或之前）已经确定下来，还是只发生在公元一世纪，或者甚至可能发生在公元二世纪后期。

围绕着“雅尼亚会议”产生了很多争议。大多数关于正典的讨论表明，犹太拉比们决定了旧约作品的正典性。雅尼亚，地处巴勒斯坦地中海沿岸，在公元 70-135 年期间有一个拉比学派（贝斯哈米德拉什）和一个法庭（贝斯丁，犹太议会）。圣经的范围就是其中一个讨论的话题。然而，这样的讨论并无特别之处，因为拉比们在之前的年代中至少争论过一次，在雅尼亚时期之后的很长一段时间里也争论过好几次。很明显，这些拉比式的讨论（以及更多的）对正统的犹太教起到了重要的作用，因为他们后来被纳入巴比伦的塔木德，但他们并没有形成旧约的正典。最多，他们只是简单地证实了早已确立并被普遍接受的东西。

新约圣经正典的历史

新约正典的历史并不像旧约正典那样复杂，其中部分原因是由于手抄本的存在，这代表了在实用性方面的巨大创新。当讨论到新约教会正典的出现时，主要的证据是来自新约圣经本身。耶稣自己把祂的信息坚定地建立在旧约圣经的律法之上，正如熟悉的经文所说的那样：“你们听见有话说……只是我告诉你们（太 5：33-34，38-39，43-44）。在约翰福音 10：35，耶稣更是进一步说明，圣经（*graphē* 希腊文）是不能“废除”的（标准修正本，新国际译本，新雅各王版），在逻辑上要求其具有约束力的权威。其他早期的基督教著作利用耶稣的命令来论证婚姻关系的永久性（林前 7：10-11）。具体的教导是基于耶稣的命令（林前 9：14[福音工作者的养生]；林前 11：17，23[主的晚餐]；提前 5：17-18[长老的酬劳]）。

保罗进一步发展圣经的启示概念，不仅包括已知的和确立的旧约正典，还包括新兴基督教的经文（提后 3：16；来 1：1-2）。很明显，对于新约圣经的作者来说，他们所著作的规范性（约束力）根植于他们的启示。彼得后书 1：21 强调这个过程不是出于“人意的”，而是“上帝的感动”。然而，大多数引用直接指向口头的语言，而不一定指向书面记录。路加福音的序言（路 1：1-4）指出，在一个迅速摒弃假冒的“神圣”著作的环境中，需要有一个权威的书面记录来见证耶稣的行为、话语和信息。除了耶稣的生、死和复活的权威历史记录（福音书）之外，早期教会很快就把其他的著作列为可信赖的。在彼得后书 3：15-16，使徒将保罗的著作（没有具体说明）包括在那些受上帝所赐的智慧启示的范围之内，因此使他们具有可信性。

早期教父的证据表明，在一世纪末和二世纪初，已经出现了一个具有权威地位的基督教文献的书面合集。表 2 说明了早期教父使用新约正典的情况。

教父	年代	新约正典著作
罗马的克莱门特	约公元 60-100 年	使徒行传(？)，罗马书，哥林多前书，以弗所书，提多书，希伯来书，彼得前书
伊格那丢	约在公元 107 年去世	提及马太福音，路加福音，约翰福音，罗马书，哥林多前后书，加拉太书，以弗所书，提摩太前后书
坡旅甲	约公元 70-160 年	马可福音，约翰福音，使徒行传，罗马书，哥林多前后书，加拉太书，以弗所书，腓立比书，帖撒罗尼迦后书，提摩太前后书，希伯来书，彼得前书
殉道者游斯丁	约公元 100-165 年	马太福音，马可福音(？)路加福音，约翰福音、使徒行传、罗马书、哥林多前书、加拉太书、以弗所书、歌罗西书、帖撒罗尼迦后书、希伯来书、彼得前书
马吉安	约公元 140 年	路加福音、罗马书、哥林多前后书、加拉太书、以弗所书、腓立比书、歌罗西书、帖撒罗尼迦前后书、腓利门书
爱任纽	约公元 150-202 年	马太福音、马可福音、路加福音、约翰福音、使徒行传、罗马书、哥林多前后书、加拉太书，以弗所书、腓立比书、歌罗西书、帖撒罗尼迦前后书、提摩太前后书、提多书、希伯来书、雅各书、彼得前后书、约翰一、二书、[犹太书有争议]、启示录
穆拉多利正典	约公元 190 年	路加福音、约翰福音、使徒行传、哥林多前后书、加拉太书、以弗所书、腓立比书、歌罗西书、帖撒罗尼迦前后书、罗马书、腓利门书、提多书、提摩太前后书、约翰一二书、犹太书、启示录
亚历山大的克莱门特	约公元 155-220 年	马太福音、马可福音、路加福音、约翰福音、使徒行传、罗马书、哥林多前后书、加拉太书、以弗所书、腓立比书、歌罗西书、帖撒罗尼迦前后书、提摩太前后书、提多书、彼得前书，约翰一书，犹太书，启示录
特士良	约公元 160-220 年	马太福音，马可福音，路加福音，约翰福音，使徒行传，罗马书，哥林多前后书，加拉太书，以弗所书，腓立比书，歌罗西书，帖撒罗尼迦前后书，提摩太前后书，希伯来书，提多书，彼得前书，约翰一二书，犹太书，启示录

希坡律陀	约公元 170-235 年	马太福音、马可福音、路加福音、约翰福音、使徒行传、罗马书、哥林多前后书、加拉太书、以弗所书、腓立比书、歌罗西书、帖撒罗尼迦前后书、提摩太前后书、提多书、彼得前书、约翰一书、犹大书、启示录
奥利金	约公元 185-254 年	经过广阔的旅行后，他在公元 230 年左右出版了一份被普遍接受的全面的新约著作清单：马太福音、马可福音、路加福音、约翰福音、使徒行传、罗马书、哥林多前后书、加拉太书、以弗所书、腓立比书、歌罗西书、帖撒罗尼迦前后书、提摩太前后书、提多书、彼得前书、约翰一书、启示录。有争议的著作：希伯来书，彼得后书，约翰福音二三书，雅各书，犹大书
凯撒利亚的优西比乌	约公元 260-340 年	马太福音、马可福音、路加福音、约翰福音、使徒行传、罗马书、哥林多前后书、加拉太书、以弗所书、腓立比书、歌罗西书、帖撒罗尼迦前后书、提摩太前后书、提多书、彼得前书、约翰一书、启示录
亚他那修	约公元 296-373 年	亚历山大的主教，也是第一个在他的正典中收录了所有 27 本新约著作的人

表 2：教父和他们的正典

诺斯底主义的文献，例如由瓦伦廷（公元 135-140 年）撰写的《真理的福音》（*Evangelium Veritatis*），阐明了对正典著作的综合使用，并表明那时正典已经确定下来，甚至可能被认为是关闭的。

在公元 4 世纪和 5 世纪，教廷经过几次的会议解决了新约圣经的正典问题。他们并没有确定新约圣经著作的正典性，而是认可了早期的做法。早期的教会，在犹太教的背景下开始发展起来，他们熟悉旧约圣经权威文本的概念。当耶稣以一个响亮的“经上记着说”来反驳试探者和其他对手时，祂以这个概念为基础来理解祂自己和祂的工作，表明祂对旧约圣经和权威的文本集合概念的尊重。新约教会遵循了这个榜样。没有一个有秩序的教义或强有力的教会来掌控以保证早期基督教会的一致；相反，是通过遵守使徒对耶稣、祂的信息，和祂的事工的见证，使教会保持相对的团结。这种坚持需要一个忠实可靠的经文来为耶稣提供一个实质性的见证。

新教和天主教的正典对比

从表 3 中可以很容易看出，新教和天主教的正典之间存在着显著的差异，这些差异最终是建立在不同的神学前提之上的。⁶

罗马天主教 / 东正统的正典	新教的正典
<p style="text-align: center;">摩西五经</p> 1. 创世记 2. 出埃及记 3. 利未记 4. 民数记 5. 申命记	<p style="text-align: center;">摩西五经</p> 1. 创世记 2. 出埃及记 3. 利未记 4. 民数记 5. 申命记
<p style="text-align: center;">历史书</p> 6. 约书亚记 7. 士师记 8. 路得记 9-10. 撒母耳记上下 11-12. 列王纪上下 13-14. 历代志上下 15-16. 以斯拉记和尼希米记 17. 托比特书 * 18. 朱迪斯书 * 19. 以斯帖记 (包括增补 *)	<p style="text-align: center;">历史书</p> 6. 约书亚记 7. 士师记 8. 路得记 9-10. 撒母耳记上下 11-12. 列王纪上下 13-14. 历代志上下 15-16. 以斯拉记和尼希米记 17. 以斯帖记
<p style="text-align: center;">诗篇与智慧书</p> 20. 约伯记 21. 诗篇 22. 箴言 23. 传道书 24. 雅歌 25. 所罗门智训 * 26. 赫拉赫的智慧书 (便西拉智训) *	<p style="text-align: center;">诗篇与智慧书</p> 18. 约伯记 19. 诗篇 20. 箴言 21. 传道书 22. 雅歌

先知书	先知书
27. 以赛亚书	23. 以赛亚书
28. 耶利米书	24. 耶利米书
29. 耶利米哀歌	25. 耶利米哀歌
30. 巴录书（包括耶利米书信*）	26. 以西结书
31. 以西结书	27. 但以理书
32. 但以理书（包括但以理书的补充*）	28. 何西阿书
33. 何西阿书	29. 约珥书
34. 约珥书	30. 阿摩司书
35. 阿摩司书	31. 俄巴底亚书
36. 俄巴底亚书	32. 约拿书
37. 约拿书	33. 弥迦书
38. 弥迦书	34. 那鸿书
39. 那鸿书	35. 哈巴谷书
40. 哈巴谷书	36. 西番雅书
41. 西番雅书	37. 哈该书
42. 哈该书	38. 撒迦利亚书
43. 撒迦利亚书	39. 玛拉基书
44. 玛拉基书	
45. 马加比一书 †	*= 新教正典中的伪经
46. 马加比二书 †	†= 仅限罗马天主教

表 3：罗马天主教 / 东正教和新教正典的比较

罗马天主教和东正教都在他们公认的正典中加入了一些犹太教和新教正典中所没有的书籍。例如《托比特书》、《朱迪斯书》、《以斯帖记的附加》、《但以理书的附加》等都被归类为“伪经”，因为它们的起源并不明确。⁷ 它们起源于公元前 200 年——公元 100 年，是在拉比用“预言的终止”来描述的时期内。它们包含在七十士译本和武加大译本（它本身部分基于七十士译本）中。在教父时期，“伪经”的意思是“深奥的或秘密的知识”，强调的是这些书信中所包含的信息只有被传授的人才能明白。由于这个原因，大多数教父都不接受这些书信的权威（或属于原始的旧约正典），因为福音的信息既不是深奥的，也不是秘密的。无论是新约圣经作者还是大多数教父作家都不认为这些书信具有权威性，也不属于公认的正典。

虽然确实有一些新约圣经的书卷可能是参考了伪经的作品（例如，犹大书 9 节

可能参考了摩西升天记，希伯来书 11 章 35 节可能暗指马加比二书 7 节），但这绝不是对这些作品的认可。在一些例子中，保罗引用了希腊哲学家的观点（例如，提多书 1：12 和使徒行传 17：28）⁸，但这并不一定使他们成为正典或权威。在这个意义上，对一本伪经的参考或引用可能会利用特定的上下文或已知的意象，而不是将它封为正典。

七十士译本中包含伪经的证据是相当晚的，因为大多数包含伪经的旧约书籍的希腊手稿起源于公元四或五世纪，因此他们无法提供早期（使徒时代）教会时期七十士译本正典的可靠观点。此外，没有一个新约圣经的作者引用一本伪经作为灵感的来源，例如，熟悉的经文“正如先知所写的……”（太 2：5-6；路 3：4）。此外，没有一本伪经敢声称它们是上帝的话，就像旧约圣经正典中所发现的一样（例如，民 35：1；书 1：1；赛 1：10，等）。还应该记住的是，伪经中显露出重大的历史和神学错误。神学上的不一致包括（1）为死者祈祷（马加比二书 12：43-45；虽然圣经清楚说明，救恩在死以前就已确定了 [来 9：27]，而且人在死亡后一无所知 [传 9：5-6]）；（2）灵魂的不灭（所罗门智训 8：19-20；虽然圣经清楚教导人是被创造的，只有上帝才是永存的 [提前 6：15-16]）；（3）柏拉图式的肉体 and 灵魂的二分法，肉体被认为是邪恶的（所罗门智训 9：15；虽然创 1：31 表明一切 [包括物质] 被创造的都是好的）。最后，值得注意的是，最早的基督教旧约圣经正典目录由梅里托（约公元 170 年）撰写，其中并没有包含伪经。

有趣的是，天主教只是在 1546 年的天特会议上，在马丁·路德与教会冲突的背景下，才将伪经封为正典。它们现在被天主教称为“次正经”，即形成的第二正典，由传统和教会权威所认可。这一传统在 1546 年的天特会议上岌岌可危，因为宗教改革提出的唯独圣经的口号对天主教传统构成了巨大的威胁。天特会议标志着一个政治决定，使得以前只是教会的传统如今等同于圣经。通过这种方式，某些受到新教宗教改革挑战的教义就可以从“圣经”⁹中得到回答。天主教并没有系统地使用圣经来对抗路德和其他改革者，而是寻求通过传统和学术推理来对抗新教。

正典和传统

每个宗教团体都珍视特定的传统，无论是口述的还是书面的。口述传统在旧约正典的传播和保存中扮演重要的角色（申 6：20-25；26：5-9）。因此，并不是要否定传统的本身。最具挑战性的部分是传统和（书面的）圣经之间的关系。谁决定谁？换句话说，是什么决定了传统的权威和真实性：圣经还是使徒的传统？传统的罗马天主教神学通常指的是教会拥有特权，组织或建立标准。这一特权是基于罗马的主

教继承了使徒权柄的传统，他可以领导教会采取和划定新的边界。¹⁰ 在东正教的范围内，传统被定义为是基于圣经的基础上，教会在其整体上的见证，但“主要表现在七次普世会议，神父的著作和礼拜仪式上。”¹¹

在新约圣经，希腊语圣传（*paradosis*），“传统”，出现了 13 次，通常带有负面的含义。耶稣将父辈的传统（可能是拉比式的教导）与上帝的命令并列看待（太 15：2-6 和可 7 章中的类似故事）。在加拉太书 1：14，当保罗在回顾他那臭名昭著的过去时，似乎有着相似的含义，虽然在哥林多前书 11：2 提到的是正面的内容，应该被翻译成“教导”（正如新国际版译本所做的那样）。在新约正典结束后，教父们经常将圣经与传统联系起来，结果两者之间的界限开始模糊。

罗马天主教一再呼吁逐步发展圣经的正典，以表明正典实际上是教会的产物。从这个角度来看，罗马天主教对教会论的立场（即教会的角色和功能）在很大程度上决定了它在圣经上的立场。因此，教会论优先于启示和默示。新教强调了包含在正典书籍中的默示和启示的内在标准。很明显，问题的关键在于传统与圣经的对立。从历史上看，这个问题在宗教改革时期处于紧要关头，当时天主教在天特会议（公元 1546 年）上批准将次正经纳入他们的正典。梵二大公会议关于神启的体制建立（启示宪章 *Dei Verbum*）“坚持‘神圣的传统、神圣的经文和教会的教义是如此的紧密相连，以致其中一个不能脱离另一个。’”¹² 这一声明明确强调了天主教在传统的基础上所声称的继续塑造和形成“神圣传统”和“神圣经文”的主张。以下引用 J.W. 查理的话，可以很好地总结这一立场及其含义：

罗马天主教神学的核心在于它对教会及其权威的独特理解。它的教导权威高于圣经及其解释。它的主教权威控制着教会的圣礼生活。¹³

罗马天主教凌驾于圣经之上的权威的一种表现就是它在旧约圣经中加入了伪经。

2. 正典化：标准和过程

到目前为止，旧约和新约的正典都是用历史术语来描述的，也就是说，通过观察来记录正典化过程的历史见证。这些证据包括旧约或新约的著作本身，版本的证据，伪经和模仿的书籍，教父，异教徒，以及不同的名单。它更具描述性，而不是分析性或神学性。

为正典化过程定义有效的标准并非易事。现代学者非常强调社会因素，宗教团

体在某种程度上决定了什么是神圣和权威的。其他因素包括（1）预言的起源；（2）作者身份（即作者必须为人所知）；（3）在新约情况下的使徒身份；（4）古老性；（5）正统性（即与已经被揭示的内容一致）；和（6）默示。

显然，对启示和默示的高度评价并不能为社会学对正典化过程的解释提供太多空间。由此看来，在特定的历史背景中，对权威书籍的接受这一概念固然重要，但它并不是正典过程中的决定性因素。因此，虽然在特定的历史背景下对权威书籍的接受和接纳的概念很重要，但它并不是封圣过程中的决定性因素。相反，似乎在旧约希伯来人 / 犹太社区和新约基督教社区中，他们认为接受正典最具决定性的标准是默示的概念。因此，那些受启发的著作，包括“耶和華如此说”，并向他们同时代的人证明了他们的启示。在这种情况下，不是教会或一个宗教团体使一篇著作成为正典的，而是著作的内容和来源，而这些内容和来源反过来又被教会认可和接受。显然，宗教经文的内部见证不能与上帝意志的早期启示相矛盾；而且，在大多数情况下，与著作有关的人必须被验证。

似乎到了公元前 4 世纪，旧约正典就已经不再添加了，因为当代的基督教作品和犹太著作并不认为后来的文学“值得”被视为旧约圣经的启示之作。以斯拉和尼希米（拉 7：10；尼 8：2-8）在向人们推广权威书籍方面确实发挥了重要作用，但他们绝对没有将旧约“正典化”。

在现代的批判学术中，假定公元前二世纪但以理的年代被当作正典形成后期的论据。由于有足够有力的论据支持这本书的真实撰写年代为公元前六世纪，所以涉及“著作”的正典问题并不是决定性的。在两约期间，伪经和模仿书籍的激增间接证明了犹太人关于正典封闭的观念，因为它阐明了这样一个概念，为了让一部新作品被接受为权威，它必须归属于一位已经被认可的圣经作者。

在新约时代，犹太教正典的第一本和最后一本，都曾被耶稣引用，作为为信仰殉道者广泛而重要的参考（太 23：35）。耶稣似乎也知道犹太正典的三分法，他用它来表示整体。拉比们在雅尼亚的讨论并没有编纂出一本正典；相反，它讨论了几本受到犹太教内部某些方面挑战的书籍。

就新约正典而言，旧约正典的最终定论似乎在新约正典的形成中起了重要作用。现代学术界倾向于正典的后期结束，更多地依赖于历史或社会学的必要性，比如公元三、四世纪动荡的神学挑战，而不是基于内部的证据。正典化的唯一最重要的因素——已经在旧约的例子中看到——就是作品的灵感。上帝通过先知或使徒说话。这在教会团体中提供了经文的真实性。此外，新约正典结束的定义也取决于某些书

籍的年代。公元二世纪末作为正典盖棺定论的年代可以从穆拉多利残卷的传统年代推断出来。在公元三世纪的神学斗争之后，到了公元四世纪，这一事实得到了正式的承认，与此同时，罗马当局也正式承认了教会的合法性，以及作为国家教会的新角色。

正典批判

近几十年来，人们对所谓的正典批判产生了极大的兴趣。它的目的是关注圣经文本的最终形式。正典批判并不是一个整体，而是代表了各种各样的方法。它不再关注个人，而是关注塑造这些作品接受度的群体。它希望了解宗教团体（无论是犹太教还是基督教）在达成一致的权威正典之前是如何处理不同的解释和压力的。这显然是一个有趣的问题，它的历史研究可能为二十一世纪教会的挑战提供一些线索。然而，它忽略了正典化的基本要素，也就是，圣经的默示本质。通过关注产生这些“灵感”作品的团体，灵感来自团体，而不是作者本人。圣经的模式并不是关注个人（来 1：1），和个人对服侍上帝之呼召的回应（赛 6：1-8）。

正典中的正典概念

“正典中的正典”的概念是对正典进行神学反思的又一重要发展。它表明，对于特定的情况或特定的时间点，甚至是特定的宗教团体，有些书籍应该比其他的更有价值。毕竟，就连马丁·路德也把雅各书称为“稻草书信”，“正典中的正典”的概念也被称为“基督论原则”。

问题是，给一个包含最基本和最重要内容的公认的正典书籍下定义，难道不能被接受吗？在这个语境中经常使用的另一个隐喻——也经常出现在基督复临安息日会的出版物中——是指信仰的核心点。核心和外围是在正典中的正典概念讨论中的两个极点。我们注意到，正典中的正典这一思想与内容批判密切相关。显然，它需要在方法论的层面上进行评价。通过批判圣经的内容，批判家，无论是学者还是外行人，都使自己成为真理的衡量标准，实际上则不成立。这可能是后现代的智慧，但绝不是基于圣经神学。

新约 [或旧约] 圣经的某些部分可能会持续发挥更大的影响力，因为它们篇幅更长，内容更全面。但是，从实用主义的教牧选择和作品偶然性的角度向正典相对化提出的义务相结合，是在否认一个正典必须作为我们教牧选择的检验。¹⁴

“正典中的正典”概念实际上是人们倾向于质疑规范性权威概念的有效性。因为它似乎并没有从表面上改变正典的内容，所以它是更危险的。另一方面，它鼓励扩大正典的趋势，将伪经或其他当代宗教著作纳入公认的正典。

一些解释者想要从“正典中的正典”的角度来区分新约和旧约，因此新约“显然”拥有更高的权威。但这里有一个重要的神学原则岌岌可危。不同层次的启示灵感并不存在——至少没有圣经的根据。为了促进“正典中的正典”，一个人必须区分不同层次的灵感。尽管在方法论上不那么合理，但唯一的备选办法，是基于个人喜好的任意选择。事实上，一部规范性和权威性的正典正是反对这一概念的。

建立圣经文本的校勘学

校勘学是解经的一个基本组成部分，因为它提供了充分的解释和神学所需的文本基础。然而，一般来说，它是圣经研究中最不被注意和最不被理解的分支学科，因为它并不占据新的神学方法或见解的“前沿”。上帝的灵不仅启示了远古时代传递祂话语的作者，而且也确保上帝的启示是以一种信实的方式来传递的。拉比的指示和来自昆兰的物证都表明，传递的过程确实是一件神圣的事情，是在非常谨慎的监督下完成的。犹太法规规定了使用的材料类型、行列的尺寸、使用的墨水类型、字母和单词之间的间距要求，以及抄写员的宗教适合性。

然而，在思考圣经的传递时，还有另一个重要的方面：上帝不仅启示祂的先知在地上写下祂的信息，祂还保守着祂话语传播的整个过程（诗 12：6-7；启 22：19，信息选粹，卷一，15 页）。然而，圣经本身（徒 7：16，对比创 23：8；33：19；太 27：9）和怀爱伦（信息选粹，卷一，16 页）都提到了复制和传输过程中可能出现的错误。

正是在这里，校勘学提供了相关的工具，以发现传播过程中可能出现的错误，并识别这些错误，从而建立了圣经文本最可靠的措辞。然而，这些错误并不涉及教义问题，通常只涉及数字、名称或地点。我们必须记住相关的比例。标准版的希伯来文本中只有大约 10% 的内容包含了一些文本注释。因此，90% 的经文是毫无疑问的，即使有 10% 的经文存在着一些文本的不确定性，这并不会显著地改变文本的意义，也不会改变圣经的教义。下面的工作定义提供了一个便利的出发点，以便理解和欣赏校勘学的工作：校勘学试图通过运用特定的原则，比较最古老的手稿和现存版本，来确立圣经文本中最可靠的措辞。

校勘学主要研究的是圣经文本的传播，这并不是一个合适的工具，借此来发现

任何圣经文本的起源或后来所谓的编辑（或版本），这一趋势已成为最近校勘学研究的时尚。

古代文本并不是以印刷或数字形式流传下来的，在 3000 多年的时间里，抄写员们不得不手工抄写和重新复制早期的文本。虽然在现代印刷材料中发现错误是常见的，这些印刷品经过多次校对和数字检查，但古代文本的传播完全依赖于可靠的标准，集中度，和古代文士的能力。很明显，即使是这些非凡的学者偶尔也会有失误的时候，导致后来的手抄本中出现文本错误。通常，当下一个抄写员在抄写中发现错误的文本时，他会试图纠正之前的错误，这有时会导致更大的混乱。

从表面上看，这种抄写的不定性似乎会带来重大的挑战，毕竟这涉及神圣的信息。然而，几乎在每一种情况下，这种替代性阅读对实际传递的信息很少提出质疑。所涉及的神学超越了所谓的小的抄写错误，因为圣经的主要教义建立在广泛的教导之上。

在资料来源方面，圣经比其他任何的古代著作都更能得到证实。在大多数情况下，我们有多种来源可供借鉴，每种来源都有其局限性，但总的来说，它们为其可靠性提供了强有力的证据。就旧约圣经来说，马所拉抄本（Masoretic Text）是我们在希伯来文中最重要的证据。著名的死海古卷的发现为人们如何看待和保存圣经提供了新的线索。总的来说，这些文本比我们发现的其他圣经文本来源早了大约 1000 年，既证实了对传统希伯来文本的阅读，也证实了人们为保存完整的圣书所付出的巨大努力。其他手稿来源包括撒玛利亚人的摩西五经（Samaritan Pentateuch），七十士译本（LXX），以及后来作家的各种注释和参考文献。对于新约圣经，我们的资料来源是相对丰富的，有数千份手稿，其中有些是非常古老的。在这些莎草纸的碎片中，有几份文件是在圣经第一次著书的时间里产生的。早期基督教作家的古老翻译和引文为我们提供了更多的来源。

虽然我们不能在这里探索用于确定正确阅读原文的技术方法，但这个有用的过程已经成为一门如同艺术一般的精妙科学。简而言之，我们可以肯定译本所依据的圣经文本的可靠性。因为每一个译本都有一个内置的观点，查阅多个译本可以帮助我们理解圣经作者的原意。然而，明智的做法是，选择阅读与实际手稿来源相一致的译本，也要谨慎不在不精确的译本上建立神学理解，防止他们将重要的改编融入圣经的正典中。

总结

基督复临安息日会对正典和经文的理解是基于对默示的清晰认识。同一位圣灵，在不同的时期，不同的历史背景下，也一直积极参与圣经的保存和传播。圣经正典的主要特征之一是经文的自我认证性质，因为它们“受默示的”。如前所述，正典化不是一种社会学现象，而是一种对圣经权威性和“上帝气息”性质的历史肯定。显然，到公元前五世纪末，旧约正典已经被广泛地确定下来，只有少数几本书仍在犹太人的圈子中被讨论。耶稣和使徒把圣经理解为那个时期犹太人所见证和所知道的明确著作。早期教会采纳了犹太教的圣经概念，并制定了一部正典。总的来说，这个过程是在公元二世纪完成的，尽管在教父著作中仍存在讨论。正典，以及圣经本身，并不是基于传统，而是基于上帝话语的权威和保存。

一旦认识到正典的范围，就需要理解经文的传播过程。为了感激在公元 1456 年古腾堡发明可动式印刷机之前的 2500 年的时间里手动抄写圣经的巨大努力，我们需要了解抄写员 / 文士的职位、出错的可能性、所用语言的性质，以及文本及其版本的历史。

今天，即使是无法接触到原始语言的普通信徒，也可以充分利用他们所掌握的各种辅助工具，其中包括从译本和圣经词典到由专家和其他出版物撰写的评论。在使用这些辅助工具时，读者必须对这些作品的作者偏好、观点、甚至偏见保持敏锐的态度。为了让现代的读者能够接触到上帝的信息，有必要在圣灵的引导下尊重上帝的话语。

以赛亚已经明确指出，要更认真、更紧密地遵守上帝话语的重要性，他说，“我口所出的话也必如此，决不徒然返回，却要成就我所喜悦的，在我发他去成就的事上必然亨通。”（赛 55：11，新国际译本）

参考书目

1. “*kanōn*” 在新约圣经中共出现了 4 次，（加 6：16，林后 13、15、16）。在哥林多后书 10 章，它指的是指定的事奉范围。See Linda L. Belleville, “Canon of the New Testament,” in *Foundations for Biblical Interpretation. A Complete Library of Tools and Resources*, eds. David S. Dockery, Kenneth A. Mathews, and Robert B. Sloan (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), p. 375.

2. 他写道，“让我们放弃那虚空的、徒劳的考虑，让我们转向那流传下来的著名而庄严的标准（*kanona*）”。（1 Clement 7：2 in Edgar J. Goodspeed, *The Apostolic Fathers* [London: Independent Press, 1950], p. 52）.

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

3. Clement of Alexandria *The Stromata* 6.15.125.

4. 《贝尔维尔》，第 375 页，认为公元 353 年左右亚历山大的主教亚他那修是第一个使用这个词来区分真实的圣经和非真实的圣经的人。在公元 363 年，老底嘉会议是第一个采用这个术语来区分“正典”和“非正典”书籍的教会委员会。

5. 马太福音 23: 35 中提到的是第一位殉道者是亚伯，撒迦利亚是犹太正典最后一本书中提到的最后一个殉道者（代下 24: 20）。根据犹太正典，创世记和历代志下代表了正典的第一部和最后一部。

6. The table is based upon Andrew E. Hill and John H. Walton, *A Survey of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1991), p. 21.

7. 伪经意为“隐藏的”，指的是那些出现在旧约或新约正典边缘的书籍。A concise introduction to the OT Apocrypha can be found in James H. Charlesworth, “Old Testament Apocrypha,” in *Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, Gary A. Herion, David F. Graf et al., 6 vols. (New York: Doubleday, 1992), 1: 292-294. Individual helpful studies can be found in George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah* (Philadelphia: Fortress Press, 1981).

8. Probably he was quoting Epimenides of Crete (Acts 17: 28a; Tit 1: 12) and Aratus of Cilicia (Acts 17: 28b).

9. 例如，炼狱的教义便可在《智训》3: 1-6 中找到理论基础。

10. 正是罗马主教大巴西尔（约 330-379 年）将天主教会的官方神学引向了这样一个立场，即“不成文的使徒起源的传统，虽然没有在圣经中找到，但保存在教会中，同样可以被接受为具有上帝的权威。”（Peter M. van Bemmelen; “Revelation and Inspiration” in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen, Commentary Reference Series, vol. 12 [Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000], p. 47).

11. John Van Engen, “Tradition,” in *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids, MI/Carlisle: Baker Books/Paternoster Press, 1984), p. 1105.

12. Daniel J. Harrington, “Introduction to the Canon,” in *The New Interpreter’s Bible. Volume 1: General Articles*, ed. Leander E. Keck, 12 vols. (Nashville: Abingdon Press, 1994), 1: 20.

13. J. W. Charly, “Roman Catholic Theology,” in *New Dictionary of Theology*, eds. Sinclair B. Ferguson and David F. Wright (Leicester/Downers Grove: Inter Varsity Press, 1988), p. 598.

14. D. A. Carson, Douglas J. Moo, and Leon Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1992), p. 498.

第七章

释经的指导方针

以克哈特·穆勒

介绍

今天，一个至关重要和非常实际的问题是，涉及应该用什么方法来解释圣经，因为解经是必要的，就像耶稣指出的那样（路 24：27）。这一章从一般的指导方针开始，然后进入具体的解经步骤，帮助我们理解上帝的话语。一开始就必须牢记，解经的目的必须是在解经者和听众中燃起一颗“火热的心”（路 24：32），这将拉近他们与上帝的距离。

1. 历史性研经法

历史性研经法有时被称为圣经——语法研究法，历史——语法研究法，或语法——历史研究法。它与主流的历史批判法，以及来源批判、形式批判、编校批判、传统历史批判和社会科学批判等是有区别的。

与大多数其他研经法相比，历史性圣经研究法承认圣经的自我证明，并研究其现象。它接受上帝启示了祂自己的说法：（撒上 3：21），祂与圣经的作者建立了关系（摩 3：7；弗 3：5），祂也启示所命定的真理，并传达信息（但 10：1；多 1：3），祂激励人类作者与他人分享这些信息（提后 3：16；彼前 1：10-12；彼后 1：19-21），并且铭刻的信息就是上帝的道（可 7：10-13）。历史性圣经研究法的基本前提是：

1. 只有圣经才是真理最终和最高的检验（赛 8：20；66：2）。不尊重圣经自我见证的外来解释原则必须被拒绝。不能让来自哲学、心理学和社会学的原则来影响经文的解释。传统和科学不能决定信仰的问题，尽管它们在人类生活中有其应有的

地位。

2. 第二个前提涉及圣经的整体。圣经是上帝所写的话语，是一个整体，而不仅仅是片段的选择（提后 3：16）。先知和使徒的信息是上帝所命定的话语（代下 36：15-16；罗 3：2；帖前 2：13）。圣经中人与神是不可分割地联系在一起的（彼后 1：19-21）。

3. 圣经的比喻或一致性可以从三个方面看出来：（a）圣经是它自己的解释者（路 24：27）。所有涉及同一主题的经文必须结合起来进行研究，以正确地呈现圣经的教义。这并不是断章取义，断章取义乃是仅仅把经文串在一起而不考虑它们的上下文关系。（b）圣经中有一个基本的一致或统一（约 10：35）。（c）圣经中也有明确（清晰）性。这种清晰不仅意味着圣经是可以被理解的，而且清晰的经文也能照亮难懂的经文（彼前 1：10-12）。

4. 属灵的事物必须从属灵上辨别（林前 2：11，14）：（a）凡想要明白圣经的人都需要圣灵的光照（约 14：26）。然而，圣灵不会违背祂所启示的圣经。（b）另一方面，凡解释圣经的人必须拥有信心和属灵的态度（代下 20：20）。

经文的问题

今天的世界与古代近东不同。大多数人所说的语言与圣经作者所使用的语言不同，而且我们的许多文化元素与圣经中所描述的不同。因此，我们必须研究圣经经文，并试图理解这些经文所描述的语言、时间和环境。我们必须试着用生活在几个世纪以前的人的眼光去看，当他们听到圣经的信息时，用他们的耳朵去听。在努力克服时间、语言和文化的障碍的同时，我们相信可以接近圣经经文，并将其应用于今天的环境。

但我们是否需要明确地区分经文的意思和经文的含义？这个问题的背后是一种思想和议程，即必须以一种全新的方式重新应用圣经经文，以适应我们目前的情况。当这样做时，圣经的词汇仍然被使用，却被赋予了一个全新的意义。例如，有人声称新约圣经中提到耶稣的复活是作为未来被救赎者肉体复活的保证，并不是一个历史和肉体上的复活。相反，它仅仅是指向信徒们属灵上的复活，不管那意味着什么，只是让他们在此时此地获得新的生命维度。通过遵循这种方法，我们会用人类解经者的权威取代上帝的原始目的，并将释经开放为无数种可能性，用相对主义和多元主义取代真理。

虽然我们相信上帝针对当时特定的情况启示了先知，但祂的信息超越了这些情况，并传达给今天的我们。尽管有时间限制的差异，但人类的特点是高度的连续性，独立于时间、文化和环境，尤其是在道德问题上。¹

上帝的道并不受文化或历史的制约，而是由文化 / 历史构成的。它超越了文化范畴，并在今天传播到我们的面前。因此，圣经经文在最初的背景下，在原则上的意义，正是圣经对我们现今的意义。任何经文在我们今日情况下的应用都必须与原文的意思相联系。正如已经指出的，耶稣自己确信圣经不仅指向最初的听众，而且也指向祂那个时代的人，以及那些未来的人。²

2. 解释一段圣经经文

当我们谈论圣经经文时，可以指单独的一节经文，也可以指包含许多章节的圣经段落。以下是按时间顺序排列的基本的解经步骤：

1. 向上帝祷告
2. 阅读经文
3. 阅读最接近原文的译本
4. 翻译经文
5. 研究背景
6. 分析经文
7. 进行神学研究
8. 经文应用
9. 利用资源
10. 投入时间

每一个步骤都是必不可少的。然而，没有受过神学或圣经解经训练的人可能希望跳过第三步，使用现有的译本（第四步），并简化第六步中讨论到的其他一些方法。即使做了这些调整，他们也会从历史——圣经研究法中受益。³

第一步：向上帝祷告

圣经。既然惟有属灵的人才能明白属灵的事(林前2:14),在开始学习圣经之前,当然要以祷告转向上帝。因为圣经是上帝的话语,圣灵的启示对于正确理解圣经是至关重要的。但以理书9:1-19说明了祷告与经文学习之间的相互作用。在这种情况下,圣经学习要在祷告之后。

解经步骤。当打开祂的话语时,我们要在祷告中,祈求上帝的智慧(雅1:5),并寻求圣灵的引导(路11:13)。然而,祷告并不局限于学习圣经之前的时刻。解经者在努力理解经文的过程中随时都可以寻求上帝,向上帝述说使他/她困惑的事物,并回应圣经对个人的挑战。因此,在上帝和祂的话语与人类之间必产生这样的对话。

第二步：阅读经文

圣经。在启示录1:3,启示录的读者被称为是有福的。在路加福音4:16-19,耶稣在解释和应用圣经之前先阅读了圣经(路4:21-27)。读经可以是私下的,也可以是公开的。在我们的例子中,指的是对经文的个人阅读。

解经步骤。为了熟悉这段经文,必须仔细地反复阅读,最好是在大的背景下来阅读。背诵经文也是很有帮助的。需要不断地重复背诵经文来增加记忆。这样反复地阅读会让读者更生动地感受这段经文,并开启新的理解。

第三步：阅读最接近原文的译本

圣经。在圣经时代,还没有大量的圣经手稿,但新约圣经的作者似乎使用了不同形式的七十士译本(LXX)和希伯来文经卷。然而,圣经强调了不添加也不删减地保存圣经的必要性(申4:2;12:32;启22:18-19)。由于今天我们手头有数以千计的新约圣经手稿,以及许多旧约圣经的资料,所以我们需要寻找最接近原文的译本。

解经步骤。尽管已经发现了成千上万的圣经手稿,我们却没有原始手稿。现存的手稿是原稿副本的抄录,包含了许多不同的阅读材料。研究经文的学者感兴趣的是恢复原始圣经文本的可能性,其目标是尽可能地接近原始经文。圣经仍然是保存最完好的古代手稿,是值得信赖并可靠的。文本分析的要求很高,是专业研究的领域。它需要熟悉并掌握好几种古代的语言,因为这项工作并不局限于希腊文和希伯来文的手稿。它会延伸到其他语言的版本,并涉及教父著作的引用。因此,我们中的大

多数人都将使用既定的希腊语和希伯来语文本和 / 或翻译成我们母语的译本。

第四步：翻译经文

圣经。与必须用阿拉伯语阅读的《古兰经》不同，圣经文本有三种语言组成：希伯来文、亚兰文和希腊文。圣经本身就有译文，例如，创世纪 31：48（亚兰语和希伯来语）和罗马书 8：15（亚兰语和希腊语）。

解经步骤。能够读懂圣经语言——希伯来语、亚兰语和希腊语——的人应该去翻译正在研究的这段经文，并以书面形式记录下来。因为经文中的细微差别和选项是任何翻译都无法捕捉到的。译者已经做出了某些决定，即使是最好的翻译也已经是一种解释。

所有无法接触到原始圣经语言的人都应该尽可能地查阅一些好的译本。翻译圣经有不同的方法。人们可以找到释义，实际上这些不是翻译，而是用自己的语言来描述圣经的内容，还有很大的解释空间。例如，*明确的话语*只是一种意译。⁴真正的翻译可以分为正式翻译和动态翻译。

正式的翻译力求尽可能地接近原始语言。雅各王版（KJV）、修订标准版（RSV）和新美国标准版圣经（NASB）都属于正式翻译的范畴。然而，有些版本听起来会有些僵硬。

动态翻译试图在读者和译文之间建立一种类似存在于原文读者和原文之间的关系。它们的字面意思比正式翻译要少。他们不仅分析经文，而且试图重新编排结构。新英文圣经（NEB）和今日英译版（TEV）都属于这种翻译类型，而新国际译本（NIV）则处于正式翻译和动态翻译之间。

好的英文译本包括雅各王版（KJV），尽管如此，但语言可能也会过时，有时也很难理解。此外，用于雅各王版的希腊手稿并没有包括后来发现的更好的手稿。新雅各王版（NKJV）、修订标准版（RSV）、新国际译本（NIV）、美国标准版（ASV）和新美国标准圣经（NASB）都是基于最古老的手稿，后两者是最直译的英文译本。

虽然有时我们可能会遇到圣经翻译的问题，但总的来说，他们是可信的。使用多个译本可以防止某些译者或翻译团队的个人自由行为。

第五步：研究背景

圣经。忽视圣经背景的一个反面例子是耶稣遭遇的第二次试探（太 4：6），撒旦引用诗篇 91：11-12 来挑战耶稣。这段引用与原文相比被缩短了，因此有些曲解。诗篇的作者谈到上帝“在你行的一切道路上”的引导，而不仅仅是祂在特殊情况下的干预。诗篇 91 篇的背景揭示了上帝保护信徒免遭网罗和灾难。耶稣反对无视圣经的上下文来歪曲圣经的任何行为。在马太福音 19：4-8，耶稣通过引用旧约圣经创造的背景（更大的背景）来讨论离婚，并确认圣经本身就是其解释者的原则。

*解经步骤。*我们需要区分历史——文化背景和文学背景。文学背景可以分为较大的文学背景和直接的文学背景。

*1. 历史背景：*历史文化背景为以下问题提供了答案：圣经是何时写成的？人类的作者是谁？这本书最初是写给谁的？作者的目的是什么？书中描述的事件发生在什么时候，在什么地理位置？当时的政治、经济和社会形势如何？我们对其宗教背景和处境了解多少？当时盛行哪些习俗？人们如何生活、工作和维持生计？他们吃什么？圣经本身、考古学、地理学和历史都阐明了历史背景。历史背景是非常有帮助的，也是非常必要的，以便更好地理解将要探讨的经文。例如，但以理书的写成日期，以及作者的名字，都可以从书籍本身来推断。事件发生的日期，以及其他时间顺序的数据，通常可以在不同章节的开头找到（但 1：1；2：1；6：1；7：1；8：1；9：1；10：1）。因此，这本书写于公元前 6 世纪。

*2. 文学背景：*文学背景包括经句、段落、章节，甚至是要研究的经文前后的书卷。通常，文学背景比历史背景更容易研究。因此，我们要区分较大的和更直接的文学背景。

a. 较大的文学背景——较大的文学背景是圣经，更具体地说，是经文所取自的圣经书卷。必须参考这一背景。被研究的经文是圣经作者整体信息的一部分，而且它必须与他的整体信息相吻合。通常情况下，经文并不会完全脱离它的较大背景。因此，我们要找出作者主要论点的位置。

例如，加拉太书特别讨论了因信称义的问题，而以弗所书则强调了教会的性质。圣经书卷的整体信息或重要主题可以通过以下方式来确定：通过作者的陈述告诉我们他写作的目的；通过概述文件；通过观察词汇、短语或主题的重复；通过关注人物的互动；通过记录事件发生的地点和所涉及的时间。

考虑一下彼得的一个例子。在彼得前书，作者似乎专注于苦难。新约圣经中没

有哪本书如此频繁地提及苦难，并如此清晰地阐述这个主题。但是，尽管他们遭受苦难，使徒仍然呼吁教会信徒要有圣洁的行为并努力作工，这是次要的主题。

最广泛的背景是整本圣经及其救恩计划。通常，我们研究的每一段经文中都包含着有趣的词汇和特定的主题。首先，这些词语和主题应该贯穿于它们出现的圣经中。如果作者写了不止一本书，我们也可以通过所有这些圣经书卷来追溯。最后，我们可以合理地进一步探讨其他圣经作者如何使用同样的词语和概念。虽然圣经作者并不互相矛盾，但可能存在连续性或间断性。它们可能有不同的侧重点。这里我们遇到的原则是，圣经本身就是解释者，一段经文可以阐明另一段经文。

b. 直接的文学背景——是当下最重要的活动之一，即使不是圣经解经中最重要的元素，也属于文学背景研究中非常重要的位置。甚至词语的意思通常也是由背景决定的。能够辨别经文与背景的关系有助于研究圣经的人避免错误或偏见的解释。

例如，以赛亚书 65：17-25 并没有像启示录 21-22 章那样描述新天新地。在以赛亚书 65：20，死亡仍然存在。再看以赛亚书 65：23 和 66：23-24。这是一个对以色列有条件的预言，指出了几乎是一个理想的国度，它从未在地球范围内实现，但期待着在宇宙范围内的最终实现，就像启示录 21-22 章所描述的那样。同样，哥林多前书 2：9 也没有描述新的地球，而是上帝的智慧在耶稣身上显现，为要使我们得着救恩。研究背景还包括考查其结构，确定段落的划分，以及确定其文学体裁。

(1) 结构：在阅读直接背景时，也就是要研究经文前后的章节和段落时，必须记住这些问题：我们的经文是如何与背景相适应的？这节经文是如何与上下文联系起来的？

有时，阅读新约福音书和使徒书信的读者会觉得，作者在表述他们的观点或叙述时有些杂乱无章。然而，如果仔细研究，通常就会看到一个组织良好的大纲和一个明确的目的。作者并不总是遵循我们的喜好。例如，他们可能会把段落与一个或多个神学术语的使用联系起来。圣经书籍并不是杂乱无章的创作，或是缺乏一定的顺序和编排，乃是优秀的文学作品。因此，仔细查看背景的结构是必不可少的，以便对所发生的事情有一个清晰的了解。

确定一篇文章或一个文件的结构可以帮助我们理解作者的思路，注意文件不同部分之间的联系，并增强我们对段落的理解。

背景的概括可以通过分析文件的内容或研究书籍的文学特征来实现，比如重复

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

出现的词汇、短语和整句话。为要建立一种结构，人们可以寻找神学的主题、被提及的人物、地理位置、资料的时间框架、交叉、进展、平行主题、平行记录和重复次数。

●神学主题——路加福音中的一个重要神学主题就是对弥赛亚的拒绝。这是不断被重复的。

●被提及的人物——启示录 4：1-8：1 的角色与启示录 8：2-11：18 提到的人物有很大的不同。在七印的异象中，羔羊显现了十次，而在七号的异象中却没有出现过。在启示录 4-7 章出现了 12 次的四活物也是如此，而在七号的部分根本没有出现。然而，地球上的居民却在七号的描述中被强调。

●地理位置——地理位置在约翰福音中非常重要，可以用以建立结构。

●时间框架——在启示录中，第一部分描述了从公元一世纪到最后的终点之间的几次时期，而第二部分只关注末时的事件。

●交叉——交叉是一种结构，其中第一部分与最后一部分相对应，从前面开始的第二部分与末尾的第二部分相对应，从前面开始的第三部分与末尾的第三部分相对应，等等。它可能在中间有一个单峰或一个双峰。交叉是典型的希伯来人思维方式。

但 2 — 四个帝国

但 3 — 对信仰的死刑判决

但 4 — 对巴比伦王的审判

但 5 — 对巴比伦王的审判

但 6 — 对信仰的死刑判决

但 7 — 四个帝国

●进展——进展可以在启示录的开头场景中找到，所有这些场景都与圣所有关。

●平行主题——在约翰福音第 9 章，在生来瞎眼的人和属灵瞎眼的人之间存在着类似的主题。

●平行记录——平行记录出现在使徒行传第 9、22 和 26 章中关于保罗悔改的故事。

●重复——重复是经常发生的，例如，与启示录 17-19 章相比，启示录 16: 12-21 中的重复描述。

(2) 段落的划分：在研究背景以及后来分析经文时提出的另一个问题是：段落的界限在哪里？段落在哪里开始和结束？在启示录中，确定段落的划分变得非常重要。

(3) 文学体裁：另一个问题是所使用的文学类型。我们看到的是散文还是诗歌？诗歌往往具有相当高的比喻性和隐喻性，不应该过度解释。然而，必须避免另一种极端，即低估诗歌的历史价值。

背景和 / 或经文是历史记录还是预言？如果是预言，它是传统性预言还是启示性预言？如在但以理书和启示录中，可能包含了许多符号和奇妙的数字。传统性预言通常是有条件的。它也可能有不止一个实现，而启示性预言“描绘了善与恶之间的斗争，以及最终的胜利和上帝永恒国度的建立。因此，它并不是以人类的反应为条件”⁵，并描绘未来的样子，而不是可能的样子。

第六步：分析经文

圣经。在某些地方，圣经的结构是清晰可辨的。诗篇中的一些交错排列，许多平行性，和离合体的大纲，几乎每个人都能辨认出来。约翰在启示录中似乎采用了但以理书中的一些结构原则，比如重述。

新约圣经的作者，使用旧约圣经来强调特定的词语和并解释它们。例如，在罗马书 4 章，保罗引用了创世记 15 章 6 节，并解释了因信称义。在加拉太书 3 章 16 节，他强调名词“种子”的单数形式。在罗马书 3 章所列的旧约圣经引文中，保罗强调了“没有一个人”和“所有人”，然后得出“所有人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀”的结论（罗 3: 23）。圣经鼓励我们要仔细阅读经文。

解经步骤。经文的分析包括对经文的结构、文学体裁、个别词汇、短语、句子和较大篇幅的研究。

1. 不同类型的结构：章节和段落的结构可能有很大的不同。必须记住，结构不应该强加于经文之上；相反，它必须从经文中分离出来。因此，为了适应结构而改变词语顺序或章节顺序的必须被拒绝。然而，找到经文的大纲可以在很大程度上帮助我们理解并解释。以下是几种可行的模式：

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

a. 提纲能让我们更好地理解作者提出的问题、他的主要思路、题外话以及资料的安排。

路加福音 12：15-21 可以概括如下：

1. 简介：原则 12：15
2. 比喻 12：16-20
 - a. 场景 1：财主 12：16-19)
 - (1) 财主的信息 12：16
 - (2) 独白 12：17-19
 - (a) 问题 12：17
 - (b) 解答 12：18-19
 - (主题：财物与灵魂)
 - b. 场景 2：上帝 12：20
 - 独白
 - (主题：灵魂与财物)
3. 结论：原则 12：21

b. 在*离合诗*的大纲中，英文字母被连续地用在依次的诗句开头。⁶这只能在原文中看到。

c. *包裹体*是一种信封结构。文章开头的陈述在结尾处也会重复。

d. 交叉体可以使用一个 ABB 'A' 或 ABA' 的模式。它们可以扩展或连接在一起，可以在句子和章节的结构上找到，也可以在大段落的结构上找到，甚至在圣经书籍的结构上找到。

一个出现在阿摩司书中的交叉体（5：4-6a）。

A “耶和华向以色列家如此说：你们要寻求我，就必存活；

B 但不要往伯特利寻求，

C 不要进入吉甲

D 不要过到别是巴；

C’ 因为吉甲必被掳掠，

B’ 伯特利也必归于无有。

A’ 要寻求耶和华，就必存活，免得他在约瑟家像火发出”（新标准修订版）。

e. 希伯来诗歌最重要的特征是平行性。它也延伸到新约圣经，因为新约圣经的作者遵循希伯来人的思想。在平行性中，第二行与第一行的思想有着密切的联系，或是作为反复、扩充，或对比。因此，一行可以用来解释另一行。

在箴言 9: 10 有一个著名的平行性例子。在这里，我们可以通过设置分组方式来关联这些元素。

敬畏	耶和華	是	智慧的开端；
认识	至圣者	便是	聪明。

f. 其他特征还包括词汇、短语和思想的层进，对比，和重复。例如，在约翰一书 1: 6-10，所有的章节都以相似的方式开始（“我们若”）。其中有三节开头完全相同：“我们若说”（1: 6, 8, 10）。这三节经文都是否定的，与包含上帝应许的经文形成鲜明对比（1: 7, 9）。这种结构突出了人类的主张和上帝的恩赐之间的差异。此外，三个否定式章节中的强化描述（1: 6, 8, 10），以便使层进法的高潮发生在最后一节。

2. 文学体裁：文学体裁可能会随着读者从背景转向经文本身而改变。例如，在形式的层面上，我们可以区分悔改、感恩、诗歌、赞美诗篇和末世诗篇、质疑律法和绝对律法⁷、信仰规则、箴言、比喻、神迹、热情叙述、警告、诉讼和教训。

在圣经中，我们可以发现描述某种行为的叙述，却没有叫我们去效仿这种特定的行为。此外，我们也会遇到直接或间接要求正面回应的记录、诫命和训诫（罗 15: 4）。圣经明确指出道德上消极的行为是不可效仿的，但积极的态度和有助益的行为是可以效仿的。例如，亚伯拉罕信心是可学习的榜样（罗 4 章），我们蒙召要跟随基督的脚步（彼前 2: 21），挪亚的醉酒是不能效仿的（创 9: 20-24）。

3. 研究大段的经文：在研究经文中较长段落的几节经文或是一大段时。在研究这些内容时，有许多问题需要考虑。

a. 经文的分类——在今天的圣经中，对经文和章节的划分并不是圣经本身的，而是在后来才添加的。通常，这些划分是有帮助的；有时，它们也没有起到帮助的作用。在许多地方，英语翻译与希伯来语和希腊语版本以及非英语翻译中的章节和经文数有所不同。简而言之，章节和经文的划分不应该决定我们对某一段落的解释。我们在启示录 20: 5 注意到这一点，其中后半部分显然属于第 6 节。⁸

b. 主要思想——在较长的段落中，我们必须问，作者如何发展他的论点？他

的主要思想是什么？他会在哪里绕道而行或插入一些其他的想法？他现在的主要目标是什么？当研究一个段落时，重要的是要找到本段的主要主题或作者主要的关注点是什么。

c. 时间和地理位置——通常，研究文中提到的时间要素和地理位置对解经是有帮助的。我们可能会发现时间倒叙，时间预言，以及对未来的描述，就好像它已经存在一样。不同的地点可能会对所描述的信息产生影响。当人们把注意力从地上的情形转移到天上的情形时，地点也就发生了变化。在启示录 12 章，时间和地点发生了重大的变化。第 1-5 节描述了龙与妇人之间的早期冲突；第 6 节描述了龙与妇人之间的中世纪冲突；第 7-12 节描述了米迦勒和龙在天上的冲突；第 13-16 节，再次描述了龙与妇人之间的中世纪冲突；在第 17 节中，龙和妇人的后裔，余民之间的末世冲突。

d. 活动人物——观察经文中提到的不同人物，观察他们是如何相互作用的，这很有帮助。研究这些人物特征对段落中的信息可能具有重要意义。

e. 与经文的其他部分或其他书卷的联系——与同一书卷的其他部分的文学联系，例如在我们的经文和其他地方使用过的短语就变得很重要。作者在哪里引用了旧约圣经？他在哪里提到旧约圣经或新约圣经？他的引文在后来的正典中是如何使用的？他在哪里提到圣经以外的文献？研究类似的叙述是有帮助的，例如，在福音书或撒母耳记——列王纪 / 历代志中的联系。⁹

圣经作者经常引用其他圣经作者的经文。例如，我们在罗马书 3 章发现了一连串的旧约圣经引文。启示录有大量的旧约圣经引喻，尽管这卷书没有直接引用旧约圣经。例如，启示录第 4 章的背景是以西结书第 1 和 10 章。另一个引喻的例子在雅各书 5 章 12 节。雅各提到了山上宝训（太 5：37）。在使徒行传 17 章 28 节，保罗提到外邦的诗人，在提多书 1 章 12 节提到一个克里特先知。在圣灵的启示下，犹大书似乎引用了以诺一书（14-15 节）。圣经以外的文学作品可以作为例证。

f. 寓言和象征——圣经的解经者在解经时应避免寓言化。寓言化意味着赋予故事细节更深层次的含义。没有控制和保障措施，信息很容易会被曲解。在寓言化的情况下，唯一的限制因素是解经者的想象力。因此，不同的解经者对经文的解释千差万别。字面上的意思是最好的。

圣经主要使用的是象征法，而不是寓言。在象征法中，一个类型对应着一个原型。例如，旧约的描述在新约中找到了它的实现，但是在更大的范围内。在小类型的背

后是更大的现实。“类型是上帝所设立的一个机构，历史事件，或人物，它有效地预示了一些与基督教有关的真理。”¹⁰只有在圣经允许的情况下，使用象征法才更安全，就像新约指的是旧约的前身一样。

例如，在罗马书 5: 14, 亚当是基督的一种类型，在约翰福音 6: 14, 摩西也是(引用申 18: 15)。

4. *短语和句子*：在学习了大段的解经原则之后，我们现在转向短语和句子。这一步的重点是语法特征和句法，即句子的构造方式。它还涉及文学和修辞模式。

a. *语法和句法*——研究短语和句子意味着：这是怎么回事？什么是特殊的？公开的信息是什么？我们试着参与到经文所描述的内容中。

通常，短语的意义不只是词汇的总和。因此，除了简单的阅读之外，我们还要研究动词的时态和动作，特殊的表达方式，并寻找短语和句子的句法。此外，还必须问一个问题：一个句子的不同部分是如何相互关联的，以及它们所传达的信息。

在约翰福音 8 章 58 节，耶稣作了一个惊人的声明：“……还没有亚伯拉罕之前就有了我。”这个句子使用不规则语法。被认可的说法是：“在亚伯拉罕之前，我就在了。”耶稣仍然声称预先就存在了。明显的语法不规则现象是故意造成的。耶稣不仅声称自己生活在亚伯拉罕之前，他还将出埃及记 3: 14 的神圣称号应用到自己身上。人们都明白这一点。他们明白耶稣声称自己是上帝，所以想要用石头打他(59 节)。

b. *修辞特征*——在今天的谈话中，我们有时会使用文学工具，如反讽、讽刺、比较和不需要回答的反问句。所有这些，甚至更多的，都可以在圣经中找到。我们必须了解这些特征，以避免误解作者的表达。它们还包括夸张、矛盾、反论等等。

我们在新约圣经中发现了这些文学形式的显著例子；耶稣自己也用夸张的说法：“迦百农啊，你将要升到天上吗？将来必坠落阴间。因为在你那里所行的异能，若行在所多玛，他还可以存到今日。”(太 11: 23) 保罗在写给哥林多教会的信中讽刺地说道：“除了我不累着你们这一件事，你们还有什么事不及别的教会呢？这不公之处，求你们饶恕我吧。”(林后 12: 13) 一个关于矛盾修辞的例子，或是矛盾陈述的并列，出现在耶稣的陈述中，“凡有的，还要加给他，叫他有余；凡没有的，连他所有的，也要夺去。”(太 13: 12) 还有反论的例子：“我告诉你们，若是他们闭口不说，这些石头必要呼叫起来。”(路 19: 40)

c. 词汇——在研究词汇时，最重要的原则是要根据所给定的句子的语境来界定每个词汇的含义。确定作者在不同的地方使用它的方式。有时，我们甚至想看看圣经的其他书卷是如何使用的。“经文索引”是有帮助的，应该作为学习圣经的基本工具。每一个可能重要的词汇都应该仔细研究。必须非常小心，不要对一个词汇的意思做出过早或草率的决定。

重要的是要认识到作者是如何使用一个术语的，以及它对他意味着什么，而不是它对我们今天的意义。当代的观念不应等同于圣经时期的文字使用观念。词汇是动态的，而不是静态的，因此语言的含义是会发生变化的。因此，词语在不同的时代会有不同的含义。词语在不同的语境中也有不同的含义。

词源学的研究需要认真对待。有时，研究相关语言中的词根意义和可比术语是不可避免的，尤其是对于那些在圣经中只出现过一次的词汇。然而，上下文语境应优先于词源。

不提倡使用英文圣经或任何译本中词汇的词源，来解释基于翻译术语词根意义的圣经词汇的含义。事实上，在圣经语言中，一个词汇的意义可能比现代语言中相应的术语有着更大或更小的意义范围。我们必须允许作者在原著语言的框架内为自己说话。例如：

(1) 意思的改变：在“钦定本”中，“肉”一词代表食物，而不是肉体；“玉米”是代表谷物，而不是玉米；“阻止”在帖撒罗尼迦前书 4：15（钦定本）中的意思是“先于”。一些今天带有贬义的词在过去却是积极的或中性的表达。启示录 1：10 中的“主日”不能等同于随后几个世纪的“主日”，在这几个世纪里，它已经成为星期天的一个专门术语。在圣经中，审判日或安息日也有类似的说法。

(2) 词义的范围：希伯来语和希腊语中“永恒”的意思相当广泛，表示有限的时间跨度或永恒。士师记中的士师不能与现代的法官相比。他们也是国家的领袖。

(3) 在不同的语境中有不同的含义：加拉太书 5：17 的“情欲”表示我们的罪恶本性，而同一个词在腓立比书 1：22-24 指的却是肉体。

结合同义词、反义词和换喻词¹¹来研究词汇也是有帮助的。还应注意每个单词的语法形式。

词语必须按字面意思来理解，除非章节或上下文直接表明有比喻意义。¹² 比喻

或非字面意义会出现在隐喻、拟人、习惯用语、夸张、委婉表达和象征符号中。通常，象征符号是由使用它们的同一位受启示的作者或其他圣经作者来解释的。同样，是语境决定了一个词是从字面上来解释还是用比喻来解释。

d. 末日象征——在研究末日预言时必须再采取一个步骤。在运用了上述所有的释经步骤之后，我们才能根据历史的现实和发展来仔细地辨认经文的象征符号。捷径会导致错误的定义和虚假的兴奋，最终只会损害教会。

第七步：进行神学研究

圣经。路加福音记录了耶稣在拿撒勒会堂的计划性证道（路 4：14-27）。路加似乎强调了释放的主题，其中耶稣还涉及了外邦人。他比其他的福音书作者都更加突出一点，耶稣同样也照顾和释放那些被社会边缘化的人，如妇女、税吏，甚至是外邦人。

至少在某种程度上，耶稣发展出一种婚姻神学（太 19：1-12），且是建立在创世记 1 章和 2 章的基础上。

解经步骤。神学分析涉及以下的问题：在所研究的圣经经文中，讨论了哪些神学动机和主题？它们是如何发展起来的？它们在整本书的语境中处于什么位置？它们与圣经的整体信息有什么关系？

这就是经文与经文比较的原则是如此重要的地方。在旧约圣经和新约圣经中都可以找到各种各样的神学主题，比如上帝、人、创造、堕落、罪、约、安息日、律法、余民、救赎、圣所、末世论等等。一个特定段落的神学必须与整本圣经的神学观点一致。在圣经中，我们看到新约圣经作者的神学信息是以旧约圣经的主要神学主题为前提，建立在其基础上，并与之保持连续性。¹³

神学主题可以通过象征法在预言实现的序列中表达，也可以在救赎历史的描绘中表达。例如，登山宝训的一个重要部分就集中在律法上。“律法”这个词最早出现在马太福音 5：17，最后一次出现在马太福音 7：12。这两段经文构成了这篇讲道的引言和结束语。然而，马太福音 7：12 之后的整段经文似乎都集中在遵行上帝的旨意上；换句话说，顺服上帝和耶稣是最重要的。在旧约圣经的基础上，耶稣讨论了十诫和其他律法，并显示了它们的深远影响。

第八步：经文应用

圣经。在哥林多前书 10 章 6 和 11 节，保罗两次强调以色列的历史是新约教会的榜样。在这两次申明中，他用旧约圣经理史中记录的与上帝立约的百姓，来警告人们不要崇拜偶像、淫乱、自以为是和抱怨上帝。

希伯来书 11 章介绍了信心的伟人。在希伯来书 12: 1-2a 中，作者总结道：“我们既有这许多的见证人，如同云彩围着我们，就当放下各样的重担，脱去容易缠累我们的罪，存心忍耐，奔那摆在我们前头的路程，仰望为我们信心创始成终的耶稣……”在此基础上，将经文应用于当今的听众就变得非常重要。

