

# 麥種 2018/03 閱讀

美國麥種傳道會  
Wheat A Kernel of Wheat Christian Ministries

80461 高雄市鼓山區東門路42巷5弄5號  
1423 Maple St. S. Pasadena, CA 91030 U.S.A.  
Tel: 626-4415543 / E-mail: akowcm@gmail.com  
Fax: 626-4415543 / Website: http://www.akowcm.org

NON-PROFIT ORG  
US POSTAGE PAID  
ALHAMBRA CA  
PERMIT NO. 246



中華郵政特准掛號  
第104號雜誌掛號  
(無法收據時請見此)

本期焦點 ◆ 教會的治理

敬請支持 函索即寄 地址變更 請即通知

## 教會的治理

### The Government of the Church

摘錄自伯克富 (Louis Berkhof) 著, 隨真譯, 《系統神學》  
(South Pasadena: 美國麥種傳道會, 預計2019年春季出版)。

古德恩 (Wayne Grudem) 評論說: 「伯克富 (Louis Berkhof, 1873-1957) 是美國密西根州加爾文神學院 (Calvin Seminary) 的前院長, 他所寫的這本《系統神學》是改革宗的標準教科書, 此書內容豐富, 包含許多資料和分析, 無論由哪個神學角度來看, 它可能都是單本式的系統神學書籍中最有價值的一本。」

#### 一、有關教會治理的不同理論

**1. 貴格會和達秘派的觀點。** 貴格會和達秘派 (Darbyites) 拒絕一切形式的教會治理, 他們認為這是原則問題。根據他們的觀點, 一切外在的教會體制必然導致腐敗, 並且會造成與基督教精神相反的結果。它以犧牲神的作為為代價, 奉高人為因素。它忽視神賜下的聖靈恩賜, 並代之以人所設立的職分, 因此提供給教會的只是人類知識的空殼, 而非聖靈的生命交通。因此, 他們認為組建有形教會不僅是不必要的, 而且是有罪的。因此, 教會的職分被人完全忽略, 而在公共崇拜中, 每個人僅僅隨從聖靈的感動。在這些教派中變得明顯的這種傾向, 清楚證明了神祕主義的酵, 也必須被視為對英國國教中的等級制度和形式主義產生的反動。在美國, 一些貴格會人士經常按立牧師, 他們的敬拜儀式也和其他的教會非常相像。

**2. 伊拉斯塔斯體制, 以伊拉斯塔斯 (Thomas Erastus, 1524-1583) 的名字命名的。** 伊拉斯塔斯派 (Erastians) 將教會視為一個社

群 (society), 其存在和形式來自國家所制定的規章。教會中的聖職人員 (officer) 僅僅是聖言的教導者或宣講者, 除非從國家官員那裏獲得授權, 他們沒有任何權利或權勢來管理教會。治理教會、執行紀律和開除教會會籍都是國家的職務。教會的譴責就是民事的刑罰, 儘管其執行是交託給教會中合法的聖職人員。這個體系已經被應用在英格蘭、蘇格蘭和德國 (路德宗教會)。它與耶穌基督是教會之首的基本原則相衝突, 也不承認一個事實: 在起源、主要對象、所行使的權力和此權力的施行上, 教會和國家都是不同且彼此獨立的。

**3. 聖公會的體制。** 聖公會信徒認為基督是教會的元首, 已經將教會的治理權直接地、完全地委託給一個教士團或主教團, 作為使徒的繼任者; 基督設立這些主教成為一個分開的、獨立的、自我接續的教團。在這種體制中, 信徒群體 (coetus fidelium) 絕對不能參與教會的治理。在最初的幾個世紀中, 這就是羅馬天主教採用的體制。在英格蘭, 這個體制與伊拉斯塔斯體制結合在一起。但是聖經並沒有授

權這樣一種分開的、由高等神職人員組成的教團, 他們擁有與生俱來的任命權和管轄權, 因此都不代表一般的會眾, 他們的職分也絕不是來自會眾。聖經清楚地表明, 使徒職分不具有永久性。使徒確實形成一種明顯不同的、獨立的等級, 但治理和處理教會事務並不是他們的特殊工作。他們的職責是將福音帶到未曾聽聞福音的地區, 建立教會, 然後從會眾中指派其他人來擔負治理這些教會的職責。到了第一世紀末, 使徒職分已經徹底消失了。

**4. 羅馬天主教的體制。** 這是天主教制帶出的邏輯結論。羅馬天主教的體制假裝自己不僅是使徒的繼任者, 而且是彼得的繼任者, 認為彼得的繼任者是基督特別的代表。羅馬教會在本質上是一種絕對的君主制, 受一位無誤的教皇所統管, 教皇有權裁定並制定教會的教義、敬拜和行政。在教皇之下, 有較低的階層和教團, 他們被賦予特殊的恩典, 他們的職責是治理教會, 嚴格地向他們的上司和羅馬教宗負責。在教會的治理上, 民衆沒有任何的發言權。這種制度也與聖經相

抵觸：羅馬體制是建立在一個基礎上，即彼得有至高的權位；但聖經完全不承認這一點，而且顯然承認民在處理教會事務上有發言權。此外，羅馬天主教宣稱，從彼得的時代直到今日，有一個不會間斷的繼任統緒，這顯然與歷史不符。從釋經學和歷史的角度來看，教皇體制都是站不住腳的。

**5. 會眾制 (CONGREGATIONAL SYSTEM；或譯為「公理制」)**。這種體制也被稱為獨立制 (independency)。根據這種觀點，每一個教會或全體會眾都是完整的教會，獨立於所有其他的教會之外。在這種教會中，治理權完全落在教會成員的手中，他們有權管理自己的事務。聖職人員僅僅是本地教會的工作人員，被指派作教導和執行教會中的事務，但是除了擁有作為教會成員的治理權之外，沒有其他的治理權。如果認為不同教會的彼此相通是有利的（有時候會有這種情況），這種團契相通就會體現為教會會議，以及地區或省級的會議，這當然是考慮到這些教會的共同利益。但是這種聯屬的身體所採取的行動，被認為只是諮詢式的和宣告式的，它們對任何特定的教會都不具有強制力。這種「民眾治理」(popular government)的理論，使教會職事的職分完全取決於百姓的行動，這顯然與我們從聖經上學到的不符。此外，這種認為每一個教會都獨立於所有其他教會的理論，無法體現基督教會的合一，而且具有一種使教會解體的果效 (disintegrating effect)，為教會治理中的各種專制武斷開啓了一扇大門。地方教會的一切決定都無法上訴。

**6. 國教制 (NATIONAL-CHURCH SYSTEM)**。這種制度也被稱為合議制 (Collegial system)（它取代了轄域制 [Territorial system]），是在德國——尤其是由普法夫 (C. M. Pfaff; 1686-1780)——發展出來的，之後被引進荷蘭。這種制度是從一個假設出發的，即教會是一種志願的聯合組織，等同於國家。個別的教會或教會群體，僅僅是同一個國家教會的分支。教會的原始權力屬於一個國家性的組織，這個組織有權管轄地

方上的教會。這恰恰是長老制的反轉，根據長老制，教會的原始權力屬於由教會長老組成的合議會 (consistory；或譯「小會」)。轄域制認為國家擁有與生俱來的權利，可以改革公共崇拜、判定關於教義和行為上的糾紛，並召開會議，而合議制僅將監管權當作一種與生俱來的權利歸給國家，而將所有其他的權利（也就是國家插手教會事務的權利），視為教會以默許的方式或藉著正式的條約授予國家的權利。這個體制完全不理會地方教會的自主權 (autonomy)，忽視教會自治的原則，也忽視教會直接對基督負責的原則，這會引發形式主義，並透過一些形式上的、地理上的界線，捆綁一個表面上是屬靈的教會。這種類似於伊拉斯塔斯體制，自然最能符合今天的極權主義國家觀念。

## 二、改革宗或長老會體制的基 本原則

改革宗教會不認為，他們的教會治理體制在每一個細節上都是由神的話決定的，但是他們確實斷言，其一切的基本原則都直接源自聖經。他們並未宣稱，在每一個細節上都具有神聖權柄 (jus divinum)，而是宣稱這個體制大體上的基本原則具有神聖權柄，並且非常樂意承認，這個體制的許多細節都是根據權宜之計和人類的智慧決定的。從這點可以推論說，儘管教會的總體結構必須嚴格地維護，但是基於慎重的緣故，其中的一些細節可以透過適當的教會程序來改變，例如教會的總體利益。以下是最基本的一些原則。

**1. 基督是教會之首，也是教會一切權柄的來源。**羅馬教會認為，維護教皇是教會之首這項教義是最為重要的。而改教家們主張並捍衛的立場，與羅馬天主教的主張完全相反，改教家們認為基督是教會唯一的元首。然而，他們沒有徹底避免一個危險，即或多或少地認為國家的權柄高於教會。因此長老會和改革宗教會隨後必須打另外一場戰爭，也就是為耶穌基督的元首身分 (Headship；或譯為元首權)

作戰，抵擋國家毫無根據的侵害。這場戰事首先從蘇格蘭開始，之後擴展到荷蘭。這場戰事乃是對抗外在的權勢，例如：教皇、國家或國王，因為他們都宣稱自己是有形教會的元首；這個事實清楚地表明，參與這場戰爭的人，是特別致力於確立並維護這個立場，即基督是**有形教會唯一合法元首**的人，因此基督是教會獨一、至高的立法者，教會唯一的君王。很自然地，他們也承認，基督是**無形教會「具有生機的」** (organic；或譯為有生命的) 元首。他們意識到這兩者是不可分離的，但是，既然教皇和國王都不能宣稱自己是無形教會具有生機的元首，這點並不真的是爭議的要點。華爾克 (Walker) 向蘇格蘭的教師們致敬說：「他們的意思是，基督才是教會真正的君王和教會的元首；教會是一個有形的組織，基督透過祂的律例、典章、神職人員、一切的能力來統治它；正如大衛或所羅門真正地、按照字面地統治舊約的聖約子民。」<sup>1</sup>

