

肯定與否定

第四卷·第四期 二〇一三年十二月

本期主題：聖靈(四)

目 錄

聖靈的工作與功用	4
新約中聖靈工作的原則	25
聖靈的諸般恩賜	35
『先知』和『作先知講道』是甚麼？	54
聖靈與教會的建造	77
神的七靈	94
致薩拉蓬的信—關於聖靈	111

編者的話

親愛的讀者：

聖靈論前後共有四期，至本期告一段落。前三期詳盡介紹討論聖靈的所是，聖靈與父、子的關係，初期教父們對聖靈的認知，素質與經綸的靈，聖靈工作的啓示，聖靈的澆灌為何，靈恩運動與其黑暗面，靈恩運動所引入的末世邪教思想，並駁斥某些人士對倪柝聲聖靈觀的偏差看法。

本期主題是聖靈的工作，共有七篇。『聖靈的工作與功用』是對聖靈工作和功用全面性的討論；『聖靈的內住』是介紹聖靈在人裏面最重要的工作之一；『聖靈的恩賜』討論當代對於恩賜的錯誤認知與聖經中對恩賜的正確觀點；『先知和作先知講道是甚麼？』則從原文本身並聖經用法來研討關於先知的正確定義，並如何實現林前十四章的聚會，不需實行眾人聽一人講，而是每位信徒都能在會中對人講說建造、勉勵和安慰，以建造教會。另有專文研討『聖靈與教會的建造』和啓示錄中所題及的『七靈』究竟是甚麼？與聖靈有何關係？最後一篇《致薩拉蓬的信》，譯自第四世紀亞他那修的原著，據此重現亞他那修聖靈論與神聖經綸的概念。

自下一期起，本刊將開始研討人論，請讀者拭目以待。耶穌說，『我還有好些事要告訴你們，但你們現在擔當不了。只等真理的聖靈來了，祂要引導你們明白〔原文作進入〕一切的真理。』（和合本，約十六12~13。）

『肯定與否定』由美國水流職事站出版，亞洲地區由臺灣福音書房發行。賜教請寄：臺北市金山南路一段七十二號『臺灣福音書房編輯部』。

臺灣福音書房謹識
主後二〇一三年十二月

肯定與否定

第四卷·第四期 二〇一三年十二月

Affirmation & Critique

Vol. IV No.4 December 2013

Publisher: Living Stream Ministry

2431 W. La Palma Avenue, Anaheim, CA 92801 U.S.A.

P.O. Box 2121 Anaheim, CA 92814 U.S.A.

Phone: 714-236-8450 Facsimile: 714-236-8452

E-mail address: admin@lsmchinese.org

Web Site: <http://www.lsmchinese.org>

ISSN: 1096-6021

All Rights Reserved

Copyright by Living Stream Ministry

No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publisher.

辯正·闡明·傳揚 辯正·闡明·傳揚 辯正·闡明·傳揚

·版權所有·

如需轉載請以書面取得同意

水流職事站 出版

我們的信仰

- 一 我們相信全本聖經是神完整的啓示，字字都是聖靈所啓示的。
- 二 我們相信神是獨一的三一神。從亙古到永遠，父、子、靈同等，是一，同時共存，互相內在。
- 三 我們相信神的兒子，就是神自己，成為肉體，由童女馬利亞所生，成為人，名叫耶穌，來作我們的救贖主和救主。
- 四 我們相信耶穌既是完整的神，也是完全的人，曾在地上生活三十三年半，使人認識父神。
- 五 我們相信耶穌是神用聖靈所膏的基督，為我們的罪被釘在十字架上，完成包羅萬有的死。祂的死滿足神公義、聖別、榮耀的要求，為我們成功法理的救贖，並釋放祂神聖的生命。
- 六 我們相信耶穌基督埋葬三日以後，就從死裏復活（肉身上和靈性上）；並在復活裏成為賜生命的靈，將祂自己分賜到我們裏面，作我們的生命、生命的供應和一切。
- 七 我們相信基督復活後升到天上，被神立為萬有的主。
- 八 我們相信基督升天以後，將神的靈澆灌下來，把祂所揀選的肢體浸入一個身體裏；神的靈，就是基督的靈，在地上運行，叫罪人知罪，重生神所揀選的人，使信徒得着神的生命，有分神的性情；並且神的靈住在基督的眾肢體裏，使他們經歷神生機的拯救，在生命裏長大、成熟，在生命、性情和彰顯上成為神；並建造基督的身體，讓祂得着完滿的彰顯。
- 九 我們相信在這世代的末了，基督要回來提接祂的眾肢體，審判世界，得着全地，並建立祂永遠的國度。
- 十 我們相信得勝的信徒要得着獎賞，在千年國度裏與基督一同作王掌權；並且所有在基督裏的信徒，都將有分於新天新地新耶路撒冷裏神聖的福分，直到永遠。

聖靈的工作與功用

—聖別、變化、塗抹、 澆灌、引導、寫在人心

在傳統之系統神學中，聖靈論（Pneumatology）常常僅是救恩論（Soteriology）裏的子題，¹ 有時則列在與教會論（Ecclesiology）有關的教義裏，² 鮮少被視為單一主題而深入探究。從二十世紀開始，靈恩運動可說是『橫掃全球』，這使得很多人論及聖靈工作時，又只想到聖靈澆灌、說方言、神醫、說預言等等特殊的經歷，³ 反而輕忽聖靈內在的工作與功用。事實上，聖經對聖靈工作的記載是深邃豐富且包羅萬象的。⁴

聖靈內在工作的重點為何？

路德馬丁在《基督徒大問答》說：『天父如何被稱為創造主，聖子被稱為救贖主，聖靈必須被稱為成聖主，即那使人成聖的一位。』⁵ 中華信義神學院路德神學研究所所長普愛民（Armin Buchholz）指出，全本《協同書》承認並教導說：『成聖是聖靈的工作；甚至可以這麼說，聖靈的工作就是（廣義的）成聖。』⁶ 清教徒神學家歐文約翰（John Owen），在討論聖靈的工作時，是著重在聖靈的內住、重生與成聖。⁷ 而近代學者論喀爾文派的聖靈論時，是強調與基督和父的聯合、內住之聖靈的同在、神形像的重建和成為與基督相像；而喀爾文在彼後一章四節的注釋曾寫著：『我們應當注意，福音的目的是，或早或晚，都要將我們作成像神，這就是一種的神化（Theosis）。』⁸

當代英國著名的神學教育家麥格拉思（Alister McGrath）指出，基督教傳統看聖靈的工作可分三個廣泛的領域：啓示、救贖和基督徒生活，而救贖的領域是強調：『聖靈具有使人成聖（使人像神）和使人聖化的作用。』⁹ 當代最具影響力的福音派領袖巴刻（J. I. Packer）在《當代神學辭典》也指出，聖靈作在信徒身上的，都可以說是基督作的，就如居衷、賜生命、聖化等。新約的聖靈論，是以基督為中心的。¹⁰ 英國神學家古特立（Donald Guthrie）論及聖靈在信徒的生活中，各種不同工作（功能）為成聖、收納、光照、釋放、引導、能力、成長。¹¹ 美國系統神學家雷歷（C. C. Ryrie）除了強調聖靈的內住以外，也論及聖靈的印記、聖靈的洗、聖靈的恩賜、聖靈充滿、和聖靈的其他工作。¹² 美國系統神學家艾利克森（M. J. Erickson）論及聖靈在基督徒生命的工作為歸正、重生、賜下力量、內住並照亮、教導、代禱、促成生命的成聖、賜給某些特殊恩賜。¹³ 聖公會的牧師斯托得（John R. W. Stott）也描述聖靈的工作之一：『祂既來到我們這裏，住在我們裏面，使我們成為祂的殿（林前六19~20），便開始進行成聖之工。簡言之，祂的工作是向我們啓示基督，在我們裏面塑造基督的形像，使我們對基督的知識逐日成長，性格愈來愈像基督（見如：弗一17，加四19，林後三18）。』¹⁴ 卡爾凱寧教授（Veli-Matti Kärkkäinen）在《聖靈論》則說，根據於祂特別的角色，聖靈在三

一裏有各種的聖稱。當然，其中最常見的是聖靈。而作為聖的（As holy），聖靈引致成聖（sanctification）和聖別（making holy）。這是構成聖靈和宇宙中其他的靈之間差別的基礎。¹⁵ 玻格斯（Burgess）和費爾佰恩（Don Fairbairn）也指出，因著聖靈是生命的賜予者，祂在救恩上的主要運作乃是使人被神化。¹⁶ 前述眾神學家的論點顯示，聖靈內在的工作重點實是深邃且豐富的，但其焦點顯然的是成聖或聖化。本文將先聚焦於探討聖靈的聖別，但也需要探討聖靈其他內住工作的細節，才能對於聖靈工作有全面的認識。因此，本文將探討聖靈的聖別、變化、塗抹、澆灌、引導、寫在人心等工作。

《當代神學辭典》的成聖觀與本文的評論

《當代神學辭典》論成聖（Sanctification）說：在舊約，成聖一詞基本上是祭祀的專有詞彙，指出兩個層面的意義：潔淨（如：為了與神相遇而潔淨衣袍，出十九10~14），和奉獻，好專為神用（如祭司、祭司袍、聖物一出十九22；聖戰中預備戰士一賽十三3；頭生的一申十五19；以及為聖殿獻的禮物一撒下八11）。…雖然新約偶然亦有舊約祭祀儀式的成聖（太二三19），或奉獻（林前七14；提前四5）的痕跡，但最核心的還是成聖在道德層面的意義。耶穌反對法利賽人和文士對潔淨禮的規條時（太十五19~20），就指出這是成聖的重要部分。同樣地，使徒指出人必須潔淨心靈（徒十五9）和良心（來九14）才能成聖；此外，亦要在道德行為上活出成聖的樣式（彼前一15，比較帖前四1及下文）。¹⁷

本文的評論

《當代神學辭典》認為，在舊約，成聖基本上是祭祀的專有詞彙；在新約，最核心的是在道德層面的意義。本文作者肯定這些論點都是基於聖經，但這樣的闡述欠缺內在的觀點，更未指出成聖是聖靈的工作。

成聖是基於救贖

新舊約中的成聖思想都是與救贖有關的。李常受

說：『聖別是基於救贖。出埃及十三章二節說，「要把一切頭生的分別為聖歸我：以色列中頭胎的，無論是人是牲畜，都是我的。」主只要求頭生的分別為聖，因為他們是蒙救贖的。這指明凡是蒙救贖的，無論是人是物，也都必須分別為聖。』¹⁸ 當希伯來書的作者題到基督作為新約的祭物比舊約的祭物更美時，說到了救贖之血與信徒得以聖別的關係。希伯來十章四節：『因為公牛和山羊的血是不能除罪的。』同章十節說：『我們憑這旨意，藉耶穌基督一次永遠的獻上身體，就得以聖別。』這指明救贖是成聖的根據。普愛民論到信義宗的成聖觀時說，成聖有二個條件，第一是罪人在上帝面前對罪的真實認識與承認，而第二個成聖的條件就是耶穌基督在二千年前所完成的救贖工作。¹⁹ 李氏與普氏都指明成聖的根據是基督的救贖，這也是與成聖相關的重要思想。

奉獻立下根基，

為著經歷聖靈內住聖別的工作

論及成聖的意思，宣信（A. B. Simpson）也指出，舊約中有三種不同的用法：(一)成聖是分開的意思。這種觀念可以在一切與禮儀條例有關的事情上發現。(二)成聖的意思是奉獻。成聖的意思不但指從某件東西分別出來便算了事，進一步的意義是分別出來歸屬另一件東西。…那便是將我們自己獻給神，讓祂絕對佔有我們。(三)成聖是充滿的意思。希伯來文供獻一詞直譯是『將手填滿』，它在成聖的事上，題示了最深奧的真理，意即：基督以祂的靈和聖潔充滿我們，祂自己必須是我們新的屬靈生命的本質和供應。²⁰ 再者，保羅在羅馬書中有奉獻為著成聖的思想，他在六章十九節說：『你們從前怎樣將肢體獻給不潔不法作奴僕，以至於不法，現今也要照樣將肢體獻給義作奴僕，以至於聖別。』經文裏的『以至於』這詞，說出一種目的，表示奉獻是個開始，為著聖別這個目的。還有在十二章一節：『所以弟兄們，我藉著神的憐恤勸你們，將身體獻上，當作聖別並討神喜悅的活祭，這是你們合理的事奉。』當信徒獻上自己作活祭，分別為著神的地位，甚至性質上也將被變化，如同十二章二節接著題到心思的更新而變化。而林後三章十八節則指出，變化是聖靈內在的工作。為著成聖，奉獻是立下根基，而需繼續於經歷聖靈內住聖別的工作。

成聖觀的歷史回顧

在論點上顯然較偏向西方神學觀的《當代神學辭典》，對於成聖是強調其在道德層面的意義，因此，在回顧教會歷史裏成聖觀的發展時，也就較侷限於祭祀儀式和道德行為方面：

在教會初期，聖經裏成聖及聖潔的教導還是很受重視；成聖就是內心的聖潔（*1 Clement* 29:1）。基督徒被稱作聖徒（*1 Clem. Prologue*; 59:3; *Hermas, Shepherd, Visions* 3:1; *Didache* 10:5）；因為他們是聖潔的，故此就要『作一切成聖的工夫』（*1 Clem.* 30:1; *cf. Barnabas* 15:7），這包括個人的操守（*1 Clem.* 32:2），特別指照顧貧窮及有需要的人（*Hermas, Shepherd, Mandates* 8:9f; 2:4）。基督徒在異教的環境下特別令人注意—在世界中顯出聖潔（*Diognetus* 5f.），因此他們一定要見證神，用每日的生活榮耀祂（*2 Clem.* 13:22ff.; *Ignatius, Eph.* 14:2; *Polycarp, Ep.* 10:2f.; *Aristides, Apology* 15:4ff.）。在此點上，成聖便是一個救恩論和倫理的概念。

稍後，在希臘教會，成聖繼續是一個救贖論的概念，與洗禮相連；但它在道德層面的意義卻消失了，取而代之的是一個頗為本土化的『美德』概念。同一時間，它的祭儀意義又再受重視，指祭司、聖物、聖餐的餅和酒、水、油、建築物等的奉獻。這時，成聖便是救恩或祭祀的思想。

對亞歷山太的革利免（*Clement of Alexandria*）來說，『聖徒』仍然是指基督徒，只要他的身體與靈魂仍然是聖潔之神的殿，他將繼續被救主聖化。他的善工是在屬靈及屬物上幫助他的弟兄。為此，他不需離開本位；作為一個朝聖者，他『活在城市，如同置身沙漠一樣』（*Strom.* VII. 7, 3）。二百年後，狄奧多勒（*Theodoret of Cyrrhus*，約393~458）認為『聖徒』是指苦修主義（*Asceticism*）中積極的一小撮人，寧願活在沙漠，又以選擇某種刻苦生活模式為著。此時，不僅成聖一詞消失，聖經所教導的真理也消失得無影無蹤。

在拉丁作者當中，特土良（*Tertullian*）重拾成聖的道德意義，且簡單直接地把它等同禁制性慾（*Sexuality*），『不管是分娩或再生』皆不宜，特別是寡婦再婚最為要不得。奧古斯丁（*Augustine*）重視成聖的救贖意義；他斥責伯拉糾（*Pelagius*）一夥人把稱義（*Justification*）的功效減到只有罪得赦免（信徒要自己照顧將來的道德生活）；他說神拯救的恩典包括兩方面：赦免和賜下愛（羅五5），這才能重建並裝備人去過將來的道德生活。²¹

《當代神學辭典》的歷史回顧顯示，成聖觀在初期教會時期的發展，似乎是相當貧乏的。但事實上，這是受到作者在成聖觀之狹隘認知所限制。再者，若將『希臘教會』的成聖觀，僅僅描述為『一個救贖論的概念，與洗禮相連；但它在道德層面的意義卻消失了，取而代之的是一個頗為本土化的「美德」概念。同一時間，它的祭儀意義又再受重視。』則更是未能深入準確探討而有的偏見。

其實，希臘教會的成聖觀，是深邃且豐富的。例如，耶路撒冷的區利羅（*Cyril of Jerusalem*）教導初信者說：『要相信聖靈…祂在人受浸時蓋上了印；祂的聖別是每一個有智慧的人都需要的；…因為只有一位神…一位主…和一位聖靈，祂有能力聖別人，並神化他們。』²²又說：『聖靈，乃是使所有人成聖和神化的（*Holy Ghost, the Sanctifier and Deifier of all*）。』²³亞他那修（*Athanasius*）也說：『聖靈根本就不可能是受造的靈，…重生、更新、聖別人，這些都不是受造物所能作的；受造的只能接受重生、被更新、被聖別，只有神才能這麼作的。祂是「兒子名分的靈」…「使人神化的靈」。』²⁴再者，該撒利亞的巴西流（*Basil of Caesarea*）說：『受造之物是得以成聖的（*sanctified*），聖靈乃是使人成聖的。』²⁵巴西流也將人被神聖化（*divinization, theopoiesis*）的經歷歸於聖靈，因聖靈『在性情上就是神，…用恩典神化那些性情需要改變的人』。²⁶耶路撒冷的區利羅、亞他那修和巴西流都指出，聖靈是聖別人的、使人成聖的，也是神化人的。顯然的，就希臘教會而言，聖靈最主要的工作是成聖，也是神化。

任職輔仁大學神學院的蔣祖華對於『成聖』的定義，簡單描述如下：

『成聖』(Sanctification)一詞，天主教通常繙譯為『聖化』(divinization)，屬於靈修神學的領域。…在基督宗教的神學中，『聖化』是指達到神聖的境界(成聖)的過程。…在基督徒東方教會神學傳統中，『神化』(deification)是其相當重要的神學概念。可以聖經『有分於天主性體』〔思高譯本：伯後一4(和合本：彼後一4)〕和聖師雅大納削(Athanasius：或譯『亞他那修』)名句『神成為人，為要使人成為神』為代表。在東方教會神祕神學傳統中，人可以成為神、且應該成為神，因為這是神的意願，而且從聖神論的角度而言，這是聖神(聖化者、聖靈)在我們之內要完成的工程。…西方是人要成『聖』(divinity)，東方是成『神』(deus)。²⁷

由此看來，天主教學者認識，『成聖』、『聖化』(divinization)、『神化』和『成神』都可用以闡述聖靈在我們之內要完成的工程。

卡爾凱寧也指出，彼後一章四節的經文，突出了東正教對救恩領會的一個重要主題，即得釋放脫離由世上邪惡慾望所造成的敗壞(corruption)和必死(mortality)。我們在研究過程中會清楚看見，東方神學著重強調必死乃是人性主要難處，過於強調罪責(guilt)。²⁸而東正教中論到救恩的豐富辭彙，把『神化』之意思的各方面，著重的反映出來。如變化、聯結、分享(participation)、有分(partaking)、交互調和(intermingling)、高升(elevation)、交互滲透(interpenetration)、變化形像(transmutation)、調合成一(commingling)、融入(assimilation)、再融入(reintegration)、吸收(adoption)、再造(recreation)等用辭，都是用來指相同的實際。²⁹

因此，本文作者特別指出，在回顧成聖觀的歷史發展時，應平衡的注重西方和東方神學對『成聖』、『聖化』、『神化』和『成神』的豐富辭彙。

初期教會

使徒後期教父與護教家

羅馬的革利免(Clement of Rome)曾論及成聖就是內心的聖潔。³⁰基督徒被稱為聖徒。³¹因為他們是聖潔的，要作一切成聖的工作。³²革利免在他寫給

哥林多人的書信中，共有十次題到聖靈，其中一半以上是論及聖靈在啓發(inspiring)舊約經文所扮演的角色。³³令人遺憾的是，在第一世紀末了十年的哥林多教會中，聖靈『成聖』的工作就已被忽略了。

《黑馬的牧人》(Shepherd of Hermas)其作者說：『不要叫那內住的聖靈憂愁，否則祂會向神對你作不利的祈求，而離開你。』³⁴作者又說：『假使你是忍耐的，那內住在你裏面的聖靈將是純淨的(pure)…但假使你怒氣暴發，那溫柔的(tender)聖靈受了窘迫，不再擁有純淨的地方，祂就會尋求離開你。』³⁵事實上，在我們信耶穌基督之前，聖靈就已聖別我們(彼前一2)。雖然因信徒的罪，聖靈會憂愁，但我們原是受了祂的印記，等候得贖的日子來到(弗四30)。祂絕不會向神作不利的祈求來離開我們；祂反而會用說不出的歎息，為我們代求(羅八26~27)。第二世紀的初葉，《黑馬的牧人》對聖靈聖別工作的理解，實是遠遠趕不上使徒們對聖靈聖別工作的啓示。

殉道士游斯丁(Justin Martyr)曾說：『教會之所以是聖的，因為神在聖靈的人位裏，居住其中。』³⁶雖然僅是短短一段話，但相較於羅馬的革利免和《黑馬的牧人》，游斯丁已開始恢復使徒們對聖靈內在聖別工作的啓示：聖靈乃是使教會成為聖的一位。

他提安(Tatian)，是游斯丁的學生。他曾說：『魂的本身並不是不死的(immortal)…但他若進入與聖靈的聯結(union)，他便不再無助，而能升到聖靈引他去的領域』。³⁷又說：『我們應尋求曾經擁有卻已失去的，將我們的魂聯於聖靈，努力與神聯結』。³⁸他提安指出，藉由與聖靈的聯結而尋求魂高升並不死。他提安更進一步闡述了聖靈使人神化的工作。

一般神學人士都認為孟他努派(Montanism)乃為靈恩運動之鼻祖，他們號稱獨得聖靈啓示，又以此為名過著清高的生活，尋求者因此趨之若鶩。³⁹孟他努派強調聖靈仍在說話並過著清高的生活，似乎應有聖靈『成聖』或『神化』工作之認識或經歷上的發展。但遺憾的是，對於聖靈同在的特徵，孟他努派僅強調權柄、能力、預言與啓示，反而忽略了聖靈在『成聖』或『神化』的貢獻。

特土良（Tertullian）被稱為『希臘最後一位護教士』，亦有說他是『第一位拉丁教父』，⁴⁰ 玻格斯（Burgess）稱他為『第一位五旬宗神學家』。⁴¹ 對浸禮一事，特土良曾說：『有人小看了受浸，以為浸禮儀式過於簡單，就忽略了浸禮所產生的果效。…在祈求時，那靈降在施浸的水中，親自聖別受浸的人。當他們如此被聖別了，他們也就得到了聖別的能力。』特土良強調：『我們不是在水中接受了聖靈，我們乃是在水中，在天使的手底下被潔淨了，就為聖靈預備好了。那主持浸禮的天使為聖靈如此開了路，就像施浸約翰為主預備好了道路一樣。在受浸之後，那靈的恩賜才來臨。當我們從浸池中起來，我們全身就被奉獻的膏油所塗抹，然後監督就按手在我們身上，向神呼求，邀請聖靈祝福…。如此，在這個被潔淨了，也被奉獻上的身體，才有那最聖別的靈從父神那裏降下。教會就藉浸禮的水，確認了初信者的信仰，將他穿上了聖靈』。⁴²

雖然，特土良論及聖靈的聖別，卻將其緊緊聯於受浸的禮儀，實是錯失了聖靈聖別工作的內在意義。雖然這被稱為『第一位五旬宗神學家』的特土良，加入了強調聖靈同在的孟他努派，卻未幫助孟他努派正確的認識聖靈的聖別工作。

愛任紐（Irenaeus）將聖靈的工作與子的工作之間的關係講得非常清楚：『那靈被託付了恢復的工作，就是要恢復被贖之人裏神的形像，而這形像就是啓示在那成肉體的子身上。』愛任紐繼續說：『我們如今接受了聖靈的分，帶我們趨向完全（perfection），並預備我們得不朽壞（incorruption），因此，我們逐漸能適應如何擁有並彰顯神』。⁴³ 『聖靈是對不朽壞的熱切（earnest of incorruption），證實我們信仰的憑藉，以及高升（ascend）到神的梯子』。⁴⁴ 就如同爬山一樣，一步一步的，『藉著那靈，我們向著子高升（ascend），然後藉著子，達到父那裏。』⁴⁵

論聖靈是憑質，愛任紐又說：『若是那靈的憑質吸引人來親近祂，已經能叫他們說「阿爸父」了，那

麼，當人從神領受那靈全備恩典時，又當如何呢？那會將我們作成像神，並且照著父的旨意成全我們，因為祂就是要照著神的形像與樣式造人的。』⁴⁶

愛任紐藉由闡述聖靈是要恢復被贖之人裏神的形像，帶我們趨向完全、預備我們得不朽壞、彰顯神、高升到神、將我們作成像神等等，都已顯示了對聖靈『神化』工作的豐富體會。並且藉由『聖靈作憑質』指出了聖靈在『神化』工作中的內在意義，本文作者認為這是愛任紐重要的貢獻。

第三和第四世紀

俄利根（Origen）說：『我認為因為聖靈的同在，供應了那些與祂有分的人，使他們接受了祂的神聖，這些人就被稱為「聖徒」。他們所接受的恩賜是由神而來，由基督所服事，並且達到個別的存在作為聖靈。』⁴⁷ 俄利根指出，信徒被稱為『聖徒』，是因接受了聖靈的神聖。當俄利根講到關於聖靈的工作，其最主要的就是聖別有理性的受造物。他們從父神得

存在，他們從道得理性，所以若是他們有聖別的心情，那就是從聖靈得的了。乃是藉著這樣的工作，有理性的受造物就被成全，最後達到神的形像。父神和子神的工作遍

及整個造物，但是聖靈的工作只限於聖徒身上。聖靈的恩賜藉著子而啓示，藉著父神而運作。父、子、聖靈在位與運作上是三，但在素質與生命上是一。⁴⁸

『希望你能有分於那靈，並且加增你的有分，使你能說，我們都成為基督的有分者，而且不光是有分於基督，還有分於神。』⁴⁹ 俄利根強調父、子、聖靈在素質與生命上是一，因此藉由有分於聖靈，聖徒都不光是有分於基督，還有分於神。

居普良（Cyprian），主後二四八～二五八年擔任迦太基的主教。可能是在特土良和奧古斯丁之間，非洲教會最突出的領導者，他為羅馬的教權制度立下教義的基礎。⁵⁰ 關於受浸之後的按手禮與抹膏油之禮（兩者合稱為『堅信禮』），居普良堅持這兩個禮儀是必須的，他甚至把聖靈的恩賜聯於這兩個陪伴的儀式，而不聯於浸禮的本身。他說：『人要受了浸禮與

經歷生命之靈的津在我們裏面的運行，一切的條件都與聖靈同我們的靈有關。這一切成聖經歷的祕訣是在於聖靈同我們的靈，與主聯合成為一靈，也就是經歷調和的靈。

堅信禮，才能完全聖別，成為神的兒子。』在另一處他說：『乃是藉著浸禮，聖靈被人領受了；那些受過浸的，也領受了聖靈的，才准許喝主的杯。』⁵¹

居普良雖然稱殉道者為『被聖靈充滿者』，但他也不忽略在一般信徒的日常生活中，照樣需要聖靈的同在，而且需要的程度並不比殉道時要少。他大聲疾呼：『我們最真心的禱告，就是我們這在浸禮中被聖別的人需要繼續一直的被聖別。我們天天這麼禱告，因為我們天天需要被聖別，使得我們這天天犯罪的人能被那持續作工的聖別來洗淨。我們日以繼夜的祈求神，求祂保守、維持那藉著祂的恩典擺在我們裏面聖別的能力。』⁵² 居普良延續了『第一位拉丁教父』特土良的論點，將聖靈的聖別聯於浸禮。不過也進一步的，論及禱告求祂保守、維持那藉著祂的恩典擺在我們裏面聖別的能力。但事實上，聖靈不僅是聖別的能力，更是如愛任紐指出的，是我們得以聖別的內在憑質。

該撒利亞的優西比烏（Eusebius of Caesarea），是我們今日所讀《早期教會史》（Ecclesiastical History）的作者。他說：『聖靈居住在聖徒裏，藉著子，祂將自己供應給他們。祂的工作乃是聖別那些祂賜給恩賜的人，不論是先知（申言者）或是使徒，或者是神所愛的人。…保惠師不能被稱為「神」或「子」，因為祂沒有跟子一樣直接從父得到祂的來源，祂乃是被子所造的其中之一。』⁵³ 優西比烏在此雖然題及，聖靈將自己供應給信徒，聖別那些祂賜給恩賜的人，但他將聖靈視為子所造之受造物，卻是異端了。

耶路撒冷的區利羅（Cyril of Jerusalem）於三五〇年成為耶路撒冷的主教，除了少數年間被放逐之外，他一直擔任此職位，直到安息主懷為止。區利羅堅持在受浸之前就必須認清楚聖靈的位格與工作。區利羅教導初信者說：『要相信聖靈…祂在人受浸時蓋上了印；祂的聖別是每一個有智慧的人都需要的…因為只有一位神…一位主…和一位聖靈，祂有能力聖別人，並神化（deify）他們。』⁵⁴

區利羅也說：『聖靈，乃是使所有人成聖和成為神的（Holy Ghost, the Sanctifier and Deifier of all）。』⁵⁵ 『聖靈是一大能的能力，神聖且追測不盡的一位，因為祂是活且智慧的，也是使神所造之萬有

藉基督成聖的原則（a sanctifying principle）。』⁵⁶ 『祂自己說話，且工作，且分賜，且聖化；甚至作為救恩的經綸，這經綸是三一神向著我們所作的，而三一神是不能分的、和諧的、也是一的。』⁵⁷ 耶路撒冷的區利羅明確指出，聖靈乃是使所有人成聖和成為神的，並且三一神說話、工作、分賜和聖化，這些論點是值得肯定的。

亞他那修

亞他那修（Athanasius）是第四世紀出類拔萃的一位教父。他早期的作品幾乎沒有題及聖靈。但是到第四世紀的五〇年代，我們看見他詳盡的說到聖靈以辯護聖靈的神格。在其《反亞流文》（Orations against the Arians）中對聖靈有以下的論點：在道成肉身之前，神的話將聖靈分賜給屬祂的人，現今祂叫祂所聖別的人都與聖靈同在。⁵⁸ 再者，聖靈根本就不可能是受造的靈，…重生、更新、聖別人，這些都不是受造物所能作的；受造的只能接受重生、被更新、被聖別，只有神才能這麼作的。祂是『兒子名分的靈』、『智慧和真理的靈』、『能力和榮耀的靈』、『能將人作成神的靈』、『使人有分於神聖性情的靈』，祂自己必須是神聖的，並且與神同質，是神的靈才能辦得到。⁵⁹

論到聖靈來臨與信徒的成為神（deified），亞他那修說：

『道成了肉體（flesh），為萬有獻上這肉身（body），以使我们這有分於祂的靈的人能成為神。…但，就如我們接受了聖靈，卻未失去我們自有之正確的實質（substance）；同樣的，當主為我們成為人，穿上肉身時，是一點也不少於神，祂並未因穿上一個肉身而減少，反而祂使它成為神並使它不死。』⁶⁰ 亞他那修的辯論邏輯是，聖靈是『能將人作成神的靈』和『使人有分於神聖性情的靈』，但只有神才能重生、更新、聖別人。亞他那修為聖靈之神格辯護的基礎，居然是聖靈的成型和神化工作，這實該受當代神學家重新重視。

論到聖靈並非受造之物，該撒利亞的巴西流（Basil of Caesarea）說：『受造之物需要生命，聖靈乃是生命的賜予者。…受造之物是得以成聖的

(sanctified)，聖靈乃是使人成聖的。…無論是被稱為天使、天使長或是在天上掌權的(all the heavenly powers)，都是藉由聖靈接受他們的成聖(sanctification)，但聖靈是因祂的本性而有自己的聖潔(holiness)，非因接受恩惠，乃因祂素質上的所是，因此祂已接受了「聖別的」(holy)這特殊的名。』⁶¹ 巴西流將人對『神化』的經歷歸於聖靈，因聖靈『在性情上就是神，…用恩典神化那些性情需要改變的人』。⁶² 巴西流接著講到聖靈的頭銜，說：『神的靈』、『真理的靈』、『聖靈』，尤其是『聖靈』這名稱是祂的正確、獨特的稱謂。我們不能想像祂的性情居然被人定為受造一類，而且是可能改變的。相反的，祂必須是一個智慧的素質，有無可限量的能力、程度、持續，使祂的美善滿溢出來，可以將萬物聖別。這樣的能力在素質上是簡單的，在其潛力上是多面的，可以在每個人身上與他們同在，也是無所不在的。人有了祂的同在，被祂光照，不僅他們成為屬靈的，還散發恩典給別人。乃是從這個源頭，人領受了先見，認識了奧祕，有分於屬靈的恩賜，得享屬天的公民權，側身於眾天使行列裏，滿懷無盡的喜樂，有能力住在神裏，成為像神(become like God)，並且達到受造物可能攀登的頂峯，就是得有分於神聖的性情。⁶³

巴西流指出，聖靈乃是生命的賜予者，聖靈乃是使人成聖的，而這成聖乃與祂素質上的所是有關，因聖靈在性情上就是神，使得成聖的人有分於神聖的性情。巴西流不僅為聖靈之神格辯護，且指出聖靈使人有分於神聖的性情，是該受重視的。

拿先斯的貴格利(Gregory of Nazianzus，約主後三二九～三九〇年)論到基督，說：『由童貞女懷胎，她首先在身體與魂被聖靈所潔淨(purified)。…祂前來，作為祂原來就是的神，一個人位兩個性情，肉體和聖靈，後者使前者成為神(deified)。哦！新的調和；哦！奇特的連結。』⁶⁴ 一方面，貴格利認為，馬利亞的身體與魂被聖靈所潔淨。另一方面，貴格利認為，聖靈使基督的肉體成為神是那新的調和和奇特的連結。

埃及的馬卡流(Macarius of Egypt)也同樣強調聖靈在神化過程中的角色，他說，那些被神化的人，雖然仍維持著他們自己的特徵(identity)(就是不

能跨越神與人之間的界限)，卻『都是被聖靈充滿的』。⁶⁵ 馬卡流指出，被神化的人被聖靈充滿，卻不能跨越神與人之間的界限，這平衡的觀點是非常重要的。

君士坦丁堡會議後

亞歷山太的區利羅(Cyril of Alexandria，約主後三七五～四四四年)說：聖靈是藉由將我們與祂聯合而直接作工在我們裏面，以至於我們能成為祂神聖性情的分享者(sharers in the divine nature)。⁶⁶ 聖靈是神，祂使我們神化，不僅是藉由恩典的職事，更是藉由祂將自己澆灌在義人身上，使他們有分於神聖的性情。⁶⁷ 乃是聖靈使我們與神聯合(join)和聯結(unite)，當我們接受祂就被作成神聖的性情的有分者。⁶⁸ 藉著祂的靈，神以喜樂充滿人的性情，冠之以原先的榮耀，在祂美善的愛裏，將人帶回到犯罪之前的光景。…我們被作成有分於聖靈，被恢復到我們原先性情的美麗，神造我們時的形像又新鮮的印在我們屬靈的生命上，因為基督藉著聖靈形成在我們裏面。…基督已經藉著聖靈在我們心中住了下來，並且帶給我們屬靈的喜樂；因為人能有分於聖靈，除了滿懷喜樂之外，還能怎麼樣呢？⁶⁹ 亞歷山太的區利羅是一再強調，聖靈使我們神化，藉由祂將自己澆灌在我們身上，使我們有分於神聖的性情。

奧古斯丁(Augustine)指出，『「神的愛已經藉著所賜給我們的聖靈，澆灌在我們心裏。」因為愛，我們被模成像神，這模成的工作也是由聖靈來作的。然而我們被聖靈恢復的工作不可能進行，除非祂是不受攔阻、不能改變的；這麼一來，祂就需要具有神聖的性情和素質才行。』『除非從聖靈，我們絕不可能有真實的或神聖的聖別。』⁷⁰ 奧古斯丁強調，模成像神和聖別的工作，都是由具有神聖性情和素質的聖靈來作的。

大馬色的約翰(John of Damascus)說，『祂是神的靈，在指導，統治；是智慧、生命和聖別的泉源；是存在的神，與父和子一同被人題及；…是使人成神者、而非被作成神；是充滿萬有者，而非被充滿；是讓人有分，而非有分他物；是聖別人者，而非被聖別人者。』⁷¹ 『祂是富有創造力的、全能的、在萬有之上的主宰、聖別的、將萬有神化(deify-

ing)。」『祂是子的形像，就如子是父的形像；藉著祂，基督住在人裏，並將人模成神的形像。』⁷² 大馬色的約翰雖然題到那靈『將萬有神化』這在宇宙裏的工作，並沒有太多的說明聖靈在神經綸中對於救恩的工作。為此，劍橋大學神學教授司威特（Henry Barclay Swete）評論：大馬色的約翰未能將希臘神學家的大作代表出來。司威特特別指出：道成肉身乃是一個神聖的計畫，為了要『神化』（deifying）人的性情—將人恢復到神的形像和樣式，神的形像和樣式乃是完全照著成肉身的子，也是子的靈在祂身體（宇宙教會）之重生的生命裏所複製的。⁷³

評教父們的聖靈成聖及神化觀

以上的回顧顯示，《當代神學辭典》強調道德層面意義的成聖觀是太偏狹了。即使在第二世紀，游斯丁就曾說，教會之所以是聖的，因為神在聖靈的人位裏，居住其中；換言之，他認為教會成聖乃是聖靈的工作。愛任紐題到聖靈的工作，是要恢復被贖之人裏神的形像，並帶人趨向完全，使人得以不朽壞，得以彰顯神；聖靈也是使人得以爬升到神的梯子，並把人作成像神。在愛任紐的發表中，顯示了他對於聖靈的成聖工作與神化這二者之間的豐富認識。

希臘教會

而希臘教會的成聖觀，更是深邃且豐富的！俄利根對於聖靈工作與聖徒有分於神有深刻的體認。他認為聖靈的工作最主要的是聖別有理性的造物，最後達到神的形像。聖徒藉著有分於聖靈，能成為基督和神的有分者。耶路撒冷的區利羅更是明確的指出聖靈的工作是為著使人神化。他說聖靈是使人成聖和成為神的，聖靈是使神所造的萬有藉基督成聖的原則，這是藉著聖靈的作工，分賜且聖化。

論到聖徒神化的觀點，亞他那修所陳述的是再明確也不過了，他的名句：『神成為人，是要使人成為神』是最具代表性的一句話。當然，他也將這個過程聯於聖靈的工作，他說到聖靈是使人重生、更新、聖別的靈；還稱聖靈為『能將人作成神的靈』和『使人有分於神聖性情的靈』，都是指出聖靈是使人成聖的靈，有能力聖別人，是為著使人神化的。關於聖靈是使人神化的真理，教會歷史學家Pelikan指出，『神

化』之觀念，不僅影響古教父對救恩的認識，更是在辯護基督之神性與聖靈之神性中不可少的理論基礎。⁷⁴

再者，大巴西流說到聖靈的頭銜有『神的靈』、『真理的靈』、『聖靈』，但他特別強調『聖靈』這名稱。因為聖靈乃是生命的賜予者，是使人成聖的，使人成為像神，用恩典神化那些性情上需要改變的人；並達到受造之物的極峯，就是得以有分於神聖的性情。拿先斯的貴格利也說，聖靈是能聖別人的，並指出基督如何成為一個真正的人，我們也就成了真正的神。埃及的馬卡流也強調聖靈在神化過程中的角色，他說那些被神化的人都是充滿聖靈的。亞歷山大的區利羅在這方面的論述更是非常豐富，他主要說到三方面。第一，聖靈在我們裏面的工作，是藉著將我們與神聯結，而使我們成為神聖性情的分享者。第二，是靈的神，就是使我們神化的那一位，將祂自己澆灌在我們裏面，並內住在我們裏面，使我們能分享祂神聖的性情。第三，藉著我們這樣有分於神的性情，祂變化我們的魂，使我們得恢復，而有祂自己的樣式和形像。大馬色的約翰論到神的靈時，他說神的靈是使人成神者、是讓人有分、是聖別人者，將萬有神化，並將人模成神的形像。

西方教會

論及拉丁作者的成聖觀，《當代神學辭典》的觀點仍顯狹隘。例如，它忽略了愛任紐對聖靈『神化』工作的豐富闡述：聖靈是要恢復被贖之人裏神的形像、帶我們趨向完全、預備我們得不朽壞、彰顯神、爬升到神、將我們作成像神等等。並且藉由『聖靈作憑質』，愛任紐指出了聖靈在『神化』工作中的內在意義。再如，特士良雖將聖別聯於受浸的禮儀，但仍指出聖別是聖靈的工作。而居普良雖也將聖靈的聖別聯於浸禮，不過也進一步的，論及禱告求祂保守、維持那藉著祂的恩典擺在我們裏面聖別的能力。再者，奧古斯丁指出，模成像神和聖別的工作都是由聖靈來作。但奧氏之後，西方神學與聖靈論逐漸脫節，神學家走上了哲學般的研究，與基督徒在實際日常生活中的屬靈追求漸行漸遠。⁷⁵

二方面缺漏

教父們聖靈『成聖』和『神化』工作的論述是現今之西方神學該重視並深入探究的，但其論述仍有二方面缺漏，第一是需更嚴謹，第二是缺深入的觀點。

首先，聖靈使人『成聖』和『神化』，但需更嚴謹的說：『人沒有神的身位，無分於神格，是不能受人敬拜的。』多年來，東正教和天主教都有所謂『封聖』的實行，封聖是經過調查證明被封聖者有可歌可頌的德行與事跡，在生前或死後有神蹟或顯靈的具體事證，然後才將備受崇敬的死去信徒封為聖者。而被封聖者，往往被當作神來崇敬，並向其禱告。在維基百科中『基督教聖人』的條目裏，就說到對於聖人的崇拜，認為人與基督間有多個中保，而他們就是聖人、聖女，向他們祈求非指他們施恩給人，而是轉求，是另一種禱告方式，與代禱無異。⁷⁶ 這明顯的是將成聖或神化的論點過度延伸，使得死人成為可以被敬拜、禱告的對象。因此，雖然教父們論到成聖就是神化的思想，但因著不夠謹慎，恐怕現在許多東正教與天主教的信徒，將這話的意思領會為，被認定為成神者，就是那些經過考證後，有一些神奇事蹟並受人推崇者，這些人也就是成聖了。這樣的思想已經與神化或成聖的本意相去甚遠，神化被領會為具有神奇的事蹟，而作為『封聖』的條件。

第二是缺深入的觀點，雖有聖靈的工作為著使人神化的思想與論述，但對於聖靈如何在人裏面工作，例如，使人的心思得以更新而變化，或使人有分於神聖的性情，則少有清楚的闡明。東方教會所說的神成為人強調的是，祂取了與人同樣的本質，而在這本質裏，勝過了朽壞與死。而人成為神所強調的是，因為神是在人的本質裏勝過了朽壞與死，並因著與聖靈聯合，披上了不朽，而成為不朽，因此人也能勝過朽壞與死，有分於神性。正如亞他那修說：『不朽的神子用一般人的身體與萬人聯合，這樣祂可以給萬人披上不朽，』⁷⁷ 這是強調神與人的身體聯合，使我們這些同性質的身體也可以披上不朽，就是成為神。他還說：『所有的人都因為亞當的過犯而滅亡，道的肉身則蒙拯救，並救贖所有的人，因為那是道自己的身

體，我們既是祂身體的一部分，就蒙拯救。』⁷⁸ 重點在於主身體與人的密切關係，以及全人類身體的共質。亞氏說：『神聖之道的工作，若非經由人的身體發生，人類便不可能成為神聖的。同理，若是肉身的性質不被歸於道的身上，則人不可能徹底自人性中被釋放出來。…如此，因為道已經進入人性，人性的屬性（死及敗壞）不再屬於肉體，反而在肉體中被道所摧毀了。因此，人不再按著他們原本的屬性，停留在罪及死的階段，他們已經按照道的大能復活，停留在不朽和不腐敗的階段。』⁷⁹ 以上這段話明顯的指出，他認為神成為人在於神聖的道進

神成為人，為要使人在生命和性情上，
但不在神格上，成為神。

入人性裏而毀壞死與不朽；人成為神則是因著同有人性身體的人，接受了這道也就能進入不朽的階段。顯然，都僅論及人的身體，缺乏內裏性情上有質的更新與變化。而關於聖靈在神化上所扮演的角色，亞他那修曾說：『我們藉著與聖靈的密切聯合才能神化，聖靈把我們與神子聯在一起，神子把我們與父相聯。』⁸⁰ 這著重於藉著聖靈將我們聯於子與父，使我們能神化，至於聖靈在人裏面的工作則未清楚的被描述。

第八世紀大馬色的約翰（John of Damascus）也從亞他那修學到了身體論。他寫道：『這不是極明顯的麼？…獨生子成了我們的樣子，就是完全的人，好把我們屬地的身體從朽壞的掌權中拯救出來。這是祂降世成為與我們一樣的人的原因，祂與我們作了這個神祕的聯合，取了人的靈魂，使人魂可以勝過罪，然後賦予人魂自己的不朽。…因此，我們可以說，祂是在聖靈裏恢復新生命，身體得不朽。…因此，我們認為，道完全的把自己與人的每一部分聯合。』⁸¹（約翰的觀點不僅論及神與人的身體聯合，將人從朽壞中拯救出來，因此身體得不朽，他也題及魂的勝過罪，這是比早期教父更深一層了。）

以上的觀點，不論題到神成為人 or 人成為神都顯得不夠充分與清楚。更清楚的說法應當是，神成為人，是藉著經過成肉身、人性生活、釘十字架、復活而後升天。這個從祂成為肉體到復活升天的過程是神成為人所經過的完整過程，而非只強調是道進入人性裏將死及敗壞摧毀。至於人成為神，是因著基督復活

成為賜生命的那靈（the Spirit），此時，在位上，那靈就是聖靈，與父和子有別，但在本質上，那靈是經過過程並終極完成的三一神。⁸² 那靈使信徒重生，並在信徒裏面不斷的將三一神分賜而在信徒裏面聖別、變化、塗抹、澆灌、引導、書寫等，使信徒成聖和神化，至終我們敗壞的肉體也要得贖。

中世紀

《當代神學辭典》論中世紀成聖觀時說：

克勒窩的伯爾拿（Bernard of Clairvaux）與阿奎那（Thomas Aquinas）在中世紀神學，肯定保羅把成聖的意義由祭儀的層面，轉到道德的層面。像特土良一樣，伯爾拿視成聖與禁慾等同。不過阿奎那則恢復這個詞語的豐富意義，就三方面來解釋它：從罪中得潔淨，在善行中得堅固，和奉獻給神來事奉祂（*Summa Theologica* I/II: 102: 4; II/II: 81: 8）。⁸³

卡爾凱寧教授在《聖靈論》中曾說，於奧古斯丁之後，西方神學與聖靈論逐漸脫節，神學家走上了哲學般的研究，與基督徒在實際日常生活中的屬靈追求漸行漸遠。⁸⁴ 但事實上，阿奎那在其鉅著《神學總論》（*Summa Theologica*）中，不乏關於聖靈身位與工作的探討，例如，他說：『在神裏面沒有相對存在或本質存在的分別，只有一個且相同的存在，這也是明顯的。』⁸⁵ 這顯示聖靈在本質上與父、子是一。而阿奎那在《致大主教帕勒莫論信仰書》中認為，對信徒聖靈是帶進恩賜的那一位，祂賜下自由、釋放、啓示、教導、光照、永生的盼望等。⁸⁶ Anna Williams於1999年在《聯合的立場：阿奎那和巴拉馬著作中的神化》（*The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*）書中的結論是：『阿奎那在他神學論述中每一部分的主題都是神化。』⁸⁷ 阿奎那既然已指出，聖靈在本質上與父、子是一，聖靈就不只是賜『恩賜』者，而是藉著『賜』三一神使信徒『成聖』或『神化』者。這也顯示對阿奎那的神學主題和內容需重新探索。

改教運動時

《當代神學辭典》論改教運動時之成聖觀時說：

更正教整個改教運動，皆由拉丁教會頗為矛盾的因信稱義觀掀起，因為它內蘊的成聖觀指出，善工對人的得救是不可或缺的。路德重新強調宣告式的稱義，指出那就是罪得赦免，並企圖把它與成聖或引到善工的重生緊緊聯合起來。路德說，我們一定要被變為善才能行善，不是行善以至能變為善。原來路德要強調的，是說善工會自動跟著信心而來，就像一棵樹會自動結果子一樣；但墨蘭頓（Melancthon）則指出，不斷的勸勉仍是必須的，即所謂『律法的第三重用法』。路德在稍後全力對抗非律主義者（Antinomians），因為他們不認為成聖是稱義必須有的後果。改教運動家認為生活的聖召（Vocation）包括了成聖、善工及基督徒的完全（Perfection；奧斯堡信條，第二十七條），並且題出與一般人相反的看法，指出成聖乃是一個過程，而完全則是信徒終其一生也不能達到的。

喀爾文這樣形容基督徒的生命：基督徒生命是以悔改或重生（Regeneration）開始，他便得稱為義，然後要默想將來的生命，和研究敬虔之道。在《基督教要義》III.iii.14及III.xiv.9裏，他定成聖為一個『愈來愈奉獻給主』的進程，『生活得更純潔，而心靈卻因為透過聖靈而居衷的基督』，『變得順服律法』。雖然喀爾文沒有另闢一章討論成聖的問題，他的神學卻為他贏得『成聖神學家』的美譽。

十七世紀改革宗神學把成聖的問題提升為一個獨立的神學題目，耗費不少時間討論『救恩的次序』（*Ordo Salutis*）的問題，以及成聖在其中所佔之位置。它持守著聖經的教導，認為成聖是神人皆有分的進程。清教主義（Puritanism）則要人實行成聖的操練。同樣的，敬虔主義（Pietism）則對當代信義宗（Lutheranism）一些惟理主義作出反擊，特別針對『毒害的雙重錯誤，以為在這時代成聖工夫既非可能，亦非所需』（Spener），而題出駁斥。循道主義（Methodism）亦關注此錯誤，馬德里的傅勒徹爾（John Fletcher of Madeley, 1729~1785）在其有名的文章：『非律主義的錯謬』

(Checks to Antinomianism) 說：『基督不是罪的執事，乃是拯救人脫離罪的救主。』約翰衛斯理 (J. Wesley) 自己也強調成聖，到一地步甚至說到『完全成聖』，並且說那是信徒的『第二恩典』，是信徒得以完全的要點；『聖潔不僅已開始，也完成了』（參其 *Forty-four Sermons*，講章35）。教會由此發展出十九和二十世紀的聖潔運動 (Holiness Movement)，強調基督徒要過『得勝的生活』，不是靠人的力量，乃是完全倚賴居於信徒心中的基督。⁸⁸

本文的評論

不論是教父們或今日天主教的成聖觀都明顯有神化的思想，但今日的更正教基督徒中，接受並傳講這樣真理的並不多。而今日基督教的神學受宗教改革以後路德馬丁與喀爾文等人的神學思想影響很大，在他們的思想中是否有神化的觀念呢？這也是我們有興趣並進一步探討的。

評信義宗的成聖觀

從一九七〇年代開始，歐洲逐漸湧現出對路德神學理論的新探索，⁸⁹ 這探索中擴大並更新了我們已往對路德神學因信稱義的認識。因此，對於路德的思想作一點回顧與整理是有必要的。路德的成聖觀與他在天主教中的體驗有很大的關係。路德在『施馬加登信條』上說：『我和其他跟我一樣，希望在修道院和修道分會內作修士及神父的人，以禁食、儆醒、祈禱、彌撒、穿粗衣、臥硬床等途徑與惡念努力爭戰，竭力追求成聖，但那與生俱來的罪惡，仍行其本性所常行的…。』⁹⁰ 從這一段敘述看出路德在天主教作修士時，越追求成聖，越發現自己的無能為力。

在《成聖觀的對話》一書中，任職中華信義神學院路德神學研究所所長的普愛民論及『信義宗的成聖觀』時指出，信義宗的成聖觀，乃是以『信心』為關鍵的成聖觀，從頭到尾全以信心為祕訣和關鍵。⁹¹ 他也將信義宗的成聖觀整理為『狹義的成聖』與『廣義的成聖』。狹義的成聖是指因信基督而稱義之人身上所發生的『更新』、『新順服』和『善行』。廣義的『成聖』，則包括過去完成式的『成了聖』（稱義）以及現在完成式的、現在還在進行的，以及在基

督再來時才變完全的『成為聖』；也就是說，它包含聖靈在罪人身上的一切工作。⁹² 從這個角度來看，路德所說的因信稱義，可以說是『因信成聖』。因為無論稱義或是成聖，聖靈在罪人身上的工作，一樣惟獨藉著對耶穌的信心才可能發生，罪人『被成聖』，亦即被聖靈藉信基督所成聖。⁹³ 路德甚至指出，『天父如何被稱為創造主，聖子被稱為救贖主，聖靈必須被稱為成聖主，即那使人成聖的一位。』⁹⁴ 可見普愛民對於路德成聖觀的認識，強調以信心為關鍵和祕訣，並且也指出成聖的過程就是聖靈的工作。相較於《當代神學辭典》的強調善工，本文作者肯定普愛民對路德成聖觀的論述，是更深入內在的指出，成聖是聖靈的工作，聖靈必須被稱為成聖主。

不過，普愛民並未題到神化的思想，但卡爾凱寧指出，神化的觀念是路德神學不可缺的主題。並引用路德的講章曾經題到：

『受恩典幫助的人不再僅僅是人而已；神的恩典賜予他神的形像並神化了他，以致聖經也稱他為「神」和「神的兒子」。』⁹⁵

『正如神的話成了肉身，所以肉身成為話也是必須的。話成了肉身，正是為了叫肉身能成為話。換言之，神成為人，為叫人能成為神。所以，剛強的成為軟弱的，為叫軟弱的能成為剛強的。話穿上了我們的形像和樣式。』⁹⁶

在此很容易看出路德接續亞他那修 (Athanasius) 和愛任紐 (Irenaeus)，提出神化的思想，就是道 (logos) 和肉身，或是話 (word) 與人的聯結。⁹⁷ 由前述的比較看來，廣義的『成聖』和『神化』都是路德用以闡述救恩的說法。於一九七七年，路德會與東正教在聯合文獻中，引用了林後三章十八節和林前十三章十三節來將『引到神化的新路』定義為：『在聖別中成長的過程』，並指出『神化是在聖靈恩典的影響之下，藉著深沉、真摯的信，帶著盼望，並被愛所滲透而發生的』。⁹⁸ 這顯示，現今之路德會對於成聖的思想，不僅認為這是聖靈恩典的工作，也認為這是一個神化的過程。

評喀爾文的成聖觀

在《成聖觀的對話》一書中，石素英論及『喀爾文的成聖觀』時指出，喀爾文主張未墮落的人是和上

帝聯結，順服上帝，有完全上帝的形像；墮落以後，這上帝的形像被毀壞，只剩餘一些微弱的上帝形像。然而，墮落的人在基督拯救的功效下，漸漸回復上帝的形像，這是聖靈作工，使人內在上帝形像逐漸恢復，就是基督徒的成聖過程。他所說神的形像，是指著亞當未墮落之前的形像，以及人從與神疏離的狀態回復到與神聯合的狀態，或者說擁有耶穌基督的樣式。喀爾文將成聖的意義劃分在不斷重生（Regeneration）的範疇。重生，是持續一生的靈性轉換過程，包括兩部分：一是向著老我死去（mortification）；一是新生命的展現（vivification）。

喀爾文不認為聖禮儀式可以取代聖靈直接在人身上的工作，聖靈的工作使人的靈魂復甦。在羅馬八章十一節的聖經註釋中，上帝將使基督從死裏復活的聖靈賦予祂的兒女，使其兒女有復活的盼望。這裏指的復活不是基督再來時的最後復活，而是不斷向著肉體的情慾死和產生更新屬天的生命。⁹⁹

本文作者認為，石素英所述喀爾文的成聖觀，已觸及使人藉著聖靈的工作而神化或像神的觀點。因她指出，聖靈的工作帶來人的悔改、重生，這是聯於基督的死與復活，在消極一面是使人悔改滌除肉體狀態，積極一面則是成為在基督裏的新我，回復神的形像，從與神疏離的狀態回復到與神聯合的狀態，或者說擁有耶穌基督的樣式。

本文作者也強調，喀爾文的成聖觀點，並非如同許多人所認識的：只重視地位的一面而已。雖然，好幾位改革宗學者已經公開的表態拒絕『神化』的教義。¹⁰⁰但事實上，喀爾文在他對於彼後一章四節的釋經中說：『他（彼得）指出應許的超越產生於我們成為神性的分享者的事實，我們不可能再想像出有任何比它還超越的事物。』¹⁰¹喀爾文也說：『我們應當注意，福音的目的就是讓我們遲早要成為像神；確實，我們可以說，是一種神化（*quasi deificari*）。』¹⁰²因此，有些思想家更傾向於採用『神化』的教義，並將其融入改革宗的架構中。¹⁰³不過，改革宗對於『神化』的使用與希臘哲學家和東正教的使用有些不同，正如哈貝芝（M. Habets）所述：若我們能夠將改革宗神學重新引導為，教導人在基督的人性中，與基督聯合並交流，以有分於神的性情，而有分與祂道成肉身的兒子名分，並在祂裏面有

分於神的生命和愛，錯誤的『神化』觀念就能夠被消除。¹⁰⁴本文作者肯定多位改革宗思想家不僅說到人內裏的心意更新變化、對於自己的舊性情否定、並認識神而接納神起初創造人所給的性情。乃更進一步論及人有分於神聖的生命和性情而變化，並模成神的形像。

評天主教的成聖觀

在《成聖觀的對話》一書中，蔣祖華論及『天主教的成聖觀』時指出，『成聖』（Sanctification）一詞，天主教通常繙譯為『聖化』（divinization），屬於靈修神學的領域。此字源於拉丁文，包括兩部分：『Sanctus』（聖），及『facere』（作，『to make』）。在基督宗教的神學中，『聖化』是指達到神聖的境界（成聖）的過程。由此定義，我們可以注意到：成聖是一個過程，因此『不是一次完成的事』〔與稱義（justification）不同〕，而是一個逐漸的、甚至漫長的過程。這個過程也涉及『由此到彼』，『此』即現在；而『彼』，即所謂成聖境界，所指為何？也是值得討論的。

基督徒成聖最根本的基礎是天主（上帝）自己，因為祂是惟一可以稱為聖的。在新約，我們還認為耶穌基督是聖的，並且聖神聖化了基督信徒，使之成為『聖』殿〔思高譯本：林前三16下~17（和合本：林前三16下~17）〕。¹⁰⁵在《與神合一》一書中，卡爾凱寧也指出，在現代天主教的觀點中，超自然論乃是指聖靈在人類中的行動，特別是指成聖的恩典。這是在近代梵蒂岡大公會議之後，最有影響力之天主教思想家拉納（Karl Rahner）之神學的要點。這一思路將現代天主教神學與東方教父們的神學連結起來。羅馬天主教超自然教義的中心思想，乃是人類藉著神在人的範圍裏與人同在，而達到存在的終極目標——神化（deification）。人類存在的目的乃是神。¹⁰⁶聖靈能力中聖別人的恩典使我們至終像神一樣（god-like），『成了神』（godded），結果就是與神聯合。聖靈作為神的自由自我傳輸（God's free self-communication）（Karl Rahner），使這聯合得以進行產生。¹⁰⁷

本文作者也同意這樣的觀點，在東西方教會與天主教的成聖觀裏，都有使人神化的思想。

評衛理宗的成聖觀

在《成聖觀的對話》一書中，龐君華論及『衛理宗的成聖觀』時指出，人性（humanity）之所以較其他的受造物特殊，主要是因為人是按照上主的形像所造。關於在人之中的上主形像，在衛斯理約翰的文獻中，不時以三種向度來表達，亦即：上主自然的形像（the natural image）、上主管治的形像（the image of political），以及道德的形像（the moral image）。

至於道德的形像，則是標示著人能活出上主的屬性，如：愛、公義、憐憫等等。與上述兩種形像不同，道德的形像並不能獨立存在。它必須奠基於人與上主之間關係的情況。當人墮落後，人與上主間的關係自然受到影響，人的道德形像自然亦不能彰顯。這一點上，衛斯理約翰採用了典型東方教會傳統的看法，人性是不斷的參與（participation）上主的神性；當人一作為受造之物與創造的主之間關係的破裂，人在分享上主屬性的形像自然也無法彰顯。

由於人性在墮落之後，無法再與『上主的性情有分』，所以上主的形像在人之中就不完全，即使人得到救贖之後，亦須不斷地與上主有分、不斷地參與（participate）。這個不斷參與的過程，就是指向聖靈的工作。

在墮落發生之前，聖靈參與創造。在人性中，聖靈成為上主形像的維繫。墮落後，聖靈的感動使人知罪悔改。在成聖的努力中，聖靈是我們得以活出上主美好屬性的動力；整個過程聖靈是得救的確據。衛斯理約翰特別用呼吸來形容這種關係，聖靈透過inspiring（原文有呼吸之意）感動我們，而我們吸入恩典，並透過愛、讚美、禱告將之呼出回到上主處；如果停下呼吸就不再有成聖的力量。¹⁰⁸

在《與神合一》一書中，卡爾凱寧也指出，衛斯理約翰亦強調蒙恩的人在行為上一定要有所轉變，這就是向著『成聖』（Sanctification）與完全（Perfection）的轉變，而且這種轉變並非是一蹴可幾的，需要在聖靈的引導下，不斷地努力。所以這種成聖的工夫是以一種進行式的方式呈現的，亦即『完全中』（perfecting perfection）。¹⁰⁹

衛斯理約翰在神化的理念和以靈的觀點來領悟恩

典這一觀念上是開放的。衛斯理將生命的得成聖的過程分為五個階段，從良心被初步的神聖恩典喚醒，到逐漸生命的成聖而達至末了的階段：『信徒整個被聖靈浸透，達到基督徒完全的狀態—神化（theosis）。』¹¹⁰ 香港信義宗神學院神學與文化教授李景雄在其一篇關於衛斯理論聖靈工作的專文中，題到衛斯理所論聖靈的復元（restoration）能力，說到：『復元的概念從醫學借取。此概念接近東正教神性化（theosis）的思維，這點衛斯理受教於東正教的教父，他這樣解釋成聖，對西方神學界可說是嶄新的見地。神性化的基本假設是復元的人可分享（partake of）神聖的品質（divine nature）。』¹¹¹

在前文中題到，愛任紐與俄利根及大馬色的約翰，當他們論到恢復神的形像時，都是聯於人成為神的真理。衛斯理在回復神形像的論述上，並未使用成為神或神化的發表，但強調呼吸聖靈，人性不斷的有分於神性，活出神聖的屬性，在意義上可以說相去不遠。

評靈恩派的成聖觀

被視為靈恩運動鼻祖的孟他努主義，強調聖靈仍在說話，以及過清高的生活。並以權柄、能力、預言，作為聖靈同在的特徵。但忽略了聖靈工作是為著使信徒成聖或神化的一面。

至於五旬節運動與靈恩運動的成聖觀，皆吸收了衛斯理的聖靈觀與成聖觀，追求在重生之後的第二次祝福。其中聖潔五旬節派強調全然成聖的觀點，雖不是無罪的完全，但追求犯罪慾念的消失。而凱錫克的五旬節派，則認為信徒雖然在地位上成聖，但要過聖潔的生活卻非瞬間的經歷。他們強調基督徒的生活應該被聖靈充滿，過滿有聖靈的生活，為此他們也使用『聖靈的洗』這樣的名詞。¹¹² 靈恩派裏還有較極端的說法，認為在救恩與成聖之後，還有所謂聖靈的洗，作為第三次的祝福，以得到比成聖更高的經歷。至於其他靈恩運動所強調的，如神醫，方言，預言和各種靈恩現象，以及神蹟奇事運動，事實上都較少觸及成聖的思想，但偶爾會將神醫或神蹟與成聖相連。比方，被稱為五旬節之父的查里巴罕（Charles Parham），因著自己和兒子的身體得到神奇的醫治，所以宣稱：神使身體從先天疾病和先天的罪惡得到成聖

的能力。並說，身體的成聖和靈魂的成聖是沒有程度分別的。這樣的觀點，是將身體得醫治視為身體的成聖。¹¹³ 本文作者認為這只可視為一種應用上的發表，卻沒有真理的根據。

真耶穌教會謝順道在其《聖靈論》中，論到成聖說，就是不斷的披戴耶穌基督，不為肉體安排去放縱私慾。如此努力成聖的人，在他的生活上必有所表現。他也題到，聖靈幫助我們的軟弱，勝過罪的權勢，達到成聖的目的。因為聖靈能賜人從上頭來的能力（路二四49，徒一8），能給與人的道德意志以根本的革命；就是救人脫離罪奴的意志和罪的束縛（羅八2），又賜人順從神的肉心，藉以謹守遵行神的律例典章（結三六26~27）。¹¹⁴ 謝氏對於成聖的意義與目的，主要集中於過聖潔的生活，與勝過罪這二方面。

綜言之，靈恩派的成聖觀主要受孟他努派與衛斯理的影響。重於生活的表現，期望活出一種聖潔並清高，而與世俗有別的生活。此外，也追求犯罪意念的消除，勝過罪，甚至完全無罪的經歷。

還有，將一些神蹟奇事的經歷或聖靈的洗，等同於成聖的經歷，甚至將其視為比成聖更高的經歷或祝福。這類對成聖的觀點，則可視為一些教會領袖應用性的發表，事實上並無真理的根據。靈恩派因著注重生活的表顯，與神奇恩賜的顯出，相對的，就著聖靈在信徒生命裏的工作，則缺乏論述。因此，神化的觀點自是闕如。

五旬節派及靈恩派追求聖靈充滿的經歷是正面且該被肯定的，這是每一個基督徒所當有的正確羨慕與經歷。但五旬節派與靈恩派的偏差，在於強調在重生之後另一個階段的經歷。這種兩層式、兩階段式的觀念，認為在得救重生之後需要有所謂第二次的祝福，如此就全然成聖，並以外在的表顯如說方言等行為，作為是否接受了第二次祝福的憑據，顯然是不恰當的。這樣的觀點，雖然也論到聖靈的工作與成聖的關

係，但相當忽略成聖乃是聖靈在信徒裏面生命變化的歷程，而將成聖的重點轉移為聖靈外在的表顯。本文作者認同巴刻（J. I. Packer）對於這種觀點的評論，他說：『我們應該如此說，雖然個別基督徒需要聖靈「第二次接觸」（還有第三次、第四次和許多次），並且一次又一次地得著這種經歷，但若以為這是神為所有基督徒安排的計畫，那就錯了。』¹¹⁵ 他認為，靈恩運動中所經歷的『第二次祝福』，只是『喜樂的確據，因在基督裏認識到天父的慈愛，得以淺嘗天國的滋味』。¹¹⁶ 『以這些經驗為實質上一種更深的覺醒，更深刻認識那位見證在基督裏父神的愛的聖靈，又更深刻認識到藉著聖靈、聖父及聖子將自己顯明給順服的聖徒看。』¹¹⁷ 以上的話顯示，巴刻認為對聖靈的經歷不該強調所謂的第二次，而該是一直有的，如他所說的第三次、第四次…等。並且這是信徒生命中的經歷，使信徒有更深的體認。本文作者認為，聖

經歷聖別全然是一件與聖靈有關的事。若只是討論人在過程中的責任，或是神與人在過程中所扮演主動或被動的角色，這樣對於信徒的經歷並無法有真正的幫助，真正的關鍵和祕訣在於聖靈同我們的靈，就是在我們得重生並與聖靈調和的靈裏。故此，需要操練我們的靈，挑旺我們的靈，並將心思置於靈，如此才是正確的經歷。

靈充滿的經歷該是基督徒應當一直追求的，但並沒有所謂第二次的祝福，更遑論第二次祝福就是全然成聖，也不該強調說方言等神奇的表顯作為

靈洗的憑據。信徒當藉著享受聖靈，而時時經歷被聖靈充滿。如保羅在以弗所五章十八至十九節所說的：『不要醉酒，醉酒使人放蕩，乃要在靈裏被充滿，用詩章、頌辭、靈歌，彼此對說，從心中向主歌唱、頌詠。』明顯的，保羅這段話是指著信徒在日常生活中該有的經歷，並非所謂第二次那種特別的經歷。而該是經常的，時時的操練被聖靈充滿，如此經歷在靈裏被充滿，才能讓聖靈在我們裏面作工，使我們在生命和性情上變化，而帶進對成聖正確的經歷。

從早期的教父們到天主教、信義宗、喀爾文、衛理宗以及靈恩派，所題到成聖的經歷，雖然各有不同強調的重點，但有一顯著的共通點就是強調成聖的經歷是在於對聖靈的經歷。本文接下來的段落將回到新約中的羅馬書論到成聖與聖靈運行重要的段落，繼續探討經歷成聖的祕訣。

羅馬八章中聖靈同我們的靈

聖經學者都同意羅馬六到八章是論到基督徒成聖的一段經文。在羅馬六章十九節說：『…你們從前怎樣將肢體獻給不潔不法作奴僕，以至於不法，現今也要照樣將肢體獻給義作奴僕，以至於聖別。』接著二十二節說：『但現今你們既從罪裏得了釋放，作了神的奴僕，就有聖別的果子，結局就是永遠的生命。』這二節都說到作義的奴僕或是神的奴僕，結果是聖別和永遠的生命。而其經歷的祕訣都與第八章中那靈和我們的靈有關。雖然在羅馬八章，和合本採用了『聖靈』的繙譯，但在希臘原文，保羅有七次用到那靈。根據上下文，這裏的『那靈』是指八章二節的『生命之靈』，而且這裏說，神差來了自己的兒子，在肉體中定罪了罪，正是指著耶穌經過死，而在復活裏成為了『賜生命的靈』（林前十五45下）。¹¹⁸

羅馬八章不僅說到我們被聖別，使這永遠的生命成為靈裏、魂裏和體裏的生命，也題到了這生命之靈的律運行的條件。第一，在八章四節說要隨從聖靈；第二，五節與六節說思念聖靈的事並將心思置於靈；第三，十三節說靠著聖靈治死身體的行為；第四，十四節說凡被神的靈引導的，都是神的兒子；第五，十五節說到在兒子名分的靈裏呼叫阿爸父；第六，十六節說聖靈同我們的靈見證我們是神的兒女；第七，二十三節說我們裏面有聖靈作初熟的果子而歎息；第八，二十六至二十七節說到聖靈用說不出來的歎息為我們代求，這是為著我們的身體得贖，以得著完滿的兒子名分。從以上八段經文可以明確的看出，經歷生命之靈的律在我們裏面的運行，一切的條件都與聖靈同我們的靈有關。這一切成聖經歷的祕訣是在於聖靈同我們的靈，與主聯合成為一靈，也就是經歷調和的靈。¹¹⁹

經歷性情上聖別的祕訣在於 聖靈同我們的靈

對照七章與八章就可以很清楚的看出，經歷聖別過程的關鍵不在於討論神的主權與人的責任，關鍵在於我們是在那一個範圍。若是在肉體裏，無論如何要行律法都走不通，這絕非聖別的路。需要轉換到另一個範圍，就是在我們內住之靈裏的範圍，就是聖靈同

我們的靈這個範圍，因為一切聖靈的工作都是在於靈裏的故事，聖靈同我們的靈該是這一切經歷的祕訣。羅馬八章十六節是很有代表性的一處經文：『那靈自己同我們的靈見證我們是神的兒女。』關於這處經文，李常受說：『不是「那靈『與』我們的靈」，乃是「那靈『同』我們的靈」。我們在這裏不用連接詞「與」（and），而用介系詞「同」（with）。…「同」是介系詞，含輔助之意。我們若說那靈「與」我們的靈，這是複合主詞。但我們的靈不是主詞，也不該是主詞。我們的靈是助手。如果我「同」你作事，你就不是主詞，乃是輔助的。你是我的助手。我們的靈不是主詞，主詞必須是那靈。』¹²⁰ 這表示，基督徒一切屬靈生活與經歷的基礎就是聖靈同我們的靈。聖別的過程是聖靈在我們裏面的工作，卻又是同著我們的靈，因此，我們的需要乃是運用靈來與聖靈合作同工。

在聖靈同我們的靈裏 經歷聖靈的工作

聖靈同我們的靈是經歷成聖的祕訣，這是個原則性的發表，但其中仍有許多經歷的細節，這些細節與聖靈各面的工作息息相關。在新約的啓示裏，對於聖靈的工作有豐富的詞彙。但可惜的是，歷史上許多關於信徒成聖所題到聖靈的工作，卻用一些經驗或想像上的用詞，如禁慾、默想、倣效、修行、順服…等，來取代聖經中所啓示的用詞。然而信徒所當知的，不該是這些人造的啓示，而該把握聖靈同我們的靈這個原則，並回到新約的啓示，才能對聖靈在信徒身上成聖的工作有正確的經歷。

引 導

聖靈同我們的靈是經歷聖靈工作的範圍與原則，但仍需要認識許多聖靈工作的細節，對於成聖的經歷才能有更全面的認識。比方聖靈的引導即是一例，這是在題到聖靈自己同我們的靈見證，同一段經文的上下文中所不可忽略的。前文已經題過許多關於羅馬八章，賜生命之靈的律在信徒裏的運行。其中十四節論到：『因為凡被神的靈引導的，都是神的兒子。』十五節繼續說，我們受了兒子名分的靈。十七節就題到榮耀的後嗣。表示受聖靈引導，也是信徒成聖過程

中，接受聖靈作生命的重要經歷，為著完滿的兒子名分，成為榮耀的後嗣。這樣的內裏生命的引導與在外面對基督的倣效與順服，是截然不同的。因為倣效與順服甚至冥想，並沒有聖靈作生命的實際，無法產生在生命裏長大的兒子與得榮耀的後嗣。

