

预言解释

陈宏博著 成辉营·蔡金玲合译

中华福音神学院出版社

目 录

引 论.....	8
第 1 章 字义解释法.....	10
第一节 字义法的定义.....	10
第二节 字义法的说明.....	10
第三节 字义法的澄清.....	10
一、字义和象征.....	10
二、字义和灵意.....	11
三、解释和应用.....	12
四、字义解释和圣经的深度.....	12
第四节 术语的要求.....	12
第五节 字义解释的对头.....	13
第 2 章 释经历史.....	15
第一节 释经的起源.....	15
第二节 犹太拉比体系.....	15
一、拉比体系的先驱.....	15
二、拉比体系的解经.....	16
三、对拉比体系的评论.....	17
第三节 亚历山太学派.....	17
一、旧约寓意化.....	17
二、亚历山太 Philo.....	18
第四节 早期教父.....	18
一、教会里的寓意解释.....	18
二、Origen: 【寓意大师】.....	19

三、Augustine: 二元论之父.....	19
第五节 安提阿学派.....	20
第六节 中世纪神秘主义.....	20
第七节 改教时期.....	21
第八节 改教后.....	21
一、十六世纪.....	21
二、十七和十八世纪.....	21
三、十九世纪.....	22
四、二十世纪.....	22

第 3 章 字义解释预言的理由..... 24

第一节 圣经的权威.....	24
一、预言——为求了解.....	24
二、语文——源于神.....	25
第二节 历史的应验.....	25
一、既成的实例.....	25
二、弥赛亚的预言.....	26
三、关于古代邦国的预言.....	26
四、以色列国的复兴.....	27
第三节 早期教会的先例.....	27
一、基督在地上作王.....	27
二、基督快要再来.....	28
第四节 逻辑上的需要.....	29

第 4 章 预言的性质..... 31

第一节 圣经先知简介.....	31
第二节 真假先知.....	32
一、先知的道德.....	32
二、预言属灵的性质.....	33
三、神迹的印证.....	33
四、百姓的分辨.....	33
五、历史中的应验.....	34
第三节 受默示的状态.....	34
一、启示性的梦.....	34
二、直接的相遇.....	35
三、狂恍的异象.....	35
第四节 异象与心思的想像.....	36
一、非字义解释者的观点.....	36
二、字义解释者的观点.....	36
第五节 异象和表征.....	37

第六节 预言的透视.....	38
一、透视的说明.....	38
二、确定预言的缩略.....	38
三、缩略的例证.....	39
第 5 章 解释预言的原则.....	41
第一节 遵照语文惯用法.....	41
一、字汇的研究.....	41
二、句法的研究.....	42
三、以赛亚书六六 23——举例.....	42
第二节 历史文化法的错误.....	43
一、历史研究的重要.....	43
二、一些含意和应用.....	44
第三节 以基督为中心.....	44
第四节 上下文.....	45
一、上下文的研究.....	45
二、某些适当的例证.....	45
第五节 信仰的类比.....	46
第六节 认识渐进启示.....	47
一、渐进启示的定义.....	47
二、渐进启示的澄清.....	47
三、渐进的光照.....	49
第七节 经文的唯一解释.....	50
一、单一解经.....	50
二、多重解析.....	50
三、例证：登山宝训.....	51
第八节 最单纯的选择.....	52
一、最单纯的选择规则.....	52
二、单纯化和末世论的体系.....	52
三、单纯化的标准.....	54
第 6 章 预言的用语.....	55
第一节 平实的用语.....	55
一、非借喻的规则.....	55
二、启示录廿章的解释.....	56
第二节 借喻性用语.....	57
一、区分借喻与非借喻.....	57
二、使用借喻性用语之理由.....	58
三、借喻的分类.....	58
四、解释借喻性用语.....	59

第三节 预言和诗体语法.....	60
一、非字义解释的观点.....	60
二、希伯来诗的性质.....	61
三、先知和诗体.....	61
第四节 预言和比喻.....	61
一、比喻的说明.....	62
二、解释预言性的比喻.....	62
第 7 章 预言中的象征和预表.....	64
第一节 象征性的预言.....	64
一、象征的说明.....	64
二、使用象征的理由.....	65
三、象征的探讨.....	65
四、不算是象征的情况.....	66
五、解释象征.....	68
六、象征的数字.....	69
第二节 预表性的预言.....	69
一、预表法的说明.....	70
二、预表法的范围.....	71
三、预表的解释.....	71
四、弥赛亚预言和预表法.....	72
第 8 章 预言和应验.....	73
第一节 预言应验的种类.....	73
一、完全的应验.....	73
二、部份的应验.....	73
三、双重指涉.....	74
四、重复预示.....	75
第二节 预言的条件要素.....	77
一、条件的要素.....	78
二、条件的限制.....	78
三、圣经盟约的问题.....	79
四、亚伯拉罕之约.....	79
第三节 新约中的旧约.....	80
一、一种言过其实的观点.....	80
二、旧约真实的运用.....	80
第 9 章 预言的释经问题.....	84
第一节 预言为先写历史.....	84

一、历史先写的问题	84
二、预言的真正目的	85
三、预言的绝对肯定性	86
四、警戒之言	87
第二节 预言与双重意义	88
一、假定双重意义的理由	88
二、对双重意义的答覆	88
三、结论	89
四、预表论和双重意义	90
第三节 披上彩衣的预言	90
一、预言的色彩理论	90
二、【带色彩】预言的应验	91
三、预言形式的解决	92
四、古代军队的事例	92
五、现已灭绝之国家的事例	93
六、总结	94
第四节 两约比较的价值	94
一、非字义派观点	94
二、字义派的观点	94
三、要证实一下	95
四、启示录廿章与旧约	96
第 10 章 预言的神学争议	99
第一节 预言的统一原则	99
一、限制性的观点	99
二、真实的远景	101
第二节 以色列与教会	102
一、盟约神学家的观点	102
二、时代神学家的观点	104
第三节 时代主义与救恩论	105
一、时代与救恩	105
二、时代主义人士与世界宣教	106
三、观察	108
第四节 释经的一贯性	108
一、一贯性和借喻性用语	109
二、一贯性与国度	109
三、一贯性与神学系统	110
第 11 章 一些实际的考虑	113
第一节 字义解释与未来	113

第二节 字义解释与自由主义.....	114
第三节 预言在教会中的角色.....	115
第 12 章 结论.....	116
附录 1 新耶路撒冷	117
一、非字义解经法	117
二、字义解经法	118
三、澄清	119
附录 2 千禧年的献祭	120
附录 3 耶稣的国度	122
一、辨认神所提供的国度	122
二、国度遭拒	124
三、国度的澄清	125
附录 4 英以主义	126
一、英以主义的说明	126
二、一些观察	128
附录 5 以西结圣殿异象	128
一、非字义的解释	128
二、若干辨驳	129
三、字义上的解释	129
四、字义解释圣殿的理由	129
五、字义解释的难题	130
附录 6 但以理书十一章和历史	130
一、波斯王的巡礼（第 2 节）	130
二、三大王国创立者（第 3-5 节）	131
三、政治联姻（第 6 节）	132
四、复仇之战（第 7-9 节）	132
五、不屈不挠的战士（第 10-19 节）	132
六、负债的国王（第 20 节）	134
七、阴谋的叔叔（第 21-28 节）	134
八、狂人画像（第 29 至 35 节）	135

九、但以理书十一 2~35 的原文	135
附录 7 灾前被提	137
一、灾前被提的立场	137
二、灾前被提学说的论据	137
三、结论	139
附录 8 大灾难	139
一、灾难时期	139
二、外邦权势的更迭	139
三、以色列家遭难的日子	140
四、哈米吉多顿大战	141
五、耶稣基督的启示	141
附录 9 千禧年国度	142
一、自然环境	142
二、属灵状况	143
三、居民	143
四、神权统治	144
附录 10 永永远远	144
一、圣徒永恒的居所	144
二、罪人最后的命运	144
三、永恒到底有多久	145
要辞说明	147

引 论

据说圣经里每四节经文，就有一节是以预言的方式写出，解经家 Girdlestone 论道：『圣经中几乎没有一卷书是完全不含预言的成分。』

所以每个读圣经的人，迟早会发现这个问题：『如何解释预言？』若解经的人看重神的话，渴望发掘其丰盛，他会发现自己卷入预言的研究里头，因为在神的话语中，预言占了极大的篇幅。

很明显，我们可采取不同的途径来探讨预言。自由派和新正统派的解经家，以理性和机械的方式处理圣经。他们拒绝任何超然、不合理之事。圣经预言被斥为纯系推测，或在事后悄悄写成。

另一方面，敬虔派的解经家，倚赖心中**内在亮光**的指引解经，不重视一般的规则，和语文的用法。他们最先考虑的是，解释要『符合』他们的感觉。

另一群解经学者认为，圣经预言太艰深，意义晦暗，必须靠圣经以外的资料方能解释，例如靠罗马教皇和大公会议，宗派创始人和领袖，以及神学的论述。因此，罗马天主教以其教会的宣告来解经。摩门教靠摩门经，安息日会以 Mrs. Ellen G. White 的启文补充圣经，基督教科学会的信徒则靠 *Science and Health with Key to the Scripture* 来解经，许多更正教的神学家则倚赖所谓神学上的解释。

然而，解释预言，唯一可靠的途径，是**字义法解经**。这种方式认为，圣经预言既然用一般人的语文写成，就应该照文字传达的定律来解释。这种解经法，值得信赖，它尊重神，完全相信圣经所说的话。

研究圣经预言，虽然藉字义解释能使之『更确的』（彼后一 19），但仍然是一项最艰巨的工作。真正要解释预言，是没有捷径可寻的。若解经者想深入研究神的启示，必须殷勤的预备自己。承担这份神圣的工作，至少须具备四项条件。

第一，他必须是灵里敏锐的基督徒，因圣灵是圣经作者，解释圣经的人必须拥有神的灵。换句话说，他必须从圣灵而生（约三 8）。使徒保罗对这先决条件解释说：

除了在人里头的灵，谁知道人的事，像这样，除了神的灵，也没有人知道神的事。我们所领受的…乃是从神来的灵，叫我们能知道神开恩赐给我们的事。（林前二 11-12）

圣经是一本属灵的书，处理它的人也必须一样地属灵。他必须有属灵的洞察力及敏锐性，让圣灵能够动工，照明神的话。

第二、他必须是诚恳的寻求者。神正在圣经里说话。解经者研究神的话，若为证明他们原有的看法，即未来的事应当如何应验，或者轻看那些不符合他们神学的经文，他们将会发现自己在敲一扇紧闭的门。正如 J. Sidlow Baxter 说：『基督不向希律说话，圣经更不向某些脑袋

说话』。耶稣向父神祷告说，『你将这些事向聪明通达的人就藏起来，向婴孩就显出来。』（太十一 25）寻求神真理的属灵装备，就是像孩子般的信心。

第三，他必须能懂得原文，要求所有圣经的解释要根据原文，并非不合理。这并不意味每个解经的人，必须具备专家的语文技巧（专家也可能欠缺其他重要的条件）。但圣经的解释，绝不能和希伯来文、希腊文的经文发生冲突。喜爱圣经原文，加上至少懂得一点他们的用法，就会除去存在于解经者和圣经中间的帕子。

第四，他必须是个有见识的解经者。圣经作者都是有条理的人，他们不是要使读者困惑误入歧途。他们有启示要传达，并且是根据人们能领会了解的法则而写的。解经者『不可以让自己受隐藏的意义，灵意化的过程，以及受欢迎的猜测所影响。』有见识地处理圣经是必要的。

第 1 章 字义解释法

字义法解释神的话，是一种真诚的方法。它以圣经的话值得信靠为前提。它主张既然神愿她的启示被了解，神的启示就必须根据一般人传达的规则写出。

第一节 字义法的定义

『解释』意即说明讲员或作者的本意。『字义的』解释，即按照语言文字正常、惯用和恰当的用法，来解说讲员或作者的本意。字义解释法简单地说，即依照圣经原文正常和习惯的用法，来解说圣经的原意。

为要确定圣经语文正常和习惯的用法，需要考虑公认的文法和修辞规则，及圣经当时代的历史与文化资料。所以，字义解释法亦称为文法——历史法（Grammatico-Historical Method）。

第二节 字义法的说明

一个字可以有好几种意义。但是当一个字用在特定的情况，通常就应只有一个特殊的意义。在有识之士中，这是语言学上变换的规则。

爱乐者了解作曲者，并非一味地凭想像及感觉，而是思索作曲者选用的特殊音符。音乐欣赏课的学生，并非要听什么弦外之音，而是要透过作曲者使用的音符，知道他的含义与心境。若是忽略作曲者想要说的，而反高抬解释者的说明，就成了喧宾夺主。

字义解释者相信，赐下圣经启示的目的，是要人可以明白。要『明白』一个讲员或作者，就必须假定他们是依正常的情形用这些字，并没有许多的意思。这也是字义解释法对圣经启示的主张。它相信圣经是启示，不是谜语。

第三节 字义法的澄清

字义解释法常受到取笑和排斥，视为太愚蠢不屑一顾。导致这种不当的情况，是由于对字义法的下列误解。

一、字义和象征

字义这词常被当作非象征的。解经者常将字义和象征二者对立，这对字义法是很严重的误解。

人人都同意伟大的文学作品，善于运用象征和非象征的语言，象征性的语言是合法的，是词藻中迷人的装饰。它使写作和谈话生动活泼，圣经正像所有伟大的文

学作品，包含了象征和非象征的语言。例如，基督形容自己是『世界的光』（约八12）。象征性的语言，使神的话在词藻上更富趣味。

然而，在圣经里出现象征，并不会抹煞字义解释法。因为字义解释法可以接受正常的和习惯的语言用法——而象征语言的确实是正常和惯用的一字义解释法不会因象征而受阻。没有必要换另外一种解经法。

正如 George N.H. Peters 解释道：『当用到「字义」一词时，包括我们也完全承认象征的意义，词藻的美饰；我们欣然接受语言本身一切出乎自然的、朴实的力量和迷人的装饰。但是反对硬加上一件外来的衣裳，掩蔽了它的真面目。』

虽然圣经包含象征性的语言，但解经者必须小心，不要把实在的事当作象征。特别是指预言。『为耶路撒冷求平安』诗一二二 6）这句话，是为地上的耶路撒冷城祈求，并不象征为基督教会祈求。

二、字义和灵意

字义法也常用在与灵意相对立的角色。认为字义解释法失去属灵的含义，因此非字义解释者喜欢称其方法为『灵意法』或『灵意化』。

灵意解经者相信，既然圣经在本质上是属灵的，解经者应深入字句后活泼的灵。他们相信，圣经的字句无法包含圣灵所有的思想，因此字义解释法就会失去圣经真正的意义。『当读到预言时，人常会感到，其属灵的意义远比字面的含意深得多；而预言所努力的，是要把属灵的概念充分具体地表达出来。』

当然，字义解释者承认圣经含有属灵的真理，这些真理绝非未蒙默示的莎士比亚所能写出的。圣经其他来源和内容都是神圣的，因此，也确实是**属灵的**。然而，探究这些属灵真理的正确方法，并不是藉着**灵意化**。当启示属灵的真理是藉着文字将神的话语启示出来，按字义解释这些文字就能带出属灵的真理。

由于人的有限，神未用人无法理解属天的或『属灵的』语文来写圣经。他用一般属地的语文为媒介，传达属灵的真理和原则。所以圣经的启示必须按照一般属地的文法修辞规则解释。神启示的本意是要人理解，所以圣经当按照人们正常的传达方式来解释。

再者，字义解释者相信，圣经的文字是以传达所有神要人知道的事。先知摩西在申命记廿九 29 清楚说道『隐秘的事是属耶和华我们神的，唯有明显的事，是永远属我们和我们子孙的。』所以解经者应以神话语中所启示的真理为钻研的界限。越过文字启示的界限，进到神隐藏未启示的事，就与圣经之教训相违背，且使解经者陷入歧途。

或者可以说明一下，非字义解释者所了解的『**灵意**』，非字义解释者认为部分经文中有神秘隐藏的意义。这项基本的假设，导致他们以神秘和寓意的方式来解经。所以跟属灵或灵意无关。相反地，他们既指出圣经不能照字面解释，于是外添许多隐藏的意思，反而使得这些拥护灵意化的人，对神的话语显得不敬了。如此使用**灵意**这字，是相当不幸的。

John Peter Lange 评论这些被误用的术语说：『**字义**和**灵意**这两个术语是最不适于代表解释语言的二大学派。这二个术语并非互相对立，对其所代表二个系统

的特性，也没有什么主要的意义。它们已经完全被混淆误用了』

三、解释和应用

字义解释法着重解释，而不是应用。解经者首先留意圣经所说的；再根据已有的解释作实际的应用。只有基于字义的解释，才能公正的应用圣经。圣经的解释若基于应用，就会错误百出，导致混乱。

正如改教家 John Calvin 所说：『神的话永不衰残，适用于任何时代，但在解释和应用之间确有分别，应用必须跟解释一致。』

顺便提一下，灵修时读圣经，可能是以字义或非字义来注解，但是唯有以字义解释的经文，才能保证其灵修时的注解或应用，有牢靠的圣经基础。

四、字义解释和圣经的深度

字义解释者坚持圣经的字义，并不表示圣经没有深度或宝藏。神的话包含真理、原则和应用，每个解释者必须去探寻。有些是内在的，隐而不明的；另一些是外在的，显而易见的。『圣经里的真理，有简单明了的，连走马看花的人都能捕捉得到。有人尽皆知的，也有鲜为人知的，有明显的，有隐藏的，有公开的，有秘密的。』

例如，耶稣喂饱五千人（一个真实的历史事件），包含着一层属灵的真理和应用，其中一项基督自己已经提到了，记在约翰福音六 25 — 29（『我就是生命的粮』）。接下来门徒在海上遇到暴风，惊恐万分，马可为此论道『他们不明白那分饼的事』（可六 52）——另一项可能的应用。

神的话中，浅显与深奥二者间的关系，令人叹为观止。但这并非认可某种神秘的方法，亦或牵强找出一些外加的『属灵』意义。基督教毫无神秘可言。欲正确探讨神的话，当以敬畏的心接受圣经所说的，然后应用到生活上。

John Milton 在 *Reformation in England* 一书中说：『真理的本质是明晰透亮的，晦暗与无知是出于我们自己…我们深信圣经的明晰性，不仅为了教导聪明有学问的人，也是为头脑简单的人，没有钱财的人，以及未成年的孩子们预备。』

圣经里有某些事情是以预表和象征来表示，那就会有更广或更深的意义。然而不能因此就把神秘的或不同的意思放进圣经里。解释预表和象征，要从他们各别的字义基础着手。

第四节 术语的要求

字义一词常被误解为实际的、属地的、物质的、以及实质的；与象征的、属天的、概念的、以及抽象的意义相反。这种看法诚属不幸，因为字义法包含了两方面的意义，实际的和象征的，属地的和属天的，物质的和概念的，实质的和抽象的。

字义解释法可以达到以上的概念。

为这个缘故，有人建议以**明晰、适当、自然或正常**等字来取代**字义**一词。依照语文的柜用法，这些词都可以更准确的表达解释的观念。而语文的**惯用法**，正是**字义**要表达的基本概念。

这些取代词在某些方面有助于澄清事实，但在另一方面也会产生误解。**字义**一词，在释经学和神学上，已使用多年，其传统的用法和含义，已根深蒂固，不能再去更改。

Alva J. McClain 表达出多数人对这事的感想：『或许我们可以除掉所有的形容词（字义的，灵意的等等），单单用「解释」一词，其原意为「解说其意」，会有助于止息争论。这样我们才能继续讨论其他的预表和应用。这也就是我们所说的字义解释。』

第五节 字义解释的对头

早期教会历史中，曾兴起一群解经者（称为寓意解经者），他们能看出经文中各种各样的意义。他们认为文字只是导向经文中所隐藏更属灵、更深奥的意义的媒介。寓意解经家论道：『神应当在自然平凡的用语中，隐藏属灵的信息，而不是在艰涩的用语中。…所以，解释就是要找出隐藏在文字底下的属灵意义，而这一层的意义。常因实用的缘故被弃掉。』

寓意解经家，不仅断言经文多种意义，而且主张隐藏。深入的意义，才是**真正**的意义。下一章我们会看到，亚历山大学派和其他教父，将寓意解释发挥到极点。他们离奇地解经，真叫人『哭笑不得』。

举几个例子：亚伯拉罕从迦勒底的吾珥到哈兰的旅途，解释成斯多亚派哲学家想像的旅程。哲学家离开感官的认知，而获得智慧。好撒玛利亚人给店主的两钱银子，隐含受浸和主餐的意义。幼发拉底河代表行为的表彰，而不是米所波大米真有这么一道河，教皇大贵钩利（Gregory the Great），对约伯记作的解释，同样令人失望：『族长的三个朋友代表异端；七个儿子代表十二使徒；七千羊群是神忠实的子民；三千骆驼是堕落的外邦人！』

当解经者舍弃正常的字义，去寻找各种所谓隐藏的意义时，查经效果会大打折扣，这是可想而知的。解经者不受正规释经原则的限制，看自己就是圣经含意的仲裁者，想像和猜臆就会如脱缰之马。

由于在教会历史上寓意化产生的偏激，今天大部分保守的解经家，都拒绝寓意解经。这固然是可喜的现象，但这些保守派的解经家，却继续把圣经里的预言寓意化，寓意解经家处理一般经文的方法，和灵意解经家处理圣经预言的方法，基本上是相类似的。

例如，寓意解经家看亚伯罕是个斯多亚派哲学家，而灵意解经家则看以色列是教会。两者都是用同样的方法处理神的话，都主张在字义之外，还有意思存在。Floyd Hamilton 把启示录二十章头一次的复活，灵意解释为『信徒的重生』，他这样作就是寓意化。事实上，灵意解经预言者，偶而会称他们的方法为「寓意化」。正如非字义解经家 Bernhard Weiss 写道：『通常是藉**寓意**的解释，才能带

出旧约历史和制度的预言意义。』

那些把圣经预言灵意化的保守派学者，应当思想他们所用的方法，即使用不同的名称，在教会历史上，是不合宜的。Gerald Stanton 警告说：『那些快要从牢靠的字义解释法中流失的人，要好好考虑他所选择的神学伙伴，其中有些人已走到怪异的路上。』

第 2 章 释经历史

释经学不是一门新兴的学科，它具有令人兴奋的悠久历史。历世历代的人，都尝试去解释神启示的文字。

第一节 释经的起源

很久以前，以色列国在那些恶名昭彰的君王统治下，逐渐腐败。圣经普遍不为人知悉和使用。当敬虔君王约西亚统治时期，在耶路撒冷圣殿发现了『律法书』，掀起了一阵复兴，但仅是昙花一现。不久犹太人被掳到巴比伦，神的话又被忘得一干二净。

从被掳到巴比伦，以致归回巴勒斯坦，犹太人中存在着两种语文。因为被掳后期的犹太人多半讲亚兰文，而旧约经文都是用希伯来文写的。所以旧约经文不仅需要翻译，更需要解释，因为存在于两种语文之间的特殊差异，阻碍了对经文的真正了解。神预备了年轻的文士以斯拉，在一群贤者协助下，担负起解经的重任，他们从清早到晌午，将摩西的律法书讲解给百姓听（参尼八 3）。这是头一次记载有关字义解经和神话语的正式注解。

第二节 犹太拉比体系

以斯拉开始了伟大的研经运动，后来在拉比的手下却变了质，发展成一种疯狂的崇拜圣经字母的学派。犹太拉比错误地相信，既然整本马所拉经文，包括经节、字句、字母、母音、重音，都在西乃山传给了摩西，律法的每个字和字母，必定具有魔术般的法力。一些拉比甚至认为，神自己每天都花三小时研究律法的字母！

一、拉比体系的先驱

拉比体系的创始人是拉比 Hillel。Hillel 把那些杂乱无章的规条，加以系统的归类，这些规条都是从摩西的律例中发展出来的。他定下七条释经的规则，藉此犹太人那一大堆的传统，可以（至少表面上）从圣经里推论出来。

Hillel 的规则有些虽然合理可用，但大半的规则，是为过度的寓意解经开了方便之门。Hillel 的『相等律』（rule of equivalence）主张，在圣经里只要发现同样的叙述，必然意味着有某种关连。

Hillel 的劲敌是拉比 Shammai，他是极端严谨派人物。Shammai 以极严谨的态度，解释每句法律上的格言，而 Hillel 却允许随环境而变迁。因此，拉比 Hillel 将所有的律法，总归在爱你的邻舍这一条之下。犹太格言说：『Shammai 捆绑的，Hillel 释放了』，足以反映两者的差别。

拉比 Aqiba 是另一位将拉比体系系统化的人，他成了口头律法的 Thomas Aquinas（编按：意即一代宗师）。他教导说，在每一条特别写下的律法中，都含有隐藏的意义。他也教导寓意法，综合各项由推论所得的资料。

拉比 Juda 首次致力于使口头律法变成文字。这本由口头律法编成的书叫作『米示拿』（*The Mishna*）。从以斯拉时代以来，口头律法而已为犹太人所公认。耶稣时代的法利赛人，也支持口头律法，以后由 Hillel 编成法典，Aqiba 使之系统化。现在拉比 Juda 将所有的律法，写成文字。从此以后，整个犹太教的神学和哲学，都以『米示拿』（*The Mishna*）为依归。

二、拉比体系的解经

巴勒斯坦和巴比伦的拉比，用来解释圣经的方法是 *Halakha*, *Haggada* 和 *Qabbala*。*Halakha* 法是尝试用类比和综合的方式，将摩西法典没有正式题到的规条律例推演而出。此法仅限于摩西五经。*Haggadic* 法涉及整本旧约，本质上多半是实用性和宣道性的。其目的是要藉着圣徒的传记、格言、名言神秘的解释，激发人们过敬虔的生活。

Qabbalistic 法使犹太人敬拜律法的字母。此法和我们的讨论有密切关系。*Qabbala* 的旧约解经法，包括几种不同的类型，有替换法（*Gematria*），新拼法（*Notarikon*）和互换法（*Temoorah*）。

替换法认为字与字之间若有相等的数值，就会有神秘的关连。例如，名字『以利以谢』，希伯来文字母的数值是 318。因亚伯拉罕也有 318 个仆人，故拉比解释说，以利以谢之价值，相当于亚伯拉罕所有的仆人。诗篇六八 20，有一希伯来字 *xwacdx*（脱离死亡），其数值为 903，因此必定有 903 种死亡法。还有，摩西并不是娶了古实女子为妻，而是娶了『美丽的』女子。因为『古实』一字等于 736，而这个数值相当于希伯来文字母的 *hadm hpY*（美丽的外貌）。

替换法中有一派更玄，他们是观察字母的大小和形状。例如，申命记六 4，其中 *dha*（一）的 *d* 和 *@mf*（听）的 *@*，都拉长了。可见意味着三件事：（1）显示教义的伟大，（2）表示神的能力充满四方，因 *d* 是「四」的意思，（3）表明一个见证（*d@*），此字由 *@* 和 *d* 构成。

另一种 *Qabbalistic* 法称为新拼法，用不同字的首尾字母。或者把一个字的每个字母当作其他字的字首。例如，『亚当』这个字代表『亚当、大卫、弥赛亚』，意即亚当的灵魂，成为大卫和弥赛亚的灵魂。

还有一种 *Qabbalistic* 的狂想曲值得注目，称为互换法（*Temoorah*）。把字母整个对调，产生新的意义。因此，出埃及记廿三 22 *Ykalp*（我的使者）一字，变换成了『米迦勒』。然而，最常见的易位法，是将一字的字母，对照希伯来文其余半数字母排列的平行顺序加以互换。所以，耶利米书廿五 26 和五一 41 里的『示沙克』（*%VV*）一字，是暗指『巴比伦』（*LbK*）。

另一种不同的互换法，是将形状或发音相似的字加以互换。所以圣经在犹太拉比手下，强加进许多作者未提到的事。

三、对比体系的评论

非字义解释者，常引犹太拉比的话，说明『过分字义解释』，或最差劲的字义解释。他们声称拉比为极端字义解释者，过分注重圣经的字句。他们认为过分字义，会产生错误。这些命题是对的吗？

是的，字义解释法，头一步必须了解和强调圣经的文字。为这缘故，圣经逐字、全部默示的教义，和字义解释法携手并进，同时也构成一道坚固防线，抵抗自由主义和现代主义。圣经的文字是神所赐，用以传达神的启示，应当好好地『留意』。关于经上的话，基督说道『一点一画』都不能废去（太五 18）。

然而，字和字母的本身并不是至终的目的。承认圣经的文字后，接着就要正确了解这些文字意图传达的启示。否则就只有停留在玩玩文字游戏而已。

拉比对圣经文字小心翼翼的态度，一向为人称道。这也是『神的圣言交托他们』（罗三 2）的原因之一。但是他们并未进到字句所表达的意义中，这是拉比偏差的地方。拉比忘掉了完全的语文，指向完全的启示和信息。他们未察觉这一点，以文字本身为目的，结果『字句是叫人死，精意是叫人活』（林后三 6）。并且自囿于律法的字句中，无路可走，遂开始崇拜圣经的字句。利用字句之义作为跳板，以达到寓意化和灵意化。

犹太拉比并未真正误用字义法，字义解释和字句主义，完全是两回事。字句主义只管圣经的字句，排斥其他任何的意义，拉比因此步入歧途。字句主义是字义解释太早熟（非极端）的形式。解释者只要好好熟悉字义解释法，则在解释神的话上，绝不会过分字义化。

第三节 亚历山太学派

过去许多世纪，婆罗门祭司（Brahmins）给吠陀经一种神秘的解释。外邦的注释家，一向习惯以寓意的方式，解释荷马的诗和其他古代的作品。所以寓意解释法，并非源于亚历山大的犹太人。

然而，最早把寓意法用到旧约经文上，可能要算是亚历山太的犹太人了。这约在主前二百年左右。

一、旧约寓意化

在埃及亚历山太城，犹太宗教和希腊哲学，天天都有密切接触。犹太人开始注意到，希腊人轻而易举地将其宗教遗传中较丑陋的部分，以寓意法解释。例如希腊诸神的剥削和轻浮的行为，都解释为伦理道德上的挣扎。

不久亚历山太的犹太人深得其法。『面对旧约各样难题，如罗得的乱伦，挪亚的酗酒，雅各的妻妾，犹太沾污他玛，动物界中洁净与不洁净间细微的界线，禁食鹰类，神人同性同形说等等，亚历山太犹太人…均将其寓意化。』

除了解释旧约里一些『荒诞不经』的事外，亚历山太的犹太人，对希腊文学与哲学，也非常着迷。对他们来讲，希腊哲学是富有灵感、高贵、令人无法抗拒的。然而，他们又不能放弃自己的摩西律法，因为摩西律法是神圣、有约束力、存到永远的。因此应该有个办法，使两者合而为一。结果，寓意解释成了他们的救星。亚历山太的犹太人藉寓意法，让摩西也能讲柏拉图和其他哲人的优美哲学。

二、亚历山太 Philo

寓意化的顶尖人物，要算亚历山太的 Philo。他是犹太的哲学家，既景仰摩西的启示，又爱好希腊的形而上学。Philo 致力挖掘所谓隐藏在旧约里的深奥意义。

对 Philo 来说，字义是『奶』，而寓意则是『上肉』。只有头脑简单的人，才不想深入经文里所隐藏的上好意义。Philo 相信在某些经文底下，必定含有特殊的意义。尤其是当经文『重复叙述…复述已知的事…字句稍加修改；有不平凡的表达法；有任何异常的数字或时态。』因此，创世记廿二 11 重复的：『亚伯拉罕！亚伯拉罕！』意思是，亚伯拉罕来生不至灭亡。

亚历山太犹太人引进的寓意解释法，在研经上留下了深刻长远的伤痕。绵延经过了一千五百年，直到改教时代，甚至到现在，还能看到它的痕迹。

J Dwight Pentecost 对寓意解释很中肯地评论：『…寓意解释法不是由研经产生，乃是企图使希腊哲学与神的话合而为一。它的动机并不是解明真理之道，而是曲解真道。寓意解释法不是正统教义的产物，乃是非正统教义的产物。』

第四节 早期教父

在解释圣经上，早期教父产生『一种不知不觉的混淆，一方面抄袭，另一方面又用拉比和 Qabbalists 法。』所以一般说来，他们对解释圣经的贡献微乎其微。然而他们对预言的解释，绝大多数是字义的。

一、教会里的寓意解释

直到主后二世纪末，基督教会还未采纳寓意解释。Pantaenus（主后 180 年）是亚历山太派的教师，他是一位采纳寓意解释法的人，亚历山太的革利免和其他教父，均步其后尘。

早期教父的寓意解释，偏重把旧约当作各种神谕的神秘全集，所有的事都指向基督。

因此，亚伯拉罕受过割礼的 318 个仆人，其数目希腊文是以 TIH 表示，T 从形状可代表十字架，IH 是 Ihsouj（耶稣）的头二个字母。早期教父相信，这就是圣经所要传达的意义。还有 Justin Martyr 主张，旧约作者常用奥秘、预表和神谕

来说话。几乎旧约里的每根杖、每块木头，都可看到十字架。

Milton Terry 解释大多数教父采用寓意法的原因说道：『早期教会为求生存，极力发展一种准确的，或合乎科学的解经法，…很自然的，多数早期基督徒作者，会利用当时广泛流行的解经法。』

二、Origen：『寓意大师』

在寓意解经的教父中，Origen（主后 185-254 年）称得上是『寓意大师』。Origen 使寓意法大为流行，在教会历史家眼中，他变成寓意解释的化身。Origen 走犹太人 Philo 的路线，主张新旧约包含深入隐藏的意义。

Origen 说道，正像人由灵魂体所组成，同样的圣经有三层意义——字义的、伦理的和属灵的。然而实际上，他很少提到伦理的意义，更不会讲到字义。

Origen 也讲到，新旧约不仅包含荒谬不合理的部分，且有未真实发生的虚构故事，有一次 Origen 曾不耐烦地问道，『我要听圣灵给人类的教导，得到的却是亚伯拉罕站在慢利的橡树下，这又有何用处？』且立即驳斥创世记十八章的记载不实在。他也宣称利百加的部分生平事迹，系杜撰的神秘故事。

难怪 Charles Spurgeon 警告他的学生说：『诸位若想效法 Origen 胆大妄为的解经，最好去看他的生平，留意他的愚昧，这么聪明的头脑，也难免糊涂。』

三、Augustine：二元论之父

寓意化的早期历史，也受到伟大的教父 Augustine 重视（主后 354 — 430 年）Augustine 把寓意法加以修改，仅限于在预言性的经文应用。意即，他以字义解释非预言性的经文，用寓意解释预言性经文。这种二元解经法，是对当时极混乱的寓意解经法一种新的曲解。不幸，罗马天主教无异议地接受了 Augustine 的二元论，以后基督教的改教者也接受了。

研究预言的人，均知 Augustine 是无千禧年派之父。他的千禧年观被纳入罗马天主教的神学中。Augustine 拒绝字义上的千禧年，认为太物质化、属肉体，而倡导『以属灵的意义解释，千禧年已经在基督教会中实现。』Augustine 虽然聪明，但他却不了解，许多关于千禧年的唯物论要素，都是言过其实，不真是属于千禧年的教义。因此，这位教父一笔抹煞了真正的字义。

Augustine 一面拒绝地上的千禧年国，另一方面又按字义接受启示录廿章里的一千年，期待主后 650 年基督再来。教父这种前后不一致的作法，以灵意解释部分启示录廿章，又以字义解释一千年，显然不是合理的解经法。

当代无千禧年派的人，当然不会跟着 Augustine 走。他们认为，一千年是天上生活的一种象征。其他人把千禧年解释为将来在天上的生活，虽然根据 Oswald Allis 的观点，这不是『严格的无千禧年派』

第五节 安提阿学派

早期教父中，除了前面提到的寓意大师 Origen 外，都是以字义解经法，来对抗寓意解释的潮流。在叙利亚的大本营安提阿（门徒在此被称为基督徒——徒十一 26）。安提阿学派解经家，在寓意解释的惊涛骇浪中，有如坚固堡垒屹立不摇。

安提阿学派为 Lucian（主后 312 年去世）首创。不久，就接二连三的产生了一群大师，如我们所熟悉的『古代解经王子』，Mopsuestia 主教 Theodore（主后 350-428）；『金口』Chrysostom（主后 354-407）；以及 Theodoret（主后 386-458）。由于他们的努力，产生了当代一些最佳的解经文学。这些叙利亚的教父，完全拒绝虚幻的寓意解经，而根据历史的事实来解经。

然而，安提阿学派受到第四和第五世纪神学争论的毁谤波及（特别是涅斯多留派的争论），使他们不得不提早撤退。释经历史家 Farrar 对这学派的撤退甚表叹息道：『在抗议的声浪下，寓意解释者仍然大获全胜，这不仅是教会的不幸，更是所有真心要了解圣经者的不幸。安提阿学派既遭到咒诅排斥…我们不久即流于寓意字典中所谓的三层意义，像 Eucherius 一般，也流于 Cassiodorus（562）的道听涂说，以及 Gregory the Great（604）冗长倦人的解释中。』

纵然安提阿学派没落，字义解释法仍继续在 Edessa 和 Nisibis 两地使用。以后（以辗转的方式）也影响了改教时期。

第六节 中世纪神秘主义

中世纪并不是穷本溯源的时期。人们满脑子都是教会和传统，不管圣经怎么说。他们发现以寓意的方式，很容易把圣经和教会传统调和在一起。

中世纪教会人士寓意解释属于神秘型。读圣经主要寻找伦理道德的指引，凡是对灵修没有用的经文，都遭到轻视或寓意化。读者根据当时的心情来解释圣经。Victor of St.Hugo 主张：『先学习你所要相信的，然后再到圣经里去找出根据。』

中世纪时·倡导圣经有四层意义。中世纪学者采用 Origen 的三层意义——字义、道德、和灵意——将**灵意**再分为**寓意**和**类推**。正如经院学者 Thomas Aquinas 主张的，『字面意义是作者的意思，但神是更高的作者，我们盼望在圣经里找出更丰富的意义。』

创世记一 3 的例子，可说明中世纪的教会人士，怎样把经文解释出四层的意义。『要有光』这句话的意思是（1）历史上的或字义的——一个创造的行动。（2）道德上的——唯愿我们心理上蒙受基督的光照。（3）寓意的——要爱基督。（4）类推的——唯愿我们被基督带进荣耀。

中世纪的解经必定少不掉这四层的意义，它也很快地进入世俗生活中，广泛地用在天文学，甚至图书馆的分类。因此，Mickelsen 总结道：『中世纪的解经，除了有几处绿洲外，到目前为止还是一大片沙漠…在人们沉重的例行工作中，教会只是提供了另一种形式的常规。』

第七节 改教时期

在更正教改教家的笔下，圣经是按字义解释，他们对圣经的了解，有如北极光闪耀。Martin Luther 在他的『桌上谈』（Table Talk）里宣称：『我的讲道完全根据经文的字义，赞同的人可以跟随我，反对的人请留步。』Luther 持守字义解释的立场，反对中世纪学者的四层意义，以及前几世纪的寓意解经。

John Calvin 在他的『罗马书注释』（Commentary on the Book of Romans）的序文中，道出了解经的金律：『一个解经者的首要任务，是要让作者说出他所要说的，并非我们认为他应该说的。』

改教家给教会的礼物，不仅包括一本开启的圣经，同时也包括字义解释法。然而不幸的，改教家拒绝把预言的解释包括在字义内。因此所有的改教者，都照样走罗马天主教无千禧年派的老路。改教家之所以不谈预言解释的问题，可能由于当时改教家最关切注意的是，因信称义的真理和教会学的难题。他们极欲从罗马的废墟中分离出来。

第八节 改教后

一、十六世纪

John Calvin 去世后（1564），接下来的改教后期，是一个教条的各种神学系统公式化的时代。天特会议重申罗马天主教神学的特别范围，而更正教也照样以神学陈述的形式出现。在这时代强调教条和教会解释，在正确的解经上，少有进步。

然而，改教以后，字义法很稳当地成为合适的解经法，且有许多学者和解经家兴起，跟随改教家的脚踪。F. W. Farrar 描述这时代的解经学为『在原则上大体同意…反对神父权威和教会传统的辖制；…避免寓意；研究原文；留意字义…』

二、十七和十八世纪

十七和十八世纪，是以理性为至上至极的时期。理性主义者诸如 Hobbes、Descartes、Spinoza、Locke、Hume 和 Kant，都提出理性主义的哲学。

理性主义对释经学的影响，可在 Semler 的历史学派里看出，他们教导圣经是人类的产物，会有错误，仅仅为了那段特别的历史时期写作。

除了有害的影响外，这代理性主义的精神，确实激发正统派和福音派的解经家，多以科学的方法研究圣经。例如，研究经文不同的版本，作者和历史背景，都在这时期兴起。一些学者像 Johann Wettstein 和 J. A. Bengel，就以经文批判的研究出名，为以后福音派解经的工作，打下了基础。

对当今释经学影响最大的一人，就是 John Augustus Ernesti。他的**文法学派**即

根据一项原则，『圣经必须严谨的按照它本身的语文解泽…，绝不能受到外在教会的权威，或我们自己的感觉，或胡闹的、寓意的幻想所左右。』 Ernesti 的古典作品，*Principles of New Testament Interpretation*，在 1761 年出版，当作释经学的标准课本，沿用了四代。

这时期的历史，也让我们看到教会中兴起的一种回应运动。敬虔派人士看不惯有人以神学好恶和教条争论的眼光读圣经，而拥护以造就为主的研经。在解经时，重点放在神秘的、心理的、以及解经者个人的感觉上。一些著名人士，像 Spener 和 Francke，都是这个运动的领导者。

三、十九世纪

在这世纪，历史的批判主义登上舞台，然而很不幸的，它是在以自然主义为前提的架构下出现。这些极具批判力的解经家，承袭理性主义研究者的态度，把圣经当作人类的产物，根本没有神参与其中。把旧约先知讲的[耶和华如此说]，解释为仅是『礼拜上的用语，或心理学上的巧计，要听众对所讲的内容郑重其事』例如，Julius Wellhausen 以理性假设，摩西五经可分割成 J. E D. P 四个部份。

然而十九世纪，也看到出色保守派和非理性主义者的势力抬头。像 Olshausen、Keil、和 Lange 代表最好的福音派学者。E. W. Hengstenberg 是柏林的一位教授，是当时正统派最坚强的防卫者之一。保守派人士也写成了一些优秀的圣经注释，诸如 Carl、F. Keil 和 Franz Delitzsch，J . P. Lange F. Godet B. F. Westcott Charles J. Ellicott 和 J. B. Lightfoot。

四、二十世纪

在解经史上，二十世纪是增长变化的时代。第二次世界大战前，美国自由派神学，模仿多过创作。几乎是欧陆神学思想的忠实翻版。大战以后，一些美国自由派神学家，迈出了开拓的步伐。甚至欧陆神学家对十九世纪欧洲思想的信条和宣言，都重新评估和批判。

然而在福音派中，并没有从德国神学家求得或发现灵感。基本方针是着重圣经所教训的，不在乎大神学家说什么。神学的观点大半都弃之不顾。『值得注意的是，现代美国最好的解经，其透彻和周详的程度，既不亚于欧洲，又属较保守派和福音性的。他们很少趋于冥想，建立一些理论和假说。』

二十世纪许多福音派的作品，都是根据前世纪一些保守派的学者，像 Lightfoot、Westcott 和 Alford。福音派的作品，如 The Wycliffe Bible Commentary，享有学术和正统神学思想平衡的佳誉。

最后，我们应该注意，虽然字义释经之仗，在福音派圈子里，已经大大得胜；但是更艰苦的战争仍呈现眼前，即解释圣经预言的方法。Charles C. Ryrie 论道：『解经的基本原则都没什么问题——即使是字义解经。问题在于预言的解释。』

今天福音派人士，一般都会赞同下列四种预言系统的一种：（1）时代主义前

千禧年派。(2) 盟约神学前千禧年派。(3) 后千禧年派。(4) 无千禧年派。这些末世论的系统，是由不同解经的途径和步骤所产生。一般说来，时代主义的前千禧年派，最符合预言的字义解释；盟约神学的前千禧年派次之；后千禧年派再次之；无千禧年派最弱。

第 3 章 字义解释预言的理由

在『艾丽丝梦游仙境』（Alice's Adventures）中，当艾丽丝跑到兔子洞时，她掉进了一个梦幻、似真、谜样的世界里——其中有说话的毛虫、兔子、甘蓝菜和别的东西。当解经家踏进圣经预言的部分时，他是否进入一个虚无飘渺、谜一样的世界中？是否他就必须不按字义解经？

预言是神话语的主要部份，本章将说明为什么预言应当像圣经其余部份一样的解释。以字义解释预言，其中有四层理由：（1）圣经的权威，（2）历史的应验，（3）早期教会的先例，（4）逻辑上的需要。

第一节 圣经的权威

一、预言——为求了解

有个律法师曾问基督，『我该作什么才可以承受永生？』我们的主用两个问题来回答：『律法上写的是什麼？你念的是怎样呢？』（路十 25-26）。从基督的回答，我们可知对永生问题的答案，只要读出圣经字面的意思就够了。

另外一次，我们的主提到『先知但以理』（太廿四 15），然后插入括弧的话——『读的人需要会意』（15 节）。这个引人注目的括弧，指出神希望预言能为人了解。D. L. Moody 论道：『如果神不希望我们了解启示录，他绝不会把它启示给我们。』

基督向他的门徒保证，凡讲到将来的事，『若是没有，我就早已告诉你们了』（约十四 2）。使徒彼得称预言是『更确的预言』（彼后一 19）。

当有一个人说他『了解』另一个人时，是指他们对所说或所写的，有共同的了解。此为人际沟通的基本原则。如果人说这件事，却指的是别的事，沟通和了解就立刻断绝。若神真要人明白先知的启示，他必须按沟通的基本原则，把启示写下来。正如 Charles Lee Feinberg 评论道：『神希望他在预言里的启示能为人了解，如同神话语的其余部份。因此他必须用准确的词句，具体地表达他的观念。这些词句若按文法的规则来解释，应该会将它的本意正确地传达出来。』

非字义解经家主张，圣经的文字无法完全表达神的意思。因为有限的文字不能充分表达无限的心思。正如 Aquinas 提出的理由，『神既是至高的作者，我们可以期待在圣经里找出更丰富的意义。』

但是有限的人，不要想测透无限之神里头的一切。敬虔的解经家，根本不必要探知神隐藏的奥秘。他仅仅要明了神已经启示出来的事。正如摩西讲得很清楚，『隐秘的事，是属耶和华我们神的，惟有明显的事，是永远属我们和我们子孙的』（申廿九 29）。

二、语文——源于神

我们该用字义解释预言的另一个理由，是因人类的语文起源于神。当神造亚当时，她将能理解的语言和沟通的恩赐给了亚当。亚当就可以跟神沟通，甚至根据受造之动物的特征，为它们取名（创一 28；二 19）。以后在巴别塔语言的分歧，也是神直接的干预（参考创十一 9）。

神不仅创设了人类的语文，且继续用它作为传达启示的媒介。圣经的启示，并非以人不能了解的超然语文或象形文字的形式传给人。神用一般人的语文，写圣经的启示。神创设并选择地上的语文，来传达神的启示，这说明神认为地上的语文，足以成为启示的媒介。『若神是语文的创始者，并且主要的目的是把神的信息传达给人，那么必然的结果是…他创设了够用的语文，向人说明他一切的心意。』