圣经也使经文个性化。上帝为出埃及的那一代以色列人所行的，同样适用于之后的世代。他们仍然参与祂的拯救行动（申 5: 2-4）。同样，基督徒此时此刻也参与基督的死亡、复活和升天（加 3: 29；弗 2: 6）。

解经步骤。只有在经文的原始语境中正确理解经文之后，才能进入经文的应用。应用非常重要。如果省略，听众或读者可能会觉得我们只是在处理历史。然而，如果经文应用得太快，内容很容易会被误解，阐述也会很表面。应用圣经经文的过程表明，经文与今天的我们是相关的。有几点注意事项有助于我们调整正确的立场。

1. 经文个性化。我们已经指出，纵观历史，人类有着相似的经历，相似的心理结构，甚至一些共同的道德价值观。

因为信徒们分享救恩的历史，并被纳入其中，所以今天的圣经经文是在个人层面上和作为一个群体来阐述他们。因此，当涉及圣经经文的应用时，我们必须了解一些个人理解的问题，例如：上帝想用这段经文告诉我什么？它如何影响我的奉献和对神的委身、我的属灵生活、我对上帝的品格和祂对我们的计划的观察，我的行为和我的顺服？我该如何回应祂的信息？是通过赞美和感恩，祈求和代祷，或是改变我的生活，重新定位我的价值观？

圣经经文不仅写给个人，也写给教会。因此，我们不得不问：作为一个教会，圣经经文是如何影响我们的？圣经在教会生活的哪些方面挑战我们？圣经是如何教育和教导我们，安慰和鼓励我们的？

2. 运用不同类型的经文：经文的原本意思基本上和今天的理解是一样的，这意味着圣经是跨文化和跨时代的。但我们仍然要努力解决永久性的问题。圣经中哪一部分是永恒的，即使是在细节上，哪一部分又只包含一个永恒的原则？此外，有什

么标准可以帮助我们确定这个问题？（参见第 16 章的伦理学）仔细研究不同类型的圣经经文可能会有所帮助。

a. 有关圣经教义的段落——圣经包含了圣经教义的段落和章节。创世记第 1-2 章描绘了创造主和创造。在马太福音 24 章，耶稣教导门徒关于祂的第二次降临。在罗马书，保罗解释了因信蒙恩得称为义；在哥林多前书 15 章，他阐述了复活的教义。

圣经的教义不受时间和文化的影响。一个特定的世代可能无法完全理解圣经的教导，但不是今天正确明天就错误，例如，圣经中基督第二次降临的教义。在某种程度上，圣经的教义可以用文化术语来表达，希伯来书第 1 章阐明耶稣是君王，而其余的章节则把祂描述成大祭司，但即使在今天，我们也明白，君王是至高的统治者，祭司是中保。

因此，当涉及圣经教义时，经文的表达和它的意思是没有区别的。当把这些教义个人化时，人们不得不问：耶稣第二次降临对我意味着什么？未来复活的希望如何照亮我的人生？创造的教义如何影响我和我的教会？应用指出了圣经教义的相关性，但并没有改变它们。它显示了教义与基督的关系，强调了它的意义，并描绘了相关的益处。

b. 预言的经文和应许——在圣经的预言、预定和应许中也出现了类似的画面。以赛亚书 53 章描述了上帝受难的仆人，诗篇第 2 和 110 章都指向弥赛亚。但以理书第 2 和 7 章描绘了从但以理时代到最后终结的世界历史，不受时间和文化的限制。

此外，我们必须区分预定是针对某一个人或群体，还是针对全人类。前者不能直接适用于今天的我们，而后者必定适用。当耶稣宣布彼得要三次不认祂以及随后可能会悔改的时候（路 22：32，34），尽管祂并不是对我们说话，但间接地告诫我们不要去效法彼得的榜样。另一方面，当耶稣应许永生给那些信祂的人时（约 3：36），我们也被包括在内。

普遍论述的应许应该在圣经的直接背景下和整体背景下进行研究，并且应该鼓励会众接受它们并经历它们的应验。广泛预言的应用可能指向上帝的主权。祂是掌管历史的主，也是我们生命的主，执行祂的旨意和救恩计划。

c. 包含叙事的段落——圣经包含许多叙事部分。这些叙事如何得到应用？叙事背后的基本原则需要被揭示出来并应用于当代读者。有时候，故事不能被简化为一个单一的原则，而可以从不同的角度来看待，从而相辅相成。

圣经故事的人物形象可以作为后世的榜样。他们也可能表现出不可效仿的特征。然而，读者可以从叙述中得到个人教训，即使只是知道而不去行动。在一个指出对上帝缺乏信任的叙述中，应用可以详细阐述今天相信上帝意味着什么，以及如何发展这种信心。

d. 智慧段落——智慧文学可以在旧约圣经中找到，例如，箴言和传道书。我们该如何处理？“箴言所陈述的真理是无可避免地，没有例外地自行产生的吗？或者他们只是陈述了有时也有例外的一般原则？……在大多数情况下，箴言反映的是典型的或正常的，而非建议或暗示，从来没有例外。”¹⁴ 例如，箴言 14: 11 说：“奸恶人的房屋必倾倒；正直人的帐棚必兴盛”（新标准修订版），这通常是正确的。然而，有时信徒看到“恶人得享平安”（诗 73: 3）时也会感到困惑。可以肯定的是，这一说法将在未来实现。事实上，旧约圣经的祝福在新约圣经“通常更加属灵，主要是为将来保留的”。¹⁵

许多箴言的表达是如此的朴素，且意义重大，与文化和时间无关，他们的应用或多或少是对已经说过的内容的详细阐述。

e. 包含命令的段落——当段落包含命令时，真正的挑战就出现了。圣经中所有神圣的命令是否都是永恒不变的？我们如何区分永恒的命令和有时限的命令？我们如何应用不再有效的命令？我们如何应用永恒的命令？

幸好圣经告诉我们有些诫命或律法不是永久性的。当耶稣作为上帝的羔羊代替罪人死在十字架上时，指向耶稣的献祭和仪文律法就成就了。这种类型的律法在耶稣的原型中得到了实现（来 10: 1-18）。同样，当神权统治结束时，旧约圣经的神权主义和民事律法的执行也就结束了。旧约本身已经指出了它们的局限性。有些律法仅仅是因着以色列人的心硬而暂时让步，但却不是反映上帝的旨意，例如，申命记 24: 1-4 关于离婚的规定。在耶稣的登山宝训中，祂强调了婚姻的不可分离性（太 5: 31-32），在马太福音 19: 1-12 和马可福音 10: 1-12，祂认为上帝对婚姻的旨意是在创世记 1-3 章提出并指明的。让步被上帝最初的旨意所代替。

新约清楚地教导十诫仍然有效（太 5: 21-32；雅 2: 8-13），而且基督教的某些形式，如洗礼、谦卑礼和主的晚餐，是不能被其他形式替换或取代的，因为它们“植根于耶稣明确的榜样和命令”。¹⁶

3. 附加讨论：从一段经文到它的应用，有三个启发性问题颇有帮助。¹⁷ 下面这个问题对我们的讨论尤为重要。“它造成了哪些不同？”¹⁸ 这个问题集中在应用方面。

当涉及圣经段落的应用时，现在的听众面对的是福音和经文的挑战。

应用经文并不是让我们自由地将经文作为我们自己的想法和爱好的跳板。应用必须与经文要表达的目标和意图相一致。但在这里，我们必须做到非常实际和具体。当代的例子和当前的问题是被用来阐述上帝话语的信息。解经者必须表明圣经对当下时代的意义。为了能够做到这一点，他/她必须知道（1）上帝的话，（2）教会，和（3）现今的社会。

无知财主的比喻(路 12: 16-21)可以用以下方式总结和应用：钱财救不了我们，但上帝可以救我们。因此，我们活着不是为了钱，而是为了上帝。今天，这段经文挑战我们要分清轻重缓急，不是为了物质财富而活，乃是属乎上帝，并成为祂对世界使命的一部分。经文的应用导出了这个主要目标。

第九步：利用资源

圣经。圣经作者不仅知道他们先辈的书籍，一些人也熟悉非圣经文学，需要时也用它来阐述福音。我们已经提到过保罗，他引用的是希腊诗人（徒 17: 28）和克里特先知（多 1: 12）。非正典的文献是已知的，有些似乎是间接推荐我们去阅读的（代下 9: 29）。然而，外邦的和伪经文学似乎只是用来阐述圣经作者的信息，而不是用来解释它。

解经步骤。资源材料是应该利用起来的。它们在提供历史，解经和神学背景信息方面特别有用。然而，注释只能在深入分析经文及其上下文之后再使用。几乎所有的二手文献都掺杂着纯粹的人性建构的元素，并且在处理时都要有所保留。

怀爱伦的文学作品具有特殊的重要性。它常常提供有价值的见解；而在其他时候，它对特定的经文或问题保持沉默。在任何情况下，复临信徒都会想要查看这些著作在一个特定的段落中告诉我们什么信息。怀师母经常以类似例证的方式使用圣经经文。我们可以称之为圣经的说教式运用。有时她会解释一些段落，但更多的时候，是圣经的主题。然而，即使是她受启示的著作也不应该被拿来当做一种捷径，代替正常的解经过程。

索引是这个规则的例外。当研究词汇和神学主题时，它们可能已经被使用了。那些立即开始阅读二手文献以了解他人是如何理解某一节经文或获得有关某一段历史背景信息的人，往往让自己躲避了认真研读圣经的过程。虽然结果可能来得更快，但理解仍然是肤浅的，经文的意义还没有成为他们生命的一部分。他们没有与经文

搏斗，也没有从中获得任何帮助。另一个危险是，他们不再愿意重新审视经文，而是带着偏见或既定观念来对待它。

即使二手文献在结论和解释上是正确的，它也可能无法完整地呈现经文想要传达的内容。我们必须自己研究。另一方面，二手文献可能会挑战我们的结论，并使我们的感知更加敏锐。如果我们不顾他人的看法，坚持认为自己的解释是正确的，我们必须确保它是符合圣经的。

另一个重要的资源是信徒群体。如果我们发现了与公认的理解不同的新观点和解释，与其他人进行核对是至关重要的，尤其是与那些在解读圣经方面有专长的人核对。此外，如果别人指出我们的解释有问题，我们必须愿意放弃自己的解释或偏见的观点。如果我们所捍卫的是站不住脚的立场，并认为自己是正确的，其他人都错了，这将会对教会造成极大的伤害。智慧人肯听人的劝教（箴 12：15）。上帝只向一个人启示圣经的新理解的可能性极小。

参考书目

除非另有说明，圣经引语均来自新美国标准版或作者自己的译本。

1. 例如，娶邻居的配偶在普遍范围内或多或少是不可接受的。痛苦、疾病、拒绝和死亡的经历几乎是所有人都熟悉的感受。渴望被接受，被爱，享受友谊和社会交往是我们所有人的共同愿望。See also Maslow's hierarchy of needs in James F. Engel, *Contemporary Christian Communications: Its Theory and Practice* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1979), pp. 112-114.

2. See, for example, Matt 5: 17-48; 24: 20; and Exodus 20.

3. See especially the article by Richard M. Davidson, "Biblical Interpretation," in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. by Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 58-104.

4. The Clear Word Bible of Jack Blanco is a very loose paraphrase, closer to a running commentary.

5. Gerhard Pfandl, *The Authority and Interpretation of Scripture* (Wahroonga, Australia: South Pacific Division of Seventh-day Adventists, n.d.), p. 9.

6. 因此，希伯来语字母表的第一个字母出现在第 1 节的开头，而第二个字母出现在第 2 节的开头，等等。在诗篇 119 章，字母表的第一个字母被用作第 1-8 节的第一个字母。接下来的八节经文使用希伯来语字母表的第二个字母，等等。

7. 决疑法律通常使用“如果某人...”，而绝对律法则使用“你应该”和“谁”或以诅咒开头。

8. Cf. Ekkehardt Müller, "Microstructural Analysis of Revelation 20," *Andrews University Seminary Studies* 37 (1999) 235-236.

9. 戴维森，第 72-74 页，就如何处理“平行圣经叙述中的表面差异”提出了一些建议。“认识到不同作者的不同目的。……认识到每一个作者都可能将事件的某些部分联系起来，而这些部分必须与其他的叙述结合起来形成一个整体。……认识到历史的可靠性并不是要求不同的叙述必须是相同的。……认识到在第一世纪，公认的书写历史的惯例是不同的。……认识到在平行福音书中记录的一些类似的神迹和耶稣的话语可能发生在不同的时间。……认

识到圣经中有一些微小的抄写错误。……承认在获得更多的信息之前，有时可能有必要对一些表面上的差异暂缓下判断。”

10. C. T. Fritsch, “Principles of Biblical Typology,” *Bibliotheca Sacra* 104 (1947): 214.

11. 换喻词是替代其他词汇的术语。在罗马书 3: 30, “受割礼的人”和“未受割礼的人”代表犹太人和外邦人。

12. 这在启示录中可能会有所不同, 在希腊文本本的 1: 1 中, 可能指向一种更具象征意义的方法。比喻或非字面意义经常出现在隐喻中, 例如上帝的话, 如火和大锤(耶 23: 29)。

13. Pfandl, p. 13

14. Robert B. Chisholm, Jr., *From Exegesis to Exposition: A Practical Guide to Using Biblical Hebrew* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1998), p. 258. See also Chapter 10 “Reading Psalms and the Wisdom Literature.”

15. Ibid.

16. Davidson, p. 86.

17. Haddon W. Robinson, *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1980), pp. 79-96.

18. 其他的问题是“这意味着什么?”和“这是真的吗?”罗宾森认为, 第一个问题不仅关注上述的释经步骤。它针对的是段落和听众。它以解释为中心。听众需要解释什么? 参加我的教会的人对此有何反应? 他们会理解吗? 他们又会如何理解呢? 第二个问题是关注有效性。“然而, 心理上的接受很少仅仅通过引用经文来实现, 它还必须通过推理、证明和例证来获得。即使是那些受启示的作者……不仅要从前约圣经中, 也要从日常生活中确立有效性。”(出处同上, 第 83-84 页)。罗宾森引用并解释了哥林多前书 9: 6-12, 以表明圣经作者使用了这一原则。这第二点并没有质疑“唯独圣经”的原则, 即圣经是对真理的最后和最高的检验。它指出了这样一个事实, 即听众通过那些支持经文的额外证据而得到了帮助。“这并不是说我们通过研究社会学、天文学或考古学来确立圣经的真理, 而是从这些科学中获得有效数据来支持圣经中所教导的真理”(出处同上, 第 86 页)。

第八章

圣经内部的解释：阅读圣经的上下文

加弄·迪奥普

介绍

阅读圣经的上下文是一门科学和艺术，是在圣经正典的背景下，在经文之间建立连接和联系。耶稣在福音书和其他新约圣经书籍中都提到了旧约圣经。

除了大量的引用之外，新约圣经的引用性规则¹还列出了超过两百条的旧约圣经的直接引证。圣经段落之间的相似性表明了圣经内部的，或上下文的解读是圣经结构的一部分。当考虑到这一方面的圣经解释时，完全掌握上帝的整体信息是更容易达到的。

在旧约圣经的背景下，圣经是如何解释圣经的？耶稣如何解释旧约圣经？最后，新约圣经作者如何解读旧约圣经？本章旨在回答这些问题。

我们将讨论有关解经的正统性和在新约圣经中引用旧约圣经的问题。这样的研究也有助于我们去衡量当代解经者在从事圣经内在解经的特权性、可能性和局限性。最后，我们将为今天的读者提供一些指导方针，告诉他们如何才能从圣经内在的解经中获得最大的益处。

1. 圣经内在解经的重要性

圣经内在解经的定义

新约圣经的读者必须沉浸在旧约圣经中，才能理解它的各种主题。阅读圣经的上下文是因为：

上下文（或圣经内在）解经是将一段经文的片段、图像和回应嵌入到另一段经文中。后来的圣经作者通过战略性地重新编写圣经的潜在意思来表达他们对传统的热爱和忠诚。圣经内在的解经远不止是简单的引证，它代表了一种强烈的预言和诗意的立场，有时将潜台词延伸到其可能的意义范围的极限。²

圣经内在解释的问题，对于我们把握所有圣经的有机统一性，以及正确解读圣经的各个章节，都是至关重要的。

新约圣经的主题是在与旧约圣经的对话中形成的。反之，新约圣经也是因为与一世纪犹太教的对话而成形的。这是显而易见的，从新约圣经本身，它记录了耶稣和祂的门徒与各种犹太学派的多次相遇。

此外，对新约圣经材料的考查发现，新约圣经中大多数具有神学意义的词汇都植根于旧约圣经中。所熟悉的词，如“耶稣”，“基督”，“福音”，“盟约”，“救恩”，“圣殿”，“祭司”，“赎罪”，“称义”，甚至希伯来语中的“阿们”和“哈利路亚”，都需要考虑他们的旧约圣经背景。新约圣经中的家谱是毋庸置疑地邀请读者去思考新约圣经中的旧约圣经背景。此外，这些家谱本身就是圣经内在解释的例子。马太福音和路加福音中的名字选择都是对旧约圣经材料的解释。他们证明上帝正在引导历史走向其预定的目的。

圣经内在解经的合法化

有几个可能的原因来解释，为什么圣经中有两个或多个段落相互关联，从而使圣经内在的解释合法化。

圣经的作者或人物可能会分享相同的文字、文字图片、图像、隐喻、主题或神学。然而，有时候，一位圣经人物或一位圣经作者在引文中的直接或间接引喻中的词语或表达，无论是否有意，都可能揭示他对另一段圣经段落的解读和理解。在这种情况下，不仅是上下文在总体上的利害关系，而且涉及圣经的内在解释。

圣经的内在解释远远不止是涉及经文而言。事实上，它可以以逐字引用圣经段落的形式出现。它也可以是对圣经经文的一种近似但仍然明显的引用，或者它可以以一种类似于先前经文的思维模式的形式出现，一种连接两个或多个圣经经文的修辞手法或文学特征。一种论证方式也可以显示两个或更多的圣经段落中相同的潜在问题。此外，预言的圣约诉讼连接了在旧约圣经和新约圣经中发现的一些论述（例如，

司提反在使徒行传第7章的论述或写给七教会的书信，与先知对上帝子民的控诉相呼应）。圣经内在的解释是一世纪释经学实践的一部分。耶稣使它合法化；圣灵帮助促成。

*拉比解经。*大多数新约圣经学者认为犹太人的解经方法影响了新约圣经的作者。³上下文解经是一种常见的犹太教惯例。犹太教的拉比提出解经规则（middôt）的方式证明了圣经内在解经在旧约圣经设定中的重要性。这些规则大多侧重于经文间的相互连接，以便理解其含义。拉比们将圣经的经文相互联系起来，这是基于一个前提：圣经应该“被视为一个整体；其组成部分所指向的真理应是一致的真理”。⁴因此，圣经内在解经是新约圣经作者宗教和文化环境的一部分。然而，更深层次的原因促使新约圣经作者广泛地引用，提及，并暗指旧约圣经。

*耶稣的榜样。*在解释旧约圣经的众多新约圣经解经者中，最重要的是耶稣本人。在耶稣复活的那一天，耶稣用旧约圣经来验证他的事奉，证实了将旧约圣经与祂的生命和教导联系起来的实践。耶稣责备门徒，“对他们说：‘无知的人哪，先知所说的一切话，你们的心信得太迟钝了。基督这样受害，又进入他的荣耀，岂不是应当的吗？’于是从摩西和众先知起，凡经上所指着的话都给他们讲解明白了。”（路24：25-27）在这个例子中，耶稣的释经学涉及通过旧约圣经来强调关于祂个人的事情。

在耶稣所有的讲道中，最著名的就是登山宝训，祂时常提到旧约圣经。耶稣讲道和教导的主要主题就是上帝的国度，以及祂著名的辩证，如果没有旧约圣经的背景，是无法理解的。这篇论述被一句话打断：“你们听见有吩咐古人的话……只是我告诉你……”（太5：21-22，27-28，31-32，38-39，43-44）。这些连接显然是为了吸引观众或读者在对话中看到旧约圣经的启示。

*圣灵的引导。*新约圣经的作者坚信，圣经的主要解释者——圣灵——会监督和引导他们。耶稣告诉祂的门徒，在他升天之后，圣灵会引导他们进入所有的真理（约16：13）。圣灵不仅解释过去的事，而且告诉我们将来的事。更重要的是，他将诠释耶稣（约16：14）。当耶稣在以马忤斯的路上打开门徒的眼睛时，天父会以耶稣的名差遣圣灵来教导祂的门徒，并让他们想起耶稣所说的话（约14：26）。新约圣经的作者相信圣灵是圣经的教导者（提前3：16），基督的灵在先知当中做工（彼前1：11）。他们深信“经上所有的预言没有可随私意解说的，因为预言从来没有出于人意的，乃是人受圣灵感动，说出上帝的话来。”（彼后1：21）

2. 上下文读经的基础

从圣经的一开始，我们就发现了与其他的经文有关或是相关联的经文。创世记的第1和第2章讲述的是同一个创造的故事，但是从不同的角度来描述。每个故事都回答了不同的问题。从创世记到启示录，圣经邀请我们进入一个充满活力的对话，一个思想的结合，从中显现出上帝对人类的旨意。先祖的故事有一个共同的线索，那就是上帝要藉着亚伯拉罕和他的后裔赐福全人类。上帝与以色列之间的西奈之约，为后来的上帝，祂所拣选的子民和列国之间的关系提供了信息。贯穿圣经的律法（摩西五经），将衡量上帝的子民对约的信实。先知们反复提到圣经的前几卷书，这些书奠定了圣约的基础。

先知和他们对摩西五经的使用

先知的语言预设了上帝和祂的子民以色列之间盟约的真实性。先知们自己也被差派去做盟约的协调人。使上帝的子民遵守摩西五经中的律法是他们的主要关注点。

圣经作者以不同的方式引用了摩西五经。像阿摩司和何西阿这样的先知，他们使用先祖的名字来说明他们同时代之人的状况，希望以此来鼓舞百姓不辜负他们作为先祖后裔的使命。

在先知著作中，雅各这个名字是与以色列并联的，用来指代北国（摩3：13；7：1-8），或是代表南北两个国家。然而，“雅各”的用法不仅仅是指代，它还充满了神学的含义。阿摩司在审判中采用了雅各这个名字。也许这是为了提醒以色列人，雅各在患难时的危险处境，以及他在没有上帝干预之情形下的无助。在阿摩司书9：8，先祖的幸存通过雅各这个名字反映出来，这象征以色列作为一个余民的延续，同时也向先祖们发出应许的承诺。

何西阿甚至更进一步，他利用先祖的生平事件，与公元前8世纪上帝的子民相提并论。在何西阿书12章，先知提到雅各的生平有两个阶段。第一阶段是以不信任上帝为特征，这导致了他专靠自己，为了目的不择手段，以诡诈来代替真理、正直和诚实。第二阶段是信仰、悔改和改革的旅程。何西阿利用这两个阶段来谴责他同时代人的状况，并敦促他们在父辈人生的第二阶段之后重新规划自己的生活。

先知还利用以色列历史上的重要地点来提醒人们一些关键的事件，这些事件凸显了他们所处的特殊情形。何西阿对名称的使用就是这样，比如“耶斯列”（何1：4-5，11）、“亚割谷”（何2：15）、“米斯巴和他泊”（何5：1）、“基比亚”

和“拉玛”（何 5：8）。

在与摩西五经有关的先知书中，最突出的是关于弥赛亚的内容。例如，以赛亚书 61：1-3，在“耶和华可悦纳的恩年”宣告“被掳之人得释放”，与利未记 25：8-12 的“禧年”用语相呼应。禧年包含了诸如“归还财产”、“释放奴隶”、“免除债务”和“土地修养”等概念。⁵这些经文之间的联系在新约圣经中得到了进一步的发展（见路 4：18）。

此外，先知们还经常提及那曾向他们的先祖所启示的信息。例如，但以理书提到耶利米先知的预言，关于被掳归回的时间（但 9：2）。以西结书提到挪亚、但以理和约伯是义人的榜样（结 14：14）。在旧约圣经的最后一个预言中，玛拉基书将过去与未来的联系合理化（玛 4：5-6）。

上帝始终关注祂的子民和地上所有的家庭，这是一个仍在进行的故事。因此，众先知参考并解释彼此的著作，根据过去的事件来解读当代的事件。这种圣经内在的解释出现在不同的层面上。

1. 圣经作者可以使用语言特征来连接不同的经文。
2. 他们也可以用一个主题网络来联系不同的救赎历史事件。从这个角度来看，创造、洪水、出埃及和立约的主题都是上帝在未来与祂的子民和其他民族相遇的模式。
3. 先知们用地名来说明他们希望引起人们注意的真正问题。在何西阿书，耶斯列和基比亚就是类似的例子。圣经作者也用先祖的名字来描述上帝的子民在他们那个时代的处境。在阿摩司书和何西阿书中，雅各、约瑟、以法莲的名字都是如此。

事实上，整个旧约圣经就是一个对话的世界。经文指向其他经文，章节指向其他章节。读者进入了一个上帝和祂的受造物相遇的世界，这是一个展开的故事，其主题是上帝的启示和人类的救赎。人类的故事，无论是“成功”还是“失败”，都是按照事实来讲述的。此外，圣经的读者被邀请跟随故事情节，见证令人惊讶的转变。例如，在约书亚记 7：24-26，亚干所遭遇的亚割谷，怎么能成为安息之地（赛 65：10），甚至成为何西阿书中的希望之门（2：15）？这类问题会促使读者去考虑圣经的各个章节，因为它们几个层面上是相互关联的。

此外，从传统到末日预言的转变（在被掳的开始、期间和之后，甚至在新约圣经的著作中）为理解圣经启示打开了迷人的视角。

除了将过去与现在或未来联系在一起的预言之外，我们还发现了人物、事件、主题和故事之间的相互联系。它要求我们考虑圣经的互联性，其独特的特点是作为正典的一部分，受圣灵的支配和启示（提后 3：16）。

人物、事件和制度之间的相互联系使象征法成为旧约圣经、耶稣和新约圣经作者的主要释经学钥匙。

象征法作为释经学的钥匙

象征法在耶稣和新约圣经作者在使用旧约圣经的过程中扮演着重要的角色。*typos* 一词来源于动词 *typtō*（敲打、按压）。它意味着打击的痕迹、笔触留下的印记或压痕、模具的印记、形状、模型、示例、图案或原型。象征法的运用显示了两约之间的一致性和连续性。象征和原型之间的关系涉及到元素与其对应项之间的对应关系，而不仅仅是相似性。象征具有历史真实性；它们是可预测的。原型通常大于象征。象征法并不是偶然的，它来自上帝的设计，在整个救赎历史中显示了语言和思想的统一。

基于象征法既是历史性的，又隐含着一种真实的对应关系，因此下面的定义是恰当的。“一个象征就是一个圣经事件，人物或机构，作为其他事件，人物或机构的范例或模式；象征法是研究象征及其在历史和神学上的对应关系；象征法的基础是上帝在其选民的历史中的行动的一致性。”⁶ 圣经事件、民族或机构之间的对应关系使解经者看到圣经的互联性和内在解经的现象。圣经的互联阅读包含了一个内在的象征法元素。

耶稣，圣经内在解经的中心

耶稣如何解释旧约圣经？祂和新约圣经作者是如何理解耶稣与旧约圣经的关系？来看一段关键的经文可能会有所启发。

耶稣：应许的成全。 成全的概念是阅读福音书的一个关键因素。

在马太福音 5：17-18 的背景中，耶稣明确地宣告：“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。”在这一背景下，“成全”有着不同的理解：“充

实”、“扩展”、“完成”；显然不是“结束”。从一段经文的上下文来看，尤其是“交织在一起”的主题网络，是解释一个词的决定性因素，那么马太福音第5章的直接语境对于“成全”这个词传达了什么？

上下文内容是关于法利赛人的义与耶稣门徒的义的辩论。耶稣对听众说：“我告诉你们，你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国”（太5：20）。然后，祂继续通过展示律法中所揭示之内容的深度来阐明祂的意思。耶稣成全了律法。祂通过恢复其预期范围来证实这一点。

马太福音所记录的耶稣宣告的含意是，旧约圣经并没有被新约圣经所否定。这一点在耶稣的宣言中得到了进一步的证实，这些宣言旨在维护上帝的话语高过人类的传统。法利赛人和文士的问题是：“你的门徒为什么不照古人的遗传，用俗手吃饭呢？”耶稣回答说，他们（法利赛人）为了人类的传统而忽视了上帝的诫命（可7：8）。此外，祂还告诉他们，他们是离弃了上帝的诫命，拘守人的遗传（可7：9）。祂将摩西所说的与法利赛人和文士的解释作了对比，指责他们“废了上帝的道”，反而坚持了他们的传统（可7：13）。

在没有否定律法的同时，耶稣展现了一种显示祂主权的自由。祂不仅用了一种前所未有的威严的表达方式，比如“你们听见有吩咐古人的话，……只是我告诉你们”（太5：21-22），但祂的听众却“很希奇祂的教训；因为他教训他们，正象有权柄的人，不象文士”（可1：22）。

事实上，耶稣不仅仅只是“一位转述者”，正如公元一世纪的抄写员被称为的“重复者（*tannâ*）”。除了旧约圣经的经文之外，祂没有提到或引用其他权威。祂自己成了参照。祂可以将摩西所允许的关于离婚的事，看作不是上帝绝对的旨意，而是因为接受者的“心硬”而发出的命令（可10：5）。祂的解释，虽然符合旧约圣经的实践，但仍然是独特的，主要是因为祂是道成肉身的基督。

此外，成全的问题不能局限于类比的概念，甚至不能深入考虑律法的预期范围，也不能局限于先知们对他们同时代人的解释。在整个救恩的历史中，上帝都有具体的应许，是祂承诺要成全的。上帝对亚伯拉罕（创12：1-3）、大卫（撒下7：12-13）和亚伦（耶33：18）的应许并没有被遗忘。它们构成了解读耶稣的身份及其使命的基础。用使徒保罗的话来说，这些应许在基督里都是“肯定”的。因此，新约圣经是建立在旧约圣经的基础上。新约圣经揭示了上帝在旧约圣经中旨意的深度和广度。同时，新约圣经超越了旧约圣经，达到了上帝在耶稣基督里最终启示的高度。

基督所带来的远比我们所期望的要大得多。

耶稣概括了人类的历史，特别是上帝的子民，以色列的故事。耶稣基督是大卫的子孙，亚伯拉罕的后裔。祂代表了以色列的命运。以色列历史上的关键事件在耶稣的故事中被结合在一起。马太福音刻意把耶稣描绘成以色列命运和使命的实现者。在这卷福音书中，有大量引用和暗指旧约圣经的事件和人物，并以介绍性的方式强调了这种信仰。马太福音中的例子，显明耶稣通过先知实现了上帝的话语：

天使向约瑟宣告耶稣由童女所生（太 1：22-23）

出埃及的旅程、寄居和逃亡（太 2：15）

在伯利恒对男孩的屠杀（太 2：17-18）

拿撒勒的生活（太 2：23）

住在迦百农的海边，在西布伦和拿弗他利的地界（太 4：14-16）

治愈疾病，赶出污鬼（太 8：17）

耶和華仆人的谨慎和温柔（太 12：15-21）

比喻中隐藏事物的启示（太 13：34-35）

王进入耶路撒冷（太 21：4-5）

犹大背叛的代价（太 27：9-10）。

如果我们将研究范围扩展到整本新约圣经，就可以列出一个更具体的清单，关于耶稣如何重现人类和以色列的历史。耶稣是：

1. *新造万物的元首*（启 3：14；林后 5：17）。他是永活的，他战胜了最终的敌人。他拿着死亡和阴间的钥匙（启 1：18）。

2. *新的亚当*（罗 5 章和林前 15 章）——他是上帝的形象（林后 4：4），娶了教会为新妇（弗 5：32-33），完全统管地球（约 6：16-21），掌管着海洋（路 5：1-11；约 21 章），以及所有的生物（可 11：12-14，20）。他能对大海、对风发号施令，平息狂风暴雨，并能在水面上行走。

3. *新的摩西*（约 5：45-47），他一出生就受到来自王的性命威胁（太 2 章）。耶稣在山上聚集门徒并教授律法（太 5-7 章）。然而，耶稣比摩西更大，比摩西更配得荣耀（来 3：1-6）。事实上，耶稣是一个新的权威，他宣告

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

说：“阿们，我实在告诉你们”（太 5：18，新美国圣经）或“你们听见……只是我告诉你们”（太 5：21-22）。

4. 新的约书亚，他使上帝的子民安息（来 4：8-9）。

5. 新的以色列。弥赛亚耶稣被称为以色列（赛 49：1-5）。在这种背景下，主的仆人显然是一个独立的个体，他肩负着带领以色列人回到与上帝立约关系中的使命。耶稣专门拣选了十二个使徒，让人想起在圣经中以色列历史上的十二个支派。他命定七十年。他是上帝的儿子，是上帝从埃及召出来的。然而，他有一些独特之处。出埃及记中以色列人并没有获得最终的自由，但耶稣使之成为可能。“所以天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了。”（约 8：36）。耶稣在旷野经历了四十昼夜（太 4：2）。耶稣经过水的施洗（太 3：13-17）就像历史上的以色列人一样（见林前 10：1-2）。圣灵把他带到旷野。耶稣在旷野禁食四十天。所经历的试探与申命记中记载的以色列人的故事相似。耶稣用天上的灵粮喂养他的子民（约 6：28-35）。耶稣作为新的以色列，也可以从他作为上帝之子的名称中看出。耶稣的复活也应验了何西阿书 6：2 中关于全体以色列人复活的预言。

6. 大卫的子孙，他要作雅各家永远的王（路 1：32-33）。而且，他是新的大卫。

7. 新的以撒，新的所罗门，新的以利沙。但他超越一切的先祖和先知。他的神迹远远超过旧约圣经所记载的。

8. 以色列的安慰者。他带来了希望；他逃脱了希律所唆使的屠杀（太 2：16）。他能扭转百姓的困境。

9. 新的约。耶稣在与门徒举行圣餐仪式时的行为再现了摩西在西奈与以色列人所做的事（出 24：8）。他指的是立约的血（太 26：27-28）。然而，意义远超过于此，因为耶稣就是这约。我们从“立约的血”转到“我立约的血”（太 26：28）。

10. 提供赎罪的终极祭牲。他是上帝的羔羊，能除去世人的罪孽。赎罪的语言（抵罪、挽回祭）适用于耶稣的身上（罗 3：25；约一 2：2；约一 4：10，以及来 2：17）。

11. 大祭司。他多次被指定为新约的大祭司（来 2：17；3：1；4：14-15；5：

5, 10; 7: 26; 8: 1; 9: 11。另见约 17 章）。

12. 上帝的圣者。耶稣是圣洁的缩影。一个完全以父上帝的旨意为中心的生活（可 1: 24; 徒 2: 27; 3: 14; 启 3: 7）。

13. 预言中的牧人（结 34: 23; 37: 24），上帝子民的最高领袖。

14. 生命的粮。耶稣被拿来与不能保证永生的吗哪作对比（约 6: 31-35）；而耶稣乃是赐永生的主。

15. 上帝的圣所。他是以马内利（太 1: 23，新标准修订版），上帝住在人类中间（约 1: 14; 2: 19-21）。

耶稣不仅是作为一个理想的人和理想的以色列人而活着，他还纠正了人类的错误，尤其是上帝子民的错误。耶稣是上帝的顺服之子，是遵行律法的义仆。耶稣满足了人类和以色列人的希望。然而，他超越了地方或国家的期望。他不仅是以色列人的救主，更是全人类的救主。他不仅是为以色列祝福的祭司，而是为世上万国祝福的人，正如上帝传给亚伯拉罕的福音（加 3: 8）。

圣经内在解经的新范例：使徒行传

使徒行传中使用的语言、术语和措辞清楚地揭示了旧约圣经中对上帝子民的叙述，阐述对其历史的解释、理解和引用。在五旬节的背景下，圣灵的恩赐与西奈律法的恩赐相呼应，把门徒的人数保持在十二人，以及各种各样的引用证明了一个新的扩大的圣约团体的组成——所有这些都是以旧约圣经材料的解释和理解为前提。从头到尾，使徒行传中的各种论述，特别是对犹太人的论述，都包含了旧约圣经中的引证，但并不全面。使徒行传中出现了一个圣经内在解经的新方向。耶稣基督成为祂跟随者的身份和使命的榜样。在个人和团体层面上，相信耶稣基督之人的生活都是以耶稣基督自己为榜样的。司提反和保罗的故事提供了类似的例子。司提反为那些用石头砸他的人祈求宽恕（徒 7: 60）与耶稣的祷告相似（路 23: 34）。在司提反死的时候，他将自己的灵魂交给耶稣（徒 7: 59），正如耶稣向天父所求的（路 23: 46）。两种叙述都提到了在上帝宝座右边的人子（徒 7: 56; 路 22: 69）。

耶稣定意向耶路撒冷去（路 9: 51）。在使徒行传，保罗决心要去罗马。同样，保罗在罗马当局面前与耶稣在罗马当局面前的情形如出一辙。关于保罗，非斯都宣称他“发现保罗没有犯什么该死的罪”（徒 25: 25）。关于耶稣，彼拉多说：“我

查不出这人有什么罪”（路 23：4）。正如在耶稣开始传道时一样，祂领受了圣灵，使徒行传中的全体信徒也接受了圣灵。耶稣在受洗之后，圣灵降在祂身上，便开始传道的工作；门徒也是如此。正如耶稣所行的神迹奇事一样，使徒行传中的教会也是如此。耶稣是上帝的子民的代表，是教会确立其身份和使命的榜样和基础。

3. 在新约圣经著作中对旧约圣经使用的合理性

新约圣经的作者是否忠于他们所引用的圣经原文语境？首先，我们相信新约圣经的作者不会做任何有损他们论证目的的事情，以证明耶稣是弥赛亚，救赎计划已经进入一个新的阶段。这个新阶段意味着以色列的边界被扩大，由犹太人和非犹太人组成的教会，与历史上的以色列有着合法的连续性，非以色列血统的人被并入或嫁接到橄榄树上（罗 11：17-24）。

其次，人们普遍认为启示录在很多方面都是对旧约圣经的复述。类似的解经策略在圣经中随处可见。先知著作是对摩西五经的解释，并应用于当代事件。同样，新约圣经是旧约圣经的一种解释和扩展。圣经这两部分的主题是紧密相连的。此外，新约圣经的作者之间也在相互引用。雅各书创造性地运用了“登山宝训”⁷的内容，另外马太福音中末世论的论述与启示录七印之间的相似之处，只不过是新约圣经众多互联性例子中的两个。

圣经作者以不同的方式和理由解释彼此的作品。示例如下：

1. 在正式的层面上，圣经作者在相互引用时可能想要达到一种文学或文体上的效果。
2. 先知们将摩西五经应用于当代的情况。
3. 历史上一些重要事件的语言和意象，如创造、出埃及、旷野的飘流、迦南的定居、被掳，都被用来描述为后来上帝的救赎行为。
4. 耶稣和新约圣经作者与沉浸在圣经中的人进行交流。他们使用听众和读者都熟悉的一种语言。这也适用于旧约圣经先知，因为他们使用的是摩西五经的语言。
5. 新约圣经作者或人物可能想要获得权威的支持（太 4：14）。然而，在耶稣的例子中，祂有时引用旧约圣经来强调祂自己的权威。

6. 从耶稣和新约圣经作者的角度来看，在新约圣经中使用旧约圣经的最重要原因是为了确立耶稣的弥赛亚权威和身份，并表明祂是亚当、先祖和以色列历史的高潮。以色列历史上的制度，包括圣所和节期，都要在基督的生命中找到它们的目的和意义。

7. 有时，耶稣和新约圣经的作者将旧约圣经解释为预言。通常，这些惯例表明耶稣是上帝对亚当，对先祖，对以色列和其他国家的应许的实现。

8. 新约圣经的作者用象征法来解释旧约圣经，这在旧约圣经中已经存在。经文中编入了象征法的指示符号。这些符号可能是语言、主题或神学特征。不同的旧约圣经经文和新约圣经之间也存在象征关系。约拿的神迹，何西阿书中以色列在三天后的复活，以及耶稣的死和复活，都是互联性的明显例子。

9. 耶稣引用旧约圣经来表明祂是如何与旧约圣经的启示保持一致，并表明祂执行旧约圣经的原则。然而，即使有这样的连续性，关于耶稣是谁，还是远远超过了关于祂的预言。

10. 在解读不同的旧约圣经段落时，新约圣经的作者和人物似乎都会记住经文的大背景。救赎的历史，及其不同的组成部分，是通过一个历史哲学的角度来考虑的，上帝的目的是引导祂的受造生灵走向宇宙的和解。

11. 新约圣经作者对旧约圣经语境有着敏锐的认识。他们引用的经文更多是指当下，以及遥远的弥赛亚的实现。

12. 虽然他们不只是复述者，耶稣和新约圣经的作者都尊重旧约圣经的背景。他们对旧约圣经的背景和上帝通过耶稣基督与人类相处的新模式都很敏感。

13. 通常情况下，一段经文的内容远比你看到的要多，尤其是在考虑到上下文的时候。在加拉太书 3: 16，保罗赋予“种子”一词以弥赛亚的含义。从一个团体到一个单一的“种子”的转变与创世记 22: 17-18 的推论是一致的。换句话说，从复数到单数的转变意味着对某些旧约圣经预言不仅要考虑当下的情境，而且要考虑弥赛亚实现的必要性。创世记 3: 15 是众多的弥赛亚经文之一，引导读者注意圣经预言的动态。因此，保罗并不是在读旧约圣经经文中一些不存在的東西。

14. 新约圣经对旧约圣经的使用是基于相信基督是律法的总结或目的。圣经见证所预期的主要人物重塑了新约圣经对旧约圣经的解读。释经学的面纱只有通过基督才能被揭开和除去（林后 3：12-17）。这种基督中心论的观点也是建立在耶稣的话语之上，他说：“你们查考圣经，因你们以为内中有永生；给我作见证的就是这经”（约 5：39）。事实上，阅读圣经的目的，就是要看见主的荣耀，并且要转变成同样的形象。这发生在读者正在进行圣经的内在解经，其主要焦点是耶稣基督，上帝荣耀的启示。

4. 圣经互联性阅读的指导

圣经的互联性阅读可以成为一项高度复杂的研究。专家们从事跨学科研究，以便从经文中获取最多的信息。

尽管这种研究可能对技术性有要求，但并不意味着互联性对一般读者来说是难以接近的。圣灵引导信徒进入一切的真理。所有人都可以从互联性读经中获益。此外，当耶稣邀请读经的人去理解先知但以理所说的话时（太 24：15），祂就假定他们有能力和理解力。从圣经中知晓上帝的旨意，不仅仅是给专家留出了空间，也让一切求知心切的人可以参与。

要发展圣经的互联性阅读，其主要目标就是引导读者在圣经中就任何给定的主题获得上帝完全的教导，圣经读者应使用以下的指导方针：

1. 让自己熟悉整本圣经的内容。强烈建议定期规律地阅读经文。这一做法将使圣经的世界成为读者的家。使用记忆方法来记住圣经的各个章节，也有助于培养对圣经内在解经的敏感性。
2. 研究内容相似的段落。仔细比较一段经文的原始背景和它在新的语境中的使用。
3. 通过词汇研究（索引、词典）确定关键术语的含义。
4. 研究背景。
5. 让自己熟悉旧约圣经的世界，从而更好地理解新约圣经。
6. 把重点放在圣经中明确的连接关系上。避免在旧约圣经的人物、事件和机构（如圣所）的每一个细节上都要找到实际的应用。

7. 关注圣经中有关耶稣见证的事实（约 5：39）。圣经的互联性研究是一个拥有更高目标的仆人，想要去认识上帝，在基督耶稣里瞻仰祂的荣耀，并转变成祂的样式，且荣上加荣。

总结

互联性是圣经结构的一部分。圣经的第一章就开启了一个相遇的世界。从创世记第 1 章的创造到启示录第 21 和 22 章中的再创造，上帝在一个故事中被显露出来，这个故事的主题就是拯救祂的受造物。故事是从不同的角度来讲述和复述的。随着时间的推移，上帝、以色列和人类之间的盟约的协调人，通常指的是盟约的基础。这约在摩西五经中被阐明，上帝为祂盟约的伙伴，也就是祂的子民之间的生活、伦理和关系都提供了指引。

祂与子民相遇中的关键事件成为未来相遇的模式。即使圣经作者不只是“复述者”，他们所使用的语言也显示出平衡性。创造的故事、洪水、与先祖的盟约、出埃及、上帝与祂的子民在西奈的相遇、圣所 / 圣殿、祭司、祭祀、崇拜仪式和节期都成为后来有关基督论、教会论和末世论的神学构建的背景和语言。

我们还需要旧约圣经吗？新约圣经引用旧约圣经的方式合法吗？我们需要通过旧约圣经来理解新约圣经吗？答案必须是肯定的。旧约圣经提供了一种新约圣经作者用来表达他们希望向世界传达思想的语言。这些思想都是建立在旧约圣经的基础上，正如圣经所见证的，作为上帝与以色列和世界交流的一部分。然而，耶稣和新约圣经的作者并不仅仅局限于引用旧约圣经。有时，他们会纠正听众在伦理、行为、世界观、以及对旧约圣经经文的理解或解释中不正确的地方（见耶稣在马可福音第 10 章中关于婚姻和离婚的教导，以及耶稣与撒都该人关于复活的讨论 [太 22：23-33]，以及彼得支持在大卫预言中关于基督复活的论证 [徒 2：22-36]）。

圣经是一个不可分割的、统一的整体。旧约圣经为新约圣经的语言和思想提供了模型，并为其教义和神学提供了信息。互联性地阅读圣经会打开一扇窗，让我们了解旧约圣经和新约圣经之间的联系。这种意识模式有助于我们理解圣经人物和作者的修辞策略。它为每一本圣经书卷都提供了独特的见解。作者如何举证、引用或呼应他人的作品，可以让我们窥见他们试图传达的信息。

参考书目

除非另有说明，圣经均引自新美国标准版。

1. Roger Nicole, "The New Testament Use of the Old Testament," in *The Right Doctrine from the Wrong Texts?: Essays on the Use of the Old Testament in the New*, ed. G. K. Beale (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994), pp. 13-14.

2. Robert B. Sloan Jr. and Carey C. Newman, "Ancient Jewish Hermeneutics," *Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture*, eds. Bruce Corley, Steve W. Lemke, and Grant I. Lovejoy, 2d ed. (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2002), pp. 58-59.

3. 其中突出的方法有：1. 培夏特 (*Peshat*)，一种直译式的注释，由文本字面意义的再现组成。2. 塔古姆 (*Targum*)，一种意译或解释说明。3. 米德拉什 (*Midrash*)，对一篇文章的阐述，其目的是发展该文章的相关性。4. 伯释尔 (*Pesher*)，源于一个亚兰文单词，意思是“解决”。“这一假设是，文本中包含了上帝传达的神秘信息，直到有一个受启示的解释者揭示了答案，人们才会理解。” (See Klyne Snodgrass, "The Use of the Old Testament in the New," in *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*, eds. David A. Black and David S. Dockery [Nashville, TN: Broadman & Holman, 2001], p. 218.)

4. Donald Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1992), p. 44.

5. Sloan Jr. and Newman, pp. 59-60.

6. David L. Baker, *Two Testaments, One Bible: A Study of the Theological Relationship Between the Old and New Testaments* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), p. 195.

7. 祈求，就必赐给他（雅 1: 5；太 7: 7；路 11: 9），从天父而来的好礼物（雅 1: 17；太 7: 11），且要行道，不要单单听道（雅 1: 22-25；太 7: 21-26）；要像那些领受上帝国度的谦卑人一样（雅 2: 5；太 5: 3；路 6: 20）；建立和平（雅 3: 18；太 5: 9），履行誓言（雅 5: 12；太 5: 33-37）。

第九章

解释旧约圣经的历史叙事

格雷格 .A. 金

介绍

圣经比任何其他文学体裁都包含更多属于“历史叙事”的文学作品。¹ 旧约中有近一半是这种性质的，而在整本圣经中的比例超过三分之一以上。² 在旧约中，创世记、约书亚记、士师记、路得记、撒母耳记上下、列王纪上下、历代志上下、以斯拉记、尼希米记、以斯帖记和约拿书，大部分都是历史叙述的内容。此外，其他书卷，如出埃及记和以西结书中也有相当一部分是以这种形式出现的。在新约圣经中，福音书和使徒行传大多也属于这一类型。³

鉴于圣经中历史叙述的普遍性，要正确理解上帝的话语，就必须正确地解释这一类型。这一章将列出并解释一些有助于解释圣经历史叙述部分的指导原则。此外，我们还包括了对路得记中历史叙事部分的一个样本解读。

本篇文章假设所使用的一般释经学原则适用于圣经的每一部分（即准确的翻译、理解上下文、应用等，见第7章“解经的指导方针”）。然而，在探讨圣经的某些特定体裁时，具体的指导方针是特别重要的，在这里，我们将阐述，发展这些指导方针，并对其进行细微的调整，使其侧重于对历史叙述的解释。与本卷的设计一致，这些指导原则将主要讨论在旧约圣经的“历史书”章节中所发现的经文的关系，正如在英文正典中所给出的那样（从约书亚记到以斯帖记）。然而，它们也适用于圣经的其他历史叙述部分。

1. 历史叙述解经的指导方针⁴

仔细阅读经文

仔细阅读经文是非常必要的。在历史叙事中，以及其他的圣经体裁中，关注故事的细节是至关重要的，即使是那些在当时看来是无关紧要或多余的细节。例如，粗心的读者可能会忽略了押沙龙虚荣的行为乃是关于他的头发这个看似微不足道的细节（撒下 14：26）。然而，押沙龙对自己头发的虚荣心是一个关键点，它预示着死亡的原因。这强调了必须仔细阅读和仔细研究经文本本身的事实。

研究文学特征

重要的是要注意到构成圣经叙事部分的各种文学特征。至少，每个段落的以下要素都应该仔细去研究：情节、背景、人物和叙述者的观点。⁵

情节。要发现情节中所包含的“是什么”和“如何”的问题。叙述是由一系列的事件所组成的。正是它使整个故事紧密相连。为了发现故事情节，你可以问，这个故事是关于什么？背景是关于什么时间？地点？等问题。这个故事发生的时间和地点是什么？例如，路得记据说是发生在士师执政的时代（得 1：1）。当我们理解这一背景的设定时，它与当时正在吞噬以色列民族的暴力和无政府状态形成鲜明对比。此外，路得记从伯利恒开始，这个地名有“粮仓”的讽刺意味，因为当时这片土地正在经历饥荒。

人物。人物是参与到故事中的人，是他们推动故事情节向前发展。分析不同人物的塑造方式，对于正确解读历史叙事具有重要意义。例如，在士师记第 13-16 章的解经中，仔细分析参孙的性格将会带来很大的帮助。他虽然是有史以来最强壮的人之一，但同时也是最软弱的人之一。他对女人的软弱，在之前的情欲（士师记第 14 和 16 章）中表现出来，预示着他最终会死在一个女人的手里。

叙述者的观点。叙述者的观点，是指一个人的神学观点，他/她将叙述与试图提出的观点联系起来。叙述者的观点以多种方式呈现在我们面前。例如，它有时出现在叙述的安排和结构中，有时出现在人物所说的话语中，有时出现在明确的评论或总结性的陈述中，勾勒出某一叙述的意义。作为后者中的一个例子，谁能忽略叙述者在整本书的结尾部分对士师时代以色列国家的混乱状况所做出的负面评价呢？“在那些日子，以色列中没有王，各人任意而行”（士 21：25）。

其他特征。历史叙事中的其他文学特征，如比较 / 对比和反讽，也可以被提及，但要总结一点，分析情节、人物等特征，以理解圣经叙事部分的意义，是不可替代的。

注意重复的内容

重复在历史叙事中经常出现。反复出现的单词和短语有助于确定作者的意图。例如，尼八的儿子耶罗波安经常被用作比较的标准，他为北国的恶王继位制定了模式（王上 15: 34; 16: 7, 26）。任何一个效法耶罗波安所行的王，显然都不是属灵复兴的使者。

一个聪明的圣经学生注意到，另一个例子是，亚多尼雅为篡夺王位所计划的一部分，为自己预备战车，又派五十个人在他前头奔走（王上 1: 5），这已经可以感觉到亚多尼雅正走向灭亡，因为押沙龙也曾做过类似的举动，作为他攫取权力未遂的一部分（撒下 15: 1）。

寻找上帝的视角

要记住的第四个准则是，历史叙述不只是试图描述古人的故事，主要讲述的是上帝如何在祂的儿女中，及藉着祂的儿女工作，有时甚至是任凭他们。这些故事都有一个神圣的视角。因此，使用“神学历史”一词是适当的，因为历史叙事也意在向读者传达神学真理。⁶例如，列王纪下的最后几节不仅试图告诉我们约雅斤的幸运，他从监狱中被释放，并被允许在巴比伦王的餐桌上吃饭；这段经文试图表明，即使在放逐的幽暗岁月，上帝也没有抛弃祂立约的子民，仍然拯救他们。

在这里，我们需要肯定阅读每一个叙事的重要性，不仅要考虑到其本身的直接背景，而且要结合整个救赎计划的背景。也就是说，每一个叙事单元都应该在善恶之争这个整体的背景下来解读。

旧约历史叙述的信息是在三个层面上运作的。⁷最高层面是上帝对人类的计划和目的，包括上帝完美的创造、堕落、基督的道成肉身、牺牲和救赎。中间层面集中在以色列人，包括上帝对亚伯拉罕的呼召，他的后裔从埃及的奴役中得自由，他们的悖逆和被掳，以及他们的复兴。下级层面是由构成大故事的所有个体叙述中的活动和事件所组成。例如，路得记的叙述不仅表明了上帝对两个寡妇的慈爱和她们彼此之间的友谊（下级层面），也显示了路得在以色列民族中的重要作用，因为她成为了大卫王的祖先（中间层面）。进一步阅读圣经（见马太福音第 1 章的家谱），你会发现路得在弥赛亚的家谱中占有一席之地（最高层面），因此她在上帝的救赎

计划中扮演了一个角色。重要的是要在每一个层面上来考虑每一个旧约的叙事，并提出这样的问题：在这个特定的故事中发生了什么？它在上帝为立约国度所作的计划中扮演了什么角色？它是如何融入整个救赎计划的？

认识到叙事的典型性

历史叙述通常不会直接宣告圣经的命令或教导圣经教义。他们很可能会假设并说明其他地方教导的命令或教义。以利亚的故事就是一个例子。虽然在列王纪上第17-18章中并没有明确的命令，不能敬拜其他神，如十诫所述，但叙述者和以利亚都明确地认为，百姓崇拜巴力是有罪的。迦密山的结果证实了这一假设。列王纪上的叙述者从申命记中看出巨额财富和外邦女子固有的危险，并且对所罗门是如何背离上帝做了一个简短的叙述（林前10：14-11：10）。因此，历史叙事的目的之一就是，它们经常作为在别处给出的圣经命令的有力论述。

评价角色的行为

最后要注意的解经指导方针是，圣经的历史叙述记录了实际发生的事情，而不一定是上帝想要其发生的事情。为了与此保持一致，重要的是要记住，圣经的读者并不是被要求去模仿圣经人物的所有行为，甚至是那些所谓的圣经英雄的行为。当然，大卫与拔示巴所犯的淫乱，并杀害她丈夫的罪，是不值得效法的，尽管大卫被认为是一个符合上帝心意的人。相反，他的行为在道德上是罪恶的，严重违反了上帝的行为准则。在大卫的情况中，经文明确指出他的行不讨上帝喜悦（撒下11：27），但有时叙述部分并没有明确地说明上帝对某一行为的评价。相反，读者必须要看经文的含义和圣经在其他地方的表述。

虽然还有其他可引证的解经指引，但上述的指引应该可以提供一些有用的帮助，以辨别圣经历史叙述的意义。

2. 一个历史叙事解经的实例

这篇对路得记的简要回顾提供了一个例子，说明了圣经的历史叙述部分在今天是如何被解释和应用的。虽然它的重点是路得记的2：1-13，但它也涉及整本书的一些主要主题，并试图从圣经的整体角度来理解这些主题。此外，它还注意到了一些文学特征，并使用了上面提到的一些指导原则。

路得记 2：1-13 的阐述

俗话说得好：事物变化越多，它们就越会保持不变。拿俄米和路得也是如此。尽管把居住地点从摩押迁到伯利恒，同样的老问题和不确定因素仍然困扰着这两个寡妇的生活。他们的处境是绝望的。极具讽刺的是，尽管他们现在住在“粮仓”（伯利恒这个名字的意思），但他们还是被饥饿所包围。其他挑战也隐约可见。他们被困在贫穷中，被孤独所压倒，也不确定自己是否被以色列人所接受，并且相信自己的处境是由于上帝的审判（路得记 1：20-21）。由于缺少男性后裔来继承家业和传宗接代，他们面临着家族血统的灭绝。他们似乎在奔溃的边缘。这个“粮仓”对他们来说并不是富饶之地。

面对看似无法解决的局面，对当下的情境感到困惑，对未来感到担忧，不知道是否值得活下去，不知道是否还有什么值得期待的，我们就是今天的路得和拿俄米。

当陷入如此困难和绝望的境地时，我们需要知道什么？上帝所赐的什么信息会给我们带来勇气？什么样的圣经真理能带来希望？答案就在路得记第 2 章所宣告的信息中，即上帝正积极地为他的儿女工作，以实现救赎和复兴。全能者没有忘记我们，也没有抛弃我们。相反，那在别处宣告“我总不撇下你，也不丢弃你”（来 13：5，新标准修订版）的上帝，已经在安排事件和环境，以使我们得着荣耀的更新。

请注意路得记第 2 章是如何表达这一信息的。第一节经文通过介绍拿俄米富有的亲戚波阿斯，来暗示即将到来的复兴之路。在叙述的这一点上，拿俄米和路得并不认为波阿斯是将他们从深渊中解救出来的那个人。事实上，从路得后来的话语来看，她对他一无所知。然而，他已经就位，拥有的资源将被用来扭转他们的命运。有一个救赎主，就像波阿斯后来被指代的那样，在一旁等候。在路得记 2：20 和 3：9，12 中，ga'al 的分词形式表示波阿斯；新国际版圣经将其翻译为“亲属——救赎者”。

依照前面的段落，也许我们需要在我们的神学词汇中加上“预先的旨意”一词。有些人已经熟悉“预先恩典”的概念，尽管可能不是所有人（我的一本字典里甚至没有这个形容词“预先”的词条）。它指的是，在一个人转向上帝之前，上帝的恩典就已经在他的心里做工了。虽然神学家很少谈到“预先的旨意”，但路得记确立了这个概念的正确性。通过简单地介绍波阿斯是救赎的代理人，并提及他有丰富的资源，作者暗示上帝已经在工作，并有一个计划来完成祂的目的。无论是古代的拿俄米和路得，还是现代的我们，被泪水模糊的眼睛常常看不到这个事实，但上帝已经在实行救赎和恢复。

与此同时，在上帝的计划实现之前，路得和拿俄米该怎么办？什么也不做就等于挨饿，所以路得提出了一个计划。根据允许穷人拾取收割者留下的粮食的规定（利 19：9-10；23：22；申 24：19-22），她提议找一块可以允许她拾取麦穗的田地。于是她走了出去，“恰巧”（得 2：3，新标准修订版），或者如经上所说，她来到了波阿斯的田里。

“恰巧。”这个短语是什么意思？作者是不是在暗示路得与波阿斯的相遇，随着故事情节的展开，一个具有重大意义的事件仅仅是一个巧合吗？她来到他的田里拾取麦穗而不是在别人的田里。当然不是巧合。虽然在读者看来，路得是无意间在波阿斯的田里遇见的，但把“路得与波阿斯的相遇称为‘恰巧’，只不过是作者在表达这当中没有人的意图。对路得和波阿斯来说，这是一个意外，但不是上帝的意外。”⁸对这里使用的希伯来语动词词根（*qarah*）的研究支持了这一点，因为“耶和華常常出现在 *qrh*（恰巧）发生的环境中。”⁹

在这里，作者试图说明关于神圣旨意的观点。神圣旨意是指上帝对祂儿女们的看顾，对他们的全面监督，以及祂对事件的安排和规划，以实现祂在他们生活中的计划。在路得记中，上帝的旨意并不像“天上的烟花”那样壮观和不可思议。相反，上帝的大部分行为“都是在暗中进行，不是通过干预，而是通过恰到好处地轻微控制来显现的。”¹⁰但这一切都是一样的，在路得与波阿斯相遇之后所发生的事件，都让人觉得救赎路得和拿俄米是神圣计划的一部分。波阿斯对路得的关心和友善；她对他也有相应的吸引力；他与另一位亲属交谈的结果；他们婚姻的结合；以及生养了一个最终救赎拿俄米的后代（得 4：14-15），似乎这一切都是命中注定的。

但如今呢？我们敢肯定上帝对祂今日儿女具有先见之明的带领吗？我们敢在自己的生命中宣告上帝的参与吗？我们敢承认圣经的教导，不仅仅是在路得记，同样也在圣经的六十六卷书中吗？今天的路得和拿俄米，忧心忡忡，毫无盼望，迫切地需要听到这样的信息：当一只麻雀坠落的时候（太 10：29），上帝了解他们并深切地关心着他们，祂关心他们的生活并参与其中。他们需要被提醒，祂已经提供了救赎的恩典，并应许最终的复兴。事实上，这种救赎和复兴是由一个伟大的救赎者提供的，祂就是波阿斯在几个方面所预示的耶稣基督。耶稣和波阿斯一样，祂声称祂所救赎的人与祂有亲属关系（来 2：11），并且像波阿斯一样，祂愿意救赎，即使救赎是要付出代价的。

但今天，救赎和复兴在上帝儿女的生命中并不总是立竿见影的。上帝没有挥一挥魔杖，“瞧”，困难和问题立刻就消失的无影无踪。例如，当经文所讨论的段落

结束时（得 2：1-13），路得和拿俄米仍然面临贫困、饥饿和家族灭绝的危机。路得确实遇到了富有而友好的波阿斯，但她收集的食物很快就会吃光，她和拿俄米仍然必须面对同样的问题。从某种意义上说，一切都没有改变。但在另一种意义上，一切都变了，因为路得遇到了救赎的代理人。救赎和复兴正在进行，最终将在这两个寡妇的生活中体现出来。积极的结果是毋庸置疑的。它就像上帝的应许一样确定无疑。我们也一样。作为上帝救赎的受益者，我们在上帝国度里的未来，虽然现在并不总是显而易见，却又像明天的日出一样确定无疑。

我们应该更多地提及有关路得的救赎和复兴。她值得被特别提及，因为她的摩押血统似乎拦阻了她被上帝的子民所接受，并使她不太可能成为这项恩典工作的承受者。这似乎会使她永远成为一个局外人（申 23：3）。不仅在本文所讨论的段落中，更是在整本书中，作者都乐于提醒大家注意，路得是个外邦人这一事实。有些引用，例如路得记 2：6 中的双重引用，显然是多余的。他利用每一个机会来提醒读者，她的摩押血统（1：4，22；2：2，6，21；4：5，10）。鉴于这种异族的身份，路得认为自己不配得到任何帮助（2：10）。她对上帝或上帝子民的怜悯没有任何立约的要求。或者她的观点可能反映了当时代以色列人的观点。

然而，强调她的出生只是为了突出和戏剧化作为外邦人的路得逆转的效果，波阿斯在第 2 章 12 节的评论中预期了这种逆转。这一逆转在本书的最后一章达到了高潮，在这一章，路得被描绘成被上帝赐福和得以以色列荣耀的人（4：11-22）。这个外邦人，她的摩押血统似乎将她置于这种祝福的范围之外，但她却成为大卫的曾祖母，以色列的卓越者，并且耶稣基督以后将通过她而来（太 1：1-17）。在以色列中没有比这更大的荣耀了。

因此，我们在路得身上看到了一个惊人的证据，见证了创世记家谱中所隐含的圣经真理，后来又向彼得启示说：“我真看出上帝是不偏待人。原来，各国中那敬畏主、行义的人都为主所悦纳”（徒 10：34-35）。这一真理需要在我们这个时代大声宣告，令人悲哀的是，在我们这个时代仍然还有诸如“种族清洗”之类的丑恶词汇存在。救赎和复兴赋予了这个人看似的局外人，这一事实向我们强调，在上帝眼中，所有人的地位和价值都是平等的。凡呼求主名的人，都可得着上帝国度的丰盛（罗 10：13）。

参考书目

除非另有说明，经文均引自新国际译本。

1. “历史叙事”这一词汇也许是圣经中最普遍的文学类型的最佳术语，请记住历史应包括以下几点：（1）叙述发生的事情；（2）分享叙述者对所发生事情的看法；（3）将所有这些都放在有意义的安排中，以便传达信息。（Walter C. Kaiser and Moises Silva. *An Introduction to Biblical Hermeneutics* [Grand Rapids: Zondervan, 1994], p. 83）。由于历史学家的选择性和偏见总是涉及历史的写作，所以十九世纪认为历史是对过去事件完全客观和无偏见的陈述的观点是不现实的。虽然有些人更喜欢用“故事”这个词来形容这里讨论的体裁，但对许多人来说，“故事”意味着可能不真实的东西，所以它不是最好的术语。在“历史叙事”一词中，形容词“历史”表示与过去的事件相关的文学作品，而名词“叙事”则表示该作品的文学形式。

2. Kaiser and Silva, p. 69.

3. Gordon D. Fee and Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), p. 73.

4. Although the biblical examples discussed are mostly my own, some have been selected and adapted from Fee and Stuart, p. 78 ff.