澆 灌

亞歷山太的區利羅曾說過，是靈的神，就是使我們神化的那位，並非僅藉著祂恩典的職事，而是藉著澆灌祂自己，使信徒能分享祂神聖的性情。¹²¹ 在提多書三章，保羅論到聖靈在我們身上有重生與更新的工作，當然這些都與信徒的成聖有關。接著在六節就說：『這聖靈就是神藉著耶穌基督我們的救主，豐富豐富澆灌在我們身上的，』在此用了一個重要的詞『澆灌』。這說明了聖靈能在信徒身上有生機救恩的工作，是因著聖靈豐富澆灌的結果。七節還接著說：『好叫我們既因祂的恩典得稱義，就可以照著永遠生命的盼望成為後嗣。』表示聖靈的澆灌不僅使信徒經歷救恩的過程，這過程至終有個目標和結果，就是照著永遠生命的盼望成為後嗣。顯然的，聖靈的澆灌將神自己的生命分賜並供應到信徒裏面，使這成聖以致成為後嗣的過程不斷進行著。

塗 抹

約翰在其書信中，將聖靈在信徒裏面的運行和工作，啓示為膏油塗抹。這四個字可分為膏油與塗抹這二個詞。膏油指的是出埃及三十章裏的聖膏油所預表的聖靈，而塗抹是指著聖靈的運行與工作說的。在帳幕裏一切的器具與所有服事的人，都需要被聖膏油所塗抹。在二十九節摩西說：『你要這樣使這些分別為聖，好成為至聖；凡觸著這些的都成為聖。』表示被聖膏油塗抹的用意，是為著分別為聖的。約翰應該是以同樣的思想寫下約壹二章二十節：『你們有從那聖者來的膏油塗抹，並且你們眾人都知道。』這裏題到，膏油塗抹是從聖者來的，特別強調膏油與聖者的關係，顯然這樣的塗抹也是為著信徒的成聖。在二十七節繼續說：『你們從祂所領受的膏油塗抹，住在你們裏面，並不需要人教導你們，乃有祂的膏油塗抹，在凡事上教導你們；這膏油塗抹是真實的，不是虛謊的，你們要按這膏油塗抹所教導你們的，住在祂裏

面。』我們若仔細留意將會發現，約翰不是說照著膏油塗抹的教導來順服祂，如同許多人教導成聖時所強調的用詞。而是說：『膏油塗抹，住在你們裏面，…你們要按這膏油塗抹所教導你們的，住在祂裏面。』這一節經文二次題到『住』這個詞，一次是祂住在我們裏面，另一次是我們住在祂裏面。所以，聖靈在信徒裏運行並作工的結果乃是彼此互相內住。藉著這樣的彼此內住而使信徒能成為聖別的。至於這樣的塗抹所帶來的彼此內住，如何能成全聖靈聖別的工作呢？李常受在新約聖經恢復本中有一段註解論到：『這種膏油塗抹的教導，將神聖三一的神聖元素，就是塗抹的複合之靈的元素，加到我們裏面，作我們的元素。…三一神就是這樣灌輸、注入並加到我們裏面的各部分裏，使我們裏面的人因著神聖的元素在神聖的生命裏長大。』¹²² 這段話強調了一個重點，塗抹的過程使信徒得著神自己就是膏油的灌輸與注入，使得三一神與信徒能彼此互相內住，而在生命中長大，這就是聖別的過程，與聖靈在信徒裏面塗抹的經歷極有關係。

寫在人心裏

關於聖靈在信徒裏面的工作，還有一個饒富深意的思想，啓示在林後三章。保羅論到他作為新約執事，在他盡職時，將信徒的心當作一個書寫的版，用活神的靈作為墨，寫在信徒心裏，而成為一封基督的活信。這裏以聖靈為墨，用書寫來描述聖靈的工作；與約翰所啓示的膏油塗抹，有異曲同工之妙。但我們更需要留意的是，這個書寫的過程，不僅是聖靈塗抹的工作，而是藉著一班由三一神所構成的人，將活神的素質作為墨，寫到被服事的人心裏。嚴格來說，這裏的寫信者不是神的靈，而是使徒。藉著使徒才將活神的靈作為墨，寫到信徒心裏。這個經歷是更深的，已遠超之前所討論成聖過程中，神與人之間主被動的問題。而是先藉著一班人，他們在生命和性情上，被神所構成，充滿神聖生命豐富的供應，藉著他們盡職事，而將神寫到別人裏面，使人能夠經歷聖靈的工作，有分於這變化以致於成聖的過程。因此，保羅在林後三章八節說，這樣的盡職乃是聖靈的職事，就是聖靈的工作，能藉著他們的盡職而實施運行在人裏面。

變化

保羅題過新約的執事用活神的靈為墨，將三一神書寫在信徒的心版裏之後，繼續說到聖靈的另一工作，就是變化。他在林後三章十六節說，心轉向主，接著十七節解釋如今主就是那靈。然後十八節就說到變化成主的形像，並且強調這變化是從主靈變化而成的。前面所題聖靈的工作，不論是引導、澆灌、塗抹、書寫，都著重在信徒靈裏的經歷，而變化是重在魂裏的經歷，是聖靈進一步在信徒魂裏的工作。如同羅馬十二章二節說到變化時，將變化聯於心思，而心思是魂裏的主要部分。這含示了聖靈工作的擴展，不僅在信徒的靈裏，更擴展到魂裏，經歷聖靈變化的工作。如同在羅馬八章六節也說，將心思置於靈，表示我們的魂也與聖靈工作密切相關，當信徒將心思置於正確的範圍，就是在聖靈同我們的靈裏，就能經歷這為著聖別的變化工作。

結論

雖有許多教父與神學家都看見聖靈內住的工作焦點是聖靈的聖別或神化，但少有人從神聖素質分賜的角度來深入探究聖靈各面的工作。因此，本文探討了聖靈的聖別、變化、塗抹、澆灌、引導、寫在人心等工作。本文揭示一些歷代以來被人遺漏或忽視的真理，整理為以下的結論：

- 一、聖靈工作的焦點是聖別或神化：早期的教父們，特別在東方教會中，對於成聖是聖靈的工作，為著使人像神、神化這些觀點，都有豐富的思想與論述。並且也看見了聖靈使人成為神，乃是因著使人有分於神聖的生命與神聖的性情：
- 二、『聖』就是神自己：聖經中關於聖別的啟示，從舊約到新約都是一致的，並非舊約的聖別僅是強調祭祀禮儀與道德層面。事實上，舊約就已經清楚的啟示，聖別是基於基督的救贖，聖別是為著屬神的人或物奉獻、分別並歸與神，而帶進聖別的屬靈經歷，並且能過一種與外邦人並與凡俗有別的聖別生活。這些思想在新約中都有進一步的發展。而舊約與新約在聖別的觀點中，較大的差異在於，舊約中的聖是屬於神，而新約中的聖就是神自己。

三、成聖就是神化：教父們雖然對於成聖就是神化的思想有豐富的論述，但需準確的陳明為：『神成為人，為要使人在生命和性情上，但不在神格上，成為神。』其中的不在神格上成為神是需要強調的，以免過度發展而成為異端的教訓。還需要將神成為人，為著分賜到人裏面所經過的過程有更清楚的陳述。並將人成為神，是聖靈實施生命救恩工作的過程能論述完全。如此，聖靈的工作是為著使人神化的啟示，才能得著真正的恢復。

四、近年來許多神學家的重新探究已顯示，信義宗、改革宗、衛理宗和天主教的神學雖然採用不同的辭句描繪聖靈的聖別，但也都有神化的思想，這方面的思想才被重新挖掘出來。

五、成聖不是聖靈第二次的祝福：靈恩派對於成聖的觀點，雖然也論到聖靈的工作與成聖的關係，但相當忽略成聖乃是聖靈在信徒裏面生命變化的歷程，而將成聖的重點轉移為聖靈外在的表顯，並強調藉著第二次的祝福，就是經歷聖靈的洗而全然成聖。但事實上，聖靈充滿的經歷該是基督徒應當一直追求的，不該強調第二次，而是經常的，時時的享受在靈裏被充滿，才能讓聖靈在我們裏面作工，使我們在生命和性情上變化，而帶進對成聖正確的經歷。

六、聖別既是聖靈在信徒身上並在信徒裏面的工作，因此經歷聖別全然是一件與聖靈有關的事。若只是討論人在過程中的責任，或是神與人在過程中所扮演主動或被動的角色，這樣對於信徒的經歷並無法有真正的幫助。真正的關鍵和祕訣在於聖靈同我們的靈，就是在我們得重生並與聖靈調和的靈裏。故此，需要操練我們的靈，挑旺我們的靈，並將心思置於靈，如此才是正確的經歷。

七、歷代以來對於聖別的經歷與聖靈的工作有諸多不同用詞。但頂好的方式是回到新約中聖靈工作的啟示，以免落入人天然的觀念，或是經驗上的揣摩，而導致經歷上的偏差。新約啟示聖靈在信徒的靈裏與魂裏的工作，如同引導、澆灌、塗抹、寫在人裏、變化等。這一切的經歷都著重二方面的啟示：第一，都強調聖靈分賜的工作，將神自己分賜到人裏面，因為惟有分賜，才能使信徒有

分聖別的生命與性情。第二，聖靈分賜的工作不僅是在信徒的靈裏，更擴展到信徒的魂裏，產生新陳代謝的變化，以至於成聖或神化，使信徒能經歷完整的救恩。

李俊輝、周復初

- 1 Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology*, Baker Academic, 2002, p.19. 另參 Louis Berkhof, *基督教神學概論*, 基督教改革宗繙譯社, 頁177-182
- 2 Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, 2.1.1-2.1.9, questions 1-5, cited in Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology*, Baker Academic, 2002, pp.19-20
- 3 參林鴻信, *聖神論*, 禮記出版社, 1997, 頁12, 191; 王生台, 剖析五旬節的火焰, 肯定與否定, 第四卷第三期, 2009, 頁90-145; 王生台, 五旬節的野火, 肯定與否定, 第四卷第三期, 2009, 頁146-168
- 4 李常受在《新約總論》第四冊論聖靈的工作時, 僅就在信徒裏面的工作就列舉了約八十六項的項目。參李常受, *新約總論*, 第四冊, 臺灣福音書房, 1994, 頁95-234
- 5 普愛民, 信義宗的成聖觀, *成聖觀的對話*, 中華信義神學院出版社, 2007, 頁60
- 6 普愛民, 信義宗的成聖觀, *成聖觀的對話*, 中華信義神學院出版社, 2007, 頁60
- 7 W. H. Goold(ed.), *The Works of John Owen*, The Banner of Truth Trust, 1965, Vol. 2, 3, 11
- 8 Carl Mosser, "The Greatest Possible Blessing: Calvin and Deification", *Scottish Journal of Theology*, 55/1, 2002, pp.36-57. 也可見於 M. Habets, "Reformed Theosis?: A Response to Gannon Murphy", *Theology Today*, 2009, 65: p.489
- 9 麥格拉思, *基督教概論*, 北京大學出版社, 2003, 頁223-225
- 10 巴刻(J. I. Packer), *當代神學辭典*, 校園書房出版社, 1997, 頁524-525。其中也以 1.啓示; 2.聯合; 3.保證; 4.促成交通; 5.更新信徒; 6.賜下恩賜; 7.爲信徒代求; 8.推動宣教工作, 堅立基督的教會等關鍵詞, 詳細論及五旬節後聖靈的工作。
- 11 古特立(Donald Guthrie), *古氏新約神學*, 中華福音神學院出版社, 1981, 頁681-691
- 12 雷歷(C. C. Ryrie), *基礎神學*, 角石出版社, 1996, 頁385-414
- 13 艾利克森(M. J. Erickson), *基督教神學*, 卷三, 中華福音神學院出版社, 2002, 頁46-59
- 14 斯托得(John R. W. Stott), *當代聖靈工作*, 劉良淑繙譯, 校園書房, 2004, 頁25-27
- 15 Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology*, Baker Academic, 2002, p.82
- 16 S. Burgess, *The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions*, pp.1-9; Don Fairbairn, *Salvation as Theosis: The Teaching of Eastern Orthodoxy*, *Themelios* 23, 1998, no. 3, pp.42-43. 引自卡爾凱寧(Veli-Matti Kärkkäinen), *與神是一*, 香港真理書房, 2006, 頁34
- 17 楊牧谷主編, *當代神學辭典*, 校園書房出版社, 1997, 頁1022-1023
- 18 李常受, *出埃及記生命讀經*, 第二十七篇, 臺灣福音書房, 2011, 頁353
- 19 普愛民, 信義宗的成聖觀, *成聖觀的對話*, 中華信義神學院出版社, 2007, 頁73-80
- 20 宣信(A. B. Simpson), *全然成聖*, 宣道出版社, 1980, 頁10-17
- 21 楊牧谷主編, *當代神學辭典*, 校園書房出版社, 1997, 頁1024
- 22 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.200-201. 本文中多處引述 H. B. Swete 的著作, 其繙譯是引用, 王生台, 初世紀教會對聖靈的認知(一)、(二)、(三), 肯定與否定, 第四卷
- 23 Cyril of Jerusalem, *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Series II, Volume IV, Eerdmans Publishing Co., 1979, p.23
- 24 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.214-218
- 25 Basil, "Letters" *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Series II, Volume VIII, Eerdmans Publishing Co., 1979, p.127
- 26 Basil, *On the Holy Spirit* 1.2, 引自 Lossky, *The Vision of God*, 80 [PG29:665].
- 27 蔣祖華, 天主教的成聖觀, *成聖觀的對話*, 中華信義神學院出版社, 2007, 頁12-15
- 28 卡爾凱寧(Veli-Matti Kärkkäinen), *與神是一*, 香港真理書房, 2006, 頁14
- 29 卡爾凱寧(Veli-Matti Kärkkäinen), *與神是一*, 香港真理書房, 2006, 頁32-33
- 30 Clement of Rome, First Epistle to the Corinthians, 29:1, in J. B. Lightfoot, ed., *The Apostolic Fathers* (Grand Rapids, MI: Baker Book House), 1980, p.40
- 31 1 Clement, Prologue, 59: 3, Clement of Rome, First

- Epistle to the Corinthians, in J.B. Lightfoot, ed., *The Apostolic Fathers* (Grand Rapids, MI: Baker Book House), 1980, p.40
- 32 1 Clement 30:1, Clement of Rome, First Epistle to the Corinthians, 29:1, in J.B. Lightfoot, ed., *The Apostolic Fathers* (Grand Rapids, MI: Baker Book House), 1980, p.40
- 33 Clement of Rome, First Epistle to the Corinthians, in J.B. Lightfoot, ed., *The Apostolic Fathers* (Grand Rapids, MI: Baker Book House), 1980, p.40
- 34 Shepherd of Hermas, *Commandment Tenth ii*, ANF 2: 26-27, also in H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, p.26
- 35 Shepherd of Hermas, *Commandment Fifth i*, ANF 2: 23-24, also in H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, p.26
- 36 J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 3rd Edition, New York, Longmans, 1972, p.159
- 37 Tatian, Admonition to the Greeks xiii, ANF 2:70-71
- 38 Tatian, Admonition to the Greeks xv, ANF 2:71
- 39 M. J. Erickson, *Christian Theology*(Grand Rapids, MI: Baker Book House), 1988, pp.851-852
- 40 楊牧谷主編, *當代神學辭典*, 校園書房出版社, 1997, 頁1128
- 41 Stanley M. Burgess, *The Spirit and the Church: Antiquity*, p.63
- 42 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.113-114
- 43 Irenaeus, Against Heresies, v.8.1, ANF 1:533
- 44 Irenaeus, Against Heresies, iii.24.1, ANF 1:458
- 45 Irenaeus, Against Heresies, iii.24.1, ANF 1:567
- 46 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.87-94
- 47 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, p.128
- 48 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.129-130
- 49 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.132-134
- 50 Stanley M. Burgess, *The Spirit and the Church: Antiquity*, p.84
- 51 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.117-118
- 52 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.121-123
- 53 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.195-197
- 54 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.200-201
- 55 Cyril of Jerusalem, *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Series II, Volume IV, Eerdmans Publishing Co., 1979, p.23
- 56 Cyril of Jerusalem, *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Series II, Volume IV, Eerdmans Publishing Co., 1979, p.116,125
- 57 同註56
- 58 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.212-213
- 59 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.214-218
- 60 Athanasius, “Defense of the Nicene Definition”, *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Series II, Volume IV, Eerdmans Publishing Co., 1979, p. 159
- 61 Basil, “Letters”, *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Series II, Volume VIII, Eerdmans Publishing Co., 1979, p.127
- 62 Basil, *On the Holy Spirit* 1.2, 引自 Lossky, *The Vision of God*, 80 [PG29:665]
- 63 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, p.232
- 64 Gregory of Nazianzus, “On the Theophany, or Birthday of Christ”, *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Series II, Volume V, Eerdmans Publishing Co., 1979, p.349
- 65 轉引自 D. B. Clendenin, “Partakers of Divinity: The Orthodox Doctrine of Theosis”, *Journal of Evangelical Society*, 37, 1994, p.374;參 Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1990) p.168
- 66 Cyril of Alexandria, Thesaurus 34, P.G. 75, 597c, 轉引自 R.W. Gleason, *The Indwelling Spirit*, Alba House, 1966, p.26
- 67 Cyril of Alexandria, De Trinity dial. 7, P. G.75, c1121. 轉引自 R.W. Gleason, *The Indwelling Spirit*, Alba House, 1966, p.26
- 68 Cyril of Alexandria, In Joan. XI, P.G. 74, 543, 轉引自 R.W. Gleason, *The Indwelling Spirit*, Alba House, 1966, p.29
- 69 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.270-271
- 70 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*,

- Eugene OR: Wipf and Stock, 1912, pp.332-333
- 71 Meyendorff, op. cit., 172, 引自 John of Damascus, *De fide orth.* I, p.8
- 72 這評論詳見本刊第四卷第三期『初世紀教會對聖靈的認知(三)』一文; H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene OR: Wipf and Stock, 1912, pp. 283-285
- 73 卡爾凱寧(Veli-Matti Kärkkäinen), *與神是一*, 香港真理書房, 2006, 頁283。也參考 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene OR: Wipf and Stock, 1912, p.283
- 74 引自余潔麟, 約翰三章十六節的經綸與分賜, *肯定與否定*, 第一卷第二期, 1998, 頁32
- 75 Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2005, p.49
- 76 維基百科, <http://zh.wikipedia.org/wiki/>, 基督教聖人的條目
- 77 凱利, *早期基督教教義*, 中華福音神學院, 2003, 頁263
- 78 凱利, *早期基督教教義*, 中華福音神學院, 2003, 頁264
- 79 麥葛福, *基督教神學原典菁華*, 校園書房, 1998, 頁231
- 80 凱利, *早期基督教教義*, 中華福音神學院, 2003, 頁264
- 81 凱利, *早期基督教教義*, 中華福音神學院, 2003, 頁275
- 82 關於那靈與聖靈之聖稱的講究, 以及聖靈本質的探討, 詳見本刊第四卷第一期《對約翰福音七章三十九節『那時還沒有賜下聖靈』之可能意義的探討》和《再思教會對聖靈本質應有的認識》等文。
- 83 楊牧谷主編, *當代神學辭典*, 校園書房出版社, 1997, 頁1024
- 84 Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2005, p.49
- 85 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 28, a. 2, c
- 86 M. T. Clark ed., *An Aquinas Reader—Selections from the writings of Thomas Aquinas*, Fordham University Press, 1997, pp.491-492
- 87 Anna N. Williams, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*, New York: Oxford University Press, 1999, p.255
- 88 楊牧谷主編, *當代神學辭典*, 校園書房出版社, 1997, 頁1024-1025
- 89 卡爾凱寧(Veli-Matti Kärkkäinen), *與神是一*, 香港真理書房, 2006, 頁40: 從一九七〇年代開始, 在歐洲逐漸湧現出對『路德神學理論的新探索』(new quest for Luther's theology), 這種探索主要是由赫爾辛基(Helsinki)大學的曼多馬(Tuomo Mannermaa)及其門生所提出的。…曼多馬學派反對稱義與成聖的區別, 認為這異於路德的思想。他們聲稱, 對路德來說, 稱義的教義並不是一種法理上的說法, 而是基督以一種『真實一本體』(real-ontic)的方式住留在信徒的心裏。他們亦相信成神(theosis)並不是一個外來的東正教概念, 而事實上是路德用以闡述救恩的其中一種說法。
- 90 普愛民, 信義宗的成聖觀, *成聖觀的對話*, 中華信義神學院出版社, 2007, 頁53
- 91 普愛民, 信義宗的成聖觀, *成聖觀的對話*, 中華信義神學院出版社, 2007, 頁46
- 92 普愛民, 信義宗的成聖觀, *成聖觀的對話*, 中華信義神學院出版社, 2007, 頁59; 路德的『基督徒小問答』和『基督徒大問答』關於使徒信經第三段『我信聖靈…』所說, 也就是用『成聖』, 來表示和包含聖靈在基督徒身上的一切工作。
- 93 普愛民, 信義宗的成聖觀, *成聖觀的對話*, 中華信義神學院出版社, 2007, 頁63
- 94 普愛民, 信義宗的成聖觀, *成聖觀的對話*, 中華信義神學院出版社, 2007, 頁60
- 95 WA 2, 247-248, LW 51, 58. (WA 是 Weimarer Ausgabe 的簡稱, 是路德著作的德文和拉丁文版本; LW 是 Luther's Works 的簡稱, 是路德著作的英文譯本。)
- 96 WA 1, 28, 25-32.
- 97 卡爾凱寧(Veli-Matti Kärkkäinen), *與神是一*, 香港真理書房, 2006, 頁53
- 98 王生台, 聖靈工作的啓示, *肯定與否定*, 第四卷第三期, 2009, 頁4-24
- 99 石素英, 喀爾文的成聖觀, *成聖觀的對話*, 中華信義神學院出版社, 2007, 頁155, 158-161
- 100 Lewis B. Smedes, *My God and I: A Spiritual Memoir* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); and Bruce L. McCormack, "Participation in God, Yes, Deification, No: Two Modern Protestant Responses to an Ancient Question", in *Denkwürdiges Geheimnis: Beiträge zur Gotteslehre: Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag*, ed. I. U. Dalferth, J. Fischer, and H-P. Grosshans (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), pp.347-374
- 101 John Calvin, *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews and The First and Second Epistles of St. Peter*, trans. William B. Johnson (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1963), p.330
- 102 CO 55.446. CO = *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz and E. Reuss (59 vols Brunswick and Berlin: C. A. Schwetschke, 1863-1900).
- 103 例如: F. W. Norris, "Deification: Consensual and Co-gent", *Scottish Journal of Theology* 49/4, 1996, p.420; Carl Mosser, "The Greatest Possible Blessing: Calvin

- and Deification”, *Scottish Journal of Theology* 55/1, 2002, pp.36-57; J. Canlis, “Calvin, Osiander, and Participation in God”, *International Journal of Systematic Theology* 6, 2004, pp.169-184; Jonathan Slater, “Salvation as Participation in the Humanity of the Mediator in Calvin’s Institutes of the Christian Religion: A Reply to Carl Mosser”, *Scottish Journal of Theology* 58/1, 2005, p. 39; J. Todd Billings, “John Calvin: united to God through Christ”, *Partakers of Divine Nature*, Baker Academic, 2007, pp.200-218; Y. H. Lee, “Calvin on deification: a reply to Carl Mosser and Jonathan Slater”, *Scottish Journal of Theology*; Gannon Murphy, “Reformed Theosis?” *Theology Today* 65, 2008, pp. 191-212; M. Habets, “Reformed Theosis?: A Response to Gannon Murphy”, *Theology Today* 65, 2009, p.489; A. J. Ollerton, “Quasi Deificari: Deification in the Theology of John Calvin”, *WTJ* 73, 2011, pp. 237-254
- 104 M. Habets, “Reformed Theosis?: A Response to Gannon Murphy”, *Theology Today* 65, 2009, p.489
- 105 蔣祖華, 天主教的成聖觀, *成聖觀的對話*, 中華信義神學院出版社, 2007, 頁12-15
- 106 Henri de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, New York: Herder & Herder, 1967, p.149
- 107 John E. Culp, “Supernatural and Sanctification: Comparison of Roman Catholic and Wesleyan Views”, *Wesleyan Theological Journal* 31, no. 2, Fall 1996, pp. 149-153
- 108 龐君華, 衛理宗的成聖觀, *成聖觀的對話*, 中華信義神學院出版社, 2007, 頁203-204
- 109 龐君華, 衛理宗的成聖觀, *成聖觀的對話*, 中華信義神學院出版社, 2007, 頁192-206
- 110 Jürgen Moltmann, *Spirit of Life: A Universal Affirmation*, Minneapolis: Fortress Press, 1992, p.165, 該文章有引用衛斯理原著並其詮釋者的文字之充裕(ample)的參考。為著幫助討論, 另見 K. Steve McCormick, “Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm on Faith and Love”, *Wesleyan Theological Journal* 26, no. 1, Spring, 1991, pp.44-48
- 111 李景雄, *山道期刊*, 第七期, 香港浸信會神學院, 『廣佈聖經的聖潔至全地』: 衛斯理論聖靈的工作, 頁17
- 112 葉先秦, 中原大學宗教研究所碩士論文, *五旬宗聖靈神學中的靈洗觀*, 1997, 頁5-6
- 113 葉先秦, 中原大學宗教研究所碩士論文, *五旬宗聖靈神學中的靈洗觀*, 1997, 頁8
- 114 謝順道, *聖靈論*, 迦密文化, 2011, 頁107
- 115 巴刻(J. I. Packer), *活在聖靈中*, 宣道書局, 1989, 頁96
- 116 巴刻(J. I. Packer), *活在聖靈中*, 宣道書局, 1989, 頁244
- 117 巴刻(J. I. Packer), *活在聖靈中*, 宣道書局, 1989, 頁245
- 118 關於使用聖靈和那靈這些名稱的深入探討, 詳見本刊第四卷第一期『聖靈的名稱』一文, 頁4-25
- 119 關於調和的靈的深入探討, 詳見本刊本期『新約中聖靈工作的原則—內住、聯合與調和』一文。
- 120 李常受, 神聖啓示的高峯信息合輯, 第六冊, *那靈同我們的靈*, 2003, 頁4
- 121 Cyril of Alexandria, *De Trinity dial.* 7 P.G.75, c1121
- 122 李常受, *新約聖經恢復本*, 臺灣福音書房, 1995, 頁1174

新約中聖靈工作的原則

——內住、聯合與調和

聖靈的工作是否有『時代』的講究？

論及聖靈的工作時，素為華人所尊重的神學家楊牧谷在《狂飆後的微聲》中認為，在新約的教會中，聖靈對信徒的工作猶如舊約耶和華的靈對選民的工作。¹ 然而，對新約信徒與舊約選民，聖靈的工作真的沒有分別麼？事實上，有多位神學家以在舊約、在主耶穌身上和在新約信徒的生命裏等三個時期來為聖靈的工作分類。² 新約學者古特立（Donald Guthrie）論述在舊約中聖靈的工作之後說，『我們不禁要問，新約中的聖靈就是舊約中的延續與發展麼？還是全然是新的情況？我們已看過新約作者題及耶穌的職事與早期教會的經歷，都是應驗舊約的經文。然而，聖靈在教會的活動，絕對是為了榮耀耶穌，這證明聖靈在這新時代的活動，也進入新的紀元。』³ 新約學者賴德（G. E. Ladd）說，『聖靈來開啓一個新的時代，是與律法的舊時代對比之救贖歷史的新時代。』⁴ 他又指出，聖靈要住在耶穌的門徒裏；在舊約神子民的心中，毫無疑問有神的靈內在的工作。然而，在新約的立約下，聖靈的工作顯然包括新的內在性。聖靈要在蒙救贖的人心中，作遠比以前任何經歷更大、更深、更廣的工作。⁵ 這種新的內在性與舊約時代聖靈的工作十分不同。而聖靈主要的工作是高舉耶穌，並解釋祂的救恩工作。⁶ 雷歷（C. C. Ryrie）指出，五旬節後，聖靈對人的工作已不同於舊約時代。主也清楚題過聖靈工作在五旬節後會有所不同。⁷ 聖靈自五旬節來了後，便行了一些嶄新而獨特的事。在許多獨特的事工中，最重要的是祂內住在信徒裏面，

因為這是在這世代對基督徒所有事工的根據。⁸

創辦達拉斯神學院並任院長的薛弗爾（L. S. Chafer）指出，『雖然在舊約中神的靈與人同在，祂是人新生命的源頭，靈命得勝的途徑，然而，並非所有舊約信徒都有神的靈的內住。舊約並沒有論及這方面的教義，可是耶穌基督卻有明確的教導；舊約的情況與新約有很大的對比，如約翰十四章十七節所說，「祂常與你們同在，也要在你們裏面。」聖靈的內住是現今信主的人一個明確的特點。』⁹ 曾任達拉斯神學院院長的華富德（J. F. Walvoord）於其《聖靈論》第十六章，也開宗明義說到，『相較於已過諸時期，在恩典時代一項顯著的特徵就是，聖靈內住於每一個重生的人裏面。』¹⁰

對於『聖靈的工作是否有「時代」的講究』這問題，美國南浸信會神學院漢米爾頓教授（James M. Hamilton, Jr.）曾詳盡探討新、舊約信徒是否都有聖靈的內住，他全面的研究各教父和神學家的意見後，對於在新、舊兩約聖靈工作的連續性，整理出六種立場：¹¹ (一)完全連續—舊約信徒經歷聖靈的重生與內住，¹² (二)連續多過不連續，¹³ (三)有些連續，有些不連續—舊約信徒經歷聖靈的重生，但聖靈未內住，¹⁴ (四)不連續多過連續，¹⁵ (五)不連續，¹⁶ (六)模糊的不連續。¹⁷ 他認為，主張『完全連續』者說得太多，而主張『不連續』者又說得太少，而他的論點是，在舊約裏有一個神所命定、神所啓示為著聖徒的重生和成聖之法，這方法容許聖靈在舊約聖徒身上運作，也容許約翰七章三十九節、十四章十六至十七節和十六章七節的完全支配力有效。¹⁸ 針對聖靈工作之新舊約連續性

的問題，漢氏這全面性研究再次顯示，新約中聖靈內住的工作確實有其時代性，這是深入探討新約中聖靈工作之原則的首要基礎。

前述的比較顯示，古特立、賴德、雷歷、薛弗爾、華富德和漢米爾頓等人的觀點與楊牧谷的觀點截然不同。究其理，實因多位神學家都指出在恩典時代聖靈工作新的內在性，亦即內住於信徒裏面。但楊牧谷在歸納分析新舊約經文時，卻僅偏重於聖靈對信徒外在的工作。¹⁹ 前述的比較也確認了，新約中聖靈工作之首要原則是內住。

內住之聖靈工作的原則為何？

論到內住聖靈的工作，本文將先回顧教父們、中世紀、宗教改革時期和近代一些重要神學家的論述，以期歸納出內住之聖靈工作的原則，再深入的探討與評論。

使徒後期教父與護教家

《巴拿巴書信》(The Epistle of Barnabas) 說，『祂親自在我們裏面說預言，並親自內住 (indwelling) 在我們裏面。』²⁰ 其實，說預言是聖靈在舊約的主要工作，雖然作者論到了聖靈的內住，但未闡述內住之聖靈的工作為何？

《黑馬的牧人》(Shepherd of Hermas) 說，『不可污染你的身體，也不可污染那靈，…不要叫那內住的聖靈憂愁，否則祂會向神對你作不利的祈求，而離開你。』²¹ 新約裏的聖靈固然會因信徒的罪而感到憂傷難過(弗四30)，祂在信徒裏面的感覺也會被故意忽略而銷滅(帖前五19)，但是祂絕不能被玷污，也絕不會向神祈求來定罪信徒，盼望離開他們；祂反而會擔當信徒的軟弱，用說不出的歎息，為他們代求(羅八26~27)。距離使徒約翰的離世才幾十年，《黑馬的牧人》竟然如此錯誤的領會聖靈的工作，令人詫異。

殉道士游斯丁(Justin Martyr)指出，『教會之所以是聖的，因為神在聖靈的人位裏，居住其中。』²² 游斯丁指出了聖靈的內住並使教會成聖，相對於《巴拿巴書信》和《黑馬的牧人》的作者們，他對聖靈工作的認識是較具時代性和內在的。

他提安(Tatian)說，『神的靈並非與所有人同

在，祂只與行動正直的人同住 (taking up its abode with those who live justly)。』²³ 正如雷歷(C. C. Ryrie)所指出，『內住的聖靈是神賜給所有信徒的，』聖靈是內住在所有信徒裏面，而非有選擇性地賜給某些人的(約七37~39，徒十一16~17，羅五5，林前二12，林後五5)。²⁴ 他提安對聖靈內住的認識是不夠準確的。

愛任紐(Irenaeus)說，『祂降臨在神子所成的人子身上，叫祂能適應住在人類當中，能安家在人裏，並居住在神的造物中，照著父的旨意在他們裏面運行，更新他們，好叫他們能從舊我裏出來，進入基督的新樣裏。』²⁵ 愛任紐細緻的講到聖靈在人心裏的安家、運行、和更新等工作，比第二世紀的其他同儕更為進步。

俄利根(Origen)曾說，『神一直將祂的靈分賜給那些能有分於祂的人，祂的靈就住在那些與祂相配的人裏。』²⁶ 俄利根將聖靈的分賜和我們有分於祂聯於聖靈的內住也是啓示上的進步。

尼西亞大會時期及其後之教父

亞他那修(Athanasius)是第四世紀教父出類拔萃的一位。《反亞流文》(Orations against the Arians)中對聖靈有下列的論點：

因為在我們裏面之聖靈的恩典，我們就能在祂裏面，而祂也在我們裏面；因為那靈是神的靈，有了祂，我們就得以在神裏，而神也在我們裏面。我們跟子在父裏不一樣，子並不是因有分於那靈才在父裏的，子也不需要接受那靈，祂反而將那靈賜給眾人。那靈並不將道與父聯合，反而祂是從道領受了。子在父裏，是父的道，也是其光輝；沒有了那靈，我們就不能認識神，並與神隔絕了。我們乃是藉著有分於那靈，我們才與神格(Godhead)聯合；所以，我們能在父裏絕不是靠我們自己，乃是因著那靈在我們裏面，也內住在我們裏面而有的。…因為道是在父裏，那靈是道所賜給的，祂願意叫我們承受那靈，好叫我們接受了那在父裏的道之靈，我們也可以因著那靈，被道作成一，並且藉著祂與父聯合。²⁷ 我們藉著神的靈都要成為神聖性情的分享者 (sharers in the Di-

vine Nature)。我們藉著聖靈的交通而神聖化 (divinized)，這完全是由於祂的神性 (Divinity)，以至於那些祂內住的人『被稱為神』 (called gods)。²⁸

亞氏在此指出，因聖靈的內住，我們才與神格聯合、成為神聖性情的分享者、藉著聖靈的交通而神聖化、以至於『被稱為神』。司威特 (H. B. Swete) 說，亞氏以上對聖靈的討論是他當代神學中的最高峯，但是對聖靈的神格只有間接的題及。因為那時候對聖靈的攻擊還不是那麼明顯。的確，亞氏對聖靈工作的討論是突破性的，然而，對於『我們與神格聯合』這說法，本文作者認為是需再加上說明，以避免『泛神論』的誤會。

亞歷山太的區利羅 (Cyril of Alexandria) 指出，『我們被作成有分於聖靈，被恢復到我們原先性情的美麗，神造我們時的形像又新鮮的印在我們屬靈的生命上，因為基督藉著那靈形成在我們裏面。基督已經藉著那靈在我們心中住了下來，並且帶給我們屬靈的喜樂。』²⁹ 『如果我們沒有聖靈在我們裏面，我們絕不會是神的兒女；如果神不住在我們裏面，我們怎能成為神聖性情的有分者。』³⁰ 『聖靈藉著使我們與祂自己聯合而直接作工在我們裏面，祂正將我們的魂聯結於祂的所是 (Being)，使我們能成為神聖性情的有分者。』³¹ 『聖靈是神，祂神化我們，不是單單藉由恩典的職事，而是將祂自己澆灌在義人身上，使他們能夠分享神聖的性情。』³² 區利羅也強調，因聖靈的內住，我們成為神聖性情的有分者，祂神化我們，不單藉由恩典的職事，而是將祂自己澆灌在義人身上。

中世紀和宗教改革時期

而中世紀的倫巴都 (Peter Lombard) 認為，內住的聖靈是等同於聖別恩典 (sanctifying grace)。³³ 天主教神學家方濟 (Francisco Suarez, 1548~1617) 也指出，神澆灌在魂裏之聖別恩典的恩賜，不只是一些恩賜，而是那神聖人位自己，進入我們的魂並且起首住在其中。³⁴

法理上的稱義是路德神學的標記，但路德也寫到：『神在基督裏真實的同在與聖靈在信徒裏 (the real presence of God in Christ and the Holy Spirit in believer)。』³⁵ 再者，路德宗的傳統是堅持『神住在信徒裏 (inhabitatio Dei)』的思想，這對題出『路德神學理論的新探索』的曼多馬學派 (Tuomo Mannermaa) 來說，這種神的內住與『成神』 (theosis) 相似。³⁶ 卡爾凱寧教授 (Veli-Matti Kärkkäinen) 也說，雖然『成神』並非路德常用的專有名詞，但其中心思想卻包含在內；他通常較喜歡用『基督在信裏的同在』、『有分於神』、『與神聯合』、和著名的東正教名詞『互相滲透 (perichoresis)』等。³⁷ 而『有分於神』是僅能藉著『基督的靈』和『兒子名分的靈』成就。³⁸

論到喀爾文 (Calvin) 的救贖論和末世論，摩瑟教授 (Mosser) 指出，聖靈在我們心中內住的同在、信徒與基督和父的聯合、神形像的重建、成為與基督同樣相像、和我們最終的得榮等都是其中重

林前六章十七節所說之與主聯合的過程，
就是與主等同之內住的聖靈和信徒的靈
『成為一靈』的故事。

要的主題。³⁹ 臺灣神學院呂素英教授則認為，喀爾文的聖靈論是以『與基督連結』 (Communion with Christ) 作為核心主軸發展而成，聖靈將基督身上的豐富藉著連結賜給人。⁴⁰ 而論及改革宗神學的基本原理 (axiom)，哈貝芝教授 (Habets) 認為，乃是我們必須通過神在祂工作中的所是，來認識祂；聖靈乃是另一位保惠師，基督差遣了祂以代替自己盡職。在聖靈與基督同質 (homoousion) 之所是和行動之中，聖靈就是基督的另一個自我 (Spirit is Christ's other self)，經由祂在我們裏面的同在，基督也與我們同在。那位外在行動的神，乃是在我們裏面的神，這乃是根據互相滲透的觀念。⁴¹

英國清教徒神學家歐文約翰 (John Owen, 1616~1683) 認為，聖靈的印記 (sealing) 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，聖靈本身的內住就是這膏印。…印是神形像的印：當聖靈內住在我們生命裏，我們生命就像一張紙或蠟團，被印上神的形像、生命、性情，並且因為聖靈同在膏印的工作乃一生之久，在信徒的

生命裏越印越深，越發刻印顯明出神的形像。⁴² 歐文約翰說，『在信徒裏面的聖靈印我們，實際的將公義和聖別之神的形像，交通（communicating）於我們的魂。』⁴³

近 代

近代的學者論到內住聖靈的工作時，古特立和賴德都強調，聖靈要榮耀或高舉耶穌。聖靈是藉著將子帶同父的豐滿、子的一切所是和所有、和基督的美德與屬性，都分賜與傳輸到我們裏面而榮耀耶穌。⁴⁴ 而雷歷特別題及，聖靈的內住與膏抹和聖靈的印記有關。新約的信徒被膏抹則與聖靈內住頗為接近。舊約時並不是每個信徒都受過膏抹，但在今天每個信徒都可經歷。⁴⁵ 薛弗爾則強調，聖靈的內住與聖靈的膏抹和聖靈的印記是相同的。聖靈的內住或膏抹是這個時代的特色—聖膏油（出三十22~25）是四種香料調和製成的，這些香料代表在基督裏特有的美德；製成的聖膏油因而象徵聖靈把基督的生命和性情，膏在信徒身上。⁴⁶ 華富德也題及，仔細的探討聖靈膏抹的參考經節會發現，每次使用『膏抹』這字都可解釋為『內住的初階行動（initial act of indwelling）』。另論及聖靈膏印的重要性時說，聖靈的位格，擁有神所有的屬性，藉由祂的同在，正是神那無法超越之內住恩典的一個標記。⁴⁷

平諾克（Clark Pinnock）乃加拿大浸信會學者，在他聖靈論的主要著作《愛的火焰（Flame of Love）》中論救恩的專章是以『聖靈與聯合』為標題的，他強調：

明顯的，救恩是多方面的，也有許多的層次—悔改，重生，稱義和聖別，然而它確定的目標乃是得榮並與神聯合。路德專注於一件非常重要的事—我們的除罪。但這只不過是救恩的一個面向，一個更大景象中的一部分。救恩乃是那位內住在我們裏面的靈—祂住在我們裏面，引我們有分於三一神的生命。這救恩的目標是在羔羊的婚筵上與神聯合。⁴⁸ 感謝基督的恩和神的愛，那靈住在我們裏面並將我們聯於團體三一的交通（林後十三14）。⁴⁹ 我們藉著那靈與神的兒子一同呼叫『阿爸』，正如我們被帶進神聖兒子的關係並起首有分神的生命。與神聯

合乃是受造生命無可想像的完滿，而那靈正在我們裏面生發這樣的效能。這也正是教父們所說，『神成為人，要使人得以成為神』這句話的意義（愛任紐《反異端》3.19.1；亞他那修《道成肉身》2.54）。⁵⁰ 我們所說的聯合（神化theosis或神聖化divinization）並不是泛神論，也就是，並未融入（absorption）在神裏的身位。⁵¹

聖靈是在創造和新造裏的主和生命的賜予者。聖靈給予我們受造的生命和復活的新樣。聖靈的內住是基督徒的標記（羅八9）。新生命是有分於那靈（腓二1，來六4）。受造的靈被非受造的靈所摸著，並被引到活神那裏。『基督徒生活的真實目標是要得著聖靈』（St. Seraphim of Sarov）。⁵² 團體而言，我們是那靈的殿；而個人而言，我們是由那靈所內住，祂將我們聯於基督並引我們進入與神親密的關係裏。⁵³

巴肯（Kenneth L. Bakken）乃路德宗神學家，他強調，『那住在我們裏面的聖靈，每時每刻都以將我們帶進與基督並與父之活的聯合為目標。』⁵⁴

評 論

從教父們到近代的神學家，論及新約中聖靈的工作，一方面強調聖靈的內住之原則，另一方面又進一步指出，聖靈內住就等同於聖別恩典，並且聖靈將祂自己澆灌在信徒身上，使他們能夠分享神聖的性情。聖靈把基督的生命和性情，膏在信徒身上。再者，也因著聖靈的內住，新約信徒能與基督聯結、與神聯合、有分於神、並成為神聖性情的有分者，這都是十分值得肯定的。

然而，本文作者要強調，亞他那修之『我們乃是藉著有分於那靈，才與神格聯合』的說法，是需要再加上說明，才不至於有『泛神論』的誤會。為此，平諾克強調，與神聯合、神化或神聖化並不是泛神論，也就是說，我們並未融入在神裏的身位，這是本文特別肯定的。

新約中聖靈工作的原則是內住，而聖靈的內住使新約信徒能與神聯合，但相較之下，聯合的過程卻少有人闡釋。因此，本文將繼續探討聖靈內住帶進聯合的過程。

聯合的過程

欲探討聖靈的內住和信徒與神聯合的關係，林前六章十七節所說，『但與主聯合的，便是與主成為一靈。』是一絕佳之起點。梅爾（Heinrich Meyer）指出，這節是代表『與基督內在生命的聯合（inward union of life with Christ）』。⁵⁵ 羅勃生（Robertson）也指出，這節是代表『與耶穌基督那內在、活力、屬靈的聯合（the inner vital spiritual union）』。⁵⁶ 喀爾文（Calvin）則引用創世記二章二十四節來說明『在我們與基督之間屬靈聯合的效能和尊貴』。⁵⁷ Andrews指出，『當保羅申明「但與主聯合的，便是與主成為一靈」。「與基督聯合」之事實再也無法更明顯的表達。』⁵⁸ 神學家們肯定，信徒是與主耶穌基督有一種內在、生命、屬靈的聯合，但對於如何『與主聯合，成為一靈』的過程，神學家們一直缺乏闡釋。事實上，這需要先釐清內住的聖靈和主耶穌基督之間的關係。

保羅在林前三章十六節和六章十九節分別說，『豈不知你們是神的殿，神的靈住在你們裏面麼？』和『豈不知你們的身體，就是在你們裏面之聖靈的殿麼？這聖靈是你們從神而得的。』多位解經家都指出，林前三章中的聖靈是內住的靈。⁵⁹ 而這內住的聖靈與林前六章十七節的主耶穌基督是同一位內住者。⁶⁰ 《日內瓦研讀聖經（Geneva Study Bible）》藉由一個對比：『娼妓和基督是完全相對的，肉體和那靈（the Spirit）也是如此，』⁶¹ 同樣強調這事實。近年來，卡恩利（Peter Carnley）在《復活信仰的架構》一書中題到至少十八位作者，在不同程度上同意基督就是靈。⁶² 而于忠綸主編之《基督是靈》也顯示二十多位神學家的論點，有的認為在復活裏基督與聖靈是動態上的等同（dynamic identity），有的認為是功用上的等同（functional identity），有的認為是經歷上的等同（experiential identity）。⁶³

羅馬八章九至十一節顯示，神的靈、基督的靈、在復活裏之基督耶穌、以及內住的靈，是同一位內住

者。羅馬八章十六節說到，聖靈自己同我們的靈見證我們是神的兒女。這更進一步顯示，羅馬八章所論之基督徒成聖經歷的祕訣都與聖靈同我們的靈有關。因此，林前六章十七節所說之與主聯合的過程，就是與主等同之內住的聖靈和信徒的靈『成為一靈』的故事。

與主聯合，二靈成為一靈

要探討聖靈如何與信徒的靈『成為一靈』有其困難，史代西（W. David Stacey）就指出，因為許多解經家避開這一難題，所以要在這一論點上訴諸權威非常困難。⁶⁴ 例如，史代西也論及要描述重生之靈的困難：『難題在於，到底神的靈進入基督徒裏面是創造

了一個新的靈，而這靈是與他天然的靈（每一個神創造之人類的天然擁有）並列；或是，神的靈重新創造他天然的靈，以至於，這基督徒只擁有一個靈，且這靈是與未信者的靈在品質

上不同。後者是較簡單且較自然，也是我所選擇的。』⁶⁵

敦恩（James D. G. Dunn）也指出，基督徒對希臘文 *pneuma* 的用法，可譯為神聖的靈或人的靈，但在保羅的著作中，*pneuma* 的用法有時是模糊的。舉例來說，敦恩將林前五章三至四節、六章十七節、十四章十四至十五節、和歌羅西二章五節當作一個實例來說明，這些經節中的 *pneuma* 乃是『在人的靈和神聖的靈之間的界面（interface）』。⁶⁶ 在註腳中，敦恩題及，為了傳遞這些經文的特徵，費伊（Gordon D. Fee）選擇譯為神靈/人靈（S/spirit）。⁶⁷

事實上，費氏曾長篇大論的討論 *pneuma* 的繙譯。其中之一，是在林前十二至十四章中的三個複數型式的 *πνεύματα*；另一個是與幾處的經文有關，在這些經文中，保羅雖然說到『我的靈』（my spirit），但是從上下文來看，保羅指的卻是聖靈（the Holy Spirit）。對於這些經文，可以解釋的方式乃是在於保羅那顯而易見的確信：信徒的靈，藉著神自己的靈，乃是在信徒的生命中，人和神的界面

(the human and the divine interface)。⁶⁸

費氏指出，首先，對於這些模糊的問題，『先知的靈原是順服先知的（林前十四32）。』關鍵在於林前十四章三十二節的經文，在經文中的『the πνεύματα of the prophets』幾乎確定地指向『作先知的聖靈』（the prophetic Spirit）。每一位申言者憑靠著『聖靈』並且藉著『先知自己的靈（his or her own spirit）』來說話；因此，先知的發表，乃是由『神聖的靈』所推動，並且，必須被該團體中的其他人所『辨別』。對於這樣的用法，最好是『不優雅的』（inelegant）譯為『先知的聖靈/人的靈』（S/spirit of the prophet）。這樣的繙譯，似乎是能夠『捕捉』（capture）到在這些複數型態的後面，那一個顯而易見之界面（interface）的方法。⁶⁹

費伊更進一步指出，以上的用法，也是領會下述經節的重要線索：林前五章三至四節、第六章十七節、十四章十四至十五節、歌羅西二章五節。雖然，這些經節代表三種不同的本文和語言（筆者按：πνεύματι、πνεύματοξ、πνεύμα），但是，解決的方式或許是相同的。在每一個經文裏，最好是將πνεύμα一辭，繙譯成『（神的）聖靈同（人的）靈』（S/spirit），因為，這樣的繙譯，似乎確定地接近保羅變動性的語文所想要表達的。因此，在林前十四章十四至十五節，保羅所說的：『那位藉著我的禱告而禱告的那一位』是指『神的靈』（the Spirit of God）而言。他所謂的『我的（神的）聖靈同（人的）靈禱告、唱詩』（my S/spirit of prays/sings），乃是指他自己的靈（spirit）正在敬拜，但是，這是受到內住之神的靈（indwelling Spirit of God）的直接感動（direct influence）而發生。同樣的，林前十六章十六至二十節中，第十七節也應該繙譯成，那與主聯合的（joined to the Lord），便是與祂成為『一個人的靈/聖靈』（one spirit/Spirit）。林前五章三至四節也應該領會成，『在聖靈/人的靈裏』（in S/spirit），保羅與他們的聚集同在。按照這樣的用法和其中所涉及的困難度，也許這也應該是如何領會羅馬十二章十一節的方法—『在（神的）聖靈同（人的）靈裏火熱』（be fervent in S/spirit）。⁷⁰

不僅如此，費伊更是強力反駁一些聖經繙譯和注釋對於下面經節的理解，例如，帖後二章十三節、林

前十四章二節、林後六章六節、以弗所二章十八節、五章十八節、或六章十八節，一般認為，這些經節都是論及『人的靈』（the human spirit）。但是，根據經文的上下文來看，在每一個經文中的πνεύμα都是單單指著『聖靈』（the Holy Spirit）。這些證據證實了這樣的結論。⁷¹至於這些經節究竟是論及『人的靈』或『聖靈』，何者為正確？暫非本文的重點，但這再次顯示聖靈如何與信徒的靈『成為一靈』是一急需深入探討的奧秘。

達祕（J. N. Darby）在羅馬八章九節『乃屬聖靈了』的註解中指出，這是難以決定要繙譯為聖靈或人的靈的一個實例，它明顯的是信徒的狀態和特徵，卻又如此的藉著聖靈的同在。⁷²再者，在林後四章十三節『信心的靈』的註解中，文生（Marvin R. Vincent）說，這並非明確地指聖靈，另一方面，也非指人的官能或性情，而是二者的相調（blending）。⁷³文生能指出，聖靈和信徒之靈的相調已是一大突破，但本文作者不禁要問，有否更符合聖經的用語？

二靈調和成爲一靈

『調和』描述神在肉體顯現的奧秘

『調和』曾為歐迪奇（Eutyches）的異端所錯用，並且此後，這辭鮮少被使用。⁷⁴但本文作者仍要強調，因為『調和（mingle）』是聖經在利未記二章四節描述素祭『細麵調油』的用辭，所以是描述聖靈與信徒的靈『成為一靈』最好的用辭。就如成尼慈（Martin Chemnitz）在其著作《基督的兩性》曾指出：『愛任紐（Irenaeus）明白聯合（union）一辭拉丁文為commixtio，等於希臘文krasis，也就是調和（mingle）的意思，並不是指性情上的混合（confusion）。因此，早期教會全體乃是用這個辭「調和」來表達神人相調的奧秘。』⁷⁵成尼慈在討論拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus）、希拉流（Hilary）、亞他那修、安波羅修（Ambrose）、和卡西安（Cassian）等人對『調和』一辭的用法後，說，『這些教父合式的使用這個辭彙，來說明神性與人性之間聯合所發生最高的形態。因此，在教會歷史中，「調和」一辭有正確的法，也有不正確的說法。無論如何，「調和」這辭卻是聖靈所用來描述神在肉體顯現的奧秘。這聖經的用辭一調和，不能因它

被誤用，就丟棄不用。這辭必須完全被恢復，為著聖徒的經歷和陳明。」⁷⁶

『調和』描述聖靈與信徒的靈 成為一靈的奧秘

事實上，不僅有些早期教父使用『調和』來表達神在肉體顯現之神人相調的奧秘，也有些教父使用『調和』來描述聖靈與我們的調和。例如，俄利根（Origen）就指出，『當聖靈與我們的魂調和（mingled），祂帶著祂的特質傾注，使接受救恩的人成為屬靈的人（*pneumatikos*）。』⁷⁷『主藉著將祂自己與人調和（mingled），使他們分享祂的神性。』⁷⁸

大巴西流（Basil）指出，『與聖靈的神性（*deity*）調和（mingled），理性就能觀看神聖的美麗，僅管至今只有恩典不斷的傳授以及我們接受祂的性情。』⁷⁹

女撒的貴格利（Gregory of Nyssa）說，『道與人性調和（mingled with humanity）。祂將祂自己注入到我們的性情裏，好叫祂能夠從我們領受我們人類有限性和必死的特質，同時我們從祂得著永遠與不朽壞的神聖特質。』⁸⁰ 拉索（Normal Russell）強調，調和（mingling）和相通（communication）這兩個女撒之貴格利的慣用語（idioms）並不意味兩種對等成分的相互滲透（interpenetration）。在貴格利著名的描述中，神性吞沒

人性就好像一滴醋被無際的大海完全吸收一樣。這樣的比喻並非意味人性的消滅。大海裏的一滴醋不再感受到醋的存在，然而它依然存在。在神性裏，人性雖被變化

並賦予不朽壞的神性，它依舊是人性。由於一些人已經發現貴格利基督論的不足，因為這個主張無法完美的解釋道成肉身虛己的方面。某些人則被貴格利強有力的異象深深打動，神在祂的救贖中使人性成為祂自己的，並變化且高舉人性。⁸¹

拉索在探討迦帕多家教父的神化論（Deifica-

tion）後指出，『三位迦帕多家教父皆題及神化中聖禮的角色，但只有女撒的貴格利發展聖禮的角色。在他對於聖禮的真實觀點中，預先考慮到亞歷山太的區利羅，雖然他用不同的基督論觀點來支持聖禮。神格在成肉體時期藉由與肉體調和（*commingling*）來神化肉體，當信徒接受聖禮中的領聖餐，這被神化的肉體藉由與信徒調和（*commingling*）轉而神化信徒。』⁸² 也指出，『這些講章一個值得注意的特徵，是它們頻繁地使用調和（mingling）與參與（participation）兩者的象徵，而沒有明顯地區別它們不同哲學背景的分野。在教父的著作裏，對彼後一章四節的引述（得有分於神的性情），總是獨特的（*uniquely*）與使用混合與調和等辭彙的討論一起出現。』⁸³

另外，拿先斯的貴格利也說，『藉著基督的取了肉體，「低下的人成為神，既然祂與神調和並成為一，更高的性情已佔了上風，以致我能成為神，正如祂成為人一樣。」』⁸⁴ 守道者馬克西母（Maximus the Confessor）也指出，『神與人之間的「調和」，如在貴格利著作裏，不僅是指著基督的身體，而且更明確地題到信徒與神的關係。屬人的和神聖的相互滲透，作為恩典的結果。』⁸⁵

二靈調和成為一靈， 在調和中仍保持分別

歐迪奇的異端是認為，神人二性的調和，乃是一種融合，他教導說人

性被『道』調和到一個地步，人性不再存在了。⁸⁶ 換句話說，人性乃是完全被神性所吸收，以至於人性就消失，甚至滅絕了。⁸⁷ 事實上，這不是聖經所說的『調

和』。在利未記二章四節中細麵調油後，細麵和油合在一起，但其中細麵和油仍可分別，細麵並未被油吸收以至於消失，也未產生第三種性質。《韋氏第三版新國際大辭典》（Webster's Third New International Dictionary）解釋調和一辭，有以下的含意：『合起來，或與其他東西合在一起，使其組成成分在合成中

『調和』是描述聖靈與信徒的靈『成為一靈』最好的用辭，一則，因為這是聖經在利未記二章四節描述素祭『細麵調油』的用辭，二則，早期教會多位教父乃是使用『調和』來說明神性與人性之間聯合所發生最高的形態。更有些教父使用『調和』來描述聖靈與我們的調和。

仍保持分別。』韋氏辭典的解釋再次說明利未記二章四節中『細麵調和油』的圖畫，它強調『組成成分在合成中仍保持分別』，也是本文每次說『二靈調和成為一靈』所強調的。

史代西說，『我們是由神的靈引導，也受神的靈幫助。這裏沒有界線的模糊，也沒有混亂（*confusion*）。人的靈是被神的靈所加力，但人的靈絕不會高升到有分於神聖的性情；這裏有交通與聯合，但沒有融入（*absorption*）。』⁸⁸ 本文肯定史氏強調的，人的靈和神的靈沒有混亂，有交通與聯合，沒有融入。相較之下，費格利著名的比喻『神性吞沒人性就好像一滴醋被無際的大海完全吸收一樣』，就有待商榷了。

結 論

若僅偏重於聖靈對信徒外在的工作，則對新約信徒與舊約選民而言，聖靈的工作在新舊兩約是沒有太大分別。但在恩典時代，聖靈的工作有其新的內在性，亦即內住於信徒裏面。從教父們到近代的神學家，論及新約中聖靈的工作，一方面強調聖靈的內住之原則，另一方面也指出，聖靈內住就把基督的生命和性情，膏在信徒身上。如此新約信徒就能與基督聯結、與神聯合、有分於神、成為神聖性情的有分者，但並未融入在神裏的身位。

新約中聖靈工作的原則是內住與聯合，但相較之下，聯合的過程就少有人闡釋。欲探討聯合的過程，林前六章十七節：『但與主聯合的，便是與主成為一靈。』是一絕佳之起點。而在信徒裏面，主基督與聖靈是等同的，是同一位內住者。因此，探討與主聯合的過程，就是探討與主等同之內住的聖靈和信徒的靈『成為一靈』的故事。多位學者曾探討聖靈和人的靈的關係，例如，史代西認為，神的靈重新創造基督徒天然的靈。對於幾處保羅著作中的 *pneuma*，敦恩認為，是指出在人的靈和神聖的靈之間的界面，而費伊為了傳遞這些經文的特徵，更是譯為神靈/人靈（*S/spirit*）。而文生更是突破性的說，林後四章十三節中『信心的靈』是指聖靈和信徒之靈的相調。本文強調，『調和』是描述聖靈與信徒的靈『成為一靈』最好的用辭，一則，因為這是聖經在利未記二章四節描述素祭『細麵調油』的用辭；二則，早期教會多位教

父乃是使用『調和』來說明神性與人性之間聯合所發生最高的形態。更有些教父使用『調和』來描述聖靈與我們的調和。

在教會歷史中，『調和』一辭有正確的法，也有不正確的法。無論如何，『調和』這辭是聖靈所用來描述神在肉體顯現的奧秘，不能因它曾被誤用，就丟棄不用。這辭必須完全被恢復，為著真理的闡明和聖徒的經歷。在利未記二章四節中細麵與油調和後，兩者合在一起，細麵和油的性質仍可分別，細麵並未被油吸收以至於消失，也未產生第三種性質。韋氏辭典對調和一辭的解釋：『合起來，或與其他東西合在一起，使其組成成分在合成中仍保持分別。』這再次說明利未記二章四節中『細麵調油』的圖畫，它強調『組成成分在合成中仍保持分別』，也是本文每次說『二靈調和成為一靈』所強調的。據此，再次重申，新約中聖靈工作的原則，是內住、聯合與調和。

周復初

- 1 楊牧谷, *狂瀾後的微聲*, 卓越書樓, 1991, 頁201-203
- 2 雷歷(C. C. Ryrie), *基礎神學*, 角石出版社, 1996, 頁377-413; J. I. Packer, *當代神學辭典*, 校園書房出版社, 1997, 頁524; 古特立(Donald Guthrie), *古氏新約神學*, 中華福音神學院出版社, 1981, 頁626-705; 艾利克森(M. J. Erickson), *基督教神學*, 卷三, 中華福音神學院出版社, 2002, 頁37-59
- 3 古特立(Donald Guthrie), *古氏新約神學*, 中華福音神學院出版社, 1981, 頁629
- 4 賴德(G. E. Ladd), *賴氏新約神學*, 中華福音神學院出版社, 2000, 頁343
- 5 同註4, 頁345
- 6 同註4, 頁346-347
- 7 雷歷(C. C. Ryrie), *基礎神學*, 角石出版社, 1996, 頁378
- 8 同註7, 頁385, 388-389
- 9 薛弗爾(L. S. Chafer), *聖經總題*, 角石出版社, 1992, 頁97
- 10 J. F. Walvoord, *The Holy Spirit*, Van Kampen Press Inc. 1954, p.151
- 11 James M. Hamilton, Jr., *God's Indwelling Presence: The Holy Spirit in the Old and New Testament*, Academic, Nashville, Tennessee, 2006, p.23, 他根據『舊約信徒是

- 否個人的經歷了聖靈的內住?』區分出六種立場。
- 12 (1) **Regenerated and Indwelt**; those who affirm that old covenant believers were both regenerated and indwelt by the Holy Spirit are J. Owen, T. Goodwin, S. Ferguson, D. Fredricks, D. P. Fuller, W. C. Kaiser, J. A. Motyer, J. B. Payne, B. B. Warfield, and L. Wood.
 - 13 (2) **Differences acknowledged, but not seen to be fundamental differences**; Augustine, J. Calvin, D. I. Block, G. W. Grogan, W. Grudem, and G. E. Ladd.
 - 14 (3) **Regenerated, but not Indwelt**; M. Erickson, G. E. Oehler, J. I. Packer, L. D. Pettegrew, J. Rea, P. Toon, W. A. VanGemeren, and B. A. Ware.
 - 15 (4) **Operation upon by God, and by inference His Spirit, but not Indwelt**; Novatian, M. Luther, L. S. Chafer, Blaising and Bock, D. A. Carson, and M. Green.
 - 16 (5) **The Spirit had nothing to do with the faithfulness of the Old Covenant believers**; none.
 - 17 (6) **Indwelling denied, but the question of regeneration is not raised**; Origen, Irenaeus, Tertullian, Chrysostom, C. K. Barrett, R. E. Brown, G. M. Burge, C. C. Ryrie, J. F. Walvoord.
 - 18 James M. Hamilton, Jr., *God's Indwelling Presence: The Holy Spirit in the Old and New Testament*, Academic, Nashville, Tennessee, 2006, p.24
 - 19 參王生台, 聖靈工作的啓示, 肯定與否定, 第四卷第三期, 臺灣福音書房, 2009, 頁4-5
 - 20 *Epistle of Barnabas*, xvi.9, *Ancient Christian Writers* 6: 61, New York, Newman Press, 1946
 - 21 *Shepherd of Hermas*, Commandment Tenth ii, ANF 2: 26-27, also in H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, p.26
 - 22 J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (3rd Edition, New York, Longmans, 1972), p.159
 - 23 Tatian, *Admonition to the Greeks* xiii, ANF 2:71
 - 24 同註7, 頁385
 - 25 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1912, pp.87-94
 - 26 同註25, pp.132-134
 - 27 同註25, pp.212-213
 - 28 Athanasius., *Ep. Ad Serapionem*, I, 24; P.G. 26, 585. Cited from R.W. Gleason, *The Indwelling Spirit*, Alba House, 1966, p.27
 - 29 同註25, pp.270-271
 - 30 Cyril of Alexandria, In Joannem, 9, P.G. 74, 260, 轉引自 R.W. Gleason, *The Indwelling Spirit*, Alba House, 1966, p.4
 - 31 Cyril of Alexandria, Thessaurus 34, P.G. 75, 597c, 轉引自 R.W. Gleason, *The Indwelling Spirit*, Alba House, 1966, p.26
 - 32 Cyril of Alexandria, De Trinity dial. 7, P. G.75, c1121. 轉引自 R.W. Gleason, *The Indwelling Spirit*, Alba House, 1966, p.26
 - 33 Peter Lombard, Sentences 1. 17. 參 Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology, The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective*, Baker, p.81
 - 34 轉引自 R. W. Gleason, *The Indwelling Spirit*, Alba House, 1966, p.4“When God pours out in the soul, the gifts of sanctifying grace, it is not only these gifts, but the Divine Persons themselves who enter the soul and begin to dwell there....”
 - 35 Kenneth L. Bakken, “Holy Spirit and Theosis: Toward a Lutheran Theology of Healing”, *St Vladimir's Theological Quarterly* 38, No. 4, 1994, p.409. 論文中說道:『一般人所持守, 如墨蘭頓(Melanchthon)所條列, 因信稱義之法理一面的教義, 其實是對路德片面的領會。』
 - 36 Veli-Matti Kärkkäinen, *與神合一*, 香港真理出版社, 2007, 頁59
 - 37 Veli-Matti Kärkkäinen, *與神合一*, 香港真理出版社, 2007, 頁55; Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology, The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective*, Baker, pp.86-87
 - 38 參 Risto Saarinen, “The Presence of God in Luther's Theology”, *Lutheran Quarterly* 3, No. 1, 1994, pp.9-10.
 - 39 Carl Mosser, “The Greatest Possible Blessing: Calvin and Deification”, *Scottish Journal of Theology* 55/1, 2002, pp.36-57
 - 40 呂素英, 喀爾文的聖靈論—以『與基督連結』(*Communion with Christ*)作為核心的聖靈論, 臺灣神學論刊, No. 31, 2009, 頁77-96
 - 41 M. Habets, “Reformed Theosis?: A Response to Gannon Murphy” *Theology Today* 2009 65: p.489
 - 42 王偉成, 約翰歐文的聖靈論, *聖靈古今論*, 中華福音神學院出版社, 1980, 頁274-295
 - 43 William H. Goold (ed.), *The Works of John Owen*, The Banner of Truth Trust, 1965, Vol. 1, p.242. (The Spirit in believers, really communicating the image of God, in righteousness and true holiness, unto the soul, sealeth us.)
 - 44 李俊輝, 周復初, 聖靈要榮耀基督, 肯定與否定, 臺灣福音書房, 2009, 頁52-64. 該文指出, 聖靈榮耀耶穌是藉著聖靈向人啓示耶穌的榮耀, 這個啓示不僅是知識上的, 還是帶著傳輸與分賜的啓示。聖靈將祂從子

- 神所領受的宣示與信徒。聖靈的宣示就是祂的傳輸。那靈所宣示的包含了：子帶同父的豐滿，子的一切所是和所有，基督的美德和屬性。這不是道理，乃是屬靈的實際，藉著聖靈分賜與傳輸到我們裏面，這乃是為榮耀子，也就是說彰顯子作榮耀。
- 45 同註7, 頁385, 388-389
- 46 同註9, 頁100-101
- 47 同註10, pp.158-159
- 48 Clark H. Pinnock, *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*, Inter Varsity Press, 1996, p.150
- 49 同註48
- 50 同註48, pp.153-154
- 51 同註48, p.154
- 52 同註48, p.162
- 53 同註48, p.166
- 54 Kenneth L. Bakken, Holy Spirit and Theosis: toward a Lutheran Theology of Healing, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38, no. 4, 1994, p.415
- 55 H. A. W. Meyer, *Critical and Exegetical Hand-Book to the Corinthians*, New York: Funk & Wagnalls, 1884, p. 142
- 56 A. T. Robertson *Word Pictures in the New Testament*, Nashville, Tenn., Broadman Press, 1930
- 57 J. Calvin, *Calvin's Commentaries: The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*. Trans. John W. Fraser. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1960, p. 130
- 58 E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul*, New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1949, p.81
- 59 例如: Matthew Henry Bible Commentary, John Gill's Exposition of the Bible, Jamieson, Faussett, and Brown 等等。
- 60 羅馬八章九至十一節說,『如果神的靈住在你們心裏,你們就不屬肉體,乃屬聖靈了;人若沒有基督的靈,就不是屬基督的。基督若在你們心裏,身體就因罪而死,心靈卻因義而活;然而叫耶穌從死裏復活者的靈,若住在你們心裏,那叫基督耶穌從死裏復活的,也必藉著住在你們心裏的聖靈,使你們必死的身體又活過來。』這顯示,神的靈、基督的靈、基督自己、以及內住的靈,是同一位內住者。
- 61 *The Geneva Study Bible*. "A harlot and Christ are completely contrary, so are the flesh and the Spirit."
- 62 Peter Carnley, *The Structure of Resurrection Belief*, Oxford: Clarendon, 1985, pp.249-259
- 63 于忠綸, *基督是靈*, 香港真理書房, 2011
- 64 W. David Stacey, *The Pauline View of Man in Relation to Its Judaic and Hellenistic Background*. London: MacMillan, 1956, p.134
- 65 同註64
- 66 James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1998, p.429
- 67 G. Fee, *God's Empowering Presence*, Baker Academic, 2009, pp.24-26, 123-127, 229-230, 462, 645
- 68 同註67, pp.24-26
- 69 同註67, pp.24-26
- 70 同註67, pp.24-26
- 71 同註67, p.24
- 72 J. N. Darby, Footnotes. *The Holy Scripture*. Kingston-Thames: Stow Hill Bible and Tract Depot, 1961
- 73 Marvin R. Vincent, *Word Studies in the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1980, p.313
- 74 詳見, 施耀華, 基督—奇妙的神人, 肯定與否定, 第三卷第一期, 臺灣福音書房, 2001, 頁44-45
- 75 Martin Chemnitz, *The Two Natures in Christ*, Concordia, 1971, p.123
- 76 同註75, p.128
- 77 引述自 Normal Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, 2004, p.148. "When the Holy Spirit is 'mingled' with the soul, it transfuses it with its qualities, making the recipient of salvation pneumatikos."
- 78 同註77, p.151
- 79 同註77, p.212
- 80 同註77, p.229
- 81 Normal Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, 2004, p.229
- 82 同註81, p.233
- 83 同註81, p.242
- 84 同註77, p.283
- 85 同註77, p.283
- 86 Boethius, *The Theological Tractates*, Harvard Press, 1973, p.101
- 87 William Cunningham, *Historical Theology*, Banner of Truth Trust, 1969, Vol. I, p.312
- 88 同註64, p.133

聖靈的諸般恩賜

二十世紀五旬節運動和靈恩運動幾乎橫掃了整個基督教世界（包含羅馬天主教、更正教和東正教），它們所強調的是得聖靈的恩賜（請看上一期相關文章）。靈恩運動第三波的領袖溫約翰（John Wimber），就將屬靈的恩賜定義為神『超自然的表顯』。¹ 因為靈恩運動的方興未艾，只要一題『聖靈的恩賜』，許多人會立刻想到靈恩派所強調的超自然表顯，例如說方言、醫病、趕鬼等異能，或一些怪異的舉止，如在地上打滾、歇斯底里的呼叫，或自稱得了神的特別啓示，說出一些所謂的預言。如今眾人對恩賜有如此偏頗的印象，乃是靈恩派的信徒所造成的缺失。但是少有人對聖經中講到恩賜這件事，作一研究，看看聖經對恩賜究竟是怎麼說的，是否就拘限於靈恩神奇的功用？聖經中對恩賜這件事乃是有非常重要的啓示和說明，並指出神賜與人恩賜的目的。這是本文首先所要研討的重點：考察聖經中關於恩賜的經節，指出這些經節對恩賜的說明。

其次，我們要來看，保羅在林前十二至十四章、羅馬十二章和以弗所四章裏，題到恩賜時，有甚麼樣的強調？這是研究屬靈恩賜不能不重視的問題。

最後，我們要統籌結論，聖靈賜與恩賜的目的究竟是甚麼？信徒得了恩賜，是為了吸引好奇的人，以得聲名、地位與錢財呢？還是為著神的旨意，建造教會呢？

有兩個比較值得爭議的恩賜，一是說方言，另一是和合本聖經中繙譯成『作先知說預言（或講道）』的恩賜，也就是英文裏的prophecy。關於說方言一事，在本卷雜誌的第一卷中已經有所討論，不再多談；而作先知說預言（或講道）的恩賜，請看本期『先知和作先知講道是甚麼』一文。

壹 從希臘原文與聖經的上下文 研討『恩賜』的意義

一 『恩賜』希臘文的用法

在新約聖經裏，有幾個希臘字通常都被中文繙譯為『恩賜』，英文被繙為gift，讓我們先看一下這幾個希臘字的用法和其經節出處，研究恩賜究竟是甚麼。我們需注意的是中文聖經在繙譯時，有時因上下文的需要，繙譯者就另加上了原文所沒有的字，例如和合本聖經在林前十四章一節與十二節，原文都沒有『恩賜』這個希臘字，而是繙譯者自行加上去的。所以，為了要明白聖經的原意，我們必須查考希臘原文，並指出原文和繙譯的差別。

我們首先照著Vine's Expository Dictionary²所列的幾個不同的希臘字（它們在英文聖經中都繙譯為『gift』），並照著Strong的編號來討論，也參照一些專家對這些希臘字的研究：

1 *doron* (Strong No. 1435)，與*didomi*（動詞，給）同一字根，就是『賜與，給』的意思，主要是『禮物』之意。此字的用法有：

- a 為了表示尊崇，所呈上的『禮物』，如太二11，由星象家獻給新生耶穌的『禮物』。
- b 為了聖殿和窮人所需，而獻上之『禮物』，如太十五5，可七11，路二一1，4。
- c 獻給神的『禮物』，如太五23~24，八4，二三18~19，來五1，八3~4，九9，十一4。
- d 在某特定情況下，彼此互送之『禮物』，如啓十一10，大災難中兩個見證人被殺之後，住在耶路撒冷的人彼此餽送禮物慶祝。

