

BT
119
T15
2

117

聖靈古今論——從聖經、歷史、神學看神的同在

作者／陳濟民、賴建國等著

主編／許宏度

製作承印／校園書房出版社·電話(02)2364-4001

出版發行／中華福音神學院出版社

地址：台北市中正區汀州路三段101號

電話：(02)2365-9151

傳真：(02)2367-7412

電子信箱：press@ces.org.tw

網址：www.ces.org.tw

登記證／行政院新聞局局版臺業字第258號

出版日期／1999年10月初版

ISBN 957-9337-92-6

版權所有。本社保有本書全球中文版權，未經本社許可，不得部分或全部複製，但報刊論文之評介引用不在此限。

© 1999 by China Evangelical Seminary Press

P.O. Box 30-525, Taipei, Taiwan, R.O.C.

All Rights Reserved

國家圖書館出版品預行編目資料

聖靈古今論／陳濟民，賴建國等著．--初版．--

臺北市：中華福音神學院，民88

面；公分

含索引

ISBN 957-9337-92-6 (平裝)

I. 聖靈

242.15

88011363

目 錄

獻詞	5
照片	6
陳序	8
吳序	12
編序	15

第一部 舊約聖經與新約聖經 17

1. 摩西五經中「神的靈」／賴建國	19
2. The Spirit of God in the Book of Judges／畢維廉	45
3. 撒母耳記中之聖靈／呂紹昌	71
4. 以賽亞書中的聖靈／吳獻章	101
5. The Influence of Ezekiel's 'Spirit' Usage on Subsequent Jewish and Christian Thought／畢維廉	131
6. 施洗約翰與「聖靈的洗」／許宏度	155
7. 新約救恩時代聖靈的工作：路加福音之見證／魏啟源	181
8. 「啓示的靈」與保羅的聖靈觀／許宏度	211

第二部 教會歷史與系統神學	247
9. 初代教會的屬靈恩賜／周學信	249
10. 約翰歐文的聖靈論／王偉成	273
11. 真耶穌教會的聖靈論／蔡麗貞	297
12. 先知恩賜與當代教會／周功和	317
13. 先知之言的默示與無誤／黃穎航	345
第三部 實踐神學與教牧神學	367
14. 榮耀的盼望：聖靈在基督徒生命中的工作／呂沛淵	369
15. 中國波初探：從東西方教會的經歷看靈恩問題／陳濟民	391
16. 聖靈在講道事奉中的地位／白嘉靈	415
17. 聖靈與宣教使命／慕維德	445
戴紹曾牧師大事紀	488
戴氏與中華（摘錄）	490
五代的根——中國	493
縮寫表	496
人名索引	498
主題索引	502



陳序



在近代華人神學教育發展過程中，華神的設立是一個重要的里程碑。建立華神的構思原是由一批宣教士開始，但是到它正式成立時，它卻已呈現為一個以華人教會為主導的神學院。直到今天，華神一直有西方差會和宣教團體的支持，但它卻同時是一個不折不扣的「華人」神學院。這一個特色顯然與華神第一任的院長戴紹曾牧師和在背後支持他的師母有密切的關係。許多人都知道戴牧師是宣教史上「望族」的後代，但更重要的是，他不但是出生在中國，說得一口比許多華人更標準的華語，而且他比許多華人更懂華人文化，更愛華人。有時筆者甚至會開玩笑地說他比我更像中國人。

今年適逢戴牧師七十大壽，華神同工覺得應該與他一同讚美、感謝神，同時也覺得，為著他在華人教會的神學教育工作上——特別是在華神的開創——的貢獻，我們理應表達一份感激和謝意。由於西方學術界表達敬意的一個方法是出版一本文集，所以我們也就一致同意用華神同工、校友以及朋友合作的第一本文集作為賀壽的禮物獻給他。我們為著神將戴牧師夫婦賜給華人教會感謝祂，為著他們一生愛神、愛世界各地所有的華人、也愛華人教會感謝祂。求神繼續賜福

祂的僕人，也求神賜下更多步他們後塵的宣教士。

這本文集以聖靈為主題，一個重要的原因是這個主題的重要性實在不容忽視，因為聖靈與世人日常生活中的生死和苦難息息相關。記得有位親戚得了不治之疾，他的妻子還是想盡方法為他求醫，有人告訴她童子尿有用，她也真的讓丈夫試喝。丈夫去世以後，面對各種現實生活的壓力，感到前途茫茫的她，也做了平生不做的事——到靈媒那裡求問亡魂。在教會中，基督徒也一樣要面對苦難。愛主的信徒一樣會得痛苦的癌症。有一次，一位主內的姐妹得了這絕症。她年紀不大，兒女也年幼，又是教會有力的同工。我們都知道她是有永生的人，死了會與主同在，好得無比；但我們卻又都希望她活下來，所以為她禱告，求神醫治。在這過程中，我們也就與她一家人一起經歷信仰的掙扎——神會醫治嗎？真的有信心就一定會蒙神垂聽嗎？當她看來有點起色時，是神聽了禱告嗎？有人說在禱告中覺得神會醫好這位姐妹，我們怎麼知道這種感動是從神而來，或是出於人的願望？這一類的事是傳統的系統神學常忽視的，但卻是信徒每天在生活中要面對的。

聖經對人世間的生活其實有許多話說。在聖經中，真神和偶像的分別，在乎真神是活的，會做事、會說話；而偶像的特徵則是有口不能說、有腳不能走、有手不能做。永活的神如何在今世做事、說話呢？主要是藉著聖經和聖靈。讀者們從這文集中一定會發現：在主耶穌升天後，若不是聖靈的工作，我們便沒有今天的信徒，更不會有今日的教會；在我們的世代，救恩的實現和成全與聖靈的工作是密不可分的。

在新約中，聖靈工作的重要性絕不僅是使徒行傳的教訓，更是耶穌基督天國觀中重要的關鍵，也是使徒保羅因信稱義的教義、成聖觀和教會觀中重要的成分。倘若我們談生命的活力、事奉的能力、教會的生活或是救恩的祕訣，而不談聖靈，我們便不可能有實質的生活體驗。沒有聖靈的工作，我們的信仰便只是空洞的理論。是聖靈使客觀的救恩真理與主觀的救恩體驗結合在一起，彰顯出耶穌基督福音的大能。不談聖靈我們便難以完整地談在耶穌基督裡的生命、事奉、教會、和救恩。在新約聖經中，聖靈是超越的神，在今世與人同在，也是人類生命力的真正根源。與信徒一起經歷人生各種境遇的是聖靈。

談到聖靈這個神學課題，筆者常覺得華人教會中有一種相當微妙的情況。一方面它是一個貼身的課題，因為我們許多人都是第一代的基督徒，提起聖靈時感覺上都好像有點熟識；我們都有重生的經歷，也知道基督裡的新生命與聖靈有關。而且，我們也常聽到一些聖靈在某些地區或某個時代特別工作的報導，在那種時候我們都感到興奮，也為這些事感恩。但是，從歷史的角度看近代聖靈問題的研討，我們又不得不承認一個事實——我們對三位一體中的第三位，聖靈，實在了解不夠。雖然近代教會在這方面已經討論了近百年了，但一百年的時間在教義史上並不長。當華神的老師們在一起探討這個主題時，聰明的讀者們便不難從文章中發現，我們並沒有完全一致的看法。在這本文集中，我們只是共同採取了一個基本進路，那就是從歷史文化背景和聖經的教導來探討我們的主題，然後探討聖經對現代這個重要的焦點課

題有什麼話說，並嘗試針對自己的文化背景，提出一些可行的方法。因此，這本文集不能說是代表華神官方的立場。它只是提供一些我們認為值得思考的路向，並希望能對華人教會有些微的貢獻。相信這種探索也是戴牧師夫婦創辦華神時曾予以寄望的事情。

陳濟民 誌於

台北 中華福音神學院

主後一九九九年八月

吳序

灑

數天前接到陳濟民院長從台北打來電話云：明年進入二千年，華神準備出版一本有關聖靈真理的書，作為前院長戴紹曾牧師七十大壽的賀禮。因筆者曾於華神創校時就與他同工，所以要筆者為書作序，筆者欣然答應，原因有二：

一是聖靈真理重要。廿多年前普林斯頓大學校長訪問台灣時的一場演講，開場的第一句話就說，今天是聖靈的時代，現在教會處在動盪變幻中，都在找一條突破的路。多年來有講究組織的路，有講究方法的路；但這兩條路似乎走不通了，就轉向講究追求聖靈的路，盼望教會回到使徒時代，從黑暗變為光明，從荒涼變為復興。可惜只一味從超奇異能的事上追求，忽略聖經的教導，偏重個人經歷，眾說紛紜，因之造成兩個偏坦：一個是靈恩派，一個是基要派。按筆者淺識，聖經上兩位講聖靈的使徒，一位是約翰講內住聖靈，一位是路加講外臨聖靈。內住是復活日應驗（約廿14-22），外臨是五旬節日應驗（徒二1-4）。內住的表號是氣，外臨的表號是風；內住的重點是生命與生活，外臨的重點是工作與能力。今天靈恩派偏重在路加講的，基要派偏重在約翰講的，如果能兩邊都注重、平衡的追求，就不會分派了。經上兩面的真理很多，福音有主的死與主的活（林前十

五3-5），國度有虛心的國（太五3）與為義受逼迫的國（太五10），也就是心裡的國（路十七20-21）與地上的國（路十一15），照樣聖靈真理有路加所講的一面，也有約翰所講的一面。不論哪一面的真理，偏在任何一面就有問題，就會分彼此。所以主一再勸導，不偏左右。盼望藉這本書，對時代需要有所貢獻。

二是早年與戴牧師同工十年，因為創校的事務多，雖不能說是朝夕相處，但也經常見面。筆者對戴牧師的印象可以說，他比中國人更是中國人。蓋恩夫人說一個與神關係很好的人，可以作老年人的先生，作小孩子的朋友。保羅說向什麼人作什麼人，他實在做到了。在此略說數事：

筆者為造就天國人才，所以參與神學工作，可是對於「神學」實在非常陌生，有時也會對戴院長作外行不近情理的建議。他總是謙卑忍耐地傾聽，而且不厭其煩地解釋接受或不接受。

筆者因工作煩重，引起神經緊張，身體不適，他竟然抽出忙碌的時間，每週一次陪筆者去美軍俱樂部打保齡球。從前保羅關心提摩太的胃病，叫他可以用點酒；保羅不但關心同工的心靈，也關心同工的健康，戴院長也是這樣行。所以十年的相處，我們不只是同工，而且是知心朋友，十年如一日，工作輕鬆愉快。

Greenville College 將送他一個榮譽博士學位，這是眾人肯定他的忠心勞苦見證，也是配得的榮譽。豈料他竟跑來與筆者磋商，可以接受或不可以接受，當時實在令人非常驚訝。他實在是一個謙恭不追求虛名的人，何況此學位並非虛

名。

諸如此類的事還有許多，不便多佔篇幅一一細述，謹此用約翰十二章主向天父禱告的話祝福他——願你榮耀你的名，父答說我已得榮耀，我還要再榮耀。神已經在其僕人身上有榮耀，七十歲以後神還要在他的身上得著更大的榮耀。

吳勇 識

一九九九年七月七日

編序



陳院長在序文中已闡明我們出版這本書的緣由。爲了感謝戴紹曾牧師與師母對華人神學教育訓練之特殊貢獻，中華福音神學院的老師、校友以及朋友，認爲寫一本書來獻給戴牧師，以表達我們的感激與愛戴，是十分適宜的。我們謙望神豐富的恩典與憐憫，恆常眷顧戴牧師此一異象，使華人的神學研究與反省，逐日成長茁壯，使我們可以在神所交付門徒將福音傳給普世萬民之使命上，有分於所當盡之力，無所匱乏。

這本文集是衆作者的心血結晶；全書可分爲三大部分，基本上也反映了華神所授課程之三大範圍：聖經的研究（第一部分），教會歷史與系統神學（第二部分），以及實踐神學與教牧神學（第三部分）。由於本書是神學研究與反省，故本書的第一部分是屬於比較學術性的研究，而第二與第三部分則著重於反省，盼望能與當今的信徒們有所互動、溝通。因此，希望讀者們不要一開始因爲看到第一部分的文章而感到怯步。

身爲編者，在此我要做些說明：（1）本書中每篇文章的神學立場僅代表作者個人的觀點，不表示所有的作者都同意個別的觀點。如此集成此書，是盼望能在福音派傳統的廣

闊領域裡，各個神學家在研究上能彼此傾聽、回應、對話。

(2) 因著無法覓得合適的翻譯人員，且畢維廉牧師 (Dr. Bicksler) 又剛巧因私人事宜返美，所以畢牧師的兩篇文章沒有中文翻譯，對此我們深感抱歉與虧欠。(3) 我們也盼望讀者在閱讀過程中，不要因著文章中的外國語文 (英文、希伯來文、希臘文或拉丁文) 而有困擾或被排拒之感。這些附上的原文旨在方便有興趣的讀者做進一步的資料察考，一般讀者對其即或不識，也無損於對文章本身的瞭解。

最後，本書能從單純構思到具體完成，我要感謝每位作者和譯者耗費心力與時間的參與，華神出版社同工們耐心的建議與配合。願將一切榮耀歸給神，是祂的恩典成就這一切。

許宏度

一九九九年六月 台北

第一部

舊約聖經與新約聖經

摩西五經中「神的靈」

賴建國

摩西五經講到聖靈的工作，
首要是參與創造，
其次是賜給人生命氣息，
更多講到賜給以色列的領袖恩賜，
他們被靈充滿，完成主的工。

在舊約中， רוח 這個字共出現 387 次，² 通常是陰性名詞，³ 一般可譯為：「風，氣，氣息，靈」。⁴ 在西閃語文學中，特別是烏加列文，*rh* 相當於舊約中的 רוח 。烏加列文 *rh* 的意思是「風，氣息，及香氣」，⁵ 亞蘭文 *rwh* 的意思是「風，靈」，阿拉伯文有二種字形：*ruh*（生命氣息），及 *rih*（風）。東閃語文學中，亞喀得文不用 *ruah*，而用 *saru* 來代表「風，氣息」。⁶

在古近東文獻中， רוח 從未被用來指「神的靈」，頂多只用作諸神的工具「風」。有位學者指出，除了埃及的神話以外，古近東的創造故事均未講到諸神賜人類生命氣息。事實上諸神稱讚瑪爾杜克（Marduk）「把氣息給諸神」，而非給人類。古近東文獻均未用 רוח 指諸神具有「靈」或是神祇有靈的屬性。因此以色列雖有許多與古近東其他文化類似的方面，但是有關聖靈的教義卻是聖經中所獨有的。⁷

רוח 在五經中共出現 39 次，只有利未記未用到，⁸ 主要有以下幾種用法：

（1）「風」：「風」常被用作耶和華的工具來完成其目的。創世記三 8：「天起了涼風」；創世記八 1「上帝叫風吹地」，使洪水退去。出埃及記十 13「耶和華興起東風」，帶來蝗蟲遮滿地面；出埃及記十四 21 耶和華「用大東風使海水一夜退去，水便分開，海就成了乾地」，使以色列民走乾地過紅海；出埃及記十五 8 摩西在紅海之歌中，稱頌神鼻孔中的「氣」一發，海水便堆聚起來。民數記十一 31 耶和華叫「西風」颳來鶴鶉，使以色列民有肉吃。

（2）人的「靈」：舊約中講到人及人的心理學，「靈」可指人的「生命氣息」，亦可用來指人的心理情感部分，這要由上下文來決定。也有其他的字被拿來指類似的事。⁹ 不過舊約向來都是看人為一個整體，人不是幾個不同的部分所組成，分為靈、魂、體，或是身體，靈魂二部分，而是整個人。

人裡頭的「靈」，可用來描述人的智、情、意：例如：以掃的兩個妻子常使以撒和利百加傷「心」難過；創世記四一 8，法老作異夢，到了早晨就「心」裡煩亂；創世記四五 27，雅各看見約瑟派來接他的車輛，「心」才甦醒過來；出埃及記六 9，以色列人作苦工，就「心」裡愁煩，不肯聽摩西的話；出埃及記卅五 21，建造會幕時，以色列民中，凡是心裡受感，「靈」裡樂意的，都來獻禮物；民數記五 14，

⁸ 另外亦未出現在路得記，以斯帖記，雅歌，俄巴底亞書，及西番雅書。

⁹ 特別是 נפש ，通常譯作「魂，生命，氣」。

¹ 戴紹曾博士是筆者研讀神學的啟蒙恩師，屬靈事奉典範。筆者從他學完第一年希臘文，戴牧師在所贈希臘文聖經上題字勗勉：「按照正意分解真理的道」，廿年來不敢或忘。謹以此文為他祝壽，表達衷心的感激。

² 其中 378 次是希伯來文，11 次是亞蘭文。

³ 五經中有三次作陽性名詞，見出埃及記十 13, 19, 民數記十一 31。為何會有性別轉換，原因不詳。

⁴ J. Barton Payne, "רוח", 「舊約神學詞典」, 頁 949。

⁵ Cyrus Gordon, *Ugaritic Textbook*, (Rome: Pontificium Institutium Biblicum, 1965) §19:2308.

⁶ Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, (ed.) *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: E. J. Brill, 1996) 1197.

⁷ Wilf Hildebrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995) 5. 該書討論舊約中上帝的靈甚為詳盡，立論中肯，筆者從中得益甚多，謹此誌謝。

30，丈夫若對妻子生了疑「心」，一場家庭悲劇就要上演；民數記十四 24，耶和華誇獎迦勒，因他另有一個「心志」專心跟從神；申命記二 30，希實本王西宏「心意」頑固，不肯讓以色列民經過。¹⁰

(3) 上帝的「靈」：舊約中第一次出現這個用法，就是在創世記一 2 創造天地時，「上帝的靈」運行在水面上；其次講到上帝的「靈」與人的密切關係，創世記六 3 耶和華說：人既是屬乎血氣的，「我的靈」就不永遠住在他裡面；創世記四一 38 法老稱約瑟「有上帝的靈」在他裡面；出埃及記廿八 3，卅一 3，卅五 3 建造會幕時，上帝的「靈」充滿比撒列，使他能作各樣的巧工；民數記十一 17，25，26，29，以色列民在曠野，耶和華把降在摩西身上的「靈」，分賜給以色列七十位長老，好分擔摩西管理的重任；而先知巴蘭也曾有「上帝的靈」臨到他身上，說出祝福以色列的話；民數記廿七 18，摩西離世前，按立心裡有「聖靈」的約書亞，接續他成為以色列的新領袖。本文主要即研究五經中上帝的「靈」的用法。

上帝的靈參與創造

רוח 在聖經中首次出現，就是參與在上帝的創造大工中，可惜聖靈在創造中的作為，往往被人忽略。莫特曼 (Moltmann) 講：「整個創造都是靈的工作，靈使之成

¹⁰ 有關人裡頭的「靈」，詳細討論可參考 Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1974) 33-34。

形。」¹¹ 不過舊約的作者並未忽略「上帝的靈」在創造中的參與。詩篇卅三 6 解釋創世記第一章的創造，萬有是藉著神的話，及祂口中的 רוח 而被造。神的創造亦包含祂的護理，供應與更新，特別是對於上帝所造的人和動物，詩篇一〇四 30 上帝差遣 רוח，人便受造。約伯記卅三 4，人因神的 רוח 而受造，卅四 14 與 15，若失去 רוח，人就死亡，人要完全倚靠神。

創世記一 2 「上帝的靈運行在水面上」，在翻譯上引發學者許多的爭論。本節的問題主要來自三方面：(1) 有些學者把「上帝的靈」(רוח אלהים) 譯作「巨大的風」；(2) 時代主義受司可福聖經影響，把本節的動詞「是」(היתה) 譯作「變成」，把狀態描述改成動作發展；(3) 批判學者，把空虛混沌，及神的靈「運行」，當成是古代近東神話的再現。現在逐點討論。

A. 「上帝的靈」或「巨大的風」

猶太學者薩拿 (Sarna)，在其創世記註釋中說，希伯來文 רוח 的意思是「風，氣，靈」。而在古代及中世紀猶太文獻裡，「風」是最通常的譯法。¹² 薩拿的說法，可追溯到他爾根安吉羅斯 (五經亞蘭文譯本 Targum Onqelos)，及巴

¹¹ Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1985) 90. 相對於莫特曼所說，一般學者較少注意「上帝的靈」在創造中的工作。例如：安德生在論創造的專書中，花了不少篇幅討論創造的教義，其中強調「上帝的話」與創造的關係，亦自然強調「基督與創造」，但對於「上帝的靈」則未多著墨討論。見：Bernhard W. Anderson, *From Creation to New Creation: Old Testament Perspectives* (Minneapolis: Fortress Press, 1994) 19-42。

¹² Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Genesis* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989) 6.

比倫他勒目的解釋 (b. Hagiga 12a)，רוח是指風，是上帝在第一日所創造的。今日有些解經家不僅把רוח譯作「風」，更進一步認為אלהים應作形容詞最高級用法，把רוח אלהים譯作「強風」，分別上面的水和下面的水，或把水和地分開。¹³

但這與本節的真意不合：(a) 古代譯本不支持此說。像希臘文七十士譯本作πνεῦμα θεοῦ，拉丁文武加大譯本作*spiritus Dei*，均與中文和合本相同，近年聖經新譯本，及天主教思高譯本亦按照此傳統。(b) אלהים在創世記一1~23共出現35次(是7的倍數)，均譯為「上帝」，且前面創世記一1才講「起初上帝創造天地」，在此為何就突然改為「巨大」的風，實在說不過去。(c) 另一位猶太學者賈恕德(Cassuto)指出，此種分別的工作要到第二日及第三日才發生，而且上帝完全用祂的話語來完成，不須透過其他媒介。¹⁴ (d) 譯作「風」，與下文動詞「運行」不合，只有譯作「上帝的靈」合乎上下文。柯德納(Kidner)正確指出這名詞應譯作「上帝的靈」。在舊約中，靈是表達上帝展示能力的用詞，帶著創造力和維繫力(參伯卅三4，詩一〇四30)。¹⁵

B. 「是」或「變成」

舊版的英文司可福串珠聖經在第一節與第二節間，加上

一個標題「因審判大地荒涼空虛」。這是說在第一節所提原始創造之後，這世界為天使的居所，當撒但與其他天使墮落罪中時，神在祂義怒之下就毀壞了這個世界，結果，地「變為」空虛混沌。此種說法在華人教會中甚為流行，一般稱作「重造論」或「間隔說」。針對此論點，有以下幾點考量：(1) 神學上：只用一句話就帶過第一次創造，用第二節以後兩整章來講第二次創造，理由不充分。鄭炳釗也指出：「本節頭兩句話空虛混沌和黑暗不一定是邪惡的；它們可以來自上帝，可以是上帝的創造；正如以賽亞先知記載，上帝曾宣告：『我造光，又造暗』(賽四五7)。原來黑暗也是上帝創造的一部分。」¹⁶ (2) 字義上：動詞היה應譯作「是」而非「變成」，¹⁷ 古代譯本均支持此譯法。¹⁸ (3) 文法上：在宏觀句法上，此種句型「連接詞waw + 動詞完成式」放在這裡，不是繼續上一個子句的動作，而是敘事流程暫停，說明背景或細節(circumstantial clause)。¹⁹

在此最好的解釋，不是說神已創造好世界，世界被撒但玷污，被神刑罰，以致變成空虛混沌，²⁰ 而是說在神創造已開始的最初階段，地還未成為有秩序的形狀，其上更是空無一物，等候上帝藉祂權能的命令，聖靈的運行，方才建立

16 鄭炳釗，《創世記(卷一)》，(天道聖經註釋，香港：天道書樓，1997)，頁84。

17 有關這個動詞的用法，詳盡討論可參考 David J. A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 2.511-40, 特別是頁514。

18 例如：七十士譯本譯作הוּ, 武加大譯本譯作erat。若要譯作「變成」，一般都在此動詞後加上介詞בְּ, 如以賽亞書四八19「成為」，出埃及記四3「變成」。

19 J. C. L. Gibson, *Davidson's Introductory Hebrew Grammar Syntax* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994) §136a.

20 此派一般用耶利米書四23地受罰變為空虛混沌來說明。但那應該說是，神造物的重點就是從混沌中建立秩序，而先知感嘆地因受刑罰，回復到創造最初階段，一片混沌，尚未建立秩序的模樣，類似洪水毀滅全地，使地與海的界限消失。

13 H. M. Orlinsky, "The Plain Meaning of Ruah in Gen. 1.2," *Jewish Quarterly Review* 48 (1957-58) 177-78. 其他代表學者有：Gerhard von Rad, Claus Westermann, Bruce Vawter。

14 U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. Part I, From Adam to Noah* (Jerusalem: The Magnes Press, 1961) 25.

15 柯德納，《創世記》，(台北：校園出版社，1991)，頁44。

秩序，充滿美好受造物，成為合適人類居住的環境，如此上帝看著祂所造的世界為美好。

C. 「運行」或「孵」

有些解經家把動詞「運行」(רָחַף)按敘利亞文的一個字根意義，解為「孵」，像鳥類孵蛋，把世界當成蛋一樣來孵，這在有些世界神話中如此來看，包括迦南神話說到在創造的時候有一枚蛋存在，從高處有一力量降下孵這蛋，世界就這樣孵出來了。²¹ 但賈恕德指出聖經的用語是「在水面上」，而非任何像蛋一樣的東西。²² 在希伯來文中，這個動詞從來沒有「孵」的意思，而且即使在敘利亞文，「孵」也是次要的意思，來自其主要的意義「飛來飛去，鼓翅而飛」，類似申命記卅二 11 像鷹攪動巢窩，在雛鷹以上「兩翅搨展」。在烏加列文獻中，這個動詞的意思也是「搨翅」。最好的解釋，是用申命記卅二 11，就像雛鳥仍稚嫩、嬌弱，需要成鳥在其上盤旋照顧，如此方能存活成長；照樣，地在受造之初尚未成形，尚無生命，上帝的靈盤旋其上，使地得以發展，產生生命，預備未來的工作。²³

上帝的靈賜人生命

五經中唯一直接講到「上帝的靈」與人的關係的經文，

是創世記六 3：「耶和華說，人既屬乎血氣，我的靈必不永遠住在他裡面。」但是這句話裡幾乎每一個字都有爭議。

A. 「我的靈」

有學者認為「我的靈」(רוחי)是指一種「道德的原則」，要顯出人類的敗壞；²⁴ 另有人以為這是指「耶和華與眾天使所共有的神聖本質」，而與「人屬乎血氣」作對比。²⁵ 但更好的解釋應該是指「上帝賜生命的力量」，一切生靈都要倚靠這靈得生命。²⁶

舊約聖經其他經文也支持רוחי是指上帝的靈，使人得生命。創世記二 7 記載人受造時，耶和華把נשמה吹到人的鼻孔裡（和合本譯為「生氣」）。而在舊約中נשמה與רוח係同義詞，常可互換並連用。²⁷ 創世記六 17，七 15，22 上帝要用洪水毀滅一切有רוח生命的活物，包括人及動物。上帝不只是生命的創造者，亦是擁有者。人當單單尊崇祂，祂對人有主權。²⁸ 在以西結書卅七 14 也說耶和華要用רוחי使枯骨復生。

按照舊約經文相互解釋的原則，約伯記給這兩個字一個很好的註解。以利戶對約伯說：我在神面前與你一樣，也是用土造成（伯卅三 6），但在前兩節中，他說：「神的靈

21 主張此說最力的，見 Hermann Gunkel, *Genesis* (Macon, GA: Mercer University press, 1997) 105. 他說有熱風孵世界蛋，他也提到 Dillmann, Delitzsch 等學者持此說。

22 Cassuto, *From Adam to Noah*, 25.

23 Cassuto, *From Adam to Noah*, 25.

24 希臘文譯本 Symmachus, 亞蘭文譯本 Targum Jonathan.

25 John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (2nd ed.; Edinburgh: T. & T. Clark, 1930) 145, 根據 Gunkel, Julius Wellhausen 等人的講法。

26 Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15* (Dallas: Word, 1987) 141, 大部分舊約學者亦主張此說。

27 例如：創世記七 22, 鼻孔「有氣息的生靈」(נשמת רוח חיים), 同樣用法見撒母耳記下廿二 16; 詩篇十八 16; רוח 與 נשמה 的平行用法則見約伯記四 9, 廿七 3, 卅四 14; 以賽亞書四二 5, 五七 16; 詩篇一〇四 29, 30.

28 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (London: SCM Press, 1967) 2.48.

(רוח) 造我，全能者的氣 (נשמה) 使我得生。」(伯卅三 4) 因為是神的氣及靈使人得生，若神將祂賜生命的能力收回，凡有血氣的必一同死亡，世人必仍歸塵土(伯卅四 15，參詩一〇四 29，傳十二 7)，我們的生命氣息唯獨來自神(徒十七 25)，也唯有在祂裡面，我們生活，動作，存留(徒十七 28)。²⁹

B. 「住」

「住」(יָדוּן) 是舊約中的孤字，歷來有許多猜測。和合本譯作「住」是根據古譯本像七十士譯本 καταμείνη，及拉丁文武加大譯本 *permanebit* 的譯法。但要譯作「住」，應該是希伯來文 יָדוּן (字根 יָדוּן「居住」) 或 יָלוּן (字根 יָלוּן「臨時住宿」)。若此字來自動詞 יָדוּן「審判」，譯作「我的靈不審判」，字形應是 יָדוּן，而非 יָדוּן。³⁰ 但賈恕德指出在同源語亞喀得文，亞蘭文，亞拉伯文，及後期希伯來文，均支持「住」的譯法。³¹

C. 「永遠」

在本句中如果譯「永遠」(עולם) 為「耶和華的靈永遠不再住在人裡面」，意思是說上帝立即把祂的靈撤走，所有的人都要立即死亡。但像和合本所譯的「我的靈不永遠住在

他裡面」，則表示人的生命還有一段時間，下一句才說明可到一百二十年。

學者對這一百年也有很大的爭論。固然直接上下文應指人的壽命最多不得超過一百二十歲，可是事實上洪水之後，不少人都還相當長壽。像挪亞和他的後裔都活了幾百年，亞伯拉罕活到一百七十五歲，以撒一百八十歲，雅各一百四十七歲。另一方面，創世記五 32 記載挪亞正五百歲時生閃，含，及雅弗，到挪亞六百歲時洪水發生。因此許多學者主張這裡的一百二十年是上帝所定的恩典期間。³² 但是由於人的罪惡實在太大，因此上帝把恩典期縮短為一百年。

不過從整個五經看來，洪水之後人類壽命逐漸下降，到雅各以後很少人壽命超過一百二十歲，像約瑟活到一百一十歲(創五十 26)，約書亞也是活到一百一十歲(書廿四 29)，只有亞倫活到一百廿三歲(民卅三 39)。而摩西就是活到一百二十歲時離世的。但是聖經上說他離世時「眼目沒有昏花，精神沒有衰敗」，是神數算他在世的日子滿了。因此在五經的結尾，摩西的離世應驗了創世記六 3 的預言。

上帝的靈賜領袖恩賜

五經中上帝的靈特別顯在以色列的領袖身上，使他們得以在各樣事工上，帶領神的選民。以色列的領袖包括先知，祭司，君王，還有智慧人。這其中前三者都要受膏立，而舊

²⁹ 楊百德 (Ronald Youngblood) 著，狄茸譯，《萬有之源》，香港：種籽出版社，1990，頁 38。

³⁰ Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990) 266, 提出這些困難。

³¹ Cassuto, *From Adam to Noah*, 295f.

³² 例如：奧古斯丁，馬丁路德，及加爾文。討論詳見 John H. Sailhamer, *Genesis* (Grand Rapids: Zondervan, 1990) 77.

約雖未講到智慧人受膏，但是像約瑟和比撒列等人，都與上帝的靈有密切關係。在五經中，只明確記載祭司受膏，君王尚未產生，只有君王的前身，像摩西及約書亞那樣的領袖，他們都有上帝的靈充滿，而先知也尚未制度化，但記載上帝吩咐摩西叫七十位長老分受聖靈，他們就說預言，還有那位倍受爭議的外邦先知巴蘭，上帝的靈降在他身上，他就說出祝福以色列的預言。

A. 約瑟

約瑟是舊約中第一位智慧人。³³ 創世記四一 38 記載，法老聽見約瑟解夢之後，便對臣僕說：「像這樣的人，有『上帝的靈』在他裡面，我們豈能找得到呢？」他又對約瑟說：「上帝既將這事都指示你，可見沒有人像你這樣有聰明有智慧。」（創四一 39）其實約瑟在稍早已先聲明，他解夢的智慧不在乎自己，而是來自於上帝（四一 16）。

約瑟的一生都與夢有關，³⁴ 而且每一次都是成雙出現；有趣的是，解夢的都是別人，而非作夢的人。³⁵ 他少年時在家中作了兩個夢（創卅七 5-11），他的兄長和父親都看出這

是講到他要作他們的王，他們要向他下拜（8，10 節）。約瑟被誣陷下到監牢中，有機會為酒政和膳長解夢，事情果然照他所說的應驗了。但是約瑟事先聲明：「解夢不是出於上帝麼？」（創四十 8）

上帝賜下夢和夢的解釋，這些都是祂的啓示。但是正如異象不是重點，隨異象而來的信息才是重點，照樣夢也不是重點，出於上帝的解釋才對人有意義。否則夢只會使人心裡煩亂。³⁶ 埃及和米所波大米亞的宮廷都雇有智慧人，先知和占卜者來解釋異夢及神諭，但是他們都無法解釋這些夢，只有約瑟裡面有「上帝的靈」，可以解夢。法老說約瑟裡面有「上帝的靈」，因為他能夠解夢，反映古代近東的思想。但是約瑟的見證，更說明不論他為酒政、膳長還是為法老解夢的能力，都不是出於天生或是像埃及的術士出於訓練，而是出於上帝的啓示。約瑟所解的夢都不是一般的夢，好像俗語所說「日有所思，夜有所夢」，或是像心理分析大師佛洛伊德的《夢的解析》，而是上帝的靈指示他。³⁷

當法老向約瑟重述他的夢時，只加上兩個重要的詞：創世記四一 19：「在埃及遍地，我沒有見過這樣『不好的』（עַר, 原意是「惡」）」，及 21 節，牠們吃了「好的」（טוֹב）母牛，「醜陋的」（עַר）樣子仍舊和先前一樣。似乎作者刻意要突顯約瑟的智慧，因為他能夠分別「善」（טוֹב）「惡」

33 不少學者注意到約瑟的故事與智慧的關係，例如：Gerhard von Rad, "The Joseph Narrative and Ancient Wisdom," in J. L. Crenshaw, (ed.), *Studies in Ancient Israel Wisdom* (New York: KTAV, 1976) 439-47; George W. Coats, "The Joseph Story and Ancient Wisdom: A Reappraisal," *CBQ* 35 (1973) 285-97; idem., *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story* (Washington, D.C.: American Catholic University, 1976).

34 有關古近東文學對夢的解釋，可參考 E. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament* (Goettingen: de Gruyter, 1953); A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1956); W. Richter, "Der Traum und Traumdeutung in AT," *The Bible Translator* (1963) 202-30.

35 像約瑟雖作二夢，卻由他的父兄說出夢的講解。約瑟則為別人解夢。但以理也記載他為尼布甲尼撒王解夢，但他自己所得的異象，則要天使來為他解說。

36 像創世記四十章的酒政與膳長，四十一章的法老，及但以理書二章的尼布甲尼撒王，但以理書五章見到異象的伯沙撒王，但以理書七 15 的但以理本人，撒迦利亞書一 9，四 4，11，12 等。

37 Oppenheim (*Dreams in the Ancient Near East*, 210) 提到像約瑟這樣能夠區別埃及二官員的夢的基本差異，加以解釋，並準確預測其未來，此種解夢技能在古近東文獻中無出其右。

(רע)。人類始祖亞當追求智慧，以為吃了分別「善」(טוב)「惡」(רע)樹的果子，便如上帝能知道善惡(創三5)，但他違背上帝的話，未能得著，反而約瑟敬畏上帝，上帝把分別善惡的智慧賞給他。約瑟才是真正第一個得著分別善惡能力的智慧人。³⁸

約瑟裡面有「上帝的靈」，不但能夠解夢，更使他大有智慧，有行政管理的才能，獲得皇家印信和王的授權，且成為拯救以色列民的先鋒。³⁹ 約瑟裡面有上帝的靈，使他具有美好的靈性，得以拒絕性的試探(創卅九)，且能不計前嫌，饒恕兄長的過錯(創五十15-21)，更能透過一生坎坷的際遇，看出神智慧的引導(創四五5,7;五十20)。而約瑟善於管理自己，又親眼見到兄長來拜他，成為家中的王，並獲得法老的授權，成為埃及全地的管理者，應驗了創世記一28上帝對人的祝福：管理全地。顯示在亞當裡失去的作王的權柄，在約瑟身上已得回來，他也是後來理想君王的預表。

B. 比撒列

正如「上帝的靈」參與宇宙萬有的創造，以色列人出埃及後，「上帝的靈」也參與在建造聖所的工作中，會幕的建造需要上帝的啓示與建造的技巧(出廿五~卅一)。會幕是可移動的聖所，要反映上帝的榮耀，代表上帝的同在，⁴⁰ 指

明以色列民親近上帝的道路，而大祭司華美的聖袍要與聖所顯示上帝的榮耀交相輝映，「更顯出敬拜的莊嚴華美」。⁴¹

建造會幕及製作聖袍，意義重大，過程繁複，當然須要絕佳技藝與最大的細心。建造會幕，兩位主要的工匠比撒列與亞何利亞伯，有「上帝的靈」充滿(出卅一3,卅五31)，使他們能作各樣的巧工，而且能教導別人(卅五34)。他們不僅製作會幕中各樣聖器，也製作象徵「上帝的靈」的膏油(出卅七29)，還因得著「上帝的靈」的充滿，教導其他人學習技巧，一同來參與建造會幕大工(出卅一3,卅五30以下)。

出埃及記卅一3，「上帝的靈」充滿比撒列，是全人都得著充滿，沒有一部分不包括在內。而且不是一次充滿的動作，而是持續不斷的狀態；不是一次屬靈高峰的經歷，而是經常保有與神與人良好的關係；不僅具有能力恩賜，更顯出美好的屬靈生命，是位滿有聖靈的人。⁴²

比撒列與亞何利亞伯這兩個人不僅題名被召，聖靈充滿，且有智慧巧工，能與人同工。他們不但能作(專一事奉，忠心負責)，能想(創意更新，思慮周詳)，能教(引發興趣，發展恩賜)，而且能合(彼此相合，與人同工)。他們就按照摩西所領受的「山上指示的樣式」把會幕立起來。他們不但沒有自己的意見，完全順從神給摩西的指示，

38 精彩討論見 John H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical Theological Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1992) 214f.

39 Hildebrandt, *Spirit of God*, 106.

40 有關聖所的神學，可參考 Angel Manuel Rodriguez, "Sanctuary Theology in the Book of Exodus," *Andrews University Seminary Studies* 24 (1986) 127-45.

41 這是 Samuel J. Schultz 的用語。見舒茲著，賴建國與陳興蘭合譯，《舊約新語》，台北：華神出版社，1984，頁71。

42 有關新約中聖靈充滿的問題，不在本文討論的範圍。可參閱：斯托得著，劉良淑譯，《當代聖靈工作》，台北：校園，1990，第二章；林道亮，《從靈洗到滿有聖靈》，台北：華神院訊雜誌社，1984。

而且沒有自己的野心，不求名不求利。會幕立起之後，他們便退居幕後（出四十）。人只見到神的榮耀充滿會幕，大祭司的聖袍榮耀華美，但是無人再注意到他們。⁴³

比撒列也預表後來建造聖殿的所羅門，這在歷代志中特別強調。他們兩人都被神題名選召（出卅一 1-11，代上廿二 9-10，廿八 6-廿九 2），又同屬猶大支派（出卅一 2），且得著建造聖所的智慧（出卅一 1-3，代下 12）。而推羅王希蘭特別稱讚神給大衛智慧的兒子建殿（代下 2 11）。⁴⁴雖然歷代志未提到所羅門被聖靈充滿，但是他被膏立作王，最主要的工作就是建造聖殿（代上廿九 22）。

C. 摩西與七十位長老

出埃及記未特別講到摩西受了聖靈，只記載他接受了領袖的呼召（出三），且有神蹟為證明（四章）。但在後來的經文中卻直接或間接說明他確實領受了聖靈，特別是民數記十一章及以賽亞書六十三章。

以賽亞書六三 7-14 是舊約中論到摩西的經文中很特別一段。⁴⁵ 本段提到摩西的名字的動詞用法，⁴⁶ 摩西被稱作「牧養他全群的人」，也講到摩西的領導因有「上帝榮耀的

膀臂」同在，使他能行神蹟（出六～十一章），領導以色列民出埃及，過紅海，經曠野，預備入迦南。但最特別的是以賽亞書六三 11 明說耶和華是「將祂的聖靈放在他裡面的」。⁴⁷雖然這裡單數的「他」可以指「以色列民」，⁴⁸ 但是從本節上下文都在講摩西看來，最可能是指摩西。摩西的多重角色，審判官，先知，立法者，代禱者，行神蹟者，都因他有「上帝的靈」同在的緣故。

民數記十一章間接證明摩西領受了聖靈。當摩西須要協助時，耶和華吩咐他召集以色列七十位長老及首領，使他們分受上帝的「靈」（民十一 16, 17, 24-26）。此段經文假定摩西已先受聖靈，並把他所得的聖靈分賜給其他領袖。雖然只有作首領的這些少數人有領受聖靈的恩賜，但是摩西更願所有以色列民均得聖靈（民十一 29）。

當一個新社群建立，事務管理愈趨繁雜時，組織分工亦顯得更加必要，不但須反映出團體當前所面對的問題，更要適應未來的挑戰。其中最重要的就是分工委派，適才適所。以色列人的領導問題，在出埃及不久就產生（出十八章）。在以後更因面對新的挑戰，接受新的任務，而須不斷調整組織。但這些組織都要有適當的人來擔負責。民數記十一章就是這些新的分工授職的記載。摩西在耶和華指示下，招聚眾長老及首領，耶和華「把降在摩西身上的靈，分賜給那七十

43 請參閱拙文：「跨世紀的領導團隊」，華神院訊，1999年2月。

44 詳細比較見 Raymond B. Dillard, *2 Chronicles* (Dallas: Word, 1987) 4。迪拉德特別指出，列王紀記載所羅門得著神賜給他智慧，主要在行政，司法等方面。而歷代志記載所羅門得智慧之後，就立刻進入建殿的敘述。

45 這是魏斯特曼的用語，參 Claus Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1969) 389。另外注意本段的平行結構：靈（11），榮耀（12a），名（12b），靈（14a），榮耀（14b），名（14b）。

46 מֹשֶׁה אֱלֹהֵינוּ 原意是「把他的百姓從水中拉上來」（參考出埃及記二 10，法老的女兒為摩西命名），但和合本譯作「摩西和他的百姓」，在中間加了一個連接詞。

47 舊約中只有三處用「聖靈」，以賽亞書六三 10, 11，及詩篇五一 11。

48 「在他裡面」בְּקִרְבּוֹ 中文和合本譯作：「在他們中間」，歐斯華亦提到此種可能性，但是注意敘利亞文譯本直接把「他」譯作「摩西」。參 John N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 608。J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary* (Downers Grove: IVP, 1993) 515，則以為「聖靈在他們中間」指的是耶和華臨在會幕中。此說理由不強。

個長老。靈停在他們身上的時候，他們就受感說話。」（民十一 25）。⁴⁹ 但他們被靈感動說話只限於這場合，以後便不再說。顯示他們受感說話，只是領受領導職分的外表印證，而非像一般先知一樣，領受說預言的恩賜。不過靈在他們身上，使他們得以與摩西一同擔負管理以色列民的重任。

不僅這七十位長老在會幕中受感說話，而且後來還有伊利達與米達，在營中受感說話（民十一 27）。這到底是怎麼一回事，聖經未清楚交待。是否狂晃狀態，還是說方言，還是唱歌，均不清楚。⁵⁰ 但可確定的就是，他們的表現並未讓以色列民有負面的印象，覺得不妥，反倒眾民都接受這種超自然的現象，乃是上帝聖靈的印證。⁵¹ 眾長老也藉此確知深信上帝的揀選，使他們與摩西一同擔負管理重任。約書亞看到伊利達與米達在營中被靈感動說話，急忙跑來告訴摩西，因為他耽心這或許會威脅摩西的領導地位。但是摩西借這機會勉勵約書亞要有寬廣的胸襟，他說：「惟願耶和華的百姓都受感說話，願耶和華把他的靈降在他們身上。」（民十一 29）摩西瞭解，靈的傳遞或分賜不會減損分賜者本身的權能與權威。⁵²

不過仍須注意，靈的分賜不在乎人的私意，而在乎上帝的揀選。無人有權把恩賜用分靈的方式給別人，一切的恩賜都是聖靈隨己意分給人的（林前十二 4-11）。民十一 25 完全是「上帝的靈」的作為，不是摩西自己把身上的靈分給別人，第 26 節伊利達與米達在營中受感說話，證明絕非摩西的作為。但是人可為別人求得聖靈的恩賜，像保羅為提摩太祈求（提前四 14）；人亦可自己追求得著聖靈的恩賜（林前十四 12），像以利沙追隨以利亞（王下二章）。屬靈的恩賜可因個人的羨慕，追求，操練，而得著並發揮。教牧同工尤其要成全聖徒，發揮各人的屬靈恩賜（弗四 11, 12）。

D. 約書亞

五經中有兩次講到約書亞裡面有神的「靈」（民廿七 18，及申卅四 9），兩次都與他繼承摩西的領導有關，但重點各有不同。

約書亞何時開始領受聖靈，五經中沒有說明。有人說是在摩西受命把靈分賜給以色列七十位長老時（民數記十一 25）。⁵³ 此說似不太可能。約書亞早在以色列民與亞瑪力人爭戰時就被摩西選為軍事指揮官（出十七 9-13），他又常與摩西在一起，被稱作摩西的幫手（出廿四 13，卅三 11，民十一 28，書一 1），摩西打發人去窺探迦南地時，他是膺選的首領之一（民十三 8, 16）。但是他從未被稱為長老，也從未與這些長老同列。約書亞的恩賜能力早經肯定，且被賦與重任，不須像那七十位長老，因受分賜聖靈，才開始分擔

49 長老在以色列歷史的每一個時期，都扮演重要的角色（出廿四 1-9，民十一 16, 24 以下，王下十 1, 5，結八 1，十四 1）。

50 Jacob Milgrom, *The JPS Torah Commentary: Numbers* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1990) 89, 380-83, 強力主張動詞語形 נִבְּאָר 是先知的狂晃狀態，與一般先知傳信息的動詞語形 נִבְּאָר 不同。另一個類似表現的是掃羅王（撒母耳記上十九 18-24）。鑑於這七十位長老只在此次受靈感動說話，證明神的選立任職，筆者較讚成此說法。R. K. Harrison, *Numbers* (Chicago: Moody Press, 1990) 188, 則反對此說。

51 這類似哥尼流受聖靈，作為得救的印證，不但使徒彼得因此除去心中疑慮（徒十 47），後來還成為耶路撒冷大會最關鍵的證據（徒十五 8）。

52 另外可比較保羅與其他長老為提摩太按手禱告得恩賜（提前四 14，提後一 6），耶穌差遣門徒，向他們吹了一口氣，叫他們受聖靈（約翰福音廿 22）。

53 Hildebrandt, *Spirit of God*, 108.

管理百姓的責任。

約書亞心中有靈，乃像比撒列和亞何利亞伯一樣，早已被靈充滿，⁵⁴ 並顯出屬靈的恩賜與品格，當上帝指派一件特別任務時，再親自為他們作見證，說他們心中已有靈。民數記廿七章記載，摩西知道自己不能領導以色列民入迦南地，就懇求上帝立一個人治理會眾。耶和華回答他：「嫩的兒子約書亞是心中有『靈』的，你將他領來按手在他頭上。」（民廿七 18）摩西為約書亞按手，是要將他的「尊榮給他幾分，使以色列全會眾都聽從他。」（20 節）而不是像那七十位長老一樣，分賜靈給他們。

申命記卅四 9 記載約書亞「被智慧的靈充滿」，因為「摩西曾按手在他頭上」。這似乎與民廿七 18 有衝突，究竟約書亞是先被靈充滿，還是先被摩西按手呢？其實這正是「靈」充滿在作主工的人身上的正常光景。民數記廿七 18 是講到約書亞在曠野四十年間一直有的經歷。當他被選召繼承神人摩西，擔負領導以色列民的重責大任時，聖靈更要大大充滿他。從前聖靈怎樣充滿摩西，現在也要照樣充滿約書亞。聖經中有以下的例子與此類似：以利亞離世前，以利沙求感動以利亞的靈，加倍感動他（王下二 9），耶穌離世升天以前，向門徒吹氣，要他們受聖靈（約廿 22），到了五旬節那一天，他們就都被聖靈充滿，開展教會歷史的新頁（徒二）。這些都是開展新而重大事工前，聖靈充滿作主工的人。

根據 M. Fishbane 的研究，⁵⁵ 再比較出埃及過紅海與以

54 參出埃及記廿八 3，卅一 3，卅五 31 1，及上文有關比撒列的討論。五經中只有比撒列及約書亞是被「智慧的靈」充滿的，參申卅四 9。

55 Michael Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York: Schocken

色列民入迦南，發現有些記載事項多處相似，似乎聖經作者刻意以約書亞領以色列民進入迦南地的經歷，與第一代以色列民出埃及的經歷相對照，前後輝映，強調神的應許完成，並證明約書亞確實已得著與摩西一樣的權威：

A 摩西見耶和華，脫下腳上的鞋（出三章）

B 逾越節規定（出十二章）

C 行割禮規定（出十二章）

D 過紅海（出十四～十五章）

（西乃及曠野經歷）

D' 過約但河（書三～四章）

C' 行割禮實行（書五章）

B' 逾越節實行（書五章）

A' 約書亞見耶和華軍隊元帥，脫下腳上的鞋（書五章）

在約書亞記三 7，耶和華對約書亞說：「從今日起，我必使你在以色列眾人眼前尊大，使他們知道我怎樣與摩西同在，也必照樣與你同在。」

E. 巴蘭

論到比珥的兒子先知巴蘭，聖經似乎呈現兩極的評價。⁵⁶ 一方面，他被稱作先知，人們相信他的話語有果效，像摩押王巴勒就說：「因為我知道你為誰祝福，誰就得祝福，你咒

Books, 1979).

56 參 Walter C. Kaiser, Jr. "Balaam, Son of Beor, in Light of Deir Alla and Scripture: Saint or Soothsayer?" in Joseph Coleson and Victor Matthews (ed.), *Go to the Land I Will Show You: Studies in Honor of Dwight W. Young* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996).

詛誰，誰就受咒詛。」（民廿二 6）⁵⁷ 雖然他受雇來咒詛以色列民，但是他一直聲稱「我必照耶和華所曉諭我的，回報你們。」（民廿二 8）在他的四首預言詩歌中，他也說：「神沒有咒詛的，我焉能咒詛，耶和華沒有怒罵的，我焉能怒罵。」（廿三 8）果然，他後來真的祝福以色列百姓，甚至最後神的靈臨到他身上（民廿四 2），他說出偉大的彌賽亞預言：「有星要出於雅各，有杖要興於以色列。」（17 節）

但是另一方面，聖經也說到，是耶和華把巴蘭的咒詛變為祝福的話（申廿三 5，尼十三 2），是巴蘭的計謀使以色列民在巴力昆珥犯罪（民卅一 16），以致以色列民在征服迦南時，用刀殺了他（書十三 22）。新約作者對他的評價更糟，彼得說巴蘭是「那貪愛不義之工價的」（彼後二 15），猶大更責備他「為利往錯謬裡直奔」（猶 11）。究竟巴蘭是真先知還是假先知？是神人還是神棍呢？由於篇幅所限及本文的性質，無法在此討論所有的問題，茲謹就有關「神的靈」的部分來討論：

1. 舊約中並無「假先知」這個字眼。所有真假先知，舊約一律用先知來稱呼，只是由上下文及其表現品質分辨出是否真是耶和華的先知。故單以聖經稱巴蘭是先知，不足以辨

57 最近在約但的 Deir Alla 發現一份約屬主前 700 年的亞蘭文的泥碑，內文說是屬於「比珥的兒子巴蘭」，並稱他是「先見」，且是一位職業的術士，顯見他在古近東相當出名。學者都承認這種可能就是聖經中的巴蘭。見 J. Hoftijzer and G. van der Looij, *Aramaic Texts from Deir Alla* (Leiden: Brill, 1976) 173-92, 268-82; Andre Caquot and Andre Lemaire, "Les textes aramens de Deir Alla," *Syria* 54 (1977) 193-202; J. Hoftijzer, "Prophet Balaam in a 6th Century Aramaic Inscription," *Biblical Archaeologist* 39 (1976) 11-17; Jo Ann Hackett, *The Balaam Text from Deir Alla* (Chico: Scholars Press, 1984).

別真偽。⁵⁸

2. 人的言語固然可透露心聲，但是往往也有人口是心非，用屬靈的口號來掩飾罪惡的動機。⁵⁹ 巴蘭雖然言必稱耶和華，可是為利出賣先知職分，猴急心態卻在一些細微描述中纖毫畢露。例如：神對巴蘭明言：「你不可同他們去，也不可咒詛那民，因為那民是蒙福的。」（民廿二 12）而巴蘭只對巴勒使臣說：「你們回本地去吧，因為耶和華不容我和你們同去。」對於耶和華不准的理由卻隻字不提，難怪巴勒以為巴蘭是欲迎還拒，故作姿態，求取多金（民廿二 15）。而當巴勒再度差遣使臣來見巴蘭，巴蘭竟主動先說出：「巴勒就是將他滿屋的金銀給我，我行大事小事也不得越過耶和華我神的命。」（18 節）巴蘭明知耶和華不准他去咒詛以色列民，當巴勒二度派遣使臣來訪，他還說：「現在請你們今夜在這裡住宿，等我得知耶和華還要對我說甚麼。」他期望耶和華改變原先的說法。果然當夜耶和華准許他與使臣同去，次日一早他就備驢去了。

3. 巴蘭號稱至高神的先知，但是他的驢子卻顯出他的真面目。驢子三次看見耶和華的使者在路上敵擋他，手裡有拔出來的刀，就三次躲避，而巴蘭卻完全看不到神的使者，甚至當耶和華開驢的口說出責備巴蘭的話，巴蘭還對這異常的事渾然不覺。⁶⁰

58 舊約中論到假先知的經文不少，見列王紀上廿二章，耶利米書廿八章，以西結書十三章，彌迦書二 11，三章。其中彌迦書三 11 彌迦責備「先知為銀錢占卜」，而彌迦在六 4，5 更特別講到神拯救以色列民出埃及與巴勒與巴蘭謀害以色列民，尤其值得注意這二者間的關係。

59 例如：以賽亞書七 12 當以賽亞要亞哈斯向神求神蹟，亞哈斯王卻對先知說：「我不試探神。」其實他早已派人向亞述王提革拉毘列色進貢求援，參列王紀下十六章。

60 有關五經中動物說話及經文互解，最近一篇研究是 G. Savran, "Beastly Speech: Intertextuality,

4. 巴蘭用求法術的方法，顯出他不是真神的先知。當他見到巴勒，就要求巴勒築七座壇，預備七隻公牛，七隻公羊。但這不是以色列先知的作法，而是巴比倫異教術士的作法。⁶¹ 民數記廿四 1 說：「巴蘭見耶和華喜歡賜福與以色列，就不像前兩次去求法術，卻面向曠野。」⁶² 到這時，聖經作者才說：「神的靈臨到他身上。」⁶³ 其實稍早記載耶和華叫驢開口對巴蘭說話（廿二 28），就為此作了伏筆。巴蘭有神的靈臨到說出祝福以色列的預言，不是因為他是先知，而是神自己要祝福以色列。耶和華在以色列民不知道的情況下，保守祂的子民免受咒詛。巴蘭與他的驢一樣，只是神使用的器皿，絕不證明他夠資格被稱作耶和華的先知。而他使用異教法術，更證明他非真神的先知。也因此，神後來特別指示摩西，以色列民不得求問行法術的（申十八 9-14）。

申命記十八 15-22 講到以色列真先知的品格：他必須是真神的子民，有真神的呼召，並得著真神的信息。他不得使用占卜法術等異教的方法，而是直接從耶和華得信息（出四 12，民十二 6-8）。他的信息必須與所有其他真先知的信息相合（耶廿六 18-19），先知本身必須具有聖潔品格，不為

名利所誘（彌三 5-11），與所事奉的神相稱，先知更願為所傳的信息受苦，甚至為主殉道（耶廿六 20）。先知雖然未必都有神蹟，但是所指著上帝所傳的道，每一句都是真的。而耶和華自己也要親自保守先知，與他同在，使所傳講的道，句句都不落空（撒三 19）。

結論

總結以上的討論，五經中有關神的靈的啓示，首先顯示三位一體的神，一同參與創造大工，不僅是宇宙萬有的創造，使大地建立秩序，適合人類居住，更特別是人的受造，神的靈使人得著生命氣息，但若人犯罪悖逆神，神會把祂的靈收回。雅各家下埃及以前，神先差遣約瑟去預備，他是心中有神的靈的人，能夠分辨善惡，不但能夠解夢，而且有管理之能，是以後理想君王的預表。以色列民出埃及後，神的靈繼續充滿在領袖的心中，使比撒列與亞何利亞伯被智慧的靈充滿，能作各樣的巧工，完成建造會幕的工程，使神藉會幕與以色列民同在。上帝又把降在摩西身上的靈，分賜給以色列七十位長老，使他們與摩西一同分擔治理的責任。等到摩西離世前，上帝揀選心中有聖靈的約書亞，繼任為領袖。上帝更賜下聖靈，使先知得以傳講信息，而先知也被神的靈保守，不得本己心說預言，而是單單傳講神的話。但願我們每一位經歷聖靈重生的人，都被神的靈充滿，顯出美好的靈性品格，更得著神的靈充滿，得著屬靈的恩賜，在神的全家盡忠，作主的工，滿足神的心意。

Balaam's Ass and the Garden of Eden," *JSOT* 64 (1994) 33-55。Savran 指出伊甸故事與巴蘭的故事的主題都是祝福與咒詛，異象與瞭解，及對神是否順服。此種分析有助我們研究五經中經文互解的關係。

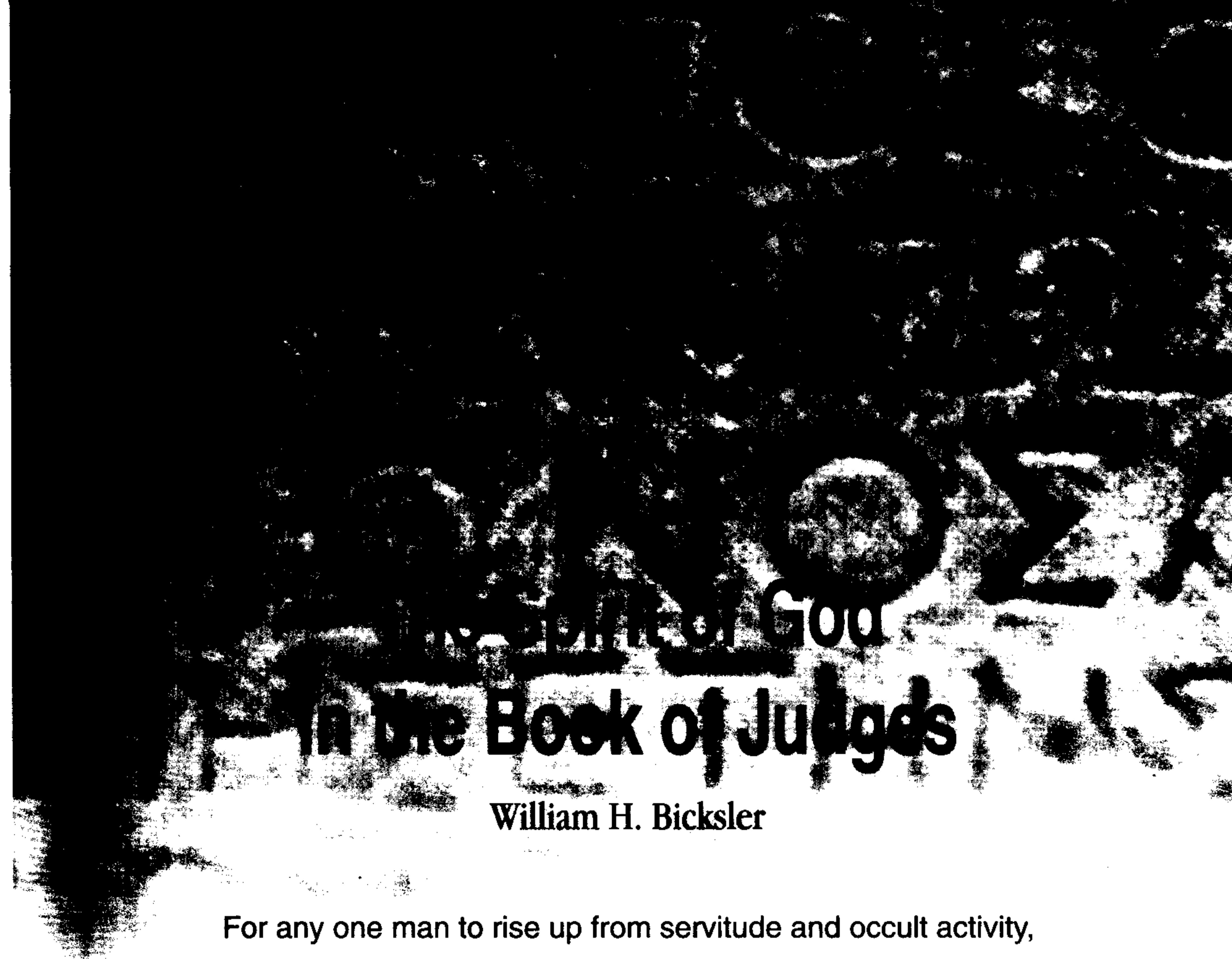
61 聖經中雖然有獻七隻祭牲的傳統，例如：創世記廿一 28 以下，利未記四 6，約伯記四 8，但是從無築七座壇的記載。Milgrom, *Numbers*, 194，指出這必是異教多神的思想，要為每一位神明築一座壇。他引用 R. Largetment, "Les oracles de Bile am et la mantique Sumero-Akkadienne," in *Memorial du Cinquantenaire* (Paris: Bloud, 1964) 46。

62 諷刺的是，巴蘭在前一首詩中才說道：「在雅各中沒有觀兆的，在以色列中也沒有占卜。」（民廿三 23，聖經新譯本）由於介詞 כ 可譯為「在內」，亦可作「反對」之意，和合本譯作：「斷沒有法術可以害雅各，也沒有占卜可以害以色列。」兩種譯法均可。

63 最近一本研究神的靈臨到巴蘭的專書是 John R. Levison, *The Spirit in First Century Judaism* (Leiden/New York/Cologne: Brill, 1997)。

作者小檔案：賴建國

美國芝加哥三一神學院哲學博士，主修舊約；博士論文：「創世記四九 8-12：雅各給猶大的祝福」；目前為中華福音神學院專任教師，主授舊約。



THE SPIRIT OF GOD
In the Book of Judges

William H. Bicksler

For any one man to rise up from servitude and occult activity,
and confront possessed peoples would require
the operation of the Holy Spirit of God
——the Spirit of spiritual confrontation.

The work of the Spirit in the New Testament has often drawn upon Old Testament texts by way of type versus antetype, or forerunner versus reality, or even by way of contrast. In the latter case the Spirit is seen as coming on a chosen leader for a particular task or event and not being constantly with him. Another contrast drawn is between the Spirit 'on' a person and 'within' a person.

The following cases, taken from the book of Judges first use the data given in the book, and only secondarily draw upon canonical data for interpretation or perspective. By 'canonical data' I mean the Protestant Canon and by this approach affirm the progressive unfolding of redemption and revelation within the unity that is sacred Scripture.

While Pentecost is definitive for the 'coming' of the Spirit on groups and individuals initiating the Church age, the Day of Pentecost finds no correspondence within Judges, only within Numbers 11:15. Its own OT context is specifically stated to be the prophetic word and eschatology.

Nevertheless, the work of the Spirit is that of One person of the Godhead and there should be many correspondences.

The reader, whether now or then, will bring theological sys-

tems complete with textual interrelations, definitions, unspoken content, and often what is not stated as belonging to common spiritual-cultural-hermeneutic 'givens' is significant, since givens are often left unsaid.

In this regard the Psalms reflect more on spiritual experience than the historical books, and so from the standpoint of experience we can only observe cause and effect, change and action and finally, accomplishments.

Yet in looking at these leaders we can notice that apart from a Call, God's Word or angel coming to them, and possibly a degree of need and support from a small group in Israel something happened to enable them to be God's person for more than one event, to 'judge' Israel, and this meant they acted as spiritual salt and light, a hindrance to corruption that was long-lasting. By contrast we usually observe military exploits and events that unite Israel around the task of coping with a common enemy. In almost no case except Deborah's Song and Samuel's Revival is a call to repentance joined with the call to arms or part of the follow-up to battle. But the very notations of the length of each judge's ministry indicates that there was victory, an acceptable level of obedience, and that the judge in his lifetime stemmed the tide of both foreign aggression and internal degradation.

Othniel, Overcomer of the Occult

Judg 3:10 The spirit of the LORD came upon him, and he judged Israel; he went out to war, and the LORD gave King Cushan-rishathaim of Aram into his hand; and his hand prevailed over Cushan-rishathaim.

O'Connor places the account of Othniel into context with the account of failures of the new generation mentioned in 2:6-23 that had not experienced the glory and miracles of God. In the immediate context, 3:1-6, the temptations are given that gave rise to the apostasy found in 2:11-23. Moses had defined the fact that "Yahweh our God made a covenant with us" at Horeb (Deut 5:2-3). "Such identification failed in the generation after Joshua, and the ethic and ideology of Moses were rejected, except when the שופט leaders were able, however briefly, to reinstate them."¹

The gift of the Spirit in this case should be probably seen in relation first to the process described in 2:11-13 where the Baals (2:11, 10:10), and the 'other gods' (2:12, 17, 19), as well as 'some of the gods of the peoples who were around' (2:12) and 'Baal and the Astartes' (2:13) all brought 'a-whoring' (זנה) into Israel. It is proper in this case to see a contrast between the idols sometimes

mentioned, and in this case of the 'gods' and to see זנה as an occult force or power controlling their mind-set and actions.

Several verbs in 2:15-18 reflect the evil forces and the consequences of their activity in Israel. (1). צור 'to confine or squeeze or straighten' (2:15; 9:31; 10:9; 11:7; 16:16) is described as done by an external enemy. Actually no external enemy could do this to obedient people. This is really the effect of demons working through environmental factors and within the disobedient. (2). צוק 'to narrow' (14:17; 16:16). (3). לחץ 'to press' (1:34; 2:18; 4:3; 6:9; 10:12).

Together they describe an occult power that has seized the collective and the individuals in Israel, incapacitating them from delivering themselves. Thus in 2:16 it is clear that God raised the judges (שפטים) to deliver Israel not only from external foes, but internal demons. Paul identifies idols with demons and probably in the sense of δαίμων as used in the secular Greek world as a word for any god. Note that Deuteronomy 32:17 recognizes "demons, which are not God." Psalms 106:37 speaks of their daughters being turned over to demons, and in this Judges context the context of 'a-whoring' is clear. In Romans 8:38 demons are one of the agents of Satan that would attempt, but cannot succeed in overcoming the Elect. Note in 1 Corinthians 10:20-21 Paul recognizes that pagans offer to demons and thus to enter into compromised relations with pagans or allow their practices in the church is to be 'participants with demons.' The power of demons

¹ M. O'Connor, "Judges," *The New Jerome Biblical Commentary* (NJ: Prentice Hall, 1990) 136.

in 1 Timothy 4:1 focuses on 'spirits and things taught by demons' that were influencing the church. The personality of demons in the plural is asserted by James 2:19, that even demons believe in one God, and tremble. They perform miracles in Revelation 16:14.

Therefore a mighty power is needed in this situation to overcome forces such as Joshua had never faced. What he had faced was external, political compromise, failure of faith and courage and blatant disobedience in the case of Achan. This new generation had opened the door to the inroads of demons. Note that this precedes the inroads of those nomadic tribes and others in this book and also the Philistine menace. The vacuum created, a vacuum of relationship only to the God of the Covenant, opened the gates or, as Satan says in Job 1-2, the fence that surrounds God's people.

For any one man to rise up from servitude and occult activity, and confront possessed peoples would require the operation of the Holy Spirit of God--the Spirit of spiritual confrontation. Note that except for Samson, the Spirit initially moves on Othniel and one time only. Later the Spirit moves on others more than once as new challenges faced the leader. Note Acts of the Apostles also follows this pattern of once and then it is repeated in terms of a new challenge or new recipients of the Spirit.

The account of Othniel literarily is part of a triad--Othniel, Ehud, and Shamgar. These accounts are short. If the judges can

be seen as two different roles, one, a military role, in which the Spirit has a creative role, and an administrative role, in which the Spirit is not mentioned, then the short accounts of these judges are simply lacking narratives. In terms of the Phoenician *sofetes*-leaders, they functioned across tribal or clan boundaries, for which the *ראש* or *אלוף* or *שרים* or *שכן* would be sufficient, and they functioned as actual judges, promulgators of the law, reconcilers of boundary disputes, and healers of inter-tribal legal disputes.

Part of the evidence for this comes from Caleb, Othniel, Zelophahad, Ephraim, and Benjamin and the later map of progressive encroachment on neighboring tribal lands until the Provincial system of Solomon replaced the Tribal Map entirely. For these administrative leaders we have no records of the Spirit coming upon them. But from 1 Corinthians 12-14 and Ephesians we learn that the Spirit does give gifts of administration. Later in the OT we see this in the case of the king, whose word in Proverbs is tantamount to divine revelation, and from the Servant passages in Isaiah which delineate the gifts and graces bestowed by the Spirit. This being the case, we can say that the Spirit is operative at least in one regard: Only the Spirit would allow all Israel to recognize and honor one person for any extended period of time.

It is suggested that the Spirit was also operative in the non-military leaders but not in terms of boldness, assertiveness, rallying power, and physical strength, but in divinely given ability

to settle disputes. This evidence seems to come from a 'hole' in the text, a non-mentioned entity that could be used in contrast to the many-faceted work of the Spirit in the NT. However, on the analogy of Joel, in his prophecy pertaining to Pentecost, it is implied that in the eschaton the Spirit would be poured out on all flesh just as He was on seventy elders in Numbers 11:25. In that case administration was clearly in view and this institution continued throughout the monarchy.

Othniel is the hero of Kiriath-sefer (1:12-15) and later returns as the judge-leader who "opposes Cushan-Double-Trouble" (Cushan-Rishathaim) the Aramean king. Aram-naharaim can be either the eastern part of modern Syria, taking the rivers as Tigris and Euphrates, or the Euphrates and a more westerly river in Syria. No city or capital is mentioned so they must still be in the tribal phase. O'Connor denies they could have come as far as eastern Syria.

The specific demon orientation for Othniel were the Asherahs, a West Semitic goddess associated with Baal of the Ugaritic texts.² The specific title or name for his office was that of deliverer (מושיע) which was applied also to Ehud (3:15). But in Ehud's case, his motivation is nationalistic, the Bible records no such spiritual experience of God, and as an ally, an intimate, a coven-

2 1 Kgs 15:13=2 Chr 15:16; 1 Kgs 18:19; 2 Kgs 21:7; 23:4; J. Day, "Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature", *JBL* 105 (1986) 385-408; M. O'Connor, "The Poetic Inscription from Khirbet el-Qom", *VT* 37 (1987) 224-30.

ant-partner, he betrays trust and through assassination raises the call for Israel to go to war.³ The office or title thus has nothing to do with the Spirit of Truth, and his actions were motivated by faith and other belief matters and only indirectly by the Spirit.

The Spirit is said to have come 'upon' (על) Othniel (cf. LXX Judg 3:10). The verb speaks of an event, not merely as a new story lead-in, with which it is usually associated when the verb is masculine, since here 'Spirit' is compatible with the feminine form of the lead-in verb. The immediate effects are שפם and יצא, one relating to tribal unity and the second to tribal action. The Spirit is the initiator in this case. In Jephthah's case the same formula is used, but only there in Judges 11:29 (ותהי על יפתח רוח יהודה). The narrative composition requires that in this case the verb precedes. Naturally other verbs will use different prepositions, usually על or ל. So it is not feasible to take על as a verb of sorts and ותהי as simply a new narrative lead-in without full verbal significance. The possessive pronoun would be read 'she went up with respect to him' or 'she went up because of him.' In neither case can parallels be adduced since the parallels in the book use

3 O'Connor rather focuses on the humor of the Othniel and Ehud stories, especially the name of the enemy and details of assassination. He also subsumes the Ehud story to that of Jael, both of which assassinated leaders, with enormous wealth, using simple weapons (dagger, peg) and natural qualities: Ehud's left-handedness, Jael's confinement as a woman. Except for Elisha and northern kings assassinations are frowned on in Hosea, and were not a common part of internal politics. There are no leader's qualities that make his 'rule' of long duration. Using a short dagger as one would a ram's horn, to 'stab' plays on a word תקע, that was instrumental in the battle of Jericho and Gideon's attack on the Mideonites. Samuel did execute kings but not as assassination but military tribunal and summary trial on a military battle field and at God's command.

verbs where the Spirit is doing something inside the person or externally causing people to follow them. The motivating, moving, and other leadership qualities apparently grow out of the event of the Spirit 'on' a person. Because this happens, many other things involving all Israel⁴ follow as results.

Gideon, The Altar-Buster

Judg 6:34 But the spirit of the LORD took possession of Gideon; and he sounded the trumpet, and the Abiezrites were called out to follow him.

In the case of Gideon, we may note: (1). The attack was by a united front and divided allies--the tribes now compromised in sin. There was immediate and desperate need as seen in 6:33. (2). The first result was to blow the trumpet to summon Abiezrites to follow Gideon (6:34); these were his father's clan and they responded to the son (6:11). (3). The second result was to send messages into Manasseh, his own tribe (6:15), to rally a back up. (4). Next Asher, Zebulun, Naphtali, the most northerly tribes were notified, thus the Spirit in Gideon's life caused him to rally

⁴ It is not clear how many tribes actually responded, since under a bigger threat Deborah only managed to rally about four of the tribes in the immediate region of danger and oppression. But the lack of a reference to the Spirit falling on Deborah should not be attributed to the absence of the fact. She was recognized as judge and tribal leader, a mother in Israel and prophet long before this battle. Being a prophet implies the Spirit is within her in order for her word and person to carry the weight it did.

4 tribes. These were close to the area of oppression. (5). At the same time he is seeking evidence in some tests of whether this spiritual experience of an angel and the word of God was really from God or not (6:36).

There seems to be a spiritual consciousness that these things may or may not be from God, and he wants to establish all this as a fact long before an engagement on a battle field. This belongs to 'testing the spirits' and it is from faith, not disbelief. Are they tests of God or of his own faith? Has he already sent messengers to conscript the troops, or is this seeking of evidence to be read as a flashback with the use of the pluperfect? Is he wavering?

Suddenly the next morning(?) they are already encamped on Mt. Moreh and Mt. Gilead (7:3). Note the third evidence comes from a dream overheard in the Midianite camp. This then issues in a new call to the tribes (7:23). Apparently they need to be here now! 7:24 is a call to Ephraim to cover the flight path. Clearly the Spirit led him to see a plan for the process of the battle, and progressively made him aware of the need for more troops strategically placed.

Ephraim was unhappy in not being called up from the start. They apparently wanted to follow the 'all Israel' approach of Joshua's day. But the 'Living God' in the Spirit was giving new directions to fit this particular case. It was not a case of one overall plan for all-Israel, but rather strategic use of smaller numbers of handpicked men that the Spirit led Gideon to use. Ephraim

could not understand this new approach and they felt left out. But the wisdom of the Spirit, which is specifically one of the spiritual gifts, comes through in Gideon's effective words to Ephraim:

Judg 8:3 God has given into your hands the captains of Midian, Oreb and Zeeb; what have I been able to do in comparison with you? When he said this, their anger (Spirit/spirit) against him subsided.

Thus, we have two instances, one the Spirit of God and one the anger of perceived injustice and dishonor. Both motivated, caused a flow of words, and both, apparently, spent their energy. Taking רוח as a key word, the contrast is justified only by viewing רוח יהוה at this point, not as a fixed formula but as a mere phrase. In Samson's case his own anger is related directly to the Spirit's work. In the case in Judges 8 this may also be viewed as in divine providence whereby all the tribes are fully reconciled and differences, perceptions, and anger are cancelled out through the words spoken by anointed Gideon.

Gideon arises in the times of Midianite wars, and is said to lie within and be an extension of the wars of Moses' times. The Baal of Peor incident recorded in Number 25:31, leads up to these battles and incursions.⁵ After this time Midian passes off the stage.

5 G. Mendenhall, *The Tenth Generation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973) 105-9.

First a nameless prophet,⁶ the first since Moses the prophet,⁷ explains the reason for oppression, then the Angel of YHWH seeks to raise up one of the oppressed. Gideon first rebukes the angel and then tests God several times. It is Jerubbaal/Gideon (the first name given as a result of his action⁸ against a family or clan or possibly a village shrine and idol) who is to lead the resistance.⁹ Thus dealing with the spiritual warfare, the idol and demon in association with it led to the whole episode as a result.

The Lord's message has the same formula as Gideon's has (v.35) and so message and messenger reflect a profound religious experience whereby they as men speak as God and are accepted by the hearers with reverence. In Chapters 6 and 13, divine messengers, men or angels are scrutinized and afterward fully accepted. This is not unbelief, but 'testing the spirits' to see whether they be

6 Nameless prophets should be studied along with the subject of what prophets were anointed as which ones were not. For the early period perhaps only the high priest, and later, the king, were anointed with oil. But kings in Israel versus Judah followed different accession rituals, and the oil seems to have been a Judean distinctive. The oracles announced by priest and the commands of the king were thus viewed as from God. While Saul was anointed and David as well, the giftedness of Solomon seems to be largely attributed not to the anointing ritual but to the direct gift of God given in a spiritual experience at the beginning of his tenure.

7 The prophet's speech is self-contained, meaning that it could stand alone and the narrative stand alone. O'Connor mentions this to say that it might be an insert. On the other hand, it is probably evidence that in the pre-literary prophets' period the name of a prophet was not as important as what he said. The presence here of a message, with the right formulas rightly could not be post-exilic when prophecy named as such, was suspect. It also enables us to assert that Joshua-Judges along with other historical books contain much that justifies the title 'Early Prophets' in the Jewish canon. Canonically, the presence of a prophet and Angel speak to the reader of the work of the inspiring Spirit preparing the way for people to accept a leader that will seek to change their life-style.

8 The cultic shrine on the property of Gideon's father was under his control but considered a community matter. It consisted probably, of an altar to Baal and a wooden pole or stylized tree next to it called an ashera, and perhaps an object sacred to the Asherah cult (1 Kgs 16:32; 2 Kgs 21:3,7).

9 R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist* (Bloomington: Indiana University Press, 1993) 168-69,185.

of God. It may be that Gideon's family simply had an ancient Canaanite shrine on site and it was not of their own making, and those who opposed the desecration were actually Canaanites or Canaanite sympathizers. Gideon's father apparently had no qualms about his son destroying the ancient shrine.

Part of the background for the story before revival, before God choosing an instrument, before the Spirit came, and before Israel was involved, was the silent resistance by Gideon and an apparently conservative family that immediately responded positively to destroying a pagan idol and its appurtenances. Gideon had already set his heart in the right direction before the Spirit came on him. It should be remarked that this Spirit-used young man had been entrusted with responsibility and empowered and this was not taken away after the image destroying ceremony and the opposition by neighbors.

Re-naming is usually associated with a new phase in spiritual history, whether of God's people or a solitary person, but it is usually done by God not a father on a grown son. The name Jerubbaal "Let Baal contend" is said to not be anti-Baalist and almost sounds like an invocation to Baal. It sounds like a challenge to Baal, but within the narrative it was given as the father's immediate response, one that satisfied the neighbors, that what Gideon had done was Gideon's own action alone, and if anyone should be unhappy about it, it should be Baal.

The final result of the narrative is inconsistent: (1). In 8:22,

he refuses to be first in a line of hereditary rulers.¹⁰ Was this a reaction to the failure of his son Jether to kill the enemy or to the bloodiness of his own killing them? Or was it attrition, exhaustion after these battles? (2). In 8:20, Jether is mentioned presumably as the eldest, apparently the many wives and concubines followed. (3). He requests the loot. Clearly he did not conceive these battles to be Holy War. (4). From them, he makes an ephod that became a stumbling block for all Israel.

But during his lifetime, God honored him in giving the land peace (8:28). Is this the result of his reputation only? Is there any evidence that as he goes into receiving stolen goods and making a religious object, which may have been intended for divination not worship, that the Spirit was still with him? Did he like Saul, have a turning point when the Spirit left him?

His making an ephod could be explained: (1). As a sacred use and hence not for his own enlargement; (2). The subsequent worship as a result not a purpose for the ephod; (3). His visions were sufficient to allow him to engage in the sacred in the absence of Levites from the story; (4). The position allowed him to earn sufficiently to be able to have many wives and sons; (5). The

¹⁰ Note that the historian is also trying to show preliminary moves in the direction of kingship that aborted. Gideon who refused kingship but wanted the power and privilege; his son Abimelech who seized kingship; Jephthah who was made king of a territory east of Jordan. In this trend actually Samuel should have been king. But the Tendenz of an author has to do with writing, composition, literature, presentation of a message. Behind all this and not identical to the record are the persons and events within the flow of history. This study is stressing this latter view, since the issues are entirely separate both actually and heuristically.

Spirit, apparently, came in reference to his murderous son and hence the beginnings of a dynasty were in the making.

Abimelech, the Ambitious

Judg 9:23 But God sent an evil spirit between Abimelech and the lords of Shechem; and the lords of Shechem dealt treacherously with Abimelech.

The relation between the human spirit and God's Spirit is not clear, since sometimes physical exhaustion is in evidence and the spirit is revived and sometimes it has to do with attitude and commitment. The lords of Shechem, by using that title, were probably Canaanites. The killing of 70 brothers, with one survival is never approved in Scripture, except where Levites draw swords at Moses' request in the Golden Calf Incident and kill fellow Israelites. The survivor in the case of Abimelech's brother, becomes a prophet announcing God's word, the only word from God in this narrative. Clearly while Abimelech is the judge, he is causing civil war, while he is 'ruling,' a brother-prophet announces God's judgments.

The sending of an evil spirit is paralleled with the Micaiah account in 2 Kings and the biography of Saul. In the first case, an evil spirit went forth to lure the king of Israel to destruction. Their

overwhelming majority voice win the day, yet the message of the faithful prophet was fulfilled. The 'spirit' was evil in that it destroyed a covenant relationship through suspicion, hate, conniving, rebellion and thus the Canaanites in Shechem were ousted, accomplishing God's plan to eliminate Canaanites, and at the same time the very ruler God raised up through a spirit of competition and striving for kingship was also ousted. The final hero of the story is the woman that saved the tower and brought deliverance from an Israelite oppressor. Obviously, the Spirit of God can unify people's hearts around noble holy purposes and also do the opposite. Implied in this is a goal that apart from the operations of the Spirit in individuals cannot be accomplished.

It is hard for us in our theological categories to conceive of friction and animosities as the work of the Spirit of God. But when a powerful figure uses and abuses his power, the operations of the Spirit switch to other leadership to the extent that they do irrational things that will bring down both the judge (Abimelech, Saul) and others as well (Shechem, Assyria).

The church prizes unity so highly even in intolerable situations where there is no growth, few conversions, a great deal of compromise, moral failures and the seeds of self-destruction within the church. The pastor becomes a ruler or manager, who lacks the anointing and the services become dull or heavy. In such a stalemate, God conceivably would send forth His Spirit to make official board members unhappy with the pastor, with the way

things are going, to request review by a district committee or request a change of pastors, and where these do not work, to leave the church. Could it be that God sends forth a spirit of unhappiness in order to bring about positive change? The power of unbelief and unhappiness as in the wilderness was a definite evil in that the people refused to look to God in faith, but also was a disciplining and chastisement for them to grow spiritually. In the local church, where change is needed, it may be that only through bitter criticism will a crisis be transformed into a situation which God's Spirit can bless. The internal working of God's Spirit in the human spirit is the crux to understand many of these events in history.

Peter was confronted at Antioch by Paul, because of Peter's compromise with the party of the circumcision. From this unhappy scene, doctrine was defined, Peter saw the truth of salvation by faith alone, and the stage was set for a non-Jewish Gentile Church of God. Acts 15 masks the heated debates, and the final decision announced by James was a compromise for all concerned. But the issue, stemming from the Spirit being poured out on the Gentiles apart from conversion to Judaism brought the church together to work on a solution after creating a diversity of strong opinions. While this was not the final decision in church history it became the means for the apostles to take a firm stance on the essentials of doctrine.

Jephthah, The Outsider

Judg 11:29 Then the spirit of the LORD came upon Jephthah, and he passed through Gilead and Manasseh. He passed on to Mizpah of Gilead, and from Mizpah of Gilead he passed on to the Ammonites.

Just before this text we see that Jephthah already was leader of a small army and had just been accepted as ruler in Gilead (11:10), and his initial negotiating led to failure (11:28). It is at the point of failure of a non-military solution and a moving toward the front lines (11:29), that the Spirit brings sustained energy to traverse a lot of territory, sustain a level of morale and engage the enemy. Probably Jephthah's vow is part of a morale-boosting effort, showing his full commitment and faith and by making the vow sanctified this war (11:30). He was faithful to his vow (11:35). He follows through (11:39). But the people of Gilead failed to show him kindness (11:35), since on the analogy of Saul's troops who disallowed Saul's attempt to kill Jonathan, the people of Gilead theoretically could have done the same.

Note that the Spirit aided in (1). giving wisdom in planning; (2). in the use of diplomatic language that was first-class even though ineffective in achieving a diplomatic compromise; (3). in

distinguishing the culprit and administering justice; and (4). in allowing him to be open and transparent in expressing himself even though it was not well received.

The story only mentions his lack of family ties except through a prostitute to spell out that he was an outcast, and that God raised him up and gave the victory for God's purposes alone even though his name is recorded in Hebrews 11. Clearly the Spirit gave wisdom, and in crisis, the charisma was sufficient, but after the crisis had departed, the people forsook him just as they forsook God.

Samson, The Angry Man

Judg 13:25 The spirit of the LORD began to stir him in Mahaneh-dan, between Zorah and Eshtaol.

Judg 14:6 The spirit of the LORD rushed on him, and he tore the lion apart barehanded as one might tear apart a kid. But he did not tell his father or his mother what he had done.

Judg 14:19 Then the spirit of the LORD rushed on him, and he went down to Ashkelon. He killed thirty men of the town, took their spoil, and gave the festal garments to those who had explained the riddle. In hot anger he went back to his father's house.

Judg 15:14 When he came to Lehi, the Philistines came shouting to meet him; and the spirit of the LORD rushed on him, and the ropes that were on his arms became like flax that has caught fire, and his bonds melted off his hands.

Judg 15:19 So God split open the hollow place that is at Lehi, and water came from it. When he drank, his spirit returned, and he revived. Therefore it was named En-hakkore, which is at Lehi to this day.

The story of Samson is the only account in this book that records five times when the Spirit came on any judge whatsoever. We can surmise that it was partly because his family was pious, that they did not move north to Laish with the others, that the other tribes were not concerned about Philistine expansionism, or that individual instances of challenge required a renewal of the Gift of the Spirit.

The tradition about being a Nazirite with its vows and that of the power in his hair¹¹ or the final victory, make no reference

¹¹ Luering ("Hair," *ISBE*, 2.597) says that at the conclusion of the Nazirite vow the hair was shaved at the door of the sanctuary and subsequently a new life could begin. The presence of the statue of Dagan is evidence that the place of his death was a temple. The new life began not with shaving but re-growing that hair that had been shaved. Instrumental in this was a new vow, now his own, not his parents'. This vow and prayer God honored. It may also be true that since subsequently Samson would not need to gain respect, there is therefore no mention of the Spirit in this account, since the coming of the Spirit had evidential value for later events in a judge's life.

or 'tie-in' to the operations of the Spirit. The last account was devoid of the Spirit. This could be because (1). he had already been compromised in his vows; (2). the hair was the power or object of his faith and not God; (3). this was an act of implied suicide to finally end the ruling class of the Philistines; and (4). this obviously involved death in which his holy body would be profaned. These are all surmises. Scholars could argue that the complete account of Samson is divided in the middle by a line stating he judged 20 years. But then after this closure, the story goes on as apparently from a different source, and it would be this source, then, that does not allude to the operations of the Spirit.

The first reference is connected with his 'coming out' from growing up, being blessed (strong physically?) and the Spirit's "beginning to stir him" (13:25) as he moved between Zorah and Eshatol, doing what we have no idea. The first marriage follows. The stirrings of God also apparently involved puberty and the onset of a proclivity for foreign women that the Esau story tells us would not be acquiesced to by his parents. The urge to move, to womanize, to kill seem linked to the freedom of the Spirit. Is this part of the test motif? Or did the subsequent guilt for approaching a dead lion and thus profaning his vow drive him further to make amends? The account does not present a picture of a very sensitive man except for his self-centeredness. Are the tests of self-control, listening to parents' advice, limiting relationships to foreigners a part of growing up and are they a part of the story?

On the other hand, perhaps the story is not written to glorify Samson, but to portray a judge as representative of what all Israel was engaged in and in this microcosm of Israelite history to give the message that a king is needed? If the strength is in his hair then the Spirit is the 'impulse' or 'impetus' to act. But where there is no self-control there hardly can be a sustained ministry.

In 14:6, he tore apart a lion 'in power' at Timnah and talked to a woman,¹² and then came back to marry her (14:8). Strength and probably anger were present but it was not directed to Israel's enemies at all. In 14:19, 'in power' expresses the fact that he killed 30 men for their clothes alone, to fulfill his vow. There is anger partly at himself and partly at Philistines. In 15:14, he shouts and breaks new ropes, which involves the Spirit in power. In 15:19, his strength returned, his spirit revived from near heat exhaustion. This is physical and allows him to pursue the war.

Conclusions

The unique operations of the Spirit in this time frame and book (1). enable a leader to begin to act; (2). give him confidence for victory;¹³ (3). help him develop a plan; (4). help him initiate and carry out the plan in phases; (5). grant him physical strength

¹² This does not seem to belong to the set of euphemisms denoting a sexual act, but the occurrence of this kind of reference in the Bible is rare. Jesus spoke to the woman of Samaria, a rare event indeed.

¹³ Individual initiative in this book is both a reason for the Spirit to come on someone and also a result of this experience. In Saul's case there was a man, Samuel, that provided some impetus. But in Judges it is the Spirit moving them to action.

and renewal of body when exhausted; (6). faithfulness to vows¹⁴ and commitments¹⁵; (7). response to one's personal call for troops;¹⁶ (8). unpredictability¹⁷ (cf. Elijah); (9). stamina; (10). with persuasive words.¹⁸ (11). But there is almost no transformation of character; (12). nor is there continuing of prophetic or leadership gift beyond crisis events.

The rather hard sayings include the evil spirit, a force from God to change the status quo, in causing harshness, uncompromising stances, lack of acceptance of leadership, plots and plans against God's chosen, civil war and in each case, apparently on or between those God wants to bring down. Thus the subject of the Holy Spirit must be approached in this book from the antithesis,

14 Given the fact of Jephthah's earlier life-style and lack of culture, the Spirit is a factor in a changed life that took vows very seriously.

15 Note that Samson returned to his first wife which shows commitment. The Philistines misunderstood his leaving and considered that in a trial-week period he did not want their daughter and left. The reader considers that he left in a rage. So a misunderstanding across cultures led to his rage and the slaughter of his wife's family.

16 The eliciting of immediate, full-commitment and participation by males of tribes for the purpose of fighting national enemies that did not directly concern their own clan or tribe could only be the work of the Spirit, since self-interest in this situation was not a major priority. How does a pastor recruit workers? Judges teaches us there must be a clothing of the Spirit, a possession that makes other males recognize this person as backed up by God himself. An alternative to the Spirit as clothing an individual is a different interpretation of the syntax where the Spirit puts on the individual and not the reverse. These crisis-driven Spirit-possession events are rather infrequent as compared to the permanent presence of the Spirit as revealed in the Book of Acts. Still, without the gifts and graces revealed through Pentecost, leaders can very well be enabled to accomplish God's work, but because they lack moral and spiritual cleansing and enabling, their ministry turns out to be short lived. Peter, alluding to this charismatic event at Pentecost and in Cornelius' house, pointed not to leadership gifts as the crux, but that God bore witness giving them the Spirit, and cleansing their hearts by faith. Almost without exception, this continuing grace was lacking in the leaders of Israel's Consolidation Period.

17 This is seen in Gideon's method for reducing the numbers of troops that would be perceived as strange to troops that had left their fields to fight.

18 Speeches both in prayer and to others reflecting decisiveness, firmness, response, convincing arguments all are the work of the Spirit to motivate. Saul had the Gift but was controlled by fear at Gilgal instead of using that Gift to speak to the troops.

the evil spirit. Two powers are mightily at work in certain people to bring about change. God's presence through His Spirit becomes stabilizing in people that obey other prompts God gives, and destabilizing in cases of moral failure. The usual theological classification is to say God's permissive will allows Satan to do the disruptive work so as to bring about change. But this is not the same as testing, since in the latter the ultimate destiny of the leaders has not been determined as yet.

There is no seeking of God's Spirit. Not always is the Gift related to the physical or wisdom, but sometimes only to impetus. The Gift did not bring recognition by all the tribes nor necessarily even one of them. Nor were there auditions or visions in every case. In no case is there Saul's experience of being turned into another man, a harbinger of NT grace, and a stark contrast to these judges. Whether mentioned or not, the object was to raise up leadership, one per time-frame, and save Israel from external enemies and moral degradation. The implication is that where a judge was mightily used the moral fabric of society was also deeply affected. To be used the Spirit had to come upon him or her.

作者小檔案：畢維廉 (William H. Bicksler)

美國 Brandeis University 哲學博士，主修舊約；目前為中華福音神學院專任教師，主授舊約；畢牧師亦是循理會資深宣教士，在台近四十年，能說流利之中文。

撒母耳記中之聖靈

呂紹昌

在士師與撒母耳的時代，
聖靈如何在選民身上動工呢？
大衛的靈裡經歷顯明了聖靈的同在與更新，
更激勵我們尋求其得力的秘訣。

在二十世紀裡，聖靈受到普遍的重視，如此現象當然與幾次靈恩運動有密切的關聯，教會普遍地受到提醒，甚至被強迫重新省思聖靈的教義與實用神學上的務實。但是，教會對聖靈的再思與回應，往往著重於教牧神學上的應用與實踐，比較缺乏在系統神學上，乃至於聖經神學上的探討。¹ 基督的教會在不同時代面臨各樣的挑戰與需要，各個時代的神學也曾經從不同的角度與層面作出回應，為神國度的進程提供本於聖經的神學構建。當今的神學也理當回應、分擔現今的挑戰與需要，並為世紀末的評估與跨世紀的前景有所預備（斯四 14b）。

本文擬就聖經神學的角度，根據撒母耳記的經文記載，時間焦距置于士師時代末期與以色列王國初期，來探討聖靈的職事與工作。作為舊約神學研究，我們所要回答的問題乃是，舊約的經文中是否有關乎聖靈的教導。如果有，是何種性質？是否與其他舊約書卷的記載有所不同？是否與新約時代不同？在撒母耳的時代如何為神的百姓所了解與領受？身為一個重視神的主權與聖經絕對真理權威的信徒，我們是否忽略了聖靈的教導與工作呢？是否忽略了舊約中對聖靈的教導呢？當代的信徒似乎有一種默認，認為舊約中的信徒普遍缺

乏聖靈經驗，即使有也是次等的，因此這個課題也就往往受人忽略。² 本文限于篇幅，無法徹底回答所有適切的問題，甚至無法問盡所有當問的問題；此短文但求拋磚引玉，能引發更多更適切的省思、探討、與務實。

靈的辭彙

舊約聖經使用「聖靈」（רוח קדש）複合詞的次數出奇的少，只出現在詩篇五一 13 與以賽亞書六三 10、11 兩節。其他地方在提到聖靈的時候，與神的名字合用，也經常單獨使用。但是，רוח 並非專用以描寫「靈」，而是舊約中常用的字，在希伯來文的經文中總共出現 378 次，在亞蘭文的經文中出現 11 次。基本的含義為「風」，「氣流」，或「氣」等等；也用來指稱屬於人或屬於神存在的本質，有時候也用來描述動物的存在。用在描述人時候，可以指氣息（如耶二 24），或是心理狀態（如結三 14），常與心、魂成為同義詞。רוח 當然也用來描寫三一神的第三位格，如以賽亞書六三 10-11。舊約中有關靈的辭彙與用法，無法在此詳論。本文僅就撒母耳記中 רוח 的用法提出討論。³

在撒母耳記中，「靈」的字根總共出現了十八次，除了一次是明顯的描寫人的精神狀態之外，⁴ 其餘皆與其他字彙

2 針對這個久為學界與教會所忽略的題目，有數位福音派的學者提出許多精闢的論點，如 Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1987) 135-41；更早之前 Leon J. Wood, *The Holy Spirit in the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1976)，申論於舊約時代，聖靈在內住、印記、充滿、加能力等各方面的工作，與新約時代以來聖靈之工作，並無基本上之不同。

3 有關 רוח 的字義、用法、字源、與字義演變，可參考 NIDOTTE; THAT; TDOT; TDNT.

