活在聖靈中

目錄：

01 序言及前言
02 看清楚聖靈
03 聖經裏的聖靈
04 聖靈的路徑－聖潔之道
05 聖靈的路徑－成聖面面觀
06 聖靈的路徑－靈恩生活
07 聖靈的路徑－解釋聖靈生活
08 聖靈，請來！
09 附錄：羅馬書第七章的『苦中人』

01 序言及前言

張序

對二十世紀的普世教會而言，影響最深，而爭論性又最大的，莫過於世紀初在美國產生的靈恩運動。從歷史角度看，六十年代開始的稱靈恩運動（Charismatic Movement），六十年代之前的稱爲五旬節運動。由於這兩個運動的神學思想和強調點都大同小異，因此把他們通稱爲靈恩運動亦無可厚非。

靈恩運動的出發點在於覺察到現今教會中很多缺乏事奉的熱誠，與使徒行傳的教會比較之下，發現問題的癥結在於初期教會滿有聖靈的能力，而現今的教會所以冷漠和停滯不前，就因爲沒有追求聖靈的充滿和運用恩賜去事奉。

就靈恩運動追求聖靈能力在教會中彰顯而言，是一點也沒有錯的，眾教會都應該認同這方面的看法，努力去追求。可惜在追求的過程中，靈恩運動中出現了一些富有爭論性的教義和表現，以致很多教會對這運動望而卻步。雖然如此，靈恩之火卻仍如燎原之火，迅速向全世界蔓延。六十年代之前的靈恩運動，大致上盛行於社會的低下階層，但六十年代開始的新靈恩運動，卻打破了所有社會階層、宗派、神學觀點和國家種族等的界線，甚至在天主教中間亦有不少靈恩派的成員。從教會增長的角度看，靈恩派教會在世界很多地方的增長，都遠遠超越其他教派和信仰的教會；從教會合一的角度看，靈恩運動更成爲連結不同背景和信仰的信徒和教會的一種凝聚力。

對近代的靈恩運動，有很多不同形式的回應，有的取敵視的態度，對此運動中一切超自然的現象，如講方言、說預言。被視爲人爲或心理作用所產生的。

另一種回應是彼此的分離。很多得著靈恩的信徒，有一種使命感，覺得應該留

在教會影響其他信徒也得著更新，但也有得著靈恩而離開教會，在別的地方開始聚會或設立教會的。這種對聖靈的真理意見分歧而導致教會分裂的情況很多時候是難以避免的，分裂的責任也難以歸咎於任何一方面。

也有不少的情況是整個教會或整個宗派都受感染而投入了靈恩運動的；這往往是教會的牧師或宗派的領袖先受影響，進而帶領教會積極的追求靈恩。在這過程中，也難免有反對而離開的信徒。

還有一種對靈恩運動採取漠視和避而不談的態度。一般信徒的漠視，主要因爲沒有接觸這運動，或不明白靈恩派的獨特信仰，但當教會的傳道人和信徒領袖採取這種態度時，往往因爲相信，如果不加理會，這種運動便會遲早自然消失。這實在是極錯誤的態度，因有了這種假設，牧者便不會刻意地去教導信徒有關靈恩的正確看法，一旦靈恩觀念在教會出現，牧者再來教導，往往已經太遲了。在這靈恩信仰迅速蔓延的世代，教會必須清楚教導信徒有關聖靈和靈恩的真理，纔能避免靈恩運動的衝擊。

最後要提出的一種回應，就是觀念的重整，這也是本書作者巴刻所嘗試去回應近代靈恩運動的方式。在「真理」與「經歷」兩者的關係中，巴刻顯然以真理爲大前提，先確定了聖經對聖靈工作的教訓，再把這教訓用以評估靈恩派所高舉的一些屬靈經歷。

近代靈恩運動是一個非常複雜的現象，一方面我們不能排除一些非從聖靈而來的超自然表現；另一方面，就如巴刻提出，當信徒積極追求聖靈的大能時，神往往藉聖靈帶給他們生命的更新和復興，事奉的得力和心中的喜樂和平安。雖然有時人循不合聖經的途徑或用不合聖經真理的理論去解釋聖靈在他們身上所彰顯的大能，神仍然是心胸廣闊的神，不會因此而收回他的工作，故此靈恩派必須在真理上多下工夫，重整他們一些基本的觀念。

巴刻在書中強調聖靈的一切工作都以基督爲中心，他來世爲要見證基督，榮耀基督，引導信徒過一個以基督爲中心的生活（約一五 26，一六 14）。也就如宣信指出，聖靈是活水，而我們的生命是田地，基督是落在這田地中的一粒種子；聖靈活水的灌溉，叫基督在我們生命中開花結果，榮耀父神。

巴刻又提醒今天的靈恩派，不要過分強調聖靈大能彰顯在信徒身上所可能帶來的一切「祝福」，如生活的亨通，脫離苦難和病患；以爲一信了主便每時刻過一種無憂無慮在地若天的生活；聖靈隨時爲我們施展權能，擊退一切仇敵，醫治一切疾病。這種信念引進另一種思想，就是苦難和缺乏並非蒙恩的義人所應該承受的，因爲這是不正常的遭遇。

不錯，一個蒙恩的人有時會像亞伯拉罕和所羅門一樣，在物質生活方面得到神的賜福。但一個沒有逆境和苦難的信徒並不一定過著一種高層次的生活。苦難最終爲約伯帶來更大的祝福。基督在世時沒有枕首的地方，受盡一切的憂患，最後，死

在最殘酷的十字架上。神的兒子，還需要「因所受的苦難學了順從」（來五 8），何況平凡的我們，豈不更需要在苦難中經歷更高層次的屬靈功課嗎？

巴刻是一位有深度的神學家，對聖經、神學和教會歷史，都有真知灼見，在本書中以和平的心情，同情和欣賞的態度，客觀地從真理和教會歷史的角度，去分析今日靈恩運動的一些獨特信仰，同時，作者絕不妥協地指出今日靈恩連動的一些錯誤和偏差。書中作出的一切結論，給我們看見作者在治學上一貫的穩重、謹慎和可靠。這確是一本關心今日靈恩運動的教會人士必讀的書。

張慕皚謹識

一九八九年七月

譯者序

中學時代，念使徒行傳，發現其中四個經常出現的字就是「聖靈充滿」，殉道的司提反被「聖靈充滿」，初信主的外邦人被「聖靈充滿」，彼得講道大有能力也是被「聖靈充滿」……

那時候，我很希望深入瞭解何謂「聖靈充滿」，而我也很想得著「聖靈充滿」。

本書《活在聖靈中》探討何謂聖靈，他的特質、個性、功能，以及人如何認識他，與他同行。一般人對聖靈及他的同在很有疑問：「聖靈充滿」難道是形容信徒靈氣逼人，宛如頭上有個光環，神聖不可侵犯？抑或說人擁有異能異力，能呼風喚雨，叫病者得醫治，叫傷者得痊癒，甚至起死回生？

很欣賞本書作者一開始就提出我們在對聖靈的認識上，要校正焦點。許多事情都是好的，卻並非最好；許多觀念不能說是完全錯誤，卻並非焦點所在，以致拐彎抹角，對聖靈的真相仍舊模糊不清，甚至擾亂視聽。而認識聖靈的焦點，在乎以基督爲中心（Christ－centredness）。作者採用一個意象去闡釋這個要點：聖靈就像牆角的泛光燈，把中心目標照明，他的工作，就是表彰基督和發揚基督。這是全書的重點，不可偏倚。在我翻譯本書的時候，有另一個意念閃現我腦海，中國古代戲劇、小說中有所謂「照妖鏡」，今天，我們也許需要一面「照靈鏡」。倘若將這面鏡向信徒一照，就能從信徒身上看見耶穌基督的性情、神貌、氣質，而且這個信徒的生活形態、行事動機若能表彰耶穌基督，以耶穌爲首，那麼他就是被聖靈充滿，與聖靈同行。至於有沒有說方言的恩賜、醫病趕鬼的異能，是否充滿領袖的魅力、獨具恩賜、十項全能，都只不過是枝枝節節的事情而已。

換句話說，聖靈不是一種「力量」，也不是一件「禮物」，更不是一個引來各種屬靈福氣的「開關掣」，他是表明基督的一個有位格的靈。

翻譯本書時，我個人亦有許多對文字的反思和學習。一向最令我沮喪的，是要閱讀一些半鹹不淡、充滿西方語法的中文，讀起來詰屈聱牙；一串一串像火車卡的

句子，讀了半天，還弄不清楚是什麼意思。豈料在嘗試翻譯這本書的當兒，我發現了一些學術性和思辯性的英文文章，在句法、結構、文章組織和推論的表達上，與中文的氣息、字句組織、結構、辭彙有很大的出入，翻譯起來，有時也免不了滲進一些西方語法，讀來不倫不類。中文辭彙和句語是濃縮、含攝、包羅萬有的，表達時崇尚其含蓄性及蘊藏性；但英文辭彙簡單、精確，分門別類，表達時崇尚其分析性及闡揚性。中、英文文法背後，有其東西文化本質上的距離；故此，在東西文化交接間，多少需要彼此讓步。如何能保持中文文字濃縮、含蘊的優美，卻同時彈性地變化其氣質，擴充文字的容量，去表達繁複的邏輯、細密的分析、思辯的迂回，確是一門學問。這是所有從事翻譯事奉的人需要攜手發掘和探討的。

還有必須一提的，可能作者年事已高，不失長者語重心長、諄諄教誨的風範，表達時不免略嫌重複，亦喜歡在句子中加插澄清、闡釋、註解和個人感喟，文中引用不少括弧和破折號，在我個人感受上，就如駕車的人，往前直駛的時候，忽然看見途中豎起許多交通標誌，必須不斷停車煞掣，左顧右盼，不能一鼓作氣，直達目標，難免感到有點不暢快，但若然我們瞭解作者的表達方式，跨越句法的迂回，就更能欣賞文中的精髓。

本書並非僅僅純理論式討論，作者還嘗試從歷史角度綜覽及評述歷來有關聖靈的觀念，更大膽地批判凱錫克運動及靈恩運動的種種弊端，卻同時肯定其中可取之處。他的焦點是精確的，他的綜覽評述都很有參考價值。

霍玉蓮

一九八七年十二月于蘇格蘭鴨巴甸

前言

神的聖靈、我們的主，並生命的賜予者，他曾在創世時翱翔于眾水之上，也曾藉著眾先知在人類歷史中說話；在五旬節，聖靈降臨在耶穌基督的門徒身上，擔當了耶穌給他界定的新角色，作門徒的保惠師。聖靈承受了第二位保惠師的身分，是耶穌基督的代表，今天正在眾人的心懷意念裏動工。保惠師（paraclete，希臘原文是parakletos）的意思是：「安慰者、輔導者、幫助者、倡議者、堅固者、支持者。」耶穌是原先的保惠師。他透過第二位保惠師的工作，繼續服事人。耶穌基督是昨日、今日，直到永遠都不改變的。聖靈也是一樣；自五旬節以來歷世歷代，凡福音所到處，聖靈都大規模或小規模地動工，完成耶穌最初差遣這股新力量到來時所應許要成就的一切。

幸而聖靈不負所托！若然他曾經怠工，教會早已消失了，因爲根本就沒有基督徒存在。基督徒生命中的各個層面——智慧及倫理、與神及與人的各種關係、敬拜

中的提升及向外的見證——都是超自然的；只有聖靈能帶動我們活出基督徒的生命，也只有藉著他，這生命才得以維持下去。所以在他以外，不單不能有活潑生命的信徒和會眾，根本就不可能有信徒和會眾。然而事實上，教會仍繼續存在並增長，就是因爲聖靈從沒有怠工，而且隨著時光的遞澶流轉，他將會永遠不懈地感動人心。

可是，在不同的時期裏，聖靈在世上工作的廣泛及深入程度，各有不同。舉例來說，聖靈現時在非洲、印尼、拉丁美洲、美國及羅馬天主教會裏的工作，似乎較諸五十年前範圍更廣。在此，我用了「似乎」的講法，因爲真正的情況只有神才清楚知道，而聖經亦曾多處強烈警告我們不能以外貌判斷屬靈的事。以利亞以爲他是唯一忠義的以色列餘裔，神卻告訴他尚有七千個同樣忠信的以色列人；這件事可成爲我們的鑒戒，當我們試圖估量神的作爲時，最好還是先停下來三思。但無論如何，不管上述的印象正確與否，在我來看（亦不單只我），雖然一方面基督教好像在妥協中分崩離析，但聖靈今天卻在世界許多角落吹出新生的氣息。固然，他工作的深度卻又是另一個問題。一位遊歷廣博的領袖曾經對我說，北美的基督教合三千哩，卻只得半寸深；而在其他地方也同樣有人慨歎基督徒信仰的膚淺。然而無論如何，這本書的面世，是因著一個感覺，就是聖靈正在我們中間激勵我們。

讀本書時，應該把他視爲一套指標，指向樂尼斯（ Richard Lovelace ）所謂聖靈在教會昨日、今日、明日的工作的「統一場」論（ “unified field” theory）。本書的內容有如一張功能表上的四道菜式：

第一章帶領我們進到一個結論：要瞭解聖靈新的職事，全系於一個中心思想，那就是聖靈體現主耶穌自己和他的職事。這個論據就如一道醒胃的頭盆。

第二章是從上述的角度去查考聖經有關聖靈的教訓。這可算是餐湯吧——可能味道較濃，但是營養豐富。或許，這湯與別不同，既濃郁又清澈；身爲烹調這湯的廚子，我誠願他確是這樣。

第三、四、五、六章是本書的主菜——展示衛斯理的完全主義、傳統凱錫克信念及近代靈恩派屬靈氣質。同時把一套活在聖靈裏的古老觀念重新表達出來；對我來說，似乎這套觀念比上述其他思想有更深的聖經基礎。

最後擺上來的自然是甜品（通常這是套餐中最甜的）——論及保惠師復興基督身體的工作。也許，你會覺得這個甜品味道又苦又甜；然而味道如何，我想是在乎你甚於在乎我了。

書名「活在聖靈中」（英文版爲 Keep in Step With theSpirit）是貫串全書的中心思想。意念出自保羅在加拉太書五章二十五節所表達的思想：「我們若是靠聖靈得生，就當靠聖靈行事。」「行事」（walk）在這裏的希臘文用字不同於十六節的 Peripateo，peripateo 照字面解是一個人移動雙腳行走，喻意人的生活行爲，而這裏的希臘文用字 Stoicheo，更包含進一步的意思，指依循軌跡而行、持守一個準則，亦即是在他人管理下前進。

信心、敬拜、讚美、禱告、對神坦誠及順服、紀律、膽量、尚實的道德觀、福音的豐盛等，都是我所追求的目標。也可引用保羅的話：「……乃要被聖靈充滿。當用詩章、頌詞、靈歌，彼此對說，口唱心和的讚美主。凡事要奉我們主耶穌基督的名，常常感謝父神。又當存敬畏基督的心，彼此順服。」（弗五 18—21）我寫本書的最高目的，是希望他能夠幫助讀者實踐保羅在這段話裏所提出的一連串教導。所以我現在請求你在神面前檢視自己，看看自己是否願意爲了學習新的超自然生活方式，不惜付上任何代價去改變你現在的生活；因爲再沒有什麼比探討聖靈的工作而不願受感動、謙卑下來、認罪及被改變更能熄滅聖靈的感動了。

任何認識（即使是二手資料）聖靈工作的人，都會明白探討聖靈的工作是一項極大的冒險。一九〇八年，一些在中國事奉的宣教士寫信回家說：

一種無可遏止的力量臨到教會。簡直是奇跡，試想一個絕不向衙門的酷刑拷問屈服，頑強而又自義的中國人，竟然一改常態，肯承認自己的罪。一個中國人肯貶低自己，在其他信徒的禱告中哀慟、求告主，簡直不可思議。

也許，你會說這只是一種宗教狂熱。是的，就連我們中間也有人如此說……但是擺在我們面前的是鐵一般的事實，我們六十個蘇格蘭及愛爾蘭長老會的會友一同目睹，甚至許些人初初看見都有點錯愕；但這是我們親眼看見、親耳聽見的。這件事只可能有一個解釋，就是神的靈在彰顯他自己……信經裏的一條條文，現正必然而絕對嚴肅地活現我們眼前；那條文就是：「我信聖靈。」1

「必然而絕對嚴肅。這句話，是否吻合我們今天對聖靈及其工作的觀感？一九〇八年在中國發生的事情，跟使徒行傳所記載的十分相似；聖靈攻擊及降服人心裏的自義，觸動人良心中最私隱的角落，使他們內心無法安寧，催迫他們認罪、悔改。若然有人聲稱聖靈正在工作，卻完全沒有以上的經歷，我幾乎可以斷定那宣稱是虛假的。聖靈降臨是要使我們成聖，就是藉著獨生於耶穌基督，叫我們認識和感受到神的實在——神恨惡罪惡、遠離罪惡，對我們所犯的一切罪，滿懷震怒，但因著耶穌的緣故，他寬恕了我們，並且以他不變的愛，堅持要改變我們，重新塑造我們的性格。我們曾否經驗上述的「感受」呢？曾否被感動、震憾，以致改變呢？我們的內心是否準備好了，可以開始探討有關聖靈的工作，隨時預備迎接這些感受呢？

清教徒歐文（John Owen）以七年心血完成一篇論文，文中開首這樣寫道：「讀者，在這虛僞矯飾的時代，你是否懷著觀奇索異的心態，就好像隨大夥兒看煙花一樣，看罷便一哄而散？若閣下真的懷此念頭，那麼，你無需再看下去，你已經得若你想得到的娛樂了；再會吧！此時此刻，無論這本書落在誰的手中，我對你說的，也是同樣的話。在這「虛僞矯飾的時代」，一般讀者閱讀時只會飛快地掀過書頁，漫不經心地流覽一遍就算了；但很抱歉，這本書對你有更高的要求。這本書也不是寫來滿足某些讀者的好奇心，純粹讓他們瞭解一下作者近日對聖靈這問題的一些想法。本書是爲那些對神認真，又願意被神塑造的基督徒而寫的。我想你若能在閱讀

本書之前，用安靜、禱告的心靈細讀詩篇一一九篇兩、三遍，你是大有智慧的。腦袋裏塞滿用不著的思想，即使那些思想是真確的，也只會令自己充滿傲氣，不能得著建立；然而我們所需要的，是被建立。願神施恩予我們眾人。

我亦想在此向許多人表示感激。大西洋兩岸的眾弟兄姊妹多年來給予本書的初稿不少意見和回應，給我很大幫助，尤其感謝愛思伯裏神學院（Asbury Theological Seminary）全體教員及神學生，在一九八二年，他們給我機會主持萊恩講座（Ryan Lectures），分享我神交衛斯理教訓的心得。同時，我必須感謝幾位驍勇的打字員，尤其是瑪莉·伯堅（MaryParkin）、蘭絲·毛孝斯（Nancy Morehouse）、安妮·羅霍（ Ann Norford），並感謝占·方度（ Jim Fodor）爲我整理附錄。

最後，讓我再次強調這不是一篇學術性的論文，所以我儘量少採用附注及參考書目；反之，這是一本讓你研讀的書，正如我所寫的其他同類型書籍一樣，都期望你親自查考內中引用的經文。

注文

1 Jonathan Goforth， By My Spirit（Grand Rapids：Zondervan，1942），第 17、18 頁。

02 看清楚聖靈

市面上不是已經有許多關於聖靈的著作嗎？爲什麼還要多添一本？這個問題問得正好，現在我要回答這個問題，就先從我的近視說起吧！

蒙眼症

如果我除下眼鏡來看你，你在我眼中便蒙朧不清，我應該仍然知道你的存在，我大約仍可分辨你是男是女，我也許不至糊塗得把你撞個滿懷。但在我眼中，你的線條不是清晰可辨，你的容貌變得模糊不清（除了靠記憶外），我絕對無法清楚形容你。假使在我除下眼鏡時，一個陌生人走進我的房間，無疑我可以指出他來，但他的臉孔將會是模糊的一團，我無法知道他臉上的表情。我若不戴回眼鏡，你和他都會輪廓不明。

加爾文有一個很特別的比喻，他說像我這類眼濛濛的人，需要配戴眼鏡，去將物象對焦，同樣，我們所有人都需要聖經的裝備，幫助我們體會神的實在。雖然加爾文是一般性地運用這個比喻，但我相信在他腦海中，他必會想到以一些特殊真理作爲鏡片，來獲致清晰的焦點。加爾文認爲每個人都會對真實的神有概略的認識，但這些認識多半是含混模糊的。看清楚神是指對他的性格、他的主權、他的救贖、他的慈愛、他的兒子、他的聖靈和他的作爲有正確的認識，亦即是對我們與他的關係有正確的瞭解——我們這些受造物，究竟是活在罪中或恩典裏？在信、望、愛的

生命中與他相交，或在枯竭、幽暗的心靈中與他隔絕？我們怎樣才能夠對這些事情有正確的認識呢？加爾文的答案是（我的也是一樣）：從聖經中學習。惟有從聖經中學習，我們才能夠清楚認識神，而他在我們腦海中的形象，也就不再模糊不清；我們可以聲稱他是三位一體的創造主，是聖父、聖子和聖靈。

好了，我現在要清楚指出我寫這些篇章的目的。正如我已經說過，今天聖靈大受注目，眾人所關注的，是他的身分，以及他在個人、教會及社群中做些什麼工作。團契、肢體生活。總動員事奉、聖靈的洗、恩賜、神的引導、預言、神跡，以及聖靈的啓示、更新和復興工作等題目，都常常掛在許多人的嘴邊，也在許多書本中討論過。這誠然是好的，我們應該爲此感到快樂；反之，若然我們沒有討論這些題目，可能反映出我們在屬靈方面出了問題。然而正如近視漢看不清眼前的景物一樣，又好比任何人都會在一些事情上捉錯用神，對事物的真相只知其一，不知其二，因此，我們雖然經常頌揚聖靈的工作，但往往未能按聖經認識聖靈。對屬靈的事物，我們真個是濛濛眼，大受自己的偏見左右，以致我們沒法看得清楚。

認識並經歷神

我們很容易作出如此的假定：既然我們認識聖靈在我們生命中的一些作爲，我們就已經完全認識聖靈。很抱歉，結論並不是這樣。事實上，正如一個人的概念知識可以遠超過他的屬靈經驗，同樣，屬靈經驗也可以走在概念知識的前頭。相信聖經的人經常強調需要有正確的概念知識，以致他們忽略了上述的情形。但事實確是如此，耶穌門徒的經驗就是很好的例子。耶穌在世上的時候，門徒追隨他，但他們對屬靈事物的理解常有錯漏，而且經常對耶穌有許多誤解；可是，耶穌能夠超越他們思想上的限制，感動他們、改變他們的生命，純粹是由於他們愛他、信靠他，希望從他身上學習，誠心願意追隨他們心中的亮光去服從他。因此，十二個門徒中有十一個「已經乾淨了」（意思是他們的罪得赦免，心靈獲得更新「約一五 3」），並且得與其他人一起進入耶穌恕宥和平安的恩典中（參路五 20 一 24，七 47—50，一九 5 一 10），而那時他們尚未能掌握耶穌釘十架的贖罪意義。神首先賜下救恩的禮物，改變他們的生命，其後他們才明白這是什麼一回事。

同時，當這些人對神充滿信心，並願意敞開心靈去明自神的旨意時，他們便追求更完全活在聖靈裏的生命。（這是極其自然的！難道我們不曉得追求從聖靈而來的生命和追求從耶穌而來的生命，事實上是同一回事，只是名目不同而已？）我在這裏提出的，就是要著意尋求聖經教導我們去尋求的東西。既然神是言而有信的，我們便有把握期望我們所求的必然得著——我們更會發現臨到我們身上的美好恩賜，常是超過我們所想所求的。主耶穌說：「你們祈求，就給你們；……你們……尚且知道拿好東西給兒女；何況天父，豈不更將聖靈給求他的人嗎？」（路一一 9、13）許多曾這樣祈求的人，都被神豐足的回應嚇了一跳。

神是滿有恩慈的，只要我們以真誠的態度，全心全意尋求他的臉，希望與他親

近，即使我們對何謂屬靈生命沒有認識，或只有錯誤的觀念，他都可以使我們靈裏的生命進深。在這要應用得著的公式是耶利米書二十九章十三、十四節的應許：「你們尋求我，若專心尋求我，就必尋見。……。然後，我們的責任就是要透過聖經的亮光，瞭解主實際上爲我們做了什麼，並且瞭解他在我們個人經歷中的特別工作如何與聖經所說他透過聖靈爲屬他的人作事的宣稱相關。因著主的慈愛，他在我們經歷中的作爲都是匠心獨運地符合各人性格和環境上的需要。在我看來，這項工作是許多神的子民的當前急務。

請勿誤會我！我並不是說神賜福於那些無知和錯謬的人，是由於他們的無知和錯謬；我也不是說神不在意我們是否認識和掌握他所啓示的旨意；更不是說一個人只要對神有誠懇的心和真摯的情感，就不怕無知和錯謬會損害他靈命的健康。我們可以肯定地說，神賜給信徒的福氣，是絕對而不變地按著他的真理賜下的；錯誤的信仰意味著屬靈的貧乏，對靈性更會造成嚴重損害。可是，任何接觸人心靈的人，總是一次又一次地因神奇妙的作爲而大感驚訝，因爲神豐豐富富地賜福給靈性貧乏的人，使這些有大堆錯謬思想，只認識一點點真理的人，大大改變過來。正如我曾經說過，無數罪人在他們對耶穌和聖靈尚未有正確的認識時，就已經真實地經歷耶穌基督的救恩和聖靈使生命更新的能力。（說句實話，若然神要等待我們有完全正確的屬靈觀念，才賜下福氣，那麼，我們現在真不知處於何等光景了！幾乎每個基督徒都曾經歷神豐厚的恩惠和幫助，而神的賜予，總遠遠超過他們的思想所配得的。）儘管如此，我們若對聖靈有較清晰的觀念，就更能欣賞聖靈的工作，以及避免墮入一些錯謬的陷阱。這正是本書嘗試提供的幫助。

我的思潮又回到二十年前一個潮濕的下午，那時我正趕著去一間渾名爲「蚤子窩」的橫街電影院，以先睹爲快的心情去觀看一出剛到埠的著名默片「大將軍」（“The General”）。這出電影於一九二七年攝製，今日的影評人盛讚他是基頓（BusterKeaton）的代表作。當時我剛剛發現這樣一個憂鬱、品格高尚、容易遇上不幸、優柔寡斷、足智多謀的諧角基頓，因此「大將軍」深深地吸引著我。該故事發生於美國內戰時期，於是我順理成章地猜想這出電影必然像基頓其他一些電影一樣，片名已說明他的角色了。我並不是戰爭片迷，記得在步向電影院途中，我還在揣測這出電影會如何吸引我。

沒錯，在「大將軍」一片中，基頓最後真正穿上了制服——準確一點說，是穿上了陸軍中尉的制服——，可是，若因此稱基頓爲一位肩負領導責任的將軍，那真是極之誤導，而且有點不盡不實，因爲基頓只是在最後的幾分鐘才得到他的制服，而在這片段之前的整整七十分鐘裏，展現眼前的不是模仿軍中生活的諷刺劇，而是一個古老蒸氣火車頭的故事。那是一部名貴、笨重、設有排障器的 4—4—0 型火車頭。故事安排火車頭被人盜取了，促使那不怕死活的司機驟然成爲機智的英雄人物，展開一夫當關的神勇拯救行動，從而引發出不少瘋狂笑料。後來他拯救成功，所得

的報酬就是獲得他渴慕已久的軍官身分；在此之前，他因爲不能當上軍官，女朋友不願理睬他。原來「大將軍」就是那部火車頭的名稱。故事改編自一八六三年的大火車頭追逐事件，當時，真正的「大將軍」（火車頭）在喬治亞州瑪利安達被北方破壞者搶奪，在火車快要駛進北方疆域之際，剛好燃料用盡，終於成功地被追蹤奪回。對於我這個鬧劇迷兼火車在來說，當時是完完全全被迷住了。

我想指出的，就是今天很多人殷殷暢論聖靈的工作及活在聖靈中的真實經歷，但其中一些觀念比對於事實真相，就差不多像我對「大將軍」一名先入爲主的臆測一樣。請跟我察看一些有關觀念，讓我表明我說的到底是什麼意思吧！

聖靈的能力

首先，許多人認爲聖靈的教義基本上與能力有關，意思是神賜予能力，讓你可以做你應該做卻感有心無力的事情，例如：拒絕物欲的追求（諸如美色、煙、酒、毒品、金錢、刺激、奢華的生活、晉升機會、權力、名望、諂媚奉承等等）。容忍那考驗你耐性的人、愛那不可愛的人、控制脾氣、在壓力中站立得穩、爲基督勇敢發言、在遭逢患難中仍信靠神。聖靈賦予人能力達致上述的種種表現，無論在思想上、言語上、講章及禱告裏，這主題都爲人所津津樂道。

然則我們對這些人所強調的有什麼異議嗎？他們的觀點是否錯誤？不是，絕對不是；情形剛好相反，這觀念本身是堂而皇之的正確。因爲能力（power）一詞（通常相當於希臘文的 dunamis，由此引伸爲英文的 dynamite，有時相當於 kratos 和 ischus）是一個重要的新約辭彙，而基督藉聖靈賦予信徒能力，確是新約中重大的事實，是福音裏的榮耀，也是世界各地忠實追隨基督的人的標記。如果你對我這番話產生疑問，你大可細讀以下經文：

耶穌曾把大使命託付門徒，叫他們將福音傳遍天下，並對他們說：「你們要在城裏等候，直到你們領受從上頭來的能力。」「但聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力……」（路二四 49；徒一 8）在五旬節，聖靈被澆灌下來時，「使徒大有能力，見證主耶穌復活……」（徒四 33）同時，「司提反滿得恩惠、能力，在民間行了大奇事和神跡。」（徒六 8；另參閱彼得形容耶穌的相類似經文：「神怎樣以聖靈和能力膏拿撒勒人耶穌……」「徒一〇38」）路加在這些經文裏告訴我們，從起初，福音就是靠著聖靈的能力傳揚開去。

保羅爲羅馬教會的人祈禱說：「……使你們藉著聖靈的能力，大有盼望。」（羅一五 13）然後，他繼續談及基督透過他作的事情：「基督藉我作的那些事，……他藉我言語作爲，用神跡奇事的能力，並聖靈的能力……」（羅一五 18、19）；他又提醒哥林多教會的信徒，他傳講基督釘十字架，「……乃是用聖靈和大能的明證；叫你們的信……只在乎神的大能。」（林前二 4、5；另參閱林後六 6—10，一〇4— 6；帖前一 5，二 13）當保羅感到有一根刺加在他肉體上時，他寫道：基督「對我說：『我的恩典夠你用的，因爲我的能力是在人的軟弱上顯得完全。』所以，我更喜歡誇自

己的軟弱，好叫基督的能力覆庇我。」（林後一二 9，另參閱四 7）他又對提摩太說，神賜給基督徒的「是剛強（power）、仁愛、謹守的心」，並指責那些「愛宴樂，不愛神，有敬虔的外貌，卻背了敬虔的實意（ power）」的人（提後一 7，三 4、5）。他說基督給予信徒能力（endunamoo，dunamoo，krataioo），使信徒能達成本來單憑己力是永遠無法辦到的事情（弗三 16，六 10，另參一 19 一 23；西一 11；提前一 12；提後四 17；另參林後一二 10；彼前五 10）。並且，當他處身獄中，性命危在旦夕之時，卻發出勝利的呼喊：「我靠著那加給我力量的，凡事（意指神呼召他去做的一切事）都能作。」（腓四 13）無庸置疑，這一切都說明了聖靈是帶來能力的。我們受教導知道靠著超自然的能力去過超自然的生活，是整個新約基督教信仰的核心，故此，那些自稱信奉基督教的人，若不曾經歷能力的澆灌，也表現不出他們擁有這種能力，那麼照新約聖經的標準看來，他們的信仰是值得懷疑的。儘管人以基督爲信徒得力的唯一源頭，能力的澆奠往往是聖靈的工作，而人只提基督，是因爲基督賜下聖靈（約一 33，二 O22；徒二 33）。因此，能力是透過聖靈從基督而來；無論何時何地，誰人傳授基督教道理，都應該特別重視這個真理。

過去三百多年來，福音派信徒一直仰賴神的應許，不斷向神支取能力來生活。我們應該爲此感到高興，因爲這種能力的賜予不單是聖經裏的一個重要主題，他還針對人類一個明顯而普遍的需要。凡肯誠實面對自己的人，都不時會因自己內心一份強烈的不足感而不知所措。所有基督徒都會一次又一次窘迫地呼喊：「主啊，幫助我，堅固我，扶持我，賜我能力，好讓我所言所行都能取悅你，令我剛強壯膽，有充足的力量面對種種壓力和要求。」

我們是被召去戰勝那惡者，他常以種種形態出現在我們心裏，或圍繞我們。我們需要知道在這一場爭戰裏，只有靠著聖靈的能力，纔能獲取勝利；反之，若完全靠賴自己，最後只會發現自己的無能和經驗挫敗，引致痛苦。所以，福音信仰強調藉著聖靈而達致成聖是一件真實而又必需的事，這個教導永遠都切合時宜。

基督徒的能力

十七世紀時期，清教徒首先強調聖靈如何在人的生命中彰顯能力；可是，到了十八世紀，這種教導竟變成了福音派信徒間爭辯的主題，當時衛斯理（ John Wesley）開始提出一種教義，說聖靈會把人的罪從人心靈中連根拔起。這就是衛斯理所指的「合乎聖經的聖潔」，他相信神興起循道主義（Methodism）去宣揚這個教導。非衛理公會信徒對這種教訓退避踟躕，覺得他很虛妄，而且不合乎聖經，所以他們不斷警告自己教會的會友要防備這種思想。然而到了十九世紀中葉，反對的鐘擺搖晃到了另一個極端；許多人感到（不論他們的想法是否正確）這股反完全主義的熱潮令基督徒完全遺忘了神有能力拯救人脫離罪，他能使人過一個平靜、得勝而公義的生活，他亦能夠使講員的信息直透人心靈深處。忽然之間，人得勝的能力頓成爲講章、書籍和非正式小組討論的話題（他們稱這些小組討論爲「閒談聚會」），遍及大西洋

兩岸。龐馬（Phoebe Palmer）、馬漢（ Asa Mahan）、史密夫（ RobertPearsall Smith）、漢娜·韋杜（ Hannah Whitall Smith）、賀堅斯（ Evan Hopkins）、慕安德列（ Andrew Murray）。叨雷（R・A・Torrey）、特榮布林（ Charles G・Trumbull）。麥奇堅（ Robert C・McQuilkin）、梅亞（ F・B・Meyer）、慕耳（H・C.G・Moule）等人所致力宣告的信徒得力「秘訣」（“secret”，這是他們採用的字眼），被高舉爲新的啓示。事實上，宣告這些道理的前輩們也如此相信。一個嶄新的福音信仰運動已經展開了。

這個得力的「秘訣」，有時也稱爲「高超生命」或「得勝生活」的秘訣，已經在英倫一年一度爲期一周的凱錫克培靈會（Keswick Convention）中，全面制度化地推展了，一如爵士樂隊的主要節目安排一樣，一直以來這個培靈會的各個聚會都有固定編排，星期一的主題是罪惡，星期二的主題是那拯救我們脫離罪惡的基督，星期三是奉獻，星期四是在聖靈裏的生命，星期五是成聖者滿有能力的事奉（尤其是在宣教事工上）。及後，一份凱錫克期刊在一八七四年創刊，名爲《基督徒得力之途》（The Christian Pathway of Power）。五年後，刊物名稱改爲《信心的生命》（The Life of Faith)，但名稱的改換並不代表期刊的性質有任何更改，仍依據凱錫克培靈會的教導，以信心就是得力之途爲主題。凱錫克塔靈會的影響是世界性的，「凱錫克信徒。勃興於全世界所有以英語爲地方語言的角落。「凱錫克培靈會的教導已經被視爲近期教會歷史中一股最有潛力的屬靈力量。」1「凱錫克型」的講員，專門在大會上宣講能力的信息，他們已成爲一群獨特的福音信仰牧者，與福音信仰學者、聖經教師和講論預言性主題的講員並駕齊驅。凱錫克信息經過制度化，又獲得欣賞凱錫克精神（平穩、愉快、節制、吹毛求疵等特性都非常迎合中產階級人士的喜好）的人支持；所以，凱錫克培靈會中有關成聖和事奉能力的信息自然縈繞人心。

這種講論能力的主題也不是近年唯一的發展。基督的能力不單能夠赦免我們的罪，而且藉著聖靈，可拯救我們脫離罪惡的奴役。有如第一世紀一樣，這個信息已再次成爲教會福音信息的主要部分。對於城市化的西方人來說，他們面對的邪惡，是具破壞性的惡習；對於較落後的部落社群來說，他們面對的邪惡就是邪靈的勢力。至於較古老的福音信息，由於他強調律法、罪惡、審判和基督代贖受死的榮耀，誠然可以補充今天福音信息的缺欠。可是整體來說，古老的福音信息很少論及能力；從這方面看來，他的確是有些遜色了。

既然神應允和賜予能力是千真萬確的事，那麼能力的主題如此受到重視，誠然是一件值得欣喜的事。事實上，強調能力的信息不管透過什麼形式表達出來，今天已成爲基督教福音信仰主流的標記，與世界性的靈恩運動並駕齊驅；這無疑是一個對未來充滿希望的徵兆。

能力的限制

然而，在慶倖今天有許多關乎能力的講論之餘，我們也不無憂慮；因爲經驗告訴我們，當我們思想聖靈時，若只集中注意能力這個主題，而沒有一個更具深度的

觀點，沒有從另一個中心主題去看聖靈的職事，那麼，扭曲的觀念很快就悄悄潛入我們的思想裏。什麼是扭曲了的觀念呢？好，讓我拿以下的例子來開始吧！當一個人經常尋求力量去駕馭生活上的大小事情時，他會虔誠地專注自己心靈的起伏，因而產生一種自我中心和內向的心態，以致對社群的福利和社會的需要漠不關心。當人論及聖靈的工作時，往往傾向于以人爲中心，就好像神的能力是一些隨時儲備妥當的東西，只要運用思想和意志——通常美其名爲奉獻和信心——就可以開關「使用」（這是凱錫克培靈會的常用語）。同時，這種態度形成一種觀念，認爲只要我們肯釋放自己內在的能力，神的能力就會在我們心裏自動地運行，因此，我們可以隨時按著自己奉獻和信心的程度來調節這種能力。另一個隨之浮現的觀念，就是以爲必須處於內在的被動狀態中，完全等候神的能力帶領我們（「放下自己，讓神工作」是流行得太響的口號）。同樣，在某些圈子的佈道工作裏，差不多形成了一種慣例，就是爲心靈空虛的人提供一種「生活的力量」。表面上，就好像只要人肯委身基督，他立刻可以獲得發動和操縱能源的權利。

可是，這一切聽起來似乎較像瑜珈，甚於以聖經真理爲基礎的基督教信仰。首先，這些觀念混淆了憑己意去擺佈神的能力（這是法術，西門的表現就是一個例子「徒八 18-24）和因著順服神的旨意而經歷神的能力（這是宗教，保羅的表現就是很好的例子「林後一二 9、10」）。再者，這些觀念是不切實際的。佈道家們的講章經常暗示一件事實，就是我們一旦成爲基督徒，神在我們裏面的能力就可以立時除去我們性格上的任何弱點，令我們生活一帆風順；可是，這種說法是違背聖經，甚至是不誠實的。當然，神有時候可以施行奇跡，令悔改的人忽然改變過來，從這些或那些弱點中得釋放，即如其他時候，他亦會偶然施行神跡奇事一樣；然而，每個基督徒的生命都是一場持久戰，要不斷對抗來自世界、肉體和魔鬼的種種試誘和壓力；同時，那追求活像基督（即是智慧、忠心、愛心和公義的生活）的爭戰是嚴苛的，是永不停息的。在佈道中宣揚相反的現實，就無寧是一種騙取信心的技倆。同樣，凱錫克培靈會中的講論，經常鼓勵我們一時間對自己有過高及過低的期望——每時每刻完全脫離罪的纏累，是期望過高；另一方面，沒有動機去期望能夠逐步擺脫罪對我們心靈的轄制，就是期望過低。這是一種拙劣的神學，而且在心理和精神上都不符現實。我這些意見若早在一九五五年發表，一定會犯眾怒了，2 但在今天，我相信這些見解會較普遍受到接納。

討論下去，你就會漸漸明白我們真正的問題是需要對聖靈的教義有深刻而真確的洞見——這洞見的亮光能促使我們糾正對內在能力的謬說。不過，我打算暫且擱下這部分的論據，待我完成對聖靈問題的初步探討後才再談他。在目前的探討裏，我們只要記著一點，就是只談聖靈能力，根本不能針對問題的核心。

表現——屬靈恩賜的運用

其次，許多人認爲聖靈的教義基本上與表現有關，意思是運用屬靈恩賜。對這

些人來說，聖靈的職事似乎由始至終只是關乎如何運用恩賜——講道、教導、說預言、說方言、醫治等等。他們認爲根據新約聖經的教導，恩賜（charismata）是神所賜予的某些能力，尤其是藉著言語、行爲和態度，把關乎耶穌基督的真理傳遞開去，彼此激勵，互相服事。他們又認爲「……聖靈顯在各人身上……」（林前一二 7），恩賜是藉著行爲得以辨認的，基督徒所表現出來的行爲，正顯明了神賜予他們什麼能力。因此，他們認爲屬靈生命的實質在乎表現，同時假設人愈能表現恩賜，就表示他愈被聖靈充滿。

總動員事奉

對於這種觀點——或更貼切地稱爲心態，我首先要說明一點，就是他所強調的教導本身同樣是絕對正確的；這次是強調恩賜的實在，以及運用恩賜的重要。曆世以來，教會以爲事奉的恩賜只屬於一小部分基督徒專有（例如好的牧師和其他少數人），因此，他們並不十分注意恩賜這個題目。二十世紀以前，有關屬靈恩賜的全面研究，只有一本英文著作，由清教徒歐文（John Owen）於一六七九至一六八 O 年寫成。近期所強調屬靈恩賜的普遍性，以及神對教會總動員事奉的期望，其實早就應該提出，因爲新約聖經對這兩方面的教導是相當清楚和明顯的。這裏引述一些主要經文。

「恩賜『charisznata』原有分別，聖靈卻是一位。職事『diakonia』也有分別，主卻是一位。功用『energemata』也有分別，神卻是一位，在眾人裏面運行一切的事。」（林前一二 4 一 6）「我們各人蒙恩，都是照基督所量給各人的恩賜……凡事長進，連于元首基督；全身……照著各體的功用彼此相助，便叫身體漸漸增長，在愛中建立自己。」（弗四 7、15、16）「各人要照所得的恩賜彼此服事，作神百般恩賜的好管家。」（彼前四 10）「正如我們一個身子上有好些肢體，肢體也不都是一樣的用處。我們這許多人，在基督裏成爲一身，互相聯絡作肢體，也是如此。按我們所得的恩賜，各有不同。……」（羅一二 4—6）並非只有聖品人員及有職分的才具有恩賜，所有基督徒都具有恩賜，牧者必須認識這個事實，並運用自己的恩賜去裝備平信徒運用他們的恩賜。「他所賜的，有使徒，有先知，有傳福音的，有牧師和教師；爲要成全聖徒，各盡其識，建立基督的身體」（弗四 11、12）。

英文聖經的敘定譯本（ King James Version）掩蓋了保羅在此處的含義，把他翻譯爲基督所賜的有使徒、先知、傳福音的、牧師和教師，「爲了成全聖徒，爲要各盡其職，爲要建立基督的身體」（“for the perfecting of the saints，for thework of ministry， for the edifying of the Body of Christ”〔King James Version〕）。乍看來，這三句平衡的句語好像都是聖品人員蒙召的職責。第六世紀的聖經版本遺漏了第七條誡命中的不字（出二〇14），在歷史中流傳下來，被稱爲邪惡的聖經版本；這裏英文聖經欽定譯本在「聖徒」（“saints”）之後加上了一個逗點，也同樣產生不良的效果。因爲這個逗號將「職事」的範圍局限了，成爲只有在位的領袖纔可擔當，這不

但隱藏了保羅的意思，簡直將保羅的意思顛倒過來，使本來是肢體各盡其職的成爲教權主義（clericalism）。（這裏的「教權主義。是一種陰謀和專橫的結合，在其中，牧者宣稱所有屬靈職事都是他個人的責任，不是會眾的責任，而會眾亦同意這種想法。這個觀念在原則上很有問題，實踐起來更會導致聖靈的感動被銷滅。）

其實，自上個世紀中葉開始，普利茅斯弟兄會（ Plymouth Brethren）已宣告恩賜的普及性和肢體應各盡其職，但由於他們的宣告摻雜在一種反動性的爭論裏——當時的爭論，是針對一些在被指爲背離真道的教會裏事奉、受薪並曾受訓練的聖品人員——，他們的宣告沒有受到多大注意。可是，近年來普世教聯運動和靈恩運動都抓緊這方面的聖經真理，使之漸漸成爲基督教的老生常談，因而產生了一些可喜的效果。其中一個效果，就是許多地區的教會紛紛願意在教會生活中實驗新的制度及新的禮儀形式，讓信徒有機會完全發揮他們的恩賜，令會眾整體受益；隨之興起的，是以一種認真的態度，去檢討傳統的崇拜程式和形式，以保障沒有任何恩賜受到窒礙，甚至銷滅聖靈的感動。這一切都是好現象。

正確地看表現

很不幸，這可喜情況也有其負面：三大扭曲了的現象不時破壞我們認識聖靈的新取向。

第一，過分強調平信徒的職事，令一些平信徒低估和輕視牧師的特殊責任，忘記要尊重牧者的職分和領導。

第二，著重指出神慣於賜予聖徒一些與他們信主前的纔能毫不相關的恩賜（這強調沒有錯，這的而且確是神的習慣）致使一些人受到蒙蔽，而看不見另一個事實，就是教會生活中最重要的恩賜（如講道、教導、領導、輔導、支持）通常是一些被聖化了的天然纔能。

第三，有些人鼓勵基督徒在個人表現上有極度的自由，因此爲了平衡這種極端，他們設立了各種極度專制的牧養監察形式，有時甚至比起中世紀教士運用權術控制基督徒良心的種種惡劣方式，有過之而無不及。

明顯地，上述發展都有毛病，但糾正這些毛病不等於要貶低他們背後的原則；這些毛病不過是一些不受歡迎的副產品。原則本身是正確的，若不能切實遵守這些原則，就不可能有高質素的教會生活。

話說回來，若我們單單專注恩賜的彰顯（例如以說方言爲個人的五旬節經驗），以爲這就是聖靈對個別信徒的主要職事，因而認爲這就是我們應該集中關注的聖靈工作，那就大錯特錯了。只要讀讀哥林多前書，這個錯誤就顯而易見。哥林多教會的信徒因擁有知識而自高自大（八 1、2），他們爲自己的恩賜自鳴得意，或者有些人會說，是雄心勃勃。他們藐視一些會友及外來講員，認爲這些人的恩賜不及他們；每當他們在教會裏聚會，彼此之間就喜歡競爭和炫耀自己的恩賜。保羅爲哥林多教會的信徒知識全備、滿有恩賜而感到十分高興（一 4—7）；但另一方面，保羅指出

他們像嬰孩一樣不成熟，又屬乎肉體，行事爲人自相矛盾，自招羞愧（三 1—4，五 1 一 13，六 1 一 8，一一 17 一 22）。他們重視恩賜和自由過於公義、愛心和事奉；保羅說這樣的價值觀是錯誤的。再沒有別的教會像哥林多教會一樣受到使徒這麼多的指責了。

哥林多信徒因著自己的知識和恩賜，以爲自己是「屬靈的」（Pneumatikoi，一四 37）；可是，保羅苦苦的向他們指出，真正屬靈的質素（假定聖靈已賜予我們悟性去瞭解福音，因爲這是最基本的屬靈條件）是屬乎道德的。「豈不知你們的身子就是聖靈的殿嗎？這聖靈是從神而來，住在你們裏頭的；並且你們不是自己的人，因爲你們是重價買來的。所以要在你們的身子上榮耀神。」（六 19、 20）那遠勝哥林多信徒一切最可誇表現的「更妙之道」，就是愛：「……恒久忍耐，又有恩慈……不嫉妒……不自誇，不張狂，不作害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計算人的惡，不喜歡不義，只喜歡真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。」（一三 4 一 7）保羅說，儘管你擁有世界上各樣最偉大的恩賜，然而沒有愛，你就算不得什麼（一三 1—3）——在靈性上是死的。保羅懷疑哥林多教會的一些人事實上「算不得什麼」，因此，他寫信給他們說：「你們要醒悟爲善，不要犯罪，因爲有人不認識神。我說這話是要叫你們羞愧。」（一五 34；另參林後一三 5）

有一件事情是哥林多信徒需要瞭解的，也是今天我們一些信徒需要重新學習的，這就是清教徒歐文（ John Owen）所說的，有些人可以滿有恩賜卻完全沒有領受恩典，意思是一個人可以有很好的表現，使他人靈性得益，但他本人卻沒有因著真正認識神，經歷聖靈在他心內動工所帶來的內在更新。彰顯聖靈的恩賜表現，與聖靈所結的果子，即活像基督的品德（見加五 22、23）完全是兩回事；一個人可以在恩賜的表現上有驕人成績，卻欠缺像基督的美德。你可以有許多恩賜，但只有少許恩典；你甚至可以有真實的恩賜，但完全沒有真實的恩典；就如巴蘭、掃羅和猶大一樣。歐文寫道，這是由於：

屬靈恩賜只屬於頭腦上或理解上的，不管是普通恩賜或特殊恩賜，都不能在心靈裏占一席位。屬靈恩賜是頭腦上的，因爲他們是觀念性和理論性，多於實際的。他們只是智慧而已。縱使有些恩賜，諸如行神跡和說方言，能夠在我們裏面找到住處，卻不過是一種特殊力量的「短暫運作」，曇花一現。神的亮光是所有其他恩賜的基礎，屬靈光照是恩賜的實質；所以使徒在希伯來書六章四節中表達出恩賜的次序〔歐文將「來世權能」等同於屬靈恩賜」。意志、情感和良心都與這些恩賜無關，因此，這些恩賜無法改變心靈；固然，若憑著光照的功效，也許可以改革生命。雖然一般來說，神不會將恩賜賜予大奸大惡的罪犯，至於那些接受了恩賜的人，若果後來變得惡行昭彰，神多半不會繼續給他們賜下恩賜；然而，一些擁有恩賜的人可能生命從未真正更新，那就無法確保他們不會陷入嚴重的罪中。3

故此，沒有人可以用恩賜作爲取悅神或得救的明證，屬靈恩賜並不等於這些。

在整本新約聖經裏，每逢提及神在人生命中的工作，著眼點往往是倫理道德，而不是靈恩方面的。那真正要緊的是活像基督（不是在恩賜上像基督，而是在愛心、謙卑、順服神的旨意、對別人的需要敏感等各方面像他）。這在保羅爲信徒的禱告中表達得尤其清楚。他爲哥羅西的信徒祈求，求神「照他榮耀的權能，〔使信徒〕得以在各樣的力上加力，好叫……。什麼？是透過豐盛有餘的恩賜，好叫他們在事奉上有輝煌的成就嗎？不是，而是好叫他們「凡事歡歡喜喜的忍耐寬容」（西一 11）。同時，他祈求腓立比信徒的愛心滿溢，「……在知識和各樣見識上，多而又多；使你們……。什麼？使你們在講道和爭辯中充滿說服力，或者有醫治的權柄，或者能說流利的方言嗎？不是，而是「作誠實無過的人，直到基督的日子；並靠著耶穌基督結滿了仁義的果子……」（腓一 9—11；另參看弗三 14 一 19）

以上這點不單切合那些終日埋首於發掘和使用屬靈恩賜的人，也適用於所有持以下態度的人：這些人也許受自己剛烈的性情所矇騙，總以他們參與基督教活動的多寡，以及推行活動的技巧和成敗來量度聖靈在他們身上的工作。

我的論點就是任何把屬靈恩賜（奔走和辦事的能力和意願）看爲比屬靈果子（在個人生命中像基督的品格）更重要的心態，在屬靈上都是方向錯誤的，需要矯正。最佳的矯正良藥就是重新調校我們對聖靈工作的觀點，把基督徒的活動和表現看爲服事神和榮耀神的途徑，並按這種價值去衡量他們，而不是憑我們的觀感，單單因爲某些活動或表現充滿戲劇性、夠搶眼、足以吸引人、能讓人在教會中擔當重要職位，或者使我們對某人的期望提升，就看爲寶貴。有關這方面的觀點，我將會在下文討論；目前，讓我們先弄清楚，強調恩賜和活動，跟強調經驗聖靈的能力一樣，都不能領我們進到聖靈真理的核心。讓我們繼續我們的檢討。

保守我們純潔

第三方面，有些人將聖靈的教義集中在「潔淨」（purifying）和「淨化」（purgation）之上，換句話說，就是神潔淨他的兒女，使他們脫離罪的污染和敗壞，幫助他們抵擋試探，行正義的事。對於這些人來說，聖靈在我們逐漸成聖的過程中，使我們趨向完全，幫助治死我們裏面的罪（羅八 14；另參看西三 5），並改變我們，叫我們「榮上加榮……」（林後三 18）。對他們來說，問題的核心並非經歷聖靈的能力，也不在乎基督徒對外的表現，反而是我們內心的爭戰，在追求聖潔的過程中如何對抗罪惡，尋求聖靈的幫助，保守我們純潔，不受玷污。

這些人所強調的觀點，本身也是完全合乎聖經的。未曾重生的人，實際上如保羅所說，「……都在罪惡之下……」（羅三 9）；另一方面，罪仍然「住」在那些重生了的人裏面（羅七 20、23；另參看來一二 1；約壹一 8）。罪在本質上就是一種叛逆神的非理性能量——一種傲慢、任性的習慣，在道德及屬靈上形形色色的自我中心表現。無論罪以任何形式出現，都惹神憎厭（賽六一 8；耶四四 4；箴六 16 一 19），也使我們在神的眼裏成爲不潔之民。所以，從聖經來看，罪不單需要被赦免，而且

需要被潔淨。

同樣地，以賽亞盼望有一天「主以公義的靈和焚燒的靈，將錫安女子的污穢洗去」（賽四 4；另參看要求人洗濯、自潔的經文：賽一 16；耶四 14）。以西結覆述神的話：「我必用清水灑在你們身上，你們就潔淨了。我要潔淨你們，使你們脫離一切的污穢，棄掉一切的偶像。」（結三六 25）撒迦利亞預告：「那日，必給大衛家和耶路撒冷的居民，開一個泉源，洗
除罪惡與污穢。」（亞一三 1）瑪拉基發出警告說：神「如煉金之人的火，如漂布之人的鹼。他必坐下如煉淨銀子的，必潔淨利未人，熬煉他們像金銀一樣……」（瑪三 2、3；另參看賽一 25；亞一三 9）這些經文指出犯罪行爲使我們在神面前成爲污穢；罪惡叫神討厭和反感，一如當我們發現本該是潔淨的地方變成污穢時，我們自己也表示討厭和反感；但在神恩慈的聖潔裏，這一切都解決了，他不單赦免我們的罪，而且幫助我們不再犯罪。

在舊約聖經裏，所有潔淨的律例及潔淨的禮儀都指向這種神聖的潔淨工作。同樣，在新約聖經所有有關救贖的經文裏，都把救恩形容爲被洗淨和被潔淨（約一三 10，一五 3；徒二二 16；林前六 11；弗五 25—27；來九 13、14，一〇22；約壹一 7—9），又指出基督徒生命中最重要的事情，就是潔淨自己，除去一切使自己在神眼中看爲污穢的東西（林後七 1；弗五 3— 5；提後二 20—22；約壹三 3）。所以，基督徒的洗禮尤其反映這些意義，洗禮事實上不折不扣地象徵了潔淨。

聖靈使基督徒醒覺到自己的罪汙，並爲此感到羞慚，又激勵我們去「……潔淨自己，除去身體、靈魂一切的污穢，敬畏神，得以成聖。」（林後七 1）當我們突出聖靈這方面的工作時，正好顯明了聖經一個重點，而在我們這個頹廢的世代裏，一切道德標準不受重視，羞恥之心被視作等閒，這重點實在需要大大的強調。

同時，基督徒在現世對純潔生命的追求，意味著他們長遠下去一種自覺的矛盾和掙扎，並常會感到成績未達理想；這方面的著重也是相當正確的，「因爲情欲和聖靈相爭，聖靈和情欲相爭，這兩個是彼此相敵，使你們不能作所願意作的。」（加五 17）

無論我們是否接受羅馬書七章十四至二十五節作爲剖析基督徒經驗的一個橫切面，用以直接闡明上述要點（有些人贊成，有些人不贊成；我們稍後會再作討論），但毫無疑問，保羅在加拉太書正告訴我們基督徒生命裏的實際掙扎。他要我們知道，每個基督徒的生命裏，都存在著兩種敵對的欲望；這兩種力量在動機的層次上彼此爲敵。有些欲望表現出人性墮落後一種悖逆神、自私自利的天性；有些欲望表現出由重生而來的超自然、榮耀神和愛神的動機。由於基督徒內心有這兩種敵對的催迫動力，當其中一股動力把他拉向前時，另一股動力便把他拉向後；因此，縱然他恒常的目標是完完全全地服事神，如一首聖詩所說，存著「忠誠專一的心」，他還是發覺他的心靈從未完全純潔無瑕，他所作的事，也並非絕對正確無誤。就這樣，他時

時刻刻不能作他所願作的。他在生活中認識到他所作的一切其實可以並且應該做得更好：不單只在他被自己的驕傲、軟弱、愚昧出賣了時如此，他努力嘗試行善爲義的時候也是如此。在每一次嘗試之後，在每一個行動之後，他往往看見他在動機上、在表現上，都有許多可以改善之處。他當其時感到已盡所能做到最好的事情，事後回顧都會發現並非做得最好。就這樣，他窮一生之力追求完美，卻又發現他所追求的永遠不能在他掌握之內。

當然，這不是說他永不會達到任何程度的義，保羅並非預料基督徒生命是經常完全失敗的，反而，他期望這是不斷的道德成長。「……當順著聖靈而行，就不放縱肉體的情欲了。」這是加拉太書五章十六節對信徒的直接要求，第十七節只不過是這要求的注腳而已。明顯地，保羅在這裏及其他經文教導有關基督徒品行時，他每每期望信徒努力向前，養成聖潔的習慣，積極操練自己，學像基督。

保羅說，基督徒既然從罪的奴役中釋放出來，他就可「按著心靈的新樣」（羅七 6），實踐愛和公義；凡他現在能實踐的，他都必須去實踐，因爲這聖潔的生活是神的旨意（加五 13、 14；羅六 17 至七 6；帖前四 1 一 8）。基督徒能夠且必須藉著聖靈治死他們的罪（羅八 13）；他也能夠且必須活在聖靈裏，走在屬神和善行的道路上（羅八 4；加五 16、25）。意思是說，一些他從前愛做的事，或一般未信主的人愛做的事，他如今放棄不作，而且，他開始選擇作另一些事情。現在，他要追隨自己心靈裏（即在他的意識裏）所感受到屬於聖靈的意願，而不陷溺在肉體的情欲中。基督徒生命必須是公義的生命，這正是他悔改和重生的自然流露，也是基本的要求。

談到保羅在第十七節所說的話，我只想發揮這唯一的重點：活在聖靈中的基督徒，會不斷發現他的生命尚未達致本來應有的美善；他經常要面對重重障礙和限制，以及自己扭曲的天性背道而馳的拉扯，他正在打一場前所未有的硬仗；同時，即使是他最好的行爲，也不免犯上動機上的罪；他亦發現他每日的生活充滿污點，他必須每時每刻仰賴神在基督裏的赦罪恩典，否則他就會在罪中失喪；同時，他也認識到自己心靈的軟弱和善變，需要經常求告聖靈賜給他力量，使他在這場內在的鬥爭中能堅持到底。「你確實不能實踐你心想望的那種聖潔生活。」對保羅來說，這句話明顯地道出了人追求聖潔的一些真相。誰可以說他是錯誤的呢？

的確，自從革利免（Clement）和俄利根（Origen ）提出清除情欲、淨化靈魂的教導，早期教父記述他們如何頑抗醇酒美人、夜夜笙歌的幻想，以及奧古斯丁用自身的經歷去刻畫罪和恩典的本質以來，信徒不可避免地要與試探對抗的主題就成爲基督教靈修教導中一個固定的著重累占。馬丁·路德和加爾文對這方面有很多闡釋，路德宗和加爾文派的信徒，尤其是加爾文派，都緊緊追隨他們的腳蹤。許多世紀以來，不少人曾一次又一次地對這個重點的真確性、現實性和健全性提出質疑與辯論，到如今，已經再沒有什麼見解能認真地挑戰上述重點了。藉著神的恩典，人的生命逐漸被洗滌和潔淨，因此，強調人生掙扎的真實性，是完全合乎聖經和十分恰當的。