但這個字也被繙成『恩賜』。

- e 藉恩典所得的救恩，這是神的『恩賜』，如弗二8：『你們得救是靠著恩典，藉著信；這並不是出於你們，乃是神的恩賜。』

所以，*doron* 這個字除了在以弗所二章八節，是指神賜給我們的救恩作為『恩賜』之外，通常都是用來指所送的『禮物』。從經節來看，*doron* 這個字與聖靈所賜給信徒作為服事的恩賜並無關連，我們就不繼續討論。

2 *dorea* (Strong No. 1431)，指免費的，無償的『禮物』(free gift)，有時繙成『白白的恩賜』。在新約中，這個字總是指屬靈的，或是超自然、神奇的恩賜。*dorea* 這個字出現在以下經節裏：

在約翰四章十節，主耶穌與撒瑪利亞婦人對話時，『恩賜』是指祂自己，是神所賜給人的『活水』，叫人喝了就永遠不渴，且要在喝的人裏面成為泉源，直湧入永遠的生命。這活水的恩賜被主在約翰七章三十七至三十九節再次引用，指於耶穌得榮耀時(復活時)所成為的那靈。這『恩賜』不是人能用任何代價來購買的(徒八20)，乃是神白白賜給人的(羅五15)，是在人一相信時就得著了；也在人相信時，由聖靈澆灌下來的(徒十45，十一17)。那些受洋溢之恩，並洋溢之義『恩賜』的，就更藉著耶穌基督，在生命中作王了(羅五15，17)。恩典賜給我們各人，是照著基督『恩賜』的度量而賜的(弗四7)，所以我們各人所得的恩賜是有大小不同的度量。希伯來六章四至六節說，那些曾經嘗過屬天的『恩賜』，卻偏離的人，不可能再重新悔改。這裏屬天的恩賜是指在我們悔改信主時，神就將屬天的事物，就如赦罪、公義、神的生命、平安和喜樂等賜給我們。

值得注意的是在以弗所三章七節，保羅說，他能成為福音的執事，是照著神恩典的『恩賜』。(此處和合本將原文所使用的兩個不同希臘字 *dorea* (恩賜) 與 *charis* (恩典) 濃縮成一字『恩賜』。幾乎所有的英文聖經都將此處繙成：gift of God's grace。恢復本則忠實繙成『恩典的恩賜』。) 保羅為何要強調『恩典的恩賜』？而不簡單的如和合本所簡縮的『恩

賜』就好了呢？保羅在此，乃是要指出一件事：我們是因為得著神的恩典，由這恩典產生出的才能和功用，這稱為『恩典的恩賜』。李常受指出這恩典的恩賜是與信徒所得的神聖生命有關：『恩典含示生命，恩賜是出於生命的才能。』³

因此，*dorea* 這個字作為恩賜來說，其實就是指著救主耶穌而言，這是神所賜給人的最大禮物，不是人自己能以勞力所贏得的。信徒於相信時，就接受了救主耶穌，祂就是神給人最大、最佳的恩賜，使他們罪得赦免，且得到了神的生命，嘗到了赦罪、公義、平安、喜樂，所有從救主而來的一切都是『恩賜』。使徒保羅宣告，他能盡這一分職事，乃是因為他得著了恩典，使他裏面神聖的生命成長，而產生出恩賜(林前十五10)，藉著這些恩賜使他盡職事。所以，*dorea* 這恩賜並不是神奇的能力，而是在信徒裏面所接受之神聖生命的長成。對於信徒而言，享受了恩典，就自然會有恩賜的產生；不享受恩典，就不可能有恩賜。於此，今日基督教當中流行發展個人的恩賜，並有所謂的『恩賜學校』，其實，認識了聖經中所使用的 *dorea*，幫助信徒生命成長，享受恩典，自然就會有恩賜的顯出。

3 *dorema* (Strong No. 1434)，這個字只在新約中使用過兩次：羅馬五章十六節和雅各書一章十七節。在羅馬五章十六節這一節當中，除了 *dorema* 之外，還有另一個希臘字 *charisma*，兩個都繙成『恩賜』(gift)。這處經文是：因一人犯罪就定罪，就不如『恩賜』(*dorema*)了；然後保羅繼續說，原來審判是由一人而定罪，『恩賜』(*charisma*)乃是由許多過犯而稱義。根據此處的上下文來看，本來眾人都是亞當的後裔，都因亞當的罪而被神定了罪；但這些人甚麼也沒作，只要相信耶穌所成就的救恩，就從神白白得到了一個禮物，就是 *dorema* 的意思。第二個希臘字 *charisma* 跟恩典有關，與恩典的希臘文字根相同，我們底下會另外詳細討論這一個字。

雅各書一章十七節也使用了兩個希臘字 *dosis* 和 *dorema* 來形容由神所得的各樣美善、全備的恩賜或賞賜。和合本繙成：『各樣美善的恩賜和各樣全備的賞賜。』雅各使用這兩個字，強調這是神給人的『賜與』，是文學中著重、強調的講法。

因此，*dorema* 這個字與本文所討論的聖靈恩賜

也無直接的關係。

4 *doma* (Strong No. 1390)，指禮物的本身，直譯為『贈品』。在以弗所四章八節，基督升上高處，就擄掠了那些曾經被撒但所擄的，將他們作為『恩賜』賜給祂的教會，這恩賜的賜給乃是為了成全所有信徒，一同來建造教會（弗四8~16）。這處經節經常被引用，而這裏的『恩賜』乃是指那些有恩賜的人。

在這一段經節中，保羅列出了使徒、先知（申言者）、傳福音者、牧人和教師等恩賜（11）。此處的恩賜都是基督在升天裏，把那些被撒但所擄掠的人作成恩賜，賜給祂的教會，為著建造基督的身體，這與靈恩派的神奇恩賜毫無相關。

此外，*doma* 這個字也出現在馬太七章十一節和路加十一章十三節，指天父將『好東西』賜給兒女。在腓立比四章十七節，保羅用 *doma* 這希臘字來指腓立比信徒帶給他的『餽送』。

因此，*doma* 用來作『恩賜』之用，主要是在以弗所四章十一節，基督為了建造教會，需要成全信徒，而所賜給教會的這幾種『有恩賜的人』就是為了這個建造教會的目的。

5 *dosis* (Strong No. 1394)，指賜給的動作，如腓立比四章十五節保羅指他『授受』了從腓立比聖徒所贈送的禮物（*doma*），和雅各書一章十七節所說的一切美善的『賜與』。這個希臘字和本文所論的『恩賜』不相關，我們也就不加以討論。

6 *charisma* (Strong No. 5486，複數為 *charismata*)，這個字是由希臘字 *charis*（意為『恩典』）衍生過來的，指由恩典所發展出來的恩賜，因此含有自由和慷慨賜與之意，神乃是這恩賜的賜予者。在英語世界，複數 *charismata* 這個字早已當『屬靈恩賜』（*Spiritual gifts*）來用了。

提前四章十四節與提後一章六節的藉著長老或使徒的接手所得的恩賜，林前七章七節關於結婚與單身的恩賜，彼前四章十節各人從神得了恩賜而彼此服

事，都是使用這個字。從這些經節來看，此字含有『從恩典發展出來的恩賜』之含意。*charisma* 這個字和本文要討論之聖靈的恩賜相當有關係。羅馬十二章六節，林前十二章四、九、二十八、三十和三十一節

都是使用這字。此字在新約聖經中共出現過十七次。然而，*charisma* 這個希臘字在二十世紀的英文，已經轉變成『領袖或權柄的恩賜或能力』；到了七〇年代，

charismatic 成了靈恩運動的名號，特指那些靈恩派中強調的神奇恩賜，如醫病，趕鬼等。⁴ 這都是與聖經原文不相干的用法。

當代神學家所尊敬的靈恩派學者 Gordon Fee 指出，*charisma* 是一個保羅特意使用的字，新約聖經中，除了在保羅書信中出現過，只在彼前四章十節出現一次。在第一世紀的希臘文學裏，*charisma* 這個字也沒有被人使用過，並且這字本身和聖靈毫無關連。⁵ 此字是由 *charis* 而來，其意義乃是指『恩典的具體表現』（*a concrete expression of grace*），這就是 Fee 認為保羅每次使用這個字時所要強調的。而且，他舉羅馬一章十一節的例子說，保羅在使用 *charisma* 時，同時使用了 *pneumatikon*（此字與靈有關）作形容詞，也就是說，必須此二字擺在一起使用，才有『屬靈的恩賜』之意，藉此他證明，*charisma* 本身並不能直接作『屬靈的恩賜』來解釋。這個字之所以含有屬靈的意思在內，都是因為上下文，或其他相關的形容詞而帶進來的。⁶ 因此，在大多數使用這個字的經節裏，*charisma* 說出神的恩典多方地具體化於祂的子民身上。

charisma 這字所包含從恩典而來的意義有許多方面。例如：羅馬六章二十三節的恩賜就是永遠的生命，十一章二十九節的恩賜是神賜給以色列人的特權，在林前七章七節是指禁慾的恩賜，甚至使徒們從患難中被拯救出來，也是使用 *charisma*（林後一11）。Fee 認為，*charisma* 這個字有時也指那靈的活動作為恩賜（*gracious gifts*），如保羅在羅馬一章十

一節盼望藉著他的訪問羅馬，將恩賜帶給那地的信徒。⁷

因為這個字有多重的意義，我們將照著Vine的區分來討論：

a 神白白賜給罪人的恩賜。羅馬五章十五至十六節用到前面所說的幾個關於恩賜的希臘字：『只是過犯不如「恩賜」(charisma)；若因一人的過犯，多人都死了，神的恩典(charis)，與耶穌基督一人恩典(charis)中白白的恩賜(dorea)，就更加洋溢的臨到多人。並且一人犯罪的結果，也不如白白的恩賜(dorema)；因為審判是由於一次過犯而定罪，「恩賜」(charisma)乃是由於許多過犯而稱義。』Wuest指出，charisma是『白白的恩賜，恩典的禮物，一個不因自己功績而得的恩寵』。⁸以上這兩節中所題的恩賜是甚麼？就是五章十六節所說的『被神稱義』這一件事，這是神白白賜給信徒的。注意這裏保羅特意將charis(恩典)和charisma(恩賜)擺在一起，顯出charisma是從charis而來的。

羅馬六章二十三節說，罪的工價乃是死，惟有神的『恩賜』乃是永遠的生命。這一節清楚的指出，恩賜是神所賜給的永遠生命。

另外，十一章二十九說，神對以色列人的恩賜(charisma)和呼召是沒有後悔的。從上下文來看，雖然以色列人想要憑著自義而稱義，卻又作不到，後來因不信而被神暫時撇棄於旁，但是他們還是神的選民，當外邦人的數目添滿了，神的救恩還是會歸回這班不義的子民。他們縱然不義，但神的恩賜和呼召是沒有後悔的。這恩賜和呼召指出，不是靠著以色列人任何的好，而贏得神的眷顧，這完全是神的恩典，白白得來的。

因此，charisma這個字在以上幾節中，是指信徒的蒙神稱義，也是神所賜給信徒的永遠生命；並且，神賜給以色列人的恩召，亦是由神發起，白白賜給的，因此，這恩賜乃是由恩典產生出來的。

b 在教會中，藉著聖靈的運行，賜給信徒的恩賜。保羅在羅馬十二章六節，使用了charis(恩典)和charisma(恩賜)兩個希臘字，來強調他所要表達

的意思。ASV(美國標準版)將此節繙譯為：Having gifts differing according to the grace given to us, 新約恢復本聖經繙譯成『照著所賜給我們的「恩典」，我們得了不同的「恩賜」』。和合本則將此節繙成：『按我們所得的恩賜，各有不同，』如此繙譯是將恩典(charis)和恩賜(charisma)兩個希臘字壓縮成中文『恩賜』一個字，而偏離了保羅原先的意思。其實，如同羅馬五章十五至十六節，保羅可能故意把charis和charisma並列，以表示這兩者之間，有相當的關連，恩典是因，恩賜是果，兩者是不可分割的：信徒從神所得的恩賜(charisma)，乃是根據所得的恩典(charis)而來的。將兩個相似的希臘字這樣擺在一起來用，是文法上的一種對比說法，在中文裏也有類似用法。

李常受對此一節所題的恩賜有一說明：『這恩賜乃是照著所賜給我們的恩典而得的，是我們經歷基督恩典的結果。這恩典乃是神在基督裏，作神聖的素質，進到我們裏面作生命，成了我們的享受。這恩典進到我們裏面的時候，也帶來屬靈技能與才幹的元素，隨著生命在我們裏面的增長，發展成為生命的恩賜，使我們可以在基督的身體裏盡功用事奉神。這裏生命的恩賜，不同於以弗所四章八節所說的恩賜，那

是指有恩賜的人，由基督升天的時候，為著祂身體的建造，所賜給祂身體的。這生命的恩賜，也不同於林前十二與十四章所說到的神奇恩賜。這生命的恩賜，是藉著生命的長

大，和十二章二節所說在生命中的變化，從一章七節所說內在、初期的恩賜發展出來的。』⁹此註解非常清楚的指出，這裏的恩賜乃是由信徒重生時所得之神聖生命，藉著享受恩典而長大，隨著這生命而有之屬靈技能和才幹也隨之成長而發展，為了在基督身體中盡功用而有的。

保羅在林前一章七節對哥林多信徒說，你們在『恩賜』上一無所缺。Gordon Fee指出，在林前一章四至七節，我們看見四節裏神的恩典具體的出現在教會裏，成為哥林多信徒們表現於許多方面的恩賜(charismata, 複數)。不僅Gordon Fee這麼說，上

若要對屬靈的恩賜有正確的領會和使用，就必須看見說話、那靈、身體這三件事：屬靈的恩賜與說話有關，並且是藉著神的靈，又是為著身體的。

一世紀的著名解經家阿福德（Henry Alford）也在林前一章七節關於『恩賜』的註解裏題到，這裏的用法是廣義的，乃是信徒享受恩典的結果或所產生的影響。此處上下文所著重的乃是在基督徒裏面的恩典（inward grace），而不是表現在外的恩賜（outward gifts）。¹⁰ 李常受指出，『這裏的恩賜是指從恩典產生的內在恩賜，如永遠生命的白白恩賜，（羅六23，）和作屬天恩賜（來六4）的聖靈恩賜；（徒二38；）不是指外在、神奇的恩賜，如林前十二章和十四章裏的醫病、說方言等。一切內在的恩賜都是恩典的一部分。這些恩賜乃是從恩典所接受，在神聖生命中初期的東西。這些初期的東西需要長大，（三六～七，）以達到完全的發展與成熟。哥林多信徒並不缺生命中初期的恩賜，但他們非常缺生命的長大。因此，不管他們在初期恩典裏所得的有多豐富，他們在基督裏仍舊是嬰孩，是屬魂的、屬肉體的，甚至是屬肉的（二14，三1，3）。』¹¹ 今天許多基督徒也因不認識內裏所得的神聖生命，而和哥林多信徒一樣。

林前十二章四節：『恩賜雖有分別，靈卻是同一位。』此處保羅所使用的恩賜，乃是 *charismata*。Gordon Fee 稱，在林前十二章關於那靈恩賜的討論，保羅一開始就以 *charismata* 作為開頭，似乎要強調恩賜與那靈的關係，就是七至十一節那靈所表顯的各項。因此，保羅在八至十節所列之表顯的清單，就是 *charismata*，那靈多方恩惠的賜與教會，為要叫神的子民得以建造。¹²

因為林前十二章七至十一節列舉出多項的恩賜，如智慧的言語、知識的言語、醫病的恩賜、行異能的恩賜、作先知說話的恩賜和辨別諸靈的恩賜等，李常受就指出，『這裏的恩賜是指外面的恩賜，事奉的才能或本能。〔這些恩賜〕有些是神奇的，有些是由一章七節所說初期的恩賜發展出來的。這些恩賜都與初期的恩賜不同。』¹³

保羅在林前十二章九節下，和二十八、三十節，都論到有人得了醫病的『恩賜』（*charismata*）。在這三節中，『*charismata*（恩賜）』這個字都跟醫病擺在一起，指出這恩賜是關乎醫治各種疾病的神奇能力。這是我們到目前所見惟一將恩賜直接和神奇的能力擺在一起的經節。

在林前十二章三十一節，保羅鼓勵信徒要切慕那

更大的『恩賜』，就是使用 *charismata* 這個字。Fee 指出，保羅在此使用命令語氣，乃是他準備要在十四章這裏，糾正說方言一事，並維持教會中的次序而說的。¹⁴ 既然，保羅先在前面（林前十二28），從排名第一的使徒，根據其重要性一直列下來：在使徒之後，乃是先知（申言者，見『先知和作先知講道是甚麼』一文）和教師，行異能的和得恩賜醫病的列在第四和第五，然後是幫助的、治理的，說方言的乃是殿後，是最小的，那麼他鼓勵信徒所渴慕追求的那更大的『恩賜』，就當然不是指醫病和說方言了，而是那些名列前面的使徒、申言者、教師這幾方面恩賜。因此，到了十四章，保羅對恩賜的觀點就更清楚了，保羅要哥林多信徒渴慕的，乃是要有『作先知說話（或申言）』的恩賜，這是為了建造教會（1，3～5，12，16～19，22～25，31）。

在給提摩太的書信中，保羅題醒提摩太說，不要輕忽在他裏面的『恩賜』（提前四14上），並要將那在他裏面的『恩賜』（*charisma*），再如火挑旺起來（提後一6）。提前四章十四節所使用的乃是單數的 *charisma*，且是在提摩太裏面的。根據上下文，這 *charisma* 是指提摩太藉著預言和接手而有的恩賜，這個恩賜使他能盡他的職事。在提後一章六節，這 *charisma* 就是那靈自己。¹⁵ 李常受進一步說，提前四章十四節的恩賜，『不是外面的才能，乃是生命內裏的能力，為著供應別人。這不是神奇的恩賜，如說方言和醫病（林前十二28），乃是恩典的恩賜，如教導和勸勉（羅十二7～8）。』¹⁶

c 因著恩典的神而有的禁慾能力，如林前七章七節。

d 在林後一章十一節保羅說，『只要你們也為著我們以祈求配合幫助，好叫許多人因我們藉著許多人所得的「恩賜」，為我們獻上感謝。』Gordon Fee 說，這裏的 *charisma* 是指神將使徒從極大的患難中拯救出來。¹⁷

7 *merismos* (Strong No. 3311)，原文有『分開』、『剖開』之意。和合本將希伯來二章四節中的這個字繙成『恩賜』：『神又按自己的旨意，用神蹟奇事，和百般的異能，並聖靈的「恩賜」，同他們作見證。』但這一個希臘字在同一卷書四章十二節，就繙成了『剖開』。聖經恢復本雖然也

將希伯來二章四節的此一字繙成『恩賜』，但在底下加上了虛線，以示此恩賜乃是繙譯者所加：『又有神按自己的旨意，用神蹟、奇事、並各樣的異能、以及聖靈分給的恩賜，同他們作見證。』因為這個字與本文無關，*merismos* 這一個字就不在討論範圍之內。

8 *pneumatikos* (Strong No. 4152)，是一個從希臘字*pneuma* (靈) 衍生出來的字，Strong的定義：『不是屬肉體的，是屬靈的，超然的，』其意義與繙譯是『屬靈的』(spiritual)，作形容詞用。新約中一共出現二十六次，保羅使用了二十四次，十一次出現在哥林多前書。和合本將此字十六次繙成『屬靈的』，七次繙成『靈』，二次繙成『靈性』，一次繙成『屬靈氣的』。恢復本十八次繙成『屬靈的』，五次繙成『靈』，另三次繙成『屬靈』，其實還是『屬靈的』，這是繙譯上為要使語文順暢而省略了『的』，如彼前二章的『屬靈』祭物。

此字出現在林前十二章一節，其實在這一節的原文裏完全沒有任何關於『恩賜』的字，但是和合本、現代中文與當代聖經這三個繙譯本都將*pneumatikos* 這個字繙成『聖靈的恩賜』，新譯本和新約恢復本在『恩賜』這兩個字的底下打了虛線，呂振中譯本則繙成『屬靈恩賜的事』。在英文聖經中，KJV，ASV，NASB都繙成『spiritual (gifts)』，將『恩賜』(gifts) 括了起來，表示原文中沒有這個字。RSV和NIV繙成『spiritual gifts』。Darby則繙成『spiritual (manifestations 顯現)』。YLT繙成『spiritual things 屬靈的事』，BBE繙成『the things of the spirit 屬靈的事』。可見在眾多繙譯者當中，*pneumatikos* 並不能直接當恩賜來用，而僅是指『屬靈的』。

Charismata 和 pneumatikos 的區分

因為在林前十二章三十一節保羅囑咐哥林多信徒『要切慕那更大的恩賜 (*charismata*)』，而當他用了整個十三章說完了愛，在十四章一節他又囑咐一遍：『你們要追求愛，更要切慕屬靈的恩賜 (*pneu-*

matikos)』，有些學者就認為*pneumatikos*是可以與*charismata* 互換通用的，也有些人認為兩者之間是有差別的；但也有人猜測，*pneumatikos*是保羅為了哥林多信徒狂熱追求說方言而特別使用的。有兩本對希臘字在初世紀的使用法最具有權威的工具書，一是由W. Bauer所主編的BAGD，即《A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature》，另一是由富勒神學院教授Colin Brown所主編的NIDNTT《New International Dictionary of New Testament Theology》，還有希臘文當代專家茅思 (Mounce) 都指出*pneumatikos*可以當

因此，根據主耶穌救贖我們的目的，以及使徒保羅的見證，我們能夠清楚的指明，今天神藉著聖靈所分給我們的恩賜，完全不是為著個人，乃是為著基督的教會能被建造起來。

作『屬靈的恩賜』來解釋；然而，另外三位當代著名的希臘文專家J. P. Louw、Nida 和柴爾 (Thayers) 卻對此靜默不言。英國Durham大學教授 Barrett 認為『屬靈

的人就是有屬靈恩賜者』，¹⁸ 然而，Ekem宣稱，加上定冠詞的*pneumatikos*，乃是保羅特地使用來指那些舉止狂熱放蕩，超過了保羅所指在教會中正常運用恩賜者。¹⁹ 英國諾丁翰神學院教授Thiselton認為，哥林多人使用 *pneumatikos* 時，乃是指廣泛的屬靈感覺和現象，但保羅卻輪流使用這字和*charismata*，乃是比較強調那由聖靈所賜的恩賜。所以，Thiselton認為，林前十二章一節應該繙成：『論及「那從聖靈而來」的事，我不願意你們不明白。』²⁰ Fee則說，當保羅使用*charismata*時，強調恩典為其源頭，而使用*pneumatikos*時，乃是強調聖靈為其根本。²¹

二十世紀德國神學大師 Ernst Kasemann 曾指出，保羅特意用*charismata*來代替*pneumatikos*，是因為他想要將哥林多信徒從偏重於聖靈的神奇彰顯，轉到所有恩賜的源頭，就是恩典，因為恩賜都是由神所白白賜給的。²² 在美國富勒神學院任教的Robeck也有類似的領會，他說根據哥林多前書的記載，哥林多信徒的確非常看重說方言這個恩賜。保羅從林前十二章一節開始，就使用*ta pneumatika*這個哥林多人喜歡用的辭彙來說到恩賜，*ta pneumatika*的直譯就是『屬靈的人』(the spiritual persons)，或『屬靈的事』(the spiritual things)。但保羅在十二章四節，

第二次講到恩賜時，立刻就使用了另一個與恩典有關的 *charismata*，為要轉移他們的注意力，從說方言的恩賜轉到『賜給恩賜的那一位』，叫他們知道那些說方言的，自以為是彰顯『屬靈的事』（*pneumatika*）者，其實不過是 *charismata*（恩典的彰顯）而已。²³ 這對專注於屬靈神奇能力者是一大題醒：賜給恩賜者比恩賜更重要。Gordon Fee 另外指出，如果 *charisma* 是強調神向著祂子民的恩典，那麼 *pneumatikos* 就是那靈活動的性質，以顯出 *charismata*（恩賜）在許多方面所顯明的。²⁴

讓我們根據 *Pneumatikos* 在新約中出現的經節來討論（使用和合本，若發現與原文有抵觸，或有缺漏或加添，則使用其他版本）：

- a 羅馬一章十一節是藉著保羅的前往看望信徒，而將『屬靈的』恩賜分給信徒，使他們得以堅固。這一節相當獨特，既有 *pneumatikos*，繙成『屬靈的』，也有 *charisma* 繙成『恩賜』，以 *pneumatikos* 當作形容詞（屬靈的）來形容 *charisma*（恩賜）。Vine 指出，恩賜是藉著人的教導而有的，顯然他以為保羅去看望就是去教導，²⁵ 這是錯誤的估量。使徒的看望，不僅是教導，也將『基督之福的豐滿』（羅十五 29）帶給他們，保羅的前去，更使基督的恩典分賜給信徒，因這與保羅在此所用的動詞 *meta-didomi* 有關。
- b 繙成『屬靈的』：羅七 14（屬乎靈的），林前三 1，十四 37，十五 44（靈性的），十五 46，弗一 3，西一 9，彼前二 5。
- c 繙成『屬靈的好處』：羅十五 27，恢復本繙『屬靈的事物』。
- d 繙成『屬靈的話』：林前二 13。
- e 繙成『屬靈的事』：林前二 13。
- f 繙成『屬靈的人』：林前二 15，加六 1。
- g 繙成『屬靈的恩賜』：林前十二 1，十四 1，『恩賜』兩字是譯者所加。
- h 繙成『靈』食（林前十 3）、『靈』水（林前十四）、『靈』磐石（林前十四）、『靈』歌（弗五 19，西三 16）。
- i 加上定冠詞，而成名詞：繙成『屬靈的種子』（林前九 11），恢復本繙『屬靈之物』。

j 繙成『屬靈氣』（弗六 12），恢復本繙『屬靈勢力』。

k 繙成『靈』宮與『靈』祭（彼前二 5），恢復本繙『屬靈的』殿和『屬靈』祭物。

Fee 在《保羅和其書信之字典》（“Gifts of the Spirit”, Dictionary of Paul and His Letters）²⁶ 中指出，雖然在保羅書信中，他沒有直接使用『那靈的恩賜』（gift(s) of the Spirit）這樣的辭，但根據保羅所使用關於恩賜的字，並那靈的作為時，特別是在羅馬一章十一節和林前十二至十四章，那靈的恩賜這說法是講得通的。

但 Fee 指出有三個主要的問題：第一、需要決定保羅在使用 *charismata* 和 *pneumatika* 時，究竟有何特定的意義，因為他用這些字時有相當的彈性。第二、要將『那靈的活動』和『那靈的恩賜』明確分開實為不易，因為我們所持有保羅的書信既不是保羅有系統的寫作，也不是他全部的著作，僅是能存留下來的有限作品。第三、將所有題過之恩賜的性質區分開來，究竟那些該屬於林前十二至十四章中超然的現象，那些是以弗所四章十一節中屬於職事性質的恩賜，卻不是屬靈的 *charismata*，又不直接跟那靈有關的。因此，從 Fee 所題出之三點，我們看見要明確的討論、定義保羅如何使用這些希臘字，不是一件簡單的事。

Fee 指出，保羅在林前十二章三十一節用 *charismata* 指那最大的恩賜，在十四章一節卻用了 *pneumatika*，這是信徒們集體聚集時，聖靈在其中的彰顯。保羅使用 *charisma* 並不著重那靈的活動，而是重在那靈於信徒集會時顯現祂自己，帶來恩典以滿足、成全某方面的需要，為了建造信徒成為神在末期的子民。²⁷

關於新約聖經中所使用 不同『恩賜』希臘字的結論

根據以上的討論，我們發現新約聖經中，關於恩賜所使用的不同希臘字主要有以下的幾重意義或用法：

第一、『恩賜』是指神賜給我們的救恩（弗二 8）。

第二、『恩賜』是指耶穌基督自己（約四

10)，這『恩賜』不是用代價所能買得到的（徒八20），乃是神白白賜給人的（羅五15），就是藉著相信而得的稱義（羅五15~16）和永遠的生命（羅五17），這是在人相信時就由聖靈所澆灌下來（徒十45，十一17）而得著的。那些受洋溢之恩，並洋溢之義『恩賜』的，要藉著耶穌基督，在生命中作王（羅五15，17）。有許多基督徒使用神所給的恩賜去作事情，但他們僅將這恩賜當作一個東西，而忽視了基督。恩賜乃是一個人位，就是基督自己。

第三、恩典產生『恩賜』。因為信徒享受並經歷恩典，使所得的神聖生命長大而發展出『恩賜』。這些『恩賜』是基督賜給教會來成全其他信徒的，使所有信徒能一同來建造基督的身體（弗四7~12）。

第四、根據以弗所四章所論及的恩賜，這些恩賜乃是基督賜給教會的恩賜者，如：使徒、先知（申言者）、傳福音者、以及牧人和教師，他們不是獨立於身體的超人，而是基督身體上的肢體。但基督身體上不僅有這些有恩賜的人，還有其他要被這些有恩賜者成全的肢體，來一同建造基督的身體（11，16）。

第五、僅有少數的恩賜是指事奉的才能或本能（如林前十二4），有些是神奇的，但所有的信徒都有由初期的恩賜（即神聖生命），因長大成熟而發展出來的恩賜。

第六，然而，偏離神當初所賜恩賜之意義的哥林多人，必須受題醒回到恩賜的賜與者，就是神，也就是救主耶穌，更是聖靈。他們必須聯於源頭，受題醒恩賜乃是為了神的旨意，建造教會而賜與的，並非為了張揚個人的名聲，像好奇者，或如小孩子搶出頭般地，顯露神奇的大能。

貳 恩賜就是聖靈自己

歷代幾位對聖靈有深入研究的學者都指出：恩賜就是聖靈本身。

對聖靈論相當有研究的美國富勒神學院教授卡開藍（Veli-Matti Kärkkäinen）在其新書《聖靈論》²⁸中指出，奧古斯丁認為聖靈有三個重要的名字：聖靈、愛、恩賜（gift），並認為『恩賜』作為聖靈的名字，乃是將約翰四章七至十四節主耶穌所賜的『恩賜』—活水，和七章三十七至三十九節耶穌在復活時所成的那靈連結起來。這聖靈是恩賜的觀念在神學

上，乃將基督論和聖靈論連結了起來。

當今的羅馬教皇本篤十六世，本名為 Joseph Alois Ratzinger，在任教皇之前是天主教中對聖靈相當有研究的神學家，他曾宣稱『聖靈於其本質，總是神的恩賜』（The Holy Spirit is always in His essence the gift of God.）。²⁹ 聖靈是恩賜的觀念，不僅由承繼奧古斯丁的羅馬天主教傳承下來，在改教時，路德馬丁也持有相同的觀念。³⁰ 所以，就連聖靈的恩賜這題目，照著希伯來文的文法來看，the gift of the Spirit這個說法，聖靈就是恩賜，並不單指著一些神奇的醫病、說方言的能力。

參 哥林多前書、以弗所書、羅馬書中的恩賜

聖靈分給各人恩賜，並不是讓人獨立地東作一點，西作一點。林前十二章四至十一節清楚地說出，恩賜雖有分別，卻都是由聖靈主導並運行，而賜給信徒的。為此，倪柝聲說，『聖靈賜下恩賜是有計畫的。我們得著聖靈的恩賜，乃是要叫我們受主的安排，作某部分的工作。』³¹ 以下，我們要根據林前十二至十四章、以弗所四章和羅馬十二章所題的恩賜來深入討論關於恩賜的事。

一 林前十二至十四章所論及的恩賜

我們要從論及恩賜最長的一處—林前十二至十四章來看，聖靈藉著使徒保羅論及恩賜時，講了這麼長的三章，究竟重點是甚麼？

首先，我們要來看哥林多前書這整卷書。哥林多教會因為信徒的屬肉體而不成熟，藉著寫哥林多前書這卷書，保羅指出他們有十一個難處。能夠認識這十一個難處的順序安排，我們就能認識聖靈所著重的究竟是甚麼。

李常受將這十一個難處分為兩個大段落：第一章到第十章，是關於個人生活裏的難處，而從十一章開始的第二段落，保羅所對付的，乃是在神行政裏的難處。³² 在這第二段裏面，保羅用了三章的篇幅來對付屬靈恩賜的難處（十二至十四章），這個關於恩賜的難處，必須從神的行政和運行的觀點上來看：在十一章的末了，保羅在對付關於主的晚餐時，吩咐他們要『分辨…身體』（29），接著就來到十二章的對付

恩賜。因此，恩賜之所以賜給基督的身體，乃因身體是元首執行祂神聖行政的憑藉。身體有許多肢體，每個肢體都有接受救恩時，所得的恩賜。這就是為甚麼保羅說到基督作頭和身體以後，就說到屬靈的恩賜。

哥林多信徒在屬靈恩賜上的難處，是由於他們為了私意追求恩賜，不顧到教會的建造。因為屬靈的恩賜不是為著個人的，乃是為著整個基督身體的建造。

保羅於前面十一章論及基督與祂的十字架，是那些幼稚、屬肉體、產生許多難處的信徒惟一的答案。其實，論及基督，就必定包括祂的十字架所成功的救贖，而基督於復活之後，成為賜生命的靈，簡稱為『那靈』（The Spirit），乃是為著要執行神永遠經綸的目標，就是產生與建造基督的身體，這身體也是聖靈的居所。於是，為了建造基督的身體，保羅就來對付哥林多信徒錯誤的領會和使用恩賜。這就是為何保羅從十二章開始論及關於身體的事，就是元首基督要來執行祂神聖行政的憑藉時，必須來對付關於恩賜的事。

接著，我們要來看十二至十四章的幾個重點：

1 恩賜的管治原則

很少基督徒注意到保羅於『論到屬靈的恩賜』的問題時，為何在一開始的十二章一至三節，首先題及一個對比：他們在得救之前服事啞吧偶像，得救之後被神的靈感動的，不會說『耶穌是可咒詛的』，反而能說『耶穌是主』？李常受點出，這一段簡短開頭的話，乃是『恩賜的管治原則』：『恩賜的管治原則就是用我們（人）的靈憑那靈說話，就是在我們的靈裏憑那靈發表一些東西。這樣的說話是以主耶穌為中心。所以，我們所說的該以基督為中心。基督該是我們說話的本質、元素、素質、中心和圓周。』³³ 人在神的靈裏說話，說出主耶穌，這是恩賜的管治原則。

2 林前十二章的四個重點和順序： 說話、神的靈、身體與恩賜的設立

雖然靈恩運動於二十世紀以來非常盛行，不過，靈恩運動卻是分裂得很厲害。聖靈賜與恩賜，使信徒能得成全來建造身體，但人的肉體與天然若不受在那靈裏十字架的對付，徒然使身體分裂，這是使用木、草、禾稈來建造，最終乃是被燒毀。吾人不可輕看恩賜的目的。

保羅在林前十二章十二至二十七節對付恩賜這事時，用了『身體』（或『身上』）一辭達十七次之多，藉以強調身體的重要性，因為恩賜完全是為著身體的。恩賜雖然是屬於肢體的，卻不是為著各個

肢體，反而是為著整個身體的。李常受指出：若要對屬靈的恩賜有正確的領會和使用，就必須看見說話、那靈、身體這三件事：屬靈的恩賜與說話有關，並且是藉著神的靈，又是為著身體的。³⁴ 所以，按照保羅寫林前十二章的思路，我們可以認識恩賜運用的原則乃是在靈裏並藉著那靈說話，而其恩賜的分給乃是來自於神，並且全是為著身體的建造來効力的。

3 林前十三章的愛—神聖生命的美德

在哥林多前書裏，講論愛的十三章經常被人獨立拿來使用，然而這一章並不是獨立的一段。本章處於十二章和十四章之間，與這二章共同組成本書信中對付恩賜的一段。因此，十三章乃是十二章的延續，並且連接到十四章，這一大段都論及恩賜。

然而，愛不僅是運用恩賜的路，也是為著身體的路。這裏所題的愛不是人本身有的，而是藉著重生得著了神聖的生命所得的神聖的愛。這裏保羅所言之愛是神聖生命的表現，是神永遠生命的另一種形態。我們無法凡事忍耐，凡事相信。我們也無法真正有恆久忍耐。惟有神有這一切美德。因此，這裏所描寫的愛乃是神自己。不僅如此，約壹四章十六節清楚說到『神就是愛』。

李常受指出，『愛顧到身體，並建造身體。愛首先把身體聯結起來，然後把身體建造起來。因此，我們專注於那建造身體的愛。我們該追求愛，留在身體裏，以享受那靈。』³⁵ 當楊牧谷論到本段落時，也有相似的說明：『聖靈把恩賜分給人，目的是要他們彼此建立。…哥林多信徒得著各樣恩賜，卻產生分裂和混亂…哥林多教會的問題不是具備多種恩賜，乃在於缺乏了最重要的恩賜—愛。保羅因此在林前十三章向哥林多教會闡釋愛的道理：「愛

是不求自己的益處」。一個實行愛的團體，是「虛己的團體」（Kenotic Community），而不是「靈恩的團體」（Charismatic Community），凡他所作的，都一步一步離開自己，落到被愛者身上，而非建立自己。』³⁶ 以上兩位教師的觀點是值得肯定的。

林前十三章四至七節列出愛的十五項美德，都是神生命的神聖美德。這樣的生命與十二章所列外面的恩賜不同。哥林多人追求外面的恩賜，卻忽略愛，就是神生命的彰顯。因此，他們仍是屬肉的，屬肉體的，或屬魂的（三1，3，二14）。他們應當在生命裏長大，（由他們顧到基督身體的愛而顯出，）追求愛，而不追求外面的恩賜，才能使他們成為屬靈的。

4 林前十四章特別超越的恩賜—申言 （和合本繙成『說預言』，請見本刊另一文）

到了十四章，保羅說到另一個主要的點：有一項特別的恩賜，對於建造召會是超越的。在許多屬靈的恩賜中，有一項恩賜特別超越，乃是為著召會的建造，就是申言。申言為何超越？申言之所以超越，因為它比其他恩賜更能建造召會。

5 林前十二至十四章關於恩賜的結論

保羅於此三章論及恩賜之事的重點乃是：在神的靈裏說話、身體、恩賜的設立、愛—運用恩賜的路、極超越的恩賜（為著建造召會）乃是為神說話，說出基督來供應身體。故此，保羅因為看重教會在神心中的分量，當他論及恩賜時，乃是從神的靈裏說話，以申言（為神說出基督）的方式來供應基督的身體，就是建造教會。所以，能供應基督的說話恩賜就被保羅列在恩賜順序的前面，不能供應基督的說話恩賜（如說方言和繙方言）就被列在末尾。

保羅這樣看重建造教會的思想，可以在歌羅西一章二十四節中看出，他說到，『現在我為你們受苦，倒覺歡樂；並且為基督的身體，就是為教會，要在我肉身上補滿基督患難的缺欠。』明顯的，保羅的生活以及他的服事全都是為著基督的身體，就是召會。這完全與主的心意相合，以弗所五章二十五節說，『...基督愛教會，為教會捨己。』從這裏我們能夠清楚的看見，基督的受死只是一個手續，其目的乃是為了得

著教會。因此，根據主耶穌救贖我們的目的，以及使徒保羅的見證，我們能夠清楚的指出，今天神藉著聖靈所分給我們的恩賜，完全不是為著個人，乃是為著基督的教會能被建造起來。無怪乎保羅在鼓勵聖徒尋求切慕恩賜的事上，強調申言（為神說話）過於講方言，因為『說方言的，是造就自己；作先知講道（申言）的，乃是造就教會』（林前十四4）。

為此，我們也當照著保羅的囑咐，鼓勵今天的基督徒學習保羅那樣關切教會的建造。在這件事上，李常受根據保羅在林前十四章所強調的主要的點，說到『不是甚麼恩賜對我們最好，乃是甚麼恩賜對召會的建造最好』。³⁷ 這與今天一些論及恩賜之書籍的教導截然有別，那些書籍大多從個人的需要，而不是以神和教會的需要作出發點。毫無疑問的，神的確賜下了許多恩賜；但是，論到教會的建造，並非所有的恩賜都是重要的。所以我們也盼望神給我們啟示，叫我們認識祂今天所要作的是甚麼，使我們照著神的心意，留心祂所在意的。

身體是不能分裂的

因為保羅是如此看重基督的身體與教會，任何使身體受損的事，如分裂身體的合一，乃是保羅首先關心的。這乃是保羅於哥林多前書開頭的問安之後，立即對付的首要問題：分裂。雖然靈恩運動自二十世紀以來就非常盛行，不過，靈恩運動卻是分裂得很厲害。聖靈賜與恩賜，使信徒能得成全來建造身體，但人的肉體與天然若不受在那靈裏十字架的對付，就徒然使身體分裂，這是使用木、草、禾稈來建造，最終乃是被燒毀。吾人不可輕看恩賜的目的（林前三12~15）。

身體和教會的區別

在林前十二至十四章這三章中，保羅既題及身體，也題及教會，對於認識聖經者，身體和教會（召會）當然是同義辭，都是指同樣的東西，也就沒有多少人對此有研究與分析。然而對聖經有專特研究的李常受卻於這段聖經的解釋，如下的說明這兩者的區別：『身體是生機體，為着讓基督作信徒的生命，長大並彰顯祂自己。召會是會眾，為着讓神執行祂的行政。』³⁸

保羅在十二章題到身體時，不難看出就是要哥林多人認識，今天信徒就是基督的身體，並且互相作肢體。這裏所強調的乃是『體面』和『俊美』，這乃是神按祂美意的安排，為著祂的彰顯，如以弗所一章二十三節所說：『教會是他的身體，是那充滿萬有者所充滿的』一樣。

然而，保羅在林前十四章題到教會時，他所強調的不在於一個生機的實體，乃在於神的行政。特別為著在哥林多教會中，信徒一味的追求說方言。保羅引用舊約以色列人與敵人爭戰的事例，說到在教會中不可以吹無定的號聲

(8)。並且論到在教會中的申言，保羅也說到，我們眾人都應當按著次序而行，因為神不是混亂的神，乃是有次序的。以上都可以證明，保羅在林前十四章論到教會的思想，乃是著重在神的行政，為著執行祂在教會中的計畫。

所以論到身體和教會，李常受對聖經的研究可謂精通。但他不僅對於兩者在教義的區別上有看見，連兩者在實行上的區別也有分析。論及身體，他說到：『倘若你說方言是為著身體，你也顧到身體，你的說方言就對身體有幫助。』然而，論及教會時，他說：『在為著神的行政建造召會的事上，說方言有沒有幫助？答案清楚、明確的是：「沒有。」特別是今天所實行的說方言，對神的行政一點幫助也沒有。』³⁹ 感謝神，有李氏對真理與實行如此精深的認識，有心追求的人才不至於落在迷糊裏。

二 以弗所書的恩賜

在論到以弗所書的恩賜之前，同樣的我們也需要先來了解本卷書在客觀上的背景為何。首先，本卷書乃是完全從三一神永遠的旨意來看教會的，在其中可以看見，父神在創世之前對我們的揀選與預定，說出神永遠的定旨(一3~6)；子神基督的救贖，使我們的過犯得以赦免，成為在基督裏之神所選定的基業(7~12)；靈神作為印記和憑質，為要將我們標明並擔保神作我們基業(13~14)。因此，我們可以說，本卷書是從神的角度，並從永恆裏來看教會的。

再者，以弗所書也論及教會在基督裏至少有七項的身分與地位。第一，教會是基督的身體，是那充滿萬有者所充滿的(一23)；第二，教會是一個以基督為人位的新人(二15)；第三，教會是神的國，以聖徒作其國民(19)；第四，教會是神的家，聖徒彼此為其家中的親人(19)；第五，教會是神的居所(21~22)；第六，教會是基督的新婦，為基督所愛、所捨命、所保養顧惜(五24~25)；第七，教會是神的戰士，對付並擊殺祂的仇敵(六11~12)。

此外，當保羅論到基督的身體時，在一章他特別說，基

督向著教會作萬有的頭，教會是基督的身體；而在四章他就實際論到，教會作為基督的身體是如何被建造起來的。為此，保羅說到基督升天，擄掠了仇敵，並將恩賜賜下給祂的教會(四8~10)，其目的乃是要成全聖徒、為著職事的工作並為著建造基督的身體(12)。

所以，為著基督身體的建造，保羅論到基督在升天裏所賜的恩賜有使徒、先知、傳福音的、牧師和教師，他們是神所賜給教會的，為著供應基督，建造身體(11)。

那麼這些賜給教會為建造基督身體的恩賜者，有何特點呢？在倪柝聲的解釋裏，首先論到使徒，他指出：『使徒是神在基督的身體中，所設立的第一等恩賜，他們是神所差派的，他們代表元首的權柄，在地上執行神的命令。』⁴⁰ 所以，這也表示神要我們這些基督身體的肢體，不只直接服在主基督作頭的權柄底下，也服在那些在身體裏代表祂的權柄的人底下。

第二，論到先知(或申言者)，倪解釋：『先知乃是代表神的心意。他們不只說預言，就是說到將來的事，他們也述說神的心意；他們乃是神所差派到神子民中間，傳達神旨意的一班人。』⁴¹ 所以，這班人主要就是在基督的教會中傳達神的旨意，將神心頭的願望，告訴神的兒女們。

第三，論到傳福音者，倪說到：這班人是說出神在基督裏的心腸；也就是說他們能夠引導人認識並進入神完全的救恩，使人因著聽見福音真理的話而得救。

所有這些執事乃是『供應的節』。
他們從神接受生命，把這生命傳給
整個身體。

第四，論到牧師與教師，倪指出：他們乃是給人看見神在基督裏的豐富，藉著他們的牧養和教導，使人從基督那追測不盡的豐富裏得著供應。

然而，以上這四項恩賜者並非單獨的為著他們自己的職事而存在，乃是為著一個共同的目的，就是建造基督的身體（弗四16）而存在的。因此，倪析聲最後說到：『所有這些執事乃是「供應的節」。他們從神接受生命，把這生命傳給整個身體。』⁴² 因此，以弗所書的恩賜乃是完全為著建造基督的身體而賜與信徒的。

三 以弗所書與哥林多前書 所論及的恩賜之區別

以弗所書這一卷書是特別論到教會如何為基督的身體，我們看見保羅於此書論及恩賜的功用，是『為要成全聖徒，各盡其職，建立基督的身體』（四12）。然而，以弗所書並沒有題起任何神蹟奇事的恩賜。而在哥林多前書裏我們看見有『醫病的恩賜』、『說方言』、『繙方言』等恩賜（十二9~10）。這是為甚麼？在哥林多前書中之神奇的恩賜，主要是為著在教會中給不信的人作表記的（十四22，徒二4，五15~16）。然而，在以弗所書中題及的恩賜乃是為著信徒的成全，使眾人能『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』（四13）。

所以，以弗所四章所說的四等人，就是神賜給教會的恩賜，是為全體教會的。但林前十二章所說的，是神賜給信徒個人的不同的恩賜，是賜給當地的地方教會的。

至於以弗所四章所說的關於作為恩賜的四種人，林前十二章則僅題及其中的三種，略去傳福音者。這又是為何原因呢？誠如之前所題，以弗所書著重的是基督身體的建立，所以有傳福音者的需要；而哥林多前書著重的乃是恩賜者在教會裏的功用，所以沒有傳

福音者，因為傳福音者的功用不是單為著一個教會，乃是為著全教會，就是基督的身體。⁴³

四 羅馬十二章的恩賜

至於在羅馬書裏所題到的恩賜是如何呢？是否與保羅在哥林多前書和以弗所書中所題到的恩賜相同呢？關於這個問題，在前一段我們已經略題保羅在羅馬十二章六節這裏所說到的恩賜，照著原文並參考恢復本的繙譯應為：『照著所賜給我們的恩典，我們得了不同的恩賜。』注意：和合本的繙譯乃是：『按我們所得的恩賜，各有不同。』這個縮減的繙譯令人無法看出恩賜與恩典不僅有不同，恩賜更是根據各人所得的恩典而來的。

換句話說，在羅馬十二章裏，所說到信徒作為在

在羅馬書裏，恩賜乃是賜給肢體的功用，而在以弗所書，恩賜乃是賜給身體的肢體。林前十二章的恩賜是神奇的恩賜，這些神奇的恩賜只是幫助我們來到生命這裏；神奇的恩賜本身不會帶來很多的建造，只是開一條路，把我們帶到生命的實際裏。乃是藉著生命的供應，才產生出某些功用來；這就使我們成為夠資格建造身體的肢體。

基督身體上的肢體，在實行上的教會生活所顯出的恩賜，不是神奇的，乃是藉著享受那在他們重生時所得著之生命的恩典，並且活在這生命中長大的結果。這完全符合整個羅馬書的

思想，就是給我們看見神完全的救恩乃是神的福音，如何將罪人作成神的兒子（八29~30），經過基督救贖（三24）、蒙神稱義（26）、與神和好（五10）、被聖別（六19）、心思更新而變化（十二2）的過程，成為基督身體上的肢體（5），顯在地方上的教會（十六）。這就是為何在羅馬十二章中所題到的恩賜，沒有一項是屬於『神奇的』的原因，因為都是從生命裏並藉著生命長出來的。

因此，我們今天也應當竭力追求在基督生命裏的長大，而長出在生命裏為著基督身體建造的生命恩賜。因為，神奇恩賜的運用無關生命的長大，就像哥林多人一樣，他們雖然在恩賜上一無所缺，但保羅仍稱他們為在基督裏的嬰孩（林前三1）；但是在生命裏所長出來的恩賜，卻是教會所需要的，不僅在初世紀對哥林多人，更是對歷世歷代所有的教會。正如保羅雖然擁有治病的神奇恩賜（徒十九12），但他自

己和他的同工提摩太與特羅非摩生病時（林後十二7，提前五23，提後四20），他並沒有使用這樣的恩賜來醫治他自己和他的同工，反而他自己求問主並得著主的親自回答（林後十二8），使他認識主的恩典是夠用的（9）；而對於他的同工也教導要以自然的方式來保養身體。這也證明生命恩賜對於教會的幫助，在實質上是重於神奇恩賜的。

總括來說，以弗所四章八節所說的恩賜，是指有恩賜的人，由基督升天的時候，為著祂身體的建造而賜給祂的身體。羅馬十二章的恩賜，是藉著生命的長大和在生命裏的變化（2），與林前一章所說是同樣的。林前十二和十四章所說神奇的恩賜，主要是指外面的恩賜，事奉的才能或本能。而這幾處論到恩賜並非分開的，乃是有密切的關係。就如李常受在論到生命的長大為著發展生命的恩賜中，題及：『在羅馬書裏，恩賜乃是賜給肢體的功用，而在以弗所書，恩賜乃是賜給身體的肢體。林前十二章的恩賜是神奇的恩賜，這些神奇的恩賜只是幫助我們來到生命這裏；神奇的恩賜本身不會帶來很多的建造，只是開一條路，把我們帶到生命的實際裏。乃是藉著生命的供應，纔產生出某些功用來；這就使我們成為夠資格建造身體的肢體。』⁴⁴

肆 恩賜的類別： 神在召會中所設立的恩賜

保羅在以弗所四章、羅馬十二章六至八節、林前十二章二十八至三十一節、以弗所四章十一節題及一系列重要的恩賜，彼得也在彼前四章十節論及恩賜。然而天主教、聖公會和路德會卻認為以賽亞十一章二至三節列出的七種才算是聖靈的恩賜。這在英語世界是有講究的，我們必須分清楚。前者的英文是：Spiritual gifts，繙成『屬靈的恩賜』；後者是Gifts of the Holy Spirit，是『聖靈的恩賜』，由聖靈所賜與，給信徒更深透的聖別，幫助他們在美德上有所長進。⁴⁵然而，美德的活出主要是人藉著恩典的加強，通常可由人來決定；但本文所研討的恩賜，必須由聖靈來主導才有可能。

有人專門研究如何將恩賜分類、究竟有多少種恩賜。也有一些更正教的保守人士主張這些恩賜僅存在於初世紀的教會，今日已經不存在了，此為『終止

論』（Cessationism）。相對的，五旬節運動/靈恩派，包括天主教裏面的靈恩人士，東正教和一些更正教人士卻認為所有神奇的恩賜仍舊存在，他們強調聖經中所列出聖靈的恩賜僅為代表性，其實際的數目是無止盡的；今日任何種可以讓聖靈使用的才能，並為了教會的好處的都是恩賜。根據保羅在幾處經節所列出不同的恩賜，能看出他對沒有靈恩背景的以弗所和羅馬教會，都沒有題及任何神奇的恩賜，反而將非常普通的治理教會、憐憫人、教導、勸化、施捨、愛人和愛弟兄、殷勤等算為恩賜，因為這些都是建造教會需要的。而這些恩賜，都是信徒因為有了神聖的生命，藉著生命成長，享受恩典的供應而活出來具有崇高標準的美德或才能。我們在這點上給予認同，因為教會正在被建造，而恩賜就是為了建造教會而賜給信徒的。如此說來，沒有信徒是無恩賜的。主耶穌在馬太二十五章所講分給僕人銀子的比喻，就是證明每一位信徒都應該服事主所託付的產業，而每一位至少都有一項恩賜，來服事主所交託的。我們且要鄭重地指明，每一信徒絕非必須擁有神奇並超自然的恩賜。

楊牧谷在《狂飆後的微聲》中將恩賜分成六方面：第一、講道（包括作使徒、教師、傳福音、勸慰等）。第二、服事（包括作執事、照顧病患、慈惠工作等）。第三、作領導（包括照顧初信者、作監督、長老等）。第四、受苦（透過受苦成就神的工作）。第五、連一般的工作包括所有職業，楊牧谷都算成恩賜，因為是出於神的，祂也為使信徒能稱職而賜下各種恩賜。他所根據的經節是林前七章十七節和羅馬十二章三、六節。然而，若仔細研究，林前七章十七節所論及的乃是信徒在蒙召時的身分，不是職業。第六、信徒能處於現處的環境，例如獨身或結婚、是否行割禮、為奴或自主（參林前七7，18~20，20~24）。『這些不同身分均是一種召命。能活出與這身分相稱的生活，皆出於聖靈的恩賜。』

對楊牧谷而言，『靈恩』乃是『聖靈的恩賜』之簡稱。他指出：靈恩是聖靈為使人能完成神的召命而賜下的，絕非只為少數人。按保羅在林前十二章二十八、三十一節，及至十三章的分析，沒有信徒可以自視為靈恩的局外人。因此『靈恩』廣義的意思，是指神對每個信徒的呼召；以及為了讓他完成特定工作而賜下的特別能力。沒有人可以毫無恩賜而去事奉，亦

沒有人能具備一切恩賜去事奉；每個基督徒都具備某些恩賜。靈恩有多種，但教會仍需維持合一與秩序。其原則是鼓勵信徒認識及運用其恩賜，絕不能透過行政手段來將人置於獨斷的地位。要謹記恩賜的目標是為服事別人而非建立權力。所有靈恩都必須服從神最重要的律，就是愛的律。⁴⁶ 當代美國神學家Erickson指出，以弗所四章的恩賜是指教會中的職分（offices），或指人，他們是神所賜給教會的恩賜；羅馬十二章六至八節和彼前四章十節的恩賜是指在教會中所作的幾種功用（functions）；而在林前所列的，乃是某種特殊的能力（special abilities）。⁴⁷ 楊牧谷與Erickson都對恩賜作了相當好的說明，可是都沒有清楚的點明，恩賜乃是為著建造教會而有的。

伍 恩賜間相互的關係

一 恩賜和教會中階級的區別

在聖經中，保羅題及使徒、先知、牧人與教師等恩賜由基督賜給教會，但這些恩賜並非階級（弗四11）。誠如之前所題到的，神藉聖靈賜下恩賜的目的，並不是為著個人的，乃是為著教會能被建造所賜下的。那麼到底神所賜下的恩賜，是否就代表著在教會中應該有階級制度的產生呢？答案是沒有的，但在教會歷史中，人就製造了階級。倪柝聲就著聖經指出，『一個恩賜除了造就建立弟兄之外，並無其他權柄附屬在裏面。雖然，在使徒教會中有革（除）人等事，然而，這是全體的事，（林前五13，）並非如今之有階級的。至於提摩太的受命勸戒斥責，也不過是運用其個人所得的恩賜而已。我們應當將恩賜和階級分得頂清楚：前者是神所賜的，後者是人所造的。』⁴⁸ 因此，顯而易見的，恩賜並非所謂的階級權柄，乃是為著建造基督身體的目的所賜與的。

二 恩賜功用的分類

在聖經中我們可以看到關於恩賜之基本功用上的分類。在使徒行傳裏當早期教會生活建立時，因著教會沒有顧到說希利尼話的寡婦，所以產生了一些不愉快的埋怨。使徒們為了解決難處就選立七個執事，而這七位非僅懂得服事飯食，如聖經所形容的，他們更是充滿了聖靈和智慧（徒六3）。之後，使徒們就說

到他們需要以專心祈禱傳道為事。所以，從這裏我們也可以說恩賜的功用及其發展出來之職事有兩類：一類是屬靈的，如使徒們專心祈禱傳道的職事；另一類是屬物質的，如司提反等服事飯食的職事，而任何一項實際的服事，皆沒有階級的高低，都是基督身體上所需要的。⁴⁹

三 供應的節

在神所賜的恩賜中，雖然彼此之間沒有存在階級的關係，但他們在基督的身體中卻有在生命等次上的關係，就如保羅以人的身體來說明基督的身體時，說到身體上的器官，各個功用不盡相同，卻彼此依賴，而身體上的肢體之間就需要有節作為聯絡和供應。因此，當保羅說到神賜給祂教會的恩賜時，特別題到使徒、申言者、傳福音者、牧人和教師等，指明他們的功用乃是為著成全聖徒的。換句話說，直接有分於教會建造的，不是那班有特別恩賜者，乃是一班被這些特別恩賜者所成全、所教導的聖徒。這些恩賜者對聖徒的成全不是一時的，乃是持續的，因為他們在基督的身體裏作為供應的節和聯絡的筋，須一直盡功用，直等到眾人都達到滿有基督長成的身量（弗四13）。所以，我們也需要天天持定元首，讓神在我們裏面有機會增長，成為在基督身體中聯絡、供應的節，為著基督身體的建造。

四 清楚自己的職事

為著信徒能在教會中合式的盡功用，保羅鼓勵提摩太和亞基布要留心他們在主裏的職事，好盡他們的職事（提後四5，西四17）。這話的意思就是信徒必須留在主所量給他們的恩賜中，忠信的按著各人的度量來服事，並與其他肢體彼此配搭在一起，不至於產生因嫉妒而有的爭競、比較或是驕傲、失望等不必要的感覺。我們要說今天許多有心事奉主的基督徒中，恩賜有無的問題並不是太大，因為每一個神的兒女都在聖靈中領受了恩賜，但今天最大的難處是甚麼呢？就是還不夠看見神賜與恩賜給信徒的目的為何。到底信徒是否真認識神所給他們的恩賜是甚麼？以及信徒是否願意照著神所給他們的恩賜而供應基督身體上其他的肢體呢？今天在許多有心事奉的基督徒身上常看到的難處，不是和人比較誰有恩賜，就是取代別人的

功用，過了度量而不自知。這需要主賜啓示，叫信徒看見祂在身體中的安排，而能彼此順服並配搭事奉。

五 使徒和先知的恩賜

現在我們繼續來看為何林前十二章論到恩賜的次序時是先題到使徒，而十四章卻是先題到先知（申言者）。我們可以先從這二章的背景來看。首先綜觀十二章，保羅主要論到普遍的教會也就是神在宇宙中獨一的教會。所以，保羅是以整個基督身體的眼光（也就是宇宙教會的角度）來論到神在教會所賜的恩賜。為此，使徒是首要的，因為從聖經來看使徒主要的工作有幾方面：一、奉神差遣到各處傳揚福音（太十2~7，可三14），二、到各地建立教會（徒十四21~23），三、在各地教會中教導真理（林前四17）。就如同在以弗所書裏論到基督賜給普遍教會的恩賜，第一的乃是使徒一樣。那為何到了林前十四章，第一的次序就改為先知（申言者）呢？那是因為林前十四章是專門講論基督徒在各地方教會中應該如何具體實行教會生活說的，所以最重要的乃是作先知（申言者）為神說話，並把神說到人裏面。（請見本刊另一文）。所以，我們除了需要認識這兩者本身所強調的點的不同之外，也需要明白在其背景中神對教會的旨意為何。

六 恩賜、職事、功用，有何不同？

林前十二章四至六節：『恩賜原有分別，聖靈卻是一位。職事也有分別，主卻是一位。功用也有分別，神卻是一位，在眾人裏面運行一切的事。』這裏說到恩賜、職事和功用，分別聯於聖靈、主和神。但是不是一個信徒有了恩賜，他就能盡職事呢？不是的，從保羅對哥林多人的書信來看，就著恩賜他們是一樣都不缺（林前一7），但是否用在對主服事的職事上呢？那就不一定了。所以，保羅在哥林多前書還講到恩賜，但在後書中他連恩賜都不題了，反而一再陳明新約職事的內容、素質和彰顯。所以我們要說今天在教會中缺少的並非恩賜，乃是需要有一班願意服在主的權柄之下的人。也惟有這樣的一班人才能夠認識主的心意，並照著主的量度合式的在祂的教會盡他們的職事。

綜合上述的部分，我們在這裏也簡要的，根據李常受所編譯之新約聖經恢復本⁵⁰的經文和註解作整理，以方便讀者一覽前述之要點。（見下頁）

此外，恩賜的種類不僅只有上述的幾項，還有在行傳二章十七節所題，有見異象的和作異夢的；希伯來二章四節所說的神蹟、奇事並各樣的異能；馬可十六章十七至十八節所預言，五種神蹟中的趕鬼、拿蛇與喝毒物不致死的恩賜。這些，都因不在本篇討論的範圍，所以沒有列在這裏。

陸 恩賜的重要性： 其與三一神的關係

林前十二章四至六節乃是論及恩賜與三一神的密切關係。恩賜聯於聖靈，表示恩賜來自於在我們裏面的聖靈；職事聯於主，表示運用恩賜而服事的職事乃是在主的權柄之下；功用聯於神，表示藉著職事的服事所產生的功效，乃是出於神並且是為著神行政的工作，實現神永遠的計畫。⁵¹

柒 末了的話

一 靈恩派轉變其對聖靈恩賜的觀念

一個世紀前Bavinck在他所著《基督教神學》中，論到聖靈的恩賜時，就曾說：『總是有人及團體對外表的啓示與神蹟，比對聖靈在重生、悔改，並信徒生活的更新上更為重視。超乎尋常的事往往吸引人的注意，但一般平常的事卻受到忽略。人們對於啓示、顯現、戲劇性的誇張特別感到興趣，而對神國逐漸穩固成熟的情形卻視若無睹。』⁵²在當時這樣的發表，可能對於那些還浸淫在靈恩運動的基督徒來說，是不值得注意的。然而，隨著時間的發展，神也藉著一次又一次給祂教會的啓示和帶領，漸漸給人看見聖靈恩賜之真理的亮光。

特別在一九九六年，Wayne Grudem編了一本《對聖靈恩賜的四種看法》，分別由終止論的代表Richard B. Gaffin Jr.、採開放但謹慎之立場的代表Robert L. Saucy、第三波的代表C. Samuel Storms、及五旬節派/靈恩派的代表Douglas A. Oss執筆。雖然他們的立場不同，但以下二十點看法是他們共同反對的：

分類	類別	恩賜	根據經文及註解	範圍	功用
生命恩賜	話語恩賜	使徒 (職分)	林前十二28註2	為著基督身體及地方召會	一、傳福音使罪人得救，成為建造召會的材料；二、建立眾召會；三、教導神聖的真理。 使徒的職分乃是指著他為著眾召會的功用而非恩賜，一個使徒可以具有其他恩賜。
		申言者	林前十二28註3	為著基督身體及地方召會	藉著神的啓示，為神說話並說出神的人，有時候他們也受感說預言。 申言者是神的發言人，主要的不是預言將來的事，乃是在啓示神永遠的經綸上，為神說話並說出神。
		教師	林前十二28註4	為著基督身體及地方召會	指照著使徒的教訓(徒二42)和申言者的啓示，教導真理的人，他們是為著地方的，也是為著宇宙的。(弗四11，徒十三1。)
		申言	羅十二6註2	為著地方召會	申言者講說他從神直接的啓示所領受的；教導的並沒有直接的啓示，乃是根據申言者所說的教導人；勸勉的乃是照著神啓示下直接的話，並照著這啓示的話而有的教導勸勉人。這三種說話都是為著建造身體，將生命的供應，供應給眾聖徒，使他們可以藉著神的話，生長在一起。
		教導	羅十二7	為著地方召會	
		勸勉	羅十二8	為著地方召會	
	智慧的言語 知識的言語	林前十二8註1	為著地方召會	智慧的言語，是關於基督是神深奧之事的。知識的言語，是分授關於神和主一般知識的話。(林前八1~7。)	智慧的話，主要是出於我們的靈，並藉著啓示的；知識的話，主要是出於我們的悟性，並藉著教導的。
	行動恩賜	治理	林前十二28註8	為著地方召會	或，管理者，管理。指召會中的長老職任。
		服事 (同幫助)	羅十二7註1 林前十二28	為著地方召會	指地方召會中執事和女執事的服事。
		分授	羅十二8註1	為著地方召會	指分授以供應召會中的缺乏者，並顧到召會實際需要的人。
		帶領	羅十二8註2	為著地方召會	指召會中帶領的弟兄們。帶領者所需要的頭一個品質，乃是殷勤。
憐憫		羅十二8註3	為著地方召會	指藉著同情與幫助而憐憫人。這不是天然的慷慨，乃是藉著變化而形成的品質。	
神奇恩賜	話語恩賜	申言(預言)	林前十二28	為著地方召會	林前十二10註2：預言，預告，是神奇的恩賜，與生命無關。
		方言	林前十二10 註4, 28	為著地方召會	指人或天使(林前十三1)的正常語言或方言，(徒二4, 6, 8, 11,)不是無意義的口音或聲音。真正且正常的說方言，乃是那靈所賜諸多恩賜的一種，(林前十二4,)也是那靈諸多表顯的一面。(7。)
		繙方言	林前十二10註5	為著地方召會	指將人所不懂的方言，繙成人所能懂，能明白的話。(十四13。)
		信心	林前十二9註1	為著地方召會	就如能移山的信心，如在十三2，可十一22~24者。
	行動恩賜	醫病	林前十二9註2, 28	為著地方召會	指醫治各種疾病的神奇能力。
		行異能	林前十二10註1, 28	為著地方召會	指醫病以外之神奇能力的作為、神蹟。
辨別諸靈	林前十二10註3	為著地方召會	指把出於神的那靈，從那些不是出於神的靈辨別出來。(提前四1，約壹四1~3。)		
特殊恩賜	兼具話語和行動恩賜	使徒 申言者 傳福音者 牧人和教師	弗四11	為著基督身體及地方召會	1. 基督生機身體內在的建造，乃是藉著有恩賜的人在神聖的分賜裏成全聖徒，使所有的聖徒能作新約職事的工作，就是建造基督的身體。(弗四11~12。) 2. 有恩賜的人成全聖徒，是照著生命樹，以生命的供應餵養聖徒，使他們在生命上長大。(創二9，林前三2, 6。) 3. 有恩賜的人成全聖徒作他們所作的事，為著基督身體直接的建造。(太十六18，弗四11~12，參提前一16，四12。) ※可以成全生命恩賜的肢體，作他們所作的，以直接建造基督的身體。

- 1 如果一個人沒有說方言，就不是真基督徒。
- 2 如果一個人沒有說方言，裏面就沒有聖靈的内住。
- 3 說方言的人比不說的人更屬靈。
- 4 如果經禱告之後仍未獲醫治，可能錯在生病的人信心不足。
- 5 神要所有基督徒現今都致富。
- 6 神的旨意總是要生病的基督徒得醫治。
- 7 只要我們說出『信心的話』，神就會賜下我們用信心宣告的事。
- 8 今天仍有像彼得和保羅一樣使徒身分的使徒。
- 9 如果我們真被聖靈帶領，就不需要遵守聖經的吩咐。
- 10 一位有恩膏、事奉有果效的領袖，即使否認聖經無誤，我們也應當跟隨。
- 11 說方言通常源於魔鬼。
- 12 聖靈在引導我們的時候，從來不會用我們的直覺、感動、和感覺。
- 13 為醫治祈求的禱告，不應當冀望神會回答。
- 14 神現今不再行神蹟，因為使徒過世之後，這類事便停止了。
- 15 靈恩派和五旬節派不是福音派的基督徒。
- 16 靈恩運動是新紀元宗教的一部分。
- 17 第三波（或葡萄園運動）不屬於福音派（或是一種邪教）。
- 18 靈恩運動一般都是反智的。
- 19 終止論一般都是理性主義者，他們的信仰大多是乾枯的知識理論。
- 20 用未受訓練的平信徒所犯的錯誤為例，來批評另一個立場，是合理的作法。⁵³

這表示基督徒對聖靈恩賜的認識，已經從已往偏執的經歷中漸漸體認出，聖經所啓示之關於恩賜的真正用意和目的。

在二十世紀末了時，五旬節派的知名學者 Gordon Fee 論及聖靈的恩賜時說到，在二十世紀最後的十年，福音派（即大多數的更正教）裏所流行的，就是找出你個人的恩賜，好在你所在的教會中顯出功用來。雖然 Fee 同意這個流行的動機，就是叫每一位信徒都能盡功用，然而他卻感到相當為難。因為這些尋找恩賜的人大多斷章取義，以自己的觀點將保羅所列

出的恩賜作任意的排列組合，忽略了林前十二章八至十節所強調的『那靈的彰顯』（即恩賜），是與整個教會的得建造有關。他指出，『那靈的彰顯』是：『當教會聚集一起時，那靈以不同的方式顯出祂自己。保羅所要強調的是，教會需要多元性。』⁵⁴ 他指出，『一個人讀不懂保羅的書信，因為他沒有認識，對保羅而言，那靈的同在乃是一個活生生的實際，是基督徒在生活中該經歷的，是一件從起初到最終非常關鍵的事。』⁵⁵ 『聖靈涵蓋了基督徒生活的每一面：生活的能力、成長、果子、禱告、見證和一切。…那靈作人位，是神應許要與祂子民同在的應驗，那靈作為末世的應驗，既將神的子民重新構成，也賦予能力給我們，好活出一個介於基督第一次來和第二次來之間的生活。』⁵⁶

所以要認識，所有恩賜是屬於聖靈的，也是由聖靈所賜的，這個源頭清楚了，信徒就不會驕傲到以為自己有某種天賦，以為他這個肢體就是基督的身體，而陷入『全身是眼，全身是耳』的笑話中。因此，不拘人領受甚麼樣的恩賜，那真正的標準就是承認耶穌為主，其目的乃在造就教會。神不是叫人混亂，乃是叫人安靜（林前十四33）。

捌 結語

綜合以上研究的結果，我們就可以就著幾方面作為總結的話。首先在源頭方面，我們正確的認識使徒保羅在論到信徒的恩賜時，主要強調的乃是從信徒所得的生命而發展出來的功用，這是來自於神而非來自於人，更不用說是填填問卷就可以調查出來。再者，在目的方面，我們也從保羅的思想中看見，這從生命中發展出來的恩賜是為著主身體的建造，而非為著個人名聲的顯揚，一面乃是叫不信的人轉向救恩，接受主作生命，成為主身體上的肢體；另一面也能使信徒得到生命上的幫助，而長到元首基督裏面，再從元首基督長出合式功用，為著肢體之間能夠聯絡合式並結合在一起，成為主團體的彰顯，並非外界所想像之神奇的表顯，叫人匪夷所思，嘖嘖稱奇，然後不了了之。

有了以上的認識，我們就可以說信徒作為基督身體上的肢體，都已經照著神自己的意思，俱各被安置在身體上了（林前十二18）。因此我們信徒都需要對於今天基督關於祂身體建造的迫切有真實的負擔，

正如李常受在他所寫的詩歌中所說，為著身體的建造，我們都需要：『守住等次，盡我功用，成全別人，不踐踏。』試想，如果在主的教會中，每位信徒都有這樣的領會和實行，使徒保羅若在世，他必定是喜樂無比。因為這正是神呼召我們的目的，還不只是為著我們個人的得救，乃是為祂的兒子得著一個團體的彰顯。這就是今天神賜給我們恩賜的目的，盼望我們這樣的研究還不只是釐清甚麼是恩賜的意義和目的，更是能看見神今日在祂的教會中所要成就的事，願我們眾人都能看見這個，而進入並摸著神的心意。

王生台，巫奇錚

- 1 Gifts of the Holy Spirit, *Bible Studies For Small Groups*, Vineyard Church of Columbus, 2008, p.3, <http://www.legaboom.com/support-files/giftsofthespirit.pdf>
- 2 W. E. Vine, *Vine's Expository Dictionary of Old & New Testament Words*, Nashville, Tennessee, 1997, pp.476-477
- 3 李常受, 新約聖經恢復本, 以弗所書三章七節註二, 臺灣福音書房, 1999, 頁837
- 4 Dictionary.com: <http://dictionary.reference.com/browse/Charismatic+>
- 5 Henry Alford, *The New Testament for English Readers*, Vol. Three, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, p.977
- 6 Gordon Fee, "Gifts of the Spirit", *Dictionary of Paul and His Letters*, Hawthorne and Martin ed., Intervarsity Press: Downers Grove, Ill., 1993, p.340
- 7 Gordon Fee, "Gifts of the Spirit", *Dictionary of Paul and His Letters*, p.340
- 8 Kenneth S. Wuest, *Word Studies from the Greek New Testament*, volume One, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 49502, Romans p.85
- 9 李常受, 新約聖經恢復本, 羅馬書十二章六節註一, 臺灣福音書房, 1999, 頁619
- 10 同註5
- 11 李常受, 新約聖經恢復本, 哥林多前書一章七節註一, 臺灣福音書房, 1999, 頁641
- 12 同註7