4 撒母耳記上卅 12b，「他吃了之後，他的精神（רוח）就復原了；因為他三日三夜沒有吃餅，

1 中國教會已經開始有一些書籍討論靈恩的種種問題，其中最嚴謹全面的評估當屬楊牧谷的《狂瀾後的微聲》（香港：卓越書樓，1991），為有份量的嚴肅之作。

構成片語，並不單獨使用；其中有四次明顯的不是描述神的靈，而是描寫人的精神狀態，或者單純的表示「風」的意思。⁵

其餘的十四次當中，有七次為指稱神的靈。指稱聖靈時，與神的名字聯用，使用「雅威」與「以羅欣」的數目大約相等：「耶和華的靈」計出現了三次；「神的靈」則出現了四次。指稱惡靈時，神的名字也同樣交互使用。所描寫被聖靈感動的情況，多次用以描寫掃羅的靈界經歷，或在他受膏事件，或在追殺大衛的時候，因受靈感而與先知一同受感說話。有趣的是，聖靈的感動，在大衛的身上僅僅出現了兩次，第一次是在大衛受膏時，聖靈就大大的感動大衛（撒十六 13）。第二次，也是撒母耳記中最後一次提到聖靈，出現在大衛臨終未了的詩歌當中，聖靈藉著大衛說話（撒廿三 2）。如此的安排並非巧合，反倒與掃羅的受感說話，多言多語，多有失態，形成強烈的對比。

另外七次則用來指稱邪靈，指稱聖靈與邪靈的次數相等。在舊約當中，撒母耳記是提到邪靈的辭彙次數最多的書卷，值得注意。⁶ 描述「惡魔」之複合詞，共七次，有四個變化，所使用的修飾詞都是「惡」（רעה）。偶而加上「從神那裡來的」的說明。⁷ 顯然「撒但」、「邪靈」均尚未形

成一個很固定的神學術語，因此才有這麼多的變化。但仔細分析，其變化基本上只是神名稱的不同與字序上的調換，但仍然可以佐證此名稱的流動性。

(1) רוח רעה 「惡魔」

「耶和華的靈離開掃羅，有惡魔從耶和華那裡來擾亂他。」（撒十六 14）

(2) רוח אלהים רעה 「神那裡來的惡魔」

「掃羅的臣僕對他說，現在有惡魔從神那裡來擾亂你。我們的主可以吩咐面前的臣僕，找一個善於彈琴的來，等神那裡來的惡魔臨到你身上的時候，使他用手彈琴，你就好了。」（撒十六 15, 16）

「次日，從神那裡來的惡魔，大大降在掃羅身上，他就在家中胡言亂語。」（撒十八 10a）

(3) רוח הרעה 「從神那裡來的惡魔」；

「從神那裡來的惡魔臨到掃羅身上的時候，大衛就拿琴用手而彈，掃羅便舒暢爽快，惡魔離了他。」（撒十六 23）

(4) רוח יהוה רעה 「從耶和華那裡來的惡魔」

「從耶和華那裡來的惡魔，又降在掃羅身上」（撒十九 9）

值得注意的是，區分神的靈與惡魔，並不能只拘限在辭彙表面上的分別。事實上，撒母耳記上十六 23 提了兩次的靈，上下文很明白的表示了兩次所指都是惡靈，但是第一次

沒有喝水。」。經文自譯。所引經文若非另有說明，則為和合本，下同。

5 另外的三次為描寫自然界中可以觀察描述之現象或狀態，非關靈界之事：「哈拿回答說，主阿，不是這樣，我是心裏（מח）愁苦的婦人」（撒十一 15a）。「他坐著飛行，在風（מח）的翅膀上顯現」（撒廿二 11）。「耶和華的斥責一發，鼻孔的氣（מח）一出」（撒廿二 16）。

6 事實上，除了撒母耳記之外，全舊約聖經僅在士師記九 23 提到「惡魔」，為僅有的一次。

7 惡出于耶和華並不與聖經中概念相矛盾，惡雖非神所創造，但卻為神容許（參摩三 6；撒廿四 1；代上廿一 1；王上廿二 19-22）。有時，神允許惡，卻是要試驗人（參申十三 2-4）。

所使用的詞彙卻是רוח אלהים，「神的靈」，或可作「從神那裡來的靈」，而完全不加任何的界定。雖然字面上是「神的靈」，但上下文卻明顯地指稱「惡魔」，不容許混淆。如此看來，「神的靈」這一辭彙，在撒母耳記中並未構成固定的術語，但是其含義已經清楚，所指的並非僅是一種可以左右控制人的能力，或道德的能力，而是神的本身；「惡靈」也非僅僅是邪惡的力量。⁸ 甚至有學者認為這裡的「惡魔」就是污鬼。⁹

聖靈與受膏

在撒母耳記中，君王的受膏與聖靈的工作有不可分割的關係。在舊約的時代，祭司君王開始承受職分時，通常接受膏抹按立的儀式。但在撒母耳記中，掃羅與大衛的膏立，卻更明白的記載了有聖靈的參與。這個現象的描述在舊約中甚為少見，撒母耳記以外的經文，大約只有以賽亞書六一1將受膏與聖靈相提並論。當然，其他受膏的事件，雖未顯然提及聖靈的參與，但並不表示其中沒有聖靈的工作，我們無法從「經文上的沉默」推斷如此的結論。我們只能說，撒母耳記特別提到了聖靈，乃是要突顯聖靈在掃羅與大衛身上的工作；更確切的說，是要比較聖靈的工作與果效。下文將更進一步探討聖靈的果效在這兩個主要人物身上的差別。

⁸ 參 P. K. McCarter, *1 Samuel* (Anchor Bible 8; Garden City: Doubleday, 1986) 280-81.

⁹ 譬如 Leon J. Wood, *The Holy Spirit*, 127-29.

A. 三次膏立

起初，撒母耳對百姓要求膏立君王的請求，甚為不喜悅，這也反映出撒母耳體會神的心意，對立王之事極為嚴肅與慎重，採取不支持、不鼓勵的態度（參申十七 14-20）。因此在撒母耳記中，立王過程的慎重，遠超過其他膏立的記錄。掃羅與大衛都各有三次被立的記載，他們的經歷確實有許多相同又相異之處。

大衛第一次受膏，撒母耳為了避免掃羅的多疑，以請耶西吃祭肉為由，在其家中膏立了大衛。當掃羅戰死之後，猶大人到希伯崙膏立大衛為猶大家的王，此為第二次受膏（撒下二 3-4）。七年之後，以色列的長老來到希伯崙，膏立大衛為以色列王。（撒下五 3）。三次膏立中，只有在第一次明白的提到聖靈，但這並不表示往後的兩次受膏就沒有聖靈的工作。

掃羅也有三次膏立的過程。掃羅在尋找其父親走失的驢子的尋訪過程中，耶和華吩咐撒母耳膏立掃羅為以色列的王。與大衛的經歷相同，掃羅此次的膏立也是在私下進行（撒上九 27）。之後，撒母耳招聚了以色列百姓到米斯巴，擊籤選出了掃羅，於是宣布掃羅為王（撒上十 24）。及至掃羅擊敗了亞捫人，眾百姓就到了吉甲立他為王（撒上十一 15）。後兩次並無明說膏抹的事，因此無法肯定是否有膏抹的儀式，或者只是正式立王。

掃羅與大衛的比較，甚為明顯；經文有意要對照兩個人物受膏之不同，以及日後果效之不同，給神的百姓作為鑒

戒，此乃經文的原意。¹⁰ 一方面，這是撒母耳記中的文學技巧，透過對主要人物的描繪與比較，襯托出掃羅的興起與敗落，以及大衛的受揀選與興起，透過這樣的結構，將掃羅與大衛的記載，融匯成完整合一的文本。¹¹

另一方面，經文的安排突顯出大衛的順服、合神心意，並且享受神持久的同在，以至於有美好的見證。膏立大衛取代掃羅似乎是一個補救的措施。掃羅不順服，作了許多糊塗失敗的事，而且三番兩次不知悔改，但大衛卻是個合神心意的人，順服神的旨意。此二者的差別何在？聖靈的持續同在與否，就決定了掃羅與大衛二人的服事與結局的不同。在下文論到〈聖靈與更新〉的部份，他們的差異將更為明顯可見。

B. 掃羅受膏

在撒母耳記上九 16 中，掃羅被膏立為以色列民的「君」（נִיד）。「君」的含義，在歷代志中的用法比撒母耳記更廣泛，不但可以指君王，也泛指一般的領袖。但在撒母耳記中，只用於稱君王。大衛也曾經被稱為 נִיד（撒下六 21；七 8）。但大衛的被膏，耶和華明白地說，要膏一個王（מֶלֶךְ）

歸耶和華（撒下十六 1）。「君」或者可以理解為「王儲」（king-elect）；¹² 掃羅對亞捫人戰爭的勝利，似乎被視為通過了王儲考驗，百姓於是立他為王（מֶלֶךְ）。¹³ 如果此說成立，則 נִיד 明顯有軍事領袖的含義。至少此說在掃羅身上是成立的。

掃羅被膏立為 נִיד 之後，第一個印證他得了聖靈恩賜（charisma）的記號，就是他與亞捫人爭戰之勝利。當掃羅聽見基列雅比的以色列人受到了亞捫人的欺壓，就被神的靈大大感動，甚是發怒（撒下十一 5），他將一對牛切成塊，傳送以色列全境。這次的戰役大約是掃羅第一次的軍事行動。戰役之成功，受到百姓的普遍認可，於是擁護掃羅到吉甲登基為王。

他的怒氣很類似在他之前的士師耶弗他（士十一 29），湊巧的是，耶弗他也是有一時的盛怒，也同樣與亞捫人爭戰。掃羅與參孫也頗為相像（士十四 6），當神的靈感動他，就赤手空拳將獅子撕裂，如同撕裂羊羔一般。當神的靈降臨在他們身上時，他們都有一時的盛怒，有激烈的反應，然後採取激烈的武力行動。雖然掃羅受到靈的感動，一時大發義憤，立即採取軍事行動。從撒母耳記十一章的記載，掃羅受到聖靈的感動，似乎更符合作為 נִיד 的軍事任務。雖然他的表現有許多士師的影子，但他與士師不同。士師的任務大都是臨危受命的性質，與以色列的仇敵爭戰，待任務完成

10 「原意」指的是作者的本意（authorial intent），如此的本意是以文本（text）為基礎所得到的意義；但更可以擴大到作者的「用意」（intentionality），也是以文本為基礎的理解，只是層面較廣，將文本的產生與接受的過程都列入探討。對文本語言學有興趣的讀者可以參考 Robert-Alain de Beaugrande and Wolfgang U. Dressler, *Introduction to Text Linguistics* (London: Longman, 1981)。

11 相同的文學技巧與結構，也同樣的使用在其他主要的人物身上，譬如在約拿單與大衛中間，顯明誰是以色列王國的繼承人。在撒母耳記上十三 2~十四 46 中，約拿單三次顯明未成為合適的王位繼承人，相對於大衛的受揀選與受膏。參 Diana V. Edelman, "The Deuteronomist's Story of King Saul: Narrative Art or Editorial Product?" in *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (BETL 94; Leuven: 1990), 207-220.

12 參歷代志下十一 22，「羅波安立瑪迦的兒子亞比雅作太子（נִיד），在他弟兄中為首，因為「想要」立他接續作王。」

13 掃羅或許因此而逃避，不願意被立為王，一直到對亞捫人的戰事得勝，才欣然被立。參 Ralph W. Klein, *1 Samuel* (Word Bible Commentary 10; Waco, Texas: Word, 1983) 88-89.

後就不再有聖靈的恩賜，譬如參孫即是最明顯的例子。¹⁴

掃羅受膏之後，聖靈賜給他在軍事方面的職分與恩賜似乎是長久的，一直到他戰死在沙場上為止。他作先知的受感說話都為一時性的，而且是暫時的，是「趁勢而作」的（撒下十7）。與受感說話相比較，他擔任軍事領袖的時間，卻是恆常的；根據新約的見證，掃羅作王四十年（徒十三21）。¹⁵

掃羅在軍事上的角色，不但長久，而且成就也甚明顯。事實上，掃羅在軍事方面是成功的；在他作王期間，他立下了不少汗馬功勞，爭戰沙場，多次擊打、驅逐非利士人與亞瑪力人，的確可以稱得上是個勇士。掃羅與兒子約拿單，以及其他兩個兒子，同一日戰死沙場，大衛聽到了凶訊，為他們父子倆作詩歌哀悼，同時也歌頌他們的英勇。大衛將哀歌取名為〈弓歌〉，將之教導猶大人吟唱紀念，此歌後來收錄在〈雅煞珥書〉中。（撒下—18）

以色列啊，

你尊榮者在山上被殺！

14 也有學者因此認為掃羅並非一個完全的王，而比較像個永久的士師，參 A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, trans. by R. A. Wilson (Oxford: Blackwell, 1966) 223-309.

15 不幸的，根據馬索拉經文，撒母耳記上十三1所記載掃羅的登基與作王的年數極為不可靠，有許多的異文。七十士譯本完全沒有第一節，顯然在翻譯之時，異文已經不可考。現代的主要譯本，仍然面臨同樣的困擾，迄今無一致的看法，主要看決定使用那個異文。〈新美國標準譯本〉（NASB）譯作："Saul was forty years old when he began to reign, and he reigned thirty two years over Israel." 〈新更正標準譯本〉（NRSV）乾脆就留白，迴避難題："Saul was... years old when he began to reign; and he reigned... and two years over Israel." 〈新國際譯本〉（NIV）："Saul was thirty years old when he became king, and he reigned over Israel forty-two years."

但是 K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Downers Grove: IVP, 1966) 75 n65, 認為古代君王的年代記錄，有時為無意漏抄，但有時為有意的省略，如此之現象並非不常見。

大英雄何竟死亡！

不要在迦特報告；

不要在亞實基倫街上傳揚；

免得非利士的女子歡樂；

免得未受割禮之人的女子矜誇。

基利波山哪，願你那裡沒有雨露！

願你田地無土產可作供物！

因為英雄的盾牌在那裡被污丟棄；

掃羅的盾牌彷彿未曾抹油。

約拿單的弓箭非流敵人的血不退縮；

掃羅的刀劍非剖勇士的油不收回。

掃羅和約拿單——

活時相悅相愛，死時也不分離

——他們比鷹更快，比獅子還強。

以色列的女子啊，當為掃羅哭號！

他曾使你們穿朱紅色的美衣，

使你們衣服有黃金的妝飾。

英雄何竟在陣上仆倒！

約拿單何竟在山上被殺！

我兄約拿單哪，我為你悲傷！

我甚喜悅你！
你向我發的愛情奇妙非常，
過於婦女的愛情。

英雄何竟仆倒！
戰具何竟滅沒！（撒下一 19-27）

此歌實在道盡了大衛與約拿單之間那份刻骨銘心的盟誼，也十分肯定掃羅在王國初期馳騁沙場的汗馬功勞。

C. 大衛受膏

大衛的膏立與掃羅的膏立有顯然的不同。大衛從受膏之日起，耶和華的靈就大大地感動他，不但如此，聖靈的同在是持續恆常的，「從這日起」，聖靈就不斷地與大衛同在（撒上十六 13）。這與掃羅在靈裡的經驗形成明顯的對比。

經文特別強調「從這日起」，此片語所描寫的應當是個持續連綿的狀態，刻意強調聖靈感動大衛的方式，有別於一般情況，特別是與掃羅受靈感的經驗成爲對比。此片語用來描寫掃羅對大衛的猜忌，也是個經常持續的狀態。當大衛打死了非利士人歌利亞，同衆人回到以色列民之中，各城的以色列婦女們都舞蹈唱和，「掃羅殺死千千，大衛殺死萬萬。」這對掃羅造成極大的威脅，使他喪失安全感；「從這日起，掃羅就怒視大衛」（撒上十八 9）。從此之後，掃羅屢次尋索大衛的性命，顯明了他對大衛的態度。撒母耳記上卅 25 更明顯地印證這個片語所表達的狀態，與其果效的恆

常性：「大衛定此爲以色列的律例典章，那日直到今日。」

評論大衛的生平，列王紀上十五 5 爲大衛作了中肯的見證，「因爲大衛除了赫人烏利亞那件事，都是行耶和華眼中看爲正的事，一生沒有違背耶和華一切所吩咐的。」而在與烏利亞的妻子拔示巴同寢，先知拿單責備了大衛，並且預言了大衛的後裔將得的遭遇，大衛立刻認罪，不愧是合神心意的人。他並作了詩篇五十一篇，堪稱爲罪人悔改的典範。大衛的罪得了赦免，但是罪的結果是無可避免的。甚至到了論述主耶穌基督的家譜時，神的話語都再一次提醒我們這個事件。論到所羅門的出生，馬太福音特別加了註解，「大衛從烏利亞的妻子生所羅門。」（太一 6b）。值得注意的是，所羅門的母親拔示巴的名字被省略了，而她的身分卻被描述爲烏利亞的妻子。多麼深刻的提醒，事隔千年，神的話語仍舊提醒祂的百姓。不過，瑕不掩瑜，神仍然看大衛爲合乎祂心意的人，因爲大衛在神的面前，已經徹底悔改，又承擔了罪的惡果。畢竟，神鑒察了痛悔的心，沒有從大衛身上收回祂的聖靈。

聖靈如此豐盛地同在，是神的心意。聖靈在大衛身上的感動、同在、與恩賜，成爲以色列王的典範，也成爲衡量後來君王的標準。作爲一個盟約選民的代表，大衛的屬靈經歷也當成爲所有選民的模範與經歷。如此的信息也是撒母耳記的原意。撒母耳記中文學結構的發展，說明了一個刻意要表達的信息——那就是聖靈真實、徹底、而且持續恆常的感動、監管，是神所要求的模式，也是神所悅納的。

仔細分析撒母耳記上十六 13-14 之後，Howard 發現了

一個文學結構。¹⁶ 在此短短的兩節經文裡，反應出極大的屬靈與政治上的轉變，這兩節經文可以稱爲是撒母耳記的分水嶺。從此以後，掃羅的靈命情況與言語行徑就判若兩人，而大衛卻開始興起。幾個明顯的動作，十分清晰地描繪了這些轉變。首先是聖靈降臨大大地感動大衛，然後撒母耳就離開了大衛，經文接著又馬上記載聖靈離開了掃羅，於是邪靈就降臨大大地攪擾掃羅。¹⁷ 經文在此很清楚有個交錯平行的架構（chiasm），這確實是很戲劇性地描寫，也是很深刻地提醒。有無聖靈完全地掌管與同在，的確是生命果效的基本要素。掃羅在軍事上或許仍然可以運作，甚至稱職，但沒有了聖靈確實地同在，他所失去的生命重要內涵，卻是難以彌補的。

聖靈與受感

在撒母耳記中，聖靈的工作與先知受感說話有密切的關聯。前文提到掃羅與大衛的受膏，都與聖靈的職事有密切關係。但掃羅似乎有另一種大衛所無的靈界的經驗。掃羅在受膏之際，並追殺大衛之時，至少曾經兩次因受靈感而說話。然而經文對這兩次的受感說話都給了負面的評論，是用問句的方式來表達：「掃羅也列在先知中嗎？」。

從經文上來看，大衛並無類似掃羅受感說話的經歷，但卻記錄了大衛的文字——三篇詩歌——集中於兩處：一處

¹⁶ 參 David M. Howard Jr. "The transfer of power from Saul to David in 1 Sam 16:13-14," *JETS* 32 (1989) 473-483.

¹⁷ Howard, "Transfer of Power", 481.

爲悼念約拿單的〈弓歌〉（撒下二），另一處爲讚美耶和華救他脫離一切仇敵和掃羅的手（撒下廿二），和一首他在臨終時的詩歌（撒下廿三）。我們有充分的理由相信，撒母耳記的作者所要表達的，是對掃羅的受感說話持了負面的評判；相對的，對於大衛的受感而作詩歌則持了肯定的評價。如此，掃羅與大衛在話語上的不同回應，又是另一個明顯的對比。

A. 掃羅的經歷

撒母耳記中包含了不少特別的靈界經歷，次數或者不是最頻繁，但其多彩多姿，在舊約聖經中，確實是罕有；而所論到有關邪靈的爭論與疑問，恐怕也是無出其右者。讀者往往容易有錯誤的印象，覺得撒母耳記當中所記載的，邪靈的事工比聖靈的事工要多。畢竟，邪靈出現的次數與聖靈的次數相等。信徒常常質疑，甚至也爭論的是：降臨在掃羅身上的邪靈是從哪裡來的？掃羅到了隱多珥交鬼的婦人那裡，要她召已死的撒母耳上來，既召上來，婦人大驚，說：「我看見有神從地裡上來。」掃羅所面對的真是撒母耳嗎？這些問題都是圍繞在掃羅身上所發生的事。

掃羅的靈界經歷，並不讓人羨慕。他的經歷也往往發生在他嫉妒、憤恨、恐懼、沮喪、覺得絕望無助的時候。但掃羅也不是沒有比較愉快的屬靈經歷，至少在他受膏之後與先知一同受感說話，可以勉強算是正面的經歷。如果說掃羅也是先知的話，那麼他是個十分奇怪的先知，就如參孫及耶弗他一般，都位列士師之中，拯救以色列人脫離仇敵之手，但

也和他們一樣都有奇異的行徑。掃羅的先知經歷是如此特殊，甚至可說是突兀，難怪認識他的當代人疑惑地說：「掃羅也位列先知嗎？」。但是無論如何，掃羅這場先知般的經歷，與神的靈仍然有密切的關係。

B. 狂亢的先知

士師時代末期到以色列王國的初期，是個極為動盪不安的時代。以色列也逐漸從屬靈的黑暗時期步向一個光輝鼎盛的王國。因為經文資料的保存狀況不甚佳，學者對此段歷史的了解，仍然有許多不同的看法。最可靠的文件來源仍然是聖經。似乎當時已經有類似先知的學校，或者不如王國時期有比較大規模的先知團體與活動（參王下二），但大概是這類團體的雛形。掃羅兩次與先知一同受感說話，都是在群體當中經歷的。當時的情況，大約是一群先知的門徒一起活動，由資歷靈命較深的先知作導師，負責監管，或者也施予訓練（撒下十九 20）。這些先知受到靈感，可以說預言，似乎已經有特別的位置，有特定的功能，也為當時所認定。因此，當掃羅也有如此經歷時，熟悉掃羅的人都認為不可思議，因而提出質疑說：「掃羅也位列先知嗎？」

撒母耳記對這班先知的動作或語言，並無很多細節的記載，次數也僅僅兩次，但是我們可以得到一個概略的圖畫，即這些先知受感說話的表現是激烈的。當掃羅受膏之後，在前往神的山的途中，遇見一班先知，掃羅與他們都受感說話。在受感說話的同時，有人鼓瑟、擊鼓、吹笛、彈琴，再加上一群先知同聲受感說話，明顯是個激烈熱鬧的場面，可

能是個狂亢的經歷（撒下十 5-6）。音樂可能用來誘發狂亢（ecstatic）的經驗，也可能是一種輔助狂亢的方式，或者是狂亢後之表現，但不能完全的確定。音樂並不一定與狂亢的經驗有必然的關聯，¹⁸ 但掃羅這次所遇見的受感說話的經歷，與他第二次受感說話的經驗相似，比較可能是狂亢的經驗。

在聖經中，「作先知預言」的動詞 נָבֵא 的用法，有兩個語幹（stem）：niph'al 語幹與 hithpa'el 語幹，用以表示不同的動作方式。多數學者都同意，如今兩個動詞形態的變化已經無法分別其原本含義上的差異，兩者皆為「說預言」。¹⁹ 部分學者企圖從語義演變的過程，來了解兩個語幹之間的差別。多數人認為 hitpa'el 的語幹為主要的用法，原本指的是一種狂亂亢奮的現象或動作。較為少用的 niph'al 語幹，似乎也與狂亢有關聯，但並不十分確定。隨著文法與語意的發展，到了後期先知運動興起，niph'al 語幹很快的就只被用來表達先知的口諭（oracle）以及所寫下來的文字。而 hitpa'el 語幹則繼續被用來描寫狂亢的先知活動。到了先知運動興起，兩個語幹逐漸混用，以至於最後兩者的意思相通。²⁰ 不過也有

18 當三王攻打摩押的時候，求問以利沙，以利沙要求他們找一個彈琴的來。當彈琴的時候，耶和華的靈（原文是手）就降在以利沙身上（王下三 15）。這是音樂與神的靈感動的另一個例子，但並無狂亢，以利沙所說的是清晰且應驗的預言。

19 參 H. H. Rowley, "The nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study," *HTR* 38 (1945) 1-38 (= H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, [2nd ed.; Oxford: Blackwell, 1965] 95-134; 特別參考 103-115 頁)。

20 支持此理論的學者，如 Rendtorff, "προφήτης", *TDNT* 6.797-799; Haussermann, *Wortempfang und Symbol*, 10-11; W. Jacobi, *Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten* (Munich: Bergmann, 1920) 5-6; A. Jepsen, *Nabi: Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte* (Munich: C. H. Beck, 1934) 5-10; W. F. Lofthouse, "Thus Hath Jahveh Said," *AJSL* 40 (1924) 243.

學者雖然認同語意上的發展，但卻認為 נבא 的兩個語幹，都表示忘形的魂遊象外的經驗，而且是神靈附身的經驗。²¹ 如果這些理論正確的話，那麼表示早期以色列先知的特色為具有狂亢的表現，而如此狂亢的表現，隨著以色列歷史的發展，湮沒消失在以色列民族的歷史之中。但問題是，此觀點並無聖經記載的支持。無論是早期或晚期的經文，往往是兩個語幹混用，一起出現，如撒母耳記上十章，耶利米書廿六 20，以西結書卅七 9、10 等。在早期的經文中，hithpael 語幹甚至用在沒有明顯狂亢的動作。因此，以動詞的形態來決定意義是錯誤的，正確的區別應當以上下文來決定。²²

C. 掃羅也列在先知中嗎？

從前文的探討，撒母耳時代的先知活動可能是狂亢的，掃羅的受感說話與當時的先知頗為相像。但從撒母耳記中的用法，我們可以推論得知掃羅的「受感說話」，僅僅為描寫表面上的現象，卻缺乏作先知受感說話的本質與條件，因此也就未能被當時的百姓所接受，所以才有了諺語說：「掃羅也位列先知嗎？」

我們說掃羅作先知般的受感說話只是表面現象，並非臆測，而是有經文的佐證。當然，掃羅受感之後到底說了些什麼話，已經無從考證。掃羅受到聖靈感動的經歷應該是真實的，神賞賜他一個新心（撒十 9），他變為新人。但在說預言方面，他所說之話的內容，意義就不重大，因此聖經沒

有記載。可能他所說的也沒有明顯的違背摩西五經及先知的教導，否則會遭眾民用石頭打死。

那麼，到底掃羅受感說話的本質為何？我們從希伯來文文法的角度，可以瞭解多少？雖然在宏觀上，希伯來文法動詞語幹的應用，對了解王國初期先知的活動本質，無法提供明確的幫助。但在微觀上，卻對了解掃羅受感說話的本質，可以提供部份的佐證。

動詞 נבא 在撒母耳記中使用了十次，大部分在描述掃羅的受感說話。用在掃羅身上，多用 hithpael 語幹，同樣的 hithpael 語幹也用在掃羅所打發去捉拿大衛的人。但在同樣的事件當中，其他撒母耳所監管受感說話的先知，用的卻是 niph'al 語幹：「掃羅打發人去捉拿大衛。去的人見有一班先知都受感說話 נבאים，撒母耳站在其中監管他們；打發去的人也受神的靈感動說話 (ויתנבאו)。」（撒十九 20）之後，掃羅第二次與第三次打發人去，他們也都受感說話；所用的動詞也都是 hithpael 語幹。最後，掃羅親自出馬，不料，他竟然還沒有到大衛與撒母耳所在的地方，就一路受感說話，一直到了拉瑪的拿約，甚至在撒母耳面前赤身露體，受感說話，有一晝一夜之久。

似乎撒母耳記只用 hithpael 語幹來描寫掃羅的受感說話，以及他所差派的兵丁，而其餘真先知的受感說話則用 niph'al 語幹來描寫。但是有個問題，有一次的 niph'al 語幹也用在掃羅身上：「素來認識掃羅的，看見他和先知一同受感說話 (נבא)，就彼此說：「基士的兒子遇見甚麼了？掃羅也列在先知中嗎？」（撒十 11）值得注意的是，在此處，掃

21 參 S. B. Parker, "Possession Trance and Prophecy in Pre-exilic Israel," *VT* 28 (1978) 271-275.

22 參 Robert R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1980) 137-139.

羅與其他先知同列並提，重點不僅是掃羅受感說話，也有不少受感說話的分量是放在其他先知身上，因此在此處用 nip-hal 語幹也就不足為怪了。如果此說合理，那麼經文的本意，就是要對比掃羅與其他先知，說明掃羅的經驗有所不同，「掃羅也位列先知中嗎？」的問句可佐證經文的原意。

我們還可以從比較其他動詞使用 hithpael 語幹的含義，得到更有趣之佐證。在撒母耳記中，有多個動詞使用了這個語幹，多用在偽裝的情況下。大衛的兒子暗嫩在床上「裝病」（撒下十三 5）；約押叫提哥亞婦人「假裝居喪」（撒下十四 2）；大衛在迦特王亞吉的王宮中「假裝瘋癲」（撒上廿一 13，希文 14 節）；「瘋癲」（撒上廿一 15，希文 16 節）。因此，可能在十 10 中的 יִתְנַבֵּא 原本的含義可能為「假裝為先知，看起來像先知一般。」只是表現出來好似先知一般的行為。所描寫只是現象，而非真象。

撒母耳記對掃羅的受感說話的評價是負面的。雖然我們無法確知其他的那一班先知是否也如掃羅一樣的狂亢，甚至到了赤身露體的地步。如果其他先知也如同掃羅一般，有極為狂亢的表現，撒母耳記卻沒有給這班先知任何負面的評語。我們可以肯定，撒母耳記的作者對掃羅表面的狂亢現象並無明顯負面的評價。作者對掃羅所提出來的疑問，是指向他缺乏先知的內涵。（撒上十 11；十九 24）。

如果我們理解正確的話，就可以得到如下的結論：耶和華的靈雖然感動掃羅，但聖靈並未將說預言的恩賜澆灌給他。因此掃羅說預言的時候，只是有先知的模樣，或者只是依樣畫葫蘆，畫虎不成反類犬，而無先知的內涵。人確實會

受到聖靈的感動，但並非一定要像作先知般的預言說話，也不要強求預言的恩賜，否則與掃羅無異。顯然，只在外在行動上有狂亢的表現是無關緊要的，重點在於內在是否有聖靈感動充滿的本質。內在的信仰內涵與外在的生活動作上的表現要能夠一致。「因為耶和華不像人看人，人是看外貌，耶和華是看內心。（撒下十六 7）」神的百姓應當是表裡一致的。

聖靈與更新

聖靈的更新與復興的工作，在撒母耳記中有相當明確的記載。雖然經文只是描寫了重要人物，如掃羅和大衛的事跡，似乎一般的選民並沒有普遍經歷聖靈的工作，但這是不正確的推論。表面看來，舊約似乎缺乏明顯有關聖靈的教義，而聖靈作為一獨立位格的教導，要到約翰福音才存在。²³ 但是，此觀點並未仔細考慮到舊約中許多正面論到聖靈的經文，例如：創世記四一 38；尼希米記九 30；約伯記卅二 8；以賽亞書六三 1；但以理書四 8，五 11 等。聖靈的內住，在舊約時代已經存在，如以賽亞書四四 3；以西結書卅六 26-27；哈該書二 5。被聖靈更新的經驗並非只發生在主耶穌來了之後。在舊約時代，聖靈就已經內住在信徒的心裡。²⁴

23 例如 Elias Henry Johnson, *The Holy Spirit Then and Now* (Philadelphia: Griffith & Rowland, 1904) 6。但他也並非否認聖靈在舊約中的分量，參同文，頁 9。

24 W. VanGemeren, *The Progress of Redemption: The Story of Salvation from Creation to the New Jerusalem* (Grand Rapids: Zondervan, 1988) 458。或參考中文譯本，范甘麥倫，〈救贖進程〉（台北：華神出版社），頁 564，「舊約的先知說到，聖靈的工作就是更新、引導、安慰以及住在神的百姓裡。」。譯文「住在神的百姓裡」的意思應當為「內住在神的百姓的『心中』……」。

我們不能忘記，大衛是整個選民的代表，也就是承受約的應許與責任的代表，他的經歷也當反應出一般選民所能經歷的。²⁵ 大衛在靈裡的經歷並非只是特例，或者這類經歷在不同人身上程度有異，但本質都相同。²⁶ 就如五旬節之後，聖靈在教會中作工；同樣的，在舊約時期，聖靈也在盟約的百姓當中作工。²⁷

撒母耳記的信息所傳達的，乃是要重視聖靈更新的工作，要持續聖靈更新的果效。聖靈的感動與工作，絕非一時的狂亢，或只是短暫的果效，而是需要聖靈持續地在人身上管理與同在，就如大衛一般，才能得到持續的果效，享受合神心意豐盛的生命。

A. 聖靈的果子

掃羅的屬靈經歷實在是大起大落，前後形成尖銳的對比；不過他早年在聖靈裡所經歷的更新，卻是真真實實的經驗。掃羅在受膏之初，聖靈大大地感動他，有神的同在，生命有極大的轉變，神賜給他一個新心，使他變為一個新人（撒十 6，9）。因為有聖靈的同在，掃羅表現得可圈可點，誠然是聖靈工作的果效，充分表現出聖靈的果子（加五 22-23）。²⁸ 他甚至謙卑到躲藏在器具之中，不願意眾人膏

立他為王（撒上十 22），不求自己的益處。雖然有人藐視掃羅的受膏，也不送禮物，掃羅卻不理會（撒上十 27）；他是何等的謙和、能忍耐、有恩慈、能包容。當掃羅戰勝了亞捫人，百姓要處死那些先前批評掃羅作王的管理權柄與能力的人，掃羅卻有力地阻止了百姓（撒十一 13），充分顯示良善與和平，不計算人的惡，十足有聖靈工作的果效。

B. 聖靈離開

掃羅一生中，最大的轉捩點，也是最大的致命傷，就是聖靈離開他。當聖靈離開掃羅之後，他就變本加厲，活在苦毒、烈怒、嫉恨、懼怕、軟弱之中。在最後一次出戰前，在隱多珥交鬼婦人那裡，他甚至懼怕到仆倒在地，不能動彈。掃羅就帶著這樣的懼怕，戰死在耶斯列。

在離開掃羅之前，聖靈曾經與掃羅同在有相當長的一段時間。但在撒母耳膏了大衛之後，耶和華的靈就離開了掃羅（撒上十六 14）。經文所給人的印象是，聖靈很快就離開了掃羅。這正是撒母耳記所要表達的含義——為了與大衛的經歷形成對比，而描寫聖靈與掃羅同在的時間並非長久。大衛受膏的時間，經文中並無明確的時間記載，但從掃羅作王的年代概略，我們可以推論聖靈大約何時離開了掃羅。撒母耳記從來沒有明確地說明掃羅作王的年數，但新約見證掃羅總共作王四十年（徒十三 21）。如果經文為按照時間與事件發展的順序來記載，那麼在神的靈離開掃羅之後，惡魔才臨到掃羅。這件事實大約發生在撒母耳膏立大衛之後不久（撒下十六 12-13）。大衛第一次受膏時，年紀大約在十五到二十

25 多年前，即有多位學者倡言，舊約時代聖靈的工作是個普遍化的現象，並非局限與少數領袖身上而已。如 M. R. Westall, "The Scope of the Term 'Spirit of God' in the Old Testament," *IJT* 26 (1977) 29-43; Grogan, Geoffrey. "The Experience of Salvation in the Old and New Testament," *VoxEvang* 5 (1967) 4-26; Carl Armerding, "The Holy Spirit in the Old Testament," *BiblSac* 92 (1935) 277-91, 433-41.

26 凱瑟 (Kaiser, *Rediscovering*, 135-41) 認為舊約與新約時代，聖靈工作的性質都是一樣的。

27 參 Westall, M. R. "The Scope of the Term 'Spirit of God' in the Old Testament," *IJT* 26 (1977) 39.

28 參 Kaiser, Jr. *Rediscovering*, 135-41; Armerding 的文章雖為多年之前之作，但有很清楚中肯的描繪，參 "The Holy Spirit in the Old Testament," 287.

歲之間，因為他必須年紀大到可以受命單獨看顧家裡的羊群，但是又未成年。當後來他要請戰哥利亞之時，掃羅說他年紀太輕（נער，撒十七 33；NASB 譯為“youth”，NIV 譯為“just a boy”）。大衛作王時，年紀已經三十歲（撒下五 4）。所以，聖靈與掃羅同在的時間，大約有十到十五年左右，大約是掃羅當王的前三分之一的時間。²⁹ 但就撒母耳記的含義而言，即使是聖靈同在了十五年，仍然是短暫的，神所喜悅的，要如大衛一般，一生一世都有聖靈的同在，永遠不離開。

為什麼聖靈會離開掃羅？問題的癥結在於掃羅犯了罪。聖靈離開了掃羅，惡靈才有機會乘虛而入。舊約中「惡靈」共計使用了八次，都與罪有連帶關係。七次出現在撒母耳記中，都用在掃羅的經歷上；另一次出現在士師記，神使惡魔降在亞比米勒與示劍人中間，示劍人就以詭詐待亞比米勒。因為亞比米勒犯罪在先，殘害了自己的弟兄耶路巴力的七十個兒子。在掃羅的情況也是相似，也是犯罪在先，厭棄耶和華的命令，導致了神厭棄他作王。亞比米勒懷著野心自立為王，並得到示劍人的擁護，但他的王國極為狹小與短暫；掃羅雖然受到膏立，但兩人都非君王的理想人選，兩人也都受到惡魔的攪擾。撒母耳對掃羅的責備是嚴厲的，「背逆的罪，與行邪術的罪相等；頑梗的罪，與拜虛神和偶像的罪相同。」（撒十五 23）罪使人與聖靈隔絕，人的罪惡使神掩面不聽。（賽五九 1-2）。

²⁹ 根據 Wood (*The Holy Spirit*, 127) 的推算，在神的靈離開掃羅之前，掃羅大約作王有 15 年的時間。

因為聖靈的恩賜是為要讓人成就上帝所賦予的使命、發展神的國度，因此當人背離，變成不再合神心意時，聖靈可能就離開了這人。當掃羅變得不再合乎主用，神的靈就離開了掃羅，就如同神的靈離開了參孫，因為他違背了拿細耳人的約（士十六 20）。大衛很能體貼神的心意，因此當他領悟到自己犯了大罪，就立即悔改，祈求神對待他不要像參孫或掃羅一般，為聖靈所棄絕。在了解了這些背景之後，就更能體會大衛在詩歌中認罪悔改的殷切。³⁰

C. 不斷的更新

更新當然必須是持續不斷的，也恆常是聖靈的工作。不斷更新的內涵，至少包含了聖靈的內住、以及聖靈的加添能力。反之亦然，如果沒有這些聖靈的工作，人無法更新。神樂意他的百姓能常常更新，因此祂整天伸手招呼祂的百姓，經常尋求機會，使人能回轉（賽六五 2）。祂樂意與心靈痛悔謙卑的人同居，使謙卑人的靈甦醒，也使痛悔人的心甦醒（賽五七 15）。

神就是如此的求掃羅。或者更正確地說，神不斷地提供掃羅可以得著更新的機會。掃羅雖然屢次失敗，但神仍然屢次給他機會，好使他可以更新，成全操練，作順命的兒女。在這方面，神對待掃羅與大衛並無不同。大衛也曾經犯了大罪，神也同樣給他機會認罪悔改更新。大衛能把握機會，但掃羅卻是屢屢錯失良機。

³⁰ G. E. Ladd, *Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) 296. 或參中文翻譯本《賴氏新約神學》，華神出版社。

自從掃羅作了糊塗事之後，撒母耳對掃羅說：「你作了糊塗事了，沒有遵守耶和華你神所吩咐你的命令。若遵守，耶和華必在以色列中堅立你的王位，直到永遠。」（撒下十三13）因此，掃羅的王位必不長久，而且耶和華已經另外找到一個合乎祂心意的人，要取代掃羅。

但在膏立大衛之前，按照現存經文的順序，神又給了掃羅一個補救的機會。因此，耶和華就吩咐撒母耳，再一次去提醒掃羅：「耶和華差遣我膏你為王，治理他的百姓以色列；所以你當聽從耶和華的話。」（撒下十五1）。值得注意的是，這次的吩咐，是個聖戰，也就是要滅盡一切（מח）。掃羅所得的命令，是要滅盡所有的亞瑪力人，以及他們所擁有的一切財物。就與當年神吩咐約書亞要滅盡艾城一般。如此的滅盡，極為受到強調，因為在撒母耳記上十五章中，מח字根的使用就出現了七次之多。在士師的時代，當然並非每一次都是滅盡的聖戰。在撒母耳記中，吩咐執行מח的戰役也僅僅這一次，但撒母耳重複了七回合的提醒，這是一場要完全滅盡的戰爭，他彷彿要提醒掃羅，就如當年約書亞帶領以色列人攻打艾城一樣，要徹底地順服命令，也要徹底地滅盡，否則後果不堪設想。雖然撒母耳苦口婆心，前前後後總共七次的耳提面命，但是掃羅卻是徹底地失敗了，貪圖私藏上好的牛羊。這次的失敗，比起前次掃羅在吉甲妄自獻祭，更是離譜。於是神徹底棄絕了掃羅，耶和華便曉諭撒母耳起身到伯利恒去膏立大衛（撒下十六）。

掃羅徹底地放棄了神，不再作順命的兒女。神就任憑。耶和華的靈一離開掃羅，便不再復返，因為掃羅三番兩次的

犯罪，不願悔改。

相對於掃羅，大衛的屬靈經歷卻是個美好激勵人的見證。大衛一旦受了聖靈的感動，就是個永遠恆常的經歷，大衛也寶貴如此的經驗。甚至在他受膏為王之前，大衛可能就已經經歷了聖靈的寶貴。在詩篇三九篇當中，大衛體驗到他無法躲避耶和華的靈（7-8節），甚至在母腹中就已經得了覆庇（13-16節）。何等美好的經歷。因此在他犯罪之後，他向神的祈求是「不要丟棄我，使我離開你的面；不要從我收回你的聖靈。」（詩篇五一11）。

撒母耳記的作者刻意要突顯大衛的靈裡經歷是更高更合神心意的經歷。經文加載了大衛在臨終之前，作詩歌說：「耶和華的靈藉著我說，祂的話在我口中。」（撒下廿三2）。雖然此詩歌並非撒母耳記的結束，但是文本的編排，卻將之視為大衛生平的結束。大衛的服事以聖靈的同在開始，以聖靈的同在結束；經文明白說是大衛「末了」的話，確實為美好的服事，為大衛的服事作了祝福的終結。此篇詩歌，更是肯定了耶和華確實應允了大衛的禱告，沒有收回祂的聖靈，同時也表達出聖靈一直與大衛同在，直到他生命的末了。畢竟，耶和華雖然「住在至高至聖的所在，也與心靈痛悔謙卑的人同居；要使謙卑人的靈甦醒，也使痛悔人的心甦醒。」（賽五七15）。

這一種把大衛的詩歌置於撒母耳記結尾的手法，使大衛的地位被提升到類似神人摩西的位置。摩西在五經將結束之際，也作長歌祝福。神人摩西是個與神面對面的先知，他與神同在的經歷是無比的親密。就如他在西乃山上，進入雲

中，與耶和華有最親密的同在，成爲神人同在的表記（type）。大衛也成爲表記，成爲人經歷聖靈工作的典範，無論在聖靈的同在、使人認罪悔改、重生、更新、或是增加能力上，大衛都留下了美好的腳蹤、有力的見證。

結論

聖靈更新的工作在舊約時代就已經是個事實。在撒母耳記中，聖靈的工作也是一樣的明顯。經歷了士師時代的屬靈黑暗，神的百姓需要復興，需要回到約書亞時代的儆醒與忠心。事實上，復興的工作在亞當的墮落之後就已經開始。復興即是聖靈的工作。復興的時代就是聖靈的時代，因爲是耶和華的靈才能使枯骨復生（結卅七 14）。論到聖靈的復興，范甘麥倫（W. VanGemenen）說得好：

聖靈是復興的動元；祂預備了一個新的群體，施行末世時代的祝福，吸引神的子民進入不斷親近的關係，拓展神國的疆界，並且保守上帝的兒女在這個疏離的世代中，心中存有活潑的盼望。³¹

聖靈的事工範圍是無所不包的，范甘麥倫進一步說，如此的復興並非僅僅限於神的百姓，而是普及所有神的創造，至終要更新了舊的天地（參羅八 19，21）。³² 聖靈的事工與

建立神國是並存的，而且與復興的進程是同步的（參珥二 28-32）。³³

每個時代都需要聖靈的工作。同樣的，每個神的百姓都需要聖靈的工作。更確切地說，每個信徒在每個不同的生命歷程中，都需要聖靈的工作。在成聖的道路上，雖然我們時刻有聖靈的同在，但如果不儆醒謹守，忽略了聖靈微聲的提醒，轉眼之間就軟弱跌倒了。

在當今的世代，神仍然繼續賞賜機會，使人經歷不斷的更新。所以，我們當時時仰望，好叫聖靈恆常的覆庇在我們身上：

叫我傳好信息給謙卑的人，
差遣我醫好傷心的人，
報告被擄的得釋放，
被囚的出監牢；
報告耶和華的恩年。（賽六一 1-2a）

作者小檔案：呂紹昌

美國芝加哥三一神學院哲學博士，主修舊約；博士論文：「以賽亞書五九 21-六三 6：蒙召宣告約的更新」；目前爲美國亞特蘭大華人基督教會牧師；呂牧師亦是美國洛杉磯台福神學院客座教授，主授舊約。

31 W. VanGemenen, "The Spirit of Restoration," *WTJ* 50 (1988) 80.

32 VanGemenen, "The Spirit of Restoration," 80.

33 VanGemenen, "The Spirit of Restoration," 100.

第四章

以賽亞書中的聖靈

吳獻章

從聖靈的角度切入看以賽亞書，
闡述神創造萬有、涉入人間時空的真理，
更將以賽亞書之神學中心——錫安的更新，
乃全然立於救恩論、教會論、
末世論之根基的三位一體真神上，
完全顯露無遺。

聖靈論一直沒有被教會歷史認真深入地探討。¹ 從基督教教義發展史上看，三位一體的神觀中，聖靈一直是最神祕朦朧的。然而，教會歷史其實都曾深思過：為何神將聖靈恩賜分給一些人，而沒給其他人？聖靈的身分與工作其實一直是教會歷史舞台中最重要的問題，譬如，東西教會分野的關鍵原因，就在聖靈論。東正教堅持聖父差聖子，然後聖子再差聖靈；但是西方教會（天主教及更正教）卻認為，聖靈是被聖父與聖子所共同差遣。而改教運動者堅持，聖靈直接運行在信徒個人身上，而非透過其他媒介（如神職人員、或先聖先賢）。²

忙碌於建構基督論的早期教會，並不是完全沒有留心聖靈論。在米蘭的 St. Ambrose 就曾闡述，差遣聖靈的基督（約廿 22；十六 13，14），願意低於聖靈，道成肉身，讓聖靈澆灌在祂身上（約一 32，33）。³ 為駁斥異端亞流派（認為耶穌為次一等、為被造），在亞歷山大的 St. Athanasius 就曾用以賽亞書引述，那被聖父與聖靈同膏的耶穌（賽六一 1），就是差遣不能被褻瀆的聖靈的那一位（太十二 32），

1 Carl Henry, "The Ministry of the Holy Spirit," in *God, Revelation and Authority* (Waco, TX: Word, 1983) 5.370.
2 Gerald Bray, "The Double Procession of the Holy Spirit in Evangelical Theology Today -- Do we still need it?" *JETS* 41(1998) 415-426.
3 Ambrose of Milan, *On the Holy Spirit*, Book III, Chap. I, 1,2,3, *The Nicene & Post Nicene Fathers*, Second Series (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) 10. 135-136.

因此，耶穌三位一體的身分不容許挑戰。⁴

在教會歷史探討聖靈論的過程中，以賽亞書是一本極為重要的經典。譬如，第五世紀在 Cyrus 的 Theodoret 就注意到，耶穌是在引用以賽亞書十一 1-3；四二 1 和六三 1 來印證自己的身分後，才開始祂在世上的事奉。⁵ 在耶路撒冷的 St. Cyril 也曾清楚地指出聖靈如何貫穿全本以賽亞書（賽十一 2；四二 1；四四 1，3；四八 16；五九 21；六一 1；六三 10，11）。⁶

教會歷史如此依賴以賽亞書，理由之一，是舊約中出現 387 次之多與聖靈有關的字 רוח （靈），⁷ 其中超過一百次指的是聖靈，以賽亞書佔其中的十三次。⁸ 而且，整個舊約中只有三次提到聖靈（ רוח קדוש ；其餘都用上帝的靈或主的靈），當中除了大衛在詩篇五一 11 悔改的禱告外，⁹ 其餘兩次都出現在以賽亞書中（賽六三 10，11）。¹⁰

以賽亞書中「靈」的字義研究

當然，以賽亞書中的 רוח 辭義非常廣泛，¹¹ 並不是都指

4 St. Athanasius of Alexandria, *Discourse I Against the Arians*, Chap. XII, 49, 50, *The Nicene & Post Nicene Fathers*, 4. 335, 336.
5 Theodoret of Cyrus, *Commentaire sur Isaie* (Paris: Les Editions du Cerf, 1980-1984) 3. 264-267.
6 St. Cyril of Jerusalem. *Catechetical Lectures, Lection XVI. 30*, *The Nicene & Post Nicene Fathers*, Second Series, 7. 122-123.
7 M.V. Van Pelt, W.C. Kaiser, Jr. and D.I. Block, " רוח ," *NIDOTTE*, 3.1073-1078.
8 其他為：五經提到十四次，以西結書十五次。
9 W. Creighton Marlowe, "Spirit of Your Holiness" in Psalm 51:13," *Trinity Journal* 19NS (1998) 29-49.
10 Claus Westermann, *Isaiah 40-66* (Philadelphia: Westminster, 1969) 389, 指出，神的工作都與神的靈不可分。
11 參 Daniel I. Block, "The Prophet of the Spirit: The Use of רוח in the Book OF Ezekiel," *JETS* 32

著聖靈，我們必須從上下文才能決定其字義：

1. 風：如「王的心……好像林中的樹被風吹動」（賽七 2）；「你要把他簸揚，風要吹去」（賽四一 16）；
2. 人的氣息心靈（disposition）：如上帝「賜氣息（נשמה）給地上的衆人、又賜靈性（רוח）給行在其上之人」（賽四二 5）；「虛心痛悔」（賽六六 2）或「心中憂傷」（賽五四 6）；「心裡憂傷哀號」（賽六五 14）；「你們的氣就是吞滅自己的火」（賽卅 11）；或「嘴裡的氣」（賽十一 4）；
3. 乖謬的靈：「耶和華使乖謬的靈攙入埃及中間」（賽十九 14；參何四 12；五 4 所說：「不忠實的靈」）；
4. 偶像的靈：如「埃及人的心神」（賽十九 3）。以賽亞諷刺鑄偶像的與他們所鑄的偶像，都是虛空、捕風（賽四一 29）；
5. 神的氣：如「耶和華的氣吹在其上」（賽四十 7）；「嘴裡的氣」（賽十一 4）；「他的氣」（= 神的憤怒；賽卅 28）；
6. 聖靈：如「耶和華的靈必住在他身上，就是使他有智慧和聰明的靈，謀略和能力的靈，知識和敬畏耶和華的靈」（賽十一 2）；「主耶和華的靈在我身上」（賽六一 1）；「他們竟悖逆，使主的聖靈擔憂」（賽六三 10）。

以賽亞書中的聖靈論

我們從字義的角度來研究 רוח，立刻發現以賽亞書對於這字的用法極為多樣豐富；在整本以賽亞書的文學與神學架構中，看以賽亞如何從同一個字來表達不同的含義及對比，我們可以整理出以賽亞書中對瞭解聖靈論的幾點貢獻：

A. 聖靈的來源是神

從下面幾處，我們就可清楚看出聖靈的根源：

1. 以賽亞強調那使耶西之根有智慧、聰明、謀略、能力、知識和敬畏耶和華的，是耶和華的靈（賽十一 1-2；在一節中就有四次提到靈，其中兩次提到耶和華的靈）；
2. 第一個僕人之歌（賽四二 1-9）中，讓僕人被扶持、被揀選，被神所喜悅，因而能隱藏到「不喧嚷，不揚聲，也不使街上聽見他的聲音」，憐恤到「壓傷的蘆葦，他不折斷；將殘的燈火，他不吹滅」，並忠心地將「公理傳給外邦」（四二 1-4 出現三次公理），是因為上帝直接將「我的靈」賜給這位僕人（賽四二 1）；
3. 就在第二個僕人之歌（賽四九 1-6）前，上帝藉著先知以賽亞安慰那一百多年後要被擄的百姓說：「雅各——我所選召的以色列啊，當聽我言：我是耶和華，我是首先的，也是末後的……你們要就近我來聽這話：我從起頭並未曾在隱密處說話；自從有這事，我就在那裡。現在，主耶和華差遣我和他的靈來。」（賽四八 12-16）；

4. 那使神僕人傳好信息給謙卑的人，醫好傷心的人，報告被擄的得釋放，被囚的出監牢，報告耶和華的恩年，和神報仇日子的關鍵起點，是僕人有「主耶和華的靈」在他身上的恩膏（賽六一 1-2），這裡以賽亞毫無疑問的強調聖靈的根源，是主——耶和華；

5. 當以賽亞在求上帝憐恤祂那被擄到外邦的聖民及聖所（賽六三 15-19）之前，他先引導他的讀者，回想神如何藉著摩西的手帶領他們，祂是那位保抱懷擁救他們出了在埃及捆绑與苦難的神（賽六三 7-9；參出十九 4）。但以色列竟拒絕主的聖靈，讓主的聖靈擔憂（賽六三 10-11）。從拒絕主的靈就等於拒絕上帝來看，以賽亞書清楚表達了聖靈的根源在於神。

B. 聖靈參與了神的創造

爲了安慰被擄的以色列百姓（賽卅六 - 卅九章；四十 1），以賽亞將焦點從時空之下的歷史，轉到那位在時空之上、創造萬有的神。¹² 首先，上帝先藉著曠野的聲音來預備祂榮耀的顯現（四十 3-5），並描繪那要來審判人（四十 9-10），並藉著那位大牧人來施行救贖的（四十 10），就是創造的神（賽四十 12-26）。以賽亞是如此開始他的創造論的：「誰曾測度耶和華的心，或作他的謀士指教他呢？」

誠然，七十士譯本將這裡的「心」譯爲 *νοῦς*（心思，mind），正如其上下文的關連字「測度」、「指教」、「商議」、「知識」、「教訓」（賽四十 13），且 *The Jewish*

¹² 如此安慰的模式，在約伯記的三十八 - 四十一章也出現過。

Bible 的翻譯爲：“Who has plumbed the mind of the Lord...”¹³

但是，以賽亞書四十章所闡述的，正是創世記所闡述神創造的獨特作爲（賽四十 21-22）；因此，讀這段經文自然使讀者回想到創世記的記載。¹⁴ 首先，當地是空虛混沌，淵面黑暗時，「上帝的靈運行在水面上」（創一 2）；神的靈一開始就投入創造，¹⁵ 而創造的高峰，在第六天人被造時也是如此：「耶和華神用地上的塵土造人，將生氣（נשמת חיים）吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人」（創二 7）。這個創造的最高潮爲以賽亞所回應：「賜氣息（נשמה）給地上的衆人，又賜靈性（רוח）給行在其上之人。」（賽四二 5）

因此，我們確實看到，從創造的開始到創造的高潮，聖靈都在其中參與，以賽亞書四十章也回應這個真理；因此，正如 Hilderbrandt 所指出的，以賽亞書四十到六十六章是被創造論所引導出來的；而引導創造論的，正是創造萬有的主和祂的聖靈（賽四十 13，原文爲「曾指示耶和華的靈（יהוה רוח）」）。¹⁶

瞭解聖靈對創造的貢獻，會更幫助我們瞭解人的身分與地位。人與其他動物不同的地方，不僅是因爲人是最後的被造物，不僅是因他有給萬物命名的權柄（創二 19）和管理地上的萬物的責任（創一 26），其最根本的原因是人乃按著神的形像而造（創一 27），萬物中只有人有「生氣」（נשמה，

¹³ *Tanakh-The Holy Scriptures* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1988) 699.

¹⁴ Wilf Hilderbrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit of the God* (Peabody: Hendrickson, 1995) 41.

¹⁵ Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15* (Waco: Word, 1987) 17 清楚指出，這裡的 רוח 應該是指著聖靈。

¹⁶ Hilderbrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit of God*, 19.

創二 7；動物的被造，參創一 24），並且人的被造與聖靈有密切的關係。

瞭解聖靈在人的被造中的參與，能幫助我們瞭解聖經裡的「人論」；因而在佛道橫行的華人文化中，我們能清楚瞭解人的地位，進而幫助我們佈道與護教。試圖推銷勸勉人積功德理論的佛教，主張人的來生可以像自然界四季般的循環，而投胎轉世（reincarnation）的說法，從外表來看是將其他動物抬高到與人平等的地位，然而骨子裡最大的問題在於把人的地位貶低了。佛教最根本的問題之一是「人論」；這個偏差，在從以賽亞書看聖靈如何參與人的創造時，就完全暴露出來。正如詩人（詩八章，一四四章）所言，萬物中，神單單高舉人的地位，只有人才是萬物之靈；並且，耶穌是單單為人死在十字架上。

C. 聖靈光照了外邦的虛無

當亞述帝國仗著滅掉北國的餘威，開始南下攻打猶大國時（賽十 28-32；二十一），驚恐的猶大國開始尋找外邦（如古實與埃及）為依靠；但是上帝藉著以賽亞自身的行為——解掉腰間的麻布，脫下腳上的鞋——來告訴以色列民，外邦的幫助將是徒然的：

我僕人以賽亞怎樣露身赤腳行走三年，作為關乎埃及和古實的預兆奇蹟。照樣，亞述王也必擄去埃及人，掠去古實人，無論老少，都露身赤腳，現出下體，使埃及蒙羞。以色列人必因所仰望的古實，所

誇耀的埃及，驚惶羞愧。那時，這沿海一帶的居民必說：「看哪，我們素所仰望的，就是我們為脫離亞述王逃往求救的，不過是如此！我們怎能逃脫呢？」（賽二十 3-6）

以賽亞說明以色列人為何投靠埃及的原因：「禍哉！那些下埃及求幫助的，是因仗賴馬匹，倚靠甚多的車輛，並倚靠強壯的馬兵，卻不仰望以色列的聖者，也不求問耶和華。」（賽卅一 1）他並說明埃及不可靠，而去投靠不可靠的外邦必有禍患的原因：

埃及人不過是人，並不是神；他們的馬不過是血肉，並不是靈。耶和華一伸手，那幫助人的必絆跌，那受幫助的也必跌倒，都一同滅亡。（賽卅一 3）

耶和華說：禍哉！這悖逆的兒女。他們同謀，卻不由於我，結盟，卻不由於我的靈，以致罪上加罪；起身下埃及去，並沒有求問我；要靠法老的力量加添自己的力量，並投在埃及的蔭下。所以，法老的力量必作你們的羞辱；投在埃及的蔭下，要為你們的慚愧。（賽卅一 1-3）

這兩段經文中所提到的「靈」，正好闡述外邦的力量在上帝聖靈的光照下，顯得極其虛無。也闡述以色列有禍患的

原因，就是去依靠虛無短暫的外邦。因此，以賽亞說：「你們休要倚靠世人。他鼻孔裡不過有氣息；他在一切事上可算甚麼呢？」（賽二 22）又說：「凡有血氣的盡都如草；他的美容都像野地的花。草必枯乾，花必凋殘，因為耶和華的氣（רוח）吹在其上；百姓誠然是草。」（賽四十 6-7）神的百姓從聖靈的光照得知外邦的虛無時，就該靠所當靠的：「主耶和華——以色列的聖者曾如此說：你們得救在乎歸回安息；你們得力在乎平靜安穩」（賽卅 15）。

D. 聖靈光照外邦偶像的虛無

正如以西結書描繪主耶和華的靈之所以離開聖殿，是因為以色列民敬拜外邦偶像（結八-十一章），以賽亞在開始就說明上帝離棄祂百姓雅各家的原因之一，是因為「他們的地滿了偶像；他們跪拜自己手所造的，就是自己指頭所作的。」（賽二 8）以賽亞將偶像製造及拜偶像者的無知，赤裸裸地陳述出來：

「製造雕刻偶像的盡都虛空……鐵匠把鐵在火炭中燒熱，用鎚打鐵器，用他有力的膀臂錘成；他飢餓而無力，不喝水而發倦。木匠拉線，用筆劃出樣子，用鉋子鉋成形狀，用圓尺劃了模樣，仿照人的體態，作成人形，好住在房屋中。他砍伐香柏樹，又取柞樹和橡樹，在樹林中選定了一棵。他栽種松樹，得雨長養。這樹，人可用以燒火；他自己取些烤火，又燒著烤餅，而且作神像跪拜，做雕刻的偶像向它叩拜。他把一分燒在火中，把一分烤肉喫飽。自己烤火說：『啊哈，我暖和了，我見火了。』他用剩下的作了一

神，就是雕刻的偶像。他向這偶像俯伏叩拜，禱告它說：『求你拯救我，因你是我的神。』」（賽四四 9-17）

從摩西所記載的創造論看，摩西敘述人是被造物中最後被造，所有的被造物都比人早被造，都不該是人敬拜的對象；不管它是第二天被造的石頭（埃及的人面獸身），第三天被造的木頭、植物（迦南人拜的穀神、巴力等），第四天被造的太陽（希臘所拜的亞波羅神，啓九 11），或是第五天被造的飛禽走獸（被擄前聖殿牆上的刻畫，結八 10），或是第六天被造的人（中國所拜的歷史偉人及祖先），都不該是人敬拜的對象。人敬拜的對象，只有第七天安息的上帝。但是正如摩西告訴進迦南前的以色列百姓所說的，拜偶像必然惹上帝的憤怒（申四 15-26）。果然，進了迦南地後的以色列，陷入偶像崇拜中，結果，當然是被滅被擄：

我手已經搆到有偶像的國；這些國雕刻的偶像過於耶路撒冷和撒馬利亞的偶像。我怎樣待撒馬利亞和其中的偶像，豈不照樣待耶路撒冷和其中的偶像麼？（賽十 10）

偶像必全然廢棄。耶和華興起，使地大震動的時候，人就進入石洞，進入土穴，躲避耶和華的驚嚇和他威嚴的榮光。到那日，人必將為拜而造的金偶像、銀偶像拋給田鼠和蝙蝠。（賽二 18-20）

以賽亞還用諷刺的手法，來諷刺偶像的虛無：

耶和華對假神說：你們要呈上你們的案件；雅各的君說：你們要聲明你們確實的理由。可以聲明，指示我們將來必遇的事，說明先前的是甚麼事，好叫我們思索，得知事的結局，或者把將來的事指示我們。要說明後來的事，好叫我們知道你們是神。你們或降福，或降禍，使我們驚奇，一同觀看。看哪，你們屬乎虛無；你們的作為也屬乎虛空。那選擇你們的是可憎惡的。（賽四一 21-24）

以賽亞闡述，偶像之所以虛無的原因是：「看哪，他們和他們的工作都是虛空，且是虛無。他們所鑄的偶像都是風（*ממ*），都是虛的。」（賽四一 29）在聖靈光照之下，外邦與他們的偶像一同顯為虛無。

E. 上帝藉著祂的聖靈涉入人間歷史

從神如何涉入人間歷史來看，人間哲學思想有兩個極端。受演化論影響的過程神學（process theology），其代表性人物如德日進（Teilhard de Chardin），懷海德（Whitehead）等，認為神被限制在自然界中隨時間演化；另一方面，自然神學家（Deist），其代表性人物如英國的 Shaftesbury，法國的盧騷（Rousseau）和伏爾泰（Voltaire），德國的 Leibniz，Reimarus，Lessing 和康德（Kant）等，認為上帝不過是萬物的第一因（first cause），斷不會涉入人間。康德的認知論（epistemology）就是自然神學的典型代表，他

認為存在的認知建立在理性存在（如上帝的存在、永恆、道德）與現象存在的相對卻不相侵的範疇中，且認為形而上的理知世界不能被形而下的感知所體驗，以此延伸，科學不能處理宗教問題，宗教不能處理科學問題；這使宗教與科學、信心與理智成了水火不相容的事，因此，在人感官為主體的人本主義系統，上帝被貶入不可知的冷宮。

從新約的角度看，基督所說「人看見我就是看見父」（約十四 9），是對康德理念的當頭棒喝！此外，「我實實在在的告訴你們，子憑著自己不能作甚麼，惟有看見父所作的，子才能作；父所作的事，子也照樣作。父愛子，將自己所作的一切事指給他看，還要將比這更大的事指給他看，叫你們希奇。父怎樣叫死人起來，使他們活著，子也照樣隨自己的意思使人活著。父不審判甚麼人，乃將審判的事全交與子。」（約五 19-22）使認為不涉入人間歷史的自然神學，無法站立。

其實，舊約的以賽亞書就會叫過程神學家與自然神學家不寒而慄。從以賽亞書看，神不僅創造了萬有，又涉入祂所造的萬物中，這兩個真理，都與聖靈有不可分的關係。神藉著聖靈創造了萬有，也藉著聖靈涉入人的歷史，最好的例子，就是以賽亞書中論神如何審判。

有趣的是，在以賽亞所用共四十次以上的 *ממ* 中，¹⁷ 第一次的出現就與審判有關：「公義的靈和焚燒的靈」（賽四 4）。從以賽亞如何用焚燒的字義來看（是神的顯現的用語，

¹⁷ Abraham Even-Shoshan, *A New Concordance of the Old Testament* (2nd ed.; Grand Rapids: Baker, 1989) 1066.

參卅 27, 33; 四二 25), 聖靈的功能之一, 明顯的與審判有關。譬如, 因著耶西之根, 神用暴熱的風來審判祂百姓的仇敵(十一 15, 廿七 8; 卅 28), 聖靈審判君王(廿八 6)、審判惡者(十一 4), 當然, 也審判上帝的百姓。Wildberger 說: 「...the holiness of the future community depends upon a "baptism", which is not affected through water but through the Holy Spirit。」¹⁸ 就如同新約中施洗約翰所傳聖靈與火的洗(太三 11; 路三 16)。

以賽亞全書同時描繪神藉聖靈審判神的百姓與外邦(神是完全公義的)。以賽亞書一開始的頭五章就嚴厲指出以色列的悖逆敗壞, 其指責的高潮, 記載在第五章中; 六次被指責「禍災」的野葡萄以色列民(賽五 8, 11, 18, 20, 21, 22), 就連先知以賽亞本身也在「禍災」之列(賽六 5)。難怪在第一次出現聖靈時, 以賽亞會用如此語法: 「主以公義的靈和焚燒的靈, 將錫安女子的污穢洗去, 又將耶路撒冷中殺人的血除淨。」(賽四 3-4)。審判是從神的家先起首的(彼前四 17)。¹⁹

對於外邦的審判, 以賽亞書的詳細記載在十三到廿三章, 所謂的《列國受審之書》(*The Book of Nations*)中, 我們看出上帝確實直接涉入人間歷史, 而且是相當普世性地涉入:²⁰

18 Hans Wildberger, *Isaiah 1-12* (Minneapolis: Fortress, 1991) 170.

19 先知書中的審判信息, 神並不是獨獨恨外邦, 而偏袒以色列民, 神是公義的。參 Paul R. Raabe, "Why Prophetic Oracles against the Nations?", in *Fortunate the Eyes that See--Essays in honor of David Nowel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, eds. A.B. Beck, A.H. Bartelt, P.R. Raabe and C. A. Franke (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 236-257.

20 Christopher Seitz, *Isaiah 1-39* (Louisville: John Knox, 1989) 115-127, 指出, 其實不僅 13-23 章與

- A. 巴比倫 (賽十三 1-十四 27)
- B. 非利士 (賽十四 28-32)
- C. 摩押 (賽十五 1-十六 14)
- D. 大馬士華與撒馬利亞 (賽十七 1-14)
- E. 古實 (衣索匹亞) (賽十八 1-7)
- F. 埃及 (賽十九 1-廿 6)
- G. 巴比倫 (賽廿一 1-10)
- H. 以東 (賽廿一 11-12)
- I. 阿拉伯 (賽廿一 13-17)
- J. 耶路撒冷 (賽廿二 1-25)
- K. 推羅 (賽廿三 1-18)

此外, 接續在十三到廿三章之後的廿四到廿七章, 就是有名「小啓示錄」(*The Little Apocalypse*); 以賽亞還預言上帝在末世會涉入人間施行審判和救贖。這段經文, 後來成爲約翰寫啓示錄的重要根據。²¹

最特別的, 是聖靈如何運行在以賽亞書卅六到卅九章, 所謂的「希西家之書」中。當亞述挾著滅北國的餘威(王下十八 9-13), 由西拿基立王(Sennacherib, 705-681B.C.)親自領軍南下, 於主前 701 年攻下猶大的四十六座城, 僅存拉吉(Larkish)和耶路撒冷(賽卅六 2)後, 亞述王不滿意希西家王所奉上、神殿裡和王宮裡所有求和的銀子(王下十八 14-16), 派將領拉伯沙基來叫罵且羞辱南國及耶和華

24-27 章有完整的合一文學結構與神學主題, 13-23 章也與 1-12 章連貫著。他並給 13-27 章主題定位爲 "God of Israel, God of the Nations".

21 Jan Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994).

(賽卅六 4-20；卅七 9-13) 時，以賽亞特別預言神如何藉聖靈來審判列邦：

要這樣對你們的主人說，耶和華如此說：「你聽見亞述王的僕人褻瀆我的話，不要懼怕。我必驚動（原文是使靈進入）他的心；他要聽見風聲就歸回本地，我必使他在那裡倒在刀下。」（賽卅七 6-7）

果然，因著上帝的聖靈直接介入人間歷史，亞述營中十八萬五千人一夜之間全亡，西拿基立也難逃死亡的命運（賽卅七 36-38）。

F. 上帝藉著聖靈引領神百姓的領袖

正如 Hilderbrandt 所說，聖靈在舊約裡的工作不僅是創造萬有、建立百姓，連先知與領袖都顯明是聖靈引導的管道。²² 從舊約來看，一位神百姓領袖是否由神興起的關鍵，就在於是否有聖靈的引導。五經中，神賜給人特殊的技能來事奉（出廿八 3；卅一 3-5；卅五 31；民十一 17），祂賜給領袖特殊的屬靈智慧（民廿七 18；參士三 10；六 34）。歷史書中，征戰是否得勝，關鍵因素是聖靈（士六 34；十三 25；十四 6，19；十五 4；撒十一 6；代上十二 18）。甚至一個領袖是否被神拋棄，關鍵所在也是聖靈。掃羅就是最好的例證（撒十章），David Howard 正確地從撒母耳記上

²² Hildebrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit of God*, 104-150.

指出，聯合王國的興跌，關鍵在「耶和華的靈大大感動大衛」和「耶和華的靈離開掃羅，有惡魔從耶和華那裡來擾亂他。」²³

在以賽亞書七到十二章中，當上帝對只知找人間依靠的亞哈斯失望後，引導人們盼望耶西的後裔，那位「耶和華的靈必住在他身上，就是使他有智慧和聰明的靈，謀略和能力的靈，知識和敬畏耶和華的靈」的那一位（賽十一 2）！我們除了看出，智慧、聰明、謀略、能力、知識和敬畏皆從耶和華的靈而來（也難怪加爾文認為，聖靈是所有人的瞭解與智慧的作者，不提聖靈是真理的根基是個冒犯）。我們更看出，聖靈是百姓的領袖是否被主所用的印證。包括以賽亞所預言，那下命令建造耶路撒冷聖殿根基，使被擄得歸回的古列王，即便他不是那位受苦的彌賽亞（賽五三章），他也仍被耶和華所膏：²⁴

論古列說：他是我的牧人，必成就我所喜悅的，必下令建造耶路撒冷，發命立穩聖殿的根基。我——耶和華所膏的古列；我攙扶他的右手，使列國降伏在他面前。我也要放鬆列王的腰帶，使城門在他面前敞開，不得關閉。我對他如此說：我必在你前面

²³ David Howard, Jr. "The Transfer of Power from Saul to David in 1 Sam. 16:13-14," *JETS* 32 (1989) 473-483.

²⁴ 從舊約看，只有先知、祭司與君王被膏。古列王被膏，說明的並不是他可以成為以色列的救贖（他不過是使被擄巴比倫的以色列民得歸回的短暫器皿）。古列王被膏所彰顯的是，耶和華不僅是以色列的神，更是外邦的神（賽四五 5-7）。福音派如何處理古列王，參 J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (Downers Grove: IVP, 1993) 352-360; John N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 40-66* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 192-211.

行，修平崎嶇之地。我必打破銅門，砍斷鐵門。我要將暗中的寶物和隱密的財寶賜給你，使你知道提名召你的，就是我——耶和華、以色列的神。因我僕人雅各，我所揀選以色列的緣故，我就提名召你；你雖不認識我，我也加給你名號。（賽四四 28-四五 4）

此外，當以色列被擄巴比倫後，為聖殿被踐踏而哭時（賽六三 15-19），以賽亞提醒他的讀者，上帝一直沒有背約（賽六三 7-9），祂讓背約的百姓回想，祂是如何興起領袖來引導他們出埃及和過紅海的：

他們竟悖逆，使主的聖靈擔憂。他就轉作他們的仇敵，親自攻擊他們。那時，他們想起古時的日子——摩西和他百姓，說：將百姓和牧養他全群的人從海裡領上來的在哪裡呢？將他的聖靈降在他們中間的在哪裡呢？使他榮耀的膀臂在摩西的右手邊行動，在他們前面將水分開，要建立自己永遠的名，帶領他們經過深處，如馬行走曠野，使他們不致絆跌的在哪裡呢？耶和華的靈使他們得安息，彷彿牲畜下到山谷；照樣，你也引導你的百姓，要建立自己榮耀的名。（賽六三 10-14）²⁵

25 在賽六三 7-六四 12，困惑先知及被擄百姓的問題是，（1）上帝在哪裡？（2）為何上帝允許百姓被擄？（3）錫安仍有盼望嗎？這個修辭中所表現出的困惑，上帝在以賽亞書六五章回答了；答案就在神的受苦僕人！因著祂，被擄的得以真正歸回，錫安得真正更新，而進入末世的新天新地（賽六五 17-25）。參筆者博士論文，Timothy San-Jarn Wu, *A Literary Study*

正如上面所提到的，舊約只有三次提到聖靈，兩次集中在這段；集中的原因是為了藉著被聖靈印證、引導的摩西，來引導以色列。相反的，背棄神聖靈所興起的領袖摩西，就是背棄聖靈，就是背棄神（參民十六章）。因此，我們發現，以賽亞書清楚告訴我們，上帝確實是藉著聖靈來引導祂的百姓，和百姓的領袖。

G. 聖靈是聖徒更新的管道

在以賽亞書六十三章中，先知以被擄百姓的身分，回想以色列被擄的原因——背叛一直引導他們出埃及過紅海的聖靈（賽六三 10-14），因此他們遭遇聖殿被毀、聖民被擄的下場（賽六三 15-19）。這些被擄的百姓，仍以爲上帝所關心的是聖殿的重建（賽六三 18；六四 11），而忽略了神所要的不是聖殿，而是在聖靈裡內心的更新：

耶和華如此說：天是我的座位；地是我的腳凳。你們要爲我造何等的殿宇？哪裡是我安息的地方呢？耶和華說：這一切都是我手所造的，所以就都有了。但我所看顧的，就是虛心痛悔、因我話而戰兢的人。（賽六六 1-2）

這段經文，除了提供有關以賽亞書的合一性、使批判學者極爲不安的證據外，²⁶ 它還被耶穌引用來給登山寶訓作開

of Isaiah 63-65 and Its Echo in Revelation 17-22 (PhD Dissertation at Trinity International University, 1995) 67-84.

26 被批判學者拆得四分五裂的以賽亞書，其實正像連絡整齊的耶路撒冷城一樣，極爲複雜、豐

場白（太五 3），它更提供了信徒靈性更新的重要線索：

耶和華要說：你們修築修築，預備道路，將絆腳石從我百姓的路中除掉。因為那至高至上、永遠長存名為聖者的如此說：我住在至高至聖的所在，也與心靈痛悔謙卑的人同居；要使謙卑人的靈甦醒，也使痛悔人的心甦醒。我必不永遠相爭，也不長久發怒，恐怕我所造的人與靈性都必發昏。（賽五七 14-16）

以賽亞書啓示我們，被神撇棄者心中必憂傷（賽五四 6）。但是若想得更新，就得像大衛王一樣，有神所要的憂傷痛悔的心（詩五一 17），其實，只有聖靈帶給人悔改的心（約十六 8），如同以西結所預言的，聖靈工作在除掉人剛硬的石心，預備上帝百姓的心接受新約（結卅六 26）。盼望神的百姓能常常同以賽亞一樣，尋求、渴慕聖靈：「耶和華啊……我們心裡所羨慕的是你的名、就是你那可記念的名。夜間，我心中羨慕你；我裡面的靈切切尋求你。」（賽二六 8-9）而不要像出埃及記中的以色列百姓一樣，讓聖靈一直擔憂著（賽六三 10）。

富、完整，見 Robert H. O'Connell, *Concentricity and Continuity-The Literary Structure of Isaiah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994)。單從以賽亞書的序與跋看，就有下列平行經文：1:2//66:1; 1:2-9//63:7//64:11; 1:10-20//66:1-6; 1:21-26//66:7-13; 1:27-31//66:14-17; 2:2-4//66:18-24; 1:31//66:24。參 Anthony J. Tomasino, "Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the Composition of the Isaianic Corpus," *JOT* 57 (1993) 81-98。東正教的 Archpriest Georges Florovsky 提醒現代批判學者，St. Athanasius 和 Augustine 要比現代的學者更新、更深。要恢復以賽亞書的全貌，要先從學者悔改開始，且在精神與情緒都徹底改變。參 *Isaiah Through the Ages*, ed. Johanna Manley (Menlo Park: Monastery Book, 1995) ii-vi。

反之，被聖靈引導的人，必然得享安息（賽六三 14）：
「……我要將水澆灌口渴的人，將河澆灌乾旱之地。我要將我的靈澆灌你的後裔，將我的福澆灌你的子孫。」（賽四四 3）在五旬節後要降臨的聖靈，必然帶來更新與豐富（參賽卅二 15）。被神多存留十五年壽命的希西家，就曾在更新後，感恩地禱告：「主阿，人得存活乃在乎此。我靈存活也全在此。所以求你使我痊愈，仍然存活。」（賽卅八 16）

H. 聖靈工作的重心在印證基督

在以賽亞書裡有一個不爭的事實，就是聖靈的工作與聖經是手聯手的關係：

你們要查考宣讀耶和華的書。這都無一缺少，無一沒有伴侶；因為我的口已經吩咐，他的靈將他們聚集。（賽卅四 16）

耶和華說：「至於我與他們所立的約乃是這樣：我加給你的靈，傳給你的話，必不離你的口，也不離你後裔與你後裔之後裔的口，從今直到永遠；這是耶和華說的。」（賽五九 21）

另一個更明顯、且與以賽亞全書的架構更緊密的關聯是，以賽亞書裡聖靈工作的焦點，在印證基督。

首先，全本以賽亞書中，第一次提到三位一體真神的經文，是在十一章第二節（耶和華的靈必住在他身上）。基督

教與猶太教都同意以賽亞書十一 1-5 是應許大衛之彌賽亞預言中最重要的經文之一；²⁷ 它影響到後來的啓示（如賽五 3 2；羅十五 12；啓五 5，廿二 16）。然而正如 Richard Bauckham 所正確指出的，²⁸ 以賽亞書此段預言之上下文常被遺忘了，特別是在死海經卷及 2 Baruch 中皆被視為彌賽亞預言的以賽亞書十 33-34。

從上下文看，以賽亞書七章到十章記載，猶大王亞哈斯將會因為不願依靠上帝而遭亞述王審判，因為「亞述是我怒氣的棍，手中拿我惱恨的杖。我要打發他攻擊褻瀆的國民，吩咐他攻擊我所惱怒的百姓，搶財為擄物，奪貨為掠物，將他們踐踏，像街上的泥土一樣。」（賽十 5-6）

但是亞述卻因而自高自大（賽十 12-14），因此，原是神審判工具的她，卻成了被審判的對象；在主前 701 年往南攻打猶大時，一夜之間全軍覆沒（賽卅六 1 - 卅七 36）。正如「第一以賽亞書」（一 - 卅九章）所預言的：²⁹

斧豈可向用斧砍木的自誇呢？鋸豈可向用鋸的自大呢？好比棍掄起那舉棍的，好比杖舉起那非木的人。因此，主——萬軍之耶和華必使亞述王的肥壯人變為瘦弱，在他的榮華之下必有火著起，如同焚

27 St. Gregory of Nazianzus, *Oration XLI. On Pentecost*, *The Nicene & Post Nicene Fathers*, 7. 382-383, 在注釋以賽亞書十一 2 時說，聖靈與聖父、聖子一樣，都具有昔在、今在、以後永在，超越時空的永恆、不變的屬性；而且，正如基督曾道成肉身，聖靈也在基督復活升天後，在我們肉身中顯現。

28 Richard Bauckham, "The Messianic Interpretation of Isa. 10:34 in the Dead Sea Scroll, 2 Baruch and the Preaching of John the Baptist," *DSD* 2 (1995) 202-16.

29 連批判學者如 Christopher R. Seitz (*Isaiah 1-39*, 30-31, 91)，也都覺悟到第一以賽亞書中有許多預言的信息，是需要經過後來的經文與歷史發展方能明白的。

燒一樣。以色列的光必如火；他的聖者必如火焰。在一日之間，將亞述王的荆棘和蒺藜焚燒淨盡……所以，主——萬軍之耶和華如此說：「住錫安我的百姓啊，亞述王雖然用棍擊打你，又照埃及的樣子舉杖攻擊你，你卻不要怕他。因為還有一點點時候，向你們發的忿恨就要完畢，我的怒氣要向他發作，使他滅亡。萬軍之耶和華要興起鞭來攻擊他，好像在俄立磐石那裡殺戮米甸人一樣。耶和華的杖要向海伸出，把杖舉起，像在埃及一樣。到那日，亞述王的重擔必離開你的肩頭；他的軛必離開你的頸項；那軛也必因肥壯的緣故撐斷。」（賽十 15-27）

因此，高傲的斧頭-亞述，最後被砍下來：「看哪，主——萬軍之耶和華以驚嚇削去樹枝；長高的必被砍下，高大的必被伐倒。稠密的樹林，他要用鐵器砍下；利巴嫩的樹木必被大能者伐倒。」（賽十 33-34）

接著，以賽亞將焦點轉向耶西之根的預言。若不瞭解以賽亞是如何將第十與十一章做緊密的配合，便很容易認為十一 1-10 節是後來的編者所插入的，³⁰ 因而冷落藐視經文合一的證據：（1）第十章與第十一章的歷史背景相同——亞述（賽十一 11-16）；（2）有「到那日」連接第十、十一與十二章（十 20，27；十一 10，11；十二 1）；（3）同其他先

30 如 Wildberger, *Isaiah 1-12*, 462-469; Otto Kaiser, *Isaiah 1-12* (Philadelphia: Westminster, 1983) 253-261.

知一樣，以賽亞有藉著當時的歷史事件，來預言上帝要如何在末世工作的特性（如二 2-4；四 2-6；六 13；七 13-17；九 1-7）。

以賽亞不僅預言南國猶大將渡過亞述危機（賽三十七 36），正如他在十 33-34 所描繪的高傲的亞述將被伐倒一樣，他還用這兩節經文所描繪的歷史事件（亞述被滅），過渡到末世基督降生的預言（賽十一 1-9）。因此，十 33-34 就成為亞述如何被滅與基督如何來臨的溫床，³¹ 以賽亞十 33-34 所記載，那位要伐倒高大之樹的大能者（אֵלֶּיךָ），被福音書應用在這位傳「斧子已經放在樹根上，凡不結好果子的樹，就砍下來」的施洗約翰身上（太三 9 // 路三 9）。

最特別的，是約翰也瞭解自己身分——不過是曠野裡為彌賽亞預備道路的聲音（賽四十 3-4），絕對不是基督（約一 20），更不配給彌賽亞解鞋帶（約一 27）；約翰清楚告訴跟從他的人說：「在我以後來的，能力比我更大（ισχυρότερός）。」（太三 11；可一 7）讓約翰確定那位比他能力更大的大能者的關鍵，正好就是以賽亞所預言的經文：「耶和華的靈必住在他身上，就是使他有智慧和聰明的靈，謀略和能力的靈，知識和敬畏耶和華的靈。」（賽十一 2）

毫無意外地，每本福音書都記載彌賽亞的開路先鋒，而且都記載約翰給耶穌施洗；其目的，全為驗證耶穌正是彌賽亞的身分；而驗證的最重要的證據，就是聖靈的降臨。這四本福音書（參太三 13-17；可一 9-11；路三 2-22；約一、三

章），以約翰福音的記載最詳細；因為那劃過兩約間寂靜四百年之空曠的「聲音」，所帶來的神學主題，更靠近整個約翰福音的中心思想——耶穌是基督，是永生神的兒子（約一 1-18；二十 31）：

次日，約翰看見耶穌來到他那裡，就說：「看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的！這就是我曾說：『有一位在我以後來、反成了在我以前的，因他本來在我以前。』我先前不認識他，如今我來用水施洗，為要叫他顯明給以色列人。」約翰又作見證說：「我曾看見聖靈，彷彿鴿子從天降下，住在他的身上。我先前不認識他，只是那差我來用水施洗的、對我說：『你看見聖靈降下來，住在誰的身上，誰就是用聖靈施洗的。』我看見了，就證明這是神的兒子。」（約一 29-34）

而約翰之所以如此確認這位耶穌，就是神的兒子，是建立在聖靈親自降臨在耶穌身上的事實，亦即，福音書所記聖靈工作的重心，就在印證耶穌是基督的事實上。這個真理，並不是福音書中才有，其實這是所有先知所預言聖靈工作的焦點，正如彼得所說：

論到這救恩，那預先說你們要得恩典的眾先知早已詳細的尋求考察，就是考察在他們心裡基督的靈，預先證明基督受苦難，後來得榮耀，是指著甚麼時

³¹ Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 120.

候，並怎樣的時候。（彼前一 10-11）

這個聖靈工作的重心，是爲了印證基督的啓示，就是以賽亞書十 33 - 十一 5 的重點。也是所謂「第三以賽亞書」（五六到六六章）的重點。以賽亞書在第四個僕人之歌後（賽五二 13 - 五三 12），荒廢的錫安城（賽一 8，21）得以更新（賽五四-五五章）。之後，第三以賽亞書仍圍繞在更新的主題上。³² 這個錫安更新的主題，和第三以賽亞書的「交叉型結構」（macro-palistrophic structure），可幫助我們瞭解聖靈如何印證彌賽亞。首先，Clifford 看到了以賽亞書六十到六十二章是如此對稱著的：³³

- A. 五九 1-19 哀歌
- B. 五九 20-21 耶和華進入（錫安城）
- C. 六十 62 錫安的更新
- B' 六三 1-6 耶和華進來（錫安城）
- A' 六三 7 六四 12 哀歌

這個看法與 Westermann 的主張——第三以賽亞書的中心是六十到六二章——完全吻合，Westermann 還認爲整個第三以賽亞書的中心點，在以賽亞書六一 1；其信息是上帝在錫安的更新。³⁴ 而 Seitz 也同意錫安是瞭解整本以賽亞書的分段、發展與神學主題的關鍵。³⁵ 而 Charpentier 更在第

三以賽亞書中找到了「大交叉型架構」（macro-palistrophic structure）：³⁶

- A. 五六 1-8 外邦人可同是神子民
- B. 五六 9-五八 14 惡人受罰、義人蒙福
- C. 五九 1-21 認罪悔改者必蒙救贖
- D. 五九 16-21 神救祂子民、報應仇敵
- E. 六十 1-22 新城耶路撒冷之榮光
- F. 六一 1-11 聖父、聖子、聖靈的國度及工作
- E'. 六二 1-12 新城耶路撒冷之榮光
- D' 六三 1-6 神救祂子民、報應仇敵
- C' 六三 7-六四 12 認罪悔改者必蒙救贖
- B' 六五 1-六六 17 惡人受罰、義人蒙福（六五 17-25，新天新地）
- A' 六六 18-24 外邦人可同是神子民（六六 22，新天新地）

³⁶ Etienne Charpentier, *Jeunesse du Vieux Testament* (Paris: Fayard, 1963) 79-80; 中國神學院李思敬博士也在「第二以賽亞書」（四十-五五章）中發現類似的交叉型結構，參 Stephen Lee, *Creation and Redemption in Isaiah 40-55* (Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1995) 1-26. 可惜他認爲聖經先有口傳才有筆錄，因而不理會他在該文中的結論——「第二以賽亞書」不該是後來編撰的產物（"...such a recognition also helps us to envisage a macro-palistrophic structure for Isaiah 40-55, which is more likely to be the original work of the anonymous prophet than the genius of a later redactor.", p. 192），卻在他的《恩怨情仇論舊約》（香港：更新，1998，2nd 版，193-228 頁），接受 B. Duhm 的分類，視「第二以賽亞書」爲巴比倫時期（「第三以賽亞書」則爲瑪代波斯時期）的著作。這個主觀（且前後不一致）的看法乃建立在先有長期口傳再有筆錄的假設上，且任意假設口傳時期對以色列傳統有非常重要的影響，也疏忽重要的事件，正如 K. A. Kitchen 所指出的，往往是先寫出來再傳誦的（參出廿四 12；申卅一 9；書八 30-35；耶卅六章；啓二-三章）。而且正如 S. N. Kramer 所指出的，在 4000 B. C. 以前，人就有筆錄的證據（形式批判學者往往藐視古代人寫作的的能力），Hammurabi 石板就已經是 1700 B. C. 的作品。見 Archer, *A Survey of Old Testament* (revised ed.; Chicago: Moody Press, 1974) 260；或艾斯基著，梁潔瓊譯，《舊約概論》（香港：種籽，1985）387-415 頁；K. A. Kitchen, *The Bible In Its World-The Bible & Archeology Today* (Downers Grove: IVP, 1979) 15-18。以賽亞書的合一性見筆者將來在天道注釋書系列中的《以賽亞書 40-66 章》。

³² 參筆者博士論文 Timothy San-Jam Wu, *A Literary Study of Isaiah 63-66 and Its Echo in Revelation 17-22* (PhD Dissertation at Trinity International University, 1995).

³³ Richard J. Clifford, S.J., "The Unity of the Book of Isaiah and Its Cosmogonic Language," *CBQ* (1993) 16.

³⁴ Westermann, *Isaiah 40-66*, 352.

³⁵ C. Seitz, "On Question of Divisions Internal to the Book of Isaiah," in *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, ed. E.H. Lovering, Jr., 265.

在這個「大交叉型架構」(macro-palistrophic structure)中，我們看到了末世論(新天新地)、救恩論(認罪悔改者必蒙救贖)、教會論(外邦人可同是神子民)，通通出現；並且圍繞在錫安更新的主題上(賽六十~六二章)，而這個錫安更新的神學中心思想，正好也圍繞在以賽亞書六一-1-3節上：

主耶和華的靈在我身上；因為耶和華用膏膏我，叫我傳好信息給謙卑的人，差遣我醫好傷心的人，報告被擄的得釋放，被囚的出監牢；報告耶和華的恩年，和我們神報仇的日子；安慰一切悲哀的人，賜華冠與錫安悲哀的人，代替灰塵；喜樂油代替悲哀；讚美衣代替憂傷之靈；使他們稱為「公義樹」，是耶和華所栽的，叫他得榮耀。(賽六一-1-3)

更讓人驚訝的是，這段經文正是耶穌在受洗、領受聖靈，被聖靈引導到曠野受試探後，要開始祂在世上的事奉時應驗了！當祂進入祂長大的地方拿撒勒的會堂，翻開經書所讀第一處應驗在祂身上的經文，就是「主耶和華的靈在我身上」(路四18)！新約在闡述，聖靈工作的焦點在印證耶穌的身分，預備祂在世上的工作。

結論

因此，我們看到在第四個受苦的僕人之歌(賽五二13-

五三12)後，³⁷三位一體的神藉聖子的十字架所成就的救贖工作，使錫安得復興、新耶路撒冷得建立(六十~六二章)，審判的權柄被建立(五九16-21；六三1-6)，救恩論的根基被立定(五九1-15；六三7~六四12)，教會得建立(五六1-8；六六18-24；五六9~五八14；六五1~六六17)，永恆的盼望——新天新地——得落實(六五17-25；六六22)。³⁸救恩論、教會論、末世論皆完全立基於神的僕人；正如在保羅書信中，聖靈論、基督論和末世論是不可分的。³⁹在以賽亞書中，聖靈連結創造論、救贖論與末世論。而印證神僕人的主要關鍵，就是聖靈。原來，以賽亞書同使徒行傳一樣(徒一8)，聖靈的工作焦點在見證基督！

願那曾用聖靈恩膏，膏那道成肉身之聖子，叫祂在世傳揚公理與慈愛之福音的天父，因著十字架完成的工作，讓已在五旬節降臨的聖靈，裂天而降，進入被虛無偶像、異端學說捆綁的華人社會，並光照我們的內心，讓我們靠所當靠，傳所該傳，使被擄被囚的骨肉之親，得出靈界監牢，且引導感動教會領袖，在聖靈裡更新，傳揚基督的救恩，安慰華人

37 參筆者《舊約英雄本色》，台北：天恩出版社，1997，頁225-246。

38 Wonsuk Ma, *Until the Spirit Comes: The Spirit of God in the Book of Isaiah 271* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) 209-213, 結論指出，末世論確是以賽亞書的一極顯著主題。可惜的是，他在編撰批判學(Redaction Criticism)的前提下，將所研究出聖靈在以賽亞書中的功能：領袖、先知、創造、神的屬性、及末世，都視為獨立不相干。他若能將研究建立在他所討論以賽亞書合一的根基上(正如他所心儀的正典批判學[Canonical Criticism]所觀察出的，參該書159-168頁)，就不會將這幾個與聖靈直接相關適切的課題，當作是獨立不相干的傳統。批判學的問題，在其方法(不是聖經本身!)已經決定其神學研究結果。可惜！吾等研究聖經時，須留意：方法不過是工具，其目的是為引導讀者更瞭解經文；方法不過是時代的產物，有其時代性與限制，不是超越時空的真理本身；方法不是主人，而是僕人！因此，任何批判學都該被批判，直到它們能彰顯神的話。

39 Richard B. Gaffin, Jr. "Life-Giving Spirit: Probing the Center of Paul's Pneumatology," *JETS* 41 (1998) 573-589.

憂傷之靈，預備基督新天新地的降臨！⁴⁰

作者小檔案：吳獻章

美國芝加哥三一神學院哲學博士，主修舊約；博士論文：「以賽亞書六三-六六章與啓示錄十七-廿二章的引用」；目前為中華福音神學院專任教師，主授舊約；著作：《舊約英雄本色》（天恩，1997），《聖經真密碼——啓示錄新解》（華神，1998）。



The Influence of Ezekiel's 'Spirit' Usage on subsequent Jewish and Christian Thought

William H. Bicksler

Much of what the Holy Spirit accomplishes is to prepare the seer...

To 'see' and to truly 'see' are as far apart
as physical eyes are from spiritual eyes of discernment.

⁴⁰ 參筆者新著，《聖經真密碼——啓示錄新解》，（華神，1998），頁 259-269。

In the OT, the Spirit came on personalities at crisis times and God would use them. Are there links between Ezekiel and other biblical texts before his time? (1). Ezekiel continues this tradition not as a warrior or judge, but as an adviser and counselor to exiled communities. (2). In the Psalms there is a cry for deep cleansing and heart renewal beyond what Saul or Isaiah experienced (cf. Psalms 51). In Ezekiel, this is both a command to be obeyed now and also a promise for a future day of cleansing. (3). In Elijah's disciples, we have the expression that perhaps the Spirit carried him away, and so they went to search for him. This aspect is developed in Ezekiel and also in the Apocrypha and Pseudepigrapha for travel in heaven done through the Spirit. (4). In Adam all die, especially in the spirit in man, and David prayed for new Spirit life, finally here in Ezekiel 37 there is the spiritual resurrection of both spirit and body. (5). The Bible speaks of the Spirit and of the seven spirits of God before the throne. Here in Ezekiel they are localized as part of the dynamic component of the heavenly chariot, a chariot that appeared in the Elisha story and in Elijah's as well. But especially (6). the prophecies of renewal that are not simply in poetical synonymous parallelism, but rather point to aspects of renewal, lending themselves to

see the initial fulfillment in Jesus and at Pentecost.

