

# 圣经教导男女平等

## The Bible Teaches the Equal Standing of Man and Woman

腓力·佩恩

Philip B. Payne

原文最初以《圣经教导男女平等》("The Bible Teaches the Equal Standing of Man and Woman"),发表于《普里西拉论文》2015年冬季季号29.1, 第3-10页。Priscilla Papers 29 no. 1 (Winter 2015) 3-10

《圣经》在性别问题上是否前后存在分歧？许多备受推崇的福音派学者认为圣经在肯定两性平等和两性角色之间存在张力。在不曲解《圣经》经文的基础上，我们能否达成前后一致的立场？是否需要系统神学的祭坛前牺牲良好的解经？毫无疑问，良好的解经和良好的系统神学是齐头并进的。在过去四十一年里，我以祷告的心对经文中一些明显自相矛盾之处苦苦思索，如今我可以诚实地说：经文已经更新了我之前的理解。从创造到新造，《圣经》在性别问题上向教会和婚姻传达的信息一贯是在肯定男女平等。

### 《旧约》中的女人

#### 创造之初和堕落之后的女人

《创世记》展示人类受造的状态是两性平等，而非男性领导<sup>1</sup>。创世记的教导是男人与女人按照上帝的形象平等地受造，也共同治理这地(创1:26-27)。他们的平等不仅限于在上帝面前属灵地位上的平等，也包括对地球治理权上的平等。上帝祝福男人和女人，并且在28节吩咐他们：“生养众多，遍满地面，治理这地；和管理……地上各样行动的活物。”

创造的故事结构以女人的被造为达到高潮，以此满足了男人对于配偶的需求(创2:18, 20)。经文描述女人被造是要成为男人的 *‘ezer kənegédō*，字面意思就是“与他相配的力量”。不幸的是，这里的 *‘ezer* 经常被译为“帮助者”，在英文中该译文暗含下属或仆人之意。然而，圣经从来不曾表示 *‘ezer* 为“帮助者”时暗含“仆人”之意。相反，*‘ezer* 一词几乎一致都用来描述上帝为祂子民的拯救者、力量或能力<sup>2</sup>。最具权威的希伯来字典列出 *‘ezer* 一词在圣经中的意思为“帮助、协助、能力、力量”，但不是“帮助者”<sup>3</sup>。有三处 *‘ezer* 被译为军事保护者<sup>4</sup>。这些经文的上下文中没有一处认可这样的结论说：作为 *‘ezer*，上帝抑或女人，是男人的下属<sup>5</sup>。

第二个词是 *kənegédō*，该词是 *kē*(作为)、*negéd*(在...前面)和 *ō*(他)三者的结合。*Nāgīd*，与 *negéd* 一词相关的名词，指面前的人，意为(耶和華)所宣告来领导的人<sup>6</sup>。所以，如同 *‘ezer, kənegédō* 译为上级或平级比译为下属更为合适。《创世记》第二章中所用的短语 *‘ezer kənegédō* 没有任何暗含上帝造女人是为做男人的下属以帮助他的意味。恰恰相反，它强调了她作为男人平等的伙伴的力量，使他不

再孤独。她是他的配偶：是与之配搭管理世界的伙伴和朋友。有她他才得以成全，因此两人一起生养众多，管理这地。

与此类似，《创世记》关于创造的叙述一点也没有给予男人在地位或者权力上凌驾于女人的优越性<sup>7</sup>，却从始至终强调他们的平等性。上帝用男人的肋骨造出女人，男人认出她来，就说“这是我骨中的骨，肉中的肉”(2:23)，因为他俩有着共同的实质(2:21-23)。“父亲和母亲”之间没有等级差异(2:24)。在婚姻中，他们“连合”成为“一体”(2:24)。双方都赤身露体，却不觉羞耻；他们共享纯真(2:25)。他们共同面对诱惑，共同违背上帝的命令(3:6)。他们共同意识到自己是赤身露体，又共同编织遮蔽身体之物(3:7)。他们共同躲避上帝(3:8)，共同因违背上帝的命令而羞于见上帝。他们共同推脱罪责(3:12-13)。上帝对他们两个都直接说话，指出了他们因罪而招致的具体后果(3:9-13, 16-19)。他们都为各自的行为负责。因此，《创世记》二到三章描述的是两性平等，而非赋予男人高于女人之权柄的“创造的秩序”<sup>8</sup>。

男性高于女性并非上帝原初的设计。《圣经》首次提及男人管辖女人是在《创世记》三章第16节：“你丈夫必管辖你”，该节被认为是堕落的直接后果。对此，即使是杰出的男性的等级论者也赞同说“这里并非是规定了男女应然的状态”<sup>9</sup>。如同堕落后其他后果一样，这也是一个负面的改变。为了使之与创造故事中的男性领袖权相洽，等级论者说《创世记》三章16节所言是有关没有爱的管辖的开始，而非男人全面辖制女人<sup>10</sup>。然而，经文没有说只有无爱的男性管辖才是堕落的后果；经文说男人管辖本身就是堕落的后果。《创世记》三章16节使用了一个最为普通的词：“管辖”，该词本身并无坏的管辖之意。该词甚至用于上帝的管辖，那当然不是坏的管辖！两本主要的《圣经》希伯来字典分析了《旧约》中使用该词的每一种情况，没有一个带有负面的意思<sup>11</sup>。这个词没有暗示坏的管辖的意思，而是简单地意味着“管辖”。

由于男人管辖女人本身是堕落的后果，那在堕落之前男人肯定没有管辖女人。男人管辖女人的实际后果，即便在最好的情境之中，也是女人被剥夺了上帝创造时所赋予其与男人同等的权柄。不仅如此，堕落的本性使得许多男人利用他们的权柄来虐待女人。上帝所应许要打碎蛇脑袋的(创3:15)的女人的后裔——基督，已经战胜了人的堕落。所以，我们应当抵制而非助长人之堕落所招致的悲惨后果，包括男人对女人的管辖。

#### 《旧约》其余部分的女人

《旧约》称赞了许多领导男人的女人，包括妻子和母亲。经文描述在上帝祝福之下作领袖的女人，没有丝毫暗示她们因性别而不具备领导资格。女先知米利暗是上帝派来“作领袖”的(弥6:4；参出15:20-21)。底波拉是“耶和華所兴起的”士师之一，“拯救以色列脱离他们仇敌的手”(士2:16, 18；4:10, 24；5:1-31)，她是女先知，是全以色列最高的领袖(4:4-5)。她作为一位妻子和母亲(5:7)，有权柄吩咐以色列的军事统帅巴拉“去！”(4:6, 14)，然后他就去了。他们共享权柄、共同指挥；巴拉作为军事统帅，底波拉作为最高指挥官。王后以斯帖有足够的力量来消灭哈曼一家人，和恨犹太人的75,000人(斯7:1-10；9:1-32)。她和末底改一起，“以全权写信……以斯帖下令要守普珥日”(斯9:29-32)。《圣经》称赞示巴的女王(王上10:1-13；代下9:1-12)和迦勒底的王后(但5:10-12)。希伯来文的“王后”就是“国王”一词加

