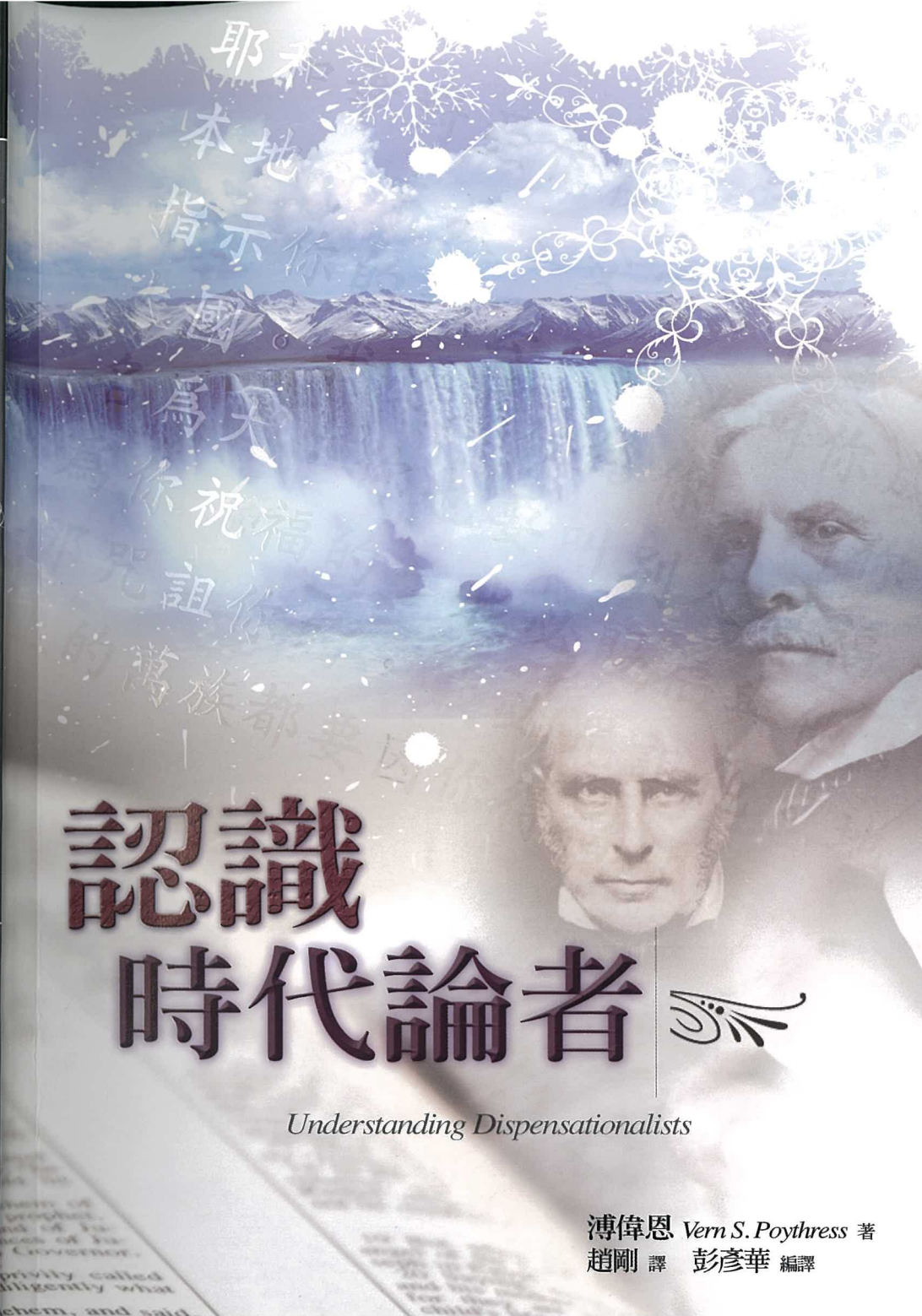


耶和
本地
指示你
國
為天
你祝福
咒
的
族都

認識時代論者

Understanding Dispensationalists

溥偉恩 Vern S. Poythress 著
趙剛 譯 彭彥華 編譯





在時代論與聖約神學的爭論中，不可能雙方都是正確的……因此，認真聆聽雙方的意見就顯得非常重要，好確保我們不會忽略一些重要的真理。

我們會試著瞭解對方，而不僅僅是關心自己的立場；但同時我們也絕不能忽略堅持真理。時代論和聖約神學所提出的問題都很重要，而我們必須決定聖經的教導究竟是什麼。

本書的優點在於：簡明扼要地說明時代論的中心議題、分析所謂「字面解經」的真相、舊約以色列的角色與意義、預表與文法歷史解經、如何解釋聖經預言、救贖啟示歷史與基督是中心。

溥偉恩博士在主的愛中說真理，展現令人敬佩的大師風範。作者期盼與時代論者對話，就事論事共同學習，尋求在真道上同歸於一。

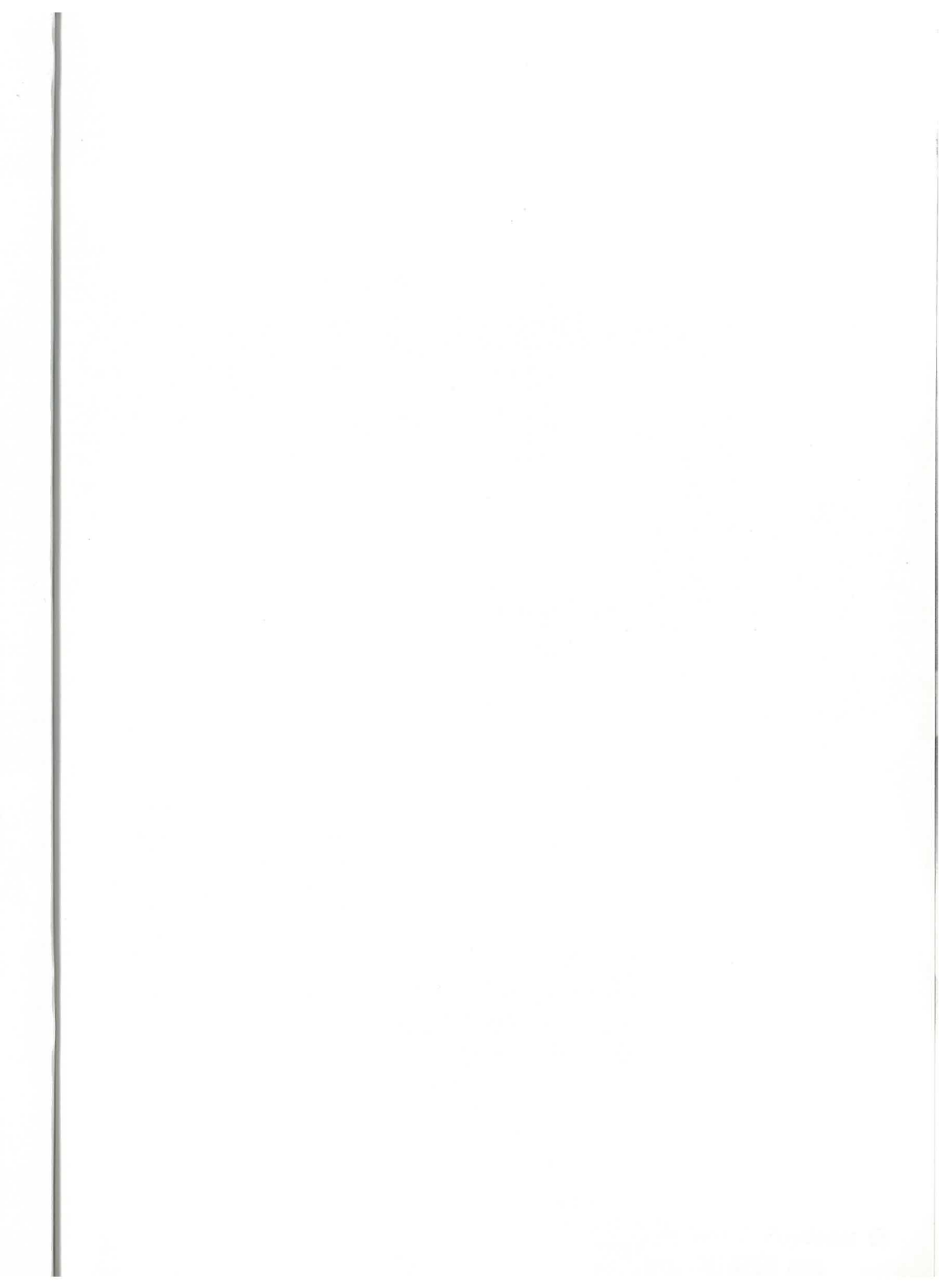
呂沛淵
美國聖荷西歸正教會牧師
改革宗神學院代理院長



溥偉恩

Vern S. Poythress, 1946-

- 1946 生於加州馬德拉 (Madera), 九歲時 委身於基督, 並受洗於喬其拉第一美南浸信會 (Chowchilla First Baptist Church)。在就讀西敏神學院前, 主修數學, 並於奧克拉荷馬州立大學攻讀語言學。
- 1966 加州科技大學 數學學士
- 1970 哈佛大學 數學博士
- 1974 西敏神學院 道學碩士
- 1974 西敏神學院 護教學神學碩士
- 1976- 擔任費城西敏神學院 新約教授
- 1977 英國劍橋大學 新約文學碩士
- 1981 南非斯泰倫博斯大學 (University of Stellenbosch) 新約神學博士
- 1981 在改革宗長老會的福音大會中被按立為教導長老
- 1983 與Diane結婚



認識時代論者

作者：溥偉恩 (Vern Sheridan Poythress)

翻譯：趙剛

編譯：彭彥華

封面設計：張凌琦

發行人：麥安迪

出版發行：改革宗出版有限公司

TEL : (886)2-2718-3110 FAX : (886) 2-2718-3112

通訊處：台北市105松山區南京東路4段133巷6弄40號1樓

劃撥帳號：19902327 戶名：改革宗出版有限公司

承印者：永望文化事業有限公司

行政院新聞局出版事業登記證局版北市業字1731號

2013年6月初版

Website: www.crtsbooks.net

版權所有 請勿翻印

Understanding Dispensationalists

Copyright © 1987 by Vern Sheridan Poythress

Second edition 1994

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any means, except for brief quotations for the purpose of review, comment, or scholarship, without written permission from the publisher, P&R Publishing Company, P.O. Box 817, Phillipsburg, New Jersey 08865-0817.

Chinese edition © 2013 by RTF Publishing Co., Ltd. (Taiwan)
1F, No. 40, Alley 6, Lane 133, Sec. 4, Nan-Jing E. Road, Taiwan, R.O.C.
Tel: (886)2-2718-3110 Fax: (886)2-2718-3112
e-mail: rtf4tw@ms64.hinet.net

· Printed in Taiwan ·

ISBN : 978-986-6687-44-0

定價：新台幣 300 元

國家圖書館出版品預行編目資料

認識時代論者/溥偉恩 (Vern Sheridan Poythress)

著；趙剛譯；彭彥華編譯 -- 初版 -- 臺北市：改革宗，2013. 06
面；公分 --

譯自：Understanding Dispensationalists

ISBN 978-986-6687-44-0 (平裝)

1. 神學

242

102010160

目錄

	致謝	5
	呂沛淵牧師序	7
第1章	讓時代論者和非時代論者互相傾聽	11
第2章	司可福時代論的特徵	29
第3章	時代論的變化	45
第4章	聖約神學的發展	59
第5章	簡單反駁時代論幾乎不可能	79
第6章	跟時代論者對話的策略	101
第7章	最後的號角	109
第8章	何謂字面解釋？	121
第9章	時代論者對字面解釋的說明	135
第10章	舊約以色列裡的詮釋觀點	151
第11章	預表的挑戰	173
第12章	希伯來書第十二章廿二至廿四節	183
第13章	以色列在基督裡的應驗	195
第14章	其他可供探討的區塊	201
	第二版後記	205
	英文參考書目	215



致謝

這本書要獻給我的妻子——韋黛安 (Diane Poythress)，感謝她對我的鼓勵和支持。

我要感謝西敏神學院允許我在1983年的秋天有一段休假的日子，可以專心做這本書的研究。我也從華爾基博士 (Bruce Waltke) 和許多神學生那裡獲得寶貴的幫助，他們提供給我一些跟時代論有關的背景或關切。

我也要謝謝從時代論者而來的許多建設性提議，以及感謝達拉斯神學院教職員對我的接待，讓我在那裡進行一些研究。我最感恩的是，現今有許多時代論者和聖約神學家都能放下過去的成見，並且承認對方的看法中也有一些美好的洞見。

溥偉思 (Vern S. Poythress)



呂序

「時代論」(dispensationalism)是達秘(J. N. Darby)與司可福(C. I. Scofield)所主張的解經理論，自十九世紀以來在西方教會帶來極大影響，透過慕迪聖經學院與達拉斯神學院等在廿世紀的推廣，成為保守福音派的主流立場之一。其主要論點有二：(1)「字面解經」，所有經文都要照字面意義解釋；(2)「以色列和教會是截然不同的」，舊約是給以色列人的，新約才是賜給教會的；未來的千禧年國度是猶太性的，為要實現舊約給以色列人的應許。換言之，時代論強調舊約與新約的差異與分割。

這種解經看法與宗教改革信仰的「聖約神學」造成對立。聖約神學強調舊約與新約的合一與連貫，猶太人與外邦人在基督裡合為一體，新約的教會包含猶太選民在內，這是歷代正統信仰的立場。

「時代論」對於中國教會更是造成深遠影響，透過《司可福聖經函授課程》(1920年代譯成中文)以及倪柝聲弟兄的教導，塑造了華人教會的末世論流行觀點「千禧

年前派，災前被提論」，不少傳道人與信徒持守傳講這些看法，卻不知這是時代論，更不知其歷史背景與中心訴求。時代論者堅持聖經完全無誤，然而在解經方法上帶來一些偏差，這是令人遺憾之處。

本書作者溥偉恩博士，是西敏神學院著名的新約教授、語言學專家、解經學大師，著作等身。他身為聖約神學家，寫作本書幫助讀者認識時代論的真相，以溫和平實的筆調，深入淺出的分析，期盼與時代論者對話，就事論事共同學習，尋求在真道上同歸於一。本書自1987年出版以來，深獲時代論者普遍好評，促使一些時代論者開始反思，助長了時代論陣營的修正運動「漸進時代論」（progressive dispensationalism）。1994年再版，增加篇幅，答覆時代論者對本書的回應。

本書的優點在於：簡明扼要的說明時代論的中心議題、分析所謂「字面解經」的真相、舊約以色列的角色與意義、預表與文法歷史解經、如何解釋聖經預言、救贖啟示歷史與基督是中心。溥偉恩博士在主的愛中說真理，展現令人敬佩的大師風範，他深切期望聖約神學家與時代論者，雙方能繼續溝通，彼此學習。他語重心長的指出：猶太人與外邦人在基督裡合為一體，這是救恩的中心；如果在新約時代（甚至在基督再來之後），還要繼續區分猶太人與外邦人所得的恩福不同，則是貶低了我們與主聯合為一體的寶貴福音。

本書言簡意賅，對於有心認真查考聖經的信徒，是可讀性極高的查經法入門；對於想要按正意解經的傳道人，是字裡藏珍的釋經學導論。對於所有愛慕主基督顯現的人，這本以基督為中心的解經好書，帶來極大的安慰與盼望。

主僕 呂沛淵

2013年5月



Chapter 1

**讓時代論者和
非時代論者互相傾聽**

人們寫了很多書來證明時代論的對或錯。這些書都有其價值，我也參考了一些這類的書籍。不過在本書中，我想要採取另外一種方法，即探討是否有一些方式，可以使雙方進行有益的對談，並增進對彼此的理解。我認為就算其中一方是「強硬」的時代論神學代表，而另一方是反對時代論的「強硬」聖約神學代表，要讓雙方進行對話，原則上還是可能的。到目前為止，雙方的強硬派都傾向於認為對方的陣營食古不化。對其中某些人來說，對方的錯誤太明顯了，以致他們可以毫不費力地挑出對方的毛病，有時甚至不屑跟對方交談。在本書中，我們會嘗試找出這些衝突的背後原因。

在時代論與聖約神學的爭論中，不可能雙方都是正確的；可能有一方是對的，而另一方是錯的；也可能有一方大部分是對的，但仍然能夠從另一方學到一些東西。因此，認真聆聽雙方的意見就顯得非常重要，好確保我們不會忽略一些重要的真理。

在調查研究以後，若我們的結論是，其中一方的立場基本上是錯的，這也不代表他們在神學各個層面或關注都是錯的。這更不代表我們不能從他們身上有所學習。他們也是重要的人物，而且我們不應該只是關心自己的神學立場而已，我們也需要思考如何跟不同意見的人溝通，並在我們可以接受的地方贊同他們。

我不是傳統的時代論者，正因如此，我覺得需要花

些時間來仔細探討時代論，並試著理解支持時代論的人所關心的問題。我不會花太多時間來檢視其主要對手——聖約神學，因為這需要另外寫一本書；但我會簡要地提及聖約神學在最近的一些發展，好評估是否有機會使這兩種敵對的立場和好，並增進他們對彼此的理解。

簡言之，我們會試著瞭解對方，而不僅僅是關心自己的立場；但同時我們也絕不能忽略堅持真理。時代論和聖約神學所提出的問題都很重要，我們必須決定聖經的教導究竟是什麼。這就是為何有些人要寫下有力的論證，來嘗試高舉他們立場的優點所在。

我不會先假設我的讀者都很熟悉時代論，所以我也會立即進入整場辯論之中；相反地，我會先簡述時代論在過去和現在的一些形式（第二至三章）。我也會留意聖約神學家們在近期的一些改變，這使他們更加靠近修改後的時代論（第四章）。至於那些非常瞭解雙方目前情況的讀者，可以直接從第七章開始讀，那裡把焦點放在突破現況來增進彼此的討論。

因為時代論和聖約神學內部都包含一些不同的立場，所以我提到的每件事不一定代表每個人的觀點。許多聖約神學家和修改後的時代論者，都已採納了第十一至十三章裡的大部分內容，但我仍然盼望大家可以更徹底地吸收這幾章的觀念，並且從中得到益處。

我們一開始會先回顧時代論的歷史起源和現況，時

代論者很自然會對此感興趣，而非時代論者也應該關心這些事，並且需要抱著同理心去瞭解時代論——不一定需要贊同他們，但應該瞭解他們。

「時代論者」的稱號

當我們提到「時代論者」時，我們所指為何？就連時代論者本身對這個稱呼也有多種的用法，而這些用法上的差異會帶來不少混淆。為了清楚起見，讓我們考慮一種新的、但卻完全中立的稱呼：D-神學家。當我說「D-神學家」時，我是指那些不僅接受一般福音派神學立場，同時還支持達秘（J. N. Darby）和司可福（C. I. Scofield）那套獨特的預言釋經法的人。D-神學家的代表包括夏菲（Lewis Sperry Chafer）、芬伯格（Charles L. Feinberg）、蓋貝倫（Arno C. Gaebelin）、彭特可斯（J. Dwight Pentecost）、萊瑞（Charles C. Ryrie），以及瓦吳德（John F. Walvoord）。這些人的神學觀點不全然相同，但大體來說，他們任何一位都可作為這個群體的代表。這些人主要的共同點，就是認為以色列和教會擁有「平行但不同」的角色及結局。隨此觀點而來的就是一種特別的釋經方法，他們很仔細地區分哪些是對以色列說的話，而哪些是對教會說的話。他們認為對以色列說的話具有「屬地」的性質，並且應該按「字面意義」來解釋。^{註1}

註1 我承認這種描述對許多D-神學家來說，可能不夠準確。他們會說自己的釋

D-神學家常被稱為「時代論者」，因為他們把歷史分為一系列不同的時代。在每個時代中，神會實現祂整體計畫裡的一個特別階段。每個階段都代表一個「時代」，神在每個時代會以不同的方式來施行祂對世界的治理，並測試人類的順服。

不過，「時代論者」一詞不太適合用來稱呼D-神學家。事實上，歷世歷代的教會和所有宗派都相信神對世界的治理可分為不同時代，雖然有時候人們愈來愈不清楚這種區分。承認不同時代之間的區別，絕非D-神學家們的專利。

有些D-神學家同時從廣義和狹義兩方面來使用「時代論者」一詞，這使問題顯得更加複雜。從廣義上來說，「時代論者」就是任何承認神對世界的治理可分為不同時代的人。因此，根據芬伯格的說法（Feinberg, p. 69；引自Chafer, *Dispensationalism*, p. 9）：

（1）凡是信靠基督的寶血，而非獻上動物為祭的人，都是時代論者。（2）凡是放棄繼承應許之地——神在約中要賜給以色列永遠為業的土地——的

經方法是一律按照字面意義來解釋整本聖經。但就如我們即將看到的，這不是達秘和司可福對他們釋經方法的描述。雖然達秘和司可福堅稱字面解釋的重要性，但他們也同意用象徵的手法（非字面意義）來詮釋有關教會的經文。當然，在現代的描述中，我們可以比達秘和司可福更加自由地使用「字面意義」一詞。但這樣一來，「字面意義」一詞就跟我們熟悉的用法有落差了，而且如此使用這個詞也會造成一些嚴重的問題（參第八至九章）。

人，都是時代論者。以及（3）凡是守七日中的第一日，而非第七日的人，都是時代論者。

這的確是從廣義層面來使用「時代論者」這個詞。另一方面，有時候D-神學家們又狹義地用這個詞來描述他們自己這個群體，即我們稱為D-神學家的那些人。例如，芬伯格在引用上面這段話以後，就立刻接著說：「當反時代論者漢密頓（Hamilton）在他的方案中提出三個時代：（1）前摩西時代；（2）摩西時代；以及（3）新約時代，就充分證明夏菲（Chafer）的這個看法是正確的。」

雖然漢密頓符合夏菲對「時代論者」的廣義標準，但他還是被稱為「反時代論者」。因此，我們看到「反時代論者」有時被狹義地用來指那些反對D-神學家的人。這種術語上的轉變是沒有什麼益處的（參 Fuller, *Gospel and Law*, p. 10）。

一詞兩意的後果之一，就是在討論教會歷史時會不太準確，或至少會缺乏清楚的溝通。一些D-神學家有時為了使「D-神學」看起來不那麼新奇，就會指出教會歷史在許多時候也承認有不同的時代（例如Feinberg, pp. 67-82；Ryrie, *Dispensationalism Today*, pp. 65-74）。例如，他們認為所有前千禧年論者都是他們的前輩。所有的前千禧年論者，都承認千禧年是一個不同於今世和永世的時代。而且一般來說，他們也承認墮落前與墮落後的情

況是不同的，以及承認舊約和新約之間的區別。由此可見，所有前千禧年論者都相信有不同的救贖時期或時代。而這就使他們被視為D-神學家的前輩。但照這種時代觀念來看，我們還可以把更多無關的人列入這個範圍。比如說，厄勒特（Arnold D. Ehlert）在《時代論的書目史》（*A Bibliographic History of Dispensationalism*）一書中，把愛德華滋（以及其他許多像他一樣的人）也包括了進來；但愛德華滋是一位後千禧年論者，同時也是一位聖約神學家。對大多數人來說，他正好屬於反對D-神學家的陣營。只因為愛德華滋在其《救贖歷史》（*The History of Redemption*）一書中，特別關注救贖時期的主題，結果他就被納入厄勒特的參考書目裡。基於類似的原因，其他通常不被視為時代論者的人，也被納入了該陣營。

因此，相信時代的區分（不同的救贖時期或神治理時期）本身跟D-神學家的獨特性沒什麼太大的關係（參 Radmacher, pp. 163-64）。那麼大家到底是在爭論什麼呢？D-神學家對特定時代（特別是教會時期和千禧年）的內容和意義，的確有一些特別的話要說。重點乃是D-神學家對這些時代有什麼教導，而不是他們相信這些時代的存在。

因此，雖然厄勒特、芬伯格和萊瑞對教會歷史的觀察是對的，但卻沒有切中要點。他們沒有真正回答人們的質疑，也就是「D-神學」在教會歷史上是一件新奇的事

物。讓我們打個比方，假設你指責一群人，說他們關於罪的教導是前所未聞的。如果他們回答說，他們的觀點跟前人的教導有很多相似之處，前人也認為基督的復活解決了罪的問題，你會怎麼想？與此類似的情況就發生在有關時代論的爭論裡。反對者指責說，「D-神學」的基本宗旨是一種新奇的教導，即以色列和教會擁有「平行但不同」的角色及結局。但一些D-神學家回答說，時代這個觀念並不是什麼新奇的事物。

遺憾的是，之後沒有進行更深入的討論。我鼓勵「D-神學」的弟兄們舉出一些好的例子（如果真的有這種例子的話），說明教會歷史長期以來都支持他們的觀念，即以色列和教會有「平行但不同」的角色和結局。他們不該轉移話題，反而在「時代論者」一詞上大作文章。若他們舉不出這種歷史實例，他們就應該主張自己發現了一些比較新的真理。他們仍然可以說，漫長的教會歷史曾經模糊地意識到他們發現的真理，即意識到教會並不僅僅是直接延續以色列的角色。

不過，我們還是回到重點來吧。爭論不是在於是否有時代的區分，時代的區分當然存在！另外，爭論也不是在於時代的數目多寡。只要人們做出更細微的區分，他們要分出多少時代都可以。因此，嚴格來說，用「時代論」來表達D-神學家的特色，既不準確也容易引起混亂；但我們還是需要一些特定的術語來稱呼他們。為了清楚起

見，他們的獨特神學或許可以稱為「達秘主義」（以第一位提倡此神學的人命名），「雙重結局論」（以此神學的主要宗旨之一來命名，即區分以色列和教會擁有不同的結局），或「區分聽眾論」（以此神學的釋經原則命名，即區分經文對以色列和對教會的含義）。^{註2} 不過，歷史所提供的名稱是「時代論」和「時代論者」。

今天的神學局面更為複雜。許多當代的時代論學者，對傳統的「D-神學」做了很多修正（參第三章的討論）。他們不再認為以色列和教會是神的兩群子民，有兩種平行的結局。他們的釋經方法也不再區分兩種不同的聽眾。但他們仍期待被稱為時代論者。他們之所以如此，不只是因為他們曾受教於傳統時代論，同時也因為他們主張以色列在神眼中仍是一個獨特的國家和民族（參羅十一28-29）。以色列國仍然期待神在千禧年時期，實現祂對亞伯拉罕的應許，使他們可以享受那應許中的土地。此外，他們跟傳統時代論一樣，相信教會被提離開世界，會發生在馬太福音第廿四章21-31節和啟示錄所描述的大災難之前。

所以，我們今日正面臨一系列複雜的信念，沒有一

.....
註2 我們應該留意芬伯格認為聖約神學擁有「雙重釋經原則」（p. 79）。因為時代論和聖約神學都必須處理神治理的不同時期，兩者都必須保持某種神學上的區分和雙重性。這些雙重性也會影響釋經的原則。但重點是我們所談論的是哪一種雙重性。我之所以使用這個術語，乃是想要不帶評斷或偏見地表達出時代論釋經學的獨特雙重性。



種稱呼可以涵蓋一切。為了方便起見，我建議用「傳統時代論」來描述D-神學家們的神學，而用「改良時代論」來代表那些相信神只有一種子民，但仍期待被稱為時代論者的人。不過，這裡的界線還是有一點模糊。有很多種可能的觀點，可以把傳統時代論和非時代論的前千禧年論連結在一起。

聖經的歷史形式

每個人都必須考慮到聖經的歷史形式。既然聖經是歷經好幾個世紀才寫成的，那麼聖經各部分就不是用同樣的方式來對我們說話或供我們應用。我們現在要如何看待利未記裡的獻祭系統呢？我們要如何理解我們跟耶路撒冷聖殿的關係，以及跟舊約君王的關係呢？這些事情現在都已經過去了。有一種決定性的轉變已經發生在基督的死亡與復活上了。這種轉變到底是什麼呢？

此外，另一種沒那麼劇烈的轉變也在福音書記載的事件裡展開了。施洗約翰宣佈說：「天國近了，你們應當悔改」（太三2）。施洗約翰的出現伴隨著一個轉折點。究竟神跟以色列的關係，以及神跟所有人的關係，會在這轉折點產生何種改變？任何認真研讀聖經的人都無法一直逃避這些問題。而它們也都是困難的問題，因為它們牽涉到如何看待連續性和不連續性的問題。聖經告訴我們，只有一位神，以及只有一種救恩之道（連續性）。但基督的

降世也牽涉到一種跟過去的切割，即過去既有形式的瓦解和改變（不連續性）。

這裡也會引發倫理學的問題。若聖經的某些內容不是跟我們直接相關，那麼哪些內容可以作為我們的倫理標準？對我們來說，在舊約、福音書或使徒行傳裡的誠命和行為模式，在多大程度上仍然有效？什麼誠命仍然有約束力？我們應當效法聖經中的榜樣到什麼程度？若有些事情不需要再做了，我們要如何避免排斥所有的事情？

一旦基督教神學忽視歷史，這些問題就會變得更加困難。時代論與眾不同之處起源於十九世紀，當時很多正統神學（特別是系統神學）不夠強調聖經啟示的歷史性和漸進性。系統神學所關心的是整本聖經對某個特定主題有什麼教導，但它有可能忽略在不同時期寫作而成的聖經所呈現的多樣性和動態特性。時代論的興起有一部分就是要處理聖經在不同時期的差異和多樣性。時代論力圖從這些差異中帶出一種和諧、可理解的關係，避免有人將這些差異看作神話語中的張力甚或矛盾。

已經有人比我更詳盡地講述了時代論的發展故事（參Fuller, *Hermeneutics*; Bass, Dollar, Marsden），我不必把他們說過的再複述一遍；但我們應該留意時代論原先要回應的另外兩個重點，即時代論的興起是要聲明我們純粹靠恩典得救，以及更新對基督再來的熱切期盼。我們可以在達秘的生平裡明顯看見這兩點，他是第一位提倡時代論

並提出其最大特點的人。因此，達秘是一位重要人物，這不只是因為他是時代論的創始者，更是因為他代表了時代論的某些教導，而這些教導一直都是時代論者非常關切的重點。

約翰·尼爾森·達秘（1800-1882）

達秘的生平有兩方面的關注：他個人生活的純潔和教會群體生活的純潔。在他的個人生命中，曾有一次決定性的轉變，一次「得釋放」的經歷，那是發生在他因腿傷而感到無力的時候。達秘在一封信中如此描述（*Letters*, 3: 298）：

在我獨處的時候，互相衝突的想法越來越多；但我心靈的大部分活動都能使經文在我身上取得完全的優勢。我一直都視它們為神的話語。

當我開始理解自己跟基督在天上聯合（弗二6），並因此由祂來代表我在神面前的地位時，我不得不作出結論，這個在律法的要求底下，已經纏累我六、七年的敗壞的「我」，對神來說已經不再是個問題。

達秘因此更深刻地體會到，神對罪人的恩典和基督工作的完備性，是我們在神面前擁有確據和平安的根基。這種經歷可以使人得到翻天覆地的轉變。達秘認為他獲得

了真正的純潔、真正的義，而不是從律法而來的義（腓三9）。

與此緊密相關的是，達秘對教會和群體純潔的看法也經歷了轉變。他在同一封信的下一句話說（*Letters*, 3: 298）：

這也讓我清楚地看到，從神的眼光來看，神的教會只由那些與基督聯合的人所組成（弗二6），而從外表來看，整個基督教實際上跟世界一樣，並且不能被視為「教會」。

當達秘讚賞基督和與基督聯合之崇高特質時，他對當時可見教會的評價非常負面。他的這項結論也有幾分道理。格蘭特（James Grant, p. 5; quoted in Bass, p. 73）指出，達秘那個時代的教會生活非常糟糕且不屬靈：

人們對信仰的問題充滿懷疑，很多最優秀的人都離開了英國國教，或正在離開，因為在那裡完全缺乏屬靈生活，而且還混雜了不少錯誤的教導。結果就是，很多關心屬靈之事的人……更歡迎一種在當時英國國教裡找不到的教義和教會治理原則，他們認為這些教義和原則更加屬靈。

達秘把他的教會觀直接建立在他的基督論上，而他的觀點具有相當大的吸引力。與基督聯合的真教會是屬天

的，它跟地上的敗壞情況毫無關係。

達秘加入了一個教會復興運動，後來這群人被稱作普利茅斯弟兄會（Plymouth Brethren），他們跟達秘一樣渴慕純潔的生活。他很快就成為他們的主要帶領人之一。他的貢獻可能始於他對基督的熱忱，但他最後卻全面地排斥與他意見相左的人：「神已經告訴我們，當教會變得完全敗壞時（正如祂曾宣告教會將變得如此一樣），我們就要離開這一切敗壞和那些身處其中的人，並且轉向聖經」（Darby, *Writings*, 20 : 240-41 [*Ecclesiastical Writings*, no. 4, “God, Not the Church”] ; quoted by Bass, p. 106）。後來達秘的結論是，只有弟兄會才配得基督的名（Bass, pp. 108-9）。要復興敗壞的教會是不可能的事，因為時代正在落幕（出處同上）。有一些弟兄會成員因不同意達秘的看法而遭到除名。

達秘的獨特末世觀似乎也源自他對「與基督聯合」的理解，正如他的教會觀一樣。他說（*Letters*, 3 : 299）：「當我意識到自己與基督聯合時，這使我在現今就嚐到天上那份榮耀，而這一章（賽第卅二章）卻清楚指出那相對應的屬地榮耀。」

基督的屬天性質以及靠恩典而非靠守律法得救的事實，都讓達秘感到，在「他與基督聯合的景況」和「以賽亞書第卅二章所談的以色列景況」之間，有很大的一段距離。以色列和教會之間的差別，如同天與地、律法與恩典

之間的差別那麼大。這聽起來非常有吸引力，不是嗎？當然，達秘和今日的時代論者都強調，他們要用聖經而非只用神學推論來建立自己的教義。但這等於是說，神學推論也具有重要且肯定的影響力。儘管今日的時代論者可能不會完全同意達秘的看法，但他的看法在他們中間仍然具有同樣的吸引力。

遺憾的是，達秘沒有認識到，他所察覺的距離和差異可以用其他方式來加以解釋。達秘主要是把這差異解釋為「垂直的」、固定不變的差別，是天與地之間的差別，以及住在不同領域的兩群人之間的差別。他沒有考慮到這種差異可能主要是一種歷史的、「水平的」差異，是應許和實現之間的差異，因為聖經是用屬地的預表措辭來表達應許的內容，而用「最終的實體」、「神同在的事實」、「天國在基督裡臨到人類」等方式來表達實現的內容。達秘當時所反對的問題，是人們用一種不顧歷史的方式來理解聖經，他們不太明白救贖時期之間的差異。

但就我看來，達秘並沒有完全避免他所反對的問題。他對從應許到實現的歷史過程所牽涉到的巨大改變，仍然沒有足夠的認識。因此他不得不採用一種站不住腳的「垂直」二元論，來說明神的兩種不同子民，擁有兩種平行的結局。但我們的討論有點超前本書的進度了。目前重要的是，我們要知道達秘渴望完全公平地處理他所看到的差異，而這種差異確實存在於聖經裡。他想公平地看待以

弗所書第二章6節對末世論的重要性，以及處理我們對以色列的理解。

從達秘對以弗所書第二章（以及其他經文）的理解中，產生出一種對教會和以色列的僵硬區分。教會是屬天的，以色列是屬地的。達秘說（*Writings*, 2 : 373）：「（基督和撒旦之間的）激烈爭戰可能是為了屬地的事物而戰……那麼此爭戰就是發生在猶太人中間；或者也可能是為了教會而戰……那麼此爭戰就是發生在天上。」

隨之而來的就是一種二分法的釋經原則。達秘說（*Writings*, 2 : 35）：

首先，在聖經所說的預言中，若預言所關心的是猶太教會或國家（不包括在他們歷史中加入的外邦人），即當這段話是對猶太人說的時候，我們就可以尋找直接了當的證據，因為屬地的事物是猶太人當得的份。相反地，當這段話是向外邦人說的時候，即這段預言所關心的是外邦人時，我們要尋找的就是象徵，因為屬地的事物不是他們當得的份，而啟示的方式對他們來說必定是象徵性的。因此，當事情是對猶太教會說的並跟他們自身相關時，我會尋找一種明顯的、合乎常識和字面意義的論述，這論述是關乎神直接將屬地事物分配給一群子民。

最後一段引文可以讓我們看出在達秘的思想中，他

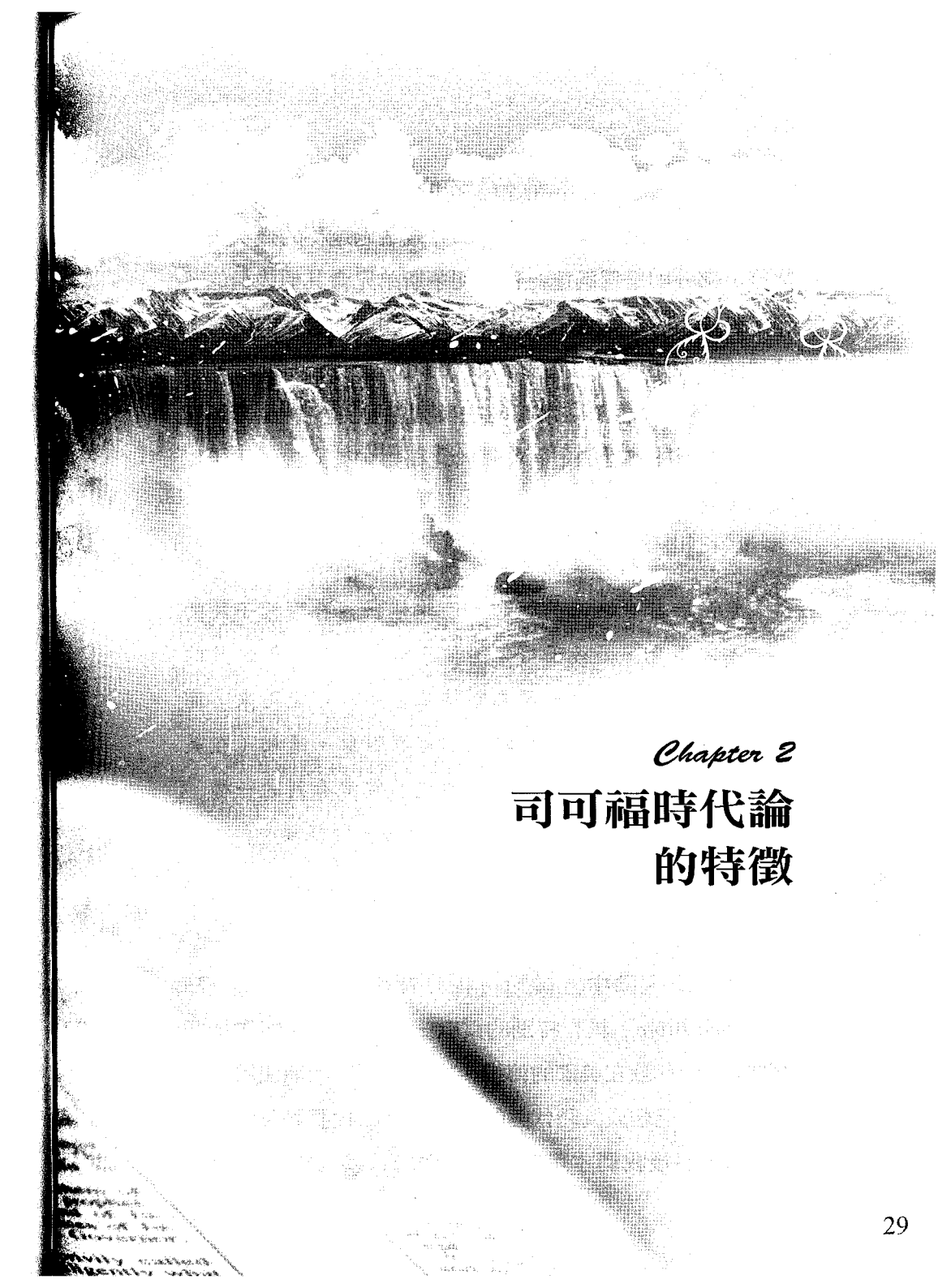
的基督論（關心教會的純潔）跟二分法的釋經原則具有密切的關聯（Darby, *Writings*, 2 : 376）：