Vision of the Living Creatures (Ezek 1:12-3:24; 10:17)

Ezek 10:17 When the cherubim stood still, they also stood still; and when the cherubim rose, they rose with them, because the spirit of the living creatures was in them.

The power or vital energy of the living creatures *רוח החיה בהם* was in the wheels, and since they had a common spirit they were energized to move in tandem. Because of being previously mentioned, *רוח החיה בהם* is to be read as plural, while 'living one' is actually singular. God is often called the 'living one'. In this reading, the Spirit of God is indicated within the cherubim and the wheels as a power source, providing one simply reads on and sees what happens as a result of this fact. But the idea of "power source" is inadequate since the Spirit coordinates, directs and gives conscious direction to the entire ensemble. When God and His court are on the move in a foreign setting with no ark, covenant, tabernacle, priesthood or prophetic ministry, the prime mover (not speaker) in this setting is the Spirit of God. When the Spirit later enters Palestine to punish and thus cleanse the land, the instruments used in the latter cases are angels. Ezekiel is becoming one of those people God will use to warn and chastise, as

well as bring the punishments through utterance of the divine word of punishment.

The verbs used, then, describe that action of both cherubim and wheels. The emphatic forms בעמדם יעמדו stress coming to a standstill. The antithesis is וברומם ירומו אותם 'when they raised up they were raised up with them'. The Spirit is the agent and not the wheels.

Ezek 1:12 Each one went straight ahead. Wherever the spirit would go, they would go, without turning as they went. Wherever the spirit would go, they would go, and the wheels would rise along with them, because the spirit of the living creatures was in the wheels. When the creatures moved, they also moved; when the creatures stood still, they also stood still; and when the creatures rose from the ground, the wheels rose along with them, because the spirit of the living creatures was in the wheels.

Note that the phrase 'the Spirit would go' indicates personality and decision-making. But at the same time the Spirit also has a will to stand, or rise up, or move in any direction. There is no control externally on whatever the Spirit will do. In John 3, the Spirit's work in the heavenly birth is also described as wind

turning in whatever direction He wills. There is an unseen and mysterious element in the operations of the Spirit, especially as an observer such as Ezekiel describes the vision. Later he realizes that all these movements fit into a logical plan and are not simply random actions. Viewed from outside the situation, they seem disjunctive; but from within, they are the acts of God. Note that Ezekiel never mounted the chariot or sat above the wheels. God moved Ezekiel by hand and Spirit but not by chariot, unless the vision provides the code to explain the 'travel' of Ezekiel.

Interpretation of 'reported vision' as a sub-genre of 'testimonial' or first person account relies mostly on impression, phenomena and interpretation. The inspired author made the link between movement, inter-relatedness and the role of the Spirit in all of this. Later he will come to realize exactly what it was that he saw.

The effort to find Babylonian influences here have gone on unabated. But the relation of Ezekiel to the Elijah traditions are clear. (1). In the latter we have a non-traditional, non-professional prophet; (2). this prophet challenges people; (3). this prophet is almost destroyed physically and spiritually by pressures of the times, God's word, reluctance to see God's word fulfilled, and (4). divinely imposed limitations on one's person. (5). In addition, Ezekiel's vision of the new land seems to focus more on Shechem and Israel in many ways and (6). his work mostly was done out-

side the frontiers of the land. (7). Both had links to Jericho and Gilgal and the valley, especially if Tel Abib is a valley settlement close to Gilgal according to a recent theory. (8). More so, both confronted multitudinous incursions of Egyptian, Babylonian and Tyrian religion and star or sun worship. (9). Both are concerned with all the tribes, not only Judah. (10). Both see reconstruction as involving all the people. (11). Neither had a co-worker. (12). Both saw the end of an era.

But the relation of Enoch and Elijah who were 'taken' (the latter by a heavenly chariot) undoubtedly is closer to Ezekiel's thought world than anything else Near Eastern outside of myths such as that of Adapa and the apocalyptic genre. The confirmation by two or more visions and different times and places and lengthy dialogue of preparing the seer has no Near Eastern analogies.

But Ezekiel is both a seer and a priest. The Israelite priestly influence is clear as well as the Spirit's influence in the lives of the judges, most of whom were northern, that is Israelite. But Ezekiel sees a day when the Spirit's enabling and 'moving' people will not be momentary or confined to one person only per era. Nor will the Spirit mainly have to do with feats of prowess or causing such terror that adult men would accept them as leaders. But rather the Spirit will move people to keep the covenant, a new covenant.¹ Ezekiel uses different terminology from Jere-

¹ Perhaps 'New Covenant' also means a new content of law. Jesus' 'But I say unto you' and 'I give you

miah, but while writing at the same time to the same people, the message is even clearer than Jeremiah's. Jeremiah attributes future obedience to the new covenant's very nature. Writing slightly later, Ezekiel attributes the empowering to the Spirit. It is the Spirit in his own life that allows him to attribute the empowering to the Spirit and not to the covenant.

Transport (Ezek 8:3-11:5; 37:1; 43:5)

Ezek 2:2 As he spoke, the Spirit came into me and raised me to my feet, and I heard him speaking to me.

Ezek 3:12 Then the Spirit lifted me up, and I heard behind me a loud rumbling sound - May the glory of the LORD be praised in his dwelling place! -

Ezek 3:14 The Spirit then lifted me up and took me away, and I went in bitterness and in the anger of my spirit, with the strong hand of the LORD upon me.

a new commandment' seems to reflect a newness of content of what God is expecting. If Abraham's faith was reckoned as righteousness, not the imputation of either Christ's active or passive obedience, but the faith, then either God is calling black white or else the new content of 'righteousness' is summed up in all that is included in 'faith': loving faithfulness and loyalty to the one focus in life, the electing and redeeming Yahweh, as worked out in the heart, family and society. Thus the call back to Abraham as in Paul's writings, or the 'New' as in Ezekiel must have a newness of covenant, law, plan, power, etc. Paul, in Rom 8:1-3 speaks of the 'Law of the Spirit of life in Christ Jesus' as substituting for the now dead law of Moses, sin, flesh, etc. Even as Jeremiah views this same new covenant in terms of heart obedience, love and faithfulness, but not yet of replacing the ordinances and rules, so Paul also speaks of the requirements of the law being fulfilled 'in' the one who follows the prompting of the Spirit. In full circle then, as Ezekiel is 'moved' from one place to another physically so the believer is to put his mind on following the Spirit and thus demonstrate he is a child of God.

Ezek 3:24 Then the Spirit came into me and raised me to my feet. He spoke to me and said: Go, shut yourself inside your house.

Ezek 8:3 He stretched out what looked like a hand and took me by the hair of my head. The Spirit lifted me up between earth and heaven and in visions of God he took me to Jerusalem, to the entrance to the north gate of the inner court, where the idol that provokes to jealousy stood.

Ezek 11:1 Then the Spirit lifted me up and brought me to the gate of the house of the LORD that faces east. There at the entrance to the gate were twenty-five men, and I saw among them Jaazaniah son of Azzur and Pelatiah son of Benaiah, leaders of the people.

Ezekiel 11:1 presents the prophet as passive, and as 'lifted up'. 'He brought me' inside (active verb but passive person) and 'I saw' (experiencer case) the internal working of the Spirit, in which state he saw certain known and recognizable leaders in the group. Again, this is a first-person testimonial. This form of a call-documentary departs from all others in the OT and can hardly be written to prove that he really was a seer. The testimonial must have a verbatim-report function for himself and future readers who would question whether a seer from outside Palestine were a true prophet or not, and this kind of questioning indeed

happened. But also, for a married person in a politically sensitive foreign nation with people who were not receptive to God's will or plan for the near or distant future, the prophet-seer had to be persuaded first. Much of what the Holy Spirit accomplishes is to prepare the seer and continue to guide him vis-a-vis the changes happening in Jerusalem and elsewhere. To 'see' and to truly 'see' are as far apart as physical eyes are from spiritual eyes of discernment.

Ezek 11:24 The Spirit lifted me up and brought me to the exiles in Babylonia in the vision given by the Spirit of God. Then the vision I had seen went up from me,

Here the 'Spirit' is placed first in the sentence, but the same two verbs are used as above (ורוח בשאתני ותביאני). But 'in the vision by the Spirit of God' we learn it is not the spirit of cherubim but of God himself and this agent gives visions (אשר ראיתי ברוח אלהים). The internal operations of the Spirit allowed him to see these things in a vision. 'I saw' is the phrase of a witness to an event. But then the passage reads: 'the vision went up' (המראה). This is not attributed to the work of the Holy Spirit. The Spirit will continue periodically to move the seer but the visions are even more sporadic. Still Spirit and Vision seem to be mutually confirmatory.

The question of the location of the seer throughout the book continues to provide antithetical solutions. But here the Spirit brings him to the exiles in Babylonia in the vision. The last phrase implies that he was not physically present with them. But when similarly brought to Jerusalem by vision and he speaks directly to people there and when the prophecies come to pass, was that all in the vision only? The one possible solution hinges on whether 'vision' is the mode of divine communication and whether it is not mutually exclusive of actual bodily presence in a given place.

The reconstructed itinerary would place Ezekiel in Egypt and Tyre at various times so that messages delivered would be to foreign powers directly, and not merely as comfort for Israelites. If the vision pertains to the spiritual communication, then the Spirit actually brought him to a situation in which the 'vision' would take place. In view of the difficulty of interpreting 'vision-within-narration' or 'narration concerning a vision' and the 'narrated message from God based on something experienced and then interpreted' the one firm connection is that to safeguard the seer and people from false prophets who see false visions, the entire divine communication event is narrated in detail such that no false prophet would ever attempt. The obtuseness of the visions is also a safeguard, in that almost nothing traditional, formulaic, or structurally recognizable survives, and hence the very uniqueness attests that the vision is from God, a vision and Word, and

that the Spirit is involved throughout.

For the present reader, the role of the Spirit in combination with personal relatable experience, verbal communication, repeatedness, time differentials and relatedness to individuals and Israelite history fully in line with earlier prophetic messages, all confirms that this is of God. The reader is made aware that a new foreign influence, or a unique psychological make-up, or stringent pressures by God, man and circumstances on the man of God all may make for incredulity both by seer and by hearers. But the very fact that God confirms his word in many ways makes it possible for the man of God to fully believe, to explicitly transmit, to obey point by point, when everything is to personal disadvantage makes the proclamation of the seer believable. If he isn't convinced, who will be so?

The Valley of Dry Bones has been reconstructed as in the vicinity of Jericho and Gilgal and was one sacred site a priest, such as Ezekiel, would visit, namely, the holy sites of Joshua at Gilgal and Jericho, and of Elijah, Elisha and Samuel fame. Here also Nebuchadnezzar caught up with the fleeing king of Judah and the remnants of the Judean army were slaughtered. It is with the above tradition as vivid fact and possibly travelers experience that Ezekiel sees a transcendent vision representing all Israel of all generations, dead and dried up for many years with no concern for the dead by anyone. The vividness of spiritual, political, economic, administrative, legal and societal death must have struck

him with the impact of Ephesians 2 where 'we all (Paul included) were dead in trespasses and sins.' Note that Ezekiel 37 is linked both to the final war in chapters 38-39 and to the heart renewal in chapter 36.

Ezek 37:1-2 The hand of the LORD was upon me, and he brought me out by the Spirit of the LORD and set me in the middle of a valley; it was full of bones. Then the Spirit lifted me up and brought me into the inner court, and the glory of the LORD filled the temple.

Renewal of individuals and collectives is connected in both chapters to the renewal of habitation in the land and to its fruitfulness. But the Spirit leads ministers to not only see a vision of a transformation of individuals in their own future but also of a renewed and sanctified temple. The sequence is not random. Reconstruction follows, and cannot precede the personal vision and the work of the preaching (prophesying) and the Spirit (wind). Historically, the work of John the Baptist prophesying to the dead bones evoked an external sense of revival, but without the breath of life. The prophesying to the Spirit corresponds to the ministry of the Son, and the wind on the Day of Pentecost corresponds to the fulfillment of this Scripture and the scene at creation in Genesis 1 as well. The two phases of renewal of the nation was

historically realized, and is also realized in individuals' lives as 'repentance toward God and faith in the Lord Jesus Christ' brings about those who look like an army but without the substance of life and power. For many individuals who accept that they are part of God's army and they have been powerfully affected by the preached word, when they allow the Holy Spirit of life and power to fully enter their lives they become part of a powerful and exceedingly great army of God.

Peter actually divided the first evangelistic message of the Christian church into these same two phases. Repentance toward God and reception of the Promise of the Father. Both of these form a ring around the centrality of the proclamation of the resurrected Lord. Christology is central to the kerygma as well as didache. In Christ the message of repentance was clear, but also was the message of waiting for the Promise. The first is the role of continuity from the Old Covenant to the New Covenant and from John the Baptist to Jesus. In the second, Jesus is the first of those that slept and is the first begotten from the dead. On Pentecost the two-phase return to God and God's return to the remnant was accomplished.

Renewal (Ezek 11:19; 18:31; 36:26, 27; 37:14; 39:29)

Ezek 11:19 I will give them an undivided heart and put a new spirit in them; I will remove from

them their heart of stone and give them a heart of flesh.

Ezek 18:31 Rid yourselves of all the offenses you have committed, and get a new heart and a new spirit. Why will you die, O house of Israel?

Ezek 36:26 I will give you a new heart and put a new spirit in you; I will remove from you your heart of stone and give you a heart of flesh.

Ezek 36:27 And I will put my Spirit in you and move you to follow my decrees and be careful to keep my laws.

Ezek 37:14 I will put my Spirit in you and you will live, and I will settle you in your own land. Then you will know that I the LORD have spoken, and I have done it, declares the LORD.

Ezek 39:29 I will no longer hide my face from them, for I will pour out my Spirit on the house of Israel, declares the Sovereign LORD.

Both Ezekiel 11 and 18 were given before the final exile. Some have analyzed that true prophets would never have proclaimed any positive message of hope lest they be confused with false prophets that proclaimed 'peace, peace,' when there was no peace. But the command to make a new heart can correspond to the demands to obey the covenant and the law. From a New

Testament perspective, we might say that the purpose of the law was to drive men to Christ through the inability of the law to function because of sinful nature. But in the context of Ezekiel and the fall of the nation, this was not only a command that determined the life and death of the nation, but it was a command of grace given through both Jeremiah and Ezekiel.

How then is the exilic passage giving promises of this grace in a vast scenario of renewal without the command being present? Did the pre-exilic command fail and not only the command, but the whole system of responsible response fail? But how then does one view those great passages on individual responsibility for hearers and proclaimers as well? Are they negated because of human inability?

Or are systems of covenant-law, of revelation, and expectation toward man on God's part, part and parcel of responsibility? If so, then the system of promise-covenant, with its stress on the divine 'I will' by this very antithesis to 'You shall' presents not only a subsequent system of grace, but a new kind of relationship. If it is the latter, then the Old Testament in its elective-mutuality puts equal responsibility on man and God for preserving the covenant. The New Testament focus on elective-grace presents more than responsibility or response, but God who moves men to obey through a difference within. While the Old Testament used prophets, priests, kings, wise men and elders to urge and instruct men in the way, in the New Testament God 'causes' men to obey

with all their hearts. Nor is the scenario merely people who respond to a preached message. It envisions all Israel, the massive collective, gathered and scattered as those renewed by God in this intensive manner.

Ezekiel 36 involves first the free gifts of a new heart and new spirit. Since the 'heart of stone' will be subsequently removed, taking this sequentially, the antithesis is missing. The old spirit in man still exists. Paul speaks of this in terms of the law of sin and law of Spirit of life, the new and old coexisting. The 'heart of flesh' must then be a truly human heart with sin excluded from its dynamic functions. Based on progressive revelation principles, Paul is clarifying a lacuna in Ezekiel 36, that is indeed a significant lacuna!

Jewish exegesis allows almost no synonymous parallelism whether in narrative or poetry. Nor can a certain chiasmic pattern here cancel out the 'x means y + z' pattern. In 36:26 four distinct acts of grace are mentioned. In 36:27 an additional grace, the gift of 'my Spirit', and the results of this infusion of power is not for preaching or ministry, but to 'move you to follow my decrees.'

Four accents or words (וּנְתַחֵי לָכֶם לֵב חָדָשׁ) beginning with waw make for a thought unit. Four words or accented syllables (וּרוּחַ חָדָשׁ אֲתָן בְּקִרְבְּכֶם) follow with no introductory waw. Both lines repeat 'new'. 'In you' with lamed should be read 'with respect to you'.² The second line 'in the midst of you' reading a collective

² However, when mem and lamed contrast the lamed is usually the equivalent of beth. Lamed/mem

or 'in your heart' reading an individualizing noun plus a plural pronoun in both lines. This could be read as a new morale, or atmosphere, or sense of positiveness. But the obedience that follows obviously must be by each person. The four words (אֵת לֵב הָאֲבֵן מִבְּשָׂרְכֶם) are opposite of the additive two lines. 'The heart made of stone' is genitive of material or description, meaning 'the heart with characteristics of stone'. A theological reading may be too much finesse: I will remove from your carnal natures the control-center of 'the stone' namely original sin. The last four words (וּנְתַחֵי לָכֶם לֵב בָּשָׂר) repeats 'flesh' (בָּשָׂר). Clearly 'flesh' is neutral or good in this case, while in line three it is a receptical for the 'old heart' and 'the stone.' While Romans 7-8 does not clearly speak of 'flesh' as under control of sin versus 'flesh as neutral', Romans 7 does use σάρξ while Romans 8, after deliverance by the Spirit has occurred, speaks of σῶμα, a definite antithesis of significant proportions.

Ezekiel 36:27 deals with the fifth aspect of renewal or, in fact, the cause for the four renewals, the gift of 'my Spirit'. The verse in Hebrew or Greek (καὶ τὸ πνεῦμά μου δώσω ἐν ὑμῖν καὶ ποιήσω ἵνα ἐν τοῖς δικαιομασίαι μου πορεύησθε καὶ τὰ κρίματά μου φυλάξησθε καὶ ποιήσητε) seems to have a transitive verb lacking a direct object. The phrase ποιήσω ἵνα ἐν τοῖς δικαιομασίαι μου πορεύησθε seems to use the verb πορεύησθε almost as

would stress 'to/from' not 'in' in a case of ultra accuracy! But this could be merely a matter of stylistic variation found elsewhere in Scripture.

it were an infinitive 'make you to walk'. The noun *ומשפטי* is clearly resultative. The only possible analysis is to stress the *אח* as pointing to *אשר בחקי תלכו* as the direct object. The Greek has the inexplicable *ἵνα* ('that') which would stress 'I will make you' -- a creative word, while 'so that' as purpose or result clause still relies on the 'you' in the distant verb. The Hebrew *אשר* '(this) namely ... you will walk in my statutes' is a forced use of *אשר*. The other alternative would be 'I will create (a situation so that) you will walk...'. But this ignores the intentional omission of a direct object unless, as stated above, the clause is taken as direct object. Linked to Isaianic passages with *ברא* the new creation or new thing is, in fact, this new lifestyle change.

The logical connections in the passage are susceptible to many interpretations. Perhaps the result clause includes all five factors or more, in fact, to bring about the result ('move you to') of 'following' and 'be careful to keep' (*ומשפטי תשמרו ועשייתם*). The final verb has no object unless it is *ומשפטי*. So the force of the double verb is 'you will be careful to do my judgments'. 'move' (*ועשיית*) is repeated twice without a noun as direct object. Clearly this is a creative act of God including knowledge, discipline, behavior, and all of this is attributed to the gifts of God, the adding and subtracting work of grace.

Mind (Ezek 13:3)

Ezek 13:3 This is what the Sovereign LORD says: Woe to the foolish prophets who follow their own spirit and have seen nothing!

Man's spirit is the link that is renewable so as to be able to know both self and God. But it may be polluted and blinded by sin. By calling them 'foolish' prophets as distinct from false prophets, these honestly think they have seen a vision, but it was illusion, hallucination, ephemeral, unreal, created from the creative power of the human mind and totally unverifiable.

It is clear that the human spirit is both good and bad and possibly very dead, blind and deaf and dumb. It is used by the sinful nature to deceive self and one's hearers. With full formulaic authority as seen in the false prophets of Jeremiah's opponents, they can confront and proclaim, with all boldness and confidence. Hence in Ezekiel 36 it is the mind that must be renewed, and a new spirit placed within.

Human Spirit (Ezek 21:7)

Ezek 21:7 And when they ask you, 'Why are you groaning?' You shall say, 'Because of the

news that is coming. Every heart will melt and every hand go limp; every spirit will become faint and every knee become as weak as water.' It is coming! It will surely take place, declares the Sovereign LORD.

A. The word pairs are 'heart' and 'spirit', clearly meaning the human spirit, affective vital emotional energy, morale, and physical stamina. It is the cognitive-affective reaction to news that is about to come. The 'spirit' here speaks of the person, of his moral fibre and fortitude, his patient endurance and spiritual and emotional collapse under pressure.

B. Whereas enemies of God in the historical books and prophetic writings, as well as God's people, all collapse in their faith under certain kinds of news and especially news from God, the strength that may be rebellious bravado, stubborn fortitude, unyielding 'we can make it' self-help philosophy is probably precisely the false faith that must be broken down through war and other events. If false refuges can be abandoned before the war breaks out, perhaps God will repent and the disaster will be averted.

C. Similarly, in Hebrews 12, the writer urges believers not to collapse under pressure to deny Christ or to slip back into their old religious ways.

D. Oddly enough, other Scriptures confront the human as

Enoch, as weak through the flesh, and it is precisely the Holy Spirit that enables people to be martyrs. Man's spirit may break, but with God's Spirit present and abundantly free to act there is empowering.

Spirit of Revelation (Ezek 11:5)

Ezek 11:5 Then the Spirit of the LORD came upon me, and he told me to say: This is what the LORD says: That is what you are saying, O house of Israel, but I know what is going through your mind.

The language and experience are similar to those in the Book of Judges. 'Come upon me' is not only skills, abilities, wisdom, a change of demeanor to gain respect and a physical prowess, but here the Spirit speaks as the messenger of Yahweh. Here the Spirit of Yahweh is using the quotation formula 'This is what the Lord says' to introduce a direct quotation of Yahweh. This is one of the most explicit texts speaking of the Spirit as executive-communicator of the Godhead.

The message includes the quote lead-in formula and shows God as aware of everything people are doing and especially saying and thinking. Since the Spirit knows man's spirit, all that man is discussing and contemplating is open before God. The Spirit

orders Ezekiel to speak. Ezekiel obeys. It is the precise wording of these clauses that are first revealed to Ezekiel and Ezekiel does a verbatim in repeating them to the people. The Spirit reveals to Ezekiel several times in this book what people are doing in secret. Here it is precisely what they are thinking.

Is there a hermeneutic for religious experience?

Several elements need to be examined in any account of a religious experience. (1). What history of key words, buzz words or formulae are used and how are they transformed in the present context? 'Spirit' belongs to creation stories. Here also there is chaos and God is flying in a chariot, but the power of the Spirit is moving the throne of God over the man-made chaos. (2). The Glory is like light, and this fits creation contexts as well. (3). The Spirit motivated, empowered, and enabled certain judges for their work. (4). But 'hand' (used 63 times in this book, and can also mean 'arm') is also used for transporting Ezekiel. First the hand comes on Ezekiel and then he is uplifted. (5). The Spirit does judge and officiates at punishment. He takes Ezekiel to a place where he can see a revelation and ask questions and have that revelation interpreted. The 'word' comes to Ezekiel, but this is not closely bound to the Spirit's work. God's word usually comes through angels or messengers. In one case this is the Spirit of God.

Bibliography

- L. C. Allen, *Ezekiel* (Waco: Word, 1986).
- Daniel I. Block, "The Prophet of the Spirit: The Use of רוח in the Book of Ezekiel", *JETS* 32 (1989) 27-49.
- , "Beyond the Grave: Ezekiel's Vision of Death and Afterlife", *Ibr* 2 (1992) 113-142.
- Malcolm Bull (ed.), *Apocalypse Theory and the Ends of the World* (Oxford: Blackwell, 1995).
- Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1989).
- Moshe Greenberg, *Ezekiel* (NY: Doubleday, 1986).
- Leonard J. Greenspoon, *The Origin of the Idea of Resurrection. Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1981).
- James L. Mays (ed.), *Harpers Bible Commentary* (San Francisco: Harper and Row, 1988).
- Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (San Francisco: Harper, 1996).
- R. E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary* (NJ: Prentice-Hall, 1990).
- Charles F. Pfeiffer (ed.), *The Wycliffe Bible Commentary* (Chicago: Moody, 1962).
- Charles B. Strozier, *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America* (Boston: Beacon Press, 1994).

作者小檔案：畢維廉 (William H. Bicksler)

美國 Brandeis University 哲學博士，主修舊約；目前為中華福音神學院專任教師，主授舊約；畢牧師亦是循理會資深宣教士，在台近四十年，能說流利之中文。

施洗約翰與「聖靈的洗」

許宏度著 李麗娟譯

施洗約翰並不認為「那將要來者」會將聖靈賜予以色列民。他所認為的是「大衛彌賽亞」將藉著「聖靈」的大能，如「火」一般的來潔淨和煉淨以色列。

在 1960 年，E. Best 留意到，當時大多數學者與解經家對施洗約翰的預言，皆持否定的觀點，認為施洗約翰並不像四福音中所記載的提到「聖靈的洗」（太三 11，可一 8，路三 16，約一 33）。² 然而 Best 卻對這個觀點存著不同的看法，他以為施洗約翰最初預言的「那將要來者」要用「風與火」為其子民施洗。³

往後十年間，這個學術觀點一直沒有什麼改變或演進。直到 1970 年，當 J. D. G. Dunn 綜合觀察相關立場之後，就此事他寫道：「現今對於約翰曾提及聖靈一事，大多數學者仍加以否認。」⁴ 他更進一步指出，當時學術界普遍的兩個觀點是：施洗約翰所預言的若不是「火」的洗，即是「風和火」的洗；但 Dunn 本人卻有另外不同的見解。他認為，約翰所預言的應當是「聖靈與火」的施洗。⁵

從 1970 年開始，相關的學術論證已逐漸趨向於 Dunn 的

見解。並且，現在有愈來愈多的解經家和學者認為，隸屬於 Q3:16（太三 11 // 路三 16）所記載施洗約翰的預言，基本上是可靠的。這些學者包括：W. D. Davies 和 D. C. Allison,⁶ J. Ernst,⁷ J. A. Fitzmyer,⁸ L. Goppelt,⁹ R. A. Guelich,¹⁰ I. H. Marshall,¹¹ R. P. Menzies,¹² J. Nolland,¹³ M. M. B. Turner,¹⁴ 以及 R. L. Webb.¹⁵

然而，並非所有的學者都傾向於 Dunn 的看法。W. B. Tatum 最近報導，Jesus Seminar 這個學術團體，對於施洗約翰的預言所提到的，究竟是「聖靈的洗」亦或是「聖靈與火的洗」，僅採用「有可能」（possible）的說法，而不使用較為肯定的「很可能」（probable）或「必定是」（certain）的字眼。¹⁶ 其實，我們能理解，為何這些學者對施洗約翰的預言，持有較懷疑的態度。因為將施洗約翰的「水洗」（水禮）與耶穌的「靈洗」連接起來，這種看法「實在過於明顯地反映了〔初代〕教會」，而非源自約翰本人的看法（參徒一 5，十一 16）。¹⁷

6 *The Gospel According to Saint Matthew* (Edinburgh: T & T Clark, 1988) 316-18.

7 *Johannes der Täufer* (Berlin: Walter de Gruyter, 1989) 305-8.

8 *The Gospel According to Luke (I-IX)* (New York: Doubleday, 1981) 473.

9 *Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981) 1.38-39.

10 *Mark 1-8:26* (Dallas: Word Books, 1989) 27-28.

11 "The Meaning of the Verb 'to Baptize'", *EvQ* 45 (1973) 136-37.

12 *The Development of Early Christian Pneumatology* (Sheffield: JSOT, 1991) 135-36.

13 *Luke 1-9:20* (Dallas: Word Books, 1989) 152-53.

14 *Power from On High* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 172-75.

15 *John the Baptizer and Prophet* (Sheffield: JSOT, 1991) 275.

16 *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar* (Sonoma: Polebridge, 1994), 130-31.

Jesus Seminar 衆學者投票的結果是 0.41。「有可能」（possible）的得票率為 0.2501-0.5000。

「很可能」（probable）的得票率為 0.5001-0.7500。「必定是」（certain）的得票率為 0.7501-1.0000。

17 *John the Baptist*, 130.

1 本文譯自 "John the Baptist and Spirit-Baptism," *EvQ* 71 (1999) 99-115. 本文所討論的核心是施洗約翰有關「那將要來者」的預言，而這個預言的其中一個版本（太三 11//路三 16）出現在學者們所謂的「Q 的傳統」裡。Q 是馬太福音和路加福音共有的一些經文，而這些經文沒有在馬可福音出現。有關 Q 的傳統，請參 J. S. Kloppenborg, *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance* (Sonoma: Polebridge, 1988); G. N. Stanton, "Q," in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. J. B. Green and S. McKnight (Downers Groves: IVP, 1992) 644-50; B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins* (London: Macmillan, 1924).

2 "Spirit-Baptism," *NovT* 4 (1960) 236.

3 "Spirit-Baptism," 240-42.

4 *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM, 1970) 8.

5 *Baptism*, 8-22. Dunn 在 1972 年的專文中有更深入的討論。參 Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism," *NovT* 14 (1972) 81-92.

本文將就約翰預言中有關「那將要來者」的洗，作較深入的探討，並且希望藉此機會，可以澄清學者種種有關 Q 3:16 所記載是否屬於施洗約翰之預言的疑惑。至於本文能否達到上述目標，則有待讀者的批評與指教。

約翰的預言所引起的兩個相關問題

在探討約翰的預言時，我們必須討論兩項相關的議題。首先，我們要探討施洗約翰最早所用的詞源與語彙。這是因為約翰的預言，在新約裡有兩種不盡相同的版本：一種版本說是用「聖靈」施洗（可一 8，約一 33，參徒一 5，十一 16）；另一種版本則說是用「聖靈與火」施洗（太三 11，路三 16）。到底約翰所說的施洗，是用「聖靈」（一個要素），還是用「聖靈與火」（兩個要素）？究竟哪一個是正確的？

其次，我們必須探究施洗約翰預言本身的意涵。即使路加認為神在五旬節賜下聖靈在門徒身上，正是應驗了約翰的預言（徒二 1-42，十一 15，參一 5，十一 16），我們也不可據此作出推論，以為施洗約翰自己也會同樣認為，五旬節所賜下的聖靈應驗了他當初的預言。畢竟，約翰說預言的時間是早在五旬節聖靈降臨之前。換言之，我們對此要提出一個重要的歷史性問題：到底約翰如何看待「那將要來者」施行的「洗」？

由於這兩個問題不但彼此互有關連，而且至終是密不可分的，因此接下來我們將一併討論此二問題。

約翰最初的預言

有關約翰的預言，其最初的詞彙及意涵，學術界有四種不同的主要立場。¹⁸ 其中兩項與「聖靈」無關（以下的 A 和 B 點）；另外兩項則與「聖靈」息息相關（以下的 C 和 D 點）。我們將依序探討這四種立場。

A. 用「火」施洗

這是一個相當盛行的論點。¹⁹ 此一論點的說法是，當時約翰傳講的是審判的信息，預言「那將要來者」將用「火的洗」施行審判。然而，因為初代教會於五旬節經歷了聖靈降臨（徒二 1-42），他們遂將約翰所應許的「火的洗」詮釋為「聖靈的洗」（參徒一 5，十一 16）。馬可福音一 8 呈現出了這樣的傳統，而 Q 傳統中「聖靈與火的洗」（太三 11 // 路三 16），則融合了約翰當初預言的「火的洗」及初代教會後來對其詮釋之「聖靈的洗」。

雖然這種論點相當吸引人且相當有道理，它卻面臨下列多項嚴重的困境：

¹⁸ 參 Best, "Spirit Baptism", 236-43; Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 81-83; Guelich, *Mark*, 27-28; Webb, *John the Baptizer*, 272-78.

¹⁹ 參 S. Brown, "'Water-Baptism' and 'Spirit-Baptism' in Luke-Acts", *ATR* 59 (1977) 136; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Blackwell, 1968) 111, 246; H. Fleddermann, "John and the Coming One (Matt 3:11-12//Luke 3:16-17)" in *Society of Biblical Literature 1984 Seminar Papers* (ed. K. H. Richards; Chico: Scholars Press, 1984) 381, 384; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (London: SPCK, 1948) 19; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (London: SCM, 1949) 41; S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zuerich: Theologischer Verlag, 1972) 368; V. Taylor, *The Gospel According to Mark* (London: Macmillan, 1952) 157.

1. 它並未解釋 Q 3:16 用詞的優先順序。依此論點的說法，我們將會期待 Q 3:16 說到一個用「火與聖靈」的洗，而不是一個用「聖靈與火」的洗。換言之，原先的要素（火）應當放置於前，然後才是初代教會對「火」的詮釋（聖靈）。²⁰

2. 路加顯然想區分約翰的預言（路三 16）和耶穌的應許（路廿四 49；徒一 4-8，十一 16）：前者不但提到「聖靈」，也提到「火」；而後者只提到「聖靈」。²¹ 假若路加對五旬節聖靈的降臨，單純詮釋為施洗約翰預言的應驗，而非耶穌應許的應驗，那麼他在使徒行傳一 5 以及十一 16 這些經文裡，就應該保留「火」這一個要素。並且他對那從天降下的舌頭的描繪（徒二 3），更應直接用「火的舌頭」（tongues of fire），而不應用「舌頭如火焰」（tongues as of fire）這樣的說法。

3. 其實，我們很難想像為何初代教會會將「火」的洗，詮釋為「聖靈」的洗。因為在舊約及猶太教的思想中，神在末世會將聖靈賜予祂的子民，這被視為一種祝福而非審判，²² 而這也正是初代教會的看法。²³ 換句話說，前述論點會使我們在思考推論上觸礁——約翰預言一個「火」一般「審

20 參賽四四 3；約三 5，七 38-39；啓四 5，五 6。

21 Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 84; Webb, *John the Baptizer*, 272; J. E. Yates, *The Spirit and the Kingdom* (London: SPCK, 1963) 4-5, 26.

22 參賽卅二 15，四四 3，結卅六 27，卅七 14，卅九 29，瑪二 28-29，亞十二 10，1QH 7:7, 9:32, 12:12, 13:18-19, 14:13, 25, 16:6-9, 12, m. Sota 9:15, b. 'Abod. Zar. 20b, Exod. Rab. 48, Deut. Rab. 6:14, Cant. Rab. 1:1, Lam. Rab. 2:4.

23 參太十 20，可十三 11，路十一 13，十二 12，廿四 49，約七 38-39，徒一 8，二 17-18，38，十一 15-16，羅八 2，15-16，林前六 11，林後三 3-8，17-18，加三 14，四 6，弗一 13-14，帖前四 8，來二 4，六 4，十 29，彼前一 11-12，約壹二 27，三 24，四 13。

判的洗」，卻不知怎地被闡釋成一個神在末世賜下「聖靈」的「祝福的洗」。

4. 誠如上述，若我們將施洗約翰描繪為一位僅宣講審判與毀滅的先知，在其信息與預言中不帶有一絲盼望與救恩的成分，這個描繪是令人難以置信的。²⁴ 因為這論點的最大問題在於，猶太人末世的盼望是救贖與復興，而非審判與毀滅。²⁵

5. 最後，我們應謹記，新約提到用聖靈施洗，以及用聖靈與火施洗，但從未單單提到用火施洗。誠如 Dunn 所述：「事實上，我們實在找不出任何一處僅提到用火施洗的經文；因此這種論點純粹只是一種假設。」²⁶

B. 用「風與火」施洗

這亦是一個頗為盛行的觀點。²⁷ 據此論述，約翰傳講一個審判的信息，並預言「那將要來者」將用「風與火」（ἐν πνεύματι καὶ πυρί）施洗或審判。Q 3:17（太三 12 // 路三 17）說到「那將要來者」要「揚淨他的場」，此經文明顯地傳達了「施洗」的意義：「風」將糠與麥子分開；麥子是要被收進穀倉中，而糠則是要被「火」燒盡。

由於初代教會五旬節的經歷（根據徒二 2-3，「風」和「火」都一同出現），施洗約翰那「風與火」的預言，後來

24 Guelich, *Mark*, 27.

25 參 Webb, *John the Baptizer*, 219-60.

26 Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 84.

27 參 C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London: SPCK, 1947) 126; R. Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist* (London: Methuen, 1931) 275-80; C. H. Kraeling, *John the Baptist* (London: Charles Scribner's Sons, 1951) 59-63; E. Schweizer, *TDNT*, 6.399.

被詮釋為「靈與火」的施洗（πνεῦμα 可以被譯為「風」，也可以被譯為「靈」）。²⁸ 至於「聖靈」的「聖」（holy）這個形容詞是後來加上去的，以便將聖靈與其他的靈區分。這就成了 Q 傳統所記載施洗約翰的預言：一個用「聖靈與火」的施洗。而馬可（或他所依據的傳統）在馬可福音一 8 省略「與火」二字，是因為他想強調約翰信息中救贖的部分，而非毀滅的部分。

以目前我們所討論的兩種立場來說，此論點無疑較具可信度。第一種論點純粹只是一種假設，但第二種論點至少有一些抄本可以作為依據（有些抄本在路三 16 沒有 ἀγιω 而只有 ἐν πνεύματι καὶ πυρί）。²⁹ 可惜的是，這些抄本所提供的證據過於薄弱，並不具備令人信服的份量。³⁰

除了最後一點，這個論點亦有下列問題尚待解決：

1. 假如在 Q 3:16 裡，約翰真的預言神的子民將經歷一個「風」與「火」的洗，那麼在往後的經文裡（Q 3:17），我們會預期可以找到一個有關揚淨的「風」，與一個有關毀滅的「火」作對應。³¹ 但在 Q 3:17 裡，作者並沒有直接提到「風」，讀者必須自行補足這極具關鍵的環結。

2. 如果在 Q 3:16 裡，約翰真的預言神的子民（「你

28 第三種可能是將 πνεῦμα 譯為「氣息」。採這種立場的有 Kraeling, *John the Baptist*, 61-63, 114-15, 117. 施洗約翰的預言因而被理解為，「那將要來者」將用「火的氣息」來毀壞邪惡的人（參賽十一 4；帖後二 8；啓十一 5）。這種立場至少要面對兩個問題。第一，有 ἐν πνεύματι καὶ πυρί 這片語的抄本太少，導致這論點的可能性也因此相對變得薄弱；第二，就如第一和第二兩個論點，這種詮釋主要是把施洗約翰視為傳講毀滅和惡運的先知。

29 Barrett (*Holy Spirit*, 126) 和 Best ("Spirit-Baptism", 240 n.4) 兩人都提到抄本 63, 64, Tertullian, Augustine, 和 Clement of Alexandria。

30 Fitzmyer, *Luke*, 473; Menzies, *Pneumatology*, 141 n.1. 甚至支持這種解釋的學者都承認，抄本的證據不是「太弱」（Barrett, *Holy Spirit*, 126），就是「太少」（Best, "Spirit-Baptism", 240 n.4）。

31 Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 88; Webb, *John the Baptizer*, 276.

們」）將經歷一個兼具「風」和「火」的洗，我們會預期在接下來的經文裡（Q 3:17），麥子與糠都會承受「風」和「火」的洗。事實上，我們卻發現，只有糠才經歷「風」和「火」的洗。難怪有些學者很難認同並信服 Q 3:16 和 Q 3:17 這兩段經文所講的是完全相同的一件事。³²

3. 誠如第一個論點，第二個論點在此會碰上同樣的概念上的困難：約翰那火的審判（一個風與火的洗）的預言，不知怎地因著初代教會在五旬節所發生的事，而被闡釋成一個兼具祝福（聖靈）和審判（火）的預言。然而從初代教會並未把五旬節事件看成是一個「審判」或「祝福與審判」的洗來看，這項推論實在令人難以相信。

4. 再且，就如第一個論點所言，若僅將約翰視為一位「地獄及硫磺之火的宣講者」，³³ 這個看法並不合理；依照這個看法，約翰竟是應許那些回應他宣講的百姓一個充滿報復與毀滅的洗。因此相較之下，比較合理的解釋應該是，「約翰在他的聽眾面前所宣告的，是一個既非只有毀滅，亦非只有恩典，而是兩者兼而有之的洗禮。」³⁴

C. 用「聖靈」施洗

這個論點不如前兩個來的普遍。³⁵ 持此立場的人辯稱，

32 參 Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 88; Marshall, *Luke*, 147.

33 Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 85. 參 Fitzmyer, *Luke*, 474; Marshall, *Luke*, 147; Nolland, *Luke*, 152.

34 Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 86.

35 參 E. E. Ellis, *The Gospel of Luke* (London: Oliphants, Marshall, Morgan, & Scott, 1974) 90; J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (2 vols.; New York: Doubleday, 1991-94) 2.35-39; W. R. Schoemaker, "The Use of Ruah in the Old Testament, and of Pneuma in the New Testament", *JBL* 23 (1904) 53 n.53.

馬可福音一 8 所記載的（用聖靈施洗）才是施洗約翰原本的預言，因它比 Q 3:16 所記載的（用聖靈與火施洗）起源更早。從使徒行傳一 5，二 3 和二 19 等經文看來，我們可以了解 Q 3:16 所記載的是源自於「基督教因為五旬節的經歷所流傳下來的詮釋（a Christian peshering to the Pentecost fulfillment）」。³⁶

然而，這樣的論述仍有下列諸多疑點：

1. 誠如前言（參論點二「用火施洗」的第二點），路加顯然區分了施洗約翰的預言（路三 16：「聖靈」與「火」二者）和耶穌的應許（路廿四 49；徒一 4-8，十一 16：僅提到「聖靈」）。路加之所以沒有在使徒行傳一 5 和十一 16 保留「火」這個要素，很顯然是要提示我們，他並不以為五旬節純然是路加福音三 16 所記載的，約翰那「聖靈與火的洗」之預言的應驗。

2. 既然馬可福音一 8 的記載與初代教會在五旬節的經歷全然相仿（參徒一 5，十一 16），那麼，為什麼初代教會在 Q 3:16 中於「聖靈」之後，再增添「與火」的詞彙呢？³⁷ 而當我們再從約翰的信息來看，我們將更懷疑這個論點，因為「火」代表「審判」而非「祝福」（參 Q 3:9，17）。³⁸ 因此，比較可能的是，為要加強約翰預言中有關救恩的部分，馬可（或他所採用的傳統）縮短了 Q 傳統中較完整的記載。

3. 我們若認為，約翰是傳講祝福與審判的先知，我們將

³⁶ Ellis, *Luke*, 90.

³⁷ Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 85.

³⁸ Menzies, *Pneumatology*, 135; Webb, *John the Baptizer*, 273.

會期待他所預言的洗包含了祝福與審判，而非只有祝福或只有審判。果真如此，我們就不能單單期望約翰的預言只限於「聖靈」，而未提及「火」。換言之，Q 傳統中「聖靈與火的洗」（兼具拯救和毀滅），比馬可傳統中「聖靈的洗」（主要是救恩），更能符合施洗約翰的信息。

D. 用「聖靈與火」施洗

這又是一個較廣為學者所接受的論點。³⁹ 持此項論點的學者辯稱，Q 3:16（「聖靈與火」的洗）才是施洗約翰原初的預言，因它比馬可福音一 8（「聖靈」的洗）起源更早。而馬可和約翰皆省略了「火」的記載，因為他們都想強調約翰預言中有關救恩的部分。⁴⁰

綜觀上述四項論點，第四項的辯證最令人信服。它與其他三者不同的是，此項論述較能顧及一個事實，就是施洗約翰不是一個只傳「審判」或只傳「祝福」的先知；他所傳那將來的洗，既包含了「審判」，又包括了「祝福」。⁴¹ 因此，Dunn 寫道：「Q 傳統與其猶太背景是如此吻合，其所描述的那將要來者與基督教所描述的耶穌是如此之不同；因

³⁹ 除了在引言所提到的一些學者之外，參 G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Exeter: Paternoster, 1962) 36-37; A. G. Patzia, "Did John the Baptist Preach a Baptism of Fire and the Holy Spirit?", *EvQ* 40 (1968) 27; C. H. Scobie, *John the Baptist* (Philadelphia: Fortress, 1964) 70.

⁴⁰ R. E. Brown, *The Gospel According to John (I-XII)* (New York: Doubleday, 1966) 57; Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 85; Ernst, *Johannes der Täufer*, 15-16; Guelich, *Mark*, 17, 26; Menzies, *Pneumatology*, 135, 141; G. T. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition* (New York: Paulist, 1976) 239; Scobie, *John the Baptist*, 70, 73 n.1.

⁴¹ Davies and Allison, *Matthew*, 317; Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 86; Ernst, *Johannes der Täufer*, 305-8; Fitzmyer, *Luke*, 474; Guelich, *Mark*, 28; Menzies, *Pneumatology*, 139, 144; Nolland, *Luke*, 153, 155; Scobie, *John the Baptist*, 67-73; J. E. Taylor, *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997) 140-41, 143; Webb, *John the Baptizer*, 292-95, 304-5.

此你簡直無法否認 Q 傳統那堅固無法動搖的可靠性。」⁴²
換句話說，Q 傳統不可能被後來的基督徒篡改過。

但無可否認的，這立場仍有可議之處。Best 曾對此立場提出三點反駁：⁴³

1. 根據使徒行傳十九 2 ('Αλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν)，施洗約翰的門徒不曾聽過任何有關聖靈的事；果真如此，那麼約翰就不可能預言在未來會有一個「聖靈和火」的施洗。

2. 舊約與猶太教所期望的聖靈是一個末世的恩賜，這恩賜是由神親自賜下，而不是由彌賽亞這個人所賜下。誠然，十二先祖遺訓裡的兩段記載是個例外 (T. Levi 18:6-8 ; T. Jud. 24:2-3)，但這兩段經文很可能被後來的基督徒篡改過。施洗約翰不太可能把聖靈這恩賜與彌賽亞這個人連接在一起；這樣的聯結應該歸因於初代教會在五旬節的經歷。

3. 施洗約翰傳講末世審判，並且預言一位彌賽亞將要用火一般的審判來潔淨以色列。火的施洗 (審判) 顯然與這項信息相互配合，但是聖靈的施洗 (祝福) 卻與之並無任何關連。無論如何，這兩個相對的施洗是如何被連接在一起的，實在令人難以明白。尤其是因為昆蘭古卷並未提供任何類似 Q 3:16 裡「聖靈與火的洗」的記載。昆蘭古卷的論述是有關「個人」受聖靈的潔淨，並非「群體」受到聖靈的審判。

42 Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 85.

43 Best, "Spirit-Baptism", 236-37. 持同樣反對觀點的有 Guelich, *Mark*, 28; Tatum, *John the Baptist*, 130-31; Webb, *John the Baptizer*, 273-75. Tatum 認為「聖靈的洗」只有兩個獨立的傳統 (可一 8, Q 3:16)，但這似乎忽略了約一 33，那裡也是一個獨立的傳統 (Brown, *John*, 65-66)。

回應 Best 的三點反駁

A. 回應 Best 的第一點反駁

在 Best 的三點反駁中，第一點最為薄弱。因為有關聖靈的記載，在舊約及猶太思想 (尤其是昆蘭古卷) 裡皆出現過；若有人強說施洗約翰的門徒對聖靈毫無所悉，實在不合情理。⁴⁴ 比較合理的解釋是，路加在此是指出約翰的門徒尚未聽到有關聖靈在五旬節已經降臨的事。⁴⁵ 類似使徒行傳十九 2 立場的經文在約翰福音七 39 (οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα) 可以找到；這兩段經文都說人要先相信耶穌，然後才能領受聖靈。⁴⁶

B. 回應 Best 的第二點反駁

Best 的第二點反駁會引發一個基本問題：「聖靈的洗」是否意味著聖靈是由彌賽亞這個人所賜下？在此事上，學者各持不同的意見。雖然有些學者認為，聖靈的洗是指彌賽亞賜下聖靈；⁴⁷ 但另一些學者則認為，它是指聖靈是類似水和

44 Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 87; Ernst, *Johannes der Täufer*, 306-7; Webb, *John the Baptizer*, 273.

45 Ernst, *Johannes der Täufer*, 306-7; Marshall, *Luke*, 147; Scobie, *John the Baptist*, 73 n.1; Webb, *John the Baptizer*, 273-74.

46 F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990) 406; Webb, *John the Baptizer*, 274 n.33.

47 參 C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966) 50, 53; Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 86-92; W. L. Lane, *The Gospel According to Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) 52; F. Lang, *TDNT*, 6.943; Meier, *Jew*, 39-40; Patzia, "John the Baptist", 27; Scobie, *John the Baptist*, 71-73. Webb (*John the Baptizer*, 276-77, 292-94, 304-5)

火一般的潔淨媒介。⁴⁸

Dunn 是前述論點較具代表性的人物。⁴⁹ 雖然他一方面同意 Best 的看法，認為十二先祖遺訓裡的記載（T. Levi 18:6-8, T. Jud. 24:2-3）很可能是基督教而非猶太教的觀念，⁵⁰ 但另一方面，他亦拿出一些昆蘭古卷的經文來反駁 Best（1QIsa 52:14-15, 1QH 16:12, 1QS 4:21, CD 2:12）：「有可能……古卷所屬的群體盼望一位彌賽亞的來臨，而這位彌賽亞因為自己被神的靈所膏，故能將神的靈賜予祂的子民。」⁵¹ 雖然如此，對於彌賽亞能否賜下聖靈，Dunn 以為上述的資料並不足以作出決定性的論證。因此他回溯到施洗約翰這位具創意的先知身上，並依此作出結論，認為將「一個末世的聖靈澆灌」與「一位受聖靈膏抹的彌賽亞」這兩項思想融合起來的，正是約翰本人的創意。⁵²

然而，Dunn 的立場卻有下列幾項疑點：⁵³

1. 1QIsa 52:15（「他為自己的緣故，將要澆灑列邦」）既沒有清楚說明彌賽亞要用何種方式潔淨列邦，更沒有提到

認為「那將要來者」將賜下聖潔的心或靈（而非聖靈）在義人身上。對 Webb 的看法有所批評的有 Turner (*Power*, 178 n.28)。

48 參 Beasley-Murray, *Baptism*, 37; Davies and Allison, *Matthew*, 317 n.48; Guelich, *Mark*, 25; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) 247; J. Lambrecht, "John the Baptist and Jesus in Mark 1.1-15: Markan Redaction of Q?", *NTS* 38 (1992) 374; Marshall, "to Baptize", 139; Menzies, *Pneumatology*, 140; Nolland, *Luke*, 153; Yates, "The Form of Mark I. 8B", *NTS* 4 (1958) 335-37; 同前, *Spirit and Kingdom*, 11-17, 29, 43.

49 亦參 Nolland, *Luke*, 152; Webb, *John the Baptizer*, 233-34, 274.

50 Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 88-89. 亦參 M. de Jonge, "Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs", *NovT* 4 (1960) 204-7; Menzies, *Pneumatology*, 68 n.1, 136 n.4.

51 Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 91.

52 "Spirit-and-Fire Baptism", 91-92.

53 Turner, "The Spirit of Christ and Christology" in *Christ the Lord* (ed. H. H. Rowden; Leicester: IVP, 1982) 182-83; 同前, "The Spirit of Christ and 'Divine' Christology" in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ* (ed. J. B. Green and M. Turner; Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 419-20.

那位彌賽亞將要用「聖靈」來澆灑列國。⁵⁴

2. 1QH 16:12 實在不能用來支持 1QIsa 52:15 有關施洗的詮釋。在此，「聖靈」可能是神施行潔淨的代理者（agent），也可能是神施行潔淨的媒介（means）。但無論是哪一種，1QH 16:12 都沒有提到彌賽亞將賜下聖靈在其他人身上。⁵⁵

3. 1QS 4:21b 亦不能用來支持 1QIsa 52:15 有關施洗的詮釋。一方面，在這段經文裡，施行澆灑或潔淨的是「神」而不是「彌賽亞」。另一方面，神所澆灑的很可能是一個真理的「靈」（指人性格上的改變），而不是聖靈（參詩五一 10, 12；結十一 19, 十八 31, 卅六 26；以斯拉四書六 26；禧年書一 20-23）。⁵⁶

4. CD 2:12（「祂〔神〕藉著祂所膏抹的眾人〔舊約先知〕，使他們得以認識祂的聖靈」）也不支持「聖靈被傳給他人〔賜下〕的想法」。⁵⁷ 比較可能的是，這段經文表達另一個事實，就是在以色列整個歷史中，透過先知口裡所說的話，神的子民可以聽見聖靈的聲音（參尼九 30；何九 7；亞七 12；1QS 8:14-16）。⁵⁸ 換言之，CD 2:12 所討論的是關乎神啓示以色列民的事，而非敘述有關神賜下聖靈的事。⁵⁹

54 Turner, "Christology", 182.

55 1QH 一貫地說到，是神而不是彌賽亞將賜下聖靈（7:7, 14:13, 16:9, 17:26）。

56 Menzies, *Pneumatology*, 78-83; J. Pryke, "'Spirit' and 'Flesh' in the Qumran Documents and some New Testament Texts", *RQ* 5 (1965) 345, 350-51; A. E. Sekki, *The Meaning of Ruah at Qumran* (Atlanta: Scholars Press, 1989) 208-9, 226; M. Treves, "The Two Spirits of the Rule of the Community", *RQ* 3 (1961) 449-50; P. Wernberg-Moller, "A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community", *RQ* 3 (1961) 422-24, 439-41.

57 Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 91.

58 Hill, *Greek Words*, 247 n.1; Pryke, "Spirit and Flesh", 346; Sekki, *Meaning of Ruah*, 80; Turner, "Christology", 182.

59 參撒十四 12, 十六 3, 詩十六 11, 五一 6, 一〇三 7, 箴一 23, 賽四十 13-14, 耶十六 21,

5. 雖然我們不能忽略施洗約翰的創意，我們卻必須承認一項事實——對於施洗約翰，我們所知確實不多。⁶⁰ 但比這更重要的是，我們絕不能忽略源自耶穌的創意，並且我們還必須面對一件事——初代基督教一致將「聖靈的應許」及「聖靈的賜下」這兩件事歸功於耶穌。⁶¹

如此看來，施洗約翰很可能預言說，聖靈是「那將要來者」用以潔淨以色列民的媒介或代理者。而許多學者也經常引述一些經文用來支持此項詮釋（賽四 4，結卅六 25-27，1QH 16:12，1QS 3:7-9 及 4:20-21）。不過，在把持這項詮釋的同時，我們也必須謹慎考量下列幾點：

1. 以賽亞書四 4（「主以公義的靈和焚燒的靈，將錫安女子的污穢洗去……」）裡所說的「靈」很可能不是「聖靈」。⁶² 例如：他爾根（Targum）將以賽亞書四 4 中那將錫安女子的污穢洗淨公義和焚燒的「靈」（spirit），翻譯為公義和滅絕的「命令」（command）。

2. 至於在以西結書卅六 25-27 裡所提到的聖靈，是否就是神在末世要用來潔淨人的媒介或代理者，仍有討論的餘地。這段經文說的是，神自己將潔淨以色列（卅六 25），並

結卅九 7，哈三 2。

60 J. Reumann, "The Quest for the Historical Baptist" in *Understanding the Sacred Text* (ed. J. Reumann; Valley Forge; Judson Press, 1972) 194. Turner (*Power*, 179-80) 反駁 Dunn 說：「一位被賦予聖靈的彌賽亞與一位可以將聖靈賦予他人的彌賽亞，這兩者之間不只是差了一小步，而是差了一個鴻溝」。

61 參路廿四 49，約七 37-39，十四 26，十五 26，十六 7，廿 22，徒二 33，約壹二 20，另參約四 10-14，六 63，徒一 4-5，十一 16，十六 7，羅八 9，加四 6，腓一 19，彼前一 11，啓三 1，五 6。

62 G. W. H. Lampe, "The Holy Spirit in the Writings of St. Luke" in *Studies in the Gospels* (ed. D. E. Nineham; Oxford: Blackwell, 1955) 162. 亦參 Beasley-Murray, *Baptism*, 37; Davies and Allison, *Matthew*, 317; Dunn, *Baptism*, 12; Marshall, *Luke*, 147; Nolland, *Luke*, 153.

賜予他們一個新心和新靈（卅六 26）；祂並要將祂的「靈」放在他們裡面（卅六 27）。在猶太拉比的傳統思想中，這一段經文通常是透過約珥書二 28-29 裡「啓示的靈」來理解的。換言之，神在末世要賜下來的，不是「潔淨」而是「啓示」的「靈」。⁶³

3. 1QS 3:7-9 和 4:20-21 是否是指聖靈說的，也值得懷疑。正如我們剛才所見，比較可能的是，這些昆蘭文獻所講論的是一個聖潔的「靈」（指人的性格，類似結卅六 26 所講論的新「心」和新「靈」），而不是神自己的「聖靈」。

即使在這些參考經文中，真有一些經文如 1QH 16:12，講到「聖靈」是媒介或代理者，我們仍須面對 Best 的第三點反駁——昆蘭文獻（論及一個「潔淨個人」的聖靈）是不能與約翰的預言（論及一位用火一般的審判來「潔淨以色列」的彌賽亞）相提並論的。現在，就讓我們來討論 Best 的這點反駁。

C. 回應 Best 的第三點反駁

此反駁所引發的問題，攸關施洗約翰預言中「那將要來者」所要施行的是「一個」洗（兼具「聖靈與火」的施洗），還是「兩個」洗（一個用「聖靈」祝福的洗，一個用「火」毀滅的洗）。在此，學者們的意見相當分歧。有些學者辯稱約翰心裡所想的是「一個」洗，⁶⁴ 另外一些學者則

63 Menzies, *Pneumatology*, 104-8; Turner, *Power*, 130-31.

64 參 E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1968) 662; Davies and Allison, *Matthew*, 317; Dunn, *Baptism*, 11-14; 同前, "Spirit-and-Fire Baptism", 84, 86; Fitzmyer, *Luke*, 473-74; Marshall, *Luke*, 146-48; Nolland, *Luke*, 153, 155; Menzies, *Pneumatology*, 139 n.3; Turner, *Power*, 185.

辯稱他所想的是「兩個」洗。⁶⁵ 在這兩種論述中，前者（「一個」單一的洗）比後者（「兩個」相對不同的洗）更有可能：

1. Q 傳統只用一個介詞 (ἐν) 將「聖靈」與「火」這兩個名詞連接在一起。⁶⁶ 雖然這不是一個決定性的論證，⁶⁷ 但很明顯的是，如果 Q 傳統認為「那將要來者」所要實施的是兩個相對不同的洗，那麼在名詞和名詞之間的結構上，它可以採取更清晰的方法來表達（亦即，它可以重覆使用 ἐν）。

2. Q 3:16 談到的是單一的群體（「你們」），⁶⁸ 而這群體將經歷「那將要來者」所施行的「聖靈與火」的洗。雖然這群體可能由兩組不同的人所組成，但接下來的論證使這個觀點很難站得住腳。

3. Q 3:16 所要比較的，不是「那將要來者」所要施行的「兩個」洗，而是施洗約翰用「水」的洗與「那將要來者」用「聖靈與火」的洗。如果說，施洗約翰將自己的洗禮與「那將要來者」的洗禮，先行作一對比，然後又將「那將要來者」施行的「聖靈」的洗和「火」的洗，再作另一項對比的話，那麼，他的預言會因此顯得過分複雜難懂了。

如果我們決定約翰僅預言單一而非兩個相對的「聖靈與火」的洗，我們仍須面對 Best 在反駁中所提出的問題：「聖靈」（通常被解釋為「祝福」）與「火」（通常被解釋為

「毀滅」）這兩個截然不同的夥伴，是怎麼會出現在一起的。其實，這兩者的聯合並不如表面所呈現的那般希奇荒誕。過去的學術討論比較忽略「神」與「火」在猶太思想中的關係。這裡我們應該注意到兩方面：（a）「神」被敘述為「烈火」（申四 24，九 3；賽卅三 14）；⁶⁹（b）「火」通常被用來象徵「神」那勢不可擋的顯現。譬如：神在燃燒的荊棘中與摩西會面（出三 2），以色列在西乃山上經歷神的降臨（出十九 18），以及以西結在巴比倫看見神的異象（結一 27，八 2）。⁷⁰ 因此，「在舊約中，幾乎所有神的顯現，都是用火來表達耶和華那不可侵犯的、神聖又極度輝煌的榮耀」。⁷¹

在此，我們要特別注意，在「神」與「火」的關係中，「火」代表的不僅是神的審判，⁷² 也是神的保護和潔淨。⁷³ 在申命記九 3，神被描述為烈火，祂要在百姓的前頭行走，替他們殲滅敵人。⁷⁴ 在撒迦利亞書二 5，神應許要成為圍繞

69 亦參出廿四 17，民十一 1，撒下廿二 9，詩十八 8，六八 2，九七 3-5，賽十 17，廿九 6，卅 27-33，耶廿三 29，彌一 4；Judith 16:15，來十二 29。

70 亦參創十五 17，出十三 21-22，四十 34-38，利九 23-24，民十四 14，申四 11-12，15，33，五 22，24，26，士十三 20，撒下廿二 13，王上十八 38，代上廿一 26，代下七 1，詩十八 8，12，五十 3，九七 3-5，但七 9-10，亞二 5，瑪三 1-2，1 Enoch 1:3-6，14:18-22，71:1-10，Pseudo-Philo 11:5，14，Ezekiel the Tragedian 90-103，另參徒七 30，來十二 18-19，啓一 14-16，二 18，四 5，十九 12。

71 Lang, *TDNT*, 6.935. 亦參 J. K. Kuntz, *The Self-revelation of God* (Philadelphia: Westminster, 1967) 34-35, 198, 208, 211; M. E. Stone, "The Question of the Messiah in 4 Ezra" in *Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (ed. J. Neusner, W. S. Green, and E. S. Frerichs; Cambridge: Cambridge University Press, 1987) 213.

72 參創十九 24，出九 24，利十 2，民十一 1，申四 23-24，詩七九 5，八九 46，賽卅三 14，耶四 4，十一 15，結十五 6-7，廿二 21，31，何八 14，摩一 4，二 5，彌一 4，鴻一 6，番一 18，三 8，1 Enoch 48:9，54:1，6，91:9，100:9，102:1，2 Enoch 10:2，1QH 3:25-26，17:13，1QS 2:8，4:13，2 Apoc. Bar. 44:15，48:39，4 Ezra 7:38，13:10-11，Jub. 9:15，16:5，36:10，Pss. Sol. 15:4，Sib. Or. 2:196-205，252-55，283-307，3:46-62。

73 Beasley-Murray, *Baptism*, 38; Dunn, *Baptism*, 12; Lang, *TDNT*, 6.937; Nolland, *Luke*, 153.

74 亦參詩六八 1-2，賽十 16-17，廿九 5-8，卅 27-33，結卅八 22，卅九 6。

65 參 Brown, *John*, 57; Ernst, *Johannes der Täufer*, 305-8; Guelich, *Mark*, 28; F. Lang, *TDNT*, 6.943; Scobie, *John the Baptist*, 67-73; Taylor, *Immerser*, 139, 142; Webb, *John the Baptizer*, 290-5, 304-5.

66 Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 84.

67 Menzies, *Pneumatology*, 139 n.3; Webb, *John the Baptizer*, 289-95.

68 Davies and Allison, *Matthew*, 317 n.48; Dunn, *Baptism*, 11; 同前, "Spirit-and-Fire Baptism", 84; Fitzmyer, *Luke*, 473; Meier, *Jew*, 37.

耶路撒冷的火牆，以保護祂的百姓。⁷⁵ 在瑪拉基書三 1-3，神指出有一天祂要像煉金之人的火，來潔淨和煉淨祂的子民，使其如同金和銀一樣。⁷⁶ 當我們瞭解「神」與「火」在猶太思想中密切的關係後，對於「聖靈」與「火」在 Q 3:16 裡的聯結，我們就不會感到太訝異了。Q 傳統所呈現的不同是，「神的靈」取代了舊約裡「神」的位置，被描繪成一個潔淨和毀滅的「火」。⁷⁷

從這個角度來看，我們就能明白為什麼約翰在他的預言裡，會將他所要施行的「水的洗」與「那將要來者」所施行的「聖靈與火的洗」作一明顯的比較。⁷⁸ 約翰所要表達的是：他自己所施行的「水的洗」，只具有有限的潔淨和煉淨功能；但「那將要來者」所要施行的「聖靈與火的洗」，卻具有終極的潔淨和煉淨功能。⁷⁹ 無疑的，「那將要來者」的能力確實是比施洗約翰的更大（可一 8；太三 11 // 路三 16）。

施洗約翰所期待的人物

然而，在猶太思想中，究竟哪一位末世人物才是施洗約

75 亦參王下一 9-15，六 17，詩十八 8，啓十一 5，廿 9，4 Ezra 13:10-11，the Lives of the Prophets 21:2, 12.

76 亦參民卅一 23，詩六六 10，箴十七 3，賽一 25，四 4，六 6-7，四八 10，耶六 27-30，九 7，結廿二 17-22，亞十三 9，瑪四 1-3，Wis 3:5-6，Sir 2:1-6，林前三 12-15，彼前一 6-7，Josephus Ant. 20:166，J. W. 6:110。

77 從 Q 3:16 的角度，這種相連比以利亞和火的相連（王下一 9-12，二 11，Sir 48:1-9，the Lives of the Prophets 21:2, 12, 15）合理。後者的相連，參 J. A. T. Robinson, "Elijah, John and Jesus" in *Twelve New Testament Studies* (Naperville: Alec R. Allenson, 1962) 30-31.

78 施洗約翰有可能在引用民卅一 23。在這段經文裡，「水」和「火」是潔淨和煉淨的媒介。而兩者之間，「火」是更有力的潔淨和煉淨媒介。

79 Turner, *Power*, 183.

翰心中所想，口中所預言的「那將要來者」呢？R. L. Webb 針對此一問題作了廣泛的探討，並摘要列出五項特質：

(1) 他的任務包括了審判與復興；(2) 他即將來臨；(3) 他的能力浩大；(4) 他要用聖靈與火施洗；(5) 他的審判與復興可以用「揚淨場」的比喻來描繪。⁸⁰

在審視過舊約及第二聖殿的猶太文學 (Second Temple Jewish literature) 中多位末世人物之後，Webb 總結說，若依施洗約翰所描述的來作判斷，最貼切的無過於耶和華本身；而其他的末世人物，包括：大衛彌賽亞 (Davidic Messiah)，亞倫彌賽亞 (Aaronic Messiah)，天使長米迦勒 (angelic prince Michael) 或麥基洗德 (Melchizedek)，但以理書及以諾壹書中的人子 (Son of Man)，及再來的以利亞 (Elijah-redivivus)，都不能與祂相提並論。⁸¹

然而，Webb 卻否定這個觀點，他認為施洗約翰所期待的「那將要來者」不可能是耶和華。他辯稱，在施洗約翰的陳述中，清楚提示了「那將要來者」是耶和華的代表，而非耶和華自己；這些提示包括：約翰曾說，他不及「那將要來者」有能力，他也不配替「那將要來者」解鞋帶。⁸² 可惜的是，Webb 並沒有在其他的末世人物中，再對這位耶和華的代表，作一明確的指認。他認為，要確實地辨認施洗約翰所期待的人物，是不可能的。他說：「約翰所提供的那些線索，並不能讓我們確實地辨認，究竟哪一位末世人物才是約

80 *John the Baptizer*, 221.

81 *John the Baptizer*, 222-27, 259, 283.

82 *John the Baptizer*, 284-87.

翰所期待的人物」。⁸³

從上面我們對「聖靈與火的洗」的詮釋看來，Webb 的結論顯然有點過於悲觀。Webb 主要的問題在於，他深信「那將要來者」將要賜下一個聖潔的靈（聖潔的性格）在悔改的猶太人身上。⁸⁴ 但是，就如我們前面所論證過的，Q 3:16 所說的不是如此，而是「那將要來者」要用聖靈與火來潔淨神的百姓。

如果我們上述討論的方向是正確的話，那麼最符合施洗約翰所預言的「那將要來者」，應該就是「大衛彌賽亞」了：⁸⁵

1. 在猶太思想中有一眾所周知的傳統，就是「大衛彌賽亞」將被賦予聖靈，好叫他能執行公義和審判（賽十一 1-5；諾壹四九 3，⁸⁶ 六二 2；1QSb 5:25；4Q161 frs. 8-10；所羅門詩篇十七 37，十八 7）。⁸⁷ 這「大衛彌賽亞」的傳統與我

們對 Q 3:16 裡「那將要來者」的理解是吻合的。

2. 更何況，在此傳統中，我們發現一些相關經文，敘及有關「大衛彌賽亞」要來潔淨以色列，並煉淨耶路撒冷的信息（所羅門詩篇十七 22、30、45，十八 5，參諾壹四六 1-8，四八 1-五十五，六二 1-六三 12，1QSb 5:24-29，4Q161 frs. 8-10，巴錄二書卅九 1-四十 4；以斯拉四書十二 31-35，十三 21-50）。⁸⁸ 特別是所羅門詩篇的兩段經文，清楚顯示與 Q 3:16 有相似之處——所期待的人物不僅將被賦予聖靈，而且他們也被視為是耶和華的代表，將會代祂潔淨和煉淨以色列。

3. 最後，在此傳統中，我們亦發現有一些相關經文將「大衛彌賽亞」與描述神顯現時帶毀滅性的「烈火」作相互連結（諾壹五二 4-6；⁸⁹ 以斯拉四書十三 10-11）。⁹⁰ 在前段經文裡，彌賽亞或那被揀選者（the elect one）將像「烈火」般顯現，並且沒有任何人、事或物能夠抵擋他那可畏的顯現。而在後段經文裡，述及一位從海上來的人（極可能是指以斯拉四書十二 31-33 所提到的「大衛彌賽亞」），⁹¹ 他並沒有與他的仇敵糾纏，相反地，他從遠處即用「烈火」滅

83 John the Baptizer, 286. 亦參 Goppelt, *Theology*, 1.38; Meier, *Jew*, 35, 40; Scobie, *John the Baptist*, 78-79. Taylor (*Immerser*, 145-46, 153-54) 提議以利亞。

84 John the Baptizer, 274, 283, 289-95, 304-5.

85 參 Davies and Allison, *Matthew*, 314; Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", 89-92; Manson, *Sayings*, 41; Menzies, *Pneumatology*, 70-73, 140; Turner, "Divine Christology", 419-20; 同前, *Power*, 185-87.

86 對於以諾書所提的「被揀選者」是否就是「大衛彌賽亞」有相當大的疑問。但是，在這「被揀選者」身上確實有大衛和彌賽亞的特質（參詩二 2，賽十一 1-5）。參 G. W. E. Nickelsburg, "Salvation without and with a Messiah: Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch" in *Judaism and Their Messiahs*, 58-65.

87 雖然在文字資料上，對於「大衛彌賽亞」並沒有許多清楚的證據（主要在以諾書，巴錄二書，以斯拉四書，死海古卷，所羅門詩篇）。但是，我們不能忽略在耶穌時代之前後民間的彌賽亞運動（popular messianic movements），這些可以在約瑟夫的著作中找到（Ant. 17: 271-85, 18:4-10, 23-25, J.W. 2:55-56, 433-34, 652-54, 4:503-13, 另參徒五 36-37，廿一 38）。參 Dunn, "Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History" in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (ed. J. H. Charlesworth; Minneapolis: Fortress, 1992) 367; C. A. Evans, *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1992) 242-48; W. J. Heard, "Revolutionary Movements" in *Dictionary of Jesus and the Gospels* (ed. J. B. Green, S. McKnight, and I. H. Marshall; Leicester: IVP, 1992) 689-92; R. A. Horsley and J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus* (San Francisco: Harper & Row, 1985) 88-134; B. Witherington, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress,

1990) 81-96; N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992) 167-214, 307-20.

88 G. L. Davenport, "The 'Anointed of the Lord' in Psalms of Solomon 17" in *Ideal Figures in Ancient Judaism* (ed. J. J. Collins and G. W. E. Nickelsburg; Chico: Scholars Press, 1980) 72-75, 81-82; Menzies, *Pneumatology*, 140; Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (London: SCM, 1981) 208; D. S. Russell, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic* (London: SCM, 1964) 318.

89 另參出廿四 17，申四 24，詩六八 2，九七 5，賽卅三 14，結廿二 21-22，彌一 4，Judith 16: 15。

90 另參民十一 1，申九 3，撒下廿二 9，詩十八 8，五十 3，九七 3，賽卅 27，33，結廿二 21。

91 J. H. Charlesworth, "From Messianology to Christology" in *Judaisms and Their Messiahs*, 245.

絕他們。

討論至此，我們的議題似乎也趨於明朗。施洗約翰的預言和上述有關彌賽亞傳統之間，似乎有許多相似之處。我們或許可以作出下列的摘要：施洗約翰意識到有一位被賦予聖靈的彌賽亞人物，他將要來潔淨以色列一切的不義（不論這不義是源於外面或裡面）。既然這位彌賽亞被聖靈賦予力量，他的來臨必將會像烈火一樣，帶來煉淨和毀滅。雖然施洗約翰沒有非常清楚地說明這位末世人物就是「大衛彌賽亞」，但是我們若把他所提的相關要旨（例如：「那將要來者」、施洗、聖靈、毀滅的烈火）並列比較時，我們實在不難得知，約翰心中所想口中所說的，應該就是「大衛彌賽亞」。

如果上述推論沒有錯的話，那麼，在施洗約翰的預言中，似乎就沒有甚麼——特別是初代教會的影嚮——可以用來批評馬可福音一 8 和 Q 3:16 是「過於明顯地反映了〔初代〕教會對於施洗約翰和耶穌之關係的觀點」。⁹² 約翰並沒有預期「那將要來者」將會賜下聖靈給跟隨他的人；他所預期的乃是「那將要來者」會用聖靈的大能大力來潔淨和煉淨以色列民。

誠然，就施洗約翰預言中所提到的潔淨和審判，與耶穌在地上所施行的拯救和祝福來看，兩者相較之下有相當程度的張力。⁹³ 事實上，施洗約翰所期待的（Q 3:7-9, 15-17），比較不像福音書所描述的耶穌，而像耶穌所論及

⁹² Tatum, *John the Baptist*, 130.

⁹³ Fitzmyer, *Luke*, 664; Witherington, "Jesus and the Baptist—Two of a Kind?" in *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers* (ed. D. J. Lull; Atlanta: Scholars Press, 1988) 234, 240, 244.

之末世審判的比喻，例如：那時麥子要與稗子分開（太十三 24-30, 36-43；參多馬福音五七），好的水族要與不好的水族分開（太十三 47-50），綿羊要與山羊分開（廿五 31-46）。⁹⁴ 無怪乎，當施洗約翰看到耶穌及他救贖事工的模式時，他心裡要生出一些困惑與疑問（Q 7:18-23，參 7:31-35）。⁹⁵

這並不是說，施洗約翰所預言的「那將要來者」，和四福音書的作者們覺得「耶穌」就是那預言的應驗，兩者之間有難以跨越的鴻溝。此乃是說，施洗約翰所預言的末世潔淨和審判，以當時耶穌在地上所行的事蹟來看，並沒有完全的實現（特別是審判的部分）。當福音書的作者們把施洗約翰所說「聖靈的洗」的預言，與耶穌受洗時領受「聖靈」一事並列時，我們不難了解，末世的潔淨工作已藉由耶穌在地上所行的事工而展開序幕了；但這末世的潔淨工作，卻要等到人子從天降臨、彰顯其榮耀時，才得以完全成就。⁹⁶

結論

綜合上述論證，我們可以作此結語：施洗約翰並不認為

⁹⁴ D. R. Catchpole, "John the Baptist, Jesus and the Parable of the Tares", *SJT* 31 (1978) 558, 560, 570.

⁹⁵ 關於這些記載的基本可靠性，參 J. Breech, *The Silence of Jesus: The Authentic Voice of the Historical Man* (Philadelphia: Fortress, 1983) 22-26; Dunn, *Jesus and the Spirit* (London: SCM, 1975) 55-60; Fitzmyer, *Luke*, 663-64, 678; W. G. Kuemmel, *Promise and Fulfilment* (London: SCM, 1957) 109-11; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia: Fortress, 1976) 41; Witherington, "Jesus and the Baptist", 233, 239; Webb, *John the Baptizer*, 281-82.

⁹⁶ Yates, *Spirit and Kingdom*, 5-7, 29, 36-37, 129. 然而，Hill (*Greek Words*, 246) 正確地批判了 Yates，因為 Yates (*Spirit and Kingdom*, 4-5, 13, 38-40, 167-68, 176-77) 過於清楚地區分聖靈為「有位格」的潔淨者（可一 8，Q 3:16，約一 33，三 5-8，徒十一 16）以及聖靈是從神而來但為一種「沒有位格」的能力或恩賜（徒一 5，二 38，八 9-24，十九 1-7）。

「那將要來者」會將聖靈賜予他的百姓，如同耶穌在五旬節為門徒所作的。其實，施洗約翰所認為的是一位彌賽亞人物（很可能是「大衛彌賽亞」），他將藉著「聖靈」的大能，也就是「火」一般的能力，來潔淨和煉淨以色列；並且這只是只要一次即可成就的潔淨和煉淨。若我們從猶太人的思想背景來理解施洗約翰的預言，我們就無需對Q 3:16所記載有關「聖靈與火的洗」的基本可靠性，產生不必要的懷疑。

作者小檔案：許宏度

英國亞伯丁大學哲學博士，主修新約；博士論文：「以弗所書的聖靈觀」；目前為內地會宣教士與中華福音神學院專任教師，主授新約。

新約時代聖靈的工作： 路加福音之見證

魏啓源

在新約時代神拯救世人的計畫之中，

聖靈參與重要的工作。

聖靈賦予約翰和耶穌智慧與能力，
傳講神國的福音，將神的救恩帶給世人。

在新約的作者當中，路加是「第一位教會歷史家」。¹ 他撰寫路加福音和使徒行傳兩卷書，敘述「在我們中間所應驗的事」。² 這些事是從起初親眼看見的傳道人所留傳下來的；路加本人又從頭審慎詳細調查一切之後，按著次序寫給提阿非羅，使他知道所學之道是確實的（路一 1-4）。就路加著作的整體內容而論，路加福音記載耶穌誕生的事件，和「耶穌開頭一切所行所教訓的，直到他藉著聖靈吩咐所揀選的使徒，以後被接上升的日子為止」（徒一 1-2）；使徒行傳則敘述使徒和教會依靠聖靈的能力，從耶路撒冷、猶太全地、撒瑪利亞、直到地極，作耶穌的見證之經過（徒一 8）。由此可見這兩卷書所記載的是早期基督教信仰興起與發展——從耶穌誕生到保羅在羅馬傳神國的福音，前後約六十多年——之歷史。

但路加福音序言中的說明——他所敘述的是已經「應驗

的事」——卻也顯示更深一層的意義：這兩卷歷史敘事所記載的，實際上是與神的旨意和作為相關之事件；³ 因此，路加的著作也是闡明神的旨意和作為如何藉著耶穌與使徒的事奉而實現之歷史。就這一層特殊的意義來說，這部敘述神的作為之歷史，也是神學。⁴ 路加的目的，顯然是要藉著詳實的歷史敘事來證明提阿非羅所學之道是真實的，以此堅定他的信仰。⁵

基於以上對路加著作的瞭解，本文的目的是要闡述路加福音和使徒行傳的序言中所提到的一個重要主題：與耶穌和使徒的事奉都有密切關係的聖靈之工作。由於在這兩卷書中聖靈的工作所涵蓋的範圍相當廣泛，所以我們在此只討論路加福音所記載的聖靈之工作，至於使徒行傳中聖靈的工作則留待以後專文論述。

3 Green (*Luke*, 39) 有類似的見解。

4 自從路加的著作在 1960 年代成為當代新約學術研究的「一個暴風中心」以來，路加福音和使徒行傳究竟是歷史或神學，是許多學者所探討的重要課題之一。參 W. C. van Unnik, "Luke-Acts, A Storm Center in Contemporary Scholarship," in L. E. Keck and J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts* (1966; Philadelphia: Fortress, 1980) 15-32。開啓路加研究新方向的德國學者 H. Conzelmann, *The Theology of St Luke* (Britain: Faber & Faber, 1960; reprint ed., London: SCM Press, 1982) 即認為路加的著作是旨在解決當時教會內部（因耶穌再來的耽延而產生）的信仰危機之「神學」，並非可靠的歷史。Conzelmann 的理論影響了許多學者對路加神學之瞭解。但 I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (3rd ed.; Exeter: Paternoster, 1988) 根據他對路加著作全面的詮釋，批判 Conzelmann 的理論，鞭辟入裡。Marshall 認為路加的著作是根據可靠的傳統所寫成的歷史和神學。他在書中關於路加的歷史和神學之關聯，闡釋十分清楚；參 Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 13-52。

5 在近代路加研究之專論中，討論路加著作的目的最有見地的文章仍是 I. H. Marshall, "Luke and His 'Gospel'," in Peter Stuhlmacher (ed.), *The Gospel and the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) 273-292。

1 見 C. Hemer, "Luke the Historian," *BJRL* 60 (1977-78) 28-51; F. F. Bruce, "The First Church Historian," in J. E. Bradley and R. A. Muller (eds.), *Church, Word, and Spirit: Historical and Theological Essays in Honor of Geoffrey W. Bromiley* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 1-14。

2 中文聖經譯為「成就」一詞，原文 πληροφωρέω，有「完成」或「成就」之意（例如：RSV; NASB 的翻譯）。但這個字是 πληρώω 的同義詞，而路加常用 πληρώω 指聖經的應驗（路四 21；廿四 44；徒三 18；十四 26）、神的話或目的之實現（例如：路一 20；九 31；廿一 24；廿二 16）。此處路加用的是完成式被動分詞（πεπληροφορημένων），比較可能是指神過去所應許、如今已實現的作為，故譯為「應驗」較佳（參 NIV; NRSV; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) 41; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX: Introduction, Translation, and Notes* (New York: Doubleday, 1981) 293; D. L. Bock, *Luke 1:1--9:50* (Grand Rapids: Baker, 1994) 56-57; J. B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997) 39-40。

聖靈與約翰、耶穌的誕生

路加在福音書的開頭記載了一些關於施洗約翰和耶穌誕生前後的事件（路一～二章），描述神如何將祂的拯救作為啓示給敬畏祂的人：首先，神的啓示藉著天使的宣告臨到撒迦利亞（一 8-20）、馬利亞（一 26-38）、牧羊人（一 8-14）；其次，神藉著聖靈啓示伊利莎白（一 41-45）、撒迦利亞（一 67-79）、西面（二 25-35）、亞拿（二 36-38）關於約翰和耶穌的事。這些事件清楚顯明，神按照祂的憐憫（一 55，72，78）實現祂在舊約時代與亞伯拉罕所立的聖約和應許，來到祂的子民中間施行救贖（一 54-55，68-75）；而在這有深遠歷史意義的拯救作為之中，聖靈扮演了重要的角色。從這些事件的內容來看，聖靈的工作與約翰和耶穌的誕生、以及他們未來的身分和工作有密切的關聯。

A. 聖靈與約翰

根據天使加百列給撒迦利亞的啓示，伊利莎白的懷孕顯然是出於聖靈大能的作為——使那年邁無法生育的懷孕。此外，約翰的出世，不單是神垂聽撒迦利亞夫婦渴慕得子的祈禱（路一 13）而已，更與神的拯救作為有關：約翰「在主面

6 原文是：ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου。和合本譯為「以利亞的心志和能力」；現代中文譯本：「堅強有力，像以利亞一樣」；新譯本：「以利亞的靈和能力」。英文聖經 NIV、NRSV 和一些學者譯為 "with / in the spirit and power of Elijah"，基本上與和合本一樣。我認為此處應譯為「（聖）靈和能力」，主要理由是：（1）加百列在前一句話提到約翰「還在母腹裡就要被聖靈充滿」（路一 15）；（2）加百列在此所講的是關於約翰將要作神的先知的工作，而神的先知從事神的工作，所需要的是神的「聖靈和能力」——繼承以利亞為先知的

前將要為大」，「還在母腹裡就要被聖靈充滿」（路一 15）；他將要使許多悖逆的以色列人回轉，歸於主他們的神，也必有以利亞所擁有的「（聖）靈和能力」，⁶「行在主的面前，叫為父的心轉向兒女，叫悖逆的人轉從義人的智慧，又為主預備合用的百姓」（路一 16-17）。此處形容約翰的措辭清楚提到舊約瑪拉基書三 1 和四 5-6。由於瑪拉基書三 1 預言將來有一位使者要在末世神來臨之前為祂預備道路，而瑪拉基書四 5-6 更說那位使者是先知以利亞，「他必使父親的心轉向兒女，兒女的心轉向父親」，因此，加百列的話顯示這項預言已經應驗，約翰就是在末世神來臨之前為祂預備道路的先知。⁷

在約翰誕生之後，撒迦利亞被聖靈充滿時所說的預言，同樣表達這一點。撒迦利亞讚美神，因為他確知神已經實現祂的應許，來救贖祂的子民（路一 68-75）。接著他提到約翰特別的身分與工作：他將成為「至高者的先知……，行在主的前面，豫備祂的道路，叫祂的百姓因罪得赦，就知道救恩」（路一 76-77）。神按照祂的憐憫所施行的拯救，要使坐在黑暗死蔭裡的人，被引到平安的路上（路一 78-79），以聖潔公義事奉神（路一 75）。

這兩個與約翰有關的啓示事件，顯明約翰是神在末世來救贖以色列人的先鋒，他必擁有神的聖靈和能力從事重要的

以利沙，求神把賜給以利亞的（聖）靈加倍賜給他（王下二 9，14-15），即為明證；（3）在路加的著作中，「靈和能力」同時出現時，都是指神的「聖靈和能力」（路一 35；四 14；徒一 8；十 38）。Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 151-153, 亦認為這裡指的是「聖靈和能力」。

7 參 Turner, *Power*, 151-152; Green, *Luke*, 76-78.

工作。

B. 耶穌、聖靈、與永遠的國度

除了上述兩個事件之外，其他的特殊啓示事件都是關於耶穌的身分與工作。

1. 天使加百列給與馬利亞的啓示（路一 31-35），尤其透露耶穌的身分以及祂與聖靈特殊之關係。加百列對馬利亞說明，神要使她懷孕生子，所生的孩子要起名叫耶穌。「他要為大，稱為至高者的兒子」，神要將「大衛的位」給祂，「他要作雅各家的王直到永遠；他的國也沒有窮盡」（路一 32-33）。有些學者認為這裡的措辭是指耶穌乃是舊約所預言、第一世紀的猶太人所盼望的大衛嫡系之基督，不過他與舊約歷史中的王一樣，是神所「收養的兒子」（或「嗣子」——"adopted son" of God），在神的面前作為以色列的代表。⁸ 但我們認為這種見解並不正確。就這段話來看，耶穌誠然是基督，然而不是一般猶太人觀念中所瞭解的基督，因為此處所說的「至高者的兒子」含意更為深遠：（a）加百列對馬利亞宣告：「聖靈要臨到你身上，至高者的能力要蔭庇你；因此所要生的聖者，必稱為神的兒子」（路一 35）。這句話顯明耶穌誕生的方式與所有的世人係經由男女交媾而生的方式不一樣，祂是藉著聖靈感孕處女馬利亞而生。雖然這件超自然的事如何發生仍是個奧秘，但它所表達的意義卻十分明確與重要：耶穌的生命是源於神的聖靈，是

8 E. Schweizer, *TDNT*, 8.376-377, 380-382; G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Paris/Bruges: Desclée de Brouwer, 1965) 79-80. Turner (*Power*, 155) 認為這並不完全表達路加的基督觀，但至少是其中的一部份。

藉著超自然的方式所生的神子；因此，不但祂的生命本質與世人截然不同，⁹ 祂是「神的兒子」之身分也與猶太教傳統的「基督」之身分有極大之差異。¹⁰ （b）加百列不但形容耶穌為「大」、為「聖」（ἅγιος），而且宣告耶穌要永遠做王統治一個沒有窮盡的國度。這樣的說法顯示耶穌並非大衛家系之中一個普通的王而已；這位「至高者的兒子」乃是應驗神在以賽亞書九 6-7 所應許的、要以公平公義治理其國直到永遠的「平安之君」，¹¹ 因為稍後天使和聖靈的啓示進一步透露，耶穌的誕生要帶給神所喜悅的人「平安」（路二 14），要把以色列人「引到平安的路上」（路一 78-79）。¹²

耶穌這種獨特的身分，可進一步由天使給伯利恆野地牧羊人的啓示（路二 8-14）得到證實。天使在向牧羊人宣告耶穌已在大衛城裡誕生的喜訊時，形容祂是「救主、主、基督」（路二 11）。這三個頭銜之中，「救主」（σωτήρ）和「主」（κύριος）在舊約和猶太教之中是唯獨屬於神的頭銜。在路加福音第一～二章裡即曾稱呼神是「救主」（路一 47）和「主」（路一 15-17, 25, 31, 38, 68, 76）。因此，當天使用這兩個頭銜來形容耶穌時，其含意很清楚：耶穌是與神一樣的「救主」和「主」；而「基督」與這兩個頭銜並列，則顯示祂是一位具有超凡地位的「基督」。

9 參 J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (1932: reprint ed., Grand Rapids: Baker, 1980) 140; E. Ellis, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981) 71.

10 這一點可從耶穌在事奉期間所說的話得到證明：根據路廿 41-44，耶穌引用詩篇一一〇 1 的經文來談論基督的身分，顯示他的基督觀念與當時的猶太人之觀念大不相同。

11 參 Marshall, *Gospel of Luke*, 67-68, 71.

12 以後耶穌在事奉之中亦曾說，他來是要將平安帶給耶路撒冷，無奈耶路撒冷不知此事之重要（路十九 41-44）。

2.耶穌是「主」的身分亦見於聖靈給伊利莎白的啓示之中（路二 39-45）。馬利亞從天使的宣告獲悉伊利莎白懷孕的事之後，前往探視。伊利莎白聽見馬利亞問安的聲音，所懷的胎就在腹裡跳動，她也被聖靈充滿，高聲喊著說：「妳在女子中是有福的！妳腹中的胎兒也是有福的！我主的母親到我這裡來，這事怎會臨我到呢？」（路一 41-43，新譯本）。此處伊利莎白稱馬利亞為「我主的母親」，雖然簡短，卻饒富深意。正如我們在前面提到的，在信仰方面，以色列人唯獨稱耶和華以色列的神為「主」，伊利莎白自然曉得而且遵守此項慣例（她接下來對馬利亞說的話——「主（神）對她（馬利亞）所說的話都要應驗」（路一 45）——即為明證）。因此，「我主的母親」這個特殊的稱呼顯示，伊利莎白得著聖靈的啓示，知道馬利亞所要生的孩子之特殊身分——是她的「主」！

3.耶穌誕生之後，耶路撒冷一個公義又敬虔的老人西面所得到的啓示，則進一步透露耶穌的工作。首先，聖靈不但引導西面在適當的時候來到聖殿，認出耶穌是神所立的基督，更使他洞察耶穌是神為萬民所豫備的「救恩」，「是照亮外邦人的光」，又是「以色列的榮耀」（路二 30-32）。由於這些話提到以賽亞書四二 6；四九 6；四六 13 的預言，其含意是：耶穌的來臨是神藉以賽亞所說的應許之實現；祂將要把神的救恩帶給世上所有的人，包括以色列人和所有其他民族的人。¹³

¹³ 關於此處所說的普世性救恩，參 H. Schürmann, *Lukasevangelium, Ersteil: Kommentar zu Kap. 1, 1--9, 50* (Freiburg: Herder, 1984) 125-126; Marshall, *Gospel of Luke*, 114, 120-121; Fitzmyer, *Luke I-IX*, 422.

其次，聖靈的啓示也使西面預知耶穌將來「要叫以色列中許多人跌倒，許多人興起，又要作毀謗的話柄，叫許多人的心裡意念顯露出來」；此外，馬利亞的心「也要被刀刺透」。前者係預言將來以色列人會因耶穌的緣故而分成兩群人——一群人拒絕耶穌（神的救恩）而受審判（跌倒），另一群人則因接納祂而得著救恩（興起）；¹⁴ 後者則隱喻耶穌將來被拒絕所受的苦難，會帶給馬利亞的痛苦。¹⁵

4.另外一個值得注意的事件是，長期在耶路撒冷聖殿裡事奉的女先知亞拿，與西面同時來到聖殿稱謝神，並對一切盼望耶路撒冷得救贖的人講說耶穌的事（路二 36-38）。雖然路加在敘述此一事件時，沒有提到聖靈的工作，但顯然她是與西面一樣得到聖靈的啓示，才可能曉得耶穌與耶路撒冷得「救贖」有關。

根據以上對於路加福音一～二章主要內容的分析，我們得到幾點結論：

1.路加福音一～二章所敘述的事件顯明一個重要的事實：神打破舊約最後的先知去世之後數百年來的沈默，重新出現在歷史中實行拯救的工作。¹⁶ 祂藉著天使和聖靈將祂的作為啓示給一些敬虔的以色列人。這些啓示顯明：神按照祂的憐憫（路一 55，72，78）實現祂與亞伯拉罕所立的聖約和藉

¹⁴ 參 D. L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology* (Sheffield: JSOT, 1987) 87-88; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (New York: Doubleday, 1979) 460-462.

¹⁵ 參 Marshall, *Gospel of Luke*, 123; J. Nolland, *Luke 1--9:20* (Dallas: Word Books, 1989) 121-122.

¹⁶ 參 G. W. H. Lampe, "The Holy Spirit in the Writings of St. Luke," in D. E. Nineham (ed.), *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (Oxford: Basil Blackwell, 1955) 165; J. Jeremias, *New Testament Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971) 81-82.

著先知所說的應許，來到祂的子民中間施行救贖（路一 54-55，68-75）。

2. 在神的一切拯救作為之中，聖靈也扮演重要的角色。聖靈不但啓示敬畏神的人，使他們洞察神已經開始進行、將來必要成就的拯救作為，更與約翰和耶穌的誕生和未來的工作有具體的關聯。

3. 約翰是瑪拉基書三 1 和四 5-6 所預言的末世先知，必像以利亞一樣擁有「聖靈和能力」，在神來臨之前為祂預備道路。耶穌是藉著聖靈感孕而生。祂是神的兒子、救主、主、基督，不但要將神的救恩帶給世上所有的人——包括以色列人和其他所有民族的人（二 28-32），更要建立和統治永遠長存的國度（一 31-35）。神的救恩旨在使世人罪得赦免、走在神平安的路上（路一 77-79），並在神子的國裡以聖潔公義事奉神（路一 75）。¹⁷

聖靈與施洗約翰的事奉

根據天使加百列和聖靈給與撒迦利亞的啓示，約翰是末世的先知，未來要倚靠神的聖靈和能力，為主預備道路。路加關於約翰實際事奉的記載，清楚顯明他的事奉如何應驗這項啓示（路三 1-17）。在這方面，有兩點特別值得注意。

1. 路加描寫約翰出來事奉，是因為「神的話臨到他，他就來到約但河外一帶地方，宣講悔改的洗禮，使罪得赦」

（路三 3）。這種敘述顯示約翰與舊約的先知一樣，所傳講的信息是直接從神而來。¹⁸ 然而，約翰的先知身分尤其特別，因為他是以前賽亞書上所預言的那位在曠野呼喊、「預備主的道路」、要使「凡有血氣的，都要見神的救恩」之先知（路三 4-6，引述賽四十 3-5）。他傳講的信息不只包括悔改使罪得赦，而且包括神的審判（路三 7-10）。

2. 當以色列人在猜測約翰或者是基督時，約翰卻預言有一位「能力比他更大的」將要來臨，他就是給祂解鞋帶也不配；祂要「用聖靈與火」給他們施洗（路三 16），並要拿著簸箕，揚淨祂的麥場；把麥子收在倉裡，把糠用不滅的火燒盡了（路三 17）。約翰在此所用的生動意象顯示，他所提到的那一位不但「能力比他更大」，而且身分比他更崇高。根據舊約的記載，聖靈乃是耶和華的靈，也唯有神能夠用聖靈來行事，或將聖靈賜給祂所揀選的人，像舊約的先知、祭司、君王等等。此外，舊約也經常用揚淨麥場（耶十五 7）、把麥子收在倉裡、把糠用不滅的火燒盡¹⁹之意象，來形容神對惡人——甚至包括不遵行祂的道之以色列人——的審判與毀滅。就這兩項舊約的證據而論，顯然約翰所預言的乃是神本身的來臨；這一點更與路加福音一 17，76；三 4 重複表達的要旨——約翰是至高者的先知，行在主的前面預備祂的道路——一致。²⁰ 當然，以後事件的發展證明，約翰的

18 見賽卅八 4；耶一 1-2；結二 2-3；何一 1；珥一 1；拿一 1；三 1；彌一 1；番一 1；亞一 1，7；七 1。

19 番二 1-2；詩一 4；何十三 3；耶十七 27；賽廿九 5-6；六六 15-16。

20 關於約翰所預言的那位「能力比他更大的」究竟是誰，以及「用聖靈與火」施洗的意義，學者有不同的見解。我們限於篇幅無法逐一討論，在此僅能扼要列出兩種最主要的解釋：（1）約翰預言的是大衛嫡系的基督，他要被賦與「聖靈和能力」來「潔淨」和復興以色列（亦即

17 Marshall (*Luke: Historian and Theologian*, 97-102) 認為救恩是路 1-2 章，甚至整本福音書的主題。

預言乃是在耶穌的身上應驗，因為耶穌不但應許祂要賜「聖靈」給祂的門徒（路廿四 49；徒一 8）——意即他們要受聖靈的洗（徒一 4-5），而且預言祂在末世再來時，要帶來火一樣的審判（路十二 49；十七 29-30）。

從第一世紀以色列人的處境來看，約翰的出現以及他所傳講的信息——神的救恩與審判——確實具有重要的時代意義，因為以色列人所渴慕的先知預言和從神而來的信息已在歷史中重現。然而，約翰最重要的工作仍在於向當時的以色列人見證有一位「能力比他更大的」將要來臨、並要「用聖靈與火」給人施洗。

聖靈與耶穌的事奉

路加與其他的福音書作者一樣，在記載耶穌事奉的歷史之中，都敘述了祂在開始事奉之前的兩個事件，而兩個事件都與聖靈有關：在約旦河邊受約翰的洗禮（路三 21-22），和在曠野受魔鬼的試探（四 1-13）。

A. 耶穌受洗與聖靈降臨

路加記載耶穌受洗的經過頗為簡短，其重點乃在於記述

「用聖靈與火施洗」只是一種比喻的說法），而不是要將聖靈賜給以色列，並施行審判；見 Turner, *Power*, 170-187; M. L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 200-202；和大多數學者。（2）約翰所預言的是神本身的來臨，祂要用聖靈給人施洗，賜人救恩，並在末世審判世人；見 J. H. Hughes, "John the Baptist: The Forerunner of God Himself," *NovT* 14 (1972) 191-218; J. A. Fitzmyer, "Lucan Picture of John the Baptist," in *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching* (London: Geoffrey Chapman, 1989) 102-110.

