

基督复临安息日会神学丛书

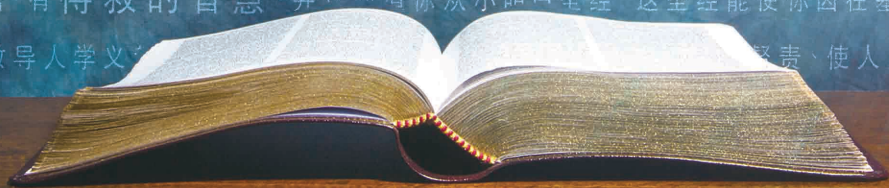
圣经神学系列

解释圣经

圣经问答

圣经研究院研究系列——第二卷

你们错了，不正是因为不明白圣经的缘故吗？你们说，给我们讲解圣经的时候，我们的心在我们不明白的话，所以他从死人中复活以后，门徒想起他曾说过这事，就信了永生；而这经正是为我作见证的，你们查考圣经，因你们以为其中有永生；而你们不明白圣经所说耶稣必须从死人中复活的意思，他们还不明白圣经所说耶稣必须怎样成就这福音是上帝从前藉众先知，在圣经上所应许的，这福音是上帝从前藉众先知所盼望，从前所写的圣经都是为教导我们写的，要使我们藉著忍耐和因圣经所应许的，基督为我们的罪死了...我当日所领受又传给你们的，最重要的就是：照圣经所说，基督的应许归给信的人，但圣经把万物都圈在罪里，为要使因信耶稣基督而得救的人，要以宣读圣经、劝勉、教导为念，直等到我来，要以宣读圣经、劝勉、教导为念，因耶稣的信，有得救的智慧，并且知道你从小明白圣经，这圣经能使你因在基督耶稣里得救，使人归正、教导人学义，使人归正、教导人学义，使人归正、教导人学义。



主 编：格哈德·潘德尔 (Gerhard Pfandl)

圣经研究院研究系列一卷二（修订版）

解释圣经

圣经问答

编辑：格哈德·潘德尔



圣经研究院 马里兰州银 20904

2017

圣经研究院研究系列——第二卷

书名：解释圣经——圣经问答（简体）

主编：格哈德·潘德尔（Gerhard Pfandl）

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 978-988-8144-56-3

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

编辑

格哈德·潘德尔

助理编辑

夸贝纳·敦克尔

迈克尔 G. 哈塞尔

汤姆·谢波德

圣经研究院委员会成员 2005-2010

尼尔斯 - 埃里克 安德森

拉迪莎 安提克

罗伯特 巴德纳斯

约翰 T. 柏德温

马太 A. 贝迪亚科

伊凡 T. 布雷森

莱尔 O. 凯撒

杰米 卡斯特

戈登 E. 克里斯托

杰勒德 达姆斯提格特

乔安 戴维森

理查德 M. 戴维森

A. 格努勒 迪奥普

拉里 R. 埃文斯

威廉 A. 菲戈尔

丹尼斯 福尔丁

尤金舒

格里 D. 卡斯特

格雷戈里 A. 金

米罗斯拉夫 M. 奇斯

杰拉德 A. 克林拜尔

比尔 罗特

罗伯特 E. 莱蒙

拉里 L. 利希顿沃尔特

约翰 K. 麦克维

杰瑞 莫恩

埃克哈特 穆勒

达朱克 南安

布念庞 奥乌苏 - 安特维蒋葆临

杨宝生

保罗 B. 彼得森

约翰 W. 里夫

特里萨 L. 里夫

T. 理查德 赖斯

安格尔·曼努埃尔·罗德里格斯

尼古拉斯 撒特尔梅泽

汤姆 谢波德

加利纳 史丢尔

阿尔贝托 蒂姆

柯林顿 瓦伦

伍德洛 惠登

魏泰德

兰德尔 W. 盈克

E. 爱德华 辛克

作者

罗伯特 巴德纳斯	瑞士欧非分会，教育部干事
约翰 T. 柏德温	安德烈大学系统神学教授
伊凡 T. 布雷森	罗马琳达大学新约教授
S. 克萨达 凯斯	联合大学新约教授
P. 理查德蔡	安德烈大学新约教授
理查德 M. 戴维森	安德烈大学旧约教授
A. 格努勒 迪奥普	全球总会全球布道研究中心干事
夸贝纳 敦克尔	圣经研究院副干事
罗恩 杜布里兹	密歇根区会牧师
罗伊 E. 甘恩	安德烈大学旧约教授
艾洛 杰赖希	安德烈大学哲学博士学生
弗兰克 M. 哈塞尔	奥地利波根霍芬神学院系统神学教授
迈克尔 G. 哈塞尔	南方复临大学旧约教授
罗伯特 M. 约翰斯顿	安德烈大学荣誉新约教授
格伦维尔 J.R. 肯特	澳洲悉尼卫斯理神学院旧约教授
格雷戈里 A. 金	南方复临大学旧约教授
米罗斯拉夫 M. 奇斯	安德烈大学系统神学教授
杰拉德 A. 克林拜尔	复临评论助理编辑
	安德烈大学旧约研究教授
马丁 G. 克林拜尔	南非黑尔德伯格学院旧约教授
撒母耳 可兰腾 - 皮皮姆	密歇根区会牧师
唐 W. 莱特曼	南方复临大学旧约教授
李塔施	奥克伍德大学旧约教授
拉里 L. 利希顿沃尔特	安德烈大学系统神学教授
佩德里托 梅纳德 - 里德	瓦拉瓦拉大学新约教授
罗伯特 K. 麦基弗	澳洲埃文代尔学院新约教授

约翰 K. 麦克维	瓦拉瓦拉大学新约教授
P. 大卫 梅尔灵	新墨西哥州牧师
吉里 莫斯卡拉	安德烈大学旧约教授
埃克哈特 穆勒	圣经研究院副干事
肯尼斯 毛扎克	安德烈大学旧约教授
亚弗拉林 O. 欧泽沃尔	尼日尼亚巴布克大学旧约教授
金姆 帕帕约安鲁	菲律宾复临国际高级研究院新约教授
威尔逊 帕罗斯基	巴西复临大学新约教授
蒋葆临	罗马琳达大学新约教授
格哈德·潘德尔	圣经研究院副干事
马丁·普罗斯特	奥地利波根霍芬神学院旧约教授
里奥 兰索林	太平洋联合大学新约教授
特里萨 里夫	安德烈大学新约教授
艾德温 雷诺兹	南方复临大学新约教授
拉里·理查兹	安德烈大学荣誉新约教授
安格尔·曼努埃尔·罗德里格斯	圣经研究院干事
威廉 H. 谢伊	圣经研究院前副干事
汤姆 谢波德	安德烈大学新约教授
兰科·斯特凡诺维奇	安德烈大学新约教授
彼得 M. 万本美伦	安德烈大学荣誉神学教授
温弗里德 沃格尔	奥地利波根霍芬神学院旧约教授
柯林顿 瓦伦	圣经研究院副干事
劳埃德 威利斯	南方复临大学旧约教授
兰德尔 W. 盈克	安德烈大学旧约教授

特别献给
乔治 W. 里德

一位学者和绅士

感谢他从 1984-2001 年对圣经研究院的带领，他致力于信息，使命和上帝余民的合一，以及他为全球教会所带来的积极的属灵影响。



乔治 W. 里德作为牧师，教师，编辑以及基督复临安息日会全球总会圣经研究院干事，在本会侍奉已有 48 年。

圣经研究院委员会成员

目 录

作者	III
致谢	V
图片，表格和备注列表	XV
序言	XVII
缩写	XVIII

A 导读问题

1. 圣经的作者是谁?	1
——理查德 M. 戴维森	
2. 谁决定哪些书卷应该被列入《圣经》?	5
——夸贝纳 敦克尔	
3. 为什么有些基督徒的圣经有更多的书卷?	10
——彼得 M. 万 本美伦	
4. 如何选择圣经译本?	18
——李塔施	
5. 《圣经》有错误吗?	24
——弗兰克 M. 哈塞尔	
6. 《圣经》的历史可靠吗	31
——格哈德 潘德尔	
7. 谁写了摩西五经?	39
——P. 大卫 梅尔灵	
8. 先知书《以赛亚书》是以赛亚写的吗?	44
——格雷戈里 A. 金	

9. 先知但以理写了《但以理书》吗? 49
——吉里·莫斯卡拉
10. 为什么有四部福音书? 55
——约翰 K. 麦克维
11. 基督复临安息日会如何解释《但以理书》和《启示录》? 60
——格哈德·潘德尔·埃克哈特·穆勒
12. 为什么旧约圣经中的一些预言没有应验? 69
——杰拉德 A. 克林拜尔
13. 为什么基督教学者以多种不同的方式解释圣经? 74
——温弗里德·沃格尔

B 旧约圣经难解经文

1. 《创世记》是否教导我们，在创造周之前，地球处于一种混沌的状态? 81
——格哈德·潘德尔
2. 创造周的第一天造的光是什么? 86
——吉里·莫斯卡拉
3. 创世的日子是每天 24 小时还是不确定的时间? 89
——吉里·莫斯卡拉
4. 《创世记》1 章和 2 章有关创世的记述是否相互矛盾? 92
——兰德尔 W. 盈克
5. 根据河流的名字能获知伊甸园的位置吗? 96
——约翰 T. 柏德温; 艾洛·杰赖希
6. 为什么亚当和夏娃没有立即死亡? 98
——李塔施
7. 创世记 3: 15 是关于弥赛亚的预言吗? 101
——亚弗拉林 O. 欧泽沃尔
8. 该隐从哪里娶了他的妻子? 105
——迈克尔 G. 哈塞尔
9. “上帝的儿子们”和“人的女子们”是谁? 107
——唐 W. 莱特曼
10. 各物种是如何在方舟里得以保存的? 那恐龙呢? 110
——理查德 M. 戴维森

11. 洪水是全球性的吗?	113
——理查德 M. 戴维森	
12. 耶和華果真使法老的心剛硬嗎?	116
——弗兰克 M. 哈塞尔	
13. 为何上帝说先祖们未曾知道耶和華的名?	119
——马丁·普罗斯特	
14. 两百多万以色列人如何在一夜之间渡过红海?	122
——迈克尔 G. 哈塞尔	
15. 耶和華真的後悔嗎?	125
——马丁 G. 克林拜尔	
16. 潔淨與不潔淨動物的律法今日還適用嗎?	128
——吉里·莫斯科拉	
17. 阿撒泻勒的作用是什么?	132
——罗伊 E. 甘恩	
18. 利未记 18: 22 谴责同性恋吗?	135
——拉里 L. 利希顿沃尔特	
19. 为何申命记 5 章给出的关于遵守安息日的理由与出埃及记 20 章给出的不同?	138
——埃克哈特 穆勒	
20. “必在你们中间没有穷人了” 如何与“那地上的穷人永不断绝” 保持一致?	142
——劳埃德 威利斯	
21. 为什么上帝吩咐以色列人要“灭绝净尽” 迦南各族的人，包括妇女和孩童?	145
——迈克尔 G. 哈塞尔	
22. 旧约圣经中允许离婚和再婚吗?	148
——理查德 M. 戴维森	
23. 摩西怎么能提前写他自己的死亡呢?	151
——格雷戈里 A. 金	
24. 约书亚真的征服了迦南全地吗?	154
——罗伊 E. 甘恩	
25. 上帝让撒母耳说谎吗?	157
——米罗斯拉夫 M. 奇斯	

26. 隐多珥交鬼的妇人果真把撒母耳招上来了吗? 162
——格伦维尔 J.R. 肯特
27. 是谁激动大卫数点以色列人? 166
——撒母耳 可兰腾 - 皮皮姆
28. 亚劳拿还是阿珥楠? 168
——撒母耳 可兰腾 - 皮皮姆
29. 亚哈谢是在约兰十二年还是十一年登基? 170
——马丁 G. 克林拜尔
30. 约雅斤登基的时候几岁? 172
——杰拉德 A. 克林拜尔
31. 箴言第 8 章是指基督吗? 174
——安赫尔 M. 罗德里格斯
32. 箴言第 31 章允许喝含酒精的饮料吗? 177
——杰拉德 A. 克林拜尔
33. 以赛亚书 7: 14 是指童女还是年轻的妇人? 180
——肯尼斯 毛扎克
34. 希伯来人相信地有四“方”吗? 182
——兰德尔 W. 盈克
35. 永远是指永远的刑罚吗? 184
——温弗里德 沃格尔
36. 邪恶是耶和华所造的吗? 187
——弗兰克 M. 哈塞尔
37. 在新天新地还有死亡吗? 189
——蒋葆临
38. 耶利米书中所立的新约真的是新的吗? 192
——Michael G. Hasel
39. 反对推罗的预言果真应验了吗? 196
——迈克尔 G. 哈塞尔
40. 谁是预言书中的歌革和玛各? 199
——吉里 莫斯卡拉
41. 为何但以理书 4 章的七期不应采用一日顶一年的原则诠释? 202
——格哈德·潘德尔

42. 小角来自何方：山羊的四角之一亦或天的四方（“方”原文作“风”）？	204
——马丁 普罗斯特	
43. 但以理书 8 章的小角是谁？	207
——马丁 普罗斯特	
44. 但以理书 8：14 的“洁净圣所”是何含义？	210
——罗伊 . 甘恩	
45. 但 8：14 的 2300 个晚上和早上是实际的日子亦或象征性的日子？	215
——格哈德 潘德尔	
46. 但 8：14 的 2300 晚上早上和但 9：24-26 是何关联？	218
——威廉谢伊	
47. 但 12：1 的米迦勒是谁？	222
——格哈德 潘德尔	

C 新约圣经难解经文

1. 耶稣说我们要“完全”是什么意思？	227
——汤姆 谢波德	
2. 何为不得赦免的罪？	230
——艾德温 雷诺兹	
3. 耶稣要把教会建造在彼得这块磐石上吗？	232
——汤姆 谢波德	
4. 耶稣赋予教会赦罪的权柄了吗？	235
——兰科 斯特凡诺维奇	
5. 耶稣容许离婚和再婚吗？	238
——埃克哈特 穆勒	
6. 太阳、月亮和众星的兆头已经发生了吗？	242
——柯林顿 瓦伦	
7. 耶稣所说“这世代”究竟是什么意思？	245
——理查德 M. 戴维森	
8. 恶人在地狱里永远被烧吗？	248
——汤姆 谢波德	

9. 现今的犹太人应为基督的死负责吗?	252
——柯林顿 瓦伦	
10. 耶稣曾使各样食物都洁净了吗?	256
——柯林顿 瓦伦	
11. 耶稣曾称呼一个妇人为“狗”吗?	259
——里奥 兰索林	
12. 财主和拉撒路的比喻在教导灵魂不死吗?	263
——汤姆 谢波德	
13. 十字架上的强盗在离世当天去了天堂吗?	266
——威尔逊 帕罗斯基	
14. 摩西的律法被耶稣的恩典取而代之了吗?	269
——汤姆 谢波德	
15. 耶稣在迦拿变的是什么酒? ?	273
——柯林顿 瓦伦	
16. 为什么犹太人控告耶稣犯了安息日?	276
——格努勒 迪奥普	
17. 使徒行传 20: 7 的聚会是指星期天礼拜吗?	278
——特里萨 里夫	
18. 上帝的忿怒是什么, 它是如何表现出来的?	281
——罗伯特·巴德纳斯	
19. 保罗谴责同性恋为罪吗?	285
——埃克哈特 穆勒	
20. 罗马书 5: 12 教导原罪吗?	290
——伊凡 T. 布雷森	
21. 保罗说我们“不在律法之下, 乃在恩典之下”是什么意思?	293
——P. 理查德 蔡	
22. 如何理解基督是律法的总结?	296
——罗伯特·巴德纳斯	
23. 所有的犹太人都会得救吗?	300
——柯林顿 瓦伦	
24. 在哪一天敬拜重要吗?	304
——罗伯特 M. 约翰斯顿	

25. 保罗教导基督徒凡事都可行吗?	307
——汤姆 谢波德	
26. 守单身比结婚更理想吗?	310
——罗伯特·K·麦基弗	
27. 为什么女人在教会里要蒙?	313
——罗伯特·K·麦基弗	
28. 哥林多前书所说的方言是指什么?	315
——埃克哈特 穆勒	
29. 保罗所说“离开身体与主同住”是什么意思?	320
——安格尔·曼努埃尔·罗德里格斯	
30. 哪些律法是训蒙的师傅, 引我们到基督那里?	323
——格努勒 迪奥普	
31. 基督在十架上废了律法吗?	325
——伊凡 T. 布雷森	
32. 妻子当顺服丈夫吗?	328
——里奥 兰索林	
33. 第七日安息日是“后事的影儿”吗?	333
——布里兹	
34. 使徒说耶稣必须学习顺从是什么意思?	339
——P. 理查德 蔡	
35. 那些离弃道理的人还能得到赦免吗?	343
——约翰 K. 麦克维	
36. 希伯来书所说的约是什么?	346
——埃克哈特 穆勒	
37. 希伯来书 9: 8 是指天上的至圣所吗?	350
——格努勒 迪奥普	
38. 雅各教导因行为称义吗?	353
——佩德里托·梅纳德·里德	
39. 基督曾传道的对象“监狱里的灵”指谁?	355
——柯林顿 瓦伦	
40. 约翰一书 3: 9 教导归正后的基督徒就不犯罪吗?	358
——汤姆 谢波德	

41. 在约一 5: 7, 8 能找到三位一体的论述吗? 361
——拉里·理查兹
42. 恶天使被囚禁在燃烧的地狱里了吗? 364
——金姆 帕帕约安鲁
43. 十四万四千人和许多的人是指谁? 367
——埃克哈特 穆勒
44. 启示录 11 章中的两个见证人是谁? 371
——艾德温 雷诺兹
45. “他受痛苦的烟往上冒, 直到永永远远”是什么意思? 376
——S. 克萨达 凯斯
46. “预言中的灵意”是什么? 379
——兰科 斯特凡诺维奇
47. “洗净自己衣服”还是“遵行诫命”? 382
——兰科 斯特凡诺维奇

图片、表格和备注

列宁格勒抄本.....	23
但丘石碑.....	36
西奈山.....	43
《创世记》中关于洪水的年表.....	112
上帝的名.....	121
旧约中的会幕.....	131
昆兰第四号洞穴.....	137
来自昆兰的陶罐.....	150
哈夫拉金字塔和狮身人面像.....	153
非利士人.....	155
圣经中的祷告.....	161
旧约中的迦南人.....	165
古以色列与犹大王.....	171
从昆兰发现的以赛亚书卷.....	183
古推罗地图.....	98
伊师塔门.....	203
关于弥赛亚的预言.....	206
但 7 & 8 章的相似之处.....	211
威廉·米勒尔讲道.....	214
巴比伦的跨步雄狮.....	221
迦百农的古犹太教堂.....	234
耶路撒冷.....	247
圣凯瑟琳修道院.....	251
耶稣所行的神迹.....	255
耶稣的比喻.....	261
约瑟夫向希腊人讲述地狱的故事.....	265
纸莎草纸抄本 P52.....	272
《七十士译本》的故事 (LXX).....	280
罗马斗兽场.....	289
手抄新约手稿.....	306
哥林多的审判台遗迹.....	312
哥林多的阿波罗神庙.....	314
古以弗所的塞尔瑟斯图书馆.....	332
重要的新约手稿.....	342
新约时代的罗马皇帝.....	363
拔摩岛镶嵌图案.....	370
拔摩岛.....	375

图片出处说明

埃克哈特 穆勒, 251.

格哈德·潘德尔, 36, 43, 137, 150, 153, 183, 203, 221, 234, 247, 289, 312, 332, 370, 375.

评论与通讯, 131, 214, 306.

埃弗拉因 委拉斯凯兹, 314.

第 23 页—列宁格勒抄本。由布鲁斯和肯尼斯·祖克曼拍摄, 西闪族研究, 与古圣经手稿

中心合作。俄罗斯国家图书馆 (Saltykov- Shchedrin) 提供。

第 198 页—古推罗地图。版权归哈蒙德世界地图集公司所有——经许可重印。

第 272 页—纸莎草纸抄本 P52。由曼彻斯特大学曼大图书馆及馆长提供。

序言

1970年代初期，作为一名年轻的牧师，我对 F.D. 尼科尔 (F.D.Nichol) 的《对异议的答复》一书表示感谢，该书为难解的经文提供了简短的回答。尼科尔的书已不再出版，也没有其他复临信徒的书可以取而代之；然而，对于这一类书的需求并没有消失。相反，教会越大，对这一类书的需求就更大。对某些经文难于理解可能是由于文化和时间的差异，或者是因为它们挑战了我们的思维和行为方式。

2006年，圣经研究院出版了《理解圣经：复临信徒的方法》一书，该书概述了圣经解释的原则。本书将这些原则应用于旧约和新约难解的经文中。此外，本书的第一部分论述了一些关于圣经的一般性问题，诸如“圣经的作者是谁？”“圣经有错误吗？”以及“为什么基督教学者以这么多不同的方式来解释圣经？”

这本书的 49 位作者都是非常资深的基督复临安息日会的学者，他们都坚信圣经是上帝所默示并且是具有权威的话语。他们来自不同的国家和文化，并委身于基督和祂的教会。虽然每篇文章都有署名，但每篇文章都由圣经研究院委员会 (BRI-COM) 的成员审核和修订，该委员会由来自世界各地大约 40 位学者和管理人员组成。因此，本书没有任何部分是单个作者的作品。各个章节和整本书都受益于这种合作的方式。尽管各作者和圣经研究院委员会的成员努力解释收集在本书中的难解经文，但他们并没有声称这就是最终的答案。也就是说，这些答案并不代表教会的官方立场，而是反映作者对经文的理解。尽管如此，我们还是希望这本书能够帮助那些在圣经中遇到困难并为此而挣扎的人。

我要感谢为这本书做出贡献的作者们，感谢助理编辑夸贝纳·敦克尔，迈克尔 G. 哈塞尔，和汤姆·谢波德，感谢我在圣经研究院的同事，以及圣经研究院委员会的成员。多年来，在这本书的编制过程中，他们的投入和评论是无价的。

特别要感谢我们的桌面排版专家马琳·巴克斯 (Marlene Bacchus)，如果没有她的专业知识和奉献精神，这本书就不会问世。我还要感谢我们的文字编辑索拉雅·霍玛尤尼 (Soraya Homayouni)，封面设计蒂娜·M·伊瓦尼 (Tina M. Ivany)，以及评论与通讯出版协会的工作人员，感谢他们在解释圣经方面给予的帮助。

格哈德·潘德尔
圣经研究院副干事

缩 写

圣经

ASV	American Standard Version
CEV	Contemporary English version
CJV	Complete Jewish Bible
ESV	English Standard version
GNB	Good News Bible
HCSB	Holman Christian Standard Bible
JPS	Jewish Publication Society version
KJV	King James Version
LXX	Septuagint – the translation of the Old Testament into Greek (2nd century BC)
NAB	New American Bible
NASB	New American Standard Bible
NCV	New Century Version
NEB	New English Bible
NET	New English Translation
NIV	New International version
NJB	New Jerusalem Bible
NKJV	New King James Version
NLT	New Living Translation
NLV	New Life Version
NRSV	New Revised Standard version
REB	Revised English Bible
RSV	Revised Standard Version
RV	Revised Version
TEV	Today's English Version
TNIV	Today's New International Version
YLT	Young's Literal Translation

* 除非另有说明，本书使用的是 NASB 译本 (1975 年、1995 年)。

圣经书卷缩写

创	创世记	拿	约拿书
出	出埃及记	弥	弥迦书
利	利未记	鸿	那鸿书
民	民数记	番	西番雅书
申	申命记	该	哈该书
书	约书亚记	亚	撒迦利亚书
士	士师记	玛	玛拉基书
得	路得记	太	马太福音
撒	撒母耳记上下	可	马可福音
王	列王记上下	路	路加福音
代	历代志上下	约	约翰福音
拉	以斯拉记	徒	使徒行传
尼	尼希米记	罗	罗马书
斯	以斯贴记	林	哥林多前后书
伯	约伯记	前， 林后	加拉太书
诗	诗篇	加	以弗所书
箴	箴言	弗	腓立比书
传	传道书	腓	歌罗西书
歌	雅歌	西	帖撒罗尼迦前后书
赛	以赛亚书	帖	帖撒罗尼迦前后书
耶	耶利米书	前， 帖后	提摩太前后书
哀	耶利米哀歌	提	提摩太前后书
结	以西结书	多	提多书
但	但以理书	门	腓利门书
何	何西阿书	来	希伯来书
珥	约珥书	雅	雅各书
摩	阿摩司书	彼	彼得前后书
俄	俄巴底亚书	前， 彼后	约翰壹书， 约翰贰书，
		约壹， 约贰，	约翰叁书
		约叁	犹大书
		犹	启示录
		启	

怀著缩写

0-3	SM 信息选粹，卷 1-3
0-4	SG 属灵的恩赐，卷 1-4
1-9T	教会证言，卷 1-9
AA	使徒行述
AG	奇妙的神恩
AH	复临信徒的家庭
CC	奋斗与勇敢
CE	基督化的教育
CG	儿童教育指南
CH	健康勉言
COL	基督比喻实训
CSA	超凡脱俗
CSW	安息日学工作勉言
DA	历代愿望
Ed	教育论
Ev	布道论
FE	基督教育原理
FLB	信仰的基础
GC	善恶之争
LHU	高举主耶稣
MB	福山宝训
MH	服务真诠
ML	今日的生活
MM	医疗布道论
MYP	告青年书
PK	先知与君王
PP	先祖与先知
RH	评论与通讯
SR	救赎的故事
ST	时兆
TM	给牧师和传道人的证言
YI	青年导报

其它缩写

1-4 Macc	马加比 1-4 书
1-11Q	昆兰第 1-11 号洞
1-QS	社群守则
AD	公元
BC	公元前
B.C.E.	公元前
ca.	拉丁文中的“关于”
C.E.	公元
Cf.	对比
e.g	比如
etc.	等
Gr.	希腊语
Heb.	希伯来语
I.e.	即
MSS	手稿
NT	新约圣经
OT	旧约圣经
S.v.	查阅词典或百科全书

A

导读问题



1

圣经的作者是谁？

根据大多数圣经学者所持有的传统理解，直到启蒙运动（十七世纪）出现历史评经之时，圣经是由约三十五位作者在 1500 年的时间里撰写的。旧约圣经的作者包括：摩西（摩西五经，约伯记，诗篇 90 篇），约书亚（约书亚记），撒母耳（士师记，路得记，或许还有撒母耳记上），大卫（诗篇的大部分），亚萨（诗篇 50, 73-83 篇），可拉后裔（诗篇 42-49, 84, 85, 87 篇），希幔（诗篇 88 篇），以探（诗篇 89 篇），所罗门（诗篇 72、127 篇，以及箴言的大部分，传道书和雅歌），亚古珥（箴言 30 章），利慕伊勒（箴言 31 章），四“大先知书”（以赛亚书，耶利米书，以西结书，但以理书），十二“小先知书”（以其名字命名的书，加上耶利米写的耶利米哀歌，并编辑了列王记上下），以斯拉（以斯拉记，尼希米记和历代志上下）。新约圣经的作者包括马太和马可（以其名字命名的福音书），路加（路加福音和使徒行传），约翰（约翰福音，约翰 1-3 书，启示录），保罗（他写了 14 封书信），彼得（彼得前后书），雅各和犹大（以其名字命名的书信）。尽管现代批判学者对这些主张的真实性提出了质疑，但对于传统的理解依然有坚定的支持。

《圣经》的最终作者是上帝——尽管《圣经》是由许多人撰写的，但问题仍然存在：究竟是谁撰写了《圣经》？圣经以多种方式清楚地表明，圣经的最终作者是上帝自己。

圣经对于其最终作者的自我见证在提摩太后书 3: 16, 17 中进行了总结，“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，叫属上帝的人得以完全，预备行各样的善事。”“上帝所默示”的希腊原文 *theopneustos*，字面意思是“上帝吹气”。这里所描述的是神圣的“风”或圣灵降临在先知身上，因此圣经是神圣创造气息的产物。

整本圣经——而非部分圣经——都是上帝所“吹”成的。这当然包括整部旧约圣经，使徒教会的圣典。（参路 24: 32, 44, 45；罗 1: 2；3: 2；彼后 1: 21；等）。但对保罗来说，它也包括新约圣经的神圣著作。他在提摩太前书 5: 18 对“圣经”（希腊原文：*graphe*，“著作”）一词的使用指明了方向。他在此引用了两句“经上说”，

一句来自旧约的申命记 25: 4, 另一句来自耶稣的话, 记录在路加福音 10: 7。因此, “圣经”被用来指旧约圣经和福音书, 都是“灵感, 神圣, 权威的著作”。

《圣经》是用三种语言(希伯来语、亚兰语和希腊语)写成的, 历时约一千五百年。然而, 它却显出了惊人的一致性。它的作者来自各行各业。包括君王, 军事领袖、祭师、先知、渔夫、诗人、音乐家、政治家、牧羊人、税吏、医生和制造帐篷的神学家。

福音书中的许多章节都坚称其真实性和权威性与旧约圣经是一样的。(例如: 约 1: 1-3 与创 1: 1 相似; 约 14: 26; 16: 13; 19: 35; 21: 24; 路 1: 2-4; 太 1 章与创 5 章相似; 太 23: 34)彼得就保罗的著作所使用“经书”一词也支持了这个结论(彼后 3: 15, 16)。通过将保罗的书信与“别的经书”相比较, 彼得暗示保罗的书信也是圣经的一部分。因此, “所有的圣经”, 包括旧约和新约, 都是“上帝所吹成的”。

圣灵默示圣经的作者——圣经里有一段关键的经文, 它阐明了其最终神圣来源是与圣经作者的层面相关联的, 在彼后 1: 19-21,

我们并有先知更确的预言, 如同灯照在暗处。你们在这预言上留意, 直等到天发亮, 晨星在你们心里出现的时候, 才是好的。第一要紧的, 该知道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 [thelema] 的, 乃是人被圣灵感动 [phero], 说出上帝的话来。

在这些经文中有几个相关点。第 19 节强调了圣经的可靠性; 这是“先知更确的预言”。在第 20 节, 我们看到为什么会如此; 因为预言并不随着先知自己的私意解说, 也就是说, 先知并没有加入他自己的想法。第 21 节详细说明了这一点: 预言从来没有出于 thelema——人的主动, 推动人的旨意; 先知并不是凭着自己传达信息。相反, 圣经作者是被圣灵感动, 被移动, 甚至是被驱使 [phero] 的先知。彼得的陈述清楚地表明了圣经不是直接从天而来的, 而是上帝使用人类作者写出祂的话来。

对圣经著作的仔细研究证实, 圣灵并没有限制圣经作者的自由, 没有压制他们独特的人格, 也没有破坏他们的个性。他们的著作有时涉及人类的研究(路 1: 1-3); 有时给出了他们自己的经历(申命记中的摩西, 使徒行传中的路加, 诗篇作者); 并呈现出不同的风格(比较以赛亚和以西结, 约翰和保罗); 他们对同一真理或事件提供了不同的视角。(例如, 四福音书)。然而, 藉着默示, 圣灵带着圣经的作者, 引导他们的思想去传讲和写作, 圣灵引导圣经的作者进行传讲和写作。以致他们所呈现的不仅是他们自己的解释, 而是完全可靠的上帝的话, 先知更确的预言。圣灵

以神圣的真理充满这人类的器皿，并协助他们进行写作，使他们把所启示给他们的神圣事物用恰当的语言忠实地表达出来（林前 2：10-13）。

圣灵引导圣经的作者 进行传讲和写作。

圣经的神人二性，上帝的道（来 4：12）是不可分割结合在一起的，就如在耶稣里一样，是成了肉身的“上帝之道”（启 19：13）。耶稣，道成了肉身，是完全的神也是完全的人（约 1：1-3，14），所以，上帝的道是神性与人性不可分割的联合。

先知的的话被称为上帝的话——尽管圣经并不是由上帝一字一句地口述而忽略了人类作者的个性，除了极少数的情况外，因此一些特定的词汇是人类作者所进行选择的词汇，然而，人性与神性是密不可分，人类信使在选择恰当的言语来表达神圣思想时，上帝引领他的选择，以致先知的的话被称为上帝的话。圣经中的每一句话都被认为是可信的，准确地代表了神圣的信息。

许多在新约圣经中的引述都说明了这一点。耶稣说，祂引用了申 8：3，“人活着不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话 [希腊原文 *Rhema*，“话”，希伯来语 *qol* 意思是“所有的”]（太 4：4）。保罗谈到他自己受灵感之信息时说：“并且我们讲说这些事，不是用人智慧所指教言语，乃是用圣灵所教会的言语，将属灵的话解释属灵的事”（林前 2：13）。再一次保罗写道：“为此，我们也不住的感谢上帝，因你们听见我们所传上帝的道就领受了；不以为是人的道，乃以为是上帝的道。这道实在是上帝的，并且运行在你们信主的人心中”（帖前 2：13）。

新约中所明确陈述的内容也通过实例说明了，在这些实例中，耶稣和众使徒把一个完整的神学论点建立在旧约中的一个关键词，甚至是一个语法形式上。例如，在约 10：34，耶稣引用诗篇 82：6，以及“神”这个特定的词来证实祂的神性。伴随祂这用法的是很明显的话：“经上的话是不能废的……”（35 节）；它不能被解除、破坏、废除、撤销或取消。在太 22：41-46 中，祂以诗 110：1 中“主”一词的可靠性，向法利赛人作了最后的、无可辩驳的论证。

圣经的自我见证胜过一切并且十分明确：它是上帝的话语。在旧约中，有四个希伯来词语出现了约 1600 次（四个不同的短语，略有差异），明确表明上帝说过：(1) “耶和華的话语 / 宣告 [*necum*]” 约 361 次；(2) “耶和華如此说 [*Eamar*]，” 约 423 次；(3) “上帝说 [*dibber*]”，约 422 次；(4) “耶和華的话 *dabar*”，约有 394 次。圣经多次表明先知的信息和上帝的信息是等同的：先知为上帝说话（出 7：1，2；比较出 4：15，16），上帝将当说的话传给先知（申 18：18；耶 1：9），耶和華的手在先知身上大有能力（赛 8：11；耶 15：17；结 1：3；3：22；37：1），或耶和華的话临到他（何

1: 1; 珥 1: 1; 弥 1: 1; 等等)。耶利米(25章)谴责他的听众不听从先知的话(第4节),这等于不听主的话(第7节),并进一步等同于“祂的话”(第8节)。

总括给以色列先知的信息,王下 21: 10 记载,“耶和华藉祂仆人众先知”,和代下 36: 15, 16 写道:“耶和华他们列祖的上帝,从早起来差遣使者去...;他们却嘻笑上帝的使者,藐视祂的言语,讥消祂的先知……”先知的信息就是上帝的信息。因此,先知们常常很自然地第三人称上帝(“祂”)转向第一人称神圣的称呼(“我”),而没有显出任何转换的迹象(参赛 3: 1-4; 5: 1-3; 27: 1-3; 耶 16: 19-21; 何 6: 1-5; 珥 2: 23-25; 亚 9: 4-7)。旧约的先知非常确信他们的信息就是上帝的信息。

在新约圣经中多次出现的“经上記着说”就等同于“上帝说”。例如,在来 1: 5-13,有七段旧约的引文被认为是上帝说的,但所引用的旧约经文并不总是明确地将陈述直接归于上帝(参诗 104: 4; 诗 45: 6-7; 诗 102: 25-27)。此外,罗 9: 17 和新约圣经中的“经上記着说”等同于“上帝说”。加 3: 8(分别引用了出 9: 16 和创 22: 18)显示了圣经与上帝的话之间严格的一致性:新约的经文引用了“经上说”,而旧约的经文则以上帝为发话者。旧约圣经作为一个整体被视为“上帝的圣言”(罗 3: 2)。同样,新约圣经作为一个整体是“上帝所吹成的”。虽然圣经有许多人类的作者,但唯有一位是最终的作者——上帝自己!

新约圣经中的“经上記着说” 等同于“上帝说”。

理查德 M. 戴维森

圣经是上帝向我们说话的声音,犹如我们的耳朵可以亲自聆听一样。

《今日的生活》原文第 283 页

2

谁决定哪些书卷应该被列入《圣经》？

书卷被列入或排除在圣经之外的过程称为“正典化”。“正典化”一词源于希腊语 *kanon*，其基本含义是“规范”的意思。因此，有时圣经里的书也被称为“正典书”。正典化与特定的经目表有关，但它处理的不仅仅是经目表而已。

正典化确实是一个问题，即为什么某些书卷在早期基督教团体中被视为神圣和权威。这个问题很重要，因为它的答案表明，我们所拥有的圣经，是否在早期教会中由圣灵的指引而形成的，还是正如有些人所声称的那样，是君士坦丁时期的政治力量所造成的。由于圣经是由旧约圣经和新约圣经组成的，因此该问题将分为两部分回答。

旧约正典

希伯来旧约圣经的三十九卷书主要分为三大部分：律法书、先知书和圣录。在回答关于谁决定哪些书卷应该被列入旧约圣经的问题时，我们必须承认，由于缺乏历史资料，我们无法给出明确的答案。关于什么时候做出决定的问题也是如此。历史批判学者认为，圣经的权威性是逐步获得的。他们认为，希伯来圣经的这三部分表明，希伯来旧约圣经的正典化是由三步发展而来的。根据这种观点，律法书——即摩西的书，也被称为摩西五经——大约在公元前 400 年被称为正典，然后是公元前 1 世纪的先知书，以及公元 1 世纪的圣录¹。

保守的观点——从保守的角度来看，这就截然不同了。毫无疑问，律法书（摩西五经）从其最初的存在就被认为是上帝的话语。从一开始，有几段圣经经文就表明了律法书自我认证的权威。摩西在西乃山脚下将约书念给百姓听。他们说：“耶和华所吩咐的，我们都必遵行”（出 24：7）。几百年后，当他们从巴比伦归回以后，以斯拉宣读“摩西的律法书”，百姓也以它为复国后的宪章（尼 8：1-8）。犹太人对摩西的书，也被称为“摩西的律法”（尼 8：1），“律法书”（第 3 节），“上帝的律法书”（第 8 节），所表现出的崇敬，表明了摩西的书所处的尊贵地位。

以斯拉和尼希米可能参与了编纂旧约正典的工作，但不是一个人，甚至不是几个人来决定哪些书卷应该被列入旧约中。以色列的故事表明，在它的整个历史中，有些人被认为是上帝的先知，这些人所传讲所著作的都被认为是上帝的话。作者不必等到他们的著作通过了时间的检验，他们的权威才得到认可。他们的著作被接纳为圣经，因为他们所传讲所著作的都被认为是来自于上帝的。

希伯来正典

律法书	先知书	圣录
创世记	约书亚记	诗篇
出埃及记	士师记	箴言
利未记	撒母耳上下	约伯记
民数记	列王记上下	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
	十二先知书	以斯贴记
	(何西阿书-玛拉基书)	但以理书
		以斯拉记
		尼希米记
		历代志上下

希伯来正典是什么时候形成的？——根据犹太传统，大部分希伯来正典的形成是由以斯拉和尼希米编纂的。非正典《马加比二书》引述尼希米的记载与回忆录，以及尼希米图书馆中关于君王、先知和大卫著作的书籍（马加比二书 2：13）。犹太历史学家弗拉维乌斯·约瑟夫（Flavius Josephus）认为，与拥有无数书籍的希腊人不同，希伯来人只有 22 卷书²；

他指出，这些书涵括了所有过去的记录；并被认为是神圣的；其中有五卷是摩西的，包括了他的律法书，和关于人类起源的传统。至于从摩西死后，到波斯王亚达薛西，就是薛西斯王之后的亚达薛西统治时期，在摩西以后的先知，将他们所处时代所发生的事，记载在十三卷书上。剩下的四卷书包括了对上帝的诗歌，以及指导人类生活行为的训词³。

约瑟夫清楚地暗示，“先知书”在以斯拉和尼希米时代就已经成为一部著作了。他随后的评论也指出了该著作作为圣经的地位。他指出：“的确，我们的历史，从亚达薛西以来，已经写得很详细了，可是我们的先祖却不尊重它的权威，像尊重律法书一样，因为从那时起，并没有先知继续地传承。”⁴毫无疑问，先知书像摩西五经一样，在著成的时候就被认为是具有权威的。

内部证据表明，在但以理和撒迦利亚时期，律法书和早期的先知书（约书亚记-列王记）被视为圣经。例如，亚 7：12（约公元前 518 年）提到百姓心硬如金刚石，以致他们“不听律法和万军之耶和華用灵藉从前的先知所说的话。”但以理也认为耶利米书与摩西的律法同样具有权威（但 9：2，11）。

希伯来圣经的第三部分“圣录”，作为一个完整的集录，其年代要比先知书晚一些。在便西拉智训（公元前二世纪的一部次经）希腊译本的序言中，反复提到旧约的这三部分，表明旧约的这第三部分在当时已经被公认为是正典。

新约正典

基督教起初是以《旧约》作为圣经。这与耶稣的做法是一致的，他认为旧约是具有权威的（太 5：17-19；21：42；22：29；可 10：6-9；12：29-31）。与旧约圣经一样，早期教会也以同样的权威尊崇耶稣的话（林前 9：14；帖前 4：15）。因为耶稣不仅被视为先知，更是弥赛亚，上帝的儿子，否则就不可能有这样的权威。随着耶稣的死亡和复活，使徒们在传扬和见证耶稣话语方面拥有独特的地位。的确，基督曾论到他们说，他们从起头就与祂同在，他们要作祂的见证（约 15：27）。随着教会的发展，使徒们意识到自己将要面临死亡，显然他们感到有必要把耶稣的话记录下来（彼后 1：12-15）。使徒是上帝在耶稣基督里救恩的见证，他们渴望保存并以权威的方式传达所发生的事情。因此，在圣灵的指引下，这些书籍发展并最终成为了新约正典。

基督教起初是以 《旧约》作为圣经。

大约在基督被钉十字架之后的二十年里，关于耶稣的信息都是口述的。然后，从一世纪中叶开始，保罗的书信开始出现。后来又写了三部对观福音书和使徒行传，到一世纪末，当约翰完成启示录时，所有新约圣经就都完成了。在整个新约圣经中，重点在于上帝在基督里已经成就的（林前 15：1-3；路 1：1-3）。

新约全书被公认为圣经——就像旧约的先知书一样，保罗和其他使徒的著作被

立即接受为权威著作，因为众所周知这些作者是上帝的真实代言人。他们自己也意识到，他们所宣扬的是上帝的信息，而不仅仅是他们自己的观点。保罗在提前 5：18 引用了申 25：4 和路 10：7，遵循了“经上说”的模式，从而将旧约圣经和新约福音书置于同等权威的地位；在帖前 2：13，保罗称赞在帖撒罗尼迦的信徒接受他的话语为“上帝的道”。彼得在彼后 3：15，16 也将保罗的著作视为圣经。

在第二世纪期间，大多数教会拥有并承认一系列的灵感著作，包括四福音书，使徒行传，十三封保罗书信，彼得前书和约翰一书。其它的七卷（希伯来书、雅各书、彼得后书、约翰二书和三书、犹大书和启示录）则花了更长的时间才被普遍接受。早期的教父——如罗马的革利免（兴盛于约公元 100 年），坡旅甲（约在公元 70-155 年），和伊格拉丢（死于约公元 115 年），他们引用了大部分的新约圣经（只有马可福音，约翰二书和三书，彼得后书未被证实），这表明他们接受这些书作为权威。显然，新约圣经所具有的权威并不在于他们，乃是从一开始他们就把其固有的权威表明出来。

新约正典形成的原因——新约正典形成的时期（特别是界定经书目录）跨越了四个世纪，涉及到许多因素。新约书籍被列入正典的主要原因是书籍的自我认证性质，即它们是否为灵感之作，其他因素也促成了这一进程。

公元二世纪见证了基督教中几种异端运动的发展。在公元 140 年左右，著名的异教徒马吉安与教会决裂，他编制了自己的基督教典籍，为信仰和崇拜提供了正典。然而，马吉安只接受了路加福音的修订版和保罗的十封书信为灵感之作。与此同时，越来越多的基督教著作出现，宣讲与基督和使徒有关的未知细节。这些书中有许多是由诺斯底主义异端运动成员所写。诺斯底主义强调通过秘密知识（希腊文：gnosis）才能得救。许多“耶稣婴童福音”书籍提供了关于基督生平中那些隐秘岁月的细节。大量的使徒行传外传记载了彼得、保罗、约翰和大多数其他使徒的事迹，还有一些启示录外传描述了使徒们亲自带领人们游览天堂和地狱的故事。今天，这些著作被统称为新约外传。

正典历史背后的驱动力 是教会的信仰。

这一时期还出版了由使徒或其同工所写的经目表。其中包括穆拉多利经目（Muratorian Canon），它可追溯到第二世纪末，以及公元第四世纪初叶凯撒利亚的优西比乌的经目表，公元第四世纪中叶亚历山大的亚他那修的经目表。前两份经目表仍不完整，只列出了 27 本新约全书中的 20 本。完整的新约正典在公元 367 年，在亚他那修的复活节书信中有详细的阐述，信中包含了 27 卷新约书籍，并排除了其

他的书籍。公元第四世纪期间，有几次教会会议，如罗马会议（382年）、希波会议（393年）、迦太基会议（397年）等接受所有27卷新约为正典。

虽然异端运动和教会议会在正典形成的过程中发挥了一定的作用，但渴望忠实地保存上帝藉基督所成就之事，已显明在新约中，这意味着新约正典历史背后的驱动力是教会的信仰。事实上，“大部分成为新约正典核心的书卷……当教会开始考虑制定并核准一份经目表以确定基督教圣经的范围时，已经被非正式地公认为圣经⁵”。关于新约正典，布鲁斯·麦慈格（Bruce Metzger）

新旧约书卷能列入圣经正典 都有其自我认证的权威。

就老底嘉会议准确地谈到，“在这次聚会上通过的法令仅承认以下事实：某些已经存在的书籍，就是被公认为适合在教会的公共礼拜中诵读的，称为“正典”书籍”。⁶

总结——谁决定哪些书卷应该被列入《圣经》？我们简短的讨论已经表明，新旧约书卷能列入圣经正典都有其自我认证的权威。旧约全书有自己权威的凭证，因为作者明确宣称他们所传讲所记述的都是来自于上帝。新约全书总的来说有直接的权威作为上帝藉基督所行之事及其意义的忠实见证。旧约正典几乎在公元前2世纪在犹太教内已经确定，尽管关于它的讨论已经持续了几个世纪。从历史中我们可以知道，新约正典最终的形成在公元四世纪，尽管异端运动和教会议会在新约正典的实际形成过程中发挥了一定的作用，但并不是由教会决定哪些书卷应该被列入正典。教会接受并承认27卷新约全书的灵感和自我认证的权威，并将正典限于这些书卷中。

夸贝纳 敦克尔

参考文献

- 1 詹姆斯 A. 桑德斯，“正典”，锚圣经词典，卷6（纽约双日出版社，1992），1：843.
- 2 在犹太人中，十二卷小先知书被算为一卷，就像撒母耳记上下，列王记上下，以斯拉，尼希米记，历代志上下。约瑟夫也许把路得记算为士师记的一部分，耶利米哀歌算为耶利米书的一部分，但我们真不知道约瑟夫是如何把旧约分类并组合成二十二卷的。
- 3 约瑟夫《驳斥阿比安》1.38-40.
- 4 同上 1.41.
- 5 史蒂文 M. 希利，“从‘圣经’到‘正典’：新约正典的发展”，评论与注释 95(1998)：518.
- 6 布鲁斯 M. 麦慈格，新约正典（牛津：克拉伦登出版社，1997），210.

圣经需要少辩论多实践。

匿名

3 为什么有些基督徒的圣经有更多的书卷？

基督教的三个主要教派——东正教、罗马天主教和新教——对于新约正典的内容是持一致意见的，但对于旧约正典所包括之经卷数目却不相同。新教认为旧约正典是由 39 卷书组成的，而罗马天主教则接受 46 卷书加上《以斯帖》和《但以理》补记。新教称这额外的 7 卷书为“次经”，而天主教则称其为“次正经”。传统上，东正教在旧约正典中收录了甚至更多的经外书。

次经——因为许多新教的圣经都不包括次经，所以把次经的名字列举出来会有所帮助。首先，有《多比传》（有时也称《多俾亚传》）和《犹滴传》。类似性质的是《但以理书》中的三处增补，称为“苏撒拿”……“亚萨利亚祷言和三童歌”，以及“比勒与大龙”。在《以斯帖记》中有六处增补；然而，它们通常没有分别命名。然后在次经中还有两本智慧书，称为“所罗门智训”和“便西拉智训（Ecclesiasticus）”（有别于正典书《传道书》Ecclesiastes），也被称为《西拉赫之子耶稣的智慧书》（或简称《西拉书》）。还有《巴录书》和两卷《马加比书》；后者从两个不同的角度描述了公元前二世纪犹太人对安条克四世的反抗。有时在次经中也提到了其他书籍，例如：《以斯拉续编上卷》、《以斯拉续编下卷》和《玛拿西祷言》，但这些书卷并没有包括在罗马天主教旧约正典中。

.....

Apocrypha——希腊术语，意为“隐藏”或“秘密”。它指的是从公元前三世纪到公元 100 年左右所收录的书籍。

Deuterocanonical——希腊术语，字面意思为“第二正典”。自从特伦托会议（the Council of Trent, 1545-1563）以来，罗马天主教就用它来阐述这 7 卷额外的书和《但以理》并《以斯帖》补记，新教称之为次经。

.....

历史回顾

尽管对旧约正典的内容是何时在犹太人中最终确定仍持有不同的看法，但有重

在福音书或新约的其他书卷中 都没有引用次经。

要的证据表明，在基督和使徒时代被视为神圣的希伯来圣经，今天新教的圣经也包含了同样的书卷，并被接纳为旧约正典。在福音书或新约的其他书卷中都没有引用次经。犹太教和新教的圣经都没有次经。后来它们又如何作为正典被列入罗马天主教圣经的？这一过程很难准确追踪。然而，关于这种差异是如何产生的，有足够的证据向我们提供了线索。

次经的引用——要表明的第一个主要事实是，在福音书或新约的其他书卷中都没有引用次经，却引用或引述了旧约 39 卷中的大多数书卷，并且是经常作为圣经来引用的。在第二世纪的基督教著作中，有一些是对次经的引用或典故，但无一例外，它们都不是作为圣经而引用的。这些引用或典故大多取自三卷次经：《所罗门智训》，《多比传》和《便西拉智训》。

米利都的经目表——非常重要的事实是，基督教作家米利都所列的最早的旧约经目表里并不包括次经，米利都是第二世纪后半叶撒德市的主教。他去东方是为了使自己“准确地熟悉旧约全书”，他所列如下：

摩西五经——创世记，出埃及记，利未记，民数记，申命记；约书亚记，士师记，路得记，列王的四卷书（现在称为撒母耳记和列王记），历代志上下，大卫的诗篇，所罗门的箴言，也称智慧书（为了不和次经中的智慧书混淆），传道书，雅歌，约伯记，以赛亚书，耶利米书，十二先知书作为一卷，但以理书，以西结书，以斯拉书（以斯拉记和尼希米记）¹。

此经目表尽管顺序有所不同，但与新教圣经中的旧约经目表是一样的，只是米利都的经目表中没有以斯帖记。

教父对次经的引用——从公元二世纪末开始，我们发现一些次经开始被频繁地引用，有时还把它作为圣经引用。例如，亚历山大的革利免（约 150 年 -215 年）就把次经《多比传》，《便西拉智训》和《所罗门智训》看作圣经。在第三和第四世纪，东方（希腊）和西方（拉丁）的许多基督教作家都遵循同样的作法。是什么导致了对次经态度的改变？这个问题没有简单明确的答案。有一种理论认为，相对于巴勒斯坦犹太人的希伯来旧约，亚历山大的犹太人接受了次经作为希腊文旧约的一部分

（称为七十士译本）。据说像亚历山大的革利免这样的基督教学者，后来从亚历山大的犹太人那里接受了这增加的旧约正典。

然而，现有的证据表明，亚历山大的犹太人与巴勒斯坦的犹太人有着相同的正典。犹太哲学家斐洛（约公元前 20 年 - 公元 50 年）是亚历山大犹太学者中最重要的一位，他一次也没有引用过次经。那么，为什么在第三，第四世纪的许多基督教作家开始引用次经作为旧约正典的一部分呢？是什么导致了次经在四世纪末被普遍接受为正典呢？

在希腊文旧约中包括次经——许多因素可能有助于将次经纳入希腊文旧约中。重要的是要明白，在早期的基督教时代，没有像我们今天所拥有的一整本圣经。每卷书都写在卷轴上，并且需要很多卷轴才能汇集成《圣经》。因此，很容易就把次经和正典混在一起。在公元四、五世纪，当基督教取代异教并作为罗马帝国的国教时，异教思想渗透到基督教中，这是另一个可能的促成因素。因为次经中包含了适合这种异教思想的故事和教训。七十士译本成为基督徒普遍使用的圣经，并且他们通常认为它比犹太人所使用的希伯来圣经更具启发性。教父耶柔米（约公元 345 年 - 420 年）与奥古斯丁（354 年 - 430 年）之间的分歧就说明了这一点。

耶柔米出生于意大利，在巴勒斯坦度过了大半生，精通希伯来语。公元 382 年，在教皇达马苏斯一世（公元 304-384 年）的领导下，在罗马举行了一次宗教会议，并发表了关于“圣经正典”的声明，其中包括了次经《所罗门智训》，《便西拉智训》，《多比传》，《犹滴传》和两本《马加比书》。该声明是“达马苏斯法令²”的一部分。这是第一个投票通过将次经列入旧约正典的天主教会议。

达马苏斯请他的秘书耶柔米把旧约圣经重新译成拉丁文，他从公元 382 年到 384 年一直是他的秘书。耶柔米在达马苏斯死后，重新回到了巴勒斯坦，并花了多年的时间从事该项翻译工作。他决定从希伯来原文而不是从希腊译本进行翻译。奥古斯丁得知此事之后，他劝诫耶柔米应该优先考虑“具有最高权威³”的希腊七十士译本，而精通希伯来语和希腊语的耶柔米并不赞同奥古斯丁的观点。他确信那些在希伯来圣经中所没有的书卷，“必须列入次经的著作中”⁴。然而，奥古斯丁作为在北非的希波主教，在公元 397 年的第三次迦太基会议中发挥了领导作用，并发表了一项关于“圣经正典”的声明，与公元 382 年在罗马会议上所发表的声明一致，其中包含了次经。这些以及类似的声明定义了拉丁文圣经的正典——武加大译本，并在罗马天主教中使用了 1000 多年，直到宗教改革时期。

宗教改革与次经——在中世纪，把次经列入旧约正典时常会遭到质疑，但从前

所作出的关于正典的决定似乎保证了其作为圣经正典的一部分而具有的永久性地位。而随着宗教改革的兴起,这种认同发生了变化。马丁路德(MartinLuther, 1483-1546年)呼吁把圣经作为评判所有教义和教训的最终权威,这一呼吁引发了关于哪些书卷可以构成圣经的问题。在1534年出版的德语圣经中,路德把次经书卷单独分开并加上按语,“次经:这些书卷不能与圣经同等看待,但仍是有益读的物”⁵。甚至在路德的德语圣经之前就已经出版的其他新教圣经译本,也将次经与正典分开,并不是因为他们轻视次经,而是正如改革家约翰·奥科兰帕迪乌斯(1482-1531年)所说的,因为“我们不允许它们与其他的正典书卷一样神圣”⁶。改革家们提出了这样的事实,即希伯来圣经中没有次经,教父们不同意将其列入正典中,特别是耶柔米,当他把旧约圣经翻译成拉丁文时也反对将其包含在内。

特伦托大公会议为次经辩护——罗马天主教在特伦托大公会议上对此做出了回应,该会议从1545年到1563年间断断续续地召开。在1546年4月8日的第四次会

马丁·路德把次经置于新旧约圣经之间,并声明“这些书卷不能与圣经同等看待,但仍是有益读的物”。

议上,它发布了一项关于“圣经正典”的法令。该会议除了宣称“以同样虔诚和崇敬的感情接受和高举”所有新旧约书卷以及不成文的传统之外,还把增加了的圣传列入圣经正典中。此经目表包括了传统的次经书卷,并且该法令宣布,

任何人如果“不接受这些书卷及其所有内容为神圣的圣经正典,正如包含在古拉丁武加大译本中的一样……就让他受诅咒吧”⁷!从特伦托会议开始,天主教就把次经作为旧约的一部分。三百多年后,梵蒂冈会议在1870年4月24日发布的“关于天主教信仰的宪章”中,强烈肯定了特伦托会议所颁布的法令。

在17和18世纪出版的许多新教圣经中,会把次经作为一个单独的部分附在新旧约中间。当然,有些版本完全就没有把次经列入其中。一个明显的改变发生在19世纪,在1827年,英国和外国圣经公会经过大量的讨论,决定不再将次经列入他们的任何圣经中。欧洲和北美的其他圣经公会也遵循了这一决定。因此,在过去的两个世纪里,大部分出版的新教圣经都没有次经。然而,在二十世纪下半叶,由于对圣经和次经文学批判性学术研究的日益

对基督徒来说,“次经最重要的价值之一就是它填补了先知书结尾与新约圣经写作之间的空白,提供了宝贵的历史、政治和宗教信息,否则这些信息是很难获得的”(R. K. 哈里森,“次经”,《圣经百科全书》,M. C. 坦尼编辑,第5卷。[密歇根州大急流城,桑德凡出版社,2009年])。

重视，以及基督教三个主要教派——新教，天主教和东正教之间的普世性交流，在新教中对次经又有了新的兴趣。因此，尽管大多数新教圣经里没有次经，但有一种趋势，尤其是在学术界，在正典书卷与次经之间的差异上变得模糊不清。

拒绝次经的理由

尽管这一历史调查提出了关于将次经列入旧约正典的严峻问题，但当我们考虑次经与正典书卷之间的神学差异时，这种列入就更值得质疑了。值得注意的是，在次经中有迹象表明，在它们问世之时，先知的恩赐已经停止了。在“亚萨利亚祷言和三童歌”中，就是《但以理书》的补编之一，在第 15 节中说道：“此时，没有君王，没有先知和领袖⁸。”当然，这并不符合圣经的记载，因为在那祷告的时辰，至少有两位先知：在尼布甲尼撒王宫中的但以理和被掳的以西结。

在描述马加比时期以色列的状况时，记载道：“以色列从此遭受大难，这大难是自他们没有先知那天起，从未遭遇过的”（马加比一书 9: 27）。事实上，次经《便西拉智训》或《西拉书》的序言似乎表明，希伯来圣经的三重正典——“律法、先知和我们列祖的其他书卷”——早已存在。正典先知的预言之声在次经中是没有的。

灵魂不死——次经起源于公元前 200 年至公元 100 年，在神学和历史真实性方面与正典书卷有着显著的差异。例如，在次经《所罗门智训》中关于灵魂的教义与希伯来圣经中关于灵魂的概念截然不同。在所罗门智训 8: 19, 20 中，我们发现据说是所罗门写给自己的话：“我原是天资优秀的婴儿，有善良的灵性。更可以说，我是个善人，已经进入无瑕疵的身体”。这经文提出了一个身体 - 灵魂的二元论，这与旧约的教导是不同的，旧约认为全人是一个有灵的活人（见创 2: 7）。这经文还暗示了灵魂的先存，这是正典圣经中所没有的教义。从这经文以及所罗门智训中的其它章节（如 2: 23, 3: 1; 和 9: 15）中，有些人推导出了灵魂不死的学说。

约翰·柯林斯（John Collins）以天主教的观点来看待次正经，他注意到希伯来圣经是“众所周知缺乏对不朽和复活的证明”。然后，他显然地赞同并强调“《所罗门智训》对灵魂不朽的支持，这一思想是以希腊人类学为前提的，与希伯来的思想格格不入。”在引用了所罗门智训 2: 23 和 9: 15 作为支持后，他得出结论：“在这一点上，次正经为天主教的传统奠定了重要基础，该传统肯定了身体的复活和灵魂的不朽⁹。”柯林斯观察到希伯来圣经不支持灵魂不朽的教义是正确的；它们也不支持希腊哲学的身体 - 灵魂二元论以及天主教的传统。然而，他们确实教导复活的教义。耶稣在太 22: 23-33 中向撒都该人阐明了这一点。

靠行为得救——在一些次经中，与圣经相反的另一教导是关于赎罪的教义。在多比传 12: 8, 9 中，我们看到一位天使名叫拉法勒，他指示多比和他的儿子多比雅，“施舍总胜于积蓄金银，因为施舍能救人脱离死亡，能洗净人的一切罪恶。”这显然与圣经的教导背道而驰，圣经教导罪藉着血才得以洗净，藉着动物祭牲的血为预表，最终以基督的血来应验旧约的预表（来 9: 22; 1: 3）。基督，上帝的羔羊，才是除去世人罪孽的（约 1: 29）。在次经《多比传》和《西拉书》中有一些经文，强调以施舍作为一种获得上帝悦纳的方式。多比传 4: 10 告诉我们：“施舍，你便会摆脱黑暗的死荫而获得平安。”西拉书 17: 22，“人的善行就是主的印环”。然而，最明显的是西拉书 3: 30，“水可以灭火，周济可以赎人的罪。”这显然是异端邪说。再多的施舍也不能赎罪！相反，根据利未记 17: 11，“因血里有生命，所以能赎罪”。使徒彼得也清楚地表明，我们得赎，并不是凭着能坏的金银等物——即使把所有的一切都施舍——“乃是凭着基督的宝血，如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血”（彼前 1: 19）。

其它矛盾之处——次经的教导和历史叙述在许多其他方面与旧约正典的教导和历史相矛盾。在西拉书 46: 20 中谈到关于先知撒母耳，此经文告诉我们：“他死后有人去问他，他又为王指示了王的命运，他从地下发出声音，并用预言嘱咐，当为民除去罪恶”。这显然是指隐多珥交鬼的妇人给扫罗王的信息，据说是来自撒母耳的信息。旧约明确地教导“死了的人毫无所知”，“在日光之下所行的一切事上，他们永不再有分了”（传 9: 5, 6）。与交鬼妇人和扫罗王交流的灵并不是撒母耳的灵，无疑是堕落天使说谎之灵。

犹滴传 9: 2 将示剑人被西緬（和利未，在犹滴传中没有提到利未）所杀，归因于上帝的旨意：“上主，我祖先西緬的天主！你曾将刀交在他手里，去报复外方人，因为他们解开了一个处女（底拿）的腰带，加以玷污……”。这与创世记中先祖雅各在圣灵默示下说出的诅咒截然相反：

“西緬和利未是弟兄；他们的刀剑是残忍的器具。我的灵啊，不要与他们同谋；我的心哪，不要与他们联络；因为他们趁怒杀害人命，任意砍断牛腿大筋。他们的怒气暴烈可咒；他们的忿恨残忍可诅。我要使他们分居在雅各家里，散住在以色列地中（创 49: 5-7）。

历史上的错误——除了这些神学上的矛盾之外，在次经里也有许多历史上的错误。《犹滴传》充满了历史上的错误。犹滴传 1: 1 记载“尼布甲尼撒在尼尼微大城为亚述王，那

**有些次经教导灵魂不朽
和靠行为得救。**

时阿法扎得在埃克巴塔纳为玛代王”。尼布甲尼撒在巴比伦大城统治巴比伦人，并不是在尼尼微大城统治亚述人。尼尼微已经被尼布甲尼撒的父亲拿波布拉撒王所毁灭。阿法扎得是尼布甲尼撒时代玛代的统治者，这是圣经和世俗的历史都不曾知道的。类似的历史错误在书中随处可见。布鲁斯·麦慈格在脚注中做了如下评论：一些学者认为，这本书在历史上的混乱……是有意为之的，目的是把这本书准确无误地打上虚构的烙印。¹⁰ 相比之下，旧约这灵感之著给了我们真实的历史，而不是虚构的历史。这些差异构成了为什么次经不应被承认或接受为旧约圣经一部分的重要原因。

总结——上述对于次经中的神学偏差和历史错误的讨论绝非详尽无遗。然而，当与旧约正典中的神学教导和历史记载相比较时，本章所提供的证据足以显明在次经中有许多矛盾之处和差异。虽然从历史的角度来研究次经或次正经可能有正当的理由，却没有任何正当的理由把它们列入上帝所默示的圣经中。关于圣经，使徒保罗写道：“这圣经能使你因信基督耶稣，有得救的智慧”，并且认为“于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的”（提后 3：15，16）。次经不属于圣经正典，耶稣曾用神圣的权威指着圣经正典说：“给我作见证的就是这经”（约 5：39）。

彼得 M. 万 本美伦

参考文献

- 1 Melito, “Fragments No.4: From the Book of Extracts,” in Ante-Nicene Fathers, eds. Alexander Roberts and James Donaldson, 10 vols. (Reprint edition, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1951), 8: 759.
- 2 Henry Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, trans. Roy J. Deferrari (St. Louis, MO: B. Herder Book Co., 1957), 33, 34.
- 3 Augustine, “Letter 28,” in *Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century, Part 2—Letters, Volume 1: Letters 1-99*, trans. and notes Roland Teske; ed. John E. Rotelle (Hyde Park, NY: New City Press, 2001), 92.
- 4 Jerome, “Preface to the Books of Samuel and Kings,” in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*, eds. Philip Schaff and Henry Wace, 14 vols. (Reprint edition, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1989), 6: 490.
- 5 Martin Luther, “Prefaces to the Apocrypha,” in *Luther’s Works*, trans. and ed. E. Theodore Bachmann, 55 vols. (Philadelphia, PA: Muhlenberg Press, 1960), 35: 337, n.1.
- 6 Bruce M. Metzger, ed., *The Apocrypha of the Old Testament: Revised Standard Version* (New York, NY: Oxford University Press, 1965), xv.
- 7 Denzinger, 244, 245.
- 8 Metzger, 210.
- 9 John J. Collins, “The Apocryphal/Deuterocanonical Books: A Catholic View,” in John R. Kohlenberger III, gen. ed., *The Parallel Apocrypha* (New York: Oxford University Press, 1997), xxxiii, xxxiv.
- 10 Metzger, 76, note on Judith 1: 1.

**花时间研究圣经这本书中之书。
从来没有什么时候基督的门徒应该研究圣经
像现在这样重要。**

《青年导报》，1893年5月18日

4 如何选择圣经译本？

翻译（译成现代语言）包括定准一个可发展的目标，这个目标在几个世纪以来一直在加速发展。今天，英语的发展比以往任何时候都要快。有些词汇已经不再使用；另外，有些词汇的意思也已经发生了改变。当译文本身需要再翻译时，它就失去了原来的作用了。¹

尽管英王钦定版圣经仍然是英语国家中使用最广泛的圣经之一，但现代人，尤其是年轻人往往难以理解它的语言。因此，在二十世纪下半叶，现代版的圣经不断地涌现出来。虽然其中大部分出自新教学者之手，但过去曾依赖《杜埃圣经》（出版于 1609 年）的罗马天主教，

现代人，尤其是年轻人往往难以理解英王钦定版圣经。

也出版了许多现代译本：诺克斯译本（1956 年），修订标准版：天主教版（1966 年），耶路撒冷英语圣经（1966 年），新美国标准和合本（1970–1983 年），新耶路撒冷英语圣经（1985 年），和非洲研经版圣经（1999 年）。与新教圣经不同，天主教圣经还包括了 7 卷额外的次经（《多比传》，《犹滴传》，《所罗门智训》，《便西拉智训》，《马加比一书》，《马加比二书》，《巴录书》），同时也增加了但以理和以斯贴补篇。此外，罗马教会的“正典法”要求所有的圣经版本都要有注释。

虽然新教圣经一般没有注释，但这些年来已经出现了许多带注释的圣经以及研经版圣经。《斯科菲尔德参考圣经》（1909 年）中有争议的注释最有效地促进了时代论。争议较少的研经版圣经有：《汤普森串珠参考圣经》（1908 年），《新牛津注释圣经附次经》（1973 年），《生活应用圣经》附有 10,000 条注释（1991 年），《考古研究圣经》（2005 年）。

评估圣经译本

阅读原文圣经是无可替代的。但是，当无法这样做的时候，尽可能接近原文的最佳方法是阅读大量不同的译本。使用不同译本的好处是，通过这种方式，我们可

.....
 : 整本圣经已被翻译成 429 种
 : 语言，新约圣经更被翻译成 1,144
 : 种语言，圣经的某些部分又被
 : 翻译成 862 种语言，共计超过
 : 2,400 种语言。（圣经协会记载，
 : 2007，8）。
 :

以瞥见一个单词在希伯来原文或希腊原文中所可能具有的丰富性。此外，不同的译本可以为难解的经文提供不同的解答。

二十世纪英语译本的激增，使我们有必要仔细考虑要使用哪一种译本及其使用的目的。一般来说，每一种译本的前言或导言会解释其翻译背后的原理，阅读它是

很有用的。以下是一些主要标准的简要概述，通过这些标准可以评估圣经译本。

译本的种类——首先，我们需要认识到圣经翻译有两种基本类型：（1）形式对等翻译或直译，试图把经文逐字逐句地翻译，并尽可能地接近原文，如：英王钦定版（KJV 1611），修订本（RV 1885），修订标准版（RSV 1952），新美国标准版（NASB 1971）或英文标准版（ESV 2001）。（2）动态对等或功能对等翻译不太关注原文措辞，而更关注原文的意义及其对原文读者的影响。如：新英语圣经译本（NEB 1970），新国际版圣经（NIV 1978），修订英文圣经（REB 1989），福音圣经（GNB）或现代英文译本（TEV 1976），和当代英语译本（CEV 1995）。

通常被认为是第三种译本的是释义（意译）圣经，与其说是翻译，不如说是注释。它试图以简单但相关的方式重新表达原文所要表达的思想，如：由 J.B. 菲利普斯撰写的《新约现代英文译本》（NT, 1958），当代圣经（1971），清晰本圣经（1996），信息本圣经（NT, 1993, OT 2002）。例如：歌罗西书 2: 9 “因为上帝本性一切的丰盛都有形有体的居住在基督里面”（和合本），在《信息本圣经》中内容有所扩展：“上帝的一切都在祂身上得以彰显，所以你可以清楚地看到和听到祂。你不需要望远镜、显微镜或星象来认识基督的丰盛，也无需用这些来探究倘若没有基督而变的虚空的宇宙”（信息本直译）。

前两种译本通常由委员会完成；释义译本是由一名精通文学风格的人完成的，但不一定用圣经的语言。尽管功能对等翻译并不逐字翻译，但它们试图翻译字义和功能的每个单位，然而，意译并不试图在原文和意译之间建立精确的单位对应关系。换句话说，意译只能表达文章大意，而功能对等翻译则受到更明确的准确性标准的约束。

没有一种译本是完全没有解释的。

形式对等翻译——直译 / 形式对等翻译的优点是它最接近原文，它使熟悉原文的读者能够看到习语和修辞模式是如何呈现的。形式对等翻译的主要缺点是逐字翻

译会产生一些晦涩的句子，有时还会产生误导。例如，创 12: 19，“你为什么说，她是我的妹子呢？这样我就可以娶她为妻了”（英王钦定版直译），这是希伯来原文的直译，但这并不是很清晰英语表达。在新约圣经提多书 2: 13，英王钦定版直译是这样的：“等候所盼望的福，并等候至大的上帝荣耀的显现和我们的救主耶稣基督”，从而将“上帝”和“救主”分开，使一个指父，另一个指子。然而，根据希腊语法，经文应该是“等候所盼望的福，并等候我们至大的上帝和救主，基督耶稣荣耀的显现”（NASB 直译），这就显明了耶稣既是我们的上帝，也是我们的救主。不过，对于严肃的圣经研究，最好选择一个较新的形式对等翻译译本，如修订标准版（RSV），新英王钦定版（NKJV），或者新美国标准版（NASB）。

动态对等翻译——动态 / 功能对等翻译的优点是容易理解。它的主要缺点是，

大多数希腊手稿是在埃及、中东和欧洲的修道院、图书馆或古代教堂中发现的。梵蒂冈抄本（公元四世纪）被认为是现存最古老（几乎）完整的希腊圣经抄本，据信是于 1483 年在佛罗伦萨会议期间抵达罗马的，是拜占庭皇帝乔凡尼八世送给教皇欧金尼奥四世的礼物。有些手稿是在最不可能的地方发现的。例如，在埃及俄克喜林库斯的古代垃圾堆中发现了 50 多片新约纸莎草片段。康斯坦丁·冯·蒂申多夫在西奈山脚下圣凯瑟琳修道院的垃圾桶里发现了大约 40 页的西奈抄本（公元 4 世纪）。

它包含了更多译者的解释，正如许多经段落的不同译本所表明的那样。例如：在希伯来文中，但以理书 8: 14 的时间按直译是 2300 个“晚上早上”，而不是“日”。新国际版（NIV）是“2300 个晚上和早上”，然而，现代英文译本（TEV）将其翻译为“1,150 日”，它是根据这些是晚祭和早祭的解释（即 2300 个晚上和早上的献祭需要 1150 天）。然而，英王钦定版（KJV）的翻译“日”同样是一种解释（即一个晚上和一个早上等于一天），尽管它得到了其他经文的支持，如创 1: 5, 8, 13 等。

在使用动态对等翻译译本进行圣经研究时，需要注意的是该译本不会破坏圣经的研究。例如，在希伯来书中研究圣所真理时，新国际版圣经（NIV）或当代英语译本（CEV）都没有帮助，因为这两个译

本在希伯来书 9: 8, 12, 25 使用了错误的术语“至圣所”来代替在修正版英文圣经（REB）和新英文圣经（NEB）中使用的“圣所”。

无论使用哪种译本，我们都要记住，没有一种译本是完全没有解释的。因此，我们需要了解每种译本的优点和缺点。

底本——第二个标准涉及到翻译所依据的底本。第一本完整的英语圣经《威克

里夫圣经》（约 1380 年），是由拉丁文武加大译本翻译而来；武加大译本是五世纪初的拉丁语圣经版本。武加大译本成为罗马天主教的标准圣经。在反宗教改革期间，特伦托会议重申武加大译本为唯一具有权威的拉丁文圣经。杜埃兰斯圣经和罗纳德诺克斯版圣经都是从武加大译本翻译过来的。换言之，他们都是从译本中再翻译过来的。

标准新教圣经的新约，从丁道尔到英王钦定版圣经，都是根据标准底本（公认本）来翻译的，这可以追溯到荷兰学者伊拉斯谟（Erasmus,1466-1536），他在 1516 年出版了第一本希腊文新约。当伊拉斯谟在 1515 年准备他的第一版希腊文新约时，他只有六份手稿，并且由于缺少《启示录》的最后几节经文，他将其从拉丁文重新译成希腊文。如今，有超过 5,000 份希腊新约手抄本碎片得到证实，许多最早的纸莎草纸是在最近一百年才被发现的。

旧约的许多手抄本也是如此。直到十九世纪后半叶在开罗藏经阁（Cairo Geniza）² 发现了公元五世纪的圣经文本，最古老的希伯来旧约手稿在基督之后被抄写了约一千年。随着 1902 年纳什纸莎草纸³ 和 1947 年初死海古卷的发现，旧约学者终于获得了包括部分希伯来旧约的手稿，这些手稿可以追溯到基督诞生之前。

这些发现的主要价值在于，我们比 KJV（英王钦定版圣经）的译者拥有更广泛、更好的文本基础。尽管手稿的年代并不一定与它的准确性相符，但比先前已有的手稿早一千年的手稿必须被考虑在内。大多数现代译本都利用了新发现的旧约和新约手稿。

译员——另一个需要考虑的因素是译者的能力。仅仅因为有人出版了圣经的译本，这并不意味着译者就能胜任这项工作。一般来说，最好使用委员会而非个人完成的译本。

而且，所有的翻译都反映了译者的先存预设。这些预设可能符合一种特定的信仰派别（如犹太教、天主教、不同派系的福音教派等），也可能受到译者学术观点的影响。了解译者的信仰预设是有用的，不是为了确定是否要避免该译本，而是为了聪明地使用它。即使一个人可能不同意另一种宗教或教派，但阅读针对该特定信仰派别的译文仍然是有用的。

目标读者——有些圣经译本是以特定的读者为目标的。例如，TEV（现代英文译本）特别努力让母语不是英语的人也能读懂。同样，NEB（新英文圣经）使用英式英语，而 NASB（新美国标准版圣经）使用美式英语。J. B. 菲利普斯开始了新约书信的意译，后来在 1947 年第二次世界大战轰炸英国期间，为他教会的青年出版了《给

年轻教会的信》。他继续翻译圣经的其它部分及其后的版本，但他后来的作品释义减少了，也越来越少关注特定的一代，尤其是当他意识到他的版本被越来越广泛地使用时。这些只是几个例子，显明了目标读者对圣经翻译的影响。了解译本的目标读者也有助于读者评估其在各种情况下的适用性。

总结——阅读原文圣经是无可替代的。如果无法做到这一点，则应将几种译本相互比较，以确保经文在英语译本与原文中所说的是一样的。为了评估一个译本，了解它是什么类型的翻译，底本是什么，译者是谁，以及他们打算要面向的目标读者会颇有助益。

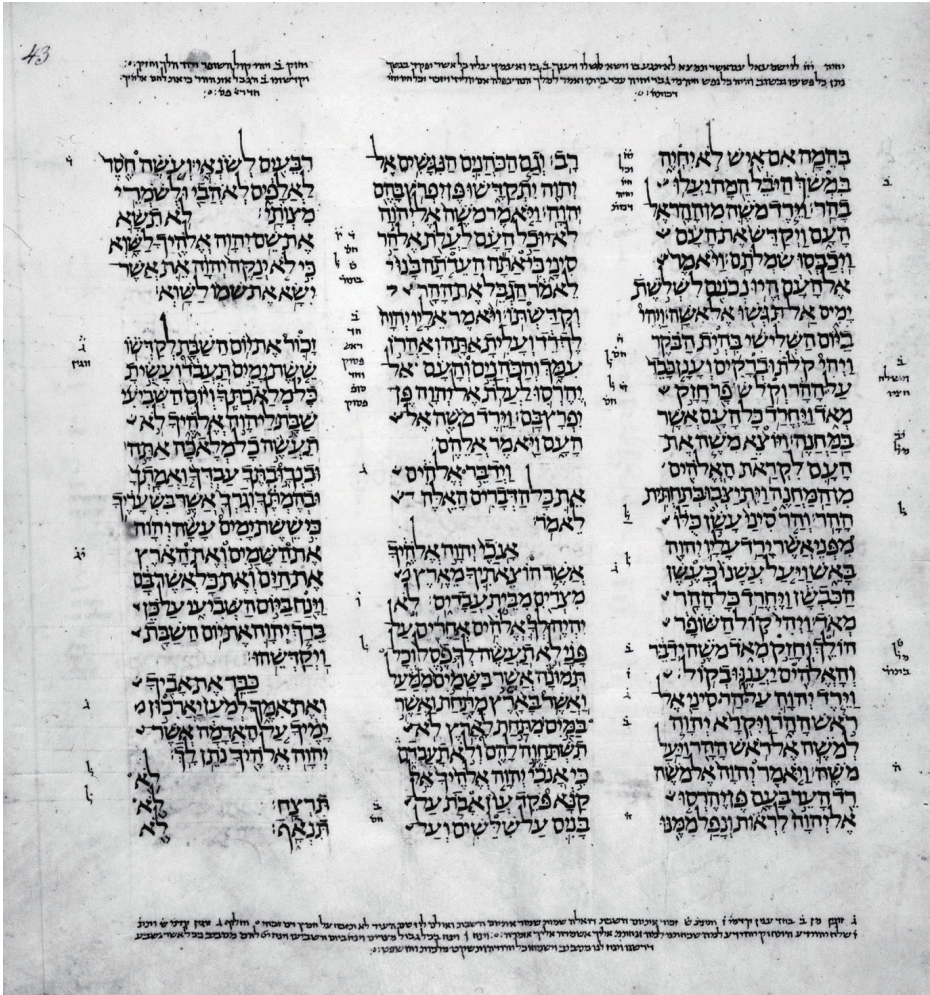
对于严肃的圣经研究，最好使用尽可能接近原文的直译（RSV、NASB、ESV、NKJV），以及更具动态性的译本，这些译本更侧重于翻译原文的思想而非其词汇（NIV、NEB、REB）。在教会讲道和教导时，应使用听众熟悉的译本。对于个人和家庭的灵修，有时可以使用一个好的释义本。然而，在安息日学或者讲台上，应避免使用释义本。

最后，没有“万能的”最佳译本。没有一种译本能满足所有的需求。然而，了解不同的圣经译本及它们是如何并为何被翻译的，是一种帮助人们晓得如何充分利用这些版本的方法。

李塔施

参考文献

- 1 Alister McGrath, *In the Beginning: The Story of the King James Bible and How it Changed a Nation, a Language and a Culture* (Hodder and Stoughton, 2001), 308, 309.
- 2 藏经阁是犹太会堂里的储藏室。
- 3 纳什纸莎草纸包含了十诫和申命记 6: 4 的一部分，它可以追溯到约公元前 100 年。



列宁格勒抄本

(显示《出埃及记》第20章的一部分)是希伯来圣经最古老最完整的手抄本。它可以追溯到公元11世纪的第一个十年。

5 《圣经》有错误吗？

几个世纪以来，圣经学者普遍接受圣经是著写成文的上帝的真理之道。今日的基督复临安息日会也加入了持守上帝真道之人的行列。复临教会基本信仰第一条就表明：“圣经是上帝旨意之无误的启示，是品格的标准、经验的试金石，是各项教训之权威性的显示，并是上帝在历史中的作为的忠实记录¹”。虽然基督复临安息日会支持圣经的神圣权威和完全的可靠性，但他们并不宣称圣经是绝对完美的，因为他们理解默示的本质。

特别是自 17 世纪启蒙运动以来，许多圣经学者声称圣经中存在着种种错误——教义上的错误，科学上的错误、矛盾，名字和数字上的差异，以及不精确的语言。在解决这些问题之前，我们要了解圣经的本质。

圣经的神圣来源——根据圣经的自述，整本圣经确实是上帝所“吹成的”或者是上帝所默示的。在旧约圣经中，作者有时声明是在记录上帝对他们所说的话，如：“耶和華晓諭摩西说……”（出 25：1）或“耶和華的话临到我说……”（结 32：1）。大卫说：“耶和華的灵藉着我说：他的话在我口中”（撒下 23：2）。据估计，在旧约圣经中大约有 2600 个这样的声明。

新约证实了旧约的神圣启示。保罗写道：“圣经都是上帝所默示的”（提后 3：16）。彼得也表明：“预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出上帝的话来”（彼后 1：21）。当然，新约也是如此。尽管使徒们不像旧约圣经作者那样频繁地宣称受到启示，但很明显，他们把其信息视为是出于神圣权威的。例如，保罗写道：“并且我们讲说这些事，不是用人智慧所指教的言语，乃是用圣灵所指教的言语”（林前 2：13），并且“你们听见我们所传上帝的道就领受了；不以为是人的道，乃以为是上帝的道”（帖前 2：13）。

保罗也承认新约其他部分为灵感之著。在提前 5：18 中，他从两约中引用经文作为圣经，“因为经上说：‘牛在场上踹谷的时候，不可笼住它的嘴，’又说：‘工人得工价是应当的’”。经文的前半部分是引自申 25：4，后半部分是引自路 10：7。

同样，彼得说在保罗的书信里，“有些难明白的，那无学问、不坚固的人强解，如强解别的经书一样，就自取沉沦”（彼后 3：15，16），他视保罗的著作为圣经。总而言之，圣经源自上帝。

圣经中人的因素——尽管圣经是出于神圣的启示，但圣经的作者不是简单的上帝的笔，而是上帝的执笔人，即他们在圣灵的引导下，以他们自己独特的风格、语言

.....
 : “伪经”一词是指那些不在旧
 : 约正典或次经中的古代犹太著作，
 : 其作者身份被错误地归于名人，
 : 如以诺、亚伯拉罕、以斯拉等。
 :

和思想形态撰写了六十六卷书。因此，圣经所有的书卷都带有人类作者的特征。多卷经书都有作者的名字，其中又记载了大量关于时代背景的历史文献，这“使得圣经非常人性化。”²有些书卷如《列王记》、《历代志》和《路加福音》为历史研究提供了证据（王上 22：39，45；代上 29：

29；路 1：1-4）；有些圣经作者甚至引用了异教的著作（徒 17：28），而至少《犹大书》似乎引用了伪经的著作（犹 14，15）。以下为“人性化”的一些因素：

语言——对于圣经的表述，我们需要记住，圣经作者经常使用非技术性的、普通的、日常的用语来描述事物。例如，他们谈到日出（民 2：3；书 19：12）和日落（申 11：30；但 6：14），所用的是浅显易懂的言语，而不是科学的语言。此外，人们不会把社会习俗与科学主张混为一谈。对技术精确性的要求根据所陈述的情况而有所不同。因此，不精确并不等同于不真实。³

文学手法——圣经作者也使用不同的文学手法，如诗歌、比喻、隐喻、象征等。很多圣经书卷，尤其是旧约，都是历史叙述；其他的包括法律文本，

智慧名言，或启示性预言。由于不同类型的文学材料要求略有不同的解释方法，因此在圣经中区分这些不同的文学手法有助于避免错误的解释。

古代的习俗——许多圣经章节反映了古代的习俗，这些知识对于解释经文是很有帮助的。例如，在古时，给同一个人起不同的名字是很普遍的（以东 / 以扫；基甸 / 耶路巴力），以及使用不同的方法来数算君王的统治⁴。

圣经手稿的传播——众所周知的事实是，所有的圣经亲笔手稿，即圣经作者的原始手稿都丢失了。尽管犹太人在抄写圣经手稿时非常小心，但在抄写和传递圣经手稿的过程中⁵，还是出现了一些小的错误。然而，这些错误是如此的微不足道，没有一个诚实的人会因此而跌倒或迷失（《信息选粹》卷一，16）。怀爱伦说：“但

上帝藉着自己行奇事的异能，已保全了现在存有的这本圣经”（《信息选粹》卷一，15）。事实上，圣经是流传最广、保存最完好的古代文献。没有任何的古籍能像圣经那样保存完好，有些抄本甚至可以追溯到原著写好后几年。

然而，在现存的希伯来文和希腊文文献中，仍有许多差异或矛盾之处，而这些文献正是圣经翻译的依据。例如，在旧约《撒母耳记》，《列王记》和《历代志》中指向同一事件或事物时，存在着许多数字上的差异。在撒下 8: 4，据说大卫从哈大底谢那里擒拿了 700 马兵，而在代上 18: 3, 4 给出的数字是 7000⁶。根据王上 4: 26，所罗门有套车的马 40,000，但在代下 9: 25 的记载中，他只有 4000。在太 27: 54 中，百夫长说：“这真是上帝的儿子了”。然而，在路 23: 47 中，百夫长说：“这真是个人义人”⁷。在使徒行传中，司提反告诉犹太人亚伯拉罕在示剑用银子从哈抹子孙那里买了麦比拉洞（徒 7: 16）。然而，根据创世记，亚伯拉罕是从赫人以弗仑那里买了这个洞（创 23: 8），从前是雅各在示剑向哈抹的子孙买了那块地（创 33: 19）⁸。其中有些差异可能有很好的解释；其他则可能是由于抄写者的错误或人类的弱点所致。怀爱伦写道：“有些人一脸严肃地看着我们，说：‘你们不认为圣经在抄写或翻译过程中可能有了错误吗？’这是完全有可能的……所有的错误都不会使任何一个人心里烦恼，脚步跌倒，只要他不愿在最明白启示了的真理上找麻烦。这种微小的差异会破坏我们对圣经的信心吗？不，除非我们坚持圣经的言语默示论——认为“所有的言语都是上帝所默示的”⁹”。作为基督复临安息日会的信徒，我们并不持有这种观点。“受到灵感的，不是圣经的语言，而是圣经的作者。灵感的对象，不是人的语言或表达方式，而是作者本身。他们在圣灵的影响下充满了思想”（《信息选粹》卷一 21）。怀爱伦还说，上帝“藉着祂的圣灵，使人有资格和能力来担任这一工作。祂引导人的思想选择所当说的和所当写的”

与言语默示论相反，基督复临安息日会一般都相信思想默示论。然而，这并不意味着言语不重要。很多时候，先知得到了要记录下来确切话语。

“圣灵的指引并不否定圣经作者思想和写作过程，而是监督写作的过程，以便最大限度地阐明思想，并在必要时防止对启示的扭曲，或将神圣的真理变为谎言”（F. 卡纳勒《理解圣经中的启示与默示》，编辑：G. W. 里德【马里兰银泉圣经研究所，2006】，第 65 页。

“当阅读圣经时，我们不应期望其准确无瑕。我们所发现的不完美和不准确之处，为我们提供了其历史性的证据”（F. 卡纳勒《基督教神学的认知原理》，【密歇根州贝林斯普林斯：安德烈大·学出版社，2005 年版】，第 464 页）。

“受到灵感的，不是圣经的语言，而是圣经的作者。灵感的对象，不是人的语言或表达方式，而是作者本身。他们在圣灵的影响下充满了思想”（《信息选粹》卷一 21）。怀爱伦还说，上帝“藉着祂的圣灵，使人有资格和能力来担任这一工作。祂引导人的思想选择所当说的和所当写的”

（《信息选粹》卷一 26; GC v-vi; cf.《信息选粹》卷一 36, 37; 3SM51, 52）。然而，我们不能排除经文中次要细节的不一致或缺乏精确的可能性，这些细节可以被忽略，而不改变历史记录的整体可靠性或神学信息的准确性。

圣经的历史可靠性——即使我们考虑到出现差异的可能性，这并不意味着我们在谈论历史事件或科学事实时就不能相信圣经。圣经中存在的差异并不能使人对创世记的前十一章，先祖的故事或先知书和福音书中相关事件的历史事实产生怀疑。基督教信仰是一种与历史有关的信仰，从某种意义上说，这实际上取决于已经发生的事实（对比林前 15: 12-22）。因此，圣经的历史方面不能脱离其神学内容。事实上，“将历史从圣经中移除，就等于将表明上帝的信实从圣经中移除，”¹⁰ 因为上帝在历史中显明其作为。从新约中我们知道耶稣基督和使徒们都接受旧约圣经所记载的历史事件为真实可信的。（太 19: 4, 5; 24: 37; 徒 24: 14; 罗 15: 4），因为诸如创世，洪水和出埃及等历史事件都是圣经所揭示的关于救赎历史的一部分。

圣经的精确性——尽管在圣经中存在错误和差异，基督复临安息日会相信“圣经是上帝旨意之无误的启示”¹¹。这是什么意思？

在基督教内部，东正教认为教会的前七个大公会议是绝无错误的；罗马天主教教导说，当教皇以宗座权威正式宣言时是绝无错误的；保守的新教徒认为圣经在信仰和实践上是绝无错误的，尽管有些人进一步相信圣经是绝对正确的，他们认为圣经的原稿（亲笔签名稿）在所有事情上都是完全无误的，无论是历史，年代还是科学等。

**基督复临安息日会相信圣经
是无误的，因为上帝藉着
预言的恩赐，将祂的真理
和旨意毫无错误地向人显明。**

基督复临安息日会相信圣经是无误的，因为上帝藉着预言的恩赐，将祂的真理和旨意毫无错误地向人显明。“上帝的圣言充满了宝贵的应许和有助益的忠告。它是无误的；因上帝不能有误”（FLB 27）。然而，无误并不意味着福音书的作者在叙述耶稣的言语和行为方式上不能有所不同。正如法庭上的证人对同一事件的描述有所不同，所以在福音书中，我们有时对同一事件的描述也略有不同。无误既不意味着圣经的作者是无误的或完全理解他们所写的一切；也不意味着他们不能使用历史或一般信息来记录上帝的信息。然而，尽管圣经中存在所有可能的差异，但圣经仍然是上帝的道。

怀爱伦与圣经的可靠性——怀爱伦反复强调上帝的圣言是“练达无误的顾问，和万无一失的向导”（FE, 100），以及“无误的标准”（MH 462）。这是否意味

着她相信圣经是无误的？怀爱伦坚决捍卫圣经的无误，但她从未使用过绝对无误或无差错这类的字眼。她说：“圣经并不是借超人的言语赐予世人的。耶稣为了亲近世人，所以取了人的形体。同样，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。同一个字，常带有多个意思；没有一个字，具有分明而不混淆的内涵”（《信息选粹》卷一 20）。然而，怀爱伦声称圣经是以“质朴优美的文字”以及“正确无误的真理”为特点的（YI, May 7, 1884, cf. LHU 127）。怀爱伦并没有神化圣经，对她而言，唯有上帝是无误的（Letter 10, 1895, in 《信息选粹》卷一 37）。但她也坚信“祂的话是真实的”（Letter 10, 1895 in 《信息选粹》卷一 37）和“可靠的”（ST, Oct 1, 1894）。

如何处理难解经文

在圣经中遇到明显的错误该怎么办？圣经作者也坦率地承认，圣经中“有些难明白的”（彼后 3: 16），而且，正如我们以上所指出的，在新旧约圣经中确实存在一些差异。纵观历史，认真的学者都认识到圣经中这些难解的经文所带来的挑战。尽管在思想开明，详细审查下许多差异和矛盾都得以消失，但仍然存在问题。坦率地承认这些困难无法回答，与声称圣经肯定是错误的是完全不同的。后者是对圣经的一种价值判断，而前者表明我们意识到人类理解的局限性，并承认人类并非无所不知的，在理解属灵的事上需要依赖进一步的信息及圣灵的光照（对比林前 1: 18-20; 2: 12-14）。

识别困难——在处理难解的经文时，我们必须记住，许多所谓的错误并不是上帝启示的结果，而是人类误读的结果。有人指出“关于圣经的教训有许多矛盾的看法，这并非因为圣书本身有模糊不明之处，而是因为讲解圣经之人的盲目与偏见。人们不顾圣经中明显的话语，而顺从自己错谬的见解”（RH Jan 27, 1885）。因此，问题往往不在于经文本身，而在于讲解圣经的人。

在某些圣经译本中，有一些明显的错误可能是由于对原文翻译的错误或误导造成的。理想情况下，应该对圣经的语言有所了解，以便能够学习希伯来语，亚拉姆语和希腊语的圣经。因为通常都不是处在这种理想的情况下，所以在得出任何结论之前，应该先对比几种好的译本。扩展的释义译本，如《清晰本》或《信息本》，不应用来作为圣经研究的译本，然而，它们对于灵修导读可能会有用。

诚实正直——在处理难解经文时，我们最好以完全诚实的态度来对待它。上帝“喜悦正直”（代上 29: 17）。首先，

**问题往往不在于经文本身，
而在于讲解圣经的人。**

这种态度意味着我们承认困难的存在，并且不试图掩盖或逃避它。一个诚实的人具有开放的心态，能够接受正在学习的信息和内容。此外，诚实还包括愿意使用适当的研究方法。为了正确地解释和理解上帝的圣言，我们不能使用与上帝话语背道而驰，以无神论为前提的世俗预设方法。

以祷告的心对待困难——祈祷不能代替努力和深入的学习。然而，在祷告中，我们承认我们需要依赖上帝来理解祂的话。承认上帝和祂的圣言超乎人类理性并高于我们目前的理解，这是一种谦卑的表达。我们可以屈膝祈求圣灵的带领，并获得对圣经经文的新见解，如果我们将自己置于上帝的圣言之上，就不会有这样的收获。

以经解经——由于上帝是圣经的最终作者，我们可以假定圣经的各个部分是基本统一的。这种假设是说，要处理圣经

借着谦卑屈膝，我们能获得对圣经经文的新见解，如果我们将自己置于上帝的圣言之上，就不会有这样的收获。

中具有挑战性的部分，我们需要根据圣经来处理所有的困难。解决圣经难题的最好方法仍然在于圣经本身。没有比以经解经更好的解释了。这意味着我们必须把经文与经文进行比较，同时要考虑经文的上下文，把圣经中清晰的表述移

到不那么清晰的语句中。换言之，我们是用圣经中清晰的段落来阐明那些难于理解的语句。

忍耐——尽管上述提到的所有方面都有助于我们自信地处理圣经中的任何困难，但这方法并不总能让人得出简易或快速的解决方案。我们必须下定决心，不管需要多少时间、研究和努力的思考，我们都要耐心地去寻找解决方案。同时，当我们与圣经中的难题角力时，我们需要专注于要点而不迷失在困难中。即使某些问题持续困扰着我们，甚至付出了最大的努力也无法解决时，我们也不应灰心。值得注意的是，在历史结束之际，忠实信徒的一个特点是要活出忍耐（启 14：12）。我们忍耐的一部分是能够接受开放性的问题，同时忠于上帝的圣言。因上帝的圣言已证明是可信靠的。

总结——圣经有错误吗？如果错误是指圣经所教导的是错误的，或者圣经是不可靠的，以及其历史事件是不可信赖的，那么答案则是“不”！圣经是上帝旨意及真理之无误的启示。许多在圣经中所谓的“问题”往往不在于经文本本身，而在于讲解圣经的人。此外，特别是在圣经批判学兴起以来，圣经的历史可靠性常常被考古学和其他科学的新发现所证实。圣经中有错误的说法很容易被误解为是上帝犯了错误，或者祂把错误放在那里，但事实并非如此。圣经中的差异和不完善是由于人类

的弱点造成的。

毫无疑问，我们确实在圣经中发现了具有挑战性的陈述，甚至是矛盾之处。但这些差异并没有对圣经的教导或其历史可靠性产生负面影响。我们可以完全相信，今天所拥有的圣经是上帝的真理，使每一个愿意的男女都有得救的智慧。

弗兰克 M. 哈塞尔

参考文献

1 “Fundamental Beliefs,” Seventh-day Adventist Yearbook 2007 (Silver Spring, MD: General Conference of Seventh-day Adventists, 2007), 5.

2 Peter M. van Bemmelen, “Revelation and Inspiration,” in Handbook of Seventh-day Adventist Theology, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 35. See also the box on page 36.

3 Cf. Noel Weeks, *The Sufficiency of Scripture* (Edinburgh: The Banner of Trust, 1988), 32.

4 两千多年以来，希伯来的年代学一直是旧约学者的一个严重问题。一个王国的数字与其它的数字不一致。经过多年对这显然无法解答之矛盾的艰苦研究，基督复临安息日会学者埃德温·R. 蒂勒（Edwin R. Thiele）在其被广泛认可的著作中成功地解决了这一问题。该著作作为《希伯来列王的神秘数字》，第三版（密歇根州大急流城，桑德凡出版社，1983年）。

5 Cf. Paul D. Wenger, *A Student's Guide to Textual Criticism of the Bible* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006).

6 For an explanation of this problem see Gleason L. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982), 184.

7 On this question see the helpful discussion in Archer, 346-356.

8 For possible explanations see Walter C. Kaiser Jr., Peter H. Davids, F. F. Bruce, and Manfred T. Brauch, *Hard Sayings of the Bible* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), 521, 522, and Archer, 379-381.