聖經的預言適用於地上的事物，而不是天上的事物。預言所關乎的乃是將要發生在地上的事；教會沒有看到此點，結果就被誤導了。我們還以為這些屬地福份已經成就在我們當中了，但我們被召卻是為了享受天上的福份。教會的特權就是擁有它在天上的福份，而以後的福份將會留給地上的子民。教會是一種全然與眾不同的團體，一種屬天的團體，當神棄絕祂屬地的子民，他們因自己的罪而被棄置一旁，並被驅趕到列國之中時，神就從列國中揀選一群子民，來跟耶穌一同享受屬天的榮耀。當我們的主被猶太人拒絕後，祂就變成全然屬天的一位。我們尤其可以在保羅的作品裡發現這個教義。得著高舉和榮耀的，不再是猶太人的彌賽亞，而是一位基督；教會正是因為沒有抓住這項令人振奮的真理，才會變得如此軟弱。

因此，在達秘的思想中，我們看見以下幾點緊密地連結在一起：（1）嚴格地區分律法和恩典；（2）嚴格地垂直區分神的「屬地」和「屬天」子民，即以色列和教會；（3）按「字面意義」來詮釋預言，把預言的實現跟屬地的猶太人綁在一起；（4）隨之而來的就是極力強調



前千禧年論，期待看見這些預言實現的日子；（5）對現存教會體制具有負面的評價及有分離的傾向。第（4）點對前千禧年的強調，是達秘的獨特思想能在美國佔有一席之地重點。但除了第（5）點對離開教會體制的強調以外，其餘各點也很快就成為美國時代論的特徵。強調離開教會體制的思想，一直要到基要主義沒有希望掌控美國教派主流以後（約1920-30年間），才開始在美國站穩腳步（參Marsden）。



Chapter 2

**司可福時代論
的特徵**

時代論的教導在達秘之後有什麼發展呢？時代論傳到美國的管道，部分是透過達秘的幾次美國之旅，部分則是透過達秘和普利茅斯弟兄會其他成員的著作。後來隨著十九世紀末和廿世紀初的先知會議的影響，時代論也開始傳揚開來。富勒（Fuller, *Hermeneutics*, pp. 92-93）認為時代論之所以能在美國站穩腳步，比較是基於它所教導的末世論，而非基於達秘對神有兩種子民（以色列和教會）的概念：

所以，看起來美國受到達秘吸引的，比較是他對基督隨時都會再來的觀念，而非他對神有兩種子民的基本概念……後千禧年論使千禧年成為人們盼望的重要對象；但達秘因為堅持基督隨時可能再來，而使基督本身成為人們盼望的重要對象。達秘（在美國）被人接受，其原因正如我們常常看到的一樣，那些反對一種極端的人，多採納另一種極端。

我們再次注意到，基督論是時代論具有吸引力的深層原因。

在這場運動中，《司可福註釋聖經》（*Scofield Reference Bible*）具有特別的貢獻，它比其他任何作品更多地幫助時代論在美國的傳揚。由於人們廣泛地使用它，所以它現在已經成為時代論的標準。因此我們需要先瞭解其教導，然後我們才可以談論其他時代論者對這些教導

做了什麼改進。時代論現在是一種包羅萬象的運動，所以我們不應把司可福釋經方法的每種特徵都歸給其他時代論者。

司可福的一般教義

司可福（Cyrus I. Scofield, 1843-1921）有很多跟達秘一樣的觀點，而這些觀點是來自於布魯克斯（James Brookes）和弟兄會的作品。司可福在其註釋聖經中，究竟提供我們什麼觀點呢？首先，司可福的教導和註釋是屬於福音派的。這些教導因強調神的主權而帶有溫和加爾文主義的色彩。司可福肯定信徒有永恆的確據，以及堅稱無條件應許的存在。此外，他也強調神對整個歷史有祂的計畫，而這很容易跟他強調神的主權配合在一起。

司可福跟其他福音派不同的地方在哪裡呢？有四點主要的不同。首先，司可福是用「字面意義」來解釋聖經。這部分比較複雜，我們待會兒會再提出來討論。

其次，司可福清楚地區分以色列和教會為神的兩種子民，各自有其專屬的目的和結局。一個是屬地的，另一個是屬天的。例如，《司可福註釋聖經》在創世記第十五章18節註釋說：

（1）「我必叫你成為大國」。這句話按三重方式應驗：（a）透過肉身的後裔——「如同地上的塵沙

那樣多」（創十三16；約八37），即希伯來民族。

（b）透過屬靈的後裔——「你向天觀看……你的後裔將要如此」（約八39；羅四16-17，九7-8；加三6-7、29），即一切有信心之人，無論是猶太人或外邦人。（c）也透過以實瑪利得到應驗（創十七18-20）。

他在羅馬書第十一章1節註釋說：

基督徒是亞伯拉罕屬天的後裔（創十五5-6；加三29），享受亞伯拉罕之約的屬靈福分（創十五18，註釋）；但以色列民族一直都佔有一席之地，他們身為神的屬地子民，但尚未得著他們最高的地位。

夏菲的看法與司可福相近，他以毫不妥協的形式來陳述兩種平行結局的觀點（“*Dispensatioanlism*,” p. 448）：

時代論者相信，神在整個歷史當中，要完成兩種不同的目的：一種跟地上有關，包括屬地的子民和屬地的事物；另一種跟天上有關，包括屬天的子民和屬天的事物。為什麼有人會認為這種觀點是不可信的呢？我們實在應該思考下列這些事實：（1）就算整個天地被更新以後，天與地也會一直維持現今的區別；（2）聖經表明有一群屬地的子民會一直這樣

持續到永恆，而一群屬天的子民則會永遠跟他們屬天的呼召相連。與此相對的是，不夠徹底的時代論者雖然略微觀察到一些明顯的區別，但他們卻把自己的解釋建立在一種假設上，也就是神只有一個目的，祂只是要把善惡分開而已。儘管這種打了折扣的理論製造出許多混亂，他們仍然堅稱屬地的子民會跟屬天的子民合併在一起。

第三個特點是把世界歷史嚴格地劃分為不同的時期或時代。司可福在註釋以弗所書第一章10節時，談到時代是「神所安排的時期，決定了人們在地上的生活。」根據司可福的註釋，整個歷史總共可分為七個時代（參考他對創一28的註釋）：

無罪時代（伊甸園；創一28）

良心時代（從墮落到大洪水；創三23）

人治時代（從挪亞到巴別塔；創八21）

應許時代（從亞伯拉罕到下埃及；創十二1）

律法時代（從摩西到施洗約翰；出十九8）

恩典時代（教會時期；約一17）

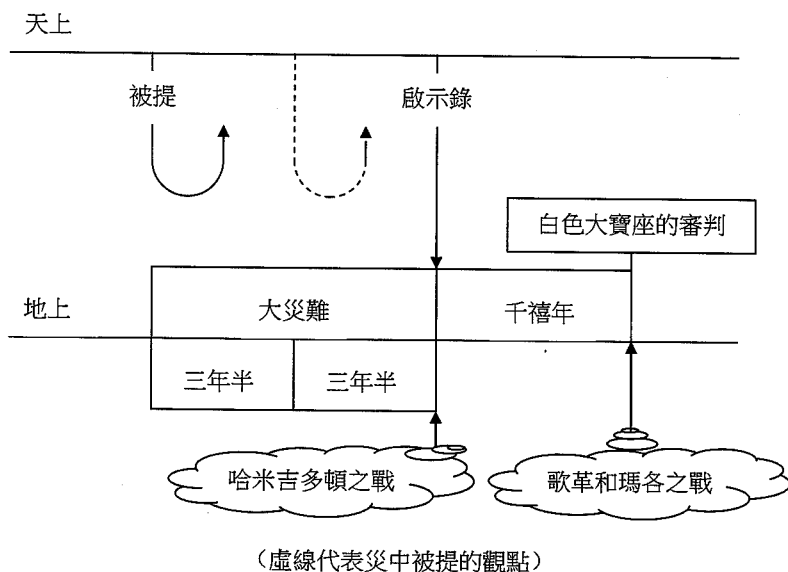
國度時代（千禧年；弗一10）

當然，非時代論者也可以接受有七段不同的時期，甚至可能承認說，這七段時期的命名都很恰當，它們指出

了神在每段時期管理人類的顯著特點。如同我們之前提過的，相信各時代的存在並不是時代論與眾不同之處。如果要看司各福的獨特之處，我們就必須問：關於神在每個時代管理人的方式，司各福的詳細教導到底是什麼？到目前為止，我們所看見的一些特點只是在於程度的不同而已，司各福比其他人更加明確地強調各時代之間的不連續性。但是，最突出的特點是在於司各福如何看待教會時期跟千禧年之間的關係。他認為在教會時期，神對地上以色列的計畫暫時被擱在一邊。當教會被提之後，神才再度進行這計畫。對地上的以色列來說，教會時期只是一段「插曲」，而舊約的預言沒有談到這段插曲（因為預言所談的只是以色列的未來）。因此我們可以看到，司各福認為時代具有不連續性，其實是反映出他對以色列和教會的看法。

最後的特點是相信災前被提。根據司各福的看法，基督的第二次降臨會分為兩個階段。在第一個「被提」階段，基督會來把教會從地上接走；但祂不是公開地對所有人顯現。隨後是七年的大災難。在這七年的末了，基督會公開地顯現，好審判萬國，並使全地得到更新（參圖 2-1，圖取自 Jensen, p. 134）。

圖 2-1 世界的最後兩次爭戰



取自金森，《金森研經圖表》。慕迪出版社版權所有 1976、1980。
芝加哥慕迪聖經學院。承蒙允用。

雖然這是時代論最廣為人知的觀點之一，但它不像其他特點那麼基本，它只是其他特點所衍生出來的產物。然而它也很重要。司可福堅稱以色列和教會擁有不同但平行的結局。既然預言所關心的是以色列而非教會，教會就必須在舊約預言再度開始應驗之前，就藉著被提而從舞台上消失。這時以色列就會得到復興，而但以理書第九章 24-27 節也可以邁向實現。若教會沒有被挪走，它和以色

列的結局就有可能混在一起。因此，平行結局的理論的確需要兩階段的第二次降臨，但兩階段的第二次降臨不一定隱含平行結局的理論。

司可福的釋經法

時代論者的特徵常常是按照字面意義來解釋聖經。但對司可福來說，這只說對了一半。在司可福的方法中，更基本的要素是他對以色列和教會的區分。司可福的方法與達秘類似，他從神的兩種子民來推論出一種二分法的釋經原則。以色列屬地，教會屬天；一個是屬肉身的，另一個則是屬靈的。跟以色列有關的經文都要按字面意義來解釋，但跟教會相關的經文則不必如此。而有些經文（或許為數不少）要同時在這兩個層面上解釋。在《司可福聖經函授課程》（*Scofield Bible Correspondence School*, pp. 45-46）中，司可福自己說：

這些（有關歷史的）經文（1）所說的每個字都是真實的。經文記載的事情都發生了。但（2）它們也含有（或許比我們想像的還多）寓意或屬靈的意義。例如，以撒和以實瑪利的歷史。加拉太書第四章23-31節……

所以我們可以（當我們堅持其歷史真實性時）審慎地用屬靈意義來解釋有關歷史的經文……

我們（在處理有關預言的經文）就必須回到完全按字面意義解釋的層面。在預言中有很多象徵，但這些象徵總是擁有字面上的應驗。沒有一個預言是「屬靈地」或象徵性地應驗……

耶路撒冷總是耶路撒冷，以色列總是以色列，錫安總是錫安……

預言一定不能按屬靈意義來解釋，而必須按字面意義來解釋。

司可福並不是一位純粹按字面意義釋經的人，他只有按字面意義來解釋跟以色列有關的經文。以色列和教會的二元論，事實上是一種更深層的二元論，它決定了何時該運用這種「字面意義」和「屬靈意義」二分法的釋經原則。^{註1}

司可福的確堅持歷史經文和預言經文都有其字意層面。歷史經文是描述在過去照字面意義發生過的事，而預

註1 司可福按靈意解釋歷史經文的特殊例子，可以參考《司可福註釋聖經》對下列幾處的註釋：創一16，廿四1，卅七2，四十一—45，四十三34；出二2，十五25，廿五1、30，廿六15；路得記的導言；約十二24。以西結書第二章1節也可算為按屬靈意義解釋歷史經文的例子，因為這節經文是預言書卷中的歷史部分。他對雅歌所寫的導言也值得注意。

現今很多時代論者會把司可福按靈意解釋經文的例子視為一種「應用」而非詮釋，他並不是在指出這段經文的確實意義。當然，把按靈意解釋經文視為應用是可能的，但這跟司可福的方法不一樣。因為我們也可以「應用」有關未來的預言，就跟「應用」過去發生的歷史一樣（例如，有關基督第二次降臨的教義，就有很多適合現今的實際應用）。因此，這種「意義/應用」的區分跟司可福所採用的「歷史/預言」區分，兩者會產生不同的結果。

言經文則是描述在將來會照字面意義發生的事。他拒絕任何試圖消除這種字意層面的看法。但他是否同意這兩種經文也有其屬靈意義的層面呢？若是如此，我們會期待他說，當歷史經文和預言經文在描述實際發生的事情時，我們就應按字面意義來解釋這些經文，而當這些經文可應用在教會身上時，我們也應按屬靈意義來理解它們。但他沒有這麼說。相反地，他所採用的是一種對預言和歷史的區分。

然而，這種二分法還不足以完全表達司可福的看法。在撒迦利亞書第十章1節的註釋中，司可福偏離了自己定下的「完全按字意」解釋預言的原則。這節經文是：「當春雨的時候，你們要向發閃電的耶和華求雨。祂必為眾人降下甘霖，使田園生長菜蔬。」司可福註釋說，「請參何六3；珥二23-32；亞十二10。這裡同時有屬物質和屬靈的意思：巴勒斯坦會恢復原來的降雨，但更新後的以色列也要領受聖靈大能的澆灌。」因此，他那「完全按字意」解釋預言的原則，並沒有我們想像的那麼絕對。司可福不僅願意承認象徵，同時也願意談論經文的雙重含義。他所要排除的不是「屬靈意義」，而是把經文詮釋成教會有一份於預言的應驗。

對非時代論者來說，這種做法可能看起來相當反覆無常。但對司可福來說，卻非如此。這種做法其實是建立在對以弗所書第三章3-6節的某種理解上。傳統時代論者

通常認為這段經文是在教導一件事，即舊約完全沒有啟示關於新約教會的事。然而，在以弗所書第三章裡，「奧秘」的概念的確容許舊約用隱藏的方式（例如預表）來提到教會。「奧秘」一詞所排除的只是舊約明顯地談到教會。若舊約預言提到未來會有教會，那麼這就是一種明顯的預言。另一方面，新約讀者在讀舊約的歷史記載時，也可能看出「奧秘」層面的意義。

因此，這種對以弗所書第三章3-6節的理解，有助於合理化類似司可福的釋經方法。但這當然不是理解以弗所書第三章3-6節的唯一方式。這段經文說，外邦人領受福份的方式（即跟猶太人一樣加入基督的身體，弗三6），在舊約中一直都沒有講得很清楚。除此之外，當以弗所書第三章3-5節宣稱這奧秘從前沒有啟示出來時，我們不需要作出過度的解讀。

那些按字意解釋經文可能會出問題的地方，正好可以用來闡述司可福的釋經法。新約有時會出現一些陳述，至少在表面上看起來跟舊約應許和預言的應驗有關。而且有些並不是照字面意義應驗的。但司可福很輕易地替自己解圍，他把經文區分成兩種層面的意義，一種是屬肉身-實質（屬以色列）的層面，另一種則是屬靈（屬教會）的層面。

我們可以拿創世記關於亞伯拉罕後裔的應許來作為第一個例子。加拉太書第三章8-9節、16-19節、29節，似

乎提到這個應許在基督和基督的（屬靈）後裔身上應驗了。司可福在創世記第十五章18節的註釋裡，巧妙地避開這個問題，他主張有兩種平行的後裔，即屬肉身和屬靈的後裔，或屬地和屬天的後裔。因此，在屬靈後裔身上的應驗並不是以色列所等候的那個應驗。

接著我們要來看馬太福音第五到七章。登山寶訓談到律法的成全（應驗）（太五17）。這個成全似乎不只是說基督的講道成全了律法，同時也包括基督的門徒會成全律法，他們的義會勝過文士和法利賽人的義（太五20；參太五48）。而這些身為鹽和光的門徒（特別是十二使徒）形成了教會的核心（太十六18）。因此，馬太福音第五到七章（包括天國的應許）是跟教會相關的。但司可福發現同樣的解釋方法也可以用在這裡。司可福在馬太福音第五章2節註釋說：「登山寶訓有雙重應用：（1）對千禧年國度來說，登山寶訓有字面上的意義。這也就是說，這段講論賦予地上公義政府一個神聖的憲章……（2）但對基督徒來說，這段講論還有一層美好的道德應用。虛心而非驕傲的人有福了，這總是真的。」

同樣，在使徒行傳第二章17節，彼得似乎說約珥書第二章28-32節（一個原本關乎以色列的預言）在五旬節的教會事件上應驗了。司可福在註釋使徒行傳第二章17節時，大膽地作出一個區分：

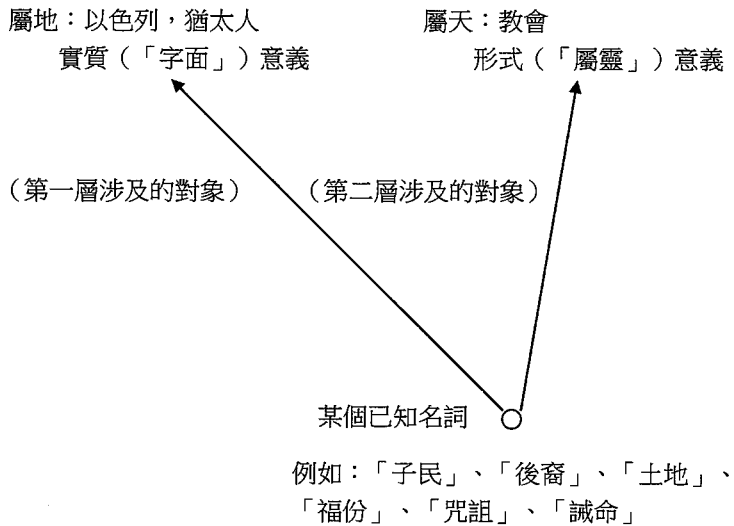
我們必須注意「末後的日子」和「末世」之間的區分，前者是跟以色列有關的預言，後者是跟教會有關的預言（提前四1-3；提後三1-8；來一1-2；彼前一4-5；彼後三1-9；約壹二18-19；猶17-19）……跟教會有關的「末世」始於基督的降世（來一2），但特別指到這世代末了的敗壞背道時期（提後三1，四4）。跟以色列有關的「末後的日子」是指以色列得到高舉和蒙福的日子，它跟「國度時代」是同義詞（賽二2-4；彌四1-7）。

司可福一般都是「完全按字意」來解釋預言，因此我們可能會說他認為約珥所指的是以色列，而不是教會。但因為彼得說這段經文跟教會有關，所以司可福不得不在此處讓步。他的做法就是把經文的意義一分為二。在一個層面上，這段經文指的是以色列，但在另一個層面上，它仍然可以指教會的「末世」。而這明顯就是司可福在註釋約珥書第二章28節時的做法：

約珥書第二章28節的「以後」就是指「在末後的日子」，這日子在「末世」時期有部分和持續的應驗，而這「末世」是始於基督的第一次降臨（來一2）；但更完全的應驗要等到適用於以色列的「末後的日子」。

因此，在好幾個例子當中，司可福都把同一段經文分成兩種不同的意義，一種是屬以色列的，另一種是屬教會的。為了保持屬以色列的「字面」應驗的首要地位，這些經文跟教會的關聯只被當作是「應用」（太五2的註釋）或「部分……的應驗」（珥二28的註釋）。此方法總結於圖2-2。

圖 2-2 屬地和屬天意義的二分法



司可福的進一步區分

採用區分一直是傳統時代論者喜愛用來解決難題的辦法。例如，司可福把神國和天國作了五種區分（太六

33的註釋)。相反地，大多數的非時代論釋經者只是把這兩個詞看作「*malkut shamaim*」的翻譯變化而已（參 Ridderbos, *Kingdom*, p. 19）。另外，司可福跟一般的前千禧年論者一樣，他把最後審判區分成兩種不同的審判（太廿五32的註釋），並且認為有兩種不同的歌革和瑪各之戰（結卅八2的註釋）。

為了保持以色列和教會的完整區分，司可福也區分了耶和華的妻子和羔羊的新娘（何二1的註釋）：

因此，復興和蒙赦免的以色列是耶和華的妻子，教會是羔羊的新娘（約三29；啟十九6-8）；以色列是耶和華的屬地妻子（何二23），教會是羔羊的屬天新娘（啟十九7）。

把同一段經文分成兩層意義的做法（例如司可福在太五2和珥二28的註釋），也出現在其他時代論者身上。例如，陳宏博（Paul Lee Tan, p. 185）在提到瑪拉基書第四章5節時，就把「以利亞」的到來分成兩次。瑪拉基書第四章5節預言以利亞要來，而這是由施洗約翰作為「預表」和「代表」。但是，如果要堅持按字意解釋預言的原則，施洗約翰就不可能是實際的應驗。所以，提斯比人以利亞在未來將會到來，並按字面意義應驗這預言。陳宏博相當明確地談到作這種區分的釋經原則：

我們當然可能看到一些「現今的預表」，預表那些在未來才會應驗的預言，而且我們也可以將預言應用在基督教會身上。但我們如今是處在「預表的擴充」的範圍裡。前千禧年派的釋經者可以在舊約事件和制度上看到很多預表，但他們是把這些事件和制度視為應用和預兆——而不是實際的應驗。（p. 180）

按字意解釋預言的人相信，新約作者在引用舊約經文時，其目的只是要說明且應用經文的真理及原則，並指向那實際的應驗。（p. 194）

因此，我們應該留意，許多舊約預言可透過「應用」的方式來跟教會產生關聯。但不同的時代論者處理這種關聯的方式也不盡相同。由於舊約預言與教會的關聯是爭論的關鍵所在，所以我們將在下一章詳細地探討時代論的變化。



Chapter 3

時代論的變化

對 達秘和司可福兩人來說，詮釋律法和預言（差不多等於整本舊約的內容）在時代論的系統裡扮演非常關鍵的角色。律法（例如登山寶訓提到的條例）不能跟基督徒有直接的關係，否則就會妥協靠恩典得救的真理。他們對預言的理解是，預言會按字意應驗在將來的屬地以色列身上，而非應驗在教會身上。這些觀念仍然是某些時代論者在釋經時的重要考量。但我們不要以為每位時代論者都會用同樣的方法來詮釋舊約的律法和預言。

把舊約應用在現代人身上

首先，我們必須知道不同的時代論者把聖經應用在人們的生活時，他們的做法是不太一樣的。很多現代的時代論者把聖經理解成一本會直接對他們說話的書。他們認為先知所說的應許（例如，賽六十五24；耶卅一12-13；結卅四24-31；珥二23；彌四9-10）適用於他們自己，並且把登山寶訓應用在自己身上，即使他們相信這些預言和誠命主要是指向千禧年。在這群人當中，許多是傳統時代論者，另外也有一些對時代論神學作出重要修改的人。

然而，也有一些時代論者拒絕作這種應用。他們要「按著正意分解真理的道」。^{註1} 這意思是說，他們很仔細地把聖經分成不同的部分，各部分都是對不同時代說的

註1 我無意批評這句話本身（它出自聖經：提後二15）。我也不是要批評嘗試區分預言的不同聽眾。我在這裡所關心的乃是把聖經分成不同部分，並因此禁止人應用聖經。

話。跟隨這種路線的人會被告知，登山寶訓是「以律法為基礎」的（參司可福在太六12的註釋）。它是千禧年國度的倫理，而不是給基督徒的倫理。基督徒不應該按照主禱文（太六9-13）禱告，或把主禱文當成禱告的範本，因為他們假定馬太福音第六章12節跟恩典是對立的。這些人可以被稱為「強硬派」的時代論者。跟他們相對的另一組人馬則可稱為「應用派」的時代論者，因為他們經常把舊約應用在基督徒身上。我們會發現這兩派都有傳統時代論者在其中。

有一些強硬派的時代論者非常堅持這些原則，他們甚至不願像司可福在馬太福音第五章2節的註釋一樣，稍微緩和這些原則（司可福在那裡主要是指出馬太福音第五至七章跟千禧年國度的關聯，但他後來也談到這段經文「對基督徒有美好的道德應用」）。此外，當強硬派的時代論者在理解預言時，他們也區分出哪些是跟千禧年有關的預言，而哪些是在基督第一次降臨時應驗的預言。透過這種區分的過程，他們幾乎避免將任何經文應用到教會成員（包括他們自己）身上，雖然他們有時沒有意識到這一點。

當然，這兩派時代論者同不同意將聖經應用在自己身上，其差別只是在於程度上的多寡。時代論者可以把較多或較少的經文應用在自己身上，而且應用的程度也可以或深或淺。然而，我在這裡強調這兩派的不同還是有用

的，因為這可以幫我們更準確地評估他們之間差異的重要性。

時代論者和非時代論者都認為對方錯了。但這爭論對教會產生什麼最終的影響呢？就應用層面的影響來說，我們會看到應用派的時代論者和大多數非時代論者之間的距離，比他們各自跟強硬派時代論者之間的距離更近。

讓我們來看這些影響是如何產生的。我們可以先把應用派的時代論者和非時代論者放在一起來考慮。這兩組人對末世事件的細節有一些不同的看法，而其中有一組人的看法是錯誤的。這些錯誤必然會對他們的生活造成某種程度的影響。聖經要求所有基督徒盼望基督的再臨，並且要按照這種盼望來過生活。而我們腦中對盼望所描繪的細節，都會在某種程度上影響我們的盼望。然而，跟我們雙方都擁有的主要盼望比起來，這些細節並不會產生太大的影響。許多細節根本無關痛癢，不會對我們的生活方式造成太大影響。如果當末世的事件真的發生，而我們發現自己在細節上的看法錯誤時，這也不是什麼大不了的悲劇。如果真要說有什麼問題的話，也比較是出在從末世觀得出錯誤的應用結論，而不是出在末世觀的細節上。例如，若人們相信以色列的政治國度將會在大災難時期得到堅立，那他們就可能會錯誤地下結論說，他們的政府現在應該無條件地支持以色列國。或者，他們可能會因為相信主再來的日子近了，結果就放棄日常工作，像有些帖撒羅尼迦信

徒所做的一樣（帖後三6-13）。但不管是成熟的時代論者或非時代論者，都同樣厭惡這種錯誤的應用。

現在來考慮那些強硬派的時代論者，他們認為聖經大部分的內容都不能應用在自己身上。若他們錯了，那他們所造成的危害就會相當嚴重。基督徒應該從聖經許多內容得著餵養和勸誡，但他們卻使自己喪失了這種福氣。當他們具有顯著的名聲時，他們就會傷害到其他人。他們原本應該認真地看待應許和誠命，但他們卻跟應許和誠命離得遠遠的。神的心意是讓祂的話語進入人們的生活中，但他們卻損害了神話語的能力。當然，聖經所有應許和誠命應用在我們身上的方式，有時會跟應用在原始聽眾身上的方式不太一樣。我們很多時候必須仔細思想，神的話語要如何跟我們產生關聯。但完全抹殺這種關聯，不但是忽視這種思想的過程，同時也可能是一種危險的做法。

我們可以從時代論內部的這種變化學到什麼呢？我們之中的非時代論者可以學到，不要不加分辨地譴責或反對時代論者。有些時代論者在屬靈上比其他時代論者更接近我們。有些人的教導頗具破壞性，但另外一些人則沒有。特別是當我們留意時代論者在應用層面的教導，以及他們從聖經得著餵養的方式時，我們必須承認事情是很複雜的。有些時代論者正在進行的許多事情，是非時代論者也會贊同的。雙方在應用層面的差異，其實沒有理論層面的差異那麼大。

這些應用派在其他時代論者當中，如何處理這種應用層面的差異，是一件非常重要的事。我相信，應用派的時代論者在把舊約預言應用在實際和教牧層面上，已經做了美好的工作。但他們需要幫助其他時代論者離開這方面的錯誤。而且應用派的時代論者也應該承認，他們在實際應用聖經上，比較接近某些非時代論者，而不是強硬派的時代論者。

司可福之後的一些發展

在時代論者當中有一些令人關注的發展，對司可福的觀點做了重要的改進。《新司可福註釋聖經》（*New Scofield Reference Bible*）基本上還是跟隨司可福的傳統。但至少在某些方面，司可福比較有爭議的教導已經被拿掉了。例如，他在創世記第十五章18節和馬太福音第五章2節的註釋中，對亞伯拉罕領受的應許和國度的律法所提出的雙重解釋，已經消失了。但他對使徒行傳第二章17節的雙重解釋仍然保留了下來，甚至可能在新版本中得到了鞏固。新版本在創世記第一章28節的註釋中添加了一些材料，強調只有一種得救的方法：靠基督得救，這救恩是本乎恩，也因著信。在同一處的編輯註釋裡，也強調了啟示的漸進性質。當然，七個時代的區分仍然存在；但現在它們被視為神在之前的作為上，添加了一些新的作為，而非廢棄舊的作為。相對於早期的極端立場來說，這兩種強

調都是我們樂於看見的（參Fuller, *Gospel and Law*, pp. 18-46）。

此外，有一種沒那麼正式、但卻很重要的發展。我看到一些時代論領袖越來越願意談論某些舊約預言在教會身上的應用（至少是次要的應用）或應驗。很多人會說，新約信徒可以藉著與基督（亞伯拉罕的真正後裔）聯合，而有份於預言的應驗。請記得，司可福在他「完全按字意」解釋舊約預言的陳述中，是完全拒絕跨出這一步的（《司可福聖經函授課程》，頁45-46）。但這使司可福的釋經原則和他的某些應用之間產生一種極不協調的張力，因為這些應用允許一層屬靈、屬教會的意義存在於亞伯拉罕領受的應許、約珥的預言、以及馬太的國度倫理之中。此外，堅持只按字意解釋預言，也跟他願意在舊約歷史經文尋找寓意成份的看法格格不入。為何他允許歷史經文可以有一層額外的意義（就表面看來，歷史經文包含較少的象徵成份），卻不允許預言有其他意義呢（就表面看來，預言包含較多的象徵成份）？無可避免地，司可福的某些繼承人一定會試著除去這種死板、聽起來不自然的二分法，也就是司可福對歷史經文和預言經文所作的區分。

要除去歷史經文和預言經文之間的二分法其實很簡單。時代論者在司可福的看法上添加一種可能性，即預言可能有一層額外的意義，就跟舊約歷史有額外意義一樣。那麼這層額外的意義是什麼呢？對歷史經文來說，他們一

方面保留這些記載的真實歷史價值，另一方面（在某些情況下）又加上一層指向基督和教會的預表意義。對預言經文來說，他們一方面保留預言在以色列千禧年國度的字面應驗，另一方面（在某些情況下）又加上一層指向基督和教會的屬靈應用。有些人甚至走得更遠，他們提到教會也有份於預言的應驗。

例如，時代論者陳宏博雖然相當小心地堅持預言會完全按字面應驗，但他也相當樂意承認預言有一部分可以應用在教會身上。他談到預言的應驗有一種「現今的預表」（p. 180）：

我們當然可能看到一些「現今的預表」，預表那些在未來才會應驗的預言，而且我們也可以將預言應用在基督教會身上。但我們如今是處在「預表的擴充」的範圍裡。前千禧年派的釋經者可以在舊約事件和制度上看到很多預表，但他們是把這些事件和制度視為應用和預兆——而不是實際的應驗。

當然，司可福也承認舊約的歷史記載裡存在著預表、甚至是「寓意」。但原則上，他拒絕承認舊約預言有預表和寓意的存在。陳宏博則無此顧忌。

不過，陳宏博很小心地在術語上保持一種重要的區分。他始終用「應驗」一詞來指預言以最接近字面意義的形式實現（大多數是談到千禧年的應驗），並且喜歡用

「預表」和「應用」這兩個詞來表達預言跟教會的關係。但其他的時代論者在釋經方面走得更遠。掃爾（Erich Sauer, *Eternity*, pp. 162-78）樂意談到許多舊約預言可能有四重應驗。他認為預言（1）在猶太人從巴比倫歸回後，以初步的方式應驗，（2）在教會時代以進一步（屬靈）的方式應驗，（3）在千禧年以字面方式應驗，以及（4）在來世裡（千禧年之後的永恆景況）以最終的方式應驗。

掃爾相當明確地表達他的觀點。我們可能會想，其他時代論者是否也會肯定多重應驗的可能性，並對類似的觀點敞開大門。金森的言論可以代表許多流行的時代論（Irving Jensen, p. 132）：

一則預言常常有多重的應用——例如，降災禍給以色列的預言可以指他們被擄至巴比倫，也可以指在末日的大災難。

……先知所預言的事件具有多重應用（如同山峰般連綿不絕），好像它們之間沒有數世紀的時間間隔一樣。神沒有向他們啟示任何被時間阻隔的事件。

當時代論者試圖處理「舊約預言」跟「基督第一次和第二次降臨時所發生的事件」之間的明顯相似之處時，就很容易產生這種多重應用的想法。此外，新約將舊約應用在基督徒身上的例子，也使他們開始承認教會和基督徒

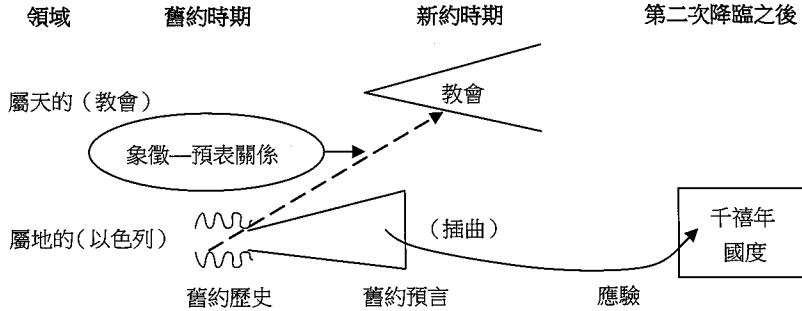
常常是重要的應用對象。假設時代論者期待舊約預言常常會有多重的應用，那麼當他們傳講信息時，他們就會因為自己的聽眾和歷史處境的緣故，而特別留意這些預言是否可應用在教會身上。當然，他們一開始會仔細地研究預言的最終應驗是什麼，以及預言對當時處境的聽眾有何應用。但若他們有牧者心腸的話，他們就會花更多時間和精力來思考預言對現今的應用。當他們這麼做的時候，他們解釋預言的方法就會更加靠近非時代論者的方法。

事實上，我們可以畫出一系列可能的立場（參圖 3-1）。時代論者可能一開始是使用「應用」這個詞。但當他們變得更接受預言和教會的關聯時，他們就稱這些應用為初步或部分的「應驗」。從某方面來說，這只是一種術語上的轉變。但「應驗」一詞更意味著當教會使用這些經文時，不會跟經文的主要意義相差太遠。「應驗」一詞表示，當神一開始賜下預言時，教會就已經是祂心意中的一部分，而非事後才把教會添加進來。

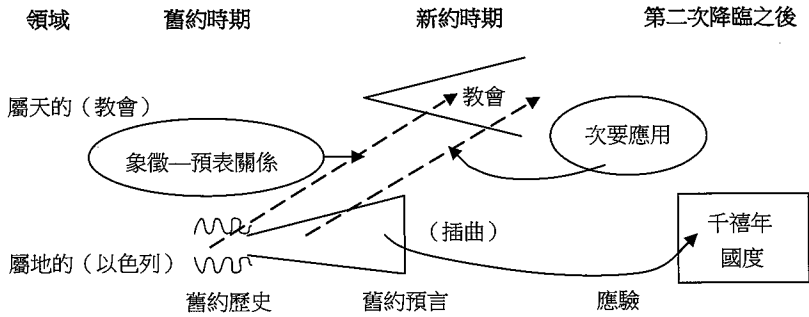
事實上，時代論者有時改變的幅度更大。越來越多的預言被視為既在教會時代應驗（以一種初步的方式），也在千禧年時代應驗（以一種最終的方式）。但這樣一來，教會和以色列所傳承的預言也就相距不遠了。教會也（以一種初步的方式）有份於這些預言的應驗。基督徒現今有份於亞伯拉罕應許的應驗，因為他們與基督聯合，而基督是應驗的核心人物。不過，應許的完全實現仍然是未