「道德掙扎」教義的陷阱

即使這樣，經驗告訴我們，當信徒以道德掙扎作爲他們思想聖靈的重點時，常會被許多陷阱圍繞。他們會漸漸變成律法主義者，常常爲自己和別人定下嚴格的規例，好讓自己對不相干的事情毫不染指，又給自己和別人強加一些呆板並約束性的行爲模式，作爲抵抗屬世潮流的堡壘，並且大大強調遵守這些人爲禁忌的重要。他們的行事爲人愈來愈像法利賽人，注重提防那能污染人的事情，以及毫不妥協地堅守原則，多於注重實踐基督的愛；他們變得小題大造，對於沒有真正構成威脅的事物，他們亦毫無理由地懼怕受到污染，又頑固地不肯安心；他們變得沒有喜樂，因爲盤據他們腦海的，儘是這場屬靈戰爭如何冷酷無情的思想；他們變成病態的人，終日內省，陷溺于懊悔自己心靈的腐朽，久而久之，滋長出灰暗冷漠的人生觀；他們對於道德成長的可能性感到悲觀，不單看自己如此，看別人也是如此；他們對於脫離罪惡，不敢存什麼厚望，最大的希望只不過是不會比以前更糟。這種種態度可說是屬靈的神經衰弱症，他們歪曲、損害並削弱聖靈使人成聖的工作，因此實際上使聖靈在我們生命中的工作蒙上污點。

我明白這些心態通常是累積了種種因素構成的，諸如天生的性情、早年的教育和訓練，以及因害羞或缺乏安全感而形成的吹毛求疵習慣、低下的自我形象，甚至或者真正的自我憎厭，都往往是一些成因；此外，一些內向的教會文化和社群，都可以導致上述的情況。只不過，現在我想指出的，就是對聖靈認識不足，也經常是一個原因。一如我們剛才討論到的其他兩類人一樣，這類人需要從另一個觀點認識聖靈，從上述我所描寫的那種灰暗、自我中心的屬靈狀況中擺脫出來。一會兒，我就會指出什麼是我所認爲的正確觀點了。

叫我們醒覺

現在，我們必須探討第四種看法，他認爲聖靈的職事基本上就是呈示；簡單來說，就是促使我們醒覺到一些事情。這是泰萊主教（BIShop J・V・Tpylor）的著作《仲介之神》（ The
Go-between God）裏面所載的觀點。

泰萊視聖靈（希伯來文的 ruach，希臘文的 pneuma；兩個原文的意思是「吹動的風」或「呼出的氣息」)爲聖經中一個代表神聖「交流」(“current of communication”) 的名字，他喚起人對物、對己、對他人，以及對神的醒覺，使人覺察到這一切都是重要的現實，催促我們作出種種抉擇，這些抉擇有時更要求我們作出自我犧牲。聖靈的影響，就是藉著這種「覺醒——抉擇——犧牲」的行爲模式顯明出來；聖靈就是那位「賜予人生命的仲介之靈」(“life－giving Go－Between）4，他透過自然界、歷史、人類生命，及世界宗教施行他的工作，並在其中運行。這種覺醒是對意義和要求的頓然領會，是理性而又感性的。每一次的覺醒和對覺醒的回應，都影響著事後的抉擇和犧牲。自五旬節以來，聖靈持續不斷的工作，就是使個別人覺醒到耶穌

的神性，以致他們的生命能活出耶穌在加略山上爲罪受死的自我犧牲精神。聖靈要召喚人對這個覺醒作出回應，他在心志相同的人群中所進行的工作最爲有效，因爲整個群體可以喚起個人的覺醒，而個人又可以提高群體的覺醒。這些論點是泰萊根據歷史悠久和歷史短淺的教會的實際經驗，經過連串反省後得出來的；他視這些教會群體爲神聖使命的表徵和途徑，他所有思想都是圍繞著這個中心思想組織起來的。

我們以上所綜覽的幾種對聖靈的看法，受一般牧者大力提倡，卻往往被學者挑剔地評爲「大眾化的敬虔」；泰萊是位有恩賜的神學家，故此，他的見解比其他人的看法較有深度是不足爲奇的。他著作的大部分內容都使人印象深刻。首先，他的觀點由始至終都以神爲中心。不僅他的「交流」關鍵思想是根據三一真理的啓示，源自聖靈那「在聖父與聖子之間的永恆職分，使兩者互相察覺」5，而且他比其他人對於聖靈自由主權的本質有更深遠的洞見——那些人認爲聖靈是神賜給我們的力量，供我們使用，或讓我們有所表現；只要我們除去障礙，這股力量就會從我們心裏自動釋放出來。泰萊認識到聖靈不是神賜給我們的一種興奮劑，他不是任由我們操縱和支配的。所以，泰萊永不跟隨別人膚淺的言論；他們談論讓聖靈在我們裏面得釋放，其實只不過是靠賴自己的抉擇，憑著自己的意志，根本不是聖靈的作爲。泰萊在講述聖靈是我們的溝通者和激勵者之餘，從沒有忘記我們是人——罪惡、愚昧、多變、混亂的人——，而聖靈是我們神聖的主，他在我們心裏的工作是超過我們心思所能理解的。泰萊不容許我們專注浸裏在我們內裏與罪惡的爭戰中，因爲他看見聖靈經常把我們的注意力往上往外導引，叫我們以神、耶穌基督及其他人的事爲念。

因此，泰萊一方面強調每個人在神面前的獨特性（醒覺是屬於個人的事情），另一方面，他的整體取向始終以小組、教會和社區作主導，毫不宣導個人主義。不過，對於文化習尚在聖靈帶領的社群中施加任何限制，他原則上不以爲然。他指出，既然耶穌並不屬於他時代的既成文化模式，聖靈在今日也會拆毀一切我們試圖限制他的文化框框。

對於「自發和出於超理性反應」的靈息表現——表現在醫治、方言，尤其是預言的恩賜上——，泰萊亦很靈巧地建構了一套神學思想。他用全人的觀念去解釋這些表現：人不是只懂得作理性分析；整個人的各方面都是聖靈工作的範疇。不過他警誡我們防備自我主義。自我主義與不成熟的思想行爲互爲因果，往往危害靈恩的精神。泰萊再次表現他的智慧（雖然他所表現的智慧或許並非必需）。他探測那既險且真的道理：人愈趨成熟，聖靈的道德指引便愈有創意，帶領我們超越（當然不是偏離）有聖經根據的正規律例範疇。

這些都是真正的灼見。

泰萊觀點的毛病

與上述長處並排的，是兩項缺點——這些缺點是基於泰萊未能完全按著聖經嚴

格的要求去徹底發展他的聖經觀點。

首先，他對聖靈所呈示的道說得太少。他討論這個主題時，引用兩節論到神的話語（words）的經文（賽五九 21；民二三 5），然後立即說到約翰福音及教父們所講述的道（Word）——那有位格的神聖之道（personal divineLogos）——，好像話語和道是同一東西。6 然而無論是聖經上的用法或普通常識都告訴我們兩者並非一樣。那些見證有位格的道（the personal Word）的話語（ words），顯然與道（Word）有別。（在這裏，泰萊是追隨巴特「Karl Barth」的講法。巴特肯定地宣稱這些是表現神獨一的道三種形式的其中兩種，但這宣稱本身在神學上是一個謎：聖經裏沒有這種說法；巴特曾聲稱他憎惡那些脫離聖經的推測，但在半個世紀以後的今天看來，似乎他自己也在不知不覺間採納了那種方法。）

對於聖靈所激發的覺醒，泰萊的論說尚欠完善，他還需要做的，就是分析聖靈如何證實神所啓示的話語、教訓和信息；這些教導和信息，是先知和使徒們從神那要領受，然後重新安排，再以聖經的形式書寫出來的。此外，泰萊還需要分析聖靈如何擔當詮釋者的角色，帶領我們實在地掌握神此時此刻對我們說什麼話。可是，泰萊對這些問題沒有提供任何分析。

其次，泰萊對於聖靈所呈示的基督說得太少。出乎意料之外，他並沒有系統地綜覽保羅和約翰對聖靈的論說，沒有探討這兩位對聖靈瞭解極深的偉大新約神學家如何闡述聖靈在多方面體現基督，這大大削弱了他的觀點。他所述有關聖靈的引證使我們覺察到基督，他雖一方面專注講述歷史中的耶穌，另一方面卻對耶穌現今掌權、將要再來、他不斷爲我們代求、現在與我們的關係、基督徒與他永恆同在的確實盼望等等，都沒有一視同仁地強調；這些欠缺徹底沖淡了對基督醒覺的意義。

泰萊寫道：「那充滿我們異象的基督，不管他是歷史中的耶穌、活著的救主，還是那爲我們捨身流血的基督，或是那道和宇宙的主，又或是我的鄰舍和窮人的基督，都不打緊；這些只不過是他存在的某方面。無論我們覺得哪一方面最爲真實，要緊的是我們崇敬他。」沒錯，這裏說得很好，但假若泰萊補充說，我們欲要心中的基督形象配得上基督自己，又符合聖經的真理，那我們就需要將基督各方面的真理連結起來，並且加上更多，這將成爲更好的教義。

就最後的分析來說，我們習慣上怎樣去思想基督，實在是舉足輕重的事；我們屬靈的健康很在乎我們對他是否有足夠的認識，因爲認識基督不單只是認識他宇宙性的地位和他在地上的歷史事蹟；反之，猶如墨蘭頓（Melanchthon）很早以前說過，是要認識他的好處——即是要知道耶穌在他所擔當的各種角色中，諸如使者、中保和神救恩的體現等，賜與我們什麼。不過，若然你對基督的認識很少，你對他的好處自然也所知有限。

我不是說信徒從耶穌領受的不會超乎他所知的。我先前談論過神的豐盛慈愛，他爲愛他的人所作的，是「……超過（新國際譯本「NIV」譯作『無限量的超乎』）

我們所求所想的」（弗三 20）；我們應在這裏回想一下這個要點。耶穌基督對於信徒是始終如一的（神人二性的救主、主、中保、牧人、倡議者、先知、祭司、君王、代贖的祭牲、生命、盼望等等），不在乎他們腦海中對這種與基督的多重關係有多深或多淺的瞭解。舉例來說，使徒兼神學家保羅對這些關係的瞭解，比路加福音二十三章三十九至四十三節中悔改的強盜認識更深，然而耶穌的拯救對任何人都同樣豐厚，我們可以肯定，使徒和強盜此時都同在寶座面前；他們在地上擁有神學知識的多寡，絕不影響他們在天家享受與基督同在的福樂。「……同有一位主……厚待一切求告他的人」（羅一〇12）——主不單厚待猶太人和希利尼人，也同時厚待不擅長也沒有博覽神學的人，這一點是無可置疑的。

但是我所關注的，就是愈少人認識基督，愈早需要提出以下問題：既然他們對耶穌只有蒙朧而歪曲的觀念，他們對耶穌的回應究竟能否真正算爲基督徒的信仰？人愈是偏離聖經所述有關耶穌的各種道理（前列的也許是基要道理），掌握基督真理就愈少，以至到一個地步，就是經常談論基督（回教徒、馬克思主義者、通神學者等都會這樣），但實際上並不認識他。

因爲上述提及的聖經真理，都指出基督是我們問題的答案；這些問題源自神的聖潔和我們的罪，是聖經教導我們針對我們自己與神的關係而發出的。人與這些聖經啓示距離愈遠，便愈發感到那些問題與自己無關，結果他對真正的基督和真正的神的認識便會愈少。假如有人以爲今日的英國是被一個前度搖擺舞蹈家依利莎伯所統治，他就住在波利尼西亞一間木屋裏，隨便按他自己的意思立法，這個人可以說是根本對真正的女皇完全無知。同樣道理，要對耶穌的救贖有真實正確的認識，單單知道他的名字是不足夠的。

或者，讓我用另一個講法去解釋：耶穌基督的真理與新約神學的真理結合（而我像主流基督教傳統一樣依從新約神學的宣稱），意思正是說聖父藉著聖靈給聖子作見證。固然，只有這神學中的耶穌，纔是真正的耶穌。不管在保羅、約翰、路加、馬太、彼得、希伯來書的作者，或誰人的筆下，這新約神學實質上都是宣告耶穌基督的拯救，他拯救我們脫離那捆鎖我們的假神、假信念、假方法、假希望，以及在創造主面前的各種虛假態度等，內裏包藏著各樣外表吸引的宗教和哲學思想。新約的宣告就是爲這整個虛謊和假像的萬花筒疹症，他各樣虛假根藏在種種具體的表現中，不知不覺地把普通啓示壓抑了，誤導人心靈中崇拜的天性，使人對神的福音無知或抗拒。羅馬書一章十八節至三章二十節的表達，是斬釘截鐵的；而葛仁納（ Emil Brunner）也實在寫得正確：「所有宗教都嘗試重見那失落了的神的真理，所有宗教都渴求神的光和神的愛；但在所有宗教裏，亦同時出現一個無底深淵，真理被邪惡扭曲了，而人更用盡方法去逃避神。」8

若然如此，我們必須憑愛心堅定地指出神所教導的福音與其他解釋世界真象的說法存在對立，決不能稍有寬讓或基於禮貌而淡然處之。不然，新約聖經所講述「……

基督那測不透的豐富……」（弗三 8），以及他拯救我們脫離罪的權勢，除去我們的罪，最終使我們完全擺脫罪和他的果子等闡述，都會因爲我們俯就那不協調的思想模式而被沖淡。這實際上是極端而具破壞性地視福音爲一種相對的道理。雖然在這些不協調的思想架構裏，也許會有某些新約思想特別受到重視，但新約神學的絕對正確性，他那肯定的地位、絕對的權威，就經常被否定——在這裏，否定的意思是不容許新約神學批判及修正各種思想架構：如印度教、佛教、猶太教、回教、馬克思主義或其他宗教。因爲事實上並非所有宗教和所有思潮都提出關乎神和人的相同基本問題，亦不是朝相同的方向尋找答案。

有兩種對話正在進行，他們彼此有極大的分別。第一種企圖尋索基督教與其他信仰之間的對照，而這個對照至終是否定一方以肯定另一方的。第二種對話是嘗試在其他宗教信仰中尋找基督，或勉強把基督移植在其他宗教信仰中。有一點必須指出，雖然泰萊談到種族宗教與基督教後期種種信仰如何透過聖靈接觸基督，從而經歷轉變、更新、死亡與復活 9，但我們完全不能確定泰萊所追尋的是第一種而不是第二種對話。這種含糊的情況其實是他著作裏第三個弱點，是由前兩個弱點引發出來的。這兩個弱點前文已經指出——他沒有認真考慮到那「已記下來的神的話語」10 的實在，同時，對於關乎基督的知識，他忽略了在種種試驗以外，必須以新約中論到基督的教導作爲量度的準繩。

在泰萊的聖靈觀裏，聖靈是一位居間的聖者，他的工作是呈露現實、驅使人作出抉擇，及喚起人以犧牲作回應。前面所述絕不是批評泰萊這個中心思想。要找出能令我們瞭解聖靈一直以來在信徒生命中職事的新約主要思想，並不需要遠超泰萊卻步之處。他帶領了我們，雖不中亦不遠。

追溯我們的思路

先讓我們回顧一下所走過的思路。

開始的時候，我們注意到聖靈是現今熱門的話題，不同類型的基督徒經驗都確證聖靈的影響，不同基督徒對他的主要職事都有不同的瞭解，這樣表明了（正如我所力言的）並非所有信徒都能正確地看聖靈。許多人對聖靈的觀點雖然未至完全虛假，但肯定是含糊不清和不夠真實的，因此出現了種種缺欠和實際的不平衡現象，有時構成威脅、窒礙聖靈，使我們無力叫聖靈得著榮耀。故此，當務之急，就是更清楚地認識聖靈。

爲了衡量近代思潮的狀況，我們探討了目前四個關於聖靈職事並極具影響力的主要觀念：生活的力量（power）、事奉上的表現（performance）、行爲和動機的純潔（purity）和驅使我們作決定的呈示（presentation）。這幾點事實上是未夠徹底的，我立即可以再加多幾項：辨識力（perception）。催迫（ push or pull) 和個性（personhood）。因爲我們一旦離開基督徒的生活圈子，我們會發現有些人實在以爲聖靈主要和獨特的工作只是幫助人提高知覺（辨識力），故此，任何意識提升的狀態，不論是宗教的

（基督教、印度教，或祭禮的、忘形的、神秘的思想）、美感的（被音樂、性行爲、詩章、日落、毒品所引發），或者是理想層面的（熱情的愛國主義、愛情、爲一群人或一個目標貢獻自己），都被視爲聖靈的印記。我們也曾遇見另一些人，他們忘記了在我們墮落的人性裏那些不受約束的本能、被壓抑的理智及種種複雜病態的妄想如何會被自然界和撒但隨便利用，竟然把聖靈的感動等同於人內心的渴求（一些拉力或催迫），尤其當這些渴求與一些突然、強烈而又重複地出現的視覺和聽覺意象（如幻影、聲音、異夢）相連時，他們就更加確信是聖靈的感動。我們亦曾遇見另一些人，他們聲稱聖靈在有宗教及沒有宗教信仰的人當中一直運行，他的主要工作是幫助人領會自己獨特個性的奧秘、別人的價值，及對真誠關係的需要。

若說神的靈永不助人提高醒覺，亦不會透過內心催迫去叫人做某些事情，也不會令未信主的人更欣賞個人的價值，這些說法肯定是錯誤的，我也絕對無意否定聖靈這幾方面的工作，事實上，我甚至會爲聖靈這些職事爭辯。可是，今日一般的想法，以爲上述其中一項聖靈職事就等於聖靈的主要職事，似乎與事實相去甚遠。其實，自基督來了，聖靈的中心職事是幫助人與基督建立更密切的團契。無疑，因著普通恩典（commongrace），聖靈會在世俗和異教的場合中提高人的辨識力和敏感度，但這從來不是聖靈工作的中心。

就拿內在的催迫來說，有些人感到內在的催迫強烈地一再出現，有時候還附以聲音、幻象、異夢等，使他們的感覺更形強烈，驅使他們去強姦、去報復、去傷害人、對兒童進行性侵擾，甚至結束自己的生命。難道這些催迫是出於聖靈的引導嗎？這問題根本不答自明。縈繞心間、擺脫不掉的思想、意念（我們上述所談的，正是這種心神的纏擾）不一定源自神；撒但同樣精於製造使人擺脫不了的衝動，正如他能操縱並加強那些發自我們扭曲了的天性的衝動一樣。故此，對於一些突如其來佔據心神的思想，我們必須仔細檢討（最好是請教別人）
然後才下結論，斷定他們是否從神的靈而來。其實，這些思想纏擾心神，叫人擺脫不了，已顯示出他們多半不是源於神的靈了。

基督的臨在

現在，讓我們回到實際的基督徒生活圈子去看，在這裏，每個信徒至少朝正確的方向，把聖靈與他們在基督裏的新生命或多或少連絡起來。讓我們再一次發出這個問題：在今天，什麼是聖靈工作的本質、中心和重心？在他賦予人能力、扶助人、潔淨人、向人呈現等工作中，究竟有沒有一樣基本的活動把這些連接起來，讓人充分瞭解他的職事？到底有沒有一個神聖計畫，把聖靈賦予人生命的這幾方面工作聯繫起來，指向一個目標？

我認爲這計畫是存在的。現在，我會嘗試提出我的見解——我這見解是以臨在的觀念爲焦點的。我所指的，就是聖靈在教會及基督徒中間，具體彰顯那位已經復活、掌權的救主，即歷史中的耶穌；這位耶穌就是基督。聖經指出（正如我所堅持

的）自從使徒行傳第二章五旬節事件以來，聖靈就一直這樣工作，他賦予人能力、扶助人、潔淨人，並且引領世世代
代的罪人去面對神。聖靈這樣做是要叫人認識基督、愛他、信靠他、尊崇他和讚美他；這是聖靈一貫的目標和目的，也是父神的目標和目的。至終來說，這就是聖靈新約職事的全部內容。

我在這裏談及的臨在，並非傳統神學所指神的無所不在，這種無所不在的思想，在詩篇一百三十九篇、耶利米書二十三章二十三節、阿摩司書九章二至五節、使徒行傳十七章二十六至二十八節等經文內都有記載，是指神維繫著宇宙萬物的存在及其間的活動，同時覺察每一角落的每一件事。無所不在是一項重要的真理，我現在所要說的亦已假設隱含了這個真理，但在我用臨在一詞之際，我心目中所指的，是一些很不相同的東西。我用這個詞的意思，亦即是聖經作者常用的意思，他們說神與他的子民同在——換句話說，神在特殊的環境中工作，賜福給忠信的子民，使他們認識他的愛，得著他的幫助，從而引發他們對他的敬拜。沒錯，神有些時候會追討罪債，「臨近」人施行審判（如瑪拉基書三章五節的例子），意思是他會作出行動，使人們醒悟到他們的行爲令他不悅，事實上他現在仍不斷作這些審判；不過，通常當聖經描述神就近他的子民、與他們同在的時候，往往是指他賜下祝福的。

聖經中的用語通常是神「與他們同在」。「耶和華與他〔約瑟」同在，他就百事順利。」——正如丁道爾（Tyndale）所說，他是個「幸運的寵兒」（創三九 2）。摩西想到要回埃及去就驚恐，因爲在那裏他是個通緝犯；他也恐懼要公然對抗法老。神說：「我必與你同在」——這個應許是要驅走摩西內心一切的恐懼（出三 12，另參看三三 14—16）。摩西離世後，約書亞繼承領導重任，神向他重複這相同的應許：「……我怎樣與摩西同在，也必照樣與你同在；……你當剛強壯膽！……因爲你無論往哪里去，耶和華你的神必與你同在。」（書一 5、
9；另參看申三一 6、8）堅固以色列民信心的，也是這相同的應許：「你從水中經過，我必與你同在；……不要害怕，因我與你同在……」（賽四三 2、5）。馬太在他的福音書裏，一開始就提到神與他的子民同在、賜福給他們：他宣稱耶穌的出生應驗了以賽亞先知以馬內利的預言（以馬內利翻出來的意思就是「神與我們同在」）。並且在馬大福音的結尾，他也記錄
了耶穌爲一切願意使人作他門徒的跟隨者所賜下的應許：「……我就常與你們同在……」（太一 23，二八 30）。因爲耶穌——救恩的賜予者——就是道成肉身的神，基督的同在正是神的同在。

事實是這樣的。在新約底下，聖靈那獨特、恒常而又基要的職事，就是在信徒中間體現基督——意思是說，讓他們領會基督與他們同在，作爲他們的救主、生命之主和神，也讓他們知道有三件持續的事。

首先，是與耶穌的契合：就是與耶穌密交的、敬虔的生活。縱然耶穌現在已不

再以形體在地上顯現，而是坐在天上榮耀的寶座上，但昔日耶穌受難前與第一批門徒在巴勒斯坦的密
交生活，今天也可以成爲信徒的實在經歷。（這正是呈示的意念：聖靈向我們呈示活著的主耶穌，讓我們認識這位元創造主以及這位朋友，好叫我們可以選擇那犧牲的道路，以回應他的愛和呼召。）

第二，品格開始更新，愈來愈像耶穌。當信徒以耶穌爲模範和力量、敬拜他、學習爲他和其他人有所付出甚至舍己的時候，更新便開始。（這裏正好跟「能力」、「表現」、「潔淨」等主題吻合，他們全都顯出何謂離開人性的自私，踏上像基督的人生道路，去過一種公義、忠心事奉、戰勝罪惡的生活。）

第三，聖靈使我們肯定自己被神所愛、已蒙救贖，並藉著基督被接納進入天父家裏，因此我們能夠成爲「神的後嗣，和基督同作後嗣」（羅八 17）；這種肯定，使信徒心中綻放出感恩、喜悅、盼望、信心——一言以蔽之，這就是確據。（這一點正好幫助我們瞭解許多基督徒信主後的顛峰經驗。耶穌在約翰福音十四章二十一至二十三節應許聖父和聖子要住在我們裏面，這應許藉著聖靈得以實現，爲要給我們更大的確據。）這些經驗正好顯明聖靈讓我們認識到基督臨在——借用戴利仁（Samuel Terrien）的描述；這是：「虛幻、難以捉摸、不可預告、不受規限、不能用經驗來證實、外面看不見而內在卻無可抗拒的」11。

對神的覺醒

從整本聖經來看，認識神的同在意味著兩重的覺醒。首先，我們醒覺神在那裏：那位客觀地真實存在的創造主、掌管宇宙之主、萬物的主宰和所有存于時空之物的原動力；每個人的前途，不論是禍是福，都全在他手裏。第二，我們醒覺到神在這裏，他已經就近我們，對我們說話，質詢我們，鑒察我們，顯露我們的弱點、罪惡和罪咎，使我們降卑，同時又用他的赦免和應許提升我們。在神啓示自己是「蘊含三位」（“three－personed”）（套用但思「John Donne」的說法）之前，人只知道有一位神臨在。可是，現在透過道成肉身的啓示和新約聖經裏的啓迪，有關神的知識已變成了有關聖父、聖子和聖靈的知識；認識神的同在變成了因著聖靈的工作與聖子相遇及相交，並藉著聖子與聖父相交。故此，認識基督的同在，就是在自己時面找到這份對神的雙重覺醒，覺察到他既真實又接近；同時，這種醒覺圍繞著那位來自加利利的人，也就是多馬親口呼喊爲「我的主！我的神！」（約二 O28）的那一位。保羅寫道：「那吩咐光從黑暗裏照出來的神，已經照在我們心裏，叫我們得知神榮耀的光顯在耶穌基督的面上。」（林後四 6）他所描述的，正是這種對神的認識。

自五旬節以來，聖靈特殊的職事是體現基督，這是新納聖經明顯的信息。正如許多解經家常常指出，聖靈常被視爲神的兒子耶穌基督的靈（徒一六 7；羅八 9；加四 6；腓一 19；彼前一 11）。那居於我們心裏的靈，正是那位降臨在耶穌身上，並住在他裏面的靈（路三 22，四 1、14、18，一 O21；約一 32，三 34；徒一 038）。耶

穌擁有聖靈，也是賜下聖靈者（約
一 33，一五 26，一六 7，二 O22，另參看七 37—39；徒二 33；約壹二 20、27）。耶穌被提後，離開門徒，聖靈便臨到門徒身上；這實際上相當於耶穌回到他們當中（約一四 16、18 一 21）。聖經形容神的靈（也就是基督的靈）住在我們心裏爲基督在我們心裏（參羅八 9 一 11），正如論到那被高舉的基督所親自宣告的信息時，就說是「聖靈向眾教會所說的話」一樣（參啓二 1、7、8、11、12、17、18、29，三 1、6、7、13、14、22）。

再者，保羅在哥林多後書三章十六節寫道：「但他們的心幾時歸向主，帕子「蒙蔽心靈的」就幾時除去了。」這句話是出埃及記三十四章三十四節的迴響，其中記述摩西如何在與神說話時揭去帕子。）然後保羅繼續寫道：

主（即上一節經文所述的主）就是那靈（故此，「歸向主」的意思就是「承當這新約的執事，不是憑著字句，乃是憑著聖靈「請參閱第六節 1）；主（耶穌）的靈在哪里，哪里就得以自由。我們眾人既然敞著臉得以看見（或作反照：兩種譯法都可以，而且同具真確的意義）主的（耶穌的）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。（林後三 17、18）

這些經文所表達的，並不如一些人所想，以爲新約聖經作者看不見聖子和聖靈有什麼清晰的區別，其實新約聖經作者看見聖靈在五旬節後的工作主要是讓我們體會那坐在寶座上的基督的同在、話語和作爲；只有掌握這基本的新約角度，我們纔能清楚認識聖靈。

綱要

本書認定聖靈受託去體現基督，以這個真理作爲瞭解聖靈多面職事的線索。在我看來，現時許多對聖靈工作的綜覽，都未能循這途徑把資料綜合起來，這是他們的缺點。一個表面化的記述，單指出聖靈在新約時期如何被彰顯，以及新約作者怎樣述說這些表彰是不足夠的，我們需要進一步探討這些記述如何配合他們對神、他的工作和他的真理的整套觀念——換句話說，就是他們的整套神學思想——，因爲缺乏這方面的探討是一個致命傷，使我們思想聖靈在我們生命中的工作時，變得以人爲中心，以經驗作根據，又毫無準則。難怪許多有關聖靈的著述，本來可以是十分精彩的，卻沒有如期望中叫讀者得著幫助，讀者亦不如他們想像中那般獲益。因爲今天能幫助我們活在聖靈中的，並不是一些叫我們向聖靈敞開心懷的勸勉——這方面的勸勉我們已足夠有餘了；反之，我們所缺乏的，是對聖靈工作全面而通達的神學透視，好讓我們有一套整全的觀念，能充分瞭解聖靈在教會、小組及個人生命中那自由、不受羈絆及多種形式的運行（聖靈這方面的工作是今日基督教所強調的）。新納聖經所論述有關聖靈的主要真理，是聖靈體現基督的臨在和相交；我希望循這個概念去發展出通達的神學觀點，希望至少能勾畫出一個綱領。

在聖經的基礎上，我的目標和觀點可以這樣表達：耶穌在他被賣的那一夜，述

說有關聖靈的事：「他要榮耀我……」（約一六 14），意思就是「他將要使我在人的眼中得榮耀，使他們覺察到那本屬於我的榮耀，並且在我通過十字架、復活和升天回到父那裏去，坐在我國度的寶座上時，這榮耀將更大。」這個關於聖靈從前是什麼，現今又奉差遣來做什麼的基本定義（正如我一直認爲的），給我們一個完整透徹而具方向性的參照標準，我們必須透過他整體去看聖靈的新約職事，否則我們很難充分瞭解聖靈職事的任何一部分。

然後，耶穌繼續說這榮耀將要如何成就，「因爲他要將受於我的，告訴你們。」耶穌說「受於我的」是什麼意思呢？他的話至少有這個含義：「一切關於我的事實和真理，就是道成肉身、是天父的同工——創造萬物、眷顧神的子民和賜下恩典，又是這世界正式的君主，即是那位掌管宇宙萬物的主人〔參一七 2〕。不管人們是否承認我這一切，事實卻是如此。」不過，當然他還有這樣的含義：「一切關於我的事實和真理：我是你神聖的愛人、你的中保、你的新約保證人、你的先知、祭司和君王，又是把你從罪咎和罪惡的權勢、世界的敗壞及魔鬼的掌握中拯救出來的救主，並且是你的牧人、良人、朋友、你的生命、你的盼望、你信仰的創始成終者、你個人生命歷史的主，將來要帶領你與我同在，分享我的榮耀。所以，我是你的道路和你的獎賞。」故此，因著我與你彼此的關係，「受於我的」也就是「受於你的」了。

我的童年屬於低唱抒情歌的年代，記得當時有一首民謠，名爲「你的一切」（“All the Things You Are”），歌曲結尾是這樣的：「……有一天，我將會認識那神聖的一刻，那時候，你的一切也成了我的一切。」聖靈說服我們相信耶穌在他榮耀裏的一切都是爲我們預備的，藉此讓我們看見耶穌的榮耀。套用保羅在哥林多前書二章七節的說法，是「使我們得榮耀」——認識這個真理比輕歌淺唱的浪漫時刻更神聖。

耶穌說：「他要……告訴你們。」這個「你們」是單指使徒還是所有與他們一起的基督徒呢？主要是指使徒而言：他們得著這些真理的直接啓示。但其次亦是指所有信徒：透過使徒口傳或筆錄的見證，聖靈會教導眾信徒認識同樣的真理。使徒必須與神的眾子民分享他們屬靈的領受，昔日如此，今天亦然。

第十五節有如一個注腳。爲了不讓上一句話我的一詞所涉及的整個範疇和含義遭忽略，耶穌繼續說道：「凡父所有的，都是我的，所以我說，他要將受於我的告訴你們。」加上這句注腳，是爲了防備一些可能產生的誤解，避免人以爲父神和他的工作比耶穌本人及其工作更超越，又或者（反過來說）父的屬性、宣稱、能力、計畫、展望和榮耀都比耶穌的更偉大，更廣遠。「凡父所有的，都是我的」；子和父是平等的；父的旨意是「……叫人都尊敬子如同尊敬父一樣……」（約五 23）最終來說，一切基督徒真實信仰、敬拜和實踐，都建立在這神聖的目標上。

在以下的篇章裏，我會從上述的角度嘗試解釋聖靈的職事。我會指出聖靈如何使父的喜樂增加，他所作的，就是藉著宣告，叫子得榮耀，引導我們作出回應，存崇敬的心去榮耀子。我始終堅持所有對聖靈多方面工作的解說——或者套用一個專

門術語：「聖靈論」（pneumatology）——都需要從以下立場去闡釋：一方面，父的旨意是要子被認識、被愛、受尊崇、受讚美，並在萬物中居首位；同時另一方面，透過賜下聖靈，子應許與他的子民同在，從今直到永遠。除此以外，沒有一種解說能完全合乎基督教精神。我計畫在本書裏，指出在一套純正基督教聖靈論裏的一些主要成分；因此我的闡述會一貫地建基於約翰福音十四章十六至二十三節及十六章十四、十五節中耶穌所親自表達的思想上，而不會在他們以外另找基礎。我希望這樣的綱要是可接受的，並且我相信這是今天所需要的。我現在就循此路線去探討。

注文

1 Steven Barabas，So Great Salvation（London：Marshall， Morgan＆ Scott，1952），p．v．這本書提供一個對凱錫克信念的詳盡分析。另參考 J．C．Pollock，The Keswick Story：The Authorized History of the Keswick Convention（London： Hodder＆ Stoughton，1964）。

2 “‘Keswlck’ and the Reformed Doctrine of sanctification，” Evangelieal Quarterly，27，No．3(1955 年 7 月)：第 153 一 167 頁。請看當時編者 F．F．Bruce 的評論，“In Retrospect：Remembrance of Things Past，”（Grand Rapids： Eerdmans，1980），第 187、 188 頁。

3 John Owens， Wods， ed． W． Goold（London： Banner of 們 Truth，1967),4：437．我們可以爭辯說，新約聖經列出的屬靈恩賜包括了性情上的質素，是歐文著重理智的分析所沒有的，然而這亦不影響他所講述有關語言方面恩賜的真理。

4 John V，Taylor，The Go－Between God（New York：Oxford University Press，1979），第 212 頁。

5 同上，第 102 頁。

6 同上，第 58—62 頁。

7 同上，第 241 頁。

8 Emil Brunner，Revelation and Reason（Philadelphia： West-minster，1946），第 265 頁。

9 Taylor，第 191 一 197 頁。

10 Anglican Article 20．

11 Samuel，Terrlen， The Elusive Presence：Towards a New Biblical Theology（San Francisco： Harper＆ Row， 1978），第 457 頁。

03 聖經裏的聖靈

現在就讓我向你陳述本書的中心思想吧！這並非一個新思想，它古老得可與新約時代相比，要陳述這思想，無非是追溯基督徒的本源。他是如此簡單：在現在或任何一個基督教年代，聖靈職事的本質就是體現我們的主耶穌基督。縱然我們對這個真相的理解是落後而不足，但我作爲基督徒作者，你作爲基督徒讀者，其實已經活在聖靈這個職事以下。

在我的方程式裏，耶穌的同在不該以空間來思想，應該以關係來思想。我這樣說，是指著我對三件事情的覺醒而言的。第一，是拿撒勒人耶穌——聖經裏的基

督——曾被釘死，現今得著榮耀，就在這裏親自俯近我，對我說話。第二，他正在積極工作，他催迫我們脫離惰性，加強我們的洞察力，安慰我們內疚的良心，使我們的脾氣轉好，在壓力中支持我們，堅固我們，使我們過公義的生活；就這樣，他大大地啓迪我和眾人，賦予我們生命朝氣，改變我們的生命。第三，就他自己和他的工作而言，他是榮耀的，配受我們所能獻上的一切崇拜、敬慕、愛和忠誠。因此，聖靈體現基督，盡他所能，在人的生命中創造、保持、加深和表達這種對耶穌同在的醒覺。在我們要清晰解說這一點時，耳熟能詳的主題就浮現我們腦海裏：在基督裏從神而來的溝通，和藉著基督人與神的密契；聖經的闡釋和人心靈的啓迪；罪人的重生和成聖；恩賜和善行；聖靈見證我們被神收納爲後嗣，幫助我們勝過人性的軟弱；憑超自然的力量，產生信心、禱告、盼望、愛和所有像基督的性情……。這裏沒有什麼新鮮的事，只不過我指出聖靈這一切的工作時，特別強調他們都以基督爲中心，而以前是很少人如此強調的。我在本章嘗試表明，這樣強調純粹是出於聖經的指引。

我想在開始的時候，我們最好看看聖靈的名稱及注意他蘊含的意義。

神的靈

今天，對於大多數人來說，靈（SPirit）是一個含糊褪色的字彙。英文 spirit 這個字最易令人聯想起人的情緒或態度（如 high or low spirits「情緒高漲或情緒低落」，animal spirits「輕快精神」，a cheerful or downcast spirit「高興或沮喪」，aspirit of mischief or kindness〔惡作劇或和藹的態度」等等）。從前靈這個詞曾用來代表各類游魂和神靈（如天使、魔鬼、神仙、小精靈、妖怪、鬼、孤魂，以及住在山嶺、石頭和樹上的神靈）。因此，在一六九一年，年長的清教徒巴斯特（Richard Baxter）給他那本離奇趣怪、肯定靈界事物的書定名爲《靈界的真實》（ The Certainty of the Worlds ofSPiritS）。但人們對這些靈體的信念已逐漸消失，至少在西方是如此。現在，許多人會認爲相信各種靈體至少反映出人缺乏哲學性的冷靜。總之，在研究「神的靈」這個主題時，我們的西方文化根本不能給我們什麼幫助。

其實，一如聖經裏其他指向神的辭彙，靈是一個圖像化的名詞，具有生動逼真、明確、富色彩的意思。這個字的意象是呼出或喘著的氣，就如你吹熄生日蛋糕上的臘燭，或者吹脹一個汽球，或跑步時喘氣那樣。「靈」字在這裏的意義，可從以下的情景去瞭解：一頭狡猾的豺狼唬嚇一群小豬，大聲喝道：「我會發怒，我會噴氣，我會把你們的屋次塌！」整個意象就是強勁有力地，甚至猛烈地鼓動空氣，所表達的意念是釋放出來的能量、進取的力量、運用中的能力，以及藉活動來表彰的生命。

聖經中希伯來文及希臘文的「靈」字（ruach 和 Pneuma），都同時帶有這個基本意思，兩個字都同時使人產生相類似的聯想。他們的含義包括：（1）那位神聖的靈，是有位元格和目的，看不見又無法抗拒的；（2)個人的意識（在這層意義上，靈就是魂的同義詞，例子見於路一 46、47）；（3）風：這種風一旦被激起，可使樹葉飛旋、

大樹連根拔起、樓宇坍塌。（例子可參看（a）結三七 1 一 14；在枯骨的異象中，希伯來文 ruach 的意思先後是氣息、風和神的靈。（b）約三 8；希臘文 Pneuma 意指風，同時也指神的靈。）但願在我們的語言裏也有一個字包含這種種聯想。英文字“puff”和“blow”（我想這兩個是唯一較貼切的字彙），既指從人的肺部呼出空氣，也表示風的吹動，但英文中完全沒有一個字既包含上述意義，又同時表達神並他所造具理性的受造物在智慧、意志和情感上的個性。相對地，英文字 spirit E 指在行動和反應上具有意識的人格，但這個字卻沒有風或氣息的含義。無可置疑，這是 spirit 不能給我們像 ruach 和 pneuma 這些字對昔日聖經時代人物同樣啓示的其中一個原因，因爲他沒有運行的力量的含意。

其實，每當聖經提到神的靈，一個基本理念是能力的作爲。在舊約聖經裏，「神的靈」常常指那位正在工作和改變事物的神。接近一百節經文（最低的數目是八十八節，最高的數目是九十七節；不同學者有不同的數算方法）對神的靈所進行的工作有如下記敍：

1．將整個創造模塑成形，賦予受造物生命氣息。（創一 2，二 7；詩三三 6；伯二六 13，三三 4）

2．控制大自然的秩序和歷史的進程。（詩一〇四 29、30；賽三四 16，四〇7）

3．藉著直接溝通和／或經過過濾的屬靈洞見，向神的使者啓示神的真理和旨意。（民二四 2；撒下二三 2；代下一二 18，一五 1；尼九 30；伯三二 8；賽六一 1 一 4；結二 2，一一24，三七 1；彌三 8；亞七 12）

4．藉著這種種啓示，教導神的子民如何忠心愛主，多結果子（尼九 20；詩一四三 10；賽四八 16，六三 10—14）

5．引發個人對神的回應（也就是聖經所說的認識神）——以信心、悔改、順服、公義、敞開心懷去接受神的訓令，以及透過讚美、禱告與神相交來回應神。（詩五一 10—12；賽一一2，四四 3；結一一19，三六 25—27，三七 14，三九 29；珥二 28、29；亞一二 10）

6．裝備個人成爲領袖。（創四一 38，約瑟；民一一 17，摩西；民一 16—29，七十個長老；民二七 18 及申三四 9，約書亞；士三 10，古珊利薩田；士六 34，基甸；士一一 29，耶弗他；士一三 25，一四 19 及一五 14，參孫；撒上一〇10，一一 6，另參看一九 20—23，掃羅；撒上一六 13，大衛；王下二 9—15，以利亞和以利沙；賽一一 1 一 5 及四二 1—4，彌賽亞）

7．賦予個人技巧和力量，去達致創造性的成就。（出三一 1—11 及三五 30—35，比撒列和亞何利亞伯；另參看王上七 14，戶蘭擅長手工藝；該二 5 及亞四 6，聖殿的建築）

簡言之，舊約的靈代表著神，擔當創造者、掌管者、啓示者、催迫者和輔助者

等身分，積極作工；透過這些身分，神在一種充滿動力和要求嚴格的方式下向人顯現，正如主耶穌現在向眾信徒顯現一樣。詩人發問：「我往哪里去躲避你的靈？我往哪里逃躲避你的面？」（詩一三九 7）這兩個問題是互爲解釋的，兩句話的意思都一樣。可是，靈的獨特位格並不是這啓示的一部分。舊約聖經中，神的靈（氣息！）在邏輯上與他的手和膀臂兩個形容神大能的擬人法字彙處於同等地位；同樣，說到他的熱心時，也是一種擬人法，是表明他目標堅定。你大可以說這些引述神的靈的經文表明堅定全能的神在工作，並且他的熱心和他的膀臂也一起作工；但若憑這些參考經文去推論在舊約聖經作者的思想裏，存在著合一的神本體裏蘊含多重位格的觀念，這是不正確的。三位一體的真理是新約的啓示。

可是，若然有人以爲根據聖經來看，在舊約時期，神是一位的，直至耶穌降生，神才變爲三位，那麼他亦是大錯特錯。這裏的問題不在於自永恆以來神存有的模式，而是他在歷史中啓示自己的形態。我並不是說神本體裏的第三位格在舊約時期不存在或不工作；新約聖經作者向我們確證只存在並作工。我只不過說舊約聖經作者並未將他的獨特位格表達出來。固然神的三一性是亙古以來的事實，但惟有透過基督，我們纔可以認識這真理。

現在，讓我作一點補充：跟隨耶穌基督的人閱讀舊約聖經的正確方法，是藉著在基督裏並透過基督給我們啓示的真理，在新約的亮光下理解。耶穌表明他是舊約聖經的依據，並要成全經上的話（參太五 17，二六 54 一 56；路一八 31，二二 37，二四 25—27、44—47；約五 39、45—47），因而使徒都宣稱整本舊約是神賦予基督徒的教導（參羅一五 4；林前一〇11；提後三 15—17；彼後一 19—21，三 16）；他們經常在舊約聖經中讀到神的真理和智慧，所以也經常發現經文所反映出來那關乎基督的知識和基督徒生命的真象。新約聖經引用舊約聖經的時候，情形正是這樣。因此，使徒閱讀舊約聖經有關神的靈在工作的經文時，必須根據新約中關於靈的獨特位格的啓示去瞭解；同樣，讀到舊約中關於那位獨一真神、主耶和華、創造主、救主和成聖之主、崇拜的唯一正確物件等經文時，也應該透過新約所揭示三一神的真理去瞭解。這不是隨便說的，這些理解聖經的步驟之所以正確，是因爲他們承認兩約的神是同一位神。

肯定來說，這些解經步驟並非現代學者所說的歷史釋經法（historical exegesis）。歷史釋經法只尋求瞭解作者期望他心目中的讀者從他的文字得著些什麼，而不再深入探討。借助新約聖經的亮光去研讀舊約聖經的方法，最好形容爲神學性釋經（用流行的詞句來說是「據典式釋經」）——就是問那位默示每位聖經作者的聖靈，他到底期望今天的基督徒讀聖經時，在他們有新約聖經的全部真理，並聖經其他經卷作爲研讀背景的情形下，可以從聖經中領受些什麼。歷史釋經法使我們確信舊約作者在他們論及神大能氣息的時候，並無意暗示在神裏面有個別獨特的位格存在。可是，基督教神學的解釋，卻要求我們像主耶穌和他的門徒一樣，認識到神本體裏的第三

位在舊約時期已經活躍，而舊約聖經有關神大能氣息的陳述，事實上是指到有位格的聖靈的作爲。有關這個真理的教導，我們可從聖經裏找到線索，如馬可福音十二章三十六節、使徒行傳一章十六節和四章二十五節，都指出大衛靠著聖靈發言，與撒母耳記下二十三章二節遙相呼應；路加福音四章十八至二十一節也指出耶穌被聖靈的能力充滿（見三 22，四 1、14，另參一 35、41、67），宣稱他的教訓應驗了以賽亞書六十一章一至四節的預言，見證聖靈膏立了耶穌；在約翰福音三章五至十節裏，關於藉「水和聖靈」重生的教導，明顯是回應以西結書三十六章二十五至二十七節及三十七章一至十四節的，而身爲以色列人的先生的尼哥底母，就是因爲不曉得這個教導的經文出處而受責備；在使徒行傳二十八章二十五節、希伯來書三章七節和十章十五至十七節裏，每當舊約教訓給應用在新約的教導上時，都以聖靈爲根源；還有最具決定性的，就是使徒行傳二章十六至十八節，在這段經文裏，彼得指出五旬節聖靈的澆灌，是應驗約珥書二章二十八、二十九節的預言：「……我要將我的靈澆灌……」

因此，舊約聖經中那些論到神的靈的經文，其實是見證新約聖經裏聖靈的工作。在以下的討論中，我要以此作爲基礎。

聖靈的位格

聖靈是保惠師

在新約聖經裏，聖靈被描述爲第三位聖者，與父和子相連，卻又有別，即如父和子有別一樣。他是「保惠師」（paraclete）（約一四 16、25，一五 26，一六 7）——para－clete 是一個很豐富的辭彙，在英文裏還未找到一個圓滿的翻譯，他的意思包括安慰者（含有使人剛強的意思）、輔導員、幫忙者、支持者、顧問、辯護者、盟友、長者——惟有有位格的聖靈才能夠圓滿擔任這多重角色。簡言之，他是「另外……一位」保惠師（一四 16），緊隨主耶穌而來（我們可以這樣說），接續耶穌的職事——亦惟有像耶穌一樣有位格的聖靈，才能夠這樣做。在希臘文文法裏「聖靈」是個中性名詞（pneuma），必須配上一個中性代名詞（ekeino，「他」）；但約翰爲了突出聖靈的位格，卻重複運用陽性代名詞（ekeinos，「他」）來敍述耶穌對聖靈的講論：約翰希望他的讀者肯定知道聖靈是「他」，不是「他」。約翰在約翰福音十四章十七節首次介紹聖靈時，運用了合乎文法的中性代名詞（ho 和 auto），這使他後來在一四 26，一五 26，一六 8、13—14 等章節裏轉用的陽性代名詞顯得尤爲突出，因爲由此可見他轉用陽性詞類並非他的希臘文力有不逮，相反，是源于一種具權威的神學思想。

同時，聖靈被描述爲會聽、會講、能作見證、使人信服。榮耀基督、帶領、引導、命令、禁止、願望、感動人說話、給予人幫助，用說不出的歎息爲信徒祈禱，並親自在信徒的禱告中向神呼求（參約一四 26，一五 26，一六 7—15；徒二 4，八 29，一三 2，一六 6、7；羅八 14、16、26、27；加四 6，五 17、18）；此外，他還會被欺哄，會擔憂（徒五 3、4；弗四 30）。只有具位格的，纔能符合以上的描述。所

以，聖靈並非單單一種影響力；他像父和子一樣，是有位格的。

聖靈是神

進一步來說，聖靈被描述爲一位聖者。他的獨特性包含在合一的神的本體裏。聖靈的「聖」字意味他的神性，好幾段經文都很明確地道出這點。耶穌說他的門徒要受洗歸入神的名（注意：「名」「name」是用單數寫的，因爲只有一位神）；他所宣稱的這個名字，是一個具有三重位格的名（tripersonalname）：「奉父子聖靈的名」（太二八 19）。（巴特「KarlBarth」很美妙地稱這名爲神的「教名」！譯者注：西方早期基督教會的傳統，人領洗歸信基督後，取一聖經人物或聖徒的名字作自己的教名「Christian name」。據舊約希伯來人的觀念，名字代表一個人的身分及他的個人特質。）同樣，約翰寫信給七個教會，開首就說：「但願從那昔在、今在、以後永在的神，和他寶座前的七靈，並那誠實作見證的，從死裏首先復活，爲世上君王元首的耶穌基督，有恩惠、平安歸與你們。」（啓一 4—5）在啓示錄裏，「七」象徵神聖圓滿，而「七靈」肯定代表聖靈圓滿的能力和工作（見三 1，四 5，五 6）。且看天父列在首位，子排列第三，而聖靈列在二者之間；毫無疑問，聖靈與其他二者是同等的。確定此事之餘，我們同時發現一連串「三而一」的經文，在恩典的獨一計畫中不可分割的整體裏，聖父、聖子、聖靈連成一體（見林前一二 4— 6；林後一三 14；弗一 3—13，二 18，三 14—19，四 4— 6；提後二 13、14；彼前一 2）。所得的結論是，聖靈絕非單單一個有能力的受造物，像天使一樣；他與父和子同等，是那全能的神。

因此，我懇求各位：絕不可用非位格性的辭彙去思想或講論聖靈！有時候，我聽見基督徒用「他」而不是「他」來形容第三位聖者，我感到驚懼，我的心下沉。這在屬靈層次上相當於心理學上的佛洛伊德式口誤，即如有一次我在維真學院（Regent College）分享的信息中，我本想對學生說：「請謹記，這是一所神學院（seminary）。」但我卻沖口而出說：「請謹記，這是一所墓地（ cemetary）。」當時雖然引來哄堂大笑，但其實我所講的並不是我的意思，我的意思也不是我沖口而出的話。我希望一些聖徒稱聖靈爲「他」時，他們也不過是一時口快失言，他們所講的也不是他們心底的意思。因爲除非你能夠掌握聖靈具有位格這個事實，否則你不能真正明白聖靈的職事。倘若聖靈的位格被否定了，我們根本沒法對聖靈的工作有一個牢固的觀念和清晰的瞭解。（若果你想找出這話的證據，且看自由派及激進派抗辯宗、猶太教、伊斯蘭教、獨神論和基督教科學的基本信仰。）我實在不願意看見堅守聖經信仰的基督徒當中，有誰在這一點上猶豫動搖。靈恩派對教會的一項重大貢獻，就是使人很難不以「他」來稱呼聖靈。然而，要叫信徒確信聖靈擁有位格，最穩當的方法莫如將新約聖經對聖靈工作所作的見證擺在信徒面前。現在就讓我們從這方面著手吧！

聖靈與基督

約翰福音是否有可靠的歷史根據這個問題，已掀起了整整一個世紀的學術辯論，故此在研究新約聖經主旨的時候，若還以約翰福音起始，就會顯得過時落伍了。一般慣常的做法，是透過馬太、馬可及路加福音，有時候也透過彼得和保羅的書信，去研究約翰的見證；就好像我們只能站在其他作者的肩膊上，纔可清楚看見約翰一樣。可是，對於約翰的記載，既然我看不出有任何充分理由去懷疑他的真確性，也不見得內容含混不清，我提議以約翰福音作爲闡釋聖靈新約職事的出發點，因爲約翰福音記載了耶穌親口說的話，爲我們提供了瞭解聖靈職事的重要線索。無論如何，若然我們想完全瞭解馬太、馬可、路加、彼得和保羅所告訴我們有關聖靈的真理，我們必須站在約翰的肩膊上去觀看。

應許賜下聖靈

約翰告訴我們，在耶穌被賣的那一夜，他向十一個門徒絮絮不休地說了一段很長的話，表示自己將要離開他們，進入榮耀中（約一三至一六章），而且談論到他們未來的門徒生命將會如何。他好幾次提到保惠師，即是他所說真理的靈（約一四 17，一五 26，一六 13）和聖靈（約一四 26）。他說在他離去以後（約一四 16、26），天父會因著他（聖子）的要求而差派保惠師來，因此，我們可以說聖靈是由聖子差派的一位天父的使者（約一五 26，一六 7）。耶穌說，他會「因我的名」受差遣（約一四 26），亦即是說他是耶穌的信差、發言人和代表；他將會永遠與耶穌的門徒同在（約一四 16）；藉著他的降臨，耶穌——他們榮耀的主——就會真實地住在他們中間（約一四 18—23）。在聖靈的新約職事中（這正是耶穌所講述的），聖靈會隱藏自己，而將人的注意力校正到耶穌身上，把人帶進信、望、愛、順服、敬拜和委身的生活中，以致與基督深深密契。讓我們說得清楚一點，這仍舊是量度所謂「屬靈」運動——諸如合一運動、靈恩運動、禮儀運動、小群運動、平信徒運動、普世宣教運動等——並所謂「屬靈」經歷的主要標準。

聖靈與基督的同在

凡願意遵行神話語的人，都表明他們是愛神的（約一四 21—23），聖靈會幫助他們真實地經歷基督的同在，並與基督和天父相交。「有了我的命令又遵守的，這人就是愛我的；愛我的必蒙我父愛他，我也要愛他，並且要向他顯現。」這是基督徒獲得獨特經歷的途徑，約翰已親自爲這種經歷作見證，他寫道：「……我們乃是與父並他的兒子耶穌基督相交的。」（約壹一 3）這是基督給我們眾人的挑戰，叫我們尋求這種親身體驗的相交生活，而不單單滿足於次等的基督徒生活。

聖靈的教導

耶穌在世上三年的事奉中，曾經不斷教導人，同樣，聖靈也負責教導的工作；聖靈教導的方式是使門徒回想並瞭解耶穌曾經說過的話。（約一四 26；另參一六 13，耶穌所說「一切的真理」，類似十四章二十六節的「一切的事」，意思並不是說「要知道所有任何事情」，而是指到「所有你需要知道有關我的事」，「將來的事」並非「將

要發生在你身上的事」，而是「將要發生在我身上的事」——十字架、復活、作王、再來、復興萬事。）今天，林林總總的所謂基督教神學思想爭相吸引我們的注意力，我們大可用上述方法去試驗聖靈在這一切神學思想裏到底占了什麼地位。

聖靈的見證

最後，聖靈會爲基督作見證，使眾人知道那像囚犯一樣受刑釘死的基督，實際上並非罪人；他復活後進入天父的榮耀中就證明他是正義無罪的；藉著十字架上的審判，他驅逐了世界的黑暗之主，並成爲世界的審判者（參看約一二 31）；凡拒絕承認這些真理的都犯了不信的罪（約一五 27，一六 8 一 11）。那帶著見證的靈無形中成了世人的起訴者，讓世人醒悟到拒絕耶穌，或不以認真態度對他是何等嚴重的罪（約一六 8）。聖靈在一個又一個的心靈中工作，叫人知罪，承認：「我錯了；我有罪了；我需要神的赦免。」這是聖靈在福音工作中協助人信主的應許。他說服人及使人認罪的方式，是透過教會傳遞使徒的信息，去說服人接受基督；而聖靈的見證，是藉著作見證的基督徒將真理展示在人們的心思意念中，然後聖靈就開啓眾人心靈的耳朵，使真理在每個人的良心裏運行（參約一五 27，一七 20）。

故此，聖靈是要榮耀那榮耀的救主（約一六 14）。一方面，他將關於基督的真理闡釋清楚，另方面，他開啓人愚昧的心竅去接受真理。由始至終，主基督耶穌都是聖靈職事的焦點。

聖靈照明基督

那麼，聖靈在新約中獨特的職事是要像泛光燈一樣，把主耶穌基督照明。關於聖靈這方面的職事，耶穌在地上的時候，聖靈「還沒有賜下」（約七 39）；直至天父榮耀了基督（見約一七 1、5），聖靈才開始他的工作，使人醒覺到耶穌的榮耀。

猶記得一個冬日黃昏，我正步往一間教會講道，講解「他將要榮耀我。這信息。我在街角看見一棟設有泛光照明的建築物，忽然發現這正是我的信息中所需的例子。完善的泛光照明設備是將泛光燈設在人看不見的位置上，使人不能辨認燈光從何處來；他的作用只是照明建築物，讓人注目在建築物上。他要達到的效果是讓建築物在黑暗中仍清晰可見，輪廓鮮明，以增加其莊嚴氣勢。這正好說明了聖靈在新約的角色——他是照明救主的那盞隱蔽的泛光燈。

又或者我們可以這樣想：就好像聖靈站在我們背後，耶穌站在我們面前，聖靈在我們的肩膊上投射光芒到耶穌身上。聖靈的信息永不是：「看我，聽我，來就我，來認識我。」而是：「看他，看他的榮耀；聽他，留心他的話語；來就近神，並得著生命；認識他，並嘗嘗他所賜的喜樂和平安。」我們甚或可以說，聖靈是媒人，是屬天的婚姻介紹人，他的角色是帶領我們與基督在一起，並確保我們能夠維持這種關係。聖靈作爲第二位保惠師，經常引領我們來到原本的保惠師面前。如上述所闡明的，這原本的保惠師常常藉著第二位保惠師的降臨就近我們（約一四 18）。聖靈協助我們辨出原本的保惠師，又在這位保惠師從他的寶座下來與我們相遇時，感動

我們向他伸出雙手；就這樣，聖靈照著基督的話榮耀了基督。

聖靈與基督徒

正如前面說過的，耶穌的教訓給我們提供了主要線索，藉以闡明新約聖經一切有關聖靈職事的教導。太多時候，我們只是依據我們的需要和缺乏來理解聖靈的職事，而不是按著我們剛剛學習的真理——即是說，聖靈的工作是榮耀基督，他主要而恒常的職責是向我們體現基督，幫助我們醒覺耶穌是誰，好讓我們完全信靠他——來瞭解。結果，我們以基督徒爲中心，而不是以基督爲中心去理解聖靈的工作；換句話說，是以人爲中心而不是以神爲中心去看聖靈的職事。

無可置疑，其中一個導致這種以人爲中心的觀點的原因，是雖然新約書信對聖靈在個人身上所擔任的職事有最詳盡的討論，卻甚少提及門徒與主耶穌之間的愛和相交（因爲當時書信的讀者肯定已知道這方面的真理），然而在福音書中，雖對於關乎耶穌的一切有最詳細的描述和闡釋，但除了約翰福音十四章至十六章以外，就甚少論及聖靈。但是，我們必須謹記，福音書是爲那些熟悉書信中教義的人寫的，同樣，新約書信也是爲那些對福音書事蹟耳熟能詳的人寫的。因此，書信的讀者腦海中很自然會浮現有關信靠基督和愛基督的經文。誠然，我們讀新約書信時，也應考慮這一點，絕不可忘記聖靈在新約之下的主要工作仍舊是體現基督。我嘗試在以下的段落裏，指出牢記這個事實會如何影響我們慣常的思想。

新生

對於基督徒生命開始時的重大轉變，即耶穌所喻說的「新生」或「重生」（約三 3—8；另參彼前一 23；雅一 18），一種慣常又真實的說法，是「從靈生的」（6 節）。我前面已經暗示過，在我看來，第五節提及的「水」並非指任何可以補足聖靈內在工作的外在東西。他不是指約翰的施洗或基督徒的洗禮，或如一些人所假定的自然生產時的羊水，而是指到內在更新的潔淨，正如以西結書三十六章二十五至二十七節的意象一樣。（所以在第六節沒有提及水並不產生問題，因爲水只不過說明聖靈更新工作的其中一方面而已。）在類似的基礎下，保羅稱這個過程爲「重生」（regeneration）（多三 5）和「新造」（new creation）（林後五 17；加六 17），並把他解釋爲與基督同死同復活的生命改變（羅六 3—11；西二 12 一 15）。保羅像耶穌一樣，確定基督徒藉著信心能逐漸達致完全。信心的意思是仰望基督，信靠他所流的寶血並寶血所印證赦罪的應許（參羅四 16—25，一〇8 一 13；西二 12；約三 15—21，五 24，六 47、53—58）。同時，保羅也告訴我們，聖靈吸引我們倚靠和追隨基督（林前一二 3），使我們與基督聯合，成爲他教會的肢體，同屬一個身體（13 節）；因此我們藉著信心，可在他的大能之下活出超自然的生命。對相信聖經的人來說，這些都是正確的，都是老生常談。

可是，我們對於新生通常過於「主觀」，我說「主觀」的意思並不是個人化（這種情形可能性不大），而是說太內向，把注意力全集中到個別信徒身上，忽略了那位

拯救人的基督。這是錯誤的想法，會產生兩個不良的後果。

首先，我們腦海中充塞著一種規格式的期望，認爲悔改信主必定有某種情感經驗（爲罪憂傷、在尋索真理過程中的痛苦掙扎、信主後的極度喜樂等等）。我們從別人的悔改經歷中推論出這種期望。這些經歷很可能自保羅開始，到後來的奧古斯丁（Augustine）、路德（Luther）、本仁（Bunyan）、衛斯理（Wesley），以至我們自己的悔改經驗；然後，我們用這些經歷作爲判斷同儕和他人是否真正悔改的準繩。這真是愚昧又可悲！許多悔改經驗，甚至一些很突然而又可追溯日期的經驗（這些經驗可能只屬少數人），可以跟一般標準的期望有極大差異。我們硬要用這種尺度去量度別人，很容易把一些現時滿有悔改特徵的人指爲未信者，同時，對於那些曾經一度見證自己有合乎標準悔改經驗的人，雖然現在已不再有那些經驗，我們還是把他們當作是已經悔改信主的。其實，正如清教徒和愛德華滋（Jonathan Edwards）所熟知的，根本沒有一種情感狀況或什麼必然後果，也沒有任何單獨的經驗，可以作爲明確的新生指標；我們若憑任何一個指標去思想、判斷，必會產生無數錯誤。惟獨現時就表現出悔改的新生命，才足以讓人有信心去確定一個人以往曾在某一個時候悔改信主。