5. The succeeding paragraphs are adapted from J. Scott Duval and J. Daniel Hays, *Grasping God's Word* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), p. 299 ff.

6. *Ibid.*, p. 294.

7. Fee and Stuart, pp. 74-75.

8. Ronald M. Hals, *The Theology of the Book of Ruth* (Philadelphia: Fortress Press, 1969), p. 12.

9. Robert L. Hubbard, Jr., *The Book of Ruth*, NICOT. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1988), p. 141.

10. Edward R. Campbell, Jr., *Ruth*, Anchor Bible (Garden City, NY: Double day, 1975) p. 29.

第十章

阅读诗篇和智慧文学

格哈德·潘德尔和安吉尔·M. 罗德里格斯

介绍

诗篇包含了圣经中一些最鼓舞人心的主题。它比任何其他书卷都更经常被新约圣经所引用，直到现在仍然受到基督徒的崇敬。约伯记、箴言和传道书着重于希伯来语中智慧（*hokmêh*）的概念，这个词同时表示古代以色列的智慧和道德传统。因为以色列的智慧属于古代近东的大背景，我们在圣经的智慧文献中发现了一些类似于埃及和美索不达米亚先贤的谚语。

诗篇和圣经中的智慧文学均为多名作者的作品；整本诗集可能是在以斯拉和尼希米的时期以其最终形式汇集在一起的。由于这些书是以诗歌形式写成，所以译者需要注意希伯来诗歌的特点。

1. 诗篇

诗篇是一部受启示的希伯来人的祈祷和赞美诗的合集，其中有 73 首是出自大卫王之手。虽然诗篇主要包含对上帝说的话或关于上帝的话，但它们同时也是上帝对祂子民的话语；它们关注的是上帝和祂儿女之间的关系。因此，诗篇包含了赞美上帝伟大作为的赞美诗；人们在困难时期倾诉心声的哀歌；以及在生命旅途中祈求上帝的指引和帮助的祷告。它们反映了上帝的子民在基督第一次降临之前的信仰经历，但不受时间限制。所有的诗篇在过去和现在仍然被用于个人的灵修和公众的敬拜。它们在圣殿的敬拜环节中扮演了重要的角色，直到公元 70 年圣殿被毁。由于关于它们的历史背景信息少之又少，所以从某种意义上讲，它们是普世性的。它们论及的是典型的人类处境与情景，因此，诗篇是说给历代之人的。

因为诗篇是诗歌——音乐诗，所以在解读时需要特别注意。它们诗歌的特征在翻译中并不明显，因为与西方诗歌相比，希伯来诗歌没有韵律。诗篇中的许多语言都是在刻意表达情感；因此，解经者需要小心，不要试图在每一个单词或短语中寻找作者无意表达的特殊意义。此外，由于诗篇的语言大部分是隐喻性的，所以解经者必须寻找隐喻的意图，而不是停留在它们的字面意义上。大山不会真的像公羊一样跳跃（诗 114：4）；上帝的子民也不是羊，或像羊一样做事（诗 23 章）。

2. 希伯来诗歌

旧约圣经中超过三分之一的体裁是诗歌。它大多出现在诗篇、智慧文学（约伯记、箴言、传道书）和先知书中。以赛亚书几乎完全是以诗歌的形式写成的。历史书中也有许多诗歌章节，例如创世记 49 章和民数记 23，24 章。旧约圣经中只有七卷书完全没有诗歌（利未记、路得记、以斯拉记、尼希米记、以斯帖记、哈该书、玛拉基书）。因此，理解希伯来诗歌对于正确解读旧约圣经的大部分内容是非常重要的。

希伯来诗歌的现代研究始于 1753 年，罗伯特·洛斯主教的希伯来诗歌（*De Sacra Poesi Hebraeorum*）一书的出版。他认为希伯来诗歌有一个真正的韵律，但很难辨认，因为如何讲说古典希伯来语的知识已经消失了。因此，他把重点放在希伯来诗歌的主要特征上，并将其称为“平行性”（*parallelismus membrorum*）（成分的平行）。

平行结构

洛斯主教对平行说法的解释如下：

一个诗句或一行与另一个诗句或另一行的对应，我称之为平行。当一个主题被提出，第二个主题被附加在它的上面，或者在它的下面，在意义上与它相等或相对应，或者在语法结构上与它相似的时候，我称之为平行线；这些单词或短语，在相应的线上相互对应，称为平行词。¹

洛斯把平行性区分成三种基本的类型：同义、反义和综合，这是一个至今仍在使用的划分。

同义平行——第一行的思想在第二行用不同的词语进行重复：

箴 1: 20 智慧在街市上呼喊；
她在宽阔处发声。

箴 2: 17 骄傲的人必屈膝；
狂妄的人必降卑。

反义平行——第二行与第一行的思想和意义形成对比或否定。第二行通常用“但是”作为开头。

箴 14: 30 心中安静是肉体的生命；
但嫉妒是骨中的朽烂。

箴 16: 25 有一条路，人以为正，
但至终成为死亡之路。

综合平行或形式平行——这种平行并不像其他两种具有那么明显的特征。基本上，第二行是在延展或完成第一行的思想。

诗 28: 6 耶和华是应当称颂的，
因为他听了我的恳求的声音。

这里，第一行是陈述，第二行是说明原因。

诗 119: 9 少年人用什么洁净他的行为呢？
是要遵行你的话！

第一行提出问题；第二行提供了答案。

自从洛斯开始希伯来语平行性的研究以来，已经确定了其他类型的平行性。例如，在象征平行性（*Emblematic Parallelism*）中，一行使用隐喻或明喻，而另一行则作出事实陈述：

诗 42: 1 如鹿切慕溪水，
上帝啊，我的心切慕你。

顶点或阶梯平行在连续的步骤中重复和推进信息。这一思想似乎可以分三个或更多的步骤来呈现：

诗 29: 1-2 上帝的众子啊，要将荣耀归给耶和华，
要将荣耀、能力归给耶和华。

要将耶和華的名所當得的榮耀歸給他，
以聖潔的妝飾敬拜耶和華。

交叉平行²是在連續的句子中倒轉單詞或思想。因此，第一行的第一個詞將出現在第二行的最後：

詩 30：8 耶和華啊，我曾求告你；
我向耶和華懇求，說：

离合诗

有几首诗篇是以离合的形式写成的，在这种模式中，每一节诗句或每一组诗句的首字母都遵循希伯来字母表的顺序。因此，在诗篇第 34 章，第一节以希伯来文字母 aleph (א) 开头，第二节以字母 beth (ב) 开头，第三节以字母 gimmel (ג) 开头，以此类推。在耶利米哀歌第三章中，每一个字母都有三行，也就是说，前三节都是以 aleph (א) 开头，接下来的三节都是以 beth (ב) 开头，之后三节都是以 gimmel (ג) 开头，以此类推。在诗篇第 119 章，每八节都是以同一希伯来字母开头，因为希伯来字母的数目是 22 个，所以这一章诗篇有 176 节。离合诗的结构可能是辅助记忆的一种手段。

修辞手法

希伯来诗歌中有丰富的比喻和修辞手法的运用，但它也很省略化；例如，它省略了平行的名词和动词，很少使用连接词（和，但是）、时间指示词（当，然后），或逻辑连接词（因此，所以）。³

1. 对比的修辞手法

明喻——一种修辞手法，用一种介绍性的词“好像”或“如同”来比较两个本质上不同的事物。诗篇 42：1 “上帝啊，我的心切慕你，如鹿切慕溪水。”明喻是最容易辨认的修辞手法。

隐喻——在隐喻中，作者用另一事物来描述一件事。这种比较是隐藏的。诗篇 18：2 “耶和華是我的岩石，我的山寨，我的救主，我的上帝，我的磐石，我所投靠的。他是我的盾牌，是拯救我的角，是我的高台。”在大卫看来，上帝是磐石的力量，是遮掩的盾牌，使他免受仇敌的攻击。

比喻——延伸的明喻变成比喻。这是一个通过比较得出教训的短篇故事。上帝

在以赛亚书 5: 1-5 中的比喻描述了上帝对只出产野葡萄或酸葡萄的葡萄园的失望。在故事的结尾，我们可以看出比较的要点，“因为万军之耶和华的葡萄园，就是以色列家。”

寓言——延伸的隐喻变成了寓言。在箴言 5: 15-23 的寓言中，重点是婚姻中的忠诚。“这里所作的比较是从自己的井中饮水与忠于婚姻责任和婚姻特权的必要性之间的比较。”⁴

2. 充分表达的修辞手法

双关语——双关语是一种发音相似但意义不一定相同的词重复出现的一种文字游戏。例如，箴 11: 18：“恶人经营，得虚浮（šāqer）的工价；撒义种的，得实在的果效（šeker）”。“虚浮”和“果效”（šāqer 和 šeker）的发音相似，但它们的含义却不同。另见箴 24: 10 中“患难”（šārāh）和“微小”（šar）的相似性。这种文学效果在翻译中通常会消失。

夸张——这是一种有意识的夸张或夸大其词，例如，诗 78: 27，“他降肉，象雨在他们当中，多如尘土，又降飞鸟，多如海沙。”这段经文是对上帝赐下鹌鹑的神迹生动而富有诗意之叙述的一部分。为了强调上帝的祝福，鹌鹑的数量被比作海沙。

3. 联想的修辞手法

借代——在这种修辞手法中，一个概念是通过一个词的含义来唤起或指定的，这个词指的是一些相关的概念。诗 47: 8 “上帝作王治理万国；上帝坐在他的宝座上。”上帝的宝座代表祂的统治。

提喻——一种修辞手法，可以用整体代替部分，或用部分代替整体。诗 26: 10 “他们的手中有奸恶，右手满有贿赂。”右手作为身体的一部分，代表着整个人。

在处理比较、联想或充分表达的修辞时，解经者必须注意不要超出作者的初衷。“修辞手法在意义上不像散文那样精确。虽然这些修辞在表达上不够精确，但也为我们增强了画面描述的能力，弥补了普通散文所无法表现的生动性。”⁵

希伯来诗歌的类型⁶

希伯来诗歌源于人们的生活。然而，它不是娱乐性的，而是具有功能性。它在

以色列民族的生活中扮演着重要的角色，特别是在以色列人与上帝的关系中。因此，预言的信息常常以诗歌的形式赐下。它们不仅更容易被记住，而且在信息中也更有感情和力量。

战歌——战歌是最早的诗歌形式之一（士 7：18，20）。最著名的是摩西（出 15：1-18）和底波拉（士 5 章）的胜利之歌。他们通常欢喜地谈论上帝用大能战胜仇敌。

情歌——圣经中最著名的情歌是雅歌。另一种对人类感情的诗歌表达在路得记 1：16-17，其中路得说出了圣经中最令人难忘的话。

哀歌——哀歌是一种对上帝痛苦的哀求，是诗篇中最常见的诗歌形式。其中有六十多首诗篇是关于个人的（诗 3 章）或是集体的哀歌（诗 9 章）。一般来说，哀歌包含以下几点或全部的要素：（a）对上帝的呼求：诗 22：1，“我的上帝，我的上帝。”（b）遇险的描述：诗 57：4，“我的性命在狮子中间；我躺卧在性如烈火的世人当中。他们的牙齿是枪、箭；他们的舌头是快刀。”（c）祈求拯救：诗 3：7，“耶和华啊，求你起来！我的上帝啊，求你救我！”（d）信靠上帝的声明：诗 28：7，“耶和华是我的力量，是我的盾牌；我心里倚靠他就得帮助。”（e）认罪悔改：诗 51：4，“我向你犯罪，惟独得罪了你；在你眼前行了这恶。”（f）作某些事的誓言：诗 61：5，“上帝啊，你原是听了我所许的愿。”（g）结语，可以是赞美或感谢的形式：诗 30：12“耶和华我的上帝啊，我要称谢你，直到永远！”

圣诗——圣诗，或赞美诗，是用来敬拜上帝的。学者们已经确定了三种赞美上帝的特定类型的赞美诗：（a）创造主（诗 8，19，104，148），（b）以色列的保护者（诗 66，100，111，114），和（c）历史的主宰（诗 33，103，105-106，135）。⁷此外，还有感恩赞美诗，感谢上帝对特定祷告的回应（诗 18，30，32，65，67）。

咒诅诗——这些通常是悲叹的诗歌，其中作者基于报应原则，即以牙还牙（*lex talionis*），要求伸冤的愿望尤为突出（诗 12，35，52，58-59，69，70，83，109，137）。这些诗篇中的语句常常让现代人感到震惊，“拿你的婴孩摔在磐石上的，那人便为有福！”（诗 137：9）。然而，需要记住的是，复仇欲望背后的思想是来自圣经的（申 32：35，“伸冤报应在我”）；它表达的方式是出于人。“有些语言来自圣约的咒诅。……在其他情况下，概念和措辞似乎来自或指向历史上对罪人的一些神圣的惩罚活动。”⁸夸张的语言在这些情感段落中是很常见的。

希伯来诗歌解释指南

诗歌需要一种不同于叙事的释经学方法。叙事通过例证说明带来信息和教训；诗歌为启示的自由表达提供了空间。以下是解释希伯来诗歌的基本指南。

1. *注意诗歌或圣诗的模式*——希伯来诗歌的主要元素是上面提到的平行线模式。

2. *平行线组*——由于诗人使用的是非常富有感情的和丰富多彩的语言，解释者必须在重复阅读独立诗句和假设思想相似的同义词之间划清界限。必须通过上下文来表明这些从句是否同义。

3. *研究隐喻的语言*——在希伯来诗歌中，比喻语言占主导地位，比散文更难理解。约伯记 38 章和诗篇 19 章并不是要教导希伯来的宇宙论；也不是通过“我要向山举目；我的帮助从何而来”（诗 121：1，钦定本）来说明上帝住在山上。然而，这些画面的背景为理解这些段落增添了丰富和深度。

4. *在可能的情况下，标注经文的历史背景*——在诗篇，有十四首诗篇（3，7，18，30，34，51，52，54，56，57，59，60，63，142）的标题提供了一些历史参考。虽然学者们对这些标题的真实性存在争论，但几乎没有理由怀疑这些标题的基本可信度，尽管这些卷名并不一定受到了启发。注释和词典有助于阐明这些诗篇的背景。

5. *根据诗歌的类型和基本立场来研究诗歌文本*——一篇诅咒性的诗歌需要与赞美诗歌区别研究。⁹ 在箴言和传道书中，关于上帝与人的关系的陈述各不相同（谚语、说教或经验之谈等），因此对当前情况的适用性也会发生变化。

6. *在得出结论之前，要对诗歌段落进行整体研究*——在注意到一首诗的基本结构并研究细节之后，解经者在解释其含义之前需要先注意整个段落。

7. *研究弥赛亚诗篇的历史意义*——从新约作者的角度来看，许多诗篇都被解读为弥赛亚诗篇，他们的话被特别引用到耶稣身上（诗 2，22，110）。然而，在古以色列，除了诗篇 110 章以外，这些诗篇并没有被视为直接指向弥赛亚；它们在被书写时就具有历史意义。因此，在将这些诗篇应用于弥赛亚之前，必须先研究这些诗篇，以确定作者的原意。然而，在历史意义之外，它们“提供了识别这些诗篇类型的言语指示。”¹⁰ 例如，在诗篇 22 章，许多特征远远超出了大卫的实际经历。只有在耶稣受难的背景下，我们才能完全理解它们。

在对圣经诗意部分的解释中，最后要说的不应该是技术性的，而应该是灵修性的，向听众呈现上帝与人相处的奇妙方式，以及祂在救赎计划中的恩典。

3. 希伯来智慧文学

除了讲解希伯来诗歌解读的指导原则，了解希伯来智慧文学的特殊性也颇有裨益。圣经学者用“智慧文学”这个标题来指代箴言，约伯记，和传道书。天主教的学术研究中包括伪经便西拉智训（西拉书）和所罗门智训。有些学者还将一些诗篇，通常称为智慧诗篇（诗 1；32；34；37；49；73；112；127；128；和 133）归入智慧文学的类型。关于雅歌，众说纷纭，许多圣经研究者争辩说，即使这本书是，或看起来像是一本爱情诗集，但它很可能是由以色列的先贤保存下来的。

在解读智慧文学时，重要的是要对圣经的智慧之道有一个基本的了解。在这里，我们只能做一些概括性的评论，希望能鼓励读者自己去研究这些书卷，从而更好地了解智慧思想者的知识世界。圣经智慧之道乃在于自然与人类，以及人类的社会生活之间的关系。智慧文学阐明了希伯来人对自然的兴趣，以及对使用人类头脑来研究自然的兴趣（王上 4：33）。智者也会研究人类的行为，并从中学习如何享受生活。他们发现了恰当的语言在社会交往中的价值，工作的重要性，以及不恰当的社会关系所带来的风险和危机。

研究自然和人类的动机和目的与现代科学研究有着很大的不同。以色列人预设上帝是他们的创造主，自然界也是上帝创造活动的结果。探索自然的目的不是要揭示它存在的起源，而是要观察和理解造物主的力量和智慧。

以色列人相信，他们的创造主和救赎主的智慧，不仅通过先知的话语，也通过创造传递给他们。因此，智慧人花时间探索上帝的创造，以理解这种智慧。但智慧同时也是上帝的恩赐：“因为耶和华赐人智慧；知识和聪明都由他口而出。”（箴 2：6）。

人得智慧，先要“畏惧[敬畏]耶和华”（箴 1：7）。这并不意味着畏惧/敬畏是获得智慧的主要因素。这意味着对主的敬畏是可能获得智慧的条件。一旦这个前提被接受，智者就会出去寻找智慧。这是怎么做到的呢？用我们今天使用的基本相同的原则。他们观察自然世界和人类的社会活动，分析他们所观察到的，并得出影响他们生活质量的结论（箴 24：30-34）。换句话说，他们运用上帝赋予他们的理性能力，遵从上帝的命令去探索被造世界的可理解性。在分析的过程中，他们也

发现了智慧的局限性。我们在旧约圣经的智慧书中所发现的，是对智慧探索的结果。

解读箴言

什么是箴言？箴言这个词很难下定义。希伯来词 *māšāl*（“格言”、“歌曲”）有着广泛的含义，这使得它无法有一个精确有效的定义。希伯来语的词根“似乎表明了比较，这一含义在书中的很多谚语中都有明确或含蓄的表达。”¹¹ 我们也许可以说，箴言比较、对比、指向相似或不同的元素，用通俗的谚语来表达包含明显或隐藏之教导的思想。正如撒母耳记上 10：12 和 24：13 所示，这样的箴言是日常生活的一部分。总的来说，箴言对智慧在人类生存中的作用和重要性有很高的评价，但也不否认它的一些局限性。明智的行为，一个神圣的特征，在书中被拟人化为一个与人类互动的角色。在箴言 1：20-33；8：1-3；9：1-6，13-18 中，她（智慧）是站在“愚昧的妇人”的对立面。在其他地方，智慧的活动与耶和華的活动非常相似。两者都赐下圣灵（箴 1：23；赛 44：3）；都呼唤以色列，但以色列却拒绝回应（箴 1：24；赛 66：4）；双方都提倡正义（箴 8：15；赛 11：4，5）；等等。智慧是上帝存在的本质。

箴言是以诗歌的形式写成的；因此，在解读诗歌时使用的原则也适用于本书的研究。除此之外，以下几点建议有助于箴言的解释：

首先，应该熟悉这卷书的结构。它是由不同历史时期的不同个体的谚语所组成。

1：1-9：18	<i>所罗门的箴言</i>
1：1-7	标题和介绍
1：8-9：18	正文
10：1-22：16	<i>所罗门的箴言</i>
10：1	标题
10：2-22：16	正文
22：17-24：22	<i>智者之言</i>
22：17-21	介绍
22：22-24：22	正文
24：23-34	<i>其他智言</i>
24：23a	标题
23：23b-34	正文

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

25: 1-29: 27	<i>希西家的人所誊写的所罗门箴言</i>
25: 1	标题
25: 2-29: 27	正文
30: 1-33	<i>亚古珥语录</i>
30: 1	标题
30: 3-33	正文
31: 1-9	<i>利慕伊勒的言语</i>
31: 1	标题
31: 2-9	正文
31: 10-31	<i>“论贤妻”的离合诗</i>

如果你有兴趣比较每一组集合对某个特定主题的贡献，这个提纲是非常有用的。有趣的是，我们发现了两组来自非以色列人的箴言集（亚古珥和利慕伊勒）。他们的箴言是如何在书中占有一席之地的？最合乎逻辑的建议是，上帝引导先知选择这些材料，因为其中包含的真理与上帝向以色列人显明的旨意是一致的。

其次，大多数箴言都是独立意义的个体，没有直接的语境可以帮助我们来解释它们。在许多情况下，箴言的意思是清晰的，但在其他情况下，很难确定它的意义。然而，了解作者的文化背景，有助于更好地理解箴言中的意象。

第三，既然箴言的目的是明确的，那么解经者就应该特别注意，并将其作为释经的关键。在这本书的序言中，所罗门列举了一系列他试图通过这本书实现的目标（1: 2-6）。但寻求智慧的最终目的在 8: 33-36 中得到了总结。智慧是如此重要，因为“寻得我的，就寻得生命……恨恶我的，都喜爱死亡。”基本的问题是于人的生死。这方面的中心就如智慧被描述为“生命树”（3: 18）。这一见解，连同序言，应当引导解经者如何来阅读这本书。

第四，了解箴言中使用的不同的文学形式，这将有助于解经者的解读。正如标题所示，最常见的形式是箴言或谚语的模式。箴言通常是对某件事与智慧转折的一种描写或陈述（例如，12: 5; 26: 1）。我们有许多不同类型的谚语，其中数字谚语表明一个项目的列表是不完整的（例如，30: 7, 15）；优于谚语，揭示了一个特定情况的优越性或优于其他选择的行为（例如，12: 9; 16: 8）；和比较谚语，用来阻止一个特定的行为（26: 8）。

另一种文学形式是*训诫*。它们可以包含做某事的命令（例如，3：1；6：6）或禁止做某事（例如，22：24；23：6），并且在某些情况下，这两个组合成一个（例如，1：8）。我们也发现*自传体的叙述*包含道德教训或教导（例如，4：3-9；24：30-34）。了解圣经作者在做什么将有助于解经者理解所讲的内容。

第五，箴言可以用不同的方法来研究。人们可以研究一些段落，其中包含关于同一个问题的一组谚语。这有助于研究一个特定的主题（例如，智慧的价值 [2：1-4；27；8：1-9；18]；贫穷 [24：30-34]）。但在大多数情况下，涉及同一主题的谚语在整本书的不同地方都能找到。在这种情况下，最好将段落分组仔细研究，以便了解书中关于某一特定主题的教训。这可以通过诸如祈祷、仇恨、邪恶、正义等主题来实现，也可以通过研究书中提到的人物（例如，义人、恶人、智慧人、愚妄人、褻慢人、懒惰人、轻浮者）来实现。

解读约伯记

约伯记被认为是人类最伟大的文学作品之一。它所描述的事件属于前摩西时代，但根据早期的犹太传统，这卷书是由摩西所写的。优美的语言，其文学风格，以及它的神学内容使它成为圣经中独一无二的一本书。令人惊讶的是，据我们所知，其中没有一个主角是以色列人，尽管他们都敬拜上帝（例如，12：9）。这是一本以叙事形式呈现的智慧书，使其阅读过程更加有趣。它讨论的是书中的主要人物约伯所经历的人类苦难。在讨论中，最令人不安的问题是上帝在约伯经历中的角色。正是在那里，智慧的价值及角色的相关问题尖锐地显现出来。智慧能解答无辜者的痛苦吗？

除了序言和后记之外，这本书的其余部分都是用诗歌形式写成的。除了以上讨论的诗歌解读原则外，以下几点建议对本书的解读也有帮助：

首先，这本书主要是由约伯和他的朋友们，以及上帝和约伯之间的对话组成的。这种对话性质的记录将助于读者跟随思想的动向，并确定是否有解决神学情节的进展论点。

第二，对话是由约伯的演讲所引出的以下三个循环组成（第三章）：

第一个循环

以利法的说辞	伯 4-5
约伯的回应	伯 6-7
比勒达的说辞	伯 8
约伯的回应	伯 9-10
琐法的说辞	伯 11
约伯的回应	伯 12-14

第二个循环

以利法的说辞	伯 15
约伯的回应	伯 16-17
比勒达的说辞	伯 18
约伯的回应	伯 19
琐法的说辞	伯 20
约伯的回应	伯 21

第三个循环

以利法的说辞	伯 22
约伯的回应	伯 23-24
比勒达的说辞	伯 25
约伯的回应	伯 26-27

这个内容形式至少在两个方面对解经者是有用的：（a）一次性阅读约伯每位朋友的所有演讲，就能够更好地理解他们的论点。以同样的方式阅读约伯的所有回应，也将有助于理解他所说的话，以及他在心理上、神学上，和属灵上的痛苦程度。（b）如果按照经文中所给出的顺序来阅读对话，就能更清楚地确定约伯和朋友之间的一致与分歧。

第三，约伯记 29：1-31：40 的解读对理解这本书至关重要。这段独白似乎促成书中情节的“解决”。在第 31 章，约伯似乎在宣誓清白。如果这样的理解是正确的，那就意味着约伯要求上帝出示祂的证据来证明他有罪，否则就免除对他的任何指控。这是约伯辩护的高潮；从那一刻起，他就保持沉默，等待上帝开口说话。

第四，试图确立年轻人以利户发言的目的可能是一项艰巨的任务，但却是一项值得去做的事。所有其他的发言都结束了；约伯默不作声，在等候上帝的介入，

不料以利户竟开口说话了。这是什么意思？他是在为上帝说话吗？他在为上帝辩护吗？

第五，值得注意的是，书的最后一部分是另一段对话，这一次是上帝和约伯之间的对话：上帝的第一次讲话（38：1-40：2）；约伯的回答（40：3-5）；上帝的第二次讲话（40：6-41：34）；约伯的回应（42：1-6）。这是本书中最具挑战性和最有趣的部分之一。上帝是否回答了所有的问题，甚至包括约伯和他的朋友在对话中所提出的一些问题？为什么如此强调上帝的创造和维持运转的能力？这就是上帝处理约伯宣称无罪之问题的方式吗？描述河马和鳄鱼的目的是什么？约伯对上帝话语的回应是否表明思想的进步？

第六，序言和后记构成了理解书中一些基本问题的正确的神学观点。解经者应该密切注意他们的内容。苦难的奥秘并没有完全被解决，但是，通过把它放在一个宇宙性的视角，提供给我们一些新的见解，并揭示了人类智慧的局限性。

解读传道书

在传道书 1：1，作者自称是大卫的儿子，耶路撒冷的王。因此，犹太教和基督教学者都接受的传统观点是，所罗门写了整本书。虽然这本书有些地方听起来相当悲观，但需要记住的是，这本书的基本目的是要证明，除了上帝之外，生命没有任何终极意义，只不过是虚空而已。

传道书解释的历史揭示了关于其信息的不同观点。许多人认为这本书包含了一种非常悲观的人生观，这通常导致人们认为人类是他们无法控制之事件的受害者。其他人则认为这本书从根本上是不可知论的——它宣扬了这样一种观点，即人们不可能理解日光下发生的事情。大多数人会争辩说，这本书的作者不是一个真正的不可知论者，因为他对上帝做出了明确的肯定，但他拒绝接受一个真正能理解人类存在的可能性。

传道书确实很难解释。书中有悲观主义、怀疑论的成分，甚至还有不可知论的某些方面的元素。以下建议对解释这本书很有用。

首先，这本书的主要目的在 12：9 中提到：“传道者因有智慧，仍将知识教训众人”（新国际版）。这本书具有教学或说教的功能。像所有的智慧书一样，它试图总结智慧人的发现，以便指导他人，使他们都变得聪明。这意味着本书并不是关于智慧对人类生存价值的否定。它可能会质疑人类智慧的终极价值，但它并不提倡愚蠢。

第二，应该把这本书归入以色列的智慧神学。换句话说，对它的解释不能脱离其他的智慧书籍。它们为其解经提供了适当的背景。

第三，尽管学者们未能就该书的文学结构大纲达成一致，但很明显，有些章节是按主题来分组的。这对解经者是很有帮助的。例如，在 1: 4-11 中，对宇宙进行了研究，得出的结论是日光之下并无新事。在第二章，我们发现描述智慧人在快乐、工作、智慧和辛劳中寻找意义的自传体材料。这一章的结论是，一切都是毫无意义的。

第四，要特别注意书中多次提到的主题。例如，“虚空的虚空”或“虚空的虚空，虚空的虚空，凡事都是虚空”（新国际版）出现在本书的开头和结尾（1: 2; 12: 8）。在希伯来语中，重复是用来表达最高级的——“绝对的虚空”。传道者说，人类所寻求的任何代替上帝的东西都是绝对的虚空。

第五，为了从正确的神学角度来看待这本书，读者应该特别注意结尾（12: 9-14）。我们听到的声音是叙述者为读者总结了这本书的基本信息。这正是结尾对解经者如此重要的原因。它清楚地表明，悲观主义并不是这本书的最终信息。当然“凡事都是虚空”，但生命不仅仅是试图找到它现在的意义。解经者应该仔细探究结尾部分对本书信息和神学的贡献：贡献是什么？它在何种意义上限制了传道书其余部分的内容？基督徒阅读传道书的意义是什么？

解读雅歌

这本书的历史解释，在开篇的章节中被认为是所罗门王的作品，它揭示了大量的困惑，因此要提醒读者解释任务的复杂性。最常见的方法是将其视为寓言（见第 13 章）。主要是因为这本书看起来很显世俗，甚至是色情。寓言的方法是在经文中寻找语言字面意义之外的意义。以雅歌为例，它被理解为非历史性的，但包含着深刻的属灵真理。犹太解经者运用寓言的方法，得出结论：诗中的男性形象是上帝，而书拉密女是以色列人。另一些人从男人和女人的经历中看到了智慧和学习智慧的人应该相互关联的方式。在基督徒中，这本书被认为是对基督与教会关系的描述。也就是说，它的属灵价值已经通过寓言的方式被解读了。这就引发了一个问题，即经文本身是否暗示了这种方法，以及尽管经文具有明显的世俗维度，但雅歌是否存在神学关注点或信息。

圣经中没有任何迹象表明这本书是一个寓言。耶稣和新约圣经的任何一位作者都没有提到过它；但这并不意味着这首情歌就没有一定的属灵价值。圣经通过丈夫与新娘的关系反复阐明了上帝与祂子民之间的结合（赛 54: 4, 5; 耶 3: 14; 林后

11: 2)，而怀爱伦有时也会用本书中的一些段落来阐释属灵真理¹²；但这并不意味着她认为这本书是一个寓言，或她使用寓言的方法来解释它。

雅歌应该如何来解释？首先，应该多遍通读这本书。解经者会意识到的最明显的一件事是，该书讨论的是爱情诗歌。第二，这些诗歌主要是通过两个人交谈来表达，即一个女人（如：1: 2）和一个男人（如：4: 1-2）。书中提到了耶路撒冷的女儿们，但她们在书中似乎没有扮演任何积极的角色（例如 1: 5）。第三，这本书的特点是对话（例如，1: 7-8; 15-16; 8: 13-14）和独白（例如，3: 1-5; 6: 4-10）。他们的研究有助于理解这些诗歌的本质。

第四，必须特别注意诗歌所使用的语言，以便能够在其创作的文化背景下进行解读。这意味着解经者应该能够查阅注释或圣经词典，以获得这些信息。使用词汇索引可能是理解书中特定术语的最佳方法。有时通过对比的方法难以理解书中要表达的观点。例如，那人说：“你的两乳好像百合花中吃草的一对小鹿，就是母鹿双生的。”（歌 4: 5，新美国标准圣经）。对这种对比可能性的解释是，母鹿是“生命和更新的象征”。¹³ 小鹿为画面增添了柔美和活泼的元素。奥·克尔说：“希伯来文学并没有把形式的概念与术语‘乳房’联系到一起，而是表达了祝福（创 49: 25）、仁慈、供养、建立信任（诗 22: 9; 伯 3: 12）、柔软、温暖的安全感的概念。简而言之，就是全面参与生命和生命更新的概念。”¹⁴ 这意味着“母鹿的乳房和小鹿都象征着生命的温暖，一种鼓舞人心与死亡对抗的得胜之力。”¹⁵

第五，我们应该注意圣经作者在谈论性问题时的自由。这向解经者揭示了圣经看待性和性关系的方式。第六，考察诗歌的根本意图或信息。这可以通过特别注意书中重复强调的内容来达到。诸如爱情，婚姻，对另一半的渴望，以及对花园的引用，这些重复的思想有助于本书神学的形成和发展。

结论

在解读诗篇和圣经中的智慧文学时，我们需要使用与圣经其他部分相同的原则——语言和语境分析以及有关经文或段落的背景研究。另外，若能较好地把握希伯来诗歌的特点以及旧约圣经中智慧的概念，也会对解经者有所帮助。

在阅读智慧文学时，要记住它教导理性的生活，同时，这也是良好并敬虔的生活。它还告诉我们，当困难来临时，智慧人是如何应对这一切。因此，常识和正确的判断力将有助于解经者通过圣经中诗歌的部分来理解上帝所表达的意思。

参考书目

若无说明，经文均来自新雅各王版。

1. Robert Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae* (Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrew) (Oxford: Clarendon, 1753), quoted in Walter Kaiser and Moises Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), p. 88.
2. 以希腊字母 chi (X) 命名，指平行结构中相关元素的交叉。
3. Kaiser and Silva, p. 91.
4. Ibid., p. 94.
5. Ibid., p. 98.
6. The next two sections are indebted to material found in Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), pp. 181-185, 187-190.
7. Gordon Fee and Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981), 176-177.
8. Ángel M. Rodríguez, “Inspiration and the Imprecatory Psalms,” *JATS* 5.1 (1994): 57.
9. See Rodríguez, 57-58.
10. Richard M. Davidson, “New Testament Use of the Old Testament,” *JATS* 5.1 (1994): 23.
11. Roland E. Murphy, *Proverbs* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998), xxii.
12. 在《教育论》(第 261 页)一书中，怀爱伦引用雅歌 2: 3-4，阐明了与耶稣建立个人关系的必要性；她反复提到耶稣是“‘超乎万人之上’，并‘全然可爱’雅歌 5: 10, 16。”(教会证言卷 6, 第 175 页；传道论, 第 186 页)。
13. Othmar Keel, *Song of Songs* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994), p. 150.
14. Ibid.
15. Ibid.

第十一章

解释旧约圣经的预言书

理查德 .M. 戴维森

介绍

这一章的重点是解释旧约圣经的预言书，除了但以理书的末日预言之外，这将在第十四章进行讨论。旧约圣经先知书的信息既包括“前述”（非预言性信息），也包括“预言”（神圣预言）。本章的关注点集中在“预言”上，据估计，众多的预言性信息约占旧约圣经 30% 的篇幅。¹ 这些预言不仅可以在大小先知书中找到，而且也出现在摩西五经、历史书和诗歌 / 智慧文学中。

1. 一般性的观察

在研究旧约圣经的预言时，从圣经的自我论证中得出了一些一般性的和初步的观察。

首先，圣经明确宣称上帝能够预知近期和遥远的未来（申 18：22；赛 46：10），并且解经者也不应该受到现代批判预设的影响，因为这些预设拒绝了未来预测和神圣预知的概念。

第二，预言并不仅仅是为了满足对未来事件的好奇心，而是出于道德目的，比如建立对上帝的信心（赛 45：21；46：9-11；比较 约 14：29）和追求圣洁生活的动机（创 17：7-8；出 19：4-6）。

第三，在解释预言时，必须采取与解释任何圣经段落相同的基本步骤，即仔细分析圣经的段落，包括注意历史背景、文学结构和其他文学特征、语法和句法元素、直接语境中的词义，和神学信息（关于这些一般原则的详细说明，见第 7 章）。

第四，我们必须认识到，在旧约圣经中有两种不同类型的预言：末日预言（例如：但以理的异象）和非末日预言（通常称为“传统性”或“一般性”预言）。传统预言和末日预言都涉及特定的释经学规则的解经，这些规则基于对圣经证据的查考。末日预言的解经原则将在第 14 章进行讨论。传统预言和末日预言之间的一些主要区别可以总结如下：

旧约圣经中两种类型的预言

一般性（传统）预言	末日预言
<p>1. 主要焦点：地方、国家，当代的</p> <p>2. 末世论：在历史中（国家、地缘政治、民族）</p> <p>3. 一些对比</p> <p>4. 有限象征意义与真实的生活意象</p> <p>5. 依据：“上帝的话”（加上一些异象）</p> <p>6. 条件性（先知在自己的世代描绘了两种可能的情形：祝福和咒诅的方式，取决于百姓对约的回应），尽管最终会实现对上帝子民立约的承诺。</p> <p>7. 预言性的“伸缩”；先知经常从局部的、当代的危机跳跃到主的末日（如约珥书 2-3 章），或者从预言应验的一个高峰跳到另一个高峰，而没有提及两者之间的山谷。</p>	<p>1. 主要焦点：对历史的普遍涉及，强调的是时间的终结</p> <p>2. 末世论：来自历史之外（最终的，普遍的）</p> <p>3. 鲜明的对比（二元论）：</p> <ul style="list-style-type: none">◆ 时间性（这个年代 / 到来的年代）◆ 空间性（地球 / 天堂）◆ 道德性（正义 / 邪恶） <p>4. 丰富的、综合的象征意义</p> <p>5. 依据：异象 / 异梦，天使解答</p> <p>6. 决定论（人类事件的实际过程，在历史中由神圣之手塑造，并被上帝对人类选择的预知所确认，被阐明并封存，直到向末世的一代人揭示），最终为上帝的子民带来积极的结果。</p> <p>7. 异象赋予了从先知时代到末世的完整历史，在当地的内景和最终的结局之间，或在预言应验的不同阶段之间没有间隔。</p>

第五，作为一般性观察，旧约圣经中有几种不同的预言形式。最常见的形式是口头预言（由“耶和华的话临到我……”或类似的措辞），这可能是记录在散文或诗歌中，可以使用高度形象化的语言，以及直截了当的文字声明。预言也可以像耶利米（13：1；19：1；27：2）和以西结（2：8-3：3；4：1-17；5：1-17）的生活一样，被象征性地表现出来，尽管这些符号-行为通常伴随着对其意义的口头神圣解释。象征法也是预言的一种类型，因为上帝所命定的旧约圣经类型（一个人、事件，或机构）指向它在耶稣基督里的反典型性末世论的实现，以及祂所带来的福音现实。就其预测性而言，该类型本身通常是“沉默”的。然而，就像符号-行为一样，有规律地伴随着类型的一些语言指示（或者，至少在新约圣经实现之前出现在旧约圣经中的某个地方）来宣布它的预测特性。²

作为第六个观察，我们必须对旧约圣经中具体未应验的预言保持谨慎，特别是如果新约圣经中也没有直接论及这些段落。耶稣关于预言的忠告是中肯的：现在事情还没有成就，我预先告诉你们，叫你们到事情成就的时候就可以信（约 14：29）。在它发生之前，我们或许不能理解旧约圣经预言中的每一个细节，即使事件和问题的基本轮廓是清楚的。

最后，在旧约圣经（但以理书除外）中有三种主要的预言类型：（1）弥赛亚的预言；（2）针对外邦民族的预言；（3）以盟约为中心的国家对于作为一个地缘政治实体的以色列的应许/预言，包括末日预言，就是涉及以色列和她的敌人在世界范围内的最后争战。在接下来的内容中，我们将依次讨论这些类别。

2. 弥赛亚预言

许多关于弥赛亚的具体预言出现在旧约圣经的各个部分。我们只能在这里列举几种。预言中关于弥赛亚一定会来执行祂的救赎工作，这并不取决于人类的选择，这在传统预言中是无条件的，尽管在祂立约的百姓和世界其他地方对祂工作结果的描述取决于人类的选择。这些问题将在本章后面的段落中讨论。

弥赛亚的第一个应许——创世记 3：15

这段经文中包含了圣经中弥赛亚的第一个应许。创世记第三章的整章内容都是一个交错结构，在第 14-15 节，本章的中心，在交错的顶点，发现了第一个福音的应许。

创世记 3：15 的最后一部分进入了这个应许的核心，并表明它是以一个人为中心的。上帝对蛇说：“祂要伤你的头，你要伤祂的脚跟。”³在这节经文中，冲突

从后半节的许多后裔（一个集体的“种子”）缩小到最后部分的一个男性单数代词——“祂”——与蛇战斗。纵观圣经，与希伯来语词汇 *zerac* “种子，后裔”相关的代词都是单数的，它总是一个单独的个体，而不是许多后裔的集体，这是明显的。⁴因此，在这里，上帝承诺胜利集中在一个人身上：“祂”——女人后裔的最终代表，后来将以弥赛亚的身份显明——“将挫伤/压碎你的头 [撒但]，”“你将挫伤/压碎祂的脚跟。”

根据创世记 3: 15 潜在的深刻描述，应许的种子将赤脚而出，自愿踩在毒蛇身上。这是一幅强有力的预言画面，基督自愿放弃自己的生命去杀死“那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但”（启 12: 9）。这里已经暗示了基督为堕落的人类所作的替代性牺牲。创世记 3: 15 也预言了宇宙争战的结束，在地球历史的尽头，也是罪恶和古蛇的终结。脚跟的代表，预示弥赛亚的种子会被挫伤/压碎，但这只是脚跟上的伤口。后来，圣经的启示明确指出，虽然基督死了，但祂在第三天复活了。但是那古蛇，撒但，头被压碎，这是一个致命的伤，没有恢复的希望。这场大争战不会永远持续下去。在罗马书 16: 20，保罗提到这段经文：“赐平安的上帝快要将撒但践踏在你们脚下”（标准修订版）。撒但的头在加略山被弥赛亚致命地打伤了，并将在末日受到最后的毁灭。

重要的是要注意，在这段经文中，正如旧约圣经中大多数其他弥赛亚预言一样，在弥赛亚的第一次、第二次，甚至第三次（千禧年后）的降临事件之间没有明确的区分；在祂的痛苦，祂的荣耀，以及最终消灭罪恶之间也没有明确的区分。“末日”的事件以所谓的“预言性伸缩”的方式交织在一起，就像从远处看时，几座巨大的山脉中间有巨大的山谷，常常看起来像一座山一样。直到新约圣经的应验，关于弥赛亚恩典的国度和荣耀的国度之间才有了明确的区分。

弥赛亚为王——诗篇第 2 章

在大卫所写的诗篇第 2 章（徒 4: 25）中，我们发现了一个惊人的证据，表明旧约圣经中受膏的大卫王将被视为一个预示型的预言，指向未来的弥赛亚。诗篇第二章是从地上“受膏者”（希伯来语，*mašiah*，2 节）的地方层面，上升到耶路撒冷大卫王和耶和華“儿子”（6-7 节）的层面，再达到圣子弥赛亚的宇宙层面。最后一节（12 节）指出：“当以嘴親子，恐怕他 [儿子] 发怒，你们便在道中灭亡，因为他 [儿子] 的怒气快要发作。凡投靠他 [儿子] 的，都是有福的。”“儿子”一词是亚兰文中的“*bar*”，在圣经中的其他地方是用来称呼王室的后裔。但在这段经文中，正如在但以理书 9: 26 中提到的“弥赛亚”一样，没有冠词“*the*”；因此，这个名词应该被绝对地、无条件地理解为一个神圣的头衔，“儿子”（英语中带大

写字母)：“亲吻[最终的]儿子!”为了证实对“儿子”的这种解释，诗篇其他地方使用了大约二十次的“信靠他”这个短语，总是为神性保留这个词性，因此，在第12节中用这个短语来形容“儿子”，表明这个儿子不是别人，正是上帝的圣子。根据这章的最后一节，整个诗篇不仅描述了旧约圣经中大卫王的就职典礼、统治，和胜利，而且在类型上指向了弥赛亚的王室使命。

诗篇第2章的内部类型为大卫诗篇的其余部分定下了基调：在大卫的其他诗篇中，例如诗篇16、22和69章，语言超过了适用于旧约圣经中大卫王的范围，超越了他，指向了新的大卫，弥赛亚。新约圣经的作者通过耶稣的死(徒4:25-26)、耶稣的复活(徒13:33)、耶稣升天后就任大祭司(来5:5)，以及耶稣在第二次降临时毁灭恶人(启2:26-28; 19:15; 对比12:5)中，认识到诗篇第2章的应验。

弥赛亚作为受难的仆人——以赛亚书第53章

在以赛亚书42-53章中，对团体仆人(以色列民族)和个人仆人(弥赛亚)的提及频繁地交替，两者都使用相同的表达方式，从而表明弥赛亚仆人将代表和概述旧约圣经以色列的经验。与此同时，从上下文中可以清楚地看出，在这些章节中提到的单个仆人，与团体以色列并不相同，因为据说弥赛亚仆人会给以色列人和外邦人带来救恩(赛49:5-6)。以赛亚书第42-53章包含了四首“仆人诗歌”，预言了弥赛亚的到来，并描述了他工作的各个阶段：(1)以赛亚书42:1(他的呼召)，(2)以赛亚书49:2-13(他的使命)，(3)以赛亚书50:4-11(他的献身)，和(4)以赛亚书52:13-53:12(他的事工)。虽然弥赛亚的苦难在前三首仆人诗歌中都有所提及，但这一主题构成了最后一首诗歌的核心。以赛亚书第53章，也许是旧约圣经中最令人心碎的弥赛亚描述，其中清楚地表明，仆人的痛苦和死亡并不是因为他自己的罪，而是他自己愿意承担“我们所有人”因盟约而受的诅咒和惩罚而来的罪，作为罪的承担者，他为我们提供了一个替代性的赎罪(特别注意，4-6, 8, 10-12节)。第四首仆人诗歌也描绘了弥赛亚的复活、大祭司的代祷事工，和王权的高举(52:13; 53:11-12)。以赛亚书第53章(以及以赛亚书第42-53章中的其他仆人诗歌)经常被引用在新约圣经中作为在基督里得以应验(例如，太8:17; 约12:38; 彼前2:20-25)。除了确切的引用之外，以赛亚书53章构成了新约圣经中基督赎罪工作大部分教导的概念背景。

旧约圣经全书中的弥赛亚主旨

我们可以在旧约圣经中研究许多其他特定的弥赛亚预言，但是除了这些个别的

段落之外，圣经中的迹象表明整个旧约圣经在它的观点中都是关于弥赛亚的。耶稣在复活日去以马忤斯的路上与门徒的对话中暗示了这一点：“于是从摩西和众先知起，凡经上所指着的话都给他们讲解明白了。”（路 24：27）这种说法并不仅仅只是夸张。

对摩西五经和旧约圣经作为一个整体的文学结构进行仔细的研究，就会发现整个旧约圣经确实是围绕着弥赛亚在最后日子里的表现和工作展开的。⁵ 例如，摩西五经中的每一个大的叙事板块都以一段冗长的诗歌达到高潮，这些段落重述了过去的历史，并明确地将这段过去的历史与弥赛亚在“末日”降临的预言联系起来（创世记第 49 章，[特别是 1, 10-12, 22-26 节]；出埃及记第 15 章 [特别是 16-17 节]；民数记第 23-24 章 [特别是 23：22 和 24：8-17]；和申命记 32-33 章 [特别是 33：8-10, 13-17]）。同样，在利未记律法和整本摩西五经的精确交错中心和高潮处，我们发现了利未记 16 章，它指出基督在末世赎罪日作为大祭司的反典型工作。

作为整个旧约圣经弥赛亚主旨的一个推力，先知（可能是以斯拉）在圣灵的启示下，把希伯来的正典分为三个主要部分——妥拉（摩西五经），先知书，和圣著——在每一部分的导言和结尾处，都有一段预言性的经文，指出弥赛亚在末世的来临。所以，摩西五经的开头和结尾分别是创世记 3：15 和申命记 33 章（如上所述）；先知书的开头是约书亚记（他是作为弥赛亚的一种形式来呈现）；先知书的结尾是玛拉基书 3 章（英文版将其分为两章，3-4 章，预言弥赛亚作为“约的使者”将在“耶和華大而可畏之日”来临）；圣著的开头是诗篇第 1 和 2 章（这两部分作为诗篇集的介绍，如前所述，预言了弥赛亚王的到来）；圣著的结尾是历代志下第 36 章（它预言了预表弥赛亚形象的古列的出现）。这种末世弥赛亚段落的模式，放置在希伯来正典的“缝合”或“接缝”处，使旧约圣经中的弥赛亚整体构建变得明显。耶稣很好地总结了旧约圣经经文的信息：“你们查考 [旧约] 圣经……给我作见证的就是这经。”（约 5：39）

3. 关于外邦民族的预言

除了以色列之外，圣经中还有很多关于其他国家的内容，包括许多关于他们未来情形的应许 / 预言。为了理解这些预言并正确地解释它们，我们需要从更大的圣经角度来理解耶和華与外邦民族的关系。

根据旧约圣经，耶和華，“天地的创造者 / 主宰”（创 14：19, 22），是统治全世界的君王。他是万国之王（诗 47：2-8）。他“造”了他们（诗 86：9），立定

和管理他们的领土和疆界（申 32：8；对比 2：5，9，19），引导他们迁移（摩 9：7），建立他们，并拆毁他们（耶 1：10；但 2：21）。世界上所有的民族都是一个大家庭的一部分（创 10 章），上帝希望他们能得着福分和救恩。亚伯拉罕和他的后裔蒙召为使万国蒙福（创 12：2-3；22：18；26：4）。在西奈，以色列被作为“神圣的祭司”来传达上帝对世界上其他民族的祝福（出 19：5-6），在其他民族中那些接受耶和华并敬拜祂的人将被欢迎加入圣约团体（例如，书 6：22-25；赛 56：3-8）。弥赛亚仆人的一项特殊工作是成为“外邦人的光”（赛 42：6；49：6），将耶和华的“救恩带到地极”（赛 49：6；对比 42：1；51：4-5）。这些外邦人有时被上帝用作审判以色列的代理人（赛 10：5；耶 51：7，20；对比哈 1：5-11），或作为救恩的使者拯救祂的子民（赛 44：28-45：1-7）。

与此同时，作为全世界的统治者，耶和华要求所有国家对自己的行为负责。上帝把整个地球视为“永恒的盟约”（赛 24：5），这是一种国际法或人类标准的准则（摩 1-2 章），其中所有国家都有文明和人道的道德义务。在他的普世主权中，耶和华是各民族之间相互交往时的公平和正义的保证。那些违反普遍行为准则的国家会因其罪行受到神圣的惩罚。圣经中有许多关于外邦的预言都提到他们的罪行和上帝对他们的惩罚（民 24：17-24；赛 13-24 章；耶 46-51 章；结 25-32 章；摩 1-2 章）。在某些情况下，整本圣经的重点都集中于罪和对外邦民族的惩罚上（例如，约拿书和那鸿书中的亚述，俄巴底亚书中的以东）。虽然非以色列的民族是以色列被呼召来传递救恩信息的“传道地”，但是这些国家，尤其是当他们对以色列和以色列的上帝采取敌对态度时，他们就被视为是邪恶的，是敌人（出 15：9；诗 9：5[来 6 章]；59：5[6]；106：41-42）。

有些人认为，在圣经关于外邦国度的预言中，有两种相互矛盾，甚至不可调和的态度：一方面，普世救恩论和有条件的预言，揭示了上帝的怜悯，以及如果外邦民族悔改，愿意原谅和接受他们的意愿（如约拿书中所描绘的）；另一方面，民族救恩论和神圣的主权，表达对外邦势力强烈的神圣仇恨，他们没有机会悔改和饶恕（如那鸿书）。虽然这两种观点可能被以色列的一些人认为是相互矛盾的（见先知约拿在这个问题上的个人挣扎），但从更大的角度来看，这些受启示的先知话语并不矛盾。

上帝与迦南的亚摩利人之间的关系，对我们如何在外邦民族的预言中把握条件约束和神圣主权的相互作用，是很有启发性的。上帝曾向亚伯拉罕预言，他的后裔要在一块不属于他们的土地上受苦 400 年，才得迦南地为业；拖延的原因是“亚摩利人的罪孽还没有满盈”（创 15：16）。亚摩利人被给予了一段较长的试验期，

在此期间亚伯拉罕亲自向他们作了见证，而其他真正敬拜至高上帝的人也为真理提供了影响（例如：创 14：18-24）。亚摩利人既满了罪孽的杯，完全归于罪恶（利 18：24-28），他们的试验期就终止了，上帝就赶出他们，将他们的地赐给以色列人（出 13：5；申 7：1-5，16-26）。

在国家历史的预备阶段，关于这些民族的预言，应该根据耶利米书 18：7-10 所述条件的一般原则来看待：

我何时论到一邦或一国说，要拔出、拆毁、毁坏；我所说的那一邦，若是转意离开他们的恶，我就必后悔，不将我想要施行的灾祸降与他们。我何时论到一邦或一国说，要建立、栽植；他们若行我眼中看为恶的事，不听从我的话，我就必后悔，不将我所说的福气赐给他们（新国际版）。

约拿的预言说，“再等四十日，尼尼微必倾覆了”（拿 3：4），是一个条件性预言的突出例证，尽管耶利米书 18 章的原则没有明确说明。尼尼微人确实也是这样对待的；他们悔改自己的罪恶，上帝也施怜悯，不实行毁灭这城的旨意（拿 3：5-10）。

另一方面，当列国已经盛满了他们的罪孽之杯，不再回应上帝的恳求而悔改时，那预言的审判就必然发生了。关于尼尼微，先知那鸿提到约拿时代之后的一个世纪，当时尼尼微和亚述民族又回到了他们残暴、傲慢，和偶像崇拜的罪恶道路上。这个国家的罪孽之杯已满。除了谴责他们可憎的罪行，宣布主耶和华对他们国家的不可挽回的判决之外，先知那鸿别无选择。

我们并不总是能够确定，针对外邦的预言是在一个国家的试验期仍然存在的时候出现的，因此，审判的威胁是有条件的，或者那个国家已经越过了上帝的忍耐界限，他们的命运已经被注定了。在阿摩司书第 1-2 章，针对每一个民族的预言都是这样开头的：“[XX 国家] 三番四次的犯罪，我必不免去他的刑罚”（摩 1：3，6，9，11，13；2：1）。公式 3+4[=7] 的使用可能意味着罪过的完整或圆满，而上帝必不转意的声明似乎表明这些审判是肯定的，即绝对的。

然而，这些特定的上帝的审判可能并不总是对受罚的国家造成彻底的、或永久的、或立即的毁灭。当阿摩司书第 1-2 章预言以色列和犹太周围的政治势力（亚兰、非利士、推罗、以东、亚扪，和摩押）会遭遇毁灭和 / 或被俘时，耶利米指出，至少在亚扪人和摩押人身上，上帝最终会“使被掳的人归回”（耶 48：47；49：6）。对于其他国家，如以东和埃及，先知预言这个国家在未来的世界政治中将成为一个相对无足轻重的力量（耶 49：15；结 29：14-16）。预言提到推罗（结 26：1-14）

和巴比伦（赛 13：20-22；耶 50：3，13）将被彻底地、永久地毁灭。

旧约圣经中的一些经文提到了世界上所有国家与以色列末世拯救相关联的最终审判（赛 24-27 章；结 38-39 章；亚 9-14 章）。这些启示性的经文会结合上帝对以色列最初的计划和目的到我们现在的方向来讨论。

4. 关于以色列国的应许 / 预言

有些人坚持认为，对以色列人的圣约应许实际上并不是预言，而只是对以色列人的两种可供选择方式的表达（在利 26 章和申 27-28 章中作了基础性描述）：忠于盟约的道路通向繁荣（赐福之约）和背弃盟约的道路通向灾难（咒诅之约）。虽然这在技术意义上可能是正确的，但与此同时，上帝确实预知了具体的结果，如果以色列人全心全意地参与上帝的使命，成为拯救全世界的媒介。因为有具体的预言，而且以色列的这一神圣使命包含了很多的旧约圣经经文，那么将这些约的应许作为我们讨论旧约圣经预言的一部分是合适的。虽然下面的大纲列出了上帝对以色列计划的基本轮廓，但我们仍不能完全确定上帝所预定事件的确切顺序，因为正如上面我们在图表中所指出的，与末日预言对比，传统预言并没有给出一个详细和完整的历史范围。相反，它的“预言性伸缩”常常从局部的直接危机（如约珥书 2 章中的蝗灾）跳跃到耶和华的末日（约珥书 3 章 [希伯来语版，4 章]），而在这中间没有描写任何的历史细节。

以色列的神圣使命

上帝从一开始就向以色列民族的建立者亚伯拉罕指明了以色列的普遍使命：“我必叫你成为大国，我必赐福给你，叫你的名为大，你也要叫别人得福。……地上的万族都要因你得福。”（创 12：2-3）。当以色列在西奈山正式建立为一个国家时，上帝重申了这个计划，应许要使祂的百姓成为一个“祭司的国度”（出 19：6），向世人传达约的祝福。

在迦南的边界上，摩西收到了一份神圣的蓝图，这是上帝对以色列民族作为一个国家之使命的详细蓝图。摩西后来把它传给了他的继任者约书亚。进入迦南地，耶和华的使者将会在他们前面，打发黄蜂驱逐那地的居民（申 7：17-20；对比出 23：23，28）。以色列人要赶出这地的居民，因为他们完全趋向罪恶（申 9：4；对比创 15：16），但那些仍然回应上帝大能作为的人，将会被赦免，并与祂的子民联合（书 6：22-25）。只要以色列人在应许之地仍然忠心顺服上帝，盟约的祝福就必

降在他们身上（申 28：1-14；对比利 26：1-13）。他们将会成为健康（申 7：15；对比出 15：26）、快乐（申 28：2-8）、圣洁（28：9）、智慧（4：6，7）、道德觉悟（4：8），和富足（28：6，7；对比利 26：4，5，10）的人，他们将“在称赞、美名、尊荣”（申 26：19）方面位居地上所有民族的首位（申 28：13）。天下的万民都将看到他们是奉耶和華的名被召的（28：10）。

在联合王国时期，以色列的这一神圣计划成了更敏锐的属灵焦点。大卫王第一次在圣所中赞美上帝的时候，向万民宣告上帝的荣耀（代上 16：24=诗 96：3）。其他的诗篇则展望上帝的赞美、道路，和救恩的能力，是要传给或传遍万国，甚至直到地极（诗 48：10；57：9；66：4）。利未人唱诗班的诗歌，在所罗门为耶路撒冷圣殿献殿的祷告中被重复地提到（王上 8：41-43），并且在大卫儿子在位期间，似乎就要实现了，因为“普天下的王都求见所罗门，要听上帝赐给他智慧的话”（王上 10：24，标准修订版），并且全世界的财富源源不断地涌入他不断扩张的帝国（14-29 节）。

旧约圣经的先知（最著名的是福音先知以赛亚）强化了上帝在巴比伦流放之后，为一个悔改和忠信的以色列所做的全面计划的异象。这是一个荣耀的计划！当以色列人聚集到应许之地的時候，上帝赦免他们，并洁净他们的罪，赐给他们一颗新的心，将他的灵放在他们里面，使他们遵行他的律例（结 36：24-28；对比耶 31：31-34）。毁坏的城邑得以重建，以色列的土地也像伊甸园一样被更新（赛 44：24-28；结 36：33-35），使列国知道耶和華為他们做了这等事（结 36：22，36）。当以色列忠心地事奉上帝，并接受与之相伴的盟约祝福时，万国都看到了她的公义和荣耀，并称她为有福的（赛 61：9；玛 3：12）；耶路撒冷在万民面前成为一种赞美和荣耀（耶 33：9）。

因此，万国都来就你的光（赛 60：3）！他们聚集，他们涌向，是的，他们奔向耶路撒冷（赛 66：18-20；对比 2：2）寻求耶和華（亚 8：20-23），与他联合（赛 56：7-8；亚 2：11）。这国到那国都起来上到耶和華的殿——这殿被称为“万民（国）祷告的殿”（赛 56：7）——以祂的方式寻求教训，“肩并肩”地服事祂（赛 2：3=弥 4：2）。耶路撒冷的城门一直敞开着，接受其他国家的财富，并促成这些国家的转变（赛 60：1-11；对比 45：14；哈 2：7）。最终，“万国”都聚集在耶路撒冷，并称之为“耶和華的宝座”（耶 3：17）。那些来自其他国家的外邦人“与主联合”，即效忠耶和華，遵守他与以色列人所立的约，就被接纳为以色列盟约团体的一部分（赛 56：1-8；结 47：22-23）。

因此，以色列与天上的力量合作，为弥赛亚的到来铺平道路。弥赛亚来了，作为以色列人的代表（赛 42-53 章），在他自己的生命重述了以色列的历史（太 1-5 章），带来了救赎。以色列人普遍认为他就是弥赛亚。虽然他仍然被一些所谓的朋友出卖（亚 13: 6），并被交付，为全人类的罪而死（例如，赛 53 章），但以色列的大多数人，包括他们的领袖，都接受了他；在他复活后（在短暂的停留之后，祂立即或最终回到了天庭。时间尚不清楚），他继承了大卫的王位，统治着一个重新统一的以色列王国，直到永远（结 37: 22-25；赛 9: 6-7）。耶路撒冷的圣殿和城，既已重建，便存到永远（耶 17: 24-25；结 37: 26）。当各国接受耶和華和他的弥赛亚时，以色列就扩张了它的疆界（摩 9: 12），直到它的权柄遍满世界（赛 27: 6；亚 9: 10）。因此，以色列的“应许之地”扩展到了迦南的边界之外，包括了整个地球。

旧约圣经中有几段经文描述了上帝所预言的地球历史的末世结局是关于以色列和她的敌人之间的最后决战（赛 24-27 章；结 38-39 章；亚 9-14 章）。这些经文被一些人归类为与但以理书同等的末日预言，因为它们描述了上帝从历史之外而来的最终的全面干预。然而，由于这些末日般的预言主要是关于以色列作为一个国家、地缘政治实体的解救，我觉得最好将这些看作是对以色列王国的应许 / 预言的高潮，而不是完全的启示性质。