- 13 李常受, 新約聖經恢復本, 哥林多前書十二章四節註二, 臺灣福音書房, 1999, 頁692
- 14 同註7
- 15 同註7, p.341
- 16 李常受, 新約聖經恢復本, 提摩太前書四章十四節註一, 臺灣福音書房, 1999, 頁960-961
- 17 同註7
- 18 Charles K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, HNTC, NY: Harper & Row, 1968, p.278
- 19 John D. Ekem, " 'Spiritual gifts' or 'spiritual persons' ? 1 Corinthians 12:1A Revisited", *Neotestamentica*, 38 no 1 2004, pp.54-74
- 20 Anthony Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids: Michigan, 2000, p.910, 930
- 21 Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids: Michigan, 1987, p.576
- 22 Mohr Siebeck, *Religious Experience of the Pneuma*, p.48, footnote 140.
- 23 C. M. Robeck Jr., "Tongues", Hawthorne, Martin, Reid, ed., *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993, p.940
- 24 同註7, p.341
- 25 *Vine's Expository Dictionary*, p.477
- 26 同註7, pp.339-347
- 27 同註7, p.339
- 28 Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2005, p.48
- 29 Ratzinger, *The Holy Spirit as Communio*, pp.330-333 摘自 Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2005, p.48
- 30 同註28
- 31 倪柝聲, 倪柝聲文集, 第二輯第二十一冊, 第二十五篇, 臺灣福音書房, 1993, 頁209
- 32 李常受, 新約聖經恢復本, 哥林多前書綱目, 哥林多前書十一章三節註一, 臺灣福音書房, 1999, 頁636-638, 685
- 33 李常受, 哥林多前書生命讀經, 第五十七篇, 臺灣福音書房, 1997, 頁603
- 34 李常受, 哥林多前書生命讀經, 第五十八篇, 臺灣福音書房, 1997, 頁619-620
- 35 李常受, 哥林多前書生命讀經, 第六十篇, 臺灣福音書房, 1997, 頁644
- 36 楊牧谷, 狂飆後的微聲, 第五章, <http://shuku.kuanye.net/files/article/fulltext/0/669.html#17819>
- 37 李常受, 哥林多前書生命讀經, 第六十一篇, 臺灣福音書房, 1997, 頁647

- 38 李常受, *哥林多前書生命讀經*, 第六十二篇, 臺灣福音書房, 1997, 頁658-659
- 39 同註38, 頁661
- 40 倪柝聲, *倪柝聲文集*, 第二輯第二十四冊, 第一百零三篇, 臺灣福音書房, 1993, 頁110
- 41 同註40
- 42 同註40, 頁111
- 43 倪柝聲, *工作的再思*, 第一章, 臺灣福音書房, 1988, 頁39-40
- 44 李常受, *在生命中盡基督身體恩賜的功用*, 第四章, 臺灣福音書房, 2004, 頁50
- 45 The seven gifts of the Holy Spirit, http://en.wikipedia.org/wiki/Seven_gifts_of_the_Holy_Spirit
- 46 同註36
- 47 Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 2nd ed., Baker Academic, 1998, p.891
- 48 倪柝聲, *倪柝聲文集*, 第一輯第七冊, 基督徒報(卷五), 問答(二), 臺灣福音書房, 1991, 頁91
- 49 同註31, 頁210-211
- 50 李常受, *新約聖經恢復本*, 臺灣福音書房, 1999
- 51 同註33, 頁608-609
- 52 <http://www.jdtjy.com/html/jiaomushuji/shenxueziliao/jidujiaoshenxue/gb/1.htm>
- 53 <http://www.oc.org/web/modules/smartsection/item.php?itemid=3396>
- 54 Gordon Fee, *Paul, the Spirit, and the People of God*, Hendrickson, 1996, pp.163-164
- 55 同註54, p.xiii
- 56 同註54, pp.1-7

『先知』和『作先知 講道』是甚麼？

聖靈工作的主要一項就是說話，在希伯來三章七節，十章十五節，明言聖靈的說話，而在啓示錄二章七節、十一節、十七節、二十九節，三章六節、十三節、二十二節，更是清楚的記載，那靈今日還在說話，呼召教會中的得勝者。在兩千年的教會歷史中，教會雖有墮落，也有復興，但神的永遠計畫和工作絕不受影響，仍然由聖靈來執行，祂的工作就是對信徒說話，呼召他們得勝，直到神永遠的旨意完成為止。所以，聖靈工作的一項就是祂的說話。然而，聖靈不是直接說話，大都藉著某些人來替祂說話，這些神的代言人就是我們一般所說的『先知』。保羅在林前十二章二十八節將先知列為教會中名列第二的恩賜。

摩西被稱為以色列人當中最大的先知（申三四10），他將神所說的話轉述給神的子民，這些話不但拯救了為奴的以色列人出埃及，更根據這些話建造神在他們當中的帳幕，這些話也帶領他們在曠野中生活、行走了四十年，維持並保守他們不僅有食物吃，有水喝，『衣服沒有穿破，…腳也沒有走腫』（申八4）。摩西將神所吩咐的這些話記載下來，就成了摩西五經，大約佔了舊約三分之一的篇幅。佔了舊約聖經另外三分之一篇幅的以賽亞書到瑪拉基書，被許多學者稱為『先知書』，而從約書亞記到列王紀則被猶太人稱為『前先知書』。如果我們加上詩篇的主要作者大衛，也被彼得稱為『先知』（徒二30），這麼一來，整本舊約聖經就幾乎是由先知所寫成的

了。所以，舊約的先知不僅為神說話，更負責寫下神的話。¹先知在舊約時代的功用是何等重大。

在消極一面，舊約中也記載了外邦的先知巴蘭，有神的靈或神的話臨到他（民二三5，16，二四3）使他說不出咒詛，卻說出神所要給以色列人的祝福。於以色列黑暗之際，也有不少假先知出現，如亞哈王宮中的四百位先知（王上二二4~6）；在耶利米書和以西結書中，居然有神所定罪的假先知出現，淆惑了神的子民，甚至打壓真先知，如哈拿尼雅打擊耶利米（耶二八1~17）。

到了新約時代，根據林前十二章二十八節列出神在教會中所設立的恩賜，先知一職似乎被使徒所取代了，落到第二位，但仍然具有權威，因為教會是被建造在使徒和先知的根基上（弗二20）；而基督那隱藏於過去世代的奧祕，乃是藉著使徒和先知啓示給今時代的人（三5）。在新約時代，不僅在四福音書中有先知（路二36），施浸者約翰也被群眾認為是先知（太十四5），在使徒行傳裏，也有被稱呼為『先知』的信徒，如安提阿教會中有幾位先知，保羅可能是其中的一位（十三1），預言大饑荒要來的先知亞迦布（十一27~28），耶路撒冷大會之後，教會差遣猶大和西拉兩位弟兄和保羅、巴拿巴一同去訪問眾地方教會，這兩位也是先知（十五32）。於那時的地方教會中，保羅也多次題到先知的事。例如在羅馬書，當保羅於十二章題到在團體的教會生活中運用恩

賜時，第一項所題的恩賜就是『說預言』（6）。而此字的希臘原文的動詞就是林前十四章的『作先知講道』（1, 3~5等）。保羅在林前十四章一節和五節鼓勵信徒在教會聚會中，要羨慕最佳的屬靈恩賜，就是『作先知講道』。顯然，先知和『作先知講道』在新約時代具有一個相當重要的功用。

當保羅於對付哥林多人誤用恩賜時，首先在林前十二章末了，將『先知』排於神在教會中設立之九項恩賜的第二位，僅次於使徒；然後在十四章幾次三番的鼓勵信徒要羨慕『作先知講道』（1, 5），他指出『作先知講道』要比說方言而沒有繙譯的強得多（5），並且鼓勵每一信徒都可以一個一個的『作先知講道』，叫眾人學道理，得勸勉（31）。在這一章結束時，又吩咐信徒要切慕『作先知講道』（39）。這個『作先知講道』究竟是指甚麼？是甚麼樣的恩賜？保羅怎麼可能要每一個信徒都作先知？

而且保羅的職事乃是要完成神的話（西一25），那來許多先知預言將來的事？如果真如保羅的吩咐，每一信徒都可作先知講道，他們所講的權威和聖經的權威如何協調？聖經中的『先知』究竟是何許人也？聖靈賜給教會的恩賜—先知，可以在一般教會的聚會中出現麼？今天還有先知麼？難道每一個信徒都可以得到先知的恩賜？

保羅要每一個信徒都講道？一般人對『講道』的領會是某位有口才恩賜，並認識神和聖經極深的傳道人或牧師，在主日對群眾講一篇頭頭是道的信息，講道怎麼可能是每一信徒都可能作得到的事？如果按照和合本聖經所繙譯的『作先知講道』，每一信徒都被鼓勵在召會中講道（林前十四1, 5, 31），這可能麼？過去幾百年來，基督教中的主日崇拜都是借重口才絕佳、聖經知識充足的講道人所主持的，林前十四章的實行似乎已經消失了。是否林前十四章是過時的？不符合現今的時代？而我們知道神的話是永存的，只有我們人的軟弱與不忠信，使神的話打了折扣，不能實行出來。然而，保羅在林前十四章所題的

作先知講道究竟是甚麼？

此外，保羅還鼓勵信徒要用心思說五句話教導人（19），根據上下文，這裏的教導就是前面所說的『作先知講道』，那有講道的內容是五句話的？另外，保羅自己不是在十二章中指出每一信徒都是基督身體上的肢體，每一肢體都有不同的功用（12~28），他反問哥林多信徒，『豈都是先知麼？』（29），若要照著此處的上下文回答這問題，應該是『不是的』。可是為甚麼保羅剛剛講了每一肢體有不同的功用，過了一章卻鼓勵每一個信徒都要『作先知講道』呢？

二十世紀初，靈恩運動如同野火一樣燃燒起來時，美國許多屬靈的、專心尋求的基督徒，包括宣道會（Christian Missionary Alliance）的創辦人宣信弟兄（A. B. Simpson）在內都受其吸引。靈恩派的人對林前十四章的作先知講道解釋為說預言，並且在他們的聚會中實行這種預言，於結束時，都是照著舊約先知的方式說，『耶和華如此說。』以加強話語的權柄。這些靈恩派的預言有許多錯誤和荒唐之處，因為上期已經有專文評論，於此不再細數。

因為先知與神的工作有如此重要的關係，我們研究聖靈的工作，就必須對這項恩賜加以探討。也因為對於『先知』和『作先知講道』的事有這麼多的疑問，本文試圖釐清常人對這些事的觀念。因為『先知』和『作先知講道』是和合本的繙譯，我們不僅要查看其他著名的中文繙譯，更要從兩希原文來看，也從聖經的舊約和新約中題到『先知』和『作先知講道』的經文與其上下文來研討『先知』和『作先知講道』究竟是甚麼，該如何來實行。

壹 此一字於中文聖經繙譯時所造成的困擾

林前十二章二十八節的『先知』和十四章一節的『作先知講道』，其希臘原文是 *prophetes* 和 *propheteuo*，前者是名詞，指人，後者是動詞，指所作

的動作。由這人所說出的內容就用 *propheteia*。

我們先列出著名的中文聖經對這三個希臘字有不同的繙譯，茲列於下表：

	Prophetes 林前十二28	Propheteuo 林前十四1	Propheteia 羅十二6
和合本	先知	作先知講道	說預言
現代中文譯本	先知	宣講上帝信息的恩賜	傳講信息
呂振中譯本	神言傳講師	傳講神言的才能	傳講神言
當代聖經	先知—講道的	作先知講道的恩賜	有講道恩賜的
新譯本	先知	先知講道的恩賜	說預言
新漢語譯本	先知	宣講神的信息的恩賜	說預言的

舊約中與 *prophetes* 相對的希伯來文是 *nabi*，與 *propheteuo* 相對的希伯來文是 *nabu*。我們略舉幾處經文來比較：

	Nabi 申三四10	Nabu 撒上十10	Nabu 撒上十九23
和合本	先知	在先知中受感說話	說話
現代中文譯本	先知	跟那群先知跳舞狂呼	跳舞狂呼著
呂振中譯本	神言人	就在他們中間受感動而發神言狂	受感動而發神言狂
當代聖經	先知	就開始說起預言來	受感...說話
新譯本	先知	在他們中間受感說話	受感說話

從這幾處不同繙譯的經節，我們可以看出，這一希伯來文和希臘文的字群，顯然對中文聖經繙譯者造成了困擾，究竟這個字有甚麼意思？該如何繙？和合本、當代聖經和新譯本都將指人所用的 *nabi* 和 *prophetes* 繙譯成『先知』，呂振中譯本將 *nabi* 繙成『神言人』。而中文對動詞沒有一個正好符合其意思的字或詞，和合本將動詞 *nabu* 或 *propheteuo* 繙成『說預言』（王上二二10），有時繙成『受感說話』（撒上十10~11），甚至『作先知講道』²（林前十四1），『說預言』、『預言』、『傳道』、『講道』和『預先說』，繙譯者認為這個字與講預言有關，並因受聖靈的感動而說話。因此，和合本的譯者認為這字與先知講道或說預言有關，其餘的譯者則認為這是傳講神的話，至於他們所講之內容則與預言有關。呂振中譯本將 *nabi* 繙成『神言人』，將 *nabu* 繙成『傳講神言』（王上二二12）、甚至『發神言狂』（民十一25，王上二二10）、『受感動而發神言狂』（民十一26）。現代中文譯本繙成『宣佈』（耶二十一），或『像先知一樣呼叫起來』（民十一26）。在

林前十二章十節原文是 *propheteia*，和合本繙成『能作先知』，現代中文譯本繙成『宣講上帝信息的恩賜』，呂振中譯本繙成『稟受神言傳講的才能』，當代聖經繙成『能說預言和講道』，新譯本繙成『可以講道』。新漢語譯本則稱，此動詞不能單譯作『說預言』，譯作『宣講神的信息』較為可取。³

無論如何，這個字群對大多數的中文讀者而言，總是帶著一些領會，作這事的人由神那裏比常人能預先知道，可以預測事情，所以叫『先知』。還有，如呂振中的繙譯，認為這些人在作這些動作時，會身不由己的發癡狂。果真是如此的話，那麼保羅要信徒都在聚會中『發狂說神言』，那不就是哥林多教會本來的混亂光景麼？保羅怎麼還鼓勵他們這麼作？那他怎麼在鼓勵信徒人人說神言或作先知講道的這一章末了，說『先知的靈原是順服先知的』（十四32），而不是說的人被先知的靈附體而發狂的。他又說，『神不是混亂的，乃是和平的』，『凡事都要端正得體的按著次序行』（33，40）。可見在作這事時，不僅個人是神智清楚的，在聚會中應該不會有癡

狂的行為，反而是有次序的。

因為有這些困擾，我們需要來看聖經的原文所要表達的意思。

貳 prophetes 和 propheteuo 的字義研究

一 根據聖經語言專家的研究

我們根據以下幾本知名的希伯來文和希臘文字典，也根據一些為聖經讀者經常使用的參考書來進行研討：The Eerdmans Bible Dictionary、Vine's Expository Dictionary、Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament、Walter A. Elwell編著的Evangelical Dictionary of Theology, Colin Brown編著的New International Dictionary of New Testament Theology、G. Kittel和G. Friedrich合編的Theological Dictionary of the New Testament。

和希臘文 prophetes 和 propheteuo 相對應的英文字是Prophet和prophecy，是從希臘文演變過來的。這兩個希臘文還有幾個相關的希臘字的字型，也有相關的希伯來文，我們稱其為同一字群。在我們探討這些字意思的過程中，不便使用中文，以免害意，為了討論方便，我們將使用兩希原文。茲將這幾個希伯來文和希臘字列於下表：

文法上的使用	希伯來文或希臘文	相對應之英文
舊約名詞 (指說的人)	<i>nabi</i> 希伯來文 ¹	prophet
舊約動詞 (指說的動作)	<i>nabu</i> 希伯來文	prophecy
新約名詞 (指說的人)	<i>prophetes</i> 希臘文(男性) <i>prophetis</i> (女性)	prophet, proclaimer
新約動詞 (指說的動作)	<i>propheteuo</i> 希臘文	prophecy, make prophetic revelations
新約名詞(指所說的內容)	<i>propheteia</i> 希臘文	prophecy, prophetic activity, prophetic gift, prophetic word, prophetic saying
形容詞(形容所說之內容)	<i>prophetikos</i> 希臘文	prophetic, of the prophets

註1 直譯為英文時，有的字典使用 *nabi* 如 Eerdmans Bible Dictionary 和 Colin Brown 的 New International Dictionary of New Testament Theology, 但 Vine's Expository Dictionary 則使用 *nabhi*。維基網站則使用 *navi*。為了統一，我們使用 *nabi*。

1 舊約希伯來文

希伯來文中最常使用的字乃是『那必』*nabi* (名詞)，是從『呼喊』(call) 這字根而來，因此含有『呼喊者、宣告者』(one who calls or announces) 之意，也有『被呼召的』(one who is called) 意思。⁴ *nabi* 這個字是從閃語系的亞甲文 (Akkadian) ⁵ 動詞 *nabu* (意為『呼喊、宣告』) 演變來的，學者經過仔細研究，發現這個動詞必須是被動的，指某人被呼召、被指定，因為在這蒙召者背後是那位呼召的神。然後再從 *nabi* 演變出 *naba* (動詞)，含著『表顯、呈現、或以 *nabi* 的方式表達自己的意思』。柴爾 (Joseph Thayer) 解釋 *nabi* 乃是：『講說那從神聖啓示所得的默示、感動、靈悟，宣告神的旨意，包含譴責、勸戒作惡的，或是安慰憂患的，或是啓示隱藏的事，特別是預告將要發生的事。』⁶

nabi 這個字的最佳定義可從申命記十八章十八節來看：當神說到將來要在以色列民中興起一位像摩西的 *nabi* 時說，『我要將我的話放在他口中，他要將我一切所吩咐的，都告訴他們。』因此，*nabi* 乃是神先將祂自己的話放在某人的口中，然後這人信實的將神所說的話告訴、傳講出來。由此，*nabi* 被視為『神的口』(mouth of God)。*nabi* 的字根是根據 *nun* 和 *bet* 兩個希伯來文的根而來，帶有『中空』和『敞開』的意思，因為要接受超自然的智慧和啓示，這人必須要向神敞開才行。⁷ 而且，此人也需與神有某種程度的親近，使神願意藉著這人來向人說話，當然，巴蘭是個例外。

Elwell 神學字典指出，聖經中的 *prophecy* 乃是從神的啓示 (或默示) 而來，與異教的術士不同。*Prophetes* 不能強迫神，反而在神的管治之下，例如耶利米二十章七節，由神自己主動來呼召、推動人來為祂說話。而且根據申命記十八章十八節和耶利米一章九節，是神將祂自己的話放在人口裏的，然後這人才將神所說的話說出來給人。⁸

Peisker (Brown 的新約神學辭典關於此字的研究者) 指出，*naba* 這動詞原先帶有狂喜、恍惚的舉

止（例如撒下十章、十九章，掃羅遇見一群*nabi*，王上十八章二十六至二十九節，巴力的*nabi*在祭壇四圍踴跳、狂呼亂叫），但後來就沒有此令人難堪的意思，而是『作prophetic的宣告』了。⁹

中國主日學協會所出版，由賴瑞仁編著的《神人一以色列先知的研究》也曾使用了一些比較早年的字典和神學研究，指出希伯來文*nabi*的意義為『發言人』，或『上帝的代言人』，因此，賴瑞仁說，『先知主要的意義就是「代言人」，而以色列的先知就是耶和華上帝的「發言人」；因此，先知說「預言」預示將來的這種功能，在本質上是次要的，最主要的，他就是上帝的「口」。』¹⁰

舊約中另有兩個希伯來字*roeh*和*hozeh*跟此有關，此兩字都繙成『先見』（*seer*）（如撒下九9和撒下二四11），就是某人得了特殊的經驗，向他人報告或解釋所作之夢或所見的異象，這兩個字都跟某種狂喜的狀態有關。¹¹ Vine指出，在七十士譯本中，就是撒下九章九節的*roeh*

『先見』一字，意指先知乃是與神有直接溝通的人。七十士譯本也將希伯來文的*nabi*一字，解釋成『從神而來的信息在這裏湧出來』，或『神將事情祕密的告知或與之溝通者』。¹²

我們要指出，*nabi*這頭銜並不代表在所有的事實上，這等人都比別人『預先知道』，例如在大衛晚年，亞多尼雅爭王位一事上，*nabi*拿單來問大衛，究竟大衛有無答應亞多尼雅繼承王位的事（王上一24~27）。他們照著大衛的指示，讓所羅門登基，由祭司撒督和*nabi*拿單一起膏他作以色列的王（34，44~45）。

另外，希伯來字*dabar*本意指『所說的話』（見伯三二7，王上三10），而含有『從神而來之神聖信息的溝通』之意（如創十五4耶和華對亞伯拉罕的說話，出九20~21耶和華所說的話），或『宣告耶和華的說話』¹³（如民十一24），中文可繙成：說、告

訴、曉諭、吩咐等。耶利米十八章十八節應該繙成『*nabi*的話』，而不是和合本的『先知說預言』。

2 新約希臘文

a 柴爾將此一字群定義為與預言有關的說話¹⁴

柴爾將*propheteia*這個與所說的內容有關的字，定義為『論及基督的國度與其迅速來臨之得勝的預言，同時帶著相關的安慰和警戒話語』；他也將動詞*propheteuo*定義為『預言將來的事，特別是與神的國相關的事』。和『說出、宣告那僅能藉著神聖啓示而知的事』。前者與預言有關，後者則僅僅是宣告所得之啓示。

他又將*prophetes*定義為：『一位被神的靈所感動者，而作神的發言人，鄭重的告訴人，他藉著靈感

所得到的，特別關於將來的事，尤其關於神的國和關於救恩的事。』或『一個被神的靈所充滿的人，根據神的權柄和命令，以慎重的話語為神申訴、懇求，並勸導人接受救恩』。他

還說，一個*prophet*可以憑超自然的能力得知隱藏的事（如路七39，約四19），也具有能力行神蹟（如路七16，二四19）。

他指出*prophetes*這個字也指『那些在使徒時代，出現在基督徒當中的*prophets*（如太十41，二三34，徒十五32的猶大和西拉，林前十四29，37，啓二二6，9）；他們跟使徒們相題並論（如路十一49，林前十二28~29，弗二20，三5，四11，啓十八20）；他們分辨，並為著基督徒能得益處的緣故，預言將來的事（如徒十一27~28，二一10~11）；在基督徒的聚會中，突然被聖靈所感（但不失去他們的自我意識，林前十四32），熱情洋溢的、興高采烈的，用人聽得懂的話，說出聖靈所教導他們的，這些話帶著能力指示、安慰、鼓勵、責備、定罪、鼓舞他們的聽眾（3，24）』。¹⁵ 這部分與本文所討論的有關，以下會加以討論。

b 三位專家的字典研究：Vine、Elwell和Brown

Vine、Elwell 和 Brown 都是從字首和後面的字根兩部分來解釋，先講出字首和字根的個別意義，再將其合起來解釋。這些字典不僅停在這裏，他們還有更深層的研究，指出一些常人所不知的事。

這個希臘字從其字根來看，前者 *pro* 的意思是：向前，向外（*onward, forward*），或在某人面前，在時間之前等；後者 *phemi* 是『說』的意思。有些略懂希臘文的人就會將此二者合起來看，會以為這字含有：『預先說出』的意思，恰好符合『先知』的觀念。可是，當代解經大師卡森（D. A. Carson）在其經典著作《再思解經錯謬》中指出：『在所有的解經錯謬中，解經者最常犯的錯謬，就是假設每個字彙與它的字形，或與它的構成有著密切的關係。由此觀念導出的結論是：一個字彙的意義是由它的字根來決定的。』¹⁶ 為了避免此一錯謬，我們必須謹慎來研究這字原初的使用意義。

他們這三位都指出，這個字群主要是由兩個希臘字合起來的：*pro* 有『向前（*forth*）』或『在前（*before*）』之意，後面的 *phemi* 是『說』，兩部分合起來僅僅是『說出來』的意思，並無『預先說出』之意。

Vine 將 *propheteia* 這個字解釋成：『神之心意和計畫的說出』，¹⁷ 因此，這個字僅指將神的心意和計畫說出來，並沒有預言之意在內。Vine 解釋 *prophetes* 是：『說出者，或公開的說話者』，『宣揚神聖信息者』，這是指在希臘人（外邦人）當中，繙譯神祇所說之信息者。¹⁸

Elwell 字典將 *prophetes* 定義為『以宣告的方式將事情說出來的人，或為…說話，就是奉（神）的名而說話者』。¹⁹

布朗（Colin Brown）神學辭典中研究這個希臘字群的 Carl H. Peisker 指出，*prophemi* 這個字在早期的希臘文件中的用法，完全沒有指著將來事情的意

思，反而與這個字相關的幾個其他希臘字如 *proagor-ueo, prophoneo, prolego* 都與公開宣告、大聲宣告有關。所以，他認為，*propheteuo* 也應該包含公開宣告、大聲宣告的意思，而不應該繙成『事先預言』。同樣，他指出早期的希臘文件也證明 *prophetes* 的用法，都是『宣稱者』（*declarer*）、或『代言人』（*speaker*）的意思。只是 *-phe-* 這字根所帶宗教的含意給了此說話者分量，用以表達他所說之話的權柄。²⁰

論及動詞 *propheteuo*（其相應的英文是 *prophesy*）時，Vine 解釋此字為：一、主要是說出神的旨意（如太七22論到有一些在主名裏 *prophesy* 的人；林前十三9題及目前『我們所知道的是局部的，所 *prophesy* 的也是局部的』等）。二、其次才是說預言，如大祭司該亞法預言耶穌將要為人民死（約十一51），又如舊約中許多 *prophets* 預言信徒將要得恩典和救恩（彼前一10），以諾預言主耶穌要帶著千萬聖者來臨（猶14）等。²¹

論及名詞 *prophetes*（指說話的人）時，維基英文網路說一般基督徒的認識是：『這人能在神的名裏為神說話，傳遞神給人的信息。』²² 這也沒有預言之意在內。

在基督徒一般的用法中，一位 *prophet* 是被認為能說預言的，雖然聖經中有些題到 *prophet* 的經文含有預言，但是許多他們所說的話裏，特別是在舊約

Vine 將 *propheteia* 這個字解釋成：『神之心意和計畫的說出』，因此，這個字僅指將神的心意和計畫說出來，並沒有預言之意在內。Vine 解釋 *prophetes* 是：『說出者，或公開的說話者』，『宣揚神聖信息者』，這是指在希臘人（外邦人）當中，繙譯神祇所說之信息者。』

中，他們僅僅為神說話，教導關於社會或敬拜神的事，他們所說的話並沒有包含任何預言在內。例如一般人都習慣將以賽亞書到瑪拉基書分類為『先知書』，因為這些都是『先知』所寫

的。然而從這些書中所記載的來分析，不盡然是講關於未來之事的預言，在這些書中主要是這些先知傳講神所啓示的話，還有記載當時的歷史，例如以賽亞和耶利米兩卷書中，關於歷史的記載有相當多的篇幅。所以將這些書稱為先知書含示都是預言，的確不太妥當。

Kittel 字典的主編 Friedrich 在研究 *prophetes* 說，『一般說來，新約中這字的用法是指宣告者說出神聖的、受感的信息。因為啓示是藉著那靈（the Spirit）所賜予的，聖經中的 *prophet* 就具有關於將來的特別知識，例如行傳十一章二十八節的亞迦布預言會有大饑荒。一位 *prophet* 能不藉任何方式就能知道別人的過去（如約四19），也能得知人心中所想的事（如路七39）。雖然他有這種能力，但他卻不是個魔法師，也不是卜卦的。作為 *prophet* 主要是宣揚神的話語，這在保羅所論及之教會中的 *prophet* 就是這宣揚神話語的人。』²³ *Prophetis*（女性）只在新約聖經中出現過兩次，就是路加二章三十六節在聖殿等候彌賽亞的亞拿，和啓示錄二章二十節的耶洗別，雖然她是自稱的。

Kittel 字典的另一位主編 Kramer 指出，希臘文的 *prophet* 『僅單純的表達正式公告（declare）、宣告（proclaim），使人能知道』。而早期一般世俗的用法是指：有超然能力者，或能預言將來要發生的事，或僅僅指為神說話的人。²⁴

二十世紀初期，一位對 *prophetes* 作了深入研究的 Erich Fascher 指出，*prophetes* 這個字就等於宣告者（proclaimer），或大聲宣揚者（announcer），幾乎沒有任何預言，或預測的性質在內，若有這種意思，則要從其他上下文另加的字來看。同樣的，動詞 *propheteuo* 僅指：在某一位神的名裏說話，或啓示出某件隱密的事。²⁵

於此，我們要仔細看一下動詞 *propheteuo* 在新約中的使用：

Kittel 字典的編者 Friedrich 指出，*propheteuo* 這動詞在新約中一共出現了二十八次，在保羅的書信中就佔了十一次。這個動詞有底下幾重意義：

- 1 通常的意思是『宣告啓示、神給 *prophetes* 的信息』，如林前十三9，十四1，4。
- 2 此一動詞帶有『預言』之意。因此，根據新約的看法，舊約 *prophetes* 能事先預知，而施浸者約翰的父親撒迦利亞、大祭司該亞法和寫啓示錄的約翰，他們的宣告和講述都是屬於這事先預知的一類（註，此三個例子都不在保羅的著作裏）。於是 Friedrich 特別要讀者留意，當保羅使用 *propheteuo* 這個動詞時，並不指講說

預言的事。

- 3 此動詞也有『藉著 *prophetes* 講說，將原先隱藏的事顯明出來，把人憑天然方式所不能知道的事說給人聽』。如那些把耶穌蒙了眼打祂的人，要祂 *propheteuo* 是誰打祂（太二六68，可十四65，路二二64），這裏不是預測將來的事。W. Grudem 認為，在主耶穌時代，*prophetes* 這個字已經有了相當廣泛的用法，除了指為神說話之外，一般人也領會成有超自然的能力，說出人所不知之事。²⁶
- 4 對保羅而言，此動詞有一個重要的道德性、勸告性、和激勵性的意義，指著『教導、勸勉、和安慰』之意（如林前十四3，31）。作這事的人宣告神聖的審判，呼召人悔改，但有些人聽了會覺得刺耳、惱人，認為是一種折磨，正如在大災難中的兩個 *prophetes* 所作的。但也有人會因聽見 *prophetes* 的說話，心中的隱情被顯露而悔改，敬拜神（24~25）。
- 5 在行傳十九章六節，保羅按手在以弗所的信徒頭上，他們就說方言，也 *propheteuo*。這個動詞和說方言擺在一起，是跟受感和狂喜忘形的彰顯、讚美神有關（參徒十46）。
- 6 腓利的四個女兒被稱為童女，且用 *propheteuo* 的現在分詞來形容她們。Friedrich 指出，這並不是說這四個女兒正在 *propheteuo*，或正在講述神聖的啓示，可能是她們有 *prophecy* 的恩賜，但路加猶疑是否該給她們女 *prophetes* 的稱號，所以就現在分詞來形容她們的功用。
- 7 在馬太七章二十二節，那些在主名裏趕鬼、行異能，且 *propheteuo*，但不被主稱許的工人，也有可能指他們『裝得如同 *prophetes*』（和合本在此繙成『傳道』，而無說預言或作先知之意思在內）。更可能的是，這裏指一般通用的『作為一個 *prophetes* 宣告神的啓示』。²⁷

根據以上這些專家的分析，林前十四章的 *prophetes* 乃是『宣告啓示、神給他們的信息』和『教導、勸勉、和安慰』的意思，而不是說預言，或有異能說出隱密的話。

還有一個希臘字也需我們注意的，就是指所宣告的內容 *propheteia*。Friedrich 說，這個名詞和動詞極為相似。新約中用過十九次，有九次在保羅的書信裏，七次在啓示錄中，一次在福音書中。²⁸ 這個字需要根據上下文來繙譯。

根據上下文，林前十二章十節和十三章二節的『*propheteia*』，是一種恩賜（*charisma*），是神藉著那靈（*the Spirit*）賜給初期教會的，只有保羅題到這個恩賜，其他使徒的書信都沒有題及。在羅馬十二章六節，保羅說，『照著所賜給我們的恩典，我們得了不同的恩賜，或 *propheteuo*，就當照著信心的程度 *propheteuo*；』（和合本將這經節繙漏了，成為『按我們所得的恩賜……』，恩典不見了），這裏明指 *propheteia* 不僅是一個恩賜，還是第一項恩賜，且要『照著信心的程度』而說話。

Propheteia 在林前十四章六節和二十二節，乃是指『*prophetes* 所說的話』。保羅說到如果他去到哥林多人那裏，只說方言，那就對他們毫無用處，『除非我用啓示，或知識，或 *propheteuo*，或教訓，對你們講說。』（6）和『*propheteuo* 不是給不信的人作表記，乃是給信的人』

（22）。於此兩處，保羅所說的話都沒有預言之意在內。

在馬太十三章十四節，*propheteia* 是以賽亞所說的話。在彼後一章二十至二十一節所指的是經上的預言不是人自己的見解，是被神推動，從神說出來的。

但在啓示錄十九章十節，二十二章七節，十節，十八節，*propheteia* 這個字就有『預言』（*prediction*）的性質在內。在一章三節，*propheteia* 乃是指『*prophetes* 的書（*book*）』。

Friedrich 指出，作為 *propheteuo* 的宣告，*propheteia* 不必是指將來的事，這個字本身包含了『*prophetes* 帶著權柄的指引』，『藉著 *prophetes* 所吩咐的』如提前一章十八節和四章十四節，提摩太乃是藉著 *propheteia* 被引進職事的服事裏。在啓示錄十一章六節，*propheteia* 隨著『日子』一起，這是講

prophetes 的工作（*work of the prophet*）。林前十三章八節也當如此解。對於在帖撒羅尼迦這個剛剛建立的教會，保羅在許多囑咐中有一項是：不要藐視 *prophetes* 的話（帖前五20）。Friedrich 承認，在這一節，不清楚究竟 *propheteia* 是指『具有 *prophetic* 的恩賜』呢，還是指 *prophetes* 所說的話。²⁹

新約希臘文中，有另一個希臘字 *proereo* 英文繙譯成 *predict* 或 *foretell*，這個字的意思則有：『預先告訴』（太二四25、可十三23，彼後三2），也有『前面已經說過』（來四7），或被繙成『先前說過』（羅九29，林前七6，加一9，猶17，林後十三2）。這個字不常使用，在新約中只被用過九次。

二 其他的研究

十九世紀著名解經家 Adam Clarke 曾經對 *prophet* 這個字群有過仔細並深入的研究。他指出，雖然眾人都認為 *prophet* 這個字是『預言將要發生的事』，但是在希臘文的原來用法裏，根本沒有預言的意思在內。尤其舊約聖經第一次出現這個字時（創二十7，耶和華稱亞伯拉罕為 *nabi*，是能向神禱告的人），就

雖然眾人都認為 *prophet* 這個字是『預言將要發生的事』，但是在希臘文的原來用法裏，根本沒有預言的意思在內。尤其舊約聖經第一次出現這個字時（創二十7，耶和華稱亞伯拉罕為 *nabi*，是能向神禱告的人），就證實了這個說法。

證實了這個說法。若以今天眾人對先知的觀點來看，亞伯拉罕根本就不符合『先知』這個稱號。Clarke 在所寫的一篇專文裏（*The Christian Prophet and his Work*）證明這個字本來的意思僅僅是：禱告、懇求、祈求的意思（*pray*，

entreat，*make supplication*）。這樣的意思不但符合這裏的經節，而且撒上一章掃羅列在 *nabi* 中，和王上十八章巴力祭司在祭壇前禱告的事，都符合這意思。這幾處的 *prophesying* 無可否認的就是禱告和祈求。這些人經常藉著信心的禱告與神親密溝通，使得神願意將祂心中的旨意，不論是目前的或是將來的事，告訴這些禱告的人。後來，*nabi*（代求者）就成了向大眾宣告、傳講神所啓示的事。這些人傳講也包含著預言的意思，因為神樂意將祂的祕密啓示給這班有信心的人。所以，保羅在林前十四章三節似乎將 *prophesy* 這個字用來指那些能解說神心意的人，他們將神聖的

事指導人。所以『那prophesy的人向人講說造就、安慰和勸勉』。Clarke繼續說，*nabi*這頭銜也是賜給那些明顯有口才，和有發表能力的人；所以亞倫是摩西向著法老的代言人，他也被稱為*nabi*。³⁰

Clarke在先知書系列指出：動詞 *naba* 不僅是預先說出將來要發生的事，更是指著禱告和為專門的事特意祈求。而名詞 *nabi* 不該僅指那預告將來之事者，更是那時的一般傳道者，因為他們看見了由百姓的罪惡引起之將要發生的噩耗，就勸勉百姓轉離罪惡，並迫切的向神祈求，不叫所警告的審判臨到。³¹ 所以他強調，這個字含有預告，並祈求之意。

Clarke還引用了另一學者Golius的研究：在阿拉伯文中，*naba*有類似希伯來文的意思，還帶有『旅行、周遊』的意思在內。他們周遊四方有時是因為受了逼迫，也有時是受神的吩咐而四處遊走。Clarke說，如果這個字是有周遊的意思在內，那麼亞伯拉罕所過的帳棚生活就相當有關連了，他是在神的指引之下而遷移的，這也可能使他得到*nabi*的稱號。在希伯來人和阿拉伯人當中，*nabi*這稱號一直是非常受人尊敬的。³²

Golius指出*nabi*有受神指引遊走的意思，這在詩篇七十四篇九節似乎能得到證明。那時以色列亡國，人民被擄，他們不知這災禍要有多久，歎息說『我們…不再有*nabi*；我們內中也沒有人知道這災禍要到幾時』。雖然那時有但以理，但他住在巴比倫的王宮；也有以西結，但他在迦巴魯河邊（結一3）。他們那時不像已往有*nabi*們如同阿摩司受差遣去到他們中間，轉告神的話，讓他們知道這災禍要到幾時。

聖公會牧師茹季坤在《猶太人》書中，猶太人從不將包括以利亞在內的許多先知，看為預知未來的預言家。茹季坤指出：『希伯來文對「先知」的解釋並沒有題示他是個有權力的預言家，而是一個有勇氣公開發言的人，他不是預知那些無可避免的事，只是對那些醜惡和違背上帝律法的事，能夠知道將會產生的後果而已。』³³

李常受並不否認prophesy有說預言的意思在內，但此字主要的意思乃是『為神說話，並說出神，包括預言，預告。為神說話，並說出神，是出於生命的恩賜，就是由生命長大而發展出來的；預言，預告，是神奇的恩賜，與生命無關。我們不該將這裏prophesy

一字的首要意思領會成預告。這字主要的意思是為主說話，並說出主。當然，有時也包括預告、為…說話、說出…、以及預先說話等意思。』³⁴

但李氏也指出，『在林前十四章，申言並不包含預言。這可由三節和二十四節得證實。三節說，「但那申言的，是對人講說建造、勉勵和安慰。」建造、勉勵和安慰都不是預測。建造是為著教會，勉勵是為著工作，安慰是為著我們日常的生活。為著教會，我們需要建造；為著工作，我們需要勉勵；為著我們日常的生活，我們需要安慰。這些確定的不是預測。』³⁵『二十四節說，「但若眾人都申言，有不信的，或是不通方言的人進來，他就被眾人勸服，被眾人審明了。」在這一節裏，申言不是預言，乃是勸服人，審明人，使他們清楚自己的光景。當不信的或不通方言的人進到聚會中時，他可能會不清楚，誤以為他與神的關係是對的；但藉著聽眾人申言，他就清楚了。這申言勸服他並審明他。』³⁶

三 字義研究的結論

關於prophesy和prophet這一個字群，不論是希伯來文或希臘文都重在由神發起，神向某些人啓示或給異象，使他們能奉神的名說出神要他說的話或陳述異象。說神所要他說的乃是主要，而所說的話中有些是預言，但不全是預言。這些人為神說話，也具有知道別人過去的能力，也能看透別人的念頭。

在Vine字典中，還有一段非常重要的話，是由Vine和另一學者Hogg所共同指出：『雖然許多舊約中的prophesy都是純粹預言性的，但是這個字並不就是，也不是主要的，在事情還未發生之前作預先宣告。這個字乃是指一種不能藉著天然的方式而得知的說出，例如馬太二十六章六十八節。… prophesy乃是將神的旨意說出，不論是過去、現在、或將來都包括在內的照直說出。』³⁷

根據以上專家的研究，*prophetes*的繙譯不應該是『先知』，而應該是『神的宣稱者』、或『神的代言人』，而且這字帶有宗教的分量和權柄。這些人如何得著神的啓示？他們需要藉著禱告、祈求與代求，和神有非常親密的關係，如亞伯拉罕，使神樂意向這人啓示祂的旨意。神所啓示的旨意裏有的是關於目前的指引，有的是論到將來的事情。這些人必須要

如亞倫，有口才，能發表，也受神的指引前去他所未蹈之處。因為是神的代言人，在社會上受到特殊的禮遇和尊重。猶大國到了末了，有許多假冒的*nabi*非常猖狂，真的*nabi*耶利米卻被囚禁起來。但在國事危急之際，西底家王打發祭司去見真*nabi*耶利米，請他禱告（耶三七3）。請真的*nabi*向神禱告，符合了Clarke所言此字有禱告的意思在內。

最後，根據保羅在林前十四章特別指明*propheteuo*三方面的功用：建造、勉勵和安慰（3）。所以，*propheteuo*並沒有說預言之意，卻能使聽眾（尤其是來聚會的信徒）得著建造、勉勵和安慰。

叁 此一字群在古代希臘、羅馬文化中的意義

一 在古代希臘和羅馬社會裏之用法的研究

Colin Brown的New International Dictionary of New Testament Theology和Kittel所編著的Theological Dictionary of the New Testament都對此一字群，在古代希臘和羅馬社會裏的用法有深入的研究，他們的研究對我們的認識也有助益，簡列於下：

根據Peisker（Brown編著的字典作者）的研究，對古代希臘人而言，*prophet*的角色是眾所皆知的，因為這個字群是從希臘阿波羅神廟的神諭（*oracle*）所演變出來的。當民眾有了任何古代社會中的問題（涵蓋生意、宗教、政治、倫理、教育等），都可以將他們的問題帶到神廟中來求問。先由兩三位稱為*prophetis*（女*prophet*）所組成的祭司團（*Pythia*），藉著某種神祕的方式得了神諭，就在魂遊象外之下發出奇特難懂的聲音，再由神廟中所指定的人繙譯成眾人聽得懂的話。這些繙譯神諭的人就被稱為*prophets*，是由社會上有身分的耆宿擔任的。可是，這些人從不自我發起，也不直接得到靈感，他們乃是先要有人來求問，並等到女祭司說出了神諭，才藉著他們的領悟繙譯神諭，向求問者陳述神明所給的答案。

根據此一先例，Peisker對此一希臘字群作了一個結論：*propheteuo*的意思是宣告神明對某一求問者所問的事。例如在提多書一章十二節被保羅稱為*prophetes*的Epimenides，是一個外邦的詩人。在羅

馬社會中，詩人在禱告和獻祭之後，自稱能解說神明對崇拜者的旨意。但是*Prophet*和占卜看卦的（*soothsayer*）大有區別。卜卦者是在癡狂情況中得知消息而作出宣告；相反的，*Prophet*是在他理智光景下，從女祭司團得到消息而宣告的。還有卜卦者只作預言，涉及人的好奇；但*prophecy*所注重的是藉著將要發生的事來矯正某人的行為。³⁸

Helmut Kramar（Kittle編著的字典作者）研究此一希臘字群在希臘神諭裏的結論與Peisker類似，但Kramar強調，因為這些*prophetes*的產生乃是由人挑選的，所以這些人生來就必須有說預言的傾向；而且這些人通常都來自社會上比較高的階層。因為他們得到社會上的尊重，他們也經常被邀請作為當地的代表或發言人，甚至在記載年日時，也會使用他們上任之年作為當地的年號。³⁹ Kramar又指出，從公元前三世紀起，*prophetes*這字群就開始出現在埃及文件，然後在繙譯成希臘文的文件裏，其意思是神的僕人，或祭司之稱。在希臘哲學界裏，*prophetes*乃是指神明的發言人（*spokesman*），後來逐漸的，*prophetes*這個希臘字就成為一個常用的頭銜，用來指一班人莊重嚴肅的正式宣告、聲明與宗教方面有關的事，或在神諭中宣告神明的旨意及給人的勸告。*prophetes*的功用乃是作中間人：他既是神明的發言人，也是人對神明的代言者或求問者。⁴⁰ 然而，到了新約時期，*prophetes*這個希臘字在當時的世俗中已經被常用到一個地步，失去了為神說話的原意，而指：一位有不死性情的哲學家，一個想要成為真理的教師，教導享樂主義以彼古羅派者，寫出的歷史也被稱為真理的*prophetess*（女性），植物學家等。⁴¹ 所以，*prophetes*這個希臘字在當時並不被人自動的解釋成：帶著權柄，為神明說話者。⁴²

中文聖經啓導本指出，古代外邦異教中也有先知，但這些先知的功用和聖經中的先知不一樣。例如希臘先知的角色是文藝、音樂等神祇的解釋者，也是神諭的詮釋者。但是聖經中的先知不是解釋或演繹，而是把神所給他們的話直接、毫無保留的說出來。⁴³

二 古代外邦文化中之用法的結論

此一希臘字群是藉著繙譯所得之神諭，宣告神明對某一求問者所問的事，這些事對求問者乃是隱藏

的，必須藉著 *prophetes* 這中間人來求得，並說出，所以他們僅是作神明的代言人。而這個字群並無預言之意在內，若有預言之意，則是為了警告和矯正。

肆 中文合式的繙譯

既然 *prophetes* 這字群重在為神說話，將從神那裏所得的異象和啓示忠實的說出，雖然也帶有預言將來之意，但以上所題的專家都指出，為神說話是主要的，說預言才是其次。那麼這個字群該如何繙譯才好呢？周功和認為，『林前十四章的「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」（30），馬上講出來的那種現象；也不是預告未來，乃是包含造就、安慰、勸勉的話（3）。』所以，他建議將 *propheteuo* 繙成『先知講說』，⁴⁴ 雖然他想要解清這不是眾人認為事先預備好的一篇講稿，但還脫不開『先知』這不正確的名稱。所以，根據前面字義的研究，包括目前中文聖經各種譯本在內的繙譯都不合原文的意思。

於此，介紹一個新的繙譯，是由一位對聖經有超過六十年研究的李常受，他不僅飽覽以上這些字典，並對 *prophet* 和 *prophesy* 這個字群有過研究，在一九八〇年繙譯新約聖經恢復本時，說：『新舊庫新約譯本，把「作先知說話」譯為「傳神言」，意即傳說神的話。…這譯本將「先知」改譯為「神言人」。…呂振中譯本，也採用「神言人」一辭。…我們乃將其譯為「申言者」。正好在舊約裏有一卷申命記，意即把神的誠命重新申訴一次。…我們從這裏得著靈感，將「先知」譯為「申言者」，既達意又不拗口。至於「作先知說話」就譯為「申言」。』⁴⁵

李氏對申言的定義是：『申言乃是在神直接的啓示下，為神說話，並說出神。在申言裏，有時也有預言，但並非這裏所說申言的主要方面。申言帶進神的啓示，為著建造召會，就是基督的身體。（林前十四4下。）』⁴⁶ 這個動詞主要有兩種意思，第一種意思乃是將預言說出，也就是將未來將要發生的事，預先告訴人，如大祭司該亞法預言主耶穌要為眾人死（約

十一51）；另一種意思是指在聖靈感動之下將事實說出，如撒迦利亞被聖靈充溢時對神的讚美（路一67）。因此，若要將這辭繙譯成中文，最好是繙譯為『申』言，因為中文辭典裏，這字的意思為『陳述、說明』或是『表明、表達』。所以，申言這辭，就可以包含將未來或現在所發生的事，陳述、說明、表明和表達出來。

我們再查考中文辭典，發現『申』字在中文裏作動詞用時，有『陳述、說明』之意。⁴⁷ 在『字源考譯』裏，對『申』這個字的甲骨文、金文和小篆的考證，有這麼一段話：『「申」是「電」的本字，字像閃電時雲層間出現的曲折的電光。古人認為閃電是神的顯現，所以常以「申」來稱呼「神」。後加「示」旁為「神」，加「雨」旁為「電」。』⁴⁸ 另外，『申』有表明，表達之意，如杜甫於《兵車行》：『長者雖有問，役夫敢申恨？』。如：申敬（表明敬意）；申意（表明、表達意思；致意）；申布（宣布）；申白（申明表白；稟明）；申好（表示結好）；申挺（辨明而從寬處理）；申約（申明約令；重申締盟）；申獎（表示獎勵）；申致（送達；送給；表達）。⁴⁹

『申』亦有申誠；告誡之意，如摩西的申命記，出處為《史記孫武列傳》即三令五申之。如：申守（再次警戒；加強守備）；申救（告

誡，鄭重的訓誡）；申戒（告誡）；申敕（告誡）；申詔（申令告誡）；申禁（宣布禁止從事某項活動）；申儆（儆；訓誡）；申憲（繩之以法；依法處理）；申警（警戒；儆戒）；申嚴（申令嚴格遵守或執行某種法令、措施）等。⁵⁰

因此，將英文動詞 *prophesy* 繙成『申言』也就含有『從神得到啓示，再為神宣講表達出去』之意，並帶有申明、表明、警戒等意思在內。希臘文 *prophetes* 被繙為申言者，動詞 *propheteuo* 繙成申言，申言者所說的內容 *propheteia* 則繙為申言的內容。此一繙譯可謂符合為神說話之意思。

本文以下就採用『申言』與『申言者』的繙譯辭作繼續討論。

伍 聖經中申言者的產生、角色和功用

一 舊約時代

申言者與神人、先見的區別

Peisker指出，申言者*nabi*這個希伯來字在舊約中出現三百零九次，其中有九十二次出現在耶利米書。此字使用複數時是指眾申言者所寫的書，單數名詞在較早的經文裏指各種的人物，在較後的經文裏則指那些為耶和華神說話的人。在較早的經文裏，申言者也被稱為『神人』和『先見』。⁵¹『神人』是一個比較受尊敬的稱呼，但僅僅給了摩西（申三三1）、大衛（尼十二24, 36）、以利沙和那位奉耶和華命令去警告背道之耶羅波安的人（王上十三）。『神人』的英文是*man of God*，這些例子說出，這頭銜指這人是屬於神的，與神有一緊密的關係。『先見』則指那些有能力啓示隱密的事，並說出未來的事。在先見身上所強調的是他所看見的異象，但在申言者身上，則著重在他所說的話（賽三十10）。

申言者的產生—蒙神呼召

不論是亞伯拉罕、摩西、撒母耳、大衛、以利亞、以利沙、以賽亞或耶利米等，聖經都記載，他們都是蒙了神的呼召才作申言者的，甚至耶利米於母腹中就蒙召（耶一5）。

與神的關係親密

士師以利時代，神的話語稀少（撒上三1），因為以利縱容他的兩個兒子，並且整個以色列人與神的關係不正常，神就不太說話了。但當撒母耳作為拿細耳人奉獻給神，活在神面前，神喜愛他，且與他同在（二26, 三19），神將祂自己啓示給撒母耳，藉著他所說的話一句都不落空，所有的以色列人都知道他被確立為耶和華的申言者。亞伯拉罕從離開哈蘭開始，一直有神的說話與同在，但當他憑著自己的能力生了以實瑪利，神有十三年不向他說話（創十六16~十七1）。神不向他說話，指出神對他不滿意。神對耶利米說，『你若將寶貴的從低賤的分別出來，你就可以作我的口。』（耶十五19）。所以，申言者必須活出一個配得與神溝通的生活，否則就會失去神的同在和說話。

經常禱告以得知神的心意，並為神的百姓，
甚至外邦人祈求

每一個申言者都是親近神的，並經常與神有親密的溝通。第一個被稱為申言者的亞伯拉罕，就是可以向神禱告的，也為人代禱的（創二十七）。摩西為拜了金牛犢的以色列人代求（出三二~三四）。但以理先為百姓認罪，向神迫切禱告祈求，使他得了關於以色列民的七十個七之異象（但九）。

神的子民都能申言是這些申言者的心願

當以色列人行走在曠野時，有兩人在營裏申言。約書亞跑來求摩西禁止他們。但摩西說，『惟願耶和華的百姓都是申言者，願耶和華把祂的靈放在他們身上！』（民十一29）摩西是認識神心意的申言者（詩一〇三7），也是代神說話者，他的願望在保羅的哥林多前書又再次被陳明：『你們…尤其要切慕申言。…我更願意你們申言；…你們都能一個一個的申言』（十四1, 5, 31）。

當代神學家 Grudem 對聖經中的申言者和申言這方面有相當的研究。他定義舊約的申言者為『由神差來的使者，將由神所得的話告訴人』。甚至是『約的使者，題醒以色列人，他們與神所定下的約，呼召悖逆的悔改，並警告悖逆的下場即將臨到』。這些使者所說的就是神的話，而不是他們自己的話，因此，他們所說的話帶有絕對的權柄。⁵²到了新約時代，神的使者由申言者轉換成使徒，新約的使徒與舊約的申言者是相連接的，一致的。可是，新約的申言者與舊約的申言者就不一樣了。Grudem解釋因為約珥的預言，神的靈要臨到所有神的子民（珥二28~29）；摩西在民數記十一章二十九節的願望，加上在以色列人中間有聲望的解經書Midrash Rabbah解釋民數記這一節說，『在將來，所有子民都要成為申言者。』所以 Grudem 說，新約時代就是摩西所預言之那將來的時期，所有神的子民都要申言。⁵³

二 新約時代

新約中使用『申言者』這名稱最多的地方，就是指著舊約中的眾申言者，或引用他們所說的話，次數之多，請看註解。⁵⁴在新約中引用以賽亞的話最多，

有十五次。『這些舊約的申言者的確是神的「口」，神不但藉著他們說話，當神需要向祂的子民說話時，神乃是使用這些申言者來說。…申言者的話就是神自己的話。』⁵⁵ 新約中使用申言者 *prophetes* 複數時，不但指人，也指他們所寫的書（太五17，七12，二二40，路十六16，29，31，二四27，徒二四14，二八23，羅三21）。

在啓示錄十章七節，十一章十八節，十八章二十節，二十四節，二十二章六節和九節，這幾處所題的『眾申言者』，應該包括所有新舊約中的所有申言者都在內。⁵⁶

耶穌的先鋒施浸者約翰

從舊約時代開始，申言者就在眾民中（包括以色列人和外邦人）有一個相當崇高的地位。但在瑪拉基之後，有四百年之久沒有申言者出現，這也意味著在這四個世紀裏，神沒有說話。正當以色列人久盼之際，施浸者約翰來了，被當作那久違的申言者（太十四5，二一26，可十一32，路二十6，約六14）。施浸者約翰出生時，被父親預言要作至高者的申言者（路一76）。他雖然被眾人看為是一個申言者，甚至有人還猜測，他是不是那要來的基督（三15），他自己否認兩者都不是（16，約一20~21），以賽亞預言他是曠野的人聲（賽四十3~4）。耶穌稱約翰是站在舊約和新約的交替關頭，比申言者更大（太十一9，路七26）。約翰的來到，開始了一個新的時代，了結了眾申言者和律法的時代（太十一13）。

新約中最大、最高的申言者—耶穌

人們一般觀念都認為申言者不但能像耶利米一樣為神說話，還可以像以利亞一般行異能。所以耶穌就被當時的人認為也是一位申言者，甚至是舊約許多申言者裏的一位復活了（太十六14，二一11，46，可六15，八28，路七16，39，九8，19，約七40，九17），連祂的兩位門徒在耶穌被釘十字架之後，還因為祂行事說話都有大能，認為祂是申言者中的一位（路二四19）。尤其在馬太七章二十九節，馬可一章二十二節，二十七節，路加四章三十二節，三十六節，當耶穌施教時，帶著獨特的權柄，是經學家所沒有的。祂所說的話不是人的話，而是神的話，令眾人

驚奇。撒瑪利亞婦人因為耶穌是個陌生人，卻能一口道出她的過去，她就以為耶穌是個申言者（約四19）。那被耶穌醫好的瞎子也認為祂是申言者（約九17）。然而也有人認為申言者必須出於尊望之地，所以從拿撒勒來的耶穌不可能是申言者（七52）。在耶穌復活之後，彼得和司提反都引用申命記十八章十五至十八節，稱耶穌是神所應許的那獨特的申言者（徒三22~23，七37）。

沒有一位申言者可與主耶穌同等。在這眾多申言者當中，雖然他們都得了神的話，也為神說話，但摩西和以利亞兩人可算是很獨特的，因為其他申言者不是神藉著異象或啓示來溝通，就是有神的靈降臨到他們身上，使他們申言（如亞倫和米利暗一民十二5~6，又如七十個長老和掃羅的申言一十一25，撒十10）。然而，摩西是神與祂『面對面』『明說』話，如朋友一般（民十二8，出三三11，申三四10）；以利亞也有與神『面對面』的經歷（王上十九11），又是許多申言者中惟一被提的。但摩西和以利亞固然都是申言者，都有申言的恩賜，但兩者之間有所不同，摩西是申言者，將神所啓示的寫下來，成了摩西五經，是以色列人最尊崇的書，稱之為『律法書』。而以利亞只為神申言，並無寫作的記載。後來摩西與以利亞兩人同顯在變化山上，一個代表律法，一個代表申言者，引進耶穌（太十七3）。即使是這兩位偉大的舊約申言者，其地位仍萬不能與神的兒子耶穌相比，神要我們新約的信徒『聽祂！』『不見一人，只見耶穌』（可九7~8）。

Friedrich指出，拿耶穌和舊約的申言者相比較時，耶穌不僅為神說話，帶來應許和警告，祂也看見異象（如受浸時看見天開了，聽見天上有聲音說話；也看見撒但從天上墜落等），也參透人的心思意念，預言將來的事。所有舊約申言者有的，耶穌都有，所以祂不僅僅是位申言者，更是應驗了舊約申言者所說的一切話。⁵⁷

初期教會中，有一班申言者

初期教會中，有一班申言者，例如一位叫亞迦布，曾預言將有大饑荒，這事後來果然發生了（徒十一27~28）。他後來也預言保羅要在耶路撒冷被捆綁，並被猶太人交在外邦人手裏（二一10~11）。

在安提阿當地的教會中，也有申言者和教師，巴拿巴和掃羅列於其中（十三1）。耶路撒冷大會之後，弟兄們差遣猶大和西拉兩位申言者，和保羅與巴拿巴一同帶著書信去訪問眾地方教會，他們用許多話鼓勵並堅固弟兄們（十五32）。

保羅將申言者與使徒並列，兩者都是在靈裏得到從神來的啓示，使教會得以被建造在他們二者的根基上（弗二20，三5）。使徒和申言者就是為著教會的建造，主所賜給的兩個最主要的恩賜。此二者在林前十二章列在教會中九項恩賜之首（28），在以弗所書所題為著建造教會的五樣恩賜，也是位居最前（四11）。

教會中的申言恩賜

保羅鼓勵所有信徒渴慕申言的恩賜，在信徒聚集時，當照著次序申言，其餘聽的人也當明辨（林前十四29）。申言者的靈不是如舊約降在掃羅身上，叫他身不由己的申言，申言者的靈乃是服從申言者的（32）。在哥林多教會中，有些人自以為是申言者，或是屬靈的，要比別人高，就引起了混亂，保羅鄭重吩咐他們，他所寫的乃是主的命令（37）。

保羅在以弗所四章十一節，羅馬十二章六節，林前十二章二十八節指出，神在教會中設立了申言者作為恩賜，來建造教會。他在林前十四章特別指明申言的功用：建造、勉勵和安慰（3）。但聖經並沒有說明這些申言者恩賜是如何產生的。我們根據前面舊約所擺出的原則，和林前十四章來看一下。

- 1 蒙召就能申言：每一位信徒都是蒙神呼召（林前七17~24），而有神聖的生命，在新約時代，神的兒女都能活在神面前，為神說所啓示和感動的話。所以保羅說，『你們都能一個一個的申言』（十四31）。
- 2 新約信徒擁有的申言本能，需要被題醒，如同保羅於羅馬書（十二6）和哥林多前書（十四1，31）所記載的。哥林多信徒都能申言，但都不知道，卻反而追求各種炫耀的異能，包括說方言在內。保羅於林前兩次題醒他們需要切慕申言，並尋求得以超越：『你們要追求愛，更要切慕屬靈的恩賜，尤其要切慕申言。…既渴慕靈，就要為著召會的建造，尋求得以

超越。…你們要切慕申言。』（十四1，12，39）可見申言的恩賜是可以被信徒切慕並尋求而得著的。

- 3 需要學習：『你們都能一個一個的申言，為要使眾人有學習，使眾人得勉勵』（31）。
- 4 神是一致的，既然要為神說話，申言者就必定認識神已經說過甚麼。新約裏面引用舊約的話，一共有一千五百多處。即使新約作者是為神說話的，他們也離不開舊約中神所說過的話。而我們身處時代末了，整本聖經都已經完成，申言的主要內容都必須是從舊約和新約中的啓示而來，並且不會與聖經有任何衝突。

新約時代申言者的功用

倪柝聲在《新約的先知》文中指出，申言者的工作在舊約和新約兩個時代有基本上的差異。舊約申言者的工作主要有三項：

第一，說預言，就是預先把未來的事說出來。

第二，替神說話，把神的旨意告訴人。舊約時代，神的子民並沒有特權可以直接到神那裏去求問。所以就需要有申言者被神差遣去到某一個人那裏，將神的旨意告訴他。

第三，舊約的先知如同現今的講道勸勉、安慰人。⁵⁸

然而，到了新約時代，新約的申言者僅作舊約申言者所作的頭一件與第三件事，卻不作舊約申言者所作的第二件事，就是告訴人該如何作決定。今天許多基督徒不知道這件事，雖然他們活在新約裏，實際上，卻可能還活在舊約時代裏。倪氏指出：『祭司乃是人到神那裏去的居間階級，先知乃是神到人這裏來的居間階級。神不直接對人說話，乃是透過先知和人說話。摩西五經說，神曉諭摩西，摩西就曉諭眾民，把十誡傳給他們。所以十誡乃是神透過摩西傳給以色列人的。』

但是新約時代的信徒得了重生，有聖靈的內住，這是聖靈在新約時代主要的工作，正如希伯來八章十一節所說的：『他們各人絕不用教導自己同國之民，各人也絕不用教導自己的弟兄，說，你該認識主；因為他們從最小的到至大的，都必認識我。』新約信徒不需要由申言者作居間，他們可以藉著禱告尋求神，

每個人都可直接認識神。保羅更題醒信徒：凡被神的靈引導的，都是神的兒子（羅八14）。『新約裏的聖靈代替了舊約先知的這項工作。今天在教會中有先知，有人能說預言，有人能勸勉安慰，但沒有個人的先知，來對你說你該如何如何。如果有人來命令你作這作那，這人不是先知，乃是巫覡。』⁵⁹ 然而，因為信徒對聖靈的工作不認識，外面雖然沒有申言者的頭銜，在許多團體中間，卻有申言者的為人尋求神的旨意，甚至天主教還有到神父那裏去認罪，求赦免的事。這些我們都要否定，已經違反了新約的精神，不僅扼殺聖靈的工作，更癱瘓信徒的屬靈生命。

倪氏雖然題及申言者在新約時代還有說預言的工作，但這並不是主要的，他說，『林前十四章專一論到先知的工作，三節就明說，新約先知主要的工作是建造、安慰、勸勉人，對預言沒有特意題起，可見預言是帶手作的，有時也可作，但不是主要的事。』⁶⁰

其次，倪氏指出：一個工人最起碼的條件，必須活在新約時代，也能直接知道神的旨意，如此，工人才能帶領信徒，幫助教會。他指出行傳二十一章，保羅執意要去耶路撒冷，當他經過推羅時，他們勸保羅不要上耶路撒冷去，但保羅不聽勸。是推羅的信徒說錯了？還是保羅不顧基督身體的交通？基本問題是推羅的信徒要作保羅的申言者，要向他指明他該走的道路，這就違反了新約的原則。『但保羅寧可走錯路，不明白主的旨意，也不讓新約的信徒來作他個人的先知。他不讓鄰人來作他的先知，因他知道他乃是在新約裏。…保羅不聽推羅聖徒的話，是為要在新約裏保存新約完全的權威。』⁶¹ 同樣的，『在新約裏，我們可以聽人的勸勉，但不可聽人的命令；可以聽人所說的原則，但不可聽人所說的細則。今天我們有權利享受新約聖靈的祝福，我們每作一事，必須問聖靈有否在裏面先有工作，是否因主愛激勵而作此事？』⁶²

陸 新、舊約申言的內容有甚麼不同？

摩西申言所涵蓋的面相當廣，有轉告耶和華神向法老說的（出五～十一），有向以色列人宣佈耶和華藉逾越節的救恩（十二），傳達耶和華所頒佈的律法（二十～二四），指示建造帳幕和裏頭器具的啓示（二五～三十），吩咐以色列人該如何獻祭、生活等等（利未記），預言將來的事（申十一，三三），

囑咐關於敬拜神的方式（十二），警告關於背道的事（十三，二七～二八）。其內容可以說包羅萬有，從為神說話、傳達旨意、頒佈律法等，一直到預言未來，都是神先說給他的，然後他再準確的傳講。摩西的申言也強力證明預言只是申言的一部分而已，傳達神的話才是申言者主要所作。

因為舊約中的申言不勝枚舉，我們藉助學者的研究來歸納：神學辭典專家Peisker將舊約中申言者所說的內容歸納為：

- 1 帶著審判的性質：尤其在以色列和猶大國被擄之前那段期間，是申言者所說的主要內容，警告王和百姓審判即將來到。但因申言者也有責任勸勉和指引，他們的傳講主要是帶領聽眾悔改，所以申言中就都指出他們的罪惡。如以賽亞指出百姓不信耶和華，阿摩司和彌迦指出百姓拋棄了耶和華的律法和訓誡，何西阿、耶利米和以西結所強調的是百姓犯了屬靈的淫亂。
- 2 關於救恩的信息：神的審判之後，隨之而來的是救恩。救恩是根據於神旨意裏不變的愛。在被擄的過程中，和被擄之後，關於救恩的申言居多。只要以色列人轉回歸神，救恩就成為他們的實際，這些信息也題到當彌賽亞來臨時，會帶來王國的復興。這一部分就與預言有關，藉著這些預言題醒聽眾要回轉歸向神。Peisker作了一個結論說，舊約的申言者乃是宣告神的話，蒙神呼召前去警告、勸勉、安慰、教導、和指引神的子民。⁶³

在為神說話時，因有警告與題醒，所以也帶有預言，但並不專講預言。在這些所謂的『先知書』裏，也有記載當時的史實、詩歌等，如以賽亞七章一節至八章八節，對付猶大王亞哈斯的不信，有三十六章一節至三十九章八節希西家尋求神的歷史。所以應當繙譯為『申言者書』比較妥當合意。

申言者的功用不僅向神的子民傳達神的話，還能帶領並保存神的子民：何西阿十二章十三節：『耶和華藉申言者領以色列從埃及上來，以色列也藉申言者而得保存。』眾人皆知，乃是摩西將以色列人帶出埃及的，但根據此一經節來看，神乃是藉著摩西作申言者的身分帶領以色列人出埃及，神也藉著申言者們繼續傳講神的話，來保存以色列人。藉著申言者的保存

更是見證耶和華神的信實，從主前一千五百年左右，摩西帶領他們出埃及以來，以色列人雖然經歷多少戰亂、被擄、分散世界各地，卻一直蒙保守，就是見證神這一句話。

這和保羅在林前十四章三節所題的申言的功用在於建造、勸勉和安慰出於一轍。保羅還接著說，『那申言的，乃是建造教會』（4），這是舊約和新約截然不同之處。在舊約時代，教會還是一個隱藏的奧祕，到了保羅，神就將此奧祕顯明出來，並且保羅作為神的管家，就是要服事神的家，並且建造基督的身體（弗三9~11，四12）。

柒 新約時代基督徒聚會的歷史與得失

根據行傳一章，主耶穌於復活升天之後，有一百二十位門徒聚在一處，同心合意禱告了十天之久。在這十天內，乃是這一百二十位都參加禱告，並沒有甚麼人來主持，這個人人都禱告的實行鋪下新約基督徒聚會的原則——人人都盡功用，彼此互相扶持。到了二章，五旬節來臨了，彼得講了第一篇福音的道，當日立即有三千人受浸歸主。接著，彼得在四章再有一次傳講，又有五千人相信。短短時間內，信徒由一百二十位，快速增加到八千多位。這許多人如何來傳講使徒的教訓和交通？當時僅有十二位使徒，而且沒有大教堂，讓他們聚集。所以，三章記載，彼得和約翰去聖殿，在那裏有公開大型的聚集，由使徒們來講說，另一面也有十二使徒各自去不同的信徒家中施教（五42），傳耶穌是福音。但因為日常生活和工作等原因，不可能每一位信徒都聚集在那裏，所以那些去聖殿聽見的信徒回到自己的家中，晚上就有挨家挨戶的成千個小型聚集（二46），有些是白天去過聖殿的，有的是沒有去聖殿的信徒，也有的是沒有信的鄰居和親友，彼此講說所聽來的教訓，也傳福音。當時，耶路撒冷的八千多位信徒就是如此的講說所聽見關於基督的事蹟，就將福音傳開來（八4），也彼此互相供應基督的豐富。後來，當福音傳到耶路撒冷之外的城市，特別是外邦人地區，猶太人即使有會堂，可作為大型聚集之處，但也不可能容納上千人，大都是在信徒的家中，有的家比較大些，有的家小些，但都在用餐時彼此傳講。早期的基督徒聚集還沒有傳道人或牧師（那是幾個世紀之後才有的），可是每一位

信徒都有聖靈在他們身上的工作，將所聽見的真理和福音傳講開來。故此，當時教會的聚集主要有兩方面，一面是使徒們在公眾場合大型的傳講，另一面是信徒們在住處小型的彼此對講。如同一隻鳥的飛翔，有兩隻翅膀，缺一不可。

美國富勒神學院教授馬丁（Martin）指出，由於猶太會堂在敬拜儀式中主要是禱告，配以讀經和講道，而最早得救的基督徒都是猶太人。故此，猶太基督徒後來就採用了其讀經和講道的形式，聚會中也有唱詩和禱告。⁶⁴ 保羅用林前十四章二十六節題醒，也鼓勵信徒們來在一起聚集時，該有如下的光景：『每逢你們聚在一起的時候，各人或有詩歌，或有教訓，或有啓示，或有方言，或有繙出來的話，凡事都當為建造。』這是一幅美麗的圖畫——人人都是福音祭司，這也是神心中的希望。神曾於西乃山下對以色列人宣稱『你們要歸我作祭司的國度』（出十九6），彼得重複宣告，信徒要成為『聖別的祭司體系』、『君尊的祭司體系』（彼前二5，9），約翰也讚美：『使我們成為國度，作祂神與父的祭司』（啓一6）。這是信徒給予聖靈完全工作所帶來的活潑與新鮮的時期，難怪許多人稱使徒行傳為『聖靈行傳』。⁶⁵ 在羅馬帝國的大逼迫之期，基督徒更是化整為零，在信徒家中聚集，甚至在羅馬著名的地下墓窖（catacomb）中還保有他們自己的聚集（來十25）。就是在這種家庭小聚會中，沒有屬靈大漢的帶領，一般的信徒都生機的盡功用，彼此照顧，傳福音，供應屬靈的豐富，這就是聚會中的申言。外面雖有厲害的逼迫，但這期間的教會，卻因為信徒活潑的信心與彼此申言、供應而蓬勃的發展。這激發殉道者前仆後繼，用鮮血種植了教會的繁增。

然而，這種人人都是祭司的美景在組織化的教會中逐漸淡化而消失，基督徒的聚集（或敬拜）開始『形式化、公式化』，而主教和執事的階級出現，更可能助長了這個趨勢。⁶⁶ 第二世紀，當殉道者游斯丁（Justin Martyr）於主後一五〇年左右題及敬拜儀式中的讀經，包括讀『使徒回憶錄』，也就是後來的四福音書，和使徒們的著作或書信，由主持儀式的教會領袖為會眾解釋，並禱告、收取奉獻款項或物品，最後親嘴問安。這個儀式後來被稱為『道的職事』（Service of the Word）。儀式之後有聖餐禮。⁶⁷ 信

徒以真實和靈（約四24）來敬拜神的實行，逐漸被神職人員的專任抹煞了。基督身體的肢體大部分成了癱瘓的肢體，少數的神職人員代替全體肢體的功用。保羅盼望每一信徒都能渴慕申言的恩賜，在聚會中由聖靈主導，並經過信徒而說出勉勵、安慰與建造的光景，這幅新鮮活潑的屬靈圖畫淡入了歷史的軌跡中。聖靈在信徒裏的生機工作被形式化的基督教掩埋了。

講道取代申言

當西方的羅馬帝國逼迫過去，君士坦丁接納信徒與教會，各處開始大量興建大教堂，有了大教堂就必須要有神職人員來主持崇拜典禮，典禮之後，必須由主教來講道，於是講道開始盛行。從這個時期開始，陸續產生了一些著名的講道家，君士坦丁堡主教金口約翰（又稱屈梭多模，Chrysostom）就是一個代表人物，而亞他那修和迦帕多迦三教父，安波羅修（Ambrose），奧古斯丁等人也都留下一些著名的講道辭。一面，我們珍賞這些屬靈的瑰寶；但另一面，這些講道取代了信徒之間的申言，而助長了教會中的階級制度，扼殺了信徒盡生機功能的機會。

十六世紀的改教因為針對羅馬天主教的背道，幾乎每一位改教家都寫下教義問答書（Catechism），以陳明所信仰的真理，而主日崇拜則需要善於講說的講道家來教導信徒。延續至今，整個基督教的風氣就是必須有講道人，有崇拜禮儀，在一座大教堂或小型禮拜堂舉行。⁶⁸ 而信徒