第二個不長後果，就是在我們的福音信息中，基督不是我們所注意的中心，也不是開啓我們生命意義的鑰匙，他只不過是一個形象——有時只是一個模糊不清的形象，我們把他引進來，只不過爲了解答我們一些先存以自我爲中心的問題（如：我如何找到內心的平安？如何在壓力下找到心靈和思想上的平安？歡欣？喜樂？生活的力量？）。我們並不強調盡忠跟隨耶穌的必要及其中的要求（有些人甚至認爲原則上是不應該強調的），因此跟隨耶穌的代價也就沒有人去計算了。結果，我們撒下的福音種子，只收割了一大批還未回轉的人，他們以爲可以隨意呼喚耶穌，利用他作爲救主和助手，但不承認他爲生命的主。同時，亦吸引了一大堆人，他們被信息中片面的光芒所誤導，以爲基督可以保護屬他的人免遇上生命中一切煩惱。第一類人若然沒有完全流失，便成爲教會中的枯木。第二類人大受打擊、極度困擾——這是因爲他們所期望的，剛好與實際經驗相反。

我隨意抄下一份基督教刊物中的見證：「我的丈夫……和我以前是教會裏的青年導師；……我們兩歲半的兒子忽然在意外中溺斃了。我們一直爲主而活，從沒有喪失任何親人；我們滿以爲可以倖免這類事情。四年來，我過著麻木的生活，不明所以，不接納自己的憤怒，不斷努力表現自己的堅強。我從不向任何人傾訴我的痛苦，終於變得極度沮喪……」使信徒產生這種虛假期望的牧養方式是有問題的，甚至到達殘忍的地步；當困難臨到時，信徒除了咬緊牙關，頑強不屈，就再無其他應付方法了。這些期望到底從哪里來的呢？他們純粹是一廂情願的思想，抑或由外界因素導致？似乎很明顯，我們那種推銷員式以人爲中心的福音信息，一方面大力吹捧基督徒生命的好處，另一方面只避重就輕地談論基督徒的擔子，因而給信主的人固定

了一條思想路線。這正是我們需要追溯的問題根源。

那麼，我們該怎樣清理現時福音信息裏過多及有害的主觀成分？最簡潔的答案是：學習緊隨聖靈的引導，直接注目在耶穌基督身上——他是救世的神，是世人的典範、未來的審判者，也是軟弱、貧窮和不可愛者的愛侶；他曾親自背負了十字架，現在要帶領我們走十架的道路。然後，我們就可以打破那所謂標準悔改經驗的舊框框，強調悔改的內涵主要不是某種情感流露，而是個人對基督全然委身。同時，我們可以改變我們一貫的習慣，不再將悔改經驗抽離，作爲判別信仰真僞的特徵，轉而以目前悔改生命的流露作爲曾否悔改的唯一明證。再者，我們可以修正那不虔不敬的觀念，不再以耶穌爲可供我們利用的一位救主，改爲強調耶穌是道成肉身的神，我們必須以讚美和事奉來敬拜他。

還有，我們可以矯正從前以爲基督徒生命是一帆風順、鳥語花香的錯誤觀念。如巴斯特（Richard Baxter）所言：

> 基督領我經過的黑暗之地，
> 絕不比他自己曾走過的幽暗。

我們應該強調基督的道路是經過死亡再經歷復活的路。我們必須知道，他經常引領我們走上這一條相同的道路，即使他的形式或許千變萬化。

最後，我們可以矯正一般關於基督徒委身的含糊觀念。在我們的讀經生活裏，強調經常默想四福音書，甚於其他經文，因爲研讀福音書可以幫助我們對主有清晰的觀念，並在思想裏掌握到作爲他門徒的意義。其實，有關門徒實踐的教義，在書信裏寫得最清楚；但門徒實踐的性質，卻在福音書裏有最傳神的描繪。有些基督徒重視新約書信過於福音書，他們說從福音書的研習中畢業後，就可進入新約書信的研習，仿佛這就是屬靈成長的標誌；但事實上這種態度是十分惡劣的，他意味著我們著重神學觀念多於與主耶穌個人的相交。其實，我們應該把新約書信的神學思想視爲一種裝備，好叫我們更瞭解福音書中基督與門徒的關係。讓我們不要忘記一般人慣常的說法，也是真確的說法：四福音書是世界上最奇妙的書。

有一件事是清楚肯定的，若我們能完成上述所有矯正和修改，那將是極大收穫。

認識神及愛神

某些有關基督徒生命的真理，是眾多以聖經爲信仰根據的基督徒所共知的。舉例來說，每個信主的人都領受聖靈（徒二 38；加三 2），這是大家熟知的真理。所以，那賜下給我們的聖靈，是一個「印記」——表示信徒屬於神（林後一 22；弗一 13）。從此以後，聖靈居住在他或他裏面（羅八 11）：亦即是說，他好像一個長期住客，關往及投入我們生命和心靈中的大小事情。他擔當了「仁慈和甘心樂意的住客」角色，成爲一股改變的力量，使我們更新，與耶穌的德性相似，「……榮上加榮……」（林後三 18）。這裏沒有什麼是新鮮的，全都是一般標準的教導。

成聖是一個形容改變過程的常用詞。從我們的觀點來看，成聖之道就是「順著

聖靈而行」（加五 16），意思是拒絕隨從「肉體的情欲」（肉體和心思上罪性的欲望），讓聖靈在我們裏面結出他的「果子」，就是那九項與基督相似的特質（加五 22、23）。構成成聖生命的另一方法是效法基督的謙卑、愛心，遠避罪惡和實踐公義（約一三 12—15、34、35，一五 12、13；弗五 1、2；腓二 5—8；彼前二 21—25；來一二 1— 4）。耶穌重複地指出成聖就是遵行他的話語；他總結這種取悅神的生命，就是愛神和愛鄰舍（可一二 29—31；路一〇25—37）。總言之，在福音信仰基督徒中間，這是早已清楚定下的真理基礎。

可是，當我們思想到屬靈生命經驗層次（有別於認罪、意志及管教層面）的問題時，這又完全是另一回事。關於這方面，我們好像走進了一個陌生的國土一樣，大部分福音信仰人士都感到不知所措。對於直接體會神的大能和良善、他的永恆和無窮盡、他的真理、慈愛、榮耀，並所有關乎基督又藉基督賜給我們的一切，我們從前的瞭解比今天豐富得多。這是我們需要重新學習的。這種種體會源於對聖經的瞭解，必須按聖經的標準去判斷，以聖經的神學思想去解釋。然而，這些體會本身是即時的，並獨立自主的，他們並不受制於我們，我們不可強求或預知這些經驗，他們純粹出於神的心意。這些體會通常透過聖靈賜下，賜給有愛心又肯順服的門徒，爲要成就基督的應許，就是父和子要到這人那裏去，與他同住，並且向他顯現（約一四 18、20—23）。這些體會（這種說法比較說「這些經驗」爲佳；固然，每一種體會確是「一次經驗」）帶來極大喜樂，因爲信徒藉此經歷神的大愛。他們屬於內心世界，有別於我們認識人和事的外在知覺。雖然許多時候，我們對神的種種體會是從我們對人和事的知識而來，即使不一定在領受知識那一刻產生，也會在追憶回想的時候產生，但這些體會必須與一般人和事的知識區分出來。任何一種觀念，若認爲認識神就是自我意識的下降或消失，都會混淆人的思想，應當加以排斥。

但這種混淆的思想俯拾皆是，結果，任何人嘗試重新強調基督教可經驗的一面，都遭受偏見的反對。我現在談論的與神相交，常被人誤解，以爲與印度教聖人的所謂神秘主義沒有什麼分別；這些印度教聖人是泛神觀的，對他們來說，自我意識其實是幻覺，超越甚或消滅自我意識，就是修行的最高目標。很明顯，基督徒若追求印度教的目標，縱未算叛教，實際上已是異端。那麼，爲什麼現在或過去一些熱心的密契主義信徒，會被懷疑是追隨印度教的目標呢？似乎引起這誤解的，是他們所用的字彙。在我的瞭解中，最吊詭的真相是由於他們運用一些言語，使他們遭受嫌疑；這些由衷自發，藉以表達他們對神的醒悟和回應的言語，往往是一些表達兩性之愛的言語，但其實這是最恰切的言語，因爲男女的愛最能比喻神期望我們與他建立的親密關係。事實上，人間的愛無非幫助在愛中的人達致這更深遠的境界。在愛的經驗裏，不論是屬天或人間的愛情，當事人都有很強烈的自我意識；然而，在兩性之愛的關係裏，自我意識的最高境界就是看見自己成爲對方的一部分，以致二人成爲一個新的個體（可能就是創二 24 中「一體」的含意）。莎士比亞曾表達這種感

覺：「在愛裏，數字已死！」2；又如華格納（Wagner）所述：

崔斯坦：你是崔斯坦。我是易梭德——已不再是崔斯坦了。

易梭德：你是易梭德。我是崔斯坦——已不再是易梭德了。

雨人（齊）：去掉所有名字（Ohne Nennen）……誓盟我倆永永遠遠是一個……3 這種愛的相交，就是在交感共鳴中，使個人的獨特性得以提升，而不是失去個性。

一些熱心愛主的基督徒，也採用相類似愛的言語——即是「二人成爲一體」……等言詞——去表達愛神和被神所愛。有時候，他們這種言語就被指爲跟隨印度教思想的證據。可是，這都是胡說八道。印度教裏，根本沒有一位有位格的神，神與「我」之間也沒有「彼此」之分，我們不能享有與神在愛裏的相交；至於獨立的自我（正如我上述所言），在印度教思想裏更是一種必須驅除的幻覺。雖然基督徒永遠有別于天父與聖子，而信徒只不過是區區一個受造物，卻在神救贖的愛中，永遠與他相連。這是自我意識的提升，意識到所領受的愛和對愛的回應，這正是與神合一的境界，可見基督教信仰跟印度教思想相去甚遠。任何小心研究基督教神秘屬靈經驗的人，都會很快發現這是真確的。4 可是，今天的人對這種描述與神相交的言語還存有很大的偏見，一日這種偏見未能摒棄，一日我們也不易明白這屬靈的真相。

此外，還有另一個原因導致今天信徒甚少在經驗層面上真實認識神。現代那種都市化、機械化、集體化和世俗化生活的步伐，使人很難享有任何精神生活（除了存在主義所說那種不能適應社會環境的人的焦慮，和劇烈競爭中失敗者的創傷）。在這個奔跑飛馳、不容片刻喘息的世界裏，要把禱告放在生命的首位，像從前無數基督徒在修道院內外所做的一樣，實在難似登天。你若嘗試過這種生活，一定會被同輩視爲反常。在今時今日，參與一連串程式化的活動才「合」潮流，昔日那種沉思安靜的生活理想，是「老套脫節」的。近期信徒對清教徒強調經驗的著作，和莫頓（Thomas Merton）等人所闡述禱告中潛心默想的傳統，再度燃起興趣，可見今天的人其實普遍渴求一種與神更親密、更溫暖和感情更深的相交。然而在大部分人的觀念裏，基督徒生活仍是一種在奔忙喧鬧中分別爲聖的生活，結果，基督徒聖潔生活的經驗層面，就好像一本塵封的書，被束之高閣。

雖然二十世紀人物，如懷特（Alexander Whyte）和陶恕（A・W・Tozer），非常重視與神經驗上的相交，並旁徵博引有這方面著述的作者，而且一些偉大的清教徒，尤其是後期才勃起的清教徒愛德華滋（Jonathan Edwards），以及衛斯理的繼承人博勒徹爾（John Fletcher），對於這方面都有經典的著作；5 但是這個時代的福音派信徒卻對這些思想敬而遠之。引致這種態度有下列原因：一些闡述這方面主題的人（如霍士〔George Fox〕〃波艾微〔Jacob Boehme〕和佈雷克「William Blake」）看起來不合正統，或至少漠視教義；這些思想有時大開中門，引進盲信和反律法的態度；這些經驗被視爲反知識的；他們被視爲羅馬天主教獨有的觀念，所以很可能是不良的思想；福音信仰的靈修生活，著重透過聖經經文及在聖經經文中聽取神的話語，任何

不同的方式都被認爲值得懷疑。不管基於什麼原因，結果就是，對於從直接經驗意識到神使人成聖這方面，今天大多數人都沒有什麼可以分享。我們已很少聽見人說聖靈是「恩膏」，並且藉著他，信徒可以肯定使徒所宣講的耶穌基督是真實的（約壹二 27，也參看 20 節）；也很少聽見人說聖靈是作見證的，使信徒確信他們是藉著基督並與基督同爲神的後嗣（羅八 15—17；加四 6）。我們似乎也不能解釋聖靈在何種意義上是信徒繼承屬天生命（林後一 22；弗一 14）的憑據——即是訂金，是保證可得其餘「初熟的果子」（羅八 23）的首期付款。我們似乎對於在聖靈裏禱告（弗六 18；猶 20）和聖靈的愛（西一 8；羅一五 30）並沒有更清晰的瞭解。事實上，這些都是目前所缺乏談論的事情，大家都在這些主題上極度沉默。事情顯而易見，今天以聖經爲信仰根據的基督徒，無論他們在其他各方面怎樣剛強，內在的生命卻十分軟弱。

要在這裏圓滿地處理這些主題，即使我有這個能力，也是絕不可能的。現在，我僅能做的，是記下我心中所確信的，就是那能啓導我們領悟內在生命的鑰匙，亦即是約翰福音十六章十四節所詳述的聖靈的工作：使耶穌基督，我們那位被釘、復活、統治萬物的救主，時刻成爲我們的榮耀，是我們真實經歷得到的。

恩膏、見證、憑據

約翰駁斥諾斯底派對耶穌的不信時所指出的，正是聖靈這方面的職事。他宣告「從主所受的恩膏……在凡事上教訓你們」（「凡事」是指一切關於耶穌和他的榮耀的事），引導我們「住在他裏面」意思是我們不單只真心承認他，更作他門徒，與這位永活的主建立關係）。約翰稱聖靈爲「見證」，文義直譯是「那見證者」（三位見證的首位；其實第二及第三位是「水和血」，即耶穌的受洗和死亡），是指聖靈的職事：幫助我們肯定使徒所傳揚的基督是真實和屬於我們的（約壹五 7、8）。奧古斯丁（Augustine）、伯爾納（Bernard）、路德、加爾文、歐文（Owen）、懷特菲（Whitefield）、司布真（Spurgeon）和其他許多人，包括無數聖詩作者，他們懷著驚人的確信、充滿信心的態度，洋溢著狂喜之情，不斷頌贊推崇主耶穌；我認爲這些都是聖靈所結的果子。我相信所有讓聖靈在生命中完成他的職事的人，都會像他們那樣稱頌基督。若沒有神所賜這種對新約基督的確信，沒有按神的教導，以信心、愛、順服和敬拜的心恒常住在基督裏面，就活不出真正的基督徒生命來，也不能擁有真實的成聖生命——因爲若缺乏了這一切，根本就沒有新生。

同時，聖靈見證信徒成爲神的後嗣（羅八 15 — 17），是先讓我們認識基督曾降臨世上，愛我們，爲我們死，現今他在榮耀裏愛我們，爲我們活著，成爲我們的中保；他永恆的生命保證我們與他一起住在永恆的榮耀裏。聖靈使我們看見基督在十架上爲我們犧牲的愛，又讓我們領會天父爲我們捨棄獨生兒子的大愛（羅八 32）。這條思路出於羅馬書五章五至八節，聖靈一次又一次引導我們循著這路線去思想，「……神的愛……澆灌在我們心裏……」

同時，聖靈也幫助我們看見我們藉著基督、在基督裏，並且與基督一起，現已成爲神的兒女；他引導我們的思想，使我們自發地、本能地——因爲我們內心有屬靈的本能及自然的本能——以神爲我們的父，又這樣稱呼他（羅八 15；加四 6）。保羅兩次稱呼神爲阿爸，都是爲了強調這種親密的關係和對神的信任，因爲阿爸是一個完全不拘禮節的稱呼，是耶穌慣常用來稱呼神的，在舊約時代從來沒有人在禱告中這樣稱呼神；這個稱呼相等于阿蘭文的「爹爹」。

知道神是你的父親，他對你這個義子的愛不下於對他獨生兒子的愛，又知道神應許讓你永享他的愛和榮耀，由這些認識所帶來內心的喜樂，有時候簡直洶湧澎湃；這也是聖靈的工作。保羅在羅馬書十四章十七節中用來界定神的國的「聖靈中的喜樂」，正是羅馬書五章十一節所說的「以神爲樂」；這種喜樂是透過聖靈見證神的愛所帶給我們的。

我應該補充一句，聖靈的見證並非尋常的「一次經驗」，一如性高潮、震驚、迷惘、陶醉于大自然成音樂的美感中，或品嘗咖喱等經驗——這些經驗在我們的意識流裏是有時間性的、可銘記的，能從之前和之後發生的事情中分別出來，是比較短暫的。固然，在一些「經驗」中，聖靈的見證會忽然變得十分強烈。巴斯噶（ Blaise Pascal）著名的經驗就是一個例子。他在一六五四年十一月二十三日的記錄中，這樣開始：

晚上十時半至十二時半　　如火挑旺
是亞伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神，
不是哲學家和學者的神。
確實無疑。確實無疑（確信）。
感覺（感情）。喜樂。平安。6

約翰·衛斯理也有同樣著名的經驗。一七三八年五月二十四日，他「非常不願意地走向柯達士己街（AldersgateStreet）一個社團去，那裏有人在誦讀路德爲羅馬書寫的序言。大約八時四十五分，誦讀的內容描述到神藉著人在基督裏的信心改變人的心靈，就在那一刻，我感到心裏異常溫暖。我感覺我確是信靠基督，並相信惟獨基督能給我拯救；接著我獲得一個確據，他已經除去我的罪，救我脫離罪惡和死亡的律法。」這些「經驗」只不過要加強每個信徒自起初信主時已有的真實經驗。保羅用現在式去講述聖靈的見證（「聖靈與我們的心同證（testifies）我們是神的兒女」「羅八 16」），意味著聖靈持續不斷地運行，賜我們對神恒久的信心。雖然這份信心不是時時刻刻都能強烈地感受得到，雖然他時不時會受到疑惑和失望所動搖，但這信心始終屹立不倒，至終不能被摧毀，因爲有聖靈親自保守！

同時，那賜下的聖靈是我們得承產業的「憑據」。我的意思是：聖靈透過幫助我

們看見基督的榮耀，和幫助我們活出與基督相交的生命，以他爲我們的中保，又與父相交，領我們體驗屬天生命最深入的本質。把天堂看爲一個地方和一個境界是不會錯的，因爲聖經的作者也是這樣說；然而，什麼使天堂成爲天堂呢？我們應該怎樣想像天堂呢？答案就是能與父和子在那裏建立真實完美的關係。聖靈今日對我們的職事，是指向這最終完美目標的首期付款。天堂的真正定義，就是看見神，永遠與基督在一起，以致愈來愈深入經驗與聖父及聖子愛的關係（參太五 8；林後五 6—8；提前四 7；啓二二 3—5）。藉著聖靈在我們裏面的工作，我們開始體驗天堂的滋味，一如藉著基督並在基督裏面，我們也承受他復活了的生命。保羅寫信給信徒說：「你們已經死了，你們的生命與基督一同藏在神裏面。」（西三 3，參二 11—14；羅六 3—11；弗二 1— 7）這「生命」是永恆的生命，是屬天的生命，不在其他地方，就在此時此地開始。

同時，我認爲在聖靈裏禱告包含四個要素。首先，這禱告是尋求、宣告，和藉基督來到神面前（弗二 18）。然後，基督徒表達他對神的愛慕和感謝，因爲他藉著基督得到神的接納，又因爲深知道藉著基督他的禱告得蒙垂聽。第三，他祈求聖靈幫助他能看見並彰顯基督的榮耀，知道當他爲自己的生命掙扎祈求要走在正路上時，聖靈和基督正爲他代求（羅八 26、27、34）。最後，聖靈引導信徒以持續、專一單純的注意力和強烈的願望去專注神及他在基督裏的榮耀；這是從來沒有人知道的，都是出於一種超自然的力量。

在聖靈裏的禱告是從心靈發出的，源自對神、對自我、對他人、對周遭需要和對基督的醒覺。不管這禱告是用言語表達，如聖經記載的禱文和讚頌，或者是在愛中無言地沉思注視神，又或者透過聖靈賜下的方言，這些都不重要。凡藉著基督在心靈裏尋求神的，就是在聖靈裏禱告。

至於在聖靈裏的愛，無疑是因著認識聖父賜下獨生子，以及聖子獻上自己來拯救我們的愛，激發我們對神的感謝和對人的愛顧。在聖靈裏的愛，就是效法神的愛，是一種自我犧牲精神，經常願意爲別人的緣故放下及捨棄自己生命裏的某些東西（參約一五 12、13）。保羅在哥林多前書十三章四至七節勾畫出這個愛的輪廓。這愛的中心是對人友愛的利他主義，並且渴望看見別人變得偉大、善良、聖潔和快樂。在這個沉倫的世界中，這種感情是不可思議的，他本身完全是超自然的。愛（agape）是新約常用的字彙，在基督教出現之前，這個字還沒有上述的意思；這不足爲奇，因爲惟有透過基督，這愛才顯明出來。現在，在眾多自稱認識神的人當中，愛（agape）成爲那些真實認識神的人的標記（約壹三 14—16，四 7—11）。
這愛不是天賦或自然發展，而是聖靈的超自然果子（參加五 22）：聖靈幫助人看見和認識神的愛，人心裏便生出這種愛來。

內心之旅

我希望可以徹底討論這方面的事情（在以上的篇幅裏我當然未能做到），但我必

須停下來，只能在這裏提供最後的評論。我們生命的旅程是雙線的旅程。一方面，這旅程是向外的，我們面對外來的衝擊，不斷有新發現，並建立各種關係；另一方面，這旅程是向內的，我們達致自我認識，尋求自我的表現、抱負的實現、自由和心靈的滿足。對基督徒而言，向外的旅程，是爲創造主的緣故，學習如何積極及有意義地與世界和別人——亦即是神所創造的萬物——相處；而內心的旅程，是與神及聖子耶穌建立關係，並在這種關係上進深。

今天，在奔忙喧囂的西方社會，人的生活變得極度不平衡，教育、商業利益、傳播媒介、知識的爆炸，和我們社會所強調的積極進取精神，這些合起來都驅使人往向外的旅程進發，而且匆匆賓士，因而分散了人對內心旅程的關住。西方基督教的情況也一樣。今天我們大部分人都不知不覺地變成了不平衡的活躍分子，很不幸地追隨了世界的樣式。我們像法利賽人一樣，非常活躍（參太二三 15），像他們變得嚴厲、律法主義、墨守成規，過著忙碌、自滿的生活，關心活動程式尤甚於關心人。我們指責商人爲他們的公司出賣靈魂，把他們的人格犧牲在機構的祭壇上；其實，我們不過是五十步笑百步。有關聖靈的真理，今天基督徒最急需學習的，也許再沒有比學習如何在內裏的生命與神相交更爲迫切了。我稱這生命爲內心旅程。（你亦可以稱之爲向上的旅程——這個形容詞同樣適切。）

現在你明白我爲什麼不可以繼續這個題目的討論了。不過，目前還有其他方面的事情是我必須指出的。

屬靈恩賜

在第一章裏，我討論過一些關於屬靈恩賜的問題，在這裏我們需要更詳盡地探討這問題。

保羅強調屬靈恩賜是惠及所有基督徒的，因此基督身體裏的總動員事奉應該成爲各教會的法則；近年來，這種思想普遍被接受了，我們應該爲此高興。千多年來，大多數教會陷入教權主義的掌握中（衛理公會團體、普利茅斯弟兄會和救世軍等受人尊敬的組織除外），總動員事奉的思想是向好的一大轉變。雖然今天很多教會的平信徒仍處於被動狀態，許多神職人員仍舊助長這種狀況，因爲他們害怕受到其他思想的威脅，然而這主流見解已經轉移，從前平信徒的事奉只屬於那些特別熱心的信徒，現在，平信徒事奉成爲實踐門徒生命一個必需的部分。從前向信徒發出挑戰，要他們認識自己的恩賜和尋找自己事奉的職事，似乎只是屬於虔誠的抗辯宗溫室裏栽培出來的奇花異卉；但這種觀念現已轉變了。羅馬書十二章三至十三節、哥林多前書十二章和以弗所書四章七至十五節等經文中的有力論點，現在已普遍被接受了；今時今日，天主教與抗辯宗、自由派與保守派、靈恩派、普世派和各宗派的福音派信徒，均一致贊成每個基督徒都擁有恩賜，在教會整體的事奉裏各有自己的責任。這真是好消息啊！

什麼是屬靈恩賜？

可是，我們對恩賜的想法十分膚淺。不錯，我們說恩賜從聖靈而來（保羅稱之爲「聖靈的彰顯」，見林前一二 4—11）然而我們仍舊認爲恩賜是「才幹」（即能夠運用純熟技巧，將事情辦得圓滿妥當的能力），或者是超自然的新穎技倆（說方言、醫治、直接從神領受信息以傳給別人等等能力）。我們尚未習慣以教會的元首基督及他目前從天上在我們當中進行的工作來給恩賜下定義；就這方面看來，我們還沒有按著聖經真理去思想恩賜的問題。保羅在哥林多前書的開始，爲信徒感謝神：「……因神在基督耶穌裏所賜給你們的恩惠；又因你們在他裏面凡事富足，口才、知識都全備，……以致你們在恩賜上（charisma ）沒有一樣不及人的……」林前一 4、5、7）保羅的話明確指出恩賜是在基督裏所賜的，是從基督而來的富足。哥林多前書十二章所論述的，是假設讀者已肯定了第一章四至七節所確立以基督爲本的觀點。我們先看清楚這一點是很重要的，否則，我們就會把天生才幹與屬靈恩賜混淆，始終分不清。

保羅或其他新約聖經作者，都沒有爲我們界定何謂屬靈恩賜，但保羅聲稱運用恩賜能使人得著造就（即「建立」，林前一四 3—5、12、26，另參一七章；弗四 12、16），這正好反映出他對恩賜的看法。對保羅而言，只有藉著基督、在基督裏、效法基督及回應基督，人方可得著造就。「造就」一詞的意義傳到後世變得較爲通俗，比保羅的原意寬鬆得多；在保羅看來，造就是對基督並與他有關的各方面有愈來愈深入和豐富的認識，而個人與他的關係更漸趨完美；除此以外再無別的含義了。因此，我們給屬靈恩賜下的定義，必須以基督爲根據：是某些能力的具體表現，藉行動或言語去表達、頌贊、展現及傳揚基督；在此以外再沒有造就可言。

屬靈恩賜的運用

我們應當留意，一般來說，我們時常將「尋常」與「不尋常」的恩賜，或「自然」與「超自然」的恩賜作含糊不清的劃分，但在這兩組恩賜之上，還有更進一步的劃分：語言的恩賜及樂善好施的恩賜（即對他人肉身和物質上的需要作出友愛的幫助）。在羅馬書十二章六至八節裏，保羅談論恩賜時，在這兩類恩賜之間跳來跳去。他列舉的恩賜中，第一、第三和第四項，是關於說預言、教導及勸慰，屬於言語的恩賜；而第二、第五、第六和第七項，是關於服事（diakonia）、將財物分贈、領導和行善，都屬於樂善好施的恩賜。縱使這兩類恩賜在形式上極不相同，但從保羅的表達方式看來，我們應該曉得，對保羅來說兩者並沒有終極的神學分歧。

在這裏，我們必須掌握一個真理，我們運用屬靈恩賜，無非是基督藉著他的身體去事奉他的身體，事奉天父，事奉全人類。基督從天上使用基督徒作爲他的嘴、他的手、他的腳，甚至他的笑容；他藉著我們——他的子民——此時在世上說話、行動、與人相會、去愛和拯救人。這似乎是（雖然有人持不同意見）保羅對教會作爲基督身體的描繪的部分意義。在這個身體裏，信徒是肢體，即四肢或器官：頭是全身的指揮中心，肢體隨從頭的指揮行動。

保羅對以弗所教會及其他地方的信徒這樣寫道：「（基督）來傳和平的福音給你們遠處的人……」（弗二 17；我認爲以弗所書是一封傳閱的書信，以弗所教會是其中一個傳閱的目的地。）基督怎可以這樣做呢？他並非靠自己複後的身體去做，而是靠著像保羅這些信徒運用他賜予他們講道和教導的恩賜。同樣，保羅給腓立比信徒寫道：「我的神必照他榮耀的豐富，在基督耶穌裏，使你們一切所需用的都充足。」（腓四 19）神又怎可以這樣做呢？至少，有部分是藉著基督透過聖靈工作，賜予腓立比信徒樂善好施的恩賜。信徒奉基督的名彼此教導（參帖後三 6），也因著他們是基督徒而彼此關懷（參可九 41），這樣，基督便透過他們親自賜下祝福。對於關懷的實踐，基督曾經明確地指出：「……這些事你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。」（太二五 40）因此我們或可以同樣明確地表示，若其他基督徒給我們諒解和鼓勵，在我們有需要的時候幫助我們，無論採用什麼形式，其實都是基督親自工作，透過他們帶給我們這些益處（參林後一三 3；羅一五 18）。

恩賜帶來的祝福

我給恩賜（chartsmata）的定義，是表彰基督的能力表現。以某種獨特方式去講或做的能力——我們或許稱之爲「表現」的能力——並不是恩賜，惟有那些被神使用去造就信徒的能力，才稱得上是恩賜。有時候，神永不會使用一些與生俱來的才幹去造就人，但有時神又偏會使用一些被人判斷爲不及水準的表現去造就人。這是一貫的特色：神顯明他所拯救和使用的人的軟弱，不讓任何東西勝過或遮蓋他的榮耀（林前一 27 一 29；林後四 7，另參一二 9）。因此，當我們說基督徒有恩賜時（羅一二 6），意思並不是說他們在什麼方面顯赫出眾或很有效率（或許是，或許不是，各人表現都不同），而是神已經很明顯地使用他們某方面的能力來造就人。這使我們確信他將來也會繼續這樣使用他們。我們需要把人辦事的能力和神賜福的特權清楚劃分，因爲構成恩賜的，是我們的纔能被神使用，而不是纔能本身。若然我們所作的不能經常爲他人或自己帶來可辨認的屬靈益處，我們便不要將自己處事的能力誤以爲屬靈恩賜。

最初司布真教牧學院（C．H．Spurgeons PastorsCollege）的入學手續就採納了這項原則，候取生需要提供資料，證明他們曾經擔任講道和教導的工作，並曾使人蒙福；若缺乏這些證據，儘管申請人有多大的纔能，都會被視爲缺乏牧者恩賜，而拒絕接受申請。

五旬節派及靈恩派信徒宣稱神在他們當中重新興起新約時代的所謂表記恩賜（sign gifts；如說方言、翻方言、說預言和醫治）。我稍後將會在本書討論到我爲什麼不接受這樣的宣稱；但現在即使假設我的觀點錯誤，他們的說法真確，我的原則仍舊適用，一如適用於有教導和行政技巧的基督徒身上。說方言及按手治病的能力，很可能在教會內外都同樣找到——我想事實上確是如此；這些能力不一定是屬靈恩賜，因爲你不可以單單憑表現來界定恩賜（charisma），恩賜的定義必需包括神與人

的關係，神在基督裏透過恩賜建立信徒；否則，即使所謂「恩賜」在形式上與真正屬靈能力的彰顯一模一樣，也只能算是屬肉體而不是屬靈能力的彰顯。有些從前是五旬節派或靈恩派的信徒告訴我們，他們發現以往說方言的能力是屬肉體的，我們大可同意他們的體會，而無需下結論評定所有說方言的恩賜都是如此。那構成及界定什麼是「恩賜」（charisma）的，並非行動的形式，而是神的賜福。

五旬節的意義

現在，我們可以精確地回答一個引起眾說紛紜的問題，就是使徒行傳二章所記載的五旬節聖靈降臨究竟有什麼意義。

使徒行傳所載是不是聖靈第一次在這世上顯現呢？很明顯，答案是否定的。在舊約時代，我們已經見過聖靈的一些活動，及至耶穌在世上的生平和事奉，也有很多有關聖靈工作的記載。耶穌向門徒宣佈那位保惠師（或訓慰師）要來時，他說：「……真理的聖靈，乃世人不能接受的；」接著他補充道：「你們卻認識他，因他常與你們同在……」（約一四 17）。「你們……認識」（you know）和「他常與你們同在」（hedwells）兩句採用現在式，是符合語言習慣的，意思是所述的情況在不久將來即會發生（約翰在其他地方亦有採用現在式來表達即將發生的事）；但同時，耶穌的意思也可以是（事實這可能性更大）「你們已經認識聖靈（雖然你可能未必知道你已經認識他），因爲他在此時此地已與你們同在，正如他與我同在一樣。」試看句中時式和介詞的強烈對比（「他常與你們同在「dwells with you」，也要在你們裏面「wi11 be in you」。」，除上述推想外，再難找到更滿意的解釋了；而且，在約翰的記載裏，他經常強調的，是耶穌在世的一生中有聖靈常在他裏面，並與他同在。耶穌是由聖靈感孕的（太一 18、20；路一 35）。耶穌受洗時，聖靈彷佛鴿子降在他身上，表明他是神的受膏者，被聖靈充滿（太三 16；可一 10；路三 21、22，另參四1、14；徒一〇38；約一 32—34，另參六 27，這裏很有可能是指到洗禮中受膏的印記，及三 34「……神賜聖靈給他，是沒有限量的。」）。耶穌「被聖靈引到曠野中」受試探，經受嚴峻的考驗（參路四 1；太四 1；可一 12）；他靠聖靈的能力傳道（路四 18），靠著聖靈趕鬼（太一二 28）；他「……被聖靈感動就歡樂……」（路一〇21）；「基督藉著永遠的靈……」，將自己獻與神，在十字架上作無瑕無疵的祭（來九 14）；「……按著靈性說，他復活了」（彼前三 18）；他在升天之前，「藉著聖靈」吩咐門徒往天下去（徒一 2）。所以，道成肉身的神子是「屬靈人」的理想典型——關於這一點我們是無可置疑的！因此，這裏表達的是五旬節前聖靈職事的其中一方面。

惹起爭論的經文：約翰福音二十章二十二節

約翰的一個中心思想是被聖靈充滿者也同是賜予聖靈者，即是「用聖靈施洗」又「差」聖靈到門徒那裏去的那一位（約一 32，一五 26，一六 7）。約翰記載了耶穌在復活當天首次在耶路撒冷向門徒顯現的時候，如何把使命託付門徒——「……父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們」——，然後立即「……向他們吹一口氣，說：

『你們受聖靈』。」（約二〇21、22）耶穌清脆俐落地由肺裏向他們吹一口氣，有人極力認爲這就是賜下聖靈給門徒，叫他們開始新生的時刻；但這種論調不可能成立，原因有三：

首先，耶穌說過：「……你們是乾淨的……」（約一三 10，一五 3）意味著在耶穌受難之前，他們的新生命已經開始。耶穌與尼哥底母論重生時，說到重生的人是「從水和聖靈生的」　（約三 5），正如我們已經討論過，「乾淨」（純潔，因爲罪咎和罪汙已經被洗淨、清除）可說是耶穌對重生的一半描寫。耶穌所說的，其實是間接地（也許並不這樣間接）邀請尼哥底母接受信仰（尼哥底母似乎有回應了「參約七 50，一九 39」），而耶穌的整個教訓清楚告訴我們，沒有重生就沒有信仰，正如沒有信仰就不能重生一樣。故此，在耶穌三年的事奉中，所有信他的人，包括被揀選的十二個門徒中的十一個，全部都重生了。

第二，按上下文去理解，耶穌呼氣之舉並非與重生相關，而是相連於他剛授予他們的使命（「我差遣你們」），以及他隨即賜下的應許，就是賦予他們智慧和權能去應用福音（「你們
赦免誰的罪，誰的罪就赦免了；你們留下誰的罪，誰的罪就留下了。」「約二〇23」）。很明顯，耶穌向門徒吹氣，叫他們接受聖靈，是爲了裝備他們作傳福音及牧養教會的事工。

第三，耶穌在他得著榮耀之後，才賜下聖靈；得榮耀的意思是「升天、被高舉、坐在寶座上」。他必須先「到父那裏去」（約一三 1，一四 28，一六 10，一七 11，二〇17），回到與父同享榮耀的地方。這榮耀在未有世界以先，他已享有（約一七 5）。然後，他會從父那裏差遣聖靈來（參約一五 26），好讓門徒能看見他的榮耀，而聖靈的工作，就是把他們的救主及君王如今在寶座上享有的榮耀呈現在他們眼前。在約翰福音的較前部分裏，約翰曾強調以下的次序。耶穌說過：「人若渴了，可以到我這裏來喝。信我的人，就如經上所說：『從他腹中要流出活水的江河來。』」（耶穌引述的經文，很明顯是出自以西結書四十七章一至十二節裏有關重建聖殿的異象，耶穌視之爲基督徒的預表。）敘述這些之後，約翰自己進一步解釋說：「耶穌這話是指著信他之人要受聖靈說的；那時還沒有賜下聖靈來，因爲耶穌尚未得著榮耀。」（約七 37—39）這裏的希臘原文字面意義是「聖靈尚未爲聖靈」（“the Spirit Was not yet”），意思是聖靈尚未扮演他即將要擔任的新角色。因此，我們也可以說英國的查理三世和戴安娜皇后尚未存在，雖然他們將來有一天會登位。我並不相信一些學者的講法，他們嘗試說服我們同意約翰的本意是耶穌在復活的黃昏已經得榮耀了；但我的結論是約翰期望我們記得七章三十七至三十九節，而在我們讀二十章二十一至二十三節的時候，我們會從七章推論當時不可能已真正賜下所應許的聖靈。

我這個論據不單否定了以約翰福音二十章二十二節爲門徒新生開始之說，也否定了另一些人的看法，就是認爲約翰的敘述是對路加在使徒行傳二章所描述的五旬

節事件的另一寫法，與路加所記的比較，他把聖靈新約的職事推前了四十天。這看法似乎也是錯誤的。

因此，對於耶穌向門徒吹氣一事，最合理和最自然的解釋（一如大多數解經家的瞭解），就是以此爲一種用行動表達的預言，而他的話（「你們受聖靈」）就是一個應許，表示門徒即
將體驗聖靈的新職事，屆時聖靈會裝備他們，使他們能應付新的使命。

五旬節的實質

那麼，我們該怎樣瞭解四十日後在五旬節早晨發生的事件？我們不應該看狂卷的風聲、降在各人頭上舌頭形狀的火焰、語言的恩賜等爲這劃時代事件的實質（這些都是次要的東西，我們可稱之爲點綴的飾物）。反之，整件事的實質就是聖靈的新約職事在當天早上九時就開始了，他讓每個門徒清楚瞭解耶穌在神整個計畫裏的位置，使他們強烈地意識到他們的身分和權柄，是在這世上代表耶穌，又賦予他們無限的勇氣，去宣告坐在寶座上的耶穌的權能——我們可從彼得的講章裏發現這些新生的特質。想到他從前是怎麼樣的人，這些改變不禁叫人驚訝。耶穌應許在聖靈降臨以後，門徒必得若能力去爲他作見證（徒一 5、8）；路加在他的福音書中亦屢屢描述一個失敗的人物——彼得，顯然想讓我們看見耶穌的應許怎樣應驗在彼得身上，以他作爲一個範例。路加也想我們瞭解這在新約裏「所賜的聖靈」——換句話說，是體驗聖靈的新職事，就是聖靈住在主的子民裏面，藉著他們榮耀耶穌——是應許賜給所有悔改、受洗的人的；從他們成爲門徒的時候開始，便可得著聖靈（徒二 38，另參一六 31—33）。

在撒瑪利亞，神延遲給信徒賜下說方言及預言的恩賜，直等到彼得和約翰到來（徒八 12 一 17）；又在以弗所，十二個門徒受洗後，就得著上述恩賜（徒一九 1—6）。無論我們怎樣看這些事——路加在這些事上並沒有表明態度，更沒有清楚交代自己對這些事情的個人神學觀——貫穿整卷使徒行傳，都便開始了。暫且不說今天還應否繼續追尋五旬節後出現的「表
記恩賜」（我們會在本書的另一章再作討論），我們卻可以充滿信心地說，自那歷史性的早晨開始，聖靈就一直積極工作，用各種方法在所有耶穌的跟隨者身上完成約翰福音十四章十四至十六節裏耶穌預言的聖靈職事，並且全卷新納聖經都爲這件事歌頌禮贊；事實上，聖靈今天仍在積極工作。

一間神學院選院長的規例是這樣的，院長須從教員當中選出，而就任院長以後，要繼續教授他從前的課程。這樣，教員當上院長後，他的責任增加了，但不會失去舊有的職責。同樣，自五旬節開始，聖靈的職事擴大了，但他從前的職事卻絲毫未減。正如我們看到，在五旬節以前，聖靈扶養受造的萬物和眾生，使信徒心靈更新，賜予屬靈的悟性，賜下作領導或其他方面事奉的恩賜；今天聖靈仍舊執行這些職事。五旬節以後，聖靈職事的不同處，就是他作的不再是關乎那將要來臨的基督，這是

聖靈對舊約聖徒所作的（這方面的提示見於約八 56—59；林前一〇4；來一一 26；彼前一 10）；他的職事也不再系於在地上存活的基督，正如他感動西面和亞拿認出基督時所作的（路二 25—38），並且耶穌在世上公開事奉的三年中，聖靈都已經如此作；如今聖靈的職事是系於那已經來臨，已經受死、復活，在榮耀裏掌權的基督。對於那在神的新紀元中的新境界（就與聖靈有關的範圍來說），我們應該從上述方向去理解，正如我們應該以與基督的相交關係來理解自五旬節以來基督徒享有的新生命一樣。

聖靈的洗和聖靈充滿

我們經常聽聞一種見解，就是根據使徒行傳二章，認爲神要每個基督徒的生命都分成兩個階段或兩個層次，悔改信主以後會有第二次經歷（按徒一 5，稱爲聖靈的洗，按徒二 4，稱爲被聖靈充滿），這經歷將一個人的屬靈生命提升到更高境界。對於這種見解，我們應該怎樣回應呢？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，但若以爲這是神爲所有基督徒安排的計畫，那就錯了。神定意所有基督徒從悔改信主那一刻開始，就享有五旬節所賜下的內在祝福（不一定是外在的修飾，而是心靈與基督的密契，並從這種關係湧流出來的一切）。

爲什麼第一代門徒的屬靈生命可分成兩個階段或兩個層次？唯一的理由是他們在五旬節之前信主，但對於你和我——我們差不多在五旬節後二千年才成爲基督徒，所啓示給我們的計畫，是我們一開始就可以完全享受到聖靈的新約職事。在新約裏面，這事已經十分清楚，保羅指出在悔改信主之時，聖靈的洗就發生在哥林多的信徒身上——同樣道理，這事也發生在五旬節之後所有信主的人身上（林前一二 13）。保羅以所有基督徒自悔改信主以後都應該一直實行的生活方式，來形容被聖靈充滿的表現（參弗五 18—21；見希臘原文）。我們若缺乏這種表現，並非因爲神不定意如此，只不過（姑勿論我們是否察覺到）是我們消滅了聖靈的感動（參提前五 19）。

可以肯定說，基督徒是透過聖靈全面的新約職事而靈命逐漸成長（參弗四 15；提前三 12；提後一 3；彼後三 18），獲得新的屬靈經驗，並加深和豐富了舊的屬靈經驗。但我不打算在這裏詳述屬靈成長這回事。

聖靈與我們

若然這章所述都是正確的話，今天我們提出以下有關聖靈的兩個問題便是錯了。

我們會問：你認識聖靈嗎？但我們不應該這樣問；反之，我們應該問：你認識耶穌基督嗎？你對他有足夠的認識嗎？你對他認識透徹嗎？這些問題是聖靈期望我們發問的，因爲正如我們前面談過，聖靈總是隱藏自己。他的職事是作爲耶穌的泛光燈，以強光將耶穌的榮耀照射在我們屬靈的眼前，又使我們與基督結合。聖靈並不引人注意自己，也不像父和子，直接與我們相交。他的工作和喜樂，在於增進我

們與父和子的相交，一方面榮耀子，我們信心的物件，另一方面見證我們藉著子被收納進入父的家裏。

一旦我們的興趣從認識子轉移到認識聖靈，就會立刻產生兩種惡劣後果。一方面，我們會像歌羅西拜天使的人一樣，變得貧乏，因爲我們「……與元首基督脫了節。（基督是頭，我們都是身體，全身的筋絡必須靠賴他才得連絡維繫，漸漸長大。）」（西二 19，當代聖經）另一方面，我們會陷入一個充滿虛謊的「屬靈」感覺和幻想的世界，這個世界與基督完全無關，也與一切真實存在的事物無關，只有撒但欺詐的網羅，及其對真與善無限的歪曲；這條路我們連一步也不要踏上。任何有關聖靈的問題，若脫離了這個最基本的問題——我和所有基督徒（或說世人更爲恰當）可以怎樣認識耶穌基督，並且認識他更多？——，都不應該提問。這是聖經加給我們一種思想上的基本自律，若以哥爾夫球作比喻，就是定睛在球上。

其次，我們問：你領受了聖靈沒有？我們不應拿這個問題來問基督徒，因爲我們知道每一個基督徒自信主那一刻開始，就領受了聖靈。「……人若沒有基督的靈，就不是屬基督的。」（羅八 9）這樣說來，人需要做的不是繼續尋求聖靈，而是憑信心來到基督面前，並且悔改，聖靈就自然會賜下給他了。「你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗，……就必領受所賜的聖靈；因爲這應許〔聖靈和赦罪的應許〕是給你們，和你們的兒女，並一切在遠方的人，就是主我們神所召來的。」（徒二 38）人只可藉著接受基督去領受聖靈，此外沒有其他方法；假若有人說除了與復活主個人相遇外，還有其他方法可以得著聖靈，使人變得「屬靈」，這簡直是極具破壞性的錯謬觀念。

這些都不對，我們應向自己及彼此對問的問題應該是：聖靈有沒有得著你？他是否完全得著你，還是只得著部分的你？你有沒有使他擔憂（參弗四 30）？你是否接受他的引導（參羅八 12—14；加五 18—24）？你是否倚靠他催迫你，幫助你向基督作出回應？你有沒有認真處理這個事實，「……你們的身子就是聖靈的殿嗎？這聖靈是從神而來，住在你們裏頭的……」（林前六 19）你是否尊敬他在你心中的工作，並與他合作，抑或你老是不假思索、粗心大意、毫無自律、放縱自己，以致阻擋聖靈的工作？這裏的問題同樣必須以基督爲中心來理解，他們實際上是以不同方式去問同一個問題：你的救主是不是你生命的主？當我們將問題聯繫到聖靈來發問時，問題就更有力、更具體，是其他提問方式所不能有的，因爲聖靈住在我們裏面，改變我們，在我們的心靈和思想上不斷工作，領我們接近基督，保守我們與他保持親密的關係。聖靈本身與我們的關係非常密切，他明瞭我們隨時沉溺其中的污穢思想和行爲。用銀幕上影像的投射來作比喻，這就是所謂校正焦點。

在以下兩章，我們將以基督徒的聖潔作爲我們探討的主題。

注文

1 想更詳盡的綜覽新約有關資料，見 Michael Green， I Believe in the Holy Spirit（Grand Rapids： Eerdmans， 1975）； David Ewert， The Holy Spirit in the New Testament（Scottdale，Penn： Herald Press， 1983）； James D． G． Dunn， hsus and the Spirit（Philadelphia：Westmlnster Press，1979）。

2 由於“The Phoenix and the Turtle”精妙地表達了愛侶互相糾纏不分的感覺，我嘗試在這裏附加其中主要的幾節： So they lov’d， as love In twain

Had the essence but In one；
TWO dlstlllCtS， division none：
Number there In love was slain．
Hearts remote， yet not asunder；
Distance， and no space was seen
‘Twixt’ the turtle and his queen：
But In them It were a wonder．
Reason， In itself confounded，
Saw dlvlslon grow together：
To themselves yet either neither，
Simple were so well compounded
That It cried，“How true a twain
Seemeth this concordant one！
Love hath reason， reason none，
If what parts can so remain．

3 Richard Wagner， lrlstan and Isolde， trans． R． B． Moberly，Everyman Opera Series HMV HQM 1001 一 1005．雖然華格納對於愛情持有頗陰暗的觀念，他認爲愛侶直到死亡之時，才能夠找到真正的結合，但這觀念仍然不妨礙他形容愛侶在生之時的感覺的真實性。

4 可先研讀基督徒作家叢書 The Classics of Western Spiritual－ity(Ramsey， N·J·： Paullst Press， 1978 一)；還有在 Classics ofFaith and Devotion 叢書裏的其中兩個著作，Bernard ofClairvaux， The Love of God， ed． James M．Houston（Port－land，Ore．：Multnomah Press， 1983）和 Teresa of Avila， ALife of Prayer， ed． James M．Houston（Portland，Ore．：Mult- nomah Press，1983）。

5 John Owen 的論文“Communion With God”， Works，ed．W．Goold（London：Banner of Truth，1966）， 2：1—274；Jonathan Edwards，“A Treatise Concerning Religious Affections”，Works，ed．E．Hickman（London： Banner of Truth，1974），1： 234 343：John Fletcher， Christ Man－ifested： The Manifestions of the Son of God， ed． David RSmith（Braughing： Rushworth，1968）； etc。

6 巴斯噶死後，人們發現縫在他大衣襯裏內的記錄，英文版本現在刊於 Emile Cailliet 的 The Clue to Pascal （Londo： SCMPress，1744），第 47、48 頁，以及 Denzil Patrick，Pascal andKierkegaard（London：Lutterworth Press，1947）1：76，77。原稿刊於 L．Brunschvig，P． Boutroux，and F．Gailer，eds，Oeuvres de Blaise Pascal（Paris：Hachette，1904—1914），12： 3—7。

04 聖靈的路徑：聖潔之道

不論是好是壞，我們大多數人一聽見「性」這詞都會產生觸電的感覺。我的意思是

他迫使我們注意，使我們驚醒，抓住本來勿勿掠過的眼神和輕忽的耳朵；他帶有情感的電荷，給予我們一種情感的衝擊。爲何會這樣？因爲對於正常的成人來說，性是一個有無窮興味的主題。（你發現自己閱讀這段文章時特別加倍留心，是嗎？這就是我的意思。）

基督徒的優先選擇

對於健康的基督徒來說，聖潔一詞也同樣令人加倍留神。爲什麼？因爲神已經在每一個重生的心靈裏，深深種植一份對成聖趨之若渴的情感。成聖意指接近神、像神、委身給神和取悅神，是信徒在世上最希望達到的。他們對聖靈感興趣的一個原因，是因爲知道聖靈的主要工作之一是使我們聖潔。基督徒想瞭解和證明聖靈使人成聖的能力，是十分正常和自然的；任何信徒若然對追求聖潔漠不關心，他的信仰很可能出了問題。本章是向一切有心追求聖潔的正常基督徒進言。

我們應該知道，「聖潔」是聖經中一個重要的辭彙。他的字根包含分離或隔開的意思；首先，這個詞意味著神跟人分別開來，其次，他標誌著基督徒爲神分別出來。這裏，我們所關心的是第二個含義。試參閱以下經文：

那召你們的既是聖潔，你們在一切所行的事上也要聖潔；因爲經上記著說：「你們要聖潔，因爲我是聖潔的。」（彼前一 15、 16，引利一一 44、45）

神的旨意就是要你們成爲聖潔，……神召我們，本不是要我們沾染污穢，乃是要我們成爲聖潔。……願賜平安的神親自使你們全然成聖。又願你們的靈與魂與身子得蒙保守，在我主耶穌基督降臨的時候，完全無可指摘。（帖前四 3、7，五 23）

……神從創立世界以前，在基督裏揀選了我們，使我們在他面前成爲聖潔，無有瑕疵；……基督愛教會，爲教會舍己，要用水藉著道把教會洗淨，成爲聖潔，可以獻給自己，作個榮耀的教會，毫無玷污、皺紋等類的病，乃是聖潔沒有瑕疵的。……我們原是他的工作，在基督耶穌裏造成的，爲要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的。（弗一 4，五 25—27，二 10）

所以弟兄們，我以神的慈悲勸你們，將身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是神所喜悅的；你們如此事奉乃是理所當然的。（羅一二 1）

……就當潔淨自己，除去身體、靈魂一切的污穢，敬畏神，得以成聖。（林後七 1）

這些經文立刻顯示出聖潔同時是神的禮物和命令；所以，我們應該祈求聖潔，並且每天竭力尋求實踐聖潔的生活。聖潔是我們蒙神揀選與救贖的目標，是神對我們的基本要求，也是神與我們一切交往的目標。

我們應該如何界定信徒的聖潔呢？我們也許可以說，一個聖人的聖潔，在於他

的生活特質，這特質是他爲神的緣故分別爲聖，也是他仰賴神的恩典心靈得著更新的外在表現。清教徒歐文（John Owen）以其滔滔雄辯，聲壯氣沉地闡釋這方面的主題，他界定成聖是神改變人的工作，而聖潔就是被神改變了的人的生活方式。以下是一些對我們有幫助的定義，所以我將之全部引錄。歐文這樣寫道：

成聖是神的靈直接在信徒的靈裏動工，潔淨他們本來被罪污染的性情，使他們重新恢復神的形象，因而幫助他們能夠按照新約的要旨和條件，藉著耶穌基督的生和死，在神不變的屬靈恩典下，向神投靠順服。……故此，聖潔就是這項工作的果效；這工作本來就定意在我們內裏完成，要在我們內心鑄造出更新的原則或神的形象。所以，依據恩典的約，又因著那新的性情，這工作也包括倚靠耶穌基督，在聖潔生活中順服神。1

由此觀之，聖潔是聖靈的果子，基督徒順著聖靈而行，就有聖潔表現（加五 16、22、25）。聖潔就是與神神聖的親近。聖潔本質上是順服神，向神活著，爲神而活，效法神，遵行他的誡命，與他一起對抗罪惡，實踐公義，行各樣善事，追隨耶穌的榜樣和教訓，在聖靈裏敬拜神，因著對基督的尊崇而愛神、愛人、事奉神和人。就與神的關係來說，聖潔是憑著愛、忠誠、摯情和讚美，以專一的熱誠來取悅神；就與罪的關係來說，聖潔是抵擋罪，過著自律的生活，不但不放縱肉體的情欲，更要治死身體的惡行（加五 16；羅八 13）。簡言之，聖潔是受神教導、被聖靈冶煉出酷似基督的氣質；是委身的門徒生命的內涵和總和；是由愛產生信心的表現；是重生者心靈裏的回應，湧流出超然生命的義。這樣的聖潔就是本章的主旨。

應優先考慮的事

很明顯，追求聖潔理應是基督徒優先考慮的事，但今天這個課題卻普遍被信徒所忽略。噢，這真是太顯而易見了。

舉例說，試看看我們那種以人爲中心的虔敬觀念。

自我中心的虔敬觀念

現代基督徒趨向以尋求滿足感作爲他們信仰的目標。我們關心自己理想的實現，尤甚於關心如何取悅神。這趨勢至少在今天以英語爲主的西方國家是如此，他們紛紛爲信徒大量出版各類教人「怎樣做」的書籍，諸如教我們怎樣達致成功的人際關係、怎樣在性生活中獲得更大樂趣、怎樣能夠成爲一個更完全的人、怎樣發揮自我的潛質、怎樣在每天獲得更多興奮和刺激、怎樣減輕體重、怎樣改善我們的飲食習慣、怎樣理財、怎樣使家庭更快樂等等。對於那些一心渴想榮耀神的人來說，這一切關注自是合情合理，可是，這些教人「怎樣做」的書籍，經常以一種專顧自己的態度去探討問題，所關注的主要是我們生命中的享受，而不是神的榮耀。這些書籍只在他們所提供的大眾心理學和普通常識上，薄薄的鋪上一層聖經教訓；可是，他們整體的取向明顯反映出一種自戀心態——即「自我主義」（“selfism”），或有時稱爲「唯我主義」（“me－ism”）——，這是現代西方世界的一種趨勢。

不管這種自我陶醉在心態上如何虔誠，他始終與聖潔背道而馳。聖潔就是指屬神的氣質，而屬神的氣質是根源於以神爲中心的生活；那些以爲神存在是爲了他們的益處，而並非他們的存在是爲了讚美神的人，實不配稱爲聖潔的人。他們的所謂聖潔，與真正的聖潔截然不同，是一種以自我爲中心、不虔不敬的虛假聖潔。

活躍的危機

或許，又讓我們看看我們在宗教活動上的活躍。現代基督徒傾向於以忙碌取代他們的宗教。我們羨慕和模仿那些工作狂的基督徒，漸漸自己也成爲工作狂，誤以爲忙碌的信徒就是最優秀的信徒。無可置疑，愛主的人確會爲主忙碌，然而我們忙碌的心態卻往往是錯誤的。我們爲神工作，奔跑勞碌，卻連禱告的時間也沒有；然而我們也不因此介懷，因爲我們忘記了古諺所雲：若你忙碌得無暇禱告，那你實在是太忙碌了。可是，我們亦不覺得有需要禱告，因爲我們在工作上已經變得十分自信和自足了，我們以爲憑著我們的技巧、資源和優質的活動程式，一定會結出果子來。我們忘記我們若離開了基督——意指沒有信靠、順服、仰望、靠賴基督——，我們什麼都不能（參約一五 5）。我們一味活躍：我們的活動變得徒勞，因爲沒有恆常意識到自己的不可靠，也沒有對神全然信靠。然而活躍不等於聖潔，也非聖潔的果子。活躍分子一心只牽掛著他的計畫、安排、策略和技巧，忽略了追求聖潔，或在成聖道路上長進。

可惜，似乎我們所有人都染上了活躍分子的精神。舉例說，當我們思想到牧者的角色和考慮揀選適合的人來牧養教會時，我們往往重視那人牧會的技巧過於他的聖潔，重視那人的活力過於他的熱誠，就好像我們並不知道事奉的能力來自事奉背後的那個人，而不是那人所能做的某些事情。或許我們對這真理的確懵然不知，只有我們的先祖才瞭解；那麼，這是我們要好好學習的時候了。一位傳講復興信息的蘇格蘭牧者馬欽芮（Robert Murray McCheyne）早在一個半世紀以前已糾正我們說：「我的會眾最大的需要是……」好了，你會期望這一位牧者怎樣說下去呢？是某項活動或某些特別的技巧？是對事物的一種新觀點？抑或是什麼呢？馬欽芮這樣說下去：「……我個人的聖潔」一首古老的聖詩說：「成聖需用時間工夫」，似乎我們都要重新學習這件事。因爲倚靠自己能力的忙碌，不但非聖潔的表現，反而是聖潔的反面，令人遠離聖潔。這種心態必須重新描摹，他是一種不神聖的所謂聖潔，源于單憑己力。

但這仍未算最糟糕的事。環顧現代教會，一般都忽略了聖潔是教會最應關注的問題，因此在今日福音信仰的圈子裏，聖潔的榮光逐漸褪色。歷史上，一如聖潔是福音信仰的教師們所強調的重心，聖潔也是福音派信徒主要的標記。試回想路德如河強調信心產生善行，加爾文如何堅持律法的第三重用法，作爲神兒女的法典和鞭策；又試想清教徒如何要求生命的改變作爲重生的證據，苦苦鑽研怎樣在個人及社

群生活中成爲聖潔；試想荷蘭和德國的虔信派信徒（Pietists）強調純潔的心及純潔的生命，約翰·衛斯理宣稱「合乎聖經的聖潔」是循道主義的中心信息；試想十九世紀中葉以後的所謂聖潔復興運動，以及萊耳（J・C・Ryle）的經典著作《聖潔》（Holiness，一百年後的今天，這書仍在發行出版），並且後期的師博，如卓巴斯（Oswald Chambers）、慕安德列（ Andrew Murray）、陶恕（ A・ W・ Toier）、倪柝聲和韋約翰（ John White）等帶來思想上的衝擊。過往，福音信仰人士熱切追求聖潔，毫不妥協；然而他們從前所看爲最重要的，在我們今天掛著福音信仰名號的人看來，竟變成了次要的東西。爲什麼？我想至少有四個原因。

忽略聖潔

首先，今天福音派信徒忙於應付紛紜的爭論。我們爲保衛合乎聖經的信仰而爭戰，惟恐他被減損或歪曲。我們致力於發展福音派學術，試圖堵截及扭轉自由、激進、主觀主義的潮流；我們奮力推動宣教及佈道工作；我們耗費精力去打擊人們執迷不悟的觀念——許多人以爲聖潔的本質就是抽離一切活動，假定所有活動都是「屬世的」，但事實上有些活動卻是合法、有價值而又富教育性的，並且能真正娛樂身心；我們還要正面回答這個問題：「在基督裏，信徒有什麼自由？他們可以怎樣善用他？」雖然這些努力是正確的，但這些纏繞卻阻礙我們像教父們一樣熱切地追求聖潔。