根据这些段落所预言的普世救恩论的末日场景，来自世界各国反对以色列和以色列上帝的残余势力对耶路撒冷发动了最后的攻击。在耶路撒冷被围困的时候，以色列人被仇敌杀害了（亚 13: 8；14: 2）。然后上帝对这些叛逆的民族施行审判，他们在最后的末世之战中被上帝消灭（亚 14 章；结 38-39 章）。上帝要叫义人从死里复活，并赐给他们永生的生命（赛 25: 8；26: 19）。恶人也会复活，接受审判，并且（经过一段时间 [千禧年?] 赛 24: 22）被刑罚，以永远的毁灭结束（赛 24: 20-23）。然后，上帝又造新天新地，重新创造“耶路撒冷为人所喜，其中的居民为人所乐。”（赛 65: 17-18）世界恢复成为伊甸园，上帝那普世永恒的国度也来到了（亚 14 章；赛 24-27 章；35 章；51: 3）。“‘每逢月朔、安息日，凡有血气的必来在我面前下拜，’这是耶和華说的”（赛 66: 23）。罪和罪人都被彻底消灭了，罪恶永远不会再出现（赛 66: 24；对比鸿 1: 9）。

旧约圣经以色列上帝应许 / 计划的末世实现

这项研究中最紧迫的问题之一是关于预言以色列荣耀的末世未来在旧约圣经众多传统预言中的实现（或未实现）。从我们有利的角度来看，在旧约圣经时代之后

两千多年，预言变得很明显，关于以色列作为一个国家的未来的许多预言并没有如旧约圣经所预言的那样出现。这些关于以色列的预言落空了吗？难道它们永远不会应验吗？或者它们仍然是未来神圣计划的一部分？如果它们还将应验，那么这种末世实现的性质是什么？

对于这些问题，人们给出了截然不同的答案。时代论者坚持认为，圣经为人类呈现了两种完全不同的拯救方案，一种是针对以色列的民族、国家（地缘政治）实体，另一种是针对外邦人（教会）。关于以色列历史的地缘政治方面的神圣预言，以及属灵上的祝福，被视为是无条件的，基于不可改变的上帝的应许（创 12：1-7；17：8；26：3-5；对比撒下 7：12-17；等等）。旧约圣经中，以色列人经历了咒诅之约的毁灭和流放（如利 26：14-39 和申 28：15-68 所述），与此同时，为了实现这些经文的预言，以色列人永远不会被完全抛弃和毁灭，而在最后的日子，将作为一个地缘政治实体聚集在一起，重新回到他们的土地上（利 26：40-45；申 30：1-10）。

根据这种情况，我们现在生活在教会的预言中，这在上帝对以色列的总体计划中构成了一个时间间隔，乃是由以色列最初拒绝基督所导致的。虽然一些（改革论者）时代论者允许教会在属灵上部分地实行旧约圣经中对以色列的圣约应许，但他们都完全同意在字面上的应验将通过以色列民族国家的复兴来实现。1948 年，以色列国家的建立被认为是完成上帝对以色列作为一个地缘政治实体的神圣计划的关键，而该计划的完成被视为迫在眉睫，正如旧约圣经预言中字面所表达的那样。

另一方面，基督教中研究圣约的神学家认为，对以色列作为一个国家所作的应许 / 预言是以他们对盟约的忠诚为条件的。根据这种观点，犹太民族在拒绝弥赛亚的过程中证明了他们对圣约的不忠，在申命记 28 章旧约的以色列收到的是咒诅，而不是祝福，并且永久被履行旧约圣经盟约属灵性质应许的教会所取代。这些经文描述了以色列民族的荣耀未来，以及忠于盟约条件下的应许，但这些不再适用，而是被属灵的以色列在属灵上和普世性的应验所取代，即教会。

旧约圣经传统先知书中所作的许多预言，实际上都是在一种盟约关系的框架内进行的，在这种关系中，上帝的子民总是可以自由地对约保持忠诚，收获圣约中的祝福，或是违背圣约，遭受圣约的咒诅。因此，正如我们已经注意到的，传统先知书呈现出的两种不同的选择：上帝的计划是要赐福以色列人，如果他们听从先知的呼吁，对上帝的约保持衷心；如果以色列坚持不信守盟约，那么他们肯定会受到惩罚性的审判和圣约的咒诅。在传统的预言中，有反复的悔改呼吁，如果以色列不悔改，

这样上帝可以倾注他的祝福和审判的警告。在这方面，传统先知的王国预言在性质上可能被视为是有条件的。

关于圣约，我们需要记住以下几点：首先，在最基本的层面上，圣经中所有神圣的盟约都是上帝无条件承诺拯救人类的一部分，它首先在创世记 3: 15 中陈述，并在这个统一盟约的每一个后续发展中加以详细阐述（见，例如，创世记第 12 章的应许，以及后来被纳入亚伯拉罕之约的创世记第 15 章和 17 章）。因此，正如我们在本章第一部分所指出的，弥赛亚来履行上帝救赎之约的应许，是无条件的，完全不受人类选择的影响。然而，上帝的应许在人的生命中的实现是以每个人接受弥赛亚的救恩礼物的反应为条件的。

旧约圣经圣约的第二个特征，特别是亚伯拉罕和大卫的约，与古代近东的皇室授予盟约相似，⁶即国王将土地或地位永久地授予他的臣民和他的后代，以表彰仆人的忠诚。因此，上帝应许给亚伯拉罕和他的后裔一块永久的土地，是基于亚伯拉罕对约的忠诚（创 17: 8; 26: 3-5; 等等）。对于大卫，上帝给了他一个额外的应许，那就是一个永无止境的王国（撒下 7: 12-16; 诗 89: 34-37）。

圣经盟约的第三个特征也与古代近东的契约授予相似，只有那些仍然忠于皇室的被授予者的后代才能真正分享永久的授予。一代又一代的后代可能会丧失他们获得皇室授予的权利，但最终，被授予的权利将归还给忠诚的后代。所以在圣经中，上帝将应许之地永远赐给亚伯拉罕和他的子孙后代，将以色列的王位和王国永远赐予大卫和他的子孙（撒下 7: 12-16）。虽然几代人过去了，都丧失了神圣的恩赐，连同他们的民族特色，但在将来，所有在上帝恩赐下的应许，都将归还给亚伯拉罕的子孙，因他们忠于与亚伯拉罕所立的“永约”（创 17: 7, 13, 19）。

这就把我们带到了旧约圣经诸约的最后一个，我相信这也是最重要的一个特征。谁是领受对亚伯拉罕所应许的国度之约的人？以色列是不是只有亚伯拉罕的直系后裔，是由他的儿子以撒和以撒的儿子雅各组成的呢？这个问题的答案是一个响亮的“不”！在整个旧约圣经时期，正如我们在上面所看到的，上帝的计划是让以色列人接触到他们周围的百姓和国家，并邀请他们成为上帝立约子民的一部分。旧约圣经中的以色列人是由雅各的直系后裔，加上许多来自不同国家的人所组成的，他们接受以色列的上帝耶和华，并选择成为盟约团体的一部分（例如，在出埃及的时候一起随行的许多埃及人 [出 12: 38]，米甸人 / 古实人西坡拉 [出 2: 16, 21]，迦南人喇合和她的全家 [书 6: 22-25]，摩押女子路得 [得 1: 16, 17]，赫人乌利亚 [撒下 11 章]，还有许多加入以色列的波斯人 [帖 9: 27]）。他们都被称为“以色列人”；在以色列

列国，没有一个被视为二等公民（赛 56：1-8；结 47：22-23）。在旧约圣经中并没有为敬畏上帝的两类不同的人群制定两个计划；他们所有人都被呼召加入圣经中的以色列，成为上帝的子民。在以色列国内，总是有“属灵”的余民，他们不仅保留了“以色列人”的名字，而且还向以色列的上帝证明他们对约的真正忠诚（例如，赛 10：22-23；耶 23：3；弥 2：12；亚 3：3）。⁷

现在，根据旧约圣经中立约的这些方面，进一步从新约圣经的资料中得知，让我们看到对以色列王国的应许是如何实现三个阶段的末世论——在耶稣的第一次降临；在新约圣经时代的教会；在末世的时候。我们在上面已经提到，在旧约圣经时代，王国的应许是如何在所罗门时代开始应验的，并且，在以色列从巴比伦被掳归回的时候再次得以实现。这些应许在弥赛亚“末世”（来 1：2）第一次降临时达到高潮。当弥赛亚，这位以色列最终的王和以色列人的代表，来到地球上，他带来了一个基本的实现，在原则上，所有这些王国的应许就在他自己身上应验了（太 12：28；林后 1：20）。通过他的生、死，和复活，他开创了上帝在地球上的“统治”或“主权”（耶稣称“恩典的国度”为“上帝的国度”）。

在基督第一次降临的时候，一般来说，以色列人都“喜欢听祂的教导”（可 12：37），尽管许多人误解了他的使命是在政治上拯救以色列脱离罗马的统治，但他们普遍欢呼他为弥赛亚（太 21：1-11）。在耶稣复活的那天，在去以马忤斯的路上，门徒们说耶稣“是一位先知，在上帝和众百姓面前，说话行事都有大能”（路 24：19）。在他升天后的第十天，也就是五旬节那天，成千上万的犹太人在一天内悔改了（徒 2：41），稳固增长的新约圣经的圣约团体，与旧约圣经的团体保持一致，主要是由犹太人组成的——他们中的大部分——又增加了许多外邦人，他们听从耶稣的门徒所传的道（徒 2：47；4：4；5：14；6：1，7；等等）。

因此，新约圣经并没有为上帝的两类不同的子民提供两种不同的救恩计划。相反，只有一棵橄榄树，代表上帝的真子民，由犹太人，自然的枝条（信主的犹太人，属灵上‘照着拣选的恩典所留的余民’，罗 11：5），和嫁接的外邦人（罗 9-11 章；特别是 11：17，24）所组成，就像旧约圣经时代一样。虽然在耶稣第一次降临的时候，许多橄榄枝条都被折断了，但保罗预言在耶稣第二次降临之前，犹太人将会在末世被嫁接，这样，“所有”真以色列（犹太人和外邦人）都将得救（罗 11：26）。

由于犹太领袖拒绝基督，导致以色列民族与神权政体的分离，圣约应许的国家（地缘政治）特征不再像上帝最初计划的那样，由犹太民族在字面意义上的实现。在整个基督教时代，上帝圣约的子民，包括犹太人和外邦人，都享受着圣约的属灵

祝福，并向世界宣讲。属灵的以色列，就是教会，作为基督的身体，领受国度一切应许的成就（加 3：29），但这只是一种属灵上的成就；而民族语言则具有属灵的、普世的，和 / 或天国的意义。因此，例如，锡安山是普世教会属灵的预表（罗 9：33；彼前 2：6），现在是“君尊的祭司和圣洁的国度”（彼前 2：9；对比出 19：6），或是指地上的信徒在圣城耶路撒冷的属灵聚集（加 4：26；来 12：22-24）。

然而，圣约应许的字面特征并没有永久废除。在最后，“以色列的末世论”，由历代上帝忠心的子民组成，其中包括犹太人和外邦人，他们将会复活或改变形体，来经历最终的，普世的，荣耀的，字面上的旧约圣经中应许之约的实现！在千禧年期间，他们将在新耶路撒冷与基督一起作王；千禧年之后，他们最终将在新造的地上得到永恒的产业（启 20-22 章）。虽然旧约圣经中地缘政治的圣约应许的特定文化方面将被普世化，但最终的字面实现却是确定无疑的。

启示录用以西结书中第 38-39 章的语言，描绘了后千禧年与邪恶势力的战争，印证了旧约圣经末日预言最终的、普世的文字应验。“歌革和玛各”——这里指的是历代所有敌对上帝的人——他们在攻击上帝的圣城和祂的圣民时被击退，并在火湖中被消灭（启 20：8-9）。同样，新耶路撒冷，圣徒们在新地上的永恒家园，在以西结书 40-48 章有大量的描述，以赛亚书 25：8 的经历也被实现为“上帝将擦去他们一切的眼泪”（启 21：4）。亚伯拉罕的后裔将继承应许之地，这应许之地在旧约圣经中已经扩展到全地。谦卑的人终必“承受地土”（诗 37：11；对比太 5：5）。

总而言之，传统预言中的旧约圣经王国预言有一个末世论（最后一天）的实现，分为三个阶段：（1）末世论的开幕：旧约圣经末世论盼望的基本应验，在预表以色列人的耶稣第一次降临时，在祂地上的生活和工作中达到高潮；（2）末世论的空缺：源于教会（由犹太人和外邦人组成）在属灵方面的应验，即基督在第一次和第二次降临期间的身体，但缺乏国家方面的实现；和（3）末世论的完善：由以色列的末世论（所有被救赎者，包括犹太人和外邦人）所带来的最终的普世实现的方面，是为了迎接基督第二次降临及以后的时代的到来，这不仅包括属灵层面的实现，也包括文字层面的实现。⁸

在这些应验的每一个方面的实现方式，是根据基督作王对祂国度的物质和 / 或属灵的存在不同而变化的。首先，基督作为以色列的代表，道成肉身，在字面上和局部上成就以祂为中心的地上事工。例如，“聚集”的预言（申 12 章；结 36-37 章；等等）在基督呼召十二个门徒的事上得到了最初的应验（太 5：1；约 10：14-16；11：52）。

其次，在基督是普世存在，但只是以属灵形式来呈现（也就是说，透过祂的灵）的教会时期，这种应验是属灵的和普世的。例如，在这个时期，旧约圣经的“聚集预言”得以应验，乃是因为上帝的子民藉着普世性地信仰基督在灵里（而不是在肉体上）聚集（太 18：20；来 12：22）。

最后，在基督第二次降临的时候，他亲自回来，并真正地使上帝的子民与他自己联合，使王与祂的国度联合，这一荣耀的应验乃是在字面上和普世性的。因此，关于旧约圣经中的“聚集预言”，在第二次降临时，在千禧年之后和永恒中，基督确实将荣耀地聚集祂所有的子民归到祂自己身上（太 24：31；帖后 2：1；启 21-22 章）。在启示录，旧约圣经中对末日场景的各种描述再现了，并发现了字面意义上和普世意义上荣耀的应验，以基督这位得胜的君王，祂的子民，和末世的以色列为中心。

5. 解经的实用步骤

作为解释旧约圣经经文中预言的实用指南，以下建议的步骤可能会有所帮助：

1. 确定赐下预言的历史背景：谁写的预言，是什么时候，在什么情况下。找出圣经的预言可能从书中或特定段落中描述的直接局部危机跳转到末世论“主日”的实例（例如，约珥对当地蝗灾的描述，然后跳到末世论的“主日”）。

2. 分析这卷书的文学结构和能直接考虑的段落，确定这一段的出处以及它在本章或整卷书的整体结构中扮演的角色（例如，创 3：15 位于创世记第三章的交错中心）

3. 仔细观察段落的自然语法结构——单词、短语、从句、句子——来理解预言的具体内容（例如，创 3：15 中的活动，从一个集体的“种子”[夏娃的属灵后裔]到一个单一的“种子”[弥赛亚]；正如保罗在加 3：6,16 中所证明的，创 22：17-18 中同样也发生类似的活动）。

4. 注意文中使用的任何明显的符号或任何比喻性语言，并根据直接上下文和圣经中其他地方对这种语言的使用来确定每个符号或象征的含义（例如，以西结书中的许多符号动作）。

5. 确定所涉及的预言类型：弥赛亚预言，针对外邦民族的预言，或对神权统治的以色列一个关于国度应许的预言。如果是弥赛亚预言，请注意这些预言的哪些方面不依赖于人类的选择，因此是无条件的；又有哪些是描述了弥赛亚降临的影响，且是以以色列的反应为条件的。还要注意这个预言是直接性的弥赛亚预言（如：诗

第 110 章），还是间接性（象征性）的弥撒亚预言（如：诗第 2 章）。如果从弥赛亚预言的象征性来看，在段落中寻找超出适用于旧约圣经人物、事件，或制度的语言指标，并指向弥赛亚。使用索引或旁注来追溯旧约圣经预言与福音书中记录的基督生平之间的联系。

6. 如果这是一个关于以色列未来的国度预言，就要分析所给出的具体应许或预言，并检查旁注，以发现旧约圣经中的其他地方所存在的类似或相关的预言。想象一下，上帝最初为以色列人设立的神圣计划，乃是因为他们对上帝的衷心；以及如果继续违反盟约，就会受到咒诅的威胁，并将破坏神圣的计划。

7. 在理解新约圣经中这些王国应许的实现时，请记住，作为以色列的代表，耶稣在祂自己身上带来了基本的，最初的（开启的），字面上的王国预言的实现。（例如，当他呼召十二个门徒的时候，“聚集”的预言在原则上得到了初步的实现。）

8. 认识到这些相同圣约的应许 / 预言在教会，即基督的身体里，得到了属灵的应验。（例如，教会是通过基督的信仰而在属灵上的聚集。）

9. 请注意，这些王国的预言在基督的第二次降临和以后找到了它们圆满的、普遍的，和字面上的实现。（例如，基督将在第二次降临时和千禧年之后，普遍地、确实地将他的子民聚集到自己那里。）

10. 关于在王国预言中发现的以色列的国家 / 地缘政治用辞或比喻，请认识到这种语言（耶路撒冷、锡安山、以色列，等）经常在新约圣经中被普遍使用，因为它指的是基督教的以色列，指属天的现实，或指千禧年后的新耶路撒冷。

11. 描述以色列敌人的王国预言同样也将在新约圣经中以基督为参照来解释（如上文描述的第 7-9 步）：基督第一次降临时的字面上的本地敌人（例如：约 13：18）；基督教时期教会在属灵上的普遍敌人（启 12：13-16）；以及在基督第二次降临及以后在字面上的普遍敌人（启 20：8，9）。

12. 旧约圣经中类似启示的王国预言，特别指的是以色列和她的敌人之间的最后末世之战（结 38-39 章；亚 12-14 章；珥 3 章；赛 24-27 章），也必须与上面强调的以基督为中心的原则相结合进行解释。圆满的实现在字面意义上的（例如，上帝的敌人实际上向耶路撒冷进军，橄榄山一分为二 [亚 12：1-9；14：4；对比启 20：9]），但提到以色列和她的敌人是普遍性的：以色列指的是上帝在各个时代的真子民；歌革和玛各指的是他们所有的敌人（结 38-39 章；参启 20：8）。

参考书目

除非另有说明，所有经文均引自新雅各王版。

1. See J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and Their Fulfillment* (Grand Rapids, MI: Baker, 1973), pp. 13, 674-675. 根据佩恩的分析，在旧约圣经的 23,210 节经文中，其中有 6,641 节含有预言的内容，占 28.5%。

2. For discussion of biblical typology, see chapter 13 and Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typos Structures* (Andrews University Dissertation Series, 2; Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1981).

3. The author's translation.

4. See Jack Collins, "A Syntactical Note (Genesis 3: 15): Is the Woman's Seed Singular or Plural?" *Tyndale Bulletin* 48 (1997): 139-148; and Afolarin O. Ojewole, "The Seed in Genesis 3: 15: An Exegetical and Intertextual Study" (Ph.D. Dissertation, Andrews University, 2002), 190-207.

5. For more complete discussion and substantiation, see Richard M. Davidson, "The Eschatological Literary Structure of the Old Testament," in *Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan*, ed. Jiří Moskala (Berrien Springs, MI: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2000), 349-366; cf. John H. Sailhamer, "The Messiah and the Hebrew Bible," *JETS* 44 (2001): 5-23.

6. See Moshe Weinfeld, "The Covenants of Grant in the Old Testament and the Ancient Near East," *JAOIS* 90 (1976): 184-203.

7. See Gerhard F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea From Genesis to Isaiah* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1972); and Kenneth Mulzac, "The Remnant Motif in the Context of Judgment and Salvation in the Book of Jeremiah" (Ph.D. dissertation, Andrews University, 1995).

8. For further elaboration of these principles, see Davidson, "Sanctuary Typology," in *Symposium on Revelation—Book I*, Daniel and Revelation Committee Series, vol. 6, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), pp. 99-111, and Hans K. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy: Principles of Prophetic Interpretation* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983).

第十二章

福音书和使徒书信的解释

乔治 .E. 赖斯

介绍

这一章将讨论有助于明白福音书和新约书信含义的解经方法。我们的目的并不是要参与《新约圣经》学者对这些书卷进行的技术性讨论，尽管为了澄清的目的，我们也会在某些场合提及这些讨论。我们的目标是帮助读者认识到，仔细、深思熟虑、虔诚地阅读福音书和这些书信将获得有意义的见解，并带来属灵上的更新。

1. 解读福音书

目前，我们对福音书以及如何理解福音书所传达的信息很感兴趣。这四本福音书都报告了耶稣生活和事奉的不同部分。当然，它们并不是一份完整的报告，因为它们太短了，不能成为我们通常所说的传记。事实上，使徒约翰在他的福音书的结尾是这样阐述的：“耶稣所行的事还有许多，若是一一的都写出来，我想，所写的书，就是世界也容不下了”（约 21：25）。

在开始的时候，一条简单的经验法则是很有帮助的。请仔细阅读。不要着急。然后回头再读一遍。仔细领会作者所说的话。书信的内容可以一次性读完，但福音书要长得多，就很难做到了。然而，福音书的几个章节可以放在一起来看，然后再反复阅读。

在解释福音书时，重要的是要尽可能确定以下几点：（1）耶稣个人生活中的历史事件；（2）耶稣生活和服侍的社会和宗教背景；（3）福音书作者的个人兴趣；（4）某一特定证道、比喻、神迹，或事件出现的文学语境。这需要仔细阅读。

让我们仔细考虑这四点。

1. 虽然有许多《圣经》注释和书籍旨在帮助研究福音书的人更深入了解耶稣的个人生活，但怀爱伦的《历代愿望》超越了所有这些书籍。这本书带着启示的洞察力，引导我们进入耶稣的情感和思想，从他的童年时代直到十字架上的牺牲。使我们能体会到耶稣的感受，将福音故事带入到生命中。

2. 从现有的许多书中推荐两本，以帮助了解耶稣工作年代的社会和宗教背景。约阿希姆·耶利米亚斯的《耶稣时代的耶路撒冷》和亚伯拉罕·科恩的《普通人的塔木德》，将帮助我们建立耶稣时代的社会和宗教背景。

当读到福音书中记载的耶稣医治瞎子的故事时，人们不禁要问：“他为什么吐唾沫在瞎子的眼睛上？”（可 7：33；8：23）“或问为什么耶稣用唾沫作泥，抹在他的眼睛上？”（约 9：6）答案可以在科恩的书中找到，然后使用唾沫的意义就变得很清楚了。

科恩说，在耶稣时代存在这样一种信仰，“唾沫常被用于眼部疾病的治疗，但我们被告知‘有一种传统认为，父亲的长子的唾沫有治愈的能力，但母亲的长子的唾沫就没有这种能力’（B.B.126b）。”¹

现在来谈谈耶稣所做的事情的重要性。人们普遍认为耶稣是约瑟和马利亚的私生子。因为约瑟在娶马利亚之前就生了几个儿子，所以耶稣不是约瑟的长子（《历代愿望》第 86 页）。因此，根据犹太民间医学，耶稣不能用他的唾沫来治愈眼疾。耶稣是妇人马利亚头生的儿子，他的唾沫没有医治的能力。因此，这也排除了耶稣那样治愈眼疾的可能性。然而，耶稣却能用唾沫治疗眼疾。耶稣利用犹太民间医学的迷信，证明他不是约瑟的私生子，尽管许多人指责他是，但他自称是上帝的独生子。

3. 确定福音书作者的个人兴趣颇为重要。每一位作者都被耶稣的救赎恩典所感动，并对耶稣是谁、他说了什么、做了什么产生了浓厚的兴趣。但每个人都是根据他自己的参考框架向我们提供了报告。理解这个参考框架有助于我们透过四双眼睛看耶稣，从而给我们呈现出一个更完整的画面。关于每一位作者的个人兴趣，稍后会有更多的论述。

4. 正如阅读《圣经》的任何部分一样，如果我们要理解所读的较小部分，就必须清楚地看到文学背景。忽视语境可能会导致误解和对文章实际意思的错误解释。

为什么是四福音书？

为什么会有四部福音书？这是一个十分常见的问题。难道一本福音书不足以让我们看到耶稣的形象，或者五本六本不比四本更好吗？数字四并没有什么神圣性。毫无疑问，四本福音书比一本福音书给了我们更完整的画面，而且，很明显，四本福音书满足了上帝的意思，所以我们没有第五本或第六本福音书。有趣的是，当路加拿起笔开始写作时，他意识到已经有“许多”关于耶稣的叙述。“因为有好些人已经提笔把在我们中间已经成就的事情叙述出来……”（路 1：1）。

但在这些写的“许多人”中，圣灵只拣选了四个人纳入《新约圣经》中：马太，一位税吏，曾为加利利分封的王希律效力，我们可以有把握地认为，他是一位希罗党人；马可，他的父母都是耶稣的忠实追随者，耶稣在他的家里和门徒吃了最后的晚餐，他可能是那个跟随耶稣和使徒到客西马尼园的少年人，他挣脱了那些逮捕耶稣的人，把披着的麻布留在逮捕他的人手里（可 14：51，52）；路加，他是一个外邦人，与保罗和马可同工（门 24），也是一名医生（西 4：14）；还有约翰，所爱的那门徒，他为我们提供了有关耶稣的鼓舞人心的描述，伟大的“我是”。

同观福音的挑战

四本福音书中有三本在叙述上非常相似。《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》被称为同观福音书；也就是说，它们给出了一个“共同的观点”。但是如果仔细阅读，你会发现每一本福音书都有不同之处，弥补了其他福音书的不足。任何一卷福音书都应先通读，以了解作者对耶稣的描述。一旦清楚了这一点，就可以与其他福音书进行比较，了解其他细节。

当进行比较时，貌似会出现差异。这些差异令怀疑论者厌烦，他们指出这就是福音书不可信的证据。但同观福音的作者并不是机器人，他们不会严格地坚持同一种对耶稣传道的叙述，一点也不改变。更确切地说，每个作者都在画一幅耶稣的肖像，而不同之处无非是画笔的触感，使色彩呈现出不同的色调。请记住，每个作者都是从他自己的参考框架向我们讲述耶稣的。任何一个通读同观福音的人都会立即认出这是同一幅肖像，同时还会被不同的色调所吸引。

同观福音书中所包含的差异在学术界被称为同观问题。但这些差异真的不是问题。相反，这是一个吸引人的挑战。这是一个要像福音书作者一样来看待和理解耶稣的挑战。通过比较耶稣的神迹、比喻、讲道，以及他与人相处的同观描述，你就会看到每位作者对耶稣的欣赏之处。你可以看到他们画笔的触感。

当马太、马可和路加对耶稣的生平有着共同的想法时，而约翰却站在一边。他的福音书填补了其他三位作者留下的空白。但即便如此，请记住，在这四本福音书中，我们仍然不能完整地描述耶稣的一生。同观福音书可能是在耶稣升天后的 25 年到 30 年左右的时间里写成的。而《约翰福音》则是在公元一世纪的最后十年的某个时候写成的。从他的有利位置来看，他可以看到对他来说被其他三本福音书忽略的重要事件，因此他和我们分享了这些事件。

例如，只有约翰记录了耶稣第一次洁净圣殿后，尼哥底母拜访耶稣的故事。怀爱伦对这次的拜访作了以下评论，这说明约翰的个人兴趣以及他是如何填补遗漏的细节：“尼哥底母把那次与耶稣会谈的情形告诉了使徒约翰，由约翰笔录下来，垂训后世。其中的真理，在今天，与当夜这位犹太官长去向卑微的加利利教师求问生命之道时一样重要。”（《历代愿望》第 177 页）

同观福音书的来源

几个世纪以来，大多数《新约圣经》学者都认为《马可福音》写于《马太福音》和《路加福音》之前。可能是因为它这是这三本福音书中最短的（尽管有些人认为《马太福音》是最先写成的）。然而，《马可福音》中关于耶稣活动的一些记载，比《马太福音》和《路加福音》中的平行叙述更为详细。尽管如此，他们的观点是，《马太福音》和《路加福音》都使用《马可福音》的书面记录作为他们福音书的基础。然后，他们使用另一个名叫做“Q”的书面文件（Q 来自德语单词“Quelle”，意思是“来源”）作为他们共同拥有的材料基础，而这些材料在《马可福音》中是找不到的。这就是所谓的双文档假设。但除此之外还有一步。人们相信，《马太福音》和《路加福音》各自都能接触到他们所使用的而其他作者却无法接触到的书面材料。因此，双文档的假设现在扩展到了四文档的假设。现在书面来源排列如下，《马可福音》和“Q”都被《马太福音》和《路加福音》所采用（双文档假设），《马太福音》使用了《路加福音》所没有的一个被称为“M”的来源，《路加福音》使用了《马太福音》所没有的一个被称为“L”的来源，这就产生了四文档假设（《马可福音》，“Q”，“M”和“L”）。

然而，如果仔细阅读《路加福音》1: 1-4，他似乎在告诉读者，他和“许多”编纂耶稣传道故事的人并没有使用书面材料，而是依靠见证者和传道人的口头叙述。

没有证据表明福音书的作者是通过受启示的异梦或异象来获得耶稣传道的信息。马太和约翰是使徒，他们很多的时间都是和耶稣一起度过的。他们目睹了他们

所记录的许多事件。马可认识耶稣，但没有像马太和约翰那样花时间与他在一起。传统上认为彼得是马可记录的信息来源。另一方面，路加本人并不认识耶稣，也从未见过他。当其他三个人在不同程度上都与耶稣有个人的接触时，路加觉得他必须向提阿非罗和其他任何有可能读到他福音书的人解释他是如何获得关于耶稣的信息的。

如果福音书的作者没有得到启示的异梦和异象，那他们记载耶稣生平的福音书怎么能被认为是受启示的呢？答案是思想上的默示，具体描述如下：“圣灵所启示的，不是圣经中的话语，而是圣经的作者。受感动的，不是人的话语或表达的形式，而是作者本身，他们在圣灵的启示下获得概念”（《信息选粹》卷一，第 21 页）。更进一步，我们被告知“上帝乐意藉着人为媒介，将他的真理传给世人；他也亲自藉着圣灵，使人有资格和能力来担任这一工作。他引导人的思想选择所当说的和所当写的”（《善恶之争》第 6-7 页）。

例如，既然路加从一开始就仔细考察了耶稣的生平 (1: 1-4)，为什么他没有记录东方博士的来访？他一定知道，因为这是一件大事，轰动了耶路撒冷全城的人，并使大希律的心惊惶。路加是不知道这件事呢，还是在圣灵的指引下选择记录牧羊人的来访？这是在《路加福音》中对耶稣描绘的一笔，而我们在其他福音书中是看不到的。在路加对耶稣的描绘中，牧羊人的到访对他的福音书有什么贡献，而东方博士的到访对《马太福音》的描绘又有什么贡献？我们稍后会讨论这些问题。通过注意这些差异，即使是很小的差异，耶稣的形象也会因为来自不同作者的笔而变得鲜明起来。这挑战吸引人的地方是注意到这些差异，并观察它们对全局作出了什么贡献。

《约翰福音》的重要性

解读福音书需要对每一本都进行仔细地阅读。读者首先要寻找的是作者想要表达的主题或重点。例如：约翰主要强调的是耶稣的神性。他在福音书的开头几节就为接下来的内容定下了基调：“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝”（约 1: 1）。这一主题在圣灵引导所记录的布道、比喻、辩论，和神迹的《约翰福音》中被反复地呈现出来。在与宗教领袖争论他们的身份和耶稣的身份之后，耶稣确定了他是谁，“还没有亚伯拉罕就有了我”（约 8: 58）。所以，请留意每本福音书的主题，因为每本书的主题都是不同的。

读者接下来将寻找其他福音书中分享的耶稣生平的事件，然后寻找他或她正在

阅读的这本福音书中关于这些事件所独有的细节。完成这些之后，读者将汇集四本福音书中的所有细节，以获得更完整的理解。不同的描述（引人的挑战）只会有助于拓宽画面。例如：《约翰福音》对我们全面了解耶稣的生平和事工是非常重要的，原因有三点：（1）他的记录在很大程度上是由同观福音中没有提到的事件所组成的。因此，两者几乎没有相似之处；（2）当他确实记录了一个与同观福音相同的事件时，他增加了一些细节的描述，从而使我们对所发生的事情有了更全面的了解；（3）他为耶稣的事工提供了一个按时间顺序排列的框架。

1. 这里有一些关于第一点的例子：（a）在旷野的四十天试探之后，耶稣随即呼召了几个门徒（约 1: 35-51）；在同观福音书中，对门徒全职事奉的呼召是在较晚的时候（《历代愿望》第 246-247 页）；（b）迦拿的婚宴（2: 1-12）；（c）耶稣在第一次洁净圣殿后开始了他的事奉（2: 13-22）；（d）尼哥底母的来访（3: 1-21）；（e）撒玛利亚妇人（4: 1-42）；（f）安息日在毕士大池边医治了一个瘸腿的人，随后耶稣因干犯安息日的罪名被捕受审（参《历代愿望》第 204 页），以及他在公会面前的正义辩护期间，他声称与天父平等，因为他拥有生命，是他自己本性的一部分（5: 1-47）。这样的例子不胜枚举。如果没有这些单独的报告，我们的理解将会受到很大的限制，而约翰的时间表（上面提到的第三点）有助于将这些记录和同观福音中的记录按逻辑顺序排列。

2. 除了耶稣生命的最后几个小时，约翰很少去重复能在同观福音中找到的信息。甚至在对耶稣受难时刻的记录中，他也给了我们许多他的福音书所独有的细节。在《约翰福音》第 6 章，我们发现在一个事件的说明上，《约翰福音》与同观福音有共同之处。通过增加细节，他加深了我们对事情的理解，并通过包含同观福音中所没有报告的信息，丰富了我们对于那些记录在同观福音中的事件的理解。

在关于耶稣使 5000 人吃饱的记录中（约 6 章），约翰补充了以下事实：（1）在五饼二鱼的神迹之后，众人都要强迫耶稣作王（约 6: 15）。（2）他知道这些人只对世俗的权势感兴趣，而对永生不感兴趣，所以他就用生命之粮为题来讲道（约 6: 26-59）。（3）从讲道的内容中，人们意识到耶稣无意实现他们的政治野心，而是呼召他们与他在属灵上的联合（约 6: 53-58）。（4）对这次讲道的回应是，那些声称为耶稣追随者的人，仅仅在他们想强迫耶稣作王的一天之后，就有大批退去的（约 6: 60-66）。（5）离开的人甚多，因此耶稣问十二个门徒说：“你们也要离开吗？”（约 6: 67）。同观福音并没有以这些重要的细节来结束对 5000 人喂养的描述。这只是一个例子，说明仔细阅读一本福音书，并将其与其他三本福音书进行比较，可以扩展我们对耶稣生平事件的理解。

3. 《约翰福音》给我们展现了耶稣事奉的时间表。如果只有同观福音，我们就会得出这样的结论，耶稣的事奉比它实际的时间要短得多。约翰以四个逾越节为基础建立了时间表。耶稣是在公元 27 年秋天，《但以理书》9：25 的第 69 个 7 结束时受的洗。第一个逾越节是在第二年春天（公元 28 年，约 2：13），耶稣第一次洁净圣殿，开始了他的事工（2：14-22）。下一个逾越节（公元 29 年，约 5：1，对比 2：13），耶稣结束了他的犹太事工，他被提到“公会面前回答违反安息日的指控”（约 5：2-47；《历代愿望》第 204 页）。第三个逾越节（公元 30 年，约 6：4）见证了他的加利利事工的结束，使 5000 人吃饱并有大批宣称追随耶稣的人离开（约 6：1-71）。最后的逾越节（公元 31 年，约 13：1）见证了他的被捕、审判，和受难。

根据约翰的时间表，我们可以把在同观福音中所记录的事件放在适当的位置上。毫无疑问，《约翰福音》为解读和理解福音故事做出了宝贵的贡献。

同观福音的解读

在解释同观福音书时，我们至少应该先考虑三个问题：（1）既然《约翰福音》为耶稣的事工建立了一个时间框架，是在同观福音写成的几十年之后，那么同观福音的作者是从哪里得到我们在福音书中所看到事件的顺序的？（2）内容的变化告诉了我们什么？（3）耶稣有没有可能重复他的教导、讲道，和寓言，并加以调整，以满足不同地区不同听众群体的需要和兴趣？

1. 在回答第一个问题时，读一下同观福音书就会发现，在耶稣的一生中所发生的事情有一个特定的顺序，这是三本福音书共同见证的。例如：如果我们假设马可福音是最先写成的，并且他记录了彼得的回忆录，那么马可是通过听彼得的口头叙述（没有彼得所写的正典福音）来获得福音中事件的顺序。这意味着，在彼得的口头叙述中，耶稣生命中所发生的事件有一个基本的顺序。

路加告诉我们，他是从与见证人和传道者的亲自交谈中收集了信息。虽然他添加了大量的信息并做了一些调整，但路加与《马可福音》中的事件的基本顺序是一样的。当然，路加与马可和保罗是同工的，毫无疑问，他从马可那里得到了很多的口头信息（门 24）。

然后，我们还有见证人马太的贡献，我们再一次看到了相同事件的基本顺序。人们不禁得出这样的结论，在同观福音被写出来之前，关于耶稣的基本事件，在口头传统上已经有了顺序。

还有另一个解释要点，读者必须意识到。很明显，这本福音书中的某些事件与其他福音书并不同步。在这个问题上，怀爱伦的评论颇有帮助：“圣经的著作，并不完全依照一成不变的次序，或先后分明的连贯性。基督所行的神迹，便是不按先后次序记载，乃是按照各种不同的情况和需要，显示他的神能。”（《信息选粹》，卷一，第20页）。换言之，耶稣的一些神迹被作为文学例证来说明他的能力和他所教导的真理。因此，这些神迹不会以相同的时间顺序出现在每本同观福音中。

《马可福音》似乎在记录整体的骨架。《马太福音》和《路加福音》用《马可福音》中所没有的信息给骨头加了肉，但他们很少因为这些信息的增加而打乱事情的基本顺序。《马太福音》和《路加福音》确实呈现出一些不同于《马可福音》的事件和比喻，但这是吸引人的挑战出现的情况或地方。这就引出了第二个问题，在解释同观福音时必须牢记的问题。

2. 第二个问题涉及在同观福音书中发现的变化。尽管这些同观福音书都呈现了耶稣事工的共同观点，但每个作者都从自己的角度对耶稣是谁和他做了什么表现出了自己独特的兴趣。当他们的个人兴趣不断丰富耶稣的细节描述时，就产生了解释的挑战。

虽然马可只给我们介绍了耶稣事工的基本情况，但他确实对耶稣有个人的兴趣，这在他的福音书中有所反映。这一点可以从开头的句子中看出，“上帝的儿子，耶稣基督福音的起头”（可1：1）。耶稣是上帝的儿子，是关于耶稣的福音的基础，每一个事件，每一篇讲道，每一个比喻，都传达着关于儿子的一些信息，无论是魔鬼承认他的神性（可1：24），还是告诉瘫子他的罪被赦了，然后在聚集的文士惊讶的眼睛前，确立他赦罪的权柄，他吩咐瘫子起来，拿起他的褥子回家去吧（可2：5-11）。

当我们从《马可福音》中的基本介绍开始，马太和路加在基督里的个人特点就变得非常明显。例如，马太对耶稣的兴趣从第一节开始就引起了人们的注意，“亚伯拉罕的后裔，大卫的子孙，耶稣基督的家谱。”接下来就是耶稣的家谱，从亚伯拉罕开始，经过犹大诸王，一直到耶稣的养父约瑟（太1：1-17）。

马太对耶稣身上的弥赛亚的兴趣是显而易见的。他是大卫的子孙；他出生在大卫的城，约瑟的家里，约瑟是王位的继承人（虽然耶稣是一个受圣灵感孕的神迹[太1：18]）。当东方博士来寻找生来作犹太人之王的耶稣时（太2：2），希律在嫉妒的愤怒中，试图消除他对王位的威胁（太2：3-18）。对弥撒亚的兴趣在基督经受

试探和登山宝训中也很明显。在旷野的三次试探中，最后一次是关于谁来统治地上的列国，撒但还是耶稣（太 4：8-10）。路加颠倒了最后两次试探的顺序 [路 4：1-12]，而登山宝训（太 5-7 章）的目的是让听众对耶稣的国度和他君王的身份有一个正确的认识（《历代愿望》第 299 页）。此外，这篇讲道的目的，也是为了显示这个国度的公民该如何生活。八福是从虚心的人开始，到为义受逼迫的人为止，他们都确信自己将承受天国。毫无疑问，马太对作为弥赛亚的耶稣和他的国度很感兴趣。这种兴趣贯穿于他的福音。一旦读者意识到福音书的作者对耶稣的个人兴趣，就可以观察到它所表达的内容。每一次的出现都拓宽了对福音故事的整体理解。

细微的差别是可以发现的，因为它们也有助于读者深入了解作者的兴趣所在。例如，马太曾是希律王的税吏，会被视为是一个希律党人和罗马的支持者。知道了这一点，同观福音的作者对干枯的手得医治的记录就很有趣。这个神迹发生在会堂里，在一群想要寻找把柄控告耶稣的人面前。路加简单地总结了神迹，说这些人“满心大怒，彼此商议怎样处治耶稣”（路 6：11）。马可认为这些人是法利赛人，并指出他们离开了会堂，与希律党人密谋如何杀死耶稣（马 3：6）。马太，作为一个前希律党人，把他的前同伴排除在谋杀阴谋之外，说：“法利赛人出去，商议怎样可以除灭耶稣”（太 12：14）。这并不意味着马太仍然是一名罗马的支持者，但这可能表明他把这个阴谋归咎于那些曾经因为他在希律政府中的职务而厌恶他的人身上。

在我们看《路加福音》之前，还有一点需要补充。马太曾是耶稣的跟随者，也是耶稣最后两年事奉的见证人。在彼得、安得烈、雅各、约翰被呼召作全职侍奉之后，他立即蒙召作门徒（《历代愿望》第 272 页）。马可，尤其是路加，都没有马太作为见证人的优势。因此，当一个小的差异出现时，逻辑上会说，以见证人说的为准。在加利利海东边加大拉人居住的地方，发生的赶鬼的记述就是一个很好的例子。《马可福音》（5：2）和《路加福音》（8：27）都说，有一个被鬼附着的人，住在坟墓里，在耶稣下船的时候遇见了他。另一方面，《马太福音》说有两个被鬼附着的人迎着耶稣走来（太 8：28）。怀爱伦遵循了马太的说法（《历代愿望》第 337 页）。

路加对耶稣的兴趣源于他的个人经历。路加原是个悔改归主的外邦人。他从一个完全不同的参照框架来看待耶稣，而不像马太，马可，约翰，这些犹太人一样。因为外邦人被犹太人看不起，路加很感兴趣的是，福音故事和耶稣的传教如何与其他被鄙视的人，或社会地位较低的人联系起来。例如，当加百列向大卫的子孙约瑟宣告耶稣降生的消息（太 1：20-21），在《路加福音》1：26-38 向马利亚宣布的时候。因为那个时候妇女普遍受到轻视。

马太记录了那些寻找做犹太人王的东方博士的来访，路加则记录了牧羊人的来访（路 2：8-20）。在《旧约圣经》时代，人们对牧羊人有某种怀旧之情，因为大卫王曾经是一个牧羊人。然而，在耶稣时代，牧羊人的职业被轻视了。²路加一定很感兴趣，上帝绕过所有的宗教领袖，向一群被轻视的人宣布他儿子的降生。

这三本同观福音书都引用了《以赛亚书》第 40 章关于施洗约翰的预言，“在旷野，有人声喊着说……”，但只有路加一人引用《以赛亚书》52：10 来总结这段话，“凡有血气的，都要见上帝的救恩”（路 3：6），其中也包括他自己，一个被轻视的外邦人。

正如马太所记载的，耶稣在旷野的试探，以谁将统治世上列国的问题结束，这符合马太的特殊兴趣，而在《路加福音》中，这些试探是在耶路撒冷结束。耶稣被带到圣殿的顶端，撒但告诉他要证明自己是上帝的儿子，就要从殿顶跳下去。在路加的试探顺序中，耶稣在与撒但的斗争中取得了胜利，正是在这座将会攻击他并钉死他的城市的中心（路 4：9-13），也是一座看不起外邦人的城市。

只有《路加福音》记载了撒玛利亚村庄拒绝接待耶稣的故事，以及他对这些外邦人的态度，与雅各和约翰对他们的态度形成鲜明的对比（路 9：51-55）。只有路加记录了一个好撒玛利亚人的故事（路 10：25-37），以及十个被社会抛弃的麻风病人被洁净的故事，还有一个人，恰好是撒玛利亚的外邦人，他回来感谢耶稣为他所做的事（路 17：11-19）。路加还讲述了一个法利赛人和税吏在圣殿里祈祷的比喻（路 18：9-14），还有耶稣接受了被藐视的税吏撒该的款待（路 19：1-10）。很明显，路加很感兴趣的是耶稣，这个世界的救赎主，是如何与非犹太人以及那些被犹太民族所鄙视的人建立联系的。

在同观福音的记述中，无论是增加或是遗漏，都是吸引人的挑战，只会增加我们对耶稣生平和事工的更广泛的理解。一个对福音书感兴趣的读者会留意它们，并在它们出现的时候注意到它们，将它们与另外两个同观福音中的平行叙述进行比较，看看每一个变化是如何加深对所写内容的理解。

3. 最后一个问题，有没有可能，同观福音内容的一些变化，是因为耶稣针对不同群体重复他的教导？事实上，这就是现实所发生的事情。证道人经常不止一次讲同一篇道，并在不同的听众面前作不同的改动。耶稣的教导和比喻包含了他希望所有人都能听到的真理。他在犹太所教导的，一定会重复讲给住在加利利的人。同样的真理可能会以不同的重点和不同的例证呈现出来。

怀爱伦发表了以下评论：“基督的传教，在行将结束的几个月中，大部分时间都在比利亚境内。比利亚是犹太地‘约旦河外’的省份。在这里有许多人跟随着他，像他早期在加利利时的情形一样。他就重述先前的许多教训”（《历代愿望》，第488页）。

了解每一位福音书的作者所描绘的耶稣的形象，对于解释福音书和解决所遇到的分歧，将大有帮助。我们不应将这些差异视为错误或是导致福音书不可靠的缘由，而应视为吸引人的挑战，扩展了我们对耶稣是谁，他教导了什么和做了什么的看法。

2. 解读书信

除了福音书（关于耶稣生平和事奉的记述）、《使徒行传》（早期教会的历史）和《启示录》（预言）之外，《新约圣经》还包含一系列寄给基督教会众或个人的文件。这些文件一般称为书信。但关于书信需要区分的一个问题是，一种是供所有人阅读的文学作品，另一种是被视为私人信件的书信。

从这批文件来看，那些真正的信件，一般都遵循当时其他信件的格式。作者在开头的称呼语中用名字表明自己的身份，收信人也确认了身份。接下来是问候、祈祷，或感恩的表达，然后是书信的主体，最后是告别（例如，《罗马书》，《哥林多前书》，等等）。有些书信缺乏正式的介绍（例如，《希伯来书》，《约翰一书》），另一些书信缺少最后的告别（例如，《雅各书》）。

书信的内容

这些书信并不是神学的论述。他们的目的是对基督徒生活的实际教导，读者的属灵培养，必要时的纠正，鼓励和告诫。有些书信涉及神学问题，以启发读者，纠正误解，并直面错误，但他们并不是作为神学的论述。

例如：在《罗马书》中，保罗提出了因信称义的概念，但这并不是这封书信的唯一意图。在《加拉太书》中，他直面了“另一个福音”的错误，那不是福音。《希伯来书》的大部分内容都是用属世的圣所和其中的服务，作为天上圣所的预表，巧妙地介绍耶稣作为我们在天上圣所的大祭司的工作，但它也包含了基督徒生活的实用建议。

以下研究书信的方法将被证明是有帮助的：

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

1. 由于书信内容的多样性，一次性读完一封书信的做法是一个很好的步骤。
2. 然后再慢慢地仔细地进行复读。

3. 在一张纸上，把书信的内容按逻辑分成几个部分。一部分是用于神学研究，另一部分是用于确定作者所阐述的问题，还有一个部分是用于基督徒实际生活中的咨询和建议，等等。完成这些之后，每个部分都可以得到完全的关注。

4. 当把书信分成几个部分作进一步的研究时，请注意那些可以从词汇研究中产生见解的单词。例如，比较保罗使用“公义的”或“义”这个词的经文是一个有趣的研究。我们可以看到，这两个字是用来说明信心的经历，以及过顺服的生活。

《哥林多前书》15：29 从一个词的研究中产生了有趣的结果。这是唯一的一节经文，被一些人用来支持替代的洗礼，从而拯救死者。在研究这个词的时候，必须注意两件事：（1）希腊语介词 *huper* 的用法，通常翻译为“为了”或“代表”；和（2）定冠词的存在和缺少（一般是指“死”和“死人”）。

1. 介词 *huper* 的意思是“越过”或“之上”，如前所述，通常被翻译为“为了”或“代表”。在救赎的语境中，这个词表达了一种护盾的思想，在悔改的罪人之上，承担了罪人应得的惩罚。因此，基督作为替代的祭牲，代表罪人承担了违反律法的刑罚，并成为他们的护盾（参 罗 5：6，8；8：32，等等）。然而，人不能为另一个人获得替代性的救赎，因为两个人都是罪人。因此，替代的洗礼（一个活着的人“为”（*huper*）一个死人受洗）是违背福音原则的，也违背了保罗因信称义的神学观。因此，在《哥林多前书》15：29，*huper* 必须解释成不同的意思。

保罗时代的异教徒认为，耶稣的恩典和他的复活是他们与死去亲人团聚的唯一希望，前提是这些亲人在他们死之前已经成为基督徒。异教徒不抱任何重聚或复活的希望。由于基督徒对复活的希望，异教徒转向耶稣作为他们的救赎主，他们相信通过他的恩典，他们将在耶稣再来时与死去的亲人团聚。因此，活人受洗是“为了或是因为死人”，用保罗的话说，“为死人受洗”（请参考，G. G. 芬德利对《哥林多前书》的注释《解说者的希腊圣经》，以进一步讨论这段经文）。如果哥林多人真的是在为死去的亲属受洗，并且认为他们的受洗可以间接拯救死者，那么保罗就会在给他们的信中严厉斥责这种异端邪说。但他随意提及正在做的事情，表明他对此没有异议。

2. 在这节经文中，在“死人”这个词的第一次出现之前有一个定冠词 (*tōn*

nekrōn，所有格），因此表明“死人”是所有死亡的人中的一个特定群体，在这里表示基督徒。第二次出现的词翻译为“死人”（*nekroi*，主格）没有冠词，因此表明一般的死亡。钦定本和新钦定本在本节的最后一句 *tōn nekrōn* 中第三次出现。但最古老的希腊文手稿上写着“为他们”（*huper autōn*），追溯到“死亡”一词的首次出现。通过对这个词的研究，这节经文可以理解为：“如果死人一般都没有复活，为什么人们因为希望与他们死去的基督徒亲人团聚而受洗呢？《哥林多前书》15：29 现在成为对复活信仰的有力肯定，因为它让我们了解到在历史上，保罗时代的异教文化所发生的事情。

为了研究词汇，我们需要一本希腊/英语词典。有几本是可以购买的，例如 W.E. 拜恩的《圣经词汇的解释性词典》。塞斯拉斯·斯皮克的三卷《新约圣经的神学词典》也很有帮助。对于那些想认真研究词汇的人来说，有霍斯特·巴尔兹和格哈德·施耐德的三卷《新约解经词典》和格哈德·基特尔编辑的一系列《新约神学词典》。此外，《新英国人的新约希腊文索引》也是一个有用的工具。

历史背景

与福音书的研究一样，建立书信的历史背景是很重要的。对于书信，有必要（1）收集尽可能多的关于作者的信息，（2）收集所有关于收信的会众或个人的可用信息。

1. 除了《犹大书》，书信作者的名字都在福音书和《使徒行传》中出现过。正是从这两个来源，我们可以重建作者的历史背景。我们对保罗、彼得和约翰的了解较多，但对雅各了解得不多，对犹大更是一无所知，只知道他自称是雅各的兄弟（犹 1）。这使我们知道他和他的兄弟，都是约瑟的儿子（参可 6：3）。

从书信本身，我们可以收集到一些有关作者写作时个人情况的信息。例如，当保罗写《罗马书》的时候，他想要在将来的某一段时间去到帝国的首都，这样他就可以和罗马的基督徒分享属灵的恩赐，并坚固他们的信心（罗 1：11，12），以及为基督赢得灵魂（1：13），但他还没能如愿（1：13）。他的计划是把希腊和马其顿教会的捐献送给耶路撒冷的穷人，然后在前往西班牙的途中在罗马稍作停留（15：26-32）。

当保罗写信给腓立比的信徒，以及提摩太，提多，和腓利门的时候，他被囚禁在罗马。雅各写信给散布在罗马帝国的犹太基督徒，彼得在他写第一封书信时也是如此。

当保罗写信给加拉太的教会时，他作为使徒的身份、权威和教导均受到跟随他来到这些教会的批评人士的挑战，并且他们教导别的福音，是与保罗所教导的不一样的福音（加 1：1，6-11）。《哥林多前书》和《哥林多后书》也是写给一个同样挑战保罗权威的教会的（林后 1：23-2：5）。

收集这些信息有助于理解作者在书信中所说的话。

2. 通过查阅圣经字典，尽可能了解书信中提到的城市、地区或个人的信息，为读者建立历史背景。阿宾顿出版社出版的《圣经解经词典》是一个很有用的工具。

此外，从书信本身和其他来源尝试确定收信会众的信息。如果书信是写给个人的，那么要去了解作者和读者之间是什么关系？如果是教会中出现了问题，需要了解是什么问题？作者又是如何解决这些问题的？

例如，在《圣经解经词典》中，有超过 16 页的双栏篇幅是专门介绍哥林多城和保罗写给哥林多信徒的两封书信。这座城市是一座世界性的城市，是一个繁荣的商业中心，并且位于古希腊奥林匹克运动会的举办地附近。

在书信中可以发现一个问题。作为一个商业中心，它吸引了来自帝国各地并且讲不同语言的人。这可能就是这个教会说方言的问题根源。其他教会似乎都没有类似的问题。

给提摩太和提多的书信都是独立的个人书信。保罗和这两个人的关系都非常密切，称他们为自己的儿子。他们与保罗一起分享了向外邦世界传福音的喜悦和痛苦。保罗与腓利门的关系是一个成熟的同工。他是保罗的朋友，保罗想要把亏负腓利门的一名逃跑的奴隶阿尼西母领回来，作基督里的弟兄。

内容的应用

解读书信的最大挑战也许是取决于和现今的关联。如果认为那些引起我们反感的劝告和指示不符合现代文化背景而不予考虑，这是很危险的行为。戈登·菲和道格拉斯·斯图尔特提出了一个合理的观点，他们说这些内容对于最初的受众和今日的读者（我们）均有意义。³

解读书信的另一个问题是试图让书信说出它最初没有表达的内容，并试图回答在书信中所没有提及的问题。此外，菲和斯图尔特在解释书信方面也有很好的建议；经文不能表达它对作者和读者没有意义的东西。⁴

那么，我们今天该如何理解在公元一世纪的背景下给出的教训呢？这里有一些有用的建议：⁵

1. 确定书信中所包含信息的核心要点，然后基于该核心来确定其教训。

*例子：*人在罪中堕落、无助的状态，是书信中大部分信息的核心，但基督藉着他的死和复活救赎人脱离这种堕落的处境。称义、成圣和耶稣的再来也是核心内容。今天，要理解基督徒行为和生活方式的教导，就如同书信当初被写成时一样，要依赖对核心内容的理解。

2. 确定书信中所认为的内在道德与非内在道德。在书信撰写的时候，基于上帝律法的道德行为在今天仍是道德行为，因为上帝的律法是不会改变的。

*例子：*保罗在《腓立比书》4：8中所列的积极行为，至今仍然是我们的指导。让我们的心停留在真实的、可敬的、公义的、清洁的、可爱的、有美名，有没有美德的事物上。相比之下，《哥林多前书》6：9-10所列的罪单，在今天和保罗书写时一样适用。

3. 列出书信中一致的项目。

*例子：*爱是与我们的同胞交往的基础，爱是导致耶稣走向髑髅地的品质，乃是舍己的爱。爱的范畴也包括不报复。还有强烈的反对争吵、仇恨、谋杀、偷窃、邪淫和酗酒。

4. 区分原则和具体的应用。

*原则的例子：*今天的基督徒必须注意到，保罗对哥林多信徒的忠告中有两个潜在原则：（1）虽然我们可能不会生活在一个充满吃祭偶像之物的试探文化中，我们可能也不会让自己进入这曾经存在于庙宇的淫乱中，但我们面临的是魔鬼更狡猾的活动。在我们的后现代文化中，它无处不在。在当今世界的一些文化中，哥林多人所面临的危险仍然存在。但潜在的原则是，疏忽任何使我们暴露在魔鬼活动中的东西都会使我们处于严重的属灵危险中。在哥林多的背景下，保罗意识到了危险。（2）第二个原则是，疏忽魔鬼的力量会使我们丧失与耶稣为伴的资格。我们不能既与撒但相交，又期望与耶稣相交。

*具体应用的例子：*在《哥林多前书》第8和10章，保罗对那些在偶像庙中宴乐的哥林多信徒说了很严厉的话。这些偶像的筵席是为纪念偶像所代表的神而举行

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

的。当然，这偶像背后还有魔鬼的势力。通过在这些宴会上进餐，参与者表现出乐意与偶像建立契约关系的意愿。基督徒不能讨好魔鬼。因此，在《哥林多前书》10：20-21，保罗对这种行为的后果阐述得非常清楚：“我乃是说，外邦人所献的祭是祭鬼，不是祭上帝。我不愿意你们与鬼相交。你们不能喝主的杯又喝鬼的杯，不能吃主的筵席又吃鬼的筵席。”

随着书信的反复阅读，工作表单和词汇研究得到了发展，读者习惯于寻找潜在的原则，这可以成为 21 世纪基督徒的指导。按照上面概述的步骤，书信的核心信息可以被清楚地看到，然后从次要指导中分离出来。

参考书目

所有经文均引自新雅各王版。

1. A. Cohen, *Everyman's Talmud* (New York, NY: E. P. Dutton & Co. Inc, 1949), p. 253.
2. Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1975), p. 304.
3. Gordon D. Fee and Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 3d ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 2003), p. 75.
4. *Ibid.*, p. 74.
5. *Ibid.*, pp. 81-83.