因此，纵使承认神的真理深奥无穷，但是按照人类正常传播规则写下的文字，足以传达所有神要人知道的事。

使徒保罗面临船沉的危机时刻，想到神给他的应许，全船的人都会得保全，于是他满有信心地向同船的人保证说：『所以众位可以放心，我信神他怎样对我说，事情也要怎样成就』（徒廿七 25）。这就是按字义解释神的话。

第二节 历史的应验

一、既成的实例

在发明太空船以前，对月球构造的揣测，不下数十种理论。小孩子相信那是由绿色乳酪做成的。大人则说任何人一旦踏上月球，就会惨遭灭顶。现在这些理论的真实性，已经可以付诸实验。

然而在预言方面，人就没有科学的方法，考察预言将会如何实现。人不能乘火箭从历史驶进末世——然后带新闻回来。然而确定未来的事件是否照预测的发生，有个可行的方法，就是察看预言过去的应验。过去预言应验的情形，显示将来预言应验的情形。Charles Feinberg 论道：『唯一能知道神实现预言的途径，是察看他过去怎样的成就。』J. Dwight Pentecost 补充道：『从神的观点来看，预言在时间上是个整体、不能分割。既然是个整体，…那么目前已应验之预言所用的方法，也是将来预言应验所用的方法。』

神过去怎样叫预言应验？苏格兰的 Robert Anderson 爵士，以科学方法研究圣经预言的应验，他报导说：『圣经所记载的每个预言的应验，全都是每个细节百分之百地实现。若认为在圣经正典形成后，才设立应验的新系统，这种说法完全没有根据。』

因此，每一个应验的预言，都是按字义应验的。基于新约的证明，和历史的记载，圣经预言的应验，一直是字义的。

二、弥赛亚的预言

基督第一次来时，有三百个以上的预言完全应验。下面我们列出一些。

1. 『必有童女怀孕生子』（赛七 14）。这项预言若无超自然的干预，就不可能应验。童女以超自然的方式降生基督，应验了这个预言。

2. 『他们给了三十块钱，作为我们的工价…我便将这三十块钱，在耶和华的殿中，丢给客户了』（亚十一 12 — 13）。耶稣根本不能掌握这项预言的应验，甚至还预先警告出卖者犹大，有关他行为的结局。

3. 诗篇廿二 16 — 18 描写钉十字架的一幕。当时犹太人根本不晓得钉十字架这回事，他们的极刑是用石头打死。到主前两百年左右，钉十字架才流行于罗马。

4. 彼得三次否认主——由基督自己预言（太廿六 34）。彼得确实想要拦阻这个预言的应验！

三、关于古代邦国的预言

除了弥赛亚的预言外，旧约里有些预言，描写神要加诸古代以色列邻邦的审判——这些预言都按字义应验了，例如：

1. **关于撒玛利亚**。弥迦书一 6 预言撒玛利亚全然倾覆——甚至城的根基都毁坏。在基督的时代，撒玛利亚仍是个出名的城市，基督曾访问过几次。但现在，这古城已不复存在。『古撒玛利亚的山麓长满植物。宫殿的石块早已崩圯，并且散落谷底。』

2. **关于迦萨和亚实基伦敦**。先知耶利米（耶四七 5）、阿摩司（摩一 8）和西番雅（番二 4, 6）都预言它们的倾覆。这些古代城市现在都被沿海沙丘覆盖，到处点缀着半圈——正如先知所预言的。

3. **关于巴比伦**。是人口密集的城市之一，也是最大的一个古城，以赛亚（赛十三 19-21）和耶利米（耶五一 26, 43）预言它要受审判。现在的巴比伦，是一片广阔干燥的沙漠荒野。甚至旅行的阿拉伯人，对在那里搭帐篷过夜，并且有种种的迷信。

4. **关于推罗**。以推罗城的预言说明字义应验，是个好例子。统计学家 Peter Stoner，用或然率的原理，算出这个预言应验的机率是七千五百万分之一。

在以西结书廿六 3-16，先知以西结描写有关推罗倾覆的七个步骤如下：

- (1) 尼布甲尼撒将攻取推罗城。
- (2) 别的国家将有助于预言实现。
- (3) 城被夷平如净光的磐石。
- (4) 此地要变作晒网的地方。
- (5) 石头和木头被抛在海里。
- (6) 别的城市因推罗的倾覆大大战兢。
- (7) 推罗古城不能再重建。

这项对推罗的预言，在主前 586 年部份的应验了。当时尼布甲尼撒王围攻了

13 年，才把推罗城的要地攻下，但无法夺取它附近的岛屿，许多百姓都逃到那里。主前 322 年，亚历山大大帝，聚积推罗城内的石块和木料，建造了一条高堤，通往防御坚固的岛屿，才把推罗完全征服。

今天，在古推罗地的淡水，足够供应一个现代大城市，但二千三百多年来，都没有人再占住过。然而，对捕鱼的人来说，它倒是很出名！

四、以色列国的复兴

1948 年，在举世讶异的眼光中，似乎不可能的事发生了。以色列成了一个新的国家。历经无数代、无政府的飘流，犹太人散布世界每个角落，如今他们有了自己安居乐业的家园。

由于这项预言应验的明显性质，非字义的解经家对以色列复国这事，他们的看法并不一致。一些解经家同意这项应验，他们说：『如果以色列返回巴勒斯坦算是预言，而预言可以照字面解释的话，我们可以说，这个归回的预言现在按字义应验了。』

其他的解经家，像 John Wilmot 就不同意，他把这种现象解释为现代的名称替换：『今天一群重新定居的人民，篡用「以色列」这个头衔，应用到他们的国家。但是很显然地，在经文中头一次题到以色列，是一群特殊的以色列人……。唯一能称得上是「以色列」的，是和耶稣基督有属灵关系的。』

然而，当今以色列的复国，是既成的事实，无法否认。使徒保罗谈到以色列复兴时，以庄严无比的赞词为其高峰，这一段可作为我们的结论：

深哉、神丰富的智慧和知识！他的判断何其难测，他的踪迹何其难寻！谁知道主的心？谁作过他的谋士呢？……因为万有都是本于他，倚靠他，归于他。愿荣耀归给他，直到永远。阿们。（罗十一 33-36）

第三节 早期教会的先例

早期教会至少有两个主要的信仰，证实早期的基督徒，是按字义解释预言。这两个信仰是基督在地上作王和基督快要再来。

一、基督在地上作王

早期教会相信，千禧年时基督在地上掌权，教会历史家也接受这种看法。Phillip Schaff 写道：『在尼西亚会议以前的时代，末世论最显著的特点就是千禧年主义（Chiliasm 或 Mill enarianism），他们相信基督在可见的荣耀中，同复活的圣徒，在地上作王一千年，这将在全面复活和审判以前实现。』

自由派神学家 Shirley Jackson Case 证明说：『基督徒盼望下两代（自基督以后），好好思考这项原始的观点，即属天的基督不久将再来，降临奇迹般更新的地

上，建立一个新政权……这也是早期对外邦人宣教的一项主要题目。』甚至 George L. Murray，他反对前千禧年派的历史脉络时说：『研究教会历史的人都同意，若说早期教会有前千禧年派，那就是在教会前四个世纪的历史中。』

我们没有看到，在早期教会对千禧年教义，有争论的记载，另一方面，在亚历山大的寓意解释出现后，千禧年教义就失去了踪影。这都足以证明，千禧年基督在地上作王，是早期教会相当普遍的信仰。这个教义是照字面解释预言的自然结果。

所以，无千禧年派的神学家，就不能正确地声称，他们的信仰是教会的历史性信仰，因为无千禧年主义，并非教会在头两世纪时的信仰。只有到了第二世纪末和第三世纪初，我们才发现有人反对当时流行的千禧年论点。然而，这些早期反对者的虚幻教义，以及他们的寓意解释，甚至震撼了今天的无千禧年派人士。

所以，提到和历史脉络的关连，近代的无千禧年派人士，和早期教父还是保持距离，以策安全。正如 John F. Walvoord 论道：『通常像 Oswald Allis 这种无千禧年派人士在最初几个世纪是付之阙如的，一直到 Augustine 才开始。』

有的无千禧年派解经家，想把前千禧年派人士打垮，他们指出，有些早期教父号称不是前千禧年派。关于这一点，无千禧年派人士不仅没有足够的资料，最多只能证明，有些教父在前千禧年的末世论中，曾有疏忽或不一致的地方。

其他对千禧年派的批判，可能指出只有少数教父，详细谈到千禧年的教义。虽然教父的末世论可能不很明晰，但是当他们在其著作中提到**国度**时，总是指地上的、启示的国度。再者，虽然早期教会的前千禧年论，可能和今天的前千禧年派，在细节上有些不同，但它基本的架构，仍完整地存留到如今。

因此，无千禧年派和后千禧年派的解经家，应该像 Boettner 一样，作个比较聪明的结论，主张早期教父只是误解了他们的信仰：『虽然每一世代的前千禧年派人士，从第一世纪到现在，都犯了同样的错误，但基督再来已「临近」或「迫近」，仍是前千禧年派的标准教义。』

二、基督快要再来

早期教会相信，主的来临迫在眉睫。再来的紧迫性意即，基督可在任何时刻来临，再没有预言中的事件，介乎基督徒和那时刻之间。早期教会有一句很平常的问候话，即『主必要来！』（林前十六 22）即使非字义的解经家 Murray 也承认：『早期教会确信耶稣基督第二次降临，并坚持他的再来是迫在眉睫。』

有些灾前派的讥谤者批评说，早期基督徒不可能期待主在任何时刻来临，因圣经未真正描写主快要再来。常被引用的一处经文是约翰福音廿一 18-19，耶稣告诉彼得，『但年老的时候，你要伸出手来，别人要把你束上，带你到不愿意去的地方』（指他的死说的）。批评者辩说，只要彼得仍然存活，早期信徒绝不会期待主立刻降临。

回答时必须指出，约翰福音这段经文是在彼得死后二十年写的。所以早期信徒根本没有理由用这段经文，否定主快要再来。事实上，早期基督徒期盼他们的主，在约翰有生之年降临（参约廿一 20-23）。这是整个约翰福音廿一章所强调的。

还有，在使徒行传十二 15-16，早期信徒（包括彼得自己），都认为彼得落在

希律手下的那晚必死无疑，因为希律才把雅各杀掉，又将彼得囚禁起来（徒十二1-3）。彼得可能突然死亡，而大部份人还不知清。因此，初代教会并非等候彼得之死，而是主随时的降临。

既然早期基督徒期待基督随时降临，由此可知，他们没有期望其他事情（如大灾难）介入其间。既然初代教会接受基督快要再来，他们就绝不会期待经过『大灾难，从世界的起头，直到如今，没有这样的灾难，后来也必没有。』（太廿四21）。所以初代教会，对基督再来的教义，必然是灾前派的。『若是迫在眉睫，那就属于灾前派。』

初代教会著作中，谈到灾前派最有趣的例子，是『黑马牧人书』（The Shepherd of Hermas，卷一，第四异象，第二章）。书中叙述牧人黑马的异象，他碰上了野兽，却未受到恶兽的伤害。牧人将他和野兽的奇遇，报告给天上的解经家听，『我碰到一头足能噬人的巨兽，但靠着主的能力和他的大怜悯，我得以死里逃生。』属天的解经家向牧人解释说，他能逃过野兽，表示神的选民将逃过大灾难。他说『你能逃过大灾难，是由于你的信心，和你面对恶兽时毫无疑惑。所以，去吧，把主的大作为告诉他的选民，向他们说，野兽是个预表，代表要来的大灾难。』

另一个灾前派的例子，可在爱任纽的**反异端**一书中找出（卷五、十九章）。在叙述过当代的罪恶以后，教父爱任纽评论道：『所以，在末日的时候，教会将忽然从这个（罪恶的世代）被提。经上说，「必要有大灾难，从世界的起头直到如今，没有这样的灾难，后来也必没有。」』

由此可见，早期基督教会并非不知道，主在灾前降临的观念。

但是要注意，早期教父并未把灾前派的教义，当作精确的末世论体系，深入思考和分析。那时，教会正为其生存奋战不已，将其他更基本的教义系统化，成为关注的焦点。至于主再来是在灾前或灾后，在当时不是很重要的问题。在一般早期教父的心中，并不太关心属于将来的灾难期。

虽然早期基督徒的盼望，的确有灾前派的含意，但与其将早期教父明确划分为灾前或灾后，不如把他们归到前千禧年派更恰当。灾前被提的教义——像许多圣经的教义——是出于周详的解经，而非统计教父的赞成票数。

总之，我们看到，早期教会在教义上是前千禧年派的，因为他们是以字义解释预言。再者，早期教会盼望主很快会再来，这也是以字义解释预言的结果。

第四节 逻辑上的需要

当亚历山大的教父偏离字义解经的稳固基础，倾向寓意解经法，导致一发不可收拾的地步。离开字义的轨道，每个教父都成了权威，翱翔于漫无边际的天空。没有具体可行的标准，评估可以接受的解释。每个教父的解经各不相同，甚至教父本身在不同的时候，也有不同的解释。

类似的情形，现今也存在解释预言方面，在非字义的预言解经家中，有实际解经上的混乱存在。例如，很少看到无千禧年派的解经家，能有条理、肯定、前后一致地，陈述预言的解释。相反地，无千禧年派的作品，常专注于攻击和取笑前千禧

年派的立场。这种作法可能也是一种需要，因为无千禧年派的人士，除了反对地上的千禧年外，在预言的具体解释方面，很少会彼此相同。

当后千禧年派的 Loraine Boettner，攻击『司可福圣经』（Scofield Reference Bible）时，评论道：『想想看，如果其他学派都展示有附注的圣经，分别阐述后千禧年派、无千禧年派、历史的前千禧年派，那将会导致何等的混乱。』如果真的这么作，可能世界都容纳不下所有非字义体系下产生的不同意见。

无论是解释预言或非预言，一旦牺牲了字义，就开始走下坡。当有人一次又一次地屈服在灵意解经的试探下，这种冲动就会加速形成。这种把所有『难题』灵意化的方便之道，使人难以抗拒，而导致一发不可收拾的局面。当一种解经法，在解经家的幻想下，出尔反尔，所有的客观性都丧失殆尽。

再者，在灵意解经法之下，解经者无法衡量其结论的可靠性，除非是把他的作品和同侪加以比较。在解经家之间，不仅缺乏『先知更确的预言』（彼后一19），反而产生『不确实』的话语和混乱。从实用上着想，需要用字义解释所有的经文。

W. A. Criswell 曾带领达拉斯第一浸信会的庞大会众，逐节查考整本圣经，为他所依靠的字义法，提出相当实际、合逻辑的理由。『如果我们照字义讲解圣经，就好像在传讲真理。你不需要回忆你所讲过的。但如果你将它灵意化，……很可能你昨天所讲的经文，跟今天所讲的意义完全相反……。你会发现自己在这一年来所讲的道，一次又一次地自相矛盾。』我们也要补上一句，会众对解经者每周的反覆无常，也将会无所适从。

第 4 章 预言的性质

在讨论预言解释时，先知及其预言的性质，是相当重要的两面。对这两方面有正确的了解，将奠定解释预言的稳固基础。

第一节 圣经先知简介

旧约希伯来先知，最常见的称呼是 学者对此字根的意义、看法各不相同。但一般说来，它有两个基本意义：（1）蒙灵感的人（被动），（2）把神的旨意传释给人的人（主动）。这两层意义反映出先知的真正功能。圣经的先知，是蒙灵感的人，神的旨意向他启示，为要他把这个启示再传达给人，以赛亚向当代的人说：『我从万军之耶和华以色列的神那里所听见的，都告诉你们了。』（赛廿一 10）

先知除了通称 aYbn 外，也叫作 had（先见，以内眼看见的人）和 hzwx（先见，以灵眼看见的人）。先知看见当代的问题，同时也看到未来的事件。先知的信息是经由超自然的预告，同样也藉着一般的宣讲传递。先知的信息有关乎现今的，以警戒、斥责、应许和劝勉的形式表达。也有关乎未来的，就是预言。一般人对先知的形像，都认为他是个隐士，他主要是关心将来的事，这很明显是片面之见。

由于神的旨意和启示藉先知传达，所以先知有权使用『耶和华如此说』的片语。先知的信息，就是耶和华的『话』。往往先知为强调信息的重要和可靠性，会在信息的开头或结尾，加上『这是耶和华说的』。

为这个缘故，希伯来先知相当受人敬重，人们来到他面前，视他为神旨意和话语的传达者。西底家王曾打发人去问耶利米：『从耶和华有什么话临到没有？』（耶卅七 17）。以西结书卅三 30，我们看到成群的百姓，到先知那里，彼此说，『来罢，听听有什么话从耶和华而出。』

另一方面，由于先知的宣告、抨击和准确的先见，他们被人嫉恨，厉害地逼迫，甚至有时遭到谋害。先知耶利米因着他的立场和预言，而受到恨恶、追捕、时常下监。有一次，神还特别向以西结解释说，他必须放胆讲说，不论『他们或听，或不听』（结三 11）。

先知的信息，确实是一种宣告或预告。但当先知要说预言时，其含意更多是指预告。预言必须按预测性的术语来了解，而不是教导性的术语。

预测（Prognostications）可区分为近期预言（Predictions）和末世预言（Apocalyptic）。**近期预言**包括那些在不久的将来要发生的事件。**末世预言**则关乎末期要发生的事。在某些情况下，为了强调，可以这样区分预言，但当解释时，就不应当这样分了。在解释过程中，近期预言和末世预言不应当分开。解释近期预言的原则，同样该用在远期末世性的预言中。

有些现代的解经家，将圣经中的先知，列为晦涩神论、双关语和谜语的古代作者。先知们所写和所说的，不能只看表面，因他们的言论，隐含着寓意性的意义。类似的说法是不公平的，也该受到谴责。

在正常情况下，作者会把他的意思说出，并且他所说的正是他的意思。他会尽可能用最简单明了的方法，表达自己的意思。若缺少这一层，会使作者的真诚蒙上一层阴影，甚至怀疑他的神智是否有问题。撇开圣经作者其职责的神圣性不谈，我们是否一定要假设圣经的作者，离开了单纯的真道？

圣经里的先知，确实被人斥为『疯狂』的（参考王下九 11，约十 20，徒廿六 24）。但这些都是当时不信和怀疑者不公正的控告。如 James Snowden 断言，先知们『从来不会按照外邦神论的方式说话，或用无法解说的谜语困扰听众，却总是讲说切身有关的事。』当然，在预言中间，也会有些暗喻和谜语。但这些在圣经里不多见，通常在上下文中，立刻就附带解说或指明。就整体来说，圣经必须被看作非谜语性的。

值得注意的是，以色列的先知，往往是当代的政治家和政治领袖。摩西、撒母耳和大卫，都是很好的例子。其他像以利亚、以赛亚、耶利米和阿摩司，都是社会与宗教的改革家。这是由于古代以色列，『政治和宗教的问题极息息相关，因此先知往往兼具信仰教师和政治领袖。』很自然的推测，这些神看为适合作宗教、社会和政治的领袖，同时也会是灵敏的传达者，将圣经中神的启示清楚表达。

第二节 真假先知

和以色列真先知并存的是假先知。双方都声称是为神讲话，虽然他们的预言经常互相矛盾（参考王上十三 18，廿二 24，耶廿八 2）。

因此，假先知哈拿尼雅告诉百姓说，被掳到巴比伦最多只有两年（耶廿八 1-4）；然而先知耶利米却预言说会有七十年（耶廿五 11-12）。由西底家所领导的四百位假先知，他们预言基列的拉末之战会胜利，而先知米该雅所预言的却是战败（王上廿二 11-12，17）。要怎样才能分辨先知是真或是假？

在圣经里，我们看到许多方法，可用来试验先知的真伪。仅靠一种方法，并不足以确定谁是真先知。但是当这些试验一起运用时，真先知的轮廓就出现了。

在圣经里可找到下列五项试验真先知的方法：

- （1）先知的道德，
- （2）预言属灵的性质，
- （3）神迹的印证，
- （4）百姓的分辨，
- （5）历史中的应验。

一、先知的道德

在旧约时代，假先知的特点是道德低落，行为不合伦常。属神的真先知曾一再地向百姓指出这点。假先知的特征有酗酒（赛廿八 7），淫乱（耶廿三 14），叛逆（番三 4），说谎（弥二 11），以及投机份子（弥三 11）。

相反的，以色列的真先知，一般来说（何西阿也不例外），在道德上绝不妥

协，且无可指摘。基督在新约中提到这项试验，说『要防备假先知……凡好树都结好果子，惟独坏树结坏果子……所以凭着他们的果子，就可以认出他们来。』（太七 15—20）。

二、预言属灵的性质

先知信息的主题和内容，亦能显出先知的真伪。这方面，又可以划分两项试验。

第一，如果先知的话使百姓远离主，就是假先知，因为一个奉神差遣的人，根本不可能要使百姓远离神。申命记十三 1-3 题到这个试验，『你们中间若有先知……起来……对你说，我们去随从你素来所不认识的别神，事奉他罢……你也不可听那先知。』

第二，如果预言企图遮掩罪过，贬低悔改的重要性，它就是出于骗子。假先知是宗教的投机份子，他们只讲人们喜欢听的。真先知却不顾信息的被接纳度，因他无需顾虑自己会遭遇什么后果。在圣经里，真先知首要的标记就是宣告审判。因此，先知耶利米用这项试验，反抗假先知哈拿尼雅，说『从古以来，在你我以前的先知，向多国和大邦说豫言，论到争战、灾祸、瘟疫的事。』（耶廿八 8）。

如 Lindblom 论道，『真先知的职责，是为百姓代求，带他们悔改向善，为要救他们脱离耶和华的忿怒，保障他们的生存。而假先知却忽略了这项任务。』

三、神迹的印证

旧约里的真先知，都拥有暂时行神迹的恩赐，好让他们的事奉得到印证。或者在先知以利亚和以利沙的事奉中，可以看到最大的神迹奇事，伴随着旧约的真先知。

然而，施行奇事并不能视为真先知的特权。撒但的差役也能行神迹和奇事。一个明显的例子，就是法老的术士，他们能仿效摩西亚伦许多的神迹（出七 11-12, 22）。

顺便提一下，伴随着真先知行神迹的恩赐，并非意谓占卜。狂言、刺激，这些通常是假先知所迷恋的，为要求得他们的『启示』。真正的预言，绝不是自我感应的，或是先知自我意念的产物。『当神要向以色列传讲他的话，是透过他的先知，跟占卜、预兆和乞求毫无关连。……这一点是以色列宗教和外邦宗教间，最大的差别。外邦国家企图藉占卜邪术寻求真理，而以色列是从启示得到真理。』

在旧约那时代，也有些假先知没有占卜和发狂言并且他们声称是为耶和华说话。但他们往往『偷窃』真先知的話去讲（参考耶廿三 30）。

四、百姓的分辨

假先知有可能在某些时候愚弄一些百姓，但不会一直蒙蔽所有的人。在旧约时

代，一般神的子民不难分辨假先知。在基列的拉末之战前，约沙法王看穿了四百个假先知所散播的诡计，问说『这里不是还有耶和华的先知，我们可以求问他么？』（王上廿二 7）。

但这种属灵的分辨，只有当以色列和神有正常的关系时才见效。在道德黑暗时期，一般人无法发现真先知，反而误以为假先知是真的。『在道德黯淡时期，假先知为国家预言平安稳妥的事，却不谈悔改、奉献和属灵理想的追寻，他们受到的尊荣远在真先知之上。真正的先知却强调耶和华的伟大道德，以及国家必须要有公义。』

五、历史中的应验

最后一项试验以分别真假先知，是看他的预言在历史中的应验。先知摩西警告说：『你心里若说，耶和华所未曾吩咐的话我们怎能知道呢？先知托耶和華的名说话，所说的若不成就，……这就是耶和華所未曾吩咐的……』（申十八 21-22）

先知米该雅向以色列和犹大王，证明他自己的真诚说，『你若能平平安安的回来，那就是耶和華没有藉我说这话了』（王上廿二 28）。

虽然历史终究会分出真假先知，但真先知觉得不需要等待历史的证实，事先便宣告自己是真的。真先知清楚知道主已向他说，他终究会得到印证。

第三节 受默示的状态

受启示的状态是神所赐绝对专注的状态，在这个时候神把启示传达给先知。神藉众先知『多次多方的』（来一 1）向人说话，通常的方法是异象和异梦。民数记十二 6 说：『你们中间若有先知，我耶和華必在异象中向他显现，在梦中与他说话。』

受启示的状态可分为几个不同的层次：（1）启示性的梦，（2）直接的相遇，（3）忘我的异象。根据专注的强度和启示的内容来看，受启示的状态，程度最低的是启示性的梦，而最高的要算忘我的异象。

一、启示性的梦

神与先知交通的一个方法就是梦，梦里包含启示，或者就是启示。圣经里有些梦明显是属启示性的，如基拉耳的亚比米勒（创廿 3-7），雅各在伯特利（创廿八 12），约瑟的禾捆和日月星辰（创卅七 5-10），尼布甲尼撒王和他的金像（但二），先知拿单与大卫王国（撒下七 4-17）。神可以用普通的梦来启示，但并非所有的梦都含有启示。

一些非字义解经家，将一般梦的形式和内容，与神所启示梦的形式和内容等量齐观。在一般的梦中，会把过去或已知的经验，带进梦幻的境界。梦中的心思是以

本能、直觉和习惯的方式去运作思想。非字义派人士以这种作梦的现象，支持他们不用字义的方式解释预言性的启示。Lindblom 论道：『像梦一样，异象是由不同的要素所组成，取材自正常的经验界中，但往往编织成一种奇异虚幻的整体。』

当然圣经里有一些启示性的梦，包含熟悉的事物和概念。创世记四十一章里，法老梦见了河、牛和麦穗。明显地，当神选择隐喻和象征的图画时，会利用他仆人的背景和经验，但倘若这些背景与神所要启示的背道而驰，神也绝不允许他的启示，受人的背景所歪曲变造。所以，真正说来，启示的梦其形式和内容源于神，不是由人的头脑而来。

再者，圣经里也有许多启示的梦，是利用先知所陌生的隐喻和象征。这些临到先知的未来『记号』，跟当时的、本能的和熟悉的事物完全不同。但以理书七章，先知看见四个兽出现，是那么陌生，在地上从未见过，以致他必须用到类比（例如『像狮子』）。但第四兽不像但以理所见过的任何东西，所以他索性不用地上的类比向读者报导。的确，这些景象绝不会出自但以理自己的『想像』。

二、直接的相遇

直接的相遇是神和先知间启示性的相遇，先知对外界儆醒的意识并未剥夺，这种启示来得相当快。此时神将启示投射进先知的内在意识中，而接受信息的人，并不一定要处于忘我的状态下。

所以，当先知以赛亚走过君王的院中时，就得到新的启示，是关乎希西家王的事（参王下廿 4-6）。另一次，甚至是正当先知和君王说话时，启示就临到了（参赛卅九 1-8；王下廿 12-19）。

三、狂恍的异象

最高度的受启示状态是忘我，先知被提升于感觉之上，心灵产生极深的专注，获得极清晰的启示概念。

进入忘我当中，先知的肉眼常是闭着的（好像在催眠）以便达到专注的状态。耶利米称之为『睡』（耶卅一 26）。肉眼闭合时，内在的灵觉就开启了。因此，在似乎进入睡眠状态时，先知内在的眼和耳，却专注于神所传递的信息。摩西形容这种情形是『在梦幻中凝视』（民廿四 4，新译本）。

在这种强烈的意识状态中（唯神能赐予），先知能看见自然界以外的事物，听见一般人所听不见的声音。先知的心思完全集中在所传递的启示上，以致平常的思维和感觉中断，暂时失去功能。先知晓得发生些什么，但他却像骑士，松下缰绳，知道发生什么事情，却不能改变它。先知晓得自己被神的灵抓住，领受一个信息，他知道这不是自己心里沉思或想像的结果。

我们不要以为先知忘我的异象，都离不开兴奋、痉挛和狂言，事实上在新旧约里，大多数的启示，都是在没有任何刺激的情况下得到的。忘我的异象停泊于哥林多前书十四 32——『先知的灵原是顺服先知的』。

第四节 异象与心思的想像

一、非字义解释者的观点

许多非字义的预言解经家相信，受启示的状态是一种极强烈的心理活动，心思受到天然倾向或惯性联想定律的驱使。他们认为预言纯粹是先知的心思，在本能导引下的产物。异象中所看到的東西，并非真正的看见，而只是自己以为的看见。

正如非字义解释者 Kaplan 所说，『我确信先知的异象，像其他的异象一样，是属于一种心理的想像。有时是由于先知高度的心理活动，以及浓厚的兴趣；或有时是外在的刺激，及病态的心理状态，……但我必须强调，异象总是基于先知意识中先存的事物。』

至于神在预言中的角色如何，非字义解经家仅仅把它当作『施干心思的一种影响力，刺激它思想，而不是提供它思想的材料。』Jacob Kaplan 继续说：『一种强烈从未有过的心理经验临到，证实是神的手介入，其思想清晰和深奥，同样可以证实是神的一种启示。』

既然预言来自先知心思的作用，那么启示的形式，自然会带有先知的背景、经验、特性等色彩。Davidson 说『先知本身心思的想像，往往会使真理披上一件衣服……这全是诗人的想像。』

由于他们的理论，非字义解释者开启了遐想的水闸，开启到一个**程度**，连启示的形式，都会受先知的操纵。C. Von Orelli 诧异先知竟然『把他们创意性的描述，当作象征性的，或不知不觉地，以更感性的概念，作为抽象观念的基础。』Davidson 推论道：『先知异象的内容，部份来自先见的思想，部份来自先知的环境，部份来自神的启示。』

再者，心理活动的理论，将预言贬低到仅属于人为现象的层面。正如一位非字义解释者的结论，『这不会强调得太过份，预言是一种人为的过程，心思的过程，必须从人的观点，当作心理学的一脉来研究。』

二、字义解释者的观点

字义解释家相信，把受启示的状态当作强烈的心理活动，是言过其实，结果会导致错谬。

第一，圣灵的意念与先知的意念，两者的关系的确很微妙，其界限相当模糊，可能无从加以区分。但是，过份强调人心理的活动，以致轻视或舍弃圣经神圣作者——圣灵的运行，是绝对错误的。论到启示的传递，圣经强调圣灵超然的工作，这一点很重要。

举例来说，先见约翰是当他被『圣灵感动』（启四 2）时，得着启示录的异象，但以理在得到最后的异象以前，被超然的『手』触摸（但十 10）。以西结说

『灵就进入我里面』（结二 2），圣经多处题到『耶和華的手在先知身上』，『耶和華的灵降在先知身上』。使徒彼得提出很中肯的看法，他写道：『因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动说出神的话来。』（彼后一 21）。

预言不是由人心演绎而来，先知接着神所启示他们的，记下他们的所见所闻。

第二，从圣经清楚看见，先知未经事先沉思，就把他们所看到和听到的记下，照字面的意义接受。先知从未将自己当成是神启示的编辑。甚至当先见约翰还在受启示的状态中时，就开始写了（参启十 4『七雷发声之后，我正要写……』）。其他的先知在得着异象后，立刻将启示记下，像以西结一样（结十一 24-25『我所见的异象就离我上升去了，我便将……都说给彼掳的人听』）。

虽然在传达启示时，先知的心思不能影响启示的内容，但这并不表示先知是机械式地被圣灵使用。根据神对事情的预知，圣经预言作者的背景、才干和个性，神都充分地重视和连用。所以，只有使徒保罗拥有特殊的训练和背景，才能写出保罗书信，神要用的作者，他就为他们安排生活中的一切，使他们成为特殊的人，接受独特的装备与塑造，写下圣经书卷。

第三、先知藉着发问，参与在他们的异象中，同时也对所得的启示予以回应。这些动作足以证明，先知所看到的是他们身外的事物和概念。

举例来说，先知撒迦利亚一再地问向他启示的天使说：『主啊，这是什么意思？』（亚四 4）。先见约翰对所指示他的异象，有相当激动反应（如启五 4『我就大哭』）。许多先知尝试将他们异象所见的事物，与地上可见的东西相比拟（例如但七 4『像狮子』，启廿一 11『好像碧玉』）。

第五节 异象和表征

有些解经家主张，藉异象（vision）和异梦传递的预言，必须以表征出现。这种主张是基于项观念，即表征（figurative imagery）能在看的人心中，留下较深的印象。『正如在异象中，想像的能力立即发挥，想像力的发挥，需要一些形像烙下适当的印象，而这些印象只能经由表征传达。』

这种对预言的观念，使得解经家几乎把所有的预言都灵意化。为此，他们把启示录二十章，完全当作表征看，因它是由异象传递的。Hoeksema 辩称『约翰实际上没有看到一位天使，带着一大链子下来，他所看见的一切，都是在异象中出现的。』Roderick Campbell 以这项前提，灵意解释千禧年的圣殿和新耶路撒冷，他说『以西结和约翰所看的异象，都是在启示的异象中看到的。所以他们的叙述，都相当富于图画和象征。』

在一般情况下，表征和意象的确是很好的表达方式，能将印象和概念更长久地印在心上。但是受启示的状态是属于超自然的范畴，和一般的情况截然不同。在圣经里，当先知领受异象时，指使先知的是知觉而非幻觉。先知准确地写下圣经的启示，不是由于他们敏感的心思使然，乃是因为他们在神的灵感之下。

事实上，神可以在先知祷告时，把一些事启示人，如同在忘我的状态一样。但神利用这种忘我的异象，为要确保超然的专注和有深度的知觉。神并非选择一些表征，以异象的方式，将预言弄得含糊不清。受启示的状态，是要帮助先知更清晰、

更生动地牢记所领受的神圣启示。

正如 J. Dwight Peritecost 论道，『解释那些籍异梦或忘我状态所得的预言，并没有特殊的解经难题。虽然预言的方法有些独特，但就内容而言，与用明确言语所说的预言，并无二致。』

总之，预言确实常藉异象传递给先知。但并非异象中看到的事物或知悉的概念，必须全部（或近乎全部）都是表征。预言的确包含了表征和记号，但这些并不一定就是忘我异象的结果。表征是神所赐的记号和概念，用以描绘未来的事件及其细节。

第六节 预言的透视

一、透视的说明

预言的透视（亦称为『时间关系定律』），意即两项或两项以上的未来事件，时差相距很远，但先知可能只看到一个轮廓，或两件事并排在一起。

从彼得前书一 11 的暗示，我们猜想当先知写下预言后，他们就坐下，想算计一下著作中的时间观念。因为在预言传达时，先知置身于空间，而非时间之中。既然他们是庄严地立于一切时间概念之上，他们的预言自然就缺乏时间观念。

先知在异象中看未来事件，正好像一个普通观察星象的人，照着呈现在眼前的情况加以组合，并非根据星球实际的空间位置。所以这种现象也称为先知眼界的缩略。从远处眺望，有如群山绵延，层层山峰紧密连结，甚至重叠为一，而事实上其间有山谷相隔，这种预言的透视，即所谓『层峰』的观点。

置身于一切时间观念之上，先知可以毫无拘束地用未来式（参考赛二），现在式（参考赛九 6），有时甚至用过去式（参考赛五三）来说明他们的预言。再者，一个预言的某些部份，在时间顺序上可能会颠倒。因此，以赛亚书六五 17 — 25，先讲新天新地（永恒的状态），然后才描绘千禧年的祝福——而事实上照先后顺序讲，应当颠倒过来才对。

二、确定预言的缩略

虽然许多预言包含缩略的成份，但并非所有的圣经预言都有这个特性。缩略通常在一些彼此有关连，或与未来计划有关的预言中发生。Charles Feinberg 说，缩略『在所谓大先知的预言中格外明显，他们多次预言到巴比伦的掳掠，主耶和華日子的事件，自巴比伦归回，以色列分散于全世界，以及将来再从地极重聚一起，这些预言似乎都混在一起，几乎难以区分。』

由于没有明确的方法，能使人知道预言是否包含了缩略，有些解经家就说道，只有历史能告诉我们，是否有间隔存于预言中。如 C. von Orelli 所言，『只有当间隔在历史中显明，才能看见其间的差距。』这种观点使得预言的解释捉摸不定，

因为解经者也无法肯定他的解释，只得等待以后历史的证实。

要确定预言中的时沟或缩略的标准，在整本圣经中可以找到，而非凭历史的揭示。圣经完整的启示，足以显示出预言中缩略的成份。

的确，由于先知的透视，有些预言中含有『伸展』或『扩展』的意义。创世记三 15，此预言即伸晨到弥赛亚第一次降临，他『打伤蛇的头』。有扩展含义的预言，通常被称为通用性的预言。通用性的预言是『把发生的某一事件看作是一连串事件的一部份。其间有时差相隔。而其表达的语言，适用于近期、远期、或整个时期——换句话说，预言可应用在整个复杂的事件中，也可指这事件的某些部份。』

虽然通用性的预言存在于圣经中，但预言伸展的可能性，甚至其过程，必须由整本圣经才能决定。解经者不可以一成不变地说，预言是重复和连续的应验（尤其是在教会中）。通用性的预言没什么不对，但它们的伸展，必须要审慎地确定。

三、缩略的例证

1. 例一： 下列两处经文，把圣徒和罪人的复活并列在一起：

睡在尘埃中的，必有多人复醒。其中有得永生的，有受羞辱永远被憎恶的。（但十二 2）你们不要把这事看作希奇。时候要到，凡在坟墓里的，都要……出来。行善的复活得生，作恶的复活定罪。（约五 28-29）

若没有其它经文参考，解经者很容易就下定论说，将来只会有一次普遍的复活，同时发生在所有人身上：义人进天国，恶人下地狱。

但是，当我们参考启示录二十章平行经文时，就明显看出，在基督降临时，义人将复活，与基督同作王一千年（4 节），而『其余的死人还没有复活，直等那一千年完了。』，

（5 节）这是头一次的复活。如此，两次的复活，在约翰福音和但以理书中，是摆在一起，而其时沟至少相差一千年。

再者，虽然义人的复活，在启示录二十章四节称为『头一次』，但那并非只有一次，乃是包含一连串的复活事件。『各人是按着自己的次序复活。初熟的果子是基督。以后在他来的时候，是那些属基督的』（林前十五 23）。所以，就头一次复活的单纯轮廓中，包含了基督的复活，教会圣徒复活被提，以及大灾难中殉道圣徒的复活（例如启示录十一章里的两个见证人）。它也包含旧约圣徒在大灾难中结束时的复活。

2. 例二： 基于预言的类比，在基督为教会圣徒再来，和他来建立千禧年国度之间，可以看到一个时沟。预言的经文清楚说，那时会有凡人，甚至有罪人（参考启廿 8），他们在地上要服在基督的权下。既然所有圣徒都将在荣耀的身体中，众人于基督二次降临时，将在审判中灭绝（太十三 30，40-42；帖后二 8-12；启十九 15 等），那么在千禧年时期，谁将具有凡人身体，且传宗接代呢？

因此，必须有一段居间时期——在教会被提之后，基督再来建立国度之前——

让一群凡人出生，或者重生，他们要带着凡人的身体进入千禧年。这段时期即大灾难期。由于先知眼界中的缩略，他们无法清楚看到基督再来的二个阶段，先知在时间观点上的缺欠，是由圣经完整的启示来补足，而非在历史应验的事件中。

第 5 章 解释预言的原则

要恰当地解释圣经预言，必须知道预言的基本性质，解释预言的原则，预言的文体，包括预表和象征。我们已经讨论过预言的性质和先知的意识。预言的文体将在下一章讨论。现在我们来到本书最重要的一段——解释预言的原则。

所有保守派学者用来解释一般经文的原则，称为一般性的释经原则。问题是，这些一般性的释经原则，可否用于解释预言？

我们能肯定地说，圣经的预言是属于神启示的一部份，为要让我们了解，因此必须按照一般的文学规则来解释。Milton Terry 说得很对：『正当我们充分欣赏预言的特性时，我们必须要把解释古代作品的大原则，同样用在预言的解释上。』

以下为一般的释经原则

1. 遵照语文的惯用法。
2. 勿犯历史文化的错误。
3. 一切解释要以基督为中心。
4. 注意上下文。
5. 藉信仰的类比解释。
6. 认识启示是渐进的。
7. 每段经文只有一个解释。
8. 采取最简单的选择。

第一节 遵照语文惯用法

神选择用来写圣经的语文媒介，包括措辞和概念，其正常文法的用法。所以解经者应当精通圣经语文的惯用法及文法形式。

一、字汇的研究

解经者首先要精通每一个字的研究。他应当能追溯每一个单元的字源，处理任何罕见的字。例如，以赛亚书廿一章，包含一些词像以拦、玛代、巴比伦、度玛、西珥、亚拉伯、底但和基达——这些都需要加以澄清。每个字的同义字，其意义也要考虑。还有，那些在圣经中只出现过一次的字，也应当学习。

有时，为了赋与一个字新的意义，可能会失去该字的原始意义。也就是说，一些字经过几个世纪后，会改变它的意义。为这个缘故，解经者应当尽力找出，这些字在圣经当时的流行用法。研究圣经成语，这方面也相当重要。

请看以赛亚书十一 14 的预言，『他们要向西飞，扑在非利士人的肩头上……亚扪人也必顺服他们。』『非利士人的肩头』这句话，是圣经的一句成语，形容非利士的海岸，像肩膀一样地向海倾斜（参书十五 11）。这个成语在以西结书廿五 9 也可看到（『摩押的肩头』），民数记卅四 11（『基尼烈湖的肩头』），和其它

的经文。

以赛亚预言的上下文，看出预言的时间，是当主『救回自己百姓中所馀剩的』（赛十一 11），且将刑罚以色列的压迫者。这事将发生于千禧年国庆建立或开始的时候——而不是在整个国度的期间。若说它描写在千禧年的乱局中，复仇的以色列，按字面上说，抓住他们先前敌人的肩膀，就是误解了这项预言。

二、句法的研究

有了字汇的研究，解经者还要进一步研究句法或字的关连。字的位置、句中的子句，连接词、副词、介词的主要性，以及一个字的时态、语态、语气、格的特殊用法。

研究预言里的字源、惯用法。以及字的关系后，解经者就可以确信，自己是走在发现预言意义的正轨上。Anton Mickelsen 所说，『将时间精力投入语文的研究，有如将金钱存入银行。资本增加，利息也跟着增加。』

三、以赛亚书六六 23——举例

如果解经者解释预言，都忽略语文的研究，往往会导致错误的解经和歪曲的主张。以赛亚书六六 23 的解释，足以说明仓促解经和轻忽预言文体的危险。其经文为：

每迷月朔、安息日、凡有血气的必来在我面前下拜。（赛六六 23）

非字义的解经家，批评这段旧约预言经文——当按字面解释——在千禧年时期，地上的人将每个安息日到耶路撒冷。James Snowden 不于置信地说：『按照字面，所有人每周要上耶路撒冷圣殿献祭！许多前千禧年派的人对此相应不理，但有些则放弃字面的意义。』

Charles Hodge 同样论道：『反对前千禧年理论的另一项理由。是它的拥护者缺乏一致性…。他们自称是根据字义的原则解经…。但在解释地上万国每月，甚至每安息日要上耶路撒冷的预言时，都被迫放弃他们的字义解释。』

通常这段经文不照字面解释时，就会指控先知以赛亚是宗教狂热份子。正如 T.K. Cheyne 对先知的指责，『他无法放弃耶路撒冷在宗教上的优越感；…因此他们所描绘的就很希奇古怪。』

关于以赛亚书六六 23，若仔细研究此预言的语文后，可能就不会发生问题了。看过希伯来原文的人，就能告诉我们，这段经文相当通俗，有其独特风味，很难译得恰到好处。希伯来原文可直译为：

**在月朔中适当的月朔日，
在安息日中适当的安息日，**

凡有血气的必来在我面前下拜。

此处实际上不可能确定，先知要传递的准确意义。

但是在 wxbX bxbX Ydm（从一个安息日到另一个）子句中的 b，可能有二种意思。（1）时间的转换或连续——将看到千禧年的朝圣，每七天就有一次；（2）没有严格的时间要求；同样用法在列王纪上八 59（每日），和民数记廿八 10 看到，那里容许朝圣者可在任何适当的时候上去。

注释家 Delitzsch 认为后者较合理，他根据文法决定：『经文里强调变换而非连续的含意，藉着不加字尾的表达方式，经文所保留的是转变的含意，而非连续的含意。』

既然耶路撒冷将是千禧年时，基督在地上掌权的中心，成重圣洁、真诚的朝圣者，必然会在适当或应当去的时候前往那里。这些朝圣者（并不一定是每周），将由那些凡人所组成，他们在千禧年国土上生养众多。

问题来了，全世界这么多人口，怎么可能都去朝圣呢？但若在未来几年内，发展出超音速的交通工具，能载运数百的旅客，仅仅几个钟头就能环绕地球。当然在千禧年时，必定会发展出更有效的交通工具，以服务千禧年的居民。

甚至今天，世界有相当可观的人，川流不息地去麦加朝圣。读者文摘曾报导现今的这种情景：『以往，地上再没有一处地方，像这个躺卧在沙漠里的城市，那样地受人注意。……在五亿回教徒中（约占世界人口的百分之十四），几乎每一天都有人从不同地方，前往麦加朝圣。』

因此，在解释一项预言（或使它灵意化）以前，必须要仔细确定，预言中每个字的用法和意义。

第二节 历史文化法的错误

一、历史研究的重要

圣经是用三种不同的语文写成一希伯来文、亚兰文和希腊文。横跨数百年，涵概了许多种的历史文化背景。摩西生长的时代，比最早的希腊哲人早一千年；而圣经的最后一位作者约翰，活在摩西后的一千五百年。

所以，吾人可以想见，圣经每页间的风俗、习惯、语文表达、地理和人物，并非静态的。解经者若想避免历史文化的错误，就不能在圣经的时代长廊中，漫不经心。

了解历史背景，有助于对借喻的解释。圣经所用的借喻，往往来自『圣地的自然特征，以色列的宗教组织，犹太人的历史，以及那些在圣经中占显著篇幅的各种人，他们日常的生活习俗。』熟悉圣经作者当时代的生活，是了解和解释圣经借喻的基础。

非字义解经家，通常不大注意经文里的历史因素。他们切望看到经文中更深的意义，而忽略了圣经的历史背景。Donald K. Campbell 在他的评论中指出：『若

圣经教师忽略历史的要素，事实上他就是在寓意解经，也就是在经文里寻找更深的意义。因为他感觉自然的历史意识有所不足或不够全备。』

二、一些含意和应用

我们不要推想，由于字义解经家坚持，解释要配合历史的考虑，以致认为圣经只适用于早期的读者和听众。这是自由派解经家错误的教训，他们利用历史的方法，抹煞了神的话对现今的适用性。因着误解 *Sitz im Leben*（先知的生活背景），自由派人士把圣经实际的适用性，从历史的祭坛去掉。

解经中正确的历史概念，是看圣经写于当代的文化中。但归结的应用仍必须适用于我们的时代。例如，祭过偶像之物的问题，只能从新约时代的历史文化背景去解释。其原则与我们今天的生活息息相关，除了那些与圣经当时代历史情况有关的经文外，神的话大半包含一些没有时限、可直接应用于任何时代的教义和属灵真理。在这些经文中，不须耗费太多考虑在历史和文化的因素。

再者，在解释预言性的经文时，应先了解先知所提到的是不是一个当代特殊的历史事件，或预言一些将来要发生的事，这是很好的原则。明显地，虽然圣经里有许多预言跟先知的时代有关，但也有许多是毫无关连的。启示的天使告诉但以理说：『我来要使你明白本国之民日后必遭遇的事，因为这异象关乎后来许多的日子』（但十 14）。此处天使传递给但以理的启示，是直接针对未来，在这种情况下，历史与文化的考虑，就不会跟其它的预言一般重要。