其次，今日福音派信徒對於長久以來被灌輸有關「聖潔的教訓」（更高、更深刻而且得勝的生命、凱錫克〔Keswick〕。全然成聖，或任何「第二次祝福」論調的版本）感到失望。他們曾經耳熟能詳的道理，今天赫然驚覺都是貧瘠的、膚淺的，窒礙屬靈生命真正的成長，並且不適用於今天複雜矛盾的基督徒生活。我曾經詢問一位舊區的牧師，問他對「更高的生命」有什麼看法，他這樣回答：「只要你能抽出時間和金錢，追求這樣的生命是沒有問題的。」——這回答使人發笑，但從中可窺見人們信念的幻滅。

第三，今天福音派信徒的才華被用在其他地方，以致聖潔問題沒有受到應得的重視。在宗教改革及清教徒時期，才智出眾的神學家及教牧領袖——馬丁·路德（ Martin Luther）、加爾文（John Calvin）、歐文（John Owen）、巴斯特（Richard Baxter）、古得文（Thomas Goodwin）、賀維（John Howe）、史比士（Richard Sibbes）、居勞（William Gurnall）、屈臣（Thomas Watson）、布洛克（Thomas Brooks）……等，數之不盡——經常透徹思想和教導聖潔的課題。可是，到了二十世紀，大部分思想最傑出的福音信仰人士都致力鑽研其他範疇，結果，我們的現代神學對聖潔的瞭解十分膚淺（固然有例外的），對聖潔這個課題的研究，都缺乏合乎聖經的洞見、神學的深度，以及對人性的瞭解。最顯赫的福音信仰神學家通常都不熱衷於闡釋聖潔的課題，而最熱衷於闡釋聖潔這題目的福音派人士，往往不一定是最可靠、最有見識的神學家。

第四個原因亦是最令人憂慮的，今天福音派信徒明顯地對神的聖潔毫不敏感。雖然我們慣常地肯定神對罪惡的憤怒，惟有基督傾流的寶血能塗抹我們的罪，但事

實上我們甚少思想神如何恨惡他家裏的罪惡，亦不會像我們的祖先，因他的話戰兢，惟恐得罪了神（賽六六 2；拉一〇3），我們亦不會像猶大，大大厭惡不潔的東西，「連那被情欲沾染的衣服也當厭惡」（猶 23）。我們習慣把天父、聖子、聖靈想爲我們的密友，多於思想神的聖潔；若有人認爲神最關注的，是訓練我們行在義中，以邁向未來的喜樂，而不是現在就把各樣快樂充滿我們，我們會駁斥這些想法爲基督教信仰裏次等的觀念。在聖經裏，神視罪惡爲污穢，但我們卻不這樣看罪惡；當聖經告訴我們神對某些行爲十分憎厭時（例如詩五 4—6，七 11 一 13；箴六 16；賽一 14，六一 8；摩五 21；路一六 15），我們卻認爲這些只不過是誇大的說法。難怪我們今天漸漸不再追求聖潔了。

福音派對聖潔這課題相對地減低關注，實在有點可悲；尤其是今天福音派在數字、機構資源、宣教策略、學術成就、公眾地位，以及在許多方面上都突飛猛進，我只希望他在聖潔這課題上不再繼續失色下去。我們需要保持頭腦清醒，知道從長遠來看，除非我們在聖潔的追求上有更新的表現，否則這些增長都是徒然的。上一代以前，在大西洋兩岸，福音派的異象淩駕于自由派的學說之上，抓住基督徒的心思意念。多年來，這異象結出了許多果子，直至今天，他仍蓬勃，驅策著許多信徒；但願這異象長存下去，燃點不滅！但現在已經是時候，讓淩駕非福音派信仰的福音信仰異象同樣抓住我們的注意力，推動我們從深度的學術層面、牧養洞見和個人經驗上，重新探討聖潔的實質。

在本世紀，羅馬天主教徒、高派的聖公會信徒，以及各種中世紀信念崇信者，已對屬靈生命的各個題目——信心、禱告、平安、愛、自我認識、虛己、自律、背十字架、忘我並且投入爲他人代求等等——有許多深入而透徹的探討；不論這些研究在福音的理解上是否全然正確，當中的屬靈觸覺及道德質素，是現代福音派在聖潔課題上的著作所望塵莫及的。這個事實使我憂傷，若然我現在所寫的能喚起一些福音派信徒看見這個需要，並在這方面致力改善，我便歡呼快樂。

聖潔與世俗

今天，基督徒群體裏氾濫著「後基督教西方社會」的世俗潮流。那稱爲「縱容主義」（“permissiveness”）的集體不道德思想，像一股巨浪洶湧而來，差點把我們淹沒。那些與過去傳統仍然保持密切關係的教會，比其他教會更有力地遏制這侵略性浪潮，然而沒有一間教會是完全成功的，尤其對年輕一輩的信徒來說，這影響極其嚴重。基督徒在性、家庭、社會、經濟、商業和個人方面的道德標準已經顯著地崩潰，現時流行的「新道德」，實際上是古老異教的不道德思想假借各種名號借屍還魂。「船隻在汪洋行走，」慕迪曾經如此說：「但若然海水滲入船中，那就麻煩了。」這真是一句逆耳的話，因爲世俗的巨浪已經侵進現今的教會裏，水浸成災，造成很嚴重的禍害。

神呼召基督徒去抵擋世界，但在現時的情況下，怎樣可以實踐這個呼召呢？要

對抗世俗的思潮，靠寫和講還可以，但若要對抗不聖潔的氾濫，只能靠聖潔的生活（見弗五 3 一 14）。今時今日，教會的普世性目標被界定爲追求社會、種族和經濟上的公義，但若然我們首先追求每個基督徒個人生命及重體關係上的聖潔，這目標就更加健全了。現代西方社會需要基督教真理的影響，而且更需要基督教聖潔的影響，以表明敬虔纔是人性的體現，以及防止社群生活腐朽消亡。因此，追求聖潔並非單單是私人的興趣，也非少數被揀選者的道路，而是今天基督徒宣教策略的一個重要原素。現今世界最大的需要，就是基督的子民追求和實踐個人的聖潔。

關於聖潔這個課題，一些適切這個時代，兼且具有權威的研究盡付厥如。在這個情況下，我嘗試把自己小小的捐獻投入這寶庫中，提供一些基本的，以聖經爲原則的反省，作爲我們以後討論的參考。

基本聖經原則

這裏有七項關於聖潔的原則，我想沒有任何新約聖經讀者會對此存疑的，福音派學者在討論聖潔時，亦經常採用這些原則。

1．聖潔的本質就是透過分別爲聖達到更新

在新約聖經裏，有兩個字是用來形容聖潔的。第一個字是 hagiasmos(亦被譯爲「成聖」「“sanctification”」，與形容詞 hagios 相關，翻譯爲「聖者」【“saint”】，而動詞 hagiazo，則翻譯爲「使之成聖」「“sanctify”」)；這是關係上的字眼，意味著一種爲神而分隔開來、有所分別的狀態——在人的方面來說，就是分別爲聖事奉神；在神的方面來說，就是被神接納，被神使用。第二個字是 hosiotes，形容詞是 hodios，意味著一種內蘊的道德和屬靈質素，即在神面前，不論外在和內在都是公義而純潔的。將這些觀念合併起來，就能全面理解何謂聖潔。首先，這是關係上的聖潔，是透過持久不斷地分別爲聖，並向拯救的神奉獻自己來達致聖潔；這是基督徒一生不斷悔改的另一面。然後，隨之而來是道德和屬靈上的潔淨，這一方面與我們作爲神所收納的子嗣身分相配，另一方面是我們委身予神後不斷進到完美的過程。

我們需要瞭解，縱然神一開始就完全接納每個信徒，但只要我們仍然活在這個世界上，我們就需要不斷悔改。悔改就是從你自知的罪中轉回，又將你所認識自己的一切，獻給你所認識的神；當我們這三方面的知識不斷增長時，我們的悔改也隨之擴展。

所以，聖潔的生活就是我們積極地表達我們對神的認識，他透過基督我們的救主，將我們從罪人中分別出來歸向他，現仍不斷使我們更新變化，更有基督的形象。誠如保羅在腓立比書二章十二至十三節所說，我們順服神啓示的命令，「作成……得救的工夫」(即體現和表達救恩)，這都是神在我們心裏運行的，所以我們作的時候，心存「恐懼戰兢」，但不是張惶失措，反而是對神在我們生命裏所成就的大工存尊崇的敬畏。他以他的靈在我們裏面運行，驅策我們立志遵行他的美意。這種生命質素所產生的結果，就是聖經所稱的「聖潔」。

那麼，讓我們弄清楚，我們分別爲聖、被神接納的聖潔身分，正是我們談論成聖時通常心中所想到的個人的更新（韋敏斯德要理問答「Westminster Shorter Catechism」第三十五條這樣說：「靠著神白白的恩典，我們整個人都跟隨神的形象而更新，神的恩典幫助我們逐漸更多向罪死、向義活。」）基督徒在這世上的一切參與和擺上，一定要基於他自己所醒覺到的事實，也就是他已從所有受造物中分別出來，單屬於創造主。真正活出聖潔生命的信徒，都願意爲了主的緣故，向配偶、兒女、父母、老闆、下屬和所有鄰舍有條理地、付極高代價而無限量地擺上；這是基於他們已徹底從這些人中間抽離出來，單單歸向神——父、子和聖靈。儘管一些人過著極度敬虔的生活，但若與以上的描繪不符合，在主看來，這些人的生命仍未算得上是聖潔的。

讓我們稍停一會，留意一下這個真理所蘊含似非而是的偉大道理——簡言之，一個藉著禱告和聖靈的力量，徹底從萬物中抽離，只專一愛主的生命，才最有可能徹底的投入人群，明白人們的需要，並甘心情願爲幫助人群而付出自己。一般人以爲聖人或多或少都與別人疏遠，這真是大錯特錯。詩人說：「親愛的主，我實在不懂得愛你；但你竟然這樣愛我。」基督徒之所以能夠對他人表現超乎常人的愛，完全是由於他學會了愛耶穌過於所有人（見約二一 25）。基於這個原因，信徒爲神抽離自己，就得若能力去爲其他人擺上自己——這是真正聖潔所不可缺少的表現。雖然這個論點很重要，但我們不能不討論下一點了。

2．聖潔是藉著耶穌基督稱義

神白白稱我們爲義，亦即是說，藉著基督完全順服，以至於爲我們的罪死在十架上，使我們罪得赦免，蒙神接納，這就是整個成聖過程的基礎。這稱義是藉著聖靈、透過信心，叫我們與基督聯合而產生的；這基督就是爲我們死，我們最初藉著信靠他而稱義（羅三至五章），並以後靠賴他活出聖潔生命的那一位（羅六至八章）。神聖子民的榮耀不在於他們的聖潔，而在於基督的十字架；因爲最神聖的聖徒也只不過是一個被稱爲義的罪人，他永不會脫離這個事實去看自己。百福特（John Bradford）——認識他的人都一致公認他是最聖潔的英國宗教改革家——在簽署信件時，經常自稱爲硬心的罪人。有一個清教徒在他病重時兒證說：「我從未感到這麼需要基督的寶血——我亦從未可以這樣善用他的寶血。」約翰·衛斯理臨終時在病榻呢喃：「除了耶穌的寶血以外，再沒有方法可通去最聖潔的路。」而保羅自己，在年事已高、聖潔生命日長時，亦更清楚地認識自己的卑微，知道自己的不配，所以愈發謙卑；他在哥林多前書（約西元五十四年）自稱爲使徒中最小的，在以弗所書（約西元六十一年）自稱爲聖徒中最小的，在提摩太前書（約西元六十五年）更形容自己爲罪人中的罪魁（見林前一五 9；弗三 8；提前一 15）。

固然，我們可能將太多含義讀進這三段獨立的經文裏；但不管如何，無論何時，基督徒看自己爲罪人中的罪魁其實是世上最自然不過的事，使徒保羅的自稱實

在不應該令我們驚訝。爲何基督徒這樣判斷自己是最自然不過的？因爲他認識到自己生命深處充滿了道德上的失敗、虛僞、苛刻、驕傲、不誠實、嫉妒、情欲、剝削別人的念頭、在動機上的怯懦，並私下一切羞恥；然而他未能認識任何人的內心世界像他認識自己那樣清楚。在聖潔上長進，就是對神更加敏感，從而更清楚估量自己的罪孽和缺點，因而更加深切地體會到自己恒常需要神恕宥和潔淨的恩慈。一切恩典中的長進都是建基於此。

故此，我們必需緊記，任何自我滿足或自義的聖潔，或者任何被認爲是神所賜予的公義，若然減輕了我們藉基督稱義的需要，都是虛妄的，是不虔敬而又迷惑人的東西。這些所謂「聖潔」或「公義」，其實自相矛盾，其正確名稱應該是法利賽人的僞善，並非什麼基督徒的聖潔。

3．聖潔的根源是與耶穌基督同釘死同復活

在羅馬書第六章，保羅解釋所有在基督裏有信心的，都是新造的人。他們已經與基督同釘十字架，意思是他們已將從前被罪惡佔據的生命置諸死地。同時，他們已與基督同復活，得著新生命，即那使基督復活的能力如今已在他們心裏運行，使他們可脫離以往被罪捆綁的生活。他們存有的中心，即保羅在羅馬書七章二十二節所稱的「我裏面的（人）」，亦即彼得在彼得前書三章四節所稱之「裏面隱藏的人」（譯自英譯本的“thehidden person of the heart”），已與從前不同了。他們已經改變了，那在他們裏面作王，驅使他們反抗神律法的罪的權勢已被推翻了。他們裏面重新生出了包樂（Luis Palau）一本著作的名稱所謂之「追求神的心」——深切而持久地渴望認識神、就近神、尋求神、尋找神、愛神、榮耀神、服事神、取悅神。這就是重建整體生命的主導動機。這也是約翰·衛斯理和他的門徒根據耶穌本人所說的「重生」的轉變（見約一 12，三 3、5、7—21）。

我們需要體會及牢記的，就是信徒的聖潔是學習在行動中活出那在我們裏面的生命。換句話說，這是活出新生命，表達我們在基督裏成爲新造的人應具備的性情和本能（即是新的本性）。聖潔是靈裏復活的人「自然的狀態」，正如罪是靈裏死亡的人「自然的狀態」，基督徒順服神追求聖潔，其實不過是順應新造的人最深切的渴求而已。他向著神的（或說「向著天父的」更恰當）愛心、忠誠和奉獻，使向神活著，並已復活了的基督成爲他心裏的動力和形象（參羅六 10、11）；我們大可稱這內在的生命爲基督的性情或基督的本性。

對於一個從未在基督的死和復活上與他聯合的人，動機上的聖潔絕不會自然產生，甚至沒有可能，因爲在動機層面上，罪惡仍不斷掌管他。「原來體貼肉體的，就是與神爲仇；因爲不服神的律法，也是不能服。」（羅八 7）要求沒有重生的人盡心、盡性、盡意、盡力愛神，他是力有不逮的。然而，一個從人方面藉著信心，從神方面靠著聖靈，得以與基督聯合的人，便能自發地產生實踐聖潔的動力；對他來說，向肉體的情欲降服是最不自然，又違反他重生本性的事（參加五 16 一 26）——這

說明了爲何靈命倒退的人內心往往那麼痛苦。任何一種觀念，若以爲聖潔就是用人的意志去拒絕做一個人很想做的事，都必須加以排斥，視之爲未重生者對聖潔的誤解。真正的聖潔源於神使人成聖的工作，亦即是清教徒所稱爲「福音的奧秘」；這聖潔是基督徒真正的滿足，因爲信徒按著在基督裏那嶄新而主導的本性，從心底深處渴望追求聖潔。縱然事實上很少基督徒能透徹地接觸自己心靈深處，以致能認同體會以上所說的，亦絲毫不能動搖這個真理。

4．聖潔藉聖靈而成

在前章我已經講過，神居住在我們心裏的靈，在作爲基督的靈時，能誘發聖潔。保羅說神在基督徒心裏工作，叫他們立志行事，爲完成神的美意時，他心裏無疑是想著聖靈的能力活躍於奧古斯丁所稱之「先在恩典」中（編者按：「先在恩典」是神學名詞，指在人尚未回應神的大愛以致得救之前的恩寵），隨後活躍於「合作的恩典」裏。先在恩典使我們產生順服的決心，合作的恩典保守我們繼續順服。靠著聖靈的幫助，基督徒決意做一些正確的事情，而且實際行出來，於是養成做正確事情的習慣，從而培養出良善的品格。古諺說：「培養一種行動，就收割一種習慣；培養一種習慣，就收割一種品格。」這話在天然的生命中是正確的，在恩典的生命裏也同樣正確。保羅形容這種品格塑造的過程爲變成主的形狀，榮上加榮（林後三 18），並稱這品格爲聖靈的果子——細察之下，這證實如從前說過的，是耶穌基督自己活在門徒心裏（加五 22—24）。說到這裏，相信大家都熟悉整個問題的基礎。

然而，我們在此需要記著兩件不時被人遺忘的事情。第一，聖靈是透過「方法」來工作的——如透過恩典的客觀方法，即如聖經的真理、禱告、團契、崇拜和主餐，又同時透過恩典的主觀方法，使我們敞開自己，接受改變，即如思考、聆聽、自我發問、自省、告誡自己、與別人分享自己的心事，並衡量別人的回應。聖靈要在我們裏面彰顯他的能力，但他不會經常用異象、奇異的感覺或預言來干擾上述的方法，給我們現成的屬靈洞見，有如已經放在碟上的即食面（這類特殊的溝通是罕有的，有些信徒根本從未經驗過）；反之，聖靈愛用慣常的方法來改變我們，使我們走在人生路上時，更有智慧、更加美善。有關聖潔的教導，若沒有指引人以堅忍態度去不斷行善，以培養出聖潔的習慣，這種教導是有缺欠的。習慣的培養，是聖靈引導我們進入聖潔的正常途徑。從某個角度看來，聖靈所結的果子就是一連串在行動和反應上的習慣：愛心、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制等等，都是一些習性，意指一些慣有的思想模式、感受和行爲。在聖潔生命中，習慣是十分重要的，尤其聖經指定的習慣；要培養這些習慣，有時不單只困難，甚而是痛苦的。

至於第二點，是平衡第一點的，並且同樣重要。我們要謹記的第二件事，就是雖然聖潔的習慣是靠自律和努力去自然培養出來，但這些習慣到底不是與生俱來的。種種操練和努力，必須受聖靈祝福，否則一切都是枉然。故此，我們整頓生命時付上的努力，都要浸浴在恒常的禱告中，承認我們靠己力無法改變自己，即如奧

伯（ Harriet Auber）所獻上的。

我們所擁有的每一分德行、每一次勝利，

以及每一個聖潔的思想，都全是他（聖靈）所有。

聖潔的生命是靠賴習慣培養而成的，這不是說我們可以憑自己的努力達致自我成聖，而是單單因著對聖靈的瞭解，並與他齊步同行纔可獲致。

5．聖潔的經驗是矛盾的

「因爲情欲和聖靈相爭，聖靈和情欲相爭，這兩個是彼此相敵，使你們不能作所願意作的。」（加五 17）這些字句喚醒我們看見今世聖潔生活中一個劍拔弩張的現實，我們都需要付出努力，然而在今世是無法達致完全聖潔的。按照保羅的話，在我們更新的心靈裏，我們的愛好也就是聖靈的願望，而肉體的情欲便恰恰相反，他喜歡那「住在我裏頭的罪」（羅七 20）。住在我們裏頭的罪一而再地透過不同形式，如試探、虛謊和令人分心的事物，使我們叛逆神，以致無法達數十足的完美。所謂十足的完美，就是指衛斯理所說「天使般」的完美，一切都十分正確、充滿智慧、全心全意、完全榮耀神，達致不能再好的地步。一個重生的信徒，若在健康的屬靈狀況中，應每天都以完全的順服、完全的公義、完全地取悅他的天父爲目標；正如我們討論過的，這才合乎他重生的本性。那麼，他能否達致這些目標？在這世上，他不可以！就這方面的事實來看，他就是不能作他所願意作的。

既然如此，他怎樣看他日常的生活？他深知道天使般的完美這應許是在天國才實現的，而在此時此地，他要竭力做到最接近完美。他也深知道誰會帶領及幫助他朝向目標邁進；他可以見證神已賜他力量抵抗罪惡、實踐公義，若單靠自己，他永遠無法做得到。（任何一個自稱基督徒的人，若沒有這樣的見證，他到底重生與否，尚屬疑問。）然而，信徒仍舊面對來自世界、肉體和魔鬼的種種攻擊，使他不能成爲聖潔。所以他必須奮力頑抗，一次又一次地戰勝這三個魔頭；可是他卻往往不能達致天使般的完美，這一場又一場的戰役並未能把他帶到戰火的盡頭。

一如韋約翰（ John White）經典之作的題目：「打美好的仗」，聖潔的生命就是爭戰。保羅以意象豐富的詞句宣稱：「……我只有一件事，就是忘記背後，努力面前的，向著標竿直跑，要得神在基督耶穌裏從上面召我來得的獎賞。」（腓三 13、14）保羅所指的，就是那不斷的爭戰（保羅將這場爭戰描寫爲長途賽跑，需要持續的決心和不斷使勁費力）。基督徒經常竭力抗拒從外而來的阻力，又要對付從內而發間歇性或情緒上的抗拒，這似乎不知從何而來，但在保羅的教導下，信徒就曉得這原來是肉體中叛逆聖靈的情欲。大概一百年前，懷特（ Alexander Whyte）針對一些以爲提升的生命能使人免受試探的假像而提出意見，一針見血地指出：「呀，這是一場由始至終都激烈的戰爭。」

因此，我們必須牢記，在信徒今世追求聖潔的歷程中，任何以爲可擺脫外在或內在矛盾的意念，都是癡人作夢，只能使我們感到幻滅、喪失鬥志，因爲我們每天

清醒時候的經驗已證其虛。反之，我們必須時刻認定，任何內裏真正的聖潔，都是在酷火中熬煉出來的，像我主一生的經歷一樣。希伯來書的作者這樣寫道：「那忍受罪人這樣頂撞的，你們要思想，免得疲倦灰心。你們與罪惡相爭，還沒有抵擋到流血的地步。」（來一二 3、4）——但可能有一天你也會走到這個地步，一如耶穌在我們之前已作的榜樣，因爲在這掙扎中，沒有障防或閘門。因此，耶穌在客西馬尼園對打盹的門徒說的一番話，我們應該銘記於心：「總要警醒（要醒覺、機警、隨時戒備）禱告，免得入了迷惑（這試探必會臨到）；你們的心靈（已更新的你）固然願意，肉體（這裏不是指住在我們裏面的罪，而是指人性，內裏的罪就是藉此橫行）卻軟弱了。」（太二六 41）這是曆久不變的道理，缺乏了警醒的禱告及懷若禱告的警醒，我們一定無法站穩對抗世界、內裏的罪和惡魔，而只會陷墮於他們諂媚及誘惑的網羅裏。

6．聖潔的法則就是神所啓示的律法

保羅說道，福音是要呼召我們「……將你們的心志改換一新，並且穿上新人；這新人是照著神的形像造的，有真理的仁義和聖潔。」（弗四 23、24）仁義和聖潔（這裏原文是 hosiotes，同時指到外在和內在的純潔）是彼此互屬的：兩者基本上是同一件事，只是從不同的角度看。當仁義被視爲將自己分別爲聖獻給神的表現時，那就是聖潔；當聖潔被視爲遵行神的律法，那就是仁義，兩者二而爲一。

在聖經裏，律法有多種不同的意思，但我在這裏用這個詞，是取其基本含意，就是神對人生命的要求。這些要求記載在十誡的律例和禁令上，被眾先知、使徒和基督自己闡釋與應用；又表現在聖經裏那些討神喜悅的人身上，而耶穌基督更列在眾位之首，從這個觀點看，他的生命就是律法的化身。誠如保羅告訴我們，在這個意義上，律法是聖潔、公義、良善和屬靈的（羅七 12、14）。律法的要求表達和反映了創造主的性情，而與律法符合的，就是神在人心裏的形象，亦即是酷似神的氣質；這形象在始祖墮落時失去了，現在才藉著恩典在我們裏面恢復。像神自己一樣，這律法的標準永不改變，而聖潔的高峰就是成就這早已賜給我們的仁義的法則。

我們應以神的律法作我們行事爲人的準則，但切不可與律法主義混爲一談。我們知道，律法主義是基督徒必須避免的錯誤。律法主義含有兩個意思：第一，他假設所有律法的要求都可用一套標準的守則去表達，且適用於一切情況，而這套守則卻不涉及行事者的動機、目的和心態；第二，他假設嚴守法規是救恩之道，我們可藉守律法進入榮耀裏，或至少獲得神一點寵佑，除此以外，別無他法。在這兩方面，律法主義不是正標誌著福音書所述的法利賽人，以及滋擾加拉太教會的猶太教基督徒嗎？然而，耶穌堅稱在人遵行律法或破壞律法之前，是先有意願和目的，然後才有行爲和表現的，一針見血地點出第一個假設的錯誤。而保羅也粉碎了律法主義的第二個觀念；他闡釋福音是單單藉著基督，因信稱義，不是靠行爲的。

今日福音信仰基督徒比較成功地防備了後者，對前者的防備卻沒有那麼著力。

我們因信而罪得赦免、蒙神接納，這是最清楚不過的，但我們卻逾越了聖經的要求，爲自己和他人訂立一些規則，視那遵守這些規則的人爲屬靈上的精英。可是，這種藉著群眾壓力來削減基督徒個人自由的做法，並非聖潔之途；稍能引以爲慰的，就是今天已有人起來反對他。

固然，爲逃離熱窩而跳進爐火裏是不智的，若然我們爲脫離律法主義而掉進無法無天的放肆裏，我們的終局可能比前者更加不堪。基督徒必須以遵行律法爲他們一生的理想，誠如耶穌自己在登山寶訓中強調：「我實在告訴你們，就是到天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都要成全。」（耶穌在這裏利用誇飾法講論，當時，他和許多聖經教師都經常採用這種技巧去突出要強調的重點；他實在的意思是，那體現在五經之中，以及貫穿並隱藏在整本舊約聖經裏的道德律例是永不消亡的。）「所以，無論何人廢掉這誡命中最小的一條，又教訓人這樣作，他在天國要稱爲最小的；但無論何人遵行這誡命，又教訓人遵行，他在天國要稱爲大的。」（太五 19）耶穌說，你若不是一個盡心盡責的律法遵從者，你不可能是一個好門徒。

肯定的說，基督徒並非律法主義式地遵行律法，不是爲求取生命而遵行律法，而是自生命湧流律法的義，更不是爲了獲取救恩，而是出於感激才遵行的（見羅一二 1）。他並非以罪人的身分，爲求贏取救恩才順服神，而是作爲神的兒子，在已享有的救恩中歡喜快樂地順服神。但他像保羅一樣，永不忘記他「不是沒有律法，……正在律法之下」（林前九 21）；故此他遵行主人的命令，力求取悅主人。這就是愛的明證（見約一四 15），也是真正的聖潔之路。這條路我們必須謹慎踏上，不能苟且貪圖捷徑，因爲在道德上粗疏大意，就是屬肉體的（參林前三 1—3），不但沒有成全聖潔，反而把聖潔否定了。

7．聖靈的中心是愛的精神

這一點對大家來說是那麼清楚、稔熟，實在無需太多解釋。耶穌說，律法的整個重心是愛神和愛人（太二二 35 一 40）。保羅說，愛是聖靈所結的第一個果子，那掛名的基督徒若沒有愛，便算不得什麼。愛超越（不是轉離）律例和原則，注目於人身上，並他們的福利及榮耀。愛實質上不單是一種感受，而是一種行爲表現，即使愛以感覺開始，但若然是真愛，必定超乎感覺之外，有所表現，有所行動，有所給予；愛就如此建立他的身分。「主爲我們捨命，我們從此就知道何爲爱；我們也當爲弟兄捨命。凡有世上財物的，看見弟兄窮乏，卻塞住憐恤的心，愛神的心怎能存在他裏面呢？小子們哪，我們相愛，不要只在言語和舌頭上，總要在行爲和誠實上。」（約壹三 16 一 18）同時，「親愛的弟兄啊，我們應當彼此相愛，因爲愛是從神來的。……不是我們愛神，乃是神愛我們，差他的兒子爲我們的罪作了挽回祭，這就是愛了。親愛的弟兄啊，神既是這樣愛我們，我們也當彼此相愛。」（約壹四 7、10、11）

正如耶穌是律法的化身，他也是愛的化身，而最純全、最完美的聖潔表現，就

是跟隨他的榜樣獻上自己。硬繃繃的、嚴苛的、冰冷的聖潔實際上是自相矛盾的。相反地，一如馬太福音二十二章三十七節引用申命記六章五節所指定的，和詩篇十八篇所表達的對神的愛，以及哥林多前書十三章四至七節所界定的，和耶穌透過好撒瑪利亞人的故事所闡釋（路一〇29 一 37）有關對鄰舍的愛，纔是聖潔的中心。至於實踐這種愛所要付上的高昂代價，我不會多花筆墨在此描述。我最主要帶出的，就是任何稱爲聖潔的東西，若沒有愛，在神眼中都是徒然；換句話說，這只不過是空洞的僞裝。我們應當時常在這方面省察自己。

重建工程

那不能以彩色圖像說明的東西，不可輕信。

這是卓斯達頓（G・K・Chesterton）給一個聰明的孩子的最後忠告。話中的重點及蘊藏的智慧是最明顯不過的。那些空泛得難以用實例闡明的意念，大有可能是虛妄不實的抽象東西，甚至只是頭腦昏花的產品。真實的洞見是具體的，能用圖像表達，以解釋及證實其中的含義。更好的理念意象——用現代術語說，是「模型」（models）——動用了我們思維的另一半功能，也就是想像力；這些意象較諸純理性分析更能啓導我們對觀念的瞭解。很明顯，這是爲何耶穌往往用比喻作教訓，又爲何所有訊息傳遞者都必須培養一種分析與想像力並重的表達方式，纔能產生長好溝通的原因之一。於是，作家們諸如魯益師（C.S・Lewis）、傳道人諸如司布真（ C・H・Spurgeon）都會如此，以至於巴刻，若他還有些少腦筋的話，尤其在討論聖潔教義的時候，更應如此。

爲什麼？因爲壞的圖像一樣會攫住想像力，而且錯誤的觀念會盤據腦海；近年來，聖潔教義更身受壞圖像的禍害。一直以來，有關聖靈的講論和闡釋在在隱含如下的意念：我們可以開動聖靈的能源，他就會自動在我們生命裏工作；聖潔的人長期處於一種被動的心理狀態，接受神的扶持；他們一旦將思想和情感交托予主，就可以不假思索地相信他們現在的思想和感情都是從神而來的；當基督那屬神的生命活在他們的肉身裏面時，他們的自我就自然消失，或說應該消失。一些並非出自聖經的語句被廣泛地濫用，例如「放心吧，一切交托給神」、「放棄自己的意願」、「將自我釘死」、「奉獻自己在祭壇上」、「讓基督掌管你的生命」等等，成爲一些人思想及講述聖經所稱基督徒生命裏的「悔改」和「順服」唯一的屬靈術語（有關悔改，參林後七 9—11，一二 21；提後二 25；啓二 5、16，三 3、19；有關順服，參羅一 5，六 16—19，一六 19；林後一〇5、6；加五 7；腓二 12、13；彼前一 2、22；並參看約壹一 6）。壞的圖像和錯誤的觀念攪擾我們的腦袋，無怪乎我們的思想常常走入歧途。因此，我們把基本觀念整頓好之後，現在需要做的，就是找尋例證，以清楚闡釋聖潔生命。以下是我能找到的兩個最好例子，來自我多年來的經驗，第一個源於倫敦的希斯魯機場（Heathrow Airport），第二個來自溫哥華的維真學院（ Regent College）——兩者均是錯綜複雜的行政大樓，所以重建工程好像

永不停止。

試想像一個地點，業務如常連作，同時又有各項工程正在進行。一座一座的建築物被拆卸，再利用拆卸下來的材料，重建一座又一座更新、更美的大廈。在工程進行期間，公司的業務運作如常，人們固然需要容忍好些臨時措施（例如在希斯魯機場，旅客需要穿越一連串的帳篷，然後由機場巴士接載至機場一哩以外的飛機旁邊；很英國式的做法，但卻不是最理想的機場設施）。經常更動使一些人感到厭煩，尤其是那些需要保持業務繼續進行，又事先沒有接到通告爲何他們日常的工作程式必須一次又一次地那樣更改的人。但事實上，建築師老早爲重建的每一階段擬好了總計畫，又有一位最能幹的監工指揮和統領每一個程式，每天都證明他們有辦法使一切如常運作（計畫中如此）。於是，那些在這工作上有分參與的人，每天都可以真正感到他們已經盡了服務大眾的責任，雖然未必能常常如期望般圓滿。

我的比喻是這樣的：重建地點和公司業務代表你的生命，神經常在其上工作，清拆我們的壞習慣，重建活像基督的習慣。天父爲這漸進式的工作已擬好了總計畫，而基督就透過聖靈每一天逐步推行這個計畫。雖然你感到內裏日常的運作常受阻礙，又或者間歇地感到迷惘，不知神的工程今天已施行到什麼階段；然而，工程的整體結果，是要不斷增加你服事神和服事人的能力。（同時，你可能會，或者說應該會時刻都更醒覺到你所作的事的瑕疵，過於爲著自己比從前做得更好而洋洋自得。）至於應用在基督徒群體身上的計畫，以弗所書五章二十五至二十七節有這樣描述：「……基督愛教會，爲教會舍己，要用水藉著道把教會洗淨，成爲聖潔，可以獻給自己，作個榮耀的教會，毫無玷污、皺紋等類的病，乃是聖潔沒有瑕疵的。」

我們在自我重建的過程中經歷種種困惑，在服事神時意識到自己的缺欠，屢屢遭受挫折，「……我們這有聖靈初結果子的，也是自己心裏歎息，等候得著兒子的名分，乃是我們的身體得贖。」（羅八 23）成聖往往不是一個舒服的過程，我們不要冀望在這過程中內心能波平如鏡。從另一個角度看，這重建的工程帶來苦楚，他是神對我們德性的管教和訓練，「凡管教的事，當時不覺得快樂，反覺得愁苦；後來卻爲那經練過的人結出平安的果子，就是義。」所以神「……管教我們，是要我們得益處，使我們在他的聖潔上有分。」（來一二 ll、10）

彼得·威廉遜（ Peter Williamson ）曾經寫道：「我知道有些基督徒掛上英文縮寫 P・B・P・G、I・F・W・M・Y・的記號，意思是『請容忍一下，神在我身上的工作還未完成呢！』（ “Please be patient——God isn’t finished with me yet！” ）這是萬分正確的。我們正處於被模造得更像神、更合乎他形象的過程中。保羅寫道：『我小子啊，我爲你們再受生產之苦，直等到基督成形在你們心裏。』（加四 19）……保羅認爲基督的生命必須在基督徒心裏逐漸成形，這生命並非一下子就完全臨到，是要時間和工夫去達成的。我們正處於這過程中。」2 這話說得正好。

活在聖靈中

保羅曾經兩次提到被聖靈「引導」（羅八 14；加五 18）。兩處經文都指到人實踐公義時，有他輕率的一面，那時正要靠著聖靈抵抗內心罪性的衝動（參羅八 12—14；加五 16—18）。「引導」（leads ）正好解爲「指導」（guides），但這裏的意思並非神在人心裏啓示一些人本來不認識的指引；反之，聖靈催促我們去追求、實踐，並持守我們早已認識的聖潔。故此，據保羅所說，受引導和被指導是基督徒的標記。「凡被神的靈引導的，都是神的兒子」，他們就藉著他們生命的方向，叫人知道他們是神的兒子。「你們若被聖靈引導，就不在律法以下。」；你們的生命表明了你們是新造的人，現正活在恩典之下（加六 15；參羅六 14）。若果有人並不是這樣被聖靈引導，我們會懷疑他（或他）根本不是信徒。你若不追求公義，以致在聖潔的事上令聖靈擔憂（參弗四 30），那麼，你肯定在事奉上不能與聖靈同行。首要的事情終歸是首要的！

本章開始時，我強調聖潔應當是基督徒的優先選擇；現在我要重申這一點，作爲本章的結尾。

要緊記聖潔是神計畫人類的救恩時對他子民的心意：「就如神從創立世界以前，在基督裏揀選了我們，使我們在他面前成爲聖潔，無有瑕疵」（弗一 4）

要緊記聖潔是基督爲全人類受死的目的：他「……愛教會，爲教會舍己，要用水藉著道把教會洗淨，成爲聖潔……」（弗五 25、26）

要緊記我們被提升至基督的生命裏，是爲了叫我們成爲聖潔：「我們原是他的工作，在基督耶穌裏造成的，爲要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的。」（弗二 10）

要緊記福音呼召我們歸向基督，也呼召我們成爲聖潔：「因爲神救眾人的恩典已經顯明出來，教訓我們除去不敬虔的心和世俗的情欲，在今世自守、公義、敬虔度日……」（多二 11、12）「如果你們聽過他的道，領了他的教，學了他的真理，就要脫去你們從前行爲上的舊人，這舊人是因私欲的迷惑漸漸變壞的；又要將你們的心志改換一新，並且穿上新人；這新人是照著神的形像造的，有真理的仁義和聖潔。」（弗四 21—24）

要緊記聖潔——即脫離罪惡——是耶穌帶給我們的救恩的一部分：「……因他要將自己的百姓從罪惡裏救出來。」（太一 21）

要緊記「非聖潔沒有人能見主」（來一二 14）：這不是說基督徒要靠聖潔的生活去賺取神最終的接納，只不過正如人要有健康的眼睛纔能清楚看見景物，所以，只有透過一顆純潔的心靈，人纔能見神（在耶穌的權柄下，我們已擁有這福氣〔參太五 8〕）。

同時，要緊記只有聖潔的生命纔能與神建立快樂的團契，不聖潔者只有錯失這福分。「耶和華啊，誰能寄居你的帳幕？誰能住在你的聖山？」答案是：「就是行爲正直，作事公義……的人。」（詩一五 1、2）

同時，要緊記聖潔是被神使用的先決條件：「人若自潔，脫離卑賤的事，就必作貴重的器皿，成爲聖潔，合乎主用，預備行各樣的善事。」（提後二 21）

最後，要緊記無論如何，對重生的人來說，聖潔是唯一最自然、最使人滿足的生活方式；神家裏不聖潔的兒女，由於違反了他們新生的本性，因此不但得不到內在的滿足，還要遭受慈愛的天父管教——並不是由於他們的罪惡熄滅了神的愛，而是愛之深、責之切，天父因愛他的兒女，不能容許他們無止境地走入歧途（參來一二 5—14）。

儘管我們對聖潔的本質及意義可能有不同的看法（下一章將會探討這方面的問題），我希望我們每一個人都贊成並緊記這一點：聖靈在我們當中的首要職事，是引領我們藉著信心，在基督我們的救主和主人裏，進入踏實的、個人的聖潔生命中；故此，我們身爲基督徒，最關注的事情必須是以一百五十年前馬欽芮（ Robert Murray McCheyne）的禱文爲我們自己的禱告，而那篇禱文正像是爲我們而寫的：「主啊，使我成爲聖潔，進到一個已得救的罪人居能達致的最聖潔地步。」你會否說「阿們」呢？你若願意，那麼你閱讀本書所花上的精神和時間才不算白費，你的心靈狀態亦適合繼續閱讀本書。

注文

1 John Owen， Works，ed．W．Goold（London： Banner of Truth, 1966），3： 386

2 Peter Williamson， How to Become the Person You Were Meant to Be（Ann Arbor， Mich．：Servant， 1981），第 42、 43 頁。

05 聖靈的路徑：成聖面面觀

基督徒竟然在聖潔的問題上引起爭論，聽起來令人覺得丟臉，又像自我譴責，一如要用拳頭來爭取和平一樣荒謬。溫柔和寬容豈不是聖潔的表現嗎？那麼，對聖潔教義的爭辯豈不傷害了聖潔的真諦嗎？而那爭辯者及其門派弟子，不管他們站在哪一方，豈不是自相矛盾嗎？爭辯本身豈不是不屬靈的，並且銷滅聖靈的感動嗎？答案是有兩重的。首先，若然爲了眾靈魂的益處，爭辯並非不屬靈，一如關於基督和保羅，也引起不少爭論，只要我們尊重與我們意見相左的人就好了。其次，那些以避免爭論爲美德的人，比起那些著意保護自己，其實臉皮薄而又自負的人高尚不了多少，而且，他們也許並沒有意識到真理的價值。有時候，爭辯是老師的責任，即使他教授的題目是聖潔，兼且沒有幾個人會爲他的論點喝采。

在本章裏，我將爲一些需要幫助的人而介入一些爭辯中。爲了緩和緊張的爭論氣氛，我會盡可能少一點提名討論，也絕不會提起任何尚在人間而觀點不爲我接納的人的名字。若然讀者發現我否定了他們本來持守的觀點，我盼望他們不要誤解我

喜歡口舌之爭（其實我本人並不愛好爭鬧，只是迫於無奈而已）。我之所以這樣爭辯，完全是出於對人的愛。我從自己和別人的經驗中，深知道若對聖潔存錯謬的見解，不管這見解如何誠懇，他仍把人關鎖在虛妄和拉緊的狀態中，使人內在生命的真誠和喜樂盡毀；若我能力可及，我極願挽救我的讀者脫離這窘境。縱使你拒絕我以下的論點，仍請你記著我說這一番話的苦心。

從牧養的角度看，第一場戰役就是要說服基督徒聖潔是必需的。我盼望在上一章我已極盡口舌之能說服人相信這一點。然而，基督徒願意委身追求聖潔後，第二場戰役又要開始了，這一回是如何在日常生活中實踐聖潔。在上一章，我們綜覽聖潔的七個合乎聖經的特點，希望這七個特點能爲聖潔這題目圓滿地劃出一個範圍。固然，在認同這七個原則的大前提下，任何分歧都不過是次要的。然而，分歧是存在的，包括觀念和重點上的分歧都有，於是，我下一步就要把這些不同觀點勾畫出來，其中有三種主要觀點是需要分別清楚的。

奧古斯丁式的聖潔

第一個是「奧古斯丁式」取向的觀點，這是奧古斯丁用來對抗伯拉糾（Pelagius）的觀點，也是改革宗爲對抗半伯拉糾主義而重申的觀點，至今還被保守的路德宗和改革宗的教師所堅持。他根本的原則是：神出於他的恩典（意指對罪人白白的、不計功勞代價的愛）和藉著他的恩典（意指聖靈在我們個人生命上的工作），必定在我們裏面動工，並且現在就如此動工，幫助我們達成他所要求的信、望、愛、敬拜和順服。套用奧古斯丁的話，神所賜下的，正是他所要求於我們的。事情必須如此，因爲我們的本性都是與神爲敵的，而且永遠不能完全擺脫罪惡的薰染。若非靠著恩典，我們實在不可能向神作出回應，縱使恩典的靈在我們生命裏工作，我們一切的回應和一切的義，都被罪惡所破損，故此，我們既然不能達致完美，就只配受到拒絕。

奧古斯丁主義只在改革宗教會裏貫徹始終地發展（在抗辯宗以外，幾乎所有號稱持守奧古斯丁觀點的人，除卻九世紀的哥特沙克〔Gottschalk〕、十四世紀的布拉特瓦丁〔Bradwardine〕和威克裏夫〔Wycliffe〕，以及十七世紀的詹森主義者〔Jansenists〕，都或多或少修改了其中有關主權和恩典的重點）。在抗辯宗主義裏，上述根本的原則得到兩項新的重點支持。第一，改革宗堅持有所謂現時完全被神接納（即稱義），以及基督的義歸予我們就是這稱義唯一及充分的基礎。（奧古斯丁持有一些觀念，認爲我們藉著恩典應獲取救恩。這些觀念爲日後羅馬天主教所追隨。）第二，清教徒和虔信派教徒堅持重生（新生）是關鍵；重生是無可改變的，藉著恩典，透遇與基督聯合，使人心改變，生出信心，這信心永不消逝。（奧古斯丁懷疑並非所有進入神所賜恩典的生命裏的人，都獲得堅忍的恩賜，這一點也成爲日後羅馬天主教的觀點。）在這經過修正的架構內，一些人如歐文（Owen）、波士頓（Boston）、懷特菲（Whitefield）、愛德華滋（Edwards）、司布真（Spurgeon）、萊耳

（Ryle ）和該柏爾（Kuyper）等，都已清楚貫徹地解說其中重要原則，就是在基督徒的生命裏，神所賜下的正是他所要求於基督徒的。

華菲德（B．B．Warfield）描繪奧古斯丁主義爲一種「可憐罪人的基督教」1——在今天這個喜歡自我讚賞，堅信精神健康的年代裏，這個形容乍聽起來非常可怕。然而我們極有可能誤解其中的含義。首先，當時用的是古老的語言。在一五四九年版道地奧古斯丁式的聖公會祈禱手冊（Anylican PrayerBook）裏，刊載蒙灰日（即大齋期首日）禱文，參加崇拜者要宣認自己是「無用的泥土、可憐的罪人」；今天，聖公會經常帶領會眾同誦：「在我們中間毫無健康，……求主憐憫我們這些得罪你的可憐罪人。」也同樣可回溯到相若的時期。這些字句並非意味著我們需要培養一種可憐兮兮的心態，我們亦不應該視這些句語爲中世紀末葉病態的延續，抑或一種神經質的自我厭惡感和否定自我價值的表達（實際上，在我們這個年代，竟然上述每一種錯謬解釋都有人支持！）。在英文裏，「可憐」（miserable）一詞源自拉丁文 miserandi，意思是我們作爲罪人，經常處於需要神的恩慈和憐恤的光景中；這不是神經質的虛幻主義病態，而是健康的基督徒所承認和接受的事實。較諸其他闡釋聖潔的見解，「可憐罪人的基督教」無疑較爲強調我們的罪性，但這種描述反映出一種其清晰洞見的現實主義，絕不是貧瘠或枯竭的言論。

奧古斯丁主義的特色

奧古斯丁的觀點有三個重點：

謙卑

首先，奧氏堅持在我們與神的相交中，需要極審慎的謙卑態度，不信任自己，懷疑自己。爲什麼？因爲神是完全聖潔、純全、良善的，他的信實永不改變，必定實現他的應許，而我們卻在這種種質素上沾不上邊兒。我們活在羅馬書七章下半部所描述的境況中：「……立志爲善由得我，只是行出來由不得我。」（羅七 18）我們從前在亞當裏，是生來帶著罪性的，如今在基督裏，罪性的王權縱然被推翻，卻沒有完全消滅，仍舊存在我們裏面。我們經常受到罪的挑引、矇騙，被無法無天的驕傲和情欲所驅使，又被反抗神的自作主張和自我放縱（奧古斯丁採用的字眼是「自負」〔superbia〕和「欲望」「concuPiscentia」）重重圍困。因此，我們需要在救主神面前降卑，倒空自己，認識到自己的無能，完全倚靠神，也就是耶穌所說的虛心（太五 3）；否則，我們會在不知不覺間變得愈來愈驕傲自大，而驕傲往往使人陷墮（參林前一〇12）。奧古斯丁主義的跟隨者肯定本仁（Bunyan）在唱出以下歌詞時，已得著這真理。

降卑的人無需害怕跌倒，
卑微的人沒有驕傲；
謙卑的人永遠擁有
神的引導。

他們看見聖靈部分的工作，就是不斷使我們愈來愈意識到神榮耀的聖潔和我們昏暗的罪孽形成強烈的對比。因此，在成聖的過程中，我們愈像神，與神愈加親近，也愈漸醒覺到神和我們之間有莫大的差距。

行動

所堅持的第二個重點，就是神所有僕人在他們的行事爲人上，都需要極進取的行動。爲什麼？因爲那住在我們裏面的罪，按其本性是不願遵行神旨意的，這罪性使我們對「善行」冷漠、疏懶、怠惰，並引致我們跟自己兒戲，跟神兒戲，好使我們合理地爲自己的荒疏鬆懈解釋，但神拯救我們是要我們行善的（參弗二 10；多二 ll—14）。

奧古斯丁主義正是福音派寂靜主義者所推崇之「靜止狀態」（stillness）的極端相反，這「靜止」狀態也是約翰·衛斯理所極力爭辯頑抗的。這些寂靜主義者認爲在聖經和普通常識的指引之上，並且在你認識到鄰舍的需要，因而要作出行動之前，你必須領受聖靈的特殊催迫，方可行動，否則，你所做的任何事都不能取悅神。他們說倘若沒有這特殊的催迫，你絕不應嘗試做任何有屬靈意義的事；不要讀聖經，不要祈禱，不可近教會，不要爲神的緣故付上什麼，不要作任何事奉。在受聖靈感動之前，被動地不作任何行動就是最正確的途徑。約翰·衛斯理對此大力反對！「盡你所能行善」是約翰·衛斯理所教導有關聖潔的基本原則，他鼓勵人朝這個目標自動自發，可說是個十足的奧古斯丁主義者。

誠然，基督徒富進取的行動，不應該是隨便和糊塗的，也不應該單單相信自己和靠賴自己。基督徒的行動必須受智慧引導，即是要具備最清晰的洞見和聽取最佳的意見；採取行動時，必須以禱告的心仰賴神，並常存謙卑，願意改變和改進自己的計畫。

奧古斯丁主義有關聖潔的教訓，鼓勵人在行動上竭盡所能，一如很多極度忙碌的聖人，如奧古斯丁本人、加爾文、懷特菲、司布真和該柏爾等人的表現，但他們在心態上絕不倚恃自己的能力；反之，是按著四個階段而成的。第一，作爲一個盡所能去行善的人，你要認清你所面對的工作、機會和責任。第二，你要爲這些事情祈求神的幫助，承認離了基督，你什麼都不能作——意思是不能有任何成果（約一五 5）。第三，你要存著善意和高潔的心去開始工作，期待神會照你所求的幫助你。第四，你要感謝神在整件工作中的幫助，並求神赦免你的失敗，懇求他在下一件工作裏繼續幫助你。奧古斯丁式聖潔是勤勞的聖潔，建基在這重複又重複的程式上。

改變

第三個重點是屬靈的改變——透過清教徒所謂逐漸清晰地彰顯恩典和不斷治死罪惡的過程，我們成長、前進，達致更完全像基督的地步。奧古斯丁主義者毫無保留地肯定神大愛的權能，因而對聖靈能更新信徒的生命十分樂觀，而對於未重生的

人性則十分悲觀。對於基督徒在神完美標準的審判下，天天暴露他們的不足，他們又感到十分真實。奧古斯丁主義者認爲神恩典的工作是首先更新人的心靈，然後逐漸由裏至外使人按著耶穌的形象完全改變過來，活在謙卑和愛中。因此，他們期望基督徒結出愈來愈多聖靈的果子，不管這些品德與他們的性情和傾向如何相違背。他們亦期望基督徒能勝過突如其來、陰險難測、捲土重來的試誘，並靠著聖靈的大能，「治死身體的惡行」（羅八 13；參看西三 4），即是說，使生命脫離罪惡的圍困，以致罪惡無所施其技。

奧古斯丁主義者（1）宣稱他們不遇是被恩典救贖的罪人，（2）認爲這世上沒有任何事或任何人在道德和靈性上是完全的，（3）反對任何形式的完全主義教導，並且（4）公然數說他們自己的缺點；上述幾點容易令人產生兩重印象：第一，使他們以爲不斷提醒基督徒罪經常纏繞他們是非常重要的。第二，他們對於今生能被拯救脫離罪的權勢期望過低，意味著根本不能實踐！但事實並非如此。舉例說，約翰·歐文在他那篇有關遏制情欲的論文裏，說到基督徒若發現自己「內心存著滿有權勢的罪，使他受這罪的律轄制，心靈困擾、心思迷惑、靈魂軟弱，不能與神交通，以致他五內不甯，沒有平安，甚至良心受污染，變得心裏剛硬」，他應該如何面對。歐文在文章結束時，提出以下的指引：

憑信心仰賴基督，治死你的罪。他的寶血對於被罪壓傷的靈魂，是偉大而靈效的良方。活在基督的寶血中，你就會至死仍是得勝者。是的，透過神的美意，你會看見你的情欲死在你的腳下。2

有關奧古斯丁主義者對脫離罪惡沒有存多大期望的批評已談論得夠多了！固然，他們知道克制肉體的罪行並不等於完全脫離罪惡；悖逆神的精力仍存留在基督徒的屬靈系統中，經常按著不同的年齡和性格蠢蠢欲動，尋找新的發洩，故此，這一場對抗罪性的戰爭是畢生的。可是，藉著聖靈，我們不斷改變自己的性格，也能畢生勝過罪和試探。

羅馬書七章十四至二十五節

在論述基督徒聖潔的篇章裏，羅馬書七章十四至二十五節可說是主要的經文；在奧古斯丁主義的教訓裏，一開始就強調這段經文，以下是這段經文典型的注釋。

在羅馬書六章一節至七章六節，保羅宣告他那關乎自由釋放的神學——意思是藉著與基督聯合，信徒得以離罪就義，因爲他們已不在律法的束縛之下，而在聖靈裏事奉神（參羅六 12—14、22，七 6）。然後，保羅爲律法辯護，又承認律法的限制：律法雖然教育人的良心，顯露人的罪惡，卻不能帶給人生命（參羅三 19、20，五 13、20）。於是，保羅提出這個問題：律法和罪有什麼關係？他回答自己的問題，解釋律法（1）教導我們什麼要做，什麼不要做，（2）因而鼓動我們墮落了的天性去做不應做的事情，而不是達成律法的要求，再者，（3）律法一方面告訴我們向這衝動投降是有罪的，（4）另一方面卻無法給我們任何力量去抵抗這些衝動和試誘（羅七 7—

25）。

爲要將這四點精簡生動地表達出來，保羅數說自己的經驗，首先是他悔改以前的經驗（7—13 節），然後是他如今後在基督裏的經驗，以六章一節至七章六節的方式陳述出來。故此，第十四至二十五節看來似是保羅陳述自己在寫作時期如何經驗神的律法。既活在基督裏，他的心以律法爲樂，渴想做那良善、正直的事情，而且完全地遵行律法（羅七 15—23，參看八 5 一 8）。但是他發覺自己不能達成完全順服的目標。每當他衡量自己做過的事情，他總發現自己不及標準（23 節）。由此，他察覺那敵擋神的衝動（即是罪），雖然已經不能再在他心中作王，卻仍舊在他敗壞的本性中（即「肉體」，參 18、 20、23、25 節）居住。因此，從基督徒的道德經驗可見（倘若保羅不以自己的經驗爲典型的例子，他就不會引用自己的經驗去表達這個神學觀點），他要達到的目標，往往超乎他所能掌握的，而他追求完美的渴望，亦經常被內裏的罪迷擾心神、分散精力，而遭受挫折。

保羅寫到這個關於他自己的可悲事實時，他的苦惱就重新被挑起來，在二十四、二十五節的呼喊中，他爲著自己不能多點榮耀神而感到痛苦：「我真是苦啊！誰能救我脫離這取死的身體呢？」然後，他自問自答：「感謝神，靠著我們的主耶穌基督就能脫離了。……」問題是用將來時式發問的（“Who Willdeliver me……？”），答案的動詞理應也用將來時式作答：「感謝神！靠著我們的主耶穌基督，他將會救我脫離……」保羅在這裏宣告他現在那無可奈何的缺陷（總括在二十五節後半截的詞句中）將有一天透過第八章二十三節所描述的身體得贖而成爲過去（七章二十四節是這裏所形容的「歎息」的一部分）。因此我們必須盼望等候未來的救贖，經常持守那貫穿整部新約聖經的兩個世界、天路之旅和盼望將來榮耀等觀念。

羅馬書第七章直接引入有關基督徒確據的豐富敍述，擴展五章一至十一節的主題，使之充滿羅馬書第八章整整三十九節的經文。基督徒不被定罪，因爲在基督裏，人不會與神的爰分離，也沒有戰慄，反而藉著基督從神得著盼望；這些主題是全章的脈搏。全章都是神學性和教牧性的講章；因爲保羅試圖在律法（律法讓基督徒知道自己「失敗！軟弱！有罪！」）與福音（福音讓基督徒知道自己「蒙受！得救！安全！」）之間取得平衡，而他的目的，是叫讀者肯定，那在他們的良心裏下最後判語，並決定他們對神、對自己、對生命的最終態度，是福音，不是律法。試想像基督徒的生命有如一所有不同方向的房子。羅馬書第七章描寫那淒冷、陰暗，遠離陽光的一面；羅馬書第八章則表達那溫暖的一面，看得見也感覺得到陽光。我們只是離開羅馬書第七章，進入第八章，意思是我們聽了律法告訴我們關於自己的事情後，便讓福音對我們說話。然而，這兩方面的經驗——不完美的痛苦，以及得著確據、盼望、靈命長進的喜樂——都應該是我們經常有意識而相連地體驗得到的。在我們每一天的生活中，我們必然同時處於這兩章經文所描繪的境況裏。懷特（Alexander Whyte）搖動指頭指著他的會眾說：「我一日仍是你們的牧師，你們一日離不開羅馬

書第七章！」他的意思是他會不斷提醒他們這個事實。

優點和缺點

絕不妥協

我想，這聖潔教導的傳統有三項特別的優點。首先，他對神的道德律法是絕不妥協的。那律法命令我們內在動機和外在行爲都要一致地愛神、愛人，凡違反這律法的態度和行事方式都被定罪，這律法也是耶穌在世時親口解說、親身活出來的，絕不容許有人絲毫削弱或減輕他的力量。奧古斯丁主義根據約翰（約壹三 4）對罪的定義，指罪就是違背律法——正如韋敏斯德要理問答（ Westminster Shorter Catechism ）第十四條所述：「不遵從神的律法，或違反神的律法」——，而且堅持從罪中得拯救的意思，是指獲得遵行律法的自由和能力。因此，奧古斯丁主義承認加爾文所謂律法的第三個作用，就是作爲家庭法典，藉著建立一套理想標準，催迫神的兒女努力去取悅他們的天父。依上述所言，奧氏思想的主流就是要盡所能遠離反律主義（ antinomianism，即違背法則的生活）。

現實主義

第二，奧古斯丁主義對我們的成就採取十分現實的態度。他堅持世上沒有什麼是完全的，並正視信徒在今世生活上的種種不完美。就以我來說，我所做的任何一件事，不論是構思一
篇禱文、講一次道、寫一本書、對妻子表示我的愛、關心兒女或支持朋友，到事後檢討時我總發現自己能夠或應該做得更好。在我活過的日子中，我從未有一天是完全沒有遺漏半點我該做而未做完的事情的。我期望所有讀者都有同感，老實說，我對那些認爲無需如此共鳴的人沒有多大敬意。有一個故事是這樣的，一天，有人走到司布真面前，說自己已有兩個月沒有犯罪了，司布真牧師很想試驗這個人，於是使勁重重地踩了他的腳趾一下；立時，這個人所自誇的記錄（「自誇」肯定是最恰切的字眼！）就黯淡無光，化爲烏有。奧古斯丁主義者知道任何無罪的自稱都是虛妄的，因此，他們永不會裝作無罪；反之，他們經常爲到神對這些不完美的基督徒如斯忍耐和慈愛，衷心讚美他。

心存盼望

第三，奧古斯丁主義者是一天天地存有盼望的，他們除了盼望將來在天國的完美外，在每一天的患難裏，也盼望神的幫助，在每一天的工作中，亦盼望神賜他們力量去順服，因而藉著聖靈產生聖潔的習慣，達致性格上逐漸的更新。即使他們或有靈性低潮的時候，他們的生命容不下冷漠和怠情。他們從神那裏盼望偉大的事，爲神作偉大的事，在聖潔的事情上，非常重視忍耐、自律、毅力（英國人稱爲“stickability”，北美人稱爲“stick－to－itiveness”，都是指到這種堅毅不拔的精

神）。他們發現聖靈使用他們對受助的期望，藉以賜給他們力量，每天在單調的日常工作中堅持下去；而且他們知道真正聖潔（有別於那些有時令我們信以爲真的裝腔作勢式虛假聖潔）的大部分內涵正是這種堅持的精神。

可是，除了長處外，這聖潔教導的傳統難道不也有弱點嗎？不錯，弱點是有的。奧古斯丁主義者的基本問題，在於他們一開始就面對憑己力產生功德的觀念——首先出現在伯拉糾主義（Pelagianism）中，然後表現在羅馬天主教教義（Roman Catholicism）上，再而表現在理性的亞米紐斯主義（Arminianism）上，結果使信心成爲一種換取功勞的行爲——以致他們提到世上沒有任何人的行爲是完美的時候，表達出一種在倫理上乍聽起來是極度負面和悲觀的信念。故此，舉例來說，韋敏斯德要理問答巨冊第一四九條的答案十分令人氣餒：「沒有任何人靠自己或恩典，在這世上能夠完全遵行神的誡命，反而每一天都會在思想、言語、行爲上破壞他。」人很容易從中得出一個結論，就是連嘗試遵行誡命都是沒有價值的。更近期，奧古斯丁主義者才剛剛重新肯定這一個負面的觀點，去抵抗杭辯宗完全主義的兩個主要形式：約翰·衛斯理和保守的循道主義所宣導心靈的完全，以及凱錫克運動和近期其他相關的運動所主張行爲的完全。