9 Walter A. Elwell, ed., *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1984), 1139.

10 Weeks, 50.

11 Fundamental Belief No. 1, emphasis added.

6 《圣经》的历史可靠吗？

1947年的一项发现成为20世纪最重要的考古发现。故事始于1947年2月或3月，当时一个叫穆罕默德的贝都因牧羊人正在寻找一只丢失的山羊。他把一块石头扔进了死海西侧悬崖上的一个洞里，在耶利哥以南8英里处。让他惊讶的是，他听到了陶罐破碎的声音。经过调查，他发现了一个惊人的景象。在洞穴的地面上有几个大罐子，其中一些装着皮革卷轴，用亚麻布包裹着。由于罐子被小心地密封，所以这些卷轴在极佳的环境下保存了近一千九百年。他们显然是在公元70年耶路撒冷沦陷之前被安置在那里的。

死海古卷的价值

直到昆兰古卷的发现，其日期可追溯至公元前3世纪到公元1世纪，最古老的旧约手稿有：申6：4的碎片（纳什纸莎草纸），可追溯至公元前1世纪；还有开罗藏经阁（犹太会堂的储藏室）的一些圣经碎片，日期可追溯至公元5世纪，以及马所拉文本¹，日期可追溯至公元9到11世纪。

现存最古老完整的希伯来旧约手稿——列宁格勒抄本（见第31页），源自公元11世纪的前十年。因此，死海古卷的重要意义在于，它是最早的古卷，可追溯至最后一卷旧约圣经完成后约两百年。

因着死海古卷，我们现今才拥有《以赛亚书》希伯来语文本的完整手稿，以及大多数其它圣经书卷的碎片，它们比之前已知现存的手稿早了一千多年。

这一发现的意义在于，死海古卷之一《以赛亚书》（约公元前125年）与其晚一千年的马所拉版本的《以赛亚书》在细节上非常接近。它证明了圣经抄写者一千多年来在抄写圣经时非同寻常的准确性。当把马所拉版本与昆兰版本进行比较时，发现两者几乎是相同的。

1947年在死海附近的昆兰1号洞穴中发现了两份《以赛亚书》抄本，尽管比之前已知最古老的手稿（公元980年）要早一千年，但事实证明，在超过

95% 的文本中，它们与我们标准希伯来圣经一字不差。那 5% 的不同主要是明显的笔误和拼写的不同。死海古卷中的一些《申命记》和《撒母耳记》片段表明其手稿与我们接受的希伯来原文所依据的手稿不同，即使如此，这些经文片断也未表明任何教义或教导上的不同。它们丝毫不影响所启示的信息。²

因此，我们可以知道现在的旧约圣经文本，就是根据马所拉版本而来的，实际

死海古卷的重要意义在于，它比我们在 1948 年前所拥有的最古老的手稿还要早一千多年。

上与耶稣时代所使用的希伯来文本是一致的。因此，我们没有理由怀疑，旧约圣经作者所写的与我们今天圣经中所写的基本上是一样的。

没有任何古代的著作能像旧约一样，被如此准确地传播，主要是因为犹太抄写员和马所拉学者以极大的崇敬来对待上帝的圣言。他们设计了一套复杂的系统来计算经文的节数，字数和字母数，以防止任何抄写的遗漏。任何不符合这些规则的书卷都要被淹埋或烧毁。

新约圣经的传播

所有的新约圣经书卷都在第一世纪的后半叶著成：从加拉太书和两封给帖撒罗尼迦的书信，著于约公元 50 年，到约翰福音和启示录，著于约公元 90-100 年。

与旧约一样，所有的新约原稿都已丢失了。然而，由于新约书卷是古代抄写最频繁、流传最广的书卷，我们现今已有超过五千份新约希腊手稿。

在古时，没有任何一卷书甚至在起初就能达到如此大量的现存手稿。相比之下，“荷马的《伊利亚德》位居第二，仅存 643 份手稿。第一部完整保存的荷马著作可追溯到 13 世纪。³

对于《凯撒的高卢战争》（创作于公元前 58 年至公元前 50 年之间），有几份现存的手稿，但只有九或十份是好的，其中最古老的一份比凯撒时代晚了 900 年左右。在李维（公元前 59 年 - 公元 17 年）罗马史的 142 部著作中，现仅存 35 部；我们知道从 20 份有影响力的手稿中，只有一份包含了第二到第六部的残片，其历史可追溯至四世纪⁴。

新约手稿——在 5000 多份已知的希腊新约手稿中，最早的手稿是公元 130 年左右的一小片纸莎草纸碎片（称为 P52），其中包含约翰福音 18: 31-33 和 37-38 节的

部分内容（请参阅第 320 页）。

切斯特·比蒂（Chester Beatty）纸莎草纸（以其原始所有者的名字命名）源自第二和第三世纪，由包含所有四本福音书和使徒行传的部分内容，几乎所有的保罗书信，希伯来书和启示录 9-17 章的纸莎草纸所组成。在同一时期，还有伯德墨（Bodmer）纸莎草纸（也以其所有者的名字命名），里面有路加福音和约翰福音，以及给犹太的书信并彼得前后书。这些纸莎草纸都来自埃及，那里干燥的气候有助于保存它们。

最完整的新约手稿，写在羊皮纸上，源自于第四世纪：（1）康斯坦丁·冯·蒂申多夫（Constantine von Tischendorf）在圣凯瑟琳修道院（位于西奈山脚下）

今天我们有超过 5000 份已知的希腊新约手稿。

发现了西奈抄本（ \aleph ），它源自于四世纪中叶，包含了整个希腊文新约圣经。（2）来自梵蒂冈图书馆的梵蒂冈抄本（B），其日期略早于西奈抄本，并且包含了希伯来书 9: 14 节之前的新约圣经。从文本上看，梵蒂冈抄本被认为是所有现存新约手稿中最有价值的。另外三份重要的手稿是亚历山大抄本、伯撒抄本和五世纪的以法莲抄本。

除了大约 3200 份连续文本抄本外，我们还有 2200 份经文选抄本。经文选是“新约圣经的手稿被分成不同的部分，按照他们的顺序被安排作为教会年度指定的课程”⁵。其中有一些可以追溯到四世纪，但大多数是在八世纪以后写的。

新约文本批评——我们已经看到，历史上没有哪个文献能像新约那样拥有如此丰富的古代手稿。然而，这一事实也出现了其自身的问题。手稿越多，由于抄写错误造成的文本变化就越大。如果一个抄写员按听写而抄，他可能会在发音相似的单词上犯错误；如果他按面前的手稿来抄写，他可能会把一个单词误认为另一个与它相像的单词。或者他的眼睛可以从一个单词跳到另一个相同的单词，或者跳到另一个有相同结尾的单词，因此文本的一部分可能会被忽略或者重写了。文本批评试图尽可能地重建圣经文本的原始措辞。

英国古典学者弗雷德里克·凯尼恩爵士曾说过：“最后，令人欣慰的是，所有这些发现和研究的总体结果是加强了对圣经真实性的证明，并使我们确信，我们手中有上帝完整的真实的话语”⁶。“还应明确指出，尽管手稿中有许多不同的解读，但它们都不影响基督教信仰和实践的任何方面”。

考古学的证据

尽管考古学不能证明圣经中的属灵真理，但它可以阐明和澄清许多经文的历史情况，从而证实圣经中所记载的许多事件的史实性。支持圣经历史可靠性的最重要的考古发现有：

1、**汉谟拉比石碑**（约公元前 1700 年）是由法国考古学家在 1901-1902 年的冬天在苏萨城发现的，即圣经上的书珊城（但 8：2），现在在巴黎的卢浮宫展出。它包含了约 280 条律法，其中有许多与摩西的律法惊人地相似：

汉谟拉比 #14

拐带人口，或是把人卖作奴隶，那么判决就是死刑。

出 21：16

拐带人口，或是把人卖了，或是留在他手下，必要把他治死。

汉谟拉比 #196 和 197

人若弄瞎了一个官员的眼睛，那么他的眼睛也要被弄瞎。人若打断了另一个人的骨头，那么他自己的骨头也要被打断。

出 21：24

以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚。

汉谟拉比石碑和其他古代法典的发现，打破了旧有的批判性观点，即摩西时代不可能有摩西五经。

2、**麦伦普塔赫石碑**（约公元前 1200 年）是弗林德斯·皮特里爵士在底比斯古城的祭庙中发现的，并发表于 1897 年。现今在开罗展出。这个石碑是为了庆祝法老麦伦普塔赫（公元前 1213-1203 年）在他的亚洲领地战胜了反叛势力。在古代世界中，它最早提到了以色列人。

3、**摩押石碑**（约公元前 850 年）在卢浮宫展出。1868 年，位于迪班的一阿拉伯酋长向德国传教士 F·克莱因（F.

“考古学有助于证实过去发生的某些历史事件，但考古学也只能到此为止，考古学也许能证明某些历史事件的真实性，但它肯定不能证实奇迹的真实性。所以我们必须坚定地接受圣经的信息，而不是依赖考古学”（布莱恩·伍德引用兰德尔·普赖斯的《石头呼叫起来》【俄勒冈州尤金市，收割之家出版社，1997 年】，第 343 页）。

Klein) 展示了一块刻有碑文的 3 英尺 10 英寸高、2 英尺宽、10 英寸厚的石碑。德国和法国官员对这块石碑表示感兴趣。一位法国的东方学专家, Ch. 克莱蒙特 - 甘诺, 获准把碑文压印(即印模)出来。这是幸运的, 因为阿拉伯人意识到这块石碑拥有一定的价值, 就把它打碎了。碎片随后被运走以祝福他们的粮食。并不是所有的碎片都能找到, 但碑文却得以恢复。它讲述了摩押王米沙背叛以色列王的故事。作为记载在列王记下第 3 章以色列与摩押关系的补充。

摩押石碑

以色列王暗利, 年年入侵摩押, 因为摩押的守护神基抹向他的子民发怒。在我统治期间, 暗利的儿子继承王位并夸口说: “我也要入侵摩押”。然而, 我击败了暗利的儿子, 并将以色列永远驱逐出我们的土地。暗利和他儿子统治了米底巴平原 40 年。

王下 3: 4, 5

摩押王米沙牧养许多羊, 每年将十万羊羔的毛和十万公绵羊的毛给以色列王进贡。亚哈死后, 摩押王背叛以色列王。

4、撒幔以色列三世的黑色方尖碑(约公元前 840 年) 于 1846 年在尼姆鲁德被 A. H. 赖尔德发现。并在大英博物馆展出。它显示了以色列王耶户向亚述王进贡, 并提供了圣经以外的证据证明亚述统治以色列, 以及以色列王耶户的存在。“又膏宁示的孙子耶户作以色列王, 并膏亚伯米何拉人沙法的儿子以利沙作先知接续你”(王上 19: 16)。

5、泰勒棱柱(约公元前 690 年) 在大英博物馆里。它是在尼尼微被发现的, 其中包含了亚述王西拿基立(公元前 705- 公元前 681 年) 的军事活动。最著名的一段经文描写了在希西家时代西拿基立围攻耶路撒冷却战败的故事, 该故事记录在列王记下 19 章, 以赛亚书 36 和 37 章。亚述人的描述默许了圣经的说法, 它没有声称耶路撒冷被攻陷。和这个六角形的陶土棱柱上记着: “(希西家) 我在耶路撒冷成了囚犯, 其中的人民就像笼中的鸟”。根据王下 19: 35, 36 的记载, 西拿基立不能攻取耶路撒冷, 因为“耶和华的使者出去, 在亚述营中杀了十八万五千人……亚述王西拿基立就拔营回去, 住在尼尼微”。

6、但丘石碑(公元前 9 世纪或 8 世纪) 是一位亚述王在以色列最北部所立的黑色玄武岩石碑, 石碑上刻有亚拉姆语铭文, 以纪念他战胜了古以色列人。只有部分的碑文保留了下来, 但其上“大卫家”一词清晰易认(撒上 20: 16)。亚哈的儿子约兰(王下 8: 16) 也出现在碑文上。这是第一次在所有考古遗迹上发现“大卫”这

个名字。像摩押石碑一样，但丘石碑似乎是一种典型的纪念，其中夸耀哈薛或他儿子的胜利，目的是将其作为一种军事宣传。



但丘石碑

7、巴比伦编年史（公元前6世纪），是简洁地描述巴比伦内部主要事件的泥板。其中记载了尼尼微在公元前612年的灭亡（番2：13，15），在公元前605年迦基米施战役和犹大的投降（王下24：7；但1：2），耶路撒冷在公元前597年被掳（王下24：10-17），在公元前539年巴比伦被波斯攻陷（赛45：1；但5：30）。关于巴比伦的陷落，编年史提到了巴比伦最后的一位王伯沙撒（但5：1），他与他的父亲拿波尼度共同摄政。

8、本丢彼拉多石碑（公元1世纪），它是1961年在巴勒斯坦的彼拉多故居所在的城市，凯撒利亚玛丽蒂娜剧场遗址上发现的。几行仍然清晰可辨的文字中刻有“犹太总督本丢彼拉多”。碑文是关于彼拉多的第一个考古证据，耶稣在彼拉多面前受审并被判死刑（太27：11-26）。

9、地方官石碑——新约批评者声称路加称帖撒罗尼迦的地方长官为“politarchs（地方官）”是错误的（徒17：6），这个头衔在现存的古典文献中是找不到的。19世纪下半叶，在马其顿的一些城镇，包括帖撒罗尼迦，发现了许多使用这个词的碑文。

除了这些主要的发现之外，其中还有相当多的较小的发现，如戒指和印章等，这些都证实了圣经理史的可靠性。威廉·奥尔布赖特（William F. Albright）可能是20世纪最伟大的考古学家，他在1920年代的神学立场是“极端激进主义”之一，他开始欣赏圣经的历史价值并于1956年写道：“毫无疑问，考古学已经证实了旧约圣经传统确实的史实性⁷。新约圣经亦是如此”。关于路加，新约圣经理史学家布鲁斯（F. F. Bruce）写道，“随着我们对这一领域知识的增长，我们对路加所叙述之历史的可靠性的尊重也不断增加”⁸。

预言的证据

预言的目的不是要满足人们对未来的好奇心，而是要揭示关于上帝本性的重要事实——祂的先见，祂对世界的掌控，以及祂对其子民的计划。此外，预言的应验对于上帝圣言的启示性和可靠性是重要的证据。下面所解释的两个预言是在新旧约中出现的许多预言之代表。

但以理书 2 章——但以理书写于公元前 6 世纪，但其中的预言提供了证据，证明上帝在掌管着历史。但以理解释第 2 章中的大像为四个接替的世界帝国，以巴比伦作为第一个帝国的开始（但 2：38）。第四帝国之后是以十个脚趾为象征的许多小国或民族（但 2：41-43）。这些国家将一直持续下去，直到上帝的国度在地上建立起来（但 2：44）。上帝的国是以“非人手凿出来的石头”为象征，并打碎这像（但 2：34）。

这一预言在历史上已经显著地应验了。巴比伦被其它三个世界帝国所接替，玛代波斯，希腊和罗马，罗马又分裂成许多小国，而这些小国至今仍存在于欧洲和地中海周围。预言中唯一没有实现的部分是上帝国度的降临。

弥加书 5：1——根据弥加书 5：1 的预言，弥赛亚应该生在伯利恒。福音书告诉我们，尽管约瑟和马利亚住在拿撒勒，但由于罗马帝国进行人口普查，他们不得不前往约瑟的祖籍伯利恒，耶稣降生的地方（路 2：4-7）。

总结

圣经是自我验证的，即圣经本身就证明了上帝所默示的真理。手稿的证据，考古学的证据以及预言的证据，都证实了圣经的可靠性。死海古卷和其他手稿的发现证明了圣经文本的可靠性；还有许多考古学的发现也证实了圣经理史的可靠性。尽管考古学不能证明圣经是真实的，但它却证实了圣经的历史背景。“圣经考古学为我们提供的是一个不断扩大的环境，我们可以从中看到圣经及其世界。这图像现在更大了，语境也更广了”⁹。最后，圣经预言的应验证实了圣经所宣称的“预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出上帝的话来”（彼后 1：21）。

格哈德 潘德尔

参考文献

- 1 马所拉文本（公元 500 年 -1000 年）是犹太学者在希伯来辅音文字中增加了元音点的文本。
- 2 Gleason A. Archer, *A Survey of the Old Testament* (Chicago, IL: Moody Press, 1974), 25.
- 3 Charles Leach, *Our Bible: How We Got It* (Chicago, IL: Moody Press, n.d.), 145.
- 4 F.F. Bruce, *The Book and the Parchments*, revised edition (London: Marshall and Pickering, 1991), 170.
- 5 *Ibid.*, 163.
- 6 Sir Frederic Kenyon, *The Story of the Bible* (Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 1967), 113.
- 7 William F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore, MD: Johns Hopkins, 1956), 176.
- 8 F.F. Bruce, *The New Testament Documents* (London: Inter-Varsity Fellowship, 1960), 91.
- 9 Edgar Jones, *Discoveries and Documents* (London: Epworth Press, 1974), 4.

7 谁写了摩西五经？

“摩西五经”一词是摩西五卷书的学术名称：创世记，出埃及记，利未记，民数记和申命记。该名称源自两个希腊词，可简单翻译为“五卷书”。不幸的是，圣经中没有明确指出谁是摩西五经的作者。然而，犹太人和早期基督教传统都把摩西五经的作者视为是摩西本人。例如，一世纪的犹太历史学家约瑟夫（Josephus）在谈到旧约圣经时说：“五卷出自摩西，其中包括他的律法和从人类起源直到他离世的传统”¹。

自由主义或历史批判的观点——直到19世纪，犹太人和基督徒都认为摩西是摩西五经的作者，但在过去的200年里，历史批判学者却教导说，摩西五经是由许多不同的资源而汇编的。例如，由于有许多所谓的“重合”，即在摩西五经里，对同一故事有两种不同的记述（如在创世记第1和第2章中有两种对创世的记述），他们认为，无论何时我们在摩西五经中发现同一故事的重合记述，则它们都是由两位不同的作者所写的。

这些学者认为，《摩西五经》的不同作者用不同的名称来描述上帝。因此他们称其中一位作者为雅威派作者，因为他使用了“雅威”（创2：5；7：1）这个名字。他可能写于公元前9世纪。另一位作者称为埃洛希姆派作者，因为他使用了“埃洛希姆”这个名字（创1：1；6：2）；据说他是在雅威作者后100年写的。《申命记》被认为是约西亚时代（公元前7世纪）的一位作者写的，大部分的《利未记》和其它的“祭司相关内容”被认为是由在耶路撒冷圣殿的祭司在公元前6世纪和公元前5世纪写的。至于谁在什么时候写了什么，这些学者之间并没有达成一致，并且随着时间的推移，已经形成了许多不同的假设。²

这些假设已被一再证明是推测性的，并且与我们对古代近东文学的了解不一致。因此，许多基督徒仍然坚持摩西是摩西五经的作者。³我们将在下面指出，圣经的证据也支持这一观点。

摩西五经本身的见证——在摩西五经中，唯一记载写下信息以供将来使用的人，

摩西在很大程度上写了《摩西五经》这样的著作，这一点可以从以下几个方面来证明：

(1) 教育：摩西在法老的朝廷中受了政治和军事的最高训练（PP245；徒 7：22）。这无疑包括了写作的技巧。

(2) 传统：他接受了早期希伯来历史的传统，在米甸牧羊的时候，他在圣灵的指引下写了《创世纪》（PP 251）。

(3) 地域熟悉度：如摩西五经所显示的，摩西对埃及和西奈的气候和地理有深入的了解。

(4) 动机：作为以色列民族的创始人，他有极大的动力为民族提供具体的道德和宗教基础。

(5) 时间：长达四十年在西奈旷野的漂流提供了充足的机会来写作摩西五经。

除了上帝自己之外（出 34：1），就是摩西了（出 24：4；34：28；民 17：2, 3；申 31：9；31：22）。此外，上帝吩咐摩西把信息都写在书上（出 17：14）。因此，在以色列人漂流结束时，“律法书”可供参考、警告和指引（申 28：61；29：20, 21；30：10；31：26）。

圣经的前五卷书作为一个整体是一起的，这一点在书中是很清楚的。《创世纪》以创造开始，以约瑟作为结束，这最后的英雄死在并葬在埃及（创 50：26）。考虑到所赐亚伯拉罕及其后嗣必承受迦南为业的诸般应许，这一事件的转变确实令人震惊（如创 13：15；15：18；17：8）。没有一个古代近东的读者会乐意看见他们的英雄被埋葬被遗弃在异国他乡，更不用说当故事情节向读者及他们的先祖所应许赐他们自己的家园了。如此未实现的结局

让人不禁要问：“接下来将要发生什么呢？”出埃及事件是对创世纪问题的部分回答。另一方面，《出埃及记》提供了自己的剧情，即通过西奈山之约将以色列人与耶和华牢固地结合在一起。然而《出埃及记》并没有结束约瑟骸骨的故事，这些骸骨是和以色列人一起从埃及被带出来的（出 13：19），此外，《出埃及记》也提出了关于以色列人崇拜的问题。《出埃及记》的最后部分，描述了以色列会幕的集会，但向读者很少谈到关于敬拜耶和华的细节，《出埃及记》的故事暗示了这一点（想想金牛犊的问题和随之而来的惩罚，出 32 章）。如果没有利未记的所有细节，人们可能会疑惑为什么金牛犊不符合以色列人的崇拜制度。此外，在出埃及记结束的时候，“耶和华的荣耀”和会幕都留在了旷野（出 40：34-38）。

利未记继续讲述了出埃及记所留下的，在旷野，在会幕里的故事，并用了大部

分章节来解释在敬拜耶和华中祭司的圣洁和职责。民数记记载了以色列人仍在旷野，摩西仍在会幕里（民 1: 1）。大部分的民数记都讲述了这段旅程，并穿插着仪文上的事件（如民 29-30 章），人们期望在旅途中能有这些仪文事件的出现。最后是关于如何为在应许之地上正确地生活而作准备的问题。人们都说，在民数记的结尾，以色列人在摩押地，对着耶利哥安营，耶利哥就在应许之地的边界。从这个角度看，摩西的分享（申命记）是最合适的：重复他们的故事，恳求忠于上帝，并作最后的告别。当他宣讲申命记时，人们几乎可以想象得到摩西一手拿着摩西五经的书卷，另一只手伸出来，呼吁以色列人要忠诚。

加上《约书亚记》中的一些细节，始于摩西五经中的关于以色列人的故事（即离开家园，在异国他乡作奴隶，被大能者从埃及拯救出来，通过立约的经验与上帝联合，在旷野漂流，得应许之地）就结束了。甚至是约瑟的骸骨怎么处理也解决了（书 24: 32）。这以色列故事中没有任何一部分，摩西五经中没有任何一卷书，是可以被遗漏而不影响整个以色列起源之故事的意义及完整性的。因此，摩西五经被分成五卷书最大的可能是因它的主题和历史背景，而不是因着众多的作者。总的来说，这是一个由一位主要作者所写的故事。作者在很大程度上忽略了作者身份的问题，这意味着当著作完成时，每个人都知道作者是谁。事实上，如果这著作是伪造的，那么虚假的声明肯定会被清楚地提出来。

《约书亚记》的见证——摩西是摩西五经的作者最强有力的证据之一是摩西在约书亚记中无处不在。在《约书亚记》的二十四章中，有超过五十次把摩西与耶和华的诫命或律法联系起来（书 1: 1, 3, 5, 7, 13-15, 17; 3: 7; 4: 10, 12, 14; 8: 31-33, 35; 9: 24; 等）。在摩西死后，耶和华对约书亚说：

只要刚强，大大壮胆，谨守遵行我仆人摩西所吩咐你的一切律法，不可偏离左右，使你无论往哪里去，都可以顺利。这律法书不可离开你的口，总要昼夜思想，好使你谨守遵行这书上所写的一切话。如此，你的道路就可以亨通，凡事顺利（书 1: 7, 8）。

除了别的之外，这些经文表明了约书亚已经准备好使用“律法书”了，这意味着摩西所写的是给约书亚（和将来的领袖）作参考的。吩咐说这律法书不可离开你的口（书 1: 8），显然意味着他作为以色列的教师和领袖，需要不断地学习摩西的著作，并把它视为作决策的指引。

在《出埃及记》、《民数记》和《申命记》中，都显明了摩西带领以色列人，约书亚见证了摩西对以色列律法的贡献（出 24: 13; 民 27: 22, 23; 申 34: 9）。

这以色列故事中没有任何一部分，摩西五经中没有任何一卷书，是可以被遗漏而不影响整个以色列起源之故事的意义及完整性的。

如果对摩西的贡献存有疑问，在摩西去世后，约书亚本可以提供澄清的细节。然而，在约书亚记中多次提到摩西，读者唯独惊讶的是，在约书亚记中对摩西作为律法书作者的呼吁是毫无异议的。

因此，关于摩西五经的著述和作者问题，最博学的专家是约书亚，他亲眼目睹了摩西五经中所描述的许多事件的发生，同时也是上帝要求仔细研究摩西五经的人。约书亚记也是引用摩西和摩西五经最多的一卷书。

旧约圣经其余部分的见证——旧约圣经其余部分继续强调摩西作为摩西五经的作者身份。在《士师记》中编者的意见把上帝的诫命和摩西的著作联系在一起。上帝使用周围的民族“为要试验以色列人，知道他们肯听从耶和華藉摩西吩咐他们列祖的诫命不肯”（士 3：4）。

《士师记》的作者认为摩西是唯一一个写出“上帝的诫命”的作者，其著作具有足够的权威，并且上帝以此作为试验。在《列王记》和旧约的其他书卷中也可以找到这种观点（王上 2：3；王下 14：6；21：8；拉 6：18；尼 13：1；但 9：11；玛 4：4）。再次强调，除摩西以外，没有其他作者与摩西五经有关。

门徒和早期的基督教跟随耶稣的带领，指出摩西是摩西五经的作者。

耶稣和门徒的见证——耶稣清楚地把摩西与摩西五经联系在一起。在新约时代，犹太人已经把旧约分为三个主要部分：律法书（即摩西五经），先知书和圣录。耶稣也承认这种分法：“耶稣对他们（门徒）说：‘这就是我从前与你们同在之时所告诉你们的话说：摩西的律法、先知的书，和诗篇（圣录中的第一卷）上所记的，凡指着我的话都必须应验’”（路 24：44）。还有一次，耶稣对惊奇的听众说：“摩西岂不是传律法给你们吗？你们却没有一个人守律法”（约 7：19）。此外，耶稣引用了摩西五经中的四卷，同时提到摩西是这些书卷的作者（可 12：26 和出 3：6；可 1：44 和利 14：1-32；约 6：31，32 和出 16：4；可 12：19-26 和申 25：5）。

门徒和早期的基督教跟随耶稣的带领，指出摩西是摩西五经的作者（路 2：22；约 1：45；徒 3：22；13：39；28：23；罗 10：5；等等）。也没有线索显明任何其

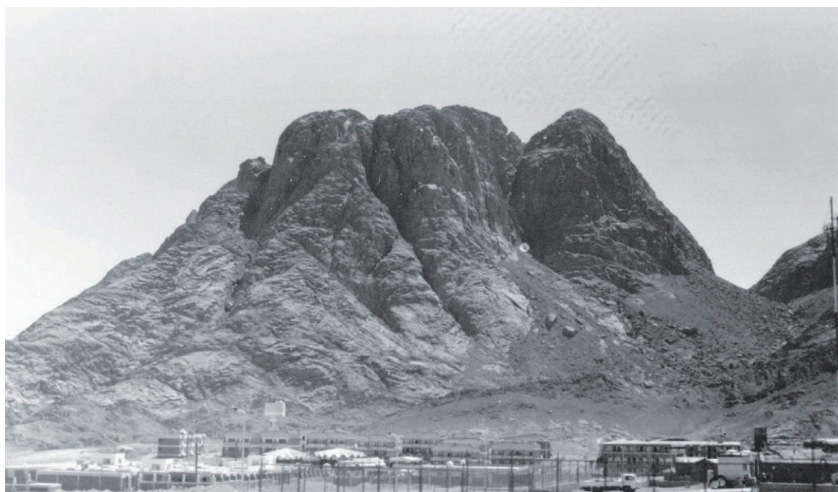
他作家是以摩西五经而著称。关于谁写了申命记 34 章的讨论见第 185 页。

总结——摩西五经暗指摩西是它的作者。此外，约书亚曾是出埃及事件及其后事件的见证人，他认为摩西五经上所写的都出于摩西。旧约圣经其余的部分都遵循约书亚的带领。耶稣自己并祂的门徒也认为摩西是摩西五经的作者。因此，以圣经作为我们的向导，我们必须得出这样的结论，摩西是摩西五经的作者。

P. 大卫 梅尔灵

参考文献

- 1 Josephus Against Apion 1: 39.
- 2 A useful summary of the various theories is given by Josh McDowell, *The New Evidence That Demands a Verdict* (Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1999), 391–454.
- 3 Modern biblical scholars who defend the Mosaic authorship of the Pentateuch include: Kenneth A. Mathews, *Genesis 1–11: 26, The New American Commentary* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1995), 24; and Bruce K. Waltke with Cathi J. Fredericks, *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001), 21–29.



西奈山

8 先知书《以赛亚书》是以赛亚写的吗？

直到最近两百年左右，犹太人和基督徒都认为本章标题中所提出之问题的答案是明显而简单的。是的，当然，以赛亚写了以他名字命名的先知书，并且没有理由不这样认为。毕竟，教会和犹太会堂的人都持有这种观点好几个世纪了。同样，以赛亚书 1: 1 的题词似乎是指整卷书的标题“以赛亚得默示”。此外，新约的作者反复引用以赛亚书，并将其归于先知的名下（太 3: 3; 4: 14-16）。

然而，随着 17 和 18 世纪圣经批判学的兴起，《以赛亚书》、《摩西五经》和《但以理书》（以及圣经的其他部分）受到越来越多的审察，修正主义理论被提出，与传统信仰形成鲜明的对比。关于《以赛亚书》，由于下面将要讨论的因素，大多数致力于高级评经学的学者得出结论，先知以赛亚不可能是整卷以他名字命名之先知书的作者，而且他的著作也不超过 39 章。第 40-66 章被认为是由一个生活在古列时代匿名之人所写的，就是在公元前 539 年征服巴比伦的古列的时代。由于这人是匿名的，并且他的预言附属于以赛亚的预言，所以他被称为“第二个以赛亚”（Deutero-Isaiah）。

甚至更进一步推进这一论点，有些批判学者还认为第 56-66 章可能出自更晚年代之人的手，而此人被称为“第三个以赛亚”（Trito-Isaiah）。此外，注意到某些参考文献，就是他们认为所谓的第二个以赛亚的警示性指示（例如以赛亚书第 46 和 47 章关于巴比伦被毁的预言），也在第 1-39 章中找到，某些学者开始将 1-39 章越来越少的内容归于先知以赛亚，结果是，至少在这些批判学者看来，先知以赛亚在以其名字命名的书中所占内容越来越少。

对以赛亚作者身份的异议——有几个与上述描述相关的问题需要解决。首先，对于以赛亚本人就是《以赛亚书》的作者，有哪些异议？第二，对这些异议有何回应？最后，有哪些正面的证据支持以赛亚是整卷先知书的作者？我们将依次讨论这些问题。

今天，批判学者认为，先知以赛亚在以其名字命名的书中所占内容越来越少。

对于以赛亚就是作者的反对意见，通常提出以下证据。首先，这卷书所预设的时间跨度似乎长得不可能融入先知以赛亚一生的长度。第 1-39 章提到了以赛亚生平时期所发生的一系列事件，他的传道生涯从公元前 740 年一直延续到公元前 690 年。例如，约在公元前 733 年亚兰与以法莲同盟战（赛 7：1），公元前 711 年撒珥根征服亚实突（赛 20：1），以及在公元前 701 年西拿基立攻击犹大（赛 36：1），这些都发生在以赛亚的传道时期。相比之下，所提到的关于重建耶路撒冷及其圣殿（赛 44：28）并逃离巴比伦（赛 48：20），这些都是以赛亚死后几百年才发生的事件。

第二个异议是与第一个相联系的。以赛亚书第 40-66 章的主题与第 1-39 章不同。以赛亚书第 1-39 章主要关注亚述帝国的军事力量对犹大和耶路撒冷造成的威胁，这种威胁在公元前 8 世纪后半叶以赛亚的传道事工中非常真实地存在。然而，在后面的章节里，亚述的威胁已经过去，重点是上帝对祂子民的拯救，以及他们从被掳之地归回，这事是在公元前 539 年古列推翻巴比伦后才发生的。以赛亚怎能描述在近两百年后才发生的事件和情况呢？

第三个异议指出这两部分内容之间在词汇和风格上的不同。诸如“祸哉”和“审判”等词在 1-39 章中很普遍，但在 40-66 章中却不常用。此外，第 40-66 章所特有的“高兴欢呼”和“大声喊叫”等词在第 1-39 章中也很少见。至于风格，第 1-39 章包括历史叙述（以赛亚书第 7 章的大部分以及 36-39 章），预言的象征性行动（赛 20 章），而第 40-66 章几乎完全由诗歌预言所组成。

最后一个异议，在许多批判学者的心中是难以克服的，就是波斯的古列在所谓的“第二个以赛亚”中按名被提到两次（赛 44：28；45：1）。由于以赛亚可能死于公元前 690 年左右，经过 100 多年后，古列直到公元前 580 年才出生，并且直到多年后他才成为一位杰出的领袖，批判学者宣称，先知以赛亚不可能提到古列的名，并称他为耶和华所膏立，要打败巴比伦，并使上帝的子民归回故土。

对异议的回应——对于以赛亚是整卷先知书的作者所遭到的反对，我们该说些什么呢？关于第一个异议，可以肯定的是，书中后面章节的时间跨度确实超出了先知的寿命。有一些被提及的事件，比如从巴比伦被掳归回，显然发生在他死后很久。对于那些相信没有上帝，上帝不知道未来，或者即使祂知道未来，祂也不会向人类揭示未来的人来说，这无可争议地证明了以赛亚不可能写完整卷书，因为无人能以如此惊人的准确性猜测未来。

然而，对于那些相信上帝的预知，并确信圣经的教导，即上帝有时会向祂忠心的仆人显明将来之事，并感动他们为后人记录祂所启示的，这样的反对并不具有说服力。根据圣经中所显明的其他预言，这一点尤其如此。耶利米预言在巴比伦的流亡将持续 70 年，直到上帝将祂的子民带回故土（耶 29：10）；但以理宣告了各国的兴衰更迭（但 2 章，7 章，8 章），甚至指出了一些王国的名称（但 8：20，21）；耶稣预言圣殿会被彻底毁坏，没有一块石头留在石头上（太 24：2）。即便如此，以赛亚通过预言性的启示，预言了他死后很久将会发生的一些事情。

至于第 40-66 章中的不同主题，这些章节所涉及的主题和概念确实与之前的章节有所不同，在某种程度上将重点放在与巴比伦流亡以及上帝的子民重返家园有关的事件上。然而，以赛亚在长达五十年的事工中提到了各种各样的概念和主题，这并不奇怪。人们不应期望他只专注于一个主题。

以赛亚通过预言性的启示， 预言了他死后很久将会发生 的一些事情。

对于那些指出在以赛亚时代，那些流亡和回归之人仍处于渺茫的未来，并那些质疑先知所描述之事件的人，应该注意的是，以赛亚书前面的章节预言到即将从巴比伦而来的危险，并在对列国的预言中，把巴比伦人放在了首位（赛 13-23 章），并在 1-39 章的最后作出结论，警告将要临到百姓的流亡（赛 39：6，7）。以赛亚也许以这种方式表明他已经认识到，比起第 1-39 章中得到更多关注的亚述人，巴比伦人最终将证明其对上帝的子民造成更大的威胁。

至于对在 40-66 章中使用了不同词汇和风格的异议，确实，与前半部分相比，这些章节在词汇和风格上都有所不同。即使是在读英文的译本，也能感受到这种差异。然而，这并不意味着这样的特征与作者是以赛亚是不相符的。这些章节的不同主题使用了不同的词汇和风格，这并不奇怪，因为后者与前者有关。

此外，只期待一位卓越的预言家，如以赛亚，能够使用广泛的词汇和各种不同的风格和体裁，就像 C.S. 刘易斯这样的现代作家，可以使用不同的文学体裁和广泛的词汇来撰写诸如《反璞归真》和《纳尼亚传奇》之类的各种书籍一样，所以圣经的先知，尤其是以赛亚的博学，并不局限于单一的风格或狭窄范围的词汇。

关于古列在其出生前一百多年就被提及的事实，可以说这是圣经的一个不同寻常的特征。然而，不同寻常并不等于史无前例，因为圣经讲述了一位无名先知在面对耶罗波安时，而耶罗波安那时正在伯特利拜偶像的邱坛上献祭，这无名先知指出

了约西亚（王上 13：2）就是那一位最终污秽了这非法的礼拜场所。与耶罗波安的对峙发生在约公元前 930 年，而约西亚直到约 280 年后才出生（公元前 650 年左右）。

统一性和独创性的证据——在讨论了对以赛亚作为以他名字命名之先知书的作者的异议后，我们转向一些关于先知书的统一性和独创性的积极证据。首先，没有文本证据表明《以赛亚书》曾以一个统一的整体之外的任何东西而存在过。虽然我们没有大量的旧约手稿，像拥有新约手稿一样，但我们所拥有的这些手稿确实支持整卷书的统一性。例如，《死海古卷》中最著名的一份手稿是《以赛亚书》，它可以追溯到在基督以前的时代，但它并没有指出《以赛亚书》第 39 章和第 40 章之间有什么中断。因此，任何主张《以赛亚书》后半部分来自更晚年代，并出自不同作者之手的理论都是没有任何文本支持的。

在整卷书中都能看到的统一特征中发现了第二个证据，它能推断出整卷书是由一位作者写的。许多特征是可以分类的，但值得注意的是“以色列的圣者”一词被用来指代上帝。尽管该词在旧约全书中只用了 31 次，但其中有 25 次是在以赛亚书中出现的，这使它成为本书的一个鲜明特征。有趣的是，这 25 次几乎均匀地出现在被认为是来自不同作者的部分，其中 12 次出现在 1-39 章，13 次出现在 40-66 章。因此，这个独特的短语有助于整合整卷书。

.....
 : “以赛亚书的这两部分（1-39 :
 : 章和 40-66 章）都有一些共同点， :
 : 那就是上帝都具有很多独特的属 :
 : 性，对犹太人民的特殊称呼，同样 :
 : 特别的预言方式，相似的安慰和谴 :
 : 责的字眼，对锡安和耶路撒冷的 :
 : 未来有相似的表述，被掳归回之 :
 : 人的聚集，以同样的形式表达欢 :
 : 喜快乐，失败与毁灭——所有这 :
 : 些都指向了同一个人”（雷切尔·玛 :
 : 格丽奥斯，《不可分割的以赛亚书》 :
 : [纽约：苏拉研究所，1964 年]， :
 : 第 41 页）。 :
 :
 :

第三个证据是，以色列团体倾向于将即使最小的预言书也归于其所源自的先知。例如，先知书《俄巴底亚书》只由 21 节经文所构成，虽然非常短少，但它却不附于另一先知书中，而是归功于先知本人。相反，当先知书的一部分被认为是来自先知以外的人时，就像耶利米书第 52 章的情况一样，它会清楚地表明出来（耶 51：64）。根据这种做法，把以赛亚书的最后二十七章，其中包含了整部旧约中一些最有说服力，最美好，最宝贵的经文，归于一位遗失名字的先知，并简单地把它们附于另一先知书中，好像它们就出自于那先知一样，这是极不寻常的。因此，那些参与收集先知书之人的做法支持了这一观点，即整卷书都来自先知本人。

在新约圣经中反复地引用了以赛亚书这两部分的经文，并把这些经文归于先知

本人，这提供了第四个支持的证据。有许多引文可以提出，因为以赛亚书是新约圣经作者的最爱。然而，约翰福音 12: 38-41 是其中一个特别有说服力的经文，它引用了以赛亚书及所谓的第二个以赛亚这两部分的内容。约 12: 38 引用了赛 53: 1，而约 12: 40 则引用了赛 6: 10。值得注意的是，这两处都被认为是出自先知以赛亚本人。很明显，新约的作者认为以赛亚就是以他的名字命名之先知书的作者，包括常被认为是出自其他作者之手的后面部分的章节。

总结——尽管有些学者已经放弃了许多世纪以来犹太人和基督教所持有的观点，即先知以赛亚是整卷以他名字命名之书的作者，但我们却有充分的理由不接受他们的立场。对以赛亚书的作者身份所提出的异议，可以提供充分的答案，同时可以提出许多证据证明整卷书的统一性和独创性。整卷书应归于先知本人，那些认真对待圣经的有思想的信徒也将持守这一历史立场，确信上帝通过祂的先知仆人来预言未来。

格雷戈里 A. 金

9

先知但以理写了 《但以理书》吗？

关于谁是但以理书的作者已经争论了几个世纪。圣经学者持有两种基本的观点。有人认为，这卷书是由先知但以理在公元前六世纪所写，正如书中所说的那样。其他人则认为这卷书是在第二世纪，即所谓的马加比时代，由一位不知名的犹太人撰写。

因此，第二种观点常被称为马加比假说。认明《但以理书》的作者是至关重要的，因为对书中预言的解释和有效性取决于作者的身份。如果但以理在公元前六世纪写了此书，那么它就包含了真实的预言。如果是由一位不知名的犹太人在公元二世纪写的，那么它的预言根本就不是预言，而是在预言的事件发生之后以预言的形式所写的历史而已。

如果但以理在公元前六世纪写了此书，那么它就包含了真实的预言。如果是由一位不知名的犹太人在公元二世纪写的，那么它的预言只是伪装成预言的历史而已。

起源于六世纪——为但以理的作者身份辩护的学者坚持认为，此书是由先知但以理本人在公元前 530 年左右在巴比伦所写，并且是分阶段编撰的。此书的重点是从全球的角度宣告上帝的主权，并鼓励祂的儿女们忠心跟随主，晓得祂在掌管历史。上帝关怀人，祂是最终的至高无上的审判者，因为所有人都要向上帝交账。但以理按顺序展现了四个世界性帝国，弥赛亚的第一次降临，敌基督（小角）的兴起及其活动，对圣徒的迫害，天上的审判，以及上帝永恒国度的建立。此天启之书的高潮在于对末时复活充满希望的预言。这种观点可以被称为波斯（或流放）假说。

起源于二世纪——犹太人和基督徒认为但以理书是在公元前六世纪写的，此种传统的观点从 18 世纪末以来被所谓的马加比假说所挑战，并且这种假说今天在历史批判学者中一直盛行。最早把但以理书的起源放在公元前二世纪的批评家是新柏拉图主义哲学家波菲利（约在公元 234-305 年）。在他的第十二本著作《反基督教徒》一书中，他认为但以理书是由在叙利亚国王安条克四世（神灵显赫的）（公元前

175-163 年) 逼迫时期的一位犹太人写的, 因为据推测, 对于预言来说, 这些事件描述得太准确了。在他对但以理书的注释中, 教父耶柔米(约公元 345-420 年) 提到了波非利的论点, 并为但以理书的作者身份进行了辩护。后来, 波非利的出版物被毁, 他对但以理书的看法得以保存, 只是因为耶柔米提到了它。

根据马加比的假说, 在公元二世纪, 一位不知名的作者写了此书, 并使用“但以理”这笔名来增加其手稿的权威性。他以预言的形式叙述了过去的历史, 并且他真正预言的只是但 11: 40-12: 2 中所描述的事件, 以及在他那个时代所盼望的复活, 而作者认为那是发生在末日的时候。但这“真正的预言”失败了, 因为他所预言的从来都未发生过。根据历史批判学的观点, 作者由于对巴比伦和玛代波斯的历史不太了解而犯了几个历史上的错误。只有当他论述自己所处时代的历史, 即塞琉西王朝和托勒密王朝的历史时, 他才是正确的。因此, 马加比的论点认为, 但以理书是在公元前 165 年左右在犹太写成的, 当时正值严峻的危机时期, 即安条克四世亵渎耶路撒冷的圣殿(公元前 167 年), 并因犹太人宗教信仰的缘故残酷地迫害他们。据称, 此书的目的是引导犹太人忠于上帝, 并反抗这希腊王的暴虐统治。

此书起源于六世纪的证据

以下几点将证明历史批判学的观点并文献的问题, 即事实上有许多论据支持该书起源于公元前六世纪。其中的一些要点是:

1、此书的历史真确性和可靠性——与许多批评家的主张相反, 《但以理书》中对历史事件的详细叙述有着惊人的准确性, 与已知的圣经以外的材料相比, 它是如此的精确, 以致结论是明确的: 作者必须是经历过这些事件的目击者, 因此能够提供精确的历史描述。原始资料明确表明, 作者知道一些在公元前二世纪未知的东西, 最近被考古学家重新发现。有几个例子足以证明这一点: (a) 在但以理书第 4 章中, 提到巴比伦的建造者是骄傲的尼布甲尼撒。关于他建筑活动的记载已经丢失(古历史学家希罗多德, 克特西亚斯, 斯特拉博或普林尼对此从未提及过), 但现代对巴比伦的发掘已经证实了这一点。有些铭文与但以理书第 4 章的记载极为相似(如: 格罗特芬圆柱体), 以至于 R. H. 法伊弗承认: “我们大概永远不会知道, 我们的作者是如何得知新巴比伦是由尼布甲尼撒建造的(但 4: 30), 就像发掘所证明的那样”¹; (b) 伯沙撒的存在也一直受到学者的质疑, 直到 19 世纪末。后来发现他不仅是拿波尼度的长子, 而且

原始资料表明, 作者知道一些在公元前二世纪不为人知, 但在现代又被重新发现的東西。

是他的父亲让他成为摄政王，并“把（巴比伦）王国托付给他”²。因此，伯沙撒使但以理在他国中位列第三（即除了拿波尼度和他自己；参看但 5：7，16，29）；（C）拿波尼度编年史证实，巴比伦最后一位国王拿波尼度，在公元前 539 年被波斯人占领时并不在巴比伦。

在塔斯里图月，当古列在底格里斯河的俄皮斯袭击阿卡德军队时，阿卡德的居民起义，但他（拿波尼度）屠杀了起义的居民。第 14 天，西帕尔不战而沦陷。拿波尼度逃跑了。第 16 天，古列的军队司令官古巴鲁（乌巴鲁）并古列的军队未经战斗就进入巴比伦。后来拿波尼度回来的时候在巴比伦被捕。³

R.P. 多尔蒂强烈肯定了《但以理书》的历史性：“在论及新巴比伦帝国衰亡的所有非巴比伦文献中，就重大事件而论，但以理书第五章的准确性不亚于楔形文献”⁴。

唯有一个历史问题，即玛代人大流士的身份，在但以理书中仍然存在。由于缺乏足够的历史背景资料，这一问题至今没有得到满意的解答。威廉·希亚（William Shea）认为，确认在公元前 539 年 10 月征服巴比伦的古列将军古巴鲁 / 乌巴鲁 / 哥布里亚斯这一人物的身份是当前辩论的最佳选择。⁵

2、此书的语言——历史批判学者声称，但以理书的语言表明其起源于二世纪。然而，从语言学上比较但以理书的希伯来文和昆兰的希伯来文手稿（公元前二世纪），却支持波斯的假说，因为但以理书的希伯来文与昆兰文献的希伯来文并不接近。但以理书中的波斯语外来词也是古老的波斯语，这表明了它们的古老；它们的含义有时很难辨别甚至遗失。此外，但以理书中的亚兰语属于官方或帝国的亚兰语（约公元前 600-330 年），而不属于 2 世纪的亚兰语。格里森·阿切尔（Gleason Archer）解释说：“创世外记（创世纪外传）提供了强有力的证据，证明但以理书中的亚兰语源自于比公元前 2 世纪更早的时期”⁶。

但以理书中只有三个希腊词，它们都指明了乐器的名称（但 3：5，7，10，15）。这并不奇怪，因为从公元前 8 世纪开始，希腊的贸易就遍及古代近东地区。在尼布甲尼撒时代，希腊人也曾在巴比伦受雇为军队的士兵，他们可以随身携带这些乐器。如果此书就像马加比假说声称的那样写于二世纪中叶，那么该记录就应该充斥着希腊文字，因为当时希腊文字是东方的主要语言，而希腊文化在中东也很盛行。

3、但以理书中的四大帝国——马加比假说声称但以理书中的四个世界性帝国是巴比伦，玛代，波斯和希腊。然而，这四个世界性帝国的正确顺序是巴比伦，玛

代波斯，希腊和罗马。以下事实可以证明这一点：（a）公元前 550 年，波斯王古列打败了玛代王亚士他基，并建立了一个名为“玛代波斯”的王国，也就是说，在公元前 539 年巴比伦陷落的时候，玛代波斯已经是一个统一的帝国了；（b）书中所使用的象征描述了玛代波斯王国——大像的银胸部分有两个膀臂（但 2：32），这表明它是被视为一个王国而不是两个；代表同一势力的熊有不平等的两侧（但 7：5）；还有公绵羊被认为是玛代波斯，它有两个不同的角（但 8：3，20）；（c）但以理清楚地指出前三个帝国是巴比伦、玛代波斯（一个统一的王国！）和希腊（但 2：38；5：28；6：8，12，15；8：20，21）。就圣经文本而言，书中并没有把玛代和波斯帝国分开。罗马是历史上继希腊帝国的第四帝国。

4、《但以理书》中的时间因素——此书的范围远远超出了马加比时代，因为它的预言一直延伸到了世界末日。这意味着四个更迭之帝国的顺序并没有在马加比时代结束。此书预言了耶稣的第一次（但 9 章）和第二次降临（但 2 章和 7 章），并在末时以复活为此书的高潮（但 12：2，13）。但以理的信息是以上帝以及祂将来永恒的国度为中心的。

5、《但以理书》的基调——但以理书的氛围并不符合也不适用于马加比起义的情况。先知但以理对尼布甲尼撒和玛代王大流士都非常尊敬（但 2：37，38；6：21）。他在国家的高级职位上为他们工作，并忠于他们。并且对邪恶的伯沙撒王说话也带着极大的恭敬和尊重（但 5：22-24）。而尼布甲尼撒对但以理也非常恭敬，甚至在他面前下拜（但 2：46-48）；根据第四章，尼布甲尼撒传达了他悔改的故事，并赞美至高的真神上帝（但 4：34，37）。即使在本书的预言部分，忠心之人

.....
 “关于但以理书的写作日期，
 马加比假说的论据很难令人信服。
 无论如何，从昆兰而来的证据绝对
 排除了这样的一个组成时期……
 因为没有足够的时间可以让马加
 比的作品被传阅，被尊崇，并被
 马加比教派把它接受为圣经正典”
 （R.K. 哈里森，《旧约导论》，
 [密歇根州大急流城：埃德曼斯出
 版社，1969 年]，第 1127 页。

遭受逼迫与苦难时，也从未受鼓励去组织反抗他们的统治者和压迫者。这是一幅消极抵抗的画面。这与公元二世纪马加比起义反抗安条克四世形成了鲜明的对比。J.J. 柯林斯正确地指出，“第 1-6 章的宫廷故事并不是写于马加比时代。甚至不可能抽出那个时期显出编辑插入的一节经文。”⁷

6、昆兰手稿的证据——《死海古卷》手稿有力地支持了波斯的假说。但以理被称为先知，他的书卷在昆兰被广泛地使用。在那里的三个洞穴中发现了八卷但以

理书的手稿（1号洞，4号洞和6号洞）；它们起源于公元前125年到公元50年。这意味着这个信仰团体高度重视但以理书，并广泛地使用它。它与其他书卷如摩西的书、撒母耳、以赛亚、以西结、阿摩司以及诗篇一起被引用。如果此书是写于二世纪中叶的，仅仅是在昆兰团体使用此书的20年前，那就极不寻常了。对于书的撰写，被抄写及被广泛阅读来说，这段时间太短了，而要获得如此大的知名度和权威性，这是必须的。

7、异象的日期——但以理书上记载异象之日期的方式，与耶利米书、以西结书、哈该书（六世纪）记日期的方式一致，但不同于玛拉基书（五世纪）记载的方式。在但以理书中记下异象日期的做法（但2:1; 7:1; 8:1; 9:1; 10:1），和那些与巴比伦流放密切相关的先知的做法相似。耶利米记录了8个异象（耶1:2, 3; 25:1; 28:1; 32:1; 36:1; 41:1; 45:1; 46:1, 2），还描述了一些事件（耶21:1; 24:2; 26:1; 27:1; 33:1; 38:1, 7; 39:15; 40:1; 47:1）。以西结书中有12个异象是带有特定日期的（结1:1, 2; 8:1; 20:1; 24:1; 29:1, 17; 30:20; 31:1; 32:1, 17; 33:21; 40:1）。写于公元前520年的小先知书《哈该书》包含了5个异象，都标明了日期（该1:1; 1:15; 2:1; 2:10; 2:20）。《玛拉基书》（约公元前425年）包含了几个异象，但没有一个是标明日期的！公元前二世纪及以后的启示文学也是如此。在这方面，《但以理书》更接近于那些流放的先知，而不是犹太的次经或伪经，其中的异象是没有日期的。

8、但以理书的见证——但以理书本身就表明了它是以巴比伦-波斯时期为背景的公元前六世纪的著作，并明确地指出但以理就是它的作者（但7:1; 12:4, 9）。但以理被直接描述为其中几章的作者，这几章是以第一人称写的（7:2, 4, 6, 等; 8:1, 2; 9:2-4, 20-23; 10:2, 7, 10, 15-19; 12:5, 7, 8）。他也用第三人称指代自己（但1:6; 2:14; 5:29; 6:1-4, 28; 7:1; 10:1），这并不矛盾，因为甚至一些古代圣经以外的文献也是以这种风格写的（例如：色诺芬的《万人远征记》，或者盖乌斯·尤利乌斯·恺撒的《高卢战记》）。

9、耶稣基督的见证——在新约圣经，耶稣高度肯定了但以理（太24:15）。祂称但以理为先知，并把“那行毁坏可憎的”（但9:27）预言与耶路撒冷将在公元70年的沦陷联系起来（参看太24:16; 可13:14; 路21:20, 21）。耶稣视但以理为六世纪的历史人物，并解释说这卷书的重点远远超出了马加比时代！

总结——马加比假说有严重的缺陷，不能令人信服。否认上帝从起初就知道末后（赛46:10），并能在历史发生之前准确地预测它的走向，这与圣经中上帝向但以理揭示未来的说法是截然相反的（但2:19-23; 7:1, 2; 8:1, 2）。真实预言

的存在以及上帝对历史事件的预知是开启但以理书的解释性钥匙。

历史批判学者所提出的异议以及与该书六世纪的作者身份有关的问题都可以得到充分的解释。《但以理书》的作者就是先知但以理本人。

吉里 莫斯卡拉

参考文献

- 1 Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (New York: Harper & Brothers, 1941), 758, 759.
- 2 James B. Pritchard, ed., “Verse Account of Nabonidus,” in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, third ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 312–315.
- 3 Idem, “Nabonidus Chronicle,” in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 306.
- 4 Raymond P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar: A Study of the Closing Events of the Neo-Babylonian Empire* (New Haven, CT: Yale University Press, 1929), 216.
- 5 William H. Shea, “Darius the Mede: An Update” in *Andrews University Seminary Studies* 20 (1982): 229–247.
- 6 Gleason L. Archer, Jr., “The Aramaic of the ‘Genesis Apocryphon’ Compared with the Aramaic of Daniel,” in *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. B. Paine (Waco, TX: Word Books, 1970), 169.
- 7 John J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, *Harvard Semitic Monographs* 16 (Missoula, MT: Scholars Press, 1977), 11.

10 为什么有四部福音书？

那些相信耶稣是救主的人会高兴地发现圣经中有很多关于耶稣的记载。新约圣经包括了四部福音书——马太福音，马可福音，路加福音和约翰福音——其它的 23 卷书也为耶稣作见证。在这些书卷中有关于耶稣在地上之事工的最早故事（如：林前 11: 23-26; 15: 1-11），对耶稣身份的深刻思考（腓 2: 1-11; 西 1: 15-20; 来 1: 1-4），耶稣再来的预言（如：贴前 4: 13-18; 启 19: 11-16），以及从复活之人和复活的基督而来的异象和信息（徒 18: 9, 10; 启 1: 9-3: 22）等等。此外，从基督徒的角度来看，旧约圣经也是为耶稣作见证的（约 5: 39）。信徒将学习并重视圣经对耶稣的完备见证。

只有四部福音书——基督徒总会回到福音书中，因对耶稣的生平和事工记载最为完整。在研究福音书的过程中，会出现一个重要的问题：为什么有四部福音书？有趣的是，这个问题有两种不同的形式：1) 为什么只有四部福音书而没有更多？2) 为什么有四部福音书而不是只有一部？

特别是近年来，人们提出了这样一个问题，为什么只有四部福音书而没有更多呢？最近许多作者认为，早期基督徒对耶稣的看法十分多样化，因此出现了各种各样的“福音书”。在新约圣经正典的形成过程中，这些其他的“福音书”被不适当地筛除掉，留下了乏味的正统。这种思考方式在丹·布朗的小说《达芬奇密码》中得以流行¹。

事实上，有许多书卷都自称是“福音书”。其中大部分是在四部正典福音书之后很久才写成的，与四福音书几乎没有相似之处。那些声称至少讲述了部分耶稣在地上的生活及事工，以及可能在主后的两个世纪所写的作品清单要小得多。

《犹大福音》——其中一卷书叫犹大福音，它是用科普特文写的。该手稿于 1970 年代在埃及被发现，目前有一千多件，并有许多缺口。该手稿本身的年代在公元 300 年左右，尽管它可能是二世纪中叶一份文献的译本。如果是这样的话，它仍然远远超出了四部正典福音书的时间范围，而这四部正典福音书的内容与之截然相

反。犹大福音中掺杂着关于上帝、创造以及身体与灵魂之间关系的错误教导。认为这样的一份文献可以为基督徒提供一个有效的、可替代的资源来了解耶稣的生平和事工的想法是完全错误的。

多马福音——事实上，在所有这些“福音书”中，学者们普遍认为只有一份文献可能保存了关于耶稣的真实信息，而这些信息并没有包含在正典福音书中：《多马福音》——另一部科普特文献，它于1945年在埃及被发现。该书由114篇被认为是耶稣的语录所构成，其中大部分与正典福音书有相似之处。这些语录几乎没有叙事的架构。像犹大福音一样，多马福音显然是诺斯底派的文献，向人们展示了耶稣是秘密智慧的启示者，并倡导与众不同和诺斯底神学（认为物质世界是邪恶的，并且把秘密知识当作救赎之道）。它很可能是在公元二世纪写成的，并依赖于新约的正典文献²。

克里斯托弗·塔克特 (Christopher Tuckett) 给出了一个谨慎的评估：

在很大程度上，福音书是我们了解耶稣的主要来源。在这方面，非正典福音书的價值几乎可以忽略不计。这些文献并没有提供任何关于耶稣本人的信息，而是见证了作者的思想 and 保存这些思想的团体。有许多是耶稣时代之后的诺斯底文献，反映了诺斯底思想，重复耶稣的教训。³

那么，我们为什么不把它加到四福音书里呢？因为只有在这四福音书里，我们才拥有关于耶稣生平和事工的真实见证。

为什么不是只有一部福音书？——在几个世纪的基督教历史中，最常见的一个问题就是：为什么有四部福音书，而不是只有一部？在早期，基督徒对四部权威福音书的传播感到有些紧张。毕竟，关于耶稣生平故事的细节，这四个版本并不完全一致。其中有一些差异相对较小。例如，每一部福音书对耶稣十字架上的牌子所写的内容都不一样（太27：37，“这是犹太人的王耶稣”；可15：26，“犹太人的王”；路23：38，“这是犹太人的王”；约19：19，“犹太人的王，拿撒勒人耶稣”）。马可福音和路加福音中有一个关于耶稣医治了一个被鬼附的人（可5：1-20；路8：26-39），而在马太福音中，耶稣治愈了两个被鬼附的人（太8：28-9：1）。一个极端的立场要求绝对的一致，他们不相信福音书的见证，因为在这些情况下它们并不一致。这样的标准可能被认为过于严格并且未能辨别对耶稣之四重见证的内在统一性而驳回。

然而，其他的差异更为复杂。一个人只需阅读耶稣复活后向人显现的记载（太

28章；可16章；路24；约20-21章），就可以理解通常这四个记载不容易协调。虽然对于耶稣的基本信仰具有普遍的统一性，但关于祂的生活，事工及死亡，却有着丰富的多样性。

拥有一个单独的、权威的福音书——为耶稣作一个清晰，连贯的见证，而不是四个表现出有如此多不同的记载，不是更好吗？两位早期著名的基督徒就是这样认为的。马吉安死于公元

唯有在四福音书里，我们才拥有关于耶稣生平和事工的真实见证。

160年左右，他希望区分基督教信仰的上帝和创造主，犹太教的上帝和旧约圣经。所以马吉安拒绝马太福音，马可福音和约翰福音，因为它们过于犹太化了。他更喜欢路加福音，但只是以一种高度编辑过的形式，他把他认为不符的材料都删除了，为要恢复原始的福音。基于对罗马书2：15-16的错误理解，马吉安认为应该只有一部福音书，即他浓缩版的路加福音。另一个早期的基督徒塔提安，在公元170年左右，把四福音书编撰成了一卷叙述合集或福音合参。由此产生的四福音合参文稿（“通过[那]四部”）广泛流行，甚至在某些地区还取代了四福音书。

一个福音的见证——尽管四福音书之间存在着差异，但基督徒已经意识到他们的灵感之源及其统一性。虽有不同的记载，却为同一福音作见证，因此他们被贴上了这样的标签“福音根据……”。关于福音书的组成，有两个有价值的圣经陈述帮助我们理解为什么早期的基督徒会得出这些结论。第一个记在路1：1-4节：

提阿非罗大人哪，有好些人提笔作书，述说在我们中间所成就的事，是照传道的人从起初亲眼看见又传给我们的。这些事我既从起头都详细考察了，就定意要按着次序写给你，使你知道所学之道都是确实的。

路加告诉我们，在他的时代，就有许多关于耶稣生平和事工的书面记载（“在我们中间所成就的事”）在流传，试图保存“传道的人从起初亲眼所看见的”。

基督徒承认圣经中所有四部福音书的灵感之源和统一性，尽管它们之间存在着差异。

这些人都经历过耶稣的事工，并受灵感能以明白祂的事工。这些记述的作者忠实地完成了他们的工作，因为他们是本着“传道的人从起初亲眼看见的”同样的精神和动机来完成的（第2节）⁴。

当其他人忠实地进行他们的记载时，路加觉得自己必须在仔细考查的基础上编写自己的记述，并且定意“按着次序”写。他希望他的记述能对提阿非罗和其他读

者产生特别的影响——使他们“确实地”知道耶稣（第4节）。路加对其读者仅仅知道历史事实不感兴趣（提阿非罗似乎已经“学过”这些）。他渴望他们能够明白其中的深远意义。

福音书的目的——路加对其读者的渴望与圣经中关于福音书组成的第二个重要的圣经陈述是一致的，约20：30，31如此记载：

耶稣在门徒面前另外行了许多神迹，没有记在这书上。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。

约翰也对其读者能超越仅仅晓得历史事实而感兴趣。他希望他们能拥有关于耶稣得救的知识，“信耶稣是基督，是上帝的儿子”。

约翰的声明包含了另一个重要的观点：他承认在他所写的福音书中有许多事情是没有记载的，并且在他的记载中遵循了选择性的原则。这一点在约21：25中得到了扩展，“耶稣所行的事还有许多，若是一一地都写出来，我想，所写的书就是世界也容不下了”。阿们！

研究福音书的原则——这些重要的圣经陈述（路1：1-4；约20：30，31；21：25）提出了四项重要原则，应该成为我们研究福音书的指引。（1）他们是耶稣生平 and 事工可靠的历史见证，尽管我们不应带着要在事件的细节和隐含的年代上找到精确的一致性这样的期望来阅读福音书。（2）因为福音书的编写是为要证明耶稣是弥赛亚这一事实，而不是作为耶稣的详尽传记，我们应该重视并赏识每一部福音书所提供的独特见证，以使我们耶稣的生平和事工意义有一个广泛的、共同的理解。（3）同样，因为福音书的作者——渴望传达他们在历史中所看到之事的价值，在撰写他们的记述时从大量的材料中进行选择，我们不应该期望他们所有人都记录完全相同的事件。因此，这些圣经陈述，为我们预备了许多不同的正典福音书，并欣赏每一部对耶稣唯一真正的福音信息所作的独特见证（加1：6-9；弗4：4-6）。（4）按照他们陈述的目的，当我们阅读福音书时，我们应该期望被吸引相信耶稣作为救主。

当我们阅读福音书时，我们应该期望被吸引相信耶稣作为救主。

总结——这些圣经陈述以及从中所得出的原则，对“为什么我们有四部福音书，而不仅仅只有一部？”这个问题提供了一个最深刻的回答。我们有四部福音书，而

不仅只是一部，因为它们都为耶稣的生平提供了独立的历史见证，如果我们只有一部，那耶稣的生平将无法得到充分的证实。例如，若不是约翰福音，我们可能会认为耶稣的事工只持续了约一年，而不是三年半。而且，它们对耶稣有不同的视角，并且也针对不同的受众（犹太人和外邦人）。四幅不同的关于耶稣生平的图像比一幅更能全面地了解耶稣。根据圣经的记载“要凭两三个人的口作见证，句句都可定准”（申 19: 15；太 18: 16）。通过阅读并重视这四部福音书，我们有更好的机会全面彻底地了解耶稣。

“为什么我们有四部福音书？”在反思这问题的复杂性时，基督徒应该感到蒙福，因为我们拥有关于耶稣生平和教导的四种不同并且权威的叙述，每一部都是从不同的角度并针对不同的读者所写。有些人可能希望有更多的“福音书”，而另一些人仍然希望只有单一的一部，我们最好在更广泛的圣经启示背景下，研究这四部伟大的受灵感为耶稣作见证的福音书：马太福音，马可福音，路加福音和约翰福音。

约翰 K. 麦克维

参考文献

- 1 Dan Brown, *The Da Vinci Code: A Novel* (New York: Doubleday, 2003), 233, 234.
- 2 See the helpful analysis by Darrell L. Bock and Daniel B. Wallace, *Dethroning Jesus: Exposing Popular Culture's Quest to Unseat the Biblical Christ* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2007), 105-130.
- 3 Christopher Tuckett, "Gospel, Gospels," in *Eerdmans Dictionary of the Bible*, ed. David Noel Freedman (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 523.
- 4 路加只知道记载耶稣的生平和事工，而在他自己的记载中反映并透露出福音的信息，即上帝的儿子耶稣基督道成了肉身，为了拯救人类而死。他似乎没有意识到还有其他的记载，可以提供对耶稣生平和事工完全不同的理解。

11 基督复临安息日会如何解释 《但以理书》和《启示录》？

基督复临安息日会使用历史文法的方法来解释圣经。这种接受圣经为上帝权威话语的方法，认真对待了圣经的自我见证及要求，并仔细地对文本进行解释。

《但以理书》和《启示录》比圣经中的其它任何一卷书都具有更多不同的解释。本章的目的是概述用于理解这些书卷的主要解释体系，并总结复临信徒对但以理和启示录中对预言的理解。

不同的解释流派

历史学派——这是最古老的解释学派，直到19世纪它一直是占主导地位的学派。

这种历史文法的方法，也被称为历史圣经的方法，它承认圣经的自我见证，即上帝把祂的真理启示给圣经作者，并默示他们在圣经中分享祂的信息（提后 3: 16；彼前 1: 10-12；彼后 1: 19-21）。它重视文本的历史背景和文学特征，并相应地进行解释。

它可以追溯到一些教父，诸如爱任纽，希波里特和耶柔米。

历史学派相信《但以理书》和《启示录》的神圣启示。他们相信《但以理书》是由先知但以理在公元前六世纪所写，并认为它的主要预言涵盖了从巴比伦帝国到基督第二次降临的时期。他们也认为使徒约翰写了《启示录》，并且它的预言涵盖了从约翰的日子直到千禧年的结束这段时期。他们通常认为敌基督者就是教皇——

即在但以理书中以小角为象征，在启示录 13 章中以第一兽为象征所描绘的。基督复临安息日会使用历史学派的方法来解释《但以理书》和《启示录》。

历史过去派——过去派的历史根源可以追溯到反宗教改革时期。当宗教改革家辨认出在《但以理书》和《启示录》中所预言的敌基督者就是罗马教皇时，西班牙耶稣会士路易斯·阿尔卡察（1554-1613 年）声称，这些预言在罗马帝国时代就已经实

现了。因此，罗马教皇不可能是敌基督者。

历史过去派的解释者认为《但以理书》是上帝的启示，但通常将其预言的实现限制在从公元前六世纪但以理时代直到基督第一次降临的时期。他们把《启示录》应用于基督教时代的开始。因此，他们把敌基督者视为已经过去的逼迫人的罗马皇帝。

历史评经派或现代过去派——这个解释学派的根源可以追溯到公元三世纪的哲学家波菲利，他教导说《但以理书》是由一位不知名的犹太人在公元前二世纪写的，

基督复临安息日会使用历史学派的方法来解释《但以理书》和《启示录》。

因此，但以理的预言是事件发生后才写的预言。这种观点在 17 和 18 世纪的启蒙运动和唯理主义时代得到了复兴。现代过去派认为《但以理书》反映了在叙利亚国王安条克四世统治下对犹太人进行逼迫期间犹太人的政治和宗教的状况。现代过去派不接受真实预言的存在，他们认为《启示录》的预言是指罗马帝国时期的历史事件，特别是公元一世纪的历史事件。

将来时代派——反对改革家所提出的教皇就是敌基督者的其中一位教皇捍卫者是西班牙耶稣会士弗朗西斯科·里贝拉（1537-1591 年），他把《但以理书》和《启示录》中大部分的预言应用到将来。

将来时代派的解释者，与历史派和历史过去派一样，都接受《但以理书》是由但以理写于公元前 6 世纪的，但与历史派不同的是，他们通常不会把敌基督者应用在教皇及过去的其它势力身上。相反，他们期望在末时那敌基督者会出现并继续掌权三年半，以应验但以理书中所说的小角并启示录中所说的敌基督的兽。

理想派——这是一个相当现代的解释体系。它并没有试图在《但以理书》和《启示录》中找到预言的具体历史性应验，只是将这些预言描述为在各个时代基督与撒但之间属灵的斗争。因此，预言的实现要么被视为“完全是属灵的，要么是反复出现的，在各时代的历史事件中找到具有代表性的表达方式，而不是一次性的具体实现”。¹ 因此，约翰时代的敌基督者是罗马帝国，是作为历史上所有敌基督政府的代表。

折衷派——折衷派的方法，是理想派的改良版，通常结合了上述所有解释学派的一些元素。《但以理书》和《启示录》中的某些内容显然是发生在将来（至少复活和耶稣的再来是在将来）；其他的则被认为是在过去实现的（如：但以理书中大部分的预言以及启示录 1-3 章中给七教会的书信）；有些预言象征性地描绘了历史上的事件；然而，大多数折衷派注释者都不会指出具体的历史事件。这种方法的基本

问题是要确定哪些内容应该属于哪个流派。

当我们对不同的解释学派进行比较时，要注意《但以理书》中天使的解释是沿着历史进程的（但 8：20，21），我们得出的结论是，唯有历史解释法（历史学派的方法）能满足所有的数据。

年日原则

年日原则，即预言中的一天等于历史上的一年，构成了对启示性预言进行历史解释法的支柱。在 19 世纪期间，现代过去派和将来派取代了历史学派，随着这种变化，年日原则也日见衰微。今天，基督复临安息日会是唯一仍然使用历史解释法和年日原则的主要的基督教会。

由于《但以理书》和《启示录》中的异象主要是象征性的，所以这些时期也应该被视为象征性的。

圣经的证据——圣经中支持年日原则的主要观点概括如下：

1、由于《但以理书》和《启示录》中的异象主要是象征性的，许多不同的兽代表着重要的历史帝国（但 7：3-7；8：3-5，20，21；启 13：1，11），所以这些时期（但 7：25；8：14；启 12：6，14；13：5）也应该被视为象征性的。

2、《但以理书》中的异象涉及到在历史上存在了好几百年的帝国的兴衰，这一事实表明，预言时期也必须涵盖很长的时期。

3、在但以理书第 7 章中，四兽的统治共占了至少一千年，接下来就是小角的势力。这是异象的重点，因为它最直接地对抗上帝。小角和至高者之间在字义上的三年半的斗争，与异象中所描绘之救赎历史的广泛范围是不成比例的。这同样可以应用于启 12：6，14 节，其中 1260 日或三年半的时间涵盖了基督第一次降临和复临之间的大部分历史。

4、时间段独特的表现方式表明它们不应该按字面意思来理解。根据上下文，“一载二载半载”（但 7：25；12：7；启 12：14），“四十二个月”（启 11：2；13：5），和“一千二百六十天”（启 11：3；12：6），这所有的表达都适用于同一时期，但“三年零六个月”这个自然的表达一次也没有使用过。

从某种意义上说，圣灵似乎用尽了所有可以表达间距的词组，但始终排除

“早在公元前三世纪，但以理书第 9 章中的 70 周就被理解为 70 个 7 年，即 $70 \times 7 = 490$ 年。七十士译本（公元前 3 世纪希伯来语圣经的希腊译本）在翻译但 7: 25-27 中的希伯来语“周”时，增加了“年”一词，这是后来被称为“年日原则”的首个例子……直到足够多的世纪过去了，才使得如此长的预言可以被理解，这些比较长的预言 1290 日，1335 日，和 2300 日才被理解为年。因此，公元 9 世纪初期的拉比纳哈文迪是第一个承认年日原则能应用于 1290 日和 2300 日的人”（杰瑞·穆恩，“年日原则和 2300 日”，<http://www.sdanet.org/atissue/end/yearday.htm>，2009 年 11 月 2 日访问该网站）

了通常会在日常书写中使用的一种形式，而在圣经的其他场合中，它总是被用来表示字面意义的时段。如果我们接受年日的原则，这种变化是最为显著的，但从另一种观点上看是让人相当费解的。²

5、在但以理书第 7-8 章和 10-12 章的预言指向了“末后”（但 8: 17; 11: 35, 40; 12: 4, 9），接着就是复活（但 12: 2）和上帝永恒国度的建立（但 7: 27）。考虑到自公元前六世纪以来的 2500 多年，只按字面意思的 $3\frac{1}{2}$ 年到 $6\frac{1}{2}$ 年是无法接近末时的。因此，这些预言的时期应被视为象征性的，代表着很长的实际时间。

6、在民 14: 34 和结 4: 6 中，上帝有意用一年顶一日的原则来教导我们。在但 9: 24-27 关于 70 个 7（周）的时间预言，如果我们用年日原则来解释的话，在准确的时间就能以应验。许多在其他的启示性

文本中没有使用年日原则的解释者，他们意识到 70 周实际上是从波斯时期到基督时代的“70 个 7 年”。因此，但以理书第 9 章的实用测试证实了年日原则的有效性。

7、为什么年日原则可以应用于启示性著作中的某些预言（如但 9: 24-27 的 70 周的预言），而不是其它的预言（如但 9: 2 中的 70 年），这很好地解释了“微型象征”的概念³。根据这一概念，年日原则只适用于那些象征性的预言，即其主要实体（人，动物或角）是更大实体的代表（民族，国家或势力）。因此，在启示性的场景中，无论是主要实体还是所涉及的时间都必须在更大的范围内进行解释。时间的元素必须从年日的角度来看待。

复临安息日会对《但以理书》的解释纲要

今天，基督复临安息日会就像所有改革家一样，是仍然使用历史解释法的最大的教会。因此，基督复临安息日会认为但以理书第 2 章和第 7 章所代表的四个帝国

是：巴比伦、玛代波斯、希腊和罗马。他们认为但以理书第 2 章中的石头是基督的第二次降临，但以理书第 7 章中的小角是教皇的象征。根据年日原则⁴，他们认为但 7：25 的 1260 天代表了从公元 538 年到 1798⁵ 年的 1260 年的时间，而改变“节期和律法”是指把第四条诫命从安息日改为星期天。

**但以理书中的所有预言，
从古巴比伦王国并玛代波斯时期到基督复临，基本上涵盖了相同的时期。**

在但以理书第 8 章，公绵羊和公山羊是玛代波斯和希腊的象征（第 20，21 节），而小角再次被确认为罗马教皇。

但 8：1-14 描述了书中最后一个也是最重要的象征性异象。随后，从但 8：15 到本书结尾，天使用非象征性的言语详细解释了这异象的不同方面；如：在但以理书 9 章，天使解释了在但 8：14 中的 2300 日与但 9：24 的 70 周是始于同一时间，即在公元前 457 年⁶。但 9：24-27 预言的重点是耶稣基督在地上的生活应验了预言。基督复临安息日会明白在但 8：14 洁净圣所的意思，就是在 2300 年结束时始于 1844 年的在天上正在进行的复临前的审判。在但 10-12 章的最后异象，与第 8 章圣所的异象一样，是始于玛代波斯时期并持续直到末时（但 12：4）。

总结——但以理书中的所有预言，从古巴比伦王国并玛代波斯时期到基督复临，基本上涵盖了相同的时期：

- a. 但 2 章 从巴比伦到基督复临（石头国度）
- b. 但 7 章 从巴比伦到基督复临（国度赐给圣徒）
- c. 但 8 和 9 章 从玛代波斯到基督复临（小角的灭亡）
- d. 但 10-12 章 从玛代波斯到基督复临（复活）

每一异象都有其特定的重点，后面的异象对前面的异象进行了扩展和进一步的解释。但以理书清楚地表明，重述原则是一种有效的预言解释原则，根据该原则，每个异象都涵盖了大致相同的历史时期，但侧重于所描述之事件的不同方面。

格哈德·潘德尔

《启示录》

尽管《启示录》包含了启示性的预言，但它的开头和结尾都像一封书信（启 1-3 章；22：6-20）。这几乎让人想起了保罗的书信。但与其他书信也有不同之处：（1）启示录 2-3 章的信息是直接来自耶稣，而不是人类作者；（2）整个启示录，不仅是七个信息，是写给七个教会的。

这书信的结构更像是经典预言而不是启示性预言。经典预言可以在旧约的大小先知书中找到。它包含了明确的预言，通常是有条件的，有时可能会有多

启示性预言在本质上是无条件的，并且不会多重应验。

重应验。相反，启示性预言使用了大量的象征，它经常包含异象和异梦，并具有普世性的范围，而且强烈地强调末世论。启示性预言也包含了一些鲜明的对比，如上帝的印和兽的印，上帝的婚筵和飞鸟的筵席，以及妇人和淫妇等。最重要的是，启示性预言在本质上是无条件的，只应验一次。

启示录的书信部分可能更接近于经典预言，这一点可以从用词上明显地看出来。启示录 1-3 章和 22：6-20 所用的象征比较少，必须经常按字义来解释。这里有两个例子：当耶稣在书中的启示性部分作为“羊羔”而出现时（28 次），这个名字在启示录中最常被用来称呼耶稣，但这个词在书信部分中没有找到。另一方面，“ekklesia（教会）”一词仅出现在启示录中的书信部分，而在本书的启示性部分根本找不到。在那里，教会是以身披日头的新妇并 144,000 人而出现。

尽管在启示录的书信部分和启示性部分存在着差异，但两者是紧密相连的。给七教会的信息指向并预示了本书的其余部分。

《启示录》的解释

在解释本书时，解释者必须要注意以下几点：

尽管启示录没有从旧约或新约中引用一节经文，但本书却充满了典故，特别是旧约的典故。

1、本书的新旧约背景——启示录是旧约和新约的高潮。因此，为了解释启示录，需要对圣经有充分的认识。尽管启示录没有从旧约或新约中引用一节经文，但本书却充满了典故，特别是旧约的典故，但也有新约的典故。例如，

启示录第4章的背景是以西结书第1章和第10章，启示录第6章的背景是撒迦利亚书第1章和马太福音24章。

2、书中的象征——一般来说，我们应该按字面意思来解释圣经。耶稣和使徒的释经方法都指向按字义解释。然而，在《启示录》中，象征性的理解是主要的。这可藉着在启示录1:1, *semaino*（“晓谕”，“使知道”）一词来表明，它指出耶稣把启示录“象征性地”给约翰。我们应该仔细研究文本中的指标，以注意什么时候从象征性理解转换到按字义理解。例如，在第六印（启6:12, 13）中，太阳与毛布的对比，众星坠落与从无花果树落下果子作对比，表明作者对事件从象征性描述转向了文字的描述。

3、预言的历史性质——启示录似乎也要按上述所提到的历史解释法来进行解释，与但以理书的解释相关。在启示录12章，妇人，就是教会，生了弥赛亚，弥赛亚被提到天上去，撒但逼迫妇人，最后撒但与她其余的儿女争战。启示录13章更进一步地描述了这最后的争战。这异象以基督再来的描述作为结束（启14:14-20）。因此，本书的中心明确指出，它所指的是公元一世纪初的事件，而且贯穿历史，并以最后的圆满成功而结束。启示录中的时间段也进一步强调了这一点。回顾但以理书7章和12章的1260天，42个月或者三载半的时间，必须根据年日原则来解释，其时间跨度超过一千年，一个已经过去的漫长时期。

4、重述原则——在《但以理书》中，有四个异象基本涵盖了相同的历史时期，但每一个异象都有其不同的角度和侧重点。《启示录》与《但以理书》相似，都使用了重述或重复的原则。例如，七印，七号，和启示录第12-14章中关于撒但三合一势力的异象，都描述了从公元一世纪开始到最后结束的事件。

基督复临安息日会对《启示录》的解释纲要

在对本书进行了一般的介绍之后（启1:1-8），约翰描述了关于耶稣的异象，这成了七封书信（启2-3章）的引言（启1:9-20）。在启3:22中，第一组“七”有一个明确的结尾。而在启4:1开始了新的篇章，尽管在启3:21已经做了铺垫。在启4:1，约翰被告知，“上到这里来（天上），我要将以后必成的事指示你”。

六印（启4-8:1）的异象集中于从公元一世纪到最后完成的时期。它始于被杀的羔羊，被钉死在十字架上的基督，祂出现在父上帝面前，并以公元一世纪在地上所发生之事件为开始。第六印把我们带向了末时宇宙的征兆，基督的再来以及得赎之人在天上（启6:12-7:17），第七印把我们带向了永永远远（启8:1）。七号（启

“正是柏图的维克多（卒于约304年）在《启示录》中引入了重述原则，后来的释经家对这一原则做了一些修改。重述原则的应用对《启示录》的解释是很有帮助的。从清晰的经文中获取信息和洞见可能会解开难解的平行经文的神学意义。例如，启示录第7章可能为理解第10-11章提供了线索，特别是关于两个见证人的线索。同样，我们可以注意到七号和大怒的七碗在言语和内容上是刻意平行的”（R. 史蒂凡诺维克，《耶稣基督的启示》，[密歇根州：贝林斯普林，安德烈大学出版社，2002年]，第28页）。

8: 2-11: 18) 包含了1260天的时期(启11: 2, 3), 根据年日原则, 也就是1260年。这时期涵盖了教会的大部分历史, 并把我们将带向了末时。启示录12-14章再次涵盖了从耶稣时代(启12: 5)到基督复临并地上收割庄稼的时期(启14: 14-20)。因此, 这些异象是重述原则的一个明显例子。

《启示录》的第一部分(1-14章)主要是历史性的, 讲述的是从约翰时代到世界历史终结的事件, 而《启示录》的第二部分只讲述了末后的事件(15-22章)。这部分始于末后的七灾, 从我们目前的角度来看, 这七灾还在未来(启15-16)。第17-19章更详细地描述了第六和第七灾, 这是由一位手拿着碗的天使向约翰显明的。在他们描述与哈米吉多顿有关的羔羊

的婚筵并飞鸟的筵席(第19章)之前, 他们首先把巴比伦的倾覆描述成淫妇(第17章), 然后再描述成大城(第18章)。基督复临后, 紧接着就是第20章, 它描述了千禧年以及执行审判, 这都在最终显出新耶路撒冷并上帝亲自同在的新天新地之前。

本书的重点——许多象征性的图像, 有时甚至是令人不安的图像, 都不能使人偏离本书的主要重点。启示录是一卷关于父上帝和耶稣基督的书。它是耶稣基督的启示(启1: 1)。因此, 我们应该以基督为中心的方法来进行解释。本书也是一卷关于羔羊新妇, 教会并余民的书。给教会的信息必须被听到。

本书对末世论做出了巨大的贡献, 提供了关于末时事件的详细信息。它以其他经卷所没有的方式描述了大斗争的主题。

埃克哈特·穆勒

参考文献

- 1 Steve Gregg, Revelation: Four Views (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1997), 3.
- 2 Thomas R. Birks, First Elements of Sacred Prophecy (London: William E. Paint-er, 1843), 352.
- 3 See Alberto R. Timm, "The Miniature Symbolization and the Year-Day Principle of Prophetic Interpretation,"

Andrews University Seminary Studies 42.1 (Spring 2004): 149-167.

4 在仍旧使用年日原则的较小教会中，有“上帝教会”（第七日），约有 125,000 名信徒，以及“复临基督教会”，约有 25,000 名信徒。

5 公元 538 年，东哥特人放弃了对罗马的围攻，罗马主教摆脱了阿里乌派的控制，并能自由地行使查士丁尼在 533 年颁布之法令的特权。1260 年后 (1798 年)，在拿破仑的命令下，贝尔蒂埃率领一支法国军队进入罗马，宣布教皇的政治统治结束，并把教皇俘虏到法国。教皇在流放中死去。

6 经文说 70 周是从一段更长的时期里截出来的。考虑到但以理书 8 章和 9 章之间的联系，70 周是从更长的一段时期里截出来的，就是在但 8: 14 中 2300 个晚上和早上中截出来的。

**信徒如果更好地明白《但以理书》和《启示录》，
他们就会有完全不同的宗教经验。**

《给牧师和传道人的证言》 114

12 为什么旧约圣经中的一些 预言没有应验？

每一位旧约圣经的读者都曾遇到过在原文中没有实现的预言，新约圣经中也有未应验的预言。其中一个记载在以赛亚书 60-66 章，是关于流亡后耶路撒冷将来之荣耀的描述。与公元前 537 年从巴比伦流亡归回后的设巴萨时代，或者在近一百年后的以斯拉和尼希米时代耶路撒冷卑微的开端相比，以赛亚书中所描述的预言似乎截然不同——更基本、更宏伟。这类圣经预言的其他例证可以在以西结书 40-48 章中找到，是对将来之圣殿的描述。这样的圣殿从未出现过。尽管旧约圣经中有成百上千已应验的预言，但显然有些预言从未实现。这如何与新约圣经中在彼后 1: 19 的说法相吻合呢？“我们并有先知更确的预言，如同灯照在暗处。你们在这预言上留意，直等到天发亮，晨星在你们心里出现的时候，才是好的”。当先知的预言应验后，岂不证明他（及其预言）就是真正的先知吗？正如米该雅和巴力的先知在约沙法和亚哈面前的故事一样（王上 22 章）。

为了解这种明显的矛盾，首先总体看一下圣经预言的性质，然后简要地介绍条件性预言。最后一部分将讨论旧约圣经预言与旧约圣经作者所期待之弥赛亚国度之间的关系。

圣经预言的性质——与我们二十一世纪对预言的概念相比，旧约的预言文本更为全面广泛。现代对先知的理解几乎完全集中在预测未来的要素上。然而，在旧约中，并不是所有的先知都谈到未来之事或末世的事件。例如，《哈该书》的大部分内容都是围绕圣殿的重建而写的。先知挑战并鼓励人们重建圣殿；书中只有几处提到以色列的将来以及所重建之圣殿的荣耀（该 2: 6-9, 22）。

摩西五经对先知的定义很有帮助（希伯来语为 nabi'）——先知是代表上帝向祂

**藉着先知所说神圣话语的应验，
是真实预言的重要标志之一。**

的子民或向整个世界说话的人（申 18: 18-20；王上 22: 14）；他是上帝的代言人。尽管圣经的预言似乎比圣经以外的更为全面，但人们可以在周围的宗教

中找到类似的术语和概念。对世界以及上帝子民的预言并不总是涉及对未来的预言。大部分旧约先知花了很多时间谈论关于社会公义，道德缺失（如：摩 2：6-16；4：1-3；赛 1：2-20；5：1-30；耶 5：7 等），以及宗教形式主义（赛 58 章；耶 2 章；结 14 章；何 2 章，5 章；摩 4：4-13 等）。在没有蒙上帝呼召和授权的情况下代表上帝说话被认为是重罪。因此，假先知必被治死（申 18：20）。

藉着先知所说神圣话语的应验，是真实预言的重要标志之一（参看申 18：21，22；耶 28：9；结 13：6；33：33），尽管不是唯一的一个。但恰恰在这里出现了未实现的预言问题。考虑到圣经对先知的评估标准，难道仅仅因为包含在《以赛亚书》中的一些预言（或其它先知书中的预言）没有应验，就使先知失去了成为上帝真正的、受神圣呼召之代言人的资格？圣经中条件性预言这一概念为这个关键问题提供了一个解决方案。

条件性预言——先知耶利米很好地解释了条件性预言的原则。在耶利米书 18 章，上帝指示先知要下到窑匠那里去。耶利米参观了窑匠的工作坊，并发现窑匠的工作是以模铸，造型以及重塑为特点的。上帝正是利用这种模铸和重塑的行为来解释圣经预言中条件性预言的原则，重点关注人类历史中所涉及人的因素和回应。

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（耶 18：7-10）。

因此，预言的实现在一定程度上取决于人类的特定反应。在约拿书中可以找到这一原则的最好例子。约拿向尼尼微人传达的神圣信息是很清楚的，没有留下任何余地来进行重新谈判：“再等四十日，尼尼微必倾覆了！”（拿 3：4）。然而，尼尼微人悔改了（拿 3：6-9），40 天后尼尼微仍然矗立。预言没有实现至少部分地解释了先知约拿在这事上的强烈反应（拿 4：1）。毕竟，预言的应验是区分真假先知的一个重要指标。如果他所宣告的主的话语没有应验，他怎能站在尼尼微人面前（或许甚至在他自己的民众面前）站立得住呢？另一个条件性预言的例子在赛 38：1-22，撤销对希西家即将死亡的宣告，上帝首先藉着先知以赛亚告诉希西家他将不久于人世，但希西家恳切祈求，上帝便另外加增了他十五年的寿命。

启示性预言，尤其是末世预言，总是无条件的。

然而，应该注意的是，并不是所有预言都是有条件的。一般性预言涉及个人或

特定的子民（如以色列），可以包含条件性元素，这些条件性元素取决于特定历史背景下人类的反应。另一方面，启示性预言，尤其是末世预言，总是无条件的。这些预言涉及人类历史和上帝国度的最终降临。它们不依赖人类的回应；无论人类如何回应，它们都会实现。

涉及个人生活或身体的条件性预言强调了人类自由这一重要的神学概念。上帝并没有创造机器人，尽管祂是至高无上的，在祂的作为和设计中，在祂预言性的总体规划中容纳了人类的反应。

预言和弥赛亚国度——上帝和祂子民以色列之间特殊关系的基础是在西奈山上所立庄严的约（出 19-24 章）。然而，这特别的约是基于早期给予先祖的神圣的应许（和

.....
 : “以色列民要占有上帝所指
 : 派给他们的全部领土，将一切拒
 : 绝敬拜事奉真神的国家驱逐出境。
 : 但上帝的旨意乃是要藉以色列人
 : 彰显祂的品德，吸引众人归向祂。
 : 福音的邀请必须传给全世界。藉着
 : 献祭礼节的教训，基督要在列国
 : 之前被高举，使凡仰望祂的人都
 : 得以存活。人人都可以像迦南人
 : 喇合与摩押人路得一样，转离偶
 : 像，敬拜真神，来与祂的选民连合。
 : 当以色列的人数增多时，他们便
 : 要扩展疆土，直到他们的国度延
 : 及全世界”（COL 290）。
 :

条件）（创 12: 1-3; 15: 5, 13-16; 17: 1-8; 26: 1-6, 24; 28: 10-15 等）。虽然以色列主要是一个信仰团体，但它还是一个获得重要盟约应许的政治 / 国家实体（申 26-28 章）。这些应许取决于以色列是否忠诚。许多应许都与迦南地有关——就是应许之地。然而，盟约的条款不仅包括祝福，也包括以色列不忠诚之情况下的诅咒。

可悲的是，在征服迦南地之后的土师时期，以及君主统一和分裂时期，以色列的历史是叛乱，背道，短暂的宗教改革，以及持续的属灵（和政治）衰落的历史。在公元前 8 世纪末，众所周知的北国以色列被新亚述国的征服者消灭。不到 150 年后，同样的命运临到耶路撒冷——这次是落在巴比伦人的手中。在此期间，上帝一

直差遣先知呼召他们悔改，进行宗教、社会及政治改革。然而，这些改革是短暂有限的。这些先知的预言信息往往包括希望的信息和将来复兴的应许（参看赛 27 章; 32: 1-8; 40 章; 44: 1-5, 24-28; 48: 12-19; 49: 8-26 等）。一般来说，这些应许是以国家全心全意地归向上帝为条件的。其中一些应许涉及将其他国家包括在余民的约中（摩 9: 11, 12; 赛 56: 6-8），锡安和耶路撒冷的中心地位和权力（弥 4: 1-13; 赛 2: 1-4; 亚 8: 20-23），以及正如以赛亚书 60-66 章所概述的，在这地上建立弥赛亚的国度。这弥赛亚国度仍将包括罪人，孩子的出生和老人的死亡（见第 225 页赛 65: 20）。

不幸的是，以色列没有达到预言信息所包含的条件。因此，这流放后的团体没有充分体验到弥赛亚国度的祝福，其中包括普世弥赛亚的来临与死亡，复活，恶人的毁灭（赛 25: 8; 26: 19; 亚 12 章），以及最后建立上帝在全宇宙的统治（亚 14 章）。相对而言，当有机会回归时，却只有很少以色列人从流放中回归（拉 2: 64）。只有少数人把心思放在重建圣殿上，所以上帝不得不兴起先知哈该和撒迦利亚来鼓励余剩的人参与到这项工程中来（拉 5: 1, 2; 6: 13-18）。在耶稣时代，只有很少的人关注圣经，等待圣经中所描绘的弥赛亚，而不是一个把罗马人驱逐出去的受欢迎的弥赛亚。结果，由于没有满足上帝所规定的条件，许多给回归犹太人的应许都没有实现。然而，这些预言在原则上将在未来更大的范围内实现，而不是在细节上的实现。

以色列的失败使得这些预言不可能按照最初的旨意实现。然而，耶和华的旨意必将继续得以完全实现（见 PK 705, 706）……上帝的旨意不是通过以色列这个被拣选的民族来实现的，而是通过基督教会来实现的¹。

总结——上帝在圣经时代藉着先知说话。这些先知提出宗教和社会问题，告诫人要更加忠诚，有时还预言未来。区分真假先知的一个主要因素是其预言是否应验，这是圣经文本中稳固的概念。但是，许多关于特定历史背景的预言涉及一些条件，是需要立约的人作出回应的。顺服和不顺服是这些条件性预言的关键要素，背叛和悔改也是如此。一个非常有用的圣经故事是约拿在尼尼微的使命，它阐明了条件性预言的原则。

虽然在先知的一些著作中部分描述了从巴比伦流放回归后将来弥赛亚国度的建立，但这些应许也是有条件的，取决于以色列是否顺服。由于缺乏真正的顺从，这些预言在流放后的以色列中没有实现，或者只是部分实现了。与一般性预言不同，启示性预言没有条件性的因素，因为它反映了上帝拯救和审判世界的至高无上的旨意。

上帝的话必永远立定（赛 40: 8），并且必能成就其旨意（赛 55: 11）。圣经预言的条件性因素帮助我们看到一位至高无上的上帝，祂最关心的是拯救那些已经远离了的人类，并尊重人类的自由意志。正是这同一位上帝在“时候满足”（加 4: 4）之时差遣祂的儿子，并确保在合适的时候实现祂的预言。

杰拉德 A. 克林拜尔

参考文献

1 F.D. Nichol, ed., Seventh-day Adventist Bible Commentary, revised, 7 vols. (Washington, DC: Review and Herald, 1977), 4: 332.

认识圣经，持守于心，活出真道，与人分享。

圣经公会记录

13 为什么基督教学者以多种不同的方式解释圣经？

由于多种因素的影响，解释圣经是一项具有挑战性的任务。圣经约用 1600 年的时间写成，跨越了多种文化和传统，圣经文学和今日的释经家之间的差距是巨大的。时间、文化和语言的差异必须被弥合，以便不仅理解作者在他所处时代之意思，而且要把握给今日世界所关注的永恒信息。

一些基本原因——对经文作出不同解释的一个明显的原因是，有一些经文是模糊的，因此很难理解。另一个因素是在解经时，有时会使用不同的方法。每一位释经者都根据自己的世界观、已有的知识和个人经历来努力理解圣经，而这些很大程度上取决于他所接受的教育训练。“释经者不会倒空自己来到圣经面前。我们是带着既得利益、承诺、哪些可以发生，哪些不能发生的想法，以及什么应该发生，什么不应发生的想法而来。有时，我们个人和民族历史助长了这种偏见”。¹

当谈到学术世界时，非学者疑惑地问，为什么两个同样接受过神学和释经训练的学者会对同一经文做出不同的解释。不少人灰心丧气，得出结论说圣经晦涩难懂，含糊不清。天主教试图通过颁布法令来消除这种含糊不清的情况，即对上帝话语的权威解释只能由天主教的教务办公室来完成。然而，即使在天主教传统中，也有许多学者通过他们不同的解释，证明这一说法是错误的，并且表明，宣布一个教师或教务办公室为权威而超越其它一切是多么徒劳无益。

需要考虑的重要方面——为了解释为什么在基督教内对圣经经文有这么多不同的解释，我们需要考虑以下几个方面：

1、发展思维——对圣经的理解首先取决于一个人的基本人生哲学，取决于他的思维方式。在这方面，一个人的成长是很重要的。当孩子心中对上帝充满爱和顺从时，当儿童和青少年时期发展品格之时受引导把圣经看作是权威和能力以指引他们的人生时，这些人长大后会更愿意相信圣经的资料和信息。一个人的思维核心以及解释圣经的关键，是解释者对上帝的看法。这种观点是由几个因素所发展而成的：观察

一个人的思维核心以及解释圣经的关键，是解释者对上帝的看法。

那些自称相信上帝的人；与父母或亲戚等亲人建立信任关系；以及牧师和教师的影响，他们显明了对上帝的某种观点。

基督教教育在教会和学校中对上帝观点的符合圣经或不符合圣经的描述与教导所产生的影响，不应被低估。个人经历扮演着另一个决定性的角色，从不得不忍受苦难、痛苦和损失，到犯罪和应对良心的不安。

说到学术研究，很大程度上取决于一个人所接受的神学训练。有些人甚至可能经历了从非批判性信仰到接受对圣经更具批判性观点的“第二次转变”。神学教授对他们的学生有很大的影响，并可能会引导他们要么进入高级评经学里，要么就对上帝话语的可靠性有更新的信心。这自然会影响到对圣经的解读方式。

2、选择性阅读圣经——众所周知，并非大脑所接收的所有信息都根据其含义进行处理，而是经过选择和过滤的。在选择的过程中，我们决定关注那些要么是最强烈的，要么是我们一直期待的刺激性因素。在圣经的解释中，这种选择性的理解意味着解释者更倾向于关注他/她一直期待或最具影响力的事物。圣经经文的意义是如此丰富深远，以至我们需要竭力挖掘其意义，并要以这样的方式进行最充分的探索。更可能的是，我们很难领会所有要理解的事物，而选择那些我们希望在特定经文中所显示出来的东西。

这种选择性的理解往往会导致对经文的不同解释。毫无疑问，将新知识或更清晰的真理整合到现有的思维框架中需要谦卑和努力，并且可能会有一些情感上的因素会阻碍人接受新真理。在极端的案例中，思想封闭死板的解释者不愿意以新的眼光来看待圣经，并进行深入的探究，以便通过合适的解释来接受新知识。在这世上，没有任何人是完全没有偏见的。因此，在解释圣经上以开放和乐意的心来接受新的亮光，从而对圣经进行可靠的解释是必不可少的。

另一种选择性阅读圣经的方式是抱着自己在哲学或神学上的偏好不放，这阻碍了人们以适当的平衡的方式来解释圣经的能力，并过分强调一个观点或解释而牺牲了其它的观点。

3、预设——如上所述，“在解释圣经的过程中，一个关键的因素是解释者的眼界或已有的理解，即一个人的世界观、预设和个人偏好”²。这意味着圣经解释者在理解经文时必须处理自己的前提问题。除了不可避免的自然主观的方法，而这方法

根据厄恩斯特·特劳慈（《神学中的历史与教条方法》，1898年版）的观点，“历史思维及解释的方法有三个原则：（1）**批评原则**或方法论的怀疑，这意味着历史只能达到的可能性。宗教传统也必须经受批评；（2）**类推原则**使批评成为可能。现今的经验和所发生之事是过去可能发生之事的标准。这种“万能的”类推意味着所有事件在原则上都是相似的。（3）**关联原则**（或相互依存）意味着所有的历史现象都是相互关联的，一个现象的改变必然导致其因果的改变。历史性的解释都要靠自然因果的关系链来支持。第三个原则就排除了神迹和救赎的历史”（埃德加·克伦兹，《历史评经法》，[费城：堡垒出版社，1975年]，第55页）。

必须由经文里显而易见的客观信息来加以平衡并最终被驳回，除此之外，还有更为严重的哲学预设会影响对特定经文的解读。

例如，如果关键的假设³反对在创世记1-2章中对创造的记述，就是这世界历史最初的七天所发生之事的记载，或否定以色列民族曾经以旧约中所描述的方式存在过，那么对圣经中这些事件的解读，以及相信这些事件和发展确实在历史上发生过之人的解读是完全不同的。除了这种批判的方法使人成为真理的仲裁者之外，否定圣经在描述历史事件上的权威，其结果就导致人们对所有圣经的真实性和可靠性产生怀疑。圣经的基本主张是神圣的真理不允许根据历史信息选择一段经文并宣布该经文是可信的，而放弃另一段他们认为不可靠的经文，我们甚至无法证明其可靠性。

批判性预设的发展已经导致了学者们所坚持的各种解释流派的建立。每一个学派都形成了一个思想体系，为解释圣经提供了框架。历史评经派由不同的子类所组成，如来源批评、形式批评、编校批评、文学批评等，对预言的解释要么是以历史过去派，要么是以将来派，要么是以理想派或历史派的前提下进行的。其他的学者，包括大部分基督复临安息日会的学者，都采用了改革家的历史文法释经法，这种方法保留了圣经文本的完整性，并考虑到圣经的自我解释性⁴。

4、前提与倾向——除了具有哲学性质的预设外，学者们对某些前提和倾向可能会感到有压力。这些压力可以是来自同事、教会权威、所雇组织或机构的期望。总的来说，在学术界，尤其是在专业领域，声誉不仅是保留在学术界受人尊敬的成员，而且有时也是维持他们在办公室或任职的关键。政治正确已成为大多数学者不容忽视的问题，并且学者对自己教会传统的责任可能会极大地影响释经的过程和结果。一个经典的例子就是对每周安息日之经文的解释和应用。虽然坚持星期天传统的学

者使用圣经来支持他们教会的主张，即耶稣和使徒们把安息的日子从安息日改为星期日，而其他坚守第七日为安息日的学者对同样的经文却有截然不同的解释。

圣经的统一解释——然后，问题仍然在于如何确保圣经的解释是正确的，并符合其本义。如何避免相矛盾的解释？在回答这些问题时，有几个方面必须考虑。

1、首先，对上帝所默示之圣言的信心会导致一种解释，而这解释会尊重圣经是神圣起源的主张。

2、对自己思想的发展进行批判性的反思是必要的。评估自己的观点是否与父母和老师的立场相符亦或截然相反需要付出刻意的努力。

3、解释的过程需要开放的思维和倾听他人的意愿。钻研型的学者不仅应该期待已知的知识，还应该对经文所包含的新思想持开放的态度。经文本身必须是其自身解释的仲裁者，并且不应该屈从于那些与经文和圣经思想无关的先入之见、传统或议程。

4、对上帝的有一个平衡的圣经观对于解释是必须的，因它会公正对待圣经中同一位上帝的启示。唯有接受上帝自己的启示才能认识祂。

5、释经者需要作出一个明智诚实的决定，究竟哪一种释经学的方法是可以接受的。历史文法释经法是一种行之有效的方法，它注重原文的语言及其文学和文化背景。这种方法赋予了圣经充分的权威性，并显明了它的统一性和明晰性。这信息不应该向公众隐瞒，当事实恰恰相反时，任何解释者都不应假装接受某种关于圣经解释的哲学。揭示自己的立场是一个正直和学术公平的问题。

6、在解释圣经时，解释者应尽力不屈从于学术界解释趋向的压力或政治正确的要求。真理不一定被大多数人所接受，勇于捍卫真理而不考虑自己的职业或任期更重要。

7、所采用的解释方法应该保留圣经的神圣权威，并保障其解释能适当处理经文

.....
 史文法释经法的预设：（1）
 圣经是上帝所默示的；它超越了
 其文化背景，作为上帝的圣言，
 它在各个时代都适用于所有的文
 化、种族和所有的情境。（2）圣
 经是神性与人性不可分割的结合，
 是历史及上帝在历史中之作为的
 真实可靠的记录。（3）人的理性
 应服从圣经，而不是与之平等或
 高于它。（4）唯有藉着圣灵的帮
 助才可以理解圣经。（“研经方法”，
 摘录于 G. W. 里德编辑的书《理解
 圣经》，[马里兰州银泉：圣经研
 究所，2006 年]，第 330-331 页）。

及其作者的宗旨。这种解释不仅要保持圣经的独特性，而且要谨慎使用注释工具，如语言、文学、历史和神学分析等。此外，这种方法应该考虑到原始读者的倾向，同时尊重当时的阅读惯例及其读者所期望的世界观。

圣灵与解释者——应当谦卑地承认圣经的神圣作者以及确信圣灵将引导释经的过程。“圣灵藉着除去妨碍积极判断的障碍并欢迎上帝圣言的真理来光照我们的心灵。这同样的光照在解释和应用的过程中也起作用”⁵。毫无疑问，有罪的态度确实是对公平公正对待圣经的一个障碍，甚至是对其真理所主张之应用的障碍⁶。必须将不利于坦诚对待圣经的品格特质交给圣灵，圣灵藉着使人重生的能力，把骄傲与怀疑的态度，转变为谦卑顺服，使人顺服圣经的神圣作者及祂在圣经中所传达的信息。事实上，为了让圣灵向解释者展开圣经的真理，改变和更新的行动是必须的（林后4:6）。“一个反对这种改变的释经者，例如，通过主张某种“中立立场”，却会陷入他想要解释和理解之启示所存在的矛盾中”⁷。

圣灵对那些存着接纳的态度、开放的思维并有谦卑受教之灵的人进行最有效的工作。此外，充分使用注释工具并愿意接受和遵守圣经的指示至关重要。当遵循此种解释模式时，基督徒学者之间的解释分歧将会减少。

温弗里德·沃格尔

参考文献

- 1 Jerry Camery-Hoggatt, *Reading the Good Book Well: A Guide to Biblical Interpretation* (Nashville, TN: Abingdon, 2007), 25.
- 2 William J. Larkin, Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids, MI: Baker, 1988), 97.
- 3 历史批判哲学本质上意味着在圣经文本之外的历史信息决定了其真实的内容。
- 4 宗教改革的标志性口号是“*scriptura sui ipsius interpres*”——圣经是它自己的解释者。
- 5 Larkin, 289.
- 6 Frank M. Hasel, “Presuppositions in the Interpretation of Scripture” in *Understanding Scripture: An Adventist Approach*, ed. G. W. Reid (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2005), 30-33.
- 7 Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics* (Wheaton, IL: Crossway, 1994), 56, 57.