聖經教導我們，基督是萬有的頭 / 元首：祂是宇宙之主，不僅僅是因為祂是三位一體的第二位格，更是因著祂的中保職分 (太二十八18；弗一20~22；腓二10~11；啓十七14，十九16)。然而，在一個非常特殊的意義上，基督是教會的頭 / 元首，教會是祂的身體。基督和教會之間有一種生命的、具有生機的關聯，基督以自己的生命充滿教會，以屬靈的方式掌管教會 (約十五1~8；弗一10、22~23，二20~22，四15，五30；西一18，二19，三11)。前千禧年主義者宣稱，只有在這種意義上，基督才是教會的元首，因為他們否認我們改革宗列位先輩堅決主張的觀點，那就是，基督是教會的君王，因此基督是在教會裏所承認的唯一的至高權威。然而，聖經清楚地教導，基督是教會的元首，不單是因為基督與教會之間的生命關聯，也因為基督是教會的立法者和君王。在具有生機和生命的意義上，基督主要是 (儘管不單單是) 無形教會的頭——無形教會構成了基督屬靈的身體。但基督也是有形教會的頭，祂不僅是具有生機意義上的教

會之首，更因為基督有權柄統治教會（太十六18~19，二十三8、10；約十三13；林前十二5；弗一20~23，四4~5、11~12，五23~24）。基督對有形教會的元首身分，是父神因著基督的受苦所賜予祂的治理權的主要組成部分。基督的權柄體現在以下幾點上：(a) 基督設立了新約教會（太十六18），因此，與我們這個時代許多人的觀點不同，它不僅僅是一種自願的社群，以教會成員的同意為它唯一的保證。(b) 基督設立了教會必須施行的恩典媒介，也就是聖道和聖禮（太二十八19~20；可十六15~16；路二十二17~20；林前十一23~29）。在這些事務上，沒有其他人有立法權。(c) 基督將教會章程和一切聖職人員賜予教會，為他們披上神聖的權威，好叫他們能夠奉基督的名說話並行事（太十一，十六19；約二十21~23；弗四11~12）。(d) 當教會為敬拜而聚集，並透過聖職人員說話和行事時，基督就在教會當中。保證他們帶著權威說話和行事的，正是身為君王的基督（太十40；林後十三3）。

**2. 基督以祂君尊的聖言為媒介，執行自己的權柄。** 基督的統治並非在各個方面都與地上的君王類似。基督不是靠武力統治教會，而是在主觀方面藉著祂在教會中運行的靈，並在客觀方面藉著作為權柄標準的神的聖道來治理教會。所有信徒都應當無條件地順服君王的話。由於基督是教會唯一的、至高主權的統治者，唯有祂的話才算是絕對意義上的律法。因此，教會中一切的專權都是走私貨。沒有任何的統治權可以獨立於基督之外。羅馬教皇應當受到譴責，因為他宣稱自己是基督在地上的代理人，實際上卻取代基督，用人的發明取代基督的聖言。教皇不僅將傳統放在和聖經同等的地位上，並且宣稱自己在傳統和聖經上是無誤的詮釋者，宣稱他是在信仰和道德問題上坐在寶座上（*ex cathedra*）說話的。聖經和傳統也許是信仰間接或遙遠的法則，但教會的教導卻是信仰的直接法則，因為教皇的無誤性確保了教會教導的無誤。<sup>2</sup> 教皇的話就是神的話。但是，儘管基督的確藉著

聖職人員在教會中執行自己的權柄，這一點卻不能被理解為基督將權柄轉移給祂的僕人們。在每一個世代中，基督都親自統治教會；然而，在這個過程中，基督乃是使用教會中的聖職人員當作自己的官能。他們並沒有絕對或獨立的權力，只擁有派生的、服事教會的權力。

**3. 基督是君王，祂賜給教會權力。** 這裏產生一個相當微妙的問題，那就是：教會權力最首要和真正的對象是誰？基督最先將這種權力賜給誰？羅馬天主教和聖公會的回答是：特殊階級的神職人員，有別於教會中的一般成員。一些傑出的長老宗神學家也持這種觀點，例如盧瑟福（Rutherford）和貝利（Baillie）。獨立教派（Independents）的理論與這種觀點恰好相反，他們認為教會的權力乃是授予教會全體，神職人員僅僅是作為整個身體上的一些官能。偉大的清教徒神學家歐文，採用了這種觀點的修正版。近年來，一些改革宗神學家顯然支持這種觀點，儘管他們不接受獨立教派的分離主義（separatism）。然而，還存在另一種觀點，代表兩種極端之間的中庸之道，這種觀點似乎更值得受到偏愛。根據這種觀點，基督將教會權力託付給整個教會，也就是既賜給了普通成員，也賜給了聖職人員；但是除此之外，聖職人員領受的是更大程度的權力，以便執行他們在基督教會中相關的責任。他們同享基督賜予教會的原始權力，並且以聖職人員的身分領受直接來自基督的權柄和權力。他們不只是會眾的代理人或特派員，而是會眾的代表。老派的神學家們經常會說：「教會一切的權力，在主要的實踐上（*in actu primo*），或在根本上，是在於教會本身；而在次要的實踐上（*in actu secundo*），或者在權柄運用上，是在那些特別為此蒙召的人身上。」佛依狄（Voetius）、吉列士比（Gillespie）（在他論教會儀式的著作中）、班納曼（Bannerman）、波蒂奧斯（Porteous）、巴文克和霍志恆，基本上都採用這種觀點。

**4. 為了在教會中具體執行這個權力，基督為教會提供了**

**代議機構（REPRESENTATIVE ORGANS）。** 儘管基督將權力託付給整個教會，祂也為教會預備了代議機構，好叫這個權力可以按照正常的、具體的方式獲得執行，這些代議機構是為維護教義、敬拜和紀律而被分別出來的。教會的聖職人員是會眾藉著投票選出來的代表。然而，這並不意味著他們是從會眾那裏領受權柄，因為會眾發出的呼召只不過是證實主親自發出的內在呼召；他們的權柄乃是從主那裏領受的，他們必須向主負責。他們被稱為代表，僅僅是表明他們是由會眾揀選的，以擔當他們的職分，這並非暗示他們的權柄是從會眾那裏獲得的。因此，他們不是僅僅用來實現會眾願望的代理人或工具，而是治理者，他們的責任是殷勤地理解並應用基督的律法。同時，他們有義務在重要的事務上尋求會眾的認可或同意，承認在整個教會裏授予的權力。

**5. 教會的權力主要存在於地方教會的治理機構（GOVERNING BODY）。** 改革宗或長老會的教會治理，其中一項基本原則是，教會的權力或權柄首先不是存在於任何教會的整體會眾，僅僅是在次要意義上來自教會的會眾、也派生自這個會眾，而且是由地方教會的治理機構所授予的；它原始的中樞是在地方教會的法庭的合議會或小會（*session*），並藉此轉移給一些「大型議會」（*major assemblies*），例如：長老會系統的區會（*classes*）、總會（*synods*）或大會（*general assemblies*）。因此，改革宗體制尊重地方教會的自主權，儘管它始終認為，這種自主權會因為這個地方教會與同一宗派的其他教會的關聯，而受到一定程度的限制，並確保地方教會能夠通過其聖職人員擁有最完整的權利來治理教會的內部事務。同時，改革宗體制也堅持主張，地方教會有權利和責任，必須與具有相同認信基礎的類似教會聯合，為著教義、司法和行政管理的緣故，形成一個更大的組織，並恰當地規定彼此的權利和義務。這種更大的組織無疑為地方教會的自治權加上了一些限制，但是也促進了教會的增長和福

祉，確保了教會所有成員的權利，更完滿地表現出教會的合一。

### 三、教會中的聖職人員

在教會中可以區分出不同類型的聖職人員（*officers*；或譯為教會職員）。一個非常籠統的區分是特殊的聖職人員和一般的聖職人員。

#### 1. 特殊的聖職人員。

**A. 使徒。**嚴格來說，這個名稱僅適用於耶穌所揀選的十二個門徒和保羅；但是，它也可以用來指某些具有使徒功能的人，他們協助保羅的工作，被賜予使徒的一些恩賜和恩典（徒十四4、14；林前九5～6；林後八23；加一19〔？〕）。使徒具有特殊的任務，也就是為歷世歷代的教會奠定根基。接下來所有世代的信徒，只能通過使徒的話與耶穌基督相交。因此，他們是早期教會的使徒，他們也是現今這個時代教會的使徒。使徒具有某些特殊的條件：(a) 他們直接從神或耶穌基督那裏接受委任（可三14；路六13；加一1）；(b) 他們是基督生命的見證人，尤其是為基督的復活作見證（約十五27；徒一21～22；林前九1）；(c) 他們意識到自己一切的教導都是源自聖靈的默示，無論是口頭的教導還是書面的教導（徒十五28；林前二13；帖前四8；約壹五9～12）；(d) 他們有能力行神蹟，並且在若干場合中以神蹟印證自己的信息（林後十二12；來二4）；(e) 他們的工作蒙神豐盛賜福，作為他們的勞苦得到神認可的記號（林前九1～2；林後三2～3；加二8）。

**B. 先知。**新約聖經也談到先知（徒十一28，十三1～2，十五32；林前十二10，十三2，十四3；弗二20，三5，四11；提前一18，四14；啓十一6）。顯然，說話造就教會的恩賜在這些先知身上大大得到發展，他們有時候也被用來作為揭開奧秘並預言未來事件的工具。這種恩賜的第一部分在基督教會中是永存的，改革宗教會清楚地承認這個恩賜（先知講道〔*prophesyings*〕），但是這個恩賜的最後部分具有一種靈恩的（*charismatic*）、暫時性的特性。他們與一般的牧師不同，因

為他們是在特殊的靈感（*special inspiration*）之下說話。

**C. 傳福音的。**除了使徒和先知，聖經也提到「傳福音的」（徒二十一8；弗四11；提後四5）。腓利、馬可、提摩太和提多都屬於這一類。我們對這些傳福音的人了解不多。他們伴隨並協助使徒，有時被差派出去執行特殊的使命。他們的工作是講道和施洗，但是也按立長老（多一5；提前五22），執行教會紀律（多三10）。他們的權柄似乎比一般的牧師更廣，有時候甚至高於一般的牧師。