圖 3-1 應驗的性質

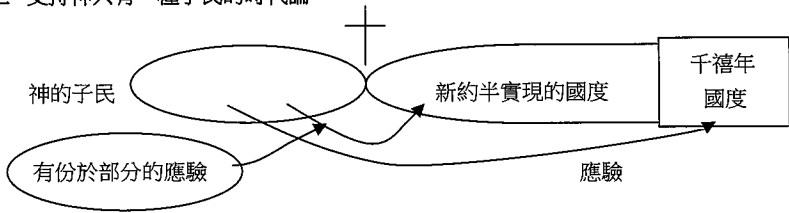
一、司可福



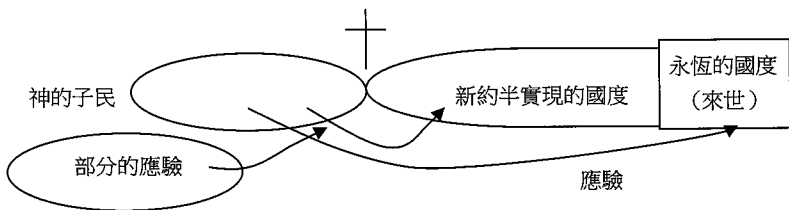
二、修正的時代論



三、支持神只有一種子民的時代論



四、前來世論（無千禧年論）



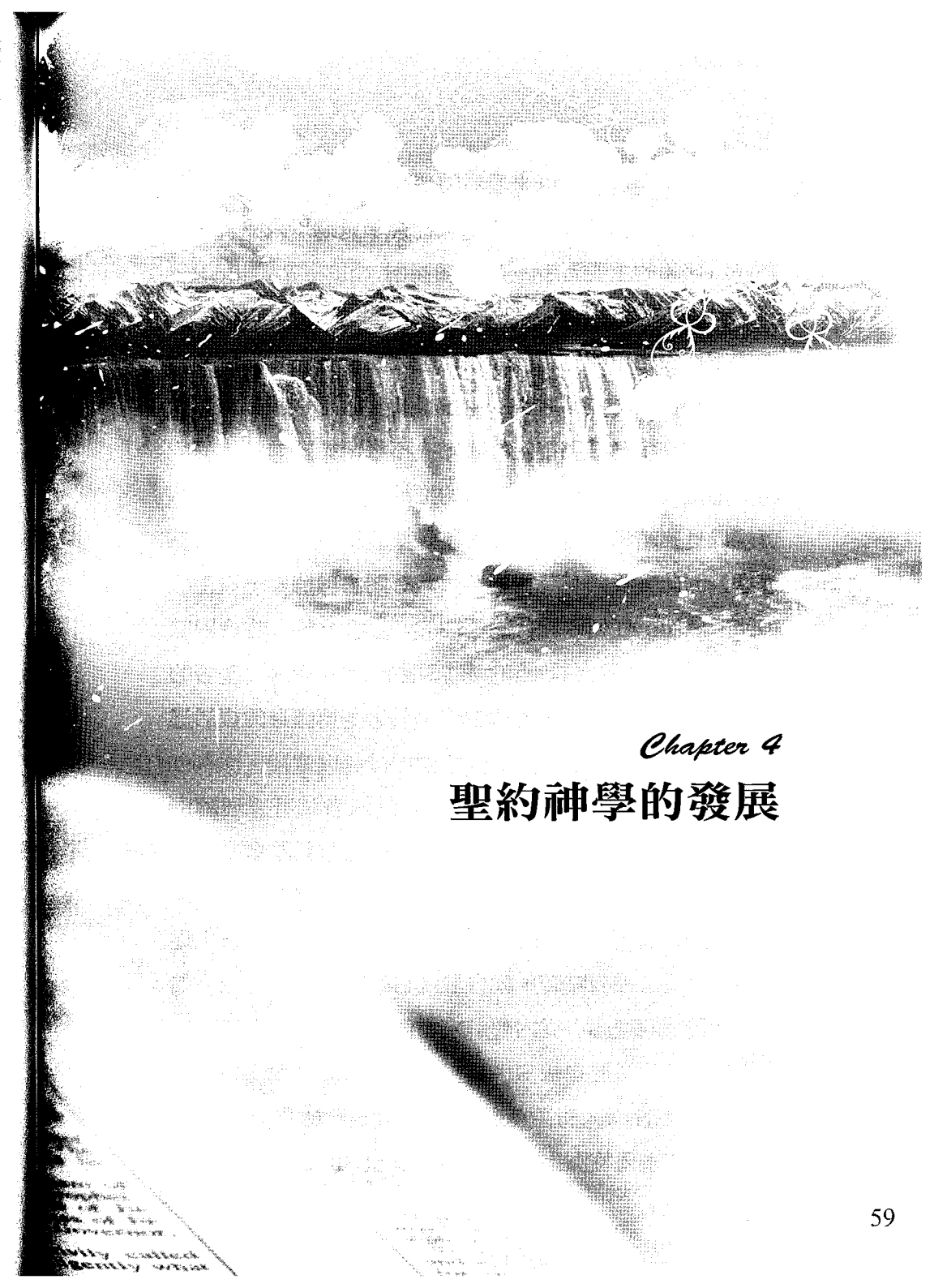
來的事。因此，沒有兩組平行的應許，一組給以色列，而另一組給教會。相反地，我們看見的是一組應許和目的在不同歷史階段（初步和最終階段）的應驗。因此，神實際上只有一種子民，在基督的復活過後，猶太人和外邦人都被併入同一個身體了（參羅十一16-32，這裡只提到一棵橄欖樹）。

在這一點上，時代論者非常接近傳統前千禧年派，如賴德（George E. Ladd）等人的立場。傳統前千禧年派相信基督第二次降臨以後，地上在基督的統治之下，將有一段獨特的繁榮時期。在這段時期以後，神就會叫所有人復活，並創造一個新天新地（來世或永恆的景況）。但這種觀點沒有把神的子民或他們的結局分成兩種。有一些時代論的學者贊同這種觀點。但他們仍然稱自己為時代論者，因為他們希望強調以色列國家或民族一直都很重要（羅十一28-29）。他們期待亞伯拉罕所領受有關巴勒斯坦土地的應許，仍會在千禧年時期的以色列民族身上有字面上的應驗。

若我們願意的話，我們可以進一步想像這些人一直轉變成無千禧年論的立場。假設隨著時間的過去，有一些傳統前千禧年論者看到，舊約預言在教會時代有更多、更深入的應驗。而這應驗甚至比他們看到的還要深，除非達到一種絕對、完美的應驗，否則絕不會輕易停止。一直以來，他們都認為更大的應驗是發生在千禧年時期。但現

在他們開始相信，這種「千禧年」的和平和繁榮是如此美好，以至於它會一直持續到永遠。當然，他們現在需要修正自己對啟示錄第廿章1-10節的看法。修正的方式可能有好幾種選項。我們不需要太過關心這些選項。主要的重點是，基督徒對舊約預言的理解，可以排列成一道非常寬的光譜。我們可以盼望其他弟兄會沿著這道光譜靠近我們，雖然他們有些人永遠不願意丟棄自己那一整套系統，以便立刻吸收另一套系統。但時代論者可能會修正他們的立場到接近傳統前千禧年論，甚至是接近無千禧年論。相反地，無千禧年論者也可能會在他們稱為永恆景況的起頭，引進一個額外的門檻階段，從而變成前千禧年論者。他們逐步地修正自己的看法，並且在最後到達我們所在的立場，這是有可能發生的事。（反之亦然，我們也可能發現自己在修正我們的看法，直到變得跟他們的立場一樣。）

只要我們還活在今生，基督徒之間就會有些教義上的不同。但為了基督和真理的緣故，我們必須一起努力克服這些差異（弗四11-16）。而且在這件事上，我們不需要因為人們沒有馬上完全同意彼此的看法就感到絕望。



Chapter 4

聖約神學的發展

我們現在可以來看看時代論以外的發展，特別是
我聖約神學的發展，聖約神學長期以來一直被認為是時代論的主要對手。

雖然就歷史來看，聖約神學一直是時代論的對手，但這不代表它跟傳統時代論是完全相反的觀點。一個不同於傳統時代論的立場，不一定會像時代論那樣，對於預言的解釋有許多詳細和特定的觀點。不是所有關於預言的觀點，都會同樣對應驗進行精確的推算。有些預言性的言語可能只是要暗示一些事情，而不是要詳細說明預言的所有含意。因此，我們有時需要花很長時間去理解應驗發生的細節。然而，任何跟時代論不同的基督教立場，也會跟時代論一樣堅信福音派教義的基本真理：聖經無誤、基督的神性、童女生子、基督替代性的贖罪、基督肉身的復活等等。

在前面幾章中，我們邀請非時代論者試著去理解別人的觀點。所以，現在我們也要同樣邀請時代論者去試著理解別人的觀點。時代論者可能不會同意這裡的觀點，但會認識另一種可供選擇的看法，而且當你帶著同理心「從內部」來看這種觀點時，就會發現它的確有幾分道理，就像我們帶著同理心「從內部」來看你的系統時，也發現你的觀點有幾分道理一樣。

我們不會深入討論聖約神學，而是會把我們的研究局限在某些主要特點上。

聖約神學的改進

聖約神學源自於改教運動，並且是由魏秋斯（Herman Witsius）和柯凱猶（Johannes Cocceius）加以系統化。針對我們的目的，我們可以略過關於起源的漫長歷史，而直接從傳統聖約神學來看，此神學是以西敏信條（Westminster Confession of Faith）作為代表。聖約神學用「約」這個詞來組織、分類世界的歷史。此神學主張，用兩個約來理解神與人的一切關係，即神在人墮落前跟亞當所立的行為之約，以及神透過基督跟所有信徒所立的恩典之約。恩典之約在不同時代有不同的施行方式（西敏信條 7.5），但本質上還是同一個約。

聖約神學一直都認為，同一個恩典之約有多樣化的施行方式。這種多樣化大體上說明了聖經歷史為何有不同的時期。但聖約神學的重點無疑還是在於這一個恩典之約的單一性上。相對地，傳統時代論是以神在不同時期有不同的治理方式作為出發點，並且只是次要地肯定基督救恩之道的單一性。

那麼聖約神學後來有什麼發展呢？聖約神學家們並沒有單單停留在西敏信條上。魏司堅（Geerhardus Vos）首先開始研究神的啟示的漸進性質，以及祂在歷史上的救贖行動的漸進性質。魏司堅的反思帶動了整個「聖經神學」的運動，此運動不僅強調新舊約之間的區別和進展，同時也強調舊約各時期之間的區別和進展。此運動的代表

人物有瑞德鮑斯（Herman Ridderbos）、葛富恩（Richard B. Gaffin）、克蘭（Meredith G. Kline）、羅伯森（O. Palmer Robertson）等人。聖經神學認為，舊約的每一個特定聖約都有其獨特之處，而且也跟其他聖約互相關聯。在這個架構之下，聖約神學家們依然相信只有一個恩典之約。但恩典之約的單一性意味著什麼呢？這單一的「恩典之約」就是（以不同形式）宣告只有一種救恩之道。其實時代論者也沒有反對這種單一性！

此外，聖約神學在其他方面也有一些變動。何克馬（Anthony A. Hoekema）所寫的《聖經和未來》（*The Bible and the Future*），藉著強調聖經對新地（a new earth）的應許，而為末世論的領域注入了活力。他是一位無千禧年論者；但因著他強調永恆狀態（來世）的「屬地」性質，他所描繪的圖畫與前千禧年派所主張的千禧年其實相距不遠。

最後，范甘麥倫（Willem Van Gemeren）也以羅馬書第十一章和舊約預言作為基礎，開始反思以色列的特殊角色。由於他認為神對以色列民族有一個未來的計畫，所以他再次觸及時代論者所關心的某些議題。

救贖時期或時代的觀點

這些研究對時代論者來說是最有價值的，讓我們試著來總結一下這些研究的結果。首先，神對歷史的計畫是

分成不同時期或時代來實施。各個時期之間有一種有機的關係，它們彼此的關係就好像種子長成幼芽、幼芽成為成熟的植物、成熟的植物再結出果實一樣。在各個時期之間，既有連續性（就像一棵樹透過各個階段而漸漸成長），也有不連續性（種子跟幼芽在外表上極為不同，而幼芽跟果實也極為不同）。究竟我們可以分出多少時期來，並不重要。重要的是，我們是否能夠看出這種有機的關係。

例如，我們應該留意舊約中象徵復活的事件：挪亞從洪水中被拯救出來（水象徵了死亡；參拿二2-6）；以撒因公羊的替代而從死中獲救；摩西在嬰孩時期從水中獲救；以色列人在逾越節和過紅海時得到拯救；從巴比倫歸回也是以色列從死裡初步地「復活」（以西結書第卅七章）。這一切都顯示出，這些事件跟那偉大的救贖行動（即基督的復活）之間有某種連續性。但它們也顯示出不連續性，這些事件大部分都只是一種象徵或影像而已。即使一個極為類似的事件，例如以利亞使一位死去的男孩復活，也不是跟基督的復活完全一樣。這位男孩在復活回到世上的生活後，最終還是會再死一次。但基督卻會在祂復活的身體中活到永遠（林前十五46-49）。

這種不連續性非常重要。在基督實際以肉身顯現之前，救贖事件必然帶有一種部分的、影像的、「不完全」的性質，因為它必須指向將來，而不是在自身找到一種最

終的成全。此外，聖經表達復活主題的特定方式，總是跟有機「成長」的特定階段一致，都是一種逐漸展開的過程。例如，在挪亞的時代，人類還沒有分成不同的國家。所以，挪亞一家的「復活」就透露出一種世界性的視野（彼後三5-7）。在以撒的時候，神應許賜給亞伯拉罕的子孫和後嗣就只有一位。所以，跟這一位相關的獻祭和「復活」，也就代表了整個應許及其最終的應驗（參加三16）。其餘的例子也可依此類推。每起事件都突顯出基督救贖大工的某個特定層面。而這些事件突顯基督工作的方式，也會配合它們所發生的特定時期和特定環境。

代表性的元首

救贖歷史的發展有其一致性，這一致性就是神定意要恢復和更新人類和世界。我們知道整個人類是由亞當作為代表，他是我們的元首（羅五12-21）。當亞當墮落時，整個人類都受到了牽連。連受造界也服在虛空之下（羅八18-25）。因此，救贖和再造也是藉由一位代表性的元首作為開始，這位元首就是道成肉身的基督，祂是新造之人的頭（林前十五45-49）。正如人類在亞當底下透過肉身而聯合在一起，新造之人也在基督底下藉著聖靈而聯合在一起。正如受造之物受到亞當墮落的影響一樣（羅八20），它們也將藉著基督的復活而得著改變（羅八21）。基督身為一切蒙救贖之人的元首和代表，那麼在神

的救贖和再造之工中，基督就是使人合一的核心。

尤其是基督的救贖使人與神、人與人之間的關係都和好了。當我們與神和好時，我們也就跟那些同樣與神和好的人和好了。例如，我們學會了彼此饒恕（弗四32；西三13）。基督所帶來的救贖既改變了個人，也改變了人類群體。我們都成為神的兒女，彼此之間的關係就好像一家人一樣（提前五1）。基督重新創造了我們（弗四24），把我們帶入新造之人的群體當中，成為屬神的子民（弗二19）。屬神的子民只能有一種，因為只有一位基督。顯然地，這種單一性在基督道成肉身和復活之前，是以不同的方式呈現出來。在基督的工作實際成就之前，這種單一性只能具有一種初步和影像的形式。但我們不能認為舊約的神子民是神的第二種子民，並跟新約的神子民有所區分。我們反而應該把舊約、新約的神子民看成兩個連續的歷史階段，一種共同體的含意，而基督是這共同體的代表性元首。

有些時代論者把神對待天使的方式也帶進來討論，但這其實有點文不對題。他們說：「如果神對天使有不同的計畫，那麼祂當然也可以對以色列和教會有不同的計畫。」但天使從未以亞當為首而聯合在一起。他們沒有與亞當一起墮落，也不是藉著信心與基督聯合而從罪中得救。因此，天使的命運跟我們目前討論的問題不一樣。當我們談到人類的救贖時，羅馬書第五章12-21節表明了我們

們應當如何看待這件事。這段經文原則上排除了兩種神子民的想法，因為神子民整體的合一性是來自於他們共同的代表性元首。

以基督的十字架為分水嶺

由於時代論者關心不同歷史時期之間的差異和不連續性，所以我們特別需要思考基督的生平（特別是祂的受死、復活和升天）在歷史上產生的劇烈改變。這裡有一個分水嶺，它把歷史分為「之前」和「之後」。基督的工作帶來一種真實和持久的差異，神和人之間的關係從此之後變得不再一樣，因為救贖在此刻已經完成了。因此，在以色列和教會之間有非常大的差別。但這種差別基本上是關乎歷史，而不是關乎形而上的。這種差別是基督復活之前和之後的差別，而不是屬天和屬地之間的差別。

沒錯，基督是出於天的（林前十五47-49）。我們也是天上的國民（腓三20）。但這是因為天上是神的寶座，也是神更新整個世界的出發點和模型。我們不能只是把天上理解為一種靜態的另類世界，而是要把它看作將要改變整個世界的能力來源。此外，天與地之間的對比，在此刻也不是飄渺虛無和物質實體之間的對比。基督復活的身體是非常真實和有形有體的（路廿四39）。我們甚至可以說，祂的身體是真正真實的事物，因為基督將會存到永遠，而其他所有屬物質的事物都會改變（彼後三10-

12)。

另外，我們與耶穌基督聯合的經歷，的確應驗了舊約的一些應許，但我們不該認為這些應驗的應許就此消失，也不該將它們過度個人化。基督不只是個別靈魂的主，祂也是我們身體的主，以及神子民群體的主。

不過，這裡仍然有一些問題還沒解決。例如，這是否意味著自五旬節過後，猶太人完全失去了他們的獨特地位，以致他們跟外邦人毫無分別？不。如果你曾是神子民的一員，你就帶有「生命的印記」（參羅十一29）。你現在的身份，跟你從未與神建立這種關係時的身份，已經不一樣了。如果你背道，就要付上更嚴重的責任（彼後二21-22）。

羅馬書第十一章令人印象深刻地講述了這個情況。有些時代論者把羅馬書第十一章的橄欖樹解釋為擁有屬靈地位和特權的象徵。這棵樹顯然跟這種地位有關，但它也意味著成為聖潔（羅十一16）。成為橄欖樹的一部分，就跟成為「聖潔的國度」（彼前二9）的一部分類似。當彼得說信徒成為「被揀選的族類……屬神的子民」時（彼前二9），他的意思就跟成為這棵橄欖樹的枝子類似。有些猶太人從橄欖樹上被剪下來，好叫外邦人可以被接上去；但被剪下來的猶太人仍然是原本所栽種的橄欖枝，所以也可以再被接上去。這相當符合以下這個事實，即只有一棵聖潔（神所栽種）的橄欖樹，因此也只有一種神的子民，



以及一個樹根。當救恩臨到被剪下來的猶太人時，也正是他們被重新接回橄欖樹的時候，到那時他們會恢復他們屬神子民的地位，再次跟神交通團契，並從樹根汲取營養。

為什麼新約通常會用兩個不同的詞——「以色列」和「教會」，來指稱猶太人和教會呢？表面上看起來，這似乎指向神有兩種不同子民的看法。但我們必須記得，神學不能直接從詞彙庫裡推論出來（參Barr, Silva）。事實上，新約的用法相當複雜，因為在很多情況下，「以色列」一詞是用來指在基督復活和五旬節之前的神子民，那時基督復活和五旬節所帶來的轉變尚未發生。有時這詞則是引自舊約的經文。但除此之外，新約也需要用幾個不同的詞來說明一個複雜的情況，例如說明有些舊約子民從他們跟神的團契中被剪除（羅馬書第十一章）。在大多數時候，新約為了清楚和方便的緣故，就決定用「以色列」和「猶太人」來指猶太民族，但這並不是否認一種更深的合一概念，也就是新舊約之間只有一種神子民的存在（參彼前二9-10）。

更普遍地說，所有釋經者都需要認識一件事，即聖經是用日常語言和文學語言寫成的，而不是用後來的系統神學家常用的技術性精準語言。我們必須承認，個別字詞的意義並不是極其精準的，而且一個字詞的特定意義是由緊鄰的上下文來共同決定的（參Barr, Silva）。

舊約聽眾的理解

聖約神學對領受預言的舊約聽眾有什麼看法呢？這些舊約聽眾明白自己所聽到的預言嗎？他們如何理解這些預言呢？這些問題需要更詳細的討論（參本書第九章）。現在讓我簡單地說，我相信舊約聽眾理解他們所聽到的內容。但他們不需要像我們理解得這麼準確和完整，我們是因為看到這些預言在耶穌基督身上的應驗，才能做到這一點。他們的理解足以在他們的時代餵養和鼓勵他們。例如，當他們聽到以賽亞所預言之「新的出埃及」時（例如賽五十一9-11），他們會了解這是象徵性的說法：他們不需要為了經歷這個預言，就先跑回埃及，奇蹟地穿越紅海，然後再次在曠野裡徘徊。他們可能不知道這預言會按照字面應驗到什麼程度，他們可能不完全確定哪些細節是象徵性的，以及這些細節在哪些層面是象徵性的；但他們知道這預言的主旨是：將來的拯救會像第一次出埃及那麼偉大又全面。

不過，如果事情有時像以賽亞書這裡的描述那麼模糊，我們要如何掌控我們對聖經的理解，特別對預言的理解呢？我們同樣可以花很多時間來回答這些問題。但答案基本上可以歸納成以下幾點。

一、我們要使用文法—歷史解經法。這也就是說，我們要研究這段經文在它原本的歷史和語言背景裡具有什麼意思。

二、我們要以經解經。意思清楚的經文有時可以幫助我們理解比較模糊的經文。當預言的應驗確實發生時，它們可以幫助我們更完整地理解這些預言。

三、主要的重點比細節更清楚。即使我們有時不能肯定自己明白每個細節，但我們卻可以確定自己抓住整個重點。跟聖經只教導一次或順帶提起的事情比起來，我們會對聖經多次教導或強調的事情較有把握（因為我們較不確定自己是否正確理解經文的細節）。

四、我們可以正確地期待許多預言會漸進地應驗，如果這些預言是涵蓋長期的應許或警告。畢哲（Willis J. Beecher）將這一點解釋得很好：

就本質來說，應許是不受時間限制的，它可以一開始馬上得到應驗，然後又可以繼續在未來的不同時期應驗。（p. 129）

有些人認為，一個廣泛的預言所談到的事件，其應驗會分成一連串不同的部分，各部分之間有時間的間隔，而這種預言的表達方式既適用於最早應驗的部分，也適用於較晚應驗的部分，或適用於全部的應驗——換句話說，適用於一整個複雜事件的預言，也適用於其中某些部分事件。（p. 130）

另外有些人也談到預言的連續或漸進應驗。當聖經

預言一個事件時，這事件就會透過先前的各個類似事件而逐漸地應驗。（p. 130）

千禧年和來世

那麼聖約神學對千禧年有什麼看法呢？我們對未來有什麼期待？首先，我們期待基督的再來。神的所有應許在耶穌基督裡都是是的和實在的（林後一20）。此外，所有的應許都跟教會有關，而且也都可以按某種方式應用在我們身上，不論是直接或間接的方式。但不是所有應許都已應驗在教會本身。有些應許目前完全沒有應驗在教會身上，有些只是部分地應驗在教會身上。當我們研究某些預言時，就會發現它們在未來才會完全地應驗。原則上，這種更完全的應驗可能發生在最後的黃金時代，或稱為「來世」（正如啟廿一1-廿二5所描述的情景），^{註1} 也可能發生在一個「白銀時代」（silver age），這時代通常被稱為「千禧年」，它是一個不同於來世或今生的時代。有些預言可能會在白銀時代應驗，而有些則是在黃金時代應驗，另外還有一些會同時在這兩個時代應驗。啟示錄第廿一章1節至廿二章5節的內容表明，大部分的舊約預言將會在來世獲得最偉大的應驗。來世不會是一種飄渺的國度，而是一個新天新地，這地會跟基督復活的身體一樣有形有體

註1 我知道有些後千禧年論者認為啟示錄第廿一章1節至廿二章5節是在指白銀時代（千禧年）。我強烈反對這種解釋，但我無法在這本書討論這件事。

(Hoekema, pp. 274-87; 也可參考本書第十二章)。

這種對新地的強調，有助於拉近各種傳統千禧年論之間的距離。如果千禧年各派都能同意新地代表最徹底的應驗，那麼有關較小範圍應驗的爭論，看起來也就沒有那麼重要了。此外，對新地的強調，也代表一種跨越各種傳統千禧年論的明確、有益的進步。大部分的無千禧年論者、前千禧年論者和後千禧年論者，通常都把他們的焦點放在千禧年時期的應驗上。結果就是他們不同意彼此對千禧年性質和日期的看法。這對無千禧年論者來說特別不利，因為這使他們完全沒有強調應驗的獨特「屬地」性質。時代論者則是正確地拒絕了這種「屬靈化」的解釋 (Hoekema, pp. 205, 275; 引自 Walvoord, *Millennial Kingdom*, pp. 100-102, 298)。

因此，把我們對新地（啟廿一1-廿二5）的看法包括進來，就顯得非常重要了。但即使我們這麼做，人們還是會爭論聖經是否教導未來會存在某種獨特的白銀時代（千禧年）。有的人會認為，對某些舊約預言的應驗來說，這種時代是必須存在的，而且啟示錄第廿章1-10節也教導了這種時代的存在。另一方面，其他人則會認為，基督第二次降臨會全面地掃蕩罪惡及其後果，以致從那時起，基督在地上的有形和可見統治將會永遠持續下去，不再需要處理罪的問題了。但我們現在所討論的關鍵問題，不是第二次降臨會帶來多麼全面性的結果，也不是舊約預言會得到

多徹底的應驗，而是在那時的應驗是否會自然地延續基督在現今已經成就的工作。在現今的時代，祂已經透過十字架使外邦人和猶太人歸為一體（弗二16）。那麼到那個時候，神的子民還是只有一種嗎？我認為只有一種，因為代表性的元首只有一位，而祂拯救他們的方式就是使他們與自己聯合。

關於千禧年的爭論，還有一件事需要說明。當我們大膽地批評其他看法是全盤錯誤時，我們需要更慎思明辨和具有一些敏感度。後千禧年派批評前千禧年派的悲觀主義，而前千禧年派則批評後千禧年派在面對世界大戰還抱持無可救藥的樂觀主義。通常這種批評在對方陣營的眼中都顯得扭曲事實。當其中一派從外部來看對方的神學系統時，可能會覺得對方犯了某種錯誤，但從對方自己的內部系統看來，這看似錯誤的地方很可能正是他們的強項。所有的千禧年觀點都容易犯這種毛病，因為所有觀點都容易帶有他們對教會歷史發展的樂觀或悲觀態度。人們容易用他們自己的系統來解讀對方系統的樂觀或悲觀，而不是從對方的整個系統來了解對方，因此就覺得對方的樂觀或悲觀看起來沒有什麼道理。

既然我們討論的焦點是時代論者，那麼我就以他們作為主要的例子。時代論者芬伯格將他的歷史觀表達如下（p. 77；引自Ryrie, “Necessity” p. 44）：

就歷史的目的而言，時代論者認為此目的是在於千禧年國度在地上的建立，而聖約神學家則認為此目的是在於永恆的國度。這不是說，時代論者不看重永恆國度的榮耀，我們只是要堅持，榮耀必須展現在目前的天地之間，就像展現在新天新地一樣。這種在「時間」之內實現歷史目的的觀點，既是樂觀的，也與定義的要求相符。聖約神學認為歷史會在目前的善惡鬥爭中持續下去，直到永恆的起點終止整個歷史，而這種觀點顯然不認為，在非永恆的、暫時的歷史中有什麼目的可言，因此也是一種悲觀的觀點。

我們對這段引文可以說些什麼呢？前千禧年派常常被後千禧年派指責為悲觀主義，因為他們延遲了基督國度的可見勝利，認為這勝利要到祂再來之後才會顯現。但前千禧年派本身不這麼看。芬伯格和萊瑞在此特別宣稱自己才是真正的樂觀主義者。當芬伯格和萊瑞想到基督第二次降臨時，他們作出的聯想跟後千禧年派所作的聯想不一樣。他們認為第二次降臨以後的時間，仍然跟我們現在的歷史具有一種基本的連續性。第二次降臨以後的時間是歷史的頂點；它不只是超越我們的时间，並因此使我們的时间沒什麼值得盼望。但因為他們不認為可見的勝利會發生在後千禧年派所主張的勝利時段裡，所以從後千禧年派的

思想架構來看，他們就顯得悲觀了。

現在讓我們來看看芬伯格和萊瑞對別人的評論。他們說，「聖約神學……顯然不認為在非永恆的、暫時的歷史中有什麼目的可言，因此也是一種悲觀的觀點。」當然，芬伯格和萊瑞所說的話，事實上並不適用於所有聖約神學家的觀點。這句話並不適用於聖約神學的前千禧年派或後千禧年派，而只適用於無千禧年派。即使對無千禧年派來說，他們的評論也是帶有偏見的。事實上，他們在評論無千禧年派時所犯的錯誤，就跟後千禧年派在評論前千禧年派時所犯的錯誤一樣。從萊瑞的思想架構來看，「歷史的目的」或「歷史的頂點」顯然必須在新天新地到來之前的歷史當中來到。若非如此，我們的時間（其計算是從現今直到舊天地的結束）就沒什麼值得盼望。

然而，這不是所有無千禧年論者看待這件事的方式。例如，我們之前已經說過，無千禧年論者何克馬（pp. 274-87）特別強調新地這個層面。他主張說，在新天新地中展開的來世不是一種全新的開始，而是現今的一種轉變。在這兩者之間仍然有連續性，就像基督復活的身體與祂復活之前的身體之間具有連續性一樣。

因此，像何克馬這樣的無千禧年論者，認為「歷史」會一直持續到天地得著更新之後。他們不認為最後的更新會把時間與永恆做一個區分（如同更新以後就沒有時間觀念一樣）。他們對最後更新的看法，不是「一筆勾

消，從頭再來」，而是一種類似信徒成為新造之人（林後五17）的更新。他們對來世的看法非常像傳統前千禧年派對千禧年的看法，除了罪在來世已完全消失的看法以外。他們會說，「對基督再來時將要發生的那種勝利，我們甚至比前千禧年派還要樂觀。」

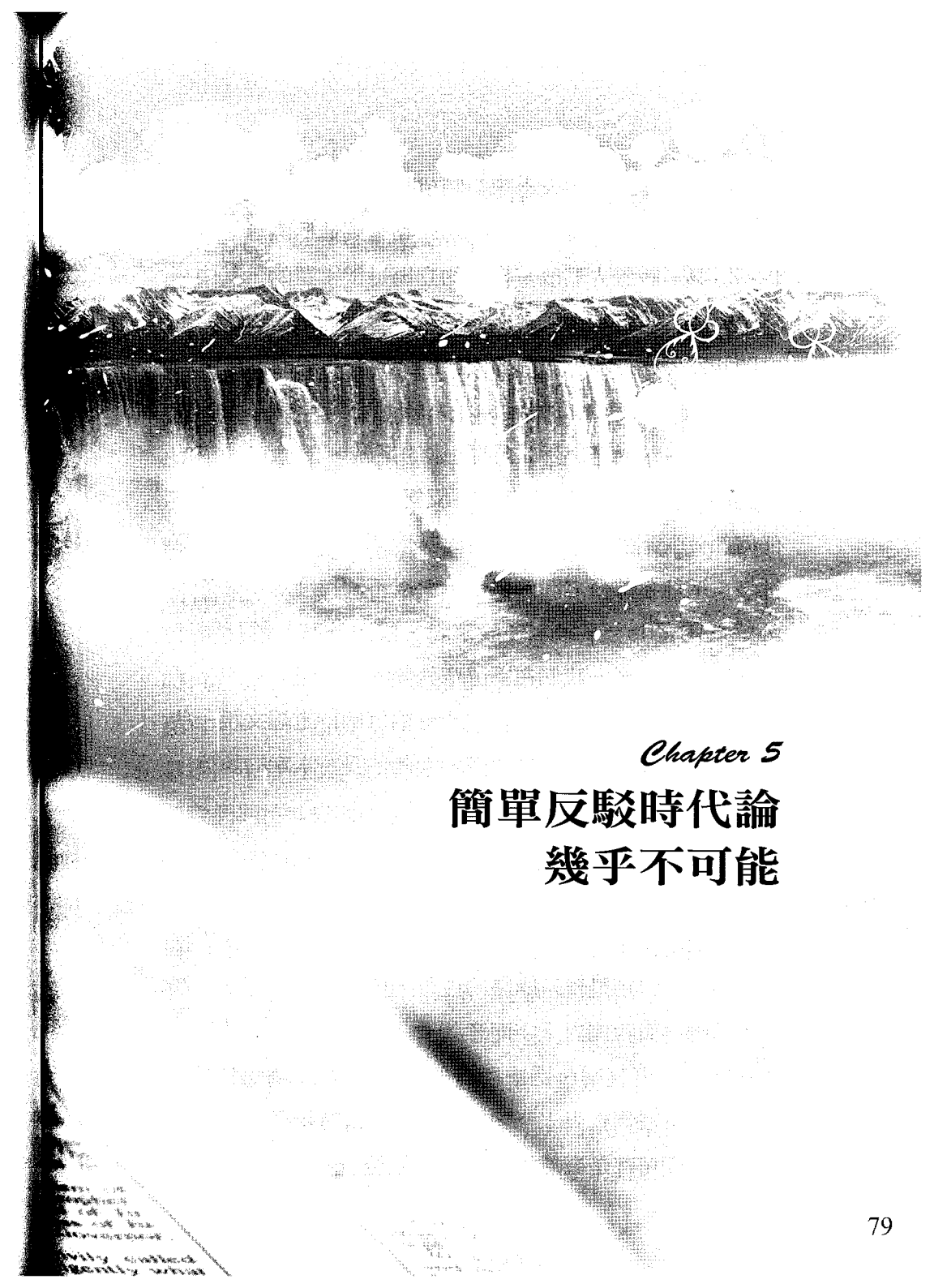
當然，芬伯格和萊瑞堅持可見的勝利必須發生在「暫時的歷史」當中——但「暫時」和「歷史」這些詞在時代論的系統和上述這種無千禧年論中，擁有不同的功能。芬伯格和萊瑞堅持可見勝利必須發生在新天新地到來之前——但對他們來說，這新天新地所代表的意義，跟無千禧年派所認為的意義不一樣。萊瑞認為時代論是樂觀的，而無千禧年論是悲觀的——但這是因為他故意排除無千禧年派所看為最樂觀的一個時代。對於像何克馬這樣的無千禧年論者來說，萊瑞的評論必定看起來像是一種誤解，或是沒有切中問題的核心。

我們可以使用一個類比。假設萊瑞提議要比較一下他的轎車和一位無千禧年論者的小貨車。萊瑞說，「讓我們看看哪台車可以裝比較多的貨物。」然後萊瑞主張說，轎車可以裝比較多東西，因為放在車體以外的東西都不算。對萊瑞來說，把來世包括在內，就像在車頂上放一個行李架一樣。這在這場比賽中都不算數。但對強調新地的無千禧年論者來說，來世就好像小貨車後面的車廂一樣。它就是整台小貨車被製造出來的目的。如果不准使用後面

車廂的話，無千禧年論者當然會輸。萊瑞的辯論只會帶來一種無意義的口頭勝利。

恢復友好的可能性

我們可以說，前面所描述的觀點是聖約神學內部的發展，但同時也是時代論神學內部的發展（雖然這麼說可能有一點誇張）。我們在第三章提到某些修正後的時代論者，他們主張神只有一種子民。單靠這個主張就使他們跟前述「代表性的元首」的觀點相當接近。事實上，有些修正後的時代論者同意本章提出的所有觀點。所以，假如我們能夠把以色列在千禧年裡的相對獨特地位看作一個較小的問題，雙方就沒有什麼重要的不同點了。但就這點而言，不是所有時代論者，也不是所有聖約神學家，都支持這種和平的立場。因此，我們還需要談論那些阻礙我們達成一致的問題。



Chapter 5

簡單反駁時代論
幾乎不可能

很多福音派人士認為時代論是錯誤的，但他們發現要向時代論者說明此點直到他們滿意，一點也不容易。說服人們改變他們的立場是很困難的，其中一個原因在於這會牽涉到重要的議題：對人們來說，新舊約之間的關係在許多方面都取決於他們對時代論的看法。

傳統時代論是一整套神學系統。它具有非常大的內部凝聚力。一套精心和詳細闡述的系統，無論它是對的或錯的，幾乎都會包括對標準反對意見的回答；而且當任何部分受到挑戰時，這系統的其他部分就會「跑出來幫忙」。這種各部分之間的合作，會以不同程度出現在任何神學系統之中。不過，一般來說，修正的時代論比較不會出現這種情形。我們在第三章談到的修正觀點，產生了「較為鬆散」的系統，更有空間容納每個特定經文說一些跟整套系統沒那麼協調的東西。因此，我在本章的論述，主要是適用於傳統形式的時代論。

避免直接回答應驗的問題

在傳統時代論中，引起爭議的關鍵之一就是舊約預言的性質，特別是預言應驗的性質。預言一定是照字面意義應驗嗎？而我們對「字面意義」一詞的理解又是什麼？傳統時代論者宣稱，過去所有的應驗完全都只照字面應驗。因此，我們對尚未應驗的預言也當抱有相同的期待，而其他的期待都是毫無根據的。司可福（《司可福聖經函

授課程》, pp. 45-46) 說：「在預言中有很多象徵，但這些象徵總是擁有字面上的應驗。沒有一個預言是『屬靈地』或象徵性地應驗。」

非時代論者很難有效地反駁這項宣稱，原因是傳統時代論者「避免直接回答」有關應驗觀念的問題。他們持有的應驗觀念和字面觀念，使反對者原則上幾乎不可能給出相反的例子。

當然，在新約中有一些照字面應驗的明顯例子，而時代論者就拿這些例子來支持他們的看法。但如果非時代論者指出不是照字面應驗的明顯例子（例如：路三5；徒二17-21；加三29；來八8-12），這時會發生什麼事呢？時代論者會有好幾個辦法來應付。首先他們會說，原本的預言有一些「象徵」，正如司可福所說的。因此，以賽亞書第四十章4節是象徵性地預告施洗約翰的到來，而不是要我們期待地形的改變。但我們要如何分辨象徵和非象徵措辭的差別呢？這差別對每個人來說是否都一目了然呢？事實上，時代論者為他們自己留下一些方便的轉圜空間。他們有時可能在事後才決定哪些是象徵，而哪些不是象徵。這也就是說，他們可以在自己的基本系統告訴他們什麼能夠、而什麼不能夠配合自身系統以後，再方便地決定哪些是象徵。關於哪些經文是象徵，以及它們屬於何種象徵的這些決定，可能只是他們整個神學系統的產物，而不是組成他們系統的基礎。或者，我們也可以說這是一種循

環的過程。時代論的系統需要維持一致性，而這種需要就幫助時代論者決定哪些經文是象徵；而這些決定又幫助他們得出對特定經文的詮釋，好支持他們系統的一致性。因此，我們需要在之後花些篇幅來仔細討論何謂「字面意義」。