這種負面的說法很自然惹人產生疑問。批評家經常提出的問題是：這種觀點豈不導致人對脫離罪惡和性格改變有過低期望嗎？這觀點豈不容易誤導我們，使我們仰望及祈求成聖恩典時要求過低，以致我們只滿足於少許恩典，而我們實際領受的也不會多？這觀點豈不壓抑聖靈及限制了神的工作？豈不錯失了查理·衛斯理那得勝的句子：「他粉碎那已被塗抹的罪的權勢」所包含的許多真理嗎？這豈不迫使那些認真尋求聖潔的人往別處去尋找脫離罪惡權勢的拯救？答案是：非也。就最好的詮釋者而言（例如加爾文「Calvin」、約翰·歐文「John Owen」和萊耳「J・C・Ryle」）是不會如此的；但某些二流的奧古斯丁主義者又確實如此，他們真的給人留下一個印象：只是死守正統和反完全主義，卻沒有任何積極途徑去伸張聖潔。可是我們評斷一些立場時，應該以他們當中最優秀的詮釋者爲依歸。

衛斯理式完全主義

現在，我們應該轉而看看第二個立場，就是十八世紀中葉，約翰·衛斯理以「基督徒完全的生命」爲題發展出來的思想觀念。這思想確定在一般新生（悔改信主）以外，有第二次憑恩典的更新。衛斯理宣稱神在這第二次工作中，除去基督徒內心一切犯罪動機，以致他全部心智和情感力量今後都爲愛神及愛人而流動：這愛是像基督的、超自然的、剛強和穩定的、有目標和熱烈的，並超脫任何與此相反及相競的情感。

這是一條高貴的教義，歷史上與衛斯理氣度相當的衛斯理傳人——聖公會的傅勒徹爾（J・W・Fletcher）、救世軍的卜維廉（ William Booth）和白蘭高（ Samuel Logan Brengle），以及浸信會的卓巴斯（ Oswald Chambers）等，更將這教義發揚、修飾。

這教義引發信徒追求聖潔的恩賜，因而吸引千千萬萬人進入被神的大愛更新的經驗裏。早期循道會信徒，即使未必完全受這種教義影響，也大大的受到薰陶，他們在讚美神時大唱大叫，在禱告中悲痛欲絕，爲神的工作勇往直前，就好像他們的靈魂已大大增長，有無比容量。雖然在今日較大規模的循道教會裏，這種現象已幾乎完全湮沒了，衛斯理教義在其他圈子仍然活躍，這些屬神的人仍舊自稱生命進入了「第二次祝福」裏，獲得更新。毫無疑問，一些重大的事情已經在他們身上發生，但問題是衛斯理教義有否準確地描繪這些事情——簡言之，衛斯理教義是否神的真理。現在，讓我們在重新檢視這教義時，作出一些判決。

第一件事要說的，是衛斯理教義並沒有摒棄奧古斯丁主義，反而將之擴大。（我這裏所指的只限于傳統的奧古斯丁式關乎聖潔的教訓；至於而斯理的亞米紐斯主義摒棄了奧古斯丁恩典教義的精義，則不在我這裏所關注的範圍內。）約翰·衛斯理雙親的家庭都承襲清教徒傳統，難怪他那關乎聖潔的教導，保持了我們先前敍述的七項聖經原則，並有奧古斯丁所強調的幾項重點：就是神的律法對基督徒具有約束力；在絕對的標準下，每個基督徒的成就皆有不足；並且我們每天都需要神的幫助。事實上，他鄭重強調基督徒完全的生命爲循道會教義的特徵；他認爲這是聖經真理，是他首先將這真理清楚解說的。從那時候起，加爾文派的信徒一直抨擊衛斯理，指他堅持我們可以達到完全無罪的境界，而這正是奧古斯丁認爲我們無法在今世達致的。不過，我們若仔細探討，就知道這純粹是誤解（這個誤解也起于衛斯理自己不反對採用「無罪的完全」這個辭彙，因此他也必須承受一點指責）。其實，衛斯理只是將奧古斯丁的傳統聖潔教義重新譜寫，並沒有摒棄其中要素；我以爲這樣瞭解衛斯理教義較爲正確。誠然，以自律及禱告的心懷積極進取，強調我們全然倚靠神至高無上的愛和能力，和對神在人生命中的工作有很高的期望，在這些方面，衛斯理與奧古斯丁的思想完全吻合。再者，誠實的自我評價令衛斯理不敢宣稱自己是完美的，並驅使他在一七六五年寫道：「我已告訴全世界我並不完全，……我沒有達致我自己構想的完美性格。」3 這真是奧古斯丁式的說法。那宣稱自己完全的絕不是奧古斯丁式思想！

然而，衛斯理透過他的教誨文章，以及他的兄弟查理所寫激勵人心的詩歌表達出來的完全教義，正好賦予他所描繪的基督徒生命一種熱情、豐盛及喜樂的特質——因認識神，讚美他的恩典，把自己交付在他手中而得著喜樂——；這特質遠遠超乎我們在加爾文、清教徒和早期虔信派教徒身上所找到的。在奧古斯丁的傳統裏，奧古斯丁本人、聖伯爾納（Bernard）和巴斯特（Richard Baxter）所表現的，與這完全主義所表彰的特質最爲接近，但在筆者看來，衛斯理兄弟那些感情洋溢的詩文遠勝以上任何一個人。

衛斯理關乎完全成聖的教訓，內容豐富，反映出廣泛的資料來源。對於他所教導的完全，他經常稱之爲「合乎聖經的聖潔」，但他所瞭解聖經對聖潔的教導，是由

許多不同來源的資
料綜合而成的。他是個十足的折衷主義者，他將從希臘早期教父的著作中學來的完全觀念（借用新約的字彙，完全是 teleiosis，是 teleios 的境界），加諸聖公會祈禱手冊所表現的奧古斯丁主義之上，又加在那培育他的、嚮往天堂的高派教會道德主義之上。（編者按：高派教會指較重視傳統與儀典的聖公宗或安立甘教會。）在這些希臘教父中，以「埃及人馬加利流」（Macarius the Egyptian”，此人其實是五世紀時期一個敘利亞修士）和以法蓮（ Ephraem Syrus）爲主；他們認爲完全的生命並不等於完全無罪，而是全面的道德改變，而且不斷深化的過程。在這意念之上，衛斯理又再加上他從那些他稱爲「密契派作家」（這稱謂包括了聖公會的羅威廉〔WilliamLaw〕，羅馬天主教的穆利諾斯〔Molinos〕、芬尼倫 r6n6lon〕、蘭地『Gaston de Renty』、撒勒『Francis deSales』和蓋恩『Madame Guyon』，路德宗虔信派教徒富朗開〔Francke〕和前改革宗時期的《日爾曼聖道書》〔Theo1ogiaGermanica〕的作者）的著作上學到的功課：真正敬虔的心是一顆主動自發地愛神愛人的心；缺乏這顆心，所有宗教都是空洞和空虛的。

一七三八年，在愛打士基街頭（ Aldersgate Street），福音的確據始像破曉的黎明劃進衛斯理的生命中，然而在得著這確據之前，衛斯理對於完全的觀念已經十分清楚，正如他時常堅持說，他的完全觀念早在他進入所謂「兒子的信心」之前已建構好了。只是，一旦信心臨到，他就踏上最後一步，這對他來說是很獨特的一步，可使他進到完全。他開始宣稱，完全成聖——人們理解爲全心全意愛神愛人的心靈境界（當信徒離開那取死的身體，聖靈就帶領他們進入這境界）——是可以今生在我們裏面即時陶煉出來的，透過操練堅毅、期待、一無所有、滿腔熱血，以及支取應許的信心而成，就與先前稱義的途徑一模一樣。衛斯理所教導有關第二次恩典的工作，一如先前新生的經驗一樣，是聖靈在人心中直接見證曾發生的事情，作爲印記。然後，人在完全的生命裏靈命還會繼續長進，就如先前邁向完全一樣。

這樣看來，衛斯理的完全教義所講的似乎不是什麼無罪的境況，而是靈命的成長。衛斯理對完全的生命，或他經常稱之爲「完全的愛」的理解，並不是律法式的，而是目的性的；換言之，不是「先前亞當式」或「天使式」的無瑕無疵境況，而是集中精神、結合精力、付上全副感情地決意進入敬虔裏，並保守自己常在其中。這本來就是神創造人及救贖人的本意。

於是，完全是一種境界，但這不是靜態的，而是全心全意地在順服的敬拜和事奉中與神恒常交往，而這團契是單單由內裏燃燒的愛所達致的。事實上，這是內在生命的質素多於外在的表現。對衛斯理來說，完全的人仍舊可以知識不足、判斷錯誤，甚至行事愚昧。他可能仍舊表現一些，甚或許多「內在及外在非道德性的不完全，……理解上的弱點和遲緩、領悟力低、對事物混淆、思想不連貫、想像力間歇地敏捷或遲鈍、……記憶力差……口齒不靈、言語不當、發音不准……」4 他仍會

時時刻刻受試探所攻擊，他必須不斷頑抗去保持自己人格完整。可是，他的完全卻絲毫不受這些事實阻擾，因爲這完全的生命純粹是一種對神和對人的愛成爲他生命持久的推動力。5

故此，根據衛斯理的想法，完全是一種主觀的狀況，是由神的靈創造和持守的。在這種狀況中，基督徒所有心智和心靈的力量都有意識地集中起來：首先，透過聖靈的見證，專注於實際理解神的愛；其次，爲著神的緣故，積極地、順服地、懷著禱告的心、滿心歡喜地愛神及愛鄰舍。這愛首先表現在敬拜和讚美中，表現于欣然把自己交付在神手裏，預備接受神指派我們的任何使命。這是可切慕的福分，因爲他把人的整個生命提升至能力和喜樂的新層次。我們應當追求這福分，因爲聖經載有這樣的應許和見證，倘若新約信徒曾甘之若飴，今天的信徒也可以如此。神以他至高無上的智慧賜下這福分，然而在特殊情況（即如衛斯理的情況？），又或是他看來合適的時候，他可特意把這福分取回。不過，除非信徒尋求這福分，而且不斷尋求，否則沒有人能獲得。最後，這福分或會因爲信徒一不小心而失去，不過，在悔悟中尋索，也許能失而復得。6

對衛斯理式完全主義的評價

衛斯理關乎聖潔的教訓似乎堪稱醇酒，同時也是敗瓦。首先讓我先嘗一嘗芬芳的醇酒——他聖潔的觀點有許多優點。

衛斯理的思想以動機作爲聖潔的試金石，一如耶穌自己在樹立標準及探察罪惡時所作的一樣（參太五 21—30，一五 18 一 20）。因此，這思想撇棄一切倫理上虛有其表和機械式的敬虔，以及所有法利賽形式主義和以數位量度的生活方式，並所有視宗教爲常規活動的觀念。

同時，衛斯理的思想集中于愛神愛人，在動機的層次上完成基督的兩大誡命，以作爲聖潔的根本，撇棄所有負面的成聖觀念，儘量回避一切污穢人的東西。「『聖化』和『聖潔』等字……誠然帶有從不潔中潔淨之意，但卻沒有暗示任何主動行善的堅強力量。『完全的愛』恰好與這相反……」7

最後，衛斯理的思想以信心爲尋求及得著聖潔的途徑；信心就是對自己絕望，對神肯定的信靠。當然，我們必須付出努力和自律，但不能有絲毫靠賴自己之想；我們成聖的希望必須建在神之上，不是建在我們自己身上。這些思想可欽可敬，也十分符合奧古斯丁主義！南斯理視聖潔生命爲一生不屈不撓的奮鬥目標，他反對反律主義、寂靜主義、感情主義，和以種種形式出現的道德上的被動，也拒絕給神的靈此時在我們裏頭的更新能力劃出界限；這些在在都是令人欽佩的觀點。

達致完全所產生的問題

可是，根據衛斯理的完美生命、純潔心靈，或完全成聖教義——他的門生後來稱之爲「第二次祝福」——，神的靈在一刻間把基督徒內心一切動機根除，只保留著愛；這教義著實引起許多問題。若果衛斯理單單宣稱聖父和聖子事實上時常以活

潑的、溫暖的方式，使他忠心的門徒意識到他們的同在（參約一四 20—23），並藉著神這些眷佑，信徒對從前感到困擾的試探產生短期或較長期的免疫能力，而每個基督徒都應該恒常求主親近和賜福他們，這樣便毫無問題了，因爲這意味著衛斯理道出了公認的活在聖靈裏的生命實況，所以不會引起爭議。可是，衛斯理斷言達致完全是一條教義——亦即是對神的工作一項標準的解說，一如重生般獨特和具特徵（衛斯理是這樣持信的）——；正由於他這樣斷言他所形容的完全生命是合乎聖經的教義，在過往和今天都不斷惹起爭論。

衛斯理認爲這恩典與重生一樣，有主觀和客觀兩方面。客觀來說，重生就是推翻罪的王權，以及更新個人的態度，進入謙卑和有美德的新生命裏；主觀來說，人的罪得到赦免，藉著耶穌基督被收納入神的家裏後，他對神便有確實的信心。衛斯理視完全生命亦具有類似的結構。客觀來說，這是藉著真實而徹底地消滅那「生來的罪」，並將所有個人的力量，如智慧、意志、情感、動機等疏導，引進持久地愛神愛人的行動中，使心靈得著最後的滌淨。主觀來說，這完全的生命是靠賴聖靈直接的啓迪，讓信徒醒覺到自己在純全的愛中內心已完全被改變過來，以致愛成爲他內心唯一的動機，而且他在每一個清醒的時刻，都從熱切的心靈裏發出禱告、歡欣和感謝。故此，達致完全是一條教義，這教義關乎聖靈在我們內心的具體工作；透過這工作所產生的，是一種有意識經驗的獨特模式。我們已經談過，衛斯理的思想是從兩個步驟而來的：第一，主要是他早期從希臘教父的完全生命觀念結晶出來；第二，他從在愛打士基街頭（ Aldersgate Street）的經驗推論出完全生命並非靠行爲逐漸塑造而成的，反而像稱義一般，單單藉著信心和透過恩典，從神即時領受的。對於非衛斯理派的抗辯宗信徒，這達致完全的教義引起一些主要問題。

這是什麼問題？讓我首先聲明，我並沒有計算衛斯理表達他的觀點時的混亂和煽動之處——雖然這些弱點事實上在兩個世紀以來，已經引起許多誤解和誤導的批評。其實，衛斯理稱那從許多立場看來都不完美的境況爲「完全」，的確引致混淆。再者，他主觀地把罪定義爲「對某條律法明知故犯」，而不是客觀地下定義，把罪視爲不管有意識或無意識、受意志控制或不由自主地達不到神啓示的標準；這也形成混亂。最後，他提到成聖的人就是無罪的人（因爲他們不含蓄意干犯律法），但同時，他肯定這些基督徒每時每刻都需要基督的寶血去遮蓋他們的缺點；這真是混亂至極了。衛斯理堅稱按著神「完備律法」8 的客觀標準，每個成聖的罪人每天都需要求神赦免；這似乎與他所堅稱基督徒有更高尚完美的無罪生命自相矛盾。難怪由往昔至如今，那些認爲基督徒應在神面前自覺一無可取的，都感到衛斯理頭腦糊塗、思想錯謬！誠然，他絕對可以避免採用「完全成聖」和「無罪」等字眼，仍能清楚解說他的教義；雖則在聖經和傳統裏我們都找到這些辭彙，這也不能成爲他的藉口，去解釋他爲何縱使看見這些辭彙所產生的混淆，仍然一意孤行或感覺遲鈍或好爭鬥地（真不知道該用什麼形容詞最恰當）堅持運用他們。

從這刻開始，我嘗試做衛斯理早應做的工作，把他的教義稱爲「賦予完全的愛」，或簡單稱爲「完全的愛」。於是，我可以減少那些單從字彙引起的問題，而自由地專注於觀念本身內蘊的困難，其中我看見四點。

第一，援引的聖經根據不能使人信服。衛斯理引用的經文（參注 5）是對聖潔的應許和呼召，其中表達出一種確信，就是神有一天會拯救他的子民脫離罪惡；或是援引新約聖經的宣告，表明基督徒已在某程度上真正脫離罪惡。衛斯理斷言一些應許可在今生完全及絕對地應驗，還援引有關的宣告，加上一些禱文和命令，去支持他的結論。這些宣告除了顯出罪人的重生帶來相對的罪中釋放，以致罪不再在他生命中作工外，不能再顯示些什麼。此外，從這些宣告看來，神要實現他拯救的應許時所要求於我們的，除了重生的重大改變，然後逐漸成聖（衛斯理看成聖是在賦予完全的愛之前和之後開始的），繼而得著心靈上最後的滌淨（衛斯理期望所有未曾進入完全的愛的聖人，在臨終前也經歷這最後的滌淨）外，我們再也看不出有更多的要求。再者，神呼召人成爲聖潔，以及人祈求成爲聖潔，除了證明完全的聖潔應當是我們的生命目標外，實在不能再證明些什麼。

他在一七六五年的講章「聖經中的救恩之道」（“TheScripture Way of Salvation”）結束時，變得能言善道，呼籲基督徒尋求完全的愛，就是此時此地在基督裏，也藉著基督，蒙他白白的拯救，完全脫離罪惡。「那麼，每一日、每一時、每一刻都追求這完全的愛吧！何不就在此時此刻？……倘若你憑信心追求這完全的愛，你自會期望照著你的本相尋獲他。既若是照著你的本相，現在就期望得著他吧！……還等待什麼呢！基督已經準備好了，他就是你所渴求的。他正等待你的回應！他就在你的心門外！」9 他的講法好像是這恩賜早就在那裏，只要信徒祈求就唾手可得。可是，根據聖經，要回答衛斯理的問題「何不就在此時？」答案是神應許這完全的愛要在天國裏才圓滿實現；我看不出有什麼聖經基礎能支持說基督徒可在今生先嘗這完全的愛，更遑論什麼確據呢！在這一點上，衛斯理對救恩的解釋錯了，他的觀點等同于現代有關天國的討論，稱爲實現終末論：他未能正確劃分在神的拯救工作中，什麼是現在的，什麼是未曾發生的。

第二，他的神學理論是不符現實的。客觀來說，他解釋培養或誘發完全的愛，即是從心裏把惡欲完全消滅及根除。衛斯理認爲這種道德本質的改變，也同時包含肉體本質上的神秘改變，這在他一七五九年所解答的一條問題中反映出來，問題是：「若然兩個完全的基督徒生育兒女，父母既然無罪，兒女又怎麼會生在罪中？」他接受這問題，然後作答如下，答案聽來有點兒奇特：

這個情形可能會發生，但機會極微。我倒很懷疑從前有沒有發生過，將來也恐怕不會出現。「爲什麼呢？」撇開這點不提「！」，我的答案是：我之所以受罪污染，不是從父母繼承，而是承繼自第一個父母〔亞當〕。……我們可從園藝得到一個很好的說明。在野生酸蘋果的枝幹上接枝種植，我們可以培植出優良的果實；但假若將

這果實的果核種在土裏，會有什麼事情發生呢？照樣種出慣常的酸蘋果。 10

正如素頓（E・H・Sugden）所觀察的，衛斯理視「罪惡爲一件要從人身上取去的東西，就好像一個毒瘤或一隻壞牙。」11 所以，衛斯理和他的弟弟查理說到要賦予完全的愛就得將罪惡根除時，他們所說的，正是字面的意思，同時也包括身心兩方面的意義。

但是照這樣來說，一個「完全」的人，或沿用衛斯理的用語，一個「成聖」的人應該沒有可能在試探中「被自己的私欲牽引誘惑的」（雅一 13 一 15），因爲依照他的理論，罪已經在人心中徹底根除，又何來私欲——如放縱自己、沒有愛心、只顧自己利益、藐視神等——呢？現在，他應該置身試探之外，他性情裏的乖張、不守法和潛藏的不仁傾向，應絲毫不能誘惑他，就好像對未墮落前的亞當或主耶穌基督一樣，起不了作用。

可是，經驗告訴我們，就算最聖潔的人，在他一生的年日中，對人對事仍免不了流露出不仁愛、不道德的表現，有時甚至作出狂暴的反應；這些傾向仍舊僭藏在他們裏面。事實上，他們的聖潔本質上包括了不斷抵抗和壓制這些本能反應——這些反應隨時以一種連本人也察覺不到的形式被引發出來。這亦即是清教徒所謂「腐敗」（意思是在千變萬化的僞裝中，自我崇拜和自我服事：老年人、中年人和青年人的罪，過分投入或過於冷漠、過分敏感等等）；種種腐敗常被新的刺激誘發，因而亦不斷有使人降車、叫人羞愧的自我發現。那自稱已達致完全的人被司布真一語道破，他事前是否曉得有人忽然使勁地踩他的腳趾一下後，他會何等憤怒，我們並不知道，但我們卻知道梅亞（F・B・Meyer）——一位浸信會的聖徒——曾記載他在中年的晚期，看見群眾不再擁戴自己，轉聽摩根（G・CamP－bell Morgan）的講道時，他發現自己被嫉妒所侵蝕，他爲此感到刻骨的震驚，因爲他向來以爲自己是對嫉妒免疫的。12

因此，我們怎會以爲可以找到一個基督徒，能倚仗過往特殊的福分，就永不會再遇上像梅亞那樣令他降卑的經驗？現實肯定迫使我們說，沒有任何一個基督徒——姑勿論他此時或將來如何全心全意地愛神、愛鄰舍——可免疫於更深一層暴露自己的罪惡本性時所引致的震驚。故此，衛斯理以爲信徒可在今生裏根除自己的罪惡，實在與現實不符，該受摒棄；若有任何基督徒設想這已發生在自己身上，他一定是自欺。

這直接帶領我們去看衛斯理教義的另一個難題。

第三，他教義裏隱含的實際意思並不造就人。教義中有不少矛盾，卻又苦無滿意的解答。最主要的兩難境況已在剛才提過：基督徒若果相信罪惡已從他們內心根除，又該怎樣面對他們仍繼續犯罪這事實呢？衛斯理的教導使他們不能面對現實。然後，又出現另一個兩難境況：這樣的基督徒應否見證他們所承受的福分？倘若要，又怎樣作呢？不作見證無形中是強奪了

神的榮耀和人得幫助的機會，甚至是爲逃避麻煩的懦夫表現；可是，若照衛斯理所設想的作見證（「我已感覺不到罪，只有爱；我永不止息地禱告、喜樂、感恩。在我內裏清楚地見證我已經完全更新了，即如我已稱義一樣。」 13），又似乎會無可避免地把自己困鎖於一點也不可愛的沾沾自喜中。

衛斯理是一位出色的牧者，他優良的教牧意識透過他在這個問題上的掙扎顯露出來：「一個『完全更新』的基督徒，應否講述那曾發生在他身上的奇妙事情呢？」

「也許，起初的時候，」衛斯理寫道：「他會情不自禁，因他內裏的火焰燒得燙熱；他熱切渴望宣告主的恩慈，這熱望如一股急流把他卷去。但事後，對未認識神的人最好不要多說，……若沒有特殊原因和企望，他對其他人還是不要多說。之後，他應該尤其小心，儘量避免一切炫耀的空言，反而以最深的謙卑和崇敬，將所有榮耀歸與神。這其間，他寧可用生命而不用舌頭去說服人。」 14

毫無疑問，這表現出良好的教牧修養，可惜仍未足夠！這裏，衛斯理自己成了他誤解罪惡可根除之說的受害者。事實上，他經常查案會眾所經驗的所謂完全，又鼓勵他們在循道會的聚會中作見證，以他們現已在完全的愛中被建立的一套語言來表達。這或許會產生令人沾占自喜以及與現實脫節的結果，而衛斯理對此有多少認識呢？這是個爭論不休的問題。牛頓·夫路（ R．Newton Flew）也很奇怪爲何衛斯理常常鼓勵別人宣認完美，自己卻不這樣：「……這是不是基於一點吹毛求疵，抑或在不知不覺間懷疑到這公然的宣認會危害靈性健康呢？」15 我懷疑最主要的原因是衛斯理十分瞭解自己，即使他堅決地全然委身，在神的愛裏喜樂，對人滿懷好意，罪仍舊在他裏面活著，所以他深知這樣的宣稱是不誠實的。可是，我們不能一方面因爲衛斯理沒有讓他深愛的教義淩駕他個人屬靈感性而喝采，另一方面又沒有因爲他的完全主義無意地使別人的敏感性遲鈍了，並使人在這一點上存有基本上與現實不符的態度而感到遺憾。毫無疑問，像約翰·衛斯理這樣備受尊崇的領袖，他所強調和期望的，當然會在那些溫馴的、易受暗示的追隨者身上產生巨大的制約性影響。

第四，他的教義無可避免地與羅馬書七章十四至二十五節大相逕庭。保羅在第十四節從過去時式轉到現在時式的寫法，除了說明十四節以前是講述他成爲基督徒之前所經歷到神的律法在他身上的影響，而十四節以後是講述他執筆時的經歷外，沒有更自然的解釋了；有人認爲保羅的溝通技巧未到家，無緣無故、毫無意義地轉變文法句式，這些都是對他大大的誤解。他們更以爲七至二十五節中的「我」並非保羅自己，只不過是虛構人物。一貫善於溝通的保羅，在這裏忽然變成如斯蠢笨，實在令人難以置信。可是，若然這些字句「我覺得肢體中另有個律和我心中的律交戰，把我擄去，叫我附從那肢體中犯罪的律」（羅七 23）所指的是現在，那麼，保羅的全部經驗顯然並非完全的愛；罪至少在功能上正在他裏面動工。以衛斯理的說法看來，他尚未達致完全。

衛斯理以及一些希臘教父和葡萄牙的亞米紐斯主義者，都把七至二十五節解作

保羅未成爲基督徒以前的經驗。但這觀點無法解釋時態上的轉變，亦解不通第十八和二十二節——保羅同來「立志行善」的能力？怎能夠有意識地喜悅神的律法？（試看八章七、八節怎樣描述「屬肉體」的人的心思意念！）而且，依據此看法，保羅是現在被拯救脫離罪的權勢，他感謝神之後，總結整個處境說：「這樣看來，我（不是修正標準譯本「RSV」的「靠我自己」「of myself」，而是「我這個人」「I theselfsame person」）以內心順服神的律；我肉體卻順服罪的律了。」（羅七 25）這又怎麼解釋呢？照衛斯理式假設來看，這節聖經唯一最自然的意思是所需的拯救尚未曾賜下，但這樣解法就使這節經文前後矛盾了。（衛斯理惟有迫於說經文的上半截「靠著我們的主耶穌基督」只是加插進去的，與下文並無邏輯上的關係，16 不過這種說法似乎有點牽強。）事實上，對於這幾節經文，唯一較連貫的闡釋是奧古斯丁主義者的解法；他們的觀點以前已經陳述過了。可是，仍有一個解法是可以使奧古斯丁主義者的闡釋與衛斯理的教義投合相融的，就是假設保羅也像衛斯理一樣，基於某些原因錯過了這大好福分，惟有講出自己的缺欠，但肯定沒有什麼人會認真願意維護這樣的觀點。

那麼，讓我總結，衛斯理的教義認爲藉著聖靈，對信仰作出回應，就可以在此時此地立即達致完全；但在新約聖經裏，我們無法找到這思想。完全的愛——完全脫離任何摻有罪惡和追求私利的動機——就是天國應許的生命，然而不管信徒對神對人的愛心有多麼深厚，在世仍是無法達致這完全的愛的。我們若教導基督徒從任何現在的靈性提升境況，去推論所有罪惡的欲望從此永遠消除，就犯了具破壞性的錯誤；這推論是錯的，那些持定這推斷的人或多或少把自己宣判了道德和靈性上的不切實際。儘管如此，追隨衛斯理教義的聖徒仍能夠照耀出聖潔的光輝，但這並不是由於他們相信罪惡已根除所達致的。

然而，衛斯理對基督徒性情存著高貴的理想——全然喜樂、感恩和愛——，這理想對於任何受試誘去滿足於次等東西的人是一種譴責。若有人認爲衛斯理對完全的愛的教義單單是見證湯姆·查麥士（ Thomas Chalmers）後來所稱爲「帶有驅除力量的新感情」——即是說，這教義告訴我們，我們被神的愛呼召和救贖，以致我們愛父和耶穌，這愛爲我們驅走尖刻、怨毒和驕傲——，那麼，這教義只有帶著蹂躪的力量，暴露我們的委身仍存有膚淺、自我沉醉和放縱自己的原素。

凱錫克信念：中途宿舍

所謂「凱錫克信念」，是指大約一個世紀以前一種修正版本的衛斯理觀點，這觀點回避了因宣稱神第二次決定性的恩典能根除基督徒心裏的罪而引致的批評。也曾有人稱他爲「得勝生命之道」；這名稱今天仍沿用。正如我先前提過，建造這個架構的建築師，就是美國的長老會人士，諸如貴格會漢娜·韋杜（Hannah Whitall Smith）的丈夫史密夫（Robert Pearsall Smith），和英國的聖公會人士，例如賀堅斯（EVanHopkins）和慕勒（H． C． G Moule）主教；而所以稱爲「凱錫克信念」，

是因爲這是自一八七五年開始，每年一度在英國湖區凱錫克舉行的「屬靈生命進深」大會上教導的信念。雖然到了今時今日，「凱錫克信念」已沒有多大的指導性地位；但事實上，凱錫克大會就是爲這個目的而設立的。

凱錫克信念縱然以多種模式和形式出現，他源自保羅在羅馬書六章一至十四節所說的話。使徒在經文裏宣告基督徒「……向罪也當看自己是死的；向神在基督耶穌裏，卻當看自己是活的」（11 節）；「我們的舊人和他同釘十字架，使罪身滅絕，叫我們不再作罪的奴僕」（6 節）；所以我們「將自己獻給神，並將肢體作義的器具獻給神」（13 節）。由此，一些教師如史密夫推論出一種邁向「更高生命」或「至高生命」的方程式；在這樣的生命裏，儘管人心還是充滿罪惡，但人心中那些不應有的欲望和道德上的軟弱，已無法把人拖累下去。很明顯的，在十九世紀中葉，一般信徒對「向罪死和向神活」的理解，是形容基督徒悔改和決志的比喻（參加五 24），尤過於把他視爲宣告，表明神已經在基督裏使信徒成爲新造的人。對史密夫和其他人來說，這似乎是一種啓示，叫他們認識到保羅在這裏真正要說的，就是基督徒已經在他存有的本體上根本地被更新和改變，以致罪惡現在已不能像從前一樣支配他。我們應爲他們已掌握保羅的信息而高興！

但他們應用這真理的方法是怪異的。他們並不像保羅在第十三、十四節所言，將以上的信息作爲呼召我們去實踐公義的基礎；反之，他們視他爲呼召我們去得著信心的基礎，而這信心又有特殊的意義，照他們的理解，信心是需要刻意地毫不費力（他們稱之爲「歇息」），而被動是形容這種狀態唯一最自然的說法。照此理解，他們說信心是聖潔的大秘訣。他們對信心的詮釋是：第一，有意識地及持久地相信自己實在已向罪死了，向神活著；第二，每時每刻有意識地及持久地藉著聖靈倚靠基督戰勝罪惡，並喚醒自己生命裏的義；第三，在每一次罪惡的試探中，特別運用聖靈的能力，祈求基督提升自己，使自己超越試探。他們說，缺乏了這種信心，人永不能經歷脫離罪惡支配的自由。人可以嘗試單憑己力，靠賴自己的天賦去做正確的事，但他肯定會失敗，而且是活該的，因爲事實上他的心態是驕傲、無知的，並且不相信在他心裏居衷的救主的能力。

故此，這些教師們高唱「靠著信心在耶穌裏成爲聖潔，並非靠自己的力量」；他們抨擊教會教導信徒或至少容許信徒相信稱義是憑信心，而成聖卻是靠行爲的；他們譴責所有刻意去順服的行爲，認爲這表現了人單憑己力；又指斥所有爲了要有正直的行爲而付上的努力都是「肉體的精力」（這句話很快就在他們的教導裏成爲口令）；他們屢屢堅持信心的道路就是有意識地讓基督在你裏面工作，並藉著你作工，而不是嘗試靠自己去工作。

他們這種教導使聖潔的表現成爲智慧和屬靈的技巧。每當罪性發動，（他們說）你若直接抵擋他，你一定會被擊敗，但若然你把他們交托基督，他會爲你得勝，而你亦能安然無恙地生活下去。因著內裏不拚命頑抗，凡事只仰望基督，就可達致完

全。（當只有基督作工時，還可有其他結果嗎？）人如此行，雖然未能免除他內心洶湧翻騰的罪惡，他卻可得著拯救，不致真正犯罪。固然，人的罪性（這些教師所強調的）不會在這世上完全得以改變；然而人的罪欲不管怎樣頑強，只要人意識到自己的軟弱，學會每時每刻祈求基督掌管他一切心思意念，那麼，聖靈的能力會引導他外在的行爲，全然消解他內裏的罪欲（「消解」「counteraction」是凱錫克信念中的一個術語）。

於是，凱錫克教師們一方面認爲將完美等同於無罪的心是一種異端，而拒絕接受，另一方面，他們卻又宣稱無罪的行爲（意思是意識到自己已從所有自知的過犯中釋放出來）就是完全的表現。衛斯理相信神會在今生賜下完全的愛，這點是凱錫克教師們所不接受的，然而他們卻同意衛斯理所持定關乎「罪（意指人故意觸犯已知的律法）」17 的觀念，並根據這觀念去描述基督徒生命是潛藏了完全及永遠勝過任何試探和軟弱的能力的。他們教導人不要爲達致聖潔而奮力掙扎，只要在神面前經常承認自己的無能，並信靠耶穌，就可進入始終「得勝、喜樂和榮耀」的「更高生命」裏；這生命的內涵，是國歌對元首的偉大歌頌所不能比擬的。這些教師說，勝過罪惡、在耶穌裏喜樂，以及完全讓神掌管的生命，都是人可想像得到最豐富的產業；這是福音的應許，透過聖靈，賜給所有屬基督，又懂得憑信心而活的人。18

凱踢克信念的優點

在我們繼續討論之前，應該說幾句欣賞的話。

凱錫克信念面對真實的困惑

你知道什麼是善，什麼是你要作的，你也知道什麼是惡的，什麼是你不要作的，可是你仍舊想去作。那麼，你該怎樣？蘇格拉底說過，德行就是知識，這知識使你自動自發去做你所認爲對的事；但幾乎所有人都經歷過知而不行的矛盾，這就證明了蘇格拉底是錯誤的。奧維丟（OVid ）是異教的羅馬詩人，但當他說他雖然知道也贊同什麼是更好的，他實際卻追求那更壞的時，他明確地表達了人意志薄弱的問題，激起每個有點兒自覺能力的基督徒心裏苦惱的共鳴。至於保羅在成爲基督徒之前之後，如何經歷這種困惑，我們亦已經討論遇了。每一位牧者都知道人大多有心持兩意的毛病，有如傷風感冒一樣普遍，無力去駕馭心裏的兩個拉力，在眾多願意向善的生命中，形成一塊巨大的絆腳石。凱錫克信念將這個問題顯明出來，並直接提出解決方法，是值得我們稱許的，即使我們未必同意他們提供的答案。

凱錫克信念面對真實的陷阱

這信念正確地告誡人不要單憑自己而不去禱告。他剖析了憑自信去追求公義和發揮功用，都是血氣之勇，也堅持這種力量是貧乏空洞的；在這方面，凱錫克信念一矢中的，值得嘉許。

凱錫克信念注重真正的權利

信徒與基督同死同復活，因而產生心靈的改變，這其實是人從罪中釋放並得稱

爲義的根源（羅六 14、17、18、20 一 22），也是激發基督徒因對神存有感激之愛而樂意順服神的原動力（羅一二 1）。爲了對抗自然主義者的伯拉糾派觀念，認爲聖潔是人類的一般道德，凱錫克信念正確地強調成聖是清教徒馬素（Walter Marshall）所謂「福音的奧秘」19（即是恩典的超自然作爲），而聖潔的生命是無法在聖靈的內在工作以外達成的。這方面的強調也值得嘉許。

凱錫克信念是對有血有肉的人說話

這是無可爭議的事實，一個世紀前如此，今天亦如是：無論是什麼原因，許多基督徒總不愛以悔改（從罪中轉向神）作爲他們日常生活的基礎原則，因而靈性軟弱、枯乾和遲鈍；他們最需要的不外是自我反省，謙卑下來，接受挑戰，將自己完全分別爲聖奉獻給神，亦即是完全表達出真正的悔改。凱錫克教師們經常強調，決定性的完全奉獻是憑信心經歷聖潔的先決條件，因爲只有完全奉獻的信徒，才被聖靈充滿，亦只有在被聖靈充滿的聖徒心裏，聖靈的能力才湧溢自如，使信徒能夠勝過每個試探、成全所有的義。

誠然，凱錫克的語言——這種語言可以說是講壇上的語言，而不是神學反省的語言——總令人聽來感到像英國家居的食水供應一樣，採用地心吸力原理，如果樓上的水箱並未注滿，扭開水龍頭就不會有食水流出來。凱錫克教師們經常講及「聖靈充滿」（這句用語曾以講道形式在弗五 18 出現，亦以描述形式在路一 41、67；徒二 4，四 8、31，九 17，一三 9 等經文出現），說起來就好像在聖經神學裏表達稱義，或像與基督同死同復活等關係上的用語般精簡和具終極性，顯然令人產生不少疑問。但凱錫克教師們呼召人完全奉獻，誠然對於一些鬆散停滯的基督徒來說，是強而有力及探索心靈的呼召，兼且在這要求全然委身的呼召裏，他們有效地擊破許多三心兩意、不冷不熱、被世界纏累、沉溺罪惡的信徒（「屬肉體」的人，正如保羅在哥林多前書三章一節稱他們爲「屬肉體，在基督裏爲嬰孩的」）的屬靈屏障。這是凱錫克信念第四個值得嘉許的特色。

很可惜，凱錫克信念卻有他缺欠的一面。

凱錫克信念所引致的問題

正如以上所說，凱錫克信念實質上是衛斯理完全主義的修訂版，只不過他摒棄了衛斯理教訓中那與現實不符的宣告——罪惡已經完全從成聖的基督徒心中根除。因此，雖然凱錫克信念在某些方面脫離了衛斯理主義，但他骨子裏事實上仍多方標誌著衛斯理主義從前和現在所堅持的特色：亦即稱義和成聖。新生和聖潔，都是藉著相同的方法賜予我們的獨特福分。那方法就是運用信心，不再單憑自己的能力工作，纔可以白白領受基督的禮物，亦即是我們一直奮力追求的東西——一方面被神接納，另一方面達致順服。

我相信連衛斯理本人也會大吃一驚的（雖然這不過是他一直堅稱追隨的亞米紐斯主義「Arminianism」的自然發展），就是在十九世紀，衛斯理信徒清楚明確地以人

爲中心的精神，將神的救恩包裝成兩份不同的禮物，各自蘊藏著一項恩典工作——第一項是基督使人稱義的工作，第二項是基督使人成聖的工作。在十九世紀中期和末葉，透過「聖潔復興」運動（凱錫克信念使這個運動更加如虎添翼），這個把救恩一分爲二的觀念——一種救恩救人脫離罪咎，另一種救人脫離罪的勢力——成爲了在路德宗信徒和加爾文派信徒以外所有福音派信徒的標準思想，甚至今天在一些信徒當中仍舊流傳。

我有時聽見他最後的殘喘（至少是最近期，但我希望這真是最後的了）：有些信徒說選擇做一個「屬肉體的基督徒」——即是接受基督作救主，但不接受他作聖化者——是一個任意的選擇，即使所選的並不是最好。如此拆散神在他獨生子身上結合的中保職分——即是祭司、先知（教師）和君王——正是把神的救恩分開包裝的結果（可以說是苦果）。

說句公道話，原本的凱錫克信念並非如此走歪的。雖然他把救恩分裝成兩個小包，但他沒有提出基督徒可自由選擇前者而捨棄後者（即是有信心而沒有侮改，得著救恩而沒有成聖）。反之，他認爲神呼召信徒成聖的權威是自明之理，進而直接問道：「我們應如何回應這呼召？」不過，凱錫克信念帶著衛斯理觀念的框框，這就引起問題了。

凱錫克信念如何闡釋羅馬書第六章？

凱錫克式閱讀和應用羅馬書第六章一至十四節（事實上，是六章一節至八章十三節，這段被視爲一個獨立單元，指示怎樣在生活中不犯罪）的方法，是將上述觀念框框強自套進經文裏的結果。換句話說，是將稱義和成聖視爲分別領受的不同福分，是藉著相應的信心行爲而獲致的。保羅在羅馬書六章回答那具有雙重目的之問題——稱義的人是否應該實踐公義？他們爲何要實踐公義？可是，套上衛斯理式框框去閱讀經文，整章聖經遂變成保羅對以下問題的回答：「怎可成功地尋求義？」再根據凱錫克信念，答案如下：要外在的生命達到聖潔，必須內在的生命先領受成聖的福氣——意思是你必須進入那得勝的生命中，即那經常藉著信心而持續勝過罪惡的生命。因著把自己完全奉獻予神，你便與這生命接連了（這假設了你從前沒有如此奉獻過）。自此，只要記若你已經與基督同死同復活，他也藉著聖靈住在你裏面，你就活出這生命來；而且每當你發現罪惡又蠢蠢欲動時，你可在這信心的基礎上祈求，並讓基督爲你打敗罪惡。如此持續地奉獻自己和運用信心，是你要盡的本分，你只管付上，你信實的主自會動工。這樣，你就會嘗到從罪釋放的經歷；這是所有在恩典下重生的信徒所享有的權利。你活在這新經驗裏（至少對於你是新的），會嘗到前所未有的平安、喜樂、靈性成長，並對別人有所貢獻。這就是凱錫克信念所詳論之「危機後的過程」，亦即是他們認爲保羅在羅馬書第六章所揭露的聖潔之謎（一至十四節，尤其是十一至十四節與十二章一至二節並行，表達那危機；而十五至二十三節則描述那過程）。根據凱錫克觀點，這就是「合乎聖經的聖潔」（注意這是從

衛斯理借來的用詞！）。

究竟凱錫克信念應否爲大西洋兩岸隨之興起的屬靈精英主義——自以爲知道獨家的屬靈奧秘而產生的優越感；那內望的、反智的挑剔，並自嗚得意地使用「平安」、「喜樂」、「安息」和「祝福」作其嗡嗡之詞——而受責備，這是頗具爭論的。這教義可能吸引了一些在性情上有此傾向的人，若是如此，他們這份靈糧最差勁之處，就是他似乎未能改正這些不成熟的表現和屬靈的驕傲。但我想有一點是無可爭議的，就是在以上所述的事情上，凱錫克信念在一些立場上是公開接受聖經和神學上的批評的。

對聖潔存有狹窄的觀點

凱錫克信念在闡明聖潔，從而建立基督徒的道德理想上，距離目標還很遠。他捉摸不到奧古斯丁對生命的異象——藉著讚美、順服、事奉和對價值的追求來榮耀神；也掌握不到衛斯理對神對人熱誠而無盡的愛。反之，他主要集中在生命的消極理想上，就是要脫離那可望而不可即的道德標準所帶來的張力，不用再因未達到應及的標準而受良心的譴責。他們的目標是無間斷的喜樂和平安，其實與達致公義沒有多大關係，反而與逃避道德上的挫敗感更有關連。但這理想肯定是以自我爲中心，多於以神或鄰舍爲中心的，而且他妨礙道德感和屬靈敏銳程度的培養，多於促進他們的增長。以現今的快樂爲現在的目標，並非合乎聖經的敬虔之路。聖經沒有教導我們在與神同行、服事人群當中，追求一個平靜、快活、不紊的生命，全沒有痛苦；我們也不能從聖經中找到根據，去支援我們這樣的期望或追求。可是，這基督徒版本的中產階級世俗夢想，卻是傳統凱錫克信念的迷惑之歌。無疑，在歷史上，凱錫克運動是資產階級、富人紳士的事情，也是白領階層和社會上自嗚得意者的玩意。爲何這許多現代福音派人士，對於鄰舍的需要，較諸其他基督徒反應遲緩？看見神的榮耀在現今世代裏受虧損仍無動於衷？部分原因可能是經過基督徒三代以來彼此投射凱錫克式的生活理想，以致我們在這些要點上變得麻木了。太多和太少

凱錫克信念在闡明聖靈使人成聖的工作上，也是失敗的，因他似乎同時肯定了太多和太少。我說「似乎」，是由於建構凱錫克工程的建築師，是一般平信徒和牧師，他們在議程中定意保留衛斯理式「第二次祝福」的架構，卻擺脫衛斯理式的完全主義；但他們爲了達到這個目標而建立的觀念，正可能忽略了其中較寬闊的神學含意。可是，我們若按表面意義來理解他們的話，以上的評語是無可推諉的。他們事實上肯定了基督徒行爲的完全，同時又否定了人悔改以後，神會進一步改變我們的心；這兩樣都是錯誤的。

首先，凱錫克信念應許基督徒能勝過任何已知的罪惡，是超乎新約聖經讓我們在今世所期望的（參約壹一 8 一 10；加五 17；羅七 14—25；其中部分我已提過，稍後會再詳論）。基督徒現今的義是相對的，他們作的一切，還未達到完美無瑕的地步。在他最優良的表現背後，往往是太少的熱情和太混雜的動機；正如耶穌判斷法利賽

人的表現時所顯示的，不理會背後的目的和動機，單單評論人的行爲，這評價在道德上是不真確的（參太六 1— 6、16—18，二三 25—28）。再者，正如上述已經指出，基督徒永不會做了一件大好的事，以致他再沒有可改良之處。一個人嘗試完成神的命令，就好比音樂家演繹一套樂譜，或演員演繹一個劇本；即使他已施展渾身解數，盡可能有最佳的表現，甚至連自己也欣賞這演出，但他依然尋找得到可改善之處，因爲一個誠實的演繹者，永遠是自己最嚴格的批評者。只有那些非常麻木和心智不平衡的人，才會想像自己所作的是完美無瑕的。只要基督徒願意在神面前警醒，又對自己有點兒認識，他就會明白我所說的，並且時常思想，也自然會謙卑下來。誠然，新約聖經預期基督徒的生命不斷成長時，他會愈來愈脫離已知的罪，然而說神應許基督徒此時此刻完全勝過罪惡，不但缺乏聖經根據，在屬靈上也不符現實。

可是，凱錫克信念竟許下這樣的承諾，卻又同時肯定我們必須期望從重生的一刻至我們在世生命的盡頭，我們罪性的心靈會保留不變，實在叫人驚訝。但這是第二個錯謬，因爲他忽略了一個事實，信徒是逐漸「……變成主的形狀，榮上加榮……」，又要「心意更新而變化」（林後三 18；羅一二 2）。這是一個漸進的過程，當聖靈在他們的生命中工作時，他們對屬靈事物的渴望和辨識能力就會漸次加強，罪惡的欲念和習慣亦明顯減弱。在一定程度上，他們會意識到自己持續不斷的改變，亦能夠見證這改變。正如我前面說過，基督徒若從沒有這樣的見證，他屬靈的健康便值得關注，而且確實使人懷疑他到底是否重生了。

以上就是傳統凱錫克信念與基督徒道德生活現實脫節的兩方面。正如上述所言，我很希望相信那些發展了這些信念的人，從未想過他們那反衛斯理主義的熱情所引發的言論有什麼含意，並且真的不是按著這個意思而言；但這樣判斷他們是否公平，我也不知道。

受被動所限制

凱錫克信念在闡明基督徒與聖靈的關係上，又再次失敗。他內裏有強烈的寂靜主義（quietism）質素， 20 而寂靜主義預定了他的被動心態。（編者注：寂靜主義乃一種神秘主義，是十七世紀末穆利諾斯〔Molinos〕在羅馬，以及蓋恩夫人「Madame Guyon」和芬尼倫「Fenelon」在法國發起的一種宗教運動。主張消除意志，站於絕對被動的地位，完全被神充滿。）寂靜主義認爲我們任何形式的自發性行動都是屬血氣的精力；若然神要感動我們，他會在我們心裏提醒和約束我們，我們可分辨得到這些感動並非源自我們自己的思想和衝動，而且我們應常常追求將自我滅絕，好讓神的生命可以在我們肉身的皮囊內自由流通。好了，我們已知道在內裏任神引領，使我們產生聖潔行爲這個見解如何在凱錫克的方程式裏運作。然而，這流派的成員究竟在除滅自我的教導上，有多大的成效？又當我處於被動時，究竟是我開啓神的能力（「使用」神），抑或神開啓我的力量呢？這種種令人迷惑的疑問，我們暫時不宜追索下去；這裏亦不宜詳論另一個問題，就是你在被動狀態中或藉若被動狀態去

「使用」聖靈，實在含有前後不一致的亞米紐斯主義（Arminianism），就即如你「使用」你所駕駛的汽車，或「使用」你校正程度後開動的洗衣機一樣。現在我們必須指出，依照聖經的標準，這種思想架構是全然錯誤的，因爲聖靈通常是透過我們的心思和意志工作的。他感動我們工作的方法是：先催使我們看見一些原因，以致我們肯推動自己去工作。因此，我們那有意識的、理性的自我，不單只沒有被滅絕，反而更剛強了；在恭敬的、堅決的順服裏，我們得著救恩，深知道神在我們裏面作工，使我們「立志行事……爲要成就他的美意」（腓二 13）。這就是聖潔了。說得確切一點，在成就聖潔的整個過程裏，我們完全不是被動的。

被動意指有意識地不動——在這裏，也就是內在的不動。有時候，我們把別的意思讀進某些經文裏，說聖經呼召我們進入被動的狀態中——謹慎的、分別爲聖的被動——；但實際上從這些經文一點也讀不出這個意思來。舉例說，將自己「獻上」或「獻給神」（羅六 13，一二 1），或者，我們有時愛說向神「降服」，或「將自己完全交托」給神，這些都不是被動。保羅的意思並不是說我們一旦將自己交托給主，我們就應該落入不動之中，等候基督來感動我們；反而，我們應向神報到，讓他委派我們工作，一如保羅在大馬色路上所說：「主啊，我當作什麼？……」（徒二二 10）而且毫無保留地讓基督藉著他的靈透過他的話語指引我們工作。這是主動的！再者，「被神的靈引導」（羅八 14；加五 18）也不表示被動。保羅的意思不是說我們應該什麼都不作，等候天上的指示靈機一閃地進入我們的腦中；反而，我們應該堅決地以禱告和努力去遵守基督的律法，並治死罪惡（參加五 13 至六 10；羅八 5 一 13）。這也是主動啊！

我們無需再多談了，重點是顯而易見的。寂靜主義者以爲處於被動的地位便可以釋放聖靈，其實反而阻擋聖靈，銷滅他的感動。慣於被動的靈魂，不但沒法興旺，而且愈來愈衰弱。

基督徒的座右銘不該是「隨遇而安，任神工作」，反該是「信靠神，不斷前進！」故此，舉例說，倘若你正要矯正一個壞習慣，你就得在神面前定下一個計畫，使自己不再陷入惡習的圈套中，並求神祝福你的計畫，讓你靠著他的力量向前邁進，隨時準備對試探說「不」！又或者你想養成一個好習慣，照樣可以在神面前定下一個計畫，求神幫助，然後盡力而爲。可是被動的心態卻剛好背道而馳，凱錫克信念主張被動（「不用自己掙扎，凡事交托主。），其言下之意是不合乎聖經教導的，也阻礙基督徒邁向成熟。

拙劣的教導

以凱錫克信念來牧養信徒，會帶來不堪設想的後果。這第四項失敗最令人傷痛，尤其是凱錫克信念的本意是幫助牧養的。他所教導的被動和所宣告的期望，都是不切實際的，再加

上他堅稱人若不能過完全得勝的生活，是由於自己的過失，凡此種種，令凱錫克信

念極具破壞性。我明白其中的問題，我也曾受這種信念薰陶。我想最簡捷的方法就是在這裏分享我的經驗，讓我節錄我於一九四五至四六年間在牛津所寫關於我初信主時的掙扎，我用了第三人稱的寫法來描述：

這是他的困惑：他聽過，也讀過他的教師們如何形容持續勝過罪惡的情形。所描述的一幅圖畫，是基督徒內心平靜，滿有能力，被聖靈充滿及引領，永不跌倒，又被聖靈感動和加力，爲神成就超乎自己能力的工作。將自己交托、順服和奉獻予神，是唯一命定的道路。……可是這個學生嘗試跟循指引時，就感到自己猶如一個多年來嘗試全心全意拚命去穿越一堵磚牆的癮君子。他嘗試完全奉獻自己，結果落得這樣的光景——一個不成熟的、情感被激動翻湧的年青人，痛苦地認清自己，一如青春期的少男少女，每天在不滿與挫折中翻滾，不斷爭戰，尋找出路。……那些倒空和獻上自己的基督徒理當嘗過之得勝與充滿能力的生命,看來是那麼遙不可及。

但是他應該怎樣做呢？根據這教導，基督徒之所以無法享受快樂的生命，是因爲他們不願繳交入場費——換句話說，他們未曾把自己完全交托神。因此，他所能做的，就是一次又一次地把自己獻上，不斷削刮自己的心靈，直至腫痛、創傷，以期根尋那些因未向神交付而阻礙神的祝福沛臨的東西。他不斷感到自己錯失良機，加上不知自己爲何時常失誤而產生困惑，就好像腳底長了一個疣，又或是鞋子裏藏了一塊細石般難受，每走一步，都因痛楚而畏縮。

幸巧這個人是一條蛀書蟲，在適當時候讀到一些書籍，成爲他的救生索，指引他怎樣對待自己，又使他看見他從前所不斷尋索的，只不過是如鬼人般難以捉摸的東西。……可是，正如曾被灼傷的小孩怕火一樣，那不切實際的聖潔教訓給他帶來的可怕和痛苦經驗，時至今日仍深印他心裏，令他痛恨。

我就是那名學生，我當時閱讀的書，就是清教徒約翰·歐文第六、七冊文集（Goold’s edition），以及萊耳的《聖潔》（ Holiness ）……21

好了，問題來了：個多世紀以來，成千上萬的信徒都能見證他們的生命被凱錫克信念更新了，我們應怎樣解釋呢？我相信，答案系於兩個事實。第一，凱錫克信念稱頌耶穌基督，並在他裏面的信心，以及他在人生命裏的能力；許多人就只能從中聽到這麼多，再沒有其他。他們沒有察覺，也不著意理會凱錫克主要觀念的神學含意；即如英屬哥倫比亞人愛吃三文魚，英國人愛吃鹽醃或熏幹的鮭魚一樣，他們把魚肉吃後，留下魚骨。第二，誠如本書開始時說，不論人所持的神學觀念是好是劣，神是滿有恩慈的，凡真正尋求他的人，神就讓他們尋見（參耶二九 13；徒一〇34、35）。現代抱官僚作風的人，除非看見人正確地填妥了申請表格，否則他們謹慎地不予人絲毫利益；但我們的神並非如此！我們應該爲此高興。凱錫克信念感動了不少人更熱切地奉獻自己、更有生氣地渴求神幫助他們對抗罪惡；他們亦已尋獲所尋求的。哈利路亞！

然而，難道這些事實就可以爲凱錫克信念中不盡不實之處辯護嗎？不。若你只

能說：只要不大認真去接受這信念的細節，他會對你有幫助，那麼，這信念也並不真正值得推薦吧！反過來說，若你認真地接受這信念的每一細節，這信念不但不能幫助你，反會毀滅你，這樣說極之該死，但在這個情形下，我想我們還是必須這樣說。汽車製造廠會公開收回部分機件有毛病的汽車，因爲他們會招致危險。我希望從前散播凱錫克信念的教師和團體能夠看見這信念的瑕疵可能對信徒有害，因而像汽車製造廠一樣公開收回他們的教導。

羅馬書第六至八章的見證

第五（這一點在我看來是頂點的批評），若要以凱錫克信念來解釋和應用羅馬書第六至八章關乎已稱義之信徒的生命，那簡直是不可能的。我先前已指出，羅馬書第六章並非回答以下的問題：「已稱義的信徒怎樣可以過一個聖潔的生活？」而是解釋他爲何必須這樣。這解釋由第六章開始，至七章六節。七章七節又提出另一個問題：誠如七章五節告訴我們，罪的欲念是由律法而生，那麼律法能否免被指控爲有罪和邪惡呢？保羅從七章七節至該章的結尾，都解答這個新的問題。然後，保羅循著教牧書信的邏輯（八章一節的「如今」，似乎意指：「現在你們需要聽我說的第二件事是……」），展開神學性的熱烈討論，談及基督裏新生命的確據和實況：有「不定罪」的生命（1 節），不能與基督的愛隔絕（38、39 節），在現今沒有害怕（15、26—30 節，參看 32—36 節）。可是，在這些經文裏，保羅沒有嘗試解答以下問題：「信徒怎樣可以經歷完全脫離一切已知的罪？」同時，這些經文裏沒有任何可理解爲保羅正在嘗試回答以上問題的證明。

再者，我們也不可把六章十三節「將自己獻給神」的命令理解爲神召喚我們內心處於被動的狀況中。首先，「將你們的肢體獻給罪」（同一節，同一個動詞）根本不包含被動性，其次，在第十七、十八節裏，這種「獻」給神被清楚解釋爲「從心裏順服了所傳給你們道理的模範……」，因而成爲義的奴僕。這「獻」的命令（13 節）只是一個神學推論，是那啓示的真理——信徒在基督裏向罪死了，向神活著（11 節）——的必然結果。這不是一個召喚，要我們去經歷個人生命的轉捩點，以致我們的屬靈經驗質素完全改變過來；這只不過是一個淺白明確的聲明，說明基督徒應該做什麼。保羅在六章十一至十四節所費的筆墨，是直接回答第一節的問題：「……我們可以仍在罪中（意指仍舊做邪惡和不虔敬的事情，就好像未信主前的所作所爲），叫恩典顯多嗎？」答案分爲兩部分。十一至十三節實際上說「你不應該」；十四節（「罪必不能作你們的主，因你們不在律法之下，乃在恩典之下。）實際上說「無論如何，你不可能這樣」。你不應該這樣，因爲你已經與基督一同復活，行在新的生命裏（13 節）；你也不可能這樣，因爲你那愛罪、事奉罪的老我——亦即本性的你——已經與基督同釘十字架，已經死了（6 節），換句話說，你的老我已屬過去（「在恩典之下」包含這個意思）。可是，在這裏或其他經文中，沒有提及內在的被動。

最後，若先決地抱著一種信念，認爲已經奉獻、又被聖靈充滿的基督徒，可運

用信心的技術，完全脫離一切已知的罪，我們便無法自然地理解羅馬書第七章十四至二十五節。我想最好視這段經文爲一個活潑、健康的基督徒（保羅）一份典型而又坦白的自白書。他心裏的罪被律法鼓動，又同時被律法禁制和指控；這罪仍舊操縱他，使他默想時悲痛不已。這律法雖然是聖潔、公正、良善和屬靈的，卻沒有給他絲毫力量去對抗罪惡，原因是律法「因肉體軟弱了」（八 3）。凱錫克教師們對這段經文有新的解釋。他們認爲這是一個基督徒的見證，這個基督徒試圖靠自己的力量戰勝罪惡，以致靈性上出現問題。他們又宣稱，只要人藉著奉獻和信心，掌握聖潔的秘訣，在他遇到試探的當兒，讓基督藉著聖靈工作，那麼，他就可以「由羅馬書第七章進入第八章。；他們亦特別把羅馬書第八章解釋爲得勝生命的見證。慕勒（H・C.G・Moule）在《聖經評注》（EXpositor’s Bible，1894）有關羅馬書的部分裏，對以上的觀點提出最精深的論述——順帶一提，他改變了他的想法，因爲早在《劍橋聖經》（Cambridge Bible）叢書（ 1879）裏，他採取了奧古斯丁的觀點來解釋羅馬書。可是，我們不能以凱錫克式釋經作爲依歸。

首先，這是沒有根據的闡釋。保羅寫羅馬書七章七至二十五節的目的，不是教導有關基督徒的經歷，而是爲律法洗脫有罪和邪惡的嫌疑；他舉引經驗，只不過想表明他的神學觀點，解明存在思想中的律法，與存在心靈和生命中的罪之間的關係。他何需在這裏毫無解釋或評注就描述那在凱錫克理論中基督徒不應有的屬靈狀況？在這部分裏，他指出一個要點：罪雖藉著律法發動，卻有別於聖潔的律法，且與律法爲敵。若說十四至二十五節是要表明在基督徒的經驗裏，這種經驗非常真實，這較諸將十四至二十五節視爲表達不及標準的基督徒經歷來得更加強而有力。反過來說，若然保羅在這裏只是指出某些不及標準的基督徒經歷，而不是按其普遍性而言，那麼，他只不過在提出一種不相關的界線，不但沒有使他的論點更加有力，反而把他削弱了。因此，這段經文的凱錫克式闡釋，是模糊地、扭曲地反映保羅的思想！

此外，保羅自第十四節開始，用第一人稱單數的現在時態去論述。固然，他希望這段描述是有代表性和普遍性的，也期望每一位收信的基督徒讀者或聽者在心裏共鳴：「是的，我正處於這種境況。」可是，這個事實卻正顯明以下的問題：「若然保羅寫羅馬書時，這一段不是他對自覺的真實狀態的描繪，他爲何會如此分析呢？」難道我們應該假設保羅寫羅馬書第七章十四至二十五節時，屬靈狀況欠佳；但開始寫羅馬書第八章之前，他的靈性又提升至更高更健康的狀態中？否則，我們如何從凱錫克觀點去解釋保羅用第一人稱單數的現在時態寫法呢？

再者，在第七章十四至二十五節中，沒有任何經節符合凱錫克式的注釋， 22 那麼，既然無法從經文中讀出這種解釋，爲何硬要將他讀進經文裏去？凱錫克解經家這樣做，無非是要挽救他們的理論，因他們認爲由於罪在人的屬靈系統中仍舊活躍，使人煩擾、分心和麻木，以致人感到自己的敬拜和事奉未達致完全，而這種感覺是靈性健康的基督徒所不應有的。可是，我們已清楚瞭解不能接納這理論的原因，無