关于圣经的教训有许多矛盾的看法，这并非圣书本身有模糊不明之处，而是因为讲解圣经之人的盲目与偏见。

《安息日学工作勉言》23

B

旧约圣经难解经文



1 《创世记》是否教导我们， 在创造周之前，地球处于 一种混沌的状态？

起初上帝创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；上帝的灵运行在水面上。

创 1: 1, 2

人们花了很多的笔墨来解释圣经前两节经文。第一句“起初上帝创造天地”被认为是：（1）本章后面内容的摘要或标题；（2）在七天创造周之前地球的创造，其上存在数百万年或数十亿年的生命；（3）宇宙的创造，包括处于原始状态的地球，远在七天创造周之前的 6,000-10,000 年前；（4）在七天创造周的第一天创造宇宙；（5）七天创造周中第一天的起初部分，远在创造宇宙之后。前三种观点要求在七天创造周之前地球已处于混沌的状态。

“起初”——希伯来语 bereshit 一词的一种可能解释是将圣经中的第一个单词翻译成“在开始的时候”¹……例如，修订标准版圣经把创 1: 1, 2 翻译为“起初当上帝创造诸天和地的时候，地是空虚混沌的”（英文直译）。在几种现代圣经译本中也找到类似的翻译，如莫法特译本，犹太圣经译本（NJPS），新英语圣经译本（NEB）和美国新标准和合本（NAB）。根据这样的解读，当上帝开始创造周的时候，宇宙或者是处于混沌状态的地球就已经存在了，这取决于我们如何理解“天地”这一表达。因此，创世记 1: 1 并没有描述从无到有的创造（*creatio ex nihilo*），而是为上帝与物质永恒共存的理念敞开了大门。创造的第一步是在第 3 节中光的创造，而不是“天地”的创造。尽管这是一种可能的解释，但没有令人信服的语法理由来接纳在一些译本中出现的现代的解读。

对第一节的传统翻译是“起初上帝创造天地”²。这翻译也出现在一些古译本中（希腊七十士译本，撒马利亚五经，叙利亚译本，拉丁武加大译本）及大部分的现代译本中，如新英王钦定版（NKJV），修订标准版（RSV），新美国标准版（NASB），新国际版圣

经（NIV）。虽然这些译本支持从无到有的创造，但它并不排除这样的一种可能性，就是创造事件发生在创世记第 1 章中七天创造周之前很久。

“天地”——“诸天和地”或“天地”³在圣经中出现了约 40 次；有 5 次是以“地和天”出现，其它 4 次使用了“天上的天”（王上 8：27；代下 2：6；6：18；尼 9：6），有些人将它解释为宇宙的术语。约有三分之一的经文提到了天地的创造（创 1：1；2：1，4；出 20：11；31：17；诗 115：15；121：2；等）；有 6 节经文宣称上帝是天地的主（创 14：19，22；代上 29：11；太 11：25；路 10：21；徒 17：24）。在《哈该书》里，主应许要震动天地（该 2：6，21）。根据珥 3：16，主必从锡安吼叫，使天地震动。耶稣也曾肯定天地将要废去（太 24：35；可 13：31；路 21：33），以赛亚（赛 65：17；66：22）和彼得（彼后 3：13）盼望主所造的“新天新地”。

“天地”一词通常被理解为一个整体（merism，一种表示整体的相反的说法，如“日夜”，意为“一直”的意思），代表“人类生活在有组织的宇宙中”⁴。因此，创 1：1 被解释为是接下来之内容的标题，或者是指数十亿年前宇宙的创造。其他人则在更严格的意义上解释“天地”一词为太阳系⁵，而有些人甚至将其限制在地球和天上大气层周围。

例如，W.H. 谢伊说道：

“对这些事件（在创造的记载中使用“天地”的情况）的研究表明，“天”并不针对宇宙，而是针对环绕地球的大气层……因此，创世记 1 章“天地”一词的使用，重点是在这个地球上，而不是宇宙或星空。这显明了关于创造的记载，其重点是以地球为中心的”⁶。

在赛 65：17 上帝说，“看哪！我造新天新地”，启 21：1 约翰看见“一个新天新地”以代替那先前有罪的“天地”。圣经中没有任何地方提到整个宇宙将被取代。彼得说，“但主的日子要象贼来到一样。那日，天必大有响声废去，有形质的都要被烈火销化，地和其上的物都要烧尽了”（彼后 3：10）。彼得并没有说宇宙将要被烧尽，

但唯有那被罪恶所染的才会被更新。虽然这一节经文并没有证明创世记 1 章 1 节和 2 节之间的时间间隔，如果第 1 节中的“天地”并不是指宇宙，而是指这地球及其周围，那么就没有必要去看时间间隔了 7。

“地是空虚混沌”——希伯来词语 *tohu wa-bohu* (空虚混沌) 是由两个名词连接而成。Tohu 一词出现了很多次，它本身可以表示“空虚”，“虚无”(赛 29: 21)，或者“荒野之地”(伯 6: 18)。它用来指“空虚”的偶像(撒上 12: 21)，在上帝眼中的“虚无”(赛 40: 17)，以及在法庭上的“虚妄”(赛 59: 4)。第二个词 *bohu* 在圣经的其它地方只出现了两次，每一次的出现(赛 34: 11; 耶 4: 23)都提到了空虚混沌之地，是上帝审判的结果。在创世记第 1 章创造的背景下，“*tohu wa-bohu*”一词指的是在上帝的圣言使世界井然有序之前的无组织状态。

**“tohu wa-bohu”指的是在上帝
的圣言使世界井然有序
之前的无组织状态。**

解释

1、创 1: 1 作为标题——如果第 1 节是摘要或标题，那么我们就不知道上帝是何时创造了地球上未成形的物质，或者上帝是否创造了物质；这些物质可能从永恒中就存在了，而这是圣经其它部分所否定的观点(诗 33: 6; 罗 4: 17; 来 11: 1)，根据这个观点，地球的状态是“空虚混沌”，在第 2 节，对开始创造的记载被认为是“奥秘”⁸。

2、毁灭复兴学说——有些基督徒认为创世记 1: 1 指的是在七天创造周很久以前的某一刻，创造了这个物质世界并其上的生命，但是，一场可怕的灾难摧毁了其上一切生命的痕迹，并使地上处于一种被描述为“空虚混沌”的状态。这一观点可在司可福串注圣经中看到。

1859 年，查尔斯·达尔文出版了《物种起源》一书后，许多基督徒认为，他们从这种解释中找到了一种使摩西对创造之记载与进化论所提倡的地球经历了长期的地质变化这一思想相吻合的方法。根据这个观点，罪、苦难和死亡在创造亚当和夏娃之前就已经存在了数百万年。然而，圣经清楚说明，死亡临到这世界是因亚当在七天创造周后犯罪的结果(罗 5: 12)。

“上帝使这世界出现之日，并未同时创造物质之说，是毫无根据的。我们这世界之创立，上帝并没有利用任何事先存在的物质”(8T 258)。

3、被动间隔理论——这种观点认为创世记 1: 1 是指数十亿年以前宇宙的创造，包括处于原始状态的地球。几千年前，圣灵运行在水面上，并开始了七天创造周。这是基督复临安息日会存在已久的观点。与司可福申注圣经中毁灭复兴学说相反，复临信徒并不相信创世记 1 章前这地上就有生命的存在。只有非化石岩才可能有数十亿年的历史。

4、第一天宇宙的创造——这一观点认为在几千年前，在七天创造周的第一天创造了宇宙中的万物，包括路锡甫和天使。这种观点由创世研究所和创世记回答机构所传播。然而，根据约伯记 38: 4-7，当立大地根基的时候，其他的受造物就已经存在了。此外，复临信徒所理解的基督与撒但之间的善恶大斗争⁹（启 12: 7, 8）假定了撒但及天使在地球被造前就已经存在了。

5、传统的创造理论——路德和加尔文以及此后的许多基督徒都持这种观点，他们认为创世记 1: 1 是创造周第一天的一部分。因此，在创造“天地”（我们的行星系）之后，在创造光之前，紧接着在第 2 节就描述了这地球的状态。第四条诫命说：“因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物”（出 20: 11; 31: 17; 徒 4: 24; 14: 15）。根据传统的创造理论，“其中的万物”这一短语包括了天地的原材料。

基督复临安息日会中的两种可能观点

在阅读《创世记》时，我们必须记住摩西并不是在写科学报告。他是用语言进行描述的。他描述了创造的过程，就像一个站在某处的观察者观看上帝创造世界一样。

对于“创世记是否教导在创造周之前，地球就已经处于混沌的状态了”这一问题，基督复临安息日会的百科全书这么记载：

基督复临安息日会始终坚信从无到有的创造——即当上帝使这世界出现之日，祂并没有利用任何事先存在的物质。他们通常认为在创造周的第一天，上帝创造了构成地球的物质，并立即继续六天的工作。然而，几乎从一开始，一些复临信徒就认可创世的记载可以被理解为，在六天（字面意义的六天）创造事件之前的某个时候，地球上的物质上帝说有就有了¹⁰。

因此，创世记第 1 章认可被动间隔理论和传统的创造理论。这是圣经中最伟大的章节之一，向我们介绍了造物主上帝的大能，并告诉我们，我们是祂造的。它为随后的所有内容提供了基础，因此，值得我们认真仔细地研究。

格哈德·潘德尔

参考文献

- 1 在这种结构中 bereshit 被视为名词，而第 1 节被视为时间从句。
- 2 这种观点认为 bereshit 是处于绝对状态下的名词，并将第一句作为独立从句。
- 3 希伯来词语 shamayim（诸天），虽然是复数单词，但常常被翻译为单数名词。
- 4 Bruce K. Waltke, *Genesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001), 59. The Jewish scholar U. Cassuto, however, says, “This view is incorrect. The concept of the unity of the world was unknown among the Israelites till a later period, and then the appropriate term for it was immediately coined” (From Adam to Noah [Jerusalem: Magnes Press, 1978], 20).
- 5 Adam Clarke, *The Holy Bible*, 6 vols. (New York: Abingdon-Cokesbury Press, n.d.), 1: 30.
- 6 William H. Shea, “Creation,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed., Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 420.
- 7 In this case, the rocks, like the trees and Adam and Eve, would have been created with apparent age.
- 8 Bruce K. Waltke, “The Creation Account of Genesis 1: 1-3, Part IV,” *Bibliotheca Sacra* (1975), 338.
- 9 See Ellen G. White, *Spiritual Gifts*, 4 vols. (Washington, DC: Review and Herald, 1945), 3: 36-38.
- 10 “Creation” in *The Seventh-day Adventist Encyclopedia*, ed. Don F. Neufeld (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1976), 357.

2

创造周的第一天造的光是什么？

上帝说：“要有光”，就有了光。创 1: 3

尽管在创造周的前五天没有人在场，但我们有“创世的历史学家摩西”（GC v）的灵感记录，他把在异象中所显示给他的记录下来。

日子的顺序是从创造周开始计算的（创 1: 5, 8, 13, 19, 23, 31; 2: 2, 3），“有晚上，有早晨”（创 1: 5, 8, 13, 19, 23, 31）这一短语在前六天的每一天中都用到¹。因此，这问题的逻辑是很清楚的：如果光是在第一天被创造的（创 1: 4），而太阳却是在第四天有的（创 1: 14），那么第一天的光是什么？这种明显的差异甚至是矛盾，使圣经学者们提出了几种对创世过程中让人困惑之现象的解决方案。在所有推荐的解释中，有两种值得仔细考虑。

上帝的临格就是光——第一种观点认为上帝的临格就是第一天所说的光。在诗篇 104 篇，这首颂诗和创世记对创造的记载一样，以同样的顺序描述了七天创造的每一天（创 1: 1-2: 4a），第一天的光与上帝的荣耀是相联系的，祂“披上亮光，如披外袍”（诗 104: 2）。上帝就是光（诗 27: 1; 约一 1: 5），因此，祂的临格就带来了光；光是从祂而出。同样，在出埃及的时候，上帝的同在就是光的来源（出 13: 21）。在红海的经历中，上帝对以色列就是光，而同时对埃及的军队却是黑暗（出 14: 19, 20）。

光独立于太阳而存在的观点在《启示录》中得到了证实（启 21: 23; 22: 5），上帝自己就是光。古代拉比的资料也提到，第一天的光是神圣临格的光辉²。尽管根据圣经的观点，太阳是光的来源，但上帝本身却是光的最终来源（赛 60: 19, 20）。

第一天的光是太阳光——第二种观点认为，在创造的第一天，上帝创造了太阳系（这可以解释从第一天就开始的有晚上有早晨的循环），但太阳还没有达到与地

球之间关系的预定目的。这意味着上帝在第四天并没有创造太阳和月亮，而是让它们管理昼夜，分别明暗，作记号，定节令、日子、年岁（创 1: 14, 18）。因此，太阳和月亮从第一天开始就存在，只是从第四天起才能在地球表面看到它们。可能是水在地上（在创造的第二天中提到，第 7 节）或者是厚云（伯 38: 9）遮盖了我们的星球，以致从地球上看不到太阳。根据这种观点，在第四天的时候，水层或云层就会消失。

古代拉比的资料提到第一天的光是神圣临格的光辉。

创 1: 14 可以翻译为目的性从句：“让光……把昼夜分开”。这种翻译假定发光体在苍穹中已经存在了。值得注意的是，在创 1: 16 节的陈述中，上帝造了两个大光，这句话可被理解为“已经创造”，这意味着它们是在第四天的创造之前就已经被造了。根据希伯来的语法，这样的翻译是可能并合理的。³

把所提议的这两种解释结合起来是有可能的，因为它们是互补的。上帝的临格可能是最初三天的主要光源，但这光也可能包括来自太阳的光（太阳系从第一天起就存在这里）。然而，从第四天开始，焦点就对准了我们今天所知道的天体所发出的光。

“又造众星”——在第四天创造了太阳月亮包括众星，这意味着至少在那个时候创造了可见的宇宙。鉴于我们对这善恶大斗争的理解，这几乎是不可能的。

在“又造众星”中的“又”和“造”在希伯来原文中是不存在的，是由翻译者加上去的。第 16 节可以翻译如下：“于是上帝造了两个大光，大的管昼，小的与众星一起管夜”⁴。因此，星空可能早在创造周之前就已经被创造出来了。根据伯 38: 7，在创造地球之时，“晨星一同歌唱；上帝的众子也都欢呼”。如果“晨星”在这里代表天使，并把星空拟人化了，那么这经文就支持在创造周之前天使和众星早已存在。

创造与敬拜——光的创造使时间的计算成为可能，从此日夜更迭。所以，在第一天，上帝就为这个星球设定了时间。此外，在第四天，上帝指定太阳和月亮用来标记时令并其他的时间单位，包括敬拜的时间。

与异教万神殿的太阳神和月亮神形成鲜明对比的是，在创造的记载中，上帝仅以大光和小光这无名的光体作为表述。因此，祂筑起一堵墙，防止祂的跟随者去敬拜太阳和月亮。这种反神话的元素强调了上帝掌管一切，祂是光的创造者及其最终来源。光与时间取决于祂。唯独祂值得颂扬，因祂是创造主上帝。

参考文献

1 创世记的作者是从地球（而不是宇宙）的角度来写的。谢伊的声明是正确的：“创造的作为被启示和记录，就好像它们是在地上的观察者面前经过一样，而不是在地球之外。这种观点让叙述中的某些元素更容易理解”（W.H. 谢伊，“创造”，摘自《基督复临安息日会神学手册》，[马里兰州黑格斯敦，评论与通讯，2000年]，第420页。Review and Herald, 2000], 420).

2 Talmud, Genesis Rabba 3: 4.

3 See Gesenius' Hebrew Grammar, edited by Emil Kautsch and A. E. Cowley, Second English Edition (Oxford: Clarendon Press, 1910), 348.

4 Colin L. House, "Some Notes on Translating in Genesis 1: 16," Andrews University Seminary Studies 25.3 (1987): 247.

3 创世的日期是每天 24 小时 还是不确定的时间？

上帝称光为“昼”，称暗为“夜”。有晚上，有早晨，这是头一日。

创 1: 5

人们对创造的日子有不同的理解。有些人把它解释为象征性的日子；另一些则认为是对上帝创造活动之诗意或进化的描述；还有一些人认为这是上帝的启示，并认为这是字面意义上的日子。为了确定哪一种解释正确，我们必须仔细研究在创世的记述中 yom（日）这个词（创 1: 1-2: 4），因为只有根据上下文才可以阐明该问题。

1

创世记第 1 章作为创世的来历——创世故事的直接背景表明其来历或历史（创 2: 4）；它不是神话，预言，隐喻，寓言，诗歌或赞美诗。来历是一种具有真实意义的历史记载，如创世故事中的水就是水；植被就是植被；动物就是动物；日子就是日子。当人们发现整卷创世记的文学结构被划分为十个谱系时（创 2: 4；5: 1；6: 9；10: 1；11: 10；11: 27；25: 12；25: 19；36: 1；37: 2），这一发现就很有意义。如果亚当、挪亚、亚伯拉罕、以撒、雅各和约瑟的家谱是按其字面意思记载的，并且历史上也确有其人，这就意味着天地的来历也应该以同样的方式来解释。必须保持一致，要么所有的谱系都按字面意思理解，要么就都不是。

创造的日子——在创造周中，“日子”一词一直都以单数的形式出现（在 14 节下半部分的日子有不同的功能）。此外，很重要的一点是，创世记 1 章中的“日子”一词始终以单纯的名词形式出现，没有介词，后缀或其他形式。另一方面，“创造日”总是带有数字，例如“第一日”，“第二日”等。在历史记载中，当圣经将“日子”一词与数字结合使用时，它总是指一个正常的日子，如“第一日”、“第二日”等（民 7: 12-78；29: 1-35）。

这独特的表达“有晚上，有早晨”总是位于特定的创造日之前（创 1: 5, 8, 13, 19, 23, 31）。这种表达提供了一个时间边界，意味着一天是由 24 小时组成的。

其它圣经经文也按字面意义的方式来解释七天的创造。例如，在第四诫中包含了这样的表达：“因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息”（出 20: 11）；在出 31: 17，上帝吩咐以色列人要守安息日，“因为六日之内耶和华造天地，第七日便安息舒畅”。这两节经文都告诫人要遵循上帝的榜样，在第七天休息。

学术观点——格哈德·冯·拉德（Gerhard von Rad）强调：“毫无疑问，这七天是

在历史记载中，当圣经将“日子”一词与数字结合使用时，它总是指一个正常的日子。

实际的日子，是世界上独一无二，不可重复的流逝的时间”²。T. E. 弗雷特海姆（T. E. Fretheim）同意并说，“对创造日之理解的其他可能性（象征性的；有次序但不连贯的；仪式上的）较小。

例如，努力从进化时期的角度来理解创造日，暴露出其过分要使之互相和谐的兴趣”³。戈登·温汉姆（Gordon Wenham）对此表示赞同：“毫无疑问，这里的日子是基本的 24 小时的时间”⁴。詹姆士·巴尔（James Barr）恰当地指出：“据我所知，在世界上的顶级大学中，没有希伯来语教授或旧约教授不相信创世记 1-11 章的作者旨在向读者传达以下观点：创造工作历时六天，与我们现今的每天 24 小时完全一致”⁵。

创造的日子是连续七个字义上的日子——有关圣经中对七日创造周之教导的独特记载，在古代近东文学中，没有任何圣经以外关于创世的故事能与之相比。创造主上帝在七天内创造了万物，这一教导是建立在创造秩序的基础上的。如果去掉它就意味着对创造学说的严重扭曲。

“‘有晚上，有早晨’这一有规律的短语为创造‘日’提供了定义。创造‘日’是由‘晚上’和‘早晨’所组成的，因此是字面意义的一日’……此外，再没有其它的意思了”（G. F. 哈塞尔，“创世记 1 章中创造的‘日子’”，摘自由 J. T. 鲍尔温编辑的《创造，灾难和髑髅地》，[马里兰州黑格斯敦，评论与通讯出版社，2000 年]，第 60 页）。

有许多很好的理由把创造的日子与我们所知的一周等同起来。与创世记 1 章中日子一词有关的五重证据（单数形式，常与数字相连，以单纯的名词出现而没有介词或其它的结构，前面都有时间短语，都与神圣之安息有关）明确指向一个结论：创世记的作者旨在说明创造周的日子是普通的包括 24 小时的日子，这不能用象征来进行解释。它是唯一一个并非源自自然天文学现象的时间周期，必须将其理解为由七个按其字面意义、历史的、实际上的、连贯的、持续的日子所组成。创世记 1 章

为我们提供了七天一周之起源的唯一证据。作者的目的是要提供有关在创造周期间实际发生之事件的记载。神学和所记载的关于创造的历史是相辅相成的；它们是互补的，并且互不矛盾。

吉里·莫斯卡拉

参考文献

- 1 For a comprehensive discussion of these issues, see Gerhard F. Hasel, "The 'Days' of Creation in Genesis 1: Literal 'Days' or Figurative 'Periods/EPOCHS' of Time," in *Creation, Catastrophe and Calvary*, ed. John Templeton Baldwin (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 40-68.
- 2 Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary*, trans. John Marks (Philadelphia, PA: Westminster, 1972), 65.
- 3 Terence E. Fretheim, "Were the Days of Creation Twenty-Four Hours Long? YES," in *The Genesis Debate: Persistent Questions About Creation and the Flood*, ed., Ronald Youngblood (Nashville, TN: Nelson, 1990), 12-34.
- 4 Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15, Word Bible Commentary*, 52 vols. (Waco, TX: Word, 1987), 1: 19.
- 5 James Barr, Personal letter to D. C. K. Watson, April 23, 1984, published in the Newsletter of the Creation Science Council of Ontario, 3/4 (1990-91).

4 《创世记》1章和2章 有关创世的记述是否相互矛盾？

创造天地的来历，在耶和华上帝造天地的日子，乃是这样，野地还没有草木，田间的菜蔬还没有长起来；因为耶和华上帝还没有降雨在地上，也没有人耕地，但有雾气从地上腾，滋润遍地。创 2：4-6

对圣经中关于创造记载之完整性的一个挑战是，声称创世记前两章提供了两个互相矛盾的关于创造的记载，因为这两章用不同的名字来称呼上帝（伊罗兴与耶和华）。并且还有各样的差异，比如第一章的植物是在第三天被创造的，而在第二章，它们是在人类被造后才造的。而且声称，这两章都不是由摩西写的。

古代写作传统——在同一文学作品中，对同一故事有两个不同版本的记述在古代并不罕见。古代近东有一种文学传统，以双重形式讲述人类起源的故事。像创世记1章和2章；苏美尔人的故事，恩基和宁玛，是以两个平行的部分来描述人类的创造的。在亚特拉哈西斯史诗中也可以看到类似的结构。

创世记1章的创造故事并不是以创1：31为结尾的，而是以创2：4作为结尾的。章节划分是后来很晚才加入的，而且常常以一种随意的方式划分文本。因此，很多现代的英文译本，通过在2：4a和2：4b之间加上空格或标题来表明经文实际的中断，而这划分就在同一节经文的中间！

创世记1章和2章中的植物——第二章所提出的第一点是，在上帝创造天地之后，有四样东西是不存在的——野地的草木，田间的菜蔬，没有人耕地，没有降雨。这些东西，特别是植物和人，与第一章所提到的有何不同？若有不同的话，这些东西是如何以及为什么会存在？

野地的草木——在创1：12写道：“于是地发生了青草 [deshe’] 和结种子的菜蔬 [ceseb mazryac zerac]，各从其类；并结果子的树木 [cetz coseh peri]，各从其类；果子都包着核……”另一方面，在创2：5，我们读到在创造人类之前野地没有草木 (siach

hassadeh)，田间的菜蔬 (ceseб hassadeh) “也没有长起来”。

大多数学者认为创 1: 12 和创 2: 5 中所使用的植物或植被一词或短语具有相同的含义。然而，仔细阅读经文，就会发现创 1: 12 和创 2: 5 中关于植物的术语并没有相同的意思。siach 一词只在圣经中出现了四次 (创 2: 5; 21: 15; 伯 30: 4, 7)，而 siach hassadeh 这完整的表达是独特的，仅在创 2: 5 节出现过。创 21: 15 和伯 30: 4, 7 的上下文都清楚表明，siach 是一种旱生植物，就是一种适应干旱或沙漠环境的植物。因此，它很可能是多刺或荆棘类的植物。对 siach 的这一理解可以从创 3: 18 中得到支持，“地必给你长出‘荆棘和蒺藜’来 [ceseб hassadeh]”。“荆棘和蒺藜”显然是对早期“野地的草木”的平行表达 [siach hassadeh]”。这些多刺的植物并不是古代近东的农夫在园地里刻意种植的那种植物，也不可能存在于上帝为人所安置东方伊甸的园里，因那里充满了各样“可以悦人的眼目，其上的果子好作食物” (创 Gen 2: 8, 9) 的植物。因此，在创 2: 4b 的叙述中，有一种植物当时还不存在的，那就是多刺的旱生植物——农夫的祸根。那么，作者在这里想要表达的观点是什么呢？为了更好地理解，我们先来看一下另一种还没有出现的植物——“田间的菜蔬”。

托马斯·L·汤普森，他支持《创世记》是由多位作者所编著的，但对传统上使用“双重”创世故事作为该理论的适当支持表示质疑。他写道：“这种将并行的传统和传统的单位联系起来的努力已成过去，这是迈入传统历史的根本性的第一步，需要从根本上加以质疑。在圣经中，我们没有大量的多种多样的故事种类，因此我们无法合理地分析它们之间的相互关系。此外，双重版本的存在绝对不是一个标准，并以此来证明其在传统或在复杂的传统资源中的独立性。双重和三重版本的故事可以而且确实存在于相同的传统中” (《古以色列的原始传统》, [英国谢菲尔德：谢菲尔德学术出版社，1987 年]，第 59 页)。

田间的菜蔬——在创 2 章中其它的植物术语 ceseб，在希伯来文中就比较常见，其完整的表达为 ceseб hassadeh (“田间的菜蔬”，英文为“田间的植物”，下同)，只在创 2: 5 和 3: 18 中出现。在创 3: 18 中，“田间的菜蔬”被特别指定为亚当因其罪恶而必须吃的食物，是直接来自于人“终身劳苦”和“汗流满面”的成果。换句话说，“田间的菜蔬”是那些特别由人类劳动而出产的植物，是因人类犯罪而背负劳力的重担。正如 U. 卡苏托所指出的，“这些物种并不存在，或直到亚当犯罪之后才以我们所知道的形态出现，而正是由于亚当的堕落，它们存在于这个世界，并以现在的形态出现”¹。

创 3: 19 明确指出，这些植物是用来做面包的，这一事实表明“田间的菜蔬”一词专指中东众所周知的用来做面包的谷物——即小麦、大麦和其他谷物。在中东，

创世记第 2 章为后面的第 3 章做了铺垫。

种植这些做面包的谷物需要“耕地”，这是创世记中特别提到的植物的另一个特征。因此，“野地的草木”和“田间的菜蔬”这两个植物术语并不包括整个植物界，而是耕种者特别关心的植物界中的一部分——年生农作物和妨碍农作物的植物。

没有人耕地——再一次，一些学者认为创 2: 5b 与第一章相矛盾，因为第一章描述了在第六日人类被造，而创 2: 5b 似乎暗示了“天地被造”之后，上帝还没有造人。然而，这又是一种草率的阅读，它忽略了关键的修饰语“耕地”。值得注意的是，在创 1: 26-30 人类被造不是要在地里工作的。而是要“管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物”。

此外，“地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子”都被赐予作为食物。这里没有提到要从“耕地”中获取食物。

直到亚当堕落之后，“耕地”才出现在人们的视野中。然后，因着他的罪，亚当被告知，“地必为你的缘故受咒诅；你必终身劳苦，才能从地里得吃的”（创 3: 17b）。因此，像创 2: 5 中“田间的菜蔬”一样，“耕地”是在人类堕落之后才作为罪的直接结果而出现的。因此，创 2: 5b 并不是说，在上帝创造天地之后，还没有人的存在。而是说还没有罪人（即必须耕地才能获得食物）存在。这样的人直到堕落后才会存在，这事件要到下一章（第 3 章）才会讨论。因此，创世记第 2 章为后面的第 3 章做了铺垫。

雨——创 2: 5b 指出的最后一样在上帝造完天地之后还不存在的就是雨。遵循明显针对上述三样所设定的相同模式，可以合理地假设，直到罪恶进入后才出现雨。事实的确如此。然而，与上述三样不一样，它们是在人类堕落后就马上出现了，而雨是直到创 7: 4, 12 在洪水开始时才被提及，尽管上下文清楚指出，雨也是罪恶进入世界的结果。

雨降到这世界，不是作为农业的水源，而是作为上帝审判的媒介。

尽管荆棘的草木，田间的菜蔬和耕作的行为都是对人类犯罪的直接审判，但他们蒙允准继续生活。唯有在洪水以前居民的罪恶达到上帝后悔给他们第二

次机会并决定结束人类命运之后，才做出降雨的最终审判。雨降到这世界，不是作为农业的水源，而是作为上帝审判的媒介。

总结——仔细阅读经文便可发现，第二章没有提供与第一章相抵触的创世记载。相反，创 2：4-9 的重点是解释这四样东西的起源，它们不属于第一章所描述的原始的创造：（1）荆棘；（2）农业；（3）耕种 / 灌溉；（4）雨。第二章告诉读者，这些东西中的每一样都是因犯罪而导致的直接结果。创 3：17，18 记载了荆棘，田间的菜蔬（植物），以及人类必须耕地才能得吃的，而这些都是人类堕落后招致的立即的审判或咒诅。尽管雨是直到洪水时才被提及，但它也是一种诅咒——一种对人类罪恶的审判。因此，这与第 1 章并不矛盾，第 2 章这些经文实际上是作为第 1 章完美的创造与第 3 章罪恶进入世界之记述的一个桥梁。

兰德尔 W. 盈克

参考文献

- 1 U.Cassuto, The Documentary Hypothesis, trans.I. Abrahams (Jerusalem: Magnes, 1961), 102.

我能想象一个人俯视大地而成为无神论者的可能，但我无法想象他仰望星空之后仍说没有上帝。

亚伯拉罕·林肯

5

根据河流的名字能获知伊甸园的位置吗？

有河从伊甸流出来，滋润那园子，从那里分为四道：第一道名叫比逊，就是环绕哈腓拉全地的。在那里有金子，并且那地的金子是好的；在那里又有珍珠和红玛瑙。第二道河名叫基训，就是环绕古实全地的。第三道河名叫希底结，流在亚述的东边。第四道河就是伯拉河。创 2：10-14

在创世记第 2 章中的这段经文也是创世故事的一部分。在这段经文中，虽然文

圣经中关于历史上全球性大洪水的教导涉及到地壳的大变动，导致我们现在的地形跟洪水以前之世界的地形完全不一样。

本的内容似乎不存在困难，但按其内容的意思，要对现今它所处之位置进行定位却存在着巨大的困难。首先，目前的底格里斯河和幼发拉底河没有共同的源头，它们是源自于不同的亚美尼亚山脉。第二，圣经中关于历史上全球性大洪水的教导涉及到地壳的大变动，导致我们

现今的地形跟洪水以前之世界的地形完全不一样¹。因此，现今不可能确定伊甸园的位置。

这段经文的目的是要描述伊甸园的美，其中的河流，以及幸福美好的生活。当前的河流名称（底格里斯河和幼发拉底河）可能反映了要借用心爱的原始河流之名称的做法来描述当前的地理位置。许多国家都有一个以法国巴黎的名字而命名的叫巴黎的城市，而纽约则以英国的约克而命名。这种做法可能有助于解释底格里斯河和幼发拉底河是以洪水前之河流的名字而命名的。

.....
：“及至罪恶的洪流泛滥全地，世人的邪恶决定了他们被洪水毁灭的厄运时，当初栽植伊甸园的上帝就把它从地上收回去了。但是到了复兴的日子，当新天新地出现的时候，伊甸园必要恢复，并装饰的比起初更加美丽”（PP 62）。
.....

然而，圣经并未明确描述伊甸园和生命树究竟发生了什么，但对生命树的描述

是它如今在天上（启 22：2），随时准备为得救之人提供食物。由此可以得出一个结论，伊甸园和生命树在洪水之前就被收回到天上，以保护它们免遭毁坏。

约翰 T. 柏德温；艾洛 杰赖希

参考文献

1 See Ellen G. White, *Patriarchs and Prophets* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1958), 107, 108. On the significance of the undoing of the world by the Flood see, Richard M. Davidson, “The Genesis Flood Narrative: Crucial Issues in the Current Debate,” *Andrews University Seminary Studies* 42.1 (Spring 2004): 49-78.

我们从圣经中了解到世界的早期历史。

《医疗布道论》 89

6 为什么亚当和夏娃没有立即死亡？

耶和華上帝吩咐他說：“園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃，只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死！”創 2：16，17

亞當和夏娃在吃禁果的當天並沒有死，有時候有人聲稱，既然主看一日如千年（彼後 3：8），並且亞當也活了不到一千年（創 5：5），所以，亞當確實是在那長達一千年的那“日”里死了。另一種常見的解釋是亞當和夏娃立即開始死亡。第三種觀點認為因着上帝在創 3：15 所應許之救主，死亡的刑罰得以減緩。然而，

希伯來語“那日”可以指一刻，一日或其它一些不確定的時間。

正確理解在這段經文中希伯來語的表達

却指出了另一種可能性。

在創造周的第六天，上帝把亞當安置在伊甸園，並吩咐他可以隨意吃園中各樣樹上的果子，但唯有分別善惡樹上的果子不可吃。在亞當和夏娃“永保安全”之前（CC 13），他們的忠貞必須經過試驗。所發出的警告是非常清晰而直接的，“你吃的（那）日子必定死”。

“那日”的含義——在希伯來語中，“那日”這一表達在創世記中還出現了五次（2：4；3：5；5：1，2；21：8）。比較對這些經文的不同翻譯，可以發現同一詞被翻譯為“在……的日子”，“當……的時候”，“一……就”等等，這取決於經文的上下文。出現這些不同翻譯的一個原因是，希伯來語“那日”（b^oyom + 不定式）在所指的確切時間點或時間段上常常是不確定的。它可以指一刻，一日或其它一些不確定的時間。b^oyom 的類似用法出現在創 30：33 節，其中 b^oyom machar 這一表達（字面的意思為“明天”）意為“未來”，是指將來一個不確定的時間，而不是特定的一日。因此，除非上下文另有說明，否則 b^oyom + 不定式這個表達只是表示“當……的時候”¹。儘管“那日”的翻譯似乎是直譯，但它誤導了英語的閱讀者，認為它指的是特定的“一天”。相反，不使用“日”一詞的翻譯，而使用諸如“當……的時候”，“一……就”，

“无论何时”等更能体现希伯来语的含义。

“你必定死”的意思——在希伯来语中，“必定”是用“死亡”的绝对形式来表示的。它强化了“确定性”概念²。在创2:17中，它的功能是强调死亡的确定性，而不是死亡的时间。

在列王记上第2章中，有一个与创2:17相似的表达或有助于解释这一点。根据王上2:36-46，所罗门把示每软禁起来，并发出严厉的警告，其中包含了与创2:17相似的语法，“你当确实地知道[不定式+限定动词]，你何日[b^eyom+不定式]出来过汲沦溪，何日必死[不定式+限定动词]！你的罪必归到自己的头上”（王上2:37；参看第42节）

希伯来语可以适当地这样表述：“一旦吃了它，就必定死。”

三年后，示每的两个仆人逃走了。示每就去迦特，并从迦特把他们带回来。示每回来以后，有人将这事告诉所罗门，他就把示每逮捕并处决了。虽然圣经没有说明这一切的发生用了多长时间，但这一系列事件通常需要一段时间，这就意味着对示每的处决并不是在他离开的那天就执行的。因此，所罗门在37节（“你当确实地知道，你何日……你必死”）的警告并不是说示每在他离开的那一天“必定死”。相反，所罗门的话强调的是示每死亡的确定性，而不是死亡的时间。也就是说，他一旦违背了自己的约定，即使当日没有执行死刑，示每也是注定要死的。

上帝的话是真实的——在创2:17，上帝的话并不是说亚当吃禁果的那一天就会死，而是说当他吃禁果之时，死亡就已经注定了。这希伯来语可以恰当地表述为，“只要你吃了它，就必死无疑”。这就是为什么蛇的反诉不是说亚当和夏娃“在那日”不会死，而是说他们“不一定死”（创3:4）。事实证明，创2:17实际上已经实现了。亚当和夏娃被逐出伊甸园，并且确实死了。尽管蛇的话只有部分是真实的（即他们的眼睛明亮了，知道了善恶，创3:5, 22），而上帝的话并不是只有部分是真实的，乃是全然真实的。

亚当和夏娃的死证明了“罪的工价乃是死”（罗6:23）这一事实。然而，“在亚当里众人都死了；照样，在基督里众人也都要复活”（林前15:22）。

李塔施

参考文献

1 See L. J. Coppes “ywm,” in Theological Wordbook of the Old Testament, ed. R. Laird Harris, et al., 2 vols. (Chicago, IL: Moody Press, 1980), 1: 370, 371.

2 Bruce K. Waltke and M. O’ Connor, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax(Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 584; see also the full discussion, 584-588.

我们需要有关地球起源，天使的堕落以及罪恶进入世界的权威性历史。若没有圣经，我们就会被虚假的学说所困惑。

《医疗布道论》 89

7

创世记 3: 15 是关于 弥赛亚的预言吗？

我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头；你要伤他的脚跟。创 3: 15

几个世纪以来，基督教对创 3: 15 节的解释，无论是字面意义还是象征意义上的解释，都存在着很大的分歧。有人把这节经文仅仅解释为是对人类与蛇之间冲突的描述。另一些人则认为这是一个虚构的故事，用来解释人对蛇的恐惧，以及为什么蛇会在地上爬行和吃土。天主教的释经者认为耶稣的母亲马利亚，是童女生子，并将此应用到这节经文中，坚称马利亚比其他人更优越。据我们所知，马丁·路德是第一个将创 3: 15 称为原始福音的人，即“第一个福音的应许”¹。

弥赛亚后裔——希伯来术语 zerac “后裔，子孙”与“世代”（toledoth）一词一起构成了创世记的组织架构。创世记记录了对被拣选之家族世系的追踪，就是能实现在创 3: 15 所应许之弥赛亚后裔的家族世系。这弥赛亚的世系是从亚当夏娃到塞特到挪亚到亚伯拉罕、以撒、雅各再到犹大的。犹大是大卫王的祖先，是大卫的子孙耶稣的先祖（创 49: 8-12；路 3: 23-34）。上帝应许必有君王从亚伯拉罕和撒拉而出（创 17: 6, 16）。这应许又向雅各重申（创 35: 11）。许多关于弥赛亚的赞美诗篇都是对创 3: 15 的回响（诗 22; 72; 89: 4, 20, 24-29, 36; 110: 1）

在圣经中，第一个关于创 3: 15 节对弥赛亚的评论是夏娃在该隐出生时的感叹：“耶和华使我得了个男子”。其它关于此后裔的主要章节（如创 4: 25; 15: 13-16; 赛 53 章）对创 3: 15 节之后裔的暗示，显示出对弥赛亚后裔相似及一致的理解模式。有趣的是，创 22: 17, 18; 24: 60; 民 23-24 章; 撒下 7: 12-15 都显示出类似的从集体复数到个体单数的过度。这些关于弥赛亚的经文都有着重要的特征。因此，新约提到了集体的后裔（罗 16: 20; 加 3: 29; 启 12: 17），并锁定为那特别的单数后裔，就是耶稣基督（加 3: 16, 19），祂战胜了被称为撒但，又叫魔鬼的蛇（启 12: 9）。

从集体复数到个体单数——从集体复数的后裔 zerac, 到个体单数所代表的后裔, 这种范围的缩小在经文中是弥赛亚的主要标志。这种范围的缩小发生在有敌意的双方, 是始于蛇(单数)和女人(单数)之间的 [15b]。这种仇恨倍增, 延伸至整个蛇的后裔(集体的)和女人的后裔(集体的) [15c], 然后缩小并以蛇(单数)和女人的后裔(单数)之间的仇恨为顶点 [15d, e]。创 3: 15 中 zerac “后裔”一词, 既不完全是单数也不完全是复数。

从集体复数的后裔到个体单数所代表的后裔, 这种范围的缩小在经文中是弥赛亚的主要标志。

方, 是始于蛇(单数)和女人(单数)之间的 [15b]。这种仇恨倍增, 延伸至整个蛇的后裔(集体的)和女人的后裔(集体的) [15c], 然后缩小并以蛇(单数)和女人的后裔(单数)之间的仇恨为顶点 [15d, e]。创 3: 15 中 zerac “后裔”一词, 既不完全是单数也不完全是复数。

创 3: 15 中关于敌意的剧情是分阶段展开的。

创 3: 15 可以作如下的翻译和划分:

15a 我(上帝)要挑起[神为的]仇恨

15b 在你[撒但, 单数]和女人[夏娃, 单数]之间;

15c 在你的后裔[集体复数, 即所有撒但的跟随者]和她的后裔[集体复数, 即所有跟随义的人]之间;

15d 他[个体单数, 代表女人的后裔]要伤[最终把跟随者也一起消灭]你[撒但, 单数]的头,

15e 而你[撒但, 单数]要伤他[基督, 单数]的脚跟。

最后一个阶段(15e)以连词“而”开始, 证实了从蛇的集体后裔到单数的蛇的转变。

蛇和女人之间的仇恨已持续了好几代。因此, 创 3: 15 必须是预言性和末世性的。这种仇恨最终导致了撒但与基督之间的致命冲突, 在这场冲突中, 撒但及其同伙最终被击败。女人的特殊后裔——基督, 是一位仆人般的救赎主, 是仁慈的救主, 是大祭司, 面对撒但对祂致命的攻击, 祂牺牲了自己的性命。基督是甘愿替我们伤了蛇的头。这就是弥赛亚!

不仅创 3: 15 的希伯来文, 而且该经文的早期译本都证实了从集体到个体缩小的观念。最重要的文本支持来自旧约希腊文(七十士译本), 它遵循创 3: 15 节的希伯来文本, 通过使用阳性代词(autos)来指代后裔(sperma)这一中性名词, 在这方面来说是故意违反希腊语法, 以便对此经文作弥赛亚的解读。这不是巧合, 也

不是疏忽！在阿拉姆语译本，叙利亚文通俗译本，来自欧洲和北非的古拉丁手稿，以及武加大译本都显明了这种对弥赛亚范围缩小的现象。

解释——根据语法、文本、以及圣经的证据，我们可以合理地将创 3: 15 视为上帝有意在圣经开头放置的弥赛亚预言。它是所有关于弥赛亚预言的起源。从历史上讲，弥赛亚的观念在得到后来的启示之前并未得到充分的发展，示范和展示。但它在耶稣基督的生平与死亡中得以应验，并以撒但最终的灭亡，罪恶的消灭，上帝得以彰显，所有上帝的跟随者得赎，以及弥赛亚国度的建立为高潮。

“我确实某些尚未指定的人类成员中发现了 [创 3: 15] 的全部含义，这成员将摧毁称为撒但的蛇，从而在上帝的救赎计划中发挥关键的作用。从这个意义上讲，这经文确实是对福音的第一次表述”（W. S. 拉索，“预言，灵感和全意”，《廷代尔公告》29 [1978], 56,57）。

结论——有充足的语法、句法、文本、结构和圣经证据可以得出这样的结论：创 3: 15 就是弥赛亚的预言。尽管在人类历史的早期阶段是短暂的，但它仍然是其它弥赛亚文本赖以建立的分水岭文本。在这节经文中，从集体复数的后裔到个体单数的后裔，这种范围的缩小是意指弥赛亚的最好证据。如果圣经是它自己最好的解释者，那么创 3: 15 就是弥赛亚的预言。

亚弗拉林 O. 欧泽沃尔

参考文献

1 Afolarin Olutunde, Ojewole, “The Seed in Genesis 3: 15: An Exegetical and Intertextual Study” (Ph.D. dissertation, Andrews University, 2002).

在圣经中寻找

当上帝似乎遥不可及时，请读诗篇 139 篇。

当你忧伤悲痛时，请读约翰福音 14 章；诗篇 46 篇。

当别人让你失望时，请读诗篇 27 篇。

当你犯罪得罪上帝时，请读诗篇 51 篇；约翰一书第一章。

当你忧虑烦恼时，请读马太福音 6：19-34；诗篇 43 篇。

当你在疾病痛苦中时，请读诗篇 41 篇。

当你在危难之时，请读诗篇 91 篇。

当你忧郁之时，请读诗篇 34 篇。

当你灰心气馁时，请读以赛亚书 40 章。

当你孤单害怕时，请读诗篇 23 篇。

当你忘记自己是蒙福之时，请读诗篇 103 篇。

当你需要勇气之时，请读约书亚记 1：1-9。

当世界似乎高于上帝之时，请读诗篇 90 篇。

当你想要安息平安之时，请读马太福音 11：25-30。

当你需要确信之时，请读罗马书第 8 章。

当你寻找快乐之时，请读歌罗西书 3 章。

当你离家出行时，请读诗篇 121 篇。

当你变得苦毒挑剔时，请读哥林多前书 13 章。

当你想到投资时，请读马可福音 10：17-31。

行为准则？请读罗马书 12 章。

何不照着诗篇 119：11 去行呢？

8 该隐从哪里娶了他的妻子？

该隐与妻子同房，他妻子就怀孕，生了以诺。创 4：17

提到该隐的妻子似乎引发了一个问题，她从哪里来？地上最早的居民显然没有其他选择，只能和他们的兄弟姐妹结婚。这一习俗引出了一个问题，即上帝是否从一开始就打算让他们亲近结婚，以便最初的人类能遵行祂的吩咐，“要生养众多，遍满地面”（创 1：28）。

近亲结婚——亚当和夏娃确实有其他的子女（创 5：4），而该隐和亚伯也必须与亚当夏娃所生的女儿结婚¹。这种做法在第二代是不可避免的。在第三代，婚姻可能发生在第一代表亲之间，而到了第四代，婚姻则可能发生在第二代表亲之间。由于亚当和夏娃是创造主手中的完美杰作，尽管有罪恶的进入，但在人类历史的这一阶段通过近亲繁殖所造成的先天性缺陷的危险并不存在。

地上最早的居民显然没有其他选择，只能和他们的兄弟姐妹结婚。

甚至在洪水之后很久，我们发现亚伯拉罕也娶了他同父异母的妹妹撒拉。当以色列人在埃及寄居时，在埃及的皇室中，兄弟姐妹之间的通婚是很常见的。例如，在摩西时代，埃及第十八王朝女王哈特谢普苏特嫁给了她同父异母的兄弟图特摩斯二世；在以色列人中，我们知道摩西的父亲暗兰娶了他父亲的妹妹约基别为妻（出 6：20）。在古代文化中，人们对这种婚姻的看法与今日是截然不同的。

然而，在上帝召以色列人出埃及后，祂把他们分别出来作祭司的国度，为圣洁的国民（出 19：6；利 19：2），以色列人领受了所有不同形式的关于亲近结婚的律法（利 18：7-17；20：11，12，14，17，20，21；申 22：30；27：20，22，23）。而在埃及，这种做法是很普遍的；以色列人在他们新的国土上要避免这些异教社会的习俗。利未记 18：6 禁止近亲之间的结合，诸如母亲，父亲，继母，姐妹，兄弟，同父异母或同母异父兄弟，孙女，外孙女，姑母，姨母，伯叔或伯叔母等。曾经因

为需要而被允许的现在被禁止了。作为一个圣洁的民族，他们蒙召要度高标准道德生活，好让他们与周围的民族区分开来。这种具体的关于近亲之间结合的禁令必须从当时古代近东盛行的情况来看待。当时各民族对生育女神的崇拜使“放纵肉体追求各种感官享受成为一种宗教义务”²。相反，以色列人要把自己献给耶和华，并向他们周围的列国彰显祂的圣洁（出 19：2；赛 49：6）。

总结——尽管在人类历史的初期，近亲之间的婚姻是必要的，但当以色列成为一个民族的时候，近亲之间的结合是被禁止的。禁止这样做的主要原因是他们作为上帝的圣民具有特殊的地位，并且随着罪恶的影响而变得更加明显，遗传损害的危险也在不断增加。而这种危险在创世之后并没有立即出现。起初上帝所造的一切都甚好，古时的人类并没有面临像现今同样的生物风险，而如今基因损伤的风险极高。

迈克尔 G. 哈塞尔

参考文献

1 “我们必须假设该隐的妻子是亚当的一个女儿”（创 5：4）。后来，兄弟姐妹之间的结合就没有必要了，这在摩西传统中遭到了严厉的谴责（如利 18：9）”（K. A. Matthews, *Genesis 1-11: 26, The American Commentary* [n.p.: Broadman and Holman, 2002].

2 A.Noordtjij, *Leviticus, Bible Student's Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982), 181.

9 “上帝的儿子们”和“人的女子们”是谁？

那时候有伟人在地上，后来上帝的儿子们和人的女子们交合生子；那就是上古英武有名的人。创 6：4

创 6：4 引发了许多问题，主要是关于这几种人的身份：伟人是谁？“上帝的儿子们”和“人的女子们”是谁？“上古英武有名的人”又是谁？他们之间又是什么关系？

这节经文的大背景是创 6：1-8，紧接着亚当的后代（创 5：1-32），在它后面就是挪亚的后代（创 6：9，10），以及关于洪水的记载（创 6：13-8：22）。它以洪水的形式为上帝对地球的审判提供了缘由。人口的增加伴随着不道德行为的爆发。“耶和華見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡”（6：5）。人的女子们与上帝的儿子们之间的结合在某种程度上似乎促成了道德的沦丧。

伟人的身份

伟人一词的起源和含义尚不确定。如果追溯其希伯来语 *pala'*，意为“非凡的”，伟人就是“非凡的人”。如果该术语是源自于希伯来语 *naphal*，其含义为“堕落”的意思，那么伟人可能是道德堕落的人或落在别人身上的人，即侵略者或充满敌意的人，强暴的人。圣经中还有一处提到了伟人。洪水之后很久，在民数记 13：33，摩西差遣十个窥探迦南的探子报告说：“我们在那里看见亚纳族人，就是伟人；他们是伟人的后裔。据我们看，自己就如蚱蜢一样；据他们看，我们也是如此。”

我们看到（或被认为是）这里的伟人身形巨大，因此，在战争中不太可能被征服。我们不清楚为什么在民数记 13 章探子要使用伟人一词。也许这些探子只是想利用过去的这些人物来支持他们的立场。英王钦定版根据七十士译本和

鉴于耶稣对天使不嫁不娶的说法，把“上帝的儿子们”解释为天使并不符合圣经（太 22：30）

其它古代译本把它翻译为“巨人”，这很有可能是受了这些探子的影响。

虽然许多评论家认为创世记第 6 章的伟人是“有能力的人”，“有名望的人”，但在第 4 节的结尾，经文并没有这样说。这些伟人并不是上帝儿子们与人的女儿们之间婚姻结合的后代；相反，他们生活在“那时候”，即洪水以前的上古时代，上帝儿子们与人的女儿们交合（没有结婚），就生出了英武有名的人。我们所知道的伟人是高大强壮的人，可能是强暴的人，生活在大洪水以前。

“上帝儿子们”的身份

“上帝的儿子们”是天使——一些遵循古代犹太传统的解释者，在约伯记 1: 6; 2: 1 和 38: 7 提到了“上帝的众子”，他们从中得出结论，认为“上帝的众子”一定是超自然的，可能是堕落了的天使。在这种解释中，“人的女儿们”就是地上的女人与这些超自然的天使交合而有了后代。他们的后代是大有能力的半超人。然而，这一理论与耶稣关于天使不嫁不娶的说法是相冲突的（太 22: 30）。上帝的儿子们也可以指人类；例如，在路 3: 38，亚当被称为是“上帝的儿子”，在诗 82: 6，人类被称为是“至高者的儿子”。此外，如果上帝在创 6: 3 中的不悦是由创 6: 2 中所描述的交合引起的，那么人类因天使的罪恶而受到惩罚似乎很奇怪。洪水是上帝对人类的惩罚，而不是对天使的惩罚。

“上帝的儿子们”是王室统治者——第二种理论认为，“上帝的儿子们”是王室统治者，他们实行一夫多妻制，想娶多少妻子就娶多少妻子。撒下 7: 14 和代上 28: 6 都提到国王是“上帝的儿子”。此外，那些审判官有时也被称为 Elohim，就是希伯来语“上帝”的意思（如：出 22: 8）。在这种解释中，“人的女儿们”就是非王室出身的女人，被带进国王的后宫。他们的后代成了大能的战士。

“上帝的儿子们看见人的女子美貌。”塞特的子孙迷恋于该隐后代女子的美色，与她们通婚，因此上帝就不喜悦他们。许多敬拜上帝的人被现今经常在他们面前的引诱所迷惑，就陷在罪里，丧失了他们特殊、圣洁的品格”（PP 81）。

反对这一观点的是，在这段经文中没有提到王权。此外，尽管旧约中有个别国王有时被称为“上帝的儿子”（见诗 2: 7），但圣经或古代近东没有证据表明有许多国王被冠以这一称号。

“上帝的儿子们”是塞特的后裔——最后一种解释认为“上帝的儿子们”是

正直且敬畏上帝的塞特的后裔，而“人的女儿们”是堕落不敬虔的该隐的后裔。在圣经的其它地方也有将义人（直接或间接地）称为“上帝的儿子”的做法（如：申 14: 1；赛 43: 6；玛 2: 10 等）。根据这种观点，塞特的后裔放弃了他们属灵的原则，与该隐的后裔通婚（甚至可能是一夫多妻），并有后代成为有名望之人。

最后一种观点对“上帝儿子们”所作的解释在某种意义上与旧约的用法是一致的，并且没有暗示天使的婚姻。

唐 W. 莱特曼

10 各物种是如何在方舟里得以保存的？那恐龙呢？

凡洁净的畜类，你要带七公七母；不洁净的畜类，你要带一公一母。

创 7: 2

有些人质疑全球性大洪水的历史真实性，因为除了其它方面，他们无法想象方舟可以容纳当今所存的所有不同种类的动物。因此，他们认为创世记 7-9 章所描述的不过是近东地区局部性的洪水而已。然而，圣经清楚说明洪水席卷了全世界，上帝创造的所有种类的陆生动物都保存在方舟里。

方舟的规格——首先，我们必须认识到挪亚方舟的巨大规格，正如圣经数据所显示的那样。根据创 6: 15，方舟长 300 肘，宽 50 肘，高 30 肘，还分为三层。假设一肘的长度为 17.5 英寸（还可以更长，但这是被广泛认可的作为埃及人和以色列人肘的标准长度），那么方舟的尺寸为长 437.5 英尺（约 133 米），宽 72.92 英尺（约 22 米），高 43.75 英尺（约 13 米）。约翰·惠特科姆和亨利·莫里斯计算得出，这将提供三层总面积约 95,700 平方英尺 (8,891 平方米)，总容积为 1,396,000 立方英尺 (39,530 立方米)，总吨数为 13,960 吨¹。这个规格使方舟很好地归入现代船舶的范畴。

其次，尽管圣经指出挪亚要把所有有生命气息的陆地生物之代表带入方舟，以便“可以留种，活在全地上”（创 7: 2, 3），但认为现今所有现存的物种（从现代技术分类学的意义上讲）都在方舟里，这是不正确的。创 2: 19 暗示着在创造之时，大型动物（“野地各样走兽”）和鸟类的种类比今天少得多，因为亚当是在第六

考虑到这些基本限制，最近的计算表明，在方舟里有足够的空间容纳上帝最初创造的基本种类的动物，并存放它们赖以生存的食物。

天在夏娃被造之前，就观察并分别给它们命名了。毫无疑问，其他更小的陆地生物也是如此，亚当并没有在第六天给他们命名。到洪水泛滥的时候，上帝所创造的每一基本“种类”（希伯来语 min）的动物可能已经有了某种程度上的分化，分成了不同的亚种，但仍然无

法达到像现今那样，已从创造时的基本种类发展成不同的、几乎无穷无尽的物种和亚种的陆地生物²。考虑到这些基本限制，最近的计算表明³，在方舟里有足够的空间容纳上帝最初创造的基本种类的动物，并存放它们赖以生存的食物。

那恐龙呢？——虽然没有具体的希伯来词语可以被翻译成“恐龙”，但圣经中关于创世的记载确实表明上帝创造了 tanninim，即“巨大的海洋生物”（创 1: 21）和 behemah，即“强大的动物”（创 1: 24），这很可能包括我们今天所说的恐龙。上帝所造的每一种动物都保存在方舟里（创 9: 10），而体积较小还年幼的动物则代替体积较大的被保存在方舟里。

除了上帝在创世时所造的动物之外，似乎还存在着一些大型的凶猛的动物，它们并不是上帝所特别创造的，而是在堕落后发生变化的结果，甚至可能是撒但直接操纵的结果。创 3: 15 指出，从人类堕落之时开始，“蛇”，即撒但，就一直在地上进行祂的工作，创 3: 18 描述了仇敌在植物界工作的结果，荆棘和蒺藜因此而产生。在创 6: 12 中似乎也暗示了动物界类似的败坏，上帝观看“凡有血气的（根据创 6: 17 和 7: 21，既包括动物也包括人类）在地上都败坏了行为”。这败坏导致了 chamas “强暴”（创 6: 11），这是一个强烈的希伯来词语，经常暗示着残忍、邪恶、涉及流血的强暴。上帝并没有创造这些败坏的动物，毫无疑问也包括一些恐龙，它们不会出现在方舟里，而会在洪水中灭亡⁴。

怀爱伦的看法——所有这些观点在圣经中都有所暗示，怀爱伦对此进行了更加明确的阐述。她说明：“上帝从未创造任何的荆棘、蒺藜或是稗子。这些是撒但的作品，是堕落的结果，是撒但传入各样宝贵事物中的”（6T 186）。“所有的稗子都是那恶者所撒播的。每一株毒草都是出于祂的手。祂藉狡猾的杂交之法用稗子败坏地球”（2SM 288）。同样，关于动物，她写道：“上帝创造的每一种 [即创 1 章中各从其类的‘类’，而不是现代技术分类学的‘物种’] 动物都保存在方舟之内。那些非上帝所造的、由杂交而产生的混乱物种，则被洪水吞灭了”（3SG 75）。当她陈述主向她所启示之事时，可能指的是恐龙（以及其他动物）：“我蒙指示看到洪水前曾有如今没有的非常强大的巨兽（3SG 92）”。“有一等很大的动物在洪水时灭亡了。上帝知道人的力量会减少，软弱的人控制不了这些巨大的动物”（4aSG 121）。“有一等很大的动物在洪水时灭亡了。上帝知道人的力量会减少，软弱的人控制不了这些巨大的动物”（4aSG 121）。虽然不能完全肯定这些灵感之言是专指恐龙，但似乎也没有令人信服的理由要把恐龙排除在这些描述之外。⁵

“有一等很大的动物在洪水时灭亡了。上帝知道人的力量会减少，软弱的人控制不了这些巨大的动物”（4aSG 121）。

理查德 M. 戴维森

参考文献

- 1 John Whitcomb and Henry Morris, *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications* (Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1961), 10, 11.
- 2 A.Rahel Davidson Schafer, "The 'Kinds' of Genesis 1: What is the Meaning of Min ?" *Journal of the Adventist Theological Society* 14/1 (Spring 2003): 86-100.
- 3 John Woodmorappe, *Noah's Ark: A Feasibility Study* (Santee, CA: Institute for Creation Research, 1996).
- 4 在《埃里都起源》(用苏美尔语写于约公元前 1600 年)中发现的古代近东与洪水平行的故事,也可能暗示着这样的事实,即诸如恐龙等大型凶暴动物不是上帝所造的,而且没有保存在方舟里。《埃里都起源》也指出,“唯有地上小型的动物”是由神所创造并保存在方舟里的(Thorkild Jacobsen, "The Eridu Genesis," *Journal of Biblical Literature* 100/4 [1981]: 515, 525)。
- 5 On dinosaurs and the ark, see Paul S. Taylor, *The Great Dinosaur Mystery and the Bible* (Denver, CO: Accent Books, 1987); Elaine Kennedy, *Dinosaurs: Where Did They Come From and Where Did They Go ?* (Boise, ID: Pacific Press, 2006); David C. Read, *Dinosaurs: An Adventist View* (Keene, TX: Clarion Call Books, 2009).

《创世记》中关于洪水的年表

创 7: 7-9	挪亚进入方舟	2/10/600
创 7: 10, 11	开始下雨	2/17/600
创 7: 12	四十昼夜降大雨在地上	3/27/600
创 7: 24	水势浩大, 在地上超过 110 天	7/17/600
创 8: 4	方舟停在亚拉腊山上	7/17/600
创 8: 5	山顶都现出来了	10/1/600
创 8: 6, 7	40 天后, 挪亚放出一只乌鸦	11/11/600
创 8: 8	第一次放出一只鸽子	11/18/600 (PP 105)
创 8: 10	7 天后, 再次把鸽子从方舟放出去	11/25/600
创 8: 12	7 天后, 第三次把鸽子从方舟放出去	12/2/600
创 8: 13	挪亚见地面上干了	1/1/601
创 8: 14-16	挪亚出方舟	2/27/601

注: 根据创 7: 11,24 和 8: 3,4, 五个月的洪水为 150 天; 因此一个月有 30 天。

11 洪水是全球性的吗？

水势在地上极其浩大，天下的高山都淹没了。水势比山高过十五肘，山岭都淹没了。创 7: 19, 20

对创世记 6-9 章的传统解释肯定了创世记中关于洪水的全球性范围，但是最近提出了各种局部性洪水的理论，将其范围缩小到美索不达米亚，黑海或其他地方等特定的地理位置。局部性洪水理论主要建立在科学论证的基础上，这些论证给全球性洪水理论提出了看似困难的地质问题。这些论证通常假定地球的地质历史是一致的。然而，最近大量的科学研究为洪积灾变论（洪水带来的灾难性变化）而非均变论提供了越来越多的证据¹。

均变论是这样一种概念，
即地质过程是通过自然规律的作用而发生的，而自然法则始终是相同的，并且这些自然规律的作用今天仍然可以观察得到。

全球性洪水的证据——唯有对创世记 6-9 章所描述之全球性洪水的传统理解，才能完全符合圣经的数据。在确认洪水的全球性范围时，有许多圣经证据都汇集在一起：（1）创世记 1-11 章中所有的主题（创造，堕落，救赎计划，罪恶蔓延）在范围上都是全球性的，那么在这洪水中也需要相应的全球性审判；（2）亚当（创 4: 17-26；5: 1-31）和挪亚（创 10: 1-32；11: 1-9）的家谱在本质上都具有排他性，说明亚当是洪水前人类的始祖，挪亚是洪水后人类的始祖，从而明确地暗示了方舟之外地球上的所有人都在洪水中灭亡；（3）同样的神圣祝福“生养众多，遍满地面”都赐给亚当和挪亚（创 1: 28；9: 1），表明挪亚是“新的亚当”，就像第一个亚当一样，遍满世界；（4）上帝的约和彩虹的标志（创 9: 9-18）与洪水的范围有关；如果只发生局部性洪水，那么该盟约将只是一个有限的盟约；（5）上帝应许的可行性（创 9: 15；对照赛 54: 9）与全球性洪水息息相关；如果只是一场局部性的洪水发生，那么每当另一场局部性的洪水发生时，上帝就违背了祂自己的应许；（6）方舟的巨大尺寸（创 6: 14, 15）以及要拯救方舟内所有不同种类之动植物的必要性（创 6: 16-21；7: 2, 3），突显了洪水的普遍范围；如果这只是一场局部性的洪水，

那么这巨大的方舟就没有必要了，也没必要在其上载人和所有非水生的动植物了；挪亚和他的家人以及动物只要逃到另一个地方就可以了；（7）洪水前“天下的高山

如果只是一场局部性的洪水，那么挪亚和他的家人只需要逃到另一个地方就可以了。

都淹没了”（不像洪水后的今天隆起的山脉那么高），水势比山至少高过十五肘（创7：19，20），这不可能只是局部性洪水，因为水在地面上会自动地形成水位。（8）洪水持续了很长的时间（挪亚在方舟里超过了一年的时间，创7：

11-8：14），这只有全球性的洪水才会持续这么长时间；（9）新约中对于洪水的描述也使用了全球性的语言（如：“把他们全都冲去”（太24：39）；“把他们全都灭了”（路17：27）；“上帝也没有宽容上古的世代，曾叫洪水临到那不敬虔的世代”（彼后2：5）；挪亚“定了那世代的罪”（来11：7）；（10）新约洪水象征论假设并依赖于洪水的全球性范围，全球洪水泛滥在神学上预示着全球将受大火审判（彼后3：6-7）。

关于洪水的术语——在创世记6-9章，关于全球性洪水最重要的圣经证据是大量使用全球性术语或表达，这表明了洪水的世界性范围²：（1）希伯来语 mabbul（“洪水/大洪水”），在创世记中出现了12次（创6：17；7：6，7，10，17；9：11[两次]，15，28；10：1，32；11：10），有一次出现在诗篇29：10，在旧约中仅保留了关于创世记中洪水的记录，从而将创世记的洪水与所有的局部性洪水区分开来并赋予它一个全球范围的背景；（2）“地上”一词（创6：12，13，17）没有任何限制性的描述，与起初‘地’的创造是同一个表达（创1：1，2，10）；（3）“遍地”（创7：3；8：9）在创造的全球性背景下（创1：29）重复着相同的表达；（4）在创7：4，22，23；8：8中出现的“地上”与创8：9中的“遍地”是平行的，与它在全球性创造（创2：6）之背景下的用法是相联系的；（5）“凡有血气的”（在创世记6-9章出现了13次）所伴随的其他短语，让人回想起动物和人类的全球性创造（创1：24，30；2：7），如“凡有气息的活物”（创6：17；7：15），“凡鼻孔有气息的生灵”（创7：21，22）；（6）“凡有血肉的活物”（创6：19；9：16）及与之相似的表达“我所造的各种活物”（创7：4），后者特别指向创造；（7）“凡地上各类的活物 [kol hayqum]”（创7：4，23），是希伯来作者用来表达生命整体的最具包容性的术语之一；（8）“凡在旱地上”（创7：22）表明了洪水的全球性范围，但也澄清了这种全球性的毁灭仅限于陆地生物；（9）“天下的”（创7：19）这一短语在圣经的其它地方是世界范围的意思（如：参看出17：14；申4：19），与单独出现的“天”一词相反，“天”可以指地方的，局部性的意思（如王上18：45）；（10）“大渊的泉源 [tehom]”（创7：11；8：2）可以追溯到在创1：2中的“渊”或原始的海洋 (tehom)。

在创世记 1、2 章，有许多与全球性创造相联系的证据，这表明洪水是末世的、逐步的、全球性的“毁灭”，随后是逐步的、全球性的“再创造”。很难想象圣经作者如何能使用比这更强有力的表达，以此表明创世记中的洪水是全球性范围。

理查德 M. 戴维森

参考文献

1 See especially the summaries of this evidence by Harold G. Coffin, Robert H. Brown, and L. James Gibson, *Origin by Design*, revised edition (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2005); Henry Morris and John Whitcomb, *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications* (Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1961); and Ariel Roth, *Origins: Linking Science and Scripture* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1998).

2 See Richard M. Davidson, “The Genesis Flood Narrative: Crucial Issues in the Current Debate,” *Andrews University Seminary Studies* 42.1 (2004): 49-77.

12 耶和華果真使法老的心 剛硬嗎？

耶和華對摩西說：“你回到埃及的時候，要留意將我指示你的一切奇事行在法老面前。但我要使他的心剛硬，他必不容百姓去”。出 4：21

一些聖經讀者感到困惑，上帝說祂會使法老的心硬，以至法老不准以色列人離開，而後上帝在埃及降下了十災，這是因為法老做了上帝要他做的事。法老是被上帝預定要扮演這一角色，還是他要為自己背叛上帝的行為負責？

使法老心硬這一主題在出埃及 3-14 章多次出現。它是以下列方式進行描述的：

- a、上帝預言祂要使法老的心硬：出 4：21；7：3
- b、法老的心剛硬，但沒指出是誰使其心硬：出 7：13, 14, 22；8：19；9：7, 35
- c、法老自己硬著心：出 8：15, 32；9：34
- d、上帝使法老的心硬：出 9：12；10：1, 20, 27；11：10；14：4, 8, 17

早在出 3：19，上帝已預言“雖用大能的手，埃及王也不容你們去”。當摩西回到埃及去做上帝要他做的事時，上帝告訴他，祂“要使法老的心剛硬，他必不容百姓去”（出 4：21）。這個預言在出 7：3 再次重申。

法老與十災——在開始的時候，甚至在上帝降下第一災給法老和埃及之前，聖經就顯明了法老對上帝的抵抗，當時法老召了行法術的來施行“邪術”（出 7：12）。當上帝藉摩西和亞倫彰顯祂的威權及大能時，“法老心裡剛硬 (chazaq)，不肯聽從他們，正如耶和華所預言的”（出 7：13，英文直譯）。希伯來詞語 chazaq 表明一種固執不屈服的态度。“法老心裡剛硬”（出 7：22），因他依賴埃及行法術的。

在第二災期間，法老第一次請摩西和亞倫懇求上帝幫助他和他的子民（出 8：8）；但幫助過後（出 8：10），“法老就硬著心，不肯聽他們”（出 8：15），是法老自

己硬着心。在第三灾期间，行法术的（8：18）在法老面前直率地承认“这是上帝的手段（8：19）”；然而“法老心里刚硬，不肯听他们”。同样，在接下来的两灾期间，法老又硬着心（8：32），并且“法老的心却是固执”（9：7）。

只有在第七次心里刚硬之后，也就是在第六灾疮灾的时候，我们才读到“耶和华使法老的心刚硬”（出9：12）。然而有几个法老的臣仆相信上帝是要拯救他们的生命（9：20），但法老“还是不惧怕耶和华上帝（9：30）”。在毁灭性的雹灾过后，“他越发犯罪并且硬着心”（9：34）。经文清楚表明，他心里刚硬是因为着他的罪，以及不顺服上帝。上帝并不为他的心里刚硬负责。因此，“法老的心刚硬，不容以色列人去”（9：35）。对法老心硬接连的两种描述，突出了这个问题日益严重的程度。然后，在出10：1上帝说：“我使他的心刚硬”，因为在圣经中，上帝常被描述为任凭事情发生而不阻止。然而，上帝允许事情发生并不意味着就一定是祂造成的。

在圣经中，上帝常被描述为 任凭事情发生而不阻止。

在第八灾发生之前，摩西和亚伦提出的问题再次指出了法老的个人责任：“耶和华希伯来人的上帝这样说：‘你在我面前不肯自卑要到几时呢？容我的百姓去，好事奉我。你若不肯容我的百姓去，明天我要使蝗虫进入你的境内’”（出10：3，4，增加强调）。法老虽然承认自己犯了罪，但仍然拒绝让以色列人去。上帝的饶恕（10：16，17）并没有使他悔改。相反，法老依然顽梗，以致我们再次读到“耶和华使法老的心刚硬”（10：20），即上帝允许法老对抗祂。全能的上帝是何等地俯就人啊！这个故事表明人的自由意志与上帝主权之间的复杂联系。

在第十灾发生之前，上帝告诉摩西：“法老必不听你们”（出11：9）。这一预言表明，法老是随己意固执而行。然而，在接下来的这一节经文里，我们看到“耶和华使法老的心刚硬，不容以色列人出离他的地”（出11：10）。在出埃及故事的结尾，我们读到：“耶和华用大能的手将我们从埃及为奴之家领出来。那时法老几乎不容我们去，耶和华就把埃及地所有头生的都杀了”（出13：14，15）。这段经文表明，法老心里刚硬并没有违背他自己的自由意志。

总结——上帝的预言不一定是祂的命令。上帝负责降灾的进程，而法老要为他自己的不悔改负责。正如阳光可以使蜡熔化，却能使泥土变硬一样，上帝大能的彰显同样可以使法老的臣仆顺服（出9：20），却使法老的心刚硬。

弗兰克 M. 哈塞尔

**若每日殷勤且虔诚地研究圣经，就能每日在新的、
清晰而有力的光中见证美妙的真理。**

《儿童教育指南》 511

13 为何上帝说先祖们未曾知道耶和華的名？

我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的上帝；至于我名耶和華，他们未曾知道。出 6: 3

粗略地读出埃及记 6: 3，可能会认为先祖们对耶和華的名并不熟悉。亚伯拉罕、以撒、雅各真的不认识耶和華吗？

在摩西五经中耶和華的名——《创世记》有 143 次出现了“耶和華”的名，这意味着先祖们认识耶和華的名。人类最早在创 4: 1, 26 就使用了这个名字。它经常出现在先祖的故事中。上帝用“我是耶和華”这一短语向亚伯拉罕（创 15: 7）和雅各（创 28: 13）显明祂自己，每一次都应许要把地赐给他们并他们的后裔。

在《出埃及记》，上帝吩咐摩西要这么说：“耶和華你们祖宗的上帝，就是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝，打发我到你们这里来”（出 3: 15），“耶和華”的名再次出现。显然，耶和華被认为是列祖的上帝。那么，出 6: 3 又如何理解呢？

上帝品格的彰显——仔细阅读上下文，可以帮助我们更好地理解出 6: 3。首先，我们需要记着圣经中的名字确实是有含义的。上帝许多的名字——从阿多乃（' Adonai）到耶和華（Yahweh）都反映了祂的多面性和伟大的品格。其中有两个名字出现在出埃及记 6: 3；这些名字之间的联系解释了这经文中明显的奥秘。出 6: 3 并不是关于对新名的启示，乃是关乎上帝所做之事以及与祂所做之事相称的名字。

经文的前半部分描述了上帝向列祖显现为“' El Shaddai”或者“全能的上帝”。这名字为先祖所熟知，因为上帝向他们显明祂自己为' El Shaddai（创 17: 1; 35: 11; 对照 28: 3; 43: 14; 48: 3）。这名意为上帝的大能。《出埃及记》明显将上帝这一特征与列祖时代联系起来。这同一位大能的上帝既是先祖的上帝，也是以色列人的上帝。

出 6: 3 的后半部分描述了上帝并没有向先祖们显明自己为耶和華。“耶和華”不仅仅只是一个名字而已；它是那计划者，是应许的保证，是与祂子民同在，为祂子民并转向他们，救赎他们的那一位（出 6: 5-8）。耶和華当然是先祖的上帝，并与他们立了约，但对于经历那慈怜又救赎人的上帝，对拯救整个民族，以及对实现应许之地，都在他们出埃及之时留给了以色列人。先祖们对那约的体验是不完整的，因为他们还不能拥有那地。

认识耶和華——此外，出 6: 3 并没有说“耶和華”这名对先祖来说是陌生的，而是说他们还不“认识”，即通过亲身的经历来认识祂。希伯来动词“认识”一词具有超越智识的内涵。它同时也描述了已有的认识，这通常是盟约内或婚姻伴侣之间亲密的关系（如创 4: 1）。

认识耶和華的名意味着要经历祂就是耶和華。这在耶利米书 16: 21 中表现得

通过出埃及的经历，以色列人将以一种他们列祖所不曾经历的方式来认识上帝。

明显，“我要使他们知道，就是这一次使他们知道我的手和我的能力。他们就

知道我的名是耶和華了”（对照赛 52: 6；出 7: 5；以及出 5: 2 的否定的表达）。通常，从这些经文的上下文中，我们可以看到耶和華为人所认识，或者祂把自己显明为审判者（出 6: 3；赛 19: 21；结 20: 5, 9；35: 11；38: 23；诗 9: 16；48: 3；76: 1-3）。因为审判和救赎是一起的（参赛 19: 21, 22），“认识耶和華”包括认识祂作为审判者，是救赎与审判的那一位。

出 6: 3 宣告现在已经充分理解了上帝之名的意义。“耶和華”意味着守约的上帝要拯救祂的子民。通过出埃及的经历，以色列人将以一种他们列祖所不曾经历的方式来认识上帝。

总结——出埃及记 6: 2-8 延续了列祖的历史。在出埃及记的前几章中，不断提到了列祖，这就建立了与过去的紧密联系。现在在这些名字之间，就是藉此可以认识上帝的名字之间，进行对比是很奇怪的。

这同一位“全能的上帝”（’ El Shaddai）现在要显明祂自己，就是祂所应许，与祂百姓同在的上帝，祂要遵守约的条款，把应许之地赐给他们。以下的解释反映了出埃及记 6: 3 的思想：“我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的上帝（’ El Shaddai，作出立约之应许）。但我并不是以耶和華的身份（履行立约之应许）藉着我的大能向他们传达（全部）立约知识的对象。

马丁·普罗斯特

上帝的名

伯来语:

上帝	- El (出 15: 2; 民 12: 13)
	- Elohim (创 1: 1,3; 9: 6)
	- Eloha (申 32: 17; 伯 3: 4)
耶和华	- Yahweh (出 6: 3; 赛 12: 2)
耶和华	- Yah (出 15: 2; 诗 77: 12)
主	- Adonai (诗 57: 9; 但 9: 7)
至高者	- Elyon (创 14: 18; 诗 91: 1)
圣者	- Qadosh (诗 71: 22; 89: 18)
耶和华上帝	- Yahweh Elohim (创 2: 4, 5)
全能者	- Shadday (伯 13: 3; 诗 68: 15)
全能的上帝	- El Shadday (创 17: 1; 出 6: 3)
万神之神	- Elohey HaElohim (申 10: 17)
万主之主	- Adoney Ha' Adonim (申 10: 17; 诗 136: 3)
父	- Ab (诗 89: 26; 耶 3: 4)
审判者	- Shaphat (创 18: 25; 士 11: 27)
救赎主	- Goel (伯 19: 25; 诗 19: 14)

救主	- Moshia (赛 43: 3; 49: 26)
搭救者	- Mephalt (撒下 22: 2; 诗 40: 17)
盾牌	- Magen (创 15: 1; 诗 3: 4)
力量	- Eyaluth (22: 19)
看顾人的上帝	- El roi (创 16: 13)
万军之耶和华	-Yahweh Tsebaoth (撒上 4: 4; 耶 11: 20)
磐石	- Tsur (诗 19: 14; 赛 26: 4)

希腊语:

上帝	- Theos (太 3: 9; 可 1: 1)
主	- Kyrios (太 2: 19; 路 1: 38)
上帝	- Theotes (西 2: 9)
	- Theios (徒 17: 29)
	- Theiotes (罗 1: 20)
至高者	- Hypsistos (可 5: 7; 路 8: 28)
救主	- Soter (路 1: 47; 约 4: 42)
父	- Pater (太 6: 6; 约 5: 17)

14 两百多万以色列人如何在一夜之间渡过红海？

摩西向海伸杖，耶和华便用大东风，使海水一夜退去，水便分开，海就成了干地。以色列人下海中走干地，水在他们的左右作了墙垣。出 14：21，22

围绕这段经文提出的问题如下：（1）如此庞大的以色列人，并且还带着牲畜，如何能这么有组织、快速地过红海？（2）这次过红海所需要的时间，不是比经文所描述的一晚几个小时要长得得多吗？（3）埃及的战车难道不能赶上步行缓慢的以色列人吗？

以色列人的数目——民数记 1：46；26：51 和出埃及记 12：37 一致描述了以色列人的数目约有 600,000 男人。加上妇人和孩子，估计人数大概有 2,000,000。的确，在某些情况下，希伯来术语 'eleph（“一千”，出现在民 1：21，23，25，27 等）一词可能指宗族或家室（士 6：15；撒上 10：19）；然而，这含义并不是民数记 1 章和 26 章所要表达的。首先，'eleph，“一千”并不是唯一指定的用法，还有其它的数字“百”和“五十”也与 'eleph 一起连用（如：迦得支派共有 45,650 名，民 1：25）。其次，在每一种情况下，把所有支派的人数加起来，总数始终超过 600,000。最后，所有的男性都要交半舍客勒，加起来正好是民数记 1 章中数字的一半¹。

重要注意事项

还有其它的假设需要进一步注意。首先，许多人可能会认为，以色列人是由一群无组织的男女老少所组成，他们带着羊群和牲畜随意离开埃及。当埃及军队的威胁越发明显时，这混乱就变得越发严重。最后，有些人认为穿过红海的道非常狭窄，因此几乎需要单排前进，这确实需要几天的时间。然而，圣经的记载并不支持这些假设。

过红海是一个神迹——首先，我们必须记住，在整部旧约中，过红海被认为是一个神迹，是上帝的介入才使之成为可能。当埃及的军队逼近时，以色列人“甚惧怕”，

并“向耶和华哀求”（出 14：10）。耶和华使摩西放心，火柱或“耶和华的使者”转到他们后边去，整夜把以色列人和埃及人分开，因为红海分开，就可以让他们过去。虽然埃及人已经准备好迅速行

过红海是一个神迹。

动，但云柱阻止了他们对以色列的行动。这种干预使以色列人有时间开始过红海。当最后的以色列人过去时，云柱仍留在以色列的后面，并跟随他们进入海中，埃及人也跟着下到海里。“到了晨更的时候，耶和华从云火柱中向埃及的军兵观看，使埃及的军兵混乱了”（出 14：24）。

过红海的位置——过红海的地点可能不是经过亚喀巴湾到沙特阿拉伯²。最近的研究表明，这种穿越是进入西奈地区。怀爱伦写道：“这时希伯来人正在海边安营，海水在他们前面，显然是他们所不能飞越的天堑，而南边又有高山峻岭拦阻他们的去路”（PP 283,284）。有些人把希伯来语的 yam suph 解释为里兹海，而不是红海。根据词典编纂学的证据和最近的地理研究，考古学家把这穿越的位置定为在苏伊士地峡的一连串湖泊中，也称为苦湖。这些湖泊和红海的水位在古代比现今高得多。然而，在这个地区没有任何的山。符合圣经和怀爱伦所描述的唯一可能的位置，是在苏伊士湾的北端，在那里有杰贝勒·阿塔卡山（Jebel’ Ataqa）一直延伸到海湾。

过红海的方式——出埃及记 13：18 描述了上帝带领以色列人“绕道而行，走红海旷野的路。以色列人出埃及地，都带着兵器上去”。“带着兵器”这一关键短语表明这次出埃及是有组织的军事行进。希伯来动词“带着兵器”是从数字五衍生而来的，并且可以翻译为“以色列人以五的方式上去”，也就是说以色列人被分为五个主要的分队。圣经并没有指出这些分队的规模或组织的方式，但重要的是要记得，摩西曾是埃及的王子，是要成为下一任国王的，他曾接受过军事训练，并且知道如何组织一支庞大的军队。有趣的是，这同一术语也在约书亚记 1：14 和 4：12 中使用，用以描述以色列人在过约旦河进入应许之地前的组织。这组织意味着以色列人并不是以单排行进或随意的方式出埃及或过红海的。

圣经也没有指出这干地有多宽。两百万的以色列人，分成五个分队，他们可能是 600 人一排，不到半英里宽。因此，每个分队约有 40 万人（约 600 人一排，有 670 排），可能占了不到四英里的长度，另外还有羊群和牛群，再占了 1 英里。如果过红海的通道是一英里宽，那就可以有更大的空间前进。即使这样，假设步行一英里的时间不超过三十分钟，并且考虑到该地点的海域长度约为十英里，则这穿越可能在一夜之内，5-6 小时内就能完成。

参考文献

- 1 For a more detailed discussion, see John J. Davis, *Biblical Numerology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1968), 58-91. The view of a large numbers of Israelites in the Exodus is also supported by Ellen G. White (PP 281).
- 2 James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (New York: Oxford University Press, 1997), 208, 209.

15 耶和華真的後悔嗎？

于是耶和華後悔，不把所说的禍降与他的百姓。出 32：14

上帝後悔的想法似乎与祂永不改变的特质不相符（玛 3：6），祂的计划在立定地基之前就安排好了（赛 51：16）。出 32：14 显然是指上帝後悔并重新作出决定的许多经文之一。例如，上帝後悔造人在地上（创 6：6）；後悔立扫罗为王（撒上 15：11）；後悔在大卫进行人数数点后要毁灭耶路撒冷（撒下 24：16）。

金牛犊事件——出 32：14 是上帝和摩西在西奈山上对话的高潮。摩西在山上的时间比预期的要长，以色列人就远离了他们的领袖（32：1）。从属灵意义上来讲，他们借着拜金牛犊就回到了埃及（32：4-6）。因此，他们故意违约，忘记了前不久与上帝所立庄严的誓约（19：8；24：3）。上帝在山顶上向摩西启示了百姓在山脚下进行偶像崇拜的情景（32：7-9），并宣告祂要毁灭以色列。同时，上帝打算保留忠心的摩西，使他成为“大国”（32：10）。

代求者摩西——使摩西成为大国的邀请，与向亚伯拉罕和列祖所应许的约相似，在措辞上也完全相同（创 12：2；17：20；18：18；21：18；46：3）。它把上帝和摩西之间对话的结论变成了对后者信心的考验，邀请他以全新的、不那么固执的子民重新开始；但同时它也在探究摩西对山脚下背道之以色列人的认同。作为回应，摩西提出了以色列继续存在的多种原因（出 32：11-13），甚至不惜牺牲自己来代替百姓（32：32），这一主张在旧约圣经中标志着他作为最伟大之弥赛亚的预表之一。事实上，上帝找到了一位真正的代求者，他愿意为祂的子民而死，并不是摩西的论辩能力说服了上帝作出了 14 节中的决定。

“後悔”的意思——大多数现代译本都对句中的关键动词进行语言学分析，并使用诸如“改变主意”（NRSV），“同情”（NIV）或“放弃”（JPS）等短语来表达。希伯来语的 nacham，根据其在这节经文中的语法形式，可以有“遗憾、怜悯、悲伤、同情等”的意思。它可以指处理与个人损失相关的情感，通常是藉着接受上帝的安慰（赛 40：1；49：13）或人的安慰（创 24：67；37：35）进行处理。在一些经文中它也指

人的懊悔（伯 42：6；耶 31：19）。

上帝“后悔”的原因——在旧约圣经中，有 31 处出现希伯来语 nacham，其中约有三分之一是指向上帝的¹，因着人类的行为，上帝以改变主意的方式来作出回应。

从人类术语上来讲，上帝绝不会因为犯了错误或道德上有过失而后悔。

在创世记 6：6 中，正是人类的邪恶迫使上帝改变其计划，并降下洪水（创 6：5）。在撒上 15：11，扫罗背弃了上帝的事实使上帝改变其行动，并导致撒母耳要寻找新的王。然而，在同一章，还特别强调了上帝的不变性（29 节）。上帝也可以根据人的悔改而改变对人的审判，这可以从约拿在尼尼微的经历中看出来（拿 3：9，10；4：2）。导致上帝改变主意的另一个因素是人的代祷，正如耶路撒冷上空行毁灭的天使因为祷告而住手（撒下 24：17）；出 32：14 也是这样，摩西为以色列人代求。

上帝审判的条件性——上帝的决定有时取决于人的悔改，这一概念在耶利米书 18：5-10 中得到了最彻底的展现，其中，上帝根据人类的回应而改变其对各国的想法。值得注意的是，在这些情境中，通常用来描述人类悔改的神学关键词（shub，“悔改，回转，归回，转回”；如结 14：6）从未应用在上帝身上。因此，从人类术语上来讲，上帝绝不会因为犯了错误或道德上有过失而后悔，尽管上帝可以转向（shub）悔改的人（亚 1：3），祂的怒气也可以向他们转消（shub, 何 14：4）。

人的后悔与上帝的后悔之间的区别——圣经有时用拟人的方式说话，也就是说，它用人类的术语来指向上帝，但在使用这些术语时，我们应该记住，其内涵不

“人的后悔指着他心意的改变。上帝的后悔指着景况和关系的改变”（PP 630）。

一定是相同的。虽然人的后悔常常是因着罪，但上帝的心意可以因着人的罪，人的悔改或人的代求而改变。人类悔改的结果是品格的改变，并且意味着以朝向上帝的新方向迈进；而上帝心意的改变会使人重新融合到祂的整个救赎计划中。“上帝的后悔不像人的后悔。‘以色列的大能者，必不至说谎，也不至后悔；因为祂迥非世人，决不后悔’。人的后悔指着祂心意的改变。上帝的后悔指着景况和关系的改变”（PP 630）。

马丁 G. 克林拜尔

参考文献

1 Gen 6: 6, 7; Exod 32: 12, 14; Num 23: 19; Judg 2: 18; 1 Sam 15: 11, 29 (2x); 2 Sam 24: 16; 1 Chron 21: 15; Pss 106: 45; 110: 4; Jer 4: 28; 15: 6; 18: 8, 10; 20: 16; 26: 3, 13, 19; 42: 10; Ezek 24: 14; Joel 2: 13, 14; Amos 7: 3, 6; Jonah 3: 9, 10; 4: 2; Zech 8: 14.

**上帝愿人自己运用理智；并且研究圣经，可以提高心力，
坚强理智，远胜研究其他学科。**

《超凡脱俗》 47

16 洁净与不洁净动物的律法 今日还适用吗？

耶和華對摩西、亞倫說：“你們曉諭以色列人說，在地上一切走獸中可吃的乃是這些”。利 11：1，2

就摩西食物條例中關於潔淨與不潔淨的食物，有兩個反對遵守這些條例的主要觀點：（1）僅僅選擇不潔淨的動物而忽略其它不潔淨的條例，這太武斷了（如婦人的不潔，利未記 12 章）。（2）據說，新約明確廢除了潔淨與不潔淨的飲食條例。因此，許多基督徒認為他們沒有義務遵守這些飲食規定。

動物的不潔——針對這些反對意見，有許多理由證明了這些飲食指導的持續有效性：¹

1、在潔淨與不潔淨食物之間的區別上，其背後的基本原理是：上帝是聖潔的，祂也呼召祂的子民成為聖潔（利 11：45；彼前 1：15，16）。

2、在摩西五經中，對不潔淨的不同種類進行對比研究表明，動物的不潔淨是一個獨特的範疇。不潔淨的兩個基本範疇可以通過以下方式進行區分：

- a. 不潔淨動物的不潔類型是永久的、自然的、遺傳的、非宗教性的，並且是具有普遍性的（創 7：2，3；利 11：1-47；20：25，26；申 14：3-21），而其它不潔的類型是後來才有的，是暫時的，是禮儀性的（利 5：1-13；11：24-40；12：1-8；13：1-46；15：1-33；16：26-28 等）。
- b. 不潔淨動物的不潔是不會傳染的。動物不能引起或傳播不潔。沒有任何活的不潔淨動物是屬於以下六類不潔傳染的來源：動物屍體，人的屍體，各種皮膚病，霉菌和性分泌物（血液或精液）。
- c. 接觸或攜帶不潔淨的動物不會導致被排除在社交或宗教活動之外，如參赴聖殿或在聖所中敬拜。

- d. 没有任何条款可以使不洁净的动物变为洁净。除去这类的的不洁是没有办法的，既不可能洁净，也不可能治愈。
- e. 不服从这些食物规定不会受到任何惩罚。但是，没有惩罚并不意味着可以轻忽它们。这些规定属于罪的范畴，是不能通过圣所的仪式补救的。
- f. 这些饮食律法与旧约中地上圣所的侍奉或上帝在祂子民中间可见的同在（祂的临格）无关。
- g. 这些饮食法则的起源比摩西时代还要早（创 7：2,3），因此比其他不洁类别的条例要古老得多。
- h. 在摩西五经中的这些饮食法则同样适用于外人及寄居的（希伯来词 ger）。从利未记 11-15 章中关于不洁净的全部内容来看，唯有饮食的律法适用于寄居的外人，他们通过打猎而得的不仅对以色列人具有约束力，对寄居的外人同样具有约束力（利 17：13；创 9：4；利 7：17，18）。

3、利未记中对圣洁的强烈呼吁与彼得竭力劝诫基督徒要圣洁是一致的。彼得说要圣洁的理由（彼前 1：15，16）来源于摩西关于饮食律法的经文（利 11：44，45）。

饮食律法比其他不洁类别的律法 要古老得多（创 7：2，3）。

4、饮食禁令，禁止偶像崇拜的警告和禁止一切不道德行为（这三样被称为可憎的 [希伯来词 tocebah]，利 18：22；申 7：25；拉 9：1）之间的紧密联系表明，这些都是关乎道德的问题，并且在新约时代仍然有效（参看徒 15：20；结 33：25，26）。

5、摩西的律法组成了一幅完整而连贯的图像。我们不能仅仅因为某些律法出现在摩西五经中就把它抛弃，例如，禁止偶像崇拜、奸淫、同性恋或乱伦的律法。两条最大的诫命也源自同一出处（申 6：5；利 19：18）。

6、健康方面必须认真对待，因这不仅是健康的问题，而且是关乎圣洁的问题。

7、不洁净食物的律法在新约中并没有废除。洁净和不洁净食物条例的本质没有任何预表性或象征性含义，并未指出耶稣是其最终的应验。另一方面，与仪文制度相关的条例随着它们所预表之实体的到来而失去了效力（但 9：27；弗 2：15）。

新约与不洁净食物——为了正确解释新约圣经中有关食物指引的经文，我们必

须区分两个希腊单词：akathartos，“不洁净”，反映了旧约圣经的教导；koinos，“普通的，污染的”，指的是在新旧约圣经期间的某个时期所采用的特定的犹太拉比的概念，即所谓的接触污秽。人们认为，如果洁净的东西碰到不洁净的东西，哪怕只是潜在不洁净的东西，它就会成为 koinos，即污秽的意思。

从这个角度来看，可 7: 18, 19² 并不是谈论关于吃不洁净食物的问题，而是用

马可福音 7 章并不是谈论有关吃不洁净食物的问题，而是用污秽的手吃东西的问题。

污秽的手吃东西的问题。基督把长老的遗传与圣经的律法作了对比，并强调了灵性上和身体上的污秽之间的区别。对思想 / 心灵之纯洁所有的危害要比进入肚腹的危害更重要。

彼得在使徒行传 10: 14 觉得不能吃这些动物，甚至连洁净的动物因接触不洁净的动物而受了污秽都不吃（这不是圣经的教导，而是拉比的教导）。上帝让彼得不要称洁净的动物为 koinos（俗的），即因接触不洁净动物而被污秽了。这意味着他（作为一名犹太人）必须停止认为自己因与外邦人交往而成为不洁净（参徒 10: 28; 11: 12）。

在使徒行传 15 章，通过禁止吃血就证实了摩西饮食律法的有效性。耶路撒冷会议决定的四件事非常重要（徒 15: 20, 29），它们可以在利未记 17-18 章中找到，并且顺序都是一样的，而且这些都适用于寄居的外人（参利 17: 8, 10, 12, 13, 15; 18: 26）：（1）禁戒祭偶像的物（利 17: 3-9）；（2）禁戒血（利 17: 10-14）；（3）禁戒勒死的牲畜（利 17: 15, 16）；（4）禁戒奸淫（利 18: 1-30）。根据利未记 17: 10-14，使徒所定的这些法令隐含了洁净和不洁净食物的条例（特别见利 17: 13）。

在罗 14 章和林前 8: 10，保罗解释祭偶像的物并不因它与偶像的联系就受了污秽。食物与偶像的联系并不能改变什么，因为偶像什么都不是。因此，他宣称凡物本来没有污秽的（koinos，罗 14: 14）。注意，保罗并没有使用 akathartos（不洁净）。

结论——严肃对待不洁净的食物并非武断，因为它属于不同的范畴。新约圣经中没有任何经文（从其上下文来看）支持洁净与不洁净食物的条例已被废除的观点。这种立场是站不住脚的，也无法得到证实。

基督徒并不因遵守饮食法则就能赚取救恩或获得上帝的恩宠。这样做只是对上帝忠诚的一种表现。藉着不食用主所禁止的东西，人类对他们神圣的创造主表现出

深深的敬意。这样，我们的餐桌就成了效忠创造主上帝的无声见证。认真对待祂的启示乃是在颂扬上帝创造的恩赐。

吉里·莫斯卡拉

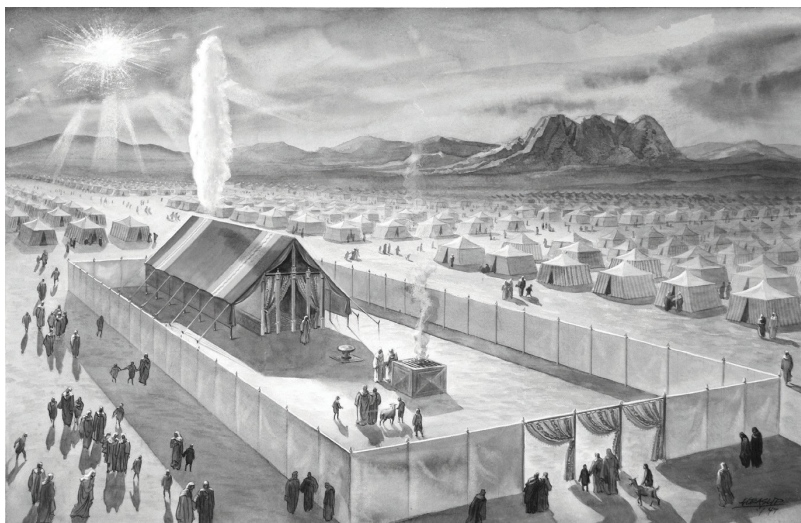
参考文献

1 For a detailed study, see Jiří Moskala, *The Laws of Clean and Unclean Animals in Leviticus 11: Their Nature, Theology, and Rationale*. An Intertextual Study, Adventist Theological Society Dissertation Series, vol. 4 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society, 2000); see also Gerhard F. Hasel, “Clean and Unclean Meats in Leviticus 11: Still Relevant?” *Journal of the Adventist Theological Society* 2.2 (1991): 91-125.