時代論者還有另一種回應辦法，即宣稱那些明顯不是照字面應驗的例子為新約的「應用」，而非應驗。例如，陳宏博（pp. 193-94）說：

藉著替「應驗」定下這麼廣的定義（即新約中所有引用舊約的地方都是「應驗」），主張非字面解釋的人很明顯使情勢倒向他們那邊，因為這種定義無疑是指向屬靈的應驗。我們必須揭穿這種技巧，否則就需要一本又一本書地嘗試反駁無千禧年論和後千禧年論的論證了。

……按字意解釋預言的人相信，新約作者在引用舊約經文時，其目的是要說明且應用經文的真理及原則，並指向那實際的應驗。

當然，新約有些地方會應用舊約的原則，這一點他倒沒說錯，但他從這一點作出一些全面性的推論。他認為不需要「一本又一本書」地論述他對應驗的觀點。這看起來很像是他已先入為主地堅持他的立場，而不是真正從歸

納得出他的立場。他走向了另一個極端，並且使情勢倒向照字面解釋的一方。怎麼說呢？陳宏博（p. 194）認為，「新約裡實際應驗的例子，通常會以 *ἵνα πληρωθῆ*（『這是要應驗』）的公式作為開場白。」他可能沒有意識到這幾乎完全把釋經者局限在馬太福音了。只有馬太在引用舊約時，才會習慣性地使用「應驗」一詞。其他新約作者即使想到某件事應驗了舊約，也常常會使用其他的引用公式。因此，陳宏博只給非字面解釋者一個非常狹窄的論據（馬太福音）去加以反駁。相較之下，陳宏博自己卻可以使用聖經中每個字面應驗的例子，來作為支持他立場的證據。

我們看到證據在這裡被嚴重地扭曲了。這些明顯不是照字面應驗的例子，一方面被算為字面應驗，因為他們指出「象徵」是存在於原本的預言裡；另一方面又被說成是應用（而不是應驗）。而明顯照字面應驗的例子都算是照字面應驗。按這種方式分類下去的話，當然所有應驗都變成是照字面應驗了。因此，他們就下結論說，還沒有應驗的經文（包括那些在新約時代以非字面方式被「應用」的經文）也將會有字面上的應驗。這種論證本身就排除了不利的相反證據。

然而，陳宏博在馬太福音的應驗上還是會遇到一些困難。請記住，這些困難不能被他的做法輕易抹除，因為馬太其實只有在少數地方使用「應驗」一詞來作為引用舊

約的公式。當我們以馬太福音的整個背景來理解馬太的應驗神學時，完全照字面應驗的概念就會變得困難重重。不過，若是要跟傳統時代論者進行簡短的討論，我不認為馬太福音是一個合適的出發點。一個神學系統會全面性地掌控和影響我們對馬太福音特定經文的詮釋（無論對時代論或非時代論者來說都一樣）。

時代論者還有一個辦法來解釋新約中明顯不是照字面應驗的例子。他們可以說，新約代表一種屬靈層面的應驗，而這層面跟可以應用在以色列身上的字面層面對。這就是司可福的做法，他藉此來解釋亞伯拉罕後裔的應許如何在教會應驗（加三29）。藉著這種做法，在以色列身上的字面應驗層面就可以絲毫未損地保存下來。若使用這種做法，實在很難看出新約還有什麼證據可以用來反駁時代論者對預言的解釋。

上述所說的一切不代表時代論是錯的，而是代表他們關於應驗性質的許多辯論是一種循環論證。時代論者回應批評的能力，是來自於刻意排除相反的證據，而不是說明自己的立場合乎真理。

批評時代論的人也可以在此學到一個功課。對他們來說，將討論集中在新約談到應驗的經文上，通常不是一個明智的做法，因為這只會使他們自己以及他們的時代論對手無法進行有效對話。更基本的問題應該是：什麼可以算是應驗的證明？我們要如何理解這些應驗本身？這些更

優先的問題大致上決定了時代論者和他們的批評者如何解釋經文，以及如何將經文納入他們整個系統之中。除非這些問題得到正視，否則新約有關應驗的經文通常不能說服任何人。因此，我們應該尋找更好的對話平臺。

時代論者的協調性

批評時代論的人應該也會體會到時代論那顯著的協調程度。時代論的每一部分幾乎都與其他所有部分互相協調。如果批評者嘗試重新解釋一段經文來支持他們的觀點，時代論者常常可以引用兩段或更多經文來支持他們自己的解釋。批評者很快會發現自己需要同時重新解釋很多經文。

時代論之所以會有這種令人印象深刻的和諧，其中一個原因就是它把兩種互補的釋經方法連結在一起。第一種方法就是增加經文的區分。時代論者樂意採用一些嚴格、細微的區分，即使幾乎沒有人可以認出這些區分。例如，他們將教會被提和基督第二次降臨區分開來，雖然正如很多時代論者所承認的，這兩個專有名詞在新約中並沒有太大的差別。他們也將神國和天國彼此分開。諸如此類的區分還有很多。（不過，許多修正的時代論者不再堅持這麼多嚴格的區分。我們在此點上不可一視同仁。）

跟這種釋經方法互補的，就是雙重應用一段經文裡的某個詞句。許多有關預言的經文都被理解為在以色列身

上有屬地的應驗，而在教會身上有屬靈的應用（回顧圖 2-2）。前一個方法是把用詞類似的經文分開，而這個方法則是把一段經文跟兩種不同層面的應驗結合在一起。

原則上來說，我們當然可能在聖經裡發現一些之前沒有被認出來的區別（上述第一種方法）。而且有些經文也可能有一種以上的應驗或應用（第二種方法）。但我們必須認識到，運用這些方法是會帶來危險性的。如果我們允許自己常常使用這兩種方法，我們就會大大地增加可以協調聖經不同經文的選項。我們會大大地增加自己在詮釋任何經文時擁有的彈性。因此，即使處在一個不正確的神學系統底下，我們也可以相當輕易地協調任何事情。時代論者正確地感受到他們的系統有很大程度的協調性、穩固性和一致性；但這種一致性很可能是一組釋經手法的產物，這組釋經手法有能力藉著增加區分和雙重應用而產生人為的一致性；因此，在時代論的例子裡，一致性並不是合乎真理的保證。

時代論的協調性主要是來自其提倡者的背景。達秘和司可福兩人都曾受過法律訓練，而且都是律師公會的成員，他們非常清楚要如何取得邏輯方面的協調，以及知道如何把大量經文編排成一套連貫的系統。如果他們的聖經和釋經根基正確的話，那會得到很好的效果。但若不是這樣的話，他們即使在一些錯誤的前提下，仍然能夠成功地產生一個高度和諧的系統。此外，我們必須記得，他們的

強項是在於邏輯方面的協調和當代的應用，而不是在於文法—歷史釋經法。達秘對教會體制的反感，差不多使他無緣於前人在教會歷史上得出的學術研究和詮釋成果。

當然，當代時代論者嘗試在他們系統內部提升文法—歷史釋經的研究。但在傳統時代論內部的這種釋經嘗試，還是常常受到整個系統的前設和思維模式所左右。當代時代論者檢視特定經文時，他們的系統仍然會產生作用。正如我們之後將看到的一樣，文法—歷史釋經法一直是傳統時代論的弱點。

社會力量

最後，在時代論者的團體中有一些心理和社會力量，使時代論者難以拋棄他們習慣的釋經模式。在分享同樣的世界觀和教義的任何文化中，或多或少都存在著具有凝聚力的社會力量（參Berger and Luckmann）。就本質上來說，這不代表此世界觀或教義是否合乎真理。但這的確意味著，對某個社群的成員看起來很明顯、清楚或算是常識的事情，可能對圈外人來說一點也不明顯。

首先，在時代論者中間有一個具有影響力的特別因素，也就是要抵擋進化論所帶來的毀滅性力量。進化論連同其他成長的科學，徹底顛覆了西方文化先前對基督教（或至少是半基督教）世界觀的廣泛認同。這些科學假定自己擁有準確的真理，而時代論回應這項挑戰的方式，就

是高舉聖經真理的準確性。聖經所使用的象徵、不完全清楚或不完全準確的語言，很容易會被視為一種不利條件。因此，有一股壓力迫使時代論者相信聖經的語言有很高程度的準確性，並儘可能不用象徵的方式來詮釋聖經的語言。對他們來說，揚棄時代論看起來就等於揚棄以下兩項宣稱：聖經確實能夠符合現代科學的標準，而人們也能靠著運用精確的、每一處都非常清楚的語言而得到一些確定性。

第二個相關因素是對主觀的懼怕。時代論者看到許多現代主義者和異端出於主觀的偏見，因而扭曲聖經的意思，而這些偏見又常常受到一整套宗教系統和世界觀所影響。時代論者自然拒絕使用這些偏見來解釋聖經。一個受到主觀所支配的釋經會帶來嚴重的錯誤，但對主觀的懼怕很容易導致人們拒絕在釋經學方面進行詳盡的反思。時代論聖經學者用來取代主觀釋經的做法，就是只訴諸經文的「明顯」意義。經文幾乎不需要釋經者投注心力，因為它已經呈現出「明顯」的意義了。在這種層面上研究聖經，看起來好像可以保證最為客觀地解釋聖經。

另一方面，假設我們詳盡地檢驗許多釋經原則，不把這些原則視作理所當然。我們可能很快就會意識到還有其他可能的選項——這些選項不只是關於如何解釋這段或那段經文，同時也關於如何定下釋經的原則。這些原則本身必須要有合理的說明，其中有一部分要訴諸經文的支

持。如此一來，這個過程就會使我們避免變成循環論證，而我們也不會對自己的客觀性過於自信了。

釋經學的反思也可以包括對整個釋經系統所帶來的影響進行反思。無論是時代論、聖約神學、加爾文主義、阿米念主義或現代主義，任何神學系統都會深深地影響我們研究一段經文的方式。世界觀和社會背景也會影響我們所留意的經文、我們自己認為明顯的經文，以及我們所強調的經文。

當然，有些時代論者曾對自己的釋經原則進行反思，而且也寫過有關釋經學的著作。但這些討論有時所假定的原則，正是非時代論者想要辯論的重點。特別是有些時代論者似乎不清楚自己所用的釋經方法，是一種沒有經過仔細分析的概念，也就是只看經文的「明顯意義」。

第三方面的影響是在於大部分的時代論者沒有察覺到，有些社會因素促使他們用一致的時代論方式來研讀聖經。時代論者非常堅持聖經是清楚的，所以釋經者應該忠於聖經的明顯意義。不幸的是，由於我們和聖經寫作時代之間的歷史距離，所以我們不一定可以馬上明顯看出原始作者的本意。如果我們對一般的聖經讀者說經文的意義很「明顯」，那他們會得出什麼結論呢？他們會傾向不用經文的原始歷史背景來讀聖經，而是用廿世紀的背景，也就是他們自己的文化背景來讀聖經。因此，聖經就被視為直接寫給現代人的書，而非主要寫給原始讀者的書。那麼誰

是聖經的現代寫作對象呢？最直接的對象就是一位時代論者所參與的基督徒圈子。對時代論的平信徒來說，經文的「明顯」意義就是他們在一段經文裡自動看見的意義，但他們是把基督徒同伴（大部分都是時代論者）的教導和例證當作背景來讀這段經文。經文的「明顯意義」實際上非常容易變成透過時代論系統的框架所看見的意義——事實上任何系統都可能如此。

這點可以解釋人們在碰到另一種觀點時所經歷的一些挫折。非時代論者常常會遇見一些感到震驚的時代論平信徒，因為他們發現有人主張跟他們不同的觀點。他們的第一個反應可能是懷疑非時代論者是否為真正的基督徒。這種反應是可以理解的，因為這種強調明顯意義的釋經法有時會（1）使時代論牧師不再提醒他的會眾去注意福音派當中的不同解釋，而且會（2）使會眾認為，跟他們這一群人不同的經文詮釋，就是拒絕聖經本身（因為經文的意義很「明顯」）。

同樣的社會傾向也解釋了一個現象，那就是即使在比較博學的傳統時代論者當中，也不常對第一世紀教會的神學背景進行廣泛的反思。對非時代論的新約學者來說，至少大多數傳統時代論者對新約的解釋，非常明顯是以一種已經定型的時代論系統為背景，而不是真的嘗試以第一世紀的作者寫給第一世紀的讀者為背景來閱讀新約。由於時代論者不認為這是事實，所以這不是一個很好的爭論

點。但新約學者常常費盡心力要「進入」聖經人類作者的作品裡面；他們不僅試圖理解這些作者說了什麼，同時也試圖理解他們為何採用這種說話方式，亦即理解哪一種關注激勵了他們的生命和講道。

當我們以新約作者的關注作為背景，就會引發一個關鍵問題。如果新約作者認為自己是傳統時代論者，他們所寫作的新約書卷，會是這些書卷如今實際呈現出來的樣子嗎？非時代論學者認為不會。

讓我們打個比方。整本新約的教導形成教會後來制定信經的基礎，包括有關三位一體和基督神人二性的信經。我相信這些信經的公式化陳述是以新約作為穩固的基礎，並且完全與聖經的教導一致。但新約作者在主張所有這些教義時，不需要像後人一樣靠歸納來得知這些教義。我們知道使徒們寫下了關乎我們救恩的純淨和不可更改的真理。但若有人猜想使徒們必然像奧古斯丁或拿先斯的貴格利一樣，對有關三位一體的問題擁有精細和複雜的理解，就是犯了時空錯置的毛病。我們在此並不是說奧古斯丁比保羅聰明，而是說奧古斯丁得知這些教義的思考方向，跟使徒保羅的方向不同。既然這些教義是出自所有使徒在整本新約著作中的共同教導，那就代表沒有一位使徒曾經有機會去反思這些教義的全部含意。

拿這來跟時代論的情況相比，我會說，若猜想使徒們認為自己是精通時代論的時代論者，也是犯了時空錯置

的毛病。相反地，時代論者應該簡單地宣稱說，他們從使徒們的全部教導中，正確地推論和歸納出後來的時代論系統。若是如此，當人們從歷史的角度來理解新約時，就需要考慮到使徒們的思維跟我們之間的距離。

所以，當我們試圖理解馬太、保羅、約翰和希伯來書的作者時，應當儘可能按照他們自己的說話方式來理解他們。至少對非時代論的學者來說，新約作者的思考方式似乎不像傳統的時代論者。非時代論者認為，新約作者在解釋應驗的神學思考模式上，跟傳統時代論解釋應驗的基本原則不一樣（有關時代論解釋應驗的原則，可參Dodd, Longenecker）。新約作者可能都是前千禧年論者，也可能都是無千禧年論者，或者有些可能沒有特定的立場。但他們都指向在基督身上應驗、然後在祂子民身上應驗的概念，這些應驗包括祂的第一次和第二次降臨。這個核心主題（而非千禧年本身）主導了他們對未來的教導。

然而，當我們在跟時代論者爭辯時，不太適合訴諸第一世紀教會的情況。因為在評估第一世紀教會的神學氛圍，以及它跟理解新約的關係時，會牽涉到許多因素。

我們現在也會比較理解時代論的「煽動作品」（例如Hal Lindsey所寫的*The Late Great Planet Earth*）。一旦人們假定聖經是直接以廿世紀作為寫作背景，那麼嘗試在聖經和最近的政治、社會事件之間尋找詳細的關聯，就會變得非常有吸引力。如果人們同意這項關鍵的假設，會產

生什麼結果也就不足為奇了。

最後，時代論者也關心保持唯靠恩典得救的純潔性，並堅持得救的確據必須建立在這恩典上面。得救的確據跟神信守祂的應許密切相關，但我們要如何理解這些應許呢？如果它們不「明顯」的話，就會威脅到我們的確據。此外，時代論者也屬於那些最熱心維護以下概念的人：神有許多應許都是無條件的，而這就保證應許的應驗會完全符合神說出這些應許的形式。他們對無條件應許的渴望，可能也是一種微妙的因素，使他們覺得合乎科學的精確語言具有吸引力。在家庭或工作場所的日常生活語言中，一句聲明或承諾可能會隱含一些限制或條件。例如，當我們說：「我會在五點鐘到達」，其中隱含的理解是，「如果沒有意外的話」，或是「如果你沒有取消約會的話」。另一方面，在科學的領域中，我們會預期一句科學聲明將限制或條件詳細地說出來。把聖經看作科學語言，會使他們的主張（即聖經有許多無條件的應許）更有份量。

時代論者在這一點上有不同的意見。大多數的修正時代論者相信，神賜給亞伯拉罕關於後裔和土地的應許是無條件的，但我們有份於此應許的應驗乃是以信心作為條件。我可以同意這種說法。

評估社會力量

我們上述都是在談對時代論的穩定性和吸引力有貢獻的社會力量。我們應該注意到，在這些力量背後都有一些好的動機和好的原則，但這些好的事情在上述每種情況下都可能遭到扭曲。

我們可以先看看時代論者對精密科學的回應。在時代論者的反應背後有一個良好的原則，他們想要維護聖經的屬神權威和可靠性。但在熱心堅持這項原則的同時也有其危險，他們可能會把現代人對精確和技術性語言的標準強加在聖經之上，從而扭曲了這項原則。

其次，我們再來看看他們對主觀的懼怕，以及對聖經具有明顯意義的堅持。這裡同樣也有一項很好的原則，也就是主張聖經的清晰性。關於得救所必須知道的事情，在聖經當中說得非常清楚，即便沒有什麼學問的人，也能夠對這些事情有足夠的了解。不過，這不代表聖經所有部分都同樣地清楚；甚至也不代表清楚的經文在每個方面都是清楚的。因此，這不等於說聖經所有（或將近所有）經文的意思都非常明顯，以致一般讀者都能馬上理解聖經的意思。清晰性的原則就跟聖經無誤的原則一樣，很容易被人過度簡化和扭曲。

接著我們來看看傳統對詮釋的影響。羅馬天主教會聲稱，他們對釋經結果有最終的決定權，但改教家卻堅持教會傳統不是與聖經平行的另一個權威。相反地，教會傳

統必須不斷地接受聖經的批判。這種置傳統於聖經之下的做法，可以用來合理支持時代論者不接受教會傳統的傾向。但同樣地，這條宗教改革的原則不等於說教會傳統不存在，也不代表我們可以完全消除教會傳統對我們解釋聖經的影響。

再來看時代論者對靠恩典得救和無條件應許的熱愛。時代論者在這方面的關注擁有非常明顯且重要的真理成份。基督藉著代替我們，而完全成就了我們的救恩，以及完全滿足了神的公義。因此，救恩是有保證的。在基督滿足了一切條件的意義上，救恩是無條件的。賜給亞伯拉罕的舊約應許，終極來說是以神透過基督降臨所賜下的恩典作為基礎。但救恩的保證不會消除基督徒順服和跟隨基督的必要性。對基督徒來說，只有透過信心來與基督聯合，才能得到基督的救恩和得救的確據；而真實的信心不是死的信心，乃是生發仁愛的信心（加五6；參雅各書第二章）。保羅竭力地為「惟獨恩典」（加五4）和「惟獨信心」（加三2-14）爭辯，但是當擁有屬肉體確據的人堅持行惡時，他在同一封書信中也不怕對這些人發出警告（加五13-六10，特別是加六8）。保羅大膽地使用帶著「若」的句子，來警告作惡的人將有永遠滅亡的危險。口頭上的信仰告白（用嘴巴來榮耀神），若沒有伴隨著生命上的改變和對神的忠心，就不會導致永遠的救恩；這種信心是虛偽的信心。其他談到無條件的經文，並不會脫離這

種條件限制而獨立運作。我們絕對不能過度簡化新約對恩典的教導，並且把它轉變成反律法主義。因此，把舊約有關順服和提到條件的所有聲明，看作是跟恩典互相對立的律法，只是一種過度簡化的做法。我們很高興看到許多時代論的當代領袖願意承認這個問題，並願意把自己跟過去的極端反律法主義作一個區別。

顯然地，我們上述討論的每種社會力量都跟渴望「確定性」有某方面的關聯。確定性的最基本形式與聖經的基本真理相關，包括救恩的確定性。把律法和它對人類責任的強調以及相對應的威脅帶進來，可能很容易會威脅到救恩的確定性。因此，嚴格區分律法和恩典以及對無條件應許的強調，就成為時代論吸引人的特點。我們必須記得，達秘本人在開始提倡時代論的時候，其背景就是他確定自己得救並在基督裡擁有屬天的地位。

接著，時代論對確定性的渴望，也跟一個人在變動世界中所擁有的角色相關。科學的進步似乎削弱了人們對聖經的信心，這不只是因為進化論對人類起源的看法，同時也因為很多科學都假設世界是一個龐大、自我控制的機械裝置。在這些威脅面前，時代論想要證實聖經的可靠性。不過，在這個過程當中，時代論——特別是它對字面意義的強調——產生一種危險，即過度以現代科學的標準來看待聖經。

那我們要如何評估時代論在政治和社會領域中的變

化呢？時代論鼓勵人們相信預言和現代有某種關聯。建立這種關聯可以提供給其支持者一種深厚的方向感和對事件的理解，以免他們因這些事件而輕易地感到害怕和不安。藉著將這些事件併入聖經並把聖經當作一種參考點，這些聽眾就會再次確定自己的立場是正確的；而他們也就知道該用什麼態度來面對這些事件。他們對這些事件有一套協調的解釋。這就是為什麼煽動人心的時代論非常具有吸引力的原因。

時代論也提供釋經方面的確定性給一般的聖經讀者。在我們的時代，非基督徒的非理性主義和自主性擁有非常強烈的主觀性。與這種主觀性相反的是，時代論堅稱聖經的意義非常清楚。社會上的學者將聖經相對化會帶來一些威脅，激烈的神學辯論會產生懷疑的問題，但大眾化的時代論卻沒有意識到教會傳統也會影響他們的解經。整個文法—歷史釋經法會牽涉到一些學術的難題和許多沒有解答的問題，但時代論卻向它的跟隨者保證，聖經是一般讀者就可以理解的。

當然，這裡也會牽涉到擁有一種系統所帶來的確定性。任何系統（無論這系統是否完全正確）都會提供很多答案，而離開這套系統幾乎就像進入一片空白一樣。因此，人們寧願忍受這系統裡的許多難題或明顯的矛盾，而不願意因為這些難題和矛盾而離開這系統。

不過，不只是時代論者在一套系統裡尋找確定性。

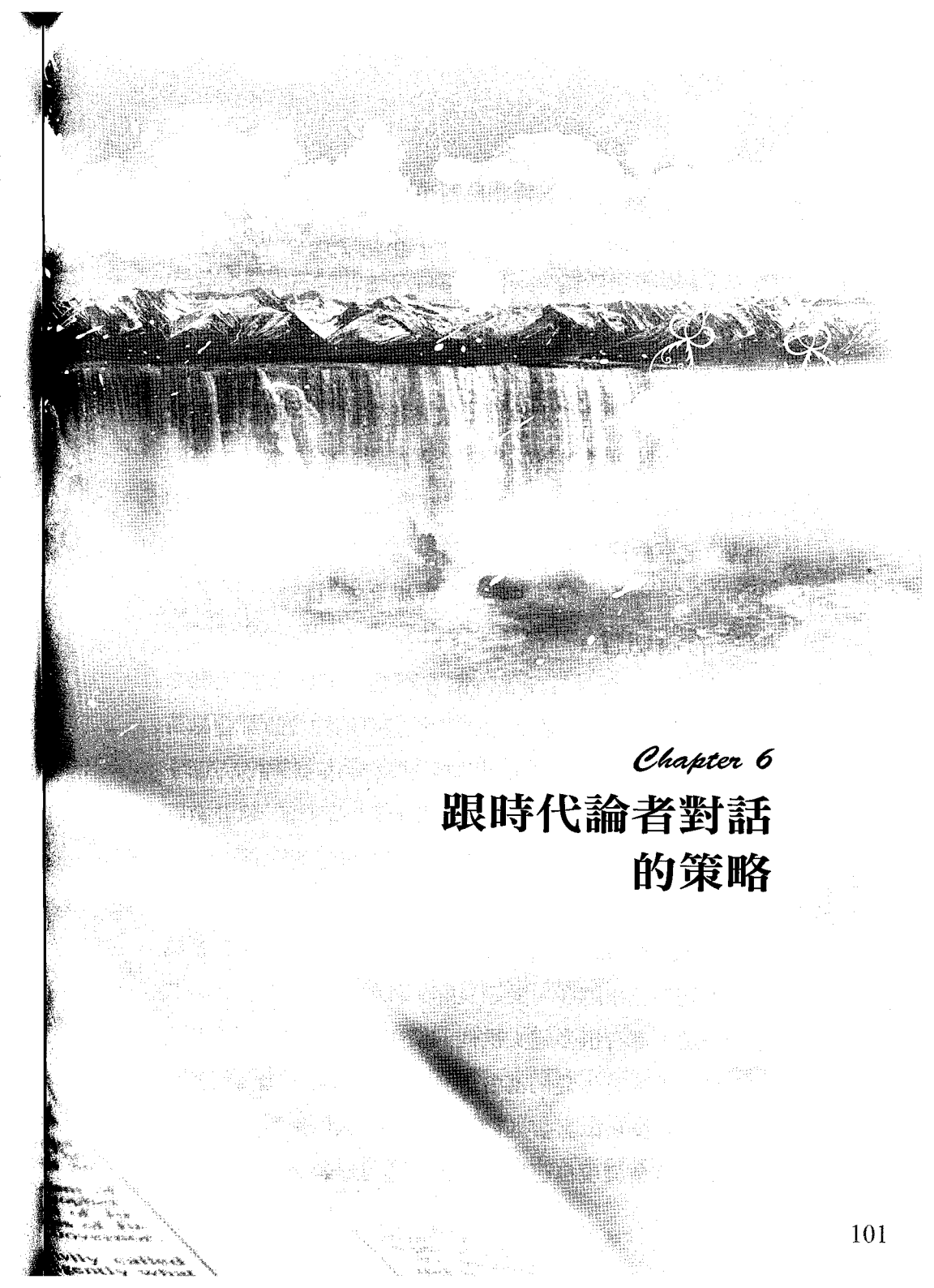
非時代論者也渴望得到確定性。而神的確在我們與耶穌基督的聯合當中提供確定性和安全感。但我們必須問自己：「我們是否在尋找另一種安全感，而非尋找成為基督的羊所帶給我們的安全感？」成為基督的羊就意味著安全，但這不是因為我們擁有全部的答案，而是因為我們在基督的看顧之下。

當我們以錯誤的方式尋找安全感時，它就會影響我們幫助其他人的能力。例如，我們可能會養成一種習慣，靠強烈譴責對手來為自己辯護，並藉此鞏固我們站在「正確立場」的安全感。或者反過來說，我們也可能從檢視彼此錯誤的對質中退縮，因為我們害怕被人發現自己的立場有缺點。

到目前為止，我們對時代論的分析並不是要表明時代論是錯的。這分析只是要讓我們所有人停下來思考一下（時代論者和非時代論者都一樣）。對自信的人來說，這分析代表：你的信念所受到的影響，有些是你沒有完全意識到的。不好的動機或混雜的動機（無論是你自己的還是別人的）都可能以微妙的方式來損害你信念的純潔性。你從別人那裡不加分辨得來的隱藏假設，可能會影響你的理解。你真的確定自己所有信念都來自於神嗎？有沒有可能你接受的某些信念，只是因為你尊敬那些教導你的老師呢？如果你沒有真正思考對手的全部論點，就不要對細節如此自信。

相反地，對那些膽怯的人來說，我們必須談談事情的另一面。你必須使用你的恩賜，包括你從你老師那裡受教得來的益處，在教會中傳揚你擁有的知識。你必須大膽教導聖經要你說的話。但當你這麼做的時候，你也必須接受教會其他人對你的指正。傾聽其他基督徒（包括那些在你的教義圈子之外的基督徒）的看法，是神引導我們進入真理的方式之一。





Chapter 6

跟時代論者對話
的策略

當人們陷入支持和反對時代論的爭論時，會發生什麼事呢？雖然一開始的爭論通常是神學性的，雙方會爭辯教義、末世論事件、舊約律法與基督徒的關係，或其他類似的問題，但這些爭論很快會牽涉到聖經的特定經文。人們會在經文的解釋（一個人認為某段經文所具有的涵義）上互相爭論；但光是爭論經文解釋是不夠的。雙方本質上的差異乃是在於釋經學（詮釋聖經的普遍原則）。除非雙方直接在釋經學的議題上交換意見，否則對話一定不會持久。

解經的適切性

那麼我們應該把辯論局限在釋經原則的層面上嗎？不。大多數時代論者對於只訴諸一般原則的論證都會抱持適當的懷疑，無論這些原則是屬於釋經方面或神學方面。他們希望看到建立在特定經文上的論證。因此，除非有關釋經學的言論與經文解釋（對特定經文的詮釋）結合在一起，否則這些言論不太可能會產生很大的用處或功效。

不過，經文解釋很容易會轉移話題，因為要討論的經文會變得越來越多。受過良好訓練的時代論者和非時代論者一樣，都有很多經文供他們使用。當他們在解釋某處經文遇到困難時，他們就會訴諸另一處經文，因為他們相信另一處經文可以證實他們對前一處經文的解釋。他們的對手很快就會發現自己感到挫折，而且常常會失去耐心，

因為他們不但不能同意時代論者對這些經文的解釋，而且還發現自己需要同時重新解釋一大堆經文。由於每次只能有效和徹底地討論一段經文，所以這場討論最後可能只會加強雙方對彼此的印象而已，也就是認為自己是正確的，而對方是愚昧的。雙方都只是根據自己的神學系統來看一段經文，而他們的系統本身又建立在許多其他經文上。結果，他們必須訴諸許多其他經文，才能夠向外人徹底解釋自己這套系統。

身為一個盼望說服時代論者的非時代論者，我發現當邀請傳統時代論者重新思考他們的某些觀點時，有兩段經文特別有用：希伯來書第十二章22-24節，其次是哥林多前書第十五章51-53節。傳統時代論者自己也最清楚什麼經文可以作為討論的基礎，並代表他們的立場。為了從彼此有所學習，這兩種討論都很有用。

所以從現在起，我會把焦點放在希伯來書第十二章22-24節、哥林多前書第十五章51-53節，以及相關的釋經學問題上，看看有什麼方法可以幫助傳統時代論者。修正的時代論者在跟傳統時代論者對話時，也會對這些經文有興趣。但因為修正的時代論者和非時代論者各自的陣營裡呈現出許多變化，所以我不太確定哪段經文最適合他們之間的對話。此外，正如我們已經看到的（第三章和第四章），這兩群人的觀點在很多地方都非常接近。希伯來書第十二章22-24節和哥林多前書第十五章51-53節仍然會引

起他們的興趣；但因為他們之間比較能同意彼此，所以關於這兩段經文的對話會呈現不同的情況。

不過，在跟傳統時代論者對話時，訴諸經文本身的支持並不足夠。我們討論經文的方式，必須要輪流訴諸釋經原則和經文解釋的支持。只有用這種討論方式，那隱藏在底下的釋經原則才會浮出檯面。藉著使用關鍵的經文，釋經者可以用一種具體的方式來談到釋經原則。這會有助於表明一件事，即傳統時代論者的實際釋經並沒有、也不能履行他們的理論。

除了上面這兩段經文之外，一般來說，批評時代論的人在討論特定經文時，最好的策略就是坦承這段經文可能至少有兩種解釋：一種解釋在傳統時代論的系統內部來看是合理的，而另一種解釋在批評者的系統內部來看也是合理的。藉著這種討論方式，批評者可以達到兩個正面的目標。首先，他們可以跟時代論的對話夥伴建立友誼，表明他們可以站在對方的立場，富有同理心地傾聽；他們可以學到更多關於聖經的事，而且會更多地瞭解身為時代論釋經者是怎麼一回事。他們可能會說：「是的，我現在知道使用這些釋經原則，就可以合理地主張這段經文有這樣的意思。」當他們從傳統時代論系統外部來看一些事情時，可能會覺得這些事情不合理，但這種討論可以幫助他們不去嘲笑這些看起來不合理的事情。同時，他們也可以幫助時代論者更多意識到，時代論的整個系統如何對

經文解釋形成極為重要的影響。批評者可以把兩套完整的架構並列在一起（時代論的架構和他們自己的非時代論架構）。然後他們可以說：「讓我們看看這兩套系統在應用到某段特定經文時，分別會如何運作。」這種方式會更清楚地顯明，對方立場的問題並不是不明白某段經文的意義那麼簡單，也不是對其他支持經文的存在缺乏瞭解。

特定的神學議題

有一些神學議題會把「時代論福音派」和「非時代論福音派」區分開來，但要簡短討論這些神學議題是很困難的，因為它們常常牽涉到需要整合大量經文的內容。一般來說，要認真地進行神學整合，最好是留待研讀和默想聖經的時候。但是儘可能簡潔地提出神學議題，仍然是有幫助的，因為這讓時代論者有機會在以後反思這些議題。就我看來，以下三方面的反思可以得到最好的效果。

首先是教會繼承舊約應許的議題。^{註1}我們在此可以非常簡單地點出這個神學議題的核心。基督繼承舊約中哪些應許？祂是一個以色列人嗎？祂是亞伯拉罕的後裔嗎？祂是大衛的子孫嗎？答案必須是，「神的應許不論有多少，在基督都是是的。」（林後一20）那麼與基督聯合的基督徒，又繼承了其中哪些應許呢？從神學上來說，我們很難拒絕「繼承全部應許」這個答案。畢竟，「神本性

註1 我要感謝克羅尼（Edmund P. Clowney）在這個論點上給我的幫助。

一切的豐盛，都有形有體地居住在基督裡面，你們在祂裡面也得了豐盛。祂是各樣執政掌權者的元首。」（西二9-10）我們無法截然分開屬天和屬地的福份，因為只有一位基督，而我們領受的是完整的基督。身體的復活和受造界在基督裡的更新，也會觸及到存有的物質層面（羅八22-23）。正如保羅所說：「神既不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨了，豈不也把萬物和祂一同白白地賜給我們嗎？」（羅八32）因此，當保羅說「世界」（這必然包括巴勒斯坦的土地！）也是我們的（林前三21-23），這句話絕對不是誇大之詞。我們會在第十二章和十三章回來討論這個問題。

第二個神學議題是舊約象徵的性質。神的啟示在舊約裡的氛圍充滿著末世性的盼望。這個盼望的焦點是在於末世，並指向神屬天的居所。在這個背景下，完全按照字面意思來解讀末世預言並非最佳途徑。我們在討論字面解釋時（第八到十一章），會更詳細地討論這個議題。

第三，在雙方的爭論中還有一個議題，那就是我們要如何使用聖經本身。我們可否同意，最能區分時代論者和非時代論者的議題之一（或許是最關鍵的議題），乃是雙方對舊約的解釋？這個議題本身包括時代或救贖時期的問題，以色列和教會的問題，以及照字面解經的問題。在舊約各種類型的經文中，舊約的預言是最備受爭議的。因此，對預言的解釋是一個需要考慮的關鍵神學議題。

我們要如何發現聖經本身對解釋舊約的教導呢？當然是藉著閱讀聖經；但這項工程很浩大。有沒有一些特定經文更直接地談到這個議題，並且談得非常清楚呢？我相信有，那就是整卷希伯來書。因此，我們對舊約的解釋應該以這本書作為主要基礎。例如，當談到因信稱義的教義時，我們應該從羅馬書第三至四章和加拉太書第三章這兩段重要的經文開始著手。然後再把諸如雅各書第二章的次要經文併入這個教義裡面。若我們把這個過程反過來，會發生什麼情形呢？假設我們只是從少數幾節經文得出一個架構，而這些經文本身的涵義又不是完全清楚，然後再試圖把一些重要的經文塞進這個架構裡，那會發生什麼事呢？顯然我們會更容易出錯並扭曲經文的意思。

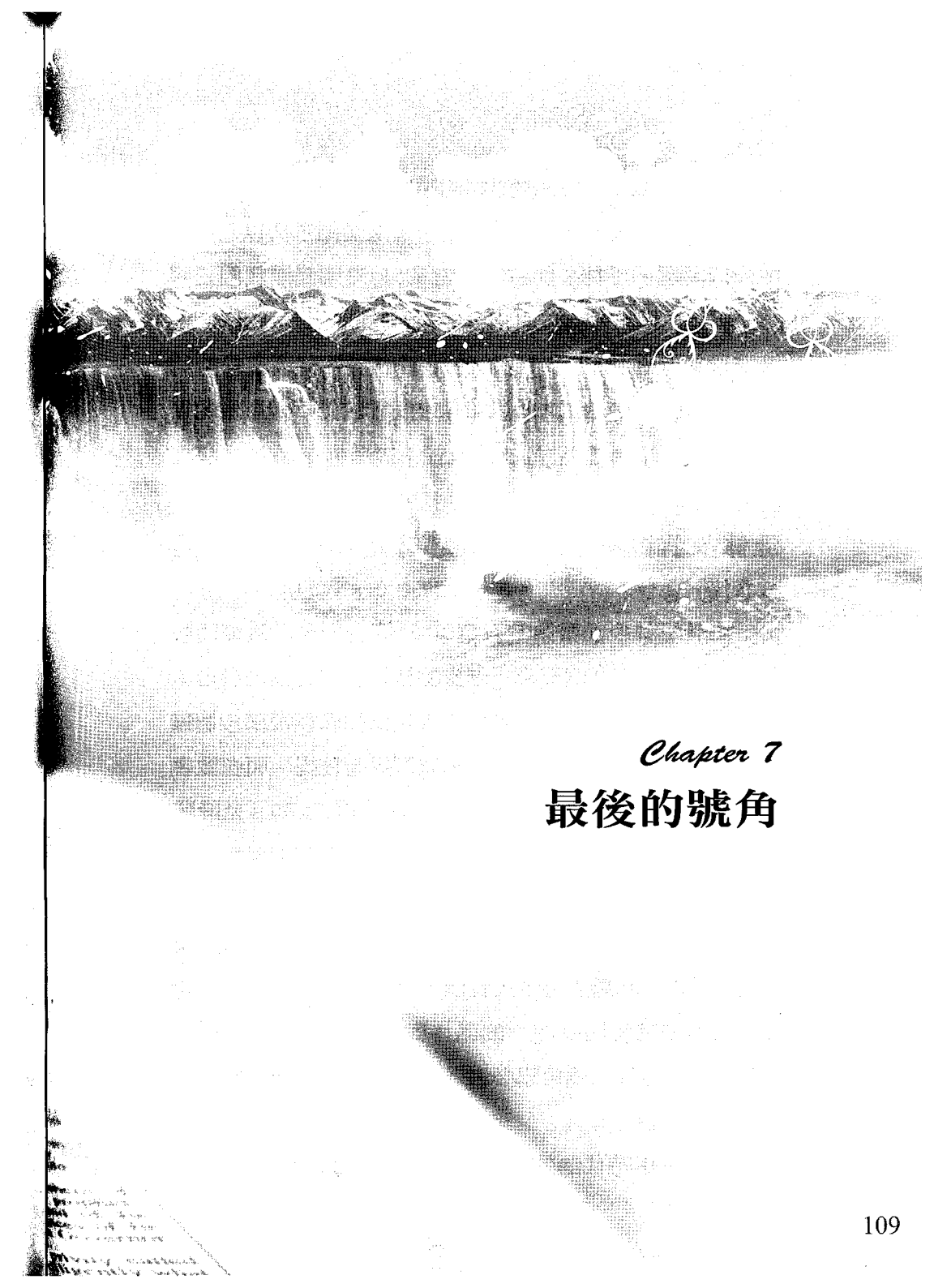
因此，我建議自己和我的時代論朋友遵守以下的規則。讓我們全心全意去閱讀、研究和默想整卷希伯來書。讓我們求主教導我們如何正確地解釋舊約，以及如何正確地理解舊約和新約的關係。讓我們不要只是努力讓希伯來書加強我們已有的觀點；相反地，讓我們真誠地先把這些觀點放在一邊。只要希伯來書指出我們的觀點有錯，就讓我們接受它對我們的批判。讓我們成為謙卑的聆聽者，跟隨希伯來書帶領我們前進的方向。