上表示阴性的后缀。《圣经》只对三个有此头衔的人加以表扬而无任何批评：这三人都都是女人。圣经提及犹太国的诸王时，总会记下或者直接写下王后的名字(参：耶13:18；29:2；王下24:15)。他们包括加冕的拔示巴(王上2:17-19)、玛迦(王上15:2, 10, 13)和尼护施他(王下24:8)。

在发现失落的律法书后，祭司们咨询女先知户勒大，听从她在灵性上的领导权。以色列的领袖们，包括国王、长老、先知、人民，都认定她的话来自神的启示(王下22:14-23:3；代下34:22-32)。以色列的男性领袖们因听从上帝借着女人之口所说的话，点燃了或许是以色列历史上最伟大的复兴之火(王下22:14-23:25；代下34:29-35:19)。

《旧约》没有一处提到上帝是因特殊境况而允许女人拥有这种政治或宗教上权柄来领导男人，也不曾提到这些都是经文原则中的特例。尽管以色列的两位女性统治者，亚他利雅(王下11:1-3；代下22:10-12)和耶洗别(王上18:4)，都是邪恶的，但是以色列大部分的王也是如此。圣经没有因女人不适于拥有对男人权柄而批评她们或者任何其他以色列妇女领袖。相反，《旧约》是作为正常现象展示那些拥有宗教和政治领袖权的女人的。

《旧约》中没有记载任何女性担当其领袖的惟一重要的社会和宗教领袖职位是祭司的职分。显然的理由是会联想到某些异教崇拜，其中有女祭司和庙妓或者宗教性的性活动仪式，而这是《申命记》二十三章17节所禁止的。上帝一再禁止他的百姓效法周围列邦不道德的恶行<sup>12</sup>，而设立女祭司也会在人眼中被看为如此。然而，《旧约》的理想是要以色列的百姓成为“祭司的国度，圣洁的国民”(出19:6)。《以赛亚书》六十一章6节预言将来所有上帝的百姓“会被称为耶和华的祭司，被命名为我们神的仆役。”上帝在《新约》的教会中赋予其所有百姓祭司的职分(彼前2:9)。

《旧约》里先知启示了上帝对女人承担更伟大先知性角色的心意。摩西说：“惟愿耶和华的百姓都受感说话，愿耶和华把他的灵降在他们身上！”(民11:29)。约珥宣告了上帝的愿望：“我要将我的灵浇灌凡有血气的。你的儿女要说预言……在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女。”五旬节那天，这个应许实现了(徒2:14-21)。

上帝甚至在最伟大的先知角色中使用女人：圣经中极其重要的部分是她们受圣灵感动后写下的。这些部分包括米利暗之歌(出15:21)、底波拉(士5:2-31)和哈拿的祷告(撒上2:1-10)。在《新约》中，上帝继续用这种方式通过女人说话，上帝通过伊丽莎白的颂歌(路1:25, 42-45)和马利亚的尊主颂说话，这是对圣经做出的第一个基督性的表述(路1:46-55)。这与排除女人对男人的领导权相反，上帝赋予女人在世俗领域和神圣领域中均有领袖权。

## 耶稣和女人

耶稣的一切言行成为我们的榜样：像对待男性一样平等地对待女性、绝不辖制或限制女人的角色(太12:49-50；15:38；25:31-46；可3:34-35；路8:21；11:27-28)。他平等对待女人的方式违背了当时司法的、社会的和宗教的惯例。在司法事物方面，比如在通奸和离婚的司法处理方面，当时妇女的权利被剥夺，而耶稣却平等地对待男人和女人。当时的社会视女人的智力与道德都劣于男人，而耶稣

却尊重女人的才智和灵性能力，这点在祂最初是向妇人教导最重要的属灵真理时表现得非常明显，例如撒玛利亚妇人(约4:10-26)和马大(约11:25-26)。

在一个不接纳妇女接受宗教教育的文化中，耶稣却鼓励女人成为的门徒。比如：当马利亚以门徒的姿势和位置“在耶稣脚前坐着听祂讲道”时，耶稣肯定了她“马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的”(路10:38-42)<sup>13</sup>。一般来说，耶稣时代的门徒是受训以传播拉比的教导的，通常自己要成为教师，而拉比的门徒总是男性。耶稣同时教导男女门徒则暗示了祂想让女人和男人一样成为宗教老师。

但是，耶稣只选择了男人作为最初的十二个门徒，而此十二人在早期教会处于受人尊敬的领袖地位，这是否意味着耶稣因此而排斥女人作教会领袖？不是。只选择男人作为十二门徒在逻辑上并不排斥女人作教会领袖，就如祂选择自由身的犹太人作十二门徒并不排斥外邦人或者奴隶作教会领袖。不管怎么说，早期教会最具影响力的两位使徒：主的兄弟雅各(徒15:13；加11:19)<sup>14</sup>和保罗，都不在十二使徒之列。但是，他们和犹尼亚这位妇人一样，也都是使徒<sup>15</sup>。既然十二门徒以外的使徒们成为教会的重要领袖，为什么十二门徒才应该成为作教会领袖的唯一标准呢？

那么，为什么耶稣选的全是男人而却连一个女人都没有选作他最早的十二门徒呢？尽管《新约》没有给出解释，但祂这样做或许是有两个原因：一是避开流言，二是作为以色列十二支派的象征。如果耶稣在夜里和妇女们一起聚会，尤其在旷野，比如在客西马尼园聚会，那就会引发不仅对耶稣也包括对十二门徒的道德质疑，而他们的正直品格恰是教会的基石。此外，耶稣选十二位自由身的犹太男人作他的门徒，刚好与以色列的十二个儿子相一致，强化了教会作为“新以色列”的象征意义。另外，耶稣选择女人为使徒(见上文)，这表明祂不想让他以十二位男人作门徒的选择成为排斥女人作教会领袖的由头。

耶稣也没有禁止女人向男人传扬福音。最早的基督宣教士是一位撒玛利亚妇人：“那城里有好些撒玛利亚人信了耶稣，因为那妇人作见证说...”(约4:39；28-42)。复活了的基督寻找的第一人、并且差她去宣传祂已复活且将升天见父神的福音的，是抹大拉的马利亚(约20:14-18)。既然“使徒”意为“被差遣的”，那就可以说抹大拉的马利亚乃是基督差遣到众使徒中的一位使。从基督对领袖的新定义，即领袖是谦卑的仆人式领袖(如：约13:3-17)，起码女性做领袖与男人作领袖一样是合宜的。

## 保罗和女人：平等的捍卫者

保罗多次肯定男女之间的平等性：他认为女人是与男人一同服事的，他肯定许诸多包含男女平等的神学真理，他明确地认定两性平等。

### 保罗肯定女人的服事

在《罗马书》十六章1-16节，保罗依次称呼其名的方式问候了十个他称为基督事工的同工，其中七个是女人：非比，是“坚革哩教会的执事”(16:1)，也是“许多人、包括我自己的领