也就習慣於主日安分守己的坐在教堂的椅子上聆聽，或打瞌睡。難怪美國的基督教研究院（Christian Research Institute）院長，也是

聖經回答者（Bible Answer Man）漢尼葛夫漢克（Hank Hanegraaff）歎息，『林前十四章的申言早已消失。』

聖經裏沒有牧師、禮拜和禮拜堂，這些階級和崇拜的儀式反而造成了今日基督徒被動聽道的風氣與習慣。聖經中所啓示的教會乃是基督生機的身體，由聖靈主導，信徒經歷聖靈的工作而能盡生機的功能，除了彼此愛心的照顧、代禱等，聚會中能申言供應基督

的豐富更是不可缺的。這種聚會就是林前十四章二十六節的聚會。

捌 如何實行林前十四章二十六節，在聚會中操練申言？

Grudem乃是支持美國葡萄園（Vineyard，靈恩運動的一派）的神學家。他認為新約聖經中與舊約申言者相對應的乃是使徒們，因為使徒們要建立所寫之話的權柄時，他們都是題到所得的使徒職分，而不是申言者的職分。他又引用彼得在五旬節錄約珥所說的預言：『在末後的日子，我要將我的靈澆灌在一切屬肉體的人身上；你們的兒女要申言，…在那些日子，我要將我的靈澆灌在我的奴僕和婢女身上，他們就要申言。』（徒二17~18）指出，新約的祭司已經從舊約中的某一班人臨到全部信徒（彼前二9）。同樣的，申言者也不僅僅是舊約中的少數人，而是所有的信徒，只是他們所申言的話，沒有聖經中的話同樣的權柄。保羅盼望信徒們都能在聚會中將神所給的啓示或亮光申言出來。這幾點非常中肯、也正確。⁶⁹

Grudem認為申言正確的定義應該是『說出神即時讓人想起的事（telling something that God has spontaneously brought to mind）』，而對於一般信徒來說，他們在說話時，並沒有舊約申言者的權威，只是『報告神所擺在他們心中或出現在他們腦海裏的事』。⁷⁰ Grudem所定

義的僅僅重在說出神即時啓示給人的靈感。這與舊約中的巴蘭本想要咒詛以色列人，但神卻將祝福的話擺在他的口中類似。而且，神還可

以行神蹟，要巴蘭的驢子說出人話來。照著Grudem所定義的，保羅鼓勵哥林多信徒人人申言，並渴慕這個屬靈的恩賜，這恩賜應該不僅是如此被動，僅由神『臨時』啓示給人而已。

Grudem還認為今天在教會中的申言僅僅是人所說的話，而不應該被當作與聖經的話有同樣的地位。申言者所得的啓示是由神發起，自然的、即時給人的，然後由申言者以他自己的言語說出來。⁷¹ 根據

Grudem的定義，周功和就認為，『先知講道』或『說預言』，不是指人在事先準備好的講道辭，而是在聚會中即時領受『啓示』，就隨即講出來。⁷²他這麼說，是根據林前十四章三十節。周先生的認知已經突破了『說預言』，或如牧師預備好講稿的講道之重要關鍵，但還拘限在追求即時來的靈感，還沒有摸到新約聖經中的重點—甚麼樣的人來說話之問題上。我們在前面的討論裏看見有各樣的申言者，連掃羅得了聖靈的衝擊就可以申言，神將要說的話放在巴蘭的口中，巴蘭就可以說出預言（民二三16）。但根據整本哥林多前書，尤其保羅題到屬肉體的信徒應該追求屬靈（二15），在生命上長大（三7），愛神（八3），建造他人、有益多人的事（十23~24，33），所以Grudem和周功和所宣稱的即興式申言應該不是保羅在林前十四所要信徒追求的。

甚麼樣的說話 才能算是林前十四章的申言？

倪柝聲指出，林前十四章二十六節給我們看見我們該怎樣聚會。『這一節的意思是：在聚會裏有的人是有詩歌，有的人是有啓示，有的人是有教訓，有的人是有方言，有的人是有繙出來的方言，他們用他們所有的來造就教會。所以，隨從聖靈的引導這一句話，我們要很小心的在神面前領會。聖靈不會引導沒有話的人來說話，聖靈也不會引導有詩歌的人來講教訓，引導有啓示的人來繙方言。…在聚會的時候的供應問題，不是我到了聚會的地方才解決，乃是我在家裏就解決。我在家裏是有甚麼的人，我到聚會裏也是有甚麼的人；我在家裏不是有甚麼的人，我在聚會裏怎麼作也不是有甚麼的人。這裏所說的「有」，並不是個人的喜好，也不是自己思想的產物，也不是一時情感的衝動；這裏所說的「有」，乃是平時在神面前學習中所領受的一點，在靈裏所組織的一點。這些屬靈的積蓄，就是我們的「有」；在聚會中，就能隨從聖靈的引導，拿出來供應教會。』⁷³

『所以，有的人是有詩歌，他就用詩歌供應教

會；有的人是有啓示，他就用啓示供應教會；有的人是有教訓，他就用教訓供應教會；每一個都是憑著他所有的供應教會，不是憑著他所沒有的供應教會。你有甚麼，你就用你所有的供應教會。比方：你今天有

一首詩歌一直在那裏要唱，你不知道為甚麼緣故一直記得那一首詩歌，這就是說，在你心裏有音樂，在你心裏有詩歌，這就是你有詩歌。不是到聚會裏來，

臨時找一首詩歌，乃是在聖靈的引導之下，拿出你所「有」的那一首詩歌來造就教會。或者這幾天在你裏面有幾句話，你覺得寶貴，這就是你有話語。照樣，或者你有啓示，或者你有教訓，你就是把你所有的供應教會。』⁷⁴倪柝聲著重在日常生活中因認識神和神的話，而產生出聚會中申言的功用。

保羅在林前十四章論到申言恩賜時，在二十六節所說的：『每逢你們聚在一起的時候，各人或有詩歌，或有教訓，或有啓示，或有方言，或有繙出來的話，凡事都當為建造。』這裏所描述的是當基督徒來到聚會時，各人『有』，保羅連用了五個『有』。李常受解釋這個『有』在希臘文中，有幾個意義，並且解說於此處的應用：『原文是一個廣泛使用，有多種意義的字，以下是其中主要的三種：一、持有，佔有，守住（某物）；二、有（某物）作為享受；三、有作某事的方法或能力。頭二種應當適用於本節所列舉五件事的前三件，第三種應當適用於後二件，說方言和繙方言。這指明我們來到教會的聚會中，該有一些出於主的東西與別人分享：或有詩歌讚美主；或有（教師的）教訓，將基督的豐富供應人，好造就並滋養人；或有申言者的啓示（30），給人看見神永遠定旨的異象，就是關於基督是神的奧祕，以及召會是基督的奧祕；或有方言，給不信的人作表記（22），使他們認識並接受基督；或有繙出來的話，使論到基督和祂身體的方言，成為人明白的話。我們來聚會之前，應當對主有經歷，對主的話有享受，並且在禱告中與主有交通，使我們有前文所說那些從主而來，並出於主的東西，藉著這些，我們就能為聚會預備自己。到了會中，我們就不需要，

也不該等候靈感，乃該運用靈，使用受過訓練的心思盡功用，擺上我們所預備的，使主得著榮耀和滿足，並使與會者得著益處，就是得著光照、滋養和建造。』⁷⁵

李常受引用舊約時代神吩咐以色列人，每年過節期的預表來說明教會的聚會。今天教會的聚會乃是如同在神面前過節。以色列人過節時，要將美地的出產帶到耶路撒冷神的面前，與神並與神的子民一同享受他們在美地上勞苦經營所得的收穫，有的是牲畜，有的是麥子、葡萄、橄欖，有的是無花果、石榴等。這些出產都是預表基督追測不盡的豐富（弗三8）。以色列人進入美地之後，每一支派都分得了美地的一部分，作為他們的分，如同每位信徒在信主時，也都得到了寶貴的一部分（彼後一1）。在日常生活中，每一位信徒都在所分得的地上經營，有享受主話語供應的，有經歷主恩典的，每人都不同，但到了聚會時，每一位都將所經歷、享受的那一分帶來聚會，如同以色列人獻給主一樣，好在與主的交通並彼此的交通中，讓主有享受，信徒中也彼此得供應。如此，基督徒的聚會，就是每個信徒將所獲得之基督的豐富展覽出來，也是全體與會者在神面前並同著神，彼此分享基督，使眾聖徒與召會得著建造。

『按照林前所強調並著重的，本節所列的五件事，都該集中於神的中心—基督，作我們的分；以及神的目標—教會，作我們的目的。詩歌該是讚美神將基督賜給我們，作我們日常生活和教會生活的智慧與能力。教師的教訓和申言者的啓示，該把基督與教會，就是基督的身體，教導並供應人。方言和繙出來的話，也該以基督與召會為中心和內容。凡強調在基督與教會之外的東西，都會使教會紊亂，並偏離神新約經綸的中心路線，把教會弄成和在哥林多的教會一樣。』⁷⁶

如何操練申言？

Grudem列出了一些步驟，教導信徒追求申言的恩賜：

- 一、禱告，求神賜與這項恩賜。
- 二、平靜安穩，不因有了恩賜而驕傲，也不因別人有而嫉妒（林前十二20~24，14~19）。
- 三、靈命的長進（林前十四37，參二6，14）。

四、動機要對，以愛為出發點，為了造就教會，絕不是炫耀個人的（林前十四1）。

五、使用目前已經有了的恩賜。⁷⁷ 這些指引都符合聖經中的指示，值得肯定。

李常受不僅鼓勵所有的信徒都要申言，他講了許多這方面的信息。他說到申言的資格有八：

- 1 神對耶利米說，你若將寶貴的從低賤的分別出來，你就可以作我的口（耶十五19）。因此，為了要說神的話，這是首要條件。
- 2 愛主、親近主、並與主是一（耶一8~9，詩七三28上）。
- 3 耶和華與敬畏祂的人密談，祂必使他們得知祂的約（詩二五14）。
- 4 進入神的聖所，接觸神，進入神的面光，就從神得著話語（詩七三17）。
- 5 為盡話語的職事禱告（徒六4）。
- 6 常常喜樂，不住的禱告，凡事謝恩，並且在申言上不銷滅那靈（帖前五16~20）。
- 7 當用各樣的智慧，讓基督的話豐富富的住在你們裏面，用詩章、頌辭、靈歌，彼此教導，互相勸戒，心被恩感歌頌神（西三16）。
- 8 被聖靈充溢（徒十九6）。

李氏所列的八點⁷⁸ 和Grudem所列的各有見地，但在禱告、追求靈命的成長等都是共同的。Grudem重在對付恩賜上，不驕傲、不炫耀，應用已有的為足。李氏則注重在人的分別歸神、與神親密、愛神也愛神所愛的，特別是認識聖經，並讓神在聖經裏所講過的話能豐富的貯藏在追求者的裏面，時時過一個讓聖靈充滿的生活，就能自然得著神的啓示而為神申言了。

李氏也指出：按照林前十四章方式申言的構成，第一，包含對神、基督、和屬靈事物的認識與經歷。如果我們要申言，我們必須對神、基督、和屬靈的事物有一些認識和經歷。他更盼望每一信徒都能在每個早晨親近神，藉著禱告、讀經，接受神聖的供應而得著復興，他稱之為『晨興』，因而使信徒能日日得勝。信徒乃是在平常的生活中，如以色列人在美地上耕耘，得著豐富的經歷，而在主日聚會時，各人能將對基督的豐富啓示和經歷帶到聚會中，藉著申言來展覽基督的豐富。

申言乃是人人可以的，沒有例外，雖然有些人沒有口才，但都『能』申言（林前十四31）。李氏鼓勵信徒操練寫短篇的申言稿，在家裏先自己操練，甚至對自己說上幾次，越說越知道如何改正並改進，如此就會有正確的口才。

第二，李氏在《申言的實行》一書中指出：『我們還需要內住之靈即時的感動，激勵我們的靈說話。我們和舊約的申言者不同。在舊約裏，聖徒沒有內住的靈住在他們裏面。他們必須等到靈降到他們身上，他們才能為主說話（代下十五1，結十一5）。然而，新約說，「願主與你的靈同在」（提後四22）。我們不需要靈降到我們身上，因為我們一直有那靈在我們人的靈裏，所以我們不該等待那靈降到我們身上，而該運用我們的靈。當我們運用我們的靈，住在我們靈裏的聖靈就會受我們的推動，我們就會有靈感。不是祂推動我們，乃是我們推動內住的靈。我們若承認我們的失敗，而在主面前一直是對付清楚的，我們就會與祂有直接、敞開的交通。祂是在我們的靈裏，而我們是在祂裏面。當我們來聚會時，我們只需要運用我們的靈，說，「主耶穌，我要說話。」祂就會興起來，我們就能照著我們的經歷，憑我們所得的口才，和我們所有的亮光說話。我們若這麼作，人人都會在主日上午的聚會中有話可說。』⁷⁹

聚會中申言比說方言強

林前十四章二十三至二十四節說，『所以若全教會聚在一處的時候，眾人都說方言，有不通方言的，或是不信的人進來，豈不說你們癡狂了麼？但若眾人都申言，有不信的，或是不通方言的人進來，他就被眾人勸服，被眾人審明了。』

玖 其他

耶和華的說話多寡，和祂的申言者的光景之間有緊密的關係。在士師時代末了，因為老以利的墮落，『當那些日子，耶和華的言語稀少，不常有默示（或異象）。』（撒上三1）但是到了撒母耳長大了，耶和華得到了一位合乎祂心意的人，祂與撒母耳同在，神的話語又多了起來，神的話語乃是藉著與祂同在的撒母耳說出來。聖經雖然沒有太多撒母耳申言的記載，但由撒上三章二十一節所題的希伯來原文，耶和

華乃是向撒母耳說話，啓示祂自己，然後撒母耳再向以色列人說他從耶和華所得的話。摩西所寫的出埃及記、利未記、民數記等都有許多耶和華的說話，因為這幾卷書中大都記載耶和華神對摩西和以色列人的吩咐。神之所以對摩西說了這麼多話（舊約中記載神說話最多的書卷就在這幾卷書裏），乃是根據神與摩西之間有一個親密、合一，沒有攔阻的光景。當以色列人看見雷轟、閃電、冒煙的山，懼怕耶和華神時，就對摩西說，不要神和我們說話，只求你和我們說話（出二十19）。以色列人沒有渴慕與神親密，失去了這分與神對話的權利。然而摩西卻蒙保守，得了這一分，使他成了以色列人中最大的申言者（申三四10）。他的祕訣是與神面對面，在他對以色列人的說話裏，有神的話，也有他自己的話和感覺（例如申命記），這是舊約中最佳的申言光景。這也是李常受盼望在信徒當中的日日實行。

申言時是否需要神的靈降臨於其身上？聖經中是有記載神的靈『降臨』或『衝擊』人，使人因此而申言的。但這些僅為少數，如七十位長老（民十一25）、巴蘭（二四2）、掃羅（撒十10，十九23）、掃羅所差遣的使者（20）等都是因有神的靈降臨而申言的。然而，聖經中記載的那些比較為眾人所知的申言者在傳講神話語時，聖經並沒有這樣描述他們。可知，靈恩派強調要有神的靈降臨在身並不正確，神的靈和神的話要臨到人，乃是根據這人與神的關係是否正常。

如何分辨真假申言者

在舊約時代，分辨真假申言者的標準，乃是藉著他們所說的預言有無應驗：『到他話語成就的時候，人便知道他真是耶和華所差來的。』（耶二八9）到了新約時代，不僅從他們所說的預言，還要根據使徒們的教訓來比較，有無和聖經的教訓相牴觸，如耶穌的道成肉身（約壹四1~3）。保羅在林前十四章二十九節也題醒信徒，要明辨申言者所說的話。歸根結柢，要分辨是否申言者，就必須看他有無從耶和華神來的話，能否忠實的傳話（申十八18，耶三七6~7，王下三12），奉神的名說話、宣告（耶二六16），否則就是假申言者（二七9~10，14~16，二八1~15，二九8~9）。

『申言』時必須有神魂飛越、癡狂的方式？

有些學者將掃羅在撒上十章所遇見的一群鼓瑟、吹笛、擊鼓、彈琴的申言者（5），和他後來脫去衣服，露體躺臥，在撒母耳面前申言（撒上十九24）被視為癡狂，是申言者在申言的特徵。⁸⁰ 呂振中譯本因此將被神的靈衝擊的七十個長老繙成『發神言狂』。難道人在申言時都需要如此癡狂麼？

學者們對此有專門的研究與類型。賴瑞仁的研究⁸¹指出，林不龍（Lindblom）認為這種現象是世界性的，主要有兩種：一種是『先知的人格整個與上帝融化為一體，叫作「吸收」型；另一類型叫作「全神貫注」，乃是精神對某一事物完全集中，以致平常的意識就晦澀模糊了，他認為以色列的先知是屬於第二類型。』賀士可（Holscher）也『主張這些先知、先見，能進入這種奇特的屬靈境界，是通過「神魂飛越」，而被上帝的啓示「附身」或「抓住」』。

舊約中最大的申言者摩西，受人景仰的撒母耳，代表所有申言者的以利亞，對不信的以色列人申言的以賽亞，受各種逼迫的耶利米，鼓勵回歸遺民重建聖殿的哈該等人，我們在聖經中都找不到任何關於他們在申言時，是癡狂、不理智的描述。反而他們在申言時，都是說話明確的，沒有神智恍惚、如狂人般的呼叫。保羅在林前十四章三十二節指出，申言者的靈是服從申言者的。他還說，神不是混亂的，乃是和平的（33）。

申言者的賞賜：將來他們要與亞伯拉罕、以撒、雅各在神的國裏（路十三28），那些以申言者之名接待他們的人也要承受同樣的賞賜（太十41）。

新約時代的假申言者

聖經中還有假申言者（*pseudoprophets*），這是在申言者之前加了一個字首*pseudo*，意思是『假冒』：例如行法術的巴耶穌（徒十三6）；主耶穌警告門徒，要提防假申言者，他們外面披著綿羊的皮，裏面卻是貪食的狼（太七15）；這些假申言者在舊約時代曾出現過（路六26，彼後二1），在新約時代講論異端，不認耶穌基督是從肉體來的（約壹四1~2）。耶穌也告訴門徒，在時代末期，會有許多

假申言者出現，迷惑許多人（太二四11），他們與假基督一起顯神蹟和奇事（24，可十三22）。在大災難末了時，假申言者要與敵基督一同施虐（啓十六13，十九20），最後要被扔入火湖裏（二十10）。

拾 結論

先知和先知的講道，這兩個錯誤的繙譯影響了華人信徒和教會多年，能認識聖經中對申言的看重，並在信徒聚會中申言的重要性，的確能為聖靈的工作鋪下最好的配合，使聖靈能在聚會中活潑新鮮的說話，供應、安慰、鼓勵、建造信徒與教會，也暴露人的光景使其悔改認罪。

林前十四章二十六節的描述並非僅僅限於初期教會，也非保羅的幻想，這乃是聖靈的呼籲，以期在信徒當中，在教會中能有信徒在日常生活中配合，與聖靈一同來建造基督的身體。

王生台

- 1 Wayne A. Grudem, "Why Christians Can Still Prophecy," *Christianity Today*: Sep. 16, 1988; 32, 13; P.30
- 2 Nabu在舊約中有幾處的繙譯照著上下文，另有『胡言亂語』（撒上十八10）、『狂呼亂叫』（王上十八29）、『唱歌』（代上二五1~3）。這幾處另有意義，不是 nabu 通常的用法。
- 3 新漢語譯本，*聖經新約全書*，註釋版，林前十一4註解，2010，頁345
- 4 "Prophecy, Prophet", *The Eerdmans Bible Dictionary*, edited by Allen C. Myers, Grand Rapids, Michigan, 1987, p.851
- 5 按亞甲文是閃語系的東支，如巴比倫文和亞述文；而希伯來文是閃語系的西北支。*聖經啓導本*，海天書樓，2000，普及版，頁21
- 6 discourse emanating from divine inspiration and declaring the purposes of God, whether by reproof and admonishing the wicked, or comforting the afflicted, or revealing things hidden; esp. by foretelling future events. *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, Hendrickson: Peabody, Mass., 2005, p.552

- 7 <http://en.wikipedia.org/wiki/Prophet>
- 8 Lamorte and Hawthorne, "prophecy, prophet", *Evangelical Dictionary of Theology*, W. A. Elwell ed., Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1984, p.886
- 9 C. H. Peisker, "Prophet", *New International Dictionary of New Testament Theology*, Colin Brown ed., Vol. 3, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1986, p. 77. Meyer, *Theological Dictionary of the New Testament*, p.798
- 10 賴瑞仁, 神人一以色列先知的研究, 中國主日學協會, 1984, 頁3。根據: Wilhelm Gesenius, *Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti*, 1840; Theophile J. Meek, *Hebrew Origins*, 1936; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, 1952; Geerhardus Vos, *Biblical Theology*, 1975
- 11 "Prophecy, Prophet", *The Eerdmans Bible Dictionary*, edited by Allen C. Myers, Grand Rapids, Michigan, 1987, p.851
- 12 "Prophecy", *Vine's Expository Dictionary*, Thomas Nelson, Tenn., 1997, pp.893-894
- 13 同上, p.851
- 14 Joseph Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, pp.552-554
- 15 "propheteia", *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, pp.553-554
- 16 D. A. Carson 卡森著, 余德林與郭秀娟合譯, 再思解經錯謬, 校園書房出版社, 1998, 頁28。英文版 *Exegetical Fallacies*, Baker Books, 1996, 2nd Edition, p. 28
- 17 The speaking forth of the mind and counsel of God, "Prophecy", *Vine's Expository Dictionary*, Thomas Nelson, Tenn., 1997, p.893
- 18 "Prophecy", *Vine's Expository Dictionary*, Thomas Nelson, Tenn., 1997, pp.893-894
- 19 Lamorte and Hawthorne, "prophecy, prophet", *Evangelical Dictionary of Theology*, W. A. Elwell ed., Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1984, p. 886.
- 20 C. Peisker, "Prophet", *New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 3, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1986, pp.74-75
- 21 "prophecy", *Vine's Expository Dictionary*, Thomas Nelson, Tenn., 1997, pp.894
- 22 <http://en.wikipedia.org/wiki/Prophet>
- 23 Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by G. Kittel and G. Friedrich, translated by G. W. Bromiley, Vol. VI, Eerdmans, 1968, pp.791-792
- 24 Helmut Kramer, *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by G. Kittel and G. Friedrich, translated by G. W. Bromiley, Vol. VI, Eerdmans, 1968, p.795
- 25 Erich Fascher, *Prophetes: Eine Sprach-und Religions-geschichtliche Untersuchung*, Topelmann, 1927, pp. 51-54. 見 Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy*, Crossway Books, Wheaton, Illinois: 2000, p.35
- 26 Wayne Grudem, "Why Christians Can Still Prophecy", *Christianity Today*, Sep. 16, 1988; 32, 13; p.29
- 27 Friedrich, pp.829-830
- 28 Friedrich, p.830
- 29 同上, pp.829-830
- 30 Adam Clarke's Commentaries, *The Master Christian Library version 5*, AGES Digital Library, Genesis 20:17
- 31 Adam Clarke's Commentaries, *The Master Christian Library version 5*, AGES Digital Library, Introduction to the Prophet of Isiah.
- 32 Adam Clarke's Commentaries, *The Master Christian Library version 5*, AGES Digital Library, Genesis 20:17
- 33 茹季坤編譯, 猶太人, 聖公會宗教教育中心, 1988, 頁23
- 34 李常受, 哥林多前書生命讀經, 五十七篇, 臺灣福音書房, 1997, 頁612
- 35 李常受, 申言的實行, 第一篇, 基本的認識, 臺灣福音書房, 2010, 頁5
- 36 同註35
- 37 "Prophecy", *Vine's Expository Dictionary*, p.893
- 38 同註37, pp.75-76
- 39 *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by G. Kittel and G. Friedrich, translated by G. W. Bromiley, Vol. VI, Eerdmans, 1968, pp.791-792
- 40 同註39
- 41 同註39, p.794
- 42 Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, Crossway Books, 2000, p.35
- 43 中文聖經啓導本, 海天書樓, 2000, 普及版, 頁989
- 44 周功和, 先知恩賜與當代教會, 聖靈古今論, 華神, 2000, 頁318-321
- 45 李常受, 新路實行的異象與具體步驟, 臺灣福音書房, 1997, 頁96-97
- 46 李常受, 新約聖經恢復本, 臺灣福音書房, 羅十二6註2
- 47 教育部國語辭典, <http://140.111.34.46/cgi-bin/dict/GetContent.cgi?Database=dict&DocNum=123463&GraphicWord=yes&QueryString=申>

- 48 字源考譯, http://alphads10-2.hkbu.edu.hk/~lcprichi/search/show_word.php?id=1751
- 49 中國漢典網站, <http://www.zdic.net/zd/zi/ZdicE7Zdic94ZdicB3.htm>
- 50 同註49
- 51 C. H. Peisker, "Prophet", *New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 3, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1986, p.77
- 52 Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, Crossway Books, Wheaton, Illinois, 2000, pp.21-22
- 53 同註52, pp.33-34
- 54 太一22, 二5, 15, 17, 23, 三3, 四14, 五12, 八17, 十二17, 39, 十三35, 十六14, 二一4, 二三29-31, 34, 37, 二四15, 二六56, 二七9, 可一2, 路一70, 三4, 四17, 27, 六23, 十24, 十一47-50, 十三28, 33-34, 十八31, 二四25, 44, 約一23, 45, 六45, 八52-53, 十二38, 徒二16, 30, 三18, 21-25, 七37, 42, 48, 52, 八28, 30, 34, 十43, 十三15, 20, 27, 40, 十五15, 二六22, 27, 二八25, 羅一2, 十一3, 十六26, 帖前二15, 來一1, 十一32, 雅五10, 彼前一10, 彼後一19, 三2, 啓十7, 十一18, 十六6, 十八20, 24等
- 55 Friedrich, p.831
- 56 "propheteia", *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, pp.553-554
- 57 Friedrich, p.843
- 58 倪柝聲, *倪柝聲文集*, 第二輯第二十二冊, 臺灣福音書房, 1993, 頁17
- 59 同註58, 頁18
- 60 同註58, 頁18-19
- 61 同註58, 頁20-21
- 62 同註58, 頁20
- 63 C. H. Peisker, "Prophet", *New International Dictionary of New Testament Theology*, p.79
- 64 馬丁(Ralph P. Martin), 初期基督徒怎樣崇拜, *基督教二千年史*, 海天書樓, 2004, 頁123, 125
- 65 W. Ward Gasque, 基督教會的發展: 從耶路撒冷到羅馬, *基督教二千年史*, 海天書樓, 2004, 頁57
- 66 馬丁(Ralph P. Martin), 初期基督徒怎樣崇拜, *基督教二千年史*, 海天書樓, 2004, 頁125
- 67 馬丁(Ralph P. Martin), 初期基督徒怎樣崇拜, *基督教二千年史*, 海天書樓, 2004, 頁127
- 68 倪柝聲, *工作的再思*, 第十章, 地方教會的組織, 臺灣福音書房, 1999, 頁265-301
- 69 Wayne Grudem, *Bible Doctrine-Essential Teachings of the Christian Faith*, Zondervan, 1999, pp.409-413
- 70 同註69, pp.408-409
- 71 同註69, p.414
- 72 周功和, 先知恩賜與當代教會, *聖靈古今論*, 頁318
- 73 倪柝聲, 聖靈在教會聚會中的引導, *倪柝聲文集*, 第二輯第十七冊, 臺灣福音書房, 1993, 頁91-92
- 74 同上, 頁92
- 75 李常受, *新約聖經恢復本*, 臺灣福音書房, 林前十四26註1
- 76 同註75
- 77 周功和, 先知恩賜與當代教會, *聖靈古今論*, 華神, 1999, 頁333-334
- 78 李常受, *照著神命定之路召會生活的實行*, 第四篇, 申言的實行, 臺灣福音書房, 1994, 頁64-67
- 79 同註35, 頁11-12
- 80 C. H. Peisker, "Prophet", *New International Dictionary of New Testament Theology*, p.77. Meyer, *Theological Dictionary of the New Testament*, p.797
- 81 同註10

聖靈與教會的建造

壹 概述

教會的建造是聖經中一個重要的題目，但是歷代以來西方主流神學對此著墨寥寥，孰為可惜。本文試從『建造』一詞的字義分析入手，從馬太福音中稍作剖析，陳明該詞的重要性。然後，從古教父的著作中，找出關於教會建造之概念的脈絡。再進而從東方神學入手，概述該派神學關乎聖靈與教會的關係。之後，我們從幾個具有代表性的當代基督教派別或神學家著手，涵蓋靈恩派、衛理公會、天主教、路德宗、改革宗、福音派及地方教會，剖析他們的聖靈論對於教會建造這一神學命題的論述。

貳 『建造』之字義及用法分析

繙譯為『建造』一詞的希臘文主要有三個，其中動詞有兩個：oikodomeō 和 epoikodomeō，名詞有一個：oikodomē。這三個詞均來源於同樣一個字根：oikodomeō。主要有三層意思：物質意義上的建造，屬靈意義上的建造，以及引申意義之加強、建造、造就。¹

在新約聖經中，oikodomeō 一詞用了三十九次，其中十三次指明教會的建造。² 作為名詞的 oikodomē 一詞用了十八次，其中六次指明教會的建造。³ 動詞 epoikodomeō（在…上建造）用了七次，其中六次指明教會的建造。⁴ 由此可見，新約聖經中至少二十五次題到教會的建造，說明在聖經中教會之建造的重要性。

在舊約聖經七十士希臘文譯本（LXX）中，oikodomeō 第一次出現是在創世記二章：『耶和華神就用那人身上所取的肋骨，造成一個女人，領他

到那人跟前。』（22）這裏的『造』一詞就是 oikodomeō。因此，整本聖經中第一個建造者乃是神，建造的結果是夏娃，而建造的材料是亞當身上的肋骨。

一 馬太福音中教會的建造：基督是教會（間接的）的建造者及建造的材料

新約聖經中第一處題到教會的建造是在馬太十六章。在那之前，彼得從天上的父得著啓示，認識耶穌是基督，是永生神的兒子。主耶穌對彼得說，『我還告訴你，你是彼得，我要把我的教會建造在這磐石上，陰間的權柄，不能勝過他。』（和合本太十六18）。⁵ 在這一節，『建造』一詞是將來時態（future tense），也就是說，主耶穌預言到在他死而復活之後，他要建造屬於他的教會，這教會與陰間的權柄（或陰間的門）相對立，且是不能被勝過的。這一節也告訴我們，教會的建造者乃是基督，永生神的兒子。

到了馬太二十一章，主耶穌用葡萄園的主人和園戶作比喻，說出葡萄園所預表之神的國度，要從園戶，也就是由祭司長和法利賽人所代表的猶太人中間轉移開。他隨後引用詩篇一百一十八篇二十二節，把自己先比喻作『匠人所棄的石頭』。在這裏『匠人』在希臘文裏是『建造』一詞（oikodomeō）的分詞形式，即『那些建造的人』，也就是說，在神的建造裏需要有建造的人。這些人在舊約是指神的選民以色列，他們棄絕了神的兒子耶穌，因此應驗了『匠人所棄的石頭，已作了房角的頭塊石頭』（太二一42）這個預言。在這裏，主耶穌這被棄的石頭，卻在復活中被建造在神所居住的『房』裏，更是作了『房角的

頭塊石頭』。

在馬太二十六章和二十七章，主耶穌兩次受到人的誣衊，說祂曾經說過：『我能拆毀神的殿，三日內又建造起來。』（二六61，參二七40）主耶穌實際所說的，乃是『你們拆毀這殿，我三日內要再建立起來』（約二19）。這說出教會的建造是在基督的復活裏得以成就的（三是復活的數字），並且這裏是主自己來建立的，所以祂是建造者。

我們略略從馬太福音查讀關於『建造』一詞，就能看見，主耶穌預言祂要在復活裏建造祂的教會，而祂自己就是『房角的頭塊石頭』。祂既是建造者，也是建造的開端、材料、基礎和標竿。

二 哥林多前書中教會的建造：信徒從聖靈得著屬靈的恩賜，成為（直接的）建造者；受聖靈變化，而成為正確建造的材料

在哥林多前書中，保羅至少八次題到教會的建造，作為動詞的 *oikodomeō* 用於十四章四節，*epoikodomeō* 用於三章十節，十二節和十四節。作為名詞的 *oikodomē* 用於三章九節，十四章五節，十二節，二十六節。

在三章，保羅說到建造的根基是耶穌基督（11）。在這根基之上，建造者（信徒）需要留心如何建造（10），也就是要用合式的材料建造。正確建造的材料是金、銀、寶石，而不是木、草、禾稈（12）。在十六至十七節，保羅接著說，『豈不知你們是神的殿，神的靈住在你們裏頭麼？…因為神的殿是聖的，這殿就是你們。』由此，我們看見，神建造的材料，也就是信徒們，由殿來預表。他們不應當是木、草、禾稈，而應當是金、銀、寶石。作為草的希臘文是 *chortos*，該詞同樣用於彼前一章二十四節：『凡有血氣的，盡都如草。』在接受救恩之前，信徒都『如草』，那麼如何成為金、銀、寶石呢？保羅的書信中用到一個詞『變化』（*metamorphoō*），出現在羅馬十二章二節（『不要效法這個世界；只要心意更新而變化』）和林後三章十八節（『我們眾人既然敞著臉，得以看見主的榮光，好像從鏡子裏返照，就變成主的形狀，榮上加榮，如同從主的靈變成的』）。由此可見，關於神的建造，聖靈的一個工作

就是變化信徒，把他們變成主的形狀。因著基督是神建造的材料（祂是房角的頭塊石頭），信徒們因著聖靈變化的工作，也從木、草、禾稈，進而成為金、銀、寶石，同樣成為建造的材料。不僅如此，聖靈的變化，也使信徒們有資格成為教會的正確建造者（*epoikodomeō*）（林前三10，12，14）。

在十四章，保羅特別強調，為了教會的建造，信徒們要切慕『屬靈的恩賜』，特別要羨慕『作先知講道』（1），因為『作先知講道的，乃是造就教會』（4）。在這裏，『屬靈的恩賜』原文是 *pneumatikos*，指『關乎（聖）靈的，（聖）靈引致的或充滿的、關乎（聖）靈的』⁶ 而『作先知講道』原文是 *prophēteuō*，其基本意思是『作神旨意或目的的詮釋者，不一定詮釋未來的事』。在哥林多前書中，該詞則特指『宣講受默示的啓示，宣講啓示』。⁷ 因此，在使徒保羅的著作裏，教會的建造乃是與聖靈直接相關的：在神那一面，主要是聖靈充滿信徒，把神的旨意和目的以默示的形式啓示給人；而在信徒這一面，主要是信徒主動地與聖靈合作，而『切慕』屬靈的恩賜，因而被聖靈充滿，詮釋神的目的，並進而將其宣講出來。

三 評論

從馬太福音和哥林多前書的論述，我們可以看出，基督是教會建造的發起者，也是教會建造的材料，祂預言教會要建造起來（太十六18）。這預言首先應驗在五旬節，那時，門徒們『都被聖靈充滿，按著聖靈所賜的口才，說起別國的話來』（徒二4）。之後，因著在耶路撒冷的教會大遭逼迫，門徒們分散到猶太和撒瑪利亞各地（八1），也把教會的建造帶到各地。

換言之，聖靈與教會建造的關係，主要是在於兩方面：第一，聖靈把恩賜給信徒們，使他們從聖靈接受恩賜，被聖靈充滿，而得著關於神旨意的默示。這裏主要的恩賜，是『作先知講道』（見本期另文），而不是藉著方言、神醫、異夢等（林前十四1）；第二，聖靈變化信徒們，使他們這些原本屬肉體的人，藉著基督的救贖、聖靈的更新而變化成為材料，同時也成為建造者，來建造教會。因此，作為基督身體上的眾肢體，信徒是教會的直接建造者。

貳 古教父關於教會建造的論述

一 赫爾瑪斯牧人書 (The Shepherd of Hermas)

赫爾瑪斯牧人書雖被列為古教父著作之一，實際上其性質是次經啓示錄 (apocryphal apocalypses)。該書第一段題到四個異象，是赫爾瑪斯從教會所得的啓示。向他顯現的教會先是以一位令人敬重的老婦的形象出現，之後老態龍鍾的形象逐漸褪去，至終成了一個新婦，代表神的選民。啓示給赫爾瑪斯的第三個異象，是一個正在建造的高塔，並向他指出基督教的定命，即在不長的一段時間之內，教會就會成爲一個理想的教會。如同任何一塊石頭，若是不合乎工匠使用，就被丟棄，照樣，一個罪人若不懺悔，就會排除在教會之外。⁸

該書的第二部分題到十個比喻 (similitude)。第九個比喻是高塔，在建造高塔的過程中，用到了不同的石頭，代表不同類型的罪人。而且，高塔的建造過程得以延遲，使得更多的罪人有機會悔改，而被接納進高塔中。這些都是教會建造的生動圖畫。

二 迪烏斯 (Methodius)

迪烏斯是馬其頓腓立比的監督，於主後三一一年殉道。他受過很高的教育，是一位與俄利根 (Origen) 同時代的傑出神學家。⁹ 他著作頗豐，可惜所留下的寥寥可數。他深受愛任紐 (Irenaeus) 『同歸於一論』 (doctrine of recapitulation) 的影響。愛任紐論到，因著首先的亞當犯罪了，神就在道成肉身裏重新創造了他。迪烏斯更進一步地提出一個更為絕對、完整的重新創造論。他的教會論也與之密切相關。對於愛任紐來說，第二個夏娃是馬利亞，但是對於迪烏斯來說卻是教會：¹⁰

『使徒直接引用基督論及亞當的話。因此確切無疑地，教會是從亞當的骨和肉中形成 (form) 的；因此，話離開祂在天上的父，下來「與祂的妻子聯合」 (弗五31)；在祂的釘死中睡去，甘願為她捨命，使得祂能把教會經過洗淨之後獻給祂自己，榮耀而沒有瑕疵 (26~27)，使得她能接受那屬靈且蒙福的種子，那種子祂藉著吹氣而種在思想深處的；這種子被教會孕育且成形，如同一個女人一樣，就

能生出美德。藉此，「生養眾多」 (創一28) 的命令就得以完全應驗，教會就藉著與話的聯接與交通，而在榮美上、在數目上日漸擴增，這話現今仍然下到我們這裏，在祂受苦難而死的記憶中入睡 (falls into a trance by the memorial of his passion)；因為除此之外，教會無法生出信徒，無法藉著重生的洗滌而給他們以新生，除非基督為他們的緣故倒空自己，使得自己能被他們所盛裝，就如我所言，藉著祂死的同歸於一 (recapitulation of his Passion)，而再次經過死，從天而來，與「祂的妻子聯合」，教會從祂自己的肋旁得到能力，使得所有在祂裏面得以建造的〔信徒〕能夠長大，也就是那些藉著水重生、從祂的骨和肉中接受祂聖潔和榮耀的。』¹¹

由此可見，迪烏斯認為正如夏娃出於亞當的骨和肉，教會同樣出於基督這末後亞當的死。教會的建造主要是與基督有關係，是藉著與是話的基督聯合，使得信徒在祂裏面得以建造。

三 奧古斯丁 (Augustine)

奧古斯丁的教會論對神學是一個豐富的貢獻。他在與摩尼教 (Manichaeism) 及多納徒 (Donatist) 派之辯論中，發展出他對教會性質的論述。他研究了前者的歷史事實及其可信度的動機，從後者他研究關乎交通 (communion) 及教會作為基督奧祕身體的論述。他的思想不易為人理解，是因為教會本身複雜且奧祕，又穿插了歷史及末世的軸線，等級制 (hierarchical) 及屬靈的軸線，還有可見及不可見的軸線。這幾個軸線貫穿奧古斯丁的教會論思想。因此，當他論及教會時，有可能是指有信心之人在一起建造並立基於使徒們之上的團體，或者是在世界裏走天路歷程 (從亞伯一直到時間的末了) 公義之人的團體，也有可能是指活在不朽壞之中被預定之人的團體。¹²

與奧古斯丁的教會論息息相關的兩個原則，其一是基督論 (Christology)，也就是基督，作為元首，在祂的身體，也就是教會裏，一直是同在且作工的。教會與基督是來自於同一個單一的人位。其二是靈論，聖靈是奧祕身體的魂 (soul)，是構成教會合一之交通的原則，在神裏也是『父與子的交通』。因

此，『只有大公教會是基督的身體…在這身體之外，沒有人被聖靈推動。』¹³

基於約壹四章七至十六節，奧古斯丁認為『神是愛』不只適用於不能分離的神性，尤其適用於聖靈。基於十二節（『我們若彼此相愛，神就住在我們裏面』），十六節下（『神就是愛；住在愛裏面的，就是住在神裏面，神也住在他裏面』），及十三節（『神將祂的靈賜給我們，從此就知道我們是住在祂裏面，祂也住在我們裏面』），奧古斯丁作出結論：在頭兩節（12，16下），愛產生『住』；在第三處則是聖靈產生『住』。他引用羅馬五章五節（『所賜給我們的聖靈，將神的愛澆灌在我們心裏』），及約壹四章七節，十六節（『愛是從神來的』，『神就是愛』），證明愛是『從神而來的神』，也就是聖靈。聖靈是愛的禮物。¹⁴ 基於此，奧古斯丁得出一個極其重要的結論：聖靈最主要的存在形式就是愛，而不是知識。能夠產生彼此互住、恆久合一的是愛。他這樣的論斷在教會論上產生深遠的影響。教會是聖靈的殿。聖靈的本質是合一的靈，所有的分裂、爭競都直接違背聖靈的本質。

眾所公認的，就是西方神學不只在整體上、特別是在聖靈論上，步奧古斯丁之後塵，在對創造和救贖的認識上失去了活潑的貢獻，專注於哲學論點的思辨而故步自封，因而在大體上與現實生活和屬靈生活脫了節。對此，天主教神學家拉庫格那（Catherine Mowry LaCugna）的論點頗具代表性：

即使奧古斯丁原意並非如此，然而他在三一論上所遺留给西方神學的研究途徑，大體上都與救恩的經綸（the economy of salvation）毫不相關，…若有人只是選擇性地讀《三一論》（De Trinitate），或者是讀的時候脫離其寫作背景，或者對奧古斯丁完整的生涯缺少把握，那麼就會產生一種不只是既有可能、且極為普通的結果，就是在神聖人位的三一與創造及救贖之範疇這兩者之間，人根本看不到有任何的關聯。¹⁵

四 評論

赫爾瑪斯牧人書把教會比喻作正在建造中的高塔，而悔改的罪人就是建造高塔的石頭。這一比喻（高塔）雖然外表上與新約聖經的表述（如身體、耕

地、建築等）迥然不同，其實際卻是合乎聖經中關於教會建造的啓示：在客觀一面，即罪人若能有所分於教會必須藉著懺悔；在主觀一面，他看到教會的建造需要一個過程，就如同『老婦』需要變化成『新婦』。然而，赫爾瑪斯牧人書並沒有論到聖靈與教會建造的關係。

從迪烏斯的著作中，我們看見基督建造教會的思想，主要是借助於亞當和夏娃的預表。如同夏娃出於亞當，照樣教會出於基督；如同夏娃是用亞當的肋骨建造（oikodomeō，創二22，LXX）而成，照樣，教會是用出於基督的能力得以建造而成。但是，迪烏斯也沒有論到聖靈與教會建造的關係。

奧古斯丁看到教會是聖靈的殿，且因著聖靈是合一的靈，而使教會免於分裂，這是難能可貴的。然而，因著深受奧古斯丁的影響，西方神學的發展受到限制，而大體上忽視了聖靈如何影響教會的建造這一重要命題。

叁 東方神學關於聖靈與教會的建造

一 愛任紐(Irenaeus)

愛任紐在論及聖靈與教會關係時，說：

『使徒說到，「神在教會裏設立了使徒，申言者及教師」以及其他聖靈作工的途徑。但是若有人不加入教會的活動，則他們無法分享這靈…因為教會在那裏，那裏就有神的靈；神的靈在那裏，那裏就有教會和各樣的恩典。』（*Adversus Haereses*, III. Xxiv.1）¹⁶

對於愛任紐和其他古教父而言，聖靈與教會彼此不能分離。¹⁷ 因此，在信經¹⁸裏，教會是緊跟在聖靈之後。¹⁹ 根據希坡律陀（Hippolytus）的 *Traditio apostolica*，人在受浸前被問到的第三個問題就是：『你是否相信聖靈是在教會中？』²⁰ 但是，對於聖靈如何建造教會的細節，愛任紐並未詳細論及。

二 東方神學的教會論

從整體上，我們可以說東方神學比起西方神學更著重聖靈，或者說，『對聖靈更為敏銳』（*Spirit-sensitive*）。²¹ 東方神學裏瀰漫著聖靈論；而西方神學的主流則是建立在基督論，而非聖靈論之上。東方神學定位與聖靈論，並非意味著忽視基督論²²或三一

神論。²³ 在東方神學裏，父神至高無上的地位保證了他們不會片面地注重聖靈。當代學者 Tsirpanlis 如是說：

『若有人說，東正教的「聖靈中心論」與羅馬天主教的「基督中心論」截然對立，這人所說的可能是他自己的神學，教父們和東正教的聖徒們不會認可這一論斷。神聖三一裏的三個人位，在行動上彼此分享。在那靈的每一個行動中，父與子都包括在內。』²⁴

東方神學的教會論不能與救恩論分開。他們的救恩論，與西方有所不同，並不聚焦在罪和有罪的概念上，而是注意信徒在聖別生活上的逐漸長大，至終達到成神（*deification*），成為與神一樣。基督徒生活的目標，乃是與神聯合。他們不僅接受在救恩中神與人的合作（*divine-human cooperation*），更強調人與神的聯合。當然，他們並沒有忽視恩典的功用。²⁵

東方神學的教會論主要有兩個源頭，安提阿的伊格那丟（*Ignatius of Antioch*）和愛任紐。伊格那丟建議教會論應當聯於基督的同在：『耶穌基督在那裏，那裏就有宇宙教會。』²⁶

對愛任紐而言，具有決定意義的是聖靈的同在：『那裏有神的靈，那裏就有教會，以及全備的恩典。』²⁷ 可以理解的是，不久之後，在東方就有問題產生了，那就是關於那靈在教會建造中地位的問題。答案是顯而易見的，即必須同時注重基督論和聖靈論，而非彼此排斥。值得注意的是，這個答案並非出於複雜的神學分析，而是出於教父們在教會中生活的經驗。愛任紐、亞他那修（*Athanasius*）以及其他教父們都是教會裏的牧者和監督。他們都意識到，如愛任紐所言，神在世界裏是『用兩隻手』²⁸ 作工。²⁹

因此，對於東方神學而言，教會是基於雙重的神聖經綸（*twofold divine economy*）：基督的工作，以及聖靈的工作。³⁰ 東方神學家們視教會為基督的身體，以及聖靈的豐滿。³¹ 特別值得題起的是，大巴西流（*Basil of Caesarea*）說到『基督來了，聖靈在前面。基督在肉體顯現，那靈與祂不可分開』。³² 該論斷之重要性在於，大巴西流把基督在教會裏的工作安

置在那靈的工作裏。不僅如此，父與子共同擁有的是神性，聖靈把這神性流通到教會裏，使教會中的信徒成為神聖性情的同享者。³³ 因此，成神論意味著有分於三一神的生命。³⁴ 聖靈降在基督身上，使基督成為『那受膏者』；同樣，聖靈也把自己分享、交流給身體上的眾肢體，從而產生了眾多的『基督』，或眾受膏者。³⁵

三 評論

在聖靈與教會建造這一命題上，東方神學所作最重要的貢獻，就是與救恩論息息相關的『成神論』，解釋基督和信徒如何同時是教會的建造者，也都同時是建造的材料。其中最關鍵的思想就是聖靈的工作，聖靈把神性和神聖的性情分享給信徒，使他們得以變化，而成為『眾基督』，也就是眾受膏者，一同有分於教會的建造。

肆 靈恩派

自從二十世紀初以來，靈恩運動得以迅速發展，並遍及全球各地。靈恩運動主要是一個草根性的屬靈運動，而不是一個全新的神學理論。該運動的焦點是奧祕地經歷超自然的神。在對神的經歷上，他們認為靈性追求和敬拜至關重要。對於靈恩派的人來說，

『敬拜』這一詞等同於『神的同在』。³⁶ 他們的敬拜是自動自發的、不同屬靈恩賜的操練，包含說方言，作先知講道，得醫治的禱告以及與神之間奧祕地經歷。他們敬拜的中心並非聖靈，而是在聖靈能力裏的耶穌基督和神。他們強調在聖靈裏得加強，為著作見證和服事。他們看重個人及團體的傳福音，這或許可以解釋該運動在人數上的迅速擴增。³⁷

靈恩派的聖靈論所惟一強調的就是聖靈的浸（靈浸）。這一極具爭議性的論點也是近年來靈恩派神學家與其他宗派神學家對話中最主要的話題。甚至有人說，今天的靈浸與路德馬丁時代的因信稱義一樣重要。被稱為『靈恩先生』（*Mr. Pentecost*）的 *David du Plessis* 曾經說到，靈恩運動最鮮明的特點並非傳福音的熱情，也非神醫，而是靈浸以及屬靈恩賜的表

顯。³⁸ 關於靈浸的定義，靈恩派裏並沒有統一的認識，但是多數人認為說方言是靈浸的起初證明。³⁹ 直到如今，神學界對這一點仍然有很多反對的聲音。⁴⁰

在二十世紀七〇年代，某些靈恩派的聚會是彰顯各種恩賜的地方。有人把他們的聚會描寫成是以教會的座位為中心，而不像更正教一樣以講臺為中心，也不像天主教一樣以祭壇為中心。他們所關心的是，『我們絕不可以到達一個地步，所有與會的人都變成了旁觀者，而不是參與的敬拜者。』⁴¹ 為著達到這一點，他們試圖給每一個信徒都有機會，能夠積極地、個人地參與教會的聚會。在這裏，都可以找到合式的機會運用恩賜。Bruner認為，他們聚會的主要構成元素是音樂、禱告和職事。⁴² 靈恩派的人大多都同意，聚會的職事首先是建立在眾人都公認的、為著牧養的屬靈恩賜，但必須由教會其他所有人廣泛、不同的屬靈恩賜來補足。從這一點來看，靈恩派可以說是對『一人職事』（one-man ministry）模式在教會架構上的對立。對於靈恩派的大多數教會來說，個別信徒在來到聚會之前，都已經預備好，若是有聖靈感動，就會向全體會眾分享；若是沒有聖靈感動，則會有其他的弟兄或姊妹與他分享某些靈感。多數的靈恩派聚會都有一段稱之為『作見證』的時間。每位信徒都受鼓勵分享他們的基督徒經歷，不只是為著會眾的益處，更是為著讚美神。見證通常都是已過一週的個人屬靈經歷，禱告得答應，某種疾病的得醫治，偶爾也有傳福音的見證，或者是分享一段聖經。無論如何，每個人都是把內心深處對神的經歷帶到靈恩派的聚會裏。照著Bruner的觀察，這樣聚會的結果是眾人得著真實的建造。⁴³

靈恩派大多尊重宣講的話，並且常常熱切期待著能聽到神的話語得著宣揚。但是從聖經裏、從經歷裏，他們確信一點，就是神的話不能只從某一個專職者而來，並且『他們需要聽到靈感的話，是來自真真正正的人，藉著詩歌和見證，告訴他們神正在作甚麼。』⁴⁴ 他們認為，平信徒自由的、全面的參與教會聚會時，教會的服事變得實際，否則就有漏洞。Buntain解釋說，平信徒『若是得著鼓勵，以他們的見證和生活作宣講的信息，會比講臺上的信息來得更為實際』。⁴⁵ 如同Van Dusen一樣，大多數的靈恩派信徒都相信，因著教會全體的、有活力的參與，使徒

保羅可能更習慣於靈恩派的聚會，而不是更正教的聚會。德國靈恩派的一位牧師Karl Ecke就此說到，『從福音派的講臺上，保羅會聽到關於因信稱義之清楚的講說。但是也會有很多事情讓他不悅，首要的，就是在禱告和敬拜時的肅靜。』⁴⁶ 靈恩派的信徒把『教會裏的肅靜』歸咎於教會裏缺少了所應許的聖靈。在這一點上，靈恩運動的某些支派恢復了恩賜，也就是聖靈的諸多恩賜，以及全教會有活力的參與教會聚會的生活。⁴⁷

一 評論

在聖靈與教會建造的關係上，靈恩派的貢獻主要是在教會的聚會及敬拜上。他們中間的某些支派，在某一個特定的時候，恢復了林前十二至十四章裏，保羅題到的『彼此互相』的教會聚會生活（十四26），改變了從天主教開始的、更正教所繼承的聚會方式。這樣的實行就為教會實際的建造開了門。

但是，靈恩派在神學上卻面臨嚴重的挑戰。僅舉一例：關乎屬靈的恩賜，靈恩派的著作毫無例外地應用林前十二至十四章，卻鮮少題及以弗所四章七至十一節，以及羅馬十二章三至八節。在教會的建造上，不僅需要教會裏人人盡功用，同樣也需要使徒、先知、傳福音者、牧師和教師（弗四7~11），以及執事、教導的、勸化的、施捨的、治理的、憐憫人的（羅十二3~8）。以弗所書裏所題的四種恩賜主要是基督賜給祂的教會，為要成全聖徒，各盡其職，為著職事的工作，也就是建造基督的身體。

伍 衛理公會：

鄧恩（James D. G. Dunn）

作為一名新約聖經學者，鄧恩在《耶穌與聖靈》一書中論到教會當如何評價屬靈恩賜對於教會生活及敬拜的貢獻。從林前十二至十四章，他總結出三個評價的標準，即：是否符合福音的要旨（林前十二3），是否有愛（十三），以及是否為著建造。⁴⁸

關於第三個標準，鄧恩研究了oikodomē（建造）這個詞。他發現，保羅常常用一個正在建造中的房屋或殿來比喻教會。保羅自視為眾教會的創立者及建造者（羅十五20，林前三9~17，林後十8，十二19，十三10，參弗二21）。他題醒讀者們要確定，

無論他們作甚麼，都當是為著彼此的建造，目的是為了在教會中彰顯聖靈和基督的愛（羅十四17~20，十五2~6，林前十24，弗四29，腓二4，帖前五11）。特別是在哥林多前書，保羅把 *oikodomē* 當作一個試金石，來對付那些破壞哥林多教會合一的爭訟，比如三章十六節及後面經節的暗示，特別是關於吃異教廟裏敬拜偶像的肉是對還是錯（八1—『知識』叫人自高自大，惟有愛心能建造人；十23—凡事都可行；但不都建造人）。尤其在林前十四章，*oikodomē* 的名詞和動詞形式共出現了七次。在十四章三節及後面經節，十二節及十七節，乃是藉著 *oikodomē* 的試驗，我們得知作先知講道比說方言更好，因為說方言只能帶進自己屬靈的長進；而藉著作先知講道，神向整個教會說話，指引人的心思和意志，並激動人的情感。照樣在十四章二十六節，整個敬拜服事的各方面都應當以 *oikodomē* 作為試金石來試驗：兩個或三個人或許說方言（或許是他們沒有其他的屬靈恩賜），但是這就夠了；即便如此，這些方言也都需要繙出來，否則教會在整體一面就沒有得著益處；兩個或三個先知可能為神說話，但是其餘的人必須操練他們鑑別的恩賜，為要使教會整體從他們的說話裏得著最大的益處，而不至於被假的預言所迷惑。因此，這解釋為甚麼保羅如此確信他的教導是『主的命令』（林前十四37），這是因為他的教導很顯然是為著教會的益處，因而通過了 *oikodomē* 的試驗；若有人不承認這個，就證明他們不屬靈（*unspirituality*），這種情形下神就不承認他，教會也不能承認他所宣稱的任何屬靈恩賜。同樣，之所以司提反及其他人當受尊重、人當順服他們的帶領，也是因為他們藉著 *oikodomē* 的試驗證明了自己，他們所作的服事和勞苦都是為著教會的建造。⁴⁹

最後，我們看見，在信徒的宣揚以及為主所說的話裏有傳教（*mission*）的成分，這是保羅關於 *oikodomē* 的概念裏不可或缺的部分（參林前三5~23，林後十8，十二19，十三10）。在林前十四章二十二至二十五節，受默示的講說在外人及不信者身上的結果，就是驗證這些講說 *oikodomē* 的試金石。外人若是覺得教會裏人的講說毫無意義，則這樣的講說就不能建造教會；相反地，那能建造教會的，則使得外人能夠知曉神的本性以及神在教會裏的

在。簡而言之，屬靈的恩賜是基督身體的功用；聖靈所賜下的『服事』（*diakonai*）是為了在愛和目標的合一裏，來建造這一屬靈恩賜的團體；那些不能建造人的、拆毀教會合一的、傷害肢體的、使外人迷惑的話語和行為，通不過 *oikodomē* 的試驗，信徒就應當不理睬並拒絕這些所謂的屬靈恩賜，不論這樣的恩賜是何等的受默示，也不論他們看起來多麼的有吸引力。⁵⁰

一 評論

在聖靈與教會的建造上，鄧恩主要的貢獻是在於他把聖靈的恩賜與教會緊密地聯接在一起，並且把帶進教會的建造作為聖靈恩賜的目的、功用及試金石。他說，『沒有教會，聖靈恩賜就是沒有根基、沒有結果的；而沒有屬靈恩賜，教會就成了沒有恩典、沒有生命的。』⁵¹ 他看見，『屬靈的恩賜是基督身體活的行動。只有藉著恩典的表顯，基督的身體才能得以實現。』⁵² 屬靈恩賜的操練必須是為著教會的益處：一方面，人不能濫用屬靈的恩賜，另一方面，也不能銷滅聖靈的感動（帖前五19）。

鄧恩一方面承認保羅對於教會的認識是有活力的、成熟的、最吸引人的；另一方面，他認為保羅最嚴重的弱點是他對於教會沒有考慮得夠長遠，沒有超出第一代基督徒（對保羅來講是最後一代）的眼光限制，在他這一代使徒們過去之後，教會該如何延續，他並沒有探討。⁵³ 這樣的批評是站不住腳的。僅舉幾例就可證明。在保羅第三次的行程中，他到了米利都，打發人請來以弗所的長老，在與他們的交談中，保羅清楚地指出，在他離開之後，以弗所教會必會經歷內憂外患，因此他懇請長老們學習他的榜樣，並把他們交託神和祂恩典的話（徒二十13~38）；他在寫信給提摩太時，囑咐如何在教會中設立監督與執事（提前三1~13），並且指點提摩太『倘若我耽延日久，你也可以知道在神的家中當怎樣行』（十五）。也預言教會在後來的時期必要經歷敗落（四1~5），並囑咐提摩太要作眾人的榜樣（六~16）。對於提多，他也有類似的囑咐（多一5~9）。這就證明，聖靈藉著保羅向著所有（包括歷世歷代）的基督徒，一面啓示關於基督的再來（帖前四17等），另一面也揭示教會當如何與聖靈合作，帶進信徒之間實

際的建造。這兩點其實是相輔相成的，因為至終建造完成的教會就成為基督的新婦（啓十九7），帶進基督這新郎的回來（二二17，20）。

陸 天主教：

賴雷（Karl Rahner）的超越聖靈論 （Transcendental Pneumatology）

在後大公（post-conciliar）天主教的神學界裏，賴雷（另有人繙譯為拉內）當之無愧是最有影響力的神學家。在天主教兩大支配性的神學，也就是『現代派』神學和『傳統派』神學中，他扮演了一個居間調和的重要角色。『現代派』神學試圖適應現代人的心理，而『傳統派』則強調天主教傳統的完整性，反對任何要適應現代文化的企圖。⁵⁴

賴雷的超越聖靈論，是建立在他的『超越理論』上。『超越性的經歷』說出人在本性上有趨向神的傾向，而神是聖別的奧祕（the Holy Mystery）。人本性上是『靈』，這意思就是說，人可以敞開自己而接受神的啓示。神並非完全隔離於人的性情之外，而是其內在的一部分，並構成人對神主觀經歷的必要條件。人類不只是自然界的一部分，他們更是傾向於那無限、奧祕的一位，也就是基督徒所說的神。神使祂自己成為人最深處、構成的元素，對於賴雷來說，這就是聖靈的奧祕：『神…已經在聖靈裏，把祂自己傳達到所有地方的所有人，成為人類存在裏最深處的中心。』⁵⁵

賴雷對聖靈論的興趣由來已久。在第二次梵蒂岡大公會議召開的前夕，他寫了一篇熱情洋溢的文章，題目是『不要銷滅聖靈的感動』（Do Not Stifle the Spirit）。在這篇論文中，他大聲疾呼要向聖靈敞開。他題到天主教所面臨的極大機遇，同時也是極大的挑戰。他警告說，聖靈隨著自己的意思吹，『無法在我們所稱為教會官方的門面、原則、聖禮和教訓中，找到合式的彰顯。』⁵⁶幾年後，當大公會議仍在進行的時候，他出版了《教會中大能的元素》（*The Dynamic Element in the Church*）。在該書裏，他呼籲在教會中當有屬靈恩賜的成分。他指出，神所應許的聖靈，首先賜給教會的職事，但這並非是為了壓制聖靈自由的運行，相反的是為了給聖靈有自由。因為歸根結底，教會應當是『長存之聖靈的教會』。⁵⁷

賴雷認為，聖靈和行政制度都是教會的構成元素，但是聖靈的地位更為基本。當基督論被片面強調時，教會的行政架構就會占支配性的地位。當然，這也是因為之前的天主教認為教會是基督成為肉體的繼續。賴雷說，屬靈恩賜的成分『與教會架構的關係，並非是處於同一個平面，也非與教會架構有一辯證的關係而與之對立。相反的，在那些教會內涵的外在特徵裏，屬靈的恩賜佔據了首要及終極的地位』。⁵⁸論及教會的性質，他說，教會主要是『基督之靈所帶來的、屬靈的恩賜在歷史上的具體化』。（historical concretization of the charismatic as brought about by the Spirit of Christ）對於賴雷來說，屬靈的恩賜（charismatic）不是僅屬於教會裏某一個特別的圈子，而是指所有信徒的生活和職事。若教會是由聖靈主宰的行動而得以建立，那麼教會當理解為是一個『敞開的系統』（open system）。⁵⁹也就是說，我們不能從教會內部來理解、定義教會，反當從教會之外，也就是從神的靈來理解。⁶⁰

賴雷對於教會裏屬靈恩賜的看法，有以下幾方面的意義。⁶¹首先，這樣的觀點鼓勵人向著聖靈的工作敞開；其次，我們當注重聖靈，超過注重教會的架構和裏面的各樣職分，即使這樣的架構本身也是聖靈的彰顯（賴雷自己從來就不提倡個人主義）；第三，因著聖靈主宰的行動，在教會裏自然就有合理的多元化；⁶²第四，賴雷所架構在聖靈論之上的教會論，解釋教會的合一。神的靈帶來合一，而這個合一已經存在於所有的基督徒中間。在聖靈裏，『與神學概念層面上我們能知道、能表達的事物相比，每個人都「知道」那更簡單、更真實、也更實際的事物。』⁶³

一 評論

對於聖靈與教會的建造，賴雷的貢獻在於他認識到教會的建造不能單純倚靠行政的架構，而是要在合一之靈裏，所有的信徒都向聖靈和祂的工作敞開。他肯定聖靈的恩賜並非僅限於教會的行政架構，而是包含了所有信徒。這首先是建立在尊重、承認聖靈主宰權柄的基礎之上。聖靈產生教會，聖靈也照樣藉著分賜祂的恩賜而建造教會。其次，聖靈之所以能夠把恩賜給信徒，是因為人能夠向神敞開，而接受神在聖靈裏的分賜。

與聖經的啓示相比，賴雷的思想體系也有其漏洞。人能夠接受神的啓示，並非因為人在本性上是靈，而是因為人有靈（帖前五23，來四12），作為人最深處接受神、接觸神、並盛裝神的器官。但是因為墮落，人就成為肉體（羅八3），人的靈就失去了其功用。因此，賴雷把其他宗教裏的、並未得救的非基督徒當作『匿名的基督徒』（anonymous Christians），把他們在宗教裏的體驗當作是神在基督裏藉著聖靈給人的自我啓示。他甚至說，匿名的基督徒『為神的恩典所稱義，也擁有聖靈』。⁶⁴ 這一點完全偏離了聖經的教訓，抹煞了基督在十字架上所完成之救贖的價值。

柒 路德宗：

潘能伯（Wolfhart Pannenberg）的宇宙聖靈論 （Universal Pneumatology）

自從巴特（Karl Barth）發表他的巨著《教會理論》（Church Dogmatics）之後，除了潘能伯之外，再沒有其他的神學家寫出一部內容全面、融會貫通的神學體系。他一生的貢獻都體現在三卷的《系統神學》這部著作裏。⁶⁵ 無可置疑的，潘能伯是二十一世紀最值得注意的聖靈論作者，他的聖靈論貫串於系統神學幾乎所有的論題上，特別是在神論、創造

論、人論、基督論、教會論及末世論裏。他批評從中古世紀以來的一種神學傾向，就是把聖靈論擺在神學附屬的地位上。作為路德派的神學家和學者，他也批評更正教神學中，把聖靈的工作局限於救恩論的作法。⁶⁶ 在聖靈論上，他最獨到的思想是把聖靈描述為一種『力場』（force field）。

《系統神學》第三卷開始於『聖靈的澆灌，神的國與教會』（The Outpouring of the Spirit, the Kingdom of God, and the Church）。潘能伯的教會論裏包含了聖靈與基督之間一個整體性、對話性的關係。『基督論的成分與聖靈論的成分兩者之間，並非彼此

排斥，而是互相屬於對方，因為聖靈和基督作為三一神的兩個位格彼此互住。』⁶⁷ 無論任何地方，聖靈的工作總是緊緊地聯於基督的工作，從創造到救恩，一直到末世裏創造的終極完成。潘能伯認為，新約聖經裏的事實，足能證明聖靈與基督的工作不是不對稱的（assymetry），而是彼此互相的（reciprocity）。在基督的成孕（路一35）、受浸（可一10）、復活（羅一4，8，11）裏，基督自己是聖靈和聖靈工作的接受者。根據約翰福音，聖靈賜與基督是『沒有限量的』（三34）。對於信徒而言，聖靈是恩賜，與他們藉與基督交通而成為神的眾子有關（羅五15，六3）。因著復活的基督完全被生命的靈充滿並浸透，祂就能夠把聖靈分賜給所有與祂有交通的人。⁶⁸

在聖靈與教會的建造上，潘能伯認為聖靈的恩賜不只是為著單個的基督徒，而是為著把信徒在交通裏建造起來，『為著建立教會，也為著時時把新生命分賜給教會。』⁶⁹ 因此，聖靈把信徒們和基督聯接起來，也把信徒們帶進交通中。潘能伯看到，在保羅的

著作裏，基督耶穌是教會的根基（林前三11）；而在使徒行傳，教會則是建造在聖靈的『能力』上（二）。潘能伯認為，這兩者互不矛盾，因為約翰和路加的著作都說出一個事實，就是一面聖靈是

獨立的個體，另一面聖靈的工作與基督的工作又不能分離。聖靈的工作是為了榮耀耶穌（約十六13~14），而與此同時，藉著聖靈的工作，耶穌與父神是一（十四20）。因此，潘能伯認為，教會不僅是基督的創造，也是聖靈的。在教會論上，單方面的偏重基督論是扭曲事實。正如西方教會歷史所證明的，這導致過於重視教會的架構。當然，潘能伯同樣也警告，我們不可以脫開基督論，而片面的偏重聖靈論，這一點導致有害的熱心（harmful enthusiasm），而危害教會，這是教會歷史能夠證明的。⁷⁰

潘能伯贊同對於教會的經典描述：一方面，教會

是基督的身體，強調基督論；另一方面，教會是信徒的交通，強調聖靈論。建造基督身體的，乃是聖靈及其工作，因為聖靈在信徒的心中為基督作見證。⁷¹ 聖靈是憑藉，使基督身體上單個的信徒能夠接觸基督。而聖靈不僅僅是他們互相接觸的根基，更是信徒中間在基督身體的合一裏交通的根基。⁷²

從以上的論點，潘能伯作出一個極其重要的關於教會論原則的結論：聖靈的工作能夠解釋教會裏為何同時有彼此的交通和單獨的個體，也就是解釋教會團體性和個體性之間的矛盾。聖靈的工作使單個的信徒脫離其獨特性，不只是為了有分於基督的兒子名分，更在同時使單個信徒能夠有分於基督身體裏的交通，這種交通使所有的基督徒聯接在一起。聖靈的工作不僅使單個信徒，也能使整個教會被聖靈充滿。⁷³

一 評論

在聖靈與教會建造的關係上，潘能伯的貢獻在於他解釋了一個表面上的矛盾關係：在個人一面，信徒需要經歷聖靈變化的工作；在團體一面，信徒需要藉著聖靈帶進基督身體的交通，而被建造在一起。兩者並不矛盾，反而相輔相成。片面注重個人一面，會導致過於主觀地應用聖靈，而產生『私自化』（privatization）的危險，這一點在敬虔派的歷史上屢次出現。其結局就是人過於注重屬靈的恩賜，而不能與別人建造在一起。而同時，若過於注重團體一面，片面強調教會的架構、等級，則會抹煞信徒的屬靈恩賜和功用，這一點在天主教、更正教的歷史上是顯而易見的。

然而，潘能伯借用物理學上的『場論』，來解釋聖經裏關於生命的觀點，與現代生物學裏生命是活細胞的功能之間的關係，這兩者之間其實是『風馬牛不相及的』。首先，潘能伯錯誤地認為聖靈是所有活物有生命、能活動的原理，是缺乏聖經根據的。保羅在論到聖靈時，說到『末後的亞當，成了叫人活的靈』（林前十五45）。這裏的『叫人活』，希臘原文是zoopoieo，意思是『給人生命』，這不是指給人肉身的生命，而是指在基督的復活裏，把神永遠的生命賜給那些因信基督而得稱義的信徒。潘能伯把內住於信徒裏面的聖靈，脫開聖經的範圍而應用於所有的活物，雖然在某種程度上能解釋聖靈工作的不受限制，

但是在本質上是一種牽強的理論延伸（interpolation）。

捌 改革宗：

末特曼（Jürgen Moltmann）的全面聖靈論（Holistic Pneumatology）

末特曼是一位極為多產、富創造力的當代神學家。他對神學的貢獻始於三本書：《希望神學》（*Theology of Hope*, 1964），《釘十字架的神》（*The Crucified God*, 1972），以及基於聖靈論的教會論，題目是《在聖靈能力裏的教會》（*The Church in the Power of the Spirit*, 1975）。之後，關於聖靈論主要的著作是《生命的靈》（*The Spirit of Life*, 1992）。該書在德文裏的副標題是 *Eine ganzheitliche Pneumatologie*，說出他的聖靈論是『整體性的』，『包羅一切的』，『全面的』。這個標題也表達出末特曼寫這本書的目的，首先，他要強調神的靈在人的出生、生命的持續上所處關鍵的地位；其次，他的聖靈論試圖包含生命的每一個方面。末特曼的聖靈論之所以吸引人，是因為他在該書中對基督教幾大派別的觀點都作出評價，比如從東正教裏古教父的聖靈論，一直到靈恩派的聖靈論。在這兩個極點中間，他也探討了當代歐洲神學界裏關心的問題，比如主觀和經歷。另外，他也把普世神學揉合進來，探討了普世運動最新的進展，這是因為他和潘能伯一樣，在普世運動裏浸淫多年。⁷⁴ 末特曼主要的論點是，那裏有對生命的激情，那裏就有神的靈在運行：在生命面對死亡時，解放面臨壓迫時，公義面臨不義時等等。因此，惟一合式的態度就是肯定生命。⁷⁵

末特曼用以下的文字描述傳統聖靈論的限制：

『在更正教和天主教的神學和敬拜裏，有一個趨勢，就是把聖靈當作只是一個救贖的靈。聖靈的地位是在教會裏，給人一個靈魂永遠蒙福的確信。這救贖的靈從身體的生命和自然的生命裏被切斷。這使人轉離「這個世界」，盼望在這世界之外有一個更好的世界。之後，他們則在基督的靈裏尋求並經歷一種能力，這種能力與生命的神聖能力不同，根據舊約裏的思想，這生命的能力貫穿在所有活物裏。因此，神學書籍在談論聖靈時，總是與神、信心、基

督徒的生活、教會、禱告有關，卻鮮少與身體和自然有關。』⁷⁶

根據末特曼，更正教和天主教忽視聖靈與身體和自然的關係，帶進悲劇性的結果，使得教會變得貧窮，因為『聖靈已經轉移到了那些自發興起的基督徒團體裏，以及到個人的經歷裏』。⁷⁷ 據此，末特曼以極大的熱情歡迎那些研究聖靈的所謂新方法，比如：生態神學（ecological theology），宇宙基督論（cosmic Christology），在神學裏重新發現身體（the rediscovery of the body in theology）等。這些新方法都開始於以希伯來的方式把聖靈理解為創造的靈。『在心裏的信心和在愛的社交裏，對於賜生命之靈的經歷，使得教會突破自己的限制，而得以在自然界、在植物裏、在動物裏、在地球的生態環境裏，重新發現同一個聖靈。』⁷⁸ 『神的 ruach（靈）是內在的生命力，存在於所有的活物裏，在身體裏，在性裏，在生態裏，在政治裏。』⁷⁹

末特曼也試圖擴大傳統的聖靈論，把聖靈的恩賜（Charismata）放大到更寬廣的範圍裏。在傳統的神學裏，聖靈的恩賜分成兩組：超自然的（林前十二6~10）和自然的（羅十二6~8）。但是兩者都是局限在教會和個人敬虔的範疇裏。末特曼堅持說，聖靈給人屬靈的恩賜，目的是為了在世界裏屬世的服務，比如：為著自由和解放的預言性演講，以及保護生態的運動：