我不認為這條規則有任何危險。聖經能保護我們免於偏離真道。我們不需要緊緊抓住我們原先的信念才感到安全。事實上，若我們不願意讓聖經挑戰我們所珍愛的觀

點，這才不安全。

此外，對於不確定自己立場的人來說，我認為這種過程可能是理想的方式，可以幫助他們拿定主意。毫無疑問，神將希伯來書賜給我們的理由之一，就是我們可以擁有一個安全可靠的出發點和嚮導，來幫助我們進入複雜的舊約詮釋。我自己的生命可證明這件事：上述的規則幫助我拿定主意。我真誠地相信，這條規則在其他許多人的生命中也同樣有效。

希伯來書的大量篇幅（共十三章）不允許我們在這裡詳盡討論這卷書。不過，本書第十二章會把焦點放在希伯來書的一段關鍵經文上：第十二章22-24節。



Chapter 7

最後的號角

在討論字面解經原則的關鍵問題之前，我們最好先來看一個特定的例子，這個例子可以說明其中幾個問題。哥林多前書第十五章51-53節促使我們正視一些釋經原則，而這些原則會跟我們的討論直接相關。儘管這段經文在我們跟時代論的討論中不具有決定性的地位，但對於建立正面的溝通關係來說，它仍然是有效的第一步。

哥林多前書第十五章51-53節是災前被提論的一個難題

由於哥林多前書第十五章51-53節提到了「最後的號角」（編註：和合本翻成「末次的號筒」，這裡是參考新譯本的翻譯），這段經文給傳統時代論的教義帶來一個難題。傳統時代論認為這段經文是談到災前被提，而在教會被提七年之後，另外的號角會在基督的第二次可見降臨時吹響，並且要招聚猶太選民（太廿四31）。因此，哥林多前書第十五章52節所描述的號角聲，看起來不是最後的號角。另一方面，如果哥林多前書第十五章51-53節所描述的被提，和馬太福音第廿四章31節提到的第二次可見降臨，本來就是同時發生的話（與傳統時代論的理論相反），那麼這兩次號角想必也是一樣的，如此一來就沒有困難了。

因此，用時代論的理論來調和哥林多前書第十五章

51-53節和馬太福音第廿四章31節，是明顯有困難的。我們可以在時代論的系統中輕易找到他們對這困難的標準回答。那些熟悉時代論一般原則的人，也可以為自己想出答案。不過，我所關心的不是這難題是否有答案，而是有關他們如何得到答案的釋經問題。

事實上，我們必須不斷提出釋經學的問題。我們用來理解哥林多前書第十五章51-53節的原則是什麼？以及我們用來調和這段經文跟馬太福音第廿四章31節的原則是什麼？當傳統時代論者談到這些原則時，他們告訴我們必須照「字面意義」或「明顯意義」來解釋；那麼哥林多前書第十五章51-53節的字面解釋是什麼？「字面解釋」可以僅僅意味著完整考量文法、上下文和歷史提供的線索，看看它們為這段經文帶來什麼亮光。這種過程有時要花費許多功夫，但它是一種可靠的方法。另一方面，「字面解釋」也可以意味著我們要忠於最清楚和明顯的意思。如果我們同意這種原則的話，我們就會提出下列的主張：

哥林多前書第十五章52節的「明顯」意思，似乎就是指最後的號角。所以在這號角之後就不可能再有其他號角了。你要我們按字面解釋經文；如果我們要照字面解釋的話，就不能認為這裡不是提到最後的號角了。現在當我們翻到馬太福音第廿四章31節時，發現它也提到一次號角，那麼我們就不得不認為馬太福音提到的號角就是哥林多前書提到的號角，或是認為馬太福音的號角會比較早吹

響。畢竟哥林多前書第十五章52節提到的是「最後的」號角（照字面解釋的「最後」）。馬太福音第廿四章30節已經提到可見的第二次降臨。因此，看起來可見的第二次降臨跟信徒在被提時的身體改變是同時發生的。因為你已經告訴我們要照字面意義來解釋哥林多前書第十五章51-53節，所以我們不能相信在被提和第二次降臨之間有七年的間隔。

人們可能會提出好幾種方法來避開這條結論。首先，有人可能會說，雖然只有一支號角，但這支號角可以吹奏好幾次。但這個提議行不通，因為哥林多前書第十五章52節很明確地提到，這是神的號角最後一次的吹響，而不是有一支固定的號角被吹奏了好幾次，用來表示一長串的末後事件。

接著有人可能會提議說，這號角聲可能會持續長達七年。但這項提議也行不通，因為哥林多前書第十五章52節所強調的是事情發生的迅速性。死人的復活會緊接在號角吹響之後，而不是在某種很冗長的號角吹響期間發生。至少這似乎是理解這節經文的「最明顯」方式。

或者有人可能會提議說，馬太福音第廿四章31節講的不是基督可見的第二次降臨，而是談到被提的事件。但馬太福音第廿四章30節的字面解釋必然會導致我們認為，我們正在處理的經文是談到可見的第二次降臨。

我們在上述是試著不加變通地照字面解釋這些經

文。但即使我們試著用完整的文法—歷史解經法來理解哥林多前書第十五章和馬太福音第廿四章，調和這些經文的最好方式還是視被提和第二次降臨為同時發生的事。

時代論者的標準答案

彭特可斯 (J. Dwight Pentecost, pp. 189-191) 針對號角難題提出了時代論的標準答案：

「最後」一詞可以指一個計劃結束的最後，而不一定是指一切事情的最後。由於神對教會和對以色列的計畫是不一樣的，每種計畫都可以用吹一支號角來作為結束，並把這支號角稱為最後的號角，而不需要把這兩支最後的號角當成是同一支和同時發生的。

…… (3) 為教會吹奏的號角只有一支。在此號角之前並沒有別的號角，所以它不能稱為一連串號角中的最後一支。結束災難時期的號角很明顯才是七支號角中的最後一支…… (7) 在帖撒羅尼迦前書中的號角明顯是為教會吹奏的。既然神在災難時期是以特別的方式來對待以色列，並以一般的方式來對待外邦人，那麼在災難時期發生的第七號就不可能跟教會有關，否則就會失去教會和以色列之間的區別。

彭特可斯還說了很多，雖然大部分都只跟災中被提的理論有關，或是談到跟啟示錄第十一章15節的第七號有關的特殊觀點。

彭特可斯確實說對了一件事：在某些上下文中，我們不應該不加限制地理解「最後」一詞。但我們要如何決定何時該用一種有限的方式來理解「最後」一詞呢？我們應該使用哪種釋經原則？什麼叫做照字面解釋「最後」一詞？有時「最後」一詞會伴隨著限定的所有格：「節期的最後一天，就是最隆重的那一天」（約七37，新譯本）。「最後」一詞也可以從上下文中得到明顯的限制：在馬太福音第廿章8節中的「最後」（參新譯本）一定是指這些雇工中的最後一位。但哥林多前書第十五章51-53節沒有這種明顯的限制。相反地，這整段經文都是在談那些將第一世紀猶太環境跟整個世界的結局聯結在一起的事件。這裡的視野是世界性的，而非只談到一些有限的連續事件。

彭特可斯最終其實只用一個釋經論點來拒絕不加限制地理解「最後」一詞：這裡的最後是針對教會而言，而不是針對以色列而言。但哥林多前書什麼地方提到或暗示這裡的「最後」應當被有限地理解成跟教會有關的事？時代論者同意哥林多前書第十五章20-28節的範圍包括整個千禧年時期，一直到來世的實現。而哥林多前書第十五章45-57節顯然提到了在第十五章20-28節出現的許多主

題。時代論者告訴我們要照字面意義解釋經文，但照字面解釋經文必然包括一件事，那就是不要把沒有理由出現在經文裡的東西讀進經文裡去。

當時代論者努力為哥林多前書第十五章52節提出說明和解釋時，我們需要不斷地問一個問題：「你說要照『字面意義』解釋哥林多前書第十五章51-53節，究竟這是什麼意思？」對彭特可斯來說，「字面解釋」最終似乎是在預設以色列有別於教會的情況下，來讀哥林多前書第十五章51-53節。這代表一個人在讀這段經文時，他所問的是這段經文究竟談的是以色列的結局，還是教會的結局。但這意味著「字面解釋」一詞帶有濃厚的時代論涵義，以至於我們無法用這個詞來達到正面和公平對話的目的。

所有尊重聖經教義一致性的釋經者都同意，我們在努力理解一段經文時，所用的方式應當與其他經文協調。任何一段經文不僅應該放在緊鄰的文學和歷史背景中來讀，同時也應該放在整本聖經的背景中來讀。不過，釋經者早已對整本聖經的教導存著許多既有的教義方面的信念。他們不會單單因為一段新的經文似乎出現一些困難，就願意放棄他們基於幾段經文的清楚教導所發展出來的信念。因此，時代論者對哥林多前書第十五章51-53節所做的事情，與非時代論者所做的事情並沒有太大的差別；兩者都是在先入為主的判斷和信念的影響下來讀聖經。不

過，我們必須承認這種過程讓人更難離棄錯誤。

所以，這裡對哥林多前書第十五章51-53節的簡短分析本身，並不是要證明時代論者錯了。不過，這個分析可以幫助我們更加明白，時代論系統是用什麼方式來影響我們對一段經文的解釋。系統的確會影響我們對經文的解釋。另外，這個分析也可以幫助我們看見，類似的影響會出現在任何詮釋系統裡的不同地方。沒有人可以避免所有類似的問題。

不過，在主張嚴格區分兩種神子民的傳統時代論中，這種問題顯得更為突出。無論傳統時代論是對或錯，我們幾乎不可能靠訴諸經文來駁倒傳統時代論。在遇到有問題的經文時，時代論系統幾乎會自動提供一條出路。

「字面解釋」一詞可以隱藏這些問題，因為我們不清楚這個詞可以容納多少東西。究竟「字面解釋」在系統陷入困難的任何地方，都會容許以色列和教會之間的重要區分嗎？若果真如此，那麼這種「字面解釋」就是在迴避最重要的詮釋問題，而這問題正是非時代論者所關心的。

有關如何駁倒一個系統，時代論者自己說了些什麼呢？芬伯格對檢驗前千禧年論的描述如下（Charles Feinberg, p. 39）：

首先，當一項宣稱合乎聖經的教義，被證實有困難存在的話，我們只需要證明這個所謂的困難可能有

解答，就可以了。當人們說某些經文跟前千禧年的教義有矛盾時，我們只需要證明一件事，即根據解經的規則，協調是可能存在的。

我們首先要說，後千禧年派、無千禧年派、修正時代論的前千禧年派，以及非時代論的前千禧年派，都可以按照芬伯格所建議的方式來堅持自己的觀點。每一派都只要證明「協調是可能存在」他們系統裡面就可以了。當然，所有堅定的前千禧年派、後千禧年派和無千禧年派都如此聲稱。芬伯格的標準實在是不足以在不同的千禧年立場當中作為判斷的準則。

但更糟的是，芬伯格仍然沒有清楚說明何謂「解經的規則」。當我們在處理像哥林多前書第十五章51-53節的經文時，這些規則包括有權利訴諸以色列與教會的區分嗎？如果是這樣的話，我們就陷入了一種循環論證。這個循環是這樣的；前千禧年時代論先表明以色列與教會區分的合理性。接著這個區分被納入一個釋經規則內。然後這條規則又被用來增進、協調時代論的系統。

芬伯格接下來的說明（p. 40）也不能讓我們放心：

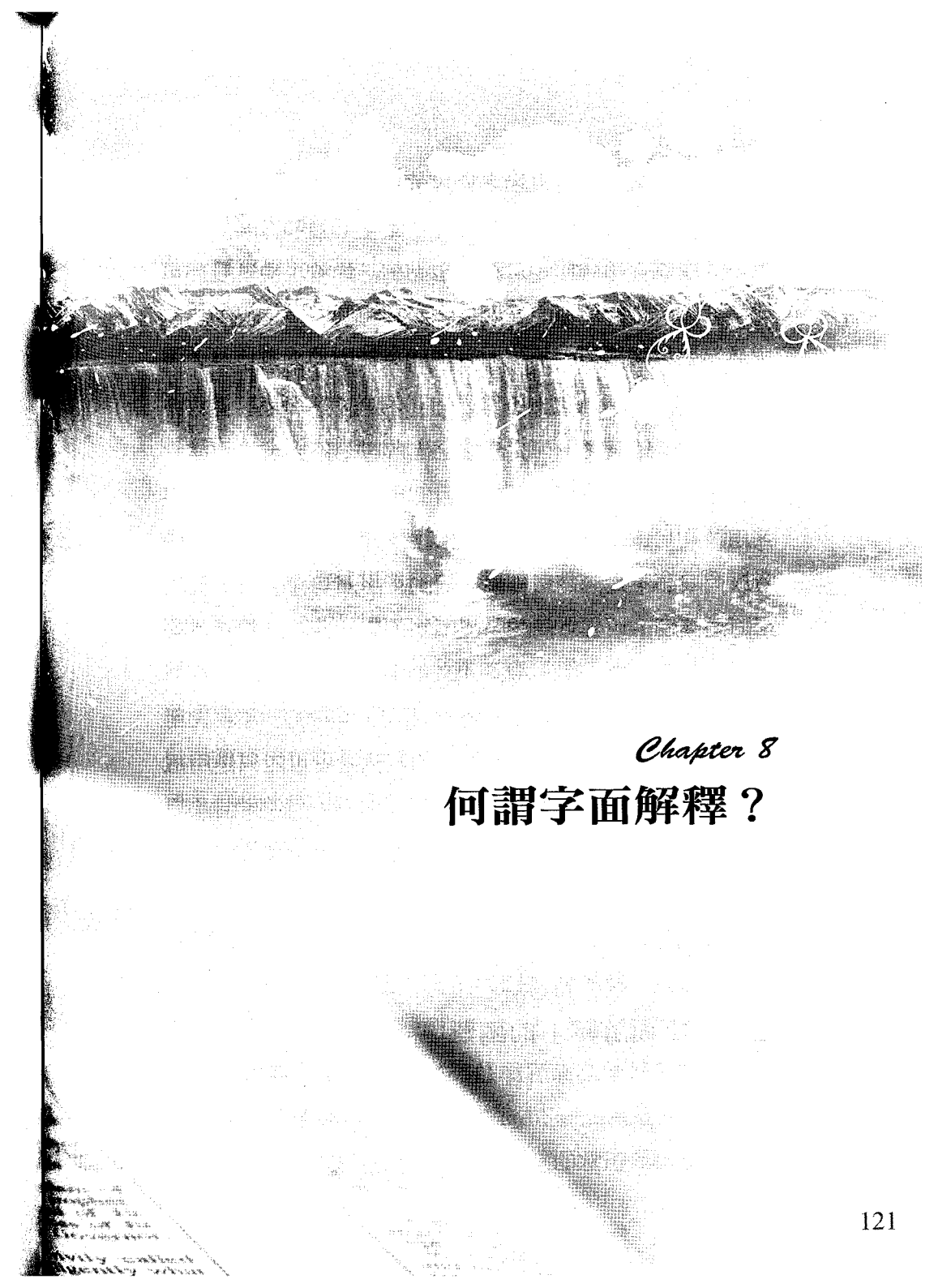
每個預言都是一套奇妙啟示系統的一部分；為了找出任何預言的真正意義，我們必須記住整套有關預言的系統，以及各部分在整個計劃中的相互關係。

芬伯格似乎在說，當人們在解釋任何一個預言時，他們必須記住整個時代論系統。這聽起來好像時代論的要點已經被納入解經規則裡了。也許事情並非如此，也許芬伯格只是在區分單純的解經（上述第一則引文）和在系統裡應用預言的「意義」（上述第二則引文）。但單純地解釋哥林多前書第十五章51-53節，也不會得出時代論者對這段經文的解釋。

因此，我們剩下一個重要的問題。究竟什麼是字面解釋，而我們在解釋一段經文時，字面解釋會允許我們考慮什麼事情？此外，我們要如何對在對話中避免沒有結果的循環論證？並不是只有芬伯格才會陷入循環論證。我們可以想像傳統時代論者、修正時代論者、無千禧年論者、以及後千禧年論者都不斷地繞圈子，想要證明用他們各自的系統來協調經文是可能達到的。如果各個系統都稍微帶著不同的看法來理解「解經的規則」（正如我們常常看到的一樣），那麼每個系統就會更加有效地建立自己的論點。訴諸字面解釋常常被視為避免主觀詮釋的其中一個方法，但僅靠揮舞「字面解釋」的旗幟，並不能真正避免主觀的可能性。當一個人說這個詞的時候，他所指的意思需要受到檢驗，而且他應該要試著明確說明這個詞意味著什麼和不意味著什麼。否則他就只是在躲避理智的挑戰，以及躲避別人看穿他的假設和局限。

我不是說所有時代論者都在躲，但那些沒有躲避的

人，應該非常清楚其他人正在躲避這些問題。



Chapter 8

何謂字面解釋？

從某種意義來說，時代論者和非時代論者相衝突的所有癥結，幾乎都埋藏在字面解釋的問題之下。在檢視完達秘和司可福對字面解釋的看法後，我們可能有許多疑問，他們對嚴格字面解釋的看法，似乎是臣服於一個更基本的原則，即以以色列和教會的雙重結局。例如，司可福相當鼓勵使用非字面、甚至是「寓意」的方式來理解舊約歷史。「完全按字面解釋」只出現在預言當中，而這種字面解釋又能跟預言當中的許多「象徵」和平共處（司可福，《司可福聖經函授課程》，頁45-46）。所以，我們不太清楚司可福在提到「字面解釋」時，他的意思是什麼。或許這個詞已經不知不覺地帶有某些時代論神學系統的假設。

不是所有時代論的釋經者都用同樣的方式來使用「字面解釋」一詞。例如，修正的時代論者可能只是用這個詞來指文法—歷史釋經法。對他們來說，這個詞並沒有其他特別的意思。在這種情況下，我完全同意他們的看法。但在許多已出版的時代論作品裡，這個詞有一些附加的涵義。因此，我們必須更仔細地檢視這個關鍵的詞語。

定義「字面解釋」的困難

要定義何謂字面解釋並不如想像中那麼容易。萊瑞（Ryrie, *Dispensationalism Today*, pp. 86-87）用其他相關的詞，諸如「正常的」和「明顯的」，來說明他所指的

字面解釋是什麼，但這種說明本身並不足夠。我們對「正常」一詞的理解完全是取決於我們對背景的理解（包括一整套世界觀），正如費西所指出的一樣（Fish, “Normal Circumstances,” pp. 625-644）。我們不需要重複費西的文章內容，但可以用一個類似的方法來檢視這個問題。

定義「字面解釋」的其中一個主要問題是，字詞（而非句子）在很多情況下，都有一個字面或正常的意思。此外，無論對字詞或句子來說，當我們要在溝通行動中決定它們的意思時，上下文都是極為重要的。我們應該考慮什麼上下文，以及如何考慮這些上下文，這些問題在決定意思時都非常重要。因為傳統時代論者在討論字面解釋時，太常迴避有關上下文的問題，所以我們需要更精確地處理這些問題。

字詞的意思

我們最好用一些例子來探討這個核心議題。讓我們從下列的例子開始，這個例子取自某段文字的一部分：

戰

這個字的意思是什麼？我們知道「戰」這個字既可以是一個名詞（一場戰鬥），也可以是一個動詞（去作戰）。在沒有任何上下文的情況下，我們最容易把它看作名詞。事實上，動詞的意思是從名詞衍生出來的，但名詞的意思不是從動詞衍生出來的。若我們在街上攔住很多

人，並且請他們定義「戰」這個字，絕大多數人所下的定義可能都是「一場戰爭的一部分」（名詞），而非「參與一場戰役」（動詞）。因此，這就表明他們所想到的是這個字的名詞形式，而非動詞形式。

這個例子告訴我們，大多數字詞都有某種「首先想到」的意思，這種意思就是當人被問到：「這個詞是什麼意思」時，人會自然說出的意思。每個人不一定會說出一模一樣的回答，但這個詞的其中一個層面通常會主導人們的想法。

不過，當我們加上一點上下文時，我們對詞意的猜測可能就會徹底改變了。例如：

交戰

現在我們幾乎確定這裡的「戰」是個動詞。（但「交戰」也可能是一個介系詞片語，比如出現在「我們要進行交戰」裡的片語）這裡仍然有一種「首先想到」的意思，也就是「參與一場戰役」，或是「去打仗」。讓我們再加一點上下文：

荊棘蒺藜與我交戰。

現在我們遇到困難了。這句話的字面意思是什麼？若我們堅持每個字詞都要保持它們「首先想到」的意思，我們就無法得出一種前後一致的解釋。在「交戰」這個動詞和「荊棘蒺藜」之間有一股張力，前者暗示有一位具行動力的對手，但「荊棘蒺藜」這個對手卻是不能行動的。

這句話想必帶有比喻或象徵的意味。但我們仍然可以找到一種帶有最少量比喻的解釋。例如，一位園丁可以用這句話來生動地表達他在花園裡遇到的問題。那麼「交戰」這個詞就會有一種等同於「清除」的比喻意義。但顯然這句比喻性的話語，所暗示的不只是這最少量的比喻意義。它邀請我們思考在軍事和農藝之間有什麼相似之處。在農藝的環境中有什麼相當於武器的東西嗎？在農藝的「交戰」中是否也有一些不同的發展，例如某一方似乎要「戰敗」了，但後來又幸運地反敗為勝？使用「交戰」一詞所暗示的意義，也比使用「清除」一詞所暗示的意義更多一些。只有當我們看到上下文以後，我們才能判斷這句話到底還暗示了多少意義，並且知道它是否還利用了更多介於戰爭和農藝之間的對比。

惟願荊棘蒺藜與我交戰。

當有「惟願」加在句子前面時，我們對句意的評估就產生了全面的改變。我們之前以為自己面對的是一位園丁的實際經歷，但現在我們知道這種經歷只是假設和想像出來的。

讓我們再多看一點上下文：

惟願荊棘蒺藜與我交戰，我就勇往直前，把它一同焚燒。

在更多的上下文裡，我們發現在戰爭與農藝之間的類比被延伸了。「勇往直前」和「把它……焚燒」是人們

在攻城戰爭中可能會做的事情。但運用最少量比喻的解釋仍然可以堅持說，這些戰爭方面的類比，都是為了要闡明農夫對付荊棘和蒺藜的技巧。

「當那日，有出酒的葡萄園，
你們要指這園唱歌說：
『我耶和華是看守葡萄園的；
我必時刻澆灌，晝夜看守，
免得有人損害。
我心中不存忿怒；
惟願荊棘蒺藜與我交戰，
我就勇往直前，把它一同焚燒。』」

這段引文看起來像是一幅描寫伊甸園的圖畫，無論這伊甸園是指過去的伊甸園，還是將來的新伊甸園。我們傾向於猜測它是暗指伊甸園，是因為這裡提到了耶和華，而這就暗示此段文字的背景是聖經的啟示。在這段上下文裡，很明顯是以有關伊甸園的創世記故事作為背景。因此，我們猜測這裡所指的就是伊甸園。然而，這段文字沒有明確的句子叫我們一定要想到伊甸園。若我們比較死板和缺乏想像力，我們就可能說：「這段文字只是說耶和華有一個葡萄園，而祂定意要照料這個園子。這裡並沒有說這葡萄園就是新伊甸園或舊伊甸園。」

這段經文確實是出自以賽亞書第廿七章1-4節。當我

這麼說的時候，我就讓人們有機會來考慮更大範圍的上下文，包括：以賽亞書第廿七章的上下文，整卷以賽亞書的上下文，以賽亞這個人及其時代的背景，以及成書於以賽亞書之前和之後的聖經書卷的上下文。特別是以賽亞書第廿七章6節說：「以色列要發芽開花。」根據這節經文和以賽亞書第五章的葡萄園比喻，每個人都會同意說，以賽亞書第廿七章2-4節事實上是比喻性地使用園丁和葡萄園的整幅圖畫。以賽亞書第廿七章4節的「交戰」是假想那發生在耶和華和祂敵人之間的戰鬥。儘管這整幅圖畫是一種比喻，但使用「交戰」這個詞所要表達的比喻意義，其實比我們一開始所想到的更少。這裡是談到跟有位格、可以行動的敵人交戰（這或多或少是「交戰」的字面意義）。此外，「交戰」一詞所帶出的效果是取決於我們對戰爭持有什麼觀念，以及看我們認為園丁與荊棘蒺藜之間的奮鬥跟戰爭有什麼相以之處。

另外，我認為當我們考慮到全部的上下文時，就會發現這裡的確是暗指伊甸園。這裡用伊甸園裡的平安模式，來讓人想到以色列在未來將要經歷的全面平安。顯然這種平安主要是在屬靈和社會層面彰顯出來，但這裡的豐富含義似乎也包括字面上的農業收成。因此，這段經文就跟申命記的賜福（申廿八1-14）和先知所說有關植物生命的預言（例如賽卅二15-20，卅五1-2）連結起來了。

不過，我們應該留意，這些思想大多只是以暗示的

方式出現，而不是像我在這裡講得那麼詳細。有些人堅持要看到絕對可靠的證據，才會放棄用最平實和有限的方式來解釋經文。對這些人來說，我們無法向他們證明這些暗示的確存在經文裡。

定義字面解釋

根據上述的例子，我們可以說至少有三種談論字面意思的可能方式。

首先，我們可以說，當一個詞被單獨拿出來（即沒有任何句子或段落作為這個詞的上下文）問別人時，他們最可能想到的意思就是這個詞的字面意思。我在前面把這稱為「首先想到」的意思。因此，人們首先想到「戰」這個字的意思就是「一場戰鬥或一場戰役。」首先想到的意思通常是最常見的意思；它有時（但不是每次）會比字典裡的其他可能意思更「實在」或「具體」，而字典裡的某些意思則可以稱為「比喻的」意思。例如，人們一開始對「燒」這個字會想到「用火焚燒」。它比「怒火中燒」的「燒」字的比喻用法更「實在」和「具體」一些。首先想到的意思，或這種意義的字面意思，是跟任何比喻的意思相對立的。

我們已經說過，首先想到的意思是字詞單獨出現時的意思；但如果這些字詞組成一個句子呢？我們可以想像一下，當人不知變通地將首先想到的意思賦予每個

詞，然後再來解釋一整句話或整個段落，這時會發生什麼事。這常常會導致不自然、甚至是荒謬的解釋。這種解釋沒有考慮到上下文對決定字詞實際意思的影響。我們可以稱這種解釋為「首先想到的解釋」（first-thought interpretation）。讓我們再來思考這節經文：「惟願荊棘蒺藜與我交戰！」對這節經文來說，首先想到的解釋會是什麼樣子呢？人們首先想到「荊棘」（當這個詞單獨出現時）的意思是「莖上帶刺的植物。」首先想到「蒺藜」的意思也差不多。而對「交戰」首先想到的意思是「對抗敵方軍隊的軍事行動。」當我們完全不知變通地將這些意思組合在一起時，我們得出的結論可能就是，說這句話的人希望在下一次軍事戰役中使用荊棘和蒺藜當作武器，或是像科幻小說的情節一樣，這些荊棘蒺藜突然發生變化，自己組成了一支軍隊。顯然地，首先想到的解釋有時會非常奇怪或荒謬。

其次，我們可以想像把一段經文當成互相關聯的整體來讀，但儘可能用最平實的閱讀方式。我們會容許自己承認明顯的比喻，但不夠明顯的，一概不承認。我們會忽略弦外之音、反諷、文字遊戲的可能性，或是忽略整段內容可能有比喻或暗示的性質。至少當這些事物不完全明顯時，我們就會忽略它們。讓我們把這稱作「直接的解釋」（flat interpretation）。如果這種解釋是可能的，那麼它就是一種字面解釋。

讓我們再用以賽亞書第廿七章2-4節作為例子。直接的解釋知道這段經文位於以賽亞書第廿七章之中，而以賽亞書第廿七章又位於整本以賽亞書之中。但以賽亞書第廿七章2-5節可以單純地被視為一種預言，表示耶和華將要打造一項完美的農業工程，一座真正的葡萄園。不錯，以賽亞書第廿七章6節——「以色列要發芽開花」——是用來比喻以色列百姓的屬靈興盛。所以我們很自然會把以賽亞書第廿七章2-5節看作暗指屬靈方面的興盛。但沒有任何事物可以證明這項結論。以賽亞書第廿七章2-5節可能純粹只跟農藝相關。因此，這段經文跟以賽亞書第廿七章6節的關聯，只在於它們共同的主題都是興盛。此外，純粹從農藝方面來解讀這段經文，最接近「字面解釋」。這種解釋儘可能接近「首先想到的解釋」，而且又避免落入荒謬的解釋。因此，這種解釋是可能的，這就是「直接的解釋」。

如果這個例子看起來太極端的話，我們可以再舉一個不那麼極端的例子。假設一個人承認以賽亞書第廿七章2-5節是用比喻來描述神要在屬靈方面賜福給以色列。但這個人仍然可以說，這裡沒有任何暗示提到伊甸園。既然這段經文沒有明確提到伊甸園，那就沒有人能夠毫無爭議地證明這個人的看法錯了。這個人的解釋也是一種直接的解釋。但沒有上一段的解釋那麼直接。我想為了方便起見，我們可以保留「直接的解釋」一詞，用它來指那最極

端的例子，並且承認可能有其他的解釋會逐漸地接近這種極端的例子。

最後，我們可以談談第三種解釋。在這種解釋中，我們會把經文當作互相關聯的整體來讀，並且在原始作者和原始處境的背景下，來試著理解每段經文想要表達的意義。我們會問，哪種理解和推論比較合乎這段經文被寫下來的時代。這種解釋的目的是要表達出人類作者所要表達的意思。這種解釋也願意承認有微妙的暗示和不明確的詞句。這種解釋會努力認出作者在哪些地方留下一些模糊性和模稜兩可，並看看作者的暗示到底延伸到什麼程度。讓我們把這稱作「文法—歷史解釋」。

如果聖經的作者是沒有想像力或平實的人，或是如果這段經文屬於完全平鋪直敘的文章類型的話，那麼這段經文的文法—歷史解釋就會跟直接的解釋一致。但在其他的情況下，直接的解釋和文法—歷史解釋不會永遠一致。如果聖經的作者試著表達得更有想像力的話，那麼文法—歷史解釋就允許我們尋找暗示、文字遊戲，以及其他的間接表達方式，甚至當這些事物沒有明顯到每個人都看得出來時，這種解釋也會允許我們這麼做。

那麼當時代論的解經家提到「字面解釋」的時候，他們的意思究竟是什麼？他們是指上述其中一種解釋，還是某種跟上述解釋都不一樣的解釋？時代論者多次表示，他們承認聖經中有象徵性或比喻性的言論。基於他們在這

方面的肯定，以及基於他們說明得最清楚和最好的釋經原則，我們可以推測他們是文法—歷史解釋的擁護者。此外，在釋經理論的歷史上，「*sensus literalis*」（字面意思）就是跟文法—歷史解釋連在一起的。因此，使用「字面解釋」這個術語來單單表示文法—歷史解釋所要達到的目的，這是有其歷史根據的。然而，在我們現代的處境裡，時代論者重覆使用「字面解釋」一詞，並沒有太大的幫助。「字面」在現代常常被理解為「比喻」的相反詞。因此，「字面解釋」一詞很容易讓人聯想到前面的兩種解釋（「首先想到的解釋」或「直接的解釋」）。

「明顯」解釋

人們有時用「明顯」一詞來代替「字面」一詞，但這也沒好到哪裡去。當聖經的原始聽眾在聽到一段話的片段時，他們對整個背景已有不需言明的認識：他們知道自己的歷史背景、文法背景，以及他們已經聽到的前一段話的背景。由於他們在聽到下一句話之前，就已經完全吸收了這些豐富的背景資訊，所以下一句話的意思（在一般情況下）對他們來說很明顯。但是當我們這些廿世紀的讀者來讀同樣一句話，並問它的明顯意思是什麼時，我們所得到的意思會是這句話或這個段落發生在廿世紀背景底下的意思——這個背景是我們不需言明、且是我們無法擺脫的知識。對我們來說，文法—歷史解釋所帶出的意思有時一

點都不「明顯」，因為我們必須努力試著重現和體會當時和現在的差別。此外，對時代論的平信徒來說，由於他們腦中已經存有時代論解釋預言的系統，這時經文的明顯意思，就會是他們以這系統當作背景所得出的意思。

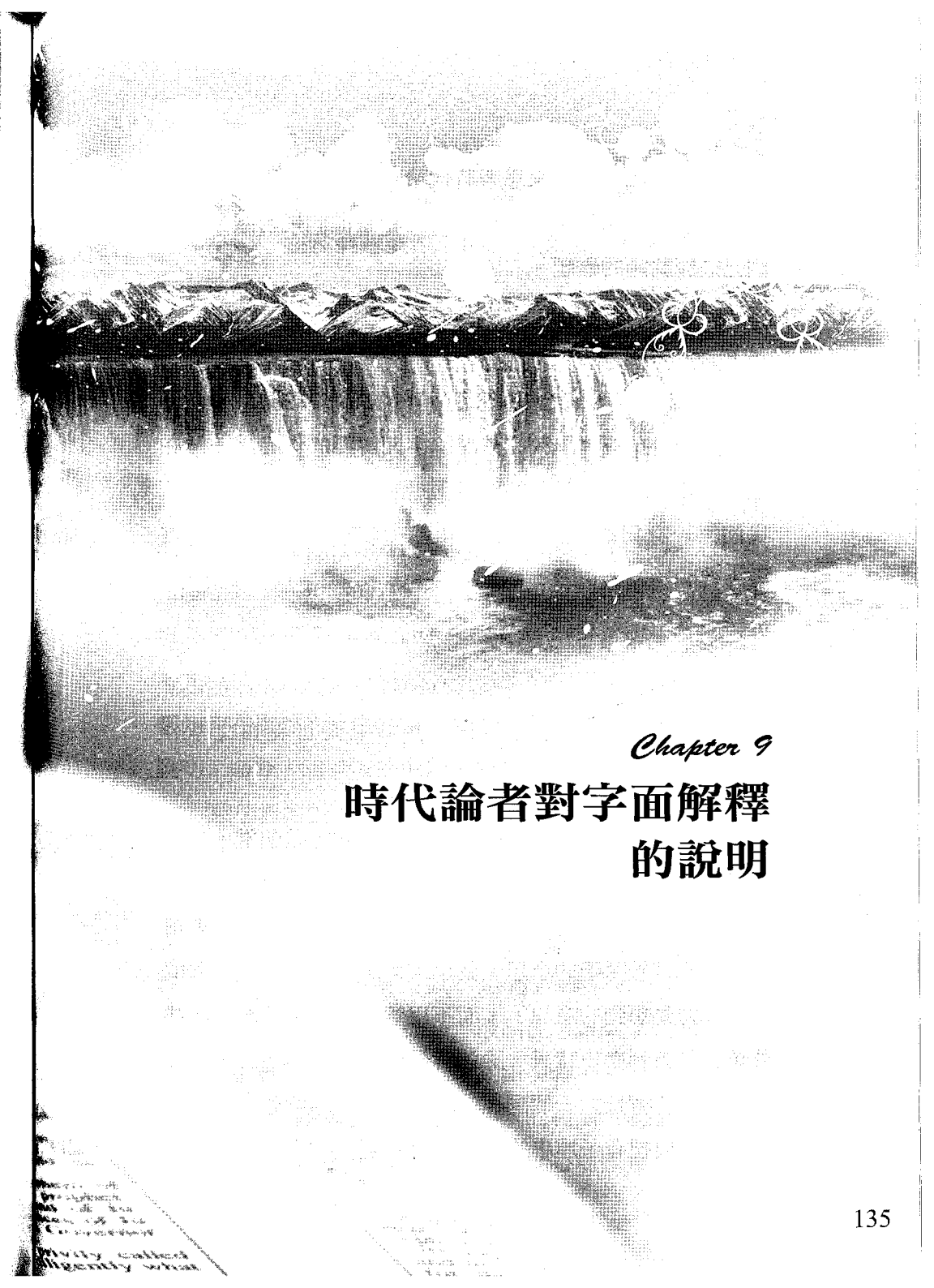
這帶我們看到第四種解釋的可能性。讓我們這麼說，「明顯的解釋」就是釋經者以自己的世界觀和歷史處境（他們不需言明的知識）作為背景，來對一段經文作出的解釋。這種解釋會儘量削弱原始歷史和文化背景所扮演的角色。「文法—歷史解釋」與「明顯解釋」的差別，就在於人們主要是用什麼歷史和文化背景來解釋經文。明顯的解釋在讀任何經文時，都好像這段經文是直接寫給釋經者的，且是以釋經者自己的時代和文化作為背景。文法—歷史解釋在讀任何經文時，都好像這段經文是在原始作者的時代和文化中所寫的。當然，若我們要解釋在我們自己文化當中所寫的現代文學作品，這兩種解釋就沒什麼不同了。

我們現在已經看到，「字面」和「明顯」這些詞都帶有某種負面含義。如果時代論者極為認真地擁護文法—歷史解釋，並將這種解釋跟「首先想到的解釋」、「直接的解釋」和「明顯的解釋」區分開來，我認為他們可以藉著拋棄「字面解釋」一詞，來證明他們對文法—歷史解釋的支持。「文法—歷史解釋」可以明確地表明他們的想法，而「字面解釋」一詞卻含糊不清，容易錯誤地讓人想

到某些或完全代替文法—歷史解釋的釋經法。

當然，「字面」一詞仍然可以用來描述不具比喻用意的單獨字詞。例如，「葡萄園」這個詞在字面上的意思就是一塊種植葡萄的田地。在以賽亞書第廿七章2節裡，這個詞就不是字面上的意思，而是被用來比喻以色列。相反地，在創世記第九章20節中，這個詞就是用來表達字面上的意思（不具比喻用意）。在這些例子中，「字面」一詞是「比喻」的相反詞。但既然任何長篇的經文都可能包含或不包含比喻，那麼「字面解釋」一詞就不適合用來描述一種全面的解經方法。