袖<sup>16</sup>”(16:2); 犹尼亚, 是“在使徒中有名望的”<sup>17</sup>(16:7); 百基拉, “在基督耶稣里与我同工”(16:3, 参腓4:3); 马利亚、土非拿氏、土富撒氏、以及“为主劳苦的”彼息氏(罗16:6, 12)。《哥林多前书》十六章16节教导信徒要“顺服每位基督里同工劳苦的人”。《帖撒罗尼迦前书》五章12节把“在你们中间劳苦的人”等同于“治理你们的人”。在这点上再怎么强调都不为过: 保罗在不是简单地把她们作为信徒罗列出来, 而是作为服事的领袖。保罗在这里问候许多信徒, 但是他称之为领袖的只有十位, 而且其中七位是女人。余下的三位男人是亚居拉、安多尼古和暗伯利, 前两位则是和他们的太太们一起被提及, 强调他们共同的权柄。保罗在公开点名问候妇女领袖所占比例之高, 在整个古希腊文学历史中都无法与之相比, 这表明在早期教会中妇女领袖的比例对当时文化而言是独特的。

## 保罗的神学原则逻辑上包含了男女平等

保罗认定男人和女人平等地同有“上帝的形象”、同“在基督里”, 他们同等被赋予权柄治理这地, 一同受造, 一同蒙福。他神学观点中很多从逻辑上包含着男女平等, 这体现在: 仆人式的领导、在教会中和婚姻里的“彼此顺服”、在基督的身体里合二为一、信徒皆祭司、圣灵赐给众人、在基督里的自由、已然未至的末世论、新创造、以及在基督里“不分……男女”<sup>18</sup>。

## 保罗明确肯定男女平等

在《加拉太书》三章28节和《哥林多前书》十一章11节里, 保罗明确地主张女人和男人在教会生活中平等。

在《加拉太书》二章11节到三章28节, 保罗坚持认为在教会中差等对待社会群体, 也包括妇女, 这有悖于福音。他责备包括使徒彼得在内的犹太人基督徒, 因为他们有分别地对待外邦人基督徒, 甚至不和他们一起吃饭。保罗辩论到: 既然基督徒得救的身份是惟独在于基督, 那么, 按照种族、财富、性别来在教会中授予地位或特权就违背了福音: “并不分犹太人或希腊人、自主的或为奴的、男的或女的, 因为你们在基督耶稣里都成为一了。”既然那些都是社会中的分门别类, 而“在基督耶稣里”指的是教会, 那么《加拉太书》三章28节最明显的应用就是教会里的社会关系。彼得肯定“我们所亲爱的兄弟保罗”和“他所有的书信”智慧都“合乎圣经”(彼后3:15-16), 他借此为不平等地对待某个阶层信徒做了认罪悔改的表率。

有人说这段经文只关乎谁能得救, 而不涉及教会生活, 但他们误解了这段经文对于救恩的观点, 也忽略了这段话的历史处境和文化处境、以及此处用词表述的蕴意<sup>19</sup>。这段经文把救恩和个人在教会中的社会生活紧密联系起来。在保罗所有的著述中, 基督里的救恩不能与基督的身体亦即教会里的生活割裂开来。就文化背景而言, 《加拉太书》三章28节驳斥了犹太人日常的祷告: 感谢上帝使自己生来不是外邦人、不是奴隶、不是女人, 因为这些群体没有钻研律法的特权。保罗否认了这些群体差异必然肯定其反面: 每一个群体在教会的实际生活中地位平等, 因为他们在基督里都成为一了。

与《加拉太书》三章28节极为相似的经文是《哥林多前书》十一章11节: “然而在主里面, 女人不能没有<sup>20</sup>男人, 男人也不能没有女人”(译者注: 吕振中译本。该经文按英文

直译为: 然而在主里面, 女人不可与男人分离, 男人也不可

与女人分离)。保罗陈述这点的语境是肯定女人像男人一样, 可以在教会里的公众聚会中领导重要活动——祷告(不同层面的敬拜)和说预言(横向的敬拜。译者注: 中文圣经和合本常译为“讲道”)——只要她们不违背婚姻和基督徒道德<sup>21</sup>。因此, 否认“在基督里”男与女有分别, 至少必须应用到教会的这些领导活动中。这节经文的第一个词是“然而”, 希腊文用此字暗示着接下来的句子是整章最重要的点。保罗尽管命令女性得有不同的头发装束, 即“蒙头”(11:14-15), 但其要点是避免装束有不道德的暗示, 他要强调的最重要的一点是: 反对基于性别在基督里的分离。这就是他欢迎男人和女人都来以祷告和说预言的方式来领导敬拜活动的原因。

## 保罗肯定夫妻平等

保罗在《哥林多前书》第七章在最详细地谈论婚姻, 他明确提出男女在婚姻的十二个重大问题上都拥有同样的条件、机会、权利和义务。在每个问题上, 他都强调男女平等。他重复使用对称式的平衡词句表述来强调平等, 这一点在下面这十二个问题中可以看出: 保罗肯定丈夫和妻子彼此拥有对方(2节), 他们互相拥有婚姻的权利(3节), 互相有权拥有对方的身体(4节), 以及为彼此的性义务(5节)。丈夫和妻子都被要求不可分居或离婚(10-13节)。夫妇都让对方和他们的孩子们成为圣洁(14节)。若被遗弃则双方都有自由(15节)。都可能影响另一方得救(16节)。双方都有结婚的自由(28节)。双方单身时都专注于基督(32节和34节下), 而婚后则取悦于对方(33-34节上, 34节下)。保罗甚至说“丈夫没有权利主张自己的身子, 乃在妻子”(7:4)。理查德·海斯(Richard Hays)准确地指出保罗这一主张的革命性: “保罗提供了关乎婚姻的一个范式颠覆性的洞见: 婚姻是一种关系, 在这种关系中婚姻伴侣通过彼此顺服合而为一。”<sup>22</sup>

与此类似, 在《以弗所书》五章21-22节里, 妻子的顺服明显是彼此顺服的一个方面, 即在爱中彼此甘愿顺服<sup>23</sup>。保罗呼召妻子和丈夫彼此尊敬并相互建造。基督是包括妻子和丈夫(5:2)在内的所有信徒的榜样。保罗用强调性同谓表述“基督, 教会的头; 基督, 教会全体的救主”来将他在23节称之为“头”的基督等同于“救主”。基督作为“救主”是如何做的呢? 保罗解释道: “基督为教会舍己”(5:25)且“保养顾惜”教会(5:29)。这表明保罗在用“头”的众所周知的希腊意思“源头”, 重在表明基督是爱的源头和教会的滋养者<sup>24</sup>。保罗称呼丈夫们为妻子的“头”, 以此要他们追随基督做“头”的榜样, 去爱、滋养、顾惜他们的妻子(5:25-29)。是这种珍惜和滋养的爱, 而非高一等的权柄, 激励着妻子顺服丈夫(5:23)。

《圣经》认可妇女在家里的领袖地位。保罗平等地处理丈夫和妻子与他们子女的关系(弗6:1-2; 西3:20), 他告诉妻子们要“治理家务”(直译为“做家里的统治者”, 提前5:14)。如果这不是领导家庭, 是什么呢?

## 保罗和女人: 男权的捍卫者?

尽管保罗在许多地方肯定两性平等, 但认为他坚决捍卫男性主导教会的思想却一直存在。原因何在呢?