第十三章

对圣经象征，寓言和比喻的解释

汤姆·谢泼德

介绍

象征法是基于这样一个事实，即上帝的工作在整个救赎历史中都有一个模式。上帝在旧约圣经中预先显明了他的救赎工作，并在新约圣经中成就了这工作。比喻和寓言都可以在旧约圣经和新约圣经中找到。耶稣在教导人的时候经常使用比喻。希腊文 *parabolē* 在同观福音书中出现了近 50 次，这表明比喻是耶稣最喜欢的教导方式之一。比喻和寓言的不同之处在于，比喻和它的解释是相互关联的（太 13: 1-9, 18-23），而寓言，故事和意义是相互交错的（弗 6 章）。此外，比喻一般侧重于一项比较，而寓言可能有几个比较项。

圣经中的象征、比喻和寓言为我们提供了一个富有想象力的神学思想的有趣机会，同时也带来了不同解释的威胁，这些解释甚至可能与圣经中最核心的真理相抵触。本章的目标是在不落入第二个陷阱的情况下，加强对第一个目标的学习。

1. 定义

在进一步讨论之前，重要的是要定义在圣经背景下使用的术语。

象征——旧约圣经中的历史事件、人物或制度，作为一个预言的模型或模式，在旧约圣经和 / 或新约圣经中的历史对等物（通常称为原型）中被强调或强化的实现。¹

寓言——用故事作为延伸的隐喻来指代经文字面意义之外的属灵真理。隐喻的意义可以在解经方法中找到。重点在于解经者的方法，而不是故事本

身。与比喻不同，比喻的应用通常是在故事之后进行的，而寓言则是把故事和它的应用融合在一起。

比喻——一个通过比较而得出教训的短篇故事。它通常取自日常生活中的情景，作为一个明喻或寓言，比较或结合上帝的真实和我们的日常生活。它经常涉及上帝国度的末世论现实（“天国好像……”）。故事通过独特的情节转折或对人类经历的精彩描写，致使听者做出决定和改变。

这些定义给每个术语都赋予了意义。但是，为了更好地理解每一个术语及其局限性，有必要进行另外两项任务。一是解释这个词在圣经中的用法。另一个是演示这些术语如何相互比较和对比。在执行这两项任务的过程中，重要的是制定明确而有用的规则来解释每一种文学修辞手法。

2. 象征

英语单词“象征”来自希腊语名词 *tupos*。最初，*tupos* 的意思是用来制作印模的模具，或是印模本身，要么两者兼顾。这个词后来的意思演变为“形式”、“原型”、“模式”、“雕刻的形象”、“轮廓 / 草图”和“草稿”。

圣经中的使用

在新约圣经中，保罗经常用这个词来指代“模式”或“例子”，人们几乎可以说是一种“范例”（在下面的例子中，翻译希腊语 *tupos* 的英语单词是斜体的）：哥林多前书 10：6，“这些事都是我们的鉴戒，叫我们不要贪恋恶事，不要像他们那样贪恋的。”；腓立比书 3：17，“弟兄们，你们要一同效法我，也当留意看那些照我们榜样行的人”。再看帖撒罗尼迦前书 1：7，帖撒罗尼迦后书 3：9，提摩太前书 4：12，提多书 2：7。保罗在这些段落中使用 *tupos* 来指出一种生活模式，别人可以以此为榜样，或者是一种他们应该规避的消极模式。“象征”是指引基督徒进行选择的生活方式的范例。

tupos 一词在罗马书 5：14 中有更充分的历史 / 预言功能，其中亚当是“那要来之人”（基督）的预像。一个历史人物就像一个“预言蓝图”，相应的“原型”将与之平行或对比。

然而，“原型”比“象征”具有更高、更广泛的作用。基督胜过亚当，能成就第一个人所不能成就的。“预言蓝图”，即“象征”，将被“原型”所超越和遮蔽

（参西 2：16-17）。虽然“象征 / 预像”在历史上是最早出现的，但“原型”在象征学上更胜一筹。事实上，在某些情况下，这种象征物的优势甚至达到了角色颠倒的地步——在希伯来书中，天上的圣所被称为 *tupos*（象征），而地上的圣所被称为 *antitupos*（原型）。原因是天上的圣所取代了地上的圣所，实际上地上的帐幕是根据天上的“蓝图”建造的。

象征法的思维和解释并不局限于书信。在福音书中，耶稣的某些事工，或与他的事工有关的人，如施洗约翰，在旧约圣经故事中被视为预言成就的象征，这是十分常见的。在马太福音，施洗约翰被认为是以利亚（太 17：11-13，参可 9：12-13 的明确暗示）。耶稣在出生的叙述中被放在与大卫王平行的位置（太 1 章），在试探中与以色列人在旷野形成对比（太 4 章）。在约翰福音中，耶稣与逾越节羔羊的献祭相关（比照约 1：29），还有在约翰福音 19 章祂在逾越节的受难（参林前 5：7）。在约翰福音 3 章，耶稣将自己与旷野中被举起的铜蛇联系在一起（参民 21 章）。显然，象征法的思维正在新约圣经的著作中发生。

然而，即使在旧约圣经中，也有一些例子指向象征法，并表明象征的预测性质。摩西被告知要按照在西奈山向他指示的 *tupos*（样式）来预备会幕。一个属天 / 属地的象征模板被建立起来了，说明地上的会幕在天上有一个对应物。此外，摩西在申命记 18：15-19 说，上帝要差遣另一个先知“像我一样”。这里提出了在摩西和即将到来的先知之间的相似性。在先知书中，以色列人出埃及被用作指代上帝的子民从巴比伦被掳得释放的一种形式（参耶 16：14-15 和赛 43：16-19）。玛拉基书 4：5-6 所预表的是新以利亚。因此，从象征法的框架来看待事物并不是新约圣经的创新。

在这一点上，建议一些释经学原则可能有助于发现圣经象征法及其解释，同时避免陷入过度扩展象征法理解的陷阱。

解释象征的规则

1. 识别象征法的使用

阅读和了解圣经——如果我们不了解旧约圣经和新约圣经的故事，就几乎不可能识别出象征法。

识别象征法的明确陈述——有时圣经作者会使用旧约圣经中的名字或头衔来指代后来的旧约圣经，或新约圣经的原型（见太 11：11-14，其中施洗约翰 = 以利亚）。这明显地让我们想起旧约圣经的象征，并表明象征法正在被使用。

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

识别象征法的含蓄陈述——有时，圣经作者会使用旧约圣经中的引文，向读者指出一个象征法的联系（参太 2：14-15：“我从埃及召出我的儿子来，”是引用何 11：1。在何西阿书，这些文字指的是最初的出埃及记，“我的儿子”指的是以色列人。当马太使用这段经文时，他把它应用到耶稣身上。因此，从象征法上说，耶稣是新以色列人）。

注意故事的平行结构——有时，圣经作者通过比较旧约圣经故事中的人物和后来的旧约圣经或新约圣经中的人物，来实现含蓄象征法的陈述（参太 4：1-11，耶稣再次经历了以色列人在旷野所受的试探，并战胜了他们失败的地方；他就是新以色列人）。

2. 确立象征法的局限和内容

注意应包含什么，省略什么——旧约圣经或新约圣经的作者，在提到同样的故事或制度时，他可能会省略新约圣经故事或制度的一些其他方面。通过新的参考文献中所包含的内容来解释象征法是最安全的。这就对象征法的解释设置了限制和控制，并避免以违背圣经作者的意愿来解释象征法。不过，并非新约圣经中所有的旧约圣经引证都是象征法的例子。

注意作者是如何使用象征法的——旧约圣经或新约圣经的作者会引用象征法来表明一个观点。象征法涉及一种高度或强化的历史实现。旧约圣经或新约圣经的作者将说明或暗示，原型的实现是如何与新约圣经象征相平行或对比的。正是这些相似和对比构成了象征法思维的内容。

3. 确认象征法的解释

确认象征法与作者神学的联系——我们可能会把象征法看得太远，超出了圣经作者的观点。对此的检验是对圣经作者的神学观点仔细分析。他在书中试图强调的是什么神学思想？他对象征法的使用将与他的神学相一致并建立起他的神学架构。如果我们对象征法的理解和作者的主要神学主题之间存在反差，那么我们就应该重新审视对象征法的理解。

例如，马太把耶稣视为上帝的儿子，是主，并强调上帝国度的实现。马太福音的象征法建立并丰富了这些主题。在第二章，耶稣是新生的王，他是新以色列人。他是上帝从埃及召出来的儿子。他是弥赛亚，大卫的子孙，建立了上帝的国度。但耶稣作为上帝的儿子，从埃及被召出来，这并不意味着他要像古以色列人一样，经

历 40 年的漂泊。那将是在错误的方向上扩展象征法，与马太福音的神学背道而驰。

正确看待象征法——象征法并不是整个画面。这并不是圣经作者表达观点的唯一方式，甚至不是主要方式。为了使象征法与解释作者观点的其他方法保持平衡，准备或获得圣经作者的论点或故事大纲是有用的，看看大纲对象征法的重视程度，以及象征法在整个论证中所起的作用。象征法可以被放在圣经作者的整个神学视角中。

3. 寓言

寓言是使用一个故事作为一个延伸的隐喻，指的是经文字面意义之外的属灵真理。这个定义中的关键词之一是*使用*。寓言*使用*一个故事作为达到目的的方法。它把故事作为一种媒介，来表达一个完全脱离文字历史意义的思想。相比之下，象征法是在历史中发现其意义的源泉，并在后来的历史事件中看到了相似之处。寓言是使故事变成了一个纯粹的外壳，因为意义被倾注其中。寓言是*使用*故事来达到它自己的目的。

无论所用的故事是历史性的还是虚构的，寓言的概念总是超越历史，走向一个与原始故事没有历史联系的更高的意义。正如 G.W.H. 兰普在《关于象征法的论文》中所说：“寓言与象征法截然不同，象征法是建立在其对现实历史的感知之上。造成这种巨大差异的原因很简单，因为寓言不考虑历史。”²

故事本身并不是人们关注的焦点，它只是一种表达更高层次属灵现实的载体。重点在于解经者的方法，而不是故事本身。因此，寓言在本质上是一种以阐释者为中心的体裁，而不是一种以文本为中心的体裁。正如埃塔·林内曼所说，

除非一个人不仅知道寓言的叙述，而且知道它所指的事件的形势，否则它是不可能被理解的。任何没有这把钥匙的人都能读懂这些文字，但更深层的含义却隐藏在他面前。因此，寓言可以用来传递隐藏的信息，而这些信息只能被那些了解它的人所理解。³

在这一点上，区分寓言和寓言化是有意义的。寓言是上面提到的一种文学体裁，它通过一个故事来传达故事本身字面意义以外的意义。寓言化是这样一个过程，在本质上显然不是寓言的文本，却被当作寓言，并从中衍生出新的意义，而这些意义显然不是作者本意的一部分。⁴

寓言化的挑战

寓言化的问题有两个方面：首先，不是文本本身的东西会被解读；其次，很难对这个过程进行适当的控制。释经的目的是理解和解释原作者想要表达的东西。如果对经文的解读不是出于作者的意图，这就不适合用于解释圣经。⁵第二个困难是为过程找到一个适当的控制，这只会通过幻想和解释的原则使问题更加恶化，这些想法和原则可能会使圣经被一些思想所束缚，这些思想甚至与上帝话语中最核心的教导相违背。

有些传道人使用寓言化，并相信这种方法，即把意义强加在经文上，而不是带出经文的意义。例如：东方博士的三件礼物——黄金，乳香，没药——寓意为称义，成圣，和荣耀。保罗在去罗马的路上，从船上抛下的四个锚（徒 27：29），寓意为救恩、教会、家庭，和家人。好撒玛利亚人的比喻在福音中变成了一个关于人类堕落和恢复的寓言，被打的人是亚当，强盗是魔鬼和他的天使，祭司和利未人是旧约圣经的祭司职分和事工，好撒玛利亚人是基督，驴是道成肉身，旅店是教会。⁶

这些都是寓言化的典型案例。经文是用来教授一些完全脱离原文意思和非历史意义的思想，这是由解经者强加在经文上的。我们没有让上帝的话来使用我们，而是颠倒过来，为我们自己的目的去使用上帝的话。这在指出圣经的基本概念时可能是无辜的，或者它实际上可能显示了圣经更深层的属灵意义，但这种解释方法的危险在于，它几乎是不可控的，而且将焦点从原作者的意图转移到解经者的关注点上。这种方法确实不适合讲台。圣经里充满了真理！我们不需要使用一种破坏圣经权威的方法。

圣经中是否有上述定义的寓言？的确，圣经中充满了隐喻。“你们是世上的光”（太 5：14），“耶和华是我的牧者”（诗 23：1），“你是园中的泉，活水的井，从黎巴嫩流下来的溪水。”（歌 4：15）虽然圣经中充满了隐喻，却没有充满寓言。在圣经中，隐喻的语言通常以短时间的形式出现，甚至是单个词语，在意义上润色和增强字面的理解。在一个完整的故事中全部都是隐喻是非常罕见的，更罕见的是，圣经作者将一个故事，以寓言化的象征方式加以使用。

保罗在加拉太书中的例子

加拉太书 4：21-31 是圣经中最明显的寓言例子之一。使徒保罗在第 21-26 节写道：

你们这愿意在律法以下的人，请告诉我，你们岂没有听见律法吗？因为律

法上记着，亚伯拉罕有两个儿子，一个是使女生的，一个是自主之妇人生的。然而，那使女所生的是按着血气生的；那自主之妇人所生的是凭着应许生的。这都是比方：那两个妇人就是两约。一约是出于西乃山，生子为奴，乃是夏甲。这夏甲二字是指着阿拉伯的西乃山，与现在的耶路撒冷同类，因耶路撒冷和她的儿女都是为奴的。但那在上的耶路撒冷是自主的，她是我们的母。

在第 24 节，当保罗说“寓言”时，他用的术语是 *allegoroumena*（寓意）。这个词的意思可以是“以寓言的方式说话或写作”，也可以是“以寓言的方式说明或解释”。⁷如果是前者，那么保罗是在说，摩西在创世记中以寓言的形式写下了这个故事。如果是后者，那么保罗就是在说，他自己，在公元一世纪，是在用寓言的方式来解释这段经文；也就是说，他在进行寓言化解经。这样看来，第二种选择似乎是因为使徒使用了动词 *allēgoreō* 的被动形式；也就是说，这个故事是“被寓言化地解释”了。⁸

但如果真是这样的话，我们之前对寓言化的拒绝似乎就需要重新审视了。如果受启示的使徒使用这种方法，对今天的传道人来说是否是不合适的？一个答案就是，保罗受启示的事实，使他与我们这些没有被圣灵启示和授权，直接成为上帝代言人的人，放在了一个不同的类别。我们在接触真理时必须更加谨慎，以免误用和曲解圣经。但这样的答案并不能完全令人满意，因为它似乎将我们与解释圣经的过程分开了，而是由受启示的经文说明了这个过程。

一个更细致的方法是更仔细地注意使徒所使用的寓言化的类型，以及他所使用的可能性背景。R.P.C. 汉森指出，

这似乎是合理的结论，使徒保罗已经准备好使用寓言了，……但是，他把这个寓言 [在加 4 章] 运用在巴勒斯坦而不是亚历山大的传统中，而且在实践中，他的思想倾向于象征法，而不是我们严格意义上的寓言，在他现存的书信中，很少有机会使用寓言。据我们所知，他使用寓言的动机与亚历山大学派的动机截然不同，尤其是斐洛学派，他们希望通过寓言来避免对历史叙述的重视；相反，保罗使用寓言作为象征法的辅助，一种解释旧约圣经的方法，不管它的形式有多么奇特，至少它认为历史是有意义的。重要的是，在斐洛学派中没有象征法，而保罗的著作中却充满了象征法。⁹

我们从汉森那里得到的重要观点是，保罗的寓言化与斐洛学派的不同（以及后来的奥利金）。保罗的寓言化类型考虑到了历史的情况，但这里有一个非常不寻常

的转折，因为他把西乃盟约与夏甲联系在一起。这似乎完全违背了历史事实，即犹太人是撒拉的后裔，而不是夏甲的子孙。

一个可行的解决方案

在这里，保罗写作的特殊情况开始发挥了作用。F.F. 布鲁斯详细阐述，

然而，在现在的“寓言”中，有一个强有力的比喻倒置，这在保罗的其他作品中是不可比拟的。而在其他类型的章节中，旧约圣经的叙述是完整的，这里的论点是与历史事实相反，即以撒是犹太人的祖先，而以实玛利的后代是外邦人。这种象征与原型之间的独特冲突需要一个解释，而 C.K. 巴雷特提出了极有可能的一种解释……即，亚伯拉罕两个儿子的事件，是保罗在加拉太的反对者所引证的，以支持他们的论点，保罗觉得有必要推翻他们的论点，并证明这一事件得到了正确的理解，支持自由恩典的福音，和肉体与属灵的对立面。¹⁰

因此，虽然保罗使用了寓言化，但它并不是斐洛学派或后来基督教的寓言派所使用的那种类型。保罗的论点仍然与历史联系在一起，但他在两个妇人的故事的应用上做了一个转折，以反驳他的对手的论点，他们很可能一直在用同样的故事来支持自己的观点。保罗用他们自己的论据来反驳他们，说明亚伯拉罕和撒拉真正的后裔是那些相信因信称义的人。

总而言之，我们可以说，寓言在圣经中是很少见的。它偶尔会出现，比如在耶稣的一些比喻中。但是这些比喻后面是对其隐喻意义的解释。保罗确实很少使用寓言或寓言化，但当他使用寓言时，它是与历史保持联系的。在今天，将寓言化作为一种方法，带出圣经中更深刻、更属灵的含义乃是毫无依据的。

解读寓言的规则

1. 确定经文是一个寓言——圣经中的大部分经文都具有历史性，应该按字面意思来理解，而不是按寓言来理解。圣经中有一些寓言的例子。在大多数情况下，它们要么被认为是寓言，要么是包含了寓言的明确标记——这是一种在故事的大部分元素上附加意义的叙述，如撒种的比喻。

2. 在上下文中寻找释义线索——通常在寓言的经文中都有与现实世界联系的标志。有时，一个解释是在相同的语境中给出的，作为对意义的一种控制（例如，撒

种的比喻)。

3. 确认释义与作者的主题和神学观点相一致——一旦对寓言的解释被确定，就需要检查它是否与作者的主题和神学观点，以及圣经的整体基调相一致。这可以作为一种对寓言解释的控制，从而避免偏离作者的意图。

4. 避免寓言化——这种解释方法把圣经挟持在**我们自己的意识中**，即超越圣经的字面意义和历史意义去理解更高的属灵真理。通过沉迷于这种方法，使人们远离圣经的历史和直白的意义，并鼓励他们不要太认真地对待圣经的历史信息。

4. 比喻

关于比喻解释的文献非常丰富。在讨论中出现了许多关键性的问题——耶稣的比喻的体裁是什么，它们与同时期的犹太寓言有什么联系，耶稣讲比喻的目的是什么，应该用什么方法来解释这些比喻？

比喻的体裁。¹¹在当今的流行词汇中，“比喻”有一个相当具体的定义，通常是指一个说明某些真理的短篇故事。然而，新约圣经中的术语 *parabolē* 及其旧约圣经的对应词 *mashal* 具有相当广泛的含义。*Parabolē* 可以是“俗语”（路 4：23）、“隐喻”或“比喻的说法”（可 7：14-17）、“比拟”（比喻的扩展）（可 4：30-32，太 13：13）、“比喻”（故事比喻或例子比喻，路 12：16-21，14：16-24），或“寓言”（可 12：1-11）。因此，*parabolē* 一词的含义相当广泛。然而，*parabolē* 和 *mashal* 意义的核心是两个不同事物之间的比较。我们的现实世界与比喻的故事世界联系起来，进行一些比较，从而产生新的理解。

但我们必须要问，是不是所有耶稣的比喻都是明喻，或者，也许其中一些可能是寓言？明喻是对两件事物进行比较，并将每一件事物摆在我们面前供我们考察。另一方面，寓言创造了一个隐喻的世界，在这个世界里，故事代表着其他东西。这个“其他东西”必须由某个解经者或解释的关键来阐释。

注意耶稣所讲的一切比喻，以及他所讲的各种情况，几乎可以说他使用了各式各样的比喻，有一些是纯粹的明喻，不需要太多的解释（它们的观点立即击中了每个人），还有一些本质上可以用隐喻或寓言来描述，需要进行一些解释。

但比喻不仅仅是通过明喻或隐喻来传达信息。它们也创造情感和想象力，邀请听众进入故事的设定，从而在聆听者的内心中创造出一种需要作出决定和改变的感

觉，为迎接上帝做准备。因此，比喻的体裁将日常生活和上帝的末世论国度结合在一起。它向我们呈现了真理的内容，同时也唤醒追求的心，激励（或警告）我们去改变。¹²

与犹太寓言的联系

旧约圣经在 *mashal* 的术语下包含了比喻的文学风格。¹³ 从约坦在士师记第九章所说的“树木求王”的比喻，到以西结书中的沸腾之锅的比喻（第 24 章），旧约圣经中约有十个比喻。克雷格·埃文斯在他的文章“早期犹太教的寓言”中指出了耶稣比喻的旧约圣经背景，并提出了以下结论。¹⁴

1. 许多比喻都是在一个审判的环境中——听者根据自己在比喻中所听到的作出判断，这也是对他自己的审判！（例如，大卫的故事和一只母羊羔的比喻，撒下 12 章）。
2. 有些比喻一开始被听者当作事实，这使他们疏于防备，并谴责自己。
3. 比喻是真实的生活。
4. 有些比喻包含了讽喻的成分。
5. 比喻都是针对领袖的。

埃文斯指出，从耶稣时代到公元 150 年左右，拉比的寓言有四个特点。他们阐明了耶稣的比喻。¹⁵ 拉比的寓言经常提到国王，而这个形象几乎总是代表上帝。拉比寓言中的“王国”通常指的是上帝的统治。拉比寓言中的人物有时行为不合逻辑。拉比寓言使用的术语和遵循的主题，也经常出现在耶稣的比喻中。

埃文斯总结说，耶稣用比喻的方式教导人，在公元一世纪的巴勒斯坦是很常见的。¹⁶ 我们救主的比喻起源于旧约圣经的比喻，类似的比喻也出现在大约同一时期的拉比比喻中。

这些类比的经文有助于阐明福音书是如何报告耶稣比喻的几个要点。旧约圣经中的比喻故事，有时还附有解释。同样的现象也出现在福音书的比喻中（例如，稗子的比喻）。有时候，一个解释对于理解旧约圣经的比喻是必不可少的，因为原本的故事中带有隐藏的特点。这在福音书的比喻中也有对应的地方（例如，撒种的比喻）。有时，寓言的特征包含在旧约圣经的比喻中，这同样也出现在福音书的比喻

中（例如，稗子的比喻）。因此，这些旧约圣经经文说明了耶稣用比喻来教导的方式与犹太历史上使用的方法非常相似。

耶稣用比喻教导人的目的

耶稣为什么用比喻说话？是为了阐明上帝国的真理吗？是为了向仇敌隐瞒信息吗？或者这两个目的都有？也许，我们上面提到的比喻形式的变化提供了一个线索。在马可福音 4: 11-12，耶稣解释了他为什么用比喻说话。这段经文来自撒种的比喻。我们应该注意到，这可能不是耶稣用比喻说话的唯一原因。¹⁷但他是这样说的：

耶稣对他们说：“上帝国的奥秘只叫你们知道，若是对外人讲，凡事就用比喻，叫他们看是看见，却不晓得；听是听见，却不明白；恐怕他们回转过来，就得赦免。”¹⁸

理解经文中的几个短语有助于解释其含义。“奥秘”一词在这里指的是只有上帝向你揭示才能理解的秘密。上帝国的奥秘，是在基督里启示给门徒的，直到世界的末了，才为众人显明。

上面经文中的“叫（以便）”（希腊语：*hina*）引述了以赛亚书 6: 9-10 中关于人们不理解的一段话。有些解经者认为“叫”是为了表明目的——他们认为耶稣讲比喻是为了让人无法明白。然而，这样的立场与马可福音 4: 33-34 形成了鲜明的对比，在这段经文中，耶稣“照他们所能听的”用比喻教导众人。这听起来像是训海，而不是让人们蒙在鼓里。另一种翻译 *hina* 的方式是带着一种结果的感觉——“其结果是”。这意味着，对比喻的误解并不是耶稣的教导所固有的，而是源于听众内心的固执。播种者撒下的种子都是一样的，不同的是落在什么样的土壤上。那些对耶稣怀有敌意的“外人”，看到的只是令人费解的比喻，因为他们不愿意接受来自上帝的启示。但对上帝敞开心门的“自己人”却可以接受这种启示。这并不是说外人永远被排斥在外；他们可以改变。

耶稣用比喻说话的目的是多方面的。他用它们来教导门徒，却用它们来蒙蔽敌人。但他也用比喻警告敌人，如马可福音 12: 1-12。在马可福音 4: 33-34，他以“人们所能听懂的程度”用比喻教导百姓。耶稣对比喻的多方面运用与这些比喻本身的变化是一致的。有些是门徒如何生活的例证。另一些则说明了末世论的上帝国度的特征。其中一些是对敌人的警告，显明他们行动的方向。有些具有寓言的特征，而另一些则没有。这些不同的样式组合在一起，使它们在耶稣的手中成为多用途的工具，以建立上帝的国度。

解释比喻

总结一下我们所说的——耶稣的比喻是来自日常生活中的故事，用来与上帝的真实相比较。不仅仅是信息，这些故事的人物和情节将读者吸引到故事世界中，并产生情感，促使听众做出决定和改变。耶稣用这些故事来教导他的门徒并考验他的仇敌。有时，这些谜语是为了让外人蒙在鼓里，以保护耶稣不受攻击，但它们也意味着要教导那些敞开心扉的聆听者如何进入上帝的国度。这些比喻来源于第一世纪巴勒斯坦人的日常生活经历，用平凡的事物来解释上帝国度的永恒现实。

我们没有必要认为比喻都是一样的；也没有必要把福音书中对比喻的解释称为早期教会的发明。虽然有些比喻具有讽喻性，但我们应该避免寓言化，原因与上述寓言的解释相同。寓言化缺乏控制，而且强加给经文一种作者从未有过的解释。虽然我们可以相信福音传道者对比喻的故事设定，但研究他们的巴勒斯坦设定和背景，以便正确解释他们在故事世界中发生的行为，是极其重要的。

解读比喻的规则¹⁹

1. *避免寓言化*——寓言化是用不同于作者时代的代码去重新定义比喻中的每一个术语和人物的过程（如奥古斯丁对好撒玛利亚人的比喻的解释，下到耶利哥的人等同于亚当，撒玛利亚人代表基督，等等）。

2. *收集历史、文化、语法和词汇数据*——我们的现代世界与耶稣的世界有着很大的不同。然而，卓越的考古学、历史和文化资料，可以在优质的圣经字典和圣经注释中找到，帮助阐明这些比喻的意义。举个例子，在这个被称为“好撒玛利亚人”的比喻中，很重要的一点是，对于耶稣时代的犹太人来说，这个标题是一种自相矛盾的说法。撒玛利亚人根本不被认为是什么好人。关于词汇的含义和它们彼此之间的关系的信息，可以加强对比喻的清晰解释。

3. *分析这个比喻的故事*——先把这个故事读几遍。比喻故事中存在着人物、动作、背景、道具，以及时间的关系；它们有一个叙述者和一个隐含的读者，一个观点和一个情节。分析这些有助于读者以客观的形式看到故事的情感影响是如何产生的，也有助于描绘故事的主题和重点（见第9章的叙述分析）。

4. *应用该比喻到今天的情境*——一旦对这则比喻进行了仔细的分析，就有可能想象出它所讲述的现代场景。这种应用应该来自对比喻的分析，而不是强加给它。

5. 解释的例子

以下是用非常简短的总结形式对这两个比喻进行该方法的应用——浪子的故事和财主与拉撒路。篇幅的限制不允许对这两个比喻进行充分的阐述；然而，这些简短的论述将说明该方法。

浪子的比喻——路 15：11-32

历史、文化、语法和词汇的数据。 这个比喻出现在路加福音 15 章，其中还有另外两个比喻，迷失的羊和丢失的钱币。上下文表明，耶稣是在回应文士和法利赛人对他的指控，说他“接待罪人，又同他们吃饭”（路 15：1-2）。“税吏”与更普遍的贬义词“罪人”属于同一类，在耶稣时代是一个令人憎恨的群体，因为他们与罗马人合作，从普通的犹太民众那里收取税款。他们的工作被认为是一种“被鄙视的职业”，没有一个遵守律法的犹太人愿意参与其中。另一方面，法利赛人和文士在耶稣时代是受人尊敬的群体。

路加福音 15 章的三个比喻有几个共同的特点，它们不断累积起来将耶稣的观点清晰地表达出来。在每一个故事中，都失去了一些有价值的东西。在每一种情况下，要么进行努力的寻找，要么涉及一个相当复杂的过程来恢复丢失的东西。在每一个故事中，都提到了悔改，或者，在浪子的故事中，在小儿子回来的时候，有明显的悔改表现。在每一种情况下，当丢失的东西被找回时，都有极大的喜悦，并和朋友们一起庆祝。最后一个故事是这三个故事中表达最好的一个，并且扩展了故事的内容，加入了不喜欢庆祝之人的不和谐音符——哥哥。但开放式的结局（我们永远都不知道哥哥是否参加了庆祝活动）是在呼吁文士和法利赛人改变他们的方式。

故事亮点的分析。 这个故事分为三个场景，每个场景都聚焦于其中一个主要人物。故事中使用了许多道具，主要是为了突出社会地位。例如，远方的小儿子指的是仆人吃的面包，这表明他们的地位高于他。当儿子回到家时，父亲把所有象征家庭权力的东西都慷慨地送给他——上好的袍子、戒指、鞋、肥牛犊。与这些高地位的标志形成对比的是那些指向地位低下的道具——猪、豆荚、山羊羔（哥哥说他甚至都没有得到）。

故事中的人物在故事中简略而有趣地发展起来。小儿子的行为鲁莽而叛逆，但当他在猪圈时，却看到了自己的错误。他把自己描述成一个罪人，再也不配作儿子了，同时还恳求作仆人的服侍（一个进步！）。然而，父亲却拒绝这个儿子成为雇工，而是慈爱地接受他为自己的儿子。父亲关于儿子死而复活，失而又得的话，出现在

仆人对哥哥的回应中，在父亲和大儿子的谈话中也反复出现。

比喻中的哥哥对弟弟既愤怒又嫉妒。他对父亲所说的话带有一种强烈的怨恨——罪人得到了一切，而正直的人却什么也没有。在这个过程中，大儿子把自己描述成一个奴隶，但父亲否定了这种定性，就像他否定了小儿子对自己的描述一样。对父亲来说，两个人都是他的儿子，彼此相交的地方是在心里。

这个故事的第一场景的动作被迅速地讲述，以表明小儿子的迅速衰退。只有当他到达猪圈时，描述才缓慢下来，以便专注于发生的变化。当小儿子回到家时，有一段很长的描述，关于父亲如何迎接失散的儿子。父亲给予自觉羞愧的儿子的不配得的宽恕成为该比喻最感人的一幕，以一种令人难以忘怀的方式描绘出来。但这个比喻并没有到此结束。父亲和哥哥在一起的场景，重点关注的是对小儿子归来的含义的不同理解。对哥哥来说，这是不公正的行为，应该表现出强烈的愤怒；对父亲来说，这是恩典的行为，应该大大欢喜。

这个比喻对时间关系的表达，主要是以直接叙述的方式贯穿整个故事——在事件发生时进行描述。但也有一些例外。在猪圈那个至关重要的场景中，小儿子说：“我要起来，到我父亲那里去。”这预示着重要的中心场景充满了恩典的惊喜。但也有很多次，故事中的人物回顾了小儿子的过去。小儿子两次提到他的过去（18节和21节），称之为罪恶。父亲也提到它两次（24节和32节），称之为死亡和迷失。哥哥曾提到过一次（30节），称小儿子是和娼妓一起吞尽了父亲的产业。哥哥也提到他自己的过去是一种无回报的奴役经历（29节）。有趣的是，父亲打破了每个儿子对自己的描述，称他们为“儿子”（其含义是向大儿子强调小儿子是他的兄弟）。

*今日应用。*浪子的比喻回答了对耶稣的指控，“这个人接待罪人，又同他们吃饭”（路15：2，新国际版）。主告诉我们，回来是一件非常丢脸的事，却又是必要的行动。这是天父的恩典使这个故事如此引人入胜。正是这种以爱为中心的表现，颠覆了读者的感受——如此的恩典却是这样的谦卑。这则比喻的意思是，为了爱父，我们也必须爱我们那跌倒后又回来的弟兄姊妹。这个比喻并没有教导我们什么是罪；也没有教导说人所做的任何事在上帝面前都是好的。如果读者忽略了关于罪的要点，那么关于恩典的要点也就失去了。但是，如果一个人像法利赛人那样专注于圣洁，而忽视了恩典，那么群体的核心就丧失了。这就是我们今天特别需要学习的一课。

财主和拉撒路——路16：19-31

*历史、文化、语法和词汇的数据。*财主和拉撒路的比喻只出现在路加福音。路

加福音 16 章的全部内容几乎都是关于财富及其在生命中的意义。这一章从一个关于精明管家的神秘比喻开始，耶稣称赞他狡猾地使用主人的资金。为了避免有人从这个比喻和它在第 9 节的简短结论中得出错误的想法，耶稣在生活的小细节中明确地教导了两个关于忠诚的例子，以及服侍上帝而不是服侍金钱的重要性。接下来就是法利赛人对耶稣的嘲笑。救主严厉地斥责他们，将他们的自以为义与上帝对心灵的真实评价进行对比。接下来是 16-17 节和 18 节的两个简短的说法，然后是财主和拉撒路的比喻。这个比喻的上下文有助于限制其意义的可能性——这显然是一个关于我们如何在今生使用金钱以及对未来之影响的教导，它的中心点很可能与自称为义和上帝的评价之间的对比有关，如路 16: 15 所示。

在福音书耶稣所有的教导中，这个比喻的独特之处在于人死后立即得享永恒的观念。在福音书的其他地方，耶稣把死亡比作是他唤醒人们的睡眠（见太 9: 24，太 27: 52，约 11: 11-12，对比徒 7: 60，林前 15 章，帖后 4: 13-15 和 5: 10）。²⁰此外，我们注意到新约圣经始终强调复活对于实现上帝的救赎计划是至关重要的（参林前 15 章，帖前 4: 13-17）。这些概念并不是把财主和拉撒路的比喻看作是在字面上解释一个人死后会发生什么。

如果这个比喻的重点不是死后的永恒生命，那它的意义是什么呢？叙述分析在这里很有帮助，以下是对故事的叙述数据进行简要的总结。

*故事亮点的分析。*这个比喻最好叫作“财主和亚伯拉罕”，因为拉撒路在整个比喻中没有说过一句话，而亚伯拉罕对这个受折磨的财主还有很多话要说。这个故事展示了今生和来生的鲜明对比。财主在这个世界上很富裕，有丰盛的宴席和漂亮的衣服，而拉撒路却是贫穷的，饥饿的，并有狗舔他的疮。在这个故事的来世里有一个巨大的逆转，财主在烈火中受尽折磨，而拉撒路则享受在亚伯拉罕怀里的安息。

在故事中，财主和拉撒路在死前都没有说一句话，但在来世，财主向亚伯拉罕乞求怜悯。财主死后的态度还是一样的。无论是在今生还是来世，他都忽略了拉撒路，而是把注意力放在尊贵而有权威的亚伯拉罕身上寻求帮助。他们的谈话分三轮进行。财主先恳求给他一点水。亚伯拉罕拒绝的原因有两个：第一，财主在他的有生之年已经很享福，而拉撒路却很痛苦，现在情况正好相反；第二，在天堂和地狱之间有深渊限定。

这个财主既不能得到救济，于是恳求亚伯拉罕打发拉撒路回去，去警告财主的五个兄弟。亚伯拉罕又拒绝了，说摩西和先知的见证就足够了。但这位财主在第三轮交谈中提出了抗议，坚称如果一个人从死里复活，这见证是不可抗拒的。亚伯拉

罕又一次拒绝，重申圣经的见证就足够了。此时，这个比喻戛然而止，给读者留下了一个清晰的问题，那就是这五个弟兄最后发生了什么——他们会听从圣经吗？

这个故事呈现了一种清晰的思想意识。这个财主忽视了贫穷的拉撒路是不对的。相反，穷人被描述成值得同情和安慰的人——表达了对弱者关心的圣经伦理。对于这两个人的回报是否公正，似乎没有什么可犹豫的。此外，很明显，这个比喻教导我们现今的生活是一个改变的机会，而上帝在圣经的见证下为悔改提供了必要的机会。

今日应用。 这个比喻有三个明确的观点——财主在今生有责任帮助穷人，圣经是引导我们悔改并遵循圣经伦理的充分见证，死后没有改变的机会；你会得到你应得的回报。那是死后的奖赏吗？不，新约圣经清楚地告诉我们，奖赏是在基督再来的时候（见太 16：29；25：31-46），还有许多其他经文教导同样的道理。恶人的报应是地狱里永远的折磨吗？又错了，基于许多章节中提到的上帝的惩罚以恶人的毁灭而告终（见玛 4：1-3，启 20 章）。约翰福音 3：16 指出，凡信基督的人，不至灭亡，反得永生。永生的对立面不是永远燃烧的地狱，而是永远的死亡——最终被净化地球的火焰永远毁灭。我们得出的结论是，这个比喻使用了一种流行于民间关于来世的传说，²¹ 来强调现在为上帝而活——祝福和帮助他人，以及倾听圣经的呼吁和谴责的必要性。

结论

本章我们学习了象征、寓言和比喻。比较和对比圣经中所使用的每一种文学手法与其历史、文学表现方法和解释的关系是有用的。象征及其原型对应物植根于历史和历史的实现。象征在原型的更高和更广泛的应用中实现了预言性的作用。相比之下，寓言具有更为永恒的作用，与历史无关，但侧重于它们所教导之真理的概念。比喻在象征和寓言之间起到一个中间角色的作用，因为比喻有时是明喻，有时则更具寓言性。比喻，也就是明喻具有某种永恒的特质；然而，它们是真实的，不像寓言那样脱离日常生活。

作为文学呈现的方法，象征和原型都是以历史叙事的形式出现的，在这两种情况下都是。象征和原型的妙处在于将两个历史事件组合在一起作为彼此的注释。这两个故事之间的联系创造了对这两个事件的解释，这超过了单独阅读时的理解。寓言也有两个层次；但这里不是两个历史事件，而是一个故事（通常不是历史性的，但在性质上是永恒的）及其解释的关键，形成这两个层次。这个故事本身并不能表

达作者的观点。解释的关键阐释了故事的意义。同样，比喻也占据了一个中间的位置。比喻就是把真实和故事进行比较（“上帝的国度”，真实，“就像……”故事）。这个故事告诉我们一些我们以前不知道的事实，并帮助我们掌握现实的真理。与象征和寓言一样，比喻也具有两个层次的特征。上帝的真实是一个层面，与我们这个世界的事物相对比。

在阐释方面，这三种文学手法都有一个共同点，那就是仔细分析经文及其语境的重要性。在研究任何经文时，区分这些不同的文学手法很重要。圣经的大部分内容都深深扎根于历史现实中；因此，在本章研究的三种文学手法中，圣经中的寓言是最不常见的，这也就不足为奇了。寓言也是最不具有历史意义的手法。

这三种手法也有相似之处，因为每一种手法都需要将文学手法与其他经文或现实进行比较，以解释这种手法的意义。象征必须与原型进行比较才能被理解，寓言必须与它们的解释关键相比较，比喻需要将上帝国的真实与比喻中的故事世界进行比较。

最后，为了保证解释的准确性，在最不具历史意义的文学手法中，即寓言，是最需要控制的；而在最具历史意义的手法中，即象征，是最不需要控制的。比喻所需的控制度在象征和寓言之间。无论是比喻还是寓言，寓言化都是一种需要抵制的风险。圣经中有太多的真理，就像它是给我们的一样，所以我们不必依靠幻想像鹰一样翱翔。上帝的道，比任何两刃的剑都锋利，必须插入到人的心里，这样，它深层的更新力量就能照着造物主的形象再造我们。

参考书目

除非另有说明，圣经引语均来自新美国标准版。

1. See Richard Davidson, *Typology in Scripture* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1981), pp. 184-190, 397-424.

2. G. W. H. Lampe and K. J. Woolcombe, *Essays on Typology*, Studies in Biblical Theology (Naperville, IL: Alec R. Allenson, Inc., 1957), p. 31.

3. Eta Linnemann, *Parables of Jesus: Introduction and Exposition* (London: S.P.C.K., 1966), p. 7.

4. See Maureen Quilligan, *The Language of Allegory: Defining the Genre* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979), pp. 29-31.

5. 可能有人认为，“阅读文本中原本不存在的东西”正是象征法中所发生的事情。但在象征法中发生的情况却完全不同。象征法重视原有的历史背景，并在新的历史形势下看到它在更高层次上的表现。寓言则没有这些，因为它既没有认真对待原有的历史情况，也没有从新的历史事件之联系中衍生出新的意义。

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

6. See Klyne R. Snodgrass, "From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus," in *The Challenge of Jesus' Parables*, ed. Richard N. Longenecker (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), p. 4. The example of the parable of the Good Samaritan is from the allegorization of Augustine.

7. See Richard N. Longenecker, *Galatians*, Word Biblical Commentary, vol. 41 (Dallas: Word Books, 1990), pp. 209-210.

8. *Ibid.*, p. 210.

9. R. P. C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (London: SCM; Richmond, VA: John Knox Press, 1959), pp. 82-83, as quoted in Longenecker, *Galatians*, p. 210. 汉森在这里用的是“寓言”而不是“寓言化”。他指的是加拉太书的经文，保罗在其中提出了一个寓言。然而，保罗从历史经文中进行寓言的过程被正确地称为寓言化。

10. F. F. Bruce, *Commentary on Galatians*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), p. 218. The reference to C. K. Barrett is found in C. K. Barrett, "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians," in J. Friedrich, ed., *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann* (Tübingen/Göttingen: P. Stuhlmacher, 1976), pp. 1-16.

11. See Robert Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1981), pp. 15-21, and Robert Stein, "The Genre of the Parables," in *The Challenge of Jesus' Parables*, pp. 30-50.

12. See Stein, "The Genre of the Parables," in *The Challenge of Jesus' Parables*, pp. 34-36.

13. See Craig Evans, "Parables in Early Judaism," in *The Challenge of Jesus' Parables*, pp. 51-75.

14. *Ibid.*, pp. 65-66.

15. *Ibid.*, pp. 66-72.

16. See *Ibid.*, pp. 72-74.

17. 耶稣在马可福音 4: 11-12 的陈述与撒种的比喻有关，正如我们所指出的，它具有寓言的特征。

18. 这是我自己的译本。斜体字是引用以赛亚书 6: 9-10。

19. See Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus*, pp. 53-71, and Arland Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), pp. 12-19, for a number of these ideas.

20. 有些人认为死后在天堂生活的概念也出现在路加福音 23: 43，耶稣在十字架上对强盗的应许，他将和基督同在乐园里了。然而，在路加福音的其他地方，传道者提到了基督徒将在基督复临的时候得到赏赐（路 22: 16-18；徒 1: 6-8；3: 19-21）。此外，路加福音教导，审判发生在基督第二次降临的时候（路 11: 31-32，22: 28-30）。

21. 约瑟夫在他“对希腊人讨论有关地狱的论述”中谈到了一个地下区域。“在这个区域有一个特定的地方，正如一个不灭的火湖……有一个人下到这个地方，我们相信在这个地方的门口站着一位天使长和一队天使；当人被管理灵魂的天使带领通过这扇门时，他们不会走同样的路；但是义人会被引导到右边。……我们称这个地方为亚伯拉罕的怀抱。至于那不义的人，他们被分配给施行惩罚的天使强行拖到左边。……现在那些被安置在这些灵魂身上的天使，把他们拖到地狱的附近；当他们在地狱周围艰难的时刻，他们不断地听到它的声音，也无法避开滚烫的热气……他们对未来的审判充满了恐惧，要因此而受到惩罚；不仅如此，在他们受罚的地方能看到父辈和义人的居所；因为在他们之间有一条又大又深的阻隔。……（《约瑟夫的作品》，威廉惠斯顿译 [皮博迪，玛·亨德里克森，1987年]，第 813 页）。对比赫尔特格伦的评论，“很明显，这个寓言借鉴了民间传说中关于死后情况的常见意象，而这种意象只在新约圣经中使用。这个比喻的目的并不是要揭示这些条件的本质”（赫尔特格伦，第 113 页）。

第十四章

圣经启示的释经学

蒋 .K. 葆临

介绍

基督复临安息日会是在但以理书和启示录的预言中诞生并成长的。复临教会的先驱把这些预言放在教会历史形成时期的中心位置。这样做有几个原因。(1) 但以理书和启示录提供了很多内容,使复临教会的神学在基督教世界中独树一帜。(2) 这些启示文学为复临教会提供了其身份和使命的核心,尤其是坚信复临运动将在世界为耶稣即将复临所做的准备方面发挥出关键作用。(3) 上帝掌控历史的启示观给我们提供了继续前进的信心,即使当时复临运动的规模还很小而且困难重重。(4) 在对但以理书和启示录的研究中,培养了对末日即将来临的观念,这在短时间内将这一信息传遍世界提供了动力。

1. 近期的挑战

推测

在上一代人中,复临教会对但以理书和启示录的理解遇到了许多挑战。有些人希望扩大我们对这些预言的理解,或将特别的焦点引入到这些预言中,他们提出了预言对历史的推测性应用。例如,在 20 世纪 90 年代,一些福音传教士教导说,启示录第 9 章中的蝗虫预表了当时海湾战争期间使用的海军直升机。另一些人则试图以启示作为判断耶稣降临或其他末日事件之日期的依据,错误地将注意力集中在诸如 1964 年、1987 年、1994 年和 2000 年等日期上。对这些推测性倾向的警惕已经导致一些人质疑我们某些核心信仰的有效性。

替代法

其他相信基督复临的信徒被启示经文的替代性方法所吸引。预言实现解释法在专业学者中很流行，他们将但以理书和启示录视为原始时间和地点的信息，而不是上帝所命定的未来事件的顺序。他们说，上帝的子民从这些书中受益，不是因为他们处在历史进程中的位置，而是因为他们将圣经中的属灵原则应用到后来的情境中。以这种方法来对待启示文学就好像它与马太福音或罗马书一样，并无区别。

另一种截然不同的观点认为，启示主要关注的是从我们现在到未来的一段很短的时间。一些复临教会的圣经研究人员在拒绝接受哈尔·林赛的畅销书《消失的伟大地球》（*Late Great Planet Earth*）和最近的《末日迷踪》（*Left Behind*）系列所普及的未来主义的时代形式的同时，却在但以理书和启示录的每一个角落寻求对末日的理解。未来主义方法的一个主要动机是“关联性”，即寻找一种比先驱者的应用更能直接反映当今世界问题的复临教会信息。然而，对但以理书和启示录的研究，将大部分经文的意义限制在末世的事件上，事实证明人们从中索取的比经文本身所能提供的还多。复临教会的未来主义形式倾向于一种双重或多重应用的寓言式解经，这失去了最初的背景和预言语境中的意义。

后现代主义

先驱对但以理书和启示录之理解的另一个挑战来自西方经验中的一个重大哲学转变，有时被称为后现代主义。从20世纪60年代开始，西方国家的大多数年轻人都有一种拒绝全面解决世界问题的倾向。他们质疑先辈们的宗教确定性和科学的自信。对历史进行详细而有序的梳理，这一启示的想法似乎很难理解，甚至更难让人相信。尽管后现代主义者比婴儿潮时期出生的老一辈更可能相信上帝，但他们很难想象每个人都对上帝究竟是什么样子有一个详细的认识。在后现代主义者看来，复临先驱对自己在历史上所处之位置的信心是与时代格格不入的。

后现代主义对“现代主义”的自信提出了合理的担忧，传教士和教师们在过去一直吹嘘可疑性的预言解释。有些人过于迅速地将个人观点奉为绝对的真理来宣传。但我们自己对“大局”某方面的无知，并不能成为否认大局存在的理由。虽然我们可能不知道真理的丰盛，但它已经在耶稣基督里体现出来，并在他的话语中充分显现，我们可以和他建立一个有意义的关系。历史上的启示本就是启示的一部分。

结果

这些以及其他的挑战使得一些复临信徒越来越不重视复临教会先驱对启示的历史研究法。自由主义者、保守主义者、老年人和年轻人都在尝试不同的方法，并对传统的方法提出质疑。但这种对末世预言的忽视并不是一个中立的问题。因为它正在制造一个激进的，无意识的，对复临教会的核心信息产生转变的影响。越来越多的讲道人离开了预言性的讲道，而每周的证道更注重社会科学的见解和讲故事。

我们的目的

这一章的目的是提供实用的指导方针，以便正确理解圣经的启示。这样的指导方针可以帮助解经者避免极端的猜测，同时对后现代主义提高适当的警惕。当我们慎重地对待圣经经文时，我们会发现它肯定了基督复临安息日会的核心身份，同时指出了对当今世界强有力的新见解。

2. 何为启示

“启示”一词来自启示录（启 1: 1）的引言，意思是“启示”或“揭露”。它被用来描述类似于但以理书和启示录的著作。在古代犹太教中存在着相当多的可比较的著作，如《埃塞俄比亚的以诺书》、《以斯拉四书》和《巴录二书》。启示性书籍用故事的形式来揭示上帝的事情，这些事情超出了人类五种感官的理解能力，比如天堂的真实，以及通向上帝在世界末日救赎的历史进程。这些揭露有时是由超自然的生灵传达给作者的，比如天使或启示录中的二十四位长老。

世界观

启示的世界观描绘了上帝对历史的全面掌控。启示认为这个世界是邪恶和压迫的，表面上是在撒但和他的人类同伙的控制之下。但是现在的世界秩序很快就会被上帝所摧毁，取而代之的是一个全新的、完美的秩序，与伊甸园一样。历史的最后事件涉及旧秩序与上帝子民之间的严重冲突，但结局是毫无疑问的。上帝要藉着大能的审判，刑罚罪人，赏赐义人，并重建宇宙。

简单地反思一下就会发现，基督复临安息日会的许多基本信仰都是基于圣经的启示。对复临信徒来说，但以理书和启示录并不是无关紧要的著作；它们是复临信徒的世界观及其上帝概念的基础。对于复临信徒来说，拒绝接受这一过时的立场，将开启复临教会思想的根本转变。本章的目的是展示一种研究启示的方法，以引出

圣经的意图。一个人如果不对圣经的神圣作者和人类作者的意图深表敬意，就不可能拥有真正的圣经信仰。

预言和启示

预言和启示的特征。 圣经中的预言文学可分为两大类：一类是一般预言，以以赛亚书、耶利米书、阿摩司书等为代表；另一类是启示预言，以但以理书和启示录为代表。¹ 一般预言，有时也被称为“传统预言”，主要关注先知自己的时间和地点，但偶尔也会涉及有关末日“耶和華的日子”。另一方面，启示预言则把历史视为一系列由上帝引导的事件，导致并包括地球历史的最终事件。一般预言通常侧重于短期的观点，而启示预言则侧重于长远的观点。一般预言的主要焦点是当前的形势；启示预言的主要焦点则是末世的结论。

启示预言是关于人类历史的长期顺序，包括上帝在历史中的主要救赎行为。一般预言是为了影响人类对救恩的响应而写的，往往以民族和国家的反应为条件。另一方面，启示预言是无条件的，反映了上帝对最终的胜利和永恒国度的建立的预知。因此，一个关键性的解释原则是，确定圣经中的哪些预言是一般性的，哪些是启示性的。一旦确定了体裁，就可以采取适当的方法。

一般预言和启示预言的特征

一般预言	启示预言
当下事件和末日事件的混合	一系列历史事件
短期视角	长期视角
双重实现	单一实现
即时焦点	末世焦点
考虑当下的形势	整个历史的跨度
有条件的	无条件的

这一决定的主要因素是时间和实现的程度。就其本质而言，启示预言的时间顺序，仅限于单一的实现。作为一个历史的预言，从先知时代一直持续到末日，并不存在双重或多重实现的空间。虽然预言的某些方面（如但以理书 2 章的“石头”）可能会被后来受启示的作者以不同的方式加以应用，但整个预言的原意在它的单一实现中是完整的。另一方面，一般预言，如约珥书 2: 28-32，可以很容易应用于最

初的情况，以及将来类似的情况。最近，在基督复临安息日会以外的学术界似乎也普遍支持这种区分。

历史主义方法

启示预言的历史顺序致使复临教会的先驱们，与当时几乎所有的新教注释者保持一致，在解释但以理书和启示录时，采用了一种被称为历史主义的解释方法。以历史主义的解经方法来理解但以理书和启示录的预言，即通过从先知时代到世界末日上帝国度的建立的一系列事件来满足它们在历史时期的实现。这种方法一直是基督复临安息日会解释启示的基石。

最近的研究表明，数百年的历史主义方法是如何让位于时代未来主义和更为学术性的末世预言实现主义。²历史主义在很大程度上失去了人们的信任，乃是因为在1842年和1843年，米勒尔派从基督即将复临的普遍期待转变为试图确定确切的时间。随着撒母耳·斯诺领导的“七月运动”所设定的时间的流逝，米勒尔主义的方法和米勒尔本人也成了人们嘲笑的对象，这种嘲笑在一些学术界延续至今。

虽然历史主义在大众意识中已被预言实现主义和未来主义所取代，但事实上它并没有消亡。它以一种改良的、部分更新的形式存在于那些将信仰建立在米勒尔传承之上的教会中。它有时会受到日期设定的影响，以及更多地关注历史和报纸而不是圣经经文注释的倾向所破坏。一个平衡的历史主义者的解经是从圣经经文中汲取动力，而不是从潮流或外部假设。

3. 合理的解经方法

上帝在人们所在的地方与他们相遇

上帝在人所在的地方与他们相遇，这是一个普遍被接受的圣经解释原则。换句话说，圣经是在特定的人类时间、地点、语言和文化中被赋予的。受过高等教育的保罗，上帝以不同于渔夫彼得的方式，向他表达启示。约翰用简单明了的希腊文写作。另一方面，希伯来书的作者展现了新约圣经中最复杂、最书面的希腊文。因此，这个神圣的话语通过人类文化的脆弱性，以每个读者都能理解的方式表达出来。为了正确地理解圣经，我们需要在目前尽可能的情况下，根据其原始背景来解释每一段经文。

虽然这一原则在圣经中是普遍适用的，但它是否适用于启示的大范围历史顺

序？当但以理和约翰将上帝所启示的异象记录在册时，上帝是否仔细察看了他们所记录的语言、时间和地点呢？事实上祂确实察看了。圣经中的启示也在上帝子民所在的地方与他们相遇。启示录的本意是要使看见的人和听见的人都明白（启 1: 3）。基督的异象，是约翰使用在旧约圣经中过去的语言，作为其象征意义的主要来源。

上帝也在但以理书中和人们相遇。在但以理书第 2 章，上帝通过一个像（偶像）向尼布甲尼撒描绘了未来的世界帝国。这在当时和当地是说得通的，因为对异教的国王来说，世界上的列国是他们所崇拜的神明之光辉的对应物。另一方面，对希伯来先知但以理来说，世界上的列国就像凶残贪婪的野兽，伤害他的子民（但 7 章）。这两个异象的主要信息是一样的，表明上帝掌管着历史（但 2: 21; 7: 26-27）。

所以，在但以理书 7 章的异象中，上帝再次借鉴了先知的知识和背景。这一次，他并没有从巴比伦的世界中汲取象征符号，而是根据创世记 1-2 章的创世故事来塑造了这一异象。上帝用一个新的创造来描述但以理的未来。但以理书中的前两个异象的历史顺序大致相同（但 2: 45; 7: 17）。但在他对形象描述的选择中，上帝在那里与启示的作者相遇。

上帝在人们所在的地方与人相遇的原则，即使在启示文学中，也有许多一般的释经学含义。

1. 当上帝显明祂自己的时候，他总是以先知的的时间、地点和环境来说话。这意味着，当我们研究启示文学时，我们必须始终从最初的时间、地点、语言和环境开始。上帝的话语在今天的意义，不会与他先前在异象中所指示的信息相抵触。

2. 启示异象的目的不仅仅是满足人类对未来的好奇心。这是一个关于上帝的品格和作为的信息。如果只把启示作为开启未来的钥匙来研究，就等于错过了一位来寻找并向祂的子民启示的上帝的信息。

3. 启示是以人为本的。它的目的是安慰和教导上帝地上的子民。虽然一段经文的细节可能与另一个时间和地点有关，但上帝却用它来给最初的接受者一个充满盼望和警告的强有力的信息。这种盼望和警告的信息在整个历史中对每一位阅读这些异象的人都具有重要的属灵意义。虽然一段经文的历史顺序只有一个单—的实现，但更大的盼望和警告的信息却是适用于所有时间和地点的。

异象与解释

然而，鉴于这些事实，必须区分启示异象的时间和解释它们的时间。在一个异象中，先知可以从地上升到天上，从过去到时间的尽头来回穿梭。这异象不一定发生在先知的时代和地方。但是，当后来向先知解释这异象时，解释几乎总是来自先知的时代、地方和环境。

我们在但以理书第2章中清楚地看到了这个原则。虽然神像的异象将尼布甲尼撒带到了世界历史的尽头，但先知但以理对异象的解释还是基于尼布甲尼撒所处的时代和地点。这个解释以一个直截了当、毫不含糊的声明开始：“你就是那金头”（但2：38）。尼布甲尼撒随后被告知，就时间而言，接下来的一系列帝国是“在你之后”的（2：39）。

与但以理书2章一样，第7章的启示预言分为两部分：对异象的描述（但7：2-14）和对异象的解释，是用先知的语言、时间和地点给出的（7：15-27）。因此，每当异象转向解释时，“上帝在人们所在的地方与他们相遇”的原则必须适用于所给出的解释。这对解释难懂的启示经文有着深远的意义，例如启示录17：7-11。

解释的一般原则

尽管上帝的目的是希望和警告，启示往往成为时间设定者和推测者的“避风港”。启示象征的非明确性使得人们很容易将思想、概念和需求理解成象征主义。我们如何保护自己对启示的研究不受推测的影响呢？五项一般原则可以作为指导。这些形成了我有时所说的“生命释经学”，这是一个一生的过程，让圣经以它的方式存在于我们的生活中，而不是仅仅寻求满足我们自己的需要和目的。

*祈祷和谦卑。*当我们接触任何圣经经文，特别是启示的经文时，重要的是要在大量的祷告中，以谦卑的态度研究它们。人的本性是缺乏受教的灵（耶17：9）。对上帝的真正认识并不仅仅来自单纯的知识学习或学术研究（约7：17；林前2：14；雅1：5）。因此，对启示经文的研究，需要从真实的祷告开始，无论付出什么代价，祈求上帝的灵向我们开启真理的大门。只有这样，圣经才能真正成为我们的老师，而不是我们的仆人。

*运用不同的翻译版本。*每一版本的翻译都有其局限性和劣势，在一定程度上反映了译者的偏见。可以通过比较多个不同的翻译版本，最大限度地减少这种局限性。大多数译者都同意，希腊文或希伯来文经文中隐含的含义可能相当清楚，可以放心

参照这类译本。

*专注于清晰的经文。*把你大部分的研究时间花在圣经的清晰经文上。清晰的经文为读者奠定了圣经信息之中心主题的基础，保护解经者避免误用那些比较模糊的经文。研究像但以理书和启示录这样的书卷的一个重要的保障，就是不要把它们作为研究圣经的唯一焦点。只有那些完全以圣经清晰的中心教导为基础的诠释者才能更好地理解它们。

*专注于广泛阅读。*把你大部分的学习时间花在阅读圣经上，而不是专注于使用经文索引。当你从头到尾地阅读圣经书卷时，圣经作者在控制着材料的顺序和动向。因此，对圣经的广泛阅读，将解经者固定在原作者的意图上。另一方面，在使用索引时，是我们在控制学习的方向和内容。虽然索引研究是一个有价值的工具，但也存在一定的危险，那就是当局者迷。纵然身在林中，看到的只是树木，而不是森林。广泛阅读圣经能使我们的眼睛聚焦在大局上。

*同工的批判。*仔细注意同工的评价（那些像你一样认真研读圣经的人），特别是那些与你意见相左的人，或是那些精通原文圣经和解经工具的人。在理解圣经的过程中，最大的问题之一就是我们每个人都有一种自欺欺人的本性（耶 17：9）。对付自欺的一个好办法，就是让自己的理解不断地接受别人的评论，而这些人也同样努力地去理解这些经文。

那些通过广泛阅读清晰的经文，并认真倾听他人纠正的人，使自己沉浸在圣经的大画面中，最终将获得两大好处。他们将远离感觉主义和设定日期的陷阱。当一个人更好地理解上帝在人类历史上稳定可靠的运作时，他们将享受到奇妙的安全感和认同感。

查找启示的顺序

虽然但以理书和启示录被广泛地认为是启示类书卷，但从狭义上讲，它们都不属于完全的启示。但以理书包含了許多散文式叙事风格的故事，特别是第 1、3-6 和 10 章。启示录包含了七封写给小亚细亚七个教会的书信（启 2 和 3 章）。虽然许多评论者在这些信件中看到了历史的脉络，但这可能并不是经文的主要目的。

*顺序标记。*启示经文历史顺序的一个重要标志是单词、短语或时态的变化（为了方便起见，我把所有这些都称为顺序标记），这些变化表明时间、事件或制度的依次流逝。在但以理书中，这样的顺序标记本身就足以证明启示的顺序。例如，在

但以理书第2章，很明显，异象开始于尼布甲尼撒的时间和地点，因为“你就是那金头”（但2：38）。“在你之后”（2：39）、“另一个”（2：39）和“最后”（2：40）这些术语（顺序标记）表明了将跟随在尼布甲尼撒王国之后的接续的王国。这四个阶段之后是第五个阶段，铁和泥的混合王国（2：41）。这异象及其解释的高潮出现在“那些君王还在位的时候”（2：44）。上帝的石头王国的到来是这异象的最后事件，它结束了整个历史进程。因此，但以理书第2章的异象是一个具有明确历史顺序的启示预言，从尼布甲尼撒时代一直延续到地球历史的尽头。但以理书第7章提供了相似的顺序标记。

顺序标记也有助于识别启示录中的启示顺序。举个例子，七号中就包含了许多时间段。有五个月的时期（启9：5-10），42个月的时期（11：2），1260天的时期（11：3），还有三天半的时期（11：9，11）。号筒的连续性在第四位天使吹号后的灾难系列中得到了有力的证实（8：13；9：12；11：14）。第五、六、七号不仅是按时间顺序出现的；而且每一个都是在下一个开始之前完成的。这与但以理书的启示顺序提供了一个强烈的对比。

*角色介绍。*启示录中历史顺序的另一个重要标志是文学策略，我们可以称之为角色介绍。在整本书中，启示录的作者在描述人物在异象出现时的行为之前，都会概括性地介绍他们。换句话说，当一个角色第一次出现在书中时，对角色的外观有一个大致的描述，通常还会有一些之前的行为，然后是角色在异象的时间和地点设置的背景下所采取的行动的描写。这些人物介绍的段落通常会提供清晰的顺序标记。

例如，在启示录11章，对两名证人的外貌进行了描述，并对他们的特征和行为进行了全面的描述。虽然这些介绍使用了现在和将来的时态，但它显然在时间点上要先于后面异象的描述（11：7-13）。第7节及之后的事件只有在第3节的1260天结束时才会发生。在启示录13：1-7中，海兽在最后的冲突之前的行为是用“不定（过去）时”来描述的。然后，故事转用现在时态和将来时态来描述海兽及其伙伴们在历史终结时的行为（13：8-10，12-18）。因此，当启示录中的角色第一次出现在经文中时，通常会对其“来历”或在异象之前的行为进行一个简要的描述。因此，这个角色的行为就会被描绘成两个或多个阶段。

旧约圣经根源

阅读启示录时，你会完全沉浸在旧约圣经的氛围中。虽然启示录从来没有直接引用旧约圣经，但它反复在经文中用一个词，或是一个短语来暗示它。

在启示录中发现启示顺序的最好方法之一，就是找出旧约圣经中包含一系列事件的暗示结构部分。例如，与七号筒在结构上的主要相似之处包括创世、出埃及的瘟疫，和耶利哥的战斗。这些旧约圣经故事中的每一个背景都包含了一系列的日子或事件，意味着号筒也可以被理解为一系列的事件。

4. 启示的象征意义

启示用符号来传达真理。就其本质而言，符号表达了双重含义。一个是字面意思，这个词在日常生活中的主要含义。然后还有第二层含义；字面意思超越了自身，指向第二层意义，而第二层意义只有在与第一层意义相联的时候才会显现。这两层意思甚至可以是相反的！在启示录中，狮子代表羔羊，死亡表示胜利，受害者是胜利者！

这一事实使得启示类书卷既难以理解，又蕴含着丰富的潜在意义。同一个符号在不同的语境中可能代表着不同的含义。为了正确地解释一个符号，人们必须将它许多可能的含义，有时甚至是相互矛盾的含义与它所使用的文学语境相比较。

象征意义是但以理书在异象中的主要用词原则，从一开始就证明了这一点。在但以理书 2：45，尼布甲尼撒的梦 / 异象的讲解是这样表述的：“至大的上帝已经向王显明后来必有的事了。”但以理书第 2 章的异象是尼布甲尼撒现在和将来所要发生之事件的图示。但以理书的希腊文翻译家用 *sēmainō*（“已经表明”）来表达上帝“已经用符号”向王表达了将来会发生的事情。

启示录的开篇就明确提到了但以理书第 2 章。启示录 1：1 借鉴了但以理书 2：45 和它的“*sēmainō*”概念。但以理书 2 章的提及清楚表明，整个启示录都是以象征手法作为主要的交流方式。除非通过仔细的研究表明必须按字面意思来理解这段话，否则启示录中的经文应该被视为是象征性的或比喻性的。

象征的类型

如何解释象征呢？这个问题的最佳答案可以在 G.K. 比尔的启示录注释的导言中找到。³ 比尔鼓励研究启示录的解经者要认识不同类型象征的作用方式。例如，隐喻是“有意越过一个词语的意义界限”。如果有人像耶稣那样说，“彼得，你是一块石头”，那你就是在越过一个有生命的物体和一个没有生命的物体之间的界限。你把岩石这个物体的一个特征，应用到彼得这个人的身上。虽然隐喻超越了彼得和岩石的界限，但通过比较，人们对彼得的描述更加丰富了。

虽然“彼得是一块石头”的比喻相当直白，但比尔也认为，象征往往有多重意义，并不是简单的比较。例如，启示录中关于水的概念可以作为营养的隐喻（正面：启 22：17；反面：8：11），比作权力和毁灭（9：14；17：15），以及形成障碍的东西（16：12；也许包括 21：1）。在这种情况下，象征所处的语境会告诉读者，在众多可能的含义中哪一个是可以理解的。

一旦某个象征符号的给定意义在一个作品中被确立，这个相同的意义通常会在该书之后的内容中被重复使用，除非后面的上下文需要不同的理解。如果在作品中没有提供某个符号的意义，就要考察该符号在圣经其它部分和古代文献中的使用方式。但以理书和启示录的读者可以从注释和诸如圣经词典、学术词典和索引等资源中获取这些信息。

另一种解释象征符号的方法是考察符号所引起的图像与符号的文字主题之局限性之间的对应程度。例如“乔治是一只狼”，在这个比较中，乔治的人性排除了像狼一样的联想，如皮毛、尖耳朵和大牙齿。除非乔治比大多数人表现出更程度上的这些特征，否则把他与狼相比，很可能仅限于狼的某些行为，而不是它的外表。

怎样才能发现象征符号的存在？比尔提出了至少有六种方法。（1）两个意义完全不同的词的正式连接；“七个灯台就是七个教堂。”（2）使用一个关键的描述性术语来提醒读者不寻常的意义；“七星的奥秘”。（3）按字面意思解释的可能性极小；“我吃了这书。”（4）如果按字面意思理解，这种说法将是极其错误或自相矛盾的；“这两个见证人就是两棵橄榄树和两个灯台。”（5）使字面解释变得不可能的语境。（6）在书中的其他地方用比喻清楚而重复地使用同一个词。比尔指出，最后一项可能是最有帮助的。