不過，我猜對某些時代論者來說，要拋棄「字面解釋」一詞顯然是困難的，因為「字面解釋」已經成為一個口號或招牌。這個詞的確是一個有用的口號，但我會這麼說是因為這個詞可以讓人用來方便地遊走到直接的解釋或明顯的解釋。



Chapter 9

**時代論者對字面解釋
的說明**

我們現在要來思考時代論者對字面解釋所做的更
我 確切說明。我們特別要看看他們是否避免了我們已經討論過的難題。

萊瑞對字面解釋的描述

萊瑞所寫的《今日時代論》（*Dispensationalism Today*, pp. 86-87）是較完整討論字面解釋的作品之一。在他的討論當中，最重要的段落很長，所以為了方便起見，我們每一次只會分析其中幾句話。萊瑞在說了一些導言後，就開始進入正題：

時代論者宣稱他們的釋經原則是字面解釋。這意思是說，解釋所賦予每個詞的意思，跟這個詞在正常用法下擁有的意思一樣，無論它是出現在文學作品、談話或思想中。

萊瑞顯然認為自己在朝文法—歷史解釋的定義前進。但上面這兩句話本身很容易被理解為擁護我們前面定義的「首先想到的解釋」。也就是說，我們可能把這兩句話理解為，每個詞被賦予的意思，就是這個詞在字典裡最顯著的意思（首先想到的意思），而不用管上下文是什麼。如果萊瑞有考慮到歷史背景、論述背景和句子的上下文，並想要描述這些背景對一個詞在一段上下文裡的意思（通常一個詞在字典裡有一連串的意思）有決定性的影響，那他就

需要有更複雜、更仔細的說明。

不過，在我們聽到萊瑞的後續說法之前，先不要對他太嚴苛。

這有時被稱為文法—歷史解釋的原則，因為每個詞的意思都是由文法和歷史考量來決定。

這句話看起來是不錯的說明。但萊瑞仍然把焦點放在每個詞的意思上。只把焦點放在這裡是不夠的。他的說法可能仍然沒有充分考慮到句子的意思和段落的意思是如何產生的；一句話的意思不只是把組成這句話的每個字詞意思，機械式地全部加在一起。另外還有文法、段落的上下文和歷史背景會告訴讀者，這些詞如何搭配在一起，它們如何在複雜的互動中彼此修飾，以致這句話能夠傳達出說明、命令、說話者的態度、語調、暗示等類的事物。

萊瑞繼續說：

這項原則也可稱為正常的解釋，因為字詞的字面意思就是所有語言對它們的正常理解。

遺憾的是，萊瑞在這裡似乎是在談論「首先想到的解釋」。他是否在說，我們在一段話裡應該賦予每個字詞的「字面」意思，即當這個詞單獨出現時，人們首先想到的意思？至少，萊瑞還沒有走出字詞的範圍，並進入對句子和交談行動的討論。我們必須出於愛心地假設，雖然這句

話有明顯的傾向，但萊瑞實際上不是在提倡「首先想到的解釋」。或許他想說的是類似下列這段話的意思：

出現在字典裡的字詞，常常有好幾種可能的意思，而且它們也可能被用來當作比喻。然而，當一個詞出現在一段有完整上下文的段落時，我們幾乎會自動賦予該詞一個合乎上下文的意思。這種幾乎自動賦予的意思，就是我所說的「字面意思」。既然這也是處理字詞的正常方式，我們就可以稱它為正常解釋的一個層面。

可惜的是，萊瑞沒有進一步仔細定義他所說的「字詞的字面意思」有什麼特定含義。因此，他所指的聽起來好像是首先想到的意思。

讓我們再來讀下一句話，看看是否能得到一些澄清。

這種解釋也可稱為明顯的解釋，以免人們得到錯誤的概念，以為字面解釋的原則會排除比喻的存在。

提到比喻是很有用的說明。但現在的問題是，在沒有「排除」比喻的情況下，萊瑞是否仍然偏向直接的解釋（更不用說我所定義的「明顯解釋」）？直接的解釋也承認明顯的比喻或象徵，但對於不夠明顯的就一概都不承認。「明顯」一詞也容易意味著拒絕超出最明顯的層面。

在這種情況下，這種解釋就會類似我在前面提到的「明顯解釋」了。萊瑞的意思會變成（可能是認為我們的時代與聖經的時代根本沒什麼差別），以我們自己的知識和文化背景來解釋聖經就足夠了。從萊瑞在前面談到的「文法和歷史考量」來看，我想他要說的不是我所定義的「明顯解釋」。既然如此，若萊瑞能再多做一點說明或解釋就更好了。

讓我們再繼續讀下去，看看萊瑞是否說了一些話來排除直接的解釋，或是加強我們對直接解釋的印象。

象徵、比喻和預表很明顯都要照這種方法來解釋，而且它們決不會跟字面解釋發生衝突。畢竟，比喻之所以具有意義，本來就是取決於這個詞所含有的實際字面意思。比喻常常讓意思更加明顯，但它向讀者傳達的是字面的、正常的或明顯的意思。

這種解釋有幫助嗎？至少對我沒什麼幫助。我無法從這些話看出，萊瑞所談的究竟是我所說的文法—歷史解釋，或是我所說的直接解釋。「字面」一詞在此連續出現在三句話裡。在第一句裡，我們可以期望它的意思等同於「文法—歷史解釋」。在第二句裡，它所指的是首先想到的意思（這裡的字面是比喻的相反詞）。在第三句裡，它很可能讓人想到直接的解釋。對我來說，這似乎證實了我的印象，即「字面」一詞的部分價值就在於它可以在幾種不同

的含義之間遊走。

此外，上述說明並沒有幫助我們意識到不明確的經文所牽涉到的可能性。有些經文會清楚說明它們的中心意思，但我們也需要思考其中究竟有多麼深入的暗示意義。直接解釋的問題就是出在這個地方。它低估了經文可能有模稜兩可的情形，沒有考慮到經文會為了帶出正面的果效而使用「可能但不完全明顯」的暗示。

針對這個問題，仍然有一種可能的回答。直接解釋的擁護者可能會作出下列的辯護：

我們同意有些作者可能會寫出意思不明確的文本。我們也同意「直接」地解釋這類文本並不恰當。但我們認為聖經不是意思不明確的文本。神在寫下聖經的時候，祂是要傳達真理，而不是要隱藏真理。因此，我們認為祂不會使用模稜兩可或不太清楚的暗示。祂不會像充滿可能性的詩人一樣使用意思不明確的比喻（這樣我們就不確定一個比喻性的對比可以延伸到多遠了）。

這是一個負責任的立場，但這個立場需要經過辯論，而不能直接採取這個立場。如果我們沒有仔細說明釋經的原則，就很容易不加辯論地採取這個立場。此外，對我個人來說，我不認為這種立場是正確的。對我來說，耶穌的比喻（參可四11-13）和舊約的預表，顯然就是對此最簡單

的反例。

當然，在我引述的內容中，萊瑞明確地提到了預表。但他打算如何處理它們呢？尤其是他是否認為舊約預表的意義，可以超越人們在舊約原始上下文中所能看到的意義？很多（可能絕大多數）對聖經的默示持正統看法的解經家，都認為預表的意義可以超越原始的意義。主要的理由如下：神從起初就知道末後的事，因此，神身為聖經的作者，祂可以在預表和預表的應驗之間建立一層關聯。既然應驗是後來才發生的，那麼預表的意義就會比在舊約時代藉普通方法所能得到的意義更為豐富。換句話說，神對一個預表的心意，在某些情況下可能會比我們藉文法一歷史解釋所能得到的意思更為豐富。這種豐富性（若被人正確理解的話）不會違反文法一歷史解釋所得出的意思，或與之背道而馳。當我們把預表和應驗相比較時，就會從加在預表上的意義看見這種豐富性。

若我們對預表的論述是正確的，那麼文法一歷史解釋就無法完全代表對預表的解釋。文法一歷史解釋只是整個詮釋行動裡的一環。因此，萊瑞可能不只是在談論文法一歷史解釋。在提到預表的時候，他可能想到了一些比文法一歷史解釋更豐富的釋經原則。但另一方面，由於他沒有明確排除直接的解釋，他也可能是在支持某種沒有文法一歷史解釋那麼豐富的解釋（因為這種解釋不會考慮到不明顯的暗示和比喻）。總的來說，在萊瑞對字面解釋的

說明中，仍然有相當多的討論餘地。

萊瑞引用葛文（E. R. Craven）的話來繼續說明他的觀點：

（所謂的）字面解釋者並沒有否定預言有使用比喻和象徵，也沒有否定預言指出了偉大的屬靈真理；他的立場只是主張我們應該正常地解釋（即根據公認的語言規則）預言，正如解釋其他言論（即那些明顯帶有比喻的言論）一樣。

這段引文基本上沒什麼問題，但可惜的是，萊瑞（或他所引用的葛文）沒有告訴我們，當有些言論不是「明顯帶有比喻」時，我們該怎麼辦。或者說，假設有些言論並非明顯、無從否認地帶有比喻，但仍然有可能是比喻時，我們該怎麼辦？這裡潛藏著直接解釋或明顯解釋，跟文法—歷史解釋之間的極大差別。直接的解釋只承認明顯的比喻；文法—歷史解釋尋求認出所有的比喻和暗示。如果萊瑞希望談論的是文法—歷史解釋，較好的作法是以「文法—歷史解釋者」來開始（引用葛文）的句子，而不是以「字面解釋者」作為開始。

其他對字面解釋的說明

跟上述的引文相比，陳宏博（pp. 29-30）在下列段落

的頭兩段，為文法—歷史解釋下了一個較為清楚的定義：

「解釋」就是闡明說話者或作者原本的意思。照「字面」解釋意味著，根據字詞和語言的正常、習慣或恰當用法，來闡明說話者或作者原本的意思。聖經的字面解釋僅僅意味著，根據聖經語言的正常和習慣用法，來闡明聖經原本的意思。

……一個詞可以有好幾種意思和含義。但是，當一個詞被用在特定的處境時，它通常只有一個想要表達的意思。這是人們在用語言交談時的正常規則。

……要「理解」一位說話者或作者，我們必須假定說話者或作者會正常地使用字詞，而沒有隱含多重的意思。這就是字面解釋法對神啟示聖經所做的假設。字面解釋相信聖經是一本啟示，而非謎語。

然而，陳宏博所使用的一些措詞，表明他已經嚴重傾向直接的解釋了。在陳宏博對字詞的談論裡，他可能仍然傾向「首先想到的意思」的概念。在他的第二段話裡，較好的說法應該是，當一個詞出現在一段文字裡時，除非上下文讓人想到不止一種意思，否則這個詞就只會有一個想要表達的意思。在分析以賽亞書第廿七章2-4節時，我們已經看到有些上下文可能同時讓人想到不止一種意思。例如，以賽亞書第廿七章4節的「交戰」一詞，不但讓人想到耶和華為以色列而跟有位格的敵人爭戰（這是主要的重點），同時也讓人想到一位園丁跟荊棘蒺藜之間的比喻

性戰鬥。這段經文之所以能帶給人完整的衝擊，就是因為它可能同時有這兩種意義。同樣地，在跟葡萄園有關的延伸比喻裡，「荊棘」和「蒺藜」是被用來代表有位格的敵人。但它們也能喚起有關伊甸園的回憶，讓人想到當時伊甸園還沒有字面上的荊棘和蒺藜存在。因此，「荊棘」和「蒺藜」這兩個詞之所以能帶給人完整的衝擊，也是因為它們讓人同時聯想到比喻和字面上的意義。

事實上，大部分比喻的成功，就在於它們同時出現兩層或更多層的意思（參Black, pp. 25-47）。因此，陳宏博的第三段話，如果沒有加上進一步的說明，基本上就排除了比喻的可能性。陳宏博大概沒有想要作出這個結論。但他的說明的確過於偏頗。

陳宏博（p. 132）事實上可以說得比上述引文更加明確。

通常人們的溝通會要求一條基本原則，那就是人們所說的話和所寫的文字絕大多數都不是比喻。戴維森（A. B. Davidson）實在說得很對：「我認為解釋預言的優先原則就是：照字面意思閱讀先知的作品，假定字面意思就是先知的意思。先知所談論的是實體，而非象徵；談的是具體的事物（例如人們），而非抽象的事物（例如我們的教會、世界等等）。」

陳宏博說，溝通「絕大多數都不是比喻」。當然，字詞必定有非比喻性的用法，比喻性的用法就是從這個背景產生的。此外，學習語言的人通常是藉著觀察字詞在不同的字面上下文中如何使用，來掌握字詞的意思。就這個意義而言，一個字詞的非比喻性用法的確會佔「絕大多數」。但這種非比喻性的語言到底「多」到什麼地步呢？對一般的語言使用者來說，他所聽過的全部言論絕大多數都是非比喻性的語言。這種「絕大多數」完全不排除一段或整篇言論全都是比喻的可能性。例如，耶穌的比喻和本仁約翰所寫的寓言作品從頭到尾都是比喻。

在解釋中需要考量的一些整體因素

此外，陳宏博的說明似乎沒有考慮到一種可能性，即整則故事從整體來說可能是一則比喻，雖然其中沒有任何一個字詞被單獨拿來當比喻使用。耶穌的一些比喻就類似這種故事。例如在路加福音第十五章4-6節裡的失羊的比喻，單單就故事本身而言，幾乎沒有包含比喻性的語言。它裡面的個別字詞幾乎沒有被用來當作明顯的比喻。但在路加福音的上下文中，這整個故事很明顯是被用來當作一個延伸的比喻，使兩層意思產生關連。這也就是說，它把有關牧羊人及其羊群的「農牧」層面，和有關神子民的領袖及其子民的「救恩」層面連在一起。

那我們要如何知道聖經的預言是像平鋪直敘的歷史

作品，還是像本仁約翰的作品，或是像一些比喻或其他作品呢？我們不應該基於一個假設性的溝通「基本原則」，來假定聖經的預言是否絕大多數都是比喻或非比喻。我們應該藉著檢視預言的實際內容和它的歷史背景（文法—歷史解釋），來決定這個問題。如果像陳宏博和載維森一樣，事先就做出一些宣告，就會使問題立刻偏向直接的解釋或明顯的解釋，又或是同時偏向這兩種解釋。

載維森的聲明還有另一個問題，這回是跟以色列與教會的區分有關。他的聲明對比了「實體」和「象徵」，「具體的事物」和「抽象的事物」。「人們」被視為具體的事物，而「我們的教會」和「世界」則被視為抽象的事物。但我們的教會不也是一種「人們」嗎？這看起來非常像是受到屬天與屬地之基本區分的影響。教會被認為是屬天的，因此就有點不真實，不「具體」，而其他人則是屬地的，所以就具體了。這種迴避問題的對比是從哪裡來的呢？「字面解釋」一詞幾乎被用來當作傳統時代論教義的代名詞，使他們可以把以色列和教會的區別解釋為屬地和屬天的區別。

有些人可能認為我對萊瑞、陳宏博和載維森太嚴苛了，他們真的是在迴避重要的問題嗎？他們真的在讓情況傾向支持直接的解釋嗎？或者他們只是說得不夠清楚而已？可能他們的確只是說得不夠清楚，但這種不夠清楚的說明方式，對描述時代論和非時代論在釋經方面的差異並

無助益。相反地，這種方式引起更多的混淆。而這些混淆發生的起源，就是他們試圖指出時代論的釋經法跟其他方法有何不同之處！

我們還可以用另一種方法來說明這個問題。讓我們問問自己，當我們在研究一段特定的舊約歷史或律法經文時，萊瑞或陳宏博的陳述是否能幫助我們知道，何時以及如何找出預表的意思。萊瑞明確地允許預表的存在，陳宏博大概也同意這麼做，雖然他的陳述否定字詞有多重的意思，而這似乎會排除預表的存在。但他們兩人的陳述都太過籠統，沒有告訴我們有關上下文（包括緊鄰的上下文和更大範圍的上下文）所扮演的重要角色。我們不知道上下文要如何決定一段經文是否有象徵或暗示的意思，以及決定這種暗示性的意思可以延伸到多遠。他們的模糊陳述給我們留下一個問題，即我們是否可以合理地把預表的技巧用在預言和歷史經文上。司可福說不行，但萊瑞和陳宏博並沒有直接區分歷史和預言。因此，他們原則上似乎會允許把預表的技巧用在歷史和預言經文上，又或者是兩者都不允許。

跟這結論相對的是，陳宏博從載維森那裡引用的陳述（這段陳述明顯將教會排除在外），似乎禁止將預表的技巧用在預言上。或許陳宏博是在運用一個籠統的原則，而這原則具有足夠的模糊性，以致它可以在某些時候（研究歷史經文時）被理解為允許大量的暗示，但在其他時

候（研究預言時）被理解為排除任何暗示的可能性。若是如此，他的籠統原則就混淆了文法—歷史解釋、直接的解釋、明顯的解釋、或許還有其他類型的解釋了。

我們最後可以用一段引文來說明這個問題。芬伯格（p. 46）批評萬噶登（M. J. Wyngaarden），他說萬噶登相信「即使在舊約時代，這些舊約經文（萬噶登所引用的許多經文）也必須被理解為包含潛在和早期的屬靈意義。」芬伯格拒絕這種觀點，說：

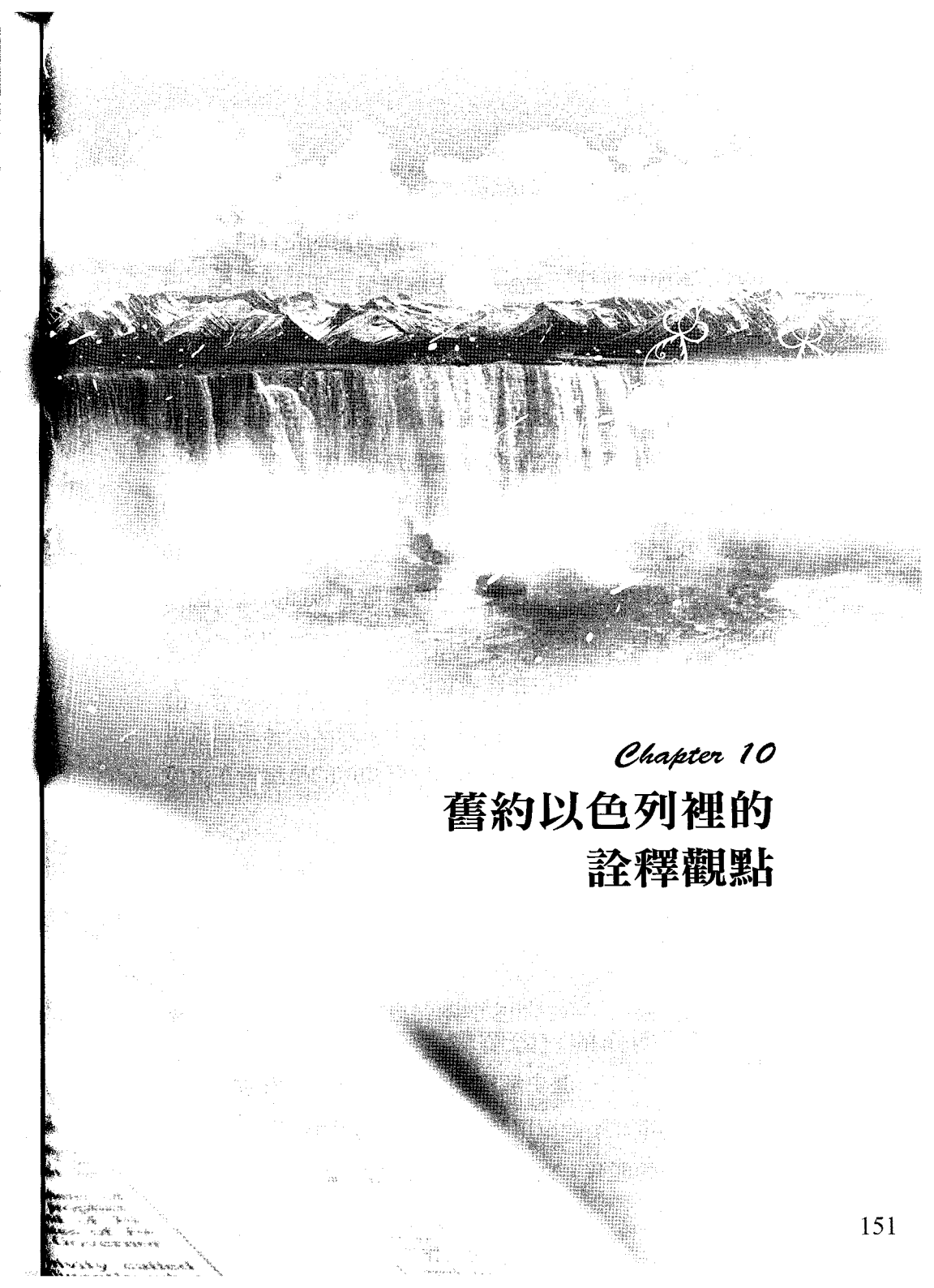
這些經文從前在舊約時代被如何理解，並不需要由別人來告訴我們；這是一個常識的問題，而且所有人都可以來仔細研究這問題。這些經文惟獨只能照字面來理解。

究竟芬伯格在這裡所說的「字面」是什麼意思呢？他和其他時代論者一樣，向我們保證他願意承認聖經裡有比喻性的語言。所以這裡的「字面」一詞不可能指「沒有比喻」。雖然芬伯格的用詞很強烈，「惟獨只能照字面」，但他並不是指「沒有比喻」。因此，「字面」在這裡的意思不是指首先想到的解釋。那它是否單純意味著「文法—歷史解釋」呢？從這裡的上下文來看，答案很明顯是否定的，因為這會使芬伯格的聲明幾乎變成一句廢話。芬伯格和萬噶登都同意文法—歷史解釋很重要。他和萬噶登所爭論的重點，乃是在於文法—歷史解釋是否包括一些屬靈

的意義。萬噶登認為包括，芬伯格認為不包括。芬伯格用「字面」一詞來區分他和萬噶登的立場。因此，這裡的「字面」一詞非常接近我所描述的直接解釋。如果我對芬伯格的理解是正確的，那他使用「字面」一詞的目的，就是為了宣稱文法—歷史解釋在解釋舊約作品時，所得出的結果會跟我所說的直接解釋一樣。他假設舊約原始聽眾是按一種直接的方式來理解這些作品，所以文法—歷史解釋應該重現這種直接的理解。

現在，讓我們假設我們正確地理解芬伯格的聲明。他的聲明非常重要。因為它可能非常接近釋經爭論的核心。但芬伯格沒有為他的觀點辯護，他只是說，他的觀點是「常識的問題」。不幸的是，這對我來說並非「常識」。我希望這個問題能有多一點的討論，而非只是一味地假定。因此，我會在第十和十一章再來討論這個問題。

在這個時候，我們需要再問何謂字面解釋？這是一個容易引起混淆的詞，能夠讓人用來避開許多有關詮釋聖經的重要問題。我們最好不要用這個詞，而是直接談論文法—歷史解釋就好了。在討論特定字詞或特定句子的意義時，我們還是可以保留「字面」這個詞。但在這種情況下，這個詞就是比喻的相反詞。它的功用就跟我所說的「首先想到的意思」差不多。



Chapter 10

舊約以色列裡的 詮釋觀點

現在讓我們來思考一下，當文法—歷史解釋運用在一般的舊約經文和特定的舊約預言時，這種解釋法會如何進行。文法—歷史解釋最主要的關注點，就是問：聖經的人類作者在寫下經文時，想要表達的意思是什麼？但這不是對作者當時思考的事進行心理臆測。也不是要做沒有根據的猜測，以為作者「一定是指如此這般的意思」，即便連當時的聽眾對這個意思也毫無頭緒。相反地，文法—歷史解釋會要求自己注意作者實際表達出來的意思。我們也可以將這種解釋的特性描述為：關心當時的讀者對這段經文會有什麼合理的理解。後面這種從讀者出發的角度有一個優點，那就是使我們避免臆測作者的想法，並且限制自己專注在作者實際寫下的東西。不過，人類的讀者並非絕對可靠。尤其我們不是要關心某些讀者可能會主觀讀進經文的意思。我們想要知道的是讀者在這段經文裡會發現什麼合理的意思。

無論我們用什麼公式來表達，文法—歷史解釋所處理的就是：一段經文在它原始的時代和文化背景下要說些什麼，並且同時考慮到人類作者的寫作目的。

舊約聽眾所作的實際解釋

因此，文法—歷史解釋的焦點就在於成書的時期。不過，我們當然不能單單訴諸（例如）彌迦時代的以色列人對彌迦書的理解，來解決有關詮解彌迦書的問題。由於

犯罪或硬心，他們的某些理解可能是錯的。此外，有關以色列人對剛寫下來的舊約經文有什麼理解，很多時候我們並沒有太多資訊。所以我們很難理解芬伯格所說的這段話是什麼意思（p. 46）：

這些（先前列舉的）經文從前在舊約時代被如何理解，並不需要由別人來告訴我們；這是一個常識的問題，而且所有人都可以來仔細研究這問題。這些經文惟獨只能照字面來理解。

當然，舊約本身記載了一些人們對神所說的話語的回應，有時也記載了人們對書寫下來的話語的回應，而我們從這些地方就可稍微看出這些回應的人如何理解神的話語。例如，當神賜下誡命時，發生了什麼事？那些用立即且直接的順服作為回應的人，表明他們是按照直接的意思來理解誡命。或許順服的以色列人就是用直接的方式來解釋神的誡命。但或許他們在直接的回應以外，也看到額外的含義或暗示。通常我們無法以某種方法來證明這個問題，除非我們假定所有的以色列人或多或少都傾向直接的解釋。

有關一般聽眾在舊約時期對經文的解釋，我們所擁有最詳盡的證據是來自於兩約之間的時期。芬伯格是否想到這一點呢？可能沒有。無論如何，這些證據不會支持他的結論。那段時期對釋經學的回應是相當變化多端的。有些個人的解釋是直接的。有些解釋則是高度想像力的

產物。我們只需要看看腓羅·迦底斯（Philo Judaeus）、昆蘭社團或猶太天啟文學，就可以知道他們的解釋受到想像力的影響（可參Philo, *Legum allegoriarum*；1QpHab, 1QpMic；以諾壹書；另參Longenecker, pp. 19-50；Patte）。

以色列的盼望

現在讓我們先放下舊約聽眾之實際解釋的問題，來看看合理或有根據的解釋。究竟人類作者在一段舊約經文中實際表達了什麼？究竟原始聽眾對舊約經文之合理或有根據的理解是什麼？特別是有關預言的經文表達了什麼？

我認為在以色列對自己 and 對神的理解中，有幾項因素應該會導致他們不用直接的方式來理解預言。當然，他們有時會把特定的預言經文主要或全部理解成為非比喻性的預言。但在其他情況下，以色列自己的態度應該是一種沒有特定限制的期待。以色列在期待一些預言應驗時，並不清楚知道這個預言會以什麼方式應驗。他們不會完全知道真理的比喻性表達會延伸到什麼程度。

以賽亞書第四十章4-5節就是一個簡單的例子：

一切山窪都要填滿，
大小山岡都要削平。
高高低低的要改為平坦，

崎嶇嶇嶇的必成為平原。
耶和華的榮耀必然顯現，
凡有血氣的必一同看見。
因為這是耶和華親口說的。

在緊鄰或較大範圍的上下文中，都沒有任何事物絕對限制原始讀者不能把第4節的預言理解成描述地表形狀的改變。因此，直接的解釋會說這裡談的就是地形的改變。若一個解釋基於「盡可能照字面」的原則，它在原初的歷史背景下也會作出同樣的結論。但這裡的情況比直接解釋所理解的更為複雜。的確，沒有事物強迫以色列人認為這個預言牽涉到超出地形改變以外的東西。但也沒有事物強迫他們主張一定會有這種地形的改變，或認為地形改變是預言的主要重點。

首先，緊鄰的上下文就和以賽亞書第四十至六十六章的許多經文一樣，在暗示第二次出埃及的主題（參賽四十三16-21，五十一9-11，五十二12，六十三7-19）。穿過曠野的道路（賽四十三）的措詞，是在描述從被擄之地（早先在埃及；現在在巴比倫）到應許之地的道路。因此，地形改變的措詞也可能是一種比喻性的表達，用來指當神自己來到祂子民中間時，所牽涉到的完整預備工作。

其次，以賽亞書第二章1-18節已經用了有關剷平過程的類似措詞，來表示神得到高舉和驕傲之人的蒙羞。《司

可福註釋聖經》在以賽亞書第二章2節註釋說：「在聖經的象徵系統中，山就代表國度（但二35；啟十三1和啟十七9-11）。」司可福的註釋顯然不是直接的解釋。它也不完全是文法—歷史解釋，因為它所依靠的經文在以賽亞書寫作的時候尚未出現。但敏銳的（而非直接的）讀者在讀以賽亞書第二章12-18節時，會知道該段的重點是在於驕傲和降卑、榮耀和恥辱、高舉和蒙羞，而不是地形的改變。

現在讓我們回到以賽亞書第四十章3-5節。由於這段經文選擇使用比喻性的措詞，它所要告訴我們的內容，會比散文或敘事文體對未來的描述更不「準確」。但它的好處是能夠將許多主題編織在一起：人的驕傲被降為卑，第二次出埃及，以及神最終救贖所包含的世界性範圍。敬虔的以色列讀者會明白這段經文的重點。耶和華將在壯觀的第二次出埃及中臨到，並對付人的驕傲。至於是否有地形的改變，以及第二次出埃及會跟第一次出埃及像到什麼程度，這段經文並沒有清楚說明。當應驗實際發生的時候，這段有關盼望的詞句就會得到充實和變得更加具體。例如，若從施洗約翰應驗這段經文來看，我們就會更清楚地瞭解到，當以賽亞書第四十章4節暗示耶和華要對付人的驕傲時，悔改就是其中的一個主要層面。

現在讓我們回到解釋預言的一般問題。舊約關於「末後日子」的預言並非完全以以色列百姓為中心。這

些預言的中心也不完全在於巴勒斯坦土地的轉變。事實上，以色列從這些預言得到的最深期待乃是在於耶和華的臨到。「在曠野預備耶和華的路」（賽四十三）。「耶和華的榮耀必然顯現」（賽四十五）。「對猶大的城邑說：『看哪，你們的神！』」（賽四十九）。「主耶和華必像大能者臨到；祂的膀臂必為祂掌權」（賽四十九）。「（報好消息的）對錫安說：『你的神作王了！』」（賽五十二7）。我們還可以列舉許多經文。神的臨到、神在祂榮耀中的顯現，必定意味著神子民的轉變。正如在出埃及和西乃山一樣，神在未來的臨到也意味著審判和拯救。而神的臨到也意味著土地的轉變，因為無論神在何處顯現，那地就會變為聖地（參出三5）。因此難怪預言談到這麼多有關神子民和他們土地的轉變。這些事情跟神的臨到是分不開的。受造之物的壯觀轉變，會展現和反映出神那壓倒性的偉大屬性，以及祂在未後日子的親自顯現。

但如果神自己的臨到會決定百姓和土地的轉變性質，那麼神就仍然是預言帶給以色列人期待的最深核心。難道一個以色列人能夠詳細地預測神的臨到會發生什麼事嗎？這代表他們不是採用直接的解釋。他們所採用的解釋，是讓神自己作為最終的解釋者。甚至連摩西也只看到了神的「背影」（出卅三23）。神在完全的榮耀中向全世界顯現（賽四十五）是一件極為壯觀的事情，以致以色列人應該表明自己不清楚哪些是比喻性的說法，以及這些比

喻會延伸到什麼程度。

身為祭司國度的以色列

以色列人對自己的理解，特別會影響他們用什麼方式來解讀關於自己未來的預言。以色列人應該如何認識自己呢？神告訴以色列這個國家和民族，他們最主要的重要性不在於血統，而在於他們跟神的關係。以色列民族的與眾不同之處在於他們承受了神的名（民六24-27），以及神住在他們中間（民十四14）。他們整個國家要成為「祭司的國度和聖潔的國民」（出十九6）。身為祭司，以色列人要聖潔地服事神（利十九2），並且要扮演一個特別且顯著的角色，把屬神的知識帶給世界上的其他所有國家（創十二3；申四6-8）。

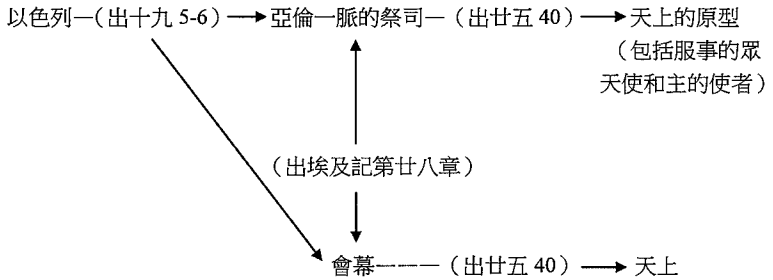
那麼以色列人應該如何理解自己的祭司角色呢？他們應該藉著觀察神賜給他們的具體範本（亞倫的祭司職份）來理解自己的祭司角色。當然，亞倫一脈的祭司（以及其次的利未人）具有非常特別的意義。以色列整體並沒有亞倫後裔那樣的地位。沒錯，從一個較低層次的聖潔來說，以色列整個群體都是聖潔的（出卅一13）。但這種聖潔並沒有合理化可拉的嘗試，他企圖消除祭司和百姓之間的區別（民數記第十六至十七章）。亞倫一脈的祭司具有獨特含義的聖潔。但正因為他們的獨特，亞倫一脈的祭司成為百姓效法的範本，好讓所有百姓能夠成為廣泛含義的

祭司。

因此，亞倫是以色列人的範本。但某種更深入的事物又是亞倫自己的範本。神對建造會幕的指示是，「都要照著在山上指示你的樣式」去做（出廿五40）。會幕是一處聖所，照著天上的樣式而造，也就是神那無比聖潔的居所（王上八27、30、34、36、39）。會幕的服事，也理應以天上的服事作為範本。我們可以回想眾天使不斷在神面前的服事，以及跟神「面對面」說話的摩西的服事（民十二8）。當然，亞倫不可能靠自己站立在神面前。他必須要有特殊的聖潔衣著，否則他就會死（出廿八38、43）。此外，他衣著上的好幾個配件和裝飾都至少模糊地與會幕本身相呼應。不管是藍色的線、金子、金環、或刻著「歸耶和華為聖」的牌子，都讓人聯想到會幕的外觀（參Kline, *Images*, pp. 42-47）。天上的樣式是亞倫這位祭司的範本。

因此，以色列祭司職份的完整範本可以分為幾個層次。整個以色列是祭司；亞倫是祭司；在神的屬天原型那裡有終極的祭司職份。我們可以在圖10-1歸納這幾層關係。

圖 10-1 以色列對自己祭司身份的理解



因此，以色列身為祭司國度的這個角色擁有象徵的意義。這個意義絲毫不代表以色列的祭司職份只是一種象徵，或只具有說明和教學的價值。它不只是一種反映天上真正祭司實體的假象。它是實在的；它是「真實的」——真實到以色列人可以明白祭司的意義，以及真實到可以配合神的拯救和顯現在當時所具有的初步性質。真正的神（而非只是神的代理者）真實地與以色列同在。而祂的同在就意味著他們得以聖化成為祭司。但神在過去同在的方式和強烈程度，與祂在基督降臨時同在方式和程度不一樣。跟後者比起來，神與以色列的同在只是初步性的同在和一種「影子」。

先知們所提到的「末後的日子」是指廣闊的末世時代，那時神的榮耀要彰顯在地上（賽四十五，六十二-3；亞二五）。神的榮耀從前只出現在天上，然後才為了要充滿

會幕和聖殿的至聖所而彰顯出來。但在末世的時候，神會在祂的威嚴中來到地上。在這些日子裡，天上的實體將取代地上作為象徵的影子。天上的原型將充滿和轉化那些本來是影子的事物。因此，這些日子也意味著更改亞倫的祭司職份（詩一一〇4），以及暗示著更改那與祭司職份有密切關係的律法（來七12）。但除此之外，這些日子也意味著更改以色列本身的存在，因為以色列的存在是祭司的國度（參賽六十六18-24）。既然以色列本身的存在從一開始就有象徵和屬天的言外之意，那麼預言的應驗就包含了這些言外之意。在末世的時期，以色列所象徵的言外之意就會被轉變成實體。

現在讓我們來思考，這個象徵層面對以色列理解巴勒斯坦土地的性質具有什麼意義。這片土地是屬於神的（利廿五23）。它不應該被不潔淨的行為所玷污（利廿22-24；申廿一23）。在一種延伸的意義上，這塊土地本身就是聖潔的，是神的居所。作為一塊聖地，它的範本是神在祂天上居所的治理，但它也說明了神在末後的日子裡要對全地所做的事。神的國度將臨到地上，如同它曾在舊約時代）在天上一樣。巴勒斯坦的土地跟伊甸園也有相似之處（賽五十一3）。它往回指出亞當沒有做到的事情。亞當對伊甸園的治理（這是治理全地的起點）因墮落而毀滅了。以色列人被任命去治理一個「新伊甸園」。這個對巴勒斯坦的治理，又預告了「女人的後裔」將要恢

復對全地的治理，這位後裔生下來是要作「末後的亞當」（林前十五45）。

這些關聯意味著一件事，即直接地解讀預言會違反文法—歷史解釋。甚至連直接地解讀以色列的歷史，也會違反文法—歷史解釋。以色列的歷史擁有某些象徵性的言外之意，而這言外之意是源自於以色列自身的存在（祭司的國度）所具有的象徵層面。但這些象徵性的言外之意一定會在有關末世的預言裡被強調，並且會變得較為明顯，因為末世正是從初步影像轉變到最終實體的時候。

這些象徵性的言外之意包括幾乎所有在過去被歸類為預表的事物，而且除此之外還包括更多的事物。事實上，以色列的存在充滿著許多預表，以致對我們這些生活在應驗時期的人來說，我們很難去體會以色列人的處境。從某種意義來說，我們也不可能體會他們的處境。我們無法忘記自己對基督的瞭解。但我會這麼說：以色列人在一方面可以透過模糊的象徵含義而知道許多事情。但同時他們也所知有限，因為影子無法像實體那樣提供許多深奧和豐富的含義。許多事情是透過暗示來讓他們得知，而非藉著明確、理性表達的方法。^{註1}