主要是因为对于几段经文极为流行的解释: 《提摩太前书》二章12节(“我不许女人讲道, 也不许她辖管男人”); 《提摩太前书》三章和《提多书》一章(惟有男性可以

成为教会监督); 以及《哥林多前书》十四章34-35节(“妇女在会中要闭口不言”)。以下的分析会揭露流行的解经对以上几段经文的错误解释, 并且表明保罗前后一致地主张两性平等。

## 《提摩太前书》二章12节

《提摩太前书》二章12节果真禁止女人教导、或者禁止女性拥有高于男人的权柄吗? 事实并不如此。保罗在《提摩太前书》二章11至12节这么说: “女人要学着一切顺服。我不许女人教导, [与此相连], 也不许她辖制男人。”<sup>25</sup> 在语法上, 保罗的禁止只适用于当时的情境, 而非特指普世性的禁止。保罗所说的“我现在不允许”, 用的动词是现在进行时, 该时态重在针对当时的禁止, 而非普世性的禁止, 尤其是他使用的语法为第一人称的现在陈述语气。

BDAG (译者注: 希腊文-英文新约字典)第150条如此定义这段经文的关键动词: “采取独立权柄的立场”。2011年版的NIV《圣经》恰当地将之译为“获取权柄”。在所有的文献记载中, 这个动词意为“获取权柄”时, 意味着未经授权地取得权柄。这节经文没有用《新约》中的标准动词“运用权柄”。即使主流等级主义者在其著作中研究该关键字, 他们也发现这并非保罗时代常用的“运用权柄”或“拥有权柄”等意思, 而是含有“获取权柄”之意<sup>26</sup>。因此, 这里保罗并非禁止女人拥有高于男人的权柄, 而是由于以弗所当时错误教导的危机, 他禁止女人未经授权而取得高于男人的权柄。

保罗没有禁止这两件事情: 女人教导和女人取得高于男人的权柄。他禁止一事情: 女人获取权柄去教导男人。这节经文里面, 希腊词 *oude* 一词连接两个要素: 即: “教导”和“取得权柄”, 这是保罗常用的连接方式<sup>27</sup>。为何保罗禁止女人取得教导男人的权柄呢? 他给出了两个原因。一、女人未获得教会认可的授权许可的权柄就教导男人, 这是她们对男人的羞辱, 他们本应当尊重男人, 因为女人受造出自男人(2:13; 参林前11:8; 11-12); 二、有些女人被假教师欺骗而跟随撒但(2:14; 参5:13-15)。保罗已经禁止假教师传讲未经授权的教导(1:3)。在此, 他类似地限制女人讲道, 她们是保罗认定为受假教师欺骗的唯一群体。

在《提摩太前书》二章12节, 保罗并非禁止像以弗所的百基拉(Priscilla, 《提摩太后书》四章19节有提及)那样的女人合宜地获得授权或得到认可的权柄。毕竟《使徒行传》以称赞的语气记载, 她“将神的道更为准确的讲给【亚波罗】”(美国新标准版, 徒18:26)。尽管路加和保罗在介绍亚居拉和百基拉时都按照希腊传统, 将丈夫的名字放在前面(徒18:2; 林前16:19), 而在每次介绍他们的事工时, 却有违希腊传统地把妻子百基拉的名字放在前面(徒18:18, 26; 罗16:3)。这就基本确定, 在夫妻二人的事工中, 百基拉如果不是主导, 她也起着重要作用。因此, 丝毫不意外, 在《提摩太后书》四章19-21节以及《罗马书》十六章1-16节这两份保罗最为详细的同工名单中, 他首先问候的是百基拉(Prisca, 这是更为尊重的称呼方式, 是保罗一贯所用的)。与此类似, 因为非比(Phoebe)是将保罗书信送去罗马的信使, 她自然会回答罗马基督徒关于此信的许多问题。因此, 她是该书信的第一位阐释者, 以此教导了成年男人。所有这些都表明《提摩太前书》二章12节绝非禁止像百基拉和非比这

样拥有合宜权柄的女人教导男人。这节敬畏单单是禁止女人未经授权就擅自用权柄来教导男人。

## 《提摩太前书》三章和《提多书》一章里监督的资格

保罗是否要求监督是男性? 实际上, 保罗鼓励每位信徒都渴慕做监督: 任何人若想要得监督的职分, 就是羡慕善工, 这话是可信的(提前3:1。译者注: 中文和合本译为“人若想要得监督的职分”, “人”在英文和希腊原文, 都是“任何人”的意思)。在希腊文里, “任何人”是一个包括男性和女性的词, 暗示着一扇向男人也向女人打开的门。保罗会鼓励女人羡慕一个被禁止的职分吗? 通过在第5节重申“任何人”, 且在《提多书》一章6节中将“任何人”作为与此处平行的监督资格的主体, 保罗均清楚表明“任何人”是他接下去继续论述的主题。与大多数译本相反, 在《提摩太前书》三章1-13节和《提多书》一章5-9节里, 在教会领导的资格上没有使用男性代词<sup>28</sup>。那又怎么解释《提摩太前书》第三章2节与12节, 以及《提多书》第一章6节里面的监督只做“一个妇人的丈夫”呢? 这个短语在希腊文里直译为“一个妇人的丈夫”。这里所说的不仅仅是“男人”, 而是“一个妇人的丈夫”; 这个短语应当被当作一个成语来看待。有人坚持把一个词抽出来, 即“男人”, 然后武断地将之与上下文隔开, 作为监督必须是“男人”的新要求。但此种荒谬, 等同于认为既然“撞后逃逸”为重罪, 则“逃逸”必定为重罪。包括等级论者, 大部分学者都认为此处做“一个妇人的丈夫”是排斥多妻者或对妻子不忠的丈夫作监督<sup>29</sup>。

然而, 有人坚持认为这段经文也将女人排除在外。这是将此成语解读出了两种意义: 一, 排除多妻者; 二, 监督必为男人。这种解释既无根据, 也将保罗有关做监督的其他多词组合的许多要求视为谬论。所有的监督都必须有“自己的家(室)”吗? (译者注: 英文为household, 中文和合本此处译为“家”, 实际是家室之意), 有奴隶, 并有多个孩子(译者注: 英文为children, 复数, 即多个孩子)、而且是年龄大到可以“信”且“凡事端庄”? 不仅如此, 既然《提摩太前书》三章11节认可女人作为执事的资格, 那么在12节里, 同样的表达方式: “一个妇人的丈夫”的要求就必不会将女人排除在外。因此, 把上文监督的条件“一个妇人的丈夫”理解为监督必须为男人, 这是武断且没有根据的<sup>30</sup>。

在语法上用阳性的词形指代包括男人和女人的群体只是希腊文的传统<sup>31</sup>。一位主张男权的杰出牧师兼教授主张说, 在整本《圣经》里, 所有对男人的禁止, 同样适用于女人。他说: “众所周知..... 在没有其他条件约束的情况下, 使用阳性指向术语的准则, 在范围上通常应当理解为包括两性”<sup>32</sup>。在《马可福音》第十章12节里耶稣对《申命记》第二十四章的解释证明了这点。“一个妇人的丈夫”所表达的一夫一妻的原则, 对男人和女人都适用, 如同“不可贪恋人的妻子”(出20:17)适用于丈夫或妻子, 夫妻均不可贪恋邻舍的配偶。所以, “一个妇人的丈夫”最准确和直接的翻译是“一夫一妻”, 因其最好地传达出希腊惯用的男性词形表达包含两性的意思, 并且也是12节中这个成语的原本意思。