第三节 以基督为中心

基督是一切历史和预言的中心人物和焦点。使徒彼得告诉哥尼流的家人，众先知都为耶稣作见证（徒十 43）。天使告诉先知约翰说『预言中的灵意，乃是为耶稣作见证』（启十九 10）。基督自己，在以马忤斯的路上，向两位门徒解释『凡经上所指着的话』（路廿四 27）。所以在解释预言时，以基督为预言的中心，是不可或缺的要素。既然基督是预言和历史的主题，解经者必须根据基督论来解释预言。

对某些解经家来说，基督为中心的概念，意即在基督里（和教会中）一切的预言和应许已终结了。正如 John Wilmot 所论：『诸约、应许和预言的目标，在基督和他的教会里达成。』

这种观点只是片面的看法。基督为中心的正确概念，是考虑在历史和预言中，基督位格与工作的每一个方面，在预言里，基督不仅是受苦的弥赛亚和救主，也是再来到地上掌权的荣耀君王。虽然基督建立了教会，但他实现整个预言的工作仍在进行，并非基督第一次降临，或他二次降临，就道尽了预言的整个内容，预言中尚指出一个要求的世代（千禧年）。基督为中心的意义，是指在他的身上，预言和历史得以成就，他能使一切将来的事件，得以发生和实现。

拥护盟约神学的人，在解经时极力主张基督和十字架的中心性。他们从所谓恩

典之约的整个架构，来看基督的中心性，此约是从亚当，一直延伸到末世，其主题为救赎。解释经文时，凡是不能套入『基督及其救赎』这主题的经文，都加以它灵意化，以配合这个主题。因此，将千禧年圣殿和新耶路撒冷的预言，都灵意解释为基督教会。

第十章我们会更详细讨论这一点。然而我们要注意，由于让基督与救赎的主题，涵概整个的预言和历史，盟约派神学家大大限制了以基督为中心的概念。基督的十字架拯救每个世代的人，基督的救赎从亘古延伸到永远。这是在圣经里神整个计划的一部份。神的计划也包括对天使和明亮之星（编按：即撒但），以色列民族，外邦人等。基督是一切计划的中心人物和焦点。就神的计划而言，十字架并不是一个结束。使徒保罗对基督为中心的定义是『使天上地上一切所有的，都在基督里面同归于一』（弗一 10）。

第四节 上下文

一、上下文的研究

有些解经家能让圣经证明一切事情。若我们漠视圣经的上下文时，这是可能的。基督受试探的时候，魔鬼蓄意不顾上下文地引用圣经。正如有人说，『经文若无上下文，就只是饰文』（A text without a context is only a pretext）

研究上下文，在预言的解释上，是必要的。解释时若充份考虑上下文，经文自会显明其真正的意义。预言不是一些杂乱零碎、互不相干的启示，而是在圣经上下文的衬托下，互相关连、和谐一致的。Patrick Fairbairn 提到，圣经预言基本上是和諧的，他说：『预言的见证…是由许多环节串成的锁链，各环前后相连。因着引进一些新的事物，或一些真理的不同部份，会对过去的解释有即时的帮助，对未来也会有更相清楚的说明。』

在研究上下文中，解经者应当先研究紧接着经文的上下文。然后，他需要研究离这段经文较远的上下文。包括审查同卷书中平行的段落，同一位作者写的其他书卷，同一时代的经文，甚至整本圣经。

预言解释最难的一项工作，是使先知的著作取得和谐一致。许多时候这项工作比福音书的协调还要困难。然而，这件工作必须要作。解经者可以藉着上下文的研究，充满信心地踏出必要的第一步，使先知的话语和谐一致。

二、某些适当的例证

为说明预言解释中上下文的适当性，让我们看路加福音廿 35-36 基督说道：

惟有算为配得那世界，与从死里复活的人，也不娶也不嫁。因为他们不能再死，和天使一样。既是复活的人，就为神的儿子。

这段经文（若草草读过不留意它的上下文）表示，当耶稣再来时，将不再有家庭生活，因那时每个人都像天使一般生存。但是，在圣经其余的部份，若正常地按字面去读，就会发觉那时将有一群人，带着他们未复活的身体，进入千禧年国，成为千禧年国的居民，过着正常、幸福的家庭生活。

这种表面的矛盾，促使非字义派解经家，提出修辞上的问题：『我们的标准是什么？按字义解释旧约的预言，或接受基督末世论的教训？』

路加福音廿章的困扰，若能掌握耶稣用『与从死里复活的人』之词句限定他的话，甚至加上修饰语『是复活的人』，就不会产生那么大困扰。事实上，在同一句的经文中都可以找到前一句片语。

撒都该人问耶稣这问题，『当复活的时候，他是那一个的妻子呢？』（33节）。耶稣的答覆，必然涉及『那世界』复活的情况。耶稣解释说，那些配得那世界（国度），与从死里复活的人，将不婚嫁不生子，乃像天使一样（34-36节）。整个路加福音二十章的上下文，都是讲到复活的情况。根本没提到那世界未复活的居民。在别处经文也有讲到，千禧年国中家庭生活的启示。基督所加上的限定语（『与从死里复活的人…是复活的人』），暗示有些人他们不会复活和天使一样，但他们会照样进入国度的时代。

另一个例证，说明上下文研究的重要性，是马太福音廿四 29-30，那里耶稣提出了与他再来有关的大灾难年代表。经文如下：

那些日子的灾难一过去，日头就变黑了，月亮也不放光……那时人子的兆头要显在天上，……他们要看见人子，有能力有大荣耀，驾着天上的云降临。（太廿四 29-30）这段经文读起来，好像可证明灾后派的理论。它说到当灾难『一过去』，基督要为圣徒降临。然而，经文离开了上下文就成了饰文。仔细看这段经文，正确的上下文是基督橄榄山谈话（太廿四）。这些话是当我们的主，为耶路撒冷和以色列民族哀哭时说的，因他们弃绝了他。所以整个情景与谈话的上下文，都跟以色列国有关；根本未提及教会。参照圣经其他的经文，可以协调一致的说，基督将在灾难前为教会降临；而本段经文及其上下文，则说明为以色列国，基督的再来将在灾难之后。

第五节 信仰的类比

『信仰类比』之原则，最初是由更正教改教家唤起基督徒的注意。这项原则是基于一个观点，即没有一个解经家，会比圣经的自我解释更高明。如同使徒保罗说道，『将属灵的话解释属灵的事』（林前二 13，罗十二 6）。以经解经之所以正确，是基于圣经不会自相矛盾的事实。

信仰类比的原则，应用于解经时，要求每个解释，必须跟圣经一贯的教训一致。针对特定的主题不容许有跟圣经一贯教训不一致的解释出现。解释圣经不是根据个别的经文，乃是根据圣经整体的要义。

James L. Boyer 警告说：『预言性的经文，不能单独处理，及不顾其他的经文就迳自解释。我们总得把我们对预言的解释，跟整本圣经完整的教训比较，才能

确保其准确性。神不会自相矛盾。』Arthur Pink 补充说：『我们要求注释者…要不厌其烦地收集和比较所有要处理的章节，或对眼前即时的问题有确定的方向，以致他能获得圣灵完全的心意。』

信仰的类比，是圣经解释的一项基本原则和基本前提，无此基本假设，解经者会发现自己跟圣经的神学系统互相矛盾，或者陷于极端的困惑中。有这项原则在心中，解经者会有信心地看出未来事件的概要，并期盼相互有关的部份和谐一致。

John F. Walvoord 论到预言真理的类比说：『整个预言的教义，应当作为解释细节的指引，预言的主要部份，远比细节来得清楚。研究相关的经文，经常可以解决困难的经文。』

信仰类比原则的一个具体例证，是有关基督将再来的预言，若无预言的类比，就不可能（撇开灵意解经）调和圣经预言有关基督再来时，不义的人将在审判中消灭（参考太十三 30；帖后二 8-12；启十九 15），圣徒要『改变』（林前十五 51），未得荣耀的人会生儿育女（参考太廿二 30），也有预言讲到千禧年时的家庭生活，孩童和老年人，包括千年末了撒但所领导的反叛（参考启廿 8）。有一段时期——七年大灾难期——让人出生或在教会提后得救，这段期间是需要的，以便产生一贯人，带着凡人的身体进入千禧年。

第六节 认识渐进启示

一、渐进启示的定义

启示渐进的教义是指，神完全的启示是渐进的。逐渐的向人开启，并非一次就完成、定型。神以渐进的阶段和时期，向人启示他自己。甚至新约时代，基督仍告诉他的门徒，『我还有好些事要告诉你们，但你们现在担当不了』（约十六 12）。只有在新约最后一卷书启示录完成后，正式的启示终于以明确的警语结束——『若有人在这预言上加添什么，神必将写在这书上的灾祸加在他身上』（启廿二 18）。

二、渐进启示的澄清

1. 前述的启示——有些解经家相信，在启示的过程中，较早期得的启示，会被那些晚近的启示吸收和取代。他们说，旧约的启示，在新约之前，并且大部份被取代了，因此应当在新约的亮光中解释。

虽然神渐进地启示他自己和他对世代的计划，并且每件事不是一下子都显明，但这并不表示先前所给的启示已被取代或产生矛盾。渐进的启示有如一幅动人的景色，破晓时分阳光逐渐照耀其上。随着阳光的增强，部份的风景比其余的更早显明。正因为部份的景色，比其余的先展露，因此不是指那部份的景色就遭摒弃了。

或者神的启示也可以透过一出三幕的戏来看：

第一幕

背景：旧约

要点：产生希望。人物引进。搭好背景。

第二幕

背景：新约

要点：英雄来临。看见一些预言应验；其他的预言进一步澄清或补充；还有些被取代（不是摒弃）。未来最终的结局变得更确定。

第三幕

背景：国度和永世

要点：所有余下的预言都应验了。

Charles Lee Feinberg 的评论相当中肯：『神的灵足能信赖，他给我们的启示，是逐步就班的，从不完全到完全，不用担心后来的部份会跟先前的矛盾。我们坚持主张，圣经可以照次序读，且按照正确的字义原则解释，而不用担心新约会将旧约所启示的废掉。』

2 未重复的启示——在神启示的过程中，有的时候一个先前给的启示，未再重复，较近的启示根本未提到它，这不是说先前的启示，未予重复，就产生矛盾或遭到摒弃。神的话永远安定在天。为着保留启示的有效性，而要求必须重复叙述，这是侮辱了圣经的真实与和谐。

William K. Harrison 论道：『我们认为，神愿意他的百姓相信圣经里已经记载的事。所以，不需重复旧约里已清楚讲明的事实。这样一来，就没有人有权要求如此的重复。』

因此，旧约预言的未来地上国度，不需要在新约里全部重复，因为这个概念仍旧有效。新约对预言的国度赋与额外的细节（如它的期间），但不应该要求新约重复所有旧约已启示的事项。

一个有才干的编剧家，会以渐进的方式，发展其故事情节，较近的发展是建立在已经叙述过的事情上。只有在剧情需要时才重复。已经叙述过的情节都是有效的，除非另有说明。包含在新旧约里的启示，即遵照这项发展。

3 暂时性的启示——在旧约里，当然有些事是暂时性的（如献祭）、预表的（如会幕）、和初步的。这些事件在基督第一次来临时已被取代了。然而，不应把它们想成是矛盾或篡夺。

一切旧约里的事物都是初步的、暂时的和预表的，这是当代神学家普遍的信仰，他们认为旧约启示是『人辛苦攀登的低层阶梯，也是大部份会被取代的宗教层次。』许多非字义预言解经家，他们是保守主义者，也说出同样的事：『旧约与新约相互关连，不仅是预表和预表实体，也是……简陋的和更完全的启示。』

若以为新约中的每样事情都是决定性的和最高峰的，这也是一种错误的想法。有关基督、大灾难和未来国度的启示，往往是旧约比新约记载得更详细。甚至在

新约的范畴里，保罗书信比雅各书，谈到更多有关靠恩得救的教训。

所以，对于预言的任何一方面，解经者不应该将他的研究，局限于圣经的一部份。他应当认为神话语的所有部份，都适于作预言的研究。

三、渐进的光照

讨论启示的渐进时，也必须考虑有关渐进光照的教义。神对人的启示，止于新约正典的结束。从此不再有新约启示。James L. Boyer 说：『今天已没有启示者，启示神新的真理。神一切要说的话，已说在这本书里。所有的先知和今天所有的预言，都在这本书里。有些人解释此书中的预言以造就教会，但他们不是先知。』随着神启示的完成，圣灵要作光照教会的工作，尤其是有关整本圣经正典。

正如所赐予的启示是渐进的，圣灵的光照也是渐进的——既在每个信徒的生命中，也在教会的历史里。基督应许赐下圣灵说『他要引导你们明白一切的真理……并要把将来的事告诉你们』（约十六 13）。他必定不是说圣灵要把一切的事，在一次就全向一切信徒阐明，因为他随后加上这个解释，『他要荣耀我，因为他要将受于我的告诉你们』（14 节）。换句话说，神启示的光照，将在最能荣耀耶稣基督的方式进行。

历代以来，当圣灵光照真道，教义经过深思熟虑和千锤百炼，正统信仰遂得以保存，基督得到荣耀。John F. Walvoord 追溯此光照的过程，说道：『有些证据显示，历代以来教会在主要的教义方都有进展，从初代教会的圣经学和本色神学开始，进到第四世纪以后的人论和罪论，以及改教时探讨的救恩论和教会论。大致说来，在前一世纪，末世论才真正登上舞台，成为学者研究和辩论的范围。』

再者，由于基督应许圣灵光照的工作，甚至涉及『将来的事』（约十六 13），我们可以预期当教会时代接近末了，更多预言的事件将会显明，圣灵会赐下更多有关预言细节的亮光。在末世教会开预言研究之风前，似乎神允许在教会历史中，先详细讨论其他教义性的问题。

末世研究预言的兴趣大增，此一现象甚具意义。这点可部份解释灾前被提的原因——整个末世论结构上的逻辑最高点——现在不少的教会都如此强调。

现在正是解释灾前派的好时机，此一明确教义，直到最近才出现在历史中。如前所述，早期教会绝大部份是前千禧年派的。但前千禧年派必须加以推敲和进一步地系统化，灾前被提的教义才能被认可。早期教会根本没有机会推敲预言并予以系统化，直到亚历山太人士唤起教会推翻前千禧年派以前，都未开始。从那时起，经过中世纪，教会跟千禧年的这一关系，遭到攻击和嘲笑，灾前论的发展，当然就受到拦阻。

然后来到改教时期，更正教改教者对寓意解释者予以迎头痛击，在改教后期，迫不及待地带进前千禧年派的复苏，他们没有时间也不想去研究预言——何况去推敲它。马丁路德多年避开预言的教训不谈。加尔文拒绝写启示录的注释，他说『要研究预言，若不是去发现一个狂人，就会致他于疯狂的地步。』

改教家这种不情愿的心态是可以了解的，因为有一些重要的问题，如因信称

义、教会学的琢磨，都要求改教家全神贯注。既然末世论并非主要的问题，事实上改教家也避而不谈。更正教会继续采纳罗马天主教的无千禧年派，几乎是一成不变。当无千禧年派仍在流行，根本就不曾认真讨论灾前派。直到改教后期（托字义法之福）前千禧年派占优势后，不少教会才又认为主于灾前再来。

因此，渐进光照的教义承认，某些圣经启示在不同的教会历史时期，会更加明了。只因一项教义经过推敲并且系统化，或在后来的历史中再度出现，就认定它一定是错误，这种看法并不正确。

Clarence Mason 以现代的宣教为例，说明渐进的光照：『早期教会相当明显强调宣教，罗马帝国下的黑暗时期则失去了这点……改教家很少或根本未复兴宣教活动，有些甚至唱反调。今天，人人皆知克里威廉（William Carey）为现代宣教时代之父（1790）……难道因着强调宣教真理系最近的发展，就被当作是危险和错误吗？』

第七节 经文的唯一解释

我们已经看到，神愿意他的启示被人了解。了解的基本先决条件，是假设语言表达出的意义，是讲者或作者原先要表达的意义。否则，渗入混淆的意义，正常的传达即遭到破坏。根据了解的规则应用到圣经，就要求每段圣经在语言上只能有一个基本的意义，如果有多重意义，很可能使得了解更加困难。解经者必须每段经义只给一个解释。

一、单一解经

圣经原来的读者和听众，知道神的话要给他们信息。研究圣经中这种基本原始的意义，即称为**解经**。每段经文有一种解释（Single Exegesis）。

威斯敏斯特信仰告白肯定了圣经单一意义的原则：『解经的无误规则是圣经本身，因此，若对经文真正和完全的意义（不是许多，而是一个）有疑问时，必须由其他讲得更清楚的经文来探讨和了解。』

二、多重解析

解经之后，解经者当根据解释，作实际和属灵的应用。这是所谓解析。解析是按字义解释，推论出属灵的真理、原则和概念。一段经文只应有一种解经或解释，但这种解释却可以有多方的应用或解析（Manifold Exposition）。

因此，诗篇一二二 6『你们要为耶路撒冷求平安，耶路撒冷啊，爱你的人必然兴旺』，正确的解释是，把它看成被掳犹太人为所爱慕的耶路撒冷城献上祷告。然而在基督徒生活中，可以多方地应用。

创世记十二 3，神应许亚伯拉罕：『为你祝福的，我必赐福与他，那咒诅你

的，我必咒诅他』，此预言主要针对亚伯拉罕和他所寄居的国家。然而，这些古老的原则在应用时，我们不该忽略是指神赐福与那些善待选民（以色列）的人，

当使徒保罗说：『他们遭遇这些事，都要作为鉴戒。并且写在经上，正是警戒我们这末世的人。』（林前十 11），他讲的是应用。

著名圣诗圣经每一应许皆属我，如果我们没有忽略『属我』在解释和应用的区别，一定会更富意义。擅用圣经所有的应许，不顾其原意，是许多非字义解经家的方法。

三、例证：登山宝训

或许『单一解释，多重应用』的原则，在面对登山宝训（太五一七）的问题时，遭到极严重的考验。

许多解经家把登山宝训，看为直接且优先应用于今日的基督徒。要这样作，解经家需借重灵意解经法，因为在登山宝训中很明显发现，有些律法和规条不能直接应用于今日；否则会产生难以克服的问题和后果。

转另一边脸，借贷不求追讨，这种种要求虽然在某些情况可应用，但要用在所有情况则大有困难。如 Charles Ryrie 论道：『若今天要遵守登山宝训的律法，就不能按照字义守，因为 G. E. Ladd 曾指出，若每个商人对借贷者都来者不拒，他就要破产了。这是每个解经家都会碰到的难题。若按字义，就不能用于今天；若用于今天，就不能是按字义解。』

再者，浏览一下登山宝训，会发现一个令人困扰的问题，其中教会真理付之阙如。也没有题到基督为罪牺牲（约翰福音三章早已看到），因信得救，奉基督之名祷告，圣灵，甚至教会本身。这一切基要真理，是基督在早期事工所教导的（参考约十四 13, 26；太十六 18-19 等）。

假若基督这段长篇大论的教训，真是跟教会有关的话，那么他省略掉基本的教会真理，确实是非比寻常，当然，登山宝训内有些律例，会和书信中的平行，但这并不表示两者相等。十诫中除了一条外，多半在新约再度提到，但这不是说十诫和新约律例是同一的。

甚至非时代主义者 Ladd 也承认，按正常情形看，登山宝训必定是描述将来的情况：『在登山宝训一再提到的国度，是将来尚未实现的。八福中的六福，都以未来为背景（太五 4 — 9）。……在这些未来祝福的应许中，反映出一个未来、最终的世界秩序。……』

经过以上的考虑，可以对登山宝训作适当的结论，马太福音这段经文要**完全毫无修饰**地应验，只有在将来弥赛亚国度才有可能。此段经文主要应用在期待千禧年国度的以色列国。而不是在教会、也不应该如此应用。

把登山宝训完全而直接地应用于国度时期，并不表示跟今天的基督徒无关，不能有属灵的应用。登山宝训有极宝贵可行的属灵指引，可多方应用在基督徒身上。Ironside 论道『凡有属灵思想的都明白，耶稣所阐述的国度原则，同样可用于承认基督主权的人身上。』举例来说，从金律和八福引申出原则和真理，可以很容易而且漂亮地应用在基督徒生活中。

再者，登山宝训中，耶稣讲了许多伦理道德的教训，这些都是千古不易的真理，超越时空限制。饥渴慕义的人总是得着饱足，虚心的人（非骄傲者）总在神眼前蒙福，清心的人必然得见神。

马太福音五至七章的登山宝训，是个很好的例子，说明一段经文只当有一种主要的解释，至于实际属灵的应用，则应当有多样性。

第八节 最单纯的选择

一、最单纯的选择规则

解经时，遇到两种似乎同样可取、同样含有美好意义的解释，一般原则是采用最不妨人听信的解释。正如 Milton Terry 主张：『最容易呈现给读者或听者的意义，一般来说，就是所要的意义。』

士师记十一章里，耶弗他轻率的许愿，解经家列出两种一样好的理由，解释耶弗他的女儿被献为燔祭，或在示罗的圣所终身为处女。双方的观点均甚有力，结果难分高下。在这种情形下，应将最单纯的选择规则派上用场。就是那弗他的女儿被献为燔祭。

但要注意，采取较单纯的选择，须先假设该选择有确实的根据。解经家绝不可为简化的缘故，采取单纯的选择。应该努力地把问题全盘研究，思想神话语在逻辑和本质上的和谐。考虑协调一致的事实后，再采纳容易接受的解释。

二、单纯化和末世论的体系

解经家采用非字义的末世论体系，其中一个原因，是这些体系好像比较容易掌握。

1. 后千禧年派——后千禧年派解经家 Loraine Boettner 承认，他喜好后千禧年派较单纯的结构，他说：『坦白说，我们不期盼像前千禧年派所提到的情形，我情愿死后直接进入天国。』

后千禧年派，确实是所有主要的末世论中，最单纯的体系。后千禧年派主张，只要基督教继续传遍全世界，世界就会越来越好。当世界基督徒的比例逐渐增加，千禧年就来到了。Boettner 说『基督将回到真正基督化的世界』

保守的后千禧年派人士相信，藉着福音的广传和影响，就会带进国度。但是自由的后千禧年派人士则认为，教育、社会改革、立法、人类的奋斗，才能带进国度。一位自由的后千禧年派人士问道：『社会的弊病，是经由现今世界突如其来的毁灭而矫正呢？或者在漫长的岁月中，藉着不断奋斗渐进的过程，以确保永久根治呢？』不论后千禧年派人士的作法有何差异，但他们的体系有一个共同的关键字，就是**进步**。事情会逐渐好转；基督再来时，世界不会在突如其来的灾难事件中结束。

但若根据圣经来看，后千禧年派的教义就要遭到谴责了，例如马太福音廿二 14，路加福音十八 8 当代世界局势也把这种看法打入冷宫。世界那里是越来越好，简直是越来越糟。所以，不出意料之外，后千禧年派在二次大战后，福音派的神学已失去它的活力。

2. 无千禧年派——无千禧年派的领导人物 Floyd Hamilton 叙述其末世论说，『基督再来时，死人都要复活，义人被提，恶人被火灭绝，开始大审判，紧接着是新天新地。』这种对未来极其简化的计策，只有藉灵意化才解得通。

Hamilton 在其著作 *The Basis of Millennial Faith* 最后一页，讲到他的方法：『就是撇开所谓的千禧年，把两次复活并在一起，不同的审判合成一个，宣称基督降临要结束这个时代，并审判世界，我们除掉了一切困扰前千禧年派和后千禧年派的难题。』

这种避免涉及时间问题和预言的细节，鸵鸟式灵意解经法实在是预言解经家不屑一顾的。照正常的情形读预言，它会显得相当简单，可以理解（虽然涵义丰富）。但我们不该透过灵意化加以简化。John F. Falvoord 对无千禧年派有感而发地论道：『无千禧年派人士不需要召开预言的讨论会，以及经常传讲预言的主题。相形之下，只要抓住一个简单的公式——最后的复活、最后的审判、永恒的国度，这是相当容易的。』

3 灾后派——当人比较灾后派和灾前派的教义时，会发现前者较为简单。George Ladd 赞成灾后派，他重申这项较单纯的选择原则：『在解释上有争论的问题时，作者宁愿采用较单纯的观点，作为基本的释经原则；而把证明的重担落在较复杂的解释上。』

的确，一旦人接受灾前经文的字义时（尤其是启示录），他立即要承担责任，协调数以百计的末世论预言细节；别妄想以灵意来解释掉很多细节。

然而在解释预言中，这是应尽的责任。解释预言细节，照字义解确实比照灵意，更容易解释并为人接受。启示录十六 12，预言伯拉大河干涸，要为从东方来的众王预备道路。我们较容易接受伯拉大河暂时、神奇的干涸，并与末期的发展协调一致，胜过将它灵意化解为『后援失败，神秘的巴比伦自地上的多族多国兴起。』

灾前派与灾后派的选择，实际上不是在单纯与复杂间作一选择。基本上是愿不愿意接受预言的细节是和谐一致的。

注意耶稣如何描述大灾难：『……大灾难，从世界的起头，直到如今，没有这样的灾难，后来也必没有』（太廿四 21）。由旧约先知的经文，符类福音，和启示录六一十九章，都一再强调这史无前例的可怕灾难。人的苦难和神的审判，此时都空前绝后地倾倒下来。这幅大灾难的图画，是圣经所启示的一贯真理。

灾后派人士企图缓和大灾难的严重性，他们辩说，既然每一代的基督徒，必须经历某种程度的苦难和灾难，为何独有最后一代的基督徒，得以被提免除灾难？

然而，逻辑上的论点应该是，为何最后一代的基督徒，要忍受这史无前例的灾难期？难道这不是说，已死的信徒比那些活着受大灾难打击的人更蒙恩？若灾后派是神命定的，那么最后一代的基督徒，会更有正当理由渴慕早进墓穴，迎接殡葬者。

三、单纯化的标准

我们必须注意，虽然很多时候是由解经家本人，选择不同的解释。但也有不少情形，不能根据现代解经家的观点选择，而是根据圣经原来的领受者（若是这期间有差异存在）。解经者要作选择时，该问问原来的读者有何领会。

举例来说，使徒行传十五章，使徒雅各在耶路撒冷会议上，提到阿摩司的预言。要解释这个预言，就必须问道，参加会议的人对雅各引用阿摩司的话，有何了解？

耶路撒冷会议决定，外邦基督徒该不该像进犹太教的人一样受割礼。其会议成员都是犹太信徒，有其独特的犹太背景，相当熟悉先知应许的国度特性。使徒雅各身为耶路撒冷教会的领袖，他站起来对议员们发表演说。

西门述说神当初怎样……从他们中间选取百姓归于自己的名下。众先知的話也与这意思相合，正如经上所写的，『此后我要回来，重新修造大卫倒塌的帐幕……叫馀剩的人，就是凡称为我名下的外邦人……。这话是从创世以来，显明这事的主说的。』（使徒行传十五 14-18）

雅各首先强调、西门（彼得）说的，犹太人和外邦人在教会中『没有分别』（9 节），为进一步在会议上强调这项新约的教训，雅各指出这与国度时代所发生的事相吻合（正如先知阿摩司所预言的），那时有犹太信徒，也有外邦信徒（参考 16-17 节）。雅各使用的词句『众先知的話也与这意思相合』——这种引论方式，圣经从未用来指出实际的应验——证明他不是把阿摩司的预言，当作实际的应验来引用。

雅各引用阿摩司的预言，解说神未来计划的次序。雅各的论点是，既然在国度时代，有外邦信徒和犹太信徒，就没有理由要让外邦人成为进犹太教的人。

正如 Charles Zimmerman 解释：『雅各引用时，未将预言当作直接与现在有关。他列出事件进展和继续进展的顺序。……彼得讲了一件事，他说「并不分他们我们」（徒十五 9）。这跟阿摩司所预言的事情，并没有什么不一致的。』

对现代的解经家而言，使徒行传十五章的这种解释，可能不代表最单纯的选择。然而，单纯的选择，取决于圣经最早的领受者，他们最可能接受的意义，而不是现代解经家的看法。我们回到基本的释经前提，解经者应该思想圣经人物的思想，活出他们的生活。

第 6 章 预言的用语

语言一向被视作思想的传达。人欲表达其思想时，一般都用语言为媒介。神要启示未来的事情时，是选择一般人用的语言，代替天上超凡的语言，所以解经者不需发明什么密码，翻译神给人的启示。因为神用的是一般地上的语言，如此解经者的工作就容易得多。

神未来的计划，是以语文表达。所以解经者若不精通预言的用语，就休想顺利地认识未来。

非字义解经家时常断言，预言的用语『几乎都是』借喻性的。Girdlestone 就犯了这项错误，他说『预言的用语之所以唯妙唯肖，难以捉摸，或多或少都跟借喻有关。』

对预言用语的这种观点，已是行之有年。在先知的时代，已有人怀疑，想以此隐瞒先知信息的含意，说预言太过于借喻性，不能按照字义来看。以西结曾忿怒地向神抱怨：『哎，主耶和华啊！人都指着我说，他岂不是说比喻的么？』（结廿 49）。

正确处理预言用语的途径，必须避免将借喻的情况一概论之，而愿意赋与它非借喻的特性，这是基本的起点。

第一节 平实的用语

一、非借喻的规则

圣经预言的目的是为彰显和启示——不是要迷惑和蒙蔽。使徒彼得形容预言是『更确的预言，如同灯照在暗处』（彼后一 19），彻底除去预言中的黑暗、神秘、不确定。所以，解释预言时，应先假定预言的用语大多数为非借喻性的。（nonfigurative）

平常人沟通，有项基本的原则，要求所讲所写的，以非借喻性用语为主。A . B. Davidson 讲的甚为正确：『我认为这是解释预言的首要原则——按字义看预言——假定字义为其本意——它是活跃在实际中，而非象征中，是在人们具体的事物中，而非我们的教会、世界等抽象概念。』所以解释预言者，有项必备条件，他要能对圣经记载的预言感到安心自在，不能对实在的启示持保留的态度。他应当整个人浸在预言的文字中，详加研究『命上加命……律上加律……这里一点，那里一点』（赛廿八 10）。

当解经者要研究预言时，他应当熟悉 Rudyard Kipling 的『忠诚六仆人』：

**我拥有忠诚的六个仆人，他们把我要知道的一切都告诉我。
他们名字是何事、为何、何时、何地、如何、何人。**

解经者当对预言的文字颇有兴趣，探询预言中的何人何事。如果人们忽略审查预言启示的细节，多半是由于把它看为借喻，以致无法正确地解释预言。解经者有种言过其实的说法，主张人不能太肯定预言的用语及应验，『即使预言是以最简单最浅显的字来表达。』究竟神要表达得多简单，人才能接受？

二、启示录廿章的解释

启示录廿 1-3 上半，显示此段预言用语，是何等平实，经文如下：

我又看见一位天使从天降下，手里拿着无底坑的钥匙，和一条大链子。他捉住那龙，就是古蛇，又叫魔鬼，也叫撒但，把他捆绑一千年，扔在无底坑里。

按正常情形读这段预言，不仅可能，而且以公平态度处理习惯的用语，也应当先这么做。我们读到，使徒约翰以肉眼看到天使用一条**链子**捆住撒但，扔在无底坑里一千年。这与在预先异象里看到的没有什么差别。异象的事物是实际的先驱，正如同异象性话语是启示性话语的先驱。

当然约翰并未**实际**看见撒但被捆绑的目的（即『不得再迷惑列国』），亦未见到它囚禁的漫长岁月（即『一千年』）。这些启示都是以口头方式传给他，不当视为借喻，因为约翰从未向他的读者暗示有任何借喻。

一旦启示录廿章的字义为人接受，困难即迎刃而解。谈到**链子**的问题，非字义解经家习惯性地绞弄其手，说道：『我认为无人会坚持撒但是被真的金属铁链捆绑，因撒但是个灵，物质的链子一刻也不能捆住它。』经文未说明捆绑撒但的**链子**，是铁的或是钢的，或是别的金属。启示录廿章的链子，是有如脚链般的灵链，能锁住灵界之物（参考犹 6）。灵界之物如撒但，乃真实的存在，故只有实在的锁链才能锁住真实的存在物。一个灵界物（天使）捆绑另一灵界物（撒但），这样的看法是合乎逻辑。那不能捆住任何东西的，是解经家引发的借喻、比喻和隐喻，连他们自己也绝望地陷入其中。

有些解经家埋怨：『在启示录廿章里，我们不明白约翰究竟是写一个实在的龙，或实在的蛇。』这多么奇怪，解经家怎会不知约翰将这些讨厌的东西，在同一节中用来比喻『魔鬼和撒但』（2 节）。

至于『一千年』一词，解经家主张，这『明显不能当作真正的时间尺度来了解』，而要当作『一段长时间，由神的旨意计划而定。』但为什么不接受经文中，神六次提过的事？一千年的时期，确实未逾越神的计划和旨意。

布道家慕迪（D. L. Moody）解释，为何启示录常被看为借喻的书：『有人说启示录是全本圣经唯一讲到魔鬼被捆绑的书；当魔鬼知道此事，它在基督教圈内走来走去，说道「你读启示录，没有用处；你不会了解的；对你来说太艰深了！」事实上，它不愿你知道它自己的失败。』

如果决定预言用语时，不能避免错误，即就宁可让他错在以自然的过程来看神自己说的话。神的意思即他所说的。有些解经家也许会反对说：『神的意思即他所

说的，但他对自己的意思是否设有严格的字义限制？或者，在神所讲的话里，是否他选用实际的东西，想要代表、启示、指向属灵的事物？所以，是否由后者的事物，我们才可发现他真正的意思？』

当谈到『神意即其言，其言即其意』时，我们十分了解，有时神所说的，是用借喻和象征表示。然而，认为神表明的远超过一般人际的传达，这说法并不可靠。若神的话语是明白可知的，解经家就不必把神的话加上言外之意。最安全妥当的规则，是接受神实在的言语为其真意，他并未另有所指，除非在上下文中清楚表明。

但以理的预言明显看到，虽然是以异象表明，却在列国史中有最明确的应验，直到如今。至少在但以理的预言中，神确实是言即其意。在用到借喻和象征时，会向读者交代。

第二节 借喻性用语

旧约先知写作预言时，也会用到借喻性用语。神曾吩咐以西结『出谜语』（结十七 2），这样的吩咐不是困惑先知，或给他为难。只要神如此吩咐，先知就会以借喻性用语叙述其预言。何西阿为此见证说神『已晓喻众先知……藉先知设立比喻』（何十二 10）。

一、区分借喻与非借喻

决定预言中什么是借喻，什么是非借喻，是几百年来老问题。从 Augustine 的 *De Doctrina Christiana* 到现在，解经家尝试订下不同的规则和方针。因此，彻底明了借喻性用语的基本特性，诚属必要。

借喻系一种正统文法上的笔法，欲更清楚表达原始的本意，更生动的描写字面的意义。

推罗的基督徒劝使徒保罗不要上耶路撒冷，他们的劝告直截了当，毫无借喻之意（徒廿一 4）。但保罗抵达该撒利亚时，先知亚迦布以借喻性动作，生动的描述此忠告：

（亚迦布）拿保罗的腰带，捆上自己的手脚，说，「圣灵说，「犹太人在耶路撒冷要如此捆绑这腰带的主人」」（徒廿一 11）

此处，先知亚迦布使用借喻性的动作，生动活泼地传达推罗基督徒所说的本意。

除了借喻性动作外，圣经也包含了借喻性话语。启示录廿二 15，天使描写永恒之城外的光景，说道：『城外有那些犬类，行邪术的、淫乱的、杀人的、拜偶像的』。人一定不会以为犬类是真正的狗，无论它生前如何忠于人，以后跟着他们的恶主人，进入不虔者的永世。天使用犬类为借喻，形容恶人极其可厌的性情。另有一系列算是借喻的事物，可在以西结书卅九 18 看到，（『喝地上首领的血，就如

吃公绵羊、羊羔、公山羊、公牛，都是巴珊的肥畜』），此处题到的动物，是比喻那些不同阶层的堕落者。

从以上所举的例子，我们可下个结论，决定借喻和非借喻的关键，在于确定其话语或行动，是否与所讨论的主题本质有所不同。若一句话或一项动作，按照字面意义，无法与经文或上下文的思想脉络相符，或者跟圣经之类比不合，就可以当作借喻来了解。反过来说，就是非借喻。经研究知道上下文和经文的思路，以及圣经预言中的整体性，即明白预言中何为借喻，何为非借喻的分别。

二、使用借喻性用语之理由

正如我们以前提过的，借喻为华丽的辞藻，能使会话写作栩栩如生。有时作者或讲者，会特意用华丽的借喻来表达字面的意义，以致显得格外生动活泼。

另有一项理由，说明预言里出现的借喻。预言讲到未来的事。若不使用一些借喻，受圣灵感动的先见们，就无法充分表达非属地的事物和观念，以致含意晦暗不明。『马』的头，好像『狮子头』（启九 17）。以及『精金的，如同明净的玻璃』（启廿一 18，21），都不是地上的事物，但经借喻的启发中，就更容易了解。

为何预言有时必须用借喻，第三项理由是，每当预言完全敞开时，总会激起恶人擅改预言的应验方式和时间。许多圣经预言必须很小心谨慎地措辞。正如 George Peters 所论：『若关乎国度的一切，都照次序很有系统地启示出，我们相信那会是可憎的地上国度，其中没有得救的信徒。……（神不予）透露各样的细节，免得招致无谓不停的逼迫。』

这并不表示预言就是晦暗不明，在献身的解经家心内，都有圣灵的光照，使他能接受明白预言的谨慎用语——恶人勿想能达此境界。James Boyer 指出，『未得救的人，根本没有了解预言的能力。研究预言对他来说，根本不可能，也毫无意义。圣灵也许会用预言唤起他的兴趣，领他归向基督，但要等他决志后，才有可能明白。』

预言的主要目的是向信徒启示未来，并非向不信者掩藏。为此，指出圣经预言大部份为非借喻性用语，是有信仰的解经家应尽的责任。

三、借喻的分类

大致来说，圣经有十二类的借喻，如下：

1. **明喻**——明喻（Simile）乃使用『好像』、[如同』等副词，比较两个不同的事物。预言中的明喻：
『眼目如同火焰』（启一 14）
『满月变红像血』（启六 12）
『三个污秽的灵好像青蛙』（启十六 13）
2. **隐喻**——隐喻（Metapher）与明喻相似，但未用副词：
『去告诉那个狐狸』（路十三 32）

- 『你这虫雅各』（赛四一 14）
『耶和华是我的岩石，我的山寨』（诗十八 2）
『月亮要变为血』（珥二 31）
3. **换喻**——换喻（Metonymy）乃以一名取代另一相关之名：
『那家若配得』（太十 13）
『埃及就是他们的主钉十字架之处』（启十一 8）
4. **举隅**——举隅（Synecdoche）是与换喻相似，但强调物理上的相似。
『天下人民都报名上册』（路二 1）
『看哪，耶和华使地（以色列）空虚』（赛廿四 1）
5. **拟人化**——拟人化（Personification）描写无生之物有如生物：
『树木也都拍掌』（赛五五 12）
『地上悲哀衰残』（赛廿四 4）
6. **顿呼**——顿呼（Apostrophe）乃讲论不存在的事物：
『押沙龙！我儿！我儿啊！』（撒下十九 4）
『死啊，你的毒钩在那里？』（林前十五 55）
7. **夸张法**——夸张法（Hyperbole）乃夸大之词：
『但愿我的头为水！』（耶九 1）
『日光必加七倍』（赛卅 26）
8. **舛词**——舛词（Irony）是反面说法：
『大声求告罢，因为他是神！』（王上十八 27）
9. **寓意**——寓意（Allegory）是扩大的暗喻：
『这夏甲二字是指着亚拉伯的西乃山』（加四 25）
10. **比喻**——比喻（Parable）是扩大的明喻：
『有一个撒种的出去撒种』（太十三 3）
『天国好比十个童女』（太廿五 1）

11. **谜语**——谜语（Riddle）是用来使人困惑不知所云的话语。圣经也有很谨慎使用的谜语。用到谜语时，时常这样表示（启十三 18『在这里有智慧……六百六十六』），或随即在上下文中解开了（参孙的谜语）。

12. **寓言故事**——寓言故事（Fable）是想像中的事物。圣经里只有两个寓言故事。士师记九章中约坦的寓言，以及列王纪下十四章里约阿施的寓言故事。两处都不是预言，并且随即在上下文中阐释。

象征和预表，严格说不算借喻，故未在预言的用语内讨论（基于语文上的考虑）。它们将于下一章讨论。

四、解释借喻性用语

解释借喻不是由构成借喻的文字着手，而是从借喻所表达的原始字义着手。借喻表达的字义，不是借喻性用语字面所显示的意义，而是圣经作者的原意。因此，解经家一旦确定是借喻，必须立即找出借喻背后作者的原意。在欣赏动人借喻之时，解经家非要找出圣经作者的原意才会满意。

对字义解经家来说真是幸运，圣经使用的借喻，其背后的原意，往往在本文或上下文中已说明。仔细研究本文、上下文、和平行经文，总是会看出借喻的意义。以圣经来认同和解释圣经借喻，是个规则，不是特例。

施洗约翰宣告说，『看哪，神的羔羊』（约一 29），约翰所用羔羊借喻的含意，可在基督生与死的特性中发现。令解经家雀跃不已，紧接着上下文（29 节『除去世人罪孽的』）清楚解释约翰所用的借喻。

要紧的是留意圣经里的借喻，绝不容许有所谓**借喻性的解释**。借喻的解释与借喻性的解释，完全是两回事。前者是正正当当的，后者是无故闯入的。

解释借喻要深思熟虑，勿超越借喻的主要意义。『看哪，我来像贼一样』（启十六 15），不要把贼扯得太远！

根据平行经文的类比，而使借喻发扬光大，必须先找出借喻之原意，然后以保留的态度解释其它枝节。也就是说，先要立好借喻的主干或大纲，再加上经文里有的细节。末世的『兽』，在但以理书和启示录中，都是引伸的借喻。兽在末期活动的主要大纲，可以立即加以系统整理。其余的细节，应当逐渐地找出，然后加进去。

第三节 预言和诗体语法

诗当然含有大量借喻性用语。事实上，诗里最自然的要素，就是借喻性用语。若预言为诗词，是否因此多半是借喻？

一、非字义解释的观点

许多非字义的预言解经家，情愿将预言归于诗歌一类。先知的忘我境界，甚至被形容为诗意的提升。A. B. Davidson 于哈斯丁斯圣经辞典（Hastings Bible Dictionary iv, 125）讲到：『预言系诗词和借喻，细节不可强求；细节只不过是垂饰物，用以表达概念。』

一旦预言与诗词相连，预言的事就成了心中理想化的产物。预言因着先知们的想像，变成纯诗意中的理想情况，以纾解那些令人沮丧的时刻。自由派解经家 Shirley Jackson Case 这样说，『虔诚信徒于人生的紧要关头，任其想像插翅高飞；列出了神介入的计划，以其措辞和词藻满足自己及时的需要。』Milton Terry 补充说，预言『总是翱翔于先知见到的邪恶之上，并且视未来为理想的黄金时代，那时一切的错谬都要除掉。』

基于预言为诗词的假设，James Snowden 遂能批评字义解经家说，『奠定此字义的原则，方能果断地实行，把希伯来众先知诗境的天国降临，转变成字义的说明，并且接受这种解释所导致的极荒谬后果』

二、希伯来诗的性质

决定预言是否为诗词，人应当熟悉希伯来诗的特性。希伯来诗与现代的英诗截然不同。希伯来人不像我们今天的人，那么重视节奏和押韵。希伯来诗的韵律，是根据重音和音节。可惜今天没有人知道，旧约时代希伯来诗，是发什么样的音。因为目前希伯来文圣经的母音和重音体系，是中古世纪文士们发展出来的。

但我们知道，希伯来诗有很大的弹性。希伯来人写诗有用头韵（alliterations）、半韵（assonances）、重叠句（refrains）和平行句（parallelism）。希伯来诗最大的一项特性是平行句法，以不同之方式重复表达。因此，诗篇十五 1『耶和华啊，谁能寄居你的帐幕？谁能住在你的圣山？』，第二个问题，是重复前面的意思，都用了不同的句子。心中有了希伯来诗的这种概念，我们就要讨论众先知和诗词的关系。

三、先知和诗体

写作预言时，先知经常依照希伯来的结构，组织自己的讲章。但先知采用的『仅仅在韵律和结构的特性上，尽量和简单的希伯来平行句相符合。』解经家 C. von Orelli 说，先知的讲论『是依韵律修饰的词句表达，现在则以一种或别种曲调的形式出现，也经常会变成散文。』

再者，先知往往在预言中，适当地使用借喻——有时十分广泛。由于借喻（诸如夸张法，拟人化和暗喻），在诗里相当普遍，预言自然地看来像诗词。先知以赛亚写道『那时月光要蒙羞，日头要惭愧，因为万军之耶和华必在锡安山……作王』（赛廿四 23），他用了很适当的借喻。

预言的结构和风格，确实常常仿效希伯来诗。但这绝不表示，先知降服于诗的理想化或夸张说法。希伯来先知主要是启示的传讲者，其次才是理想的诗人。硬说先知的幻想，为预言添加了过多的意义，是在散布谣言，诽谤神仆人先知的正直人格。神注意他所启示的内容，不受过份夸大的语言影响。Merrill F. Unger 解释说：『既然希伯来宗教教师首要的目标，是影响良心的意识，虽然未曾全面压抑诗的成份，却在促进属灵教导的目的上，有所限制。』

若解经家欲强调预言中的诗意，就该着重诗的结构和平行句，而不是启示的内容。Patarick Fairbairn 中肯地论道，预言『都是神灵感所赐下的话语，如同在炉中熬炼过的银子，我们必须摒除思想里任何夸张不实想法。』

第四节 预言和比喻

众先知经常以比喻的形式，描绘他们的预言。所以预言性的比喻，值得在这里单独讨论，因为比喻在预言的写作中，代表一种特殊的类型。

一、比喻的说明

比喻是一种引伸的明喻，想像中总会有生活里的真人实事。不像寓言故事，比喻不是用会说话的鸟兽，或开会的树木。比喻的内容绝不是无聊怪异的。

按不同的分类法，圣经中包含了三十到七十个各类比喻。路加福音的比喻最多。预言性的比喻一般提供的资料有：福音在世界的进展，这世代的结局，犹太人和外邦人的未来命运，以及千禧年国的性质。

圣经使用比喻法的理由，Richard Trench 在其名著 *Notes on the Parables of our Lord* 说：『假如我们的主用赤裸裸的属灵真理讲话，岂不是有许多话，会从听众的心思记忆中，完全溜掉。但若用些生动活泼的画面，简短有趣的叙述，必然唤起听众的注意，引发他们的好奇心。』将真理伦常披上比喻的外衣，可以唤起人们的注意，且铭刻于记忆中。先知拿单讲穷人的羊羔比喻，是要预备大卫的心接受责备（撒下十二 12-14）。

基督给了我们另一个使用比喻的理由。门徒问耶稣说，对众人讲话为什么用比喻呢？（太十三 10）我们的主回答说，比喻对信的人是启示真理的方法（11 节），对不信者却是把真理隐藏起来（13-15 节）。比喻的基本作用，是依照每人心里的接受程度，启示和隐藏真理。免得把珍珠丢在猪前（参考太七 6）