有關舊約以色列對末世的期待，還有一點值得注意。神的屬天實體在祂的榮耀中臨到地上的關鍵時間，是

註1 萬噶登 (pp. 88-135) 提到跟這有關的舊約的「潛在屬靈意義」。我對他發展論證的方式並非完全滿意，但我認為這個基本概念是合理的。

在「末後的日子」，而非在這日子之前。因此，先知對比較接近之未來的預言，有著跟「末後日子」的預言不同的性質。在比較接近的未來裡，以色列的政治和社會組織或多或少仍然是沿著一條直線前進。預言（即使當它們使用象徵和暗示性的措詞時）能夠期待在當時存在之以色列的象徵層面上找到應驗。但在「末後日子」裡的應驗（在末世的應驗）就不同了。在那時，象徵會被實體所取代，因此有關應驗的直線式推測就不再可行了。預言在末世之前的應驗跟在末世的應驗比起來，兩者在釋經方面有著不同的性質。

我們可以拿瑪拉基書第三章3-4節的預言作為一個簡單的例子。瑪拉基預言說，在將來的某個時候，利未的子孫會獻上正確、蒙主悅納的供物。如果這裡所談的時間是在末世之前，那我們就可以自然地假定，這種恢復只是恢復利未記所展現出來的正確崇拜方式。但在瑪拉基書第三章1-2節裡，即使沒有用到「末後的日子」這個特定辭彙，也很明顯是談到神那不可抗拒的審判和臨到。這就是「末後日子」的背景。在這種情況下，我們就很難肯定以色列人期待供物的形式會跟以前完全一樣。將來仍然會不斷獻上流血的祭物嗎？或者（有可能）只會獻上讚美和憐憫當作祭物呢（類似羅十二1，十五16；腓四18；來十三15）？當最終、決定性的獻祭為了潔淨而舉行之後，不斷獻祭的性質可能已經改變了（瑪三2，四1-3；參來十

1-3)。

當然，有些時代論者基於以西結書第四十四至四十六章，認為流血的獻祭在千禧年裡會被恢復。我們在此不會討論有關以西結書的問題，因為這會牽涉到更多釋經的爭論。這裡的重點是：對幾乎任何一段談到「末後日子」的預言經文來說，一個人是否可以宣稱這段經文在千禧年裡會有一種完全直線式的明顯應驗？雖然這種解釋是可能的，但是否每段經文必然都是如此？舊約聽眾是否一定要說，這類經文必須按照最明顯的方式應驗？

我們可以用耶利米的預言作為第二個例子。他預言在不久的將來會有災難（例如耶廿四1-10），以及預言被擄之後的歸回（例如耶廿九10-14），這些都按照直接了當的方式應驗了；但耶利米也看到了更遠的情景，他談到了一個更高潮的應驗，那時神藉摩西所立下的整個秩序會被一個更有能力、更親密、也更有效的約所取代——新約（耶卅一31-34）。顯然，耶利米在這裡提到了末世性的實體。在這種情況下，對應驗的解釋就不是那麼直接了當了。

現代人對這段經文同樣也有不同的意見。有些人認為這裡的應驗只跟千禧年裡的猶太人有關。但我們是否有其他可能的選擇呢？即使不否定有一種在千禧年的應驗，我們是否可以說在新約時代也有應驗呢？

當耶穌降臨時，「末後的日子」也就開始了。特別

是當耶穌死的時候，祂就用自己的血展開了新的約（太廿六28以及平行的經文）。這裡有一個文本方面的問題，即究竟「新」這個字是否出現在任何有關最後晚餐的記載裡。但無論如何，這兩處經文還是有關聯的，因為這裡提到了約、罪得赦免（參耶卅一34），而且也跟摩西之約的展開有相似之處（參耶卅一32）。基督徒藉著分享主餐來慶祝他們有份於這個約（路廿二19；林前十一24-26）。我們很難避免作出以下的結論：所有基督徒（無論他們的血統或社會地位是否為猶太人）都有份於這個新約（參來十11-22）。因為基督是一位以色列人，而基督徒都與基督聯合在一起，所以基督徒也分享了神在耶利米書應許賜給以色列和猶大的好處。這個新約是跟誰立的呢？它是跟以色列和猶大立的。因此，由於基督這位以色列人的緣故，這個新約也是跟基督徒立的。如此一來，我們就可以說，以色列和猶大本身在基督第一次降臨時經歷了一種轉變，因為基督就是最終極的忠心以色列人。所有的真以色列人都聚集在祂周圍。

許多時代論者在詮釋耶利米書所應許的新約時，不完全同意我的看法。我不打算詳細討論這件事。在這個地方，重要的不是有關一段特定經文的問題，而是有關原則的問題，也就是我們要用什麼原則來解釋預言。基於不同的基礎來解釋預言在末世的應驗和在末世之前的應驗，我認為這種看法有可靠的、堅固的文法—歷史根據。耶利

米時代的以色列人應該已經理解（雖然常常是下意識地理解）神在末世的降臨具有翻天覆地的轉變特性。因此，如果堅持（譬如說）耶利米書第卅一章31節的「以色列家」和「猶大家」必須按照最普通的血統含義來解釋，就是偏離了文法—歷史解釋；一個以色列人只可能用這種含義當作經驗法則來解釋短期的預言。

因此，我在此呼籲我們要更多地意識到一個事實，即在原始（文法—歷史）的背景裡，指向末世的預言本身已經含有額外的可能性。在面對有關末世的預言時，舊約人們所抱持的立場跟他們對短期預言所持的立場不一樣。有關末世的預言有一種意思不明確的暗示性。在應驗來到以前，以色列人常常無法確定應驗的確切方式。

身為大君王之臣屬的以色列

藉著思考以色列身為君王的僕人，我們也可以得到類似的結論。神自己就是以色列的君王（申卅三5；撒八7）。以色列是特別的祭司國度，神用祂的律法來治理這個國度（出十九6）。神與以色列人所立的約，跟赫人的君王與他們的臣屬國所立的宗主條約很類似（參Kline, *Treaty*; id., *Biblical Authority*）。事實上，神與以色列人所立的約，和以色列跟神之間的君僕關係，構成了以色列的存在和對自己的理解。以色列在地上的人類君王應該要反映出神的公義和治理（申十七14-20；撒八7）。他就

像是神這位大君王的兒子一樣（撒下七14）。就這一點而言，他也預表了最終的君王和神的兒子（詩二7）。

從這種關聯來看，末世或「末後的日子」就是神以一種高潮的方式實施其君王權力的時期，那時神會用這種權力來拯救祂的僕人，並在地上建立公義（賽五十二7）。神將成為全地的王（亞十四9）。祂的膀臂將會發出像出埃及時的可畏大能（賽四十10）。神王權的這種彰顯會延伸到其內部的屬人大衛王權。神將成為祂子民的牧人；而大衛也將成為牧人（結卅四11、23-24）。其中一者的行動就是另一者的行動。「大衛的家必如神」（亞十二8）。事實上，大衛的子孫將是「全能的神、永在的父、和平的君」（賽九6）。

因此，在末世的時候，神對以色列的王權會經歷決定性的轉變和完全的實現。以色列跟大衛譜系的人類君王之間的關係也會改變。以色列本身也會改變，因為以色列是由它跟君王之間的君僕關係所構成的。在末世的時候，以色列這位僕人的身份會奧秘地變成那一位真正的僕人，這位僕人會將神的救恩及隨之而來的治理，不僅帶給以色列各支派，同時也帶給全地（賽四十九3、6；參徒十三47）。以色列是君王的子民，而聖地則是君王治理的土地。當神的統治來臨時，這兩者都會從象徵變成實體。

身為先知話語領受者的以色列： 真預言的文學形式

最後，藉著思考以色列對預言的性質和模式的理解，也能得到類似的結論。以色列的所有先知預言都應該以摩西的事奉作為背景來理解。先知是耶和華的發言人。摩西自己則是耶和華發言人的最高榜樣。有關領受之後的預言，耶和華也透過摩西賜給以色列一些明確的指示，特別是民數記第十二章6-8節，申命記第十三章1-5節，以及申命記第十八章14-22節。以色列人檢驗先知的的方法，就是看他們是否惟獨敬拜耶和華，以及看他們的預言是否應驗。這兩者都預先假定了他們的信息基本上是可以理解的，或至少大部分的信息是如此。另一方面，民數記第十二章6-8節明顯地把眾先知排在摩西底下。摩西勝過眾先知的地方，不只是在於他的角色和信息具有根基性，同時也在於他領受啟示的模式。神與摩西「面對面」地說話（民十二8），而對其他先知則是採用一種比較疏遠和間接的模式，也就是在異象或夢中顯現（民十二6）。神對摩西是「明」說，而對其他先知則是「用謎語」說話。摩西「看見耶和華的形象」（民十二8，新譯本）。

因此，摩西所享受到與神親近的程度，使他被抬舉高過其他的先知。他比較接近神屬天同在的實體。「面對面」和「看見耶和華的形象」這兩句話，都描繪出摩西的經歷是一種特別突出的直接、親密相遇。然而我們知道，

這些看起來非常強烈且絕對的詞句，本身只能作相對地理解。因為連摩西也只能看見神的「背影」（出卅三23），而且這種看見只出現在他人生的巔峰經歷裡。

然而，如果民數記第十二章8節的詞句只是相對的，那我們就比較容易理解之後先知們跟神見面的經歷，也只是相對於摩西的經歷。以賽亞（賽六1-8）、以西結（以西結書第一章及其他經文）和但以理（但七9-10）都曾看見耶和華榮耀的顯現，這些顯現都非常強烈且驚人。但從民數記第十二章6-8節來看，甚至連這些經歷也比不上摩西的經歷。

預言信息的清晰性和直接性，跟先知經歷神屬天同在的清晰性和直接性互相關聯。神對摩西是「明說，不用謎語」（民十二8）。這意味著，低於摩西的先知是用一種比較像謎語的形式說話，這種形式具有夢和異象的特徵（民十二6）。當然，神在這裡不是要狹隘地、精確地描述之後所有先知啟示的文學形式。有些啟示是以夢或異象的形式出現（但七1，八1；亞十2），但更多的啟示明顯不是採用這種形式。相反地，在民數記第十二章6-8節中，神至少是在粗略地、廣泛地描述解釋預言所具有的彈性。

因此，即使只是簡單地考量民數記第十二章6-8節，也能看出這段經文會對某些傳統時代論者造成嚴重的問題。我們可以回想一下司可福的聲明，他說歷史經文常



常有「屬靈的意義」，但在有關預言的經文裡，我們只能「完全按字意解釋」（《司可福聖經函授課程》，頁45-46）。司可福幾乎危險地把民數記第十二章6-8節的次序顛倒過來，而這段經文又是在整本聖經中，少數明確說明預言的模式和預言具有相對字面意義的地方。

不過，民數記第十二章6-8節所帶來的挑戰比這還要深入；因為（從一個更寬廣的上下文來看）它又談到了屬天實體和屬地象徵之間關係的問題。以色列是在地上。自從墮落以後，人就與神的同在隔絕了。神的「面」，即神的榮耀、神所有屬性的實體，是天上的中心和脈動。那麼以色列跟這終極實體有怎樣的關係呢？在摩西的時代，摩西所擔任的是一位中間人（參出廿18-21；申十八16）。眾先知也是按照摩西的樣式而擔任中間人，雖然他們在某些方面比不上摩西。就先知比不上摩西這一點來說，以色列人可以預期先知的信息本身會有一種載著面紗或象徵的性質。這裡再一次表明，末世是除去面紗的時刻：不只為列國除去面紗（賽廿五7，四十5），同時也為以色列除去面紗（耶卅一33-34，可對比賽六9-10）。

在到達末世以前，以色列本身的存在是靠摩西律法的結構所組成的。因此，就符合摩西律法結構的短期預言宣告而言，以色列人可以期待找到更直接或直線式的應驗。但當一位最終的、比摩西更大的先知興起時（徒三22-23），應驗的性質就必定會改變。

因此，上述針對預言的性質和先知啟示模式的考量，跟我們藉著反思以色列作為祭司國度和大君王之臣屬的存在時，看到以色列可能得出的結論相符。





Chapter 11
預表的挑戰

privately collect
diligently collect

在前一章裡，我已經討論過以色列的社會和政治結構，甚至包括它自身的存在，都具有象徵的意義。特別是在摩西的時代，當以色列被組織成一個國家時，其社會結構和性質都是由它跟神自己、祂的應許、祂在天上的榮耀居所之間的關係來定義。因此，在摩西律法中的象徵意義是一種「垂直」的意義。各式各樣的安排都指向神、祂的屬性、祂的計畫和祂的天國。但這種意義同時也可以是水平的。當神在末世於榮耀中降臨時，象徵所垂直指向的屬靈實體就要在地上完全地彰顯。因此，象徵也有一種指向未來的性質。

現在，我們想要問問傳統時代論者如何處理舊約啟示的這個象徵層面。

時代論者對預表的研究

時代論者知道預表，也研究過這個問題。他們把預表看作新約時代的基督徒可以在舊約找到的某種東西。但大多數時候，時代論者很少談到新約將某事預表化所依靠的文法—歷史基礎。這看起來幾乎是說，若單從舊約來理解，舊約本身沒有任何事物鼓勵我們去思考象徵的意義。如此一來，新約所處理的預表就跟早在舊約時代就已存在的象徵性言外之意沒什麼關係了。

這種方法在過去的使用中，跟司可福的釋經二分法配合得很好。我不知道是否有人曾詳細地討論這二者的邏

輯關係，但可能已經有人主張舊約應該要分成兩個層面來讀。一方面，當舊約的說話對象是以色列人時，它只是要表達出相當普通的意思。以色列人可能會忽略（或許應該要忽略）會幕、獻祭、族長的生平、王權、大衛的一生等事物的象徵意義。另一方面，當舊約跟教會有關的時候，它就是要產生出豐富的象徵意義。

但是，當人們在過去把重點放在字面解釋的重要性時，這種方法就變得越來越有問題。任何像司可福這樣的二分法，都必然是以一種假設作為開始，即嚴格地區分以色列和教會之間的兩種平行目的。若這種假設沒有任何支持，它看起來就會過於武斷。那麼人們要如何定義「字面」解釋，好讓它代表一種具有吸引力的理想作法呢？最明顯的方式似乎就是讓它變得跟文法—歷史解釋一樣。

不過，當文法—歷史解釋碰到預表時，有趣的事情就發生了。文法—歷史解釋會如何處理舊約的會幕、獻以撒為祭、大衛的一生等類的事情呢？至少有兩種可能的反應。

一方面，人們可以宣稱說，文法—歷史解釋在這類經文裡找不到任何象徵性的言外之意，或是只找到極少數的言外之意。但這個結論就會跟新約本身和時代論釋經者對舊約歷史經文的處理相衝突。

另一方面，人們可以說，文法—歷史解釋揭露許多在舊約裡的象徵意義，而且這些象徵意義跟新約後來對這

些意義的用法一致。這第二種看法接近我自己的觀點。

但這樣一來，當我們翻到舊約的預言時，這種象徵和預表性的意義也不會消失。舊約預言的寫作是以摩西領受的啟示作為背景。如果獻祭、聖殿、土地、祭司職份和王權在摩西的時代都有象徵的意義，那麼當預言提到或暗示到同樣的主題時，這種象徵意義就仍然會依附在這些事物上。事實上，當後來的先知啟示闡明在之前比較模糊的某些事物時，這種象徵意義還會變得更加豐富和強烈。

因此，當文法—歷史解釋以摩西的背景來解釋先知的預言時，文法—歷史解釋就會將象徵和預表的元素直接引進先知對於未來的講論。這種過程跟司可福嚴格區分舊約歷史和預言的作法背道而馳。不過，許多現代的時代論者可以使自己與這個過程協調。他們可以說：「舊約歷史指向實際（『字面』）的事件和制度。象徵性的言外之意不會消除這些事件的真實性。對預言來說也是一樣。有關未來的預言可以同時擁有象徵性的言外之意和直接（『字面』）的應驗。」

時代論者所作的這種承認等於是往前邁進了重要的一步，因為它打開了積極使用舊約預言的路，讓他們將預言次要地應用在教會時代上。這種承認讓時代論者或多或少仍然可以保留他們之前所主張的字面應驗形式，但也讓舊約歷史的象徵性言外之意包含了跟我們（教會）有關的預表方面的教訓。同樣地，預言的象徵性言外之意也擁有

跟我們有關的含義，即使他們不認為這些含義算是應驗。

不過，當走到這一步的時候，時代論者必須再次問自己，什麼才真的算是預言的應驗？正如我前面所言，雖然許多舊約預言在立即的將來可能有部分的應驗，但它們仍然期望在「末後的日子」有一個偉大和高潮的應驗時刻。到那時，耶和華的榮耀將會明顯地彰顯出來，而舊約所啟示的不完全的影兒將會被最終的實體所取代。就最廣的意義而言，這種預言就是末世性的預言（跟末後的事物有關）。

那我們可以期待末世性預言的運作方式跟舊約歷史和制度的方式完全一樣嗎？當舊約歷史和制度牽涉到象徵和預表的言外之意時，這些歷史和制度會有兩個層面：象徵本身，和象徵所對應的事情。此外，象徵並非只是象徵一些跟時間無關的屬靈真理。它們並非只有「垂直」的方向，它們也在時間中往前指向（至少是間接地）末世性預言所關心的同一個時期。這兩個層面跟一個事實是分不開的，那就是舊約啟示具有初步和影子的性質。

末世性預言的確可能擁有相同的兩個層面：象徵本身，和象徵所對應的事情。但末世性預言應驗的時候也是啟示達到最高潮的時候。因此，在未來的應驗時刻，象徵非常有可能被實體所取代，而不再需要在實體以外有一個單獨的、歷史上的實現。

作為預表的聖殿

我們可以用聖殿作為例子：所羅門建造的聖殿，猶太人被擄歸回後在所羅巴伯領導下建立的聖殿，在以西結第四十至四十八章的異象裡的聖殿，以及彌賽亞身為建殿者的預言（亞六12-13）。每個人都同意，聖殿在舊約的範圍裡是一個象徵和預表性的制度。它是神的家，象徵神與人同住。它是仿造神在天上的居所（出廿五40；王上八29-30）。它是天上事物的「形狀和影像」（來八5）。它「垂直地」指向神在天上的居所，但它也往前指向末世的時刻，那時神與人的同住會完全地實現。

所有基督徒肯定都會同意說，基督自己的身體就是神的殿（約二21；參約一14），而且整個教會和個別的基督徒都是聖靈的殿（林前三16，六19；弗二21）。

現在的問題是，教會和基督徒是否跟撒迦利亞書第六章12-13節的預言有關。首先，我們要注意基督自己與撒迦利亞書第六章12-13節相關。約翰福音第二章21節所暗示的基督復活，無疑是撒迦利亞書第六章12-13節的部分應驗，因為神一切的應許都在基督身上得到應驗（林後一20）。那麼基督徒呢？他們與基督一同復活（弗二6）；而基督自己既是神的殿，又住在他們裡面（羅八10）。這就是基督徒是聖殿的意思。因此，我們怎麼能夠否認基督徒也是撒迦利亞書第六章12-13節之建殿預言的部分應驗呢？

現在讓我們來思考在新約裡得到應驗的預表。在新約時代，我們現在還需要象徵的次要層面（即由石頭組成的聖殿）嗎？聖殿在舊約裡有兩個層面，「字面」的層面（石頭聖殿）和預表一屬靈的層面（聖殿象徵神與人親密交通的屬靈事實，現在則是藉由基督的復活和聖靈的降下實現了）。如果聖殿在那時有兩個層面，現在也應該有兩個層面嗎？但這種反應忽略了希伯來書的主題。根據希伯來書，當影兒被完美的實體所取代的時候，那本來是影兒的事物（石頭聖殿）就可以被「除去」了（來十9）。

當然，新約時代本身並不包括神的應許得到最完全和最豐富的實現。這種完全只會出現在新耶路撒冷、新天新地。在那時的情況裡，仍然有物質的、屬地的成份。在那時，得救的人並非是沒有實質的靈魂，而是帶著復活的身體住在一座城裡，這座城同時也是至聖所，是一座聖殿。我們會在下一章更詳細地討論這個事實。

到目前為止，只要我們能夠明白詮釋舊約裡的象徵和預表性言外之意會帶來一些挑戰，就足夠了。時代論者非常同意這些預表預告了關於基督和新約信徒的真理。所以當我們跟時代論者進行討論時，預表是一個自然的起點。既然文法—歷史解釋在預言裡也會發現同樣的象徵和預表意義，這就表明預言也跟新約信徒有一種有機的相同關聯。預表的關係不能只是被打散為一種次要的應用。在這一點上，傳統時代論之釋經理論的主要弱點，就在於忘

了把預表解釋和文法—歷史解釋整合在一起。

文法—歷史解釋的局限

還有一個難題也跟預表有關。正如我在前一章論述的，除非等到應驗的時候，否則一個預表的意義並不是完全清楚的。預表在當時擁有豐富的意義，但預表的意思是不明確的。人們可以用一種模糊、籠統的方式來預期應驗會如何實現，但他們仍然不清楚應驗的細節。當應驗真的來到時，它就會將額外的亮光加在原始預表所具有的意義上。

換句話說，我們必須把後來的經文和之前的經文相比較，藉以明白全部的含義。雖然這種比較不應該削弱或抵觸文法—歷史解釋，但卻會超出文法—歷史解釋的界限。這種比較會把原本歷史和文化背景所沒有的資訊也考慮進來。因此，文法—歷史解釋是不夠的。它並不是解釋的全部。的確，文法—歷史解釋扮演非常重要的角色，它能控制和改進我們對特定經文的理解。但我們也必須試著使這些經文跟進一步的啟示（這些經文所預期並為之作準備的啟示）產生關聯。

進一步的啟示對文法—歷史解釋的影響是很重要的，因為時代論者對釋經的說明幾乎總是忽略這個部分。事實上，時代論者之所以拒絕非時代論者的詮釋，常常就是因為他們認為後者的詮釋「把新約讀回到舊約裡面

去」。他們所用的這種措詞讓這種釋經法聽起來很糟糕，似乎舊約並不支持這種「讀回去」的作法。而且有時候時代論者的擔心也是合理的：有些人在「讀回去」時，幾乎完全消除了進一步啟示對舊約文法—歷史解釋的影響。

不過，我們也不要太輕易地逃避這些困難。當時代論者使用預表時，他們自己所做的也非常像是「讀回去」的作法。當他們從聖經的不同部分，整合許多經文的解釋，並藉此形成一套解釋預言的系統時，所做的也差不多。當所有釋經者認同聖經只有神這一位最終作者時，他們必然要努力做整合的工作；他們必定會期待聖經從頭到尾有一個一致和自我連貫的信息。

因此，我想要呼籲時代論者做兩件事情：（1）發展一套文法—歷史解釋的概念，而這套概念必須同時認真地看待舊約歷史和舊約預言裡的象徵和預表性言外之意；（2）願意把先前和後來的經文放在一起來思考，並且使用從這種思考所得出的洞見來豐富文法—歷史解釋的結果。而且他們不只在處理舊約歷史經文裡的預表時，需要學習去做第二件事，當他們處理舊約預言經文裡的預表和暗示時，也必須這麼做。

有些修正的時代論者無疑已將先前和後來的經文放在一起來思考，因為他們可以一方面這麼做，而另一方面仍然主張在未來的千禧年時期，大部分的末世性預言會有相對直接的應驗。不過，對我來說，更重要的問題是，我



們是否能夠堅稱有許多預言已經應驗在基督徒和教會身上。有關教會的問題在過去一直都是爭論點。因此，進一步反思預表的問題，可能有助於拉近我們的距離。



Chapter 12

希伯來書第十二章
廿二至廿四節

我之前提過當我們跟時代論者進行討論時，希伯來書是我們要思考的最重要書卷。跟聖經的其他書卷比起來，希伯來書比較明確和詳細地反映出有關新舊約之間關係的重要問題。此外，希伯來書也最明確地討論了我在前一章發展出來的預表觀點。

可惜的是，要討論整卷希伯來書會佔據太長的篇幅。所以我只想集中討論一段經文：希伯來書第十二章22-24節。在跟時代論者的辯論裡，並沒有太多人注意到這段經文。我不認為這段經文本身可以平息所有的辯論，但它非常有價值，因為我們可以看它如何談到基督徒有份於「錫安山」和「耶路撒冷」的產業。因此，我認為這段經文可以幫助時代論者舒緩他們的態度，使他們不再那麼強硬地宣稱教會和以色列有不同的平行結局，以及宣稱預言沒有應驗在教會身上。或許正因為這段經文還沒有受到許多關注，所以它會成為一些嶄新發展的有效起點。

錫安山和耶路撒冷的應驗

我們的主要關注是，希伯來書第十二章22節所提到的錫安山和天上的耶路撒冷具有什麼意義。是什麼促使希伯來書的作者用這種方式來談論基督徒的特權呢？特別是，希伯來書是否想要暗示我們，可以把基督徒來到錫安山，當成是舊約預言經文（例如賽六十14；彌四1-2）的應驗呢？

錫安山和耶路撒冷在舊約裡擁有宗教意義的原因，主要是因為神自己指示聖殿要建造在這裡。由於它們跟聖殿有密切的關聯，所以它們也分享了跟聖殿聯繫在一起的預表。

在希伯來書裡，有許多經文是由一個事實組成的，那就是地上的會幕（或聖殿）是神在天上居所的複製品和影像。當基督來到時，祂帶來了一個「更美的祭物」，可以潔淨天上的本物（來九13-14、23）。基督使我們可以進入神在天上的同在（來十19-20）。希伯來書第十二章22節提到的錫安山和天上的耶路撒冷，必定同樣是天上的本物，而舊約裡的錫安山和耶路撒冷則是天上本物的「複製品和影像」。

到目前為止，很多時代論者（包括傳統時代論者和修正時代論者）都會同意我的看法。他們在過去就能輕易地看出，在有關錫安山和耶路撒冷的舊約歷史經文裡有預表的意義。但時代論者可能會猶豫，要不要往前踏出我所建議的一步。首先，預表之本體的出現非常像是預言的應驗。例如，根據整本希伯來書，基督的獻祭是舊約動物獻祭的本體，而動物獻祭是往前指向基督獻祭的預表。基督的獻祭是舊約歷史上的獻祭所指向的終點和完成的產物。基督的獻祭也是有關完美獻祭之預言的應驗，這些預言不只出現在以賽亞書第五十三章，同時也出現在但以理書第九章24節的一句話裡：「贖盡罪孽」。

那麼我們可以在有關獻祭的情況和有關耶路撒冷的情況之間作一個類比嗎？希伯來書第十二章的天上耶路撒冷之所以存在，是由於基督也出現在那裡，祂身為大祭司且灑下自己的血（來十二24）。由此看來，它似乎是舊約歷史上的聖城——耶路撒冷的本體，而舊約的耶路撒冷是指向天上耶路撒冷的預表。因此，我們也可以期待它同時是預言的應驗，即那些關於一個完美、復原的耶路撒冷的預言（賽六十14；彌四1-2）。根據我在前一章的論證，這種看法完全不會違反文法—歷史解釋。當文法—歷史解釋在舊約認出獻祭、聖殿和聖城的某些象徵意義後，它也會在有關耶路撒冷的預言內容裡看見象徵（預表）的意義。

亞伯拉罕的盼望

我們可以藉著時代論者更容易接受的路線，來達到類似的結論。我們暫時先不看我們自己是否想要談論某些事物在新約時代是一種應驗。然而，舊約有一些預言是關於增加錫安山、耶路撒冷、甚至整個巴勒斯坦的榮耀、富足和純潔。這些預言豐富和加深了神賜給亞伯拉罕的基本應許，也就是有關得土地為業的應許。

那麼亞伯拉罕基於神的應許所盼望的究竟是什麼呢？希伯來書宣稱亞伯拉罕在「等候那座有根基的城，就是神所經營、所建造的」（來十一10）。希伯來書在幾節

以後進一步解釋這句話的意思。亞伯拉罕是一位寄居者，他在有生之年都沒有承受應許之地為業。「他們（亞伯拉罕和他的子孫）卻羨慕一個更美的家鄉，就是在天上的。所以神被稱為他們的神，並不以為恥，因為祂已經給他們預備了一座城。」（來十一16）因此，亞伯拉罕自己對應許的理解，會牽涉到有份於希伯來書第十二章22節提到的天上耶路撒冷。此外，甚至亞伯拉罕現在也屬於這座城，因為他也是希伯來書第十二章23節提到的「被成全之義人的靈魂」的一份子。

所以，希伯來書第十二章表明，亞伯拉罕所領受的應許有一種應驗發生在現今這個時代裡。這種應驗不是最後的終點，也不是最全面實現的應驗：這要等到之後才會發生；但它仍然是應驗，是已經臨到亞伯拉罕和列祖自己的應驗。但猶太基督徒呢？他們現在也有份於亞伯拉罕的產業嗎？他們「乃是來到錫安山……就是天上的耶路撒冷」（來十二22）。這就是說，他們已經來住在亞伯拉罕所等候應許應驗的那座城裡。猶太基督徒不會因為相信基督，就變得比較不是亞伯拉罕的子孫。他們不會因為自己效法亞伯拉罕的信心，就在某方面被剝奪了承受產業的權利！因此，他們的出現也是亞伯拉罕所領受之應許的一個應驗層面。

那麼外邦的基督徒呢？他們能夠來到錫安山嗎？他們當然能，因為在福音底下，他們跟猶太基督徒一樣得



以進到父的面前（弗二18-19）。他們有份於亞伯拉罕所領受的福份。這個結論跟賜給亞伯拉罕的應許完全一致：「地上的萬族都要因你得福」（創十二3）。使徒保羅在加拉太書第三章7-9節和第三章26節至第四章7節正是在發展這個論點。因此，外邦基督徒來到希伯來書第十二章22節裡的錫安山，也是亞伯拉罕所領受之應許的一種應驗。

有些時代論者可能會說：「這是很美好的應用，但實際上不是一種應驗。」正如我們在前面看到的，在時代論系統裡總是有一個答案。但這答案看起來好像我們不同意亞伯拉罕自己的理解。希伯來書說亞伯拉罕在盼望這座城，而亞伯拉罕所領受的應許說，外邦人將會被納入這項福份裡面。亞伯拉罕自己認為這座城是一種應驗，我們有什麼資格說它不是呢？

不過，時代論者說到了一個重點。在希伯來書第十二章22節裡的應驗是「一種」應驗，但不是亞伯拉罕領受之應許的最偉大、最廣闊、最高潮的實現；這種應驗還在將來。如果我們小看這一點，那就錯了。另一方面，有些（幸好不是全部）時代論者卻犯了反向的錯誤，他們斷然地否認在外邦基督徒身上的應驗。

啟示錄裡的新耶路撒冷

所有前千禧年論者都相信，亞伯拉罕領受的應許在基督再來以後的千禧年時期，會以一種更完整的方式應

驗。為了方便討論的緣故，讓我們先假設他們是正確的。然而甚至連這個應驗也不是全部的故事。這些應許仍然要在啟示錄第廿一章1節至廿二章5節的新天新地裡應驗。這最終的應驗非常重要，因為它跟希伯來書第十二章22節是聯結在一起的。

這裡已經有一個難題出現。在時代論者當中，他們對啟示錄第廿一章1節至廿二章5節的內容具有什麼性質，各有不同的看法。幾乎每個人都同意啟示錄第廿一章1-7節是在描述「永恆的景況」，但對啟示錄第廿一章9節至廿二章5節的解釋卻五花八門（參Pentecost, pp. 563-583）。有些時代論者認為第廿一章9節至廿二章5節描述的也是永恆的景況。其他人則認為這段經文描述的是千禧年。彭特可斯傾向於認為它是一種綜合的描述：啟示錄第廿一章9節至廿二章5節的天上耶路撒冷將是所有聖徒的永恆居所，但這耶路撒冷也被描述為在千禧年時期就存在了。

每個人都同意啟示錄第廿一章9節至廿二章5節和啟示錄第廿一章1-7節之間有緊密的關聯。因此，除非有一些因素指出其他方向，否則文法—歷史解釋就會斷定這兩段經文描述的是同樣的情況。如果我們牢記永恆的景況包括一個新地的話，那麼第廿一章9節至廿二章5節的某些方面所具有的明顯屬地性質，就與永恆的景況相當協調。甚至連啟示錄第廿二章2節所提到的醫治萬民，也跟啟示錄

第廿一章4節所提到的擦乾一切眼淚相差不遠。兩者都是在對比啟示錄主要部分談到的苦難和不完美。事實上，沒有任何好的理由可以反對啟示錄第廿一章9節至廿二章5節是在描述永恆的景況，除非一個人以教義的假設作為出發點，認為永恆的景況必定跟千禧年沒什麼共同特徵。

不過，假如我們至少承認這裡提到的耶路撒冷（啟廿一9-廿二5），是在永恆景況中從天降下的耶路撒冷（啟廿一1-7）的一種早期階段，那我們甚至不需要確定啟示錄第廿一章9節至廿二章5節描述的是永恆景況。所有人都至少必須承認這一點，因為天上的耶路撒冷是不能朽壞的（來十二28；參Pentecost, p. 580）。無論我們採用哪一個選項來解釋啟示錄第廿一章9節至廿二章5節，這兩段經文（啟廿一1-7和啟廿一9-廿二5）所描述的新耶路撒冷都與希伯來書的天上耶路撒冷有基本的連續性。

當然，啟示錄第廿一章所描述的新耶路撒冷情況，其時間點會晚於希伯來說所描述的情況。我們知道在此刻（希伯來書）和那時（啟示錄）之間，啟示和神目標的實現都有其發展。不過，這兩者之間仍然有一種連續性。我們可以注意以下幾點都支持這種連續性：（1）「耶路撒冷」這個名稱表明這兩者有緊密的關聯；（2）啟示錄第廿一章的新耶路撒冷是「從天而降」的，而天上是希伯來書第十二章22節的耶路撒冷的所在地，即使天地都震動，這天上的耶路撒冷也不會消失；（3）希伯來書告

訴我們，亞伯拉罕等候那天上的耶路撒冷（來十一10、16），而在啟示錄裡，亞伯拉罕的結局一定是在新耶路撒冷；因此這兩者是相同的；（4）時代論的註釋者自己也毫無困難地把這兩者視為等同（Kent, p. 272；Newell, p. 426；Pentecost, p. 579；Walvoord, *Millennial Kingdom*, p. 326）。

既然基督徒現在有份於亞伯拉罕得為業的屬天城市，那麼他們將來也會在其中有份。把猶太人和外邦人分成兩個不同起源的民族是合理的。但他們的結局（如果他們都相信神的應許）卻是相同的：他們都有份於從天而降的新耶路撒冷這份產業。因此，兩種平行結局（屬天和屬地的結局）的看法就站不住腳了。

新地

有些時代論者可能會抗議說，我們的論證並沒有注意到天上和地上的適當區分。基督徒有份於天上的耶路撒冷，但以色列仍然必須在千禧年的時候，在地上的耶路撒冷有一個屬地的應驗。

不過，在啟示錄第廿一章中，新耶路撒冷從天上降到了地上。舊約預言的屬地應驗在啟示錄第廿一章至廿二章中達到了高潮。亞伯拉罕無疑有份於這屬地的應驗，其他猶太人也會在其中有份。猶太基督徒不會單單因為他們效法亞伯拉罕的信心，就在他們的猶太產業中無份了。但

這樣一來，外邦基督徒也必定在其中有份，因為他們藉著與基督這位猶太人聯合而同為後嗣（弗三6）。所以，在啟示錄第廿一章至廿二章中，嚴格劃分屬天和屬地的「兩種結局」是不可能的。在新地裡，基督徒跟亞伯拉罕之應許的屬地實現是有關的。因此，既然他們享有天上耶路撒冷的成員身分，那麼他們就是正在經歷亞伯拉罕所領受之應許的首期應驗。

如果我們有些人拒絕基督徒在應驗中有份的觀念，這不是因為我們堅持字面上的應驗；不管一個人如何按字面解釋啟示錄第廿一章1節至廿二章5節裡的耶路撒冷，這段經文都完全沒有反對基督徒在其中有份。如果我們否認基督徒在其中有份，這不過是因為我們想要堅持嚴格地區分屬天和屬地的結局。宣稱有不同的結局跟（正確地）宣稱人們有不同的起源是兩回事，而且前者包含更多的內容。事實上，不同結局的概念已經成為系統化的理論，但卻沒有任何經文的支持。

有些時代論者現在承認，嚴格分隔天上和地上的想法是錯誤的。巴爾克（Kenneth Barker, p. 12）說：

嚴格說來，把以色列稱為神的屬地子民和把教會稱為神的屬天子民，並不正確，因為在永恆的景況中，我們都將生活在一起，分享新耶路撒冷和新地的福份……

這樣一來，在神為這片土地和其上居民所定的偉大計劃、整體目的和全部方案裡，有一種更大合一性或整合性，而這是超過許多時代論者所願意承認的。過去我們有些人因為見樹而不見整座森林。我們區分得過頭了。

希伯來書第十二章22節的重要性

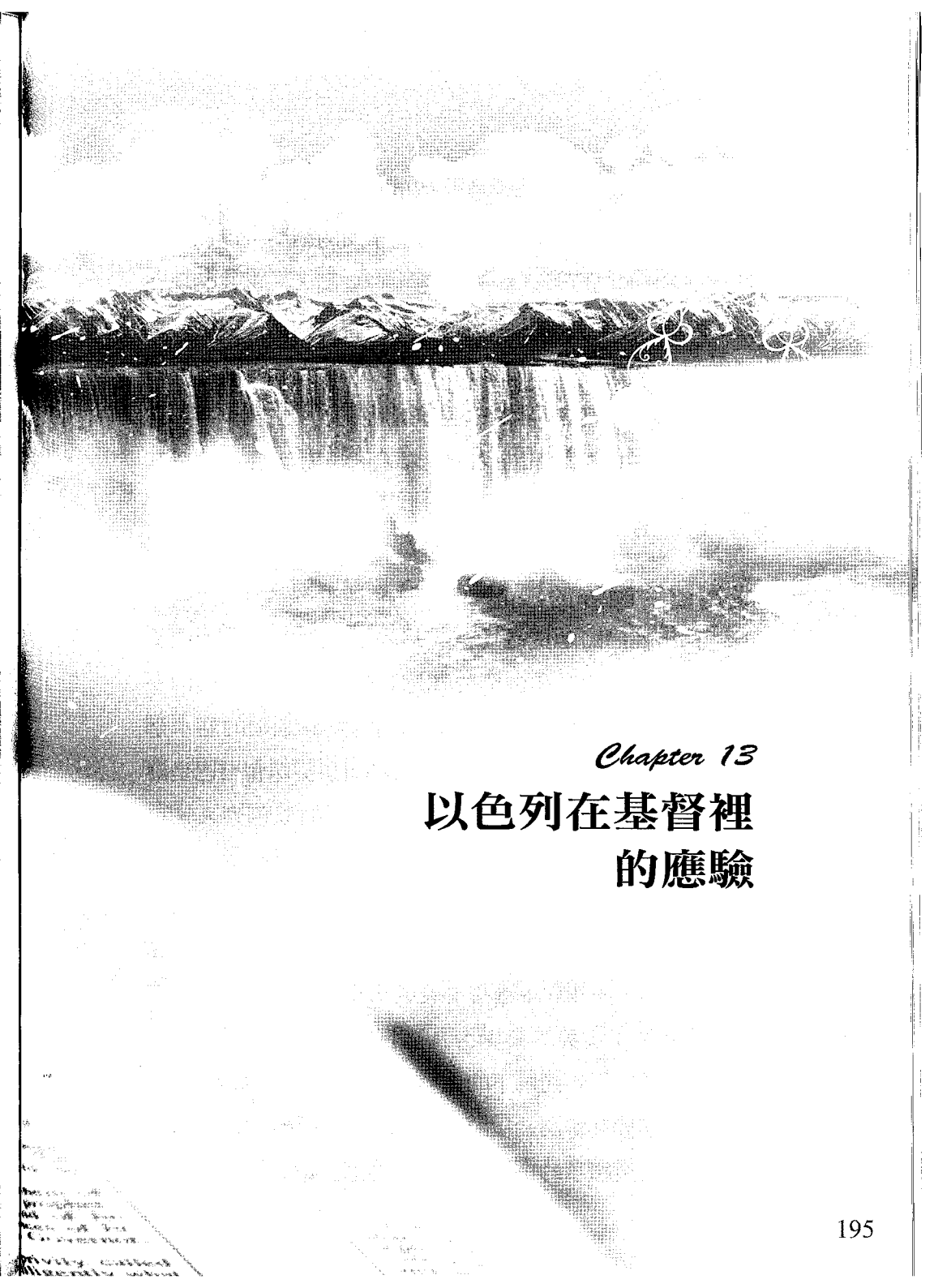
總而言之，啟示錄第廿一章至廿二章的經文對我們的討論很有價值，因為它對新地的強調，表明基督徒和以色列的最終結局是類似的。對最強硬的時代論來說，這已經是一項挑戰了，因為這種形式的時代論強調兩種不同結局的概念，而這兩種結局的差異有如天地之別。希伯來書第十二章是有價值的，因為它表明基督徒已經預嘗到啟示錄第廿一章至廿二章裡的應驗，而他們也因此跟舊約的「猶太人」應許產生關聯。