論如何，加拉太書五章十七節已經與他相抵觸。事實上，我們完全沒有客觀的理由去引入凱錫克式註解。

還有，要是真的引入凱錫克式註解，會引致混亂。姑且將其他棘手的問題撇開，第二十五節已明顯與衛斯理式觀點不一致。凱錫克式闡釋是將保羅的「感謝神」解釋爲慶賀此時此刻從第十四節所描述的境況中釋放出來。他又肯定這裏的動詞是現在時態或過去時態（「他救我脫離」或「他已經救我脫離」，“does deliver”or“has delivered”），而羅馬書第八章一至十三節告訴我們這拯救如何臨到——是透過聖靈的恩賜，聖靈就是那位爲所有懷著信心的基督徒帶來勝利的使者。可是，第二十五節上下兩段又怎樣連接呢？保羅爲現在的拯救獻上感謝後，怎可以隨即又說道：「這樣看來，我以內心順服神的律，我肉體卻順服罪的律了」？有些注釋書提出這個可能的答案：保羅受著內心感情的劇烈波動所影響，以致經文在邏輯上前後不一致，故此，他在二十五節尾才寫出二十三節未或二十四節前應該寫出的話。可是，這樣一位辭鋒凌厲、思想清晰的思想家小心翼翼地組織鋪陳這封致羅馬教會的書信時（這封信在外交上對保羅十分重要），竟然犯了這麼大的錯誤，實在令人難以置信。唯一恰當的處理，就是回到奧古斯丁式註解上去，那麼，問題就迎刃而解了。23

總結

在前述的篇幅裏，已浮現了三方面的結論，一個是歷史性的，一個是神學性的，另一個是個人靈性方面的。

歷史性的結論是，衛斯理式和凱錫克式關乎聖潔的教導之所以影響廣遠，主要是由於他們提供了所有基督徒都渴求的東西：前所未經歷過的更完全地脫離罪惡，並與基督更親密的相交。改革宗奧古斯丁主義強調基督徒持續的罪性，作爲對抗憑行爲稱義的部分論據，使人的罪性與成聖的盼望之間，形成了真空，因此這種教義就乘時竄進來了。人們聆聽這些教導，予以珍視，並緊緊追隨，並非因爲他們使人在理智上信服，而是能夠迎合人心靈的需要。

神學性的結論是，聖經支持奧古斯丁主義，而反對那由奧古斯丁主義分支出來的衛斯理式和凱錫克思想，但聖經亦譴責奧古斯丁主義者過分渲染人持續的罪性，太少指出聖經中對人寄予的期望，就是藉著聖靈，人在道德上逐漸改變，更有基督的形象。

個人靈性方面的結論是，倘若基督徒藉著聖靈的能力，祈求神幫助他們更像耶穌，不管他們的神學觀念有多少缺點，他們都可達到。正如我們已經提過，因爲他是滿有恩慈、最寬宏大量的神。

以基督爲中心

本書以探索開始，爲求建構一套比現時一些基督徒所持守有關聖靈的更佳神學。聖靈其中一個重要的職事，就是幫助信徒達致聖潔。在上一章，我們曾嘗試從聖經具體地建立一個思想架構，足以概括聖靈使人成聖的真正工作。在本章中，我

們亦曾重溫三個有關聖靈賜予我們聖潔恩賜的主要福音信仰觀點，好讓我們欣賞他們的優點，又同時將一些能銷滅聖靈感動的意念清除。固然，上述的討論一定未臻圓滿。我沒有從社會層面看聖潔——如何聖化人際關係；我也沒有談到如何操練良心去明辨神的旨意；亦沒有嘗試處理禱告生活的問題；這些都是很大的罅隙，我現時只能暫且把他們擱在一旁。再者，我沒有將我的分析與我們的指導原則連上關係，這指導原則說明聖靈的主要新約職事，就是向我們、在我們裏面，並藉著我們榮耀基督，又催使我們活在基督裏，以他爲我們的救主、我們的主、我們的神。或者，將這些線絡與上一章所述的連系起來的最佳方法是闡明聖經三項關乎聖靈的要點，這三點是從上述指導原則得出來的，而本章所重溫的各項事實，都有助闡明其中意義。以下就是這三個重點：

1．聖潔是以基督爲中心的生活

聖潔是作耶穌的門徒，聽從他的話，遵行他的命令，愛他，尊崇他爲我們的救主，以他爲我們的主來取悅他、榮耀他，並且現在作好準備，預備將來有一天要見他，與他永遠同在。奧古斯丁主義者深明此道，只是他們一向忙於與伯拉糾主義和亞米紐斯主義對抗，未有清楚把他表明出來。衛斯理主義也深明此理，查理·衛斯理尤其以無可比擬的神來之筆，撰寫聖詩來歌頌這個真理。凱錫克信眾亦通曉此道，他們經常強調「仰望爲我們信心創始成終的耶穌……」（來一二 2），因而在凱錫克信念的實踐上，能夠避過他們其中一些神學理論可能帶來的壞影響。正直愛主的基督徒，即使可能被我這些複雜的論述弄得氣餒，也明白這個道理；他們就好像施洗約翰一樣，寧願自己衰微，卻高興看見他們的主興旺，他們會說出如懷特菲（ George Whitefield）講述自己的話：「讓懷特菲的名衰沒，但願基督得榮耀！」這種以耶穌爲中心的表現，正是基督徒基本的聖潔樣式，也是聖靈在他所有使人成聖的工作中領人走向的目標。最聖潔的基督徒並非那些最關心何謂聖潔的人，而是那些把他們的思想、心靈、目標、目的、愛心和盼望，都最完全地集中在我們主耶穌基督身上的人。對於這一點，我們肯定可以贊同，也應該贊同。

2．聖潔就是以遵行律法作爲表達愛的方式

聖潔源自在基督裏認識那聖潔的神的愛。當聖潔的人注目加略山上的十字架時，他便深知道神以大能的愛愛他，於是他也盡力去愛神、愛鄰舍，來回應神的愛。在我們所檢討的三個傳統觀點裏，衛斯理主義者最熱烈提出這一點；而奧古斯丁主義者，如奧古斯丁、伯爾納和懷特菲，縱使他們在這一點上或許不如衛斯理主義者那麼思想清晰和熱情，然而透過他們的生命，這個精神已全然展露出來；至於凱錫克信念，由於他經常表現出一種宗教性的自我主義色彩，比其他兩個觀點更少著重這一點。可是，幾乎沒有任何一個福音信仰的基督徒會完全不會意聖潔的核心就是愛。

那麼，該如何表達對神和對人的愛呢？答案是藉著遵守神的命令，及持守他向

我們啓示的人生理想——換句話說，就是遵行他在新約聖經裏爲基督徒闡釋的律法。本著愛心去遵行律法，是達致聖潔的真正途徑。但這往往是一些忠於聖經的基督徒不能充分掌握的真理。一方面，總有些基督徒這樣宣稱：若聖靈居住在你心裏，你裏面自然有很強烈的愛的動力，你無需研讀聖經中神的律法，以求明白他的旨意，因爲在任何環境中，你會自然而然知道聖靈想你做什麼。另一方面，亦常常有一些基督徒非常熱心遵行律法，以致他們的愛心枯乾，變成酷似法利賽人多於基督徒。在我們討論過的三個傳統觀點中，奧古斯丁主義者因著他們清晰地意識到地上國度的生活方式與在神國度裏的生活大有分別，加上很熱切地提倡全人基督化，最能夠把聖經中神的標準和旨意清楚闡明，同時堅持愛的精神——連同對神的頌贊——是基督徒真正的動力。衛斯理奉獻和博愛的倫理是高度個人主義的，但在其範疇內，他是合乎聖經和貫徹始終的。凱錫克信念往往傾向於假設你已經知道神的要求，而你唯一的問題是怎樣尋求力量去遵從，而且正由於凱錫克對美善生命的異像是（一般來說）敬虔和否定世界的（雖不能說是漠視世界），我們不可能期望在這觀念影響下的人會細心研究神的律法。但在基本原則上仍沒有分別：這三個傳統觀點都認識到表達愛神和愛人的方法，就是遵行神的律法。

可是，這三個傳統觀點中，也許沒有一個充分強調耶穌基督就是道成肉身的律法，也賜給基督徒當守的律法——他的律法始自他在世上對門徒的教導，而以他從寶座上藉使徒記下的律法來結束。這是不爭的事實，而聖靈的基要工作，是引領基督徒遵行耶穌的教訓，並跟從他的榜樣，從而承認及尊崇他這兩方面的大能。一個世紀以前，福音派信徒由於自由派人士大談神的父性，故此對這主題避而不談；同樣，多個世紀以來，羅馬天主教一直強調仿效基督這個主題，似乎福音深信徒也因而避談這個題目。但是，這種「讓我們有所不同」的對抗原則，是絕少可以成就義的。事實上，聖靈呼召我們更努力去仿效基督，因爲最真實的聖潔，是在品格和態度上與耶穌相似。對於這一點，我們也肯定可以贊同，且應該贊同。

3．聖潔就是在信心生活中不斷經歷洗禮所象徵的

與基督同死同復活

基督徒的洗禮，不論是浸禮、傾水禮或灑水禮，都要經過在水之下，象徵死亡，然後從「下面出來」，象徵復活。而所象徵的死亡和復活是指到肉身（將來）和靈性（現在）兩方面的。靈性上的死亡和復活並不是在我們成爲基督徒那一刻一次過成就的事情，而是不斷經歷「身上常帶著耶穌的死，使耶穌的生也顯明在我們身上」（林後四 10）。因爲這就是我們一生的模式。爲了耶穌，我們付上舍己的愛，願意順服，忍受痛苦和損失，因而每一日都進入千千萬萬的死亡中，又藉著聖靈的職事，我們從這些死亡中出來，恒常不斷重複經歷與基督同復活的生命。

耶穌，你是我一切：

是我勞苦中的安息，是我痛苦中的安慰，

是我破碎心靈的良藥，
是我爭戰中的平安，是我損失中的得著；
在暴君的橫眉下，你是我的微笑，
是我在羞辱中的榮耀和冠冕。
在匱乏中，你是我豐富的供應；
你是我軟弱中的大能，
是我在束縛中的完全釋放；
在撒但最幽暗的時刻裏，你是我的亮光；
你是我愁苦中不能言喻的喜樂，
是我死亡裏的生命，是我地獄裏的天堂。

查理·衛斯理如此描述他的經驗，我恐怕再沒有寫得更好的了。聖潔的生命是超然的，不單只因爲聖靈在我們心內秘密動工，也藉著聖靈的工作，我們知道基督常常幫助我們。在這個意義上來說，聖潔的生命是在恒常、自覺和充滿期待的信心下生活。聖靈激勵我們仰望基督賜予我們所需的精神力量——溫柔、憐憫、樂意分享和饒恕；忍耐、堅毅、貫徹始終；勇敢、公正、包容，以及能夠保持和善親切等。同時，在我們祈求過後，而且仍不斷祈求的過程中，我們尋求活出這些美德，結果發現我們得若能力如此行。上述三個傳統觀點都宣告這個真理（縱然凱錫克信念所提倡的被動觀念使他的教導變得含糊不清）。今天教會最大的需要，就是重新認識基督使人成聖的超然能力；亦惟有倚靠這能力，我們纔可在這個倫理相對、道德倫亡的世代達致聖潔。故此，所有基督徒都被呼召去證明和宣告這能力，並且盡可能支取！對於這一點，我們所有人都肯定能夠贊同。

我願意把本章結語，交給查理·衛斯理——那擅於描述基督徒經驗的偉大詩人。他在這裏完美無瑕地表達出那些正有聖靈在他們裏面爲他們成就聖潔的人的禱告心懷；若然其中一、兩句意味著教義上的觀念錯誤，我們應當告訴自己，誠如有時候需要爲這些事情爭論，有時候也需要讓他們過去。請聽聽他的話，並且學習去分辨。

耶穌，我的力量，我的盼望，
在你跟前，我放下憂慮，
存謙卑的信心仰望，
知道你垂聽我的禱告。
讓我在你面前等候，
直至我能成就萬事，
讓我盼望你創造的大能，
盼望你的更新。
求賜我敬畏的心，
敏銳明辨的眼睛，

罪惡臨近時，懂得仰望你，
好讓我看見那試探者落荒而逃；
求賜我裝備好的靈，
以謹慎作兵器，
永遠警醒，
在禱告中守望。
我渴求對你及你偉大的聖名，
一份真正的崇敬，
一個純一、堅定的目標，
利誘不能移、威武不能屈；
珍惜而合宜他，
看重你永恆的美德；
純然渴望人人都認識
並稱頌你的恩典。
我安躺在你的話語上，
深知你對我的應許；
主，我的幫助和拯救，
必定從你而來。
但求你仍舊與我同在，
也不容我信心失落，
直至你引導我忍耐的靈
進入你完全的愛中。

注文

1 B· B· Warfield， Studies Perfectionism(New York： Oxford University Press， 1931)，1： 113—301．站在改革宗奧古斯丁主義的「可憐罪人」立場上以聖潔爲題的經典著述，包括 J·C·Ryle， Holiness (Old Tappan， N·J·： Fleming H·Revell，n·d·)
以及 John Owen 的論文：“Indwelling Sin In Believers，” Works， ed· W· Goold(London：Banner of Truth， 1966)， 6：154—322；“Mortification of sin in Bellevers，” Works，6：2 一 86；“Temptation，” Works， 6： 88—151；“Spiritual Minded－ness，” Works。7： 263—497；“The Holy Spirit，” Books 4， 5，WorkS， 3： 366—651．

2 John owen， Works， 6： 79．

3 J· Telford， ed， The Letters of John .wesley (London：Epworth Press，1931)，5：43．

4 Albert outler，ed，John wesley (New York： Oxford Uni－versity Press，1964)，第 257 頁。

5 Wesley 用來作爲依據的主要經文，都列於 W·E·Sangster，Tbe Path to Perfection (London：Hodder＆ Stoughton，1943)，第 37—52 頁。經文如下：結三六 25、26、29；太五 8、48，六

10；羅二 29，一二 1；林後三 17、18，七 1；加二 20；弗三 14—19，五 27；腓三 15；提前五 23；多二 11 一 14；來六 1，七 25，一 014；約八 34—36，一七 20—23；約壹一 5、 7—9，二 6，三 3、8—10；雅一 4 。我想還可以加上申三 06 。

6 在評論衛斯理教義的主要著述中，特別值得注意的有以下這些：Harald Lindstrom， Weslcy and Sanctification（London：Epworth Press，1946）； Sangster， The Path to Perfection；R．Newton Flew， The Idea of Perfection In Christian Theology（London： Oxford University Press， 1934），第 313—341 頁；Outler，John Weslcy，第 30—33、 251—305 頁。

7 Sangster，Path to Perfection，第 147 頁。

8 Outler，JOhn Weslcy，第 286 頁。

9 Sangster，Path to Perlection，第 282 頁。

10 Outler，John Wesley，第 292 頁。

11 E H．Sugden， ed， The Standard Sermons of JOhn Weslcy，4th ed．（London： Epworth Press， 1956），2：45—9 注腳。

12 Sangster，Path to Perlection，第 135 頁。

13 Outler，JOhn Wesley，第 290 頁。

14 Sangster， Path to Perfection，第 289 頁。

15 Flew， Idea of Perfection，第 330 頁。

16 見 John Wesley， Notes on the New Testament．

17 Outler， JOhn Wesley，第 287 頁。

18 看 Steven Barabas， so Great Salvation（London： Marshall Morgan＆ Scott3 1952）；這書對半個世紀以來的凱錫克信念提供了一個溫情、友善的綜覽。另外參考 Warfield，Studies in Perfectionism， 2： 463—611；這裏提供了初期美國一些闡述凱錫克信念的人所作冷靜、批評性的分析。

19 Walter Marshall 在一六九一年出版了 The Gospel Mystery of Sanctilication。這書經常再版。

20 寂靜主義影響力的主要來源似乎是 Madame Guyon，他的自傳，由 T.C．Upham（1854）著述，在第十九世紀下半葉是深受追求聖潔人士歡迎的書籍。 H．C.G.Moule 主教，可能是 最好的凱錫克神學家，形容信徒的聖潔生活就是活在「蒙福和 警醒的寂靜主義」中（Veni Creator，〔London：Hodder＆StoUghton，1890〕，第 197 頁）

21 節錄自 Ryle， Holiness（Welwyn： Evangelical Press， 1979），PP Vii，Viii，百周年版中我寫的前言。

22 有時候，兩個加強語氣的連接詞放在一起，如第二十五節，人們會解爲「出於我自己」，「我，剩下我自己，當我完全無助，只能倚靠自己的能力」（Donald Guthrie et al，eds， The New Bible Commentary， rev ed 「Grand Rapids： Eerdmans， 1970」，第 1029 頁）。但在經文裏，並沒有「我，被神幫助」這隱含的對比，而「我，就是我這一個人」是在一詞中可找到的微細差異。Jerusalem Bible 表達得很好：「……是我在理智上遵從神的津，同樣是我，在不屬靈的自我中，遵從罪的律。」

23 參閱 Brice L． Martin，“Some Reflections on the Identity of in Romans 7：14—25，” Scottish Journal of Theology，1981，1： 39—47；這篇文章載有關於羅馬書七章十四至二十五節各有學識的意見，是一份有用的研究參考。我嘗試在附錄覆述其中觀點，並更詳盡地爲我的觀點辯論。

06 聖靈的路徑：靈恩生活

在我們研究與聖靈同行對我們今天有什麼含意的同時，我們必須仔細檢視一下靈恩運動，因爲他自稱是目前聖靈在教會裏及透過教會工作的主要管道，甚至或許是唯一主要管道。還不到二十多年的歷史，靈恩運動已自誇擁有二千萬以上的信眾，而且觸及全世界各教會——羅馬天主教會、正統教會、聖公會和非主教制的抗辯宗教會——在生命及人事上的所有層面，並誇越了廣闊的神學領域。有時候，他被稱爲新五旬節派（Neo－Pentecostalism），因爲即如本世紀初橫掃全球的舊五旬節派一樣，他確定聖靈的洗是人悔改和受水禮後的獨特經驗，是人人都需要的，也是凡尋求這經驗的人都可獲得的。然而，五旬宗教會逐漸對此運動的大融和態度深表懷疑（在某些地區這情況仍舊不變），於是，這運動便從五旬節派中分出來獨立發展，今天，他另外稱爲靈恩更新（charismaticrenewal）。因爲他看自己已重新復蘇那長久遺失了聖靈職事或聖靈恩賜的世界，並且無可測度地深化個別基督徒的屬靈生命，藉此使整個基督教界漸漸變得活潑有力。於是，隨著靈恩運動的勢力不斷擴張，世界各地的靈恩深信眾都屏息以待，期望教會勢將發生重大的事情。

靈恩運動的代言人已率先宣告這運動會帶來普世合一意義。「此運動是今天基督教界裏最合一的運動，」米高·哈伯（ Michael Harper）寫道：「惟獨在這個運動中，所有宗派彙聚，所有事工都被接納和實踐。」1 這個宣告是真的。已有不少人埋怨傳統教會的合一力量逐漸衰微；但超宗派的靈恩團契，加上國際性的領導及隨之而來的聯繫性組織，的確使教會的合一力量愈來愈強大。

在合一方面來看，靈恩運動所採取的方法是獨特的：他首先在基督裏體驗合一，並在慶典中和事工上，尋求合一，並且確信隨之而來的，是信徒在神學觀念上漸趨一致。「這種開放的立場，」喬比度（ Richard Quebedeaux）寫道：「就是相信在同一經歷之後，聖靈會帶領人進入神學真理中（而不是必須先認識這真理，然後才有相同經驗）。這觀點已明顯在整個新五旬節派裏愈來愈影響廣遠；這也是福音派、自由派和羅馬天主教會能夠「在這運動裏」首次聯合起來（至少在屬靈上如此）的原因之一。」2 雖然在每一主流宗派中，靈恩派信徒相對來說是少數的一群，但這運動所結聚的影響力相當龐大，似乎未來還會有增無減。

在靈恩更新運動開始前，紐碧堅（ Lesslie Newbigin）於一九五三年把抗辯宗和天主教對教會的觀點分別定型爲「忠信的會眾。與「基督的身體」，進而形容五旬宗教會的基督教是真實基督徒覺醒的第三道主流，所持守的觀點是以教會爲「聖靈的群體」。他說，目前實在需要這第三道主流來爲前兩個觀點灌溉及施肥。他以問題形式帶出他的重點：「天主教和抗辯宗的大教會是否需要謙卑下來，接受五旬節派不同團體的弟兄「對聖靈一種新的理解」，打破從前的界限，與他們建立團契？」3 在二十多年後的今天，當我們綜覽靈恩更新運動蔓延的現象時，紐碧堅的問題仍叫人產生壓迫感，而且受到廣泛應用。

面對的張力

靈恩更新運動對羅馬天主教和福音派信徒帶來最大的衝擊。前者經過初初狼吞虎嚥及雜亂無章地吸收靈恩派的信念後，接受了他們所強調的是從神而來的，現在已沒有太大困難去把他們消化。但對福音派信徒來說，這運動帶來一些主要的張力，二十多年來仍舊沒有減退。今天在福音派信徒當中，十大疑難的其中一條就是應該贊成或反對靈恩運動。這是一條惡劣的、造成分裂的、分党的、哥林多教會式的問題。我通常會說我是贊同聖靈的，來回避這個問題。可是，爲什麼人們經常如此焦急地發出這個問題呢？答案是：在本世紀初從古老的衛斯理傳統中冒起的靈恩運動——五旬宗的過繼子——就好像歷史上的福音主義，面對與自己不同的觀點，就立刻感到是威脅和挑戰。只有那些基本信念相同的人，才會直接發生衝突。

異同之處

具體一點來說：在今天大部分抗辯宗宗派裏扮演少數派角色的福音信仰運動，是以忠於神啓示的真理，及渴望看見這真理能改革及更新這些宗派，從而改進整個基督教世界爲他的中心的。靈恩運動頌揚聖靈在基督徒經驗方面的職事——正如我們已看過，這是真正的福音信仰主題——，但卻沒有爲純正的教義爭戰，反而相信透過分享感受和表達，自會產生團結的力量。福音信仰運動呼召人歸向耶穌基督，並且尋求一種理性的、自律的敬虔作爲信徒的根基。靈息運動則呼召人將生命向聖靈敞開，並使他們期望與神相交時，會有非理性和超理性的經歷。經過多個世紀以來的爭論，福音信仰神學被磨得鋒利，變得精確，反映出一個信念，就是真理若有缺欠，生命也就出現問題。相比之下，靈恩派神學看來是鬆散、反覆無常和天真的，並且這運動對五花八門的神學（尤其是那些以藉著禱告領受「預言」來作爲依據的神學）所採取的寬容態度似乎暗示他持守聖經真理的基礎實在太脆弱了。

可是，對於一些已假設是福音信仰的特徵，諸如信心與悔改，對主耶穌基督——寬恕和拯救我們的主——的愛，被聖靈能力改變的生命，藉著聖經從神那裏認識神，勇敢、充滿期待、親密而自由的禱告，小組事工，喜歡歌唱等，無論福音派或靈恩派都明顯是一致的。這兩個運動事實上是兩個重疊的圓圈。許多福音派信徒表明自己屬靈恩派；亦有許多靈恩派信徒表示自己是福音派的。儘管靈恩運動容納了一些持守非福音信仰的信徒，在歷史上和他現時流行的形式上，他看來就像福音信仰主義同父異母的姊妹；這解釋了爲什麼靈恩更新運動的現象引起福音派自覺的反應，有時看來有點像手足相爭！

可是，這還未是整個故事。真正的神學分歧是存在的，而彼此的爭辯可以是尖銳的。所以，有些福音派信徒認爲追求悔改後聖靈的洗，以及那些隨著使徒職事而來的「表記恩賜」（sign gifts）——如講方言、翻方言、醫治的恩賜、行神跡的信心、透過異象、異夢，以及內在的印象直接從神領受預言——都是聖經斬釘截鐵地否定的，他們亦把靈恩派信徒所尋找和獲得的這些恩賜，設想爲從撒但而來，爲要加害

他們的，而不是神爲他們的益處而賜下的。其他福音派信徒認爲靈恩經驗，用傳統的靈恩派神學字眼來說，至少真是聖經上敬虔的轉化，即使不是所有人都需要，他對一部分人來說仍是有效的。有些福音派信徒重視他們那充滿敬拜情緒、非形式化、熱切而熱情洋溢的靈恩精神，卻又同時拒絕靈恩神學的一些特徵，將聖靈的洗及表記恩賜等現象視爲眾人期望和群眾壓力下的心理作用。在這些闡釋靈恩經驗的福音派信徒當中，有些人將靈恩經驗裏神恩惠的真實減至最低，也有人將他擴至最大。至於靈恩派信徒，則看見他們今天實有需要堅持復興那些表記恩賜，以及堅持聖靈的洗是必需的，也責難非靈恩派團體熄滅聖靈的感動，因爲他們沒有尋求他們本有權利去尋求的恩賜。雖然大多數靈恩派信徒都宣稱活在平安裏是他們的理想，但他們並不常常活出這個理想。

同時，教會亦曾有慘痛的經歷。靈恩運動經常以對抗教會的形式主義、唯智主義、制度主義等的反動形式（有時是合理的）入侵教會，又主張一種自由奔放的經驗主義。這種如鐘擺的表現，自然會同時贏得信徒，又產生分裂；那些飽經挫折的反動都經常如此。許多教會出現分裂，是因爲靈恩派信徒脫離教會獨立，或是把其他人趕出教會——這兩種情況都似乎是憑著清白的良心的。在另一些教會裏，存在著靈恩派系，他們低調地不斷推行他們的計畫，希望假以時日可以反過來成爲教會主導。一些意氣風發的人常說每一個真正有生命的基督徒都會講方言，而且今天惟獨靈恩派信徒纔可以爲神成就大事，非靈恩派的信徒是不及標準的；而基督徒缺乏靈恩經驗的唯一解釋，就是由於他們的無知或不願意，以致他們未能尋求這種經驗。抱這些觀念的人，自然不容易與一般會眾融和，無怪乎那些努力嘗試勸導兩批信徒相容的牧者都弄到焦頭爛額而被迫放棄，而且淡然對待那招致這些思想的靈恩運動。

可是，倘若我們要公平地評價靈恩更新運動，並看清楚神的靈在這運動中作了什麼，我們必須嘗試從自己記憶裏不論是好或壞的過去經驗中抽離；否則，我們很容易傾向單從這些經驗來概括一切，那麼所持的論據便過於狹小了。幾年前，我曾經刊登一篇有關靈恩更新運動的文章，後來有個人寄了幾封信給我，告訴我他知悉兩個靈恩派的牧師如何拋棄妻子，與詩班指揮私奔；他要求我同意一個綜合概論，就是所有靈恩派牧師都是如此行爲不檢的，但當他知道我不能這樣做時，他顯然很不高興。一竹篙不能夠打一船人，兩個壞蛋牧師也不能表明什麼行爲模式。我與靈恩派信徒相交的經驗差不多全是好的，然而我也不該單從這些經驗來作出推論。爲了真正明白靈恩運動，我會儘量廣撒我的魚網。4

重溫靈恩派的特徵

究竟這超宗派及跨越傳統的運動有什麼特殊信念呢？

首先要指出的是，在教會的教條及信條上，靈恩派沒有什麼特色可言。他們看來與原初的神學無異，不單呼召教會重拾早期使徒的經驗，而且回到超自然信仰的「老路」去。他們所持守有關三位一體、道成肉身、救贖的客觀意義、聖經的神

聖權威等神學見解都「正確可信」(雖然有時未免流於膚淺)，他們也傳統地看基督教，把基督教看爲是關乎敗壞、救贖和重生的。然而神學反省並沒有啓發他們；他們知道這不是他們的運動所真正熱衷的東西。他們對聖經的闡釋簡單到近乎幼稚，似乎很少人知道或關心到在他們當中正建構著不同的靈恩經驗神學。在他們的宗派裏，對於承襲的傳統，不論是教義上或靈修方面的，他們所關心的不是對這些傳統加以反省，而是重新賦予他們生氣；於是羅馬天主教徒以重燃的熱情去望彌撒，向童貞女馬利亞祈求（他們視馬利亞爲靈恩運動的先鋒）和使用念珠祈禱，而聖公會信徒又興高采烈地發現克藍麥禮拜儀文(Cranmer’s liturgy；編者注：克藍麥，1489—1556，聖坎特布裏郡首任抗辯宗大主教，多方促進改教運動，脫離羅馬天主教獨立；反對抗辯宗或天主教極端的見解。）現在對他們來說是奇妙地活生生的。(「當中每一個字都閃耀光芒，」一個中年的靈恩派信徒曾經這樣對我說。)

一般來說，撇開那些離心的極端狂熱分子不談（靈恩更新運動就像其他在這個墮落世界中的活躍運動一樣，遲早都會產生這類人)，靈恩派信徒是一群忠心的宗派主義者，他們以教會所宣講的爲起點，獻上他們的思想、禱告和精力去復蘇教會的事工，同時透過更新的經驗，表達出靈恩派的特徵來。這些特徵共有五個，雖然各個特徵在著重點、複雜程度和靈活性上，都大不相同，並且根據不同人的說法，配合不同的神學系統，但他們聯合起來，就廣義地成爲全世界靈恩更新運動思想上的支柱。五個特徵如下：

1．信主後另一次更豐盛的屬靈經驗

據他們宣稱，基督徒一旦開始積極地向神回應，過了一段時間，神通常會（即使不是一定會）在他生命裏成就重大的工作。這工作與福音信仰抗辯宗信徒所理解的悔改不同，又與大公派聖禮主義者，包括羅馬天主教、正統教會和聖公會人士所理解受洗歸入基督裏不同。通常（他們是這樣宣告的）這福分是需要特別從神那裏尋求，又或者需要用上一段長時間尋求的（雖然這信念具有舊五旬節派的特徵，多於那較常強調聖靈充滿是即時可獲得的新五旬節派)。在新約聖經的辭彙基礎上，這經驗常被稱爲聖靈的洗，其實是指到第二次恩典。

聖靈的洗通常被闡釋爲廣闊的加深基督徒對下列四件事情的意識：

1．神以完全的愛愛他，藉著救贖和收納他爲兒女，神已成爲他的天父，使他獲得作爲榮耀後嗣的權利；在真實的意義上說，他已是天國的擁有者和居民。

2．他與主耶穌基督有親密的相交，他賜他足夠需用，是他活著的、慈愛的救主、主人及朋友。

3．聖靈居衷的、幫助和支持的能力，活現在他個人生命的所有層面和深度裏。

4．現存的邪惡（個人的邪惡)，以及對抗那「管轄這幽暗世界」的惡魔的屬靈爭戰（弗六 12)，是基督徒生命和事奉的基本原素。

2．講方言

他們宣告講方言（發出自己不能明白的聲音）的能力通常是隨著聖靈的洗而來的記號。講方言被視爲從神而來的能力，爲幫助信徒禱告與讚美神，他的寶貴在於保持甚至提升敬拜者崇拜、悔罪、祈求和代求的情緒，否則他們便無法達致同樣效果。他們認爲講方言的恩賜主要（縱或不是全然）是爲個人靈修用的。主觀地說，這即如當人把他的心靈提升向神時，他的聲帶就自由運轉，也好像學游泳一樣，將自己全然交托在媒介物上（游泳是在水中，講方言是滔滔不絕地發出聲音），這種信靠與能否成功和得著樂趣多少大有關連。

講方言常被誤爲一種使人狂喜的事情（英文聖經新譯本〔NEB〕誤譯哥林多前書第十四章也導致這種誤解 5），但事實並非如此。「基督徒講方言，一如其他人說話一樣客觀，講說的人是完全理智的，他可以完全控制自己的意志，他的思想狀態絕無怪異可言」6 ；一旦講方言的新鮮感消減了，「講方言者間或在講說的時候感到『欠缺』感情」7 。那些開始了講方言的人，通常都會（即使不是一定會）以後繼續講方言，作爲一種對他們來說是真實而正確的禱告模式。他們可以隨意進入這種禱告中。雖然依照保羅在哥林多前書十四章一至十九節的評價，他們接受講方言是較微小的恩賜，但他們仍重視他，因爲他對他們的靈修生活大有幫助。當人掌握得到如何講方言後，不論他開始時是自發和不由自主的，抑或由於學習了一種發聲的技巧（兩種情形都可發生），都無損他在靈修方面的價值。

3．屬靈恩賜

靈恩派信徒理解到恩賜是表明和傳達基督的權能與知識的能力，用以造就教會（這看來似乎與保羅對恩賜〔charisma〕的觀念無異），於是，他們經常宣告所有新約時代的「表記恩賜」（sign gifts）式微了許多個世紀以後，現今又重新被領受。固然，基督教世代相傳較普遍的恩賜，諸如教導、執事、治理、施捨、幫助人等（參羅一二 4—8；林前一二 28—30），今天仍舊賜下。姑勿論如何，表記恩賜的復蘇猶如在教會這個大蛋糕上鋪了一層糖霜，表示不信和冷漠——是由於錯誤地以爲使徒時代結束後，這些恩賜就永遠被收回——已轉爲熱切和充滿期盼的信心；這信心是神所讚賞的，並且根據主的話，要「……照著你們的信給你們成全」（太九 29）。

因此，他們力言在聖靈裏受洗的人通常領受多種恩賜，沒有基督徒是一無所有的。所以藉著分辨和運用每個基督徒的恩賜來達致總動員事奉應該成爲地上教會的標準作風，而會眾的行爲模式亦必須充分分散、靈活、從容地容讓這種作風推行開去，而不加以阻礙。一切恩賜都是爲了建立基督的身體，所以必須善加運用，配搭得合適，以促成這個目的；依照保羅對「肢體模式」的說法，就是不同功能表達出相互的關顧（見林前一二 4—26）。

在靈恩更新運動初期，人們有理由恐懼靈命復蘇的信徒會脫離教會，結聚成小群，就如現已淹沒的牛津小群（OXfordGroup）一樣；但靈恩派的領袖及其跟隨者一致清楚表示他們的禱告和目的是以復興教會爲主，而他們的目標是在聖靈裏合一，

並非分裂。若然靈恩派信徒中有好事生非、專與人作對的分子，不是因爲他們接受如此教導，而是因爲他們反其道而行；再者，靈恩派團體也不是唯一擁有這些特性的組織。

4．在聖靈裏敬拜

敬拜神應該是藉著聖靈個別體悟與聖父和子的相交，亦即是與神招集的其他家庭成員一起領悟屬靈的團契。耶穌基督是我們的中保及救贖者，與聖父及聖靈一同被愛和尊崇，他必然是我們一切敬拜的中心，所以敬拜者必須恒常抓緊和探索神給予他們在這大家庭裏的身分——他們全都是神的兒女，而耶穌基督是他們的長兄。故此，會眾聚集時，敬拜的禮儀結構必須充分擺脫規限，容讓自發性的投入和發揮，並且要有適度的輕鬆氣氛、非形式化及緩慢前進，好讓大家能沐浴在與神和眾人一起的感覺中。

不同的靈恩派團體會有不同的崇拜形式，但他們的目標卻是一致的。靈恩派的敬拜在其節奏緩慢，以及重複要點（重複時稍有變化，但變化不多）這兩方面上，與歷史上聖公會及羅馬天主教的禮拜形式無異，就好像布魯克納（Bruckner）對比於海頓（Haydn），或者華格納（Wagner ）對比於莫札特（Mozart）一樣。若然我們形容靈恩派的敬拜是浪漫的，集中於將反應熱烈的態度和感受表達出來，而較古的禮拜儀式是古典的，藉著超卓莊嚴的形式稱頌神，又提升崇拜者的情操，這種講法雖不中亦不遠矣。這種分別明顯地表現在聖詩裏，靈恩派的聖詩重複又重複、節奏緩慢，有時在形式上前後不一，與早期傳統的聖詩字雕句琢，力求詩韻和文義上合乎神學思想，並且調子輕快等，形成強烈的對比。無論如何，靈恩派的敬拜是以從我們內心深處向神真正敞開爲目標，好讓每個敬拜者的腦海中有許多意念在打轉，進而找到神自己，而且頌揚及享受在他裏面的生命是如斯真實。因此靈恩派信徒屢屢堅持要達到以上的目標，是需要時間去培養的。對我來說，持續兩、三小時的靈恩派式崇拜，不是什麼奇事，他非但不會弄得人筋疲力竭，反而在人的情感和動機層面上，可以有一種深深的潔淨和振奮力量。

5．神的更新計畫

在第一至二十世紀期間，靈恩派的事工以及對其信仰之表彰不管是多是少，靈恩派信徒作爲一個肢體，確信靈恩更新運動是神今天復興教會的主要工作。故此，那些認同這連動的人不單覺得他們可以自由去講，甚至有責任去思想和談論偉大的事，至於他們深覺從神領受去認識神的這種特殊方法，有時甚至被其他基督徒視爲幼稚。靈恩更新運動是今日教會健康之鑰這信念，雖然在不同的代言人口中有不同的表達方式，但信念本身是一致的。

這些就是靈恩派所確信的特點。歷史上看來，所有靈恩派信徒都溯源于這個世紀初席捲抗辯宗的五旬節派浪潮。從教義上看來，除卻宣告聖靈的洗是可即時獲取的（較早的五旬節派並不這樣說），以及時興強調「肢體生活」作爲彼此的服事外，

大部分靈恩派信徒至少在神學大綱上，都直接接收了較早的五旬節派神學。我們現在可看到，這套神學比較來說是衛斯理傳統的福音信仰敬虔主義，他強調聖靈的洗是悔改歸信後的必然經歷，而這經歷的印記就是說方言和神超自然的醫治（這是我一直到此都沒有強調的事情）。在他們的屬靈生活裏，靈恩派信徒的目標是從情感、實存經驗、確據，以及理智的各方面，在心靈裏體會神的生命；這個目標也與早期五旬節派的目標一致。

靈恩派神學：是複還抑或體會？

可是，我們必須留意·靈恩運動的信徒在神學觀點上是分歧的。一方面，大部分抗辯宗及羅馬天主教平信徒的靈恩主義者似乎採納了我剛描述的「衛斯理式五旬節派」信念的一些形式，然而另外一些根源於大公教神學（羅馬天主教、正統教、聖公會等）的靈恩主義者，一如有些參與改教運動的思想家，在許些關鍵性要點上追隨了不同路線。喬比度（Richard
Quebedeaux）所言是正確的。

抗辯宗和天主教、保守派和自由派信徒參與這運動時，並沒有自動揚棄他們各自在教牧上及神學上的分歧；甚或運動的領導們也從沒有對聖靈的洗有一致的定義。舉例說，抗辯宗新五旬節派信徒經常把聖靈的洗視爲悔改歸信後「第二次恩典」的工作，……羅馬天主教……認爲信徒籍著水禮的聖禮就已經領受了聖靈，而聖靈的洗就是信徒內裏經驗（通常也有外在的表彰）聖靈充滿及更新的能力。哥林多前書十二至十四章所勾畫恩賜（諸如說方言和神的醫治）的本質和運作，亦很有爭辯的餘地……8

廣泛來說，其立場就是這樣。大部分抗辯宗的靈恩派信徒以複還（restoration)一詞來爲他們的經驗作神學上的闡釋，宣稱神因著他們的信心，在今天重複了他昔日在五旬節，後來在撒瑪利亞、該撒利亞、以弗所（徒二、八、九、一九章）以及哥林多（林前一二至一四章）的工作。然而，大公派的思想家通常以體會（realization）這詞語來爲靈恩經驗作神學闡釋，即是「體會」那早已潛藏在他們心裏的東西，亦即是神居衷的靈用各種方法幫助個別信徒進一步重新發現神和重尋在神裏面的整全生命。在這一點上，一些抗辯宗信徒與他們站在同一陣線，都希望否定這樣的觀念——以爲凡真正領受及使用聖靈恩賜的人，都必定首先經歷了聖靈的洗，即聖靈第二次恩典的工作，又或者說，信徒在靈洗的經驗裏，首次真正接受聖靈，或者比上一次更完全地領受聖靈，得著更大能力。

固然，在解釋爲何聖靈先要居衷時，他們再次分道揚鑣：大公派信徒視之爲水禮的直接效果，而大部分我曾提及的抗辯宗信徒，都會將聖靈居表與水禮所表徵的新生（重生——轉變——相信——悔改）連在一起。但對於靈恩經驗的神學闡釋，爲對抗由五旬節派衍生出來的神學觀念，抗辯宗信徒和大公派信徒走在同一陣線上，都把靈恩經驗視爲對聖靈能力的體會，而聖靈是早已住在信徒生命裏的；他們

寧願稱這經驗的開始爲釋放聖靈，而非領受聖靈。

在靈恩派團體裏，有另一個與此相連的神學性分歧。源自亞米紐斯主義，而且這方面的傾向比約翰·衛斯理本人尤甚的五旬節派神學，不時假設神能爲他的子民作的，乃決定於他們是否「相信神的賜福」，以及信到什麼程度，姑勿論那福分是聖靈的洗、從罪中釋放、神的醫治，抑或其他恩賜。立足在這基礎上，人很容易——有些人說是致命地容易——妄下結論，認爲神時常願意在他的子民當中重複他在新約時期所作的一切，但若然人需要某些特殊恩賜，卻不向神尋求，神也是無能爲力的。這裏的假設是：這種尋求本身不是神的工作，也不是他的先在恩典（ prevenient grace）在我們心裏結的果子，而是在神以外我們對整個情況所作的貢獻，沒有他，神就束手無策。按此而言，抗辯宗的靈恩派信徒在五旬節派的影響下，傾向將新約聖經有關靈恩經驗的所有細節視爲神應許「將要」爲所有祈求的人做的事情；而細心思考的大公教信徒以及我上述提及那些占少數的抗辯宗靈恩派信徒，都視這些經文爲闡明神「能夠」按信徒的屬靈需要爲他們做的事情。

當然，這兩個觀念不是完全水火不容的，至少，恩賜的複還多少是基於對那居於人心裏的聖靈的能力有所體會（因爲任何嚴謹的抗辯宗或大公教信徒，在受到質疑時，都不會絕對否定在某些意義上，在基督徒領受靈洗之前，聖靈已居於他們心中），而這種體會，也多少是因爲某些失落了的基督徒經驗層面得到恢復（因爲任何嚴謹的大公教或抗辯宗信徒，在受到質疑時，都不會絕對否定若神願意，他隨時可以重現新約時期的所有現象）。可是，這兩種不同的取向引致對靈恩現象不同的態度，甚至靈恩經驗的缺乏。對於大部分抗辯宗信徒和一些大公教信徒而言，他們感到受神託付，要堅持新約聖經所表明一切有關聖靈的恩賜都是神爲教會預備的，今天各地教會都可得著；因此認爲那些沒有尋求這些恩賜的基督徒和教會，至少在這方面來說是次等的。不過，大多數大公教信徒和一些抗辯宗信徒只宣稱現今流行的靈恩現象是類似新約聖經所記述的，並且神若知道這些東西對某些人有益處，他會隨自己的意思賜給他們；除此以外，他們就不多說了。

讓我立即指出，在我看來，後者的立場似乎比較合理。部分原因是現今的靈恩現象並不完全符合哥林多前書第十二至十四章的描述（稍後我會談到這個）；部分原因是其中的假設，

以爲神會在每一處地方、每一個時代重現他於第一世紀在耶路撒冷和哥林多所作的事情，是過於我所能辯解的；另外部分原因是我不相信假若神希望在今天重現昔日所發生的，他會因爲沒有人明確地向他祈求，就束手無策。我現在只想指出：實際上有超過一個靈恩派神學存在，故此我們所思想的，必須考慮這個事實。

信心和生命的試驗

有關靈恩運動一個最尖銳的問題，就是其中到底有沒有任何一部分是受神的靈感召而來的呢！他自稱表明了何謂屬靈的更新，但有些人卻確信表記恩賜只是爲使

徒時代而設的，並且／或者辨識到那所謂進入完全的基督徒經驗的兩階段式標準，是沒有聖經基礎的，因此他們認爲這運動是反常的、神經質的，甚或出於魔鬼的，而欲將他摒棄。可是這種判斷未免太倉促了。聖經爲我們提供了另一些原則去判別某些運動是不是由神感召而產生的——使徒們在加拉太書、哥羅西書、彼得後書和約翰壹書等書信裏，把有關神的工作、旨意和行事方式等原則，應用在種種所謂超屬靈的信心上。兩個基本的試驗因而出現：一個是教條上的，一個是道德上的。

教條上的試驗可從兩段經文引伸出來：約翰壹書四章二至三節和哥林多前書十二章三節。第一段經文說，任何的靈——很明顯，即是任何自稱被聖靈感召的人——，若不承認神是道成肉身，就不是出於神的。要充分瞭解這試驗的中心點，我們就要回想一下，對約翰來說，神的兒子道成肉身，目的是爲世人的罪犧牲至死（一 1 至二 2，三 16，四 8—10），因此否定神的道成肉身，就等於否定他爲人的罪犧牲。第二段經文斷言神的靈絕不會感動人「說耶穌是可咒詛的」〔anathema〕，卻會引導人稱他爲主〔kyrios〕；若不藉著聖靈，沒有人能夠誠懇地發出這樣的稱呼（參林前二 14）。兩段經文同時顯示一個真理，也是本書的中心思想，就是聖靈恒常的工作是使人明辨和承認耶穌基督的榮耀。因此，對於靈恩派信徒，以及所有自稱基督徒的人來說，那教條上的試驗就是測試人在認信、態度和行動上，對於子——那位被父神立爲主的耶穌——付出了多大的尊崇。

至於道德上的試驗，在一些記載裏已經陳明，例如約翰指出那真正認識又愛神的人，會遵行神的誡命，離棄所有的罪，並在基督裏愛他的弟兄（參約壹二 4，三 9、10、17、24，四 7 一 13、20、21，五 1—3）。

只要我們將這些試驗應用在靈恩運動上，就會立刻清楚看見這運動是有神同在的。也許，我們在這運動周圍發現的一些玄秘和僞裝的屬靈事物，帶給我們各種威脅（事實上，有哪一個復興運動沒有這類情況在其周圍出現呢？），然而這運動帶來的主要效果是在各處提高信徒對三位一體真理的堅定信仰，並與我們在新約聖經裏相遇的主和救主有個人的相交，也誘導人悔改、順服，並藉著服事弟兄姊妹去表達對他們的愛，加上對外佈道的熱心，使那些較沉靜的教會成員感到汗顏。

我們只要將靈恩更新運動的優點與弱點一一列出，便能更清楚地透視整個運動。首先，我們問：在聖經標準的評估下，其中有什麼特色我們可絕不含糊的認許呢？我們可以立時舉出一打這樣的特點。

從正面看

1・以基督爲中心

整個運動的核心是對聖經所描述活著的基督存有信心，全然奉獻予他，並與他有個人的相交。靈恩派的書籍和詩歌顯示，儘管不同人有不同的領受，然而更新運動的主流是堅定地

持守三位一體的真理，也強調聖靈的職事絕不取代耶穌作爲教會的頭，以及各肢體的主和救主的應有位置，而且恒常是我們在敬拜父神時所親愛及尊崇的對象。相反地，聖靈的另一職事是使人注目於主耶穌，這是信徒清楚明白的，也是被強烈肯定的，而且在更新運動遍及之處，信徒都豐豐富富的享受聖靈這職事。

2．從聖靈得力的生活

靈恩運動所著重的，是信徒需要被聖靈充滿，並過一個能彰顯聖靈能力的生活。憑著新約聖經，靈恩派強調基督徒生命是真正超然的，意思是藉著聖靈，基督幫助信徒達成他們原本不能做到的事情。靈恩派強調的這一點，想必使許多在道德的事情上受困於形式主義和自滿自足心態，以致生命扭曲的基督徒感到無地自容吧！

3．情感得以表達

在每個人的構造裏，都有一種情感要素，需要透過真誠欣賞並接納別人的愛表達出來，不論是朋友之誼、夫婦之情，或者是在基督裏對神的愛。靈恩派瞭解這一點，他們在集體敬拜中提供豐富的視覺、聽覺和動感上的投入，就是爲了滿足人這方面的需要。至少在以英語溝通的地方，爲了敬拜的莊重和秩序，也許亦爲了贏得社會人士的敬重，僵硬死板的形式已成爲敬拜中表達尊崇的傳統方法，任何違反這準則的，都會立刻受人猜疑。可是，靈恩派之所以公然顯露感情，並不是由於他們缺少對神的敬畏，反而是因爲他們對耶穌基督及其他基督徒充滿快樂的愛。若有任何人像我一樣曾經參加靈恩派的聚會，分享他們會眾間聖潔的擁抱，又或者見過靈恩派主教在教會裏跳舞，都會知道這一點。即使靈恩派表達情感的方式可以很容易變成公式化的表現，但呆若木雞的身體、嚴肅若定的面容，也同樣可以容易變成冰冷的、無情的形式主義。在這兩者之間，你可以作出選擇，但依據聖經標準來看，無疑雜亂無章而活力充沛的表現，以及在神裏愛和喜樂的湧流，總比劃一的僵死好。一隻活著的狗，怎樣說都比一隻死了的獅子強（參傳九 4）

4．常常禱告

靈恩派強調有需要培養熱切、恒常、全心全意的禱告習慣。他們知道，如一首聖詩寫道：「禱告是基督徒必需的呼吸，是基督徒天然的空氣」，因此他們努力禱告。我們先前看過，這一點正是他們說方言的因由——不是用一種聽覺上的密碼去宣告神的啓示，好讓那擁有翻方言恩賜者去解開這些密碼，而是一種個人禱告的語言，表達他們心中的祈求、讚美和感謝；這似乎就是保羅昔日所談及信徒在教會裏說的方言（參林前一四 2、13 — 17）。許多用方言禱告的人常常花很長時間祈禱；我很懷疑那些沒有這樣經常禱告的人有沒有資格批評他們。

5．充滿喜樂

靈恩派強調有需要在講詞及詩歌中珍愛並表達基督徒的喜樂。他們甘冒被人看爲幼稚、過分樂觀和自命不凡的危險，堅持基督徒應該隨時隨地都歡呼讚美神，而他們亦因著立意常存喜樂而經常在面上和行爲表現上閃耀喜樂的光芒。喜樂是自然

純真而不複雜的心境；靈恩派信徒培養喜樂的方式，十分清楚地反映出他們渴慕單純地認識神和愛神。這正是靈恩運動的中心。從社會學的角度看來，靈恩運動的成員大部分是中產階級的信徒，他們追求在神裏面一種熱情而閒適的欣喜作爲生活的基調，驟眼看來，這似是一般中產階級所追求世俗的幸福愉快感覺；但事實上，他們所追求的並不僅止於此。當然，他們追求單純的喜樂，使他們與一些嚴峻的、批判力較強的信徒逐漸疏離，然而，他們看來並沒有偏離新約聖經的教導（見羅一四17；腓三 1，四 4；弗五 18—20；西三 15 一 17；帖前五 16 一 18）。事實上，他們強調喜樂是對的。

6．人人投入敬拜中

正如我們提過，靈恩派強調所有基督徒必須親自積極參與教會的崇拜，他們不必都在聚會中講話（雖然這種參與形式若有條理地進行，並能帶來幫助，是值得推許的），卻主要是藉著向神敞開他們的心靈，同時嘗試體會教會透過歌頌、祈求和從聖經上學習得來的有關神的真實。有些人看崇拜有如一場供人觀賞的表演，臺上有幾個表演者（牧者和獻唱者），台下（教會的座位上）有一班或多或少表示讚賞的觀眾。靈恩深信徒是非常痛恨這種觀念的，事實上，所有信徒也應該如此。毫無疑問，在集體敬拜裏，每一個人，包括領導的和被領導的，都應該活躍地向神高舉他們的心靈和心智，倘若一些動作，例如向天仰望和高舉雙手等，可以幫助會眾達到這個目的，不應被阻止。

7．全教會總動員事奉

我們已經提過，保羅對教會增長的異象，就是基督徒按著愛心的指示，彼此服事、支持和幫助，從而互相彰顯基督。「惟用愛心說誠實話，」他說：「凡事長進，連于元首基督；全身都靠他聯絡得合式，百節各按各職，照著各體的功用彼此相助，便叫身體漸漸增長，在愛中建立自己。」（弗四 15 一 16）靈恩派對這異象很認真。他們堅持每個信徒積極事奉就是教會成長之道；他們認爲若然講道內容抽離了彼此有意義的服事，那麼單靠講道是不可能使教會日趨成熟的；他們經常極力主張所有基督徒必須尋求並使用彼此服事的能力，不論是愛心的言語、愛心的行動、愛心的關懷或愛心的禱告。他們看平信徒的被動是使教會衰弱的疾病，所以寧可冒著分散事奉所帶來的危機和問題，也必須首先竭力治理這疾病。

8．熱心宣教

靈恩派關心如何與人分享基督，隨時準備向人見證自己如何經歷他，即使他們的見證換來冷淡的反應，他們也絕不氣餒；這些都堪作模範。平信徒在傳揚福音上所作的見證，至此
已十分難得，很難再多作要求了。使徒行傳四章十三節和三十一節提及的膽量，在靈恩派圈子是很常見的。

9．小組職事

約翰·衛斯理曾組織許多個循道社（MethodistSOCiety），每星期一次分班聚會，每班約有十二名成員，由一位導師帶領；靈恩派也像衛斯理一樣，深諳小組的潛力。查理士·希武（Charles Hummel）留意美國的情形，寫道：「遍佈整個國家每一角落，有數以百計的跨宗派團契經常在家裏舉行聚會，他們每星期都一同敬拜和讚美，一同研經，互相鼓勵，和運用聖靈所顯明的恩賜。這些小組補充教會經常性崇拜聚會的不足，組員通常都積極參與。』9 在英國及其他地方，情形都是一樣。誠然，不單只靈恩派在二十世紀中葉以後發現或重新發現了小組對禱告和事奉的重要性，其他團體亦然；但縱使靈恩派未必比別人發現得更多，也與其他信徒平分秋色。姑勿論如何，歷史見證了一旦聖靈鼓動教會，這些小組就自然地產生，而任何龐大團體若想長時間保持屬靈活力，這些小組都是必需的。

10．對教會架構的態度

靈恩派清楚知道教會的架構，不論地區性或宗派性的（借用社會學的術語「架構」，意指社團組織的模式），其功用必須是表達聖靈裏的生命及實現總動員事奉。那妨礙上述功用的架構，必須被判斷爲銷滅聖靈感動的，因而要作出修正。所以，靈恩派對傳統架構（如崇拜的程式及形式，在會眾當中成立的不同小組每週聚會的模式等）的態度不是盲目的「保守」（什麼都不改變！），亦不是盲目的「革命」（什麼都要改！），而是真正的「根治」問題（探討問題的根本，按解決問題的需要而去改變）。

在架構問題上，很少教會不被傳統的鐵掌所制肘；有些教會墨守成規，堅決反對任何改變，對他們來說，靈恩派的激進態度無可避免是一種威脅。靈恩派視教會現行的架構常有可改動的餘地，使之能充分運用神所賜的屬靈恩賜，而不是假定神陽下恩賜的首要目的是維持教會現存的架構；在這方面，靈恩派與新約聖經的教導是一致的。傳統的程式、熟習的公事常規，以及回想從前建基於長久的行爲模式而得著的福氣，無疑都予人一種安全感，而且在人的層面上，能使人維持一種精神力量；但靈恩派堅持若然傳統方式封鎖了本該在團契裏運用的恩賜，熄滅了聖靈的感動，那麼這些程式必須按需要增加或修改，好讓神按他選定的方法建立基督的身體。

11．建立社群生活

靈恩派在建立社群生活上首開先河，進行了一些大膽的嘗試，尤其是建立延展家庭（ extended family），由許多核心家庭組成，合力提供保護和支持等職事——這是個別核心家庭無法獨力提供的。固然，有些社群的確令人擔憂，但無疑許多都成功地促成成員彼此的關係，使性格成熟，亦強化了外展工作，去接觸有需要的人；若沒有這些社群，這是絕對做不到的。旁觀者只能欣羨和喝采。

12．慷慨的捐獻

當福音觸著人的錢袋時，就可知道聖靈確在他們的生命裏工作；我們很難找到實際的統計數字，但毫無疑問，靈恩派信徒不惜犧牲的捐獻，是別處望塵莫及的現

實。據我所知，英國貧民區一間工人階級的靈恩教會，在一九六五年爲宣教基金籌募得一百八十七鎊的捐獻，到一九七〇年，所得獻金躍升至二千九百二十九鎊；一九七五年籌得二萬一千一百鎊；一九八〇年籌得四萬七千鎊（以相等幣值計算，應是這些數目的雙倍）。在這段期間，該教會的會眾由四十人以下增加至平均二百五十人。因此，在這十五年裏，平均每人爲世界各教會的捐獻從七鎊增加至一百八十八鎊，此外，每人每年爲教會常費的奉獻也有相同數額。我想這個例子是很典型的。靈恩派在與神與人的關係上，強調有孩童般的開放、自發性、熱情和充滿期待的心，以致他們隨時準備付出，甚至甘願受損，仍把這付出的經驗視爲一種權利。在這方面，靈恩派同樣叫其他大部分基督徒感到羞愧。

無疑，上述有許多都是靈恩派的優點，但現在我必須提出他的缺點，以收平衡。靈恩派有什麼特點可能會妨礙全體信徒邁向新約聖經所教導的目標——活像基督？這裏，我們似乎要提一提靈恩派十項缺點——至少在靈恩運動的邊緣，我們有時觀察到這些缺點，而且時常構成威脅。其中任何一項缺點，都足以令信徒變得像保羅在哥林多所面對的信徒般不成熟。

從負面看

1．精英主義

在任何運動裏，若有看似意義重大的事情正在進行，自然有一種屬靈貴族的感覺，就是感到「我們纔是真正舉足輕重的人」；這感覺時常深深的產生威脅，有人在口頭上否認這病

徵，卻未足以抵禦他。在這情況下，精英主義趨向受到複還論神學（ restorationist theology）強化；複還論神學看靈恩經驗爲新約聖經的標準，是適用於任何時代的，而且無可避免地對非靈恩派基督教持批判態度。若然你像許多人一樣，不惜冒險去尋求一些你認爲每個人都應該尋求而許多人都放棄的東西，那你便很難避免不感到自己高人一等。

2．門戶之見

靈恩派團契對全國及全世界的廣泛吸納可以產生一種有害的偏狹心態，使靈恩派信徒規限自己唯讀靈恩派書籍，只聽靈恩派講員講道，只與靈恩派信徒團契，只支持靈恩派的事工；

無論信徒口裏多麼堅定地宣稱普世合一，但在實踐上，往往會因小小的門戶之見而造成嚴重後果。

3．感情主義

健康的情感抒發與不健康的感情主義只是一線之差，人若訴諸情感或利用情感，都逾越了這條界線。雖然今天的白領階級靈恩運動（似乎由於文化因素多於神學因素）一般比原本

的藍領階級五旬節主義較爲冷靜，但因其著意表達喜樂和愛，故易受攻擊。運動所

表現的熱情和活力，誠然吸引許多高度情緒化及受困擾的人加入，而許多人在日常生活中（如婚姻、工作、錢財等方面）遇到不少壓力，可藉靈恩運動在禮儀上抒發情感而得到釋放。但這樣在團體裏分享情感，是放縱自己的逃避主義者「旅程」，實難有持久影響。普遍來說，靈恩運動似乎在情感化的自我放縱邊緣上，很危險地搖搖欲墜。

4．反智主義

靈恩派過分著重經驗，顯然妨礙了那漫長而艱巨的神學反省及倫理上的反省，而這些都是新約書信明顯地要求的。結果，在處理聖經啓示上，靈恩派是幼稚而不平衡的；有些主題——例如教會的恩賜和職事——是步向死亡的，而其他主題，如末世論，則被忽視。當難題出現時，靈恩派信徒傾向尋求預言（神直接的說話），而不是以禱告的心情努力研讀和分析聖經；所以有些時候，他們堅持基督徒只要讀聖經、被聖靈充滿，所有信心和行爲的問題都會變得簡單。靈恩運動有時被稱爲「一種尚在尋求神學的經驗」；若以「缺乏」和「需要」等字眼來代替「尋求」會更加貼切，至於用「尋求」是否有根據，有時是使人懷疑的。

5．偏重亮光

自從哥羅西出現異端分子，諾斯底派背離真道促使約翰寫成約翰壹書，又自從撒但對神亦步亦趨以來，教會裏就一直有人誠懇卻誤導地提倡直接從神獲得啓示，而這個現象亦無疑會一再出現，直到主再來。靈恩運動強調聖靈親自帶領，並且神藉著預言復興他的啓示；在這一點上，靈恩運動顯然十分脆弱。若有人懷著野心，想成爲宗教領袖去支配眾人，他只要讓群眾感到他比他們更與神接近，就很容易在一窩蜂的靈恩派信徒裏找到一群心腸好，情感上倚賴的人乖乖地受他感染。同時，那堅持己見的乖僻者也很容易藉詞得到聖靈的引導，就不理會牧者的阻止，繼續以他古怪的意念擾惑會眾。靈恩運動常常倚賴亮光，難免產生問題。

6．「靈恩狂熱」（“Charismania”）

這是奧康諾（ Edward D．O’Connor）的字眼，用以形容一種慣性的心態，就是以人們公開顯露多少及多大恩賜和屬靈能力來量度他們屬靈的健康、成長與成熟程度。 10 這是思想上的惡習，因爲其中判斷的原則是錯誤的，而且很可能窒礙真正的成長和成熟。