二、解释预言性的比喻

因比喻系正当的借喻，故比喻的解释应遵照一般解释借喻所用的方法。但是，解释预言性的比喻，还有一些特别的考虑，需要牢记心中，说明如下：

1. 勿发挥比喻的每个细节——每个比喻加插许多状况细节，只是为了完成比喻的外观。解经者不该去解释所有这类的细节。比喻好像一般的借喻，只有一个中心的真理。所以，找出比喻所表达的中心真理或主题，然后根据中心真理解释比喻的主要状况，省略那些跟中心思想不太相关的枝节。

基督解释稗子的比喻时（太十三 36-43），只解释田地、好种、稗子、仇敌、收割、收割者，以及收割的最后事件。耶稣未题到睡觉的人，麦子吐穗，仆人和他们的问题。

预言中何者息息相关，何者仅是陪衬，很遗憾没有绝对的答案。『没有什么特别的规则，可应用到每一种情形，以显示预言那部份重要，那些仅是陪衬和形式。正确的意义和细致的区分，须靠长期研究所有的比喻，仔细的校对比较，才能锻链出来。』

2. 从比喻的上下文解释——很多时候，比喻的上下文已备有解释和应用，使得解释更加容易。因此解经者不该忽略比喻的上下文。

在 Origen 寓意化的叙述中，全未顾及好撒玛利亚人比喻的上下文（路十 30-37）：落在强盗手中的人是亚当。强盗是魔鬼及其党羽。祭司代表律法；利未人代表先知。好撒玛利亚人则是基督；牲口是基督的身体；客店是教会；二钱银子是圣父和圣子；撒玛利亚人讲的『我回来时』是基督的再临。

3. 以特别的时期解释——比喻的预言中，有三个主要的时期：（1）基督两次降临间的时代，（2）基督二次降临，（3）千禧年时代。预言性的比喻涉及这三个不同的时代。解经家不该武断地把它们都摆在同一个时期，例如目前的教会时代。

基督两次降临间的时代，又称为『天国的奥秘时期』，是许多预言性比喻的主题。例如马太福音十三章，基督使用一系列的比喻，描述君王不在地上的时候，国度计划是如何的发展。在这些比喻里，看到罪恶在基督教圈子中滋长（面酵的比喻，33 节），真教会的宝贵（隐藏的宝贝和珠子，44-46 节），基督教中真假形式的掺杂（麦子中的稗子，24-30 节；拖网，47-50 节）。我们在不结实的无花果树（路十三 6-9），和君王儿子娶亲（太廿二 2-14）的比喻中也看到，在两次降临间的时代，以色列人暂被弃绝。

另有些圣经比喻描写耶稣第二次降临。最有名的大概是十个童女的比喻（太廿五）。这个比喻是橄榄山谈话的最高潮，它的时期正结束于基督第二次降临。这比喻中。新郎（基督）来到婚筵中（千禧年国度），有新妇（教会）伴随，在比喻里看不见她，但按照犹太人习俗可晓得她是存在。比喻里的童女代表存活在世的以色列人，于基督二次降临时，要经历一次审判，以决定谁能进入国度，谁被拒于门外。

有个比喻描述千禧年时的情况，圣徒将与基督同掌权柄，那就是贵胄要得国回来，赏赐他忠心的仆人（路十九 11-27）。

4. 勿以比喻证明教义——比喻可用来说明教义，但绝不能去证明教义。十个童女的比喻，既不证明恩典中堕落（亚米念派），也不证明空洞信仰表白的无效（加尔文派）。面酵的比喻本身，不能证明基督教国度时期的乐观主义（后千禧年派）。

第 7 章 预言中的象征和预表

有两类的预言相当特殊，需要特别讨论。那就是象征性和预表性的预言。

第一节 象征性的预言

一、象征的说明

象征是一项真实事件、真理或事物的代表，以及生动逼真的描绘。描述的事情虽不是真实的，却表达出代表的意义。因此，有些预言中的狮子象征能力和力量（参考启五 5）；剑象征神的道（参考启十九 15）；启示录十二章身披日头的妇人，则象征灾难中的以色列人。

象征分为话语的象征和动作的象征。先知以象征性的话语，描述异象中看到的事物。诸如树木、无花果、灯台、兽、马和骑马者，以及人民，在许多先知的异象中，都以象征出现。确定这些真是象征后，就要在字义所指的事物以外，找出象征的意义。但要注意，并非异象中见到的每样事物都是象征的。只因异象里有象征的事物，就认为异象里一切事物必定是象征：这种看法并不正确。

预言里的专有名词，有时也作象征用。预言的上下文和类比，通常会将这些象征显出来。把专有名词当作象征解释之前，必须极其谨慎。例如，『大卫』（王上十二 16），『巴比伦』（启十七 5），和『埃及』（何九 3）等名称，算得上是象征，但『以利亚』之名却不然。

象征性的动作，是先知以象征作法表现的行动，为要向当代人传达特别的信息。有的解经家认为，象征性动作不是先知外在所表现的，乃是在先知思想里扮演的动作。E. W. Hengstenberg 论道：『至于先知这方面，只要他们处于忘我状态，就不是指外在的世界，乃是内在的，于此忘我状态所表现的每一行动，必定也是内在的行动。』解经家 Fairbairn 认为，外在表现的象征动作都是『特例』。

通常比较稳当的说法认为，象征性动作是先知在真实的人生处境中，表现在观众面前的行动——不是表现在自己的脑海中，除了自己，没有人能看到及了解其中含意。

神吩咐以西结，将耶路撒冷城，画在一块砖上，又要拿个铁凿，放在自己和所画的城中间（结四 1-3）。此项象征性的动作，先知是真的在观众前表演，不仅仅是幻想而已。同样情形，讲到撒迦利亚以金银作冠冕，戴在大祭司约书亚的头上（亚六 9-15），虽然先知所作的属于象征，但他确实作了冠冕。若象征性动作，不于外在表现时，通常会在上下文中交代。因此，以西结书廿四 3-12 沸釜的象征就不是真有其事，因上下文中清楚指出，那是『比喻』。

二、使用象征的理由

至少有两项理由，说明神的启示必须用到象征。第一，必须提出未来事件，让先知明了。先知无法投进末世（如在时间仪中），未来亦不能预先进入现实。神用记号描述未来将如何实现。正如启示录一 1 所记，『神差遣使者晓谕他的仆人约翰』。

第二，预言宣布未来之事，多半与列国的兴衰，奋战的结果，以及百姓和个人的命运有关。『有些预言事件的性质，显示列国的命运，全靠这些事件；而这些事件是藉着人来成就。若预言以较浅白的词句传讲，有些人会竭力促其实现；其余的则企图破坏它。』

所以预言必须措词谨慎，只让那些信实和有属灵见识的人知道。象征使怀疑不信者产生混淆，却不至叫有信心的基督徒受挫。

三、象征的探讨

有些解经家是隔着一层烟幕看预言，即曲解的象征论。此为 Fairbairn 所犯的**错误**，他说：『有一大部份预言的传达，是在象征性动作的伪装下出现。』Floyd Hamilton 倡议，要解决『难题』，可将预言解释为『用象征性语言教导属灵的真理，此种象征用语系根据预言写作时的宗教象征论。』

字义解经家当然承认，预言中有象征。但这不是说，预言大部份都变成象征。象征并非藏在预言性经文的每个裂缝和角落里，谨慎的解经家切忌存这种想法去搜寻它们。『象征性用语是特例的……绝不是一般预言的特性。』即使 Louis Berkhof 也同意说：『虽然先知时常以象征表达自己，但把先知所有的用语都当作象征就错了。』

探讨象征最可行的立场，是一种双重的立场。

第一，解经家该接纳的象征，是那些由上下文所指出的，或在和谐的预言中看到的。尼布甲尼撒王梦见的四截大像（但二），但以理见到从海中上来的四兽（但七），妇人所抬的量器（亚五），都是些象征，可由上下文或预言的和谐一致加以解释。Lewis Chafer 论道：『圣经的术语，总是比任何文学来得简单。经文里用到象征时，几乎毫无例外地会明白表示。』

第二，解经家该接受为象征的，是那些在现实环境真正不可能的事物，且留意末世时期为真正的时期。身披日头的妇人（启十二），七头十角的兽（启十七），『抓住我的一咎头发』（结八 3）将以西结举起，从巴比伦带到耶路撒冷。这些都不可能是实际发生。

一旦在预言里发现有某些象征，解经家会自然地陷入试探中，将预言中的一切事当作象征。这类错谬反映在 Fairbairn 的言论中：『象征性叙述，不只用在特殊的形象中，在一般的特征中，也应该**彻底地**保留。……因为我们不能假定，某一部份的异象是象征或理想的描述，而另一部份又变为真实事件的叙述。』

然而，辨认预言里的象征，结果并不一定导致预言里的每件事都是象征。象征

的认定，必须视个别情形而定。每个象征须仔细审查、衡量，得到强而有力的证据充分支持，方能认定为象征。象征并非廉价品，轻易可得。

因此，启示录十九 19 中的『兽』是象征，并不意谓同节中『地上的君王并他们的众军』也是象征。从基督口中出来的『利剑』（启十九 15）是象征，并不表示同一段中（启十九 11-15），基督和他的圣徒也是象征。启示录包含象征，不表示该卷中所描述的千禧年和大灾难的情景，亦为象征。

四、不算是象征的情况

许多解经家都犯了同样的错误，在圣经预言中看出过多的象征。为此，解经家应熟悉在某些不同的情况下，象征是不可能存在的。这些情况如下：

1. 当「象征」牵涉可能之事——预言性经文包含许多有关未来可能或可信的叙述。碰到这种情形，解经家不应将这些经文，归在象征的范畴。照这些经文的字义接受，是解经家给圣经从善的解释，且尊重神所启示的文字。从无底坑上来的蝗虫（启九），并非信奉回教的土耳其人或撒拉逊人。这些是实在的蝗虫，或像蝗虫的生物，应是很合理的可能性。

有些预言乍看之下似乎不可能。但经过仔细察看，就会发现有可信的理由，支持实际的存在。这种现象的例证，是以赛亚书六十五 25，经文如下：

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。

许多解经家拒绝这个预言的字义，他们说狮子和牛一样吃草，蛇与蚯蚓一样吃尘土，它们的消化系统需要极大的改变。基于此处及其它相关的经文，怀疑之士马上评论道：『这是何等令人敬畏的信心，胆敢绘出如此华丽的一幅图画……远在一切真实的可能性之上。』

由于主张动物在解剖学上改变的不可能，解经家就推断说，这个预言仅仅是『诗的描写』，或是借喻描写『原本互不相容，彼此为敌的势力，将逐渐平息』，是如何实现在逐渐基督化的世界中。例如，大数的扫罗，『曾经是个残暴吞吃的豺狼，但他被基督的福音彻底改变，以致成为一只羔羊。』

不难了解以赛亚的这项预言，是属于可信的范畴。在千禧年时，奇迹似的情况，诸如人的长寿，地土肥沃，死海的上升都会发生。再者，既然『堕落前地上曾有过非肉食的走兽』，并且在千禧年将恢复堕落前伊甸园的光景。因此自然可以期盼，千禧年时，地上动物将恢复素食。

甚至今天，巨型的红熊猫，在解剖学上与现存最凶暴的动物相似，却爱好吃蔬菜，咀嚼竹笋，而非捕食猎物。

另一种的可能性是新耶路撒冷城的珍珠（启廿一 21）。一些解经家主张，这些珍珠必定是象征，因『要产生一颗大到足以作大城门的珍珠，有这一切自然的次序。』但圣经并未说城门般大的珍珠，是天然产生的。造物主说，他要将『一切都更新了』（启廿一 5），他能造成一些巨型珍珠，以美化天城。

让我们思想一组属于可能范畴的预言，它们并非象征。当千禧年的预言，按正常字义解释时，必然会推论说，千禧年未复活的居民和得荣耀的圣徒及众天使，一同生存在千禧年的国土上。但是许多非字义解经家却反对，他们说普通凡人与不朽超人混杂生存于地上，是荒谬可笑绝不可能的事，且与他们所认为该有的千禧年情况大相迳庭。

Herman Hoeksema 提出反对：『（字义法）本身包含各样的荒谬之事。得荣耀的圣徒，带着他们复活的、属灵的、天上的身体，怎能显现存在于旧的世界中？……罪人和圣徒，前者在他们的旧人罪身中，后者在他们得荣耀的状态中，怎能侍立在得荣耀的主基督面前？』

在回答这问题时，我们要问几个问题：天使怎能进入罪恶的所多玛城，大胆地住在那里？复活的基督怎能吃鱼，并复活后随意地和门徒在一起？保罗和司提反仍在肉身时，怎能看见得荣耀的基督呢？神的儿子怎能取了『罪身』（罗八 3）的形状，『住在我们中间』（约一 14），既是如此，那么何以得荣耀的圣徒却不能和地上的罪人在一起呢？

根据圣经和历史，我们可以推断在千禧年时，普通凡人与不朽之人，复活者与未复活者，属地的与属天的合在一起，此为可能，并非象征。那真正不可能的预言是像这样的：一千个有血肉之躯的人，拥挤在一间十尺见方八尺高的屋子。

2 当象征加上多馀的细节——当发现一个『象征』时，解经家必须试验自己的发现，问问这个象征是否包含一些不需要的细节，与象征无直接关系。若是如此，则要否定他是象征，而肯定其非象征的特性。

启示录七章十四万四千的预言，包含相当多的次要细节，诸如家谱、支派名称、团体中区分不同的成员，因此不可能是个象征。启示录十一章的两个见证人，必定不是象征性人物；否则其中的细节，有关他们的事奉、死亡、复活，以及因地震而死的七千人，都将显得十分多馀。

或许『无多馀细节』的规则，最佳例证在以西结预言的千禧年圣殿（结四十～四八）。非字义解经家主张，此预言为基督教会的象征。但是，这项主要的预言，在以西结书中，包含了叙述、项目、千禧年圣殿的尺寸，描写得极为透彻，以致人可以实在地把它画出来，正如人可以画出所罗门时代的圣殿。事实上，F. Gardiner 在 *Ellicott's Commentary on the Whole Bible* 中，完成了千禧年圣殿的图样——他一直否定这种可能性。以致 Alva J. McClain 评论道：『若未得灵感的注释家，从建筑计划能搞出些名堂，毫无疑问，未来的建筑家在神的指引下工作，建造此建筑物，该不会有麻烦。』

以西结的圣殿异象，相当的广泛，在整个预言中包含太多细节，以致不能当作一个象征。若整个异象是神用来作为教会的象征，以此显示他自己，那是何等奇怪和迂回的方式！

3 当『象征』从自身分离——在处理象征时，解经家一定不能接受从自身分离的象征。每个象征必定是一完整的单元，不得从自身分离。

因此，启示录七章的廿四长老，不能作为象征，因为讲到有位长老上前和约翰说话（13 节）。若廿四长老是个象征，那就表示这象征的廿四分之一离开，去和约翰说话了！

另一个常被认为的『象征』，也有此现象，即以西结的千禧年圣殿。在那预言

中，圣殿与圣城（结四八 8，15）确实是不一样的。若以西结四十至四十八章的圣殿与圣城，都是基督教会的象征，那就表示教会从自身分离了。

五、解释象征

解释预言的象征时，解经家必须有约伯的忍耐。他必须收集、过滤，校对一大堆的预言资料，建立起『协调一致』的预言性象征。Thomas Hartwell Horne 称象征的解释『本身几乎是一门科学。』

1. 紧接的上下文——解释象征最可能的资料，是找出紧接象征的上下文。在研究上下文的引导下剔除臆测。

解释预言性象征的人一般都同意，圣经里两卷最具象征的书——但以理和启示录——在上下文中就解释了本身的象征。有关但以理书，Milton S. Terry 证实说：『很幸运地，在但以理书中提到的象征，都充分地解释了，其中大部份的涵意，不需要特别的质疑。』关于启示录，Gerald B. Stanton 见证说：『当启示录出现象征或记号时，通常会在紧接的上下文中，清楚指出，伴随着象征所代表的含意。』

但以理书七章的四恶兽，于第二章中解作四个地上的国度。启示录廿 2『那龙，就是古蛇』，立刻视为『魔鬼，也叫撒但』。启示录十一 8 的『所多玛又叫埃及』，立即当作是『我们的主钉十字架之处』（耶路撒冷）。从天落到地上的那颗星（启九 1），视为某一有位格者的象征（2 节『他开了无底坑』）。

2 远处的上下文——紧接的上下文，无法给象征一个清楚的意义时，解经家应察看别处的预言，所用类似或类比的象征。因此，基督二次降临时，口中所出来的『利剑』，必须在希伯来书四 12（『神的道』）的亮光中解释；『一载、二载、半载』（但七 25；十二 7；启十二 14），必须和『四十二个月』（启十一 2；十三 5）加以比较；『一千二百六十天』（启十二 6），一样要和但以理预言的第七十个七连在一起（但九 24-27）。

虽然这种情形不多，有时象征的意义，可能无法从近处或远处的上下文中立即明白。解经家所犯共同的错误，是想为它设计一套象征的解释。这样并不能解决问题，因为根本未触摸到象征背后的字义。Charles Ryrie 警告说：『若象征不代表一项实在或字义的真理，那么它一定是另一象征的象征，此过程一再继续下去，会变得全无意义。沿此进行至某处，一个象征必须代表某些字义，好让象征具有意义。』Nathaniel West 这样说道：『我们不是要以象征性用语解释象征。』遇到象征的意义无法立刻明白时，必须暂缓决定，直到查阅过上下文、平行段落，以及预言性象征合参。

3 某些澄清——要注意并非每个预言里的描写都是象征。许多景象系清楚的日常借喻。启示录十九章里的天使，向飞鸟邀请赴『神的大筵席』时，使用了借喻性用语。当以赛亚呼喊『末后的日子，耶和華殿的山必坚立，超乎诸山……万民都要流归这山』（赛二 2），这预言并非基督教会和世界福音化的象征。先知以赛亚用借喻性用语描述千禧年时耶路撒冷圣殿的荣耀。

另外也要清楚一点，虽然一项事物或概念，可能不是象征，但它却有象征的意

义。因此，启示录七章里的二十四长老，的确是二十四位得荣耀、真实的人物，虽然他们足以代表天上的圣徒。『生命水的河』（启廿二 1）系一真实物质之河，虽然它相当于属灵生命的丰盛、此丰盛成了那些活在永世之人的特征。使徒的名字确实写在新耶路撒冷的城墙上（启廿一 14），表示教会圣徒包括在永恒之城中。Herman A Hoyt 论到新耶路撒冷说：『每个细节应按字面处理，……（但是）这城里的每一事物，代表神某些方面的荣耀的美德，可见这些东西具有双重目的：（1）它们是建筑的材料；（2）它们提出供思考的象征。』

六、象征的数字

非字义解经家，时常把神秘的意义，或象征性的含义，加诸预言中的数字上。这是没有根据的。John J. Davis 仔细研究圣经里数字的象征后，说道：『我们的结论是，在健全的释经体系中，数字神秘或象征性的解释，仅有少许的地位。』

如同预言的话语，预言的数字照样要按实际和字义接受。曾经有一显现的天使，问先知撒迦利亚看见什么。先知回答说：『我看见一飞行的书卷，长二十肘，宽十肘』（亚五 1-4）。当天使向撒迦利亚解释此书卷时，他未理会先知提到的数字大小。显然『二十乘十肘』的飞行书卷，为实在、非象征性大小的书卷。

解经家来到启示录第九章，看见一个『二万万』的军队，若按字面看极不合理，他们企图将其注销。整个世界人口，在约翰的时代，没有达到这个数字。在人类历史中，直到现在才出现如此庞大的军队。但接受此末世军队的大小颇为稳当，即使它的数字可能不同凡响。

有时圣经里提到的数字，一方面是实在的，另一方面也有象征的意义。『七』，是最明显的例证。约书亚的七个祭司，吹七枝号角，绕耶利哥七日——于第七日，绕七日——具有某些意义或者，启示录对七教会讲论，透过七印开启，七号之灾，七个忿怒之碗，重复『七』字，具有象征的意义。

但必须要强调的是，虽然有些预言的数字，包含象征的意义，这并不否定数字的字义和确实性。Charles Lee Feinberg 论道：『预言的数字之所以为象征，正因为它是字义。……启示录第一章七个金灯台，确实是完全的象征，但这并不表示有六或五个灯台，按字义为七，其象征的意义，是源于数目的字义。』

第二节 预表性的预言

预表法这项目，是最困难的。预表的主张含有非常多的例外，以致没多久例外就撤消了规则。Patrick Fairbairn 失望地喊道：『今天立的界标，明天就会变更。』Oswald T. Allis 说，预表法『极为困难，处理时很容易产生错误，甚至很严重的错误。』所以处理这类的预言时，要格外谨慎。

一、预表法的说明

tupoj（预表）具有印象、击打、印记等基本的概念。新约作者用这字指一个样式、模式或榜样。

使徒保罗教导年轻的提摩太，作『信徒的榜样』（提前四 12）；他向帖撒罗尼迦人挑战，作『所有信主之人的榜样』（帖前一 7）。这个字也可用在较专门的术语上：『亚当乃是那以后要来之人的豫像』（罗五 14）。

因预表这个字在新约中用得十分松散，很难根据圣经找出预表的准确定义。但 Donald K. Campbell 下的定义似乎很不错：『预表是旧约的组织、事件、人物、物体，或礼仪，在圣经历史中有真实性和目的，但它也是神用来预示一些尚未启示的事情。』

旧约里有好些事物，与新约中的事情，有很独特的关连。这些神所安排的相似处，美妙地描绘出神话语的有机体。正如 Mew Scofield Reference Bible 指出，预表法『说明一个原则，预言性的言论，往往比乍看之下，含有更深隐藏的意义。』

旧约期盼的弥赛亚，成了新约的基督（参考来一）。旧约献祭的体系，期待十字架的终极性。生活原则所要求的信心，从旧约延伸到新约。这些旧圣经中的相似处，形成了圣经预表论的主题。

当然旧约里有些事情，和新约没有直接关系，不应根据预表一实体的关系加以解释。上帝不同的子民（以色列的基督教会），不是相同的概念，旧约里预言的国度，不能变为新约中的教会。

就基本上的特性看，预表和预言没什么不同。预言和预表都指向未来之事，本质上都是预言性的。但是在各自的形式上，预表和预言有分别。预表是预示要来的实体；预言则是逐字叙述未来之事。一个是表示在事件、人物和动作中；另一个则以话语和叙述表明。一个在形式是被动的，另一个则是主动的。

有些解经家看出，在预表解释和字义解释间，有相对立的地方。他们说预表的解释，自然会排斥字义的解释，不可能同时以预表解释，又以字义解释。有位非字义解经家说道：『真令人费解，像字义和预表这二种解经法——看起来完全对立——怎么会被同一位圣经学生接受，而且发挥到极限！』

然而，预表解释并非特别不同的解经法。解释预表时，所解释的是出自经文。且显示出将经文的同样意义，作更高的应用，绝未否认预表在历史中的真实存在。预表本身的预示，出于字义、历史的基础。当我们说，犹太人逾越节的羔羊，是基督的预表（林前五 7），我们未否认，在每个犹太人家庭于出埃及之夜，杀献逾越节羔羊代赎的历史事实。我们将逾越节的羔羊，更高的应用到基督，神的羔羊。

所以预表的解释，是揭开预表的字义根据，并不是将预表加以寓意化。预表的解释，就是预表的字义解释。

当谈到旧约的事物，是新约的预表时，这并不表示彼此相等。一项要素可能预表另一项，两者也许极为相似，但是预表绝不等于实体。旧约牺牲的羔羊预表基督——但不等于基督。『正如前千禧年派的正确说法，说以色列预表教会是一回事；说以色列就是教会，完全是另一回事，这是无千禧年派人士错误的教导。』

二、预表法的范围

无人能将旧约里有预表意义的人物、并件和特征，编辑为一份一目了然的目录，判断那些旧约的人物、物体和事件，能适当地构成预表，这是极端困难的事情。

有关预表法的范围，有两个极端的立场。异想天开的预表主义者，看到圣经到处隐藏着预表。根据解经者的想像选定预表，这种解经法，我们不该对它客气。另一种极端声称，圣经里没什么预表，除非新约有清楚的交代。也就是说，除非新约具体的说是预表，否则预表就不是预表。Bishop Marsh 说：『所以，在旧约记载的人物或事情，**都由基督或他的使徒明白的宣称**（粗体字系外加的），指出是有关旧约的人物或事件的预表。先前所记载的这些人物或事情，都是后来所要比较的人物事情的预表。』

我们要小心，勿让这二个极端影响我们决定预表法的范围，因为真正属乎圣经的预表法范围，位于此二极端之间。在下列情况，我们可以稳当地假定，有神所指定的预表存在。（1）圣经清楚地表明，（2）有名称的互换，（3）具有确实明显的类比。例如，圣经指明亚当是预表基督（罗五 14）；逾越节是个预表，因基督的名称和逾越节互换（林前五 7『基督我们的逾越节』）；约瑟是基督的预表，因两者的生活，在许多方面都是类比。

预表必须基于圣经明显或隐含的教训。在预表法里，想像无立足之地。一个人的属灵程度，不是按他在圣经里能看到多少预表的数目来评估。圣经中能找到最富预言材料的地方，是旧约的会幕及其祭司制度、献祭，以及以色列人的旷野飘流。

三、预表的解释

解释预表时，应当遵守几项命令与禁令。说明如下：

1. 要使用好的意思——预表好像野花，过份培植反而会破坏它们的艳丽。解经家应禁戒深入会幕的每个角落，或族长生活的每一方面，搜寻预表。解经家必须在这方面，严格的训练自己。

2 解释要根据清楚的类比——司可福圣经函授课程警告说：『预表要根据它们在新约的用法来解释，并且根据它们与清楚启示的教义，所作的类比来解释。』在预表和预表实体之间，应有明确的相似处、关连与目的。约拿在鱼腹中的经历，预表基督在坟墓中（太十二 40），逾越节的羔羊则预表救主，耶稣基督（林前五 7）。

3 勿以预表教导教义——解经家可以用预表来解说教义。彼得曾用挪亚的洪水，举例说明洗礼（彼前三 21）。保罗则用光在起初的创造，举例说明神在人心中心光照的工作（林后四 6）。现代的解经家也会这样作。然而，现代的解经家要用预表教导教义，就大错特错了。当然，希伯来书的作者，曾用预表教导和证明教义，但圣经作者是在神感动下才写的。我们却不是。

4. 勿将预表本体限制于非实在的应验——预表本身不一定都用不实在、属灵、属天的用语表示。狂人安提阿哥 伊皮法尼 Antiochus Epiphanes 预表敌基督（但十一），敌基督将在大灾难时兴风作浪。从预表进入预表本体的说明，可以从字义到字义——不必要由字义到非字义。Louis Berkhof 夸大其词地说：『从预表进到预表本体，是由肉体占优势的地位，上升到纯属灵的境界，从外在到内在，从现在到将来，从地上到天上。』

5 勿排除扩大的预表法——如 Bernard Ramm 所说：『每当我们从旧约说出一项伦理原则，属灵规则或是灵修教训，而这些都是经文字义所表达的，我们已经作了预表法的解释。』此时我们已离开正规预表法的范围，进入我们所谓『应用的预表法』。预表法可能获致最广泛的定义和应用，而进入非专门用语的范畴。

四、弥赛亚预言和预表法

弥赛亚之来临，和他将带来的救赎，是一组圣经预言的主题，称作弥赛亚预言。大半弥赛亚的预言，是以预表的形式出现。

弥赛亚的预表，不仅在口头预言中看到，且在某些旧约圣职、制度、历史上的领袖、以及个别发生的事上看到，这些都预表基督及其救赎的工作。旧约的献祭、逾越节、铜蛇（约三 14-15），犹太人圣殿（约二 19）。逃城（来六 18）、雅各的天梯（约一 45-51）、亚伦生活的各方面、麦基洗德、大卫、所罗门和其他的人，在基督里都有神所意谓的预表。

伟大预表本体基督的第一次来临，是件极重大的事，以致许多旧约圣徒实际生活的样式，会预表几世纪后基督在地上的经验。大卫为神的殿有焚烧的热心（诗六九 9『为你的殿心里焦急，如同火烧』），预表基督为神圣殿之焦急。以色列历史的忧伤与眼泪（耶卅一 15），指向弥赛亚降生后，希律对婴孩的杀害（太二 17-18）。

许多弥赛亚的预言，尤其是诗篇和箴言里的，主要的应用都只能用于基督。诗十六 10『也不叫你的圣者见朽坏』，不适用于大卫的一生，他的身体已见朽坏。正如 Patrick Fairbairn 所论：『这话浅显的含意，似乎直接带我们到基督面前。若要妥善应用到大卫的身上，需要把经文稍作曲解。』

另一方面，解释弥赛亚预言时，一定不能的预言个别历史的上下文分离，这其中存有预表法解释的精髓。寓意解释者，在旧约事件和生活底下，看到更深和**真实**的意义；而预表解释者，看到在神的指使下，历史和弥赛亚调和在一起，且按照既定的时间因素表明出来。

第 8 章 预言和应验

第一节 预言应验的种类

圣经中已经应验的预言数目，确实是很庞大。这么多预言已经应验，证明预言包含应验的要素。然而，预言中存在着不同的应验差异。

一、完全的应验

大部份预言讲到应验时，都是一次即成的完全应验。当圣经把预言已实现的确据给我们时，我们还期时预言进一步的实现，似乎是不公平的。

有关巴比伦、尼尼微和推罗审判的预言——早已应验——不需等待进一步的应验。伯利恒为弥赛亚出生地的预言（弥五 2），不会再次的应验。以赛亚书七 14 的预言（『必有童女怀孕生子』），不需要连续的应验。无人能由童女而生，无人能像以马内利称它为『他的地』。

弥赛亚耶稣的第一次降临，是件极为不同凡响的事件，以致我们会期盼某些预表基督的旧约预言，在伟大的预表本体之一生中，得以反覆应验。因此，有少数的例子，说明旧约里有关基督生活工作预表性的预言，**一再重覆地**应验在他的一生中。

因此，当耶稣医治彼得的岳母后，他在晚上医治了好些的病人。马太八 17 形容那个医治的晚上，为『应验』以赛亚书五三 4 上半的预言（『他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦』），以赛亚五三 4 上半的应验，在那特殊神医之夜，必然不能看成应验殆尽。而必须视为基督在地上从事医治事工的重复实现。

二、部份的应验

圣经里另有些预言，已部份地应验。所应验的部份，就预言的整体来说，尚未达到完全。这些预言应验的方向，将继续期待最后完全的实现。对部份应验的预言，其尚未应验的部份，不可以把它灵意化或寓意化。

思想天使加百列对马利亚宣告耶稣降生的话：

你要怀孕生子，可以给他起名叫耶稣，他要为大，称为至高者的儿子。主神要把他祖大卫的位给他。他要作雅各家的王，直到永远。他的国也没有穷尽。（路一 31-33）

这预言的第一部份，已按字义应验了。马利亚真的怀孕生子，取名叫耶稣。他真是伟大，被称为至高者的儿子。这预言其余部份，即他将登大卫家之

位以及他的国没有穷尽，将在耶稣二次降临时，确实地按照字义应验。此预言已应验于基督降生的部份，作为尚未应验部份亦会照字义应验的保证。

在撒母耳记下七章和历代志上十七章，神给大卫的应许是明确具体的。此应许（亦称大卫之约）约定（1）大卫的儿子将接续王位和建造圣殿。（2）大卫的后裔纵使犯罪遭到刑罚，但不会丧失王位。（3）大卫的王位、家室、国度将建立，直到永远。此预言的一部份已经应验。大卫的儿子（所罗门）确实成为王位的继承人，国度得坚立。所罗门的确建造了圣殿，随后因不顺服之罪而受罚。所以我们可期待，在大卫更伟大的儿子，耶稣基督身上，大卫的王位、家室和国度，按预言将在千禧年时恢复。

三、双重指涉

1. 双重指涉的说明——双重指涉 Double Reference 是指圣经里许多预言，同时包含一个近处观点和一个远处观点。亦即，这些预言是给那受时间分割的二群听众。这类预言的应验，会涉及近处之事，也同样涉及遥远的将来。

Edward Hartill 解释这种圣经预言的特性道：『此为圣灵著作的特性，一段经文主要是应用于近在眼前的人或事上。后来圣灵将它应用到基督身上，或他国度的事上。』J. Dwight Pentecost 补充说『往往在预言中，可能有一近处和远处的观点。其中近处观点已应验，远处的观点则有待应验；或两者都可能在已应验预言的范畴中。也有可能双重指涉，涉及两件具有相似特性的事，两者均在遥远的未来。』

圣经里有很多例子，说明双重指涉的预言。摩西预言有关接续他的一位先知（申十八），虽然约书亚应验了这个预言，但使徒行传三 22-23，将它应用到耶稣基督身上。许多前千禧年的解经家，也习惯在以赛亚书十四章和以西结书廿八章的记载里，找寻撒但的生平事迹。那两处经文，都是分别形容巴比伦王和推罗王的情形。另一个例子（我们以后会讨论）预言以利亚的来临，此预言**预表性地**应验在施洗约翰的身上，将来会**实际地**应验在要来的提斯比人以利亚身上。

因双重指涉的预言，涉及预表法的范围，故区别预言里的双重指涉，应依照决定预表所使用的方法。

2 双重应验——有些字义解经家，用**双重应验**一词。当作是双重指涉的同义词，但这种用法会产生一些误解，因它会给人一种错误的印象，一个预言可应验好几次。然而，说有些预言能够『双重应验』，和说预言在历史的进程中有许多或连续应验的特性，这两者是截然不同。前者正确认识一个信息，既是为近在眼前的，也是为遥远的未来；后者则认为信息是重复连续的应验，这是不当的。

由于先知们的前缩观点，的确有些预言包含了『近处和远处的观点』。一种『层峰的观点』，或者是『双重指涉』（甚至『双重应验』）。但绝不能言过其辞地说是多重应验，或渐进的应验。

例如，Oswald T. Allis 引述撒迦利亚书十二 10『他们必仰望我，就是他们所扎的』，认为这预言『渐进地，有如嫩芽成长般，应验在教会时代中』。但是这个预言是一个双重牵涉的预言，指基督钉十字架（参约十九 37），以及基督二次降

临的事件（参亚十二的上下文）。这项预言的应用，可以毫无限制地用到今天信徒的生活中，但应用不等于应验。

3 多重应验——有些解经家，从预言性的经文中，看到许多预表、应用、表记和预兆。当然这是实在的。圣经的确包含这些令人愉悦可实行和可期盼的要素。

然而，当解经家称这些要素实际的**应验**时，预言的解释就停顿下来。一旦每件事都说成是『应验』，应验就变为毫无意义。可惜 Milton Terry 竟拥护这种观点，他说：『当一段经文除了首度应用外，也可应用在其他的环境或主题时，对这种**二度应用，不该否认它也叫做应验**（粗体字系外加的）。』

在某些仍系未来的预言中，当然可能看到目前的预表，应用于基督教会。但我们是处于『扩大的预表论』范围。前千禧年解经家，在旧约的事件和制度中，可能看见许多的预表，但他们将其视为应用和预表——不看为实际的应验。所以 Bernard Ramm 的看法有问题，他论道：『只要承认旧约里，有比正常预表更深更全面的预表要素，多重的应验就有可能。』预表不是实际的应验，扩大的预表也不是正常的预表。双重指涉或双重应验，与解释有关，而不是应用。

Alva J. McClain 推开多重应验的观念，从以赛亚书九 6-7（『因有一婴孩为我们而生』），举例说明他的信念。照正常自然情形来读，这个预言讲到要生的婴孩（在伯利恒），他的国度没有穷尽。Alva J. McClain 继续说：『但现在想想看，若连绵不断的时间，加诸于预言上会发生什么事情。因王的孩子没有立即取得大卫实在的王位，…大卫在地上的王位，转变为神在天上的王位。……弥赛亚的统治贬低为「福音的影响」，或神在「人心」里的统治。』换句话说，Alva J. McClain 讲得很对，多重应验的理论，顺理成章地导致灵意解经。

4 双重指涉和双重意义——接纳双重指涉的预言，往往产生双重意义的问题。也就是说，双重指涉准许有双重意义吗？双重意义的问题，下一章将会更详细的讨论。现在略提一下就够了，双重意义和词句的问题有关，而双重指涉却跟预表论的应验有关。若人接受预表论的确实性，他就必须接受双重指涉的概念。但他不需要接受双重意义，因这是两回事。

Milton S. Terry 正确地拒绝双重意义，接受预表论，他说『预表本身正因代表要来之事，这个事实必须和语言意义的问题分清楚。』甚至 Patrick Fairbairn 也允许圣经预言有『广大宽阔的意义』，他聪明地怀疑起预言的存在，这些预言『尽管是一连串不相干的事件，仍将它说成为类似的事件，可严谨地应用于每个情况，并在其中找到每件事的应验。』

四、重复预示

1. 说明——圣经里有些预言，于等待最终应验时，可以重复预示（Repeated Foreshadowing）或预表所预言的事。

有关敌基督或行毁坏可憎者的预言（但九 27），即预示了两约间的安提阿哥、伊皮法尼（Antiochus Epiphanes）。即使主后七十年耶路撒冷陷落时，此预言仍未实际的应验。因使徒约翰写到有关将要来的敌基督，和可憎者的预表时，说：『小子们哪，如今是末时了。你们曾听见说，那敌基督的要来，现在已经有好

些敌基督的出来了。从此我们就知道如今是末时了。』（约壹二 18）。因此，在末世的敌基督最后来临前，有一些敌基督的预表和预示会先出现。

再者，当希律王于基督降生时，杀害伯利恒的婴孩，地上听见号啕大哭的声音，马太福音二 17-18，叙述为应验了耶利米书卅一 15（『在拉玛听见号啕痛哭的声音』）。在灵感启示下，马太看见耶利米的预言，实在地应验于基督降生之时，他为预言的伟大预表本体，而以色列历史长久以来的忧患痛苦，说明了耶利米预言的真实性。我们很难保证，在历史的进程中，可以看到耶利米预言实际重复的应验。Charles Zimmerman 说：『虽然一个预言可能连续的应验，但似乎不可能说预言是有意要分段实现。』

2. 约珥的预言——跟预言解释有很重要关系的一项预示例证，是彼得在使徒行传第二章所引述约珥书二 28-32 的话——此为新旧约中最长的引用文。用于五旬节圣灵降临的情况。彼得的讲论和引自约珥的话如下：

犹太人和一切位在耶路撒冷的人哪，…这正是先知约珥所说的；神说在末后的日子，我要将我的灵浇灌凡有血气的。…日头要变为黑暗。…（徒二 14-21）

约珥的这个预言，照上下文的时间来看，刚好在千禧年应验，为什么彼得在五旬节时，引用了这预言？彼得看见五旬节圣灵降临，在两方面跟约珥的预言有关。

第一，使徒彼得承认五旬节日子的独特性。基督曾预言这件事，门徒们也热切地期待（参约十四 16；十五 26；十六 7-15；徒一 8），圣灵的降临开始了一项新事物的次序——基督身体的形成（林前十二 13）。再者，此事引进『末时』（约壹二 18），千禧年时代的好处越发明显，未来的参与者会期待享用。因此，虽然千禧年国尚未来临，即使是现在，基督徒亦为属灵国度的子民。

所以，使徒彼得提醒耶路撒冷的会众，千禧年国的祝福，由于五旬节之到来，可以应用和预示在那些属灵国度的子民身上。属灵的预示和千禧年国的祝福，即使现在也可在基督教会中看到。

第二，彼得没有说约珥整个的预言，在五旬节那天都应验了。彼得未使用预言应验的惯用语（『这是要应验』），而用『这正是』为引言，这个句子并不常用于任何预言实际，完全的应验。彼得想要向犹太人指出，在他们中间发生的事，并非未曾听闻，或酩酊大醉之下的归纳，乃是与他们的旧约圣经确实相符的一些事。

旧约先知（包括约珥）曾预言，在国度时代之前，圣灵要带着超然的记号浇灌下来。使徒彼得要澄清这一点，如果犹太人能接受圣经所预言国度的超然记号，这样他们也该思想教会的五旬节记号，所以彼得认为最好使用约珥的预言，作为例证来说明和应用。『彼得未说约珥预言的一切事在五旬节都实现了。明显的这些预言还未实现。彼得只是说犹太人对圣灵能力的彰显，不要太大惊小怪，因为旧约先知曾预言，圣灵将来要降在以色列国家身上。』

3. 施洗约翰——玛拉基书有二个预言，明显指出提斯比人以利亚将要再来：

看哪，我要差遣我的使者，在我前面预备道路。（玛三 1）

看哪，耶和華大而可畏之日未到以前，我必差遣先知以利亞到你們那里去。

（玛四 5-6）

许多解经家争辩说，这些预言已应验在新约施洗约翰的身上。因约翰不是照字义为以利亚本人，所以玛拉基的预言，已经**按灵意**应验了。

但是我们相信，施洗约翰的情形，确实认定预言的字义解释。我们主张约翰的来临，并未照字义应验玛拉基的预言，却是预表和预示将要来的提斯比人以利亚。这里有些原因。

第一，当施洗约翰出生时，天使告诉他的父母说，『他（约翰）必有以利亚的心志能力，行在主的前面』（路一 17）。换句话说，约翰将成为像以利亚的先知，执行像以利亚的事工，叫为父的心转向儿女，叫悖逆的人转从义人的智慧，又为主预备合用的百姓（路一 11-17）。

第二，当犹太人来问施洗约翰时说，『你是…以利亚么？』约翰的回答直截了当：『我不是！』（约一 21）。基于这样一个简明的回答，施洗约翰显然摆平了一切任何特殊身分的臆测！若约翰自己都否认他是以利亚，谁能坚持他是以利亚？约翰并未应验玛拉基预言中有关提斯比人以利亚的来临；约翰是预表将要来的以利亚的。

第三，基督在讲论这个题目时，将以利亚和施洗约翰二人，分得清清楚楚。基督总是在未来的以利亚（提斯比人），和现在预表的『以利亚』（施洗约翰）之间，加以清楚划分。

在马太福音十七 10-12，当基督回答门徒的问题，他们的拉比相信以利亚在国度设立以前要来临，基督特别强调两点：（1）即『以利亚确实先**要来**，并要复兴高事』。（2）『以利亚已经来了』。因此，基督小心地将『以利亚』的概念，划分为两个不同的人物——一个是『将要来』，另一个是『已经来了』。基督指出提斯比人以利亚以后将来临，同时接受预表的施洗约翰，他是预表以利亚，确实已经来到。

第四，根据神的先见和预知，他知道犹太人会拒绝弥赛亚，国度会要延期，若以利亚在基督第一次降临时即亲自出现，将会成为一个过时的人物。若提斯比人以利亚，在施洗约翰的身上得以复生，且犹太人拒绝弥赛亚（正如他们所作的），则约翰必不能是以利亚，否则在神的计划中，将留下一个神话轶事。

所以，神差遣先知以利亚的一个预表人物施洗约翰，他有『以利亚的心志能力』（路一 17）。当基督告诉犹太人说『你们若肯领受，这人就是那应当来的以利亚』（太十一 14），他注意到，要使犹太人接受基督和他对国度的贡献，施洗约翰将成为字面上的以利亚。

所以施洗约翰的情形，和先知以利亚之间的关系，正是以字义解释圣经预言的有力明证。

第二节 预言的条件要素

一、条件的要素

圣经包含有条件的预言甚为明显。在申命记中，预言的祝福和咒诅，不可能同时应验。要往那一方面应验，取决于以色列的未来行动。神在耶利米书有关条件预言的应验中，清楚说明这项原则如下：

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。（耶十八 7-10）。

基于预言中这种条件的要素，Girdlestone 建议说：『很可能有成百的预言，当我们读起来时好像没有完全的应验，那是因为先知警戒的话产生了一些果效。…』

二、条件的限制

预言不都是有条件的。事实上，最好说到目前为止，大部份的圣经预言是没有条件的，若特别的看法，就会把神的应许当作不可靠，把他的话语看为不确定的。若预言要取决于人轻率的喜好和意志，则预言的应验，将变得完全无法预期和肯定。William Kelly 评论说：『当预言有条件时，其真正的特性即遭到抹煞。在例外的情况下，以条件表达，也是可以理解的。但是若利用这个无人争辩的事实，为要否认一般独立的预言，这种趋势则是很可悲的罪恶。』

我们认为解经家在预言中，看见到处满了条件的要素，是种错误的看法。这类错误可以在 James Orr 代表性的言论中找到，『无论明说或暗指，总是存在这种要素，在解释预言时不应该被忽略。』Olshausen 甚至相信先知们『曾宣告某些事，特为使所宣告的不能实现。』

既然一切预言不都包含条件的要素，那么何种预言包含此要素呢？为了让神对人的态度保持不变，他必须承认并等待人在道德行为上的改变。所以，那些原本仰赖人，或与人道德行为有关的预言，才包含条件的要素。前面所引耶利米书十八 7-10 的经文，正说明这项原则。

然而，有许多其他的事，那些事『耶和华起了誓决不后悔』（诗一一〇4）。正如使徒保罗所说：『我们纵然失信，他仍是可信的，因为他不能背乎自己。』（提后二 13）。甚至先知巴兰也正确地见证这项事实，他说：『神非人，必不致说谎，也非人子，必不致后悔。他说话岂不照着行呢？他发言岂不要成就呢？』（民廿三 19）。

神历代的计划（包括救赎计划）、神的诸约、国度时代、罪人和圣徒最终的结局，都是独立的预言，其实现与否，端赖神能否履行他的应许而定。弥赛亚降临的预言，的确能不仰赖人摇摆不定的意志和幻想。所以任何倚靠神，或属于神终极计

划的预言，都当视为无条件的。

有关神历代的计划，个人本身按照自己的自由意志，可免于亲身介入参与。耶稣警告犹大说：『人子必要去世，正如经上指着他所写的，但卖人子的人有祸了』（太廿六 24）。Peters 论道『未来事情本身不是条件性的，只有在我们跟这事发生个人关系时才是。』虽然个人亲身介入圣经的预言，可以说是靠他自己的自由意志，但神的预知也要求神所指派的那人，运用他的自由，履行和经历已经预言的事。

三、圣经盟约的问题

讨论预言里的条件时，若未考虑圣经盟约及其条件特性，就不算完全。在字义和非字义解经家中间，这是相当引起争论的问题。

整本旧约圣经，神与他的子民，立了几个重要的约。他与亚伯拉罕（创十二 1-3）、与以色列国（出十九 5-8）。与大卫（撒下七 12-16）、以及未来的以色列立约（耶卅一 31-34）。非字义解经家看这些预言（应许以色列有个荣耀的未来）是有条件的，取决于以色列的顺服。他们引述先知约拿的例子为证，约拿向尼尼微所发的预言，其关键系于尼尼微人的悔改。他们也引用神给以利家的应许，而这应许后来遭到废弃（撒下二 30）。

另一方面，字义的预言解经家主张，所有圣经盟约（摩西之约除外），都是没有条件和独立的，单靠神让它们应验。约拿的例子，和盟约的条件问题，没有真正的关连，因在约拿的信息中，没有看到神和尼尼微的百姓曾立过约。至于以利，他则活在摩西的制度下，而这个制度是受到条件之约的护庇。

相信圣经盟约的无条件性，系出自以字义和归纳法的研经，正如我们在具代表性的亚伯拉罕之约里，将看到的一样。

四、亚伯拉罕之约

创世记十二、十三和十五章，神与亚伯拉罕立约，应许亚伯拉罕后裔将成为大国，巴勒斯坦之地将成为他子孙永远的产业，并且外邦国家也将有分于应许的祝福。

字义解经家认为亚伯拉罕之约是无条件的，有几项原因。其中某些重要的原因如下：

1. 亚伯拉罕之约，在创世记十七 13, 17, 19 ；历代志上十六 17；诗篇一〇五 5, 10，都将此约描述为『永远的』。在新约里，称之为『不更改的』（来六 13-18）。