## 《哥林多前书》十四章34-35节

因此, 《提摩太前书》第2章没有禁止所有女人教导男人

，或拥有高于男人的权柄。《提摩太前书》第三章和《提多书》第一章没有禁止女人作长老。但是《哥林多前书》十四章34-35节却命令女人在教会中闭口不言吗？确实是。实际上，这是整本《圣经》唯一一处命令女人闭口的经文。这几节经文的直白，且三次重复作为最重要的强调：“妇女在会中要闭口不言，像在圣徒的众教会一样，因为不准她们说话……因妇女在会中说话原是可耻的。”第35节甚至禁止受人尊敬的妇女、妻子，在教会说最合宜的话，即不许她们出于学习的愿望发问。这就表明是禁止所有妇女在教会一切的公开聚会中说话，而非一些场合。这是古犹太人、希腊人和罗马人一致秉持的传统智慧<sup>33</sup>。然而，如果保罗发出了这种禁令，他又怎么可能是前后一致的两性平等论捍卫者呢？这是否让保罗乃至《圣经》本身出现前后矛盾呢？

这几节经文许多世纪以来困扰着学者们，包括早期教父，因为它们明显有悖于这一章里面“所有人”都可以教导或说预言的主张(5节，24节，26节，31节，参39节)，有悖于第十一章5-6节确认妇女可以说预言的主张，更不要说保罗在别处主张的两性平等了。此外，34节对“律法”一词的使用，异乎寻常是个特例，这也叫人困惑。保罗在其它地方说到“律法”时，总是引用《旧约》，而这里他却没有。与34节的内容相反的是，律法从未命令女人在宗教集会时保持顺服的姿态，更不要说闭口不言了，却有好几处都鼓励女人公开宣扬上帝的话。比如：《诗篇》第68篇11节(马索拉希伯来文抄本12节)说：“主发命令，传好信息的妇女(阴性复数)成了大群”。因为《哥林多前书》十四章34-35节和其紧连着的上下文的教导相矛盾，也和《圣经》其它地方的教导相矛盾，其对妇女在教会中说话的绝对禁令困扰了读者近2000年。

为了让保罗自己(和《圣经》本身)前后一致，认为《哥林多前书》十四章34-35节是保罗的命令的学者们提出了大量的解释，目的是将经文对于女人闭口不言这一命令的解释限制于三重范围内，但每一重的解释都与其明显的意思相矛盾。他们试图把禁令限制在某一特定的言说方式上，比如判断预言、打扰聚会的闲聊、方言、教导、或说预言。这些狭隘的解释并不符合这些绝对语词“闭口不言”和“说话”的直白释义的宽范性。也不符合35节所举的关于禁言的例子：禁止妻子们怀着学习的心提问。相反，这些关于禁言的狭隘解释允许那种发言，尤其是35节所禁的那种！因此，“说话”的意思一定不是限于判断预言、打扰聚会的闲聊、方言、教导、或说预言。进一步来说，试图限制禁言范围的所有努力，都和经文的对闭口的绝对命令的三重(因此是极致的)解释相矛盾。

既然试图限制禁言的努力失败了，那么，如何才能使34-35节与保罗在这一章经文及第十一章里诸多的主张相契合？即：与保罗多次认同妇女说预言(译者注：中文和合本译为“讲道”)、在别处主张男女平等的主张一致起来？最佳答案来自这个发现：这两节经文原本不在它现在所处的33节之后。最早期的抄本明确显示这两节经文原初的位置。34-35节在所有“西方式”希腊文手抄本中(译者注：“西方式”，Western，是最早的《新约》希腊文抄本之一)是紧随40节<sup>34</sup>。但是，在其它抄本里，这两节经文紧随33节。若是抄写《圣经》的人(文士)把这节经文从33节后面移至40节后面，或从40节后面挪到33节后，都将完全不合文士风格(译者注：文士非常严谨)，也不合传统。

保罗书信中任一段类似长度的经文从来没有被无理由地挪这么远。然而，文士却有一个习惯，就是在页面空白处写

上被省略的内容，比如，《马太福音》梵蒂冈抄本页边空白处有20处古安色字体的内容。此外，文士习惯在抄写《新约》时把他们在页面留白处发现的文字插入他们认为最合适的地方，好比今天的秘书重新输入编辑的信件时，把页面留白处的备注并入信件正文。梵蒂冈抄本《马太福音》20处备注中的17处被纳入NA28(译者注：即Nestle-Aland第28版希腊文新约)正文即证明了这种习惯。因此，这里存在挪移经文的可能性，即有人首先在某个抄本的页面留白处写下了命令女人闭口的话，后来的抄写者将之插入至33节或40节后面<sup>35</sup>。毕竟，常识叫我们更接受有可能发生的惯例，而非超乎寻常、只此一处的情况。

留在页面空白处的文本，其意义不受正文限制，其目的更是难以确定。确切地说，我们并不知道其内容是保罗赞许的抑或否认的。这就使其难以作为神学或实践的论证的牢固根据。也许它肯定了保罗心中接下来所指“若有人以为自己是先知”(37节)的虚假预言。若说保罗自己写了十四章34-35节，那是值得怀疑的，因为通常页面留白处放不下他大字书写的这些内容(加6:11；帖后3:17。译者注：此二处经文说明保罗手书字体很大)，尽管他也有可能吩咐代笔者写在留白处。由于当时社会文化一致强烈认同禁止妇女在公众场合说话，几乎任何读者都可能在页面留白处加上34-35节，以使保罗反复鼓励的“所有人”都说预言不适用于女人。我们只能推测是谁在留白处写了这些，为什么写，什么时候写的，以致其是否为保罗所写，就存在疑问。而若是保罗所写，他对此持何种观点，是赞许还是否定，也存在疑问。因此，妇女在教会中应当闭口不言的命令不宜用来建立标准的神学或教会实践。实际上，翻译《圣经》的时候，最妥当的做法是将这个页面留白处的注释仍然大致留在原处：在页面留白处，最好放入脚注。

有人或许很担心把这些经文放到页面留白处可能出现的后果，人为这可能会有损于对所接受经文可靠性的信心。但此种顾虑没有根据。《哥林多前书》十四章34-35节是唯一独特的情况——在彼此相距甚远又没有充分解释的保罗书信诸多手抄本的大块内容中，仅出现这一段。所以，支持此二节经文原属于页面留白处的抄本证据，并不能支持说《圣经》任何其它部分经文也是写在页面留白处的旁注。