7．「超級超自然主義」（“Super－supernaturalism”）

這是我自創的名詞，用來形容那種肯定超自然事物，又誇大其中與自然脫節之處的方法。有些人把基督教演繹成爲一種呆板的信仰，使人輕忽超自然事物，不期望看見神的作爲；超級超自然主義者爲針對這些現象，經常期待各類神跡出現——以顯明神的存在和大能——，他最高興看見神反常道而行，推翻了我們的常識。11 對他來說，神的工作若進展緩慢，又用自然的方法達成，他會感到失望，甚至好像被出賣似的。可是，他低估了自然、有規律手口普通的事物，只顯出他過於浪漫及

不成熟，並沒有充分明白神的創造和眷顧是基於神的恩典。靈恩派思想傾向把說方言視爲屬靈活動的範例，將智慧與舌頭的功能故意及有系統地分隔而論，並期望神在他兒女身上的工作，都脫離被造世界的一切常規。這種思想幾乎無可避免地形成超級超自然主義。

8．幸福主義

我使用這個詞來形容一種信念，就是神想我們在這沉淪的世界裏度過愉快的日子；基於這個信念，人就要活得興高采烈。靈恩派可能會反對這種赤裸裸的說法，但他們的講臺經常投射一種愉快的感覺，加上他們的標準醫治神學，表示他們背後確有這樣的假設，更反映並加深自慕迪（ D．L.MOOdy）以來那種福音信仰的傳福音精神，就是「我現在整天都是快快樂樂的，你也可以如此。」靈恩派接續了原初持複還論的五旬節派對醫治的強調——五旬節主義傳到之前，神的醫治在北美的「聖潔」圈子裏已很受著重——，就是經常假定身體的毛病及不適不是神對他兒女有益的旨意。在這基礎上，他們以耶穌和門徒的醫治作爲典範，根據馬太福音八章十六、十七節和彼得前書二章二十四節闡釋以賽亞書五十三章三至六節及十節有關得贖的醫治 12，並引用保羅在哥林多前書十二章二十八節所謂「醫治的恩賜」，認爲神的醫治（根據他們的見證，包括醫治長短腳、使彎曲的脊骨變直，以及有些人在南美所見證的塡補壞牙）是一件他們應該恒久期待的事情 13，也幾乎理所當然地認爲他們的領袖必須擁有醫治的恩賜。

可是，他們引用的經文不能作爲他們理論的支柱，新約聖經提到在基督徒領袖中間，也有疾病未得醫治的，14 這就顯明了神沒有定意所有信徒任何時候都身體健康。同時，靈恩派的假設忽略了基督徒面對痛苦的試煉，以及疾病不能痊癒時，他們會從中得著智慧，學習忍耐和對現實包容，不含怨毒等益處。15 再者，靈恩派的假設很可能導致許多人沮喪失望，因爲在他們的假設上，亦隱含了人苦尋求不到神的醫治，也許原因不是神不願意或沒有能力醫治他，而是他自己缺乏信心。我們毋須懷疑今天神醫治的能力，並且有時他的確以超自然方式去醫治人，事實上，今天確有不同類型的醫治圍繞著某些人的事工；但我判定在靈恩派思想裏表達出這種幸福主義的意味，是他們的大錯，而且根本地妨礙基督徒邁向成熟。

還必須一提的，是一些靈恩派信徒（別的基督徒有些也是如此）十分相信你若榮耀神，神自會使你百業興旺、大富大貴和舒適安樂。但實際情況往往並非如此，一大堆破產的信徒可作證明。有時候，一些信徒自以爲是基督徒，就大可不必達到完善企業管理的嚴格要求，也無需應付經濟變動，但事實並非這樣，結果他們爲自己帶來許多麻煩。聖經沒有應許基督徒生活富裕，只提到他們要遭遇患難和試煉。不過，若你在神的眷顧下得著財富，聖經便肯定指示你如何運用財富；但很明顯我們不能期望人人都大富大貴。

這些靈恩派信徒認定神絕對不願意他的子女嘗受窮乏之苦，在神學上，這也是

幸福主義另一種形式的錯誤。這宣告若然是在一個豪華酒店的大舞廳裏，由一名鉅富的口中說出，人們聽來似乎言之鑿鑿；可是，只要想像這是向著住在印度、孟加拉，或非洲一些災旱地區的基督徒村民說的，就可知他何等空洞無憑。有時候，神的確很奇妙地祝福他兒女的事業（不過，他首先賜給他們營商的智慧，叫他們善用這些恩賜而獲得成果），但當有人告訴你神會如此賜福他所有兒女時，幸福主義便再次佔據人的心思，使人產生虛假的盼望，一旦事情打破他們的幻夢，他們的信心亦隨之全然崩潰。縱使他們的希望沒有遭受粉碎，而是得到實現，這種幸福主義存在人的心裏，只會鼓勵人仍舊活在虛幻中，阻礙他成長。

9．受魔鬼迷惑

靈恩派嘗試恢復人對神的超自然本質的感知能力，因而也愈來愈清楚地察覺到邪靈的實在；無疑，他們發展了幫助人脫離邪靈纏擾的事工，亦有一股動力去復興趕鬼的恩賜 16，這些都使許多人受益。不過，若把整個人生視爲一場與魔鬼的爭戰，任何惡劣的健康、壞的思想和不良的行爲，都歸咎於撒但和他的同黨，完全不考慮肉體上、心理上和關係上的種種因素，就會產生一套相對於超級超自然主義、非常不健康而且屬乎魔鬼的思想。無疑，有時候這真的發生，以致成爲道德和屬靈成長的一個主要障礙。

10．全體一致

群眾壓力可以成爲專制的暴君，尤其是一群自以爲超屬靈的人，並且按著成員有沒有能力遵照大家公認的標準去行，來評斷他們的屬靈狀況。無可避免地，在靈恩派圈子裏，隨從群眾壓力去表現自己（雙手高舉、雙手伸展、說方言、說預言）的風氣是十分強烈的。同樣無可避免地，人一旦開始按著團體的標準和期望去生活，而不是跟隨主，他就陷入新的律法主義捆鎖中；從另一個角度看，基督徒的成長也大受威脅。

不過，話說回來，我們得提醒自己不要五十步笑百步；事實上，沒有任何一類基督教屬靈事物是沒有危機和弱點的，也並非不會從其強處和優點中產生對靈命成長的威脅，我們也不要以爲今天在非靈恩派圈子當中，基督徒成熟的氣質（包括對神多方面活潑的回應，以及擁有清晰的判斷力）是極其顯明易見的。在這一類事情上，最容易是擴大弟兄眼中的刺，而忽略自己眼中的梁木，因此我們最好還是靜靜地繼續我們的討論。

靈恩經驗是否獨一無二？

來到這裏，我們必須提出一個重要的問題：究竟靈恩經驗的特色有多大程度是局限在自稱爲靈恩派的信徒當中？我懷疑這其實是一種幻覺；別的基督徒看見靈恩深信徒外在怪異的動作，就推斷他們內在的經驗也一定與自己的經驗大不相同。可是，我懷疑這是否屬實。

就拿聖靈的洗爲例。靈恩派和五旬節派在聖靈的洗這名目下描繪的經驗，被

分析爲神的愛的確據，及與邪惡對抗的準備。由於說方言常被認爲是靈恩經驗的一部分，許多人因此下了一個結論，就是靈恩派的靈洗與不說方言的信徒的經驗是截然不同的。但假若我們把說方言暫且放下，專住在對他的分析上，我們會發現事實並非如此。與我們上述所描繪的靈洗實質上完全一樣的，是十七世紀清教徒古得文（ThomasGoodwin）稱爲「聖靈的蓋印」（“the Sealing Of the Spifit”）的經驗——這是他講論以弗所書一章十三節時的用語。 17 同時，十八、十九世紀期間，在衛斯理的追隨者中，許多人見證他們如何進入「完全的愛」裏，都有相似的經驗。 18 相若的內容也見於其他在聖靈裏受洗的經驗上，這些經驗被理解爲賦予基督徒事奉的能力；上一世紀的屬靈領袖，如芬尼（CharlesFinney）、慕迪（D・L Moody）、宣信（A・B・Simpson）、叨雷（R・A・Torrey）等，都在他們的教導中詳述這種經驗，而各人亦宣稱在他們的事奉中，曾親身經歷改變。19 又例如浸信會的梅亞（F・B・Meyer）形容「被聖靈充滿」的所謂「凱錫克經驗」也是相若的；20 還有，天主教及抗辯宗裏密契主義傳統的支持者，也曾記下許多相類似的靈裏親密相交經驗。

況且，這些經驗也並非單單局限在密契主義者和福音派信徒身上。聖公會的主教梅亞侯（Moorhouse）是一個沉默、非密契主義的高派教會（編者注：重視禮儀之教會）會友。可是，在他死後出版的見證中，他寫道：在他按牧之前的晚上，他熱切祈求與神有更親密的團契，「醒來後，我充滿了極大的喜樂，在這狂喜中，我感到好像中間的一道屏障已坍塌，一扇門在我面前開啓，並且一道金光傾瀉在我身上，使我整個人完全改變形象。這是我從未絲毫經歷過的……」 21 在這些經驗的核心裏，都有神的愛爲確據，一個最自然的假設，就是每個情況都是聖靈類似作爲的結果。肯定說，我們沒有可能把其中任何一種經驗當作是與其他經驗迥然不同的。

又或者，我們試以說方言爲例。有一個人用方言來表達他熱切的讚美和痛苦的禱告，另一個人則用他自己的母語來表達；然而這兩人在感情上有基本的分別嗎？比亞（RichardBaer）確信「說方言和其他兩種廣泛及普遍被接納的敬拜方式，例如貴格會的靜穆崇拜，以及天主教和聖公宗教會的禮儀崇拜，在基本功能上都是相似的」；因爲三者的分析性理由都系於讓人能更深的被神感動。22 這個意念是明顯地錯誤嗎？

又或者讓我們看看聖靈如何幫助我們認識聖經中的神怎樣看我們，並且他在聖經裏的話語怎樣應用在我們的生活上。若有人將這件事情客體化，稱之爲預言，又用一種傳達神諭的方式來宣佈，而另一個人則確信是神向他及其他人說的話，在這兩種情況下，神在人心裏的工作難道有基本的分別嗎？

是否惟獨靈恩派才透過禱告尋求或得到身體的醫治？又是否惟獨靈恩派纔能成功地奉耶穌的名趕鬼？

不管其他人在已發展的屬靈恩賜教義上所接受的教導是多麼的少，但是否惟獨靈恩派才會在愛中彼此服事呢？

現實中，靈恩派和非靈恩派信徒屬靈上的主要分歧是在運用的辭彙、自我形象、聯繫的團體和閱讀的書籍報刊等方面，而不是信徒藉著聖靈與聖父和聖子相交的實際內涵。靈恩經驗事實上並不像有些時候所宣稱的那麼獨特。

注文

1 M· HarPer，None Can Guess（Plainfield，N·J·：Loaos， 1971），第 149、 153 頁。在 Three Sisters（Wheaton，Ill·：TyndaleHouse，1979）一書中，Harper 以圈內人身分，對整個運動提供有趣、合時的側面剖析。

2 R·Quebedeaux，The New Charismatics(New York：Doubleday， 1976)，第 111 頁。

3 L·Newbigin，The Household of God（London：SCM，1954），第 110 頁。

4 以下的資料,有許多都刊載在這一篇文章裏：“Theological Reflections on the Charismatic Movement，Churchman，1980，第 7—25、103—125 頁。文中有更多廣泛的學術性記錄檔。

5 在哥林多前書十四章裏的十一處經文（2、4、5、6、9、13、18、19、23、26、27 節），並在十二章二十八節和十三章八節，NEB 譯本把 glossa（i）譯爲狂喜忘形的方言或狂喜的語言。Edward D O ’ Connor 的觀察十分中的:「新約裏沒有任何地方形容用方言禱告爲『狂喜的發聲』。這名詞是現代學者創作出來的，表達了他們對方言恩賜的猜想。從五旬節連動的經驗可見他們的猜想是誤作的。」(The Pentecostal Movement in the Catholic Church)「Notre Dame， Ind·：Ave Maria Press，1971」，第 126 頁。）

6 D· Bennett，“The Gifts of the Holy spirit，” The Charismatic Movement，ed· MichaelP·Hamilton（Grand Rapids： Eerd mans， 1975），第 32 頁。 Bennett 避開了基督徒方言中有源自精神分裂、催眠或魔鬼等意念。

7 JosePhine Massyngberde Ford 引述 Richard Baer 的話，“The Charismatic Gifts In workshop，” In The CharismaticMovement，第 115 頁。

8 R·Quebedeaux，The Young Evangelicals（New York：Harper＆ Row，1974），第 43 頁；另參看 The New Charismatics，第 153、 154 頁。

9 Charles E· Hummel， Fire In the Fireplace：Contemporary Charismatic Renewel（Downers Grove，Ill： Inter－Varsity，1977），第 47 頁；另參看 O’ Connor， The Pentecostal Move－ment，第 111 一 121 頁裏面形容美國羅馬天主教徒的靈恩祈禱小組。

10 O Connor， The Pentecostal Movement，第 225—227 頁。

11「因此，有些人希望他們整個生命都被從天而來的信息及啓示所引導，因而忽略了他們能力範圍做得到的計畫和深思熟慮。有些人希望所有疾病都得著神跡的醫治，拒絕見醫生或吃藥。同樣道理，有些人希望得著純粹靈恩感示的講壇信息，以取代神學研究和講章預備，而教會制度上的職位……由純粹的靈恩領導取代。」(O’ Connor， The Pentecostal Movement，第 227 頁）這一切都清楚並典型地表達了超級超自然主義者的思想形態。

12 「脫離疾病是救贖的一部分，也是所有信徒的特權」(Declaration of Faith of the Assemblies of God， 12)；「救贖爲所有信徒預備了神的醫治」(Declaration of Faith of theChurch of God〔Cleveland〕，11)。引述自 Walter J·Hollenwe－ger，The Pentecostals，trans·R·A·Wilson（Minneapolis：Augsburg，1977），第 515、517 頁。若說身體得著完全的醫治，和達致完全無罪的完美境界都「在救贖中」成就，其意思是整個人隨基督的形象全然更新乃源於十架（參羅八 23；腓三 20、21），這是對的，可是，若以爲在地上已經可以完全達到將來在天上纔能達致的完全，那實在是一個潛在的嚴重錯誤。

13 例如另外請看 Francis MacNutt， Healing(Notre Dame， Ind·：Ave Maria Press， 1974)，

第 13、14 頁：「我不用對一個被病魔破損人格的人說，疾病是神差來的十字架，但我會持守一個盼望，即使藥物不能幫助他們，神無論如何是想他們安好的。」要對那些藉著禱告達致超自然的身體醫治作出評價是很困難的，因爲通常都證據不足，而且有的證據都是可爭論的。一些持懷疑態度的評論更加突出這個困難，這些評論包括 B.BWarfield，Counterfeit Miracles（London：Banner of Truth，1976），和 W．Nolen，Healing: A Doctor in Search of a Mira－cle（New York：Random House， 1974）——這書研究 Kathryn Kuhlman 的醫治職事， Kathryn Kuhlman 曾經在一九六二年嘗試出版一本書，名爲 I Believe in Mirscles。文中的議論不能建基在這些負面的評論上，也不能作爲這些負面評論的根據；固然，我們亦很難找到一些較爲正面的理據基礎。

14 以巴弗提，腓二 27；提摩太，提前五 23；特羅非摩，提後四 20；並保羅自己，他是廣傳超自然治病的行動者（參徒一九 11、12，二八 8、9），然而根據哥林多後書十二章七至十節自然的闡述，文中「刺」指肉體上的痛苦，而「肉體」指被造的、有血有肉的人性。

15 請參考一本超級的好書，Joni Eareckson and Sieve Estes， AStop Further，rev．ed．（Grand Rapids：Zondervan，1980）。

16 另參考 John Richards， But Deliver US From Evil（London：Darton， Longman＆ Todd，1976）。

17 T．Goodwin， Works，ed．J． C． Miller（Edinburgh： JamesNiChol，1861），1： 227—252．

18 見同上第 142、143 頁。

19 Charles Finney 在他的書 Memoirs（New York： Fleming H．Revell,1876），第 17、18 頁述說他在一八二一年接受聖靈施洗的時候，他哭泣並「大聲喊出「靈魂裏」難以形容的洶湧感情」。Asa Mahan 在 Out of Darkness Into Light （Londo： T．Woolmer， 1882），Part 2，詳細地形容他的經驗。在一八七一年，D．L．Moody「跪倒在地上，讓他靈魂沐浴在神的臨在中」；當時他的房間就「似乎燃燒著神的臨在」（J．C POllock，Moody：A BiOgrphical Portrait，〔New York：Macmillan，1963」第 90 頁）。A．B．SimPson 在 The Holy Spirit or PowerFrom on High（Harrisburg： Christian Pubs，1896）一書解釋洗禮爲「接受基督生命的能力」。 R． A．Torrey 在 The Personand work of the Holy spirit（Londo：Nisbet， 1910），第 213 一 237 頁的闡述。 F．D．Bruner 在 A Theology of the HolySpirit（Grand Rapids： Eerdmans， 1970），第 335—337 頁中總結他的觀點。

20 另參考 Evan H． Hopkins， The Law of Liberty In the Spiritual Life（London： 1884）。關於 F． B． Meyer 的，參 Brurier，上引書第 340、341 頁。

21 E． C．Richards， Bislsop Moorhouse of Melbourne and Man-chester（London： John Murray，1920），第 15、 16 頁。書中這樣敍述下去：「當時，我並不以爲他是基督，而以爲他是父神；但我現在回想，知道神是透過基督彰顯自己。」 Moor- house 八十三歲時，在另一封信形容相同的經驗：「我怕自己歡喜得大聲喊叫了出來，所以用床單把自己包裹著。這種從神而來的欣喜維持了許多日，……這歡欣使我熱烈地愛每一個人，……這是屬天的，……我已經到過天國。」（第 245、 246 頁）

22 引自 Josephine Massyngberde Ford， “The Charismatic GiftsIn Worship，” The Charismatic Movement，第 115、 116 頁。

07 聖靈的路徑：解釋聖靈生活

現在，我們來到一個主要的問題，是我們一直爲他開山辟路的。對於獨特的靈恩經

驗，我們應該以怎樣的神學觀點去看他呢？即是說，我們怎樣以神的概念來解釋他呢？當他們自稱他們的屬靈經驗比其他人更加超越的時候，我們應該怎樣看聖靈在他們身上的作爲呢？事實上，這是靈恩運動向我們提出的一個主要問題。可是，我一方面可從其中心的信念及倫理上的果子而得出結論，認定神在他們中間，另方面，又發現「靈恩派」和「非靈恩派」的屬靈氣質比我們有時候所在意到的更加相近；這樣，我令到這個問題更加難以解答。倘若靈恩社群中的典型屬靈經驗是沒有基督在其中、沒有愛心和驕傲自負的，那麼，我們的疑問就不會出現，因爲我們根本沒有理由將這些經驗歸功於聖靈；可是靈恩運動的情況正好並非這樣，那麼，這個問題就來得更加尖銳，且無法逃避了。因爲我們必需面對一個事實，靈息運動用以解釋其自稱擁有的特色的一個最普遍宣告的神學觀念，是十分不合乎聖經的。

對於一個看自己爲復興真正基督徒經驗的力量的運動，這個事實引起的問題肯定是顯然易見的。經驗是一個含糊的字眼，而種種經驗（即是思想與感情的特殊狀況）落在不全然被聖化的罪人身上，必然如同雜貪混在黃金裏。沒有任何經驗單憑這經驗的發生本身就可證實是從神而來，爲要推展他恩典的作爲。基督徒擁有的經驗，不一定就是基督徒經驗。一個經驗若是出於神恩典的賜予，他在聖經真理的試驗下，必能證明在其中心有一種加強了的醒覺——對於關乎神的一些啓示的真理的醒覺，以及對於我們作爲受造物、罪人、受益人、信徒、養子、被買贖的僕人，及在其他各種身分下與神的關係，有強烈的醒覺。我們曾經以這個標準去量度靈恩派經驗，也發現他們在這一點上沒有缺失。可是，當這些經驗被用來印證某些誤解聖經的信念時——時常有人這樣做——，我們就只剩下兩個選擇：一是排斥這些經驗，看這些經驗爲虛妄的，甚至可能源於撒但，否則，就重新給他們神學上的闡釋，表明這些經驗實際證實和確定的真理，與靈恩信徒所以爲的有所不同。至少對於靈恩見證的主流，這是我們現在要作的抉擇。

有些人注意到靈恩經驗宣稱要證實的東西是錯誤的，他們採取頭一個立場，迅速批評這運動是虛妄和危險的。可是，想起有時候（並非經常如此）靈恩派信徒提出他們那些錯誤的主張時那種自鳴得意的態度，又天真幼稚地誤用聖經，而最令人懊喪的是，許多靈恩派的發言人，似乎對於真理的問題漠不關心，凡此種種，我們又不能完全譴責那些對靈恩運動口誅筆伐的人。我承認我也是其中一個受到靈恩運動衍生上述種種現象所困擾的人，不過，無論如何，我從靈恩經驗裏看見神在其中工作，因此，我大膽作出第二個選擇——就是嘗試重新建構其神學觀念。我在這個選擇上所作的，請讀者評斷。

首先，讓我們流覽一下傳統五旬節派對靈恩經驗的說明，這是大部分在德國以外的抗辯宗靈恩派信徒所持守的看法。這就是我曾經稱之爲複還論的觀點，他們將使徒行傳第二章所形容門徒在五旬節的經驗，以及哥林多前書十二至十四章所形容哥林多教會的經驗，看爲今日基督徒應該追求的標準規範、理想和目標。這觀點的

中心建立在一種靈洗的觀念上，他們認爲靈洗是「一種特殊的經驗，有別於信主經驗，通常在信主後才有的。在這經驗裏，人領受了全部的聖靈進入他的生命中，因此滿有力量去事奉和見證。」1 他們認爲除非信徒經歷聖靈的洗，否則欠缺神早已爲他儲備的必需資源，所以，他們命令基督徒尋求這種經驗，直到得著爲止。2 這經驗一旦臨到，他就被提升，而且通常會（有人說是一定會）說方言，作爲內在已發生了的經驗的外在印記。既然他們相信一個人只有如此纔能領受「全部的聖靈」不管他們爲這怪異的用詞如何註解），他們給這種經驗神學上的闡述，就是認爲這種經驗完成了整個信奉基督的入教過程，一如聖公會會友之間的安立甘大公派理論，水禮只是開始，在堅信禮中領受聖靈才圓滿完成整個入教程式。3

最近，鄧恩（James D G． Dunn）、蔔仁納（F・D・Bruner）、史陶德（J・R・W・Stott）和賀其馬（A・A・Hoekema）對這觀點都有全面透徹的剖析，我們在這裏亦無需多費筆墨。我在這裏單提出以下兩點就已經足夠了。首先，若我們接受上述的觀點，這觀點會迫使我們評價非靈恩派基督教——即是，那些不認識或不尋求悔改後聖靈施洗的基督教信仰——爲低下門徑、次等，並欠缺了一些重要的東西；可是，其次，這觀點不能從聖經中成立，因爲這觀點不能前後貫徹地解答一些從聖經引伸出來的反問，例如以下三條問題。

靈洗的神學觀念

對於哥林多前書十二章十三節：「……我們不拘是猶太人，是希利尼人，是爲奴的，是自主的，都從一位聖靈受洗，成了一個身體，飲於一位聖靈」，我們能否提出令人信服的論據，否定他所指的是基督徒新生命的開始——我們也許稱之爲「悔改併入教的複合體」——，因此根據保羅，每個這麼樣的基督徒都已經領受了聖靈的洗了？我們能否定這種含意嗎？當然不可能。

在這個結論以外唯一可能的解釋，就如已故的叨雷的看法，他的看法影響多人，他認爲保羅在這裏正述說一種「第二次祝福」，這是他在其他書信都沒有提及的，但保羅深知道他和所有哥林多教會的人都已經領受了這祝福，雖然在今日有些基督徒並沒有領受到。5 可是，（1）這樣的看法與保羅先前對哥林多人的描述並不吻合，他形容他們縱使滿有恩賜，在基督裏仍是不屬靈的嬰孩，未有能力吃固體食物（林前三1—3）。（2）這看法迫使人採取以下其中一個立場，一是否定那些缺乏「第二次祝福」的基督徒是屬於同一個基督肢體的，又或者漠視「成了一個身體」的自然意義，而將「成了」一詞（希臘文 eis ）強加以不自然的解釋，解作「由於……的緣故」或「爲了使其得著益處」，但這些解釋對比希臘原文是無法成立的。（3）在以上立場中，倘若我們採取後者，有些時候有些人的確這樣做，那麼，只有構成對保羅一個譴責，譴責他不必要地、甚至乎惡作劇地誤用了字彙。6 一些釋經家捨棄詞句的自然意思而採取不自然的解釋，實際上是侮辱他們所闡釋的書卷的作者，侮辱他

們在表達上含糊混淆；這裏的情況正是如此。從上下文看來（參林前一二 12—27），保羅的意思是，基督所賜予的聖靈已經使我們成爲一個被聖靈維繫的身體，我們必需學習按此真理而活。有關第十二節所提及的，最自然是指到在悔改時領受聖靈有什麼含意（參羅八 9）。若指他含有第二次祝福的意思，就是強將文意讀進經文裏；我們無法單憑經文本身讀出這個意思來。

有些人接受以上的論據，但堅持說在哥林多前書十二章十三節的從聖靈受洗入教是特殊的，有別于馬可福音一章八節、馬太福音三章十一節、路加福音三章十六節、約翰福音一章三十三節、使徒行傳一章五節及十一章十六節各段經文所記載的基督用聖靈施洗或信徒受聖靈的洗。但在所有七段經文內，原文都採用同一個前置詞（en），意指聖靈是基督給人施洗的「要素」，因此這種區分在言詞運用上來看，是沒有基礎的。7

無疑，有些信徒已經驗過悔改以後內在屬靈生命的增長，從而得著益處，其他人也可以這樣受益，可是這並非保羅提及聖靈的洗的含意。

在使徒行傳的記述裏，從五旬節事件開始，一直假設信心與悔改（路加在詳說人對福音的反應時，他不時交替使用這兩個詞），以及聖靈——神正在充分發揮其新約職事——的賜予，兩者是並行的。我們能否提出令人信服的論據，去否定這說法呢？當然不可能。

彼得第一次佈道講章的結尾字句是這樣的：「你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗，叫你們的罪得赦，就必領受所賜的聖靈」（徒二 38）；他在這一點上，表達得清晰明顯，絕不含糊。又如路加所敍述的，撒瑪利亞人分「兩個階段」的經驗是異乎尋常的（徒八 14—17）——可以說，這是全卷書唯一異乎尋常的記載，因爲以弗所的「門徒」也未曾領受聖靈（參徒一九 2—6）。可是，似乎在保羅遇見他們的時候，他們尚未作基督徒；哥尼流的情況也一樣，他聽彼得講解之前，還未作基督徒（參徒一一 13）。很明顯從路加的故事看，撒瑪利亞的信徒欠缺五旬節聖靈降臨的經驗，在彼得和約翰看來這是不尋常的。試看哥尼流的例子，當他憑信心聽取領受彼得所傳講的福音時，聖靈就降臨在他身上。這事件確定了信心與悔改，以及聖靈的賜予是相連的，正如彼得在使徒行傳二章三十八節所認定的，又進一步表示（因爲彼得在二章三十八節沒有這種表示），引發神賜下聖靈的，是向神敞開的心靈，而不是從人這一方面去表達的水禮。8

至於撒瑪利亞人的經驗，有些人猜測（最多只可說是猜測）神暫時不讓聖靈彰顯，直至他使用使徒作爲聖靈傾流的管道，是爲了阻止撒瑪利亞人與猶太人的分裂被帶進教會去；這看來是個合理和恭敬的猜想。聖靈的賜予，顯示出撒瑪利亞人和猶太人都透過基督平等地被神祝福；聖靈賜下的形式亦顯示出所有基督徒，不論撒瑪利亞人或猶太人，都必需認定基督所揀選的猶太使徒，是被神確立的領袖，擁有從神而來的權威。希伯來書二章四節提到「聖靈的恩賜」印證使徒的見證的真確的，

而新約所有彰顯聖靈作爲的神跡奇事與他們親身的事奉是互有關連的；當然，我們沒有證據說神跡奇事與事奉沒多大關連的情況從未有發生過，也不能證明現在絕沒有發生。

正如路加所展示的，耶穌第一批門徒之所以有「兩個階段」的經驗——首先相信，隨後才受聖靈的洗——，唯一可解釋的理由是時代性的，既然五旬節早上九時是聖靈在人類當中新約職事開始的時刻，因此他們分「兩個階段」的經驗也必須被判斷爲獨特的經驗，而不是對我們所有人的一個規範標準。我們能否提出令人信服的論據，去否定這解釋呢？當然，這也是不可能的。

五旬節派及靈恩派對使徒行傳第二章的一般處理方式，恍似那些談論聖潔的老師們（叨雷及其他）的看法，他們的處理正好錯失了這一要點；然而，這要點是無可逃遁的。根據路加的神學觀點，五旬節事件應驗了耶穌的應許及約珥的預言（一4、5，二17—21），再加上使徒行傳的整體重心，無疑以上的要點已不說自明。很明顯，路加寫他的第二冊著作，是要述說耶穌升天後，聖靈的時代如何像黎明初露，又敍述福音在聖靈的能力下，怎樣從耶路撒冷散播至當時帝國的首都。他記錄下那些特殊的經驗——五旬節事蹟；埃提阿伯太監、保羅、哥尼流、呂底亞和獄卒悔改信主；亞拿尼亞和撒非喇口是心非的真相被揭露後，就倒地身亡；買賣聖職的西門如何謙卑下來，和以呂馬如何眼瞎了；司提反、哥尼流、彼得和保羅的異象——這些都是福音傳至羅馬一路上的里程碑，不是神一貫行事方式的模式或範例。若然路加能預知後人在這些事情上怎樣誤解他的想法，我猜他必然深感詫異及沮喪。因爲他的記述若然有任何要作爲規範的目的，就是「爲教會及其使命的性質提供實例教訓」9，而不是教導有關普世基督徒各階段屬靈經驗的典範。

根據五旬節派及靈恩派的論點，使徒在五旬節經過禱告之後，接受聖靈並能說方言，是基督徒經驗的第二階段，也是使徒行傳一個啓示出來給以後所有信徒的規範；對於這個論點，我必須提出以下幾點：（1）使徒行傳裏並沒有任何一處經文陳述或暗示這個論點。（2）這論點前後不一致：若然說方言是普世模式的一部分，爲何風聲怒吼不是呢？（3）在其他記錄同時賜下聖靈和方言的例子中（那撒瑪利亞人大概可算一例，八18；確實的例子有哥尼流等人和以弗所人，一〇46，一九6），這些恩賜是透過使徒臨到那些人的，而這些人並沒有尋找、祈求或等候這些恩賜。（4）在以上四個情況裏，聖靈的彰顯都是臨到整群人的，並非單單臨到群體裏的個人而不臨到當中沒有尋求的人。（5）使徒行傳四章八節及三十一節、六章三節及五節、七章五十五節、九章十七節、十一章二十四節、十三章九節及五十二節等經文提及人被聖靈充滿時，並沒有明說或暗指那些人也能說方言。但若然有些被聖靈充滿的人並不懂得說方言，那麼，這也可能是現在神爲某些人預備的道路。（6）從路加的敍述方式看來，路加似乎理解他所描述的那四個聖靈降臨事例，是來自神的見證，表明他平等地接納新社會裏的四類人——猶太人、撒瑪利亞人、外邦人和約翰的門

徒一一；若不是神的見證，這種平等地位是叫人懷疑的。在使徒時代，究竟還有沒有更多這類型的彰顯發生我們不知道，可是在沒有實證的情況下，我們沒有理由假定當信徒已經明白在基督裏人人平等的功課後，這類型的彰顯仍舊繼續發生。

很明顯，要讓五旬節派及靈恩派的論點得以成立，就只有把許多不能在使徒行傳裏讀到的意思強加進去。

現在還有兩個針對說方言的反問。

保羅寫道：「豈都是說方言的嗎？」（林前一二 30）他言下之意期待的答案是：「不。」我們能說服人相信並非如此嗎？當然，這也是不可能的。

古老的五旬節派信徒分別出兩種方言，一種是普世性的、不由自主的表現，用以印證聖靈的洗，另一種是持續的、非忘形而且受控制的恩賜，這恩賜卻不是每個基督徒都擁有的。這正是神召會基本真理宣言第八段一句謎樣的字句所指的：「在聖靈裏受洗的實證，……在這情況下的說方言在本質上與說方言的恩賜是一樣的（林前一二 4—10、28），但在目的及應用上不同。」若不是上述的區分，我們無法明瞭這句話的意義。似乎，大部分靈恩派信徒都同意大部分五旬節派信徒的看法，認爲說方言是聖靈施洗的普世性印記，而靈恩派信徒的觀點更不止於此，他們視說方言爲靈修輔助，並期望所有已經接受靈洗的基督徒經常說方言。在一般基督徒眼中，說方言肯定是靈恩運動的標誌，而靈恩派作爲一個群體顯然亦樂意如此。可是，由於他們期望說方言是被聖靈充滿者的必然恩賜，他們的複還論觀念跟五旬宗教會的看法不同，顯然超出了保羅的話的含意；這就帶我們來到以下的問題。

靈恩派的方言，通常是一種學習得來的技巧和技術，缺乏語言結構，而說方言的人視他主要爲私人應用的；至於哥林多前書十二至十四章所談及的說方言，是爲公眾使用的，是在不信者面前的一個「表記」（一如史丹度（Stendahl）解釋說：「是針對他們的審判的一個負面表記」10），保羅「認爲是一種語言」，用來傳達意思，所以可以被翻出來。11 這兩種對方言的看法可以同日而語嗎？我們能叫人確信這兩種說方言的現象是一樣的嗎？當然不可能。在「悟性沒有果效」（林前一四 14）這一點上，兩者可能存在著負面的相同處；12 但兩者整體上是否相符，是非常不肯定的。

對於新約方言的性質、價值、起源及終止，有許多含糊的地方，並且必然繼續如此。一些重點可有不同的解釋；也許最錯誤的做法，就是在處理有關經文時，明顯地宣告，或迂回地暗示自己的看法是清楚明確或十分肯定的。許些含糊的經文（徒二 4 一 11，一〇46，一一 17，一九 6；林前一二至一四章）實不容許這樣的判定。

有些解經家與賀智（ Charles Hodge）一樣，認爲五旬節派及哥林多信徒的方言是一種語言恩賜（xenolalia，xenoglossia）。13 其他解經家與該柏爾（ Abraham Kuyper）見解一致，認爲他們發出難懂的聲音（該柏爾猜測這就是我們將來在天堂講說的言語），因此五旬節的奇跡（「……都聽見他們用我們的鄉談，講說神的大作

爲。」「徒二 ll」）是一種聆聽的奇跡，過於一種講說的奇跡（除非該柏爾對天堂的猜測準確，那麼兩種成分的奇跡都有）。 14 另外，我們經常碰到與該柏爾如出一轍的觀點，是保羅看基督徒的方言爲「天使的話語」（林前一三 1），天使語言跟人類語言有所不同。然而，這種想法跟研討哥林多前書十二至十四章所提出的種種說法一樣，並非絕不可能，我們有充分的理由將保羅在十三章一節的話解釋爲一種修辭學上的誇張法，其中心意思簡單來說就是「姑勿論我在方言恩賜上的表現多麼神乎其技」。大多數人與加爾文的想法一樣，認爲五旬節的方言等同一般語言，而哥林多的方言卻非比尋常，看法莫衷一是。每種看法都有可駁斥的疑點。賀其馬（Hoekema）說：『在這個問題上，要作最終判斷，即使不是絕無可能，也是非常困難的。」15 我認爲他說得很對。

同樣，在以下的釋經上，不同解經家的意見也頗有分歧：（1）究竟保羅在哥林多前書十四章五節提到「願意」（thelo）一詞，有多大成分表達一種積極的欲望？有多大成分是出於一種禮貌上的修辭，無非表達退一步來說，情願哥林多信徒都說方言呢？（2）爲何他感恩地記述他說方言比其他眾人還多（一四 18）——到底是因爲他希望見證說方言使他的事奉更充實，或使他的靈修生活更豐富，抑或純粹是爲了有力地提出他下一節的論點，就是在說方言上該有必需的約束？照樣，各種不同的觀點都有斟酌的餘地。

再者，保羅在十三章十節提到「那完全的」（ to telcion）來到，方言終必停止，歸於無有，保羅所說「那完全的」是什麼意思呢？——究竟是在愛裏的完全成熟 16，抑或新約全部準則的實現，以及教會完全裝備妥當的狀態，17 還是（一如大部分人的觀點）當主再來時，基督徒將要進入的那完美屬天生命？第二個觀點認爲在第一個世紀結束之前，說方言的恩賜已告結束；而第一和第三個觀點對整個問題的答案是有所保留的，就正如另一個問題一樣，到底在使徒親身的事奉職事以外，神有沒有賜下作爲表記的恩賜呢？這個問題同樣未有確定的答案。

可是，有一件事情是清楚明朗的：初步看來，在哥林多前書第十三、十四章，保羅盡在討論公開運用方言的問題，若把他任何關乎說方言的言論視爲私人方面的應用，是不必要又不自然的。靈恩派信徒經常將十四章四節（「說方言的，是造就自己……」)和十八節(「……我說方言比你們眾人還多」)解釋爲在私禱中連用的方言，可是，在釋經學上，這種臆測不單只毫無依據，事實上亦很不合理。這樣解法等於不問情由地將第一世紀的經驗全盤套在靈恩派信徒的身上(「啊，保羅及哥林多信徒必然也像我們一樣」)；再者，若以爲在第四節保羅的意思是那些連自己說什麼也不知道的說方言者竟仍然可以造就自己，而在第五節，他又立即說除非教會信徒能聽得明白，方言並不能叫教會得到造就，這樣前後矛盾的解釋是令人難以置信的。 18 可是，若然保羅在第四節的意思是說方言者能夠瞭解自己的方言，今日的靈恩派信徒不能夠以爲保羅的話是鼓勵他們多說方言，因爲他們公開承認自己也不明白自己

所說的方言；同時，從保羅寫這段經文的思想路線看來，我們斷不能假設這裏的說方言是指到私下說方言，因爲兩者根本毫不相干。這種假設，以及這幾章環繞討論到的其他許多東西，都只可以勉強把意思加進經文裏，卻不可以從經文本身讀出這些意思來。

對於五旬宗教會兩代以來 19，以及今時今日數以百萬計靈恩派信徒所說的方言，語言學家、社會學家、醫生、心理學家和牧者都曾經頗爲透徹地以第一手資料進行研究； 20 這樣的研究有他的危機，因爲說方言的現象是普及各類人的，這樣研究很容易犯上以非典型的事例作泛論的毛病。同時，很明顯有些研究者發覺說方言式的敬虔令人不安、甚至令人表現失常，於是，他們難免對這些現象產生強烈自衛性的偏見，甚至於阻礙了他們的判斷。21 可是，無論如何，即使並非全部人都達到一致結論，至少在現今研究者之間，在以下幾點上，已經開始逐漸達到較爲一致的意見。

（1）姑勿論說方言者怎樣相信，雖然說方言也是一種自我表達和溝通，但說方言並不是一般意義上的語言；又儘管持佛洛伊德學派的人怎樣猜度或疑懼，說方言卻不是由壓力、壓抑或精神病所造成的一種心智與身體機能分割的產品。反之，說方言是一項出於意願，而且受歡迎的發聲活動，在一種關在宗教現實的場合舉行；方言發自人的心境情緒，但脫離人的理智思想，就好比孩童富幻想力的語言、已故岩士唐即興的狂歌亂唱 22、亞爾卑斯山的嶽得爾調山歌（yodeling），以及在浴室中自娛的哼歌。聖公會（Episcopal Church）的靈恩復興先驅本納德（Dennis Bennett）將說方言的恩賜與孩童的類比語言等同，他又在這個基礎上宣稱「一個人很可能自孩童時期已開始說方言，但一直都不明白他或他所作的有何意義。這種情形毫不希奇。」至於這番宣稱到底可以怎樣與本納德本人的認信吻合，認爲說方言是一個人悔改後得著聖靈充滿的結果，這就不得而知了；可是，這番話很能幫助我們瞭解本納德怎樣看在他自己及在他牧養的人身上說方言是怎麼回事。23 說方言並不是某種心理類型的人的特性，也不是某些特殊的外在環境或壓力形成的產物。

（2）雖然有時候，說方言是在一個人生命裏自然自發的事情，或會伴隨著情感的奮興而來（或者不會）；但方言往往可以訓練出來（放鬆下顎及舌頭，發出無意義的音節，隨意地受感發聲讚美神等等），通過一些教導，就可以學會說方言。只要一個人想學，這不是太困難的事。

（3）早期的研究者對方言持相當暗淡的見解，他們視之爲神經質、心理不平衡、歇斯底里，或是受催眠後的征狀、心理病態或精神補償、情感饑渴、壓抑或受挫折的產物，但今天的研究有相異的結果，說方言不一定是不平衡、精神錯亂或先天性肉體受創傷所致。24 固然，上述這些人也可以說方言，對於他們來說，說方言往往是一種支援系統；25 但許多說方言者都心理健康正常，對他們來說，說方言是在主面前被提升的樂趣。

（4）追求說方言的恩賜及運用方言是尋求與神更深密契的門徑，亦經常證實在意識層面上造成有益的效果，例如使緊張的情緒放鬆、達致某種內在的奮興，以及更強烈地感受到神的同在和祝福。

泰萊（J・V・Taylor）見證方言全面地提高基督徒的警覺性：「差不多所有與我分享這恩賜的人，在形容他們的經驗時，都將著重點放在這經驗帶給他們的一種更強烈深刻的覺醒
上；這經驗使他們深深意識到神和耶穌基督，以及周圍的世界，尤其是其他人的感受、說話和需要。」26

（5）說方言代表一種對於神的真相的醒覺，並將這醒覺對焦和強化；因此，說方言成了一種自然的表達崇敬情緒的方法，而靈恩派信徒稱方言爲他們「禱告的語言」是一點也不希奇的。說方言，雖然不是以一種概念性的語言形式出現，但作爲發自心靈的聲音，在基督教裏，正如在其他領域一樣，他總是「說出」一些東西——他說出一個人有意識地投入並直接回應鄂圖（Rlldolph OttO）稱爲「那聖潔的」或「那神聖不可測的」，也就是現今社會學家和人類學家一般稱爲「那神聖的」。

（6）那些尋覓、尋索和運用方言的人通常視說方言的群體爲屬靈上「特殊」的一群，並希望全然投入他整個團體經驗之中。

但無論如何，以上一切觀點辯證出對於一些人來說，說方言是從神而來美好的恩賜，即如對於我們所有人來說，能清晰表達思想的語言能力是神給我們一個美好的恩賜。可是，既然說方言者視方言的作用主要是（縱非全然）爲私人用途，也不宜稱他們知道自己所說的是什麼，而保羅所講述的方言是純粹爲公開發言及要求把意思翻出來的，並且保羅也許認爲講者總會對自己的話的含意有多少認識，我們不可能確定這兩種現象能夠達到複還論所要求的一致。

翻方言

在我來看，有關翻方言這問題，似乎是最莫衷一是的。翻方言就是將所說方言的訊息內容（一如他們自己所聲稱的）宣佈出來。複還論引導我們將說方言及翻方言與哥林多教會的方言（charismata）等同。保羅給「翻」方言的用字是 diermeneuo（林前一二 30，一四 5、13、27），可以指到解釋任何不明白的事情（一如路二四 27 所載的）；這辭彙與語言連結起來很自然是指到把字句本身蘊含的意思翻譯出來（一如徒九 36 所載）。從保羅的話看來，他顯然認爲哥林多信徒的方言是帶有可翻出來的意義的（一四 19-13），而今天的翻方言者對今天的方言亦有相同的假設，把他們對方言的解釋視爲方言的實際翻譯。

然而，他們的表現是令人因惑的。那些流暢、肯定而又自然流露出來的解釋，後來卻被證實是千篇一律、含糊不清和無所傳達的。其中造成了許多荒誕的錯誤。喬達（Kildahl）告訴我們非洲土話主禱文如何被翻爲主再來的訊息。27 一位我曾教導過的埃塞俄比亞牧師，參加一個說方言的聚會，他誤以爲是一個非正式的多種語

言讚美崇拜會，於是，他站起來用基茲話（ Ge’ ez，譯者注：一種已廢的閃族語，今用於埃塞俄比亞基督徒的禱文中。）背誦詩篇第二十三篇，這是他出生的科普替族（Coptic）崇拜時用的古老語言；他的背誦立刻被當眾翻譯出來。翌日，他憂愁困惑地告訴我：「全都翻錯了。」喬達也報導過一件事，同一段方言錄音經兩個不同的人翻譯，其中一個翻爲「爲一份新工作尋求引導」的禱告，另一個則翻爲「爲一次嚴重大病最近康復而獻上的感恩」。當告訴翻方言的人兩種解釋有出入時，「那翻譯者毫不遲疑，亦不自辯地說神給予一個翻譯者一種翻譯，又給予另一個翻譯者另一種翻譯。」 28 那翻方言者的經驗是，「方言的解釋」是即時浮現腦海的，換句話說，聽見方言之後，那些即時深印腦海的思想就視爲那段方言的解釋。他們宣稱神直接賜予翻譯的內容；就好像靈恩派的預言一樣，他們持相類似的宣稱，只要該預言是合乎聖經的話，他就可以成立，不能修改，因爲他是無從驗證的。我們可以看出一個翻方言的人——尤其是一開始就滿腦袋儲存了許多聖經真理的人——如何能夠藉著與講者、或講者的聲線語調、或聚會的氣氛共鳴感應而產生恰當並造就人的「解釋」。可是，至於這些解釋如何能夠直接表達所剛剛聽到的聲音的意義，以致實際上將一種不明白的言語翻譯爲一種能明白的言語，那就難以理解了。

我不會妄自憑幾句翻譯錯誤的例子作爲基礎，去全盤否定所有方言的解釋，看他們爲虛妄的，同時，我同意撒瑪連（Samarin）的意見，他認爲說方言加上翻方言的宗教儀式所產生的團結友愛本身可以是有價值的。 29 但我想，因此就假設我們已重獲保羅所說的翻方言恩賜，卻是十分危險的。無他，事實的證據委實太不肯定了。

賀其馬提出當說方言帶來祝福的時候，祝福的源頭「並不是方言本身，而是說方言時候的心境，或者說……在方言說出之先，一顆尋求更多被聖靈充滿的心。」30 這個意見似乎比任何認爲現時人所說的方言，在思想暫時停止活動的情況下，這方言本身能造就人的說法來得實在。同樣，翻方言也可以帶來祝福，是由於他傳達了聖經的激勵，而不一定像一些人的想法，認爲這些必然是神所賜方言的神授解釋，就如當日在哥林多教會裏被翻出來的方言可能是神授的一樣。

走筆至此，我們必需就醫治和說預言提出一些反問。

醫治的恩賜

靈恩派的醫治職事能否令人信服地與哥林多前書第十二章二十八及三十節描述的醫治恩賜等同呢？當然不可以。

使徒時期教會醫治恩賜的典範只能夠是屬乎使徒擁有的醫治恩賜，而耶穌自己的醫治職事就是他們的典範。可是，耶穌和門徒是直接用他們的話（太八 5 一 13，九 6、7；約四 46 一 53；徒九 34）或者他們的撫摸（可一 41，五 25—34；徒二八 8）來醫治的。然後，病者立即得醫治（太八 13；可五 29；路六 10，一七 14；約五 9；徒三 7；有一次分兩階段進行醫治，每階段的效果是即時的，可七 32—35）。身體上

的殘缺（例如跛子、瘸子），以及功能性、徵候的和心理引致身心上的疾病（徒三 2—10；路六 8—10；約九），一概獲得醫治。有時候，他們叫死了多天的人復活（路七 11—15，八 49—55；約一一 1—44；徒九 36—41）。他們醫治一大群人（路四 40，七 21；太四 23、24；徒五 12—16，二八 19），並且沒有任何記載說他們嘗試醫治而結果失敗的（除卻有一次門徒忽略了禱告，要由耶穌接替他們進行醫治「可九 17—29」）。再者，他們醫治的結果是持久的；沒有任何跡象顯示得醫治者後來舊病復發。對於現今五旬節派及靈恩派醫者的職事，以及那些爲病者禱告的人的職事，無論人如何說他們有神特別的呼召，他們當中沒有一人有上述如此驕人的成績。

所以，我們不能像某些人有時候的想法一樣，假設現今靈恩派醫治的能源一定就是保羅在哥林多前書十二章二十八節所講述的。在使徒時代，醫治的恩賜比起現今靈恩派信徒看來擁有的醫治恩賜，在本質上是更超越的。我們頂多可以說，靈恩派醫者有時候並在某些方面可以表現得像新約時代有恩賜的醫者一樣，而每次這樣的場合都印證了神的觸摸仍然具有他自遠古以來的能力。可是，這並不等如說在這些人的職事裏，新約時期的醫治恩賜又重新出現。31

「靈恩派的預言能否確實被視爲新約表記恩賜的復興？」當然不可以。

我提到的預言是指領受和傳達那聲言是神的訊息的東西。預言是靈恩派團契一項固定的特徵。一般對於預言的信念是（1）直接從神而來有關神的心思的啓示，在別處是無法知曉的；（2）預言經常包括神對未來計畫的特殊指引；（3）預言的正確口述形式等同舊約時代神的曉諭，那說話者通常是神自己；和（4）預言是使徒教會的一個表記恩賜，與其他的表記恩賜一樣，自教父時代中期至二十世紀，在教會中是暫時失效的。可是這一切信念都很值得懷疑。

首先，彼得在五旬節曾經引述約珥的預言，指出普世性的預言爲聖靈時代的一個記號（徒二 17—21）。因此，當時說預言是一項所有信徒都能夠參與，並且也許期望去分享的活動（參徒一九 6；林前一四 1、23—25）；固然，看來也並非所有信徒都可以恰當地稱爲先知（林前二 29），大概因爲他們在預言職事上的參與太過斷斷續續。可是，既然說預言原則上是一項普世性的基督徒活動，那麼，我們既不應以爲說預言只限于使徒時代，更不應該以爲說預言會在任何一個時代消失，所以，對於那些假設預言已大多數不存在於教會生活中的理論，我們理應存疑。

第二，雖然個別的先知在主前和主後間或被聖靈感動說出未來的事（參太二四 15：徒一一 28，二一 10、11；彼前一 10—12；啓一 3，二二 18），先知職事的精髓卻在乎宣告神此時此刻要向他子民說的話，通常這意味著將啓示的真理應用出來，而不是增加神的啓示。一如舊約先知傳講律法，呼籲以色列人面對神與他們所立的約的順服要求，他們若依約順服，就能得著所應許的祝福，不然，就要受咒詛，同樣，新約先知傳講福音和信心的生命，看來是爲了叫人悔改，造就人和鼓勵人（參林前一四 3、24、25；徒一五 32）。保羅願望整個哥林多教會都能分享這個職事（林

前一四 1、5）。因此，一個很自然的假定，就是在一般情況下，（縱非每時每刻，也肯定有些時候是如此，）先知的「啓示」（林前一四 26、30）是一種由神引發的真理應用，一般而言，這真理早已啓示出來，而不是揭露一些以前從未知道，亦無法從其他途徑知道的有關神的思想和意願。由此推論，同理，任何藉言語加強聖經教導，以應用於聽者身上的方式，在今日大概可以正確地稱之爲預言，因爲本質上這確實就是預言了。

第三，保羅指導信眾在聚會中聽基督徒先知說話時，該「……慎思明辨」（林前一四 29），可見新約裏潛在的普世性預言，並非絕無謬誤、不容修改的，即使未至於需要實在地予以更正，至少也有斟酌的餘地。新約先知藉語言形式傳達他們的訊息時，聖經上沒有任何指示說他們以天父或聖子的角色自居。愛基遜（ Dayid Atkinson）說：「今日在靈恩派聚會中說預言常以單數第一人稱來發言，……這看來不是說預言的要素，而是一種次文化發展出來的習性。……先知訊息的權威不在其形式，而在乎其內容，像靈恩派採用的那種形式，只會使人更難於慎思明辨。」。32 愛基遜的話實在很真確。對於不屬聖經正典的預言，正正由於我們無法保證其內容的充分表達和思想的完全正確，他們必需受到試驗，意思是，我們要用辨識力來聆聽。因此，某些人的觀念，那認爲聖經正典裏神直接說話的預言形式，也必須重現于現今教會那衍生自昔日預言、非無誤又不屬正典的預言裏的看法，似乎是混淆和錯誤的。

最後，當靈恩派先知預言未來的事情，用單數第一人稱的措辭表達，一如這預告本身是神直接的宣稱時，單純從他們語言表達的形式，或者單從發出預言這個行動本身去推論預言內容的真確性，肯定是一種錯誤。舊約提供的一個可以恒久應用的聖經準則，就是一如所有假定的預言的教義內容必須受考驗（參申一三 1—3），預言的真確與否，就必須看他們是否應驗（申一八 22）。這些預言應對人的行爲產生的唯一影響，就是驅使人作好心理準備，以迎接預言的應驗，同時也準備好面對預言的不應驗。可是，行動的準則，必須是神啓示的話語和靠這話語管理生命的智慧（參申二九 29；箴一至九章）；我們不要隨便相信自封爲先知的人那些很可能誤導人的預言。（寫到這裏，不禁令我聯想起在我身上發生的一件事。一九七九年，當時有一位相當誠懇的靈恩派先知規勸我，他說神並不是像我心裏認定的要引導我到溫哥華寫作，而是要我在城市教會內帶領基督徒渡過一段大分裂的時期。嗨，似乎今天的教會一如一九七九年的模樣，而我呢？此刻正坐在這裏寫這本書。）

我們不應以爲預言是久已作古的第一世紀恩賜，今天復蘇過來，因而在語言表達形式上以盛裝出場，使他與十八、十九世紀以還所有其他基督教溝通的形式分別出來；肯定說，恰當的結論反而是我們應該明白到其實自有教會以來，預言一直不斷展現在每一篇發人深省，並切合聽眾需要的講章或非正式的「訊息」內。不論何時何地，只要聖經真理被真誠地傳講出來——意思是，真理被講解、詮釋和應用，

不論是在講壇上或是非正式的分享——，就已經是預言了。傳講訊息就是教導神的真理，並加以應用，這種具備應用實踐的教導就是預言，以前如此，將來也是如此。今天在靈恩派信徒中間宣講的預言，並不比任何時間其他任何團體所宣講的更加優勝，過去、現在、將來也是如此。有些人在宣講之前沒有默想，採用第一身單數表達，其文法猶如是神自己直接宣告，把聖經真理應用在各種處境和不同的人身上，又爲發生了的事情歡喜慶賀，同時瞻望未來要發生的一切。無可置疑，神也曾在這個時代，藉著這一切祝福那講的和那聽的人。然而，爲此以爲這種表現本質上與基督徒一貫爲人所熟悉的（正式與非正式的）鼓勵和勸誡截然不同，從而把他認定爲新約表記恩賜在今天的復蘇，這樣的想法是不正確的。33

對「複還論」神學思想的裁決

上述提到的七條問題，其中最重要的字眼是令人信服。對於上述問題的種種肯定和否定論說，都曾經有人提出過，這不是現在我們要談論的。我想指出的是這種種論據到目前爲止還未有足夠的說服力使他們貫串有力，而且似乎亦永不會變爲可信服的了。誠然，靈恩派信徒（也包括其他非靈恩派的信徒）所經歷神的眷佑和神工作的彰顯，在某些方面來說，相當於使徒的神跡、醫治、說方言，以及（頗成疑問的）翻方言；在使徒時代，這些恩賜印證使徒能力的來源，表彰他們所傳揚的基督（參林後一二 12；羅一五 15—19；來二 3、4；和使徒行傳的記述）。誠然，在整個靈恩派圈內圈外，在整個教會歷史以還，確有「第二次祝福」和聖靈的膏抹臨到信徒，而這些恩賜在某些方面來說，確與五旬節經驗相似。34 可是，我們不能憑以上任何證據，而叫人信服地總結說，新約原初的靈恩經驗，消失了一段長時間之後，已經原原本本的再次賜給教會了。

我們無需否認，自從第一世紀末期，在不同的教會傳統中，一些基督徒屬靈方面的進深經驗，可能在感覺上很像使徒們五旬節的經驗；我們所需要注意的，反而是新約神學禁止我們用五旬節的經驗去解釋信徒這些經驗，或者將任何悔改以外的經驗，解釋爲領受那正充分發揮其新約職事的基督的靈。我們亦無需對以下可能根本沒有答案的問題表達意見，就是到底神在使徒職事完結之後，撤回所謂表記恩賜，是否代表他在任何情況底下都不會把這恩賜恢復呢？我們只需要觀察，儘管與一些靈恩派信徒所宣稱的相反，事實上到如今這些恩賜還未曾真正恢復過。一言以蔽之，很明顯以複還論作爲解釋靈恩經驗的神學理論是行不通的，倘若我們想明辨神在這個運動之中有何作爲，我們必需循其他方向去思想。

這裏，我還想加多一個短評。要評價靈恩派現象，我們需要記得的，就是團體信念塑造團體期望，團體期望塑造個人經驗。一個具備導師和著作文獻的團體，很容易模造其成員的思想和經驗，而且模造的程度可以是十分驚人的。具體來說，例如團體相信，標準的信徒經驗應該以使徒行傳第二章使徒的經驗爲典範，對神自己、他在基督裏的愛和他賜予的能力（聖靈的膏抹）有一種更深的體會，並得著說方言

的能力，那麼，團體的成員肯定會追尋且「尋獲」這種經驗。這經驗也不會單單由於某些錯誤的觀念黏附其上，而必然地成爲一種誤導的、沒有聖靈在其中的、自我衍生的經驗。正如我們一直所體會的，神是滿有恩慈的，他祝福那尋求他的人，即使他們的觀念未必完全正確。可是，我們必須以這種經驗爲一種受期望塑造的經驗來試驗他，而那塑造經驗的期望亦要分開來接受考驗，去看他們是否合乎神所啓示的真理。故此，同理，若然人們期望從神而來的訊息應以某個特定風格傳遞，那麼，不論正典式預言復蘇這個意念是否有聖經根據，這種傳遞方式肯定會應運而生；然後，在每一次個別的情況，我們都需要試驗訊息的內容，這種試驗與就塑造傳遞過程的期望而作的評斷是很不相同的，兩者不能混爲一談。

讓我重申：我從沒有表示過這些受期望塑造的經驗是沒有屬靈實質的。我唯一希望指出的，是複還論者的宣稱（他們期望的基礎）是經不起考驗的，我們需要另一套神學理論去闡述聖靈的工作。我想，這一點我已經很清楚詳盡地證實了，因此，我會繼續寫下去。

另一套神學理論

現在，我嘗試爲靈恩經驗提供另一種神學解釋——事實上，是概略和試驗性的，但我想這建議與聖經裏關乎人、救恩和聖靈的教義是吻合的。同時，這建議與我上述對靈恩派屬靈氣質一些頗爲正面的評價——這些評價不受其神學觀念的不足所影響——也是吻合的。我將會精要地點出一些現時已經非常清楚的事實，來介紹我的建議。

靈恩運動，一如在教會裏的其他運動一樣，就好像變色蜥蜴，採取周遭及從別處帶進來的神學和宗教敬虔氣氛的色彩，也擅於隨這些因素的改變而變色。在各處各地，靈恩運動以及發展出靈恩運動的較古老的五旬節主義，都始於某種形式的複還論，建基在一個定理上，就是以使徒行傳第二章門徒所領受聖靈的洗爲我們基督徒的典範。可是，靈恩運動並非在每一處地方，都繼續持守這套神學觀念。到底在發展過程中出現了什麼分歧的意見，又爲何會有這些分歧呢？凡此種種探討，都十分引人入勝。

在美國，雖然在不同的宗派、書籍、教育機構裏面，五旬節派聖潔教會傳統依然很強烈，但是抗辯宗靈恩派信徒大部分仍舊是複還論者（至少，他們的著作反映出這點）。可是在英

國，強調基督裏救恩的合一的改革宗救恩論，較諸那把救恩分開成爲一套內含不同「祝福」的衛斯理人類中心主義有更深刻的影響力，因此在很多情況下，靈恩派領袖都揚棄以靈洗爲必然的第二次恩典的教義，取而代之，就是認爲聖靈裏更豐富的經驗（有時稱爲聖靈的「釋放」）純粹是信主經歷的一種主觀體驗而已。德國的抗辯宗靈恩派信徒，其中大多數是路德宗信徒，也多數遵循這條路線。以英語爲主要方言的羅馬天主教靈恩派信徒，也說些很相類似的話，與五旬節派的靈洗教導剛好相

反；他們強調聖靈是水禮中的一個客觀恩賜，肯定會惹起福音派信徒的挑戰，可是他們成功地回避了亞米紐斯派的觀念，以爲信心，或者「向神開放」的態度，能激發神順著他的性情分派各種益處給人——這種模式許多時候連抗辯宗的靈恩派信徒也未能回避。一如我先前所說，今天靈恩派經驗有多於一種的神學解釋。現在，我們必須留心，正如我在上一段所指出的，原初的靈恩派教導受到修正之時，其修正中心是爲要與原來的教會那已被接納的教義結合在一起，不論這教義是什麼。這些靈恩派信徒，一方面與其他靈恩派信徒維繫著屬靈方面的團結一致，一方面尋求與他們的基督教界前輩在神學思想上更加一致。