数字在启示中的使用

比尔提到的启示类象征的另一方面是数字的使用，这些数字通常被视为符号。比尔提出，七是一个完全的数字，而四代表了这个概念在范围内具有普遍性或全球性的扩展。十二代表多样性的统一，就像以色列由十二个支派组成的一个国家一样。十也代表完全。除了对数字的明显使用，启示录通常是以四和七的模式排列的。因此，在启示录中，解经者不仅需要注意书中的数字，还需要计算符号的组合，这些符号可能具有一种引申的意义。

比尔在数字象征的领域，没有在但以理书和启示录中提到使用“年-日”的原则来解释时间周期。虽然这一原则已经在几个世纪前就被圣经的解经者阐明了，但

就当前对这个问题的最好的处理方法，可以在威廉·谢的著作中找到。⁴当面临不寻常的时间周期，例如 1260 天；1335 天；以及一载、二载和半载，这些都出现在圣经的启示中，如何来解释这些时间周期——是按照字面意义上的天数，或是作为相等年数的象征？有一个强大的解经基础来把它们解释为象征。例如，但以理书 9：24-27 指的是一个 70 个 7 的预言时期。在这些“7”内，耶路撒冷和圣殿将被重建，弥赛亚将要来到，他将被剪除，或被杀。所有这些事件不可能在一年半内发生。

但以理书中以“一日顶一年”的象征意义的可能性，是基于对但以理书的两个方面的解读。首先，它取决于一个人对预言的信心。一个没有受启示的人是没有办法成功且准确地预测未来几百年所发生的事件。第二，这也是以第六世纪的年代为基础的。如果但以理书写于公元前六世纪，而小角被认为是罗马，不是安条克四世，那么但以理书的预言时期至少要持续几个世纪。如果从字面时间来衡量，但以理书的预言时期甚至连那段历史的一小部分都不会跨越。

在经文中，正如谢所指出的，这些时期的第一个特征，就是它们的象征性，这是它们的象征语境。例如，但以理书第 8 章 2300 日的预言，就被包含在一个具有各种其他符号的场景中，如公绵羊、公山羊、四角，和一个小角（参但 7：21，25）。这些时期的第二个特征，是它们通常被赋予了单位的象征性，用“晚上和早晨”来代替“日”，用“一载，二载，半载”来代替“三年半”。第三，时间周期是用数量来表示的，希伯来人通常不会用它来确定将来某个事件的日期。希伯来人通常会说某个事件发生在未来的 6 年零 4 个月的 20 天（尽管如此精确的描述是罕见的），而不是 2300 日。圣经中关于“年——日”的预言是以不寻常的数字为特征，例如 1260 天，70 周，和 42 个月。

在古代，有没有明确的日和年的关系的例子呢？按照圣经的说法，“年——日”原则在民数记 14：34 和以西结书 4：6 的传统预言中有明确的表述。在民数记 14：34，耶和华告诉摩西，探子窥探应许之地的四十日，将预示以色列人在旷野漂流的四十年。在以西结书 4：4-8，先知要躺卧总共 430 天，以代表以色列家和犹太家违背上帝旨意的 430 年（君主制时期）。在每种情况下，一天清楚地代表一年。

希伯来语的“一年为一天”的概念包含在安息年的概念中。每周的安息日成为七年农业周期的基础（出 23：10-12）。第七年，地要休耕，为要“守圣安息”（利 25：4-5）。安息年显然是以每周的安息日为模式，原则上以一年为一天。因此，在启示的顺序中，存在一种不寻常的编号形式（例如“2300 日”或“一载，二载，半载”或“1260 日”）通常应该根据年——日原则来理解。

5. 示范经文

但以理书第 7 章

但以理书第 7 章包含了书中直接与但以理沟通的第一个异象。就像本章之前的叙述一样，这个异象是用亚兰文写成的（在第 8-12 章中使用希伯来文）。但以理书第 7 章在很多方面都是但以理书的中心，这让它成为在启示解释的简要研究中一个很好的例子。

与第 2 章相似，但以理书第 7 章的异象是由一个“异象公式”（但 7: 1；比照 2: 28）引入的，随后是对异象的解释（7: 15-27；比照 2: 36-45）。这两段经文都涉及四个王国（2: 37-40；7: 17），其中有一些编号，“第一”，“第四”，等等（2: 39-40；7: 4, 5, 7）。在这两个异象中，第四个部分均有提到（2: 40；7: 7），涉及铁，并使用毁坏的语言来形容。这两个异象都以上帝国度的最终建立而达到高潮（2: 44-45；7: 27）。赐下这些异象的上帝，是在用重述要点的原则来更清楚地传达他的启示。

这与第 2 章也有许多不同之处。在第 7 章，没有冗长的叙述来引导这一异象。另一个新元素是小角的力量，它能拔出三个角，并能说夸大的话（但 7: 8）。还有一个天上审判的场景（7: 9-14），有案卷，有亘古常在者，有人子。因此，在解读但以理书第 7 章的时候，与被广泛认为是一个历史顺序的但以理书第 2 章进行比较和对照是很有帮助的。

在但以理书第 7 章，有没有指向启示历史的顺序标记呢？有几个这样的标记值得我们注意。首先，“异象公式”被重复了三次，“在夜间的异象中我看到。”这些都出现在第 2、7 和 13 节。这将异象分为三个部分或场景：（1）从海中上来的兽（但 7: 2-6），（2）第四个兽和审判（7: 7-12），（3）人子（7: 13-14）。另外还有一个附加的公式，表示时间顺序的进展，在新国际圣经译本中大致翻译为“在我面前”或“在那之后”，但在新美国标准版圣经中更一致和更清晰地翻译为“注视”。这一术语（亚兰文：waarû）出现在第 5、6、7、8（两次）和 13 节。将这两种语言线索结合起来，我们就可以得出以下异象的结构：

场景 1：（但 7: 2-6）从海中上来的兽

4 节：狮子

5 节：熊

6 节：豹

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

场景 2：（但 7：7-12）第四个兽和审判

7 节：难以形容的兽

8 节：十角

8 节：小角

审判的场景（9-10）

审判的判决（11-12）

场景 3：（但 7：13-14）人子

13 节：人子就近宝座

接受权柄（14）

但以理书第 7 章清楚地展示了一系列历史事件或制度的启示模式，以上帝的国度达到高潮（但 7：13-14，26-27）。虽然这一章并没有明确地指出这一异象的起点，但与第 2 章的大量相似之处表明，起点就是先知时代的巴比伦（尼布甲尼撒的孙子，伯沙撒的时代）。因此，但以理书第 7 章将是一个完整的历史顺序，涵盖了从但以理时代直到历史终结时上帝国度的整个历史。

在但以理书 7：15-27 对异象的解释中，出现了额外的顺序标记。但以理书第 7 章的小角，是直接来自第四个兽的十角中产生的（7：7：“头有十角”）。但这小角是在十角之后出现的，扎根于第四个兽身上。而十角是在第四国建立以后而兴起的（7：24）。所以在解释第四个兽的形象时，其中有一个顺序。

对小角的描述中有以下几个特征和行为：（1）它说夸大的话（但 7：8，20）；（2）它与圣徒争战，并胜了他们（7：21）；（3）它的性质不同于早期的王，他们是政治性质的（7：24）；（4）说夸大的话在 25 节解释为“对抗至高者”（5）与圣徒争战被重新定义为“迫害圣徒”（7：25）；（6）他将“试图改变节期和律法”，这只有上帝才能做（2：21），（7）他统治圣徒的时期持续了“一载、二载、半载”（7：25）。在基督复临安息日会的学术界，有一个长期的共识，那就是但以理书第 2 和 7 章的四个主要国家代表巴比伦，玛代波斯，希腊和罗马，与但以理书第 2 章中更明显的顺序一致。类似的共识还包括，但以理书的小角力量代表着中世纪的教皇权，这一权力在性质上不同于地球上的世俗权力；迫害圣徒；更改十诫，特别是安息日；统治西欧达一千多年。

但以理书第 7 章的异象，与其说是给先前的异象增添了新的元素，不如说是对后来的异象进行了详尽的阐述，即在第四个王之后和上帝永恒国度建立之前的那段时期。因此，在但以理书第 7 章，我们看到了一个启示预言，它回顾了与但以理书

第2章相同的历史顺序，从先知时代一直持续到历史结束上帝国的建立。对这种情况提出质疑的唯一理由就是，如果这些预言不是在事件发生之前写的，而是在公元前165年左右，是事后对历史结果的记录。因此，对于复临教会的学者来说，关于但以理书释经学的决定性问题是，这本书的写作时间是以公元前六世纪为依据。

启示录第12章

解释但以理书时所用的方法，也应适用于启示录。它必须包括查找顺序标记、角色介绍，以及表明历史顺序的旧约圣经引用。在启示录12章的材料中给出了以下这样一个评价的例子。在对启示录12章这个相对直接的例证进行分析之后，我们将进一步研究启示录17章中相对复杂的经文。

选择启示录第12章作为研究样本的一个很好的理由是，它被广泛视为整本书的中心和关键。传统上，复临教会把启示录12章理解为基督教历史三个连续阶段的启示预言。首先，是公元一世纪的基督事件（启12：1-5）。第三阶段是龙和余民之间的最后争战（12：17）。第二个阶段是1260年的中世纪及以后的罗马教皇统治时期。

我们注意到在12章中包含着两个表示时间变迁的顺序标记。在启示录12：6，妇人在旷野被上帝养育了1260天。在启示录12：14，她被照顾了一载，二载，半载，大致和启示录12：6的时间相同。所以启示录12章不是在描述一个事件，而是一段相当长的时期。

当读者意识到隐藏的短语“一载，二载，半载”（启12：14），毫无疑问是基于但以理书的两个启示预言（但7：25；12：7）的时候，这种印象就更加深刻了。进一步的研究发现，启示录12章始终是建立在但以理书的基础上。启示录12：3-4的龙具有一些与但以理书第7章的兽和小角相似的特征（但7：7，24；8：10）。启示录12：7-9天上的争战，引用了但以理书中的几处描述（但10：13，20-21；12：1）。这种对但以理书启示预言的广泛运用，加深了这样的印象，即启示录第12章应该按照类似的思路来解释。

最后，启示录12章包含了一些典型时间顺序的角色识别特征。第一，一个女人出现在天上，身披日头，脚踏月亮，头戴十二颗星的冠冕（12：1）。这些象征意味着妇人的“家谱”是建立在旧约圣经中一个贞洁妇人的形象基础上，作为忠诚的以色列人的象征（赛26：16-17；54：5；66：7-14；何2：14-20）。但在第5节，她是在启示录12章的异象背景下行事的，她生了一个男孩，被广泛认为是耶稣的

象征。因此，启示录 12：1-2 对她品格和行为的描述，明显是先于第 5 节的行为。在她生下孩子后（12：5），就逃离到旷野，在那里住了很长一段时间（12：6）。所以在启示录 12：1-6，妇人的经历实际上被分为三个阶段：（1）她出现和怀孕的时期，（2）分娩的时期，（3）逃入旷野的时期。

本章介绍的第二个角色是龙（启 12：3-4），它代表魔鬼或撒但（12：9）。启示录 12：4 描述了龙在异象背景下的最初行动，它在妇人面前等待，试图在孩子一出生就吞吃他。学者们普遍认为，启示录 12：5 龙对男婴的攻击代表了希律王企图通过杀死伯利恒所有的婴孩来消灭婴孩基督（太 2：1-18）。但是对龙的描述，就像对妇人的描述一样，让人回想起在这异象发生之前的一段时期。

龙的关联可以从但以理书第 7 章的头和角发现（启 12：3）；它体现在为撒但服务的世界各国中。事实上，它的血统可以追溯到伊甸园（“古蛇”-启 12：9，15）。在攻击妇人之前，它的尾巴拖拉着天上星辰的三分之一，摔在地上（12：4）。

但当男孩逃脱时，龙的行动还没有结束（第 5 节）。龙追赶妇人到旷野（12：13-16），并最终与她其余的儿女争战。所以，第 12 章中的龙实际上是按照四个连续的阶段来描述的：（1）它攻击了三分之一的星辰（12：4）；（2）它攻击了男孩（12：4-5）；（3）它攻击了生男孩的妇人（12：13-16）；最后，（4）它要攻击其余的儿女。妇人和龙的特征与行为都暗示了一个历史启示的连续时期。

本章介绍的第三个角色是男婴——妇人所生的儿子。这个角色的介绍是独特的，因为它没有集中在这个男孩之前的行动，而是在异象之后的行动。用将来时态，把他描述为“将要用铁杖辖管万国的”（启 12：5）。这是对诗篇 2：9 的引用，描述了耶稣在末世的审判角色。紧接着下一句又回到了异象的过去式，“她的孩子被提到上帝宝座那里去了。”所以，在启示录 12：5 提到了耶稣基督的降生、升天，和最终的胜利。

经文中的这些标记指出了类似于但以理书第 2 和 7 章的启示顺序。这一异象从先知的时代开始，并分阶段地走向地球历史的最终争战。

*第一阶段：耶稣和约翰的时代。*在启示录 12：4-5，龙攻击的结果是把妇人和孩子分开。男孩被提到天上，妇人在上帝的保护下逃到旷野，但仍在地上（12：6）。当男孩到达天上的时候，那里爆发了争战，结果龙和它的使者失去了他们在天上的位置，被摔在地上（12：7-9）。这场争战是什么时候发生的？第 10 节清楚地指出了与 7-9 节的争战相同的时间点。“我上帝的救恩、能力、国度、并他基督的权柄，

现在都来到了！因为那在我们上帝面前昼夜控告我们弟兄的，已经被摔下去了”（特别强调）

天上开始争战的时候，就是上帝的国和基督的权柄明显确立的时候（启 12：10）。在启示录中，这发生在羔羊升天的时候（启 5：5-6，比照 3：21，徒 1：9-11）。然而，启示录 12：7-9 的语言也让人想起启示录 12：4，其中龙~~拖~~拉着天上星辰的三分之一，被摔在地上。但是那个事件发生在基督降生之前，而启示录 12：7-9 的战争发生在升天之后。所以在这一章中记录的两次从天上被摔下来，是发生了两件不同的事情，一件是在基督出生之前（12：4），另一件是在他升天之后（12：7-10）。

龙拖着天上星辰的三分之一被摔在地上，是在基督降生之前多久发生的？复临教会的传统答案是“在创世之前”。这一章并没有提到这一行动的确切时间，但在启示录 13：8 中有一个强烈的暗示，在那里，羔羊被描述为“从创世以来被杀的”。这段描述在整本书中找不到相关的语境，除了在启示录 12：4 中龙的行动代表了对羔羊的原始攻击。所以，虽然启示录 12：7-9 天上的战争，显然是在十字架的背景下发生的，然而，它还是呼应了早期的争战。

因此，基督在地上的生活中，参与了一场在他到达地球之前就已经在天上开始了的争战（启 12：3-4）。在耶稣升天的时候，他建立了自己的国度，并把“控告弟兄的”（12：7-10）赶出了天庭。启示录 12：7-12 的描述意味着，在基督事件之后，撒但对天上的会议不再有任何影响。有趣的是，尽管龙出现在 12 章的所有四个阶段的争战中，但耶稣的行为，表现在男婴，羔羊，基督，可能还有米迦勒的形象中，仅限于第二个阶段，即耶稣的出生、生平、死亡、复活、升天，和天国的统治（12：5-10）。

第二阶段：广义的基督教历史。 启示录 12：12 将我们的注意力重新拉回到地上，在妇人的身上。在启示录 12：6，她逃到旷野，现在她又成了魔鬼 / 龙的焦点，撒但因它被驱逐出天庭而愤怒，因为它知道“自己的时候不多了”。启示录 12：12-16 是耶稣和约翰的时代（第一阶段）和地球历史的最后事件（第三阶段）之间的桥梁。它简要地描述了在上帝的眼中，从十字架时代到第二次降临之前的历史长河中的关键事件。

龙从天上被赶出去，就到旷野去逼迫那妇人（启 12：13）。在启示的语言中，我们得知，在耶稣升天之后，地上的教会受到了撒但愤怒的攻击（12：13-16）。

启示录 12：13-16 的描述让人回想起旧约圣经中的几个故事：但以理书第 7 章

的异象，以色列人出埃及，以及伊甸园的试探和堕落。“一载，二载，半载”的语言让人想起但以理书 7: 25 的内容，还有那七头十角的龙逼迫妇人的场景。在但以理书第 7 章，罗马被分裂成十个部分后，紧接着是小角的势力，它要迫害和“折磨至高者的圣民一载、二载、半载”（但 7: 25）。历史上唯一一个与这一描述相匹配的时期就是中世纪，当时罗马教皇统治着西方世界，并将基督教的信仰形式变得模糊。

“蛇的口”（启 12: 15）使读者想起了伊甸园中蛇的欺骗之言（创 3 章）。因此，在旷野中攻击妇人（忠实的教会）的洪水，意味着欺骗性和诱惑性的话语，以及迫害的势力。在中世纪，以基督的名义向人们灌输非圣经的教义。

妇人藉着大鹰的两个翅膀逃到旷野（启 12: 14），这让读者想起以色列人出埃及的经历，上帝“用鹰的翅膀”将以色列民族带出埃及（出 19: 4）。因此，这位代表上帝子民的妇人的经历，是建立在旧约圣经以色列人的经历之上的，在基督时代之前或之后都是如此。

在启示录 12: 16，“地”帮助了这个妇人。这是对出埃及记和以色列旷野经历的进一步暗示。旷野保护了以色列免遭红海和埃及军兵的“洪水”。如果说“海”也代表了地球上的固定人口，那么这里的“地”可能代表了更荒凉的地方，在那里上帝的真子民可以躲避仇敌的欺骗和迫害；就像中世纪欧洲的阿尔卑斯山脉，以及后来的北美和南非等地。在 1260 年的末期（16 世纪到 18 世纪），许多力量聚集在一起高举圣经，并结束了对上帝子民的迫害：宗教改革、启蒙运动、美国和法国的革命，以及 19 世纪传教士大扩张的开始。在这段相对平静的时期里，龙准备进行最后的攻击（启 12: 17）。

第三阶段：对余民的最后攻击。 启示录 12: 17 是对启示录在描述地球历史终结时的一场重大的、最后危机的简要介绍。它表明，在最后的争战中，有两方势力，一方是以龙为代表，另一方是余民。但是龙并没有立即发泄怒气。相反，它“离开”去发动战争。为什么？因为在启示的历史进程中，它因屡次失败而懊恼。它没有消灭妇人的男孩（启 12: 3-5）；它已经无法继续留在天上（12: 8）；它也没能消灭那个妇人（12: 16）。由于屡次的挫败，它意识到自己缺乏力量去战胜上帝的旨意，于是它决定与它的两个盟友，一个来自海中的兽，一个来自地中的兽，一起进行最后的攻击（启 13: 1-18）。因此，余民最终将面对三个对手：（1）龙，（2）海兽，（3）地兽。

在启示录中，上帝经常以三的形式被提到——代表父、子和圣灵（启 1: 4-5）。所以启示录第 13 章中的龙、海兽和地兽似乎是三位一体的仿制品，是真神的替代品。启示录 13 章指出，将有一个巨大的，最终的世界性的欺骗，即一个假冒的“三位一体”站在真神的位置上。假冒的目的是为了欺骗世界。启示录 12: 17 概括了地球历史的最后阶段，启示录的其余部分详细阐述了这个概要性的介绍。

因此，启示录第 12 章清楚地展示了预言历史的连续阶段，并以但以理书第 2 章和第 7 章的启示历史类型为特征。仔细观察经文中的标记，作者对角色介绍的使用，以及旧约圣经的运用方式，使我们发现了基督教历史的三个阶段，从耶稣和约翰的时代一直到万物的终结。当我们注意到，在这一章中，至少有两个主要角色活跃于耶稣降生之前（以下我们将称之为第零阶段），启示历史总共有四个连续的阶段。这些可以概括如下：

- 1) 第零阶段：在异象出现之前（启 12: 1-4）
 - 起初天上的争战（4）
 - 龙象征着地上的国家（3）
 - 妇人代表旧约圣经中的以色列（1-2）
- 2) 第一阶段：耶稣和约翰的时代（12: 5, 7-12）
 - 妇人生下了男孩（5）
 - 他被提到天上（5）
 - 天上的争战（7-9）
 - 即位和得胜（10-11）
 - 过渡（12）
- 3) 第二阶段：蛇攻击妇人（12: 6, 13-16）
 - 从这里开始，妇人代表着教会（6）
 - 龙逼迫妇人（13）
 - 她逃到旷野，被保护了 1260 天（6, 14）
 - 蛇吐出水来要把妇人冲去（15）
 - 地帮助了妇人（16）
- 4) 第三阶段：龙和余民（启 12: 17, 等）
 - 龙发怒，离开去准备争战（12: 17）
 - 它号召盟友参与这场争战（13: 1-7, 11）
 - 假冒“三位一体”的欺骗和迫害（13: 8-10, 12-18）
 - 余民的回应（14: 1-13）
 - 耶稣再来（14: 14-20）

启示录第 17 章

作为一个整体来说，启示录 17 章并不是一个具有历史顺序的经文。引导异象的天使是 16 章的七碗天使之一（启 17：1）；所以这一章是对前一章某方面的详细阐述，前一章是发生在人类恩典时期结束之后（启 15：5-8）。因此，从我们的角度来看，启示录 17 章是关于未来的事件；它们与地球历史的结束事件有关。有一个女人，预表巴比伦的淫妇，骑着一只七头十角的朱红色兽（启 17：3）。这个女人也被描述为坐在众水之上（17：1），与地上的君王行淫，使地上的居民被她淫乱的酒灌醉了（17：2）。

约翰描述了他在异象中见到的女人的外貌和行为之后（启 17：4-6），天使再次用解释异象的方式对约翰说话。在这个过程中，天使略过了一个有趣的历史顺序的细节。当说到兽的七头时，第 10 节说：“他们也是七个王。五位已经倾倒了，一位还在，一位还没有来到……”这一章其余的部分包括对角色和异象细节的进一步解释（启 17：3-6），以及异象之后所发生的事件（17：11-18）。

关键的问题是如何解释兽的七个头的顺序（启 17：10）。“一位还在”的这个头，处在五个已经倾倒和一个“还没有来到”之间，这是什么时候？这是在约翰领受异象的时候，还是在异象本身所指的时间，就是那女人骑着兽，遭灾被毁灭的时候？

答案就在前面阐明的异象原理及其解释中。“在一个异象中，先知可以从地上升到天上，从过去到时间的尽头来回穿梭。这异象不一定发生在先知的时代和地方。但是，当后来向先知解释这异象时，解释几乎总是来自先知的时代、地方和环境。”在启示录 17 章的例子中，异象仅限于第 3-6a 节。这一章的其余部分，包括第 10 节，都是由约翰的解释天使，以及拿着七碗的七位天使之一（17：1）向他述说的。在圣经中，这样的解释总是在接受异象之人的时间、地点和语言中给出。

所以，当约翰写启示录的时候，“倾倒”的五个已经过去了。他们很可能被理解为旧约圣经中逼迫上帝子民的五个超级大国：埃及，亚述，巴比伦，波斯和希腊。那“一个”就是异教罗马帝国，它在约翰的时代统治着世界，就是我们在启示录 12 章看到的这个。“将要来的”就是启示录 13 章的兽，它是在启示录 12 章的兽之后出现的（启 13：1）。剩下的“第八”王（17：11），它与“七王”同列，似乎代表了兽的最后阶段，就如启示录 17 章中所概述的。虽然不是每个人都会同意上述对这一难解段落的解释方案，但这个解决方案至少符合从圣经证据本身得出的合理解释原则。

结论

这项研究强调了两点。首先，通过使用合理的解经原则，我们可以对启示预言的含义有更可靠的见解。我们可以区分清楚的事物和不太清楚的事物。从而在清楚的事物上团结起来，且耐心地学习尊重彼此对不太清楚之领域的观点。恢复这些启示经文对其最初的读者和听众的意义，可以为上帝让我们今天从这些经文中汲取的真理提供一个更清晰的画面。

其次，无论一个人如何仔细地研究启示的经文，仍然会有一些困惑和疑问存在。这激发了好奇心，并促使人们进一步地努力解开上帝奥秘的启示。它们也迫使我们以谦卑的态度来分享我们对难懂的启示经文的看法。我们必须承认，就但以理书和启示录而言，我们还没有完全明白，我们是在通往真理的旅程上一同旅行的人，而真理之旅还没有结束，事实上，只有在基督复临时才会结束。

第三，历史主义观点仍然是启示预言的最佳途径。例如，启示录第 12 章以耶稣和约翰的时代开始，一直到地球历史的最后事件。随着历史进程和成就的时间的到来，这些顺序和它们的历史实现就会变得更加明显（约 13：19；14：29）。

可能没有一个圣经作者预见到基督教时代的漫长。随着时间的推移，我们对主的忍耐和旨意已经有了新的认识。上帝既然预见这样的延迟，祂岂不预备让祂的百姓明白将历史推向高潮的重大事件吗？历史主义是基于这样的确信：上帝从一开始就知道末了，并且非常关心祂的子民，要告诉他们这些事件的发生（赛 46：9-10；约 16：13）。虽然只有从第二次降临的角度来看，历史才能被清楚地阐述，但对于每一个试图理解并遵循但以理书和启示录中所写之事情的人来说，都是一种祝福（启 1：1-3，对比但 2：28，45）。

参考书目

除非另有说明，圣经引语均来自新国际译本。

1. 但以理书的启示部分包括第 2、7-9 和 11-12 章的异象。以赛亚书 24-27 章和撒迦利亚书 9-14 章通常被认为是“最初的启示”。

2. See Kai Arasola, *The End of Historicism: Millerite Hermeneutic of Time Prophecies in the Old Testament*, University of Uppsala Faculty of Theology (Sigtuna, Sweden: Datem Publishing, 1990).

3. G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999), pp. 55-58.

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

4. William H. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation*, rev. ed. Daniel and Revelation Committee Series, vol. 1 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), pp. 67-110; idem, Daniel 7-12. (Boise, ID: Pacific Press Publishing Association, 1996), pp. 40-44.

第十五章

释经学和文化

莱尔 .O. 凯撒

介绍

在过去，人类学家把文化定义为所有在社会上学习获得的行为。最近，重点已经从学习行为转移到学习的交流和非学习行为的交流上。莱斯利·纽毕真将文化定义为“由一群人发展并代代相传的生活方式的总和”。¹由于宗教是生活方式总和的一部分，基督徒必须扪心自问，《圣经》的信息如何才能以最好的方式传递给不同的文化和不同的世代。本章将向读者介绍一些基于性别和文化的解读《圣经》的方法。

1. 《圣经》释经学中的预设

在《圣经》研究的训练中，预设的问题很难被忽略甚至轻视，因为不同的预设总是会导致截然不同的结论。

虽然个人的预设并不能决定事实情况，但它们限定了个人经历事实的方式。在这一章中，我们将考虑个人预设的问题是如何与《圣经》中的“*唯独圣经*”的解释原则相联系。在寻求救恩真理和永恒生命的过程中，预设比抽象逻辑或球类游戏更重要。一个教练错误地预判了与对手比赛的最佳策略和人员配备，可能会导致一场比赛或一系列比赛的失败。但是在《圣经》研究中，不正确的心理定向会导致真理和生命的丧失。尽管这一事实十分紧迫，但在今天的《圣经》解释中，各种心态似乎永无止境。

为全球教会服侍的领袖们，通过个人的观察，证实了许多当代信徒已经从经验中学到的东西。当地的会众，至少和国家或国际教会总部一样，是他们生活中真正

的神学定义、认知塑造、道德教育和身份认同的见证人。举例来说，“保守主义者”可能聚集在一起，以加强他们认同的文化，“一种对文化的崇敬”。与此同时，他们在心理上和时间上的对立，或许被贴上“更开明的自由主义者”的标签，可能会在其他地方聚集，建立并确认他们自己的信仰准则。通过这一持续的进程，北美境内的两个种族或由种族组成相似的基督复临安息日会团体的信仰和实践可能存在巨大差异，就像北美的一个教会和西非的另一个教会一样。

这些差异在当地教会中以各种不同的地区、国家、经济或基于性别的方法表现出来，这些方法目前被用来解释《圣经》。这种多样性包括拉丁美洲人，非裔美国人，韩国人，印度人，女权主义者和其他倾向者。所有这些差异将不会在这里探讨，但通过与在这个多元文化、圣经解读的协调中的一些重要声音的对话，我们寻求强调以文化、阶级和性别为基础的圣经阅读对“*唯独圣经*”原则的某些有价值的好处，同时防范可能的陷阱。

意味深长的谈话

这种探索的价值可以从两个方面来衡量：（1）它尊重代表的所有观点的真诚和强度；（2）所有相关的对话在很大程度上产生了更清晰的神学理解，这将荣耀上帝，真正尊崇他的话，并为人类参与者带来属灵的益处。关于第一个问题，许多在多元文化背景下发言的神学家，都是对不公正的痛苦发出呼喊的声音。阿尔伯特·加缪在评论引起这种抗议的压迫感时写道：“事实上，主人和奴隶之间没有任何共同之处；与一个被奴役的人进行对话和交流是不可能的。”² 同情的倾听通常不会发生在主仆的关系中。为了更好地理解这个释经学对话中所分享的观点，读者必须愿意以同等的身份来倾听参与者的意见，而不是以上级或下级的身份。

我们的谈话内容不可能面面俱到。我们可能会忽略民众、黑人、女权主义者或解放神学的某些细微差别。从强烈的激情，更深的敏感和同情，或是对所珍视的理想之否定，他们的感受和哭泣都更加强烈。这些神学家所感受到的痛苦构成了他们论证逻辑的真实部分。

2. 圣经中对上帝的多元文化定义：精选的例子

黑人[非裔美国人]神学³

詹姆斯·科恩认为，将黑人神学与黑人历史和黑人权力联系起来加以界定是合适的。黑人历史复兴了过去，创造了新的象征来取代那些被奴隶主摧毁的标志。黑

人权力意味着黑人接受神圣崇拜的无效性，并呼吁人类良知来结束他们被压迫的状况。祈祷、赞美诗和布道、被动抵抗和诉诸理性，及哲学永远不会真正改善被剥削者的命运。“我们在这件事上等待圣灵是徒劳的！”⁴为什么？因为“压迫者除了捍卫自己的利益之外没有良心。”⁵因此，黑人权力必须终止奴隶主对黑人生活、历史和命运的压迫性控制。

黑人神学只是把这些努力放在神学的背景下，以争取黑人的解放。⁶因为解放是黑人神学的核心主题，以色列人出埃及的历史是黑人神学最有力的叙述和象征表达。对于科恩来说，“谈论基督教的上帝，就是说他根据被压迫者的解放来定义自己。”⁷总而言之，科恩的意思是要证明《圣经》中的上帝把自己定义为救世主。

科恩将救赎视为《圣经》中上帝对超然维度的定义，通常代表了广泛的《圣经》文化解读。对其他地区和本土神学的回顾突出了这一概念的统一力量。这种对自由之上帝的理解，构建了一个《圣经》解释的平台，使南非人、非裔美国人和次大陆的印第安人可以站在一起。这是韩国的民众和混血的印地安人都坚持的红线，这种信仰将芝加哥和纽约的拉美裔人与伦敦的西印地安人团结在一起。所有这些神学之船的锚是一种安全感，它使妇女、奴隶和儿童从各自的特殊压迫和共同的暴政中解放出来，一位足够关心正义的上帝，能够捍卫世界上被轻视、被压迫、被拒绝和被遗忘之人，并为他们辩屈。

民众神学

民众神学是从民众的角度来阅读《圣经》，民众被认为是那些“在政治上受压迫、在社会上被疏远、在经济上受剥削、在文化和智力上没有受过教育”的人。⁸安炳穆，作为民众神学的先驱，他重新定义了《马可福音》中的人群 [*ochlos*] 作为民众的代名词。⁹安炳穆总结了耶稣在《马可福音》3: 34 中所说的话：“看哪，我的母亲和我的弟兄们！”这将人群组成了一个新的社区或家庭，取代了他原有的家庭关系。¹⁰《马太福音》12: 49 阐述说，耶稣在说这话的时候，是指着他的门徒 [*mathetai*]，而不是指着众人 [*ochlos*]。但由于众人 [*ochlos*] 对安炳穆的神学至关重要，他提出在《马太福音》中门徒 [*mathetai*] 被众人 [*ochlos*] 所代替，以减少耶稣激进主义的不受欢迎。安炳穆说，出于同样的原因，《路加福音》中的平行段落完全删除了“看哪，我的母亲和我的弟兄们”这句话。¹¹

安炳穆对民众的同情被认为是耶稣对跟随他的人群的同情。与这种准修正主义的经文解读相一致，安炳穆可以把流浪的以色列，摩西的旷野会众（民 27: 17）解读为一群贫穷的追随者，他们饥肠辘辘，追随他，却与他们的统治者疏远了。¹²

女权神学

在她名为“女性再读《圣经》”¹³的文章中，埃尔莎·塔梅兹哀叹人们把“古希伯来文化中反女性习俗”¹⁴神圣化。将这些古老的习俗冠以“耶和华如此说”已经成了被边缘化的女性日常生活的一部分。塔梅兹指出误读《圣经》而带来的三个问题：第一，对于有反女性思想根深蒂固之男女的有害影响；第二，边缘女性之经文的合法性；第三，大部分新教徒以接受《圣经》权威原则为传统。

在塔梅兹对新教的《圣经》权威问题的看法和她对上述三个困境的解决方案之间，有一种有趣的一致性。新教徒在传统的保罗书信，“要求女性服从男性”面前犹豫不决，因为无论这一要求看起来多么不可接受，他们在一本他们定义为没有错误的书中遇到了这一要求。但是，如果所有的读者都把《圣经》理解为是“具有特定文化的犹太-基督徒的见证，对于他们来说，神圣的启示总是有利于弱势群体，”¹⁵那么无论是新教的问题还是其他的问题都会不复存在。理解了这一点，女性就会知道她们蒙召“否认对她们不利之解读的权威。”¹⁶

塔梅兹并没有像第一世界的一些女权主义者那样拒绝《圣经》，她批评这是“一种夸张的反应”，¹⁷相反，塔梅兹发现了一把阅读的钥匙，可以抵消并驳回那些对女性怀有敌意的经文。她的钥匙从一个女性的视角开启了《圣经》，欢迎世界上穷人的到来。它通过解放这一核心主题发挥作用，强调了“上帝站在被压迫者的那边”¹⁸的原则。因为塔梅兹坚信上帝“对穷人有优先的看顾”，所以她的观点并没有区分女权主义的需求和贫困的危机。

从拉丁美洲女性的角度来看的每一篇有关“解放”的读物，都必须在穷人处境的框架内加以理解。在苦难、营养不良、压迫、折磨、印第安种族灭绝和战争的背景下——换句话说，是在死亡背景下——没有什么比根据这些情况来构建和阐明阅读材料更重要的事情了。¹⁹

就像其他基于性别和文化的释经学一样，埃尔莎·塔梅兹的声音，以其温和的方式，以几乎相同的方式来诠释经文的信息——从穷人和被压迫者的角度，无论是妇女、黑人还是印第安人，都是为了他们的解放。

多元文化的《圣经》阅读

上述非裔美国人、韩国人和女权主义者的释经学例子，无论是在这些领域中，

还是在多元文化的《圣经》阅读范围内，都可能成倍增加。他们提供了一些特定的解经者所看到的世界的角度，他们的观点与 20 世纪中叶以前主导基督教神学的传统表述方式不同，并与之形成强烈的对比。他们还提出，《圣经》和《圣经》中的上帝，特别是耶稣，是如何被视为与这个世界产生关联的。在某些情况下，这些读者表达了对《圣经》推进了殖民进程的担心。斯坦利·J. 萨马塔对圣经存在很大的质疑，首先是其来自欧洲之解释的外来性，再加上它起源于犹太民族，而且还包含了口头的传统，这些因素都增加了释经学的距离：

《圣经》，在完全不同的地理、历史和文化背景下，通过口头和书面传统形成的这样一本犹太书籍，在这么多个世纪里被西方通过旨在满足不同的需求和不同的历史因素而塑造的释经学工具加以利用和解释，现在又如何能被亚洲基督徒在亚洲为当地人来解释呢？²⁰

然而，这并不是一个简单的亚洲人与受西方影响的《圣经》之间的问题。英语甚至比《圣经》本身更被视为神学殖民过程的主要工具。虽然它几乎是所有亚洲基督教神学的语言，但它主要是作为亚洲基督徒的第二语言，因此，他们的神学互动是受限于一个脱离其天性和原始文化的媒介。“脱离语言的殖民化远比脱离土地的殖民化困难得多。”²¹

安德烈·恩维希米的社会心理学分析进一步扩展了对西方圣经传统权威的研究。她发现归向基督教的过程十分不尽人意。她说针对准备受洗的人提出的问题是在要求他们否认自我，摒弃自己的宗教和文化习俗，以便“适合传教士的宗教、文化和文明。”²²恩维希米认为，与这种自我否定相反，这些预备受洗之人新的命运是成为像传教士一样的人。“像传教士一样就意味着要像人一样。”²³她认为非洲解放神学是通过基督教信仰，以自然和合乎逻辑的方式来反对使非洲人遭受非人的待遇。正是通过非洲人类和非洲精神的解放，上帝在世界上证明了他的国度的存在和运行。因为正如耶稣的事工所显示的，上帝的国度代表着“基督徒的完全逆转，完全改变成主权的生命，由上帝旨意‘充满的’生命。”²⁴

前面关于上帝国度的定义，摘自一本很有影响力的解放神学的著作，节选自其中一章，名为“走出压迫：一个全新的人类”。²⁵作者莱昂纳多和克洛多维斯·博夫进一步阐述了“解放”一词的意义，指出这个词既包含了整个人的救赎，也包含了整个世界的救赎。²⁶他们二人显然知道一个古老的人类和一个堕落的世界。令人有些惊讶的是，基于文化和性别的神学在对待旧人类的起源和如今将亡之世界最初的状态时，显得敷衍了事。考虑到情境化的重要性，人类的方向和命运的问题至少

应该包括：我们是如何走到这一步的？

3. 《圣经》的评价

没有意识到根源的问题往往会导致方向的迷失。因此，有意义的福音对话必须涉及对根源的认识。尽管保罗的事工对多元文化的议题表现出了充分的敏感性，他的工作也为这一立场提供了有力的支持。他为不同的人群成为不同的人，“向犹太人，我就作犹太人，为要得犹太人；向律法以下的人，我如同在律法以下，为要得律法以下的人；向没有律法的人，我就作没有律法的人（其实我在上帝面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下），为要得没有律法的人；向软弱的人，我就作软弱的人，为要得软弱的人。向什么样的人，我就作什么样的人。无论如何，总要救些人。”（林前 9：20-22）这段经文指出，应该尽一切努力，以一种适当和有意义的方式，向今天的不同人群传扬福音，不论他们是什么性别，区域，或种族。保罗在亚略巴古传福音的方式乃是情境化的典型（徒 17 章），这表明保罗明白“脚踏实地（本土化）”的重要性。

保罗在雅典的论述中，有五个特别突出的事实与现在的讨论直接相关。保罗把他的上帝介绍给那些久经世故，但在属灵上无知的雅典人：（1）他的品格，（2）他的创造和供应的力量，（3）他的包容性，（4）他的司法权威，以及（5）他的救赎目的。

关于这五个问题，我们在此仅作简要评论。（1）保罗希望雅典人认识到他的上帝是真实存在的。他使用中性——“你们所敬拜的”，来指代他们概念中的神，这与保罗呈现给他们的阳性单数的上帝形成鲜明的对比（徒 17：24）。（2）创造是上帝的标志。凭借他的创造力，我们知道他是上帝。他每天对所有受造之物的供给，无非是独一无二之神性的不断重复。他不需要任何东西，不需要用人手来服务，而是完全靠自己。他自己 [希腊语中强调] 赋予万物生命、气息和一切。（3）上帝是一视同仁的。保罗肯定知道，这种说法会把希腊人的排他性彻底击垮。但无论是他的学识、敏感性还是灵活性，都不允许他改变这一事实的全部力量。他直截了当地说：上帝从“一本”创造了我们所有人（17：26）。

这种信仰是任何希腊人，尤其是雅典人，都不可能接受的。对于他们来讲，希腊人和野蛮人之间存在彻底的本质的区别。一个天生就是另一个的奴隶（亚里士多德《政治学》，第一章，第 2，6 页）。但在保罗的神学中，没有一个“优越”的种族。他相信《创世记》中关于人类创造的描述。他看

到了身体结构的统一性，潜在或实际发展的统一性，这种统一性禁止任何一个种族或民族——希伯来人、希腊人、拉丁人或日耳曼人——认为自己是人类的精华和花朵。²⁷

毫无疑问，正如希腊人和野蛮人在起源上是统一的一样，当今世界上的所有民族也是如此。任何对这一事实的漠视或贬低，支持经济、种族或性别差异的，都不利于解决人类的共同困境。（4）因为他是万有之主，又因他常存的旨意维系着万有，上帝就会要求所有人都承担职责。他是全世界的法官。（5）上帝的司法权威是由他救赎的神迹所证实的，这个神迹是每一个愿意“跟随他”的人所能获得的（徒 17：27，雅各王版）。他向我们保证，如果我们专心寻求，就必寻见他（耶 29：13）。耶稣，上帝的儿子，从死里复活的救赎主，是福音的高潮。他拯救的工作，创造了一个新的人类——这些高潮的可能性源于他是谁。

一个对比

保罗，伟大的福音传道者，曾经致力于情境化。因此，他的方法论验证了当前试图构建与特定人群相关之神学的尝试。他的做法堪称典范，其出发点意义重大。在这一点上，他不同于今天固有的声音，后者说的是基于圣经范畴的解放。比较保罗和当前的神学出发点，可以发现以下对比：

A) 詹姆斯·科恩的情境化出发点是他是黑人的事实

 保罗在《使徒行传》17：24 情境化的出发点是上帝

B) 科恩的神学思辨出发点是解放

 保罗的神学思辨出发点是创造

多元文化主义和圣经权威

个人经验是实践神学的出发点，无论是亚洲人、非洲人、拉丁美洲人还是女权主义者。虽然并非普遍如此，但主要情况是如此。南亚人与犹太人和欧洲人、拉丁美洲女权主义者与反女性的经文、或者非裔美国人与白人的争论引发了重大的问题：例如，如果女权主义反对父权制是正确的，或者非洲民族主义反对欧洲中心主义是正确的，那么女权主义或非洲民族主义是否应该取代他们所反对的力量？废除父权制不会让女权主义因犯下同样的暴力罪行而受评判，而男性统治却要因为这种暴力而受到指责吗？

一个最重要的问题压倒了所有其他的问题：鉴于他们在言辞上的相互敌对，这

些相互矛盾的观点中，哪一个才是《圣经》中的正确观点？我们不能否认，这些释经学有一个主要的共同点。这是特权与非特权的主题。然而，值得注意的是，当谴责任何我认为是在政治经济或社会文化上的对手或敌人时，特别是解经者，就会关注圣经文中的一贯对立关系如何有利于我的观点。在一个值得称赞的程度上，基于文化和性别的圣经研究者，通过研究《圣经》为他们自己和其他人发现了来自上帝的信息。同时，我很难承认阅读《圣经》的好处，因为它一直在为我个人或团体辩护，也为我的邻居的谴责而工作。这样的结果明显是自私自利的，可能会使研究而得到的成果失效。此外，他们还指出，在这种情况下，解释和应用可能更多地与区分文化与文化的外部因素和可见因素联系在一起，而不是与我们所有人共有的人性方面联系在一起。

然而，外在的物质和物质的制品也是我们文化的表现形式，而且因为人和社会是可以“通过他们的果子”认识的（太 7：16），注释不应该忽视它们。然而，健全的学识不会通过设计“我们和他们”的分类来破坏《圣经》的道德权威，在这些范畴中，*我们*因自己的性别、种族或财富而得到辩护，而*他们*却因自己的性别、种族或财富而受到谴责。

再者，在《圣经》阅读中，有意识的，潜意识的，或无意识的对自我辩护和反对他人的先天承诺，挑战了神圣《圣经》的权威，并损害了“*唯独圣经*”原则的超然性。阅读《圣经》要以个人的经验为基础，这是可以预见的，也是恰当的。但一个人自己的经验成为《圣经》证明真理的依据或试金石，这既危险又错谬。多元文化的阅读通常是以这种方式被理解的，即使这不一定是他们的意图。他们经常对神学中所察觉到的不平衡做出回应。无论他们将这些缺陷归咎于教会还是《圣经》，他们都希望纠正现有的错误，并通过增加长期被忽视的观点的重要性来纠正现有的不平衡。

但是，如果出发点是个人经验而不是上帝的启示，那么他们的结论很难达到平衡，或者最终对自己或其他人有益。这种受文化限制的释经学的讽刺之处在于，他们过分强调耶稣是救赎主，而不是创造主，这是多元文化《圣经》解释中最重要的神学弱点。由于缺乏对《创世记》1—11章启示性权威的信心，他们被迫四处寻找停泊处。

世界基督教理事会第七届大会的主题可能被一些人视为是肯定了一种明确的创造神学的观点。²⁸ 它邀请道，“来吧，圣灵！更新整个创造。”除此之外，还有一个不时向代表们发出挑战的祈祷词，“生命的赐予者——维系你的创造吧！”然而，长老会神学家和女权主义者郑景妍质疑这种语言的真正意义。郑教授被要求在全体

会议上就大会的主题发表演讲，她首先引用了各种精神——烈士/殉道者、大地、空气和水的精神，以及“我们的长兄耶稣作为释放者的精神，他在十字架上被折磨并杀害”。²⁹也许在世界基督教理事会中有人推崇《圣经》的绝对权威，但考虑到郑教授的突出角色和她对大会主题的阐述，似乎有理由怀疑《创世记》1-11章的创造主上帝在多大程度上是这样一种神学的主。在郑教授的解释中，那些指责她概念混合的人，其中有一部分是西方男性知识分子主义和权力支配者，他们为这种精神的工作设定了2000年的界限。但她认为，“第三世界神学”是“新的范式”。³⁰无论它是什么新的形式，郑教授的多元精神融合的范式既不是以《圣经》为基础的，也不是要肯定《圣经》的超越性和独特性。

现在转向塔梅兹和萨马塔的观点，我们必须坚持，新教对《圣经》权威的信心既不是对教皇权威的反应，也不是解释问题的根源。新教徒并不反动，因为他们知道《圣经》的超自然之父是圣灵，而不是教会。塔梅兹认为《圣经》中的反女性经文必须被忽视或重新解释；³¹萨马塔尊重印度教和佛教的经典，他引用犹太的口头传统作为圣经解读的一个难点；安炳穆认为卢卡神学需要删去耶稣的声明，所有这些表达都暴露了对《圣经》权威的有限和不充分的看法。他们的声明并没有让人感到意外，因为编辑苏吉萨拉迦解释说，他的作者们使用的是历史批判的解释方法。³²这些方法将《圣经》降低到一种文献的地位，不管它受到多大的崇敬，都是由凡人制作的，我们这些人类同胞可以对此进行评判。但是，人类参与《圣经》的编撰，并不能使我们认为《圣经》受到了我们各种软弱感觉的制约：

虽然上帝只对特定的世代说话……但他要确保后代子孙阅读上帝的话语时，能够理解其中的思想、教导和教义，这些内容都超越了产生它们的地点和有限的环境。³³

此外，

惟上帝的圣言是绝判正确的，也必永远长存。耶稣声称，“我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法一点一画也不能废去，都要成全。（太5：18）上帝的圣言必存立直到永世无穷（《举目向上看》，第96页）。

结论

在种族、性别和其他经文解读的背景下，关于个人和/或基于群体的预设，还有很多话要说。我们的谈话并不是详尽无遗的，无论是对于释经学的范围，还是对于其中任何一个特定的释经学的学术研究。几十年前，在谈到黑人神学时，马克·查

普曼指出，“在其发展过程中，[它]从来都不是一个单一的事业。”³⁴毫无疑问，这里回顾的每一种基于文化和性别的释经学也是如此。事情可能过于简单化了。此外，这些释经学所产生的神学也不是静态的神学。正如汀依口·山姆·玛卢勒克所观察到的，“非洲的穷人对‘解放言论’的蔑视，不管它来自何方，因为……他们仍然很贫穷……”³⁵无论是政治经济还是神学上的繁荣，都没有给他们带来所期望的。当然，神学家们仍在继续寻找能起作用的东西。新范例的出现可能很快就会影响到这种批判。在第七届世界基督教理事会的大会精神影响下，整体观点对生态问题给予了更大的关注，将其与女权主义和原住民精神等问题联系起来。盖娅神学和同性神学也聚集在这个整体的庇护之下。

然而，我们能够提供与该领域相关的总结性意见。一般来说，学者情境化的出发点是自我和自我的群体。即使在玛卢勒克的未来愿景中，非洲神学仍然以集体自我为基础，无论这个自我是多么的不同和多变。但保罗向我们表明，我们的出发点必须是上帝，因为他已经向我们显明了他自己。《圣经》是我们权威的信息来源，是上帝向我们的特殊启示。此外，上述学者讨论的出发点是“此时此地”。保罗指出，我们的出发点必须是上帝创造万物尽善尽美的开端。虽然罪恶破坏了他完美的创造，但他仍致力于使之恢复。

在上帝的修复计划中，基督复临安息日会的使命仍然是修补上帝律法和上帝话语的缺口。这是要完成宗教改革的工作，从人类的拯救手段转向只靠上帝的方法和他的话。这乃是建立在对《圣经》的理解之上。迷失方向的人类必须恢复源于慈爱创造主的、不可或缺的真理。只有从这个角度来看，基督的救恩才能显出它真实的威严。要达到这些目标，就需要最坚定地遵守“唯独圣经”的原则。

参考书目

除非另有说明，所有经文均引自新雅各王版。

1. Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), p. 3.
2. Albert Camus, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*. With a foreword by Sir Herbert Read; *L'Homme Révolté*, rev. & trans., Anthony Bower (New York, NY: Vintage Books, 1956), p. 283.
3. 我们承认约翰·姆比提和德斯蒙德·图图所讨论的非裔美国人和非洲神学之间的区别。See J. Mbiti “An African Views American Black Theology,” in James H. Cone and Gayraud S. Wilmore, eds., *Black Theology: A Documentary History*, 2 vols. (Maryknoll, NY: Orbis, 1993); 1: 379-384. 姆比提认为“黑人神学不能也不会成为非洲神学”（第382页）。相比之下，德斯蒙德·图图认为黑人（非裔美国人）神学是由非洲神学所包括的更广泛之内容的核心圈。See

- Desmond M. Tutu, "Black Theology/African Theology—Soul Mates or Antagonists?," in Cone and Wilmore, 1: 385-392.
4. Cone and Wilmore, 1: 108.
 5. Ibid.
 6. Ibid., 1: 109.
 7. Ibid.
 8. From the editorial introduction to the essay by Ahn Byung-Mu, "Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark," *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, ed. R. S. Sugirtharajah (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995), p. 85.
 9. Ibid., pp. 84-104.
 10. Ibid., p. 90.
 11. Ibid.
 12. Ibid., p. 88.
 13. Elsa Tamez, "Women's Rereading of the Bible," in Sugirtharajah, pp. 48-57.
 14. Ibid., p. 50.
 15. Ibid., p. 51.
 16. Ibid., p. 52.
 17. Ibid.
 18. Ibid., pp. 55-56.
 19. Ibid., p. 55.
 20. Stanley J. Samartha, "Scripture & Scriptures," in Sugirtharajah, p. 21.
 21. Ibid., p. 23.
 22. Andrea Ng'weshemi, "'Who Am I? Who Are We?' Religious Conversion and Identity Crisis: Case of Africa," in *Africa Theological Journal*, 24, no. 2 (2001): 25.
 23. Ibid., p. 30.
 24. Leonardo Boff and Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987), p. 90.
 25. Ibid., pp. 90-95.
 26. Ibid., p. 91.
 27. F. D. Nichol, ed., *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, rev. ed., 7 vols. (Washington, D.C.: Review and Herald, 1980), 6: 352-353.
 28. See Michael Kinnamon, ed., *Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly of the World Council of Churches, Canberra, Australia 7-20 February 1991* (Geneva: WCC, 1991), pp. 54-59.
 29. Chung Hyun Kyung, "Come Holy Spirit—Renew the Whole Creation," in Kinnamon, p. 39.
 30. Kinnamon, p. 16.
 31. For adequate discussion of the so-called 'anti-woman texts,' see Richard M. Davidson, "Headship, Submission, and Equality in Scripture," in Nancy Vyhmeister, ed., *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1998), pp. 259-295.
 32. R. S. Sugirtharajah, "Introduction: The Margin as a Site of Creative Revisioning," in Sugirtharajah, p. 4.
 33. Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1980), p. 72.
 34. Mark Chapman, "Annotated Bibliography of Black Theology: 1966-1979," in Cone & Wilmore, 1: 441.
 35. Tinyiko Sam Maluleke, "The Rediscovery of the Agency of Africans: An Emerging Paradigm of Post-Cold War and Post-Apartheid Black and African Theology," *Journal of Theology for Southern Africa* 108.1 (2000): 26.

第十六章

圣经伦理学的解释和应用

罗恩·都·普瑞兹

介绍

伦理学的任务是考察人类本性和行为的道德方面，澄清道德决策中的问题，促进道德品质的形成。简而言之，伦理学是对道德的研究或科学。¹然而，根据当代的惯例，一般术语“伦理”和“道德”，以及其他相关词语将在本章中交替使用。

基督教伦理学，主要是通过对圣经的考察，探索基督徒需要培养的道德品质，道德主体的性质，期望的道德行为，要求道德行动的目的，以及履行道德行为的可用手段。

在圣经中，我们发现了丰富的伦理材料。虽然粗略的阅读显示了圣经对伦理的关注，但不幸的是，有些人忽视了与伦理关注相关的各种圣经文献。这些包括命令、律法、警告、劝诫、禁令、恶行和美德的清单、智慧格言、箴言，等等。

虽然传统、经验和理性都可以纳入伦理反思的考虑范围，但上帝的话是“评价所有其他来源的标准”。²

虔诚的信徒在阅读经文的具体命令时，有时也会感到困惑。例如，一位新信徒在阅读圣经时，遇到了割礼的问题（见创 17: 10；出埃及记 12: 48；利 12: 3；等等），他想知道这种做法是否仍然是强制性的。在一个地方，教会委员会投票决定为那些在教堂里没有蒙头的妇女购买帽子（见林前 11: 5-7）。“不可用两样搀杂的料作衣服，穿在身上”（利 19: 19）的规定是怎样呢？

从圣经中的具体文字到在日常生活中活出经文的挑战，许多学者对此都有评

论。³尽管存在这些问题，但显而易见的是，圣经的整体伦理教导具有持久的相关性，至少有以下四个原因：⁴

- 1) 虽然距圣经作者的时代已经过去了数个世纪，但人类的本性仍然受到同样的基本诱惑：骄傲、欲望、贪婪，等等。
- 2) 虽然当代基督徒可能面临新的困难，例如爱滋病和恐怖主义，但圣经仍然在这些问题中提供指引和希望。
- 3) 圣经的律法可以靠上帝的大能得以遵守（腓 1: 6; 2: 12-13），因为“凡奉他的命令所行的，都可以凭他的能力成就”（《基督比喻实训》，第 333 页）。
- 4) 对基督徒的呼召，使他们拥有像基督的品格（见林前 11: 1; 彼前 2: 21; 等等），在今天和两千年前一样有效。

1. 解释圣经伦理学的五重任务

为了探索和理解圣经的道德主题，解经者必须进行各种重叠的和综合的批判操作。这些事情可以通过对耶稣的生活和教导的考察来确定。除了他的个人榜样和他关于祷告的明确劝诫外，从圣经中获取伦理的实际指导可以在耶稣两次面对面谈话中找到，其中一次是专门处理道德的问题（见路 10: 25-28; 24: 27; 比照 24: 44）。对耶稣在这些场合所使用的基本方法的分析，揭示了一个至关重要的五重任务，这是每一个解经者义不容辞的责任。

祈祷——顺服的任务

耶稣的言行表明祷告是不可或缺的（见可 6: 46; 14: 38; 路 5: 16; 6: 12; 9: 28; 18: 1）。怀爱伦警告：“如果没有祷告，我们决不应该研究圣经，”因为“若没有圣灵的引导，我们随时都有曲解圣经的危险”（《喜乐泉源》，第 91, 110 页）。解经者必须服从圣灵的引导，以便使他们的思想和生活由上帝的话语来塑造。这个顺服的任务回应了一个至关重要的问题，“圣灵想要教导我们什么？”

观察——叙述的任务

当“律师”第一次向耶稣提问时，他反问道：“律法上写着什么？”（路 10: 25-26）他反复引用已经写成文字的上帝的话，作为生命和工作的基础，这是耶稣事工的一个重要特征（太 4: 4, 7, 10; 12: 1-7; 路 24: 44）。因此，观察阶段需要仔细阅读经文。这个叙述任务回答了以下疑问：“这段经文说了什么？”

综合——整合的任务

但阅读一定不能脱离圣经的其余部分。事实上，耶稣在以马忤斯的路上强调了在更大的规范背景下阅读经文的重要性。在这里，耶稣“把经上所指着他的话都给他们讲解明白了”（路 24：27；比照 24：44）。这种对圣经的扩展反思代表了综合的阶段。通过将个别经文置于更大的规范性语境中，解经者可以在圣经的道德视野中找到连贯性。这个整合的任务回答了一个更广泛的问题，“圣经作为一个整体说了什么？”

解释——释经的任务

回到耶稣与律法师的相遇，他问道：“你念的[律法]是怎样呢？”（路 10：26）这是耶稣提出的第二个问题，这个问题不仅仅是对第一个问题——“律法上写的是是什么”——的重申。在这个短语的直接和更广泛的用法中，“你没有念过吗？”（太 12：3，5；19：4；21：16，42），这个问题不仅仅是单词的发音，它涉及意义。解释阶段与理解伦理反思的段落有关。这个释经学的任务回答了一个基本的问题，“这段经文对我们意味着什么？”

应用——实际的任务

当这位律法师恰当地引用了两段关键的经文进行回答后，耶稣向他提出挑战：“你这样行，就必得永生”（路 10：28）。在讲完好撒玛利亚人的故事之后，耶稣又重复了这一命令，说：“你去照样行吧”（路 10：37）。这个是应用阶段。这个实际的任务是在具体的日常生活中实践上帝的道，它回答了一个基本的问题：“我们接下来该如何行？”

2. 以品格发展为基督教伦理学的目标

作为“我路上的灯”（诗 119：105，完整的犹太圣经），上帝的话语为人生的决定提供了指引。《提摩太后书》3：16-17 以一种扩展的方式指出，“所有的经文都是上帝所赐的”，可以“指出人生活中的错误”，并“教导人如何行正确的事”（新世纪译本）。我们现在转向这些经文，以了解上帝为什么以及如何在他身上恢复他的道德形象。

恢复上帝的形象

所罗门指出，思想过程影响行动：“因为他心怎样思量，他的行为就是怎样”（箴

23: 7)。这种因果关系使得这一呼吁变得迫切：“不要在心里思想对别人做坏事”（亚 7: 10，新世纪译本）。

类似思想和道德行为的联系也出现在彼得的忠告中，他在书中说：“所以，要约束你们的心，谨慎自守”（彼前 1: 13），“你们既作顺命的儿女，就不要效法从前蒙昧无知的时候那放纵私欲的样子。那召你们的既是圣洁，你们在一切所行的事上也要圣洁。因为经上记着说：‘你们要圣洁，因为我是圣洁的’”（14-16）。在这里，我们看到了圣经伦理的基本呼召，即成为圣洁的呼召，像上帝一样，在我们身上恢复上帝的形象。

“基督教伦理的目标是帮助人类在生活方式中恢复上帝的形象。”⁵ 这种对圣洁生活的呼召始于内心。因此，有这样一个命令，“只要心意更新而变化”（罗 12: 2）。以正确的思想作为正确行动的基础，遵守《腓立比书》4: 8 中所阐明的准则，将有助于恢复上帝的形象。

顺从基督

基督教伦理学关注的是对基督的效法，我们只能通过圣经的记录来认识基督。圣经的中心目的是让我们看到耶稣（约 5: 39；提后 3: 15-17），他是世界的救主，也是万有生命的主；他改变和改造罪人（林后 5: 17）。因此，“耶稣基督的品格成为基督教伦理的规范。”既然“效法”可能仅仅表现为一种外在的一致性，就有人建议使用“顺从基督”这一短语，因为它指的是一个内在的转变过程，通过这个过程，基督的真实存在逐渐改变了个人。

“顺从基督”是什么意思？它强调谦卑（太 11: 29）、爱（约 13: 34）和饶恕（西 3: 13）。它包括总是做“他[上帝]所喜悦的事”（约 8: 29，新英文译本）并且“顺服至死”，就像耶稣一样（腓 2: 8，新雅各王版）；事实上，信徒要“像基督耶稣一样思考和行动”（腓 2: 5，新世纪译本），对未来无所畏惧，至死忠心。在各个方面，耶稣都是基督徒道德行为的典范。

R.E.O. 怀特强调说，耶稣基督是基督教伦理的核心，

这是基督教对伦理学的独特贡献：道德理想达到历史人物的认同；把伦理理论转化为现实生活中的具体内容；用个人忠诚的语言表达道德义务；将最高的道德愿望与个人崇拜、奉献、感激和爱等最强大的动机联系起来。⁶

圣灵的果子

《新约圣经》非常强调圣灵在基督教伦理中的双重作用。首先，他使信徒的品格发生转变，使他们自发地表现出道德美德，如仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制（加 5：22）。第二，圣灵引导信徒做出合乎道德的决定，耶稣应许，“他要引导你们明白一切的真理”（约 16：13）。藉着圣灵使人活泼的能力，信徒在基督徒的道路上，必得改变、维持和引导（加 5：25）。

爱的回应

对圣经的研究揭示了行为与存在之间的紧密联系。雅各告诫信徒：“要行道，不要单单听道”（雅 1：22，新雅各王版）。根据耶稣的说法，这个“行”道是一种自动的反应——爱的回应（约 14：15）。这种“爱的回应”已经在《旧约圣经》中看到，在圣经中，上帝向那些“爱我并遵守我的诫命”的人应许施慈爱（出 20：6，新雅各王版，强调）。此外，这种爱的相关回应隐含在十诫的介绍方式中。上帝提醒他的子民，他已经带领他们“离开了为奴之地”（出 20：2）；只有到那时，他才提出了他的道德要求。因此，盟约的道德反映了对不应得的救恩的深切感激。同样，基督徒在日常生活中基于对上帝旨意的顺服，以爱来回应上帝的救恩（太 7：15-23；罗 6：1-4；雅 2：14-16；约一 1：3-6）。换言之，真正信心的证据是出于感激和爱的服从。

3. 区分绝对真理与文化规则的圣经内在指导方针

大多数伦理学家都有一种强烈的倾向，就是反对圣经所规定的道德绝对真理的观点。除了许多人不接受圣经为他们生活的权威之外，可能还有很多原因。首先，人类不喜欢任何人来告诉自己该做什么，包括上帝。另外，有些人因为害怕“律法主义”，或者因为所谓的律法的“精神”和“文字”之间的冲突而避免绝对化。⁷一些神学家认为，在圣经中确定普遍的道德绝对真理是不可能的，甚至是不合理的。

然而，对于信仰圣经的人来说，有足够的理由相信普遍的道德绝对真理。首先，基督教的道德是以上帝不改变的本性为基础的（例如，玛 3：6；彼前 1：15，16）。此外，由于人类天生就是有罪的，所以需要绝对化才能在某种程度上和谐共处。没有绝对，最终就会出现无秩序的状态。