一件祂受洗之後所發生的事：耶穌「正禱告的時候，天就開了，聖靈降臨在他身上，形狀彷彿鴿子；又有聲音從天上來，說：「你是我的愛子，我喜悅你」」（路三 21-22）。這個發生在耶穌身上的現象不但獨特，而且含有重要的意義。

首先，舊約裡面有不少先例顯示，當神揀選先知和其他的僕人來實行祂的工作時，祂就將賜聖靈給他們。²¹ 同樣地，此處聖靈降臨在耶穌身上，可以被視為他領受從神而來的能力以從事特別的任務，²² 正如後來耶穌自己在祂的家鄉拿撒勒會堂所說的（路四 18-19）。雖然如此，聖靈以明顯的形象降臨在耶穌身上，卻比舊約的先知領受聖靈具有更深的涵義，因為耶穌是由聖靈所生的神子（路一 35），始終擁有聖靈，而不是聖靈所擁有的對象，像舊約的先知或屬神的僕人一樣。²³ 換句話說，耶穌在此時是以神的兒子之身分領受聖靈，而不是於此場合領受聖靈之後才成為神的兒子。

其次，耶穌領受聖靈的獨特之處，在於隨著聖靈的降臨，神親自從天上說話，宣告耶穌的崇高身分——祂所喜悅的愛子。神這種特殊的行動具體地彰顯祂與耶穌親密的父子關係。²⁴ 事實上，從救恩歷史發展的角度來看，這是既重要又奧祕的一刻：神親自從天上證實耶穌是祂的愛子、聖靈

21 例如：民十一 17, 25；士三 10；六 34；十一 29；十三 25；十四 6, 19；十五 14；撒十 6, 10；代下廿四 20；結十一 5。

22 參 Marshall, *Gospel of Luke*, 153-154.

23 E. Schweizer, *TDNT*, 6.405；參 Turner, *Power*, 161.

24 有些學者認為撒但所試探的是耶穌的彌賽亞身分，見 Ellis, *Luke*, 94；F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1, 1-9, 50)* (Zürich: Benziger Verlag, 1989) 198-199；Bock, *Luke*, 340-345。但此處「神的兒子」之身分應根據路一 31-35 和三 22 來理解，超越「彌賽亞」所代表的意義；參 Marshall, *Gospel of Luke*, 154-156；Fitzmyer, *Luke I-LX*, 512-513.

降臨在耶穌身上賦與祂能力、神子耶穌則奉差展開天父救贖世人的工作。²⁵

B. 聖靈引導耶穌在曠野受魔鬼試探

耶穌受魔鬼試探的事件，雖然是發生在他開始事奉之前，卻與祂以後的事奉有密切的關係。路加的敘述一開始就兩次提到聖靈：「耶穌在被聖靈充滿之後，從約但河回來，聖靈將他引到曠野，四十天受魔鬼的試探」（路四 1）。這樣的敘述旨在顯明此事是出於神主動的引導。²⁶ 但為什麼聖靈要引導耶穌到曠野受魔鬼的試探？從路加上下文的敘述來看，此事顯然與人的光景和神的救恩有關。首先，根據路加福音一～三章的記載，亞伯拉罕的後裔以色列人——包括耶穌時代的以色列人——都沒有謹守遵行與神所立之聖約，犯罪、悖逆神。這樣的光景被形容為需要「回轉，歸於主他們的神」（路一 16-17）、或悔改使罪得赦（路一 77；三 3）、或「坐在黑暗死蔭裡的人」，需要被「引到平安的路上」（路一 79）；不但如此，世上萬民——「凡有血氣的」——都需要神的救恩（路二 30-32；三 6）。其次，就路加福音四 1-13 的描述而論，人犯罪的結果，是離開神聖善的統治，受魔鬼的權柄轄治（路四 5-6）。因此，當神差祂的兒子耶穌進入魔鬼的國度以實現祂的拯救計畫時，祂要顯明擁有聖靈能力的神子可以完全順服神並實行祂的旨意。此外，耶穌

²⁵ 耶穌在拿撒勒會堂引以賽亞書六一 1-2 的經文（路四 18-21），顯示祂領受聖靈即是受神差派開始傳道的事工。見徒四 27；十 38。

²⁶ 參 Bock, *Luke*, 368-369.

既然要進入魔鬼的國度拯救受牠轄治的人，祂就必須與魔鬼爭戰，證明祂能夠勝過魔鬼，將被擄的人奪回（路十一 14-22）。²⁷

魔鬼顯然也知道耶穌是神的兒子，並針對這樣的身分來試探祂（路四 3，9）。魔鬼試探之目的無疑是要破壞耶穌與神的關係、以及神的拯救計畫：第一個試探旨在引誘耶穌濫用神兒子的身分，只顧自己肉體的需要（路四 3）；第二個試探旨在引誘耶穌向牠敬拜，以獲得世界的權柄和榮耀，而不是順從神的旨意而行（路四 5）；第三個試探旨在引誘耶穌用神的話來考驗祂的應許之真實性（路四 9-10）。但耶穌始終不為魔鬼的試探所動搖，三次都以神的話予以反駁（路四 4 = 申八 3；路四 8 = 申六 13；路四 12 = 申六 16）。

這個特別的事件清楚顯示，耶穌充滿聖靈的能力，始終確守自己的身分與使命，順服祂的父神之旨意，並用神的話打敗魔鬼的試探。

C. 耶穌滿有聖靈能力之事奉

耶穌在受魔鬼試探之後，從曠野回到加利利，開始事奉。路加就這一段的事奉寫了一段摘要：「耶穌滿有聖靈的能力，回到加利利，他的名聲就傳遍了四方。他在各會堂裡教訓人，眾人都稱讚他」（路四 14-15）。這裡特別提到耶穌「滿有聖靈的能力」，其用意顯然在於說明，耶穌一切的

²⁷ 學者對此問題的見解分歧。有些學者認為這裡有象徵的意義：神的兒子以色列在曠野四十年受試探而失敗，但神的兒子耶穌順服神而勝過試探（例如：Strauss, *Davidic Messiah*, 215-216; Turner, *Power*, 204-206; Green, *Luke*, 190-193）。但 Marshall (*Gospel of Luke*, 169) 認為這樣的關聯並不明顯。

教導與拯救的作為，都是憑藉「聖靈的能力」而行。

路加在敘述耶穌的事工時，首先敘述的是耶穌在祂的家鄉拿撒勒會堂講道的經過。²⁸ 耶穌在安息日會堂的敬拜之中，選讀先知以賽亞書六一 1-2 和五八 6（「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我報告：被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告神悅納人的禧年」），並說明這經已應驗在祂的聽眾中間（路四 18-21）。這樣的舉動無異於向祂家鄉的人宣稱，祂就是先知以賽亞所預言的那位傳福音、彰顯神的救恩之使者。²⁹ 會堂中的人對於耶穌所說的「恩言」雖感驚奇，卻不相信木匠「約瑟的兒子」竟會是神所應許的拯救者，並懷著敵視的態度拒絕祂（路四 22-30）。³⁰

這個事件的中心，無疑是耶穌將以賽亞書六一 1-2 和五八 6 應用於自己身上。耶穌刻意的作為清楚透露祂對神的拯救與祂自己的使命之瞭解。儘管拿撒勒的人拒絕相信，祂所啓示的信息卻十分明確：神賦與祂聖靈，並差遣祂向以色列人傳揚救恩的福音。

路加在接下來的記載之中，敘述耶穌如何憑藉聖靈的能

力，彰顯神的救恩。從路加所記載的許多事件來看，耶穌的工作主要包括：（1）教導與傳講神國的福音，（2）拯救受各種疾病和魔鬼壓制的人，（3）按照神的救贖計畫在耶路撒冷受難。

1. 傳神國的福音

耶穌在拿撒勒的會堂引述以賽亞書六一 1 說明祂受神的靈膏抹，其使命是要「傳福音給貧窮的人」（路四 18）。祂在迦百農事奉時，由於祂的教導有權柄，並用「權柄和能力」趕走附在人身上的邪靈（路四 33-36，41）、醫治人各樣的疾病（路四 38-40），所以迦百農的人希望祂留在他們的城裡。耶穌卻對他們說，祂「必須在別城傳神國的福音」，因為祂「奉差遣」是為此目的（路四 43）。這句話有兩點值得注意之處：（a）耶穌此處所說的「奉差遣」與賽六一 1 的「差遣」是同一個希臘字（ἀποστέλλω），而「必須」（δεῖ）一詞尤其強調傳福音是神的旨意所定、祂應該完成的工作；（b）這句話進一步透露，耶穌受聖靈引導所傳講的福音是「神國」的福音。³¹

「神國」的福音是耶穌所傳講的中心信息。³² 根據路加的記載，耶穌帶著門徒「周遊各城各鄉傳道，宣講神國的福音」（路八 1；九 11）。祂兩度差派門徒出去，走遍各城各

28 根據其他的福音書作者馬可和馬太的記載，拿撒勒雖是耶穌的家鄉，卻不是祂事奉的第一站——路加的記載也顯明這一點（路四 23）。因此，大多數的學者認為路加最先敘述此一事件，是因為它預示後來在此書中發展的一些重要主題，例如：J. Dupont, "Le salut des Gentils et la signification theologique du livre de Actes," *NTS* 6 (1959-60) 142-143; Conzelmann, *Theology*, 34; Voss, *Christologie*, 156; Schürmann, *Lukasevangelium*, I, 225; R. C. Tannehill, "The Mission of Jesus according to Luke IV 16-30," in W. Eltester (ed.), *Jesus in Nazareth* (Berlin: Walter de Gruyter, 1972) 51; Marshall, *Gospel of Luke*, 177-178; Fitzmyer, *Luke I-LX*, 529; M. Turner, "Jesus and the Spirit in Lucan Perspective," *TynB* 32 (1981) 14; Nolland, *Luke*, 195.

29 耶穌引以賽亞書六一 1 所說的「主的靈在我身上」乃是指祂在約旦河受洗時聖靈降臨的經歷——雖然這一點並非祂的聽眾所能瞭解的。

30 參馬可福音六 1-6；馬太福音十三 53-58。

31 關於聖靈與耶穌傳講神國福音的關係，參 S. S. Smalley, "Spirit, Kingdom and Prayer in Luke-Acts," *NovT* 15 (1973) 59-71.

32 許多學者已經闡釋這一點，參 R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (New York: Herder and Herder, 1963) 77-79; Jeremias, *Theology*, 96-108; G. E. Ladd (賴德), *The Presence of the Future: the Eschatology of Biblical Realism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974); B. F. Meyer, *The Aims of Jesus* (London: SCM Press, 1979) 129-137; I. H. Marshall, "The Hope of A New Age: The Kingdom of God in the New Testament," in *Jesus the Saviour* (London: SPCK, 1990) 213-214.

鄉傳講神國的道（路九 1-6；十 1-16）。當門徒要求祂教導他們禱告時，祂要他們祈求神的國降臨（路十一 2）。此外，祂更教導他們不要為生活所需的衣食憂慮，只要追求最重要的事——神的國（路十二 22-32）。

就路加所記載的耶穌之教導而論，神國的涵義包含兩方面：主要是指神的主權和統治，其次是指神所統治的領域。³³ 耶穌在事奉之中，明確地向以色列人宣告：（a）這個世代是不信、悖謬、邪惡的世代（路九 41；十一 29），在撒但和邪靈的控制之下（路四 5-6；十一 17-18）；所有的人都有罪，需要悔改歸回神（路十三 1-5），遵行祂的道（路八 11-15）；（b）凡相信祂所傳的神國福音、做祂的門徒、並遵照祂的話而行的人，必得以進入永恆的神國，承受永生（路六 46-49；十八 18-30）；但拒絕耶穌神國福音的人，乃是拒絕神，將來必受神的拒絕（路四 25-27）與嚴厲的審判（路九 26；十 1-16；十一 29-32；十三 1-9；十七 23-30）。簡言之，耶穌的神國信息最重要的意義是在於強調「神的主權統治」。³⁴ 所有屬神的子民在世生命的每一層面——包括信仰、經濟、社會生活、倫理道德等等——都必須以神為中心，遵行祂的道，「盡心、盡性、盡力、盡意愛神」，又「愛鄰舍如同自己」（路十 27-28），使神的旨意行在地上如同在天上（路十一 2）。³⁵

33 參賴德，《新約神學》（台北：華神，1984）62-68；Marshall, "Hope of A New Age," 214-221.

34 參 Ladd, *Presence*, 171-194; R. T. France, "The Church and the Kingdom of God," in D. A. Carson (ed.), *Biblical Interpretation and the Church. Text and Context* (Exeter: Paternoster, 1984) 30-44; R. T. France, *Divine Government* (London: SPCK, 1990) 10-14; Marshall, "Hope of A New Age," 224-225.

35 關於耶穌的倫理教導與神國信息的密切關係，見 Ladd (賴德) (*Presence*, 278-304 和《新約神

2. 拯救受各種疾病和魔鬼壓制的人

耶穌在各城各鄉傳講神國的福音之中，同時又用聖靈的能力使許多受各種疾病困擾、被魔鬼壓制的人得著自由。路加在敘述耶穌這方面的事工時，特別提到一些與「神的同在」和聖靈的「能力」有關之實例。

（a）耶穌在迦百農的會堂裡，用「權柄和能力」趕走附在人身上的邪靈（路四 33-36）、醫治凡有病的人（路四 38-40）。邪靈知道耶穌是「神的聖者」（路四 34）、「神的兒子」、「基督」（路四 41）。

（b）有一次，耶穌在教導人時，從加利利各鄉村和猶太並耶路撒冷來的法利賽人和律法教師在旁邊聆聽。「主的能力與耶穌同在」，使祂能醫治病人（路五 17）。

（c）耶穌在揀選十二使徒之後，許多人從猶太全地和耶路撒冷，並推羅、西頓的海邊來聽祂講道，又指望祂醫治他們的病、趕走纏磨人的邪靈。「有能力從他身上發出來，醫好了他們」（路六 17-19）。

（d）在患血漏病的婦女得著醫治的事件，「能力」自動從耶穌身上出去，治好了她（路八 46）。

（e）耶穌把「能力和權柄」給十二個門徒，使他們也能傳神國福音、醫病趕鬼（路九 1；十 19-20）。

這些例子具體證明聖靈是耶穌拯救工作的能力之源。³⁶

學》，133-149）精闢的闡釋。另外，賴德《認識上帝的國》（台北：校園，1989）亦對耶穌所傳講的神國信息，全面而深入淺出地解釋和應用於今日教會的生活與事奉。

36 在最近關於路加的聖靈論之學術著作中，Robert P. Menzies 根據他對兩約之間的猶太教文獻之研究，主張路加的聖靈觀與猶太教的聖靈觀一樣，聖靈是「預言的靈」(Spirit of prophecy)，與神行神蹟的「能力」有所分別；也就是說，路加將神蹟歸功於「能力」，而不是「聖靈」的工作；見 Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special*

不但如此，耶穌在事奉期間藉著聖靈的能力所行的一切神蹟奇事，含有更深遠的意義：它們證明神國已經降臨（路十一 20）；神的國與魔鬼的國正在交戰——神國滿有權能地擴展，而魔鬼的國與勢力則節節敗退（路十 17-19；十一 14-23），被魔鬼壓制的人得到釋放（路十三 16）。

3. 按照神的救贖計畫在耶路撒冷受難

耶穌除了藉著聖靈的能力實行上述的拯救工作之外，還有另一項特殊的使命——在耶路撒冷受難。路加關於這方面的記載，清楚顯明此事亦出自神的計畫。

（a）耶穌在事奉的期間，曾數次特別向祂的門徒預言祂將要受難的事（路九 22，44-45；十七 25；十八 31-34；廿二 19-20，22；廿二 37；廿四 6-7），其中特別值得注意的是：

（1）耶穌第一次對門徒預言此事，是在與他們談到祂的身分之時。當祂詢問門徒，他們以為祂是誰，他們說是神所立的「基督」。耶穌聽了，卻吩咐他們不可對別人說起此事，並且告訴他們，「人子（他自己）必須（δεῖ）受許多的苦，被長老、祭司長、和文士棄絕，並且被殺，第三日復活」（路九 22）。我們已經在前面看見，耶穌在迦百農曾說祂是奉神差派「必須（δεῖ）」傳神國的福音。因此，當祂提到人子「必須」受苦、被人棄絕（路九 22；十七 25）、「必

須」在耶路撒冷喪命（路十三 33）、照所預定的去世（路廿二 20），祂所表達的是同樣的意思：在耶路撒冷受苦乃是神所命定的旨意、是祂必須成就的工作。

（2）耶穌告訴門徒，祂的受苦係應驗先知的預言（路十八 31）。祂在受難前夕與門徒共進最後晚餐時，特別引用舊約先知的預言來闡釋祂的受難之意義。首先，耶穌在吩咐門徒紀念祂時，以擘開的餅代表祂的身體為他們犧牲，並以盛葡萄汁的杯為喻，說：「這杯是用我血所立的新約，是為你們流出來的」（路廿二 20）。此處的新約係指先知耶利米所預言、神要赦免祂的子民所犯的罪並與他們建立的新約（耶卅一 31-34）。³⁷ 其次，祂引以賽亞書五三 12——「他被列在罪犯之中」——說：「這話必須（δεῖ）應驗在我身上，因為那關係我的事，必然成就」（路廿二 37）。由於以賽亞書五三 12 的預言是關於「受苦的僕人」為人贖罪之死，耶穌在此受難前夕引用這節經文，用意在於啓示門徒：祂的死應驗了以賽亞的預言，目的在於為人贖罪。

（b）耶穌在復活之後，兩度向門徒顯現，就摩西的律法、先知書、和詩篇上所記的，凡是關於祂自己的預言，都對他們講解明白，又開他們的心竅，使他們瞭解為何經上的話「必須（δεῖ）應驗」、基督「必須受苦又進入他的榮耀」（路廿四 25-27，44-46）。

總之，路加關於耶穌的事奉之記載，顯明一項十分重要的事實：耶穌在祂的事奉之初引用以賽亞書六一 1-2 和五八 6、在世上事奉即將結束前夕引用以賽亞書五三 12，並明確

Reference to Luke-Acts (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991) 或 *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994). 但 Max Turner 在他的鉅著 *Power from on High* 之中，重新而更廣泛深入地鑽研兩約之間的猶太教文獻，並根據他對路加著作的解經，反駁 Menzies 的見解。Turner 認為路加並沒有偏離新約作者一致的觀念，將聖靈與能力分開。依我們對路加著作的瞭解，Turner 的見解是正確的，聖靈與能力確實是合而為一，密不可分（見路一 35；四 14；徒一 8；十 38）。

37 參 Green, *Luke*, 763; J. Nolland, *Luke 18:35-24:53* (Dallas: Word Books, 1993) 1054-1055.

宣告這些經上的話應驗在祂身上。³⁸ 這項事實證明耶穌一切的事奉——包括必須傳講神國的福音、拯救受各種疾病和魔鬼壓制的人、和受難——都是奉神差派、憑藉聖靈的能力而實現的救贖作為。

耶穌、聖靈、與神之關係

路加除了敘述耶穌憑藉聖靈的能力彰顯神的救恩之外，也記載了四個事件，顯示耶穌、聖靈、和神之間的關係。

1. 路加福音十 21-22。這個事件的背景是，門徒受耶穌差遣去各城各地方傳神國的福音，歡歡喜喜地回來報告他們奉祂的名趕鬼之事。耶穌向他們說明，撒但已經從天上墜落像閃電一樣，而祂已給他們權柄，可以勝過仇敵一切的能力（路十 17-20）。正當那時，耶穌被聖靈感動就歡樂，感謝神，並且說，「一切所有的，都是我父交付我的；除了父，沒有人知道子是誰；除了子和子所願意指示的，沒有人知道父是誰」（路十 21-22）。耶穌此時為聖靈充滿所說的話，充分透露祂對自己身分和地位之瞭解。（a）耶穌在受洗時，聖靈降臨在祂身上，神從天上稱祂為「我的愛子」（路三 22），而現在耶穌在聖靈感動之中稱神為「我父」；神與耶穌之間親密的父子關係十分明顯。³⁹

38 在四福音書作者中，唯獨路加記載耶穌引用賽六一 1-2、五八 6 和五三 12，並應用於自己的事奉上。

39 學者對於福音書中耶穌稱神為父所表達的獨特關係，有詳細的討論，見 J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1978) 29-65, esp. 52-54; I. H. Marshall, "The Divine Sonship of Jesus," *Int* 21 (1967) 87-103, esp. 88-90.

（b）耶穌對神有獨特的認識，而且唯有他才能夠將對神的認識啓示給人。⁴⁰ （c）祂的父——天地的主——已經將「萬有」——亦即天地一切的權柄——都交給祂。這一點尤其顯示耶穌的神子地位超乎所有世人之上。⁴¹

2. 路加福音十二 10（1-10）。耶穌在此處講道之中給門徒的教導，有三個要點。（a）祂教導門徒要敬畏有權柄掌管人生死的神，而不要懼怕任何人（路十二 1-7）。（b）祂說：「凡在人面前承認我的，人子在上帝的使者面前也承認他；在人面前不認我的，我在上帝的使者面前也不認他」（路十二 8-9，新譯本）。這些話的用意是要警惕門徒，人在世上對祂的態度會決定生命最終之結局：凡接受祂和祂的道之人，祂必在末世之時接受他們進入神的國（路十二 31-32）；凡拒絕祂的人，將來在審判之時亦必為祂所拒絕。這些教導門徒縱使面臨逼迫也要堅定跟從祂的話語，也與路加福音十 21-22 一樣，顯明祂的崇高地位——祂（人子）擁有審判與決定世人命運之權柄。⁴² （c）耶穌接下來所說的話——「凡說話得罪人子的，還可以赦免；但褻瀆聖靈的，必不得赦免」（路十二 10，新譯本）——進一步透露人子的謙卑與聖靈的重要地位。這句話的關鍵在於耶穌指著祂自己和聖靈所用的措辭不同。關於祂自己，祂說的是「說話冒犯或得罪」；說話冒犯祂的人，還不至於有可怕的後果。但關於聖靈，耶穌用的是「褻瀆」（βλασφημέω）一詞。在耶穌

40 參賴德，〈新約神學〉，頁 187-188。

41 路十 21-22 與約翰福音三 31-35 的含意一樣：耶穌是神的兒子，其崇高的地位超乎所有世人之上；父愛子，已經將萬有和掌管萬有的權柄交給祂。

42 參 D. L. Bock, *Luke 9: 51-24: 53* (Grand Rapids: Baker, 1996) 1139-1140.

所處的猶太教社會裡，當「褻瀆」用於指神或屬神的事，意即人說話或行事不敬畏神，僭越神崇高的地位與特權。⁴³ 這樣的罪必不得赦免，因為聖靈是神的靈，代表神本身在祂的子民中間實行引導和拯救的工作；褻瀆聖靈等於褻瀆神，拒絕聖靈就是拒絕神的拯救恩典與能力。⁴⁴ 耶穌這句話不僅透露聖靈的崇高地位與重要，而且意在勉勵門徒，當他們爲了跟從祂而面臨逼迫時，滿有權柄與智慧的聖靈要適時地幫助他們（路十二 11-12）。簡言之，耶穌給門徒的教導，顯示祂與至尊的神和聖靈擁有同等超越的身分及權柄。

3. 路加福音廿一 27。耶穌在耶路撒冷聖殿對門徒預言耶路撒冷的結局（路廿一 20-24），和末日的情景（路廿一 25-28）時，提到祂的再來：「那時，他們要看見人子帶著能力（δύναμις）和極大的榮耀，駕雲降臨」（路廿一 27）。耶穌在此的措辭（「人子...駕雲降臨」）很明顯地是引用但以理書七 13 的話。但以理書七 13 所預言的是天上一位像人子者在雲中來臨；神已經給祂權柄、榮耀、和至高無上的能力，統治萬國萬民直到永遠（但七 13-14）。耶穌藉此意象來描述祂的再臨，顯明祂就是但以理所預言的那位屬天人物，擁有與神同等的地位、榮耀、與聖靈的能力，要來做天下萬國的審判者和統治者。⁴⁵

43 就以耶穌自己爲例：當耶穌在事奉中赦免人的罪時，法利賽人即認爲耶穌說「褻瀆」的話（路五 21；七 49）。最後祂在耶路撒冷受公會審判時，也是因說褻瀆的話，而被定罪處死（路廿二 66-71；可十四 55-64；太廿六 59-66）。參 H. W. Beyer, *TDNT*, 1.622-624.

44 路加在使徒行傳中的記載清楚呈現聖靈與神密切、同等的關係：彼得在亞拿尼亞和撒非喇蓄意欺騙的事件中說，欺哄聖靈就是欺哄神（徒五 3-4）；彼得傳道給哥尼流的事件顯示，聖靈的引導即是神的引導（徒十 9-20, 28）。參 Beyer, *TDNT*, 1.624; J. Nolland, *Luke 9:21-18:34* (Texas: Word Books, 1993) 679-680; Bock, *Luke*, 1141。另外，學者對於此處耶穌所說的褻瀆聖靈之涵義，也有其他不同的解釋，參 Bock (*Luke*, 1140-1141) 的討論。

45 參 Marshall, *Gospel of Luke*, 776; C. C. Caragounis, *The Son of Man: Vision and Interpretation*

4. 路加福音廿二 69。這個事件是耶穌在公會受審判。當公會的人問祂是否基督時，祂沒有直接回答他們的問題，卻對他們說：「從今以後，人子要坐在神權能（δύναμις）的右邊」（路廿二 69）。這句話係引自舊約聖經詩篇一一〇 1。稍早前耶穌在與撒都該人和文士討論時，曾引用過此節聖經，不過並沒有應用於祂自己身上（路廿 41-44）。但在此受審之時，耶穌卻公然引用此節，其含意無疑是宣稱祂乃坐在神權能（δύναμις）右邊的人子。對公會的領袖而言，耶穌的話無異於宣稱祂與神同等。他們據此進一步質問祂是否神的兒子。耶穌的回答使他們相信祂確實自視爲神子（路廿二 70-71）。這一點遂構成耶穌被定罪的理由。⁴⁶

耶穌應許賜聖靈給門徒

耶穌在事奉期間曾三次向門徒提到聖靈的事。首先，在應門徒之要求教導他們如何禱告之時（路十一 1-4），耶穌鼓勵他們要向天父祈求，天父樂意將聖靈賜給他們（路十一 13）。其次，耶穌勉勵門徒堅定跟從祂時，提到他們會被帶到會堂、官府、和有權柄的人面前；但那時他們不要思慮怎樣分訴，說甚麼話，因爲正在那時候，聖靈要指教他們當說的話（路十二 11-12）。耶穌在此給與門徒一個重要的應許，使他們明白聖靈將要幫助他們應對從世上來的逼迫。最後，耶穌在受難復活之後，向門徒顯現，開他們的心竅，使他們

(Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986) 222, 226; Nolland, *Luke*, 1006.

46 參 Caragounis, *Son of Man*, 139-142.

明白經上所記載、關於祂——尤其是祂的受害與復活——的話如何應驗在祂身上（路廿四 44-46）。接著祂吩咐他們做祂的見證，奉祂的名傳悔改赦罪的道，從耶路撒冷起直傳到萬邦。此時，耶穌又應許他們：「我要將我父所應許的降在你們身上，你們要在城裡等候，直到你們領受從上頭來的能力」（路廿四 47-49）。此處耶穌所說的「父所應許的……從上頭來的能力」即為祂以前所提到的聖靈。耶穌將賜聖靈給門徒的目的，是要使他們有智慧和勇氣做祂的見證（路廿一 12-15），並擁有神的能力，承續祂傳講神國福音、將神的救恩帶給天下萬民之工作（路二 30-32；徒一 1-8）。⁴⁷

結論

在本文裡，我們嘗試闡釋路加福音所記載的聖靈之工作，現在將結果歸納如下：

1. 路加的兩卷著作（路加福音和使徒行傳）是敘述神的旨意和作為如何藉著耶穌與使徒的事奉而實現之歷史，其目的是藉著詳實的歷史敘事來證明提阿非羅所學之道是真實的，以此堅定他的信仰。

2. 路加福音所記載的是神應驗祂在舊約時代的應許，藉著祂的兒子耶穌將救恩帶給以色列人和世上萬民之經過。在這含有深遠歷史意義的拯救計畫之中，聖靈參與重要的工作。

3. 神所差來實現其救恩工作的兩位人物約翰和耶穌，是

⁴⁷ 參 Turner, Power, 341-347.

因著聖靈奇妙的作為而出世。耶穌是藉著聖靈感孕馬利亞而生，特別顯明其生命與世人不同的本質和獨特的身分。

4. 聖靈是賜人啓示與預言的靈。

(a) 在約翰與耶穌誕生的事上，聖靈和天使共同啓示少數敬虔的以色列人——馬利亞、伊利莎白、撒迦利亞、西面、亞拿，使他們洞察神的拯救作為、以及約翰和耶穌的身分與工作：約翰是舊約先知瑪拉基所預言的末世先知，像以利亞一樣擁有「聖靈和能力」，為主的來臨預備道路。耶穌是神的兒子、救主、主、基督，要將神的救恩帶給世上所有的人，並統治一個沒有窮盡、永恆的國度。

(b) 約翰長大出來公開事奉，除了傳講神的道之外，亦蒙啓示預言有一位「能力比他更大的」要來「用聖靈與火」給人施洗。

5. 聖靈與耶穌的工作有密不可分的關係。從耶穌的誕生到長大開始事奉，聖靈始終與祂同在。

(a) 聖靈在耶穌受洗時特別降臨祂身上，並引導祂到曠野受魔鬼的試探。耶穌用神的話打敗魔鬼的試探，並充滿聖靈的能力開始事奉。

(b) 耶穌清楚知道自己的使命是要應驗以賽亞書六一 1-2 和五八 6 的預言：神的靈在祂身上，差遣祂傳福音給貧窮的人，使被擄的得釋放，瞎眼的得看見，受壓制的得自由。耶穌從加利利到耶路撒冷的事奉，顯明祂如何實現神的救恩。

(1) 聖靈使耶穌滿有智慧和遠見，傳講神國的福音與得救之道，並預言祂的受難、耶路撒冷將受毀滅的命運、祂在末世的再來、以及世界的審判。

(2) 聖靈的能力與耶穌同在，拯救受各種疾病和魔鬼壓制的人。耶穌所行的神蹟奇事，證明神國（神的統治）已經降臨，而且滿有權能地擴展，魔鬼的國則失勢崩潰，被魔鬼壓制的人得到自由。

(c) 耶穌也始終清楚知道神賦與祂一項重要的使命：按照神的救贖目的在耶路撒冷受難。祂在事奉期間曾特別向門徒預言祂「必須」受難的事，更在受難前夕引用耶利米書三一 31-34 和以賽亞書五三 12 的話，闡明祂的死係按照神的旨意、應驗以賽亞關於「受苦的僕人」之預言，為人贖罪，並使人與神重立新約。

(d) 耶穌一切的事奉——傳神國的福音、拯救受各種疾病和魔鬼壓制的人、和受難——都是奉神差派、憑藉聖靈的能力而實現的救贖作為。

6. 耶穌受聖靈啓示所說的話，透露出祂與神和聖靈有著極其獨特、超乎世人所能理解的關係：神將萬有交給祂的愛子耶穌；唯獨神子耶穌認識父並凡事順從祂的旨意；褻瀆聖靈就是褻瀆神；耶穌與神擁有同等超越的地位與權柄——要坐在神權能的右邊，並要在末世帶著能力和極大的榮耀，駕雲降臨，做世上萬國的審判者和統治者。

7. 耶穌復活之後吩咐門徒做祂的見證，並應許要將「父所應許的……從上頭來的能力」（聖靈）賜給他們，使他們能夠承續傳講神國福音、將神的救恩帶給天下萬民之使命。

作者小檔案：魏啓源

英國亞伯丁大學哲學碩士，主修新約；研究路加福音和使徒行傳的基督論與救恩論；現任中華福音神學院專任教師，主授新約。

「保羅的靈」與保羅的聖靈觀

許宏度 著 曹明星 譯

在保羅的神學思想裡面，

聖靈是「新約的靈」，應驗了神的諸應許；

聖靈是「合一的靈」，取代了律法的地位，

成為神末世子民最主要之身分標幟；

聖靈是「基督的靈」，賦予神末世子民基督的生命與形象。

最近學術界在新約聖靈觀的研究上頗有成果，其中一個成果是衆學者對於出發點有一致的看法。學者普遍接受，新約時代的猶太教察覺神的靈就是「啓示的靈」（the Spirit of prophecy）。² 這個共同的想法在現今論及路加之聖靈觀的學術辯論中最為明顯（特別是，在 J. D. G. Dunn, R. P. Menzies, J. B. Shelton 與 M. M. B. Turner 這些學者的研究裡面）。

³ 然而，論到保羅的聖靈觀，學者尚未體認到，保羅聖靈觀

1 本文譯自 "The Spirit of Prophecy and Pauline Pneumatology", *TynB* 50.1 (1999) 93-115. 但本文的附註比英文原文的附註詳盡。在翻譯方面，the Spirit of prophecy 可以譯為「預言的靈」或是「啓示的靈」。本文將它譯成啓示而不是預言的靈，因為華人普遍地視「預言」為，和未來而不是和現在有關的事情。但是，在猶太教的思想裡面，prophecy 以及 the Spirit of prophecy 都廣義的被視為，和未來也和現在有關的事情。

2 參 J. D. G. Dunn, *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London: SCM, 1980) 135-36; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (Cambridge: Cambridge, 1967) 261-63; M. E. Isaacs, *The Concept of Spirit: A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament* (London: Heythrop College, 1976) 45-51, 89; C. S. Keener, *The Spirit in the Gospel and Acts: Divine Purity and Power* (Peabody: Hendrickson, 1997) 10-13; M. McNamara, *Targum and Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972) 113; R. P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991) 112; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* (3 vols.; Cambridge: Harvard, 1927) 237, 421; E. Schweizer, *TDNT* 6.407, 409; M. M. B. Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: Then and Now* (Carlisle: Paternoster Press, 1996) 5-18; idem, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 82-138; idem, "The Spirit and the Power of Jesus' Miracles in the Lucan Conception", *NovT* 33 (1991) 129-36; idem, "The Spirit of Prophecy and the Power of Authoritative Preaching in Luke-Acts: A Question of Origins", *NTS* 38 (1992) 76-87; J. S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie* (Assen: van Gorcum, 1973) 39-73.

3 Dunn, "Baptism in the Spirit: A Response to Pentecostal Scholarship on Luke-Acts", *JPT* 3 (1993) 3-27; Menzies, "Luke and the Spirit: A Reply to James Dunn", *JPT* 4 (1994) 115-38; "Spirit and Power in Luke-Acts: A Response to Max Turner", *JSNT* 49 (1993) 11-20; J. B. Shelton, *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts* (Peabody: Hendrickson, 1991); Turner, "Empowerment for Mission? The Pneumatology of Luke-Acts: An Appreciation and Critique of

的出發點與路加的聖靈觀是一樣的。⁴ 這篇論文試著將這兩個主題（就是「啓示的靈」與保羅的聖靈觀）連在一起，因此就採用了這樣的篇名。⁵

「啓示的靈」

A. 新約時代的猶太教與「啓示的靈」

要證明在新約時代的猶太教中，神的靈就是啓示的靈，並不困難。最明顯的就是在亞蘭文他爾根（Aramaic Targum）的記載裡。在 Tg. Onq. 創世記四—38，據說約瑟之所以能為法老解夢，是因為他有「啓示的靈」。⁶ 同樣的，在 Tg. Onq. 民數記廿七 18，摩西的助手約書亞也有啓示的靈在他身上。在 Tg. Onq. 民數記十一 25-29，據說神的靈降在以

James B. Shelton's *Mighty in Word and Deed*", *VoxEvang* 24 (1994) 103-22; idem, "The Spirit in Luke-Acts: A Support or A Challenge to Classical Pentecostal Paradigms?", *VoxEvang* 27 (1997) 75-101.

4 儘管 G. D. Fee 在 *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1994) 做出了非常重要的貢獻。論及「啓示的靈」與保羅的聖靈觀之關聯的學者，包括：Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 420; E. E. Ellis, "Christ and Spirit in 1 Corinthians" in *Christ and Spirit in the New Testament* (ed. B. Lindars and S. S. Smalley; Cambridge: Cambridge, 1973) 269; A. W. D. Hui, "The Concept of the Holy Spirit in Ephesians and its Relation to the Pneumatologies of Luke and Paul" (PhD Dissertation, Aberdeen, 1992) 261, 273, 276-77, 294, 298, 307; Turner, *Spiritual Gifts*, 104, 108, 112, 113, 118, 135.

5 顯然的，「保羅的聖靈觀」可以有不同的定義。在本文的討論裡，我們將引用保羅所有的十三卷書信，目的是要得到啓示的靈和與保羅有關的所有著作之全面關係。另外，因為我們採用主題式的進路，而不是年代先後的進路，我們引用保羅的經文時，將依照聖經書卷的先後次序。

6 在他爾根裡，我們不難發現譯者有時（一如在 Tg. Onq. 創四—38）會談到「在主面前之啓示的靈」（the spirit of prophecy from before the Lord）。但 M. L. Klein, "The Preposition כִּנְפֵי ('Before') A Pseudo-Anti-Anthropomorphism in the Targums", *JTS* 30 (1979) 502-7 曾指出，「在主面前」是一個亞蘭文用語（Aramaic idiom），用來表達對「主」的尊敬。因此，譯者並沒有意思要區分神與啓示的靈。

色列七十個長老身上，結果他們就說預言。在 Tg. Onq. 民數記廿四 2，同樣的事發生在巴蘭這個假先知身上。

Tg. Ps.-J. 創世記四一 38 (約瑟) 與 Tg. Ps.-J. 民數記廿四 2 (巴蘭) 的例子實際上與 Targum Onqelos 的例子完全一樣。Tg. Ps.-J. 民數記十一 25-29 (七十個長老) 與廿七 18 (約書亞) 的例子雖不完全相同，但也相當類似。在這兒用來描述聖靈的詞彙不是「啓示的靈」(the Spirit of prophecy)，而是「預言的靈」(the prophetic Spirit，也見 Tg. Ps.-J. 創世記十一 17)。除了這些例子，我們在 Tg. Ps.-J. 創世記四五 27 也發現「啓示的靈」：當雅各看見兒子約瑟派來的埃及馬車，啓示的靈就降在他身上，並且爲了約瑟仍然活著且活得很好，雅各開始感謝神。

除了已提到的兩個摩西五經的他爾根 (Targum Onqelos 和 Targum Pseudo-Jonathan)，我們發現啓示的靈與以色列的士師、君王、先知與祭司也有關聯，包括俄陀聶 (Tg. Neb. 士三 10)、掃羅 (Tg. Neb. 撒下十 6, 10, 十九 23)、大衛 (Tg. Neb. 撒下廿三 2, 代上廿八 12)、所羅門 (Tg. Ket. 歌一 1, 七 2, 傳一 4, 三 11-14, 四 15, 九 7, 十 7)、亞撒利雅 (Tg. Neb. 代下十五 1)、西底家 (Tg. Neb. 王上廿二 24, 代下十八 23)、米該雅 (Tg. Neb. 代下十八 27)、雅哈悉 (Tg. Neb. 代下廿 14)、撒迦利雅 (Tg. Neb. 代下廿四 20)、以賽亞 (Tg. Neb. 賽六一 1)、以西結 (Tg. Neb. 結一 3, 三 22, 八 1, 十一 5, 卅七 1, 四十 1)，⁷ 與彌迦

7 Tg. Neb. 以西結書十一 24 裡提到的是 the prophetic Spirit，而不是 the Spirit of prophecy (像上面所提到的 Tg. Ps.-J. 民數記十一 17, 25-29, 廿七 18 一樣)。

(Tg. Neb. 彌三 7-8)。

在他爾根以外的文獻，「啓示的靈」與「預言的靈」，這兩個詞彙則難得一見。不過，「啓示的靈」出現在禧年書卅一 12 (那兒描述當以撒正要爲利未與猶大祝福禱告的時候，一個啓示的靈臨到他的身上)；⁸ 而「預言的靈」則出現在斐羅 (Philo) Fug. 186 (那兒提到摩西與七十個長老)，Vit. Mos. 1.277 (那兒提到假先知巴蘭)，和 Quaest. in Ex. 2.105 (那兒提到祭司亞倫)。⁹ 正因爲這兩個詞彙難得一見，所以 D. E. Aune 評論說：「人們認爲神的靈就是啓示的靈，主要是在拉比的猶太教裡 (主後第二世紀及之後)，而不是在類似昆蘭團體這種早期猶太教的其他教派裡。」¹⁰

但實際的情況並不是這樣的涇渭分明，學者正愈來愈領會到亞蘭文他爾根在新約研究中的重要性。¹¹ 一方面這是因

8 在新約裡，「啓示的靈」出現在啓十九 10。

9 Dunn, *Christology*, 135; Isaacs, *Spirit*, 50; Turner, *Power*, 86.

10 *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 200. 學者普遍接受拉比傳統中，有啓示的靈這觀念。參 C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London: SPCK, 1958) 97-98; F. F. Bruce, "The Spirit in the Apocalypse" in *Christ and Spirit in the New Testament* (ed. Lindars and Smalley; Cambridge: Cambridge, 1973) 337; Dunn, *Christology*, 135; W. Foerster, "Der Heilige Geist im Spactjudentum", *NTS* 8 (1961) 117; Hill, *Greek Words*, 228; Keener, *Spirit*, 12-13; G. T. Montague, *Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition* (Peabody: Hendrickson, 1976) 113-14; C. H. Pinnock, "The Concept of Spirit in the Epistles of Paul" (PhD Dissertation, Manchester, 1963) 55; P. Schaefer, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinischen Literatur* (Munich: Kosel, 1972) 21-26; Turner, "Authoritative Preaching", 76-82; Vos, *Pneumatologie*, 71.

11 J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture* (Cambridge: Cambridge, 1969) 14-16; B. D. Chilton, *A Galilean Rabbi and His Bible* (Wilmington: Michael Glazier, 1984) 35-56; C. A. Evans, *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1992) 98; McNamara, *Targum*, 13, 86; Menzies, *Development*, 99; E. Schuerer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (3 vols.; Edinburg: T. & T. Clark, 1973-86) 1.102, 104; Turner, "Jesus' Miracles", 133; J. C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 32-33; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies* (Leiden: Brill, 1983) 177.

為在昆蘭洞穴裡發現了 4QtgLev (4Q156), 4QtgJob (4Q157) 和 11QtgJob (11Q10), 這些發現證明, 至少有一些他爾根在新約以前就已經存在了。另一方面, 雖然「啓示的靈」這個名詞在拉比傳統之外並不常用, 但「神的靈是預言和啓示的靈」這個觀念卻早就存在了。¹² 這個情況至少可以從兩方面看出來:

1. 神的靈與先知類型的人物同在。根據七十士譯本 (LXX), 先知正是那些有神的靈的人 (民十一 29, 王下二 9, 15, 尼九 20, 撒一 6, 七 12), 並且人們想知道掃羅究竟是不是一個先知, 因為神的靈臨到他如同臨到其他的先知身上 (撒十 10-12, 十九 23-24)。根據約瑟夫 (Josephus) 的記載, 一個真正的先知是會擁有聖靈的能力 (Ant. 8.408)。對斐羅而言, 情況也是類似的, 神的靈是預言真正的來源, 而一個先知必然有神的靈同在 (Spec. Leg. 4.49), 並且衆先知中最完美的先知是摩西, 他是被神的靈所充滿的 (Decal. 175)。¹³

2. 神的靈常常與預言連在一起。根據七十士譯本, 預言是聖靈降臨在人身上的直接結果, 這在七十位長老 (民十一 25-27)、掃羅 (王上十 6, 10, 十九 23-24)、掃羅的人馬 (王上十九 20-21)、雅哈悉 (代下廿 14-15)、撒迦利亞 (代下廿四 20) 與未來的以色列 (拿二 28) 等人的身上可

¹² 若需要更多的資料, 可參 Isaacs, *Spirit*, 45-51; Keener, *Spirit*, 10-27; Menzies, *Development*, 52-112; Turner, "Authoritative Preaching", 76-87; Power, 86-137; *Spiritual Gifts*, 5-18; Vos, *Pneumatologie*, 34-73.

¹³ 另參 1QS 8:15-16, CD 2:11-13, Philo Quaest. in Ex. 3:9, Sir 48:12, t. Pesah. 4:14, t. Sota 12:5, 13:3, y. Sota 9:13, b. Sota 48b, b. Yoma 9b, Exod. Rab. 5:20, Lev. Rab. 15:2, Num. Rab. 15:25.

以見到。¹⁴ 在約瑟夫猶太古典的敘述中, 同樣的事情發生在掃羅 (Ant. 6.223), 掃羅的人馬 (6.222) 與大衛 (6.166) 身上。就斐羅而言, 摩西在神的靈直接激發下, 說出了預言: 他預言埃及的軍隊會完全地覆沒 (Vit. Mos. 1.175, 參 2.246-258), 他也預言神供應嗎哪的方法 (2.265), 最後他預言自己的死亡 (2.291)。¹⁵

到了拉比猶太教的時候, 聖靈與預言可以說是畫上了等號。根據第三世紀的作品 'Abot de Rabbi Nathan, 「聖靈」有十個不同的名字, 他們是比喻 (parable)、暗喻、謎語、格言、話語、榮耀、命令、默示、預言與異象 ('Abot R. Nat. A.34)。這段經文在兩方面是相當重要的。一方面, 「預言」是「聖靈」十個名字中的一個。另一方面, 在其他拉比十個名字的名單中, 有時候「預言」替代了「聖靈」(參 'Abot R. Nat. B.37, Gen. Rab. 44.6, Cant. Rab. 3.4)。因此, 舉例來說, Midrash Haggadol on Genesis 242 就把「預言」等同於看見、注視、諺語、註釋、聖靈、預言、異象、神諭 (oracle)、講章與謎語。

雖然上述經文寫成的時期比早期猶太教的文獻晚,¹⁶ 但我們要注意到一個事實, 就是七十士譯本把神的靈與先知宣講的「比喻」(parable) 連在一起 (民廿三 7, 廿四 2-4, 參民廿四 15, 20-23, 王下廿三 2-3): 神的靈臨到巴蘭使他對以色列的未來說出一些比喻。這與 'Abot R. Nat. A.34 恰好是一致: 「比喻」是「聖靈」被賦與的十個名字中的一個。

¹⁴ 注意在七十士譯本代下廿 14-15 和廿四 20 裡, 有「主如此說」預言的公式。

¹⁵ 另參 1 Enoch 91:1, 4 Ezra 14:22, Bib. Ant. 9:10, 18:3, 11, 28:6, 32:14, 62:2, Jub. 25:14, Sir 48:24.

¹⁶ Menzies (*Development*, 98-99) 辯論說, 它們代表較早的傳統。

七十士譯本民數記廿四 2-4 尤其重要，因為它提到「比喻」（廿四 3）、「神諭」（廿四 4）與「異象」（廿四 4）。這經文與七十士譯本約珥書二 28 有相當類似之處，因後者把「預言」、「異夢」與「異象」歸因於聖靈的澆灌。這些經文帶出了一個很重要的問題，就是初代猶太教如何理解「啓示的靈」和祂真正的功能與效果，而這就是我們現在要討論的問題。

B. 現今的學術辯論

學者普遍都接受，在猶太教中神的靈就是啓示或預言的靈。¹⁷ 但是這啓示的靈真正的功能與效果卻是聖經學者爭論已久的課題。例如：E. Schweizer 認為路加「採取與猶太教一樣的看法：聖靈基本上就是啓示的靈。」¹⁸ 這個信念使他認為，聖靈的彰顯包括方言的恩賜和權威的證道，又使他拒絕相信，神蹟的恩賜與倫理的果效也是聖靈的彰顯。¹⁹ 因此，路加與馬可及馬太是明顯不同的：馬可與馬太視聖靈為「神的能力，這能力使一些超人力的語言與行為成為可能的」；²⁰ 而路加視教會為「先知的團體。只有在一些非重點的經文裡面，我們會找到聖靈常住在個人或群體裡面的觀念」。²¹

同樣的，R. P. Menzies 認為猶太教傾向把啓示的靈「單

17 Turner, *Power*, 86.

18 Schweizer, *TDNT*, 6.409.

19 Schweizer, *TWNT*, 6.407 (*TDNT*, 6.409 的翻譯是錯誤的).

20 Schweizer, *TDNT*, 6.404.

21 Schweizer, *TDNT*, 6.408.

一地」(exclusively)²² 當做是先知靈感的來源 (source of prophetic inspiration)，包括啓示的能力 (revelatory power)、特殊的洞見 (special insight)、秘傳的智慧 (esoteric wisdom)、引導性的預言 (prophetic words of guidance) 與受感的講話 (inspired speech)。但神蹟般的能力 (miraculous power) 與死人復活 (resurrection of the dead) 通常並不歸因於聖靈的工作。²³ 同樣地，神所賜下的聖靈「並不被視為一個救恩的必需品 (a soteriological necessity)，人不需要有這個恩賜 (聖靈) 仍可以活在一個與神有正確關係的生活中，且可以透過復活得著永生。」²⁴ 按 Menzies 所言，1QH 與所羅門智慧書 (Wisdom of Solomon) 是唯一的例外：

神所賜下的聖靈，先前（就是在猶太教其它的派系裡）被視為秘傳之智慧與受感之言語的源頭，但如今（在 1QH 與所羅門智慧書裡）成為人們在每個階段中，得到或成就智慧的源頭 (the source of sapiential achievement at every level)（而非為了特別重責大任，才賜給某些特別人物的額外恩賜 [*donum superadditum*]）。因此，在這個智慧傳統中，對聖靈的認知發展達到極致，得救或不得救至終歸因於，人們有沒有神所賜下的聖靈。²⁵

22 Menzies, *Development*, 60, 104, 111; "Spirit and Power", 12.

23 Menzies, *Development*, 57-58, 60, 73, 76, 108-112.

24 Menzies, *Development*, 112, cf. 76.

25 Menzies, *Development*, 112.

Menzies 結論道，新約裡面有三種不同的聖靈觀：²⁶

(1) 先知式的聖靈觀 (prophetic pneumatology)，這是路加的聖靈觀 (像猶太教一樣)；(2) 靈恩式的聖靈觀 (charismatic pneumatology)，這是初代教會 (包括 Q、馬可與馬太) 的聖靈觀，它將「先知式的聖靈觀」與「帶有神蹟力量的聖靈」連結起來；(3) 救恩式的聖靈觀 (soteriological pneumatology)，這是保羅的聖靈觀，保羅是「第一個把救恩的功能歸功給聖靈的基督徒」。²⁷

Schweizer 與 Menzies 對「啓示的靈」的觀念明顯地與 C. S. Keener, J. S. Vos, 和 M. M. B. Turner 的觀念不同。根據 Keener 的看法，猶太教認為聖靈不但是啓示的靈，也是潔淨的靈。雖然前者 (啓示的靈) 明顯是較常見的，但後者 (潔淨的靈) 也偶有出現。²⁸ 那麼，甚麼是潔淨的靈呢？Keener 指的是道德的靈，它潔淨人、使人脫離罪，並賜人能力使人可以遵行神的旨意和仁義的事。就新約來說，Keener 認為在路加福音與使徒行傳裡，我們只能找到啓示的靈 (在這裡，Keener 與 Menzies 看法一致)，而在馬太與約翰二福音書裡，我們可以同時找到啓示的靈和潔淨的靈。²⁹

同樣的，Vos 認為在舊約與猶太教中，「啓示的靈」不但有啓示及預言的功能 (prophetic function)，³⁰ 而且有幫

助或使人有能力的功能 (enabling function)，以致於祂為神的百姓帶來潔淨、更新、仁義、生命與救恩。³¹ 並且 Vos 認為，這兩種功能有密切的關聯。啓示或預言的靈將神的知識與旨意賜予人，引導人與神有正確的關係，並使人得著神救贖的同在。³²

Turner 也同樣認為，聖靈在猶太教裡不單只是預言靈感的源頭。他將猶太教中「啓示的靈」的功能分為五大項。³³ 它們分別為 (1) 透過一些經歷 (異象、異夢、聽見的話語、或是以上這些的組合)，聖靈賜給人靈恩的啓示與引導 (charismatic revelation and guidance)。(2) 聖靈賜下靈恩的智慧與悟性 (charismatic wisdom and understanding)，使人能夠解釋異夢或是能夠有智慧地統治，不論這智慧是突然或是非突然而來的。(3) 聖靈賜人靈感，叫人立即能夠發出先知性的言語或是預言 (immediate prophetic or oracular speech)，在極端的情況下 (如 ecstatic or mantic prophecy)，聖靈完全控制了說預言者天然的說話能力。(4) 聖靈賜人靈感，叫人能立即發出靈恩的讚美和敬拜 (charismatic praise and worship)，這讚美和敬拜典型地 (但不是必然地) 是向神發出的。(5) 聖靈賜人超自然的力量與能力 (supernatural strength and power)，使人勝過仇敵，或使人

26 Menzies, *Development*, 48, 279, 316-18; "Spirit and Power", 12.

27 Menzies, *Development*, 283, 317.

28 Keener, *Spirit*, 8-10 (提到 1QH 9:32, 1QS 3:7, 4:21, 禧年書— 21-23, T. Sim. 4:4).

29 Keener, *Spirit*, 91-215 (特別見 201 n.2).

30 Menzies (*Development*, 300-2) 似乎對 Vos 有些誤解。Vos 不但接受聖靈啓示的功能，也經常把它視為當然。在他的著作裡面 (*Pneumatologie*, 40-66)，他曾重複提到預言的靈或是啓示的靈。

31 Vos, *Pneumatologie*, 34-73 (提到舊約，以諾書，昆蘭文獻，和所羅門智慧書)。

32 Vos, *Pneumatologie*, 57. 因此，Vos 的結論與 Menzies 的結論迥然不同。Vos (*Pneumatologie*, 144) 說：「對於聖靈在救贖方面的各種功能，從潔淨以及生命的更新變化，我們都可以從舊約和猶太教的傳統裡去理解。」

33 Turner, "Authoritative Preaching", 72-87; "Jesus' Miracles", 129-36; "Pentecostal Paradigms", 80-86; *Power*, 86-138; "The 'Spirit of Prophecy' as the Power of Israel's Restoration and Witness" in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 334; *Spiritual Gifts*, 5-18.

施行神蹟異能（例如：以利沙分開河水）。³⁴

從以上的討論，我們可以看見 Turner 與其他學者（如 Schweizer 和 Menzies）的不同：其他學者並未將行神蹟的能力，當做猶太教「啓示的靈」衆功能中的一個功能。但是，他們之間的鴻溝並不侷限於此而已。像 Vos 一樣，Turner 辯論說，啓示的靈同時也是道德和救恩的靈：³⁵「看起來，猶太教的各個派系都期待那「啓示的靈」賜下重要的、甚至改變人的啓示，以及倫理性的、更新人的智慧；對於人在神面前完全真實確切的存在（fully authentic human existence before God）以及將來的光景（也就是衆文獻作者所言之『救恩』），這些賜予幾乎無法避免地被認為是根本要素。」³⁶

如此看來，聖靈不可能只是一個非必需、額外的恩賜（donum superadditum）；對以色列，它必定是一個根本的、救贖性的恩賜（an essential and salvific gift），這恩賜使以色列能夠活出一個與神有正確關係的生活。Turner 的結論是：「舊約與猶太教所認識的，不是一個非倫理性或非更新性啓示的靈，乃是一個向人心啓示神的同在、智慧與旨意，以至啓發人（並使人能夠）過一個順服父神和仁義生活啓示的靈。」³⁷

Keener、Vos 與 Turner 的看法的確比 Schweizer 與 Men-

³⁴ 在不同的文章與書籍裡，聖靈的功能有些不同。此處的功能表取自 "Pentecostal Paradigms", 80.
³⁵ Turner, *Power*, 119-37; "The Spirit of Prophecy and the Ethical/Religious Life of the Christian Community" in *Spirit and Renewal: Essays in Honor of J. R. William* (ed. by M. W. Wilson; Sheffield: Sheffield, 1994), 173-86; *Spiritual Gifts*, 14-18. Turner 提到以諾書，斐羅，所羅門詩篇，拉比傳統，便西拉智訓，他爾根，十二先祖遺訓，和爭議較少的昆蘭和所羅門智慧書。

³⁶ Turner, *Spiritual Gifts*, 15（他所強調的）。

³⁷ Turner, "Ethical/Religious Life", 186（他所強調的）。另參 Turner, *Power*, 133.

zies 的看法更有道理：

1. 七十士譯本與他爾根追隨馬索拉抄本（Masoretic Text），它們都將聖靈與超自然能力連在一起，例如：參孫（LXX 士十四 6，19，十五 14，Tg. Neb. 士十四 6，19，十五 14）和以利沙（LXX 王下二 9-15，Tg. Neb. 王下二 9-15），它們也將聖靈與一個人的被提或從一個地方帶到另一個地方連結在一起，例如：以利亞（LXX 王上十八 12，王下二 16，Tg. Neb. 王上十八 12，王下二 16）和以西結（LXX 結二 14，八 3，十一 1，24，四三 5，Tg. Neb. 結三 12，14，八 3，十一 1，24，四三 5）。

的確，他爾根的先知書（Targum of the Prophets）在這方面超過馬索拉抄本與七十士譯本，就是它在字面上稱「主的靈」或「主的手」為「能力的靈」（Spirit of power），例如：基甸（Tg. Neb. 士六 34），耶弗他（十一 29），參孫（十三 25，十四 6，19，十五 14），掃羅（撒上十六 14），大衛（十六 13）和以利亞（王上十八 46）。雖然，在他爾根之外，像「能力的靈」這樣的名詞十分罕見（但參 Bib. Ant. 27:10），但「能力的靈」這樣的觀念，我們在一些文獻中卻可以清楚地見到（1 Enoch 49:3, 2 Apoc. Bar. 6:3, 1QSb 5:25, 4Q161, Bib. Ant. 36:2, Josephus Ant. 6:223, 8:408, Lev. Rab. 8:2, Philo Virt. 217, Pss. Sol. 17:37, 18:7, Sir 48:12, 24, Tg. Neb. 撒上十一 6，代上十二 19，賽十一 2）。³⁸

³⁸ 若需要更完整的討論，參 Turner, "Jesus' Miracles", 131-36; *Power*, 105-18; *Spiritual Gifts*, 13-18. Menzies ("Spirit and Power", 12-15) 曾指出：猶太教一方面傾向強調啓示的靈；另一方面，傾向貶抑能力的靈。但是，爭辯點不是猶太教是否比較傾向以預言的啓示（而不是以超自然的能力）來看聖靈；而是，猶太教是否有一個傾向，就是他們會將聖靈與超自然的能力分開。就這點來說，Menzies 似乎是超越了證據。

2. 七十士譯本與他爾根跟隨馬索拉抄本，它們將聖靈與道德或宗教的生活（不論是與罪、過犯、拜偶像、公正、仁義、或對神的敬畏）連在一起，例如：以色列在曠野（LXX 尼九 20，賽六三 10-14），³⁹ 大衛（LXX 詩五十 11-12，Tg. Neb. 詩五一 13），亞撒（LXX 代下十五 1-15，Tg. Neb. 代下十五 1-19），以賽亞（LXX 賽四二 1-4，六一 1-4，Tg. Neb. 賽四二 1-4，六一 1-4），彌迦（LXX 彌三 8-12，Tg. Neb. 彌三 8-12），大衛彌賽亞（LXX 賽十一 1-5，Tg. Neb. 賽十一 1-5）和未來的以色列（LXX 賽卅二 15-17，四四 1-5，結卅六 27，Tg. Neb. 賽卅二 15-17，四四 1-5，結卅六 27）。

此外，還有其他的猶太經文清楚地把聖靈與倫理的果效連在一起（例如：參 67:10, 1QH 7:6-7, 9:32, 12:11-13, 14:12-13, 25, 16:6-12, 1QS 4:20-23, b. Ber. 31b-32b, Deut. Rab. 6:14, Mek. Beshallah 3, Midr. Pss. 14:6, Philo Gig. 55, Sir 39:6, T. Sim. 4:4, T. Levi 2:3-4, T. Benj. 8:1-3, Wis 7:7, 9:17）。值得一提的是，那些將聖靈與大衛彌賽亞連在一起的經文（1 Enoch 49:2-3, 62:1-2, 1QSb 5:25, 4Q161, Pss. Sol. 17:37, 18:7, T. Levi 18:7）；這些經文用以賽亞書十一 1-5 為基礎。那段經文不但稱聖靈為「智慧」與「悟性」的靈，也稱聖靈為「知識」

39 Turner (*Power*, 123 n.12) 正確的指出，Tg. Neb. 賽六三 10-11 將 "Spirit"（靈）改為 "Memra"（神的話或是命令），不是為了要減低聖靈工作的倫理面。因為在 Tg. Neb. 賽卅一，四八 16，以及六三 14 裡，也出現同樣的改變，而在舊約馬索拉抄本的這些經文裡面，聖靈代表神的同在或是預言的話語，更甚於代表倫理的工作（也參 Tg. Neb. 該二 5，亞七 12）。Turner (*Power*, 123) 也注意到兩段更重要的經文：Tg. Neof. 創六 3（我已將我的靈放在人裡面，因為他們屬肉身，並且他們的行為是惡的），與 Tg. Ps.-J. 創六 3（我豈不是已將聖靈放在他們裡面，好叫他們能行善事嗎？）。這兩段經文比 MT 創六 3（我的靈不會永遠與人競爭，因為他屬肉身）更將聖靈與好行為或壞行為聯結在一起。

與「敬畏主」的靈。⁴⁰

當然，Schweizer 與 Menzies 可以指出，在這些經文當中，聖靈仍然是啓示的靈或是智慧的靈（例如：代下十五 1，民九 20，詩五一 13，賽十一 2，四四 3，六一 1，六三 11，彌三 8），並且我們應該區分聖靈「間接」的效果（透過預言或先知性的話語生出仁義）與聖靈「直接」的效果（居間促成立即的仁義或是內在的更新）。⁴¹ H. Gunkel 以前就發表過類似的說法：透過聖靈而來的先知性靈感（prophetic inspiration）可能有「間接」的倫理效果，但它不應與產生「直接」倫理效果的聖靈混為一談。在保羅與所羅門智慧書當中，可以明顯地看出這個分別：「對保羅來說，聖靈是神的大能在人心最深處改變人；對所羅門智慧書而言，智慧是一個教導人關於神的道路的教師（七 22，八 9，九 10-11，十 10）。一個人學習智慧，但聖靈有能力抓住他（改變他）。因此，儘管所羅門智慧書與保羅的陳述外表看來很像，兩組陳述的意義卻完全不一樣。」⁴²

但是這麼尖銳的區別好像有些過分。一方面，為甚麼先知性的啓示或教導（prophetic revelation and instruction）不能深深地抓住一個人（如同 Gunkel 所了解的一樣）呢？⁴³ 好幾處的聖經例子指向這個方向：拿單與大衛（撒下十二

40 若需要更完整的討論，參 Turner, "Ethical/Religious Life", 173-86; *Power*, 121-37; *Spiritual Gifts*, 15-18.

41 Menzies, *Development*, 301（對 Vos 的批判）。

42 H. Gunkel, *The Influence of the Holy Spirit: The Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul* (ET by R. A. Harrisville and P. A. Quanbeck II; Philadelphia: Fortress, 1979), 100.

43 Turner, "Ethical/Religious Life", 173-74; *Power*, 121-23.

1-15)，以利亞與亞哈（王上廿一 20-29），亞撒利雅與亞撒（代下十五 1-15），和約拿與尼尼微的百姓（拿三 5-9，參耶廿 7-9，摩三 8，彌三 8）。另一方面，智慧與神的靈在猶太教中常常密切地連在一起，因此，它們不應該有如此顯著的差別。畢竟，在一些猶太教的經文中，神的靈被稱為「智慧的靈」（出廿八 3，申卅四 9，賽十一 2，LXX 出廿八 3，卅一 3，卅五 31，賽十一 2，Tg. Onq. 出廿八 3，申卅四 9，Tg. Ps.-J. 出廿八 3，申卅四 9，Tg. Neof. 出廿八 3，申卅四 9，Tg. Neb. 賽十一 2，諾壹四九 3，六一 11，智七 7）。⁴⁴

事實上，舊約及猶太教中的智慧，不只是專門的、秘傳的智慧（Menzies 特別強調秘傳的智慧），也是帶有高度道德性和宗教性的智慧。⁴⁵ 畢竟，「敬畏主」是「智慧」的開端（伯廿八 28，詩一一一 10，箴一 7，三 7，九 10，Sir 1:11-20, 19:20, 參箴二 1-22，Philo Gig. 47, 53-57, 智七 7-14，22-28，八 4，九 10-18）。如此看來，以賽亞傳統裡面有關大衛彌賽亞的觀念，與猶太教其餘傳統的觀念是完全一致的，它們都將「智慧與悟性的靈」與「知識與敬畏主的靈」連在一起（賽十一 2）。⁴⁶ 因此，我們不應該尖銳地區分道德生活的靈與啓示或智慧的靈。⁴⁷

44 另參創四一 38-39，但四 18，五 11-14，LXX 申卅四 9，但四 15，五 11-14，1QH 9:30-32, 12:11-13, 14:12-13, 25, 1QS 4:18-22, 1QSB 5:25, Joseph and Aseneth 4:7, Josephus Ant. 10.239, 禧年書四十 5, Philo Gig. 24, 47, Jos. 116-17, Pss. Sol. 17:37, 18:7, Sir 39:6, T. Levi 2:3, Tg. Ps.-J. Exod 31:3, 35:31, Tg. Neof. Exod 31:3, 35:31, Wis 9:17.

45 G. Fohrer, *TDNT*, 7.486-88; L. Goldberg, *TWOT*, 1.283; U. Wilckens, *TDNT*, 7.496-528.

46 注意以賽亞書十一 2 中的智慧術語（智慧、聰明、謀略、知識）。因為這些同義詞的緣故，我們在此處說聖靈是倫理的「智慧的靈」也無不妥。

47 難怪，以諾書六二 1-2 跟隨以賽亞書的傳統，總括的稱聖靈為「公義的靈」。參 Turner, "Ethical/Religious Life", 185; *Power*, 132.

3. 七十士譯本與他爾根追隨馬索拉抄本，把聖靈與拯救國家脫離仇敵連在一起，例如：以色列的士師與君王（LXX 士三 10，六 34，十一 29，十五 14，王上十一 6，十六 13，詩五十 11，賽十一 2，Tg. Neb. 士三 10，六 34，十一 29，十五 14，撒十一 6，十六 13，詩五一 13，賽十一 2），並且將聖靈與神的引導與生命連結在一起，例如：以色列的先知與祭司（LXX 王上廿二 24，代下十五 1，廿 14，廿四 20，尼九 20，30，賽卅二 15，四四 3，結卅七 6，14，彌三 8，撒七 12，Tg. Neb. 王上廿二 24，代下十五 1，廿 14，廿四 20，賽卅二 15，四四 3，結卅七 14，彌三 8）。此外，有其他的猶太教經文把聖靈與救恩，以一種方式或另一種方式連在一起（例如：1QH 7:6-7, 9:30-32, 12:11-13, 14:12-13, 25, 16:6-12, 1QS 8:14-16, 1QSB 5:25, 4Q504, CD 2:11-13, Bib. Ant. 27:9-10, 36:2, Jub. 5:8, 40:5, Philo Gig. 55, Decal. 175, Virt. 217, Pss. Sol. 17:37, 18:7, Sir 48:12-14, Wis 9:17-18）。⁴⁸

當然，Schweizer 與 Menzies 可以指出，上述這些經文中，在大多數的例子裡，聖靈並不是賜給所有的以色列民，而是賜給以色列民中少數的人，並且聖靈賜下的目的，是為了使這些少數的人能夠成就神所指派的重責大任。⁴⁹ 這個觀點非常正確，但是這並不表示，神所賜下的聖靈因此就「不被視為一個救恩的必需品（a soteriological necessity）。」⁵⁰ 重點在於，這些由神所指派的重責大任，與以色列百姓的得救，都有密切的關係。神興起士師與君王，為

48 若需要更完整的討論，參 Hui, "Concept", 227-43; Turner, "Pentecostal Paradigms", 81-86.

49 Menzies, *Development*, 76, 112; Schweizer, *TDNT*, 6.412.

50 Menzies, *Development*, 112.

的是拯救以色列脫離仇敵；神興起先知、祭司與智者（尤其是所羅門與以他命名的智慧文學），⁵¹ 為的是引導並教導以色列以敬虔與仁義度日，以至他們可以享受一位聖潔之神所給予的豐盛祝福。

Menzies 所要面對的一個難題，就是他把救贖與神起初赦免人的罪畫上等號。⁵² 但這麼做就太負面又太個人化了。太負面是因為救贖是一個包羅性很強的辭彙：它遠遠超過罪和赦免（負面的部份）；其實，它也包括了「身體與心靈的完整」⁵³（正面的部份）。太個人化了是因為「猶太教主要不是一個個人得救的宗教」。⁵⁴ 對一個猶太人而言，救贖是指以色列國完全的復元，這包括了以色列土地上十二個支派的聚集、外邦人的歸信或征服、一個潔淨與榮耀的耶路撒冷和神的殿，以及以色列人純淨與仁義的敬拜與生活。⁵⁵

因此，我們可以做結論說，在猶太教裡，神的靈「同時」（simultaneously）是預言的靈（或是啓示的靈）、智慧的靈、能力的靈、道德生活的靈（或是仁義的靈）與救贖及生命的靈。聖靈的一些功能與效果有相互重疊的傾向（「啓示」或「智慧」與「仁義」或「救贖」重疊；「能力」與「拯救」或「救恩」重疊），因此，我們不應該在聖靈不同

51 G. G. O'Collins (ABD, 5.909) 正確的注意到：「救恩來自智慧的恩賜（箴一20-二22，八1-36，智八2-九18）」("Salvation comes through the gift of wisdom")，並且我們已經看見聖靈和智慧的關係。

52 Menzies, *Development*, 184, 206-7, 248, 267, 275, 279.

53 E. M. B. Green, *The Meaning of Salvation* (London: Hodder and Stoughton, 1965), 28.

54 E. P. Sanders, *Judaism: Practice & Belief 63BCE-66CE* (London: SCM, 1992), 279.

55 Sanders, *Judaism*, 289-94. 另參 Green, *Salvation*, 40, 47; O'Collins, *ABD*, 5.908; H. H. Rowley, *The Faith of Israel: Aspects of Old Testament Thought* (London: SCM, 1956), 99-123; Turner, "Pentecostal Paradigms", 83-86; Power, 133-37; N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), 280-338 (特別參 334)。

的描述中，強烈地去區分這些描述。

保羅的聖靈觀

若我們對猶太教聖靈觀的討論基本上是正確的話，我們需要提出兩個有關保羅聖靈觀的問題：（1）在哪些方面，保羅與猶太教相似？（2）在哪些方面，保羅又不同於猶太教？從這兩個角度，我們將依次來看「聖靈與啓示」：在這裡，「啓示」是從廣義定義的，它包括了啓示、智慧、靈恩的讚美與受感的言語（下列 A 點）；「聖靈與能力」（下列 B 點）；「聖靈與道德的生活或是仁義」（下列 C 點）；「聖靈與救恩或是生命」（下列 D 點）。

A. 聖靈與啓示

像猶太教一般，保羅視聖靈為預言的靈。較明顯的保羅經文是哥林多前書十二1-十四40與帖撒羅尼迦前書五19-20（參羅十二3-6，⁵⁶弗二20，三5，四11）。在這裡，預言是聖靈的一個恩賜或顯現（林前十二10，十三2，8，十四1-40，參羅十二6），並且藐視「先知的講論」（預言）就是消滅聖靈的感動（帖前五19-20）。另外還有三段保羅的經文也值得一提。⁵⁷ 在哥林多前書十四37，先知多少等同

56 羅十二3-6是否應該與林前十二1-十四40和帖前五19-20放在一起，是一個不容易解決的問題，因為 χάρισμα 本身的意思是「禮物」或「恩賜」，而不是「屬靈的恩賜」或「聖靈的恩賜」。參 Fee, *Presence*, 32-35, 606-7; Turner, *Spiritual Gifts*, 264-67, 271-73.

57 另一段值得一提的經文是帖前四2-8。在這段經文裡，保羅回想他先前對讀者的教導。因為帖前四6的兩個動詞的緣故（προείπον 和 διαμαρτύρομαι，參可十三23，徒一16，廿23，羅九29，加五21，帖前三4，來四7，彼後三2，猶十七，1 Clem. 34:3），Aune (*Prophecy*,

於受靈感的人（參何九 7）。在帖撒羅尼迦後書二 2，「有靈」通常是指先知的言語，NIV 甚至將之譯為 by some prophecy。⁵⁸ 在提摩太前書四 1-3，這裡是否暗示一個特定的神諭，尚有待商榷，⁵⁹ 但關於聖靈的啓示功能一點，是確證鑿鑿的。怪不得，受聖靈感動的先知是保羅教會中的關鍵人物（林前十二 28，29，十四 37，弗二 20，三 5，四 11）。

比較不確定的是，當保羅講到預言的時候，他想到的是不是，受聖靈感動時立即講出來的先知話語，或是先前由聖靈啓示的，但後來才講出來的話語或報告。⁶⁰ 哥林多前書十四 6 區分了「啓示」、「知識」、「預言」與「教訓」，這個區分指向立即講出來的先知話語（也見林前十四 24-25，帖後二 2）。⁶¹ 的確，在哥林多前書十四 1-40 裡，保羅區隔出「啓示」與「方言」，這表示我們在這段經文中有兩種立即自發性言語的形式（two forms of spontaneous speech）：一是人能理解的立即自發性言語，就是「啓示」；二是人不能理解的立即自發性言語，就是「方言」。若真是如此，那麼立即自發性先知的話語，出現在保羅的教會裡的次數應比出現在猶太教的次數繁多。⁶²

259-60) 認為這是保羅與讀者同在時，口頭傳給他們的一個或是一串神諭。若事實是如此的話，帖前四 8 提到棄絕聖靈就特別有意思：凡棄絕保羅教訓的不僅是棄絕了人（保羅），他也棄絕了那默示保羅說預言的聖靈。但是，大部份的解經家並不如此理解這段經文。

58 Fee, *Presence*, 74 n.135.

59 Aune (*Prophecy*, 289-90) 這樣認為；Fee (*Presence*, 769) 則比較不確定。

60 兩者的區別，參 Turner, "Preaching", 74-75, 85-86.

61 D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Grand Rapids: Baker, 1987), 103; W. A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Lanham: UPA, 1982), 138-39. 但是 Fee (*Presence*, 225) 認為，這四個詞彙意思的區分「並不是那麼清楚」。

62 Turner (*Power*, 98-99) 注意到，溫和式的先知性言語（milder spontaneous prophetic utterance）比較多出現在巴勒斯坦的猶太作品裡；而強烈侵略式的先知性言語（more strongly invasive prophetic utterance）比較多出現在羅馬希臘的猶太作品裡（特別是約瑟夫和斐羅的著作）。

像猶太教一般，保羅視聖靈是智慧與啓示的靈。較明顯的保羅經文是哥林多前書二 10-16，十二 1-十四 40，以弗所書一 17，三 3-5 與歌羅西書一 9。在這裡，聖靈啓示神的智慧（林前二 6-16，弗一 17，三 3-5，西一 9），隱藏的奧秘（林前二 7，十三 2，弗三 3-5），個別的啓示（林前十四 6，24-26，29-33，弗一 17），與特別的知識（林前十二 8，十三 2，8，十四 6）。因此，難怪聖靈被稱為是「智慧和啓示的靈」（弗一 17）。

查考過這些經文之後，我們可以推測，至少一些保羅提到的「異象」與「啓示」（林前九 1，十五 8，林後四 6，十二 1，7，加一 12，16，二 2），以及「奧秘」（羅十一 25，林前四 1，十五 51，弗三 9，五 32，六 19，西一 26-27，四 3），是聖靈啓示工作中不可或缺的部分。特別是因為在一些經文裡面，保羅好像知道約珥書應許的應驗，就是神將澆灌啓示的靈在祂末世的百姓身上，這啓示的靈會賜給百姓「異象」與「異夢」（羅五 5，多三 6，參 LXX 珥三 1-2，徒二 17-18，33，十 45）。⁶³

像猶太教一般，保羅視聖靈為「靈恩式讚美的靈」（Spirit of charismatic praise）。較明顯的保羅經文是哥林多前書十二 1-十四 40，以弗所書五 18-19 與歌羅西書三 16。在這裡，聖靈使信徒受感向神歌唱（林前十四 15，弗五 19，

若要看猶太教類似的記載，參 Bib. Ant. 28:6, Josephus Ant. 4.119, 6.166, 222-23, 禧年書廿五 14, 卅一 12, Philo Quis Her. 265, Mos. 1.175, 277, Spec. Leg. 4.49, Tg. Onq. Num 11:25-29, Tg. Neof. Num 11:25-29, Tg. Ps.-J. Num 11:25-29, Tg. Neb. 2 Sam 23:2. 若需要啓示的靈尚未從以色列撤走的討論，參 J.R. Levison, "Did the Spirit Withdraw from Israel? An Evaluation of the Earliest Jewish Data", *NTS* 43 (1997) 35-57.

63 這些經文都有提到聖靈的澆灌（ἐκχέω）。

西三 16，參林前十二 10，28，十三 1，十四 2，14），也使信徒受感彼此歌唱（林前十四 26，弗五 19，西三 16）。⁶⁴ 哥林多前書十二-十四章與以弗所書五 18-19 都很重要，因為這些經文顯示，受聖靈感動唱歌被視為一種受聖靈充滿的靈恩現象。在這裡，保羅的聖靈觀比猶太教更明顯，因為猶太教並不像保羅那樣強調聖靈這一方面的功能。⁶⁵ 更何況，保羅所說的靈恩讚美包括了用方言歌唱（林前十四 15，參徒二 4，十 46，十九 6）。⁶⁶ 以弗所書五 15-19 裡提到的「智慧」與「明白主的旨意」也值得注意，因為它表明，靈恩式讚美的靈也就是智慧的靈。⁶⁷

靈恩的禱告（charismatic prayer）有些像靈恩的讚美。最明顯的保羅經文是羅馬書八 15-16，26-27，哥林多前書十四 14-15，加拉太書四 6 與以弗所書六 18。在這裡，聖靈使信徒發出作兒子的呼喊（羅八 15-16，加四 6），也使信徒向神發出別種形式的靈恩禱告（羅八 26-27，林前十四 14-15，弗六 18）。作兒子的呼喊與以弗所書六 18 裡儆醒不倦的禱告祈求，表示了受聖靈感動的禱告也是聖靈同在的一個典型現象。關於這點，保羅與猶太教之間的差異大過於先

前所討論過的，因為猶太教似乎對聖靈這一方面的功能，缺乏任何明顯的興趣。⁶⁸

靈恩講道（charismatic preaching）與靈恩教導（charismatic teaching）則比較複雜。較明顯的保羅經文是羅馬書十二 7-8，十五 18-19，哥林多前書二 4-5，十二 28-29，十四 6，26，哥林多後書三 1-四 6，六 6-7，以弗所書四 11，歌羅西書三 16 與帖撒羅尼迦前書一 5-6。在這裡，聖靈是靈感的源頭：一方面，較普遍性的是為了信徒宣講與教導的服事（羅十五 18-19，林前十二 28-29，林後三 1-四 6，六 6-7，弗四 11，參弗三 7）；另一方面，較特定性的是為了信徒靈恩的講道（林前二 4-5，帖前一 5-6）與教導（羅十二 7-8，林前十四 6，26，西三 16，參西一 28-29）。哥林多前書二 4-5 與帖撒羅尼迦前書一 5-6 很重要，因為這兩處經文將人的言語與神的靈或權能，做了明顯的對比。這裡所強調的，就是保羅的讀者都有一個共同的經驗：「神的靈向他說話，神的能力抓住他，……使他全心全意地接受並肯定保羅的信息。」⁶⁹

在靈恩講道與靈恩教導這方面，保羅與猶太教的分別比較難以判斷。一方面，Schweizer 與 Menzies 宣稱，猶太教視聖靈為先知啓示的來源，這啓示包括權威的講道（authoritative preaching）與受聖靈感動的言語（inspired speech）。另一方面，Turner 辯說，猶太教不像早期基督教，它在聖靈

64 A. T. Lincoln 在 *Ephesians* (Dallas: Word, 1990), 346 裡的註釋可能是正確的。他用「聖靈的」來說明「詩章、頌詞、靈歌」（弗五 19，西三 16）的性質。這可以涵蓋基督教聖詩所有的形式，不論是自發的或是其他的形式。這些陶冶教會的聖詩的可能例子，包括弗五 14，腓二 6-11，西一 15-20，提前三 16。

65 Turner (*Power*, 100-1) 注意到，在猶太教裡面，靈恩的讚美是相當少見的。若要看舊約和猶太教類似的記載，參撒十一 6，10，十九 20-24，諾壹六一 7，11-12，七一 11，Bib. Ant. 28:6, 32:14, Josephus Ant. 6:56-57, 166, 222, Mek. Beshallah 7, t. Sota 6:2, Tg. Neb. 1 Sam 10:6, 10, 19:20-24.

66 關於 T. Job 48-50 是否就是猶太教裡類似於保羅這些經文的記載，這裡存在著許多的疑點，參 Turner, *Power*, 100; *Spiritual Gifts*, 12 n.22, 236.

67 以弗所書五 15-21 和以賽亞書十一 2-3 兩處經文共同的主題，包括智慧、聰明、聖靈、敬畏主。參 Hui, "Concept", 306-7.

68 一些可能相關的經文是 1QH 16:11-12, b. Ber. 31b-32a, and Sir 39:6. 但在 1QH 16:11 裡，說話者懇求神的「靈」可能是他本人的靈，甚至是他本人被更新過的靈，而不是聖靈。參 Hui, "Concept", 233-37.

69 Dunn, *Jesus and the Spirit* (London: SCM, 1975), 226-27.

與靈恩的講道（定義為釋經式的講道或傳講）之間，並沒做出任何明顯的關聯。⁷⁰ 整體來說，Turner 是對的。大部分 Menzies 所引用的經文，並沒有在形式的層面（manner）把聖靈與先知的「講道」或「言語」連在一起，而是在內容的層面（content）把聖靈與先知的「啓示」連在一起，而其餘的經文則是相當模糊不清的。⁷¹

可是這個問題尚未完全解決。一方面，在前面有關猶太教中「道德生活的靈」所作的討論裡面，我們已經看見與 Gunkel 相反的觀點，就是先知的啓示與教導可以深深的抓住一個人，好像聖經裡拿單與大衛，以利亞與亞哈，亞撒利雅與亞撒，約拿與尼尼微人的例子。另一方面，「智慧的靈」有一個主要的果效，就是智者會有靈恩的教導，他會「將自己智慧的話語講出……（並且）許多人將會稱讚他的理解。」（Sir 39:6-9 [NRSV]）。同樣的，所羅門智慧書九 17-18 說到智慧的靈會「教導」人們（參林前二 13），這裡指的「教導」，很可能是透過類似所羅門這樣的一位智者來完成的。一個明顯的例子，就是昆蘭團體裡的「仁義的教師」（Teacher of Righteousness），他相信自己被智慧與啓示的靈所充滿，以至他可以教導並領導昆蘭團體（參 1QH 9:30-32, 12:11-13, 14:12-13, 25, 16:6-7, 11-12, 1QS 4:18-22）。因此，雖然就「靈恩講道」⁷² 而言，在早期基督教與猶太

70 Turner, "Authoritative Preaching", 80-82, 85-87; "Jesus' Miracles", 129-31; *Power*, 101-3.

71 一些可能與預言的表達（方式），而不是與預言的啓示（內容）有關的經文，包括 'Abot R. Nat. A. 34, Midrash Haggadol on Genesis 242, Philo Virt. 217. 但這些經文甚至被 Turner 質疑。參 Turner, *Power*, 101-3; "Preaching", 80-87.

72 「靈恩講道」可以說是「靈恩教導」裡的一種形式。

教之間，似乎有一個可以分辨的差異。但是，就「靈恩教導」而言，這個差異就沒有那麼明顯。

B. 聖靈與能力

關於聖靈與能力之間的關係，無疑的，像猶太教一般，保羅視聖靈為能力的靈。較明顯的保羅經文是羅馬書十五 19，哥林多前書二 4-5，十二 9-10，28-29，哥林多後書三 1-18，六 6-7，加拉太書三 5，以弗所書三 16，帖撒羅尼迦前書一 5 與提摩太後書一 6-8。在這裡，聖靈是能力的源頭。一方面，聖靈的能力較普遍性地存在於保羅整體的事奉背後（羅十五 19，林後三 1-18，六 6-7，參弗三 7，西一 29）；另一方面，聖靈的能力較特定性地存在於保羅所施行的醫治與神蹟中（林前十二 9-10，28-30，十三 2，加三 5，參林後十二 9，12），以及其他受聖靈感動的作為或性格的背後，例如：靈恩講道與膽量（林前二 4-5，弗三 16，提後一 6-8，參羅十五 13，弗六 18-19，西四 3-4）。⁷³ 這些經文指出聖靈與能力之間有密切的關連，難怪我們發現聖靈被描述為能力的靈（提後一 7）。⁷⁴

73 學者對帖前一 5 有不同的理解。有些學者（如 Marshall, Wanamaker）認為「權能」是指神蹟，其他學者（如 Best, Bruce, Dunn, Fee, Fung）認為「權能」是指靈恩講道。

74 對於 Fee (*Presence*, 553, 735, 790, 808-11) 重覆地把聖靈與復活的能力分開一事，我們有點不解，特別是由於舊約中提到過創造和生命的聖靈（詩一〇四 30，賽卅二 15，四四 3，結卅七 1-14），並且保羅經常的將聖靈和能力的術語並列（而這兩者，Fee 都知道，參 *Presence*, 35-36, 906-7）。尤其值得我們注意的是，以弗所書一 19-20 提到那在信徒裡面動工的聖靈，就是使耶穌從死裡復活的同一個能力。若聖靈就是那在信徒裡面動工的靈（一如 Fee 重覆所爭辯的），那麼，使耶穌從死裡復活的那個能力，也必須多少和聖靈有所關聯。同樣的，若聖靈決定了信徒目前末世性的存在（present eschatological existence）（羅八 23，林前一 22，五 5，加三 3，五 25，弗一 14），和信徒將來末世性的存在（future eschatological existence）（羅八 10，林前十五 44-46，加六 8），那麼我們可以合理的認為，聖靈多少與連接這兩種末世性存在的復活能力有關聯。

猶太教像保羅一樣，也看重聖靈與能力之間的關係，但猶太教仍與保羅有所不同。保羅的重點是在神蹟方面，而猶太教的重點似乎是在軍事方面。就猶太教而言，聖靈是能力的源頭，不論是存在於士師與彌賽亞的軍事能力的背後（LXX 士六 34，十一 29，賽十一 2，1 Enoch 49:3, 1QSb 5:25, 4Q161, Bib. Ant. 27:9-10, Pss. Sol. 17:37, 18:7, Tg. Neb. 士十四 6，十五 14，賽十一 2），或是存在於神蹟奇事的行動背後（LXX 王下二 9-15，Josephus Ant. 8:408, Sir 48:12-14, Tg. Neb. 王下二 9-15），還是存在於其他的事件或性格背後，例如：被舉起，被改變，說預言，有勇氣與有道德的力量（1QH 7:6-7, 16:6-7, 2 Apoc. Bar. 6:3, Bib. Ant. 36:2, Josephus Ant. 6:223, Philo Virt. 217, Sir 48:24, Tg. Neb. 撒上十一 6，代上十二 19，結八 3，十一 1）。

C. 聖靈與道德的生活

像猶太教一樣，保羅視聖靈為道德生活或宗教生活的靈。較明顯的保羅經文是羅馬書二 29，七 4-6，八 1-13，十四 17，十五 30，哥林多前書六 18-20，哥林多後書三 1-18，加拉太書三 3，四 29，五 13-六 10，以弗所書四 17-32，五 15-21，腓立比書三 3，歌羅西書一 8-12，帖撒羅尼迦前書四 3-8 與提摩太後書一 7。在這裡，聖靈與「罪」對立（羅七 5，林前六 9-11，18-20，加五 19-21，弗四 17-32，五 15-21），聖靈與「肉體—律法」對立（羅二 29，七 4-6，八 1-13，林後三 1-18，加三 3，四 29，五 13-六 10，腓三 3），並且聖靈結出道德的品格，例如：公義、仁愛、喜樂、和

平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制、聖潔與謹守（羅十四 17，十五 30，加五 22，弗四 24，西一 8，11，帖前四 3，提後一 7）。⁷⁵

關於這一點，保羅與猶太教之間有一些明顯的雷同。猶太教裡，聖靈也與「罪」對立（LXX 彌三 8-10，諾壹六七 10，1QH 7:6-7, 14:12-14, 25-26, T. Levi 2:3-4, T. Benj. 8:1-3, Tg. Neof. 創六 3，Tg. Neb. 代下十五 1-19，彌三 8-12）；聖靈與「肉體」對立（Philo Gig. 28-31, Quod Deus 2, Quis Her. 57, 參 LXX 創六 4，禧年書五 8，Tg. Neof. 創六 3），並且聖靈結出倫理的品格，例如：公義、仁愛、喜樂、和平、良善、信實、體恤、憐憫與敬虔（LXX 賽十一 1-5，卅二 15-17，六一 1-3，諾壹六二 2，Philo Gig. 55, Pss. Sol. 17:37, 18:7-8, T. Sim. 4:4, T. Benj. 8:1-3, Tg. Ps.-J. 創六 3，Tg. Neb. 代下十五 1-9，賽十一 1-5，卅二 15-17，四四 1-5，六一 1-3，智九 18）。

比這個更重要的是，保羅與昆蘭團體有個共識，那就是智慧與知識的靈會提升人的道德與宗教生活。在 1QH 裡，詩人為聖靈的賜下感謝神，因著聖靈，詩人被扶持而沒有跌倒（七 6-7），被帶到順服的地步（十二 11-13），被潔淨（十六 11-12），並且被引領親近神（十四 12-13，十六 11-12）。在這裡，詩人主要是想到智慧與知識的靈（九 30-32，十二 11-13，十四 12-13，25，十六 6-7）。⁷⁶ 但聖靈的啓示，並不是某種與道德生活無關、神秘的智慧，「而

⁷⁵ 我們或許不應該將帖前一 6 包括在這裡面，因為帖前一 6 表達的似乎是一種靈恩的喜樂，或是聖靈對受逼迫的信徒的一個特別恩賜，而不是成長中的信徒透過聖靈所結的果子。

⁷⁶ 一如 Menzies (*Development*, 84-87) 所注意到的。

是一種對神與神話語的認識，這知識引導人過仁義的生活。」⁷⁷

保羅也有類似這樣的想法。羅馬書八 14 與加拉太書五 18 說到，信徒在一個道德的範疇裡，被聖靈引導度日（參 Philo Gig. 55）。但聖靈如何引導信徒呢？我們可以在林前二 6-16，十二 1-14 40，弗四 1-16，五 15-21 與西一 9-12 的經文裡，找到明顯的解答。透過使徒、先知與教師（例如保羅在林前七 40 與其他地方）靈恩的教導，和每個信徒心中聖靈所賜的智慧與知識，信徒真的能夠認識神，並且因此學會在神面前仁義的度日。

但是，V. P. Furnish 對此卻不以爲然，他不認爲，藉著聖靈「基督徒可以在日常生活各式各樣複雜的抉擇狀況中，分辨神的旨意。」⁷⁸ 但這個觀點似乎忽略了「啓示的靈」這個主題：就是聖靈會賜下神的智慧和啓示。或許更能代表保羅的看法是：「神的靈在信徒全人生命與生活的每個層面動工：內在層面，透過靈恩的智慧與啓示，在他的心裡、腦裡引導他；外在層面，透過教會受聖靈感動者，所發出的靈恩教導與勸勉引導他。」⁷⁹

雖然保羅和猶太教有這些類似之處，但他們在聖靈與道德生活的關係上，至少有兩個基本的差異：

(1) 猶太教的聖靈與律法是一致而不是對立的（例如：1QH 12:11-13, 16:6-7, 1QS 8:16, CD 2:12, Deut. Rab. 6:14,

Midr. Ps. 14:6, Philo Decal. 175, Sir 39:6-8, 參 Sir 19:20, 24:3-23, Wis 18:4)。但是，保羅指出聖靈與律法的對立，這的確是有些特別，這也形成了「他對新約聖靈觀獨特貢獻的一部分。」⁸⁰

(2) 與斐羅和猶太教其餘派系不同的是，保羅是在一個末世二元論的體系裡（apocalyptic or eschatological dualism），將聖靈與肉體對立起來。⁸¹ 這個末世的二元論帶出保羅聖靈觀的一個關鍵主題。在保羅的思想裡，肉體是屬於這個現今罪惡世代（加一 4）；相反的，聖靈是「新約的靈」（林後三 3-18，帖前四 8，參耶卅一 31-34，結卅六 23-28，禧年書一 22-25，林前十一 25），又是「新創造的靈」（羅八 23，林前十五 44-46，林後一 22，五 5，弗一 14），這「新約的靈」和「新創造的靈」爲信徒帶來新的、末世的生命與生存（羅六 4，七 6，林前五 7，林後五 17，加六 15，弗二 15，四 24，西三 10，參結卅七 14）。⁸²

新約時代聖靈的來臨應驗了前述舊約的經文與應許，在保羅的思想裡，這來臨代表了神在末世返回祂的「新聖殿」（林前三 16，六 19，弗二 22，參林後六 16），也代表了神在祂末世百姓當中永遠地「居住」、與他們永遠地「同在」（羅五 5，八 9-11，23，林前二 12，三 16，十四 24-25，林後一 21，五 5，六 16，加三 2-5，弗一 13，四 30，帖前四

77 Turner, *Power*, 128 (他所強調的)。

78 Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abingdon, 1968), 233. Cf. T. J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul* (Rome: Biblical Institute Press, 1981), 219.

79 Hui, "Concept", 283. 若需要更詳細的討論，參 Hui, "Concept", 273-84.

80 Turner, *Spiritual Gifts*, 118. 我們應該加以說明，對保羅而言，聖靈與律法不是一個絕對的對比（羅七 12-14，參羅三 31，加五 13-23）。

81 J. M. G. Barclay, *Obey the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 178-215. 在死海書卷裡，所講的是兩個靈之間的對比，而不是聖靈和肉體的對比。

82 Turner, *Spiritual Gifts*, 108-9, 114-35. 另參 Deidun, *Morality, passim*.

8, 提後一 14, 多三 6, 參賽四五 14, 六十三 10, 結卅七 27)。⁸³

有了「神與祂百姓同在」和「以弗所書四 30 及以賽亞書六三 10 之間的關聯」⁸⁴ 這兩個觀念作為背景之後，我們可以看出七十士譯本以賽亞書六三 8-14（這段經文說到神透過祂的聖靈與祂的百姓同在，又說到神引領[ἀγω] 祂的百姓穿過曠野），很可能就是羅馬書八 14 與加拉太書五 18 後面隱藏的舊約背景經文。⁸⁵ 換言之，保羅看聖靈在信徒裡面的同在與引導，就如同神的同在與引導，而神正在現今罪惡的時代中，為祂末世的百姓，展開一個「新的出埃及」（參羅十 5-8, 林前五 7, 十 1-13, 林後三 1-4 6, 六 16-18, 多二 14）。聖靈既然是神的同在與能力，祂就能在神末世的子民中，生發出舊約所應許「新約的順服」（new covenant obedience），這就是神在舊約中預言，祂要與以色列另立新約，賜下順服神旨意的心（耶三一 31-34, 結三六 23-28）。難怪，對保羅而言，聖靈在信徒的道德生活中正是一個「信徒不能缺乏，而又能夠使他們敬虔度日的要素」。⁸⁶ 這樣看來，聖靈儼然已經取代了律法的地位，成為神末世百姓最主要之身份的標幟（林後一 22, 弗一 13, 四 30, 參羅八 9, 14-15, 加三 14, 四 6）。

⁸³ Fee, *Presence*, 7-8, 843-45, 868-69, 873-74, 897-98.