2. 此约是在相当不平常和单方面的仪式下举行。就在立约之前，亚伯拉罕问耶和华有关迦南地的事，他说：『主耶和华啊，我怎能知道必得这地为业呢？』（创十五 8）。神告诉他去取一只母牛、一只母山羊、一只公绵羊、一只斑鸠、一只雏鸽，然后每样劈开分成两半（鸟除外），一半对着一半的摆列，此为立约的祭

物。但有一件奇怪的事发生。J.Dwight Pentecost 述说此事说：

『当祭物预备妥当，亚伯拉罕必定期要和神一同走过分开的动物，。因当时的风俗要求，两个要立血约的人，必须一同走过两半祭物的中间。…然而，正当立约要进行的时候，亚伯拉罕睡着了，以致他无法成为约的参与者，只能作个接受者。』

3. 即使在亚伯拉罕几次悖逆行动时，此约仍一再向他重复（参考创十二 10-20；十六 1-16）。为什么？因神对亚伯拉罕的应许，并非取决于人的因素，例如顺服，而取决于神自己履行应许的能力？当神应许要赐亚伯拉罕一个后裔，以及一块永久的土地时，神将自己谨守诺言的心付诸考验。亚伯拉罕之约，绝不会因亚伯拉罕的悖逆而废除。

J. Dwight Pentecost 解释说：『一个无条件之约，可能附带有些祝福，要以受约者的反应为条件，这些祝福出于原始之约，但这些有条件的祝福，并不能够改变此约无条件的特性。』

4 甚至在新约时代，使徒保罗继续称当时不信的犹太人为，『那儿子的名分、荣耀、诸约，……都是他们的』（罗九 4）。以后，使徒再加上：『就着福音说，他们为你们的缘故是仇敌。就着拣选说，他们为列祖的缘故是蒙爱的』（罗十一 28）。

第三节 新约中的旧约

新约大概有六百处引用旧约的话。因此大致说来，新约有十分之一是用旧约的材料。新约作者显然看见旧约是一本极佳的资料来源，其中可作成百的引用、影射和应用。问题是，是否因着引用这些旧约的引语，就要把它视作『应验』呢？

一、一种言过其实的观点

许多非字义解经家主张，每当新约引用或提到旧约时，总是引用一项应验，John Wilmot 主张『寻求真实解释时的一项基要原则，是承认新约引述或参考旧约，**不是以应用的方式，而是以预言和应验的方式**（粗体字系外加）』。

因此，在新约里看到成百的旧约用词——诸如『天上的耶路撒冷』（来十二 22），『君尊的祭司』（彼前二 9），『我们逾越节的羔羊基督』（林前五 7），以及『更全备的帐幕』（来九 11）——都是证明新约作者将旧约灵意化。这种看法若非全然虚谎，就是全然不当。

非字义解经家给予『应验』如此广泛的定义，显然是为了自己的益处心存偏见。因为这样的定义，必然指向灵意上的应验。这种手法必须予以揭穿，否则以后要驳斥无千禧年派和后千禧年派的证据时，就必须以一卷卷的书为基础。

二、旧约真实的运用

字义预言解经家相信，新约作者引用旧约圣经的话，是为了举例和应用圣经的真理和原则，同时也指出实际的应验。新约作者通常以下列四种方式使用旧约：

1. 承认实际的应验——新约引用许多旧约预言，指明为实际的应验。新约常以 *ina plhrwqd*（『为要应验』）的句型，介绍实际应验的事例。虽然也真的可说：『我们发现不同的作者，使用不同的方式介绍同一段经文；以致我们不能说，在每一种情况所使用的句型，都会指引我们看到引用语的特殊目的。』

新约有许多引述旧约，指出实际应验的事例。旧约预言有关弥赛亚降生、生活、事工、死亡和复活，新约作者都有很详尽的引述。在这些事例中，新约作者始终是按字义处理旧约的预言。

2 选择作为例证的材料——应验的主题，并非新约使用旧约的主要原因。事实上，大部份新约所引旧约的话，都是要解释或说明某些观点。

使徒保罗当他说，他立了志向不在基督的名被称过的地方传福音，免得建造在别人的根基上（罗十五 20），以后立刻引用以赛亚书五二 15，『就如经上所记，未曾闻知他信息的，将要看见、未曾听过的将要明白。』保罗对他传道方法的决定，认为是实际应验了先知以赛亚的预言，并未过份运用他的想像力。保罗仅仅使用旧约的资料，以说明个人的原则。

基督自己引『我是亚伯拉罕的神』这经文，证明『神不是死人的神，乃是活人的神』（太廿二 32）。保罗引用以赛亚书五九 20，必有一位救主『从锡安出来』，以解释怎么会『以色列全家都要得救』（罗十一 26）。旧约里『摩西的帕子』，在哥林多后书三 13—16，用来说明未得救的以色列人，在黑暗中的情景。

希伯来书八章可看到一个很重要的事例，新约是怎样的使用旧约，以说明一项观点。作者在那里首先谈到基督教会，以及藉基督在十字架作中保所立的『更美』之约。然后他引用耶利米书卅一章，那是描述在千禧年时，神要与以色列民所立的『新约』。经文如下：

那前约若没有瑕疵，就无处寻求后约了。所以主指责他的百姓说，日子将到，我要与以色列家和犹大家，另立新约。……既说新约，就以前约为旧了。……（来八 7-13）

作者对希伯来人引用耶利米书卅一章的话，并不表示耶利米的『新约』已在教会中应验了。希伯来书八章的上下文，并未包含任何论点，主张耶利米书卅一章已经（按灵意）应验了。若耶利米书卅一章的新约，已经强有力地应验在教会中，则希伯来书的作者必然会如此交代，这样可以立刻平息那些为摩西律法所引起的争论。然而，希伯来书八章并未提到耶利米书卅一章所谓现今的应验。

每个出现在希伯来书和其他地方的『新约』一词，不都是指耶利米书卅一章。因为在希伯来书和福音书中，一再看到『新约』这词，只有这里希伯来书八章的用词，跟耶利米书卅一章有关——而希伯来书八章并未讲说新约实际的应验。

唯一确实讲到耶利米书卅一章应验的新约经文，是罗马书十一 25-27。俱有个困扰（对无千禧年派人士而言），罗马书十一章提到，耶利米书卅一章不是在现今的教会中应验，而是在基督二次降临的时候。因此 John F. Walvoord 评论罗马书十一 27 说，『无千禧年派人士对这节经文，好像瘟疫似的特别避开。』

希伯来书八章所引耶利米书卅一章的话，是要证明一个论点：希伯来基督徒新建立的信心，是超越的（『更美的约』）。应当劝阻他们不要再信靠摩西之约的礼仪和献祭，这些都已废除了。

为证明此一论点，希伯来书作者指出，即使在旧约时代，摩西之约已经视为『旧』了。因耶利米书卅一章，已提到一个『新』约。『既说新约，就以前约为旧了』（来八 13）。因此，希伯来书论道，摩西之约绝非永存，现在应该为在基督里的『更美』之约取代。因此希伯来书的作者，以耶利米书卅一章为例证，要基督徒的信心，紧紧地抓住这个事实。

3. 预表情况的叙述——新约作者以二种方式使用旧约的预表：（1）指出具体预表的应验。（2）使用他们作为范例和应用。前者可以在基督生平中看到，基督是伟大的预表本体，应验了旧约弥赛亚的预言。后者为预表论的广泛运用，包括将预表的范例，应用到教会和基督徒生活中。

基督在营外献祭（预表我们有分于基督的受苦——来十三 13）；创造时吩咐光从黑暗里照出来（预表罪和福音之光——林后四 6），都是预表论广泛运用的实例。

4. 取用共同的概念——在某些人群中，他们有悠久的历史，有时一些经常使用和联想的词句概念，会变成共有之物。这些概念和词句，可能向特定的人群讲出，会产生很大的效果。因这些**共同**概念，会激发特别的感性和知性反应。

当基督告诉拿但业，『……你们将要看见天开了，神的使者上去下来在人子身上』（约一 51）。他使用一般犹太人都熟悉的祖宗雅各的生平故事。当希伯来书作者提到『颂赞为祭』时（来十三 15），他使用了共同宗教的概念。当使徒彼得想要向早期的信徒（大部份是犹太人），指出他们在基督里崇高的地位，他所用的叙述用语取自犹太人的宗教生活，他说：『惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，…』（彼前二 9）。

亚伯拉罕的后裔一语，为共通用法的一个重要实例。新约作者看见神的一个大家庭（弗二 19；约十 16），在家中有几个团体，各有自己清楚的地位和责任。由于不同的团体，不论在肉身上或灵性上（或两者兼具），都让亚伯拉罕有关连，新约作者就恰当地选择共通之词句——**亚伯拉罕的后裔**，来称呼这三个团体：

（1）以色列人或亚伯拉罕肉身之后裔。（2）有信心的以色列人，或以色列国内的余民——参考罗马书二 28-29；九 6-13。（3）基督徒，因他们和基督的关系，基督是『那后裔』（加三 3-9，16，29）。

在解释时要掌握共通之术语，须将此术语原始基本的用法，在研究后牢记心中，这一点很要紧。圣徒和选民这两个术语，并不单指新约的信徒。Hamilton 的主张毫无根据，他说『「圣徒」一词在新约中，总是可应用在基督徒身上。』正如 Gerald Stanton 指出，『稍微花些时间查考经文汇编，就会看到旧约的犹太人，称之为「圣徒」』。就像选民一词，圣徒不只是教会成员的专门术语，且可用来指每个时代神的百姓。

当人读到，启示录（即六至十八章）大灾难时期的**选民**或**圣徒**，若认为这些百姓是经过大灾难的基督徒，就是个错误的看法。事实上**圣徒**一词，在启示录不同之处使用了十二次。但在启示录三章以后，**教会**或**众教会**一词，就没有再出现，除了（明显的）启示录廿二 16 以外。甚至后千禧年派的 George Ladd 亦承认

说：『大灾难中可看到神的百姓，但他们不称作教会，而是选民或圣徒。』

新约作者使用这些共同的宗教概念，显示他们选用字眼，是何等实际和灵敏。这样的用法绝不意谓新约作者，将旧约灵意解释。

这是个很有趣的事实，新约作者非常小心妥当的保留以色列和犹太人这两个术语，特别指亚伯拉罕肉身的后裔，而不是将特别的意义，和共通的用法混为一谈。这两个术语，在圣经中从未用未指外邦基督徒。无论是在旧约或新约中，以色列总是以色列，犹太人总是犹太人。新约作者在圣灵感动下，将这些重要的字单独留下来。

第9章 预言的释经问题

多数解经家处理预言时，有意无意地背负着预设和假设的重担。这没有什么稀奇，因为对这样一个重要又容易引起争论的题目，实际上不可能完全中立。就连忽略圣经预言，也代表一种对预言的观点。

如果人处理预言时无法脱离预设，至少他应该愿意检查评估这些预设，好让他的信念是基于研究过的知识。本章将尝试讨论，跟预言及解释有关的四个普遍流行的假设：

1. 预言为先写历史（Prophecy as Prewritten History）
2. 预言与双重意义（Prophecy with Alleged Double Sense）
3. 披上彩衣的预言（Prophecy in Supposedly Colored Garb）
4. 两约比较的价值（Comparative Value of the Testaments）

第一节 预言为先写历史

将圣经预言视为先写的历史，此概念受到非字义预言解经家一致地指责。Anton Mickelsen 称它『绝不可能』，Milton Terry 毁谤它是『极端字义解释的错误』。这个引起争论的问题，值得深一层的研究。

一、历史先写的问题

字义预言解经家相信，预言系于历史正如日历依照一般时间的规则，维系着过去、现在和未来。预言不是超越历史或不属世界（才这样说），而是受到正规历史时序的掌管和推动。预言不因本身无时间性，而超越于一般历史之上。神推动和命定未来，正如他过去作的。历史是『他的故事』，预言是预先讲说『他的故事』。

另一方面，非字义解经家说，预言**不是**未来历史的记载，未包含历史的时间和进展。Dana 主张：『预言不是在历史发生之前所记载的』Anton Mickelsen 警告说：『以时间为中心，历史为中心的处理方式……使得生活绕着事或人转动，而不是以神为中心……事实上这是拜偶像，或拜偶像的开端。』

拒绝历史先写的概念，是基于一个原因，若接纳这种概念，则预言可以系统地研究，其字义的应验将指日可待。

虽然我们相信预言是预先写下未来历史，我们绝不是说圣经预言，是按照准确日期和细节所写的编年史。预言不是以历史书籍的风格写成。走马看花地读过预言性的经文，就会清楚看见这一点。我们所谓**先写的历史**，是未来历史的主要大纲一包含为数惊人的细节——在正常时间的进展下，已经显明和将要发生。

圣经预言是在一般时代、时期、动态、进展的方式下，将未来介绍给我们。每当附带提供些细节——数目相当可观——我们对未来的知识，就变得非常具体。正如 Nathaniel West 说的：『已学会看预言时钟的人，未必能看得很清楚，也不能

准确说出，在神国中现在是几点钟，「今天」或「明天」。但他能够知道现在或是午夜，或是清晨。如果他正逢日出，他能够说「早晨到了！」』。

先写的历史一语，虽然会引起误会，但不应该因噎废食。强调历史和预言的一贯性，可以肯定预言的应验。我们可以放心地按字面意义，接受预言性经文的年日。这跟过去与现在的历史有关，由此就可看到神历代计划的全景。因此，联结过去和现在的历史，预言成全了神历世历代计划的故事。

有些解经家喜欢用**预期的历史 (anticipated history)**一语。但这会削弱预言的字义解释，因为就连非字义解经家，也预期一些预言的应验，会在基督二次降临时：『我们十分清楚，重大和荣耀的事件就在前头，但这些事件完成的方式，以及细节…大多数保留未予解释。』故**预期的历史**一语也不甚合适，因它错误地暗示特定的日期。

有一点要注意，当预言和历史间的连系松弛或分离时，会鼓励自由派解经家和怀疑之士，拒绝任何预言应验的可能性。历代以来，怀疑之士甚至拒绝承认已经应验的预言，他们说这些预言是在事情发生后秘密写成。有此错误的假设，就拒绝预言为先写历史之概念。因此，一旦否定预言和历史的奇妙连结，就非常容易将预言弃之不顾。

二、预言的真正目的

要解决预言为先写历史的问题，全在于发现神赐预言的目的。

1. 非字义派的观点——非字义解经家相信，赐下预言的目的：『（1）不是要让我们设计未来的细节；而是（2）赐给我们对神能力的一般确据，以及神先见之明、神必然得胜的确据。…』

换句话说，预言仅提供我们一般性的确据，即神知道一切的事。预言不是用来设计未来。研究预言的学生绝不能变为先知！在应验时，就达成预言第二个目的，就是先知的可信度及其信息的真实性。Allis 说：『预言在历史上的应验，证明它是出于神』。

解经家以自己的眼光看圣经预言，绝不能确定预言会怎样转变、显明，因为他们认为预言只有在应验时，才能完全了解。A. H. Strong 说：『预言好像德文句子，只有当我们读完最后一个字时，才能了解整句意思。』

不用说，解经家所显示的预言图表，大大地激怒非字义解释者，他们发出这样的斥责论调：『（当我们）研究他们复杂的解说图表时，有时好像在看复杂的几何难题，令我们想到古时星象家解释天体运行的环周小圆。』

2 字义派的观点——我们同意非字义解经家说的，神赐下预言要证明他的全知，以及证实先知的可靠。但这绝不能代表预言的『主要目的』。等待一个不确定的未来，既不能产生对神话语的信心，也不会让人欢心。

神赐下圣经预言的主要目的，是**预先**引导、鼓舞造就他的子民。预言不是往后看，乃是向前看。预言不是证实和证明，如同它预期和预测一样。『看哪，先前的事已经成就，现在我将新事说明，这事未发以先我就说给你们听。』（赛四二 9）

的确当我们让预言超过目前历史所能证实的界限时，我们是在主张历史上无法核对的事。但这里就是信心而非眼见进入的地方。预言的基本性质，引发对神及其话语的信心。如 William Kelly 警告说：『说到唯有事件发生才能解释，这个假设的格言是大错特错，这是否定预言的特别价值，等到实际上变成历史，已不再是预言了。』

三、预言的绝对肯定性

至少有两项理由，我们可以放胆期盼，圣经预言的应验。（1）神的信实，（2）预言传遍的准确。

1. 神以其信实保证应验——以赛亚书四六 9-11，记载神保证他所预言的必要兑现：『我是神，再没有能比我的。我从起初指明末后的事，从古时言明未成的事，……我已说出，也必成就；我已谋定，也必作成。』（赛四六 9-11）

耶稣曾提到未来，他肯定地说到：『若是没有，我就早已告诉你们了』（约十四 2）。这种括弧性的叙述，代表一项铁证，即涉及未来的时候，神的话提供了一项确实的记录。撒迦利亚书八章中，有 23 节经文描写地上的弥赛亚国度，其中『这是耶和华说的』和『万军之耶和华如此说』，重复出现了十五次。

当神一再为预言署名，我们相信他会履行和应验。当我们解释基督降临时，橄榄山分裂为二的预言（亚十四 4），最好拥有 Hengstenberg 戏称的『移山的信心』。

2 预言准确的赐下——神在传递圣经记载的预言时，尽力证实先知了解向他们所显示的异象，并且把他们所看所听的，准确地写下。

先知以西结蒙指示，他知道准确的必须性：『人子啊，我对你所说…你要放在心上，用眼看，用耳听，要留心殿宇和圣地一切出入之处。』（结四四 5）撒迦利亚书四、五章里，显现的天使一再地闯进先知的异象中，问他说，『你看见什么？』『这是什么？』『你知道这些是什么吗？』

再者，先知确知在他们面前所启示的，他们清清楚楚地看见听见，甚至包括细节在内。先知依其所见，可自由地向显现的天使发问。但以理说出一项代表性的经验：『我听见这话却不明白，就说，我主啊，这些事的结局是怎样呢？』（但十二 8）正如 Edward J. Young 论道：『即使在领受异象的情况下，先知仍然能理智的谈论。』先知如此明智灵敏地提出问题，表示他们期盼神启示事情——而非隐藏。它也暗示先知全心盼望，他们所看见的事能够实现。

若预言不是为了预告未来真实的事件，那么神和先知对预言的保证，和为准确所作的努力，以及在传递和接受预言时，得到的大量细节，就全都变得互不相干、毫无意义。如果神仅仅是想传达一般性的原则，以及安慰、欢欣、确实的话，他无需花时间、费心神，传达许多预言的细节，又保证这些细节是准确的记录。神在预言性的经文中，投入那么多心血，此一事实证明，圣经预言应当依照字面意义接受，因它包含对于未来可可靠的启示。

四、警戒之言

先写历史的概念提供了历史的基础，根据历史可作年日的计算。但若以此为推算日期的跳板，就是误用了此一概念。其错不在先写历史之概念，而是对它的误解和误用。

沉醉于日期推测的解经家，应该记得圣经禁止算日子式的预言解释。在马太福音廿四 23-24，基督说，那些企图算出基督降临的时间，以便预告说「看哪，基督在这里，或说基督在那里」，他们自己就是假基督和假先知。在这方面，有一件事是吩咐所有的信徒：『要儆醒，因为那日子，那时辰，你们不知道。』（太廿五 13）

的确，就某方面意义说，以字义法处理预言，是会为日期的设定铺路。但也真是如此，一旦开始定下日期，解经家就必须将预言灵意化或寓意化，好叫其馀预言性经文，配合既定的日期。设定日期的解经家，是在灵意化预言的大杂烩中进行，结果陷入字义解释所架设的网罗。

设定日期和灵意化的典型例子，就是基督复临安息日会。基督复临派在这方面最初的困扰，是由于他们相信灾后论。既然是灾后派，他们就很容易把罗马教皇制度放进大灾难中。因为他们将教皇制度下创始的守主日，看作是『兽的印记』。基督复临派人士计算灾难期的末了，认为基督那时要降临，决定后，宣告基督再来的年代为 1844 年。

为定下基督降临的准确日期，基督复临派人士，企图将他们大灾难的要项，套入当代的历史事件中，如下述：『大地震即是 1755 年 11 月 1 日发生的，那次地震影响到四百万平方哩的区域，里斯本城在六分钟内有六万人丧生。日头变黑发生于 1780 年 5 月 19 日，新英格兰和其他地区……从早上十点开始，受黑暗笼罩至少十四个小时。星辰坠落，在 1833 年 11 月 13 日看到，那时地球……经历了一场惊人的流星雨。』

1840 年代到了，没有看见基督降临，基督复临派人士于是杜撰一种天上圣殿的理论，此圣殿有两部份。他们解释基督确实离开天上，但那是从天上的圣所，到另一个地方（至圣所）

基督复临安息日会主张的『千禧年』教义，相当奇特怪异。虽然此教义不是直接出自日期的设定，却可怜地把预言灵意化了。基督复临派人士相信，基督将于千禧年前降临，并且他和圣徒要在天上，不是在地上掌权。地球在这段『千禧年』时期，非但不是蒙福，反成了撒但的牢狱，并且全地都是一片荒凉的景象。

在这段可怕的『千禧年』末了，死去的恶人将复活，好让他们受撒但的迷惑，之后有火从天而降，在地上烧灭撒但及其党羽。跟着来到的才是真正快乐的『千禧年』（或永世），那时地上有人耕种，百兽尽都驯服，等等。

因此，基督复临安息日会，包含无千禧年派、后千禧年派、前千禧年派等因素。它同意无千禧年派，看以色列没有将来的分，基督不是在地上作王。它同意后千禧年派，接受基督复临时，有一在天的千禧年看法，它同意前千禧年派，主张基督于千禧年前降临。

第二节 预言与双重意义

预言性经文可能有双重意义，在解经家当中，这是个根深蒂固的问题。Patrick Fairbairn 形容它是『一项争论不休的问题，一些最伟大的思想家，以其才干学识，在双方面获致的成就令人怀疑。这问题仍经常不断地一再提出讨论。』尽管有这个难题，凡想解释预言的人，迟早必须解决双重意义的问题。

一、假定双重意义的理由

当解经家认为，预言的文字平凡肤浅时，而要寻求更深一层的意义时，他已经接受双重意义的概念了。在预言里看到双重意义的解经家，他们所根据的假设，往往是因神知道一切，他的话必定充满隐藏的意义。

罗马天主教的神学家承认，预言中有**更丰富**的意义『完全因为信息是神的。』有些基督教的解经家同样主张：『通常说来，要诉诸作者未表达的思想或情感，那是没有保障的作法。……但在神的话语这方面，却不能应用这些限制。……神将他的话赐给人，他不仅完全明了一切所说的，并且明白其中一切的含义。……所以不只是圣经表达的字句，连其中的含义，也必须一样视为神的话。』

为何解经家看到双重意义的另一原因，是属灵的真理和实际，无法同属地的言语充分表达，所以必须披上类比或象征用语的外衣。正如圣经手册 *The Bible Handbook* 所论：『人类理智要求，凡是与心思或属灵真理连系的事实，必须借用物质界的语言表达之。』Oswald T. Allis 同意说：『神是个灵，圣经里最宝贝的教训是属灵的；而这些属灵和属天的实际，往往以地上事物的形式和人际关系来说明。』

另外还有一个常提到的原因，即先知想的是一件事，而神心中其实还有另外的事。Gustav Oehler 首先主张：『先知看到未来时，……其意正如其言』，其后他却不断解释，先知的思想和圣灵的思想有些分别。A .B. Davidson 率直的说道：『我们可以十分公平的说，启示的灵所论及的事件或意义，和希伯来作者所指的有差别。就一方说，他看到了全部，……而另一方所见的必然受限制。』

所以，在赞扬先知的诚意时，解经家却根据先知不知道神的意思，为先知著作找藉口。神和他所使用的圣经作者，并非面对面亲眼看见。

二、对双重意义的答覆

1. **无限的心思和写下的话**——有人说，无限的心思 Infinite Mind 不应当受字句的限制，因此，应该找出双重的意义。关于这个理由，我们要说，神并非要在圣经里，将他知道的一切都启示出来——他只启示他想要人知道的。先知摩西说得很清楚：『隐秘的事是属耶和华我们神的，惟有明显的事，是永远属我们和我们子孙的。』（申廿九 29）

当然，在圣经的文字启示中，神必须纡尊降贵，否则启示性成为我们无法了解的天上语言。但这不是说，神选择地上的语言写圣经，会有碍于表达一切神要人知道的。首先神创造了语言，又使用语言文字写下圣经，这表示神认为，人类的语言足以传递神的启示，语言文字的确有限，但不会限定神的启示，反而是用来传达神的启示。

2. 属灵的实际和写下的话——属灵的实际只能借用物质的东西来象征表达，理由出自两项没有根据的预设：（1）属灵的实际应包含天上抽象的事物，不是属地的物质事物。（2）属地物质的事物，不能成为属灵的。非字义解经家拒绝一个有形的新耶路撒冷，地上的国度，千禧年圣殿，因为他们认为这些属灵的概念，只是勉强以有形的外貌出现。

但是，为何必须限定属灵的实际，是抽象和属天的？为什么实在属地的事物不能成为属灵？『如果地上国度，不能成为属灵的，那么没有一个活着的基督徒，能成为属灵的，因为他是道地的地上居民。我们不必将地上的国度灵意化，为要得到一个属灵的国度。如果真是这样，那么也没有一个基督徒能成为属灵的，除非他被灵意化了。』

颇有趣味值得注意的是，自由派人士企图将圣经的话灵意化，以获得真理，结果他们根本没有得到所要的属灵真理。

3 神和先知的本意——预言性经文有两位作者：神是主要的作者，先知是执行的作者。执行的作者在神的感动下执笔。他们运用各别的个性，写出神自己所要写的。

当神传达他的启示时，期待先知明白所给的启示（参考但十 11，14）。二人之间，互相了解的最基本原则，是双方要对所说所写的，赋与同样的意义。的确，神不会让他的话塞满了许多意义，然后吩咐先知要明白。若是这样就违背了公平的法则，神对接受他启示的人全然公平，不会别有心思，却告诉他的执行作者去听、看、记录其他的事。我们可以放心的假定，神保守圣经作者，避免写任何有违他心中启示的话。

三、结论

除了文法的结构、文字的惯用意义，就别无肯定的方法，决定圣经的真正意义。如果我们不能信任圣经字面的话语，那么，其他的一切都谈不上了。

有人会坚持说，他们拒绝字面的意义，赞成更深一层的意义，不是为了寻找双重意义，而是**真正的**意义，正如 Louis Berkhof 解释说：『圣经某些部份有神秘隐藏的意义，遇到这种情形，并不构成双重意义，而是神话语的真实意义。』

然而，不论人是怎样的说法，一旦他离开了圣经语文明显、正常、习惯的用法，去寻找神秘、隐藏、外加的意义，这种作法即为『双重意义』。Milton Terry 的总结实在正确：『我们可立即承认，圣经能作许多实际的应用；否则它在教训、督责、教导人学义方面，就不会那么有功效。…然而我们一旦承认，圣经有些部份，包含隐秘的或双重的意义时，我们就是将一项不确定的要素，带进这本神圣的书中，且扰乱了一切合乎科学的解释。』

四、预表论和双重意义

圣经中存在着正规的预表，经常用来证明圣经里的双重意义，因为预表必须预示一个预表本体，所以解经家就遽然下结论说，预表证明有双重意义。

但是，单一与双重意义的问题，是关乎预言**本身**的用语问题；而预表论则关乎以预表的用语，预表人物和事件。所以预表论就单一意义的原则说，并非例外。Milton Terry 说：『预表本身既预示未来之事，就必须和语文含义的问题划分清楚。』

第三节 披上彩衣的预言

诽谤字义法的人，几乎一致用『犹太人的色彩』、『历史和当代的衣着』、『以色列人的形式』、『旧约的外套』等词句，来解释预言。藉这些口号，解经家认为预言的话语或形式，受先知当代背景的着色和影响，所以不应当照字义解释。

一、预言的色彩理论

『预言的色彩理论』（Theory of Prophetic Coloration），是说预言的记载临到我们这里时，已披上先知历史经验的外衣，带上先知当时生活思想方式的色彩。『地点、时间、环境、普遍流行的世界观和人生观，很自然地使作品带上色彩。在那些时间、地点、和环境的条件下，产生了带者色彩的作品。』Roderick Campbell 列举出影响预言形式的因素，他说：『许多诗篇和先知的用语，是用旧约的名称，表达它们的历史、统治者、象征，以及诗歌。』

有的解经家推论说，旧约先知特意选择熟悉的事物和概念，好叫读者更了解所说的。因为假如先知不用这样的语言，介绍将来的景象，他们根本无法使当代的人理解。

因此，Mickelsen 相信说：『先知的用语，完全受他现在和过去环境的影响。……当他提到交通时，他是论到马匹、马车。……』另外有人坚持说，启示录里的异象，取材于以赛亚、以西结、但以理和撒迦利亚的著作，『毫无疑问地，在先知放逐到拔摩海岛之前或当时，曾热切的研究过这些作品。』甚至有些解经家说，先知使用摩西时代制度的名称，来叙述未来之事，以『防止对旧约制度的评价，太快从那些生活其间的人当中下降』！

也有的解经家解释说，先知不经心地使用了熟悉和当代的事物，因为神将启示带到他们的生活层面，将事情摆在先知面前，以致天上属灵的概念，披着地上可了解的外衣出现。

James Orr 支持这个观点：『要先知由各种存在的意识中跳出，进入完全陌

生和无法理解的景况，并无意义，在一般情况下，就心理学来说，也是无法想像的。』Gustav F. Oehler 同意说：『预言就它的形式而言，是带到观察者的水平；因此预言受旧约生活限制，特殊时代关系，以及先知个人特性所影响。』

Charles Feinberg 悲哀地论道：『所以，在每一位解经家身上，承担着艰巨的工作，他要决定预言中哪些是基要的，那些只是和外在表达形式有关。』

二、『带色彩』预言的应验

解经家们看预言的色彩，并不确定那一类预言可期望应验。一般来说，他们假定了两种应验的理论：（1）形式大幅变化的预言会应验。（2）形式真实而非实际的预言会应验。

1. 大幅变化的形式——因为旧约先知是所谓借用当代的思想形式，塑造他们的预言，自然会期望这些预言的应验，跟预言的文字或形式，大不相同。『成千的事物会介入，以修饰预言应验中表达的观念。因为先知提到神的国，好像就在他那个时代。……他描写这事，好像要临到当时的情况中，而这些情况早已消逝。……所以预言应验，将以一种跟他观念截然不同的方式临到。』

所以，除了实现预言基本的中心思想，我们不应再盼望其他！正如 James Orr 所说：『**观念**成了主要的事，观念特有的形式——想像的外衣或获得的细节——不是主要的。』因此预言来到一个实际的停顿处，既然它写成的形式受到怀疑，也不需要准确地要求它应验。

2. 真实与实际相反的形式——其他的解经家接受预言的应验，但却视情况而定。预言里叙述的事物，应验于相等而非相同的概念，在真实而非实际的情况中。

按照这个相等的原则，有关未来战争的预言（包括战争工具，诸如：弓、箭、盾牌、马匹、战车、骑士），和那些现在已灭绝，未来要复兴的国家（诸如：摩押、以拦、亚扪），会在他们现代相等和相似的事物中实现。『预言包括马匹、马车或骆驼，是讲到**交通**；预言谈到矛与盾，则有关**军队**；预言讲到四围的国家，则是关乎神的**仇敌**，严谨的字义论几乎不能采用。……』因此，Mickelsen 把这个相等的原则，用到盟约方面，『神的子民等于在基督里的犹太人和外邦人。』J. Barton Payne 解释弥迦书五 6（『他们必用刀剑毁坏亚述地』），将它跟『这样一个普遍地点的军事行动』等量齐观。

乍看之下，相等原则似乎很可以接受。它允许预言能真实的应验，且避免预言中那些『古代的』要素。由于它接受预言应验，在真实对实际——代替说真实对理想——的情况中，这个理论当然是改进过了。

但这相等的理论，没有真实的圣经前例可循。许多圣经预言已应验了，却发现**不是**应验在相等的情况。Charles Ryrie 举了一个例证：『但假定这个相等的原则，应用到弥迦书五 2，那么任何在巴勒斯坦的小镇，只要基督降生其间，都会满意地应验这个预言。』

这种理论，像 Hillel 拉比的『相等原则』，为灵意解经大开方便之门。它可以如此广泛地使用，并且使预言灵意化风行一时。

三、预言形式的解决

当注意圣经里有许多预言，是关乎先知当代的事件和人物。这些预言的形式和用语，由神感动得到，当然会神圣的『倾向』先知当代的思想形式。Mickelsen 的评论可应用在这种情形，他说：『神作为的预言，赐与历史中一群特别的民族，为唤醒和激动他们。』

但这只是部份的故事。许多圣经里的预言，明确地讲到有关未来之事，用来光照未来的人。这些预言不是出于先知当代的事件，或当前的需要，而是出于神对未来的预知。我们可以逻辑地假定，在这些事例中，在圣经作者的脑海中，当代的智识不会成为一个因素。先知忠实地膳录启示，知道他们会适当地得到未来听众的了解。

事实上，有的启示特别临到先知，在他们预言时，不需要知道到底是『什么』和『什么样的时间』，因他们不是为自己说，乃是为将要来的世代，使徒彼得解释这启示说：『他们得了启示…不是为自己，乃是为你们…』（彼前一 12）。所以，即使撇开灵感的防卫不谈，先知没有理由和自由，为了他们当代的利益，歪曲预言的形式。『无法令人置信，神岂会在最重要的事上，侵害人的利益和幸福，又几乎损及他自己的诚实。若神所讲的话，在明显和普遍的意义上**不真实，将会欺骗**历世历代中虔诚敬畏神的人。』

在预言解释里，了解形式和应验是一致的，这是件基本原则。所预言的将按字义应验。除了表象和象征性用语是明显的例外，预言无须受到历史和当代的调整。解经家应时常自问，所有的叙述都实在真实吗？神怎么会说这事？人必须信任圣经作者的叙述。正如 W. A. Criswell 解说道：『地狱是硫磺烈火之地吗？天堂是黄金、珍珠和华厦之处吗？当我讲到这些事，**我该使用神的语言**（黑体字是外加的）。我从未去过天堂，也未到过地狱。我必须相信神的启示。…我必须说神的语言，当我这样作时，我发现我是在主的恩膏和能力中讲说。』

有趣的是，每当先知要告诉读者说，他们所写的是根据地上类比的形式表示，他们在上下文中会对这点稍作暗示。当撒迦利亚看见非地上的生物，有趣膀像地上的鸟一样，他就注明是类比（『他们……翅膀如同鸛鸟的翅膀』亚五 9）。先见约翰，听见像是地上走兽的声音，就用了一个类比『大声呼喊好像狮子吼叫』启十 3）。当上下文中未提及任何形式改变的暗示时，就可放心假定，先知所报导的必定是实在的。使徒保罗被提到乐园里，听见『隐秘的言语，是人不可说的』（林后十二 4），他清楚将这个事实告诉他的读者。

四、古代军队的事例

有些预言形容末世的战争，说那时使用的武器将是弓箭、马车、马匹、长矛和盾牌。这些可以按字义看吗？如果我们谨守预言形式的正确观点，我们必定认为这些武器，和末世所要用的武器是一样的。他们必定和现代战争的发明，像氢弹或超音速喷射战斗机，大不相同。妙的是，这些预言的军事工具，虽然经历了几个世

纪，仍未完全废弃。比如说马，在某些战争地区，仍然派得上用场。

要紧的是留意，末世的战争，将发生在与我们现今截然不同的情况中。末世的战争，在以西结书卅八至卅九章里，描写得很详尽，说是发生在特殊的环境中（注意以西结卅八 11 里，偷窃和隐秘的要素。以西结卅八 22 里，经由超然的原因，侵略者战败了）。所以，在末期所使用的战争工具，并非无法想像，应当是属于不平常的类型。

John F. Walvoord 对使用这些相当原始的武器，提出了一个理由：『现代飞弹的战争，到那日将发展到一个地步，飞弹将需要大数目庞大的金属。在这些情况下，必然会放弃大量使用金属的武器，转而以木头来取代，正像原始武器中指示的一样。』

五、现已灭绝之国家的事例

或者在预言形式上，最引起争论的问题，是关于以色列古代的邻国。预言的经文包括对以色列古代邻国的预言，按名称提到他们（例如：亚述、非利士、以拦、古实、摩押和以东），并预言说他们在末世的舞台上，将扮演部份的角色。

非字义解经家，通常把这些名称，和以色列目前的仇敌相提并论，或者将之灵意化，当作是『道德和属灵的征服，经由教会对列国所达到的胜利。』非字义派人士向字义派人士挑战，是否继续以字义方式，解释这些现已灭绝的国家，非字义派人士称这种方式为『疯狂的字义解释』Boettner 指出，『所提到的国家已从地面上消失，以致在未来以色列的复兴中、不能扮演任何角色。单是这一点，就足可证明字义法解经不能自圆其说。』甚至 Bernard Ramm 论道：『严谨的字义派人士，会假定（*ex hypothesi*）不仅要求恢复以色列，甚至包括所有围绕以色列的国家。』

但当字义派人士，开始对这里的象征论稍作让步时，他的对手就愉快地包围过来：『如果来世的敬拜和以色列的仇敌，都以象征来叙述，那么作为一般性原则的字义解经，还有什么可夸的呢？』

然而，有关现已灭绝之国，预言的正确解释，并未要求古代国家，完全按古时的名称复兴。圣经里有些词句——例如头衔和正式的名称——会随着年岁自然而然地在形式上有所改变。字义的解释，接受字的惯用意义，会对这些加以考虑。基本的功能以及人事物的结构，仍保持不变，而正式的头衔和惯用的名称，则可以随着岁月改变。

因此，论到君王、王子等预言，在末世，大可藉着具有像**总统、首相、主席**（包括国王和王子）之头衔的人应验。所预言到的人物事件，仍保持一样；他们的头衔和名称，可以自然习惯地改变。

现今的人类学家已注意到，以色列古代邻邦的同种居民，今天仍然能追溯其源。无千禧年派的解经家，也一样承认说：『对考古学家所提出的意见，我们怎么说？他们说今天在巴勒斯坦及其四周国家中，最低的社会阶层，包括了古代迦南土著、及其邻邦的后裔。……对预言有了这样的了解，就可以仍旧当它是应验了。』若人类学家能够追溯（大概可以）以色列古代邻邦的后裔，我们相信神当然知道所

有国家人民的祖先血统，以应验他对列国的预言。

六、总结

在结论中我们主张，在释经学上预言，既未着色亦未穿衣。如果预言出现这种情形，那是由于有表象和象征的存在，在上下文中几乎都会指出或暗示这一点。

其余所有预言的色彩，均属神学家和哲学家预设的有色眼镜。Alva J. McClain 称它是『一副有色眼镜，戴着它来读旧约预言，窜改了一些事，又完全漏掉了其他的事。』

有关预言形式的正确观点，是认为神所命定的任何事，似乎很快就会成为平常的事。Gaebelein 说：『那日必要来到，这一切的事都将实现。在这个时候可能有许多事情模糊不清，但神在他自己的时间，将看见它的应验。』

第四节 两约比较的价值

在预言解释中，有个非常重要的问题，是否新约里的启示，胜过旧约的启示。是否预言的解释，应比照加以调整。针对这个问题，我们现在提出说明。

一、非字义派观点

非字义的预言解经家坚持，圣经预言应根据新约里的真理和教义来解释。他们主张处理预言时，新约的地位当置于旧约之上，成为解释时的唯一准则和尺度。Berkhof 说：『解释旧约首要的准则，必能在新约里找到。』George Ladd 说：『我确信我们必须根据新约解释旧约，反过来就不成了。……』

解释预言时，将新约启示置于旧约之上，这种方法一般是用来简化末世论，并将预言灵意化。留意 Berkhof 的辩词：『以色列最终将重建，成为一个国家，此国家将归向主，圣经是否保证实现这个期望，相当值得怀疑。有些旧约预言似乎讲到这事，但这些应该根据新约的亮光来看（黑体字为外加）。』

解经家以赋与新约更大尊荣为藉口，获致表面的敬重和跟从。『人愈研究（字义）理论的细节和复杂性，……当人转向神话语简单的教训时，他会得到更大的释放。人若随从新约的带领……，那么神话语所教训「末世事件」的全景，似乎变得那么简单，容易明白。……』

二、字义派的观点

预言的字义解经家，当然会立刻承认，一切由新约指引的事都是对的。由于基督的降临，新约确实对许多圣经的启示，给予更清晰的亮光。因新约包含教会真

理，更可直接应用于基督徒，其宝贵的教训应当受到重视。但这些只是整幅画面的局部而已。

解释圣经时，我们必须处理神启示的各方面。有些方面诸如：救恩论、基督论、教会论，旧约讲得不像新约那么多。但在特殊的神论、天使论、人论、末世论，以及亘古不变的伦理道德概念上，旧约和新约的启示是不分轩輊的。

新约的确是神启示的顶点。但导致达到此高峰的整个启示过程，也同样重要。渐进启示的教义，要求神所赐用以成全、补足、（有时）取代旧有启示的新启示绝不可篡夺、废掉、或胜过先前的启示。

当犹太人问耶稣说：『我们听见律法上有话说基督是永存的。你怎么说人子必须被举起来呢？』（约十二 34）他们要问，是否与旧约启示互相矛盾呢？答案是新旧约不会彼此相斥，将来都要实现的应验。

解经家轻看一部份的圣经，偏爱别处的经文——当某一处经文的启示，是另一处的延续或重复——他自己就使圣经分裂了。利用新约作为劈开启示过程的利器，或作为灵意化解『旧有』启示的魔杖，即挪去了整个启示过程的基础。

最稳重的作法，是将全本圣经当作整体看待，不高举神话语中的某部份，认为比其余的话更可靠。Peters 说：『将部份的经文，当作圣经独一的仲裁与解释者，势必毁坏在一般类比和神连续性计划所赐的亮光。』Charles Feinberg 补充说：『任何系统欲区别先后预言的价值，或区分预言性和教导性经文的价值，即定自己为错误，站不住脚。』

这里有个理由或许可说明，为什么对圣经破坏性的批判，都选择旧约为主要攻击对象？他们十分清楚，一旦旧约倒了，新约也摇摇欲坠。圣经本身有个现象，贬低其中任何一部份，绝对会牵连其他的部份。将一约的价值，置于另一约之上，是对双方的轻蔑。

新约作者对旧约包含的启示，有很高的评价，在写『新约』启示时，他们是基于『旧约』有效性。基督告诉犹太人说，你们查考旧约圣经，因给他作见证的就是这经（约五 39）。亚伯拉罕告诉财主说（路十六）：『他们有摩西和先知的話，可以听从』（29 节）。庇哩亚人考查旧约，要晓得这道是与不是（徒十七 11-12）。保罗也声称他传讲的，『不外乎众先知和摩西所说，将来必成的事。』（徒廿六 22）

基督和使徒对旧约圣经有很高的评价，他们不断地引用旧约里立约的应许和预言，并对旧约先知绝对的尊重。难道现代的解经家可以轻看旧约吗？

三、要证实一下

假定我们用新约当作预言解释的唯一准则，会怎么样？

第一，必须承认未来有个属地的国度。在基督的教训中，他一再提到旧约所预言，有关国度物质、社会、政治和宗教各方面。基督于橄榄山的谈话（太廿四），不仅包括他再来的预言，也讲到要来的国度。使徒彼得在使徒行传三章，指出一个『万物复兴的时候』（21 节），发生于基督再来之后，且认为那时期等于『就是神从创世以来，藉着圣先知的口所说的』（21 节）。

许多解经家都熟悉史怀哲的经历，他绝口不提希腊文新约，结果却主张新约说的是属地的国度。

第二，必须承认未来的灾难期。帖撒罗尼迦后书里（明显不是象征性的经文），使徒保罗论到大灾难、大罪人、甚至灾难期的圣殿，大罪人将坐在其中，有如上帝一般。基督在马太福音廿四章，预言了一段史无前例、独特的『灾难』期，他说：『因为那时必有大灾难，从世界的起头，直到如今，没有这样的灾难，后来也必没有』（21 节）。

有的解经家断言，『在主的预言中，提到独一无二的灾难。此灾难于主后七十年，罗马的毁灭奏效时，就临到犹太人身上。』然而主后七十年苦难和审判，是否比希特勒的二次世界大战，更**无可比拟**，颇有争论之处。有一件事是确定的：按照基督所说，地上将有一段灾难期。由于神严厉的审判，人剧烈的痛苦，其余的事都变得微不足道了。这段时期尚未来到。

第三，新约说以色列国将复兴。罗马书十一章，使徒保罗坚决地说道，以色列**没有**被弃绝或取代，而是暂时摆在一边。以色列会再复兴。『无国之人』将荣获世界主宰的保证，建立起地上的国度。罗马书十一章简要地解经，依次如下：

罗马书十一 1 中，以感叹词开始（『神弃绝了他的百姓么？断乎没有！』），使徒向外邦人论道，神未完全丢弃他的选民——犹太人。神照着拣选的恩典，在以色列中仍有所留的余民（5 节）。以色列现今的瞎眼（8-10 节），于基督二次降临时必要除掉（25 节）。

然后，保罗举橄榄树的例子，橄榄树代表以色列先拥有的特权地位。因为以色列不顺服，从橄榄树上被『折下来』（17 节上半），另一枝（教会）得接在其中，一同得着橄榄根的肥汁（17 节下半）。然而，这新接的枝子，不能为新得的地位夸口，因被摘下的枝子（以色列），必会很容易的再接上（23 节），『于是以色列全家都要得救』（26 节）。然后，使徒加上了一句评语：『因为神的恩赐和选召，是没有后悔的』（29 节）

罗马书十一章断言以色列的复兴，导致许多盟约派神学家，承认像这样的一些事：『无论保罗持的是什么观点，我们能确定这一点：所有讲到以色列和锡安的荣耀事件，将在某种方式下应验，此方式要能涵概整个以色列民族。』

腓特烈大帝有一次问他的军中牧师说：『请用一个词为我证明，圣经的神圣起源。』牧师回答说：『陛下，犹太人。』

四、启示录廿章与旧约

字义的预言解经家，常受到的指责是，旧约预言的国度，与新约描述的千禧年，其间的连系是人为制造的。毁谤启示录廿章的人士指出，那里没有提到犹太人、耶路撒冷、巴勒斯坦、或任何地上的事。正如后千禧年派人士 John Wilmot 所论，『新约（及整本圣经）里发生的千禧年，没有提到地上的特征，硬要放进千年之中（启廿）』。无千禧年派的 Louis Berkhof 指控说，『此理论（前千禧年派）唯一的圣经根据，是在注入旧约背景后的启示录廿 1-6。』

无千禧年派神学家 Archibald Hughes 曾指导一女士研究新约，想了解千禧年

国。按照 Archibald Hughes 的报导，结果是这样：『几个月后，这位女士来告诉我，她依照我的忠告，但却无法找到有关千禧年的任何资料。我说「很好，你已学到了一些东西。」她答道，「我什么也没学到！」我说，「你已学到一些东西，因你现在知道新约根本未提有关千禧年的事。」』

纵使字义解经家，遭受强大的压力，要分割旧约先知和启示录廿章，但先知和启示录间的连系，必须要维持。这里有几项原因。

第一，启示录廿章，是关乎国度，一连串启示的最末端。要求启示录廿章，重述旧约先知已启示的国度特征，是相当无礼的要求。举例来说，难道解经家会单因哥林多前书十五章，只是描写复活身体的**种类**，而拒绝正统的复活教义吗？启示录有二百多处提到旧约，所以必须根据旧约圣经的背景来了解经文。解释启示录时，一定不能把旧约置之不理。