2 See the article on Mark 7: 19 in this volume.

“越来越多的新约圣经学者认为耶稣教导他们违背摩西五经中关于饮食的律法，这在历史上是无法想象的”（大卫·J·鲁道夫，“耶稣与饮食律法：重新评估可 7:19b”，摘自《福音季》74.4 [2002]:293）。

“耶稣打破常规并没有表现在旧约的基本教义中，而是与当时文士和法利赛人的形式主义形成对比”（René Péter-Contesse, *Levitique 1–16, Commentaire de l’Ancien Testament*, 3a [Geneva: Editions Labor & Fides, 1993], 178）。



旧约中的会幕

圣所的献祭预表了基督为救赎我们而从事的工作。“慈爱和诚实，彼此相遇；公义和平安，彼此相亲。”（诗 85: 10）

《信仰的基础》 194

17 阿撒泻勒的作用是什么？

亚伦要为那两只羊拈阄，一阄归与耶和華，一阄归与阿撒泻勒。要把那拈阄归与耶和華的羊献为赎罪祭，但那拈阄归与阿撒泻勒的羊要活着安置在耶和華面前，用以赎罪，打发人送到旷野去，归与阿撒泻勒。利 16：8-10

基督复临安息日会被指控把撒但当作他们的替罪者和救主，因为他们相信利未记 16 章中的阿撒泻勒代表撒但。相反，许多基督徒认为阿撒泻勒代表基督作为真正被杀的羔羊。

利未记 16 章的仪式——在利未记 16 章，以色列会众需要提供两只公山羊，每一只都在赎罪日的洁净仪式中起着一定作用（第 5 节）。为了确定每一个仪式用的是哪只公山羊，大祭司要拈阄，暗示是上帝在做选择。然后把阄放在羊身上作为标签以区分它们（第 8 节）。那拈阄“归耶和華”的羊就是主的羊，要献为洁净祭（即所谓的“赎罪祭”，第 9 节），好从圣所除尽污秽和罪孽（参 15-19，25 节）。另一只“归与阿撒泻勒（cAza' zel）”的公山羊，要安置在耶和華面前。但并不是要献祭与耶和華的，这活着的羊要被送到旷野去，归与阿撒泻勒（第 10 节）。“赎罪”是在活羊身上进行的，大祭司把两手按在羊头上，承认以色列的罪恶，藉此把罪转移到羊的身上，从某种意义上来说，它就承担了以色列人道德上的过错并使罪远离他们的营地（第 20-22 节）。

关于阿撒泻勒的不同观点——主要问题是：阿撒泻勒是谁？它的羊代表了什么？许多人试图从词源上解释“阿撒泻勒”的意思，但均以失败告终。阿撒泻勒通常被翻译为“替罪羊”——就是离开或逃跑的山羊（'ez-' aezi），这当然是不正确的，要放弃这种认识，因为它与利未记 16：10 不相符。在利 16：10，归阿撒泻勒的羊就送到阿撒泻勒那里，如果把阿撒泻勒读为“替罪羊”，那就成了归于羊的羊被送到羊那里。

许多学者将“阿撒泻勒”解释为一个荒凉的地方，好比“清除”的概念，或者是一个神灵。犹太人显著的观点是将阿撒泻勒视为魔鬼（如：以诺一书 9：6；

10: 4, 5, 8, 亚伯拉罕的启示; 与野山羊、鬼魔以及在无人之地的魔鬼相联系, 对比利 17: 7; 赛 13: 21; 34: 14; 路 11: 24; 启 18: 2)。与阿撒泻勒是魔鬼这一概念相符, 一些基督徒 (包括复临信徒) 视这羊为撒但的代表 - 撒但是魔鬼的首领, 也是上帝的大敌。但其他基督徒反对这种把撒但视为担罪者的方式, 他们更愿意把“替罪羊”这一称号用于作为基督的象征, 因祂背负人类的罪孽, 并在城外受苦 (来 13: 12, 13——但 11 节表明这经文并不是关于“替罪羊”的)。

归与阿撒泻勒的羊并没有献上——识别“阿撒泻勒”身份的关键可以在利未记 16: 8-10 中找到, 其中一只归与耶和华, 一只归于阿撒泻勒。阿撒泻勒显然是人 (而非上帝) 的名字, 并且能拥有山羊。然而, 这活羊并不是献祭给阿撒泻勒的。相反, 在这非献祭洁净的仪式上, 这“背负羊”

.....
: “耶和华的羊是属于祂并 :
: 献给祂的, 但它也代表了为人类 :
: 罪孽而死的那一位: 基督 (来 :
: 13:11-13), 就是主 (约 8:58; :
: 10:30)。如果在耶和华和祂的羊 :
: 之间有这么紧密的联系, 那么我 :
: 们必须认为属于阿撒泻勒并送归他 :
: 的羊代表阿撒泻勒的可能性” (罗 :
: 伊·甘恩, 利未记, 《新国际版应 :
: 用注释》, [密歇根州大急流城 :
: 桑德凡出版社, 2004 年], 原文 :
: 290 页)。
.....

充当了“垃圾车”的功效 (参第 5 节, 在这里不能翻译为“赎罪祭”), 把以色列人的罪转移到阿撒泻勒在旷野的领地。将如此大量的有毒废物倾倒在别人的“院子”里是非常不友好的。所以, 命定这一仪式的主肯定视阿撒泻勒为以色列罪恶的始作俑者; 因此, 这些罪恶要回到它们的源头。如果阿撒泻勒是撒但, 那是有道理的, 他是罪的起源, 诱人犯罪 (创 3 章; 启 12: 9), 并且在人得赦免的时候还恶意地控告他们 (启 12: 10; 对比申 19: 16-21, 那控告者得到了他应有的惩罚)。

唯独基督背负我们的罪——归与耶和华的羊作为祭牲献给祂了。但从更高层面上的象征 (或“预表”) 来看, 在以色列仪文制度之外, 这只羊代表主, 即为人类舍命的基督 (约 1: 29; 来 13: 11-13)。所以在这更高的层面上, 那只活羊被驱逐到阿撒泻勒的旷野领地, 这同样代表了阿撒泻勒, 即撒但, 在上帝子民的罪中担当其角色, 并最终作为他们犯罪背后的主谋而担责。罪要回到罪恶的发动者身上, 并且把他送回所属之处。这为上帝的子民完成了某种赎罪 (利 16: 10), 藉着从他们中间清除那阻碍神人关系的罪人 (撒但), 从基本意义上使他们与上帝和好 (对比民数记 25: 7, 8, 13)。没有任何赎罪能与基督替我们所作的相比, 当

**撒但并不背负我们的罪,
基督才是。**

我们接受祂为我们所作的牺牲时, 祂就背负了我们所有的罪过。撒但必因他在我们

罪中的分而死；唯独基督是我们罪孽的背负者。

总结——在赎罪日那天，阿撒泻勒的活羊带着以色列人的罪，离开他们的营地，通过把罪带回那罪的起源者身上而使以色列会众得洁净。同样，当撒但因试探并诱人犯罪而受罚时，上帝的子民终将从试探和恶意的控告中得释放。¹

罗伊 E. 甘恩

参考文献

1 For further reading, see Roy Gane, *Leviticus, Numbers, NIV Application Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004), 273-277, 288-291; Roy Gane, *Altar Call* (Berrien Springs, MI: Diadem, 1999), 247-255.

18 利未记 18: 22 谴责 同性恋吗？

不可与男人苟合，象与女人一样；这本是可憎恶的。利 18: 22

在当代社会，同性恋不仅被许多人认为是可以接受的，而且受到媒体和社会权利团体的大力提倡。圣经是允许还是谴责同性恋的行为呢？利 18: 22 和其它经文是否表明了圣经在这个问题上的立场？

圣经中关于同性恋的观点——利未记 20: 13 重申了禁止同性恋，并给出更多的细节和刑罚：“人若与男人苟合，象与女人一样，他们二人行了可憎的事，总要把他们治死，罪要归到他们身上”。这里的“男人”（zakar）显然是指“男性”，而不是广义的“人”或“人类”，就如一些现代译本所翻译的那样，“男性”指的是这个性别的所有人，无论年龄大小，在这里显然是指男性与男性双方之间自愿的苟合，而非同性之间的强奸。

这一圣经禁令的绝对性质与古代近东其它地方对同性恋的宽容态度形成了鲜明的对比。虽然这一法规是从男人的角度来考虑的，但禁止女同性恋关系却也隐含在《利未记》中，其中禁止他们随从埃及人、迦南人以及其他民族的可憎行为（利 18: 3, 24-28, 30）。同样，对儿童的同性恋虐待（恋童癖）也被间接地涵盖了，因为 zakar 的意思是“男性”，而不仅仅是“成年男子”。同性恋是“可憎的”，其结果就是死亡（利 18: 22; 20: 13），并且等同于与兽淫合，与兽淫合违反了只能存在于人与人之间性关系的原则（利 18: 23; 20: 15, 16）。该禁令出现在相同的法律体系内，包括乱伦、通奸以及与兽淫合。

利未记 18 章更广泛的语境表明，人类背离了上帝对人类性行为的理想。从创世的时候起，上帝就为彼此创造了男人和女人，并以“成为一体”作为比喻，旨在要他们生养众多（创 1: 26-28; 2: 23, 24）。这种关系是一生一世，一夫一妻，一男一女，而且是人与人之间的关系。利未记 18 章的禁令强调了创 1-3 章设立的界限。因此，同性恋破坏并违背了上帝在起初所设立的创造秩序。通过在同性恋或女同性

恋关系中扮演异性的角色来放弃自己的性别，是对神圣创造秩序的亵渎，因为性别是人类生存和人格的基本特征（创 1：27）。

同性恋是对上帝的反叛——最后，上帝自己的观点是：“我是耶和华你们的上帝”（利 18：1, 4, 5, 6, 30）。男人与男人苟合，就好像那个男人不是男性而是女性

同性恋破坏并违背了上帝在起初所设立的创造秩序。

一样，这完全违背了上帝造人的方式，祂造人是按其性别各有功用的。这不仅违背了异性恋的神圣设计和创造秩序，更是对上帝作为创造主和救赎主之神圣

性的侮辱：“我是耶和华你们的上帝……要圣洁，因为我耶和华是圣的”（利 20：26；对比 11：44；19：2；21：8）。因此，上帝在道德上与各国的偶像并他们在拜偶像时夹杂淫荡的行为是迥然有别的。因为上帝是圣洁的，所以利未记 18 章描述的性别扭曲（包括同性恋），在本质上是道德的败坏，是上帝所拒绝的（利 18：1, 4, 5, 6, 22, 24-30）。上帝圣洁的品格甚至在性的问题上影响一个人的道德观和选择（对比罗 1：21-27）。

同性恋是可憎的——根据利未记 18 章的上下文，其中提到“埃及地”，“迦南地”（3 节），“列邦”（24 节），“本地人”和“寄居在你们中间的外人”（26 节），这确认了那些与同性恋列在一起的可憎之事，这些可憎之事打破了自然及道德的原则，而这些原则是跨文化跨时代的，即具有普遍性和永恒性的（利 2，24-30）。这些行为本身就有辱人格，破坏了社会稳定，在道德上败坏了个人（无论是受害者、犯罪者还是自愿的参与者），是对他人的剥削（他们的身体、自我身份、在社区或家庭中的地位、在上帝面前的纯洁），并且玷污了上帝的神圣品格。任何时代、任何文化都是如此。上帝、自我以及社会都已显明如此。难怪从上帝的角度来看，同性恋行为的根本特征是“可憎的”。

在整部摩西五经中，同性恋之间的苟合是唯一被禁止的与“可憎”（tocebah）相关的性行为。在使徒行传 15 章，外邦基督徒被禁止的类别有：“禁戒祭偶像的物和血，并勒死的牲畜和奸淫”——是紧随着列在利未记 17, 18 章的内容。因此，在

神圣的能力随时可供取用， 以使人类胜过他们犯罪的倾向和本性。

使徒行传 15：20, 29，希腊语 porneia 一词表示不道德的性行为，包括了同性恋，与之相关的动词 ekporneuo 在犹大书第 7 节也包括了同性恋。新约圣经明确谴责男同性恋（罗 1：27；林前 6：9；

提前 1：10）和女同性恋（罗 1：26）。

同性恋的倾向和同性恋的行为——虽然仅有少数经文提到了同性恋行为，但所有提到这一行为的经文都表达了坚决的反对。在某些情况下，没有任何漏洞或例外条款能允许接受同性恋行为。然而，值得注意的是，利未记并没有提到同性恋的倾向；它谴责的是同性恋的行为（包括同性恋的生活方式）。

圣经中关于人性的观点认为，在人类堕落后，所有人都具有罪性或犯罪的倾向。无论是遗传的结果还是环境因素，人并非出于自身的过错，而是被各种邪恶的倾向所压倒：如奸淫、酗酒、贪食、暴力、污秽、淫荡、自杀、愤怒、傲慢等（加 5：19-21）。同性恋的倾向也在预料之中。但是正确的个人道德取向，道德选择和道德约束也是如此。作为有道德的人，人类蒙召要约束他们不道德的癖好。应当保持思想清洁，并抵挡由堕落的本性或取向所引起的关于性方面的试探——包括异性恋和同性恋。神圣的能力随时可供取用，以使人类胜过他们犯罪的倾向和本性（加 5：16-24）。公元一世纪的基督徒在同性恋倾向上经历了这样的大能：“你们中间也有人从前是这样（包括同性恋，参第 9 节）；但如今你们奉主耶稣基督的名，并藉着我们上帝的灵，已经洗净，成圣，称义了”（林前 6：11）。人们有希望从这败坏的生活方式中得到救赎。利未记 18：22 和 20：13 就暗示了这一点，得赎之人蒙召藉着上帝使人成圣的能力活出新的神圣身份（利 20：7，8；21：8；22：32，33）。

拉里 L. 利希顿沃尔特



昆兰第四号洞穴

在这里发现了超过 500 本书的 15,000 个碎片。

19 为何申命记 5 章给出的关于遵守安息日的理由与出埃及记 20 章给出的不同？

当纪念安息日，守为圣日……因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息。出 20：8-11

当照耶和华你上帝所吩咐的守安息日为圣日……你也要纪念你在埃及地作过奴仆；耶和华你上帝用大能的手和伸出来的膀臂将你从那里领出来。因此，耶和华你的上帝吩咐你守安息日。申 5：12-15

如何解释在出 20：8-11 和申 5：12-15 关于安息日诫命之间的不同？出 20 章以创造作为守安息日的理由，而申命记则指出，因他们从奴役中得拯救而守安息日。这些经文互相矛盾吗？哪个经文给出的理由才是正确的？今天守第七日的安息日意味着什么？

对比——以下是对出 20：8-11 和申 5：12-15 关于安息日诫命进行直译的比较。在同一地方出现的相似经文用下划线标出。在这两段经文中出现在不同地方的相似经文会以黑体标注。

出埃及记 20 章

⁸ 当纪念安息日，守为圣日。

⁹ 六日要劳碌做你一切的工，

¹⁰ 但第七日是向耶和华你上帝当守的安息日，这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可做；

申命记 5 章

¹² 当照耶和华你上帝所吩咐的守安息日为圣日。

¹³ 六日要劳碌做你一切的工，

¹⁴ 但第七日是向耶和华你上帝当守的安息日，这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可做；

出埃及记 20 章

申命记 5 章

¹¹ 因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息，因此耶和华赐福与安息日，定为圣日。

¹⁵ 你也要纪念你在埃及地作过奴仆；耶和华你上帝用大能的手和伸出来的膀臂将你从那里领出来。因此，耶和华你的上帝吩咐你守安息日。

这两段经文的前三节高度一致，但包含关于遵守安息日之理由的最后经文却不一致。出埃及记强调的是创造，而申命记强调的是从埃及得拯救，即强调救赎。从神学上讲，这两个概念是互补的，并指向安息日丰富的神学内涵。这两条诫命都有一个共同的大纲：

- | | | |
|----------|--------------|------------------|
| 1. 首先吩咐： | 当纪念 / 守安息日为圣 | （出 20：8；申 5：12） |
| 2. 第二吩咐： | 六日要工作 | （出 20：9；申 5：13） |
| 3. 第三吩咐： | 第七天不工作 | （出 20：10；申 5：14） |
| 4. 理由： | 创造 / 救赎 | （出 20：11；申 5：16） |

关于安息日诫命的主要区别是守为圣日的理由不一样。但对于守安息日的呼召是一样的。在这两段经文中，当纪念并回顾上帝所行之大事的元素都存在。

申命记 5 章的补充——在申命记中安息日的诫命包含了这样的短语“当照耶和华你上帝所吩咐的”以及“因此，耶和华你的上帝吩咐你”。这样的短语不限于只用在安息日的诫命上。在下一条孝敬父母的诫命中也出现了（申 5：16），并且也出现在申 5：33，是在十诫之外，但仍在同一章中。在十诫中使用的是单数的“你”，而申 5：33 是使用复数的“你们”。这类似的短语也出现在申 6：1，17，20，25。

在申命记，摩西是向以色列人说话；他提醒他们，上帝拯救他们脱离埃及的大能作为，并且在这个过程中，他重申十诫以及其它的诫命和训诲。当他详述十诫的时候，他插入了“当照耶和华你上帝所吩咐的”（申（5：12，15）来强调十诫的神圣来源。出 20：1 说：“上帝吩咐这一切的话说……”，而在申 5：4，5 节，是摩西向以色列人传达上帝所说的。换言之，在出埃及记，我们看到的是上帝颁布十诫（出 20：18-23；申 9：10），而在申命记，摩西将这些诫命应用到以色列人的经验中。

**在出埃及记，我们看到的
是上帝颁布十诫，而在申
命记，摩西将这些诫命应
用到以色列人的经验中。**

补充的原因——当摩西重申十诫时，他显然在几个地方对它们进行了评注。这些评注是次要的，并不改变上帝律法的意义或权威。唯有遵守第七日的理由不一样。根据申 18: 15，摩西是一位先知，即他对十诫所做的评注是在灵感之下进行的，对上帝的旨意和品格提供了额外的洞见。

申 5: 22 可以追溯到西奈的经历，当时上帝对以色列说话并把十诫写在石版上。在西奈给出了安息日的由来。“此外并没有添别的话”这一短语强调了十诫的内容是完全的，并且具有“‘正典’权威”¹。再没有其它的诫命可以成为其中的一部分了。但在申 5 章，摩西所重申的十诫仍然与上帝亲自颁布的版本是一致的。申 5: 22 包含了一个历史间隔，没有不正确或不真实的地方²，因为“根据出 19-34 章，写有诫命的石版并没有交给摩西，直到他成了上帝和百姓之间的中保后才领受了这立约的石版，参出 24: 12; 32: 15; 申 9: 7”³。这也意味着该经文并不表示申 5: 6-21 的确切措辞必须就与石版上的一致，或者在申 5: 22 和出 24: 12; 31: 18 之间有矛盾之处。

补充的效果——这些补充对十诫有什么影响？我们已经注意到“因此耶和华你的上帝吩咐你”这一措辞强调了十诫的神圣起源。因为这一措辞在第五诫中再次重复，

在申命记，安息日的诫命以一种特殊的方式与第一诫相联系。藉着遵守安息日，我们接受耶和華為我們唯一的上帝和主，并拒绝所有其它的假神和偶像。

它把遵守安息日和孝敬父母的诫命联系在一起。两者都特别强调了其关系方面。此外，第一块法版所包含的诫命主要聚焦于人与上帝之间的关系，而第二块法版所包含的诫命主要聚焦于人与人之间的关系，它们之间是相互联系的。人际关系的概念因对男女仆婢的特别强调而得到加强，在申 5: 14 及 15 节出现两次，并在第 15 节加以详述，其中提到以色列

从奴役中解放出来。

在申 5: 15 出现了“埃及地”。在十诫的引言中，这同一表达也出现在第 6 节⁴。此外，动词“领出来”，圣名“耶和华你的上帝”以及“奴仆”一词都出现在这两节经文中。在申命记，安息日的诫命以一种特殊的方式与第一诫相联系。藉着遵守安息日，我们接受耶和華為我們唯一的上帝和主，并拒绝所有其它的假神和偶像。同时，我们享受自由和救赎。

申 5: 14 还包含了“你的牛和驴”。摩西似乎有意提到牛和驴，而不仅仅是一般的动物。牛和驴也以同样的顺序出现在申 5: 21 的第十条诫命中。因此，安息日

的诫命与不可贪心的诫命是相关联的。凡在安息日靠主得享安息的，贪图财物的心也必得以安息，特别是那些属于邻舍的财物。“第 6-11 节描述了人对耶和華的责任，第 16-21 节描述了人与人之间的关系。通过同时处理这两个主题，申命记中安息日的诫命在这两部分之间起了桥接的作用”⁵。

总结——申命记中安息日的诫命与出埃及记 20 章安息日的诫命是一致的，即要守安息日为圣，并且在六日劳碌工作后，在特定的第七天，就是安息日，人类应该休息。对于所给出的理由有一些不同。摩西在灵感之下重申安息日的诫命，并做了一些补充，以一种特殊的方式，把安息日诫命与十诫的其它部分联系起来，使安息日的诫命在十诫中达到高潮⁶。这也被许多非复临信徒学者所认可。例如，R. D. 尼尔森说道：“申命记对十诫独特的表述增加了安息日的重要性”⁷。因此，安息日的诫命不仅涉及创造，也涉及救赎。我们守安息日是因为上帝创造并救赎了我们。

埃克哈特 穆勒

参考文献

1 Richard D. Nelson, Deuteronomy: A Commentary, The Old Testament Library (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002), 84.

2 In many parts of Scripture summaries of events are employed that do not point to every little detail. See, e.g., Genesis 6: 19 and 7: 2, 3; John 20: 30, 31; 21: 25.

3 A. D. H. Mayes, Deuteronomy, The New Century Bible Commentary (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979), 172.

4 See also, Exodus 20: 2.

5 Nelson, 82.

6 In a similar way, Jesus does this in Matthew 5 in the Sermon on the Mount.

7 Nelson, 81, 82.

20 “必在你们中间没有穷人了” 如何与“那地上的穷人永不断绝”保持一致？

在耶和华你上帝所赐你为业的地上，耶和华必大大赐福与你，必在你们中间没有穷人了……原来那地上的穷人永不断绝；所以我吩咐你说：‘总要向你地上困苦穷乏的弟兄松开手。’”申 15：4，11

这段经文的历史背景是以色列人在旷野漂流 40 年的后半部分。他们已经抵达约旦河边，摩西在那里向全会众发表讲话，这可以被认为是三场伟大的告别布道。这些讲道是对以色列从出埃及 40 年以来之经历的回顾。这些证道总结了上帝为他们所成就的一切，并呼吁他们继续与上帝立约。

安息年——申命记 15 章是第二篇也是最长之讲道的中间部分（申 4：44-26：19）。这部分的讲道聚焦于十诫及摩西的律法。也就是说，它重申了许多在西奈山所颁布的律法，因为这些律法是以色列立约的条款或规定，但他们后来又违背了。

第 15 章所提到的律法，构成了保障包括穷人在内的个人权利之法律的一部分。社会的每一个成员都是重要的，不论贫富或任何其它的社会区别。因此，它为豁免年（安息年）和如何对待希伯来的奴仆提供了指导。（有关某些原始律法见出 22：22；23：10，11，及利 25 章）。

有趣的是，旧约中有几个希伯来词代表了“贫穷”。在这经文中使用了’ebyon 一词，其词根为’ abah，是“愿意，希望得到”的意思，常常指有需要的穷人。该术语还经常包括受欺压或不幸的概念。另一个词 cani 更具体地指受欺压的穷人，并且在旧约中使用更频繁，常与’ ebyon 一起使用。

让你们中间没有穷人——关于如何翻译第 4 节的前部分有着相当大的分歧。凯尔和德利奇坚持认为，第一个动词¹ 的含义是，没必要在第七年除去外邦人的债务，

但需要确保在他们中间没有穷人²。耶路撒冷圣经将这一说法表述为“让你们中间没有穷人”。类似的，新国际版圣经（NIV）表述为：“然而，在你们中间没有穷人了……”（英文直译）。这些似乎比修订标准版圣经（RSV）更好地保留了经文的意义，RSV的表述为：“但你们中间将不会有穷人了……”如果把这表述视为命令，那么它就是一个关于应该去尝试的指示。因此，第11节关于穷人将永与他们在一起的说法是对现实的承认，而没有削弱所要坚持的目标。这节经文似乎意味着：“尝试使你们中间没有穷人”。

“基督把孤苦穷乏的人安置在他们中间，是要试验凡承认做祂门徒的人。我们对于祂穷苦的儿女，若显出爱照顾的心，这就证明我们对于基督有真诚的爱。若对他们置之不顾，就表明我们是假基督徒，不认识基督，也不认识祂的爱”（MH 205）。

尝试实现这一理想的方法之一是遵循第1-3节的指示，也就是在第七年的安息年免除债务。无论这一理想是如何实践的，这都会减轻穷人的压力。有些人，比如格哈德·冯·拉德，声称这指示是要免除债务，或完全取消债务³。最近的注释家认为，这仅意味着在这一年中（当收入很少时）放宽或免除债务，但债务将在第七年后恢复⁴。

如果第4节的指示意味着要努力使你们中间没有穷人，或者被认为是不断追求的理想，那么与第11节的陈述就没有问题或相矛盾之处了。尽管上帝的祝福如此之大，祂的能力如此显著，但贫穷的现实依然存在。常有穷人会在他们中间。这不仅是对人类现实的预言，也是对国家和个人以仁爱作为回应的一个呼吁。因此，经文可以改述为：“努力使你们中间没有穷人，因为耶和华必丰富富地赐福给你，好叫你效法祂的恩典。然而，事实上，常有机会能让你显出恩典，因为在你们中间总会有一些穷人”。类似的观点认为第4节是一个条件性的应许。如果你遵循所有的指示慷慨分享（第8, 9节），那么在你们中间就不会有穷人了。但（暗示）我知道那是不会发生的。

慷慨的邀请——这段经文是对穷人慷慨和仁慈所发出的邀请。努力使你们中间没有穷人，然而，常会有一些穷人在你们中间。因此，耶稣在太26：11说道：“因为常有穷人和你们同在；只是你们不常有我”。从那时到如今，上帝的子民常有机会显明他们对上帝的信靠，并效法上帝的样式，无私地帮助有需要之人。

尽管上帝的祝福如此之大，祂的能力如此显著，但贫穷的现实依然存在。

劳埃德 威利斯

参考文献

- 1 A jussive – a Hebrew grammatical form that translates a verb with “let.
- 2 C.F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, vol. III: *The Pentateuch* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1870), 370.
- 3 Gerhard von Rad, *Deuteronomy*, *The Old Testament Library*, trans. Dorothea Barton (Philadelphia, PA: Westminster, 1966), 106.
- 4 Keil and Delitzsch, 369; J. Ridderbos, *Deuteronomy*, *Bible Student’s Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984), 180; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976), 236.

21 为什么上帝吩咐以色列人要 “灭绝净尽”迦南各族的人， 包括妇女和孩童？

但这些国民的城，耶和华你上帝既赐你为业，其中凡有气息的，一个不可存留；只要照耶和华你上帝所吩咐的将这赫人、亚摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人都灭绝净尽。申 20：16，17

关于以色列在征服期间对各族的毁灭，提出了几个问题。首先是伦理问题。为什么上帝吩咐以色列灭绝男、女、孩童、牲畜以及一切有气息的？第二个问题与上帝的品格有关。这样的行为怎能与一位就连麻雀掉下来都注意到的爱的上帝相联系？祂甚至还差遣祂的儿子为拯救人类而死！旧约所描绘的上帝是充满复仇的上帝，而新约所描绘的上帝是充满爱和恩典的上帝吗？最后，为什么上帝要用以色列对迦南人采取这些行动？

神圣的爱和公义——在我们研究这些经文时，下列有几项一般性的观察结果。首先，离开公义就无法理解上帝爱的原则。没有公义的爱是不存在的。一位不公义的上帝，实际上与周围各族人手所造变幻无常的神是一样的。其次，全能的上帝了解人内心的动机。虽然上帝对人长久忍耐，但总有正义必须得到伸张，罪恶必须根除的时候。这种神圣公义的行为曾发生在洪水时期（创 6-9 章），并将在恶人被毁灭的时候再次发生（启 21-22 章）。在这两种情况下，上帝以公义和爱为祂忠心的子民而根除罪恶，使人类与他人并与他们的创造主和平相处。

恩典时期——申命记 20 章的指示是这一章所概述之战争条例的一部分。它们构成了上帝对以色列的指示，因为他们即将要进入应许之地。我们必须在历史事件的背景下以及更广泛的迦南历史中理解这些指示。

从亚伯拉罕离开哈兰直到雅各进入埃及，二百多年以来，先祖和他们的家属在迦南人中都是上帝的见证人，但迦南的居民拒绝接受亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝。

因此，迦南人的毁灭是他们选择拒绝上帝并坠入“一切罪恶”的结果，也是他们远离上帝的内在结果。通过亚伯拉罕所发的预言，就是他的后裔将被流放和受压迫

虽然上帝对人长久忍耐，但总有正义必须得到伸张，罪恶必须根除的时候。

四百年，然后上帝才领他们出埃及。这长久耽延的原因在创 15: 13-16 中得到了解释，“因为亚摩利人（迦南人）的罪孽还没有满盈”。其它译本翻译为：“还没有达到他们的最大限度”（英文直译）。

换言之，上帝等待了几个世纪，而迦南民族慢慢地以他们的行为来填满自己的毁灭之杯。最终，他们选择的结果会导致了自我毁灭，这也是上帝公义的要求。迦南各族的毁灭并不是一种轻率的报复行为；而是一位仁慈又怜爱之上帝为他们提供了一切改变其行为方式的机会（参民 22 章巴兰的故事），但最终，祂不能容忍他们的邪恶。¹

从迦南文献所描述的敬拜习俗中，其中包括献儿童为祭并有庙妓，可以清楚地了解其堕落的程度²。他们所作的决定影响了所谓的无辜生命。甚至妇女和儿童也深受这罪恶的影响。继续这种暴行绝不是上帝的旨意。并不是因为以色列人优越，祂才把他们带到迦南，而是“因这些国民的恶”（申 9: 5），迦南人才被逐出。因此，申命记 20 章和类似的经文清楚地指出，以色列要特别摧毁所有的邱坛、柱像、亚舍拉和雕刻的偶像，“免得他们教导你们学习一切可憎恶的事，就是他们向自己神所行的”（申 20: 18）。

以色列的角色——如果上帝的惩罚就是祂的计划，那依然不能解释为什么上帝要使用以色列人在他们面前毁灭列国。从更广泛的语境分析表明，上帝从来没有打算借以色列人作为毁灭的主要媒介。在出 23 章，上帝制定了祂的征服计划，“你若实在听从祂的话，照着在我一切所说的去行，我就向你的仇敌作仇敌，向你的敌人作敌人。我的使者要在你前面行，领你到亚摩利人、赫人、比利洗人、迦南人、希未人、耶布斯人那里去，我必将他们剪除”（出 23: 22, 23）。

经文清楚表明，如果以色列听从并照着上帝所说的去行，上帝就会成就其余的事。祂会毁灭他们的仇敌。他们的责任是要“把神像尽行拆毁，打碎他们的柱像”（出 23: 24）。申 1: 30 重申了这一点：“在你们前面行的耶和华你们的上帝必为你们争战，正如祂在埃及和旷野，在你们眼前所行的一样”。这正是上帝过去所做的。当以色列的子民在红海边向摩西发怨言时，摩西回应说：“你们只管站住！看耶和华今天向你们所要施行的救恩……耶和华必为你们争战；你们只管静默，不要作声”（出 14: 13, 14）。事实上，在申 7: 18-22，提到红海的经历时，也给出了同样的

应许：“你不要惧怕他们，要牢牢记念耶和华你上帝向法老和埃及全地所行的事……耶和华你上帝必照样待你所惧怕的一切人民。并且耶和华你上帝必打发黄蜂飞到他们中间，直到那剩下而藏躲的人从你面前灭亡。耶和华你上帝必将这些国的民从你面前‘渐渐’赶出”（22节）。这是上帝对以色列的理想计划。

上帝把迦南各族和他们的偶像都毁灭了，因为他们一直坚决对抗祂。

耶和华之战——但在这些经文中，上帝岂不是吩咐以色列要使他们“灭绝净尽”吗？在这里翻译成“灭绝净尽”一词在希伯来语中为 *cherem*。它意为“咒诅”或“被置於禁令之下”或“为了毁坏奉献”³。上帝把迦南的各族和他们的偶像都毁灭了，因为他们一直坚决对抗祂。尽管一些学者将这种毁灭解释为“圣战”，但更确切地说，是“耶和华之战”，因为从某种意义上说，上帝自己就是与邪恶势力作战并实施神圣惩罚的。以色列要将这些民族及其财产置于禁令之下，这意味着要把他们交给上帝审判。以色列要完全与他们分开，而且不能获得掠物，也不能与他们立约。他们不能与上帝的仇敌通婚，以免受他们邪恶行为的影响。相反，以色列要与他们至高的领袖上帝同工，实现祂的旨意。

以色列的选择——最后，尽管上帝的理想计划是让以色列静默观看上帝的拯救，但上帝依然与他们同工。他们选择自己成为征服者，并用武力杀了那些他们想要驱逐的人。他们承受了这地，却没有完全征服它，因此迦南人仍然占领着许多城市和领地（书 13：2-5；士 1：19-35）。但上帝照着以色列的选择做工，甚至当他们要自己操办事情时也与他们同在。即便如此，约书亚在他生命的最后，他还可以说：“耶利哥人、亚摩利人、比利洗人、迦南人、赫人、革迦撒人、希未人、耶布斯人都与你们争战；我把他们交在你们手里……并不是用你的刀，也不是用你的弓。我赐给你们地土，非你们所修治的；我赐给你们城邑，非你们所建造的。你们就住在其中，又得吃非你们所栽种的葡萄园、橄榄园的果子”（书 24：11-13）。

迈克尔 G. 哈塞尔

参考文献

- 1 On the iniquity of the Canaanites, see PP 492.
- 2 John Day, “Canaan, Religion of” in *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David N. Freedman, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992), 1: 834, 835.
- 3 On the term *cherem*, see Michael G. Hasel, *Military Practice and Polemic: Israel’s Laws of Warfare in Near Eastern Perspective* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2005), 26-28.

22

旧约圣经中允许离婚和再婚吗？

人若娶妻以后，见她有什么不合理的事，不喜悦她，就可以写休书交在她手中，打发她离开夫家。妇人离开夫家以后，可以去嫁别人。后夫若恨恶她，写休书交在她手中，打发她离开夫家，或是娶她为妻的后夫死了……打发她去的前夫不可在妇人玷污之后再娶她为妻，因为这是耶和華所憎恶的。申 24: 1-4

在申 24: 1-4，就像在旧约圣经的其余部分一样，离婚是被容许、被承认、被允许的，但并不是规定的，被提倡的或是被神圣的律法所认可的。大部分的现代译本恰当地表达了这律法中的希伯来语法：1-3 节构成了条件性的描述（由“人若……”引出），而实际的律法只出现在第 4 节前半部分（由“不可……”引出）。这律法禁止妇人的前夫在 1-3 节所描述的情况下再娶她为妻。这含意是非常清楚的——上帝虽然容许离婚，但在这段经文中，上帝决不会立法规定离婚。

离婚的理由——申 24: 1 描述了离婚的情况，但这并不是立法规定的，在这种情况下，丈夫不再能爱他的妻子，因为他在妻子身上发现了 *cerwat dabar*（字义为“事情暴露，赤身”）。这显然是指他妻子的某种严重、羞耻、可耻的不雅暴露行为，可能与性行为有关，但还没到真正的非法性行为，而该行为会导致死刑（申 22: 22）。

1-3 节指出，在古以色列，虽然还没有真正的非法性行为，但可以此作为离婚的理由是可容许且不受惩罚的，而在第 4 节，一种非常罕见的希伯来语法形式¹提供了一种内在的指示，表明这样的离婚并没有得到上帝的认可。根据第 4 节的直译“她

离婚在旧约圣经中是被容许、被承认、被允许的，但并不是规定的，被提倡的或是被神圣的律法所认可的。

被人玷污了自己”，当丈夫与妻子离婚时，妻子就被迫嫁给别人。妇人“玷污了自己”这一术语与其它在摩西五经中关于“行淫”（民 5: 13, 14, 20）²的用法相同，尽管这里并没有因此而受到惩罚，因为责任归咎于第一任丈夫而不

是妻子。因此，根据申 24：4，还没有真正的非法性行为却以此为由与妇人离婚致使她“玷污了自己”，也就是说，当她再嫁的时候，就相当于犯了奸淫。耶稣在登山宝训中明确道出了隐含在申 24：4 的细微差别，“凡休妻的，如果不是因她不贞，就是促使她犯奸淫；无论谁娶了被休的妇人，也就是犯奸淫了”（太 5：32 新译本）。

申 24：4 还阐明了耶稣在太 5：32（和 19：9）中的“例外条款”，“凡休妻的，若不是为淫乱 [porneia] 的缘故……”这例外条款在马可福音（10：11-12）及路加福音（16：18）的平行记述中并没有出现，因为在这些福音书中，像申 24：4 一样，没有考虑通奸或其他非法性行为的情况，而在摩西律法中，这些行为的惩罚是“剪除”或“必治死”（利 18：29；20：10；申 22：22）。申 24 章和所有三部对观福音书都假定死刑或从民中“剪除”意味着婚姻的实际解体。所有三部对观福音书的作者都教导，除了奸淫和其他非法性行为之外，婚姻是不可解除的。蕴含在马可福音及路加福音中的内容清楚显明在马太福音中。马太显然在公元 30 年后保留了耶稣对读者的初衷，当时犹太教废除了犯奸淫的死刑³。

律法的目的是要保护妇女的人格——申 24：1-4 中律法总体目标的关键在于它在申命记律法大背景下的位置。研究表明，申 12-26 章是对十诫进行的扩充，是依次对每一条进行的扩充。申 24：1-4 的律法没有像人们所期望的那样放在申命记中扩充第七条诫命的章节中，而是放在涉及偷盗的第八条诫命的章节中。从申命记的大背景来看，这段经文所构成的律法，其最终的目的是要保护妇女免遭其人格，尊严和自尊的丧失。它防止男人把女人当作奴隶，仅仅当作是可以随意交换的财产。它保留了妇女作为个人的尊严和价值。

容许离婚是因为人心里刚硬——旧约圣经中潜在的虐待和男权主宰的做法，如离婚，必须和其他制度一样以同样的方式来理解，如奴隶制，上帝通过立法对其进行了规范，但在以色列的社会生活中并未完全废除。因为“他们的心硬”，上帝暂时允许某些情况继续存在，同时在创 1-3 章就律法本身而言清楚表明，“起初并不是这样”的（太 19：8）。申 24：4 的律法提供了一个内在的迹象，表明上帝不赞成离婚，并且让人回到伊甸园上帝对婚姻之永恒性的理想（创 2：24）。

离婚必须和旧约圣经的其他制度一样以同样的方式来理解，如奴隶制，上帝通过立法对其进行了规范，但并没有完全废除。

上帝在以色列所在的位置上俯就他们，并且呼召他们达到更高的标准，这显明

了上帝极大的耐心和谦虚。摩西法典的这一说明性律法支撑着十诫的广泛原则，若将其充分应用于性领域将使以色列觉悟并回归伊甸园的理想。在申 24: 1-4，虽然容许并表达了反对由于男人心里刚硬导致女性遭受到不平等，也指出了这样的不平等终有一天藉着回归伊甸园中婚姻的模式而得到解决。耶稣在关于离婚的教导中宣告终有这样的一天（太 5: 32；19: 8-9）！

理查德 M. 戴维森

参考文献

1 Hothpael or passive reflexive of tameCE.

2 Among the Jews, therefore, the followers of Shammai identified “nakedness of a thing” as adultery; the followers of Hillel concluded that the two words refer to two different grounds for divorce – “nakedness” or adultery and “a matter” which could mean any matter which displeased the husband.

3 See the Babylonian Talmud Sanhedrin 41a.



来自昆兰的陶罐

在公元 70 年耶路撒冷被毁之前，死海古卷就藏在这些陶罐里，并在 1948 年被发现。

23 摩西怎么能提前写他自己的死亡呢？

于是，耶和华的仆人摩西死在摩押地，正如耶和華所说的。耶和華将他埋葬在摩押地、伯毗珥对面的谷中，只是到今日没有人知道他的坟墓。摩西死的时候年一百二十岁；眼目没有昏花，精神没有衰败。以色列人在摩押平原为摩西哀哭了三十日，为摩西居丧哀哭的日子就满了。申 34：5-8

尽管像摩西五经这样的文学作品以其主要人物的死亡作为结尾并不罕见（书 24：29，30 也有同样的特点），但正是这一特征引发了关于作者身份的问题。几个世纪以来，许多犹太人和基督徒都认为摩西写了圣经的前五卷书¹。然而，摩西怎么能提前写他自己的死亡呢？

历史附录——在回答此问题时，应牢记几点。首先，摩西是摩西五经的作者，这一立场并不要求他提前记载他自己的死亡。虽然约瑟夫显然支持这一立场，他说摩西“出于敬畏而把他的死亡写在圣经上，恐怕他们（以色列人）会说，因着他的非凡美德，他去上帝那里了”²，圣经其它地方的证据表明，声称某个先知或使徒是某一圣经文献的作者，这并不要求该文献的每一部分都出自那人之手。例如，耶利米书的倒数第二章以“耶利米的话到此为止”（耶 51：64）结束，表明耶利米书的最后一章是由别人写的。在箴言中，其中有三次提到所罗门是这卷书的作者（1：1；10：1；25：1），而最后两章是亚古珥和利慕伊勒所写的。在约翰福音的结尾，信仰团体也做了一个简短的说明（注意约 21：24 中“我们”的使用），以证明该记载的可靠性。在这些情况下，如果另一个人把一个历史附录或其它结论性的经文涵括在内，是不会改变该文献原始作者之身份的，就如同在作者去世后由编辑添加到当代自传中的后记一样，是不会否定那人之作者身份的。

摩西为作者的证据——第二点要记住的是，在摩西五经中有很多地方提到摩西的写作活动。出 24：4 说：“摩西将耶和華的命令都写上”。申 31：9 宣称：“摩西将这律法写出来”。以及民 33：2 表明摩西记载了以色列人在旷野所行的路程。有充分的证据表明，摩西密切参与了撰写组成圣经前五卷的素材。

第三点值得注意的是，耶稣显然认为摩西是圣经最初部分的作者。在约 5: 46，祂宣告：“你们如果信摩西，也必信我，因为他书上有指着我的话”。对摩西为

**由另一个人加入历史附录
并不会改变该文献的原始
作者身份。**

摩西五经的作者这一观点持轻蔑态度的人应该考虑耶稣的这一观点。

第四点需要指出的是，许多内部证据都支持摩西写了摩西五经这一立场。

这些证据包括其中所述之事件的实际参与者所提供的一些目击的细节（见出 15: 27），对埃及的深入了解，埃及文字在这里使用的比例高于旧约中的其它地方，以及所提到的动植物在埃及和西奈半岛都有发现。这些特征是人们可以从摩西身上所期望到的，摩西在埃及长大并受教育，他也在旷野生活了很多年。

最后要指出的一点是，近年来，人们越来越欣赏摩西五经的统一性及其严谨的文学艺术性。上一代圣经学者倾向于将圣经的前五卷划分为假定的文学来源，³ 而保守派和自由派学者都强烈反对这一观点，他们提出了合乎逻辑、令人信服的论据，都支持在摩西五经的大部分材料背后，只有一位作者。根据这些论点，我们有充分的理由来确认传统的立场，并确定这个作者是摩西，也许是约书亚，或者是另一个领袖负责在申 34 章中记载摩西的死亡。

格雷戈里 A. 金

参考文献

- 1 See the chapter “Who wrote the Books of the Pentateuch ?” by P. D. Merling in this volume.
- 2 Flavius Josephus Antiquities of the Jews 8.48.
- 3 See the chapter by P. D. Merling.



哈夫拉金字塔和狮身人面像

哈夫拉金字塔和狮身人面像（约公元前 2500 年）。当以色列人和摩西离开埃及的时候，他们已经有 1000 多年的历史了。

24 约书亚真的征服了迦南全地吗？

这样，约书亚照着耶和華所吩咐摩西的一切话夺了那全地，就按着以色列支派的宗族将地分给他们为业。于是国中太平，没有争战了。书 11：23

书 11：23 总结了在约书亚指挥下的以色列军队征战的情况，经上写道：“约书亚夺了那全地”，并且将那地分给以色列各支派为业，“于是国中太平，没有争战了”（对比书 21：43-45，其中说到“主把全地赐给以色列人”）。然而，根据士师记第 1 章，在约书亚死后，以色列各支派必须在迦南的各个地方与迦南人争战（如士 1：1-3，9-17），一些非以色列人仍然留在这片土地上：

“玛拿西没有赶出伯善和属伯善乡村的居民，他纳和属他纳乡村的居民，多珥和属多珥乡村的居民，以伯莲和属以伯莲乡村的居民，米吉多和属米吉多乡村的居民；迦南人却执意住在那些地方”（士 1：27；参照 29-33 节）。

在士师记第 1 章，以色列人必须继续努力占有迦南地，这似乎与约书亚书记 11 章和 21 章相矛盾，因这两章声称征服的工作已经完成。

剩余的迦南人留在这地上的原因——根据约书亚记 11 和 21 章，在约书亚的带领下，以色列联军击溃了反对他们在迦南地永久居住的军队。这些经文并没有说约书亚带领下的军队按照上帝所吩咐的完全驱赶或消灭这片土地上的所有居民（民 33：50-53；申 7：1，2，16；20：16，17）。这些战役是破坏性的袭击，而不是希伯来人立即占领土地。例如，约书亚记 11：22 表明，甚至还有一些亚纳族人（巨人）仍然留在迦萨，就是后来犹太支派所攻取之地（士 1：18）。

的确，由于实际的情况，上帝曾经说过，祂要渐渐地把迦南民族从以色列人中清除，这样，（危险的）野兽在人口稀少的土地上就不会繁殖得太快（申 7：22）。因此，在联军完成其工作并解散之后的一段时间内，显然是由各支派渐渐地除去迦南地上之居民的。这就是士师记第 1 章所描述的。然而，由于这些支派没有充分完

成上帝赋予他们的使命，因此他们遭受了持续的抵抗，并受到了留在地上之非以色列人负面的宗教所影响（对比民 33: 55, 56 与士 2: 2, 3, 20-23; 3: 1-6）。

两个阶段的征服——《约书亚记》和《士师记》谈到了征服迦南地的两个阶段。第一阶段在约书亚的带领下，成功地打破了迦南人的坚固堡垒。第二阶段是由各支派完成彻底清除迦南地的居民，但他们并没有彻底完成这工作。约书亚并没有给他们留下太艰难的工作，但由于他们未能果断地完成工作，随着敌人力量的增强，以色列人再次面临强大的敌对势力（士 1 章），以致部分的征服战役失败了。

因此，约书亚记和士师记之间并没有真正的矛盾。约书亚和他的联军打败了迦南的军队，征服了迦南。然而，以色列众支派却不毁灭他们，也不把他们赶出去，任凭这地的居民存留，以致这些非以色列人能再次跟他们争战¹。

“《约书亚记》只是记录了希伯来人进入迦南，他们在约旦河边的吉甲安营，并首次对迦南南部和北部的王并臣民进行袭击（没有占领！），然后是局部的占领，（a）从吉甲向北直到示剑和得撒；（b）往南到希布伦 / 底璧，以及更多。这并不是彻底地、立即地对迦南进行征服占领，正如一些轻率的学者在没有任何事实根据的情况下强加在约书亚记的经文上一样”（K. A. 基钦，《基于旧约的可靠性》，[密歇根州大急流城，威廉 .B. 曼斯, 2003 年], 第 163 页）。

罗伊 E. 甘恩

参考文献

1 See Roy Gane, *God's Faulty Heroes* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1996), 17-35.

非利士人

“非利士人”这个名字在几种语言中都很容易辨认。在希伯来语中，他们被称为“Pelishtim”，翻译成英语就是“非利士人”。在埃及的文献中，他们被列为海上民族。他们最著名的是以海上民族入侵埃及，并被法老拉美西斯三世（约公元前 1183-1152 年）在三角洲的陆海战争中所击败。在卢克索对面的拉美西斯三世葬祭殿的北外墙展示了这场战斗的详细场景。

非利士人的起源尚不清楚。圣经描述非利士人是从迦斐托来的（申 2: 23; 耶 47: 4; 摩 9: 7），一般认为是克里特岛。基利提人的名字就是克里特人。基利提人显然是非利士人的一个支派，住在南地，

离大卫在非利士人中的家洗革拉不远（参照撒上 30: 14）。大卫的护卫兵中有基利提人、比利提人、还有 600 迦特人（参照撒下 15: 19; 20: 7, 23; 代上 18: 17）。

以色列人与非利士人在亚弗的战争在撒上 4: 1 中有记载。非利士人赢得了这场战争并掳了约柜（撒上 4: 17），七个月后他们归还约柜，因上帝降灾在他们身上（撒上 5: 1-6: 21）。后来撒母耳作了领袖，非利士人在米斯巴攻击以色列人，上帝使以色列人得胜。撒母耳为这事立了一块头立，起名叫以便以谢（“帮助之石”，撒上 7: 12）。撒母耳作士师的时候，非利士人不再入侵以色列人之地。以色列人收回非利士人曾经所占的城邑（撒上 7: 14）。（改编自 W. E. 埃尔韦尔和 B. J. 贝采尔，《贝克圣经百科全书》，卷 2，[密歇根州大急流城，贝克书房，1988 年]，2: 1680-1682）。

25 上帝让撒母耳说谎吗？

撒母耳说：“我怎能去呢？扫罗若听见，必要杀我。”耶和华说：“你可以带一只牛犊去，就说：‘我来是要向耶和华献祭。’”撒母耳 16: 2

当圣经中的人物采取欺骗的手段，使人相信它是真的，而事实上并非是真的（创 12: 10-20），或者他们有意欺骗而撒谎（徒 5: 1-6），或者他们通过推诿来逃避真相（出 1: 15-22），我们恰当地将这种行为归因于人的有限性和罪。但当面对撒母耳 16: 1, 2 的情况时，风险极高。其中讲到上帝已经弃绝扫罗，让撒母耳去膏大卫作王。然而，撒母耳害怕扫罗要杀他。作为回应，上帝对撒母耳说：“你可以带一只牛犊去，就说：‘我来是要向耶和华献祭’”。

多么奇怪！上帝是在告诉撒母耳通过欺骗国王或他的护卫来保护自己的性命吗？如果上帝教导祂的先知撒谎，那么这同一位上帝怎能是信实的呢（创 17: 1）？

对这类难题的建议方案——在处理这些难题时，有人得出了以下的结论：(1) 禁止说谎或欺骗并不是圣经的绝对标准；撒谎被认为是一种“可接受的、通常值得称赞的手段，它能让较弱的一方战胜较强的一方……上帝也可以合法地鼓励弱者推诿搪塞”¹；(2) 对说谎者说谎是可以原谅的。因此，对拉班撒谎是“间接合理的”（创 30: 1-43）²；(3) 较高的准则超越较低的准则，而不废除它们。因此，拯救生命的责任大于诚实的责任（如书 2: 5）³；(4) 如果服务于更高的目标，那么神圣的欺骗是可以接受的⁴。

但我们能从圣经中得出这样的结论吗？

上帝与正直——圣经中关于上帝品格的见证对上述观点发起了挑战。在民数记，我们读到：“上帝非人，必不至说谎”（民 23: 19）。在这故事的前几节经文中，撒母耳声称：“以色列的大能者必不至说谎”（撒母耳 15: 29；也见诗 89: 35；多 1: 2；来 6: 18）。信实是上帝存在的本质和行为方式的特征。

禁止说谎也是人类行为的绝对标准。真理不容篡改。上帝对人类（诗 51: 6）及

其行为（出 20：16；启 14：5）期望的核心就是诚实。没有诚实，人类的生活和命运都处于极大的危险之中（利 19：11；箴 12：22；启 21：8,27；22：15）。因此，对撒上 16：1，2 的解释要求我们维护上帝诚实正直的名声，并期望对人类有同样的要求。

信实是上帝存在的本质和行为方式的特征。

隐藏真相——撒母耳记上 16 章的上下文显明了扫罗将自己和他的国家置于一个悲惨的境地。自从上帝弃绝扫罗作以色列王（撒上 16：1）以来，甚至连撒母耳也无法感到安全，因王的愤怒变幻莫测。因此，上帝对撒母耳的恐惧作出了回应，提醒他伯利恒之行不必太担心。首先，祭司确实是到处献祭，然后是一场特别的宴会，在宴会上，那地的长老被尊为贵宾。在伯利恒之行，邀请耶西而他儿子们并不稀奇。此外，由于撒母耳身为一名士师，他甚至可以在常规祭司管辖范围之外出行，特别是为乡村地区未解决的谋杀案而献上赎罪祭时。这也许可以解释为什么当那地的长老看见撒母耳时就都战战兢兢了，“你是为平安来的吗？”他说：“为平安来的”（撒上 16：4，5）。此外，虽然献祭和随后的宴会是公开的活动，但膏抹与献祭并宴会无关，它是在一个比较私密的环境中进行的。在膏立扫罗时也是这样的（撒上 9：22-10：8），同样，在膏立大卫时，是“在他诸兄中膏了他”（撒上 16：13）。公开活动的各方面都不能确定撒母耳在伯利恒的事工为膏抹典礼，也不能因他带着小母牛就与膏抹联系起来。

上帝给他担惊受怕之仆人的建议（“就说，我是来献祭的”），与欺骗、说谎或推诿相比，属于不同的道德范畴。凯尔和德利奇评论道：

这里并没有不实之处，因为撒母耳真的要去参加献祭活动，并且邀请耶西的全家来参加，然后膏耶和华向他所指出蒙拣选的那一位。这不过是隐藏了他任务中一个无关的细节。上帝已经弃绝了扫罗，因此，并没有向他透露关于以色列国之神权统治方面的事情⁵。

撒上 16 章的教训——首先，撒上 16：1，2 给了我们几个教训：

1、上帝教导撒母耳如何谨慎地保守真理。潘霍华说，只有愤世嫉俗的人，他声称在任何时候、任何地方都以同样的方式对所有人说真话。“每一句话都存在于特定的环境中。在家中所说的话与在工作中或公开场合所说的话是不同的。

即使生命本身也不应以谎言为代价来换取。

在暖心的私人关系中焕发生机的话语，如果应用到公共环境中，就会被公共环境的寒气冻死”⁶。撒母耳不能以与大卫说话的方式与扫罗说话。但我们的用词具体有哪些不同呢？

2、上帝并没有教撒母耳说谎。他对大卫和扫罗所说的话之间的区别，不是真理与谎言的区别。如果问撒母耳此行的目的是什么，而他只公开了此行献祭方面的目的，这并没有说谎。撒母耳的答复完全是正确的。

他确实是献祭了，并且除非他献上这祭，召聚民间的长老，又召了耶西的众子来，否则他似乎没能作成上帝所计划之工。但他没有说出此行的主要计划，这样做只会产生恶果而且也没有好处，尽管在任何情况下，任何人都不应该说谎，而他也没有义务说出全部真相。在任何境况下都只能说真话，那就当讲真话，也让听者信以为真⁷。

这与讲真假参半的话是不同的。

3、隐藏真相不是撒谎，有时可能是一种责任。华德·凯瑟解释道，在撒母耳的事例中，

撒母耳对扫罗讲的都是真话。至于撒母耳此行的最终目的，没有说明也没有否认，也没有什么激起扫罗去探究撒母耳此时来伯利恒的最终动机。如果扫罗当时询问撒母耳此行的最终目的，撒母耳的处境就截然不同了，他不得不避免说明或否认此行的目的，或者面对事情暴露之后扫罗的愤怒⁸。

4、耶稣的榜样在这里很有启发意义。耶稣不只一次从祂仇敌手中逃脱（约 8：59；12：36），也不只一次一言不答（可 14：61；15：5；路 23：9）。那智者说，静默有时，言语有时（传 3：7），没有人有义务回答所有的问题。然而，耶稣无论是言语还是静默都没有欺诈（彼前 2：22）。有一次，耶稣慎重地对门徒说：“我还有好些事要告诉你们，但你们现在担当不了”（约 16：12）。

“即使生命本身也不应以谎言为代价来换取”，怀爱伦坚持道。

那些殉道者尽可用一句话，或点一下头来否认真理，保全自己的性命。他们若同意在偶像的坛前烧一柱香，就可救自己免受拷问台，绞刑架或十字架的酷刑。然而他们却拒绝在言行上略示虚伪，即使这么做可以保命……在上帝的眼中，他们的生命是高尚尊贵的，因为他们在困难重重的环境下，仍能为真理坚立不渝（4T 336）。

在描述那些得赎之人作初熟的果子归与上帝和羔羊的时候，启示者约翰强调了“在他们口中察不出谎言来；他们是没有瑕疵的”（启 14：5）。“顺从之路是通往天国的唯一道路”（Te 60）。

米罗斯拉夫 M. 奇斯

参考文献

- 1 O.Horn Prouser, “The Truth About Women and Lying,” *Journal for the Study of the Old Testament* 61 (1994) : 15.
- 2 Richard A. Freund, *Understanding Jewish Ethics*, 2 vols. (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1990), 1: 81.
- 3 Norman L. Geisler, *Ethics: Alternatives and Issues* (Grand Rapids, MI: Zonder- van, 1971), 114-136.
- 4 Lee Basham, “Why God Lied to me,” *Journal of Religious Ethics* 30.2 (2002) : 231-249.
- 5 C.F. Keil and F. Dellitzsch, *1 Samuel, Biblical Commentary on the Old Testa- ment* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960), 167, 168.
- 6 Dietrich Bonhoeffer, *Ethics* (New York: Macmillan, 1975), 367.
- 7 Adam Clarke, *A Commentary and Critical Notes* (Nashville, TN: Abingdon, 1938), 257, 258.
- 8 Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids, MI: Zonder- van, 1983), 225, 226.

圣经中的祈祷文

亚伯拉罕为所多玛祷告	创 18:22, 33	请求饶恕的祷告	51; 130
雅各在毗努伊勒的祷告	创 32:9-12	感恩的祷告	65; 111; 136
摩西为以色列人祷告	出 32:31, 32	祈求帮助	66; 69; 88; 102;
亚伦的祝福	民 6:24-26		140; 143
摩西为犯罪的以色列人祷告	民 14:13-19	希西家祷告求医治	赛 38:10-20
约书亚攻取艾城失败后祷告	书 7:7-9	耶利米的抱怨	耶 20:7-18
基甸求神迹	士 6:36-39	但以理的感恩祷告	但 2:20-23
哈拿祷告求儿子	撒下 1:11	但以理为耶路撒冷祷告	但 9:4-19
大卫的感恩祷告	撒下 7:11-29	约拿的祷告	拿 2:2-9
所罗门求智慧	王上 3:6-9	哈巴谷的祷告	哈 3:2-19
所罗门的献殿祷告	王上 8:23-61		
以利亚在迦密山上的祷告	王上 18:36, 37	马利亚的感恩祷告	路 1:46-55
希西家的求助祷告	王下 19:15-19	西面的祷告	路 2:29, 32
大卫为所罗门祷告	代上 29:10	司提反的祷告	徒 7:59, 60
以斯拉的认罪祷告	拉 9:6-15	耶稣的祷告:	
尼希米为犹大祷告	尼 1:5-11	主祷文	太 6:9-13
认罪祷告	尼 9:5-37	在客西马尼园	太 26:36-44
约伯认罪祷告	伯 42:1-6	在十字架上	太 27:46
诗篇中的祷告:		拉撒路复活时的祷告	约 11:41, 42
晚祷	4	面对死亡	约 12:27, 28
晨祷	5	大祭司的祷告	约 17:1-25
牧人的祷告	3	颂赞:	罗 16:25-27
赞美与敬拜	67; 92; 95-98; 100; 145-150		林前 13:14
求主指引	25		弗 3:20, 21
拯救的祷告	40; 116		来 13:20, 21
渴慕上帝	27; 42; 63; 84		彼前 5:10, 11
			士 24, 25

26 隐多珥交鬼的妇人果真把撒母耳招上来了吗？

王对妇人说：“不要惧怕，你看见了什么呢？”妇人对扫罗说：“我看见有神从地里上来。”扫罗说：“他是怎样的形状？”妇人说：“有一个老人上来，身穿长衣。”扫罗知道是撒母耳，就屈身，脸伏于地下拜。撒上 28：13，14

灵魂不死论的支持者用撒上 28 章的叙述来论证撒母耳死后出现并说话，因此所有人类在死后都是有意识的。从历史上看，本章有两种主要的解释：

1、先知撒母耳真的显现

这一观点首次出现在次经便西拉智训 46：16-20（约公元前 180 年）。有人认为撒母耳是一个脱离身体的灵魂，但奥古斯丁（公元 354-430 年）和其他人则认为撒母耳是一个复活的完整的人，是有身体的，就像耶稣复活后的身体或摩西在耶稣变像时所带着的身体一样¹。所以相信撒母耳真的出现，并不需要相信他只是个脱离肉体的灵魂或是所有人死后都脱离肉体的灵魂。然而，撒母耳真的出现这一观点引发了严重的问题：灵媒真的能够扰乱上帝忠心之先知的安息吗？上帝会通过灵媒——一个违法之源（申 18：10；利 20：6）来发出预言的信息吗？特别是当扫罗通过正当的方法寻求指引而遭拒绝时（撒上 28：6）？有些人将灵媒视为妇女事工的典范，可以“提供属灵的指导和见识”²，但这种解释将开创一个危险的先例，即通过灵媒来期待上帝的智慧（见提前 4：1；帖后 2：8-11）。

2、撒母耳是邪灵冒充的

特土良（公元 155-220 年）和其它的教父教导说，是魔鬼或者撒但冒充撒母耳来欺骗扫罗。第二种解释最为恰当。

我们从圣经中知道扫罗很容易受恶魔的攻击（撒上 16：14-16，23；18：10；19：9）。

撒母耳曾警告他“行邪术或巫术的罪”（希伯来语 *qesem*，撒上 15: 23），扫罗却求问灵媒来占卜（希伯来语 *qasam*，撒上 28: 8）；*qasam* 一词常与异教的术士联系在一起（民 22: 7；书 13: 22；撒上 6: 2）。

在隐多珥的异教行为——隐多珥很可能是迦南人的住所，而不是以色列人的住所（书 17: 11-13），最近的考古发现

表明，迦南人的宗教涉及祖先崇拜，其使用的仪式与那妇人为扫罗所执行的仪式非常相似。乌加里特石碑描述了一种

魔鬼或者撒但冒充撒母耳 来欺骗扫罗。

仪式，用魔术召唤包括最近去世之国王在内的已故祖先来祝福现任国王³。这些祖先，就是“乌加里特之死而神化的国王”⁴，被认为在阴间成了神，因此被称为‘Elohim——这正是扫罗的灵媒所说的有“神”从地里上来所用的同一个词（撒上 28: 13）。

许多评论家错过了在希伯来语中灵媒所使用‘Elohim 一词是复数的形式（复数分词，“他们正上来”，撒上 28: 13）。这种复数结构是多神论者说话的方式（比较 4: 8；17: 43），他们想象出各种各样的神。扫罗也错过了她的复数形式，而只是专注于撒母耳：“他是怎样的形状？”那妇人就跟着他用单数：“有一个老人上来”（单数分词，28: 14）。她告诉扫罗他想听的话，她害怕，因为扫罗把她行邪术的同行都赶走了（28: 3）。她所召唤的邪灵七次提到了耶和華的名，但说“主耶和華”并不能证明什么；多神论者对混合宗教是持宽容态度的（对比出 32: 4, 5）。

那妇人把食物给扫罗，赢得了许多评论家的赞许，但作者用以描述她杀死动物的动词不是“宰杀”⁵（*tabach*，对比撒上 25: 11），而是“为献祭而宰杀”⁶。以色列过去的背道包括吃祭过死人的物，“吃他们的祭物，跪拜他们的‘Elohim”（民 25: 1-3；诗 106: 28），结果是灾难性的。因此，她表面上的友好实际上使扫罗陷入了异教的崇拜之中。这也许可以解释为什么一开始扫罗不想吃（28: 23）。

扫罗的刑罚加重——这所谓的“撒母耳”极大增加了扫罗过往所犯之罪的刑罚。扫罗擅专献祭（撒上 13: 10-14）并取了当灭之物（15: 13-35）已经因废黜其王位而受到惩罚，但现在“撒母耳”还增加了把他和以色列军兵交在非利士人的手里，并且明日他和他的众子必“与我在一处了”（28: 19）。这里并没有提到新的罪行（28: 18），公平的上帝为什么要增加扫罗的刑罚呢？这信息听起来像是故意让扫罗感到内疚和恐惧，并且粉碎了任何可能的希望和悔改。第二天，扫罗就自杀了（31: 4, 5）。这信息与上帝的品格相符吗？即使是最严厉的神圣谴责，也意味着可以通过悔改而获得恩典和希望的福音。

同样可疑的是，这位“撒母耳”引用了撒母耳的话，但却从未指责扫罗的“占卜之罪”，而这是真撒母耳曾警告过的（撒上 15: 23；对比 28: 8），也被证明是扫罗的致命之罪（代上 10: 13, 14）。

“上帝允许魔鬼按照其计划，披上撒母耳的外形，让那些不爱真理之人可能会产生强烈的错觉，相信谎言……魔鬼，在上帝的允许下，能冒充撒母耳也并不奇怪，因为他能装作光明的天使！现在允许他这样做也不奇怪，扫罗可能会因为求问魔鬼而陷入绝望，因为他不愿以正确的方式求问耶和华，他本可以藉此得到安慰的”（马太·亨利关于撒上 28:7-14 的圣经注释，【网络版】<http://blueletterbible.org>）。

不准确的预言——这妇人的预言也有不准确的地方。扫罗没有被交在非利士人的手里，而是自杀身亡；他的遗体虽然被掳，但基列雅比人把他的尸首夺回来了（撒上 31: 12, 13）。同样，在第二天，扫罗的儿子并没有全都死了；“扫罗的儿子伊施波设”在几章之后就出现了（撒下 2: 8-10）。相比之下，真正的撒母耳却准确地讲说耶和华的话（撒上 3: 19-21）。

另外，这个“撒母耳”说扫罗和他的儿子们将“与我在一起了”（撒上 28: 19）；具体是哪里？是什么样的来世观把一个不敬虔的国王和一个敬虔的先知放在同一位置？这不是天堂和地狱的传统教导，也不符合新约圣经对坟墓、天堂和地狱的一贯描述。但灵媒会回答：在阴间，就是所有灵魂都要去的地方。然而她的世界观并不是圣经的世界观。

扫罗和那妇人没有看见真正的撒母耳——有些人表示反对，因为经文说“扫罗知道是撒母耳”（撒上 28: 14）。然而，扫罗脸伏于地，什么也看不见，只能依靠灵媒的描述。“知道”（yadac）一词用于可能错误的认知（“感知”）或信念，如撒上 4: 6，非利士人 yadac 知道有神到了以色列营，但实际上是约柜到了营中。

那么“妇人看见撒母耳”（撒上 28: 12）的描述又如何解释呢？毫无疑问，她确实想象了一位撒母耳，但这并不能证明他在那里。叙述者称有以色列人从他们的角度“看到”“扫罗和他的儿子都死了”（31: 7），但事实上并不是所有的儿子都死了：撒母耳记的作者仔细记录了死了几个儿子（31: 6）。同样，作者似乎从那妇人的角度，讲述了“撒母耳”向扫罗所说的话（28: 15, 16）。叙述人物的观点是一种常见的技巧，包括“外表的语言”⁷。同样的手法也被用来描述非利士的神大衮像人一样：“见大衮仆倒脸伏于地”（5: 4）。大衮当然只是毫无生命的石像，但作者却仿效了非利士人的观点。作者对妇人

唯有创造主有能力使死人复活。

另外，这个“撒母耳”说扫罗和他的儿子们将“与我在一起了”（撒上 28: 19）；具体是哪里？是什么样的来世观把一个不敬虔的国王和一个敬虔的先知放在同一位置？这不是天堂和地狱的传统教导，也不符合新约圣经对坟墓、天堂和地狱的一贯描述。但灵媒会回答：在阴间，就是所有灵魂都要去的地方。然而她的世界观并不是圣经的世界观。

和扫罗所感知之事物的描述是一种微妙的悬疑写作技巧，让读者感受到欺骗的力量，直到众多的经文“警示灯”让我们回过头来，更仔细地阅读扫罗最终是如何跌倒的。

总结——根据圣经，唯有创造主有能力使死人复活（约 11：25），上帝当然没有对隐多珥灵媒的召唤作出回应，因为按着神圣的法令，行巫术的必要治死（利 20：27）。撒上 28 章的场景戏剧性地描述了一个迦南人的巫术，这灵媒承诺使“诸神从阴间上来”，但魔鬼冒充撒母耳欺骗扫罗，使他感到绝望和内疚，最终放弃了耶和华和生命。问题就在于细节。

格伦维尔 J.R. 肯特

参考文献

- 1 See Jude 9. Moses and Elijah were called “men” not spirits in Luke 9: 28-33.
- 2 John Goldingay, *Old Testament Theology*, 2 vols. (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 2003), 1: 604.
- 3 M. Dietrich, O. Lorenz, and J. Sammartin, eds., *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976), 1.161. See also Bill T. Arnold, “Religion in Ancient Israel,” in David W. Baker and Bill T. Arnold (eds.), *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches* (Grand Rapids, MI: Apollos, 1999), 415.
- 4 *Ibid.*, 1.39: 5.
- 5 F. Brown, S. Driver and C. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1999 [1906]), 257.
- 6 J. Milgrom, “Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deuteronomy,” *Hebrew Union College Annual* 47 (1976): 1, 2; see also Pamela T. Markin Reis, “Eating the Blood: Saul and the Witch of Endor,” *Journal for the Study of the Old Testament* 73 (1997): 16.
- 7 Basil F. C. Atkinson, *Life and Immortality: An Examination of the Nature and Meaning of Life and Death as They Are Revealed in the Scriptures* (Taunton, MA: Self-published; printed by Goodman and Sons, n.d.), 33.

旧约中的迦南人

正如“迦南”指的是整个西部巴勒斯坦地区一样，“迦南人”描述的是以色列人之前的居民，没有说明具体的种族。居住在巴勒斯坦的民族中，亚摩利人最早出现于公元前 2000 年，是来自美索不达米亚的移民。旧约中有几处经文似乎把亚摩利人的领土和迦南地等同起来（创 12：5，6；15：18-21；48：22），这一传统反映在公元前 18 世纪的亚拉勒石碑上，其中描写了“阿穆鲁”是叙利亚-巴勒斯坦的一部分。埃尔-阿玛纳文献（公元前 14-13 世纪）表明，黎巴嫩地区的阿穆鲁王国垄断了沿海贸易和商业，因此在摩西时代和整个青铜时代晚期（约公元前 1550-1200 年）同时提及这两个民族（亚摩利人和迦南人）就不足为奇了。以色列人对巴勒斯坦的征服打破了许多迦南人和亚摩利人城邦的势力，而在巴勒斯坦南部沿海崛起的非利士联盟进一步限制了迦南人特定领土的范围。（Adapted from W. E. Elwell and B. J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible* [Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988], 406).

27 是谁激动大卫数点以色列人？

耶和華又向以色列人發怒，就激動大衛，使他吩咐人去數點以色列人和猶大人。撒下 24：1

撒但起來攻擊以色列人，激動大衛數點他們。代上 21：1

大衛數點人數的兩個記載經常被引用為平行經文矛盾的經典例子。為什麼歷代志的作者說是撒但激動大衛數點以色列人，而撒母耳記下的記載却是上帝激動大衛如此行？數點人數有什麼錯？

數點以色列人——數點以色列人本身並非邪惡。在四十年曠野漂流的開始，上帝對摩西說：“你要按以色列全會眾的家室、宗族、人名的數目計算所有的男丁。凡以色列中，從二十歲以外，能出去打仗的，你和亞倫要照他們的軍隊數點”（民 1：2，3）；在曠野漂流結束之際，摩西被吩咐也如此行（26：2）。第二次的人數數點表明，以色列中武裝部队的總數比 40 年前要少。同時，數點人數為迦南被征服之土地的分配提供了有用的基礎。

大衛數點人數的原因——如果數點人數本身沒有錯，為什麼大衛數點人數卻遭受如此嚴厲的懲罰？根據代上 21：14，由於大衛的行動，七萬人死亡。答案在歷代志上 21 章的前幾章中可以找到。這幾章記錄了大衛戰勝了他的仇敵。其記載告訴我們大衛打敗了非利士人，摩押人，亞捫人，和亞蘭人（18-20 章）。大衛因成功而興奮，他似乎變得自高自大，為了增加軍隊，他需要數點人數。然而，大衛軍隊的元帥約押，意識到這行動是不明智的，就勸阻大衛說：“我主為何吩咐行這事，為何使以色列人陷在罪里呢？”（21：3）但大衛並沒有聽；“而那激動王這樣行的，乃是他的驕傲和野心”（PK 747）。雖然上帝藉約押的口，向大衛發出最後的警告，但王還是沒有打消這念頭。因此，上帝就不喜悅大衛，並且降罰給以色列人。

是誰激動大衛數點人數呢？——數點人數之發起者的行為被視為是上帝的許

可。我们要记住，根据希伯来人的思考方式，上帝所允许的，就等同于是祂做的。

例如，上帝允许撒但使约伯受痛苦（伯

1: 12）；祂允许发老的心刚硬（出 7:

13, 22; 8: 15），但却说成是祂自

己使法老心硬（9: 12; 10: 1）；祂允许选择扫罗做以色列的王，尽管祂知道扫罗会失败。在撒下 24 章和代上 21 章这两处平行经文的记载中，我们可以看到：（1）大卫数点人数使上帝不悦，就这选择而言，他是有责任的；（2）上帝及其子民的仇敌撒但，负责激动大卫数点人数；（3）上帝的责任是允许撒但激动大卫，并允许大卫随其野心。

撒但负责激动大卫数点人数。

总结——从圣经的大背景来看，这两处经文并不矛盾，而是相辅相成的，两种说法都正确。根据希伯来人的思考方式，上帝所允许的，就等同于是祂做的；祂赐撒但自由激动大卫犯罪，也赐大卫自由选择犯罪，这最终都归于上帝。上帝并不强迫或煽动罪人做恶，但祂允许他们选择邪恶。

撒母耳 可兰腾 - 皮皮姆

《圣经》决不是太神圣，太崇高，以至不能天天打开殷勤研读。

《复临信徒的家庭》 189

28 亚劳拿还是阿珥楠？

天使向耶路撒冷伸手要灭城的时候，耶和华后悔，就不降这灾了，吩咐灭民的天使说：“够了！住手吧！”那时耶和华的使者在耶布斯人亚劳拿的禾场那里。撒下 24：16

上帝差遣使者去灭耶路撒冷，刚要灭的时候，耶和华看见后悔，就不降这灾了，吩咐灭城的天使说：“够了，住手吧！”那时，耶和华的使者站在耶布斯人阿珥楠的禾场那里。代上 21：15

因为大卫数点人数的罪，上帝不喜悦并降瘟疫于以色列人，以色列人就死了七万。毁灭的天使来到耶路撒冷，上帝就后悔，那灭人的天使就停在耶布斯人的禾场那里。因为撒母耳记和历代志对禾场的主人给出了两个不同的名字，那问题是：天使是停在谁的禾场上呢？耶布斯人的名字是亚劳拿还是阿珥楠呢？

两个名字的习俗——耶和华的使者曾在谁的禾场上显现这一问题需要做出一些

..... 分析。在记载中给出了两个名字，“耶布斯人亚劳拿”和“耶布斯人阿珥楠”。
 : 亚劳拿这名字作为赫语，被 : 斯人亚劳拿”和“耶布斯人阿珥楠”。
 : 解释为“自由之人”或“高贵之人” : 首先，我们发现在旧约中有很多我们所知
 : 的意思。其他人则认为它源自于 : 道的人都有两个名字——亚伯兰 / 亚伯拉
 : 胡利安语中的“主”一词。在撒 : 罕，雅各 / 以色列，叶忒罗 / 流珥，约兰 /
 : 下 24:16，在名字前面有定冠词， : 约兰（Joram/Jehoram），约阿施 / 约阿施
 : 并且 23 节可被翻译为“亚劳拿王”。 : （Joash/Jehoash），约雅斤 / 耶哥尼雅等等。
 : 因此，“有人推测他是耶布斯人在 : 在古埃及和美索不达米亚，个人的名字也
 : 耶路撒冷的最后一位国王”（J. D. : 是如此，例如，亚述王提革拉毗列色（王
 : 道格拉斯编辑，《插图圣经词典》， : 下 15：29）在代上 5：26 也被称为普勒。
 : 第 3 卷，[英国莱斯特：校园团契 : 有时，当性格，功能，经验或环境发生变
 : 出版社，1980 年]，s.v.“亚劳拿”）。 : 化时，会使用第二个名字，如：在雅博渡
 : 口与上帝相遇之后（创 32：28），雅各（抓
 住）变成了以色列（“他坚持与上帝同在”）。其次，我们不必惊讶于亚劳拿与阿

珥楠可能是同一个人。最初的希伯来字母表只有辅音，而这两个名字的辅音几乎是一样的——’rn 和’rnn。元音符号是直到旧约的最后一卷书《玛拉基书》之后近一千年才被引入书面文字中的。元音和字尾可能仅仅是由于记录时在发音上而有的变化。这两个名字在语言学上是相关的，并且来自同一个希伯来词根。

撒母耳 可兰腾 - 皮皮姆

作为一种教育的力量，圣经比历世历代一切哲学家的作品都更有价值。它题材广泛，体裁多样，足以启发教导每一个人的心，提高他们的志趣。圣经启示的光照亮了人类的编年史所远不能及的远古时代。

《超凡脱俗》69

29 亚哈谢是在约兰十二年还是十一年登基？

以色列王亚哈的儿子约兰十二年，犹大王约兰的儿子亚哈谢登基。王下 8: 25

亚哈谢登基作犹大王的时候，是在亚哈的儿子约兰第十一年。王下 9: 29

在南北国分裂时期列王年表乍看起来似乎很混乱。在设法协调这些显然相互矛盾的数据时，需要考虑到下列几点：

(1) 从上述两节经文可以看出，以色列王统治时期的开始与犹大王的统治时期是

.....
: 在登基年体制中，国王登基的 :
: 那一年不算为国王统治的第一年。 :
: 他的第一年是从新年的第一天开 :
: 始算的。因此，根据前任国王去世 :
: 的时间，登基年可以长达 11 个月， :
: 也可以短至几天或几周。在非登基 :
: 年体制中，国王登基的那一年就 :
: 是国王统治的第一年。以色列主 :
: 要使用非登基年体制，而犹大使 :
: 用的是登基年体制，当然，在约 :
: 兰和约阿施之间的短暂时期除外。 :
: (参照埃德温 R. 蒂勒，《希伯来 :
: 列王难解之数字》，新修订版，【密 :
: 歇根州大急流城，桑德凡出版社， :
: 1983 年】第 59 页) 。 :
.....

有关的，反之亦然；(2) 一个国王的统治时期会受到摄政习俗的影响，即国王可以在他死之前很久就任命他的儿子担任共同统治者；(3) 登基年与非登基年体制的使用会导致年份上的差异，这取决于是在哪个时期，由哪位书记使用哪一种体制。

一些圣经解释者简单地认为，第十二年和十一年之间的差异是由于抄写错误而导致的，两者无法调和。另一些人则非常重视圣经的可靠性，他们考虑到在以色列（王下 8: 25）是以非登基年来计算的，而犹大（王下 9: 29）的计算是基于登基年体制，这就导致了年份上的差异。王下 8: 25 和 9: 29 都是正确的，因为它们反映了不同的抄写传统。

马丁 G. 克林拜尔

古以色列与犹大王

以色列

公元前

931-910	耶罗波安一世	- 王上 12:20
910-909	拿答	- 王上 15:25
909-886	巴沙	- 王上 15:33
886-885	以拉	- 王上 16:8
885	心利	- 王上 16:15
885-874	暗利	- 王上 16:21
874-853	亚哈	- 王上 16:29
853-852	亚哈谢	- 王上 22:51
852-841	约兰	- 王下 1:17
841-814	耶户	- 王下 9:3
814-798	约哈斯	- 王下 13:1
798-782	约阿施	- 王下 13:10
782-753	耶罗波安二世	- 王下 14:23
753	撒迦利雅	- 王下 15:8
752	沙龙	- 王下 15:13
752-742	米拿现	- 王下 15:17
742-740	比加辖	- 王下 15:23
740-732	比加	- 王下 15:27
732-722	何细亚	- 王下 15:30
以色列的终结——亚述流亡的开始		

犹大

公元前

931-913	罗波安	- 王上 12:1
913-911	亚比央	- 王上 15:1
911-870	亚撒	- 王上 15:9
870-848	约沙法	- 王上 22:41
848-841	约兰	- 王下 8:16
841	亚哈谢	- 王下 8:25
841-835	亚他利雅(王后)	- 王下 11:1
835-796	约阿施	- 王下 12:1
796-767	亚玛谢	- 王下 14:1
767-740	亚撒利雅(乌西雅)	- 王下 15:1
740-732	约坦	- 王下 15:32
732-716	亚哈斯	- 王下 16:1
716-687	希西家	- 王下 18:1
687-643	玛拿西	- 王下 21:1
643-641	亚们	- 王下 21:19
641-609	约西亚	- 王下 22:1
609	约哈斯	- 王下 23:1
609-598	约雅敬	- 王下 23:36
598	约雅斤	- 王下 24:8
597-586	西底家	- 王下 24:18
耶路撒冷的沦陷——巴比伦流亡的开始		

30 约雅斤登基的时候几岁？

约雅斤登基的时候年十八岁，在耶路撒冷作王三个月。他母亲名叫尼护施他，是耶路撒冷人以利拿单的女儿。王下 24：8

约雅斤登基的时候年八岁，在耶路撒冷作王三个月零十天，行耶和華眼中看为恶的事。代下 36：9

列王纪下 24：8 和历代志下 36：9 都以简明扼要的方式讲述了约雅斤短暂的统治和随后被掳到巴比伦的故事。该模式在圣经历史学文献中是众所周知的（如王下 18：2；21：1；22：1 等），它包括了在王开始统治时的年龄，他统治的时长，以及他所管辖之地。此外，列王记下还提供了国王母亲的名字及出身。

然而，王下 24：8 告诉我们约雅斤的年纪是 18 岁，其平行经文在代下 36：9 的陈述中却只有 8 岁。显然，圣经的记载似乎有矛盾。来自尼布甲尼撒王朝廷之圣经以外的数据，可以追溯到公元前 592 年，也就是公元前 597 年耶路撒冷第二次沦陷五年之后，其中提到了犹太王约雅斤和他的五个儿子得到给养¹。公元前 597 年在位 3 个月的 8 岁的约雅斤和公元前 592 年作为 5 个孩子的父亲（已满 13 岁）之间的矛盾是显而易见的。

文本可能损坏——为了解决这种紧张关系，大部分注释家认为代下 36：9 是由于抄写错误导致的²。在这种情况下，重要的是要记住，希伯来语中的数字不是用数字符号来表示的，而是作为单独的单词而写的。例如，王下 24：8 的直译应该是“八（和）十岁的儿子”，而代下 36：9 则应该是“八岁的儿子”。如果抄写错误的解释被接受，那么就必须解释不仅一个而是两个变化，因为代下 36：9 遗漏了希伯来单词“十”，也遗漏了“岁”的复数形式，而王下只包含了单数形式的“岁”。

建议解释——然而，还有另一种可能的方法来解决这一难题，它没有提出文本损坏，而是假设约雅斤和他的父亲约雅敬共同摄政³。根据蒂勒年代学重建的基本前提，我们应该考虑到约雅斤生活中两个不同事件的可能性。根据这个建议，代下 36：9 描述了约雅斤与他父亲约雅敬共同摄政的开始，在他父亲统治的第一个完整的

年份，也就是公元前 608 年，而王下 24: 8 描述的是在他父亲去世后的公元前 598 年年末，他开始单独统治。约雅斤统治时间的不同（“三个月”和“三个月零十天”）可以用粗略（或总体）的时间计算与更具体的时间计算来解释。考虑到所有数据，这种基于历史背景的解释似乎优于批判文本的解释。

“在某些国家，在一定的时期内，国王仍在其全盛时期就任命他的儿子为摄政王，这在当时是一种惯例。在为某个国家计算正确的年代表时，共摄王是非常重要的。除非知道共摄王，否则重叠的年代可能会不断连续，导致这个国家的历史延长，超过实际的年代”（埃德温 R. 蒂勒，《希伯来列王难解之数字》，新修订版，【密歇根州大急流城，桑德凡出版社，1983 年】第 46,47 页）。

杰拉德 A. 克林拜尔

参考文献

- 1 J.B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts*, third edition (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968), 308.
- 2 This proposal is also made by the critical textual notes in the *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, which indicate that some manuscripts of the LXX, with the exception of Codex Vaticanus, translate here the Greek term for “eighteen.”
- 3 The following is based upon McFall’s convincing and carefully argued reconstruction of the historical and biblical data, Leslie McFall, “Some Missing Core-gencies in Thiele’s Chronology,” *Andrews University Seminary Studies* 30.1 (1992): 35-58.

31 箴言第8章是指基督吗？

在耶和華造化的起頭，在太初創造萬物之先，就有了我。從亘古，從太初，未有世界以前，我已被立。沒有深淵，沒有大水的泉源，我已生出。箴8：22-24

縱觀基督教歷史，解經者認為箴言第8章中的智慧就是基督，但這經文是指道成肉身前的基督，還是智慧在這裡僅僅是神聖屬性的擬人化？

箴言中的擬人化——把智慧的神聖屬性比作一位婦人，這始於第一章：“智慧在街市上呼喊，在寬闊處發聲”（1：20）。第3章告訴我們，“她比珍珠寶貴”並且“她的道是安樂”（3：15, 17；英文直譯，而中文翻譯為“他”）。在第7章智慧被稱為“姐妹”（7：4），在第8章智慧以靈明為居所，這又是另一個擬人化（8：12）。把智慧擬人化也是箴言9：1-5的主題，她與愚昧的婦人作比較（9：13-18），就是與智慧之婦人相反。她的特徵被描述為“喧嚷、愚蒙和一無所知”（13節）。

智慧婦人與愚昧婦人之間的相似之處是驚人的：（1）她們都有房子在城中的高處（箴9：3, 14）；（2）她們都邀請人到她們家（9：4, 16）；（3）她們都在家供應食物和水（9：5, 17）；（4）她們所提供的並不只是一頓飯而已（9：11, 18）。兩者之間的重要區別在於她們所提供的東西。智慧提供生命，而愚昧就好像妓女一樣，奪走人的生命——她賓客的結局是在陰間的深處（9：18）。這兩個婦人代表著兩條生命的道路，就是生死之路。這兩者都不是指實際的人。

智慧的來源——在箴言第8章，智慧也被描述為像人一樣。她被比喻為上帝的“工師”（8：30），暗示著她參與了宇宙的創造。藉著把智慧描述為人，使之與上帝之間有了強有力的聯繫。她的來源就是上帝自己。“在耶和華造化的起頭，就有了（希伯來語 q ā nah, 22 節）我”，新國際版聖經譯為“在耶和華造化的起頭，就生了我”（8：22，英文直譯）。動詞 q ā nah 譯為“有”或“產生”的意思，在英語中可翻譯成“他獲得了、孕育了並創造了我”。q ā nah 的基本含義似乎是“擁有”的意思（箴4：5-7）。一個人可以通過不同的方式獲得或擁有某物。其中一個就是藉著生孩子（如

创 4: 1)。在箴言，根据上下文似乎暗示了这样的概念。“在耶和华造化的起头”这一表达说明，当上帝开始创造时，智慧已经存在了。

智慧妇人与愚昧妇人代表着两条生命的道路，就是生死之路。这两者都不是指实际的人。

“从亘古，从太初，我已被立”[nasak, “倾吐”](箴 8: 23)。“从亘古”这一短语表明了动词所表达的行为是永久的，即持续到永远。从这个意义上说，“从/自永恒”的翻译是恰当的。无论如何，从上下文来看，这个短语指的是在创世之前发生的事情。虽然可以把动词 nasak 翻译为“建立”¹(如：诗 2: 6)，但这种用法是极不可能的。如果要接受这种翻译，那就说明上帝从亘古开始，即在世界开始之前就指定智慧为某种特定的功能。我们不知道该指定的性质。然而，也有可能是希伯来词语 sakak, “编织”的意思，而不是 nasak, “建立”的意思¹。诗人用此词来描述在他母亲子宫里的孕育过程(诗 139: 13)。在这种情况下，箴 8: 23 描述了在神圣的生命里孕育智慧的永恒过程。这比喻描述了神圣的智慧就像母亲体内的胚胎一样成长。在箴言，智慧被拟人化了，但它本质上是一种神圣的属性；它属于上帝，并藏在祂里面。

在 24 节，“没有深渊，我已生出”，上帝的智慧被描述为通过出生而存在，然而，它始终是上帝存在的一部分。整篇文章所使用的语言是具有高度隐喻性的，但信息却非常明确：在上帝开始其创造之工以前，智慧已经是祂存在的一部分了，但当上帝开始创造之时，智慧就“生出”到这世界上来。换言之，所有存在的事物都是首先在上帝的脑海中构思出来的。这意味着通过上帝的大能，智慧变成了我们今天所看到的有形质的现实。因此，当我们探索自然世界时，我们是在分析上帝的智慧，因为这智慧不仅决定了受造之世界的物理结构，也决定了它的功能。

箴 2: 6, “因为耶和华赐人智慧；知识和聪明都由祂口而出”，智慧被认为是上帝在说话；智慧源自“祂的口”；智慧被认为是上帝自己的作为，而不是一个与上帝不同的实体。

基督与智慧——在基督教历史的早期，箴言 8 章是最受欢迎的旧约圣经章节之一，被教父用来指代基督。

在这一章，许多人把智慧等同于耶稣基督。但是，因为智慧，正如箴言中所使用的，指的是上帝的属性，所以在箴言 8: 22-31，它不太可能是指道成肉身前的基督。新约圣经通过把基督作为上帝的智慧来强调智慧的宗教意义。保罗写道：“基督总为上帝的能力，上帝的智慧”(林前 1: 24)。在旧约圣经中，上帝的智慧在某种程

度上可以通过被造之世界而获得，而在新约圣经中，上帝的智慧在我们的主及其工

只有把箴言 8:22-31 从周围的上下文中剥离出来，才会有人把对智慧的描述误认为是对一个真实存在之人的字面描述。这段经文的意思并不是说上帝在创造任何东西之前就先生出（或创造，七十士译本）了一个叫做智慧的人。意思是说，上帝“拥有”智慧，祂在我们的物质宇宙中创造任何东西之前，就把它作为创造秩序的基础而建立起来。箴言 8:22-31 本质上是使用拟人化的文学手法对箴言 3: 19、20 进行的更为详尽的描述。（罗伯特 M. 鲍曼，《箴言，拟人化与基督》，http://www.forananswer.org/Top_JW/Bowman_prov8.htm。）

作中得以彰显。“所积蓄的一切智慧知识，都在祂里面藏着”（西 2: 3）。祂本身就是上帝的智慧。在这种情况下，智慧不是拟人化的神圣属性，而是道成肉身的上帝自己。这奇妙的智慧，就是“上帝奥秘的智慧，是上帝在万世以前预定使我们得荣耀的”智慧（林前 2: 7）。通过成为肉身，祂给悔改的罪人带来了生命。这样的人是“在基督耶稣里，上帝又使祂成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎”（林前 1: 30）。我们以顺服上帝，以敬畏耶和華——为上帝的智慧。

总结——我们最多可以说，在旧约圣经中对上帝之智慧的拟人化属性，几乎是预言性的，似乎指向了上帝在其永生之子身上的智慧。没有祂，就不可能获得真正的救赎之智慧。上帝智慧最荣耀的启示，是在于我们主的道成肉身，死亡，复活和为我们作中保。如今，神圣智慧的启示

不仅存在于自然界中，而且还在人（主）的身上特别地得以彰显。

安赫尔 M. 罗德里格斯

参考文献

1 The way the verb is vocalized in Hebrew (nissakati) suggests that the verbal root was nasak; but there are problems with this verb and this has resulted in different attempts to explain its usage here. The verb means “to pour out,” and possibly “anoint” (the pouring out of the oil on the person). It does not mean to “establish” or “appoint.” The best contextual solution would be to vocalize it as coming from the verb sakak (nesakoti), “to weave, form.” For a more detailed discussion of the use of this verb in our passage, leading to the conclusion that sakak is the intended meaning, see Michael V. Fox, Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary (New York: Doubleday, 2000), 281.

指引人进天国的与其说是路标，不如说是别人的脚踪。

匿名

32 箴言第 31 章允许喝含酒精的饮料吗？

可以把浓酒给将亡的人喝，把清酒给苦心的人喝，让他喝了，就忘记他的贫穷，不再纪念他的苦楚。箴 31：6，7

箴言 31：6，7 长期以来困扰着旧约圣经的读者，因为它似乎不仅纵容了“浓酒”（shekar）和“清酒”（yayin）的使用，而且还积极推广¹。对这一经文进行肤浅的阅读可能会给人这样一种印象：在某些情况下，借酒浇愁是可以的。

一位母亲的忠告——大多数学者把箴言 31 章分为两部分：箴言 31：1-9，其中包含了利慕伊勒王的母亲给她儿子之智慧的忠告；以及箴言 31：10-31，其中包括了对才德之妇人的赞美，并组成了一首离合诗，即字母诗，其中每节经文都以希伯来字母的不同字母开头。这一章和整卷书的主要焦点，是关于实际生活的选择，大多以说教的形式呈现出来。

对国王的第一个禁令是在第 3 节，其中讲到不要将他的精力唯独给妇女，古以色列人在听这经文时很容易理解这一概念，特别是考虑到获得和维持后宫妻妾成群的普遍做法。毕竟，王权的目的不是要侍奉自己（藉着维持一个庞大的后宫），而是服务于百姓。

清酒农酒的禁令——清酒和浓酒都不适合国王和统治者使用，因为这些饮料会损害他们对律例的记忆，从而削弱其建立和执行正义的能力（箴 31：5）。颠倒是非是旧约神学的主要主题之一。颠倒是非或缺乏正义会受到先知们强烈的谴责（赛 1：17，23；5：7；摩 5：7，12 等），尤其是当涉及到国王时，因为他是主持正义的人（撒下 8：15）。所以，任何可能使他歪曲正义的事，他都应该像躲避瘟疫一样，特别是当他的行为会影响到穷人时，正如箴言 31：5 所述的那样。聚焦于那些负责执行正义之权威人士似乎是箴言 31 章第一部分的核心。

例外——在第 6 节，语气突然改变，从强烈禁止清酒浓酒（箴 31：3，4）到一

个全然相反的命令“可以把浓酒给将亡的人喝”（31：6）。这一对比非常明显。

A、不喝清酒（yayin）……（31：4a）

B、……对君王或领袖而言也不喝浓酒（shekar）（31：4b）

X. 因为它将导致对穷人的不公正（31：5）

B’ 给浓酒（shekar）……（31：6a）

A’ ……和清酒（yayin）给将亡的人和苦心的人喝（31：6b）

这种文学手法在希伯来圣经中非常典型，称为回旋交错结构，是一种反相结构，其中心被认为是最重要的。

经文所考虑的是那些“将亡”的人及那些“苦心”的人。在希伯来语中，这两个词都表示绝望和毫无盼望的情况。意为“将亡”（’abad）这一具有特殊形式的希伯来动词，可以指一个完全丧失理智的民族（申 32：28），也可以指迷失在异国他乡的人（赛 27：13），或者指走失的动物（撒上 9：20），最终导致其死亡。狮子可因绝食而死（伯 4：11），人类也是如此，尽管并不总是因为这个特殊的原因（伯 31：19）。所有这些例子都描绘了一个悲惨的景象。

犹太人将经文解释为是指那些将要被处决的人。“当人被处决时，就会给他一杯装有乳香的酒，以麻痹他的感官，因为经上记着说，当将浓酒给将亡的人，给苦心的人喝”²。

一个具有讽刺意味的忠告——“可以把浓酒给将亡的人喝，把清酒给苦心的人喝”。这是多么讽刺的忠告啊，而王后刚刚才告诫她的儿子不要碰清酒浓酒（箴 31：3, 4）。根据这种绝对的禁忌，似乎不可能在第 6 节中，受灵感之作者现在却推荐酒精饮料来缓解常见的疼痛、压力和紧张。塞缪尔·巴基奥奇认为，这种命令应该被视为是有条件性的命令。“这句话的意思是，‘[如果你要给人喝酒，那就]给将亡的人喝浓酒’来解除他的痛苦”³。在这种情况下，必须把第 6 节理解为具有讽刺意味的陈述。

这经文是一种讽刺的表述，意思是：“如果你要给人喝酒，那就给将亡的人喝浓酒来解除他的痛苦”。

支持对这句话进行讽刺理解的另一个论据可以在整卷箴言书的大背景中找到。这卷书的其余部分如何看待清酒浓酒的使用？箴言 20：1 强烈反对喝酒，因为它会使沉溺其中的人变得不明智，

也就是说，不能区分现实生活中的问题和人生中的关键选择。我们已经注意到，箴言 31：4 强烈反对喝酒。在箴言 4：17 中，酒被比喻成恶人的特征。箴言 21：17 告诫人们，好酒的必致贫穷，而 23：20-31 则反复警告说，不要饮酒，也不要与纵酒的人交往。从书中的许多经文可以看出，箴言中关于清酒浓酒的观点是完全消极的——唯一的例外是箴言 31：6、7 的陈述，应该被理解为是一种讽刺的用法，被利慕伊勒聪明的母亲所用以更有效地教导古代以色列王室责任的要点之一：要按公义审判，为那些受欺压和无权无势的人发声。无论是从上下文，还是从更大的背景来看，都显明这解释与圣经中其它关于使用或滥用酒精的建议一致的。

杰拉德 A. 克林拜尔

参考文献

1 “浓酒” (shekar) 一词的翻译遵循新英皇钦定版的翻译。这词的另一种翻译是“啤酒” (新国际版圣经)。该术语指的是一种酒精饮料，它不是以葡萄为原料的，但最有可能涉及以谷物为原料的发酵过程。但是，不应忘记这种饮料不是蒸馏液。蒸馏是酒类历史上发展较晚的一种。

2 Talmud, Sanhedrin 43a.

3 S.Bacchiocchi, Wine in the Bible (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1989), 235.

33 以赛亚书 7: 14 是指童女 还是年轻的妇人？

因此，主自己要给你们一个兆头，必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利。

赛 7: 14

希伯来语中“童女”（calmah）一词的意思是有疑问的。正如不同的圣经译本所表明的那样，问题是这个词是指年轻的妇人（RSV, NRSV, NJB, JPS）还是指童女（KJV, NKJV, NIV, ASV, CEV）。

历史背景——这应许之子可以在亚兰 - 以法莲之危机的背景中找到（公元前 734-733 年）。以色列王和亚兰王联盟试图推翻犹大王亚哈斯，想用傀儡统治者他比勒来取代他，因他比勒遵从他们反亚述的政治计划。这推翻对犹大和大卫家构成了致命的威胁，在国中引起了极大的恐慌（赛 7: 2）。上帝差遣以赛亚和他的儿子施亚雅述去减轻亚哈斯的恐惧——这威胁必会消失。但要绝对相信耶和华并完全依靠祂，这也是一个挑战（7: 4-9）。这实际上是政治和宗教之间的对峙。亚哈斯可以加入徒劳的反亚述运动，或者他可以请求亚述的保护。这些都是政治的选择。以赛亚提出了第三种选择——单单依靠上帝。第 9 节下半部分强调了对信心的要求，“你们若是不信，定然不得立稳”。这样的信仰是一种对上帝坚定信靠和信任的态度。事实上，施亚雅述这个名字的意思是“余剩的人要归回”，这是对亚哈斯的一个明显的鼓励，让他唯独信靠上帝，不要与任何政治联盟结盟。此外，在第 10 节中，亚哈斯受邀可以向耶和华求一个非凡的兆头，以证明耶和华在第 4-9 节中的预言。他的拒绝，看起来很虔诚，却表明他不想与耶和华结盟。上帝用 calmah（“童女”）的预言驳斥了这种固执。

希伯来语 calmah 的意思——希伯来语 calmah 一词的单复数形式在旧约中使用了九次（创 24: 43；出 2: 8；代上 15: 20；诗 68: 25；箴言 30: 19；歌 1: 3；6: 8；赛 7: 14）。但从不会在可以准确确定其确切含义的情况下使用。七十士译本把 calmah 翻译为 parthenos，就是希腊语中“处女”一词，而拉丁文武加大译本使用 virgo，也是“处女”的意思。然而，后来的希腊语译本，使用了 neanis 一词，一位“年

轻的妇女”，大概到了适婚的年龄。这两种翻译都是可能的。有趣的是，虽然以赛亚在他的书中五次使用 bethulah（23: 4,12; 37: 22; 47: 1; 62: 5），希伯来语中“处女”的意思，但他并没有在第 7 章中使用它。

“童女”的身份——一项民意调查显示了对 calmah 的各种各样的解释：一位虔诚的新娘，年轻的王后或国王的配偶，锡安——以色列的象征，以马内利家族，以赛亚的妻子，一个身份不明的年轻女子，和童女马利亚。在其直接的上下文中，calmah 可能指的是以赛亚的妻子或一个具体但身份不明的年轻妇女，她的孩子在上帝处决犹大的敌人之前是不会长大的（赛 7: 16）。但这错开的预言超越了亚哈斯的时代，它可能也指童女，原因有两个：（1）新约的解释（太 1: 22, 23）当然是这样。马太引用以赛亚书 7: 14，几乎是一字不变的，他使用希腊词语 parthenos（童女）来翻译希伯来语中 calmah 一词。他把以赛亚的预言解释为在马利亚身上得到了特别的应验——定冠词指的是一个特定的童女——当然是被圣灵所“荫庇”的童女（路 1: 35），她的儿子是以马内利“神与我们同在”（太 1: 18-21）。（2）亚哈斯受命向耶和华求一个非凡的兆头，一个超乎人类想象的兆头，来证实神的信实（赛 7: 10, 11）。他的拒绝导致了 calmah 预言的诞生。已到婚龄的年轻妇女生育是很平常的事，但处女生育是超乎想象的。这预言与马利亚非常吻合。

虽然以赛亚在他的书中五次使用 bethulah，希伯来语中“处女”的意思，但他并没有在第 7 章中使用它。

总结——因此，我们有理由得出这样的结论，即以赛亚书 7: 14 中的 calmah，在其直接的上下文中，就是亚哈斯的时代，指的是以赛亚的妻子或一位年轻的妇女，也指在耶稣时代的童女马利亚。

肯尼斯 毛扎克

34

希伯来人相信地有四“方”吗？

他必向列国竖立大旗，招回以色列被赶散的人，又从地的四方聚集分散的犹太人。赛 11: 12

“人子啊，主耶和華对以色列地如此说：结局到了，结局到了地的四境”。结 7: 2

只有两节经文可以用来支持地有四方（角）的观点——赛 11: 12 和结 7: 2。在这两节经文中包含了两个关键的希伯来词语：’arbac kanphot——字面意思为“四翼”。

“‘四角（方）’”这个表达全地或全国的短语，出现在古阿卡德和古巴比伦时期的碑文中（约公元前 2300 年）（M. C. 坦尼编辑，《桑德凡圣经图画百科全书》，第 5 卷，[密歇根州大急流城，1975 年],s.v. “地的四方”）。

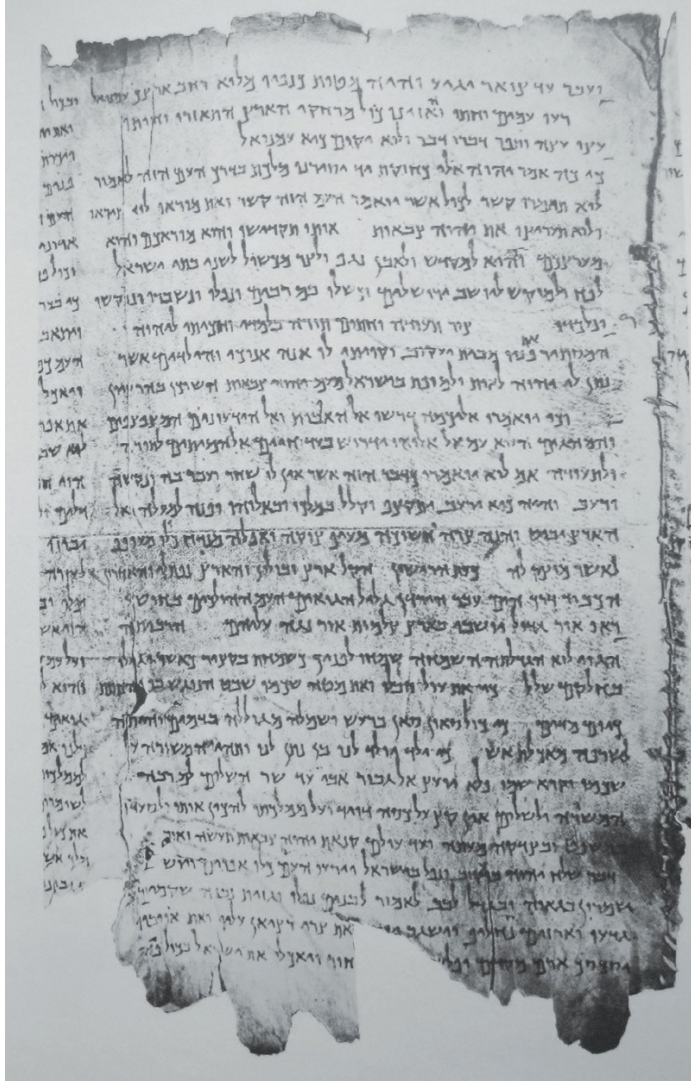
如果假定四个 90 度角是设计好的，那就错了。当古希伯来人试图描述一个 90 度角的物体时，例如房角（伯 1: 19），街道的拐角（箴言 7: 8），或者坛的四拐角（出 7: 2），它们都使用 pinnah，“角”。

古代近东惯用语——最近的一项研究表明，地有四角的观点在美索不达米亚也不存在。相反，他们视地球为一个圆圈；为了表明四个主要的方向（北，南，东，西），他们在一个圆圈里使用了四个等边三角形的符号，其底部就形成了一个方形，他们有时候称之为“圈内四角”。具有相同含义的平行表达包括“圈内四方”，“圈内四域”或者更简单地说“方圆”¹。它不是指地上的四个角落，而是指四方的方向。“地表的四个区域在历史铭文和文献中广为人知，这四个区域构成了全地的表面”²。后一种理解完全符合赛 11: 12 和结 7: 2 的上下文。

兰德尔 W. 盈克

参考文献

- 1 Wayne Horowitz, Mesopotamian Cosmic Geography, Mesopotamian Civilizations 8 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1998), 324, 325.
- 2 Ibid., 204, 205.