大多数认定《圣经》无误的学者<sup>36</sup>都相信有些段落原本不在《圣经》里面，尽管它们已经被印刷在许多种《圣经》里。那么，问题就不在于是否应该把这些经文放在页面留白处，而在于在这个特定的例子中，这样的做法是否合理。等级论学者甚至也承认《圣经》的有些章节，包括大段文字的叙述，比如《约翰福音》第七章53节到第八章11节对行淫时被抓的妇女那段叙述，原本不在正文里面<sup>37</sup>。而命令妇女在教会中闭口的这段经文和《约翰福音》第七章53节到第八章11节的叙述有很多类似之处，这表明其原本也不在正文里<sup>38</sup>。不仅如此，还有其它很多清楚的证据表明禁止妇女开口的经文甚至是在通奸故事加入之后才被加进去的<sup>39</sup>。鉴于这些证据，也就不必惊奇费兹梅尔(J. A. Fitzmyer)如此写道：“今日大多数《圣经》注释者”认为《哥林多前书》十四章34-35节是后来加进去的，其中就包括领袖福音派的文本批评学者费戈登(Gordon Fee)<sup>40</sup>。

即使保罗吩咐他的秘书把34到35节写在页面留白处，这些经文的内容和保罗教导之间的冲突表明，保罗很可能如此处理是为了指认他接下来36-37节斥责的他心里认定的假预言的内容：“神的道理岂是从你们出来吗？”以及“若有人

以为自己是先知，或是属灵的，就该知道我所写给你们的是主的命令。”不管是谁写的这两节敬畏、为什么写，几乎可以确定的是《哥林多前书》第十四章34-35节起初是在页面留白处，而且极有可能是某人而非保罗在后来加入经文正文里的，这就使得以此经文禁止女人在教会中发言令人质疑。

## 结论

《圣经》经文多处且非常清晰地肯定男女平等，肯定女人也领受了上帝的呼召与男人一同行使权柄或拥有高于男人的权柄，试图全盘否定这一点，就如同困于雪崩之人在想“我会躲开每一块石头、每一个雪团，一块都不会砸到我。”如同雪崩整体困境令人无法逃脱一样，《圣经》多出经文清晰地肯定上帝赋予男女同等的权柄的整体性也叫人无法回避。《圣经》教导男人和女人按照圣灵的带领和基督的吩咐，谦卑地行使上帝赋予的同等权柄。关于教会生活中男女处于同等地位的《圣经》证据叫人无法回避，不仅仅是上文中关于妇女的清晰论述的几节经文，更遍及每处论到“彼此”的章节，也几乎存在于《圣经》中的每个命令、每个劝勉——因这些命令和故事都是讲给我们的。上帝希望我们尽心而毫无保留地活出这些命令和劝勉，而非出于害怕会越过《圣经》不曾教导的人为、性别一角色的界限去遵行那些命令和劝勉。

## 注释：

1. 腓力·B·佩恩著，《男人和女人，在基督里合一》第41-54页表达了将男性权威读进创世记1-3章的努力所具有的弱点（*Man and Woman, One in Christ*. Grand Rapids: Zondervan, 2009, 41-54）。
2. 共有16次出现在：出埃及记18:4；申命记33:7, 26, 29；诗篇20:3（英文版圣经第2节）；33:20；70:6（英文版圣经第5节）；89:20（英文版圣经第19节）；115:9, 10, 11；121:1；124:8；146:5；何西阿书13:9。
3. 有关这种表达更多背景介绍，请参考艾达·B·斯宾塞：《超越咒诅：女性被呼召做事工》（Aida B. Spencer, *Beyond the Curse: Women Called to Ministry*. Grand Rapids: Baker, 1985, 23-29）。
4. 路德维奇·克勒(Ludwig Koehler), 瓦特·鲍姆加特纳(Walter Baumgartner), 约翰·亚科布·斯塔姆(Johann Jakob Stamm)合著：《旧约中的希伯来语词汇与希腊语词汇》（此后缩写为 HALOT）共五卷，第811-812页（*Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 5 vols.; Leiden: Brill, 1994-2000, 2 (1995): 811-12）。
5. 以赛亚书30:5；以西结书12:14。斯宾塞 (Spencer) 著《超越咒诅》有更多细节。
6. 对照：小雷蒙德·C·阿特兰德(Contra Raymond C. Ortlund Jr.) 的文章《男女平等与男性领导权：创世记1-3章》，发表于《寻回圣经意图的男性和女性》（*Recovering Biblical Manhood and Womanhood*. Wheaton: Crossway, 1991, 95-112, 104）。
7. 或者根据HALOT 2:667-68，意思是：“主导者、领袖、王子，……官员、……镇的总督、法庭官员、……家庭的头、……主要人物、……小圈子头目、……大祭司、……监督、主管、以色列的领袖、耶和華上帝委命的。”
8. 佩恩著，《男人和女人》第41-54页，对探究创造中男性权威的努力做出评述。
9. 《创世记》中根本就没有任何教导赋予男人凌驾于女人智商权威的“创造秩序”。上帝赐予人类权柄管理看守造人之前已经造出的植物与动物。上帝赋予后续的受造物管理权是与古代近东的长嗣继承制相对立的一个不断重现的主题：以撒在以实玛利之上，雅各在以扫之上，约瑟在他的长兄们之上，摩西在亚伦之上，大为在他的哥哥们之上，等等。当保罗说女人是从男

人来的（哥林多前书2:8, 12；提摩太前书2:13也隐含此意），保罗如此说的目的是表明人应当向其源头表达敬重，无论是女人还是男人（哥林多前书2:3, 12）；另参见佩恩著《男人和女人》，第113-139页和第402-450页。