第二，在新约末世论里，国度的概念，事实上是个主要的元素。耶稣降生时，天使加百列宣告诉，他『要作雅各家的王直到永远。他的国也没有穷尽』（路一 33）。整个基督在地上的事工，有关弥赛亚国度临到地上的主题，大量的出现，非常的清楚。甚至到主升天的那日，门徒仍然在问，『主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？』（徒一 6）。旧约关乎国度最初的启示，新约予以补充，到启示录廿章达到高潮。从创世记到启示录，有关国度的启示过程，是相当自然的一件事。

第三，启示录廿章里，讲到『灵魂……都复活了，与基督一同作王一千年』（4 节）。既然是灵魂复活，就不会只是灵魂，而是复活的灵魂带着复活的身体。这一点在下节（5 节）的对比中有所强调，那里说死去的恶人『还没有复活』。如果将来没有有形的身体存在，那么复活时，灵魂和身体的重新合一，将作何解释？如解经家 J. A. Seiss 正确地论道，『灵意化的土质，只是个粉饰的坟墓。……没有任何实物，可让灵魂依附。』

因此，启示录廿章虽未具体提到地上有形的事物，但其中的叙述，却暗示**复活**的灵魂。启示录廿章近处的上下文——前面一章——于记载基督降临时，充满了有关『地上』、『列国』、『由天而降』的叙述。圣灵在圣经里所给予的国度启示，都经过奇妙的安排，丝毫没有令人厌烦的赘述。

第四，如果我们从启示录廿章，把旧约国度的预言除掉，我们就失去充分的理由，说明为什么要开始一千年的时期。

若无旧约启示的连续性，启示录廿章的千禧年，在末世论的架构上，会变成浪费的附属物。哥登神学院 J. Ramsey Michaels 指出，『如果不要求旧约预言照字义应验于地上，那么千禧年的目的，会变得相当暧昧。』

前千禧年派的盟约解经家，一般都接受启示录廿章千年时期的字面意义，但拒绝把它和旧约国度的预言连在一起。他们主张后者应予以灵意化，因为教会已占用了这个应许。但教会若应验了旧约国度的应许，而此国度现今是在地上的教会中，那么到底是基于什么理由，在千禧年时，会另有一段国度时期？J. Ramsey Michaels 论道：『在两方面 Ladd 将遭到批评指责，一方面是，他把千禧年只看为自己神学体系的一个附录；另一方面又完全的保留千禧年！对这个议论纷纷的棘手问题，尚未找出一个满意的适中立场。』

因字义的预言解经家的国度教义，是根据旧约预言，如同新约一样。但由于盟

约派的前千禧年人士，拒绝旧约预言的支持，他们通常说这些预言是指教会，以致败坏了他们宣称要等候的国度基础。

第 10 章 预言的神学争议

虽然释经学这个课题不列在神学讨论范围，但是不难看出神学上的前题与假说，经常决定及左右释经的选择。本章内，我们将讨论四种重要神学问题，的些争论深深地影响着许多预言解经家在释经上的选择。主要的问题如下：

- 一、预言的统一原则。
- 二、以色列与教会。
- 三、时代主义与救恩论。
- 四、释经原则的一贯性。

第一节 预言的统一原则

保守的解经家同意，神的启示并非毫不相关的图画汇聚成的大杂烩，乃是接着预言统一的原则或主题，启示出神永远的计划。神学家所探讨的是：何为预言主题的一致性与如何适当地解释预言？

一、限制性的观点

多数解经家，特别是无千禧年派和盟约千禧年前派人士都相信，预言性经文的唯一统一原则，就是『救赎的原则』。他们肯定，神对这个时代的目的和计划是完全的救赎。正如 Roderick Campbell 说：『预言最大的主题和目的，是神在历史和时间中属灵的救赎。』James Snowden 也说：『整本圣经贯穿着一个渐进的目的，神的救赎计划就是神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们……这条金线贯穿全网的经纬，使它紧密而和谐。』

这种预言主题统一的观念，来自盟约神学的教训。盟约神学的中心思想认为，自始至终神与人之间所有的关系，都涵盖在两个约之下——行为之约与恩典之约。

行为之约是人在伊甸园堕落前，神和亚当所立的约，应许他若顺服就得着生命；若不顺服就招致死亡。如果亚当在这段考验过程没有犯罪，就能进入不朽与永生。

恩典之约是人在堕落后，神和被拣选的罪人所立的约，藉着在基督里的信心，应许给人类救恩和永生。这约从人的堕落开始，延伸到世界的末了（就是基督二次再来）。既然整本圣经的时期，都包括在恩典之约里，一些盟约解经家就以恩典之约，解释整本圣经的历史和预言。

相当奇怪，虽然学者给予恩典之约压倒性的重要地位，但是在圣经里却无法找寻出蛛丝马迹。我们可以揣摩出，伊甸园内神人之间的救恩协定，但是约本身的存在，纯粹是根据推理。这种协定是可以想像得到的，但没有清楚的启示。

恩典之约的观念要求，所有预言必须从救赎和十字架的角度来解释。『圣经中最伟大的主题，是神和他对人类的救赎工作……用借喻或灵意化的解释一段经文是

否正确，完全依据它能否显明救赎的真理。』

既然基督的救赎在十字架上达到最高潮，所有十字架以后的预言，必须以思想、原则和真理的角度来解释。正如 Campbell 所提出的理由：『所有预言事件中最伟大的事实，就是弥赛亚降临的预言业已应验。所有其他的预言（非指前面应验之事），必须在这事实的亮光下去了解。』

请注意盟约解经家如何运用救赎原则，将启示录廿一章，廿二章新耶路撒冷的预言灵意化：『这个异象是暂时、属灵和救赎的实体，并不是永恒与最后的荣耀。它描述神救赎人类之恩典的荣耀。』这个救赎原则，同样运用在以西结书四十章至四十八章里千禧年圣殿的异象：『我们并不是期待，以西结书所描述的细节都会按字面应验，但我们只是期待那些细节所代表的真理，将会在新天新地里实现。』

实际上，圣经并没有教导我们，自从人类堕落以后，神只和人订立一个盟约而已，也并非每件事情都必须在此『盟约』之下解释。圣经教导我们，神在不同时代与不同的人订立好几个盟约。圣经描述神与人立约的记载如下：

1. 伊甸之约——创世记一 26-28；二 15-17。
2. 亚当之约——创世记三 14-19。
3. 挪亚之约——创世记八 21~九 17， 24-27。
4. 亚伯拉罕之约——创世记十二 1-3。
5. 摩西之约——出埃及记十九 5-8。
6. 巴勒斯坦之约——申命记廿八 63-68；卅 1-9。
7. 大卫之约——撒母耳记下七 4-17；代上十七 3-15。
8. 新约——耶利米书卅一 31-34；希伯来书八 6-13。

盟约神学家所说的『盟约』，显然和上述圣经之约截然不同。一个是在圣经之外，另一个是圣经之内（按照圣经的）；一个是人类神学的产物，另一个是从神的话而来。因此『盟约神学』和『盟约神学家』等的用辞是错误的名称，因为盟约神学的『盟约』和圣经里的盟约不同。这个体系较妥当的名称应是『盟约主义』。

盟约主义认为，基督的降临和教会的建立，是预言的重要事件。当然这是属实的。但是，基督的十字架和教会并不涵概预言的整个要旨和主题。圣经中的预言涉及，神对以色列人、外邦人、天使以及对教会的计划。

基督救赎的恩典，从创世记开始，一直延伸到启示录，只要藉着基督的十架，所有人类就可以完全得救。但这只是神对这时代计划的一部份而已。若把神一部份的计划（救赎），当成神全部的计划，就犯了缩小神计划的错误。在赎罪的救恩主题下，我们无法了解，神本身及神计划中许多的观点和部份。希伯来书十二 29 启示我们，『神乃是烈火』，他对撒但和堕落的天使之处分，与他的救赎并不相关。甚至非时代主义人士 James Orr 也对此作评论：『（盟约神学）最显著的缺点，就是以盟约的思想为全部的主题，并企图以盟约神学的模式，来解释所有神学资料，它所产生的为人架构，只能使那些持简单与自然观念者不快。』

盟约主义不同于一般观念起源于教父 Augustine，直到十七世纪盟约的理论才发展起来（宗教改革之后）。虽然改教者的著述与盟约的架构相调和，但是他们对盟约主义毫无所知。

Clarence E. Mason 适切地追溯，盟约主义的本源，我们引用他下列一段话：

『当加尔文死于 1564 年之后，荷兰逐渐成为加尔文神学活动的中心，……继多特总会 Synod of Dort (1619) 之后，神学界在荷兰造成一股箭拔弩张的情势……特别反对双重预定论（拣选和弃绝的教条）。就在此时，Cocceius 提出有关恩典之约和行为之约的理论，其理论并不重视预定论的教义……显而易见，改革派教会拒绝他的教训……（然后），Witsius 介绍第三种盟约思想（即后来所谓的救赎之约），与神在地球建立以先的拯救目的有关。改革宗神学家从 Witsius 在 1685 年所宣布的思想中，很快发现二者协调之可能性。因此，改革宗教会开始面对并接受盟约理论。』正如有人对此观察的结论，盟约主义是荷兰的特产，并非天国的产物。

二、真实的远景

1. 圣经差异的辨识——很吊诡地，在圣经差异之下，可以看见圣经历史和预言的统一原则性。这就是所谓的时代解经法。在解经之际，必须考虑到在圣经里所发现的差异点，调和这些差异点可以导致预言的统一原则。下列是一些必须考虑的差异：

第一，圣经历史并非按连续方式进行。它乃按着不同阶段、时期和时代而来。按部就班研究圣经的解经家，无法避免这种基本的经文差异。在圣经中，有关时代转变的有趣例子是，基督在路加福音第四章戏剧化的表现。当他获邀进入拿撒勒会堂，有人把书卷交给他，基督站起来开始读以赛亚书六十一章。他念了一半，随即停住，使得会众为之愕然，他说：『今天这经应验在你们耳中了。』主所读的经文是描述他第一次降临；他所忽略不念的部份，乃是描述他第二次再来。基督所中断的部份，是暗示他两次来临间的时期，亦即教会时代或恩典时代。

第二，不仅圣经历史是由不同时期所构成，神也按这些不同时期来改变他与人的交通。亦即神按照每一个人都能接受的特殊启示，与人交通。

当使徒保罗告诉罗马的基督徒：『你们不在律法之下，乃在恩典之下。』（罗马书六 14）时，他承认一个事实，就是旧约制度下的律法，与新约下的恩典是截然不同的。其他的例子，例如，旧约（参见诗篇一三七 9）中复仇的原则，与新约（参见罗马书十二 19 一 21）中强调饶恕的原则，是大异其趣的，这些事实证明，神在不同历史时期，以不同的方法，和不同的子民交往。Lewis S. Chafer 说：『只要是相信基督的宝血胜于献祭，遵守主日胜于遵守安息日……任何人都是时代论者。』

第三，神不仅只有一种子民。教会是神的子民，以色列人、外邦人（林前十 32），和天使（来十二 22-23）同样是神的子民。因此，预言内容不仅包括教会而已，因为预言所宣告神的计划，不会在教会中结束。William Kelly 控诉说：『我们若把教会当成所有预言的对象，将会产生混乱、黑暗及错误的看法，惟有以基督为真理中心，每件事情才会井然有序，神的荣光才会彰显于我们面前。』

2. 一些相关的评论——解经家一旦承认并考虑所有圣经差异之后，神永远的计划在他面前，将会显得美丽、自然而和谐。承认神的计划必须涉及教会、以色列国、外邦人和天使，会让人有一种感觉，把救赎主题当成预言唯一的统一原则，这

样的涵概面是不够的。

长久以来，神的计划并不单为救赎，更是为了彰显基督恩典荣耀的伟大目的。救赎计划只是神使人了解他恩典与荣耀最伟大的阐明（弗一 12-14；彼前四 11）。

Charles Ryrie 说：『只有时代主义才有一足够宽广的原则，可以公平处理渐进启示的统一性及不同渐进阶段的差异……在时代主义的架构里，任何外在的不协调都是表面的……差异可以是统一中一个主要的部份。不仅在神的创造是如此；在神的启示里亦然。』

因此，我们主张，救赎是神整个计划中确实而主要部份，整个神计划的统一原则就是『神的荣耀』。

时代主义神学家是以圣经中所发现的差异解经，盟约神学家因此指控他们，把圣经分割成许多部份。Ryrie 评论说：『对基督徒而言，时代主义教导基督徒的国画，宛如一把刀，不仅把圣经区别过细，并且实际上也切除了许多部份。』这幅图画容易引起误解，也相当不公平。保持圣经的和谐，并非强行将神的话放进一个人人为的模式，把不适合此模式的部份予以灵意化。当盟约神学家只以神救赎计划的观点，看圣经其他部份时，等于把圣经分割了。因此，我们不觉惊讶，曾经支持时代主义的 Clarence Bass 会说：『我发现离开时代主义并不是容易的事，有时我甚至怀疑自己是否已完全地离开它？』

时代主义解经家对圣经的预言经过一般研究之后，承认神具有多方面的计划，并在神荣耀的主题下，找出协调此计划的方法。时代性的差异并非一种新创的神学，乃是基于神的话需有一贯标准的解经法使然。解经时必须尊重神的话语，所以提摩太后书二 15 说：『按着正意分解真理的道。』

第二节 以色列与教会

今天福音派学者间最重要的争论，是以色列与教会间的关系。盟约神学家相信以色列与教会是一样的子民，时代主义神学家相信以色列与教会是两种不同的属神子民。

此外，盟约神学家又分成两派：

（1）盟约无千禧年派与（2）盟约前千禧年派。前者视教会与以色列是完全合一的；后者认为只有部份相同，他们肯定，教会与以色列在某种程度是合一的，但是仍有不同的部份。

在末世论观点中，时代主义神学家是属灾前派，因为灾前派的基础，建立在以色列与教会的差别上。盟约前千禧年派必须站在灾后派的立场，因他们视新约教会是神子民的一部份，虽然彼此间仍有点差异。盟约无千禧年人士通常属灾后派。

一、盟约神学家的观点

盟约神学家认为，旧约的以色列和新约的教会是一样的子民，教会是接续以色列的继承者。当一些盟约神学家从亚伯拉罕族系开始追本溯源时（省略了亚伯拉罕

以前的圣徒），大部份盟约神学家却溯至亚当。有人主张教会不应完全和古以色列国有关，只应和真以色列人的国度有关。

这条神子民之族系，在新旧约中总称为『教会』。Albertus Pieters 对此作了详尽的解释：『〔教会〕是一群基督徒组成的大团体，里面成员包括许多男人、女人与小孩，其中许多为具有真实信仰者，但也包括许多挂名的基督徒……与旧约时代的以色列族长和先知构成一条绵延不绝的族系……因此我们这群新约以色列民应该思想，旧约的记载并非一个陌生的故事和遥不可及的族，它和我们不是毫无关联的，反而是属于我们自己的历史，因我们已被接在橄榄树上。』 Herman Hocksema 宣称：『以色列就是教会，教会就是以色列。』

神立约子民的观念——以色列演变成教会——旧约预言已在教会中应验。教会身为以色列的继承者，承受所有旧约的预言与应许。『基督教会的起源，是一个以色列式的团体，具有完全资格支取神对以色列的应许。』

除此之外，一些非字义解经家认为，旧约中一些用辞与观念，诸如『锡安山、耶路撒冷、圣殿与祭坛、献祭与预兆，都已在基督里应验，并且在教会中实现。』否认预言会在教会时期后应验，此说完全与无千禧年末世论相吻合，他们认为基督会在教会的末期再来，那就是万物结局之时。

盟约神学家并不完全同意，所有对以色列的应许已在教会中应验。有一派认为，旧约中的应许已在属地教会中应验。这是奥古斯丁无千禧年主义的看法，同时也被今日罗马天主教会和一些更正教神学家接受，诸如 Berkhof 和 Allis 等。另一派认为，这些应许要藉着那些已在天上享受福祉的圣徒所应验。支持此派的学者有 Duesterdieck, Kliefoth 及 Warfield。

关于旧约国家的预言，盟约神学家认为，教会就是以色列的继承者，所有这些预言都是针对教会而发。教会是国度的另一种『新』形式。将来再也没有属地国度应验的盼望。正如神学家 Archibald A. Hodge 说：『基督国度业已来临……因此，旧约预言的国度，必须与目前的恩典时代有关，并非将来基督要亲身统治地球。』

既然旧约预言国度的型态，与基督教会截然不同，因此，在解释预言时，解经家必须区别其形式与本质。对旧约预言而言，『它们的应验是本质上的应验，并非形式上的应验，因为形式上的应验是不切实际的。』A. B. Davidson 也说：『当世事是如此千变万化，神国的型态也会跟着改变，预言中只有大体的概念可能预期应验。』

关于以色列国，盟约神学家仍然认为，以色列目前被弃绝，乃因他们把弥赛亚钉死在十字架上，因此在神眼中，他们不再比其他国家更具有独特的地位。Boettner 计算说：『大约于西元 30 年春，这群以色列人不再被称为以色列人……因着拒绝接受弥赛亚，他们丧失了以色列联邦的公民资格。』John Wilmot 同样认为：『犹太人在种族、天然、外表上，不再被尊为亚伯拉罕的后裔，甚至不如以实玛利与以扫；心兰、约珊、米但、米甸与书亚所受的重视，当基督降临时，以色列国服事神及全世界的职份也停止了。』

盟约神学家将旧约的应许交给教会，却经常将旧约中所发现的恐吓与咒诅归给以色列。教会可以享受预言所记载的福祉，而犹太人却承受所有的咒诅。『对于不信的犹太人，我们有理由期待，这些预言将会按字义应验。那些预言充满了忿怒与

审判，他们要被分散在世界各国，除非他们愿意归向神，否则忿怒与毁灭永远环绕其左右。』

无怪乎 George N. H. Peter 会对此大声疾呼：『这些显著的咒诅都完全赐给犹太人，且一一凄惨地应验在他们身上，而对以色列国和耶路撒冷城的应许祝福，却完全挪去转赠给外邦教会，到底这样是否忠于圣经的记载？』

基督徒可以正确地使用旧约预言中对以色列国的祝福与咒诅之应许，使其应用于日常生活中。这是应用，并非解释。关于咒诅，我们应该谨慎，否则，历史上实际应验在以色列身上事，也会属灵地应验在我们身上。关于旧约中的祝福，我们应该祈求，使千禧年中实际应验在以色列身上的事，在今日基督教会每位信徒的属灵生活上，亦能表明出来。

二、时代神学家的观点

经过正规的研经之后，时代主义解经家的基本试金石是：愿意区别以色列与教会之间的差异。按时代主义解经家的观点来研经，乃视教会为基督的身体，是一个与旧约以色列截然不同的组织。

当我们按正规研经时，圣经所描述的以色列与教会是两种不同的实体。这是很明显的，甚至盟约神学家也承认，惟有以灵意解释，以色列与教会才可以融合在一起。Albertus Pieters 说：『关于旧约预言中神的子民，是否像其他经文一样，必须按一般（字面）意义解经，或者可以适当地应用在基督教会的问题，就是所谓预言的灵意解经问题。』

当使徒保罗在新约提到教会，是『永古隐藏不言的奥秘』

（罗十六 25），是『历世历代所隐藏的奥秘』（西一 26），且只显明在新约时代，他视教会为一个实体，有别于以色列国。按新约的启示，在五旬节那天，神开始从犹太人和外邦人中，呼召人出来，形成一个新的身体，就是教会。犹太人与外邦人是站在同等地位上，中间那道『藩篱』业已拆除，信徒藉着圣灵的洗进入教会。在旧约时代这种现象并没有发生，第一次发生是在五旬节。当神的选民人数满足时，基督的身体就得以完全。圣经形容这是『外邦人的数目添满了。』（罗十一 25）

在教会时代的进展中，以色列并没有被弃绝，只是暂时被置于一旁（罗十一 1-5）；神没有取消他对以色列的应许，乃是暂时延缓应许的实现。甚至五旬节教会开始后，使徒保罗仍视以色列国与基督教会是截然不同的实体（林前十 32）。虽然他们承受盟约与应许（罗十 4-5），但因着他们仍旧不信，所以保罗为他们祷告（罗十 1）。甚至在教会开始之后（徒三 12；四 8），使徒彼得仍继续称以色列是一个不同国度的子民。因此，旧约中神对以色列的应许未被教会取代，这是正确的，而当以色列复兴时，这些应许都将应验在以色列身上。

以色列国与基督教会之间，有许多相似点。这些是：

- （1）两者与神都有立约的关系；
- （2）两者都藉着血的救赎与神产生关系；

- (3) 两者皆是神的见证人；
- (4) 两者皆是亚伯拉罕的后裔；
- (5) 两者皆是被呼召出来与世界分别为圣。

话虽如此，这两种神子民仍有许多相异点。在圣经里这些区别是很明显的，甚至盟约神学家对于以色列就是教会的论点，亦无一致的意见。例如 William Hendriksen 对罗马书九章至十一章的看法，也允许以色列与教会间有差异的存在。

第三节 时代主义与救恩论

一、时代与救恩

按时代主义解经的解经家常受批评者的指控，认为他们教导多重的救恩之道。无疑地，这是我们最常听到反时代主义者的指控。正如 Clarence E. Bass 警告说：『所谓律法与恩典的区别，以色列与教会的区别……按逻辑推论而言，救恩的双重型式是必然的结果——即在不同时代有不同的救赎形式。』John Wick Bowman 攻击司可福圣经版本说：『这本书可能是目前基督徒圈子中所发现最危险的异端……』

如果对时代主义解经家的指控属实，那么我们必须慎重考虑且予以注意。在教导或推论上，认为有多重型式的救恩，是与圣经教义相抵触的，使徒行传四 12 说：『除他以外，别无拯救，因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。』

尽管有这些严厉的指控，盟约神学家至今仍未产生一个有力的申辩，以对抗任何时代主义神学家所教导的双重救恩。前者指控后者的理由，乃是后者经常断章取义。很显然地，断章取义的证据是很容易下结论的。Ryrie 用一个比喻说明此现象：『制造稻草人是很容易的，但也很容易将它损毁。』

从下面 Oswald T. Allis 的叙述里，可以归结出他所教导的，是双重救恩：『律法是神的旨意对人类救恩的宣布。如此显明神的爱与恩典，提供一条逃避罪与刑罚之路，使律法得以完全。祭司与祭坛使罪人可以从公义的神得着慈爱。』

同样地，Louis Berkhof 说了一段容易令人误解的话：『旧约的割礼和逾越节、献祭和洁净之礼等，并非简单地肉身仪式而已，它们是即将实现之事的影儿。它们亦属良心行为，参与献祭仪式者必须有信心，藉着奉献的祭品，使罪得以赦免。』

虽然时代主义解经家清楚，且一再重覆解释，他们认为，他们的论调不是救恩之路，而是生活的准则，每个时代的人都要因着信，藉着基督的宝血得救，但是这种主张经常被忽视。Charles Ryrie 评论说：『我们几乎可以认为，这些反时代主义人士乃故意不听时代主义者的看法，如此可以更方便攻击时代主义所谓的逻辑推论。』

时代主义人士确信救恩是本乎恩，因着信，时代是指生活的准则，绝非救恩的

基础与原因。Kurtaneck 提出一个相当清楚的看法：『各种不同时代，并不意味着有多种救恩方法……只是在特定时间里，人受神旨意试验的不同生活准则。』

在这方面的一个重要争论，是旧约中的救恩问题。盟约神学家对此问题没有实际的解释。支持他们的论点是很简单的，再没有比此论点更简单，也就是在所有的时代里，每一个人得救的方法是完全相同的，（时代主义解经家亦持有相同看法）。但是当盟约神学家被逼问，到底这些旧约圣徒相信什么才能得救时，他们无法再进一步地解释，『是在所应许救赎主要的信心，或是藉着弥赛亚救赎之应许的信心。』但问题是，以色列人了解这些的有多少？

救恩是凭着基督流出的宝血，藉着人在神里面的信心而成就，这种说法是确实的。然而，以色列人仍不承认道成肉身的救赎主，钉死在十字架上的人子，神的羔羊。即使不是不可能，但要使一般以色列人了解在基督里的恩典，也是很难的。如果以色列人洞悉基督所完成的救赎之工，他们就会停止献祭，他们会因着看到基督在十架上最后的献祭而感到放心。『若能从献祭中预先看见基督的工作，则献祭者将会了解完全救赎的真理，并且每年不会为罪而感到愧疚。』

使徒保罗站在马尔斯山丘上，形容旧约时代有如『蒙昧无知的时候，神并不监察』（徒十七 30；罗三 25）。因着『蒙昧无知』，神原谅了旧约时代犯错的人，但是在他自己那方面，却期盼藉着他独生爱子最终的死来施行赦免。正如 Lewis S. Chafer 说：『在适当的时候，神藉着他的羔羊成为完全的祭物，完成救赎之工，基于自己所成就的事实，神赦免人的罪，并且重新恢复与人的交通。』因此，这是一体两面之事——即神从他的角度来看，而人却以自己的尺度来衡量。

也许在他们的献祭里有内在的暗示，亦即这些献祭无法持续到永远，一些有识之士意识出，一定有一个最终的献祭来解决所有罪的问题。不过，我们不能说，一般的以色列人都能了解，何为最终的献祭。John L. Mitchell 说：『对献祭者而言，〔动物献祭〕只是一种证据，显明至高神提供一个完全及有效的祭物，以除去世人的罪孽。事实上，他们并不完全明白，神如何除去人的罪，但是他们的献祭，就是相信神作为的证明。』

时代解经家因此相信，在不同时代，神与人交通的方式也大异其趣，而救恩的惟一根基，总是在受死的基督身上。每个时代都必须对神具有信心，信心的内容随着渐进启示而改变。亚当与旧约时代的圣徒无法像新约圣徒，可以回顾个个他十架的救恩，所以他们无法有同样的看见，因此，在旧约时代，信心得救的内容，是依赖神乐意赐给人的特别启示。

总之，救恩所需的条件，就是在神里的信心，任何时代的救恩基础，就是基督的死，并且信心内容随着时代不同而改变。

二、时代主义人士与世界宣教

时代解经家被指控，以时代主义方法解经，会有害于世界宣教工作。经常被指控的引证有二：

一、例一……启示录十四章描写有十四万四千人将在大灾难期间得救，并且启示录七章又说：『有许多的人，没有人能数过来』，这些人也会蒙拯救。换言之

之，在基督二次再来前的大灾难期间，将会有有一个极大的普世性复兴。我们阅读启示录后，应有如此的解释。

不过，一些反对者暗示，若在教会被提后，有一个普世性的复兴，等于削减了目前普世传福音的动机。Oswald J. Smith 大声说：『你的意思是指犹太人可以在七年之内，完成我们在圣灵帮助下，将近两千年所做的工作？那时他们会很容易成为基督徒吗？这是极端荒谬与不可能之事！』并且 Allis 在 *Prophecy and the Church* 这本书的最后一段，作了讽刺性的注解：『地上教会的存在迟延了普世复兴的来临，基督徒应迫切祈求教会被提，以致那较好的日子能早些来临。』

然而，圣经并没有提到在大灾难期间，『大多数』的世界人口会得救，或者福音的传扬会『更有效』。这些都是灾后的无稽之谈，与强词夺理的策略。圣经没有说，既然神注定让大灾难中的圣徒宣扬福音，教会可以放弃传福音的责任。神已把传福音的使命托付给教会，他也赋予大灾难中的圣徒同样的使命。如果神赋予『后来者』（大灾难中的圣徒）有更多的机会传福音，并不意味着『早期辛劳工作者』（教会信徒），不需尽他们的责任。此原则可以在马太福音廿 1-16 葡萄园的比喻中找到。

若有人认为，复兴可以和教会的工作分开，并且会破坏宣教的动机，则旧约将被弃置一旁，因为旧约一再地描述，在没有教会传道工作之下，仍有许多人得救。古代尼尼微城，藉着一位不情愿与不配的先知宣告一句话之后，在短短几天内，上至君主，下至百姓，全城的人都悔改归向神。

一些非时代主义人士也批评灾前派所暗示的『第二次机会』，等于承认教会被提之后，人仍可以获得救恩。当然，这并非有力的争论和优点，只不过是粗略的反应而已。即使在今天，人们仍旧承认，有很多的『第二次』机会相信基督，否则实际上得救人数会很少。第二次机会本身并非没有圣经根据，虽然有许多次得救机会，但是他们硬着心抵挡，最后将导致无法挽回的地步。

那些一再拒绝基督的人，在大灾难期间，没有第二次机会赐给他们，这意谓着他们对福音是如此刚硬，以致无可救药。从帖撒罗尼迦后书二 9-12，我们可以推断其可能性，保罗在那里预言，罪恶之子将会欺骗一群“虚假”的人。使徒说这群人将会灭亡，因为他们不接受救恩的真理，『不接受』这个字在希腊文用法是简单过去式，暗示这些人在大灾难前是抵挡福音的。使徒警告说，神将使他们迷惑，以致他们『信从虚谎』（11 节），因为他们『不信真理』（12 节）。

二、例二……马太福音廿四 14 教导我们，福音传递天下时，基督将要再来：『这天国的福音要传遍天下，对万民作见证，然后末期入来到。』灾后派解经家误解，马太福音廿四章的上下文，乃教导我们，基督将会在福音传遍天下后，为教会而来，并且不会比这更早。换言之，基督再来的关键，在于福音是否传遍天下。

正如 George Ladd 说：『基督将耽延他的来临，直至教会完成它的工作为止。当马太福音廿四 14 完全应验时，基督即将来临……只要在任何世代真正委身于神所托付的工作，即可完成宣教的使命。基督可以在我们所处的世代、我们的人生中来临——若我们能奋起完成我们的使命。』并且 Oswald J. Smith 辩护说：『基督必要回来，他期望统治，这本是他的权利，那么他为何等待？他正等待着你我完成这项工作（使命）……多少次，他必须坐在高天自言自语：『他们还要我等多久？何时才能让我回来？』』

虽然马太福音廿四 14 常用来鼓励宣教，但是这段经文的上下文，并不容我们作此诠释。基督在橄榄山的这段预言（太廿四—廿五章），是对以色列国将遇到大灾难的参考资料。它描述在基督再来并带进千禧年之前，普世复兴将随着天国福音的宣告而来。

基督教会拥有主的大使命，『去到世界传福音给万民听』

（可十六 15；参见太廿八 19-20）。这大使命指示基督徒，不要就世界布道的果效挂心主再来，在神的预知和爱里，教会想令全世界皈依基督教，是徒劳且无法驾御的，这工作需要圣灵来作，并透过奉献的基督徒，他们是从世界呼召出来被拣选的蒙恩人。这并不是人所建立的国度，乃是基督所说，他要建立教会（太十六 18）。主将为教会再来是迫在眉睫之事，这并不在乎世界布道工作的成败与否。

三、观察

我们已经听了许多喧嚷，是所谓反布道性和对时代主义救恩教导的假设含意，而我们发现，这些喧嚷是毫无根据的。时代主义神学不仅不会导致多重救恩，也不会减弱宣教士传福音的冲力。相反地，在时代主义解经学立场之下，可以更了解基督在个个他的救赎。下面就是我们的看法：

盟约神学的一个子民理论，和教会有正统及合法的身份，继承以色列选民的看法，使教会对拥有“不自夸”的态度更为强烈，也因此更感激在基督里宝血的救赎。当教会成为以色列合法的继承者，并享受它的应许和特权时，把恩典视为神所赐的利益之看法也就大为降低了。

这就是为何基督徒以字义及时代主义观点解释神的话语的原因之一，这观点已成为普世福音化最前进的思想。事实上，今天在整个世界宣教工作中，时代主义人士占有相当重要地位。L. S. Chafer 观察到：『时代主义人士正在全球提倡查经运动，并且他们是当今所有布道和宣教活动的主要因素。』即使非时代主义人士也承认：『一些著名的宣教士，例如 Hudson Taylor 即属于这派人，并且此运动的会众代表成为宣教计划最热心的支持者。』George Eldon Ladd 宣称：『我怀疑除了这群人之外，在美国基督教历史中，还会有其他人藉着传道、教导和著作的影响，来提倡热爱查经，渴慕灵命进深，对福音的火热，以及对宣教的热诚。』

第四节 释经的一贯性

解经原则的一贯问题，曾经被强烈地辩论，并且常遭误解。在解释预言上，一贯性的程度，甚至一贯的可能与否，都曾使解经家产生分裂。虽然基本上，这是释经学的课题，但是它有相当强的神学根基，所以，我们主张在本书的这一部份讨论它。

一、一贯性和借喻性用语

多数解经家假设，解释圣经中的每一件事，包括借喻和象征，都必须按一贯性原则，——字义。Bernard Ramm 认为：『解经若要完全字义化，我们必须主张，实际上真有一个女人，坐在真实的七座山上！并且有一把真实的剑从基督口中吐出来！那些兽可以和人一样行动、谈话！』

George Eldon Ladd 也支吾着说：『启示录描述基督第二次再来时，勾勒出他骑着白马，戴着无数的冠冕，他穿着溅了血的衣服，天上的众军骑着白马跟随他，有利剑从他口中出来，可以击杀列国。这无疑证明了这段话是属象征性用语。』

然而，一贯的字义解经法意味着，解经家一致承认并接受圣经用语的惯用法。这惯用法当然包括非借喻性及借喻性用语。在解释借喻性用语上，我们不可在借喻和象征的字句上解释，乃要在借喻及象征的意义上，来表达其含意。一贯的字义法也考虑到解经的型式——只要适当地认明这些类型。

总之，一贯性当然不是指固守字义解释，而拒绝适当地借喻、象征及预表的解经法。Charles Lee Feinberg 解释说：『前千禧年派人士要求每一段经文，必须按字义解释，毫无例外可言。但在另一方面，他们坚持，若是象征性用语，就接着有关象征的定律来解释；若是借喻性用语，则按处理借喻的定律解释；若是预表性用语，则按照有关预表的定律解释；若是字义性用语，则按照非借喻性用语解释。』

二、一贯性与国度

有些解经家担心，在预言解释上一直使用一贯性原则，结果将会造成一个字义的属地国度。正如 Hamilton 说：『现在我们必须坦白承认，以字义解经法解释旧约预言，会带给我们一幅图画，正如前千禧年派人士描绘的景象，弥赛亚会在地上统治万国。』

为避免字义的地上国度，解经家忽略了国度预言的技巧，把它们当成借喻性的说法，这种借喻法是从旧约的神权主义借来的，并且受先知的生活与时代影响。C. Orelli 说：『我们若综览国度的预言，就会发现这预言的形式，实际上是受先知当时的观念和思想影响。』罗马天主教神学家同样按此法解释国度预言，他们说：『天主教的传统，通常视此景象为弥赛亚国度借喻性的预言，并带有犹太风味，这国度就是基督的教会。』

除了想摒除地上国度之说外，非字义解经家也避免一贯的字义解经，因为它带有浓厚的犹太风味。正如 Oswald T. Allis 的警告：『我们若愈以字义解经法来分析预言，有关千禧年的预言，就愈完全犹太化。』

按字义解释圣经预言，我们看到一个以耶路撒冷为中心的地上国度，已蒙救赎的以色列成为万国的核心，以及纪念耶稣基督的死所成立的献祭，这是确实的。然而，这些因素有何错误？Charles Feinberg 尖锐地表示：『从亚伯拉罕到基督，包

括所有的门徒和使徒……完全是犹太风味。若字义解经法太犹太化，你要如何解释才好？』

假设那是神的旨意与永远的计划，则千禧年将是亚伯拉罕之约与大卫之约完全应验之时，那时他的选民和地土将会显得卓越。我们是谁？岂能不赞成此观点？在神的预知中，他拣选犹太先知精确地记录出国度的预言，因为国度与神的选民是息息相关的，难道这个假设有不合逻辑之处？——虽然长久以来，他们遭受许多藐视。惟有希伯来先知，藉着个人独特的背景和生活环境，才可以抓住及描绘此国度特性。当然，我们必须相信，神是按着他未来事件的预知，来拣选圣经的作者。

在千禧年中，很少描写有关教会明确的角色。这并不是因为教会不参与千禧年国度，或只在国度中扮演次要的角色。如此看来好像缺乏的原因是，圣经里基督徒将来的盼望，不是在于某个地方或某段期间，而是在耶稣基督本身。圣经显示出，教会正等待与寻找基督，超过所有将来目的、奖赏与经历。正如圣诗作者 Anne Ross Cousin 所谱出美丽动人的诗章：

**新妇的双眼不注目自己的华裳（美裳），
乃在良人的容光；
我将不从视那荣耀，
单在恩典之王的身上——
不专爱他所赐的冠冕，
惟在他钉痕的手；
以马内利之地的荣耀，
全在乎神的羔羊。**

因此，在千禧年国度里，对教会角色的启示并不很详尽，这是很适当的。虽然如此，基督徒仍会积极参与国度的事务，因为圣经启示，教会将与基督一同掌王权（参见提后二 12；启五 10）。此王权的正确性质和其他有关细节，并没有显示出来。教会圣徒将以不朽坏、荣耀之身（有如基督复活后，以有形的身体和门徒交往），在地上施行统治，同时住在那可能被悬在地球之上的新耶路撒冷城。这情景大致和今天的天使与神管辖宇宙的情形类似。

Walvoord 解释说：『一个较正确的说法大概是，教会将与基督一同掌王权，比任何时代的圣徒统治更具有不同的意义。以斯帖记有一个例证，说到以斯帖与末底改和亚哈随鲁王之间的关系以斯帖贵为一国之后，她以妻子和王后身份和亚哈随鲁王一同掌王权，同时末底改以一国之相和首席行政官身份与亚哈随鲁王一同治理国家。虽然，末底改和以斯帖都与亚哈随鲁王一同掌王权，但却具有不同意义。』

三、一贯性与神学系统

释经学的一贯性与神学系统的关系是真实的。现在我们将注意，各家神学系统如何配合一贯性的释经学。

1. 无千禧年派与后千禧年派

在解释预言上，无千禧年派与后千禧年派必须相当不一致。正如 George L. Murray 说：『这种清楚的真理，没有一章预言性的经文可以完全用字义解释……最保险的解经法是，既非完全字义，也非完全灵意……。』

无千禧年派人士以属灵角度，解释启示录廿章里第一次复活，为基督徒的重生（即救恩），而接受同一节里的第二次复活，是指死人在字义上实际的复活。这些解经家视基督第二次再来为字义的再来，并且把大灾难中最坏的一面予以灵意化，使之消逝，让经过大灾难的教会，较容易忍受这些苦难。在这两种非字义神学系统之下，不一贯性显然成为一种优点与帮助。

2. 盟约前千禧年派

在字义释经学上，盟约前千禧年派较少不一贯的情形。也许『选择性的不一贯』是其最佳写照。在盟约前千禧年派人士间的态度标准，反应出此问题：『圣经可以经常用字义法解经吗？这似乎很难。』因此，将启示录七章所提到十四万四千个犹太人予以灵意化，是指教会。而启示录廿章的一千年，是按字义解释为一个地上的国度。

这种选择性不一贯解经原则，其危险是，既非完全字义解经，亦非完全非字义解经，解经家发现，他不断地在字义与灵意的分野上挣扎。对那些想要忠实且广泛面对末世问题的人士，特别造成困扰。Daniel P. Fuller 在攻击一贯性字义解经及时代主义系统之后，坦白承认：『旧约全部预言，必须按字义解释到何种程度，成为相当大的问题，迄今仍困扰着许多学者。』

盟约前千禧年派人士选择不一贯的解经原则，是因为他们想处于前千禧年派立场，而又不愿带有时代主义和灾前派的色彩。他们希望一面保留前千禧年派属地千禧年的观念，同时又维持盟约主义只有一个于民的观念。正如同一位学者所形容，他们所要的是『前千禧年性的无千禧年盟约主义』。事实上，这种中间立场是不合乎圣经的，因为圣经的律法与恩典体系是不能妥协的（罗六 14-15）。

后千禧年派人士 Boettner 正确地看出，前千禧年派与时代主义间的关联，他说：『前千禧年派与时代主义间有逻辑关系。大部份那些认真并热心于前千禧年派人士，会继续接受时代主义。而相反地，我们相信，当这些人开始相信时代主义的错处时，也会将前千禧年派弃置一旁。』

无千禧年派人士 Berkhof 也把前千禧年派和时代主义揉合在一起，他说：『毫无疑问，前千禧年派的预言解经基础，和时代主义的圣经解释，仍以字义或自然解经法为主要柱石。若除去此根基，则整个架构都会倒塌。』

不仅前千禧年派与时代主义不可分开，前千禧年派与灾前派亦是环环相扣的。一贯性的前千禧年派导致灾前派，后者则是前者的逻辑产物。

3. 时代主义——时代主义前千禧年立场，是一贯性字义解经的产品。在某种程度的预言解释上，甚至可以说是全部字义解经，如此就接近了时代主义前千禧年的立场。

当然，在时代主义解经家之间，仍有许多有待讨论之处。例如，启示录十一章的两位见证人，大灾难圣殿的性质，教会到新约的关系，以西结书卅四章与卅七章里的『人子』，这些仍为时代主义人士所争论。对预言的详细部份，字义解经家之间仍未取得百分之百的协议，我们也无法期望在现今世代中，取得一贯的解释。这些详细部份并不重要，而是与圣经中不明显处有关，通常亦不涉及一贯性问题。另

一方面，时代主义解经家与末世论的架构，和多数的预言细节相合。一贯性解经家原则的结果，是观念上的统一，这也是正常解释圣经预言方法的结果。

我们肯定，释经学上的一贯，远较保持个人的神学系统重要，若可以完全如此，圣以解经家的目标，应该不在于神学系统，而在于一贯性的原则。

第 11 章 一些实际的考虑

第一节 字义解释与未来

一些解经家认为，预言是如此容易引起争论，要回答所有预言问题，最佳办法就是等到耶稣既来后必能全然知晓。Floyd Hamilton 说：『无论如何，那个时候，我们将明白孰是孰非，所以现在何必争吵……？』Martin Wyngaarden 也同意说：『当我们进入天国时，将会有足够时间发现，是否这些从神宝座流出来的生命水，也有字面上的意义。』

事实上，当基督再来时，所有预言的问题都将解决，因为未来之事将完全显明。但是，这并不意味着，不需凭信心接受已经显明在圣经中的启示。事实上，我们有很好的理由，要来现在研究并了解预言。

第一，即使一段与未来有关而不直接涉及现在的预言，神亦盼望我们现在就能领悟他将来的启示。但以理书十 14，天使向但以理启示说：『我来要使你明白本国之民日后必遭遇的事，因为这异象关乎后来许多的日子。』很明显的，神要但以理明白，将来未后日子的事情。

一般犹太人对圣经将要发生的预言所采取的态度，使神极端地不喜悦，从以西结书十二 27 的记载，可窥见一斑。

人子啊，以色列家的人说，他所见的异象，是关乎后来许多的日子，所说的预言，是指着极远的时候。（结十二 27）

第二，圣经清楚显明，神要赏赐那些顺服及留心他命令的人。大部份基督徒都知道圣经中的大使命：『你们往普天下去，传福音给万民听』（可十六 15）。奇怪的是，许多蒙救赎的基督徒却并不都清楚知道，基督也命令信徒要了解及遵守圣经的预言。这命令不仅一次，乃是多次显明在圣经里。

例如，我们的主也曾提到有关但以理书所记载之事，并说：『读这经的人须要会意』（太廿四 15）。在往以马忤斯的路上，基督要门徒为听不进旧约圣经的事负责，并指责说：『无知的人哪！先知所说的一切话，你们的心信得太迟钝了』（路廿四 25）。即使在升天后，基督仍藉着启示录来传递他的话：『念这书上预言的，和那些听见又遵守其中所记载的，都是有福的，因为日期近了』（启一 3）。

显然将来事情仅有一种次序，因此，也只有一种预言系统是正确的。当我们站在基督台前时，我们是否期盼能对主说：『主啊！我们已接受你的话，并且接着字义启示，来解释末后必成的事？』当年基督对多马所说的话，似乎又在我们耳畔响起，『那没有看见就信的，有福了』（约廿 29）。

事实上，有关天堂这方面的事情，我们所不明白的问题超过所能明了的，而这些问题将来都要在荣耀中显明出来。天堂的赏赐必然属于那些相信而遵行神话语的人。

第三，对预言有正确了解，可导致一个清洁的生活（约壹三 3）。基督随时会再来的知识，激励着信徒在生活中常作准备，并且仰望神，而非将来的灾难与死亡，相信未来世界会完全按神计划逐一实现，使我们在这现今充满绝望与不公平的无神世界里，仍然满有忍耐与盼望。

Alva. J. McClain 对此作一个重要总结：『前千禧年的历史哲学是合理的。它以圣经及理性为基础，对人类历史采取乐观看法。更进一步而言，若能正确明白，则有实质上的效果。现实生活虽有罪恶的悲剧，仍旧是具有价值的；因此，所有力图改善的尝试也是具有价值的。甚至在对立和挫折中，我们深信帮助已在途中，即从上而来、超自然的帮助，如此使我们可以得着激励。』

第二节 字义解释与自由主义

教会领袖应注意到，接受预言的字义解释有一个无可否定好处，就是遏止教会中自由主义与现代主义的增长。事实上，要找一得字义的预言解经家，同时又是自由主义神学家是不可能的。

理由很简单，字义解经的特性是接受圣经逐字灵感说；自由主义则否。字义解经的基础，必须承认一个事实，即圣经的话语是受灵感而写成的。因此，字义解经法合乎圣经灵感的性质与事实——现代主义则完全拒绝此种教义。

当然，要支持圣经的灵感，却不按字义解释预言是可能的，但事实上，要按字义解释预言，而不接受圣经灵感教义是不可能的。字义解经与圣经灵感是息息相关的。这就是自由派猛烈攻击圣经字义解释的原因。Robert M. Grant 控诉说：『基要派人士是字义解经家，他们极端地反对批判观念，他们天真地伪拟圣经神学，使他们坚持圣经逐字无误说。』预言被认为是圣经超自然来源的最高证据。惟有按字义阅读与解释圣经，这种证据才是可能的。

字义法是对抗、攻击自由主义的最佳防卫方法，寓意或灵意解经却很容易助长自由主义。其原因是不难发现的，藉着灵意解经，这些预言解经家暗示，他们无法完全接受神话语的表面价值，因此减弱了逐字充份灵感说的看法。事实上，有许多福音派人士开始以灵意解释预言，然后否认圣经每个字皆受灵感，其教导的结果，认为只有圣经中『启示的』部份思想与观念是受灵感的。这种减弱灵感教义迹象，是自由主义所欢迎的。改教者马丁路德的看法很正确，他说：『我观察了许久，所有异端与错误邪说的开始，并不像一般认为，是从圣经里的词句而来，乃因忽略圣经中的词句，并且加上完全主观的推论和解释。』

将圣经预言灵意化的福音派人士，逻辑上无法禁止，自由主义、现代主义以灵意解基督论和救恩论的某些部份。若福音派人士能采基督地上的国度灵意化，自由派人士岂不也能同样以灵意解释基督在地上的工作，包括他的神迹与复活？将圣经预言灵意化的释经原则，同样亦可用来将基督的第一次降临灵意化。基督徒将部份圣经灵意化，例如，圣经预言的部份，会丧失对抗自由主义的要素。

毋庸置疑，今天许多具领导性的更正派教会（被公认为非字义解释预言者），正和潜入他们中间的自由主义作垂死挣扎。非字义解释预言的方法，为自由主义在教会中大开方便之门，并且有助于它的增长。字义预言解释，有效的组合逐字灵感