敏锐的圣经读者很快会发现，不同的基督教团体，在不同程度上，已不再遵守许多圣经的规定了。由此产生的问题是：圣经内部是否有任何指导方针来帮助解经

者辨别哪些规定是文化惯例，因而不再具有约束力，以及哪些是所有信徒仍然需要遵守的跨文化绝对规范？有几项建议有助于促进这一解释过程。

辨别跨文化道德的绝对真理

试图在神圣命令和文化实践之间寻找棘手界限的解经者，会发现某些方法和概念颇有帮助。

反思上帝的道德本性。 普遍的道德绝对真理可以通过创造主的道德本性来确定。例如，十诫与上帝的本性有着明显的联系。因为他是唯一真实的永生上帝，他创造了人类，只有他配得尊崇，他的名字该受尊敬，他的安息日应该被分别为圣（出 20：1-11）。因为他是人类生命的给予者，所以禁止人类杀害生命（第 13 节）。⁸ 上帝是真理；因此，他形象的接受者必须效法这种品格特征（16 节），等等。因为十诫从根本上反映了上帝本性的一部分，所以在圣经中如此频繁地被重复也就不足为奇了。因为上帝不会改变，以他的本性为基础的普遍道德规范将超越时间和文化。

一个包罗万象的圣经神学。 解经者必须遵守作为每项律法基础的道德和神学，以此作为确定其永久性的一种手段。这将包括要注意直接和更大的背景，律法给出的明确理由，直接或间接引用以前的教导，与相似律法的比较，以及合法推论的原则。举个例子，胎儿的人工堕胎问题，这在圣经中从来没有明确提到过。然而，道德的观点可以从以色列神权政体的民法研究中提取出来，在民法中，未出生的胎儿被赋予了人类的地位（出 21：22-25）。⁹ 还可以从出生前和出生后的人类生活中使用的可互换术语中得出合理的推论（例如，路 1：41；比照 2：12），从对弱势群体的关注中（例如，申 24：17；诗 10：14-18；赛 1：17），以及对圣经中生命神圣性主题的比较研究中（例如，创 9：6；申 19：4-13；启 21：8）。¹⁰

创造秩序的伦理模式。 普遍的道德规范可以通过它们在创造秩序中的基础来识别。虽然伊甸园中的一些实践显然是文化上的相关行为，例如农耕或世界上第一家庭的服装，但那里建立的道德实践具有明显的跨文化应用。例如，关于婚姻，我们发现耶稣引导向他的提问的人回顾创造的秩序（可 10：6，9）。同样，正如十诫所证实的，第七日安息日植根于创造秩序之中，因此，它具有持久的道德意义。

*反对周围文化中的不道德行为。*¹¹ 当异教文化固有的行为在圣经中被禁止时，所有的信徒也被禁止同样的行为。例如，圣经公开谴责与兽淫合的行为，这在不同程度上是一些古代异教文化的一部分（见利 18：3，23-28）。因此，当圣经直接反对一种古老的文化实践时，就表明这是一种跨文化的规范。

*对居住在以色列当中外邦人的行为期望。*当提到以色列人和寄居在他们中间的外邦人必须进行的特定活动时，这样的律法就具有普遍意义。¹²例如，利未记 17 章和 18 章禁止以色列人和外邦人的某些行为：吃祭偶像的食物，吃血或勒死的动物，以及不道德的性行为（包括乱伦、通奸、一夫多妻、同性恋和兽交）。¹³早期教会认为这些实践是绝对的规范，因此宣布它们为违法行为（徒 15：29）。

*违反某些律法之刑法的严重性。*比较圣经中的各种律法，可以看出，对违规行为的惩罚越严厉，就越有可能是跨文化的行为。在以色列人中，大约有 25 个案件要判处死刑。例如，打父母的（出 21：15）、或咒骂父母的（利 20：9）、或不服从父母的（申 21：18-21）、把儿女献祭的（利 20：1-5）、绑架的（出 21：16）、行巫术的（利 20：27）、和强奸（申 22：25）都要判处死刑。此外，所有这些都是规定都与十诫有某种联系，十诫在应用上是具有普遍性的。

*直接上下文分组的比较。*一段经文或其中的某些东西可能在一定程度上是跨文化的，就像一个特殊语境中的其他元素是跨文化的一样。例如，圣经中有许多“恶行和善行的列表”，通常代表作者希望读者避免或接受的核心价值观、行为、态度和品格特征（例如，箴 6：16-19；耶 7：9；可 7：21；提前 1：9-10）。¹⁴在这些恶行和美德列表中的数百个项目中，基本上都反映了跨文化的价值观。

*仔细的神学类比的基础。*如果经文的基础是通过神学类比扎根于神性的特征，那么经文的某一方面就是跨文化的。例如，圣经教导信徒要像上帝爱他们一样去爱别人（约一 4：11），要像上帝一样圣洁（彼前 1：16），要饶恕别人“正如上帝在基督里饶恕了你一样”（弗 4：32）。因为上帝的这些特质是跨文化的，所以要在信徒的生命中表现出来。

*对新兴团体的期望。*如果某段经文是以新兴团体为基础，那么它可能是跨文化的。例如，关于“犹太人和希腊人/外邦人”的各种说法（林前 12：13；加 3：28；西 3：11），为早期教会的平等问题提供了一些深刻的社会学含义，这些暗示必须继续影响信徒的行为。同样，像马太福音 28：18-20 大使命这样的经文也是跨文化的。¹⁵

贯穿圣经启示的一致性——普遍的规范也可以通过它们在神圣旨意的逐步启示中的一致性来确定。这种一致性是基于这样一个事实，即这些律法是上帝始终如一及完美的品格记录。¹⁶如果我们遇到了明显的冲突，那是因为我们没有正确地理解规范。

此外，这些普遍律法不仅相互一致，而且贯穿于人类历史的各个时期。¹⁷

确定文化的相关规则

*在圣经中直接表达或明确暗示的陈述。*最明显的文化限制行为是根据上下文确定的。在法利赛人和文士抱怨耶稣门徒吃饭之方式的描述中（可 7：1-23），作者在文中加了一个辅助声明（3-4 节）表明这些事情是根据“古人的遗传”（新美国标准圣经）。同样，关于头发的长度，保罗谈到了当时教会的“实践”（林前 11：16），这可以被解释为与文化相关的问题。

*承认仪式规则的时间性。*利未记的大部分和其他大部分旧约书籍都是关于上帝给以色列人的宗教条例。在出埃及记第 20-40 章，首次给出了道德、民事和礼仪律法的秩序和背景，这意味着只有道德律法才是跨文化的绝对真理。此外，圣经本身表明，仪式的做法预示了救赎历史上的伟大行为，将耶稣基督的牺牲推向了高潮。许多新约经文都承认这一点，因此表明这些宗教规定在本质上是暂时的（例如，约 1：29；林前 5：7；西 2：14-17；来 10：1-10）。

*圣经对原始文化规范的修正。*如果圣经修改了文化规范，经文就有可能与文化相联系。以继承权为例。只有男性才有这项权利，直到西罗非哈的女儿们，因为父亲死了，家中又没有儿子，她们便勇敢地要求继承家族的土地（民 27：1-11；36：1-13）。

*在经文中加入一个救赎的“种子温床”。*如果“种子思想”存在于圣经的其余部分，以鼓励在某一特定问题上的进一步发展，那么这种行为就可以被视为一种文化。种子概念描述的是早期阶段的一些事物，虽然还没有完全发展，但仅仅是对可能发展之事物的一种暗示。例如，从表面上看，圣经中某些经文似乎支持奴隶制。然而，像下面这样的经文实际上包含了打破这一习俗的“种子温床”，从而暗示了它的文化相对性：“我们都从一位圣灵受洗，而成为一个身体——无论是犹太人还是希腊人，是为奴的还是自主的”（林前 12：13）。

*与其他圣经规则的分离。*圣经有时会揭示对某一主题的不同处理，从表面上看甚至可能是矛盾的。然而，这种突破性的发展表明，这种做法只是一种文化表现。例如，长子的特权和权利在旧约圣经的救赎模式（例如，出 13：1-10；民 3：11-13）和新约圣经的基督论（例如，罗 8：29；西 1：15）中常被神学化，以致人们可能会认为这是一种跨文化的价值。然而，一些与出生顺序有关的段落，有意识地放弃了这一规范，暗示了长子的突出地位只是一种受文化限制的习俗（例如，创 25：23；48：12-20；撒上 16：6-17；14）。¹⁸

*确认律法的目的/意图的声明。*有时，律法的初衷或意图与一种文化实践有关。那么，即使意图可以继续，目的可以在不同的语境中实现，但原始的文化实践似乎是有时间限制的。例如，考虑一下新约圣经的声明，基督徒要“服从”君王（彼前2：13）。这是否意味着圣经要求一个君主政体的政府？下面这段经文直接说明了训诫的目的，“要你们行善，可以堵住那糊涂无知人的口”（彼前2：15）。换言之，虽然尊重政治领袖和服从法律的基本原则仍然适用，但君主式的服从本身应被归类为经文中受文化约束的因素。¹⁹

*特定受众或文化情境的特殊性。*圣经中对个人的具体命令比一般的陈述在文化上更有局限性。例如，耶稣命令那个富足的少年官“去变卖你所有的，分给穷人”（可10：21）。同样，农业社会的“拾遗”律法（例如，利19：9-10）是有时间限制的，尽管在这两个例子中所提到的关心穷人的原则是一种跨文化的职责。²⁰

简而言之，当考虑到决定某个命令是否具有文化意义或跨文化意义的所有指导方针时，就可以适当地确定圣经的绝对规范。既然上帝的“诫命并不是难守的”（约一5：3，新美国标准圣经），又因为我们知道我们“藉着基督凡事都能作”（腓4：13，新雅各王版），我们所面临的挑战是“在今世，要谨慎、公义、敬虔地度日”（多2：12，雅各王版）。当上帝的律法写在我们内心深处（诗119：11），我们就可以和诗篇的作者一起说：“我的上帝啊，我乐意遵行你的旨意”（诗40：8）。

从圣经故事中发现道德规范

因为圣经中的许多材料都是以叙述和故事的形式出现的，所以它们值得特别注意，我们从一些预防性的建议开始。例如，在圣经故事中，信徒违反了上帝的律法，我们该怎么办？有些人提到了哥林多前书10：11（新雅各王版）：“他们遭遇这些事，都要作为鉴戒；并且写在经上，正是警戒我们这末世的人。”在此基础上，他们声称旧约圣经中人们的生活方式为我们提供了“上帝认可的榜样，说明他希望我们在类似的道德冲突中如何选择。”²¹然而，这一节乃是前一段的总结，其中保罗提醒哥林多的信徒说，“这些事都是我们的鉴戒，叫我们不要贪恋恶事，象他们贪恋的那样”（林前10：6，新雅各王版）。然后保罗列举了其中一些罪恶，例如偶像崇拜和淫乱（7-8节），以及上帝的一些审判（8-10节）。我们不是要模仿圣经的故事，而是必须考虑当下和更广泛的背景，以便区分圣经实际的教导和它直白的描述，以显明信徒离上帝和他神圣的律法还有多远。

换言之，圣经中有一些例子是我们不应该遵循的。因此，哥林多前书10：11

是对所有信徒的一种号召，正如怀爱伦所指出的，要“躲避那些记录在案的恶事，只效法那些侍奉耶和華之人的公义”（《教会证言》卷4，第12页）。

当涉及使用圣经的叙事来教导他人时，我们面临这样一种危险，就是“从圣经的语境中划出一条线来作为道德立场的‘证明’，这种道德立场实际上是基于不同的理由而形成的。”²²这种道德教化的倾向会把圣经故事变成谴责的工具，导致绝望，因此，将圣经贬低为一种社会控制的工具。²³道德教化也会阻止我们理解圣经经文可能对我们说的一切。

如果出于个人用途时，解经者同样面临着严重的危险，因为我们只会选择“没有任何要求，也不期待任何回报的，并和我们已经为自己选择的故事非常契合的安全的故事。”²⁴此外，还有一种明显的危险，“我们可能会用圣经中的故事和事件来为几乎任何行为辩护。”²⁵例如，有些人可能会争辩说，既然大卫是一个“合上帝心意的人”，他有许多妻子，那么一夫多妻制的做法就不应受到谴责。²⁶

认识到简单地模仿圣经故事的危险性，有人提出了以下两个合乎圣经的警告：

- 1) 对一个人或一个显著行为的赞扬，并不意味着对所列举之男女的每一个要素的赞扬。
- 2) 在圣经中报告或叙述一件事，并不等同于赞同、推荐或使该行为或特征成为规范，以供所有后来的读者效仿。²⁷

因此，每一个故事都必须根据文学进程、戏剧结构和文体特征进行分析。

4. 正确解读经文叙述的建议

圣经的叙述是至关重要的，因为它们使我们反思自己，并对我们自己提出更深层次的问题。事实上，它们为圣经的信息提供了一个有趣的载体。正如弗兰克·霍尔布鲁克所指出的那样，“任何认真阐释圣经的人都不能不承认新约圣经作者在解释旧约圣经时所采用之原则的重要性。虽然这些原则很少明确地说明，但它们可以通过仔细分析得出。”²⁸

考虑完整的叙述

以约瑟的故事为例。根据圣经的叙述，它可以被解释为对永生上帝的一种不屈不挠的信实。

但是，约瑟有没有可能是因为骄傲而犯了罪？正如他在家人面前炫耀他的第二个梦，或者后来他关于“我在埃及的一切荣耀”的陈述（创 45：13，新雅各王版）所表明的那样。再者，约瑟在很长一段时间内对他的兄弟们采取的几次欺骗行为是怎么回事呢？²⁹

的确，在直接的叙述中并没有明确谴责约瑟的这些误导行为。然而，仔细研读圣经会发现，在编年史中没有对行为的直接谴责并不能说明所做的行为是正确的。相反，圣经人物行为的道德可接受性必须以他们的行为是否“违背了上帝的明确要求”为基础来评估。

因此，就约瑟的情况而言，圣经中的完整叙述至少可以得出以下结论：因为他与上帝有着密切的关系，约瑟是一个坚决抵挡试探的榜样（创 39：8-10）；他对他的兄弟们表现出宽容的精神（创 50：15-21）；而且，尽管有证据表明约瑟在道德上的过失有骄傲，有背离信仰的婚姻，和屡次的欺骗，但慈爱的上帝仍然愿意在他心里动工，并通过约瑟来完成对他的子民的旨意。从这个角度来看，上帝是故事中的英雄，没有人是完美的典范。正如圣经所说，只有耶稣才是我们完美的道德榜样，是道德的无罪典范（彼前 2：21-22；来 4：15；林后 5：21）。

与现有信息的一致性

为了证明无视某一条道德法则并不为过，有人认为只要人在违背这一道德法则的时候，是为了遵守“更高的律法”就可以。一位伦理学家声称：“大卫和跟随他的人闯入圣殿偷走了陈设饼，基督却宣布他们是无罪的（太 12：3-4）。”³⁰ 然后，基于这一主张，下面的观点被揭示出来，“相比让上帝的仆人饿死，也许从圣殿‘偷’陈设饼（即未经适当的许可而拿走它）在道德上并没有错。”³¹ 仔细阅读撒母耳记上第 21 章的故事，有助于理解耶稣在马太福音 12：3-4 的简短评论。大卫和跟随他的人为了躲避扫罗，逃到挪伯，在那里向祭司亚希米勒求食物。由于当时唯一的食物是祭司专用的陈设饼，亚希米勒在领受了上帝的引导之后（撒上 22：10），就把饼给了他们。³² 因此，当我们以符合圣经记载的方式来解释这段陈设饼的编年史时，我们就可以清楚地看到，“这一事件不能用来证明基督赞成违反旧约圣经 [道德] 律法是出于权宜之计。”³³

明确的上下文含义

有时，当圣经的叙述遗漏了一些细节时，人们可能会被引诱进入猜测性的解释中。例如，有人断言：“毫无疑问，先知俄巴底为了拯救一百名上帝的先知而做了

一些欺骗的行为（王上 18: 13）。”³⁴对圣经记录的彻底调查表明，没有证据表明俄巴底从事过“欺骗行为”。这段经文只是简单地记录了，当耶洗别杀害耶和華先知的时候，俄巴底把他们中的一百人藏了起来，“拿饼和水供养他们”（王上 18: 13）。³⁵如果要像所说的那样猜测，俄巴底为了保护这些人的生命，进行了某种形式的欺骗，那么人们就可以推测，他很可能为了他们去偷了饼和水，因为在饥荒期间，商品肯定是缺乏的。但是，超出上下文的猜测是不可接受的；更明智的做法是接受经文所记录的——把它当作是一个无畏的，充满信心的信徒的故事。³⁶

按时间顺序阅读经文

在圣经中，我们显然没有发现记录每一个细节的完整故事。相反，我们发现的是对历史事件的解释。例如，约翰明确承认他的福音中没有包括“耶稣所行的许多事”（约 21: 25，新雅各王版）。然而，他叙述的选择性并不影响其真实性。

不幸的是，有些人把各种圣经故事混为一谈，以致关键信息被歪曲了。以大卫的历史为例。在关于一夫多妻制的讨论中，人们经常听到这样的论调：“大卫有许多妻子；然而，圣经描述他是‘一个追随上帝心意的人。’”

按时间顺序解释大卫的编年史揭示了以下内容：在扫罗擅自作祭司主持献祭之后，撒母耳立即告诉他，他将失去他的王位（撒上 13: 8-14）。在这段经文中，撒母耳说：“耶和华已经为自己寻找到一个合他心意的人”（14 节）。年轻的大卫，被上帝拣选来代替扫罗，他长得英俊，身体健康，按照上帝的旨意生活（撒上 16: 7, 12）。当按时间顺序阅读时，这段叙述表明，正是在大卫未婚时，在他陷入一夫多妻制之前，上帝称他为“一个合他心意的人”。同样，怀爱伦指出，

怀疑论者因大卫给了他们机会而攻击基督教并讥诮圣经 [原文如此]。他们把大卫的情况摆在基督徒面前，就是他在乌利亚和拔示巴之事上所犯的罪，他的多妻制，然后又说，这就是上帝所说合他心意的人。他们断言，如果圣经的记载是正确的，那么上帝就是在为大卫的罪行辩护。

我蒙指示，当大卫心地纯洁，遵行上帝的旨意的时候，上帝就称他为合自己心意的人。当大卫偏离上帝，因罪性玷污了自己纯洁的品格时，他就不再是一个合上帝心意的人了（《灵恩》卷四，第 87 页，强调）。³⁷

与十诫的兼容性

在讨论道德问题时，常常会出现后果的问题。例如，经常有人说，如果喇合在藏以色列探子时没有撒谎，他们就会被抓获并处死。因此，必须严格避免负面的结果，喇合因她的欺骗行为受到称赞。圣经在这种直接谴责喇合的事上表现出“沉默”是否意味着这种行为在道德上是可以接受的呢？另一个例子是，没有一处地方谴责罗得的女儿与他们的父亲乱伦（创 19 章）。既然大女儿有一个儿子名叫摩押，是路得的祖先，最终也是耶稣的祖先，那么我们是否应该根据其最终结果得出这样的结论：乱伦在道德上是正确的——几个世纪后耶稣通过这条血统诞生的？显然，在这种情况下，就像在喇合的案例中一样，我们必须确定这样的行为是否符合上帝永恒的道德律法，即审判的标准（雅 2：12；传 12：13-14）。正如耶稣所说，“你将要受的苦你不要怕……务要至死忠心”（启 2：10，新世纪译本）。简单地说，“在决定任何行动方案时，我们不是要问我们是否能看到它会造成的伤害，而是要问它是否符合上帝的旨意”（《善恶之争》第 609-610 页）。

与上帝品格相比较

撒母耳记上 16：1-4 有一个令人费解的故事。表面上看，上帝似乎要撒母耳去欺骗扫罗。这段经文被贴上了“充其量只是半个真理”的标签，上面写着“上帝的授权”。³⁸我们该如何理解这个故事？

撒母耳记上 16 章之前的经文，记述了扫罗弃绝上帝，随后上帝将国位从他手中夺去（撒上 15：26-28）。撒母耳将上帝描述为是始终如一、可信赖的，然后说：“以色列的荣耀者也必不说谎”（撒上 15：29，新美国标准圣经）。在这里讨论的问题段落之前，仅仅七节经文就对上帝的真实性进行了肯定，这似乎很有意义。因此，它形成了正确的背景，以理解这令人混乱的编年史。此外，圣经正典更广泛的证据是上帝不会说谎（多书 1：2；参来 6：18），也不欺骗（民 23：19）。当我们面对“话语即真理”之上帝的不变品格时，必须考虑到这一点（玛 3：6，撒下 7：28）。因为撒母耳记上 16：1-4 对“欺骗的上帝”的解释与圣经中关于上帝不可能欺骗的明确声明相矛盾，所以很明显，我们对这个故事的理解是错误的。

如果第 2 节的第一部分被看作是撒母耳在上帝的指示中的一次中断，那就有了一个令人满意的解决方案。显然，撒母耳并不反对打断别人的话（见撒上 15：15-17）。因此，当去掉这个插入语时，指示就形成了一个连贯的整体。怀爱伦似乎支持这一观点。

当一个人考虑到上帝在当下和更大的背景中所表明的品格时，那么就有可能把这个故事理解为一个因坚持真理标准而“不能说谎的”上帝（多 1: 2, 新美国标准圣经），一个要求他的子民通过同样的诚实行为来模仿他诚实品格的上帝（见出 20: 16; 利 19: 11; 箴 12: 22; 弗 4: 25; 西 3: 10, 等等）。

效法基督的榜样

有人根据“亚伯拉罕和大卫使用欺骗的手段，而他们却是敬畏上帝的人”的逻辑来证明使用欺骗是合理的。然而，这忽略了一个事实，即彼得前书 2: 21-22 中“跟随他的脚踪”的呼吁，将耶稣确定为所有人唯一的道德标准。在歌罗西书 2: 8, 保罗警告说：“你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学就把你们掳去”（新国际译本）。

基甸和约阿施的一夫多妻，参孙和犹大的淫行，亚伯拉罕和喇合的隐瞒，摩西和大卫的谋杀，雅各和约瑟的欺骗，这些都不是可以效仿的榜样，尽管这些记录是为了教导我们而保存下来的。此外，圣经故事也真实地向我们展示了人们是如何实地生活的。

5. 圣经中未提及之问题的应用

一位牧师曾经有过这样的担忧：在他的教会中，有一位未婚姊妹来向他寻求建议。她有一种强烈的愿望去满足自己的母性本能，但她还是单身，健康的生育年龄正在慢慢流逝。教会里也没有未婚的弟兄。既然她不想通过收养或淫乱来拥有孩子，那么用人工授精的方式怀孕在伦理上是否合适？

基督徒虽然不属“这世界”（约 17: 16），但仍然生活在世上（18 节）。因此，许多人面临着一系列令人震惊的新的伦理困境，从堕胎药物到人工受精——包括基因工程、克隆、性别选择性堕胎、代孕、器官移植、女性割礼、儿童色情、同性婚姻、药物安乐死，自杀性恐怖主义、城市恐怖主义、种族清洗（种族灭绝）、人口过剩、世界饥荒和大范围饥荒、核武器、生物和化学战争、自然资源枯竭、物种灭绝和动物权利。基督徒如何回应这些没有在圣经中提及的新的伦理困境？人们已经提出了各种方法，我们将简要探讨其中的两种方法。

上帝对人类困境的设计：集体方法⁴⁰

当早期的基督徒第一次面临一个重大的伦理问题时，他们召集了一次特别的教

会会议（见徒 15 章）。这次会议的方式为教会提供了可以使用的程序，因为它可以帮助信徒解决在当代生活中不断涌现的道德问题。一世纪的基督徒认识到了这个问题的严重性，在圣灵的指引下，他们以圣经的原则为基础进行了讨论。

在使徒时代的教会中，争论的焦点是基督徒的自我认同问题，尤其是考虑到来自异教背景的信徒在不断增长，这个问题尤为重要。当基督徒尊崇犹太圣经是来自上帝的同时，他们应该如何看待犹太人的具体行为，例如割礼？

使徒行传 15 章提供了一个如何处理圣经中没有明确提到之问题的例子。其中有几个原则可以确定。我们注意到，整个教会的领袖都参与其中，而不是简单地允许每个信徒遵循个人的喜好。教会的团结是很重要的。这样可以鼓励自由的讨论，而不是强制实行一个单一的法令。我们注意到会议在寻求圣经的指引。在广泛的讨论之后，基于对圣经辅助段落（例如，第 15 节，摩 9：11-12）和使徒的经验考虑，圣灵引导会议明确根据利未记 17 和 18 章的规定达成一致意见。事实上，他们遵循同样的顺序（徒 15：29）。他们是如何处理这个问题的？虽然所有的基督徒都有相同的道德行为标准，但由于明显地忽略，会议推断不再需要继续实行割礼。

为了把这个决定告诉安提阿的教会，因为那里就这个问题已经引起了分歧，会议派了几位代表，其中包括保罗和巴拿巴，他们在与那里的信徒相处了相当长的时间后，然后继续把这个决定传给叙利亚和基利家的外邦信徒（第 23 节）。尽管后来的参考资料清楚地表明，割礼的问题在某些具有犹太传统的基督徒中仍然存在了一段时间，但随着基督教的工作大规模地扩展到希腊-罗马世界和其他更远的地方，教会逐渐同意割礼不再是一个问题。

尽管耶路撒冷会议是在将近 2000 年前举行的，但这种解决重大道德问题的集体共同办法在今天仍然具有现实意义。他们以圣经为基础，以圣灵为导向的典范，值得我们效仿，以解决“这个时代潜在的分裂问题”。⁴¹

在圣经沉默的时候做出决定：个人方法

显然，在新的道德问题不断出现的情况下，教会团体不可能花费大量时间来制定行为标准，而牺牲其传播救恩福音的主要功能。记住本章前面的内容，特别是解释圣经伦理的五重任务，以及关于品格形成、跨文化道德绝对论和圣经故事的章节，并建议采用以下循序渐进的步骤作为一种阅读、思考、推理和回应这些当代困扰的方式。⁴²

*分析问题。*首先，重要的是要明确界定基本的关注事项。例如，在上述关于复临信徒姊妹的人工授精的例子中，我们需要提出一些问题，例如：这种受孕方法是“通奸”的一种形式吗？这里要考虑的价值观和关系是什么？谁适合来做这个决定的道德代理人？那个女人？教堂？医生？社区？政府？

*为选择集思广益。*上帝赋予人类仔细推理、思考、想象和评估各种行动方案以及这些行动可能产生之影响的能力。例如，考虑一下，对于一个复临教会的单身女性来说，还有什么更好的方案可以实现她的母性本能。她可以寄养一个孩子或是领养一个无家可归的孩子呢？哪一个行为可以更好地向非信仰群体做见证：是通过人工授精来满足一种自然本能，还是无私地为一个需要的孩子提供重要的帮助？

*考虑圣经的原则。*当虔诚的基督徒谦卑而诚实地在经文中寻找指引时，圣灵将为他提供洞察力来发现相关的原则。关于人工授精，可以问以下问题：圣经中所描述的符合上帝旨意的家庭状况是怎么样的？刻意将一个孩子带到世界上的单亲家庭，这公平合理吗？这一行动的经济支出是否属于一个管家的适当使用？此外，信徒单独进行这样的思考是不明智的。寻求一个相互尊重和信任的信仰团体将会提供必要的帮助。这将包括审查其他基督徒对于现在及历史的研究结果。

*确定方案。*在这一点上，我们需要做一个虔诚的决定。要提出类似的问题：什么样的决定最符合圣经的相关原则？实施这个决定需要克服哪些障碍？什么时候以及如何采取行动是最好的？由于人生的复杂性，基督徒有时会对某些行为感到纠结。然而，如果这个决定明确地符合圣经的基本世界观，以及圣经的基本原则，那么信徒就可以勇敢地前进，因为他们知道上帝会满足过程中的每一个需要。

*评估效果。*没有人是绝对正确的。因此，每个人都需要认真和诚实地评估所做决定和所采取行动的影响。同样，这一进程决不能独立进行；信徒群体可以带来极大的好处，因为他们可以提供一个更加客观的评价。基督徒的谦卑要求我们从过去的决定中吸取教训，认识到种种错误，并尽可能消除一切负面的影响，完善、调整、摒弃，甚至在现有证据充足的情况下推翻先前的决定。即使我们犯了错，也无需绝望，因为仁慈的上帝会继续与我们同在，并藉着我们作工。对于在基督所提供的救恩中安稳的基督徒来说，涉及现时代有关圣经并未提及之问题的伦理决策时，无疑是一个痛苦但又至关重要的品格转变的经历。

结论

先知弥迦的话恰如其分地总结了本章的内容：“耶和华向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行。”（弥 6：8）或者，正如保罗劝诫信徒要效法这位慈爱谦卑的救主一样，“你们当以基督耶稣的心为心。”（腓 2：5）最后，每个基督徒所面临的伦理挑战就是：“无论做什么，都要为荣耀上帝而行。”（林前 10：31）

参考书目

除非另有说明，圣经引语均来自新国际译本。

1. Miroslav M. Kiš, “Authority, Bible, and Christian Ethics,” *Christ in the Classroom: Adventist Approaches to the Integration of Faith and Learning*, vol. 26-B (Silver Spring, MD: Institute for Christian Teaching, Department of Education, General Conference of Seventh-day Adventists, 2000), p. 428. See also Miroslav M. Kiš, “Teaching Ethics: Why Is It Important? How Should It Be Done?” vol. 8, *Christ in the Classroom*, (1993), p. 150; Christopher Marshall, “The Use of Scripture in Ethics,” *Evangelical Review of Theology*, 18.3 (July 1994): 222.

2. John Brunt, *Decisions: How to Use Biblical Guidelines When Making*

Decisions (Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1979), p. 83. See also, Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation* (New York: Harper Collins Publishers, 1996), pp. 296-297.

3. See Larry L. Lichtenwalter, “Living Under the Word: The Pragmatic Task of Moral Vision, Formation, and Action,” *Journal of the Adventist Theological Society* 9/1-2 (1998): 98.

4. The first three are a brief summary and restatement of points made by Kiš, “Authority, Bible, and Christian Ethics,” pp. 446-448.

5. Miroslav M. Kiš, “Christian Lifestyle and Behavior,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen, *Commentary Reference Series*, vol. 12 (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), p. 675.

6. R. E. O. White, *Biblical Ethics*, vol. 1 (Exeter, NY: Paternoster Press, 1979), p. 231. For a more in-depth treatment see his chapter 6, “The Son of God and the Life of Imitation” (emphasis author’s).

7. 这种错误的二分法是基于对罗马书 7：6 的误读。更广泛的背景表明，当保罗拒绝仅仅外在的顺服时，他在呼吁人由里向外由衷的效忠上帝永恒的律法。保罗肯定“律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的”（罗 7：12），并呼吁“生发仁爱的信心”（加 5：6，新生命译本）。

8. 有些人把十诫的律法颠倒成正面的命令；例如，“不可杀人”，因此被重述为：“你应该不惜一切代价保护人的生命。”这种对第六条诫命的推测性倒置错误地提升了对肉体生命的保护，并可能导致所谓的道德冲突。然而，当按照十诫所述的来阅读时，这样的“冲突”就不会产生。正如怀爱伦所挑战的那样：“每一基督徒的格言应是宁死不辱，或宁死也不违犯上帝的律法。”（《教会证言》卷五，第 147 页）。事实上，怀爱伦写道“即使生命本身也不应该用错误的代价来换取”（《教会证言》卷四，第 336 页）。

9. 许多英国圣经把这种情况称为“流产”，只要求在胎儿死亡的情况下进行罚款，而导致母亲死亡才需要偿命（例如，新美国圣经、标准修订版、新英文圣经、耶路撒冷圣经）。然而，希伯来文圣经在出埃及记 21：22 表达出有“早产”的观点（为此罚款），而胎儿或母亲的死亡都要求犯罪者以命偿命，因此胎儿与母亲处于同等地位（例如，见新美国标准圣经、新国际译本、英文标准本、新英文译本）。

10. 根据其上下文的圣经用法惯例，希腊术语“*brephos*”被定义为“新生的，或未出生的”，甚至“婴儿”（见徒 7: 19），出自罗伯特·杨，《*杨对圣经的分析索引*》，新修订和修正版（田纳西州，那什维尔：托马斯·纳尔逊，1982年）。在许多旧约圣经经文中，希伯来单词 *yeled*（呈现为“孩子”或“少年，家伙”）的使用也明显存在类似的可互换性。

11. While many view jewelry as merely cultural, the study by Ángel M. Rodríguez on the biblical materials on jewelry and its moral implications shows otherwise; see Ángel M. Rodríguez, *Jewelry in the Bible: What You Always Wanted to Know but Were Afraid to Ask* (Silver Spring, MD: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 1999).

12. See Gerhard F. Hasel, “The Distinction Between Clean and Unclean Animals in Lev 11: Is It Still Relevant?” *Journal of the Adventist Theological Society* 2/2 (1991): 103-104.

13. See Ron du Preez, *Polygamy in the Bible*, Adventist Theological Society Dissertation Series, vol. 3 (Berrien Spring, MI: Adventist Theological Society Publications, 1993), 70-81, 其中，通过对该段文字和习惯解释的深入考察，得出以下结论：“利未记 18: 18 明确禁止一夫多妻制”，第 80 页。

14. 参 结 18: 5-9; 18: 10-13; 18: 15-17; 22: 6-12; 何 4: 2; 太 5: 3-10; 罗 1: 24-32; 13: 13-14; 林前 5: 9-11; 6: 9-10; 12: 20-21; 加 5: 19-20; 5: 22-23; 弗 4: 31-32; 5: 3-4; 腓 4: 8; 西 3: 5-9; 3: 12-14; 提后 3: 2-5; 雅 3: 17; 彼前 4: 3; 启 9: 20-21; 21: 8; 21: 15.

15. 在这里，洗脚可以作为一种跨文化的规范。韦伯指出，虽然洗脚是一种文化习俗，“但主人给奴隶洗脚是不可想象的。因此，角色的转换，塑造领袖的仆人精神，是经文中跨文化的重要组成部分。让我们对这段经文的跨文化应用做出一个可信的解读，不是因为它得到了以前传统的支持，而是因为它与旧约圣经和周围文化的背离。” William J. Webb, *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), p. 204.

16. 将与上帝品格相关的范例经文（例如，利 19: 9; 申 32: 4）和道德律法中之品格的经文进行对照（罗 7: 12; 诗 19: 7）。

17. See Ron du Preez, “A Holocaust of Deception: Lying to Save Life and Biblical Morality,” *Journal of the Adventist Theological Society* 9/1-2 (1998): 210-216.

18. Webb, p. 94. Similarly, while long hair served as part of the Nazirite vow, showing commitment to God (Num 6: 1-21), Paul speaks of long hair as a disgrace to men (1 Cor 11: 14).

19. Ibid., 105-107.

20. See Ron du Preez, “Epics & Ethics: Vital Biblical Principles for Interpreting Scripture Stories,” *Journal of the Adventist Theological Society* (10/1-2 (1999): 121-122.

21. Norman L. Geisler & Paul D. Feinberg, *Introduction to Philosophy: A Christian Perspective* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1980), p. 417.

22. William C. Spohn, *What Are They Saying About Scripture and Ethics?* (New York: Paulist Press, 1984), p. 5.

23. Brunt, *Decisions*, p. 72.

24. Bruce C. Birch, *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and the Christian Life* (Louisville, KY: Westminster Press, 1991), p. 63.

25. Brunt, *Decisions*, p. 67.

26. See, for example, A. O. Nkwoka, “The Church and Polygamy in Africa: The 1988 Lambeth Conference Resolution,” *Africa Theological Journal* 19 (1990): 147; Douglas E. Welch, “A Biblical Perspective on Polygamy” (M.A. thesis, Fuller Theological Seminary, 1970), p. 60.

27. Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1983), p. 283.

28. Frank B. Holbrook, “Inspired Writer’s Interpretation of Inspired Writings” in *A Symposium on Biblical Hermeneutics*, ed. Gordon M. Hyde (Washington, D.C.: Biblical Research Committee, 1974), p. 127. 在新约圣经中，有好几次讲述了旧约圣经的故事；例如，徒 7 章；13 章；来 11-13 章；彼后 2 章；犹。在旧约圣经时代，解释受启示故事的正确方式就已经显明了；例如，申 10 章；尼 9 章；赛 7 章；何 12 章。

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

29. 例如，见创世记 42: 7, 9, 12, 14, 16, 20, 23; 43: 29; 44: 4, 5, 15, 17, 19.

30. Norman L. Geisler, *Christian Ethics: Options and Issues* (Grand Rapids, MI: Bake Book House, 1989), p. 120. For a comprehensive response to these hierarchical ethical theories, see Ronald A. G. du Preez, "A Critical study of Norman L. Geisler's Ethical Hierarchicalism" (Th.D. dissertation, University of South Africa, 1997), available at the James White Library, Andrews University, Berrien Springs, Michigan, USA.

31. Geisler, *Christian Ethics*, p. 107.

32. Moreover, the restriction of the temple bread was a ceremonial and not a moral law; see, O. Palmer Robertson, "Reflections on the New Testament Testimony Concerning Civil Disobedience," *Journal of the Evangelical Theological Society* 33 (September 1990): 334.

33. Erwin W. Lutzer, *The Morality Gap: An Evangelical Response to Situation Ethics* (Chicago, IL: Moody Bible House, 1972), p. 77.

34. N. L. Geisler, *The Christian Ethic of Love* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1973), p. 79.

35. 此外，也没有证据表明这个俄巴底是，或被称为“先知”。虽然上面所讨论的问题是使用欺骗手段是否正确，但必须指出的是，俄巴底的行为可以被看作是一种勇敢、无私、合乎圣经的正当非暴力反抗行为（例如，见但 1: 3; 6 章；徒 5: 29）。

36. 附带说一句，简单的隐藏行为并非不道德。这可以通过比较上帝的真实（例如，民 23: 19）和上帝隐藏人的行为（例如，耶 36: 26）来观察，以及我们无罪的救主耶稣基督，在他里面毫无“诡诈”（彼前 2: 22），却隐藏自己（可 6: 30-7: 24；约 8: 59）。

37. 诚然，有些经文很难理解。例如，列王纪上 11: 4-6 和 15: 5 似乎说大卫“永远”是一个合上帝心意的人（除了他的通奸）。然而，这种结论除了忽略了早期称赞大卫的年代背景之外，也忽略了在以色列王或犹大王与大卫或耶罗波安之间经常进行比较的直接和更广泛的背景。简而言之，唯一的问题似乎是大卫不崇拜偶像或宣扬偶像崇拜，而耶罗波安却这样行（例如，王上 11: 2-8, 33; 12: 25-33; 14: 7-16; 15: 11-13; 16: 25-26, 31）。

38. Richard Higginson, *Dilemmas: A Christian Approach to Moral Decision Making* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1988), p. 64.

39. “耶和华对撒母耳说，我既厌弃扫罗作以色列的王，你为他悲伤要到几时呢？你将膏油盛满了角，我差遣你往伯利恒人耶西那里去，因为我在他众子之内，预定一个作王的。……你可以带一只牛犊去，就说我来是要向耶和华献祭。你要请耶西来吃祭肉，我就指示你所当行的事，我所指给你的人你要膏他。撒母耳就照耶和华的话去行”（《先祖与先知》，第 637 页）。

40. For a more comprehensive study, see Ron du Preez, "Divine Designs for Dealing with Ethical Issues," *Ministry*, September 1996, 18-20.

41. Gerald R. Winslow, "Christians and Bioethics: Can the Bible Help?" *Christ in the Classroom: Adventist Approaches to the Integration of Faith and Learning*, vol. 18 (Silver Spring, MD: Institute of Christian Teaching, Department of Education, General Conference of Seventh-day Adventists, 1997), p. 408.

42. The five step process followed here has been somewhat modified from the "Christian Framework for Bioethical Decisions" proposed by Winslow, p. 407.

第十七章

怀爱伦和释经学

格哈德·潘德尔

介绍

基督复临安息日会相信，上帝呼召这个教会的存在是为了一个特殊的目的，即传扬三天使的警告 = 启示录 14 章的信息。复临教会也相信基督复临安息日会是启示录 12:17 的余民教会，并且上帝慷慨地赐下预言的恩赐，正如在怀爱伦的生活和工作中所表现的那样。

怀爱伦明白自己的角色是上帝给基督复临安息日会的一位特殊的使者，¹ 向世人指明圣经是上帝的启发和权威的话语（《信仰的基础》，第 293 页）。在她的著作中，她强调圣经就是“上帝对我们说话的声音，就像我们可以用耳朵听到的一样肯定”（《教会证言》卷 6，第 393 页）。它是教会中“唯一的信仰和教义的准则”（《基督教育原理》，第 126 页）。

因为教会不接受存在不同程度区分的默示，它必须承认她的默示，然而并不是她个人的权威，而是与旧约和新约圣经中的先知一样领受相同类型的启示。因此，当我们使用和解释她写的东西时，必须将同样的释经学原则应用于她的作品，就像我们应用于圣经一样。两者都是受启示的文学作品；因此，两者都必须用同样的原则来解释。这一章不仅要讨论怀爱伦如何使用圣经的问题，而且还要为解读怀爱伦的著作提供指导方针。

1. 怀爱伦和圣经的解释

1906 年，怀爱伦为《时兆》杂志写了二十篇系列短文，题为“我们伟大的宝库”，在其中一些文章中，她提到了研究圣经的方式。² 在这些文章中，有几个反复出现

的思想：（1）必须虔诚且敬畏地研究圣经（《时兆》，1906年3月21日；6月6日；9月19日；10月3日）；（2）圣经是它自己的解释者；因此，经文应该与经文相比较（《时兆》，1906年3月21日；9月5日；9月19日；10月3日）；（3）我们应该研究一节经文或一段经文，直到它的意思清楚为止，而不是漫无目的地读很多内容（《时兆》，1906年3月26日；10月3日）。最后一点，在计算机和光盘时代尤为重要，在这个时代，每个人都可以成为圣经和怀爱伦著作文字研究方面的专家，但却没有真正理解所教导的内容。

解释的一般原则

除了上面提到的文章，在怀爱伦的著作中还穿插着许多关于圣经研究的实用和有见地的说明。综上所述，显然她对圣经的解读有一个平衡的观点。³虽然她拒绝了更高级的批判学者的方法（《使徒行述》第474页；《评论与通讯》1897年3月16日），她也反对对圣经和她自己的作品进行极端的字面解释。⁴在她的著作中也出现了一些解读经文的一般原则：

*在学习中邀请圣灵来引导。*怀爱伦坚信圣经的启示。因此，她相信，要正确理解圣经，我们需要同样的灵来启示。“只有借着那传授圣经之圣灵的帮助，才能得到圣经的真知识”（《教育论》，第189页）。

*愿意顺服真理。*任何学习圣经的人都必须愿意顺服其中的真理。“人若不在言语及行为上，寻求与上帝一致，无论其学问何等渊博，在了解圣经上，就容易犯错，所作出的解释也就不可信了。”（《教会证言》卷5，第705页）。

*保持虚心的思想。*学习圣经的人必须心胸开阔，愿意放弃先前的立场。“如果你查考圣经乃为辩护你自己的意见，那么你就绝不会得到真理。查考的目的乃是要知道主所说的是什么。”（《基督比喻实训》，第112页）虽然怀爱伦对复临教会的支柱或标志的正确性都非常清楚，但她对圣经中发现的新真理持开放态度，并斥责那些拒绝考虑基督复临安息日会对圣经的某些阐述可能是错误的人。

任何人都没有借口认定不会再有真理显示了。我们对圣经的解释不是没有错误的。有些教义多年来被我们信徒坚持为真理，这一点并不能证明我们的观念就没有错误了。错误并不会因年长日久而变为真理。真理是经得起检验的。真正的教义决不会因严格的审查而有丝毫损失（《编辑写作勉言》第35页）。

谨防极端的解释。在我们教会的早期，怀爱伦经常要面对教会里的狂热分子。后来，当健康信息被引入教会时，一些人在理解健康信息试图达到的目的时采取了极端的做法。⁵怀爱伦震惊地写道：“提倡卫生改良的人若是走了极端，就别怪人们会引起反感了。……这些极端分子在几个月内造成的损害，过于他们一生所能消除的。他们正在从事撒但喜欢看到它继续进行下去的工作”（《卫生勉言》，第153-154页）。关于医疗改革，“我们宁可跑得比目标差一步，也不要跑过了目标。如果一定要犯错的话，也当以不离群为原则。”（《卫生勉言》，第438页）。

与有经验的人一起工作。怀爱伦终其一生都在倡导接受圣经原则的劝告（箴11：14）。在谈到新亮光的问题时，她说：

谁也不可自我骄傲，好像上帝赐给他们的亮光比他们的弟兄们更高。……而我们众人唯一安全之道，就是不领受任何新的道理，新的对经文的解释，除非先交给有经验的弟兄们予以鉴定。要本着谦卑受教的精神将这问题摆在他们面前，还要诚恳的祈祷；他们若不接纳的话，就要依从他们的判断；因为“谋士多，人便安居”（《教会证言》，卷5，第291，293页）。

运用常识。在生活的各个方面，怀爱伦都强调常识的重要性。她写道：“我们将被真正的神学和常识所指引”（《教育勉言》，第257页）。在圣经的解释上也是如此。例如，当我们在出埃及记20：15中读到“不可偷盗”时，我们大多数人都是照字面理解的。它的意思就像它说的，“不可偷窃。”我们不会说，“但有时候偷窃是可以的。”我们知道它的意思是，“任何时候都不可偷窃。”然而，当我们读到马太福音5：29时，“若是你的右眼叫你跌倒，就剜出来丢掉，宁可失去百体中的一体，不叫全身丢在地狱里。”常识告诉我们，这段经文不能按照字面意思来理解。我们知道耶稣并不是真的在说剜出眼睛。他指的是我们罪恶的思想。他并不是要我们毁坏自己的身体，而是要我们控制自己的思想。常识通常能帮助我们避免极端的解释。总而言之，这些原则提供了一个极好的基础，以圣灵充满的方式解释上帝在圣经和怀爱伦著作中的信息。尽管如此，这些只是解经者的一般准则，在处理圣经经文时还需要更具体的原则。

解释的具体原则

今天的解经家所遵循的释经学程序在怀爱伦时代并不常见。然而，在她的著作中，她推荐了一些解释圣经的具体原则。

以经解经。圣经的自我解读是宗教改革的标志之一。罗马天主教坚持认为只有

它才能正确地解释圣经，而改革者们则认为圣经就是它自己的解释者。这意味着圣经作为一个整体，支配着对其任何部分的解释；因此，圣经的任何部分都不能教导与整本圣经的教导相悖的东西。怀爱伦反复重申这一原则。圣经是它自己的解释者。

圣经是它自己的解释者。一段经文会证明它是解开其它经文的钥匙，这样，亮光就会照在圣言隐藏的意义上。藉着将论述同一主题的不同经文进行比较，观察它们在各方面的意义，经文的真意就会显现。（《基督教育原理》，第 187 页）。

意识到圣经作者在时代、背景和个人特征上的差异，怀爱伦仍然看到了圣经中的整体统一性。因此，她建议将同一主题的不同经文或段落放在一起，以提供圣经在某一特定问题上的完整描述。

*历史语境。*怀爱伦意识到在一段话中的历史和文化背景的重要性。“对生活在圣经时代的人们的风俗习惯、事件发生的地点和时间的了解，是一种实用的知识，”她说，“它有助于阐明圣经的人物形象，并发挥基督教训的力量”（《教育勉言》，第 518 页）。她还提到，明白经文对原始接收者的意义是今天对经文有更深理解的先决条件。“如果我们明白耶稣向听众所讲之话的意义，就可能从其中发现一种新的生动和美丽，也可以使自己获得更深刻的教训”（《福山宝训》，第 1 页）。不同的作者以不同的风格来叙述，这一事实被视为是一种积极的表现（《论出版工作》，第 100 页）。

因为她把默示理解为思想的默示而不是语言的默示，怀爱伦看到了圣经作者之间的多样性和差异是一种好的和有利的表现，而其他人则认为他们是问题和困难的根源。

*文学语境。*文学语境指的是研究的目标经文或段落的前后文本。对一段经文的解读如果不注意直接的语境，往往会导致错误的结论。怀爱伦深知注意语境的重要性。因此，她写道：“有一些人为要支持异端左道或非基督教的规例起见，竟在圣经中断章取义，甚至连一节经文也要截掉一半来证明自己的主张，殊不知他们所截掉的那半句正足以说明与他们的主张相反的意思。”（《善恶之争》，第 521 页）圣经的解释者必须时刻警惕，不要从字面意义上曲解一段经文或段落。基督教会中之所以出现了许多异端邪说或错误的观点，乃是因为人们很少注意经文的直接语境。

*词汇含义。*圣经是用人类的语言写成的，而人类的语音并不完美。根据上下文，词汇存在几种不同的含义。怀爱伦认识到这一点，并建议研究圣经的人密切注意词

汇和表号的含义，以理解它们的“深层属灵意义”（《安息日学良助》，1891年1月1日）。她强调，“圣经中的话，除了一些明显是采用表号或比喻之外，都应当按照其明显的意思来解释”（《善恶之争》，第599页）。“明显的意思”是指一个词在其上下文中的直白含义。例如，在腓立比书1:22-24中，“肉体”一词指的是物质身体；然而，在罗马书8:12-13，“肉体”与“圣灵”相对比，它表达了肉体欲望的意思。如果使用的是表号，她建议从圣经本身来解释。谈到一些基督徒，他们喜欢根据自己的喜好来诠释信息和表号，她说，他们这样做“根本不把圣经的见证当作自己的解释者，然后把自己的古怪思想当作上帝话语的教导来呈现”（《预言之灵》卷四，第344页）。

圣经经文的解释

圣经经文可以用不同的方式进行使用。解经者可以从解经、神学或教导的角度使用经文。⁶经文的解经应用着重于经文对原始读者的意义。因此，在解释一段经文时，解经者将调查经文写作的历史环境，经文的写作对象是谁，以及作者真正想表达什么。

从神学角度解释一段经文意味着寻找经文中包含的更大的神学体系的含义。经文不仅是在它的文学和历史背景下是一个整体，而且在神圣启示的背景下也应被视为一个整体。例如，“我的上帝，我的上帝，你为什么离弃我？”在诗篇22:1，最初是大卫在他生命中的某个时候，当他在绝望中躲避扫罗时说的（撒上23:25）。因此，从解经上讲，这些话指的是大卫的经历；但由于大卫是基督的一种预表，耶稣在钉十字架的经历中引用了这些话（太27:46）。

教导式地或牧养式地使用经文，意味着将经文的语言应用于现代、当前的情况。传教士经常以牧养的方式使用经文来促使人们在敬拜的环境中实践起来。他们将圣经经文的信息应用于当前的问题或情况，即使经文的信息在其历史背景下是针对不同的情况。

例如，在马可福音1:17，耶稣对西门和安得烈说：“来跟从我，我要叫你们得人如得鱼”。在解经上，这段经文适用于西门和安得烈，因为这些话是对他们说的，但在教导上，它可以适用于每一位基督徒。耶稣希望我们都成为“得人渔夫”。这两种用法都是合理的，但我们必须加以区分；圣经的任何教导或教义都必须建立在对经文的仔细解释上，而不是以教导的应用为基础。

2. 怀爱伦对圣经的使用

怀爱伦经常用经文进行教导。⁷她熟知圣经的语言，每当她就某个话题发言或写作时，她都会用圣经的语言和圣经的经文来传达她所接收到的信息。

一些复临教会的学者认为，我们和新约圣经的作者有相同的情况，福音书的作者在使用旧约圣经经文时，似乎也是脱离当时的语境。例如，雷蒙德.F.科特雷尔指出马太福音对以赛亚书 7: 14 的引用，“看哪，必有童女怀孕生子，人要称他的名为以马内利”（太 1: 23），以及对何西阿书 11: 1 的引用，“我从埃及召出我的儿子来”（太 2: 15）。在上述例子中，圣经作者赋予旧约经文一个在旧约语境中并不明显的意义。⁸赫伯特.E.道格拉斯也提到了马太福音 1: 23 和 2: 15 的引用，并指出保罗在哥林多前书 9: 9-10 对申命记 25: 4 的引用，“牛在场上踹谷的时候，不可笼住他的嘴”，作为圣经作者使用经文的“方式似乎与上下文不协调”的证据。⁹然而，理查德.戴维森认为，这些似乎是脱离上下文使用的经文，实际上是指向旧约经文中的大背景，而这个更大的背景与新约圣经中对这些经文的使用是一致的。¹⁰

一个检验的例子

在哥林多前书 2: 9，保罗写道：“如经上所记：上帝为爱他的人所预备的是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。”在《善恶之争》一书中，怀爱伦写道：

凡接受圣经教导的人决不至对于天上的住处一无所知。然而“上帝为爱祂的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。”（林前 2: 9）义人的奖赏不是人的言语所能形容的，只有那些亲历目睹的人才能知道。上帝乐园的荣美绝非人类有限的脑力所能理解的。（《善恶之争》第 675 页）。

在这段描述中，她明确地将哥林多前书 2: 9 用于形容新地球。然而，当我们研究经文的背景时，我们发现保罗所说的并不是新地球，而是在讲救恩（2: 1-8）。在第 1-5 节，保罗谈到了人的智慧。他在第 4 节中称之为人类的智慧。然后，在第 6 节和第 7 节中，他谈到了上帝的智慧，乃是“从前所隐藏、上帝奥秘的智慧，就是上帝在万世以前预定使我们得荣耀的。”

隐藏的智慧，“奥秘”是上帝在万世以前所预定的，就是耶稣和救恩的计划（西

2: 2; 提前 3: 16)。保罗说，这奇妙的奥秘，世上的官长都不知道，“他们若知道，就不把荣耀的主钉在十字架上了”（林前 2: 8）。接下来就是需要考虑的段落。在第 10 节，保罗说：“只有上帝藉着圣灵将*他们*向我们显明了，因为圣灵参透万事，就是上帝深奥的事也参透了。”上帝通过圣灵向使徒启示了什么？天堂？不，从上下文中我们知道，眼睛未曾看见，耳朵未曾听见的，是一个奇妙的救恩计划，当然，也包括天堂；但哥林多前书 2: 9 的重点是在十字架上，而非天堂。为了公平地对待圣经，我们首先必须让经文表达出作者的意图。

那么，为什么怀爱伦要把经文的语言运用到新地球上？因为它的措辞表达也适合用来形容新地球。经文的教导性使用使她能够用这段经文来指代新的地球。她要传达给上帝教会的信息是，上帝为他的子民预备了一些超乎我们想象的奇妙恩典。为了做到这一点，她在圣灵的启示下选择使用哥林多前书 2: 9 的措辞。

值得注意的是，虽然怀爱伦多次以教导的方式使用哥林多前书 2: 9，但她也以解经的方式解释经文。在《*历代愿望*》一书中，怀爱伦谈到了彼得在**马太福音 16: 16** 承认耶稣是弥赛亚。

彼得所承认的真理是信徒信心的根基。基督曾亲自宣称这真理就是永生。但人有这知识，不可因而自豪。彼得获得启示，不是因他自己有什么智慧或善良；因人靠自己永不能认识上帝。“他的智慧高于天，你还能作什么？深于阴间，你还能知道什么？”（伯 11: 8）只有使我们得到儿子名分的灵，才能将上帝深奥的事启示我们，就是“眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。”“上帝藉着圣灵向我们显明了，因为圣灵参透万事，就是上帝深奥的事也参透了。”（林前 2: 9, 10）“耶和与敬畏他的人亲密，他必将自己的约指示他们。”彼得既认识基督的荣耀，就证明他“蒙上帝的教训”（《*历代愿望*》，第 412 页）。

在这里，她引用哥林多前书 2: 9 来描述耶稣是世界的救主，他是每个信徒信仰的基础。换言之，她正确地反映出保罗写这段经文时所要表达的意图。

教导式解释

当我们通读怀爱伦的作品时，我们会遇到许多其他的例子，在这些例子中，她使用圣经章节或段落的文字来表达上帝藉着她传给教会的信息。事实上，她使用这些经文并不意味着她从解经的角度来诠释它们，也就是说，是在解释作者想要表达的意思。圣经作者想要表达的经文意图可能与怀爱伦通过她自己的语言所传达的信

息截然不同。当有些人试图用她的作品作为对某一特定经文意义的最后解释时，理解这种差异就变得非常重要了。

一些基督复临安息日会的信徒认为怀爱伦的著作是对圣经的一种启发性注释。如果是这样的话，我们必须意识到重要的一点，那就是在她的作品中，除了解经的评论外，我们还发现有关于圣经段落的教导性应用。虽然在她的作品中有许多解经的宝藏，特别是在《历代丛书》中，她的大部分作品都包含了上帝对余民教会的信息，而不是关于圣经经文意义的解经性论述。这在下列例子中变得非常明显：

约翰福音 5: 39。在英王钦定版圣经中，经文是这样写的“查找圣经，因为你们以为内中有永生，而给我作见证的就是这经。”在新雅各王版和所有现代译本中，经文的第一部分是“你查考圣经”。虽然希腊文的“*erestate*”可以是现在时陈述句，也可以是现在时祈使句，但上下文显然更倾向于陈述句的表达：“你要仔细研读圣经，认定其中有永生；他们都是为我作见证的”（修订版英文圣经）。许多犹太人都相信，律法的知识可以确保他们获得永生。但耶稣提醒他们，那些他们以为可以找到永生的经文，正是为他作见证的。

怀爱伦经常用“查找圣经”这个短语作为研究圣经的告诫。“我们若细心详尽地查考祂的话，就是遵从了基督的教训：‘你们查考圣经，因为你们以为内中有永生，给我作见证的就是这经。’这种查考使学者能详细地观察那位神圣的典范，因为圣经乃是为基督作见证的。”（《安息日学勉言》，第 17 页，另见第 21、29 页）。

然而，在《历代愿望》中，她叙述了约翰福音第五章中的情景，怀爱伦使用了一个不同的翻译版本，并赋予经文以解经的意义。

耶稣没有为在安息日医病的事向告他的首领们认错，也没有向他们解释他行这事的目的是，反而向他们发出质问，于是被告变成了原告。他责备他们心地刚硬，不明白圣经；又声明他自己是上帝所差来的，他们既然拒绝了他，就是拒绝了上帝的道。“你们查考圣经，因你们以为内中有永生，给我作见证的就是这经。”（约 5: 39）。（《历代愿望》，第 211 页）。

显然，这就是经文在其最初情境中的含义。有一句犹太谚语这样说：“如果一个人……为自己赢得了律法，他也为自己在来世赢得了生命。”¹¹ 耶稣的话是对这种迷信的回应。与此同时，他还斥责法利赛人对他的顽固拒绝。

歌罗西书 2: 20-22。“你们若是与基督同死，脱离了世上的小学，为什么仍

象在世俗中活着，服从人的规条，（不可拿、不可尝、不可摸；它们在实现的过程中就毁坏了）顺从人的吩咐和教导呢？”（雅各王版）

在这里，保罗谈到了一种不健康的禁欲主义，它转移了人们对基督的注意力。在 21 和 22 节，他举了一个例子来说明这些人的教义，“不可拿、不可尝、不可摸”。这指的是这些教师对歌罗西的基督徒所提出的各种人为要求。怀爱伦使用了歌罗西书 2 章中的词语，但将它们放在了完全不同的语境中，并以积极的方式运用了经文的语言。

谈起茶、咖啡、烟、和酒，唯一的安全办法，就是不要摸，不要尝，不要拿。茶和咖啡一类的饮料与烟酒有同样的作用。有的时候喝茶喝咖啡的人，要他们戒茶戒咖啡，真像要求吸烟喝酒的人戒烟戒酒一样难。（《服务真诠》，第 335 页）。

她所说的是我们健康改良信息的重要组成部分，但她并没有解释保罗对歌罗西人所说的话。

我们需要从这些例子中吸取的教训是，当我们引用怀爱伦的话来支持一段经文的特定解释时，我们必须确定她实际上是在解经，而不是以其他方式在使用经文。劳尔·戴仁德曾写道：

作为圣经的解释者，怀爱伦最具特色的角色是一名福音传教士——既不是解经家，也不是神学家，而是一名布道家和福音传教士。……预言和劝诫的方式比解经更具有她的特点。……她所关注的对象更多的是她所传教或写作的人，而不是那些个别圣经作者所针对的特定人群。¹²

或许，在这一点上，谨慎是合适的。事实上，怀爱伦用圣经的语言向余民教会传达上帝的信息，但这并不是许可现代的复临教会传教士在任何时候，只要他们觉得圣经经文的措辞与他们的特定观点相吻合，就可以断章取义地使用经文。作为一个先知，怀爱伦在上帝的启示下写作，但据我们所知，我们现在还没有一个现代的先知。所以对经文的教导式或牧养式的使用应该小心处理。在以这种方式使用经文之前，传教士应该确保他和会众都已经理解了经文的解经意义。只有在那时候，才能提出教导式或牧养式的应用。而这一应用应以经文的解经和原文信息为基础。

3. 怀爱伦作品的解读

在研究了怀爱伦对经文的使用方式之后，我们现在来谈谈她的作品在我们教会中的使用原则。在解释圣经时，解经者首先要解决的问题是古代语言。在怀爱伦的著作中，并不需要克服这样的障碍。除了偶尔出现的古词语，她所有的作品都能被掌握英语的人所理解。那些用翻译的其他语言来阅读她作品的人，通常是读她用最新语言所写的东西。

如果我们在解读她的作品时，始终遵循以下的指导原则，就可以避免教会对她的著作产生许多的争议和误解。

考虑历史背景

1901年在战溪举行的总会会议上，怀爱伦在4月2日的开幕词中谈到了重新组织全球总会的必要性。她说，“要有超过一个或二个或三个人，来考虑整个大的区域”。“上帝并未在我们的队伍中设立任何王权，使之控制这个或那个部分的工作。努力控制工作的每一方面已使工作大受限制。”她呼吁进行彻底的改组：“必须赋予委员会必要的权力和力量”（《末世大事件》，第53页）。

发生了什么事？纵观我们教会在19世纪最后几十年的发展，我们注意到，全球总会执行委员会，从1863年的3名成员开始，到1899年增加到13名；但这些人大多分散在各地，无法经常举行全体会议。13人中有6人分散在北美各地，2人居住在海外。总会执行委员会中还有剩下的5人居住在战溪。在这些人中，全球总会的行政秘书和司库并不是委员会的成员，“却承担着教会日常运作的责任。”¹³

更糟糕的是，1888年在明尼阿波利斯举行的全球总会会议上当选的会长O.A. 奥尔森选择了A.R. 亨利和哈蒙·林赛作为他的主要顾问。怀爱伦一再警告他不要听从这些人的建议（《怀爱伦1888年会议资料集》，第1421页；《怀氏文稿》，卷17，第181页）。“因为他们的个性太强，他们能够影响各个会议和委员会的成员，使他们遵循自己的思路。”¹⁴1891年，怀爱伦写道，“总会发表的许多立场，都是一个、两个或三个正在误导总会之人的声音。”（《怀氏文稿》，卷17，第167页）十年后，她在1901年总会会议的开幕演讲中对代表们说道：“这些人应该站在一个神圣的地方，就像我们曾经所相信的总会那样，向人们发出上帝的声音，但那已经过去了。我们现在想要的是重组”（《总会公报》，1901年4月3日，第25段）。

她的呼吁并没有被忽视。在1901年的总会会议上，进行了一次改组，在很大

程度上纠正了“王权”问题。

同年,她的儿子爱德森因在1888年明尼阿波利斯总会召开前,曾在《评论与通讯》出版社所遭遇的困境,向教会领袖寻求补偿。在陈述自己的案例时,他引用了他母亲在1901年前的作品。怀爱伦一听到这件事,就写信给爱德森:

我又有了很多负担,因为我看到你从我所寄给你的著作中挑选一些话,用来迫使弟兄们做出他们并不清楚的决定。我已收到丹尼尔斯长老和基尔戈长老的来信,要我立刻寄给他们指示,如果我有关于你从我的信中引用的那些观点的亮光的话。倘若总会没有做出改变,你就可以按你的方针行事。但是事情已经产生了变化,而且将来还会有更多的变化,我们将看到更大的进展。任何问题都不应受到强迫。(《怀氏文稿》十九篇,第146页)。

情况已经改变了,她不再希望她在1901年以前的发言适用于总会的新形势。从这一切中得到的教训是,我们需要考虑撰写某一特定声明的历史背景、时间和地点。她针对于她的那个时代的特定情况所写的陈述,不能成为适用于今天的普遍性声明,除非有合理的理由。

研究直接语境

直接语境指的是一个特定陈述的前后内容。她在陈述的段落或章节中所指的是什么?