『若是屬靈的恩賜賜給我們，並非為了讓我們脫離這個世界而進入一個宗教夢想的世界，而是為了見證基督滿帶著解放能力的權能，應付這個充滿衝突的世界，那麼靈恩運動萬萬不能變成一個非政治的宗教，更不要說變成一個去政治的宗教。』⁸⁰

對末特曼來說，教會是在五旬節產生的，說方言（glōssolalia）是教會產生的記號。但是既然聖靈的工作不是局限在教會裏，那麼聖靈就在創造裏隨時隨地作工。因此，教會不能把自己絕對化，教會在本質上只是臨時性的（provisional in nature）。⁸¹ 教會是在彼此平等之人中間『屬靈恩賜的交通』（charismatic fellowship）。在承擔職事的人與其他人之間，不應當有區分。⁸² 對保羅來說（林前十二~十四），教會是聖靈在湧流的能力裏，也就是在屬靈的恩賜

裏，彰顯自己的地方。因此，屬神的人把自己的存在看為『聖靈的創造』：『聖靈呼召他們進入生命；為了傳福音的使命給他們權柄；聖靈使祂活的能力及由其而來的職事滿有功效；聖靈把他們聯接在一起，使其有秩有序，並使之得以維持。』⁸³ 因此，教會的職事在本質上是屬靈的恩賜。末特曼說，『若我們不承認每一個信徒，無論他是否承擔教會的職事，都是屬彌賽亞的、神子民的一員，那麼，教會論就會淪落為階級制度論（hierarchology）。』而教會的職事就會變成平淡的、『沒有靈的民事服務，聖靈的恩賜就淪為宗教天才的崇拜，除非我們的出發點是把教會當作聖靈恩賜的、活的團體。』⁸⁴ 因著末特曼把教會當作一個敞開的、聖靈恩賜的交通、包容性的『敞開友誼』（open friendship），⁸⁵ 就很容易理解為甚麼他批評國立教會，而傾向於一個自願自發的、『自由的教會』。教會是一班完全投入之信徒的交通，他們在聖靈的能力裏，把自己的生命交給基督作王的權柄之下。⁸⁶

一 評論

對於聖靈與教會的建造，末特曼的貢獻是在於他看見教會職事在本質上是屬靈的恩賜，因此他反對教會裏面的階級制度，抹煞一般信徒屬靈的功用。這與保羅鼓勵哥林多信徒『切慕屬靈的恩賜』（林前十四1）是一致的。他也看到，聖靈的功用不應只是局限於救贖人。

然而，末特曼的『整體聖靈論』在大體上，卻是遠離了聖經所啓示的標準。這主要是因為他過度倚靠舊約聖經，把聖靈的工作放大到自然界、植物、動物和地球的生態環境裏。在舊約裏，聖靈主要是在人的外面作工，給人能力和智慧；但到了新約，聖靈的工作則是為了把神完整的救恩帶給祂在創世之前所揀選的人，不只是為了他們的救贖，也是為了他們得到神永遠的生命，為了他們的聖別、變化、建造、模成和得榮。比如，在復活的晚上，主要是向門徒們吹氣，要他們受聖靈（約二十22）；在保羅給提多的書信裏，我們看見主耶穌救了我們，是藉著重生的洗，和聖靈的更新（多三5）；在給哥林多人的書信裏，我們看見主就是那靈，而信徒的變化與榮上加榮都是藉著主是靈而有的。不可否認，聖靈在尚未得救之人身

上當然也有祂的工作，但是這一切都是為了使三一神永遠的計畫得以完成。末特曼把聖靈工作的範圍擴大到包括政治、生態環境，這一點雖非錯誤，但是若過於強調，則捨本逐末。

玖 福音派：

畢諾克（Clark Pinnock）的系統聖靈論 （Systematic Pneumatology）

畢諾克是福音派最主要的神學家之一。在已過這些年間，福音派在英語的世界裏逐漸顯出神學的影響力。福音派與反應性的、保守的基要派（fundamentalism）不同，其要旨是持守基督教傳統裏經典的教義，同時也公開面對來自後啓蒙運動、後現代思想潮流的挑戰。在已過的數十年間，畢諾克在聖靈論及靈恩運動產生的問題上都作了極大的貢獻。作為一個提倡自由團體的神學家，他同時也繼承了浸信派思想的遺產。⁸⁷

畢諾克主要的聖靈論著作是《愛的火焰：關於聖靈的神學》（*Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*）。該書的獨特性在於他並沒有標新立異地提出自己的聖靈論，

而是特別從聖靈論的觀點來看系統神學的命題，包括三一神、創造、啓示、基督論、教會論等。他試圖挑戰那些把聖靈放在次要地位的神學。⁸⁸

這本書的特色在於

其經歷豐富、情感熱烈的寫作方式。很明顯地，這本書是一種見證性的書，同時也是系統神學。與大多數神學家不同，畢諾克不僅應付人的心思，同時也應付人的心。⁸⁹

畢諾克的救恩論也與大多數更正教神學家的看法迥別，因為他從東方神學基於聖靈論的救恩教義裏，吸取了其精髓。在《愛的火焰》這本書裏，論及救恩的一章篇題是『聖靈與聯合』，這一點非同小可。他題醒我們，當我們從聖靈的角度看救恩時，我們應當從彼此之間有關係的、情感的觀點來看待。畢諾克沒

有照著更正教的標準而注重談論罪，而是把救恩的目標定位於變化、與神之間個人的關係以及聯合。他跟隨聖伯爾納鐸（St. Bernard of Clairvaux）的觀點，把救恩的圖畫美妙地比喻作神的擁抱：『若是父神親吻子神，子神接受親吻，那麼把聖靈當作親吻就是很合式的。』⁹⁰

儘管救恩有多重方面，其目的卻是得榮以及與靈神聯合：『我們的定命就是在神裏發現真我，在神裏面生活、行動並擁有我們的所是。基督藉著信內住在我們的心裏，聖靈則把我們吹到神的愛裏。』⁹¹ 在東正教的古老神學裏，成神論的教義闡明這一點。畢諾克也滿有洞察力，說到若是我們更多認識我們與神的聯合，就不會那麼地抱怨屬天旅途的艱辛。在這旅途的末了，我們會藉著聖靈而被包裹在三一神的愛裏。⁹²

當聖經來描繪基督徒生活的終極目標、也就是與神聯合時，所用的最親密的圖畫就是兩性之間的關係。畢諾克也認同這樣的觀點。在保羅的書信裏，丈夫與妻子的愛指向基督對我們愛的奧祕（弗五29~31）。這種親密的圖畫把救恩聯於我們最深處

之渴望的滿足。基督徒信仰的神聖奧祕也彰顯在基督徒正統的敬拜裏：『我們要歡喜快樂，將榮耀歸給他；因為羔羊婚娶的時候到了，新婦也自己豫備好了。』

（啓十九7）⁹³

在基於聖靈論的

救恩論裏，畢諾克把得救描繪成是賜生命之靈的一個工作（林後三6），是在裏面的活水，直湧入永遠的生命（約四10，14，七37~39）。復活的主向著使徒們吹氣，說『你們受聖靈』（二十22），這就讓人回憶起神把生命之氣吹到亞當的鼻孔裏，以及在枯骨之上吹動的氣息。⁹⁴

關於說方言，畢諾克一方面認為並非每一個信徒都需要說方言，因為新約裏並沒有這個規定；另一方面，他認為說方言（glōssolalia）與更新（renewal）有關。說方言是聖靈同在的一個證明。因此，對他而

言，與其認為說方言是一個標準（normative），不如說它是正常的（normal）。當使徒們被聖靈充滿時就說方言，但並非每一個人必須如此。畢諾克認為，說方言是一個尊貴的、建造性的恩賜（林前十四12）。說方言的基督徒建造他（她）自己。在這種背景下，方言並非一種可理解的語言，而是對無法表達之神的回應，是『一種從最深處向神的呼喊，表達出心中太深以至於無法付諸言語的歎息』。方言是一種無概念的禱告，一種深處、不在知性水準上的禱告。⁹⁵

畢諾克論到，人是在受浸時得著聖靈，在一生的經歷裏得著實現。那些在經歷裏枯乾、對於屬靈恩賜一無所知的信徒，當尋求復興、更新。每一個信徒都以某種特別屬靈恩賜的形式接受聖靈：『各人都從神得著一個特別的恩賜。』（林前七7，新標準修訂本聖經NRSV的直譯）

一 評論

關於聖靈與教會的建造，畢諾克的貢獻在於他看見救恩並非神經營之最終目的，救恩是起始，要藉著聖靈把人帶到與神的聯合裏。從聖經我們看見，真正的建造就是把神在聖靈裏建造到人裏面，同時也是把人在聖靈裏建造到神裏面。這種神與人之間的建造以丈夫與妻子之間愛的關係來表徵，說出聖靈不僅是父神對子神的親吻，也是三一神與愛祂之人之間的親吻。這也是東方神學成神論的貢獻。當聖靈執行建造之工作的時候，祂賦予信徒以恩賜，而這恩賜就是為著建造、成全基督的肢體。畢諾克同時也意識到說方言並非一個標準，這對於靈恩派之過度依賴說方言，是一個健康的平衡。

畢諾克的局限性在於他受賴雷（Karl Rahner）的影響，把人看作是靈，來解釋人被造是為著向神敞開。他如此的理解是為了正面的評價其他的宗教，一方面，他不同意保守派的觀點，即宗教是人為著尋找神而有的、無用的企圖；也不同意巴特（Barth）年輕時的觀點，即宗教攔阻人認識神的救恩。他認為，因為人是靈，所以日常生活中非基督徒的經歷也能為聖靈所用。⁹⁶ 首先，根據帖前五章二十三節和希伯來四章十二節，我們知道人並非『是靈』，而是有靈。靈是與魂和身體並列的一個器官。但是在人得救之

前，人的靈因著罪的緣故而失去了其接觸神的功用。當聖靈藉著其聖別的工作，把罪人帶到基督面前，藉著相信基督作他的救主，他就重生，成為父神的兒子，他的靈就被點活，得以與聖靈聯合。其次，把聖靈的功用延伸到非基督徒的宗教裏，這是空洞的一廂情願。從保羅的書信，我們看見他對猶太教消極的態度（羅二17~三8）。針對於雅典人所敬拜的『未識之神』（徒十七23），保羅不僅沒有像畢諾克一樣，承認雅典人的宗教是『為神所用、為要指向神、使人與神接觸』，⁹⁷ 反而大聲疾呼，向他們傳耶穌從死人中復活為福音（徒十七24~32）。

拾 倪柝聲、李常受 關於聖靈與教會的建造

神學界裏的有識之士，認識到西方神學因著受奧古斯丁的影響至深，而在教會論上過於注重基督論，因而在聖靈與教會建造的關係上，貢獻寥寥。與此相反，東方神學則飲於『成神論』這一合乎聖經思想的豐富源頭，把教會論聯於救恩論，而在教會的建造上，賦予聖靈極其重要的功用。

倪柝聲以聖經為獨一無二的標準，同時參考並吸收了東方神學和西方神學的優點，並且去蕪存菁。論到聖靈與教會的建造，倪柝聲說：

『有三處聖經，我們要特別加以注意。一處是創世記二章，那裏題起有金子，也有寶石；一處是在林前三章，那裏題起有金、銀、寶石建造在根基上；還有一處是在啓示錄二十一章，那裏說到新耶路撒冷城是精金的，城牆的根基是用各樣的寶石修飾的。神的目的不只要有金子、銀子，也要有寶石。我們知道，金子是代表神，代表父，一切出於神的都是金子。銀子是表明救贖，代表子，一切基督的恩賜都是銀子。寶石呢？寶石不像金子是一種元素，也不像銀子是一種元素，寶石是幾種元素化合而成的化合物。寶石是在地裏經過燃燒，一直燒，一直燒，經過了化學變化，然後才成功的。寶石被人拿來加上雕刻，加上琢磨，才成為美麗珍貴的寶石。所以，寶石是代表聖靈在人身上的工作。聖靈一天過一天在我們身上作工，在我們身上雕刻，在我們身上製作，在我們身上

結構，使基督成形在我們裏面。聖靈使我們經過許多艱難，經過各種各樣的環境，目的是要把基督組織在我們身上。到有一天，基督在我們身上不只是神分給我們的基督，並且是被我們消化了的基督，被我們吸收了基督，這就是寶石。』⁹⁸

在這裏，我們看見聖靈的工作是神聖三一在信徒身上作工生機的一部分。聖靈在信徒的環境裏作工，為要把基督組織在他們裏面。在這裏，我們看到聖靈的管治、聖靈的變化，為要使神得著一個團體的器皿，就是教會，而教會至終要在新天新地成為新耶路撒冷。

李常受繼承倪柝聲的神學路線，進一步詳細地論到聖靈與教會的建造：

一 建造者

建造者第一是基督（太十六18），其次是有恩賜的人，特別是使徒和申言者，成全聖徒，為著建造基督的身體（弗四11~12）；被成全的聖徒分擔那些成全人、有恩賜之人的重擔，而直接建造教會（12）；全身乃是建造者；全身的建造，乃是藉著每一豐富供應的節，藉著每一部分依其度量而有的功用，憑著身體漸漸長大，以致在愛裏把自己建造起來（16）。

二 建造的根基與立場

主耶穌是基督，是活神的兒子，祂是神為著教會的建造，所立的惟一根基；此外沒有人能立別的根本（太十六16~18，林前三10~11）。教會建造在其上的根基，乃是使徒和申言者，連同他們從基督所領受、作為磐石的啓示和他們的教訓（弗二20，太十六18，徒二42）。而教會建造的立場是由三個元素構成的：基督的身體，也就是宇宙教會，只有一個（弗四4）；該宇宙教會顯在每個地方，也只有一個（徒十四23，多一5，啓一11）；地方教會在聖靈合一的基礎上，彰顯宇宙教會的合一（約壹五6，約十六13）。

在這裏，合一的聖靈成為教會建造之立場的重要因素，為要藉著聖靈這和平的聯索（bond of peace）（弗四3），彰顯三一神的一。

三 建造的材料

神聖建造的材料是三一神與蒙神揀選、得變化的信徒，在彼此的互住裏（約壹四13），形成一個奇妙珍寶的結構，向宇宙展示祂恩典超越的豐富，同祂無限的智慧和神聖的設計。在新約裏的教會是『神的耕地，神的建築』（林前三9），是用金、銀、寶石建造的（12上）：金表徵父的神聖性情及其一切屬性；銀表徵救贖的基督，及其身位與工作的一切美德和屬性；寶石表徵那靈變化的工作，及其一切屬性。這些寶貴的材料，都是信徒在靈裏藉著聖靈，有分於並享受基督而產生的。只有這些才適於神的建造。

四 建造的工程

神聖建造的工程是信徒在神生命裏得以長大的過程（弗四15~16，二21）。聖靈在教會裏、在信徒裏運行，將不同的恩賜分給每一個肢體，為著把身體建造起來（林前十二4，7~11）。

五 建造的終極完成

新耶路撒冷是神建造到人裏面、人建造到神裏面的終極完成（約一14，二19~21，啓二一3，22）。這一點也是李常受基於倪柝聲神學的根基所作的貢獻。

拾壹 結論

從以上的論述我們看見，聖經清楚地啓示，教會的建造是聖經中一個極其重要的命題。赫爾瑪斯牧人書題到教會是一個正在過程中的建造，至終要成為基督的新婦。迪烏斯則把基督與教會的關係，歸回到亞當與夏娃的關係。夏娃是用亞當的肋骨建造而成，同樣，教會是藉著基督的能力（以基督肋旁為比喻）而得以建造的。但是赫爾瑪斯牧人書和迪烏斯都未題到聖靈在教會建造中的功用。奧古斯丁則平衡地把基督論和聖靈論運用於教會論，題到教會是建造在使徒們的根基之上。孰為可惜的是，後世的西方神學片面地應用奧古斯丁的神學，單方面注重基督論，而失去了聖靈論所帶進的活潑影響，導致了與信徒靈命的脫節。

在教會論上，東方神學家們基於他們教會的生活

和經歷，比西方神學更注重在聖靈論與基督論中取得平衡，並且影響他們的救恩論，其目的乃是成神（deification）。在聖靈與教會的建造上，東方神學貢獻頗深。

在當代的神學界裏，無論是靈恩派、衛理公會的鄧恩、天主教的賴雷、路德宗的潘能伯、改革宗的末特曼，還是福音派的畢諾克，對於聖靈論以及聖靈與教會的建造，都有不同程度的貢獻。靈恩派雖然在整體上缺乏一個值得推諷的神學體系，但是他們在教會生活的實行、特別是在聚會和敬拜的方式上，恢復了保羅在林前十二至十四章中關於信徒人人參與的實行。鄧恩則清楚地看見聖靈賜下恩賜給教會的所有信徒，是為了教會的建造；而聖靈的恩賜之真假，當以是否為了教會的建造為試金石。賴雷認為聖靈產生教會，藉著分賜恩賜給所有的信徒來建造教會。潘能伯認為聖靈的恩賜不只是為著單個的基督徒，而是為著把信徒在交通裏建造起來。但是，靈恩派的神學，特

別是關於靈浸、以及說方言作為得救的證明等方面，缺乏聖經可靠的證明；賴雷和末特曼主要的貢獻則局限於對聖靈恩賜（特別是說方言）的推崇上。而畢諾克和李常受則基於整本聖經的啓示，在東方神學成神論的基礎之上，把聖靈的工作聯於救恩的終極目的，這一點是尤其可貴的。李常受繼承倪柝聲的神學思想，從建造者、建造的根基與立場、建造的材料、建造的終極完成這幾面，全面地論述到教會的建造，貫穿其中的是基督的身位與工作及聖靈的工作。與西方神學和東方神學相比，李常受的貢獻在於，他根據聖經的明文啓示，指出合一的聖靈是教會建造之立場的因素。他不僅承繼了東方神學平衡的神學及基於教會經歷的優點，更是把他們的成神論聯於啓示錄中新耶路撒冷的異象，從創世記中的亞當與夏娃，到新約書信中的基督與教會，終極完成為啓示錄中的新耶路撒冷，也就是建造的集大成。

馮成偉

-
- 1 Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Edited by Frederick W. Danker. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000. BibleWorks. v.8. definition for οἰκοδομέω.
 - 2 馬太福音總共用了8次，指明教會建造的共有4次；馬可福音總共用了4次，指明教會建造的共有2次；路加福音總共用了12次；約翰福音用了1次，指明教會建造的有1次；使徒行傳總共用了4次，指明教會建造的共有3次；羅馬書用了1次，指明教會建造的有1次；哥林多前書總共用了5次，指明教會建造的有1次；加拉太書用了1次；帖撒羅尼迦前書總用了1次；彼得前書總共用了2次，指明教會建造的有1次。
 - 3 馬太福音用了1次；馬可福音總共用了2次；羅馬書總共用了2次；哥林多前書總共用了5次，指明教會建造的共有3次；哥林多後書總共用了4次；以弗所書總共用了4次，指明教會建造的共有3次。
 - 4 哥林多前書總共用了4次，指明教會建造的共有4次；以弗所書用了1次，指明教會建造的有1次；歌羅西書用了1次，指明教會建造的有1次；猶大書用了1次。
 - 5 以後，除非特別說明，所有的經節均引自國語和合本。
 - 6 Bauer 對 pneumatikos 的定義。
 - 7 Ibid., 對 prophēteuō 的定義。
 - 8 Johannes Quasten, *Patrology, Volume I: The Beginnings of Patristic Literature From the Apostles Creed to Irenaeus* (Westminster: Ave Maria Press, 1983). p.94
 - 9 迪烏斯曾經駁斥過俄利根(Origen)關於“魂先存”(pre-existence of the soul)及身體復活靈意解讀(spiritualistic concept of the resurrection of the body)的觀點。
 - 10 Johannes Quasten, *Patrology, Volume II: The Ante-Nicene Literature after Irenaeus* (Westminster: Ave Maria Press, 1983). pp.131-132
 - 11 Ibid., pp.132-133
 - 12 Ibid., *Patrology, Volume IV: The Golden Age of Latin Patristic Literature From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon* (Westminster: Ave Maria Press, 1983). pp.445-446
 - 13 Ibid., p.447
 - 14 Joseph Ratzinger, *The Holy Spirit as Communio*. p.327
 - 15 LaCugna Catherine Mowry, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: Harper Collins, 1991), 102-3. 引自 Veli-Matti Karkkainen, *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), p.49

- 16 Henry Bettenson, *The Early Christian Fathers: A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius* (London: Oxford University Press, 1956), p.114
- 17 Veli-Matti Karkkainen, *Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives* (IVP Academic: Downers Grove, 2002), 10
- 18 比如: the Creed of Constantinople 以及 the (Western) Apostles' Creed
- 19 Michael Garijo-Guembe, *Communion of the Saints: Foundation, Nature, and Structure of the Church*, trans. Patrick Madigam (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1994), p.2. See also Thomas Aquinas *Summa Theologica: A Concise Translation*, ed. Timothy McDermott (London: Eyre and Spottiswoode, 1989), 2.1.1-2.1.9, question 5
- 20 Hippolytus, cited in Garijo-Guembe, *Communion of Saints*, p.1
- 21 這段話是出自 Robert Imbelli 對 Y. Congar 的一本書之薦言, *I Believe in the Holy Spirit* (New York: Herder, 1997)
- 22 See, e.g., Nikos A. Nissiotis, "Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology," in *Oecumena: An Annual Symposium of Ecumenical Research* (Minneapolis: Augsburg, 1967), pp. 235-252.
- 23 See, e.g., Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, ed. John H. Erickson and Thomas E. Bird (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), chap. 4.
- 24 Constantine, N. Tsirpanlis, *Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1991), p.85
- 25 Karkkainen, *An Introduction to Ecclesiology*, p.18
- 26 Ignatius, *Letter to the Smyrneans* 8:2
- 27 Irenaeus, *Adversus Haereses* 3.24.1
- 28 Ibid., *Adversus Haereses* 4.4
- 29 Karkkainen, *An Introduction to Ecclesiology*, p.23
- 30 Vladimir Lossky, "Concerning the Third Mark of the Church: Catholicity," in *In The Image and Likeness of God*, ed. John H. Erickson (Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), pp.177-178
- 31 Ibid., *Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), p.157, 174
- 32 *De Spiritu Sancto*, pp.19, 49
- 33 Lossky, *Mystical Theology*, p.162
- 34 Karkkainen, *An Introduction to Ecclesiology*, p.23-24
- 35 Lossky, *Mystical Theology*, pp.190-192
- 36 Vinson Synan, "Pentecostalism: Varieties and Contributions," *Pneuma* 8, no. 2(1986): p.37
- 37 Karkkainen, *Pneumatology*, pp.87-92
- 38 Jerry L. Sandidge, *Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1977-1982): A Study in Developing Ecumenism* (New York: Peter Lang Publishing, 1987). 1:41
- 39 Gary B. McGee, ed., *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991)
- 40 略舉幾例, Merrill F. Unger, *The Baptism & Gifts of the Holy Spirit* (Chicago: Moody Press, 1974); Michael Green, *I Believe in the Holy Spirit*, revised (Grand Rapids: Eerdmans, 2004). 對靈浸以及靈浸與說方言的關係這些神學命題的討論, 超出了本文的立論範疇。
- 41 David A. Womack, "Are We Becoming Too Formal?," *Pentecostal Evangel* 48 (Dec. 4, 1960), p.3
- 42 Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit: the Pentecostal Experience and the New Testament Witness* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), pp.130-136
- 43 Ibid., pp.134-135
- 44 D. N. Buntain, *The Holy Ghost and Fire* (Springfield, MO: 1956). p.62
- 45 Ibid.
- 46 Durchbruch, p.1
- 47 Bruner, pp.135-137
- 48 James D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1975), p.293-297
- 49 Ibid., p.296
- 50 Ibid.
- 51 Ibid., p.297
- 52 Ibid.
- 53 Ibid., p.359
- 54 Karkkainen, *Pneumatology*, pp.111-112
- 55 Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith* (New York: Seabury Press, 1978), p.139
- 56 Ibid., "Do Not Stifle the Spirit," in *Theological Investigations*, Volume VII (New York: Seabury Press, 1977), p.75
- 57 Ibid., "The Dynamic Element in the Church," in *Quaestiones disputatae* 12 (New York: Herder & Herder, 1964), pp.47-48
- 58 Ibid., "Observations of the Factor of the Charismatic in

- the Church,” in *Theological Investigations* 12 (New York: Seabury Press, 1974), p.97
- 59 Ibid., p.88
- 60 Sachs, “Do Not Stifle the Spirit,” p.30
- 61 Karkkainen, *Pneumatology*, p.113
- 62 Rahner, “Heresies in the Church Today?” in *Theological Investigations* 12 (New York: Seabury Press, 1974), pp. 117-141
- 63 Ibid., “Some Problems in Contemporary Ecumenism,” in *Theological Investigations* 14 (London: Darton, Longman & Todd, 1976), pp.245-253, here p.251
- 64 Ibid., “Jesus Christ in the Non-Christian Religions,” in *Theological Investigations*, vol. 5 (London: Darton, Longman and Todd, 1966), p.43
- 65 Karkkainen, *Pneumatology*, p.117
- 66 Ibid., p.118
- 67 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 3:xiii. Quoted by Karkkainen in *Pneumatology*, p.123
- 68 Karkkainen, *Pneumatology*, pp.123-24
- 69 Pannenberg, 3:12. Quoted by Karkkainen in *Pneumatology*, p.124
- 70 Karkkainen, *Pneumatology*, p.124
- 71 Pannenberg, 3:151. Quoted by Karkkainen in *Pneumatology*, p.125
- 72 Karkkainen, *Pneumatology*, p.125
- 73 Ibid.
- 74 Ibid., *Pneumatology*, pp.125-126
- 75 Jurgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1992), pp.2-3
- 76 Ibid., p.8
- 77 Ibid., p.2
- 78 Ibid., pp.9-10
- 79 Ibid., pp.225-226
- 80 Ibid., p.186
- 81 Karkkainen, *Pneumatology*, p.131
- 82 Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 298.
- 83 Ibid., p.294
- 84 Ibid., pp.289-290
- 85 Moltmann, *Spirit of Life*, pp.255-259
- 86 Karkkainen, *Pneumatology*, p.132
- 87 Ibid., *Pneumatology*, p.139
- 88 Pinnock, *Flames of Love*, pp.10-11. 他的話鋒敏銳：“我們所用的語言就常常顯出這一點，就是聖靈是第三個人位，因此就位列第三。”(10)
- 89 Karkkainen, *Pneumatology*, p.139
- 90 Pinnock, *Flames of Love*, p.150
- 91 Ibid.
- 92 Ibid., pp.151-152
- 93 Ibid., p.153
- 94 Ibid., p.163
- 95 Ibid., pp.172-173
- 96 Ibid., pp.203, 73
- 97 Ibid., p.203
- 98 倪柝聲, *倪柝聲文集*, 第二輯第十五冊, 臺灣福音書房, 1992, 頁226-233

神的七靈

對神的靈有下列五個要點，無論是歷史上的信經（creeds）和信條（confessions），還是當今的神學，無一給予足夠的重視：一、那靈（the Spirit）在主耶穌得榮之前『還沒有』（『not yet』，約七39）；二、末後的亞當（即成肉體的基督）成了賜生命的靈（林前十五45下）；三、聖膏油所預表的複合之靈（出三十23~25）；四、生命的靈、神的靈、基督的靈、基督自己及內住的靈，都是指分賜生命的複合之靈（羅八2，9~11；林後三17~18）；以及五、神的七靈。對神的靈缺乏應有的重視，會直接影響我們基督徒對三一神的經歷，使我們從有分於三一神及其在地上的行動中岔出來。忽視了這些方面（也許是由於有缺陷的神學本身所致），實際上是忽視了基督徒信仰和經歷中的許多方面的關鍵項目。

有鑒於此，我們需要認真考量神的七靈，尤其要注意啓示錄中有關七靈的這些經節：

『約翰寫信給在亞西亞的七個召會：願恩典與平安，從那今是昔是以後永是的，從祂寶座前的七靈，並從那忠信的見證人、死人中的首生者、為地上君王元首的耶穌基督，歸與你們。祂愛我們，用自己的血，把我們從我們的罪中釋放了。』（啓一4~5）

『你要寫信給在撒狄的召會的使者，說，那有神的七靈和七星的，這樣說。』（啓三1上）

『又有七盞火燈在寶座前點著，這七燈就是神的七靈。』（啓四5下）

『我又看見寶座與四活物中間，並眾長老中間，有羔羊站立，像是剛被殺過的，有七角和七眼，就是神的七靈，奉差遣往全地去的。』（啓五6）

這些經節裏隱含著許多富有神學意義的事物，最重要也最令人費解的莫過於七靈。毫無疑問，一個細

心研讀新約的讀者會希奇，為甚麼啓示錄一章四至五節裏，七靈被放在基督的前面，與馬太二十八章十九節裏父、子、靈之神聖三一的順序明顯不同呢？而且，基督竟向在撒狄的召會表明自己是有神的七靈的那一位。這顯然意義重大。在啓示錄四章，神的七靈由寶座前的七盞火燈所象徵，而在二十二章，那靈卻被描述為一道從寶座流出來的生命水的河。對在神聖之靈的表徵性指稱上的這一個改變，我們該如何解釋呢？這裏有一個極富神學意義的問題，尤其是在基督論和聖靈論方面，就是五章六節顯著的說到，羔羊基督的七眼，就是神的七靈。還有其他幾個問題需要注意，包括七靈與七個召會以及與新耶路撒冷的關係，七靈與基督在七個召會中興起得勝者之七重呼召之間的聯繫，以及七靈對今天聖徒的經歷有何作用等等。本文意在集中討論有關對神的七靈之認識和經歷上的一些關鍵問題，以期解答以上所題出的問題。

對七靈的研究是絕對必要的，這有多方面的原因，其中最顯著的一個，就是彌補神學上對七靈研究的缺欠。誰能指出一本關於神的七靈有分量的著作呢？至少我們尚未找到。我們所看到的著述，對七靈這個話題，不是完全忽略，就是論述粗淺。例如下列這些關於靈的著作，對神的七靈都隻字不題：坎伯爾摩根（G. Campbell Morgan）的《神的靈》（The Spirit of God），W. H. Griffith-Thomas的《神的聖靈》（The Holy Spirit of God），亨德高斯伯克富（Hendrikus Berkhof）的《聖靈的教義》（The Doctrine of the Holy Spirit），A. J. Gordon的《靈的職事》（The Ministry of the Spirit），James H. McConkey的《聖靈的三重祕密》（The Three-fold

Secret of the Holy Spirit），A. M. Stibbs 和 J. I. Packer 的《在你裏面的靈》（The Spirit within You），Benny Hinn 的《聖靈，歡迎你》（Welcome, Holy Spirit），John MacNeil 的《被靈充滿的生命》（The Spirit-filled Life），以及 J. E. Fison 的《聖靈的祝福》（The Blessing of the Holy Spirit）。甚至連慕安得烈（Andrew Murray）的經典著作《基督的靈》（The Spirit of Christ），也毫無提及神的七靈。我們猜想，這種對七靈的忽視恐怕是廣泛的，甚至是普遍的。

值得稱讚的是，各派解經家也曾試圖解釋這奧祕的七靈。他們的作品確會有些說明，如阿福德（Alford），Barnes，巴克雷（Barclay），Bauckham，Bruce，Coates，達祕（Darby），Ellicott，Grant，Hort，Ironside，Kelly，Lenski，Poole，Robertson，Scott，Swete，多馬（Thomas），Trench 和文生（Vincent）。然而，我們研究發現，即使這些最為敏銳的神學家和最為博學的學者的著述，也都在七靈的研究上存在著諸多的缺陷，最顯而易見的就是對七靈缺乏足夠的重視和完整的理解。有些人（如阿福德）有題到神的七靈，但未給予適當的重視。有的（如巴克雷和 Lenski）儘管長篇大論七靈，但對七靈的理解遠非完整。還有的（如 Ironside 和多馬）並未題及七靈在召會不同時期和條件下的應用。而且，除了倪柝聲和李常受外，我們沒有發現任何著作有論述到神的七靈與神的建造之關係，有闡明七靈與完成神永遠經綸之行動的關係，有指明七靈是如何在信徒生命的長大、變化以建造基督生機的身體上成為他們的主觀經歷，或者有表明七靈對產生得勝者以勝過召會的墮落、並完成神對召會之旨意上的必要性。對神的七靈深刻的研究，應該不僅包含對『神的七靈』一辭本身的解釋，包含對在啓示錄相關經文的查考，更要包含對神的七靈與神的建造之關係的考量，以及對七靈在有心尋求的聖徒之屬靈經歷和心志上的應用的考量。這些有心尋求的聖徒，因那靈的說話（啓二 7）而受激勵，願意成為得勝者，『羔羊無論往那裏去，他們都跟隨祂。』（十四 4）

本文首先要考察對『七靈』一辭各種不同的解釋，論證該辭不是指天使，也不是簡單的指一般意義上神的靈，而是指神的靈是七倍加強的靈，為著神經

綸的行動。然後，我們要查考啓示錄中有關七靈的段落，接著再研討七靈之於神的建造、得勝者和信徒屬靈經歷的關係。

幾種不能接受的解釋

有些對『七靈』這一措辭的解釋，如 Robert H. Mounce 所提出的，顯而易見是錯誤的。Mounce 認為：人們從成熟發展的三一論（Mounce 本人不認為啓示錄中有三一論）這個角度，企圖把七靈解釋為聖靈，用表徵其所是的七倍或完全彰顯這樣的表號來代表。¹ 他拒絕七靈是聖靈這種解釋，並對以下的論述不以為然：『把任何低於父和子之神性的任何東西包括在這裏，都是不合式的，特別是這裏題到的三者，都是恩典和平安的源頭。』² Mounce 認為，對一些經節來說，這種以三一論為依據，將七靈解釋為聖靈是沒有說服力的，如路加九章二十六節（說到人子在祂與父並聖天使的榮耀裏來臨），和提前五章二十一節（保羅說順從是在神和基督耶穌、並蒙揀選的天使面前）。查考啓示錄三章一節、四章五節和五章六節後，Mounce 推測道，七靈是『屬天隨從者的一部分，他們帶著與羔羊有關的特殊使命』。³ 但他的推測是站不住腳的。『屬天隨從者』——一群天上的夥伴，神聖的侍從——是難以與父和子同尊，作恩典和平安的源頭，或被視為執行神聖經綸之基督的眼睛的。而且，基督竟向在撒狄的召會陳明自己是『一位有屬天隨從者的』，這是極不可能的！因為一個死沉的召會需要賜生命之靈內在、主觀的活力，而不是天國隨從的眷臨。

另外一種錯誤的解釋是認為七靈就是七個首要的天使。根據這種看法，七靈是指『七個陪同、事奉在神面前的使者——站在神的寶座前、或在祂的面前』。⁴ 這是布靈爾（E.W. Bullinger）的立場：『啓示錄到處都題到這「七個天使」的作為；他們作為神的「僕役」，在寶座「前」找到了他們合式的位置。』⁵ Harper Collins 的研讀版聖經新修訂標準版（NRSV）裏有一條對啓示錄一章四節的註解，泰然自若的說道：『七靈是七個侍立在神前的天使長。』⁶ 值得注意的是，耶路撒冷版聖經（Jerusalem Bible）對一章四節在祂面前的七靈並沒有提供註解，對五章六節『神的七靈』也沒有註解，但是對三

『七靈』這個稱謂表示，神的靈是為着神的行動而七倍加強了的靈。…『就神的存在說，神的靈是一，但就神的經綸說，神的靈在功用上是七。』啓示錄揭示，神的那一位靈，已經加強成為七倍，以履行完成神的經綸之功用。

章一節和四章五節卻有註解。三章一節的註解說道：『神的這七靈是七個天使。』四章五節的註解說：『不是指中古傳統的七倍之靈，乃是七個「面前的使者」。』⁷ 這個解釋乏善可陳。針對七靈是『七個猶太傳統的天使長』這一暗示，Mounce評論道：『這會給人一種怪異的感覺，似乎猶太傳統侵入了基督教思想。』⁸ 巴克雷在這個關鍵點上，倒是有所助益：『他們（七個天使長）有著來自世界元素的憂慮，』『是神最明亮、最親近的僕役。有些人認為，他們是這裏（啓一4）所題的七靈。但那是是不可能的，因為天使再偉大，仍然是受造之物。』⁹ 所以，他們不可能與父和子同尊。按照阿福德的話而言，『純粹的受造之物，無論如何受高舉，也不能等同於父和子，成為恩典的泉源。』¹⁰ Hort註釋道：『沒有甚麼暗示七個天使之類的意思。顯然，七靈是以最嚴格的意義來說到神的。』¹¹ Swete反駁七靈該理解為指受造的諸靈而不是神的靈這一個見解時說：『這七靈位居永遠的父與得榮的基督之間，即便他們是受造之靈中的最高者，也是不合宜的，因為這種稱呼事實上是一種賜福。』¹² Trench反對那些將七靈理解為七個天使的觀點，並題出發人深省的問題：

怎能設想使徒竟然是盼望『恩典和平安』從天使（即使是最高的天使）而來賜給召會？從神以外的任何人事物而來？神是全般恩典的神。我們如何能想像，天使是受造之物，竟然能插在父與子中間，與祂們同等地位？而根據這種解釋，聖靈必是在向著眾召會的莊嚴問候詞裏，祂怎麼會被略過了？¹³

Trench的觀點得到文生的附和。文生認為七個首要的天使『不能被稱為恩典與平安的源頭，也不能與父和子有聯繫，更不能如這裏這樣的優先於子（啓一4）。除此以外，天使在啓示錄裏從未被稱為靈。』¹⁴

也許對這種解釋最徹底的駁斥乃屬 Albert Barnes，他的發表值得我們全文引用如下：

(1)他們是祝福的源頭，應該得到與神同等的等級。根據針對天使所發表的這一觀點，就擺在我們面前的問題而言，天使被置於與『那今是昔是以後永是的』同等的地位，與主耶穌基督同等的地位。這一教義在聖經別處從未出現，我們也不能認為這是作者所要教導的。(2)祝福要從天使求得，好像天使能分賜『恩典與平安』一樣。顯然，無論『七靈』一辭是指誰，是被放在與其他被題到是『恩典與平安』之源頭的同等地位上。很難設想一個被聖靈推動的作者，會向神聖者之外祈求恩典與平安。(3)這裏題到了神聖三一中的兩個人位，所以應該推斷第三個人位不可能省略。或者更強一點說，難以設想一個被聖靈推動的作者，會只題神聖三一中的兩個人位，然後不僅不題第三個，反而題到天使—受造之物—是分賜恩典與平安的源頭；恩典與平安只該向聖靈祈求才對。這個不合理不僅僅在於對聖靈省略不題—這是有可能的，因為在聖經裏，這種省略的確多處出現—更在於將天使暗示為賜福的源頭，把天使擺在聖靈理當該站的位置。(4)如果這是指天使，就不可避免的會有這樣的推論，即敬拜天使，或者說祈求天使，是合式的。這種祈求，無論在意願還是目標上，都是一種敬拜行為，因為這是一種嚴肅的祈求行為。這就等於承認『七靈』是『恩典與平安』的源頭。這樣難免會將這一觀念傳輸到大眾的頭腦裏，但如果硬是要作為支持『祈求天使』或『敬拜天使』之合宜性的論據，又支持不了。無論如何，聖經裏再清楚不過的話，就是惟有神是敬拜的對象。基於這些理由，在我看來，這種解釋是難以立足的。¹⁵

還有一種關於七靈極難取信的解釋，就是視他們為神的多重形態之攝理¹⁶（providence）的人位化。『所以一些人認為，七靈是神（Divine Providence）

的七種作工，來管理世上與召會有關的事宜。』¹⁷ 我們在後面會指出，七靈的功能之一，與神的攝理有關，也就是與神對世界和其中的一切人事物的行政管理有關。然而，七靈是真實的存有者，不單單是神聖屬性的人位化。Barnes 評論說，『約翰不可能會把神的屬性人位化，然後將之與神自己和主耶穌基督聯在一起，再將其描述為向人賜下大福的真實存有者。』¹⁸

可以接受卻不充分的解釋

對『七靈』一辭最普遍廣泛接受的解釋，既不是指一個隨從，不是指天使，也不是指人位化的神聖屬性，而是指神的靈本身。然而，許多持這種觀點的人不能充分解釋這個真理的內涵。阿福德向我們明確指出：『普遍的觀念毫無疑問是對的，也就是把七靈作為聖靈的各種能力，』或者也許是『祂的豐富和完全的彰顯。』¹⁹ Poole 說：『因為這一切都是從一位靈裏流出，所以這好像是從聖靈，也就是那獨一的屬靈者所發出多方的、各種表顯的大能，故此處稱之為「七靈」。』²⁰ Bruce 也告訴我們說：『從三一正統學說來看，普遍接受的解釋是，七靈是指在祂七倍豐富的恩典裏的神的靈本身。』²¹ 即七靈『指那獨一的靈，由七燈（啓四5）和七眼（五6）所象徵』。²² Swete 也說：『最好把神的七靈看作神獨一之靈的多種運行及不同方面。』²³ 達祕說，啓示錄中的七靈象徵聖靈，『祂被認為是七倍完全之大能的直接代理。』²⁴ F. W. Grant 也同意這種觀點：『七靈僅僅是那位獨一之聖靈七倍的能力，照著在寶座上那位的心意而運行，其能力就是寶座本身所隱含的。』²⁵ Coates 也如此贊同說：『我們看見那靈在這裏不是被強調為一靈，也就是與一個身體有關的一靈，這裏乃是「七靈」，也就是說強調的是祂行動的多樣和完全，這行動是為著完成神主宰的旨意。』²⁶ Scott 解釋道：『這裏（啓一4）題到的聖靈不是指祂的所是合一為「一靈」（弗四4），而是祂充分的能力和多樣的行動被表述為「七靈」，也就是屬靈活動的完滿。』²⁷ Robertson 認為：『從七靈而出』這種說法，是對『等同於神和基督之聖靈的一種象徵性表述，是從七靈在〔啓示錄〕三章一節、四章五節、五章六節的象徵性用法所得出的結論。』²⁸ Bauckham

說：『七靈應該被理解為聖靈的象徵，約翰就是選用這種象徵，為其對撒迦利亞四章一至十四節之注釋的根據，那段經文裏四次題及七靈。』²⁹ Lenski 主張說：『寶座前的七靈就是神，…七靈是指第三位，就是聖靈。』³⁰ 而且，Lenski 堅持『在寶座前點著的七盞火燈象徵聖靈，神和基督是藉著祂來施行管治的』。³¹ 多馬也看見七靈是『指聖靈，因而是啓示錄一章四節裏所題到的問安附加的神聖源頭。』³² 至此，我們用文生的話作為總結：

因此，聖靈被稱為七靈。完全、奧祕的數字七，是指藉著多樣性而有合一（林前十二4）。這裏不是指靈的七倍恩賜，乃是指恩賜的分賜者，就是那位神聖的人位，是獨一的靈，但在多樣的表顯裏。³³

數字七的意義

文生關於『完全、奧祕的數字七』的這種表述，引起這個問題：為甚麼啓示錄裏要講七靈？這有多種多樣的解釋。一些解經家，特別是在弟兄會中間以及受弟兄會影響的人，如 Grant，³⁴ 對七靈這一概念努力追溯到以賽亞十一章二節中所謂的那靈的七重特點：『耶和華的靈必安歇在祂身上，就是智慧和聰明的靈，謀略和能力的靈，認識和敬畏耶和華的靈。』Ironside 確信，這就解釋了為甚麼獨一永遠的聖靈會被描繪成七靈。以他的觀點來看，我們在以賽亞十一章二節看到，『七靈安歇在耶和華的枝子，就是我們的主耶穌基督上。』³⁵ Ironside 還注意到其順序：耶和華的靈、智慧的靈、聰明的靈、謀略的靈、能力的靈、認識和敬畏耶和華的靈。³⁶ 他確信：『那裏有獨一的靈，是在七倍豐富的能力裏。』³⁷ 然而，這種解釋的批評者，如多馬毫不遲疑的指出，以賽亞十一章二節中靈的稱號只有六種。³⁸ 阿福德也斷定，『以賽亞十一章二節裏的指稱不完全，只有題到靈的六種能力。』³⁹ 這是致命的一擊，而我們必須贊同 Lenski 的觀點，他說：『那麼，依我們之所見，這個「七」不是指以賽亞十一章二節裏智慧、聰明、謀略、能力、認識和敬畏神的靈；那其實也只是六個稱號，而不是七個。』⁴⁰ 阿福德主張，七靈不應追溯到以賽亞十一章二節，而應該追溯到撒迦利亞四章。⁴¹ 這是正確的。Bauckham 也認為：『對於約翰理解靈在世上

神聖行動裏的作用，這是一段關鍵的舊約經文。』⁴² 多馬斷言：『對「七靈」這一名稱最圓滿的解釋，要追溯到撒迦利亞四章一至十節。』⁴³ 二節說到燈臺上有『七燈』，十節說到『七眼』乃是耶和華的眼睛，遍察全地。六節強調靈的卓越：『萬軍之耶和華說，不是倚靠權勢，不是倚靠能力，乃是倚靠我的靈。』多馬說，『約翰在追溯「七靈」這一稱號的起源時，把撒迦利亞書裏的七眼等同於屬於主的七靈（四10，參啓五6）。撒迦利亞書裏的七燈（四2）也是七靈的同義詞（啓四5）。』⁴⁴ 這誠然是對的，但是多馬借助撒迦利亞書四章，是用以解釋『七靈』一辭的由來，而不是解釋其意義。他部分的解釋了七靈的七這個數字的來源，但對我們真正理解七的涵義，說明不多。

巴克雷把七靈的思想與啓示錄一章四節裏七個召會的事實連在一起，他解釋的重點是，只要召會有分於那靈的生命和能力，七靈就與七個召會有關連。他認為，希伯來二章四節原文裏的希臘字 *merismos*，在一些版本裏其實意思是『分』，就應該這樣繙，『其思想好比神把祂的靈分一分給每一個人。』有鑑於此，他得出推論，即啓示錄一章四節的思想『就是七靈代表那靈的分，神將之給了七個召會的每一個。』⁴⁵ 巴克雷正確的把靈連於眾召會，只是對二者關係的理解過於膚淺，因為他還沒有觸及七靈與七個召會之間內在、生機的關係，這個關係在啓示錄被揭示出來，對圓滿完成神的經綸至關重要。

Lenski 則根據其對數字三和四之象徵意義的理解，對數字七用於七靈和七個召會題出了一種相當奧祕的解釋：

那靈在啓示錄被稱為『神的七靈』，等同於七個召會的『七』所象徵的；七等於三（指神的數字）加四（指地、世界和人的數字），所以七是指神藉著靈對人的對付。七個召會的『七』，指神藉著靈與被靈充滿的召會聯結，但對那些心向神、向靈關閉的人，則為著審判，使人知罪自責（約十六8~11）。⁴⁶

根據 Lenski 的解釋，『七靈』的稱呼，尤其是在啓示錄一章四節（那裏也題到了七個召會），說明神渴慕進到與信徒一召會的組成成分一屬靈的聯結裏。Lenski 簡明扼要的總結他的觀點如下：『這個七

是指靈的使命，出自寶座，使神和人成為一。』⁴⁷ 他的解釋是有其優點，我們不該輕易拋棄。在聖經中，三是三一神的數字，四是作為受造之物的人的數字。當七被看作是由三加四組成的時候，七就可以表達出三一神加到人性裏這個屬靈意義，也就是三一神與在基督裏的信徒的聯結。

但是，這種對數字七的奧祕解釋，在理解『七靈』時只能是從屬的，其實數字七在聖經裏更首要、更精確的意思是『完全』。儘管一些解經家（如阿福德；⁴⁸ Bauckham；⁴⁹ Trench⁵⁰）認識七是一個表示完全的數字，但沒有多少人認識到，七不僅表示完全，更是指神行動裏的完全，在神運行裏的完全。這裏讓我們考量一下聖經裏為著神行動的幾個『七』。在創世記，我們有第一個七一七天的創造與安息（一31~二3）。整本聖經啓示，神同人的行動有七個時代：無罪，良心，人類政權，應許，律法，恩典和國度。以色列地荒涼七十年（七乘十），『直到地享了安息：地在荒涼的一切日子便守安息，直滿了七十年。』（代下三六21，參耶二五11，但九2）但以理九章二十四至二十七節裏，為著神的經綸，對以色列命定了七十個七（一個七表徵七年），分三個階段：第一階段七個七，第二階段六十二個七，最後階段一個七。關於最後一個七的預言，就是啓示錄中的前四個『七』。其餘的是關於地的命運之七印的預言（四2~3，五1~7，六1~17，八1~2），關於地上大災難之七號的預言（八6~九21，十7，十一15~18），關於神對地的憤怒之七碗的預言（十五7，十六1，十七1，二一9）。代表七個召會的七個金燈臺（一12，20）和啓示錄中其他的『七』—七星（一16，20，三1）、七燈（四5）、七號和七眼（五6），以及七個天使（八2，6），也都是為著在神行動裏的完全。同樣的原則適用於七靈：七靈是為著神行動裏的完全，甚至就是為著神行動本身的完全。

除了『完全』這一面的意義，數字七還有『加強』這一面的意義，藉著『加強』使『完全』成為可能。我們可以在但以理三章和以賽亞三十三章看到兩個七倍加強的例子。但以理的三個夥伴沙得拉、米煞和亞伯尼歌拒絕向尼布甲尼撒設立的金像敬拜，尼布甲尼撒就威脅要把他們扔到熊熊燃燒的爐火裏（但三

13~18)。他們堅決拒絕敬拜，結果尼布甲尼撒怒氣填胸，『吩咐人把窯燒熱，比平常更熱七倍。』（19）這就是熱的加強，甚至是七倍的加強。以賽亞三十章二十六節說：『月光必像日光，日光必加七倍，像七日的光一樣。』這裏我們又有一個加強一日光的七倍加強。從這兩個例子可以看出，聖經裏的數字七，不僅指『完全』，也指『加強』。所以，七靈裏的這個數字七，不僅象徵在神行動裏的完全，也指為著神行動的加強。就像啓示錄所啓示的，有些時候，有些情形，在神行動裏的『完全』，要依賴為著神行動而有的『加強』。當我們進到七靈和主在啓示錄二、三章對得勝者的呼召時，我們會看到，除非神子民中一些得勝者被神的靈加強，神時代的行動，就是在這個時代裏建造基督生機身體的行動，就無法得以完成。

七靈作為七倍加強的靈，為著神的行動

主張七靈是七個天使是錯誤的，宣稱七靈這個稱謂僅僅是指一般意義上神的靈也是不夠的，甚至斷言七靈為神的靈，在能力或運行上是完滿、完全的，也是不夠的。就如靈所有的稱號一樣，七靈這個稱號，揭示出聖靈的一個特別方面。

這裏值得一題的是，關於那靈之身位的啓示上，新約賦予那靈至少二十種稱謂：聖靈（路一35）、神的靈（太十二28）、父的靈（十20）、主的靈（路四18）、神兒子的靈（加四6）、基督的靈（羅八9）、耶穌的靈（徒十六7）、耶穌基督的靈（腓一19）、主靈（林後三18）、活神的靈（3）、賜生命的靈（林前十五45下）、生命的靈（羅八2）、恩典的靈（來十29）、實際的靈（約十四17）、保惠師（16）、能力的靈（路二四49，參徒一8）、榮耀的靈和神的靈（彼前四14）、永遠的靈（來九14）、七靈（啓一4）、那靈（約七39）。儘管每一個稱謂都是指那一個獨一的神聖之靈，但每一個稱謂都有自己的意義，揭示那靈的某一個方面。

那麼『七靈』一辭到底是甚麼意思呢？『七靈』這個稱謂表示，神的靈是為著神的行動而七倍加強了的靈。聖經清楚強調只有『一位靈』（弗四4），但在啓示錄裏，這位獨一的靈在七倍的加強裏，稱為七靈。素質一面，也就是在祂的存在上，神的靈是一位

靈；但在經綸一面，神的靈在祂的功用上，是七或七倍—七靈。『就神的存在說，神的靈是一；但就神的經綸說，神的靈在功用上是七。』⁵¹ 啓示錄揭示，神的那一位靈，已經加強成為七倍，以履行完成神的經綸之功用。

忽視這點會導致嚴重的錯誤。比如布靈爾，他首先堅持只有一位靈，數字七或任何其他數字都不能用於聖靈，並斷言『這種多神性的解釋是沒有根據的。』⁵² 與布靈爾相反，照著神聖的啓示，我們主張那位永遠的靈在素質上是一，但在祂加強之經綸的功用上卻是七。『在本質和存在上，神的靈是一個；在神行動加強的功用和工作上，神的靈是七倍的。就如撒迦利亞四章二節的燈臺，在存在上，是一個燈臺，在功用上，是七盞燈。』⁵³ 在黑暗和墮落的時期，為著完成神的經綸，神的靈已經加強七倍成為七靈，正在眾召會和信徒裏面運行。本文後面的篇幅就是對此論點的發展、闡述和應用。

在神經綸裏的七靈

啓示錄一章四至五節首次題到七靈：『約翰寫信給在亞西亞的七個召會：願恩典與平安，從那今是昔是以後永是的，從祂寶座前的七靈，並從那忠信的見證人、死人中的首生者、為地上君王元首的耶穌基督，歸與你們。』

在研讀這些經節時，我們認為以下這個論點是無可置疑的：七靈不是指七個天使，乃是指那位獨一的神的靈，神聖三一的第三者。天使不能與父和子同列，天使也不可能是分賜恩典和平安的源頭。並且，啓示錄本身極其清楚的表明，天使不能成為敬拜的對象（十九10，二二8~9）。七靈是神永遠的靈，是三一神格裏的第三者。

在一章四至五節，我們看到那七個召會—七處真實的地方會眾，同時也預言性的表徵召會在七個歷史時期的進展—是出自經綸之三一神的恩典與平安的接受者。儘管三一神—父、子、靈—在啓示錄裏奇妙的啓示出來，但啓示的不是素質的三一，乃是經綸的三一。『就神的存在來說，父、子、靈從永遠到永遠同時共存、互相內在…。然而，啓示錄不是論到神聖三一的存在，乃是論到神聖三一的經綸。』⁵⁴ 這幾節裏父、子、靈的稱謂就表明這點。『那今是昔是以後永

是』是指父神，但不是指在其永遠的所是裏（如出埃及三章裏的『我是那我是』），乃是指時間裏祂經綸的行動。『七靈』是指靈神，但不是指祂在永遠的存在裏（如希伯來九章十四節所指），而是指在祂經綸的運行裏。『那忠信的見證人、死人中的首生者、為地上君王元首的耶穌基督』是指子神，但不是指其與父的永遠共存裏（如約翰十七章五節所指），乃是指神行政裏祂經綸的功用。恩典與平安是從這樣一位三一神供應到眾召會的。

另外，在啓示錄一章四節還有兩處也指明七靈是神經綸運行裏神聖的靈。第一處就是令人吃驚的神聖三一之次序的改變。在馬太二十八章十九節，其順序是父、子、聖靈，但啓示錄一章四至五節卻是父、七靈、子耶穌基督。不同順序的原因是，『馬太二十八章的三一是神存在的三一，是素質的三一；而啓示錄的三一，是在神經綸上的三一，是經綸的三一。』⁵⁵

七靈在啓示錄一章四至五節經綸的次序裏，被列為第二位而不是第三位。這啓示出神七倍加強的靈之功用的重要。因著這個原因，啓示錄反覆強調那靈的說話（二7，11，17，29，三6，13，22，十四13，二二17）。『寫啓示錄時，召會已經墮落，世代又是黑暗的。所以，神在地上的行動和工作，需要神七倍加強的靈。』⁵⁶

另一處指明七靈是為著神經綸的運行的，見於『祂寶座前的七靈』這一短語。神的七靈是在神的寶座前。Lenski的解釋很有幫助：

當講到聖靈是在寶座『前（before）』時，我們對這個前置詞的理解是，它象徵聖靈的『去（going forth）』（五6），為了完成國度得勝的職事…『寶座』不是指一張椅子，而是神無限的威嚴、能力和權柄…的象徵。『前』表示那靈與神威嚴、能力和權柄的關係，這種關係達到全地。⁵⁷

啓示錄確確實實是一卷關於寶座的書，神的寶座至少被題到四十次。在這卷書裏，寶座是神宇宙行政的中心，這個行政全然是為著完成神的經綸。這裏，

神的寶座全然是神經綸的事情，因為七靈成為七盞火燈，在神的寶座前焚燒，說出七倍加強的靈是為著執行神的經綸，神是藉着祂對地上每個人事物的管理來執行祂的經綸。

神的靈是『從整卷書所啓示的神的行政這個角度來看的』，所以，『被標為在神的寶座前。』⁵⁸ Scott也贊成這種觀點，他認為七靈在寶座前的原因，是『因為啓示錄的首要思想是全地的公開行政（public government）』。他進而說道，『這卷書的行政特點，也解釋了為甚麼在題到基督之前先提那靈。』⁵⁹ 七靈在神的寶座前，表示其功用是為實行神聖行政的決議和審判，這種功用必定是一種經綸的運行。

七靈是七盞火燈

七靈在執行神行政中之功用的進一步證據，可見於四章五節：『有閃電、聲音、雷轟，從寶座中發出。又有七盞火燈在寶座前點著，這七燈就是神的七靈。』這裏我們必須注意三個辭：燈、火和寶座。

七靈就是七盞燈。正如不同的解經家（如Bauckham；⁶⁰ Grant；⁶¹ 李常受；⁶² Mounce；⁶³ 多馬⁶⁴）所指出的，這裏的七燈對應於出埃及二十五章三十七節裏燈臺上的七燈，也對應於撒迦利亞四章二節那個燈臺上的七燈。這些燈表徵七倍加強之靈的照明和搜尋。

七燈是火燈。在聖經裏，火首先隱含審判的意思（創十九24），特別在啓示錄裏，火表徵審判，七盞火燈也不例外（多馬⁶⁵）。阿福德反對『把七盞火燈僅僅解釋為在審判裏那靈的燒毀能力』，他認為代表七靈的七盞火燈也有振作的作用。他認為在啓示錄四章，『安慰夾著恐懼，愛之火夾著審判之火。』⁶⁶ 不過，在這一點上，阿福德是錯的。藉著火的審判也許是因愛所激發，像對神家的審判一樣（彼前四17），但啓示錄四章五節的火，必定不是愛之火，更不是令人振作的火。七燈照亮，七燈搜尋，照亮和搜尋都是為著神的審判。Scott認識到這一點：『凡與寶座的絕對純潔不相符的，都必須被審判，因此，在這裏，那靈是以寶座公義的特性這一面被看待的。』⁶⁷ 七靈是七盞火燈，搜尋、暴露並焚燒一切與三一神公義的特點、聖別的情性和榮耀的彰顯相反的事物。

七盞火燈也審判、銷毀一切不符合神旨意的東西。啓示錄四章十一節是關乎到神旨意超凡的一節。這裏有二十四位長老—天使的長老，神整個創造的長老—宣告：『我們的主，我們的神，你是配得榮耀、尊貴、能力的，因為你創造了萬有，並且萬有是因你的旨意存在並被創造的。』宇宙萬物都是因著神的旨意、並為著完成神的旨意而存在的。這一節裏的『旨意』一辭，表明了神的創造與神的定旨之間的關係：

神是一位有定旨的神，有祂自己喜悅的旨意。祂為著自己的旨意，創造了萬有，好成就並完成祂的定旨。本書揭示神的宇宙行政，給我們看見神的定旨。因此，二十四位長老為著神的創造的讚美，表明祂的創造與祂的旨意有關。⁶⁸

啓示錄四章十一節裏，神的旨意就是以弗所一章所題到的神的旨意和意願。那裏保羅說到神意願的喜悅—也就是祂心頭的願望；也說到神意願的奧祕—也就是隱藏在神裏面、但如今藉著祂在基督耶穌裏面的啓示，使我們知道了的奧祕；還說到神意願的決議，也就是祂對如何實現祂的旨意的考慮。萬有都是為著神的旨意而創造的。根據以弗所一章和羅馬十二章，神的旨意就是要得著一個祂在基督裏的彰顯，始於基督生機的身體，終極於新天新地裏的新耶路撒冷。

儘管啓示錄四章裏的長老們順從神的旨意，並為著祂的旨意讚美祂，但在整卷啓示錄所記載的所有事件程序中，許多其他的人和天使並非如此。實際上，人和天使都處於反叛神和神的旨意的狀態中，有的是被動抵制，有的是主動反對。但無論如何，父的旨意沒有行在地上如同行在天上（太六10）。最終所有這些背叛將被征服，整個宇宙將在基督裏藉著基督的身體，就是召會，歸一於一個元首之下。這正是保羅在以弗所一章十節所表達的思想：『為著時期滿足時的經綸，要將萬有，無論是在諸天之上的，或是在地上的，都在基督裏歸一於一個元首之下。』在基督裏歸一於一個元首之下，需要一個過程，其中一部分就是照著神旨意的審判，藉著七盞火燈，審判反對神旨意的一切事物。所以，認識七靈是七盞火燈，就是經歷神對一切與祂的公義、聖別、榮耀和旨意相對立的事物之審判。

七盞火燈是在神寶座前焚燒。『寶座』一辭在啓示錄四章出現了十三次之多，說明本章的中心是寶

座，也就是神行政管理的寶座和宇宙管理的中心。神的寶座全然是神經綸的事情，因為七靈成為七盞火燈，在神的寶座前焚燒，說出七倍加強的靈是為著執行神的經綸，神是藉著祂對地上每個人事物的管理來執行祂的經綸。

在啓示錄四章中，如果我們看到神的旨意和焚燒在神寶座前的七盞火燈之間的關係，我們就會認識到，七燈的焚燒不是沒有目標和意願的。火是為著一個定旨。在聖經裏，火不僅隱含著審判、潔淨和煉淨的意思，也有帶進和產生的意思。七靈焚燒的最終目的不是銷毀，乃是產生、帶進照著神旨意之喜悅的事物，也就是說，燈焚燒的目標是為著完成神的旨意。宇宙萬物都是為著神的旨意被造的。新約啓示我們，神的旨意就是要在基督裏，藉著基督的身體，得著三一神團體的彰顯，終極完成於新耶路撒冷。今天，基督的身體應該彰顯在金燈臺所表徵的眾召會裏（啓一20）。一面來說，神的七靈的焚燒有消極的目的—銷毀任何與神和祂的旨意相對立的東西。另一面來說，七靈的焚燒也有積極的目的—產生三一神團體的彰顯，完成神的旨意。因此，『神的七靈在神行政的寶座前焚燒，有一個目的，就是要產生金燈臺，眾召會，來完成神新約的經綸。』⁶⁹

七靈是羔羊的七眼

另外一段關於七靈的關鍵經文是在啓示錄五章六節：『我又看見寶座與四活物中間，並眾長老中間，有羔羊站立，像是剛被殺過的，有七角和七眼，就是神的七靈，奉差遣往全地去的。』

這段經文以最特出、最奧祕的方式說到神聖三一的二者—神的兒子基督（羔羊）和那靈（神的七靈），對關乎聖靈與基督之間的關係傳統的理解題出了質疑。這裏明確指出，羔羊的七眼就是神的七靈。這清楚的啓示出，七靈，三一神的第三者，就是基督—三一神的第二者的眼睛。七靈和羔羊是一位還是兩位？多數正統的基督徒堅持靈和子在神格裏是不同的人位，我們同意。然而，我們不該迴避啓示錄五章六節，說它不過是象徵性的語言，不具神學意義。七靈就是羔羊基督的七眼，說明七靈和基督在經綸上確確實實是一位。

多馬極力解答這個問題：

聖靈這種象徵性的表述，源於神聖三一的第三位與第二位的關係。聖靈從子而出，正如祂從父出來（參約十五26），祂是基督的代理，為著與地上的事務保持聯繫，正如那個分詞短語『奉差遣往全地去』所含示的。⁷⁰

多馬的雙重解釋還是不夠。我們不反對他關於聖靈是從子和父而出的觀點，但對於他關於聖靈是基督的『代理』這一個主張，我們必須題出異議。代理的意思是一個人被授權為另一個人行事，或代表另外一個人；代理與授權者、委託者是分開的兩個人。多馬關於聖靈是基督的代理或者代表，並且基督透過這位代理

保持與地上事務的聯繫這種說法是不準確的，原因至少有以下三個：

第一，這種說法隱含神聖三一裏三者是分開的，因而導致三神論的發端，儘管也許是無意的。

第二，多馬的解釋沒有考慮到新約啓示的神聖三一在神經綸運行裏的一。這個一的中心就是，神聖三一裏從來沒有任何一位是獨立行動的，或者與其他兩位分開行動的。聖經沒有把神分成三個三分之一。相反的，三一神總是作為一而整體行動，這說明每當一位行動時，其他兩位也一起行動。譬如，當話，也就是神，成為肉體時（約一1，14），不僅僅是子，乃是整個三一神，都參與了成肉體和神在那人耶穌的肉體裏顯現（提前三16，西二9）。當主耶穌，神的兒子，在約但河受浸時，父和靈都參與其中（太三16~17）。當主耶穌基督的恩典分賜到我們裏面時，我們也同時有分於神的愛和聖靈的交通（林後十三14）。當基督在我們心裏安家時，祂是藉著父的大能和祂的靈加強到我們裏面的人而成就的（弗三14~17）。啓示錄一章四至五節裏，三一神的三者一同參與了向七個召會分賜恩典和平安。

第三，多馬沒有認識到啓示錄五章六節所隱含的一，即那靈就是基督的眼。一個人的眼不僅僅是他的代理，而是他的一部分。

根據五章六節，神聖三一的第三位—那靈，就是第二位—子的眼，這表明那靈不能與基督分開。我們當然不能將我們的眼睛與我們身體分開。當我們的眼睛看東西時，我們，也就是我們這個人，就在看那個東西。我們的眼睛觀看某個特別的景物，意味著我們整個人在觀看那個景物。我們永遠不會說：『請不要認為是我這個人在看你，只是我的眼睛在看你，我本人不在看你。』我們也不會說：『我的眼睛是我的代理，代表我觀看、

觀察，而我自己實際上沒有在觀看、觀察。』正如我們的眼睛是不能從我們這個人位分開一樣，基督的眼睛也不能從基督這個人位分開。正如一個

七靈作為基督的七眼，具有多重的功用。因為七是神時代行動中完整的數字，所以七眼是為着神的行動。…此外，七眼是火焰，是為着銷毀、潔淨、煉淨而進行審判。七眼所觸目之處，祂或者銷毀，或者潔淨、煉淨。最終—這一點對一些讀者可能前所未聞—七眼是把基督的元素注入到信徒裏，為着他們的長大和變化。

人和他的眼睛是一，基督和祂的眼睛，就是那靈，也是一。當基督看我們時，祂的眼睛，也就是七靈，也在看我們。當那靈看我們時，也就是基督自己在看我們。七靈就是基督的眼睛在看著我們。

當有些人讀到這裏時，他們可能會抗議說：『你是在混淆三一裏的人位！在素質的三一裏，父、子、靈是三個有分別的人位。他們三位都是神，但父既不是子也不是靈，子既不是父也不是靈，靈既不是父也不是子。』這樣主張的人常常犯一個錯誤，就是用聖經裏關於素質三一的真理—即父、子、靈是神格裏有分別的人位，永遠同時並存，互相內住—來辯駁聖經中關於經綸三一的真理—即父、子、靈都參與一個複雜的過程，為著完成神的經綸。啓示錄總體的經節，以及五章六節這個特別的經節，啓示的是經綸的三一，不是素質的三一。所以，七靈是羔羊基督的眼，不是指素質的三一，乃是指經綸的三一。關於這點，李常受有極其清楚的發表：

『這景象（五6）是經綸的，因為這不是關乎三一神存在的問題，而是與祂的行動有關。就經綸說，七靈乃是子的眼睛。就素質說，為著存在，父是父，子是子，靈是靈；但就功用說，素質的靈成了子盡功用的眼睛。闡釋神聖三一的祕訣，乃是看見素質的三一和經綸的三一。』

啓示錄論到神的行政，而整個神聖的行政乃是神經綸的問題。因此，這卷書向我們所啓示的神聖三一，不是素質的，乃是經綸的。神聖三一的傳統教訓，強調父、子、靈是三個分開的身位。然而，聖經末了一卷書竟給我們看見，那靈成了子的眼睛。我們不能說一個人的眼睛是另一個人。這給我們看見，神聖三一的傳統教訓，對聖經缺少充分而完全的認識。就經綸說，神的靈在神的行政裏，乃是施政之子的眼睛。這是為著功用，不是為著存在。我們要作甚麼，都需要眼睛。這給我們看見，在神聖的行政裏，基督需要那靈作祂的眼睛。』⁷¹

關於羔羊七眼的意義，解經家們各持己見。

Grant題出，七眼是『無所不知並且有執行的能力。』⁷²文生指出，『眼代表神鑒察的靈，在所有受造之物中運行。』⁷³多馬把眼睛解釋成『代表視力、智力和智慧都達到完滿，換言之，就是無所不知。』⁷⁴阿福德則認為七眼『代表神的靈儆醒、積極的運行，藉著羔羊的死和得勝，澆灌到所有的肉體和所有被造之物身上。』⁷⁵

七靈作為基督的七眼，具有多重的功用。因為七是神時代行動中完整的數字，所以七眼是為著神的行動。一個人的眼睛是為著他的行動，這甚至在我們人的生命裏也是真理。我們的眼睛是為著我們的行動。如果眼睛瞎了，我們就很難行動。同樣，羔羊的七眼奉差遣往全地去，是為著神的行動。『耶和華的眼目徧察全地，要加強那些心中純全向著祂的人。』（代下十六9）七眼也是為著觀看、觀察和搜尋。主的眼無所不在：『耶和華的眼目無處不在；惡人善人，祂都鑒察。』（箴十五3）主的眼觀看祂的子民，因為祂是『察看人肺腑心腸的』那一位（啓二23），並且『被造的，沒有一個在祂面前不是顯明的，反而萬有在我們必須向祂交賬的主眼前，都是赤露敞開的』（來四13）。此外，七眼是火焰（啓二18），是為著銷毀、潔淨、煉淨而進行審判。七眼所觸目之處，祂或者銷毀，或者潔淨、煉淨。最終—這一點對一些讀者可能聞所未聞—七眼是把基督的元素注入到信徒裏，為著他們的長大和變化。當七眼觀看我們時，不僅搜尋、審判我們，也把基督的所是注入到我們裏面，使我們成為神屬靈和生機建造的合用材料。這觀

察、搜尋、審判、注入的七眼已經『奉差遣往全地去』了。其運行無所不在，任何地方都在祂的觀看下，祂在觀察、搜尋、鑒察一切事物。任何人都在祂多重功用的管治之下。

七靈和召會的死沉

現在我們來考究一下啓示錄三章一節的七靈，也就是復活的基督對在撒狄的召會所說的開頭的話：

『那有神的七靈和七星的，這樣說，我知道你的行為，按名你是活的，其實是死的。』達祕正確的指出，『主的特點正適合於祂說話對象的那些召會的情形。』⁷⁶撒狄召會情形最重要的點就是，這個召會是死的和正在死的。按名它是活的，實際卻是在屬靈的死亡裏，是活神所恨惡的情形。召會中多數人的行為和日常生活（由四節的『衣服』所表徵）已經被死亡敗壞了，被與死亡的不斷接觸而玷污、污染了。（在神的眼裏，死亡比罪更敗壞—利十一24~25，民六6~7，9。）Stott對撒狄召會的屬靈情形有以下透徹的描述：

『這群社會地位顯著的會眾，實際上是一個屬靈的墓地，看起來是活的，實際上是死的。聽起來威名顯赫，實則徒有虛名。它的工作是美麗的壽衣，不過是召會這具屍體一層薄薄的化妝。基督的眼透過外衣，看穿骨骼…僅有的幾位無分於普遍死沉的，則被描述為未曾玷污自己衣服的。（啓三4）所以，死亡是骯髒的…這種屬靈的玷污就是屬靈的死亡…肉體活著，靈卻死了，是可怕的。』⁷⁷

今天許多傳道人痛斥罪，卻疏忽、甚至容忍死沉，所以屬靈死亡的可怕需要深深的印在我們的心上。上個世紀，達祕引用啓示錄三章一節主的話疾呼：『這是一種多麼可怕的情形—這全然描繪出我們周圍所見的情形；我不僅僅是指今天，也指上個世紀和更早期，召會的實際情形。』⁷⁸Coates雖然口氣溫和點，其銳氣卻絲毫不減：『一本打開的聖經，並從神得著的許多真理…並不能保證屬靈的活力…不是我的職位，或我與別人所共有的「名」有價值，真正有價值的是，我在屬靈活力上是如何。』⁷⁹巴克雷在斷定屬靈死亡的原因時，指出『當一個召會開始敬拜它的過去時，』『當它注重形式勝過生命時…注重正

確的儀式勝過生命的活力時，』『愛組織系統勝過愛耶穌基督時，』以及『關心物質財富勝過屬靈財富時，』這個召會就瀕臨死亡了。⁸⁰

對這種可悲、可怕的情形還能作甚麼呢？答案就在主對祂自己的描述裏：『那有神的七靈…的。』一個死的召會需要有著七靈的基督。『主向撒狄陳明自己有著神的七靈，說明祂有充分的能力和智慧，能帶進一種真實討神喜悅的情形。』⁸¹對於七靈，阿福德指出：『基督，召會的主…在一切的豐滿中，擁有這分豐富。祂是召會屬靈生命的源頭，有著所有活力的元素。』⁸²也許沒有人比Trench更強的說到對這樣一位基督的需要：

『對那些陷入屬靈死亡和麻木，信心之燈衰弱、幾近熄滅的召會，主把自己顯明為擁有所有屬靈恩賜之豐滿的一位，因此能夠復興、恢復那些甚至在垂死之時仍使用最後僅存的一點力量來呼求主名的召會，將他們從屬靈的死亡之門帶回來。』⁸³