最後，希伯來書第十二章的價值也在於它聯繫天和地的方式。傳統時代論只把天和地簡單地理解為兩種不同的領域，而教會和以色列的兩種不同結局會在各自的領域中得到實現。但希伯來書第十二章認為地和天是彼此相關的，它們的關係就像影子和實體、歷史上的預告和應驗。因此，這段經文推翻了時代論者的看法，他們認為教會和以色列是在兩條平行的軌道上前進，但這段經文卻指向一



種歷史和預表方面的看法，也就是教會和以色列屬於連續的歷史階段。

不過，我們應該注意這些基於希伯來書第十二章22-24節的論證，最重要是用來反駁較強硬形式的時代論，他們完全否認有任何舊約預言應驗在基督徒和教會身上。掃爾（Erich Sauer）和其他人的確承認在教會身上的應驗，雖然他們認為最符合字面上的應驗是發生在千禧年。這種立場已經吸收了希伯來書第十二章22-24節的某些主要含意。當他們進一步思考在千禧年的應驗對亞伯拉罕和基督徒來說具有一致性時，可能會導致他們進一步看見歷代神子民的結局和產業也具有基本的一致性。



Chapter 13

**以色列在基督裡
的應驗**

傳統時代論的主要特色是在於一項原則，那就是以色列和教會有平行但不同的結局。以色列和教會是神的兩種子民，一者屬地，一者屬天。當我們現在要從系統神學的觀點來探討這項原則時，我們需要記得目前有很多時代論者已經修正了這項平行結局的原則。因此，這一章的評論可能對他們不適用。

對那些主張兩種結局的人來說，思考聖經關於在基督裡應驗的教導，會帶給這項原則最直接且尖銳的挑戰。

成為舊約應許的後嗣

我已經簡短地提過（參「代表性的元首」）一個論證，可以支持教會和舊約先知應許的關聯。如果我們不想直接和簡單地宣稱教會是以色列的直線延續的話，那麼這個論證就是最強而有力的。我們可以從基督自己是應許應驗的中心開始著手。基督是最完全的以色列人。事實上，雖然整個以色列都因不忠而被棄絕（何一9），基督仍然是最終的忠心以色列人，最終的「餘民」（參賽六11-13，十一1）。因此，哥林多後書第一章20節說：「神的應許不論有多少，在基督都是是的」。如此一來，剩下的問題就是：「與基督聯合為基督徒帶來什麼？」教會領受了神透過基督而賜下的完整豐盛福份（弗一23；西二10），包括與基督同為後嗣（羅八17）。這也就是說，我們繼承了祂所繼承的一切。我們是亞伯拉罕的子孫，因為

祂也是（加三29）。藉著與基督聯合，我們擁有了整個世界（林前三21-23）。

這項論證可以藉著思考與基督聯合的性質而得到進一步加強。與基督聯合是一種親密的、個人的、可經驗的關係；但它不只是如此，與基督聯合還有一個群體的層面。教會是一個群體的有機體，它是由教會成員與基督聯合，以及因而彼此聯合而組成的。但保羅把我們的視野擴展得更遠，他指出基督和亞當之間的類比（羅五12-21；參林前十五45-49）。基督是完全的人，也是一群新人類的元首，祂克服和翻轉了亞當的墮落。舊人類（所有與亞當聯合的人）經由亞當這一個人而陷入罪惡、咒詛、無產業和無交通之中。新人類則透過「末後的亞當」——耶穌基督，而領受公義、救恩、產業和跟神的交通。終極而言，神的子民就是那些由他們的元首耶穌基督所代表和牧養的人。我們在前面談到了繼承應許的問題，但這個繼承是一幅更大圖畫的一部分：有關一群新人類的圖畫。新人類領受了公義、救恩、產業和交通，這是跟亞當的墮落完全相反的。

這一位元首（耶穌基督）的單一性確保了神子民的合一。我們在之前已經簡單地提出此點（參「代表性的元首」）。但我們現在要來看看這一點帶給傳統時代論的困境。雖然有些時代論者說過一些輕率的言論，但時代論者都想要堅持只有一條救恩之道。在所有的時代裡，得救都



是靠著神的恩典，並且配合相信神的應許。讓我們現在試著更仔細和深入地說明這條救恩之道是什麼。首先，這是靠著神的恩典。但「恩典」意味著什麼？一位公義的神要怎樣才可能拯救不義的人？神的恩典和耶穌基督的替代性工作是分不開的。在基督完成祂的工作以前，恩典就已在舊約當中賜下了，但這恩典的賜下是預期基督的工作（羅三25）。

那麼信心意味著什麼？信心不是對信心的信心，或是對真空的信心，而是相信神的應許，相信祂對約的委身往前指向救恩在耶穌基督身上完全成就的那一天。當成就的時刻來臨時，我們看到耶穌基督的工作就是末後亞當的工作。而且我們發現，這一個拯救大工的單一性意味著在基督裡得救的新人類的合一。因此，這個結論就離只有一種神子民的觀點不遠了。關於這一點，富勒（Fuller, *Hermeneutics of Dispensationalism*, p. 178）把時代論的困境表達得很清楚：「雖然他們（時代論者）希望主張救恩永遠都是按同樣的方式實施（透過相信神的話語，以及藉著流血），然而他們不想從這觀點推出合理的結論，即所有得救的人都將擁有同樣的地位（無論是以色列或教會都一樣）。」

從救恩推論到在耶穌基督裡的合為一體

我們可以列出一連串的漸進步驟來進一步說明這個

困境，這些步驟是先從救恩的層面開始，然後以合為一體的層面作為結束。在每個步驟裡，我們都會強調與基督聯合是獲得福份的唯一方式。在一開始，當我們思考救恩的層面時，時代論者會想要同意我們對單一性的強調，以便堅持只有一條救恩之道。但到最後，當我們思考合為一體的層面時，他們就會發現自己需要打破兩種神子民的觀念。

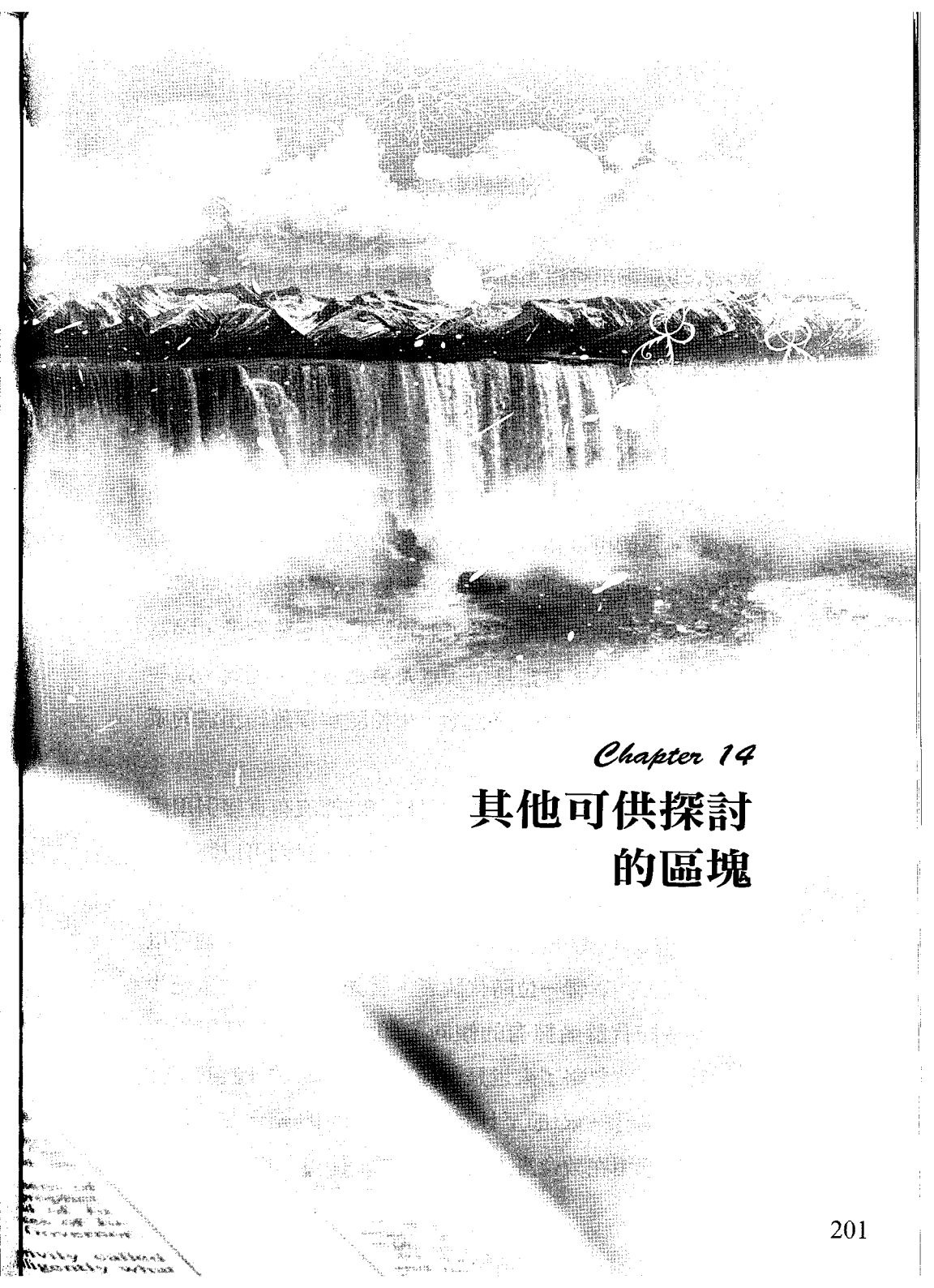
那麼我們可以先從稱義這一個救恩層面開始。得救的人都是因信稱義。此外，稱義最終而言是一種替代性的行動。基督的義歸算給我們，而我們的罪則歸在基督身上。我們「在基督裡稱義」（加二17）。接下來，改變生命的能力也是從基督而來。我們「在基督耶穌裡成聖」（林前一2）。聖靈的果子源自常在基督裡面（約翰福音第十五章）。這種與基督聯合的措詞非常類似加拉太書第三章的措詞。在談論稱義的上下文裡，保羅說我們「因信基督耶穌，都是神的兒子」（加三26）。然後他繼續說我們「在基督耶穌裡都成為一了」（加三28）。接著我們可以來看更明顯強調全體性的詞句：我們「歸為一體」地與神和好（弗二16），我們「在基督裡成為一身」（羅十二5），「是基督的身子」（林前十二27；弗一23）。

與基督聯合是一種有機的關係，這種關係包含救恩（包括稱義、成為後嗣和成聖）與合為一體以緊密的方式交織在一起。一個人不可能得救，除非他與基督聯合，而

與基督聯合就意味著成為唯一一種神子民的成員。

不過，時代論者很快就注意到，舊約的神子民並未享有我們與基督聯合的方式。基督在那時還沒有道成肉身；祂還沒有受死，祂也還沒有復活，祂亦還沒有差派聖靈下來。這時我們要問，舊約的人們是如何得救的呢？他們的得救是靠著期望這些工作，以及靠著預先「往後施行」（working backward）這些工作的果效——否則在舊約中就完全沒有救恩了。想要堅持只有一條救恩之道的時代論者和非時代論者，都必須承認這個結論。但如此一來，在以色列和教會之間的差別，基本上就只是神子民在基督來成就救恩之前和之後的差別。

這個含意可以用另一種方式呈現出來，那就是想想看猶太後裔的未來。這些人要如何得救，並獲得他們的產業呢？現在基督已經完成了祂的工作，救恩不再是一種預表和影兒，不再是一種期望或預嘗。救恩只能透過與基督聯合而來，沒有其他途徑。這個救恩（無論是在此時或是在千禧年）使猶太人和外邦人成為基督的「成員」。他們共同組成一群新人類。因此，我們此刻無法想像在基督這一位元首底下的新人類會被分成兩半。我們無法想像有一種千禧年，在其中的救恩是藉著與一人（末後的亞當、耶穌基督）聯合而來，但這時的聯合又被時代論的特色所破壞，這個特色就是神有兩種子民，並且有兩種產業和兩種結局，一個在地上，一個在天上。



Chapter 14

其他可供探討
的區塊



我們之前談到的要點具有最決定性的重要地位，它們可以製造我們跟時代論者的有效對話，而我現在想要指出可以引起進一步探討的其他幾點，其中有一些是我已經提過的。至少在某些情況下，它們可以輔助我們彼此討論的方式。

還可以探討的題目

- 一、在整本聖經當中，希伯來書最廣泛地討論對舊約的詮釋。我們可以藉著研究整本希伯來書，來努力發展釋經的原則，而這些原則就會影響我們對舊約的理解。
- 二、馬太對舊約的引用提供了無可辯駁的應驗例子，因為他的引用公式常常是：「這是要應驗」。因此，這些引用也可以提供一個起點，來檢驗解釋舊約預言的原則。
- 三、雖然啟示錄第廿一章1節至廿二章5節沒有直接引用舊約，但卻充滿了舊約的措詞和暗示。我們可以將討論集中在啟示錄第廿一章1節至廿二章5節所呈現出來的圖畫如何應驗舊約的預言。就我看來，這種討論可以從兩方面影響一位時代論者。首先，它可以挑戰至少某些時代論者擁有的傾向，即太專注於千禧年的應驗，以致忽略了來世是一種更偉大的應驗。其次，啟示錄第廿一章1節至廿二章5節把天和地結合在一起。它把應用在教會身上的圖像（加四26）和針對以色列

的舊約預言（例如賽六十19-22；以西結書第四十七章）結合在一起。因此，有關神只有一種子民的問題，以及有關字面應驗的性質的問題，在這種背景下就可以被有效地提出來了。



後記

自從《認識時代論者》在1987年首次出版以後，我們已經看到修正的時代論和支持「神只有一種子民」的時代論有進一步的發展（正如我在第三章對他們的描述）。我們特別可以透過布萊辛（Craig A. Blaising）和波克（Darrell L. Bock）所編輯的《時代論、以色列和教會——尋找定義》（*Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition*, Grand Rapids: Zondervan, 1992）來檢視最近期的發展。^{註1} 這些發展加強了本書所指出且想要推廣的方向。這些發展跟我在1987年所看到的些微發展是一致的。因此，本書從1987年到現在都仍然是適用的。

註1 我們也應該注意時代論研究小組（Dispensational Study Group）持續主辦的討論。他們每年開一次會，這個會議跟福音派神學協會的國際年度會議有關。在1989年11月，該小組以拙著當作討論的焦點，並將結果發表於*Grace Theological Journal* 10（1989）：123-164。

此外，時代論研究小組在1990年討論的主要內容發表於*Grace Theological Journal* 11（1990）：137-169。



有形的國度

不過，由於我收到一些來自時代論讀者的回應，所以我希望澄清和加強三點。第一點是關於對未來有「以色列在地上的有形國度」的期待，如卡立恩（Paul S. Karleen）所闡述的那樣。^{註2} 很多時代論者（甚至包括修正的時代論者）認為這種對有形國度的期待，構成了主要的爭論焦點，以及造成他們和聖約神學家之間有難以消除的分野。

不過，讓我們來仔細定義和理解，我們所期待的究竟是哪一種「地上的有形國度」。我同意何克馬所強調的觀點，來世既包括新地，也包括新天（啟廿一1）。^{註3} 此外，我認為這新地是舊地的轉變和更新，就像復活的身體是舊身體的一種轉變一樣（腓三21）。這新地將是有形有體的，正如耶穌復活的身體可觸摸到骨肉一樣（路廿四39）。

從哥林多前書第十五章44-46節來看，改變後的身體確會是「屬靈的」。但這種新身體的「屬靈」性質，是跟被聖靈充滿有關，而且也跟這身體是由聖靈所建造和賦予活力有關。「屬靈的」並不是指沒有形體或非物質，而

註2 這一句話出自卡立恩的評論和回應，〈認識聖約神學家：對前提的研究〉，*Grace Theological Journal* 10（1989）：132。另外可參考我的評論，〈回應卡立恩的論文「認識聖約神學家」〉，*Grace Theological Journal* 10（1989）：148-149。

註3 Hoekema, *The Bible and the Future*（Grand Rapids: Eerdmans, 1979）

是指一種末世的秩序，這種秩序與「自然」秩序、末世之前的秩序相對。因此，新地在本質上會是有形有體的。在這片新地上，所有蒙救贖的以色列人都會享有國度的治理權。正如啟示錄第五章10節所說的：「他們……在地上執掌王權」。馬太福音第五章5節也應許說：「溫柔的人有福了，因為他們必承受地土。」簡言之，我的確相信在未來有「地上的有形國度」，而且我認為若不相信這一點，就是一項重大的錯誤。

毫無疑問地，時代論者仍然不會滿意我的看法。他們所想的是以色列的千禧年國度，一個建立在這塊舊地而非新地上的國度。他們之中很多人（但不是全部）^{註4}認為必須在這裡作一個徹底的區分，因為他們仍然想像來世的新地跟目前這片土地是完全不同且毫不相干的。只有千禧年的土地會跟目前這片土地有實質的連續性。但在此處沒有好的溝通是非常危險的。他們所謂的「新地」並不是我所指的新地。相反地，我所指的新地跟他們所說的千禧年土地幾乎沒什麼差別。事實上，我認為新地甚至比他們想像的還要好。在那裡一切罪惡都消失了。

猶太信徒在未來的角色

第二個主要論點是關於這個未來的國度是「給以色列

註4 David L. Turner, "The New Jerusalem in Revelation 21:1-22:5: Consummation of a Biblical Continuum," 這篇文章出現在布萊辛和波克所編的*Dispensationalism, Israel and the Church*, pp. 264-292, 有益地強調了在千禧年和來世之間的連續性。



列」的。在這一點上，即便是修正時代論者和改進的時代論者，都努力要與非時代論的前千禧年派劃清界限。

國度是「給以色列」的，這究竟是什麼意思？我與絕大多數聖約神學家一樣，認為猶太信徒和外邦信徒要一起繼承給亞伯拉罕和大衛所領受的應許。但另一方面，時代論者非常堅持忠心的猶太人，身為一個獨特的種族和國家，將在千禧年國度裡具有一種獨特的角色。那麼，忠心的猶太人在基督第二次降臨以後的國度裡，將具有哪一種獨特的角色呢？

再一次地，我們必須小心地理解各人心中實際想的是什麼。站在聖約神學的立場上（這也是我的立場），我們可以強力地主張在神國裡有各種民族的人。今天的教會裡已經有很多不同種族的人了：猶太人、吉普賽人、波蘭人、立陶宛人、蓋楚瓦人、中國人、緬甸人、班圖人、卡曼其人等等。在新約各個時期，外邦基督徒和猶太基督徒各自都保留了獨特的風俗和種族習慣。外邦人不需要變成猶太人，猶太人也不需要變成外邦人（例如，他們可以繼續給自己的小孩行割禮，並遵守摩西的規條，徒廿一21）。

因此，我們完全有理由相信，這種奇妙的多樣性展現出基督身體的某種榮耀。就這一點而言，這種多樣性會繼續出現在第二次降臨以後的轉變裡（啟廿一24）。在人們中間的種族、社會、甚至是地理上的多樣性，與基督身

體的屬靈合一並不矛盾。

所以，在聖約神學中，強調一種神子民在基督裡的合一，與承認種族的多樣性毫無衝突。相反地，幾乎所有現今的時代論者都樂意承認，只有一種在基督裡的得救之道。藉著與基督聯合，猶太人和外邦人一樣享有在基督裡的平等屬靈特權。

因此，聖約神學家和時代論者在現今的差異其實沒有看起來那麼大。聖約神學家能夠承認猶太信徒的某些重要種族特色；而時代論者也能承認所有族群共同享有某些重要的特權。

然而，有一些重要的差異仍然存在。時代論者相信，猶太信徒這個族群在未來會有一種獨特的信仰地位和角色；聖約神學家不同意這點。我認為，若要讓事情有所進展，我們必須將討論的焦點清楚地放在這個議題上。

我們可以藉著說明這個關鍵議題談的不是什麼，來進一步闡述它談的是什麼。我們不懷疑猶太信徒可能會保留他們在種族、社會、地理、或其他方面的多彩多姿的特色。他們當然可能保留這些特色，而且這些特色甚至可以對基督身體裡的多樣性造成正面的貢獻。其次，我們也不懷疑猶太信徒會繼承舊約的土地和國度應許，他們將來當然會繼承。換句話說，我們沒有懷疑未來的「地上有形國度」是「給以色列」的。^{註5}

註5 不過，更好的說法可能是以色列信徒可以進入國度。參Bruce K. Waltke, "A

這個議題要談的是，這個「地上有形國度」是否也是給外邦信徒的。猶太信徒在未來的某個時期，是否擁有外邦信徒所沒有的一些獨特祭司特權或信仰福份？「給以色列」這句話實際要指的意思，是不是「給以色列但不給外邦人」？或者這句話是指，「給以色列，也給透過與基督聯合而繼承這些福份的外邦信徒」？傳統時代論者堅持前者，而聖約神學家堅持後者。

因此，當人只是問猶太人是否在未來的國度裡具有一種獨特的角色時，這樣的討論是不夠清楚的。這個討論完全是取決於現在所談的是哪一種獨特角色。若是指種族的特色，那麼答案是肯定的；若是指獨特的信仰或祭司特權，或是指其他信徒得不到的福份，那麼答案就是否定的。

正如我在第十三章所說的，時代論者發現自己在這方面陷入一個兩難的困境。他們想要堅稱只有一條在基督裡的得救之道；但接著他們又與保羅在加拉太書第三章的論證相衝突。保羅在那裡證明，在基督裡因信稱義的事實必然會導致一項結論，那就是外邦人會擁有像猶太信徒一樣的信仰特權。既然保羅的論證是建立在有關得救之道的核心事實上，那麼這個論證就必定適用於基督第二次降臨後的未來國度。到那時，猶太信徒的確會享有大衛國度的

Response.” 這篇文章出現在布萊辛和波克所編的 *Dispensationalism, Israel and the Church*, p. 352.

祭司特權和君王特權。但我們沒有任何聖經根據可以說，外邦信徒不會平等地享有這些特權。此外，這種把外邦人排除在外的觀點與加拉太書第三章相抵觸，所以這種觀點是違反福音的。因此，外邦人應該被包括在內，而不是被排除在外。

然而，當外邦人被包括在這信仰特權之內時，區別時代論和聖約神學的前千禧年論的最重要特徵也就消失了，而用時代論這個詞來標誌前者的立場也就不再有意義了。^{註6}

註6 「如果一個人想像有一種猶太人的千禧年，那時國度會交還給地上的以色列民族，那麼時代論一詞還是有用。但如果在基督再來以後，以色列民族的角色只是指它的餘民地位，他們與外邦人永遠平等，都是神唯一一種真子民，在地上沒有任何獨特的角色，那麼時代論一詞就容易產生誤導，應該不再使用。」（同上，頁354）

讓我們更明確地說明這裡的含意。從理論上來說，我們可以想像一種情況，即在未來的國度裡，猶太基督徒主要是住在巴勒斯坦的土地上，而外邦基督徒主要是住在其他地方。這種地理位置的獨特性不是問題。但是，時代論者想要在一塊特別的土地上（即巴勒斯坦），找出獨特的信仰意義來，使這片土地與其他地方有所分別。不可否認地，迦南地在舊約時期擁有這種意義，因為（我認為）它象徵在基督裡承受世界為業（羅四13；來十一16）。但假設我們現在宣稱，未來的某個空間或土地是特別聖潔的，或特別算是神應許的應驗。那麼外邦人也必須同樣有份於這個產業，否則我們就會違反加拉太書第三章的教導。

我們不只是一要跟傳統時代論所說的一樣，外邦和猶太基督徒都會繼承與地上有別的天上產業。這種立場會剝奪猶太基督徒繼承屬地層面的福份的權利。而這就等於是全然不顧時代論者所看為最寶貴的所有舊約應許。

我們也不是要說加拉太書所提到的只是一種狹義的「屬靈」福份。因為這種說法等於是（根據時代論者的理解），猶太基督徒（而不是外邦基督徒）在未來將會繼承物質層面的福份。外邦人現在應該儘可能熱心地尋求神的全部祝福。如果他們缺少什麼，即便只是未來的次要「物質」福份，他們也有理由行割禮，並且變成十足的猶太人，以免缺少這些額外的福份。但這種額外福份的觀點，正是保羅極力反對的。

這裡的危險不是如同時代論者所認為的，聖約的一致性會自動地剝奪以色列

沒有任何時代論者曾提出一個可以巧妙避開這基本困境的方法：唯一的救恩之道就是透過與基督聯合。而與基督聯合就帶來完全享有一切的福份，無論我們是猶太人或外邦人。未來永遠不會消除基督所成就的事。這就是加拉太書第三章的含意。因此，加拉太書第三章是一塊絆腳石，時代論者對未來的觀點必定會在其上跌成碎片。

我個人非常贊同和欣賞改進的時代論者所從事的研究，他們已經跨越了傳統時代論的某些特點。我很高興看到他們正在作的改變，因為對我來說，他們所表達的聖經真理似乎比前人更為準確。我也很欣賞他們作品裡所透露出來的和解語氣。不過，他們的立場本身是不穩定的。我不認為他們最終能在傳統時代論和聖約神學的前千禧年論之間，創造出一個神學的避難所。他們自己的言論所製造出來的力量，最可能把他們帶到像賴德那樣的聖約神學的前千禧年論裡。

象徵的深度

最後，我仍然相信預表的領域是特別關鍵的（第十一章）。認識舊約啟示^{註7} 本身所具有的象征深度，會

.....
列信徒的產業繼承權（其實並不會），這裡的危險反而是時代論者不合理地把外邦人排除在外，使他們無法得到猶太人在未來透過基督將會擁有的完整特權。

註7 請注意我並非只是把預表視為後人評論先前事件所得出的產物，而是認為這些事件在原始上下文的意義已經暗示了這些預表。聖經啟示具有的以神為中心的特質，會要求我們從一開始就不能採取直接解釋的路線。

打破字面（直接解釋）主義者對神跟人溝通的性質所作的假設。一旦處理掉這些假設，就可以看到神對祂應許的信實，跟應驗的確切形式所具有的靈活性是和諧一致的。這種靈活性可以幫助我們把新約關於應驗形式的教導看得最為重要。

✎ 英文參考書目 ✎

為了方便的緣故，我將許多作品按照它們的千禧年立場來分類：

Disp. 代表時代論的前千禧年派；

Classic premil. 代表傳統或歷史的前千禧年派；

Amil. 代表無千禧年派；

Postmil. 代表後千禧年派。

Allis, Oswald T. *Prophecy and the Church*. Philadelphia:

Presbyterian and Reformed, 1945. **Amil.**。典型反對時代論的作品。

Barker, Kenneth L. "False Dichotomies Between the Testaments," *Journal of the Evangelical Theological Society* 25 (1982): 3-16. 溫和時代論者（接近**Classic premil.**），呼籲建立友好的關係。

Barr, James. *The Semantics of Biblical Language*. London: Oxford University Press, 1961.

Bass, Clarence B. *Backgrounds to Dispensationalism: Its Historical Genesis and Ecclesiastical Implications*. Grand Rapid: Eerdmans, 1960.

Beecher, Willis Judson. *The Prophets and the Promise*. New York: Crowell, 1905.

Berger, Peter L., and Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin, 1967.

Berkhof, Louis. *The Second Coming of Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 1942. **Amil**.

Black, Max. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1962.

Boettner, Lorraine. *The Millennium*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1958. **Postmil**. 概述主要的觀點，反對時代論。

Chafer, Lewis Sperry. "dispensationalism," *Bibliotheca Sacra* 93(1936):390-449. **Disp**.

_____. *Dispensationalism*. Dallas: Dallas Seminary Press, 1951. **Disp**.

Cox, William E. *An Examination of Dispensationalism*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1971. **Amil**. 簡要，好戰。

Darby, John Nelson. *The Collected Writings*. Reprint. Ed. William Kelly. Oak Park, Ill.: Bible Truth Publishers, 1962. **Disp**. 時代論的基要著作。

_____. *Letters of J. N. D.* Reprint. 3 vols. Sunbury, Pa.: Believers Bookshelf, 1971. **Disp**.

Dodd, Charles Harold. *According to the Scriptures: The*

- Substructure of New Testament Theology*. London: Nisbet, 1953. Dodd最後變成現代主義者，但他擅於揭露以新約引用舊約作為前提的應驗觀。
- Dollar, George W. *A History of Fundamentalism in America*. Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, 1973. 從時代論者的角度來描述美國時代論的歷史發展。
- Ehlert, Arnold D. *A Bibliographic History of Dispensationalism*. Brand Rapids: Baker, 1965. **Disp.** 缺點在於著重把「時代」當作救贖的時代，而不是描述現代時代論的特色。
- Fairbairn, Patrick. *The Interpretation of Prophecy*. Reprint. London: Banner of Truth, 1964. 重印一本出色的早期作品。
- Feinberg, Charles L. *Millennialism: The two Major Views. The Premillennial and Amillennial Systems of Biblical Interpretation Analyzed and Compared*. Third and Enlarged Edition. Chicago: Moody, 1980. First and second editions under the title *Premillennialism or Amillennialism?* **Disp.** 一本標準的時代論著作。
- Fish, Stanley E. "Normal Circumstances, Literal Language, Direct Speech Acts, the Ordinary, the Everyday, the Obvious, What Goes Without Saying, and Other Special Cases," *Critical Inquiry* 4(1978): 625-44. Reprinted



in Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. Pages 268-92. 世界觀的角色，以及在意義的決定上的詮釋標準。

Fuller, Daniel P. "The Hermenerutics of Dispensationalism." Th.D. dissertation. Northern Baptist Theological Seminary, Chicago, 1957. **Classic premil.**

_____. *Gospel and Law: Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology*. Grand Rapids: Eerdmans. 1980.

Gaebelein, A. C. *The Prophet Daniel: A Key to the Visions and Prophecies of the Book of Daniel*. New York: Our Hope, 1911. **Disp.**

Gaffin, Richard B. "Systematic Theology and Biblical Theology," in *The New Testament Student and Theology*. Vol. 3 Ed. John H. Skilton. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1976. pp. 32-50.

_____. *The Centrality of the Resurrection: A Study in Paul's Soteriology*. Grand Rapids: Baker, 1978. **Amil.**

_____. *Perspectives on Pentecost: Studies in New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit*. Grand Rapids: Baker, 1979.

Grant, James. *The Plymouth Brethren: Their History and*

- Heresies*. London: W. H. Guest, 1875.
- Hendriksen, William. *Israel in Prophecy*. Grand Rapids: Baker, 1974. **Amil**.
- Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979. **Amil**.
- Hughes, Philip E. *Interpreting Prophecy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976. 對聖約神學的無千禧年論的一種半流行闡述。
- Jensen, Irving L. *Jensen Bible Study Charts*. Chicago: Moody, 1981. **Disp**.
- Kent, Homer A., Jr. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary*. Grand Rapids: Baker, 1972. **Disp**.
- Kline, Meredith G. *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963. **Amil**.
- _____. *The Structure of Biblical Authority*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- _____. “The Covenant of the Seventieth Week,” in *The Law and the Prophets*, ed. John H. Skilton. Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1974. Pages 452-69. **Amil**. 討論但以理書第九章的關鍵經文。
- _____. *Images of the Spirit*. Grand Rapids: Baker, 1980. 舊約聖經神學，包括舊約制度中的象徵性言外之意。



- _____. *Kingdom Prologue I*. South Hamilton, Mass.: Meredith G. Kline, 1981.
- Kraus, Clyde Norman. *Dispensationalism in America: Its Rise and Development*. Richmond: Knox, 1958.
- Ladd, George E. *Crucial Questions About the Kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1952. Classic premil.
- Lindsey, Hal. *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids: Zondervan, 1970. 流行時代論的被提理論。
- Longenecker, Richard N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- McClain, Alva J. *The Greatness of the Kingdom: An Inductive study of the Kingdom of God*. Chicago: Moody, 1959.
- Disp.**
- Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925*. New York and Oxford: Oxford University Press. 1980.
- Mauro, Philip. *The Gospel of the Kingdom: With and Examination of Modern Dispensationalism*. Boston: Hamilton Brothers, 1928. **Classic premil.**
- _____. *The Hope of Israel*. Swengel, Pa.: Reiner, 1929.
- _____. *The Seventy Weeks and the Great Tribulation: A Study of the Last two Visions of Daniel, and of the Olivet*

- Discourse of the Lord Jesus Christ*. Revised. Swengel, Pa.: Bible Truth Depot, 1944.
- Newell, William R. *Hebrews Verse by Verse*. Chicago: Moody, 1947.
- Patte, Daniel. *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*. Missoula, Mont.: Scholars, 1975.
- Pentecost, J. Dwight. *Things to Come: A Study in Biblical Eschatology*. Findlay, Ohio: Dunham, 1958. **Disp.** 完整提出末世論的細節。
- Pieters, Albertus. *The Seed of Abraham*. Grand Rapids: Zondervan, 1937.
- Radmacher, Earl D. “The Current Status of Dispensationalism and Its Eschatology,” in *Perspectives on Evangelical Theology*, ed. Kenneth S. Kantzer and Stanley N. Gundry. Grand Rapids: Baker, 1979. Pages 163-76.
- Reese, Alexander. *The Approaching Advent of Christ: An Examination of the Teaching of J. N. Darby and His Followers*. London: Marshall Morgan and Scott, n.d. **Classic Premil.**
- Ridderbos, Herman N. *Paul and Jesus: Origin and General Character of Paul's Preaching of Christ*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1958. **Amil.**
- _____. *The Coming of the Kingdom*. Philadelphia: Presbyterian



and Reformed. 1962.

_____. *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Robertson, O. Palmer. *The Christ of the Covenants*. Grand Rapids: Baker, 1980. **Amil.**

Ryrie, Charles C. *The Basis of the premillennial Faith*. New York: Loizeaux Brothers, 1953. **Disp.**

_____. "The Necessity of Dispensationalism," in *Truth for Today*, ed. John H. Walvoord. Chicago: Moody, 1963. **Disp.**

_____. *Dispensationalism Today*. Chicago: Moody, 1965. **Disp.** 時代論的一本導論。

Sandeen, Ernest R. *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Sauer, Erich. *The Dawn of World Redemption: A Survey of Historical Revelation In the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1953. **Disp.** 時代論的溫和形式，容許多重的應驗。

_____. *The Triumph of the Crucified: A Survey of Historical Revelation in New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1953. **Disp.**

_____. *From Eternity to Eternity: An Outline of the Divine*

Purposes. Grand Rapids: Eerdmans, 1954. **Disp.**

Scofield, Cyrus I., Ed. *The New Scofield Reference Bible. The Holy Bible containing the Old and New Testament. Authorized King James Version*. New York: Oxford, 1967. **Disp.**

_____. *The Scofield Bible Correspondence School, Course of Study*. 7th ed. 3 vols. 沒有註明出版地或出版社。 **Disp.**

(這本書的封面表明這個版本跟一些後期的版本不同，這個版本確實是司可福所著作的。此外，西敏神學院圖書館所存留的這個副本是從C. G. Trumbull的藏書繼承過來的，這個副本正面有一段手寫的文字：「作者致親愛的Charles Gallandet Trumbull……」顯然司可福宣稱自己是『作者』，而不只是最後的編者而已)。

_____. Ed. *The Scofield Reference Bible. The Holy Bible containing the Old and New Testaments. Authorized Version*. 新的和改善過的版本。 New York: Oxford, 1917.

Silva, Moises. *Biblical Words and Their Meaning: And Introduction to Lexical Semantics*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.

Tan, Paul Lee. *The Interpretation of Prophecy*. Winona Lake, Ind.: BMH Books, 1974. **Disp.**

- Van Gemeren, Eillem A.. "Israel as the Hermeneutical Crux in the Interpretation of Prophecy," *Westminster Theological Journal* 45(1983): 132-44.
- _____. "Israel as the Hermeneutical Crux in the Interpretation of Prophecy (II)," *Westminster Theological Journal* 46 (1984): 254-97.
- Vos, Geerhardus. *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church*. Reprint. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1972. **Amil**.
- _____. *The Self-Disclosure of Jesus: The Modern Debate About the Messianic Consciousness*. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- _____. *The Pauline Eschatology*. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans, 1961. **Amil**.
- _____. *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans. 1966.
- Walvoord, John F. *The Millennial Kingdom*. Grand Rapids: Dunham, 1959. **Disp**.
- Walvoord, John F., and Zuck, Roy B. *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures by Dallas Seminary Faculty*. Wheaton, Ill.: Victor, 1983.
- Wyngaarden, Martin J. *The Future of the Kingdoms in Prophecy and Fulfillment: A Study of the Scope of*

“Spiritualization” in Scripture. Grand Rapids: Baker,
1934.