#### 2. 一般的聖職人員。

**A. 長老。**在教會的一般聖職人員中，*πρεσβύτεροι*（*presbyteroi*，長老）或*ἐπίσκοποι*（*episkopoi*，監督）是最為重要的。前者簡單的意思就是「年長的」（*elders*），也就是長者，後者的意思是「監督」（*overseers*）。*Πρεσβύτεροι*（*presbyteroi*，長老）一詞在聖經中用來指老人，指稱某一等級的聖職人員，與在猶太會堂行使職責的人類似。作為對職分的特指，這個名稱逐漸消失，甚至被*ἐπίσκοποι*（*episkopoi*，監督）一詞所取代。這兩個詞經常交換使用（徒二十17、28；提前三1，四14，五17、19；多一5、7；彼前五1～2）。*Πρεσβύτεροι*（*presbyteroi*，長老）最先是在使徒行傳十一章30節提到的，但是，當保羅和巴拿巴去耶路撒冷的時候，這個職分顯然已經廣為人知了，它的存在甚至先於執事職分的設立。最後，在使徒行傳第五章的*οἱ νεώτεροι*（*hoi neōteroi*，少年人〔編按：見徒五6〕）一詞，似乎表明這些職分與*πρεσβύτεροι*（*presbyteroi*，長老）的不同。使徒行傳經常提到這些詞（十四23，十五6、22，十六4，二十17、28，二十一18）。有可能長老或監督的職分最先是在猶太人的教會中設立的（雅五14；來十三7、17），不久以後，外邦人的教會中也開始設立這兩個職分。另外幾個名稱也被用來稱呼這些聖職人員，即：*προϊστάμενοι*（*proïstamēnoi*，「治理的」，羅十二8；帖前五12）；*κυβερνήσεις*（*kybernēseis*，「治理事的」，林前十二28）；

*ἡγούμενοι*（*hēgoumenoi*，「引導的」，來十三7、17、24）；和*ποιμένες*（*poimēnes*，「牧師」，弗四11）。這些聖職人員顯然要照管主託付給他們照顧的羊群。他們必須供應、管理、保護羊群，有如神的家本身。

**B. 教師。**長老原來顯然不是教師。起初並不需要專門的教師，因為那時有使徒、先知、傳福音的。然而，*διδασκαλία*（*didaskalia*，教導／教訓）逐漸與監督的職分有越來越密切的關聯；但是即使是在那個時候，教師並未立即構成專門的聖職人員。保羅在以弗所書四章11節的陳述，即升上高天的基督賜下「牧師和教師」，是當作同一個類別提到的，清楚地表明這兩者並非構成兩類不同等級的聖職人員，而是具有兩種相關功用的同一類聖職人員。提摩太前書五章17節提到「那勞苦傳道教導人的」長老，而根據希伯來書十三章7節，*ἡγούμενοι*（*hēgoumenoi*，「引導的」）一詞也是指教師。此外，保羅在提摩太後書二章2節督促提摩太，必須把這職分指派給忠心能教導別人的人。隨著時間過去，有兩種情況造成必須區分只受託治理教會的長老或監督，以及那些同時蒙召作教導的人：(1) 使徒過世後，異端興起且日益加增，那些蒙召教導之人的職責就越發艱鉅，且需要受特別的裝備（提後二2；多一9）；(2) 由於做工的得工價是應當的（那些從事話語職事的人——這是一種要求他們投注所有時間的全面性的任務——從其他工作中被釋放出來，好叫他們能夠更加專心地致力於教導的工作）。在寫給小亞細亞的七間教會的書信中，被稱為*ἄγγελοι*（*angeloi*，使者）的，很可能是指那些教會中的教師或傳道人（啓二1、8、12、18，三1、7、14）。現今在改革宗的圈子裏，傳道人與長老一同治理教會，但是除此之外，也要傳講聖道和施行聖禮。為了治理教會，傳道人和長老一起制定必要的規章。

**C. 執事。**除了*πρεσβύτεροι*（*presbyteroi*，長老），新約聖經也提到*διάκονοι*（*diakonoi*〔執事，腓一1；提前三8、10、12〕）。根

據流行的觀點，使徒行傳六章1~6節含有設立執事職分的相關記錄。然而，一些現代學者質疑這一點，他們認為，使徒行傳第六章提到的執事職分，要麼是一種一般的職分，結合了長老和執事的功用；要麼僅僅是一種為特定目的而暫時設立的職分。他們讓我們注意到，這七個被選出來的人當中有幾位——例如腓利和司提反——顯然從事教導的工作；而在安提阿教會為耶路撒冷的窮人所募集的款項，乃是被交付到長老手中。使徒行傳十一章30節完全沒有提到執事，如果執事是以一種獨立的職分存在，他們自然會是接收款項的人。然而，使徒行傳第六章確實可能是指執事職分的設立，因為：(1) 在使徒行傳第六章所敘述的事件之前，*διάκονοι* (*diakonoi*) 這個名稱總是用來指一般意義上的僕人，之後隨著時日的推移，開始被人用來指那些從事憐憫和慈善工作的人，並且逐漸專門用於這個意思。唯一可以被指定為這個用法的理由，就見於使徒行傳第六章。(2) 那裏提到的七個人，他們被賦予的職責是恰當地分配因信徒之愛 (*ἀγάπη* [*agapē*]) 所帶來的餽送，聖經經常在其他地方使用 *διακονία* (*diakonia*) 一詞更具體地描述這種職事 (徒十一29；羅十二7；林後八4，九1、12、13；啓二19)。(3) 如同使徒行傳第六章提到的，對這種職分的要求是相當嚴格的，在這方面，與提摩太前書三章8~10、12節提到的要求相符。(4) 一些反對者認為，執事的職分是到後期才發展的，大概是監督的職分出現的時候；但我們很難認同這種有趣的觀點。

**3. 聖職人員的蒙召和就職儀式。**我們應當區分特殊聖職人員 (例如使徒) 的呼召和一般聖職人員的呼召。前者以一種不尋常方式、從神那裏直接領受呼召，後者則通過一般的方式、透過教會居間蒙召。我們更關注一般聖職人員的蒙召。

**A. 一般聖職人員的蒙召。**這是雙重的呼召：

(1) **內在呼召。**有時候人們會以為，教會職分的內在呼召主要是在於神賜下的一些超自然的跡象，

表明某人蒙召了——某種的特殊啓示。但這是不正確的。相反，內在呼召主要是在於神所賜下的一些相當尋常的、護理式的跡象，尤其包括三件事：(a) 意識到被催逼從事神國度中的某種特殊工作，這是因為愛神和神的事業；(b) 確信自己至少在某種程度上、在理智層面和屬靈層面上，能夠勝任自己所尋求的這個職分。(c) 經歷到神清楚地為實現這個目標鋪路。

(2) **外在呼召。**這種呼召乃是通過教會的媒介臨到人的。這個呼召不是教皇發出的 (羅馬天主教)，也不是主教或主教團發出的 (聖公會)，而是由地方上的教會發出的。教會中的聖職人員和一般的會眾都可以參與這種呼召。教會聖職人員在這個呼召的過程中具有主導地位，但不完全排除會眾，這一點從以下經文來看是很明顯的：使徒行傳一章15~26節，六章2~6節，十四章23節。根據使徒行傳一章15~26節，會眾甚至參與在揀選使徒的過程中。在使徒時代，似乎是教會聖職人員引導會眾的選擇，要他們注意職分所需的必要條件，但教會聖職人員允許會眾參與選擇的過程 (徒一15~26，六1~6；提前三2~13)。當然，在馬提亞的例子裏，神親自作出最終的選擇。

**B. 職員的就職儀式。**與此相關的主要有兩種儀式：

(1) **按立。**這個儀式預先假設就任職分的候選人已經蒙召，並通過了考驗。這是長老議會 (*classis*) 或長老團 (*prebytery*) 的一個行動 (提前四14)。赫治博士說：「按立儀式是教會的判斷的莊重表達，由那些被指派的人宣達教會的判斷——這位候選人乃是真正蒙神呼召，參與這個職事——藉此向會眾證實神的呼召。」<sup>3</sup> 一般情況下，這種認證是執行教牧職分的必要條件。它可以簡單地稱為：公開承認和證實候選人蒙召擔任某種職分。

(2) **按手。**按立儀式伴隨著按手。在使徒時代，這兩件事情顯然是同時發生的 (徒六6，十三3；提前四14，五22)。在早期教會時代，按手顯然暗示兩件事情：它象徵一個人被分別出來從事某種職

分，以及某種特殊的屬靈恩賜被授予他。羅馬教會如今仍然認為按手包含這兩種要素，它實際上賦予接受者某種屬靈的恩典，並因此賦予它聖禮的意義。然而，更正教主張，按手僅僅是一種象徵，表明一個人被分別出來，在教會中從事教牧職分。儘管他們認為按手是一種合乎聖經的禮儀，對某人施行按手禮是完全恰當的，但他們並不認為它是絕對必須的。長老教會將它當作一種選項。

#### 四、教會議會 (The Ecclesiastical Assemblies)

##### 1. 改革宗體制中的治理機構 (教會法庭 [CHURCH COURTS])。

改革宗教會的治理是一種教會議會體制，但其特徵究竟是自下而上、還是自上而下，乃是根據這些議會是從哪個觀點來考慮的。這些議會 (*assemblies*) 包括教會的合議會 (或稱小會)、長老議會或長老團 (編按：或稱中會、區會)、大會、和總會。合議會是由地方教會的傳道人 (或傳道人們) 和長老們組成的。長老議會是由某一個地區之內的每一個地方教會中的一位牧師和一位長老組成。然而，在長老教會中，這點稍微有些不同。在長老教會中，長老團是由其統轄範圍內所有的傳道人和從每一個地方教會中挑選出來的一位長老組成。大會包括從每一個長老議會或長老團選出來的等量的傳道人和長老，最後，總會 (在長老會的案例中) 是由從每一個長老團選出來的同等數目的傳道人和長老的代表所組成，而不是像人們所期待的那樣，從每一個特定的大會選取。

##### 2. 地方教會的代議政體和它的相對自主權。

**A. 地方教會的代議政體 (representative government)。**改革宗教會一方面與那些將教會治理權完全交給一個主教或主理長老的教會不同，另一方面，也與那些將教會治理權完全交給一般會眾的教會不同。他們不相信任何獨裁的統治，無論他是長老、牧師，或者是主教；他們也不相信會眾治理。他們挑選治理的長老作為會眾的代