⁸⁴ 參 Fee, *Presence*, 713, 845.

⁸⁵ 特別是如果七十士譯本以賽亞書六三 9 是加拉太書三 20 的舊約背景經文。參 R. N. Longenecker, *Galatians* (Dallas: Word, 1990), 142-43. 除了七十士譯本以賽亞書六三 8-14 之外，另參七十士譯本詩五十 12, 一四二 10.

⁸⁶ Barclay, *Truth*, 106-77; Fee, *Presence*, 371, 817; Hui, "Concept", 267-85; Turner, *Spiritual Gifts*, 118.

D. 聖靈與救贖

如猶太教一般，保羅視聖靈為救贖與生命的靈。⁸⁷ 較明顯的保羅經文是羅馬書七 6, 八 2-13, 十五 16, 哥林多前書六 11, 十五 44-46, 哥林多後書三 6-9, 加拉太書四 29, 五 25, 六 8, 帖撒羅尼迦後書二 13 與提多書三 5。在這裡，聖靈是「洗淨」或「成聖」或「稱義」的媒介（羅十五 16, 林前六 11, 林後三 8-9, 帖後二 13, 多三 5），聖靈也是末世「生命」的施與者，不論是現今的（羅七 6, 八 2-10, 林後三 6, 加四 29, 五 25, 多三 5），或是末世的（羅八 13, 林前十五 44-46, 加六 8）。

在猶太教中也有類似的經文，但較明顯的猶太經文都來自昆蘭團體。在這裡，智慧與啓示的靈不但是道德或宗教生活的激發者，也是潔淨的媒介（1QH 16:11-12, 1QS 3:7, 4:21）。⁸⁸ 但是，聖靈如何洗滌並潔淨這個團體呢？答案似乎在於，聖靈向這個團體啓示有關神的知識與真理（1QH 9:30-32, 12:11-13, 14:12-13, 25, 16:6-7, 1QS 3:6-9, 4:18-23）。透過這些啓示，這個團體覺得他們被聖靈洗滌與潔淨，因此成為一個「真理」的房子（1QS 2:24, 4:5-6, 5:5-6, 8:9, 9:3），與一個「潔淨」的團體（5:13, 20, 8:5, 21, 9:2, 6）。因

⁸⁷ Menzies (*Development*, 303-15) 認為，保羅的救恩聖靈論（特別是林前二 6-16 及加四 4-6）受所羅門智慧書九 9-18 的影響。但這個論點最近受到學者的反駁。參 Fee, *Presence*, 851 n.6, 911-13; Hui, "Concept", 258-67; Turner, *Spiritual Gifts*, 106-7, 109-13.

⁸⁸ Menzies (*Development*, 78-83) 辯解說，1QS 的兩段經文並沒有提到聖靈，它們提到的是團體成員的聖潔性情（a holy disposition of the community member）。但這個說法忽略了在 4Q255 中有一段與 1QS 3:7-13 平行的經文，那裡提到的是「祂的聖靈」，也就是神的靈。參 A. E. Sekki, *The Meaning of Ruah at Qumran* (Atlanta: Scholars, 1989), 92-93, 207-8; J. H. Charlesworth (ed.), *Rule of the Community and Related Documents* (Tübingen: Mohr, 1994) 59.

此，「啓示的靈同時也是救恩的靈；在這個復原（與神和好）的團體裡，聖靈也是改變生命和持續仁義的基礎。」⁸⁹

在保羅書信中也出現類似的觀念。如我們在上面所看到的，聖靈是洗淨、成聖與稱義的媒介。但祂是如何完成這一切的？答案可能是，藉著信徒「靈恩的講道」，例如：保羅（林前二 1-5，林後三 1-18，帖前一 5-6）。保羅那些受聖靈感動與激發人信心的講道，使人對福音或真理的道有「信心」，結果就成就了「救恩」或是「成聖」（羅十五 16-19，林前六 11，林後二 14-四 6，弗五 26，帖後二 13-14，多三 4-7，參約十三 10，十五 3，徒十 15，十五 9，廿二 16）。⁹⁰ 哥林多前書六 11 很重要，因為在這裡有兩個「救恩」或是「成聖」的媒介：（1）耶穌基督是客觀的媒介，透過祂在十字架的犧牲帶來救恩。（2）神的靈是主觀的媒介，將個別信徒分別為聖歸給神。⁹¹

雖然在保羅與猶太教（特別是昆蘭團體）之間有這些相同之處，他們中間仍有一些基本的差異：（1）分別為聖的方式不一樣。對昆蘭團體來說，他們這個團體對律法的解釋就是真理；但對保羅而言，耶穌基督的福音才是真理（林後四 1-6，六 7，加二 5，14，弗一 13，西一 5）。而這也導致下一個主要的差異。（2）保羅的聖靈不但是神的靈，也是基督的靈（羅八 9，加四 6，腓一 19），祂是基督同在與能力的媒介（羅八 9-10，林前二 6-16，十二 5，加二 20，弗三 16-17，四 7-11），祂使基督——也就是末後的亞當或新人

⁸⁹ Turner, "Pentecostal Paradigms", 85.

⁹⁰ Hui, "Concept", 253-67.

⁹¹ Fee, *Presence*, 130, 854-55.

——成形在信徒的生命裡（羅八 29，十三 14，林前十五 45-49，加三 27，四 19，弗四 22-24，西三 9-11）。⁹²（3）救恩不再是一件擊敗國家敵人的事情，例如：打敗羅馬人和與他們合作的猶太人；救恩乃是擊潰屬靈的勢力，例如：撒旦（林前七 5，林後二 11，四 4，弗二 2，六 11-12，帖前二 18），罪（羅五 12-八 11，林前十五 56），肉體（羅八 1-17，加五 13-六 10），與死亡（羅五 12-21，林前十五 25-26，54-57）。⁹³ 耶穌與聖靈，這兩位末世救贖的媒介，投入了擊潰這些屬靈勢力的戰役中（羅八 2，林前六 11，林後二 14-四 6，弗二 11-22，腓三 3）。（4）救恩也不再是在以色列境內集合十二支派，並使外邦人在猶太人的治理下俯首稱臣的事情；救恩乃是透過合一的聖靈，使猶太信徒與外邦信徒在基督的身體裡同歸於一的事情（林前三 16-17，十二 4-13，弗二 18-22，四 3-4，參徒十 47，十一 15，十五 8）。⁹⁴

結論

從上述的討論來看，在猶太教裡「啓示的靈」與保羅的聖靈觀中間，似乎有許多雷同。在保羅的聖靈觀裡，聖靈的屬靈恩賜可以視為，猶太教中「啓示的靈」與「能力的靈」之基本延續（參「聖靈與啓示」和「聖靈與能力」兩部

⁹² Hui, "Concept", 45-90; Turner, *Spiritual Gifts*, 121-34.

⁹³ 保羅和猶太教在這一點上的對比並不是絕對的。例如：昆蘭團體也提到彼列現在的統治（1QS 1:18, 24, 1QM 1:15, 13:4, 參林後六 15）。但顯然的，保羅和猶太教所強調的重點並不相同。

⁹⁴ Hui, "Concept", 346-51, 367-83.

分)。在不同的保羅書信中，所提到之聖靈所結道德的果子（尤其是加拉太書），則可以視為，猶太教中「仁義的靈」或「道德生活的靈」之基本延續（參「聖靈與道德的生活」）。而在保羅的聖靈觀裡，聖靈使人成聖或是賜人生命的工作，則可以視為，猶太教中「救恩與生命的靈」之基本延續（參「聖靈與救贖」）。

但是，猶太教與保羅兩者之間的差異，也不是微不足道。至少在三方面，保羅有他自己重要的發展：（1）第一個發展與末世應驗有關（參「聖靈與道德的生活」和「聖靈與救贖」兩部分）。聖靈是「新約的靈」應驗了神的諸應許，這些應許包括（a）神返回祂的末世百姓當中，並與他們同在；（b）神在他們末世的聖殿裡居住；（c）神在他們心裡寫上祂的律法；（d）神將末世的救恩與生命賜給他們。（2）第二個發展與末世神子民的重新定義有關（參「聖靈與救贖」）。聖靈是「合一的靈」，將猶太信徒與外邦信徒聯結在基督裡，而這就是重新定義的末世以色列民，也就是神的末世子民。（3）第三個發展是與基督論有關的（參「聖靈與救贖」）。聖靈是「基督的靈」（不單只是神的靈），而基督是猶太教的彌賽亞，末後的亞當，與末世的新人；而神的末世子民，現在已經開始被聖靈賦予了這個基督的生命與形象。然而，縱然有這些重要的發展，Turner 仍然是正確的：我們可以看出，保羅的聖靈觀是一個「以猶太教啓示的靈作出發點，所發展出來的神學思想」。⁹⁵

作者小檔案：許宏度

英國亞伯丁大學哲學博士，主修新約；博士論文：「以弗所書的聖靈觀」；目前為內地會宣教士與中華福音神學院專任教師，主授新約。

⁹⁵ Turner, *Spiritual Gifts*, 135.

第二部

教會歷史與系統神學

初代教會的屬靈恩賜

周學信 著 朱華玲 譯

屬靈恩賜是否終止？

五旬節靈恩派與非五旬節靈恩派有不同的看法：

初代教會的歷史證據究竟落在誰家？

學者若要根據史實來研究、評估屬靈恩賜在基督教歷史中的角色，往往會違背自己原來的的神學立場。「歷史」經常從垃圾桶中回收資料，來證明一個新的或舊的想法，或者為之辯護。許多學者都發現，在真理的戰場上，歷史的確是個有力的盟友。對五旬節靈恩派而言，歷史提供了許多有益的前例，因此他們竭盡所能地揭發歷史，引起廣大的注意，以支持該派視為神學基石的理論。他們堅稱歷史是站在他們那一邊的，而且歷史上有充足的例子證明，五旬節靈恩運動和教會本身一樣悠久，幾乎自有教會以來它就存在著。特別在屬靈恩賜的問題上，五旬節靈恩運動是教會重要的一部份，它在今日的顯現一如使徒時代一樣令人信服。

相反地，非五旬節靈恩派的人，尤其是傾向保守的福音派，卻以多馬懷疑的眼光來看待此運動。他們強調教會歷史中有些靈恩現象只是零星出現，無關緊要，甚至誇大隨之而來的一些負面特徵。有些極端反對五旬節靈恩運動的頑強份子，甚至抹黑說方言等恩賜，說它們並非來自神，而是魔鬼的作為。¹

1 Horace S. Ward, "The Anti-Pentecostal Argument," in *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, edited by Vinson Synan (Plainfield, New Jersey: Logos International, 1975) 101-122.

屬靈恩賜與終止論

保守的非五旬節靈恩派一直都相信屬靈恩賜終止的傳統說法。在二十世紀初，普林斯頓神學院的華菲德 (Benjamin B. Warfield) 曾提出一個論點，也許最具影響力。他在 1918 年出版《假神蹟》 (*Counterfeit Miracles*) 一書，其中一章「靈恩終止」，即主張屬靈恩賜只與使徒們有關連，其顯現是特為證明使徒的身分。它是印證使徒時代的表記，而之所以需要這個表記，是為建立基督教的真理。當使徒時代結束、教會被建立之後，便不再需要這種恩賜了。華菲德詳論道：

這些恩賜並非早期基督徒所有，亦不屬於使徒時代的教會或使徒時代。它們是鑑定使徒身分的證據，證明在建立教會的事工上，神賦予使徒們權柄作祂的代理人。它們的功能僅限於使徒時代的教會，並且隨之消逝。²

華菲德的觀點被廣泛採用，甚至經常用來支持反五旬靈恩派的辯論。³ 他的靈恩終止理論不但影響極大，更深入非

2 Benjamin B. Warfield, *Counterfeit Miracles* (Great Britain: Banner of Truth, 1918) 6.

3 J. Rodman Williams, *Renewal Theology: God the World & Redemption* (Grand Rapids: Zondervan, 1990) 162-167. 請注意 Williams 很仔細地反駁華菲德。也請查 Jack Deere, *Surprised by the Power of the Spirit* (Grand Rapids: Zondervan, 1993) 229-241. Deere 是近來呼應華菲德靈恩終止理論的另一代表。John F. MacArthur, *Charismatic Chaos* (Grand Rapids: Zondervan, 1992) 118, 200. Victor Budgen, *The Charismatic and the Word of God* (England: Evangelical Press, 1989), 113-114. George Mallone, "Tidy Doctrine and Truncated Experience," in *The Controversial Gifts*,

五旬節靈恩派當中。直至今日，華菲德的神學後輩們還不斷有人在著作中呼應他的靈恩終止論。彼得·邁司特（Peter Masters）如此敘述他的理由：

《使徒行傳》中，醫病的神蹟（某一人的幫助）都是由使徒親自執行，或是由使徒的助手來執行。嚴格而論，依照聖經的記載，唯一三位曾參與醫病的「助手」是司提反、腓利，或許還包括十四章第三節的巴拿巴（稍後我們會假設還有其他人，並說明其可能性）。除了這一小群被揀選的人，《使徒行傳》或使徒書信中就沒有其他的記載，敘述有關領受醫病恩賜的事……有幾段經文可以證明神蹟奇事並未廣賜，而是使徒團特有的，在這個屬靈恩賜混淆的時代，我們需要不斷把注意力放回這些經文上。（作者強調）⁴

靈恩終止論延伸到後來就變成：假若屬靈恩賜純屬使徒，那麼邏輯上來說，這個現象就不會出現於後使徒時代。那麼，後使徒時代出現的靈恩現象便是不確實的，也不是神的作為。所以說，只有使徒時代的神蹟和使徒時代所顯現的屬靈恩賜才是確實而無可辯駁的。反過來說，倘若屬靈恩賜並不侷限於使徒時代，也沒有隨之消逝，那麼，屬靈恩賜就應當如同五旬節靈恩派所主張的：「自使徒時代至今毫不間

斷地發生」。⁵ 如此一來，歷史證據必然不計其數，因屬靈恩賜是與教會長期共存的。不過，非五旬節靈恩派辯稱，「所謂屬靈恩賜顯現的現象是偶發的，而且非常少數，與此主張不合」。⁶ 所以，要在新約的屬靈恩賜和今日顯現的屬靈恩賜之間建立歷史的關連性是不可能的。

另外，非五旬節靈恩派亦堅稱，如果這些屬靈恩賜真出於神，那麼在教會歷史中就不該了無蹤跡。歷史間隔的爭論還沒解決，現在又加上了神學上的爭論。這神學的爭論背後有一個簡單的假設：凡是好的、神聖的，都應該會持續不致終止。凡是明顯有助於教會生存的，神就不會向教會收回。照此看來，歷史的證據就與五旬節靈恩派的主張相抵觸了。⁷

五旬節靈恩派接受了一部分有關歷史間隔的論點。畢竟在後使徒時代，靈恩活動似乎是明顯地衰退。人們常引述約翰·衛斯理（John Wesley）的話來解釋證據稀少的原因：

神蹟的恩賜這麼快就被收回，最主要的原因，不光是因為信心和聖潔近乎失喪，更由於那些冷淡、拘謹的正統派人士開始嘲笑凡是他們自己沒有的恩賜，並且稱這些恩賜為邪惡的瘋狂行徑或者騙局。

8

5 Thomas R. Edgar, "The Cessation of the Sign Gifts," *Bibliotheca Sacra* 145 (1988) 372-373.

6 Edgar, "The Cessation of the Sign Gifts," 373.

7 Edgar, "The Cessation of the Sign Gifts," 373.

8 *The Journal of John Wesley*, 3. 490, quoted in George Mallone, "Tidy Doctrine and Truncated Experience," in *Those Controversial Gifts* (Downers Grove: IVP, 1983) 24.

edited by George Mallone (Downers Grove: IVP, 1983) 14-17.

4 Peter Masters, *Healing Epidemic* (London: The Wakeman Trust, 1988) 69-70.

爲了解釋證據零星的現象，喬治·馬龍（George Malone）至少假設了三個基本的原因：教權主義在教會裡興起，科學主義興起，以及失去了對主渴慕的心。⁹除了上述原因，形式主義（formalism）、世俗主義（secularism）、現代主義（modernism）、和社會化現象（acculturation），他也都列舉出來解釋使徒時代之後屬靈恩賜劇減的現象。¹⁰

對於屬靈恩賜減少的現象，有些五旬節靈恩派還有另一個解釋：某些恩賜的確已經終止，但是在這「末後的日子」卻又恢復了。教會時代看似結束，但根據約珥書二 23 所載，聖靈在「末後的日子」將會澆灌給全人類。五旬節靈恩派在此將「神蹟奇事」湧現的情形和前千禧年的末世論（Premillennial eschatology）緊緊結合，並且說主會以祂的權柄使新約經驗重現。這樣的邏輯有助於五旬節靈恩派解決使徒形式的信仰不連續的問題。後使徒時代至今，靈恩活動長期乾涸，屬靈恩賜恢復的觀點，卻爲這個現象驗明正身了。¹¹

因此，屬靈恩賜是否終止，對於五旬節靈恩派或非五旬節靈恩派而言，都很重要。很顯然地，五旬節靈恩派人士極力想做的就是肯定歷史的證據，而且全力去突顯它。而非五旬節靈恩派的人則傾向於否認並且儘可能地輕忽歷史的資

9 Ibid., 24-26.

10 E. Glenn Hinson, "The Significance of Glossolalia in the History of Christianity," in *Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossolalia*, edited by Watson E. Mills (Grand Rapids: Eerdmans, 1986) 189.

11 Edith L. Blumhofer, *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism, Volume 1-To 1941* (Springfield: Gospel Publishing House, 1989) 18-21. See also Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Grand Rapids: Francis and Taylor, 1987) 26-28; Edgar, "The Cessation of the Sign Gifts," 374-375; Douglas Judisch, *An Evaluation of Claims to the Charismatic Gifts* (Grand Rapids: Baker, 1978) 80; Anthony A. Hoekema, *What About Tongue Speaking?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966) 23.

料。本文並不想爲了某個特定的神學目的，去削弱或者擴大教會歷史的聲音，僅將與我們所討論的課題有關的歷史文件列舉如下，其中包括數位在初代教會中有重要地位的教父，並且會特別註明他們對於屬靈恩賜的看法。

第一世紀《十二使徒遺訓》的證據

《十二使徒遺訓》這本文集（*Didache*，或作 *The Teaching of the Lord Through the Twelve Apostles to the Nations*），記載了自第一世紀後半葉以來教會的聖禮與教訓。此書的年代特別重要，因爲它所記載的是新約仍在撰寫時教會的生活狀況。初代教會十分看重這本書。優西比烏（Eusebius）把它列爲正典之外的正統著述。¹²在此書中，作者提到旅行的先知，並對會衆有如此的教導：「然而論到先知，你們當讓他們用自己的方式獻上感謝。」（十 7）¹³在此，作者對先知的態度是肯定的，並且認爲應該允許先知自由地說話、自由地感謝，暗示著先知所傳的信息於教會有益。

稍後又在十一章七節說道：「當先知在聖靈裡極度歡樂地說話時，不要試驗他。因爲『所有的罪都會被赦免』，唯獨此罪『不會被赦免』。」¹⁴作者的意思是，先知不僅可以

12 Eusebius, *The History of the Church From Christ to Constantine* (Minneapolis: Augsburg, 1965) 3.

25. 4. 對於有些著作被接受爲神聖的著作，有些則未被接受，優西比烏有下面的話：

Among spurious books must be placed the 'Acts' of Paul, the 'Shepherd' and the 'Revelation of Peter'; also the alleged 'Epistle of Barnabas', and the 'Teaching of the Apostles', together with the Revelation of John, if this seems the right place for it: as I said before, some reject it, others include it among the Recognized Books.

13 Cyril C. Richardson, *Early Christian Fathers* (Philadelphia: Westminster, 1953) 176.

14 Richardson, *Early Christian Fathers*, 176. Ronald A. N. Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church* (Peabody: Hendrickson, 1984) 7.

在教會裡自由地說話，他所傳的信息也應當被尊重，甚至，先知所傳的信息都不要去細查。然而，這麼肯定地接納先知的同時，也需要一些批評與懷疑來加以平衡。因此，作者舉了兩個試驗方法。第一是，先知教導的內容必須和《十二使徒遺訓》中較早的教導一致。

現在，任何人來到你們當中，並教導你們那些我們也一直在教導的話語，你們當歡迎他。但，倘若這教師是個叛教者，教導你們別的道，是完全違背我們所教導的，不要去理會他。可是，如果他的教導是宣揚主的公義，使人更認識主，那麼，你們要歡迎他，如同歡迎主一樣。（十一 1-2）¹⁵

這個試驗也適用於其他的巡迴教師們。第二項試驗是道德的試驗：「然而，並非每個說方言的人都是先知。唯有舉止像主的才是。先知的真假，可以從他們的行為辨別出來。」¹⁶ 要分辨先知的真假一定要作道德上的試驗。他們的教導必須和他們的生活一致。先知職分也必須由此判定，進而獲得承認。而使徒保羅的教導則強調，必須試驗先知是否真正承認基督（林前十二 3）。可見假預言及異端先知也是初代教會常有的爭議。從《十二使徒遺訓》這幾段話可以清楚看到，有屬靈恩賜的先知，他的職分對教會是很重要的，而關於假先知，當時也有過熱烈的爭論。由此可知，教會的

15 Richardson, *Early Christian Fathers*, 176.

16 Richardson, *Early Christian Fathers*, 176-177.

確歡迎先知，而先知的恩賜也是依然相當明顯的。¹⁷

第二到第五世紀教父們的證據

A. 安提阿的伊格那修

使徒時代的教父們在屬靈恩賜及其功用方面，提供的資料相當有限。然而，安提阿的伊格那修（Ignatius c.35-107）的著作卻肯定先知恩賜仍舊持續著。伊格那修大約生於耶穌復活的時候，而根據優西比烏的說法，他是繼聖彼得接班人伊奧底斯之後的第三位安提阿主教。¹⁸ 除了主後 98 到 117 年間，他從安提阿到羅馬殉道途中所寫的七封信，有關他生平的記載不多。¹⁹

伊格那修寫給示每拿（Smyrna）主教坡旅甲（Polycarp）的信裡，年長的伊格那修教導年輕的坡旅甲說道：「但求可以獲得未見之事的啓示，那樣你就不缺什麼，並且有各樣豐富的恩賜。」（*Letter to Polycarp* 2.2）²⁰ 在此，我們注意到伊格那修鼓勵坡旅甲向神求啓示，他如此建議的理

17 Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church*, 88. Morton T. Kelsey *Tongue Speaking: An Experiment in Spiritual Experience* (Garden City: Doubleday, 1968) 36. Ted A. Campbell, "Charismata in the Christian Communities of the Second Century," *Wesleyan Theological Journal* 17 no. 2. (Fall, 1982) 10. 有趣的是，Budgen 在檢視了同樣一串引述的話之後，作了相反的結論，認為十二使徒遺訓中提到旅行的先知，反而更顯得預言的恩賜衰退或不存在。Budgen, *The Charismatic and the Word of God*, 114.

18 F. L. Cross, ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: OUP, 1983) 688.

19 Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 688. See also, J. Patout Burns, and Gerald M. Fagin, *The Holy Spirit* (Wilmington: Michael Glazier, 1984) 22. Harry O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius* (Ontario: Wilfried Laurier University Press, 1991) 147.

20 Richardson, *Early Christian Fathers*, 118.

由是，這樣坡旅甲就可以有豐富的屬靈恩賜。伊格那修如此勸告，表示他對屬靈的恩賜以及屬靈恩賜在教會的工作十分尊重。

另一封伊格那修寫給示每拿教會的信中，他提到哥林多前書一 7，也認許屬靈的恩賜：「你們靠著神的恩典領受了每一樣恩賜；你們有豐富的信心及愛心，恩賜不虞匱乏，你們是神的認信，也是真信徒。」（*Letter to the Smyrnaeans, Introduction*）²¹ 此外，伊格那修在給非拉鐵非人（*Philadelphians*）的信中，說到自己也曾成為神的器皿，說先知的話語。他說：

當時我和你們在一起，我大聲呼喊起來，提起聲音——那是神的聲音——「要留心主教、長老，和執事們」。不錯，有些人懷疑，我這麼說是因為事先曾被告知你們中間有些人是主張宗派分立者（*schismatics*）。但我可以憑著神起誓（我因祂被囚），我並非從任何人的管道得知此事。乃是聖靈不斷以這些話教導我：「只要專心作主教；照料身體，把身體當作是神的殿；要重視合一；遠離分立（*schism*）；要效法耶穌基督，如同耶穌基督效法天父一樣。」（*Letter to the Philadelphians 7.1-2*）²²

伊格那修非常強調三位一體的權威性，他定執事、長

21 Richardson, *Early Christian Fathers*, 112.

22 Richardson, *Early Christian Fathers*, 109-110.

老，及主教為基督身體的重要部位。不過，伊格那修也同時想起他曾經如何在聖靈的指引下，運用說預言的恩賜解決一件會眾間的爭端。伊格那修似乎認為，屬靈恩賜的顯現與主教制度的權益並不衝突。²³ 身為主教，他原本大可秉持主教的權威，然而他卻高舉了先知話語的權威。當伊格那修說他「大聲呼喊，提起聲音——那是神的聲音」，這個描述，和早期基督教文學或希臘文學中，其他有關說預言或者受靈感動而大聲宣告的描述，十分類似。²⁴ 所以，在伊格那修的時代，若有人高聲說話，就是以先知的身分在說話。從伊格那修這些信件的片段看來，屬靈的恩賜在這個時候確實是被肯定的，先知的工作也仍在活動。

B. 殉道士游斯丁

在屬靈恩賜的功用方面，護教士們（*Apologists*）所提供的資料要比使徒後期的教父們稍微多了一點。殉道士游斯丁（*Justin Martyr, c.100-165*）是最傑出的「護教士」，他曾赴羅馬，完成兩篇《護教書》（*Apologies*），一篇給羅馬皇帝，一篇給羅馬元老院。他也曾出版過一篇《對話錄》（*Dialogue*），是記錄他和一個叫特來弗（*Trypho*）的猶太人之間一場論戰的內容。這篇對話錄將以色列在救贖的歷史中所佔的地位說得十分明白。游斯丁認為，基督信仰所謂的真理以及信仰的普遍性，是建立在三位一體的第二位，也就

23 Campbell, "Charismata in the Christian Communities of the Second Century," 11.

24 Maier, *The Social Setting*, 160. See G.H. Williams and E. Waldvogel, "A History of Speaking in Tongues and Related gifts," in *The Charismatic Movement*, edited by Michael P. Hamilton (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) 106.

是耶穌基督的神性上。²⁵ 他在著作中有幾項觀察，可以證明在第二世紀中葉，屬靈恩賜仍存在於教會中。他和特來弗這個猶太人的神學對話，證明屬靈的恩賜在二世紀中葉時仍存在於教會裡：

……由於祂看每一個人都是有價值的，凡信祂的，祂就賦予他們。我已經說過，現在再說一次，基督會在祂昇天之後成就此事。因此有預言說，「祂升上高天，祂擄掠仇敵，祂賜恩賜給人子們。」還有另一個預言說道：「以後，我將我的靈澆灌凡有血氣的、我的僕人，和我的使女，他們就都要說豫言。」²⁶

在這段話中，游斯丁引述詩篇六十八 16 和約珥書二 28，說到了聖靈澆灌。對他而言，這件事不單單是歷史事件，也是當代的一項事實。可見在游斯丁的時代，聖靈能力顯現的活動仍然很普遍。因為游斯丁見證說：「現在在我們當中可以看得到婦女們或男子們擁有屬靈的恩賜。」²⁷ 游斯丁的第二篇《護教書》中有這樣的敘述：

25 Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 770.

26 *Dialogue with Trypho*, Chapter 87. ANF 1: 243.

27 *Dialogue with Trypho*, Chapter 88. ANF 1:243. See Kelsey, *Tongue Speaking: An Experiment in Spiritual Experience*, 37. See Budgen, *The Charismatic and the Word of God*, 115. 說也奇怪，Budgen 主張游斯丁的話純粹是「指新約時代的事件」，Budgen 雖評論游斯丁所說的現象屬於使徒時代而非後使徒時代，遺憾的是，他從未對自己的看法作清楚的解釋。還有 Robert G. Gromacki, *The Modern Tongues Movement* (Grand Rapids: Baker, 1974) 12. 他認為游斯丁時代的屬靈恩賜與哥林多前書的屬靈恩賜並不相同，因為那些恩賜曾為以色列人所擁有而且曾屬於舊約。

世界各地或是在你城中有無數被鬼附的人，我們有許多的基督徒奉耶穌基督的名為他們趕鬼，這耶穌基督就是那在彼拉多手下被釘十字架，過去醫治人如今也仍行醫治，又幫助無助者，並為許多被鬼附的人趕出污鬼的那一位。別的伏魔師或者使用咒語、藥物的人都醫治不了他們。²⁸

在殉道士游斯丁的時代，屬靈恩賜的活動是非常普遍的。而游斯丁也提供了充足的證據，來反駁屬靈恩賜減少甚或在教會中消失了的主張。

C. 愛任紐

接下來，里昂的主教愛任紐 (Ireneaus, c. 130-200) 帶領我們來第三世紀初羅馬帝國的西域。愛任紐是牧師也是神學家，他的大半生都在捍衛基督信仰。他力戰諾斯底學派 (Gnosticism)，留給後人一套仔細而重要的論點，從各個角度反駁這個早期曾威脅教會生存的敵人。愛任紐也曾間接探討過聖靈在創世、啓示、教會的教導，以及基督徒的個人救贖中所扮演的角色。²⁹

在《反異教》(*Against Heresies*) 的第二部中，愛任紐列出了他所知道在教會中存在的恩賜：

28 *The Second Apology of Justin*, Chapter 6. ANF 1:190.

29 See Heron, *The Holy Spirit*, 64-67.

因此，那些真是祂門徒的，從祂領受恩典，個人按著所領受的恩賜，以祂的名行神蹟，為教別人得益處。有些門徒確實趕出了污鬼，那些得了潔淨的人常常就因此信主、加入教會。有的門徒能預知未來的事，他們或看見異象，或說先知的話語。也有的門徒為病人按手，病人就得醫治。還有，像我說過的，也有門徒使死人復活，那些復活的人還在我們當中活了好些年。還有什麼我沒提到？教會在世界各地從神領受了數不清的恩賜。教會為使外邦人得益處，所運用的恩賜亦不計其數。教會既不騙人，也不會為了神蹟索取任何報酬。她既白白地從神領受恩賜，也就白白地服事。³⁰

在這裡，愛任紐談到基督是如何地透過教會照顧世人的需要。此處所列出的屬靈恩賜很值得注意，因為其中包括了趕鬼、預知、異象、先知的話語等恩賜。另有一段關於屬靈恩賜的敘述，愛任紐不僅提到當時運行的一般恩賜，同時也特別提到說方言：

……那使徒宣告說：「我們在他們完全人當中說智慧話。」他把領受聖靈而說方言的人稱為「完全的」。他自己從前也說方言。同樣地，我們也聽說教

30 Irenaeus, *Against Heresies*, Book 2 Chapter 32. 4. ANF 1:408. Benjamin B. Warfield, *Counterfeit Miracles*, 14-16. 華菲德在考慮這一段話時認為愛任紐所指死而復活的人是指使徒時代死而復活者，愛任紐只是風聞而已。也請見 Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church*, 45.

會有許多弟兄，他們擁有先知的恩賜，藉著聖靈說各種方言，又為了大家的益處把隱藏的事顯露出來，並宣告神的奧秘，那使徒稱他們為「屬靈的」。³¹

非五旬節靈恩派和五旬節靈恩派都常引述這段話，有人質疑愛任紐是否曾親眼目睹他所敘述的現象，認為愛任紐所描述的現象並未在他的時代發生，只是使徒時代所發生的事情罷了。不過這樣的論點也很薄弱，而且需要有更清楚的研究、討論以及論證來加以支持。³²

很明顯地，愛任紐是站在比較廣義的立場，來談教會以及有屬靈恩賜的教會。他為我們提供了一個見證，說明曾有各式各樣的屬靈恩賜在教會顯現。我們可以看到愛任紐筆下的教會對於聖靈的工作十分敏感，而聖靈賞賜的諸般恩賜也對教會大有益處。

D. 特士良

特士良 (Tertullian) 是位來自北非的神學家。他把 *charismata* (屬靈恩賜) 這個字帶進拉丁神學的字彙中。在拉丁文裡，*charismata* 是個直接音譯的外來語，主要的意思是 gifts (恩賜)；這字還有一層特殊的意義，是指哥林多前書

31 Irenaeus, *Against Heresies*, Book 5, Chapter 6. ANF 1:531.

32 See Anthony A. Hoekema, *What About Tongue Speaking?*, 12-15. Harold Hunter, "Tongues-Speech: A Patristic Analysis," *JETS* 23 (1980) 130. Budgen, *The Charismatic and the Word of God*, 116. Budgen 只是重覆 Hoekema 的話說，愛任紐描述的是新約時代的事而不是當時的事。也請參 Cecil M. Robeck, Jr., "Irenaeus and 'Prophetic Gifts,'" in *Essays on Apostolic Themes: Studies in Honor of Howard M. Ervin*, edited by Paul Elbert (Peabody: Hendrickson, 1985) 104-114.

十二至十四章所描述賜給基督徒的特別的屬靈恩賜。特土良所寫的文章中曾經多次提到聖靈。這靈使殉道者有力量，而他們的力量使教會的平安延伸到不信者的身上。這靈稱為「基督的代理者」（Vicar of Christ），因為祂的任務是保守教會行在基督與使徒們教導的真道中。耶穌受洗時，就是這靈從天降到水面上，賜下使人聖潔的力量。³³

特土良編纂了一部《殉道者波培突亞與費利希塔之受難》（*The Passion of Perpetua and Felicitas*），書中有幾章還是他寫的。此書一開頭說道：

因此我們承認且尊敬現代的異象，正如我們承認，尊敬預言一樣，兩者都是神應許要給我們的，並且認為聖靈其他的能力是教會的力量，祂也就是爲了教會被差遣來的，祂賜下所有的恩賜給所有的人，正如主分賜給每一個人……。³⁴

從以上的文字我們可以發覺，特土良將預言和現代的異象視爲同等的。上述預言可能是指舊約預言，而現代的異象可能指的是那些來自孟他努派（Montanists）的異象，特土良自己在晚年時加入此派。同時，值得注意的是，聖靈和主都被提到是把恩賜分給各人者。對於聖靈所賜給教會豐富的屬靈恩賜，特土良也在此表達了濃厚的感情。

³³ William W. Menzies, "The Holy Spirit in Christian Theology," in *Perspectives on Evangelical Theology*, edited by Kenneth S. Kantzer and Stanley N. Gundry (Grand Rapids: Baker, 1979), 69. Heron, *The Holy Spirit*, 67-69.

³⁴ Tertullian, *The Passion of the Holy Martyrs Perpetua and Felicitas*, Preface. ANF 4: 699.

在《論洗禮》（*On Baptism*）一書的結尾，特土良說道：

所以，有福的人哪！神已爲你們預備了恩典，當你獲得新生，從至聖的洗禮盆中起來，第一次在你母親的屋中張開雙手時，跟你的弟兄們一起向父親、向主，求祂自己特別的恩典，分恩賜予你。³⁵

在這段文字中，特別要注意的是「分恩賜」這句。特土良不只建議，更鼓勵新受洗者向主尋求屬靈的恩賜。這樣看來，對特土良而言，尋求及領受屬靈恩賜是基督徒普遍的經驗。在他著名的論文《反馬吉安》（*Against Marcion*）中，特土良舉出屬靈恩賜的證據來證明神的獨一性，同時也反駁馬吉安的二神論，亦即舊約中的憤怒之神，和新約中拿撒勒人耶穌所顯示的愛之神：

且讓馬吉安去展示他的神的恩賜：譬如說有些先知不用人的悟性，而藉著神的靈說話，或者有些先知不但預言未來的事，也把人心裡的祕密顯露出來。且讓他去作一首詩、一個異象、一個禱告，只要是能夠將他所說的方言繙出來；讓他指給我看，他的團體裡那些最聖潔的姐妹中，有沒有哪一個自負能言善道的婦人曾經說過預言。現在，我這一邊要舉出這些屬靈恩賜的跡象，毫無困難。我所舉出的事

³⁵ Tertullian, *On Baptism*, Chapter 20, ANF 3:679.

蹟也合乎造物主的規定、律法、教導；所以毫無疑問地，基督、聖靈，和使徒都各自屬於我的神。³⁶

這段話通常被放在特土良孟他努派之後。因此，特土良提到的屬靈恩賜通常被解釋為他對宗派分立運動很自然的預期。³⁷ 不過，如果我們比較一下他皈依孟他努派前後時期的作品，可以看出他對屬靈恩賜的看法並沒有改變，他的神學思想也沒有重大異動。³⁸

E. 該撒利亞的優西比烏

到了第四世紀，教會歷史之父，該撒利亞（Caesarea）的優西比烏（Eusebius, c.260-340）在他的代表作《教會歷史》（*Ecclesiastical History*）裡頭寫道：

就是在這個時候，孟他努（Montanus），艾西別德（Alcibiades），狄奧多士（Theodotus）和他們的門徒說預言的名聲開始廣傳開來；因為此時正有其他無數神奇妙的恩賜在各教會發生，使得許多人相信這些人也是先知。³⁹

有意思的是，在這段話裡，優西比烏想要解釋在 170 年

36 Tertullian, *Against Marcion* Book 5, Chapter 8. ANF 3: 446-447.

37 Gromacki, *The Modern Tongues Movement*, 14. Hoekema, *What About Tongue Speaking?*, 15-15. Budgen, *The Charismatic and the Word of God*, 118-119. Hunter, "Tongues-Speech: A Patristic Analysis," 130-131.

38 Kydd, *Charismatic Gift in the Early Church*, 70.

39 Eusebius, *The History of the Church*, Book 5, 3:4.

代早期出現的孟他努主義（Montanism）為何會迅速成長。而他提出的理由是：當時屬靈恩賜在教會裡很普遍。孟他努及其朋黨所宣傳的事實正符合基督徒的期望，所以大家就輕易地接受了他們的看法。另外，在他的《評詩篇》（*Commentary on the Psalms*）裡，優西比烏也把屬靈恩賜當作賦予教會（基督的身體）的榮耀：

神的閃電在世界各地出現。祂的閃電就是聖靈能力顯現的光華，在凡有人煙處閃耀。屬靈的恩賜原有分別，但都出於一個聖靈。這人蒙聖靈賜他智慧的言語，那人也蒙這位聖靈賜他知識的言語，另一人則蒙聖靈賜他信心等等，這些都是神了不起的屬靈恩賜，如閃電一般將榮光帶給祂的教會。⁴⁰

在這段話中，優西比烏生動地把屬靈恩賜比作「神的閃電」。他同時也證實靈恩顯現是個普遍存在的事實，並且列出了好幾樣屬靈的恩賜。

F. 奧古斯丁

現在跨入第五世紀，我們有聖奧古斯丁（Augustine, c. 354-430）的證詞。奧古斯丁的證詞特別重要，因為他代表了大部份的西方神學，以及西方神學對聖靈位格與工作的看法。他努力綜合前幾世紀的意見，詳述了一個對聖靈的看

40 Eusebius, *Commentary on the Psalms* 76, 16-17.

法，即把教會的使命和個人的聖潔結合在一起。⁴¹ 奧古斯丁早年曾在註釋約翰一書三 23 時說過，神蹟是具有時代性的：

很早以前，「聖靈臨到相信的人：他們便說方言」，那些方言他們從未學過，「是聖靈賜給他們的話語」。這些是適應時代的神蹟。因為那時有必要用各種方言將聖靈表明出來，預表神的福音要傳遍全地。這個現象是爲了預表福音，之後就消逝了。現在我們按手教人領受聖靈時，是不是覺得他們應該要說方言？或者當我們爲嬰孩按手時，你們每個人是不是都要看這些嬰孩說不說方言？如果他們沒說方言，你們是否有人會糊塗到說：他們沒有領受聖靈，因爲他們如果領受了，就會像很早以前的人一般說起方言來？如果聖靈今日顯現不是經由這些神蹟賜下，那麼祂賜下了什麼，使人可以知道已領受聖靈了呢？由他們去捫心自問吧。⁴²

在此，奧古斯丁爲方言的重要性提供了新的詮釋。他認爲在五旬節說方言是一個「因應時代」的神蹟，現在已不存在了。因此，最初「說方言」在五旬節出現時是要「預表神的福音要傳遍全地」。五旬節說方言是具歷史意義的，它純粹是要顯示福音的世界性。現今，教會說方言，而不是個人說方言，因爲基督徒的教會團體存在世界每一個角落，教會

41 Heron, *The Holy Spirit*, 87-98. See Augustine on Trinity, NPNF 1* series 2: 490.

42 Augustine, *Homilies on the First Epistle of John*, 6:10 NPNF 1:7:497.

用不同會衆的各種語言來「說方言」。同時，奧古斯丁在抨擊多納徒派（Donatists）時說道：

聖靈不只在暫時而顯著的神蹟見證下才透過按手賜給人的，從前聖靈這樣賜予人是爲作初信的確據，及爲了延續初代教會的發展。現在，有誰期待那些爲領受聖靈而接受按手的人，當下就說起方言來呢？⁴³

由這段話可見，使徒時代的神蹟純粹是「初信的確據」。神蹟之所以需要是爲了堅固年輕教會的信心，並幫助教會傳播福音。特別對於那些否定屬靈恩賜在使徒時代仍然持續的人，這段話可以幫他們證明在奧古斯丁的時代，已沒有證據顯示西方教會有說方言的恩賜。⁴⁴

奧古斯丁的證詞……在此事上是極重要的。因爲他們雖被視爲教會學者，卻不是象牙塔裡的神學院教授。反之，他們是活躍的主教和受歡迎的傳道人，站在主軍隊的前線，對於現在的神職人員與一般信徒所想的、所做的，他們都有密切的接觸。所以在此我們可以信賴……奧古斯丁於西方教會的權威。

⁴⁵

43 Augustine, *On Baptism, Against the Donatists*, 3:16:21. NPNF 1:4:443.

44 Hoekema, *What About Tongue Speaking?*, 17. Gromacki, *The Modern Tongue Movement*, 17. Kelsey, *Tongue Speaking: An Experiment in Spiritual Experience*, 40-41.

45 Douglas Judisch, *An Evaluation of Claims to the Charismatic Gifts*, 78-79.

儘管以上所述奧古斯丁對聖靈恩賜及其顯現的看法是負面的，他寫《上帝之城》（*City of God*, 413-426）時似乎表示了更大的接納。書中詳列了當時正發生的神蹟。由於這些神蹟發生在他位於希坡（Hippo）的教會，這份記載也帶有強烈的個人色彩。「現在神蹟以基督的名工作，不論是藉著聖禮、聖徒們的禱告，或聖徒們的遺物。」⁴⁶ 然後在同一章裡，奧古斯丁列出一個接一個的神蹟。從瞎眼得看見、趕鬼、到死人復活，在當時都是常有的事。他同時也指出神在這些神蹟中有無上的樂趣。「現在有許多神蹟在進行，我們曾在書上讀過的那位施行神蹟的神，仍在施行神蹟，祂將會，也願意。」⁴⁷ 同時，奧古斯丁說道：

那些人主張不可見之神不會行看得見的神蹟，我們不可聽從他們；……神既創造了人眼可見的天地，必然也樂於在天地間行人眼可見的神蹟，因為祂可以藉著這些神蹟，喚醒那些沉迷於可見之物的靈魂，來崇拜那不可見之神。⁴⁸

奧古斯丁對於說方言的負面看法，可能是他對當時方言濫用的反應。不過，這些話應和他後來的作品，以及他所寫、肯定他教會中的神蹟的著作互相調和。還有，更重大的問題，是第三、四世紀教父們在著作中所提到屬靈恩賜功用

46 Whitney J. Oates, *Basic Writings of Saint Augustine* (Grand Rapids: Baker, 1948) 2.432. *The City of God*, Book 22, Chapter 8.

47 Augustine, *City of God*, Book 22. Chapter 8, NPF 1st series 2: 490.

48 Augustine, *City of God*, Book 10. Chapter 12, NPF 1st series 2: 188-189.

減少的情形，這種現象應被視為早期基督教宗教策略的重要轉變。⁴⁹

結論

在舉例說明一些早期教父們關於屬靈恩賜的著作之後，幾乎可以肯定，他們都同意神要藉著屬靈的恩賜建立起祂的教會。有些教父們誠實地承認屬靈恩賜的顯現不再是普遍的現象。不過，他們當中沒有一個譴責這些恩賜出於魔鬼，也沒有人說屬靈恩賜只屬於使徒時代的教會，之後就被收回的。

如果沒有前提的神學是不可能的，歷史的調查也是如此。然而重點是，我們的研究與調查決不能因為前提的影響而左右了判斷。值得稱許的是，五旬節靈恩派及非五旬節靈恩派都認真地看待歷史資料分歧的現象。因為非五旬節靈恩派辯說歷史日期並不重要：「我們自聖經中導出屬靈恩賜減少的現象，就是用方言說預言及行神蹟的恩賜，已隨使徒們消逝了，教會歷史加強了這個印象。」⁵⁰ 所以，根據以上引述的文字，我們對於任何後使徒時代屬靈恩賜持續的現象仍需存疑。另一方面，五旬節靈恩派所謂歷史記錄支持他們靈洗信條的主張，可能又解釋過了頭。的確，一個人的神學立場往往阻礙客觀的分析，並在解讀教會歷史時加添各種不同

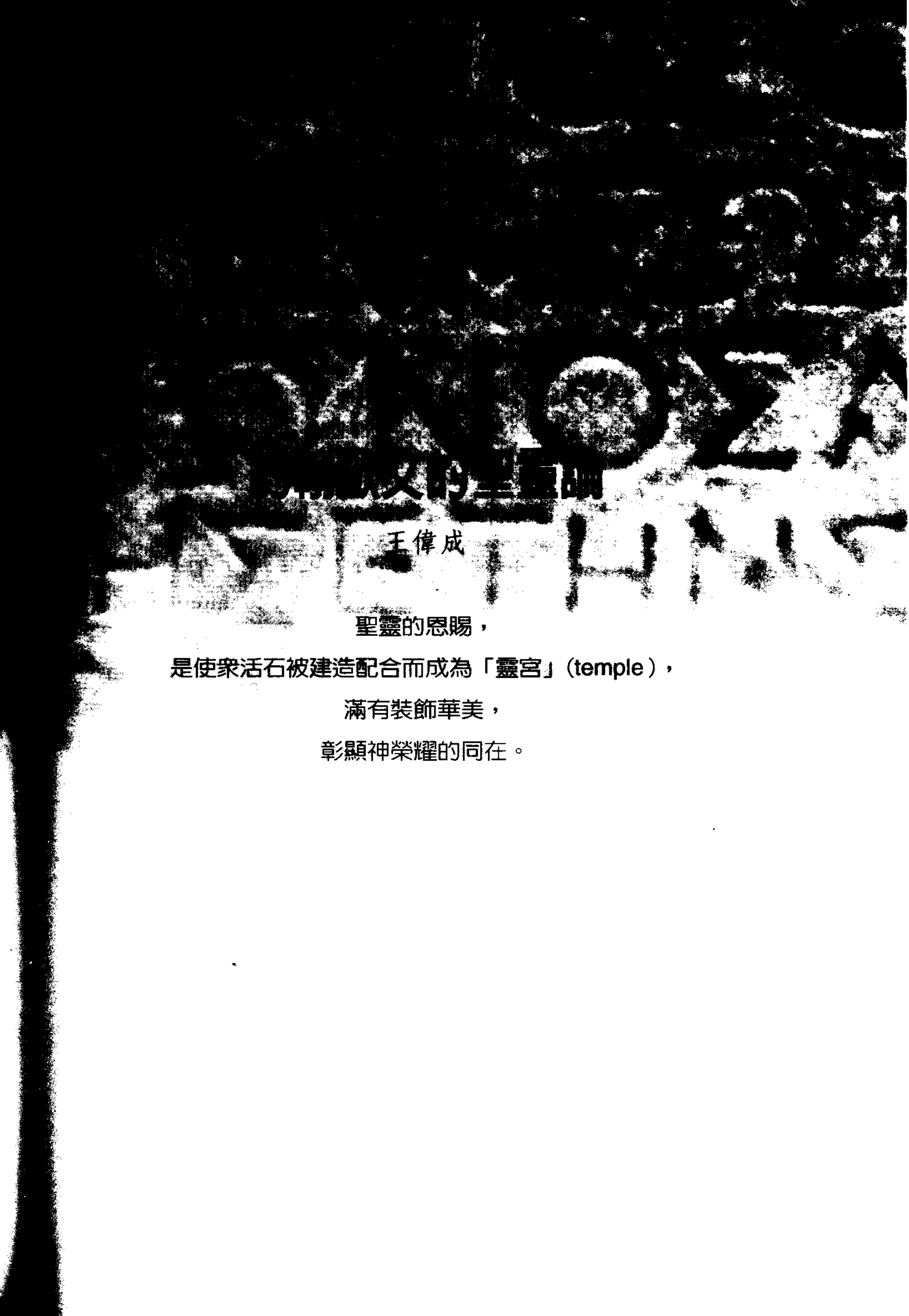
49 Campbell, "Charismata in the Christian Communities of the Second Century," 17-19. Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church*, 87.

50 Judisch, *An Evaluation of Claims to the Charismatic Gifts*, 81. Hoekema, *What About Tongue Speaking?*, 23. See also Gromacki, *The Modern Tongues Movement*, 17-18.

的色彩。前述的史料證明屬靈恩賜的確於後使徒時代教會繼續存在，不管一個人的神學立場是什麼，都必須先克服這些史料所累積的有力的證據。

作者小檔案：周學信

美國 Saint Louis University 哲學博士，主修歷史神學；目前為中華福音神學院專任教師，主授教會歷史與神學；著作：《無以名之的雲》（蒲公英，1999年7月），《靈恩神學與歷史探討》（華神，1999年10月）



神恩的聖靈
王偉成
聖靈的恩賜，
是使眾活石被建造配合而成為「靈宮」(temple)，
滿有裝飾華美，
彰顯神榮耀的同在。

約翰歐文 (John Owen, 1616~1683) 被譽為英國最偉大的神學家，¹ 巴刻 (Packer) 稱他為最偉大的清教徒神學家，是整個清教徒運動的中心人物。² 歐文一生的神學著作及講章共十六巨冊，希伯來書注釋七大冊，並聖經神學一冊。神學著作方面，除教義與護教外，更包括許多靈修實踐神學，如第二冊裡的「與神靈交」(Communion with God)，第六冊裡的「罪的治死」(Mortification of Sin)，特別在第三第四冊，歐文討論聖靈的位格、性情、工作(重生與成聖)、聖靈與禱告的關係、聖靈的恩賜與聖靈保惠師安慰的工作等。因著歐文對聖靈工作的重視與深入的講解，伏氏 (Vose) 稱他為「聖靈的神學家」(theologian of the Holy Spirit)，³ 包爾 (Brauer) 更認為歐文的聖靈論著作，是從教父時代以來最為完整的神學作品。⁴ 歐文聖靈論的內容十分豐富，今只簡介聖靈的重生 (regeneration)，聖靈的膏印 (sealing)，聖靈的交通 (communion)，與聖靈的恩賜 (gifts)。

聖靈的重生 (Regeneration)

主耶穌在約翰福音第三章講論「重生」的真理，告訴我們重生的重要性：「若不重生，就不能見神的國……不能進神的國。」(約三 3-5)。然而耶穌卻沒有多加說明重生的內容與定義，這不是耶穌的忽略，歐文認為重生的真理與恩典在舊約時代就有，只是這真理啓示不及新約時代明顯 (clearly manifested)，並這重生的恩典不及新約時代恩澤萬民。⁵ 歐文指出，若重生的真理在舊約根本沒有提到，耶穌就不會責備尼哥德慕：「你是以色列的先生 (teacher in Israel)，還不明白這事嗎？」的確，這事早已記在耶利米書與以西結書：「我要將我的律法放在他們裡面 (minds)，寫在他們心上 (hearts)。」(耶卅一 33)「我也要賜給你們一個新心，將新靈放在你們裡面，又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心。我必將我的靈放在你們裡面，使你們順從我的律例，謹守遵行我的典章。」(結卅六 26-27) 這些恩典與應許雖在舊約沒有用「重生」定名，卻是聖靈重生工作的內容與最好的定義。

聖靈重生第一步的工作，乃是聖靈將神的話語 (律法) 與救恩啓示寫放在人「裡面」(קרב, inward part)，歐文認為這「裡面」乃是指人的思想意念 (mind, διάνοια)，而人的一切敗壞悖逆乃起源於人「思想意念」的敗壞黑暗，若人

1 Peter Toon, *God's Statesman* (Exeter: The Paternaster Press, 1971) 173.

2 J.I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of The Christian Life* (Wheaton: Crossway Books, 1990) 81.

3 Godfrey Vose, *The Life & Thought of John Owen* (PhD Diss., State University of Iowa, 1963) 313.

4 Jerald Brauer, "Reflections on the Nature of English Puritanism," *Church History* 23 (1954) 102.

5 William H. Goold (ed.), *The Works of John Owen*, (23 Vols; Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1965) 3.212.

的思想意念不先被聖靈藉神的話語更新重生，聖靈則無法進一步再更新人的生命性情。⁶ 因此，聖靈重生工作的第一步乃是在人的思想意識裡賜下「話語」救恩的亮光。人靈魂的得救，乃因所「領受那栽種的道」（雅一 21）；人蒙了重生，乃「藉著神活潑常存的道」（彼前一 20）。這新人從神話語知識入門，同樣是靠神話語知識更新成長，「這新人在知識上漸漸更新，正如造他主的形像。」（西三 10）。弟兄姐妹，從此可見歐文是何等高舉神話語聖道的重要性，並人思想意念的重要性，真是一切的福氣都源於「晝夜思想耶和華的律法（話語）」（詩一 2）。聖靈重生的工作，一方面是將神的話語刻寫在人的「思想版」上，另一方面同時更新「思想版」本體之功能，使它能刻存神的話，明白神的話，成爲一個「心志」（思想，mind）改換一新的人（弗四 23-24）。⁷ 歐文強調這「思想」（mind）的改換一新，不是指外在道德態度與行爲的改變而已，乃是指內在「思想版」本體（being）性質的更新改變，得著聖靈「內注」（infused）的新生命功能與原則（principle），是一種獨立存有的原則功能「加注」（superinduced）在原有的思想官能上（faculty）。⁸ 因此，在基督裡新造的人（new creature），的確是聖靈在他裡面有新的創造，在他的思想官能裡（mind faculty），擁有新的屬靈心竅功能，新的屬靈悟性功能，使他能得著真理的思想，從心裡又自願又自然的相信耶穌，接

6 Works, 22.148-150.

7 Works, 3.221. 用今天電腦知識的語言，即軟體內容與硬體兩方面的更新，升級（upgrade）。

8 Works, 3.220-221.

待耶穌。⁹

歐文描寫這聖靈重生的工作是必有果效的（efficacious），無法攔阻的（irresistible），並且絕不失誤的（infallible）。感謝神，聖靈將神的律法（話語）放在我們裡面（mind），按著耶利米書卅一 33 的應許，更要將神的話寫在我們「心上」，歐文認爲這是聖靈重生人第二步的工作。¹⁰

「心思意念」（mind）與「心」（heart）屬不同之官能，「心」是特別指到人的意志（will）與感情（affection）。¹¹ 這就是以西結書卅六 26 所說的「新心」，「除掉石心」，「賜下肉心」，都是指我們有順從神話語的新意志與感情，願決志信主，並從心裡能愛神，渴慕神（love and adherence unto God）。¹² 歐文強調聖靈賜下「新心」，並不是「換心」——整個意志感情全然變得愛主順服主，毫無剩餘邪情惡慾。這顆「新心」，是指新的感情意志「注入」（infused）與「種入」（implant）在我們「心」裡，而原本心之「本體」（being）卻沒有被改變或取代，沒有「體」之改變，卻有「質」之改變。¹³ 因此那老我舊造的生命思想性情，需要被新的生命思想性情日日更新取代，每天靠聖靈聖道治死身體的惡行（羅八 12），隨從聖靈，不隨從肉體（羅八 5-6）。從歐文的重生定義看，重生乃是屬神的新生命原則、性情與思想，加注在我們原有的心思感情與意志上，而

9 Works, 3.318-319.

10 是邏輯上的次序（logical order），非時間上的次序（chronological order）。

11 Works, 22.150.

12 Works, 22.151, 148; 3.335.

13 Works, 3.335.

非指一新「靈」的注入，或「靈本體」(entity of spirit)之復活，重生的新人仍保持他原有的身分本我(identity)，擁有原有的身體與靈魂本體(soul，思想、情感、意志)，只是這思想、感情和意志完全被更新了，並有新的屬靈悟性功能。

聖靈的印記 (Sealing)

哥林多後書提到神的膏印：「膏我們的就是神，祂又用印印了我們，並賜聖靈在我們心裡作憑據」(林後一21-23)。以弗所書兩次提到聖靈的印記：「你們既聽見真理的道……也信了基督，既然信祂，就受了所應許的聖靈為印記。這聖靈，是我們得基業的憑據，直等到神之民被贖。」(弗一13-14)「不要叫神的聖靈擔憂，你們原是受了祂的印記，等候得贖的日子來到。」(弗四30)聖靈的印記(或膏印)是清教徒討論「得救確據」(assurance)時，常思想的神學主題。像威廉柏金氏(William Perkins)解釋聖靈的印記，乃聖靈在信徒生命裡印下神得救的應許，而成為信徒內心得救的確據。¹⁴ 約翰畢斯頓(John Preston)認為聖靈的印記，乃信主後(post-conversion)聖靈的一種內在光照與彰顯，使人有一種說不出來的得救確據。¹⁵ 多馬古雲(Thomas Goodwin)更認為這是聖靈本身在信徒心裡的一種直接(immediate)說話與見證，聖靈與我們的心同證我們

14 Sinclair B. Ferguson, *The Doctrine of the Christian Life in the Teaching of John Owen* (PhD Diss., University of Aberdeen, 1979) 117.

15 John, Preston, *The New Covenant*, 416.

是神的兒女(羅七17)。¹⁶ 這種把聖靈的印記視為信主後特定經歷的說法，直接影響後來(像約翰衛斯理)把聖靈充滿作為一種信主後特別的經歷追求(post-conversion experience)。歐文認為聖靈的印記並不是信主後的一種特別經歷，聖靈的印記乃是指聖靈本身豐滿的內住(indwelling)，聖靈本身的內住就是這膏印(sealing)。¹⁷ 聖靈本身榮耀的同在、內住，就是一項印記證明，同證我們是神的兒女。聖靈的印記並非一種信主後特別要去追求的經歷或內在的光照與聲音。歐文解釋聖靈內住的膏印有三方面的意義：

A. 印是神形像的印上 (Stamping the Image of God)

羅馬時代，王的指環印章上是刻有王的形像記號。同樣當聖靈內住臨在我們的生命裡，我們的生命就像一張紙或蠟團，被印上神的形像、生命、性情，¹⁸ 並且因為聖靈同在膏印的工作乃一生之久，在信徒的生命裡愈印愈深，愈發刻印顯明出神的形像(really communicating the image of God in righteousness and true holiness unto the soul)。¹⁹ 歐文指出約翰福音六27：「人子是父神所印(證)的。」也是耶穌一切生活事奉能力之源。主耶穌道成肉身，倒空虛己祂本身的榮耀權能，而祂一切生活傳道的能力智慧，乃是聖靈在祂生命裡的「膏印同在」的結果，²⁰ 因「神賜聖靈給祂是沒有限量的」(約三34)。

16 Thomas Goodwin, *Works*, 345, 366-67.

17 *Works*, 4.404.

18 *Works*, 4.400.

19 *Works*, 1.242.

20 *Works*, 2.242.

B. 印是應許的確證 (Guaranteeing Promise)

一份文件或契約若蓋上印，即表明文約中的條文或應許的確定性 (certainty)，不變性 (unchangeableness) 與有效性 (efficacy)。²¹ 同樣，神給我們一切救恩的應許，有聖靈在我們生命裡的同在膏印與團契，就是一切救恩應許最有力的確證。²² 神一切的應許都是實在的——「神的應許，不論有多少……都是實在的……祂又用印印了我們，並賜聖靈在我們心裡作憑據。」(林後一 20, 22)，聖靈內住同在的印記，確證神一切的應許都是實在的。

C. 印是安全的確據 (Assuring Salvation)

一份公文或一袋公帑被政府加上封印，即表示它的安全性，必能安全運送到目的地，平安穩妥的交到當事人手中。同樣，聖靈同在的印記，就是我們必得「基業的憑據，直等到神之民被贖」(弗一 14；參啓七 4；結九 4)。聖靈必保守我們直到那日，平平安安的把我們交到父神的手中。²³ 因此，內住的聖靈本身就是那「印記」(seal, mark)。聖靈的印記就是我們「成聖」的基礎，神一切應許的確證，與我們終必得救的確據 (assurance)。

²¹ Works 11.323.

²² Works 11.322.

²³ Works 2.243.

聖靈的交通 (Communion with the Holy Spirit)

聖靈是三位一體真神的第三位，與聖父、聖子同質同榮。²⁴ 歐文強調聖靈擁有與聖父聖子完全一樣的屬性，三位(父、子、聖靈)在創造與救贖上同工同榮，信徒應順服、信靠、敬畏、尊崇、敬拜與事奉聖靈，如同對聖父、聖子一樣。²⁵ 歐文指出我們與神團契交通，有兩種的對象方式：(1) 第一種交通的對象方式，是以神的本體神性看 (οὐσιωδως)，是我們對「獨一的真神」(One Being God) 的禱告交通，一位真神，一個「本首」(Godhead)，不分位格 (persons)，乃對三位「一體」整個獨一真神 (whole Deity) 的交通禱告。²⁶ 讚美祂的公義、聖潔、慈愛、能力、知識與智慧，讚美感謝祂的創造與救贖。(2) 第二種交通的方式對象，是以神的位格看 (ὑποστατικως)，是我們對三一真神個別的位格 (distinct person)，與不同位格個別不同的「恩工」(distinct communication or dispensation of grace)，而有個別不同的感恩與交通。²⁷

我們感謝敬拜天父，祂是一切美善恩賜萬福的源頭(雅一 16)，祂是衆光之父，祂是按自己旨意用真道生我們的父(雅一 17, 18)，祂是在基督裡揀選我們的父(弗一 4)，

²⁴ 參尼西亞信經：「我信聖靈，為主……與父子同受敬拜，同受尊榮……。」

²⁵ Works, 3.72-74.

²⁶ Works, 2.12, 19.

²⁷ Works, 2.9, 12, 16, 19. 歐文強調與神任何一位格的交通，並不排除在靈裡與其他位格之交通，只是首次之別 (principal/secondary)，直接與間接之別 (immediate/mediate)。

祂是隨己意行作萬事的父（弗一 11），祂是愛世人差下祂獨生愛子的父（約三 16），祂是愛教會差下聖靈保惠師的父（約十四 26）。歐文歸納天父位格與救贖「恩工」的獨特性（distinctiveness），以天父為全權（ultimate authority），全源的神（fountain of all graces）。²⁸ 我們感謝敬拜主耶穌，²⁹ 祂是道成肉身的主（約一 14），祂是神的羔羊除去世人罪孽的主（約一 29），祂是用自己的血使我們脫離罪惡的主（啓一 5）。歐文從主耶穌救贖的「恩工」看，以耶穌為「買贖至寶」之主（purchased treasury）。³⁰ 我們感謝聖靈，³¹ 祂是使我們重生的聖靈（約三 5），祂是使我們成為聖潔的聖靈（羅十五 16），祂是保惠師安慰者（約十四 16），祂是賜下恩賜能力的聖靈（林後十二 4-11，徒一 8），祂是恩膏教訓的聖靈（約壹二 27），祂是引導我們明白一切真理的聖靈（約十六 13），祂是內住與充滿我們的聖靈（弗一 14，五 18）。按以上救贖的「恩工」看，聖靈在信徒身上帶來救恩直接的果效（immediate efficacy），³² 使我們能經歷並享受一切耶穌基督救贖至寶的恩典。

歐文以哥林多後書十三 14 保羅的祝禱作為與聖父、聖子、聖靈團契交通的一個重要模式：「願主耶穌的恩惠（grace），神的慈愛（love），聖靈的感動（fellowship，交

28 *Works*, 2.16, 23; 3.92.

29 向主耶穌禱告頌讚的經文根據：徒七 59-60；羅十 13；林前一 2；林後十二 8-10；腓二 9-11；啓一 5-6，五 8-14。

30 *Works*, 2.16.

31 歐文強調信徒對聖靈的感謝、仰望、等候、敬拜、讚美與禱告（*Works*, 2.229-230, 239, 269-271）。巴刻認為向聖靈禱告祈求，為要更親近耶穌，更像耶穌，是十分合宜的。參巴刻，《活在聖靈中》，（香港：宣道出版社），頁 289-290。

32 *Works*, 2.16; 3.23,92.

通）常與你們眾人同在。」聖經特別強調天父的慈愛：「神就是愛，神差祂獨生愛子到世間來……神愛我們的心，在此就顯明了。」（約壹四 8-9；參約三 16；羅五 5-8，八 39；林後十三 11，14；弗二 4）。天父是慈愛的天父，我們是祂的兒女，我們敬愛祂。這是一種「父子之愛」的交通關係（filial relation）。住在父神的愛裡，就是住在父神裡面與祂團契交通（約壹四 16）。歐文指出我們與天父的交通，重點是在天父的慈愛裡交通；³³ 思想祂的大慈愛，感謝祂的大慈愛，回應祂的大慈愛，讚美祂是萬愛萬福的源頭。我們與主耶穌的交通，重點在祂的救贖大恩；³⁴ 常思想頌禱祂的救贖大恩來與主交通。耶穌是愛教會為教會捨己的新郎良人（弗五 25），我們是主的新婦佳偶、愛慕祂、仰慕祂、戀慕祂和思慕祂。這是一種新郎新婦「夫妻之恩愛」的交通關係（conjugal relation）。³⁵

為什麼在保羅的祝禱中，特別強調我們與聖靈的交通團契呢？歐文認為我們與聖靈的交通（fellowship），是與聖靈位格（person）直接（immediate）的交通，與天父慈愛裡的交通，與主耶穌恩愛裡的交通，都是藉著聖靈三位一體的合一性而產生。我們如何與聖靈交通呢？聖靈在我們生命中做重生、啓示、教導、成聖、引導與澆灌恩賜等工作，然而歐文認為我們與聖靈交通的重點，不是在這些救贖應用（application of redemption）的恩工上，我們與聖靈團契交通的

33 *Works*, 2.20, 21.

34 *Works*, 2.47-48.

35 *Works*, 2.54.

重點，乃是以祂為「保惠師」安慰者 (comforter)。³⁶ 在這充滿苦難與逼迫的世界，聖靈是 παρά-κλητοζ，是常伴在我們身旁安慰扶持，輔導指引我們的聖靈。歐文指出在約翰福音十六章主耶穌對聖靈的介紹與應許，是特別針對門徒們將要受逼迫 (十六 2)，而需要聖靈來安慰扶持；是針對門徒將會滿心憂愁 (十四 1；十六 20)，而需要聖靈來安慰勸勉。³⁷ 歐文強調聖靈乃是「安慰與勸勉的聖靈」 (Spirit of comfort and consolation)。³⁸ 聖靈的安慰，是永遠的安慰 (帖後二 16)，因聖靈永不離開我們，永與我們同在，不斷的加給我們安慰勸勉。³⁹

聖靈如何安慰勸勉我們呢？歐文指出聖靈八方面安慰的工作：(1) 聖靈使我們想起主對我們所說的一切話 (約十四 26)，想起聖經的話語與應許，使我們在困難中大得安慰勸勉。(2) 聖靈要榮耀耶穌基督 (約十六 14)，使我們明白看見耶穌的救贖大愛，看見耶穌本身的榮耀美麗，而大得安慰。(3) 聖靈將神 (天父) 的愛澆灌在我們心裡 (羅五 15)，我們得稱為神的兒女，是父賜給我們何等的慈愛 (約壹三 1)，使我們在父神大愛揀選中大得安慰。(4) 聖靈與我們的心同證我們是神的兒女 (羅八 16)，印記的聖靈給我們得救確據的安慰。(5) 聖靈在我們心裡作憑據 (earnest；林前一 21)，使我們在地上預嘗「部分」 (part of the whole) 將來在天國與神同在的榮美福樂，而大得安慰。

³⁶ Works, 2.222, 233, 235, 236.

³⁷ Works, 2.223-225.

³⁸ Works, 2.231.

³⁹ Works, 2.233.

(6) 聖靈恩膏 (anoint) 我們如同祂恩膏基督 (林後一 21；約壹二 20, 27)，使我們與耶穌同作先知、祭司與君王，這是何等榮耀的職份與安慰！聖靈的恩膏 (unction)，是喜樂油的恩膏 (來一 9)，使人得安慰喜樂。聖靈的恩膏，是恩膏的教訓 (約壹二 27)，使聖經真理的教訓「光透亮澤」，使我們看得見，摸得著，使我們安慰滿足。(7) 聖靈是「施恩叫人懇求的靈」 (撒十二 10；參羅八 26, 27；弗六 18；猶 20)，聖靈更新提昇我們的靈覺，使我們能懇切禱告，在靈裡飽啜與主交通禱告的甘甜，心靈大得安慰滿足。(8) 聖靈是賜平安，喜樂與盼望的聖靈 (羅十五 13；約十四 26, 27；十六 20)，聖靈使我們得享在基督裡赦罪的平安，與神和好的平安，在患難中的歡歡喜喜 (羅五 2，帖前一 6)，並藉著聖靈大有盼望，盼望神的榮耀，盼望主的再來 (彼前一 13)，而大得安慰。

最後歐文提出保守與聖靈交通的三大原則，分別關乎聖靈的感情 (emotion)，聖靈的感動 (motion) 與聖靈的說話 (word)：(1) 不要叫聖靈擔憂 (弗四 30)，不傷害聖靈的感情 (affection, emotion)。聖靈對我們 (如同母親對兒女) 百般慈愛溫柔，照顧保護，為求我們活得好，行得好。若我們思想言行有所犯罪，祂便為我們擔憂難過，我們與聖靈的交通更被罪攔阻。因此我們要追求聖潔 (弗四 20-32)，不叫聖靈擔憂，不讓罪影響我們與聖靈的交通。

(2) 不要消滅聖靈的感動 (quench not the Spirit, 帖前五 19)，聖靈是「焚燒的靈」 (賽四 4)，聖靈如火在我們裡面焚燒、感動，並把我們所得的恩賜恩典如火挑旺起來 (提

後一6)，使我們能靈命進深，繼續不斷順服神（*furtherance in obedience*），靈命繼續增長結果。⁴⁰ 我們若不消滅聖靈的感動（*motion, operation*），順服聖靈的感動，步步順服神的旨意，必能在聖靈豐富的感動與恩賜裡繼續享受與聖靈的交通。（3）不抗拒聖靈（徒七51），聖靈是默示啓示神話語的聖靈，聖靈以聖經神的話語向我們說話，我們若抗拒神話語的教訓（*word*），即抗拒聖靈，使我們與聖靈的交通受虧損。⁴¹

反省今日教會許多弟兄姐妹較注重聖靈是「恩賜的聖靈」（*Gifter*；羅十二6-8；林前十二4-11；弗四11；彼前四11）、「成聖的聖靈」（*Sanctifier*）：使人重生悔改，相信稱義與成聖；卻忽略了聖靈本身位格「安慰者」（*Comforter*）的重要職事。我們常在聖靈安慰的恩工中與祂團契交通，頌禱祂八大方面安慰我們的恩工，必得著個人內心的安慰與醫治，心靈的平安喜樂、自由釋放。常努力保守與聖靈的交通，不要叫聖靈擔憂，不消滅聖靈的感動，不抗拒聖靈，必得享聖靈親密的同在，聖靈豐富的恩賜與聖靈豐富聖經真理的啓示。

聖靈的恩賜 (*Gifts of the Holy Spirit*)

「祂升上高天的時候，擄掠了仇敵，將各樣的恩賜賞給人。」（弗四8）「你們來到主面前，也就像活石，被建造

⁴⁰ *Works*, 2.266-267.

⁴¹ *Works*, 2.267-268.

成爲靈宮，作聖潔的祭司，藉著耶穌基督奉獻神所悅納的靈祭。」（彼前二5）聖靈的重生，是神使我們成爲有生命的「活石」；而聖靈的恩賜，是使衆活石被建造配合而成爲「靈宮」（*temple*），滿有裝飾華美，彰顯神榮耀的同在。⁴² 聖靈的浸（*baptism of the Holy Spirit*），使我們與基督聯合，成爲基督奧祕的身體（*mystical body*），而聖靈的恩賜，使「身體」成爲「官能體」（*organical body*），有不同的恩賜肢體官能，互相配搭造就，各有所用，彰顯神榮。⁴³ 聖靈恩賜的目的，是要造就信徒，建立神國，廣傳福音。若聖靈恩賜沒有用在神國福音工作上，將是一無用處（*useless*）；若神國福音工作不依靠聖靈的恩賜，將會一無成果（*fruitless*）。⁴⁴

歐文把聖靈的恩賜分成兩類：一般性恩賜（*ordinary gifts*）與特殊性恩賜（*extraordinary gifts*）。一般性恩賜並非指其平凡次等，「一般性」（*general*）乃是指這恩賜恆常持續在一般的教會裡，一直到世界的末了。⁴⁵ 只要是教會，就一定能有些恩賜（例如教導、勸化、治理等恩賜；參羅十二6-8）。在一般性恩賜中，歐文特別強調牧師（或長老）與教師的恩賜及職分的重要性：⁴⁶ 他們「成全聖徒，各盡其職，建立基督的身體……在真道上同歸於一，認識神的兒子，得以長大成人，滿有基督長成的身量。」（弗四12，

⁴² *Works*, 4.420, 427, 491.

⁴³ *Works*, 4.420, 428.

⁴⁴ *Works*, 4.421.

⁴⁵ *Works*, 4.486.

⁴⁶ *Works*, 4.492, 493.

13) 歐文定義特殊恩賜為「神蹟性」恩賜 (miraculous gifts)，這種恩賜能力是完全超越人本身的理智與能力，並不是一種「內住」(inherent) 的恩賜能力，如同一般性恩賜，可讓人隨時隨意發揮使用。這恩賜能力的彰顯，完全依賴聖靈直接 (immediate) 在人身上賜下超自然的啓示引導與能力。⁴⁷ 特殊性恩賜的目的乃在「證明主的恩道」(徒十四 3)，「攻破堅固的營壘，將各樣的計謀，各樣攔阻人認識神的那些自高之事，一概攻破了，又將人所有的心意奪回，使他都順服基督。」(林後十 4-5)⁴⁸ 使不信者順服基督，信徒則蒙恩、信心增長。因神同在權能的彰顯，神的國大有能力的擴展。歐文以哥林多前書十二 8-11 所提的九種恩賜為特殊恩賜：智慧的言語、知識的言語、信心、醫病、行異能、作先知、辨別諸靈、說方言與翻方言。歐文認為這些聖靈的恩賜在使徒時代是完全的彰顯 (特別在使徒、先知與傳福音職份者身上)；但在使徒時代之後，在今天的教會時代，這些恩賜大部分在需要的情況下仍繼續運行，並沒有停止 (ceased)，只是在「程度上」(degree) 有差別，而性質卻是一樣的。⁴⁹

A. 智慧的言語

第一方面，「我必賜你們口才、智慧，是你們一切敵人所敵不住、駁不倒的。」(路廿一 15) 彼得、約翰原是沒有學問的小民，卻滿有知識口才，放膽講論神的道 (徒四)，

⁴⁷ Works, 4.453.

⁴⁸ Works, 4.453, 484.

⁴⁹ Works, 4.454, 470, 472, 474-475.

管飯食的司提反與眾人辯論，眾人敵擋不住 (徒六 10)，這完全不是他們的本能所為，乃是聖靈直接賜下智慧言語的恩賜，使他們大有能力，辨明證實福音。⁵⁰ 第二方面，「保羅照著所賜給他的智慧，寫了信給你們。」(彼後三 15)，這是聖靈智慧言語的恩賜，使保羅有屬靈智慧 (以書信) 講解處理福音真理，教會真理，造就眾信徒。同樣，歐文認為今天每一位傳道人、牧師與教師，都需要智慧言語的恩賜來解釋聖經真理，能為真道竭力爭辯。⁵¹ 智慧的言語是九種恩賜中最重要、故放在首位。傳道人要常常憑信心求神賜下智慧 (雅一 5-6)，⁵² 可以有智慧的言語講解聖經、牧養教會、建立教會。

B. 知識的言語

「用啓示使我知道福音的奧秘……曉得我深知基督的奧秘……我作了這福音的執事，是照神的恩賜……使眾人都明白，這歷代以來隱藏在創造萬物之神裡的奧秘……。」(弗三 3-9；參西四 3) 這知識言語的恩賜，乃指神的僕人深知基督福音的奧秘，並能講明基督的奧秘。保羅是從聖靈的直接啓示得知這奧秘的知識，其程度榮耀豐滿，無可比擬。像保羅 (或其他使徒) 這樣默示無誤的知識言語的恩賜已屬停止。今日傳道人只能有「一定程度」(certain measure) 知識言語的恩賜，使他能忠心講明福音的奧秘。⁵³

⁵⁰ Works, 4.454-455.

⁵¹ Works, 4.455-456.

⁵² Works, 4.455-456.

⁵³ Works, 4.459-461. 柏賽氏 (Poythress) 稱這種程度上與使徒不一樣的恩賜為「類似性」(anal

C. 信心的恩賜

「我們若將起初確實的信心，堅持到底，就在基督裡有分了。」（來三 14）「他們因著信，制伏了敵國，行了公義，得了應許，堵了獅子的口。滅了烈火的猛勢，脫了刀劍的鋒刃，軟弱變為剛強，爭戰顯出勇敢，打退外邦人的全軍。」（來十一 33-34）歐文認為這裡信心的恩賜不是指得救的信心，因信徒皆有得救的信心；也不是指行異能的信心（faith of miracles），因與下文行異能的恩賜重覆。⁵⁴ 這裡信心的恩賜是指信徒、傳道人在極大的患難逼迫中，仍能堅持到底的信心；在許多仇敵攻擊當中，仍能站立得穩、得勝有餘的信心，是至死忠心的信心。⁵⁵

D. 醫病的恩賜

歐文指出醫病的恩賜不但賜給使徒們（太十 1），七十門徒（路十 9），也是賜給信徒⁵⁶：「手按病人，病人就必好了。」（可十六 18）醫病的恩賜是神異能的彰顯，卻不等於「行異能的恩賜」（10節）；因兩者之意義、方向及目的都有不同之處：（1）行異能神蹟顯明神大而可畏，使人敬畏，甚至害怕（例：徒十三 11-12）；醫病的恩賜卻顯明神的慈愛憐憫，使人在病痛中得解救醫治，滿心喜樂感恩

ogous) 恩賜，性質類似，卻不是默示性絕對無誤的。參 Vern S. Poythress, "Modern Spiritual Gifts as Analogous to Apostolic Gifts: Affirming Extraordinary Works of the Spirit within Cessationist Theology," *JETS* 39 (1996) 77, 83, 93.

⁵⁴ *Works*, 4.461.

⁵⁵ *Works*, 4.461-462.

⁵⁶ *Works*, 4.462.

（例：徒三 8）。（2）醫病的恩賜一般以按手與抹油禱告顯明（太九 18；路四 40；可六 13；雅五 14-15），行異能卻沒有一定的方式。歐文認為醫病恩賜是特別賜給教會的長老或傳道人用於牧養教會，使困苦貧窮、受逼迫的信徒特別經歷神的安慰。⁵⁷（3）行異能的恩賜主要針對不信的人作見證，如同說方言是對不信的人作證據，不是為信的人作證據（林前十四 22）。

然而醫病的恩賜是特別針對信徒作證據：（1）醫病的恩賜乃神國度臨在（神同在）的特別記號與象徵（a peculiar sign and token）之一，是基督將要復興萬事（renewal）的一個前行記號，更是教會的記號（the mark of the church）。⁵⁸

（2）病得醫治顯明耶穌確實「為我們的罪孽壓傷」（賽五三 5），「祂被掛在木頭上親身擔當了我們的罪」（彼前二 24）。病的根源是罪，病若能奉耶穌的名得醫治，乃顯明耶穌確實在十字架上除去了我們的罪，否則無人能得此醫治。⁵⁹ 病得醫治乃是基督贖罪工成的記號與果效（sign and effect）。歐文不是在這裡標榜今天許多人所高舉的「醫治福音」或「全備福音」——福音包括罪得赦免、得永生、以及病得醫治的應許。從歐文的觀點，病得醫治不是福音應許的一部分（信主者都能得醫治），卻是福音應許（罪得赦免、得永生）的一個可見的記號與證明。

⁵⁷ *Works*, 4.465.

⁵⁸ *Works*, 4.463.

⁵⁹ *Works*, 4.463.

E. 行異能的恩賜

對不信的人或信心軟弱者特別需要經歷神的異能，因看見神的大能——「覺悟來世權能」（來六5），而能放下偏差成見，帶著一顆謙卑受教的心來聽信福音。因著異能神蹟，常帶來福音極大的果效。⁶⁰ 歐文認為行異能需要特別「行異能的信心」（the faith of miracles），就像哥林多前書十三2所說移山的信心。這種信心不是出於個人的幻想或意志，也不是出於對聖經應許的抓住與大膽應用，而是出於聖靈在一定的時間與環境裡給人直接的啓示、催逼與感動（immediate revelation, divine impulse and impression）。⁶¹ 就像保羅被聖靈充滿，滿有行異能的信心，而宣告顯明神所要行的異能——「『……主的手加在你身上，你要瞎眼，暫且不見日光。』他的眼睛，立刻昏矇黑暗。」（徒十三11）歐文認為這種恩賜並非使徒們所特有，每一位傳福音的弟兄姐妹（brethren of the church）都有可能被主使用，得著這種恩賜，見證福音的大能。⁶²

F. 作先知的恩賜

先知的恩賜（prophecy）分兩方面，一是先知說預言（foretelling）——聖靈直接啓示將來的事；二是先知講道（forthtelling）——按著聖靈的光照啓示，從聖經神的話解明神的心意，得著神的信息，使教會得造就。歐文認為第一

⁶⁰ Works, 4.467-468, 480, 482-485.

⁶¹ Works, 4.466.

⁶² Works, 4.467.

種先知說預言的恩賜非常稀有（rare），並且如今已經停止（ceased）。第二種先知講道的恩賜，在今天的教會仍普遍存在，傳道人被聖靈光照，不單能按正意分解真理的道，更能針對教會的光景與需要來應用神的話，使教會能按著神的帶領，得著實際生命、生活的造就。⁶³

G. 辨別諸靈的恩賜

辨別諸靈的恩賜是針對先知說預言的恩賜而有，分辨預言是從神來或從撒但來，先知是真先知或是假先知。歐文認為先知說預言的恩賜早已停止，故今不再有，也不必有辨別諸靈的恩賜。⁶⁴

H. 說方言和翻方言的恩賜

五旬節門徒被聖靈充滿，都說別國的方言，都得著同樣方言的恩賜；這乃表示福音要向多國多民傳講，福音並非只為神的選民猶太人，乃為普世萬族；並表示神國的拓展，不是靠權勢、靠馬兵，乃是靠福音話語，靠聖靈的恩賜大能，以萬國的方言傳講，使世界福音化。⁶⁵ 這種別國的方言，不必翻譯，乃直接向不信的別國百姓宣講。歐文指出第二種的方言，乃在教會聚會時賜下，需有翻方言恩賜者向全教會翻譯，使會中有不信的人因此覺悟悔改。⁶⁶

⁶³ Works, 4.469.

⁶⁴ Works, 4.470.

⁶⁵ Works, 4.473.

⁶⁶ Works, 4.474.

結語

感謝神，英國清教徒在英王與聖公會國教之逼迫下，經歷許多患難痛苦，他們在為主受苦中，特別經歷聖靈的安慰，聖靈的引導與保護，並聖靈許多的恩賜。⁶⁷ 例如清教徒理查巴氏達（Richard Baxter），他在傳講神醫治的道理時，自己喉嚨的腫瘤得著醫治，並他為垂死的病人禱告，病人得著完全的醫治。⁶⁸ 清教徒的神學，是苦難的神學，在苦難中真實體驗聖靈的安慰保守、恩賜與大能，以生命真實的經歷從聖經中整理出更全面的聖靈教義。在清教徒的神學家、傳道人中，以歐文為佼佼者，從其文本中可見他嚴謹的解經，深度的神學思辨與個人與神活潑的靈交；特別他對聖父、聖子、聖靈三方面平衡的靈交，他一再提醒聖徒與主耶穌新郎愛的靈交（內在生活），及與安慰者聖靈交通之重要性。此外他的聖靈恩賜論突破了加爾文聖靈論的許多框框，⁶⁹ 不否定聖靈許多特殊恩賜仍在當世教會運行，對後世聖靈教義的發展有極大的貢獻，真不愧被譽為「聖靈神學家」！

作者小檔案：王偉成

美國西敏神學院哲學博士，主修歷史神學；博士論文：「約翰歐文的約的神學」；目前為美國豐收神學院院長，主授歷史神學、系統神學與靈修神學。

67 在類似的逼迫環境下，今日中國許多的信徒經歷著同樣聖靈的安慰、保守與聖靈的恩賜大能。當年清教徒種種的經歷，成功與失敗的見證，實給今日中國信徒借鏡。

68 Richard Baxter, *The Saint's Everlasting Rest* (Westwood, N.J.: Revell, 1962) 405-406.

69 John Calvin, *Institutes*, ed. John McNeill (Philadelphia: Westminster Press, 1975) 2.1454, 1467.

真耶穌教會的聖靈論

蔡麗貞

從教會歷史三個核心信仰的角度來為「真耶穌教會」的聖靈論定位，
看其究竟是主流或非主流的觀點。

幾年前在「教會歷史」的課堂上，我給學生八個個案研究的小組作業，分別研究八個基督教團體，並且最後須從教會歷史的角度來宣判八個團體的名分地位。學期末了的分組報告中，有四個團體（耶和華的見證人、摩門教、統一教、耶穌晨星會）輕易地被判為異端，有兩個團體（安息日會、新約教會）被定為極端或有偏差，其餘兩個團體則因組員意見相持不下而難以定論，學生最後取巧地用兩個比喻來逃避責任，竟也十分傳神貼切。他們說，這就好像打棒球，球原本是界內滾地球（安打），卻滾到界外；又好像圍牆內栽種樹木，然而後來枝葉茂盛，有大半生長到牆外。究竟判界內或界外、主流或非主流、正統或異端，學生要我自己下定論。這兩個團體就是一向爭議性很大的真耶穌教會與聚會所。

前年（1997）在東海大學的神學講座中，我點名要批判這兩個團體，經論壇報刊出演講大綱，結果聚會所仍一本往昔態度相應不理，倒是真耶穌教會卻有廿名左右的代表來參加，包括前後幾任神學院院長也蒞臨大會，東海大學院牧室同工與我既喜又懼，喜的是他們終於願意與外界溝通往來，懼的是恐怕討論之間傷了和氣，因此在演講中我謹言慎思，小心翼翼地應對。承蒙其前任院長謝順道先生贈送所著《聖靈論》一書，使我得以進一步深入認識該會的信仰，並指定

次年上「初代教會史」課的華神學生集體閱讀批判該書，作為學期作業。因此本文可說是學生與我的研究成果。

真耶穌教會的簡史與特色

真耶穌教會於廿世紀出現於中國教會，與聚會所、耶穌家庭皆屬本色化的教會，因此都有反西方色彩。然而真耶穌教會的興起卻與西方的第一波靈恩運動有直接的關係。1906年美國洛杉磯的阿蘇撒街靈恩運動成立了「使徒信心福音使團」，1907年其第一位宣教師抵達上海，1909年一位長老會執事張靈生到上海，不久即受感說方言，此人是真耶穌教會三位創立人之一。1917年另一位使徒魏保羅以真耶穌教會之名稱正式成立教會。第三位工人張巴拿巴後來因意見分歧而於1931年遭除名。

教會初期發展迅速。1919年夏，郭司提反等三人向南步行傳道，歷時九個月，經過七省：山東、江蘇、安徽、江西、湖北、河南、河北，開設四十二處教會。¹此行乃真耶穌教會開拓史上極重要的一環，其間屢遭傳統教會如長老會、聖公會、倫敦會諸牧長、西差會宣教士的質疑排拒，卻愈激發其為主受苦心志，且據言屢有神蹟奇事印證其所傳之道。

¹ 張石頭，《真耶穌教會歷史》，頁19以下。張石頭乃張巴拿巴之子，所敘歷史與日期與總會所存文獻有出入。參「真耶穌教會的昨天和今天（下）」，《橋》，63期，1994年2月，頁5、15。

神蹟奇事固然是真耶穌教會所標榜的特色，也是其能以吸引廣大基層人口的主因。然而由於其自外於西方傳統神學，又未建立自己的準則規章，在其發展上等於走回頭路，重蹈初代教會史的覆轍，待內部異端邪說出現後才開始清理門戶，商討對策。1924年魏保羅之子魏以撒首先在天津開辦「真理聖經學校」，為期三個月，每天四堂，課程有福音奧秘、啓示錄講解、先知預言、醫病趕鬼要道、講解難題、靈界閱歷、本會規章等，可謂其較具規模的神學教育，然而仍著重主觀的靈恩經歷，而缺乏牢固的聖經基礎。²

大陸解放期間，真耶穌教會與其他宗派一樣，歷經一連串的打擊，這個標榜反西方色彩的本色化教會亦無法倖免於逼迫批鬥的惡夢，真耶穌教會醫病趕鬼、方言靈歌的傳道路線尤其被扣上迷信、欺騙、逃避現實的罪名。由於教會與外界通訊斷絕，台灣教會遂決定取代大陸總會的地點，1967年召開代表大會，總部設於台中。據統計，1980年台灣信徒總人數為36,622人，是台灣區最大的獨立教會，超過聚會所的人數。³ 1992年教會簡報統計，全球包括歐美、東南亞、紐澳、西非的真耶穌教會凡393間，信徒75,011名，未包括大陸幾十萬信徒。⁴ 在台灣的宣教中，尤以向原住民的佈道成果纍纍，這是台灣長老會之外唯一看重原住民福音工作的更正教教會，也獲得快速的成長。目前真耶穌教會仍是台灣第

二大教會，僅次於台灣長老會。社會學家瞿海源先生指出，真耶穌教會興盛的原因，除了傳教策略靈活外，教會組織傾向於民主制度，總會權力大，教會因而能維持高效率而又溝通順暢的優勢。⁵

真耶穌教會予人的印象是靈恩方言、神蹟奇事，然而真正受正統教會排斥的都不是這些問題，事實上，無論是靈恩或神蹟方面的表現，早已為今天第二、三波靈恩運動的教會所超越。真耶穌教會之所以被列為異類的主因是其三一論的教義，也是本文以下所要探討者。

與其他自詡為真教會的團體一樣，真耶穌教會還有一些堅持的保守規條，如守安息日、傳道不支薪、女人蒙頭、⁶ 聚會時男女分坐、不慶祝聖誕節、復活節。雖然不是什麼嚴重的錯謬缺陷，卻也是非主流教會如安息日會、聚會所的共同特色。

從三一論看真耶穌教會的聖靈論

真耶穌教會被我列為非主流教會的主因是，他們並不接受主後325年尼西亞信經所確定的三位一體說，⁷ 因為容易使人誤會神有「三位」，所以他們毋寧強調「一體」，也就是神的獨一性。「值得欣慰的是，「三位一體」也好，「一位神三神身」也好，骨子裡都有「獨一神」的觀念；只因

2 《橋》，同上，頁45。

3 這份統計與史文森牧師的估計有出入。參瞿海源編，《重修台灣省通志》，卷三，住民志宗教篇，頁685-686。

4 據1948年南京總會調查真耶穌教會已遍及各省，教會數目在七百處以上。「真耶穌教會的昨天和今天（上）」，《橋》，62期，1993年12月，頁4。

5 瞿海源，《重修台灣省通志》，頁689。

6 女人講道祈禱需蒙頭的規定是1947年南京大會時通過，而於1993年台灣第六屆大會取消。

7 謝順道，《聖靈論》，頁2。參拙作，《主流與非主流 - 從教會歷史看台灣教會現象》（雅歌，1998），頁16。

「三位」和「三神身」有語病，容易使人發生誤會，所以我們不能贊同。」⁸

按真耶穌教會神學院前任院長謝順道的解釋，聖靈就是耶和華的靈（士三 10）、神的靈（太三 16）、父的靈（太十 20）、主的靈（路四 18）、基督的靈（羅八 9）、耶穌的靈（徒十六 7）、神兒子的靈（加四 6），名稱雖多，卻是同一位靈，這就是真耶穌教會解釋三一論的所謂「靈裡的一致」。⁹

由於聖靈超越時間空間的限制，且因父子聖靈在靈裡的一致，「所以祂既可降生為肉身，同時又可充滿天地；既可住在我和你裡面，同時又能住在眾人裡面。」¹⁰明顯地，這是一種變相的一位一體，類似初代教會的「形態神格唯一論」（Modelistic Monarchianism），或稱「聖父受苦說」（Patripassianism），即認為三位其實只是外表的形態、名稱，實際上神只有一位，三是虛幻的，一才是真實的；在歷史中為我們道成肉身、受苦、釘在十字架的耶穌就是父自己。

初代教會主張這立場的有撒伯流、士每拿的諾威都、帕克西亞、馬爾克路。他們認為父子聖靈原為一神而無區別（distinction），卻在歷史中以三種不同的形相（mode）將自己啓示出來。舊約時代以父的形相頒佈律法，新約時代以子的形相道成肉身，五旬節以後以聖靈的形相感動人。神雖

8 謝順道，《聖靈論》，頁 6。

9 謝順道，《聖靈論》，頁 8。

10 謝順道，《聖靈論》，頁 12。

擁有父子聖靈三張臉（*prosopon*），但其實都是祂自己。其中馬爾克路的主張與撒伯流等又有稍異，他以為道（*logos*）與神不是同一位，而是內蘊於神的潛能，神的創造與道成肉身皆是藉著道而作，是神單一的延伸或擴大，創造與道成肉身沒有造成分裂，只是二而一，聖靈澆灌時就三而一。最後審判結束時，過程就逆向而行，道再被神吸收回去。¹¹

所不同於「形態神格唯一論」的是，真耶穌教會更強調的是靈裡的一致，即聖靈才是三位中共通、真實的一位。「『子』原來就是父（約十四 9），祂與父原為一（約十 30），為要拯救人類而肉身顯現（約一 14；太一 18-21；提前三 16）。」「『聖靈』是神的靈，與『父』和『子』原為一，並不是三位一體神中『第三位神聖的我』。」¹²真耶穌教會若改稱為真聖靈教會更名符其實，因為無論就神學或實際治會而言，其皆著重聖靈論過於基督論。

面對聖經中所描述聖父、聖子、聖靈分開、獨立的表現與作為，謝先生的書幾乎都提及，可惜真耶穌教會向來不注重解經與神學，其說明有時語焉不詳，或前後矛盾，或根本不解釋。譬如子在世時向父禱告，耶穌也說：「父是比我大的。」（約十四 28）「父子聖靈雖是同一位靈，但自主耶穌降生為人子之後，直到完成救恩之前，父子卻有大小的分別。」¹³既說父即子即聖靈，卻又說父子有大小高低之別，又說「按著顯現的次序說，祂（父）是耶穌基督的根源。」

11 凱利，《早期基督教教義》，頁 163。

12 謝順道，《聖靈論》，頁 13。

13 謝順道，《聖靈論》，頁 9。

¹⁴ 又譬如耶穌受洗時，聖靈彷彿鴿子降下，天上有聲音說：「這是我的愛子，我所喜悅的。」（太三 16-17）「在這段經文中，我們看到了父子聖靈同時顯現，因而認為神似乎有三位。其實父子聖靈在靈裡是一致的，神永遠是獨一無二的神；祂的靈雖是一整體，卻可以降生為子，又從天上賜給祂聖靈，而且向祂說話。」¹⁵ 至於同一位神為何要分開敘述、分別行動，卻未解釋。明顯地，真耶穌教會強調父子靈共通的神性或共享的本體都是極寶貴的真理，但只強調神的獨一性而漠視三位格的獨立性、區分性與互動性，該教會需面對更多的解經難題，或說，他們需更多的奧秘來搪塞。

其實正統教會也有難題，也有奧秘，但經過初代教會四百年眾神學家的嚴謹而全面地歸納經文、集思廣益地設想所有可能的弊病之後，再經一千年教會的承傳、省思、挑戰，使徒信經與尼西亞信經仍是主流教會的信仰，代表了較多共識的立場。筆者在了解評析真耶穌教會的過程中，除了更多體會神聖真理的奧妙浩大及人的有限渺小外，也有些許惋惜這個拒絕與歷代眾屬神的教會之聖徒相通的團體。無可否認地，他們的解經有若干的創意與真理，卻也相對地產生許多漏洞與缺陷。

奧秘有時不是神學家製造出來的，聖經本身就蘊含奧秘成份。譬如耶穌說：「除了從天降下，仍舊在天的人子，沒有人升過天。」（約三 13）耶穌是在向尼哥德慕表白祂身兼神人二性的身分。按嚴謹的語言說，人子是耶穌在世時的自

¹⁴ 謝順道，〈聖靈論〉，頁 12。

¹⁵ 謝順道，〈聖靈論〉，頁 15。

稱，指祂道成肉身的真實人性，既說從天降下，就不應仍舊在天，但因祂也同時兼具無所不在的神性，故曰仍舊在天。早期教會將這些兼具二性的經文歸納成一個「屬性相通」（communication of attributes）的教義。照理說，無所不在、無所不能、永恆的神性，不可與受時空限制、有生老病死的人性混淆，但因耶穌的神性與人性有個共通的聖子位格，故祂的人性特點有時也可轉移在神性的名下，如「論到從起初原有的生命之道，就是我們所聽見、所看見、親眼看過、親手摸過的。」（約壹一 1），就是將神性的道歸屬在能觸摸的人性之下。這個極深奧的教義在歷代常被誤用。¹⁶ 而在廿世紀我亦驚見真耶穌教會將此教義用在三位一體上，把基督神人兩性的間接相通，轉換為父子聖靈三個位格的互通與一致性，換言之，道成肉身的耶穌其實也就是父神自己，因此祂既可從天降下，卻又仍舊在天。¹⁷ 其把傳統教義套用在自創的「靈裡一致」的一位一體教義上，可謂空前絕後、史無前例，令我歎為觀止。

回應真耶穌教會的三一論

話說，雖然真耶穌教會的解經自成一格，但其所被歸類的「一位一體」立場在教會歷史中並不乏盟友，甚至是聲勢

¹⁶ 初代教會的亞歷山太學派的歐迪奇（Eutyches）就混淆了基督的神人二性，以為人性可以被神性吸收或吞吃。馬丁路德的聖餐論也曾被控誤用屬性相通的教義。加爾文深知道這教義的精微奧妙，他說：「那將人性所做的事當作是神性所做的，雖不十分適合（improperly），但卻不是沒有理由的（although not without reason）。」*Institutes to the Christian Religion I* (Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1927) Book II, Ch. 14.