在《基督比喻实训》一书中,怀爱伦作了这样的陈述,“凡接受救主的人,不论他们的悔改是多么地诚恳,切不可教他们夸说或感觉他们是已经得救了”(《基督比喻实训》,第155页)。许多基督徒在当时和现在都相信圣经所不支持的“一次得救,永远得救”的教义。怀爱伦明确反对这一教导。在这样的背景下,她说,

在上帝看来,再没有比骄傲自负更可憎的;就人类而言,也再没有比这更危险的了。在一切罪愆之中,这是最没有希望的不治之症。彼得的跌倒并非偶然,乃是逐渐形成的。一种自恃之心使他相信自己已经得救了,于是他便一步一步地走着下坡路,直到他竟否认他的主。我们切不可安然自信,或在我们尚未进入天国之前感到自己是不怕受试探的。凡接受救主的人,不论他们的悔改是多么地诚恳,切不可教他们夸说或感觉他们是已经得救了。这是导入歧途的。当教导各人怀抱希望和信心;但就是在我们将自己献给基督并且确知他已经收纳我们了,我们还不是在试探的范围之外。(出

处同上，第 154-155 页)。

背景清楚地表明，她正在解决骄傲和悔改后面临试探的问题。因为我们永远都不能抵挡试探，所以我们也不能说我们不会跌倒，或我们得救了，因此就可以远离试探了；但这并不意味着我们不能有得救的保证；我们每一天都可以确信在耶稣里得了拯救（约一 5：12-13）。

研究更大的背景

大背景指的是怀爱伦就某一特定主题所写的其他声明。为了阐明这一原则，我们将着眼于基督复临安息日会的健康信息，它在很大程度上是基于怀爱伦的健康异象。关于这个话题，她写了大量的文章，而且，她的一些言论经常被断章取义和误用。由于她的著作中有大量关于这一主题的资料，我们需要考虑她就某一特定问题所写的所有内容。例如，在吃肉的问题上，她有非常绝对的声明，但在得出结论之前也需要考虑修改一些陈述。

1903 年，怀爱伦发表了一份似乎相当明确的声明。关于我们的饮食，她写道，“应当用蔬菜、水果和五谷来组成我们的食物，连一两的肉食也不应让其进入我们的胃中。我们现今要归回到上帝在创造人类时的原始旨意中”（《论饮食》，第 380 页）。阅读这一声明本身，我们就会得出这样的结论：在任何情况下，我们都不能吃肉。然而，在这本书的后面几页，我们发现了一个 1890 年关于同一主题的修改陈述。

在能得到充分而良好的奶及水果之处，人是没有什么理由要吃肉的。我们大可不必杀害上帝造物的生命，来供应自己日常的需要。在身体有些病症或虚弱的情形下，也许是最好吃一点肉食，但却当格外注意，要以健康的动物之肉为宜。在现今这个世代里，吃肉是否安全，确实成了一个严重的问题。与其食用不健康的动物之肉，不如始终禁戒肉食更妥当。当以前我得不到所需的食物时，有时也吃一点肉食；但现在我进一步弃绝肉食了（《论饮食》，第 394 页）。

所述的修改情况是指生病或无法获得其他食物的情况下。她指出，她自己也偶尔吃点肉。因此，在 1909 年全球总会的代表们面前，她作了一次非常平衡的发言，她说：

我们对于饮食并不制订死的规则，只是落实在那些盛产瓜果、五谷和硬果核仁的地方，肉类对上帝的子民，确实不能算是适宜的食物。我蒙指示：

肉食有助长兽性的作用，且能削弱人与人之间的仁爱与同情，致使低级的情感辖制人高尚的机能。即或肉食过去一度是无害的，现在它已不是安全可靠的食物了。癌症、肿瘤及肺部疾病等，大都是由食肉引起的。我们不可以戒肉为考核信徒入教的条件，不过我们要考虑到作为基督徒而用肉食对别人的影响问题。（《教会证言》卷九，第 159 页）

我们当然应该以素食为目标，但绝不应该把它作为入会的考验。在某些情况下，包含一些肉类的饮食可能是最好的，但这绝不应该成为在没有实际需要的情况下继续吃肉的借口。“肉类并不是最健康的食物，但我也不同意说，每一个人都当弃绝肉食。那些消化器官衰弱的人，在不能食用蔬菜、水果或粥类之时，是可以常用肉食的。”（《论饮食》，第 394-395 页，[1894 年]）

当我们看到她在某一特定主题上所写的全部内容时，就会发现一幅平衡的画面，这对每一个认真对待自己信仰的基督徒来说都是无价的，尤其是对于基督复临安息日的信徒来说，他们是上帝在这最后的日子呼召来为祂作见证的。

寻找原则

先知将上帝的真理作为原则或应用来传达。原则是普遍性的，适用于所有人，在任何时间，任何地点。原则的应用是指特定的情况。它们可能会随着不同的环境而改变，在不同的文化和地方看起来也不一样。“人们在某些情况下所能说的话，在其他情况下就不能说了”（《教会证言》卷 3，第 470 页）。在怀爱伦的著作中，有几个例子很容易让人想起。

教女孩子骑马。1903 年，在汽车还远远没有普及的时候，怀爱伦写道，“女孩子若能学会怎样套车骑马，使用锯子，锤子，以及耙子，锄头等工具，这样，她们就必更能应付生活上的紧急情况了。”（《教育论》，第 216-217 页）。这一声明的原则是，女孩应该学习“适应生活中的紧急情况”。应用到我们这个时代，这可能意味着女孩应该学习如何开车和保养一辆车。

自行车热。1895 年，当时怀爱伦在澳大利亚。在一个异象中，她看到了在战溪所发生的一切。在向她展示的场景中，有一个是关于自行车攀比的。到了 19 世纪末，自行车得到了充分的发展，成为了富人玩具的一种时尚。早期最好的自行车售价为 150 美元，这一花费相当于今天的一辆汽车。人们提前几个月抵押他们的收入来购买在当时被认为是昂贵的奢侈品。

1896年2月6日，她从澳大利亚写信给战溪的同胞们，信中写道：

你们必要为花在自行车、服装和其他不必要之物上的金钱交账。作为上帝的子民，你们应该表现耶稣；但基督是以自我放纵的人为耻的。我心里难受，几乎不能抑制自己的感情，因为我想到我们的信徒多么容易被带入歧途，不实行基督教的原则，而去取悦自我（《给传道人的证言》，第398页）。

没过几年，自行车就成为了一种既实用又便宜的交通工具，怀爱伦再也没有评论过它。她对自行车的要求是基于圣经中的好管家原则。如果她今天还活着，毫无疑问，她会将这一原则应用于人们花钱购买昂贵的汽车、船只或电子产品的方式上。

总而言之，背景非常重要。历史和文学背景将有助于我们对预言之灵的解释，在艰险环境之间安全地航行，避免一种太过字面化的解释，远离作者的意图，以至于内容变得毫无意义。

寻找她理解力的增长点

除了上面列出的解释原则之外，我们还需要记住，先知并不是在同一时间接受所有的亮光。他们也经历了对属天事物之理解的增长。在但以理书8:27，先知说：“我因这异象惊奇，却无法明白其中的意思”（标准修订版）。大约十年后，天使加百列来向他解释了这异象的全部含义。同样，怀爱伦也经历了对上帝所启示给她的理解的成长。在1904年，她写道：“常常有一些异象赐给了我，一开始我还不明白，但过了一段时间，因着它们被反复地呈现，我能够清楚无误地把那些起初我还不明白的异象表达出来”（《信息选粹》卷3，第56页）。两年后，她发表了类似的评论：“六十年来，我一直在与天上的使者交往，我也一直不断地在学习有关神圣事物的知识”（《信息选粹》卷3，第71页）。

当我们将怀爱伦的早期作品与她后来的作品进行比较时，就会发现她有时会修改、扩充或缩短她的早期作品，反映出对上帝信息更深刻的理解。这可以从她在事奉过程中对善恶之争主题的处理中得到最好的说明。1858年，她在俄亥俄州洛维特格罗夫的两个小时的异象被称为“善恶之争异象”。她在这一异象中所看到的第一个描述出现在1858年，占据了《灵恩》第一卷约200页的篇幅。1864年出版的《灵恩》第3卷和第4卷共420页，对旧约圣经中的善恶之争主题进行了进一步的阐述。随后在1870年至1884年间出版的四卷《预言之灵》系列，在将近1700页的文本中，对这个善恶之争的故事进行了更详细的描述。随着时间的推移，四卷《预言之灵》被五本《历代丛书》所取代，这五卷书在3500多页的篇幅中，更加详细地叙述了

善恶之争的故事。在她发展这个主题的一生中，在圣灵的指引下，逐渐理解并扩展了这个主题。¹⁵ 她对这个主题的理解几乎渗透到了她所有的书中，甚至包括那些在表面上是涉及其他问题的书籍，比如《教育论》和《服务真诠》。

承认局限性

先知是上帝的代言人，而不是科学家或历史学家。因此，怀爱伦在查阅历史书籍的过程中，偶尔在无意中会把历史上的一些错误信息编入自己的作品中，而上帝认为不适合给她一个纠正错误的异象。然而，这并没有削弱她的灵感和权威。同样，圣经中的历史错误也不会削弱它的灵感和权威。

例如，在使徒行传 7：16，司提反说亚伯拉罕从示剑的父亲哈抹手里买了麦比拉洞。然而，当我们读到创世记 23：7-17 中关于这一购买的记载时，我们发现亚伯拉罕并不是从哈抹买的，而是从赫人以弗仑手里买的。再者，从创世记 33：18-19，我们得知雅各从示剑的父亲，哈抹的子孙那里买了支搭帐篷的那块地。然而，上帝并不认为应该纠正路加的错误，也没有纠正马太，当他写道：“他们用那三十块钱……”（太 27：9）是来自耶利米的话，而事实上，主要来源是撒迦利亚书 11：13。显然，上帝并没有把这些历史细节考虑得足够重要，也没有给他们一个纠正的异象。

在 1919 年的圣经研讨会上，W.W. 普雷斯科特问 A.G. 丹尼尔斯应该如何使用怀爱伦来“解决历史问题”，丹尼尔斯回答说，

怀师母从未声称自己是历史方面的权威，也从未宣称是神学方面的教条主义老师。她从来没有像埃迪夫人的教学书那样概述过神学课程。她只是发表了一些零碎的陈述，但却让牧师、福音传道者和传教士去解决这些经文、神学和历史的问题。¹⁶

1912 年，W.C. 怀特给 S.N. 哈斯凯尔写了一封信，信中他说怀爱伦

从不希望我们的弟兄们把它们[她的著作]当作历史的权威。当‘善恶之争’第一次写出来的时候，她经常只对一些呈现在她面前的场景进行局部的描述，当戴维斯姊妹（怀爱伦的文字编辑）询问时间和地点时，母亲会让她去查阅已经写在史密斯长老的书中和世俗的历史书中的资料。当‘争战’一书问世时，母亲从未想过读者会把它当作历史日期的权威，并用它来解决争议，即使现在她也不觉得应该这样来使用。¹⁷

在这封信的结尾，怀爱伦写道：“我赞成在这封信中所作的评论”，并签上了自己的名字。¹⁸ 鉴于她自己对这件事的理解，我们应该谨慎地使用她书中的历史叙述来处理历史的细节。¹⁹ 当然，这并不意味着我们可以将创世时间向后推迟数万年或数百万年，也不意味着像 1798 年或 1844 年这样的预言日期可以改变。关于地球的年龄，她写道：“不信的地质学家声称世界的历史远比圣经所记载的要久远。他们抵制圣经的记录，因为那些对他们来说是出自地球本身的证据表明世界已经存在数万年了。”（《灵恩》，卷 3，第 91-92 页）。她自己总是用大约六千年来表示地球的年龄（《灵恩》，卷 3，第 92 页；《先祖与先知》，第 51 页；《历代愿望》，第 413 页；等等）。

结论

在解读怀爱伦的著作时，需要将应用于圣经的释经学原则应用到她的作品中。我们还需要特别考虑一段陈述的时间和地点，并审视一段声明的直接语境和更大的背景。直接的语境帮助我们看到她真正在说什么，而更大的背景使我们意识到她在某个特定主题上还写了什么。

由于这些释经学原则经常被遗忘或不被应用，所以怀爱伦的著作经常被误用。当句子被断章取义时，人们认为她教导了一些东西，而事实上，她并没有。如果不正确地使用释经学原则，本是为教会祝福的事，可能会成为教会内争论的焦点和分裂的根源。

这肯定不是她想要的。她看到自己的使命是在人们面前高举基督和圣经。只要有机会，她就会向她的听众和读者指明上帝的话。“弟兄们，要抓住圣经的原句，”在 1888 年，她写道，“顺从上帝的话，这样，你们中间就一个也不会失落”（《信息选粹》卷一，第 18 页）。当每一股教义之风吹过教会，后现代思想威胁到基督教的根基时，作为教会和个人，我们应该认真听取她的忠告。

参考书目

除非另有说明，圣经引语均来自新雅各王版。

1. Arthur L. White, *Ellen G. White: The Early Elmshaven Years* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1981), p. 354.

2. 第一次出版是在 1906 年 3 月 21 日，最后一次是在 1906 年 10 月 17 日。

3. 她认识到圣经使用的符号和数字是不能按字面解释的。见《善恶之争》，第 599 页。

4. 在一个关于 2300 日结束的异象中（《早期著作》第 54-56 页），她看见撒但和一群人站在上帝的宝座旁边。当一些人理解了这一点来描述现实时，她写道：“我从来没有认为这一班人实际上已经在新耶路撒冷了。我从来也没有想任何人能认为我相信撒但实际上是在新耶路撒冷里面。其实约翰岂不是在天上看见那大红龙吗？”（出处同上，第 92 页）。在 1847 年出版的小册子《给小羊群的一句话》（再版，华盛顿特区：评论与通讯，第 16 页）中，她描述了她在天堂所看到的景象，并说：“我看到两根长长的金枝条，上面挂着银丝，而银丝上挂着美丽的葡萄。”当她的对手为此嘲笑她时，她回答说：“我并不是说葡萄是长在银丝上的。我所描述的，就是我所看到的。这并不是说葡萄是附在银丝或金枝上的，而葡萄的外观就是这样。”（《信息选粹》卷一，第 65-66 页）。

5. 一个典型的例子是克雷博士的故事，20 世纪初，他在澳大利亚悉尼的总会疗养院工作。当他在《教会证言》（卷 2，第 400 页）中读到“鸡蛋不应放在你的餐桌上”时，他决定不吃所有的乳制品。结果他病了，得了严重的贫血。在异象中，怀爱伦看到他的手，苍白得就像一具尸体（A.L. 怀特，《早期的埃尔姆沙文年代》[华盛顿特区：评论与通讯，1981 年]，第 120 页）。在一封信中，她建议他“关于健康改良之举，不可趋入极端。……从健康的家禽取卵，煮食或生吃均可，也可把新鲜的生鸡蛋打进你能得到的最好的无酵酒中吃。这会供应你身体所需要的养料。……蛋中含有抗毒作用的某些医疗素质”（《论饮食》，第 204 页）。

6. See Jon Paulien, “The Interpreter’s Use of the Writings of Ellen G. White,” in *Symposium on Revelation*, ed. by Frank B. Holbrook, DARCOM Series, vol. 6 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), pp. 163-174.

7. 这一点早已得到承认。怀氏托管委员会的前主任罗伯特·W. 奥尔森在 1981 年写道：“怀爱伦的作品基本上都是说教或福音布道，而不是严格意义上的解经。”（Robert W. Olson, *One Hundred and One Questions on the Sanctuary and Ellen White* [Washington, D.C.: Ellen G. White Estate, 1981], p. 41）。赫伯特·道格拉斯评论怀爱伦使用约翰福音 5: 39：“在 1900 年的一封信中，她提出了一个劝导性的观点，用这段文字鼓励人们认真学习圣经。”（Herbert E. Douglass, *Messenger of the Lord* [Nampa, ID: Pacific Press Publishing Assoc., 1998], p. 420. See also Paulien, pp. 166-167.

8. R. F. Cottrell, “Ellen G. White’s Use of the Bible,” *A Symposium on Biblical Hermeneutics*, ed. Gordon M. Hyde (Washington, DC: Biblical Research Committee, 1974), p. 160.

9. Douglass, p. 424, n. 37.

10. Richard M. Davidson, “New Testament Use of the Old Testament,” *Journal of the Adventist Theological Society* 5.1 (1994): 14-39.

11. Pirke’ Aboth, 27, quoted in George R. Beasley-Murray, *John*, Word Biblical Commentary (Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1999), p. 78.

12. Raoul Dederen, “Ellen White’s Doctrine of Scripture,” in “Are There Prophets in the Modern Church?” Supplement to *Ministry* (July, 1977): 24 H.

13. A. L. White, *The Early Elmshaven Years*, p. 72.

14. George E. Rice, “The church: voice of God?” *Ministry* (December 1987): 5.

15. 旧约圣经中善恶之争的主题，在《灵恩》第一卷中仅占 3 章，在《预言之灵》第一卷中扩展到 36 章。

16. “1919 年 7 月 30 日，预言灵在圣经和历史教导中的使用，” *Spectrum* 10.1 (1979): 34. 同样，在 1911 年，在全球总会大会召开之前，W.C. 怀特说：“母亲从未声称自己是历史方面的权威”（A. L. White, *The Ellen G. White Writings* [Washington, D.C.: Review and Herald, 1973], p. 188）。

17. 1912 年 10 月 31 日，W.C. 怀特写给 S.N. 哈斯凯尔的信。怀氏托管委员会信函档案。

18. A. L. White, *Ellen G. White: The Later Elmshaven Years* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1982), p. 365.

19. 这里争论的焦点是细节，而不是历史的里程碑。例如，在 1888 年版的《善恶之争》中，她在描述圣巴塞洛缪大屠杀时说：“法国的君王受了罗马教神父和主教的怂恿，竟容许这样可怖的工作。夜深人静时，敲响的宫殿大钟，这是屠杀的信号。”当她注意到不是宫殿的大钟发出信号时，她就把它改成了“夜深人静时，敲响的钟声是屠杀的信号”（《善恶之争》[1911 年] 编辑，第 272 页，重点强调）。

附录 A

圣经学习的方法

介绍

以下文件是由全球总会的“圣经研究方法委员会”，并在世界各分会的协助下共同撰写的。这篇文章的关注点主要是因为圣经研究的历史批判方法已经侵入并影响着圣经研究领域。

1986年，在巴西里约热内卢举行的年度理事会上，这份由“圣经研究方法委员会”所提交的报告获得通过。这份文件随后就发表在《评阅宣报》上（1987年1月22日），第18-20页。文件全文转载如下。

《圣经》研究：前提，原则，和方法

1. 序言

这篇声明是写给基督复临安息日会所有成员的，目的是为如何学习《圣经》提供指导，包括受过训练的圣经学者和他人。

基督复临安息日会承认并感谢历史上那些圣经学者的贡献，他们提供了有用且可靠的《圣经》研究方法，并与《圣经》的主张和教导一致。复临信徒致力于接受《圣经》的真理，并乐意遵循，并使用所有与《圣经》本身一致的解释方法。这些在下面的前提预设部分作了概述。

近几十年来，《圣经》研究中最突出的方法是历史批判法。使用这种方法的学者，按照传统主义的表述，在研究《圣经》经文之前，基于预先的假设，拒绝相信《圣

经》中关于神迹和其他超自然事件之叙述的可靠性。甚至是修改了这种方法的使用，保留了把《圣经》置于人类理性之下的批判原则，这对复临教会来说是不可接受的。

历史批判法削弱了人们对上帝的信心和对祂诫命遵从的需要。此外，因为这种方法淡化了《圣经》作为一本受启示的书的神圣元素（包括其结果的统一性），贬低或误解了《圣经》中的启示预言和末世论部分，我们敦促研究《圣经》的复临信徒避免信赖于使用与历史批判法相关的预设和推论结果。

与历史批判法和前提相比，我们相信阐明《圣经》学习的原则是有帮助的，这些原则与《圣经》本身的教导一致，保证它们的统一，并建立在《圣经》是上帝的话语的前提之上。这样的方法将引导我们与上帝有一个令人满足和有益的经历。

2. 由《圣经》的主张而产生的预设

a. 起源

(1) 《圣经》是上帝的话语，是上帝向人类显明祂自己的最主要和最权威的方式。

(2) 圣灵以思想、意念和客观信息的方式启示给圣经作者；反过来，他们用自己的语言表达了这些信息。因此，《圣经》是一个人与上帝的不可分割的结合，其中都不应该强调任何一个而忽略另一个（彼后 1: 21；比照《善恶之争》，第 5-6 页）。

(3) 所有的经文都是受上帝的启示，并藉着圣灵的工作而来的。然而，这并不是在一个连续不间断的启示中发生的。当圣灵将真理传达给《圣经》作者时，每个人都在圣灵的感动下写作，强调他被引导强调的真理方面。因此，学习《圣经》的人只要认识到《圣经》是它自己最好的解释者，并把它当作一个整体来研究时，就会对任何主题都有一个全面的理解，因为《圣经》描绘了一致的、和谐的真理（提后 3: 16；来 1: 1, 2；参考《信息选粹》卷 1，第 19-20 页；《善恶之争》，第 5-6 页）。

(4) 虽然《圣经》是赐给那些生活在古代近东 / 地中海地区的人，但《圣经》超越了它的文化背景，成为上帝在各个时代对所有文化、种族和情境的话语。

b. 权威

(1) 《旧约圣经》和《新约圣经》的六十六卷书清楚无误地启示了上帝的旨

意和救恩。《圣经》是上帝的话语，只有《圣经》才是检验一切教导和经验的标准（提后 2: 3: 15, 17; 诗 119: 105; 箴 30: 5, 6; 赛 8: 20; 约 17: 17; 帖后 3: 14; 来 4: 12）。

(2) 《圣经》是真实可靠的历史记录和上帝在历史上的作为。它为这些行为提供了规范性的神学解释。《圣经》中所揭示的超自然行为在历史上是真实的。例如，《创世记》第 1-11 章是对历史事件的真实叙述。

(3) 《圣经》不像其他的书籍。它是上帝和人类不可分割的融合。它记录了許多世俗历史的细节，这对于它传达救赎历史的整体目的来说是不可或缺的。虽然有时研究《圣经》的人可能会采用相同的程序来确定历史数据，但通常的历史研究方法，因为它们是基于人类的预设，并侧重于人的因素，并不适合用于解释《圣经》，因为《圣经》是上帝与人类的融合体。只有一种充分认识到《圣经》是不可分割的本质的方法，才能避免对其信息的歪曲。

(4) 人类的理性服从于《圣经》，而不等于或高于《圣经》。关于经文的预设必须与《圣经》的主张相一致，并由《圣经》加以修正（林前 2: 1-6）。上帝希望人类的理性能被最大限度地使用，但要在《圣经》话语的语境和权威之下，而不是独立于它之外。

(5) 上帝在大自然中的启示，如果能被正确地理解，就会与《圣经》上的话语相和谐，并且要根据《圣经》来解释。

3. 解读经文的原则

a. 圣灵使信徒能够接受、理解，并把《圣经》应用在自己的生命中，因为他在寻求上帝的力量，使他能够顺服《圣经》的所有要求，并将《圣经》所有的应许都适用于个人。只有那些跟随亮光并已经领受的人，才能盼望得到圣灵的进一步光照（约 16: 13, 14; 林前 2: 10-14）。

b. 没有圣灵的帮助，《圣经》就无法被正确地解释，因为只有圣灵才能使信徒明白并应用《圣经》。因此，任何对经文的研究都应该以请求圣灵的引导和启示开始。

c. 学习《圣经》的人必须要有信心，带着谦卑的精神去寻求聆听《圣经》所说的话。他们必须愿意将所有的前提、意见和理性的结论，都交由《圣经》本身去判断和纠正。带着这种态度，学习《圣经》的人就可以直接进入《圣经》，经过仔细的研究，

就可以理解救恩的本质，而不需要任何人类的解释，无论这些解释多么有用。《圣经》中的信息对这样的人就变得有意义。

d. 对《圣经》的研究必须以一种诚挚的渴慕为特征，去发现并遵从上帝的旨意和话语，而不是以先入为主的观念寻求支持或证据。

4. 查经方法

a. 选择一个《圣经》版本进行研究，该版本应忠于《圣经》最初书写时所使用之语言所包含的含义，优先考虑由广泛的学者团体完成的翻译，并由大众出版商出版的译本，而不是由特定教派或狭义团体赞助的译本。

注意不要在某一个《圣经》译本或版本上建立主要的教义观点。训练有素的圣经学者将会使用希腊语和希伯来语经文，使他们能够研究古代《圣经》手稿的不同解读。

b. 选择一个明确的学习计划，避免随意和漫无目的的方法。建议参考以下的学习计划：

(1) 对信息进行分卷分析

(2) 逐句研究的方法

(3) 寻求《圣经》对特定生活问题的解决方案；对特定需求的满足；或对特定问题的答案

(4) 专题研究（信心、爱心、第二次降临，及其他）

(5) 词汇研究

(6) 传记研究

c. 寻求掌握正在被研究的《圣经》段落中最简单、最明显的意义。

d. 在个别的经文、段落和书卷中，寻找经文潜在的主要主题。经文中贯穿着两个基本的相关主题：（1）耶稣基督的生平和工作；（2）善恶之争的视角包括上帝话语的权威，人的堕落，基督的第一次和第二次降临，上帝的赦免和他的律法，以及修复宇宙的神圣计划。这些主题应该从《圣经》的整体中提取出来，而不是强加在经文中。

◇ 认识圣经：复临信徒的方法

e. 要认识到《圣经》是它自己的解释者，文字、经文和段落的意义最好是通过仔细比对经文之后再确定。

f. 通过将经文前后的句子和段落联系起来，再来考虑经文的语境。试着把这段经文的思想和本《圣经》的思想联系起来。

g. 尽可能确定《圣经》的作者在圣灵的指引下所写经文的历史环境。

h. 确定作者使用的文学类型。有些《圣经》内容是由比喻、箴言、寓言、诗篇和启示预言组成的。因为许多《圣经》作者以诗歌的形式来呈现他们的作品，所以使用一个以诗歌风格呈现这些作品的圣经版本是有帮助的，因为使用比喻的段落不能以散文的方式来解释。

i. 要认识到，某段《圣经》经文可能并不是每一个细节都符合当今的文学范畴。在解释经文的意义时，要小心不要对经文进行强行的分类。寻找自己想要的东西是人类的一种倾向，即使作者并非有意如此。

j. 注意语法和句子结构，以便发现作者的意图。在圣经索引和词典的帮助下，通过比较它们在《圣经》其他部分的使用，来研究经文的关键词。

k. 结合《圣经》经文的研究，探索历史和文化因素。考古学、人类学和历史学可能有助于理解经文的含义。

l. 基督复临安息日会相信是上帝启示了怀爱伦。因此，她对《圣经》中任何一段经文的论述，都是对经文的意义提供了一个启发性的指导，而不是干扰其意义或破坏注释的工作（例如，见《传道论》第 256 页；《善恶之争》第 193, 595 页；《教会证言》卷 5，第 665, 682, 707-708 页；《编辑写作勉言》第 33-35 页）。

m. 在研究了上述的概述之后，再转向各种注释和辅助帮助，比如学术著作，看看其他人是如何看待经文的。然后从整个《圣经》的角度，仔细评估不同观点的表达。

n. 在解释预言时，请记住：

(1) 《圣经》声称上帝有能力预知未来（赛 46: 10）。

(2) 预言是有道德目的的。它不仅仅是为了满足人们对未来的好奇而写的。一些预言的目的是为了加强信心（约 14: 29），并促进圣洁的生活和为基督复临做

好准备（太 24：44；启 22：7，10，11）。

（3）大多数预言的焦点都是基督（他的第一次和第二次降临）、教会和末日。

（4）解释预言的标准可以在《圣经》中找到：《圣经》记录了预言的时间和它们的历史应验；《新约圣经》引用了《旧约圣经》中关于弥赛亚的预言的具体实现；《旧约圣经》本身就将个人和事件作为弥赛亚的类型来呈现。

（5）在《新约圣经》对《旧约圣经》预言的应用中，一些字面名称附带了属灵意义：例如，以色列代表教会，巴比伦代表背道的信仰，等等。

（6）预言著作一般有两种类型：一种是在《以赛亚书》和《耶利米书》中发现的非启示性预言，另一种是在《但以理书》和《启示录》中发现的启示性预言。这些不同的类型具有不同的特点：

（a）非启示性预言针对的是上帝的子民；启示性预言在范围上更为广泛。

（b）非启示性预言通常是有条件的，它向上帝的子民提出了顺从的祝福和违背的诅咒两种选择；启示性预言强调的是上帝的主权和他对历史的掌控。

（c）非启示性预言通常是从局部危机跳转到主的末日；启示性预言则呈现了从预言的时代到世界末日的历史进程。

（d）非启示性预言中的时间预言通常很长，例如，以色列人被奴役 400 年（创 15：13）和被掳到巴比伦的 70 年（耶 25：12）。启示性预言中的时间预言通常都是用短期的措辞，例如，10 天（启 2：10）或 42 个月（启 13：5）。启示性时期象征着实际时间的一段更长时期。

（7）启示性预言具有高度的象征意义，应该据此加以解释。在解释象征符号时，可以采用以下方法：

（a）在经文中寻找解释（明示或暗示）（例如，但 8：20，21；启 1：20）。

（b）在本书的其他地方或同一作者的其他作品中寻找解释。

（c）使用索引，研究《圣经》其他部分的符号用法。

（d）对古代近东文献的研究可能会揭示符号的意义，尽管在《圣经》中的用

法并不一定与原意义相同。

(8) 了解一卷书的文学结构往往有助于解释它。《但以理书》预言的平行性就是一个例子。

o. 《圣经》中的平行叙述有时在细节和重点上存在差异（例如，比较太 21：33，34；可 12：1-11；路 20：9-18；或王下 18-20 章和代下 32 章）。在研究这些段落时，首先要仔细检查，以确保这些平行描述实际上指的是同一个历史事件。例如，耶稣的许多比喻可能是在不同的场合用不同的措辞给不同的听众。

如果在平行叙述中出现了差异，我们应该意识到，《圣经》的整体信息是它所有部分的综合。每一卷书或每一位作者都传达出圣灵引导他去写的信息。每个人都对《圣经》的丰富性、差异性和多样性做出了自己的独特贡献（《善恶之争》第 5-6 页）。读者必须允许每一位《圣经》作者的出现并被聆听，同时认识到上帝的自我启示的基本统一性。

当平行的段落似乎表现出矛盾或不一致时，要去寻找其中潜在的和谐。请记住，不同之处可能是由于抄写员的小错误造成的（《信息选粹》，卷 1，第 16 页），也可能是由于不同的作者在圣灵的启示和指导下，在不同的情况中，针对不同的读者，选择不同的重点和材料而造成的（《信息选粹》，卷 1，第 21-22 页；《善恶之争》第 6 页）。

要在细节上协调细微的差异可能是不现实的，因为这些差异可能与文章的主要和明确的信息无关。在某些情况下，可能不得不暂停判断，直到获得更多的信息和更好的证据来解决表面上的分歧。

p. 《圣经》是为了向人类家庭启示上帝旨意的实际目的而写的。然而，为了避免误解某些类型的陈述，重要的是要认识到它们是针对东方文化的民族，并以他们的思维模式来表达的。

例如类似的表达：“耶和華使法老的心剛硬”（出 9：12），或“從上帝而來的邪靈……”（撒上 16：15），咒詛的詩篇，或約拿的“三天三夜”與基督之死相比（太 12：40），這些通常會被誤解，因為他們今天是从不同的角度來解釋。

了解近东文化的背景知识对于理解这些表达是必不可少的。例如，希伯来的文化会因为一个人没有制止他所看到的犯罪行为，而将责任归到他身上。因此，《圣

《圣经》中受启示的作者通常认为上帝积极地做了在西方思想中认为他允许或不阻止的事情，例如，使法老的心刚硬。

《圣经》中另一个困扰现代人的方面是上帝对以色列人的命令，要他们参与战争，并灭绝整个国家。以色列最初是一个神权政体，一个由上帝直接统治的公民政府（创 18：25）。这样的神权政体是独一无二的。它已不复存在，也不能被视为基督教实践的直接模式。

《圣经》记载，上帝接纳经历和言论与《圣经》整体的属灵原则不一致的人。例如，我们可以举出一些与饮酒、一夫多妻、离婚和奴隶有关的事件。虽然对这种根深蒂固的社会习俗的谴责并不明确，但上帝并不一定认可或赞同他在先祖和以色列生活中所允许和容忍的一切。耶稣在他关于离婚的陈述中明确地指出了这一点（太 19：4-6，8）。

《圣经》的精神是一种复兴的精神。上帝充分地展现祂的忍耐和怜悯，把堕落的人类从罪恶的深渊提升到神圣的理想境界。因此，我们不可能以《圣经》中记载的罪人的行为为榜样。

《圣经》描绘了上帝对人类的启示。例如，耶稣的福山宝训，放大和扩展了《旧约圣经》中的某些概念。基督本身就是上帝品格对人类的终极启示（来 1：1-3）。

《圣经》从《创世记》到《启示录》都有一个包罗万象的统一，虽然整本《圣经》都同样受到了启发，但上帝选择向人并通过人类个体来显现自己，并满足他们在属灵和智力上的需要。上帝本身并没有改变，但他逐渐地向人们显明了他的启示，使人们能够理解它（约 16：12；《SDA 圣经注释》卷 7，第 945 页；《信息选粹》卷一，第 21 页）。《圣经》中的每一个经历或陈述都是上帝所启示的记录，但并不是每一段经历或陈述都必然是今天基督徒行为的标准。圣灵和《圣经》上的文字必须被理解（林前 10：6-13；《历代愿望》，第 150 页；《教会证言》，卷 4，第 10-12 页）。

q. 最终的目标是要对经文进行应用。尝试提出这样的问题：“上帝通过《圣经》所要传达的信息和目的是什么？”“这段经文对我有什么意义？”“它如何适用于我今天的情况和环境？”在这样做的时候，要认识到虽然许多《圣经》段落具有局部意义，但它们包含了适用于每个时代和文化的永恒原则。

5. 结论

在《善恶之争》的“导言”中，怀爱伦写道：

《圣经》全书乃是用人的话语表达上帝所赐的真理，这就显明了神与人的联合。这一联合也存在那位既是上帝的儿子，同时也是“人子”基督的本性上。这样，“道成了肉身，住在我们中间”（约 1：14）这一句话，在基督固然是真实的，在《圣经》也是如此。（第 6 页）

正如那些不接受基督神性的人不可能理解他道成肉身的目的——一样，那些仅仅把《圣经》看作是一本人类书籍的人，也不可能理解它的信息，无论他们的方法是多么的仔细和严谨。

即使是那些接受《圣经》中神性与人性的基督教学者，他们的研究方法也使他们在很大程度上专注于人性的方面，他们冒着失去《圣经》信息力量的危险，把《圣经》放置于背景之中，而把注意力集中在方法上。他们忘记了方法和信息是不可分割的，没有信息的方法只是一个空壳，无法满足人类的重要属灵需求。

一个虔诚的基督徒只会使用那些能够完全公正地对待《圣经》的双重性、不可分割性的方法，因为这能加强他理解和应用《圣经》信息的能力，并坚固他的信心。

全球总会执委会

年会

1986 年 10 月 12 日

附录 B

复临学者对修正的历史批判法的使用

安吉尔 .M. 罗德里格斯

1. 批判性学术研究和复临教会的信仰

从一开始，历史批判法在《圣经》研究中的运用就面临着来自基督教团体的强烈反对，但通过长期的征服过程，最终成为《圣经》解读中的王者。今天，只有少数基督教团体仍然反对使用历史批判法来解经。与其他教派一样，复临教会的反对是由它对《圣经》的属性和权威的理解所决定的。复临教会的教义和生活方式是由《圣经》的研究而形成的结果，教会认为这是上帝对人类的恩典和旨意的启示。基于《圣经》的属性和目的相关的一些基本信仰，教会一直对《圣经》持崇高的看法。这种信仰直接影响了教会解释《圣经》的方式。

基本前提

1. 我们相信《圣经》本质上是一份宗教文献，是上帝对人类的启示，它回答了人类存在的根本问题：我是谁？我从哪里来？我在这里做什么？我要去哪里？没有这个启示，我们在这个世界上就会迷失方向。事实上，这正是启示的现象，《圣经》的神圣起源，使它变得独一无二（提后 3: 16）。这种信仰迫使我们扪心自问，在解释《圣经》时所使用的特定方法在多大程度上会支持或削弱我们对《圣经》的看法。如果《圣经》像其他书籍一样被对待，像其他书籍一样被分析，我们应该可以预料到教会与现代学术之间的紧张和冲突。

2. 我们相信《圣经》的统一性。这种统一是基于这样一个事实，即这本圣书的真正作者是上帝自己，基督是它的中心，而同样的救赎信息在《圣经》中被宣告。在现代《圣经》研究中，《圣经》的统一性常常遭到否定或质疑。它被认为是一个由不同的作者编写的，有时甚至是相互矛盾的神学作品集。因此，上帝的启示和默

示的概念被否定或重新定义，从而在最终作品的形成上使人的因素比上帝的因素更具决定性。

3. 我们相信，虽然《圣经》根本上并不是一本历史或科学书，但当它有意地论述历史和“科学”问题时，它仍是可靠的。因此，我们对《圣经》的历史层面产生了兴趣。然而，我们拒绝用历史方法来重建以色列的历史，因这与《圣经》本身的历史画面是公然矛盾的。在这里，作者的意图是极其重要的，在释经学过程中必须认真考虑。我们想要保留经文的明显意义，除非《圣经》本身指向不同的方向。

4. 我们相信《圣经》是它自己的解释者。释经学的基本问题是通过让《圣经》来解释它自己来解决的。换句话说，经文要从经文本身来解读，通过听取经文，并将其与同类经文进行比较。即使在有差异的情况下，我们也必须从《圣经》开始，以寻求理解或澄清问题。在某些情况下，是可以协调一致的；在另一些情况下，人们可能会认为《圣经》的作者是为了表明一个特定的观点而省略了一些信息。考古学可能会提供一个澄清明显差异的信息，但《圣经》才是意义的最终仲裁者。如果没有足够的证据来解释或协调这种差异，我们必须承认它。

历史、宗教和文化背景对解释《圣经》是有帮助的，但意义的最终仲裁者是《圣经》本身。现代《圣经》研究试图将《圣经》置于其自身的文化环境中，这本身是恰当的，但在许多情况下，它使用考古学和墓志材料来重建经文背后的历史，或确定《圣经》经文的意义。这种做法倾向于制造与教会之间的紧张关系，因为它似乎预先假定几乎《圣经》中的所有内容都是由文化决定的，因此往往会破坏《圣经》对我们今天的规范性。

批判性学者对理解和解释《圣经》经文非常感兴趣。他们使用一种他们认为正确的解经体系。事实上，他们的体系是建立在一个非常简单的信念上：《圣经》是圣经作者生活和写作的历史、宗教和文化背景的产物。因此，就其起源而言，他们并没有赋予《圣经》一个独特的地位——这不是上帝的启示——认为它和其他任何一本书一样。

批判性学者假定历史的确定性是不可能的，因为任何结论总是要经过修正的（方法论上的怀疑）。因此，在任何文件中发现的东西都不能被认为是真实的，除非先经由批判性的分析。其次，他们的方法摒弃了历史上单一事件的观点。认为在《圣经》时代起作用的自然法则与我们今天的法则是一样的（类比原则）。这就排除了神迹的可能性。第三，历史的流动是因果连续体的结果。每一个历史事件都可以通过探

究产生它的内在原因来加以解释（相关性原则）。这就排除了上帝干预人类事务的可能性。¹

2. 复临教会修正的历史批判法的使用

一些复临教会的学者对历史批判法的使用很感兴趣，使其成为自 20 世纪 60 年代末以来一个争论的话题。很少有人主张使用传统形式的方法；大多数人主张使用一种修正过的方法，据称，它排除了传统上伴随它的预设。²

根本的问题是：是否可能在不受其批判前提的影响下来使用历史批判法呢？有些人的回答是肯定的，而另一些人则否认。也许有人可以说，在*理论层面上*，我们可以假设，将方法与其预设分开的可能性。一些福音派学者声称他们能够做到这一点。问题是，在*实践中*是否有可能将预设与方法完全分开。

我们在本附录中所关注的是评价这样一种主张，即对历史批判法的修正使用与基督复临安息日会对《圣经》的理解是一致的。我们将通过观察复临教会学者所做的研究结果来做到这一点，藉着使用修改后的方法，而不是通过抽象的方法论论据来支持或反对它的使用。

在我们的任务中，所面临的一个问题是，那些主张修改制度的人并没有清楚地说明他们对历史批判法所作的修改。人们倾向于认为，最重要的区别在于，现在的解经者假定上帝确实干预了人类事务。在少数情况下，对该方法所作的修改是如此重大，以至于人们是否还应称其为历史批判法，这都是一个值得怀疑的问题。让我举几个例子。

杰瑞·格拉德森考察了形式批判在复临教会的学术研究中的作用，以探讨它在多大程度上可以被复临教会的学者所使用。首先，他意识到了问题：

也许没有人会质疑这样一个事实：如果基督复临安息日会的神学将形式批判法纳入其中，连同它所有的预设，那么我们现在所知道的复临安息日会的神学将不复存在，而只会被一种进化的方法论所取代。³

对格拉德森来说，形式批判的修改意味着愿意承认《圣经》中有不同的文学体裁：“大概没有一个基督复临安息日会的信徒会反对在《圣经》本身内识别特定的文学体裁，”格拉德森写道，“很显然，《圣经》包含了各种文学体裁……这将是合理的——以一个受启示的模式来看——上帝以当时被接受的文学形式来启示

他自己和他的真理。”⁴ 但是，这种承认可以称为一种形式批判吗？格拉德森意识到了这个问题：“然而，如果形式批判仅仅停留在对体裁的标签上，那将是一回事。但批判者并不满足于此。事实上，描述的过程只是某个真实目标的前奏，以便深入到经文背后去追溯体裁的发展。”⁵ 因此，他的最终结论是，复临教会的神学家“不应忽视形式批判带来的证据。他愿意接受对体裁的一般分类，但又将其与体裁的预设起源区分开来。”⁶ 原则上，他所建议的，早在历史批判法出现之前，基督教的解经者就已经做过了；⁷ 因此，我们必须问，称之为形式批评是否正确。

第二个例子出现在尼尔斯·埃里克·A. 安德森撰写的一篇关于复临教会学者使用传统批判的论文中。他认识到我们面临的问题：“对前文学（在“前圣经”的意义上）传统的批判性强调会削弱我们对启示的看法，因此，其作为一种方法是不可接受的。”⁸ 然后他建议，

我们接受近东地区与《旧约圣经》律法、社会习俗、宗教实践和文学形式平行存在的事物。因此，我们应该询问在《旧约圣经》习俗、实践和文学形式背后或与之平行的“传统”，并理解这些相似之处的启示/默示的性质在于《旧约圣经》对它们的采纳或使用。⁹

这个建议很好，但是，把对以色列和古代近东的风俗和实践的研究称为“传统批判”是否恰当？

道格拉斯·R. 克拉克和约翰·C. 布伦特为大学教学编辑了两卷《圣经导论》，在这两卷书中，我们似乎发现了一种修正的历史批判法在《圣经》研究中的充分应用。¹⁰ 这两卷书不仅供复临教会的学生使用，也被那些“认真对待最新的学术成果和坚定信仰立场”的人使用。¹¹

这两类受众使作者小心翼翼地避免在整个文件中宣扬基督复临安息日会的立场。这使得我们有时很难知道作者在某些方法论问题上的立场。然而，在大多数情况下，作者的方法论是相当清楚的。在这里，我们有一个很好的机会来检验使用一种修正的历史批判法的结果，以及它对基督复临安息日会《圣经》解释的某些重要领域的影响。

必须明确指出的是，使用修正的历史批判法的复临教会神学家（那些持批判态度的人，也就是说，在某些情况下，出于某种逻辑上的原因，他们不接受《圣经》的表面价值）相信《圣经》是上帝的启示，其中包含了人类救恩的信息。但是为了使批判的方法与圣经的启示/默示相协调，他们必须允许一种持尊重《圣经》的批

判态度的方式来定义启示和默示。他们对批判性学术的基本原则做出了一些让步，因为他们相信，在某种程度上，这种学术研究对正确解释《圣经》是有帮助的。他们坚信，用这种方法去解读《圣经》，并不是要破坏教会和 / 或它的信息。这种承诺应该得到承认。

3. 修正的历史批判和基本的《圣经》教导

下面来简要探讨复临教会神学和教义中极其重要的《圣经》解释的三个主要领域：创造、律法和启示预言。这些领域直接影响到我们如何理解人类在这个星球上存在的起源，律法和安息日的教义，复临教会的预言解释，教会的自我理解，以及它对世界的使命和信息。我们将探讨如何应用修正的历史批判法来影响那些特定领域的结果。

1. *创造叙事*。一些复临教会的学者在《创世记》第一章的研究中应用了修正的历史批判法。其中之一是拉里·赫尔，他的目的是展示“圣经研究的‘历史批判’法将如何影响对《创世记》第一章的解读。”¹²他认为，《圣经》作者正在解决一个对读者来说很重要的问题，并使用了易于理解的比喻和语言。赫尔将这一章放在古代近东的历史和文化中，并得出结论说，作者是在使用古代宇宙学（宇宙的组织 and 运作）来传达一个特定的信息，一个宇宙形成论，或对世界最终起源的一种理解。

因此，在赫尔看来，他找到了解读创造叙事的关键，就是古代近东的宇宙观。他补充说，宇宙学“随着历史知识的变化而变化，所以我们可以区分《创世记》第一章的宇宙学，例如，与当今流行的宇宙学区分开来。”¹³他对《圣经》经文的大部分分析都是为了表明《创世记》的宇宙学是古老的，与现代科学知识不相容。这个特别的观点似乎得到了道格拉斯·R·克拉克的支持，他写道，《创世记》第一章和第二章“庆祝了地球和宇宙的创造，正如古人所感知的那样”。¹⁴

这意味着传统的历史批判法与修正的历史批判法的结果没有根本的区别。他们都将叙事归为古代近东创造故事的范畴。然而，赫尔认为，《创世记》第一章的宇宙论是有意义的，因为它是《圣经》作者用来传达一个永恒而有效的真理的载体，即“宇宙是由唯一的真神上帝以一种奇妙且有序的方式创造的。”¹⁵这是《创世记》第一章的宇宙起源论，它说明了这个世界的最终起源，是要被保存下来的，而不是它的宇宙学。赫尔可能会认为，启示和默示的元素就在创造的故事中。

从某种意义上说，赫尔已经超越了大多数传统的历史批判学者所愿意表达的。他只是通过在叙述中找到一个神圣且仍然活跃的地方来修改这种方法。他拒绝了这

种方法的一个预设条件，但这种方法本身是保持不变的。人们倾向于争辩说，创造的叙述并不是在描述上帝如何使万物存在，而是在描述他是一个有序世界的创造者。这也是理查德·L. 哈米尔得出的结论。他认为，

通过默示——启示的过程，上帝给予了人类无法通过观察和理性能学会的关于创造的真理，即一切存在的事物都源于上帝，他通过自己的话创造了以前不存在的事物。……必须在这种宇宙形成论、神学真理和来自当时文化的宇宙论细节之间作出区分。¹⁶

克拉克总结了这个问题，他说：“《圣经》的记录比任何其他的问题都更关注的是创造的‘谁’。”¹⁷而雷蒙德·F. 科特雷尔更喜欢用“信息/启示的真理”和创造故事的“历史条件形式”来表达。所谓的信息就是上帝是宇宙的创造者和维系者，而不是他如何创造的。¹⁸

《旧约圣经》学者通常都承认，圣经作者相信他在《创世记》第一章中所写的是按照他所讲述的方式发生的。¹⁹但历史批评法的修正使用似乎并没有从经文表明去理解作者的意图。正是在使用这种方法的批判性方面，解释者被迫对经文所明确表述的内容的可信度提出质疑（内容批判）。可以预料的是，教会将抵制把修正的历史批判法应用到创造叙事或亚当和夏娃堕落的故事中（创3章）。

2. 律法的起源。批判学者拒绝接受《圣经》中关于在西奈山上给予以色列人律法的描述。普遍的观点是，这律法可能是起源于流放后，尽管其中一些元素可能可以追溯到流放前的时代。法典最终形式的制定是经过一个漫长的过程而发展起来的。历史批判学者运用适当的批评工具，声称能够重建那段历史。在这个过程中，以色列法律体系的起源和发展是按照社会学的进程被重建的，这些社会学进程并没有考虑到上帝对人类事务的干预。

复临教会的学者使用了修正的历史批判法，但并没有详细描述如何将其应用于《旧约圣经》的法律部分。道格拉斯·R. 克拉克已经谈到了这个问题，但很难知道他的观点在多大程度上具有代表性。我们确实是在讨论“摩西五经”的组成问题，但我们目前的重点是律法环节。

克拉克在讨论律法时首先指出，我们在《旧约圣经》中所发现的有关律法资料来源的现有形式并不是以色列人所独有的。古人认为“一切律法，无论其内容或性质如何，都直接源于上帝。事实上，古代世界的大多数法律法典都是以叙述或图形的方式描述了这些资料的神圣来源。”²⁰他似乎在暗示，我们需要解释《出埃及记》

中关于给予律法的叙述，这与古代近东的做法是相悖的。

克拉克承认上帝在西奈山与摩西说话，我们在“摩西五经”中找到的一些信息可以追溯到那段经历。²¹但他没有告诉我们，这些信息中有多少是指向摩西的。关于十诫，他说道，

大多数学者认为写在石板上的十诫可能非常简短：“除了我以外，你不可有别的神”；“当纪念安息日”；“不可杀人”；等等。对照《申命记》第 5 章的列表，说明有足够的变化来支持这一观点。²²

这是律法制定的历史批判发展方法，根据这种方法，简单的律法经过长期的发展成了更为复杂的律法，这是为满足人民的社会需要而精心设计的。这意味着我们不可能确切地知道上帝在西奈山颁布给以色列人的律法。《圣经》中记载的关于律法起源的历史叙述被大幅度的修改了，并用历史批判的方法对其进行了历史重建。

《出埃及记》的现存形式证明本书记载的所有律法都是上帝赐给摩西的。但改用修正的历史批评法就得出这样的结论，经文背后有着漫长的发展历史。例如，“盟约法典”的大多数律法“假定在士师统治时期，人们就像以色列早期的那些人一样，在土地上定居下来了。”²³这意味着，在摩西时代，这些律法几乎不可能以我们在《圣经》中所看到的形式存在，因此，它们并不像《圣经》所说的那样是上帝赐予摩西的。

关于《申命记》中的律法信息，克拉克认为莫舍·温菲尔德的立场很有吸引力：

毫无疑问，《申命记》中包含了从士师时代，甚至是摩西时期的古代律法。但它也包含了一个来自希西家和约西亚时期的元素，这个元素与异教崇拜的集中化有关。最后，在这卷书最终的文学版本中，也有一个约西亚式的元素的体现。²⁴

克拉克补充道：“如果是这样的话，我们很可能会有另一个古代的例子，说明这是一个受启示的‘作者’所做的团体项目或收集（也许在很长一段时间内），而不仅仅是一个人的创造性努力。”²⁵由于他对《圣经》的尊重，他引入了神圣启示的元素，这一点大多数批判性学者都会忽略。

但由于克拉克接受了批判学者关于《旧约圣经》律法资料的历史发展的基本结论，而不是《圣经》经文本身的明确陈述，他被迫扩大了他对启示的定义。上帝不再将祂的旨意启示给先知；祂是在启示一个团体，因为他们在面对挑战的基础上创造了律法。他似乎是在谈论上帝的指引，而不是上帝的启示。尼尔斯·埃里克·A. 安

德森说，

基督复临安息日会认为《旧约圣经》资料和其文学形式的作者之间有着更密切和直接的联系，我们预设或暗示了一种非常强调作者个人的启示观。我们认为，《圣经》之所以是启示的，是因为作者个人的启示性经历，而不是一个民族在敬拜中的启示性经历，也不是他们的领袖在敬拜中的启示性经历，更不是以色列人对过去历史的回顾过程中的启示性经历，等等。²⁶

从复临教会的观点来看，处理这个问题的关键是律法的权威。我们以什么理由来说《圣经》中的十诫是来自上帝，因此对我们有绝对的权威呢？上帝通过团体或法典编纂的过程来启示的建议过于含糊，而且缺乏明确的《圣经》支持，无法为贯穿时间和文化的神圣律法提供坚实而永久的基础。²⁷修正的批判法为我们提供了一个关于以色列律法起源的社会学描述，据说是在上帝的指引下。如果这个结论是正确的，那么律法的规范性将受到严重的威胁。

3. 启示解读。在复临教会的思想中，对《圣经》启示经文的解读是极其重要的。事实上，复临信徒将自己定义为一场启示运动，以一种庄严的方式宣告上帝将在人类历史的未来降临，从而结束现代的压迫、腐败的社会和宗教机构。作为一个教会，启示的思想在我们的意识和身份中是如此的根深蒂固，如果试图摆脱它的影响，就得冒着推翻这场运动的风险。任何可能威胁到我们对《圣经》启示文学理解的解释体系，都会遭到来自教会的激烈反对。教会一贯的立场是，我们的解释体系是由《圣经》经文本身提供的，因此，它没有协商可言。

对《圣经》启示的历史批判方法剥夺了它的任何预言元素。从这个角度来看，这种文学类型的性质是由它所针对的人群的文化需要决定的。根据这种社会学的方法，被压迫的人民在未来的构想中找到了希望，在这个未来中，压迫的力量将被彻底摧毁，一个神圣的政府体系将被建立起来。《但以理书》和《启示录》等书的作者都在给自己的民族传达信息，鼓励他们，给那些几乎没有希望的地方带来希望。据说，这些书对世界历史上的未来事件没有任何神圣的启示。

修正后的历史批判法与这些观点和结论大部分都相同。从根本上说，它的焦点是预言实现解释法。理查德·科文极力主张在解释《启示录》时采用一种实现解释法。²⁸约翰在给公元一世纪的教会书信中，并没有描述教会在未来几个世纪的历史。科文谨慎地指出，这本书对将来的时代极具价值：

这并不意味着《启示录》对约翰时代之后的几代人是无意义的。其实每

一代基督徒都很认真地对待约翰传达的启示信息，并从中获得了盼望。然而，因为约翰为他的朋友们写了《启示录》，圣经学者将寻找早期几个世纪的事件，以试图“种子实现”约翰的异象。²⁹

这是一个有趣的说法。科文认为，隐藏在《启示录》的象征中的希望信息对我们仍有意义，但是他并没有解释这些信息是什么。他似乎认为这本书是一本预言书，它的预言在早期的几个世纪就实现了，他称之为“种子实现”。这是否意味着《启示录》的启示预言有多重实现呢？他没有回答这个问题。尽管如此，科文还是邀请复临教会“重新评估和重新制定他们对启示的预设。”³⁰按照他的说法，如果要做到这一点，就应该按照预言实现解释法的思路来。³¹

奥尔登·汤普森写了一篇关于《但以理书》的“圣经导读”，并提供了另一个比较和分析的机会。³²就这本书的年代而言，他似乎倾向于六世纪的时期。³³他描述了在解释《但以理书》时所使用的不同方法，而没有明确地将自己与其中任何一种方法联系起来。然而，他非常赞同福音派学者约翰·E·戈尔丁盖在他对《但以理书》的注释中所采取的立场。³⁴根据汤普森的说法，戈尔丁盖在他的实现解释法中融入了唯心主义的元素；也就是说，他接受了批判的预设，根据这个预设，《但以理书》中包含了一个对流放后团体的信息，所以应该根据那个时期的历史来解释。但与此同时，戈尔丁盖允许对预言材料进行多重应用。³⁵

很难知道汤普森在多大程度上愿意采纳戈尔丁盖的观点。但是，对复临教会来说，批判主义和唯心主义对《但以理书》的解释并不是新鲜事。德斯蒙德·福特费了很大的努力想要把两者结合起来，但教会拒绝了他的观点。复临信徒相信《但以理书》和《启示录》包含了涵盖整个历史的预言，并揭示了上帝对他教会的计划，特别是在宇宙争战的末期。实现解释主义与历史主义的结合削弱了，甚至可能破坏了复临教会对这些预言书中信息的理解，以及教会今天的角色。

概括和结论

对复临教会学者使用修正的历史批判法的探索表明，他们引入的修改是最小的，主要是承认上帝仍然活跃在经文生成的最终形式中。当这种新的方法被应用于关键的复临教会教义问题时，其结果将对复临教会的教义和《圣经》启示和权威本质的理解造成损害。³⁶

那些支持修正版本的复临教会学者，已经接受了历史批判法所产生的一些最重要的结果。在“摩西五经”中使用的四种假设来源（JEDP）的存在，似乎得到了承认。

³⁷ 编辑批判似乎也被认为是经文达到目前形式的过程。³⁸ 这可能导致人们相信《圣经》在历史上并不总是可靠的，因此有必要重建以色列的历史。接下来人们会有这样的印象，那些使用修正批判方法论的人，也会为大多数的以色列体制进行争论，如果不是全部的话，至少也会为社会演变而争论。人们将会有一种强烈的倾向，认为《圣经》大部分内容是由文化决定的。³⁹ 在某些情况下，我们甚至发现一种拒绝《圣经》叙事历史真实性的倾向，因为这些叙事强调了神迹（例如：约拿的故事）。

的确，许多非常尊重《圣经》的福音派学者在研究《圣经》时，一直在使用一种修正的历史批判法。但对于复临信徒来说，效法他们的榜样要困难得多，因为《圣经》在复临信徒的思想和生活方式中处于中心地位。在复临信徒中，一旦缺乏永恒不变的信仰声明，就使得我们的教义陈述很容易因着释经学的改变而发生重大的变化和修改。然而，在大多数基督教派的现实情况中并非如此。因此，使用历史批判法不会对教会的教义造成太大的威胁。《圣经》是我们唯一的教义，这一事实不仅意味着我们相信“唯独圣经”的原则，也意味着我们承认《圣经》的独一性。他们不仅要判断教义和生活方式，还要判断每一种圣经方法论。

参考书目

1. For a recent summary of principles used by historical-critical scholars, see John J. Collins, “Is a Critical Biblical Theology Possible?” in *The Hebrew Bible and its Interpreters*, eds. W. H. Propp, B. Halpern and D. N. Freedman (Winona Lake, IN: Eisenbraun, 1990), p. 2.
2. See, Jerry Gladson, “Taming Historical Criticism: Adventist Biblical Scholarship in the Land of the Giants,” *Spectrum* 18.4 (1988): 19-31; Larry Herr, “Genesis 1 in Historical-Critical Perspective,” *Spectrum* 13.2 (1982): 51; John Brunt, “A Parable of Jesus as a Clue to Biblical Interpretation,” *Spectrum* 13.2 (1982): 35-43; and Robert M. Johnston, “The Case for a Balanced Hermeneutics,” *Ministry* 72 (March 1999): 10-12.
3. Jerry Gladson, “Form Criticism and the OT: A Critique,” unpublished paper, Oct 1974, p. 40.
4. Ibid.
5. Ibid., p. 41.
6. Ibid., p. 44.
7. M. J. Buss, “Form Criticism, Hebrew Bible,” in *Dictionary of Biblical Interpretation*, vol. 1, ed. John H. Hayes (Nashville: Abingdon, 1999), pp. 406-409.
8. Niels-Erik A. Andreasen, “Tradition Criticism: A Seventh-day Appraisal,” unpublished paper, Oct 1974, p. 7.
9. Ibid., p. 8.
10. Douglas R. Clark and John C. Brunt, eds., *Introducing the Bible*, 2 vols. (Lanham, MD: University Press of America, 1997).
11. Ibid., vol. 1, p. xvii.
12. Herr, p. 51.

13. Ibid., p. 52.
14. Douglas R. Clark, "Genesis," in *Introducing the Bible*, vol. 1, p. 94.
15. Herr, p. 61.
16. Richard L. Hammill, "Creation Themes in the OT Other than Genesis 1 and 2," in *Creation Reconsidered: Scientific, Biblical, and Theological Perspective*, ed. James L. Hayward, (Roseville, CA: Association of Adventist Forums, 2000), p. 260.
17. Clark, "Genesis," p. 103.
18. Raymond F. Cottrell, "Inspiration and Authority of the Bible in Relation to the Natural World," in *Creation Reconsidered*, pp. 195, 196, 199, 203.
19. See for instance, Claus Westermann, *The Genesis Account of Creation* (Philadelphia: Fortress, 1964), p. 5.
20. Douglas R. Clark, "Formation of the Old Testament," in *Introducing the Bible*, vol. 1, p. 5.
21. Idem, "Leviticus," in *Introducing the Bible*, vol. 1, p. 131.
22. Idem, "Exodus," in *Introducing the Bible*, vol. 1, p. 118.
23. Ibid., pp. 118-119.
24. Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11* (New York: Doubleday, 1991), p. 84.
25. Douglas R. Clark, "Deuteronomy," in *Introducing the Bible*, vol. 1, p. 160.
26. Andreasen, pp. 7-8.
27. For a similar comment see the Adventist scholar Giovanni Leonardi, "Alla ricerca di una lettura comune della Bibbia," *Adventvs* 9.1 (1996): 34.
28. Richard W. Coffen, "John's Apocalypse: Some Second Thoughts on Interpretation," *Spectrum* 8.1 (1976): 27-31.
29. Ibid., pp. 28-29.
30. Ibid., p. 30.
31. Ernest J. Bursey, who wrote the chapter on "Revelation," in *Introducing the Bible*, vol. 2, endorses the historicist system of interpretation even though he does not explicitly state it (pp. 278-279).
32. Alden L. Thompson, "Apocalyptic: Daniel," in *Introducing the Bible*, vol. 1, pp. 525-44.
33. Ibid., pp. 536-537.
34. John E. Goldingay, *Daniel* (Dallas: Word, 1989), pp. xxxvii-xl.
35. Thompson, "Daniel," p. 531.
36. 复临教会释经学与历史批判法确实有一些共同的元素，“但在使用这些共同元素的方式上有着显著的差异。请注意历史背景研究的作用。……复临教会的历史释经学试图了解，当圣灵在当地环境中传播上帝赋予的内容时，背景是如何促成事件和教导的。与此相反，历史批判家追求的是，《圣经》中所记载事件的这种解释是如何从我们所知道的背景中产生的”（乔治 .W. 里德，《基督复临安息日会释经学的另一种看法》，圣经研究院，出版文献，第 2 页）。同样重要的是要记住，历史批判法研究中使用的许多程序，都是在历史批判学者出现之前就已经开始使用了，但它们并不是用来对《圣经》进行内容批判的。
37. Cf. Clark, "Genesis," pp. 90-91; and Alden L. Thompson, *Inspiration*, (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1991), p. 158.
38. See, Thompson, *Inspiration*, p. 168.
39. 这是奥尔登·汤普森的一个基本信仰，并使他得出结论，圣经是一个案例汇编，而不是密码本（见《默示》，第 202, 208, 180-183 页）。