表，和傳道人（們）一同形成地方議會（council）或合議會，以便治理地方教會。當使徒在他們所建立的不同教會中設立長老時，他們很可能是受猶太會堂中令人尊敬的傳統所引導，而不是根據任何直接的命令。耶路撒冷教會有長老（徒十一30）。保羅和巴拿巴在第一次宣教旅程所建立的各教會中設立長老（徒十四23）。以弗所教會（徒二十17）和腓立比教會（腓一1）中顯然都有長老在發揮作用。教牧書信反覆提到長老（提前三1~2；多一5、7）。值得注意的是，經文總是以複數形式提到他們（林前十二28；提前五17；來十三7、17、24；彼前五1）。長老是會選出來的、特別有資格治理教會的人。聖經明顯是要表明，會眾在挑選長老的事情上可以發表意見，儘管在猶太會堂中的情況並不是如此（徒一21~26，六1~6，十四23）。然而，在最後一處經文中，χειροτονέω（cheirotoneō）一詞可能已經喪失其原始含義，即**藉著伸手來任命**，而是可能簡單地指**任命**。與此同時，非常明顯地，主親自將這些治理者放在百姓之上，並為他們披上必要的權威（太十六19；約二十22~23；徒一24、26，二十28；林前十二28；弗四11~12；來十三17）。會眾的挑選僅僅是一種外在的確認，印證主親自發出的內在呼召。此外，儘管長老是會眾的代表，長老的權威並非源自會眾，而是源自教會的主。他們奉君王的名治理神的家，並且僅僅向祂負責。

**B. 地方教會相對的自主權。**改革宗教會的治理制度認可地方教會的自主權。這意味著：

(1) 每一個地方教會都是一個完整的基督教會，完整配備著治理教會所需要的一切。從外頭強加給教會任何的行政統治，都是絕對沒有必要的。不但如此，這種外在的施加與教會的本質也絕對是互相衝突的。

(2) 儘管與臨近的教會可以擁有一種恰當的隸屬或統一的關係，但是沒有破壞地方教會自主權的任何聯合。因此，最好不要將長老議會或大會說成是更高的議會，而應

當將它們描述為大型的、或更大範圍的議會。它們並非代表一個更高的權力，而是與合議會裏固有的權力相同的權力，儘管行使這權力的尺度更大。麥基爾（McGill）說它們只不過是**更高的、更遠的**法庭。<sup>4</sup>

(3) 這些大型議會的權威和特權並不是無限的，而是要受各小會或各合議會的權利限制。它們無權凌駕在地方教會和地方教會的成員之上，不顧合議會在教會章程上的權力；它們不可以在任何情況下干涉地方教會的內部事務。當不同的教會緊密聯繫，就需要以一種教會法規（Church Order）或治理制度（Form of Government）來規範彼此的權利和義務。這就規定了這些大型議會的權利和義務，但也確保了地方教會的權利。一個長老議會（或長老團）或大會可以簡單地隨意將一些要求強加在特定的地方教會身上，這本質上是羅馬天主教的觀念。

(4) 地方教會的自主權會受到與它有緊密聯繫的不同教會之間的關係所限制，以便維護聯屬教會的共同利益。教會法規是每一個地方教會，通過其合議會的代表莊嚴簽署的某種章程。一方面，這會保護地方教會的權利和利益，另一方面，也保護了聯屬教會的集體權利和利益。任何一個教會都無權忽視彼此同意、出於共同利益的事務。地方教會有時候甚至會被要求放棄自身的權利，以維護整體教會更大的利益。

### 3. 一些大型議會（THE MAJOR ASSEMBLIES）。

**A. 大型議會的聖經根據。**同一個地區的眾地方教會必須形成一種具有生機的聯盟，在聖經中並沒有明確的命令。聖經也沒有為我們提供這種聯合的例子。事實上，聖經將各地方教會描述為個別的實體，沒有任何外在聯合的紐帶。與此同時，聖經所描述的教會的本質特性，似乎要求要有這樣的聯合。教會被描述為一個屬靈的生機體，她所有的組成部分都活潑有力地彼此關聯。她是耶穌基督屬靈的身體，基督是教會尊貴的元首。這種內在的聯合應當以某種有形的方式展現出來，而且在這個不完美的、罪惡的世界中，甚至應當盡可能將這種

合一體現在相應的外在組織中，這是最自然不過的了。聖經不僅將教會說成一種屬靈的身體，也將教會說成一種有形的身體，是聖靈的殿，是祭司，是聖潔的國度。這些語詞，每一個都表明教會有形的聯合。公理會或獨立制的人，以及無宗派主義者，都忽視了這項重要的事實。目前在有形教會裏存在的分歧，不應當使我們忽視一項事實，即聖經中某些經文似乎相當清楚地表明，不僅無形教會是一個統一的整體，有形教會也是一個統一的整體。Ἐκκλησία（ekklēsia）這個詞的單數，用於比純粹的地方教會更廣意義的有形教會（徒九31〔根據目前公認的版本〕；林前十二28，也可能包括林前十三2）。在哥林多前書十二章12~50節和以弗所書四章4~16節對教會的描述中，使徒想到的也是教會有形的合一。此外，我們有理由認為，耶路撒冷教會和安提阿教會是由若干獨立的群體組成的，這些群體共同形成了某種的合一體。最後，使徒行傳十五章讓我們認識到耶路撒冷會議的例子。這次會議是由使徒和長老組成的，因此無法成為當代意義上的長老議會或大會的恰當範例或模式。同時，這是一個大型議會的案例，也是一個以權威說話，而不單單以顧問地位說話的大型議會的案例。

**B. 大型議會的代議特性。**理論上可以說，大型議會是由這些議會轄區內的所有地方教會的所有代表組成的；但是，由於教會代表的數目過於龐大，這種議會在大多數情況下是笨拙而效率低下的。為了將代表的數目降低到合適的比例，選派代表的原則也貫徹到這些大型議會裏。不單是地方教會差派代表參加大會，長老議會或長老團也差派代表去參加大會。這種逐步的縮減對一個完美緊湊的體制來說是非常必要的。會眾的直接代表構成合議會或小會，他們自己也選派代表出席長老議會或長老團；然後這些人也選派代表出席大會或總會。議會的範圍越大，它與一般會的距離就越遠；然而，它們都不會過於遙遠，以至於無法表達教會的合一性，無法維護良好的秩序，無法保持其工作的總體效能。

**C. 落在這些議會管轄範圍內的事務。**我們應當時常謹記這些議會所具有的教會特徵。正因為它們是教會的議會，因此純粹的科學、社會、工業和政治事務等並不在它們的管轄範圍之內。只有教會事務屬於它們的管轄範圍，例如；有關教義或道德、教會行政和紀律的事務，以及任何關乎維護耶穌基督教會的合一性和良好秩序的事務。更具體來說，它們是處理 (1) 本質上屬於小議會（編按：即堂會）的管轄範圍，但爲了某種原因，無法在那裏得到解決的事務。(2) 本質上屬於大型議會管轄範圍的事務，因爲這些事務與一般教會有關，例如那些觸及信仰告白、教會法規或教會崇拜禮儀的事務。

**D. 這些議會的權力和權柄。**大型議會並非代表一種比授予合議會或小會的權力更高的權力。改革宗教會不承認任何比存在於合議會裏的權力更高的教會權力。與此同時，它們的權柄在程度上比堂會的權柄更廣。大型議會所代表的教會權力，在程度上大過堂會所代表的權力，正如十二個使徒所代表的權力，在程度上比單個使徒所代表的權力更大。十個教會必定比一個教會有更大的權柄；這是一種權力的累積。此外，這些大型議會的權柄不是僅只應用在個別的教會，而是會擴展到所有的聯屬教會。因此，一個大型議會所作的決定會帶著巨大的分量，不能隨意擱置在一邊。有些人斷言，這些決定只具有諮詢的特徵，因此沒有必要執行；這種斷言是獨立制的醉的一種表現。這些決定是有權柄的，除非在一些案

例中，清楚地聲明這些決定僅僅是提供建議。這些決定對眾教會具有約束力，因爲它們是對律法——教會的君王基督的律法——的正確解釋和應用。唯有當這些決定明顯違背神的話，它們才不再對教會具有約束力。

### 進深研究問題

*Ἐπίσκοπος* (episkopos, 「監督」) 一詞在新約聖經中的含義與它之後的含義有何不同？

爲什麼教會中必須有一般的聖職人員？

聖經是否支持會 應當參與一部分的教會治理的觀念？

主教制 (Prelatism) 有哪些主要特徵？

羅馬天主教的聖秩等級制度 (hierarchy of order) 和治權等級制度 (hierarchy of jurisdiction) 有何不同？

轄域制 (Territorial systems) 和合議制 (Collegial systems) 分別源自什麼？它們有何不同？

亞米念主義者採用哪種體制？這如何影響他們的立場？

路德宗教會目前採用哪種形式的教會治理方式？

基督是教會的元首，只在生機的意義上影響教會的聖職人員和權威，這種觀念如何？

基督的元首權 (包括祂的王權) 對教會生活、教會立場和教會治理有何重要的、實踐意義上的影響？

能否說任何教會都享有絕對意義上的自主權？

改革宗的大型議會 (major assemblies) 如何有別於公理會的聯合大會 (Congregational

conferences) 和全體理事會 (general councils) ？

### 參考書目

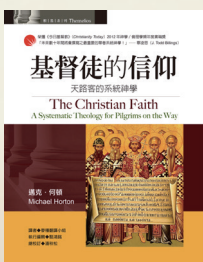
Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 354-424.  
 Kuyper, *Dict. Dogm., De Ecclesia*, pp. 268-293.  
 id., *Tractaat van de Reformatie der Kerken*, pp. 41-82.  
 Vos, *Geref. Dogm.*, V, pp. 31-39, 49-70.  
 Hodge, *Church Polity*, cf. *Index*.  
 Bannerman, *The Church II*, pp. 201-331.  
 McGill, *Church Government*, pp. 143-522.  
 McPherson, *Presbyterianism*.  
 Heyns, *Handbook for Elders and Deacons*, pp. 13-70.  
 Bouwman, *Geref. Kerkrecht*, cf. *Index*.  
 Rieker, *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung*.  
 Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht*.  
 Lechler, *Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation*.  
 Morris, *Ecclesiology*, pp. 80-151.  
 Hatch, *The Organisation of the Early Christian Churches*.  
 Sillevissmitt, *De Organisatie van de Christelijke Kerk*.  
 Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries*.  
 J. Cunningham, *The Growth of the Church*, pp. 1-77.  
 Van Dyke, *The Church, Her Ministry and Sacraments*, pp. 115-161.  
 Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 501-534.  
 Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 376-410.  
 Wilson, *Free Church Principles*, pp. 1-65.  
 Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 77-101.  
 Devine, *The Creed Explained*, pp. 302-340.  
 Boynton, *The Congregational Way*.  
 W. A. Visser 't Hooft and J. H. Oldham, *The Church and its Function in Society*.