¹⁷ 謝順道，〈聖靈論〉，頁 11, 15。

浩大。除了初代教會的異端亞流派（即今天的耶和華見證人）、嗣子論（正式學名是動力神格唯一論），改教時代的神體一位論（Unitarianism）、十六世紀末的蘇西尼派（Socinianism）、十七、八世紀歐美知識界流行的理神論（Deism）、¹⁸ 乃至十八世紀以後的自由派神學（Liberals），¹⁹ 皆是堅持獨一真神的立場，而否認神的三個位格。這些團體被正統教會列為異端，最主要的原因是否認基督的神性，他們為了保住獨一真神的信念（三個位格就其看來簡直就是三位神），只有犧牲基督的神性。亞流派認為基督是神性僅次於神的天使長，嗣子論（又稱養子論）認為基督的神性是後來才賦予的，或在祂受洗時被神收納為兒子（路三22）或復活時才被升為至高（腓二9），也就是說，基督的神性不是亙古即有的。這與約翰福音第一章所言，「太初有道，道與神同在，道就是神」的永恆神性明顯衝突，故早為正統教會所唾棄。相信真耶穌教會亦不願與之同伍掛鉤。

歷史中最類似真耶穌教會的一位一體的前例是形態神格唯一論（見前第302頁）。由於它是初代相當廣傳的思潮，多少贏得一些正統團體的同情。記得曾向沈介山老師請教對真耶穌教會的看法，沈老師說了一句語意深長的評語：「真耶穌教會是一個很不嚴重的異端。」這句話詭譎而曖昧，被

18 理神論又稱自然神論，認為神透過自然律與理性啓示人類，理性是真理最高權威，當神的啓示與理性、經驗衝突時，必是啓示內容或教會教導有誤。他們相信這個規律的自然界背後有一位創造主，但不接受超越理性的三位一體論、神蹟等。英國科學家牛頓、美國富蘭克林、法國作家伏爾泰皆屬此派。

19 譬如自由派神學家哈納克（A. V. Harnack）提出「不是子，而是父神」的口號，謂福音書的重心不是耶穌，而是耶穌所介紹的父神，祂滿懷慈愛。耶穌只是一位道德導師，聖經的神蹟不可信，福音的內容是信望愛，天國是指地上的大同世界。

定為異端其實是很嚴重的，幾乎就是代表不得救，但沈老師又用「很不嚴重」來形容。主因也是真耶穌教會並未否認基督完全的神性，她的問題是混淆了父子靈的位格，認為父就是子，也是聖靈自己。老實說，這樣的講法從理智來說比較合理，比較容易使人接受（用數學公式來說明：父 = 子 = 靈，∴ 父子靈 = 一位神），難道說，初代的神學家想自討苦吃，製造出三位一體的玄奧道理來備受攻擊？但這些正統教會的神學家寧願將理智降服於聖經本身所揭示的奧秘真理之下。

真耶穌教會的三一論有兩個嚴重的缺失：

A. 漠視道成肉身的真實性

華神集體閱讀謝順道的《聖靈論》的該班學生絕大多數定真耶穌教會為非主流教會，而非異端，想來是受到乃師一向寬大作風的影響。不過其中有一位同學點出了很關鍵的問題，我也以為值得讓真耶穌教會再思。按謝先生的說法，耶穌基督與父神外表雖有不同，有大小之別，可是在骨子裡，因為他們都是同一位靈，因此他們還是一位，於是，神在肉身顯現，根本是一神分飾三角色的結果。現在棘手的問題出現了，神是靈，聖靈也是靈，基督在成為肉身之前也是靈，靈超越時空，然而耶穌卻取了受時空限制的肉身，這是其他兩位所未具有的特性，絕無法用一位分飾三角色的方式所能含混帶過。除非真耶穌教會有意漠視道成肉身的真實性，²⁰

20 真耶穌教會不慶祝聖誕節可能也是暴露了這點神學漏洞。他們認為耶穌既是神，為什麼有生日。《橋》，62期，頁6。可見是其只強調基督的神性而未兼顧人性所致。

那麼一位一體或許還勉強成立，然而顧此失彼，卻又扯出更大的漏洞。基督真實的人性若不成立，則與幻影說（Docetism，諾斯底主義的別稱）無異，與否定基督的神性一樣嚴重，一樣鐵定是異端。全班只有這位同學傾向定真耶穌教會為異端，而他也幾乎要說服我放棄以前對該教會較寬鬆的態度。

B. 強解三位之間的互動

其實形態神格唯一論也有合理化的解釋。正如特土良所言，三位的不同是功能或工作部署的區別（*distinctio* 或 *dispositio*），而不是三者的分割（*seperatio*）。²¹ 三位一體的聯合的確是奧祕，本身有灰色地帶可容許不同的解釋，但正統教會還顧及所有經文的協調。若是按照一位一體的立場，則耶穌受洗時三位同時顯現可解釋做神的無所不在、超越空間，既可從天上發聲，也可化形為鴿子般的聖靈，也同時兼任聖子的角色。耶穌在世時常向天父禱告可解釋為父子靈裡的自我對話，就如大衛在詩篇中與自己的心對話一樣：「為何憂悶？為何在我裡面煩躁」（四二 5），「我的心哪，你要稱頌耶和華！凡在我裡面的，也要稱頌他的聖名！」（一〇三 1）我若按同理心，是可同情這種一位一體的解釋。

然而聖經還有其他經文，尤其是新約，提及更多三個位格之間活潑的互動關係，若一意用單一性來解讀，則這些敘

述的字眼變成虛幻而無意義。譬如父子聖靈之間「生」（約一 14、18，三 16；西一 15；來一 5）、「差遣」（約十四 26，十六 5、7）的關係。謝順道先生也留意耶穌在神右邊的經文（可十六 19；徒七 55-56；羅八 34；來十 12 等），可惜未絲毫答辯，²² 一副以不變應萬變的姿態。難道說神使自己坐在自己右邊？耶穌在十字架上最後的呼喊：「我的神，我的神，為什麼離棄我？」豈非也要解釋為神自己離棄自己？所有耶穌向父神的禱告，如「父啊，救我脫離這時候」（約十二 27）均需解釋作自言自語、自己稱自己為父為子？如此畫蛇添足，讀經變成打誑猜謎，充滿矛盾，使人更加混亂。再者，若說「人看見了我就是看見了父……我在父裡面，父在我裡面」（約十四 9-10）解釋為父即子，那麼基督徒是否也可沿用「你們要常在我裡面，我也常在你們裡面」（約十五 4），而說耶穌即我，我即耶穌？甚者，謝引用「我與他們同在的時候，因你所賜給我的名保守了他們」（約十七 12）的日譯本和英譯本：「我在你的名裡保守了他們」，²³ 竟倉促而草率地下結論：「可見父的名就是耶穌」。此節正確的解讀毋寧是指，耶穌求父神以祂的名（by His name）憑祂的大能保守門徒（參詩五四 1），或耶穌求父神保守門徒在祂的名裡面（in His name），使門徒忠誠於神的本性，忠誠於神所啓示的道（參約十七 8）。²⁴ 無論是哪種翻譯或解釋，都與「父的名就是耶穌」沾不上邊。

真耶穌教會僅僅抓住「我與父原為一」（約十 30）這節

21 形態神格唯一論的馬爾克路所謂道內蘊於神的說法類似特土良，但後者不只強調神的單一性，也接受三位的複數性。凱利，《早期基督教教義》，頁 76。

22 謝順道，《聖靈論》，頁 16。

23 謝順道，《聖靈論》，頁 17。

24 D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) 562.

經文，並用這節去解釋所有經文，只好罔顧「父是比我大」（約十四 28）、耶穌向父禱告、耶穌將來要把國交予父神（林前十五 25）等經文。按正統教會的說法，「我與父原為一」是指在永恆的本體論上（ontological）父子聖靈同為一體，同榮共尊，而「父是比我大」是指聖子的位格在歷史次序的功能部署上（economic）次於聖父。因此永恆中同享尊榮的聖三位進入歷史範疇時有先後高低次序：父生子，父子又差遣聖靈。三而一與一而三的並存皆是真實而永恆的。

約翰福音將三位格的獨立性與互動性描寫得很清楚。耶穌說：「我憑自己不能做什麼，我怎麼聽見就怎麼審判。我的審判也是公平的；因為我不求自己的意思，只求那差我來者的意思。我若為自己作見證，我的見證就不真。另有一位給我作見證，我也知道他給我作的見證是真的。」（約五 30-32）耶穌明顯地將祂自己的意思（τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν）與差祂者的意思分別出來，「我沒有憑著自己講，惟有差我來的父已經給我命令」（約十二 49）；祂為自己作的見證（περὶ ἑμαυτοῦ）不算數，另一位（ἄλλος，即父神）的見證才是關鍵。

聖靈是別於聖父、聖子的第三個位格。「我要求父，父就另外賜給你們一位保惠師（或作另一位保惠師）（ἄλλον παράκλητον），叫他永遠與你們同在。」（約十四 16）「另一位」代表耶穌之外的一位，若耶穌即聖靈，則 ἄλλον 這字就是多餘了。「但保惠師，就是父因我的名所要差來的聖靈，他要將一切的事指教你們，並且要叫你們想起我對你們我說的一切話。」（約十四 26）正如聖子是奉聖父的名而來

（約五 34，十 25），作父的特使，聖靈也是因子的名而來，作子的特使，聖靈來不是談論自己，而是耶穌（參約十六 13-15）。新約學者認為，約翰福音十四 26 的聖靈是中性名詞（τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον），但代名詞「他」（ἐκεῖνος）卻是用陽性，為的是提醒門徒，聖靈不是附屬物，而是獨立的位格。²⁵

綜合來說，三位一體論駁斥一位一體說主要的根據有三：（1）三位是不同的另一位；（2）三位各有其獨立的作為表現；（3）三位之間有真實而活潑的互動，彼此尊重、合作、連貫。且套用初代教會迦帕多家教父的名言：「父、子、聖靈在聖化、鼓舞、安慰等事上都是合作的。」「神的作為始於父，藉子進行，由聖靈完成；沒有一位獨立作業，同一能力貫穿三位。」²⁶

從教會論看真耶穌教會的聖靈論

真耶穌教會向來標榜靈恩，也以此顯示神同在的標記。她的靈恩問題不如三一論嚴重，只有些許偏激，如聖靈曾停降、得救與受聖靈是分開的步驟、方言是受聖靈的憑據等，這些也都是第一波靈恩運動的神學特色。²⁷

25 L. Morris, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) 656 n. 70.

26 凱利，《早期基督教教義》，頁 181。

27 第一波也出現少數較極端的團體，他們否認三位一體的教義，強調神只有一位；而分別以父、子、靈的形態顯現；洗禮只能奉耶穌的名施行。See "Pentecostalist Theology", in *New Dictionary of Theology*, eds. by S. B. Ferguson & D. F. Wright (Downers Grove: IVP, 1988) 503 (中譯本見《當代神學辭典》，下冊，校園，頁 878。)

A. 聖靈會停降

按照第一波靈恩運動的說法，真耶穌教會將聖靈降臨分兩期：早雨（early rain）聖靈於五旬節降下，建立原始教會，進行撒種的工作；晚雨（later rain）聖靈起初降在美州，後來在中國建設末世真教會，完成收穫工作。使徒時代是聖靈工作最活潑的時期，教會一切活動都以祂為核心，「但第二、第三世紀以後，隨著教會的墮落，聖靈卻漸漸離開，以致完全停降了。之後，教會既因沒有聖靈而喪失基督的生命，便日漸俗化，與世界沒有分別。」²⁸

「真」耶穌教會的名稱本身就具排他性，他們相信耶穌的身體只有一個，既然從使徒時代起，地上成千上萬的教會都走迷了，真耶穌教會就負起匡正各教會弊病的責任。馬丁路德改教後，新教就分裂成許多教派，在分裂的混亂狀態下，「沒有聖靈的啓示和引導，擅自曲解聖經的正意；以出於世智的神學，代替了原始的純正的福音；以人意的統制，代替了聖靈的治理。」²⁹ 真耶穌教會除了與各宗派不同，也與五旬節系統的各教派劃清界限，真耶穌教會使命就是更正各教派的錯誤，並領導五旬節系統的教會，促進在聖靈裡的合一。

這種衆醉我獨醒的表態反映其自義的心理。華神的學生表示，如果真耶穌教會如此鄙視第二、三世紀以後的教會，因為他們完全沒有聖靈的同在，那麼就應該把聖經也廢棄不

28 謝順道，《聖靈論》，頁168。

29 謝順道，《聖靈論》，頁174。

用，因為我們所遵循依從的聖經是第三、四世紀以後，由教會蒙聖靈引導保守才編纂而成的。真耶穌教會很多信仰與傳統教會或其他教派也是大同小異，這些信仰當初還是由真耶穌教會所排斥的傳統教會，付了極大的代價才傳承下來，她憑什麼認定只有她獨享聖靈的同在？謝先生的大作中也引用了初代許多教父或其他宗派神學家的著述言論，³⁰ 豈非又自相矛盾？

B. 聖靈的洗

謝先生根據使徒行傳五處經文，將信主得救與聖靈的洗分開。³¹ 我尊重真耶穌教會對聖靈的洗之看法，雖然我個人採取的是另一種立場。從靈恩運動的發展史來看，真耶穌教會的看法只是其中的一種立場，這又顯示宗派現象所表明的：「一本聖經，多種解釋」的多元性，因它們是不牽涉得救與否的次要真理，故不需爭吵。

根據新五旬節（Neo-Pentecostal）的看法，³² 聖靈的洗不等於重生得救的經歷，而是比重生更進深，但兩者可以同時發生（徒十 44-48）。聖靈的洗之目的是得著能力（power），使人能為主作見證及事奉（徒一 8；林前十二），因此其果效是不同的人得到不同的恩賜，而且未必都

30 謝順道，《聖靈論》，頁190-1。意外的是，真耶穌教會竟接受嬰孩洗，這是主後第二、三世紀後才漸普遍的教會傳統。《真耶穌教會簡介》，福音小冊第六號，頁21，22。

31 謝順道，《聖靈論》，頁186。林道亮院長認為靈洗與聖靈重生的意義不同，卻是同時發生。在教會初期，靈洗和靈充滿原是合併的，等到教會建立到有當規模後，兩者就分開了。《從靈洗到滿有聖靈》，華神出版社，頁6，9。

32 這派立場較第一波的神學穩健、有彈性，代表著作有吋雷（R. A. Torrey），《認識聖靈》，晨星出版社。

是說方言的恩賜（林前十二 29-30）。

至於傳統教會的看法是，使徒行傳中四次靈洗的特殊現象（說方言，而且都在信之後）並非常態，這四次主要是表示使徒行傳一 8 的應許已經實現，那末後的日子已經來到，凡有血氣的都領受聖靈，無論是猶太人（徒二章）、歸入猶太教的外邦人、（徒十 1-2）撒瑪利亞人（徒八 14-17）及外邦人（徒十九 1-7），都從一位聖靈受洗，成了一個身體，飲於一位聖靈（林前十二 13）。³³ 因此聖靈洗的目的在於接納（徒十 47），在於合一（unity），³⁴ 而不是在已重生的信徒中再分別出已受靈洗及未受靈洗的。說方言是一種記號，為要讓使徒看見這些人正領受靈洗。至於其他人則在信主時已領受（羅八 23；弗一 14，四 30），聖靈是信徒得救的記號、憑據與保證，一方面已得贖，另一方面他們仍等候將來的釋放。

結論

過去將近一個世紀，傳統教會與靈恩運動之間已有不少對話與認識，不需於此贅述。雙方共同傳承的遺產其實多於相異觀點，皆強調聖經權威、傳福音領人歸主、原罪的事實、重生經歷、聖潔生活、神在歷史中工作、平信徒事奉等等，基於這些相同的寶貴真理，雙方有責任竭力持守聖靈所賜合而為一的見證。

³³ R. C. Sproul, *The Mystery of the Holy Spirit*, 152ff.

³⁴ 霍安東 (A. A. Hoekema), 《聖靈洗》, (天道), 頁 16。

筆者向來不排斥靈恩運動，因為它若是出於聖靈的工作，人就不能敗壞它，恐怕我們倒是攻擊神了。只要它持守基要真理，則都應納入教會合一的身體內，至於在次要問題上的歧異不應破壞我們在主裡的團契與包容。我欣賞靈恩派人士所強調的某些聖經真理與特殊的經歷，但我亦有必須堅持的基要信念，我不會因缺乏他們所定義規範的特殊經歷，而懷疑救恩、赦罪的可靠性與神一貫的信實與慈愛。有一點是可確定的，傳統教會的確有盲點缺失，而靈恩派也有弱點疏失，任何一個團體都不具唯我獨尊或不受質疑的地位，我們都需神的憐憫與光照，不斷地自我反省修正。聖徒相通是我們領受神恩典的一種途徑，使我們可以分享從主領受特殊的亮光、異象，包括同一時代不同宗派團體間的契合，也包括由前人的省思、調整中學習功課。

真耶穌教會肯定是敬虔愛主的教會，但她需抱持謙卑開放的胸襟，與歷世歷代的聖徒及今世的各宗派相通對話。第三波靈恩運動一個重要成就是與主流教會合作溝通。真耶穌教會若能稍緩她對傳統教會的反駁，而在解經與神學上多自我反省調整，她的發展當更具潛力與影響力。

作者小檔案：蔡麗貞

英國亞伯丁大學哲學博士，主修教會歷史；博士論文：「從路德的詩篇註釋看他的解經發展」；目前為中華福音神學院專任教師，主授神學、教會歷史與舊約；著作：《主流與非主流——從教會歷史看台灣教會現象》（雅歌，1998）。

先知恩賜與當代教會

周功和

當代教會所彰顯的恩賜，

類比但亞於使徒的恩賜。

因此，今日仍然可有先知的恩賜，

但先知的講說並非無誤，需要慎思明辨。

本文目的是介紹目前在神學界裡對先知恩賜的討論，並思考當代教會中有關先知恩賜的追求，管理與分辨等議題。

所謂「恩賜」，即高陞的基督（弗四 7-8）藉聖靈（林前十二 7-11）所賜給信徒，用來建立教會（弗四 16；林前十四 26）的才能。先知的恩賜（才能）在中文《和合本》中曾被翻譯作「先知講道」，或「說預言」，其定義，因神學家們的意見不一致，需要多花一些篇幅來討論；但在這裡可以預先說明一點，就是哥林多前書十四章的「先知講道」或「說預言」，不是預先準備好的講道，而是即時領受「啓示」（林前十四 30），馬上就講出來的那種現象；也不只是預告未來，乃是包含造就、安慰、勸勉的話（林前十四 3）。至於「啓示」的定義，神學家們也有不同的見解。新約裡對先知恩賜討論得最詳細的經文，是哥林多前書十四章，所以讀者最好先熟悉這一章，再看以下的討論。

陳濟民¹認為，華人教會向來對趕鬼、醫病、方言等靈恩現象不陌生，所以比較沒有像西方的福音派教會，明顯地分保守派與靈恩派兩種對立的神學立場，²只是在「先知預

1 陳濟民，「華人教會應如何面對靈恩？」，《北美華人教會》（1992年1,2月），頁12-4。
2 其實大部分在美國與台灣的傳道人，對靈恩問題似乎是採取比較中立的「開放卻謹慎」立場。參 Wayne A. Grudem (ed.), *Are Miraculous Gifts for Today? Four Views* (Grand Rapids: Zondervan, 1996) 12-3。

言」（即「先知講道」）的議題上有比較嚴重的分歧。筆者撰文針對這一議題，動機除了追求真理以外，還包含促進教會的合一。首先歸納介紹四位西方神學家在這議題上所發表的意見，尤其著重先知恩賜是否延續到今天這問題。

四位改革宗神學家對先知恩賜的看法

筆者選擇討論的神學家，是 Richard B. Gaffin, Jr., Wayne A. Grudem, O. Palmer Robertson, 與 Vern S. Poythress。選擇這四位的原因，一是他們彼此認識，又彼此對話，二是這四位都是筆者的老師或學長，³所以筆者對他們的思想的了解，其準確度比較高。以下按這四位神學家所發表的重要著作的先後次序，來介紹他們對先知恩賜的看法。

A. Gaffin 的終止論

Gaffin 認為先知的恩賜，自使徒們過逝，新約聖經寫成後，已不再賜下。他的理由如下：

1. 先知的信息來自神的啓示。⁴哥林多前書十四 30 說：「若旁邊坐著的得了啓示……」；第 26 節也提到啓示。⁵另外，先知的恩賜與明白奧秘連在一起（林前十三 2），而

3 Richard Gaffin 目前是美國費城 Westminster 神學院的系統神學教授，曾教授筆者新約課程。Wayne Grudem 曾就讀 Westminster，目前是 Illinois 州 Trinity 神學院的聖經與系統神學教授。O. Palmer Robertson 曾教授筆者舊約課程，近年來在 Malawi 的 Africa Bible College 任教。Vern Poythress 是筆者的學長，目前是 Westminster 的新約教授。Grudem 是浸信會牧師，另外三位都屬長老會。四位的基本神學立場都屬加爾文派。

4 Richard B. Gaffin, Jr., *Perspectives on Pentecost: New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian & Reformed, 1979) 60-1.

5 第 30 節用的是動詞 ἀποκαλύπτω，第 26 節用的是名詞 ἀποκάλυψις。

明白奧秘與領受新約的啓示在保羅的寫作中是息息相關的（羅十六 25-26；弗三 3-7；六 19；西一 26-27；四 3-4）。

2. 先知與先知的信息不分等級。Gaffin 認為先知的預言，包括亞迦布的（徒廿一 10-11），不應有任何錯誤的成分。⁶ 他認為哥林多前書十四 29 的「慎思明辨」吩咐，不是分辨信息中對與錯的部分，如分辨一般講道信息的內容，乃是分辨講話那位是真先知或是假先知（參林前十二 3，10；約壹四 1）。⁷ Gaffin 不認為有高級先知，所講的信息是無誤的，又有低級的先知，所講的內容可以有錯，需要弟兄們分辨（林前十四 29；帖前五 19-21）。先知的信息都不應有錯。

3. 新約正典寫成後，先知的恩賜即終止。⁸ Gaffin 指出，使徒與先知是教會的根基（弗二 20），而他們最主要的功能之一，是領受新約的啓示：「你們念了，就能曉得我深知基督的奧秘。這奧秘在以前的世代，沒有叫人知道，像如今藉著聖靈啓示他的聖使徒和先知一樣。」（弗三 4-5）這段經文裡所講的「先知」，是新約時代而非舊約時代的先知，因舊約時代的先知未曾知道「基督的奧秘」。同樣，以弗所書二 20 所講的「教會的根基」，是指使徒與新約時代的先知，不包含舊約時代的先知。既然使徒與先知已領受啓示，寫成了新約聖經，正典已封閉，教會的根基已立定，以後就不再使徒或先知的恩賜；否則就是加添聖經，或是經

6 Gaffin, *Perspectives*, 65-7.

7 Gaffin, *Perspectives*, 67-71.

8 Gaffin, *Perspectives*, 93-102.

外有經。⁹ 這就是 Gaffin 的終止論。

B. Grudem 的持續論

Grudem 認為有某一種的先知恩賜持續到如今。¹⁰ 陳若愚曾撰文把 Grudem 的思想介紹給華語教會。¹¹ 陳若愚的文章主要針對的經文是哥林多前書十四章。他認為中文《和合本》聖經翻 προφητεύω 為「先知講道」並不理想，並改翻為「先知預言」，因為「講道」二字會給人錯覺，以為是事先有準備的那種講道。筆者認為翻為「先知預言」也不理想，因會給人另一種錯覺，就是先知所講的，主要是預告未來的事；其實不是。因此筆者建議將之翻譯為「先知講說」，並在本文中使

用。Grudem 的立場與 Gaffin 不同，認為從哥林多前書十四章可看到，在哥林多教會中彰顯的先知講說恩賜，在權威方面是亞於舊約時代的先知恩賜。這種比較低級的先知講說，不如聖經正典內容一般的無誤，乃是需要信徒經過「慎思明辨」才接受，類比一般的講道信息。既然權威方面遜於正典，就不會威脅正典的地位；既不威脅正典，這種恩賜在正典封閉後仍持續，直到如今。

以上簡單地總結了 Grudem 的立場。以下將提供他對哥

9 天主教認為他們的主教都是繼承使徒的職份，因此教會的傳統，與聖經有相同的權威。

10 最具代表性的著作，是 Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, Illinois: Crossway Books, 1988)。以下簡稱為 *Prophecy*。若要比較全面性地了解 Grudem 的神學思想，參他的 *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrines* (Grand Rapids: Zondervan, 1994)。

11 陳若愚，「新約教會中的先知恩賜」，《聖靈工作的神學課題》，陳若愚編（香港：中國神學研究院，1996）頁 85-102。

林多前書十四章中幾段經文的解釋，讓讀者能夠衡量他的立場是否有聖經的根據。我們用三個問題來闡述：（1）誰應當「慎思明辨」？（2）要「慎思明辨」些什麼？（3）「啓示」是什麼意思？

1. 誰應當「慎思明辨」？哥林多前書十四 29 說：「至於作先知〔講說〕的，只好兩個人，或是三個人，其餘的就當慎思明辨。」Grudem 認為「其餘的」三個字所指的不只是其他先知，也不只是教會中有「辨別諸靈」恩賜（林前十二 10）的人，乃是指全體會衆。Grudem 指出，若保羅只允許有某種恩賜的人分辨，他應說清楚，而不是說「其餘的人」。¹² 不但如此，保羅在同卷的十二章 3 節，明顯是要全會衆懂得分辨聖靈與邪靈。¹³ Grudem 也認為帖撒羅尼迦前書五 20-21 同樣是在教導全體會衆作先知講說的分辨。¹⁴ Grudem 說，他很難想像教會裡那些沒有先知恩賜與分辨諸靈恩賜的牧長們（教導、治理的長老）不參與分辨先知講說的內容。他的結論是，保羅要全會衆慎思明辨先知講說，而教會的領導者在這方面自然要負比較重的責任。

2. 要「慎思明辨」些什麼？有些解經家認為要分辨的是某人是真或假先知（參太七 15-20；廿四 11，24）。可是 Grudem 認為保羅所講，聚會時讓兩三位作先知講說，是指兩三位熟悉的會友（26 節），而不是兩三位陌生人。¹⁵ 陌生人才需要受教會考驗，判定是真或假先知。通常審核先知

需要一段時間，而保羅所形容的，讓兩三位在聚會中先後作先知講說的過程，並沒有多少時間讓聽者討論，乃是一位未講完，另一位就可要求講的情況（30 節）。基於以上的考慮，Grudem 認為「慎思明辨」，是指分辨先知講說的內容正確與否，不要盲目地相信接受，類比分辨一般的講道內容。若是如此，哥林多教會的先知恩賜，有別於舊約先知。後者有神的話的絕對權威，前者只有一般講台的那種權威。¹⁶

另外，Grudem 指出，按第 30 節所講，「若旁邊的得了啓示，那先說話的就當閉口不言」，表示有部分先知講說的內容會衆可能聽不到。¹⁷ 若聽不到也無所謂，表示哥林多先知們所講的內容，不可能與聖經的內容有同等的地位。

3. 「啓示」是什麼意思？有些人聽到「啓示」，就聯想到系統神學中的「特別啓示」，¹⁸ 或聖經的「默示」（提後三 16）。若如此了解「啓示」，當然不可能接受 Grudem 的解釋。可是 Grudem 指出，聖經作者用「啓示」（ἀποκαλύπτω，ἀποκάλυψις）的動詞或名詞，不一定是指特別啓示。他所列舉的經文有腓立比書三 15；羅馬書一 18；以弗所書一 17 與馬太福音十一 27。他也引用 D. A. Carson 的話，提醒讀者們不要把系統神學的用辭與聖經作者的用辭混淆。¹⁹ Grudem 也從權威或權柄的角度，提供一個論證，用來支持他對「啓示」的見解。²⁰ 他指出使徒保羅有

12 Grudem, *Prophecy*, 71-3.

13 Grudem, *Prophecy*, 72.

14 Grudem, *Prophecy*, 72.

15 Grudem, *Prophecy*, 74-5.

16 Grudem, *Prophecy*, 82.

17 Grudem, *Prophecy*, 79-81.

18 任以撒，《系統神學》，（香港：基道書樓，1985），頁 20-3。

19 D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of I Corinthians 12-14* (Grand Rapids: Baker, 1987) 163。

20 Grudem, *Prophecy*, 85-6.

權為先知們定規矩（林前十四 37-38），並且保羅也肯定他自己所寫的，就是「主的命令」。若哥林多教會的先知們所講的與保羅的教導矛盾，教會仍要以保羅的話為準。既然那些先知的講論沒有使徒的教訓那麼有權威性，而使徒的教訓是主的命令，那麼先知講說的內容，顯然缺乏特別啓示那種無誤性與權威性。Grudem 以亞迦布在推羅所說的預言為例（徒廿一 10-11），認為預言中有兩個細節有錯誤。²¹ 一是猶太人沒有按預言所說的捆綁保羅，因保羅是被羅馬人所捆綁（徒廿一 33）。二是猶太人沒有把保羅交在外邦人手裡，乃是羅馬兵丁把保羅從猶太人手中搶救過去（徒廿一 32-33）。換句話說，亞迦布的預言大致上正確，但細節上有誤。

若新約時代先知講說的內容不是無誤的，需要「慎思明辨」（林前十四 29）或「察驗」（帖前五 21），那麼衡量新約先知的標準，就不該是他所講說的內容必須絕對無誤了；偶而有些錯失並不等於是假先知，²² 正如牧師們的講台信息都會偶而有錯失，但並不表示他們都是假牧師。

為什麼神「啓示」的信息可以有錯誤？這議題容在下面第三節，「先知講說的分辨」才討論。現在只說明 Grudem 認為神所作的那部分肯定沒有錯，但人作的那部分可能有錯。Grudem 對「先知講說」的定義是什麼？陳若愚歸納出此定義：新約教會中的先知講說乃是一些「基於個人從神那裡所獲得的啓示（林前十四 30），為著教會得『造就、安

21 Grudem, *Prophecy*, 96-8. 參 D. A. Carson, *Spirit*, 98.

22 Grudem, *Prophecy*, 87.

慰、勸勉』（十四 3）而發出的公開講論（十四 29-33）」。²³

陳若愚的定義沒有包含先知講說的可有誤性，所以筆者從 Grudem 的話，提供一個補充性的描述：「先知講說是把神突然、強烈地放在人悟性中的話語、思想或圖畫，用人的話語說出來。」²⁴ Grudem 用「人的話語」（merely human words）這幾個字，目的是強調今日先知講說的內容缺乏無誤性。既然非無誤，就不威脅正典的權威；既不威脅正典，先知預言的恩賜在正典封閉後仍可持續。這是 Grudem 的持續論。

C. Robertson 對 Grudem 的持續論的批判

O. Palmer Robertson 曾在其著作²⁵ 中特別針對 Grudem 的立場，給予批判與反駁。以下是 Robertson 的批判的簡介。

1. 先知恩賜的持續製造混亂

Robertson 認為 Grudem 形容的那種有誤的啓示會給教會帶來許多的困擾與不穩。²⁶ 他不認為分辨這種次等的先知講說與分辨一般的講道是同一回事。²⁷ 講道的內容基於聖經，因此聽眾可以藉查考聖經來衡量講道的內容。可是先知預言的內容源於啓示，是神祕的，因此聽眾沒有客觀的衡量的標準。這種情況會帶來混亂。下面第二節，「恩賜的管理」，

23 陳若愚，同處，頁 87。

24 Grudem, *Prophecy*, 131-2, 167.

25 O. Palmer Robertson, *The Final Word: A Biblical Response to the Case for Tongues and Prophecy Today* (Edinburgh: Banner of Truth, 1993).

26 Robertson, *Final Word*, 88-91.

27 Robertson, *Final Word*, 93.

會進一步思考教會秩序的問題。現在只看 Robertson 如何批判 Grudem 立場的解經根據。

2. 先知恩賜的持續缺乏聖經根據

Robertson 認為 Grudem 所引證的經文非常稀少，而且不同意 Grudem 的解經結論。Robertson 認為第 29 節「慎思明辨」的原文 διακρίνω 最好翻為「區分」(discriminate)。²⁸ 那節經文的原意是要哥林多教會區分哪兩三位先知在某聚會中有發言權。²⁹ Robertson 也指出，保羅所講，「若有人以為自己是先知或是屬靈的，就該知道我所寫給你們的是主的命令」(林前十四 37)，雖肯定使徒的權柄，並不表示先知們所說的話語會有錯誤。³⁰ 至於使徒行傳中的預言，包括亞迦布的預言，Robertson 的見解是，其中沒有任何錯誤的成分。聖靈給保羅的帶領與在推羅幾位門徒的預言(徒廿 22-23；廿一 4)，似乎有矛盾，但其實可以協調。³¹ 亞迦布在推羅所說的預言，若不要求過高的「精密度」(preciseness)，也不是問題。³²

D. Poythress 的既終止又持續論

Poythress 認為 Gaffin 是提倡終止論立場的代表性神學家，也認為 Grudem 提供了具有說服力的持續論證據，³³ 並

28 Robertson, *Final Word*, 99.

29 Robertson, *Final Word*, 100.

30 Robertson, *Final Word*, 103-4.

31 Robertson, *Final Word*, 110-3.

32 Robertson, *Final Word*, 113-4.

33 Vern Sheridan Poythress, "Modern Spiritual Gifts as Analogous to Apostolic Gifts: Affirming Extraordinary Works of the Spirit within Cessationist Theology", *JETS* 39 (1996) 83n.

認為若把先知講說的內容分析得更細，把話講得更清楚，兩派的立場是可以協調的。以下是粗枝大葉地描述 Poythress 的思想。

1. 從救贖歷史看恩賜。關於先知恩賜是否持續至今，Poythress 並沒有從哥林多前書十四 29 找答案，乃是以耶穌降世後的救贖歷史的進展為切入點。³⁴ 他把基督，使徒，與使徒過後的長老、執事、平信徒們，分為三個歷史階段裡的人，領受三種不同等級的恩賜。第一等恩賜是基督的恩賜。祂所領受的聖靈的恩賜是超過所有其他的人(約三 34)，無人能與祂相比。第二等恩賜是使徒的恩賜。Poythress 在這範疇內也包含了馬可、路加、猶大等非使徒而有分寫新約聖經的人。使徒等人藉所領受的恩賜，為教會奠基(參 Gaffin 的立場)。第三等的恩賜是使徒們過逝後，正典已封閉的時代，信徒所領受的恩賜。這一等的恩賜，包含先知恩賜，在權威方面，不如使徒等人的恩賜。正典封閉後沒有任何先知講說有聖經話語的那種權威與無誤性。如此，Poythress 分辨三個歷史階段，第一是耶穌在世的那段日子，第二是使徒為教會奠基時期(由五旬節至最後一位使徒去世)，³⁵ 第三是使徒過逝後直到今日。Poythress 藉救贖歷史來確定第三階段裡的先知恩賜或其他恩賜的性質是遜於使徒們的恩賜，也肯定第二階段的恩賜的終止。換句話說，持續的恩賜類比(analogous to)使徒的恩賜，但亞於使徒們的恩賜。

34 Poythress, "Modern Spiritual Gifts", 72-4.

35 Poythress 的神學立場是，第一世紀過後，不再有狹義的使徒。這與 Gaffin 所講，使徒與先知是教會的根基，而根基立定後不再有使徒，是一致的。

2. 聖靈的啓示分推論性 (discursive) 與非推論性 (non-discursive)。³⁶ 推論性啓示的內容，直接引用聖經，或以經文為前提，演繹而來。非推論性啓示的內容來自異象、預感、直覺等無法用頭腦分析的經歷，無法想到任何聖經的經文，足以構成內容的前提。有時候聖靈的感動可能是推論性與非推論性過程的組合。保羅在羅馬時，「引摩西的律法和先知的書，以耶穌的事，勸勉他們」（徒廿八 23）。保羅引用經文所講的道，偏向推論性內容。約翰在啓示錄裡所記載的異象，屬非推論性內容。聖靈引導耶路撒冷大會（徒十五）解決一個爭議性的信仰問題。與會者作決定的依據，部分來自舊約經文，部分是根據彼得、保羅、巴拿巴等人的經歷。會議經過辯論，才達到最後的結論，是一種「創意分辨」過程，有推論性又有非推論性的成分。

聖靈使用推論性與非推論性過程來帶領；魔鬼也會使用推論性（太四 6；提後二 25-26）與非推論性過程來攻擊與迷惑（路四 34；結十三 7；十二 24）。先知講說、方言、翻方言等恩賜都涉及非推論性與聖經以外的內容，所以它們的持續頗有爭議性。至於講道或教導，原則上是推論性的，所以這一類的恩賜沒有持續或終止的爭議。Poythress 勸勉終止論人士不必懼怕非推論性內容，³⁷ 因為使徒過逝後任何先知講說的內容都不能威脅聖經的權威。非推論性內容與看報紙，接到長途電話，或親自觀察所取得的資訊相似。Poythress 舉例說，司布真有一次講道時，指向禮堂的看台說：

「年青人，你口袋中那雙手套是偷來的！」，³⁸ 事後有一位年青人上前來認罪。這一啓示明顯是來自聖靈。雖然如此，Poythress 認為使徒時期過後，任何非推論性的「啓示」都可能誤，類比釋經講道（推論性）內容，可以有聖靈的恩膏，同時又有誤。至於如何處理有誤或不知是否有誤的內容，等在下面第三節，「先知講說的分辨」，才討論。

Poythress 指出，終止論派的論證，只是證明正典封閉後，無誤的非推論性恩賜已終止，³⁹ 並沒有證明非無誤的非推論性恩賜的終止。其實 Gaffin 與 Robertson 承認今日的信徒依然會受聖靈的感動，忽然開竅，明白如何把聖經的原則應用在某一事上，⁴⁰ 只是 Gaffin 與 Robertson 不稱這些感動為「啓示」，也不稱受感而講的話為先知講說。既然他們兩位承認有這一類的聖靈的感動，Poythress 認為 Gaffin 與 Robertson 的立場與 Grudem 的立場，本質上沒有多大分別。⁴¹

Poythress 的說法是，今日的先知恩賜不等於使徒的恩賜，乃是類比 (analogous to) 使徒的恩賜。⁴² 如此 Poythress 既贊同終止論又肯定超自然恩賜的持續。最後 Poythress 用改革宗傳統中一些重要人物的「靈恩」經歷來鞏固自己的立場。

3. 改革宗傳統中有不少非推論性的「靈恩」經歷。這傳

38 Poythress, "Modern Spiritual Gifts", 85. Poythress 引用 E. W. Bacon, Spurgeon, *Heir of the Puritans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968) 156. Charles H. Spurgeon, *Autobiography: The Full Harvest, 1860-1892* (Edinburgh: Banner of Truth, 1973) 2.60. 司布真說他有十二次這種經歷。

39 Poythress, "Modern Spiritual Gifts", 92.

40 Poythress, "Modern Spiritual Gifts", 92n. 參 Gaffin, *Perspectives*, 120; Robertson, *Final Word*, 84.

41 Poythress, "Modern Spiritual Gifts", 93.

42 Poythress 指出 Jack Deere 認為今日的醫病恩賜只是類比而不是等於使徒們的醫病恩賜。參 Deere, *Surprised by the Power of the Spirit* (Grand Rapids: Zondervan, 1993) 64-71.

36 Poythress, "Modern Spiritual Gifts", 75-7.

37 Poythress, "Modern Spiritual Gifts", 86. 他在註腳中特別提到 Robertson 的擔憂。

統雖然素來強調推論性的恩賜，偏向終止論，但也不乏聖靈特殊作為的見證。⁴³ 例如 Samuel Rutherford⁴⁴ 提到，十六世紀以來，有六位神僕所說的預言，全都兌現了；John Flavel 有作異夢；John Welch 有幾次說預言，包括一次藉預言免去他所住的城遭受瘟疫之禍；Peter Marshall 有一晚在黑暗中行走，兩次聽到聲音叫他的名字，攔阻他掉下深坑，而四周沒有人；Increase Mather 在 1694 年看到天使，在 1676 年預言火災，以及在 1678 年預言天花的瘟疫，並且所預言的盡都應驗。藉這些例子，Poythress 試圖說服讀者，正典的封閉，並不等於超自然恩賜的終止。

一九九五年十一月，在美國費城（Philadelphia）舉行了一場座談會。四位代表不同立場的神學家聚在一起，進一步地溝通超自然恩賜的問題；他們每位都看過另三位所寫的，大約五十頁的論文。四種立場是：（1）終止論，由 Gaffin 為代表；（2）開放卻謹慎立場，由 Robert L. Saucy 為代表；（3）靈恩第三波，由 C. Samuel Storms 為代表；以及（4）五旬節派與靈恩派（靈恩第一、二波），由 Douglas A. Oss 為代表。座談會的主席是 Grudem。結果，討論結束時，四派的代表沒有一位更改了自己的立場。⁴⁵ 所以很明顯地，神學家們不會在近期內達到最後的結論。因此，以下筆者將從實踐的層面來繼續研究先知恩賜。

恩賜的管理

在華語教會中，我們不難看見牧長中有持續論立場的，和有開放卻謹慎立場的；他們會鼓勵或不禁止先知恩賜的發揮；但也有終止論立場的，他們會為這種發揮所可能產生的混亂而擔憂。既然如此，我們應該看一下 Grudem 與 Poythress 兩位在先知恩賜的管理方面的思想，因為適當的管理可防止混亂。這一節所謂的「管理」，不包含禁止。以下按三個題目來討論先知恩賜的管理，即教會的職分，恩賜的追求，與聚會的守則。

A. 教會的職份

有一理論認為最早期的教會不是由長老們治理，乃是由滿有「靈恩」的先知們治理。長老們的出現最早是要在主後 65 年左右。

Grudem 不贊同這理論。⁴⁶ 他指出保羅與巴拿巴在第一次宣教旅行中就按立長老（徒十四 23）。他另外又提供十處的經文，證明長老治會制度很早就成立。⁴⁷ Grudem 認為先知應純粹是話語的出口，除非某位先知同時有治理的恩賜，否則不應治理。⁴⁸ Grudem 同意 Bruce Yocum 所講，先知們的責任是話語的事奉，而牧長們的責任包括衡量先知所講的話。⁴⁹

43 Poythress, "Modern Spiritual Gifts", 94-101.

44 Rutherford 是撰寫 Westminster 〈信仰告白〉與〈教理問答〉的神學家之一。

45 四篇論文，四位對話的內容，以及 Grudem 的結語，都記錄在 Wayne A. Grudem (ed.), *Are Miraculous Gifts for Today? Four Views* 一書中。

46 Grudem, *Prophecy*, 183-7.

47 Grudem, *Prophecy*, 186.

48 Grudem, *Prophecy*, 189.

49 Grudem, *Prophecy*, 188.

「先知」在新約教會中是一種正式的職分，如長老、執事等職分，還是非正式的功能或恩賜的稱呼，如「音樂家」、「電腦專家」、「康樂組長」等？Grudem 認為是後者：⁵⁰（1）他說，就算有先知的職分，我們仍要承認哥林多教會裡有偶而才作「先知講說」的弟兄姊妹們，因保羅鼓勵所有的信徒追求先知講說的恩賜（林前十二 31；十四 1，5，39）。那些沒經驗，或很難得才說一次的，保羅也稱他們為「先知」（林前十四 32，37）。（2）Grudem 認為哥林多前書十二 28 與以弗所書四 11 所謂的「先知」，都是功能性的稱呼。例如「教師」、「幫助人的」、「治理事的」（林前十二 28），都是按功能來稱呼，而不是按長老、執事等職分來稱呼。又如「牧師和教師」（弗四 11）是按功能來稱呼教會的「長老」。至於以弗所書二 20 與三 5，Grudem 認為「使徒和先知」是指同一批人，原因之一是在原文的「先知」前面沒有冠詞。⁵¹不過 Grudem 也引用五旬節派的 Donald Jee 的見解。Jee 認為可分辨兩種先知，一種有正式職分，另一種是功能性的，而那些有職分的先知，不過是有恩賜，能經常作先知講說的人。⁵²

陳若愚認為 Grudem 在討論先知職分方面所引用的經文，都是模稜兩可。例如亞迦布雖被稱為先知（徒十一 27；廿一 10），但上下文並沒有說明這稱呼是指職分或功能。筆者也認為「職分」與「功能性稱呼」之間沒有清楚的界線。既然如此，我們不如說，那些被眾教會公認有先知恩賜，也

50 Grudem, *Prophecy*, 191-8. 參陳若愚，「新約教會中的先知恩賜」，99。

51 Grudem, *Prophecy*, 49-58. 以弗所書四 11 的「牧師和教師」是同樣的文法結構。

52 Grudem, *Prophecy*, 197.

被眾信徒尊稱為「先知」的人，他們的功能，等於是或幾乎等於是「職分」。筆者套用 Poythress 的話：承認與反對新約教會有先知職分的兩種立場，本質上沒有什麼差別。

在先知恩賜管理方面，筆者認為重點是：教會所按立的牧長們既然有治理教會的功能與責任，他們也應該有資格與責任「慎思明辨」先知的講論。最有恩賜的先知，也應尊重牧長們這方面的權柄。這是先知恩賜管理很基要的一點。

B. 恩賜的追求

聖靈隨己意把恩賜分給信徒（林前十二 11），但信徒仍然應追求先知講說的恩賜（林前十二 31；十四 1，39）。這是 Grudem 的立場。⁵³如何追求？Grudem 以下的勸勉：⁵⁴

（1）禱告。懇切地求神賜下這恩賜。（2）平靜安穩。不要因已有的恩賜而驕傲（林前十二 20-24），也不要因別人有而自己沒有的恩賜而嫉妒（林前十二 14-19）。神的安排最妥善，所以，神就是不賜所求的恩賜，也要心裡滿足。

（3）靈命的長進。保羅在哥林多前書十四 37 把先知恩賜與靈命成熟連在一起。在二章 6 與 14 節，我們看到，領受屬靈的事的人，應該是屬靈人或完全人（「完全」，原文即「成熟」）。（4）動機要對。保羅教導信徒們要以愛為出發點（林前十四 1），並且追求恩賜的動機是為了造就教會（12 節），而不是為得個人的榮耀。（5）使用目前已有的恩賜。若動機是愛與建造教會，那麼目前應該已在使用既有

53 Grudem, *Prophecy*, 209.

54 Grudem, *Prophecy*, 209-13.

的恩賜，忠心在服事。若不在事奉，爲什麼要求更大的恩賜？

如何走第一步？Grudem 對牧長們有一些建議：⁵⁵（1）禱告求智慧，求神預備大家的心。（2）教導關於恩賜的真理。經過一段時間的禱告與教導，會衆可能會達到共識，否則時間還未到。（3）慢慢來。溫柔的領導合乎聖經（彼前五3；太五5），並且不會把人嚇跑或令人反感。（4）按教會已有的靈恩的彰顯來發揮先知恩賜。Grudem 認爲在健全的教會中，很可能已有先知恩賜的初步彰顯。譬如說，在禱告會中，有人特別受感動，要爲某件事禱告，而這禱告在其他人心引起共鳴。這感動很可能就是聖靈的「啓示」，而禱告的內容就是「先知講說」。⁵⁶（5）安排分享「先知講說」的聚會。許多教會已有小組或團契分享的時間。組員或契友可分享經文、詩歌、代禱事項、見證等。這些分享中若有特別聖靈的感動或啓示，那麼所分享的內容就是「先知講說」。Grudem 認爲一般的感動與啓示之間的界線是模糊的；一般的分享與先知講說之間的界線也是模糊的。

讀者若對「模糊界線」的觀念覺得困惑，可參看 Poythress 在 *Symphonic Theology* 一書中對神蹟的討論。⁵⁷ Poythress 很清楚地解釋爲何神蹟的定義不能按自然定律或按神的作爲的直接或間接性來了解。他也很清楚地解釋爲什麼模糊界線往往是無法避免的。閱讀 Poythress 在神蹟方面的討論

後，讀者應該會更深一層瞭解他與 Grudem 在先知恩賜方面的立場。

韓國教會的各大宗派都有藉禁食禱告追求恩賜的傳統。禁食幾週並不罕見。當然，禁食的目的不止是爲了追求恩賜，也是爲了尋求神的旨意，對付罪，替個人或團體禱告，和親近神等等，不過也包括追求恩賜。這種屬靈操練很重要，只是不在本文的討論範圍內。

C. 聚會的守則

關於在聚會中先知恩賜的使用，保羅有清楚的吩咐：「至於作先知〔講說〕的，只好兩個人，或是三個人，其餘的就當慎思明辨。若旁邊坐著的得了啓示，那先說話的就當閉口不言。因爲你們都可以一個一個的作先知〔講說〕，叫衆人學道理，叫衆人得勸勉。」（林前十四 29-31）。與會的弟兄姊妹中若可能有人不清楚以上的規則，帶領聚會的同工應該預先說明，以避免混亂；並在聚會進行中，繼續維持聚會的秩序；負責人也應鼓勵大家慎思明辨所講的內容。⁵⁸ Grudem 認爲第 29 節裡「其餘的」是指全體會衆。⁵⁹

作先知講說的，應彼此謙讓。有人得了強烈的感動或啓示，可以舉手或用其他動作表示，那麼正在講話的那位應馬上安靜下來，讓舉手那位發言。先知們不應衝動到一地步無法停下來。身不由己的情況不屬新約時期的先知恩賜，因保羅說：「先知的靈，原是順服先知的。」（第 32 節）。這

⁵⁵ Grudem, *Prophecy*, 253-62.

⁵⁶ Grudem, *Prophecy*, 255.

⁵⁷ Vern S. Poythress, *Symphonic Theology: The Validity of Multiple Perspectives in Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1987) 101-19.

⁵⁸ Grudem, *Prophecy*, 259.

⁵⁹ Grudem, *Prophecy*, 70-4.

一節裡的「靈」(πνεύματα)，是複數。Grudem 認為這複數的「靈」，是指聖靈在衆先知心中的工作。⁶⁰ 意思是說，聖靈在先知身上的作為，不會使他失去控制，無法遵守聚會的規則。若是失控，必定是有其他因素。

結束這一段討論前，筆者認為 Gordon Fee 對第 29 節的一種看法，值得提供給讀者參考。Fee 認為這節經文所規定的，是每當兩三位作了先知講說後，就應有一段慎思明辨的時間，⁶¹ 跟著又可以有其他人發言，並不表示每場聚會最多只限兩三人發言。

先知講說的分辨

中文《和合本》聖經翻 προφητεύω 為「先知講道」；陳若愚翻為「先知預言」；筆者翻為「先知講說」。「先知講說」的來源出自聖靈的啓示(林前十四 30)，其內容不只是講論將來要發生的事，如亞迦布的預言。先知講說的內容是任何「造就、安慰、勸勉」的話(林前十四 3)。⁶²

A. 先知講說的機制

反對持續論的 Gaffin 與 Robertson 不能接受從聖靈啓示而來的話語會有錯誤的成分。以下筆者試從人的構造來探討

60 Grudem, *Prophecy*, 117. Grudem 指出，第十二節所講，「既是切慕〔靈〕」，的「靈」字，同樣是複數的「靈」。信徒所切慕的，是聖靈的作為。《和合本》翻為「屬靈的恩賜」，筆者認為相當適切。

61 Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994) 251.

62 Grudem, *Prophecy*, 149-50.

領受啓示與先知講說的機制(mechanism)。⁶³ 筆者所描述的這兩個機制是嘗試性的，歡迎讀者批判與修正。

近來有些神學家強調人是一個整體，⁶⁴ 不應把人的構造看為二元或三元。筆者有保留地贊成，認為大部分時候應從整全的觀點來看人。可是有些時候無法不把人看為二元，就是把人的靈魂與身體分開來看。譬如說，每當思想「居間期」，即死後身體朽壞，靈魂上天堂(腓一 21-24)那段時期，就要由整全的人觀轉到二元的人觀。⁶⁵ 這種觀點的轉換並不表示思想上有矛盾。我們看一台電腦，可以用整全的觀點來看它，也可用二元的觀點，把它分為硬體與軟體。若我們也考慮到電腦運作時所使用的能源，它就變三元。所以筆者認為，人有多少「元」的問題，最正確的答案是：「看情形」。以下為了探討先知講說的機制，暫用二元的觀點。

保羅分析方言時，分辨人的靈與悟性(林前十四 14-15)。說方言時是用靈來禱告或歌唱，悟性沒有果效。筆者假設「悟性」為頭腦的功能，⁶⁶ 而「靈」是指人的靈魂。保羅說到他被提到三層天的經歷時(林後十二 1-4)，說他那時在身內或在身外，他不知道。可見靈魂可能在身外獨立地存在，而且有「聽隱秘言語」的功能。如此看來，說方言時，聖靈是把禱告或讚美的話語，⁶⁷ 傳給人的靈魂，而

63 機制可視為模式(model)。參劉達芳對模式的討論。〈聖靈超自然恩賜的神學模式〉，《聖靈工作的神學課題》，頁 243-4。

64 如林榮洪，〈屬靈神學：倪析聲思想的研究〉(香港：中國神學研究院，1985)，頁 304-21；詹正義，〈複製人是「人」嗎？——從舊約神學的角度看「無性生殖」〉，《校園》(1997 年 5、6 月)，頁 16-20。

65 林榮洪也承認保羅有使用二元論的語句。參《屬靈神學》，頁 314-5。

66 筆者認為，有不少所謂的「方言」，是出自右半腦，而講者誤以為是出自聖靈感動。這種出自右半腦的方言通常沒有可翻譯的內容。

67 方言的內容是「奧秘」(林前十四 2)，而「奧秘」按保羅的用辭，是指使徒們所領受的新

人的頭腦不懂得那些話，因此「悟性沒有果效」。若我們假設聖靈啓示先知的方式，與啓示方言相做的話，那麼先知講說的一種機制，稱為「機制甲」，可以由三步驟所構成：

(1) 聖靈把話語或圖象或觀念啓示給人的靈魂。⁶⁸ (2) 靈魂把資訊傳送給頭腦。(3) 頭腦整理這些資訊後，用語言說出來。⁶⁹

以上的「機制甲」可以解釋為什麼先知講說可能有誤。機制甲的第一步驟一定無誤，因神不會犯錯，但第二、第三步驟牽涉人的作為，可能會有差錯。若是特別啓示，那麼聖靈會保守第二、第三步驟，使所說所寫的全然無誤。可是今日的先知講說，在第二、第三步驟上，聖靈沒有保守到人不可能犯錯的程度，因此先知講說的內容，會有錯誤的成分，需要教會慎思明辨。讀者不要以為靈魂不會犯錯，保羅勉勵信徒要除去身體與靈魂 (πνεῦμα) 的一切污穢 (林後七 1)，表示信主後，靈魂並未完全純潔。重生後的靈也會犯錯。

除了機制甲，先知講說的過程還可以用另一個機制來了解，稱為「機制乙」。按 Grudem 的了解，神可以直接把資訊放在人的悟性裡，或整理悟性裡原有的資訊，提醒人某些事情。⁷⁰ 換句話說，聖靈不一定要啓示給人的靈魂，然後由靈魂傳給悟性。聖靈可以從悟性著手，作感動或啓示的工作。按照人的整全性的原則，我們可以假設悟性所領受的，

約的真理 (弗三 2-6；西一 25-27)。

68 參馬可福音二章 8 節。耶穌的「心」，原文是「靈」。文士的「心」，原文不是「靈」。

69 若要分更細，第三步驟可再分「整理」與「說話」兩個階段。

70 參 Grudem, *Prophecy*, 131-2, 167。筆者所講，其實是基於 Grudem 所講，但超越了他的內容。

也傳送給靈魂。機制乙所描述的過程，包含：(1) 悟性整理資訊，和 (2) 悟性用語言表達。這兩項是人的作為，不一定蒙保守全無過失。因此機制乙與機制甲一樣，所說出來的話語可以有錯誤的成分。

自認為領受聖靈啓示的人，應謙卑，承認所講的話可能有錯誤的成分，所以不要用「主如此說」幾個字，乃是要說：「我覺得主感動我，要我說……」。⁷¹ 雖然今日的先知們說錯話不必馬上開除會籍 (參申十八 20-22)，⁷² 但犯的錯太多或太嚴重，或犯錯後不肯受教的話，表示那位「先知」有恩賜或靈命的問題，需要牧長們管教。某一程度的錯誤是可以容忍，如牧長講道時信息裡稍微有錯是可以包容，但對教會明顯有害的信息必須糾正。若在受感說話時咒詛基督，那是絕不可容忍，因這種話表明感動那人的靈是邪靈，不是聖靈 (林前十二 3)。

B. 衡量「非推論性先知講說」的原則

上文已經說過，非推論性 (non-discursive) 先知講說，其內容不能從聖經推論出來，是聖經內容以外的講說。Poythress 對衡量非推論性的先知講說，提供了一些指導，並分「預言」與「命令」兩大類來處理。

1. 預言⁷³

若有人預言基督回來的日子，我們應拒絕接受，因它違反聖經的教訓 (可十三 32-37；徒一 7)，並且應糾正那位

71 參 Poythress, "Modern Spiritual Gifts", 89。

72 舊約時代的極刑是處死；教會的極刑是開除會籍。

73 Poythress, "Modern Spiritual Gifts", 88-9。

發言人。

若教會有人預言台灣明年將有大地震，要死掉許多人，應怎麼處理？我應不應該移民國外？首先，我們不要忘記預言有誤的可能性，需要用智慧來衡量，不可以盲從。請問：若有經濟學家說他擁有獨家資料，並經過精闢的分析，預告明年台灣的經濟要大崩潰，我們會如何衡量？Poythress 認為衡量這兩者預言的方法相似。我們需要問：說預言的那個人是否可靠？他是否是成熟、正直的人？他以往的表現如何？按我們對神的屬性（性情）的認識，祂是否會成就這事？我們許多人既然能學習如何衡量經濟學家的預測，也應能學會如何衡量預言。當然，不是人人都會衡量經濟學家的預測；同樣，許多會友也不知如何分辨預言，需要教會牧長們的領導。

非推論性預言可能有誤，所以我們衡量後可決定不接受。譬如說，若我認為神要我留在台灣事奉，那麼無論明年是否有地震，我也不應離開台灣。若我進一步調查，發現那位預告地震的弟兄以往的預言多次錯誤，或是曾在別的教會預言不應驗，並造成重大的傷害。那麼他所講的話，在我心目中的地位，就更降一級。牧師在講台上若明顯說錯話，應謙卑地接受勸勉，向會眾道歉；先知說錯話也應如此。預言錯得越嚴重，傷害越大，這位先知的聲譽重建的過程就越長、越嚴格。這種重建的過程，應是教會（或眾教會）的牧長們所定，而不是由犯錯的先知私自決定。

天有不測之風雲。活在世上不可能凡事由我們操縱。靈命長進包含在不可測的環境中信靠神，經歷神的信實。若有

這樣的心志，就不會因預言的有誤性而大受困擾。

2. 命令⁷⁴

Poythress 認為，任何命令式的先知講說，都不應以「主如此說」為開場白，因為現代的先知講說缺乏神話語的權威。這樣，喜歡操縱別人的人就不能用主話語的權威來指使別人。

在推羅，門徒被聖靈感動，勸保羅不要上耶路撒冷（徒廿一 4）。Poythress 分析這些門徒給保羅的勸告，是基於（1）無誤的非推論性內容，即保羅要受捆綁，與（2）無誤的推論性內容，即聖經裡珍惜人命（出二十 13）與謹慎做人（箴廿三 3）的原則。基於這兩種無誤的內容，加上對環境的了解，門徒們演繹出錯誤的應用性勸勉，就是保羅不應上耶路撒冷。可是保羅對神的旨意有清楚的認識（參徒二十 23），所以不聽從他們的話。幾位改革宗神學家都認為保羅的抉擇沒有錯。

命令式的先知講說可能是對的，所以不應輕易地棄絕，乃是要慎重的處理，包括請教有智慧的人。衡量時應考慮到聖經的教訓，處境，對方的性格，以及動機（太廿二 37-39）。不要忘記，主的軛是輕省的（太十一 28-30）；教會不要允許自稱為先知的人把沉重的律法的軛，放在信徒的身上。只要按一般正統的尋求神旨意的方式來衡量先知的命令，相信神會帶領信徒作明智的抉擇。

綜合以上的討論，可列出兩個衡量非推論性先知講說的原則：（1）講說內容不可以與聖經的教導有矛盾。（2）講

⁷⁴ Poythress, "Modern Spiritual Gifts", 89-91.

說內容不必馬上順服，乃是要慎思明辨，等待進一步的驗證。有了驗證，才遵行；未有驗證，不必遵行。例如阿強對小美說：「主告訴我您應嫁給我」。小美說：「那麼爲什麼主沒告訴我呢？」阿強說：「那是因我有先知恩賜，您沒有。」小美應怎麼辦？按以上的原則，小美不必馬上順服，也沒有義務與阿強交往。阿強的「命令」可能對，可能錯，需要進一步的驗證。若一兩年後，阿強明顯在靈命上有長進，阿強與小美的感情、溝通、彼此了解，都有進步，而雙方家長也贊成，那麼小美可以作一個結論，就是阿強當初受感所說的話沒有錯。

結論

筆者同意 Poythress 的看法，認爲終止論派學者們沒有證明非無誤的先知講說已終止，因此今日的教會依然要按保羅所說：「不要銷滅聖靈的感動，不要藐視先知的講論。」（帖前五 19-20）

信徒們不要過分崇拜有先知講說的恩賜的人，不要輕易地著迷，尤其是不要被那些有恩賜但靈命不深的先知所牢籠。信徒若聽到令他困惑的先知講說時，應去請教教會的牧長，不必馬上信服。

有先知恩賜的弟兄姊妹們應謙卑，不要自稱爲最高權威，因你們也有義務要尊重教會所按立的牧長（帖前五 12-13；來十三 17），更何況現今的先知講說可能有錯誤的成分。先知不應自封，應該接受所屬教會牧長們的考查，尋

求他們的認許。對神話語有深入的認識、靈命成熟的「先知」，若有教導或治理的恩賜，經過考查才應被按立爲牧師或長老。今日已不再有第一世紀那種爲教會奠基的先知。

牧長們有責任領導會衆，慎思明辨先知的講說，甚至在必要時管教犯錯的「先知」。教會的牧長們需要有智慧、見識、與健全成熟的靈命，否則他們會走兩個極端，不是鎮壓恩賜，就是隨從錯誤的先知講說。衆信徒應當經常爲牧長們禱告，因他們的責任很重。

最後，不要忘記，在使用恩賜方面犯了錯的人，若肯認錯（約壹一 9），總是可以有被挽回和再度被接納的機會與權利。我們都是蒙恩的罪人。

作者小檔案：周功和

美國 Temple University 哲學博士，主修傳播學；目前爲中華福音神學院專任教師，主授系統神學與教牧學；周牧師曾爲美國費城中華基督教會暨服務中心牧師，亦曾爲道生神學院專任教師。

先知之言與無誤

黃穎航

本文反駁斯托姆斯所主張新約時代部分先知之言有誤論，
並護衛先知之言的全部默示與無誤的正統教義。

傳統教會的學者大都相信所有先知之言，都是聖靈默示的真理，是沒有錯誤的。然而近年來第三波靈恩派人士卻提倡一種錯綜複雜的說法，宣稱雖然舊約時代的先知之言有神聖權威、完全沒有錯誤，新約時代的先知之言卻有時沒有神聖權威，偶爾有錯誤。例如第三波靈恩派的一位代表性學者斯托姆斯（C. Samuel Storms）認為，雖然先知之言根植於神的啓示（林前十四 30），但偶爾也會有錯誤。他解釋道：

答案是須知每個先知之言有四個元素，即是：啓示本身、信徒的觀察或領受、啓示內容的詮釋或嘗試確定它的意義的努力、詮釋的應用。四者其中只有一個肯定是來自神的。……啓示，即每個真實的先知宣言的根源，都與寫成的神的道（聖經）一樣，是沒有和不可能錯誤的。……

當領受啓示的人的觀察錯誤、詮釋錯誤，和／或應用錯誤，錯誤便會產生。神說完全正確的事實並不意謂人聽得完全正確。他們可能無誤地詮釋和應用神的啓示，但神聖啓示的存在本身並不保證人完全正確地詮釋和應用神的啓示真理。

使徒行傳廿一章可能就是例証：聖靈顯然向推羅的幾個門徒啓示，說保羅若去耶路撒冷，他會受苦。

他們錯誤地、但誠懇地應用這啓示，以致對保羅說（「藉聖靈」，第 4 節）：「不要上耶路撒冷去。」但保羅不從他們的勸告（比較廿 22）。¹

其次，斯氏論及亞迦布的預言。根據使徒行傳廿一 11 的記載，先知亞迦布預言說：「聖靈說：猶太人在耶路撒冷要如此捆綁這腰帶的主人，把他交在外邦人手裡」。斯氏認為該預言有兩項錯誤：保羅並不是被猶太人捆綁，而是被羅馬兵丁捆綁（徒廿一 33；廿二 29）；保羅斷不是被猶太人交在外邦人手中，而是由羅馬兵丁用武力把他從猶太人手裡救出（徒廿一 31-36）。²

第三，斯氏主張因為新約的先知之言「偶爾可能是錯誤的」（is occasionally fallible），所以才有被慎思明辨的必要（林前十四 29；帖前五 19-22）。³

以下先論證全部先知之言的默示與無誤，繼而評論斯氏的論點，探討他的釋經，是否符合正統教義、與有否「按著正意分解真理的道」（提後二 15）。

先知之言的默示與無誤的教義

彼得後書一 20-21 的直譯是：「第一要緊的，該知道經上所有先知之言，都不是出於一己的解說，因為先知之言在

1 譯自 C. Samuel Storms, "A Third Wave View", in *Are Miraculous Gifts for Today?* (ed. Wayne A. Grudem; Grand Rapids: Zondervan, 1996) 207-208.

2 Storms, "A Third Wave View", 208.

3 Storms, "A Third Wave View", 208-209.

任何時間都不是出於人的意志的，乃是人被聖靈感動，從神說話。」

A. 默示的範圍

彼得後書一 20 論及聖經記載的先知之言，從第 21 節「因為」一詞可知該節的主旨是解釋前一節的教訓。⁴ 在此需留意彼得後書一 21 所論的範圍不是只限於經上的先知之言，而是涵蓋所有的先知之言，⁵ 包括一切筆錄的（第 20 節）和口說的先知的話（第 21 節）。⁶

再者，正統教會接受提摩太後書三 16 所宣示「全部聖經都是神所默示的」的原則乃是一項恆常不變的原則。換言之，雖然在提摩太的時代，新約正典仍未完成，但正統教會承認不只全部舊約聖經是神所默示的，而且全部新約聖經也是神所默示的。⁷ 同樣，彼得後書一 21 中「在任何時間」（ΠΟΤΕ）一詞顯示，先知之言「不是出於人的意志的，乃是人被聖靈感動，從神說話」，乃是一項恆常不變的原則。換言之，我們應相信不但舊約時代所有的先知之言都是受聖靈感動的，並且新約時代所有的先知之言也是受聖靈感動的。否則。假設新約時代的先知之言有一部分的不是受聖靈感動的，那部分就抵觸了先知之言「乃是人被聖靈感動，從神說

4 參 John Calvin, *Calvin's Commentaries* (Grand Rapids: Baker, 1979) 22.2.390 n.1.

5 Edwin A. Blum 在評論彼後一 21 時說：「每一個先知之言起源於神（從神），而不是人的意志」。Frank E. Gaebelin (ed.), *The Expositor's Bible Commentaries* (Grand Rapids: Zondervan, 1978) 11.275.

6 O. Palmer Robertson, *The Final Word* (Edinburgh: Banner of Truth, 1993) 15.

7 參韋斯敏斯德信條，第一章，第一條承認「新約舊約各書」，「都是上帝所默示的」。湯清編譯，《歷代基督教信條》（香港：輔僑，1957），頁 328。

話」的原則。這結果顯然是荒謬的，因為聖「經上的話是不能廢的」（約十 35）。

B. 默示的意義

由彼得後書一 21 可知，先知在口傳和筆錄先知性言語的過程中，他們是不斷被聖靈感動的。「感動」一詞原文 φερόμενοι 是動詞 φέρω 的現在分詞，在此有「運送」（carry）或「背負移動」（move by bearing）的意義，⁸ 因此 φερόμενοι 是「正被運送」或「正被背負移動」的意思。華菲德（B. B. Warfield）強調這詞非常特別，遠超過「指導、控制、帶領」等詞之涵意。他說：「『被背負運送者』是被『背負者』托起，被『背負者』的能力，不是自己的能力運輸，達到『背負者』的目的，不是自己的目的」。⁹

C. 默示的後果

聖靈「感動」或「默示」先知，後果就是他們「從神說話」，以下分幾點說明「從神說話」的含義：

1. 意志方面，第 21 節明說「先知之言在任何時間都不是出於人的意志的」，可知先知從神說話時，其動機、志向完全是從神而來（參耶廿九），換言之，其意志是只為達到神所計劃之目的。

2. 能力方面，由於先知被聖靈「背負」、「運送」，顯然他們說話的能力是聖靈的能力、是神的能力。因此在傳神

8 J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1979) 650.

9 B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1948) 137.

的話或寫作聖經的時候，他們雖是傳講者、執筆者、行動者，但背後推動、運行之原動力卻是聖靈的力量。¹⁰

3. 內容方面，「從神說話」原文字的次序是「說從神」，意思應是「說從神（而來的話）」。耶利米書廿三 16 說假先知是「從自己的心」說話，不是「從耶和華的口」說話，可見真先知只可說從神的口發出的話，斷不可說「從自己的心」發出的話（參結十三 2）。真先知奉神的名說話時，他要將神「一切所吩咐他的」都說，並要謹記不說神「所未曾吩咐他的話」（申十八 18-20，參結廿二 28）。換言之，先知是受託說出全部神所吩咐他的話，也只說神所吩咐他的話。神所吩咐的話，人「不可加添、也不可刪減」（申四 2；十 32）。因此，從先知的使命可知「從神說話」就是沒有加添、沒有刪減、沒有變更、忠忠實實、準確無誤地傳達神的話。新譯本把直譯為「從神說話」的原文意譯為「說出從上帝而來的話」，是很合宜的。

聖經的實例協助我們領悟「從神說話」的意義。例如大衛說：「耶和華的靈藉著我說：他的話在我口中」（撒下廿三 2）；又例如耶和華對耶利米說：「你不要說我是年幼的，因為我差遣你到誰那裡去，你都要去；我吩咐你說甚麼話，你都要說…」於是在耶和華伸手按耶利米的口，對他說：「我已將當說的話傳給你」（耶一 7-9）。論及神在以色列中間興起一位像摩西的先知（耶穌），耶和華說：「我要把我的話放在他口裡，他必把我吩咐他們的一切話都對他

¹⁰ Joh. Ed. Hunter, *Critical & Exegetical Handbook to the General Epistles of James, Peter, John & Jude* (Winona Lake: Alpha, 1979) 399.

們說」（申十八 18）。

D. 先知之言的無誤

1. 論證神的話的無誤特性

詩人對神說：「你話的總綱是真實」（詩一一九 160）。「你話」在此包括口傳的和筆錄的神的話。「真實」一字原文意思是「真理」，含有真確無誤之意。「總綱」一字，原文 *ראש* 直解是「頭」，¹¹ 在此有「總和」（「全部」sum）和「首要」（「頭號」head number）兩種意義。¹² 若「頭」作「總和」解，則本節明說神的話全部是真實，¹³ 全數是「無誤的真理」。¹⁴ 若「頭」作「首要」解，則本節意謂神的話之首要特性是真實，¹⁵ 如此，神的話一定是毫無錯誤的，否則神的話的首要特性就不可能是真實了。二者無論採取那一種解釋，都可下結論說：神的話全部都是無誤的真理。

關於神的話，主耶穌也明說：「你的道（話）就是真理」（約十七 17）。因為「真理」包含可信、可靠、真實、不虛幻、正確、不虛假等意思。¹⁶ 所以從主耶穌以上的話可知神的話就是無誤的真理。

箴卅 5 說：「神的言語，句句都是煉淨的」。「煉淨」

¹¹ Francis Brown, S. R. Driver, & C. A. Briggs, *A Hebrew & English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1974) 911.

¹² F. Delitzch, *Biblical Commentary on the Psalms* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) 3.2.262.

¹³ Delitzch, *Psalms*, 3.2.262.

¹⁴ 參 John Calvin, *Calvin's Commentaries* (Grand Rapids: Baker, 1979) 6.1.36.

¹⁵ W. S. Plumer, *Psalms* (Edinburgh: Banner of Truth, 1867) 1084.

¹⁶ Leon Morris, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971) 293.

一字，原文有雙重意義：(a) 純正，不含雜質（賽一 25）之意，與「純淨」（詩十二 6）和「清淨潔白」（但十一 35；十二 10）同義，其意主要是與信仰或德性的事有關；(b) 經得起考驗、被証實為真實（詩一〇五 19）和「沒有過失」（詩十七 3）。故此從箴言卅 5 可知神的言語，句句都經得起考驗、都是無誤的。¹⁷ 在此需強調所有神的言語必能經得起任何考驗，否則就不是神的言語了。

2. 論證先知之言的無誤特性

因為先知之言是聖靈默示人說出從神而來的話，而神的話的特性是完全無誤，所以先知之言一定是無誤的。

E. 默示和先知之言的定義

根據以上的研究，我們可以提供以下默示和先知之言的定義：

1. 「默示」或「靈感」是指上帝藉聖靈使領受特別啓示的人在傳達（口傳或筆錄）其信息之過程中，不致失誤的方法。¹⁸

2. 「先知之言」是指聖靈默示人而經由人傳達從上帝領受的啓示的信息。¹⁹

17 Charles Bridges, *Proverbs* (Edinburgh: Banner of Truth, 1974, reprint of 1846 ed.) 593.

18 「特別啓示」是指上帝向祂揀選的人顯明他們前所未知的真理的行動。有關特別啓示與默示的目的和效用，浩祺說：「啓示的目的是傳達知識，而默示的目的則是要保全教訓之無誤性。故此它們的效用也不相同，啓示的效用是要使領受啓示的人增進智慧，而默示的效用則是要保守他在教訓時免犯過失」。任以撒，〈系統神學〉，四版（香港：基道，1990），頁 31；譯自 Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970) 1.155.

19 Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 553.

評新約先知之言部份有誤論的基礎

斯托姆斯對先知之言（prophecy）的認識有值得敬佩之處，因為他寫道：

先知之言總是根源於神的啓示（林前十四 30）。它不是一個預感、一個假設、一個推理、一個有學識的猜想，甚至以成聖的智慧為根基。先知之言不是以個人的洞察力、直覺，或光照為根基。先知之言是指神聖啓示經由人的報告。這點使先知之言有別於教導。教導總是以聖經的經文為根基；先知之言總是以一個非人為的啓示為根基。²⁰

斯氏強調先知之言是源於神的啓示，並且明確區分先知之言與教導，這兩點十分正確、值得完全認可。²¹ 可惜在進一步講論時，他忽略了先知之言是聖靈默示的經訓（彼後 20-21），以致引至錯誤的結論，就是新約時代的先知之言有時是錯誤的。按斯氏的解說，先知之言的第一個元素，即神的啓示，是不可能錯誤的，但因為其餘的三個元素，即先知的觀察、詮釋、和應用，是可能錯誤的，於是先知之言便偶爾有錯了，在新約聖經便可找到這種錯誤（見本文引言）。他沒有想到新舊約時代的先知之言，全部都是受聖靈默示的，即是聖靈運用決定性的影響力，使領受啓示的先知

20 譯自 Storms, "A Third Wave View", 207.

21 參陳若愚編，〈聖靈工作的神學課題〉（香港：中神，1996），頁 94-95。

在傳達其信息之過程中，免除一切的錯誤，²² 包含觀察、詮釋、和應用的錯誤。

推羅門徒事件的正解

使徒行傳廿一 4 述說推羅的門徒「藉著聖靈，對保羅說：『不要上耶路撒冷去』」。斯托姆斯正確地指出聖靈向門徒啓示的內容，只是限於一事，即是如果保羅去耶路撒冷，他會受苦難。至於他們勸告保羅不要去耶路撒冷一事，卻是由於錯誤地應用聖靈的啓示。然而斯氏從這次錯誤應用啓示的個案，便斷言這是新約預言有錯誤的例証，筆者卻不敢苟同。推羅的門徒如果僅將聖靈的啓示，忠實地報告，這些話語的確是先知之言。至於他們因錯誤應用啓示所作善意的勸告，那些話語顯然只不過是人私意的解說，既缺乏合宜的判斷力與剛強堅毅的心，²³ 又沒有聖靈默示的保守，根本不能稱為先知之言（προφητεία），或先知性的話（προφητικός λόγος，彼後一 19）。因為「先知之言在任何時間都不是出於人的意志的，乃是人被聖靈感動，從神說話」（彼後一 21）。如此看來，使徒行傳廿一 4 只有顯示推羅的門徒的意見錯了，但並無証實先知之言有任何錯誤。

²² 參 René Pache, *The Inspiration and Authority of Scripture* (Chicago: Moody, 1969) 45.

²³ John Calvin, *Calvin's Commentaries* (Grand Rapids: Baker, 1979) 19.1.268.

亞迦布預言的無誤

斯托姆斯認為亞迦布的預言（徒廿一 11）有兩項錯誤（見本文引言）：（1）保羅不是被猶太人捆綁，而是被羅馬人捆綁（徒廿一 33；廿二 29）；（2）保羅不是被猶太人交在外邦人手中，反而是由羅馬兵丁把他從猶太人手裡救出（徒廿一 31-36）。

A. 誰在耶路撒冷捆綁保羅

有關保羅在耶路撒冷被拘捕一事，使徒行傳廿一 11 說猶太人捆綁保羅；使徒行傳廿一 33 則說羅馬千夫長吩咐兵丁捆綁保羅（徒廿二 29 簡略說千夫長捆綁保羅）。對於如何協調這兩種說法，辦法可分二種，茲說明如下。

1. 羅馬籍猶太人論

因為千夫長自己承認「用許多銀子，才入了羅馬的民籍」（徒廿二 28），得知千夫長原先不是羅馬人，因此一種可能性是千夫長是羅馬籍猶太人，如此使徒行傳廿一 11 說猶太人捆綁保羅沒有錯誤；使徒行傳廿一 33 和廿二 29 說羅馬人捆綁保羅也正確。這可能性是斯氏沒有想到的，不然他就不會斷定使徒行傳廿一 11 有錯了。

2. 歸算論

(a) 以經解經

有關保羅在耶路撒冷被捆綁的問題，使徒行傳廿一 11 說猶太人捆綁保羅，固然是簡略的經文；但使徒行傳廿一 33 和廿二 29 說羅馬人捆綁保羅，也不過是部分真理，因為沒

有告知我們羅馬人為何捆綁保羅。欲知答案我們可以查考使徒行傳廿一 27-40，得知道事情的經過是因為猶太人聳動眾人，下手捉拿保羅，拉他出殿，群眾毆打保羅，又想殺他。在他們正想要殺他的時候，千夫長帶著兵丁抵達。他們見到羅馬軍人後，才停止不打保羅。千夫長懷疑他是從前作亂，帶領四千兇徒往曠野去的埃及人（徒廿一 38），為了維持社會治安，防止耶路撒冷合城都暴亂，便指揮兵丁拘捕保羅。²⁴ 至此我們知悉在保羅被捆綁的事件，猶太人才是謀害者，羅馬人不過是被他們利用的人而已。

(b) 非直解主義

亞迦布的預言（徒廿一 11）沒有依字面實現，²⁵ 不過我們須要指出，簡略隱晦的預言，往往是不能按字面直解的。我們須要明白，由於亞迦布的預言省略了猶太人的謀害和千夫長的參與的細節，所以不能按字面直解。

(c) 責任歸算

撒母耳記下十二 9 的原文記載上帝藉著先知譴責備大衛說：「你用刀殺害赫人烏利亞 …，你藉著亞捫人的刀殺害他」。²⁶ 由此可知大衛借刀殺人的責任相等於他自己用刀殺人。同樣道理，猶太人雖然沒有直接捆綁保羅，但他們的確因恨聳動眾人毆打保羅，結果是羅馬人捆綁保羅，使他喪失

人身自由。²⁷ 猶太人假羅馬人的手去捆綁保羅，其責任相等於他們捆綁保羅。

聖經還有其他責任歸算的案例，例如：西拿基立通過使者辱罵主（王下十九 23），就等於他辱罵主（王下十九 22）；雅各約翰通過母親去求高位（太廿 21, 24），就等於他們去求（可十 35, 38, 41）；百夫長託猶太人的長老去求耶穌救他的僕人（路七 2-3），就等於他去求耶穌（太八 5-9）；哥尼流通過人請彼得（徒十 5-7），就等於他請彼得（徒十 22）。

(d) 使徒行傳廿一 11 與廿一 33 的功能

使徒行傳廿一 11 強調猶太人在捉拿保羅這事情上的責任（參徒廿五 24）；而使徒行傳廿一 33 則敘述百夫長因有維持社會治安的角色，不得不拘捕保羅。²⁸ 兩處經文是有互補的作用。

(e) 預言無誤

如此看來，有關保羅在耶路撒冷被拘捕一事，亞迦布的預言是無誤的：（1）使徒行傳廿一 11 說猶太人在耶路撒冷捆綁保羅，沒有說他們親自捆綁保羅。亞迦布言簡意賅的預言可以被解釋為猶太人用借刀殺人的方法，利用羅馬人來捆綁保羅。所以使徒行傳廿一 11 與廿一 33 沒有衝突。使徒行傳廿一 11 的預言使用了責任歸算式的語法，是有所省略，但並無錯誤。（2）使徒行傳廿一 33 意謂羅馬人捆綁保羅，但沒有否認是猶太人利用羅馬軍人來捆綁保羅。它不但沒有

24 Bon Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 657.

25 例如馬歇爾，〈丁道爾新約聖經註釋：使徒行傳〉（台北：校園，1993），頁 319；I. Howard Marshall, *The Tyndale New Testament Commentaries: Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 340. 威法靈頓氏認為亞迦布的預言是大概應驗了。Witherington III, *The Acts of the Apostles*, 657.

26 New American Standard Bible 將撒下十二 9 翻譯為："you have struck down Uriah the Hittite with the sword... and have killed him with the sword of the sons of Ammon."

27 參 Richard B. Gaffin, *Perspectives on Pentecost* (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1979) 66.

28 Witherington III, *The Acts of the Apostles*, 657.

與廿一 11 矛盾，反而需要後者的涵義來補充。(3) 使徒行傳廿一 11 清楚說亞迦布的預言是引用「聖靈」的話，可知這預言與舊約的先知之言同樣地是聖靈默示的。²⁹ 說使徒行傳廿一 11 的預言有錯誤是違背了先知之言的默示的教義（見本文「先知之言的默示與無誤的教義」）！（4）使徒行傳廿一 11 的預言是記錄於聖經的預言，說它有錯誤是違背了聖經無誤的教義，這點是斯托姆斯沒有想到的，因為他也承認聖經「是沒有和不可能錯誤的」（見本文引言）。

3. 小結

以上兩種解答，羅馬籍猶太人論推論千夫長生來是猶太人，與事實相符之或然率（probability）不很高，因為千夫長可能生來並不是猶太人，而是羅馬人以外的許多種外邦人的一種。例如使徒行傳二 9-11 提到帕提亞人、瑪代人、以攔人，和住在米所波大米、加帕多家、本都、亞西亞、弗呂家、旁非利亞、埃及的人，並靠近古利奈的呂彼亞一帶地方的，革哩底和亞拉伯人。因此，如果從或然率的觀點看，歸算論是對的機會較大。無論如何，不論那一種解答是對的，都足以證明使徒行傳廿一 11 與廿一 33 並無真實的矛盾，而且兩者都無誤。

B. 誰將保羅交在外邦人手裡

使徒行傳廿一 11 說猶太人在耶路撒冷把保羅交在外邦人手裡，但是一 31-36 說保羅不是被猶太人交在外邦人手中，而是由羅馬兵丁把他從猶太人手裡救出。以下說明這兩

²⁹ R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Acts of the Apostles* (Minneapolis: Augsburg, 1961) 869.

段聖經文的協調和無誤。

1. 以經解經

有關在耶路撒冷誰將保羅交在外邦人手裡的問題，使徒行傳廿一 11 說猶太人把保羅交在外邦人手裡，固然是簡略的經文；然而廿一 31-36 說羅馬人把他從猶太人手裡救出，也不過是部分真理，因為沒有告知我們羅馬人為何救了保羅。欲知答案我們需要查考使徒行傳廿一 27-40，如此我們曉得由於猶太人的聳動，眾人毆打保羅，又想殺他。他們見到羅馬軍人後，才停止不打保羅。千夫長懷疑他是從前帶領作亂的領袖（徒廿一 38），於是指揮兵丁捆綁保羅。這結果救了保羅一命，其實那時千夫長不知道保羅是羅馬籍人，並不是很關心他的生命安全。³⁰ 猶太人殺保羅不成，大概也喜悅他被拘捕（參徒七 60）。

2. 責任歸算

猶太人雖然沒有直接將保羅交在羅馬人手裡，但他們的確因恨用卑鄙的手段利用千夫長將保羅交在羅馬兵丁手裡，他們的責任相等於他們將保羅交在羅馬軍人手裡。

3. 使徒行傳廿一 11 與廿一 31-36 的功能

使徒行傳廿一 11 指出猶太人在保羅被交在羅馬軍人手裡這事情上的責任（參徒廿五 24；廿八 17）；而使徒行傳廿一 31-36 敘述羅馬軍人在維持社會治安的過程，拘捕保羅，結果等如從猶太人手裡把他救出。兩處經文是有互補的作用。

4. 預言無誤

³⁰ Witherington III, *The Acts of the Apostles*, 657.

如此看來，有關誰將保羅交在外邦人手裡一事，亞迦布的預言是無誤的：(a) 使徒行傳廿一 11 說猶太人將保羅交在外邦人手裡，沒有說他們親自將保羅交在外邦人手裡。亞迦布言簡意賅的預言可以被解釋為猶太人間接地通過別人（千夫長）將保羅交在外邦人手裡。所以使徒行傳廿一 11 與廿一 31-36 沒有衝突。使徒行傳廿一 11 的預言使用了責任歸算式的語法，是有所省略，但沒有錯誤。(b) 使徒行傳廿一 31-36 意謂羅馬兵丁使用職權（未用武力）把保羅從猶太人手裡救出，但無否認是猶太人使用敗壞的手段迫害保羅，聳動衆人毆打他，致使羅馬軍人需要救援保羅。所以它不但沒有與廿一 11 衝突，反而需要廿一 11 的涵意來補充。(c) 使徒行傳廿一 11 清楚說亞迦布的預言是「聖靈說」的話，可知這預言是聖靈默示的。說使徒行傳廿一 11 的預言有錯誤抵觸了先知之言的默示的教義。(d) 使徒行傳廿一 11 的預言是記錄於聖經的預言，說它有錯誤違背了聖經無誤的教義。

慎思明辨先知之言的必要

斯氏主張：新約時代的先知之言有慎思明辨必要（林前十四 29；帖前五 19-22）暗示這時代的先知之言「偶爾可能是錯誤的」（見本文引言）。以下評論斯氏這主張是否正確。

A. 哥林多前書十四 29 的正解

斯托姆斯沒有進一步詮釋哥林多前書十四 29 如何顯示新約的先知之言有時有錯誤的成分，但這點他似乎是受了另一位第三波靈恩派學者古敦（Wayne A. Grudem）的影嚮。³¹ 據古敦的解釋，哥林多前書十四 29 吩咐人要「明辨」先知講說的內容，所說的先知主要是指真先知，只有小部分是指假先知（參林前十二 10）。³² 如此「明辨」的次要應用是判斷先知的身份是真或假先知，主要應用是衡量他們的信息那些是好的、那些是次好的、那些是有幫助的、那些是沒有幫助的、那些是真實的、那些是錯誤的，因為「每篇〔新約〕先知之言都可能兼有真實和錯誤的成分」。³³

古氏接著論證說：在舊約時代，若有先知擅敢託耶和華的名說祂所未曾吩咐他說的話，那先知就要被處死（申十八 20）。先知託耶和華的名所說的話若不成就，他也干犯了「擅自說耶和華所未曾吩咐」的話的罪，也要被治死（申十八 22）。舊約的先知之言是奉神的名而說話，具有神聖權威。冒充說先知之言顯然是很嚴重的罪，以死刑去嚇阻人不犯此罪是可理解的。在哥林多前書則看不出有這樣的刑罰措施。反之，會衆只是評估先知之言的內容，那一部分非常有益、那一部分不是。舊約先知宣稱他們說出神的話，但新約先知則無如此宣稱。否則假如哥林多教會的先知果真說出神

31 Storms, "A Third Wave View", 207 n.37.

32 Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Lanham: University Press of America, 1982) 65 n.126.

33 Grudem, *Prophecy*, 64-66.

的話來，保羅和哥林多人又認為需要評估神的話是否真實和有用，那真是「不可思議」的事情。所以哥林多的先知之言，並非字字有神聖權威，而是大致內容有神聖權威。這情況便有必要逐點評估和疑問先知之言。³⁴

針對古敦這種理論，筆者提出幾點回應：

1. 哥林多前書十四 29 的「明辨」一詞是沒有受詞的，³⁵因此「明辨」的對象，不能只限於先知講說的內容，而不包含先知的身分，因為哥林多的教會「有人以為自己是先知」（林前十四 37）。古敦沒有排除「明辨」先知的身分的可能性，他這點見解是正確的。

2. 哥林多前書十四 26-33 的主旨是論真先知之言恩賜合宜的運用，所以哥林多前書十四 29 所說的先知主要是指真先知。古敦認為「明辨」主要應用是衡量真先知的信息，他這點見解也是對的。

3. 聖經教導人須慎思明辨先知之言，這教導並無降低先知之言的神聖權威。真的先知之言原不須要人的質疑和審核。哥林多前書十四 29 的正解是神准許人靠著聖靈去判斷所聽到的信息是否是神的話，抑或是人擅自捏造、假冒有權威的話。³⁶若經明辨後，看清某一篇信息是真實的先知之言，便應恭敬領受應用之，如是它的神聖權威絲毫不損。正如羅馬書十二 2 對我們之勉勵，要察驗「神的善良、純全可喜悅的旨意」，這「察驗」沒有降低神的旨意的權威，因為它不是試驗神的旨意是好的還是壞的，而是去確認（ap-

³⁴ Grudem, *Prophecy*, 67.

³⁵ F. Buechsel, *TDNT*, 3.947.

³⁶ John Calvin, *Calvin's Commentaries* (Grand Rapids: Baker, 1979) 22.1.461.

prove) 和體驗它的美善。³⁷若經明辨後，發現某一篇信息是仿冒的先知之言，那並非「不可思議」的事情，因為可能有人誤以為自己是先知（參林前十四 37）。明辨避免假冒的先知之言竊取權威，不但沒有傷害，更是維護、堅固真實的先知之言的權威。

4. 即便會中有些人像推羅的門徒一樣，除了說出聖靈而來的啓示以外，又加上一些私意的見解（徒廿 4）。我們應「明辨」前者內容是先知之言，後者內容不是先知之言，只是人意的勸導罷了。無論舊約或新約時代，先知之言，字字都是聖靈默示的真理，是絕對不可能含有任何錯誤的。

5. 在舊約時代，咒罵父母和姦淫需要處死（出廿一 17；利廿 10），在新約裡神沒有如此吩咐（參太十五 4；約八 3-11）。這現象只表示在新約時代，神的恩典增加了，絕不表示神縱容或認可某些罪行。在新約時代，擅自奉神的名傳假冒的先知之言，是企圖迷惑人信從虛謊，雖然神無吩咐要處死，但仍是被神定罪的惡事（參太廿四 24；帖後二 9-12；彼後二 1）。

B. 帖撒羅尼迦前書五 20-22 的正解

帖撒羅尼迦前書五 20-22 的直譯是：「不要藐視先知之言。凡事都要察驗，善的要持守；各樣的惡事要禁戒不作」。

帖撒羅尼迦前書五 20 暗示有人藐視先知之言，這事並非表示新約的先知之言有值得人藐視的地方，而是指出罪人

³⁷ John Murray, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968) 114-115.

會對神的啓示有不當的回應。正如使徒保羅從前褻瀆神（提前一 12），但是這並不表示神有值得褻瀆之處；又例如有些猶太人不信神的聖言，但「這有何妨呢，難道他們的不信，就廢掉神的信麼？斷乎不能」（羅三 2-4）。

帖撒羅尼迦前書五 21a 接著教導人要「察驗」所有的事物，包括先知之言也不例外。為何要凡事察驗呢？原因是不可憑外貌認識事物（參林後五 16），表面好的事物不一定是好的，³⁸ 表面壞的事物（如苦難）也不一定是壞的，因此所有事物都要察驗。從上下文看出「察驗」在這裡有經由驗察去肯定、確認、認可好的事物，和發現、識別、不認可壞的事物的意思。³⁹ 最後，帖撒羅尼迦前書五 21b-22 教導我們善良的事要全心接納，邪惡的事要全心棄絕，不可模稜兩可，三心二意。⁴⁰

若是把帖撒羅尼迦前書五 20-22 的經訓應用至先知之言，我們可得出如下的勸勉：凡是先知之言的宣稱都不可全單照收，總要察驗之後再作決定。如果是真的先知之言，要尊重（參第 20 節）、認可、並應用於生活上（參第 21 節）；若果是仿冒的先知之言，便要查明棄絕它，⁴¹ 並且不可效法假先知作惡迷惑人（參第 22 節）。如此帖撒羅尼迦前書五 20-22 暗示先知之言和假冒的先知之言是黑白分明的，並沒有所謂兼有真理和錯誤的先知之言，否則就違反了先知之言的默示的教義了（彼後一 21）。

38 Leon Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959) 178.

39 參 Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 154.

40 Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 178.