Trench是對的。對於那些在屬靈死亡裏漸漸消沉的召會，惟一的出路就是呼求那位有著神的七靈者的名。屬靈死亡惟一的解救就是七靈。只有七靈能夠解決召會的死沉。那靈既是生命之靈（羅八2），那麼，七靈，即七倍加強的生命之靈，主要就是為著分賜生命。七靈所分賜的那永遠、不能毀壞的神聖生命，勝過死亡，使眾召會充滿活力。因而，七倍加強的靈完全能夠對付死亡的玷污，並使信徒成為極其活而有活力的。

七靈和神的建造

七靈是為著神的建造。要認清這一點，我們需要看見，聖經管制的異象就是神建造的異象；看見啓示錄給我們關於神建造的終極啓示；看見聖經裏金燈臺及其上的七燈是為著神的建造；看見羔羊的七眼，也是撒迦利亞三章裏那塊石頭的七眼，是為著神的建造；也要看見在永遠裏至終成為神建造之終極完成的新耶路撒冷裏，七靈就是在神寶座前點著的七盞火燈，成了那靈，由生命水的河所表徵，從寶座流出。

聖經是一本建造的書，聖經裏管制的異象、支配的觀點，就是神建造的異象—三一神藉著蒙祂救贖、重生、聖別並變化的人所得到的團體的彰顯。這個建

造在舊約裏是預表，或者說是藍圖，在新約裏則是實際，或者說是應驗。在創世記二章，我們看見生命樹、湧流的河、金、珍珠和寶石；在啓示錄二十一和二十二章，我們看見一座城，由金、珍珠和寶石建造而成，在其中有生命樹和生命水的河。在舊約裏，我們有帳幕、神的殿和重建的殿，所有這些都是召會作為神的殿—祂的居所的預表（林前三16，弗二21~22）。當彼得從父接受了關於耶穌是基督、是活神的兒子（太十六16）的啓示之後，主隨即向他說到了神的建造（18），這建造是屬靈的殿，由基督作為房角石、所有的信徒作為活石而構成（二一42，徒四11，弗二20，彼前二4~6）。最初，神的建造就是祂的家（提前三15），但當這家被擴大時，就成了一座城—亞伯拉罕所『等候』的城，那座『有根基的城，其設計者並建築者乃是神』（來十一10）。基督是這建造獨一的根基，所有聖徒都是在這根基上建造，有的是用木、草、禾稈來建造，有的是用金、銀、寶石來建造（林前三10~12）。

這座生機建造的完滿啓示是在啓示錄。與有些人的看法相反，啓示錄這本書主要的不是一本關於審判的書，乃是一本關於建造的書。在啓示錄裏，神聖的建造啓示為兩個階段—在二章和三章裏由金燈臺所表徵的召會、以及在二十一章和二十二章裏的新耶路撒冷，也就是永遠的金燈臺。對於新耶路撒冷的啓示是賜給七個召會的（一4，11，二二16上）。這指明，主是說話的靈（二7），向著那些在眾召會裏的人—在今世神起初的建造—講說新耶路撒冷—神在永遠裏終極完成的建造，給祂的信徒們看見，藉著火對所有反對神行政和經綸者的審判，終極結果將是新耶路撒冷的彰顯。『聖城新耶路撒冷由神那裏從天而降，預備好了，就如新婦妝飾整齊，等候丈夫。』（二一2）我們今天在正確的召會裏過得勝的生活，這直接關乎到我們在要來的（千年國度）時代裏有分於新耶路撒冷，這一點主的話在三章十二節清楚說明：『我又要將…我神城的名，（這城就是由天上從我神那裏降下來的新耶路撒冷，）…寫在他上面。』

如果我們看見聖經裏神建造的中心意義以及在啓示錄裏神建造的至關重要，我們就會極力去明白在四章和五章裏的七靈與作為神當前的建造之眾召會的關係，以及與作為神永遠的建造之新耶路撒冷的關係。

簡單的說，七靈是為著神的建造。就七盞火燈而言，至少有三方面是如此。第一，七燈是基於出埃及二十五章三十七節和撒迦利亞四章二節裏的燈臺上的七燈。在聖經裏，燈臺與神的建造有關：如在出埃及記裏的帳幕，在列王紀上裏的殿，在撒迦利亞書裏重建的殿，在啓示錄的眾召會。七盞火燈就是燈臺上的七燈，而燈臺與神的建造有關，所以，七燈的焚燒是為著燈臺所表徵的建造。第二，如我們所指出的，燈火不僅是為著審判、煉淨和潔淨，也是為著產生，為著帶進。七盞火燈的焚燒、照亮、搜尋、審判、煉淨、潔淨所帶來的，就是神的建造；這個建造在今天就是召會，在永遠裏就是新耶路撒冷。第三，七靈作為七盞火燈，為著神的建造而焚燒，最終成為那靈作為生命水的河，在神的建造裏湧流。在寶座前的七靈也成為那靈，從寶座流出。七靈為著新耶路撒冷的焚燒是暫時的，但是那靈在新耶路撒冷的湧流則是永遠的。七盞火燈將銷毀任何不屬於新耶路撒冷的成分，潔淨並帶進只屬於新耶路撒冷的成分。一旦七靈的這個功用得到完成，那靈就不再是那座城焚燒的火，而將是城中湧流的河。

正如七盞火燈是為著神的建造，羔羊的七眼也是為著神的建造。啓示錄五章六節裏羔羊的七眼，與撒迦利亞三章九節裏石頭的七眼之間的聯繫，為此提供了強有力的證據：『看哪，我在約書亞面前所安置的石頭，在一塊石頭上有七眼。萬軍之耶和華說，我要親自雕刻這石頭，並要在一日之間除掉那地的罪孽。』這塊石頭預表基督。Dennett指出：『殿的基石是基督作為錫安之根基的預表。』⁸⁴ Baron 贊同這觀點：

『文中那塊基石是基督的預表，祂是那「寶貴的房角石」，是靈殿不可搖動的根基，信徒作為活石，也是被建造到這屬靈的殿裏，這殿要作神在靈裏永遠的居所。』⁸⁵

Baron 和 Dennett 兩人都把撒迦利亞書裏作為石頭的基督，聯於以賽亞書裏作為石頭的基督：『所以主耶和華如此說：看哪，我在錫安放一塊石頭，作為根基，是試驗過的石頭，是寶貴的房角石，作為穩固的根基。』（二八16）主耶穌在對猶太宗教徒的講

說裏，稱自己為『匠人所棄的石頭』，但是『已成了房角的頭塊石頭』（太二一42）。基督作為石頭而來，為著神的建造，但是宗教首領們棄絕了祂，且與羅馬政權勾結，把祂釘了十字架。然而，神榮耀這塊石頭，使祂復活，並立祂為神屬靈建造的房角石。彼得認識到了這點，所以他不僅宣揚基督為救主，也宣揚祂是為著神建造的石頭（徒四10~12）。

對於撒迦利亞書三章九節裏的石頭（基督），神說：『我要親自雕刻這石頭。』神還說，藉著這塊雕刻的石頭，祂『要在一日之間除掉那地的罪孽。』雕刻就是剪除。當基督在十字架上作為神的羔羊除去世人之罪時（約一29），祂就是被神雕刻、剪除，好使我們得蒙救贖，為著神的建造。Baron 相信『當基督在羞辱的十字架上捨命作了我們的贖價時…就是這塊石頭在被雕刻。』⁸⁶『這塊石頭要因神百姓的罪孽在一日之間被雕刻。石頭被雕刻，就是為救贖我們在十字架上受神公義的對付。』⁸⁷

基督作為被雕刻的石頭有七眼，這七眼就是『耶和華的眼睛，徧察全地』（亞四10）。這是極其關鍵的一點，因為我們確信這表明，神的七靈就是羔羊的七眼，是為著神的建造。基督既是

救贖的羔羊，又是建造的石頭，所以祂是羔羊石頭，是救贖和建造的基督。作為羔羊，基督有七眼；作為石頭，祂也有七眼。這七眼不僅是為著基督救贖的應用，也是為著神建造的完成。在啓示錄五章六節，在祂救贖的根基上，羔羊石頭被揭示為執行神行政的那一位，這個執行是藉著七靈作七眼，為著神的建造的。神的建造是祂救贖的目標。看見這個，就是認識救贖雖然是何等的奇妙，但它本身卻不是目標；救贖是為著建造。七靈作為羔羊石頭基督的七眼，總是以神的建造為目標。七眼在我們裏面、並同著我們所作的一切—觀察、搜尋、鑒察、注入—都是為著神的建造。從這點我們可以看到，七靈作為七盞火燈和羔羊的七眼，是為著神的建造。

七靈與得勝者

召會，神今天的建造，是因著是靈的基督一成了

賜生命之靈的基督一而存在的。但是，召會成立不久就開始墮落，並且每沉愈下，直到在神眼裏變得無可容忍。然後，就像啓示錄所清楚強調的，有著神七靈的那一位進來對付召會的墮落，並發出對得勝者的呼召。為了產生召會，賜生命的靈就足夠了，但為了對付召會的墮落，那靈必須成為七靈，七倍加強的靈。七靈、七盞火燈、羔羊的七眼—這一切對勝過召會的墮落都是必須的。在對付召會的墮落中，七倍加強的靈有一個單一的目標，就是產生得勝者。要珍賞七靈產生得勝者的功用，我們需要承認召會墮落的事實，並且明白啓示錄這卷書裏得勝的性質。召會在各個方面墮落的情形，被完滿勾畫在啓示錄二章和三章裏。本文只能簡述四個主要的方面。

對以弗所的召會，主耶穌說：『有一件事我要責備你，就是你離棄了起初的愛。』（二4）這裏我們看見墮落的起源—離棄向著主那起初、上好的愛。以弗所召會有好的行為，為主勞苦，也忍耐受苦，並試驗了假使徒；然而，她卻從起初的愛墮落了，注重作工勝過主自己。

主責備在別迦摩的召會持守『尼哥拉黨的教訓』（二15）。『尼哥拉黨』一辭最普遍的解釋是『一個主張在基督徒品行的事情上需要有身分資格的宗派』。⁸⁸ *New Scofield Reference Bible* 的一條註解解釋道：『根據初期教父的解釋，「尼哥拉黨」一辭…指那些一面聲稱自己是基督徒，一面又過著放蕩生活的人。』⁸⁹ 將這一條註解與其在原版（*Scofield Reference Bible*）中的作個比較，會有助益：

繙自 Naiko—『征服』，和 Laos—『民眾』或『平民』。尼哥拉黨的宗派在古代是沒有權威的。如果這個字有象徵意義的話，那麼它是指祭司等級，或『聖品階級』這個概念最早的形式，後來把平等的弟兄關係（太二三8）分成了『祭司』和『平民』。⁹⁰

我們認為後一種解釋是對的。尼哥拉黨認為自己比普通信徒優越，把自己高擡於普通信徒之上，如此『征服』了他們，扼殺了所有信徒在基督裏宇宙性的祭司職分，並且破壞了基督身體眾肢體的生機功用。倪柝聲關於啓示錄二章六節『尼哥拉黨的行為』有如下解釋：

『尼哥』就是『征服』或者『在他之上』的意

思。『拉』就是『普通百姓』或是『俗人』、『平信徒』的意思。所以『尼哥拉』就是『征服平民』，『爬在平信徒之上』的意思。尼哥拉黨就是有一班人高擡自己，過於一班的普通信徒…主恨惡尼哥拉黨的行為。這一種爬在平信徒之上的行為，是主所不喜悅的。這一種居間階級的行為，是一件可恨的事…照樣，主也反對尼哥拉黨的教訓…以弗所不過只有尼哥拉黨的行為，別迦摩是有了尼哥拉黨的教訓…如果作出行為，又能講出道理來，不只能行，並且還從行為產生出理論…我信這件事是主頂恨惡的。⁹¹

召會墮落的另外一個徵兆就是屬靈的死亡。如我們所看見的，主責備撒狄召會的死沉，題醒他們要堅固『那剩下將要衰微的』（三2）。

老底嘉召會的墮落很不一樣。主責備這個召會的不冷不熱，說：『我知道你的行為，你也不冷也不熱；我巴不得你或冷或熱。你既如溫水，也不熱也不冷，我就要從我口中把你吐出去。』（三15~16）在二十節上半，主指明老底嘉的墮落更加嚴重：『看哪，我站在門外叩門。』這個門不是單個聖徒的心門，乃是召會的門。基督是召會的頭，卻站在召會外面想要進來。這不僅是墮落到不冷不熱，乃是墮落到無基督。

當一個召會失去了對主起初的愛，實行並教導聖品—平信徒的階級制度，陷在屬靈的死亡裏，不冷不熱，沒有基督，我們就沒有理由否認說，這不是一個墮落的召會。在解決這種墮落時，基督一再呼召得勝者（二7下，11下，17下，26~28，三5，12，21）。得勝者是征服者，勝利者。『動詞 *nikao* [就是希臘文的『得勝』] 的字義是「成為得勝者」。』⁹² 約翰一書五章四節的得勝是指勝過撒但世界的系統，而啓示錄裏的得勝則指勝過召會的墮落。這一點需要強調，因為認識到這一點的基督徒不多。在啓示錄裏，得勝不是一般的憑信勝過世界的系統，乃是特定的憑七倍加強的靈勝過召會的墮落。最起碼，啓示錄二章和三章裏的得勝者，是勝過上面題到的四種墮落的情形。在積極的一面，這些得勝者，這些勝利者和征服者，極度的、絕對的愛主，他們既不是聖品階級，也不是平信徒，他們乃是基督身體上活而有功用的肢

體；他們在重生的靈裏是極其活而活動的，並儆醒操練使自己遠離死亡，遠離死亡的玷污；他們為著建造召會而火熱追求基督；他們的『門』向主是敞開的，而且主也進到了他們裏

面。如今在他們的日常經歷和對祂的享受裏，有主和他們共享筵席。這些得勝者是那些靠著神的憐憫，有耳聆聽那靈向召會所說的話（二7上，11上，17上，29，三6，13，22）。這說話的靈就是七倍加強的靈，在祂加強的功用裏，正在產生得勝者——那些勝過召會的墮落、建造基督的身體者；基督的身體將終極完成於新耶路撒冷。

七靈與信徒的屬靈經歷

我們相信，我們對神七靈的觀點應該是雙重的，這合乎聖經中神聖真理的雙重原則。也就是說，客觀啓示的真理與個人主觀的屬靈經歷是要平衡的。一方面，聖經中題出七倍加強的靈是客觀的事實，與神聖的實際相符。另一方面，神的七靈、七盞火燈、羔羊的七眼，都是為著信徒的屬靈經歷，這種經歷既有個人的一面，也有團體的一面。有些讀者細心的顧慮某些基督徒圈子過於強調『經歷』，而可能對這辭持懷疑、甚至害怕的態度。其實大可不必驚慌。三一神渴慕我們照著祂的啓示去經歷祂。這並非甚麼偏激的事情；恰恰相反，這正是與新約，尤其是書信的教導相符。我們不應把任何與神的話相反的、自以為是的屬靈經歷視為真實的經歷，但也不該向神話語的真理在經歷上的認識和應用關閉。小約翰（John F. MacArthur Jr.）說得很對：『對任何經歷惟一真實的檢驗是：它與神的話相符麼？』⁹³ 他聲稱如果我們『致力查考神的話，並因此經歷到神活的話，』那麼，『我們的經歷將帶來可以想見的最大、最純潔的喜樂和祝福——因為這種經歷是生根立基於神聖的真理。』⁹⁴

對七靈『生根立基於神聖真理』的經歷是多方面的。第一是加強。為對付召會的墮落，那靈已經加強

啓示錄五章裏的羔羊是羔羊石頭，祂救贖我們是為着神的建造。祂渴慕我們不僅在靈裏重生，也在魂裏變化，成為為着神永遠的屬靈建造的活石。祂是帶着七眼的石頭，現在祂正藉着將祂自己這石頭注入、分賜、分配到我們的所是裏面，把我們變化成為建造的石頭。

為七倍。七靈這個稱謂表示那靈已經被加強了。啓示錄中的那靈（二7，十四13，二二17）是包羅萬有賜生命的靈，包括了各種元素：基督的神性、人性、祂有功效的死、基督帶著能力

的復活。那靈既已被加強，那靈的所有這些元素也都被加強了。例如，那靈是恩典的靈（來十29），但這恩典在加強的靈裏就成為加強的恩典；同樣，那靈是生命的靈（羅八2），但是這生命在加強的靈裏就成為加強的生命。那靈的加強，是為著在實際的屬靈情形裏加強信徒。那靈已經加強，但神的子民卻仍然無動於衷，這會是何等的羞愧！基督徒生命的每一面都需要被七靈加強。想想老底嘉召會的不冷不熱（在啓示錄三章十五和十六節，被繙成『熱』的希臘字，字面意思為『沸騰』。）主吩咐這個召會說：『要發熱心（字面意義，沸騰）…要悔改。』（19）沸騰就是被加強。不冷不熱的信徒若被七盞火燈加強，他們就會『沸騰』。讓我們再來看一下以弗所召會，就是離棄了起初的愛的那個召會的情形。那些離棄了起初的愛的信徒們，若是受到羔羊七眼的加強，他們向著主耶穌的愛將是熱切的、七倍加強的愛。我們生活在那靈加強的時代，無論是信徒還是召會，都應該向著神的七靈在各個方面的加強無條件的敞開。

加強也會帶進活力——也就是在我們重生的靈裏活而活動的情形。回想主對撒狄召會的話：『按名你是活的，其實是死的。』（三1）祂還說：『我沒有見到你的行為，在我神面前有一樣是完成的。』（三2）今天一些信徒和撒狄的信徒一樣，按名是活的，其實是死的；即使沒有死，也是瀕臨死亡的。而且，許多在神的經綸裏開始、並為著神的經綸工作的，已經變得停滯、垂死，無法完成他們所開始的，因而得罪了作召會元首的基督那活的一位。無可置疑，這樣的信徒迫切需要活力。這是一個奇妙的事實——七倍加強的靈就是賦予活力的靈，能夠使我們在靈裏持續的活而活動著。如果我們承認我們的死沉，我們就能讓神的七靈，七倍加強的生命之靈，在我們身上作工，

使我們無論個人還是團體都充滿活力。

被加強、被點活的經歷有賴於我們經歷七靈作七盞火燈。作為七燈，七靈是為著焚燒和照亮。難道七燈僅在神寶座前焚燒，而不在我們對主的經歷裏焚燒麼？當然不是。為著神要得著團體彰顯的旨意，我們需要七盞火燈的實際經歷。請看以下的見證：

我們都需要禱告：『親愛的神聖火焰，來罷！來審判！來潔淨！來煉淨，使你能產生金燈臺。』…我們每天、每早、每晚都需要禱告：『主，來罷；我們向你敞開！我們全人的每一通道都向你敞開。』…我能作見證，我幾乎天天禱告：『主，光照我；主，搜尋我裏面，並且暴露我。我喜歡被你光照，並且在你的光中被暴露。』…我們都必須禱告：『主，我們是敞開的。來照耀在我們身上，從我們裏面照耀，光照我們全人的每一通道、每一角落。我喜歡被暴露、被清理、被煉淨。』這樣，主就有路產生純金的燈臺。⁹⁵

如果我們天天這樣向主敞開，我們就會經歷到那靈的照明和焚燒，也會經歷到那靈的湧流。我們看見啓示錄二十二章裏，七靈是在神的寶座前焚燒的七盞火燈，至終成為那靈，也就是從神寶座湧流出來的生命水的河。我們的經歷也是同樣的原則。七盞火燈越照亮我們，焚燒我們，就越有活水的河在我們裏面並通過我們湧流。

在我們對主的經歷裏，我們不僅需要七靈作七盞火燈，也需要七靈作羔羊的七眼。七燈是為著照亮和焚燒，而七眼是為著觀看和注入。七倍加強的靈就是基督在觀看我們，並將祂自己注入到我們裏面。基督藉著七靈作祂的七眼來觀看我們，不僅是要觀察我們、搜尋我們，更重要的是要把祂自己注入到我們裏面。我們為人的經歷可以作個例子。當你在愛裏看著一個人時，你的眼睛會把你的愛注入到那人裏面。同樣，當主用祂的七眼看我們時，祂就把祂的所是注入到我們裏面，特別是把祂建造的元素注入到我們裏面。別忘了啓示錄五章裏的羔羊是羔羊石頭，祂救贖我們是為著神的建造。祂渴慕我們不僅在靈裏重生，也在魂裏變化，成為為著神永遠的屬靈建造的活石。祂是帶著七眼的石頭，現在正藉著將祂自己這石頭注入、分賜、分配到我們的所是裏面，把我們變化成為

建造的石頭。祂越用祂注入的眼睛看我們，我們就越被變化成石頭，為著神永遠的建造—新耶路撒冷。我們越被變化為石頭，就越從孤立、單獨、個人主義中得拯救，而有建造的感覺，也就會認識到我們蒙救贖和重生是為著神的建造。

七倍加強的靈不僅加強、點活、照亮、焚燒、注入—祂也說話。啓示錄二章和三章裏，主七次說：『那靈向眾召會所說的話，凡有耳的，就應當聽。』在屬靈的事情上，看見取決於聽見。主耶穌在地上盡職的時候，就強調聽的重要性。祂不只一次宣告：『有耳可聽的，就應當聽。』（太十一15，十三43）在馬可四章二十四節，祂勸勉門徒說：『你們要留心所聽的。』在路加八章十八節，祂吩咐他們說：『你們要留心怎樣聽。』說明我們聽甚麼和怎樣聽都是重要的。得著永遠的生命取決於聽：『那聽我話，又信差我來者的，就有永遠的生命。』（約五24上）那些靈裏死了的人（弗二1，5）如果聽見神兒子的聲音，就會得著生命（神非受造、永遠的生命）：『時候將到，如今就是了，死人要聽見神兒子的聲音，聽見的人就要活了。』（約五25）保羅也清楚聽的重要性。在羅馬十章十七節他說：『信是由於聽，聽是藉著基督的話。』在加拉太三章二節，他問：『你們接受了那靈，是本於行律法，還是本於聽信仰？』在馬太十七章五節，父宣告：『這是我的愛子，我所喜悅的，你們要聽祂。』現在在啓示錄，那位復活、是靈的基督一再告訴我們要聽那靈。父在子裏說話（來一1~2），子作為那靈說話，那靈向著召會說話。然而，只有那些有耳的人，才能聽見說話的靈。那麼，『聽覺遲鈍』（來五11）是何等的嚴重。聽見那靈必是一種屬靈的經歷，而這種經歷必須用到信徒重生的靈。今天，那靈仍在藉著神的話說話。那靈的說話從無問題，但是我們的聽覺可能會有問題。那靈正在向眾召會說話，但是這種說話只能被有『耳』的人聽見。

那靈的說話就是主對得勝者的呼召，呼召他們勝過召會的墮落，而照著神的經綸，建造基督生機的身體。主一再說到這幾個字：『得勝的。』得勝是一個行動，一個具體的經歷。有一些信徒會對聖靈的說話有反應，而採取行動勝過召會的墮落。這種得勝不僅僅是一種教條或概念，乃是在信徒裏面一種真實發生

的屬靈經歷。如果我們要成為今天的得勝者，為著基督的身體，勝過召會的墮落，我們就需要經歷在所有功用上加強了的那靈，留意聽七倍加強之靈的說話，並在神七靈的生命和大能裏操練我們的靈。

如果七倍加強的靈對我們不僅僅是教條，也不僅僅是我們所贊同的神話中的真理，而是在我們屬靈經歷裏的實際，我們就可能有機會去分享奇妙的特別恩典——在祂現今經綸的行動裏與主是一，為著完成祂永遠的定旨。一面來說，七倍的靈是為著我們的加強和活力，另一面來說，七倍的靈是為著神時代的行動。七靈所產生的得勝者，不僅是被加強、被賦予活力，他們也跟隨羔羊——就是有著七靈作七眼的那一位——『羔羊無論往那裏去，他們都跟隨祂。』（啓十四4）無論羔羊往那裏去都跟隨，不是一個理論或神學的問題，乃是一個真實實際的經歷。要如此與主一同行動，就要求我們無論代價如何，都絕對與祂是一，甚至與祂成為一靈（林前六17）；要求我們不顧自己個人的利益，只為著神心頭的願望和三一神的經綸。那靈——七倍加強的靈——向眾召會所說的話，凡有耳的，就應當聽。

劉文臣

（譯自 Ron Kangas, *The Seven Spirits of God*, Affirmation & Critique, Vol I, pp.28-44, October, 1996）

-
- 1 Mounce, Robert H, *The Book of Revelation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1977, p.67
 - 2 同註1
 - 3 同註1, p.70
 - 4 Barnes, Albert, *Notes on the New Testament: Revelation*, Grand Rapids: Baker Book House, 1980, p.41
 - 5 Bullinger, F. W, *The Giver and His Gifts*. Grand Rapids: Kregel, 1979, p.201
 - 6 *Harper Collins Study Bible, New Revised Standard Version*. New York: Harper Collins, 1993
 - 7 *Jerusalem Bible*. Garden City: Doubleday & Company, 1966
 - 8 同註1, p.69

- 9 Barclay, William, *The Revelation of John. Volume I*. Revised Edition. Philadelphia: The Westminster Press, 1976, p.31
- 10 Alford, Henry, *The New Testament for English Readers*. Chicago: Moody Press, n.d, p.1783
- 11 Hort, F. J. A, *The Apocalypse of St. John. I-III*. London: Macmillan and Co., Ltd. 1908, p.11
- 12 Swete, Henry Barclay, *The Holy Spirit in the New Testament*. Grand Rapids: Baker Book House, 1976, p. 273
- 13 Trench, Richard Chenivix, *Commentary on the Epistles to the Seven Churches in Asia. Revelation II. III*. London: Macmillan and Co., 1883, p.9
- 14 Vincent, Marvin R, *Word Studies in the New Testament. Volumn IV*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, p.413
- 15 同註4, pp.41-42
- 16 神的攝理(providence)指全能、全知的神一般性對萬有的管理,也指神對特定之人事物的作為,以達到祂豫先定下的旨意。(譯者註。)
- 17 Poole, Matthew, *A Commentary on the Holy Bible. Volume III: Matthew-Revelation*. McLean: MacDonald Publishing Company, n.d. p.949
- 18 同註4
- 19 同註10
- 20 同註17
- 21 Bruce, F. F, "The Spirit in the Apocalypse." *Christ and the Spirit in the New Testament*. Ed. Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p.334
- 22 同註21, p.336
- 23 同註12, p.274
- 24 Darby, J. N, *Synopsis of the Books of the Bible. Vol. V*. Kingston-on-Thames: Stow Hill Bible and Tract Depot, 1965, p.372
- 25 Grant, F. W, *The Numerical Bible*. Neptune: Loizeaux Brothers, 1932, p.310
- 26 Coates, C. A, *An Outline of the Revelation*. Kingston-on-Thames: Stow Hill Bible and Tract Depot, n.d. p.6
- 27 Scott, Walter, *Exposition of the Revelation of Jesus Christ*. Grand Rapids: Kregel, n.d. p.24
- 28 Robertson, Archibald Thomas, *Word Pictures in the New Testament. Volume VI*. Nashville: Broadman Press, 1933, p.286
- 29 Bauckham, Richard, *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p.110

- 30 Lenski, R. C. H, *The Interpretation of St. John's Revelation*. Minneapolis: Augsburg, 1963, p.40
- 31 同註30
- 32 Thomas, Robert L, *Revelation 1-7: An Exegetical Commentary*. Chicago: Mood Press, 1992, p.67
- 33 同註14, pp.413-414
- 34 同註25
- 35 Ironside, H. A, *Lectures on the Revelation*. Neptune: Loizeaux Brothers, 1981, p.15
- 36 同註35, pp.15-16
- 37 同註35, p.16
- 38 同註32, p.68
- 39 同註10
- 40 同註30, p.42
- 41 同註10
- 42 同註29
- 43 同註32, p.68
- 44 同註32, p.68
- 45 Barclay, William, *The Revelation of John. Volume I*. Revised Edition. Philadelphia: The Westminster Press, 1976, p.32
- 46 同註30, pp.41-42
- 47 同註30, p.43
- 48 同註10
- 49 同註29, p.114
- 50 同註13
- 51 Lee, Witness, *God's New Testament Economy*. Anaheim: Living Stream Ministry, 1986, p.222
- 52 同註5, pp.201-202
- 53 同註51, p.221
- 54 同註51
- 55 同註51, p.223
- 56 Lee, Witness, *Life-study of Revelation*. Anaheim: Living Stream Ministry, 1984, p.41
- 57 同註30, p.41
- 58 Kelly, William, *Lectures on the New Testament Doctrine of the Holy Spirit*. Oak Park: Bible Truth Publishers, n.d. p.311-312
- 59 同註27, pp.24-25
- 60 同註29, p.111
- 61 同註25, p.375
- 62 同註56, p.215
- 63 同註1, p.69
- 64 同註32, p.68
- 65 同註32, p.351
- 66 同註10, p.1818
- 67 同註27, p.124
- 68 同註56, p.222
- 69 同註51, pp.249-250
- 70 同註32, p.393
- 71 同註51, p.251
- 72 同註25, p.380
- 73 同註14, p.489
- 74 同註32, p.392
- 75 同註10, p.1826
- 76 Darby, J. N, *Seven Lectures in the Prophetical Addresses to the Seven Churches*. London: George Morrish, n.d. p. 77
- 77 Stott, John R. W, *What Christ Think of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1958, pp.85-86
- 78 同註76, p.81
- 79 Coates, C. A, *An Outline of the Revelation*. Kingston-on-Thames: Stow Hill Bible and Tract Depot, N.d. pp.42-43.
- 80 Barclay, William, *Letters to the Seven Churches*. Philadelphia: The Westminster Press, 1957, pp.87-88
- 81 同註26, p.43
- 82 同註10, p.163
- 83 同註13, p.77
- 84 Dennett, Edward, *Zechariah the Prophet*. Oak Park: Bible Truth Publishers, n.d. p.35
- 85 Baron, David, *The Visions and Prophecies of Zechariah*. Grand Rapids: Kregel, 1972, p.115
- 86 同註85, p.117
- 87 同註56, p.268
- 88 *Ryrie Study Bible*. Chicago: Moody Press, 1976, p.1789
- 89 *New Scofield Reference Bible*. New York: Oxford University Press, 1967, p.1353
- 90 *Scofield Reference Bible*. New York: Oxford University Press, 1945, p.1332
- 91 Nee, Watchman, *The Orthodoxy of the Church*. Anaheim: Living Stream Ministry, 1991, p.20, pp.40-43
- 92 Earle, Ralph, *Word Meanings in the New Testament*. Grand Rapids: Baker Book House, 1986, p.459
- 93 MacArthur, John F., Jr, *Charismatic Chaos*. Grand Rapids: Zondervan, 1992, p.43
- 94 同註93, p.46
- 95 同註51, pp.253-254

致薩拉蓬的信

—關於聖靈

—亞他那修的聖靈論與經綸的概念

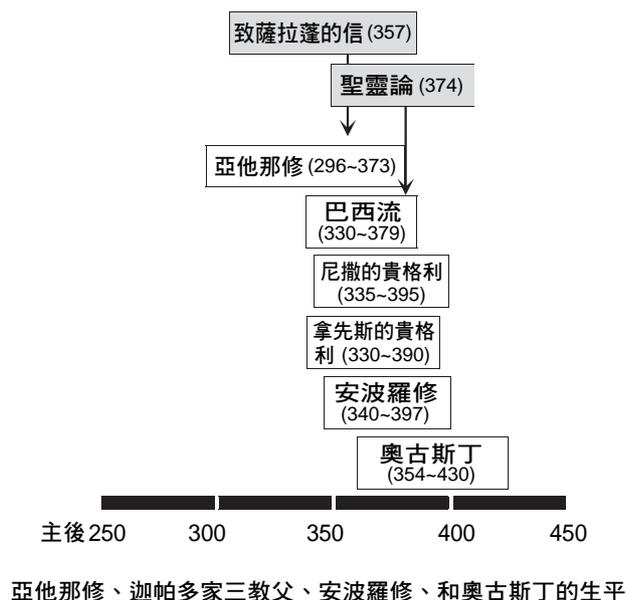
前言

《致薩拉蓬的信—關於聖靈》著作於主後三五七年，是亞他那修在他第三次放逐（三五六至三六二年）間的作品。薩拉蓬是 Thmuis 的主教。他題醒亞他那修，有一種承認子完全的神性與神格，卻把聖靈當作一個被造之物的新異端，開始在教會間流傳。其領袖是特以皮西（Tropici）。這個團體在埃提烏斯¹和優諾米²的基礎上，教導聖靈與父和子在本質上都是『不同（unlike-anonios）的』。這個派別可被視為亞流異端的改版，或亞流異端的變種。故此，亞他那修在本文中，直接將這個新異端與亞流派等同視之，並稱他們為 pneumatomachountes，『抗靈派』或『攻擊聖靈的人』。³

原文由安那拖利歐（Anatolios）譯自 Migne 的教父全集（Patrologia Graeca）⁴ 26段529至576頁。因為原始文件1至14段主要著重在駁斥該派對於聖經經文的引用，所以安那拖利歐只繙譯了後面著重在教義的15至33段。從安那拖利歐所繙譯的段落中，我們可以清楚看見亞他那修如何駁斥這些『攻擊聖靈之人』的神學論點。

第一個奠定聖靈論的神學家： 亞他那修？亦或是巴西流？

西方神學界傳統上都認為巴西流的《聖靈論》（De Spiritu Santo）是教義史中，第一部真正開始正視聖靈論，並為其制定基礎的作品。而巴西流對於神學最為重要和最為偉大的貢獻，也普遍被認為是在聖靈論的制定和規範之上。相反的，亞他那修的貢獻往往被認定為在神論和基督論之上。在聖靈論方面，亞他那修甚至被認為是毫無建樹的。神學界也普遍認為聖靈的地位是在三八一年的康士坦丁堡會議後確立，但尼西亞信經對於聖靈是否與父、子同質，以及三者的關係，都沒有交代。⁵



亞他那修（二九六至三七三年）撰寫《致薩拉蓬的信—關於聖靈》（三五七年）的時候年六十一歲。等到亞他那修和巴西流（三三〇至三七九年）於三七〇年開始互相通信四年後，巴西流在三七四年寫了《聖靈論》，年四十四歲。兩本書間隔了十七年。《致薩拉蓬的信—關於聖靈》和《聖靈論》這兩本著作間的關係是非常明顯的。⁶ 安那拖利歐繙譯的《致薩拉蓬的信—關於聖靈》已經推翻了巴西流的《聖靈論》⁷ 是基督教歷史中第一本聖靈論專著的地位。

亞他那修聖靈論的基礎

- 一 三位一體（即三一神，下同）⁸ 是不可分割的（indivisible）⁹，也是同質的（homoousion）¹⁰

亞他那修在16段中告訴我們，父『也不是以分割（partition）的方式生出子。…子被稱作父（Father）的子，子的靈也被稱為父的靈。所以，只有一個神聖三位一體的神格，在此之上，只有一個信仰』。¹¹ 在17段中他說，『因為在三位中不可能混入任何與之不同的事物，祂不但與自己不可分割，也與自己是同質的（homoia heautē）。…他們應該承認經上所記載的，把子聯於父，也別把聖靈從子分割出來。這樣才能保守神聖三位一體本質的不可分割性和同質性。』¹² 在33段中，他告訴我們，『因為聖靈無法與子分開，就如同子無法與聖靈分開一樣。』¹³ 雖然一方面父不是子，子不是父，但是三位一體乃是一個整體（one unity），所以只有一個神格，¹⁴ 而這個神格中不能被混入任何與之不同的事物。¹⁵ 因為神性是純一的，祂不可能與被造之物的屬性相容（其結果就是分割或分裂）。在另一方面，因為父、子、聖靈都在這獨一的位格中，所以，父、子、和聖靈必然是同質的。¹⁶ 既是『同質』，聖靈也必然擁有神一切的屬性，是永遠自存的。那麼，祂必然是神，不是一個被造之物！有鑑於此，亞他那修堅稱『他們應該承認經上所記載的，把子聯於父，也別把聖靈從子分割出來。這樣才能保守神聖三位一體本質的不可分割性和同質性。』¹⁷ 故此，『聖經教導，聖靈完全沒有，也不屬於被造之物的本質或素質。』¹⁸

二 三位一體的 不可改變（unchangeable）， 不可變化（inalterable） 和純一性（simplicity）¹⁹

若三位一體中的聖靈是被造之物，並擁有被造之物的本質或素質，那麼三位一體及其本質就改變了，也變化了，更喪失了其純一性。故此，亞他那修在26~28段中，就用了不可改變，不可變化和純一性這三個詞來證明聖靈是神。亞他那修在26段中告訴我們，『所以聖靈遠超一切被造之物，從聖靈是不可改變和不可變化中，我們可以看出祂的本質不同於那些有起源的事物，而屬於神格。在神裏面的聖靈必然是不會改變，不會轉變和不會朽壞的。』在27段中，他又說，若我們把此處的不可改變，不可變化這兩個詞再加上前面的不可分割（indivisible），²⁰ 我們基本上就得到了《迦克頓信經（Chalcedon Creed）》的核心部分：²¹

是同一基督，是子、是主、是獨生的，具有二性，不相混亂，不相交換，不能分開，不能離散。

One and the same Christ, Son, Lord, only begotten, to be acknowledged in two natures, inconfusedly, unchangeably, indivisibly, inseparably (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως).²²

傳統上，當神學研究者看見『不可改變—不可變化』和『不可分割—不可分離（inseparable）』這兩組名詞的時候，直覺會告訴他們，這是《迦克頓信經》中對於『基督論』的四面不可逾越的牆壁。但是，出乎意料之外的，亞他那修不但將它們用在三位一體上，更將其貫穿於他的神論和基督論之中！這兩組詞彙在亞他那修的神論和基督論中，不同的側重點為：（見下頁表格）

更令人讚歎的是：這兩組詞彙中的『合（united）』與『分（separated）』產生的張力，不論是在亞他那修的神論，亦或是在他的基督論中，都得到了完美的平衡。亞他那修主張，若我們否認聖靈是神，視聖靈為被造之物，不但立刻打破在神論中這個微妙、完美的平衡；連帶的，因聖靈和子的合一性，

	不可改變 (unchangeable) 不可變化 (inalterable)	不可分割 (indivisible) 不可分離 (inseparable)
神論	不能將非受造的神性與神格〔外〕被造之物的屬性混合，破壞了神的純一性與合一性 (unity)。	不能因為父、子、和聖靈位格間的不同，將獨一的真神分裂為三位神。
基督論	不能將基督位格〔內〕非受造的神性與被造的人性混合而產生第三性，或導致任何一性質的消失。	不能因為基督非受造的神性與被造的人性的不同，將基督分裂成兩個不同的位格或存有。

否認聖靈是神也就是否認基督有真正的神性，其結果就是否認基督是神，把祂視為不過是一個普通的人罷了！這也就是亞他那修在本文中，不斷地把聖靈和道（子）綁在一起討論的緣故。因為，正如亞他那修在24段中說的：『那些教導聖靈是一個被造之物的，必然也會教導那位萬物藉由祂而造的子，也是一個被造之物。』²³

三 三位一體的共同行動 (common activity)²⁴

因為三位一體是不可改變，不可變化和純一的，在這個基礎上，亞他那修從19段開始用三位一體的共同行動和單一性來證明基督是神。在19段中，他告訴我們：『當我們被聖靈光照的時候，乃是在聖靈裏的基督光照我們。』²⁵『當我們飲於一位聖靈的時候，我們乃是飲於基督。』²⁶『子是在我們領受了智慧的靈的時候，成為我們的智慧。我們獲得基督，並在祂裏面成為智慧的。』²⁷『當聖靈賜給我們的時候，就是神在我們裏面。』²⁸『當我們被聖靈點活的時候，基督自己就活在我們裏面。』²⁹故此，在31段中，亞他那修總結到：『三位一體的活動 (activity—energeia) 乃是一。因為使徒的意思並不是 (三位一體中的) 每一位是不同和分開的，反而，凡所賜下的，乃是在三一裏所賜下的，都是從一位神來的。』³⁰故此，聖靈就是基督，也必然是神！

四 父、子、聖靈的互相內在， 並住在信徒裏面³¹

因為父、子、和聖靈在一方面是一個整體，也是

純一的，在另一方面，祂們又是不可分割和不可分離的，所以，亞他那修告訴我們，『三位一體的活動 (activity—energeia) 乃是一。因為使徒的意思並不是 (三位一體中的) 每一位是不同和分開的，反而，凡所賜下的，乃是在三一裏所賜下的，都是從一位神來的。』³²我們得到的恩典，『乃是在三位一體裏面賜的：從父，經由子，在聖靈裏。』³³基督向先知說話的時候，『很清楚的，在他裏面說話的聖靈就是基督的靈。』³⁴而當先知在聖靈中把基督向他們說的話說出來的時候，『當他們在聖靈裏說話的時候，乃是在基督裏講述這些事。』³⁵因為『當聖靈把見證給了保羅 (參徒二十23)，基督自己在保羅裏面說話，這都是在是道之聖靈見證中的事。也就是當道臨到了聖童女馬利亞的時候，聖靈也與祂一同進到馬利亞裏面 (參路一35)，道在聖靈裏，自己穿上了一個身體』。³⁶

三位一體的不可分割性保證當聖靈被賜給我們的時候，神—父就在我們裏面；當『聖靈在我們裏面 (Spirit is in us)』，『子也在我們裏面 (Son is said to be in us)』，和『父也在我們裏面 (Father is said to be in us)』的時候，就是『三位一體也在我們裏面 (Trinity is said to be in us)』。³⁷所以，『當神在我們裏面的時候，子當然也在我們裏面。』³⁸『若子在我們裏面，父也在我們裏面。』³⁹『若是基督親自向他說話，那麼，很清楚的，在他裏面說話的聖靈就是基督的靈。』⁴⁰在這個基礎之上，亞他那修就猛烈的抨擊特以皮西的異端派，說：『這就是神聖三一間相互的關係 (correlation) 和合一性 (unity)，有誰膽敢將子從父分開？或將聖靈從子和從父自己分開

呢？…或說，子是一個與父不同的存有（different being），或聖靈不是子？這怎麼可能？若有人還要追根究底，讓我問問他，當聖靈在我們裏面，聖經教導子也在我們裏面，而當子在我們裏面，聖經教導父也在我們裏面，這可能麼？或者，當三位被描述為一的時候，祂還能夠是三位一體麼？或者，當其中的一位在我們的裏面的時候，三位一體如何被稱作也在我們裏面？」⁴¹從此可以證明，基督是神！

五 有分聖靈

『有分（partake, share, participate）』可以說是亞他那修在本文中使用的最重要的觀念。而23至25段可以說是這篇文章最為精采，最為核心，也是今日基督教界最有爭議的題目。

亞他那修在23段中首先告訴我們『被造之物乃是藉由聖靈得到生命（creatures are granted life through Spirit）』，當我們被聖靈所印的時候，『我們理所當然的如同彼得說的，成為神性的分享者（彼後一4），而萬物也在聖靈裏有分於道。』⁴²『若聖靈是一個被造之物，我們就無法在聖靈裏有分於神。反而，若我們只是與一個被造之物聯合，我們仍然無分於神性。然而，我們如今成為基督的分享者和神的分享者，這就足以表明，在我們裏面的膏油和印記不是被造的，而是具有子的本質。…若我們藉由分享聖靈，而成為神性的分享者，誰還能夠瘋狂的教導聖靈是一個被造之物，沒有神的性情？因這就是那些聖靈內住的人，如何被神化的。若聖靈神化我們，祂就必然有神的性情。』⁴³在25段中，我們看見道在聖靈裏榮耀（glorifies），神化（divinized）並認養（grant it adoption）我們，再將我們獻給神。故此『聖靈不是那些先無後有之物中的一個，而是屬於父的神格；也是在祂裏面，道神化了那些被造之物。在祂裏面神化萬物的那位，絕對不會在父的神格之外』。⁴⁴

『有分』的觀念重要到一個地步，亞他那修在27段一開始就聲明：『因為我們要毫不猶豫的不斷重複這個立場——『聖靈乃是被分享的，而不是需要分享他人。』』⁴⁵

六 聖靈神化（Theosis）信徒， 證明聖靈是神

令許多人難以置信的事實是，亞他那修本文中使用的『神化（Theosis, Deification）』作為證明聖靈是神的證據。⁴⁶我們由此可以看見，『神化』教義在當時教會中的重要性。他在24段中告訴我們：『因為這就是那些聖靈內住的人，如何被神化的。若聖靈神化我們，祂必然就有神的性質。』⁴⁷『在聖靈裏，道榮耀、神化、並認養被造之物後，再將祂獻給神。…也是在祂裏面，道神化了那些被造之物。在祂裏面神化萬物的那位，絕對不會在父的神格之外。』⁴⁸亞他那修的思路非常清晰：三一神內住於基督徒裏面的目的，就是要讓基督徒有分於三一神的生命和性情。而基督徒有分於三一神的生命和性情的目的，就是為了讓基督徒能夠被神化。而基督徒的被神化，則證明聖靈是神！因為，惟有神能夠神化人。⁴⁹亞他那修在本文中，以神化作為聖靈是神的根據，駁斥特以皮西；在《反亞流四論文》中他以神化作為基督是神的根據，駁斥亞流。這就證明不論是在特以皮西的跟隨者中，或是在亞流派裏面，亦或是在正統派中，都認為救贖就是神化的過程。故此，亞他那修才會以神化作為駁斥特以皮西的證據！

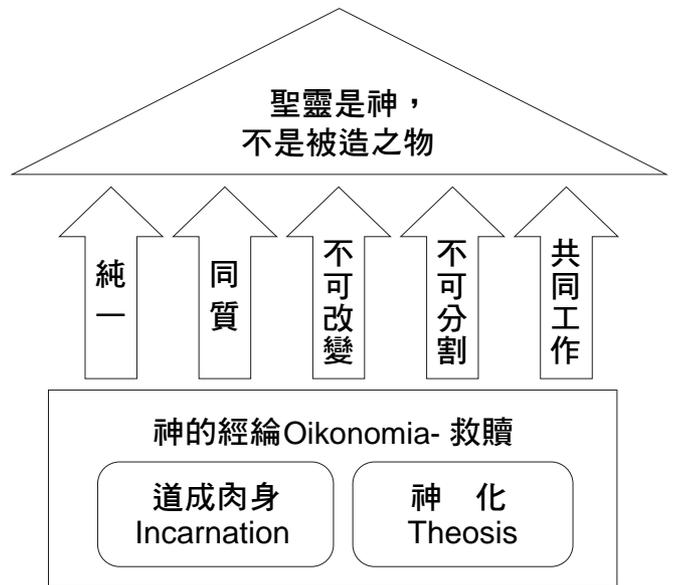
亞他那修神學思想的基礎： 神的經綸（Oikonomia）⁵⁰

章雪富在其《論德爾圖良的『經世三一』》⁵¹對於『神的經綸（Oikonomia，或經世）』有一段非常到位的敘述：

因為『經世』包含了神在歷史中的救贖計畫，這樣 oikonomia 與『救贖』又是相互關聯的，這把基督信仰的救贖論本質體現了出來。《以弗所書》、安提阿的依納爵（Ignatius of Antioch）〔或譯，以格那提〕、亞大那哥拉（Athanasius）、安提阿的提奧菲若（Theophilus of Antioch）和查士丁在使用 oikonomia 時，都取了其『救贖』的含義。因為『救贖』是通過『道成肉身』事件展開的，故而道成肉身是『經世三一』的神學主旨。…因此，『經世三一』探討的是神與歷史的關係，『一方面討論的是父、子和靈與獨一神的關係。更準確的說法是，需要解決的是在歷史中的三位如何根據一世紀基督教信仰和教誨運作；他們如何形成

經世三一，他們如何啓示他們始終作為父、子和靈存在，以及作為內在三一⁵²而存在。另一方面，正如耶穌的救贖活動以救贖論得到表達一樣，基督的位格也以基督論得到思考。』⁵³上述兩方面都圍繞基督論討論位格的三與神性的一，其討論的起點是 oikonomia，最終則落實於救贖論層面。

在古教父的著作中，Oikonomia 不但意指神在歷史中的救贖計畫及其方式，而且也是他們架構其神論和基督論的基礎。換句話說，神乃是為了祂的 Oikonomia 而有了經綸的三一（Economic Trinity）和素質的三一（Essential Trinity）兩方面的講究。基督也是為了要完成這個 Oikonomia，在祂的位格內，必須同時擁有與父同質、非受造的神性，以及與我們同質、被造的人性（但是沒有罪）。而這個 Oikonomia 在歷史中，開始於『道成肉身』，目的是為著人的『神化』，『聖化』，結束於人的完全得贖。而這個觀念在本文中則被拆開，置於兩個不同的段落：在25段中，用人的被『神化』來證明聖靈是



神；⁵⁴和在31段中，描述『道成肉身』是『道在聖靈裏，自己穿上了一個身體』的事件。而這兩段話剛好就是亞他那修對於 Oikonomia 最完整，精闢的敘述—《尼西亞信經護文》第十四段的內容。我們可以將這兩分材料的相關段落作一個比較：

致薩拉蓬的信—關於聖靈	尼西亞信經護文
<p>#31段（道成肉身—Incarnation）</p> <p>也就是當道臨到了聖童女馬利亞的時候，聖靈也與祂一同進到馬利亞裏面（參路一35），道在聖靈裏，自己穿上了一個身體，希望把被造之物聯於父，藉由自己，把它（基督的身體）獻給父，好在祂的身體裏完成和好的工作，『叫萬有，無論是地上的、天上的，都與自己和好了。』（參西一20）</p>	<p>#14段</p> <p>『道成肉身』（約一14）的目的乃是要叫祂為所有的人獻上肉身（為祭），好叫我們這些領受祂（聖）靈（Spirit）的人能夠被神化。除非藉由祂穿上我們受造的身體，我們無法得到這個恩典。所以，我們得以被稱為『（屬）神的子民』和『在基督裏的人』。正如我們接受（聖）靈（Spirit）的人，並沒有失去我們本身的性質（<i>idian ousian</i>，指人性），所以主為了我們的緣故成為一個人，披上了一個身體，並不比神（God，大寫，獨一的真神）小。祂（He，大寫，指神的兒子）並不因為被身體遮蔽而降卑，反而使它神化（<i>deified</i>）並使它不朽。</p>
<p>#25段（神化—Theosis）</p> <p>故此，也是在聖靈裏，道榮耀、神化、並認養被造之物後，再將它獻給神。而那把被造之物聯於道的，必定不在被造之物中，而那將兒子名分賜給被造之物的，不能在子之外。不然，我們就需要另一位聖靈把我們聯於道，這是毫無意義的。故此，聖靈不是那些先無後有之物中的一個，而是屬於父的神格；也是在祂裏面，道神化了那些被造之物。在祂裏面神化萬物的那位，絕對不會在父的神格之外。</p>	

Oikonomia：神成為人—道成肉身，為了使人成為神—神化也貫穿亞他那修的神學思想。作為亞他那修的神學思想基礎，Oikonomia下的這兩個重點：一、神成為人，二、人成為神，總是不斷的在亞他那修的所有著作中交替出現，支撐亞他那修的整個神學。⁵⁵ 雖然，在本文中亞他那修並沒用使用Oikonomia這個詞，但是他在文章中架構的道成肉身→有分（Participate）/分享（Share, Participate）→神化，這個Oikonomia⁵⁶的思路，不但被他用來將聖靈與道聯繫成為一體，也被他用來作為聖靈就是神，不是一個被造之物的鐵證。Oikonomia對於亞他那修⁵⁷的重要性，再次得到了體現。此外，亞他那修更進一步指出，信徒乃藉由聖靈得到神的生命，有分於神的性情，並在聖靈裏得榮耀，被神化並被『認養』，⁵⁸再被獻給神。換句話說，聖靈是Oikonomia在信徒身上落實的憑藉，神與人的關係，神與人的聯合，乃是發生在聖靈的內住之上。

以『Oikonomia—救恩』為軸心的 神學架構

亞他那修所代表的教父神學和今日的系统神學最大的不同乃是在於，教父神學乃是以『Oikonomia—救恩』作為架構其神學的基礎，再在『道成肉身』和『肉身成道』間，發展對於神、基督、聖靈、聖餐、教會、稱義等今日系統神學的諸論。而今日的系统神學則傾向於先將聖經中的真理按照條一綱一目的方式整理成不同的『論』，再在這些『論』中間架構各自的核心思想。這使得兩者具有完全不同的風格。

在教父神學中，Oikonomia—救恩往往占據了非常顯要、突出、和主導的地位。這個架構首次清晰的出現於愛任紐《反異端》⁵⁹卷一⁶⁰第十章—普世大公教會信仰的合一性，對於當時大公教會信仰的總結中：⁶¹

教會雖然散佈於全世界之中，直達到地的邊緣，卻都從使徒們和他們的門徒領受了這個信仰：〔她相信〕一位神，祂是父、全能者、天、地、海以及其中一切活物的創造者；並一位耶穌基督，祂是神的兒子，為了我們的救恩成為肉身；並一位聖靈，祂經由先知們宣告了神的分賜，⁶²祂的來臨，從童女而生，為我們受

苦，從死人中復活，並在愛子基督耶穌我們主的肉身中升入高天。…好讓祂能夠施行其恩典，將不死賜給公義、聖潔、以及持守祂誠命的人，用祂的愛在他們〔基督徒生活〕的一開始，或在他們悔改的時候，保守他們，並用永遠的榮耀包圍他們。…對於那些單純的人，他們必須知道，人能夠從寓言的描述中提取出其意義，並將其應用於信仰之中；並〔以特別清晰的方式〕詮釋神的運行和分賜於人類救恩間的關係。⁶³

奧爾森在《基督教神學思想史》中則如此評價愛任紐的救贖論：

愛任紐清楚的看見，救恩是人類的更新變化，成為分享神性的人（彼後一4）。這個觀念，後來的教父稱之為『聖化』或『神化（Theosis）』，隱藏在愛任紐的異象智慧，也就是基督的工作乃是同歸於一。⁶⁴

同樣的視角也出現在特土良《駁斥普拉克西亞》⁶⁵卷七第二章—大公教會對於三位一體及其合一性，針對被稱為神格中位格關係之神的經綸（Divine Economy）或神的分賜（Dispensation），⁶⁶其中有一段極其精采的敘述：

我們向來（特別是我們被保惠師所引導，祂將我們引入一切的真理⁶⁷之中）總是相信只有一位神，在分賜，或οἰκονομία中，獨一的神也有了子，祂的道，從祂而出，藉由祂造了萬物，萬物不能沒有祂而能夠存有。我們相信祂乃是從父差遣進入童女裏面，並從她而生—成為人和神，人的兒子和神的兒子，並被稱作耶穌基督。…聖靈，保惠師也是根據祂自己的應許，從天從父而來，祂是那些信入父、子、聖靈之人的聖別者（sanctifier）。…除了承認父、子和聖靈是同一個位格，沒有人能夠相信獨一的神。乃是在素質的聯合（unity of substance）中，一位不是三位，三位乃是一；使得分賜的奧祕得以保存，它將合一注入三位一體中，將祂們排列成為三個位格—父、子和聖靈；但是，三不是地位上的，是程度上的；不是素質上的，而是樣式（form）上的；不是能力上的，而是表現上的；然而祂們只有一個素質，

一個地位，一個能力，就像祂是一位神一樣，在父、子和聖靈的名之下，那些程度，樣式和各方面被眾人所承認。我們接下來的論述，將會描述祂們如何是複數的，卻又是不分割的。⁶⁸ 雖然亞他那修並沒有使用『Oikonomia』這個字眼，但是在他的《反亞流四論文（Four Orations Against Arians）》2.20.51⁶⁹ 仍然將『Oikonomia—救恩』的架構用在其道成肉身的教義之上。他說：

如同我前面已經說過的，…經文並不是指道的素質，而是祂的人性；因為若祂（父）說祂（子）乃是為了『作品（works）』被造，祂想要表明祂的動機並不是要表達祂的素質，而是那個『為了祂作品的緣故』而隨後產生的經綸（economy）。凡被塑造和創造的萬物都是特別為了它們的存在而被製造，好叫它們能夠執行道所吩咐它們的，我們在萬物中都能夠清楚的看見這點。亞當的被造並不是為了他能夠工作，而是讓

他先成為一個人；在這之後，他才領受命令工作。挪亞並不是因方舟

被造，而是他先成為一個人，然後再領受預備方舟的命令。在我們查考的每一件事例都是如此；偉大的摩西先被造為一個人，接著才被託付管理百姓的職責。所以，在此我們也得如此假設；要你們也看見了，道不是被造而存有，而是『太初有道』，之後祂才『為了作品』和向著我們之經綸的緣故被差遣。在作品被造之前，子就是永遠的，並沒有任何創造祂的需要；而是當作品被造的時候，為了恢復它們而有經綸的需要。接著，道自己屈尊成為作品中的一員；這就是他用『祂造了』這句話要告訴我們的意思。先知以賽亞也是這樣說：『如今，那位在母腹中塑造我為祂僕人的耶和華說，要聚集雅各和以色列歸於祂，我要聚攏他們，並在耶和華前榮耀他們。（譯者：根據英文重譯）』

亞他那修以『Oikonomia—救恩』作為架構的神學，並不是他獨創的。我們可以這個架構的起源追溯到使徒、甚至聖經本身，⁷⁰ 它由愛任紐和特土良為代表的正統教父們所保持，直到四世紀，它仍然是亞他那修神學思想的基礎。在這個架構中，神永遠救贖的計畫（Oikonomia『計畫』的一面）起始於已過的永遠，其目標是終結於新天新地和新耶路撒冷。為了這個過程，神為了祂的Oikonomia『有了子，祂的道，從祂而出。…進入童女裏面，並從她而生—成為人和神，人的兒子和神的兒子，並被稱作耶穌基督』，⁷¹ 『為了我們的救恩成為肉身』，⁷² 在經過死而復活後，祂成為『聖靈，保惠師也是根據祂自己的應許，從天從父而來』，⁷³ 『聖靈與道是不可分離的。所以當主說，「我和父要一同來」（約十四23）⁷⁴的時候，聖靈也與子一樣，和祂們一同來並住在我們裏面』，⁷⁵ 『聖靈在我們裏面，聖經教導子也在我們裏面，而當子在我們裏面，聖經教導父也在我們裏面』，⁷⁶ 使得我

們這些『被造之物乃是藉由聖靈得到生命』，⁷⁷ 並讓『我們理所當然的如同彼得說的，成為神性

裏的分享者（彼後一4）』，⁷⁸ 『藉著聖靈，能夠有分於神』⁷⁹（Oikonomia『分賜』的一面），『好叫我們這些領受祂（聖）靈的人能夠被神化，』⁸⁰ 等到主耶穌基督第二次來的時候，『在聖靈裏，道榮耀、神化、並認養被造之物後，再將它獻給神。』⁸¹

在這個架構中，我們清楚的看見一個Oikonomia（神永遠救贖的計畫）→三位一體論→基督論→聖靈論→救贖論→末世論的順序。但是很遺憾的，這個從使徒流傳下來的架構，卻在歷史中被埋沒，為今日基督教界、神學界所遺忘。自從中古世紀的安瑟倫提出了著名的本體論論證法（ontological argument），發展出今日教會所普遍奉行，以啓示為起點並主軸的神學架構，與古教父以『Oikonomia—救恩』作為起點和主軸的神學架構相對，展現出一個完全不同的風貌。

在另一方面，路德馬丁和約翰喀爾文因其所在的

我們清楚的看見一個Oikonomia（神永遠救贖的計畫）→三位一體論→基督論→聖靈論→救贖論→末世論的順序。但是很遺憾的，這個從使徒流傳下來的架構，卻在歷史中被埋沒，為今日基督教界、神學界所遺忘。

特殊時代背景，為了對抗天主教錯誤的教義，把他們的注意力都集中在『因信稱義』的教義上面。⁸²但是，路德馬丁和約翰喀爾文在自己的講道或著作中，仍都承認神化的教義。芬蘭路德會背景的維利馬提卡開嫩現任教於美國加州富勒神學院（Fuller Theological Seminary）。他所著的《與神合一（One With God）》第五十三頁（香港真理書房出版）就記載了兩篇路德的講道。第一篇是《聖彼得與聖保羅之日的講道》（一五一九年），路德說道：『受恩典幫助的人不再僅僅是人而已；神的恩典賜予他神的形像並神化了他，以致聖經也稱他為「神」和「神的兒子」。』在一五一四年聖誕節的講道中，路德對神化有一段更清楚的解釋：『正如神的話成了肉身，所以肉身成為話也是必須的。話成了肉身，正是為了叫肉身能成為話。換言之，神成為人，為叫人成為神。所以，剛強的成為軟弱的，為叫軟弱的能成為剛強的。話穿上了我們的形像和樣式。』

約翰喀爾文在《喀爾文解經》卷45中，對彼後一章四節是如此解釋的：

他（彼得）接著給我們看見應許的超越，就是這些應許使我們成為神性的分享者，沒有甚麼比這個更好的。所以，我們必須思考，是神將我們拔高到如此榮耀的高度。我們知道我們的本性是無望的；只有神是我們的希望，故此祂的所有都會成為我們的所有，我們的理智也無法想像祂恩典的偉大。故此，這樣的思考應當就能夠使我們拋棄世界，並把我們帶到天上去。讓我們如此說，福音的終結，乃是使我們被模成像神，我們或許可以說，神化我們。⁸³

但是，因著過分單方面強調基於神成為人—因信稱義的教義，導致路德馬丁和約翰喀爾文的後人忽視，並進一步否定了人成為神—神化一的教義。奧爾森在《基督教神學思想史》對這個現象有一段清楚的中肯描述：

人類藉著與基督聯合，可以『聖化（Theosis，即神化）』，同時仍然是人，而不是變成神本身。…然而，在十六世紀的宗教改革時期，大多數新教神學家都否認或者忽略這個救恩論，轉而支持救恩是個人與神和好的觀點，比較說得過去（合理的）且合乎個人經驗。⁸⁴

這個張力促使西方新教普遍以他們認為更為溫和的聖化或成聖來代替神化這個詞，不但使得西方新教往往視古教父『神成為人，為叫人成為神』為異端邪說，也忽視了隱藏在教父背後Oikonomia的神學架構，將其神學發展帶往一個完全不同的方向。

華人基督教界中以 『神的經綸（Oikonomia）—救恩』 為軸心的神學架構

今日，這種以『神的經綸—救恩』作為架構的神學出人意料的出現在起源於中國的地方召會。⁸⁵地方召會的標準系統神學著作—《新約總論》第一冊第二篇，新約與神新約的經綸（二），對於神的經綸的定義有以下的描述：

神新約的經綸是祂的計畫，要在祂的三一裏將自己分賜到祂所揀選的人裏面。神怎樣在祂的三一裏將自己分賜到祂的子民裏面？這分賜有三個步驟。首先，這是出於父神。父是源頭，起源。其次，這分賜是藉著子神，祂是流道。第三，神的分賜是在靈神裏，祂是憑藉和範圍。經過出於父神、藉著子神、並在靈神裏這些步驟，神就將自己分賜到祂所揀選的人裏面。…神的心願要在祂的三一裏將自己分賜到祂所揀選的人裏面，以產生召會，就是神的國，要完成為新耶路撒冷，作三一神永遠的彰顯。

在《歷代志生命讀經》第七篇，完全基要，並照著包羅萬有的靈而行中，李常受說：

我們若要完全基要，就必須對一切的真理都基要。在許多真理中，有教父們在第二世紀所發現的三大奧祕：神聖三一的奧祕，基督身位的奧祕，以及人成為神的奧祕—神成為人，為要使人生命和性情上，但不在神格上，成為神。雖然基督徒持守關於三一神的真理，和關於基督身位的真理，但頭五世紀以後，關於成為神的真理卻逐漸失去了。…我有負擔釋放關於這真理的信息。

腓利本生（Benson Phillips）在為《神新約的經綸》⁸⁶所寫的序言中，則寫到：

我們已經看見，神的經綸（oikonomia，提前一

4) 乃是神的家庭行政，祂的家庭管理，祂的計畫，將祂自己分配或分賜到祂所揀選、救贖並重生的人裏面，作他們的生命和一切，為要在宇宙中產生獨一的東西，就是基督的身體，這是祂團體的彰顯，在今世是金燈臺，最終是新耶路撒冷，直到永遠。三一神將祂自己完完整整的分賜到我們—祂的身體—裏面，這是藉着父具體表現在子裏面，子又實化並終極表現為那靈，藉着七個主要步驟臨到我們，為着我們的經歷、享受和建造。這神聖經綸的內容，乃是一位奇妙、包羅萬有的人物。這人物就是經過過程並終極表現的三一神—父、子、靈。新約就是神新約經綸這奇妙啓示的完全記載。

我們可以從上面地

方召會出版物中對於 Oikono-mia 一詞的解釋，清楚的看見地方召會就是以 Oiko-nomia (神永遠救贖的計畫) → 三位一體論 → 基督論 → 聖靈論 → 救贖論 → 末世論作為發展其神學的框架。在一九六四年洛杉磯夏季特會中，李常受首次以《神的經營 (The Economy of God)》為題，開始探索以『神的經綸—救恩』作為地方召會神學基礎的可能性。到了一九八三、八四年間，李常受在德國斯圖嘎 (Stuttgart) 和美國數地，則專門以『神的經綸—救恩』為題講道，這些講章被彙編為《神新約的經綸 (God's New Testament Economy)》。地方召會隨後出版了一系列以神的經綸為名的出版物，例如：《神聖的經綸》(二〇〇二年)，《為著神聖經綸的神聖分賜》(一九九〇年)，《神經綸中的兩大奧秘》(一九九七年)，《神的經綸與基督身體的建造》(一九八八年)，《神新約經綸中的奧秘》(一九九〇年)，《神的經綸與分賜》(一九九〇年)，《關於神聖分賜的更深研讀》(一九九〇年)，《神聖分賜的異象與新路實行的指引》(一九九〇年)。到一九九七年李常受過世為止，地方召會花了三十三年的時間逐漸完善其教訓，成功的架構了一個完全以『神的經

綸—救恩』為主軸的神學架構。這個里程碑也為地方召會的神學發展注入了全新的活力和動力，並將地方召會的神學進一步整合成為一個更為完整、緊密的系統。

結 論

在亞他那修的諸多著作中，《致薩拉蓬的信—關於聖靈》占據了一個非常特別的地位。深入研究這篇文章後，我們發現，聖靈論在亞他那修已經得到了充分、成熟的發展，並且還影響了他之後的巴西流。這

篇文章的面世，將使神學界重新審思已往對於聖靈論發展的看法。而其他的諸論：三一論，基督論，救贖論等，也並非如同後世所認為的，在尼西亞時代並不完善，由後世逐漸完善並完備。反而，我們看

見的事實是，亞他那修在本文中已經熟練的使用以下名詞和概念：不可分割，同質，不可改變，不可變化，共同行動，有分，神化，互相內住 (Co-inherence)，和純一，來駁斥『攻擊聖靈的人』的異端。亞他那修教導的不可分割，同質，和不可變化，在一個世紀後，就演化成為《迦克頓信經》中最重要的核心教義：兩個同質和四個不。⁸⁷換句話說，在尼西亞時代，系統神學中的諸論基本上都已經發展的相當的成熟。後世所作的，不過就是更為細化，並找出合式的語言加以描述。

另一方面，我們也看見在亞他那修神學的深層，他乃是以神的經綸 (Oikonomia) 為軸心，以有分 (Participation) 於神的生命和性情為基礎，將道成肉身 (Incarnation) 與肉身成道 (即神化—Theosis) 合為一體，建構了一個從已過永世直到未來永世的架構。聖靈在已過的永遠中，就是與父和子同時並存，互相內住，並與祂們同質。從神的創造，到神經綸救贖的工作之中，祂與父和子同工。如今，祂在這位三一神中，與父和子一同住在信徒裏面。一方面，將信徒聯於三一神；另一方面，使信徒得以有分於神的自己—僅限於神的生命，和神的性情。至終，

信徒將在聖靈的保守中，逐漸聖化，至終被神化。在這整個圖畫中，不論從甚麼角度來看聖靈的所是、位格和性質，我們都無法否認，聖靈遠超萬物，不可能具有被造之物的性質，故此，聖靈必然是神！在亞他那修的神學中，諸論都是圍繞著神的經綸發展。將道成肉身與肉身成道視為宇宙中最重要的兩個事件—前者發生在二千年前，後者是信徒一生的過程（就是新教傳統所謂的『聖化』），將在基督的再來得到完全。但是，很不幸的，隨著時間的流逝，和哲學的入侵，神的經綸為軸心這個觀念，在基督教新教中逐漸失去。從中世紀的經院神學開始，系統神學走向了另一條路：以啓示—普通啓示和特殊啓示作為架構神學，進而將神的經綸限定為滿足神公義的要求和與神清結罪債—即基督『和好（Reconciliation）』的工作。⁸⁸ 今日基督教新教的系統神學仍然沒有跳脫這個大框架。

而發源中國的地方召會，在過去的30年來，成功的將其神學思想和架構逐步調整為一個以：一、神的經綸，二、神化—『神成為人，為要使人在神的生命和性情上，而不是在神格上，成為神』⁸⁹的神學體系，⁹⁰綻放了全新的活力。其內涵和思想與亞他那修所代表的教父神學以及東正教有著驚人的相似之處。同時，地方召會的神學在李常受晚年，也在這個調整之下，變得更加成熟，自成體系。但是，在另一方面，因為地方召會神學在調整的過程中，在普利茅斯弟兄會的基礎之上融入了大量今日西方基督教界陌生的，古教會的神學元素，使得外界在研究地方召會神學時，自然會因陌生產生不確定感，而加以批判。《致薩拉蓬的信—關於聖靈》一方面為華文基督教打開了一扇通往亞他那修—尼西亞神學的窗戶，在另一方面，也可以為外界作為了解地方召會神學的一面鏡子。

致薩拉蓬的信—關於聖靈

本 文

15. 對我而言，神聖啓示所代表的意義就足以駁斥那些無理智之人針對聖靈的詆毀。如同你已經寫信告訴我的，他們頑固的與真理爭辯，不再跟隨聖經的教訓（因為他們已經無法得到聖經的支持），反而吐出口中真實的想法（參太十二34）。他們再次宣稱，『若祂不是被造之物中的一個，或天使中的一位，而是從父所生的，若祂自己就是一個兒子，祂和道就是兩個兄弟了。若祂也是兄弟，那麼道怎麼可能還是「獨生的（only-begotten）」？那麼，祂們怎麼可能又不是相同的？而讓一個被稱為父，另一個被稱為子？若祂是從父而來的，怎麼可能不也被稱為受生的（begotten）？或者子？而被單單稱為「聖靈」？若聖靈是子的，那麼父豈不成了聖靈的祖父了？』

這就是他們開的天大玩笑！這些可恥的人，四處打探，想要理解那只有他們所毀謗的神的靈才能夠認識（參林前二10~11）的神深奧之事。我們其實可

以根據使徒的命令（參多三10），完全不必理會他們。然而，我們需要根據前面警告的話，把他們當作異端，避開他們。或者，我們也可以讓他們回答幾個他們自己提出來的問題，如同他們要求我們所作的一樣。讓他們說看看，是否父（Father，父神，下同）是從另一個父（father）⁹¹而來的？還是有另一位與祂一同被生，好叫祂們就像從同一位父來的兄弟一樣—誰又是那位同時是父，又是祖父的？誰又是他們的祖宗（ancestors，複數）？⁹²他們的名字又是甚麼？倘若他們⁹³回答沒有，就讓他們告訴我們，若祂（子）不是從父（Father）而生，祂（父）又如何是父（Father）？若祂自己不先被生為一個兒子，祂又如何能夠生出自己的兒子？我知道這些問題都是不敬虔的！然而，因為他們就是這樣玩弄這些問題，我當然也可以照樣開他們的玩笑，好叫他們能夠藉由這種荒謬和不敬虔的問題，看清自己的無知。在現實中，這些猜測都是沒有根據的！我們根本不能如此揣測神

的位格 (divinity)。神不是人 (民二三19)，所以沒有人能夠用人的眼光來追問關於祂的問題。

16.

如同我前面已經說過的，人應當對這些事靜默無聲，也別去理會這些人。⁹⁴ 然而他們要聽清楚，我們不會讓我們的靜默，成為縱容他們無恥的機會：如同我們不能宣稱父 (Father) 有另一個父 (father) 一樣，我們也不能教導子有一個兄弟。就如同經上所記的，在父 (Father) 以外沒有別的神。也沒有另一個子，因為祂是獨生的 (約一14, 18, 三16, 18, 約壹四9)。故此，父是獨一無二的，祂也是獨一兒子的父 (Father)，也只有在神格 (Godhead) 中，父和子才永遠是父和子。在人類中，被稱為父 (father) 的，必然是另一個人的子，若被稱為子，祂就會成為另一個人的父。故此，在人類中，父和子的稱呼並不會一直保持著它們的含義。⁹⁵ 就如同亞伯拉罕，他本來是拿鶴的兒子，成了以撒的父親。而以撒，本來是亞伯拉罕的兒子，成了雅各的父親。這就是人性，因為人的本質都是在另一個人的裏面。每一個被生出來的人，都有他父親的一部分，他自己才能夠成為別人的父親。

然而神格並不是這樣。神跟人類不一樣 (民二三19)，祂的本質不可分割。故此，祂也不是以分割 (partition) 的方式⁹⁶ 生出子，好叫子能夠成為另一位父，因為父 (Father) 自己本身不是從另一位父來的。子也不是父 (Father) 的一部分。故此，祂不可能自己生自己，祂乃是整體的完全的像 (εὐκῶν) 和光輝。⁹⁷ 也只有在神格裏面，父才能夠真正的 (εὐκῶν) 是父，子也才能夠真正的是子；也就是，父永遠是父，子永遠是子。就如同，父永遠不可能成為子，子也永遠不可能成為父。⁹⁸ 又如同父永遠不可能不是獨一的父，同樣的，子也永遠不可能不是獨一的子。所以，凡教導，甚至想像子有一個兄弟，或把父稱作祖父的，都是瘋狂的！聖靈在聖經裏面也不被稱為子，也不把祂當作子的另一個兄弟，也沒有叫子 (Son) 的兒子 (son) 的，除非父被認為是祖父。然而，子被稱作父 (Father) 的子，子的靈也被稱為父的靈。所以，只有一個神聖三位一體的神格，在此之上，只有一個信仰。

17.