### 附註

<sup>1</sup> Scottish Theology and Theologians, p. 130.  
<sup>2</sup> 參 Wilmers, *Handbook of the Christian Religion*, p. 134.  
<sup>3</sup> *Church Polity*, p. 349.  
<sup>4</sup> *Church Government*, p. 457.

### 延伸閱讀：根基系列

榮獲《今日基督教》(Christianity Today) 2012 年神學 / 倫理學類年度書籍獎  
 「未來數十年間將會撰寫之最重要的單卷系統神學！」—— 畢凌思 (J. Todd Billings)



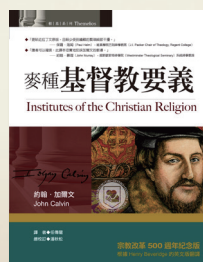
## 基督徒的信仰

天路客的系统神學  
**The Christian Faith**  
 A Systematic Theology for Pilgrims on the Way

邁克·何頓 Michael Horton 著  
 麥種翻譯小組 譯

正確神學的目的，是令我們在充滿威嚴和恩典的三一真神面前降卑下來。本書會幫助我們更全面看到，宗教改革和宗教改革後時期那些較古老的神學家的確信：他們的詮釋遠遠夠不上神的威嚴，以致他們稱自己的總結和體系為「我們卑微的神學」和「給天路客的神學」。

「神學史上最重要的作品。」—— 歷史神學專家孔學漢 (William Cunningham)



## 麥種基督教要義

**Institutes of the Christian Religion**

約翰·加爾文 John Calvin 著  
 任傳龍 譯

「基於聖經之神學與基於聖經之信仰的總括性陳述，從聖經本身的觀點依序論述。」「它最終不僅是一本基督徒手冊，也是學習神學之人的教科書，加爾文自己的註釋書的引言，改教運動之方方面面的辯護。」

—— 巴刻 (J. I. Packer)

「更正教系統神學在宗教改革時期的巔峰之作。」  
 —— 岡薩雷斯 (Justo L. González), 《基督教史》

# 書摘：《新約的聖經神學》 的進路

摘錄自畢爾 (G. K. Beale) 著，陳志文譯，  
《新約的聖經神學》(麥種，2018)，40-54頁。



下列各點顯示我從事新約的聖經神學的進路與一般新約神學不同的特點。

(1) 本書的進路與全本聖經的聖經神學的進路重疊，因為它更直接地談到舊約聖經的神學情節 (storyline)。我會在本書第一部份討論我所謂「情節」的意思。<sup>14</sup> 在這方面，我的作品是從下章正式開始，那裏僅聚焦於簡述舊約神學情節，從創世記開始，並在整本舊約聖經裏發展。這情節綜合論述了神在創造、墮落、救贖、和完滿實現中的旨意。相對之下，典型的新約神學在形式上是限定於新約聖經正典的範疇。當然，關於追察這樣的舊約聖經情節是足以寫一本鉅作的，所以我必須嘗試在兩章大篇幅的引介材料裏來察驗這樣一個情節的要旨 (見：第二～三章)，並以此為足。所以，本書所擬出的舊約聖經情節乃是基於對舊約神學的研究，特別是創世記第一～三章的神學脈絡是如何在舊約聖經其餘部份發展的。許多人懷疑舊約聖經有一個統一的情節，<sup>15</sup> 其他人則說要在一兩章裏談這問題是很難的 (見：第二～三章)。雖然如此，這裏的盼望是，這類研究的主要大綱大致是朝向正確方向，所以它有空間讓後來其他人所作的大量研究來充實和驗證。

(2) 接著，舊約聖經敘事故事的主要面向被追查到整本新約聖經裏。舊約聖經情節主軸的主要因素，成了擬定新約聖經情節的基礎。當然，只要舊約聖經情節主軸還帶有暫時性質，它作為新約聖經情節的基礎就會一樣。但對任何聚焦於新約聖經的研究項目而言，這都是個潛在的問題，即使新約的聖經神學亦然。要驗證本書提出的舊約聖經和新約聖經的情節，就需

要超過本書的篇幅了。

所以，鑑於新約聖經是如何被視為舊約聖經的揭示，特別是藉由舊約聖經的實現，新約聖經情節將是舊約聖經情節的轉化。所以，用來追查舊約神學和新約神學的主要神學範疇，起初並非出自考量系統神學的範疇，而是出於試圖在聖經的兩約部份追查出其各自的正典情節。我將嘗試決定新約聖經是如何發展舊約聖經的情節主軸，然後，讓新約聖經的這個轉化了的情節的主要部份，形成在新約的聖經神學必須考量的主要題材。<sup>16</sup>

因此，新約聖經情節的主要範疇，後來就成了新約的聖經神學組織或大綱的主要觀念範疇 (這是本書在第五～二十八章所闡述的)。

(3) 這本新約的聖經神學裏的討論，大部份都是探究新約聖經中表達思想的經文，試圖藉此闡釋思想的主要情節範疇。這種探究的作法，是研究與焦點的主要範疇有關的關鍵字和觀念的用法。還有，討論每個範疇的方法，是對關鍵經文以及舊約聖經的引文、引喻、有時還有可覺察出的主題進行解經分析。焦點如此專注的研究，特別是新約聖經引用舊約聖經方面，並不是大多數新約神學的特色。是否可能在新約聖經著作中找到神學上的統一，雖然有許多人表示懷疑，<sup>17</sup> 我卻比較樂觀，希望我所提出的情節能幫助其他人更多地看到新約聖經的合一性。

相對之下，有些新約神學試圖按年代次序排列各個文獻，聚焦於要追查出各觀念的歷史脈絡進展。這通常也必須研究這些文獻背後所隱含的，以便更精確地重建這整個所謂的歷史進展。那麼，這就需要揣測書面文獻 (例如在福音書中) 背後資料來源的神學，而那些資料來源當然

沒有以任何書面形式流傳下來。這個進路的弱點是必須對假想的資料來源作揣測，變成主要是研究這類來源的神學，而不是專注於研究新約聖經文獻本身的神學。<sup>18</sup> 此外，除了假想的資料來源之外還有其他問題，其中之一就是相當確定地為新約聖經文獻定年代，以便按年代來追查它們的進展，但這是有困難的。<sup>19</sup>

新約神學有各種組織方式，<sup>20</sup> 可是有些典型新約神學的慣例是對每一卷新約聖經書卷作連貫性的神學分析，<sup>21</sup> 通常是按各文集在正典裏的順序，<sup>22</sup> 最後則是比較每卷書中的每個神學重點。<sup>23</sup> 這類方案有時會試圖找出新約聖經中的一個神學主軸，以此結束。<sup>24</sup> 其他從事新約神學的人會為整本新約聖經定出某些主要的主题，然後連貫性地在各書中追尋那些主题，通常是按著正典的次序。<sup>25</sup> 這些主题式進路的挑戰是，必須證明所選的主题實際上是不是新約聖經的主要主题。根據此種進路所選出的主题有時是根據系統神學得出的。<sup>26</sup> 一方面，史柯比 (Charles H. H. 史柯比) 著作裏的整本聖經的聖經神學在這方面最接近我的進路，因為他是相當綜合性，不會在舊約聖經或新約聖經裏逐卷或按文集來追察主题。另一方面，他的作品也有其不同之處，就是它的構成是按主题，而不是按一個正式提出的情節裏面的因素，可是我想他會說，至終，他是從一個聖經情節得出這些主题的。<sup>27</sup>

(4) 與大多數其他新約神學對比，這本新約的聖經神學另一個獨特的特色是，它注意猶太教如何理解 and 發展舊約聖經情節的重要部份。<sup>28</sup> 這點意味深遠，因為查看新約聖經中的主要聖經神學觀念是如何發展舊約聖經中的同樣部份，以



及它們這麼做是根據猶太教，或是與其一致，或與之相牴觸，是很重要的。這種比較或對照的結果，應該會對新約聖經的發展提供解釋的亮光。所以，本書中大部份篇章都有專門的部份，談到猶太教是如何發展所研究的舊約聖經觀念。<sup>29</sup> 這類分析也會顯示新約神學的歷史根源。

(5) 此種新約聖經神學的進路將更聚焦於新約聖經的統一性，過於其多樣性。原因在於，這樣的神學嘗試追溯新約聖經的整體故事主線，看它是如何從舊約聖經發展出來，並且在整個新約聖經材料中繼續發展。在這方面，更典型的新約神學會比本書所作的聖經神學顯示更多這類多樣性和歷史細節。這是目前這方案的一個限制。可是，如果本書能有加倍的篇幅，就可以充分討論這種多樣性了。雖然如此，在舊約聖經和新約聖經的主要主題之間將會顯出中斷，特別是講到新約聖經如何轉化這些觀念時。<sup>30</sup>

(6) 一方面，對典型新約神學所作的一個簡明定義並非唾手可得。另一方面，以下是我對新約聖經的聖經神學所下的定義，這是根據霍志恆對全本聖經的聖經神學的定義：「正確地說，聖經神學不過是超自然啓示的自然進展的表現，這進展發生於它在歷史中的延續性和多樣性裏。」<sup>31</sup> 在這種背景下，對一段特定經文所作的聖經神學進路，是要首先就它本身的寫作文脈來解釋它，主要是關於它本身的救贖歷史時代，然後才是關於之前或之後的（諸）時代。這樣的定義雖然對於全本聖經的聖經神學而言是正確的，也同樣適用於新約聖經的聖經神學，並且與典型新約神學的一般進路有所不同。特別是，目前的方案是把對新約聖經經文的解釋與先前在舊約聖經中的時代連結，所用的方法通常是分析舊約聖經某段特定經文在新約聖經裏的用法。我也會嘗試留意，在情節的發展上，新約聖經中的部份是如何與彼此之間相關聯，還有舊約聖經已經開始實現的新約聖經時代是如何與完滿實現的時代相關。<sup>32</sup> 實際上，第二十七章顯示新約聖經的主題如何與舊約聖經相關聯，方法是觀察舊約聖經各個已開始的實現，然後