从昆兰发现的以赛亚书卷

在昆兰发现的以赛亚书中的一页 (约公元前 125 年)。

35 永远是指永远的刑罚吗？

昼夜总不熄灭，烟气永远上腾，必世世代代成为荒废，永永远远无人经过。
赛 34：10

这节经文及其直接的上下文，特别是第 8 节中的“耶和华的报仇之日”，似乎表明有一个不断燃烧的地狱，是上帝自己所设立的，在那里祂对恶人和不忠心之人执行永久的审判。

上帝对世界各国的审判——以赛亚书 34 章以希西家时代（以赛亚书 37 章）西拿基立军队的灭亡为例，说明了上帝在世界范围内对世界各国的审判（1-4 节）。先知在这里生动地描绘了恶人的可怕命运。

他看见了大行杀戮之日，恶人灭亡，他们的尸首四散，像西拿基立的军兵在耶和華灭命的使者拜访后一样（赛 37：36）。在亚述军队的毁灭中，他看到了与上帝争战的所有邪恶之军的命运¹。

从第 5 节开始，以东就代表了所有的国家，这个名字几乎象征了整个世界。世界对上帝子民的仇恨，以以东（以扫的后裔）对以色列的仇恨为例（见民 20：18, 20；撒上 14：47；王上 11：14）。第 9 和第 10 节描述了上帝的审判临到以东地之后，它将会是什么样子，以东的河水要变为石油，地土要变为硫磺（第 9 节）。换言之，一个可怕的审判正等待着那些扰乱上帝子民的人。

“永远”的意思——正确理解所研究之经文的关键是希伯来术语 *colam*，通常

就像毁灭所多玛的“永火”一样（犹 7 节），在最后的审判中毁灭恶人和撒但的永火也是有限的，但它的影响却是永恒的。

翻译为“永恒”或“永远”。该术语的基本含义是“最遥远的时间”，它不一定意味着没有尽头的永恒。像其它希伯来语中表示时间的词一样，*colam* 与事件的发生密切相关，并根据事件持续的时间进行描述。大多数情况下，它指的是“有期限的将来，即在有限时间内持

续存在的状况，通常是单个生命周期”²。换言之，Colam 的含义取决于其对象。如果对象是不朽的上帝（提前 6：1），或者是祂所创造要持续到永恒的东西（如祂所建立的地是“永存”的，诗 78：69；104：5），那么 colam 所指的时间就没有尽头。然而，如果对象是必朽的人或受造并非持续到永恒的物，那么 colam 所指的是一段有限的时间。例如，人们可以“永远”相信摩西（出 19：9）；在出埃及记 21：6 中的奴隶要“永远”服事主人；撒母耳“永远”留在会幕里（撒上 1：22）。“永远”的意思是“只要那人还活着”。以约拿为例，“永远”只持续了三天（拿 2：6）。

根据圣经，得赎之人在耶稣复临的时候将变为不朽的（林前 15：50-54）。因此，在马太福音 25：46，“永生”是没有尽头的，而恶人的“永刑”或在 41 节的“永火”是有限的，因为恶人没有不朽的生命。就像毁灭所多玛的“永火”一样（犹 7 节），在最后的审判中毁灭恶人和撒但的永火也是有限的，但它的影响却是永恒的。

永远燃烧的地狱之火不符合圣经——在赛 34：10，在上帝对以东审判的背景下，先知描述了上帝审判后的以东地：“必世代代成为荒废”。经文没有涉及或支持永远燃烧的地狱之火这一观念。哲学的历史告诉我们，这个观念实际上起源于希腊人，他们首先认为地狱是死者的住所，后来又补充说，有些人需要在死后得到公正的惩罚，因为在生前并没有受到他们该受的。这种哲学后来被一些教父和中世纪的教会所采用，他们还增加了炼狱之类的更多细节。因此，许多基督徒相信在阴间有一个地方，在那里，死去的恶人会不断地受到折磨。

永远燃烧之地狱的概念是不符合圣经的。除了上面所提到的语言证据之外，正确诠释以赛亚书 34：10 的第二个关键是上帝的品格。在以西结书 18：23 中说，上帝不喜悦恶人死亡，祂岂是一位从燃烧之地狱中看到男女老少受折磨而得满足的上帝呢？仁慈的上帝是否在宇宙中安置了一个特定的场所，在那里，恶人会永远受到可怕而痛苦的惩罚？圣经中没有任何迹象表明这样的地方已经存在或正在计划中。圣经中的术语 sheol（希伯来语）和 Hades（希腊语）是指阴间，但并不是一个死去之恶人受折磨的地方。当我们考虑关于人死后之状况的圣经教导时，就是死人毫无所知，也没有所谓的灵魂不死（传 9：5，6；诗 146：4），应该清楚的是，永远燃烧之地狱的观念与圣经清晰的教导是相矛盾的。

温弗里德 沃格尔

参考文献

1 Francis D. Nichol, *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7 vols. (Washington, D.C.: Review and Herald, 1978), 4: 230.

2 Anthony Tomasino, “colam,” *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. Willem A. VanGemeren, 5 vols. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997), 3: 347.

上帝常常安慰我们，但祂所用的方法不是藉着改变我们生活的环境，而是藉着改变我们对环境的态度。

匿名

36 邪恶是耶和华所造的吗？

我造光，又造暗；我施平安，又降灾祸；造作这一切的是我耶和华。赛 45: 7

英皇钦定版圣经的翻译是：“我造光，又造暗；我造和平，又造邪恶；造作这一切的是我耶和华”（英文直译）。这经文所声明的是如此大胆，以至于早期的基督教异教徒马吉安用这经文来证明旧约的上帝与新约的上帝是不同的。这经文与其它的经文（见摩 3: 6；耶 18: 11；哀 3: 38）似乎把上帝描述为邪恶的创造者。问题是：一位完全、公平的上帝，又公义，又正直（申 32: 4），不喜悦恶事并且毫无邪恶（诗 5: 4），所怀的意念是赐平安的意念而不是降灾祸的意念（耶 29: 11），祂是光，在祂里面毫无黑暗（约一 1: 5），甚至不能被恶所试探（雅 1: 13），这样的一位上帝怎能是邪恶的创造者呢？

上帝的主权——这句话的上下文清楚地表明，上帝对这世界及其子民的最终主权。在上帝的主权下，祂甚至使用波斯王居鲁士为仆人来施行拯救和审判（赛 45: 1, 2）。因此，这里的“光”和“暗”描述的并不是昼夜的循环，而是藉着“拯救”和“审判”代表救恩临到上帝的子民。当上帝拯救祂的子民时，同时祂也施行审判，通过审判，祂降灾给列国，正如祂藉着居鲁士降灾给巴比伦一样。

“邪恶”的意思——希伯来语的“邪恶” (rac) 在圣经中有不同的用法。它可以译为“恶”，正如在“分别善恶树”中的恶一样（创 2: 9, 17）。在其它地方，它可以翻译为“灾祸”（耶 26: 3），“加害”（撒下 15: 14），或者“罪恶”（创 6: 5）。以赛亚书 45 章的上下文表明，最好的翻译可能是“灾难”（NASB 和 NKJV）或者是“灾祸”（NIV）。从上下文来看，这经文涉及的是上帝在审判，拯救和统治全地至高无上的主权。此外，应该注意的是，经文中提到的恶（以及上面类似的经文），可以指惩罚或自然灾害的恶，而不一定指道德上的恶。

上帝并没有创造罪恶。上帝就是爱（约一 4: 8, 16）。“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的；在祂并没有改变，也没

有转动的影儿”（雅 1: 17）。

上帝不是邪恶的创造者——上帝不是邪恶的创造者或始作俑者。这样的行为与圣经所揭示的关于祂全部的属性和品格是完全相背的。然而，上帝能够利用自然界中的事物（甚至是坏的事物）来成就祂的目的，祂可以使用其他人，如居鲁士王，

在希伯来人的思想中，通常认为凡上帝没有阻止的事情都是上帝做的。

他甚至还不认识这独一的真神上帝，来完成祂拯救的最终目的。在圣经的思维里，任何灾难的降下都在上帝主权的旨意之内，即使上帝不是那个邪恶的创造者。在希伯来人的思想中，通常认为上帝

在积极地做事，而在西方的思想中，我们会说上帝允许或不阻止事情的发生。圣经作者会说，如果上帝允许，那么就是祂“做”的。上帝允许邪恶的事情，但祂从不鼓励邪恶。上帝负责创造具有自由意志的道德生灵，而他们有可能会误用这自由意志，但祂并不是邪恶的创造者。正是这些有道德的生灵，凭着他们自由选择的能力，要对罪恶和邪恶负责。

弗兰克 M. 哈塞尔

我发现遵行上帝的旨意让我无暇争论祂的计划。

乔治 麦克唐纳

37 在新天新地还有死亡吗？

其中必没有数日夭亡的婴孩，也没有寿数不满的老者；因为百岁死的仍算孩童，有百岁死的罪人算被咒诅。赛 65：20

这节经文的问题是我们对赛 65：17-25 之背景的理解。整段经文包含了一个最受人喜爱的关于新天新地之生命的描述。上帝将造新天新地（17 节）。不再有哭泣和哀号（19 节）。上帝的子民要建造房屋，自己居住；栽种葡萄园，吃其中的果子（21 节）。然后是辉煌的高潮，“豺狼必与羊羔同食；狮子必吃草与牛一样；尘土必作蛇的食物。在我圣山的遍处，这一切都不伤人，不害物。这是耶和华说的”（25 节）。

这经文让人感到困惑的是在天国里有死亡的存在（20 节）。上帝的子民要长久居住在这新地上，“必象树木的日子”（22 节），但他们不会永远活着。这怎能与圣经其它经文的“永远”相和谐呢（但 7：18；珥 3：20；弥 4：5；贴前 4：17；启 22：5）？解决这一问题的关键，需要简要地探讨赛 65 章之预言的历史背景。

巴比伦的流放和回归——以赛亚书到玛拉基书的中心主题是上帝的子民被掳到巴比伦，然后他们最终回到所应许给亚伯拉罕之地。无论是在流放之前、流放期间还是流放之后，在先知的著作中，这“流放与回归之主题”是很明显的。他们预言，从巴比伦的回归将伴随着现实的三重转变。例如，在以西结书 36 章，上帝计划藉着使以色列回归本地，并藉着她所作的见证来改变人类社会（结 36：24，28，33-36；也见弥 4：1-5；赛 2：2-5；11：2-5）。祂要以新心和新灵来改变人性（结 36：25-27；也见耶 31：31-34；珥 2：28，29；赛 35：5，6）。最终要改变自然界本身，并消除饥饿和暴力（结 36：30，35；也见赛 11：6-9；35：1，2，7；结 47：1-12）。

与洪水故事和启示录不同，世界末日意味着地球完全的、有形质之东西的毁灭，古典先知书中所展望的末日将出现在历史和地理范围之内。上帝会在历史中强有力地介入，以改变社会、人性和自然界。这一结局通常是在流放到巴比伦和从巴比伦回归的背景下进行描述的。

这样做的危险在于，后来的读者会试图将这些早期的预言普遍化，并希望将来

的某个时候能实现所有细节。相反，我们应该承认在新约圣经中，以赛亚书 65 章的图像是一个更大的原型。

“新天新地”的意思——在以赛亚书 56-66 章中，这些章节主要关注的是随着巴比伦被掳之后犹太的复兴。因此，需要根据现实的三重转变来理解赛 65: 20，这三重转变是在上帝的子民从巴比伦回归时开始的。并将在这些预言作者所处的历史，

“以色列的失败使这些预言不可能按照最初的旨意实现。然而，耶和华的旨意必继续得以完全实现（见 705, 706）。将有新天新地，但迎接它的方式有所不同，因为上帝的旨意不是通过以色列选民来实现，而是通过基督的教会来实现（见 PK 713, 714）”（F. D. 尼科尔编辑，基督复临安息日会圣经注释，4:332）。

时间，地点和环境之内发生。乍一看，虽然以赛亚书 65: 17 的“新天新地”听起来很像启示录 21: 1，其中上帝摧毁了大地，然后又更新再造，但以赛亚书 65 章所概述的在这地上生命的和平状况比永恒不朽之生命的状况更和谐。死亡依然存在（20 节）于这个“新”地上。

以赛亚书 65: 20 的整个背景指出被掳之后犹太在巴勒斯坦的复兴，而不是全地的复兴。以赛亚书 65: 17 谈到“新天新地”的创造时，第 18 节就把这种创造局限于“耶路撒冷”和“她的子民”。以赛亚书

66 章再次提到了新天新地（22 节），描述了上帝的仆人在外邦人中宣告祂的荣耀，并把以色列的其他弟兄带回耶路撒冷（19, 20 节）。这只能发生在旧约历史的背景下。

在以赛亚书中反复提到了上帝创造天地的能力（37: 16; 40: 22; 42: 5; 44: 24; 45: 18 等），每一次都是在祂的子民从被掳中得到拯救的情况下。此外，在以赛亚书 51: 16 中，被掳之人从巴比伦得释放（11 节）被隐喻为裁定诸天，立定地基。因此，在以赛亚书 65: 17 中，必须首先从象征上而不是从字面上来理解“新天新地”的创造。然而，《启示录》用这种语言描述了这地球全面的更新再造，正如在启示录 21 和 22 章所描述的那样。

总结——当以新约的思维来阅读以赛亚书 65: 20 时，它就是一节“问题经文”，但以犹太从巴比伦流放回归后的情况来看，这完全是合情合理的。根据先知们的说法，虽然上帝会以惊人的方式介入，但天国的完美一次只会恢复一点。在基督第一次降临之后，《启示录》描绘了一幅更为突如其来的转变图景。

蒋葆临

**圣经是它自己的解释者。一段经文会证明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。**

《基督化的教育》 85

38 耶利米书中所立的新约 真的是新的吗？

耶和華說：“日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約，不象我拉着他們祖宗的手，領他們出埃及地的时候，與他們所立的約……耶和華說：“那些日子以後，我與以色列家所立的約乃是這樣：我要將我的律法放在他們里面，寫在他們心上。我要作他們的上帝，他們要作我的子民。耶 31：31-33

今天，許多基督徒將舊約的“行為之約”或“舊約”與新約的“恩典之約”或“新約”區分開來¹。“行為”和“恩典”這兩個詞為許多解釋者指出了兩種救贖方式之間的根本區別。但這種區別正確嗎？新舊約在救贖的方法上是否有根本的不同？

先知與新約——上帝與人之間只有一個約，那就是永遠的約，是恩典的約。上帝永遠只有一個救贖人類的方法——就是藉着恩典。在希伯來書 8 章幾乎一字不變地重復了耶利米書 31：31-34，其中包含了幾個關鍵元素，強調了舊約和新約之間的連續性。在討論這些連續性要素之前，特別要認識到，儘管“新約”在耶利米書 31：31 中首次被認為是“新”的，但其他先知在耶利米時代之前就已經談到了這一新約（何 2：18-20）。提到新約，也讓人想起舊約中關於新心的多處陳述。例如，主說：“我要賜他們認識我的心，知道我是耶和華”（耶 24：7），以及“同心同道”

.....：（耶 32：39）。上帝要“從他們肉體中除掉石心，
： 賜給他們肉心”（結 11：19），並賜他們“新心”
： “在討論舊約 / 新約概 和“新靈”（結 36：26）。這些陳述提醒我們，
： 念時，保羅經常想到的不是 和“新靈”（結 36：26）。這些陳述提醒我們，
： 以舊約聖經和新約聖經為代 當新約在人類生活中發生功效時所要產生的變
： 表的屬靈歷史的兩個歷史划 化。
： 分，而是兩個截然不同的宗 舊約和新約之間的連續性——上帝在西
： 教經歷”（斯基普·麥卡蒂， 奈山上與古以色列所立的“舊約”與“新約”
： 《刻在石版上還是心版上？》 之間的比較顯明了其中的幾個連續性。
： [密歇根州貝林斯普林斯：安 1、上帝在兩約中是一樣的——“我要立約”。
： 德烈大學出版社]，第 81 頁）。
：

上帝一直都是那位救赎的上帝，祂启动新的计划并寻求给那些扭曲祂计划或拒绝祂所赐之伟大恩赐的人带来救赎。因此，人们可以说圣经中的上帝是立约的上帝。圣经中的上帝是救赎创始者。

2、两约的对象是一样的——新约由先知明确地宣告是与“以色列家和犹太家”立的，或者简单地说，是与“以色列家”立的（见耶 31: 31, 36）。尽管有人认为这意味着“新约”仅适用于古以色列，但在历史上却并非如此。洪水以前的约不仅要藉着方舟拯救挪亚和他的家人，还要拯救所有的生命。同样，上帝也将救恩赐给亚伯拉罕和他的后裔，使他成为万族的祝福（创 12: 3）。

3、两约中的律法是一样的——新约应许中关于上帝律法的陈述也具有关键的意义。在先前与亚当、亚伯拉罕所立的约中，尤其是与古以色列人在西奈山所立的约中，一个共同的元素都是上帝的律法。上帝的律法，在耶利米书中恰当地称为“我的律法”（耶 31: 33，对照诗 89: 30；赛 51: 7；结 22: 26；何 8: 12），是上帝在西奈的律法，写在石版上的（见出 24: 12；31: 18；34: 1, 28），事实上，这石版有时被称为“耶和华的约”（见王上 8: 21）。上帝的律法没有瑕疵，也没有被恩典所取代。上帝的律法是永恒不变的（太 5: 17, 18）。

4、律法写在心中——这并不是新约独有的概念。在摩西向第二代以色列人重申律法之后，他说：“你要尽心，尽性，尽力爱耶和华你的上帝”（申 6: 5；30: 6, 11-14）。其他经文表明，这是上帝律法的完全内化。我们一再发现这是要“尽心尽意”完成的（申 4: 29；6: 5；10: 12；11: 13, 18；13: 3；26: 16；30: 2, 6, 10）。所以人们被告知要将心里的污秽除掉，不可再硬着颈项（申 10: 16）。

上帝将祂的律法写在人的心里，这是祂在我们里面奇妙的作为。祂的工作就是藉着圣灵将律法写在人的心里。因此，“旧约”和“新约”之间的连续性并不是藉着血统或亚伯拉罕肉身的后裔，而是藉着每一个选择并允许上帝把祂的律法写在其心上，并使之成为信徒所有意愿的一部分，以

.....
 : “在新约下得永生的条件与在 :
 : 旧约下一样。条件永远都是基于完全 :
 : 的顺从。在旧约下，许多放肆妄为的 :
 : 罪，律法并没有规定救赎的办法。而 :
 : 在更美的新约中，基督已经为违背律 :
 : 法的人成全了律法，只要他们因信接 :
 : 受祂为个人的救主。‘凡接待祂的， :
 : 就是信祂名的人，祂就赐他们权柄， :
 : 作上帝的儿女’。所有信靠基督除罪 :
 : 功劳而来到祂面前的人，都能得到怜 :
 : 悯和赦免。在那更美的约之下，我们 :
 : 的罪是靠基督的血洁净的”（《信函》 :
 : 1904 年第 276 号，怀爱伦，基督复 :
 : 临安息日会圣经注释，7:931）。
 :

便他 / 她可以凭信心顺服上帝。

5、“我要作他们的上帝，他们要作我的子民”——立约的目的是：“我要作他们的上帝，他们要作我的子民”（耶 31：33；对比 7：23；32：38）。西奈山之约是用同样的模式来描述的（见出 6：7；利 26：12；申 26：16-19 等）。上帝对祂子民的目的是，这所应许的关系能得以更新、恢复并成为永久的关系，尽管这种关系对于古以色列来说是短暂的。

新约中的新元素——鉴于这些连续性的观点，那么旧约和新约之间的区别是什么？

1、新约中全新的是基督的宝血对约的证实和认可。约的应许直到耶稣降临时才实现。

2、从前不信，现在却领受福音的外邦人，因信被接在以色列中，凡信的人，不分族裔，都可以加入这个大家庭（罗 11：13-24；弗 2：12-19）。基督为所有信徒作了“新约”的中保（来 9：15），并不分犹太人，外邦人，或男或女（加 3：28）。旧约中与以色列民族所立的约在新约中得以普及至全人类。

“新”“旧”约的含义——在英语中，“新”的反义词是“旧”。“旧”一词意味着先前存在或长期使用过的。它还经常用来指代陈旧的东西，在某种意义上是已经废弃或过时的。在理解圣经语言的意图，目的和设计时，我们应该谨慎，不要把现代意义叠加在圣经的用法上。

**“新约”只是一个“更新”
或“恢复”的约，现在具有
不同于以前的特征或特性。**

关于耶利米书 31：31 “新约”中的“新”一词，其希伯来语是“chdash”。这希伯来术语的意思是：（1）“更新”或“恢复”；（2）某种“新”的东西，以前还没有以同样的质量或方式出现过。思考这两种含义，“新约”只是一个“更新”或“恢复”的约，现在具有不同于以前的特征或特性。使徒保罗在哥林多后书 3：6 中指出，“新约”是圣灵的约，与写成字句的“旧约”相反：“按着心灵的新样，不按着仪文的旧样”（罗 7：6）。保罗在这里似乎要强调的是，“字句”（林后 3：6）是律法的字句，从某种意义上说，是写在外面的，而不是写在心里的。只要这“字句”依然是外在的而没有藉着圣灵写在心里，它所带来的就只有定罪。写在心里的律法使心灵改变以致得救。在这里，耶稣基督所差遣的圣灵赐人生命，祂把律法写在心里，并把律法内化在人心里。因此，

希伯来书 8: 6 中的“更美”一词最有效地体现了约的新特性。

只有一个福音——应该强调的是，新约并不是在传讲一个新的福音。加拉太书 1: 6-9 和希伯来书 4: 2 已经非常清楚地表明，只有一个福音。在“旧”约和“新”约之间做一个根本的区别，将会造成两种不同的救赎方法，一种是通过律法，另一种是通过恩典。保罗在提摩太后书 3: 14, 15 有力地争辩道，“但你所学习的，所确信的，要存在心里；因为你知道是跟谁学的，并且知道你是从小明白圣经，这圣经能使你因信基督耶稣，有得救的智慧”。保罗所指的圣经包括旧约圣经。因此，整本圣经是救恩的基础（提后 3: 16）。

总结——上帝在历史上向祂的百姓所立的约，是同一个永恒的约。与约相关的“旧”和“新”一词是指百姓的回应和经历，而不是指上帝救赎计划的不同方法。耶利米强调，当一个人活出新约的经历时，在他的心里就有上帝的律法。律法不再是写在石版上的外在的律法。正如每个人都必须亲自经历上帝的约，将其内化在人心一样，这个约对于每一个人和每一代人来说都是新的。

Michael G. Hasel

参考文献

1 This article is based on Gerhard F. Hasel and Michael G. Hasel, *The Promise: God's Everlasting Covenant* (Nampa, ID: Pacific Press, 2002); cf. M. G. Hasel, "Old and New: Continuity and Discontinuity in God's Everlasting Covenant," *Ministry* (March, 2007), 18-21, 23.

39 反对推罗的预言果真应验了吗？

所以，主耶和华如此说：“推罗啊，我必与你为敌，使许多国民上来攻击你，如同海使波浪涌上来一样。他们必破坏推罗的墙垣，拆毁他的城楼。我也要刮净尘土，使他成为净光的磐石……你不得再被建造”。结 26: 3, 4, 14

这经文的基本问题是：如果以西结预言推罗将要被毁并且不再被建造，那为什么在黎巴嫩有一个繁荣的现代城市以这个名字来命名？这预言真的应验了吗？

文学结构——以西结书 26: 3-14 的文学结构涉及两个不同的推罗的征服者（“许多国民”和“尼布甲尼撒的军队”），这对我们理解这一预言是有帮助的¹。其中 3-6 节涉及许多国民；而 7-11 节涉及尼布甲尼撒。

耶和华使许多国民上来如同海使波浪涌上来一样（3 节）

他们必破坏墙垣和城楼；尘土被刮净；推罗成为净光的磐石（4 节）

推罗必在海中作晒网的地方，也必成为列国的掳物（5 节）

属推罗城邑的居民必被刀剑杀灭，他们就知道我是耶和华（6 节）

耶和华使尼布甲尼撒和许多人民上来（7 节）

他必用刀剑杀灭属你城邑的居民并围困这城（8 节）

他必安设撞城锤，毁坏推罗的保障（9 节）

他必率领战车马兵，进入城门（10 节）

他必杀戮她的居民；推倒她坚固的柱子（11 节）

他们必掳掠她的财物，毁坏她的墙垣和房屋（12 节）

他们将石头、木头、尘土都抛在水中（12 节）

我（上帝）必使唱歌的声音止息（13 节）

我（上帝）必使你成为净光的磐石，作晒网的地方（14 节）

推罗不得再被建造，这是“我主耶和华说的”（14节）。

经文以耶和华使“许多国民”上来攻击推罗如同波浪一样作为开始。在3-6节复数的使用表明，不只一个国家要起来攻击推罗。尼布甲尼撒出现在中间部分。唯有这里使用了单数的“他”。然后在12-14节，我们再次看到这种总体的描述并使用了复数，接着就提到上帝是那一位最终使列国对推罗进行审判的。

历史应验——古推罗是由位于大陆的“推罗旧城”和离岸约三分之一英里（600m）的岛屿城市所组成。根据犹太历史学家约瑟夫斯的说法，在推罗被巴比伦人统治之前，推罗被尼布甲尼撒围攻了13年。公元前332年，亚历山大大帝对这座岛屿城市进行了长达7个月的围攻并占领了它，只因他把“推罗旧城”夷为平地，并用其中的石头筑了一个堤道到这岛屿上，正如以西结书26：4，12所描述的那样。但根据以西结书，这还不是这城的结局。以西结书26：3-6预言了许多国民要起来攻击推罗像波浪一样。尽管第4节完美地描述了亚历山大的行动，但我们在这里所讨论的文学结构似乎还包括除了尼布甲尼撒和亚历山大之外的其他征服者，他们俩都实现了预言的某些方面。

亚历山大大帝把“推罗旧城”夷为平地，用城里的石头修建了一条通往该岛的堤道。

后来的国家继续征服推罗（托勒密王朝、塞琉西王朝、罗马人、阿拉伯人、十字军、马穆鲁克穆斯林），就像海浪冲击城市港口，正如圣经所描述的那样。19世纪时，推罗岛上除了撒网的地方什么都没有。即使在1900年代初，哈斯丁圣经辞典就把推罗称为“停滞不前的土耳其村庄”²。

推罗的现代城市——将现代城市称为圣经中推罗的重建是无效的，原因有很多：首先，推罗古城在被马穆鲁克征服之后并没有重建。我们必须记住，即使在古代也有好几个“推罗”。位于大陆上有一个被尼布甲尼撒征服的“推罗旧城”；然后还有一个岛屿城市幸存下来并继续繁荣发展，直到它按着以西结书中所描述的方式被亚历山大打败。虽然在“推罗旧城”的古遗址周围可能已经建立起现代化的城市，甚至沿着堤道向外延伸，但这并不是具有全国和国际影响力的著名古城。正如以西结书26：14所预言的那样，这个被亚历山大摧毁的岛屿城市除了在那撒网的渔民之外，至今仍然无人居住。

其次，从考古学和历史的角度来看，古推罗的岛屿城市已是一片废墟。正如圣经所描述的那样，它连续被各国摧毁。耶利哥城也是如此。历史上有四个地方被称为“耶利哥”：（1）旧约中的耶利哥或废墟堆（2）新约希律王宫所在地；（3）穆

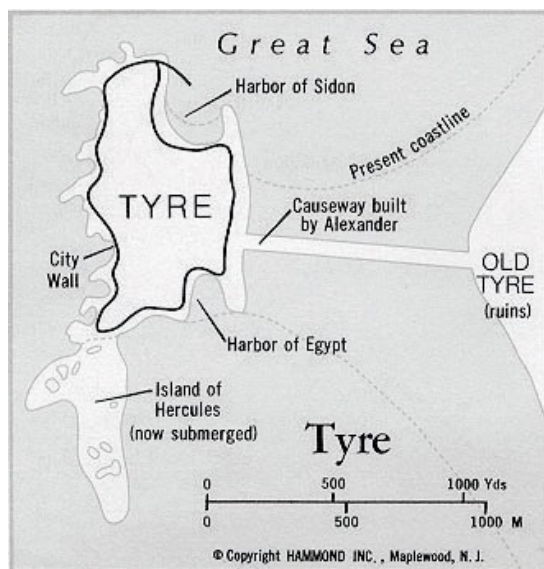
斯林城市；（4）今日的耶利哥。尽管它们全都以“耶利哥”而命名，但从考古学的角度来看，旧约圣经中的耶利哥或“废墟堆”，在今天显然是一个被摧毁但尚未重建的城市。

总结——对以西结书 26: 3-14 的仔细分析揭示了以下事实：（1）经文并没有说尼布甲尼撒征服了整个推罗，即不包括岛屿城市。但它明确预言尼布甲尼撒要围攻这座大陆城市（8-12 节）。而他并没有完全成功地在战争中掠夺其财物。相反，在这里，经文又重新使用了复数代词，表明是多个国家摧毁了推罗的经济。这就是以西结书 29: 17, 18 所暗示的。并没有矛盾之处。（2）推罗大陆的石头会被扔进海里。这部分预言在公元前 332 年藉着亚历山大的军队实现了。（3）推罗的全然毁灭是逐步地由一个又一个的国家所完成。（4）最后，推罗被摧毁，成为净光的磐石，不得再被建造。它最终的毁灭是在公元 1291 年，被马穆鲁克人摧毁，即在以西结书约两千年之后。正如以西结所指出的那样，预言最终应验了。

迈克尔 G. 哈塞尔

参考文献

- 1 See Paul D. Ferguson, "Tyre – Prophecy Fulfilled," Bible and Spade 19/2 (2006): 48-58.
- 2 James Hasting's Dictionary of the Bible (Edinburgh: Clark, 1911), 825.



古推罗地图

显示了亚历山大大帝建造的从大陆到岛屿城市的堤道。

40

谁是预言书中的歌革和玛各？

人子啊，你要向歌革发预言攻击他，说主耶和华如此说：“罗施、米设、土巴的王歌革啊，我与你为敌。我必调转你，领你前往，使你从北方的极处上来，带你到以色列的山上。我必从你左手打落你的弓，从你右手打掉你的箭。你和你的军队，并同着你的列国人，都必倒在以色列的山上。我必将你给各类的鸷鸟和田野的走兽作食物。你必倒在田野，因为我曾说过”。这是主耶和华说的。“我要降火在玛各和海岛安然居住的人身上，他们就知道我是耶和华”。结 39：1-6

先知以西结在公元前 586 年耶路撒冷悲惨沦陷之后，提出了一个关于歌革的独特预言，该预言激起了令人困惑的各种解释，如：司可福圣经声称，歌革指的是俄罗斯和在末时一场真正的战争¹。

以西结的预言摘要——以色列从亚述巴比伦被掳归回以后（结 38：8，16），歌革和他的同盟必从遥远的北方（38：6，15；39：2）向安居在应许之地的以色列发起攻击（38：8，9，12，14）。然而，上帝的审判（38：18-22；39：2-6，17，20）必要摧毁歌革及其同盟（38：22；39：4，11）；这样，以色列（39：7，22，28）和列国都必知道耶和华是上帝（38：16，23；39：6b，7，13b，21，28），祂的圣洁必被彰显（38：16b，23；39：7，27）。

这预言的字面意义并未应验——根据已知的历史文献，我们可以安全地得出结论，以色列历史上没有任何事件能与以西结的预言相吻合²。如果旧约圣经预言在历史上没有实现，就须仔细研究新约圣经是否以及如何解释这样的预言。以西结书 38，39 章的主要思想可以概括为两点：（1）仇敌的联盟攻击上帝的子民；（2）上帝代表祂的子民进行干预³。

新约启示录的实现——除了以西结书中的预言外，其它唯一一起提到歌革和玛各的地方是在圣经的最后一卷书。启示录 20：8-10 包含了对以西结预言中关于歌革

及其敌对势力应验的描述。启示录用歌革和玛各的名字来指明在他们毁灭之前所有上帝的敌人。这圆满的结局描绘了上帝最后的审判，那时上帝的大敌撒但及其同盟

.....
 : 罗施、米设、土巴的王歌革，
 : 被认为是吕底亚的吉格斯，在阿玛
 : 尔纳信件中是一位领袖，加吉是萨
 : 比城的统治者，和加吉一起是巴比
 : 伦的神。“与已知世界末时民族之
 : 间的联系表明，我们应该把他们看
 : 作末世的人物，而不是历史上可
 : 确认的国王，等等。这是启 20：
 : 8 和拉比文献的解释。流行观点认
 : 为罗施是俄罗斯，米设是莫斯科，
 : 土巴是在西伯利亚的托博尔斯克，
 : 但从释经学的角度来看，是不被
 : 认可的”(J. D. 道格拉斯等人编辑，
 : 《新圣经辞典》，[伊利诺斯州惠
 : 顿，廷代尔书房，1982 年]，s.v. “歌
 : 革与玛各”)。
 :

要被毁，因祂从一开始就站在一切形式之叛乱的背后。在启示录 20 章，歌革和玛各并不是一个国家或几个国家的联盟，而是反对上帝的所有邪恶势力之普遍的象征。

谁是歌革和玛各就很清楚了：末时，歌革和玛各并不是历史上的名字，而是一个暗号，代码，或者是对抗上帝及其子民并其律法之邪恶势力的象征，这邪恶势力最终要被打败；因此，关于歌革和玛各的预言不再是巴勒斯坦与历史上以色列民族之间字面意义上的争战。以西结预言的主要基调是安慰。它不仅揭示了上帝敌人的最终失败，而且主要表明了上帝对其子民之奇妙的爱与关怀，以及祂的主权，胜利，伟大和能力。

吉里 莫斯卡拉

参考文献

1 For a detailed discussion of Ezekiel’s prophecy on Gog and Magog, see Jiří Moskala, “Toward the Fulfillment of the Gog and Magog Prophecy of Ezekiel 38-39,” *Journal of the Adventist Theological Society* 18.2 (2007): 243-273.

2 这并不意味着关于歌革的预言不能确切地按照预言实现；在盼望弥赛亚和以色列对上帝的领导及对祂话语忠诚的背景下，我们可以设想歌革预言在历史上按其字面意义而实现。然而，我们需要认识到在旧约中的很多经典预言是条件性的，并且因为“没有达到条件，预言就没有应验”（基督复临安息日会圣经注释，4：709）。对于以色列，耶路撒冷和圣殿，如果他们忠于上帝的圣言，其结果会多么理想呢，请见理查德 .M. 戴维森，《明白圣经》中的“解释旧约预言”，圣经研究所出版，卷 1，编辑：乔治 .W. 里德（马里兰州银泉，圣经研究所，基督复临安息日会全球总会，2006 年），193-200。

3 On how to interpret classical and apocalyptic prophecies and how to apply typological principles, see Davidson, “Interpreting Old Testament Prophecy,” 183-204.

读一点书

**早上读一点书，为我定下前进的方向，
晚上读一点书，为一天的结束而庆祝。**

玛格丽特 E. 桑斯特

41 为何但以理书 4 章的七期不应采用一日顶一年的原则诠释？

“王啊，讲解就是这样：临到我主我王的事是出于至高者的命。你必被赶出离开世人，与野地的兽同居，吃草如牛，被天露滴湿，且要经过七期。等你知道至高者在人的国中掌权，要将国赐与谁就赐与谁。”但 4：24，25

但以理书 4 章记载了圣经里最引人注目的故事之一。古代最有权势的君王之一公开见证了自己的骄傲，降卑，和最后归向天上的君王。在此事件之前，尼布甲尼撒是一位在人生中取得持久成功之人。他透过军事力量征服了周边列国，并有万国的使者在他面前跪拜。然而在他权力鼎盛之时，上帝却让他降卑。

“七期”指实际的七年——“你要经过七期。”“期”源于亚兰文 ciddan，在但以理书出现 13 次。它可以指笼统的时间，如“我准知道你们是故意迟延”（2：8）；可以指一具体的时刻，如“你们一听见角的声音”（3：5）；可以指某些年，如“圣民必交付他手一载、二载、半载”（7：25），即通过与启 12：6,14 对照所表明的预言性的三年半。然而，但 4：16,23,25 和 32 里的“七期”是指尼布甲尼撒王生平中实际的七年。

不采用一日顶一年原则的原因——本章不采用一日顶一年原则的原因是基于事实，即但 4 章是历史性文体，不同于属于启示文学的 7-12 章。但以理明确提到这

本章不采用一日顶一年原则的理由是基于但以理书 4 章是历史性文体，而非启示文学这一事实。

个预言应验在了尼布甲尼撒身上，“这事都临到尼布甲尼撒王。”（4：28）此外，十二个月后尼布甲尼撒王狂傲地说，“这不是我用大能大力建立的大巴比伦吗？”（4：30）33 节告诉我们“当时这话就应验在尼布甲尼撒的身上，他

被赶出离开世人，吃草如牛，身被天露滴湿，头发长长，好象鹰毛；指甲长长，如同鸟爪。”在这个应验的预言里，“当尼布甲尼撒荣耀自己，没有赞美上帝之时，他便在世人面前作了上帝如何对待自高之人的范例。”（评阅与宣报，1889年6月18日）在34节我们看到七期结束之时尼布甲尼撒重得王国，这也表明上述预言应验在他身上。

总结——上述经文显明但4：25的七期指尼布甲尼撒发疯的七年，并不涉及任何其它时期。但4章给我们众人的警示：若把幸福建立在上帝之外，乃是自招毁灭。

格哈德·潘德尔



伊师塔门

以上是在德国的佩加蒙博物馆展示的巴比伦伊师塔门的一个片断。在此被重新组装的砖瓦来自巴比伦。

42 小角来自何方：山羊的四角之一亦或天的四方（“方”原文作“风”）？

“这山羊极其自高自大，正强盛的时候，那大角折断了，又在角根上向天的四方（原文作风）长出四个非常的角来。角之中有一角长出一个角，向南、向东、向荣美之地，渐渐成为强大。”但 8：8，9

在但以理书 8 章的异象中，先知看见双角的绵羊和在两眼当中有一非常角的公山羊惨烈争斗的场景（3-7 节）。在 20 节，他被告知绵羊象征玛代波斯，而公山羊象征希腊。天使指示大角代表第一位王，即亚历山大大帝。随后，但以理看见大角折断了并被四角取代。在历史上我们知道亚历山大大帝去世之后，希腊帝国被他的四位将军（四角）一分为四。继四角之后，小角浮现在场景中。问题是：小角来自何处？

正如多数的但以理书注释家一样，基督复临安息日会解经家们传统上认为小角来自公山羊的四角之一。然而近几十年来，大部分的复临教会解经家们认为小角源于四风。既然小角不附属于任何一种动物，那问题是：一个小角本身何以能代表世上的政治权势？角本身固然极不寻常，但它不是仅出现一次。在撒迦利亚书 1：18，先知在异象中看见四个独立的代表政治权势的角“打散犹太、以色列，和耶路撒冷。”（1：19）。因此，依据圣经，小角出自四风之一的观点是可以成立的。

小角源于四风——小角源自四风之一的证据如下：

第一，但 8：8 “天的四方”（原文作风）是最接近 9 节“出自它们之一”（“out one of them”）的先行词，表明小角来自于隐喻罗盘四个基本方向的天上的四风之一（耶 49：36；撒 2：6）。

第二，但以理书 8 章异象的结构安排把小角和先前的两个动物放在了同一层面

上。异象包括三个主要部分。这三部分分别着眼于描述绵羊，山羊和小角。每一部分呈现出相同的模式 - 先是引介主角，之后提到其权力达到巅峰且自高自大，随后提及其倾覆。每次开始引介主角（绵羊，山羊，小角）时，都伴随一个地理词汇或地点，且每个主角的行动均具有地理方位性。如此模式要求“它们之一”（“one of them”）指天的四风之一。

第三，但以理书 8,9 章异象中关于敌对者的平行结构不允许在 8: 8 的公山羊的四角和 8: 9 的小角之间存在密切的连结。

像熊的兽（旁跨而坐，口齿内衔着三根肋骨，吞吃多肉；7: 5）和绵羊（双角，往三个方向抵触，兽在它面前都站立不住；8: 3-4）代表相同的王国 - 玛代波斯。像豹的兽（四个翅膀，四个头；7: 6）和公山羊（脚不沾尘，四角；8: 5,8）也代表同一个王国 - 希腊。但以理书 8 章未出现跟 7 章的第四兽相对应的动物。鉴于但 7 章的小角源于第四兽（罗马），并且第四兽与但 8 章的公山羊代表的势力截然不同，但 8 章的小角不可能来自于公山羊（希腊）的四角之一。更确切地说，它的始点是天上四风之一。

.....
: “我们被告知小角来自天
: 上四风之一（8 节）。风究竟来
: 自哪个方向是相当明显的：他
: 要向南、向东、向荣美之地。
: 要有此举，他必定来自北方和
: 西方”（A.E.Bloomfield, The
: End of Days (Minneapolis,
: MN: BethanyFellowship,
: Inc.,1966,165)
:

最后，但 8: 9 的希伯来文动词 *yatsa'*，“出来”（*come forth*）的惯用法是描述在军事领域涉及方位的行动。它与用来描述绵羊和公山羊行动的动词相似。*yatsa'* 不是用来描述小角的成长，因用来表达成长的词汇是 *calah*，“生长”（“*come up*”）（参 8: 3,8）。

总结——综合但 8: 8-9 的语法结构，但 8 章异象的结构特征，以及但 7 和 8 章的平行关系，得出结论，但 8 章的小角来自公山羊的四角之一的说法是站不住脚的。更确切地说，小角来自于罗盘的四个基本方向之一，即西方。

马丁 普罗斯特

关于弥赛亚的预言

弥赛亚将要：

- 出生在伯利恒 - 弥 5: 2; 太 2: 1; 路 2: 4-7
- 为童女所生 - 赛 7: 14; 太 1: 21-23
- 是亚伯拉罕后裔 - 创 12: 1-3; 22: 18; 太 1: 1; 加 3: 16
- 来自犹太支派 - 创 49: 10; 路 3: 23, 33; 来 7: 14
- 来自大卫家室 - 撒下 7: 12-16; 太 1: 1
- 被带到埃及 - 何 11: 1; 太 2: 14, 15
- 被主的使者所宣告 - 赛 40: 3-5; 太 3: 1-3
- 受圣灵膏抹 - 赛 11: 2; 太 3: 16, 17
- 作为君王骑驴进耶路撒冷 - 亚 9: 9; 太 21: 4-9
- 被犹太人拒绝 - 诗 118: 22; 彼前 2: 7
- 忍受屈辱之死(诗篇 22; 以赛亚 53)包括:
 - 被拒绝 - 赛 53: 3; 约 1: 10, 11; 7: 5, 48
 - 被朋友出卖 - 诗 41: 9; 路 22: 3, 4; 约 13: 18
 - 被卖 30 两银子 - 亚 11: 12; 太 26: 14, 15
 - 在控告人面前缄默不言 - 赛 53: 7; 太 27: 12-14
 - 被嘲笑 - 诗 22: 7, 8; 太 27: 31
 - 被击打 - 赛 52: 14; 太 27: 26
 - 被吐唾沫 - 赛 50: 6; 太 27: 30
 - 手脚被扎 - 诗 22: 16; 太 27: 31
 - 与强盗同钉 - 赛 53: 12; 太 27: 38
 - 为逼迫的人祷告 - 赛 53: 12; 路 23: 34
 - 肋旁被扎 - 亚 12: 10; 约 19: 34
 - 被给予苦胆和醋 - 诗 69: 21; 太 27: 34; 路 23: 36
 - 骨头未折 - 诗 34: 20; 约 19: 32-36
 - 被葬在富人的墓穴 - 赛 53: 9; 太 27: 57-60
 - 衣服被拈阄 - 诗 22: 18; 约 19: 23, 24
- 死里复活 - 诗 16: 10; 路 16: 6; 徒 2: 31
- 升天 - 诗 68: 18; 徒 1: 9
- 坐在上帝的右边 - 诗 110: 1; 来 1: 3

43 但以理书 8 章的小角是谁？

“这山羊极其自高自大，正强盛的时候，那大角折断了，又在角根上向天的四方（原文作风）长出四个非常的角来。四角之中有一角长出一个小角，向南、向东、向荣美之地，渐渐成为强大。”但 8：8，9

有关小角权势之身份的争论由来已久。多数近代的解经学者认定小角指曾逼迫犹太人并褻渎耶路撒冷圣殿的叙利亚王安提阿哥四世伊比法（公元前 175-164）。其他人认为小角为罗马帝国或罗马教廷。基督复临安息日会信徒则持有两种观点。有人坚信正如但 7 章的小角代表教廷，但 8 章的小角也只能象征教廷。¹ 其他人则认为但 8 章的小角既象征异教罗马，亦象征教廷罗马。²

小角是一政治势力——根据多数复临教会释经家的观点，但 8 章的小角首先代表罗马帝国。它“向南（埃及）、向东（塞琉古王国）、向荣美之地（巴勒斯坦），渐渐成为强大。”（8：9）在公元前一世纪，罗马帝国奠定了对地中海东半部所有国家霸权统治的地位 - 叙利亚在公元前 64 年，巴勒斯坦在公元前 63 年，埃及在公元前 30 年分别变成罗马的省份。它“渐渐强大，高及天象”和“将些天象和星宿抛落在地”（8：10）似乎在指它跟犹太人和早期基督徒的争战。³

小角是一宗教势力——但 8 章的小角不仅是一政治势力，也是宗教势力，因为用来描述它的术语不仅有军事领域的，也有涉及祭司和宗教领域的。此角热衷于崇拜，是之前的势力未呈现的。它干涉敬拜，干涉天象之君（8：11；参书 5：13-15）的祭司工作，并攫取他的权利。它除掉“常”（“daily”，希伯来文 tamid），

常（“Daily”）- 常（希伯来语 tamid）一词与圣所相关，指基督在天上圣所持续的祭司中保工作（来 7:25；8:1,2）。小角（教廷罗马）“除掉常”“代表教廷引进充当中保职能的祭司体系，诸如弥撒祭，告解，对马利亚的崇拜。它成功地从信徒那里夺取了对在天上圣所持续侍奉的基督的认知和仰赖，并导致基督的侍奉在数以百万计自称为基督徒的身上失去效力”（Questions on Doctrine, 255-257）。

除掉天上元帅的圣所崇祀，以达到自己完全掌管野心。祭祀通常是大祭司在圣所从事的主要活动。此角的举动犹如(大)祭司，并且它吩咐自己建立的军旅去统管“常”(“the daily”，但 8: 11, 12)。

但 8: 23-25 以智慧术语描述此角为一拥有权柄的君王：通晓谜语，享有成功，和展现洞见。虽然在但以理书的其它地方，有关智慧的术语单单用在上帝和他所赐智慧之人身上，但在此天使有意把王的智慧和上帝的智慧进行对照。这褻渎的王是一典型的邪恶的宗教狂。

总之，小角的行径犹如一位统领军旅并与上帝的祭司和军旅发起宗教战争的君王。小角显然是撒但在地上的工具。因此，它被称为“权柄必大，却不是因自己的能力”(但 8: 24)，且它的行动揭示了涵盖天地两个领域的宇宙之战。

历史中的小角——虽然小角并非来自山羊的四角之一(即来自亚历山大帝国崩溃后产生的希腊诸王国之一)，⁴但它跟绵羊(玛代波斯)，公山羊(希腊)在同一

层面活动。因此，在历史上小角必是继玛代波斯(8:20)和希腊(8: 21)之后的罗马。可以说，小角既代表罗马帝国(8: 9, 10)又代表罗马教廷(8: 11, 12)，或小角只代表罗马教廷。不过，此异象的焦点是教廷罗马和它发动的宗教战争。

与流行观点截然相反，小角不可能指公元前二世纪的安提阿哥四世，因他属于 8: 8 四角之一所代表的塞琉古王国。小角是指罗马而非安提阿哥四世伊比法(Antiochus IV Epiphanes)的其它原因如下；(1)小角的发展和自高自大远甚于之前的势力。安提阿哥四世从未强于希腊或玛代波斯，但罗马曾经是。(2)但以理书 7 和 8 王国出现的时间顺序显明小角象征的势力应来自罗马帝国(但 7 章的第四个动物)⁵并存到末世。鉴于但 8: 13 的“异象”一词指 8: 3-11(参 8: 1, 2,

但 7 和 8 章小角的相似之处

1. 皆领受相同的名字 -7:8; 8:9
2. 皆在起初时微乎其微 -7:8; 8:9
3. 随后皆变得强大 - 7:20; 8:9-11
4. 皆是逼迫势力 - 7:21, 25; 8:10, 24
5. 皆是自高自大和说褻渎的话 - 7:8, 20, 25; 8:10, 11,25
6. 皆反对上帝 - 7:8, 11, 20, 25; 8:11, 12, 25
7. 皆攻击上帝的百姓 - 7:25; 8:10, 24
8. 某些行径的时间皆被预言阐明 - 7:25; 8:13, 14
9. 皆存留到末时 - 7:25-27; 8:17, 19
10. 皆遭遇超然的毁灭 - 7:11, 26; 8:25

13, 15) 整个的异象, 8: 14 的 2300 个晚上早上须被解作覆盖从玛代波斯到末世之间的时间跨度。(3) 但 8 章的小角和但 7 章的小角之间显著的相似点表明它们代表同一势力(参方框)。因为在但 7 章中, 小角及其特征清晰地指向罗马教会, 所以但 8 章的小角必定也指向罗马教会。⁶(4) 耶稣在他的时代提到那行毁坏可憎的仍在将来(太 24: 15; 但 9: 27); 他未曾视安提阿哥为但以理书提及的那行毁坏者。⁷

马丁 普罗斯特

参考文献

1 基于以下原因, 有些人相信但 8 章的小角只象征教廷。第一, 但 8 章和 7 章的异象在结构和主题上紧密相关并且皆运用相同的象征符号“小角”, 这指出但 8 章的小角和但 7 章的小角代表同一历史实体。这一表号性解释被认为是前后一致的。第二, 但 8 章的异象显明有关宗教崇拜的焦点逐渐凸显出来。因此当小角出现时, 与圣所相关的术语也随之出现: 小角渐渐成为强大攻击的“荣美”一词(8: 9) 指出此含义, 因为此词与圣所紧密相关(见 11: 45 的措辞“荣美的圣山”; 参赛 11: 9)。但 7 章只描述代表罗马教廷的小角攻击圣所。第三, 但 8: 23-25 对于异象的解释提及一位犹如异象中小角的王, 攻击上帝的圣民和上帝, 这些行径代表了教廷罗马。8: 23-25 的经文似乎没有一处可以被解读为异教罗马。依据这种观点, 但 8 章的异象似乎在强调小角跟之前的两股政治势力有别。但 7 章第四兽在此异象中的缺席是要让读者的专注力完全集中在绵羊, 山羊, 尤其是代表宗教势力的小角身上。见 Martin Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8: 9-14” (Ph.D. dissertation, Andrews University, 2006), 623, 624; cf. Jacques B. Doukhan, *Daniel: The Vision of the End* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1987), 23-25, 28.

2 Gerhard F. Hasel, “The ‘Little Horn,’ the Heavenly Sanctuary, and the Time of the End: A Study of Daniel 8: 9-14,” *Symposium on Daniel, Daniel and Revelation Committee Series*, ed. Frank B. Holbrook (Washington DC: Biblical Research Institute, 1986), 378-461; C. Mervyn Maxwell, *God Cares*, 2 vols. (Nampa, ID: Pacific Press, 1981), 1: 155-189.

3 Maxwell, 160, 161.

4 见 the article “Does the Little Horn Come out of One of the Goat’s Four Horns or from the Four Winds”? by M. Pröbstle in this volume.

5 在但以理书 7 章, 小角源自代表罗马的第四兽, 并持续存在 1260 年(但 7: 8, 25)。

6 例如, 小角来自第四个动物, 具有罗马的特征(7: 8); 它从十国中浮现出来并拔除其中三国, 象征罗马教廷和日耳曼蛮族的争斗(7: 8); 圣徒被交付小角势力之下的时期只对应罗马教廷统治的中古时期(7: 25); 罗马教廷企图更改时间和律法(7: 25)。

7 见 the article “What Did Jesus Mean by ‘This Generation’?” by Richard Davidson, in this volume.

44 但以理书 8: 14 的“洁净圣所”是何含义？

他对我说：“到二千三百日，圣所就必洁净。”但 8: 14

传统上，基督复临安息日会信徒采用钦定本的这节经文来支持有关查案审判或复临前审判的教义。此经文的直译是，“他对我说：‘到二千三百个晚上早晨，圣所就必被称为义了。’”

根据利未记 16 章，古以色列人的圣所在每年的赎罪日经历仪式上的洁净。上帝百姓所累积在圣所中的罪通过最后阶段的赎罪被除掉。因此复临信徒历来把但以理书 8: 14 解作那一事件在末世的应验。然而，批评家们宣称希伯来词 nitsdaq 的含义是在法律上“被称为义”，而非在仪式上“被洁净”，并指出 nitsdaq 未以任何形式出现在利未记 16 章。因此，他们断定但以理书 8: 14 中圣所的恢复或称义并非指末后的赎罪日。

以色列的赎罪日——关于 nitsdaq 的问题暂且不论，但背景的因素显示出利未记 16 章和但以理书 7-8 章在主题上有紧密的连结。赎罪日是以色列人每年的审判日。此时，上帝会强化与那些为要领受罪从圣所中被洁净的益处而向上帝表达忠心之人的关系（利 16: 29-31）。另外，上帝会定悖逆之人有罪（利 23: 29, 30）。忠心之人会享受上帝赐给以色列人的应许之地，而背逆者将要被从上帝的百姓中剪除（比较利未记 26 章中的祝福与咒诅）。

但以理书 7-8 章中的赎罪日——但以理书七章描述了一个在基督复临前开始的末世审判。这一审判是要维护上帝忠心的子民（7: 9-14, 22），赏赐他们将来统治这世界的权利（7: 27），并定罪那些背叛之人，尤其是压迫人的“小角”（7: 26）势力。同时，在宇宙面前，这一审判要在上帝如何处理罪和罪人方面维护他。

但 8 章呈现了与但 7 章（请见方框）平行的内容，预言了地上列国的更迭，并在由“小角”象征的政权那里达到高潮。上述两章显然是透过不同的角度描述相同

的历史进程。在但 7 章，上帝对小角势力所造成难题的解决之道是审判，而在但 8 章，上帝的方案是称其圣所为义（14 节）。但 7 章的审判和但 8 章的洁净圣所在平行的内容中占有相同的地位，并且在功能上是等同的：它们指相同的事件。

在但 7 章，上帝对小角势力所造成难题的解决之道是审判，而在但 8 章，上帝的方案是称其圣所为义。

但 7 & 8 章的相似之处

呈现复临前审判和但 8:14 “洁净圣所” 之间的重要关联

但 7	但 8
狮子 (巴比伦)	(巴比伦被略去)
熊 (玛代 - 波斯)	绵羊 (玛代 - 波斯)
豹 (希腊)	公山羊 (希腊)
第四兽 (异教罗马)	小角 (异教罗马 & 教廷罗马)
十角 (十国)	与基督争战，践踏圣所，存留直到“末世”
小角 (教廷罗马)	
接下来的大事件?	接下来的大事件?
审判	圣所洁净
小角统治势力被夺去	小角“非因人手而灭亡”
至高者的圣民承受国度	但 9-12 章延续了加百列始于 8 章的解释，并以上帝百姓最终得救为高峰。

(Frank Breden, *New Pictorial Aid for Bible Study* [Warburton, Vic., Australia: Signs Publishing Company, 1987])

何等事件可以同时被描述为上帝在他的忠心和不忠心的跟从者中间施行审判，并称上帝的圣所为义呢？在圣经里只有一种可能：赎罪日。然而，在但以理书，这一事件是要在耶路撒冷的圣殿消失很久之后发生（8：11-14 的事件发生在 9：26-27

关于圣所的训示中，此字词仅出现在利未记 16：16，21。

另外，但以理异象中的绵羊和公山羊（但 8：3-8）暗指利未记 16。唯有在赎罪日这类的动物才在同一组仪式里被献上（利 16：5，15，24）。

解释——但 8：14 的赎罪日（利 16）背景指教我们称上帝天上的圣所为义（或法律上的洁净 / 辩护）的真意和功用。通过第一阶段的赎罪，上帝宽恕了那些一年中将他们的祭牲带到他的圣所并悔改的以色列人（利 4：20，26，31，35，等）。赎罪日提供了第二个也是最后一个主要阶段的赎罪。第二阶段的赎罪使圣所从百姓的罪中得洁净，这也表明一事实，就是上帝作为审判官被证明是公义的并被免除了因宽恕有罪之人（参撒下 14：9）而须承担的司法责任。通常情况下，一位公义的审判官不应宽恕有罪之人（申 25：1；王上 8：32）。一整年和赎罪日献上的祭牲指向付上终极牺牲的基督。因着基督，上帝大可称相信之人（罗 3：26）为义（藉着饶恕）并同时显明自己为义。

宽恕罪人之后余下的问题是：那些已蒙上帝赦免之人是否持久相信（参西 1：21-23）以至于当上帝拯救他们之时显明自己为义呢？上帝藉着末世审判回答了这个问题。他通过单单拯救忍耐到底的忠心百姓来彰显自己的公义。赎罪的两个阶段确保了上帝仅在完全的公义里赐下充分的怜悯。因此，上帝在完美的平衡中（诗 85：10）保留了他爱的品性（出 34：6，7；约一 4：8）的两面，公义和怜悯。

总结——但 8：14 中的 nitsdaq 字面意思固然为“被称为义”。这一字词也确实未出现在利未记 16 或其它任何跟赎罪日相关的章节里（利 23：26-32；民 29：7-11）。不过，有确凿的证据显明但 8：14 所预言的事件指古时赎罪日所指向的末后审判（7：9-14）。这一事件在救恩历史中起着关键的作用。末后审判藉着使圣所从百姓的罪中得洁净维护了上帝的品格。换言之，审判显明上帝的判决是公义的。¹

罗伊·甘恩

参考文献

1 进一步研究，见 Roy Gane, *Who's Afraid of the Judgment? The Good News About Christ's Work in the Heavenly Sanctuary* (Nampa, ID: Pacific Press, 2006), 和被引述的其它作品。



威廉·米勒尔讲道

威廉米勒尔在 1843/1844 年间宣讲基督复临的信息

45 但 8：14 的 2300 个晚上 和早上是实际的日子亦 或象征性的日子？

他对我说：“到二千三百晚上 - 早上，圣地将得到妥善恢复。”但 8：14（直译）

多数解经家把二千三百个晚上早上理解为实际的日子。为何基督复临安息日会信徒坚信它们是象征性的，并且应当按照一日顶一年的原则被解读为 2300 年呢？

异象是象征性的——但以理书中象征性的内容在 8：14 节的异象达到高潮。先知在异象中被带到乌莱河边的书珊城，看到公绵羊被公山羊击败。这一象征性实意在 20 节被阐明。绵羊代表玛代波斯，而山羊代表由两角之中大角（5 节）象征的亚历山大缔造的希腊帝国。山羊正强盛的时候，那大角折断了，又在角根上长出四个角。注释家们通常认为，四角象征亚历山大死后从希腊帝国分出的四国（见 21，22 节）。接着，但以理看见小角渐渐强大，并且异常活跃——它将天象抛落在地；高举自己如天象之君；除掉常献给君的；将上帝真理抛在地上。

小角指罗马——多数注释家们认为但以理书 8 的小角为塞琉古王安提阿哥四世伊皮法尼。然而，历史上在继玛代波斯和希腊之后出现在历史舞台的是罗马。首先是罗马帝国，之后是罗马教廷。经文本身清楚显明小角必象征罗马而非安提阿哥四世伊皮法尼。绵羊（玛代波斯）“变得强大”（8：4）；山羊（希腊）“变得很强大”（8：8）；而小角“变得极为强大”（8：9）。只有后来的罗马强于希腊。安提阿哥四世伊皮法尼是在亚历山大去世之后，由希腊帝国分出的四国之一的一位无足轻重的王。

罗马教廷的行径——小角的行径首先是指藉着罗马皇帝对基督徒展开迫害，然后是指其背道（8：11，12）。教廷公然取代基督的中保职分并高举自己反对天象之君，这应验了帖撒罗尼迦后书 2：4 的预言。为了篡夺基督在天上的工作（每日的），教廷将代求的特权交到神父手中，并高举告诫礼和弥撒。¹ 于是信徒开始转向神父，圣

徒或马利亚，而不是直接地求告基督。最后，在基督教历史的大部分时期²，教廷禁止大众用母语读经和私人读经，并将教会传统和圣经等量齐观，因此教廷把上帝的真理（他的话语）抛在地上。

2300 个晚上早上的象征实意——在但以理书八章 13 节，有问题被提出：“这

**绵羊，山羊和小角的活动
时间跨越了两千多年，因此，2300 个晚上早上不可能指实际的六年和数月的短暂时期。**

异象要到几时呢？”“要到几时”着眼于异象的终点。这个问题关乎整个异象。这里的异象起于绵羊（玛代波斯）的时期，涵盖小角的活动，直至末世（8：17）。绵羊，山羊和小角的活动时间跨越了两千多年，由此 2300 个晚上早上不大可能指实际六年多的时间。如此理

解也显然不符合经文的语境。异象中充满表号（绵羊，山羊，小角），这一点似乎要求其中的时间因素应按照象征意义来理解。

但 7-8 以及 10-12 章的预言都引向“末后”（8：17；11：35，40；12：4，9），并提到复活（12：2）和上帝永远的国被建立（7：27）。这些预言所描述的历史跨度是从公元前六世纪的先知时代起，直到现今和将来，因此将 2300 个晚上早上理解为实际的六年多的时期是与异象的余下部分不符的。故此，2300 个晚上早上这一预言性的时期须被视为是历史中实际的 2300 年。

但 9 章是关键——但 8 和 9 章是相互关联的。在但 9 章我们发现（1）同一位天使再次访问但以理（21 节）；（2）但以理回忆先前在 8 章出现的异象（21 节）；（3）加百列来帮助但以理理解之前的异象（23 节）；（4）但 8 章未阐明的时间因素现在成为但 9 章的主题（24 节）。

犹太注释家拉比赫什金伍姆（Rabbi Hersh Goldwurm）注意到了以上关联性并针对 9：23 的措辞“明白异象”（希伯来语 mar'eh）指出，“它指但以理 8 章的异象，令他不安的部分（14 节）在 16-26 节被认为是 mar'eh（异象）”。³

纵观历史，保守派基督徒视但以理书 9 为关于弥赛亚的预言，并将七十个七解作起于波斯帝国直至弥赛亚时代的 490 年。但

“定了”源自希伯来词 chatak，其主要意思是“割”或“割断”。

9：24 说，“为你本国之民已经定了七十个七”。圣经学者们认为“定了”源自希伯来词 chatak，其主要意思是“割”或“割断”⁴。例如，纽埃尔（R. Newell）指出，“在此所用的希伯

来词字面意思是‘割断’，意味着从更大的部分割断”⁵。七十个七只能从上文提及的其它时间要素那里被割下来，即但 8：14 的 2300 个晚上早上⁶。鉴于七十个七是 490 年，被割下 490 年的 2300 个晚上早上必是实际的 2300 年。⁷

因此，将 2300 个晚上早上理解为象征性的日子并按照一日顶一年的原则解读为 2300 年是有确凿的语境依据的。

格哈德 潘德尔

参考文献

1 按照天主教会要理问答 (New York: Doubleday, 1995) “饼和酒被带到祭坛上；它们被神父以耶稣的名献上，并在弥撒祭中变成他的身体和血” (#1350)。据称十架上的祭物和弥撒里的祭物是同一祭物，“祭物是同一祭物：祭司是同一祭司，当初在十架上献上自己的那位当今通过神父的职分献上自己；唯有献祭的方式不同。” ‘在举行神圣的弥撒祭之时，曾以流血的方式在十架祭坛献上自己的同一位基督以非流血的方式被容纳和被献上’” (#1367)。虽然现代的天主教神学家在普世合一会议的讨论中设法阐明这绝非降低十字架的牺牲，但上述语言和其在敬拜者头脑中的观念是清晰的 - 基督在每一次的弥撒里被献上为祭。

2 近年来，教皇庇护十一 (1922-39) 在位期间，除了已经通过主教审核并且包含教会神父注解的圣经版本，所有其它版本圣经统统被禁止阅读，保存，出售，或翻译。

3 Rabbi Hersh Goldwurm, Daniel, The ArtScroll Tanach Series (Brooklyn, NY: Mesorah Publications, Ltd., 1998), 258.

4 “此字根在中世纪和现代希伯来文是一普通字词，主要含义为‘割’，次要含义为‘决定，宣布一项判决’” (Willem A. VanGemeren, ed., New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis, 5 vols. [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997], 2: 323)

5 R. Newell, Daniel (Chicago, IL: Moody Press, 1962), 137

6 两个预言同时始于玛代波斯时代的事实说明 490 年是从 2300 年的始点而非终点被“割掉”的。

7 有些注释家们宣称 2300 个晚上早上指 2300 个晚祭和早祭，总共 1150 天。然而，关于每日献祭的圣经措辞始终是“早上和晚上” (民 28：4；代上 16：40；23：30；代下 2：4；13：11)，而非“晚上和早上”。此外，措辞“晚上早上”在创造的叙事中 (创 1：5, 8, 13, 等) 明确是指一整天。由此，但以理 8：14 的 2300 个晚上早上是 2300 天。

在临近世界历史的末叶时，我们需要特别注意

但以理所记载的与我们现今这个时代有关的各项预言。

《先知与君王》，原文 547 页

46 但 8: 14 的 2300 晚上 早上和但 9: 24-26 是何关联?

他对我说：“到二千三百晚上 - 早晨，圣地将得到妥善恢复。”但 8: 14

“为你本国之民和你圣城，已经定了七十个七。要止住罪过，除净罪恶，赎尽罪孽，引进永义，封住异象和预言，并膏至圣所。你当知道，当明白，从出令重新建造耶路撒冷，直到有受膏君的时候，必有七个七和六十二个七。正在艰难的时候，耶路撒冷城连街带濠都必重新建造。过了六十二个七，那受膏者必被剪除，一无所有；必有一王的民来毁灭这城和圣所，至终必如洪水冲没。必有争战，一直到底，荒凉的事已经定了。”（但以理 9: 24-26）

今日注释家们普遍认为上述的两个预言之间没有任何关联，且指出但 8: 14 应验在安提阿哥四世伊皮法尼时代（公元前 175-164），而 9: 24-27 应验在耶稣第一次降临的时期。

但 8 章和 9 章之间的关联——但 8-9 章在几个方面存在着关联。第一，但 8 章的表号始于象征波斯帝国的绵羊（8: 1-5, 20），而重建耶路撒冷的命令（但 9: 25）则由一位波斯王发出。由此，两个预言涉及的时期皆始于波斯时代。

第二，在但以理书 8: 14 之前所发的问题是：这异象要多长时间（或直到什么时候）？这异象不仅指列在 8: 13 中小角所做的四件事，乃指从象征波斯帝国的绵羊开始所发生的一切事件。这样的解读意味着 8: 13-14 的异象始于波斯时期的某一时刻。而但 9: 24-27 的预言始于波斯时期的某一特定时间，就是波斯王下令重建耶路撒冷的时候。

第三，但以理书的标准模式是先描述象征性的异象，然后解释异象。然而，象征性的异象未出现在但以理书 9 的解释之前。依照本卷书预言的正常模式，此处的

异常现象要求把但 9: 24-27 放置在但 8 章的异象和解释中。

如下所示，但 7-8 中针对象征性异象的解释具有清晰的文学平行关系：¹

解释的使者	但 7	文学单元	但 8	解释的使者
	1-14 节	象征性异象	1-14 节	
天上的使者	15-18 节	解释一	15-27 节	加百列在地上
天上的使者	19-22 节	解释二	但 9: 24-27	加百列在地上
天上的使者	23-27 节	解释三	但 11: 1-12: 4	天使在地上 (可能是加百列)

在但 7, 8 章中，关于异象的解释皆有三个显著的部分。作为本卷书最后一个象征性异象，但 8 章要求有一个比 7 章更冗长和更详尽的解释。这一更冗长的解释出现在但 8 的后半部分，并再次出现在但 9: 11 说教性的预言中。但 9: 24-27 部分解释了但 8: 1-14 的异象，此类格式强化了二者的关联。

第四，关于但以理书预言中的时间因素有相对标准的立场。它们通常出现在预言的结尾，或朝向预言的结尾。这是有原因的。时间不能像一个国家或一个民族那样被象征。因此，它须在紧接着象征性异象的解释中被提及。这类模式出现于但 7: 25 的三年半，但 8: 14 的 2300 个晚上早上，以及但 12: 7,11 和 12 所引述的时间。而但 9 章的七十个七恰恰处于 24 节预言的开头。这种文学结构安置要求七十个七跟先前出现在但 8 章中象征性异象的 2300 日具有直接的连结。

.....
 : 犹太教注释家拉比赫什金伍姆 :
 : (Rabbi Hersh Goldwurm) 引述了 :
 : 加百列在 9: 23 节的话“明白异象” :
 : 之后阐明，“这 (异象) 指但 8 章 :
 : 的异象，其中令他不安的部分 (14 :
 : 节) 在 16-26 节被认为是 mar'eh :
 : (异象) 。” (Hersh Goldwurm, :
 : Daniel[Brooklyn, NY: Mesorah :
 : Publications, 1998], 258). :

第五，如上所述，天使加百列同时出现在但 8 和 9 章的解释中。此外，当解释但 9 章的时候，他转回到但 8 章，说他所带来的预言性的话语会解释之前的异象；“所以你要思想这信息 (我现在带给你的) 并明白这异象 (你先前见过的) ” (但 9: 23 NIV 新国际版和作者的附加说明)。很明显，加百列在但 9 章的话或信息在引导但以理转回到第 8 章的异象。

第六，在但 9: 23 的英文译文中，被译为“vision”（“异象”）的希伯来字是 mar'eh。关于异象，希伯来文中还有另外一词 chazon，它指我们之前在但 8: 1-2 和 13 见过的异象。这一字指在上述两处经文之间的动物和其它表号的异象。希伯来词 mar'eh 有另外一层面的含义，指有一位或多位有位格的存有出现的异象。这个意思在但 10: 5-6 很明显。但以理看到上帝的显现，就是上帝亲自的现身。他在 10: 7 称这类显现为 mar'eh 或“显现性”异象。

这一区分在但以理书 8 解释的末尾被运用。26 节提到“所说晚上早上的异象 (mar'eh) 是真的，但你要将这异象 (chazon) 封住，因为关乎后来许多的日子”（作者的附加强调）。这就构成了 1-12 节的象征性异象 chazon，和包含有两位谈论晚上早上之使者的显现性异象 mar'eh 之间的区别。因此，当加百列在 9: 23 节提及异象 mar'eh 之时，他在特指但 8: 13-14: 中的时间。他并未说但 9: 24 关于犹太人的预言会解释 8: 11-12 所提及的一切关于波斯，希腊和罗马的事。如此，但 9: 24 的七十个七与但 8: 14 的 2300 个晚上早上有特别的连结。

第七，但 9: 24 的首个动词提到七十个七是为犹太人和耶路撒冷城“割断的”或“裁定，决定的”。多数的英文版本采用了后面的翻译。问题是这是否为作者的

..... 初衷。这里的动词词根 chatak 在整本圣经
 : 只出现一次。这意味着我们需查阅后旧约
 : 时期的希伯来文献来确定此词的用法。在
 : 米氏拿希伯来文中²，九次中有八次的用
 : 法为“割”³。例如，若献为祭牲的动物
 : 腿上有溃疡，溃疡就要被“割掉”，而此
 : 措辞采用了上述动词词根。唯有一次它传
 : 递了“决定”的含义，即在对以斯帖记里
 : 亚哈随鲁的政令进行注解之时。但以理书
 : 9 的上下文说明“割”应是 24 节采用的
 : 最佳含义。鉴于七十个七是时间单元，它
 : 们需从另一时间单元被割掉，即上述系列
 : 证据所表明的与它们相关联的先前的
 : 2300 个晚上早上。因此，七十个七是从
 : 2300 日的起头被割掉的。“因为在‘异象’
 : 的解释中，加百列仅给出了 490 年的起头
 : （但 9: 23, 25），所以 2300 年必有同样的
 : 起头。”⁴
 :
 :
 : “为你本国之民和你圣城，
 : 已经定了七十个七”（但 9:24）。
 : “学者均赞同这一措辞（定了）
 : 的主要意思是‘割’或‘割断’，
 : 并且但以理书早期的希腊文和拉
 : 丁文译本都是如此翻译 ... 没有任
 : 何闪族学者否认这是此词的主要
 : 含义。然而，由于英文译者未注意
 : 到七十个七与更漫长的 2300 日之
 : 间具有的关联性，更未看到七十个
 : 七可以实际上从其它时期被割断，
 : 所以他们给予了此词次要的含义，
 : “裁定”，“决定”“分配” (George
 : McCready Price, The Greatest of
 : the Prophets [Mountain View, CA:
 : Pacific Press, 1955], 230).

总结——上述七点说明但以理书 8 和 9 的异象是密切关联的。同一位解释异象的天使加百列在但 9 章的异象中回来完成对但 8 章异象的解释。

威廉谢伊

参考文献

1 Donn W. Leatherman, “Structural Considerations Regarding the Relation of Daniel 8 and Daniel 9,” *The Cosmic Battle for Planet Earth*, eds. R. du Preez and J. Moskala (Berrien Springs, MI: Old Testament Department, SDA Theological Seminary, Andrews University, 2003), 293-306.

2 耶稣时代拉比使用的希伯来文。米示拿（在约公元 200 年编写而成）汇集了犹太律法和传统，是犹太教第一部书面的口头律法汇编，也是塔木德的一部分。

3 Marcus Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Reprint, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2005).

4 Roy Gane, *Who is Afraid of the Judgment? The Good News About Christ’ Work in the Heavenly Sanctuary* (Nampa, ID: Pacific Press, 2006), 66.



巴比伦的跨步雄狮

琉璃砖上大步行走的狮子点缀着古巴比伦的“游行”风格。

47 但 12: 1 的米迦勒是谁?

“那时，保佑你本国之民的大君米迦勒必站起来，并且有大艰难，从有国以来直到此时，没有这样的。你本国的民中，凡名录在册上的，必得拯救。”

但 12: 1

今天大多数基督徒相信米迦勒是天使。然而，在教会历史上也有人认定米迦勒指基督。这种确信的理由如下：

复临时的复活——冲突是但以理书 11 的主题，而但 12 的前三节经文描述了冲突的结束。12: 2 提及的复活表明米迦勒

“但 10 章和第 12 章中关于米迦勒的称号和职能似乎显明他不仅是天使的角色。他彰显出上帝的身份和特权。米迦勒被授予截然不同的身份，尊严，地位和权威，是天使在任何其它地方所无法享有的。他扮演历史和末世的战士以及审判执行者的角色。这些角色在旧约圣经其余部分中专属于上帝。” (Lewis O. Anderson, Jr., “The Michael Figure in the Book of Daniel,” unpublished Th.D.dissertation, Andrews University, 1997), 433.

站起来拯救他的百姓之时就是基督和撒但之间的大争战即将进入尾声之际。新约圣经告诉我们复活发生在基督复临来救他的百姓之时。因此，但 12: 1-2 和新约圣经中描述复活的章节之间的平行关系暗示米迦勒可能不仅是一位天使，而是基督本人。

米迦勒名字的含义——“米迦勒”的意思为“谁象上帝”，这是另一暗示。除了为他的子民代祷(约一 2: 1, 2; 来 7: 25) 的上帝儿子(约 10: 30)，没有人能像上帝。犹太人文献描述米迦勒为最高位的天使，并认为他是旧约圣经经常提及的“耶和华的使者”。这位“使者”(出 23: 23) 拥有神性，可以赦免过犯，上帝的“名也在他里面”(21 节)。因宽恕

罪是上帝的特权(可 2: 7)，由此得出的必然结论似乎是“我的使者”(出 23: 23) 是上帝的一个位格。在但 10: 21，米迦勒被称为“你们的大君”，即上帝子民的大君。在以赛亚书 9: 6，弥赛亚耶稣被称为“和平之君”；在但 8: 25，他是“万

君之君”；在但 9: 25 中，他被认为是“受膏君”。如此，这一结论似乎是合理的，即在旧约圣经中有上帝的一个位格，他与上帝同在，被称为“米迦勒”，“上帝的使者”或“我的使者”，也被称为“我的儿子”（诗 2: 7）。

在圣经中只有耶稣和米迦勒 被称为“天使长。”

耶稣和米迦勒均被称为“天使长”——在新约中耶稣被称为“天使长”（帖前 4: 16），意思是“天使的首领”，而在犹大书 9 节，米迦勒被称为天使长。前缀“arch”源于希腊词 arche，含义可以是“开始”，如在马可福音 1: 1；或“元首”，如在启示录 3: 14；或“统治者，权威”，如在林前 15: 24。在以赛亚书 9: 6 的希腊文版本（七十士译本），Arche 也用于弥赛亚，其中“政权 [arche] 是在他 [弥赛亚的] 肩上”。耶稣在新约的另一个头衔是 archegos，译为“君”（徒 3: 15；5: 31），“创始者”（来 12: 2）或“首领”（来 2: 10，钦定本）。它的基本意思是“首先的，站在最前面的，做领袖的那一位”。

历史上许多圣经注释家们，如马太·亨利，亚当·克拉克和约翰·P·兰格认为米迦勒指基督，怀爱伦也说道：“米迦勒或者说基督，以及埋葬摩西的天使们，在他（摩西）留在坟墓一段时间之后，从天上降下使他复活并带他进入了天堂”（救赎的故事，原文 173 页）。

有确凿的圣经和历史证据表明耶稣基督就是天使长米迦勒。他也是耶和华的使者，耶和军队的大君或元帅，以及他百姓的拯救者。

格哈德 潘德尔

C

新约圣经难解经文



1 耶稣说我们要“完全”是什么意思？

所以你们要完全，像你们的天父完全一样。太 5：48。

人怎么可能像天父一样完全呢？上帝是无罪的存在；自从堕落之后，人类在本性上就是有罪的（弗 2：3）。他们如何才能像天父一样完全呢？耶稣是何本意呢？

福山宝训——耶稣以太 5：48 铿锵有力的话语总结了福山宝训的第二部分。全篇讲论涵盖了太 5-7 章，而第二部分从

5：17 起至 5：48。这一部分始于序言，耶稣坚称他不是来废除律法和先知，而是要成全。接着是一连串的六组对比或对照，耶稣先是引述旧约某处经文或某传统谚语，“你听见有话说……”，之后是进行对比，“只是我告诉你们……”（太 5：21，22）。

有人可能会认为对比意味着耶稣拒绝并以自己的新言训取代旧约的教导。恰恰相反，耶稣在每一组对比中都强化了旧约教导的应用。由此他表明了自己的坚持，即他的目的不是要废除旧约中的格言（maxims），乃是要证实上帝古老命令的影响力无远弗届。

“他吩咐我们要完全像他完全一样，毫无二致。我们要在自己的小范围内作光明与福惠的中心，犹如他在宇宙间所作的一样。我们本身原是毫无所有的，但是祂爱的明光照耀着我们，因此，我们就当反映其光辉。我们靠着从祂那里借来的良善而得以良善，也可以在自己的范围内得以完全，犹如上帝在他的范围内完全一样。”
（福山宝训，原文 77 页）

爱仇敌——最后一组对比出现在太 5：43-48，是关于爱仇敌的。耶稣引用了利未记 19：18 的一部分“当爱你的邻舍”，但显然又附加了一传统说法，“恨你的仇敌”。耶稣随即用他的金玉良言驳斥了这种说法，就是我们要爱仇敌并为迫害我们的人祷

告。大教师接着说如此行可使我们作或成为天父的儿子，“因为他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人”。故此，爱仇敌就是效学上帝。

耶稣继续在宽宏慷慨的上帝和那些只爱自己之人或只爱自己兄弟之人之间做了一个对比。他说，这种行为与人们通常认为的被排除在圣经宗教范围之外的税吏和外邦人所做的没有两样。因此，我们看到关于不同行为和不同群体的对比——一方面，上帝对好人和歹人的爱，关心和关怀，而另一方面，税吏和外邦人只关心和关爱他们自己。在这之后，耶稣呼吁门徒要像天父一样完全。

译为完全的希腊词 *teleios* 指 “充分发展的，成熟的，达 到目的或目标的。”

理解马太福音 5: 48 的上下文对于领悟这节经文的含义至关重要。在最后一组对比中，完全并非被定义为毫无缺陷或彻底根除所有的道德失败，乃是指将爱扩展至离我们最远的群体——我们的仇敌。再者，从一系列的对比来看，5: 48 呼吁人要完全也确实包含了一种最高的道德纯洁的含义——比如重新界定仇恨是谋杀，好色是奸淫并吩咐人杜绝两者。

面对这些最高标准的要求，我们可能会产生自暴自弃的念头，或流于采取公元二世纪十二使徒遗训作者的做法。他在作品的第 6 章第 2 节暗指了这节经文，“你若能负耶和華一切的轭，你将成为完全的；若做不到，尽力而为就好。”或我们会落入另一危险中，认为这不是耶稣的本意，因达到完全是难若登天的，也是不必要的，毕竟基督徒是靠恩得救。

“完全”的含义——若依循以上路线，我们会得不偿失。马太福音 5: 48 中的完全一词源于希腊词 *teleios*，意思是“完美，没有缺陷，完整，充分发展的，成熟的，达到目的或目标的。”¹ 当某物已经成熟并达到了其目标之时，它就被称为 *teleios*，“完全。”基督徒是向着天国直跑，是有目标的。上帝藉着福音对我们有截然不同的呼召（腓 3: 12-14）。上帝按照我们的本相接纳我们，但他绝不把我们丢在那里弃之不管。他要带领我们向着基督徒的成熟奔跑。耶稣的命令显明了完成那旅程将要取得的成果。接受他的命令就是踏上这旅程并行在他的旨意里。完全——基督徒的成熟，像天父一样——成为我们的目标并非让我们沮丧泄气，乃是作为我们在这个道德黑暗的世界上的指路明灯。

汤姆 谢波德

参考文献

1 见 William Arndt, and F. Wilbur Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (Cambridge: University of Chicago Press, 1957), s.v. teleios.

好习惯不是在生日那天养成的，基督徒的品格也不是在新年伊始造就的。品格的工场即是日常生活。平淡无奇的普通时刻即是战斗的输赢之地。

马尔比 D. 巴布科克

2

何为不得赦免的罪？

所以我告诉你们：人一切的罪和亵渎的话都可得赦免，惟独亵渎圣灵，总不得赦免。凡说话干犯人子的，还可得赦免；惟独说话干犯圣灵的，今世来世总不得赦免。”太 12：31，32。

该经文的难点在于理解不得赦免之罪的性质。何谓亵渎圣灵或是说亵渎圣灵的话，为何这罪被视为是不得赦免的？若其它的罪和亵渎可得赦免，为何这一罪不得赦免？为何说话反对圣灵，比起说话反对人子耶稣基督的后果更严重？

耶稣和法利赛人之间的冲突——我们需要先透过这处经文的上下文来了解耶稣讲论的内容，对象以及场景。此处经文和马可福音 3：28，29（平行段落）讲述了耶稣和法利赛人之间的冲突。马太在开头提到法利赛人反对耶稣在安息日摘吃麦穗，并认为那是违法的（太 12：2）。之后耶稣进入会堂并治好了一个枯干手的人。法利赛人又开始控告他违反安息日，随后出去商议怎样可以除灭耶稣（10，14 节）。然后耶稣离开那里并治愈所有跟随他的人群中的病人，并警告他们不要一味地宣扬他的行为，因那会激起犹太领袖的愤怒（15-16 节）。然而，当一被鬼附身又瞎又哑的人被带到他面前被治愈的时候，众人都希奇，情不自禁地问，“这不是大卫的子孙吗？”（22-23 节）这个反问暗示了耶稣正在提供证据以证实他就是应许的弥赛亚。法利赛人听见这话，就反驳说，“这个家伙赶鬼，无非是靠着鬼王别西卜。”（24 节，NIV 新国际版）因无法否认这个神迹，所以他们试图将它归于恶魔的力量（参可 3：30）。耶稣回答说这是不可能的，因为一家自相纷争必站立不住（25，26 节）。尽管被否认，他仍将自己驱除魔鬼的神迹归于圣灵的力量，作为上帝的国在他们中间的证据（28 节）。耶稣宣告说，“不与我相合的，就是敌我的”（30 节）。

圣灵的工作——耶稣和法利赛人之间的冲突构成了耶稣在此经文中作出宣告的背景。此处经文的希腊文开头是 *dia touto*，意思是“因此”或“因为这个原因”。正是由于他们对基督的蔑视和持续的反対，才使他觉得须铿锵有力向他们讲述积极抵抗圣灵在他们心中工作的危险。当归耶稣的能力给恶魔而非圣灵之时，法利赛人正

在否认圣灵在耶稣事奉中所作的工作。圣灵使人为罪，为义和为审判（约 16：8）。如果圣灵的工作一直被抗拒，他们就不会确信与救恩相关的核心真理。当有人不信耶稣时，圣灵就判他们有罪（约 16：9）。面对无可争辩的证据，法利赛人选择了不信耶稣并处心积虑地试图弱化他的影响力甚至要除掉他。他们如此行是在拒绝圣灵在他们生命中的工作。他们的心因拒绝那定罪的声音正在逐渐变硬，导致他们愈来愈不敏锐于那声音。一个人不可能同时说抵挡圣灵的话而又敏锐于他的声音，并对他的感动做出积极反应。

.....
 “任何人无需视干犯圣灵的罪是神秘的、无法厘清的。干犯圣灵的罪指持续拒绝悔改之邀请”
 （今日的信心，原文 58 页）。

提摩太前书 4：2 提到那些良心如同被热铁烙惯了一般的人，可能也描述了一类似的经历，即不敏锐于圣灵的感动。针对那些曾领受过圣灵的恩赐，已蒙了光照之人，希伯来书 6：4-6 提出了关于背道的最严肃警告，且说不能叫他们从新懊悔了——尽管耶稣在马太福音 19：26 教导在人不能的在上帝凡事都能。他们有充分的知识，却故意把上帝的儿子重钉十字架，明明的羞辱他。¹ 这乃不得赦免之罪的本质。

不得赦免之罪的本质——马太福音 12：31，32 提到的罪不是指粗心大意、愚昧无知或仅仅不信的行为，乃是指顽固地蔑视并拒绝接受证实圣灵善工的确凿证据，且宣称它是邪恶的并抗拒圣灵在心中的工作。即使是说干犯耶稣的话也是可得赦免的（太 12：32），但要谨慎，不可执意说话干犯那位使人为罪的。唯一不能被赦免的罪是未被承认的，未被抛弃的，也未寻求赦免的罪。若一人担心自己犯了不可赦免的罪，这种担忧本身就是圣灵使人为罪的明证。而他并未犯这样的罪，因犯了不可赦免之罪的人决不再在乎它。由此，希伯来书 3：7-9 的呼吁是适切的：“圣灵有话说，‘你们今日若听他的话，就不可硬着心，象在旷野试探他的时候一样。在那里，你们的祖宗试探我，并且观看我的作为有四十年之久’”（RSV 修订标准版）。

艾德温 雷诺兹

参考文献

¹ 见麦克瓦伊在本书对希伯来书 6：4-6（403-406 页）的注解。

圣经中的奥秘远非反驳它的论点，乃是它出于神圣灵感的最有力证据。

《教育论》，原文 170 页

3 耶稣要把教会建造在彼得这块磐石上吗？

我还告诉你，你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上；阴间的门不能胜过他。太 16：18。

至少从教皇利奥一世（公元五世纪）起，这节经文就一直被罗马天主教徒用来支持如下主张：彼得被基督任命为教会的元首，且是罗马的第一任主教；教皇是他的继任者，是上帝任命的基督教会的领袖。若耶稣未告诉彼得基督教会将建立在他之上，那他的本意是什么？

历史背景——当与门徒们在该撒利亚腓立比地区时，耶稣对彼得做出这个声明。主问门徒当时的人们说他是谁。他们用施洗约翰，以利亚，耶利米这样的名字或先知中的一位来回应。然后耶稣提出一个尖锐的问题，“你们说我是谁？”（16：15）彼得明确地回答说：“你是基督，永生上帝的儿子。”为此耶稣祝福了彼得，并指出这是从他天父而来的启示，接着他作了以上的宣告。

双关语——为了理解这节经文，重要的是认识到它包含了一双关语，且其暗指前面说过的话。我们先研究一下双关语。“彼得”源自希腊词 *petros*。英文名字“Peter”几乎是通过直接音译这个希腊词而来。然而这节经文还有另一希腊词——*petra*，意为“磐石”。¹ 双关语是这样的——“你是彼得（*petros*），在这磐石上（*petra*）我要建造我的教会”。然而耶稣要把教会建在其上的 *petra* 是指什么呢？

“彼得就是石头的意思：一块转动的石头。彼得不是教会建立在其上的那磐石。在他发咒起誓不承认主时，阴间的权柄确已胜过了他。教会是要建立在一位阴间的权柄所不能胜过的主身上。”
（历代愿望，原文 412 页）

Petra 的含义——*petra* 在新约中出现 15 次。理解耶稣和新约圣经作者运用

这一单字的方式颇具启发性。Petra 可被用来指当做坚固地基的磐石，保护建在其上的房屋免受风暴（太 7: 24, 25；路 6: 48）。它可指耶稣死时在地震中崩裂的磐石（太 27: 51），和主在里面躺了三天的石头坟墓（太 27: 60；可 15: 46）。它可指没有足够的土壤让种子生长的石头地（路 8: 6, 13）。它可指以色列因不接受耶稣为弥赛亚而在上绊倒的绊脚石（罗 9: 33；彼前 2: 8）。它还被用来指以色列人在旷野喝水的石头（林前 10: 4）和教会的房角石（彼前 2: 7）。它是和“山”并列使用的字词，指基督复临时恶人藏身之地以及他们所求倒在身上的，以逃避羔羊的忿怒（启 6: 15, 16）。

纵览其在新约的用法表明 petra 具有几个明显的特点：按照字面意思，petra 通常指巨大或稳定的石头，可以承受很大的重量或是山的一部分（如主的坟墓，裂开的岩石或启示录中的群山和磐石）。

然而，petra 一词相当多的用法明显是象征性的，意味着这个词代表其它事物。在土地的比喻里，耶稣用不同类型的土地象征不同类型的人们和他们对福音的回应（8: 4-8）。此单字更广泛的象征性用法包括：指建在磐石上的房子（太 7: 24-27；路 6: 47-49），绊脚石，房角石（罗 9: 33；彼前 2: 7, 8），以及以色列人在旷野饮水的属灵磐石（林前 10: 4）— 所有这些皆被新约作者用来指基督。

petra 的象征性用法——马太福音 16: 18 是耶稣象征性运用 petra 的一个实例，因为很明显他不打算在大石头的根基上建造一个实际的教会。问题是，它象征什么？在此从双关语和字词影射方面入手有助于解释这一单字。Petros 和 petra 分别是同一单字的阳性和阴性形式。耶稣可能用亚兰语提及这两个字，并且它们都源自同一单字（kepha）。但马太采用了两字在希腊语中的区别来清楚解释耶稣的用意。耶稣回应彼得说，“你是彼得（petros），在这磐石（petra）上我要建造我的教会”。

-
- 旧约运用“磐石”代表上帝的经文:
-
- 申命记 32:15 “他 [以色列] 离弃造他的上帝，轻看救他的磐石。”
-
- 申命记 32:18 “你轻忽生你的磐石，忘记产你的上帝。”
-
- 撒母耳记下 22:2 “耶和华是我的岩石，我的山寨，我的救主。”
-
- 撒母耳记下 22:47 “耶和华是活神，愿我的磐石被人称颂！愿上帝，那拯救我的磐石，被人尊崇！”
-
- 诗篇 18:2 “耶和华是我的岩石，我的山寨，我的救主，我的上帝，我的磐石，我所投靠的。”
-
- 诗篇 31:3 “因为你是我的岩石，我的山寨。”
-
- 诗篇 42:9 “我要对上帝我的磐石说，‘你为何忘记我呢？’”
-

他是否表示彼得是教会要建在其上的磐石？这个意思不大可能，基于两个原因。首先，彼得在 16 节宣告后不久便被撒但征服（见太 16：23），后来他在耶稣受审时三次否认他（见太 27：69-75）。如果彼得就是 *petra*，那么耶稣的话没有应验。彼得重返侍奉需要耶稣给他复职（见约 21）。第二，如上所述，这个字在新约其它三处的象征性用法中皆指基督，证实了彼得不是磐石。富有启发意义的是，当彼得自己在运用磐石这一表号时，他把此表号与耶稣关联，而非他自己（见彼前 2：7，8）。“磐石”一词在旧约圣经中也常用来比喻上帝（见上页方框）。

总结——倘若基督教会是建立在某一位门徒或仅仅人的宣告之上，那么在这一基石里我们将要面对从人类失败、罪恶和软弱而来的所有困难和反复无常。教会对自己命运的憧憬只能达到人类的洞察力可以想象之处。然而，事实并非如此。教会建立在耶稣基督之上。他在十架上所彰显的恩典和宽恕是教会存在的源头。他的大祭司职分是教会同上帝站在一起的保证，而他对复临的应许是教会命运的憧憬。

汤姆 谢波德

参考文献

1 见 F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, third ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000), s.v. *petra*.