说，是对抗自由主义强有力的防御工具。

第三节 预言在教会中的角色

对正统教义或救恩而言，预言本身并不是最具决定性的。因此，它不应该造成基督徒团契关系中划分界线的课题。就团契关系而言，信徒当中的分界线，是在主要信仰教义上，并非在特殊的末世论系统上。

另一方面，在神话语中预言占相当大部份，因此，不能长期将它置之度外，教会在教导与讲道圣工上，迟早会碰到圣经的预言，那么如何呢？看见教会团体的领袖发表如此不确实与矛盾的见地，再没有比这更悲惨的景况！顷刻间混淆的种子就散播各处。

在这种情况下，很自然的选择就是放弃对预言属天一面的充分了解，忽略或减轻预言经文的意义。但是，若如此忽视神大部份的话语，或如此粗略地解经，教会领袖将无法喂饱他们的羊群。

因此从实际立场来看，教会团体或基督徒组织有权利——实际是义务——肯定他们的领袖至少对预言的一般架构应有一致的看法。信徒相交与正统教义的争论是毫无关联的，不论预言解释如何，这两者都是要维持的。若教会领袖在圣经预言上，彼此有心灵一致的看法，将会减少教会中撒但将神话语打折扣的机会。

当我们确知，预言在圣经中不仅占着主要部份，同时涉及所有神的话语时，急切呼吁预言的一致性是不容缓的。预言并不只局限在神话语的某部份，其根源延及整本圣经。『末世论的解释，对我们所坚持的许多其他教义，也会有肯定的影响。一个人对末世论的看法，会影响他的整个神学系统、历史观、圣经解释原则和教会观，把教会看作有机体，和与其他机构有关的组织，以及圣经神学的看法。

例如，婴儿洗礼问题，基本上与圣经预言解释有关，正如 Wyngaarden 的解释：『根据圣经对新约的教训，是否就要将旧约灵意化呢？……同时，这些研讨对是否拒绝婴儿洗的问题，也是相当重要的。』

或者以基督的位格与工作为例。既然所有主要的预言主题，都与基督的第一次或第二次再来有关，忽略预言，即忽略基督位格与工作的某些部份。因此，我们无法否认预言在教会中的重要性。

第 12 章 结论

个人如何解释预言，决定了他末世论的架构。只要解释上的问题没有解决，争辩圣经预言的体系和细节都是无益的。所有关于预言的问题，最终都必须在正确释经学的架构内来处理。

在本书内，我们曾尝试建立解释预言的适当立场。我们也会指出，正确完善的释经学乃要求整本圣经须按字义解释，包括预言在内。按字义解释预言，乃是基于圣经的权威，历史的应验，早期教会的惯例和实际的需要。同时，我们也澄清预言的本质与过程，并且显示他们如何确认字义法的有效。圣经预言绝非起源于人的幻想，而是圣灵灵感的作品。

我们曾考量要适当地解释预言，就得按释经学的一般规则。查考圣经预言时，无需套上特别深奥的法则。无论预言或非预言的经文，都必须遵循一般人正常沟通的规则来解释。

对预言语法的合宜观点，乃是对非借喻性、非象征性及非预表性用语的要求，而非借喻性、象征性及预表性用语，这占了圣经预言的大部份。当圣经预言隐藏于不实在、不真实的烟幕下时，它就不再是启示，而是谜语了。

我们解释过，有关预言的应验，通常预言是对特定事件的前瞻、期待，虽然那事件可能会有前兆和应用。预言的多重应验，并不真正反映出神启示基本的完成。

在本书最后一段，我们曾说明，与预言解释有关的一些释经学和神学课题的重要发现。解决这些课题，多半是按个人在解释预言时，接纳字义的程度，我们曾讨论过要解决这些争论，必须基于一致性的字义解经。谈过按字义解释预言的论据，那些愿意按字义表面真义，接受圣经预言解释者是有福的，唯有如此，预言的『话』才能成为『黑暗中间耀的光』（彼后一 9）。解释者会得着深邃的自信与喜悦，因为在开启神话语的无穷宝库中，他所涉及的是事实，不是幻想。

当解经家已拥有解释预言的稳健基础后，第二步就是将这些发现应用在生活中。生活常是满有各种困苦，但我们却能在预言中得着安慰、盼望和喜乐。一个委身的解经家，尽心埋首于神话语中发掘真理，并透过祷告，把它存放在人心思的深处，这才称得上是『作无愧的工人』（提后二 15）。

『主耶稣阿，我愿你来！』

附录 1 新耶路撒冷

在预言中的新耶路撒冷，其中的好人已经经过一场激烈的挣扎与战斗。但最重要的问题是，圣经中描述的新耶路撒冷，是否指实际物质的天城，或者只是借喻，或象征其他事物？

一、非字义解经法

1. 使用非字义解经法的理由多数解经家坚持，启示录廿一章与廿二章的新耶路撒冷，必须按借喻及象征法解释。暂且不论这个描述是在异象中，并且是载于『高度象征性的书』要反驳它是一个物质的城市，有好几个强有力的理由。

一个经常被提出的理由，是那城市异常巨大的规模。见异象的约翰形容这个城市长宽高都有 12000furlongs（参见启廿一 16）。如此，这个城市长宽有 1500 哩，其高度达到外太空。由于耶路撒冷的体积如此庞大，许多解经家就毫不犹豫地跳进非字义解经的窠臼里。解经家 Swete 叹息说：『如此广大的空间实在难以想像，惟有在象征派用语中才能容许。』 Albert Barnes 对此嗤之以鼻：『市按字义而言，这个城市从天上降下来，而以如此的比例安置在地球上……这是一件荒谬可笑之事。』

有些解经家同样发现，这个城市的高度令人晕眩，这明显的暗示此城是象征性的。在批评其主要高度之后，P. W. Grant 结论说：『没有比这更清楚的证明…所有景象都是象征的。这种高度与我们地球的构造太不协调了。』

此外，在新耶路撒冷的事物，对某些人而言，似乎不太对劲。Clarke 相信：『在属与永恒的国度里，黄金与珠宝是无一席之地的。』并且 Grant 评论说：『没有物质上的墙与域，…所有都是象征神的真以色列民地位崇高，平安、荣耀与祝福。』

然而，重点不在于预言的对象，或是否合乎现世的情景，而是在永恒情景中是否合乎神作事的方法。关于新耶路撒冷的大小，John Walvoord 说：『不论它的形状如何，若它要容纳历世历代被拯救的居民，包括未达负责任之年而死的婴孩，则这个城市要占相当庞大的空间，这是正确的。但是要坚持每个人继续不断、永远居住在城墙内，不见得是正确的看法。这含意是有许多地方为每一个人所预备，并且这城是为历代圣徒预备的住处。』

2. 如何将新耶路撒冷象征化我们一旦以非字义解经法解释新耶路撒冷，就被视为基督教会的一种象征。『你将看见一个象征着金碧辉煌与华美的东方教会围绕着你，』许多解经家这么认定。其他人则认为，这是将未来的教会象征化，亦即『在末后的日子里，教会将会兴盛，并且有普遍的增长。』

另一个解经团体，不认为新耶路撒冷是一个象征性的教会，而解释它是天上喜乐的象征。换言之，约翰所看到的天堂景象是如此宏伟、无法领会与超自然，以致于他必须使用当时代的一些象征与借喻，使读者明白他所见到的异象。

3. 异端与象征化城市新耶路撒冷是象征的，至少对三个主要异端是相当重要

的——基督教科学派、摩门教、以及瑞典堡派。

基督教科学派几乎把新耶路撒冷城的每一细节象征化，以便配合其异端教训。对基督教科学派的领袖来说，新耶路撒冷的预言是『神圣科学的首先与末后。』换言之，就是一点帮助都没有！因此，新耶路撒冷所谓『没有圣殿』意味着『无物质形体的人』，并且『羔羊的新妇』所描述的是『男女两性在灵里联合为一，不再是单独的两个人；这种复合的属灵观念，反映出神是无限的智慧，不是一个有形的实体。』

Joseph Smith，摩门教的创始人，企图在美国密苏里州建立一个象征性的新耶路撒冷（『锡安』）。表面看来，似乎应验了他所领受的两项启示。第一个启示在 1831 年 2 月宣称：『你若祈求，就会（得着）启示加上启示，智识加上智识，……你祈求，必在我指定的时间向你显明新耶路撒冷会在何地被建造。』另外一个启示是在 1832 年 9 月时凭臆测，认为神启示新耶路撒冷将要建立在『密苏里州西方边界上』然而，由于未能成功而被逐出密苏里州，摩门教最后落脚于犹他州。

瑞典堡派本身虽小，却是在知识份子中深具影响力的教派，他们于 1821 年成立，在不列颠群岛。其创始人 Emmanuel Swedenborg (1688-1772) 自称得到一个特别启示，主张 1757 年『旧有的教会』（或传统形成的基督教）将要消失，并且万物都要更新。这种从『使徒性』到『启示性』的改变，意味着新耶路撒冷已降临在地上。因此，瑞典堡派称自己为新耶路撒冷教会。

创始人 Swedenborg 写了许多书，有一本是启示录注释书，书名为 The Apocalypse Revealed，这本注释书是解经学上，一个无法控制的风暴例子。下列所引用的话足以证明：『圣经所说的 12000 furlongs（启廿-16），就是指那个教会所有的真理与事物。所以 12000 表示 12，而 12 就是表示所有的物质与真理……』

二、字义解经法

时代主义前千禧年派的解经家相信，新耶路撒冷的描述必须按字义解释。下列是五点重要的理由：

第一，对圣城新耶路撒冷的描述，清楚指明实际城市的所有资料——空间大小、根基、墙壁、城门、街道等。城市里的居民并非以人形体住在其中。正如 McClain 说：『我们没有理由拒绝，以字义来解释城市本身。虽然无法完全了解它的构造细节，但没有一个是在可能范围以外。』

第二，虽然使徒约翰在异象中看见这预言，但是他并没有任凭想像力，予以夸张的描写。当他看到无法描述的事物时，他尽力以类比的名词表达（例如，『好像碧玉』与『如同明净的玻璃』）。事实上，约翰的记载像『如城门般大的珍珠』这些非属世事物时，证明他并没有为了使读者容易了解，而改变预言的形式。他按所看见的异象尽责地将其记录下来。

第三，显示天上之城给约翰看的天使，和前四章（启十七章）提到，女人骑在兽上的天使是同一位天使。在第 7-18 节中，天使很详细的解释女人骑在兽上的

情形，并且以 18 节『你所看见的那女人，就是管辖地上众王的大城』为解释的结束，如此显明了象征性的描述。然而，关于新耶路撒冷的描述，同一位天使并没有提到这可能是象征的暗语。每件事情的启示俨然是真实的，并且当约翰强抑住感激与喜乐之情，准备敬拜这位天使时，天使回答说：『千万不可……你要敬拜神……那些洗净自己衣服的有福了，他们……也能从门进城，（启廿二 9-14）。』

因此，即使在最后告别的话，启示的天使仍未按所谓的象征主义解释新耶路撒冷，反而再次提到新耶路撒冷的城门是珍珠门。

第四，在描述新耶路撒冷时，住在这城的居民与城本身是有区别的。若耶路撒冷象征教会，并且其居民是教会的成员，教会本身岂能自相分离？

第五，族长亚伯拉罕住在迦南地的帐棚，『等候那座有根基的城，就是神所经营、所建造的』（来十一 10）。此外，早期的希伯来基督徒确信，因着他们地位上的权利可以『来到……永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷』（来十二 22）。并且我们的主应许门徒说：『在我父的家里，有许多住处』（约十四 2）。这历代以来对许多人所应许之城的盼望，不可能只是一种象征。若圣徒最后发现他们长久以来的盼望，只不过是一种无形体的快乐状态，甚至自己就是那盼望的本身，则是一个最大的欺骗。

解经家 Newell 的见解是对的，他说：『亚伯拉罕崇高的信心，引领他离开举世皆知的文明城市，成为一个异乡人和客旅，他所关心的，仅是得到一个洞穴以埋葬他的妻子……若是如此，他所要寻找的只是一个地方而已。神也没有让他失望。』

第六，在永恒里的一个实际物质城市是合乎逻辑的，因为被救赎者的身体构造，就是一个复活的身体直到永远。复活的身体没有实际物质的形体依据，是极端不可能的。在永恒里，非物质的形体无法容纳灵魂。『在此只有一个充满幻影、蒙福异象的世界。不会只有灵体，也永远不可能只有灵体，他只有活在身体中，才能了解，而且他会永远在躯体中去感受相交或怜悯。』

第七，对一个受过神学训练的学者来说，要他接受一个字义、物质上的新耶路撒冷是相当困难的，但是对于多数没有批判思想的平信徒来说，却是相当自然与合乎逻辑的。一个字义的永恒之城，似乎可以满足人们灵魂深处的渴望。『在讲道、祷告、诗歌、日常谈话、希望与渴盼中，我们经常流露出字义的观点，这是人们最自然联想到的观念，也最合乎我们的冀求与期盼。因此，很多主张字义城市的人认为，这种说法和基督徒的感受与想法不会差得太远。』

三、澄清

也许我们应该澄清我们对新耶路撒冷的立场，坚持新耶路撒冷是有形有体的城市，不见得是否定，从城的结构部份与特征仍可以获得属灵的应用与功课。例如，『生命河』（启廿二 1）是真实的河，它是指着灵命的丰盛而言，也是在永恒之城里每个人所拥有的。Herman A. Hoyt 说：『每个细节都应按字义解释，但是这城市里每样事物都在述说神的荣耀和美德，这些物质提供了双重的目的：（1）它们是结构的实体；并且（2）它们提供象征物，以供默想。』

附录 2 千禧年的献祭

在以西结书四三章到四六章，描述千禧年殿内的献祭与奉献景况。若按常规解释以西结书中的预言，在千禧年里，以动物献祭是无法避免的事实。

但是，曾经有解经家接受千禧年献祭的观点，却遭到一阵讥诮，反对之声多如弹雨。有人以新约教训提醒他，基督在十架上一次献祭，就永远替代了利未人的献祭。Snowden 说：『那是新约中最清楚的普世教训，摩西时代的献祭制度已在基督里完成，并且已被挪开，犹如快消失的影子……』Archibald Hughes 讽刺说：『今天在新约之下恢复这些献祭是背道行为。但是在同属新约时代的千禧年，却被认为应按预言实现！』

无论如何，对千禧年献祭的争论，以下皆自认为是适当的答案：

第一，拒绝千禧年献祭的解经家，通常也拒绝千禧年国度。这种拒绝地上国度的看法，经常与排斥字义的预言解经法息息相关。相反地，一旦字义解经法为人支持，千禧年的献祭将重现曙光，且为合理的说法。正如非字义解经家 Loraine Boettner 正确地指出：『惟有字义解经家会认为，重建献祭制度与圣殿仪式是有意义的。对后千禧年派或无千禧年派而言，这太过于强调物质主义了。』

第二，千禧年献祭之说，不仅是以西结的预言，在旧约中也有其他先知预言此事，例如以赛亚（赛五六 6-7；六十 7），撒迦利亚（亚十四 16-21）和耶利米（耶卅三 15-18）也有相同的预言。事实上，耶利米讨论大卫之约里献祭之事，将献祭制度放在比以西结更强的根据上。

在新约时代，基督自己当然预知犹太仪式会恢复，所以他力劝大灾难中的圣徒说：『你们应当祈求，叫你们逃走的时候，不遇见冬天，或是安息』（太廿四 20），因为犹太人有关行走距离的规条，会妨碍他们在安息日逃走。此外，也预言在大灾难期间，那行毁坏可憎的站在圣地（太廿四 15）。使徒保罗形容大灾难中的罪恶之子，甚至『坐在神的殿里』（帖后二 4）。

第三，无论在旧约、现世或国度时代，动物献祭永远都不能除罪（参见来十 4）。祭物的血绝不是神所预定，可以有效的赎罪成就救恩（参见来十 1-2）。McClain 说：『圣经中没有一个祭物可以具有赎罪的意义。』然而，许多非字义解经家承认，在旧约时代的献祭是有功效的。例如 Oswald T. Allis 肯定旧约时代的献祭，『……在摩西与大卫的日子里是具有赎罪性与功效的。』

肯定旧约献祭具有功效后，无千禧年派人士把前千禧年派人士逼到死角，因为后者相信旧约中的献祭，将要在千禧年时重新恢复（以一个更荣耀的形式存在，并具有更完全的意义）。既然旧约的献祭是有功效的，千禧年的献祭亦同样有功效，这就与基督自己成为祭物，在十架上代死明显抵触，并且减低其功效。无论如何，承认旧约献祭有功效的性质，无千禧年派人士无形中已减弱了十架的功能，旧约时代的祭物若具有功效，则再也不需要基督在十架上的代死，

旧约献祭的真正目的，是藉着献祭来遮盖人的罪，直等到基督在十架上一次将自己献上，就使圣徒得以完全。这是希伯来书的主题，它的对象主要是信主的犹太人，这些人有回到以往宗教形式的趋向。希伯来书所要证明的是，因着基督的降

临，基督徒不需要再献上祭物，所有罪的问题，都藉着基督代死的功劳得以解决。

第四，当动物祭物已藉十架除去后，没有理由不许某些纪念耶稣完全和最后的献祭之事——包括目前的教会时代与千禧年时代。

目前，我们实际上可以藉着主最后晚餐的饼与酒，来纪念基督的献祭。基督命令他的门徒要参与其中，『为的是纪念我』（路廿二 19）。使徒保罗告诉哥林多的信徒有关主最后的晚餐，是要『表明主的死，直等到他来』（林前十一 26）。为什么『直等到他来』？因为当主再来时，基督徒将要成为一个不朽、复活的身体状态，他们不需要藉着外表的纪念，提醒他们基督在十架上可畏的献祭。

然而，在千禧年里有非复活形体的居民，他们需要基督为他们死在十架的有形纪念。根据预言，神决定以千禧年献祭，让那些在国度里的人纪念基督的牺牲。

『若耶稣在山上变像时，谈话的重要主题是他的死，他在耶路撒冷所要成就的事，则在那日子里，他为我们死的价值与利益更会成为谈话的主题……』

第五，虽然千禧年献祭是作为基督献祭的纪念，但并不是纯粹的纪念性质。这是和神权统治下的生活有关。

这就是我们的意思。就实际意义而言，千禧年国度将是犹太神权制度的恢复。目前，在旧约制度下，祭拜者献上祭物有两个原因：

（1）因着良心的缘故或『想』起罪来（参见来十 3）。

（2）为了与神权政体协调。

既然在旧约时代，个人与神权政体有整体关系，而与神权政体有整体关系的人犯罪，会影响他与神权政体的关系。但是只要呈上祭物，就有可能与神和好，与神权政体协调。那些没有参与献祭者就会从会众中剪除。

由于在千禧年中，会恢复神权政体，旧约时代的神权政体仍然大部份有效。正如旧约时代的献祭同样是『使以色列家与神和好』（结四五 15-17；参见四四 29），如此耶和华必悦纳他们（结四三 27）。

关于以西结所说的圣殿献祭，无千禧年派解经家最喜欢提的经文是：

主耶和华如此说，以色列中的外邦人，就是身心未受割礼的，都不可入我的圣地。（结四四：9）

而其批评者痛骂他们的的问题是：『这就如同我们前千禧年派朋友所认为的，割礼也只是一种「纪念」而已？』

在回答这些问题时，必须注意到在旧约时代，并非禁止犹太人参与敬拜耶和华的仪式。外邦人可以进入神家中，呈献他们的祭物（参见利十七 10, 12；民十五 14）。然而，在以西结书这段经文，先知所说的是，外邦人在圣殿里进行亵渎神与未经许可的仪式。虽然这些侵犯之举是转眼才发生之事（参见结四四 7），先知现在预言，在千禧年圣殿中献祭，这是圣殿的准则。

此圣殿准则明显的意义，是要维护千禧年中神圣的敬拜，并且承认在千禧年圣殿里，是以神所拣选的子民为中心。这是实际的圣殿准则，若要从此圣殿准则中，挤压一些牵强的意义，是毫无必要的。

附录 3 耶稣的国度

耶稣和施洗约翰都从『天国近了，你们应该悔改』（太三 1；四 17）这个呼喊，开始他们公开的传道工。耶稣差遣他的门徒出去传道时，有下列的指示：

『外邦人的路你们不要走。撒玛利亚人的城你们不要进，宁可往以色列家迷失的羊那里去，随走随传说，天国近了。』（太十 5-7）

这事以后，有一群门徒（七十人）在传讲天国福音之后，欢欢喜喜的回来，耶稣对他们说：『看见你们所看见的，那眼睛就有福了。我告诉你们，从前有许多先知和君王，要看你们所看的，却没有看见。』（路十 23-24）

一、辨认神所提供的国度

按正规研读四福音书中，我们没有其他的选择——基督提供了旧约先知预言的国度，或者提供了一个完全新的国度，应验了旧约预言的属灵意义。

后者观点是非时代主义解经家所赞同的，他们说：『耶稣提供一个属灵的国度，而这就是它遭到拒绝的原因。』当犹太人盼望一个属地国度，而拒绝接受耶稣新的国度观念时，基督就设立了教会，从那时起，教会成为属灵的『以色列』，取代了以色列，永远成为神的选民，也成为合法的接受者，承受神对古以色列民的应许和所立之约。George Ladd 说：『这个被犹太人所拒绝的国度已很成功地被建立起来，即使现在也可以经历到。』

然而，按正规阐释四福音书，显示一项事实，耶稣带来先知所应许这个属地的大卫国度，当犹太人拒绝接受时，天国就耽延了，而教会时代就此开始。有三个主要理由支持这种说法。

第一，耶稣时代的犹太人，大家同心等待弥赛亚来临，恢复大卫的王权与国度。这种对弥赛亚的期盼，在当时为信徒与非信徒所深信。因此，施洗约翰的父亲撒迦利亚因着弥赛亚的兴起，而赞美神说，这位弥赛亚是：『藉着…圣先知的口…拯救我们脱离仇敌和一切恨我们之人的手』（路一 69~71）。天使加百列告诉马利亚有关耶稣的事，他说：『主神要把他祖大卫的位给他』（路一 32）。犹太人在希律的法庭中，准确地描述那即将要来的弥赛亚，有如『一位君王要…牧养我以色列民』（太二 6）。

无千禧年解经家承认，犹太人曾经等待弥赛亚国度预言的应验。但是他们附带指责犹太人的盼望有偏差。『那就是将犹太即将来临弥赛亚和他国度的预言字义化了，』Snowden 说，『这导致犹太人对弥赛亚有错误的观点与盼望，如此产生了痛苦的失望…那就是字义解经蒙蔽了犹太人，使他们看不见自己的弥赛亚。』

不论犹太人对所等待的国度看法对错与否，我们相信有一点值得重视的就是，当耶稣出现宣扬国度之时，犹太人也正等待他们先知所应许的国度。

第二，主开始他公开的工作，迫切地发出悔改的呼召，『因为天国近了。』耶稣并没有纠正当时盛行于犹太人所盼望的观念。若耶稣所说的国度与一般犹太人

所盼望的不同，耶稣不会矫饰言语而下说的。即使一些非时代主义人士也坦白评论说：『尽管耶稣不断地提到神的国，但是耶稣未曾停下来为国度下定义。也没有一位听众打断他的讲道，询问他：「夫子，你常提到「神的国」有什么意义？」』

就一般诚实的观点来看（先不论神的诚实本质），若犹太人期望恢复大卫的国度是错的，耶稣在开始宣讲他的国度前，应先指正犹太人的错误。基督怎能如此有信心的要求百姓悔改，而在他们悔改的情况下，提供一个与他们期望中截然不同的国度？这种错误的带领会使基督产生罪咎的。

基督没有纠正犹太人的国度观念，实际上，他是以犹太人的用辞和定义，来宣讲他的国度。在往耶路撒冷的路上，耶稣论到『亚伯拉罕、以撒、雅各和众先知，都在神的国度里』（路十三 28）。在另一个例子里，他预知『将有许多人来，在天国里与亚伯拉罕，以撒、雅各一同坐席。』（太八 11）当基督受欢迎进入耶路撒冷时，人们把一切对君王的赞美归与他，并说：『和散那！……奉主名来的是应当称颂的。那将要来的我祖大卫之国，是应当称颂的。高高在上，和散那！』（可十一 9-10；参照路十九 39），耶稣接受这些称呼，甚至在这些怒容满面的官长面前，为它们辩护。

宗教领袖们知道，耶稣所提供给百姓的是大卫的国度，因此他们耽心『罗马人也要来夺我们的地土和我们的百姓』（约十一 48）。犹太人官长认为，他们拒绝耶稣和他的宣告是对的，他们认为，这样是为了罗马统治者，及自己的宗教地位。耶稣把官长们的意念，放进他的比喻内，他们大声喊叫说：『我们不愿意这个人作我们的王』（路十九 14）。犹太人领袖显然明白耶稣所提供的国度，并且相当谨慎的处理它。

所以任何人读四福音书，不可能不明白耶稣所提供的国度，就是旧约先知所预言的。

第三，耶稣的门徒不仅相信，而且向外宣扬弥赛亚的国度。耶稣亲自教导他们，差遣他们，也欢喜他们的服事（太廿 20-21；路九 56；廿四 21）。若耶稣不是预备建立弥赛亚国度，他会差遣他们，用神迹去宣讲一件虚幻欺骗的事吗？门徒们如此相信他们所传的信息，甚至在基督复活后仍然问说：『主啊！你复兴以色列国就在这时候吗？』（徒一 6）George Peters 认为：『若说我们比他们更认识这国度的本质，这是很愚昧的，因他们很清楚奉差去劝人悔改。』

有时一些人指出，若耶稣真提供大卫的国度，为什么有时他小心翼翼，对这件事保持沉默呢？为何他不把事情解释得更仔细清楚呢？答案有两方面：（1）即使在许多时候，耶稣明确的宣告，自己就是弥赛亚，他也是很小心谨慎，免得引起罗马人公开的敌意及迫害。这个国度在旧约中已经说得很清楚明白，那时代的人也知道许多有关国度的事，耶稣认为经上已载明国度的事。（2）基督预先就知道，犹大人会拒绝他要提供的国度，天国降临将会延后。过度的自承君王不仅不合当时情况，也会被犹太人领袖利用，控告他是政治叛乱者，而不是罪人的救主。

这种情势很微妙，因此要仔细明辨，有智慧的处理。我们的主处理得无懈可击。正如 George Peters 指出，天国的提出就是『足以清楚试验人的悔改与信心，足以区别那些接受神话语而不附加人意者，并且足以具体鼓励他的子民对弥赛亚的盼望。』

J. Sidlow Baxter 所观察到的，很适合作为这一段讨论的总结：『主耶稣所宣

讲的国度，其理想观念确实是吸引人的，但是它一定会被拒绝，因为与事实不合。虽然它的理想相当完美，但是它的根基却不是建立在新约的基础上。』

二、国度遭拒

耶稣所提供的国度，正是百姓所寻求的，但是他们拒绝了，为什么呢？非时代主义的标准答案是，犹太人之所以拒绝，乃因耶稣所提供的国度，全然不同于犹太人所期盼的。

后千禧年派人士 Boettner 说：『若基督所提供犹太人的国度，正如时代主义所认为的，是一个政治性国度，有大卫王和所罗门王般的壮观与荣耀，，他们一定会接受，并且在他的号召下重新聚集。这才是他们所期盼的国度，但是他很清楚地拒绝提供这样的国度。』盟约前千禧年派人士 Ladd 也同意：『很可能犹太人误解了主所提供他们的国度。事实上，因着他们的误解，以致他们没有接受。他没有提供他们心目中所盼望的国度，若神赐给他们属地的大卫国度，他们就会接受……』。

然而，时代主义解经家坚持主张，基督所提供的国度就是先知们所预言的，也是百姓所盼望的。犹太人拒绝耶稣提供的国度，并且延后它的降临，是有双重的原因。

第一，百姓群集前往，期盼接受国度即将来临的好消息。但是，当基督提出要求时，人们发现他们自己在道德上没有准备好，完全不能承受所提供的国度。『基督信息中新而令人困惑的思想，乃是必须悔改……他们之所以认为这样的要求是新的，是因为在耶稣时代的犹太百姓所期盼那要来的国度，是带有能力权势的，而不是要求他们有任何内心的改变。』

第二，犹太人的官长坚持不承认，他们所期盼的弥赛亚就是耶稣基督。当他们的字义解经法确定指出，耶稣就是弥赛亚时，他们却拒绝这些弥赛亚的预言已在他里面应验。因此，耶稣的受难钉死，是他们的不信和硬着心抵挡拿撒勒人耶稣的结果。『对字义法最大的责难，就是它是导致基督被钉十字架的解释方法。』过失不在犹太人的解经法，而在他们拒绝把解经法的结论应用在基督身上，只是把基督视为『木匠的儿子』（太十三 55 ；可六 3）。

由于不愿意接受国度里要求灵性的悔改，和国着假冒伪善与罪恶的光景，引起他们有理的责任而恼怒，同时也害怕失去他们的地位及权势，犹太人领袖和他们的百姓就拒绝了基督和他的国度。

当所提供的国度收回后，基督传道的方式就明显地改变了。国度不再是近在咫尺，反而离他们相当遥远。耶稣比喻一个贵胄要往远方去（路十九 11 — 27），『因为他们以为神的国度快要显现』（11 节）。在国王儿子娶亲筵席的比喻（太廿二 1-14），和大筵席（路十四 15-24）的比喻里，『娶亲』和『筵席』都延后了，因为所请的客人都不配。耶稣明白地告诉犹太人，『神的国必从你们夺去，赐给那能结果子的百姓』（太廿一 43）。

三、国度的澄清

1. 基督是否真的提供国度？批判者说，因为基督知道犹太人拒绝接受，致使天国的降临耽延，所以基督不可能诚意地提供国度。

我们的答覆可见于预定教义，正如此教义一样，这是永远不可能完全解决。在圣经里，有时候神建议做一些他已确知无结果的事情。有时候，甚至他类似的行动会被劝阻。例如，当以色列百姓在巴兰旷野加低斯反叛时，神宣告他们不得承受迦南地，叫摩西的后裔成为大国，比他们强盛（民十四 11-20）。但是由于摩西的恳求和神的预知，并没有执行他自己命定的事。当耶稣向耶路撒冷百姓呼喊：『我多次愿意聚集你的儿女…只是你们不愿意！』（太廿三 37），他是诚心愿意的邀请，但他确知所期望的回应不会实现。

神的心意是『不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改』（彼后三 9），虽然被拣选的数目，都是他早已预定的，但他的心意的确是真诚且善意的。Lewis S Chafer 指出：『记得神在世界被立之前已备妥那待宰杀的羔羊。虽然神警告亚当不可犯罪，但是神预料人会犯罪需要救赎。若亚当未犯罪，那么神预备的救赎计划，也就无需实施了。』

加尔文派神学家应该很容易了解，基督诚心愿意提供天国，但确知下被接受，以致耽延天国的降临，这其间的矛盾。但这种思想似乎在加尔文派解经家当中，引起极大的不满。

一些非时代派解经家坚持，若大卫的国度是基督所提供，那么无论犹太人是否拒绝，还是应该建立。Mauro 的理论是『若复兴以色列在地上的国度的时间到了，不管任何人反对，他都会成就……』。我们的答案是，就国度来说，这就是神命定的作事方法，正如在预定论之下，神还是提供对『全世界』的救赎。

2. 岂不轻看基督的十字架？常有些人指责，若基督所提供给犹太人的，是字义的大卫国度，这暗示十字架的救恩不是必须的。赤即，若犹太人已接受国度，耶稣就不需要死，因为不需要耶稣被钉十字架，天国仍能建立起来。Oswald T. Allis，认为这是『对时代主义人士最严重的异议，』并且继续提供各种暗示的假设：『（字义法）造成基督的十字架是不必要的，因它暗示弥赛亚荣耀的国度可以立时建立。既然弥赛亚国度是永无止境的，则十字架就毫无立足之地。这种说法导致的结论是，若以色列民接受耶稣是弥赛亚，则旧约的献祭仪式足以赎罪……』

我们可以肯定答覆，若犹太人接受国度，十字架仍然是必要的。代替受苦和受难的弥赛亚，是旧约先知对国度原有的观念（参见赛五三章）。旧约先知所预言的，是一位受苦、也是作君王的弥赛亚。因此，甚或神的计划中，没有教会存在，十字架仍是必要的。钉十字架是建立国度必备的条件，也是建立教会必备的条件一样。当我们论及，基督提供大卫的国度，我们并非讨论十字架和它的必要性。国度的提供与神永远的计划有关，并非讨论十字架必要性的那一部份，当然十字架也是神计划中重要的一部份。

Charles Caldwell Ryrie 所著 *Dispensationalism Today* 页 166-68『Turning the Tables』一节中，针对批判者大肆指责，我们简述如下：假定耶稣在人的心中，提供属灵的国度，悔改是接受国度的条件，并且百姓也确定悔改重生，十字架

所发生的又是怎么回事呢？因为钉十字架事件尚未发生，那么，在那些日子里，难道在基督受死之外另有救恩之道使百姓得救吗？

3. 国度是否不会比现今更好？我们的答案是神的国度会比现今更好，事实上，当百姓拒绝人子耶稣基督就是弥赛亚时，先知所预言那应许的国度就耽延了。虽然如此，在耶稣的第一次降临与第二次再来的居间时代，国度仍照预期的出现，并且会比现今更好。

实际上，国度具有未来与现在两种形态。未来形态是千禧年国度，它将在基督第二次再来时建立。通常字义解经家提到国度时都是指此。然而，字义解经家也承认，现今的国度形态具有两方面的定义：（1）是神在今日已蒙救赎者心中掌管的一个属灵国度。（2）是神掌管一切得救与未得救的受造者之永远国度。

附录 4 英以主义

批评者有时会指出，某些异端的末世论部份，是按字义解释，因以他们采用『罪恶联想』的技巧，将字义法打入恶徒的角色！

若说有些狂热团体或异端，他们的教训包括第二次降临或千禧年，不见得他们这些教义一定是可疑的，或方法、步骤是错误的。基于『罪恶联想』，这种争论并未经过审慎的学术检查，只有容易受骗者，才会接受这种手段的解释。

在许多异端中，是常被批判者提到的，就是英以主义（Anglo-Israelism），所以在此要挑选这个异端作更进一步的审查。

一、英以主义的说明

1. 英以主义的理论

英以主义是一种异端，主张英国人是以色列『十个失落支派』的后裔，如此正符合且应验了神对以色列人的应许，Times or India 于 1930 年 7 月 14 日，以整版篇幅刊登英以世界联盟的广告，他们以下列的字为标题。

『英撒克逊民族和相关的民族（Company of Nations）以及居美利坚合众国的同族，组成神国在地上的基本民族』

最近，这异端在美国最有力的发言人 Herbert W. Armstrong 说：『根据我们的了解，解开预言最重要的钥匙，就是美国和英国人民在圣经预言中的身份。这答案已被找着。』

2 异端的『圣经』根据

圣经中一些预言，涉及巴勒斯坦的北部岛屿（耶三 12）及西部岛屿（赛廿四 15）。英以主义肯定说，不列颠群岛正符合这些地理上的位置，甚至观察到英语语系也很接近希伯来语系。

例如，像 *Berry*, *Garden* 和 *Kitten* 等字的发音很接近希伯来文的字，分别是

YdP (fruit), wC (garden), wjq (Kitten)。同时像希伯来文的字 XYa (man) 和英文字尾有-ish 的字 (如 British 及 Spanish, 意思分别是『从英国来的人』和『从西班牙来的人』) 在语音及意义上比较类似。

英以主义也主张在经文中, 提及以色列的十个支派都是指『以色列』, 从来不是指『犹太人』。他们说犹太人是犹太的后裔, 是在咒诅之下, 而以色列是神的选民, 后来建立了大英帝国, 根据 Armstrong 的说法, 『真以色列人』并没有参与钉死主的行动, 只是犹太或另外两个支派的后裔钉死基督。

在反驳英以主义极端依赖这『岛』(isle) 字的论点时, The Jewish Encyclopedia 表示它的意见说: 整个理论是依赖英文圣经翻译版对『岛』这字的鉴认, 但它并未被近代语言学所认可, 语言学认为原文与『海岸』或『边疆』同, 并无任何暗示是被海所包围的地方 (和离海的距离无关)。

而且, 说到所谓英文与希伯来文的相近, 例如 fruit, kitten 和 British 的字母, 纯粹是按照语音及小孩玩游戏的方式。和英以主义相反的是, 在神的话中并没有将犹太人和以色列人分别, 例如, 到了尼希米记如此晚的时代, 这些人被称为『犹太人』11 次及『以色列』22 次, 在新约同一批百姓被称为『犹太人 174 次』和『以色列人』74 次。

事实上, 十个『失落』的以色列支派, 并非完全消失。当所罗门王国在罗波安一世分裂之时, 一大群从十个支派出来的百姓向南移动, 以逃避耶罗波安宗教的背逆及改革 (参代下十一 13-15)。当后来巴比伦的尼布甲尼撒王到达, 要将北方的支派从地上铲除时, 这些早期移民这南方的人并没有受影响。此外, 在尼布甲尼撒底下被掳的部份百姓, 在仁慈的波斯古列王朝政权下又重返巴勒斯坦, 并且纳入巴勒斯坦人口当中。

3. 异端的『历史』根据

历史的事实是, 在主前八世纪以色列十个支派, 的确在撒珥根 (Sargon) 王时, 被亚述所掳掠。在那段时期, 西古提人 (Scythians) 有如一队进攻的群众, 向西蜂拥进入欧洲北部, 这可能是攻击英国撒克逊民族的祖先。

英以主义越过这两个历史事实, 而将失落的十个支派与西古提人连在一起, 他们跳过另一个事实, 从西古提人到盎格鲁人 (Angles) 与朱特人 (Jutes), 这段时期越过了一千年, 难怪一位不以为然的旁观者会说: 『将一个几乎不可能的事当作假设, 将一个假设当作可能, 而这可能性就会成为极端可能, 而这极端可能性最后就成为完全肯定的教义。』

在历史学家中, 如何放置历史上的西古提人, 仍是一个争论。希罗多德 (Herodotus) 将他们放在黑海的西北, 。约瑟夫 (Josephus) (主后一世纪) 说希腊人称 Magog 为西古提人, 果真如此, 则会将西古提族当作组成近代俄罗斯人的一个重要种族, 如此将毁灭英以主义的历史联系。此外, 英以主义很难解释, 以色列人和英国民族的祖先, 在语言上显著的差别, 他们的体型、宗教和习惯上也不同。

不错, 英以主义的支持者提出一个种族的谱表, 将英国王朝一直追溯到大卫王朝, 但这谱表是根据未经证实的历史事件, 和猜测性的推论。Baron 批评说: 『这个表实在是奇怪又奇妙, 它仅显示出, 如果把胡乱的臆测和歪曲的幻想, 当作事实, 那么要证明某些事是何等容易!』

二、一些观察

拿英以主义当作字义解释法的好例子，这是相异不公平的。例如，*The Jewish Encyclopedia* 谬指它是『旧约的极端字义解释法，正如英王钦定版本（King James' Version）所描述的…』。当然，英以主义以字义解释旧约的应许和盟约，但是它将这些应用到非犹太人的政治霸权，而非应用到以色列。更进一步，英以主义只占据应许，而将咒诅留给犹太人，这看来似乎较像灵意化。

英以主义认为，大灾难与千禧年的描述，可应用到现在的时代，这显然是灵意解释。正如 Herbert W. Armstrong 说：『百分之九十的预言是有关我们这个时代，即廿世纪的后半期。』

英以主义并非字义解释的好例子，它乃是以字义解释为出发点，进入灵意化的例证。在他们极端的解释下（教义所肯定的），此派的热心者说，自主后七十年到如今，教会其馀圣徒的解释错误。

这就是 Armstrong 在他十童女比喻中的解释：『经过十八个世纪，「新郎迟延的时候，她们都打盹睡着了」（太廿五 5）。所以 1945 年 1 月的第一个礼拜，活的基督「开了门」（启三 8）！基督的真实福音可以透过广播、印刷品及大众传播媒介之门（即透过 Armstrong）向众人宣讲』。这引起 Noel Smitj 评论说，所有十八个半世纪以来的讲道、祈祷、殉道及教会复兴，『只不过像没睡童女的懒盹和鼾声而已。』

附录 5 以西结圣殿异象

先知以西结费了九章篇幅谈一个问题：千禧年的圣徒和圣殿崇拜。从四十章到四十九章，如此冗长的详述，不论一个人的神学观点如何，都不能对此佯作不知。

一、非字义的解释

解经家对以西结的千禧年圣殿，有以下几种非字义的看法：

看法一、这个异象是神赐给被掳后犹太人的恩典，帮助他们在重建旧殿时，回忆所罗门圣殿的设计。

看法二、这是犹太馀民从巴比伦势力下归回时，所建造的理想蓝图。

看法三、这预言是对教会伟大而复杂的象征，这是标准的反千禧年派主张，诚如 Milton Terry 所说的：这异象中重建和完成的圣殿、并奉和土地，象征神和弥赛亚的实现国度。

看法四、预言中充满荣耀的描述，将确实在千禧年实现，但我们不用在如何实

现上小题大做，这是前千禧年派的协定，他们拒绝进一步的描述。

二、若干辨驳

以西结的圣殿异象，当然无助于被掳后犹太人重建所罗门圣殿的计划，因为所罗门圣殿和以西结圣殿的结构有许多差异，这预言也要求，巴勒斯坦的地形结构须经超自然的工作，才有可能实现，甚且在先知预言时，十二支派并未在巴勒斯坦的土地上，而被掳后的犹太人也从未想建造以西结的圣殿，因为这预言并非为他们的日子而设。

至于整个异象乃象征教会的理论——若果如此——那么神可真是以强烈而又兜圈子的方式，来象征教会，仅就象征而言，以西结的圣殿异象未免太大也太详细了。

三、字义上的解释

字义的解经家相信，以西结异象乃是神给我们一幅千禧年宗教崇拜的详图，以西结的圣殿是根据字义上所建立的圣殿，如经上的详述，在千禧年的巴勒斯坦，作为千禧年宗教活动的中心，圣殿位置不在耶路撒冷城中，而是在城北修道院的中央，也就是献给耶和华的某些地方，方型的圣殿区，包含了祭司区，利未区和城，圣殿正位于方型区中心，在为此区超自然升起的高山上（赛二 2-3，亚十四 10）这个地点看来正位于千禧年地球的心脏中枢。

四、字义解释圣殿的理由

1. 这九章预言不能善加解释为比喻或象征，以字义来入门显然更合理。
2. 预言包含了千禧年圣殿的详细记述与量度，因此人可以将他描绘出来，一如所罗门的历史性圣殿，甚且在以西结书四十三 11，神命令维持整个外形和所有仪式，并照着去作，正如他吩咐摩西有关旷野会幕的结构。
3. 除了以西结外，其他先知也曾预言这个圣殿（参见赛二 3；珥三 18；该二 7，9 等）
4. 以西结清楚地区分殿和城（结四八 8、15），如果整个圣殿只是象征教会，我们则还有一个教会的表征就是城，要从其中分离出来。
5. 新约常描述，在苦难中将建一未来的圣殿（参见帖后二 4-5；太廿四 15；启十一 1-2），尽管这苦难中的圣殿和千禧年的不同，新约记录证实，在可见的未来，犹太人的圣殿将重建。

五、字义解释的难题

对以西结预言采字义解法，并不能解决所有难题，事实上他本身仍是问题重重，Oswald T. Allis 想到这些不能克服的难题，也不得不称以西结书四十至四十八章，『为字义解释支配系统中的阿契里斯脚跟（译按：指唯一弱点）』，现在我们来看看这些问题和若干适切的解答。

1. 先知书中所提到的空间按字义计算，则圣殿的院宇大于今日的耶路撒冷，甚且为祭司和利未人保留的土地，也大过今日的巴勒斯坦，东西方归给王的土地更是不能计数（结四五 7；四八 21）先知书扩展了巴勒斯坦的地理空间，不仅可能而且也是必须，因为千禧年的巴勒斯坦将是全世界的崇拜中心，耶稣再临时巴勒斯坦的地形将产生巨变，如此则能包括扩大的巴勒斯坦全地。

2. 千禧年的耶路撒冷将在现址的北方，圣殿则在更北，但我们要注意，以西结明确地说，圣殿区不像以往，将没有任何皇宫（结四三 7-12），而且城将有一新名（四八 35）。

3. 没有分支的溪流将从圣殿流出，进入红海区，向前奔涌的水令某些解经家甚为困扰，Milton S. Terry 认为，这段叙述是『字义解释中不能克服的难题』，然而正如我们早先所注意的，在千禧年中，神迹将极为普遍，乐园亦将普及全地。

4. 以西结圣殿异象中的『王』，要献祭给他，有子女，并且将受谴责，究竟他是谁？显然他不是无罪的弥赛亚，也不是复活的大卫，因为复活的人都没有小孩，他是未得荣耀会死亡的人，事奉千禧年的圣殿，『王』是一般末世论的字眼，不必指明是弥赛亚或大卫，甚至耶卅三 25-26 暗示，在千禧年将有必死的统治者。

以上讨论显示，所谓以西结异象的难题，并非不能解决，当然就确实的意义来说，许多细节仍未见分晓，但字义解释仍是相当一致可行，它使问题能显得缓和。以西结圣殿的门有如新耶路撒冷的门，只对那些持字义解经之钥者微微开启。

附录 6 但以理书十一章和历史

但以理书十一章吻合了西流基和多利买二朝历史，犹如一双订制的手套。福音派人士认识整个现象是出于上帝的手，而印象淡薄的自由主义者则恫吓，这种应验的确实性不过有如招徕顾客的赠品，并说这预言必定是写于事件之后。无论是敌是友，都在争论这段历史中已实现的预言，以下但以理书十一章和历史的对照，将使我们了解，这段预言如何奇妙而准确地应验了。

一、波斯王的巡礼（第 2 节）

第 2 节：现在我将真事指示你——波斯古列王第三年，天使显现奉派向但以

理指示，将要发生的确实事情。

波斯还有三位王兴起——早期在波斯宝座上的三位成功的古列王是（a）甘拜西（Cambyses）始于 530 年秋。（b）高马他（Gaumata）又称『士每第』（Smedis）是个篡位者，始于 522 年春。（c）大利乌一世『Darius I』，他始于 521 年春，他以组织大帝国著称，大利乌一世曾企图惩罚希腊城邦，因为 499-94 年间，爱奥尼亚人（Ionian）的叛变，但却在马拉松战役中，受创于斯巴达和雅典，他就是以斯拉记四 24 的大利乌。

第四王……攻击希腊国——对古列而言，第四个成功者亚哈随鲁一世，他花了四年成功夫，从四十个国家召集了一支 250 万人的军队，来征服希腊。在撒拉米战役（480），他的舰队被歼灭，在普拉提亚（479）他的军队溃败。他就是以斯拉记一 1 的亚哈随鲁王。

然而接着一连串波斯王，到最后的大利乌三世则在伊苏士战役，败于亚历山大大帝。

二、三大王国创立者（第 3-5 节）

第 3 节：必有一个勇敢的王兴起——大利乌三世死后，马其顿的亚历山大大帝（356-23）向东冲刺，直闯到印度河，32 岁，亚历山大就成为马其顿国王，希腊城邦的统治者，和波斯王国的征服者。