10. 约翰·派珀 (John Piper) 和韦恩·格鲁德 (Wayne Grudem) 合著，《恩慈、清楚和盼望：基督的争议和基督的理由》，第403-422页，第409页（“Charity, Clarity, and Hope: The Controversy and the Cause of Christ,” in *Biblical Manhood*, 403-22, 409）。
11. 乔治·W·奈特三世 (George W. Knight III) 认为这是一种自主和无爱方式的“规则”。参见文：《家庭与教会：圣经的男性和女性在实践中当如何实现？》（“The Family and the Church: How Should Biblical Manhood and Womanhood Work out in Practice?”），选自《圣经的男性》，第345-357页，第346页。（*Biblical Manhood*, 345-57, 346）；派珀和格鲁德认为这是“堕落后的统治权”（“fallen rulership”）而决非“上帝命定的领导权”（not “God-ordained headship”）。参见《恩慈》第409页（Charity,” 409），以及韦恩·格鲁德著《福音女性主义和圣经真理》第123页，注解45, 40页, 43页。（*Evangelical Feminism and Biblical Truth. Sisters: Multnomah*, 2004, 123 n. 45, 40, 43）。格鲁德在其中指出，这是“创世记3:16暗示的残酷的规则”。格鲁德应当明白，在没有词汇支持的情况下就认定此“规则”是“残酷的”，他这种做法是不能被接受的。因为在此之前的两页中（38页注解27），他承认了这是个错误：他在没有词汇支持的情况下，便主张同一节经文中另一词意指一种“敌对的或是侵犯性的欲望”。
12. HALOT 2:647-648页，弗朗西斯·布朗 (Francis Brown)、S. R. 德莱佛 (S. R. Driver) 和查尔斯·布里格斯 (Charles A. Briggs) 著《旧约中的希伯来词汇和英语词汇》第605页（*A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*; Oxford: Clarendon, 1906, 605）。
13. 例如，利未记18:3；20:23；诗篇106:35。
14. 参见：理查德·巴克哈姆 (Richard Bauckham) 著，《福音的女性：福音书中有名字记录的女性研究》（*Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002）。
15. F.F. 布鲁斯 (F.F. Bruce) 著，《使徒们的行动：附引言和评论的希腊文本》第二版第296页，（*The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1952, 296)。作者在此明确解释说，克莱蒙德将雅各看作是“主教中的主教”（‘bishop of bishops’），并且是耶路撒冷以及因上帝恩典在各地合宜建立的全体教会的首领”。
16. 保罗对使徒定义有如下特点：遇见了复活的耶稣的人（参见哥林多前书9:1；15:8；加拉太书1:1，15-17），领受了宣扬福音并且忍受宣扬福音工作的劳苦及受苦的使命（罗马书1:1-5；哥林多前书1:1；15:10；Junia曾于保罗一通坐牢，罗马书16:7）并要结出果子来的人（哥林多前书9:1；15:10），以及有“神迹、奇事、异能”作为印证（哥林多后书12:11-12）。虽然一些翻译者以此代表在罗马书16:7中名为“Junia”的男性，但证据却明显支持这是一个名为“Junia”的女性。第一个千禧年教会一致的见证都认为“Junia”是一名女性。参见由艾尔顿·J·艾普 (Eldon J. Epp) 的精彩著作：《第一位女使徒》第23-81页。（*The First Woman Apostle*. Minneapolis: Fortress, 2005, 23-81）。
17. *Prostatis*将希腊语意思分别为“在之前的等级上”（“in rank before”）和“位于”（“to stand.”）的两个词语组合在一起，能够应用在此处与新约相关的每个词的意思。提多书3:8节和14节（Titus 3:8, 14）中讲到“对某物产生兴趣”就不能应用在此处。C. K. 巴利特 (C. K. Barret) 在其著作《罗马书信》第283页（*The Epistle to the Romans*. New York: Harper & Row, 1957, 283）就驳斥了在此将其意思理解为“监护”（“patron”）的解释方法，因为“腓比不可能与保罗处在这种关系之中（因为他是生来自由的）（使徒行传22: 28。像一般的希腊文学一样，新约圣经通常使用一般组合在一起的希腊词汇“善的”和“行为”二词不同词语表达“行善事者”（“benefactors”）或者他们的行为。参考：路加福音22:25；使徒行传4:9，10:38；BDAG 405；LSJ 712；佩恩：《男人和女人》第62-63页（*Man and Woman*, 62-63）。

18. 特别参考艾普 (Epp) 所著的 *Junia* 第23–44页和69–78页 (*Junia*, 23–44, 69–78), 以及巴克汉姆 (Bauckham) 所著《福音中的女性》第165–186页 (*Gospel Women*, 165–86)。

19. See regarding these Payne, *Man and Woman*, 69–76.  
相关论述请参考佩恩著作《男人和女人》第69–76页。

20. 佩恩在其著作《男人和女人》第79–104页 (*Man and Woman*, 79–104) 中, 辨识出加拉太书3:28节的历史、神学和文学背景中有42个因素, 这个背景绝不能从教会生活中隔离开来。

21. 标准希腊语词典不支持“独立的”(“independent”)一词的翻译, “独立的”这个词也表达不出来与“然而”(“however”)一词要求的对立的意思, 在“上帝那里”(“in the Lord”)也不是清楚真实的某个东西。

22. 参见佩恩著作《男人和女人》第113–125页, 另参见腓力·B. 佩恩 (Philip B. Payne) 发表在《普利兹拉论文》2006年夏季刊第9–18页的《哥林多后书2:2–16节中异样发型和性别平等》一文。  
 (“Wild Hair and Gender Equality in 1 Corinthians 11:2–16,” *Priscilla Papers* 20, no. 3 [Summer 2006]: 9–18)。

23. 理查德·B. 海斯 (Richard B. Hays) 著, 《哥林多前书》(*First Corinthians*. Louisville: John Knox, 1997)。

24. 甚至可以根据等级论者乔治·W. 奈特三世 (George W. Knight III) 的文章得出这一观点。其文发表在《圣经的男性》第165–178页和166–168页, 文章题为《作为基督与教会之类比的丈夫与妻子: 以弗所书5:21–33节和歌罗西书3:18–19节》 (“Husbands and Wives as Analogues of Christ and the Church: Ephesians 5:21–33 and Colossians 3:18–19”)。

25. 佩恩在其著作《男人和女人》第117–137页 (Payne, *Man and Woman*, 117–37) 中指出, “源头”(“source”)指的是希腊语中“头”(“head”, *kephalē*) 的确定意思, 而不是“权威”(“authority”)或者“领袖”(“leader”)就不是这个意思。

26. 佩恩在其著作《男人和女人》第319–397页为这个翻译的准确性做出辩护。

27. 亨利·斯科特·巴尔文 (Henry Scott Baldwin) 撰文: 《提摩太前书2:12中一个重要的词: *ἀθεντέω*》 (“An Important Word: *ἀθεντέω* in 1 Timothy 2:12,”), 发表于《教会中的女性: 提摩太前书2:9–15节的分析与应用》第49–51页 (*Women in the Church: An Analysis and Application of 1 Timothy 2:9–15*. ed. Andreas J. Köstenberger and Thomas R. Schreiner; 2nd ed.; Grand Rapids: Baker, 2005, 49–51)。

27. 见: 腓力·B. 佩恩 (Philip B. Payne) 文, 题为《提摩太前书2:12和将二者综合起来表达单一思想的 *οὐδέ* 一词的用法》 (“1 Tim 2:12 and the Use of *οὐδέ* to Combine Two Elements to Express a Single Idea,”), 发表于《纽约研究》2008年第54期235–253页。 (*NTS* 54 [2008]: 235–53); 以及参见: 腓力·B. 佩恩 (Philip B. Payne) 文, 题为《*Οὐδέ* 一词综合两个因素表达单一意思: 进一步的洞见》 (“*Οὐδέ* Combining Two Elements to Convey a Single Idea: Further Insights”), 发表于《消失的声音: 扩展就男人、女人和事工的讨论》第24–34页 (*Missing Voices: Broadening the discussion on men, women, and ministry*. Minneapolis: Christians for Biblical Equality, 2014, 24–34)。

28. “美国圣经协会” (The American Bible Societies) 发行的《当代英语版本》 (*Contemporary English Version* 即CEV), 以及《通行英语圣经》 (*Common English Bible* 即CEB) 每一条都精确翻译, 没有使用阳性代词。