迦百农古会堂

4 耶稣赋予教会赦罪的权柄了吗？

我要把天国的钥匙给你，凡你在地上所捆绑的，在天上也要被捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要被释放。太 16: 19, NKJV 新钦定版

太 16: 19 是耶稣对彼得讲话的一部分，它与彼得在凯撒利亚腓立比附近所作的宣告有关。在回答耶稣的问题“你们说我是谁？”时，彼得代表所有的门徒说，“你是基督 [弥赛亚]”（太 16: 15, 16）。听到这一宣告后，耶稣立即对彼得说：“西门巴约拿，你是有福的！因为这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。我还告诉你，你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上；阴间的门不能胜过他”（16: 17, 18）。耶稣接下来的言训即是我们要研究的经文。

教会建立在其上的那磐石是基督——这段经文，特别是从新教改革以来，始终是基督徒争论的话题。耶稣对彼得的讲话被罗马天主教会用来支持教皇的声称，即他们是被耶稣任命为教会领袖的彼得的继承人。然而，这段经文以及新约的其余部分都未表明彼得是教会建立在其上的那磐石。为了抵挡地狱之门，教会显然须被建在比某个人，包括彼得，更坚固的根基之上（参太 16: 21-23）。教会的基石乃基督自己（林前 3: 11；弗 2: 20；彼前 2: 4）。

“捆绑”和“释放”的权柄属于教会——太 16: 19 是耶稣对彼得讲的，但在 16 章的讲话亦出现在太 18: 18 对教会的讲话中。因此“捆绑”和“释放”的权柄已被赋予给基督的整个身体，而非教会中的某些特定人士。

太 18 章的上下文表明“捆绑”和“释放”的权柄乃指教会惩戒其成员的责任。然而，太 16: 19 和 18: 18 并未向教会提供关于惩戒和赦罪的无限权力。太 16: 19 的正确翻译是：“凡你在地上所捆绑的，都已在天上被捆绑，凡你在地上所释放的，都已在天上被释放”（NASB，新美国标准版）。文中并未表明教会被授予绝对的权力去饶恕或拒绝饶恕其成员的罪行。更确切地说，耶稣在经文中所强调的是教会的

决定必须反映在天上已经作出的决定（反之则不成立）。饶恕某人的罪是上帝独有的特权，并且只有耶稣在十字架上的死亡才使其成为可能。上帝的乐于饶恕须成为

.....
 : “新教信徒在罗马天主教会
 : 关于彼得的教导方面面临的真正
 : 困难乃在于唯独使徒传承这一观
 : 念，其被声称源自身为罗马首任主
 : 教的彼得。对马太来说，这个教条
 : 是犯了时代错置的错误，因为他
 : 对于彼得担任第一任教皇或罗马
 : 优越于其它教会的情况一无所知。
 : 马太不会赞同彼得无谬论或唯独
 : 教会权威论，因为彼得代表其他使
 : 徒发言且经常犯错（15:15；16:
 : 16；17:4，25；18:21；19:27；
 : 26:33-35；参徒 11:1-18；加 2:11-
 : 14）。在 18:18，捆绑和释放是
 : 教会而非彼得的职能” (David
 : L. Turner, Matthew, Baker
 : Exegetical Commentary on the
 : New Testament [Grand Rapids,
 : MI: Baker Academic, 2008], 407).
 :

那些被授予实行惩戒教友权利之人的准则。

此节经文赋予教会重大的责任。在惩戒成员方面，教会领袖不能受个人喜好或偏见支配。如果有罪的成员悔改，教会必须透过效学天父的榜样而乐于宽恕。然而，如果有罪的兄弟或姐妹固执地拒绝悔改，教会必须执行惩戒以作为使之悔改的最后的救赎性努力。值得注意的是，“开除”或“赶出”（希腊词是 *ekballo*；参约 9:34, 35；约三 10）字词未在此使用。更确切地说，耶稣告诉教会必须把不悔改的成员当成“外邦人和税吏”。耶稣的本意是教会应像对待世上的罪人那样对待犯了错的弟兄或姐妹，尽一切努力使她或他回到信徒的团契中。请记住：在福音书中，外邦人和税吏曾是耶稣挚爱的对象，而且他曾付出巨大努力拯救他们（路 15: 1, 2）。

神父赦罪不符圣经——对于耶稣在约 20: 23 中的陈述，有必要做一解释：“你

们赦免谁的罪，谁的罪已经被赦；你们留下谁的罪，谁的罪已经被留下”（NKJV）。耶稣再次指出教会所要做的必须依循在天上已经所做的。虽然某些基督徒采用此经文来支持忏悔礼或神父可以赦罪，但此节经文丝毫不支持此种做法。

耶稣在这节经文提到的赦罪，须根据它的上下文来理解。复活之后，耶稣向门徒显现，对他们说：“父怎样差遣了我，我也照样差遣你们”（约 20: 21）。然后他赋予他们圣灵的能力，差派他们到世上去，去赦免或不赦免罪恶：“你们赦免谁的罪，谁的罪已经被赦；你们留下谁的罪，谁的罪已经被留下”（约

**耶稣未曾授权教会赦免罪过，
 乃是授权教会向世人宣告上帝
 赦罪的信息。**

20: 23)。路加福音在相同的语境中记载了耶稣一个类似的说法：“人要奉他的名传悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦”（路 24: 47）。此陈述给理解约 20: 21-23 带来了更深入的洞见。它表明耶稣并没有授权教会赦免罪过，乃是授权教会向世人宣告上帝赦罪的信息。例如，在五旬节，赦罪的福音是由彼得宣讲的（徒 2: 38）。教会有责任向回应福音的人宣讲赦罪的信息，并接纳他们加入信徒团契。另一方面教会受命向那些拒绝悔改呼召之人传递审判的信息，因他们选择留在自己的罪中。

兰科 斯特凡诺维奇

5 耶稣容许离婚和再婚吗？

“我告诉你们，凡休妻另娶的，若不是为淫乱的缘故，就是犯奸淫了。”

太 19：9

依照这节经文，耶稣似乎拒绝离婚后任何形式的再婚。当处理同观福音书（马太，马可和路加）中的经文时，必须考虑所研读经文的直接语境以及与其它两卷书的平行经文进行比较。

心硬——太 19：1-10 的上下文非常丰富，其突出强调的是耶稣在第 8 节谈到的心硬。法利赛人的心显然刚硬，因他们寻找任何可以离婚的理由。即使耶稣的门徒也很难接受他对婚姻的教导。如果婚姻是永不可分开的，他们表示宁愿保持单身（10 节）。他们也无法想象不能离婚的婚姻。门徒的心硬稍后就表现出来了，就是他们责怪被带到耶稣面前以便得到祝福的孩子们（13 节）。

对富人来说，如富有的少年官，他们因为心硬便很难进入上帝的国（太 19：21-23）。彼得提到的关于跟随耶稣得奖赏的问题可能也显明了心硬（27 节）。在葡萄园工人的比喻中（20：1-16），那些整天工作的人看不惯户主的慷慨。他们有恶眼并且心硬。

人心硬的事实已经在太 18 中显露出来。门徒们被警告不要轻看小子（6，10 节）。小子可能包括社会中的弱势群体，尤其是妇女。第 18 章在结尾警告说，天父将把那些内心不原谅自己邻居之人交给掌刑的（34，35 节）。不饶恕人的仆人是心硬之人的典型，且值得一提的是，这个主题在下面关于离婚再婚的经文中得到发展。某些人，如法利赛人，透过寻找漏洞和可能性离开他们的婚姻和伴侣，而不是去主动原谅他们的配偶。

耶稣和法利赛人——耶稣和法利赛人之间的对话始于法利赛人问耶稣离婚的理由。很可能，他们想把耶稣引到更自由的希勒拉比学派和更保守的示买拉比学派之间的争论中。按照前者说法，一个人可以以任何理由与妻子离婚，而后者则教导离婚只允许以通奸为理由。也许他们甚至希望耶稣能插手希律王娶希罗底的事件，使

希律成为他的敌人（太 14: 3, 4）。这是一高度政治化的问题，且施洗约翰为此付上了生命。

太 19: 3 有一重要字词，apoluo，在此上下文中的意思是“送走”或“离婚”。此词法利赛人用了两次（3, 7 节），耶稣用了两次（8, 9 节）。然而，耶稣只在他的第二个回答中采用此词。在他的第一个回答中，他用了 chorizo（6 节）来表达离婚的概念。耶稣明确地对离婚说“不”。他在第 6 节未提及例外情况，却在第 9 节提到了一个可能的例外。

耶稣的婚姻观——从太 19: 4 起，耶稣开始回答法利赛人的提问。他指出在上帝眼中，婚姻是一个与其它造物同样美好的制度。耶稣给法利赛人（4-6 节）的第一个回答始于一个问题，“那起初造人的，

是造男造女，这经你们没有念过吗？”这个问题指两处旧约经文（创 1: 27; 5: 2）。接着是以下陈述“人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体”（太 19: 5）。在第 6 节开头，前面的观念又被重复，“既然如此，夫妻不再是两个人，乃是一体的了”。最后以一个命令结束，“所以，上帝配合的，人不可分开”（太 19: 5 下和 6 上）。耶稣有否给出离婚的任何理由？没有，创造次序不允许以任何理由离婚。

“那位将夏娃赐与亚当为内助的主，他的第一个神迹便是在婚礼中施行的。在亲友们欢然相聚的喜筵前，基督开始了为公众服务的布道工作。如此，他认可了婚姻制度，并视之为他亲自制订的一项圣礼。他命定男女应当在神圣的婚姻中合而为一，组织他们的家庭，其中的每一分子都将以尊荣为冠冕，而被承认为天上家庭中的成员”（复临信徒的家庭，原文 99 页）。

太 19: 5 以“并且（他）说”这一措辞开头，而他指上帝。上帝身为至高的权威，已经命令人要离开父母并与妻子共同组成一新的联合。“一体”这个短语以一种特殊的方式指向配偶之间的身体结合。然而，“肉体”一词代表整个人格，不仅限于身体层面。如此，通奸是如此恶劣，因它断裂了夫妻间美妙的结合。

“一”一词强调合一和统一。两个人，一男和一女，成为一。透过这个声明，耶稣拒绝同性恋和一夫多妻制。虽然离开父母与配偶同居并成为一体是人类的行为，但这却暗示了上帝将男人和女人结合在一起。所有合法婚姻皆是上帝结合的。因此，我们未被容许与配偶离婚。耶稣显然反对离婚。

离婚的问题——法利赛人回答耶稣时问道，如果不允许离婚，摩西为什么吩咐给妻子休书。他们可能希望藉着引用申命记 24: 1 来废掉创世纪 1 和 2，以支持轻易

离婚的行为。但耶稣解释了圣经经文是如何相互联系的。他最后在马太福音 19: 9 中断定，人因着离婚毁坏了上帝的工作。

法利赛人宣称摩西吩咐（eneteilato）若妻子有不雅行为要给她休书。耶稣更确切地说：摩西允许（epetrepsen）离婚，但他没有吩咐离婚；“……但起初并不是这样”。离婚不是上帝最初计划的一部分。

在第 6 节，耶稣断然否定离婚。在第 9 节，他补充说即使有人违背圣经的明证离婚了，他或她也不自由。在太 5: 32，若不是丈夫通奸的缘故，一个离婚的妇人再婚，就犯了奸淫——很明显，她还是被认为是已婚的。在太 19: 9，若不是妻子通奸的缘故，与另一个女人结婚的丈夫犯了奸淫——他还是已婚人士。根据可 10: 12，离婚不完全是由男人提出的，也有女人提出离婚。

太 19: 9 只允许一个离婚的理由，即 porneia——淫乱。但即使在这样的情况下，上下文也敦促我们摒弃自己的冷酷无情，并原谅自己的伴侣。porneia 有不同的意思，包括卖淫、婚前性关系、通奸、乱伦和同性恋；简言之，它指所有婚外性关系。

余下的问题是，例外情况是专指离婚，还是也涉及再婚。

- | | | |
|----------------------------------|---|------------------|
| (1) “凡休妻的，
除非奸淫，
(2) 而且另娶， | } | 犯奸淫罪了”（太 19: 9）。 |
|----------------------------------|---|------------------|

离婚后再婚是淫乱。因此可以假定出现在（1）和（2）之间的例外也涉及离婚后的再婚。如果没有参与色情活动的配偶无权再婚，例外条款就毫无意义。合法离婚允许合法再婚。在耶稣时代，以及旧约圣经时代，离婚之后再婚是被允许的，所以在新约圣经时代情况也会类似。否则，新约需要清楚地说明新规已被制定了。

尽管耶稣在特定的情况下容许离婚和再婚，但他信息的重点乃在于婚姻的永久性。

今日的意义——当上帝设立婚姻时，它乃是一个男人和一个女人的终生结合，两者将相辅相成，促进彼此的福祉。

耶稣强化了婚姻的永久性。离婚会毁灭上帝所建立的联合，且违背上帝的旨意。某人若执意离婚的话——奸淫的因素除外——依照圣经，他或她只有保持单身或与配偶

和解的可能性。在奸淫的原因之外，离婚后再婚之人是犯了奸淫，违背了上帝的律法。这同样适用于和一个非因配偶的淫乱行为而离婚之人结婚的人。

教会成员可以离婚的唯一理由是淫乱。如果一方有淫乱，未参与这种行为的另一方可以选择离婚。然而，甚至在这种情况下，理想的做法仍是寻求和解。如果无法进行和解，未参与淫乱的一方可以再婚。

当婚姻破裂时，教会也总会受到影响。因此，教会须采取预防性的举措，并须作出平衡的和合乎圣经的回应。袖手旁观可能是不负责任的。教会介入的目标必须是去帮助，去治愈，协助那些可能会失丧的人。在某些情况下这可能包括教会惩戒和把某人开除教籍。另一方面，教会不能永远贬低那些在性方面犯罪之人。在效学上帝方面，教会不能对罪淡然处之，也不能拒绝原谅那些犯罪之人，应再给他们洗心革面的机会。

.....
 : “一个妇女依照国家的法律， :
 : 或者可以说是已经与她的丈夫正式 :
 : 离婚了，然而在上帝看来，并按照 :
 : 那更高的律法而言，她还没有离婚。 :
 : 因为只有一种罪——那就是奸淫， :
 : 才能在上帝面前使丈夫或妻子处于 :
 : 可以摆脱婚约约束的地步。虽然国 :
 : 家的法令允许离婚，但依照《圣经》 :
 : 的真理并根据上帝的律法，他们还 :
 : 是夫妻”（复临信徒的家庭，原文 :
 : 344 页）。 :
 :
 :

所有信徒都被呼召远离冷酷无情，竭力经营他们的婚姻，乐于宽恕和给予对方洗过自新的机会及为基督徒的婚姻树立榜样。在环境恶劣的地方，基督徒的解决办法是改变环境，而不是改变对方。即使在希望渺茫的景况下，我们也须铭记那从死里复活的主也能使我们的婚姻复活，重得新生。

埃克哈特 穆勒

圣经比其它所有曾被印刷过的书更有价值。

帕特里克 亨利

6 太阳、月亮和众星的兆头 已经发生了吗？

那些日子的灾难一过去，日头就变黑了，月亮也不放光，众星要从天上坠落，天势都要震动。太 24：29。

要理解这节经文以及确定这些兆头出现之前的灾难时期，详细掌握本章更大的结构是有帮助的。耶稣的讲论始于他预言圣殿被毁（1，2 节），这促使门徒追问这一切发生的时候。对于那些很快就要因基督的死而陷入沮丧的门徒来说，耶稣所作冗长的回答一定听起来晦涩难懂。事实上，复活之后，他们问他：“主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？”（徒 1：6）耶稣明确地回复说，我们不应指望上帝给我们一个关于未来事件的时间表（徒 1：7）。在马太福音 24 中搜寻预言性时间表的尝试已使理解本章变得错综复杂。其实，耶稣的论述只有两个要点：耶路撒冷的毁灭和世界的末了。

马太福音 24 章的结构——几个世纪前但以理曾预言耶路撒冷及其圣殿被毁，并且耶稣敦促我们去阅读和理解他的预言（太 24：15；参但 9：26）。门徒们似乎一听到耶稣说圣殿会被摧毁，便认为这一事件将预示世界的末了。然而由于地球历史的末了是在遥远的将来，门徒们在不知不觉中问了两个不同的问题：（1）“这些事情什么时候发生？”（即圣殿被毁）；以及（2）“什么将是你再来和世界末日的征兆？”（3 节）。

仔细研究耶稣的回答可以发现它有两个主要部分，分别对应于以上两个问题。¹

新约几乎总用“灾难”一词来描述上帝子民受到来自人间政权和权势的迫害。

这种结构是显而易见的。某些事件，包括假基督（5，23，24）和假先知（11，24），苦难（9，21）和各种自然的剧变（7，29）重复出现在他论述的两个不同部分。此外，耶稣在讲述的第一部

分警告我们“末日”还没有到（6节），这只是“生产之难的起头”（8节）。分娩的类比可能意味着两个不同的时间段。就如假产时的子宫收缩跟实际生产前的最后一次收缩相比似乎不那么明显一样，与耶路撒冷的毁灭有关的事件只是隐约地预示着末后事件。

讲述的每一部分都在与重大事件相关的审判时期达到高峰。第一部分以“毁坏可憎的”为高潮。信徒们将意识到这是逃离即将被毁灭的耶路撒冷城的信号（15-20节；参路 21：20）。第二部分以“大灾难”的结束为标志，并在太阳、月亮和众星显出征兆那里达到高潮。信徒们会将其视为“最后的审判已经开始”的信号，并且要警醒和预备人子的降临（29-31节）。²

大灾难——大灾难的性质和随之而来的宇宙现象与较早前在讲论中概括性的描述形成鲜明对比。在那里耶稣警告他的追随者他们将遭受苦难和迫害，这将导致许多人跌倒（9，10节）。然而，后来耶稣提到之前没有出现的“大灾难”。事实上，那些日子是如此的严峻以至于为了选民的缘故，它们被减少（21，22节）。³这两处论到的患难涉及对那些仍忠于耶稣之人的迫害。耶稣在第二部分中关于苦难的论述，不应与启示录中上帝降下最后七灾来审判恶人的忿怒时期相混淆。⁴新约几乎总是用“灾难”一词描述上帝子民受到来自人间政权和权势的迫害，这在马太福音 24 章中是很明显的。

第一次提到的灾难似乎是指第一到第四世纪期间，异教罗马皇帝对忠心基督徒的残酷迫害（参启 1：9；2：9，10）。但这种灾难是间断发生的。与教会获得统治权的 1260 年间（公元 538-1798）忠心信徒遭受的长期和有系统的迫害相比，其在地点和时间上更为有限（但 7：25；启 12：6，14）。十八世纪的法国大革命和主张政教分离的美国的建立动摇了教廷的逼迫势力，所以这里称之为“大灾难”的第二个迫害期被减少了（启 13：3，11）。“大灾难”的日子因上帝的介入而被缩短（参可 13：20），所以它不可能指在大灾难时期对恶人的降灾审判，乃是指上帝忠心的子民所遭受到的来自地上权势的苦难和迫害。

太阳、月亮和星星的预兆——在大灾难之后（太 24：29/可 13：24），异常的宇宙现象开始出现，人们也开始警醒预备“人子”的降临（太 24：42-44）。既然这些太阳、月亮和星星的预兆是在大灾难结束后出现的，那么它们显现的时候该在十八世纪末。同样重要的是这些现象均以日——月——星的序列出现在新约中（太 24：29；可 13：

.....
 基督宣称，在罗马教的大逼
 迫停止后，日头就要变黑，月亮
 也不放光。以后众星也要从天上
 坠落。（历代愿望，原文 632 页）

24；路 21：25；启 6：12，13）。这一固定的顺序表明它们当以更为具体而非笼统的方式应验。

鉴于这些现象出现的预期时间和顺序，1780年5月19日所谓的“黑日”很符合耶稣关于太阳和月亮会变暗的描述。当天正午人们点上了蜡烛，到了晚上月亮被烟雾遮住。几十年后的1833年11月13日，大狮子座流星雨出现。据估计每小时可观测到六万颗流星，流星天文学这门新科学也因此应运而生。⁵在十八世纪末至十九世纪初这一短期内出现的自然现象，几个世纪以来，就其宗教影响，强度及肉眼可观察度而言，在北美是空前的⁶。就其影响力、出现顺序和出现时间而言，它们最有可能应验了耶稣在《马太福音》24章的预言。虽有经文表明类似的兆头可能会突然出现在基督复临之前，⁷但自从关于太阳、月亮和星星的预言应验以来，耶稣在讲论的结尾发出的警告显得愈加确切：“所以，你们也要预备，因为你们想不到的时候，人子就来了”（24：44）。

柯林顿 瓦伦

参考文献

1 见 Richard Davidson 在本书撰写的关于《马太福音》24：34 的文章

2 Richard M. Davidson, “The Second Advent and the Fullness of Time,” *Ministry* 73 (June-July 2000): 45.

3 见同上，47 n.25，其与《马太福音》24：29/《马可福音》13：24 一致，这些兆头出现在“1750年左右”停止的大灾难之后（见可 13：19-20）。

4 耶稣所描述的大灾难和宇宙现象与约翰在《启示录》中提到的最后七灾或基督复临之前的“大灾难时期”（启 6：12-14；7：14）截然不同。降灾时期被称为“上帝的忿怒”时期（15：1，7；16：1 等），不应与撒但所激起的忿怒或灾难相混淆。后者不是针对恶人，而是针对上帝的子民（12：12-16）。

5 关于黑日，见 Joseph Dow, *History of Hampton*, http://www.hampton.lib.nh.us/HAMPTON/history/dow/chap12/dow12_14.htm，而关于流星和流星雨的信息是由天文杂志提供的，online: <http://www.astronomy.com/asy/default.aspx?c=a&id=2109>, both accessed February 2, 2009.

6 C. Mervyn Maxwell 说，“它们（太 24：29 的兆头）发生时，那里的居民能够很容易注意到，且其引起了广泛的思考。它们在提醒那些有“耳朵听”之人关注最后审判和末日的临到方面起到了明显的作用”（*God Cares*, 2 vols. [Nampa, ID: Pacific Press, 1985], 2: 214).

7 见 珥 3：15, 16 (参 2：10); Tim Poirier, “The End of a Sign, or a Sign of the End?” *Adventist Review*, November 13, 2008, 21.

7 耶稣所说“这世代”究竟是什么意思？

“我实在告诉你们，这世代还没有过去，这些事都要成就。”太 24：34

太 24：34 被认为是新约最难的经文之一。刘易斯（C.S.Lewis）称这段话为“圣经中最尴尬的经文”。¹ 这节经文经常被犹太人，穆斯林和不可知论者引用作为反对基督、基督教和新约的主要依据之一。如果耶稣预言会在他的世代再来，正如许多人确信这是马太福音 24：34 所教导的，那么他的预言显然失败了。由此，他关于弥赛亚宣告的可信性，及整个基督教和新约圣经的真实性都会受到质疑。耶稣是否错误地预言他会在第一世纪再来呢？

许多十九世纪的基督复临安息日会信徒认为，这节经文出现的背景是记载在太 24：27-51 节的关于基督再来的征兆。于是他们将此节经文视为一个应许，即基督一定会在那些见证了宇宙兆头之人有生之年复临。而这些兆头与发生在十八世纪末和十九世纪初的复临觉醒运动有关。但随着时间的流逝以及这些兆头的目击者的离世，许多曾参与早期基督复临运动之人的幻想破灭了。问题是：马太福音 24：34 的预言已经落空了吗？

“这些事” 的含义——解开马太福音 24：34 的含义，以及整章的关键乃在于了解第 1-3 节所采用的词语。在第 1 节，门徒指给耶稣看耶路撒冷宏伟的圣殿建筑；在第 2 节，耶稣回答说，“你们不是看见这些东西吗？我实在告诉你们，将来在这里没有一块石头留在石头上，不被拆毁了。”在这节经文中，翻译为“这些东西”的希腊词是 *tauta*，其显然是指即将被毁灭的耶路撒冷圣殿。之后在第 3 节，耶稣坐在橄榄山上俯瞰圣殿，门徒私下里到耶稣跟前问：“请告诉我们，什么时候有这些事 [*tauta*]？你降临 [*parousia*] 和世界的末了 [*synteleia*] 有什么预兆呢？”

请留意，门徒们问了两个基本问题：（1）关于 *tauta*（“这些事”），透过前面经文的背景，其显然指耶路撒冷圣殿的被毁；及（2）关于 *parousia*（“降临”）和世界的 *synteleia*（“末了”）的预兆。这些措辞在马太福音的其它地方总是指基督的

第二次降临。² 由于对耶稣弥赛亚使命有模糊理解，门徒们在头脑中可能没有区分这两个事件。但很明显，在他的橄榄山讲论中，耶稣对他和门徒使用的术语作了仔细的区分。在太 24 章中，tauta “这些事” 一词始终指与耶路撒冷的毁灭有关的事件，术语 parousia “降临” 和 syntelia “末了” 则指与基督的第二次降临相关的事件。³

“这些事” 指基督的世代——基于这类全章所遵循的模式，我们可以更仔细查看第 34 节：“我实在告诉你们，这世代还没有过去，这些事 [tauta] 都要成就”。“这

在马太福音 24 章，“这些事” 始终指与耶路撒冷被毁有关的事件。

些事” 指什么呢？它们是指引向并包括耶路撒冷被毁的一连串事件，而不涉及基督再来。这也符合此措辞在本章其它地方的用法。

分析“这世代” (he gena haute) 这一措辞可以进一步确认第 34 节指公元第一世纪的世代，而非末后的世代。针对这个短语在马太福音其它地方用法的研究表明这个短语总是指耶稣同时代的人（见太 11: 16; 12: 41, 42, 45; 23: 36）。

最后，如果在前一章耶稣宣告文士和法利赛人有祸了的更大背景下研究太 24: 34，就会发现耶稣在这两处的预言措辞有着紧密的平行关系。太 23 章提到耶稣谴责了拒绝他的犹太领袖，并针对作为社会政治实体的以色列民族的末日进行了宣告：“看哪，你们的家成为荒场”（38 节）。此节经文与我们讨论的经文相似：“我实在告诉你们，所有这些事都要临到这世代了 [epi ten genean tauten]”（36 节）。

“这世代” 和耶路撒冷的毁灭——如果用“这世代” 来指耶稣同时代的人，即他在公元 31 年讲话的对象，又如果我们假定圣经中一个世代指大约 40 年，4 那么耶路撒冷被毁（公元 70 年）正好发生在耶稣的世代过去之前（公元 31+40 年 ≈ 公元 70 年）。

-
- ： 在公元 70 年耶路撒冷被毁前应验的预兆
- ： a) 假弥赛亚——米纳罕，尤达和其他人使成千上万的跟随者相信他们
- ： 是弥赛亚(约瑟夫，犹太战史，2.17.8, 9; 犹太古史 20.5.1 17.10.6, 7)。
- ： b) 战争——在那些日子，以色列充满了战争和战争的谣言，部分原因
- ： 是由于奋锐党人的狂热行为（约瑟夫，犹太战史，2:17）。
- ： c) 自然灾害——徒 11:28 提到克劳迪斯统治下的饥荒（公元 49 年）；
- ： 公元 65 年在罗马有瘟疫（塔西佗，编年史，16:13）；地震（徒
- ： 16:26; 约瑟夫，犹太战史，4:286, 287）。
-

d) 迫害—当时基督徒屡遭迫害，从司提反被石头打死到尼禄统治下的可怕迫害（参徒 12，14，等）。

总之，太 24: 34 指出“这世代”，即与耶稣同时代的人，还没有过去，“这些事”，即引向并包括在公元 70 年耶路撒冷被毁的一连串事件，都要成就。既然第 34 节不指第二次降临，那么预言并没有落空，乃是在公元一世纪准时应验了！

理查德 M. 戴维森

参考文献

1C. S. Lewis, “The World’s Last Night,” in *The Essential C. S. Lewis*, ed. Lyle W. Dorsett (New York: Touchstone, Simon and Schuster, 1996), 385.

2 希腊词 *parousia* (“降临”) 只出现在太 24 (3、27、37、39 节)，它们都清楚地指基督荣耀的再来。在马太福音中，关于 *synteleia* (“未了”) 一词在与“世界的未了”(基督第二次降临) 关联时的一致用法，见太 13: 39, 40, 49; 28: 20。

3 关于太 24 章术语的一致用法的详细分析，见 Richard Davidson, “‘This Generation Shall Not Pass’ (Matt 24: 34): Failed Or Fulfilled Prophecy?” in *The Cosmic Battle for Planet Earth: Essays in Honor of Norman R. Gulley*, eds. Ron Du Preez and Jiří Moskala (Berrien Springs, MI: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2003), 307–319.

4 尤其要注意出埃及记的旷野一代四十年内就灭亡了(民 14: 29-34; 32: 11, 12; 申 1: 34, 35)。耶稣似乎根据申命记 1: 35 中的用法，借用了“这邪恶的世代”(太 12: 45) 这个短语，其指四十年内就灭亡的那代人。其缩写形式“这个世代”可能也会让人想起旧约中的用法。



耶路撒冷

8 恶人在地狱里永远被烧吗？

“这些人要往永刑里去；那些义人要往永生里去。”太 25：46

以上经文两次使用“永远”一词，第一次将其应用于恶人受到的刑罚，而第二次指义人永远的生命。如果“永生”指没有尽头的生命，那么“永刑”不应该也是没有尽头吗？

绵羊和山羊——太 25：46 是耶稣对绵羊和山羊的比喻或故事的总结（太 25：31-46）。故事描绘了主第二次降临时，把“万民”划分为两个不同的群体——绵羊和山羊¹。绵羊被放在主人的右边，山羊被放在左边。故事中绵羊两次被称为义人（37 和 46 节）。虽然是与绵羊截然相反的群体，但山羊从来都未被特别确定身份。绵羊和山羊都称耶稣为主，且实际上他们对耶稣的话均给予了相当相似的回应。

耶稣先对绵羊说话，称他们是蒙福的，并邀请他们进入那创世以来为他们所预备的国。他们被邀请进来的原因是在穷人和有需要的人身上服侍了耶稣。另一方面，山羊被称为是被诅咒的²，并被谴责“进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去”（41 节）。山羊遭受残酷刑罚的原因是不关心穷人和有需要的人 - 耶稣表示这等同于不服侍或不帮助他。

两种生活方式——我们可以看到，基于在世上两种截然不同的生活方式，耶稣给出了两种截然不同的命运。那些用自己的时间和资源祝福和帮助他人的人正朝向一个充满喜乐和福气的永恒国度前进。那些忽视帮助身边人群之人不仅没有觉察到这些“最小”之人的需要，事实上，他们这样也是忽视了耶稣本人。³ 耶稣说他们正朝着上帝从来没有打算人去的方向前进——永刑。

永刑——但山羊被打发去的“永刑”究竟是什么含义呢？这里用的“惩罚”一词是 kolasis，新约中一个相当罕见的词，只在太 25：46 和约一 4：18 中出现过。它来自一个词根，意思是“修剪”，“剪”，“毁坏”、“惩罚”、“严惩”。它的意思是剪断不必要的东西。被上帝惩罚即被剪掉。恶人将被全能者惩罚是圣经一贯

的教导（创 6-9；结 18；罗 1；来 10：29；彼前 2：9；启：20）。可能更令人焦虑的是关于这种持续到永远的惩罚的观念。因此，在“永远的惩罚”这一短语中，“永远”一词就更重要了。

此处使用的“永远”一词是 *aionios*。与其对应的旧约希伯来词是 *‘olam*。这两个词均可指“永恒的，永远的”或“一生一世”，取决于它们的修饰对象。在出 21：6，一位爱主人的仆人要事奉他 *‘olam*（永远 = 他的有生之年）。在犹 7 节，所多玛和蛾摩拉经受了 *aionios* 之火（永火）的刑罚。显然，所多玛和蛾摩拉已不再燃烧；因此，火是永恒的，只是指一个最终的或持续的结果，而非指仍在燃烧或将燃烧到永远的火。

这就引出了一个问题：在马太福音中，*aionios* 这个词是被如何使用的。“永远”一词被马太使用了六次（18：8；19：16，29；25：41，46[两次]），有三次与“生命”（如“永生”）联系在一起，另外三次与“火”或“刑罚”有关。永生是义人的奖赏，清楚地表明了没有尽头的存在。许多人认为恶人在“永火”中受刑罚指在永远燃烧的地狱中永远地活着。

永火——然而，更仔细研究马太对“火”一词的运用表明了另一种观点。“火”（希腊词是 *pyr*）一词，马太用了总共 12 次。⁴ 几乎每次出现它都与审判有关。尤其具有启发性的是施洗约翰在太 3：10-12，以及耶稣在 13：24-30，36-43 的麦子和稗子的比喻中采用的农业隐喻。在这两种情况下，好的和坏的被区分开。好东西被保存，而坏东西被火烧尽。“烧尽”的希腊词是 *katakaio*，意思是“消耗”，“烧尽”。糠（3：10-12）或稗子（13：36-43）被不灭的火所烧尽（3：12）。糠秕和稗子不是永远长存的。它们是易燃的所以被烧尽了。但火的果效是永远的（参可 9：42-50 关于不死的虫和不灭的火）。⁵ 留意这点是有益的，即耶稣并非称恶人而是称火是永远的。恶人被永火毁灭（就像糠秕或者稗子），其结果是永刑（*eternal punishment*），而非永远的遭受刑罚（*eternal punishing*）。

关于不朽的问题——上述结论可由义人只在第一次复活时承受不朽这一事实支持。（林前 15：50-54）。因此，“永生”将是一个没有尽头的生命（启 21：4），而未拥有或未承受永生的不义之人

所多玛的罪人被“列为遭受永火刑罚的例子”[犹 7]。此处经文厘清了“永火”。它指来自上帝的火，可以彻底、永远灭绝罪人。（Edward W. Fudge, *The Fire That Consumes* [Houston, TX: Providential Press, 1982], 287).

恶人被永火毁灭，其结果是永刑（*eternal punishment*），而非永远的遭受刑罚（*eternal punishing*）。

（传 9: 5, 6; 帖后 2: 9, 10），不能永远受苦因他们是必死之人。他们要受的惩罚是第二次的死（启 2: 11; 20: 6, 14; 21: 8）。义人可以期待一个充满福乐的永生，而等待恶人的乃是将要烧尽他们的审判之火（来 10: 27）。

总结——综上所述，我们发现恶人要受的刑罚是他们自己招致的，因其忽略了身边亟需帮助之人。他们与魔鬼和他的天使为伍，而等待他们的将是来自上帝的公正刑罚。惩罚将包括用火灭绝，但火本身，虽然其果效是永远的，却不会永远燃烧下去，因恶人并非是不朽的（参玛 4: 1-3）。

汤姆 谢波德

参考文献

1 此词在新约中经常指外邦人。然而在此，它似乎包括了全人类，包括以色列和教会。参 Donald Hagner, *Matthew 14-28, Word Biblical Commentary, vol. 33b* (Dallas, TX: Word Books, 1995), 742.

2 它的希腊字是动词 *kataraoimai* 的一种形式，意思是“诅咒”。在马太福音中，它只出现在这里。它也出现在马可福音 11: 21，路加福音 6: 28，罗马书 12: 14 和雅各书 3: 9 中。比较申命记 21: 23 中被上帝诅咒的概念。

3 我们可能会反对说，这个故事没有提到得救是本乎恩，因着信，并在行为之外（弗 2: 8, 9），而且它似乎暗示通过善举穷人得救。但这是对耶稣和保罗的误解。圣经对人性的看法是，我们在生活中表现出即是内在的我们（参太 7: 15-20 “凭他们的果子，你就可以认出他们”）。同样，保罗在以弗所书 2: 8-10 提出信心要有善行，即上帝所预备叫我们行的（也参雅 2: 14-26）。圣经一贯的教导是我们以自己的行为受审判（林后 5: 10; 太 16: 27; 箴 24: 12）。

4 马太福音 3: 10, 11, 12; 5: 22; 7: 19; 13: 40, 42, 50; 17: 15; 18: 8, 9; 25: 41。

5 耶稣提到的与恶人受刑相关的不死的虫子和不灭的火引自以赛亚书 66: 24。这两幅图像传达了同样的信息：虫子不会死，火也不会熄灭直到尸首已被燃尽，即恶人必全然灭亡。



圣凯瑟琳修道院

位于西奈山脚下的圣凯瑟琳修道院。1844年君士坦丁·冯·提钦多夫在这里发现西奈抄本（约公元350年），其包含了部分希腊语的旧约圣经（七十士译本），完整的新约和一些次经。

9

现今的犹太人应为基督 的死负责吗？

众人都回答说：“他的血归到我们和我们的子孙身上。”太 27：25

尽管马太福音呈现出犹太特色，但这个宣告在基督教历史上历来被用来为邪恶的反犹太情绪和行为辩护。然而，从字面上看，它只表明那些直接参与基督被钉之人承担他受死的责任。誓言本身并非罕见。许多类似的誓言在旧约和新约中都曾出现过。¹

以色列的地位——但这个问题也涉及到以色列作为一个国家的地位。耶稣提到上帝的国（比喻中的葡萄园所代表的）会从一些人“夺去”并赐给别人（太 21：43）。针对文士和法利赛人，他说出了相当严厉的预言，他们将“充满”他们父亲杀死耶稣的使者的罪过（太 23：29-36）。以上似乎皆在暗示将耶稣钉死在十字架上的责任落在整个国家身上。此外，27：25 的直接上下文同时提到了犹太的认罪词，即卖了无辜之人的血，和彼拉多洗手以撇清与此事的关系（太 27：4）。紧接着是“所有人”欣然承担耶稣受死的责任。

另一方面，在太 23 章中，耶稣特别针对以色列的宗教领袖，而非整个国家宣布厄运。再者，出现在所谓的“自我咒诅”经文之后的太 27：25 清楚强调了彼拉多自己的责任。这位罗马巡抚已经鞭打和折磨了耶稣。现在把他交出来钉十字架，且只有彼拉多有权这么做（太 27：26）。此外，我们看见法利赛人、祭司长和长老比众人更甚，成为真正的罪魁祸首（41 节）。其实是这些人首先把耶稣带到彼拉多面前（1，3，6，12 节）并煽动群众钉耶稣十字架（太 27：20；参太 16：21）。

犹太人个人的得救——虽然以色列作为一个民族拒绝了弥赛亚并失去了作为上帝在地上代表的特权，但个别的犹太人却被耶稣吸引并跟随了他。依照马太福音，众民蜂拥般聚到耶稣那里并跟随他在以色列各地游走（4：25；8：1；14：13；19：2；20：29）。他们惊讶于他的教导（7：28）和他医治的能力（9：8，33，34；15：

31)。当耶稣进耶路撒冷时，他们高喊赞美他（21：8，9，11），这也致使领袖们不敢公开逮捕他（21：46；26：5）。只因受到犹太领袖的影响，他们的态度才发生了转变（27：20）。

甚至马太提到的“所有人”（27：25）也不指整个民族。²以色列因耶稣的事工产生了分裂。我们发现马太以三种方式清晰描述了这种分裂。第一，以色列的会堂在那些接受耶稣的人（4：23；9：35；13：54）和反对他的人（12：9-14；13：54-57；参23：34）之间徘徊不定。其次，马太福音21中另一个关于葡萄园的比喻描述以色列为两个截然不同的“儿子”，他们代表对耶稣持两种相互冲突态度的人（21：28-32）。第三，耶路撒冷本身是分裂的（例如，20：18；21：9-11）。这暗示了该城将站立不住（12：25）。关于烧毁那些拒绝出席王儿子婚礼之人的城的记载，带有更强烈的暗示（22：7）。最后，耶稣为耶路撒冷哭泣因她的百姓不愿被耶稣吸引，也不肯接受他为弥赛亚（23：37）。耶稣宣告城和殿的厄运（“你们的家”），因为他意识到在这里，他将被定罪，鞭打，并被钉到十字架上。就如流无辜之人的血导致了此城被巴比伦倾覆，现在它将最终被罗马所摧毁。

“从犹太人中将有许多人悔改。这些悔改的人将参加为主预备道路的工作，使沙漠地成为我们上帝的平坦大路。悔改的犹太人要在将来为接见基督我们的君王所作的伟大准备工作中起到一种重要的作用”（布道论，原文579页）。

“所有人”——结合本章的直接语境和全书的大背景，马太福音27：25中的“所有人”最自然的解释是指那些在现场呼喊钉耶稣十字架之人。显然那天并非举国之人都被塞进城市广场。“所有人”充其量是指那些住在耶路撒冷的人，以及那些当年来过逾越节之人和他们的直系子女。事实上，主要是这些人将遭受24：15-19所提到的灾祸，即罗马军队会围攻耶路撒冷并最终摧毁它。耶稣在马太福音23：38，39中对这一悲剧事件的预言，暗指诗篇118：26。“奉主名来的，是有福的。”这一呼喊似乎在当时被理解为指弥赛亚国度的临到。耶稣通过引用圣经指向他的第二次降临，那时角色会彻底转变，宗教领袖会默许并承认他的弥赛亚身份（参太26：64）。耶稣将判决那些现在审判他之人。正如马太福音24所记，针对耶路撒冷的审判与末世的审判是融合的。约翰把“刺他的人”视为耶稣在云中复临时在场的人之一（启1：7），这也暗指了耶稣曾说的话。审判会临到那些曾拒绝耶稣的犹太人身上。耶稣宣布他们已被定罪，但审判直到他荣耀归来时才被执行。“那时，那

“今日活着之人并不为那些钉死上帝儿子之人的行为担责”（评阅与宣报，1893年4月11日）。

些发誓说：‘他的血归到我们和我们的子孙身上’的人，必得到他们所求的了”（历代愿望，原文 739 页）。

普世的救恩——马太明确指出，基督复活后，救恩不仅要向犹太人宣告，也要向万国宣告（太 28: 19）。根据使徒行传的记载，成千上万的犹太人，包括许多祭司（6: 7），曾因参与钉耶稣在十字架上而悔罪，并归向耶稣且得到宽恕（徒 2: 36-41; 4: 4）。上帝并不偏待任何人或任何民族，他愿意万人得救（徒 10: 34, 35; 罗 2: 11; 10: 12, 13; 加 3: 28, 29）。虽然历代的犹太人不必为基督的死负责，但和其他人一样，他们要为拒绝他作救主负责（太 10: 32-34）。另一方面，现今接受耶稣为弥赛亚的犹太人，可重新成为上帝真以色列民的一分子（罗 11: 23-26; 加 6: 15, 16）。

柯林顿 瓦伦

参考文献

1 书 2: 19, 20; 撒下 1: 16; 王上 2: 31-33; 耶 26: 8, 9 (又称“所有人”), 12, 15; 结 18: 13; 33: 4-6; 徒 18: 6。

2 马太福音中的“百姓”（laos）一词用法多样，但从未明显指整个犹太民族。

耶稣所行的神迹

	马太	马可	路加	约翰
治愈身体疾病				
麻风病人	8: 2, 3	1: 40-42	5: 12, 13	
百夫长的仆人	8: 5-13		7: 1-10	
彼得的岳母	8: 14, 15	1: 30, 31	4: 38, 39	
两个被鬼附的加大拉人	8: 28-34	5: 1-15	8: 28-35	
瘫子	9: 2-7	2: 3-12	5: 18-25	
患血漏的妇人	9: 20-22	5: 25-29	8: 43-48	
两个瞎子	9: 27-31			
一个被鬼附的哑巴	9: 32, 33		11: 14	
手枯干的人	12: 10-13	3: 1-5	6: 6-10	
一个被鬼附的瞎子, 哑巴	12: 22			
迦南妇人的女儿	15: 21-28	7: 24-30		
患有癫痫的男孩	17: 14-18	9: 17-29	9: 38-43	
巴底买和另一个盲人	20: 29-34	10: 46-52	18: 35-43	
在会堂里被鬼附的人		1: 23-26	4: 33-35	
聋哑人		7: 31-37		
伯赛大的瞎子		8: 22-26		
驼背的女人			13: 11-13	
患水臃的人			14: 1-4	
十个麻风病人			17: 11-19	
马勒古的耳朵			22: 50, 51	
迦百农官员的儿子				4: 46-54
毕士大池边的病人				5: 1-9
生来瞎眼的人				9: 1-41
控制自然力量				
平息风暴	8: 23-27	4: 37-41	8: 22-25	
水上行走	14: 25	6: 48-51		6: 19-21
喂饱 5000 男人 (除妇女和儿童外)	14: 15-21	6: 35-44	9: 12-17	6: 5-13
喂饱 4000 男人 (除妇女和儿童外)	15: 32-38	8: 1-9		
鱼嘴里的硬币	17: 24-27			
枯死的无花果树	21: 18-22	11: 12-26		
一条鱼			5:1-11	
水变成酒				2: 1-11
另一次捕鱼				21: 1-11
使人复活				
睚鲁的女儿	9: 18-25	5: 22-42	8: 41-56	
拿因寡妇的儿子			7: 11-15	
拉撒路				11: 1-44

10 耶稣曾使各种食物都 洁净了吗？

“你们也是这样不明白吗？岂不晓得凡从外面进入的，不能污秽人，因为不是入他的心，乃是入他的肚腹，又落到茅厕里（这是说，他宣布各种的食物都是洁净的）。”可 7：18，19

这段经文经常被用来证明基督在新约圣经里废除了洁净和不洁肉类之间的区别。某些人认为利未记 11 关于洁净和不洁净肉类的律法是仪文体系的一部分，因此，对基督徒不再有约束力。

译文的问题——可 7：1-23 一直在谈论洁净的问题。它始于法利赛人和一些文士控告门徒们无视“古人传统”，用俗手吃饭（1-5 节）。耶稣依次回答了这两项指控（分别在 6-13 节和 14-23 节）。他谈话的对象分别是法利赛人、众人，和门徒们。

第 19 节最终归结为译文的问题。即便所谓的“字面”或“逐字逐句”的翻译，基本上也是对最后一部分经文的释义。希腊文本根本没有提到“宣布”食物洁净，也没有任何迹象表明马可已经插入了对耶稣原意的评语。¹更忠于希腊文本的是新钦定版译本（NKJV），它将经文的最后部分翻译如下：“因此洁净各种食物”。然而，即使我们接受以上的译文，明白此处经文的含义最终取决于两个问题的答案：（1）何为“洁净”（或“宣布食物‘洁净’”）？和（2）“食物”是何意思？

“洁净”的含义——马可在其它地方仅一次提到洁净，涉及麻风病人在仪式上的洁净（1：40-42）。马可福音在开头记载关于食物的争论并非针对吃圣经所禁止的不洁的肉，乃专注于是否须遵守与食物相关的法利赛传统（2：13-28）。同样，这里的问题不在于律法本身，乃在于对它们的正确解释。²正如我们所看到的，本章起初记载的争论不是关于不洁的食物，乃是针对仪文上不洁的手。耶稣回应时强调上帝的话语须优先于人的传统。3-13 节重申了这一点。耶稣在第 6-7 节引用了赛 29：13 以对其进行强化。这为他在 15 节发表关于纯洁的声明做了铺垫。

马可（也可在太 15 章找到）对照了不能污秽人的外在的东西（可 7：15）和可以污秽人的内在的东西（21、23 节）。显然，外部清洗只能洁净表面，处理表层的污秽。这就是第 2 节称俗手为“未洗的”的原因，意思不是说他们在本质上是脏的，乃是指他们在仪式上是不洁的，这就是为何第 3 节和第 4 节将这种清洗和别的犹太规矩归为一类。相比之下，第 20-23 节强调人的内心，一个人内心的想法和意图（参太 23：25，26；来 4：12）。

在使徒行传第 10-11 章中，对仪文性污秽的担忧同样导致了彼得在拜访外邦人哥尼流时犹豫不决。早期的基督徒唯有透过上帝进一步的启示，才开始清晰地领悟到外邦人也可以唯独藉着信心和领受圣灵被完全洁净。割礼和犹太传统的仪文已无关紧要。

污秽的范围——除了污秽的来源（内在的和外面的）以外，污秽的范围也至关重要。清洗的礼仪只适用于“俗手”（可 7：2，5），而在洁净影响整个人的更严重的污秽上束手无策（15，18，20，23）。译为污秽的字词 *koinos* 和相关动词 *koinoo*，均是不寻常的。³ 这两个词皆未出现在旧约的希腊文七十士译本中来指利未记 11 和申命记 14 的不洁净的动物。*Koinos* 一词通常指“公众的”或“通俗的”。⁴ 法利赛人却认为它是贬义的，指一种污秽的景况。他们认为在采取适当的保护措施来防止礼仪的污秽方面，普通人不如他们谨慎，而与这些人接触会导致污秽。这就是为何第 4 节告诉我们，当某些犹太人从市场回来时，除非先洗浴（希腊词是 *baptizein*，英语单词“baptize”来源于此），否则他们不会进食。耶稣通过宣布所有食物在礼仪上皆是洁净的驳斥了法利赛人人为的划分。⁵

“食物”的含义——我们不应自然地假定“所有食物”被称为是“洁净”的是指容许人去吃任何自己想吃的东西。它当然不允许吃人肉，也不允许吃旧约圣经所禁止的不洁的肉。若可 7：14-19 节已宣布废除了上帝关于洁净和不洁净肉类的规定，那为何马可福音 7：6-13 节如此强调遵守上帝的诫命呢？事实上，古代文献研究表明犹太人并没有把他们认为不适合吃的东西当做“食物”。⁶ 因此，第 19 节中提到的“食物”包括不洁净种类的可能性不大。似乎更理想的解释是，它拒绝了只要食物来源（主要是外邦人）不可靠就应被定为不洁净的观念。⁷ 这样的理解也很符合更大的语境，就是这段经文为接下来耶稣在外邦人中的工作做了铺垫（可 7：24-8：10）。这也有助于解释为何门徒们似乎无法预料到另一个主要有益于外邦人的喂养神迹（8：4），以及为何耶稣斥责门徒们不明白（8：17-21）并警告他们特别留

耶稣拒绝了这一观念，就是在某些情况下，即便是“洁净”的食物也可能在仪式上被污秽而不适合食用。

意“法利赛人的酵”。

总结——耶稣拒绝了这一观念，就是在某些情况下，即便是“洁净”的食物也可能在仪式上被污秽而不适合食用。他并未废除圣经中对洁净和不洁肉类的区分。若他果真废除了这些区分，那么他的教导并未影响到早期基督徒近两百年的信仰和实践，这是很不可思议的。⁸

耶稣的警告也适用于今日。每当对宗教形式的外在顺从开始削弱内在的委身，以及由其涌流出的对上帝话语的顺从之时，法利赛主义就正在发挥酵的影响，并误导真正的基督徒落入危险中。

柯林顿 瓦伦

参考文献

1 当马可添加自己的注释时，他通常会很清楚地运用某种暗示性的词组（例如，在第 2、3、11 节，以及同一章的第 34 节）。奥利金最早提出第 19 节最后的词组是马可的注释（Comm.Matt 11.12.36-39）。许多现代译本都赞同这一观点，它们将假定的注释放在括号中或引号之外，以区别于耶稣前面的话（这一做法的一个显著例外是美国标准版 ASV）。

2 上帝与人之间的对立经常出现在马可福音中（例如，8: 33; 10: 9; 11: 27, 30, 32; 12: 14）。

3 在福音书中，形容词和动词的形式只出现在马可福音 7。该术语偶尔出现在马加比文献中，例如马加比一 1: 47, 62; 马加比四 7: 6。特别重要的是它第一次出现时，单独提到猪，似乎把不洁的动物和在仪式上被污秽的洁净动物区别开来。

4 例如，七十士译本箴 1: 14; 2 马加比 4: 5; 9: 21; 徒 2: 44; 犹 3。

5 洁净与普通食物有关是一种后来的创新，此断言忽略了重要的证据。这些证据不仅来自拉比资料，还有新约本身（例如路 11: 38）。摩西五经规定，来自不恰当屠宰的动物的干净肉是不洁的（利 11: 40; 17: 15），并且它会污秽吃的人。居住在库姆兰的犹太人的做法甚至更加严格（见 1QS V.13-14; VIII.16-18）。所以，不难想象在法利赛人中间盛行的更加宽容的做法。

6 当提及不洁肉类时，通常使用修饰语（例如，约瑟夫，犹太人古史 4.139，‘奇特的食物’；4 马加比 1: 34，‘任何一种律法禁止我们食用的食物’）。

7 这条规则的例外出现在徒 15: 20; 林前 10: 28（已在但 1: 8-16 中暗示）。

8 简略研究关于不洁食物的基督教思想显示出问题似乎在公元三世纪中叶之前尚未得到解决。见 Jiří Moskala 颇有帮助的概论，The Laws of Clean and Unclean Animals of Leviticus 11: Their Nature, Theology, and Rationale, Adventist Theological Society Dissertation Series, vol. 4 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 2000), 3152.

11 耶稣曾称呼一个妇人为“狗”吗？

耶稣对她说：“让儿女们先吃饱，不好拿儿女的饼丢给狗吃。”可 7：27

这节经文令人困惑之处显然在于耶稣在描述外邦人时使用的苛刻和麻木不仁的言语。他似乎不愿帮助一位有需要的外邦妇人，随之他又以不合常规的方式改变了主意。

耶稣和犹太人对外邦人的态度——耶稣的使命延伸至那些住在推罗、西顿和低加波利的人，而叙利腓尼基妇人的故事（可 7：24-30）就是在这样的背景下发生的（可 7：24-8：10）。此故事所属的更大叙事

突出了两大主题，即耶稣供应“饼”的能力，以及门徒心硬并对彰显耶稣能力的变饼神迹的意义缺乏理解（可 6：30-8：21）。

这个奇迹故事与本章其它部分和下一章有几个关联：（1）在与法利赛人和文士的争论中（可 7：1-23），耶稣挑战了他们对污秽之物的传统信仰（即门徒的俗手；可 7：1-5），并教导真正的污秽乃来自人的内心，而非外在（可 7：20-23）；在叙利腓尼基妇人的故事中，耶稣挑战了犹太人关于“污秽之人”（即外邦人）的观念，并透过治愈妇人的女儿来彰显上帝对众人的不偏不倚之爱（参徒 10：34-35）；（2）表明以色列人优于外邦人的救赎史观（可 7：27 上；参太 10：5，6；15：24；罗 1：16）由两个变饼的故事说明：在第一个故事里，有五千犹太人 被喂饱（可 6：30-44）；在第二个故事里，四千外邦人被喂饱（可 8：1-10）；（3）叙利腓尼基妇女坚定的信心与犹太宗教领袖的抵抗和 不信（可 7：1-23；8：11-13）；以及门徒们顽固的态度和不明白（可 6：52；7：

“这是耶稣在这次旅程中所行的唯一的神迹。他到推罗、西顿边境来，就是为行这一件神迹。他要解除那妇人的痛苦，同时要借着向一个被鄙视之民族的人施恩，给门徒留下一个榜样，以便将来他不与他们同在时，帮助他们。他要引导他们除去犹太人的排外心理，而乐意为外族人服务。”（历代愿望，原文 402 页）

17-18; 8: 16-21) 形成鲜明对比。这个故事及其语境揭示了宣传天国信息导致的不可思议的结果, 也预示了使徒行传中犹太人和外邦人对于福音信息的不同回应。

拣选以色列的根本目的——在救恩历史的框架内解读这个外邦妇人的故事尤其重要。上帝凭主权拣选以色列有一根本目的: 上帝与亚伯拉罕和他的子孙立约为的是给“地上的万族”带来祝福(创 12: 1-3)。旧约反复提到以色列的这一重要使命(赛 19: 19-25; 42: 1, 6; 49: 5, 6; 60: 1-22; 61: 1-11; 弥 4: 1-5: 15; 亚 8: 20-23)。身为以色列的弥赛亚, 耶稣来为要更新和重建上帝的子民以让他们最终完成祝福外邦人的神圣使命(路 2: 30-32; 约 12: 20-26)。

耶稣教导门徒一功课——耶稣的使命是召集上帝被重建的子民归向自己以实现亚伯拉罕之约。因此, 他决定进入以外邦人为主的腓尼基领土(可 7: 24)。这无疑是为了教导门徒们犹太人和外邦人均是他要拯救的对象。以色列民族在自己的骄傲和排外主义中显然忽略了执行这神圣的任务。耶稣最初对这位外邦妇人的沉默, “他却一言不答”(太 15: 23)和他的关于以色列优先的声明, “让儿女们先吃饱”(可 7: 27), 就是致力于把以上问题放在首位。

耶稣的话“不好拿儿女的饼丢给狗吃”不应被解作耶稣粗鲁, 不愿帮助这位孤独的外邦妇人; 相反, 为了门徒的益处, 耶稣在他们面前刻意显露出典型的犹太人对异教徒的敌意, 这样他们就可以清楚地看到如何避免误解外邦人。在犹太传统中, “狗”一词是典型的被犹太人用来贬损外邦人的词汇; 圣经对狗的态度(撒下 16: 9; 诗 22: 16; 太 7: 6; 腓 3: 2; 彼后 2: 22; 启 22: 15)始终是负面的。¹ 不过, 耶稣有可能使用了指小狗的词(kynariois), 它可指家庭宠物, 而非流浪的食腐杂种狗。² 因此, kynariois 的使用大大减轻了他话语的严厉性。

**在门徒们面前, 耶稣刻意
显露出典型的犹太人对异
教徒的敌意, 这样他们就
可以清楚地看到如何避免
误解外邦人。**

犹太人的偏见成为犹太人和外邦人进行社交的障碍; 耶稣要打破这些障碍, 因上帝的爱不限于任何国家或种族。

这位外邦妇人对耶稣的回应“主啊, 不错; 但是狗在桌子底下也吃孩子们的碎渣儿”(可 7: 28)表明了其对救恩

历史的认识。藉着称呼耶稣为“主”这一富有神学含义的头衔, 这位妇人把他简短的比喻转为己用, 同时保留了他对犹太人为上帝的“儿女”(出 4: 22; 申 14: 1; 赛 1: 2)和外邦人是“狗”的描述。虽然她承认孩子们有优先被喂饱的特权, 但她同时坚持狗应获得从桌上掉下来的碎渣儿。在神学意义上说, 当以色列的弥赛亚致

力于重建上帝子民之时，最初赐给以色列的祝福也会临到外邦人。这位妇人展现出非凡的谦卑和对救恩计划的了解，且不屈不挠地寻求她“被鬼附得甚苦”的女儿痊愈。因她坚定的信心，耶稣就赶出那鬼并从远处治愈了她的女儿（7：29-30）。

总结——叙利腓尼基妇人的故事揭示出：圣经首要描述的是一位恩慈慈爱的上帝藉着他儿子耶稣基督救赎的工作，主动寻求与疏远的犹太人和外邦人和好。一个真正的局外人——一个妇人，即一个来自臭名昭著的异教叙利亚腓尼基的“不洁”外邦人——不仅意识到耶稣的普世使命，也因她坚韧的信心，格外经历到了上帝的怜悯。

里奥 兰索林

参考文献

- 1 Joel Marcus, Mark 1 – 8, Anchor Bible 27A (New York: Doubleday, 2000), 463- 464.
- 2 见 James R. Edwards, The Gospel According to Mark, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 219-221.

耶稣的比喻

	马太	马可	路加
灯在斗底下	5: 14, 15	4: 21, 22	8: 16; 11: 33
建在磐石和沙土上的房屋	7: 24-27		6: 47-49
新布和旧衣	9: 16	2: 21	5: 36
新酒和旧皮袋	9: 17	2: 22	5: 37, 38
撒种者和土壤	13: 3-8	4: 3-8	8: 5-8
麦子和稗子	13: 24-30		
芥菜籽	13: 31, 32	4: 30-32	13: 18, 19
面酵	13: 33		
隐藏的财宝	13: 44		
重价的珠宝	13: 45, 46		
拉网	13: 47, 48		
失羊	18: 12, 13		15: 4-6
无怜悯的仆人	18: 23-34		
葡萄园工人	20: 1-16		
两个儿子	21: 28-31		
凶恶的园户	21: 33-41	12: 1-9	20: 9-16
未穿礼服之人	22: 2-14		
象征夏天的无花果树	24: 32, 33	13: 28, 29	21: 29-32
十童女	25: 1-13		
按才受托	25: 14-30		19: 12-27
绵羊和山羊	25: 31-36		
种子发芽成长		4: 26-29	
债主和欠债者			7: 41-43

马太

马可

路加

好撒马利亚人
迫切直求的朋友
无知财主
警醒的仆人
忠心管家
不结实的无花果树
婚宴的首位
大宴席和不情愿的客人
计算代价
失钱
浪子
不义的管家
财主和拉撒路
主人与仆人
切求的寡妇和不义官
法利赛人与税吏

10: 30-37
11: 5-8
12: 16-21
12: 35-40
12: 42-48
13: 6-9
14: 7-14
14: 16-24
14: 28-33
15: 8-10
15: 11-32
16: 1-8
16: 19-31
17: 7-10
18: 2-5
18: 10-14

12 财主和拉撒路的比喻在教导灵魂不死吗？

“后来那讨饭的死了，被天使带去放在亚伯拉罕的怀里。财主也死了，并且埋葬了。他在阴间受痛苦，举目远远的望见亚伯拉罕，又望见拉撒路在他怀里。”路 16：22-23

这个比喻经常被用来支持灵魂不死的观点。这个乞丐正在亚伯拉罕的怀里，即在天堂，财主正在地狱受苦，而他的兄弟们仍在世上活着。这种解释似乎与圣经整体关于死人一无所知的教导相悖（传 9：5）。

财主和拉撒路的故事只出现在路加福音 16。其独特之处在于它是耶稣的唯一一个讲述来世事件的比喻，也是唯一一个包含个人名字（拉撒路）的比喻。路加福音 16 章的大部分篇幅是论及财富的，而此比喻很可能也在谈及这个主题。

比喻的背景——比喻的第一幕讲述两人生活中截然不同的地位——一个财主和一个名叫拉撒路的乞丐。¹富人生活得奢华宴乐，而拉撒路却浑身生疮，渴望得到财主桌子上掉下来的零碎充饥，并且狗来舔他的疮。

死后，这个乞丐被带到亚伯拉罕的怀里并在那里找到了安身之处，而财主却被埋葬了。然而，情节迅速发展为在地狱之火的痛苦中，财主呼喊“父亚伯拉罕”打发拉撒路无论如何用一滴水冷却他那炽热的舌头。这里恳求的是最小的怜悯——仅把手指浸在水里凉凉财主的舌头，而不是整个身体。

亚伯拉罕却以两个理由拒绝了这一要求——财主在世生活的时候应有尽有，而拉撒路却过着凄惨的生活。现在两人角色彻底转变，即拉撒路得到安慰而财主遭受痛苦。其次，亚伯拉罕指出他们之间已经有一个被限定的深渊，以至无人能从一边过到另一边。

财主恳求打发拉撒路回去警告他的弟兄们。亚伯拉罕再次拒绝了他，并论及摩

11: 31, 32)。

5、旧约的作者非常强调死者，义人与恶人一样，在坟墓中保持寂静和无意识状态直到复活的日子。见伯 14: 12；诗 115: 17；传 9: 5, 6, 10。

上述证据说明，在财主和拉撒路的比喻中，耶稣只是采用一关于来世的流行故事生动揭示了福音对我们的生命以及我们的资源的主权。犹太历史学家约瑟夫（公元 1 世纪）在他的“给希腊人谈阴间”中，运用了与路加福音 16 章中的比喻相似的措辞来描述天堂和地狱。²

耶稣只是采用一个关于来世的流行故事，生动揭示了福音对我们的生命以及资源主权的真理。

若不顾及周边人的需要，我们就是把自己置于失去永恒救恩的危险中。我们虽不是靠帮助他人得救，但福音在我们里面改变人心的能力必会在仁慈和良善的外在行为中彰显出来。

汤姆 谢波德

参考文献

1 因为名字具有明确性和暗示了重要性，所以故事中一直未提及那个财主的名字是有启发性的。通常会期待财主是有名氏，乞丐是无名氏。预期的逆转将成为故事的一个主题。

2 见 William Whiston, translator, *The Works of Josephus* (Peabody, MA: Hendrickson, 1987), 813, 814.

约瑟夫向希腊人讲述地狱的故事

有人降到这个地方 [阴间]，我们相信在它的门前侍立着一位天使长和一支军队；当通过那扇门的时候，他们是被派来管理灵魂的天使所引导的，且走的路径不同；但义人被引导到右边，由派来管理那地方的天使唱诗引导到一光明之地，即义人从世界之初就居住的地方；……在那里他们等待将来的归宿，即天堂的安息和永恒的新生命。这个地方我们称之为亚伯拉罕的怀抱。

不过论到不义之人，他们被强行拖到左边……进到地狱本身里；当在地狱受苦时，他们会不断听到它的声音，且无法忍受那里的热气；但当他们近距离观察这一景象时，仿佛看到可怕而巨大的火势，他们对未来的审判充满了恐惧，其实也因此受刑；不仅如此，即便到了能瞥见父辈和义人居处的地方，他们其实也在受刑；因有深而大的混沌被限定在他们之间；以致于一个对他们有同情心的义人不容许过到这边，且胆敢去尝试的不义之人也不容许过到那边。(William Whiston, translator, *The Works of Josephus* [Peabody, MA: Hendrickson, 1987], 813, 814).

13 十字架上的强盗在离世当天去了天堂吗？

他 [耶稣] 对他说：“我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。”路 23：43

传统上，耶稣在路 23：43 对十架上强盗的应许被用来当做支持灵魂不死的主要证据；即相信在复活前，忠心信徒死后的灵或灵魂在天堂有意识地存在着。依据这一绝大多数基督徒接受的观点，当悔改的罪犯祈求被耶稣在他的国里纪念时，他就获得了那天会在天堂的保证。

文本的标点符号——问题在于如何给耶稣的话语加标点符号。如果逗号放在“今天”之前，就如许多译本的做法那样，译文将是：“我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。”但如果逗号放在“今天”之后，那么耶稣确实在说：“我今天实在告诉你，你要同我在乐园里了。”耶稣到底是何意思呢？

“我今日实在告诉你，你将要和我在乐园里”译文出现在库热顿叙利亚语译本中 (Curetonian Syriac)，新约最早的译本之一，可追溯到公元二世纪。它也出现在教会作家的著作里，如第四世纪的埃弗拉伊姆 (Ephraem)，第五世纪的卡西安 (Cassian) 和海西丘斯 (Hesychius)。这个译文也出现在公元四世纪两部独立的伪经作品中，彼拉多传 (Acts of Pilate) 与基督下到地狱 (Christ's Descent into Hell)。

在基督教早期，新约手稿的词和句子之间是没有空格的，很少或根本没有标点符号来指示读者该如何阅读经文。逗号直到第九世纪才被引进。无论如何，在希腊手稿中出现的逗号或任何其它标点符号只揭示当时人们对经文的理解。由此，在路加福音 23：43 中，有逗号放在“今天”之前不是出于语法原因，乃出于当时盛行的神学信念，即忠心信徒在离世时得到终极奖赏。

另一种译法——有明确的证据表明，上述解释并不是早期基督教会几世纪以来唯一的解释。古代的译文、教会作家的引

述，甚至在希腊文手稿中的特殊符号证明，在早期基督教中有一些人倡导另一种译法（见方框）。与通常所说的相反，逗号放在“今日”之后并不意味着“今日”一词是多余的。有人正确地认为采用“今日”介绍或结束一个陈述是闪族语的一个手法，意在强化已上陈述或以下陈述的意义和庄严性。事实上，这个习语在圣经中相当普遍，仅在申命记就有四十多处。例如，“我今日教导你，”“我今日摆在你面前，”“我今日给你”“我今日命令你”，“我今日作证指控你，”“我今日向你宣布”（例如，申 4：26；6：6；7：11；8：19；11：26，32；30：18，19；32：46；参徒 20：26；26：2）。透过七十士译本，即早期基督徒使用的旧约圣经的希腊文译本，路加对这个表述和圣经中其它的闪族表达手法应是很熟悉的。

圣经的证据——要理解耶稣在十字架上所说话语的含义，尤其重要的是研究圣经关于得救之人何时进入乐园获得他们的奖赏的整体教导。耶稣所说的“乐园”，毫无疑问是指天堂（林后 12：2-4）或是被赎者在新耶路撒冷永远的居所，在那里有生命树和上帝的宝座（启 2：7；22：1-5）。在另一段经文，耶稣提到上帝家里有许多住处，并说当他再来之时会把他的百姓带到自己身边（约 14：1-3）。那时，他会邀请跟随者承受从创世以来为他们预备的国（太 25：31-34）。这将是一荣耀的团聚时刻，并要庆祝上帝百姓从罪中得到最终和完全的拯救（路 22：14-18）。

赐予不朽的身体——保罗教导那些死了的信徒在耶稣第二次再来的时候从坟墓里出来（林前 15：20-23）并被赐予不朽的身体（51-55 节）。复活的义人和活着的义人将一起被提到空中与耶稣相遇，这样他们就永远与他同在（帖前 4：17）。请留意，根据保罗的说法，是耶稣的复活而非他的死给了义人永生的盼望（林前 15：16-19；罗 10：9）。因此，

**把逗号放置在“今日”之后
构成的表述是一闪族习语，
强调宣告的重大意义。**

如果耶稣应许强盗当天他们会一起在乐园，那会是很奇怪的。此外，圣经也清楚教导耶稣在去世当天进了坟墓（路 23：50-54；徒 2：31，32；13：29-31）。基督只有身体去了坟墓而灵魂升天的论点忽视了一事实，即耶稣在复活的清晨告诉马利亚不要抓住他，因为他还没有去到父那里（约 20：17）。

这节经文的含义——断定耶稣应许他和那个悔改的强盗在离世当天共同进入乐园似乎不合理。如果逗号放在“今日”之前，就几乎不可能将这节经文与圣经其它地方的教导相合，包括耶稣自己关于忠心的死人何时得到他们最后的奖赏的教导。若把逗号放置在“今日”之后，那么它就是一闪族习语，强调宣告的重大意义。

最后，有足够的历史证据证明这种理解既非新颖，亦非不合理。甚至灵魂不死

的信念在基督教占主导地位之后，早期教会的一些重要文献仍接受这样的译文：“我今日实在告诉你，你将和我一同在乐园里。”

强盗恳求耶稣在他的国里纪念他。除了在生命的最后一刻降服于耶稣之外，他的请求没有任何特别之处。我们不要误以为他完全理解耶稣关于这个主题的教导。然而，无论他的弥赛亚观念如何，耶稣未承诺他死后会立即并有意识地与他在天堂里相交。在“我告诉你”之后用“今日”，救主是要郑重地赐下应许以给那位垂死之人带来安慰和希望。但他并未阐明这个应许实现的具体时间。

威尔逊 帕罗斯基

14 摩西的律法被耶稣的恩典 取而代之了吗？

律法本是藉着摩西传的；恩典和真理都是由耶稣基督来的。约 1：17

这不是小问题。这个问题的答案是解读约翰福音的关键。它在很大程度上也决定了我们如何理解旧约圣经与新约圣经的关系。它对我们个人基督徒的经历有一根本和塑造性的影响，并回答了一个重要的问题——我必须遵守律法中的命令吗？为了讨论这些重要的问题，我们先从约翰福音第一章，即这个问题的原初背景着手。

一首关于耶稣基督的圣歌——约翰福音以一首优美的关于耶稣基督是谁的赞美诗开始。它分为四节。第一节（1：1-5）讲述了他永恒的存在、创造、光和生命。第二节（1：6-8）将他与施洗约翰作比较和对照，并与第一节之间存在着有趣的平行（即道 [耶稣基督] 与上帝同在，而约翰是上帝派来的）。耶稣始终超越于约翰。

第三节（约 1：9-13）提到了人们对耶稣的回应——拒绝亦或接受，并且信的人从上帝领受新生的能力。第四节也是最后一节（1：14-18）描述了耶稣道成肉身——“道成了肉身，并在我们中间支搭帐篷”¹——以及信徒对这一启示的回应。约翰见证说，耶稣优先于他，“那在我以后来的，反成了在我以前的”（1：15）。信徒证明他们从他丰满的恩典里都领受了，而且恩上加恩（1：16）。接着我们回到所要讨论的第 17 节，就是律法是藉着摩西来的，而恩典和真理是藉着耶稣基督来的。这首赞美诗结束于第 18 节，重申了父上帝与子耶稣基督之间的亲密关系——“从来没有人看见上帝，只有在父怀里的独生的上帝将他表明出来。”

基督，恩典和真理的媒介——约翰福音 1 章 17 节聚焦于耶稣基督。恩典和真理的福气藉着他临到我们。不管我们对此处经文还有什么其它真知灼见，这个真理在我们的生命中是一清晰而美妙的祝福。然而，此节经文中论及摩西的前半部分和论及耶稣的后半部分是何关系呢？这两部分是互补的亦或是对立的？换言之，如以上问题所述——摩西的律法已被耶稣的恩典取而代之了吗？

回答这个问题的最佳方法是把约翰福音 1: 17 放置在赞美诗第四节 (1: 14-18) 的背景中。这一节始于第 14 节相当独特的陈述——“道成了肉身”。这里的特别之

.....
 : “对摩西律法消极的态度源
 : 于对保罗的误读和在律法与恩典
 : 之间做出不必要的切割, 深受此
 : 观点影响的基督徒倾向于认为这
 : 节经文 [约 1:17] 是对律法不利
 : 的打击。但这并非传福音者的本
 : 意。在约翰福音中, 摩西被认为
 : 是上帝的一个正面的仆人 (例如,
 : 5:45-47; 6: 32; 7:19-23)。在
 : 这卷福音书里, 给耶稣带来难题
 : 的不是摩西和律法, 而是误用摩
 : 西与律法的悖逆的犹太人 (例如,
 : 6:31-32; 9: 28-29)。(Gerald
 : L. Borchert, John 1-11, The New
 : American Commentary [Nashville,
 : TN: Broadman & Holman, 2002],
 : 123)
 :
 旧约圣所上方的云柱火柱。基督成为人彰显了上帝与我们同在, 正如马太所告诉我们的, 以马内利 (太 1: 23)。

处是用来描述耶稣基督的动词发生了变化。在前面的经文中, 用来描述他的是一普通的希腊动词 eimi, “是” (“to be”)。这个动词表示永恒存在, 尤其在第 6 节用来形容施洗约翰的动词 ginomai “出现” (“come to be”) 进行对照时。耶稣, 那道一直存在, 而施洗约翰曾出现。耶稣是永恒的, 而约翰有固定的始点。

在约翰福音 1: 14 节, 赞美诗提到道“成了肉身”。上帝的永恒之道成为人。使徒采用另一个动词 ginomai 来描述耶稣基督——他成了肉身。藉着提及道“支搭帐篷”在我们当中, 住在我们中间, 约翰进一步强调上述观念。这是在明确引述出埃及记 25: 8, 上帝吩咐以色列人说“为我造圣所, 使我可以住在他们中间。”看到上帝独一无二的儿子的荣耀, 犹如看到

恩典堆积在恩典上——在圣经中, 上帝荣耀的显现 (专业术语是神的显现) 要求人类做出回应。正如约翰福音 1: 15, 16 所记, 约翰和“我们”即教会, 回应了上帝之子在肉身的荣耀光辉。第 16 节的最后一个短语表达了丰盛——“恩典堆积在恩典之上。”²而使徒似乎想要更详尽表达这种日益丰富的恩典, 于是他写下了第 17 节。

约翰福音 1: 17 以“因为”开头, 其希腊语为 hoti。此词表明了以前陈述的原因或解释。16 节解释了上帝给予我们的恩典是何等丰盛。第 17 节更详细澄清了这一点。希腊语直译如下:

因为律法是藉着摩西所赐的,
 恩典和真理是藉着耶稣基督而出现的。

有几个重要的概念跃然纸上。首先，我们已经注意到本节经文开头的“因为”显明 17 节是对第 16 节的解释。无论第 16 节“恩典堆积在恩典上”是什么意思，一定是第 17 节解释了它或者“解开”了它。第二，第 17 节有两个相互平行的部分。律法与“恩典和真理”并列（在希腊文，这两个名词前都有冠词，就像律法前面有冠词一样），摩西和耶稣基督是并列的。第三，17 节的第一部分和第二部分之间没有连词——没有“且，而，但，要么，或。”这个语法结构的专业术语是连词省略，意思是省略通常连接从句的连词。它经常被用来强化所论及的概念——“我来了，我看到了，我征服了”而不是“我来了并且我看见了并且我征服了”。使徒似乎想以引人注目的方式强调这两个短句。

这说明了什么？在第 16 节，使徒强调我们所有人都从耶稣基督满溢的丰盛中得到了相当丰厚的恩典。在第 17 节，我们突然被告知律法是藉着摩西赐下的。为什么？它是不是糟糕的亦或有不好的地方需要被废除呢？不，它是上帝在旧约中启示的一部分，为了祝福他的子民。这一古旧的启示是好的。但在耶稣里的新的启示甚至更好，更荣耀（参林后 3：4-18）。以前上帝在云柱火柱中启示自己；现在他成了肉体。以前我们看不见他的面；现在我们可以从他儿子身上看到他。“第 17 节将律法中缺乏恒久之爱和在耶稣基督里出现恒久之爱做了对比，这种观点似乎没有公平看待约翰对摩西的敬重（参约 1：45；3：14；5：46）。相反，17 节将律法上所显示的恒久之爱和在耶稣身上显出的至高的恒久之爱做了对照。”³

总结——摩西的律法被耶稣的恩典所取代了吗？没有，律法和恩典并不对立，它们是相辅相成的。律法显明我们的需要；恩典供应我们的需要。恩典提供我们饶恕，律法指明我们的责任。旧约圣经预言未来的拯救者；新约圣经应验了这一预言。约翰福音未让耶稣和摩西律法针锋相对。恰恰相反，主所反对的是他那个时代宗教领袖对法律的曲解。这一点在今天仍然具有现实意义。我们知道个人行在主耶稣的恩典中包括顺服上帝藉摩西所赐的律法，这是至关重要的。西奈之光是荣耀的，十字架之光更加荣耀。主受死是为了叫我们听从他的命令并为他而活。

汤姆 谢波德

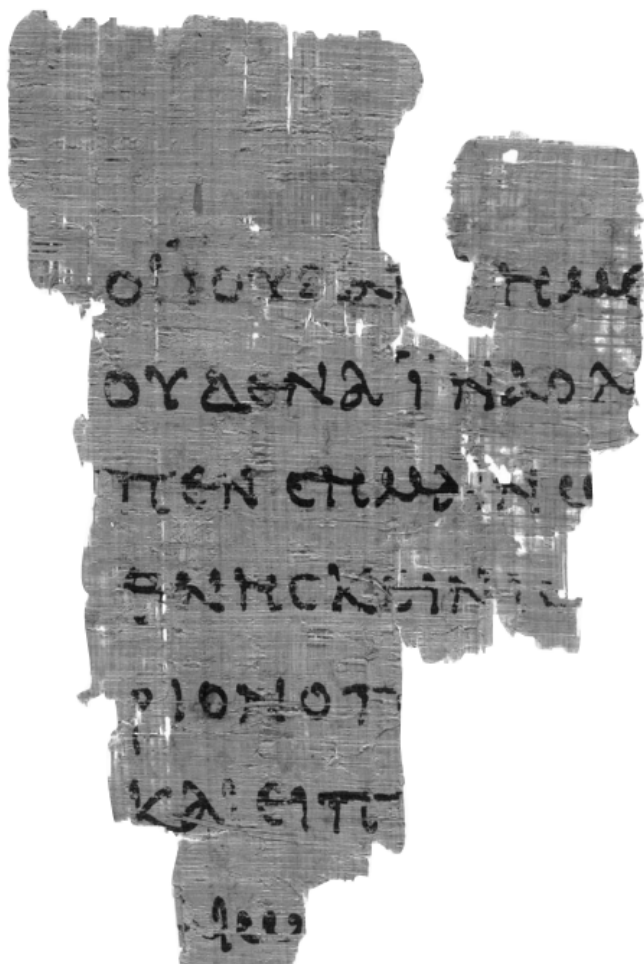
参考文献

1 除非另有说明，所有译文都出于笔者。

2 这个短语在解释第 17 节时非常关键。它的希腊语是 *charin anti charitos*。某些释经者认为希腊词 *anti*（“相反的，而不是，代替，在上”）表示一种对比 - 耶稣的恩典取代摩西的律法。这个立场有两个方面的问题。第一，它将以恩典代替恩典，而非用恩典代替律法。第二，公元一世纪的犹太作家菲罗给出了此词用法的一个例子（Philo, *Poster. Cain*. 145），它清楚说明了这个短语应被理解为“恩上加恩”。见 W. Bauer, W. F. Arndt, F.

W. Gingrich, and F. Danker, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, second edition (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979), s.v. anti.

3 Raymond Brown, John I-XII, Anchor Bible Commentary, vol. 29 (Garden City, NY: Doubleday, 1966), 16.



纸莎草纸抄本 P52

这张莎草纸可追溯到公元 125 年，含有约翰福音 18 章的部分内容，是现存最古老的新约手稿。

15 耶稣在迦拿变的是 什么酒？

[管筵席的对新郎说]“人都是先摆上好酒，等客喝好了，才摆上次的，你倒把好酒留到如今！”约 2：10

只有约翰福音（2：1-11）记载了耶稣所行的第一个神迹，即变水为酒。问题是，耶稣变得是何酒——发酵的酒还是葡萄汁？虽然描述神迹的篇幅较短，但它显然暗示石缸的水都变成了酒，总共超过 100 加仑（约 400 升）。¹ 此处的酒是发酵的吗？这么多好酒足够一百个客人狂饮几天。耶稣在此是否提供了参加酒宴的依据？耶稣本人在十字架上拒绝了他人提供的酒，留意这点颇有帮助（可 15：23）。²

古代酒的保存方法——在第 3、9 和 10 节译为“酒”的希腊词 (oinos) 可指发酵或未发酵的酒。³ 要确定此处饮品的性质，我们须考虑其它来自经文和历史背景的重要因素。从第 10 节的译文来看，管筵席的似乎暗示被摆上的是发酵的葡萄酒因他指出通常做法是等大家都喝醉后才摆上次酒。但若是那样，他的讲话是不会引起重视的，因在这个庆祝的时刻没人会在意的！然而，“喝足”（希腊文 methusko）这个词其实不必像许多译本所认为的那样暗示喝得太多或醉醺醺的。这节经文仅在说所有的客人都“喝得很好”。⁴ 只有当每个人都喝足好的饮品时，才摆上次的。很明显，这些字词本身并不能告诉我们酒是发酵的或未发酵的。我们必须在别处寻找答案。

有人认为在古以色列，密封在某种程度上不发酵的葡萄汁是不可能的。是否有长期保存葡萄汁的方法？这是一个严肃的问题。虽然来自第一世纪的犹太文献有关这方面的内容有限，但希罗（希腊和罗马）作家提供了涉及保存方法的充分信息：

葡萄汁可以煮成果冻，然后被压进一个陶罐里直到所有空气都被排出去。然后上面滴上一层薄薄的橄榄油，这样可以保存数月，甚至几年的时间。以后，果酱可以加水使用。最终食用的仍是未发酵的葡萄汁。⁵

耶稣所变的“酒”——如果葡萄汁可以保存很长时间未发酵，那么在迦拿婚宴上的饮品有可能不是酒吗？一个更重要的问题是，什么饮品会让管宴席的如此向往

以至于有必要表达如此的感慨？对今天的许多人来说，客人能在这样的场合满足于喝葡萄汁似乎是荒谬可笑的。但那个时代的犹太文化与我们的文化有很大不同。首先，女孩通常在十二三岁的时候结婚。新郎年龄可能也大不多少。高度发酵的酒很容易导致酗酒和头脑混乱。这些石缸表明虔诚的犹太人相当在意洁净（2：6），他们会小心谨慎避免出现在这样的场合。⁶甚至来自古代作家的证据表明他们较喜欢含少量或不含酒精的饮品。“普林尼明确表示不含酒精的是‘好酒’。”⁷希腊人建议用至少三份或四份水稀释酒。⁸“最好的”酒似乎指最新鲜，最不受发酵影响的葡萄汁，因它可在较长时间内被大量享用。⁹

根据约翰福音记载，耶稣藉着这一神迹首次显出他的“荣耀”（2：11；参 1：14）。这神迹不仅是给婚礼锦上添花，它也表明耶稣“新酒”的事奉优于并远远超越了犹太教的传统（参可 2：22）。试想一下品尝造物主亲自所酿的新“酒”的奇妙之处吧！它的品质肯定超过了最精挑细选的葡萄汁。耶稣藉着第一个奇迹宣布他的使命不仅是改革而是更新，不仅是使旧的变好，而是除旧布新。

柯林顿 瓦伦

参考文献

- 1 石缸的容量估计为两到三个“量器”。一个量器大约等于 9 加仑（约 38 升；72 塞克斯塔里，约瑟夫，犹太古史 8.57；15.314），因此每口缸能装 18 到 27 加仑（约 68 到 102 升）。
- 2 虽然他已说不再喝这“葡萄汁”，直到在上帝的国里和他的信徒一起喝（可 14：25），似乎最主要的原因是避免自己的心灵被麻痹（历代愿望，原文 746 页）。值得注意的是，《巴比伦塔木德》提到在耶路撒冷给那些即将被处死之人送药酒是为了减轻疼痛（b.Sanh.43a）。
- 3 oinos 在弗 5：18，LXX 诗 74：9 [英文译本 75：8]；箴 23：31；赛 28：7 指发酵的葡萄汁，而在太 9：17；可 2：22；LXX 士 19：19；珥 2：24；赛 16：10 指未发酵的葡萄汁。
- 4 普赖斯克就是如此翻译这个字词的，“meth ē, methu ō, methusos, methuskomai,” Theological Dictionary of the New Testament, trans. G. W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1964-1974), 4: 547.
- 5 Jon Paulien, John: Jesus Gives Life to a New Generation, The Abundant Life Bible Amplifier (Boise, ID: Pacific Press, 1995), 70. 见 also Samuele Bacchiocchi, Wine in the Bible: A Biblical Study on the Use of Alcoholic Beverages, (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1989), 127, 128.
- 6 希伯来圣经描述酒和“浓酒”导致道德混乱和不当行为（例如，创 9：21；19：32；箴 20：1；21：17；23：31-35；赛 5：11，12；28：7），第一世纪的犹太人和基督徒仍持有这种观念（加 5：21；弗 5：18；

彼前 4: 3)。

7 Albert Barnes, *Notes on the New Testament: Explanatory and Practical, Luke - John* (London, 1875; reprint, Grand Rapids, MI: Baker, 1949), 193.

8 见 James Grout, "Wine," *Encyclopaedia Romana*. Online: http://penelope.uchicago.edu/~grout/encyclopaedia_romana/wine/wine.html; accessed 2 Feb 2010.

9 Bacchiocchi, 123, citing among others Pliny, *Natural History*, 14, 28 and Plutarch, *Symposiacs*, 8, 7.

16 为什么犹太人控告耶稣 犯了安息日？

所以犹太人越发想要杀他；因他不但犯了安息日，并且称上帝为他的父，将自己和上帝当作平等。约 5：18

某些基督徒借用这节经文宣称耶稣借着在安息日做工废除了涉及安息日的第四条诫命。因此，犹太人指责他违反安息日。耶稣果真违反了第四条诫命了吗，亦或只违反了某些人为的犹太律法？

约 5：18 的直接背景是耶稣在安息日治愈了毕士大池子旁边病了三十八年的瘫子。耶稣治好了他并吩咐他起来，拿起褥子行走（5：8）。当法利赛人遇见那人的时候，他们开始控告他，并暗指耶稣也违反了安息日。

耶稣违背了哪条诫命？——当犹太人指责耶稣违反安息日的时候，他们头脑中想到的是哪条诫命呢？耶利米书 17：21，22 节说：“耶和華如此说，‘你们要谨慎，不要在安息日担什么担子进入耶路撒冷的各门；也不要再在安息日从家中担出担子去。无论何工都不可做’”。亦或那条诫命是指为保护或在安息日周边设置围栏而加入的一条拉比传统？

犹太人指控耶稣违反安息日是因他们误解了耶稣的身份和安息日的真谛。在约翰福音 5 章 10 节，犹太人对那被治愈的人明说，“你拿褥子是不可的。”争论的焦点是一项具体的关于安息日的拉比规条；耶稣并未忽视，取代或废除安息日。

涉及安息日的拉比传统有三十九条禁令，其中之一是犹太人不许把物品从一个地方搬到另一个地方。¹另一项规条明确禁止携带空褥子。这是基于米示拿的教导，²它宣称如果一个人抬“一个在褥子上的活人，[他]即使因为[取出]褥子，也可以被豁免，因为褥子对他来说是次要的”。³犹太人可以用褥子抬人，但不能单单抬褥子。

与传统的冲突——耶稣似乎有意挑战犹太人的传统。他致力把安息日从繁重的禁令中解放出来，使之成为灵里自由和喜乐的一天。他在安息日医治病人的行为激起了犹太人的敌意。此外，耶稣选择在安息日显出他的神能。约翰福音 5: 18 之后的经文聚焦于他的神圣身份，这身份与他的大能作为，特别是治愈一瘫子的神迹是完全相合的。紧跟在神迹之后的论述显示了他的神圣地位及他和父的关系。尤其紧要的不只是安息日的正当性，而是耶稣权威的领域。



需要留意的是，这个故事记载在约翰福音里。而约翰福音的中心要旨是肯定耶稣神圣的权威。他说在安息日行善是可以的。他的跟随者不必按照拉比的规条遵守安息日，而应依循耶稣的榜样视其为一个乐于服务的日子。今天同样如此；仅把遵守安息日当做履行一个律法主义者的责任将永远不会得到上帝要赐的福气。故此，耶稣和教会都未拒绝安息日，但他们确实拒绝了涉及遵守安息日的人为规条。

格努勒 迪奥普

参考文献

- 1 Jacob Neusner, *The Mishnah – New Translation* (Yale: University Press, 1988), Shabbat 7: 2.
- 2 米示拿是基督时代的一本犹太律法书。
- 3 Neusner, *Mishnah. Shabbat* 10: 5.

17 使徒行传 20: 7 的聚会是指 星期天礼拜吗？

“七日的第一日，我们聚会擘饼的时候，保罗因为要次日起行，就与他们讲论，直讲到半夜。”徒 20: 7

长久以来，许多注释家们认为使徒行传 20: 7 是最早的确凿证据，证实早期的基督徒视星期日为特别的礼拜日。然而，这一论点并不是路加在经文中的本意。作为更大叙事的一部分，这个描述性的句子最好被放在路加所描述的大背景下来解读。大背景就是耶稣先是藉着降世为人，之后通过圣灵并藉着他所拣选的使徒带给世人救恩。

保罗去耶路撒冷——在使徒行传 20，忠心遵循耶稣的教导和门徒培养模式的使徒保罗在工作接近尾声之际，开始了自己前往耶路撒冷的旅程。在那里，他将很快面临考验和痛苦（徒 20: 22, 23; 21: 10-14）。保罗转身前往耶路撒冷的时候，专注于鼓励之前建立的众多教会，包括使徒行传 20: 6-12 所记载的特罗亚的信徒。

虽然路加只简略地记下了保罗这次访问的几个城市，但他却生动地描绘了一个发生在特罗亚的事件。通过描述犹推古从楼上的窗户摔下来并经历令人难以置信地死里复活，路加证明保罗确实是在推行耶稣的事工——甚至让死人复活。我们所要研究的经文使徒行传 20: 7，未被放置在叙事当中，而是给这一主要事件提供了场景。然而，鉴于后来的基督徒对其解释各持己见，这节经文还是值得逐词研究以获悉它在讲什么，没有讲什么。

“保罗正和他们讲论”——这是本节经文的要点，介绍了犹推古事件发生时正在进行的活动。句子所有其它部分的功能是提供更多关于这种互动的信息——告诉讲论的时间、原因和持续时长。通过参考“讲论”的希腊词 *dialegomai* 的含义，我们知道保罗不是在向特罗亚人讲道而是与其“对话”或和其讨论。

“七日的第一日”——这短语的字面意思是“一周的第一日”。sabbaton 指普通的七日一周，这是路加和其他早期基督教文献使用此词的一个例子（参路 18: 12; 十二使徒遗训 8: 1）。¹ 在记录保罗的耶路撒冷之旅时（徒 20: 6, 15; 21: 1, 4, 5, 7, 8, 10, 15），路加经常选择描述重要事件发生的时间。这个故事可能发生在在一个“星期日”，就如现代西方人和路加的希罗读者很自然假设的那样（约翰福音 20: 19 明确指星期天的晚上，且在使徒行传 2: 15 及其它地方，路加本人也从黎明开始计算一天的时间）。另一方面，路加很可能在这里使用犹太人的计算方法，一天由一个晚上和一个早晨组成（创 1: 5; 路 23: 54）。从这个角度看，保罗留在特罗亚是为了忠心遵守安息日，然

在评估这节经文作为早期基督徒遵守星期日的依据时，杰出历史学家奥古斯都·尼安德（Augustus Neander）评论道：“这节经文并不完全是令人信服的。使徒的即将离开将小教会团聚在一起，他们吃了温馨的离别餐。在此场合保罗发表了最后的演说，在这种情况下没有对星期天的特别庆祝”（The General History of the Christian Religion and Church, vol. 1 [London: Henry G. Bohn, 1851], 337）。

然后在星期天早上出发去下一个目的地之前，和他的朋友们参加了星期六晚上的告别聚会。² 不管哪种情况，路加明确地说，犹推古的复活，就像耶稣的复活一样，发生在一周的“第一日”——保罗和耶稣的故事之间又一个惊人的相似之处。

“我们聚会擘饼的时候”——在路加福音和使徒行传（路 22: 66; 徒 4: 31; 15: 6, 30）中，人们会出于各种原因“聚会”（希腊词是 synago）。聚会擘饼对基督徒来说是司空见惯的事，完全不局限于某一天或某一地点。耶稣在各样的场合与人吃饭是路加福音的一个重要主题。使徒行传 20: 7 中的“擘饼”源自希腊短语（klasai arton），其在路加的著作中被屡次使用，通常指普通的食物。在星期四逾越节之夜，耶稣“擘开饼”递给门徒并指示他们为了纪念他应继续这样行（路 22: 19）。耶路撒冷最早的皈依者每日在家中“擘饼”

（徒 2: 42, 46），并且保罗在船失事前“擘饼”（徒 27: 34-36）。以下短语明确说明了在特罗亚特别聚集和擘饼的原因。

聚会擘饼对基督徒来说是司空见惯的事，完全不局限于某一天或某一地点。

“要次日起行”——保罗正要继续前往耶路撒冷，但他希望与特罗亚的信徒进行最后的交谈。保罗一直在劝勉和鼓励不同的教会，对特罗亚的信徒也不例外。毫无疑问，他与特罗亚的朋友们还有很多话要说。由于不确定下次能否重逢或何时重逢，

路加补充道，“他直讲到半夜。”

未设立新的礼拜日——有了上述必要的介绍，路加的读者们现在可以理解为何犹推古半夜坐在窗台上并昏昏欲睡，最后摔死在街上（徒 20：9）。路加没有在此或其它地方表明信徒应该在每周的第一日以固定的方式聚集擘饼或听讲道。路加宣称他写作的目的是为提阿非罗和他的朋友们提供信息以表明“所学之道都是确实的”（路 1：4）。他并未试图明确谈及一个重大的转变，即转向一个新的礼拜日。相反，路加之所以提到信徒们之间的对话和擘饼，是为了给犹推古从死里复活的大能神迹铺设场景。藉着它上帝再次显明他持续与保罗的事工和他在成长中的教会同在。

特里萨 里夫

参考文献

- 1 十二使徒遗训是一部可追溯到公元四世纪的基督教文献。
- 2 参好消息译本（Good News Translation）。

《七十士译本》的故事（LXX）

亚历山大大帝征服中东国家之后，希腊语成为被征服地区的通用语言。许多犹太人抛弃了亚兰语，转而支持希腊语，尤其是住在希腊化中心的犹太人，诸如埃及的亚历山大。

在托勒密·费拉德普斯（Ptolemy Philadelphus）统治时期（公元前 285-246 年），亚历山大的犹太人亟需旧约的希腊文译本，因为他们不再使用和理解希伯来语。标准的希腊文译本问世了，被称为七十士译本（LXX），希腊语 Septuagint 意为“七十”。传说亚历山大的图书馆员说服了托勒密将摩西五经翻译成希腊文供亚历山大犹太人使用。结果，十二支派中每个支派出六位译员，只用了 72 天就完成了翻译工作。这个故事的细节无疑是虚构的，但这封信确实提到了一个事实，即七十士译本是为了亚历山大讲希腊语的犹太人而翻译成的。早期的基督徒自由地使用七十士译本来传播和捍卫自己的信仰。七十士译本与希伯来文正典的不同之处在于其翻译质量，内容和书卷排序。除了希伯来旧约圣经的二十二卷，七十士译本包含了一些在说希腊语的世界中传播的书卷，但它们从来都不是希伯来正典的一部分。七十士译本通常忠于希伯来原文，它之所以重要有以下几个原因：（1）它弥合了说希伯来语和说希腊语人群之间的宗教差距，正如其满足了亚历山大犹太人的需求；（2）它弥合了犹太人的希伯来旧约和讲希腊语的基督徒之间的历史鸿沟，后者使用七十士译本和新约；（3）它为传教士将圣经翻译成各种语言和方言开创了先例。（改编自 N. L. Geisler and W. E. Nix, *A General Introduction to the Bible* [Chicago, MI: Moody Press, 1986], 530).

18 上帝的忿怒是什么，它是如何表现出来的？

“原来，上帝的忿怒从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人。” 罗 1: 18。

上帝对人类会有情绪化和任意性的暴怒吗？在这节经文中保罗是否把耶稣基督的上帝与愤怒的神明须被安抚的异教思想关联起来呢？保罗在这里提到的上帝的忿怒是何意思呢？

全人类丧失了——在表达问候和目的之后（罗 1: 1-17），保罗描述了在福音影响之外人类的光景（1: 18-3: 20）。

若没有上帝更新的恩典和能力，人类便仍在罪中和处在丧失的光景里。

人类罪恶的光景激起上帝的忿怒，但同时，它又激发了上帝向人类提供恩典。

上帝之忿怒的显明（罗 1: 18）和上帝之义的显明（罗 1: 17）被放置在

平行的关系中，它们是相辅相成的。人类罪恶的光景激起了上帝的忿怒，但同时，它又激发了上帝向人类提供恩典。他的诊断和治疗是齐头并进的。

罗 1: 18-3: 20 提出了一系列从一般到特殊的同心圆论点。18 节从最外面的圆开始，提出普世的控诉：在上帝的愤怒之下，全人类被定罪。该控诉是本节经文的“主题”。

在第一个小部分（罗 1: 18-32），保罗提出了一般性的主题“所有人都要因罪向上帝负责。”首先（18-20）保罗宣布上帝之忿怒的显明，并证明它是正当的：当人们做出不虔不义的行为，就是压制真相无视上帝时，上帝不得不作出回应。然后（21-23），使徒宣告了人类进一步拒绝上帝。最后（24-32），他详细描述了这种拒绝的道德后果。在罗 1: 18-32，保罗特别论及外邦人道德败坏。在接下来的部分，他明确地关注犹太人（见 2: 1-11, 17-29）。

保罗的语言——值得一提的是，保罗在罗 1: 18 所用的“忿怒”源自希腊词 *orge*，而非 *thymos*。*Orge* 一词主要指的是一种积极的情绪，可指对不公正情况的愤怒（参可 3: 5；路 21: 23；弗 2: 3 等）。然而，希腊词 *thymos* 更多地用于描述一种负面的愤怒，一种毁灭性的愤怒。例如，希律王“大大发怒”（*thymoomai*），下令杀死伯利恒所有的男婴（太 2: 16；参路 4: 28；徒 19: 28）。

thymos 只一次在罗 2: 8 和几次在启示录（14: 10, 19；15: 1；16: 1, 19；

上帝的忿怒表明上帝完全 拒绝罪恶。

19: 15）中被用来描述上帝，但出现的背景均涉及末后的审判。当上帝的仁慈从世上被收回并且恩门关闭之时，最后七灾代表的上帝的忿怒（*thymos*）会倾

泄到世上。

动词“显明”（罗 1: 18）是现在时态，表示除了或甚至通过福音的宣讲，上帝现在正向人类显明某些事情。人类不断的违法行为激起了上帝的忿怒（*orge*）。这种愚蠢的拒绝恩典的行为，在每一代人身上，每一个人身上都在重复着。故此，全人类都迫切需要来自福音的更新的能力。

上帝的忿怒正“从天上”显明出来这一事实表明了“一位忿怒的上帝的威严和他那无所不见的眼目，以及他忿怒的广阔范围：凡天底下还没有在福音之下的人都在他的忿怒之下”。¹

“一切不虔不义”这一短语是包罗万象的。“不敬虔”（*asebeia*）一词代表“不尊重上帝”，而“不义”（*adikia*）一词的意思是“邪恶”和“不公正”。“不虔不义”这组词在七十士译本出现过（诗 73: 6；箴 11: 5），² 在这里由形容词“一切”（*pasan*）修饰，扼要描述了人类的全然堕落。³ 这两个术语囊括了所有违背十诫的两个原则的行为。这一主题在罗 1: 18-32 得到进一步的发展，并遵循同样的顺序：背弃上帝导致不道德的生活。

对保罗来说，“真理”不仅是一个人必须给予理智赞同的理论：真理是要去实行和顺从的（罗 2: 8）。拒绝上帝等同于“阻挡”真理。

动词“阻挡”（*katecho*）在这里的意思是“阻止”，“俘虏”，“阻碍”，“撤回”，“扼杀”（参路 4: 42；帖后 2: 6, 7）。上帝的真理是如何被将错误的上帝观强加给别人之人俘虏的，罗马书 1: 19-32 提供了解释。

罗马书 1 章中上帝忿怒的含义——上下文清楚表明“上帝的忿怒”（*orge*

theou) 中的“忿怒”一词用在上帝身上时,是不能与任何人类的激愤反应做比较的。和其他圣经作者一样,保罗在这里运用拟人法描述上帝,因人类的语言中没有更理想的字词。圣经作者论及上帝的忿怒是为了说明上帝对罪的完全拒绝。

在圣经中,忿怒是上帝品格中重要且不可或缺的层面。上帝不能漠视被造物的毁灭,也不能漠视他所造生物生命的灭绝。

上帝的忿怒这一观念是根植于旧约圣经的(王下 22: 13; 代下 12: 12; 拉 10: 14; 诗 78: 31; 赛 13: 13; 26: 20 等)。当与末后审判和“耶和華的日子”一起出现时(番 1: 14-18),上帝的忿怒一般表示上帝对罪恶的末世报应。然而,保罗在这里说,上帝的忿怒正在历史中显明出来。当上帝的律法被违背时,保罗用“上帝的忿怒”这一措辞来描述罪人要遭受的不可避免的报应过程。因此,正如罗马书 1:

“上帝显明他的忿怒是要人苏醒并转离恶行(耶 36:7; 赛 42:25; 12:1)。因此,将上帝的忿怒刻画为令人内心惶恐不安的做法是错误和不负责任的” - (F. Hasel, “The Wrath of God” [Biblical Research Institute website www.adventistbiblicalresearch.org]).