第 4 节：兴起的时候——在亚历山大一生的早期。

他的国必破裂——在 323 年的巴比伦，亚历山大在一夜欢宴醉酒后，就一病不起，才十一天的工夫，他就死了。

向天的四方分开——这崩裂的王朝被亚历山大的四位大将割据，多利买得了埃及，安提古分到了巴比伦和斐济亚（Phygia），赖西马克（Lysimachus）占有了特瑞斯（Thrace），而迦山得（Carsander）则取得了马其顿。

却不归他的后裔——亚历山大的宝座有三位候补者：（a）遗腹子，亚历山大四世（Alexander J.r.），为骆莎拿（Roxana）所生，（b）庶子希拉克斯（Herakles），为巴惜妮（Basina）所生，（c）顽固的同父异母兄弟——亚力第乌（Philip Arrhidaeus）。但这三人都没能保住王位。

在狄黎巴拉大（Tripararadeisos）的第二继承权原归巴比伦总督——另一位亚历山大的将军西流基一世（Selucus I “Nicator”），但 316 年他却为暴虐的安提古所逐，逃离原驻地巴比伦。

第 5 节：南方王——多利买一世苏特（或拉吉），原为亚历山大的亲密战友之一，亚历山大死后，便得了埃及。

他的将帅必有一个——逃难中的西流基一世曾为埃及的多利买一世所留，312 年两人在迦萨一役合攻安提古，西流基立刻长途返回支援巴比伦，并建立西流基王朝。

比他更强盛——在伊普索之役（201）终于击溃安提古，并进驻基列叙利亚和巴勒斯坦，末了西流基一世终于胜过多利买一世。

他的权柄甚大——在建立王朝的三十年间，西流基一世占领的庞大领土从多加

（Punjab）到希里帕（Hellespont），实质上是埃及以外的整个亚历山大帝国。

三、政治联姻（第 6 节）

第 6 节：过些年后——这段时间约 50 年左右（312-250），多利买一世驾崩（285），多利买二世继位，他现在的西流基对头是安提阿一世，多利买二世是大有权利的王，他聚集了二十万步兵，二万骑兵，二千战车，和伊索匹亚（Ethiopia）引进的几百头大象，以此军事武装，几年侵略下来，他的海军势力达于东地中海（第一次叙利亚之役）。

他们必互相连合——多利买二世和安提阿二世之女百尼基许配了安提古二世，在这婚约以先，安提古二世曾在第二次叙利亚之役击败他的准岳父。

来立约——这场婚姻是因政治而促成，安提古二世签了婚约，放逐了前妻老底基，并应承立百尼基所生的儿子为嗣君，为迎娶这位埃及公主百尼基，还举行了盛大游行引导他前来。

但这女子帮助之力存立不住——二年后，善变的安提古二世又使老底基复位，她却怀着复仇的心进行谋杀。

王和他所倚靠之力，也不能存立……都必交与死地——百尼基之父和他的计谋都失败了，甚至安提古二世也没能自救，老底基毒死了丈夫，在安提阿杀害了百尼基之子，百尼基之父多利买二世也死于这场悲剧的同时。

四、复仇之战（第 7-9 节）

第 7 节：但这女子的本家——在父妹双亡的悲剧下，多利买三世发动了第三次叙利亚战争。

必另生一子继续王位……且得胜——多利买三世率军进入叙利亚和安提阿，他的对头西流基一世逃到他奴山（Taunus）的那一边，多利买仍继续东进，直到提格里斯河的对岸。攻占了整个叙利亚的领土，势力达到全盛。

第 8 节：并将他们的神像……掠到埃及去——在埃及发生了严重叛乱，使多利买三世立刻回师，并轻易撤回了对现在复位的西流基二世宣告，然而，他带回了四百万他连得的叙利亚金银和埃及的偶像；令这些盲目崇拜偶像的埃及人爱之不已，匿称他为『行善者』。

第 9 节：必入南方王的国——242 年，多利买三世大肆分散了叙利亚的被征服者，轮到西流基二世起有复仇，他分海陆二头攻击埃及。

却要仍回本地——但西流基的舰队却在暴风溃败，部队抵达安提阿之后，就病倒了十分之一，二王最后决定休战十年（240）

五、不屈不挠的战士（第 10-19 节）

第 10 节：他的二子必动干戈——西流基二世死后 240 年的休战期结束，西流基三世在三年间向小亚西亚发展势力，不断挑起战事，他死时，军队拥护安提古三世大帝继位，安提古三世时年约十馀岁，开始了 37 年的帝王生涯，他的一生活像是一名不屈不挠的战士。

招聚许多军兵——221 年，安提古大帝向西扩展，制服了冒顿和亚历山大的叛变，任凭爱奇斯在小亚西亚的叛乱一触即发，他仍准备在三场会战中攻打埃及。

军兵前去如洪水泛滥——安提古聚集了七万二千人的队伍，马匹六千和 102 头象，来攻打埃及在叙利亚的保障，泰尔（Tyre），多利门（Ptolemais），以及北叙利亚的殖民地，第一次埃及战争爆发。

必再去争战，直到南方王的保障——当回攻多拉保障，安提古感于四个月的冬天休战；而退到叙利亚（或多利门）。

第 11 节：南方王必发烈怒——218 年春，安提古在巴勒斯坦的第二场埃及之役中，攻占了西顿和迦萨的城堡，而激怒了急情的多利买四世，他爱好艺术、贪恋酒色，他的声望是因着弑父母，兄弟，与姐妹亚希诺结婚；并疯狂的和吉他手亚迦多克荣（Agathoclea）恋爱，使多利买王翻自此迈向衰微。

出来……必交付他手——多利买四世亲自率军七万三千人，骑兵五千和 73 头大象，来到拉非亚（Raphia），安提古大帝损失了一万人，三百名骑兵和四千囚犯，五头大象，并逃越了沙漠。

第 12 节：却不得当胜——胜利的多利买只满足与西流基和平共处，就搬师回朝，而让安提古在以后几年再有机会攻打埃及。

第 13 节：北方王必回来——在拉非亚受挫后，安提古大帝向东长征（212-204），踏着亚历山大的脚踪进入印度，下到波斯湾，直抵阿拉伯海岸，他带着许多临时佣兵，印度大象补给和马其顿腓力军队的援助，趁埃及叛乱迭起，毫无防备，幼主多利买五世初登基之际，准备发动第三次埃及战役（198）。

第 14 节：那时必有许多人起来攻击南方王——在拉非亚战场，埃及人的军事武装带起了一连串埃及本地的三十年叛乱，叛乱要塞为兰卡波里。

第 15 节：北方王必攻取坚固城——第三次埃及战役，埃及军长司各巴和安提阿大帝在巴勒斯坦会战，安提古迫使司各巴逃离巴尼亚，进入西顿保障，万人大军病倒十一，西顿面临围攻。

第 16 节：他必站在那荣美之地——安提古大帝成为巴勒斯坦的当然征服者，此后，犹大地就一直落入西流基之手，直到 142 年西门玛喀比才取得短期的独立。南方的军兵必站立不住——西顿围攻中，三位埃及高级将领（爱罗帕 Eropus，曼诺里 Monorles，哈马克森 Hamoxemcs）阵亡，司各巴只好投降了。

第 17 节：立公正的约……将自己的女儿给南方王为妻——巴尼亚凯旋后，198 年立约，基利叙利亚和巴勒斯坦就割让给西流基，征服者的女儿克丽奥佩他和挫败的多利买五世结下了政治婚姻。他们在拉非亚结婚（193），大帝应许了基利叙利亚和巴勒斯坦作为她的嫁妆。

这计却不得成就，与自己毫无益处——这对夫妻看来似乎鸾凤和鸣，婚姻美满，当新娘之父在特佩拉（Thermopylae）受挫（191），又在孟尼斯（Magnesus）惨败时（190），夫妇还向罗马的元老院致贺。

第 18 节：他必转回夺取了许多海岛——198 年条约后，安提古大帝继续向地

中海沿岸伸张，197 年夏小亚西亚海岸也相继被征服，197 年春，安提古征服马其顿，希里（Hellas）和特瑞斯（Ihrace），成为羞辱罗马人的口实。

但有一帅除掉他令人受的羞辱——罗马起而行动，罗马将军史奇彪（Lucius Scipio Asiaticus）在连番胜战后，迫使安提古大帝订下了阿巴马（Apamea）和平条约（188）。

第 19 节：他却要绊跌仆倒，归于无有——187 年，这位不屈不挠的战士在企图盗取爱利门（Elymais）的贝利斯（Belus）（或幼扶 Jove）庙时被杀。

六、负债的国王（第 20 节）

第 20 节：必有一人接续他为王——安提古大帝的继续者西流基四世，以其无野心的政策著称，耶柔米嘲笑他『表现得的好坏没什么功业，及得上西流基或他父亲，只是不废一兵一卒，不光荣的灭亡。』然而正如众所周知地，他被迫为总总战争赔款，向父老课税，在阿巴马的和平中，进行无所为的计划。

他使横征暴敛的人通行——帐单沉重的西流基四世，任凭他的财政大臣希略多路（Heliodorus）强取耶路撒冷圣殿中的宝物。

就必灭亡——西流基四世死于 163 年，在波斯的坦贝（Tabae）精神病发，当众出丑，可能也是被希略多路毒害的。

七、阴谋的叔叔（第 21-28 节）

第 21 节：必有一卑鄙的人兴起，接续为王——西流基五世留下三位候选人继位，（a）底米丢是合法的继承人，却在罗马当人质，（b）西流基在叙利亚的孩子，（c）安提阿哥。伊皮法尼是国王最后的兄弟，这第三位候选人却篡得王位。

第 22 节：必有无数军兵，势如洪水——当了十四年友谊人质的安提古四世以比反尼，在雅典回乡途中闻兄恶耗，迅即袭向安提阿，放逐了希略多路和年轻的傀儡王西流基西罗米，并得着王位。

第 23 节：他必行诡诈——当克丽奥佩之子多利买六世和七世，仓促而幼稚地要求西流基的舅父安提古四世，索回母款的嫁妆基利叙利亚和巴勒斯坦之地，挑起了与舅父的战争，安提古在卡西山（Casian）和佩流西（Pelusiun）打败埃及人，并占领了佩流西，掳掠了埃及的多利买六世，并在曼非斯（Memphis）拥他为王，并与多利买六世结盟，对抗多利买八世。然而，在安提古围攻亚历山大时——多利买八世已被亚历山大人拥护为王——围攻乃无功而退。

第 24 节：他必来到国中极肥美之地——这个预言可能指安提古在下埃及的战役。

第 25 节：攻击南方王——暗示第一次（173）或第二次（170）埃及人对安提古的叛乱。

第 27 节：至于这二王——可能暗示安提古四世和多利买六世对抗多利买八世。

第 28 节：他回到本地——在西里西（Cilicia）叛变消息传到，加上耶路撒冷的流氓间谣传安提古已死，使安提古回师袭击巴勒斯坦，并在其中大屠杀，又掳掠了耶路撒冷的圣殿。

八、狂人画像（第 29 至 35 节）

第 29 节：他必返回，来到南方——安提古四世从埃及快速撤回，他的二个埃及侄王同意联合统治团结一致，也寻求罗马的支援。安提古为二位侄子的阴谋所激怒，在第三次埃及叛变时，再度入侵埃及。（168）

后一次却不如前一次——然而这次安提古四世（被犹太人称为『狂人』）却未如以前般所向无敌。

第 30 节：基提战船必来攻击他——安提古四世围攻亚历山大，罗马将军薄彼流利拿（C. Popilius Lacus）与子对抗，不仅拒绝了他的大献殷勤，更从元老院致函给安提古，独断地禁止他和多利买的战争，然后这个罗马人以手杖在地上画了一圈说：『在此决定』。

回……又要恼恨圣约——狂怒而挫败的安提古四世恼恨地回到巴勒斯坦，将他的怨气狂怒，一股脑泄在犹太人身上。

第 31 节：必褻渎圣殿……设立那毁坏可憎的——他和耶路撒冷的代理总督亚波罗纽（Apollonius）在其间大肆杀戮，安提古在圣殿中设立宙斯的偶像，希腊化和连带而来的偶像崇拜，混入了不幸的犹太人中，流血事件因而层出不穷。

第 34 节：他们仆倒的时候稍得扶助——在狂人硬行推动其魔鬼似的作为，好斗的玛喀比和宗教上的阿西定（Asidaeans）兴起，为他们的信仰而战，他们的行动虽然获得支持，都终究未竟功成。

第 35 节：直到末了——就是指到了犹太人痛苦结束的定期。
附注：36-45 节是属于末世论的事件。

九、但以理书十一 2~35 的原文

现在我将真事指示你，波斯还有三王兴起，第四王必富。足远胜诸王，他因富足成为强盛，就必激动大众攻击希腊国。必有一勇敢的王兴起，执掌大权，随意而行。他兴起的时候，他的国必破裂，向天的四方分开，却不归他的后裔，治国的权势也都不及他，因为他的国必被拔出，归与他后裔之外的人。南方的王必强盛，他将帅中必有一个比他更强盛，执掌权柄，他的权柄甚大。

过些年后，他们必互相连合。南方王的女儿，必就了北方王来立约，但这女子帮助之力，存立不住，王和他所倚靠之力，也不能存立，这女子和引导他来的，并生他的，以及当时扶助他的，都必交与死地。

但这女子的本家，必另生一子，继续王位，他必率领军队进入北方王的保障，攻击他们，而且得胜，并将他们的神像和铸成的偶像，与金银的宝器掠到埃及去，数年之内，他不去攻击北方的王，北方的王，必入南方王的国，却要仍回本地。

北方王的二子必动干戈，招聚许多军兵，这军兵前去，如洪水泛滥，又必再去争战，直到南方王的保障。南方王必发烈怒、出来与北方王争战，摆列大军，北方王的军兵必交付他手。他的众军高傲，他的内心也必自高，他虽使数万人仆倒，却不得常胜。北方王必回来摆列大军，比先前的更多，满了所定的年数、他必率领大军，带极多的军装来。那时必有许多人起来攻击南方王，并且你本国的强暴人必兴起，要应验那异象，他们却要败亡，北方王必来筑垒攻取坚固城，南方的军兵必站立不住，就是选择的精兵，也无力站住。来攻击他的，必任意而行，无人在北方王面前站立得住，他必站在那荣美之地，用手施行毁灭。他必定意用全国之力而来，立公正的约，照约而行，将自己的女儿给南方王为妻，想要败坏他，这计却不得成就，与自己毫无益处。其后他必转回夺取了许多海岛。但有一大帅，除掉他令人受的羞辱，并且使这羞辱归他本身。他就必转向本地的保障，却要绊跌仆倒归于无有。

那时必有一人兴起接续他为王，使横征暴敛的人，通行国中的荣美地，这王不多日就必灭亡，却不因忿怒，也不因争战。

必有一个卑鄙的人兴起接续为王，人未曾将国的尊荣给他，他却趁人坦然无备的时候，用谄媚的话得国。必有无数的军兵势如洪水，在他面前冲没败坏。同盟的君也必如此。与那君结盟之后，他必行诡计，因为他必上来以微小的军成为强盛。趁人坦然无备的时候，他必来到国中极肥美之地，行他列祖和他列祖之祖所未曾行的，将掳物掠物和财宝，散给家人。又要设计攻打保障，然而这都是暂时的，他必奋勇向前，率领大军攻击南方王，南方王也必以极大极强的军兵与他争战，却站立不住，因为有人设计谋害南方王。吃王膳的，必败坏他，他的军队必被冲毁，而且被杀的甚多。至于这二王，他们心怀恶计，同席说谎，计谋却不成就，因为到了定期，事就了结。北方王必带许多财宝回往本国，他的心反对圣约，任意而行，回到本地。

到了定期，他必返回，来到南方，后一次、却不如前一次，因为基提战船，必来攻击他，他就丧胆而回，又要恼恨圣约，任意而行，他必回来联络背弃圣约的人。他必兴兵，这兵必亵渎圣地，就是保障，除掉常献的燔祭，该立那行毁坏可憎的。作恶违背圣约的人，他必用巧言勾引，惟独认识神的子民，必刚强行事。民间的智慧人，必训诲多人，然而他们多日必倒在刀下，或被火烧，或被掳掠抢夺。他们仆倒的时候，稍得扶助，却有许多人用谄媚的话亲近他们。智慧人中有些仆倒的，为要熬炼其余的人，使他们清净洁白，直到末了，因为到了定期，事就了结。

附录 7 灾前被提

一、灾前被提的立场

主张灾前被提学说者相信，地球遭难前，教会将被提至空中与主相遇。帖撒罗尼迦前书提到，『那在基督里死了的人必先复活』（帖前四 16），至于『这活着还存留的人，必和他们一同被提到云里』，而不需经过死亡（帖前四 17）。届时全部圣徒将『站在神的台前』（罗十四 10），让神试验各人的工程，并且受奖惩（林前三 12-15）。接着在天上要发生两件事：穿着『光明洁白细麻衣』的新妇（教会）预备好了，接着举行『羔羊婚筵』（启十九 7-8）。

如果我们按义读这些经节，这些事件需要有相当的时间间隔。举例来说，，基督审判台的出现，『是主惩戒世人的一部分，并未预告天堂，也不是在一瞬间，转眼间就发生。』这些美好的事件间，唯一可能的时间间隔，是发生在教会被提至空中，与基督再回到地上之间。

二、灾前被提学说的论据

灾前被提学说有许多强而有力的论点支持，下述数点似乎是比较重要的：**第一**，教会可免经历大灾难：我们读有关灾难的预言，可以看到有一段灾难，『直到如今，没有这样的灾难，后来也必没有』（太廿四 21）。圣经上记载者，在这可怕的时候，以色列人会受到特别的保护（赛廿六 20-21），但是没有经节应许教会将受到保护。但是却有经节应许教会：『我必在普天下人受试炼的时候，保守你免去你的试炼』（启三 10）。

关于这点，挪亚与罗得的例子很有启示性。挪亚和他的家人在方舟里，躲过洪水的灾难，罗得和他的女儿逃离了硫磺火，因为天使说『你还没有到那里，我不能做什么』（创十九 22）。挪亚一家人的经历，预表以色列将躲过灾难，而罗得与他女儿则预示教会免去试炼。

第二，虽然基督再来的预兆曾显示给以色列（太廿四一廿五），教会却没有预言显示，在基督里死的人必先复活，与信徒身体转变（约十四 1-3；帖前四 13-18；林前十五 51-58）。因圣经命令教会等待主；而非等候预兆（帖前五 6；多二 13；启三 3）。这里的含意很明显，教会因不经历灾难，所以不需要预兆。对教会而言，主随时会来，因此信徒随时可能被提。Gerald Stanton 认为：『如果假定从现在到教会被提间历时七年，即使这期间出现的人物与事件都与圣经记载相符，这种假定也与圣经上基督随时再来的观念不合。』

灾难事件的确在灾前时期投入阴影，而教会藉着基督告诉以色列的预兆，可以知道主来的日子近了。但对教会本身，基督随时可能再来。

第三，圣经上明白显示，基督再来建立千年国度时，圣徒将有荣耀的形体，而不义的人审判后被丢到火湖里（太十三 30，40-42；帖后二 8-12；启十九 15）。

按经节解释，在千年国度里，显然有家庭生活、子女与凡人。既然进入国度的圣徒不能生育，是谁在国度里繁衍子孙呢？如果教会被提后，不允许凡人繁衍子孙，谁将带着会死的肉体进入国度呢？关于这里，圣经无法提出满意的解释。因此解经家有理由发出如下的反应：『在千年国度创立时，地球上没有作恶的国家，因为它们被丢入永远的刑罚里。而且义人不会犯罪，也不生育。而根据主张千禧年前学说者的说法，死亡的恶人也尚未复活；那么撒但可以召集谁攻击圣徒呢？』

因此灾前被提学说对有关千年国度预言的解释非常重要。我们要先了解，教会被提与耶稣再来间，有一段时间间隔，如此圣经上的预言经节才不会自相矛盾。

第四，有趣的是，主张灾后被提学说者确实承认，教会被提与耶稣再来之间，有一段时间间隔，姑不论时间长短。George L. Rose 在 *Tribulation till Translation* 一书里推测，这期间是『四十天……一整年或……同一天。』George Ladd 认为，这期间不需要『很长』。而 J. Barton Payne 主张：『耶稣的再来绝不需要太过延后。』对这些说法，我们有个问题，七年是否太长了。但是问题的中心乃在于，一旦承认有这段期间的存在，则距离承认灾前被提也不远。

第五，一般对帖撒罗尼迦后书的解释显示出，使徒保罗阐扬灾前被提的说法。在帖撒罗尼迦有人对信徒说，灾难已经开始，你们被耶稣丢下了（帖后二 1-2）。使徒保罗攻击这种说法，并且安慰帖撒罗尼迦教会：『那日子以前，必有离道反教的事，并有那大罪人，就是沉沦之子显露出来』（帖后二 3）。因为这两件事尚未发生，因此他们没有理由害怕被撇下。

在帖撒罗尼迦后书第二章，使徒保罗给我们的印象是，他假设了许多事。他至少三次提醒帖撒罗尼迦人他从前的教训——『我还在你们那里的时候，曾把这些事告诉你们，你们不记得么？』（帖后二 5），『现在你们也知道……』（帖后二 6），和『你们自己明明晓得主的日子来到，好像夜间的贼一样』（帖前五 2）。帖撒罗尼迦信徒显然接受过许多有关末世的教导，甚至他们的教师保罗先时曾写给他们，提到教会被提的事（帖前四）。保罗假设灾前被提的学说，而后在帖撒罗尼迦后书更进一步处理，有关这个学说的特殊问题与误解。

使徒保罗说，在灾难之前『必有离道反教的事』。他这句话是什么意思呢？这件事必然会发生，与大罪人的显露不是同一件。『离道反教』（*falling away*）希腊文的原意不是背叛信仰，也不是跌倒。因为希腊人用另外的字表示跌倒。这个词最好的翻译是『离去』（*Depart*）。使徒保罗这里提的是一件确定发生的事，他称之为『离去』，而这件事将在灾前发生，就是教会的被提。

使徒保罗甚至说到，有人阻止大罪人的出现，在阻止的人除去后（帖后二 7），大罪人才显出来（帖后二 8）。若有人能阻止撒旦鼓动的大罪人，这个人一定比大罪人强，而这种假设是合理的。除了神自己，没有人比大罪人强。因此就在灾前，住在教会里的灵与教会同时被提，这将使大罪人在灾难时期发出疯狂行动。

第六，圣经从头到尾，诸如天使，基路伯、撒拉弗（赛六）的和其他奇妙的活物（结一）时时出现。但是灾难的起头（启六～十九），出现了一群新的天上子民——二十四位长老。（启四）

按字义解释圣经的人相信，这二十四位长老代表灾前被提的圣徒。关于他们带金冠冕以及将金冠冕放在宝座前的描述，与圣徒的行径相符。如果将启示录二、三章视为基督教会自纪元迄被提前的历史，第四章则描述教会历史的结束（参照『你

上到这里来』启四 1) 这二十四位长老在教会历史结束后，初次登天见神。

第七，灾前被提学说提到的复活次数，与圣经中所启示的记载相符。如果活着与已死的使徒同样灾前被提，末世计划里就增加了一次复活。主张灾后被提者坚持，启示录廿 4-6 只描述一次义人与恶人的普遍复活，然而，在启示录廿章的第一次复活前，当然还有其他的复活事件，（例如两位见证人的复活启十一 1-12）。使徒保罗称基督的复活为『初熟的果子』（林前十五 23），意味着要收获许多『果子』（复活）。因此圣经上复活的观念，可用在灾前被提的圣徒复活。

三、结论

灾前学说的立场与其说是根据单纯的阅读或论点，毋宁是大量阅读并搜集证据而来的。我们只要对预言按经节加以一贯的研究，就可以发现灾前被提的说法是无法避免的。有趣的是，一旦发现灾前被提的真理，福音的预言部分仿佛得到最适当的诠释，呈现出一幅神救赎教会完美和谐的图画。

附录 8 大灾难

新旧约圣经的预言中，其中最重要而有趣的主题是有关灾难时期。在这个时期里，因罪恶而受咒诅的世界、叛乱、背教与苦难达到极致。

一、灾难时期

按字面上的意义，我们不难确立灾难时期的长短。但以理是第一个预言灾难有七十个『七』的人，起初的六十九个『七』解释为『七年』，等于 483 年——也就是从亚达薛西王（在西元前 445 年）命令重建耶路撒冷（尼二 1—6），直到耶稣荣耀地进入耶路撒冷的时期。因此，我们可以确立最后一个『七』（灾难时期）也是七年的时期。最后这个『七』的中点可被称为大灾难，因为此时所见的罪恶与苦难是前所未有的，而且持续数月之久（启十一 3，十二 6，十三 5）。

二、外邦权势的更迭

在基督再来前，外邦人与以色列人都会受到灾难的痛苦。对外邦人而言，这是所谓『外邦人时期』的最高峰，这是始于耶路撒冷首次沦入尼布甲尼撒王之手。

先知但以理详尽地指述外邦人的时期，并且预言在弥赛亚荣耀国度来临前，地上将有四国相继称霸。新旧约圣经有许多第四国结局的预言，下面让我们仔细研

究。

1. 末世人物

许多保守的解经家同意，末世人物是真有其人，在预言里，至少有五个末世人物常常出现：（1）『兽』或复兴的罗马帝国，（2）假先知，（3）北方王，（4）南方王，和（5）东方王。

末世人物里最著名的是『兽』。圣经描述他为『兽』（启十三 1-10），『小角』（但七 8, 24），『一王』（但九 26-27）。有人会争论，『面貌凶猛的王』（但十一 40-42）指的是此兽或北方王，以及『敌基督』（约壹二 18, 22）和『大罪人、沉沦之子、和不法的人』（帖后二 3-8）指的是兽，或是假先知。在此『兽』成为十国罗马联盟的统治者后，他将实际推动灾难。

假先知（启十九 20，廿 10，十三 11-17）不是变节的世上教会，在启示录十七章所描述后者的毁灭。这个虚假的宗教领导者将在灾难期间，服事脱离牢笼的『兽』。

其余的末世人物——北方王、南方王，与东方王——在灾难中期输败前，将为巴勒斯坦与兽耍弄权术。

2. 十国联盟

按字义解释圣经者认为，十国联盟出现在灾难后期，因为但以理在异象中见到，第四国以十角兽的形象出现（但七 7），而尼布甲尼撒王梦中的四截大像有十个脚趾，被但以理解释为十个王（但七 24）。而使徒约翰异象中所看到的『十王』尚未得国（启十三 1，十七 12）。古罗马帝国（但以理的第四国）将在最后阶段复兴，在弥赛亚再来之前，由十王同时治理，并受一统治者的管辖。如果圣经里有经节预言犹太人重回祖国，我们也可以找到经节显示，十国联盟在昔日罗马帝国故址建国。

罗马的十国联盟将由『兽』领导，他将在灾难开始时与以色列国立下和约（但九 27）。这个约是政治上的权宜之计，因此是短暂的，并且在灾难的前半期欺哄了以色列人，使他们误以为和平已到，酿成日后的大祸。先知以赛亚称之为『与阴间所结的盟』（赛廿八 18）

3. 灾难中期的危急事件

灾难的中期，在巴勒斯坦发生，以及为此而起的运动。将使兽统治全世界。

自南方王（与北方王结成联盟）侵略巴勒斯坦（但二 40），争端就发生了。北方王也攻打巴勒斯坦，而当地所有的是：『无城墙的乡村……安静的民』（结卅八 11）。

随后兽（或欧洲联盟）登陆巴勒斯坦，要对以色列履行条约的内容。但是兽先被打败（启十三 3），北方联盟也神奇地消灭（结卅九 1-4，但十一 45），于是兽成为世界的王（启十三 7）。一旦当上了世界的王，他就废除兴以色列所订的合约（但九 27），消灭变节的基督教（启十七 16），并且迫害反对他撒但式统治的人。这段可怕的时期可称为大灾难。

三、以色列家遭难的日子

毫无疑问，大灾难将是以色列人最悲哀与悲惨的历史部份。圣经形容大灾难是『雅各家遭难的日子』（耶卅 4-7，但十二 1，太廿四 21）。以色列中不信者与失败者将要经过一场空前的劫难，在灾难中，他们要被剪除与刑罚。灾难末期，犹太余民将要被洁净，进入千禧年国度。

有关以色列人在大灾难的大部份情况，新约中最有系统的描写，是记载在主耶稣橄榄山谈话里。这个谈话内容迫使门徒提出双重的问題：『请告诉我们，什么时候有这些事？（就是指圣殿被毁之事），你降临和世界的末了，有什么豫兆呢？（太廿四 3）。』

门徒第一个问题的答案，在路加福音廿一 20-24。门徒的第二个问题，涵溉了整个马太福音廿四章。马太福音廿四章所描述的景象，与启示录六一十九章的大灾难景象，有着令人讶异的协调，其相似处如下：

马太福音廿四 4-8——启示录六～十一（大灾难前半部）

马太福音廿四 9-28——启示录十二～十八（大灾难后半部）

马太福音廿四 29-31——启示录十九（基督第二次再来）

根据预言，经历过灾难的以色列人有他们盼望的一面。圣经应许说，神要兴起他的余民，在末日传扬天国的福音（太廿四 14）。这些传福音者的数目有十四万四千（启七），圣灵大有能力的充满他们，以致于他们有如『十四万四千个』犹太的葛理翰，在地上引领失丧者归主。在整个世界中福音未曾如此兴旺过。圣灵将会浇灌在以色列国及许多外邦人身上，许多人因此得救（启七 9-17）由于兽与假先知继续箝制人的生命，在大灾难中的圣徒大部份都为主殉道。

四、哈米吉多顿大战

虽然，在大灾难的后半期，兽会更严密控制整个世界，他的政治组织并不够坚强，不足以将世界织成一个紧密的霸权。因此，在基督第二次与圣徒再来，世界上大部份地区将会反叛兽的统治，他们将举兵（进军）前往巴勒斯坦讨伐那兽。

哈米吉多顿（启十六 16）很显然是军队短兵相接的焦点地带，虽然战斗会扩展到更广的区域（参赛卅四 1-6；六三 1-6；珥三 2-12；亚十二 2-10）。整个圣地将布满了世界的大军，而这时基督和他的圣徒将要回来掌管千禧年国度。此时所有世上的军队会联合起来抵抗基督，但是无法得逞，因为他们将被他口里所吐出来的话毁灭。

五、耶稣基督的启示

新旧约里有 300 次以上提到基督再来。平均每 25 节就会提到一次，在旧约中，提到基督的第二次再来，比第一次降临还要多出 20 次。所以如果在预言中发现有关基督来临之事，是指他的再来。

『第二次再来』的用辞通常很笼统地用在基督降临的两个阶段，有时是指同一个观念，有时则是分开的观念。当我们说到基督来的日子近了，意思就是指被提或

显现，或者将两者当作同一个观念。为了加以澄清，我们形容他第二次再来的阶段（就是大灾难之后），为基督的显现。

按时间次序而言，基督第二次再来的阶段将是『大灾难之后不久』（太廿四 29）。时间是很快速的（太廿四 27），虽然事前有预兆（太廿四 4-26），并且兆头会对每一个人显明出来（太廿四 30）。启示录十九 11 一廿 15 的记载，启示耶稣基督将在千禧年以前再来。它启示出基督与圣徒将在大灾难之后，千禧年之前来到。

关于犹太人这方面，由于主来的日子近了，他们将要再聚集，回到巴勒斯坦的地土上（太廿四 31）。这国必将『在那日重新产生』（亚十二 10），因他们承认他是『他们所扎的』（亚十二 10）。在他来临后，以色列将受审判（结廿 33-38）并且准备进入千禧年国度。

关于外邦人这方面，当主再来时，众目都要看见他，都要因他哀哭（启一 7）。万民都要聚集在他面前受审判（太廿五 31-46），只有义人才可以进入国度。

大灾难中邪恶的三巨头——兽、假先知与撒但——前两者将被扔在烧着硫磺的火湖里（启十九 20），而最后那位将暂时被大链子捆绑在无底坑里（启廿 1-3）。

既然他的仇敌已被处分，基督和他的圣徒就要在地上建立一个千禧年国度（但七 13-14；亚十四 9）。

附录 9 千禧年国度

讨论千禧年时，字义解经家会遇到一个特殊的困难，不是去寻找，乃是去考察这许多千禧年预言的含意。正如 Thiessen 所解释：『当我们一旦采取这个观点，认为圣经的意思就是它所说的，因此必须以字义来解释它，我们会发现，这些未来国度的资料使我们困惑。』

千禧年预言的字义解经，呈现出基督在地上建立一个充满和平、公义与祝福的未来国度之盼望，并且撒但要被捆绑一千年。蒙拣选的犹太人，公义的外邦人，和荣耀的教会将会参与千禧年的荣耀。那些已死的恶人，这时并没有复活，直等到一千年结束之后，将要在白色大宝座前受审。现在要更详细说明有关千禧年的细节。

一、自然环境

我们的主形容千禧年期是『复兴的时候』（太十九 28），并且在千禧年间万物要复兴，咒诅会除去，大地会恢复到伊甸园的情况，全地必有出产，结满丰富的果子（赛廿九 17；结卅四 26-27；珥二 22-27，摩九 13；亚十四 4-10）。地理环境将会改变（赛卅五 1-2；五五 13，亚十四 4-10），例如，死海会上升，充满了活蹦乱跳的鲜鱼，并且沿岸长满了繁茂的植物与结满果子的树木（结四七）。

所有动物都要生活在伊甸园里。凶猛的野兽会变得柔顺与驯服（赛十一 5-9；卅五 9；结卅四 25），甚至它们的饮食习惯都会改变。『豺狼必与羊羔同食，狮子必吃草与牛一样，……在我圣山的遍处，这一切都不伤人不害物，这是耶和华说的』（赛六五 25）。

二、属灵状况

地上千禧年的批判者以为，一个地上的国度是无法属灵化的。正如 Loraine Boettner 说：『我们相信字义解经原则…导致严重错误，因为无法看出，在这世上神国的真正属灵性质，是在教会中彰显出来，并非是一个地上的政治国度。』

不管这些批判者的怀疑，旧约先知确实预言，在千禧年国度时，圣灵会大大地浇灌下来，充满了在圣灵里的欢喜快乐与平安（赛卅五 10；五一 11；结十一 19；珥二 18-32）。认识耶和华的知识要充满遍地（赛十一 9），并按着神所赐的亮光逐渐增加，Charles Ryrie 观察说：『在千禧年国度的经文中，若有任何明显字义解释，就是神要在国度时期掌权，包括了属灵最高的理想。』

附带说明，当千禧年结束时，撒但暂时要被释放，它会煽动列国，那些不义的人会联合起来，产生大规模的叛变。Allis 讽刺千禧年的情景（即他所拒绝的）是不完全的：『想到弥赛亚君王，和平之君，他的宝座，犹如坐在一个快要爆发的火山上，表面似乎很平静，但因着恨所产生的骚动与背叛，是令人不愉快的。』恶人叛变须等到千禧年结束，撒但被释放时，才会显露出来。在无所不能的弥赛亚统治下，千禧年不应有『骚动叛乱』，以致毁坏千禧年的喜乐。

三、居民

千禧年时，人口会迅速增殖，乃得利于两个因素：人口以非凡的速度激增，并且人的寿命延长（赛四九 19-20；六五 20；耶卅 18-20；弥四 1-5；亚八 4-6）。一百岁者将被认为是『一个小孩』（赛六五 20）。寿命的延长并非指可以免除死亡。

千禧年的居民不需担忧疾病、战争、或饥荒，因为这些都要除去（赛卅三 24；卅五 5-6；结卅六 29-35；赛二 4）。地球上会呈现出空前的繁荣与平安（亚八 12，弥四 2-5）。人的智慧与学习力增加（耶卅一 34；赛五四 13），并且语言也会统一（赛卅二 4；亚三 9）。

既然只有义人可以进入千禧年国度，千禧年是以公义的犹太人和外邦人（已得到荣耀的基督徒除外）开始的。这些尚未得着荣耀者所生的儿女仍有罪性存在。虽然任何明显的罪会遭到立即的惩罚，但在他们心里，仍可自由选择接受或拒绝弥赛亚（亚十四 16-19）。

四、神权统治

如果一国的年龄是以它的政体连续与否来衡量，美国将是世上第二古老的国家（次于英国）。基督一千年的神权国度将远超过当今任何超级强国。它将以连续的政体，建立这世上最长久的国度。

神权政体就是由神直接辖管的政府。旧约时代的神权政体；是神藉着他所拣选的统治者施行统治。但是在千禧年国度里，将是一个更荣耀的政府，那有形的弥赛亚君王以完全的公义施行统治等，运用直接的主权管理国度的事务。从来没有人看过这种情景。此神权政体的完全性质，将会展现出它原有的美丽与卓越。

就实际意义而言，千禧年神权政体的国度，就性质上可能是相当犹太化的。旧约先知把这未来国度和犹太联邦相连，因为前者将是旧约神权政体大部份的复兴，耶稣基督要坐在大卫宝座上施行统治。在这一千年期间，关于对亚伯拉罕、巴勒斯坦、大卫与新约的应许，将会在犹太的余民中应验。新约和旧约都以这些用辞来形容千禧年。

附录 10 永永远远

我又看见一个新天新地，因为先前的天地已经过去了，海也不再有了……坐宝座的说，看哪！我将一切都更新了，又说，你要写上，因这些话是可信的、是真实的。（启廿一 1-5）。

一、圣徒永恒的居所

关于永恒的国度，圣经中缺乏这方面的启示。圣经启示，在千禧年基督统治与白色大宝座的审判之后，将会出现『新天新地』（启廿一 1）以新耶路撒冷为可能的冠冕与首都。而对于新天新地的轮廓、大小、外观，我们一无所知。毫无疑问，这将是开放永恒花朵与美丽的地方。

圣徒在永恒里将要享受焕然一新的生活——『不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。』（启廿一 4）人们因着对神纯净的爱和喜乐而顺服他，并且享受神，他更新的创造，将成为蒙救者永远的职份。

二、罪人最后的命运

圣经启示罪人的命运是相当悲惨的。千禧年结束后，白色宝座大审判将会确定恶人永久的命运。他们最后的命运就是被扔在硫磺火湖里（启十九 20；廿 10，14-

在硫磺火湖里受苦，将是永无止境的。注意『永远』这个字，是相当有意义的，圣经中提到天堂与地狱时，都引用到这个字。地狱与天堂同样是永无止境的。怪不得基督对犹太说：『那人不生在世上倒好』（太廿六 24）。

荷兰一位知名的历史学者 Hedrick Van Loon 在其著作 *The Story of Mankind* 里形容永恒的长度是：高达北方的 Svithod 之地，在那里岩石矗立。有一百里高及一百里宽。每隔一千年，就有一只小鸟来到岩石旁，用尖锐的嘴琢磨这岩石。当岩石被磨损时，永恒中的一天就过去了。

现在，假设我们继续加零：

[illegible]

如果我们以零来填满本书所剩馀的页数，让整个地球与宇宙都布满了零的数目——则可以领悟到它的总值——我们将会发现永恒中一天的长度。

要辞说明

Allegorization 寓意化——解经法之一，基于圣经含有多重意思的假设来解释。

Allegory 寓意——以一物的形像来表达另一物，从而带出道德的真理，寓意乃是暗喻的扩大。

Amillennialism 无千禧年派——末世论中的一说，解释千禧年为，现今生活在天上的象征。

Analogy of Faith 信仰的类比——这原则是指任何圣经解释，必须与整本圣经对该主题的教训一致和谐。

Apocalypics 启示论——与末世事件有关的预言。

Application 应用——将那些按字义解释的真理、原则和观念，加以演绎。

Canon of Scripture 圣经正典——指圣经中已固定之 66 卷书。

Chiliasm 千禧年主义——耶稣基督在地上统治一千年的信仰。

Church 教会——指从五旬节到被提期间，因信耶稣而得救的信徒全体。

Comprehensive 涵概——指听众或读者了解并领受讲者或作者所要传达信息。

Conservative Interpreter 保守派的解经家——虽然无需按字义解释预言，但他们相信基督教之基本教义。

Consistent Literal Interpretation 一贯的字义解经——一贯根据传统与圣经语言正常用法的解经法。

Covenant Premillennialism 盟约千禧年派——为避免时代主义与灾前派的立场，而融合前千禧年派与盟约主义的末世论。

Covenant Theology 盟约神学——以盟约的角度解释神人所有的关系，如行为之约、恩典之约及救赎之约等。

Dispensational Theology 时代主义神学——认为神在不同的时代中，以不同的方式与人交往，所以，圣经的历史和预言，必须在这亮光下来解释，尤其是有关以色列和教会的区别。

Double Sense 双重意义——认为圣徒预言中的文字不只含有肤浅和表面上的意思，所以在字义以外，尚有隐藏较深的真正意义。

Dual Hermeneutics 解经学的元论——圣经中非预言的部份按字义解释，而预言部份则不按字义解释的解经法。

Early Fathers 早期教父——耶稣死后的三个世纪中，基督教会的领袖。

Ecstasy 狂恍——当先知受感时，被提升到超越现世以外，对神的启示产生一种完全集中和认知的高峰状态。

Eschatological System 末世论体系——将圣经中有关末世事件的启示，有系统编辑的一种神学体系。

Eschatology 末世论——是末世事件的教义，指所有耶稣再来前后这期间的事件。

Eternal Kingdom 永恒的国度——是指神对所有造物——包括得救与非得救者——统治到万代的国度。

Exegesis 解经——是研究圣经基本原意的解经学问。

Exposition 解析——将字义解释的属灵真理、原则和观念加以演绎。

Figurative Interpretation 借喻性的解释——将明白实际的话语作借喻性解释的一种错误方法。

Figurative Language 借喻性用语——将原本字义的思想，以借喻的说法或行动作正统的表达。

Figure 借喻——将原本具有字义的观念，用更生动写实方法来表达。

Foreordination 预定——『神于永恒中，以他的智慧、按他自由和不变的旨意，定规将要发生的事。』（卫斯敏斯特信条）

Fulfillment 应验——指预言的事件真实地成就。应验不同于前兆和应用。

Hermeneutics 释经学——解经的艺术或技巧。

History Prewritten 先写的历史——相信未来历史中的主要大纲——包括为数不少的细节——早已启示出来，且按时间的进展发生。

Hyperbole 夸张法——在表达事件时含有夸张的成份。

Illumination 光照——圣灵的工作使信徒能明白圣经的启示。

Imminency 临近，迫近——在教会和主再来之间，没有预言任何要发生的事，所以主可以在任何时候再来。

Inspiration 灵感——在写圣经过程中，圣灵对作者的一种超自然工作，使他所写的每一部全无错误，将神对人全部的启示写录下来。

Intercalation 间隔时间——指基督第一次和第二次来临的间隔时期。

Interpretation 解释——说明讲者或作者原意的技巧。

Israel 以色列——亚伯拉罕在血统上的后裔；犹太人是也。

Israels Promises 以色列的应许——是神在旧约的诸约与预言中，对以色列人所承诺的。这些应许将在千禧年国度中应验。

Kingdom 国度——指旧约先知和新约作者所应许，要建立的大卫与基督在地上统治的主权。

Kingdom of God 和 **Kingdom of Heaven** 神国和天国——这二词常作交替使用，因经文不同，可指地上或永恒的国度。

Kingdom Prophecies 国度的预言——旧约中的预言，有关弥赛亚权柄之下，将要在地上建立大卫国度的一切制度和荣耀。

Lariguage of Prophecy 预言的用语——预言的言语表达。

Lexicography 字汇——研究个别的字。

Liberal Interpreter 自由派解经家——指那些拒绝基督教中重要教义，包括圣经默示的解经家。

Literal 字义——传统的、自然的、正规的、平易的；非借喻（有时是）、属地的。

Literal Interpretation 字义解释——根据一般和传统上的语言用法解释圣经的原意。

Literal Interpreters of Prophecy 或 **Literal Prophetic Interpreters** 字义的预言解经家——无论对预言的解释，或对末世论中的前千禧年，灾前派或时代主义的预言，都主张一致按字义解释的解经家。

Millennium 千禧年——指基督在地上所建立的一千年统治。

Natural Israel 生来的以色列人——亚伯拉罕在血统上的后裔：犹太人。

Non-Literal Prophetic Interpreters 或 **Non-Literalists** 卜字义的预言解经家——指对预言的解释，或对末世论中之无千禧年，后千禧年、灾后和盟约前千禧年，都不是以一致的字义来解释。

十四万四千——在大灾难时期，神用来传播国度福音的一批得救犹太信徒，他们同时也带来世界性的大复兴。

Parable 比喻——是一种启示和隐藏真理的表达法，比喻通常是比明喻或暗喻更广。

Parallelism 平行句法——希伯来诗中，常以不同的方式来重覆描写同一事物。

Personification 拟人化——以有生命的借喻语法，描述没有生命的事物。

Perspective of Prophecy 预言的透视——在同一预言轮廓中，同时看见时间上相隔很远的两个或两个以上的未来事件。

Postmillennialism 后千禧年派——末世论中之一派，认为千禧年是透过渐进的基督化世界临到，而基督是在这千禧年末之时才来。

Posttribulationism 灾后派——末世论中之一派，认为教会也要经过大灾难，被提与基督的显现，乃是在基督再来中的同一事件。盟约神学家多主张此说。

Premillennialism 前千禧年派——末世论中主张按字义解释预言，而相信基督再来时，将会在地上掌权一千年。

Pretribulationism 灾前派——末世论中，认为在大灾难开始前教会先被提，而在大灾难以后，与基督同统治地上的千禧年国度。时代主义者多为灾前派。

Progressive Revelation 渐进启示——认为神向人的全部启示，并非一次就完成，并非以单一形式向人启示，乃是以逐渐的步骤向人启示。

Prophecy 预言——指先知以口传或书写下来的信息，特别是有关未来的事情。

Prophet 先知——是在圣灵灵感下，领受神启示，将神旨意传达与别人的人。

Prophetic Coloration 预言的色彩——指预言的用语和形式，常带着先知的思想、生活方式与时代的色彩，而这预言是从先知的背景和历史经验所引起的。

Prophetic State 受默示的状态——当神传达启示给先知的时候，先知具有一种绝对、超常的精神集中状态。

Rapture 被提——指在大灾难以前，教会被提离开世界——已死的圣徒要复活，而活着的圣徒要『改变』——在空中与主相遇，这是发生在基督再来建立千禧年国度以前。

Revelation 启示显现——1. 是神向人显明使人可以认识的真理。否则人无法发现，2. 基督第二次来临是与他的圣徒一起组织千禧年国度。

Riddle 谜语——是一些隐藏答案意思的字句。

Seed of Abraham 亚伯拉罕的后裔——这词包括了下列各种人在内：真以色列人、属灵的以色列人和教会。

Simile 明喻——将两种不同的事物或观念，以『像』或『如』之类的副词连接起来比较。

Spiritual Israel 属灵的以色列——指在血统上是亚伯拉罕的后裔，也因着信同时为亚伯拉罕属灵的子孙；余民。

Spiritual Kingdom 属灵的国度——神在所有得救者的心中掌权，是神国度的目前形式。

Spiritualization 灵意化——不按字义来解释圣经预言字句的解经法。

Symbol 象征——对一真理或实在事物，用图形或描写的方式来代表。

Symbolical Interpretation 象征性的解释——用象征性的方法来解释预言中的象征，故永远无法达到这象征背后的意义。

Symbolical Significance 象征的意义——从预言的对象中，看到应用和代表的意思，而不忽略其现实性。

Syntax 造句法——研究字与字之间的关系。

Tribulation 大灾难——指基督再来前的七年时期，当敌基督罪恶满盈，人无法预料之时，神的审判就临到地上。

Typological Interpretation 预表法的解释——按字义来解释预表法。

Vision 异象——以真实或象征性的语言，将未来事情神奇地呈现在先知的思想中。