41 F. F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians* (Waco: Word Books, 1982) 121.

C. 小結

哥林多前書十四 29 和帖撒羅尼迦前書五 19-22 的確教導我們要明辨和察驗先知之言；粗心大意的解經容易使人以為這兩處經文暗示新約的先知之言「偶爾可能是錯誤的」，但是細心嚴謹的以經解經使我們明白該兩處經文並無這樣的暗示。

結論

斯托姆斯提倡的新約時代先知之言部分有誤論，主要的缺點是忽略了先知之言的默示與無誤的教義，導至曲解了推羅門徒與亞迦布的預言（徒廿一 4，11）為有錯誤，又誤解了慎思明辨先知之言的經訓（林前十四 29；帖前五 19-22），十分遺憾。他的見解已經偏離了真道，我們不可苟同，更不可以訛傳訛，須小心按正意分解真理的道，責備和矯正他錯誤的教訓（提後二 15；三 16），護衛群羊。惟願真理的聖靈引導「我們進入一切的真理」（約十六 13），使「我們衆人在真道上同歸於一」（弗四 13）。阿們！

作者小檔案：黃穎航

英國亞伯丁大學哲學博士，主修系統神學；博士論文：「評托倫斯的科學性神學中對愛因斯坦物理學的詮釋」；目前是中華福音神學院專任教師，主授系統神學與衛道學；著作：「聖經的無誤」《院訊月刊》（華神，1982年5月-1986年1月）。

第三部

實踐神學與教牧神學

榮耀的盼望：
聖靈在基督徒生命中的工作

呂沛淵

從新約與舊約的對照，
來看聖靈在神兒女生命中的工作，
這是基督徒何等榮耀的盼望！

聖經啓示我們，神是「聖父，聖子，聖靈」三位一體的眞神，位格有別，而本體爲一。當我們從聖經來思想「聖靈的工作」時，不能忘記：聖靈的工作總是不與聖父聖子分開，被稱爲是聖父與聖子的靈。

由於救贖啓示是在歷史中漸進曉諭出來的，關於聖靈的啓示，在後的新約當然是比舊約更豐富，更完整。因此，聖經中論到聖靈的位格與工作的經文，百分之八十在新約。更豐盛的啓示正是更美之約「新約」的主要特色，也是與「舊約」對照的關鍵。使徒保羅在哥林多後書三 6-11 作了四個尖銳的對比：「得生的」比「致死的」；「稱義的」比「定罪的」；「這現在的」比「那從前的」；「這長存的」比「那廢掉的」，來說明「新約的職事」當然是比「舊約的職事」更有榮光。「新約職事」的榮光極大，甚至使「舊約職事」的榮光黯然失色。

爲什麼呢？因爲「新約的職事」是「聖靈的職事」，而聖靈是叫人活的靈，所以，保羅說：「那「聖靈的職事」豈不更有榮光嗎？」（林後三 8，照原文直譯）。因此，我們因這極大的榮光，就有這樣「榮耀的盼望」（11-12 節）。我們若要深入明白此「榮耀的盼望」對基督徒生命、生活的

1 本文係筆者參考恩師 Dr. Sinclair Ferguson (Westminster Theological Seminary 系統神學教授) 授課講義寫成的；文中的主要論點來自其教導，特此銘謝；但文責由筆者自負。

意義，享受這「充滿榮光的大喜樂」，則必須先瞭解：聖靈在舊約的工作與其在新約的工作之異同，是在哪些方面？

聖靈在舊約時代的工作

聖經告訴我們，從起初創造之時，聖靈就已活躍動工。首先來看創造之工：

A. 創造 (Creation)

創世記說到在創造之時，聖靈與聖父聖子同工：「地是空虛混沌，淵面黑暗，神的靈運行在水面上」（一 2）。詩篇一〇四 30 說：「你發出你的靈，他們便受造」，此與 29 節對應：「你掩面，他們便驚惶；你收回他們的氣，他們就死亡歸於塵土」。約伯記卅三 4：「神的靈造我，全能者的氣使我得生」，這節經文特別描述聖靈創造之工。從以上這些經文配合創世記一 2 來看，在三一眞神的整體工作而言，聖靈工作的特點是在「實施與完成」。從聖靈在救贖大工的實現上所扮演的角色也可看出此點：聖父差遣，聖子臨世，聖靈稱義（提前三 16）；在信徒所蒙受的救恩上，是聖父定規計畫，聖子代死復活，聖靈運行實施。

B. 護理 (Providence)

聖靈是創造之工的執行者，也是神護理掌管受造界的執行者，更是神與祂子民同在的媒介。「靈」（רוח）此詞可表達「風，氣，生命位格存在的活力」，據此可知：神的靈乃

是神子民生命氣息的由來，也是延續其生命存在的動力。神藉著聖靈與祂的兒女同在，為要完成其救贖計畫在歷史中的目標，也就是神的治理與神子民的倫理生活。祂透過聖靈在祂子民中間所施行的治理，可分為外在與內在兩方面：

1. 外在治理 (The external-theocratic goal)

聖靈將各樣美善恩賜給神的子民，包括領導與技能兩方面。所以，約瑟被法老王稱為「像這樣的人，有神的靈在他裡頭」（創四一 38）；但以理被尼布甲尼撒王視為「裡頭有聖神的靈」（但四 8-9；五 11-14）。直接的說，約瑟與但以理的見證所彰顯的，乃是主耶和華的靈住在他們身上（即賽十一 1-5 所說住在彌賽亞身上的聖靈），使他們「有智慧和聰明的靈，謀略和能力的靈，知識和敬畏耶和華的靈」。同樣的，摩西也有聖靈與他同在，並且神將降在摩西身上的靈分賜那七十長老，使他們能與摩西分擔治理神子民的聖工（民十一 25）。為了建造會幕，主也以祂的靈充滿了比撒列，使亞何利亞伯心裡靈明，來做各樣的巧工（出卅一 1-11；卅五 30-35），使祂的榮耀在祂子民當中藉會幕映照出來。此外，主耶和華也賜下祂良善的靈教訓祂的子民（尼九 20），又用祂的靈藉眾先知勸誡他們悔改遵行聖約（尼九 30）。

2. 內在生活 (The internal-personal goal)

神的靈在舊約就已經被稱為「聖潔的靈」。「聖潔」此詞在舊約必然包含道德倫理生活方面的延伸。因此，在詩篇五一 11 裡，大衛承認其道德上的失敗，破壞了與聖靈的關係。以賽亞書六三 10-11 告訴我們：以色列人靈命生活的悖

逆，使主的聖靈擔憂。聖靈所結的果子，在加拉太書五 22-23 所列舉的，其實以賽亞書已經描述這些是住在彌賽亞身上的聖靈的彰顯，特別是在十一 1-5 與四二 1-4 所列舉的。既然這些果子在作為典範的彌賽亞身上彰顯，因此也要在每一聖約子民生活中結出來，此即主將他的聖靈降在他們中間的原因（賽六三 11）。

「內在生活」與「外在治理」是分不開的，是一體的兩面；然而，兩者都必須以「救贖」為根基，若無生命的救贖，生活的內在與外在皆會落空。因此，我們要進深思想聖靈工作在此方面的職事：

C. 救贖 (Redemption)

聖靈的工作顯明「上帝救贖性的同在」（the saving presence of God），我們可從下列三方面來思想：

1. 聖靈感動先知寫成聖經

聖靈藉眾先知說話，正如大衛在撒母耳記下廿三 2-3 所見證的：「主耶和華藉著我說，他的話在我口中」。眾先知的話，不是出於人意，乃是人被聖靈感動說出神的話來（彼後一 21，「預言」照原文應譯為「先知的話」；提後三 16）。聖靈指引眾先知注目基督，使他們得了啓示傳講出來（彼前一 11-12）。使徒保羅也明言眾先知所寫的聖經是救贖性的：「這聖經能使你因信基督耶穌有得救的智慧」（提後三 15）。聖經是神藉聖靈賜下的，為要提供救恩之路。

2. 聖靈是神救贖行動的執行者

以賽亞書六三 7-14 在回顧舊約最具代表性的救贖行動

「出埃及」時，將此清楚表明出來：

我要照耶和華一切所賜給我們的，提起他的慈愛和美德，並他向以色列家所施的大恩；這恩是照他的憐恤和豐盛的慈愛賜給他們的。他說：他們誠然是我的百姓，不行虛假的子民；這樣，他就作了他們的救主。他們在一切苦難中，他也同受苦難，並且他面前的使者拯救他們；他以慈愛和憐憫救贖他們；在古時的日子常保抱他們，懷擁他們。他們竟悖逆，使主的聖靈擔憂。他就轉作他們的仇敵，親自攻擊他們。那時，他們想起古時的日子——摩西和他百姓，說：將百姓和牧養他全群的人從海裡領上來的在哪裡呢？將他的聖靈降在他們中間的在哪裡呢？使他榮耀的膀臂在摩西的右手邊行動，在他們前面將水分開，要建立自己永遠的名，帶領他們經過深處，如馬行走曠野，使他們不致絆跌的在哪裡呢？耶和華的靈使他們得安息，彷彿牲畜下到山谷；照樣，你也引導你的百姓，要建立自己榮耀的名。

此段經文指明：（1）聖靈與摩西同在，使摩西施行神蹟（11-12節，參出八19）正如他與主耶穌和使徒同在，使其施行神蹟奇事一樣（路十一20；來二1-4）。聖靈是神救贖行動的媒介與見證者（提前三16；來九14）；（2）聖靈引領神子民進入聖約的恩福，「主耶和華的靈使他們得安

息，彷彿牲畜下到山谷」（14節）。神在舊約藉著他的靈使以色列人出埃及得安息，主基督在新約也藉著同一位聖靈使我們得安息（太十一28-30）；（3）聖靈是救主上帝施行「出埃及救贖」的執行者（8-10節）。施行拯救的是上帝，以色列人所悖逆的是上帝；然而，他們背叛上帝，特別被稱為是使主的聖靈擔憂。使徒保羅在以弗所書四30將此進一步在新約的救贖背景中解明出來；（4）事實上，賽六三9-10「父愛」的用詞（如「保抱他們，懷擁他們」）已描述聖靈為「聖父的靈」（the Spirit of the Father），預表了他是「賜下神兒子名分的靈」（the Spirit of sonship or adoption）（羅八15；加四6）。

大衛在詩篇五十一篇的懺悔禱告：「不要從我收回你的聖靈」（11節），其緊鄰上下文「不要丟棄我，使我離開你的面」與「求你使我仍得救恩之樂」顯明了：「聖靈救贖性的同在」在舊約就已經是神子民的終極關懷。

3. 聖靈使信徒結出得救的果實

新約信徒結出靈命之果（如加五22-23聖靈的果子），完全是聖靈的工作。從新約回顧舊約，這些特徵已經在舊約信徒身上彰顯出來。因此，他們不只是給我們立下「因信稱義」的榜樣（如羅馬書四章：亞伯拉罕），更留下「因信而活」的見證（希伯來書十一章；雅各書二14-26與五17-18）。基督徒讀詩篇不只是看見舊約聖徒的喜怒哀樂，與之認同；更可從其中找到「依靠聖靈全心敬拜神」的典範。這些「聖靈同在結出得救的果子」的展示，證明聖靈「拯救的職事」是從舊約連貫到新約的。

從以上的討論，可總結說：聖靈在舊約的工作是活躍的，主動的，特別是在「建立聖約國度」，「塑造整全生活」，「產生得救果效」三方面。祂的工作是合一的與持續的。

聖靈在新約時代的工作

從救贖歷史的進展來看，聖靈在新約的工作，固然是承繼舊約，但是更上一層樓，帶來劃時代的新發展，以致哥林多後書三章對照兩約說：聖靈在新約的職事，其榮光是極大長存且極重無比的。要明白箇中要義，我們必須深入瞭解「五旬節聖靈降臨」的意義。五旬節是屬於「基督事件」（the Christ event）的一部分；「基督事件」是指「基督的死、復活、升天、聖靈降臨」，即以「基督救贖之工」為中心的綜合事件。五旬節是從舊約轉移到新約的分水嶺，是顛峰的標誌，指明「拯救的日子」已經來到，已成了「現在」（林後六2）。聖靈在新約的工作是「新」的，原因在此。以下從三段經文來深入討論：

A. 彼得的講道（使徒行傳二 14-36）

使徒行傳記載彼得在五旬節的講道，闡明了「五旬節事件」的真正意義。彼得在使徒行傳二 16-18 開宗明義解釋五旬節當天所發生的事，正是先知約珥所說的：

神說：在末後的日子，我要將我的靈澆灌凡有血氣

的。你們的兒女要說先知的話（和合本作「說預言」），你們的少年人要見異象，老年人要做異夢。在那些日子，我要將我的靈澆灌我的僕人和使女，他們就要說先知的話（和合本作「說預言」）。

要正確明白此段經文，首先要指出：和合本譯作「說預言」的「προφητεύω」此字照希臘文應譯為「說先知的話」或「作先知說話」，正如和合本在新約其他地方將之譯為：「傳道」（太七 22；啓十一 3），「講道」（林前十一 4，5），「作先知講道」（林前十四章，出現共 8 次）。回溯彼得所引證的舊約約珥書二 28-29 來看，此字在希伯來文是 נִבֵּא，本意是「作神的出口或發言人，傳神的話」，和合本在民數記十一 24-29 與撒母耳記上十 10-11 譯作「受感說話」。雖此詞包含有「說預言」之意，然而是否應翻譯成「預言」，要看上下文來決定。因為「先知之言」的內容範圍包含兩部分：「直言（forth-telling）：直陳往事或當時的狀況」與「預言（fore-telling）：預先說出未來之事」。細讀舊約各卷「先知書」即可發現，「直言」所佔的篇幅，不亞於「預言」的部分。不但如此，希伯來文聖經將我們所謂的「歷史書」（約書亞記，士師記，撒母耳記，列王紀）編在「先知書」的範圍之內。可見，「先知之言」（prophecy）的重心不在於「預言」，而在於「人被聖靈感動說出神的話」（彼後一 21）。「說先知之言」（prophecy）主要是指：真實認識主及他的旨意，傳講他的話。舊約讓我們看

見：神的靈降臨在誰身上，誰才真是先知；「得著神的靈」就是「成爲先知」。因此，「先知」的充分必要條件，即內在本質，乃是「有聖靈同在」。至於外在見證則是「傳講主話」爲主，神蹟奇事爲輔，以見證所傳的道。因此，施洗約翰是先知且比先知還大（太十一9），雖然他一件神蹟沒有行過，但他爲主耶穌所說的一切話都是真的（約十41）。

綜合上述，既然「預言」並非「先知的話」的中心，所以，在約珥書二章與使徒行傳二章，此兩段經文皆應譯作「作先知說話」或「說先知之言」，才能抓住經文的要領。如此來看彼得在五旬節的講道，就會明白：在此所著眼的中心課題，不是「今日教會是否仍有所謂『預言性的先知恩賜』」諸如此類的細節問題，乃是「自五旬節後『信徒皆先知』」的劃時代真理。以下，據此來分析「彼得五旬節講道」整篇信息的重點：

1. 彼得說「聖靈降臨」正是表明先知約珥所說的「末後的日子」預言已經應驗實現。長久以來所盼望的「主降臨的日子」已經來到；來世的權能現已彰顯流露出來。

2. 其中，我們看見「聖靈的分賜」與舊約之時有區別。現在是毫無限量的「澆灌」下來，沒有地理種族的限制，給所有主的兒女。聖靈現今的工作是在普世凡有血氣的身上。正如使徒行傳二5-12所表明的，五旬節是巴別塔的撥亂反正：巴別塔事件，是因人犯罪遭刑罰而說別人聽不懂的口音，導致混亂分散；五旬節事件則是因神恩典賜拯救而說別國的鄉談，帶來交通合一。原先因罪與罰所招致的解體崩離，現在因聖靈的恩典與恩賜而得醫治和好。

3. 彼得在此篇信息的結論32-36節，鄭重宣告：「這耶穌，神已經叫他復活了，我們都爲這事作見證。他既被神的右手高舉，又從父受了所應許的聖靈，就把你們所看見所聽見的澆灌下來。」彼得特別指明：五旬節是聖子復活升天後，從聖父領受了所應許給他的聖靈，澆灌下來；主耶穌差遣聖靈降臨（約十四15-20；十六7），就證明祂已經坐在天父的右邊，應驗了詩篇一一〇1「主對我主說：你坐在我的右邊，等我使你仇敵做你的腳凳」；這也可說是應驗了詩篇二8「你求我，我就將列國賜給你爲基業，將地極賜你爲田產」。

4. 因此，屬「摩西之約」的一些時效性的特徵（如對「先知，君王，祭司」在性別，年齡，身份的要求），就因而廢棄了，這是使徒行傳二17-18引證約珥書預言應驗的主要論點。在舊約，聖靈來臨的典型表顯，是「先知受感說話」（民十一24-29；撒十10-11）。原來，聖靈在摩西律法的施行時所設的一般限制，在新約裡已經撤去。現在，無論兒或女都要說「先知的話」；少年人要見異象，老年人要做異夢（這些都是舊約中領受「先知的話」的方式）。現在，在基督裡，我們都是先知。摩西的禱告（即在舊約所盼望但未實現的）：「唯願耶和華的百姓都是先知（原文直譯，和合本譯作「都受感說話」），願耶和華把他的靈降在他們身上！」（民十一29）現今在五旬節終於實現了。

總結上述四點，五旬節的中心意義就是：原來在摩西制度下，要藉著特別職分（先知，君王，祭司）臨到神子民的，現今靠著基督藉著聖靈就直接臨到我們身上。「聖靈的

降臨」表明我們每一基督徒在新約所得的地位，與神的關係，原是舊約裡只有少數人才先嚐的。「五旬節」是「逾越節」之後第五十天，是「初熟節」，也是紀念「西乃山賜下律法」的日子。因此，在我們主耶穌復活之後的五旬節這一天，立下救贖歷史中嶄新的里程碑，是非常適切的。在這一天，「實體」來到，作為「影兒」的摩西制度成為過去，被成全了；在這一日，有三千人悔改信主受洗，豐收了普世莊稼的初熟之果。「聖靈在五旬節的降臨」開始了「聖靈工作」的新世代，其特徵是：「普遍性」（universality）（萬國萬民，徒二 9-11, 39）；「密集性」（intensity）（澆灌下來，徒二 33）；與「均平性」（equality）（每一基督徒都領受了，徒二 38）。

B. 約翰的回顧（約翰福音七 37-39）

使徒約翰回顧當年主耶穌在住棚節所說的，並解釋其意義：

節期的末日，就是最大之日，耶穌站著高聲說：「人若渴了，就可以到我這裡來喝。信我的人就如經上所說：『從他腹中要流出活水的江河來。』」耶穌這話是指著信他之人要受聖靈說的。那時還沒有賜下聖靈來，因為耶穌尚未得著榮耀。

此處的背景是住棚節的最後一日。住棚節期的慶典禮儀是：節期的每一日（除了最後一日）祭司從西羅亞池取水，

以金瓶盛裝，帶回聖殿，在歡呼慶賀聲中，藉漏斗將水注入燔祭壇的底座。這有雙重目的：(1)回顧紀念以色列人在曠野，摩西從磐石中引出水來（民二十 2-13），神所賜給他子民的恩福；(2)前瞻盼望彌賽亞來臨的大日，因那時神將賜生命的活水給祂子民享用。到那時，以賽亞書十二 2-6 的應許就會實現了：

看哪！神是我的拯救；我要依靠他，並不懼怕。因為主耶和華是我的力量，是我的詩歌，他也成了我的拯救。所以，你們必從救恩的泉源歡然取水。在那日，你們要說：當稱謝耶和華，求告他的名；將他所行的傳揚在萬民中，提說他的名已被尊崇。你們要向耶和華唱歌，因他所行的甚是美好；但願這事普傳天下。錫安的居民哪，當揚聲歡呼，因為在你們中間的以色列聖者乃為至大。

住棚節的最後一日是高潮的時刻，所以被稱為最大之日。此日不行取水之禮，以表明所長盼的那日尚未來到，仍須等候。就在住棚節的最後且最大之日，主耶穌站起來高聲宣告：渴的人可以到他這裡來喝活水，活水的江河要湧流出來。約翰解釋：主耶穌的意思是指信他的人「後來」要受聖靈，因為主說話的當時，還未得著榮耀（十架受死，復活升天），尚未賜下聖靈。約翰寫作福音書時，是在「五旬節聖靈降臨」之後，他被聖靈感動啓示，告訴我們：五旬節的意義就是聖靈降臨與基督徒同在，在他們裡面成為活水的江

河，活水的泉源，直湧到永生（約七 38；四 14；參賽卅二 15；四二 20；四四 3；結三六 25-27；四七 1-12；亞十三 1；十四 8；林前十 4）。

C. 臨別的講論（約翰福音十三至十七章）

主耶穌被賣之夜，離世歸父之前，在逾越節晚餐與門徒臨別的講論中，他清楚說到自己與聖靈的關係，以及聖靈與門徒的關係。那天晚上，主耶穌告訴門徒說祂要離開他們而去，門徒非常憂愁失望。所以，主耶穌在約翰福音十四章一開始就說：「你們心裡不要憂愁」；主將真情告訴他們：「我去是與你們有益的；我若不去，保惠師就不到你們這裡來；我若去，就差他來。」（約十六 7）為何主耶穌離去，聖靈保惠師到門徒這裡來，是有益的、更好的呢？這對當時的門徒或今天的我們，都是不易明白的。原因之一是我們對「聖父」與「聖子」有所認識與經歷，然而，對「聖靈」感到陌生與疏遠。所以，主耶穌在離世之前，祂要告訴門徒「聖靈」是誰，祂的名稱與工作為何，使得他們能認識聖靈，當他們領受聖靈並活在祂的大能裡時，會歡迎愛戴祂，享受在祂裡面的交通與團契。

其實，這位聖靈，對門徒而言並非是完全陌生的。主耶穌在十四章 17 節對門徒說：「你們認識他，因他常與你們同在（原文是現在式，He dwells with you）」，因聖靈在主耶穌生命裡面，而主耶穌與門徒同在，所以聖靈就與門徒同在，這是“with”的同在，即「間接的」同在。然而，更奇妙的是主耶穌接著說：「他也要在你們裡面（原文是未來

式，and will be in you）」，這表明聖靈要來住在門徒生命裡面，自五旬節之後，門徒認識祂，是因祂住在門徒裡面，這是“in”的同在，即「直接的」同在，而且是「永遠的」同在，門徒真是永不孤單了。

所以，主耶穌在約翰福音七 37-39 宣告信祂的人要領受聖靈，在約翰福音十四至十六章告訴門徒領受的時候就要到了：「還有不多的時候……到那日；等不多時……再等不多時……到那日」（約十四 19-20；十六 16-24），即「復活，升天，五旬節」。主耶穌對門徒說：「我不撇下你們為孤兒，我必到你們這裡來」（約十四 18；參約十六 16），這應許在五旬節就應驗了。因為在五旬節那一天，且自那一天起，主耶穌就藉著聖靈來住在門徒裡面（十四 19-20）。

不僅如此，主耶穌更清楚告訴門徒所要領受的聖靈是誰，祂的職事為何。主耶穌在十四章 16 節說：「我要求父，父就另外賜給你們一位保惠師（原文作『賜給你們另一位保惠師』），叫他永遠與你們同在。」主耶穌在此表明兩要點：第一，祂自己是門徒的保惠師，祂與門徒的同在是暫時的；第二，祂要求父差另一位，像祂一樣的保惠師來與門徒同在，並且是永遠的同在。「聖靈是另一位像主耶穌的」是明白此段經文的關鍵。主耶穌在約翰福音十四章顯明自己三件事：（1）祂是門徒的「教師」（teacher），祂教導門徒一切的話（25 節），祂要差遣聖靈來作門徒的教師，指教他們（26 節）；（2）祂是門徒的「保惠師」（counselor），祂安慰門徒不要憂愁（1 節），聖靈要來接替祂成為門徒的保惠師（27 節）；（3）祂是門徒的「家庭工程師」（home-

maker)，祂離世到父那裡去為門徒預備住處（2-3 節），聖靈要來在門徒生命裡面，使主耶穌住進他們心裡（20，23 節）。

綜合以上所述，我們看見：所有主耶穌為門徒已做的與要作的，聖靈也要同樣作在他們以及今天的我們身上；聖靈成為我們的「教師，保惠師，家庭工程師」。主耶穌給聖靈的這三個名稱（也是職稱），顯明了聖靈在新約的工作有三个方面，也就是在我們生命中所做的奇妙善工：

1. 聖靈是我們的「教師」，因祂是「真理的靈」（the Spirit of Truth）（十四 17）

祂直接住在門徒裡面，叫門徒想起主耶穌所說過的一切話（26 節），以及引導門徒明白主耶穌當時尚未說的；祂要引導門徒明白一切的真理（約十六 12-15）。換言之，我們的教師不再隱藏，祂使我們與主耶穌聯合在一起，教導我們，帶領我們進入一切的真理；祂開啓我們的眼睛，使我們看見那榮耀的救主。我們所受的這恩膏，一直與我們同在，在凡事上教訓我們（約壹二 27）。

2. 聖靈是「保惠師」，因祂是「平安的靈」（the Spirit of Peace）（十四 26-27）

「保惠師」此字在原文是 παράκλητος，含意豐富，可譯為「訓慰師、賜力量者、幫助者、輔導者、辯護者、保護者」；此字在新約，除約翰福音十四至十六章之外，只出現一次，在約翰壹書二 1：「在父那裡，我們有一位『中保』（παράκλητος），就是那義者耶穌基督」。和合本譯為「中保」，表明此字的中心意義是：替我們說話，保我們，救我

們，安慰我們，賜恩惠給我們的那位；簡言之，就是「賜平安者」。所以，「保惠師或中保」就是帶給我們真正平安的那位。當主耶穌在約翰福音十四 26 說：祂要差遣聖靈來作我們的老師指教我們，接著在 27 節立刻說：「我留下平安給你們，我將我的平安賜給你們」。這明顯是指：聖靈是主耶穌的保惠師，主耶穌在世時經歷了聖靈的保守安慰同在，現在主耶穌要將「祂的保惠師」賜給門徒作「他們的保惠師」，使他們得到「祂的平安」。如此，主耶穌留下的「平安」是真實的，不像世人所賜的是空的（27 節）。既然聖靈是賜平安的靈，我們就在主裡有勝過苦難的平安，真的可以放心了（約十六 33）。

3. 聖靈是「家庭工程師」，因祂是「聖潔的靈」（the Spirit of Holiness）（十四 23）

主耶穌去榮耀的天家，為門徒預備住處，將來必要接門徒去那裡（約十四 1-3）。然而，我們要去天家之前，我們必須先要成為「神的家」，即神居住的所在。換言之，我們必須先有神的同住同在，將來才能被接到天家與祂同在。因此，主耶穌差遣聖靈來進入門徒裡面，建造門徒成為「神的居所」。主耶穌說：「人若愛我，就必遵守我的道；我父也必愛他，並且我們要到他那裡去，與他同住（make our home with him）」（十四 23）。所以，主耶穌賜聖靈給我們的目的是，就是要使我們能成為聖父與聖子的家，使祂們可以安居在我們裡面（feel at home）。聖靈的確是家庭工程師（divine home maker），祂在改造我們，重建我們的生命，把我們從一片罪惡的廢墟，改變成聖潔的靈宮（彼前二 5），使

我們漸漸成爲主的聖殿，成爲神藉著聖靈居住的所在（弗二 21-22）。因爲聖靈是「聖潔的靈」（約十四 26，照原文直譯），所以祂能使我們成爲聖潔，建造我們成爲聖殿（林前六 19-20）。

總結上述，「聖靈在新約的職事」是——祂是我們的教師，親自教導我們真理；祂是我們的保惠師，親自帶來平安；祂是我們的家庭工程師，親自使我們成爲聖潔。

聖靈工作的目的

從以上所述，我們已清楚看見——聖靈在新約工作的特徵，在於祂與信徒的聯合同在是如此的親密真實，簡直就等於主耶穌親自內住在我們裡面。而其目的就是要在我們身上重建神的形像，即「變成主耶穌基督的形狀」（林後三 18），因「基督本是神的像」，「是神本體的真相」（林後四 4；來一 3）。因人犯罪所虧缺的「神的榮耀」，如今已重新顯在基督耶穌的面上（林後四 6）；聖靈更新變化我們，使我們變成主耶穌的形狀，榮上加榮（林後三 18）。神從起初揀選了我們，叫我們因信真道，又被聖靈感動成爲聖潔，能以得救；神藉使徒所傳的福音，召我們到這地步，目的是要我們得著我們主耶穌基督的榮耀（帖後二 13-14）。羅馬書八 29 說：神預先定下我們要效法祂兒子主耶穌的模樣，使主耶穌在許多弟兄中作長子；聖靈就是「神的預定」的執行者，使我們越來越像主耶穌的模樣。

這「越來越像，榮上加榮」的過程，一直進行到我們身

體復活時才完成，即「我們身體得贖，完全得著神兒子名分」時（羅八 23）。如今我們熱烈盼望等候，因「叫耶穌從死裡復活者的靈若住在我們心裡，那叫基督耶穌從死裡復活的，也必藉著住在我們心裡的聖靈，使我們必死的身體又活過來」（羅八 11）；那時，我們這卑賤的身體被改變形狀，和主耶穌自己榮耀的身體相似（腓三 21），我們必要像祂，必得見祂的真體（約壹三 1-2）。這就是人的靈魂身體完全得贖，成爲完全聖潔——所依照的「典範」是主基督；「來源」是與祂聯合；「目標」是成爲祂的模樣。

以上所提的是基督徒生命與生活的大綱架構，而整本聖經是其具體內容的實踐，因聖經見證顯明主基督，以及如何效法基督。成爲基督的模樣，包括靈命、品格、理智、情感、意志各方面，是全人全方位的更新變化。總括來說，聖經告訴我們兩大標竿：

A. 「成爲基督的模樣」是「操練『僕人』的事奉」

爲要彰顯完全聖潔的人性，爲要重建我們，爲要賜下祂的聖靈給我們，神的兒子主耶穌降世，取了奴僕的樣式。祂是「主耶和華的僕人」（賽四二 1-4；四九 1-6；五十 4-9；五二 13 - 五三 12），是我們的至高典範，祂對神對人都盡忠到底。「僕人的事奉」有兩個主要特點：

1. 謙卑（Humility）：主耶穌在最後晚餐的「臨別講論」之前，以手巾束腰爲門徒洗腳，這是道成肉身謙卑降世的縮影，「成爲僕人」的寫照；主耶穌自己吩咐我們：「我給你們做了榜樣，叫你們照著我向你們所做的去做。」（約

十三15) 所以，彼得據此而說：我們衆人也都要以「謙卑」作手巾束腰（彼前五5）。主耶穌是被聖靈充滿的「神的僕人」，我們既然有同一位聖靈內住，當然要跟從祂的腳蹤行（彼前二21）。

2. 溫柔（Meekness）：主耶穌邀請人到祂這裡來得安息，因為祂心裡柔和謙卑（太十一29）。「溫柔」是聖靈所結的果子（加五23），是「主耶和華的僕人」的特性，因有主的靈在祂身上，所以「他不喧嚷，不揚聲……壓傷的蘆葦，他不折斷；將殘的燈火，他不吹滅」（賽四二2-3）。因此，我們每一位「有聖靈內住」屬神的人，要追求「溫柔」（提前六11）；作主「僕人」的人，要學習向衆人大顯溫柔（多三2）；屬乎聖靈的人，要用溫柔的心挽回被過犯所勝的人（加六1）；主的僕人，要溫和待衆人，用溫柔勸誡那抵擋的人（提後二25）；總之，要藉著基督的溫柔和平來勸人（林前十1）。

換句話說，「謙卑」與「溫柔」，是「被聖靈重建，成爲基督模樣的人」的標誌。

B. 「成爲基督的模樣」是「體驗『兒子』的生命」

如前所述，「聖子的靈」（the Spirit of the Son）是「賜神兒子名分的靈」（the Spirit of adoption or sonship）。祂的工作是要將一切屬基督的顯明給我們，使我們真知道祂（弗一17），這包括我們成爲神的兒女，與祂相交，承受基業。聖靈要帶領我們經歷體驗「兒子的生命」，是祂領我們認識神是我們的天父；所以，凡被聖靈引導的，都是神的兒女

（羅八14）。因我們所領受的是聖靈，就除去了奴僕的心，靠著祂，我們呼叫「阿爸父」（羅八15），祂也呼叫「阿爸父」幫助我們（加四6）；如此，聖靈親自與我們的心同證我們是神的兒女（羅八16），祂使我們與基督同作後嗣，一同受苦，一同得榮耀（羅八17）。

唯有體驗神是我們的天父，才能使我們經歷「主禱文」的實際，脫離假冒爲善（太六1-8，16-18）與恐懼憂慮（太六19-34），得到真自由。唯有接受萬靈的父的管教，這才顯明我們是祂的兒女；我們順服祂的管教，才能使我們得益處，與祂的聖潔有分（來十二5-10）。聖靈在我們裡面做工，使我們有兒子的心，使我們甘心順服，成爲像主耶穌那樣的兒子，這就是新約至終所要實現的（結三六26-28）——即真認識神是我們的父，我們也真是祂的兒女（約壹三1；啓二一7）。

藉著聖靈，我們得著主耶穌基督所要我們得的一切，祂是我們得豐盛基業的憑據（弗一13-14）；我們靠著聖靈得生，靠著祂而活，靠著祂行事（加五25），使我們謙卑柔和，作天父順命的兒女。

結論

聖靈在我們基督徒生命中的工作，實在是奇哉美哉，極大的榮光，是大哉敬虔的奧祕，是舊約歷世歷代所隱藏的，如今在新約已顯明了。這奧祕在我們基督徒中有何等豐盛的榮耀，就是「基督藉著聖靈內住在我們裡面」，此即「榮耀

的盼望」(西一 26-27)。

作者小檔案：呂沛淵

美國西敏神學院哲學博士，主修系統神學；博士論文：「倪柝聲的教會論」；目前為美國豐收神學院副院長，主授教會歷史與系統神學。

中國教會初探： 從東西方教會的經歷看靈恩問題

陳濟民

從近代西方對聖靈這課題的體驗和理解及中國教會的經驗，
探討在華人教會中實踐聖道與聖靈兼顧，
重視真理而又有活力的教會和日常生活。

的實況，嘗試提出一些可行的方法。

從西方教會的經驗看靈恩問題

自從魏格納將靈恩運動分爲第一、二、三波³之後，一般人都知道靈恩運動其實在不同時期有不同的重點。但是這三期的靈恩運動並不是第一期變成第二期，第二期再變成第三期；這三期固然有時間上先後出現的分別，如今卻是同時並存，而且界線很難劃分。例如，四方福音會著名的道上教會的牧師海福德理論上應屬第一波，但他卻認爲聖靈充滿不一定要講方言，所以實際上不能說是第一波，可是他教會中卻有人看法與他不同，仍然持第一波的看法。更複雜的是，靈恩運動自始就不像一些宗派有某一個人做代表人物，第二、三期的靈恩運動都是出現在各式各樣的教會中，而且彼此間常有差異。例如，近年頗著名的「多倫多祝福」並不能代表葡萄園教會的看法。⁴ 因此討論靈恩運動的一個基本困難，就是它錯綜複雜，難以界定。我們若以某一個特定的看法或作風代表整個靈恩運動，必定是以偏概全。因爲溫約翰的看法只能代表葡萄園教會，不見得是所有靈恩派的人的看法；Benny Hinn的看法和作風也只能代表他自己。反對某一些靈恩現象，嚴格地說，並不等於反對靈恩，因爲有些靈恩派的人也可以反對同樣的現象或作風。

要瞭解靈恩派的特點最好是以它與西方（特別是美

3 P. Wagner, *The Third Wave of the Holy Spirit* (Ann Arbor: Servant Publications, 1987).

4 見《今日基督教》雜誌報導。T. Tafford and J. Beverley, "God's Wonder Worker," *CT* 41.8 (Nov. 14, 1997) 46-47.

四、五年前曾應《北美華人教會》主編的邀請，寫了一篇文章談論「華人教會應如何面對靈恩」。¹ 如今自我檢討，覺得當時文章中提及的一些基本觀點至今仍然沒有改變，但整篇文章的取向稍嫌不夠積極，傾向消除誤解和誤用。本文的目的，是希望在提出一些神學反省的要點之後，建議一些可行之道。

本文的基本進路是從歷史文化背景探討我們的主題。因此第一大段將會首先簡略地檢討一下西方教會在本世紀的靈恩經驗。² 第二大段所要思考的，是我們自己的歷史背景。許多年來，西方神學思考一個大盲點便是忽略了宣教工場上的情況。在聖靈的工作這個課題上，我們談的更是一個活生生的現象，不能將注意力全放在過去、甚至現代的西方世界，而應注意聖靈在全世界的運作。我們自己是身處一個在西方看來是宣教工場的人，若是忽略聖靈在自己處境的作爲，更是沒有道理。瞭解自己的背景，不但可以幫助我們避免重複以往的錯誤，更可以校正討論焦點。在第三大段，我們將嘗試討論聖經在這主題上的教導。明白了背景，我們便不需從事全盤的討論，而僅是探討聖經對現代這幾個重要的焦點有什麼話說。最後，在第四大段，我們會針對教會事奉

1 陳濟民，「華人教會應如何面對靈恩」《北美華人教會》(1-2, 1992) 12-14。

2 參周學信，「靈恩生命與神學」《院訊月刊》(華神，1994年4月-1996年11月)。

國)，在二十世紀福音派的神學立場對照。福音派的體系並非不談聖靈，也不是不談恩賜，中文以「靈恩」含蓋「五旬節派」(Pentecostalism)，「靈恩運動」(Charismatic Movement)，「第三波」(Third Wave)三個不同的英文名詞實在是一個不幸的誤譯。⁵ 在討論過程中，我們不難看出西方福音派與靈恩派在神學理論上基本的分別，原來是聖靈恩賜在現代是否包括方言、趕鬼、醫病、預言一類的「超自然」現象。在這一點，深深影響二十世紀美國福音派的一位神學家是 B. B. Warfield，他認為上述的恩賜在使徒時代以後就被新約聖經所取代；⁶ 而靈恩派的人則認為它們如今還存在。⁷ 也是因為這樣，近年第三波的人著書談靈恩問題，還是會先用不少篇幅討論「自然與超自然」世界觀的差異。⁸

這種分析當然是有陷於過份簡化的危險。有些人會認為靈恩問題也涉及聚會形式與表現的問題，例如可否開神醫佈道會醫病，是否可以有宣告式醫治；預言性講道，特別的信息或異象，個人未來的引導是否可行等。但問題是這些形式上的表現在所謂靈恩派中也沒有一致的看法，採用不同方法

5 第三波的人事實上不認為自己屬「五旬節派」或「靈恩運動」。參 P. Wagner, *How To Have a Healing Ministry in Any Church* (Ventura: Regal Books, 1988).

6 B. B. Warfield 認為神蹟在現代不再存在最強的聖經根據，是他對哥林多前書十三 9-10 的解釋，認為經文中「那完全的」指的是新約正典，因此是說新約正典成立後超自然的神蹟便不存在。可是他這種解釋絕不能成立，因為在結構上，哥林多前書十三 9-10 是回應十二 28 及十三 1-3，倘若十三章 9-10 確是指新約正典，那麼這經文不僅是說新約正典成立後超自然的神蹟便不存在，更是說所有恩賜都不再存在。這一來，整個教會現行的制度，包括 Warfield 自己所屬長老宗的牧師制，都沒有聖經根據了。可看 M. Turner 的評論，*The Holy Spirit and Spiritual Gifts: Then and Now* (Carlisle: Paternoster, 1996) 286-302.

7 但不同靈恩派的人對這些恩賜的重要性則有不同的看法，第一波重方言，第二、三波重預言和醫治。

8 柯瑞福，〈滿有能力的基督教〉(高雄，聖光，1991)；傑克戴雅，〈聖靈權能大驚異〉(台北，以琳，1995)。

的人都可被視為靈恩人士，而且不舉行神醫佈道會也不等於不可用別的形式醫病，從目前一般人都能接受的想法而言，聖經本身的教導也不見得認為只有一種方法才合乎它教訓；所以在討論這問題時，方法的問題不是基本問題，反而應視為「同意彼此有差異」而在愛心中接納的事。

另一個重要的因素是現今西方的狀況。華人教會討論這問題時，常忽略了福音派在爭論過程中，其實也已經開始修正自己的立場。在九〇年代的美國，趕鬼已不能算是「靈恩」行動，⁹ 唱現代詩歌也不是靈恩派人士的專利。至於醫病，倘若我們討論的是神會不會在現今的世代醫好病人，目前西方福音派的答案也是肯定的；由於他們對神蹟的認定有所不同，所以他們中間的差異，是這種醫治是否能稱為「神蹟」。也就是說，以目前的走向而言，福音派與靈恩派的分界實際上已經不是超自然恩賜或現象是否存在的問題。¹⁰ 從福音派的立場看，目前神學課題的內容是第三波人士所引起的(1)能力的表現與意義；(2)苦難與死亡的地位；(3)預言的準確性和應用。¹¹ 這三個問題我們在第三大段會加以討論。

從華人教會的經驗看靈恩問題

現代解經學開始注意到文化的因素，在一些論題中我們

9 在芝加哥的慕迪聖經學院和三一大學都有開設與趕鬼有關的課程。

10 參周功和之文章。

11 L. Smedes (ed.), *Ministry and the Miraculous* (Pasadena: Fuller Theological Seminary, 1987); P. G. Hiebert, "Healing and the Kingdom," in *Wonders and the Word* (Winnepeg: Kindred Press, 1989).

往往可以看到它背後假定了某一種世界觀，因而影響了神學討論的觀點與角度。華人與西方一些信徒在世界觀上是有不一樣之處，因此在所謂靈恩問題上事實也出現了不同的現象。例如，西方著書談趕鬼的事，往往要先講一大堆話證明鬼的存在；但是在華人社區中，除了少數迷信科學的人，大概都不需要證明有鬼。更重要的，是在神蹟這一方面牽涉到信徒對神的瞭解。在華人社會中，醫病的問題不僅是西方人士所關心的「健康」問題，而是神的大能今天是否與過去一樣——即非基督徒所謂「靈驗」的問題。¹²

由於華人文化相信靈界的存在，而且相信「神」有能力，在整個華人教會史中我們便發現聖經中的靈恩現象對許多人不僅不是問題，而且是可以在生活中體驗到的。翻開十九世紀中國傳道者的傳記，我們便可以看到許許多多在現代被視為靈恩的經歷。筆者在此僅舉二個實例。第一，十九世紀中國北方的教會中，有一個著名的傳道人是席勝魔。他的信主與衛理公會的 David Hill 有關，而他的事奉則與內地會有密切關係；那時美國的靈恩運動還未發生，傳記也是由內地會的人撰寫和出版。可是在這傳記中我們看到，他在十九世紀七十年代便已經歷聖靈充滿、趕鬼、禱告醫病。¹³ 另一個值得注意的是後來以講「三自」原則而出名的倪維思。他是十九世紀美國長老宗的宣教士，在當代長老宗的大本營普林斯頓接受正統的神學訓練。可是，遠在西方近代談靈恩與趕鬼之前，他便寫了一本書談他事奉中趕鬼的現象，可說是

12 筆者在香港時，教會中的牧師曾在福建牧會，記得他曾說，在大陸鄉村中，農人家中的牲畜生病也請傳道人去禱告呢！

13 《席勝魔傳》，頁 54, 67-75, 98。

最早的一本重要著作，但它的重要性直到近年才被注視。¹⁴

二十世紀華人教會深受宋尚節等人所代表的奮興佈道家影響。在這傳統中，「聖靈充滿」這真理其實並不新奇，計志文在二十年代便談到它的重要性，¹⁵ 一般傳道人也都多少知道「能力」與聖靈有密切的關係，我們知道有一種「被聖靈充滿大有能力」的講道。不過，一般人的印象似乎是：這不是普遍的，而是特別的現象，而且「能力」的表現主要是在講道上表現出來。在這些人中間，宋尚節是個特殊人物。談方言，宋尚節反對，但宋尚節在世時醫病的「神蹟」，則似乎可說是經常的。在最近出版的宋尚節日記摘抄《靈歷集光》一書中，我們可以看到許多靈恩經歷。¹⁶ 而特別值得注意的是，他第一次醫病的經歷是在半強迫性的情況下發生，不是當代靈恩人士按手禱告的結果。但是，宋尚節在世時，便曾被人排斥——因為他禱告醫病便是靈恩，講道時不合傳統，會眾大聲禱告不夠「安靜」，脾氣壞不夠聖潔。

五十年代以前，另一個與靈恩運動完全無關的靈恩現象，是美國芝加哥三一神學院已故的宣教學教授賈榮禮的報導。他出身長老會，而且是內地會的宣教士，這是他記載內地會的事。他在《雙倍增長》一書中，¹⁷ 整整用了一章報導內地會安徽地區的「神蹟奇事」。其中一段故事極有啟發性：一位中國同工在旅途中傳福音，講到耶穌在世時的神蹟，聽眾中有一位婦女開始與他對話：

14 J. L. Nevius, *Demon Possession and Allied Themes* (Old Tappan, N. J.: Revell, 1894).

15 Andrew Gih, *Twice Born - And Then?* (London: Marhsall, Morgan & Scott, 1954).

16 《利未摘錄》，（香港，恩雨，1995）。

17 H. Kane, *Twofold Growth* (Philadelphia: CIN, 1947).

告時感到體內有一股暖流而從此病得根除；雕刻偶像的名技士得腦癌，被醫生送回家等死，卻靠教會集體禱告而得痊癒；在鬥爭中，靠聖靈所賜的智慧回答而使官府啞口無言；在苦難中神賜勇氣，也得特殊的話語和引導。此外，也知道有人預言某年某月某日在某地會有災難發生……。這些教會和信徒的經歷，絕不是受西方近代的靈恩運動直接的影響。另一方面，熟讀目前大陸教會情況的人也都知道，在西方被視為靈恩壞現象的事也在各地的中國家庭教會中發生：假預言，各種異端、極端，紛爭，教會分裂……。²⁰ 特別值得注意的是，大陸教會的增長固然是很熟悉的事，同時卻也出現華人民間宗教實用主義的現象，得醫治以後沒有真心敬拜順服真神；在某地流行的話是：「病好了，鬼跑了，拉倒了！」²¹

整體而言，神在家庭教會中的作為是得到海外華人教會肯定的。家庭教會的模式是怎樣的呢？我個人覺得家庭教會有下列一些特點：（1）相信神是活的——至今還在世上說話、施行大能、引導信徒；（2）注重傳福音和悔改之道；（3）注重禱告；（4）教會的活力是建立在從聖靈而來的三重基礎之上——信徒的生命力、神蹟奇事及捨己的愛心；（5）信息以基督為主，沒有特別強調聖靈，但卻有明顯的聖靈的工作；（6）不以神蹟奇事為教會首務，也不以這些為標榜；（7）沒有西方靈恩及非靈恩教會中的「明星」；

²⁰ 憑心而論，當非靈恩派的人提出這些指責時，實在有看不到自己眼中樑木的過失。不過這不在本文討論範圍之內。

²¹ 陳鐳牧師講於1998年11月18日中華福音神學院早會。

（8）有強烈的感情的流露，但同時從慘痛的經驗中學到聖經真理和教導的重要性。筆者個人覺得，這些大陸教會呈現的特點事實上是另一個聖靈工作的模式，與韓國和西方的模式不都全然相同，可惜海外華人教會在討論這課題時沒有給予足夠的注意。也許這也表示我們潛意識中有不當有的優越感。

從聖經神學思考靈恩的課題

從西方靈恩現象的討論，我們可以看出爭論的焦點並非聖靈充滿是否必需，也不是新約聖經中有沒有屬靈恩賜的這回事。神在華人教會中所行的事工更是顯出同樣的結論。在第一大段我們已提及西方目前的課題，其內容應是三方面的問題：（1）能力的表現與意義；（2）苦難與死亡的地位；（3）預言的準確性和應用。現在可以稍加討論。第一、二個論題可以說是神蹟奇事等超自然現象在整個神學架構上定位的問題，更確切地說，是神蹟奇事在救恩所扮演的角色，涉及我們傳講救恩信息的內容。第三個論題則是神在現今的世代啓示祂旨意的方法和內容。不過，由於大陸教會的「靈恩」現象與西方比較之下有明顯的差異，在我們的背景中討論這課題時，我們不能不問另一個重要的問題：在華人文化背景中，大陸教會所呈現的會不會是一個值得借鏡的模式？由於整個課題大而複雜，我們不可能詳細討論，不過筆者個人認為聖經中有幾方面的教訓值得我們留意。

從聖經對救恩的立場看，神的救恩絕對不能被局限於精

神寄託的層面，而更是要具體地表現在消滅疾病、苦難、罪惡及死亡的行動上。根據四本福音書，耶穌基督傳揚天國的福音時，不僅是口頭宣告神國要降臨，也是以行動讓人看到神國已經是有跡可尋（太十二 28）。在這一點，目前新約的研究可說是有高度的共識。這種言行一致的教導，在約翰福音中特別明顯。在一方面，約翰福音開章明義說耶穌就是「道」，也就是「言」，但另一方面，約翰福音一個特點就是它記載一連串的「神蹟」，做為「記號」或「指標」。在這種言行一致的福音中，約翰福音又同時讓我們看到二者之間的一種張力。做為指標，神蹟明顯是要人信耶穌是基督（約二十 30-31）；它給世人知道耶穌不僅口頭上宣稱自己是基督，祂的行動也顯明祂是基督（約十 37-38），所以聽見祂的話又看見神蹟而不信的人罪不可赦（約十五 22-24）。可是約翰福音同時極清楚地承認：世上確實有人又聽見又看見，但卻不相信（約十二 37）；也有人聽見看見之後，僅是相信耶穌有神的同在、甚至信耶穌是從神而來，但不信耶穌是基督而沒有生命（約二 23 - 三 3）。所以約翰福音結構上的另一個特點，就是緊跟在神蹟之後有耶穌的話——「言」，讓人明白神蹟的指標是指向「耶穌是基督」這救恩真理。針對著耶穌死後的情況，約翰福音還特別記載二句被人誤解為反神蹟的話。其中一句是主耶穌在復活以後對多馬所說的話：「那沒有看見就信的人有福了。」（約二十 29b）這句話的意思其實是在說：在耶穌升天以後，不論後代的人要知道祂的言或行而相信祂是神的兒子，都只能憑使徒們的見證，因為歷史事件不可能重演。另一句是主耶穌

對迦百農大臣所說的話：「若不看見神蹟奇事，你們總是不信。」（約四 48）從整個事件看來，這話不是否定神蹟，因為耶穌到底是行了加利利第二件神蹟；但是約翰要後人注意的是：耶穌行神蹟是用祂那大能的「話」，是耶穌的「話」產生神蹟，叫人活（約四 53，五 25）。

約翰福音中有關神蹟的教導有重要的神學含意。約翰的記載並不否定神蹟的功用，但同時卻也指出，耶穌基督復活以後，使徒們的話比神蹟更重要。換句話說，約翰福音一方面強調言行的一致，但是對後代的信徒而言，若是要在言與行之間有所選擇，使徒們的話語，也就是福音書的見證，比神蹟更重要。同時，神蹟與信心的關係也不能過分簡化；在傳福音時，神蹟有指標的功能，應該引起得救的信心，但經歷或看見神蹟的人，不一定會相信耶穌是神的兒子，而且使人得生命的是因耶穌的話而信祂是神子，不是神蹟。在約翰的著作中，我們可以找到神蹟的定位。

約翰福音談論聖靈的工作時，對聖靈的功能也有類似的教導。約翰福音中聖靈一個重要的工作，就是繼續耶穌在世的工作，與門徒同在（約十四 16）；但耶穌與聖靈也有不一樣之處，那就是耶穌在世時曾有各式各樣的見證，而祂也為自己作見證（約五 31-40）；可是聖靈不為自己作見證，只為耶穌作見證（約十五 26）。從上下文看來，聖靈的見證應是藉著門徒的見證工作（因此，約十六 1-4 提及門徒為見證而受逼迫的事，而十六 5-11 又回到聖靈的主題）。而門徒的工作又是承繼耶穌的工作（約十四 12），²² 所以門徒的

22 這節經文正確的解釋頗有爭論性。參 D.A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids:

見證本身也必需是言與行一致的，而約翰神學中聖靈的一個工作便是預言與見證（約壹一 1-3，參四 1）。在啓示錄，我們也就看到末世的先知有預言的靈和行神蹟的能力（啓十一 1-6，十九 10）。不過，約翰福音雖然承認靈恩現象的存在，卻同時強調聖靈見證的根源是耶穌基督自己（約十 26，十六 13），所以耶穌復活以後聖靈的工作仍然必需與耶穌基督在世時所說的話一致。這是說，現代聖靈的工作必需以耶穌為中心主題，而且不能與福音書和新約不一致。聖靈的工作必定是以耶穌基督和祂的話為基礎。

談到神蹟，特別是醫治，我們便不能不討論第三波人士所提的「能力」的問題。在這方面，我們可從馬可福音與保羅書信看這個主題。馬可福音刻劃耶穌基督生平的一個主題是大有權能的神子。耶穌的道理大有能力，連污鬼都要聽祂（可一 27）。祂差遣門徒傳道，也賜他們權柄趕鬼（可三 15）。但是馬可福音同時也教導，耶穌要求門徒面對死亡的勢力而背十字架跟從祂，因為彰顯上帝國能力的最主要的場合是耶穌的死與復活（可八 34 - 九 1）。在馬可福音中，耶穌的權力最大的特點是祂為人而死（可十 41-45），百夫長是從十字架看到祂是神的兒子（可十五 39），也是在復活的早上，門徒因神子的復活而害怕（可十六 8）。馬可福音是讓我們看到一個克服污鬼、疾病和死亡的大能的耶穌，但這位克服這一切的耶穌也是自己迎向死亡而復活的神子。這是說，馬可福音要求我們承認耶穌的能力彰顯在趕鬼、醫病等

Eerdmans, 1991) 495-6. 筆者個人覺得最好是說主耶穌在世以言以行見證，門徒也是以言以行見證。

神蹟上，也同樣要求我們將這些神蹟建立在十字架的神學之上，因為耶穌的能力是在十字架的道路上彰顯出它的特質。「能力」與「苦難/死亡」並不衝突，反而是可以並存；而神蹟只是彰顯福音大能的一個場所，不是唯一的場所。

在保羅書信，我們也一樣看到疾病、苦難、死亡與福音的大能相當有趣的關係。在哥林多後書一 3-14，保羅明顯將神使他在苦難中得安慰和解救的行動視為神的救恩行動。在羅馬書十五 18 和哥林多後書十二 12，我們也可以看到，保羅認為他書信中少提及的神蹟奇事，是他傳福音生涯中的一部分，也就是福音大能的一種表現。這表示保羅書信中沒有討論這些事，是因為它們是保羅和收信人都接受的事實，而不是因為它們不重要。但是，特別值得注意的是，保羅在他的書信中強調，雖然苦難在人眼中是無能的表現，在神的救恩中苦難卻可以是神彰顯大能的場所。所以在哥林多後書四 7-18 和羅馬書八 17-39，保羅說神的生命力是在人的困境中流露，是信徒與主合一、同死同復活這種生活經驗的體現。保羅在哥林多後書十二 1-10 更是綜合幾個思想，表達出神能力無論在何種情境下都可以流露：首先，他承認超凡的異象可以是神恩典的表現。但是，他接著也說這種異象有它的危險性。跟著他又說苦難是神讓人看到自己的有限，使人更深地體驗祂無窮大能的場合，所以在他的事奉生涯中他不畏懼苦難。但同時，他又說他對這個神容許的苦難，第一個反應就是三次求主使它離開。一方面，保羅深信苦難本身不是出於神，也認為神的救恩包括救人脫離苦難另一方面，保羅又認為神不一定要救人脫離苦難，甚至說苦難是與主合一經

歷的一部分，更是足以彰顯神的大能。人看為矛盾的思想，被保羅在同一段經文中整合了。也許我們可以說這是一種吊詭性。當我們思考神的能力和醫治這方面的問題時，這種吊詭性卻應提醒我們不要將問題過度簡化，以致產生誤導。同時，在處理苦難與疾病的問題時，重點應是在各種情況下體驗神的能力，而不是消極的逃避或忍受，也不是強求神的醫治。醫治的功能在使人體會神救恩的大能，但神的大能同樣可以在苦難中彰顯。

談到預言，我們面對的更是一些極大的難題。首先應當指出的是，當聖經將真神與偶像對比時，一個典型的刻劃是說偶像有口不能言。在這種基本信念下，倘若我們說聖經的神只在過去的時空中說話，而且已經寫在聖經中，我們基本上是在說以前這位又真又活的神直接向人說話，現在雖是活著卻不再直接說話。但是，倘若我們說這位神如今還在直接向人說話，我們又面臨另一個問題：這些話應當成為聖經的一部分嗎？換另一個角度看，預言若是指神在向人宣告祂的心意，為人指引迷津，那麼我們面對的問題是：祂如何向人宣告祂的心意？有多大的準確性？如何知道這真是祂的心意？以目前的討論而言，爭論的焦點不是有人認為得到與聖經同地位的啓示，而是第二個角度所涉及的問題。

從基督徒實際生活的層面而言，這類的事之所以成為問題，主要是在乎它的嚴重性。有感動的人固然不願意違背神的指示，聽的人也更不敢反抗上帝的旨意。若內容重要，情況會更難以處理。可是，一談到神的指示，我們便很難避免混亂的情況出現。根據聖經，造成混亂的一個原因，是在真

先知之外，還有假先知的出現。這些假先知有時受邪靈感動，會說假預言讓人產生混亂（參帖後二 2），或討人的喜歡（參王上廿二 1-23）。另一個原因，是人出於私意，也會說出不屬乎神的話（參王上十三 11-25，耶十四 14）。更麻煩的是，有些人雖是受聖靈感動，表達時卻仍有可能夾雜著人的因素（參林前十四 26-33）。當然，有時困擾是出自聽者，有些人根本不喜歡上帝的話，硬說真的是假的（參耶二十 1-6）。

也許有人會問：有沒有什麼方法或原則，可以幫助聽到的人確定哪些是神的話，或減少混亂呢？讓我們先從上帝啓示的大原則著手：（1）聖經明顯的啓示是，出於真神聖靈的感動，絕對不會否定獨一創造天地真神的信仰（申十三 1-11），也絕不會否認耶穌是主，道成肉身的信仰（林前十二 1-3，約壹四 1-3）。任何不以這信仰為基礎的靈恩經驗必須棄絕。（2）聖靈新的啓示與引領，絕不替代或否定聖經的啓示（參加一 8，帖後二 2）。（3）聖靈的工作是要榮耀主（約十六 14）。（4）神工作的特點是「在乎公義，和平，並聖靈中的喜樂」（羅十四 17），在愛中表達（林前十三章）。這些啓示的基本要點，是受感動要說話的人及聽眾都要注意的。違背了這些基本原則的，一定有問題。

其次，受感動要說話的人，應注意聖靈工作的幾個特性：（1）使徒保羅明言：「先知的靈，原是順服先知的」（林前十四 32）。出於聖靈的感動並不廢除人的意志，是可控制，有講的時候，也有不講的時候。（2）講出來的目的，是要造就、建立、安慰（徒十四 22，十五 32，41；林

前十四 3，24-25，31 等），更是要讓人體驗到神的同在與可畏（林前十四 24-25）。（3）與這密切關連的，傳講神的話是要主耶穌得榮耀（彼前四 11），而且是以愛心為基礎（林前十三章），沒有自私或自高自大的心態及表現。但在恩賜運用時，自大卻是一個最易犯的毛病。所有有恩賜的人，包括先知，都必須虛心聆聽聖靈給其他人的話，實行彼此順服；也就是說，任何人不能以自己特別的啓示要求其他人無條件地順從或盲目堅持己見（林前十四 26-40）。

至於聽信息的人，聖經明文一再要我們實行「明辨」（林前十四 29）和「察驗」（羅十二 2，帖前五 19-21）的工夫。在聖經的教訓中，先知的信息不僅是單向由上至下的宣告「聖旨」，它同時是假定聽眾要分辨出信息的來源而採取相應的行動。倘若聽眾不分青紅皂白，將假先知的信息當做真的而聽從，事實上不是成熟或順服的表現，而是靈命幼稚的表現（參弗四 11-16），需要自己擔負盲從的惡果。因此，所有的人都要明白，神從來沒有要求信徒盲從先知的信息，而是在分辨之後樂意順服，也因為這種分辨後的回應基於知道信息來自真神，所以回應的行動便是順服神而不是順從人（參帖前二 13）。若是講的人有差錯，聽的人也一樣可以用「神的話」彼此建立勸勉或糾正，不過同樣也是要在愛中實行。在華人文化中，我們都是在「聖旨」式的權威文化中成長，因此傳講神心意的人常會犯「假冒聖旨」的罪，而聽道者亦常會將幼稚當作屬靈，這是對神心意極嚴重的誤解，為撒但開了一個大大的後門而不自覺，不可不慎！

在教會生活中體驗聖靈的運作

從信徒生活的角度看醫治與先知預言的課題，我們是在問幾個極現實的問題，而且這些問題事實上經常呈現在日常生活各層面之中。例如：當一個人生病的時候，他一定要看醫生嗎？若是病人因某種環境的因素而沒有機會看醫生，或是患了現代醫學還沒有藥可醫的病（小如感冒或大如絕症），他禱告神，或是有人為他禱告神，神會醫治嗎？神一定會醫治嗎？為什麼？這些是與醫治有關的問題。但除了這些問題外，病人和親友們有時還會問另外兩個問題：面臨生死未卜的情況，他怎麼知道神會不會醫治？神會藉他人向他說話嗎？這些是與預言有關的問題。在本段，我們將以這個例證做為討論的基礎，具體地討論可行之道。

在醫治的論題上，醫藥與神蹟的關係明顯是每個信徒要面對的問題。一個人對醫藥的看法，當然是會影響他對疾病的處理。不過這不在本文討論範圍之內，我們不加以討論。然而，從上文的討論，讀者們大概已經看出聖經的教導是說，神在現今世代還是可以不透過醫藥施行醫治。目前福音派神學界基本上也都接受這種可能性。不過，在實際生活中，一個信徒面對疾病時，常出現的問題是不知道在他這個個別的情況下是否應該求醫治，甚至也不知道神會不會聽他或親友的禱告。因此，有時候也就不免盼望神直接了當地告訴他怎樣在這個別的情況下禱告和禱告的結果，關心這病人的親友和教會牧者也同樣面臨這種難題。換言之，怎樣知道

神旨意的問題經常在這情況下出現。筆者個人的經驗，是與病人和親友們分享聖經對疾病的教導，並以保羅在哥林多後書十二章的禱告為一種模式，每當一個病人面對疾病時，原則上是先求神彰顯救恩大能施行醫治（但不排除同時看醫生）。感到神可能不醫治時，還是求神彰顯救恩的大能，讓病人體驗祂的恩典夠用。這個方法從始至終都是帶領病人以信心仰望神的大能，依照聖經的教導，幫助信徒在各種情況下都倚靠神、經歷神的大能。它的好處是既不排除神蹟，亦避免過份強調神蹟，因此可以不必處理神蹟不發生時所產生的信心危機。

無可否認的是，對那些在疾病、苦難與死亡直接威脅下的人而言，他們會面對的問題是：如何在特定情況下知道神的心意？運用上述的方法，最後亦要面對的問題是：什麼時候才算知道神的心意是不以醫治彰顯祂的大能？在這種時候，神直接啓示心意，也就是先知預言，對患難中的人有莫大的吸引力。可是，根據上文我們對聖經教導的瞭解，先知預言本身其實是一個相當複雜的現象，它涉及傳講神信息的人，也涉及接受信息的人。從瞭解神的心意這個角度看先知預言的現象，我們需要處理的不僅是預言的內容的問題，而是傳講者和接受者這個「人」的問題。

現代實行、接受「先知預言」的教會，都會承認信徒會因靈命根基不深，或聖經知識不足，而誤將自己的看法當作神的意思。因此有些教會採取兩個方法減少錯誤：（1）在傳達時，若經驗不足，對對方平時瞭解不深，或發現自己沒有絕對的把握，就不要用「神說」或「神要我對你說」這一

類絕對性的話，而說「我相信主在對我們說……」，或「我覺得神要我們明白……」，或「會不會是神要我們瞭解……？」這樣語氣較婉轉，但又可以達到同樣的果效，萬一說錯了又不會讓人錯怪上帝。（2）要求一般信徒要傳達信息之前，先與教牧同工或長老溝通。從哥林多前書，我們可看到使徒保羅面對一些不成熟的信徒時，確實是要他們接受教會的指導（林前十一1-16）。西方教會接納陌生人領受聖餐時，也常是由教牧或長老們在聚會前先行個別溝通。所以這第二個方法是有智慧而合乎聖經的，值得效法。

根據上文聖經神學的思考，筆者覺得更根本的方法，恐怕是要注意到約翰福音中特別的教導，實踐聖靈的啓示是受主耶穌在世時的啓示所控制這個真理。也就是說，教會有責任讓有預言恩賜的人，在神的話語上好好扎根；信徒中若有人覺得自己有先知的恩賜，更必需在神話語上好好扎根。這是讓所有傳揚神心意的人，不偏離神啓示最基本的工夫，忽視這真理的教會必定要付上慘重的代價。對於一般信徒而言，他們也必需瞭解，在明白神心意這事上，事實上聖經沒有不需信徒自己擔負責任的捷徑。倘若聖經明文一再要我們實行「明辨」（林前十四29）和「察驗」（帖前五19-21）的工夫，那麼有了先知的話而沒有聖經的基礎一樣還是會摸不清楚信息是否從神而來。在這一點，台灣經歷過潤八月危機的信徒都會有切身的體驗。

同時需要注意的是類似保羅在哥林多前書所做的「人」的訓練。在恩賜運用時，自大是一個最易犯的毛病。聖經中哥林多教會先知恩賜的運用也明顯出現這個現象。但恐怕更

需要訓練的是一般的信徒，在我們的背景中，苦難中的信徒很容易產生的現象是，把先知的預言等同靈媒，他們所找的不是與真神親密的來往，更不是對真神的委身，而是「臨急抱佛腳」式、實用主義的利用神靈。這種「副作用」在西方及大陸教會都呈現過。

結論

在筆者看來，任何將基督、聖經及聖靈這三個主題對立的看法都是錯誤的；合乎聖經的教訓，必須同時結合這三方面的真理，只有這樣，我們才會有一個高舉基督，嚴守真道，生活聖潔，卻又不古板而是不斷更新的教會。

聖經教導的真神是活的上帝，祂在人類歷史上一直在工作著，祂說話，祂也施展大能進行拯救。因此我們必需容許聖靈的大能自由的運作。但哥林多教會的現象（大陸家庭教會、現代靈恩教會的歷史亦是）證明：有神蹟奇事的經驗而無價值觀的改變（教導的跟進）在建立的教會這一事工上是不足的，靈恩並非萬靈丹。聖靈的工作應建立在以基督為中心的福音神學之上，特別是信耶穌、悔改、重生、對真神毫無保留的委身及與祂親密的來往是聖靈工作的目標。在這福音神學的基礎上，我們事奉的原則是在教會肢體生活中，讓所有的信徒運用聖靈各種恩賜，包括所謂「靈恩」的恩賜，一齊與主同死同活，彰顯救恩突破死亡、罪惡和苦難的大能。

海外福音派華人教會的挑戰是：從西方教會歷史和大陸

家庭教會學功課，傳揚和實踐一個以基督為主、以聖經為準則、並且有聖靈活力的福音。

作者小檔案：陳濟民

英國曼徹斯特大學哲學博士，主修新約；目前為中華福音神學院院長，主授新約；陳牧師曾任教於香港中國神學院及美國加州福樂宣教學院；著作：《新約神學精華》，《認識解經原理》，《未來之鑰》等。

聖靈在講道事奉中的地位

白嘉靈

聖靈在講道事奉中，
具有全面性與主導性的地位，
也顯露了創始者與成終者的角色。

若給「講道」下一個簡單的定義，就是：公開宣講上帝的話。因此，講道這項事奉，首先要面對的是上帝的話，也就是上帝的啓示——聖經；其次是從事這項事奉的人——講道者；再次就是講道的對象——聽道者。

當我們要探討聖靈與講道的關係時，事實上我們要討論的離不開三個層面：

- 一、聖靈與上帝話語的關係。
- 二、聖靈與講道者的關係。
- 三、聖靈與聽道者的關係。

聖靈雖然在排序上，常被置於三位一體（Trinity）上帝的第三位，但這只是我們對聖經啓示之瞭解的一種次序，若從聖經整體的角度觀之，聖靈「也是」並「就是」上帝，在上帝所有的作為中，聖靈從始至終都參與其中，並且聖經對三位中任何一位的表現，只有「含蓄的暗示」或「明顯的表達」之分，幾無討論在那一件事上，三位合一（Trinity）的上帝有何者缺席的必要。然因本文的目的在凸顯講道事奉中聖靈的地位，以及聖靈工作的特色，因此，有必要首先確立聖靈本身無可取代的地位。而三位合一的上帝，任何一位皆無可取代，任何一位皆「攜手」同工。

上帝在聖經中雖不算多言多語（祂有時也靜默不語——詩十九 3），但祂一直有話要說確是事實，聖經有六十六

卷，計 1189 章，但直接由上帝「尊口」直述者，不能算多。我們常說：「聖經是上帝的話」，並不代表聖經全是上帝的「語錄」，比較精準的說法應是：「聖經乃是上帝的啓示」，或「聖經乃是上帝的默示」（提後三 16）。我們也可以說：上帝乃是藉著聖經中的「記載」向我們說話，而這些記載可分類如下：

1. 上帝直接的吩咐：如舊約中常出現的「耶和華如此說」、「主（耶和華）說」，新約中耶穌所說的話等等。
2. 上帝透過先知、使徒對人的吩咐：如舊約中的先知書，新約中寫給教會或個人的書信等等。
3. 上帝透過與人的交往事件表明祂的心意：如上帝吩咐亞伯拉罕獻子，事件的背後是上帝期待所有信祂的人，對祂也有如此的「敬畏」。
4. 上帝透過信徒的信仰實踐表明祂的心意：如波阿斯因實踐律法而對路得的照顧。但以理在外族統治之下，仍過著敬畏上帝的生活等等。
5. 上帝藉著靈感的頌讚詩、靈感訓誨的文學表明祂的心意：如詩篇、箴言、傳道書等等。
6. 上帝藉著人在試探中的失敗表明祂的警訊：如亞當的悖逆與受罰。掃羅在獻祭上自作主張。大衛淫亂與借刀殺人等等。
7. 上帝藉著耶穌基督道成肉身、醫病、趕鬼、受死、復活表明祂拯救人類的旨意：舊約中的彌賽亞預言、新約四福音皆屬之。

8. 上帝藉著異象、異夢，預言將要發生的事與祂的計劃：如但以理在異象中看見以色列的未來、使徒約翰在拔摩海島看見未來要發生的事等等。

一個講道的人，對聖經中如此多樣、豐富的記載，不但要有足夠的認識，他更需要確定講道的權威性。講道者不是因為聖經內容的精采、文學的價值、人生的哲理等因素而講道。他乃是著眼在「上帝有話要吩咐」而講道，因此，他必須確信聖經是上帝的話，他要能從聖經中讀出聖經是上帝的話之根據，他也要讀出講道者被賦予講道權柄的根據，如此，他才能如約書亞征服迦南地一般，「剛強壯膽」的講道。聖靈在這件事上，正扮演了無可取代的地位。當我們探討聖靈與上帝話語的關係時，就是要建立這種根據。

聖靈與上帝話語的關係

A. 聖靈藉著說話創造

創世記第一章即說明，上帝以說話的方式創造了這個世界，但同時也指出：當時「上帝的靈運行在水面上」（創一2），這裡已經可以看出，聖靈參與創造的端倪。按照約翰福音一3對基督的創造性地位描述：「萬物是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的。」我們確定創造當時，基督與上帝的同在與同工。萬物若是藉著「道」創造的，上帝創造時所說出的話，就是「道」所說出的話，因為按照原文，這裡的「道」就是「話」，上帝的「說話」，表

明了道——基督的同工。

聖經又說：「你發出你的『靈』，他們便受造；你使地面更換為新。」（詩一〇四30）「上帝的『靈』造我；全能者的『氣』使我得生。」（伯卅三4）此處皆指出上帝的創造之工，但強調是藉著聖靈創造的。由此可以聯想，聖經形容上帝創造時的「說話」動作，是「氣」的發出，也是「靈」的發出。新約多次提到聖靈的能力，如天使對馬利亞說：「聖靈要臨到你身上，至高者的能力要蔭庇你。」（路一35）如保羅的祝福：「使你們藉著聖靈的能力大有盼望」（羅十五13），這些無非要說明：聖靈今日仍在地上，以祂的能力作成上帝的工。

無論上帝是「說話」，是發出「氣」、發出「靈」，應該都是擬人的說法。因為我們是被造者，無法全然認知上帝的創造原委，而上帝使用了這些擬人的語詞，抽象的形容上帝的創造，也幫助我們瞭解上帝創造的實質意義：創造是上帝能力的發出。由於聖靈參與了上帝如說話一般的「發出」，當上帝說話創造時，聖靈即參與了上帝的說話，聖靈既是說話者，當然也就是創造者。三位一體的上帝，三位一同說話，三位一同發出能力，三位都是「說話的創造者」，沒有任何一位缺席。如此，我們確立了聖靈的創造者地位。

我們若認識聖靈是「說話的創造者」，其衍生的必然意義有六：

1. 聖靈具有無限的創造能量。
2. 聖靈具有統管宇宙的主權。
3. 聖靈具有改變更新的作為。

4. 聖靈能藉著說話進行工作。
5. 聖靈是一般啓示的發話者。
6. 聖靈說話等同於上帝說話。

B. 聖靈啓示上帝的話

講道是宣揚聖經中的話，聖經又被稱爲是上帝的話，上帝的話是如何傳遞給人的呢？聖經形成的過程又是如何呢？這兩個問題其實與聖靈都有關係。

聖經明說：「聖經都是上帝所默示的」（提後三 16）。說這句話的當時（新約未集成之時）指的雖是舊約，但有關所有的預言，聖經卻說：「因爲預言從來沒有出於人意的，乃是人被『聖靈』感動，說出上帝的話來。」（彼後一 21）此處肯定了預言是聖靈感動的結果，是聖靈的啓示，雖由人說出或寫出，但並不是出於人意，乃是出於聖靈。

大衛的遺言明示：「耶和華的靈藉著我說：他的話在我口中。」（撒下廿三 2）舊約又記載：「那時，耶和華的靈在會中臨到利未人亞薩的後裔一瑪探雅的玄孫，耶利的曾孫，比拿雅的孫子，撒迦利雅的儿子雅哈悉。」（代下廿 14）當聖靈臨到雅哈悉時，雅哈悉才根據領受說出聖靈的吩咐。相同的原則，也發生在撒迦利亞、以西結的身上：「那時，上帝的靈感動祭司耶何耶大的兒子撒迦利亞，他就站在上面對民說：『上帝如此說：你們爲何干犯耶和華的誠命，以致不得亨通呢？因爲你們離棄耶和華，所以他也離棄你們。』」（撒下廿四：20）以西結記載：「耶和華的靈降在我身上，對我說：『你當說，耶和華如此說：以色列家啊，

你們口中所說的，心裡所想的，我都知道。』」（結十一 5）

另一項特別的是，耶穌在約翰福音十四至十六章，曾密集向門徒介紹聖靈及其工作，耶穌連續三次稱聖靈爲「真理的聖靈」（約十四 16；十五 26；十六 13），可見聖靈與上帝的話關係之密切。僅以這三章歸納聖靈的工作共有七項：

1. 聖靈永遠與門徒同在（約十四 16）。
2. 聖靈指教門徒一切的事（約十四 26）。
3. 聖靈提醒門徒耶穌講過的一切話（約十四 26）。
4. 聖靈爲耶穌作見證（約十五 26）。
5. 聖靈叫世人自己責備自己（約十六 7）。
6. 聖靈引導門徒明白一切的真理（約十六 13）。
7. 聖靈告訴門徒將來的事（約十六 13）。

以上七項中，第二、三、四、六、七項，皆與聖靈後來啓示新約聖經有不可分割的關係。這世上沒有任何人，有足夠的智慧能力，配作上帝的文書官。按門徒當時的科技設備、教育背景、文學修養、智慧、記性，若沒有聖靈的同在、賜下超自然的啓示與幫助，完全沒有可能完成任何一卷新約聖經。耶穌詳細敘述聖靈的工作，都與新約聖經的寫成有關，也爲新約啓示性的地位，奠定了重要的基礎。

當然，這並不是說，耶穌所啓示的聖靈工作時期，只到新約聖經完成爲止，聖靈既然「永遠與門徒同在」（約十四 16），聖靈就會永遠扮演以下的角色：

1. 聖靈是上帝的話之原始作者與解釋者。
2. 聖靈指教、引導人明白上帝的話。

3. 聖靈提醒人想起上帝的話而受益。
4. 聖靈使用人以上帝的話為耶穌作見證。

我們明顯的可以看出：聖靈除了是上帝話語的發言人，祂也是上帝話語與信徒之間的「橋樑」。

C. 聖靈保守上帝的話

聖靈既是上帝話語的發言人，也就是啓示聖經的主角，是聖經正典的主編。以今日我們所知，在聖經正典之外，尚出現了偽經、次經等非正典。我們又如何確定，在聖經正典編纂的過程中，能免去冒牌貨如「電腦病毒」一般的入侵呢？（我們所談的問題不在經文的鑑別，而是經文原典的形成。）以色列王亞哈的時代，國中至少有四百位假先知（參代下十八 5），在那些假先知當道的年代，上帝除了「帶領」他的僕人完成正典的編纂，對杜絕假冒，上帝還有其他的辦法嗎？

我們在以西結的身上找到了線索：以西結書中，記載了以西結多次經歷「耶和華的靈在我身上」（一共出現七次，但按原文有六次是耶和華的「手」，一次是耶和華的「靈」。從上下文來看，因聖靈不斷在以西結身上工作，六次將「手」翻成「靈」，是有道理的。）又一再表明：「耶和華的話臨到我說：」等句子，我們因此能確定，以下的話也屬於聖靈的吩咐：

耶和華的話臨到我說：「人子啊，你要說預言攻擊以色列中說預言的先知，對那些本己心發預言的

說：『你們當聽耶和華的話。』」主耶和華如此說：「愚頑的先知有禍了，他們隨從自己的心意，卻一無所見。以色列啊，你的先知好像荒場中的狐狸，沒有上去堵擋破口，也沒有為以色列家重修牆垣，使他們當耶和華的日子在陣上站立得住。這些人所見的是虛假，是謊詐的占卜。他們說是耶和華說的，其實耶和華並沒有差遣他們，他們倒使人指望那話必然立定。你們豈不是見了虛假的異象嗎？豈不是說了謊詐的占卜嗎？你們說，這是耶和華說的，其實我沒有說。」所以主耶和華如此說：「因你們說的是虛假，見的是謊詐，我就與你們反對。這是主耶和華說的。我的手必攻擊那見虛假異象、用謊詐占卜的先知，他們必不列在我百姓的會中，不錄在以色列家的冊上，也不進入以色列地；你們就知道我是主耶和華。（結十三 1-9）

這段話雖然沒有直說是聖靈的話，但從全本以西結書而論，聖靈與主耶和華一直是交替出現並向以西結說話、發出指示的，因此，我們可以確定，聖靈也參與了上帝攻擊說假預言的假先知一事。若因此說聖靈會抵擋那些虛假的先知，以保守祂的話不受污染、假冒，應不為過。我們要確定的是，聖靈的確會進行保障上帝的話不容假冒、不被竄改的任務，至於祂如何進行這事，聖經記載以外的部分，我們當然不可能知道。

在所有先知預言的過程中，聖經一貫的立場是：上帝必

保守出於聖靈的預言，若出於人意或是假預言，我們有充足的理由相信，上帝必抵擋這事，以保全聖經的真實性。耶利米書也記載：「耶和華說：『那些以幻夢為預言，又述說這夢，以謊言和矜誇使我百姓走錯了路的，我必與他們反對。我沒有打發他們，也沒有吩咐他們。他們與這百姓毫無益處。這是耶和華說的。』」（耶廿三 32）

另外一個有趣的旁證，就是當有人（巴勒）企圖買通半路出家的先知（被上帝使用的外邦術士）巴蘭，以咒詛耶和華上帝的百姓時，上帝曾出面阻止這事（民廿二 9-12）。巴勒只得派出使臣及亮出更多金錢為攻勢，但耶和華也一再教育他的「僕人」，不容巴蘭說出半句假話（假預言），反倒藉巴蘭的口，說出祝福以色列的話。其實上帝對這事有更容易的解決方法，巴蘭若說假話（咒詛），上帝不成全便罷，何需勞師動眾（天使），又害一頭驢子受皮肉之苦？（民廿二 28）由此可見，上帝寧可煞費苦心，教育他要用的人，以阻止他說出半句假話。一方面可以警示後人，一方面也可保住啓示聖言的傳承，保留先知應有的形象與尊嚴（至少巴蘭的祝福之歌保留在聖經中）。巴蘭回答巴勒的怨言時也說：「耶和華說甚麼，我就要說甚麼。」（民廿四 13）端力斯（Dyrness）認為這裡在說明：人不能越過上帝的靈所定的界限。聖靈保守上帝的話，不言可喻。

除此之外，上帝對假預言還會採取禁止的行動，先知耶利米曾說：

「耶和華的默示」你們不可再提，各人所說的話必

作自己的重擔〔重擔和默示原文同〕，因為你們謬用永生上帝、萬軍之耶和華——我們上帝的言語。你們要對先知如此說：「耶和華回答你甚麼？」「耶和華說了甚麼呢？」你們若說「耶和華的默示」，耶和華就如此說：「因你們說『耶和華的默示』這句話，我也打發人到你們那裡去，告訴你們不可說『耶和華的默示』。」（耶廿三 36-38）

永活的上帝不許人們謬講祂的話，祂甚至打發人去發出警告，三一上帝對聖經真實可靠的要求，始終如一。我們既瞭解聖靈保守上帝話語的用心，講道者就應該堅信聖經的可靠性，更為放膽講論上帝的話。一旦遇見那些對聖經持懷疑態度的人，更應辯證聖經蒙保守的歷史實情，以建立這些人對聖經的信心。

聖靈與講道者的關係

上帝不但透過聖經向人說話，在聖經啓示的過程中，自然也同時出現了奉上帝旨意，為上帝傳話的人。耶穌本人的傳道工作，即是以宣講天國福音為主要信息，耶穌升天之前，又吩咐門徒出去傳道，如此漸漸顯明在教會中，有一種叫「講道」的恩賜，有這種恩賜，又有這種事奉的人，我們稱之為講道者。講道者既是傳講聖靈的話，我們就有必要探討聖靈與講道者的關係。

A. 聖靈教導人爲真理說話

耶穌在世之時，即曾預先告知門徒，他們將會爲了福音的緣故，在有權柄的人面前受審，於是吩咐他們：「人帶你們到會堂，並官府和有權柄的人面前，不要思慮怎麼分訴，說甚麼話；因爲正在那時候，聖靈要指教你們當說的話。」

（路十二 11-12）馬太福音更強調：「因爲不是你們自己說的，乃是你們父的靈在你們裡頭說的。」（太十 20）耶穌的保證，猶如一顆定心丸，叫這些「沒有學問的小民」，有一天在強權之下，大義凜然的爲主、爲真理作見證。這些事在使徒行傳記載甚詳，如彼得、約翰就曾經在公會大廳廣衆之下表明：「聽從你們，不聽從上帝，這在上帝面前合理不合理，你們自己酌量吧！我們所看見所聽見的，不能不說。」

（徒四 19-20）這真是一句簡潔又有說服力的至理名言，誰能駁倒呢？相信就是當時的彼得、約翰自己也沒有想到會說出這樣有份量的話吧！

此外，使徒行傳記載，保羅多次在受審中，爲自己的無辜分訴，又巧妙地爲基督的福音作見證（徒廿三 1-6；廿四 3-21）。一次他在亞基帕王面前，侃侃講論福音及自己的使命時，辯才無礙，鏗鏘有力，可謂語驚四座，以致非斯都大人想要打斷他的話，保羅卻乘勝追擊，幾乎向亞基帕王發出決志的邀請（徒廿六 1-29）。一場爲曠世真理的雄辯「傑作」，熱情洋溢，可圈可點，豈不正是被聖靈充滿的保羅，受聖靈指教的成績？

保羅在書信裡也曾爲聖靈向信徒顯明上帝的奧秘與作

爲，有如下的描述：

只有上帝藉著聖靈向我們顯明了，因爲聖靈參透萬事，就是上帝深奧的事也參透了。除了在人裡頭的靈，誰知道人的事；像這樣，除了上帝的靈，也沒有人知道上帝的事。我們所領受的，並不是世上的靈，乃是從上帝來的靈，叫我們能知道上帝開恩賜給我們的事。並且我們講說這些事，不是用人智慧所指教的言語，乃是用聖靈所指教的言語，將屬靈的話解釋屬靈的事。（林前二 10-13）

這段話指出：

1. 聖靈知道上帝的事。
2. 聖靈能叫信徒知道上帝的事。
3. 聖靈能指教信徒解釋上帝的事。

在此，我們要把「聖靈指教人講論上帝的話」的觀念與「聖靈賜人講道恩賜」的觀念做一個劃分：前者是指聖靈對所有信徒的工作，後者則是指聖靈按自己的旨意，只賜給某些人的。雖然有講道恩賜的人，一定能得到聖靈的指教，但得到聖靈指教的人，不一定都得到講道的恩賜。比如：一位基督徒父親，必定能得到聖靈的指教，向自己的家人講論聖經，但他不一定有講道的恩賜。

聖靈是真理教導者的地位，顯示聖靈對講道者有兩層的作爲：

1. 聖靈能指教講道者在講道時說合宜的話。

2. 聖靈能指教講道者解釋上帝的話。

當我們認識了聖靈教導真理的地位，一位講道者或需要講解聖經的人，無論是否有講道的恩賜，都應有下列的反應：

1. 時常感念聖靈——聖經導師的同在與藉聖經話語的光照。
2. 請求聖靈隨時指教，宣講合宜的經文。
3. 請求聖靈指教講論者，都能淺白的解釋聖經。
4. 請求聖靈指教講論者，用合宜的話講解聖經。
5. 請求聖靈指教講論者，能生活化的講解聖經。
6. 使用充分的時間，在聖靈的面前默想、受教，認真的準備講論。

B. 聖靈差遣人為真理說話

聖經第一次提到有七十個長老「受感說話」時，約書亞曾表示不滿，但摩西卻說：「惟願耶和華的百姓，都受感說話。願耶和華把他的靈，降在他們身上。」（民十一29）這裡顯示舊約時期，有人受感說話，是聖靈主動的工作。後來上帝要立一個人，代替摩西治理會眾，所以「耶和華對摩西說：嫩的兒子約書亞是心中有聖靈的；你將他領來，按手在他頭上，使他站在祭司以利亞撒和全會眾面前，囑咐他，又將你的尊榮給他幾分，使以色列全會眾都聽從他。」（民廿七18-20）約書亞最重要的工作之一就是為上帝說話，此一事件讓我們看見，為上帝說話的人，應有聖靈的印記在他身上。約書亞被按立的記載，並未在文字上強調按立時使用了

「膏油」，只確定他是心中有聖靈的人，如果這一次摩西都有分於按立、差遣約書亞，約書亞的職分更應該屬於聖靈的膏立、聖靈的差遣。

以西結曾對自己受託傳話，有如下的描述：

他對我說：「人子啊，你站起來，我要和你說話。」他對我說話的時候，靈就進入我裡面，使我站起來，我便聽見那位對我說話的聲音。他對我說：「人子啊，我差你往悖逆的國民以色列人那裡去。他們是悖逆我的，他們和他們的列祖違背我，直到今日。這眾子面無羞恥，心裡剛硬。我差你往他們那裡去，你要對他們說：主耶和華如此說。他們或聽，或不聽，（他們是悖逆之家），必知道在他們中間有了先知。」（結二1-5）

此一現象，令人感到意味深長，就是在明知人們拒聽上帝的話情況下，上帝仍會差遣人繼續傳話。因為人聽不聽上帝的話是一件事，但聖靈打發人為他說話，給人悔改的機會，則是上帝的一片苦心，具有非凡的價值與意義。

當約阿施作王時期，先知撒迦利亞被聖靈感動、為聖靈說話，以致觸怒了許多人，使他成了歷史上為上帝說話的殉道者之一。由於當時眾百姓離棄上帝，但上帝仍遣先知到他們那裡，引導他們歸向耶和華。這先知警戒他們，他們卻不肯聽。「那時，上帝的靈感動祭司耶何耶大的兒子撒迦利亞，他就站在上面對民說：『上帝如此說：你們為何干犯耶

和華的誠命，以致不得亨通呢？因為你們離棄耶和華，所以他也離棄你們。』」（代下廿四 20）撒迦利亞因此被亂石打死。

我們禁不住要問：聖靈難道不能事先知道危機的存在？受聖靈差遣的人也有可能被殺害嗎？不錯，答案都是肯定的。因為上帝不惜犧牲自己的僕人，也要對這個世界發出警告。我們可以肯定的說：「上帝話語的價值，能叫人得到永遠的生命，因此不惜自己的僕人，賠上今世的性命。」由此可見，講道是何等神聖的事奉！被差遣傳講上帝的話，是何等神聖的託付！

一個講道的人，實在有必要確定，自己是否已受聖靈差遣。聖經很肯定的說：「若沒有奉差遣，怎能傳道呢？」（羅十 15）主耶穌曾差遣十二位使徒出去傳道，以後又設立七十個人，差遣他們兩個兩個的出去，傳天國的福音。（路十 1-9）雖然從耶穌頒佈大使命時的上下文來看，只能確定傳道的權柄，單單賜給了當時的十一位使徒（參太廿八 16-20）；耶穌從死裡復活之後差遣的門徒，能確定的也只有十一位使徒（參約廿 19-23）；耶穌升天前，吩咐「直到地極作見證」的門徒，能確定的還是那十一位（參徒一 6-14），但到了教會第一次受逼迫時，「那些分散的人往各處去傳道。」（徒八 4）從這裡的記錄看來，傳揚上帝的話，完全沒有限制在使徒身上，根本就是教會所有信徒的本分，而當時直接領受差遣的十一位使徒，不過是教會的代表而已，由此可見，教會所有的信徒，早已經在聖靈的差遣之下。

話雖如此，我們還是要強調，聖靈與基督的差遣，是當初客觀歷史的事實，今日傳揚主道的人，仍需要主觀的去接受與相信這項差遣。惟有明確受差遣的講道者，才能經歷來自聖靈的權柄與能力。

C. 聖靈賜人講道的恩賜

為上帝傳話這件事奉，不但需要得到上帝的話語，也應該涉及傳話者的口才，不過聖經不但沒給口才的標準下一個定義，似乎也不是很在意口才這件事（不在意不代表不重要）。以摩西蒙召為上帝傳話這件事為例，雖然摩西自以為「不是能言的人」，甚至稱自己「拙口笨舌」（出四 10），但以摩西後來的表現觀之，這可能是摩西的一種推辭；另一個可能就是上帝果真照祂所言，賜給摩西口才和當說的話（出四 11, 15）。有趣的是：在摩西一再的推辭下，上帝竟然提議，由摩西的哥哥亞倫作他的發言人（出四 15-16），這樣似乎才使摩西有了一點信心，開始進行上帝吩咐的工作。由於在全本出埃及記中，完全由亞倫一個人發言的記載，只有一次（出十六 9-10），而由摩西、亞倫兩人一同說話的記載也只有兩次：一次是摩西第一次見法老時（出五 1-3），一次是上帝應許要降下嗎哪時（出十六 6）；此外，幾乎全是摩西一人為上帝說話。所以，看起來當初摩西只要全心倚靠上帝，一樣可以完成任務，用不著亞倫做他的發言人。但在摩西沒有信心的情況下，上帝讓亞倫做摩西的副手，這對摩西有四種意義：

1. 摩西不能再有藉口。

2. 摩西至少有一步退路。
3. 摩西有同伴可以壯膽。
4. 摩西有機會磨練而成長。

這就是為甚麼亞倫有口才、有任務，但卻沒做太多的事、沒說太多的話；而同時，摩西的表達能力，幾乎也看不見任何破綻。無論如何，我們可以確定的，是上帝對摩西的應許：「耶和華對他說：『誰造人的口呢？誰使人口啞、耳聾、目明、眼瞎呢？豈不是我——耶和華嗎？現在去吧，我必賜你口才，指教你所當說的話。』」（出四 11-12）單憑這應許，摩西也足以依靠上帝說話。

舊約時期，上帝也曾因耶利米自認年幼，有向他特別施恩之例。耶利米曾說：「於是耶和華伸手按我的口，對我說：我已將當說的話傳給你。」（耶一 9）此處的按手施恩，若是與口才有關，我們更可以看出，上帝對傳講真理之人的口才需要，是願意負責的。若此處的「施恩」所指，不僅是口才，也包含了傳話的各種智慧、能力，我們更可以肯定，上帝在舊約時代，已經賜給人「講道的恩賜」了。

到了新約時代，當十二位使徒與三十五隊「二人小組」去傳道時，似乎沒有人提出口才或表達能力方面的困難，這可能與兩個因素有關：一是他們傳講的信息單純容易，重點不外乎上帝的國近了以及耶穌的行誼。一是他們都被賦予了醫病趕鬼的權柄，趕鬼有效果，工作比較有成就感（路十 17）。不過，當耶穌應許的聖靈降臨之後，我們再看門徒講道的表現，應該包含了從聖靈而來的「能力」（徒一 8），以及從聖靈而來的講道恩賜（林前十二 11）。我們雖然很難

給講道的恩賜下一個定義，但我們可以肯定的說：使徒行傳中的彼得、保羅，毫無疑問，應屬有講道恩賜者，如果我們加以分析，他們的講道都出現三個恩賜方面的特徵：

1. 真理交待得頗為清楚——用準確又容易被瞭解的語言，解說上帝的話。
2. 善用口語的表達技巧——有章法、有條理、有熱情，能掌握聽眾的情緒與現場的氣氛。
3. 容易產生感染力與果效——聽者心靈被震撼或被說服。

無論我們對講道恩賜如何解釋，聖經要我們盡量追求講道的恩賜（林前十四 1），為的是藉著講道可以造就教會的信徒。由於恩賜「……都是這位聖靈所運行、隨己意分給各人的。」（林前十二 11）因此，任何講道者或羨慕講道的人，都應當時常向聖靈祈求講道的恩賜。每一位蒙召傳道的人，更要認真實踐這項禱告。就是到了自己的講道恩賜已經成形、明確的程度，我們也沒有理由停止為每一次講道的特別情況與需要，求恩賜。特別在一個信徒學習講道及講道事奉的初期，可以透過師長、同工以及受邀注意聽你講道的人，請他們時常給你一些客觀的建議，讓你可以參考上文三個恩賜的特徵，有目標的為自己需要的恩賜細節禱告。當然，這不是說認真禱告就不需要學習、操練了，而是在你一邊學習、一邊操練中，同時祈求聖靈成全你的恩賜，經歷聖靈的調教。

D. 聖靈充滿講道者並賜與能力

從使徒行傳的紀錄，我們看見聖靈在教會中的工作盛況空前，特別是提到門徒被聖靈充滿時，聖靈能力所帶來的影響，讓門徒的事奉與過去耶穌同在時大異其趣，更不能與耶穌被捕以後，門徒當時的狼狽相比。這叫我們特別去注意，耶穌升天之前對門徒的交代：「但聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力，並要在耶路撒冷、猶太全地，和撒瑪利亞，直到地極，作我的見證。」（徒一 8）聖靈的降臨，不但逐步實現了耶穌曾經應許聖靈所帶來的各項恩典，我們也的確看到門徒經歷了比醫病、趕鬼更能造就人的事奉，那就是為耶穌作見證與講道的能力。

使徒行傳又被稱為聖靈行傳，其宗旨在表明教會建立與形成的初期，聖靈如何藉著門徒，進行上帝的計劃，如何幫助門徒，在政治與宗教強烈的壓力之下，不減熱情與膽量，能繼續完成上帝的託付。我們沒有必要從使徒行傳的記載中，找到每一次有影響力的事件，都有「聖靈充滿」的明示；但總括來看，我們也找不到有人只靠恩賜與己力，而能有效做工的記錄。簡而言之，使徒行傳的確指出，彼得兩次大有影響的講道（徒二、三章），都是在被聖靈充滿的上文（徒二 4）與被聖靈充滿的下文（徒四 8）中發生的。彼得不但講道大有影響力，當時被聖靈充滿也顯出大有膽量，以致審問他的人，希奇他與約翰的膽量（徒四 13）。

「聖靈充滿」與「放膽講論」二者相關的明顯紀錄有：「禱告完了，聚會的地方震動，他們就都被聖靈充滿，放膽

講論上帝的道。」（徒四 13）另有：「司提反滿得恩惠能力，在民間行了大奇事和神蹟。……司提反是以智慧和聖靈說話，眾人抵擋不住。」（徒六 8-10）這些都顯示當時被聖靈充滿，是門徒做工的常態，門徒放膽做工及大有智慧、能力，也是常態。聖經更透過保羅，吩咐所有的信徒：「……乃要被聖靈充滿」（弗五 18）。因此，對一個講道的人，被聖靈充滿更是必要的事奉裝備。講道者被聖靈充滿，可能有下列各項能力的表現：

1. 有充分的靈感說話（參徒四 8-12，可十三 11）。
2. 有不減的熱忱講論（參徒十七 16，17）。
3. 有自由的心靈發揮（參林後三 17）。
4. 有充足的智慧辯證（參徒六 10）。
5. 有無諱的膽量宣揚（參徒四 13）。
6. 有聖靈的震撼同工（參徒二 37）。