24, 26, 28 所阐明的,“上帝任凭不悔改之人遭受叛逆的必然结果,从而显明他的忿怒。”⁴在某种意义上,如席勒⁵的名言所说:“世界的历史已经是对世界的审判了。”

上帝的忿怒表明他对罪恶的预期反应——“忿怒”一词在这里指的是上帝对人类的罪恶行为和邪恶的预期反应。“上帝向罪所发的忿怒显明他对不法之事的憎恶。”(历代愿望,原文 753 页)。

福音一方面揭示上帝拯救罪人的意愿,邀请他们藉著对弥赛亚的信心接受他的救恩计划(罗 1: 17),另一方面揭示了上帝的忿怒,也就是对所有拒绝他计划之人定罪。如果那些接受福音之人的地位是在恩典之下(3: 21-31),那么没有恩典之人的地位仍然是在上帝的忿怒之下。可以说“忿怒”表达了人类应得的,而“恩典”则表达了上帝的作为。福音总会涉及从上帝的忿怒中得拯救。

罗伯特·巴德纳斯

参考文献

- 1 J. A. Bengel, *Gnomon of the New Testament*, 5 vols., 1742, quoted by Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 102.
- 2 罗马数字 LXX (70) 代表七十士译本,是公元前 2 世纪出现的旧约的希腊语译本(见第 329 页)
- 3 全然堕落并不意味着人已经达到了坏的极限,而是指人的每一官能,包括他的身体和思想都受到罪的影响

响。

4 F. D. Nichol, ed., Seventh-day Adventist Bible Commentary, 7 vols. (Washington DC: Review and Herald, 1980), 6: 477.

5 Friedrich Schiller (1759–1805) 是德国著名诗人和剧作家。

**读圣经切不可不作祈祷。在开卷之前，我们当先祈求圣灵开导，
圣灵就必降下。**

《教育论》，原文 59 页

19 保罗谴责同性恋为罪吗？

“因此，上帝任凭他们放纵可羞耻的情欲。他们的女人把顺性的用处变为逆性的用处；男人也是如此，弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋，男和男行可羞耻的事，就在自己身上受这妄为当得的报应。”罗 1：26，27

大多数基督徒认为这些经文确定同性恋为罪，并反对一切形式的同性恋。而其他人承认这些经文是涉及同性恋的，但他们同时提出这里的焦点是偶像崇拜和猥亵，保罗不可能想到我们今天所知道的性取向。此外，有人认为顺性的用处应按以下方式理解：

在描述同性恋是‘违背本性’（罗 1：26，钦定本）时，保罗未谴责同性恋倾向或任何互相委身的二人关系。相反，他谴责的是变态行为。同性恋者实行异性恋或是异性恋者实行同性恋都是‘违反本性的’。保罗并没有因为人们生来就是同性恋而谴责他们，他也没有谴责同性恋倾向。¹

罗 1：26，27 的焦点不在于保罗是否谈及同性恋，并视其为罪。它当然是罪。问题是在罗马书 1 章同性恋是否包括所有的形式并具有普遍性。

保罗时代的同性恋——古人不仅知道何为“偶然性同性恋者”（那些不是真正的同性恋者的人，比如对异性恋感到厌烦的青少年和成年人会选择与同性之人交往），而且很可能也了解“处境性同性恋者”（指那些因缺乏异性接触而诉诸于同性恋行为的人）。他们也有一些“构成性同性恋”的想法或概念（同性恋被认为是永久性的，可能是某些人与生俱来就有的倾向）。某人具有固有的同性恋倾向这一概念至少可以在柏拉图的雌雄同体的神话中找到。

在这个神话中，柏拉图解释说原始人是两性的。他有四只手，四只脚，两张脸和两个秘密部位，也就是说，就像两个人背靠背——他们的脸朝相反的方向。一些两性的原始动物两个部分都是雄性，其他的两个部分都是雌性，还有其他的（第三性）部分是雄性和部分是雌性。这些原始生物如此强壮，以至于

变得傲慢无礼并攻击众神。由于他们持续的傲慢，宙斯把这些四条腿的生物分成两条腿的生物。一个双雄性的变成了两个男人，一个双雌性的变成了两个女人，雌雄性的（雌雄同体）变成了一男一女。在此基础上，他解释了在社会中明显存在的不同性欲望，因为每一种生物都会根据其最初的性取向来寻找与自己相同或相反类别。当两人相遇时他们会坠入爱河。柏拉图试图通过创造这个神话来解释某些男人和女人对同性的吸引力。²

保罗是受过教育的人且引用过希腊作家的话（例如徒 17: 28；多 1: 12），他

鉴于保罗没有区分不同形式的同性恋，他似乎是拒绝一切的同性恋行为。

似乎不可能不知道柏拉图的神话以及先天性同性恋的概念。某些人认为保罗提及的仅是暴力性或剥削性或只是猥亵的同性恋，并未谈及固有的，具有爱情的，双方彼此委身的同性恋，因为保罗时代

的人不知晓这样的观念。由上所述，这一观点是站不住脚的。

提瑟尔顿宣称：“保罗在自己身边曾同时目睹了因滥用职权或金钱而出现的剥削性同性恋现象，以及男性之间先天性的同性恋现象。我们不可误解保罗的‘世俗’知识。”³

保罗声明的普遍性——罗 1: 26, 27 具有普世性的背景。在罗马书 1，保罗指出所有的外邦人都是罪人；并列出了他们的恶行目录（罗 1: 21-32），这是他的犹太听众会赞同的。保罗在罗马书 2 指出犹太人也是罪人。在罗马书 3，他提到世人都犯了罪，众人都仰赖上帝藉着基督的替代牺牲所显明的恩典。在罗马书 6，保罗详细阐述了一个事实，即我们都是罪的奴仆，惟有在耶稣里我们才能从罪得自由（6: 18）。保罗的论点并不局限于公元一世纪的人类，乃是涵盖了所有时代的人。因此，包括同性恋的恶习清单不仅限于一个特殊的时期，也适用于当今。鉴于保罗没有区分不同形式的同性恋，他似乎在拒绝一切的同性恋行为。

同性恋与上帝的创造——罗马书 1 是在创造的背景下讨论同性恋的。罗 1: 20 提及天地的被造和所造之物。保罗的论点是上帝可以通过所造之物而被认识，但是，尽管外邦人“知道上帝，却不当作上帝荣耀他”（罗 1: 21）。人们将仅为被造物的人

创造的记载指出上帝对男人和女人的意图是一夫一妻制的异性恋婚姻。

和动物视为神明以取代上帝。罗 1: 23 中列出的动物和“形象”字眼暗指了创 1: 24-26。罗 1: 25 指出外邦人在敬拜被造之物而非创造者。此外，透过使用相同的字词，即“男性”（arsen）和“女

性” (*thelus*)，而非“男人”和“女人”，罗 1: 26, 27 似乎影射了创 1: 27。鉴于以上经文如此清楚地提到起初的创造，同性恋须在创造的背景下理解。不管是哪种形式的同性恋，“偶像崇拜和与同性相交共同构成了对造物主在自然界之工作的攻击”。⁴ 创造的记载指明上帝对男人和女人的意图是一夫一妻制的异性恋婚姻（参可 10: 6-8）。

保罗的词汇——罗 1: 26, 27 指出上帝容许人行使他们的自由意志，即使结果将是可耻的和导致自我毁灭的。女同性恋和男同性恋行为先后被提及。希腊单词 *chresis*（使用）在新约中只出现在罗 1: 26, 27；在罗马书 1 的背景中，*chresis* 须被理解为性行为。第 32 节的最后一部分提到这些罪人所当受的惩罚。

主张罗 1: 26, 27 中的“顺性的用处”和它的反义词“逆性的用处”是在描述一个人的天然状态的说法是没有根据的。*physis*（自然，天然的）一词在任何地方都没有这样的含义。在全书中，此词的名词形式出现了七次。⁵ 然而，短语 *para physin*（违背自然）只出现两次（罗 1: 26; 11: 24）。在罗 11: 24 保罗指的是“天生的” (*kata physin*) 野橄榄树。树枝被从野橄榄树砍下来“逆着性” (*para physin*) 接在好橄榄上。*Kata physin*（天生）意味着与创造次序相合。另一方面，*para physin*（逆着性）指与创造主创造意图相反的事物。⁶ 这种理解符合罗马书 1，其中创造是论及偶像崇拜、同性恋和其他恶行的背景。这里，被描述为“逆性”的行为和表现暗示了一个负面的道德判断。“同性恋行为是对自然秩序（由上帝决定的）的违反。”⁷ 它包括所有形式的同性恋。

反对同性恋的律法是普世的——尽管保罗活在摩西颁布律法后的一千五百年，但在他看来，道德律显然仍适用于新约时代。第 27 节提到的男性同性恋性关系在利未记 18 和 20 也被记载。保罗进一步提到了旧约圣经未谈及的女性同性恋行为。在处理异议，即罗马书 1 章“确定了犹太人临时的洁净规则而非普世的道德原则”时，德扬深刻地评论道，“上帝不能因外邦人违反犹太洁净律法而责罚他们。”⁸ 既然上帝惩罚外邦人（罗 1: 27），那么利未记 18 和 20 的律法必然具有道德的特质且在本质上是普世性的。

保罗不仅提到男性同性恋也提到了女性同性恋，这一事实说明保罗视所有同性恋关系为罪。“在古代，女同性恋者的性行为通常与男性恋童癖者的模式不同，也不会导致宗教聚集或卖淫。”⁹ 它不是剥削性的。因此，罗马书 1 提到的罪必定包括非剥削性且彼此委身的同性恋关系。

保罗未强调同性恋中的强迫行为，这可从罗马书 1: 27 得知：“男人也是如此，

弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋，男和男行可羞耻的事，就在自己身上受这妄为当得的报应”。显然，经文中提到的同性恋者双方都因渴望彼此而结合在一起。他们都要对自己的行为负责、受刑。上帝不会那么不公平，以至会惩罚一个在同性恋关系中被迫扮演女性的男孩，无论是被强奸还是被强迫进入恋童癖关系。

罗马书 1 中的同性恋并不局限于某个时代、某些文化、或某些形式的同性恋。罗马书 1-3 的普世性背景表明在任何时代和文化中，它都是罪。

应用——此处章节通过指出所有形式的同性恋都是罪，警告我们不要卷入这种行为。若已卷入其中，我们被呼吁须放弃它。在林前 6: 9-11，保罗记载某些基督徒经历了这样的转变。然而，罗马书 1 及其背景并未要求我们憎恨、鄙视、责备或嘲笑罪人。我们都犯了罪，都需要基督所赐的救恩。

罗马书 1 章中的同性恋并不局限于某个时代、某些文化、或某些形式的同性恋。

因此，身为基督徒，我们应该尊重所有人，不管是异性恋者还是同性恋者，且承认所有人都是天父所造和所爱的，并在他眼中是有价值的。我们反对蔑视或虐待同性恋者。我们爱罪人，但拒绝罪。我们需要协助防范同性恋行为并以各种方式照顾同性恋者。在某些情况下我们须遵循记载在太 18: 15-20 的耶稣的教导，以便救他们进入上帝的国（林前 5: 1-5）。我们倡导生命的更新和长成基督的身量；我们也支持那些在罪中挣扎并呼求上帝之人。¹⁰

埃克哈特 穆勒

参考文献

- 1 James B. De Young, *Homosexuality: Contemporary Claims Examined in the Light of the Bible and Other Ancient Literature and Law* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2000), 10.
- 2 Ronald M. Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute of the General Conference, 1988), 97, 98.
- 3 Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, *The New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 452.
- 4 Dan O. Via and Robert A. J. Gagnon, *Homosexuality and the Bible: Two Views* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003), 78.
- 5 罗 1: 26; 2: 14, 27; 11: 21, 24,
- 6 约瑟夫菲茨迈尔认为：“... 在 19-23 节的背景下，对他 [保罗] 来说，‘自然’也显明了造物主想要的次序，其在上帝的创造中或具体在这种情况下，即在为了表达男女之爱和繁衍儿女而设立的性器官本身的功用上是显而易见的。保罗现在把这些器官的不正常交换说成是 para physin 的使用。”(Romans, *The Anchor Bible*, vol. 33 [New York: Doubleday, 1992], 286).

7 James D. G. Dunn, Romans 1-8, Word Biblical Commentary, 38A (Dallas, TX: Word Books, Publisher, 1988), 74.

8 De Young, 159.

9 Via and Gagnon, 80.

10 参 “Seventh-day Adventist Position Statement on Homosexuality,” Statements, Guidelines and other documents (Silver Spring, MD: General Conference, 2005), 58. 这项声明是 1999 年 10 月 3 日在马里兰州银泉市由总会执行委员会投票通过的。



罗马斗兽场

罗马的圆形竞技场，许多基督徒曾在这里丧生。

20 罗马书 5: 12 教导原罪吗？

“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。” 罗 5: 12

“何为原罪？”它是指从亚当那里承接的罪疚，还是指我们从亚当继承的罪性，就是我们所具有的罪的倾向性——亦或两者兼有？罗 5: 12 有何含义？

亚当的罪——罗 5: 12 是一组对比的前半部分（后半部分通常见于 18 节）。这节经文以及 5: 13-19，历来被当做原罪论的支撑点。关于原罪的确切性质历来有不同的解读，但所有观点都有一个共性：原罪不是指个人的罪，乃是指它们后面的原因，即亚当的罪。某些人认为罗 5: 12 的“罪”一词代表从亚当所承接的罪：“在亚当的堕落里，我们都犯了罪。”可以说，这种观点有助于解释为何人人都毫无例外地犯了罪，且亏缺了上帝的荣耀（3: 23）。此观点也认为藉着显明全人类的彻底丧失，它高举了上帝的恩典是得救的唯一路径。然而，也有某些重要的不利因素使得这种立场站不住脚。接下来我们须仔细研究这节经文的直接上下文和更大的背景信息，以及保罗关于救恩主题的教导。

一个错误的解释——首先，原罪指传承的罪疚这一理论的倡导者们往往误解了罗 5: 12。有些人，比如奥古斯丁，认为“众人都犯了罪”之前通常译为“因为”的词应该译成“在他里面”，且指亚当。果真如此的话，代词“他”与短语“一人”（亚当）在句中相隔太远了。读下面这句话有何意义呢？“就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，在他里面众人都犯了罪。”此外，经文使用的希腊语（*epi ho*，是 *epi touto hoti* 的缩写形式，意思是“因为”）意思仅仅指“因为”。

其次，“在亚当里”这个短语在罗 5: 12-19 中并未出现。经常有人认为这短语隐含在“众人都犯了罪 [在亚当里]”的陈述中，类似于林前 15: 22（“在亚当里众人都死了……”）。然而采用“隐含”这一解释并不能自圆其说。保罗在罗 3: 23 采用“都犯了罪”这一短语来强调自亚当以来人类犯罪的事实，而非我们“在亚当里”

所做的。虽然罗 5: 12-21 主要谈及亚当和基督以及他们行为的影响，但其并不否认经文也提及了其他人的行为。保罗使用单数短语“一个过犯”指亚当的一个罪（5: 15, 17），但他也使用复数形式“许多过犯”指个人的诸多罪（5: 16）。在同样的章节，保罗也提到西奈律法（5: 13, 20），并指出上帝赐给有罪和悖逆之人良善的律法的目的是叫过犯显多（5: 20；参 7: 8, 11）。

此处经文还要求个人去支取基督为我们所赚得的救赎。保罗讲到许多人“受洪恩又蒙所赐之义”（5: 17）。这暗示了领受之人的信心，其与保罗在罗马书关于因信称义和藉着洗礼在基督的死和复活上与他联合的教导相吻合。

罗 5: 12 强调了两个方面的罪：亚当的罪和我们的罪。保罗说死亡是从一人的罪进到世界，也因众人的罪蔓延到众人身上。此处经文确实强调众人的罪与亚当的罪之间的不可分离性。换言之，亚当的罪是源头，它导致了众人犯罪和随之而来的罪的后果。亚当的堕落导致罪被释放到世上，且我们都伏在它的权势之下。换句话说，亚当影响了我们的人生航线。这是保罗在罗 5: 19 中的意思，因着亚当的不顺服，许多人（所有人）都成了罪人。此陈述不是像某些人所主张的那样指亚当的罪归给了我们。它乃指一事实，就是我们生来具有罪性，以至我们积极主动行恶。我们透过自己犯罪而承认与亚当的罪有关联。这点被接下来强调罪和“过犯”显多的经文所证实，且术语“过犯”指故意违背上帝显明的旨意。

.....
 : “复临信徒并不强调这样的 :
 : 原罪观念，即亚当的后代因他的 :
 : 罪承接了个人的道德罪疚”。(John :
 : Fowler, “Sin” in Handbook of :
 : Seventh-day Adventist Theology, :
 : ed. R. Dederen [Hagerstown, MD: :
 : Review and Herald, 2000], 265). :
 :

最后，从经文和神学的角度来说，亚当的罪导致死临到众人而非他个人的罪临到众人。它指肉体 and 灵性上的死亡——即与上帝分离的状态，这也使得亚当和夏娃的后人不可避免地犯罪。罪藉着死作王说明堕落之人无法抵抗罪的权势。因此，我们被定罪（罗 5: 16, 18）和面临永死（5: 15, 17）。也许我们可以说，亚当的罪藉着我们堕落的本性和死亡，在我们的个人生活中发挥作用。由此，当原罪被理解是指承接的罪的倾向性时，它才是正确的。

.....
 : “吃分别善恶树果子的后果 :
 : 在每个人的经历中都很明显。他 :
 : 的本性里有一种若不藉着外力， :
 : 本身无法抵抗的倾向邪恶的力量” :
 : （教育论，原文 29 页）。 :
 :

上帝的恩典是医治“原罪”的良方——然而，“原罪”不能阻碍藉著基督

牺牲的大能顺服上帝的可能性。医治罪的权势和罪疚的良方是使我们成为新人的上帝的称义和成圣的恩典。正如罗 6：1-7：6 所说，上帝的恩典不许罪持续在我们的生命中作主（6：2）。相反，透过洗礼我们与基督在他的死和复活上联合，我们有新生的样式（6：3-4），且罪不再作主（6：6，16-18）。基督成为我们的主（7：4），我们又为上帝结果子（7：6）。当向基督呼求救我们脱离这倾向于罪且取死的身體时（7：24），我们可以说“感谢上帝”（7：25），他结束了罪对我们的奴役（6：17）。此外，藉著与基督联合，圣灵进入我们的生命，使我们脱离罪和死的律（8：2）并使律法的义成就在我们这随从圣灵的人身上（8：3-4）。

伊凡 T. 布雷森

21 保罗说我们“不在律法之下，乃在恩典之下” 是什么意思？

“罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下。”罗 6：14

对这节经文断章取义所引致的问题是：它可能被误解为只有废掉律法并接受恩典才能战胜罪。事实上，这节经文已被某些人解读为律法和恩典是相悖的。约翰斯托得说“律法和恩典是新旧秩序中对立的原则。”¹有些人甚至把律法说成是罪的起因，如果不是罪恶本身的话。这些解释均是不可接受的。它不仅与圣经的整体教导背道而驰，也违背了保罗在书信其它地方关于律法的正面陈述（例如罗 7：12，16；提前 1：8）。对保罗而言，律法和恩典如同基督的死和复活一样，是互补的，而非对立的。

基督徒与罪——要达成对经文的恰当理解，我们首先要考虑上下文。直接上下文罗 6：12-14 衔接了两组更长的经文，即第 1-11 节和第 15-23 节。这两部分都以提问开头。第 1-11 节的开头有一个问题，是由 5：12-21 的讨论所引起的：“我们可以仍在罪中、叫恩典显多吗？”保罗极力否认这种可能性。不管保罗希望我们如何理解如下陈述，“因为你们不在律法之下，乃在恩典之下”，他绝不希望我们认为恩典的统治把我们从对律法的顺服中释放出来。基督徒不应继续陷在罪里，因为洗礼已经使他们与基督的死与复活联合在一起。同样就如 6：1 中的问题，第 15-23 节与第五章结尾的讨论有关的第二个问题开头，“我们在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪吗？”保罗再次否认这种可能性。基督徒须藉着在基督里成圣而保持脱离罪的状态。

亚当的时代和基督的时代——罗马书 1-5 明确指出保罗认为历史有两个时代或时期：亚当的时代和基督的时代。与基督的时代不同的是，亚当的时代以罪为特征。所以，当保罗在 3：9 宣告全人类——包括犹太人和希腊人都在罪之下时，他在阐明基督以外的每一个人都属于亚当的时代。显然，甚至在基督降临之后，亚当的时代

在历史上作为一个对应的现实仍继续存在着。对我们的研究目的重要的是这些鲜明对照：律法和信心（3：21-4：21），过犯与恩典（5：1-21），罪与圣洁（6：1-23），它们皆显明了这两个时代的不同特征。

问题是：在这种视角下，律法似乎属于亚当的时代。保罗确实清楚地指出在基督的时代，律法不再发挥定罪的作用（罗 8：1）。为了防止读者对律法做出误判，

基督徒须藉着在基督里成圣而保持脱离罪的状态。

保罗在 6-8 章中提出两个论点。首先，保罗认为律法不是罪。所以，经过冗长的论述，保罗在 7：12 中肯定了律法是良善的，“律法是圣洁、公义、良善的。”

然后，保罗在 8：4 提到律法的要求需要被遵守，进而强化了以上断言。第二，保罗的论证取向从历史转移到了人类的经验。在 5：12-21，保罗着眼于基督的死对历史的意义。在第 6 章，他把注意力转向基督的死对我们人生经验的意义。6：12-14 节的目的是在律法的背景下标明这种从历史到人类经验的转向。

“在律法之下”和“在恩典之下”的含义——罗 6：14 以“罪必不能作你们的主”开头。“必不能作主”这一措辞的将来时态引发了几种不同的解释。有些人认为这不是一个命令，而是一个应许，而其他人视其为一种鼓励和保证。这些都是很好的建议。然而，这并不意味着我们将立即无罪。理解这节经文的时态需要考虑第 12、13 和 19 节的劝诫和 7：14-25 中陈述的现在时态。

罗 6：14 后半部分说：“因你们不在律法之下，乃在恩典之下。”接下来的经文清楚地表明保罗在这里使用措辞“在律法之下”是指生活在律法的定罪之下，生活在以罪和死亡为特征的旧时代。相比之下，措辞“在恩典之下”描述生活在恩典更新大能之下，生活在以义和生命为特征的新时代。保罗接着说：“岂不晓得你们献上自己作奴仆，顺从谁，就作谁的奴仆吗？或作罪的奴仆，以至于死；或作顺命的奴仆，以至成义……你们既从罪里得了释放，就作了义的奴仆”（16，18 节）。所以，“因你们不在律法之下”这一宣称（14 节）告诉读者一成功的转移已经在两个时代之间发生了。

“在律法之下”和“在恩典之下”是保罗在尝试阐明洗礼在律法和恩典层面的

..... 在罗 6:14, 保罗并未论到“任 何一条详细的律法, 而是指律法作 为一种原则。他的观点是, 基督徒	意义时采用的两个最佳表述。活在律法的 定罪之下相当于死亡, 活在恩典之下相当 于复活、摆脱罪恶的束缚及拥有被圣灵充 满的生命。这节经文的目的是确定洗礼作 为支取新时代能力的方法, 且基督已经开
---	--

启了这一新时代。

洗礼的角色——洗礼是如何使人经历如此彻底的改变呢？对保罗来说，身体是一个必须受制于某种属灵权势的中立的实体。这种观点是保罗在运用比喻性语言“作王”和“奴役”时的想法。“肉体”在保罗的语言中指的是我们罪恶的本性，而身体可以是好的或是恶的，取决于在它里面的权势。在律法之下指被罪的权势掌控的身体。换句话说，只要罪的权势在我生命中坐王，我就服在律法的定罪之下。同样，在恩典之下意味着身体已经成为复活之主的圣灵的居所。只有在这样的状态下，律法的义才能成就在信徒的生命中。

得救的方式不是在律法之下，而是在恩典之下。律法无法救罪人，律法也不能结束罪或罪的统治。律法显明罪恶（罗 3:20），由于人的罪恶，可以说，律法使过犯显多了（罗 5:20）。律法不能饶恕罪，律法也不能提供任何胜过罪恶的能力。在律法之下寻求得救的罪人只能找到定罪和更深地被罪奴役。” (F. D. Nichol, ed., *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 6:541).

洗礼能否使身体从罪的权势转移到基督的权势之下，取决于三个条件。首先，我们在水中洗礼的方式必须能重现基督的死、埋葬和复活。然而，仅仅经历洗礼仪式是不够的，因它的持续时间太短，并且通常我们受洗时对洗礼的认识是不全面的。

保罗用在律法之下这个短语指活在律法的定罪之下，在恩典之下指活在“上帝提供的从罪的束缚中得蒙拯救的计划之下” (F. D. Nichol, *Answers to Objections*, 82).

第二，洗礼的最初经验是体验与基督一同向旧时代死去，并与他一同向新时代复活，它必须在我们的头脑中被反复思想。最后，随着信心和爱心的不断成长，每天我们的情感和意志须与基督的情感和意志产生共鸣（加 2：20）。

P. 理查德 蔡

参考文献

1 John R. W. Stott, *Romans: God's Good News for the World* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994), 181.

如何使用圣经

通篇读，多祈祷，行出来，记下来，传出去。

匿名

22

如何理解基督是律法的总结？

“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义。”罗 10：4

当今，罗 10：4 已成为保罗书信中最具争议的陈述之一。它经常被用来证明基督已经结束了旧约律法，包括十诫。强调“律法”和“福音”之间的区别以及新约圣经优于旧约圣经的时代论作家们，专门采用罗 10：4 作为经典的理据来为新旧约圣经之间的间断性做辩护。

保罗所用术语的模糊性——罗 10：4 意思的不确定性，部分原因出自保罗在其著作中使用的“律法”（*nomos*）一词的模糊性，但主要原因来自 *telos* 一词的复杂性。此词在我大多数的圣经中被译为“结束”，但它在希腊语中有很多含义，包括从“高潮”和“目标”到“实现”和“终止”。

因此，当假定 *nomos*（“律法”）一词对保罗而言总是消极的，且 *telos* 指“终止”这一绝对含义时，罗 10：4 “律法的总结就是基督”就会被解作“基督已经结束了律法”。他结束律法的原因是“他废除了旧约律法”或“他放弃了律法作为称义的一种方式。”

罗 10：4 的背景——罗 10：4 处于由第 9-11 章组成的文学单元的中心部分，9：30-10：21。这一部分的背景是一神学问题，即大多数以色列人因着拒绝弥赛亚而自我排除在余民之外。基于上帝的前后一致性，保罗指出弥赛亚时代的义 - 就像先祖时代的拣选一样 - 不靠功德或行为，单靠上帝显明的恩典，即通过对弥赛亚的信心。保罗通过多次引用圣经表明以色列的新景况在律法和先知中已被预言。因此，福音与上帝的应许并不相悖，它乃是希伯来圣经的应验。

众先知曾宣告基督会成为一些以色列人的绊脚石（罗 9：33），因为他们没有从信心而是从行为的角度遵从律法（9：31, 32），也没有顺服上帝的义（接受基督 10：2-4）。然而，外邦人因信基督领受了义（9：30），并成为上帝新的子民的一分子。

在此背景下（9：31；10：4，5），“律法”（*nomos*）一词正如保罗时代的犹太人通常所理解的那样是指妥拉（律法书），并指涉全部旧约圣经，包括它的启示性内容。

telos “结束” 的含义——古希腊文献研究表明，telos 是一个具有多种含义的动态术语，但它的基本含义主要是“目的性”的（即指示方向、目的和完成），而非时间性的。在保罗时代，telos 主要用于指某事物的目标，目的或高潮。

当 telos 后面跟着一个所有格形式的单字时（例如，“爱”），它专门用来表示目的，目标，结局或结果，而不是终止。因此，在提前 1：5 它被译为“这命令的目标是爱”（NIV 新国际版），并且在彼前 1：9，它被译为“你信心的目标，就是你灵魂的得救。”

**在古希腊文献中，“律法的
终点”这个短语总是指律法
的目标和目的，而不是它被
废除。**

在古希腊文献中，telos nomou “律法的终点”这个短语，和相关的表达总是指律法的目标和目的，而不是指它被废除。因此，如果罗 10：4 目前的译文“律法的终点”被理解为终止 / 停止 / 废除的话，那么从语言学上讲，这是罕见的，并且很难——即使有可能的话——是正确的。

基督成就了律法且是律法的高潮——“基督是律法的终点”被广泛理解为基督已经废除了它，此解释遇到的第一个问题是圣经本身反对它：基督明确表示“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全”（太 5：17）；保罗在写给罗马人的书信中极力主张信心并不废掉律法，而是坚固律法（罗 3：31）。

第二，那些译成“基督是律法的终点”的人需把 *nomos* 一词解释为不仅代表“律法”，因此必须附加上：“遵守律法的有效性”，“被理解为律法主义的律法”，“律法在其仪文方面”等等。因此，许多学者把罗 10：4 解读为“基督结束了律法作为救法”等。然而，这种解释与罗马书的主题相矛盾，也就是说，救恩始终是本乎恩因着信（特别是罗 3：21-4：13）。所以基督很难结束那些从未存在过的事物。

**基督是律法的高潮并将义
带给所有相信的人，包括
犹太人和外邦人。**

事实上，在它的背景中（罗 9：30-10：21），这节经文的主旨不是将基督与律

法相对立。因此把这个短语译成“基督废除律法”（无论从什么意义上理解）是前后矛盾的。恰恰相反，基督实现了上帝的计划，就是他是律法的高潮并将义带给所有相信的人，包括犹太人和外邦人。¹

对罗 10: 4 的如此解释更符合罗 9-11 的神学论点，几个原因如下：（1）它证实

了“上帝的话没有落空，”因为旧约圣经已经指出向弥赛亚寻求义（2）它意味着以色列人未被上帝拒绝，因在基督里，义是任何相信之人可以获得；并且（3）它呼吁外邦人和犹太人合一，因信徒们作为上帝末世的子民在基督里是联合的。

综上所述，从圣经和语言学的角度来看，将 telos 理解为“目的”、“目标”或“宗旨”更加可取。罗 10: 4 中的律法是指基督是包括仪文和道德条例在内的整个旧约启示的高潮。基督应验了旧约圣经中的预表和表号。他是妥拉的巅峰。他被立为要将义赐给所有相信之人。

罗伯特·巴德纳斯

参考文献

1 见 R. Badenas, Christ the End of the Law: Romans 10: 4 in Pauline Perspective JSNT Supplement Series 10 (Sheffield: JSOT Press, 1985).

我唯知道他能

**我站在一棵高大的橡树下
对它的高大挺拔感到惊讶
它如何出于橡子
我从来不敢猜测 -
我唯知道事实如此。**

**上帝如何创造诸天，
水和土地，
动物和菜蔬，
我不明白 -
我唯知道他能。**

**我不知道上帝怎么会
藉着耶稣基督，他的爱子，
来洗去我心中的罪恶
我唯知道他能。**

匿名

23 所有的犹太人都得救吗？

“于是以色列全家都要得救。如经上所记：必有一位救主从锡安出来，要消除雅各家的一切罪恶。” 罗 11：26

罗 9-11 章继续解释了前八章论及的关于因信得救的真理。保罗将其特别应用到以色列身上。这一单元有三个主要部分：鉴于外邦人也有机会得救，第一部分（9：1-29）和最后部分（11：1-36）讲到以色列在上帝计划中的地位，而中间部分重申义和救恩只能因着信上帝而得（9：30-10：21）。出于对“以色列”这一术语的不同理解，人们对这些章节的解释大相径庭。那么，“以色列”是指实际的犹太人，犹太籍基督徒，还是由犹太人和外邦人组成的属灵的“以色列”呢？为了理解保罗在 11：26 中的主张“以色列全家都要得救”，仔细考虑上下文是必要的。

保罗对“以色列”的定义——在罗马书的这一部分，保罗首先真切地表达了自己的痛苦，原因是他的以色列同胞因未接受耶稣为弥赛亚而落入了困境（9：1-5）。这个国家将来会如何？保罗承认自己的血统，并称他的犹太同胞们为“我骨肉之亲”（3 节）。同时，藉着提出“从以色列生的不都是以色列人；也不因为是亚伯拉罕的后裔就都作他的儿女，惟独‘从以撒生的才要称为你的后裔’”（9：6，7），他修改了对以色列的普遍定义，使之不再仅仅是以种族为基础的观念。换句话说，亚伯拉罕的长子以实玛利被排除在产业之外并与他母亲夏甲一同被赶出去。上帝藉此向亚伯拉罕表明出身之外的要素决定了谁将分享应许给他的产业（参加 4：21-31）。比长子以扫更受青睐的雅各是另一实例。它表明救恩建立在上帝的恩典、选择、以及怜悯，而非人的行为之上（罗 9：11）。因此，救恩的道路不仅是为犹太人敞开，也为外邦人敞开（9：24-26）。

上帝向亚伯拉罕表明出身之外的要素决定了谁将分享应许的产业。

以色列民族的问题——在以色列的历史上，上帝一再对这个民族施行审判，因他们普遍拒绝上帝藉着先知所传达的仁慈信息。正如罗马书 9 章所指出的，以赛亚

书只提到以色列的“余民”得救（9：27-29）。¹ 保罗清楚地指出了以色列民族的问题：他们仰赖自己的上帝儿女的身份、对律法的知识、及对其一丝不苟的遵从。他们认为自己是从小外邦人中脱颖而出的，且相信只有他们注定得救（罗 2：17-20；9：4；加 2：11-16；参徒 15：10，11）。另一方面，外邦人支取了上帝所应许的救恩。正如亚伯拉罕一样，他们因信领受了这恩赐（罗 9：30-33；4：16）。

以色列不幸被绊倒显然使保罗感到痛苦。他已清楚地表明无人可以因行律法而被称义（因此得救）（见 3：20）：“弟兄们，我心里所愿的，向上帝所求的，是要以色列人得救”（10：1）。他接着进一步对比两种得救的方法，一种是基于律法，另一种是（而且是唯一真正有效的方法）基于信心（10：2-17）。保罗还谈到以色列可能会因无知而被饶恕，但来自大卫，摩西和以赛亚（10：18-21）的圣经证据否认了这一点——以色列民族是无可推诿的。

上帝弃绝以色列了吗？——那么，下一个合乎逻辑的问题是：以色列会失丧吗？上帝弃绝了他的百姓吗？（罗 11：1）。保罗毫不含糊地回答说：“上帝并没有弃绝他预先所知道的百姓”（11：2）。要注意，保罗给出这种保证并不是因为以色列民族都将得救。正如在第 9 章一样，保罗在第 11 章中的坚定的断言是基于余民的观念（2-5）。若只有余民将得救，显然不是所有的以色列人都会得救。

那么，保罗怎么能肯定“以色列全家”（希腊文 *pas Israel*）都要得救呢（罗 11：26）？解决这一难题的关键在于认识到在罗 9：6 保罗以两种不同的方式使用“以色列”一词：（1）以色列民族（即亚伯拉罕通过雅各 / 以色列的肉身后代）；和（2）指上帝所有子民的“以色列”（包括亚伯拉罕的一些肉身后裔，但也包括外邦信徒）。另外一个常见的解释是以色列指以色列中的选民，它窄小化而非拓展了 9：6 以色列的定义。但以色列本来不就是选民，是上帝的特别子民吗（例如，出 19：5，6）？此外，我们不能在解读罗马书的时候认为加拉太书还没有成书。² 保罗在那里清楚地提到“上帝的以色列民”在范围上比以色列民族（加 6：16）更加广泛。以撒也代表加拉太的外邦人（4：28），以及所有“属基督的”都是“亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的”（3：29）。

以色列民族与救恩——保罗未在任何地方暗示以色列整个民族都将得救。因为如此的主张将与他在整封书信所致力阐明的观点大相径庭：即救恩从未建立在亚伯拉罕，以撒和雅各的血缘基础上或是遵从摩西律法的行为上，尽管所有声称属于以色列民族之人都需要遵行摩西律法。

同时，在罗 9-11 中没有任何迹象表明以色列民族将会整体失丧；相反，有些人

肯定会得救。保罗从两个方面强调了这一点：第一，通过解释亚伯拉罕的后裔“不都”（ou pantes）属于以色列人（罗 9：6-7），

保罗未在任何地方暗示以色列整个民族都将得救。

这意味着有些人属于；其次，通过表明以色列人“不都”（ou pantes）听从使徒所传的福音（10：16），这暗示有人曾听从（保罗本人就是后者中的一个例子）。当他说希望拯救“一些”犹太同胞时（11：14），保罗就明确指出了这一点。³ 如果他希望能拯救一些人，那么他并不指望所有人都能得救。一些“原来的枝子”（= 犹太人，11：21）是从橄榄树（= 信主的犹太余民，11：17；参 5 节）⁴ 上被折下来，所以来自“野橄榄”（= 外邦人，11：17）的枝子可以接上（11：19）。保罗很快补充道不信的犹太人不是“一次失丧，永远失丧”：“而且他们若不是长久不信，仍要被接上，因为上帝能够把他们从新接上”（11：23）。事实上，保罗希望许多人能再被接上，且乐观地谈到他们将被“收纳”，并将此比作从死里复活（11：15；参结 37：1-14）。

以色列人有几分（即原来被折下来的枝子）是硬心的，为了“全数的外邦人进来”（罗 11：25）⁵。进来到哪里呢？到以色列人那里。保罗在接下来的经文明确提到，“这样以色列全家都要得救”（罗 11：26，ESV 英文标准版）。也就是说，“以色列全家”

既包括犹太人，也包括外邦人，因为只有
 :
 : “在传福音的工作行将结束 :
 : 时，当那为过去被疏忽之人的特 :
 : 别工作即将完成时，上帝期望他 :
 : 的信使们特别注意那些散布在世 :
 : 界各国的犹太人”（使徒行述， :
 : 原文 381 页）。 :
 :

去而得救（采用保罗之前的比喻，将原来的枝子折下来）。⁶ 第二处经文是赛 27：9，它强调在流亡之后救恩将藉着上帝宽恕罪而临到，即指上帝通过耶利米所宣告的“新约”（31：31-34；参 59：21）。犹太人的不顺从和拒绝弥赛亚已经显露出以色列民族和外邦人一样，需要同样的怜悯。“因为上帝将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人”（罗 11：32），这也重申了之前的观点，即犹太人和外邦人都是“在罪之下”且亟需救恩（3：9；参加 3：22）。保罗想确保罗马的外邦人明白上帝让以色列人心硬的目的是好叫救恩临到他们，免得他们自以为比犹太人聪明（罗 11：25）。

总结——保罗从未展望到所有犹太人都要得救。在罗 9-11，他肯定“一些人”会得救。但他也表示以色列民族的“一部分”已经变得心硬，“他们若不是长久不

信(11: 23)才能得救。得救的“以色列全家”指犹太人和外邦人,这是保罗所期望的。相信的犹太人重新纳入或“接上”回到“以色列”彰显了上帝的仁慈。给犹太朋友分享福音是我们当今重要的工作之一。

柯林顿 瓦伦

参考文献

1 圣经关于此观念的讨论,见 Á. M. Rodríguez, ed., *Toward A Theology of the Remnant: An Adventist Ecclesiological Perspective* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009), 23-42, 61-84.

2 在吩咐哥林多人如何为耶路撒冷的穷人募捐时,保罗表明他已经如此吩咐了加拉太的教会(林前 16: 1)。但根据加 2: 10,保罗似乎还没有上述募捐的计划,所以加拉太书一定比林前写得更早。罗马书写得更晚了,因为保罗已经携带着为穷人募集的钱在去耶路撒冷的路上了(罗 15: 25-27)。

3 保罗采用了一个不寻常的表达,字面意思是“我的肉体”(mou ten sarka, NASB 译为“我的父老乡亲”),一方面强调与他的犹太同胞的团结,另一方面,他指的是以色列民族而不是更广泛的包括犹太人和外邦人的“以色列”概念。

4 将这个意像与赛 6: 13 中称为“圣洁后裔”的余民意像进行比较(zerac qodesh),它被比喻为树被砍后存留的树根。

5 作者的直译。

6 赛 59: 20 的希伯来圣经提到“那些雅各族中离开过犯的人”(这是一个肯定的说法,表明以色列中的一些人会得救,参罗 11: 23)。同一节经文的七十士译本(这是保罗引述的)描述上帝从雅各族中除去“不敬虔”(这是一种否定的说法,表明一些人将被从以色列中除去)。在前面的经文中提到那些“从日落之处必敬畏耶和華的名,从日出之地也必敬畏他的荣耀”的人(赛 59: 19),这在保罗的思想中也可能最终指的是外邦人被容纳,但这个想法并不明确。

悔改的犹太人要在将来为接见基督我们的君王所作的伟大准备 工作中起到一种重要的作用。

《布道论》,原文 579 页

24 在哪一天敬拜重要吗？

“有人看这日比那日强；有人看日日都是一样。只是各人心里要意见坚定。”

罗 14: 5

许多基督徒对这节经文的理解是只要我们敬拜上帝，星期六还是星期天哪一天礼拜都无关紧要。因为耶稣在星期天从死里复活，所以大多数基督徒认为在星期天敬拜是合理的。

罗马教会——与保罗的其他书信不同，他写的罗马书是寄给一个他没有建立的教会。他甚至还没有去过那里，但因着基督徒“运动”，他认识那里很多的人，这可从第 16 章的问候中看到。他打算去罗马，与那里的教会相交（罗 1: 9-15）。这封信是为他的访问做铺垫的，且他知道教会遇到的一些问题。

我们不知道罗马教会是怎么开始的。五旬节的时候就有一些来自罗马的人在场（徒 2: 10），他们可能带着福音信息回到了罗马。保罗在第 16 章提到的一些人可能是创始人。对于理解我们的经文，重要的是要了解罗马会众是人员混杂的，包括犹太人和外邦人，且他们相处并不融洽。这封书信的主题是犹太人和外邦人应如何在恩典的国里和睦相处，其余的都是支持此主题的论据。人人都需要救恩，而且都是以同样的方式得救。

罗马教会问题的背景——我们可以尝试还原当时的背景。公元 49 年，克劳迪斯皇帝驱逐了所有在罗马的犹太人。在这时期，亚居拉和百基拉来到哥林多，并在那里遇见保罗（徒 18: 1, 2）。罗马历史学家苏托尼乌斯，¹以在某种程度上曲解的方式告诉了我们事情的缘由。犹太群体因有人接受基督，有人反接受他而极度撕裂。克劳迪斯没有区分基督徒犹太人和非基督徒犹太人。于是他决定，“犹太人统统滚走！”约六、七年后，当保罗给罗马寄送书信的时候，犹太人已经返回了。我们知道这一点，因为百基拉（普里斯卡的缩略形式）和亚居拉回到了罗马（罗 16: 3）。

上述内容可帮我们还原当时的背景。教会的创始人显然是犹太人。他们自然会

做教会领袖，担任教会职务。但教会中也有外邦信徒。当犹太人离开之时，外邦人就填补了职位的空缺。一切回归风平浪静。然而犹太人又回来了，他们最有可能的是希望继续担任之前的职务，好像什么都没发生过一样。问题是：此时教会的领袖是别人！教会的纷争似乎就是这样发生的。这也是教会争斗的经典素材。但在基督教圈子里你不会直接说自己是为了抢别人的饭碗而争斗。不，你会责难对方是异端或放纵或有某种不当行为。考虑到上述背景，我们可以了解为何保罗要写下以上的经文。

分裂的问题——第 14 章的基本问题是：某些信徒主张基督徒应遵行犹太人一切的规条，而外邦人因拒绝遵行正在降低教会标准。后者认为基督徒不必为这些规条烦恼。引起争论的是哪些犹太人的规条呢？一是关于食物的（罗 14：1-4），可能和保罗在林前 8 章处理的是同一问题。在那里他也谈到了良心坚强的和软弱的，以及避免成为弟兄的绊脚石。

另外是关于特殊的日子（罗 14：5，6）。保罗指的是什么日子呢？注释家们莫衷一是。有些人认为这里涉及区分古代迷信中常见的吉日和不吉的日子。然而很难相信保罗会如此温和地处理这样的迷信。许多古今释经家们主张保罗论及的是将某些日子当做禁食的日子。法利赛人在星期一、星期四、以及赎罪日和其它场合禁食。这种解释是有可能的，但我们并未看到保罗直接提到禁食。另有一种常见的解释认为保罗指的是安息日，它和饮食规条一起构成了当时犹太教的重要界标。但遵守安息日是十诫的要求之一，且所有早期的基督徒都支持。事实上，新约比旧约更多地提到十诫！保罗在罗 13：9 中引述十诫，并在提前 1：8-10 中为我们提供了一段十诫的释义。

**某些信徒主张基督徒应遵
行犹太人一切的规条，而
外邦人因拒绝遵行正在降
低教会标准。**

犹太人特别的日子——最好的解释似乎是保罗谈及的是犹太历中特别的日子，每周的安息日除外。它们不仅包括列在利未记 23 的摩西律法中的节期——逾越节，无酵节，五旬节，新年，赎罪日，和住棚节——也包括后摩西时代的节日，如普珥节，甚至后圣经时代的节日，如修殿节（光明节）。另外还有遵守新月即每个农历月的第一天。在其中的一些日子人们不工作，是把它们当做安息日来遵守的。但这两天在几个方面与每周的安息日截然不同。它们没有出现在十诫中。它们不是每周一次，而是每年一次（或新月是每月一次）。由此，它们的时间在某种程度上取决于人的判断，因人根据观测新月来决定每个农历月何时开始。

“依照圣经，尤其是保罗的教导，罗 14：5 可被适当地理解为指利未体系中仪文的圣日。遵守这些日子的义务在新约中被明确废除……将主日和每周的安息日视为与这些日子同属一类别不仅是超出了正当的解经要求，而且与根植于整本圣经的原则发生冲突” (John Murray, Romans, New International Commentary of the Old Testament [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965], 259).

将众人在基督里合一 ——最佳的结论似乎是：虽然保罗拥护犹太人和外邦人遵守基于十诫的圣经道德观，但他致力于缩小犹太人和外邦人之间的分歧，并使众人都在基督里合一。这意味着不再把那些作为界标但没有道德意义的犹太习俗视为强制性的，包括某些饮食顾忌和许多与犹太历史相关并强化犹太人身份的节日。

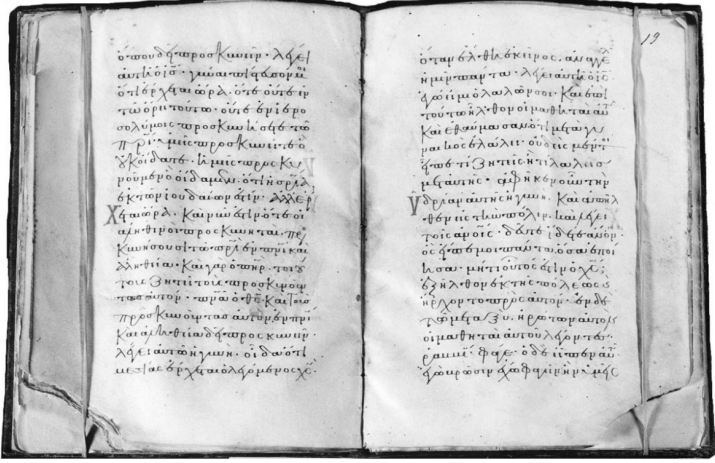
与此同时，不要忽略保罗的要点。视这些习俗是可自由选择的外邦人可能比他们“软弱”的犹太弟兄更开明，但敏锐于持不同见地之人的宗教情感是必要的。在本章中保罗呼吁基督徒要有宽容之心，这

是现今仍然需要的。基督徒可以持不同观点而有时双方可能都是对的！倘若站在上帝的位置审判在良心上与自己持不同观点的弟兄，那是误入歧途。

罗伯特 M. 约翰斯顿

参考文献

1 Suetonius, Life of Claudius, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), 25.4



手抄新约手稿

手写的新约希腊文手稿（约公元 950 年）

25 保罗教导基督徒凡事 都可行吗？

“凡事我都可行，但不都有益处。凡事我都可行，但无论哪一件，我总不受他的辖制。”林前 6: 12

既然保罗维护的律法（罗 7: 12）明明禁止许多事，那他怎能说凡事都可行呢？显然“凡事我都可行”不是绝对意义上的。保罗在这里告诉我们什么？基督徒自由的限度是什么？

基督教的自由是有限度的——针对淫乱的事，使徒保罗在林前 6: 12-20 进行了详尽的驳斥，而要研究的经文是保罗驳斥的一部分。不管我们认为保罗在这节经文还讲了什么，他很明确地教导基督徒不能参与非法的性行为——基督徒不可以嫖娼！保罗带来了许多有关的重要神学真理——自由与奴役，复活的教义，性关系带来的合一，罪感染身体的方式，救赎的教义，以及身体为圣殿的教义。他甚至在这场与罪恶的斗争中提到了上帝。这个问题对保罗来说一定很重要，以至于他提到这么多相关的重要神学真理。

解读林前 6: 12 面临的部分困难在于确切判断保罗是如何进行论证的。我们至少在经文中可以大概清楚地看到哥林多教会存在的一些淫乱的事。然而，关于保罗是如何进行论证的，注释家们众说纷纭。其中一个主要的争论是，在林前 6: 12，使徒确实陈述了自己的观点，“凡事我都可行”，还是他引用了哥林多教会某些人的口号。

保罗引用了哥林多教会的口号——如果他引用了自己的原则，那么上述问题的答案就是，“是的，基督徒凡事都可行，”不过这样的回答肯定不符合此处经文的教导。保罗提到凡事不都有益处以及某些事甚至可以俘获或控制一个人。这样保罗立即否定了这句话的绝对性。如果保罗声明基督徒凡事都可行，而接着又说基督徒不可为所欲为，因为那将是有害的并导致被奴役，那么这将使“凡事都可行”毫无意义，

因为它是被立即修改和被规限的。

似乎更合理的解释是，林前 6: 12 的第一句话是哥林多教会某些人用来推诿他们淫乱行为的口号。“凡事我都可行”是他们的主张，而非使徒保罗的主张。这个口号似乎导致了可怕的放荡行为——基督徒去妓院或殿宇嫖娼。事实上，这段经文可能含有哥林多人的三个口号。¹除了在 6: 12 的口号“凡事我都可行”外，也有 6: 13 的“食物是为肚腹，肚腹是为食物；但上帝要叫这两样都废坏”，以及 6: 18 “无论什么罪，都在身子以外”。保罗逐一反驳了每句口号后面的神学思想，并提出了一些最令人印象深刻的神学观点。这些观点现今仍有适切性。

保罗的反驳——在反驳凡事都可行的口号时，保罗提出了两个听起来很温和的命题。首先是不都有益处。这样的观点很难去反驳。我们都知道某些行为会给我们

..... : : 作为对哥林多信徒放纵恶行 : 的回应，保罗“引用了这些他们曾 : 用来为嫖娼辩护的口号，并附加了 : 一些纠正。他还致力强调对身体的 : 尊重，因身体乃是属主的”(Gregory : J. Lockwood, 1 Corinthians, : Concordia Commentary [Saint : Louis, MO: Concordia Publishing : House, 2000], 214). : :	带来麻烦——晚上熬夜，误吃食物，和他 人争吵等。然后保罗再次引用了这个口号， “凡事我都可行，”这次提出更具针对性 的观点——“但无论哪一件，我总不受它 的辖制。”即便有人相信绝对的“自由”， 但很明显某些行为确实会给人带来麻烦。 不仅如此，一个人还可能会被他或她以为 有“自由”去行的事所辖制。由此，这种 “自由”带来了奴役—保罗说这样的“自 由”根本就不是自由，如此信奉之人一定 是大错特错了。
--	---

使徒同样拆毁了其它的口号。他表明哥林多信徒的设计论（6: 13 中的“食物是为肚腹，肚腹是为食物”）是一种表达性自由的委婉说法，是遭到滥用的，因为身体是为上帝，而不是为淫乱（6: 13）。无论如何对待你的身体都无关紧要因为它总

<p style="text-align: center;">即便有人相信绝对的“自由”，很明显某些行为确实会给人带来麻烦。</p>	会被废坏的观点（“上帝要叫这两样都废坏”罗 6: 13）遭到罗 6: 14 中关于复活的教义的反驳。上帝会复活我们的身体，所以我们如何对待身体至关重要。
---	--

罪都在身子以外的教导（二元论²观念，即身体一无是处，灵才是重要的，）遭到行淫的罪是得罪身子这一论点的反驳（罗 6: 18）。下述几点说明二元论是错误的（1）耶稣的复活（6: 14）；（2）我们的身体乃是为主（6: 13）；（3）身体因着性行为而成为一体的观念（6: 16）；以及（4）

身体是圣殿的观念（6：19，20）。

总结——综上所述，林前 6：12 的教导与许多人所理解的大相径庭。保罗教导基督徒要承担责任和运用智慧，而不是要任意放纵。他教导人要向主委身，而不是要容忍淫乱。他教导复活的末世论，而不是毁灭的末世论。他教导整体论，³ 而不是二元论。此处经文蕴含着许多有力的神学观念来反驳淫行。当今，我们若忽略使徒在这一主题上的教导，就是置自己于危险中。

汤姆 谢波德

参考文献

- 1 见关于这些口号的讨论 Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), 249-266. 今天大多数注释家们都同意这段话中有一些口号。
- 2 在这一背景下的二元论是一种观点，即心灵和身体分开运作，毫无交流。
- 3 整体论是一种教导，即人是一个整体，是完整的，不可分为不同的部分。

26 守单身比结婚更理想吗？

“我对着没有嫁娶的和寡妇说，若他们常象我就好。倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。”林前 7：8，9

盼望基督复临的基督徒应守单身以献出更多时间投身于上帝的工作吗？为什么保罗建议哥林多信徒中没有嫁娶的要守单身？

结婚不是罪——保罗书信中有几处，包括林前 7：8，9，揭示了使徒保罗是一个坚定的理想主义者和现实主义者。由于某些原因，保罗显然认为年轻的未婚基督徒守单身是最合适的。但他对人类性行为的看法也非常现实。他已经在本章指出已婚夫妇即便出于强烈的宗教原因分房，也会让自己落入撒但的诱惑中，所以他们应该只暂时分房（林前 7：5）。他也很清楚人类是有性需求的，而且对许多人来说，守单身无法避免“欲火攻心”（9 节）。此外，他明确表示，结婚“不算有罪”（36 节），并鼓励那些已婚的人不可分开（10，11 节），即使他们的伴侣是不信的（12-16 节）。

倘若正如他所说，结婚不算有罪，且保罗鼓励已婚的人要维持婚姻，那么为何他建议未嫁娶的要守单身呢？这又是出于非常实际的因素。正如他在第 26、27 节所说：“因现今的艰难，据我看来，人不如守素安常才好。你有妻子缠着呢，就不要要求脱离；你没有妻子缠着呢，就不要要求妻子。”保罗说他希望单身的人“无所挂虑”（32 节）。这里提及的“现今的艰难”意味着他的建议是暂时性的。

对基督徒的迫害——事实上今天已婚夫妇的诸多焦虑在保罗写作的时代也存在。就像现今的新婚夫妇一样，他们必须找到一个合适的地方居住，必须考虑如何找到经济来源以承担所有必要的生活支出。然而，今天和保罗时代也有很大的不同。例如，现在的年轻父母可以选择何时生儿育女。在古代，情况并非如此。第一个孩子通常在结婚的第一年就出生了，可以说这让母亲冒着一些健康风险。但当时和现今最大的不同在于：在今日世界的大部分地区，做基督徒并不是特别危险的。在保罗的时代环境却截然不同。

基督徒并非在任何时候任何地方都受到迫害。但很多实例表明，残酷的迫害可能随时会发生。在成为基督徒之前，保罗本人就曾在司提反殉道的现场（徒 7：58，59）。在成为基督徒之后，他因为信仰曾被棍狠狠地打了三次，被石头打了一次（林后 11：25）。身为传教士，他的生命一直处于危险中（林后 11：26，27）。早期基督教团体中某些人因信仰而丧生（例如，在徒 12：1，2 的雅各），且许多人曾被捕入狱（例如，在徒 12：3-11 的彼得）。在之后的某些时期，单承认自己是基督徒就足以被判死刑。例如，在一场大火摧毁了罗马的大部分地区后，尼禄在一个显赫的场合把火灾归咎于生活在罗马的基督徒，结果许多未能逃脱的人惨死在那里。后来，广泛的迫害在整个罗马帝国爆发，且许多基督徒因拒绝放弃信仰而丧生。

**当时和现今最大的不同在于
当时单承认自己是基督徒就
足以被判死刑。**

保罗同时是理想主义者和现实主义者——成为基督徒是一件严肃的事情。保罗在林前 7 劝告的对象是生活在艰难时期之人。当时冒着生命的危险坚守对基督的信仰是不易的。如果一个已婚之人丧生的话，被撇下的幼儿将变得孤苦伶仃。这是否会让做出坚守信仰的决定更加困难呢？保罗是对的。第一世纪未嫁娶的基督徒确实应该认真考虑他们是否应该嫁娶。在这危险关头，有谁愿意承担起抚养孩子的责任呢？然而，即便如此，保罗在内心既是一个现实主义者也是一个理想主义者。他很务实。当意识到有些人宁愿在这样的景况下婚嫁时，他也乐见其成。他是个理想主义者，因他视婚姻是神圣的且应在最艰难的情况下被维持。

现实主义者兼理想主义者的保罗会对今天的未婚基督徒青年说些什么呢？他可能会要求他们考虑自己的处境并理智地行事。鉴于足够的有利条件，他会鼓励他们结婚，这是没问题的。他也会坚决要求他们应认真持守婚姻誓言。对保罗来说，婚姻“可以变得更好或更糟”。无论是在顺境或逆境，健康或疾病的境遇中，誓言总应被持守。最后，毫无疑问，保罗也会说婚姻是上帝诸多重要的祝福之一。

罗伯特·K·麦基弗



哥林多的审判台遗迹

哥林多审判席的遗迹，保罗曾在那里出现在迦流面前（徒 18：12）。

27 为什么女人在教会里要蒙？

“凡女人祷告或是讲道，若不蒙着头，就羞辱自己的头，因为这就如同剃了头发一样。”林前 11：5

多年来，基督复临安息日会的大多数信徒认为这节经文的意思是指妇女在参加聚会时必须戴一顶帽子。当许多女性——主要是年轻女性——开始不戴帽子聚会时，便引起了相当多的讨论。今天大多数女性参加基督复临安息日会的礼拜时不戴帽子。为什么呢？

蒙头在第一世纪的希腊社会的意义——为什么保罗劝告妇女在教会聚会时应该蒙头呢？这个问题的答案在于了解第一世纪的希腊社会。在希腊，一个体面的已婚妇女的角色是相当有限的。如同在巴勒斯坦，甚至在罗马的体面的已婚妇女，希腊妇人不蒙头就不能在公众场合露面。许多第一世纪的罗马女性雕像已被发现。一般来说，已婚妇女“的形象是穿着一件长裙，并裹着一件大的披风，就像婚纱一样盖着头的后部。”¹ 其他人则用披风蒙头来代表端庄。² 蒙头显然很重要，因其与端庄是紧密关联的。

在教会蒙头的原因——鉴于以上背景，为何会有女人在教会聚会时不蒙头呢？最可能的解释是她认为教友是她的大家庭的成员。然而保罗劝告说这种行为可能很容易被误解。他坚持认为在教会里，女性举止应该相当端庄稳重。涉及恰当行为的主题几次出现在保罗书信中。在林前 14：26-33，保罗说当哥林多信徒聚集时，各人各有诗歌，教训，启示，和方言。他坚持说只有一个或最多三个说方言，且要轮流着，不要同时说（27、28 节）。同样地，只有一个或最多三个作先知讲道，并且也当轮流着讲（29-31 节）。除非众人都同时说方言，作教导，唱诗歌，作先知讲道，否则保罗不必提出这些规则！难怪保罗说，凡事都要规规矩矩的按着次序行（林前 14：40）。很明显，哥林多教会没有秩序。有理由相信保罗视女性不蒙头是这个更广泛问题的一部分。哥林多的基督徒行为并不合宜。因上帝不是叫人混乱，乃是叫人安静（林前 14：33），所以基督徒应该以合乎上帝本性的方式敬拜他——以合宜的行为。

今日应用——林前 11: 5 是一个显著的实例，它表明运用历史背景解经是一个重要的释经原则。很明显，保罗对第一世纪生活在希腊的基督徒的劝告切中要害。

..... : 女人在公共场合比如崇拜时蒙头才会显出自己的端庄体面。但今天蒙头还有必要吗？即使文化和习俗变了，圣经的经文仍须被认真对待。十诫和其它命令一样，今日仍然有效。不过，有时某个吩咐可能只针对特定情况。我们该如何判断呢？透过研究经文本身及其背景，以及整本圣经的相关教导。在此实例中，保罗谈及的这个习俗（16 节）仅针对当时的特定情况。然而，即便细节不再适用，基本原则仍有適切性。

..... : “用围巾蒙头是女人的习俗，作为她们结了婚的证据，也表示端庄 ... 一个哥林多的女人不蒙头参加教会的崇拜给人以这样的印象，就是她的举止不知羞耻、不端庄，不以廉耻、自守为装饰（见提前 2:9）” (F. D. Nichol, ed., Seventh-day Adventist Bible Commentary, 6:756).

..... :

那么保罗今天会给我们怎样的劝告呢？同样的原则显然适用。我们所有人，不论男女，都应该穿着端庄，尤其是在参加崇拜时。具体的细节会因国家而异，甚至在某一国家内部也会因不同文化而异。但上帝仍然不是叫人混乱，乃是叫人安静的。当敬拜的时候，凡事仍须规规矩矩的按着次序行。

罗伯特·K·麦基弗

参考文献

- 1 Bruce W. Winter, Roman Wives, Roman Widows (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2003), 78, 79.
- 2 同上，第 79 页。



哥林多的阿波罗神庙

哥林多的阿波罗神庙。保罗曾在这里建立一间教会，并劳作了 18 个月（徒 18: 11）。

28 哥林多前书所说的方言是指什么？

“那说方言的，原不是对人说，乃是对上帝说，因为没有人听出来。然而，他在圣灵里却是讲说各样的奥秘。”林前 14：2，RSV 修订标准版

保罗在林前中提到的方言的性质是什么？他指的是狂喜或天使般的莫名其妙的语言——就如我们在五旬节教会和灵恩派圈子所目睹的，还是指外国语？

哥林多教会——哥林多教会由保罗在写这封信三年前建立，它面临着许多问题：各派纷争（林前 3：3），严重的淫乱（林前 5：1），信徒之间法庭诉讼（林前 6：1），婚姻问题（林前 7：1），吃拜偶像的食物（林前 8：1），妇女在公众敬拜中举止不合宜（林前 11：2-16），滥用圣餐（林前 11：21），以及误解属灵恩赐的功能，尤其在运用方言的恩赐上（林前 14：1-5）。

善用属灵恩赐——方言只在第 12-14 章中被提到。这几章讨论的是属灵恩赐，其中一种被称为“[各种]的方言”（林前 12：10，28）或仅仅是“方言”（林前 12：30）。此外，还有翻译方言的恩赐（林前 12：10，30）。保罗在第 12 章结尾指出比属灵恩赐更大的就是爱。就此而论，他指明若没有爱，说方言甚至说天使的话语都是毫无意义的（林前 13：1）。

在林前 14 章，保罗继续论及属灵恩赐，并着眼于说方言和作先知讲道。然而，真正的问题是：（1）谁将在敬拜环境中受益；和（2）敬拜聚会混乱的问题。关于方言的讨论须在上述的背景下进行。谁将受益于属灵恩赐的运用——仅仅是有恩赐之人或也有他人（林前 14：2-6，9）？保罗说得很清楚：我们的目标须是造就教会（林前 14：4，5，12，17、26）。此外，须避免留给不信之人一种印象，认为教友都癫狂了（林前 14：23）。第 27-40 节讨论了哥林多信徒礼拜混乱的问题。保罗指出，领受者可自由把握属灵恩赐，所以只应有两个或三个人轮流讲话，并且应当有翻方言的。如果不遵守这些规则，说方言在崇拜中就毫无意义。同样的道理也适用于作

先知讲道（林前 14：29-32）。因此，上下文清楚地表明，滥用属灵恩赐是问题所在。

重要的字词——要明白林前 14 章的教导，就需要理解一些关键术语的含义。我们将简略研究一些重要希腊词在旧约的希腊译本（七十士译本）和新约的运用：

“方言”（*glossa*）——这一希腊术语主要指（1）人的舌头（例如，诗 22：15，雅煞珥书 3：5）（2）语言（创 10：5；徒 2：4），也包括说其他语言的民族（亚 8：23；启 5：9）；和（3）五旬节的火舌（徒 2：3）。

林前的背景明确指出滥用属灵恩赐是问题所在。

“说”——希腊词“说”（*laleo*）

在林前出现 34 次。在第 14 章，与“方言”同时使用时，它出现了 10 次；并单独出现了 14 次。每次单独使用时，它涉及的是可被理解的语言。当它出现在短语“说方言”中时（林前 14：2，4-6 等），方言也应指可被理解的语言，否则语言就失去了意义。除非被重新明文界定，否则一个单词在相同的语境中应该有相同的含义。在第 14 章，作者反复谈及作先知讲道和说方言，因此 *laleo* 这个词的含义应该是一贯的。¹

“说方言”——“说”和“方言”这两个词在同样的语境，以及“说方言”这个短语在圣经中是被如何运用的？（1）在智慧文学：我的舌头发言（伯 33：2）。义人的口讲说公平（诗 37：30；LXX 诗 36：30）。“他们用说谎的舌头攻击我”（诗 109：2；LXX 诗 108：2）。（2）在先知书：“他必用结巴的嘴唇和外邦人的语言对这百姓说话”（赛 28：11）。²“他们教舌头学习说谎。”（耶 9：5）。（3）在福音书：“他们将说新方言”（可 16：17）。（4）在使徒行传：早期的基督徒“按着圣灵所赐的口才说起别国的话来”（徒 2：4）。他们讲说的是外国语：来自不同国家的人说，“我们听见他们用我们的乡谈讲说上帝的大作为（徒 2：11）。徒 10：46 中的方言也指外国语，彼得提到哥尼流和他的家人说：“这些人受了圣灵，与我们一样”。这同样适用于徒 19：6，那些领受圣灵的人说方言和说预言。（5）在林前：出现在林前 12：30 的短语“说方言”是对属灵恩赐的描述。在林前 13：1，它被用来描述人的语言。颇受争议的经文主要出现在林前 14 章。这个短语的“方言”以单数形式（“说一个方言”）出现在林前 14：2，4，13，27，以复数形式（“说许多方言”）出现在林前 14：5（两次），6，18，23，39。纵观圣经，“说方言”中的方言指的是外国语，因此很难想象林前 14 章中的这个短语会与圣经的其它地方有不同的含义，除非有明文暗示。

“奥秘”——“奥秘”一词在新约中出现 28 次，当中 21 次涉及天国之奥秘及

相关概念。其它的奥秘指“不法的隐意”（帖后 2: 7），“七星的奥秘”（启 1: 20），或启示录 17 中“淫妇的奥秘”。

保罗在林前 2: 1（译作“见证”），2: 7 和 15: 51 中使用了希腊词 *mysterion*（奥秘）的单数形式。在第 2 章奥秘指“耶稣基督被钉十字架”（林前 2: 2），就是上帝在基督里和藉着基督施行的拯救作为。在第 15 章，奥秘指并非众人都会死亡和睡觉，而是他们会在基督再来时身体被改变。“奥秘”以复数形式出现在 4: 1; 13: 2; 14: 2。在保罗的著作中，奥秘指上帝所启示的与基督和救恩计划有关的真理。

“灵”——在林前中，*pneuma* “灵”通常指圣灵，但此词也可以描述人的灵或人（例如，林前 2: 11; 5: 5; 16: 18），世上的灵（林前 2: 12），或各种各样的灵（林前 12: 10），可指真正的和虚假的先知或教师，等等。“灵”在第 12 章出现频率最高。在本章中，灵以复数形式出现一次，以单数形式出现十一次。单数的“灵”始终指圣灵。他是属灵恩赐的源头。因此，很自然地，当林前 14: 2 继续讨论属灵恩赐时会提到圣灵。此外，当保罗谈到人的灵时，他说得很清楚。他要么使用限定词，如人称代词或同位语，例如“人的”（林前 2: 11），要么他书信的上下文清楚地指出灵的性质。因为林前 14: 2 没有限定词，所以我们认为保罗指的是圣灵。这也与“奥秘”指被启示的真理相符。

“新约圣经不支持 *glossa* 指癫狂的言语。在整本圣经中，关于方言唯一而具体的描述出现在徒 2: 4-11，它们被明确描述为人的普通语言……大量证据表明，说方言的恩赐是指一种讲说讲话者以前不知晓的语言的神奇能力” (Thomas R. Edgar, *Satisfied by the Promise of the Spirit* [Grand Rapids, MI: Kregel, 1996], 153). “新约圣经不支持 *glossa* 指癫狂的言语。在整本圣经中，关于方言唯一而具体的描述出现在徒 2: 4-11，它们被明确描述为人的普通语言……大量证据表明，说方言的恩赐是指一种讲说讲话者以前不知晓的语言的神奇能力” (Thomas R. Edgar, *Satisfied by the Promise of the Spirit* [Grand Rapids, MI: Kregel, 1996], 153).

保罗和哥林多信徒滥用恩赐——一方面，保罗想鼓励教会善用他们的属灵恩赐；另一方面，他试图纠正对说方言恩赐的滥用。哥林多信徒在教会用它来造就自己或谋取地位而不是善用它，就是向那些说外国语之人布道。因此，保罗说：“说方言的人不是对人说，而是对上帝说，因为没有人听出来。”上帝自然明白所有的语言，但其他教会成员不可能明白所有的语言。

支持外国语的论据——虽然许多真诚的基督徒相信保罗在林前所说的是某种狂喜的言语，但大量的圣经证据支持林前中的方言指人的语言这一观点：

1、语境指的是语言。林前 13：1 采用了一个独特的短语“万人的方言。”此短语显然指人的语言。保罗陈述了一个假设。即使我会说外国语并能像天使那样交流，没有爱就毫无价值。

2、在新约全书中，glossa 始终指方言的恩赐。在使徒行传中方言指外国语，因此林前中的方言也应该被理解为外国语。晦涩的经文应该用清晰的经文来解释，也就是说，林前第 14 章应该用使徒行传第 2 章来解释。林前第 14 章中的“方言”显然是指外国语。

3、上帝透过人的才智做工。主曾警告过信徒避免像异教徒一样祷告的时候喋喋不休（太 6：7），因此，他也不大可能鼓励任何人发表听众都听不懂的癫狂演说。

4、林前 14：21 界定了说方言的恩赐。在这节经文中，保罗引用了赛 28：11，说上帝将用外国语，字面意思是“另一种语言”，对他的百姓讲话。赛 28 章的背景

林前 14:21 明确提到外国语，因此第 2 节也必指一种人的语言。

揭示出讲说外国语之人指亚述人。七十士译本将“外语”一词译为 glossa hetera。保罗将这两个词合并在一起，提出 heteroglossoi。“这个比较是很有启发性的，因它似乎暗示着在哥林多发生了同样的事情。‘外国语’是藉着说方言的人被带入的，但他们未带来期望的结果，因听的人不明白。”³林前 14：21 明确提到外国语，因此第 2 节也必指一种人的语言。

此外，在第 22 节中，方言是为不信的人作证据，就如在五旬节，外国语对不信的人作了积极的证据，呼召他们悔改（徒 2：38）。

5、这些恩赐是为了叫众人得益处（林前 12：7），这就排除了纯粹为了个人的满足而滥用恩赐的行为。

6、上帝所赐方言的恩赐第一次出现在五旬节，如徒 2 章所述，其明确指外国语。它也应验了可 16：17 的预言。虽然徒 2 中描述的事件早于林前的事件，但林前的成书时间早于使徒行传。林前 14 章和徒 2 章以及其中其它涉及说方言的经文有很多关联：

(a) 对于人们对说方言的反应，林前 14：22，23 和徒 2：13 有类似的记载。人们认为基督徒癫狂了或者喝醉了。

(b) 说方言服务于教会的使命（林前 14: 22；徒 2: 14-41）。方言是为不信的人作证据，呼召他们悔改。许多人因此得救，而其他人则拒绝耶稣。狂喜的演说很难成为一个证据，也很难达到宣讲的效果。

(c) 徒 2: 4 中的词组 *lalein heterais glossais*（说其它语言）使我们联想到林前 14: 21 中用来描述说别国话之人的词组 (*en heteroglossois……laleso*)。

(d) 在徒 2 章，路加在描述说方言的恩赐时，采用了保罗在林前 12-14 章中用来指外国语的相同术语。在徒 19: 6，路加提到保罗目睹一些门徒领受了这种恩赐。当保罗按手在信徒们头上的时候，他们领受了圣灵，就开始说方言和预言。几乎很难想象路加在理解或使用相同术语的时候会跟保罗有出入，反之亦然。

总结

以上研究表明，说方言的恩赐最好可以理解为不用学习就拥有的说外国语的恩赐。林前 14: 2 谈及的是某人用听众听不懂的外国语讲话。他其实只是在对上帝说话，因上帝能明白所有的语言。说方言的恩赐是圣灵真正的恩赐，却被哥林多信徒滥用了。因此，保罗吩咐教会要重新善用属灵恩赐，使它们成为祝福而不是成为信徒和不信者之间的阻碍。

埃克哈特 穆勒

参考文献

1 Raymond F. Collins, (*First Corinthians, Sacra Pagina Series, Volume 7* [Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1999], 492), 似乎能区分 *laleo*（说话）和 *lego*（说），表明后者指可理解的对话。然而，这些术语是相邻出现的，在某种程度上，林前 9: 8; 12: 3; 14: 21 是可互换使用的。保罗和其他人“讲（*laloumen*）上帝奥秘的智慧”（林前 2: 7），而保罗告诉（*lego*）信徒一件奥秘的事（林前 15: 51）。

2 七十士译本的赛 29: 24; 32: 4 也谈到口吃的舌头将学习清晰的讲话。

3 Gerhard F. Hasel, *Speaking in Tongues: Biblical Speaking in Tongues and Contemporary Glossolalia* (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1991), 140.

29 保罗所说“离开身体与主同住”是什么意思？

“我们坦然无惧，是更愿意离开身体与主同住。”林后 5：8

本节经文历来有不同的解释，但最常见的一种解释是指死后有意识的居间状态。我们会从这种特定的视角来研究此处经文。依据这段经文的语境，保罗正在讨论上帝子民将来的荣耀（林后 4：7-18）。他承认，尽管在这个世界上我们受苦受折磨，但生命的能力已经在基督的复活里显现。对他来说，重要的是我们未来的荣耀。在林后 1-11 章，保罗采用了几个意象来讨论我们的现状以及未来的盼望。

帐篷——基督徒的盼望是在描述我们当前的状况之后被提到的。地上帐篷的意象（林后 5：1，4）指出我们在现世短暂的存在模式，生命可能会随时结束。但是信徒确信上帝为我们准备了一个非人手所造的“房屋”。这个来自上帝的“房屋”将是我们的未来，永久，永恒的存在模式（林后 5：1）。这种希望的确定性是如此有力，及至保罗在提到它时用了现在时态（“我们现在有”）。在我们现在的存在模式中——帐篷——我们叹息并切望“套”上那属天的住所。随后画面从居所转变到衣服。

穿上衣服还是赤身——保罗继续将现世生活描述为是一件衣服（5：4）。他提到了两种可能。第一个是他不喜欢的。他不想赤身，也就是说，他不想在再次穿上衣服之前经历赤身。另一个是“套上那属天的住所”。他的意思是我们现世的存在不经历赤身而“被生命吞灭”（5：4下）。这是指基督徒在耶稣复临时而非当他们死亡时所经历的转变（林前 15：52）。保罗不想经历赤身的状态（5：4中）。

赤身是比喻死亡的。那些死去的人是赤身的，并不是说他们的灵魂继续存在于无形的状态。依照圣经，死人被剥夺了一切。约伯肯定了这种被剥夺的观念，说：“我赤身出于母胎，也必赤身归回”（伯 1：21）。在林前 15 章论及复活的时候，保罗使用了“赤身”一词：“你所种的，若不死就不能生。并且你所种的不是那将来的形体，不过是裸种子 [赤身]，即如麦子，或是别样的谷。但上帝随自己的意思给他

一个形体，并叫各等子粒各有自己的形体。”（15：36-38，NRSV 新修订标准版）。裸种子，和帐棚一样，都会被分解而消亡。因此，我们可以得出赤身即死亡的结论。在主复临之前，信徒可以被脱掉衣服（经历赤身/死亡），或者他们可以穿着衣服（不经历赤身/死亡）并在“必朽坏的总要穿上不朽坏的”之时经历变化（林前 15：53）。

**住在身内指我们的现世存在，
我们的自然光景。**

住在身内——在林后 5：6 保罗运用了家的意像。那里的上下文，住在身内指我们的现世存在，我们的自然光景。但依据保罗，在这种自然条件下，它意味着“与主相离”。升天的主与信徒之间的分离指它们存在于不同的生存空间——属地的和属天的。但距离的分离并非是绝对的。当在地上的生存模式生活的时候，我们可以藉著信心而不是凭着眼见与主同行（5：7；参 4：18）。这暗示“与主同住”意味着在天上他亲自的临格里，充分享受与他个人的相交。这将在死人复活时实现（参帖前 4：16、17）。

离开身体——保罗在此处经文中表达了内心深处的渴望：他愿意离开身体（他自然的，现世的存在），以便“与主同住”。他不想为了与主同在而经历死亡。他已经拒绝了死亡的想法（5：4）。他正在重复在林后 5：2 所说的话。他期望在没有经历死亡的情况下从一种生存模式转到另一种生存模式。他甚至阐明了我们将根据在地上所行的来受审（“对于在身体里所做的事” [5：10NIV 新国际版]）。保罗给出结论：“无论在家还是在外，我们都以取悦他 [主] 为目标”（5：9，NRSV 新修订标准版）。基督徒在地上和将来世界的喜乐—今生和来生—应该永远是得主的喜悦。

**“与主同住”意味着充分享
受与他个人的相交。这将在
死人复活时实现。**

脱离身体的灵魂或灵的观念在这节经文是找不到的，而是那些相信灵魂不死的人读进去的。如上所述，保罗讨论了三种可能性（现世的生活，死亡，未来的永生）并认为第二个是不太可取的。他的论点由下图总结：

现世

1. 帐篷——房屋
2. 以死亡为衣
3. 凭信而行
4. 住在身内
5. 与主相离
6. 得上帝喜悦

死亡

1. 帐篷——房屋分解
2. 赤身

未来的永生

1. 永恒的房屋
2. 以生命为衣
3. 靠眼见生活
4. 与主同住
5. 离开身体
(我们在地上的生存模式)
6. 得上帝喜悦

安格尔·曼努埃尔·罗德里格斯

祈祷应成为信徒白天的钥匙，晚上的锁头。

乔治赫伯特

30 哪些律法是训蒙的师傅，引我们到基督那里？

“这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。但这因信得救的理既然来到，我们从此就不在师傅的手下了。”加 3：24，25

保罗在加 3：24 说律法是我们的师傅，这是什么意思？它如何论及律法的地位？既然现今的基督徒已信基督，那么律法已被废掉了吗？

“律法”一词的含义——“律法”一词可指特定的诫命，如十诫，但远不止这些。希腊词“nomos”（律法）或其希伯来先行词不限于司法或纯粹法律的意义。从希伯来语的“Torah”一词翻译而来的律法，最通常的意思指“教诲”。律法通常指这个一般性意义，除非上下文提到明确的诫命。

“‘这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。’（加 3:24）在这处经文，圣灵借着使徒尤其提到道德律法。律法显明我们的罪，又使我们感到对基督的需要并逃向他，藉着向上帝悔改以及对你们主耶稣的信心祈求宽恕与平安”（证言精选卷一，原文 234 页）。

律法的目的——在加 3：19-29，保罗论到律法的目的并将它比作师傅。在 3：22，他说众人都会被罪完全禁锢，亟需被解救出来。在这种情况下，保罗讲到了律法。其实律法无法真正的救人。律法（1）强调了罪人的处境；并且（2）指向能够真正带来拯救的耶稣。相信他是获得拯救所必须的。

律法是师傅——“师傅”一词通常被认为是负面的。“师傅往往是严格执行纪律之人，以至他们所监护的人渴望有一天可以摆脱他们。律法是我们的师傅，透过显明我们的罪，护送我们到基督那里。”¹ 在第 24 节中，译为“师傅”的希腊词 paidagogos 在希腊文献中被用来指教孩子学规矩的人，私人家教或老师。在词源学上，paidagogos 一词包含带领孩子的意思。在某些情况下，家教是被委托照顾孩子的奴隶。

“在希腊化时期，paidagogos的功用扩大并变得愈加高贵；他的监护不完全是消极的。他塑造孩子的品格和道德，甚至做孩子的私人家教，如果不是做他的老师的话。”²

加拉太书的焦点是如何获得义——加拉太书的核心主题是“因信称义”。问题是，“义”是如何获得的？是藉着律法（任何律法：仪文的、道德的等）或藉着对

当接纳基督时，我们就不在律法的定罪之下。但我们并未获得无视律法的自由，否则我们会重新被它定罪。

耶稣基督的信心，就是仰赖他的义？在罗 4: 3，保罗毫不含糊地阐明亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义；信是获得义的关键。而义是上帝的属性，要赐给那些相信基督之人。

要厘清义的源头和性质，就必须谈论律法的功用。在加 3: 21，保罗着眼于真正的问题。他明确表示律法并不反对上帝的应许。他采取这种立场是为了避免被指控为反律法。对于第 19 节的问题，“律法是为么有的呢？”保罗深刻地指出它不能给予生命。他强调说：“若曾传一个能叫人得生的律法，义就诚然本乎律法了。但圣经把众人都圈在罪里，使所应许的福因信耶稣基督，归给那信的人”（21、22 节）。因此，律法可被比作引领人相信基督的师傅。当接纳基督时，我们就不在律法的定罪之下。但我们并未获得无视律法的自由，否则我们会重新被它定罪。藉着接纳基督，我们领受了顺从律法的能力（罗 3: 31）。因此加 3: 24, 25 不支持律法被废除的主张。

律法指向基督，这种理解与耶稣亲自在太 5: 17 中涉及律法地位的教导一致。耶稣来不是要废除律法，乃是要成全。也就是说，耶稣要实现律法最初的用意，即指明上帝的义集中体现在耶稣身上（林前 1: 30）。

格努勒 迪奥普

参考文献

- 1 John MacArthur, *The MacArthur Bible Commentary* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2007), 1667.
- 2 Ceslas Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, translated and edited by James D. Ernest, 3 vols. (Peabody, MA: Hendrickson, 1996), 3: 2.

我们必须亲自领受上帝的话。我们不可单以别人的思想为媒介，把上帝的话传给我们。我们应当细心研究圣经，求上帝赐下圣灵的帮助，使我们能明白他的话。我们最好是每读一节圣经，就专心寻求上帝在这一节经文中所传给我们的旨意。我们要反复思考，直到其中的意旨成为我们自己的意旨，我们就知道“耶和华说什么。”

《历代愿望》，原文 390 页

31 基督在十架上废了律法吗？

“[基督]以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条，为要将两下藉着自己造成一个新人，如此便成就了和睦。”弗 2：15

要回答以上的问题，我们需要先明白以弗所书的中心主旨，然后研究此节经文所处文脉的思路。

本书信的主题在弗 1：9，10 中得到了很好的总结，即上帝已经在耶稣的生与死中显明了他旨意的奥秘。上帝愿天上、地上、一切所有的都在基督里面同归于一。在阐明这个合一的构成要素时，此书信教导上帝和人类之间的不和要被化解，邪恶的力量要被征服，人与人之间的隔离和冤仇要被终结。现在从福音中显明出来的奥秘是，外邦人要与以色列人一同承受产业（3：6），两者要组成一个身体，并共享在耶稣基督里的应许。

外邦人成为国民——弗 2 章提供了 2：15 的直接背景。上帝的恩典被颂扬（2：1-10），其成为记载在 2：11-22 中犹太人和外邦人合一的基础。此章节在开头生动刻画了外邦人被隔离和绝望的光景。一方面，他们被受割礼的犹太人轻蔑地称为“没受割礼的”（2：11）。另一方面，外邦人“没有基督，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有上帝。”（2：12，NRSV 新修订标准版）

何等失落的画面！然而，一个巨大的逆转即将来临。第 13 节以“却”开头，暗示着意想不到的转折。“却”一词所预示的逆转的结果出现在弗 2：19-22：外邦人不再作外人和客旅，是与圣徒同国，是上帝家里的人了。他们所属的房屋是被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣为房角石。令人难以置信的是，在这个新的属灵的房屋或圣殿里，那些曾经没有上帝的人将成为上帝的居所！

基督把犹太人和外邦人联合在一起——这一切是如何实现的呢？弗 2：13-18 给出了答案。就像在古代祭祀的血在祭坛，即上帝同在的地方流出一样，耶稣也流了

血。因此，藉着基督的血，外邦人已经与上帝的子民亲近，并与犹太人一同亲近上帝。第 14 节的要点是“基督是我们的平安。”不再是“我们和他们”，而是“我们的。”基督的平安是外邦人和犹太人所共有的。平安是在基督里，与他联合意味着在地上与人和睦并与上帝相和。

弗 2: 14-16 阐明了通往平安的路径。基督采取了决定性的行动，这样“他可将两下藉着自己造成一个新人，如此便成就了和睦”（2: 15）。藉着三件同时发生在十字架上的事件，犹太人和外邦人被造成一个新人。基督（1）拆毁了隔断的墙；（2）灭了冤仇；（3）废除了“记在律法上的规条”。当中最重要的是灭了冤仇，不仅第 14 节，第 16 节也提到它。基督的死灭了冤仇。这是因为基督拆毁了犹太人和外邦人之间隔断的墙。这堵墙被称为“记在律法上的规条 [或条例]。”这些条例导致了犹太人和外邦人之间的隔离和冤仇。

被拆毁的障碍不是上帝的道德律法——我们如何确定这些需要被拆毁的障碍，就是记在律法上的规条指什么？可以肯定地断言它们不是指上帝律法中的道德原则。弗 2: 15 未体现反律法的立场，即废除上帝关于爱他和爱邻舍的命令（申 6: 4, 5；利 19: 18）。爱的命令在十诫（出 20: 2-17）中被详述，并在以“我来不是要废掉律法”开头的太 5: 17-48 中被耶稣深化。难道是道德律激发了犹太人和外邦人之间的敌意，以至于倘若这些道德原则被废除，和平将至吗？如果爱与正义的基本准则不复存在，那将是怎样的和平？结果定是战争而非和平！

上述是一般性的考虑，但也有一些来自以弗所书的细节可以支持我们的结论。第一，与过往是悖逆之子并顺服空中掌权者的首领相比（2: 1-2），我们现在是“在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是上帝所预备叫我们行的。”（2: 10）第二，行善不仅包括执行广泛的爱的命令（4: 15；5: 2, 25），也包括遵守道德规范，避免不道德的行为（4: 17-5: 20）。若是道德的教诲制造了冤仇，那么以弗所人又重建了隔断的墙！第三，关于孝敬父母的第五条诫命被认为是一个持续有效的原则，并应许在世长寿（6: 2, 3），这点非常重要。另外值得一提的是某些外邦人因受到犹太人崇高的道德标准的吸引而加入到犹太教。

“律法上的规条”——如果弗 2: 15 论及的不是律法的道德层面，那它又是指

什么而说的呢？保罗所提及的“律法上的规条”，其特征是将以色列与其他国家隔开。那么，是什么明显把犹太人和外邦人隔开了呢？例如，犹太人有涉及圣殿崇祀和日常祭祀的仪文律法，和之后添加的某些条例，它们很明显地区分了犹太人和外邦人。

在耶路撒冷，一起因保罗所起的骚动可以说明这一点。当时，一群犹太人以为他把外邦人特罗非摩带进了圣殿。这一行为被认为是玷污了圣殿（徒 21：28，29），因外邦人被视为是不洁的（徒 10：28）。1871 出土的铭刻证实了保罗与特罗非摩的经历。此铭刻是外邦人院和里面的犹太人院之间的隔离墙上的一个标记，它以死亡威胁任何越界的外邦人。确实是冤仇的源头！

诚然，在旧约时代，上帝呼召以色列人从列国出来作他特别的子民（出 19：5，6；王上 8：53）。各种各样的法规维持着这种分离，其中一条就是割礼。保罗在弗 2：11 提到割礼是如何造成隔离的。受割礼的犹太人用“未受割礼的”这个词来嘲笑外邦人。但在基督里，割礼不再是必要的。因为外邦人和犹太人都可以作上帝的子民，他们可以共同构成一个非犹太人也非外邦人的新人类（2：15）。保罗在林前 7：19 说，割礼和未受割礼都算不得什么（参 6：15），重要的是遵守上帝的诫命。

将以色列人从其它国家分开的不仅是旧约中具体的仪文律法。在两约之间的犹太人著作中，犹太规条不断增多，隔离的观念被极力强化（参可 7：2-5）。那些从被掳之地归回的人和他们的后裔决心永远不再流亡，并寻求保护以色列免受周边崇拜偶像的异教文化的影响，因此巩固了犹太人和外邦人之间隔断的墙。

在以弗所书中被废除的“律法上的规条”指阻碍外邦人成为上帝子民的仪文律法和人为规条。

故此，在以弗所书中被废除的“律法上的规条”指阻碍外邦人成为上帝子民的仪文律法和人为规条。十字架应验了旧约的仪文制度并灭了冤仇。当它拆毁这个隔墙之时（2：16），“一个取代两者的新人”出现了，“这样就缔造了和平。”（2：15）

伊凡 T. 布雷森

32 妻子当顺服丈夫吗？

“你们作妻子的，要顺服自己的丈夫，好像顺服主一样。”弗 5：22

妇女遭受虐待的现象由来已久且表现在诸多层面。一些统计数据表明四分之一的女性在人际关系中遭受过生理、性、情感或心理层面的虐待。虐待有时不易被察觉。例如，女性需要盲目听从丈夫的观念就属于这一类别。“有一天，我丈夫强烈表达了他的看法，”一位妇女说。“他说‘我是主，你是仆。明白这一点，我们会相处得很融洽。’”¹ 有些人觉得弗 5：22 为这种态度提供了圣经依据。

弗 5：22 涉及两个议题的性质，即妻子对丈夫的“顺服”和丈夫是妻子的“头”。保罗劝妻子顺服丈夫是何意？

以弗所书的中心主旨——弗 5：22 是一连串基督教家庭规则（5：21-6：9）的一部分。这些规则涉及三种关系：妻子和丈夫，孩子和父母，奴隶和主人。这套家庭责任本身属于一个更大的单元（第 4-6 章），后者主要是保罗对以弗所人的教牧劝勉。这些劝勉本身与书信前半部分的神学阐述密切相关（第 1-3 章）。

“婚姻是一种生命的结合，象征基督与教会的联合。基督向教会显示的的精神应是夫妻向彼此显示的精神。夫妻双方都不应寻求统治权。上帝已经立下引导婚姻的法则。丈夫应顾惜他的妻子，正如基督顾惜教会一样。而妻子要尊重和关爱她的丈夫。双方都须培养仁爱的精神，坚决不使对方伤心或受到伤害。”（教会证言七，原文 46,47 页）

在信的开头部分，保罗断言人类是被“空中掌权的统治者”（直译）所俘虏且远离上帝（2：1-3；参 6：10-20），以及彼此疏离（2：11-12）。基督在十架上战胜了宇宙的黑暗势力（1：7；2：13，15-16），结束了这种隔阂，带来了上帝与人之间的和睦，并且建立了信徒之间的合一（2：13-18）。

鉴于基督的得胜，保罗在弗 4-6 章恳求信徒团体充分认识到“已经和解的新生

命。”“基督的身体”的众肢体（1：22，23；2：16；4：4，12，16；5：23，30）应该完全降服于圣灵更新的能力（2：22；3：16；4：23，24，30；5：18），这样他们就可以成为一个“凡事长进，连于元首基督……在爱中”的团体（4：15，16）。圣灵的工作是将基督所带来的和解施行到信徒身上——创造一个由犹太人和外邦人组成的“新人”（2：13-18）。这“新人”就是基督的身体，上帝的家（2：19）和圣殿（2：21）。这一普世教会是以弗所书的主要焦点，因它特别向人类和“天上执政的、掌权的”（3：10）揭示了上帝在历史上的最终目的，就是使一切所有的都在基督里“重新合一”（1：10）。因此，合一的主题是这封信的特色。教会的成员不断被召唤去“用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心”（4：3）。这样教会可在某种程度上展示存在于基督里的宇宙性的合一（1：10）。

夫妻关系——保罗首先呼召所有的信徒“当存敬畏基督的心，彼此顺服。”（21节），然后提到对丈夫和妻子的教诲（5：21-33）。保罗提出基督徒的家庭规则，其中包括接下来要解释的彼此顺服的原则。信徒彼此顺服的动机是“敬畏基督”。这一词组表示对既是主又是审判官的基督的崇敬畏惧之心。

夫妻关系有一明确和重要特征：基督与教会的关系是保罗处理夫妻关系的模式；使徒反复提及这两种关系，最后在第31和32节把它们组合在一起。

保罗首先提及妻子们，并两次劝勉她们要凡事顺服丈夫（22-24节）。第一个劝勉的理由是：“丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头”²（23节）；第二个劝勉的理由是：“教会顺服基督”（24节）。基督与教会的关系被应用于夫妻关系中，这表明丈夫扮演基督的角色而妻子扮演教会的角色。因为基督是教会的头，所以丈夫要作妻子的头；正如教会顺服基督，所以妻子应顺服自己的丈夫。

顺服的问题——在保罗对夫妻的劝勉的背景中，顺服是何含义？Hypotassein一词有从属的、顺服的角色含义。在多2：9和彼前2：18，它被用来指奴仆顺服主人。无论主人是好是坏，奴隶必须顺服他（彼前2：18）。而妻子要顺服丈夫“如同顺服主”，因这“在主里面是相宜的”（西3：18）。这类顺服不包括奴性的屈从于丈夫，除非丈夫的要求与上帝对婚姻的旨意一致。

上帝要求作妻子的常存敬畏之心，将上帝的荣耀常摆在她面前。只对于主耶稣基督全然地顺服，因他曾以无限的代价，就是他自己的生命，将她赎回来，作他自己的儿女。上帝已赐给她一颗良心，她若加以违逆，就决不会不受惩罚。她的个性不能归并于她丈夫的个性之中，因为她原是基督所赎取的产业。她若怀着盲目的忠诚，认为应当去做她丈夫所吩咐的任何事情，而心中明知



古以弗所的塞尔瑟斯图书馆

古以弗所的西耳苏斯图书馆。保罗在以弗所为主做工三年之久（徒 20：31）

33 第七日安息日是“后事的影儿”吗？

“所以，不拘在饮食上，或节期、月朔、安息日，都不可让人论断你们。这些原是后事的影儿；那实质却是基督。”西 2: 16, 17 新钦定版。

几个世纪以来，“安息日是后事的影儿”这一子句被大多数人解作第七日安息日已被废除，对基督徒不再有约束力。¹然而，那些遵守十诫中安息日的人普遍坚称这里所说的“安息日”是指古希伯来宗教的仪文安息日。

西 2: 16 以“所以”或“因此”（钦定版）开头，表明警语是针对保罗在前面所讲的内容。第 12 和 13 节强调在耶稣基督里的救恩的充足性。为进一步强调第 12 和 13 节中的上帝的饶恕的确定性和充分性，保罗在第 14 节运用了一个法律方面的比喻，即上帝“涂抹了在律例上所写有碍於我们的字据（cheirographon），钉在十字架上。”

“字据”的含义——关于字据的含义有众多的解释，最有可能的是指摩西律法本身（参弗 2: 15）。与其相连的希腊词 dogmasin 有不同的翻译，可指“条例”（KJV）、“要求”（NKJV）、“律例”（NASB）或“律法的要求”（RSV），在此可能指摩西律法的要求。某些解经家认为弗 2: 15 提供了理解西 2: 14 的线索。在以弗所书中“‘律法上的规条（en dogmasin）’这一表述，显然指摩西律法。”²

在他的著作中，保罗有一百多次将旧约圣经的律法称为 nomos（“律法”的希腊词）。于是有人提出：若保罗是在处理如上所述的“摩西律法”的话，为何 nomos 从未出现在歌罗西书中？以下几点可以提供上述问题的解决之道：（1）保罗显然刻意避免使用 nomos，以免给人留下整套摩西律法已被废除的印象；（2）鉴于十诫和卫生律以及记载在妥拉中的普遍原则仍然有效，保罗采用了独特的短语“律例上的字据”（cheirographon tois dogmasin）来特别吸引读者关注犹太民族的仪文律法。（3）第 16 节列出了以色列仪文律法的各种要素，以突出从仪文律法的角度理解这里所说的

“摩西律法”。

然而，上帝藉着摩西所赐的仪文律法怎么能如经文所说的，是实际上“攻击我们”或“有碍于我们”的呢？其实，这一概念呼应了在宣读摩西律法时所用的希伯来词组“‘将这律法书放在……可以在那里见证以色列人的不是’”（申 31：26）。换句话说，以色列人一旦偏离摩西律法的要求，律法就变成了见证他们背道的无声证人。

因此，西 2：14 是一神圣的宣言，表明仪文律法的要求已经终止。弥赛亚耶稣已在十字架上真正地应验了祭祀制度。第 15 节提到基督彻底征服了他所有的敌人。

不可让人在饮食上论断你们——西 1：21，22，27 和 2：13 给人一种明显的印象，即歌罗西教会主要成员是外邦人，尽管确实也有一些犹太人。与加拉太教会相似，歌罗西教会的“异端分子”似乎是犹太人或犹太主义者，尽管第 2：21 节显明被主张的禁令远远超出了犹太律法的范围。这些假教师们告诉歌罗西信徒，仅接受耶稣为弥赛亚是不够的；他们得救还需要遵守犹太仪文律法，包括它的节期。

关于如何与这些犹太教师相处，保罗对歌罗西人的劝告异常坚决：“不要让任何人论断你……”“论断”这个词来自希腊词 *krino*，意思是“对某人做出不利的判断。”³ 换言之，无人有权高高在上审判不遵守被废掉的仪文律法之人。

在考虑关键术语“节期、月朔、安息日”之前，需要简要解释西 2：16 中的“饮食”。鉴于饮食出现在割礼和守某些特殊日子的背景下，这些词无疑是指以色列人在祭祀制度中所献的素祭和奠祭。这样的实例可在利 23：37 中见到。高登·克拉克指出，“上下文提到的饮食、节期、月朔都是仪文性的。”⁴

“安息日”一词的意思——仔细研读圣经的学者会注意到“安息日”一词在在新旧约圣经的原文有多种含义。“安息日”这个术语在圣经中总共出现 180 次（即希伯来语中的 *shabbat*，希腊语中的 *sabbaton* 或 *sabbata*）。对其研究表明先知们总会给这些字词附加明确的语言标记以及语境要素。目的是让读者或听者能迅速明白“安息日”一词在每一情况下的含义。在希伯来语和希腊语中，“安息日”大约 85% 的用法涉及每周的安息日，而余下的用法则另有所指，例如可指每年的仪文安息日，甚至是“周”。因此，在考虑其它因素的基础上，语言标记和语境显然在正确地确

定西 2: 16 的安息日时会起到重要作用。

乍一看，第 16 节中“节期、月朔、安息日”的次序似乎是源于旧约的六处章节（代上 23: 29-31；代下 2: 4；8: 12, 13；31: 3；尼 10: 33；结 45: 13-17），其中希伯来词 *shabbat* 确实指第七日安息日。然而，仔细研究原文显然不利于保罗引用了这些经文的假设。例如，实际上上述每一处章节至少由四个部分构成（而不是像西 2: 16 由三个部分构成）；这六处经文的重点均是燔祭，而不是实际的日子本身（这与西 2: 16 的重点相反）；这六处都提及每日的献祭，而每日的献祭在西 2: 16 中并未出现。

值得一提的是，旧约中还有一处经文可作互文性链接——何 2: 11。这节经文可以直译为“她的节期，她的月朔，和她的安息日。”注意西 2 和何 2 之间的一致性：两个短句都由三个部分组成；两个词组都有相同的次序（首先是“节期”，然后是“月朔”，最后是“安息日”）。这两处都涉及日子本身，而非献祭；两处都没有将“安息日”定为第七日的至关重要的语言标记。

此外，何 2: 11 中的“筵席”或“节期”实际上是一个相当受规限的希伯来词 *chag*。每当这个词用于仪文律法时，它始终指一个或多个朝圣节日 - 逾越节（包括无酵饼）、五旬节和 / 或住棚节。接下来是月朔（*chodesh*），它在确定其它日期的时间方面起着至关重要的作用。最后，“她的安息日”（*shabbattah*）这一短语确定这里的安息日是仪文安息日，而不是从未以此方式表达的每周的安息日。

对西 2: 16 三个类似术语的语言学研究显示，希腊词 *heorte*（节期）也仅指每年的三个朝圣节日。所有男性都要在这些节期去耶路撒冷参加庆祝活动。*neomenia*（月朔）指新月，而 *sabbata* 则指非朝圣的“休息期”，就是吹角节，赎罪日，甚至安息年。因此，*heorte*（朝圣节日）和 *sabbata*（“休息期”）并列出现时并不意味着前后重复。简言之，词源学、语言学、以及背景因素皆令人信服地表明了朝圣节日，月朔，安息日这一序列在何西阿书和歌罗西书中具有平行关系。此外，这一序列似乎显示了闪米特语交流的一个特征——一种反向的平行关系，即作者从每年的日子转到每月的日子，然后再转回到每年的日子，如下所示：

**歌罗西书 2: 16 中的安息日
指古希伯来宗教的仪文安息
日，而非十诫里第七日的安
息日**

A “节期”	=	3	每年朝圣节日
B “月朔”	=		每月庆祝
A’ “安息日”	=	2	每年 & 1 七年一度的休息

研究新英文圣经、新钦定版圣经、和霍尔曼基督教标准版圣经的译者们在新约圣经中如何翻译所有译为安息日的希腊词，是颇有帮助的。三个版本有 9 次皆正确且一贯地认为 sabbaton 或 sabbata 指“周。”另外，依照语言标记和语境因素，三个版本有 59 次均将 sabbaton 或 sabbata 译为“安息日”（英文版有大写字母“S”），即每周的第七日。这些译者们仅把歌罗西书 2: 16 中的希腊词译成“sabbath”（带小写字母“s”），即安息日。这似乎证实了上述研究的结论：西 2: 16 中的安息日指古希伯来宗教的仪文安息日，而非十诫里第七日的安息日。考虑到西 2: 16 的直接背景，克拉克宣称“所有这些都是仪文性的。故此，难道这里的安息日不当指仪文的安息日，而是指创造时的条例吗？”⁵

“安息日”是“影儿”——“所以不可让人论断你们……关于……安息日，它是未来事物的影子 [希腊词 skia]，但实质 [希腊词 soma] 却是基督”（西 2: 16, 17）。关于希腊语 skia 和 soma 的基本含义，学术上有广泛的共识。skia 在此不是指实际的“影子”，而是指“预表。”⁶这是因为 skia 与词组“未来事物”（ton mellonton）直接相邻。西 2: 17 与来 10: 1 非常相似，后者说：“律法只是将来美事 [ton mellonton agathon] 的影儿 [skia] 一而不是实体本身。”（NIV 新国际版）。弗兰克·霍尔布鲁克在注释西 2: 17 时说到：

这段经文的关键是第 17 节，指出这些事物是‘后事的影儿，’也就是说，它们是预示未来事物的表号。设立‘将来美事的影儿’的律法……在其它地方被明确申明指涉及表号和仪式的祭祀或仪文制度（见来 10: 1-4）。因此，第 16 节中所有称为“影儿”或表号的事物都可在仪文律法中发现，其预表基督降临，他的赎罪之死和祭司的侍奉。⁷

基督的牺牲是逾越节的宴席所预表的实体。这是另一个希腊词 soma 发挥作用的地方。在这种背景下，soma（字面意思为“身体”）在词典中指“事物本身，实体。”⁸基督成为了神圣的仪式所预表的实体。因此，新英文圣经正确地将第 17 节译为，“它们只是未来事物的影子，但那实体却是基督。”

从第 12 节开始的整段经文的结构、上下文和整体思路皆表明第 17 节的“影儿”指的是第 14 节和第 16 节的内容。换句话说，“因为语境在处理仪文上的事，所以这里所谈及的安息日是指犹太人每年节期的仪文安息日，‘其是影儿’或是在基督

里所实现的实体的表号。”⁹ 鉴于第 16 节中列出的大部分要素是为了帮助上帝旧约圣经的子民期盼弥赛亚的临到，基督徒若参与这些犹太人的庆祝就等于否认耶稣弥赛亚的地位。

多年来，众多不坚信安息日的作家意识到在处理西 2: 16 中的“安息日”时，不得不考虑上下文因素。例如，针对西 2: 16，威廉·普卢默写道：“上下文清楚地表明他 [即保罗] 不提及每周的安息日，也不提及十诫的任何一条，而是谈及道德法则之外的事情。”¹⁰

总结——因此，在回答开头提出的问题“第七日安息日是后事的‘影儿’吗？”时，我们可以说，来自语言学，互文性和语境的重要证据有力表明西 2: 16, 17 中的安息日指以色列宗教体系中的仪文安息日。鉴于基督已战胜了邪恶的势力且仪文律法已实现了其拯救性目的，这些仪文条例已经藉着基督在十字架上的牺牲被废除，并完全失去了意义。故此，不必再遵守。

里德简要且恰当地总结了本文的研究：“耶和华的安息日，就是每周的第七日是一种纪念，而非一种表号；纪念是回顾过去，而表号则是期盼未来。”¹¹ 十诫中的第七日安息日仍当被守为圣日。

布里兹

参考文献

1 关于罗马天主教和新教作家在这一趋势中的简要概述，以及进一步证实本章提出的其它观点，见 Ron du Preez, *Judging the Sabbath: Discovering What Can't Be Found in Colossians 2: 16* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2008), 1-16.