再指出這些已開始的實現是如何與這些實現的完成時間相關聯，試圖藉此總結本書所討論的主要主題故事主線中的各部份。

(7) 本書的架構大致上更接近幾個仿效新約聖經神學的著作：胡博納 (Hans Hübner)<sup>33</sup> 和司徒眉齊 (Peter Stuhlmacher)<sup>34</sup> 都以相同的書名 *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (《新約聖經的聖經神學》) 寫了這類的書。胡博納認為，他的著作的關鍵起點在於決定，新約聖經作者是如何解釋舊約聖經特定經文的引文和引喻的。這是個很有潛力的進路。他談到新約聖經裏多處引文的舊約聖經經文，並且作了很有意思的討論。可是，胡博納的焦點在於舊約聖經如何「被接受」到新約聖經裏，而不是舊約聖經本身如何與新約聖經有關聯，並且有助於對後者的解釋。他雖然說明了在舊約聖經與新約聖經之間的一些延續性，卻更多強調中斷性。<sup>35</sup> 他所看到的是，在舊約聖經經文的原始意思和引用該經文的新約聖經作者所賦予它的意思之間有一斷層，多過於一座觀念上的橋樑。在這方面，他的方案可以描述為「新約聖經接管舊約聖經」。<sup>36</sup> 新約聖經作者們「在基督裏」的觀點，推翻了所引用舊約聖經經文在原始文脈裏的意思。<sup>37</sup>

司徒眉齊遵循蔡爾茲 (S. Childs)，批判胡博納的方案。司徒眉齊說，僅僅以舊約聖經的引文和引喻作為新約神學的起點，這對於這兩約是如何彼此相關聯來說，不會產生一種夠深入又廣泛的理解。應該根據兩部約書的各自情況來看其內容，在這之後，並且對照這結果，這兩部份方能彼此作關聯。<sup>38</sup> 我也要特別補充的是，新約聖經對舊約聖經經文的用法，深受那些舊約聖經經文文脈的影響，即使那意思在新約聖經裏仍有發展。司徒眉齊的進路是近來在新約神學中一股趨勢的開始，就是在某種程度上對照舊約聖經的概念範疇來理解基督和祂的救贖工作的深遠意義。<sup>39</sup>

所以，司徒眉齊與胡博納的步驟有別，他所要聚焦的，不僅是舊約聖經經文在新約聖經裏的特定用法上，也在舊約聖經更廣的神學架構上。<sup>40</sup> 他看到，舊約聖經確實讓

新約聖經更清楚，反之亦然。<sup>41</sup> 因此，舊約聖經不是如胡博納的立場所堅持的那樣是「新約聖經的預備階段，它的深遠意義和價值只能基於新約聖經的啓示來決定」。<sup>42</sup> 據司徒眉齊的看法，在這方面，胡博納的釋經策略有個非常困難的主要問題，就是以色列的神與耶穌的父和人類之主是否同一位神。<sup>43</sup>

在英語世界裏，陶德 (C. H. Dodd) 所著《照著聖經》 (*According to the Scriptures*) 這本雖短卻有深度的書，提出兩個與司徒眉齊的一般進路相符的重點，但卻早於他。陶德主張，新約聖經在引用和引喻舊約聖經經文時，會考慮那經文原來的更廣的文脈。此外，他說，舊約聖經成了新約神學的「下層結構」，為新約聖經作者們提供了主要的神學範疇和思想架構，它最終被耶穌降臨的拯救事件解釋。<sup>44</sup>

本書的進路最符合司徒眉齊和陶德的新約聖經神學的理論（雖然就司徒眉齊的情況來說，他對正典有不同的理解）。<sup>45</sup> 雖然如此，在處理新約聖經與舊約聖經如何相關聯的議題上，本書卻是從不同的方向開始。本書第一個主要部份試圖概述舊約聖經的故事主線（第二～三章），而包括陶德和司徒眉齊在內的一班人則沒有致力如此作。司徒眉齊的第一個部份是從耶穌開始。此外，陶德和司徒眉齊都沒有努力嘗試，來看舊約聖經的故事主線如何與新約聖經的相關聯。一般來說——這是他們的著作與本書之間的一個主要差異——他們沒有嘗試對舊約聖經如何影響新約聖經的每個神學觀念作深度的檢視。陶德的書特別在這方面著墨甚少（我們必須指出，他的目的不是要作那樣透徹的研究）。司徒眉齊則以神的公義和稱義為舊約聖經——和特別是新約聖經——的核心重點。<sup>46</sup> 可是，平心而論，司徒眉齊是把他的「核心」——就是神的公義和稱義——視為聖經故事的實質。<sup>47</sup>

馬歇爾 (Howard Marshall) 說過，胡博納和司徒眉齊「非常徹底地證明了」新約聖經神學的舊約聖經背景，以致「在這裏不需要更多的證明」，還有，他「滿足於假設此種進路，而不是要證明它」。<sup>48</sup> 我認

為馬歇爾的評估需要一些修正。實際上，就在1999年時，巴爾（James Barr）還可以說，比起舊約神學試圖與新約聖經連結，典型的新約神學「比較沒有要與舊約聖經連結的渴望」。<sup>49</sup> 巴爾可能對實際情況稍有誇大，因為胡博納——和特別是司徒眉齊和陶德——都在證明舊約神學和新約神學之間的關聯上有長足進展。實際上，在指出舊約聖經和新約聖經在新約神學方面的連續性上，司徒眉齊的方案可被視為最一貫性地的最好嘗試。雖然如此，直到二十一世紀初期，巴爾的批判仍有其影響。在舊約聖經與新約神學之間的關係這方面，仍然沒有人寫出一個更徹底的證明。

新約神學有其舊約聖經背景，最近出版的《新約引用舊約》（*Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*）<sup>50</sup> 開始處理這方面所需的證明，其中有十九位新約聖經學者分析了新約聖經裏的每一個舊約聖經主要引文和重要引喻。這是聖經研究有史以來首次把這類材料放在一冊書中。這是朝理解新約聖經的聖經神學跨出的一大步，因為所有參與者都以某種方式肯定，新約聖經與舊約聖經在神學上是相連結的，而新約聖經的作者們在引用舊約聖經經文時多少會考慮它們更廣的舊約聖經文脈。可是，本書不會試圖綜合每位撰稿者對新約聖經使用舊約聖經所作解釋的結果。因此，就不會分析和討論因著引用舊約聖經而產生的新約聖經的統一思路。此外，如司徒眉齊先前所說，就新約聖經與舊約聖經是如何彼此關聯、以及這對新約聖經神學的影響而言，僅僅聚焦於所引用和引喻的舊約聖經經文，是不會提供一個有深度和廣度的理解的。新約聖經與舊約聖經都要按各自情況來理解，然後才能聚焦在它們彼此間的關聯。尤其是，必須思想新約聖經與舊約聖經的故事主線，然後才能嘗試決定這些故事主線彼此間的關係。

所以，我相信，必須作更多研究，來進一步證實司徒眉齊的方案，以及陶德和其他表示同意他們的人的提案。因此，本書的主要目的之一，是進一步說明新約神學

的舊約聖經背景。所期盼的是其他人也從其他各個角度幫助達成此目標。<sup>51</sup> 當然，在如本書一樣的新約聖經神學書中，比起對新約聖經的討論篇幅，對舊約聖經的討論必須更簡潔，這是一個限制。可是這一直會是新約神學的一個限制，即使新約聖經神學的文體也是如此。

在轉換話題之前，我必須再次提到史柯比所作的全本聖經的聖經神學，比起我所知道的其他著作，他所作的是更一貫、大規模地嘗試，把舊約聖經主題背景關聯到新約聖經的主題。<sup>52</sup> 我的方案是嘗試更深入地來做，即使有些學者認為，要在解經或聖經神學的層面上證明新約聖經與舊約聖經的統一性和凝聚性是不可能的。<sup>53</sup>

(8) 前面略略間接提過，在幾個新約神學和本書的方案之間的另一個差別是，它們一般來說是按各個文集來討論的。<sup>54</sup> 舉例來說，馬歇爾、狄爾曼（Thielman）、史瑞納、胡博納、司徒眉齊等人的神學都是如此。<sup>55</sup> 如上述，我的進路也與它們成為對比，它是根據我所擬出的新約聖經故事主線的主要部份來組織的。<sup>56</sup> 在這方面，本書嘗試開始解決其他人所承認的這個需要，就是新約神學要注意聖經見證的敘事主幹。<sup>57</sup> 另外與許多這些新約神學成對比的是，當檢視每個主題時，我不會固定地探究新約聖經的每一卷書和（有時）文集。實際上，本書的某些篇章是根本不會遵循這種在新約聖經各部份按文集或逐卷所作局部性的綱要。<sup>58</sup>

所以，本書不是嘗試直接、個別地聚焦於新約聖經的每卷書<sup>59</sup> 是如何有助於作新約神學，而是要致力於新約聖經中最能發展我所擬出故事主線的部份，我相信那故事主線是新約聖經不可少的脈絡。此外，我對重要主題的研究通常有更深入的理解，可是這表示我無法如典型的新約神學般涵蓋那麼多的次要議題。

(9) 鑑於我到目前為止所討論的，我對我的聖經神學進路所作的歸類是正典性、本質上為漸進式（或者說自然發展，就像一朵花從一粒種子開始成長和發芽）、解經性、和文本互涉的。這種進路可以總結為是一種「聖經神學導向的解經」。<sup>60</sup> 我的方法並不表

示司徒眉齊、賴德（Ladd）、古特立（Guthrie）、馬歇爾、狄爾曼、和史瑞納等人的新約神學有什麼弱點，僅僅是我的方案性質不同而已。<sup>61</sup>

## 附註

<sup>14</sup> 關於我所謂「情節」的更完整的討論，見：第二章在「舊約聖經重複的宇宙性審判和新造事件」標題下，和特別是第六章。

<sup>15</sup> 見：如 James Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1999), 375–76。

<sup>16</sup> 我所選擇的幾章的某些議題，確實與系統神學的範疇重疊——例如，第十五章談稱義和第十六章談復和。確實有重疊，可是我要說，它們也是聖經神學的觀念，就要那樣來衍釋。同樣的，第二十三～二十四章是關於「教會對以色列特殊標記的新造轉化」，討論如安息日、洗禮、主餐、長老職分、和新約聖經正典等議題。此外，第十三和十四章直接談到神的形象，但聚焦於這一點時，卻是藉著創世記一～三章的聖經神學鏡片、和基督與恢復在首先的亞當裏被扭曲的神的形象之間的關係。所有這些議題都是系統神學所討論的，但是我要嘗試把它們當作聖經神學觀念來討論。所以，系統神學的這些議題，也很自然地融入本書所提出的聖經神學情節的各部份裏。