這也是為甚麼稱聖靈是一個被造之物是瘋狂的！若祂是一個被造之物，祂就不會被算為三位 (Triad, 譯者：這個字實際上也具有一個的意思) 中的一位，因為祂們整體乃是一位神。這就足以讓我們認識，聖靈不是一個被造之物，祂也不能被算作那些被造之物中的一個。因為在三位中不可能混入任何與之不同的事物，祂不但與自己不可分割，也是與自己同質的 (homoia heautē)。⁹⁹ 這對忠於信仰的人就已經足夠了，也是人類智慧所能達到的極限，也就是嗵啞啞用翅膀所遮蓋的邊界。凡進一步希望探究這些事情的，就是違背了告訴我們，『不要過於自逞智慧，何必自取敗亡呢』 (傳七16) 的那位。那些藉由信心所託付給我們的 (奧祕)，無法用人的智慧來理解 (參林前二13)，乃是藉由聽信仰而來的 (參加三2)。誰的言語能夠合式的詮釋那些在被造的本質之上的事物？或，那些我們的聽覺無法理會或訴說的事情？

確實，他們¹⁰⁰ 的態度為他們帶來的是最荒唐愚蠢的結局。由於他們無法了解神聖的三 (Triad) 是如何的不可分割的，亞流派把子變成了被造之物，特以皮西則說聖靈是一個被造之物。因著他們缺乏理智，他們最好完全靜默無聲—前者不應該把子算為被造之物，後者不該把聖靈算為被造之物—或者，他們應該承認經上所記載的，把子聯於父，也別把聖靈從子分割出來。這樣才能保守神聖三位一體本質的不可分割性和同質性。¹⁰¹ 認識這些，他們就不應該再自以為是的想深究這些事如何能夠是這樣？或者為自己發明一些邪惡的想法。

因為那些已經存在的 (tois genētois)，特別是我們人類，無法正確的描述那些不可言喻的事物。但是，他們¹⁰² 仍以一種更自以為是的態度，為那些我們無法描述的事情，發明聖經裏面沒有的詞彙。這樣的嘗試是瘋狂的，因為他們完全是在自問自答。連以這種方式探索那有起源的事物，都不會被認為是合理的。

18.

讓那些講話不動腦筋的人回答天是如何形成的？它的材料和構成又是甚麼？太陽和眾星辰又是如何存在的？用天上的事物來駁斥他們的無知並沒有甚麼特

別之處，因為我們連地上這裏樹木的本質都搞不清楚，我們也無法說明眾水是如何聚集在一起以及活物的形成，和它們的組成成分。那位得到了超越絕倫的智慧的所羅門認清人無法理解這些事情後，就說『祂將永遠安置在世人心裏。然而神從始至終的作為，人不能參透』（傳三11）。

如果他們連這些事情都無法理會，難道還能夠斷言它們是不存在的？反而，因為他們的心思被敗壞了，所以他們只好如此斷言。這就應驗了對他們的預言：『你們這些無知又完全自大的人阿！為甚麼你們不停止揣測神聖的三位一體？而簡單相信祂的存在？在這個問題上，你們有使徒作你們的師傅，他說，「因為到神面前來的人必須信有神，且信祂賞賜那尋求祂的人。」（來十一6）他並不是說「如何有神（how he exists）」，而是「有神（that he exists）」。」但是，若他們不是如此愚頑，就讓他們告訴我們父是如何存在的？好根據這個，讓他們知道，父的道是如何存在的。但是，他們會說，用這個方式來窺探父是荒謬的。既然是荒謬的，就讓他們照自己所說的，用這種（荒謬的）方式來窺探父的道。

19.

因為這種嘗試不但是自大的，更是瘋狂所結的果子。他們最好別再提出任何類似的問題，並好好學習聖經的教導。任何聖經中的預表（paradeigmata）都足以回答他們提出來的問題。父被稱為『泉源』和『光』：『離棄我這活水的泉源』（耶二13）。巴魯則說『以色列阿！你們為甚麼要居住在敵人的土地上？你們已經離棄了智慧的泉源』（巴魯書三10，12）。根據約翰，『神就是光』（約壹一5）。然而，對於泉源的關係而言，子被描述為河流：『神的河滿了水』（詩六五9）。關於光，祂被稱為光輝，如同保羅說的：『祂是神榮耀所發的光輝，是神位格（hypostasis）的真像』（來一3）。¹⁰³ 所以，父是光，而子是祂的光輝（我們並不會因為退縮而不敢重複教導這件事），我們也看見，聖靈在子裏面光照我們：『將那賜人智慧和啓示的靈賞給你們，』經上說：『並且照明你們心中的眼睛』（弗一17~18）。但是，當我們被聖靈光照的時候，乃是在聖靈裏的基督光照我們。¹⁰⁴ 因為『那光是真光，照亮一切生在世上的人』（約一9）。再者，當父是泉源，

子被稱作河流的時候，我們卻被描述為飲於聖靈。因為經上記著『飲於一位聖靈』（林前十二13）。當我們在飲於一位聖靈的時候，我們乃是飲於基督，因為『所喝的是出於隨著他們的靈磐石；那磐石就是基督』（十4）。再者，基督是真兒子，我們在接受聖靈的時候也成為眾子：『你們所領受的，不是奴僕的靈，仍舊害怕；所領受的是兒子名分的靈』（羅八15）。¹⁰⁵ 若我們是藉由聖靈成為眾子，很明顯的，我們也是在基督裏得到『神的兒女』的稱謂（約一12）。又，保羅論到父說：『獨一全智的神』（羅十六27），而子是祂的智慧：『基督總為神的能力，神的智慧』（林前一24）。子是在我們領受了智慧的靈的時候，成為我們的智慧。我們獲得基督，並在祂裏面成為智慧的。所以詩篇一百四十六篇說到：『耶和華釋放被囚的；耶和華開了瞎子的眼睛』（7~8）。¹⁰⁶ 當聖靈賜給我們的時候（因為救主說：『你們受聖靈』（約二十22）），就是神在我們裏面。所以約翰就寫下了：『我們若彼此相愛，神就住在我們裏面。…神將祂的靈賜給我們，從此就知道我們是住在祂裏面，祂也住在我們裏面』（約壹四12~13）。然而，當神在我們裏面的時候，子當然也在我們裏面，如同子自己說的：『並且我們〔父和子〕要到他那裏去，與他同住』（約十四23）。再者，子是生命（因為祂說『我就是…生命』（6）），我們被聖靈點活：因為『那叫基督耶穌從死裏復活的，也必藉著住在你們心裏的聖靈，使你們必死的身體又活過來』（羅八11）。當我們被聖靈點活的時候，基督自己就活在我們裏面：『我已經與基督同釘十字架；現在活著的，不再是我，乃是基督在我裏面活著』（加二19~20）。再者，子也論到，祂所作的一切，都是與父一同完成的一祂說：『乃是住在我裏面的父作祂自己的事。你們當信我，我在父裏面，父在我裏面；即或不信，也當因我所作的事信我』（約十四10~11）。以及，保羅也說，他在聖靈的能力裏所完成的工作，也都是基督的工作：『除了基督藉我作的那些事，我甚麼都不敢題；只題祂藉我言語作為，用神蹟奇事的能力，並聖靈的能力，使外邦人順服』（羅十五18~19）。

20.

這就是神聖三位一體間『相互的關係（correla-

tion-sustoichia)』和『合一性(unity)』，有誰膽敢將子從父分開？或將聖靈從子和從父自己分開呢？或者有誰會自大到一個程度，教導三位一體是『彼此不同的(unlike-anomion)』，並且是『彼此不同質的(heterogeneous-heterophyē)』？¹⁰⁷或說，子是一個與父不同的『存有(different being-allotriouou-sion)』，或聖靈不是子？這怎麼可能？若有人還要追根究底，讓我問問他，當聖靈在我們裏面，聖經教導子也在我們裏面，而當子在我們裏面，聖經教導父也在我們裏面，這可能麼？¹⁰⁸或者，當三位被描述為一的時候，祂還能夠是三位一體麼？或者，當其中的一位在我們的裏面的時候，三位一體如何被稱作也在我們裏面？讓這些想要追根究底的人把光輝從光裏面分離出來，把智慧從智者裏面分離出來，或者讓他自己說看看，這些事情如何是可能的。事實上，既然這些事情都是不可能的，這些無知之人如何還想用他們的臆測去追究關乎神的事情？

如同經上記著(參林前一17)，神格(divinity)並不是用花言巧語託付給我們的，乃是藉由敬虔的推理，在信心中，帶著尊敬託付給我們的。故此，若保羅『不是用智慧委婉的言語，乃是用聖靈和大能的明證』(二4)來傳揚關於拯救我們的十字架的事，在樂園中，『聽見隱祕的言語，是人不可說的』(林後十二4)，有誰能夠參透神聖的三位一體呢？然而，若有人想要醫治他人的困惑，就必須先藉由信，然後把前面題到的那些名詞：如『像』，『光輝』，『泉源』，『河流』，『存有(subsistence)』，『表顯(expression)』的定義帶回到正軌上來。

如同子在自己的像裏面，就是聖靈。父在子裏也是一樣。故此，聖經藉由賜給我們這個例子，來幫助我們解釋並理會這個題目。好叫我們能夠更清晰的回答這些毫無信心，狂妄自大的人。並讓我們能夠安全和正確的教導、接受和相信，只有一個從父而來，經過子，並在聖靈裏¹⁰⁹的聖別(sanctification)。

故此，正如同子是獨生的一樣，聖靈也是由子所賜和差遣的，祂是一位，不是複數的。祂也不是人類中的一員，而是獨一的聖靈。因為子，那位活的道，是一位，所以祂生命的能力和聖別並照亮人的恩典也是全足和完美的一位。祂被稱為是從父而出(pro-

ceed)(約十五26)，因為祂是從那位被承認是從父而來的道，所發出(shines forth)¹¹⁰的，也由道所差遣並賜下。當然，子也是從父差來的，『神愛世人，甚至將祂的獨生子差給他們』(三16)。¹¹¹在另一方面，子也差遣了聖靈，『我若去，就差保惠師來』(十六7)。¹¹²子榮耀父的時候說：『父我已經榮耀了你』(十七4)，¹¹³而對於聖靈榮耀子，祂說『祂要榮耀我』(十六14)。子又說：『我在祂那裏所聽見的，我就傳給世人』(八26)，¹¹⁴論到從子領受的聖靈，『祂要將受於我的告訴你們』(十六14)。子在父的名裏來，故此子也說到『聖靈，父將在我的名裏差來的』(五43)。¹¹⁵

21.

如同子對於父一樣，聖靈對於子，在本質和順序上也有同樣的關係。那些稱呼聖靈是一個被造之物的人，怎麼能夠不認為祂與子也是一樣的呢？因為聖靈若是子的一個被造之物，就必會導致子是父的一個被造之物。這實際上就是那些墮落到該亞法的猶太教之亞流派的幻想。若他們把聖靈說成那樣，卻還假裝他們的看法跟亞流不一樣，那麼就讓他們拋棄亞流的教導，免得褻瀆聖靈。因為如同子在父裏面，父也在子裏面一樣(參十四10)，被造之物不可能屬於(idios)父的本質(ousia)。(然而，你們卻如此聲稱)，同樣的，那位在子裏面，子也在他裏面的聖靈，不能被算為被造之物，更不會與道分離，因為這會破壞三位一體。

對於特以皮西如何無知的曲解先知和使徒的教訓，矇騙了自己，而產生邪惡教導的這件事，我駁斥的也夠多了。讓我們如同專家級的探員，再根據聖經，一樣一樣的來查驗有關聖靈的教訓。看看到底聖靈是屬於(idion)被造之物？還是屬於神？這樣，我們就能夠斷定，祂到底是被造之物？還是，祂不但不是被造之物，反而是屬於三位一體的神格，並與祂為一？或許，他們在得知自己如何使用自己的毀謗扭曲了神的話，使得神的話不再協調後，能夠覺得羞愧。

22.

被造之物乃是從虛無來的，並有一個開始，因為『起初神創造天地』(創一1)以及其中的一切。然而，聖經教導，聖靈是從神來的，¹¹⁶『除了在人裏

頭的靈，誰知道人的事；像這樣，除了神的靈，也沒有人知道神的事。我們所領受的，並不是世上的靈，乃是從神來的靈』（林前二11~12）。根據這些聖經的話，聖靈和被造之物能有甚麼相似之處？被造之物曾經都是不存在的，然而神卻是那位是的（出三14），¹¹⁷從祂而有那位聖靈。但是，從神來的不可能是從虛無，或一個被造之物來的。否則，根據他們的想法，那位產生聖靈的不也該被當作一個被造之物？誰能夠忍受這些心中說沒有神（詩十四1）的無知者？因為，除了人裏面的靈以外，沒有人能夠知道人的事，然而他們認為，在神裏面，並參透了神的奧祕，知道神的事（林前二10）的聖靈竟然是一個被造之物？或者，有人可以根據這些臆測學著教導，一方面人的靈（spirit）和人的本質（being，也可作存在）是沒有關係的，另一方面，在父裏面的道是一個被造之物。

再者，聖靈不但是，也被稱作聖潔和更新的靈。保羅寫到：『按聖善的靈說，因從死裏復活，以大能顯明是神的兒子』（羅一4）。他又說：『如今你們奉主耶穌基督的名，並藉著我們神的靈，已經洗淨，成聖，稱義了』（林前六11）。當寫信給提多的時候，他說：『但到了神我們救主的恩慈，和祂向人所施的慈愛顯明的時候，祂便救了我們，並不是因我們自己所行的義，乃是照祂的憐憫，藉著重生的洗，和聖靈的更新。聖靈就是神藉著耶穌基督我們救主，厚厚澆灌在我們身上的；好叫我們因祂的恩得稱為義，可以憑著永生的盼望成為後嗣』（多三4~7）。對被造之物，因為『你發出你的靈，牠們便受造；你使地面更換為新』（詩一〇四30），就是被聖別並被更新。保羅也說：『論到那些已經蒙了光照，嘗過天恩的滋味，又於聖靈有分』（來六4）。

23.

（在祂（聖靈）裏面，萬物都被聖別，）若祂自己又是被造之物中的一個，祂怎麼可能不被另一位所聖別？當祂無分於聖潔的同時，其他的受造之物又怎能有分於祂？那些說這些話的人的意思，豈不就是那位萬有藉其而有的子，自己就是『萬物』中的一個？

聖靈也被稱為『賜生命』的靈。經上記著，『那叫基督耶穌從死裏復活的，也必藉著住在你們心裏的聖靈，使你們必死的身體又活過來』（羅八11）。

¹¹⁸主自己就是彼得教導的『生命的作者』（徒三15），¹¹⁹主自己說：『我所賜的水，要在他裏頭成為泉源，直湧到永生。…耶穌這話是指著信祂之人，要受聖靈說的』（約四14，七39）。然而，如同我們已經說過的，被造之物乃是藉由聖靈得到生命。¹²⁰故此，那個沒有分享生命卻被分享的，並把生命賜給被造之物的，與那些從無而有之物有甚麼相似之處？或者，聖靈怎麼可能是那些藉由道，在聖靈自己裏面得到生命的被造之物中的一個？

聖靈也被稱為『膏油（anointing）』和『印記（seal）』。所以約翰寫到：『你們從主所受的恩膏，常存在你們心裏，並不用人教訓你們；自有主的恩膏在凡事上教訓你們』（約壹二27）。先知以賽亞也寫到：『主耶和華的靈在我身上；因為耶和華用膏膏我』（賽六一1）。保羅說，你們『藉由信入祂，就得到了救贖之日的印記』（參弗一13）。受造的萬物，被聖靈所印塗，所膏抹，並在凡事上為聖靈所教導。若聖靈如今正在膏抹和印塗（被造的萬物），就如同道也在祂裏面膏抹和印塗萬物，那麼膏油和印記，以及那些被膏抹和被印塗者之間，能存在任何的相似之處麼？從這個角度而言，聖靈不可能是那些被印的其中一個；膏油也不可能是被膏之物中的一個，乃是屬於膏抹和印塗的道。膏油帶著膏者和被膏者的香氣和氣息，當他們有分於這個膏油的時候，能說：『我們是基督的香氣』（參林後二15）。那個印的印記帶有基督的樣式，而那些被印的則有分於祂（聖靈），並使我們被模成與祂一致（conform），如同使徒說的：『直等到基督成形在你們心裏』（加四19）。當我們如此被印的時候，我們理所當然的如同彼得說的，成為神性的分享者（彼後一4），而萬物也在聖靈裏有分於道。

24.

除此以外，萬物藉著聖靈，能夠有分於神。經上記著，『豈不知你們是神的殿，神的靈住在你們裏頭麼？若有人毀壞神的殿，神必要毀壞那人；因為神的殿是聖的，這殿就是你們』（林前三16~17）。若聖靈是一個被造之物，我們就無法在聖靈裏有分於神。反而，若我們只是與一個被造之物聯合，我們仍然無分於神性。然而，我們如今被稱為基督的分享者和神的分享者，這就足以表明，在我們裏面的膏油和

印記不是被造的，而是具有子的本質。祂藉由在祂裏面的聖靈，將我們聯於父。這就是約翰教導的，『神將祂的靈賜給我們，從此就知道我們是住在祂裏面，祂也住在我們裏面』（約壹四13）。若我們藉由分享聖靈，而成為神性的分享者，誰還能夠瘋狂的教導聖靈是一個被造之物，沒有神的性情？因為這就是那些聖靈內住的人，如何被神化的。若聖靈神化我們，祂必然就有神的性質。¹²¹

為了更明確的否定這個異端，詩篇的作者在我們前面引用的第一百零四篇中，唱到：『你收回牠們的氣，牠們就死亡歸於塵土。你發出你的靈，牠們便受造；你使地面更換為新』（29~30）。保羅寫信給提多時，則說：『藉著重生的洗，和聖靈的更新。聖靈就是神藉著耶穌基督我們救主，厚厚澆灌在我們身上的』（多三5~6）。若父在聖靈裏，藉由子，創造並更新了萬物，被造之物和造物主間還有甚麼相同的地方？而那位萬物在祂裏面被造的，又怎麼可能是一個被造之物？

這種愚蠢的話必然會褻瀆子。那些教導聖靈是一個被造之物的，必然也會教導那位萬物藉由祂而造的子，也是一個被造之物。聖靈就是子的像；因為『祂預先所知道的人，就預先定下效法祂兒子的模樣』（羅八29）。¹²² 故此，他們若不承認子是一個被造之物，祂的像就不可能是一個被造之物。因為作為像，就必然是那個像的本體。因為像是怎麼樣的，祂的本體必然也就是怎麼樣的。因為祂是父的像（eikōn），我們理當承認子不是一個被造之物。然而，把聖靈當作被造之物中的一個的，也必然會把子當作被造之物。因著對祂的像這種錯誤的教導，使他們錯誤的教導父。

25.

所以，聖靈不但不是一個被造之物，還被聖經證明是屬於子，且不在神之外。然而，他們還愚蠢的問：『若聖靈是從神來的，為甚麼祂不被稱為子？』在我們前面的論述裏，這個問題已經被證明是粗魯、無禮的，我們現在還要再次證明。儘管聖經並沒有稱祂為『子』，卻稱祂為『神的靈』，如同使徒已經寫下的（參林前二11~12），祂仍被稱作是在神自己裏面，並是從神自己來的。若因為子是從父而來，所以祂屬於父的本質，那麼那位被稱為從父而

來，並且是屬於子的本質的聖靈，必然也是這樣。當然，主就是子；但是聖靈也被稱為兒子名分（sonship）的靈（羅八15）。再者，當子是智慧（林前一24）和真理（參約十四6）的時候，經上記著聖靈是智慧（參賽十一2）和真理（參約十四17，十五26）的靈。而當子是神的能力（林前一24）和榮耀的主（二8），聖靈則被稱為能力的靈和榮耀的靈。這就是聖經關於祂們的教導。故此，保羅寫信給哥林多人說：『他們若知道，就不把榮耀的主釘在十字架上了』（林前二8）；在另一處，『你們所受的，不是奴僕的靈，仍舊害怕；所受的，乃是兒子名分的靈』（羅八15，譯者：根據英文重譯），他還進一步說，『神就差祂兒子的靈，進入我們的心，呼叫「阿爸，父！」』（加四6）。彼得則寫到：『神榮耀的靈，常住在你們身上』（彼前四14）。而主說聖靈是真理和安慰的靈（約十四16），這也告訴我們，在聖靈裏，三位一體才是完整的。故此，也是在聖靈裏，道榮耀（glorifies）、神化（divinized）、並認養（grant it adoption）被造之物後，再將它獻給神。而那把被造之物聯於道的，必定不在被造之物中，而那將兒子名分賜給被造之物的，不能在子之外。（譯者：這是指聖靈的雙重工作。）不然，我們就需要另一位聖靈把我們聯於道，這是毫無意義的。故此，聖靈不是那些先無後有之物中的一個，而是屬於父的神格；也是在祂裏面，道神化了那些被造之物。在祂裏面神化萬物的那位，絕對不會在父的神格之外。

26.

所以聖靈遠超一切被造之物，從聖靈是不可改變和不可變化中，我們可以看出祂的本質不同於那些有起源的事物，而屬於神格。因為經上記著：『訓誨的聖靈揭穿詭計，並免除無意義的觀念』（宴席一5）。另外，彼得說：『在溫柔和安靜的靈的不可朽壞裏』（彼前三4）。宴席又說：『對於你們，不朽壞的靈乃是一切』（所羅門智慧書十二1）。『除了神的靈，也沒有人知道神的事』（林前二11），雅各也說，在神裏面『並沒有改變，也沒有轉動的影兒』（雅一17），那麼，在神裏面的聖靈必然是不會改變，不會轉變和不會朽壞的。

相反的，那些有起源的被造之物的本質是可以改變的，因為他乃是在神的存有之外（譯者：與神不同

質)，從虛無中而來，得到他們的存有。所以，經上記著：『人都是說謊的』（詩一一六11）；以及『世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀』（羅三23），同時『又有不守本位，離開自己住處的天使，主用鎖鍊把他們永遠拘留在黑暗裏，等候大日的審判』（猶6）。約伯記裏說：『神不依靠祂的眾天使（十五15）。¹²³…指祂的天使為愚昧（四18）。¹²⁴…星宿也不清潔（二五5）。』所以保羅寫下了：『豈不知我們要審判天使麼？』（林前六3）我們也聽到過，雖然魔鬼也是『在眾嗾啞中』（參結二八14），並『被印上（神的）像』（參12），卻如同閃電一般，從天墜落（參路十18）。如果這就是被造之物的本質，連聖經都如此描述天使，同時聖靈又是永遠一樣，不改變，並產生子的不可改變性，祂與子永遠都是不會改變的，這樣，不會改變者和會改變者之間，能有甚麼相像之處？這就足以證明聖靈不是一個被造之物，祂也完全沒有天使的本質，因為天使是可以改變的，而祂是道的像，屬於父。

除此以外：『耶和華的靈充滿世界』（所羅門智慧書一7）。故此，大衛唱到：『我往那裏去躲避你的靈？』（詩一三九7）智慧書也寫道：『你不朽壞的靈在萬物之中』（所羅門智慧書十二1）。所有的被造之物都存在於它們被指定的地方：太陽、月亮都在穹蒼之中（參創一17）；雲彩則在空中。祂也為萬國定下疆域（參申三二8）。天使乃是『被差遣服役的』（參來一14）；約伯記寫道：『眾天使來到神的面前侍立』（一6）。而先祖雅各『夢見一個梯子立在地上，梯子的頭頂著天，有神的使者在梯子上，上去下來』（創二八12）。若聖靈在道裏充滿萬有，並在萬有裏面，而天使們又都是聖靈的下屬，並受命被差遣到指定的地方去，無可否認的，聖靈就不是那些得到存有之物中的一個，聖靈也絕不可能如同你們說的，是一個天使，而是遠超天使的本質。

27.

由此，我們也能看見，聖靈乃是被分享的，而不需要分享他人。（因為我們必須毫不猶豫的不斷重複這個立場。）經上記著：『論到那些已經蒙了光照，嘗過天恩的滋味，又於聖靈有分，並嘗過神善道的滋味的人，…不能』（來六4~6）¹²⁵等等。而對於天使和其他的被造之物，他們乃是聖靈的分享者。故

此，他們才能夠從他們所分享的墮落出去。聖靈永遠不改變，也不是分享祂之物中的一個。反而，萬物乃是有分於祂。若聖靈總是永遠不變，並且是那位被萬物所分享的，那麼聖靈就不可能是一個天使或任何的被造之物。祂乃是屬於那位賜下聖靈的道，故此，被萬物所分享。否則，他們就會說，那位我們在聖靈裏有分的子，也是一個被造之物。

另外，只有一位聖靈，而萬物是數不盡的。因為有『無數』的天使（但七10），星辰也是數不盡的，也有許多的寶座，權位和天，以及許多的嗾啞和撒拉弗，以及天使長。簡單的說，被造之物不是只有一個，它們的數目和種類繁多。聖靈和那些有起源之物，會有甚麼相同之處？毫無疑問的，聖靈並不是…許多中的一個，更不是一個天使，祂乃是一位，屬於獨一的道，故此，祂也屬於獨一的神，並與神同質（*homoousion*）。

他們最好看清楚，聖經教導，聖靈完全沒有也不屬於被造之物的本質或素質。祂與那些有起源的事物不同，而是屬於子的本質和神格，並不在子的存有和神格之外，故此祂也屬於三位一體。這就足以羞辱他們的愚蠢。

28.

讓我們進一步，在這些聖經的表述外，再看看從大公教會一開始，從主領受，由使徒們傳揚，被先父們捍衛，傳下來給我們的傳統、教導和信仰。這是教會建造的根據，凡不留在其上的，都不再是基督徒，也不能再被稱為基督徒。三位一體乃是神聖，完整的。在父，子和聖靈裏，被承認為神。祂的裏面沒有任何不屬於祂的或外來的（性質）被調和（*mingled*）到祂裏面，也不是由造物主和被造之物組成的，而是完全的造物主和宇宙塑造者。祂是獨一的，在本質上不可分割，¹²⁶而祂的活動（*energeia*）¹²⁷也是獨一的。故此，父在聖靈裏，藉由道，行了一切的工。有鑑於此，神聖三位一體的一（*oneness*）能夠被保守，教會傳揚只有一位『超乎眾人之上，貫乎眾人之中，也住在眾人之內』（弗四6）的神—作為父，祂『超乎眾人之上』，是始，和泉源；藉由子，祂『貫乎眾人之中』；在聖靈裏，祂『住在眾人之內』。這就是三位一體，不單單是在語音和言辭的表達上，乃是在實際和真理中的三位一體。就如同父是

那位『我是自有永有』的（出三14），道也是那位『是在萬有之上，永遠可稱頌的神』（羅九5）。故此，聖靈不可能是不存在的，而是真正永遠長存的。

大公教會不以撒伯流和今日那些跟隨該亞法的猶太人的角度認為少於三位，也不會自己發明這三位以外的東西，更不會落入希臘人的多神論裏面。¹²⁸ 他們最好看清楚，主在差遣使徒的時候，是如何勸戒他們，以此作為建立教會的根基，並說：『所以你們要去，使萬民作我的門徒，給他們施浸，歸於父、子、聖靈的名』（太二八19），這才是大公教會的信仰。使徒們也是這樣傳講，這也是普天之下的教會所共同承受的教導。

29.

因為這是教會信仰的根據，讓他們再次高聲告訴我們：難道三位一體是由兩位（Dyad）組成的？若祂是由兩位組成的，那麼就讓他們把聖靈算為被造之物。這樣，你們的觀念就不再是那位『超乎眾人之上』：『貫乎眾人之中』：『也住在眾人之內』的獨一的神（弗四6），因為你們把聖靈從神格（divinity，單數）中趕了出去，沒有了『也住在眾人之內』的那位。而且，根據你們自己的想法，你們所相信你們受浸之時所作的奉獻，就沒有完全浸入神格，因為你們把一個被造之物添加到了神格裏面。你們就像亞流派和希臘人，把被造之物與當作那個藉由祂的道，創造萬物的神，一同稱為『神』。

若這是你們所堅持的，你們的信仰在那裏？若你們自己沒有神的靈，而只擁有一個屬於被造之物的東西，誰又能將你們與神聯合？你們又怎麼敢用你們的自以為是和鹵莽，把父和祂的道降到被造之物的等級，又把被造之物升格到神的層次？這就是你們把聖靈想像成一個被造之物，否定祂在三位一體之內之時，實際上所作的事情。就是你們的這種瘋狂，對神說出邪惡的話。雖然你們還沒有把神和祂的道的數目算得跟天使、和被造之物的總數一樣多，但是，卻把其中的一個算作是被造之物？根據你們，若聖靈只是一個天使和被造之物，祂還能夠被算入三位一體麼？豈不是所有被造的天使都該被算入三位一體？那麼三位一體也不再是三位一體，而是一種由無數的個體所組成的神格。¹²⁹ 這樣，你們那個假冒的奉獻禮，豈不是也因著這麼一堆亂七八糟的東西，變得四分五

裂。你們和亞流派的聖禮就是這副德行——你們想要否定神格，不敬拜創造萬物的神，而去敬拜一個被造之物（參羅一25）。

30.

你們所謂神是一個二分體就是這樣的謬論。然而，若神是三位一體——祂確實是如此，三位一體是不可分割的，彼此也不會不同（ouk anomios），所以，只有一位聖潔的，一位永恆的和不可改變的本質。那交給我們三位一體的信仰，只有一個。這個信仰使我們與神聯合為一。若有任何人破壞了三位一體，只被浸入父的名，或只被浸入子的名，或被浸入父和子、卻缺了聖靈的名，將一無所獲，一無所有，不會被聖潔——包括那個受浸的和施浸的人。因為，這乃是在三位一體裏面的奉獻！同樣的，凡是將子從父分割的，或把聖靈降級到被造之物的層次的，不但沒有父，也沒有子，更是無神的，比不信的更淒慘（提前五8），並且不是基督徒。這是公義合式的，如同在父、子和聖靈的名的浸是一個，三位一體的信仰也是一個。使徒所說的神聖的三位一體也是如此，祂自己是完全相同的，與自己合一，在祂裏面也沒有有起源的東西。這就是三位一體不可分割的合一，在這個三位一體裏的信仰也只有一個。

你，特以皮西，的發明還不止這樣。你被你自己的白日夢所誘導，竟敢說聖靈是一個被造之物。那麼你的信仰就不再是一個，你的浸禮也不再是一個，而是兩個——一個在父和子裏面，另一個在那個是被造之物的天使裏。此時此刻，你再也沒有甚麼可以狡辯的。因為，有起源的和造物主間有甚麼可以交流的？在那些在下的被造之物和造它們的道之間能夠合一麼？你也知道，有福的保羅，因為認識了這點，就不敢拆散三位一體，反而在寫信給哥林多人的時候，教導祂的合一。當論及聖靈的恩賜並把祂們歸於一位神與父的時候，他說：『恩賜原有分別，聖靈卻是一位。職事也有分別，主卻是一位』（林前十二4~6）。因為凡是聖靈所賜給我們每一個人的，都是父所預備，藉由子賜給我們的。父所有的一切，也都是子的（約十六15，十七10）；故此，凡子在聖靈裏賜給我們的，都是父的恩賜。而當聖靈在我們裏面的時候，那位賜下聖靈的道也在我們裏面，父則在道裏面。也就是：『我和我的父必會一同來安家在他

裏面』(約十四23)¹³⁰所說的。因為光在那裏，光輝就在那裏；光輝在那裏，那裏就有活生生的能量(active energy-energeia)和光照的恩典。保羅在他第二封寫給哥林多人的信裏面教導：『願主耶穌基督的恩惠，神的慈愛，聖靈的感動，常與你們眾人同在』(林後十三14)。¹³¹因為賜下的恩賜和恩典，乃是在三位一體裏面賜的：從父，經由子，在聖靈裏。就如同賜下的恩典是從父，經由子賜下的，若是沒有聖靈，那麼在我們之間就沒有交通。因為，乃是藉由我們在聖靈裏的有分，我們得到父的愛，子的恩典，和與聖靈的交通。

31.

所以，這就能夠讓我們看見，三位一體的活動(activity-energeia)乃是一。因為使徒的意思並不是(三位一體中的)每一位是不同和分開的，反而，凡所賜下的，乃是在三一裏所賜下的，都是從一位神來的。若稱那位遠超被造之物，像子與父聯合為一樣與子聯合為一，與父子同榮，與道一同被承認是神(theologoumenon)，並推動父藉由子所造的萬物的這位¹³²為一個被造之物，這難道不是對子最直接的不敬？因為萬物沒有不經由道，在聖靈裏得到他們的存有，並被推動。

這就是詩篇所唱的：『諸天藉耶和華的道而造；萬象藉祂口中的氣(pneumati)而成』(三三6)。¹³³而在一百四十七篇：『祂一出令，這些就都消化；祂使風颳起，水便流動』(18)。如同使徒教導的，我們的被稱義乃是『在我們主耶穌基督的名裏和在我們主的靈裏』(林前六11)。¹³⁴故此，聖靈與道是不可分離的。所以當主說：『我和父要一同來』(約十四23)¹³⁵的時候，聖靈也與子一樣，和祂們一同來並住在我們裏面，保羅寫信給以弗所人：『求祂按著祂豐盛的榮耀，藉著祂的靈，叫你們心裏的力量剛強起來，使基督因你們的信，住在你們心裏』(弗三16~17)。若子在我們裏面，父也就在我們裏面，就像子說的：『我在父裏面，父在我裏面』(約十四10)。當道臨到先知們時，他們就在聖靈裏面說預言。故此，當聖經說：『耶和華的道臨到』某個先知的時候，它代表的是他在聖靈裏說預言。撒迦利亞書寫到：『只是我的言語和律例，就是所吩咐我僕人眾先知的』(一6)。在責備百姓的時

候，他說：『使心硬如金鋼石，不聽律法，和萬軍之耶和華用靈藉從前的先知所說的話』(七12)。在使徒行傳中，彼得說到：『弟兄們，聖靈藉大衛的口，在聖經上，預言…；這話是必須應驗的』(一16)。而使徒們也一同高聲宣告：『主阿，你是造天，地，海，和其中萬物的；你曾藉著聖靈，託你僕人我們祖宗大衛的口，說』(四24~25)。當保羅在羅馬放膽告訴那些來找他的猶太人，說：『聖靈藉先知以賽亞，向你們祖宗所說的話，是不錯的』(二八25)。對於提摩太，他寫到：『聖靈明說，在後來的時候，必有人離棄真道，聽從那引誘人的邪靈，和鬼魔的道理』(提前四1)。故此，當聖經說到聖靈在某人裏面的時候，我們就應該領會為是道在那個人裏面，賜給他聖靈。好叫先知能夠被充滿：『我要將我的靈澆灌凡有血氣的』(珥二28)，保羅則說：『藉著…耶穌基督之靈的幫助』(腓一19)。對於哥林多人，他寫到：『你們既然尋求基督在我裏面說話的憑據』(林後十三3)。若是基督親自向他說話，那麼，很清楚的，在他裏面說話的聖靈就是基督的靈。所以當基督在他裏面說話的時候，他在使徒行傳裏又說：『現在我往耶路撒冷去，心甚迫切，不知道在那裏要遇見甚麼事；但知道聖靈在各城裏向我指證，說，有捆鎖與患難等待我』(二十22~23)。

所以，當聖徒們說：『主說話了』的時候，他們乃是在聖靈裏說話；再者，當他們在聖靈裏說話的時候，乃是在基督裏講述這些事。當亞迦布在使徒行傳說：『聖靈說』(二一11)的時候，只能是道臨到他，所以是聖靈讓他能夠在聖靈裏教導並見證保羅在耶路撒冷將要遭遇的事情。無疑的，當聖靈向保羅見證(參二十23)，是基督自己在保羅裏面說話，這都是在是道之聖靈見證中的事。也就是當道臨到了聖童女馬利亞的時候，聖靈也與祂一同進到馬利亞裏面(參路一35)，道在聖靈裏，自己穿上了一個身體，希望把被造之物聯於父，藉由自己，把它(基督的身體)獻給父，好在祂的身體裏完成和好的工作：『叫萬有，無論是地上的，天上的，都與自己和好了』(參西一20)。¹³⁶

32.

聖經前後一致的表明，聖靈不是一個被造之物，

而是屬於道和父的神格。這與眾聖徒的教導，和三位一體的不可分割性一致，也是大公教會獨一的信仰。然而，這個特以皮西超凡絕倫製造神話的能力，顛覆了聖經，他們的愚蠢，更是與亞流患者一模一樣。這就是亞流派用來欺騙老實人假冒為善的伎倆。但是，感謝主，如同你寫信告訴我的，他們無法用亞流派的偽裝來遮蔽自己。雖然他們因為教導只有聖靈，而不是道是被造之物，而被亞流派所憎惡，他們也被所有的人當作對聖靈宣戰的，而加以定罪。他們實際上是以死亡為外衣，沒有聖靈的人。用有福的使徒的話說，他們是屬天然的人（*physikoi anthropoid*），沒有接受理解神的靈的能力，因為這些事乃是以屬靈的方式參透的（參林前二14~15）。然而那些想要仔細聆聽真理的『能看透萬事，卻沒有一人能看透了他』（15），在聖靈裏的主¹³⁷也在他們裏面，把祂自己啓示給他們，又藉由自己，把父啓示出來。

33.

對於我，我已經簡單的寫信與尊敬的你。雖然我住在沙漠裏面，然而因著這些人無恥的從真理中偏岔出去，激動我去忽略那些想要嘲笑我的申論中的弱點的人。我強烈的敦促你，當你讀這篇文章的時候，你能夠糾正那些該被糾正的人，並且原諒那些表達不清的人。我所交給你的，就是父老們交給我們之使徒的信仰。我沒有發明任何其他的东西。我也展現了所學到的合乎聖經，與聖經一致，也是前面所引述，並證實的教訓。

它並不是外人的發明，而是主耶穌基督自己親自教導撒瑪利亞婦人的一藉由她，祂教導了我們一完整的神聖三一，乃是一個不可分割的神格。真理自己也見證，祂告訴撒瑪利亞婦人：『婦人，你當信我。…時候將到，如今就是了，那真正拜父的，要用心靈和誠實拜祂』（約四21，23）。這段話明確的告訴我們，真理就是子自己，因為祂說：『我就是…真理』（十四6）。這就是激動大衛說出：『求你發出你的亮光和真實』（詩四三3）¹³⁸ 這句話的那位。所以，真正的敬拜者乃是在聖靈和真理中敬拜父，並在祂，就是在聖靈裏承認子的人。因為聖靈無法與子分開，就如同子無法與聖靈分開一樣。真理自己在說『我要從父那裏差保惠師來，就是從父出來真理的聖靈（約十五26），…乃世人不能接受的（十四17）』的時

候，也如此作見證—就是指著那些否定聖靈是從父而來，並在子裏面的人說的。

所以，我們必須根據真敬拜者的榜樣，堅持、並承認真理。對於那些不願意學習，也無法了解真理的人，讓他們最起碼別再傳講那些愚蠢的話，也不要肢解三位一體。讓他們無分於（永遠的）生命。讓他們別再把聖靈算作被造之物，好叫他們不會像過去的法利賽人一樣，把聖靈的工作當作別西卜的（參太十二24），高舉他們的臆測，並隨著他們（法利賽人）承受那今世和永世都無法被赦免的刑罰。

謝仁壽

- 1 Aetius, 優諾米的老師。
- 2 Eunomius, 極端亞流派領袖。
- 3 32段。奧爾森在《基督教神學思想史》（*The Story of Christian Theology*）頁183中將 *pneumatomachoutentes* 繙譯為『敵聖靈主義者』, Spirit Fighter
- 4 或 *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*。由巴黎大主教 Migne 於1857-1866年間編撰的教父文集，共166卷。
- 5 Nicene an Post-Nicene Fathers(NPNF)-208, p.102
- 6 比較兩本書間的神學論點並不在本文的範疇之內。但是，我們可以由此勾勒出正統神學從亞他那修經安波羅修，再傳至奧古斯丁的路線。
- 7 NPNF-208, p.6
- 8 自從天主教於明朝末年來華，將 Trinity 繙成三位一體之後，華人基督徒中間，就一直採用這個名詞，其中的『體』乃是指當時通用的『實體（*Ousia*, 即 *Substance* 或 *Nature*）』，並非今日人所知道的『身體』。但 Trinity 這個字其實與尼西亞會議所決定的 *Three Persons One Substance* 有別，應該照著字面繙成『三一神』，而尼西亞大會的決議，希臘文和英文的 *Substance* 都是指著『實質』，『本質或本體』，應該繙成『三位一質』。本文爲了顧及傳統，故仍使用『三位一體』這個名詞。
- 9 因爲只有一位神，所以我們不可能將父、子、和聖靈分割成爲『三位同有一性質的神』。而且，因爲神是『純一的（*simple*）』，神性不可能容許任何非神性的屬性，例如當屬於被造之物的被造的屬性。若聖靈如同特以皮西所宣稱，是被造的（就是與神『不同質（*Heteroousion*）』），那麼聖靈必然被排斥在神格之外，這就意味

- 著神格中的『不可分割性 (indivisibility)』和『純一性 (simplicity)』完全被破壞了。所以，三位一體中的『不可分割性 (indivisibility)』，『同質 (homoousion)』，和『純一性 (simplicity)』是三個環環相扣的整體。破壞了這三者中任何的一個，必然會造成其他兩者的崩潰，結果就是三位一體教義的瓦解。
- 10 父、子、和聖靈有同樣的神性，是純一的，故此不可被分割。請參考對於『不可分割性』和『純一性』的相關討論。
- 11 『Therefore, he does not beget the Son by way of partition ...But the Son is said to be Son of the Father, and the Spirit of the Son is said to be Spirit of the Father. Thus, there is one Godhead of the Holy Trinity, unto which there is also one faith.』16段
- 12 『For no alien thing is intermixed with the Triad, but it is indivisible and homogenous with itself (homoia heaute) ...They should have acknowledged what is written and joined the Son to the Father and not divided the Spirit from the Son, so as to preserve truly the indivisibility and homogeneity of the nature (homophyes) of the Holy Trinity.』17段
- 13 『For the Spirit is inseparable from the Son, as the Son is inseparable from the Spirit.』33段
- 14 『But the Son is said to be Son of the Father, and the Spirit of the Son is said to be Spirit of the Father. Thus, there is one Godhead of the Holy Trinity, unto which there is also one faith.』16段
- 15 『因為在三位中不可能混入任何與之不同的事物 (For no alien thing is intermixed with the Triad)』，17段。這實際上就是28段中再度被題及的，神的『純一性 (simplicity)』的觀念。請參考『不可分割性』和『同質』的相關討論。
- 16 『...祂不但與自己不可分割，也與自己是同質的。(... but it is indivisible and homogenous with itself(homoia heaute))』，17段
- 17 『...They should have acknowledged what is written and joined the Son to the Father and not divided the Spirit from the Son, so as to preserve truly the indivisibility and homogeneity of the nature (homophyes) of the Holy Trinity.』17段
- 18 『The Holy Spirit demonstrate[s] that it has nothing in common with or proper (idiom) to the nature or essence of creature.』27段
- 19 請參考註釋9
- 20 『祂的裏面沒有任何不屬於祂的或外來的(性質)被調和(mingled)到祂裏面，也不是由造物主和被造之物組成的，而是完全的造物主和宇宙塑造者。祂是獨一的，在本質上不可分割，而祂的活動(energeia)也是獨一的。故此，父在聖靈裏，藉由道，行了一切的工。有鑑於此，神聖三位一體的一(oneness)能夠被保守，教會傳揚只有一位『超乎眾人之上，貫乎眾人之中，也住在眾人之內』(弗四6)的神一作爲父，祂『超乎眾人之上』，是始，和泉源；藉由子，祂『貫乎眾人之中』；在聖靈裏，祂『住在眾人之內』。這就是三位一體...。』28段
- 21 Indivisible 和 inseparable 基本上是同義詞，可以互換。
- 22 http://en.wikipedia.org/wiki/Council_of_Chalcedon#Confession_of_Chalcedon
- 23 『...Those who say that the Spirit is a creature should say also that the Son, through whom all things were created, is a creature as well.』24段
- 24 奧古斯丁秉承了這個思想，他在《三位一體論》1.12.25中說：『因為我們根據聖經中的許多說法已經證明，凡論三位一體中的一位所說的，也是論三位所說的，因為同一本體的動作是分不開的。』在4.21中說：『但我敢說，同一本質的父，子，聖靈，創造主上帝，全能的三位一體，在工作上是不可分的。』
- 25 『But when we are enlightened by the Spirit, it is Christ who is in the Spirit enlightens us.』19段
- 26 『But when we are given to drink of the Spirit, we drink Christ.』19段
- 27 『But, the Son being wisdom when we receive the Spirit of wisdom, we attain Christ and become wise in him.』19段
- 28 『And when the Spirit is given to us, it is God who is in us.』19段
- 29 『But when we are made alive in the Spirit, Christ himself is said to live in us.』19段
- 30 在31段中，亞他那修還題到：『若子在我們裏面，父也就在我們裏面，就像子說的：「我在父裏面，父在我裏面」(約十四10)。所以當道臨到先知們時，他們就在聖靈自己裏面說預言。(But if the Son is in us, so is the Father, as the Son says: 「I am in the Father and the Father in me」 (Jn 14: 10). So when the Word comes to the prophets, they prophesy in the Holy Spirit itself.)故此，當聖經說到聖靈在某人裏面的時候，我們就應該領會爲是道在那個人裏面，賜給他聖靈。(Therefore, when the Spirit is said to be in someone, it is understood that the Word is in that person, giving the Sprit.)』奧古斯丁在《三位一體論》中有一段完全一致的表述：『但我敢說，同一本質的父，子，聖靈，創造主上帝，全能的三位一體，在工作上是不可分的。...因爲父，子，聖靈，

三者在同一本質中，乃是一體，不是由於今世的活動，乃超過一切受造之上，沒有時間和空間的間隔，從永恆至永恆，是一，並像永恆一樣充滿了真理和仁愛。但在我的辭語中，父，子，聖靈是分開的，不能同時稱呼，並且各有其可見的字彙。正如我一稱呼我的記憶，智力，和意志，每一稱呼就個別的指每一項，但各項都由三者所說出；因為這三個稱呼中沒有一個不是被我的記憶，智力，和意志共同說出的；照樣三位一體共同發出父的聲音，子的肉身，聖靈的鴿子，而我們卻把每一事物個別的歸於一位。我們憑著比方多少可以知道，那本身不可分離的三位一體，是由有形受造物的出現分離的彰顯出來；而且三位一體的運行，在那些個別彰顯父，或子，或聖靈的事上，也是不可分離的。」

- 31 奧古斯丁在《三位一體論》1.9.19中說：『但當父和子與愛祂們的人同住時，難道聖靈被排除在外麼？…經上既論到聖靈說：「祂與你們同在，也要在你們裏面，」聖靈就當然不能被排除於那居所之外。…所以聖靈在父和子來到的時候並不會離開，反要與祂們永遠同在一居所裏；因為祂既不會不同著祂們來，而祂們也不會不同著祂來。為求指三位一體，經上將有些事個別的歸於三位中個別的一位；然而稱呼一位時，並不將其他二位排除在外，因為三位一體是合一的，是一本體，一上帝，父，子，聖靈。」
- 32 『The activity (energeia) of the Trinity is one. For the apostle does not mean that what is given by each [of the Trinity] is different and separate but rather that what is given is given in Trinity, and it is all from the one God.』31段
- 33 『For the gift and the grace that is given are given in the Trinity: from the Father, through the Son, in the Holy Spirit.』30段
- 34 『But if it was Christ who was speaking in him, then clearly the Sprit that was speaking in him was Christ's Spirit.』31段
- 35 『...in the Holy Spirit; and, speaking in the Holy Spirit, they speak these things in Christ...』31段
- 36 『When the Spirit gave testimony to Paul (cf. Acts 20:23), Christ himself was speaking in Paul, insofar as the testimony issued from the Spirit of the Word. Thus it was that when the Word came to the holy Virgin Mary, the Spirit also entered with him (cf. Lk 1:35), and the Word in the Spirit, fashioned and jointed a body to himself.』31段
- 37 奧古斯丁在《三位一體論》中也有完全一致的描述：『但當父和子與愛祂們的人同住時，難道聖靈被排除

在外麼？那麼上面論聖靈為何說：「祂…乃世人不能接受的；因為不見祂，也不認識祂；你們卻認識祂；因祂常與你們同在，也要在你們裏面」（約十四16~17）呢？經上既論到聖靈說：「祂常與你們同在，也要在你們裏面，」聖靈就當然不能被排除於那居所之外。也許有人空想道，當父和子一同來到愛祂們的人那裏去，與他同住的時候，聖靈就要離開那裏，好像是讓位給那些比祂大的。但聖經本身駁斥這種屬血氣的觀念，因為稍前曾說：「我要求父，父就另外賜給你們一位保惠師，叫祂永遠與你們同在」（約十四16）。所以聖靈在父和子來到的時候並不會離開，反要與祂們永遠同在一居所裏；因為祂既不會不同著祂們來，而祂們也不會不同著祂來。為求指三位一體，經上將有些事個別的歸於三位中個別的一位；然而稱呼一位時，並不將其他二位排除在外，因為三位一體是合一的，是一本體，一上帝，父，子，聖靈。」《三位一體論》1.9.19

- 38 『But when God is in us, the Son also is in us.』18段
- 39 『But if the Son is in us, so is the Father.』31段
- 40 『But if it was Christ who was speaking in him, then clearly the Sprit that was speaking in him was Christ's Spirit.』31段
- 41 『Such being the correlation (sustoichia) and the unity of the Holy Trinity, who would dare to separate the Son from the Father, or the Spirit from the Son of from the Father himself? ...or that the son is of a different being (allotriouosion) than the Father, or that the Spirit is foreign to the Son? But how can this be? If one were to enquire and ask again. How can it be that when the Spirit is in us, the Son is said to be in us, and when the Son is in us, the Father is said to be in us? Or, how is it really a Trinity if the three are depicted (semainetai) as one? Or how is it that when one is in us, the Trinity is said to be in us?』20段
- 42 『When we are sealed in this way, we properly become sharers in the divine nature, as Peter says (2 Pet 1:4), and so the whole creation participates of the Word, in the Spirit.』23段。參考彼後—4
- 43 『But if the Holy Spirit were a creature, there would not be for us any participation of God in the Spirit. Indeed, if we were merely united to a creature, we would still be foreigners to the divine nature, having no participation in it...But if we become sharers in the divine nature through participation in the Spirit, one would have to be crazy to say that the Spirit is of a created nature and not of the nature of God, for that is how those in whom the Spirit is

- become divinized. But if the Spirit divinizes, it is not to be doubted that it is of the nature of God himself.』24段
- 44 『Therefore, the Spirit is not among the things that have come into being but belongs (idiom) to the divinity of the Father, and is the one in whom the Word divinizes the things that have come into being. But the one in whom creation is divinized cannot be extrinsic to the divinity of the Father.』
- 45 『The Holy Spirit is participated and does not participate. (For we must not hesitate to repeat ourselves.)]』27段
- 46 參註121
- 47 『For that is how those in whom the Spirit is become divinized. But if the Spirit divinizes, it is not to be doubted that it is of the nature of God himself.』24段
- 48 『Therefore it is in the Spirit that the Word glorifies creation and presents it to the Father by divinizing it and granting it adoption...[He] is the one in whom the Word divinizes the things that have come into being. But the one in whom creation is divinized cannot be extrinsic to the divinity of the Father.』25段
- 49 同樣的邏輯也被亞他那修用來證明基督是神。參考《反亞流四論文》(Four Orations Against Arians)2.21: 『因為若人與一個被造之物聯合，是不能被神化的，除非子就是神；除非那位具有祂(父)的本質和祂的真道披上身軀，沒有人能夠被帶到父的面前。(For man had not been deified if joined to a creature, or unless the Son were very God; nor had man been brought into the Father's presence, unless He had been His natural and true Word who had put on the body...so also the man had not been deified, unless the Word who became flesh had been by nature from the Father and true and proper to Him. For therefore the union was of this kind, that He might unite what is man by nature to Him who is in the nature of the Godhead, and his salvation and deification might be sure.)』
- 50 Oikonomia 實際上是個雙關語，它同時帶有(1)神永遠救贖的計畫，以及(2)這個計畫在歷史中不同時代付諸實行的方式，兩個含義。所以，在英文和中文，它分別被繙譯為 Economy—經綸(或經世)以及 Dispensation—分賜。前者強調計畫，後者強調分賜。事實上，『時代論(Dispensationalism)』的英文字根: dispense, 就是 oikonomia 的英文繙譯之一。所以，Dispensationalism 更合式的繙譯，應當是『分賜論』，甚至『經綸論』。李常受在《新約總論—神》第十四篇中對於 oikonomia 有如下的定義:『在已過的永遠裏，神立了神聖的經綸，祂永遠的計畫。(弗一9~11, 三9~11, 提前一4下。)』在以弗所一章十節，三章九節，和提前一章四節，譯為「經綸」的希臘文是 oikonomia, 奧依克諾米亞，英語化形式是 economy。希臘文的意思是家庭律法或家庭行政，指神的家庭行政，要在基督裏將自己分賜到祂所揀選的人裏面，使祂能得著召會，作祂團體的彰顯；所以等於經綸，安排，計畫。我們可以用簡單的話說，在已過的永遠裏，神立了一個計畫，神聖、永遠的計畫。』頁165
- 51 即『經綸的三一(Economic Trinity)』
- 52 即『素質的三一(Essential Trinity)』
- 53 Basil Studer, Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church, English Translated by Matthias Westerhoff, p.1, Edinburgh: T & T Clark, 1993
- 54 故此，也是在聖靈裏，道榮耀(glorifies)、神化(divinized)、並認養(grant it adoption)被造之物後，再將它獻給神。而那把被造之物聯於道的，必定不在被造之物中，而那將兒子名分賜給被造之物的，不能在子之外。
- 55 事實上，『道成肉身』—『肉身成道』乃是教父神學的一大特色。
- 56 以下是亞他那修直接使用 oikonomia—economy 的範例:《尼西亞信經護文》(Defence of Nicene Definition)#25—『對於丟尼修，亞歷山大的主教，他在寫(書)反駁撒伯流的時候，根據(基督的)肉身解釋了救贖的經綸，除了駁斥了撒伯流外，還清楚的表明了，不是父成爲肉身，而是祂的道(成爲肉身)，如同約翰所說的(約一14)。(As for Dionysius, bishop of Alexandria, he was writing against Sabellius and explaining in detail the economy of Salvation according to the flesh, thereby refuting the Sabellians and showing that it is not the Father who became flesh but his Word, as John said (Jn 1:14).)』《關於亞里米嫩和西流加兩個大會》(On the Councils of Ariminum and Seleucia)#8—『我們知道，祂就是神的獨生子，被父吩咐從諸天(heavens)降世，爲了除罪由童女馬利亞而生。祂教導門徒，並根據父的旨意，完成了神的經綸，被釘在十字架上，爲我們而死，並降到地裏面的部分，規範了那裏面的事物，陰間的看門者看見祂(伯三八17)就恐懼戰抖。(We know that He, the Only-begotten Son of God, at the Father's bidding came from the heavens for the abolishment of sin, and was born of the Virgin Mary, and conversed with the disciples, and fulfilled the Economy according to the Father's will, and was crucified, and died and descended into the parts beneath the earth, and regulated the things there, Whom the gatekeepers of hell saw (Job xxxviii. 17, LXX.) and

- shuddered)』
- 57 即尼西亞神學。
- 58 『認養』這個字的希臘文—υιοθεσια, 其原意是『放在兒子的地位(the placing as the son)』, 強調的是兒子『地位』而不是認養的『手續』。與今日所理解的『認養』不同。
- 59 *Against Heresies*
- 60 Ante-Nicene Fathers, Vol. 1(ANF01), p.471
- 61 這段話可被視為後世『信經』的始祖, 將基督教的信仰簡潔的涵蓋於其中。
- 62 即 oikonomia, 下同
- 63 『The Church, though dispersed through out the whole world, even to the ends of the earth, has received from the apostles and their disciples this faith: [She believes] in one God, the Father Almighty, Maker of heaven, and earth, and the sea, and all things that are in them; and in one Christ Jesus, the Son of God, who became incarnate for our salvation; and in the Holy Spirit, who proclaimed through the prophets the dispensations of God, and the advents, and the birth from a virgin, and the passion, and the resurrection from the dead, and the ascension into heaven in the flesh of the beloved Christ Jesus, our Lord... but may, in the exercise of His grace, confer immortality on the righteous, and holy, and those who have kept His commandments, and have persevered in His love, some from the beginning [of their Christian course], and others from [the date of] their repentance, and may surround them with everlasting glory....But the fact referred to simply implies this, that one may [more accurately than another] bring out the meaning of those things which have been spoken in parables, and accommodate them to the general scheme of the faith; and explain [with special clearness] the operation and dispensation of God connected with human salvation.』
- 64 基督教神學思想史, 北京大學出版社, 頁67
- 65 *Against Praxeas*, ANF03, pp.874-875
- 66 The Catholic Doctrine of the Trinity and Unity, Sometimes Called the Divine Economy, or Dispensation of the Personal Relations of the Godhead.
- 67 根據希臘文 Alethea 的原意, 這裏的『真理』也帶有『真實』或『實際』的意思。
- 68 『We, however, as we indeed always have done (and more especially since we have been better instructed by the Paraclete, who leads men indeed into all truth), believe that there is one only God, but under the following dispensation, or οίκονομία , as it is called, that this one only God has also a Son, His Word, who proceeded from Himself, by whom all things were made, and without whom nothing was made. Him we believe to have been sent by the Father into the Virgin, and to have been born of her—being both Man and God, the Son of Man and the Son of God, and to have been called by the name of Jesus Christ; ... who sent also from heaven from the Father, according to His own promise, the Holy Ghost, the Paraclete, the sanctifier of the faith of those who believe in the Father, and in the Son, and in the Holy Ghost...that one cannot believe in One Only God in any other way than by saying that the Father, the Son, and the Holy Ghost are the very selfsame Person. As if in this way also one were not All, in that All are of One, by unity (that is) of substance; while the mystery of the dispensation is still guarded, which distributes the Unity into a Trinity, placing in their order the three Persons—the Father, the Son, and the Holy Ghost: three, however, not in condition, but in degree; not in substance, but in form; not in power, but in aspect; yet of one substance, and of one condition, and of one power, inasmuch as He is one God, from whom these degrees and forms and aspects are reckoned, under the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost. How they are susceptible of number without division, will be shown as our treatise proceeds.』
- 69 NPNF204, p.684
- 70 水流職事站, 神學與神的經綸, 肯定與否定, 第一卷第二期
- 71 特士良, *Against Praxeas* 7.2, ANF03, pp.874-875
- 72 愛任紐, *反異端* 1.10
- 73 同註72
- 74 根據英文重譯。
- 75 致薩拉蓬的信—關於聖靈, 31段
- 76 20段
- 77 23段
- 78 23段
- 79 24段
- 80 亞他那修, *尼西亞信經護文* 14段
- 81 致薩拉蓬的信—關於聖靈, 25段
- 82 天主教當時在其功德論上面建立了龐大的贖罪卷系統, 把人的稱義和得救變成金錢的交易, 而遭到了路德馬丁和約翰喀爾文的激烈反對。路德會因此推出了『因信稱義』的教義。改革宗的教義則被總結為『鬱金香(TULIP)』。
- 83 『And he then shews the excellency of the promises, that

they make us partakers of the divine nature, than which nothing can be conceived better. For we must consider from whence it is that God raises us up to such a height of honor. We know how abject is the condition of our nature; that God, then, should make himself ours, so that all his things should in a manner become our things, the greatness of his grace cannot be sufficiently conceived by our minds. Therefore this consideration alone ought to be abundantly sufficient to make us to renounce the world and to carry us aloft to heaven. Let us then mark, that the end of the gospel is, to render us eventually conformable to God, and, if we may so speak, to deify us.』《Calvin's Commentary Vol. 45》, <http://www.sacred-texts.com/chr/calvin/cc45/cc45026.htm#vii.ii.i>, 2 Peter 1:1-4

84 基督教神學思想史, 北京大學出版社, 頁67

85 實際上, 倪柝聲於一九四八年的鼓嶺訓練中就曾說過:『所以我們只許順服, 不許背叛, 因為神再無其他的工作了。神差摩西、大衛、以及眾先知, 至終基督來了。在神的經綸中, 教會乃是神最後的工作。』《鼓嶺訓練記錄(卷一)》第十六篇, 話語與順服權柄的關係。這是地方召會在其信息中第一次正式使用『經綸』一詞。在《中心的信息》, 『一個求啓示的禱告』中, 倪柝聲已經將以弗所一章十節中『要照所安排的, 在日期滿足的時候』, 重新繙譯為『為著時期滿足時的經綸』。可惜倪柝聲對它並沒有進一步的解釋。但是可以肯定的, 李常受乃是繼承了倪柝聲, 而使用了『經綸』一詞。至於李常受為甚麼選用『經綸』, 請參考《歷史與啓示》, 臺灣福音書房。

86 神新約的經綸, 臺灣福音書房, 序

87 『按神性說, 祂與父同體(consubstantial [co-essential]); 按人性說, 祂與我們同體(consubstantial [co-essential]), 在凡事上與我們一樣, 只是沒有罪。…是同一基督, 是子、是主、是獨生的, 具有二性, 不相混亂(inconfusedly), 不相交換(unchangeably), 不能分開(indivisibly), 不能離散(inseparably)。二性的區別不因聯合而消失, 各性的特點反得以保存, 會合於一個位格、一個實質之內, 而並非分離成為兩個位格, 卻是同一位子、獨生的、道上帝、主耶穌基督。』中文: <http://baike.baidu.com/view/157338.htm>, 英文: http://en.wikipedia.org/wiki/Council_of_Chalcedon。由此可見, 《迦克頓信經》基本上就是把從使徒所遺傳下來的基督論正統觀念, 以一種比較簡明、濃縮的方式, 再陳述一遍。

88 例如 Daniel L. Migliore 的《信仰尋求認識—基督教神學簡介》(Faith Seeking Understanding - An Introduction to Christian Theology)(Eerdmans)的編輯

次序是: 神學的目標(The Task of Theology)→啓示的意義(The Meaning of Revelation)→聖經的權威(The Authority of Scripture)→三一神(The Triune God)等等。Alister E McGrath 的《基督教神學—簡介》(Christian Theology—An Introduction)的編輯順序乃是: 神學的源頭(The Sources of Theology)→對神的認識: 自然和啓示(The Knowledge of God: Natural and Revealed)→神論(Doctrine of God)→三位一體(The Doctrine of Trinity)。這已經成為系統神學的標準架構。它是一種『人本』的模式: 從人的角度, 期望獲得特殊的啓示, 來認識神, 以及神學諸論。而神的經綸(Oikonomia)為軸心的模式, 則是從神救贖的計畫和執行的角度, 來探討神學諸論。

89 這是李常受所提出著名的, 也是在華人基督教界飽受爭議的公式。這個公式乃是基於教父神化(theosis)神學的標準表述方式:『神成為人, 使得人成為神。』但是在這兩句話間加上了兩條更為明確, 細化了的定義: (1)『在神的生命和性情上』—意思是, 得到神的生命是神化的基礎, 得到神的性情是神化的結果; (2)『不在神格上』—代表不能與神同等, 避免了西方基督教最為忌憚的, 人進化成為神的任何可能性。不但在亞他那修的著作, 在所有古教父的著作中都可以尋到這兩個定義。

90 《新約總論》是地方召會中, 惟一一套以系統神學的諸論方式, 將其教導整理, 歸納的著作。第一冊的目錄為:

第一篇 新約與神新約的經綸(一)

第二篇 新約與神新約的經綸(二)

第三篇 神—祂的身位(一)

第四篇 神—祂的身位(二)

第五篇 神—祂的身位(三)

第六篇 神—祂的身位(四)

第七篇 神—祂的性質

讀者們可以從此看見, 地方召會乃是以神的經綸(Oikonomia)為基礎, 來發展其神論的教義。

91 指亞流派邏輯所產生的一個虛構的父, 下同。

92 亞他那修批判亞流派以人類的物質觀念來刺探神的奧秘。

93 異端派。

94 亞流派。

95 亞他那修的意思是, 人不可能永遠是父或子。他的身分會隨著時間轉變, 而稱呼以及稱呼後面的意義也會隨之轉變。這與神的『不可改變性』相對。所以, 在神格裏面, 父, 永遠是父; 子, 永遠是子。亞他那修這句話背後, 就是反對亞流的『曾有一時子不存在』的謬論。

96 子的出生並不像人類的出生一樣，在出生就成為與父親完全不同的獨立個體。反而，子的位格雖然與父的位格不同，但是祂們仍然是一位神。

97 某些人認為子只是三分之一的神，亞他那修在此駁斥這個危險的想法。

98 『子也不是父(Father)的一部分』這句話指的是『素質的三一(Essential Trinity)』，『也就是，父永遠是父，子永遠是子。就如同，父永遠不可能成為子，子也永遠不可能成為父』這句話指的是『經綸的三一(Economic Trinity)』。兩者合在一起就是神的三一性。

99 亞他那修在此用神的『合一性(unity)』來捍衛聖靈就是神的真理。他的邏輯非常簡單：只有一位神而聖靈就在這位神裏面，所以聖靈必然是與神同質的，不可能是被造的。

100 異端派。

101 三位一體的『不可分割性』和『同質性』(indivisibility and homogeneity of the nature(homophyes)of the Holy Trinity)是整個三位一體教義的核心思想之一。不可分割性保證了不會出現三神論的異端；同質性則在一個神格中維持了三個位格的不同(若只有一個位格，就不必談同質了)。故此，亞他那修在此呼籲的就是：只要同時守住這兩條底線，三位一體的正統性也就得以被確認。換句話說，減損了這兩點的任何一點，就會危及三位一體教訓的平衡。

102 異端派。

103 根據英文重譯。

104 『在聖靈裏的基督(Christ who is in the Spirit)』這個說法，乃是直接取自於約翰十七章二十一節：『使他們都合而為一；正如你父在我裏面，我在你裏面，使他們也在我們裏面；叫世人可以信你差了我來。』這處經文完美的體現了三位一體的『彼此並存(co-exist)』和『互相內住(co-inhere)』的關係。因為基督在聖靈裏，所以基督和聖靈是『彼此並存(co-exist)』，所以他們必然也是『同質(homoousios)』的；也是因為基督在聖靈裏面，所以基督和聖靈是『互相內住(co-inhere)』，所以祂們也是『不可分割的(indivisible)』。地方召會對於這個觀念，稱之為『是靈的基督(Pneumatic Christ)』。

亞他那修的這段話架構在『在聖靈裏的基督』觀念之上，不但完美的體現了他在三位一體教義上的平衡性，也讓我們看見後世三位一體教義上的平衡性源自於何處！(20段中，『從父而來，經過子，並在聖靈裏(from the Father, through the Son, in the Holy Spirit)』這句話對於這個觀念表達得更為淋漓盡致。)另外我們當注意的是，亞他那修在這篇文章中的對手，乃是一班承認子與父同質，但否認聖靈是神的

人士。所以，亞他那修的策略非常簡單：只要將聖靈和子是一，這些異端人士的錯誤就是顯而易見，不攻自破的。

105 根據英文重譯。

106 根據英文重譯。

107 亞他那修在此表明，『不可分割性』和『同質性』是捍衛神的『合一性(unity)』之兩塊基石。

108 亞他那修在此承認，從神的合一性(unity)而言，父、子、聖靈都在信徒裏面。

109 請讀者注意『從父而來，經過子，並在聖靈裏(from the Father, through the Son, in the Holy Spirit)』這句話的含義。

110 如同光自太陽發出。

111 根據英文重譯。

112 根據英文重譯。

113 根據英文重譯。

114 根據英文重譯。

115 和合本無此段，根據英文重譯。

116 『從虛無而來(from non-being)』是被造之物的一大特徵。『從神來的(from God)』的另一個同意語是『流出(offspring)』，指的是『與神同質』，就是神。故此，亞他那修能夠肯定，聖靈與被造之物是完全無法比較的！

117 祂是永存的那位。

118 根據英文重譯。

119 根據英文重譯。具有生命源頭之意。

120 神的生命。

121 這段話可以說是亞他那修在這封書信中最精采，也是最無法為今日教會所接受的論述。他在此用來捍衛聖靈是神的論點乃是：『若聖靈是一個被造之物，我們就無法在聖靈裏有分於神。反而，若我們只是與一個被造之物聯合，我們仍然無分於神性。…若我們藉由分享聖靈，而成為神性的分享者，誰還能夠瘋狂的教導聖靈是一個被造之物，沒有神的性情？因為這就是那些聖靈內住的人，如何被神化的。若聖靈神化我們，祂必然就有神的性質。(But if the Holy Spirit were a creature, there would not be for us any participation of God in the Spirit. Indeed, if we were merely united to a creature, we would still be foreigners to the divine nature, having no participation in it...But if we become sharers in the divine nature through participation in the Spirit, one would have to be crazy to say that the Spirit is of a created nature and not of the nature of God, for that is how those in whom the Spirit is become divinized. But if the Spirit divinizes, it is not to be doubted that it is of the nature of God himself.)』亞他那修

認為，彼後一章四節下半中段的『有分於神性』乃是那些『聖靈內住的人』在聖靈裏才能夠得到的。若聖靈不是神，那麼聖靈就是一個被造之物，信徒所分享的，不過也是一個被造之物罷了，不可能得到神的性情，也就不可能被神化(Theosis)。所以，『若聖靈神化我們，祂必然就有神的性質，』祂就必然是神。

以『有分(Participation)-神化(Theosis)』作為捍衛聖靈是神的作法，也被亞他那修用來捍衛子是神。亞他那修在《反亞流四論文》(Four Orations Against Arians)3.70中也是說到：『但是，人若與一個被造之物聯合，就無法被神化，除非子就是真神。…同樣的，除非那位道成肉身的，其性質就是從父而來，並真的與祂同性質，人類就無法被神化。(But humanity would not have been deified if joined to a creature, or unless the Son was true God… so also humanity would not have been deified unless the Word who became flesh was by nature from the Father and true and proper (idios) to him.《Athanasius》, Khaled Anatolios, Routledge, p.163)』在其他的方面，亞他那修甚至論到，若基督不是神，只是一個被造之物，就意味著祂不但不能拯救-神化我們，連祂自己都需要被拯救了。亞他那修常常使用『以子之矛攻子之盾』的戰術，用對方所承認的教導來攻擊對方的錯誤。亞他那修不斷使用『神化(deification 或 theosis)』作為捍衛基督-聖靈是神的利器，除了代表當時的亞流派也承認這個教義外，也證明這個教義在當時的正統性。很遺憾的，今日的更正教普遍抵制『神化』的教義，直到最近十年才開始進行大規模、嚴肅的反思。甚至連新教陣營中向來反對『神化』教義的改革宗，Carl Mosser也於2002年在蘇格蘭神學雜誌(Scottish Journal of Theology)中發表了一篇名為《我們可能獲得最大的祝福—喀爾文與神化》(The Greatest Possible Blessing: Calvin and Deification)的論文，呼籲改革宗正視喀爾文對於神化教義的教導，在其之後，Gannon Murphy於2008年6月1日的今日神學(Theology Today)，以《改革宗的神化教義？》(Reformed Theosis?)為題，發表了一篇呼籲改革宗建立一個『改革宗的神化教義』後，在改革宗內部引發了針對神化教義的大討論，至今尚未結束。

122 根據英文重譯。

123 根據英文重譯。

124 根據英文重譯。

125 根據英文重譯。

126 亞他那修在此訴諸神學中『神的純一性(simplicity)』的概念。就是神的性質是單純的，也是獨一的。一方

面不可能混入任何被造的成分，另一方面也是獨一，不可分割的。以此保守三位一體的一(eness)。

127 希臘文 *energeia* 正確的繙譯應當是『能力』。但是英文版將此字繙譯為 *activity*，故根據英文繙譯為活動。下同

128 再次強調正統教義和大公教會的立場。

129 亞他那修暗諷，根據特以皮西(Tropici)的邏輯，所有的被造之物都應該是神了。

130 根據英文重譯。

131 根據英文重譯。

132 指聖靈。

133 根據英文重譯。

134 根據英文重譯。

135 根據英文重譯。

136 亞他那修在《尼西亞信經護文》14段末尾有一段極其類似，卻又描述得更為清楚的敘述：『「道成肉身」(約一14)的目的乃是要叫祂為所有的人獻上肉身(為祭)，好叫我們這些領受祂(聖)靈(Spirit)的人能夠被神化(divinized)。除非藉由祂穿上我們受造的身體，我們無法得到這個恩典。所以，我們得以被稱為「(屬)神的子民」和「在基督裏的人」。正如我們接受(聖)靈(Spirit)的人，並沒有失去我們本身的性質(idian ousian, 指人性)，所以主為了我們的緣故成爲一個人，披上了一個身體時，也並不比神(God, 大寫, 獨一的真神)小。祂(He, 大寫, 指神的兒子)並不因為被身體遮藏而降卑，反而使它神化(divinized)並使它不朽。』(「For the Word became flesh」(Jn 1:14) in order that he may offer it for the sake of all and so that we receiveing from his Spirit may be enabled to be divinized. In no other way would we attain to this, if it were not that he himself put on our created body. For thus have we begun to be called 「people of God」 and 「people who are in Christ.」 But just as when we receive the Spirit we do not destroy our proper being (idian ousian), so also, when the Lord becomes a human being for our sakes and puts on a body, he is none the less God. He was not lessened by the covering of the body, but rather divinized it and made it immortal.)

137 指子。

138 根據英文重譯。