以上六項能力的描述，重點在說明：當聖靈全然與一個人同在時，聖靈藉著那人彰顯的特殊能力與影響力。雖然與聖靈賜人講道的恩賜，有近似、雷同之處，但在性質上，恩賜是聖靈賜給人，已經保留在那人身上的能力；聖靈充滿的能力，則是由聖靈主導，在人身上顯明（亦可失去），但由聖靈保留的能力，兩者可以劃分，但更可結合、並存而相輔相成。我們可以說：講道的恩賜叫人能夠從事講道事奉，但有講道恩賜的人，若被聖靈充滿，事奉起來則如虎添翼。一個人若只靠聖靈的恩賜事奉，他若不是無知，就可能是自大。聖靈充滿的事奉，乃是恩上加恩的事奉。

E. 聖靈造就講道者並賜予愛德

講道的確要根據恩賜與能力，這些與聖靈都密切相關，但還有一項比恩賜、能力更重要的，就是講道者對聽道者的愛心。當聖經關心信徒追求恩賜時，首先鼓勵信徒追求的，就是講道的恩賜（林前十二 31；十四 1），然而不可忽視的是，聖靈藉著保羅在哥林多前書十二章與十四章中間，不得不然的要強調十三章的愛德。從上下文來看，叫人愛不釋手的十三章，是為著講論追求講道恩賜而存在的。十三章的內容乃在講，愛是一切事奉的基礎：

我若能說萬人的方言，並天使的話語，卻沒有愛，我就成了鳴的鐸，響的鈸一般。我若有先知講道之能，也明白各樣的奧秘，各樣的知識，而且有全備的信，叫我能夠移山，卻沒有愛，我就算不得甚麼。我若將所有的賙濟窮人，又捨己身叫人焚燒，卻沒有愛，仍然與我無益。（林前十三 1-3）

這三節經文提到三次「若沒有愛」這句話，表明失去了愛的一切才華與善行，均毫無意義。其目的在提醒追求講道恩賜的人，不能顧此失彼。經文又說：愛將存到永遠，講道事奉有一天會用不著（林前十三 8）。換句話說，講道的價值在成全愛，講道只是工具，愛才是目的。講道的人不能本末倒置，捨目的而就工具。由此可見，一個講道的人，要追求愛德，甚於追求恩賜。有了恩賜，更不能不追求愛德。一

定要學會以最真誠的愛去講道，要為了愛對方而向對方講道。

那麼，我們如何追求愛呢？這方面也需要聖靈的工作。聖經說：「……因為所賜給我們的聖靈將上帝的愛澆灌在我們心裡。」（羅五 5）又說：「聖靈所結的果子，就是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制。……」（加五 22-23）聖經這樣說明聖靈的工作，一方面看出，聖靈建立人生命的重點是愛德，一方面也看出，聖靈在人身上的建立，還包括了其他的美德。每一樣的美德本身，不但是講道的內容，更是上帝藉著祂的話，要在人身上建立的目標。同時，也是上帝期待一個講道者，本身應有的生命流露。

如果講道者講的道理，是聖經的吩咐，講道者本人，則應該是這些道理的見證人，是這些道理的實踐者。講道者若先經歷了聖靈在他身上的工作，在他身上的拆毀與建立，以致他身上有了被聖靈工作過的記號——各樣美德的果子，這時他才與自己講道的身分相稱。我們雖然可能永遠配不上傳講上帝的聖道，但是，追求的心願不可或缺。

今日講道者最大的挑戰，還不一定是講道恩賜的問題，反而是講道者生命的問題。我們常說：「上帝看重人過於看重人的工作」，意思是一個人生命的見證，比他講道的恩賜更要緊。也就是聖靈在一個人身上所結的果子，比聖靈賜給他恩賜的發揮，更為上帝所看重。因此，一個講道的人，在努力準備講道之外，也要照著聖經所言，學習「順著聖靈而行」（加五 16），「被聖靈引導」（加五 18）的真理；這

些原則，都是讓聖靈在他身上工作，以致結出果子來的先決條件。

聖靈與聽道者的關係

我們要探討的第三層意義，是聖靈究竟對聽道的人，會有甚麼樣的影響與工作？一般而言，聽道的人通常有兩類：一類是信徒，一類是未信者。聖靈當然會針對信徒工作，但是聖靈是否會針對未信者工作呢？以下我們將作一併的討論。

A. 聖靈看重饑渴慕義的心

饑渴慕義是一個人蒙上帝垂顧的必要條件；耶穌曾宣告：「饑渴慕義的人有福了，因為他們必得飽足。」（太五6）飢渴慕義的「義」，在字面上應指上帝的義與律法的道德標準，但這些義，皆源自上帝的話，所以飢渴慕義也包括了對上帝話語的饑渴。上帝垂顧飢渴慕義的人，理由很明顯，因為耶穌也曾吩咐我們：「不要把聖物給狗，也不要把你們的珍珠丟在豬前，恐怕牠踐踏了珍珠，轉過來咬你們。」（太七6）換句話說，上帝的聖言只會賜給那些有心人。上帝一直有很強烈的動機向人宣講祂的話，但唯有真正識貨的人、真正有胃口的人，才容易蒙上帝這種特別的恩待。

我們可以從使徒行傳中，哥尼流的身上，找到典型的例子。哥尼流是一位外邦人，卻蒙上帝記念他的禱告和賙濟

（徒十4）。到底上帝如何「記念」他呢？就是讓他有機會打發使者，去請彼得來講道給他們聽。在此同時，上帝也藉著異象，吩咐彼得接受哥尼流的邀請。聖經明說：是「聖靈」吩咐彼得與他們同去（徒十19-20），顯明整個事件是聖靈的主導。後來，彼得果然到了哥尼流的家裡，向一群哥尼流的親屬密友講道，並且得到了絕佳的反應。（參徒十24-48）

使徒行傳的這段記載，提供了我們認識聖靈另一項重要的工作，正如彼得所見證的：「我真看出上帝是不偏待人。原來，各國中那敬畏主、行義的人都為主所悅納。」（徒十34-35）哥尼流需要聽福音，難得一見的渴慕心腸，但除了聖靈，沒有人知曉。彼得能夠傳福音，難得一次養精蓄銳，但除了聖靈，沒有人可以調度。妙就妙在歷史的這一刻，聖靈引導雙方，交會在哥尼流家中的會場。聖靈不但不偏待人，更不會忘記這一群渴慕真道的人，這是聖靈的獨特工作。

對一個講道的人，最令他興奮的，莫過於有一群渴慕的聽眾。而對一群渴慕真道的人，最要緊的是，遇見聖靈差遣的使者，聽他講道。但若要撮和雙方，則非聖靈莫屬。這並不是說，我們只能向預備好心的人講道，而是強調，聖靈的奇妙工作，能叫那些飢渴慕義的人，有機會聽上帝的話。

幾乎相同的例子，也發生在埃提阿伯的身上（徒八26-39），雖然埃提阿伯只是一個人在讀經，但即使是一個人的渴慕，也足以讓聖靈大費周章，打發腓力遠走一趟曠野之路，向這位素昧平生的太監，講解聖經。我們得知聖靈對

這兩位使徒行傳中有心人的特別「照顧」，令人何等的窩心！然而這只不過是聖經中有記載的部分，但一葉知秋，我們相信這應當是聖靈施恩的一貫作風。

由於這兩個現象，都發生在已經開始讀聖經（舊約）的人身上，我們對聖靈是否向未曾讀過聖經的異教徒也一般看待，則無法下定論。但如果按照上帝一貫的心意：「他願意萬人得救，明白真道。」（提前二 4）我們就有理由相信，聖靈絕不會吝惜向所有渴慕真理的人伸出援手。因此，我們可以確認：

1. 任何渴慕上帝話語的人，應當祈求聖靈：帶領講員來講道，引導講員傳信息。
2. 任何傳講上帝話語的人，應當祈求聖靈：帶領尋找渴慕人，傳講信息合需要。

B. 聖靈鑑察叫人知罪扎心

在耶穌的講論中，曾指出聖靈的其中一項工作道：「他既來了，就要叫世人為罪、為義、為審判，自己責備自己。為罪，是因他們不信我；為義，是因我往父那裡去，你們就不再見我；為審判，是因這世界的王受了審判。」（約十六 8-11）這段話的重點指出：聖靈將叫人因耶穌所成就的救贖福音，看見自己的罪，並且產生自責。

這項預言，在五旬節當天，彼得向從天下各國來的猶太人講道時，就應驗在聽道的人身上。當時彼得被聖靈充滿，聖靈藉彼得所講的道做工。「眾人聽見這話，覺得扎心，就對彼得和其餘的使徒說：『弟兄們，我們當怎樣行？』」

（徒二 37）那一天悔改、受洗的人，至少三千，但因聽道而自覺有罪扎心的人，不一定都願意悔改信主。例如曾聽過保羅講道的非斯都與亞基帕王（徒廿六 24-29），都可能屬於這種狀況，這些人若將來滅亡，應是咎由自取。

我們一方面相信，彼得有聖靈所賜的講道恩賜，但另一方面，我們也相信，只有聖靈能叫人蒙光照，因知罪而扎心。聖靈因此在傳講聖道的這件聖工上，扮演了光照、感動、催化的角色，其地位無可取代。講道的人，尤其不可輕忽此事，在講道的事奉中，除了自己追求聖靈的充滿，更要祈求聖靈，在聽道的人心中作工，也要祈求聖靈，將悔改的心和赦罪的恩，賜給聽道的人（參徒五 31）；如此雙管齊下，才算得上是一件完美的聖工。當然，教會在向外佈道的工作上，尤應認真為所有聽道的人禱告，祈求聖靈感動人心降卑、改變人心願意悔改，才是上上之策。

C. 聖靈能光照人明白上帝的話

前文曾討論過，耶穌曾指出聖靈的工作之一是：引導門徒明白一切的真理（約十六 13），我們也論及：聖靈的這項工作，不會因新約聖經啓示的完成而中斷。所以，聖靈指教、引導人明白聖經，不但在人們個別讀經時會發生，也應該在人們聽講道時會發生。保羅在哥林多前書曾指出：從智慧與奧祕的角度，上帝向我們啓示的屬靈之事，遠超越一般人所能瞭解，「只有上帝藉著聖靈向我們顯明了。」（林前二 10）又說：「我們所領受的，並不是世上的靈，乃是從上帝來的靈，叫我們能知道上帝開恩賜給我們的事。」（林前

二 12) 一個人能藉著聽道，得屬靈的造就，絕非輕而易舉之事，也不是任何人能辦得到的。一個人沒有屬靈的聽覺讓聖靈開通他的心竅，就不可能得著生命的造就。唯有聖靈能帶領我們明白屬靈的事，引導我們進入屬靈的世界。聖靈對我們恩重如山，舉足輕重，故此我們應有以下的反應：

1. 任何聽道的人，應當祈求聖靈開恩，使我們能明白聖靈要我們明白的真理。
2. 任何講道的人，應當祈求聖靈開恩，使聽者能明白聖靈要聽者明白的真理。

D. 聖靈能更新造就聽道者的生命

完成屬靈的事，要藉屬靈的路。尼哥德慕曾以地上的經驗，思考屬靈的重生，故不得其解。耶穌解釋道：「從肉身生的就是肉身；從靈生的就是靈。我說：『你們必須重生』，你不要以為希奇。風隨著意思吹，你聽見風的響聲，卻不曉得從哪裡來，往哪裡去；凡從聖靈生的，也是如此。」(約三 6-8) 又說：「我實實在在地告訴你，我們所說的是我們知道的；我們所見證的是我們見過的；你們卻不領受我們的見證。」(約三 11) 耶穌的這段話已經指出，要得屬靈的生命，是聖靈的工作，聖靈如何工作，有如風的行徑，不能靠觀察而全然理解。但人若領受耶穌的見證，相信耶穌的話，就必經歷從靈而生，得到生命的更新。

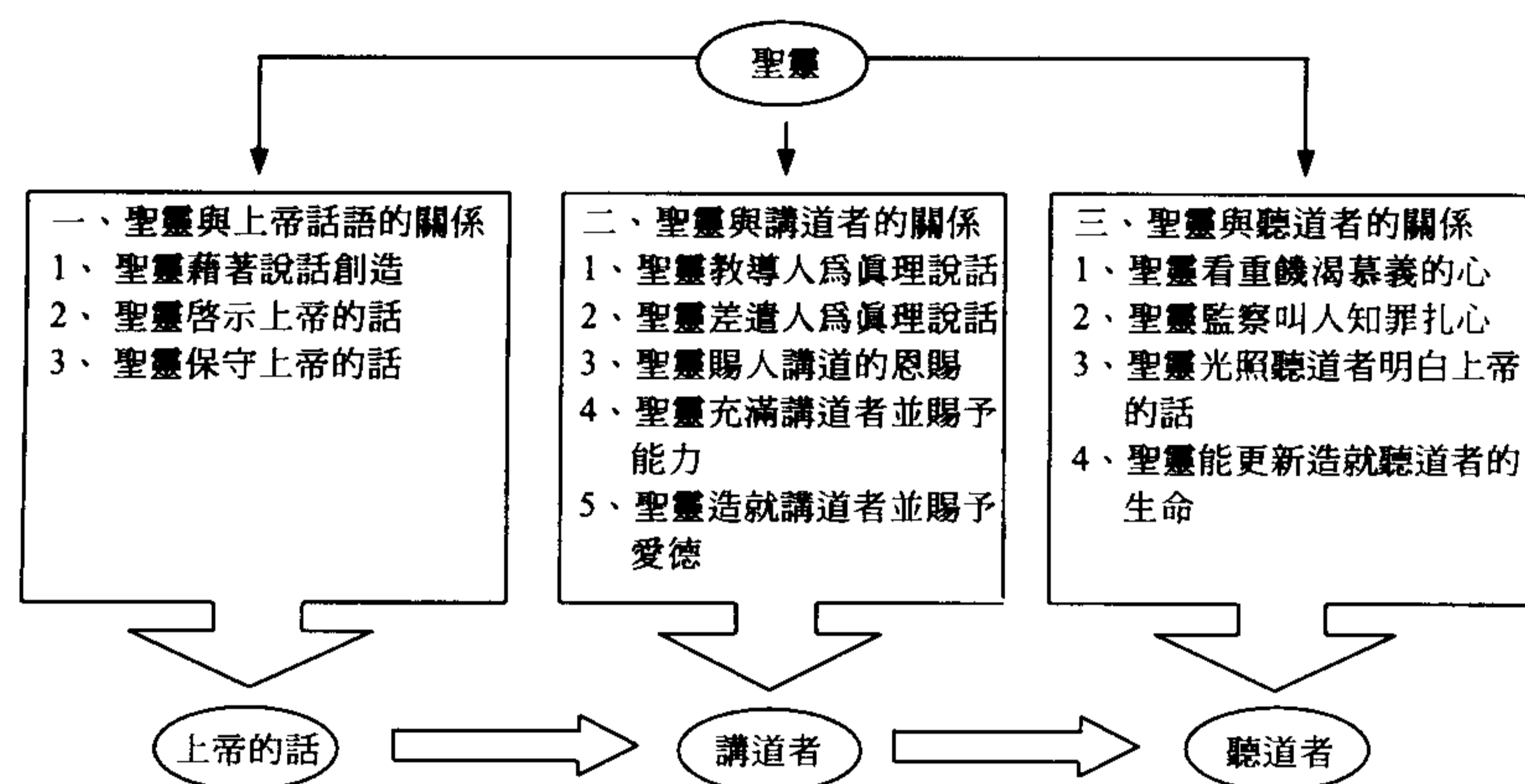
提多書也說：「他便救了我們；並不是因我們自己所行的義，乃是照他的憐憫，藉重生的洗和聖靈的更新。」(多三 5) 這裡指出一個人得救，是聖靈更新的工作。如此也符

合了前文所述：聖靈藉著說話創造的地位，聖靈既是創造者，祂就能在人心靈中，進行再造、新造的工作；我們可以論定：當一個人聽了上帝的道，接受了福音信息，這時，聖靈就要更新他的生命。我們相信，聖靈一直與祂的話同工，藉著祂的話做工，叫祂的話實際成就在人身上。聖靈藉著向人心說話，進行著祂那偉大、嶄新的創造，叫死在過犯罪惡之中的人，有一顆新的心活過來。

對信徒而言，每一次聽道的機會，就是一次讓聖靈工作的機會。聖靈要藉著上帝的話，在聽道的人身上，完成上帝的旨意。聖靈能光照信徒認罪(約十六 8)，聖靈能叫信徒充滿愛心(羅五 5)，聖靈能叫信徒得安慰(徒九 31)，聖靈能叫人有信心(徒十一 24)，聖靈能叫人蒙引導(徒十六 6-10) 等等，這一切都不外乎叫信徒的全人得建立。

無論是慕道者得生命，是信徒得建立，這都是講道事奉最終的目的，是講道事奉最神聖的使命。聖靈代表了三位一體的上帝，藉著講道與聽道的過程，在世人心靈中，進行一場寧靜革命，這正是聖靈創造與工作的法則。

聖靈在講道事奉中，具有全面性與主導性的地位，也顯露了創始者與成終者的角色。茲將聖靈與講道事奉所有的關係分陳如下：



作者小檔案：白嘉靈

美國惠頓學院碩士，主修傳播學；目前爲中華福音神學院專任教師，主授傳播學、教牧學與講道學；白牧師是基督教論壇報主筆，亦曾編譯《當代教會傳播》前半本；發表：「基督徒政治行動的落實」（基督徒與政治學術研討會，1990），「神學教育與文字工作人才的培育」（第二屆基督教華人文字事工研討會，1993）。

聖靈與宣教使命

慕維德著 鄔美嘉譯

我們的救主，三一真神，是一位宣教的神；
祂要祂的門徒在普世宣教的行動中認識聖靈與宣教的關係。
因此我們參與宣教的動機應當是甘心樂意、
順服地回應神對世人的心意。

在約翰福音廿章，復活的主對門徒說了兩句非常重要的話；一句是：「父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們。」（約廿 21）另一句是：「你們領受聖靈！」（約廿 22）這兩句話帶出了本篇文章的主題：「聖靈及宣教使命」。就在主完成了地上的使命，並要由門徒接續這使命的轉捩時刻，祂所行所說的都顯示出：為要使門徒能完成祂所託付的使命，聖靈是絕對必要的條件。聖靈必須住在他們中間，並藉由他們來運行；只有憑著這種方式，他們才能完成神所交託給他們的事。

當我們討論聖靈與宣教使命的時候，我們同時也要掌握兩個真理：（1）三一神的重要性：宣教不單單只是基督徒在世上所做的一項活動而已。Bosch 以及其他的宣教學者就明白地表示：「宣教不是教會的一個主要活動，宣教乃是神的屬性。神是位宣教的神。」¹ 我們這位宣教的神，已藉著聖經彰顯出祂宣教的本質。這也就是宣教學家 Ralph Covell 勸勉我們以宣教的角度來研讀聖經（神的文獻、真理的來源）的原因。（2）基督徒或教會的重要性：在聖經中以聖父、聖子、聖靈三位一體的形式來顯現的神，祂所施行的救贖計劃是包括「全世界」並及於「萬族萬民」。此一基本瞭

解可讓今日的基督徒知道，為何他們全部都應參與耶穌給予早期教會的大使命。基督徒被委派參與三一神——聖父、聖子、聖靈——的宣教使命，而聖靈的位格會與他們同在。耶穌過去在地上所開始的工作，如今聖靈依然藉著門徒將之實行出來。

在三一神論中之聖靈及宣教

在開始嘗試描述三一論中之聖靈以前，有個重要的觀念必須要先解釋清楚，那就是聖靈必親自教導我們神對自己與對世界的詮釋：

聖靈本身的引導是研究聖靈的基礎。「並非我們對祂有什麼合宜的詮釋，因這是不可能的事」，但我們也不能因此什麼都不說；因此當我們能夠說得不致不足，而你們（聽眾、讀者）能夠謹慎明辨來聽的時候，這都要歸功於神自己的恩典」（耶路撒冷的區利羅[Cyril of Jerusalem], Catech. Lect. XVI. 1, NPNF 2 VII, p.115）²

以上這段話可說是歷久彌新，其真實性於今毫不褪色；我們必須認知此事：人唯有透過神的「自我啓示、表達」才能瞭解聖靈以及祂的工作。祂必要教導我們，而我們也必須以神恩典接受者的身分，願意謙卑地來學習。耶路撒冷的區

¹ D. J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis, 1991) 390. (中譯《更新變化的宣教》，華神出版社)

² T. C. Oden, *Life in the Spirit: Systematic Theology, Vol. III* (San Francisco: Harper, 1992) 3.9.

利羅所表現出的謙卑的靈，就如早期教父一般，提醒我們是多麼需要有同樣的靈來明白聖靈及宣教。我們需要接受神親自啓示的自己以及祂在世界上的工作。

A. 聖經的論證

聖經中揭示了神以三一神的身分在普世萬民間工作。這點在聖經中有許多經文可以引用，但本文只看約翰福音中的幾章經文；這些具代表性的經文，足以讓我們清楚看出神如何在聖經中揭示祂自己。這些經文陳明了聖靈與宣教的聖經神學，是以三一論做為出發點。然而接下去所記的卻不是學術上的操練，而是希望門徒能自他們的主身上學習到經驗。在以下的例子當中，施洗約翰首先作見證說明當聖靈降臨在耶穌身上時，他如何看見並相信。再來看看耶穌解釋「保惠師」（聖靈）將來到他們當中，以及祂如何賜下能力並藉著門徒完成所差遣的工作。今日的門徒，應如同當年的門徒一樣，好好地接受、思考並實際應用耶穌走向十架道路前所教導的功課。

使徒約翰在其福音書一開始論及「道」時，說了「太初」、「與神同在」，和「就是神」（一1）。使徒接著立即描述這道即是創造萬物的，生命在祂裡頭，而祂的「生命就是人的光」（一3-4）。接下去是對施洗約翰的介紹：「有一個人，是從神那裡差來的」（一6）。當從神那裡差來的這個人，看到自己是被差來為「那將要來者」預備道路時，他要他的跟從者把注意力轉向耶穌身上，他介紹道：「看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的！」（一29，36）他

將耶穌介紹給衆人的第一句話，生動地呈現了耶穌使命的本質——祂是來「除去世人罪孽的」。

約翰接著解釋他相信拿撒勒人耶穌是神子的理由。他宣稱他並不認識耶穌，雖然他們倆人的母親彼此是親戚。他們倆人的生命顯然從未有過交集，這點很容易明白，因為他們是住在不同的地方（參路一39，56）。約翰繼續見證道：「我曾看見聖靈，彷彿鴿子從天降下，住在他的身上。」（一32）接下來約翰對這個異象的註解，清楚表明了其重要性：「我先前不認識祂，只是那差我來用水施洗的、對我說：『你看見聖靈降下來，住在誰的身上，誰就是用聖靈施洗的。』我看見了，就證明這是神的兒子。」（約一33-34）

這位被神差來為耶穌及祂的使命預備道路的約翰，以一種非常簡單的方式，將神是「三而一」又「一而三」（Trinity in Unity and Unity in Trinity）的真理介紹了出來。³ 他來自於神的使命是「用水施洗」，是為要把那位「神的羔羊，除去世人罪孽的」，「顯明給以色列人」（參30-31）。而在耶穌受洗時，以鴿子的形狀降臨的聖靈，讓約翰得以親眼體認耶穌就是他要介紹給世人的「那將要來者」；而約翰是何等莊嚴偉大地將祂介紹給世人。

難道還有其他什麼理由足以懷疑那感動約翰說出：「神的羔羊，除去世人罪孽的」（一29），是不同於這位降下的聖靈嗎？約翰還能做出其他何種描述呢？畢竟，他不是早已

³ 參 T.F. Torrance, *The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996) 168-202.

形容「那將要來者」是：「位分比我高，因為他本來是在我以前的」（一 30）嗎？聖靈透過施洗約翰的話向人啓示：那位如同羔羊的耶穌，是神要用來作為除去世人罪孽的犧牲。對施洗約翰的啓示，以及他對耶穌的介紹，指出了三位一體的神，將祂的救恩帶給了全人類。

接下來，我們要看約翰福音第十四章。這裡是記載耶穌在被釘十字架前，單獨和門徒相處的五章經文中的第二章。這個段落包括了祂替門徒向父神代求（參十七 1-26），祂教導他們要以「遵守我的命令」（十四 15）和「遵守我的道」（十四 23）這樣的行動來顯明他們對祂的愛。然後祂說到遵守的結果會是「我父也必愛他，並且我們要到他那裡去，與他同住。」（十四 23）在他們親眼看見主受苦及受死前，祂向他們保證父和祂自己將住在凡愛祂並遵守祂誠命的人中間。祂應許中的「我們」將以保惠師的形態實現出來，祂即是父子靈三位一體的神。

在這之前，耶穌取了毛巾及盆為門徒洗腳，親身示範僕人的榜樣。之後，賣主的猶大很快就離開了。然後耶穌為了差遣十一位門徒進行世界性的宣教使命，祂在教導他們之間應有的關係時說：「我賜給你們一條新命令，乃是叫你們彼此相愛；我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛。你們若有彼此相愛的心，衆人因此就認出你們是我的門徒了。」（十三 34-35）能向世人證明我們是主的門徒的唯一證據，就是彼此相愛。無庸置疑的，祂把這個「新命令」包括在十四 15 內，就足證他們愛祂。也幸好祂沒有讓門徒靠著自己有限的條件來達成這目標，反而是立即應許賜下一位「保惠師」，

也就是「協助者」。這個應許，以神自己的話來說，即：「我要求父，父就另外賜給你們一位保惠師，叫他永遠與你們同在，就是真理的聖靈，乃世人不能接受的；因為不見他，也不認識他。你們卻認識他，因他常與你們同在，也要在你們裡面。我不撇下你們為孤兒，我必到你們這裡來。」（約十四 16-18）

這些話描繪出聖父、聖子、聖靈三位之間一種自由又開放的互動。這也再一次由我們的主所說的話中得到應證：「我要求父，父就另外賜給你們一位保惠師」、「他常與你們同在，也要在你們裡面」，以及「我不撇下你們為孤兒（無父母）；我必到你們這裡來」，和「我們要到他那裡去，與他同住」（十四 23）。在耶穌出生之時，祂被稱為以馬內利，意即「神與我們同在」。祂應許門徒祂和父會來到他們中間，這個應許在聖靈來住在他們當中時應驗了。這些敘述所表達出的真理，對瞭解聖靈以及祂的工作是絕對必要的。換句話說，聖靈對宣教的關係是與聖父及聖子相關的。

祂到這個世間來，為要成就神自起初即計畫拯救人類的使命。不論何時何地，只要我們看到了聖靈在工作，三一神就在工作。祂高舉神的羔羊，藉著祂所流的寶血，來自「各國、各族、各方、各民」的人，均得到了分享這偉大寶座榮耀的機會，得以大聲喊著說：「願救恩歸與坐在寶座上我們的神，也歸與羔羊！」（啓五 9，七 9-10）

隨著我們對三位一體所領受到的亮光，上文同時也更進一步說明了耶穌的命令：「領受聖靈吧」之重要性。主應許差派聖靈來住在我們當中並榮耀祂，是神對我們人類天生的

不足所賜下的恩典的回應。深深瞭解我們的神，早已知道只有憑著聖靈那聖潔的豐盛，祂才能在我們的心裡做王。也唯有在我們這些相信的人將這救贖恩典的福音傳給世人的時候，父神才能在我們當中得榮耀。

約翰福音十五章提到另一項例證。耶穌繼續裝備並訓練祂普世宣教使命的門徒，祂以真葡萄樹和枝子的比喻開始，又說「我父是栽培的人」（十五 1），也就是葡萄園的主人。我們的三一神學是出於神的啓示，不是出於人類的想像。使徒信經也這樣證實：「我們相信一位神，祂將自己啓示為聖父、聖子和聖靈。」有限的人類思想無法測度神，這有什麼好奇怪的呢？幾世紀以前的中國智者就曾說過，若我們能解釋得通「道」，那也就不再是「道」了。

父差遣兒子，因此祂能說：「我是真葡萄樹」，又說：「我是葡萄樹，你們是枝子」（十五 1, 5）。祂以這個比喻來教導門徒：「你們要常在我裡面，我也常在你們裡面。枝子若不常在葡萄樹上，自己就不能結果子；你們若不常在我裡面，也是這樣。」（十五 4）門徒們是否了解了耶穌所說的話？這實在值得懷疑，只有在領受了十四章中耶穌所應許的聖靈之後，我們，或是當時的門徒，才能明白吧。祂的確把「在祂裡面」說得很清楚，意思是要他們經歷一個永存的生命，而其來源是真葡萄樹——耶穌。他們若不常在祂裡面，就什麼也不能做。

約翰福音十五 8-15 再次提到父親，也就是葡萄園的主人。當耶穌說到若門徒繼續住在祂裡面，父神將因他們所結的果子得榮耀。更有甚者，這種在祂裡面的生命，也就是一

種處於愛裡面的生命，是從愛的源頭——天父，所湧流出來的。耶穌所說的原文如下：「我愛你們，正如父愛我一樣；你們要常在我的愛裡。……你們要彼此相愛，像我愛你們一樣；這就是我的命令。」（約十五 9-10, 12）這「彼此相愛」的新誠命不斷地重複出現，強調了它的重要性不僅是對彼此之間的關係，也是為了能在世界上為那位替我們捨身的耶穌做見證。門徒能否在生活中彼此相愛，完全要視他們能否連結於葡萄樹上以及祂的愛裡；因祂在父神的愛裡，故祂能賜給門徒愛。

除此之外，這個在耶穌和祂的愛裡的生命，也具有喜樂的特質，因祂解釋道：「這些事我已經對你們說了，是要叫我的喜樂存在你們心裡，並叫你們的喜樂可以滿足。」（十五 11）門徒因著滿有喜樂而彼此相愛的表現，是最吸引人歸向祂的部分。耶穌又說：「我這樣吩咐你們，是要叫你們彼此相愛。」（十五 17）唯有祂真知道在他們的關係當中，這種行為的特質是何等必要；這不僅是對他們而言，也是對將來的世代，包括了今日的基督徒（參約十七 20）。福音派基督徒對於「正統神學」（orthodoxy）（即正確的教義）均極度小心地持守，但卻常在「正統實踐」（orthopraxis）（即愛的行動）上失敗。除非世人能在基督徒的團契中先看到愛的行動和正確的教義，否則耶穌和祂的救恩就永遠無法說服這世上失落了的人心。

耶穌從命令門徒彼此相愛，轉而預備他們去面對那可以預期到、又是無法避免、來自世界的危難（參十五 18-25，十六 1-3）。他們將遭受厭棄，因為祂是被人厭棄的。祂將

他們自世界上揀選出來，故他們不再屬乎世界，世界因而厭棄他們。世上的人會對他們這麼做，是因為世人不認識那位差耶穌來的父。因為耶穌來到世上顯出了世人的罪，人們因此恨祂也恨父。那些因耶穌的緣故而殺害門徒的事將要來到，因那些人相信如此做即是在事奉神。耶穌說這些話，不是要叫門徒害怕，以致於他們無法做見證；祂乃是要防止他們在面臨危難時跌倒。

使徒約翰所形容的世界是與神對立的，就如 Philip Towner 所言：「使徒約翰的神學清清楚楚的警告，這個世界將會對教會持續不斷地憎恨下去。世界對神使命的反應，『排斥』是其中之一。約翰神學中沒有任何一處可以看到這兩者之間有任何妥協的可能。」⁴ 耶穌非常清楚門徒將要面對的危難，對這必然的遭遇，他們是不能有一絲一毫妥協的，而受苦將是家常便飯。有什麼力量可以賜給門徒，能讓他們光榮又有智慧地憑著耶穌的名，進入祂知道必然會拒絕他們——如同拒絕祂一般——的世界？

這個答案在約翰福音十五 26-27 裡，耶穌告訴門徒：「但我要從父那裡差保惠師來，就是從父出來真理的聖靈；他來了，就要為我作見證。你們也要作見證，因為你們從起頭就與我同在。」耶穌對上述問題所提出的解決辦法，就是聖靈保惠師將要來到。祂以肯定的語氣說出：「祂來了」（而非「祂『若』來了」）。這段經文再一次提到聖靈的工作是基於三位一體的神，此處經文所描繪出來的是父、子、

靈之間令人驚訝的開放與和諧。有關聖靈降臨的過程，耶穌告訴門徒說：「我要從父那裡差保惠師來，就是從父出來……」。那位差遣祂獨生兒子的父，如今藉由祂的兒子，將和祂兒子一同差遣聖靈來與門徒們同住。接著，耶穌又加上「祂（保惠師）要為我作見證」。的確，就是在耶穌門徒裡面的那位聖靈，在他們持守耶穌的使命進入世界之時，將賜下令人信服耶穌的見證。希臘文 παράκλητος 同時也可被譯為「辯護者」，「Macgregor 說過：『聖靈將以重要證人的身分出現在教會與世界爭論的法庭上，為教會辯論。』」⁵

前述的例證強化了聖靈及宣教在三位一體中的討論。祂自父而來，並為子作見證，所帶來的見證同樣是「天上地下的至高權威」，如同耶穌一樣（太廿八 18）。當聖靈見證時，三一神就在見證。這與耶穌賜給門徒的大使命，具有同樣的權威。在他們裡面的聖靈將供應他們所需要之膽量與勇氣，去面對可預期的、來自「世界」的仇恨與迫害。耶穌解釋「世界」之所以會排拒他們見證的基本理由在於：「他們這樣行，是因未曾認識父，也未曾認識我。」（十六 3）不論過去及現在的任何一位門徒，凡參與這項使命的人，必須記住不該以仇恨及排斥面對這些拒絕他們的人，而應持續的付出聖靈所引導的、放下自我的愛。

我們跟著要看的經文在約翰福音十六 13-15。在這裡，耶穌再次肯定地告訴門徒，向他們確保聖靈必然來到，說：「只等（而非「若等」）真理的聖靈來了」（13 節），又說：「他要引導你們明白一切的真理」（13 節）。這是為了

4 P. H. Towner, "Paradigms Lost: Mission to the Kosmos in John and Bosch's Models of Mission," *EvQ* 67 (1995) 112-13.

5 Joseph H. Mayfield, *Beacon Bible Commentary* (Kansas City: Beacon Hill, 1965) 7.179.

幫助他們能記得耶穌曾說過的話（參十四 26）；另外也能將耶穌還未盡的話說得明白。耶穌解明說：「我還有好些事要告訴你們，但你們現在擔當不了。」（十六 12）那時這些人心中正充滿了悲傷的情緒（十六 6），又害怕將要面對未來那些必然臨到忠心順服耶穌使命的重擔。耶穌深知人的有限，因此做為一位訓練的主人，祂所給予門徒的是他們當下所需要以及能夠瞭解的。

耶穌此刻稱呼「保惠師」為「真理的靈」，就如祂自我啓示的一樣：「我是……真理」（十四 6），因此祂的門徒可以依賴聖靈來啓示真理。這包括了提醒他們耶穌在地上曾說過的話，以及他們在耶穌仍與他們同在時不能領會、但未來將會明瞭的事。祂豈不是說過：「天地要廢去，我的話卻不能廢去」（太廿四 35；可十三 31；路廿一 33）嗎？門徒也聽到：「真理的聖靈……他不是憑自己說的，乃是把他所聽見的都說出來，並要把將來的事告訴你們。」（13 節）同樣地，這再一次強調了三位一體之間開放的互動及和諧。耶穌告訴他們說聖靈「要將受於我的告訴你們」（14 節），將要臨到的事是值得期盼的，並使我們能藉著聖靈的事工，明白將會得到哪些資源。耶穌接著說：「凡父所有的，都是我的；所以我說，他要將受於我的告訴你們。」（15 節）

從這一點看來，我們可以知道那位應許要來的「保惠師」將住在傳講十字架信息的門徒當中，並帶給他們在耶穌裡「凡父所有的」豐盛，引導他們進入所有的真理。祂將引導他們現在的生命及神所交付的使命，並一切「將要來的事」（13 節）。耶穌交付給門徒來自三一神中的聖靈的無限

資源。祂提到聖靈的工作時還下了這樣的定義：「祂要榮耀我」（14 節）。聖靈在我們裡面工作、為我們工作，並透過我們工作，但其重心始終在這句話上，祂的使命是為了榮耀耶穌。

上文所列之例證，揭示了另一項聖靈在宣教中的重要功能，就這點耶穌曾對門徒說：「他既來了，就要叫世人為罪、為義、為審判，自己責備自己。」（十六 8）若缺了此項唯有聖靈才能實現的功能，即使有最好的宣教人員與活動，一切仍將徒勞無功。宣教士可以傳講聖經、教導聖經、甚至將聖經唱出來，做忠心執事的事奉，協助被壓制及被剝奪人權的人等等；這一切都是正確的，也是必要的，然而此種種行動也可能無法達到耶穌所交付之使命的最終目標，那就是：「去……使萬民做我的門徒。」（太廿八 19）

人類無法獨立完成使命，其中所缺乏的，可由聖靈，也就是耶穌所應許的「保惠師」來補足。F. F. Bruce 在解釋「祂將審判世人」時說道：「神扮演著控方的律師，來控訴這個沒有神的世界。」他又說：「聖靈控訴的工作，是以（希臘文）動詞 ἐλέγχω 這個字來表達，（根據上下文）也就是揭露、駁倒、說服或認罪。祂的同在是向定耶穌罪的世界證明祂（耶穌）是對的，而世界是錯的。」⁶ 這也說明了在五旬節之後，門徒為何能有膽量向那些釘耶穌十字架的人們見證他們的主，甚至敵對者也「……看出他們原是沒有學問的小民，就希奇，認明他們是跟過耶穌的。」（徒四 13）強調「使人認罪」是聖靈工作的一項重要功能，特別是在異文化

6 F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 318-19.

的宣教中。聖經明確的宣稱耶穌授權祂的門徒進到世界之中，使「萬民」做祂的門徒。這個他們將要進入宣稱耶穌之名的「世界」，將與福音敵對，所以他們必須依賴應許的「保惠師」來完成使人認罪悔改的工作。

J. H. Bavinck 在三十多年前曾就這個重要的課題說：「當我們說到與使人知罪有關的辯駁學 (*elenctics*) 時，從約翰福音十六 8 我們可以清楚知道所指為何。聖靈將使人知罪 (*convince the world of sin*)，使人為罪自己責備自己 (希臘文動詞 *ἐλέγξει*) ……。唯有聖靈能做到這一點，雖然祂能夠也願意使用我們做祂手中的器皿。」⁷ 上述唯有聖靈擁有的功能，是由動詞 *ἐλέγχω* 而來，與之相關的名詞與涵意包括了：證明論據為錯誤的、譴責、污辱、使人慚愧等。相反的，不論何種文化的人，自然都希望對自我有正面的肯定，能被同儕所接受，並相信唯有自己的世界觀是正確的。此很自然的，當任何不論是來自異文化或同文化的人，開始告訴人他們需要回轉並相信一位偉大而看不見的神時，他們必然會排斥並拒絕這種看法。當他們被告知自己是得罪了神，必須轉離他們所做的，並謙卑的歸向神時，他們的反感就更強烈了。宣教士必須竭盡所能去了解、尊敬並欣賞所進入的文化中那優良的一面。然而宣教士若想要在傳福音時規避冒犯觸怒他人的話，那麼福音的本質必然會被打折扣。

這種衝突是十字架的衝突。神的自我啓示宣告了：
(1) 祂被釘死於十字架上的獨生兒子，是祂給世人恩典及

饒恕的愛的回應；(2) 因著我們的悖逆與遠離，耶穌的受苦是必須的，「叫他因著神的恩，為人人嘗了死味。」(來二 9；參羅三 9-19, 23-27)；(3) 我們對十字架的回應，應該是謙卑、帶著罪惡感 (西方文化中較常用此一名詞，非西方文化則多用「羞恥心」)；但(4) 相反的，人類對十架所抱持的觀點，卻是「愚蠢」和一個「絆腳石」(參林前一 18, 23)。

這些理由很明顯的強調了需要更進一步來論證聖靈「使人認罪」的工作。唯獨這位代表了三位一體真神的「保惠師」，藉著見證耶穌的人，使聽者知道他們需要贖罪的恩典。Hesselgrave 指出辯駁學 (*elenctics*) 是「一門在現代神學中，被忽視了的學科」。⁸ 在宣教的工作中，福音傳播者是全然依賴這不可或缺的聖靈的工作。在此再覆述一遍，辯駁學的過程包括了：(1) 聖靈說服那些聽到傳揚神信息的傳道者所說的話——神是對的；又被證明他們在神面前是錯誤的，並且需要祂；(2) 聖靈同時定那些遠離神之人的罪，他們錯誤的信仰、試圖敬拜受造者而非創造主與救主；(3) 所有的人都應遠離他們錯誤的信仰，歸向「獨一的真神」。⁹ 這整個過程發生在當忠心的門徒向這個世界見證神在耶穌基督裡的救贖行動，「藉由聖靈的能力，在聖靈裡基督自己做見證，但同時也是門徒在作見證」。¹⁰ 當聖靈藉著忠心的門徒來見證時，他們會看到世人認罪的情形。

聖靈做工使人知罪、認罪的整個內容，就是對聖經書卷

7 J. H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Mission* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1964) 222.

8 D. J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-culturally* (Grand Rapids: Zondervan, 1987) 419.

9 Bavinck, *Science of Mission*, 222.

10 Johannes Blauw, *The Missionary Nature of the Church* (New York: McGraw-Hill, 1962) 105.

的忠實見證。路加在談到復活的主預備祂的門徒去執行大使命時，記載道：「耶穌對他們說：『這就是我從前與你們同在之時所告訴你們的話說：摩西的律法、先知的書，和詩篇上所記的，凡指著我的話都必須應驗。』於是耶穌開他們的心竅，使他們能明白聖經。」（路廿四 44-45）此處與其他福音書中所記載的，均說明了耶穌相信並教導舊約聖經。縱使聖靈引導信徒進入所有的真理，但這並不代表他們就不需要聖經。內住的聖靈只會加以印證，而不會反駁祂自己所默示的聖經客觀真理。早期的門徒在宣揚基督的時候，經常引用舊約經文。他們相信一位神，祂是所有人的父，並且宣講祂的獨生兒子是世界上唯一的救主；門徒藉由聖靈的能力與引導而能勇敢的做見證。聖靈使門徒真實地經歷三一真神，而門徒在回應主的大使命時，也將此一事實傳達給這個世界。

總括而論，以上所舉之例證皆說明了一件事：在神的救贖工作中，聖父、聖子與聖靈三位之間持續不斷的互動。從神所啓示的前述經文中，我們可以看到一種相互依賴，而又開放自由的完美的和諧。這些例證均證明了創造宇宙的神向人類以聖父、聖子、聖靈三位一體的型式來啓示祂自己。而我們的主題，聖靈與宣教使命，即是由這個關係中發展出來的；這顯示聖靈今天在世界當中的工作，是由父與子所發出。將事實建基在這一點上是非常重要的：聖靈的工作即是三一神的工作，並藉由教會，也就是基督的身體來實現。

B. 早期教父的論證

從早期教父到今日學者的作品，處處都可見到他們證實了聖經中教導有關三位一體的事實。首先，早期教父們的部分著述即可幫助我們看到，早在當時，人們就已明白了聖靈的工作是三一神普世的工作。Thomas C. Oden 最近出版了一套三冊的系統神學，他出書的目的並非在於重寫神學，而是將基督教各宗派兩千年來都一致認同的基本聖經真理表達出來。Oden《系統神學》（*Systematic Theology*）的第三冊是以《聖靈裡的生命》（*Life in the Spirit*）為名；他特別提到，繼承了使徒教訓的早期教父們，在聖靈及宣教使命的研究上，有好些重要的教導。

倡導三位一體觀念的神學家常被評論家及反對者認為是三神論者。這種多神觀特別會觸怒猶太人和回教徒，並讓許多其他文化產生誤解。然而這樣的控訴是錯的，但有時因著三一神論者沒有精確地使用神的名字，以至於他們很難為自己辯護。以下節錄了一段早期教父對兩者之間的不同所做的澄清：

三神論誤認為聖父、聖子、聖靈是三位個別獨立的神，否定了三個位格之間的合一，因此將聖靈自三位一體中分別了出來（Gregory Nazianzen, Orat. XXXI, *Of The Holy Spirit*, NPNF 2 VII, p.318）。在聖巴西流（Basil），尼撒的聖貴格利（Gregory of Nyssa），耶路撒冷的區利羅（Cycil of Jerusa-

lem)，聖安波羅修 (Ambrose) 及奧古斯丁對聖靈工作的討論中，對這控訴有一致的答案：「故，聖父是聖的、聖子是聖的、聖靈也是聖的，但他們並非三位聖神。」¹¹

若只靠人類理性思考過程來確認何者為可信，則沒有任何解釋能夠滿足我們有限的心智。然而以上所論及的，卻證實了神對人類自我啓示祂是以聖父、聖子、聖靈三位一體的形式存在著。的確，「『我們敬拜的是三位一體的神，而這三位一體的神又是合一的神』 (Quicumque vult, CC, p. 704)。」¹² 這個擁有三位格的活神不但是全然完美地合一，祂也是一直以來就是以這種形式存在。時代主義者試圖將三位神格以聖父時代、聖子時代，以及如今的聖靈時代來區分。這似乎過於牽強，同時也離棄了聖經中的許多教導。學術界也證實道：「聖靈的工作並非始自五旬節，其實自創造時即發現，……特別在整個救恩歷史中，也在時候滿足的基督道成肉身之時。」¹³

聖靈在現今這個階段 (耶穌升天後及第二次再來之前) 作工，「為的是要喚醒、釀成、並支持基督的身體，也就是使人類復原 (restore)。」¹⁴ 祂的工作將在聖子再來時，榮耀的全然完成。「『這樣的恩賜 (聖靈) 是與我們同在直到世界的末了，祂是我們等候的安慰……我們心裡的光、靈裡

的太陽』 (Hilary, *Trin.* II.35, NPNF 2 IX, p.61)。」¹⁵ 在早期教會時代，聖靈即給予他們宣教的異象，要將福音傳遍全世界，直到世界的末了。

五旬節時聖靈的洗立時顯明了神藉著聖子完成的救贖之功將要被傳揚開來，好讓全人類都能聽見並明白。「五旬節時的方言恩賜即被認定為聖靈的洗，當聖靈充滿時，人們將會說出方言。」¹⁶ 早期教父還指出，聖靈能說所有的語言。確實，在五旬節所顯現的聖靈，讓當場的人都聽到他們自己的語言，這向所有的基督徒傳達了一個強烈的信息：三位一體的神對世界上每一角落的人，都表現出極大的興趣。祂渴望告訴為祂擺上的人，應注意每一種做為媒介的語言，因為語言將是該文化了解真理意義的「關鍵」。是的，教會在五旬節的經歷，「並不是要表達聖靈的洗禮必須與陷於恍惚狀態中說話有關，而是要表達聖靈特殊的職事，是為要教會向外邦世界開展，向著說各種不同方言的世界萬民來宣講福音 (Cyril of Jerusalem, *Catech. Lect.* XVII.14, NPNF 2 VII, p. 127)。」¹⁷

早期教父反映出聖經所教導的：聖靈的工作代表了三一神吩咐教會去履行所託付的使命，差遣工人出去，並將羔羊的新娘聚集起來。這包括了萬國中說各種語言的人，也就是清楚地證實了啓示錄中所說：「他們唱新歌，說：『……因為你曾被殺，用自己的血從各族、各方、各民、各國中買了人來，叫他們歸於神』」 (啓五 9)。Oden 在這討論中囊括

11 Oden, *Life*, 3.31.

12 Oden, *Life*, 3.468.

13 Oden, *Life*, 3.34.

14 Oden, *Life*, 3.49.

15 Oden, *Life*, 3.49.

16 Oden, *Life*, 3.65.

17 Oden, *Life*, 3.65.

了一項重要且實際的訓誡：「五旬節的神蹟是爲了教會而向工人指出一條道路——學習世界的語言」。¹⁸ 西方的基督教長久以來一直輕忽了學習語言的重要性。

爲神而受監禁的保羅，他在乎的是以弗所信徒「用和平彼此聯絡，竭力保守聖靈所賜合而爲一的心。」（弗四 3）他又說：「身體只有一個，聖靈只有一個，……一主，一信，一洗，一神，就是衆人的父」（弗四 4-6）。聖靈將基督身體的合一視爲第一優先的事。直到今日，基督徒仍經常背誦使徒信經，其中有一句是：「我信聖而公之教會。」但對他們來說，盡一切力量來維繫聖靈所賜的合一，又是另一回事（參弗四 3）。的確，只有聖靈能使信徒在基督裡合一，但他們必須盡上委身的責任，將自己交給聖靈來達到合一的目的。

早期教父談到過教會的「大公性」（catholicity）。Oden 寫道：「教會的設立是根據其完整性（*kath' olou*），或者說教會是大而公的（catholic）。基督的教會有一個特質，就是在世界全地它只有一個。「與整體有關」，即是大而公的基本含義。」¹⁹ 就如耶穌的門徒和使徒保羅一樣，早期教父深知他們的團契是大而公的，或說是世界性的，並且他們都受委派進入這個世界。教會若要避免地域主義或短視，就必須維持一個世界性的異象。Oden 寫到：「只有一方面積極地進行地方性事工，而同時又不忘記自己的國際性的教會，才配稱爲是大而公之教會」。²⁰ 就世界宣教來看，

18 Oden, *Life*, 3.65.

19 Oden, *Life*, 3.337.

20 Oden, *Life*, 3.340.

這點實在是再重要不過了。世界各地的基督徒有個趨勢，就是單單支援他們當地的教會。這種地域性的眼光，使得他們無視於與宣教世界之間的應有的關係，造成屬靈上的瞎眼。一個真實的地方教會，當他們在「本土進行活動」時，必須仍有「世界性的眼光」。唯有這種伴隨著行動的異象，才能跟得上聖靈在宣教上運行的腳步。

從上文，我們可以看到，早期教父接續了耶穌交付給門徒的使命，這使命是建立在三一真神的基礎上，有內住的聖靈爲他們做見證。因此我們可以推斷教會之所以存在的目的，除了完成神所交付的使命之外，就再沒有別的了。

C. 現代學者的論證

現代學者也證實了聖經啓示的神——聖父、聖子、聖靈——所要做的是什麼樣的工作，他們並且清楚凸顯了這些真理是與當今時日相關的。我們自他們那裡所得到的教導，與早期教父見證的原則一致。因此，這應當更加鼓勵我們這些現代的門徒來研究聖經，再一次聆聽我們的主所吩咐的大使命，然後將我們的腳邁向那些未得之民。這即是聖靈工作的日程表。以下數點是引自幾位不同的學者：

1. 「三一神的使命已清楚的賦與了彌賽亞耶穌，因此，真正的門徒即繼承了面對這個世界的使命」。²¹ 就本質上來說，這就是近年來台灣中華福音神學院在教導有關世界宣教時所用的範本。

21 Wilbert R. Shenk (ed.), *The Transfiguration of Mission: Biblical, Theological and Historical Foundations* (Scottsdale: Herald Press, 1993) 17.

2. 同一位作者也洞察到教會對宣教事工為何會有不確定之感，他寫道：

宣教神學一直以來均強調文化、人類學、神的國度、耶穌基督、聖靈、末世學、神的使命，以及教會。如果我們說，宣教方面的研究在宣教的正確基礎上一直以來有不確定的地方，我們同樣可以說，學術性的神學研究，一直以來都漠視宣教不單是一個神學議題，同時也是組成教會生活的一個基本原則。二十世紀裡，基督論著作多到氾濫，但所談的卻是一個缺乏世界宣教的基督論。這樣的學說是與生命沒有連結的。²²

這實在是一件不可思議的事，當「整本新約所寫的均與宣教活動有關……現代學說卻設法隱瞞這項歷史事實」。²³ 如此嚴重的缺陷是可以挽救的，盼望中國人和其他第二和第三世界的聖經學者能對此有所修正。

3. 教會常常貶低自己的異象，以為發展成功的經營模式、牧養當地的需要，或是維持現狀就夠了。然而 Shenk 卻提醒道：「教會必須對自身的本質及世界的責任均保持警覺，她需要站在一個宣教的立場，才能算是信實的」。²⁴ 聖靈在教會中的統管，是要叫她能離開短視的現狀，將她重新差派出去，帶著福音進到未得之民當中，不論遠或近。聖

22 Shenk, *Transfiguration of Mission*, 25.

23 Shenk, *Transfiguration of Mission*, 33.

24 Shenk, *Transfiguration of Mission*, 30.

靈所做這更新的工作，呈現於當今的宣教運動中。²⁵

4. 如果站在後現代多元社會廣場上的人從未聽過三一神呢？Lessile Newbigen 主教提出了嚴肅的答案：「若殘剩的神觀仍繼續在這廣場上出沒……那會是一個遙遠又模糊的影像，這樣的一位神在這個由科學處置的真正『實體』世界裡，是無話可說的」。²⁶ 他接著正確地宣稱：「一個相信三位一體者對神的了解是以愛的實體論取代暴力的實體論。終極的實體（the ultimate reality）可說是那三位一體真神永恆的、彼此間相互捨己的愛」。²⁷

單是三位一體的教義即足以形成福音的內容，包括「基督道成肉身的工作，受死及復活的代贖之功，以及祂賜下聖靈給教會」。²⁸ 這值得我們再次思想神到底是個什麼樣的神。終究，只有當教會忠心帶出她在世界上的使命時，三位一體才能成為眾所周知的真理。Newbigen 警告我們：「若僅承認耶穌是世界上其中一位神及救主……並且是保留給家庭隱私及聖所的，那麼在廣場上所呈現出的神的形像，將是只有一個位格的神，……也就是回教阿拉所展現出來的強勢形像；或是一位遺失了基督教精神，模糊不清或無能的神。」²⁹

5. Moltmann 在討論三位一體之間的關係及對人類的意義時，說：「是聖靈釋放人心，並引導他們進到耶穌彌賽亞

25 Shenk, *Transfiguration of Mission*, 126.

26 L. Newbigen, "The Trinity as Public Truth," in *The Trinity and a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religions*, ed K. J. Vanhoozer (Grand Rapids: Eerdmans, 1997) 5.

27 Newbigen, "The Trinity as Public Truth," 6.

28 Newbigen, "The Trinity as Public Truth," 7.

29 Newbigen, "The Trinity as Public Truth," 8.

的團契；因為祂本身就是一位充滿愛之聖父與聖子的靈。」³⁰ 他更進一步斷言，當人進入與聖子及聖靈的關係中時，人同時也和差祂們來的神產生了關係。三一真神渴望能和人類建立的關係，是一種「開放的三位一體的關係……對人開放、對世界開放，以及對時間開放」。³¹ 他描述神使命的終極的目的時說：「基督的彌賽亞使命，以及聖靈末世論的意義，是在於父神的榮耀和使世界得著自由。就某方面來說，神是透過釋放及醫治受造物得著榮耀……。」³² 當教會參與了聖父、聖子與聖靈的事工時，這教會才得以被稱為是真教會。

6. 在《更新變化的宣教》一書中，Bosch 在瞭解聖經中三一神與宣教的關係上，貢獻良多。他視宣教起源於神的心意，宣教被認為是直接由神的本性而來，因此我們要「從三位一體的角度，而不是從教會論或救贖論的角度來瞭解宣教」。³³ 正如聖父怎樣差遣了聖子，聖父和聖子怎樣差遣了聖靈，而今聖父、聖子、聖靈也照樣差遣教會進入世界。「宣教主要、至終是這位三一神、創造主、救贖主、使人成聖者，爲了世界的緣故所從事的工作，教會的參與只是一種榮幸而已，……宣教起源於神的心意」。³⁴

因此教會不應視宣教爲一種活動，以爲自己有權決定做或不做。反之，宣教是三一神的活動，祂要藉由教會來運作。Bosch 引用 Moltmann 的話說：「『不是教會可以在世界上完成救恩的使命，而是聖子及聖靈藉著聖父把教會包括

30 Jurgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (New York: Harper and Row, 1977) 55.

31 Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 55.

32 Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 60.

33 Bosch, *Transforming Mission*, 390.

34 Bosch, *Transforming Mission*, 392.

進去的宣教』（Moltmann 1977, 64）」。³⁵ 這項事實使我們得到一個結論：三一神的使命是由耶穌交給了教會，這才是我們神學的本質，而不是顛倒過來。Bosch 的目的，是要讓教會「從一套『宣教的神學』（a theology of mission）走向一套『具宣教性的神學』（a missionary theology）」。³⁶ 對我們的宣教工作，他以一段非常重要的話作爲該書的結語：「我們宣教時宣揚道成肉身、被釘、復活、基督升天、以聖靈與我們同在，以及帶領我們進入祂的未來，『常帥領我們在基督裡誇勝』（林後二 14）。除非我們堅持說，這裡每一件事都和其他事件息息相關，否則我們所傳的就是一個不完整的福音。」³⁷

7. 有兩位天主教作家曾共同寫過有關於「教會普世宣教的實質：教會的領域不應該再那麼狹窄，腳步不能再那麼膽怯。他們所服事的主是宇宙的主，因此其服事的領域應當像世界一樣廣闊」。³⁸ 在該書的最後，他們加上：「整本聖經——不僅只是新約而已——是宣教的基礎」。³⁹ 這些學者們所支持的立場，也是其他學者們所肯定的。歷史上不斷有研究宣教學的聖經學者們加入引證：身爲教會之首的耶穌，從過去到現在一直呼召祂的教會實踐順服三一神普世宣教的工作，這工作如今是由聖靈引導並賜下能力。

8. Willian D. Taylor 最近編了一本書，名爲《不可遺失

35 Bosch, *Transforming Mission*, 390.

36 Bosch, *Transforming Mission*, 492.

37 Bosch, *Transforming Mission*, 518.

38 Donald Senior and Carroll Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission* (Maryknoll: Orbis, 1983) 208.

39 Senior and Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission*, 315.

的珍寶：探討宣教士人數耗損的原因及對策》。他是世界福音會使節團（The Mission Commission of the World Evangelical Fellowship）的領袖，所以他很清楚每一位傳信息者的價值，神呼召他們出來，是要將祂救贖的愛及信息傳給世界上的人。這本書是獻給「全球跨文化的宣教隊伍以及他們的孩子，在過去、現在、將來，奉三一真神差遣的門徒們，將福音自各邦傳至萬邦，他們的事奉是爲了那值得珍愛的被殺的羔羊，能從祂的受苦裡得到該得的榮耀」。⁴⁰ 當作者說「自各邦傳至萬邦」時，他領悟到了值得感恩的原因：擁有這共同異象的第二和第三世界的宣教士，他們的人數已逐漸增加；照目前的趨勢推斷，他們很快就會超過西方宣教士的數目。

9. John V. Taylor 曾提筆論述，聖靈與我們之間之所以有此獨特的關係，是藉著耶穌爲我們獻上自己才成的。以下是他所寫的內容：

那新人耶穌基督，經由將自己的肉身人性全然認同那創造的靈，而活出一個獨特的、在靈裡的生命。但事情並不是在達成這完美的生命後就結束了。……新約中許多作者證實了這融合了聖靈與人性、既獨特而又新穎的耶穌基督的生命，如今傳給了教會團契的生活，也就是祂的身體……因此潘霍華說：「基督的身體——教會，事實上，這就是人類

40 William D. Taylor (ed.), *Too Valuable to Lose: Exploring the Causes and Cures of Missionary Attrition* (Pasadena: William Carey Library, 1997) 題獻詞。

其中的一部分，而這一部分可以說是基督成形在其中。」⁴¹

藉著神的羔羊基督，此種合一成爲可能；藉著聖靈，我們就能真實經歷到這合一。然而我們可能因著堅持己見而妨礙了自己去經歷這合一。基督徒有可能以爲聖靈會以某種外在的方式進入我們的生命裡，然後人可以操縱聖靈的能力以達到自己想要達成的結果。⁴² 本文所要呈現的聖經觀點是：救恩的主是如此地認同我們人類，使祂現在既可以又切望能藉由內住的聖靈來住在我們裡面。Taylor 認爲「『在聖靈裡』的生命即是在基督裡的生命，故我們同樣可以說，在我們裡面的聖靈將基督帶給了我們。」⁴³ 我們之所以能有效地傳揚耶穌，是因內住的聖靈藉由我們的改變來榮耀耶穌。我們若嘗試想要爲聖靈的工作定出一些法則，必定是徒然的。正如耶穌是主，聖靈也是主，是祂在掌管一切。⁴⁴

10. 最後，在路加福音的記載中，耶穌用以下這段話做爲祂交付給門徒之大使命的總結：「我要將我父所應許的降在你們身上，你們要在城裡等候，直到你們領受從上頭來的能力」（路廿四 49）。在一個多世紀前（1871）所出版的一本書中，A. B. Bruce 對於「從上頭來的能力」一詞，提出了中肯的解釋。他指出這能力基本上不是爲了行神蹟，「而是

41 John V. Taylor, *The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission* (New York: Oxford University Press, 1972) 106.

42 E. R. Dayton and D. A. Fraser, *Planning Strategies for World Evangelization* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990) 22.

43 Taylor, *Go-Between God*, 110.

44 Taylor, *Go-Between God*, 119.

耶穌在祂受死前的告別演說中所提到的一件事」。⁴⁵ 接著他更加詳細的敘述到，這「能力」意味著：「使徒自宣教的保惠師那裡所得到的一切——包括了心智的啓發、心靈的擴展、能力的聖化，以及個性的改變等等。……總而言之，他們愈來愈不像過去的自己，而是愈來愈像他們的主……居住在恩典及聖潔的靈的引導下。」⁴⁶ Bruce 所說的話，於今日一如往昔一般適用。他強調我們應緊緊抓住耶穌對聖靈將做之事的解釋，因此得以避免我們過度想要駕馭聖靈的慾望。我們要進入聖靈及宣教真理，不能將我們的觀點讀進經文裡（isogesis），而是要將經文的意思透過釋經學讀出來（exegesis）。

總括以上所述，聖經的例證和學者的實證，在在都顯示出：（1）耶穌差遣祂的門徒進入普世宣教的使命，乃是源自父神的心意；（2）普世宣教是宣揚三一神的工作，這工作要藉由基督的身體——教會來完成；（3）這工作是由聖靈引導，祂與聖父聖子一同將救恩帶給世界；以及（4）對耶穌的門徒來說，聖靈是不可或缺的「保惠師」，唯有靠祂，才能完成所交付的使命。當我們瞭解我們的宣教是由三一神的內心與本質所發出的命令，我們理所當然就該探討與基督徒個人，以及教會整體一些互相牽連的重要關係。接下來我們要把重點放在幾項實際的應用方式上，讓這些關係能影響我們在主所託付普世宣教的使命上，能有正面積極的回應。

45 A. B. Bruce, *The Training of the Twelve* (Grand Rapids: Kregel, 1971) 536.

46 Bruce, *The Training of the Twelve*, 536-7.

如今聖靈與宣教是透過基督的身體來運作

正如耶穌所宣告的：「我要建立我的教會」（太十六18），如今聖靈代表耶穌在世界各地建立教會。教會不斷被建立的事實，證明耶穌所說是真的。在許多地區，教會在極度惡劣的情況下仍然增長，這道出一項奇妙的事實——至高三一真神已命定要藉由有限的人類，那些被祂所救贖的人，來完成聖靈的使命。祂選召了我們——包括選擇了我們的有限及軟弱——做祂的同工，將那世上最美的佳音帶給世人，好讓他們能因接受基督的救恩，親自認識那位永活的神。

直到目前，本文主要的討論集中在以經文的佐證和學者的證實，來說明宣教是由聖父、聖子、聖靈三位一體的神心中發出的，而聖靈選召我們做耶穌的門徒，繼續耶穌託付給第一批跟隨者相同的使命。我們參與宣教的動機，應該如同那批既願意又順服的門徒，爲了世人而回應神的心意。這樣的動機，是以宣教的聖經神學，而非以單單安慰人的需要做基礎。以後者爲訴求重點的宣教，最終會使人厭煩、麻木，或變得不再被人的需要所感動。有些極端的例子發生在那些回應受災者需要而付出的人，最後都變成疲倦不堪消耗殆盡。參與世界宣教的人，不論他們所回應的是哪一種需要，都必須要有聖經的宣教動機和有聖靈同在的內在資源來裝備他們。

然而，基督徒必須要能察覺他人的需要。今天有許多人處在絕望的景況中，他們的需要沒有人知道。因此，我們有賴於那些值得信靠、滿有關懷的宣教士或宣教團體的報告來

與神國的子民分享，或是利用謹慎編印的小冊子來公布類似的需要。為推廣宣教而作的報告及介紹等，的確能增加人的興趣、瞭解與關心。當人們在禱告並金錢上支持宣教學工時，這些都能令宣教士和宣教團體感到振奮。新約中也提到幾個宣教士的實例報告，例如保羅和他的宣教小隊（參徒十四 22-28，十五 30-33）。

在此，我們的目的是為要提出一個合理的問題：今日的門徒為什麼應該參與世界宣教？答案可分兩部分：（1）宣教團體的介紹與推廣雖有不足之處，但能召喚出我們的憐憫之心，對這世界的需要有所回應；（2）就本質來說，因為三一神是位宣教的神，祂命令我們加入祂的工作，故今日的門徒應該參與宣教。祂的命令是出自祂對世人捨己的愛，因此祂為世人賜下了祂的獨生子。祂也藉著差遣聖靈住在我們當中來履行這命令，使我們得以與其他門徒合一，並在本地與全球展開祂的工作。

A. 建立一個瞭解宣教的模型

建立一個學習的模型，可以幫助學習者瞭解要完成的工作的本質。在學習神給祂百姓的宣教命令上，能有一個可以依循的模型，會特別有幫助。另外，這也點出了僅僅只介紹世界的需要是不足夠的。對宣教工作的推廣每天都可以看到，不論是透過宣教機構、宣教士、宗派、教會，以及個人。這些都在教會講台上、小型團契、多媒體、廣播、電視，以及各種吸引人的海報及簡介手冊中不斷地被介紹出來。大部分這樣的推廣，都是以誠懇的態度和真正的關懷來

面對需要基督救恩的失喪者，以及對需要接受關懷才能維繫生命的受苦者。

即使有這麼多願意奉獻的人擺上了最大的努力，做出最好的宣教推廣，然而在大多數的教會中，仍可看見一個普遍的反應：許多會眾和信徒個人相信，世界宣教是教會中少數人的責任。而大多數人只顧做自己的事。這樣的觀念對早期教會來說是完全陌生的。在早期教會中，所有的人都參與宣教，都在為耶穌做見證，他們無論往何處去都是如此。甚至當敵人在迫害他們時，也無法不承認他們生命的改變。聖靈住在他們裡面，將他們連繫在一起成為一個身體，使壓迫他們的人無法勝過他們。

在今天這個所謂後現代的時日裡，是不是有一種方法可以讓耶穌的門徒瞭解祂是呼召全民來參與宣教？祂的百姓對此當心甘情願地回應，並帶著無畏的信心來面對一切的抵擋。唯有如此合一的參與，才足以完成神的宣召：「這天國的福音要傳遍天下，對萬民作見證，然後末期才來到」（太廿四 14）。沒錯，是有希望的。每一個人，每一個教會，都可以明白並回應這宣教的呼召。

構成普世宣教模型的要素有四，分述於下。這幾項組合，對於教會的存在是為完成主的大使命這一點，有較全面性的看法。它們並不難學，但最好在教會的團契中一同學習，因若有兩三個人奉主的名聚集，聖靈就與他們同在。瞭解世界宣教的實質後所做出的回應和行動，將帶有合一的力量。這裡所提出的模型是依照本文的主要論述所衍生出來的，亦即教會的宣教使命是神的工作，祂以三一真神的身

分，藉著基督的身體，也就是教會，將祂的救恩帶給世人。

B. 要素一：聖經為宣教之本

神在聖經中啓示祂自己、祂的目的及意旨，這包括了祂的宣教計劃及目的是為了賜下救恩，並藉著祂的百姓讓世人知道。祂首先透過亞伯拉罕來宣講祂的計劃（創十二 8，十八 18，廿二 18；參加三 8、16），以色列民的被揀選，是特別為了彰顯神在萬國中的榮耀。每當他們轉向自己，並浪費耶和華獨獨賜給他們的祝福時，他們就虧缺了神的榮耀，並且犯罪。從詩篇和先知書中，我們常可見到神對萬民不變的宣教心意。然後，舊約為我們預備的日子滿了，希伯來書的作者寫到：「神……就在這末世藉著祂的兒子曉諭我們」（來一 1-2）。

從上面的討論，我們可以作出一個結論：聖經是神寫下的文獻，是最根本的，是了解祂使命最可靠的來源。只有神，那位除非自我啓示否則我們絕無法參透的神，可以讓我們理解祂使命的實質，以及明白祂期待我們如何參與。這解釋了為什麼聖經始終是我們的根基，聖經解明了世界宣教模型中的每一個成分。因此，如果我們盼望看到教會中，生命更新的基督徒願意回應並參與宣教事工，就必須讓他們從聖經來學習宣教的本質。這不是說光讓他們聽一篇有關宣教的信息就夠了，乃是要他們親身參與研讀神在整本聖經中的宣教事工。這個小組式的研讀過程是非常寶貴的，因為聖靈就在我們與神話語互動時動工。

C. 要素二：「道成肉身」為宣教的模式

投身宣教事工所需要的，遠超過對方法的瞭解和在異文化中的應對技巧；除了這些有用的東西，還需要加上好些與人相關的事——比如為人捨己、讓自己站在失喪者的立場等等。耶穌自己是以這樣的生活方式來教導門徒的，而這就是祂道成肉身的模式。使徒約翰如此形容：「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。我們也見過祂的榮光，正是父獨生子的榮光」（約一 14）。的確，是聖靈啓發約翰寫下這樣的話來，但我們絕不可忽略一個事實，約翰所寫的也同時是他跟耶穌生活在一起的親身經歷。

約翰及其他門徒回應了耶穌簡單的呼召：「來跟從我，我要叫你們得人如得魚一樣」（參可一 16-20；太四 18-22）；他們立刻捨了所有來跟從祂。但與耶穌同行是需要時間的，並加上聖靈裝備他們，這才使得他們能夠真正去「得人」。耶穌呼召門徒來跟從祂，因此他們能夠與祂同在。祂付出自己成為他們生命的一部分，使他們能參與祂的生命。他們與祂一同用餐、一同歇息、一同在塵沙飛揚的巴勒斯坦路上奔波，他們在日常生活中的各種情況下觀看祂的應對進退。

更重要的是，他們看到耶穌藉著禱告（包括多次徹夜禱告），持續不斷地倚靠天父。門徒們不久以後就需要將禱告放在生活中的第一順位，如此才能完成祂所交付的使命。他們同時也聽見了祂對群眾、團體、個人、小老百姓、達官顯要、假冒為善的神棍、真心尋求者、聲譽卓越及名聲惡劣的

人所說的話。當祂的猶太門徒看見祂跨越了限制猶太人與外邦人來往的種族與宗教的藩籬，將神的恩典延展到外邦時，他們必定會因此大受刺激。這些三年多來所有的經驗，都是為要裝備這些基督徒面對他們未來宣教的事工。耶穌裝備他們的方式，今日無人能出其右，那是最好的實習訓練。住在這些人當中的聖靈，在他們事奉的過程中，所使用的都是耶穌曾做過以及教導過的方式。

但問題依然存在：今日有多少門徒受到耶穌的訓練？畢竟我們離祂在世的時間已有兩千年之遠。但耶穌說過有關應許賜下聖靈的話，可以回答這個問題。祂說：「他要榮耀我，因為他要將受於我的告訴你們。凡父所有的，都是我的；所以我說，他要將受於我的告訴你們」（約十六14-15）。雖然今天耶穌不再以肉身與我們同在，但我們仍可像當初的門徒一樣學習耶穌宣教的模式。花點時間與耶穌相處，藉由禱告來反思祂在四福音書中所行、所說、所教的一切，這可將耶穌所傳給人的真理，一點一滴的輸進我們裡面。再次請大家注意，普世宣教的原則，可以在四福音中的經文找到，聖靈使這些經文成為活生生的話語對我們說話，而這些原則可以被我們這些奉祂的名、服事祂的人用於世界上任何一個角落。

D. 要素三：所有的門徒都是參與者

耶穌吩咐祂的門徒要如同一個身體般來參與祂的使命（太廿八18-20；可十六15；路廿四44-49；約十19-22；徒一4-8）。新約中用來形容教會的最突出的一個隱喻就是

「身體」（羅十二4-5；林前十二12-27；弗四1-16）。神的用意在於祂的教會在執行以及完成使命上，應好比一個身體的功能一樣，每一個肢體（成員）都屬於這個身體，所有的行動都是為身體而做。保羅甚至煞費苦心的強調說這些看來軟弱或被隱藏起來的肢體，在保持身體的功能運作正常上，也絕對有必要存在。

這種全體參與的觀念，在教會遵行世界宣教的事工時，是最重要的。目前這種只有部分或更糟的只有少數人參與的情況，事實上要完成世界宣教是毫無希望的。另一個相反但卻有盼望的狀況，可見於早期教會。當時信徒們因受逼迫而分散至各處，在沒有使徒同在的情況下，所有的人「往各處去傳道」（徒八1-4）。這種在受逼迫下的自發性參與，反映了早期發展出來主要的聖經概念：三一神藉著祂的身體——教會，實現了祂世界性的宣教事工。

一個如此巨大的改變，並不會輕易地在基督徒的世界觀裡發生。這樣的改變既不能藉由獎勵的方式來推行，也無法用強迫的方式去遵行。但它卻可能透過基督身體裡的小組團契，營造一個理想的環境而有所成就。一個由委身的門徒所組成的團契，如果願意接受神話語的教導，特別是有關他們如何能參與祂的使命，那麼，聖靈就一定會引導他們進入合一的行動。

E. 要素四：全世界及全人類都是宣教的禾場

宣教的異象必須永遠都是出自神所交付給我們的聖經。接受祂的異象，會使門徒避免偏狹的地域主義，因它使他們

無法看到自己地區以外的需要。世界各地的基督徒對神所賜下的救恩及永生發出讚美，但有個令人遺憾的趨勢是，人在接受了祂「這麼大的救恩」（來二 3）之後，竟是將這恩典保留給自己，沒有將它傳給那些像他們過去一樣，仍舊處於失喪中的人。這問題的答案在於人們是否繼續思想神在整本聖經中不斷重複的宣告，祂的救恩是為了全世界的人。我們可以借用一句口號：「放眼天下，關懷本土」（think globally, act locally），拿來應用於個人生活及教會當中。聖經中的真理可讓我們平衡地看到普世性及地區性的需要。當有教會參與神普世宣教的事工，去親近他們周遭那些失喪的人時，就可看到神的恩典與祝福湧向他們。他們清楚明白神賜下祂獨生子的目的，是為了全世界的人類，不分地域和國界。正如當時耶穌託付祂的門徒一般，聖靈如今也藉著教會「使萬民做我的門徒」（太廿八 19）。

這四項要素組合而成的模型，可運用在本文所探討的基本觀念；也就是神委派並命令我們經由聖靈在教會裡外的運行，完成那自創世以來普世宣教的使命。祂在至高的愛中揀選了我們與祂同工，參與祂至大至高的世界使命。這不是由我們來決定是否要為祂做些什麼，而是祂早已定意要祂的身體，也就是教會，來完成祂的使命。祂呼召我們回應祂的愛，這愛是在我們順服遵行祂的命令中表達出來的。

這個宣教的模型是：以聖經為根本、以道成肉身為模式、所有的門徒都是參與者、世界全地和全人類均為宣教的禾場；這模型可應用在宣教的任何一種活動中。以下是幾項應用方式。

F. 將模型應用於教會之中

自五旬節開始，福音迅速廣傳。到了西元 500 年時，福音已傳遍了羅馬帝國。若要詳細考察歷史上所發生的每個細節，將會超出本文所討論的範疇；然而，對當時宣教學工做一個概略的觀察，可帶給我們不少的助益。我們可以看到，當時福音之所以可以廣傳，事工得以成長，是在所有的信徒都參與的情況下發生的，那並不是少數人的努力。因此我不禁要問：如果今天世界各地的教會都視神的使命為他們存在的真正目的，並進而採取合一的行動時，會產生什麼樣的結果？感謝神，世界上有少數一些教會的確以此為目標，並且當他們向世界伸出援手時，他們自己在地方上的母會也持續不斷地增長。向失喪者伸出福音的援手已成為他們教會的模式，這種模式帶給本地教會一個正面的改變。

G. 地方教會可以成為一個宣教的教會

仔細觀察新約聖經中的模式，你會發現，宣教是以地方教會做為向外伸展的宣教中心及動力，而非由宣教機構所主導。這麼說並非否認宣教機構的功能，而是單純地強調真實的門徒訓練，教導門徒全心參與神的事工，應該由地方教會開始。這樣的訓練，是為了使門徒能從孩童階段開始，就有一個正常的成長，並且一直持續下去。神未曾為門徒舉行過任何的畢業典禮。

地方教會是訓練那些願意並渴望獻身於全球性事工之門徒的理想場所。持之以恆的教導、宣教生活的示範，再加上

每位肢體都參與有關世界宣教的活動，將可望達成全體參與宣教的目標。稍早，我們看過了擁有周詳的宣教推廣計畫，包括派遣宣教士到每個教會去拜訪做見證，這雖然都有助益，但仍是不夠的。我們很少見到因牧師、宣教委員會、教師或外請的講員來講上一兩篇宣教的信息，就能使耶穌的跟隨著轉變成爲普世宣教之門徒。

這裡所提出的模型是非常實際的，因它強調聖經是學習明白宣教的基礎。世界各地對宣教的研究顯示：不論處在哪一種文化裡，唯有仔細解明神的話，才能夠改變人們的世界觀。就一般而論，即使是以宣教爲主題的教導，仍是有缺失的；因爲所謂的「經文支持」，常是選取某段經文來證明某一主題的論點。唯有對聖經的教導有全面性的瞭解，才能帶出門徒心中主要價值觀的必然改變。當聖靈將神的話放在門徒心裡，不分年齡，祂都會光照他們，使他們的世界觀產生重大的改變。因此他們能夠明白，身爲耶穌的門徒，是不能接受僅限於教會中少數幾個人參與的宣教觀念。正確的觀念應該是，在基督身體裡的每一份子，都已蒙受主的差遣去參與普世宣教的工作，這也是祂爲我們在十字架上捨身的目的。

教會的講台，以及每個團契的教導，也必須宣講聖經整體的信息，感動並聯合神的子民一起活出生命最高的意義：在萬民中榮耀祂。我們強調牧師在講台上要傳講和教導宣教，而不是每個主日都呼召「宣教士」出來。同時，牧師若懷有與神同樣放眼世界的心志，那麼他在闡釋經文時，自然會依聖經整體的角度來傳講宣教的信息。此外，在所有團契

中所進行的查經研讀，不論是在兒童、青年或成人的團體裡，都應以最具創造力及好品質的方式來進行。這將使得神的話語充滿吸引力，並能因應每一個團體的需要。

合一的禱告是上述整個程序裡最最重要的事。正如耶穌持續不斷地藉著禱告和父神交通，今天祂的門徒也當如此。聖靈對禱告的回應是：祂聯合基督的身體，使門徒能喜樂的參與，祂解明聖經，開我們的心竅使我們明白我們宣教的方向，當我們在本地或外鄉宣教時，祂都引導我們走向勝利。「禱告的教會是宣教成功的秘訣」。⁴⁷的確，當我們應用宣教模型時，如果在每一步驟我們都用禱告托住，我們就會見到神的可能變成事實。

H. 如果我們是門徒，我們就是參與宣教的人

當教會將注意力放在普世宣教，並在這事上合一時，教會自然會成爲一個充滿了一群吸引人的、喜樂的基督徒。他們這深植於內心的喜樂，是因著參與神的工作而來的；它代替了先前渴望只從教會得著表面的興奮。凡是獻身於神宣教事工的門徒，經常會經歷到自己有著一股極尊貴的價值。這種感受非言語所能形容，然而有過這種深刻滿足感的人說：「身爲因愛而合一的教會裡的一份子，我是如此的滿足，因爲他們藉由關心神最在意的事，表達出他們的愛來。」

任何帶有懷疑的基督徒，也可能在仔細的查考聖經「那全備，使人自由之律法」（雅一25）後，經歷到自身世界觀

⁴⁷ C. D. McConnell (ed.), *The Holy Spirit and Mission Dynamics* (Pasadena: William Carey Library, 1997) 32.

的改變。要讓一個誠實懷疑神的人（a honest skeptic），變成堅信的參與者，是不需要接受神學或任何其他訓練的。況且，一個誠實的懷疑者並不是一個叛逆的人，他們只是強烈地希望能明白真理（參徒十七 11）。當神的話向他們清楚解明時，他們很可能就會成為教會中最積極的參與者。

I. 牧者所受的裝備及訓練，是爲了普世宣教

普世宣教的教會需要有本身是普世宣教之門徒的牧者。世界上哪裡有教會存在，這個原則就存在——牧者是神用來引導教會走向宣教的關鍵。這絕不是要將教會所有活動的責任都擺在牧師的肩上，牧者本來就很容易負擔過重；況且，我們所提到的宣教模型是要所有的信徒都參與，接受主所託付的責任。我們是說，身爲僕人領袖的牧者，應當好好教導神的話語，直到自己能像使徒保羅一樣地說：「因爲神的旨意，我並沒有一樣避諱不傳給你們的」（徒廿 27）。當牧者能衷心地發出神對世人的熱愛時，他的教會必定會變成一個走向宣教的教會。

的確有牧者自個人深入的研經及禱告中，接受了這樣的感動。然而，我們在此卻需要提到牧者在神學院所受的裝備與訓練。很不幸的，西方神學通常缺乏世界宣教的神學。盼望這種現象能快快改變過來。值得感謝的是，一個激勵人的事實已經出現——有一種重大的改變（paradigm shift）已在一些神學院中產生，他們因著這樣的改變，得到了豐碩的結果。這些經歷到改變的學校，除了少數幾個，多半都是在非西方國家。這現象傳達出一個有盼望的訊息——就是在第二

和第三世界裡，以及在西方的神學院中，凡是渴望一個積極改變的學校，都能夠重新調整他們的注意力，並能重新整合他們的神學課程。

這個重大的改變可歸納如下：它認知教會的存在是爲了完成神的使命（missio Dei）；宣教是聖父、聖子及聖靈三位一體之神的活動，並且是祂親自交付給門徒來完成向普世宣教的使命，直到世界的末了。凡是運用此一模式的神學訓練，會讓傳道人明白神普世宣教是他們一切訓練的核心，這核心帶給他們「連貫性」的訓練。⁴⁸ 這種改變，一方面持續不斷地有正確之聖經及神學知識的教導，另一方面，在這些教導中加入各種不拘形式的方法。懷有普世宣教使命的門徒，就能在這訓練過程中，將在課堂上學來的正式教導，應用在他們日常真實生活中所遇見的市井小民身上。當神的宣教成爲核心，學生們就會不斷地被提醒，他們所學的不能只是「象牙塔」裡的知識，而是必須應用到「世界地極」、在萬民中具體地活出道成肉身的生命。

結論

本文最後以摘要做爲總結：（1）世界宣教是建立在三一真神的基礎之上；（2）聖靈的工作，代表了聖父及聖子，是爲了將福音傳遍世界和普及萬民，完成創世以來神所預定的救恩；（3）本文的標題「聖靈及宣教使命」，是要

48 Samuel F. Rowen, "Missiology and the Coherence of Theological Education", unpublished lecture (1995) 7.

信徒回應耶穌的呼召走入世界，正如耶穌為天父所差遣來到世界一樣（參約廿 21）；以及（4）聖靈在教會之中，聯合眾人成為基督的身體，使眾人在神的話語、禱告及團契中合一，然後差遣他們去榮耀耶穌，就如聖靈所做的一樣，直到——眾人因此就認出他們是耶穌的門徒。（參約十三 35）

中華福音神學院院長陳濟民博士所說過的一段話可做為本文適切的結語。這話是對那些思考主的呼召，想要接受神學教育的中國青年說的。他分享說，我們每個人都喜歡享受主的恩典，也都喜歡站在一旁觀看，如同門徒觀看耶穌升天，想要看看會發生什麼事一樣。陳院長提出一個挑戰，他將天使在使徒行傳一 11 所說的話做了這樣的解述：「但是你的工作不是繼續的在那裡看，因為有一天祂要回來，你的工作是面臨著在祂回來之前，回家去！等待聖靈，把福音傳開出去。未來的安全怎麼辦呢？把你的未來交在上帝手中。面對著人所不能控制的未來，神對我們只有一個要求，就是要我們真正認定耶穌是主，靠著聖靈的力量，在耶穌基督再來之前，完成普世傳福音的使命。」⁴⁹ 這個關於神大使命的宣告，雖然是對有心的中國基督徒說，但也是放諸四海皆準。代表三一真神的聖靈，祂的使命就是將我們主的使命，藉由我們，祂的教會，持續下去，直到世界的末了。

作者小檔案：慕維德（Howard Moore）

美國芝加哥三一神學院宣教學博士，主修宣教學；博士論文：「中華福音神學院的普世宣教使命」；慕牧師為前中華福音神學院專任教師，主授宣教學；他亦曾在台灣擔任宣教士卅五年，會說流利之國台語。

49 陳濟民，「神國勇士與華神」，《院訊月刊》（華神，1998），332:3。

主題索引



Abimelech 亞比米勒 59-62

Analogous 類比 317, 327, 329

Balaam 巴蘭 39-42

Baptism 施洗

Baptism with Fire 火的洗 159-161

Baptism with Holy Spirit 聖靈的洗 156-157, 163-165

Baptism with Holy Spirit and Fire 聖靈與火的洗 156-157, 165-180

Baptism with Wind and Fire 風與火的洗 156, 161-163

Cessationism 終止論 249, 251-252, 319-321, 326-330, 342

Christology 基督論 121-126, 128-129

Communication of Attributes 屬性相通 305

Creator of the Word 說話的創造者 419

David 大衛 74-85, 91-98

Davidic Messiah 大衛彌賽亞 155, 175-180

Docetism 幻影說 308

Elenctics 辯駁學 458-459

Eschatology 末世論 101, 115, 129

Gideon 基甸 54-59

History 歷史 249-250, 253, 271-272

Holy Spirit 聖靈

Baptism with Holy Spirit 聖靈的洗 156-157, 163-165

Baptism with Holy Spirit and Fire 聖靈與火的洗 156-157, 165-180

Communion with the Holy Spirit 聖靈的交通 281-286

Fruit of the Spirit 聖靈的果子 437-438

Fullness of the Spirit 聖靈充滿 434-435

Holy Spirit and Anointing 聖靈與受膏 76-84

Holy Spirit and Creation 聖靈與創造 22-26, 106-107, 129, 371

Holy Spirit and Ethical Living 聖靈與道德生活 220-226, 229, 236-240, 244

Holy Spirit and Four Living Creatures 聖靈與四活物 133-137

Holy Spirit and Gift of Preaching 聖靈與講道恩賜 431-433

Holy Spirit and Healings 聖靈與醫病 394-400, 404-406, 409-410

Holy Spirit and Inspiration 聖靈與受感 84-91

Holy Spirit and Miracles 聖靈與神蹟 395-405, 409-410

Holy Spirit and Power 聖靈與能力 19-223, 235-236, 244, 395-401, 404-406, 410

Holy Spirit and Prophetic Gift 聖靈與先知恩賜 317-326, 331, 333-335, 342-343, 394-395, 404-412

Holy Spirit and Providence 聖靈與護理 371-372

- Holy Spirit and Regeneration 聖靈與重生 275-278
- Holy Spirit and Renewal 聖靈與更新 91-98, 143-148
- Holy Spirit and Revelation 聖靈與啓示 150-151, 213-234, 244, 318-319,
323-324, 327-329, 334-339
- Holy Spirit and Salvation 聖靈與救贖 220-222, 227-228, 241-244, 373-375
- Holy Spirit and Sealing 聖靈與印記 278-280
- Holy Spirit and Sonship 聖靈與兒子名分 388-389
- Holy Spirit and Spiritual Gifts 聖靈與屬靈恩賜 251-255, 271-272, 286-293
- Holy Spirit and Transportation 聖靈與被舉 137-143
- Holy Spirit and Wisdom 聖靈與智慧 219, 221-226, 229-232, 234, 237-238
- Praying to the Holy Spirit 向聖靈祈求 433, 441
- Presence of the Holy Spirit 聖靈的同在 378-390
- Human Spirit 人的靈 149-150
- Imputation 歸算 355-359
- Inerrancy of the Bible 聖經無誤 357-360
- Jephthah 耶弗他 62-64
- John Owen 約翰歐文 274-294
- Joseph 約瑟 30-32
- Joshua 約書亞 37-39
- Kingdom of God 神國 181, 197-202, 207-208

- Mission 宣教
- Mission and the Bible 宣教與聖經 446-460, 476
- Mission and the Church 宣教與教會 446, 472-486
- Mission and the Trinity 宣教與三一神 446-472, 485-486
- Mission and the World 宣教與世界 446, 453-455, 479-480, 485-486
- Modelistic Monarchianism 形態神格唯一論 302-303, 308
- Moses 摩西 34-37
- Non-Cessationism 持續論 321-325, 331
- Othniel 俄陀聶 48-54
- Patripassianism 聖父受苦說 302
- Pentecostalism 五旬節靈恩派 249-255, 271-272
- Power 能力 181-185, 190-196, 199-208
- Prophecy 預言或先知之言 185-189, 190-192, 195-196, 200-201, 206-208
- Inerrancy of Prophecy 先知之言的無誤 345-353, 357-358, 362-364
- Inspiration of Prophecy 先知之言的默示 345-353, 357-358, 362-364
- Salvation 救恩 181, 186-196, 202, 206-208
- Samson 參孫 64-67
- Saul 掃羅 74-97
- Servant 僕人 387-388
- Son of God 神的兒子 186, 190-193, 199, 202-208
- Special Revelation 特別啓示 352

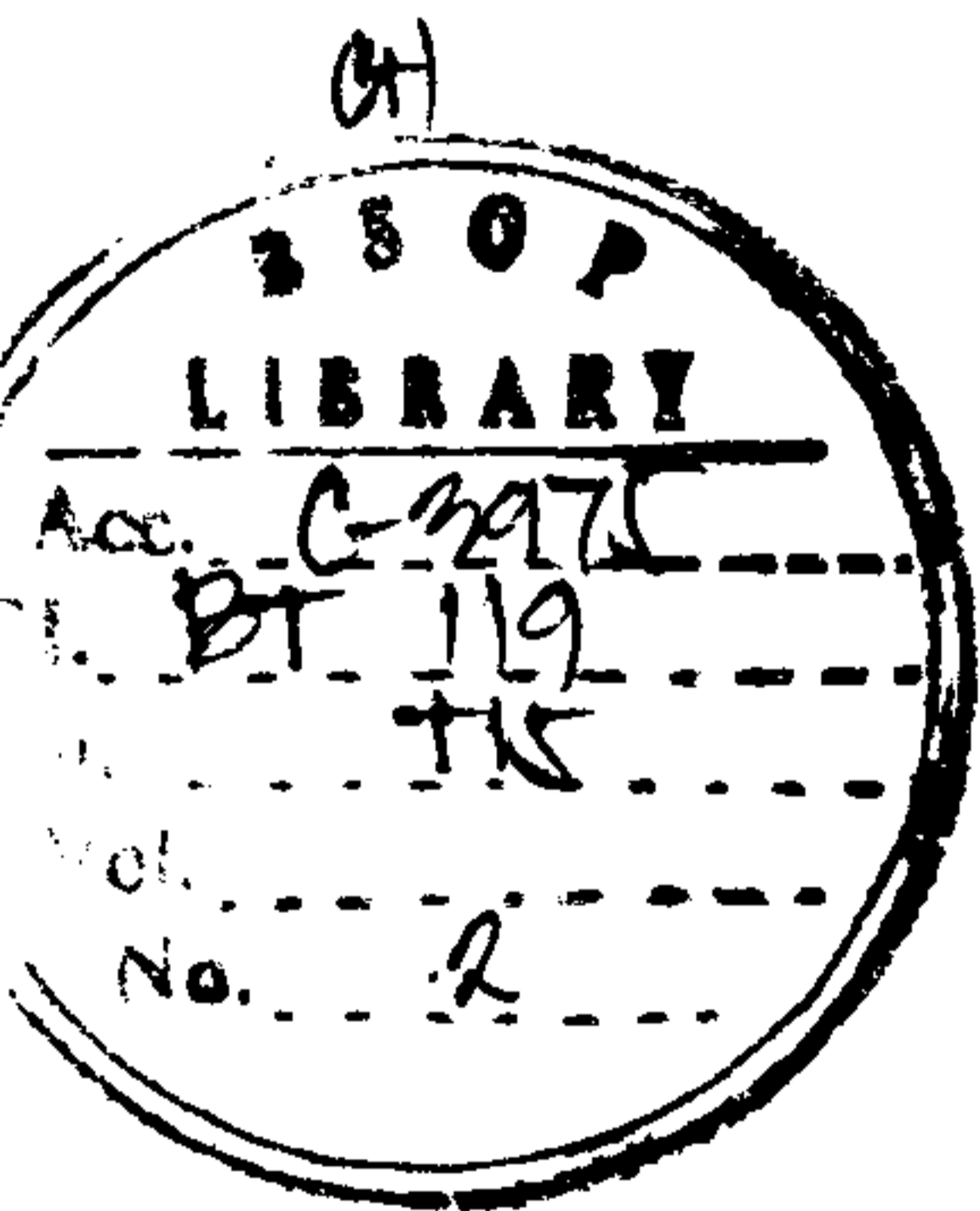
Suffering 苦難 395, 401-406, 412

Trinity 三位一體 101-103, 121, 128

Mission and the Trinity 宣教與三一神 446-472, 485-486

Unitarianism 神體一位論 306

Zion 錫安 114, 126-129



中華福音神學院出版社

台北市汀州路三段 101 號 劃撥帳號：01506546

電話：2365-9151 轉 216, 217 傳真：2367-7412

e-mail: bookstore@ces.org.tw

聖經

解經神學探討	Walter C. Kaiser Jr. 著	溫儒彬 譯	160 元
預言解釋	Paul Lee Tan 著	成輝營、蔡金玲 譯	290 元
以色列史綜覽	Leon Wood 著	張幸金、梁潔瓊 譯	350 元
以色列史綜覽研讀手冊	梁潔瓊 編		140 元
舊約年代表	John H. Walton 著	梁潔瓊 譯	250 元
舊約新語	Samuel J. Schultz 著	賴建國、陳興蘭 譯	320 元
舊約神學探討	Walter C. Kaiser Jr. 著	廖元威 等譯	320 元
舊約歷史書導論	David M. Howard Jr. 著	胡加恩 譯	560 元
舊約詩歌智慧書導論	C. Hassell Bullock 著	賴建國、陳興蘭 譯	270 元
舊約先知書導論	Hobart E. Freeman 著	梁潔瓊 譯	320 元
不變的愛—瑪拉基書註釋	Walter C. Kaiser Jr. 著	潘秋松 譯	200 元
新約綜覽研讀手冊	魏立健 編著		130 元
新約經文鑑別學	Bruce M. Metzger 著	康來昌 譯	240 元
新約背景與年代表	House H. Wayne 著	蔡麗貞 譯	300 元
新約中之舊約引據	Walter C. Kaiser Jr. 著	梁潔瓊 譯	290 元
基督行傳	Ruth C. Sun 著	李玲川 譯	80 元
基督生平	Donald Guthrie 著	高以峰 等譯	120 元
新約解經手冊	Gordon D. Fee 著	顏添祥 譯	190 元
馬可福音歸納式查經	F. Ross Kinsler 著	饒孝榛 編譯	140 元
約翰福音主題研究	D. George Vanderlip 著	張子義 譯	140 元
羅馬書註釋(上)	C. E. B. Cranfield 著	潘秋松 譯	1000 元
聖經真密碼—啓示錄新解	吳獻章 著		270 元

本書目所列書價如與該書版權頁不符，則以版權頁定價為準。

TH0022



本書集合十餘位海内外神學家的心血而成，「古今中外」是它的特色。

「古」：本書嘗試闡述新、舊約聖經中的聖靈（包括摩西五經、士師記、撒母耳記上下、以賽亞書、以西結書、施洗約翰的預言、路加福音、和使徒保羅），與教會歷史裡聖靈的工作（包括早期教父和約翰歐文）。

「今」：本書回應今日教會所關切的議題（如聖靈在預言、聖經無誤、基督徒生活、聖靈的恩賜、講道及宣教中扮演的角色）。

「中」：本書的討論包括從華人教會的經驗看靈恩問題，真耶穌教會在中國大環境中的發展與其聖靈觀。

「外」：本書有幾篇文章探討西方神學家對先知的恩賜、先知之言的默示與無誤等等議題的看法，以及本世紀中西方教會的靈恩經驗。

ISBN 957-9337-92-6



9 789579 337922

聖靈古今論

從聖經、歷史、神學看神的同在

CH
BT
119
TL5
2



華神

聖靈古今論

BSOP LIBRARY



00010186

從聖經、歷史、神學看神的同在

陳濟民、賴建國等著
許宏度主編