<sup>17</sup> 見：如 G. B. Caird and L. D. Hurst, *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon, 1994), 15–17。

<sup>18</sup> 我在這裏是遵循 Marshall, *New Testament Theology*, 25–27 = 馬歇爾著，《馬歇爾新約神學》，24–26。

<sup>19</sup> 關於這點，見 Caird and Hurst, *New Testament Theology*, 8–15 所作評論中的更多資料，其中列出這種發展進路的幾個問題。

<sup>20</sup> 關於這點，見 D. A. Carson, “New Testament Theology,” DLNTD 799–804 = 〈新約神學〉，於《21世紀新約主題辭典》，1068–75。

<sup>21</sup> 在每個文集裏的書卷通常是按寫作日期編列。

<sup>22</sup> 見：如 Frank J. Matera, *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity* (Louisville: Westminster John Knox, 2007)，可是他將約翰福音與約翰書信歸於同類，將它們放在對觀福音和保羅書信的討論之後（他是按日期先後來討論它們），他也把使徒行傳與路加福音放在一起。在福音派圈子裏，見：如 Roy Zuck and Darrell Bock, eds., *A Biblical Theology of the New Testament* (Chicago: Moody, 1994)，這與馬特拉（Matera）的次序相似，但是有一重要的例外，就是它把約翰福音、約翰書信、和啟示錄歸在一起，直接放在對觀福音後面。該書廣泛探究新約聖經中每一書卷和文集裏的各樣主題。

<sup>23</sup> 如 Marshall, *New Testament Theology* = 馬歇爾著，《馬歇爾新約神學》；Thielman, *Theology of the New Testament*。

<sup>24</sup> 如馬歇爾（《馬歇爾新約神學》）認定新約聖經神學的主軸是宣教，我認為這有幫助，但是不夠廣泛。

<sup>25</sup> 例如，George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) = 賴德著，馬可人、楊淑蓮譯，《新約神學》，二冊（台北：中華福音神學院出版社，1984–1986），可是他為新約聖經每個主要的文集（包括使徒行傳和啟示錄）定出大致不同的主題，並且對約翰書信只作了一般性的探究，而不定出主題；Schreiner, *New Testament Theology* = 史瑞納著，《史瑞納新約神學》。這也是下列全本聖經的聖經神學的步驟：Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis:

Fortress, 1993), 和 Charles H. H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 可是他不是按書卷或文集進行的。

26 例如, Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove, IL: Inter-Varsity, 1981) = 古特立著, 高以峰、唐萬千譯, 《古氏新約神學》(台北: 中華福音神學院出版社, 1990-1991), 可是他也把聖經神學議題納入他廣泛的系統架構裏, 並且為他所研究的幾個主要題目提出舊約聖經和猶太背景的簡介, 這讓他的書有了聖經神學的色彩; 在某種程度上, Leon Morris, *New Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1986) = 莫理斯著, 周天和譯, 《認識新約神學》(台北: 校園書房出版社, 1990) 也是如此, 這書的結構雖然是按文集(第一部份是保羅書信), 卻常在每個文集裏按系統神學的題目來組織主題, 可是它也把聖經神學的主題納入這組織中。

27 見 Scobie, *Ways of Our God*, 91-99, 他在其中提出廣泛的四重架構, 包括宣講、應許、實現、和完結, 可是, 他在這四個範疇裏所追索的特定主題, 都是他根據「對聖經學者們提出的許多主張作深入研究, 特別是關於所謂聖經神學的中心或焦點」而得到的(第 93 頁)。亦見 Keith A. Mathison, *From Age to Age: The Unfolding of Biblical Eschatology* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2009), 這是一部全本聖經的聖經神學, 他按次序檢視每一卷書和文集(有少數例外), 先是舊約聖經, 然後是新約聖經, 試圖在觀念上從整本聖經追索末世論這個發展中的主題。

28 可是, 正如我們會在本章看到的, 胡博納 (Hans Hübner) 和司徒眉齊的新約神學都不斷對猶太教作重要的參照。

29 雖然大多數談到新約聖經的篇章(第三~二十六章)都有這樣的部份, 有少數卻沒有, 因為筆者認為它在這些篇章裏不是那麼重要(也就是第二十~二十一章, 講到教會是末世的以色列, 和第二十五章, 講到基督徒生活)。可是, 在幾個篇章裏, 雖然談到猶太教的解釋部份會有助益, 但是有其他的考慮項目, 且篇幅有限, 就無法將它包括在內了(見: 第十五章, 講到稱義; 第十六章, 講到和好; 第二十二章, 講到土地的應許; 第二十三章, 講到安息日與教會的關係; 第二十四章, 講到洗禮和主餐的部份; 和第二十六章, 講到律法與婚姻)。

30 見: 如, 第二十七章。

31 Vos, "Idea of Biblical Theology," 15。卡森 (Carson, "New Testament Theology," 807-8) 同意霍志恆的定義, 並且根據它作了很好的闡釋。

32 本段落到目前為止所提出的聖經神學的定義, 與 D. A. Carson, "Current Issues in Biblical Theology: A New Testament Perspective," BBR 5 (1995): 17-41 這綱領性的論文一致; 還有同作者的 "New Testament Theology," 798-814。關於聖經神學(特別是新約神學)所牽涉到的困難議題的歷史、關乎新約神學這題目的大量相關文獻和關於這議題的各種觀點, 尤其是從二十世紀初期直到 1990 年代初期的, 就特別應該參考後者。同樣有幫助的是 Brian S. Rosner, "Biblical Theology," NDBT 3-11; Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 1:13-28。

33 Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990-95)。

34 Stuhlmacher, *Biblische Theologie*。

35 關於這點, 見卡森的批判 (D. A. Carson, "New Testament Theology," 802)。可是, 胡博納 (Hübner, *Biblische Theologie*, 1:258-59) 說得很對, 不應將猶太人的解經方法當作理解保羅解釋舊約聖經的關鍵, 實際上, 要理解保羅的進路, 主要必須基於對他的書信本身所作的檢視。

36 Carson, "New Testament Theology," 802。

37 關於胡博納就他對「新約聖經接管舊約聖經」(Vetus Testamentum in novo receptum) 的看法所作的綱領性討論的簡明總結, 見 Hübner, *Biblische Theologie*, 1:64-70, 2:344。

38 Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, 77, 遵循 Childs, *Biblical Theology*, 77-78, 225-27。在這個導論部份裏, 我會聚焦於司徒眉齊作品的英文翻譯, 因為它總結了他的德文新約聖經神學的一般進路, 因此對英文讀者來說更為方便。我也讀了司徒眉齊尚未出版的 *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 的上下冊 (Daniel Bailey 翻譯, 即將由 Eerdmans 出版 [編按: 已於 2018 年出版]); 可是, 在這「導論」部份之後, 我會參照已出版的德文版。

39 見 Marshall, *New Testament Theology* = 馬歇爾著, 《馬歇爾新約神學》; Thielman, *Theology of the New Testament*; Schreiner, *New Testament Theology* = 史瑞納著, 《史瑞納新約神學》, 關於此書, 亦見 D. A. Carson, "Locating Udo Schnelle's *Theology of the New Testament in the Contemporary Discussion*," JETS 53 (2010): 133-34 的更多探究, 其中也總結了作為這種最近趨勢之一部份的某些德國新約神學。見: 如 Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, 5 vols. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002-5), 特別在它的第二冊裏有重要的討論, 談到舊約聖經和猶太教是接下來研究新約神學的重要背景。早在 1970 年代中期, 當郭培特 (Leonhard Goppelt) 介紹他的保羅神學時, 就確認舊約聖經提供一個「應許和預表」的框架, 保羅在其中解釋舊約聖經, 並且將它應用到基督和教會 (*Theology of the New Testament*, trans. John E. Alsup, ed. Jurgen Roloff, 2 vols. [Grand Rapids: Eerdmans, 1981-82], 2:52-62 = 郭培特著, 古樂人譯, 《新約神學》, 二卷 [香港: 種籽出版社, 1991], 卷下, 107-23)。

40 見: 如 Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, 79。

41 同上, 2-12。

42 同上, 79。

43 同上。關於胡博納的立場, 類似和更多的批判, 見 Stuhlmacher, *Biblische Theologie* 1:37-38。

44 關於陶德著作的這個深遠意義, 我同意 Marshall, *New Testament Theology*, 39-40 = 馬歇爾著, 《馬歇爾新約神學》, 36-37 所說的。

45 司徒眉齊說, 「人們必須談到一個正典形成的過程, 希伯來文聖經、《七十士譯本》[包括次經]、和新約聖經都是從這過程產生, 它雖然有多個層次, 卻表現一種延續」(Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, 78)。這個正典形成的「過程結束於主後第四世紀, 由兩部份組成的基督教正典形成時」(同上, 81)。季瑟 (Hartmut Gese) 主張, 新約聖經作者們接受次經、昆蘭作品、和其他猶太人著作為聖經, 並且新約聖經導致舊約聖經正典的封閉 (見 Gese, "Tradition and Biblical Theology," in *Tradition and Theology in the Old Testament*, ed. Douglas A. Knight [Philadelphia: Fortress, 1977], 317-26; 關於對季瑟立場的概述與批判性評估, 見 Barr, *Concept of Biblical Theology*, 362-77)。我的看法是, 希伯來文舊約聖經和後來的「新約聖經」有一個獨特的正典形成過程, 可是最好是說, 承認書卷具有神的正典權威, 而不是如某些學者所說的由教會創作一套正典的過程。如先前間接提到的, 在這方面, 我不認為《七十士譯本》是像希伯來文經文那樣是最初蒙神默示的, 而是一個非默示性的翻譯。

46 Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, 26-27, 33, 36-38, 63 (他在那裏顯然是按同義的用法使用「救恩」和稱義的觀念; 亦見 81)。見 Scott J. Hafemann, "The Righteousness of God": An Introduction to the Theological and Historical Foundation of Peter Stuhlmacher's

*Biblical Theology of the New Testament*," in Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, xv-xli。哈菲曼指出, 司徒眉齊認為, 舊約聖經——和特別是新約聖經——的核心觀念是神的義和稱義, 還有, 新約聖經是根據舊約聖經發展出這個觀念。胡博納的著作也強調新約聖經裏的稱義(關於這點, 見 Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, 79)。