2 Charles R. Hume, *Reading Through Colossians and Ephesians* (London: SCM, 1998), 44.

3 Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, second ed., Frederick William Danker, ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979), 452.

4 Gordon H. Clark, *Colossians: Another Commentary on an Inexhaustible Message*, Tyndale New Testament Commentaries (Phillipsburgh, NJ: Presbyterian and Reformed, 1979), 96.

5 同上，第 96 页。

6 Bauer, 755.

7 Frank B. Holbrook, “Frank Answers: Did Christ Abolish the Sabbath?” *These Times*, August 1977, 22.

8 Bauer, 799.

9 Don F. Neufeld, ed., *Seventh-day Adventist Encyclopedia: M-Z*, second revised., Bobbie Jane Van Dolson and Leo R. Van Dolson, eds. (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1996), s.v. “Sabbath.” 肯尼斯伍德评论道：“因此，‘影儿’很好地描述了包括年度安息日在内的仪文律法的各种要素，因为它们指向的实体是基督的生平、事奉和国度；” Kenneth H. Wood, “The ‘Sabbath Days’ of Colossians 2: 16, 17,” in *The Sabbath in Scripture and History*, Kenneth A. Strand, ed. (Washington, DC: Review and Herald, 1982), 339.

10 William S. Plumer, *The Law of God as Contained in the Ten Commandments, Explained and Enforced* (Philadelphia, PA: Presbyterian Board of Education, 1864), 307.

11 W. E. Read, "More on Colossians 2: 14," Part 1, *Ministry*, January, 1973, 47.

没有圣经的家是怎样的家？它是一个每天衣食无忧却心灵贫瘠的家。

C、D. 梅格斯

34 使徒说耶稣必须学习顺从 是什么意思？

“他虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从。”来 5：8

这段经文的关键难题是“学了”一词。应如何理解耶稣曾学习过？他曾以我们的方式学习吗？他曾经的学习涉及道德纠正与发展吗？他也曾像我们一样透过试炼和错误学习吗？来 5：9 中的“得以完全”是否意味着耶稣生命中的不完全？另外，受苦是属灵成长所必须的吗？

耶稣是我们的大祭司——要回答这些问题，我们需从来 4：14-5：10 这一直接上下文开始。它是一个长篇的基督论，讨论了为何耶稣适合做我们的大祭司。来 4：14-16 是本部分的介绍，劝勉信徒就近我们的大祭司基督，作随时的帮助。简介中的两个关键点可帮助我们避免误解耶稣。首先是耶稣在“各方面”都与我们一样（15 节，NRSV 新修订标准版）。其次是耶稣是无罪的。我们需要在上述原则内解释 5：8。接下来是 5：1-4，描述做大祭司的资格。然后 5：5，6 通过引用诗 2：7 和 110：4 宣告耶稣是至高的儿子。之后是来 5：7-10，论及耶稣做我们大祭司的资格。显然，5：1-10 构成一交错配置结构，¹其核心是第 5、6 节中对耶稣儿子身份的宣告。不过，为了研究的目的，必须留意 5：8 部分性地解释了耶稣做我们大祭司的资格。换言之，5：8 的主要关注点不是耶稣的性质，乃是他的职能。

我们还需考虑这封信的更广泛背景。来 2：10-18 对耶稣人性的描述反映出其与 4：14-5：10 的主题非常相似。来 2：10-18 阐明了耶稣道成肉身的目的：因受苦难以完全（2：10），与我们联合（11-14 上），消灭死亡和魔鬼（14 下，15），因着苦难和试探成为慈悲的大祭司（16，17）。

人类最大的痛苦——另一重要的段落是来 12：1-11 的劝告，它向我们揭示了何为苦难。透过同时谈及我们的苦难和耶稣的苦难，此处段落帮助我们明白苦难不仅是指肉体受苦。十字架（12：2 上），羞辱（12：2b），来自他人的顶撞（12：3），

和受诱惑（12：4）突出了在身体，社会，宗教，以及心理上遭受的痛苦。但关于受苦是上帝的管教的冗长讨论（12：5-11）清楚地表明，人类最大的痛苦是精神上的。的确，诗篇中的许多祷告反映了这种痛苦（10：1，13；22：1，42：9，11；43：2，5；44：23，24；49：5；74：1，11；88：14）。诗人在祷告中询问上帝“为什么”，

人类最大的痛苦是精神上的。

就像耶稣在十字架上所做的。这不是不信或反叛的行为，乃是处理精神痛苦的一种方式。我们之所以问上帝“为什么”

是因我们相信上帝有能力把我们从痛苦中救出来。此外，我们通过问“为什么”来学习。强烈的好奇心是学习的动力。当在生活中怀着更深层顺服的动机来迫切、耐心地寻找答案时，我们会经历灵性上的成长。那些停止追问“为什么”的人可能会落入到固步自封的危险中。

耶稣学了顺从——现在我们来详细研究来5：8。“他虽然为儿子。”²这里对儿子的提及使人联想到来1：5和5：5皆引用的诗2：7——宣告耶稣为至高的儿子。子是先存的，是创造的代理者，是上帝本体的真像。来5：5再次提及诗2：7是为了提醒读者注意上述事实。5：8节开头的子句最好译作“虽然他是上帝的儿子。”²在研究耶稣“学了”这一陈述时，需要明白地上的耶稣同时是先存的、是上帝至高的儿子。

“他学了。”耶稣属灵的知识确实经历了不同的成长阶段。路加显然告诉我们耶稣不只在身体上“长大”，且在智慧上也“增长”（2：40，52）。路加并未认为耶稣在生命中经历成长的事实全盘否定了耶稣的完全。不过，“他学了”这一表述需在希伯来书作者设定的范围内理解。一方面，作者早先陈述地上的耶稣无罪（来4：15），另一方面，他在离世之时得以完全（5：9，2：10）。我们不必过于探究究竟耶稣的完全是他在世生活时逐渐形成的，还是在他复活和升天时被当即赐予的。不管怎样，很明显，耶稣在世生活时，完全是他所展望的。在当前的语境下，也很明显，需要成长——若可被称作不完全的话——不算为罪。事实上，快乐地成长和学习是做人的一部分。可以肯定地说，直到他生命的结束，地上的耶稣一直在寻找新的和更佳的方式来服侍和顺服上帝。此外，既然我们大多数人都是透过试炼和错误来学习的，那么不难想象耶稣也是如此学习的。很明显耶稣在他的生命中没有犯道德上或其它方面的错误，正如来4：15所清楚教导的。同时，同样清楚的是，耶稣经常因他所教导和所服务之人的冷酷而感到惊讶和痛苦。有时他甚至会哭泣。身为一个真正有智性的人，他一定从这些经历中学有所得。

顺服的含义——来10：5-7或许可以解释耶稣顺服的含义。耶稣的顺服与其说

是在字面上遵守十诫，不如说是不计代价地遵行上帝的旨意。这一甘于牺牲的顺服主题在其它经文中也可见到（腓 2：6-8；可 8：31；10：38；路 12：50；约 10：17），但也许最清楚的是罗 5：19。上帝对耶稣的旨意是，身为世人的祭牲他要在肉身经受苦难和死亡。十架是耶稣对这个呼召的回应“你曾给我预备了身体……上帝啊，我来了，为要照你的旨意行”（来 10：5，7）。同样值得一提的是许多人也认为来 5：8 中的顺服是指第 7 节中“敬虔的畏惧”（NKJV 新钦定版）。若是这样，敬虔就是指在苦难中表现出来的顺服。

“基督不仅在十字架上把自己献给人类，也不仅在旷野和客西马尼受试探时代表我们得胜。他倾注于每天的生活；每日他都因所受的苦难学了顺从。因为耶稣的一生是完全信靠的一生，所以他为神为人的服侍没有丝毫的失败或灰心。藉着依靠上帝的能力，他面对和抵挡了世人必要面对的试探。”
(Visitor, October 2, 1912)

“从他所受之苦”或“因他所受之苦”（RSV 修订标准版）。尽管出现了熟悉的双关语学习—受苦（希腊文是 emathen—epathen），但这里的苦难不单指通常与学习有关的困苦。更确切地讲，它涵盖了上述所有层面的痛苦—身体、宗教、社会、心理和精神方面的。耶稣通过受苦来学习和达到完全的观念对许多现代读者来说确实是不易理解的。我们需要留意：此节经文的目的不是歌颂苦难，乃是为了说明在这罪恶的世界里苦难是人生的一部分。地上的耶稣承受苦难显明他是真正的人。耶稣受苦的观念是与幻影派异端水火不容的。³ 依照幻影派异端的说法，耶稣只是看上去受苦。希伯来书拒绝了这种对耶稣的肤浅理解。耶稣是真人主要是因为他长经苦难。

耶稣以人的身份学了顺服；然而他所经历的却远超任何人已经经历的或将要经历的。

一个神学的解释——来 5：8 的中心主旨是一用布鲁斯的话来说—耶稣学了“顺服的操练，正如世人一样。”⁴ 换言之，耶稣以人的身份学了顺服；然而他所经历的却远超任何人已经经历的或将要经历的。来 5：8 视苦难为基督徒生命成长的机会。此节经文劝告人们藉着苦难—十架路—使自己变得完全和富有同情心。正如耶稣一样，基督徒在事奉时会受苦。苦难可将人类联合在一起—无论是集中营还是灾难性的海啸。只要我们与他人的受苦感同身受，我们的事奉就是完全的和富有同情心的。

P. 理查德 蔡

参考文献

1 交错配置结构，来自希腊字母 X (chi)，指一个句子或更大的文学单元中平行词或观念的次序的倒置或交叉，如马可福音 2: 27。

B 人	人 B'
A 安息日	安息日 A'

2 F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, rev. ed., *New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 130

3 幻影派是基督教会早期的异端，声称耶稣不是真正的人，只是看起来像人。

4 Bruce, 131.

重要的新约手稿

在现存的 5000 多份希腊手稿中，以下是新约文本最重要的见证者：

1. 梵蒂冈抄本——写于四世纪中叶。自 15 世纪或更早时期就被保存于罗马的梵蒂冈图书馆。它被认为是新约现存最重要的手稿。它最初包含了新旧约圣经和部分次经；手稿现在缺少了创世纪的大部分内容和旧约圣经中诗篇的一部分，希伯来书的一部分以及提多，提摩太，腓利门和启示录的所有内容。
2. 西奈抄本——来自四世纪。1844 年，它由凯瑟琳冯蒂西在西奈山脚下的圣多尔蒂修道院发现。1859 年从西奈山运到俄罗斯，1933 年由英国政府出资 10 万英镑从苏联政府购买。最初它包含了新旧约圣经的全部内容。大约一半的希腊文旧约圣经（或七十士译本），以及新约圣经全书和一些次经幸存下来。
3. 亚历山大抄本——一份五世纪的手稿。它是君士坦丁堡牧首在亚历山大得到并在 1627 年递交给英国国王查理一世的。最初包含了新旧约圣经。今天缺少马太福音和约翰福音以及哥林多后书的部分内容。它和西奈抄本一起被陈列在大英博物馆。

35 那些离弃道理的人还能得到 赦免吗？

“论到那些已经蒙了光照、尝过天恩的滋味、又于圣灵有份，并尝过上帝善道的滋味、觉悟来世权能的人，若是离弃道理，就不能叫他们从新懊悔了。因为他们把上帝的儿子重钉十字架，明明的羞辱他。”来 6：4-6

关于警告的段落在希伯来书的结构和构思中起着重要作用(2: 1-4; 3: 7-4: 13; 5: 11-6: 12; 10: 19-39; 12: 14, 29)。使徒关心读者的属灵状况，因此他运用这些警告，其中一些是很严厉的，来劝告他们在真道上重新打起精神，并更坚定地委身。来 6：4-6 提到的警告极具争议。此处章节以相当严厉的方式描述了一群“离弃”真道的人及他们要面临的审判。许多释经家们发现按字面意思理解这处经文相当困难。

围绕这处经文有几个问题：（1）这里所描述对象曾经是真信徒吗，还是仅指假信徒？（2）他们“离开真道”的性质是什么？也就是说，他们的背道是完全的还是在某种程度上有限的？（3）那些背道之人从绝对意义上说是永远不会悔改了，还是假定从背道中回转，他们仍能重新回来？（4）这段经文对基督徒生活中的罪有何暗示？

警告的目的——这些严厉的警告值得仔细留意。在直接语境中，作者对读者的属灵怠惰和不成熟表达了担忧。他们现在本该做教师。相反，他们需要被人教导基本的真理知识，包括“懊悔死行以及……信靠上帝”（5：11-6：2）。为了复兴他们怠惰的信仰，使徒在来 6：4-6 提出了严厉的警告。接着作者又谈到一个慰藉人心的信息，即“我们深信你们的行为强过这些——与得救有关的行为”（9 节，NIV 新国际版）。他再次劝诫他们要“殷勤”，使他们的“指望确定”，且不要“懒惰”（11，12）。使徒讲出这些严厉的话是出于对读者的属灵健康和福祉的关切。他的本意不是让人气馁或灰心。

背道的基督徒——在来 6：4-6 中，作者描述了一个特定人群，他们是背道的反

面教材。使徒似乎在说：“不要让这事发生在你身上！”首先，针对这群人，使徒宣告“不能叫他们重新悔改了”（6节上，NRSV新修订标准版）。然后作者描述他们以前的基督徒经历（4，5），接着是他们背道的情況（6节）。

这些曾坚信基督而蒙福之人现今背离了基督信仰。使徒采用了四个短语来描述

此处章节提及的人群如此坚决地离弃真道，且与以前的委身背道而驰，以至于使徒坦承这些人将永远无份于基督和他的教会。

他们的景况。这些人曾：（1）蒙了光照；（2）尝过天恩的滋味；（3）与圣灵有份；和（4）尝过上帝善道的滋味、觉悟来世权能。直读这些短语表明这些人曾是真信徒，且曾在基督里享受过莫大的福气。

当前，这些人的属灵光景荡然无存。他们现在已经“背离”了真道。此外，作者以某种晦涩的方式说，“他们把上帝的儿子重钉十字架，明明的羞辱他”（6节）。显然他们并未杳无声息地离开真道去过以前的生活。他们极有可能利用自己的基督徒经验和背道作为一个平台来蔑视基督徒，嘲讽他们跟随被钉的弥赛亚是轻信和缺乏智慧的表现。使徒在此提到这群人彻底背道之时，可能也联想到了出卖耶稣的犹太。他们现在如此坚决地离弃真道，且与以前的委身背道而驰，以至于使徒坦承这些人将永远无份于基督和他的教会。

“这段经文就应被视为涉及的乃是不可饶恕的罪，因为只有那些犯了这种罪的人才无法叫他们从新悔改。这种罪一般表现为持续地反抗上帝的呼召和圣灵的恳求。它存在于刚硬的心中，直到对上帝的声音不再有任何响应。因此，得罪圣灵的人是不懊悔的，不对罪感到悲哀，毫无愿望离弃罪恶，也没有责备他的良心了。但一个人对做正确的事有真诚愿望，他就可以确信自己还有希望”(F. D. Nichol, ed., Seventh-day Adventist Bible Commentary, 7:435)。

这段话，特别是其中提及的曾经的福气，可能影射了以色列人在旷野漂流的故事。正如以色列人享受过“火柱”，这些人曾经是“蒙了光照的”。正如以色列人吃过天上的吗哪，这些人“尝过天恩的滋味”（希6：4）。就像圣灵光照了以色列人，这些人于圣灵有分。使徒似乎通过在第7、8节引用申命记11的祝福和咒诅来扩展这一背景。第7节他略述了对读者未来的信心：“一块田地吃过屡次下的雨水，生长菜蔬，合乎耕种的人用，就从上帝得福”（NRSV新修订标准版）。前面的第4-6节描述了背道之人将来要面临的审判，其在第8节中被再次提及：“若长荆棘和蒺藜，必被废弃，近于咒诅，结局就是焚烧。”

背道的性质——根据上述讨论，我们重新回到起初的问题：（1）这里所描述的人曾经是真信徒吗，还是仅仅指假信徒？鉴于他们曾得到莫大的福气，很明显他们曾是真信徒。（2）他们“离开真道”的性质是什么？也就是说，他们的背道是完全的还是某种程度上有限的？他们的背道是完全的，是如此彻底以至于他们“他们把上帝的儿子重钉十字架，明明的羞辱他”（6节）。（3）那些背道之人从绝对意义上说是永远不会悔改了还是假定从背道中回转，他们仍能重新回来？鉴于这群人完全背道，以及他们敌对真道的行径，使徒无法想象他们会再次回到真道和信徒团契中。他诚然认为——不能叫他们从新懊悔了。¹

基督徒生活中的罪——现在转回起初提的最后一个问题：这段经文对基督徒生活中的罪有何暗示？此段章节经常被理解为基督徒若在受洗后犯罪，他就会失去救恩甚至将永远沉沦。这个观点绝不是此段落的本意。使徒并未在此就受洗后所犯的罪大做文章。要了解上帝如何恩待那些犯罪的基督徒，我们应该转到更清楚地处理这一议题的其它章节，例如约一 1: 9。在来 6 使徒着眼于一个完全和公然背道并攻击真道的特定群体。他的讨论并不涉及基督徒生活中的诸多过失。在信仰中挣扎的基督徒有一大祭司，他同情他们的弱点，赐予他们怜悯和恩典，并温柔地待他们（来 4: 15-5: 3）。

话虽如此，我们也不可削弱使徒警告的严肃性，亦不可将其淡然处之。上帝呼召我们对复活的基督持守完全和活泼的信心。不冷不热的委身有可能最终导致彻底的背道并将带来永远的沉沦。在来 6: 4-6 的严厉警告中，我们可以听到上帝的声音，他呼召我们坚信他的儿子，并重新赐给我们“得救的表现。”（来 6: 9）

约翰 K. 麦克维

参考文献

¹ 来 10: 26-31; 12: 15-17, 25-29 的经文很可能也以同样的方式理解。

36 希伯来书中所说的约 是什么？

“既说新约。就以前约为旧了；但那渐旧渐衰的，就必快归无有了。”来 8: 13

坚信“新约 (New Covenant)”的基督徒已开始系统化地攻击安息日。新约 (new-covenant) 神学教导说，新约已将基督徒从十诫律法中释放出来；并且旧约的废去取消了守安息日的义务，因它是仪文性的。

新约圣经中的约——“约”一词在新约圣经中出现 33 次；其中一半（17 次）出现在希伯来书。约在福音书中出现 4 次，其中 3 次与耶稣的血同时出现在主的晚餐的叙事中（太 26: 28；可 14: 24；路 22: 20）。记载在旧约圣经中的约有很多次被新约圣经提及，但有时新约 (new covenant) 未被直接谈及（路 1: 72；徒 3: 25；7: 8；罗 9: 4；弗 2: 12）。在林后 3 章，新约和旧约临的很近（6、14 节）。加拉太书提到人的文约（加 3: 15），亚伯拉罕之约（加 3: 17），和两个截然不同的约（加 4: 24）。加拉太书的焦点是律法在救恩中的功用，且它从人的经验的角度探讨不同的约。而希伯来书采取不同的观点，它从历史的角度出发并聚焦于约与圣所，其崇祀，以及与崇侍相关的应许的关系。

希伯来书中的约——在希伯来书中，“约”一词最多出现在第 8-10 章，它是希伯来书信的高潮。本书在来 8: 8-12 和 10: 16-17 中分别引用了耶 31: 31-34 中新约的应许及其简化形式。

来 8 章强调了新约的重要性以及耶稣为我们的大祭司，而来 9 和 10: 1-18 对照了旧帐幕及其崇祀和天上的圣所及耶稣的献祭（例如 9: 12-14, 18）。更美之约要求更美的祭物、更美的祭司以及更美的圣所。作者宣称耶稣是新的祭司，天上的圣所是更美的。

在来 9: 4, 我们看到约柜和约版, 即十诫。耶稣被称为新约或更美之约的中保 (8: 6; 9: 15; 12: 24)。来 9: 20 引述了出 24: 8, 其中血—即祭物—与约是连结在一起的, 但此种连结在耶 31 章并未出现。

旧约和新约——在希伯来书中, 摩西之约被称为前约。尽管在希伯来书中旧约和新的、更美的、永远的约有明显不同 (来 8: 6, 13; 9: 15; 13: 20), 但使徒从未说旧约是坏的或是有害的。它是不足的, 故此需要被替换。不过, 在上帝的两约之间存在着重要的相似点:

“新约 (new covenant) 独特的神学 DNA—成圣、和好、使命和称义—也同样被上帝烙印在旧约 (old covenant) 里面 ... 上帝期望新约的不同之处 ... 乃在于圣约领受者之忠心” (S. MacCarty, In Granite or Ingrained?(Berrien Spring, MI: Andrews University Press, 2007), 53, 59)。

1、两约的当事人是相同的: 上帝和他的子民 (出 19: 5; 来 8: 8-10)。

2、在每种情况中, 都是上帝主动立约 (出 34: 27; 来 8: 8)。

3、约都建立在上帝的拯救作为上 (申 6: 20-23; 29; 来 10: 12-17)。上帝先救他的子民, 后与他们立约。因此, 主张旧约圣经中诸约的基础是靠行为称义和靠守律法得救, 而新约是靠恩得救是不合理的。

4、虽然靠守律法得救从不是任何一约的精神, 但这些约仍坚持认为得救的人要遵守上帝的律法, 作为对救恩的回应 (出 20: 2-17; 来 10: 16)。

5、在这两约中, 祭物的血是赎罪所必须的 (利 17: 11; 来 9: 12, 22)。

6、所有的约都包含祝福的应许 (申 8: 18; 11: 8-25; 来 8: 6, 10-12)。

7、上帝在他子民中的临格或他的子民亲近上帝是约的目标 (申 29: 10-12; 来 10: 16-22)。

新约不同于旧约, 且比旧约更美, 因它有 (1) 一个新的大祭司; (2) 一个更美的、一次献上的祭物; (3) 一个更美

“伟大之爱的律法, 就是先在伊甸园启示, 后在西奈山颁布, 而今新约时代写在心版上的律法, 它使为主作工的人顺服上帝的旨意。我们若随心所欲, 照着自己的意思行事, 势必归入撒但的队伍, 养成他的性情。因此上帝把我们圈在他的旨意之内。他的旨意是崇高的、尊贵的、令人向上的。” (历代愿望, 原文 330 页)

的圣所；以及（4）一种新的亲近上帝的途径。此外，（1）新约并非民族性的而是具有普世性；（2）新约提供了完全的饶恕和得救的确据；（3）律法内化于圣约百姓的心中；（4）新约是恒久的；（5）它已因耶稣的血生效；和（6）新约提供了真正的盼望和救恩。

先前的诸约（亚伯拉罕之约，西奈之约，大卫之约）包含了新约的主要因素并指向新约。故此，新约在逻辑上是对先前诸约的延伸。新约所独有的是基督的临到，这也是希伯来书的中心主题。

新约及相关观念——有几个观念与约有关。例如，约、祭物、祭司，以及圣所是密不可分的。新约也要求更新或替换这些元素。希伯来书不仅谈及更美之约（来 7: 22），也谈到更美的指望（来 7: 19），更美之应许（来 8: 6），更美的产业（来 10: 34），更美的家乡（来 11: 16），更美的复活（来 11: 35），以及更美的事（来 11: 40）；加之更美的祭物（来 9: 23），更美的洁净（来 9: 13-14）和高过诸天，有君尊且永远长存的大祭司（来 6: 20; 7: 24, 26; 8: 1）。

新约具有末世的层面。信徒们在此时此地就可享受它带来的福气。新约中大部分福气的完全实现仍在未来。新约的益处涵盖：（1）亲近上帝和成为他的子民（来 8: 10; 10: 19）；（2）认识上帝（8: 11）；（3）得以成圣（来 10: 10, 14）；（4）永恒的救恩，尤其是在基督再来时（来 9: 12, 15, 28）；（5）良心被洁净（来 9: 9, 14; 10: 2）；（6）律法内化在我们的心版上和意念中（来 8: 10; 10: 16）；及（7）罪得赦免（来 8: 12; 9: 26, 28; 10: 17, 18）。

如何透过新约看待律法？一方面，使徒强调作为将来美事的影儿（来 10: 1）的

.....
 : 整本圣经已被翻译成 429 种
 : 语言，新约圣经更被翻译成 1,144
 : 种语言，圣经的某些部分又被
 : 翻译成 862 种语言，共计超过
 : 2,400 种语言。（圣经协会记载，
 : 2007, 8）。
 :

律法必须更改（来 7: 12, 18）。这一独特的律法制度在耶稣身上得到了应验并因着他的死被废除。它包括祭司条例与涉及仪文洁净和动物流血的崇祀制度。年复一年所献上的大量祭物虽指向新约一次性的祭物和祭司耶稣基督，但它们却无法拯救罪人。另一方面，旧约和新约皆包括道德律法。在新约它被写在心版上。它是被内化，而非被废除（来 8: 10）。

道德律的持续有效性——在希伯来书中我们发现道德律持续有效的证据。首先，现世中的罪预设了能界定罪的律法的存在（来 8: 12; 12: 1）。其次，清洁的良心

依赖于某种标准的存在。这种标准不仅是一种内在的感觉，而是一种客观存在的律法。个人只有在遵守现存的律法时才会有清洁的良心（来 9：9，14；10：2；13：18）。第三，悖逆（来 3：18；4：6，11）及顺服（来 5：9）和遵行上帝的旨意（来 10：7；13：21）均预先假定了应被遵守的律法的存在。第四，过犯蒙赦免（来 10：17）的事实表明上帝期望我们遵守他的律法。上帝应许要把他的律法写在我们的心版上，这使我们联想到上帝曾用手指把十诫写在石版上（出 34：28；31：18）。

希伯来书直接或间接提到十诫的大部分内容及其原则（太 22：37-39）：

1、从坚信上帝堕落到离弃上帝（来 3：12；6：6；12：16）可能间接地指明违反了第一和第二条诫命（出 20：2-3 和 4-6）。

2、希伯来书 4 提醒我们关于安息日的诫命（出 20：8-11；申 5：12-15）。

3、我们要敬重生身的父亲，可能暗示第五条诫命（来 12：9；出 20：12）。

4、淫乱的问题（来 13：4）让我们想起第七条诫命（出 20：14）。

5、以自己所有的为足，不贪图钱财（来 13：5）可能指向第十条诫命（出 20：17）。

6、信徒们为上帝的名所显的爱心（来 6：10），指向爱上帝的命令（申 6：5；太 22：37）。

7、信徒常存弟兄相爱的心（来 13：1）暗指彼此相爱的命令（约 13：34-35），并可延伸到爱自己的邻居（利 19：18；太 22：39）。

总结——在本质上说，新约是更美之约；然而，它与先前的诸约具有延续性。它并未教导有别于旧约中靠恩得救的新救法。但它强调了耶稣已实现了救赎这一事实。新约并未摧毁也未废弃十诫这一道德律法；而是将它内化在信徒心中。新约的无可比拟之处在于耶稣使之生效并在其中服侍，他是新约的担保人和保证。（来 7：22）

埃克哈特 穆勒

37 希伯来书 9: 8 是指天上的至圣所吗?

“圣灵用此指明，头一层帐幕仍存的时候，进入至圣所的路还未显明。”来 9: 8 (NIV 新国际版)

以上 NIV 译文中有争议之处涉及复临教会有关圣所的教导。耶稣是否如来 9: 8 的某些译本所说的那样，在公元 31 年受死复活后升到天上的至圣所并开始他的赎罪日服侍?

希腊语 ta hagia 的意思——一些最流行的译本将来 9: 8 中的“ta hagia”译为“至圣所”来支持这一观念，即耶稣升天后直接进入天上的至圣所，来到父的面前。与此观点相关的是假定他在十字架上成就了所有救赎之工。耶稣在十架上说的“成了”标志着赎罪的完成，并排除了十架之后天上大祭司服侍的可能性。许多圣经译本在如何翻译 ta hagia 上存有分歧。

KJV: 圣灵指明头一层帐幕仍存的时候，进入至圣所的路还未显明。

NLT: 藉着这些规条，圣灵揭示了只要帐幕和它所代表的制度仍在使用，那么进入至圣所的路还未畅通。

HCSB: 圣灵清楚表明头一层帐幕仍存的时候，进入至圣所的路还未显明。

其他几个译本的翻译迥然不同：

NASB: 圣灵正在指明外面的帐幕仍存的时候，进入圣地的路还未显明。

NET: 圣灵正在指明古旧的帐幕仍存的时候，进入圣地的路还未显现。

NJB: 因此，圣灵的意思是使我们看到，只要古旧的帐幕仍存，那么进入圣

地的路还未开通。

某些译本仅译为“圣所”：

NAB: 圣灵如此指明，外面帐幕仍存的时候，进入圣所的路还未显明。

NRSV: 圣灵藉此指明头一层帐幕仍存的时候，进入圣所的路还未显明。

REB: 圣灵藉此指明外面帐幕仍存的时候，进入圣所的路还未开通。

在翻译 ta hagia 的过程中始终致力于一贯原则的译本寥寥无几。例外的是将所有 ta hagia 译为“至圣所”的 NIV 和 REB，其在 9: 8, 12, 24, 25 中把 ta hagia 均译为“圣所”。

**一般来说，ta hagia 这一词组
主要指圣所。**

研究已经清楚地显明，一般来说，ta hagia 这一词组主要指圣所。旧约圣经的希腊文译本（七十士译本）使用此词组 170 次，其中 142 次指圣所。¹ 在七十士译本中，ta hagia 有 98 次是译自希伯来语，而其中 36 次是译自通常指圣所的希伯来词 miqdash（圣所）²

希伯来书 9 的目的——除了明白 ta hagia 的不同含义之外，读者也须了解来 9 的目的。第 7 章的目的在于确立基督的祭司职分，它超越了亚伦的祭司职分。这种比较肯定了耶稣是更美之约的保证人（7: 22），并在他能拯救到底凡靠着他进到上帝面前之人（7: 25）那里达到高潮。在第 8 章，作者先提及坐在高天至大者宝座的基督是卓越的大祭司，接着详细阐释新约的内涵。第 9 章收集了所有这些主题并将它们编织在一起，以说明新约的事实及其优于旧约。来 9 章的要点并非详细描述地上的圣所或天上的圣所。即便提到地上圣所的构造和陈设，作者仍明确说“这几件我现在不能一一细说”（9: 5），表明他在尝试谈及其它要点。

“ta hagia 在这里 [第 8 节] 似乎指 prote skene（‘头一层帐幕’）或地上圣所在天上的对应物。在这种情况下作者在说地上圣所仍存的时候，进入天上圣所的路还未开通。换言之，基于地上圣所的结构和仪式，信徒在基督赎罪牺牲之前来到上帝面前是受限的。在耶稣牺牲之时地上的圣所实现了它的目的。进入天上圣所的路已经畅通。” (H. Kiesler, “An Exegesis of Selected Passages” in F. Holbrook, ed., Issues in the Book of Hebrews, Daniel and Revelation Committee Series, ed. F. B. Holbrook [Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1989], 64)

基督的就职典礼——虽然新约圣经清楚地教导耶稣在升天时进到上帝面前（徒 7: 55；罗 8: 34；弗 1: 20；来 9: 24），但这一事实并不意味着在那一刻他开始了赎罪日的事奉。来 9 章着眼于他在天上圣所的就职典礼。基督在十字架上的牺牲不仅使真圣所开始运作，也开了进入它的道路（9: 18）。这个观念使论述达到高潮，且其在 10: 19, 20 中被再次提到：“弟兄们，我们既因耶稣的血得以坦然进入圣地，是藉着他给我们开了一条又新又活的路，从幔子经过，这幔子就是他的身体。”

来 9: 8 提供了理解 ta hagia 的一把钥匙。此节经文比较了称为“头一层帐幕”的地上的圣所和天上的圣所，即 ta hagia 或“圣地”（复数，ESV）。作者的观点在第 24 节得到了证实，“因为基督并不是进了人手所造的圣所 [hagia]——象征真圣所——乃是进了天堂，如今为我们显在上帝面前。”（来 9: 24，NET）

这种比较显明了天上的圣所优于地上的圣所。它与作者更大的写作目的相关，即突出基督在天上的大祭司职分的优越性。这里的重点既非至圣所亦非赎罪日。换句话说，这里的焦点不是时间或地点，乃是在天上圣所里事奉的耶稣。关于天上圣所的明确陈述并未注重于它的结构，而是说它非人手所造（24 节）。它是天上的实存，也需用更美祭物之血来洁净。这一“洁净”的时间没有被明确提及，仅提到它会在基督复临之前完成。洁净圣所的耶稣将再来，并与罪或赎罪无关，乃为拯救那热切等候他的人。这就是作者所要明确说明的。

格努勒 迪奥普

参考文献

1 见有帮助的统计研究，provided by Alwyn P. Salom. “Ta Hagia in the Epistle to the Hebrews,” in *Issues in the Book of Hebrews*, ed. Frank B. Holbrook, vol. 4 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1989), 219-227. 另请见 Richard M. Davidson, “Christ’s Entry ‘Within the Veil’ in Hebrews 6: 19, 20: The Old Testament Background,” *Andrews University Seminary Studies* 39 (2001): 175-190.

2 Salom, 221, 222.

38 雅各教导因行为称义吗？

“这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。”雅 2：24

这节经文所带来的困难在于它似乎与保罗在罗 3：28 中的断言，即一个人因信而非因行为称义是矛盾的。雅各宣称人是因行为不是单因信称义，以至于许多从马丁路德开始的新教信徒，要么降低雅各书的正典地位，而同时提高保罗的神学；要么试图撮合两位受灵感之人在处理同一议题上是不谋而合的。

保罗和雅各——仔细阅读每一处经文的上下文将显明他们既非互相矛盾亦非在处理相同的问题。让我们先从保罗开始。保罗身处的背景和耶稣与律法主义派别的法利赛人发生冲突时所处的背景相似。这些法利赛人和早期基督教会的一些成员皆试图藉着守律法得救。保罗的论点是，一个人不是因律法主义的行为称义（希腊语的字面意思是“律法之功”），而是因着信心。

雅各所处的背景截然不同。他并未卷入与试图藉着守律法得救的犹太主义者的争辩（那些试图引导基督徒皈依犹太教之人）。他也未卷入涉及遵守犹太教仪式的神学争论。他的争论是关乎道德的。他关心的是仁慈和慈善的行为。他谈及的“行为”是关于基督徒应如何对待社会上的穷人和边缘人群的。

“真正的宗教”具有社会维度。

信心的社会维度——当我们了解到雅 2：24 是一个始于 1：27 的扩展论证的结尾时，就会对雅各所处的背景有清楚的认识。雅各首先说，“真正的宗教”具有社会维度：它涉及到照顾穷人和边缘人群（即孤儿和寡妇）。这种“真正的宗教”相当于 2：24 中的“行为”。

事实上，雅 2 章整篇都在说明“活的宗教”。在上半部分（2：1-13），他消极地说明了这一点，并谴责了那些看重富人，鄙视穷人之人。在下半部分（2：14-26），雅各清楚地指出，单靠“信”——也就是说，缺少切实的实践成分的信仰——

并不能救人。这正是他在第 15 节的开头提到缺衣少食之人的缘由。他认为富人仅告诉此人穿暖吃饱而自己却袖手旁观是毫无益处的。

“雅各并不否认人是因信称义... 然而，他确实否认一种仅仅自称的信心自身能使人称义。好行为伴随着人藉以称义的信心并且证明这种信心的有效性。显然，如果没有‘行为’，真正的信心就不存在” (F. D. Nichol, ed. Seventh-day Adventist Bible Commentary, 7:523。

信心和行为是互补的——我们必须清楚地申明雅各并未教导因行为称义。他没有消除信心的因素。他的主张是信心和行为（共同构成真正的宗教）在信徒的生活中是互补和并行的。雅各反对的是一种忽视了照顾有需要之人的信心。因此，雅 2: 14 “信心能救他吗”的更准确翻译是“这信心能救他吗？”脱离了伦理行为的“信心”是无效的。在雅各的神学体系中，“行为”并不是信心的替代品；它不过是救恩硬币的另一面。两者缺一不可。故此，雅 2:

24 加了“单”一词——“人称义 [即在与上帝的关系中] 是因着行为，不是单因着信”。

佩德里托·梅纳德·里德

《圣经》里蕴含着最有价值的处世治家的规律。

《复临信徒家庭》，原文第 423 页

39

基督曾传道的对象 “监狱里的灵”指谁？

“因基督也曾一次为罪受死，就是义的代替不义的，为要引我们到上帝面前。按着肉体说，他被治死；按着灵性说，他复活了。他藉这灵曾去传道给那些在监狱里的灵听，就是那从前在挪亚预备方舟、上帝容忍等待的时候，不信从的人。当时进入方舟，藉着水得救的，只有八个人。”彼前 3: 18-20

许多基督徒相信在被钉和复活期间，耶稣曾去传道给那些在监狱里的灵听。对他们来说，这点证明了一种非物质的灵的真实存在，且在人离世时摆脱身体。这种观点也认为挪亚时代的不敬虔的人得到了第二次机会，而其它时代的死者则没有，除非耶稣曾向所有时代的离世之人传道。¹

基督徒与受苦——纵览全书，有迹象表明彼得的读者的信心正在经受考验（1: 6, 7），并且他们因信仰受到不公平的诽谤、虐待和辱骂（2: 12; 3: 9, 16; 4: 14）。在面对迫害之时，他们被呼吁去效仿耶稣甘心为人类默默忍受苦难的榜样（2: 20-23; 3: 17, 18）。彼得告诉他们，基督受苦为要“引你们到上帝面前”（3: 18）。接下来彼得讲到基督的死亡和复活。他“按着肉体说，被治死；按着灵性说，复活了”，即“靠着圣灵”（NKJV 新钦定版）。

.....
: “在古时，圣灵的工作显然 :
: 是和基督的时代一样——传福音 :
: 给那些被罪囚禁之人，并提供给 :
: 他们一条生路。” (F. D. Nichol, :
: Answers to Objections, 350) :
.....

创世纪第 6 章和犹太神话——某些人认为耶稣在复活和升天之间到监狱里的灵那里去宣告他战胜了邪恶的力量。他们认为“监狱里的灵”引自基于创 6: 4 的一个犹太神话。根据前基督教时期的犹太启示文学，被称为“守望者”的天使受到世上美貌女子的诱惑后，和她们发生关系，生下巨人为后。据说虽然洪水摧毁了这些巨

人的尸体，但他们仍以恶灵的形式存在。传说中其中绝大多数的灵一直被上帝囚禁直到审判日（见以诺一书 6：1-7：1；9：7，8）。

死人不会再有第二次机会——假定彼得引用这个神话会引发许多问题。首先，应该注意的是，这段话不能被用来支持耶稣向所有死去之人的灵讲道的观点，就像这些经文的某些现代释义所倡导的那样（例如，The Message 版本）。彼前 3 章在时间方面非常明确。第 20 节中的每一个相关短语逐步规限了所指的时间。“从前，上帝在挪亚的日子容忍等待的时候，当方舟正被预备的时候”。

将这节经文解作基督为了给他们第二次得救的机会而去向少数死去的人讲道也是错误的。除了不公平之外，在他的第二封书信中彼得甚至排除了他们仍然可以得救的可能性。他断言像对待犯了罪的天使和所多玛、蛾摩拉人一样，上帝已经判定挪亚时期不敬虔的人在审判日受罚。（彼后 2：4-9）

基督藉着他的灵造访——重要的是要注意耶稣是如何造访了这些灵。根据对第 19 节最自然、最直接的理解，耶稣曾藉着他的灵造访他们。彼得绝不会想到，

..... 如一些译本所提倡的（例如，TEV，
 : “基督在挪亚时代参与了这 : TNIV），耶稣会以一个独立的，脱离身
 : 场争战 [与魔鬼]。他透过警告、 : 体的灵性方式去他们那里。本书信另外仅
 : 责备和邀请的信息向古时的人说 : 有一处提到他的灵的经文也清楚证实这一
 : 话。”（评论与宣报，1901 年 3 : 点的。彼前 1：11 描述了基督的灵如何引
 : 月 12 日） : 导众先知预言藉着耶稣而临到的救恩。甚
 : 至挪亚也曾宣告救恩的信息。彼得称他为
 “信使”或传义道的“传道者”（keryx）（彼后 2：5），此词的词根与彼前 3：19
 中“宣告”或“传道”（kerysso）的词根相同。事实上，在新约圣经中，这些词几乎专指传福音。² 因此，这段经文似乎不太可能指耶稣宣布他战胜了恶魔的灵。如果这些灵已被击败并且现在被监禁，等候审判日，那么为何在使徒行传、保罗书信和启示录中会如此多地提及与邪恶势力的持续争战？彼得当然不是在暗示（如以诺一书的作者所认为的）上帝只囚禁了一些恶灵！

对这节晦涩经文的最佳解释是耶稣藉着透过挪亚说话的圣灵传道给监狱里的灵。耶稣告诉他的门徒圣灵会“指证世人的罪”（约 16：8）。正如上帝的灵在第一世纪透过门徒说话，他在洪水时代也曾藉挪亚说话。耶稣藉着以赛亚的话宣称他的工作包括宣告被囚的得释放（路 4：18；赛 61：1；参赛 42：7）。对现代人来说，称挪亚时代的人为“灵”听起来固然很奇怪，但对早期的基督徒来说，这似乎并不稀奇，就如今日我们不会因称人为“灵魂”而稀奇一样。用来指灵（pneuma）的词常被用

来指人。³ 在彼前 3: 19 中它被用来强调当时的人们与藉着挪亚所传的救恩信息的属灵关系。那古老世界的居民，看似安全稳妥，实际上却被关在“死囚区”，因为他们的世界注定要被洪水摧毁。他们唯一的希望依赖于接受挪亚的警告并进入方舟。

耶稣藉着圣灵从死里复活且藉着他并通过挪亚、先知们和使徒们说话，今日同样的圣灵正在呼吁人们藉着基督的死和复活得救。

彼得的日子与挪亚的日子——彼得期望读者们认识到他们所处的时代与挪亚的日子相似（参太 24: 37-39）。他给他们写信时带着一种紧迫感，并意识到可能不会太久基督就将复临并要用火审判世界（彼前 1: 3-7; 4: 17; 参彼后 3: 5-7）。他试图鼓励他们，就如挪亚和他的家人是逆流而上的极少数，他们也已经通过洗礼“进入了方舟”，尽管他们人数寥寥无几且因信仰的缘故被不公正的诽谤和虐待。彼得甚至称洗礼为那些进入方舟之人所经历的救恩的 *antitypos* 或“实体/原型”（彼前 3: 21）。⁴ 正如挪亚和他的家人，信徒可以在面对这个必被毁灭的旧世界时保持信心，且确知洗礼（藉着“水得救”）保证了通往新世界的安全路径。彼得很快补充说，洗礼本身并不能拯救一个人。除非它代表了在上帝面前有无亏的良心，否则它毫无意义。耶稣藉着圣灵从死里复活且藉着他并通过挪亚、先知们和使徒们说话，今日同样的圣灵正在呼吁人们藉着基督的死和复活得救，因为他现在已登基“在上帝的右边；众天使和有权柄的，并有 [属灵的] 能力的，都服从了”（彼前 3: 22, NIV 新国际版）。

柯林顿 瓦伦

参考文献

1 基督复临安息日会信徒通常会站在本章的立场上解读彼前 3: 18-20。近年来有人提出了不同的解释，说耶稣在升天时向堕落的天使、魔鬼宣称“‘我，耶稣基督，是征服者。我已得胜了’（西 2: 15），这对他的追随者来说是好消息，但对恶魔来说却是审判。”当然这两种解释都明确否认灵魂不朽，且与复临信仰相合（见 Ekkehardt Mueller, “1 Peter 3: 18-22,” *Reflections* 13 [January 2006]: 6）。

2 例外有启 5: 2，可能还有路 1: 23。名词 *keryx* 在其它地方专指保罗是福音的“信使”：提前 2: 7；提后 1: 11；西 1: 23。另一个相关名词 *kerygma* 指的是福音宣告本身。

3 例如，民 16: 22; 27: 16; 诗 76: 12（七十士译本 75: 13）；林前 14: 32；来 12: 23；约一 4: 1；启 22: 6。

4 同样地，保罗将以色列人在出埃及时的过红海比作洗礼（林前 10: 2）

40 约翰一书 3: 9 教导归正后的基督徒就不犯罪吗?

“凡从上帝生的，就不犯罪，因他的种子存在他心里；他也不能犯罪，因为他是由上帝生的。”约一 3: 9

约一 3: 9 对许多人来说听起来很可怕，因它似乎给人一种印象，即一旦某人成为基督徒，他或她就不会再犯罪了。当将这节经文与自己多次犯错并在同一个罪上屡次跌倒的经历相对照时，很多人便会得出结论：要么他们不是基督徒；要么约翰一定是大错特错了。要么任何希望荡然无存，且我们不真正明白如何过基督徒的生活；要么是上帝的话语不可靠，至少是这处经文。然而，得出这些结论都是不必要的。

约翰关于罪的教导——两个概念有助于我们更好理解约一 3: 9。第一个是使徒关于罪和犯罪的更广泛的教导。新约圣经中译为罪的最常见的希腊名词是 hamartia 和动词 hamartano。这些术语的意思是指未达到标准、打不中目标、犯错或过犯。¹ 动词 hamartano 的意思是“去犯罪，去做错事。”在整本新约圣经中，它将近 25% 的用法出现在约翰一书。很明显这封书信相当突出罪的主题。

使徒对罪有何教导？根据约一 3: 4，它指违背律法（“违法”，钦定本）。它被描述为某人反叛上帝和他的命令到一种程度，以至于他或她声称自己没有犯过罪，这实际上使上帝成为说谎的（1: 10）。罪与魔鬼相连，并与上帝为敌。上帝和基督与罪没有连结（3: 5, 8, 9）。在某种意义上这也可以应用到基督徒身上。基督徒犯过罪，但他或她也经历过罪的解决之道。使徒屡次提到那个办法就是基督的代赎牺牲（1: 9; 2: 1, 2; 3: 5; 4: 10; 5: 16）。他除掉了罪人的罪，并带给他或她饶恕及与上帝相交（1: 7, 9; 2: 2; 4: 10）。这种与上帝相交的崭新景况是与世界（约翰一书中另一个备受使徒青睐的字词；见 2: 15-17; 3: 1, 13; 4: 4-6; 5: 4, 5, 19）有别的。

基督徒与罪的新关系——约翰两次告诉基督徒，即从上帝所生的，不犯罪或不

能犯罪（约一 3：6，9）。在这两种情况下，他皆使用了动词 hamartano 的现在时态形式。这种用法很重要。因为在书信的其它地方谈到基督徒犯罪时，他采用了动词的简单过去时态²（2：1）。在希腊语中，动词时态不仅涉及一个动作发生的时间，也涉及动作的性质。现在时态常用来表达持续的线性动作（如一视频图像），而简单过去时态通常表示单一事件（如一张照片）。基督徒不可过一种持续犯罪的生活，尽管他或她偶尔会犯罪。

通过谨慎运用希腊语时态和提供关于罪的广泛教导，约翰告诉我们当某些人成为基督徒之时，他们对罪会持有崭新的态度。当领受新生之时，他们过往的罪就被赦免（约一 1：7，9；2：1，2；4：

“主必重视每一个你意图达到他为你所定理想而付出的努力。你一旦失败了，或陷入罪恶之中，莫想你不能祈祷，或不配来到主面前。“小子们哪，我将这些话写给你们，是要叫你们不犯罪，若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。”他伸出膀臂等着欢迎浪子回家。要到他面前，将你的错误和失败告诉他。求他加添你的力量再作努力。他决不会使你失望，也决不会辜负你的信任”（告青年书，原文 97 页）。

10）。他们现在成为上帝所生的，要为他而活，并要像他，且远离罪（2：3-6，15-17，29；3：1-3，7-10，21，22；4：4-14，17-21；5：11，12）。基督徒持续与罪恶角力，这点在诸如 1：7-10 和 2：1，2 这样的经文中是显而易见的。事实上，那些声称在生活中无罪之人被使徒描绘为说谎的和自欺的（1：6-10）。约翰清楚地指出，基督徒当要战胜罪（2：1，2）。基督徒不能过持续犯罪的生活（现在时态表达的持续性的经验）。那是世俗之人的生活方式。基督徒可能仍会因某个罪而失足跌倒（拍快照的经验），但他或她会转向耶稣寻求饶恕和洁净。

基督是罪的解决之道——约翰一书教导我们关于罪的真理。使徒警告我们要提防自称不再有罪的危险（7-10 节）。这种说法是自欺且令人感觉不需要恩典。在意识不到需要恩典之时，人们不会支取上帝已经预备的挽回祭（2：2）。手中握有无价之宝却不去赏识或使用它，这是何等可惜啊！

基督徒不可过一种持续犯罪的生活，尽管他或她偶尔会犯罪。

基督乃是罪的解决之道。我们须向上帝认罪，因他会本着基督的牺牲开恩赦免我们。新生的经历会让我们照主所行的去行（约一 2：5，6）。尽管我们可能会跌倒，但他会重新扶持我们，净化我们，并指引我们奔向天国（1：9；2：2；3：2，3）。

我们现在是上帝的儿女，当他显现之时，我们必要象他、因必得见他的真体（3：1，2）。这是何等奇妙的宽恕与恩典啊！

汤姆 谢波德

参考文献

1 见 P. Fiedler, “αμαρτία” in Exegetical Dictionary of the New Testament, eds., H. Balz and G. Schneider, 3 vols. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 1: 65-69.

2 希腊语的 aorist 时态是过去式，但需要上下文来更确切地界定行动的程度。它通常用英语中的一般过去时态来翻译。

41 在约一 5: 7, 8 能找到三位一体的论述吗?

“作见证的原来有三：就是圣灵、水，与血，这三样也都归于一。”约一 5: 7, 8

在钦定版 (KJV 和 NKJV) 的约一 5: 7, 8, 我们会发现明确支持三位一体的词语。然而在几乎所有的现代英语译本中, 却找不到这些词语。

两个译文——在下面的钦定版译文中, 下划线的字词被称为使徒约翰的 (或约翰福音的) 逗号,¹ 其在大多数现代圣经译本中找不到:

在天上作见证的有三：就是父，道，和圣灵；这三位原为一。在地上作见证的有三，就是圣灵、水，与血，这三样也都归于一 (约一 5: 7, 8)。

现代译文略有不同, 如下: “作证的有三, 就是圣灵, 水及血; 而这三个是一致的” (RSV 修订标准版)。现代译文省略的词语是支持三位一体教义的有力证据。就基督教的一个主要教义而言, 这很自然地让人觉的是重大损失。为何在所有现代圣经译本中都找不到这些词呢?

手稿证据——在现存的含有新约圣经的全部或部分内容的五千六百多份手稿中, 大约有六百份包含了七封一般书信,² 当中之一是约翰一书。在这六百份手稿中仅八份含有这些附加词 (“约翰的逗号”)。这八份手稿的相关事实如下: (1) 这些都不是最古老的手稿。其中四份将这些附加词当做旁注。³ 这四份中只有一份来自十六世纪之前, 即源自第十世纪。余下四份中有三份来自十六世纪, 而第四份源自十八世纪。(2) 早期教父从未引用过这些附加词。我们了解到在第三和第四世纪有很多关于三位一体的争论。教父们若知道这些词的话, 肯定会把它们派上用场的。(3) 除了拉丁语版本外, 在任何古代版本中都找不到这些附加词。它们最早出现在拉丁语中归因于第四世纪的一位西班牙人。然而, 更尤为重要, 这些附加词未出现

“现在人们相信后期的武加大版本加入了这处章节，其出于一位抄写员所犯的错误，就是他将一个解经的旁注添加到了所抄写的圣经文本中。这具有争议的语句被广泛的用于支持三位一体的教义，然而由于无可辩驳的证据向这段经文的真实性提出了质疑，这种支持就毫无价值且不能被运用了。” (F. D. Nichol, ed., *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7:675)

在当时最具影响力的天主教学者杰罗姆（345-公元420年）的拉丁武加大译本中，他曾将希腊文圣经译为拉丁语。⁴ 它们出现在后杰罗姆时期的拉丁武加大译本中。

况且，考虑到它们的信息的严肃性，将在大约六百份手稿中找不到这些词的事实解释为偶然的或刻意的遗漏是几乎不可能的。它们出现在几份晚期的手稿中，毫无疑问这些手稿受到了后期拉丁武加大译本的影响。因此，这些字很可能是后来被添加上的。

从拉丁武加大译本到钦定版——钦

定版所依赖的希腊文本是伊拉斯谟（1466-1536）所编辑的新约希腊文圣经的修订版。伊拉斯谟是一位非常诚实和虔诚的罗马天主教学者。他希望圣经在所有方面都是正确的，包括在拉丁圣经中发现的约翰的逗号，即使这意味着违背天主教的传统。

伊拉斯谟决定基于希腊语而不是拉丁语来编辑新约文本。最初，他找到了四份源于十二世纪的希腊文手稿，之后又收集到两份。六份手稿中没有一份含有约翰的逗号。故此，他的未带有约翰的逗号的希腊文本在1516年出版时，引致许多人的懊恼。

有人反复问他说：“你为什么漏掉这些重要的声明？”他的回答是，它们不在最初的希腊文本中。“你们若能找到一份包含那逗号的希腊手稿，”他说，“我就会把它添加到我的希腊文本中。”几年后，一份包含那逗号的手稿问世了。“现在看来，那份希腊手稿可能是由一位名叫弗雷（或罗伊）的方济各会修士于1520年前后在牛津抄写的，他添加了那些来自拉丁武加大译本的具有争议的词语。”⁵ 伊拉斯谟信守承诺，在他的1522年版的希腊文新约圣经中附加了那些字词。这一新的希腊文手稿迫使伊拉斯谟在新的版本中加入那逗号。有人指控伊拉斯谟是一名亚流主义者——否认耶稣是上帝——一项很严重的指控。鉴于伊拉斯谟将教会放在首要位置，以至于他默许添加了涉及三位一体的字词。然而，他仍然坚持认为这些词不属于原稿。⁶

伊拉斯谟后续所有的希腊文新约圣经版本都包含了约翰的逗号。钦定版翻译委员会在1611年所使用的正是这添加了约翰的逗号的希腊文本。

总结——对文本原稿的历史追溯显然表明钦定版的译文是不准确的。这是对钦

定版的严重指控吗？不！钦定版在这段译文中的不准确并不表示应将它搁置一边。首先，钦定版所依据的希腊文本和所有的现代译本所依据的希腊文本之间的差异不足五个百分比，且未有某个主要教义受此微小分歧的影响。

基于对古代希腊手稿和英语译本的多
年研究，笔者明确地断定最佳和最差的手
稿和译本皆向我们无误地启示了上帝的旨
意，且它们大可支持所有的主要教义。

**最佳和最差的手稿和译本
皆向我们无误地启示了上
帝的旨意，且它们大可支
持所有的主要教义。**

我们也需要指出，除了这一段经文，
还有其它的基于希腊手稿的不具争议的段落、陈述支持三位一体。一个明显的例子
是太 28：19，“……奉父、子、圣灵的名给他们施洗。”即便这节经文未详述他们
为一的概念——这一点直到第四世纪才被理解。因此，我们可以肯定三位一体的教义，
尽管它是基于某些未明确阐明此教义的经文，而且是被人逐渐认识的。不过，我们
不能基于钦定版中的约一 5：7，8 来断定三位一体的教义。

拉里·理查兹

参考文献

- 1 “逗号”在希腊语中是“短句”的意思。
- 2 约翰一、二、三；彼得前后书；雅各书和犹大书。
- 3 旁注一般是注释。
- 4 在北非，拉丁教父们首先使用这逗号，自那之后，它不断地被更多人使用。
- 5 Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1968), 101.
- 6 这一系列的事件被记录在一篇极佳的文章中，见 Joseph M. Levine, “Erasmus and the Problem of the Johannine Comma,” *Journal of the History of Thought* 58 (1987), 573-596.

新约时代的罗马皇帝

奥古斯都	公元前 31 到公元 14,	在位期间，耶稣降世
提比略	公元 14-37	在位期间，耶稣被钉在十字架上
卡利古拉	公元 37-41	
克劳迪斯	公元 41-54	
尼禄	公元 54-68	在位期间，彼得和保罗被处死
加尔巴	公元 68-69	
维斯帕先	公元 69-79	在位期间，耶路撒冷被毁
提图斯	公元 79-81	
多米提安	公元 81-96	他将使徒约翰放逐到拔摩岛
内尔瓦	公元 96-98	他释放约翰回到以弗所

42 恶天使被囚禁在燃烧的地狱里了吗？

“又有不守本位、离开自己住处的天使，主用锁链把他们永远拘留在黑暗里，等候大日的审判。” 犹 6

犹 6 节常被人理解，或者说被误解为地狱。“黑暗”被假定用来形容地狱的黑暗和阴暗本质，而“永远的锁链”表明它的持续时间是无穷尽的。这样的解释违背了圣经的教导，即人类和天使是必死的，地狱是暂时存在的。

犹大书由耶稣的兄弟所著，谈到了某些同样出现在彼得后书的问题——教会中异教教师构成的威胁以及信徒对这种威胁的正确反应。因此，在讨论犹大书时，也会提及彼得后书。

了解犹大书的语言

为了更好地理解犹大书第六节的含义，需要研究犹大使用的四个术语：（1）“大日的审判”；（2）“拘留”或“囚禁”（NKJV 新钦定版）；（3）“永远的捆绑”或“锁链”；以及（4）“黑暗。”

大日的审判——这显然是指圣经中反复提到的末日审判。¹ 在第 7 节，犹大把这审判比作烧毁所多玛和蛾摩拉的火。此外，他用动词“灭绝”（5 节）和“灭亡”（11 节）来描述圣经里不忠之人以及假教师的命运。把他们比作被连根拔起没有果子的树，“死而又死”（12 节）。这些语言使我们想起施洗约翰所宣告的，不结果子的树将被“砍下来，丢在火里”（太 3：10），以及耶稣所说的已经应验的预言，就是不结果子的无花果树因被咒诅而枯干（太 21：19）。犹大书的语言和意象未暗示地狱是一个长期折磨人的地方。更确切地说，罪带来死亡和毁灭，无论是在今世还是在最后的审判中。

彼得后书证实了这幅图画。彼后 3: 6 将最后的审判与灭世的洪水相提并论。在第 7 节，末日的审判临到时，火将完全焚烧“不敬虔之人”，在第 10 节，这幅图画更为明确，“但主的日子要象贼来到一样。那日，天必大有响声废去，有形质的都要被烈火销化，地和其上的物都要烧尽了。”由此，正如其他圣经作者一样，犹大和彼得显然都展望到最终的审判要灭绝恶人，而不是永远的折磨恶人。

天使被拘留等候审判——天使被“拘留”或被“囚禁”等候最后的审判。“拘留”源自希腊动词“tereo，”它不具有负面含义，没有折磨或惩罚的暗示。它只意味着有东西被保留或保存下来以备将来之用。在徒 25: 21，保罗要求被“留下”，也就是说，不被审判，直到他到凯撒那里去。在罗 11: 4，保罗引用旧约圣经，提到上帝“保留”了七千位忠心没有向巴力屈膝的人。在彼前 1: 4，上帝为所有信徒“存留”了不能朽坏的产业。在彼后 3: 7，地仍“存留”直到末日的审判。

正如其他圣经作者一样，犹大和彼得显然都展望到最终的审判要灭绝恶人，而不是永远的折磨恶人。

在犹 6，这意味着堕落的天使被拘留等候将来的审判。真正的惩罚不是指他们的现状，而是指将来的审判。当前的捆绑只是作为一种手段以约束这些天使，直到审判的大日。

永远的捆绑是象征性的——囚禁堕落天使的永远的束缚或锁链显然是象征性的。在哀 3: 7，耶利米哀叹耶路撒冷的倾覆。他宣称耶和華使他的“铜链沉重”。在结 7: 23，上帝命令先知制造锁链来捆绑遍满罪恶之地。在彼后 2: 4，捆绑堕落天使的“锁链”是由黑暗构成的。在启 20: 1，堕落天使的首领撒但，被一条象征性的“锁链”捆绑，并被扔在地上。犹太人通常认为堕落的天使被象征性的，而非实际的锁链捆绑。事实上，纵观圣经，堕落的天使经常是很活跃的，但从未见过他们身后拖着锁链。犹大书的语言是象征性的。堕落的天使被“捆绑”表明他们活动和行动的自由已被我们仁慈的上帝所限制，在这一受限的光景中他们等候将来的审判。

被拘留在黑暗里——堕落的天使被拘留在“黑暗里。”与流行的说法相反，“黑暗”并非对地狱的描述，乃指天使们被拘留等候最后审判的地方。圣经一贯认为堕落的天使现今居住在地球上。在太 4: 8, 9，撒但声称拥有世上的万国并以拜他为条件将它们赐给耶稣。在太

犹太人通常认为堕落的天使被象征性的，而非实际的锁链捆绑。

12: 25, 26, 耶稣暗示撒但在人间有一个国度；依据路 10: 18 和启 12: 7-10, 撒但和他的天使曾在天上, 但已被摔到地上。启 2: 13 指出别迦摩有撒但的座位。启 9: 1 告诉我们邪恶势力似乎住在地上象征性的无底坑或深渊中。在路 11: 24, 污灵喜欢住在人身上, 但有时会在荒凉之地徘徊。犹太传统也认为堕落天使被捆绑在地上或地上的特定区域, 通常是荒芜的地区。

在圣经中, 上帝之光不临格的地方, 或者暗淡的地方被称为“黑暗”。² 其实, 希腊词“zophos” (黑暗) 可指“幽暗”, 也可指物理上的黑暗。毫无疑问, 堕落的天使存活在一种极度幽暗的光景中。由于反叛上帝 (启 12: 7), 他们被赶出天上荣耀的居所。他们现在住在一个因罪恶的蹂躏而变得阴暗的世界, 等候将来的审判。

总结——犹 6 的黑暗和永远的锁链决非在描述地狱。相反, 我们注意到, 对犹太大书而言, 地狱乃是以毁灭性而非折磨性的语言来刻画的。“黑暗”和“永远的锁链”指的是堕落天使的当前状态, 等候着即将到来的审判。他们现今被锁链捆绑指上帝限制了他们行动的自由。他们远离了原来的天家, 被束缚在地上。因与上帝和未堕落天使的疏离, 且生活在被罪蹂躏的地上, 他们便处在幽暗中。他们的遭遇是咎由自取。他们落在最幽暗的光景里, 且知道审判将要临到。他们也确知当上帝要根除罪和罪人时, 他们最终将被灭绝。

金姆 帕帕约安鲁

参考文献

1 例如, 太 10: 15; 11: 22; 12: 36; 可 6: 11; 路 11: 31; 罗 14: 10; 林后 5: 10; 来 10: 27; 彼后 2: 3; 2: 9; 启 20: 11-15。

2 例如, 民 12: 8; 申 28: 29; 撒下 1: 2: 9; 撒下 22: 29; 伯 3: 4-6; 10: 22; 12: 24-25; 34: 22; 诗 18: 28; 74: 20; 箴 4: 19; 传 6: 4; 赛 5: 30; 60: 2; 耶 2: 31; 哀 3: 6; 珥 2: 2; 太 4: 16; 6: 23; 路 1: 79; 11: 34; 12: 3; 约 1: 5; 3: 19; 12: 46; 徒 26: 18; 罗 1: 21; 13: 12; 林后 6: 14; 西 1: 13; 彼前 2: 9; 彼后 2: 4; 启 9: 2; 16: 10。

在圣经中可以找到唯一可靠的行为准则。圣经乃是上帝旨意的副本, 是神圣智慧的表达。它向人的悟性启明人生的大问题: 对于一切听它训词的人, 它必成为正确无误的向导, 使他们不致在错误的方向耗费精力, 虚度一生。

《使徒行述》, 原文 506 页

43 十四万四千人和许多的人 是指谁？

“我听见以色列人各支派中受印的数目有十四万四千。” 启 7：4

“此后，我观看，见有许多的人，没有人能数过来，是从各国、各族、各民、各方来的，站在宝座和羔羊面前，身穿白衣，手拿棕树枝。” 启 7：9

144,000 是启示录中一个隐晦的数字并引致了诸多猜测。144,000 人究竟是怎样的群体？他们何时出现？他们与许多人以及余民的关系如何？144,000 是实际数还是象征数？在圣经中，144,000 只出现两次，即在启 7：1-8 和 14：1-5。

在基督复临安息日会，关于 144,000 人的身份有两种主要观点。有人认为 144,000 人和许多的人指同一群体。这是本章采取的立场。另一些人则认为，许多的人不仅指 144,000 人，而是指历代的得救者。¹ 然而，两种观点都认为 144,000 人指在主复临时还活着的圣徒。

七印的异象——启 7：1-8 是第六印异象的一部分。第六印包含耶稣再来时天上的兆头（6：12-14），及主的大日，即第二次降临（6：14-16）。第六章以一个问题结尾：在主的大日，“谁能站得住呢？”（6：17）。前几节（6：15，16）描绘的是在那日站立不住之人。反过来说，启 7 指出在那日能站住之人。故此，启 7 回应了 6：17 提出的问题且告诉我们 144,000 人可以站得住（7：1-8）。接着 144,000 人，许多的人（7：9-17）被描绘成在上帝宝座前，在他殿中事奉他（7：15）。启 7 中的 144,000 人是上帝末日的子民，显然是指那些当耶稣复临接他的儿女回家之时还活着之人。

许多的人与 144,000 人——许多的人与 144,000 人之间是何关系？他们是两个不同的群体亦或是拥有不同名字的同群体？² 后者的理据似乎更具说服力：

1、在启 5: 5, 约翰听到狮子指耶稣, 但在 5: 6, 他目睹到一只羔羊。狮子所代表的耶稣即是羔羊所代表的耶稣。这种现象在同一个异象中反复出现。在 7: 4, 约翰听见那些受印之人的数目是 144,000, 但在 7: 9, 他实际看到他们是许多的人。在不同的视角下, 144,000 人和许多的人指的是同一群体。

2、第 7 章全章回复了谁能站得住 (6: 17) 这一问题。144,000 人和许多的人皆是能站得住之人。144,000 人被引入作为对 6: 17 所提问题的直接答复。他们在此没有被进一步描述且他们的最终命运也未被提及。不过, 约翰更详细的描述了许多的人, 并说他们站在上帝面前。

在不同的视角下, 144,000 人和许多的人似乎指的是同一群体。

术语“站”同时出现在 6: 17 和 7: 9 中。

3、144,000 人和许多的人都要经历艰难时期。144,000 人在四风被牵制的时候受印并忍受了接下来的艰难。许多的人是从大患难中出来的。

4、144,000 人是指上帝在地上的末时教会。许多的人是指天上的末时教会。144,000 指处于争战中的上帝末时教会的丰满, 12x12x1000。这一数目使我们想到以色列的十二支派和羔羊的十二使徒 (启 21: 12, 14)。一千这个数字可能指古以色列的一个军事单位 (民 31: 4-6)。因此, 144,000 人代表了末时处于争战中的教会。³ 许多的人指大患难之后的末时教会。关于许多的人的讯息补足了对 144,000 人的描述。如果不能像许多的人一样被引领至荣耀见主, 那么 144,000 人的受印将是不完全的。

5、144,000 人是“我们上帝众仆人 [希腊词是 doulos]” (启 7: 3)。许多的人“事奉” [希腊词是 latreuo] 上帝 (7: 15)。在启 22: 3, 这两个希腊语皆被用来形容所有被赎之人, 且他们被称为“要事奉 [latreuo]”上帝的“仆人 [doulos]”。

伪三位一体的异象——144,000 人第二次出现在启 14: 1-5, 此处经文是启示录核心异象的一部分。此异象特别专注于教会及她与邪恶权势的争战。启 12 开头提到早期教会, 接着描述了教会在中古时期遭受的迫害, 并在第 17 节引入了末时的余民。接下来的两章主要谈及上帝末后的子民及其命运。

启 12: 17 描述了余民的特征; 13: 1-10 提到圣徒将不会加入未来普世的虚假崇

拜；在 13：11-18, 我们看到一个不受兽的印记、不拜兽或它的像的群体。尽管有经济限制（他们不能买卖）和针对上帝忠实的余民的死亡令，有一群人仍幸存下来——启 14 的 144,000 人。显然，这里的余民，即未受兽的印记也不拜兽和它的像的圣徒，和 144,000 人是指同一个群体。不同的是，144,000 人与羔羊站在锡安山上，而余民却仍在地上。

“与争战”这一词组出现在启 12：17 和 13：7。12：17 提到与余民争战。13：7 指出与圣徒争战。显然，12：17 的余民和 13：7 的圣徒指的是同一团体。启 12：17，13：10，和 14：12 以不同的方式刻画了余民的主要特征：

<p>启 12：17</p> <p>守诫命</p> <p>有耶稣的见证</p>	<p>启 13：10</p> <p>忍耐</p> <p>信心</p>	<p>启 14：12</p> <p>守诫命</p> <p>忍耐</p> <p>对耶稣的信心</p>
---	------------------------------------	---

根据启 14 的语境，144,000 人已接受且已宣告三位天使的信息（启 14：6-13）。这些信息是要在耶稣复临前被传扬的（14：14-20）。

实际的亦或象征性的？——依据启 7，144,000 人指要受印的上帝的仆人（7：3）。他们在额上受了上帝的印，这表明他们是上帝的财产，且会在世界历史的末了受到保护避免背道。⁴

我们的研究已经显明 144,000 人须按象征意义而非字面意义来理解。在此还有一些其它因素：本章的开头显然是象征性的（7：1-3），比如地的四角，四风，海，地，树和上帝的印记。同样，它的上文语境（启 6）在很大程度上是象征性的。例如，天启四骑士和祭坛底下的殉道者显然是象征性的。相关的平行段落 14：1-5 也须被理解为是象征性的。它指出 144,000 人“未曾沾染妇女。”他们是“童身”并追随“羔羊。”这个群体不可能只是清一色的未婚男性。措辞“妇女”和“羔羊”在启示录中都是象征性的。因此，7：4-8 必是象征性的语言。

故此，数字 144,000 是象征性的，指上帝子民的丰满。在旧约圣经的列表中，我们看到利未支派不在十二支派之列，他们被单独拣选出来以在圣所供职。约瑟支派分为以法莲支派和玛拿西支派之后才构成了十二支派。然而在启 7，列举各支派的方式极不寻常。虽然玛拿西出现在列表里，但约瑟的另一个儿子以法莲却没有提及。利未却被算在内。犹大和便雅悯被分别列在开头和末尾，而夹在他们中间的是前北方王国的众支派。如此的排列在圣经的其它地方找不到，因此可能指向一个象征性

的数字。此外，在启示录书写的时代和现今，十二支派中的大多数人已不复存在。这样，若按启 7 所列的支派找出 144,000 个肉体的以色列人来组成上帝末世的子民简直是难若登天。况且，在新约圣经中，亚伯拉罕的后裔并不局限于他肉体的后裔，而是包括所有真正的信徒（4：11-12）。属灵的“犹太人”是心受圣灵割礼之人（罗 2：28，29），而 144,000 人就是这样的人。

埃克哈特 穆勒

参考文献

1 F. D. Nichol, ed., *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7 vols. (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1978), 7: 784.

2 见例如，在启示录中大量的名字、头衔和象征性语言被用来描述父，耶稣，和教会。

3 与其对应的群体出现在第六号（9：16），即二万万恶魔的军队。“我听见他们的数目”这一短句在启示录中只出现两次（7：4 和 9：16），将上帝在地上的军队与撒但在地上的军队作了对比。

4 见结 9：4。



拔摩岛镶嵌图案

建在洞穴顶部一教堂入口上方的马赛克。据说，约翰在那里领受了启示录中的异象。他正在向自己的学生普罗克洛斯进行口述。

44 启示录 11 章中的两个 见证人是谁？

“我要赐权柄给我那两个见证人，穿着毛衣，传道一千二百六十天。他们就是那两棵橄榄树，两个灯台，立在世界之主面前的。”启 11：3，4

除非人们了解作者改编旧约圣经背景的方式，否则就很难理解启 11 的两个见证人及许多其它天启意象。此处经文的背景是亚 4 章，其中先知看见了一个纯金的灯台，顶上有灯盏，灯台上有七盏灯，每盏有七个管子与灯盏相连。旁边有两棵橄榄树，一棵在灯盏的右边，一棵在灯盏的左边。这些树为中央的灯盏提供油，而中央的灯盏又反过来供应七盏灯。

撒迦利亚书中的灯台——撒迦利亚书中的异象在启 11 已在某种程度上被改编。启 11：4 提到两个灯台而非亚 4：2 中的一个灯台，且两个见证人即是两个灯台又是两棵橄榄树。在亚 4，先知恳求说话的天使解释这两棵橄榄树，天使回答说：“这是两个受膏者站在普天下主的旁边”（14 节）。“受膏者”一词是对希伯来语“受膏之子”的解释，指被油膏，被奉献出来从事特别侍奉之人。这种特殊的侍奉可以透过天使的答复来理解。针对撒迦利亚所问的关于灯台和两棵橄榄树所代表的对象的问题（4 节），天使给了第一个答复。他说，“这是耶和华指示所罗巴伯的。万军之耶和华说，‘不是倚靠势力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的灵方能成事’”（6 节）。换言之，灯台的光由两棵橄榄树的油滋养，且灯台代表主的话语。藉着上帝圣灵的能力而非人的力量或权势，上帝的话语能装备上帝的仆人完成指定的任务。犹太省长所罗巴伯并不依赖人的势力完成他的任务，乃依赖上帝的圣灵藉着上帝的话或预言的启示所赐给他的能力。

两个见证人：新旧约圣经——在撒迦利亚的异象中，只有一个灯台出现，就是上帝藉先知所说的话。但在约翰的异象中，出现了两个灯台。为何会这样呢？两处

经文提到的金灯台是有紧密关联的，因它们均指给他们供油的两棵橄榄树。理解两个灯台的关键很大程度上取决于理解“两个见证人原则”的圣经背景。约翰依循了申 19: 15 的原则：“凭两三个人的口作见证才可定案。”耶稣（太 18: 16）和保罗（林后 13: 1；提前 5: 19；来 10: 28）也重申了这一原则。约翰在启示录中谈及的两个见证人指“上帝的道和耶稣的见证。”它们作为约翰所领受的启示，首次出现在启 1: 2。在 1: 9，约翰说为了它们，他身为“弟兄，并在耶稣的患难、国度、忍耐里有份”，曾在拔摩海岛上。这里显明他愿为它们受苦，因它们关乎耶稣。

上帝的道指藉着旧约先知所赐下的启示，而耶稣的见证则指藉着耶稣和他的新约使徒及先知所赐下的启示。后者透过耶稣基督的降世补充和澄清了旧约圣经的启示。在启 11，这两个真理的见证人共同组成一个实体。事实上，他们被视为一个实体，所以他们被杀时（8 节）希腊文本在第 8 节和第 9 节两次采用“尸首”的单数形式，然后在第 9 节又恢复了“尸首”的复数形式。

两个见证人的活动——两个见证人具有共同的特征和命运。他们是传道 1260 “天”（3, 6）的先知（10 节），所穿的毛衣表示黑暗或昏暗（6: 12；赛 50: 3）；悲哀和悲伤（结 27: 31；珥 1: 8, 13）；困苦，责备，耻辱（王下 19: 1, 2）或谦卑悔改（代上 21: 16, 17；太 11: 21）。这里的时间与前一节（启 11: 2）提到的时间相同，表明在同一时期，人们对圣城遭到践踏感到哀痛和悲伤。另外，鉴于这两个见证人是两个具有照明功能的灯台，（参诗 119: 130；约 1: 9），毛衣可能意味着光线模糊，如同被麻布遮蔽一样。考虑到他们因说预言被杀，且人们对此兴高采烈，毛衣也可表明他们在信息被拒时所遭遇的困苦，责备和耻辱。无疑，这是一个在宣讲预言的话语时没有力量和功效的黑暗时代的真实写照。人们通常视这一时期为 1260 天或 42 个月所代表的预言时期（启 11: 2, 3；参 12: 6, 14；13: 5；但 7: 25；12: 7）。¹

了解这两个见证人——通过回顾启 11: 5-8 揭示的线索，我们可以更好地理解这两个见证人。第 5 节说若有人想要害他们，就有火从他们口中出来，烧灭仇敌。虽然某些人认为这是在影射先知以利亚，但更像是在暗示耶 5: 14：“我必使我的

话在你的口中成为火，使这人民成为木柴，将他们吞灭”（NIV 新国际版）。上帝的话从他们口中出来吞灭了他们的敌人。在启示录中，有一个相似的画面用来描绘耶稣基督，从他口中出来一把两刃的利剑（启 1: 16），他要用这剑击杀列国（19: 15, 21）。这剑也代表上帝的话（来 4: 12），即耶稣口中的见证（在启 19: 13 他自己被称为上帝的道）。基督口中的剑或道必审判世界。

两个见证人的权威——启 11: 6 指明两个见证人拥有旧约圣经中最大的先知，即摩西和以利亚的权威。像以利亚一样，他们在传道的日子有权柄叫天闭塞不下雨；像摩西一样，他们有权柄叫水变为血，并且能随意用各样的灾殃攻击世界。在此所运用的比喻的语言并不意味着这两个见证人就是摩西和以利亚，而是说他们拥有与古代最大的先知相同的权威。他们穿着毛衣传道并不意味着他们的权威被削弱了。多变的是外在环境而非预言性话语的性质或权威。

两个见证人被杀——启 11: 7 提到两个见证人作完见证的时候 - 换句话说，当他们传道 1260 天接近尾声之际——从无底坑上来的兽（参 17: 8）攻击、制伏、并杀了他们。这是一个非同寻常的事件，因第 5 节声明任何想要害他们之人都会被他们口中的火烧灭或受上帝之道的审判。事实上，启 20: 7-15 将继续揭示伤害他们之人的厄运。在白色大宝座面前受审时，撒但和所有恶人都将被灭绝在火湖中。

.....
 根据一日顶一年的原则，“三
 天半”（启 11: 9）代表三年半，
 期间两个见证人倒在大城里的街
 上。“基督复临安息日会信徒一般
 都相信第 7 节的兽就是法兰西第
 一共和国（1792-1804 年），特
 别是它对宗教的成见，他们认为这
 三天半的预言应验在了法国大革
 命的历史上，无神论达到高潮的
 时期。这段时期从 1793 年 11 月
 10 日开始，那一日，巴黎发出了
 一道法令，取消了宗教，这段时期
 的结束是 1797 年 6 月 17 日，那
 一日，法国政府取消了实践宗教的
 禁令。” (F. D. Nichol, SDA Bible
 Commentary, 7:803).

启 11: 8 说两个见证人的尸首（希腊词是单数）倒在大城里的街上；这城按着灵意叫所多玛，又叫埃及，就是他们的主钉十字架之处。启示录提到两座城市，大城和圣城。前者被描述为大淫妇，而后者被描绘成羔羊的新妇。前者通常被称为巴比伦，而后者被称为新耶路撒冷。启示录第一次提到大城时，它被形象地称为所多玛和埃及。所多玛因其富足、放纵、狂妄、邪恶、淫乱、冷漠和吝啬而臭名昭著（结 16: 49, 50；彼后 2: 6-8；犹 7）。埃及因其统治，傲慢，压迫，否认天上的上帝和崇拜许多被造物，包括法老自己而臭名昭著（出 5: 2；耶 43: 12, 13；46: 8, 25；结 20: 7；23: 3, 8, 27；29: 3；

30: 13; 32: 12; 珥 3: 19; 弥 6: 4)。这大城悖逆上帝并欺压他的见证人。以上背景说明这两个见证人被杀并遭到蔑视。

两个见证人的复活——经文提到大城是“他们的主钉十字架之处”是为了说明这两个见证人或生或死都在追随他们的主。这点在余下的经文得到强化。他们在其它方面效学他们的主，即那位诚信真实的见证人。他们在世和离世时都被世人鄙视(启 11: 9, 10)。过了三天半，他们复活并被上帝高举，而看见他们的人甚是害怕(11节)。他们驾着云上了天，得到荣耀，他们的仇敌也看见了(12节)。大地震伴随着他们的复活，他们的敌人恐惧，上帝因这些事得荣耀(13节)。两位见证人的死亡和复活在历史上得到了应验。在法国大革命期间，无神论达到顶峰，宗教被废除(1793年11月10日)。三年半后(1797年6月17日)，法国政府取消了对宗教活动的限制。十九世纪初，涌现了大量的国家圣经协会。

总结——这两个见证人似乎代表了上帝成文的话语，即上帝的道和耶稣的见证，新旧约圣经。他们是基督升天之时藉着圣灵留下的见证人。他们被称为先知，因率直的见证而被杀。就像耶稣一样，他们也复活，驾着云升天，在敌人面前得荣耀。这似乎意味着一切为基督作见证之人，就如拥有上帝的道和耶稣的见证的约翰和他的弟兄们那样，也应与耶稣的经历有分，就是为他们的见证殉难，以及复活、升天和在他们的敌人面前得荣耀(启 1: 2, 9; 6: 9; 12: 11, 17; 14: 12; 17: 6; 19: 10; 20: 4; 22: 8)。

艾德温 雷诺兹

参考文献

1 在启示文学的预言中，一日代表一年。更多关于一日顶一年原则的探讨，见本书的“基督复临安息日会怎样解释但以理和启示录？”



拔摩岛

约翰曾在此岛写下启示录。

45 “他受痛苦的烟往上冒，直到永永远远”是什么意思？

“他受痛苦的烟往上冒，直到永永远远。那些拜兽和兽像，受它名之印记的，昼夜不得安宁。” 启 14：11

许多圣经学者将这段经文解作恶人将遭受持续不断，永无止境的惩罚，因他们的灵魂是不朽的。这意味着一位慈爱的上帝会因某人七十年或更少年数的罪而永远惩罚他。既然这种观点似乎与上帝的公正、公义不符，那么应如何理解此处的经文呢？

启示录中的“永永远远”——“永永远远”这一措辞在启示录中出现了13次。其中9次指的是上帝或羔羊，并涉及将大力、荣耀和权势归给那直活到永永远远的。余下4次的用法划分如下：（a）三次提到恶人要受的最后的惩罚（14：11；19：3；20：10）；和（b）一次指得赎者的奖赏（22：5）。启 14：11对那些被排除在天国之外的人的惩罚描绘的最淋漓尽致。

“他受痛苦的烟往上冒，直到永永远远”出现的背景是上帝最后一次警告世人。启 14 鲜明地对照了那些藉着遵守上帝的诫命而服侍他之人（启 14：12），和上帝在地上的敌人，即拜兽之人。本文研究的主题是这些拜兽者是否是不朽的。约翰在此说的是罪人永远不死吗？如果是的话，那么罪的工价难道不是死，乃是在地狱里的永生吗？提后 1：10 指出“基督耶稣……已经把死废去，藉着福音，将生命和不朽彰显出来”（NIV 新国际版）。恶人不信福音就不可能有永生。那么启 14：11 是什么意思？

“永永远远”的含义——译为“永永远远”的原文字词是何意思？“永永远远”源自希腊词 *aion*，可译为“时代”（太 12：32；13：39），“世界”（太 13：22；24：3，钦定版），“永远”（路 1：33，55；约 6：51）或“永不”（约 10：28；11：26）。与它对应的希伯来词 *colam* 通常译为“永远”（出 19：9；撒下 7：29，等）。然而，“永永远远”的希伯来词和希腊词本身皆不带有无穷无尽或永恒的意义。它

们的意义取决于所修饰之主语或实体的性质。如果不朽的上帝或承受不朽的义人是主语，那么 colam 和 aion 就是指无穷无尽（创 21：33；太 25：46）。如果作为主语的某人或某物不具有不朽的属性，那么 colam 和 aion 就是指一个有限的时期，长短取决于主语的性质。

译为“永远”的原文字词指一个有限的时期，长短取决于主语的性质。

colam 和 aion (aionios) 的用法举例——简略纵览这些字词在圣经中的用法是颇有帮助的：

1、申 15: 17 提到愿意留下的仆人将“永远 [colam]”服侍他的主人。NIV(新国际版) 的译者意识到无人可以永远做奴隶，故此把 colam 一词正确地译成“一生。”

2、撒上 1: 22 说撒母耳要在圣所里“永远 [colam]”事奉。第 28 节解释 colam 的意思为“终身”（NIV 新国际版）或“有生之年”（RSV 修订标准版）。

3、拿 2: 6 告诉我们，约拿“永远 [colam]”在大鱼的腹中。但对约拿而言，“永远”只持续了三天三夜（1: 17）。

4、论到阿尼西母的归来，保罗写信给腓利门说：“他暂时离开你，或者是叫你永远 [aionios] 得着他……按肉体说和按主说”（门 15, 16）。NIV（新国际版）说，“你可以让他永远回来。”这段时间可指阿尼西母离世前的几年或几十年。

5、犹 7 将毁灭所多玛和蛾摩拉的火描述为“永 [aionios] 火。”虽然那火的效果是永远的，但实际上火焰只持续到一切都烧尽的时候。

6、来 5: 6 谈到基督时说：“你是照着麦基洗德的等次永远 [aion] 为祭司。”这里的“永远”显然是指现今的时代。大多数基督教神学家一致认为基督祭司的职分将在罪被涂抹之时结束，因祭司的工作就是处理罪（见来 2: 17 和 5: 1）。

因此，启 14: 11 并未教导恶人永远在地狱里被焚烧。相反，这节经文宣称恶人将受到持续的惩罚直到被灭绝。当所有邪恶的生灵最终被毁灭时，罪的历史将永远终止。

有关永远燃烧之地狱的问题——恶人将持续到永远受痛苦的观点在某种程度上也许是无意扭曲了上帝的品格，此观点的倡导者须正视如下问题：

1、圣经宣称无人“可以存活自己性命”（诗 22: 29, KJV 钦定版）。唯有上帝

能存留人的生命。上帝永远惩罚人意味着上帝必须给予恶人永生以达到使之永远受痛苦的目的。这是对圣经中慈爱上帝的可怕指控。

.....
 : “这里的‘永远沉沦’ [帖后
 : 1: 9] 指被判刑之人将被灭绝。遭
 : 此报应之前，罪人会经受圣洁和公
 : 义之上帝施加的刑罚的痛苦，这
 : 刑罚与他们犯罪的程度完全相符。
 : 但这种痛苦本身并不是最终的报
 : 应或惩罚。将来毁灭性的行动会带
 : 来永远的或不可逆转的灭亡。这一
 : 毁灭性的行动包括持续一段时间的
 : 刑罚之苦。毁灭的结果将永不
 : 会被逆转且将持续到永远” (E. W.
 : Fudge, *The Fire that Consumes*
 : [Houston, TX: Providential Press,
 : 1982], 47).
 :

2、太 10: 28 说上帝“能把身体和灵魂都灭在地狱里。”既然上帝能消除恶人的痛苦，那为何他不去做呢？那些相信罪人会永远受折磨的人实际上是把上帝刻画成为了一个恶毒的存在。

3、上帝创造了一个完美的宇宙。最初的创造没有丝毫的罪恶。他应许“将来”不会再有死亡；“也不再会有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了”（启 21: 4）。然而，倘若罪人在宇宙的某个角落永远活着受痛苦，那么上帝并没有真正兑现他的应许。罪恶、痛苦和悲哀的存在似乎未显明上帝赢得了善恶之争。但请铭记：上帝

大胜，而撒但和他的追随者溃败！

S. 克萨达 凯斯

46 “预言中的灵意”是什么？

“我就俯伏在他脚前要拜他。他说：‘千万不可！我和你，并你那些为耶稣作见证的弟兄同是作仆人的，你要敬拜上帝。因为预言之灵乃是耶稣的见证。’” 启 19：10

启示者约翰所说的“预言之灵”在圣经中只出现一次，它是何含义？“预言之灵”是指所有基督徒都当被充满的圣灵，还是指某种特别的圣灵的恩赐？此外，为何启 19：10“耶稣的见证”被称为“预言之灵”？

“预言之灵”的含义——“预言之灵”只出现在启 19：10，全书的余下部分并未对其进行解释。未解释的原因显然在于启示录的最初受众，即第一世纪的基督徒极其熟悉这一短语。他们认为预言之灵指赐下预言恩赐的圣灵。拉比犹太教主张旧约圣经中的“圣灵”、“上帝的灵”或“耶和华的灵”等同于“预言之灵。”这一短语频繁出现在旧约的亚兰语译本中。例如，关于约瑟，创 41：38 的亚兰语译文说，“法老对臣仆说：‘象这样的人，有上帝的预言之灵在他里头，我们岂能找得着呢？’”（创 41：38）。另外在民 27，耶和華对摩西所说的话亚兰语译文是：“嫩的儿子约书亚是心中有预言之灵的；你将他领来，按手在他头上”（民 27：18）。

由此，对于启示录第一世纪的读者来说，“预言之灵”指的是透过特定的人或蒙召的先知说话的圣灵。他们宣讲上帝所启示和所托付给他们的信息。换句话说，“预言之灵”指圣灵感动并帮助先知向人传讲上帝的信息（彼后 1：21）。

“耶稣的见证”的含义——此处经文说“预言之灵”就是“耶稣的见证。”“耶稣的见证”这一表述在希腊原文中可指为耶稣作见证，故此新美国版圣经（New American Bible）把此短语译为“为耶稣作见证”（启 12：17）；也可指耶稣自己的见证，就是藉着他的生平和事奉，以及升天后，藉着他的先知所做的见证。这些先知就像古代的先知一样拥有预言之灵（参彼前 1：11，12）。启示录的语境支持后者。因此，大多数译本将其译为“有耶稣的见证”（ESV、KJV、NASB、NIV 等）。

在启 1: 2, 9, 12: 17 和 20: 4, “耶稣的见证”与“上帝的道”或“上帝的诫命”呈现出对称的关系。“上帝的道”指上帝所说的话;“上帝的诫命”指来自上帝

.....
 : “‘因为耶稣的(即源自)
 : 证言或见证乃是(构成)预言
 : 之灵。’此处的旁注具体确认了
 : 持有耶稣的见证的兄弟是受灵
 : 感的先知。耶稣的见证实际上
 : 相当于耶稣的证明(22:20),
 : 是感动了基督徒先知们的耶稣
 : 的自我启示”(James Moffatt,
 : “The Revelation of St. John the
 : Divine,” The Expositor’s Greek
 : Testament, ed., W. R. Nicoll, 5
 : vols. [Grand Rapids, MI: Wm. B.
 : Eerdmans, 1980], 5:465).
 :

帝的命令而“耶稣的见证”指耶稣所说的话。在约翰的时代,“上帝的道”指的是旧约圣经,而“耶稣的见证”指耶稣在福音书中以及透过他的先知,如彼得和保罗所赐予的言训。所以启 19: 10 说:“因为耶稣的见证乃是预言之灵,”也就是说,圣灵将预言的恩赐赐给人。

故此,此短语的语境是解开“耶稣的见证乃是预言之灵”这句话的钥匙。“耶稣的见证”表明真正的先知所带给上帝子民的信息不是他或她的想法。他们所传的是“上帝的道”。这道是基督自己的见证,是他藉着“预言之灵”所赐给教会的。它被称为“预言之灵”乃在于圣灵感动和帮助先知说基督的话,并将“耶稣的见证”

传给上帝地上的子民(参彼后 1: 20, 21)。

教会中先知的恩赐——启 19: 10 与新约其余部分的清晰教导一致认为先知是教会中特殊的群体。“预言之灵”并非指教会里所有的信徒,乃指那些蒙召承当先知职分之人。这一点在启 22: 9 中特别强调:“他对我说:‘千万不可!我与你和你的弟兄众先知,并那些守这书上言语的人。’”在启 19: 10, 约翰的“弟兄们”指那些藉着预言之灵而拥有耶稣的见证之人。这个概念在启 22: 6 进一步证实:“主

“预言之灵”并非指教会里所有的信徒,乃指那些蒙召承当先知职分之人。

就是众先知被感之灵的上帝,差遣他的使者,将那必要快成的事指示他仆人。”在此节经文中,启示者约翰声称他是先知之一(如在他之前的保罗);他已从上帝领受——特别启示——“上帝的道”。他将天使在异象中晓谕他的“耶稣的见证”证明出来(启 1: 2)。

然而,启示者约翰显然未视自己为最后一位先知;他清楚表明先知的职分在第一世纪之后仍将在教会持续存在。上帝也许已在整个基督教会历史中向某些人启示了自己。启 12: 17 清楚表明上帝末后余民的特征是遵守上帝的诫命和拥有“耶稣的

见证”，即预言之灵或先知的恩赐。换言之，在末后，就像约翰的时代一样，先知的恩赐将会在余民教会中出现。

总结——启 19：10（与 22：6，9 一起）为生活在地球历史末页的上帝的子民提供了上帝眷顾和引领的保证。正如圣经时代一样，这一保证是藉着圣灵在那些蒙召承当先知职分之人心中运行来实现的。然而，他们不只拥有先知的恩赐，而且他们也忠于在末世将上帝的百姓与不忠之人分别出来的先知的信息。

兰科 斯特凡诺维奇

47 “洗净自己衣服”还是 “遵行诫命”？

“那些洗净自己衣服的有福了！可得权柄能到生命树那里，也能从门进城。”

启 22：14，NASB(新美国标准版)

“那些行他的诫命的有福了！可得权柄能到生命树那里，也能从门进城。”

启 22：14，KJV(钦定版)

几百年来，钦定版圣经的读者认为凡行他的诫命之人才能进到生命树那里。然而，大部分现代译本将“行他的诫命”更换为“那些洗净自己衣服的”。究竟哪一个译文准确？

手稿证据——启 22：14 是本书提到的第七个也是最后一个福气（参 1：3；14：13；16：15；19：9；20：6；22：7，14）。它应许得胜的圣徒会有特别的福气，即能到生命树那里和进入新耶路撒冷。然而，关于以上经文提到的蒙福之人的特征，希腊手稿支持两种不同的译文。可追溯到公元四、五世纪的西奈抄本和亚历山大抄本是已知最早的手稿。它们皆提到得救的圣徒为那些“洗净自己衣服”的。多数现代圣经译本采纳了“洗净自己衣服”这一表述。另一方面，许多后期的手稿 - 最早可以追溯到公元八世纪 - 依循“行他的诫命”这一表述。它是钦定版圣经所青睐的。古代的手稿在如何处理此节经文上存有分歧。值得注意的是，某些早期的拉丁教父作家，如特土良（公元 145-220）和居土良（公元 200-258），曾采用过含有“行他的诫命”的文本。

“洗净他们的衣服”是更佳的选择——很显然，针对此节经文的文本证据存有分歧。尽管两种文本皆是可行的，皆可能符合语境，但文本证据明显倾向于支持“洗净他们的衣服”这一表述。有几条证据支持此结论。首先，“洗净他们的衣服”出现在最早的手稿里，而“行他的诫命”确实出现在很晚的手稿中。特土良和居土良

在早期有机会接触到含有“行他的诫命”的文本，这点尽管意义重大，但未必是决定性的。它只说明这种经文异文在拉丁教会中流传的时候较早。

第二，内在证据支持“洗净他们的衣服”这一表述。在启示录的其它地方，约翰提及遵守（希腊词 *tereo*）诫命（参 12: 17; 14: 12）或遵守书中的言语（参 1: 3; 3: 8, 10; 22: 7, 9, KJV 钦定版）而非行上帝诫命。因此，若“行[希腊词 *poieo*]他的诫命”出现在启 22: 14 中，那将是极不寻常的，且与启示录其它经文中涉及遵守诫命的表述有出入。

**尽管两种文本皆是可行的，
皆可能符合语境，但文本证据倾向于支持“洗净他们的衣服”这一表述。**

最后，“洗净他们的衣服”似乎更符合启示录的神学。在启 7: 14，约翰指出得胜的圣徒曾用羔羊的血把衣裳洗白净了，侍立在上帝的宝座前。在启示录中洗净衣服的观念与遵守诫命是密切相关的。藉着遵守诫命来顺服上帝是曾洗净衣服的上帝末后子民的外在特征（参 12: 17; 14: 12）。然而，唯有基督的宝血为他们的得救和战胜罪提供了基础（参 1: 5; 5: 9-10; 12: 11）。启 7: 14 和 22: 14 皆表明上帝得胜的子民唯有用羔羊的血洗净衣裳才有资格进入天城和到生命树那里。

引致经文异文的原因——诸多依循“洗净他们的衣服”这一表述的现代圣经译本经常被责难为贬低（甚至否认）遵守上帝诫命的重要性。这些指责者坚信钦定版的译文“行他的诫命”是正确的。由此，一些真诚的圣经读者误以为在某些圣经译者之间存在着某种篡改圣经的阴谋。然而，接下来的讨论将表明启 22: 14 的两个经文异文并非出于任何的阴谋论，而很可能是出于抄写错误。为了清楚解释这一点，有必要略述古代圣经手稿的抄写过程。

现今，任何圣经书卷的原件（称为“原稿”）都不复存在。圣经原稿的副本是由有学问的抄写员亲手抄写的。抄写工作经常是在相当艰难的环境中进行的。此外，在新约希腊文的原稿中，没有章节的划分。文本都是大写字母且各单字之间没有空格。抄写员须仔细观察所抄写之手稿上的字词或短语，然后抄写下来。或者，抄写员会写下朗读者同时为他和其他的抄写员大声朗读之经文。因此，在抄写时，抄写员会犯各种各样的错误。例如，有时他会看到或听到一字词或一短语，然后写下另一类似的字词或短语。故此，启 22: 14 中的经文异文难题就可以迎刃而解了。

**启示录 22:14 的两个经文异文
可能是出于抄写的错误。**

比较两种经文异文的希腊语可以看出它们很接近；它们之间的差异仅在于几个发音相似的字母。“那些洗净衣服的”源自希腊语 hoi plunontes tas stolas；“那些行他诫命的”源自希腊语 hoi poiountes tas entolas。以上希腊文（最初用大写字母书写且各词之间没有空格）音译成如下英文大写字母后呈现出这两个短语之间的相似性：

HOIPLUNONTESTASSTOLAS

HOIPOIOUNTESTASENTOLAS

我们可以很容易发现，无论一个抄写员自己读这个短语亦或他人给他读这个短语，他可以很不费力地将“洗净他们的衣服”更换为“行他的诫命。”

总结——综上所述，我们断定虽然两种经文译文皆有肯能，但确凿的证据支持将“洗净他们的衣服”视为原文。“行他的诫命”可能出于一个抄写错误。这当然不会削弱上帝末世子民遵守诫命的重要性，且启示录的其它地方都在强调这一点（启 22: 17; 14: 12）。启示者约翰本人清楚表明违背上帝律法之人与新耶路撒冷无份（参启 22: 15）。圣经中的任何教义，包括诫命的重要性，均不是基于一节经文。因此，遵守诫命的重要性在此并未被淡然处之，且遵守诫命是上帝对他末世子民的期待。

兰科 斯特凡诺维奇

启示录乃是圣经各卷的综合与总结。它也是但以理书的补编。

使徒行述，原文 585 页

圣经统计 (KJV 钦定版)

旧约圣经		新约圣经		圣经全书	
书卷	39	书卷	27	书卷	66
章	929	章	260	章	1189
节	23145	节	7957	节	31102
字	609269	字	179011	字	788280

(Source: www.thebelieversorganization.org)