29. 例如, 克里索斯托 (Chrysostom) 的《针对提摩太前书3:2的讲道》 (*Homily on 1 Tim 3:2*); 格鲁德 (Grudem) 著《福音性的女性主义》第80页 (*Evangelical Feminism*, 80), 都引用了约西法 (Josephus) 和拉比的著作, 格鲁德正确地主张说: “一个女人的男人” (“man of one woman”) 意思 “不是说要排除单身男人 (像耶稣或者保罗) 当长老。” 这种情形包括了 “一个女人的男人” 不能描述为是 **所有的** 长老, 这与格鲁德263页注解第107的断言相悖。 (263 n. 107) 格鲁德断言说: “一个妻子的丈夫”) (“husband of one wife”) 是 “**每一个**” 执事必须具备的资格, 而这一点将女性排除在外。格鲁德在此错误地增添了一个词 “每一个”, 在提摩太前书3:12节的希腊文中并没有这个词。道格拉斯·J. 姆 (Douglas J. Moo) 在其文《提摩太前书2:11–15节释经: 一种反驳》 (“The Interpretation of 1 Timothy 2:11–15: A Rejoinder”) 中承认, “一个女人的男人” 不必排除 “未婚男人或女人担任职位, . . . . 如果强调说这个表述语清楚地排除了女性那说法可就偏得太远了。” (*TJ2 NS* [1981]: 198–222, 211) 格鲁德接下来断言说: “然而, 此处确实暗示着保罗写信时心里想的是男人。” 这里仅仅适用于保罗心里想的事排除一夫多妻的男人或者对妻子不忠的男人, 这里并不是说保罗心里想的对所有监督的要求必须是男人才可。托马斯·R. 斯瑞纳 (Thomas R. Schreiner) 撰文《腓力·佩恩论相似地位: 评腓力·佩恩著作〈男人和女人, 在基督里合一: 保罗舒心释经吓神学研究〉》 (“Philip Payne on Familiar Ground: A Review of Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul’s Letters*,” *Journal of Biblical Manhood and Womanhood*), 该文发表于2010年春季号地 33–46页。 (Spring 2010: 33–46), 在第二篇文章作者在35页肯定: “提摩太前书3:1–7节和提多书1:6–9节对长老的要求包括他们必须是一个女人的男人, 这句话的意思本身不一定局限于说预先久排除了女性承担长老的职位。”

30. 此条目中没有任何其他词语有双重含义。参见: 佩恩著作《男人和女人》第445–449页 (Payne, *Man and Woman*, 445–59)。

31. 例如, 有同样的主语, 此处的“任何人” (*tis*), 马可福音 8:34; 9:35; 路加福音9:23; 14: 25–26; 约翰福音7:37–38; 9:31; 11:10; 12:26, 26, 47; 14:23; 罗马书 8:9; 哥林多前书 3:12–15; 3:17; 5:11; 8:3, 10; 10:28; 14:24–25; 哥林多后书10:7; 加拉太书 6:3–5; 帖撒罗尼迦后书3:14; 提摩太前书5:8; 6:3–5; 提摩太后书2:21; 雅各书1:5–8; 启示录 3:20。

32. 哥顿·P. 胡根伯格 (Gordon P. Hugenberger) 的文章, 《教会职位中的女性: 释经学抑或解释学? 理解提摩太前书2:8–15节的方法概览》 (“Women in Church Office: Hermeneutics or Exegesis? A Survey of Approaches to 1 Timothy 2:8–15”) 发表于1992年期刊 *JETS* 第3卷第35期, 341–360页, 以及360页的注释第78。 (*JETS* 35, no. 3 [1992]: 341–60, 360 n. 78)。

33. 参见: 阿尔敏·D. 鲍姆 (Armin D. Baum) 的文章, 《保罗关于女性在公共场合讲话 (哥林多前书11:5) 与禁止不言 (哥林多前书14:34–35) 之间的冲突观点: 一项新提议》 [“Paul’s Conflicting Statements on Female Public Speaking (1 Cor. 11:5) and Silence (1 Cor. 14:34–35): A New Suggestion”], 发表于《丁道儿公告》2014年65卷第2期252–271页 [*Tyndale Bulletin* 65.2 (2014): 252–271]。

34. 哥顿·D. 腓 (Gordon D. Fee) 著, 《给哥林多人的第一封信》第699页, (*The First Epistle to the Corinthians*. rev. ed.; NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2014, 699); 也包括第四世纪的拉丁教父安波罗夏斯特 (Ambrosiaster) 所著, 大约在主后 375年。

35. 这是在确定经文最初文本的根本原则的应用, 这种原则称为本格尔的第一原则 (Bengel’s first principle)。该原则规定, “最佳解释其他所有文本的文本最有可能是原初文本。” 参见 J. C. F. Stuedel, 编辑, 《John Albert Bengel 的《新约的指针》》 (*Gnomon of the New Testament*), 雅各班迪内尔翻译 (James Bandinel). 爱丁堡重印 Edinburgh: T & T. Clark, 1858, 1:13–19。

36. 发表圣经无误论的芝加哥宣言，其第10条宣称：“我们肯定圣经是圣灵默示，严格地说，仅适用于圣经的最初文本，这在上帝的保守之下可以很准确确定现有的手稿。我们进一步确认，圣经的抄本和翻译就其重视代表上帝原初意思的程度而言，他们是上帝的话。”类似在第6条说：“我们肯定，整本圣经及其所有部分，直至原初的话语，都是神的默示所赐。”这个宣言肯定了最初的话语是神的默示，而不是后来添加的内容。

37. D. B. 瓦勒斯 (D. B. Wallace) 文，《再思‘耶稣的故事以及被重新理解的行淫妇女’》 (“Reconsidering ‘The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered,’”)，发表于《新约研究》1993年第39期290-296页 (NTS 39 [1993]: 290-96)；D. A. 卡森 (D. A. Carson) 在《根据约翰的福音》第333页中写道：“那些的确包括约翰福音7:3-8:11节的 [手稿]，展示出频率很高的文本多样性……这些多样性确证了这几节经文的不真确性” (*The Gospel according to John*. PNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1991, 333)。

38. 例如，这里很高频率出现的文本多样，有语气的多样性，也包含了书的作者并无典型特色的用词方式，也有段落中断的叙述或中断话题，也有边缘化的符号或注解表示解释者意识到了文本上的问题。此外，在两种情形下，最重要的新约手稿，*Codex Vaticanus*，在这些段落最开始处出现一个标志不同文本的符号。佩恩在《男人和女人》 (*Man and Woman*) 第 232-256 页对此类情形做了解释。

39. 从这章开始，对词汇做了完全不同的用法。这与教会教导的目标相冲突。其中“就如律法所讲”与保罗的神学或保罗的风格不符。这种解释将保罗极其关注的弱势群体置于了次要的地位。其用词是对后面的提摩太前书2:11-15节的一个模仿。在哥林多前书，只有这几节经文是针对“教会里的人”讲的。不仅如此，这样也与相让妇女禁止不言这一后添加命令的动机契合了。

40. 约瑟夫·A. 费兹迈尔 (Joseph A. Fitzmyer) 著《哥林多前书》第500页。 (*First Corinthians*. New Haven: Yale, 2008, 500)；金海尼斯-爱岑 (Kim Haines-Eitzen) 著《赋予性别的重写本：早期基督教中的女性、写作和代表》第 62 页 (*The Gendered Palimpsest: Women, Writing, and Representation in Early Christianity*. New York: Oxford, 2012)，作者肯定这是“目前近乎所有学者”的做法。至少 62 处文本研究主张这节经文是后来添加上的。参考：佩恩《男人和女人》第 226-227 页，此处引用的原因在该著第 225-267 页可做解释说明。另见腓 (Fee) 的著作《哥林多前书》第 780-792 页 (*First Corinthians*, 780-92)。