47 見 Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology*, 63, 其中他對故事主線作了一個簡述, 雖然強調新約聖經在那故事主線裏的角色; 亦見 p. 81。

48 Marshall, *New Testament Theology*, 708-9 = 馬歇爾著, 《馬歇爾新約神學》, 666。

49 Barr, *Concept of Biblical Theology*, 183。

50 G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007) = 畢爾、卡森編, 金繼宇、于卉等譯, 《新約引用舊約》(South Pasadena: 美國麥種傳道會, 2012)。

51 即使先前提到的扎克 (Zuck) 和博克 (Bock) 編輯的書名是《新約的聖經神學》(*A Biblical Theology of the New Testament*), 它卻沒有著重討論舊約聖經的故事主線(或主要的主题)如何與新約聖經相關, 或是新約聖經如何使用某些特定的舊約聖經經文(但是關於後者則有些例外)。或許它最好命名為《新約神學》(*A New Testament Theology*), 因為它只是廣泛地談到新約聖經各書卷的主题。

52 Scobie, *Ways of Our God*。

53 見: 如 Barr, *Concept of Biblical Theology*, 375-76。

54 並且在各文集裏逐卷探究。

55 這裏也應該提到 Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, 它在長篇討論導論性材料後就按文集來討論, 可是最後一冊又再次討論福音書, 然後是使徒行傳、約翰書信、啟示錄, 最後是關於正典的議題。

56 這不是說某些新約神學沒有談故事主線的重要性, 而是說它們沒有很清楚地將它擬出, 它也沒有在它們方案的組織上扮演什麼角色, 卻只是它們歸納式研究最後的結果而已。例如, 狄爾曼 (Thielman, *Theology of the New Testament*, 681-725) 認為下列五個要素總結了新約聖經的關鍵主题, 它們確實形成了一個以耶穌為其中心的一般故事主線: (1) 耶穌和罪; (2) 信心的回應; (3) 聖靈是神的臨在; (4) 教會是神的百姓; (5) 完滿實現。馬歇爾 (《馬歇爾新約神學》, 666-86 = Marshall, *New Testament Theology*, 709-31) 基本上也同樣提到這五個要素, 可是強調理解它們的最好框架是「宣教」, 它增強了這些要素整體的故事主線性質。

57 見 Richard B. Hays, "Can Narrative Criticism Recover the Theological Unity of Scripture?" *JTI* 2 (2008): 205; 讀這整篇文章來了解他試圖簡略地描繪, 把聖經看作一個統一且有條理的動人敘事, 是如何有助於作新約神學。

58 例如下列各章: 十二, 十五~十六, 十八~二十, 二十二~二十四, 二十六。

59 我特別想到的是小篇幅的書信, 例如猶大書和約翰二、三書。

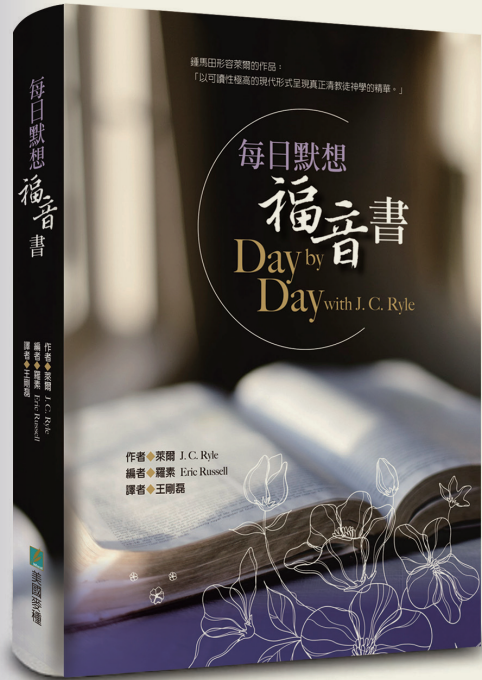
60 見 Carson, "New Testament Theology," 807。

61 例如, 馬歇爾說, 他的研究已經「試著達到比較有限的目標, 要建立起可以在所有見證人中追溯到的一個共同的、基礎的神學, 卻不嘗試詳細闡述這個神學」(Marshall, *New Testament Theology*, 726 = 馬歇爾著, 《馬歇爾新約神學》, 681)。我的研究則是嘗試做後者, 方式是在一開始就對照舊約聖經的故事主線列出核心故事主線, 然後更深入地發展出那故事的神學主题部份。在這方面, 我的主軸陳述的憑藉不僅是在舊約聖經的敘事裏, 也在於如馬歇爾和狄爾曼等人的神學結論中, 他們所作關於新約聖經核心要素的結論, 與我所提出的新約聖經主軸的主要要素一致。

鍾馬田形容萊爾的作品：「以可讀性極高的現代形式呈現真正清教徒神學的精華。」

正體字  
簡體字  
同步發行

# 每日默想 福音書 Day by Day with J. C. Ryle

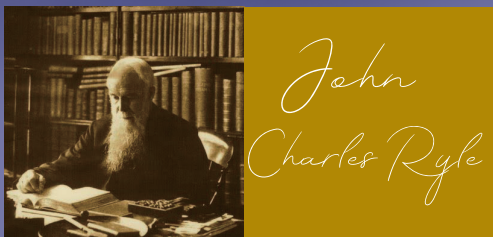


作者 ◆ 萊爾 J. C. Ryle  
編者 ◆ 羅素 Eric Russell  
譯者 ◆ 王剛磊

「閱讀並思想。」把早晨的光陰沉浸在我們主救主之生平與福音的美善和真理中。這些靈修材料取自萊爾的福音書解經，按主題編排，讓你用一年汲取四福音書的一些精髓。

我們繼續挖掘萊爾的豐富，是其來有自的。他的作品永遠是清晰（一個十九世紀的人，竟然寫這樣的短句！）、動人（他始終能觸及你靈魂的頸靜脈）、專注（他就是能定睛在耶穌身上）。準備一本，開始滋養自己的靈命，也在書房另外擺上一本。

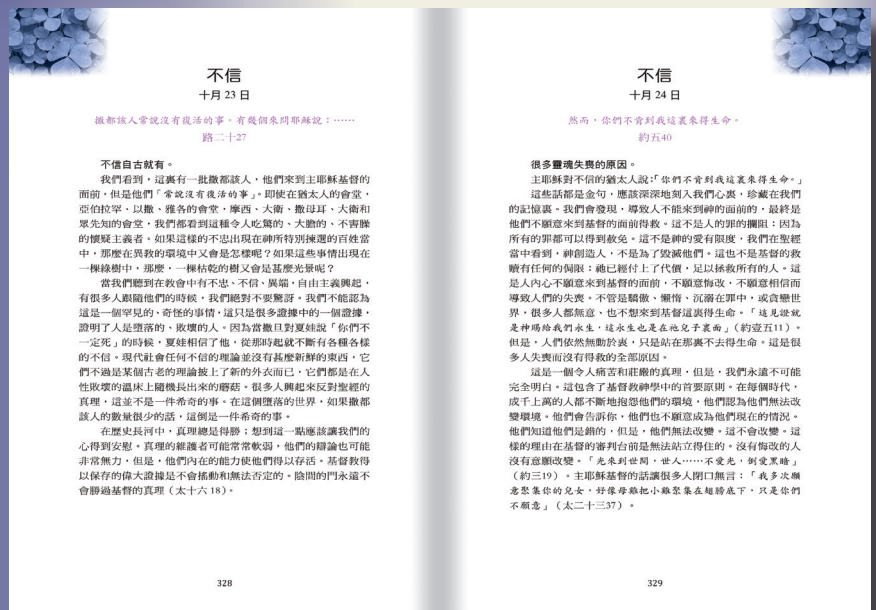
——戴維思 (Dale Ralph Davis)  
退休牧師，曾牧養多間教會，也著有多本書籍。



John  
Charles Ryle

## 萊爾 John Charles Ryle (1816-1900)

安立甘教會第一位利物浦 (Liverpool) 主教。他在伊頓 (Eton) 和牛津 (Oxford) 受教育，於 21 歲那年感染肺病，在恢復期間開始閱讀聖經。他前往牛津教會，進入時聽到人讀以弗所書二章 8 節（「你們得救是本乎恩，也因著信；這並不是出於自己，乃是神所賜的。」）這節經文的前半後來刻在他的墓碑上，上面還有另一處經文：「那美好的仗我已經打過了。當跑的路我已經跑盡了。所信的道我已經守住了」[提後四 7]，立刻就悔改歸正了。他後來成了一位忠心的基督徒和勤勉的牧者。在教會事務上，萊爾成了最受喜愛的英國作家之一。雖然他是立場堅定的福音派人士，卻連那些不同意他的人都認為他是思想公允的。當萊爾死時，甚至教會政治立場相反的人也為之哭泣。司布真稱他為「英國教會最傑出的人」。



2018/03  
麥種 閱讀  
A Kernel of Wheat Christian Ministries  
以神的話語造神的百姓

發行者：美國麥種傳道會  
網址：[www.akow.org](http://www.akow.org)  
[cn.akow.org](http://cn.akow.org)  
E-mail：[akowcm@gmail.com](mailto:akowcm@gmail.com)

美國地區：美國麥種傳道會  
1423 Maple St South Pasadena CA 91030  
Tel: 626-441-5543 Fax: 626-441-5543  
台灣地區：基督教麥種傳道會  
高雄市80461鼓山區東門路42巷5弄5號  
Tel: 07-552-0167 Fax: 07-554-7706  
香港地區：鄭騰程 (廣大行)  
香港九龍尖沙咀棉登徑28 / 30號  
錦榮商業大廈11樓A / B室  
Tel: 97422413

台灣地區奉獻 (匯款)：  
富邦銀行鼓山分行  
帳號：682120001810  
戶名：基督教麥種傳道會  
劃撥帳號：42309562  
戶名：基督教麥種傳道會  
其他地區 (匯款)：  
銀行：EverBank NBG  
銀行代號：063000225  
戶名：A Kernel of Wheat  
Christian Ministries  
帳號：0960002960

信用卡奉獻：  
<http://www.akow.org> / 如何奉獻  
美金支票：  
(抬頭請寫 AKOWCM)  
地址：1423 Maple St.  
South Pasadena,  
CA 91030, USA