再者，較早期的靈恩神學，著重擴大他們認定爲與自然有別的地方，藉此證實神在一個人生命上的同在和大能；現在這種神學觀念已經逐漸被「自然化」的神學解釋所取代。這種趨勢反映出人們已不願意勉強將超自然和自然的現實對立；這種對立正是第一代複還論者所持守的。（這種對恩典的生命的超級超自然主義觀點——其特徵是與自然完全分割——根本地把前衛的五旬節主義從福音信仰世界分割出來，亦使到五旬節主義十分不受歡迎；很難怪，超級超自然主義的確是嚇怕人的。）可是現時在靈恩派信徒之間（並非在嚴守古老傳統的五旬宗教會會友之間），屬靈恩賜已經愈來愈廣泛地被視爲一種被聖化了的天然纔能。正如我們提過，本納德想我們認識到有些人自孩童時期已經懂得說方言，只不過他們自己沒有察覺而已。同理，神的醫治逐漸被視作家常，解釋爲教會就全人發展的慣常職事中自然的一環，而不是像從前那樣被突出，視爲某些受了聖靈的洗的信徒從神領受的一種特殊的超自然恩賜。35 這種種強調，使靈恩派思想與基督教傳統主流漸趨一致；基督教傳統主流並非看恩典爲淩駕自然或破壞自然的東西，反之，恩典能復蘇自然和使自然更臻完美，他除去我們根本的罪性，但不會消滅我們理智的人性。

很明顯，今天的靈恩派信徒已不再以自己與眾不同自居，這是他們十年前所標榜的，取而代之，他們正在培育一份與自己教會團結一致的歸屬感。從前，在靈恩運動裏面，存在著一道暗流，就是對那些不具靈恩派屬靈特質的信徒和會眾懷有一種派系之間的論斷主義，現在這道暗流已經差不多完全消失了。在領導層，他們推崇靈恩派的信仰生活方式，認爲這種方式是重要和有益的，卻沒有排除其他敬拜神的形式。倘若有些新信徒對非靈恩派生活方式不甚容忍，領袖們瞭解到這是初信者對於過往一些令他們受傷和失望的經歷的鐘擺式極端反應；這是人類普遍的難題，惟有時間可以將這個難題消解。因此，現今在靈恩派初信者之間，若繼續有任何嚴苛批評和造成分裂的情況，應該被視爲一種地區性、短暫的問題，而不該因此蒙蔽我們認識一個事實，就是今時今日的靈恩派，作爲一個擁有數以百萬計成員的團體，正在所有要點中尋求更深地鞏固他們的教會身分。

因此，我若提出以下假設以供試驗，肯定不會令人感到不快。根據這假設，神在真正的靈恩派信徒生命中，和藉著他們的經驗達成的作爲，實質上與神在世界各

地相信他、重生了的人的生命中所成就的一樣——就是在每個信徒身上更新基督的形象，以致信任、愛心、盼望、忍耐、委身、忠誠、克己、獻上自己、順服和喜樂，都在我們生命裏愈來愈顯明出來，誠如我們在基督身上所看見的質素一樣。早些時期，我曾列出十二點有關靈恩派強調的特徵，這些強調都是合乎聖經、健全、有需要的，應該已很清楚地支持了我的假設。我亦曾經辯說過，複還論所突出的每一點——認定神復蘇了新約時代的特徵，並以他們作爲我們這個時代的規範（與昔日五旬節經驗相同的靈洗，伴隨著說方言、翻方言、醫治、說預言等恩賜）——都是錯誤的。因此，靈恩派古怪乖僻的信念，產生古怪乖僻的期望，這些期望部分影響了靈恩經驗，於是，在靈恩經驗中亦有一些怪異、歪曲的原素。雖然我的思想正面地肯定靈恩經驗一些中心的、主要的原素，然而我不能不承認靈息經驗的一些較爲負面的東西。現在，我會繼續闡釋我的假設，再容讓這假設一方面受經驗的事實考證，另方面接受聖經的考證；這假設必須符合事實，才值得引起注意，而且必須與聖經吻合，才值得我們接受。一如我從前說過的，讀者是最佳的評判。

現在，就讓我這樣假定，新約神學的分類，既是神所教導的，就具有本體上的地位，意思是，這些新約神學分類表達出事物的真理和真相，一如神自己所看見和認識的一樣，同時，我要進一步假定，活像基督的整全生命，是神對靈恩派信徒及其他基督徒的旨意；由此，我作如下推論。

在救贖中，神發現我們所有人多多少少在人格上都有些虧損不全。人格的崩潰、理性自製力的喪失，都是我們陷墮、犯罪以後某方面的狀況。我們自己要嘗試扮演神，其實，正代表著我們很大程度上不能控制自己，亦與自己失去了接觸，或最低限度，與自己的一大部分——包括那構成真我的絕大部分——失去了接觸。可是，神滿有恩慈的旨意，是要帶領我們
與他複和，藉著基督，也藉著這複和關係的實現，令我們重新整合，再次成爲整全的人。

這關係是一次過獲得恢復的，是透過路得所稱爲「奇妙的互換」（“wonderful exchange”）而成，就是說基督替我們成爲罪，好叫我們得以在他裏面成爲神的義（林後五 21）。基督徒憑信心接受基督，得稱爲義，又被收納進入神的家裏，即時並永恆地得著保障；沒有任何東西可以使他們與父和子的愛隔絕（羅八 32—39）。可是，那使我們身心更新，以致基督的形象深印我們生命中的工作，亦即是古老福音派神學所稱的成聖工作，並非一朝一夕能夠速成的。反之，這是一生成長和蛻變更新的過程（林後三 18；羅一二 2；弗四 14—16、23、24；西三 10；彼前二 2；彼後三 18）。事實上，這種蛻變是超越今生的，因爲人精神生命（個人有意識的生命）與肉身生命的基本分割，是要等到「我們身體得贖的日子」（羅八 23；另參林前一五 35—57；林後五 1—10；腓三 20、21）才會完全得醫治的。未到那一天，（我們可以這樣認定）我們都不會清楚知道那隱藏在「潛意識」裏神秘的現實，自我裏那個

深不可測的尼斯湖，裏面潛藏著「壓抑」和「恐懼」的水怪，底下還有本我和原型，而佛洛伊德、容革和他們的同事就曾經努力不懈地在這心湖垂釣（參林前一三 12）。同樣，我們一天未脫離這必死的軀體，我們還不能完全明白基督徒經驗中分裂自我的結局，羅馬書第七章十四至二十五節，以及加拉太書第五章十六至二十六節把這方面的經驗分析得很清楚，人心喜愛神的律法，可是人又發現他們心裏對神的律法存著反感和負面的反應——正如我們先前看過，保羅診斷這些反感和反應爲那「住在我裏頭的罪」的持續力量，這罪的王權已經被推翻了，卻未被消滅，已經註定會死亡，卻仍未完全死去。可是，那居衷的聖靈仍然與我們同在，因著他的同在和職事，我們可以先嘗天國生命的部分福樂（羅八 23；林後一 22；弗一 13、14；來六 4、5），並且他是擁有主權的那位，他可以給我們傳達與父及子相交的感覺和滋味（約一 3，三 24，四 15—23）；他居住在我們裏面，在我們裏面工作，引領我們奔向我們人生命定的目標，同時，他找出每個人破損和扭曲的人性，——醫治。

說方言

那麼，我們對說方言有什麼看法呢？我們看見現今說方言的人，他們能夠保留那種情緒，思想卻休假去了，因此我們不能根據任何觀點，信心十足地認定他們的表現等同於新約時代的方言。在這種理解底下，人們經常極力主張的，就是既然神的目標是要人在完全自覺、理性的控制能力下，達致人格完全的統合，那麼，成聖過程的整體楷模，必然包括平穩地恢復這種控制能力。當我們更深地表現出聖經所說的誠懇、純一、專心一志等質素時，我們就更能控制自己，同時在我所行的一切事上，我心中「只有一件事……」（腓三 13；另參林後一一 3；雅一 7、8）既然是這樣（按照推論是如此），我們就再沒有說方言的必要，因爲說方言的時候，人放棄了對聲帶理性的控制。然而，一個雙重的回答可能合適。

首先，既然靈恩派信徒故意選擇說方言作爲一種傳達工具，去表達他們心中就某些主題要向神獻上的崇敬和祈求，藉此向神多說一些他無法用語言表達的心事，若然我們聲稱他們完全缺乏理性的控制，是不很真確的。

其次，聖靈可能要透過這種表面上理性控制的鬆懈，去強化信徒更深層面的自製能力；這種見解並非不可思議。心煩意亂的人，浸在浴缸裏，大聲哼無字句內容的歌，有助恢復健全的理性；說方言可能在屬靈方面就有著相同的意義。倘真如此的話，那麼說方言的確是神的奇妙恩賜。並且，若然說方言的效果真的爲要加劇讚美及禱告的情緒，並使這些情緒持續，以免因思想的魂遊象外而無法維持，那麼，說方言可以幫助培養正面的性格，引領人進入密契禱告（ mystical prayer）宣導者所稱的默觀（contemplation）裏。這種操練對於某一類人可能尤其有益，由於現代生活匆忙、浮面、脆弱而不真實，許多人成爲這種生活的受害者，無法在更深層面與他們的自我接觸，於是，他們的基督教變成形式化、概念性、隨俗、定型、抄襲和二手的信仰。（畢竟，靈恩運動主要是一種都市現象，而在城市裏面，這些壓力對人有

最直接的影響。）

這樣看來，起碼對某些人來說，說方言可以是神的美善恩賜；這是基於一個觀念，就是任何能夠幫助人專注神、體驗他的同在，並使人敞開心靈讓神影響的東西，都是美善的恩賜。（可是，對其他擁有不同問題的人來說，神已經幫助他們自心裏向神發出通達的禱告，說方言對他們來說，遂變爲不屬靈、瑣碎和不著邊際了；現時有些人對於不論何處出現的方言都持這種看法。這就是正所謂一人的佳餚可能是另一人的毒藥了。）

靈洗

那麼，我們對於靈洗又有什麼看法呢？我們已經看過，正如靈恩派導師所教導的，以及靈恩派信徒所見證的，都說明了這「第二次祝福」的核心是喜樂的確據，因在基督裏認識到天父的慈愛，得以淺嘗天國的滋味。我曾經指出過，在這裏面，說方言幾乎與抗辯宗或大公教會所見證的每一個「第二次祝福」經驗都有關聯。現在我提議一個解釋這些經驗、爲他們作神學闡釋的正確方法，就是以這些經驗爲實質上一種更深的覺醒，更深刻認識那位元見證在基督裏父神的愛的聖靈（參羅八 15—17），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（參約一四 15—23）。聖靈的見證，以及父與子啓示性的臨在是神恒常的作爲。只不過，有時候，基督徒發現自己比平時更意識到這些神工，並裏面所表達和傳遞的神的愛和恩慈；信徒見證聖靈的洗，所指的正是這些時刻的特別經歷。

這些經驗，就是保羅爲信徒祈求的事情得以實現：「……藉著他的靈，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，叫你們的愛心，有根有基，能以和眾聖徒一同明白基督的愛，是何等長闊高深，並知道這愛是過於人所能測度的，便叫神一切所充滿的，充滿了你們。」（弗三 16—19）這些經驗帶來彼得形容的心境，我們愛我們所相信的基督，「就有說不出來、滿有榮光的大喜樂」（彼前一 8）。雖然這些經驗使人新鮮地意識到聖靈內住的實在，但他們不絕對是領受聖靈的經驗；雖然這些經驗能帶來使人成聖的效果，但他們不絕對是成聖經驗；雖然這些經驗確能使人得若能力，但他們不絕對是得力經驗。實質上，這些經驗是得著確據的經驗，亦即是對何謂與基督成爲一體有主觀的瞭解。

雖然我們在敍述這些經驗時，很容易傾向令這些經驗聽起來是獨立分割的，尤其當一個人心裏早已存有衛斯理式或凱錫克式「第二次祝福」神學觀念時，更是如此，而事實上，從沒有任何這樣的經驗是真真正正與一個人生命中有意識的部分完全分割開來的。但事實上，這類經驗最多不過是——也最少是——更加強烈地感受到被接納、被承認爲神的兒女，以及與神更深的相交；大概從悔改那一刻開始，聖靈就將這種感覺賦予信徒，又讓這種感覺在他們心裏持續（參加四 6，三 2）。

爲何還需要有這加劇感覺的經驗——因此並不是一次過的事情，『第二次「亦是最後一次！」祝福』實在時不時重現（感謝神！）？對於神選擇什麼時候就近他的

兒女，什麼季節以這種傳神、令人心蕩神馳的方式，讓兒女親切體會他的愛的真實，我們不是時常知道原因的。36 有時候，我們或許能夠在事後明白到這些經歷是爲裝備我們面對將臨的苦楚、困惑、失落，或迎接一些特別苛刻或令人沮喪的職事。可是，在另一些情況下，我們只能夠說：「神選擇向他的兒女表達他的愛，純粹是由於他愛他的兒女。」亦有一些時候，似乎很清楚表明是神就近那些願意就近他的人（參雅四 8；耶二九 13、14；路一一 9 一 13，其中「將聖靈給……人」的意思是「讓人體驗聖靈的職事、影響和祝福」）；這正是我們現在要處理的情況。

不同的關注驅使基督徒更新他們將自己奉獻給神的誓約，並尋求他的臉——亦即是說，在當前的需要中，不斷向神呼求，祈求他的關注、恩惠及幫助，一如詩篇二十七篇七至十四節所描述的。信徒面對的可能是罪咎、恐懼、失敗感或無能感、灰心失望、精神委靡、沮喪、受試探攻擊，與居衷的罪惡爭戰、不祥的疾病、遭拒絕或被出賣的經驗、對神的渴慕（凡此種種，詩篇裏都有描述）；可能還有許多其他境況。當神向這些尋求者的心靈啓示他的愛，把喜樂放在他們心裏，賦予他們新的精神力量及屬靈力量去應付那使他們消沉的境遇時，這經驗對他們的特殊意義，就與他們那藉這經驗得到滿足的需要有關。無怪乎一些人給這經驗的神學解釋爲成聖的裝備，另一些人解釋他爲事奉能力的賦予，而靈恩派信徒——他們看這經驗爲更深進入聖靈掌管的生命裏——的解釋則是兩者兼備的。可是，他們所見證關乎聖經真理的現實，是神使人重新得著更深確據的工作；這些見證部分具洞見，部分帶誤導成分。

讓我們根據這假設去衡量五旬節派和靈恩派信徒的靈洗見證；讓我們衡量的時候，也考慮到領受祝福之前的教導和期望，以及祝福以後所作的見證兩者之間的關係；讓我們忘掉在這祝福中各種各類身體上的附屬反應——呼喊、說方言、肌肉痙攣、四肢的觸電感覺、神志昏迷的現象和其他歇斯底里的徵狀——，因爲根據我們上述經過驗證的觀點，這一切只不過或多或少反映我們個人的脾性和心理，而不是神爲加深人的信仰確據以及深化人與救贖主的相交而作在各人身上的不同工作。只要大家這樣去衡量，就會發覺我在這裏提出的神學解釋與事實相符。37

結論

現在是提出結論的恰當時候了，以下共有九點。

1・靈洗

一般靈恩派對靈洗的神學解釋（一般，起碼是指整體世界性運動而言，即使在英國及德國某些教會並非如此）是從五旬節派發展出來的關乎基督徒生命兩個層面、或兩個階段的觀點。這觀點溯源自上世紀的聖潔運動（凱錫克、更高生命、得勝生命），和那與聖潔運動分不開的關乎靈洗的解釋——這解釋認爲靈洗是事奉能力的賦予——，以至約翰·衛斯理關於基督徒達致完全的教義，有時候亦稱爲完美的愛、完全成聖、潔淨的心靈，或簡單稱爲第二次祝福。這種靈恩神學把五旬節使徒

的經驗看爲由初級或低層次進到較高的、聖靈充滿的層次的標準楷模。但這種觀點似乎欠缺聖經及經驗上的根據，同時，單單就其推論來說已經不能叫人信服了，因爲根據這個觀點，凡沒有五旬節靈恩經驗的信徒都屬低層次、不被聖靈充滿的一群。然而，那誠懇、爲罪痛悔、一心期待要更多認識神的追求（許多被誤稱爲靈洗的寶貴屬靈經驗就是來自這種追求）常是靈性更新的根源，姑勿論其背後的神學理論是否有瑕疵；靈恩派的靈洗正是如此。

2．表記恩賜

關於表記恩賜的複還論，也是靈恩運動從古老五旬節派承受的，這理論並不適用；沒有人能夠肯定新約說方言、翻方言、醫治和行神跡的恩賜已經恢復，似乎亦不合乎事實，而來自聖靈的預言，實質不是新的啓示（雖然在聖經時代，新的啓示往往是預言的一部分），而是將已經啓示的真理應用在人身上的一種能力，這種能力不是單單規限在靈恩派圈子內；其實，這種能力一直以來都存在教會之中。然而，靈恩運動強調運用每個人都各自擁有一些的屬靈恩賜，積極推動教會總動員事奉，是完全正確的，也爲軟弱和受創傷者特別帶來支持和扶助的豐富資源。

3．力量

儘管錯謬的靈恩神學產生了相連的古怪現象，然而靈恩派信徒所強調在復活主裏面的信心、透過聖經從神那裏學習認識神、向居衷的聖靈敞開心靈、在禱告和讚美中享受親密團契。洞察和服侍個人的需要，以及積極期望神答覆禱告和把事情變得更好，這一切都是真正屬靈更新的表記，是所有基督徒應該學習的。

4．說方言

靈恩派方言，作爲一種經選擇的、在神面前非語言的自我表達方式（所謂經選擇，在他們的信念裏，是神的旨意叫人這樣選擇的），在無可避免地多樣化的基督徒經驗裏自有他的地位；而在基督徒經驗中，種類繁多的靈修方式，正好反映了文化與個人的不同構造和特質。似乎看來很明顯的，就是說方言作爲一種屬靈操練，的確豐富了一些人的屬靈生命，但對別的人來說，卻是毫無價值的不敬虔表現。有些人嘗試這樣操練，及後見證說發現自己所做的毫無屬靈實質，然而另有些人開始了這種操練後，結果卻經歷與神更深的相交；我們無理由懷疑他們任何一方面的見證。用方言禱告可以幫助一些過分理智的人釋放和解凍情感，正如結構分明、用言語清楚表達的禱文可以幫助一些過分感性的人穩定情緒、弄清思想。那些認識到說方言並非神爲他們預備的道路的人，以及另外一些體驗過說方言豐富了他們的屬靈生命的人，都不應該將自己的方式強加於別人身上，也不應該因爲別人與自己不同而貶抑他人遜於自己，同時若然在自己的陣營中有人因著相信是神的帶領而轉移到對方的陣營之中，亦無需爲此信心動搖。用方言禱告及不用方言禱告的人都同是向主禱告；他們或站立或跌倒都是向他們的主人交代，並非做給其他僕人看。一如在基督裏面無分猶太人或希臘人、爲奴的或自主的、男性或女性，同樣在基督裏亦無分說

方言的或不說方言的。即使（正如我所懷疑的，雖然無法證明）今日的說方言者不同于昔日哥林多信徒所說的方言，我們也不應該禁止他們說方言，而說方言者亦不應該認定一級的基督徒必需說方言。

5．罪

有兩個問題是必需發問的。靈恩運動除了培養敬拜和愛的感覺外，是否也培養出一種實際對罪敏感的意識？其次，靈恩運動裏欣快的精神氣質是否在信徒間掀起一股幼稚的傲氣，抑或鼓吹謙卑的態度？

6．聖靈

雖然靈恩連動背後的神學觀點不一（又有哪一個重要的屬靈運動不是如此？），他對基督徒來說可以是神所賜的一種針對形式主義、制度主義和理智主義的矯治良方。靈恩運動藉他的音樂和崇拜形式，在群體中洋溢著讚美的自發性表現以及大膽的嘗試，活潑地將福音表達出來。靈恩更新運動迫使所有基督徒，包括那些未必同意福音派信徒這樣理解靈恩運動的人，都一同發問：成爲基督徒和相信聖靈是什麼意思？誰是被聖靈充滿的人？是他們嗎？是我嗎？激進派神學思想把教會帶進新獨神論的不毛之地，在這種情況下，看來神所作的（我斗膽這樣說）——神使用弱者，叫那強大的羞愧——並不是興起一個新的加爾文或歐文或該柏爾（Abraham Kuyper），而是興起了一個偶然湊合的運動，憑愉快的即興表達，宣揚神的位格以及耶穌基督和聖靈的能力，不是靠神學理論上的滔滔雄辯、獨具創見或精確思想，而是靠更新生命的力量，去創造一種新的、簡單的、非傳統的，又令人不安地具挑戰性的生活方式。然而靈恩派仍然需要一套充分合乎聖經的神學理論去支持他，只要一日缺乏這樣的神學理論，他仍舊脆弱易倒。

7．整全的體驗

靈恩派的主要追求，並不是任何特殊的經驗，而是完全徹底和不受約束地體會神的同在和回應他的恩典。在敬拜中，這種整全的體驗意味著每個敬拜者全然投入，及向神完全開放。在事奉中，這意味著不單單甚或不是主要靠運用表記恩賜，而是發掘及動用所有纔能去事奉。在基督徒的表達和溝通裏，這意味著時常歡唱，包括唱出歌集裏的詩歌以及靈裏的歌唱；拍掌、舉起膀臂、伸展雙手；小組禱告中一起輕聲低語、把從神領受的預言向團契傳達、由說方言者領導轉由翻方言者帶領、鬆散即興的講道、會眾藉感歎和回應與講員對話；擁抱、跳舞，諸如此類。在弟兄姊妹的相交中，這意味著慷慨地、甚至不顧後果地付出自己及自己的財物去幫助他人。靈恩派追求整全體驗肯定是正確的，儘管他們的追求方式並非所有信徒都可以欣然受落，但較諸我們的古老教會，囿於那些糊裏糊塗的約束性和講求體面的理想，致令許多信徒表現出謹慎的不冷不熱態度，這無疑是一個有助益的挑戰。我們必須接受這項挑戰，像是從神領受一樣。

那麼，尤其是那些平素冷淡的人，他們固然沒有必要採納靈恩派的精神氣質，

也不會有人禁止他們把靈恩運動中所見的某些東西視爲幼稚荒唐，然而這些人必須面對以下的問題：你在教會和團契中，如何在主面前尋求相類似的整全體驗呢？舉例說，對於那風格千篇一律的六十分鐘慢跑式崇拜——牧師和詩歌班在一群被動的會眾面前表演——，亦即是無數個主日裏許多常去做禮拜的人的崇拜常餐，你如何處理呢？這並不是整全的敬拜，你打算如何改善他呢？

你又會怎樣回應這樣一個經常聽見的抱怨，說會眾中有恩賜的人從沒有機會發揮恩賜，在個人工作和地區事奉中，許多需要沒有被照顧到，因爲牧者堅持獨力全盤處理一切，永不以他的群羊爲事奉的隊伍，好像恐怕一旦發現有些牧民能夠做一些事情比他做得更好，他就會感到受威脅？

另一方面，一個同樣普遍的抱怨，就是說教會會眾不願意插手屬靈的職事，因爲他們認爲他們已經支付牧師薪金去處理這些事情。你怎樣面對這種情況呢？平信徒處於被動狀態，就不能有整全的事奉，事實上這情況否定了全體總動員事奉的精神，而且會在屬靈方面造成破壞。那麼，你計畫如何促使牧者與平信徒攜手合作，好叫他們的事奉潛質得以完全發揮呢？

還有，你打算怎處理了無生氣的歌唱、僵化的形式、自我封鎖的生命，及信徒缺乏彼此委身的情況——許多會眾就因著這種種現象被嘲笑形容爲「神『凍結了』的子民」（“God’s frozen People”）？

若然靈恩派對這些問題的處理未能贏取你的認同，那麼你又有沒有別的出路提議呢？一個世紀以前，教條主義者批評慕迪的傳福音方法，他這樣反駁：「先生，坦白說，我情願照我的方法去做，總勝過你什麼也不做呢！」今天試圖批評靈恩派活動的人，若沒有正視上述的問題，他就要承受類似慕迪的反駁。靈恩運動是神差派來的，爲要刺激整個教會去尋求在神面前更多的整全體驗。面對挑戰吧！

8・不成熟

靈恩運動在神學上是未夠成熟的，他們的公眾演辭和作風有時候就好像只是局得半熟的食物一樣。他們對更新的闡釋不是貫徹地以神爲中心、忠於三位一體論和具遠見的，有時候在他們的興趣取向上看來是以人爲中心、以經驗爲中心的。他們的神學觀念有三神論的跡象，而且像受了催眠一樣，盲目地只專注目前，如同小孩子一般。

靈恩運動在知識和靈修方面，都全神貫注在聖靈上，有傾向把聖靈與子和父分開；聖靈本受差遣來榮耀子，而子帶領我們到父面前。結果，信徒很容易集中追求強烈的經驗、情緒高潮、超自然溝通、新的洞見、引人入勝的教牧治療技巧，和普遍的敬虔精神；這些都與在基督裏的信心和盼望等客觀現實，及遵守天父律法的操練，沒有什麼密切關係。靈恩派信徒熱切追求肉體和精神上的欣快感（健康的意思是感到舒暢和身體機能操作良好），反映出他們對超自然界的強烈信心，可是對於救贖的道德現實、作門徒舍己的含義、可接納的弱點和明顯的錯誤，以及在刻板乏味

的生活裏勤勉地思索、屢敗屢戰、承受苦楚、適應人生的失落、保持忠信不移等等的屬靈價值，他們的掌握都十分薄弱。

因此，靈恩運動帶來的，是不穩定而強烈的情緒、與智慧往往無關的洞見、把屬靈事物一面倒地過分簡化，和一種屬乎逃避主義者的熱忱。英國更新運動神學家司美奧（ThomasSmail）看這一切爲未能完全把焦點對準天父的結果。38 這固然是一部分的解釋，但我以爲這是上半部的解釋甚於是下半部，因爲問題的根源是未能完全把焦點對準新約的耶穌——耶穌，神的兒子道成肉身，是神成爲人的樣式，是我們作門徒的模範；同時對人而言他是神，是承擔我們罪惡的救主。我的意思不是說靈恩派信徒絕不信靠、愛和敬拜耶穌——這樣說是荒謬的——，而是說他們沒有充分掌握耶穌降卑在世時是怎麼樣的人，及自五旬節以來，他的子民（個別和全體）在過去和現在被召要成爲怎麼樣的人兩者之間的關係（參路一四 25—33；約一五 18 至一六 4；徒一四 22；羅八 17—23、35—39；林後四 7 一 18，一二 7 一 10；來一二 l 一 11）。若然我所說的正確，那就真夠諷刺了，在這高舉聖靈的運動的中心正存著阻撓聖靈、使聖靈憂愁、銷滅聖靈感動的特徵。這投下亮光，使我們明白司美奧強調更新運動中使人慌亂不安的趨勢，好像一輛蒸氣車用盡了蒸氣，停滯不前。

姑勿論如何，不管哪一個診斷是確切的，要矯正靈恩派信仰異象中不成熟的地方，只能藉著更具深度的神學思想，帶來更尖銳的自我意識和自我批判。我們期盼這種神學上的深度快快來臨。

9．復興

雖然靈恩運動在健康、以聖經爲根據的基督教信仰裏的許多方面帶來了真正的更新，他並沒有展示所有屬乎神復興工作的特徵。一方面靈恩運動有力地抓緊堅定信心的喜樂，另方面，卻對於神的聖潔亮光如何鑒察心靈，令人敬畏，以及隨後因著徹底悔改而來的神聖憂傷，他們瞭解得太淺薄。而且，靈恩運動單單滿足于信心的喜樂及頌贊神的恩賜，似乎他們太快及太輕易感到滿足了。靈恩運動需要的不是退後，而是從他們已到達的階段再向前走，尋求從神而來更豐富的復興；若朝這方向走，這運動會取悅神，並能夠證明實在向前跨進了一步。在最後的一章，我會進一步探討這方面。

注文

1 A． A． Hoekema， Holy Spirit Baptism（Grand Rapids： Eerd－mans， 1972），第 10 頁。

2 另參考 the Statement of Fundamental Truths of the Assemblies of God（U． S． A．），7：「依照我們主耶穌基督的吩咐，所有信徒都有權得著，也應該熱切地期望、熱切地尋求在聖靈和火中的洗禮。這是初期教會所有信徒的正常經驗……」

3 有關這個觀念，看 F． D． Bruner， A Theology of the Holy spirit（Grand Rapids：Eerdmans，1970），185—188；James D．G．Dunn， Baptism in the Holy Spirit（Naperville， Ill．：Allen- son， 1970）； G． W． H． Lampe， The Seal of the Spilit（London：

Longmans， Green， 1951）
4 Dunn， Baptism； Bruner，Theology； John R． W Stott， Bap tism and Fulness， rev. ed（Downers Grove， Ill： Inter-Varsity，1976）； Hoekema， Holy Spirit Baptism．
5 另參考 R． A． Torrey，The Person and Work of the Holy Spirit（London： Nisbet， 1910），第 177、 178 頁：聖靈的洗潛在地爲所有人而設，但實際上只有一些人經歷到。Bruner 說 Torrey 的角色就好像「後期國際性五旬節主義的施洗約翰一樣」（Theology，第 45 頁）。
6 參 Dunn， Baptism，第 127 頁及以後。
7 參 koekema， Holy Spirit Baptism，第 21 頁及以後。
8 Bruner， Theoloer，第 196 頁及以後，文中正確地引用徒二 39，三 16、26，五 31，一一 18，一三 48，一五 8、 9，一六 14，一八 27 等經文去指出在使徒行傳，信心和悔改不單是聖靈的恩賜，也是神的恩賜。
9 同上，第 161 頁.
10 在 The Charismatic Movement，ed． Michael P． Hamilton（Grand Rapids： Eerdmans，1975），第 53 頁。
11 Bruner， Theol0gy，第 60 頁，注 12 .
12 或者不然。第 14 節的 Akarpos（沒有結果）可以解作「幫助不到任何人」（ GOODSPEED，一如在弗五 11；多三 14；彼後一 8；猶 12）或者「空白」。前者的意思與說方言的人明白他自己所說的話兩者之間並沒有衝突， Charles Hodge， An Ex．position of the First Epistle to the Corinthians（London：Banner of Truth， 1958），第 288 頁指出這意思是隱含在經文裏面的。但今日靈恩信徒都承認他們不明白他們所說的方言。
13 同上，第 248—252、 276—302 頁。 Robert G． Gromacki， The Modern Tongues Movement（Philadelphia： Presbyterian and Reformed， 1967），第 113 頁，也是採取這個觀點。
14 Abraham Kuyper， The Work of the Holy Spirit（Grand Rapids： Eerdmans， 1956），第 133—138 頁。
15 A． A． Hoekema， What About Tongue－Speaking？（Grand RaPids： Eerdmans， 1966），第 83 頁；另參第 128 頁：「剩下令人因惑的問題：五旬節派信徒怎樣……可以肯定今天在說方言的圈子所進行的事情與昔日在新約時期的情況是否一樣？」
16 參 Nils Johansson，“I Cor．XIII and I Cor． XIV，”New Testament Studies 10。 no．3（1964 年 4 月）： 389 。
17 參 Gromacki， Modern Tongues Movemnt，第 125—129 頁。
18 參 Hodge， An ExPosition，第 281 頁對第 4 節的註解：「說方言的並不造就教會，因爲別人不能明白他；他的確造就自己，因爲他明白自己所說的，……並非暫時失去領悟力。」關於第 18 節，他說：「保羅感謝神，因爲神賜他說方言的恩賜比眾人多；若果這恩賜包含講一些連他自己也不明白的言語的能力，在這種假設底下，依照保羅一貫的原則，運用這樣的方言，對自己和對他人都沒有益處，那麼，實在很難叫人相信保羅仍爲這種恩賜感謝神。」 Hodge 的道理是造就先要假設瞭解，這在聖經上是難以回避的；可是，接受這個道理似乎會推論到今天實踐的方言是不造就人的——這是最不合潮流的觀點。
19 Nils Bloch－Hoell 在他那具權威的綜覽 The Pentecostal Movement（London： Allen＆Unwin， 1964），第 146 頁很有趣地提到「在五旬節運動之內，說方言的人已愈來愈少。」靈恩派的 Derek Prince 在一九六四年寫道：「他們從大部分五旬宗教會去看聖靈，你知道嗎？」（ BaPtism in the Holy SPirit，〔London： Fountain Trust， 1965〕，第 27 頁）；當他寫這話的時候，腦海裏是否存在著上述 Nils Bloch－Hoell 的思想呢？那就只能夠單憑臆測了。Virginia H．Hine 做了一個訪問，有關美國、墨西哥、哥倫比亞和海地的說方言情況，發現第二代的五旬節派信徒比他們的父輩較少說方言，而「最經常說方言的是那些自小受薰陶要接受這種做法的人」——換句話說，對於這些人來說，要是能脫離過去的習慣，無疑有很大的新鮮

感和果敢的魅力（“pentecostal Glossolalla： Towards a Functional Interpretation，” Journal for the Scientific Study of Religion 8〔1969)：221，222)。一些英國靈恩派領袖告訴我，在過去十年，在他們的圈子內，說方言已經沒有那麼被強調了，但我無法測試這句籠統話的可靠性。

20 在近期的著作之中，看 william J·Samarin，Tongues of Men and Angels（New York：Macmillan， 1972)，一本具權威有寬廣基礎的社會語言學研究； JOhn p Kildahl， The psyChology of Speaking in Tongues（New York：Harper＆Row，1972)，這是基於一項經年十載的調查而作的審慎而公允的報告，以及他另一著作其中一章，“Psychological Observations， The Charlsmatlc Albvement； ed· Michael PHamilton；Morton T·Kelsey，Tongues Speaking（NewYork： Doubleday， 1964)，一份很受歡迎的評論，內中帶有容革的人格理論。另參看 Virginia H· Hine，“PentecostalGlossolalia”。要看一些比較負面的評論，反映一些較古老的模式,請看 Julius Laffal，Pathological and Normal Lan－guage（New York： Atherton Press， 1965)：方言既隱藏著又表達出一個「矛盾的願望」；還有 Frank E Stagg， Glenn Hin－son， and Wayne n·Oates， Glossolalla（Nashvllle：Abingdon，1967）裏 Wayne Oates 的見解：說方言是一個各方面遭受剝奪的人格的一種退化的病徵。在較古老的權威中， George BCutten， Speaking with Tongues（Northford， Conn·：Elliots，1927）看說方言是智慧低和缺乏社會利益且不擅言辭者的綜合病徵；此外， Emile Lombard， De La Glossolalia chez lesPremiers Chretlns et des Pbenomenes Similaires（ Lausanne：Bridel， 1910 ）形容說方言爲一種入了迷的自動語言。 C·W·Parnell,Understanding ，Tongues－Speaking（Johannesburg：South African Press， 1972）是一本融會貫通的教牧著述。另外參考上述曾提過 Hoekema 的兩本著作。

21 「現有的資料相當清楚地顯示，我們必須揚棄那些視說方言爲病態行爲的解釋。可是，即使那些接納這個立場的人，仍經常保留一種不太明確的懷疑態度，懷疑說方言者情感上不夠成熟。患上症狀不顯著的焦慮症，或者有一些個人的缺欠。在一些宗派裏，被聖靈充滿的基督徒的地位膨脹，上述倩形特別常見於這些宗派的會友當中。」(Hine，“Pentecostal Glossolalla，第 217 頁。)

22「說方言根本沒有什麼神秘的地方。人們很容易可以取得一些錄音帶的樣本記錄，拿去分析；結果發現方言本質上都是一樣的：一連串的音節，從講者所認識的聲音組合而成，組合結構是偶然拼湊的，可是因爲其具真實感、像語言的節拍和和諧的音調，聽起來很像一個字和一句說話……沒有什麼是『超乎講者的聲帶所能發出的』。語言……是發自大腦的，……一個人說方言的時候，他只不過運用一些自孩提時代就儲存起來沒有運用的對發聲器官的指示。『找著』這些指示，並樂意遵從，是相當困難的事。因此，唯一需要探究的，就是爲什麼有人會『想』再次運用這些法則，並且他們怎麼會『願意』這樣做呢？」(Samarln， Tongues of Men,第 227、228 頁） Samarin 把說方言與 Armstrong， Ella Fitzgerald，和其他人所「發出無意義的聲音」平排；他大可以加上另一些名字，包括 AdelaideHall In Duke Ellington 的“Creole Love Call”（1927)，和 Banks in“Yellow Dog Blues”（1932)，這些都是我年輕時期最熱門的歌曲。很不幸， Samarin 誤稱俚歌爲巴蔔；巴蔔是一種「前進的」以樂器伴奏的爵士樂，一九四六年命名爲巴蔔。

23 Dennls Bennett In The Charismatic Movement，第 26 頁。

24 參 Kildahl， The PsycholOgy of Speaking in Tongues，第 83、84 頁。

25 參 Kildahl in The Chansmatlc A4bvement，第 141、 142 頁。

26 John V·Taylor，Th e Go－Between God（New York：Oxford University Press， 1979)，第 218 頁。

27 Kildahl， PsycholOgy，第 63 頁。

28 Kildahl in The Charismatic Movement，第 136 頁。他接著說道：「我獲得一個印象，那些

照字面翻方言的譯者通常心理上都是不太完整的，他們對翻方言恩賜的觀點是近乎誇張的。我這個印象並未被臨床測試過，我提出這個想法給讀者，純粹希望看看你會否對這類翻譯留下相似的印象。」

29 Samarin，Tongues of Men，第 160 頁。參考他全部的討論，第 162—172 頁。

39 Hoekema， What About TOngues－Speaking ？，第 135、136 頁。

31 要參考有關基督徒醫治歷史一個正面的綜覽，也可以參看 Morton T．Kelsey，Healing and Christianity (New York：Harper＆ Row， 1973)，和 Evelyn Frost， Christian Healing．A Consideration of the place of Spiritual Healing in the Church of Today in the Light of the Doctrine and Practice of the Ante-Nicene Church（London： Mowbrays， 1940)。若要參考一些負面的評論，見 Warfield，Counterfeit Mira cles，和 Wade H．Boggs， Jr. Faith Healing and the Christian Faith（Rlchmond，Vir．：John Knox Press，1956)。若要從靈恩派醫治者的角度看，參 Francis Macnutt，Healing （Notre Dame，hd：Ave Maria Press，1974）和 The power to Heal （Notre Dame， Ind．：Ave Maria Press， 1977)。若要參考一些對整個問題具智慧的見解，請看一本較古老的書，這書是爲了抗衡 A．J Gordon 和 A。 B． Simpson 的不平衡觀點，這就是 Henry W． Frost 著的 Miraculous Healing(Old Tappan，N．J．：Fleming H．Revell，1951)；還有 John MacArthur， The Charismatics：A Doctrinal PersPective（Grand RapidS，Zon dervan，1978)，第 130 一 155 頁，和 D M．Lloyd－Jones，The Supernatural in Medicine（London：Christian Medical Fel lowship，1971)。32 David J．Atkinson，ProPhecy（Bramcote：Grove Books，1977)，第 22 頁。

33 想參考有關基督徒預言更詳盡的討論，可一邊讀 Atkinson，Prophecy，同時讀 DaVid Hill，NeW Testament prophecy （Atlanta：John Knox Press，1980)；H．A．Guy，New Testa ment Prophecy（London： Epworth Press， 1947)； James D． G．Dunn， Jesus and the Spirit （London： SCM， 1975)；和 Wayne Grudem，The Gift of Prophecy In 1 Corinthians（Lanham，Md．： University Press of America， 1982)。

34 很遺憾，許多靈恩派信徒的言論和著作，都表達出一個人信主後藉著聖靈與聖父和聖子更深的契合只是曾經在衛斯理式聖潔的傳統中出現過，然後，就只有在他們五旬節靈恩圈子裏出現。對於那些熟悉基督徒敬拜生活歷史的人來說，不論是教父時期、中世紀或現代、抗辯宗或天主教的情況，這些思想似乎是一種傲慢的偏狹觀念，在屬靈範疇裏有如那所謂重洗派教會學，其實叫我們罔顧使徒和我們之間的年代，以爲神現在才再次重新與我們在一起。這種態度不單忽略了基督徒的過去，而且忘記主曾應許聖靈會經常與教會同在（參約一四 16)。

35 Charles E Hummel，Fire in the Fireplace Contemporary Charismatic Renewal（Downers Grove， Ill．： Inter·Varsity，1978)，第十七章，很典型地亦很審慎地處理這方面的問題，但他的處理方法突出了新約時期神跡醫治和今天靠會眾禱告的屬靈醫治的分別，就是「沒有什麼是應許的，……卻有許多是眾人期待的。」(第 218 頁)

36 John Owen 寫道：「這種喜樂是難以述說因由的。聖靈隨他的時間和心意工作，悄悄地將喜樂滲透和濾進我們的靈魂，使我們充滿喜悅、狂喜，有時候滿心是無法形容的歡天喜地。」（Works， ed、 W． Goold， London： Banner of Truth，〔1967〕，2： 253)

37 靈恩派神學塚諸如 Thomas Small，他不接受「第二次祝福」的靈洗觀點，他的神學眼光看整件事件是進入基督裏的獨一信主過程的其中一方面，水禮是外在的記號。可是，基督徒信主，實質上是在基督裏及透過基督建立與神及神的子民的關係，正如我們看過，靈洗的本質就是這個關係的清晰體會（我堅信這體會是從神而來的)，說明你「已經」信主進入基督裏面；即是說，你是他的，他是你的。肯定地說，我們沒有可能稱靈洗爲神呼召人信主的作爲的「一部分」或「其中一方面」，尤其是對於某些基督徒而言，聖靈的洗是悔改信主後許多年才發生的。Smail 的經驗正是這樣。比較直截了當的說法，是聖靈的洗先假設人已信主歸入基督裏，而聖靈就是爲此作見證。參 Thom．as Smai，Reflected Glory（Grand Rapids：Eerdmans1976)，第十章。

38 參 Thomas A． Smail， The Forgotten Father（Grand Rapids：Eerdmans， 1981），尤其是第 9—20 頁。

08 聖靈，請來！

現在，讓我將千頭萬緒連結整理起來。本書討論至今，反映了兩個背後的認信，現在是讓他們冒出頭來，讓你們直接看清楚的時候了。以下就是這兩項認信。

第一：在任何時刻，瞭解聖靈都是基督教神學的一項重要任務。因爲只要我們研究清楚聖靈的職事，我們就曉得追求，一旦我們曉得追求聖靈，就會得著聖靈的活力。這件事情一直在歷史上發生，自奧古斯丁和他那些擔任初期教會領袖的中世紀門徒（他們口裏說神的「恩典」，其實心裏是指聖靈而言），以至加爾文（歷史上稱他爲論「聖靈」的神學權威，即如亞他那修是論「道成肉身」的神學權威，而路得是「稱義」的神學權威），以至清教徒（「重生」和「成聖」的神學家），以至第一代衛斯理信徒，和上世紀的聖潔教師，以及本世紀的五旬節派及靈恩派信徒。在這裏，我不打算處理在這個傳統底下一些具爭議性的問題上，誰的意見比較正確；在這裏我只想指出，那些曾經思索及追求在他們生命裏得著聖靈能力的人，經常得著他們所追尋的，因爲我們滿有恩惠的神，即使追求者的神學細節並非全然準確，他也不會因此把祝福扣留起來，不給予他們。相反，聖靈的工作若不能引起我們的興趣，且有其他東西佔據我們的心，那麼，我們很容易會忽略追求活在聖靈裏面。於是，教會很容易陷落基督教法利賽主義的循例公式裏，事實上，許多地方的教會已經是這樣，又或者落入屬靈的沉睡病之中，甚或兩者兼備。

今天西方世界的基督徒景象，顯示出關注聖靈教義的重要性。大多數教會缺乏從神而來的力量和豐富的生命內涵，即使一些在觀念上十分正統的教會也是如此；看見這個景象，真令人痛心。先不管真正的更新是什麼（今天有一個問題存在，就是許多人對真正更新是什麼都感到毫無頭緒），近期人們對教會更新的追求要求我們對那位賦予更新的聖者更清晰瞭解。普世基督教協會（World Council of Churches）似乎提倡一種有關當代基督徒使命的荒唐見解（認爲殊途同歸，各類信仰都同等有效，世上所有人都已經得救，因此停止做擴展教會的佈道家，開始從事社會政治的改革運動家）；這驅使我們發問：這是聖靈受差遣要協助我們去做的事情嗎？教牧人員溫和地接納教義上的相對主義，認爲是一種終極的必然性，亦接納教義上的多元主義，認爲是一個無可避免的事實，這也驅使我們發問：這是我們對聖靈所能期望的最好的教導嗎？靈恩運動的挑戰迫使我們發問：我們曾否真正掌握聖靈充滿的生命的超自然真相？就好像神在大型的告示板上經常向我們閃動一個訊息：要切記聖靈!可是我們的眼目這麼低垂，又習慣了注目在彼此的身上，只顧就我們目前的興趣說長道短，完全沒有注意他正在做些什麼事情。有一次，我協助一名候選人參加英國國會

的競選，到處奔走宣傳，他發表演說，而我派發傳單，傳單上面寫著豆大的黑色大楷字樣：工人們，醒來吧！今天我真想跑上屋頂大聲呼喊：基督徒醒來吧！教會，醒來吧！神學家，醒來吧！我們研討關於神、基督、肢體生活、使命、基督徒社會參與，以及許多其他事情；我們只在嘴唇上敷衍聖靈（在這些日子，人人如是），但從來沒有在任何一件事情上認真的考慮他。在這方面，我們需要徹底改變。

第二：今天，尊崇聖靈是作爲基督門徒一項很重要的任務。在一九〇四年的威爾斯復興運動中，羅拔士（ Evan Roberts）從一個講壇到另一個講壇，經常呼喊「尊崇聖靈！」我相信在基督教界裏，由始至今，每一個復興運動的秘訣都是尊崇聖靈，儘管有時候未必用這四個字去表達。信徒若尊崇聖靈，就會讓聖靈掌管他們的生命，讓聖靈高舉基督、幫助他們認罪、謙卑自己、以基督爲首，容讓聖靈這些工作不受阻礙、不受壓抑地發揮。教會從前所有興旺時期的記載都證實這點。那麼，按目前的情況來說，聖靈的感動曾經長期被銷滅，我們怎樣在這些日子尊崇他呢？

這個問題，實在是現今教會流行討論的中心問題，他使我們陷入混亂和無定之中。靈恩派信徒和居斯勞運動（CursilloMovement）有他們回答的方法：釋放在你裏面的聖靈，開放自己，讓他直接影響你。宣導關係更新的人有另一種回答：敢於表達真我，敢於在其他信徒面前披露軟弱。在愛德華滋（Jonathan Edwards）的神學傳統下的基督徒有第三種答案：祈禱，及隨時準備接受聖靈的澆灌。主流教會的專業大公派人士提供第四種答案：培植一種改革性的社會運動熱潮。我們姑且看這些答案並非互相排斥，但他們的著重點和輕視點，彼此間全不相符。因此，問題仍然存在，迫我們去正視：今天我們應該怎樣尊崇聖靈呢？我們怎樣緊隨他的步伐，讓他能夠在我們中間順利工作呢？我們這些想更深認識聖靈的人，該在芸芸鼓手當中，追隨哪一位呢？上述提及的所有運動以及其他的運動，都宣稱被聖靈領導，我們怎麼分辨任何一個運動確有聖靈引導呢？

聖經的權威

聖經真理的試驗

解答這些問題的方法原則，就是要用聖經正典的教導去試驗各種不同的觀點。這包括提出以下的問題：那些觀點是否建基在聖經真理上，是否正確地應用出來？也要問：他們有沒有遺漏了一些聖經經常強調的重點？是否需要糾正方向或著重點，以配合聖經真理的優先次序呢？因爲聖經的教導是神自己給我們的訊息，而當聖經不斷把真理展示給我們看時，我們在與神的關係上，有系統地把我們的思想、觀點，和目標——降服在聖經的審判之下，這種內心的操練，不僅僅是基督教芸芸傳統中的其中一種傳統，他是基督教本身內蘊的學問。

耶穌，我們的基石，希伯來書的作者稱他爲「……爲我們信心創始成終……」者（一二 2），他以身作則地拿聖經——即是我們的舊約——作爲他父親永恆有效的應許、指引和管治我們生命的準則，又同樣以身作則地表明他自己的教訓，以及門

徒奉他的名所傳的道爲神聖而具有權威的。所以，活在聖經的引導下這個原則（現時指新舊兩約），也許可以公允地說是直接從基督而來的。就好像他交給我們每人一本聖經，告訴我們遵從聖經的教導就等如跟從他一樣。

聖靈和啓示

聖經權威這個原則包含及表達了關於聖靈的幾個基本真理。因爲聖靈從前是，現在仍是溝通所有從神而來的訊息的媒介，賜予啓示和助我們領受啓示都是他的工作。我們之所以能夠說「人的靈是耶和華的燈，鑒察人的心腹……」（箴二〇27），並不是我們無需神的特殊幫助，就自自然然可以領略神的真理，正如有些人會假定如此，而是因爲聖靈啓迪我們認識那啓示的真理，否則我們的心仍舊蒙昧無知。換句話說，人的靈是耶和華的燈，但已經熄滅了，要待聖靈來把他點亮。前幾章，我們曾經看過約翰福音第十四至十六章，耶穌記述有關訓慰師聖靈將臨的職事，現在我們應該注意到保羅和約翰在其他地方同樣認定，只有藉著聖靈的工作，我們那被罪蒙蔽昏暗的心思才能夠對神聖事物有確切的認識（見林前二 9—16，一二 3；林後三 12 至四 6；弗一 17，三 5、 16—19；約壹二 20、27，四 1—6，五 7，也參看 20 節）。路加也講述升天前後復活了的耶穌，不但將聖經向人的心靈「開啓」（路二四 32，參看 24 節），亦「開啓」我們的眼睛、思想和心靈，去瞭解和領受聖經及福音所宣講有關神的訊息（路二四 45；徒一六 14，二五 18）。耶穌就是這樣藉著聖靈幫助人明白真道，在聖靈以外，人根本不能瞭解屬靈的事；整本新約聖經背後都存有這個假設。

因此，據分析，事實如下所述：聖經的產生以至呈現在我們面前的整個過程，都有聖靈的主權在運作，聖靈運用同樣的主權，感動我們去領受、尊崇及研讀聖經，並且辨識他向我們述說的神聖訊息。聖經的產生經過五個過程：首先向作者啓迪智慧和真理，然後是默示、形成正典、保存正典及翻譯經文。聖靈在全部五個過程上都同樣活躍。現今，有三個過程藉著聖經使溝通生效，就是印證、光照和解釋真理。這些同是聖靈的工作範圍，印證聖經就是證明聖經的真確性，這是聖靈的工作，加爾文稱之爲內證，他形容這內證不是一種特殊的感受，亦不是一些新資料秘密地披露，而是建立一種思想狀態，使人無法懷疑聖經所說的一切都是從神而來。光照是照亮我們昏暗腐朽的心思，這是印證過程的一部分，使我們能夠按本相去真正瞭解屬神的事物。解釋是解釋經文，這是聖靈的工作，通過我們的努力——包括釋經、分析、綜合和應用——而實現；聖靈給我們指明經文的含義，如同神正在向我們的心靈說話一般。聖靈在聖經上的廣泛職事通常被人忽略了，但若然我們真個忽略他，我們即是荒廢思想，並錯失真理。

爲了清楚的緣故，在這裏應該加上兩項評語。第一，有時候我們以爲，聖靈在訊息傳遞及經文翻譯上擁有主權，就意味著必有一份天衣無縫、絕無錯誤的抄本傳留下來，亦有一份依據這原文翻譯、毫無瑕疵的英文譯本；可惜，事實不是如此。

證據顯示，通常原文都保存得相當好，譯本也很能夠將原意表達出來，讓聖靈運用他，使我們得著在基督裏對神真正的認識；但這距離絕無謬誤尚遠。因此，我們應該信任我們現時擁有的版本，卻不是妄信他們，同時願意接受一個不變的事實，就是在許多細節上，他們原本可以更精確良好的。第二，有時候，我們以爲若然聖靈解釋聖經，引導我們進入其中「屬靈」的深意，這個過程可能包括在聖經中尋找那按尋常方法讀不出的寓意和應用實踐。可惜，事實也並不如此。聖經裏「屬靈」的意義無異于經文的文義——即是作者運用的字句真正想表達的意思——連結貫通聖經其他地方的教導，並應用在我們每個人的生命中。

那麼，聖靈與聖公會宗教條文所稱的「神話語的記錄」是相關的，兩者在教導上相輔相成。沒有聖靈的幫助，我們不能從聖經裏真正學到屬天的事物，而那不是建基在神話語上的所謂「屬靈」思想，只是心中無神的飄渺幻想。（我們應該注意的，是新約中屬靈一詞經常與聖靈所賜在基督裏的新生命有關，絕不意指「有學識、思想高層次、吹毛求疵」，以求與「肉體的、物質的，或粗糙的」區分出來，這些只不過是現代俗世摩登的說法。）因此，那些願意在聖靈權威底下生活的人，必需俯伏在神話語面前，看他爲聖靈的教科書，而那些願意在聖經權威底下生活的人，必需尋求聖靈作爲傳譯員。任何一方面的忽略或過分側重都會對人造成傷害；沒有人能自然而然就取得兩者正確的平衡，我們最好還是保持警覺。

可是，難道聖靈不能超乎聖經處理過的特殊處境來引導基督徒嗎？那就要看你這句話是什麼意思了。若果你的意思是：聖靈會否引導我們將聖經原則應用在現代的處境中，尤其一些聖經裏從沒有面對過的處境，那麼答案是肯定的。但若果你的意思是：聖靈是否引導我們將聖經裏啓示的絕對真理變成歷史性、文化性相對的原則，以致將他們視爲不具約束力的，那麼答案是否定的了。一些現代的運動，引用聖經時斷章取義，或者勉強引伸出一些聖經原則，甚至是聖經其他部分的教訓所不容的，另有一些人，訴諸所謂斷定了的未來事實的啓示或現世的職責，可是根據聖經經文實在的內容，不能清楚引出這樣的含意或應用；這些運動和這些人都沒有權宣稱是被聖靈引導的。再者，教會會議的決策或一致的意見，不能夠純粹由於這一刻得到大多數人的支援，就宣稱這決議是被聖靈引導的。

要以基督爲中心

因此，我們必需審慎地衡量今日各種尊崇聖靈的方程式，藉著以上我所描述的方法，容讓聖經做裁判，同時，我們必需容讓新約信心和生命的模式表現在我們身上，好叫我們同時看得見我們有什麼缺乏，並看見我們的缺乏可以怎樣得著供應。在這裏，我們無法一一詳細研究這個時代所有尊崇聖靈的方程式，但在本書結束之前，我會極力指出從上述討論的種種，至少有兩種迫切的需要是非常明顯的。

第一，我們必需重新恢復新約中聖靈職事以基督爲中心的觀點。前幾章，我已經詳細辯論過這個重點，現在我會簡單覆述一下。我們已經查察過，今日我們傾向

以人爲中心的去思考昔日在五旬節原流的聖靈，我們的聖靈爲一切使人提升的洞悉力、經驗、纔能等等的源頭，致使人從自我先決的限制中釋放出來。而新約的作者以基督爲中心地思考五旬節的聖靈，解釋他所有使我們生命超然的工作，看爲他向我們體現耶穌基督，使他活在我們裏面，又讓其他人得著基督的同在。新約作者毫無疑問地接受聖靈先於基督教時期已經工作，他是創造者及供應者，使萬物走獸人類有生氣、活力，也將神各樣美善的恩賜，在一些人稱爲「普遍的眷佑」(common providence）和別的人稱爲「普通恩典」(common grace)（你可以選用你自己的叫法，兩者其實意思一樣）中賜給人，而這些作者都把焦點集中在聖靈新約職事中拯救的特徵上，各特徵如下：

向使徒明確地啓示基督及關乎基督的真理，又藉著使徒將基督及真理啓示出來。

光照人的心靈，使人能領受及回應這個啓示。

幫助我們得新生，激發我們這些罪人去信靠基督作爲我們罪孽的擔承者，並受洗——即是加盟和引進——進入基督的身體，使我們成爲活的肢體（見約三 3—15；林前一二 12、13）。

聖靈讓我們先嘗天國的喜樂，見證我們是永遠屬乎基督的。

聖靈更新我們，使我們聖潔，具有活像耶穌的品格。

聖靈安排聖徒合適的事奉崗位，並賜下需要的屬靈恩賜。

根據新約聖經，在聖靈的新約職事裏，榮耀的基督已經顯現、給人認識、被愛、受服侍、爲人所效法及充分表達出來了。

由此，我們可以歸結出：除了以基督爲中心的經驗和認信，就是神是神道成肉身，並人唯一的救主，此外，沒有任何其他的認信和經驗可以說是源於基督的靈的。回顧一個基督徒的信仰歷程，可以看見基督的靈在工作，使人在認信或重要的經驗上有改變；這樣看是正確的，可是，只有在信心產生以後纔可以這樣看。我們沒有辦法事先知道當一個人反思或重估他的生命時，是否正在被引導進入信心的生命去。聖靈作爲創造者會保守那被重估的生命以及整個生命重估的歷程，但這並不是說，一個認真的回教徒、印度教徒、佛教徒或人文主義者也是被聖靈引導，更不能說，基督的靈是基督教信仰以及非基督教信仰的守護者。

真的，很明顯這些以基督爲中心的強調需要更清楚地說明出來，及更強烈的著重。今天我們在這方面所做的實在是太少太薄弱了。

以基督爲中心的著重點重新恢復以後，會產生什麼改變？改變就認真多了。與基督的相交，將會成爲我們崇拜和靈修的中心。這種相交會成爲我們基督徒身分的關鍵因素。這會給一個長久用於基督徒的形容語——「愛主」——帶來新的內涵，那時候，「愛主」用在我們身上，將會非常貼切，而不再是空洞的形容。重新恢復以基督爲中心的著重點，會帶領我們尋求對基督的愛更深刻的體驗，即如保羅在以弗所書第三章十四至十九節的禱告一樣，因而帶領我們歸入昔日聖徒的行列。同時，這

個恢復會防止我們誤把基督徒法利賽主義取代真正的聖潔，只是律法式地著重道德標準，並且停在那裏，而忽略真正的聖潔就是與救主同行，並成長得更像基督。這個恢復亦會防止我們把目前種種形式的超自然迷信當作聖靈的工作；這些迷信方式以宗教爲名，卻將人的思想和心靈帶離了基督。這個恢復會防止我們口齒伶俐地宣稱聖靈鼓動某些在教會以內或以外的後動，然而在這些活動中救主基督獨特的榮耀不但沒有被高舉和頌揚，反而愈加模糊。這個恢復會幫助我們體察到，在這個福音的紀元，最可恥的罪應該是不信的罪，即是不相信那位曾經釘死、現在又復活過來，戰勝了死亡的救主（見約一六 8 一 11）。這個恢復會叫我們珍視基督的尊榮，因而改變我們對教會和對世界的整個看法。這一切是否美好的轉變？我認爲是的，我希望你也同意。

超越靈恩更新運動

似乎很自然地我們被引領進入第二個步驟。靈恩更新運動的闡釋者有時候背後最根本的假設是很值得懷疑的。

在一切以靈恩運動作爲人爲管道的基督教傳統中，若有任何人沒有爲著他的新生命而感謝神，他就會被定罪；若有任何人認爲靈恩運動只是關乎表記恩賜的再湧現，那麼他尚未能全面地看靈恩運動；若有任何人未能看破靈恩運動滑稽古怪的一面，從而看見他們單純喜樂的信心以及溫暖愛心的感染力，明白這些是神對於禁制性的理智主義、貧瘠的形式主義和神學上懷疑主義的改良藥方，而這各種主義正偷偷地潛入，叫全世界許多教會變成癱瘓，若看不見這些，就是患了屬靈的短視症。可是，每一個運動，有如人類的每一個成員一樣，其質素中的弱點會漸趨明顯，若然現存靈恩運動的傳統模式被偶像化，看爲在屬靈的激發上已經「好得不能再好」（ne plus ultra），那麼，過去二十多年努力得來的東西，很快就會煙消雲散了。我們需要向前邁進，不是移離靈恩更新運動，也不是在他旁邊經過，而是穿過他、超越他。因爲聖經指出教會更新的理想比一般靈恩派著重點所包含的更寬廣、更多。

聖經指出一個不斷重演的過程，就是隨著神子民的冷漠、粗心大意和不忠，神在絕對主權下彰顯他的作爲，使那將要滅亡的復蘇過來，以下就是神工作的程式：神降臨　（見賽六四 1）神叫人認識到他的存在，人無法逃避神，他是全能、尊貴、威嚴的聖者，親臨與屬乎他的子民相遇，叫他們謙卑及提升，又在恩慈及審判中外展到更廣闊的世界。聖經對這件事的其他說法，是神「睡醒」、「興起」、「眷顧」和「親近」（見詩四四 23—26，六九 18，八〇14）。正如以賽亞在聖殿裏的經驗一樣，神的臨在迫使人體察到超然聖者的親近，以及永活主的親切、威榮和全知（即是，那洞察人心的全知能力）（見賽六 1—8 ；啓一 9—18）。

神的話語徹底被瞭解

聖經、其中的訊息和所彰顯的基督，重建對信心和生命一種形成和矯正性的控制，這本就是屬於聖經和基督的。聖經的神聖權威及能力再次新鮮地被感受到，信

徒發現這些希伯來文集，以及基督徒文學存菁，再一次成爲神對他們講話的工具，弄清及改變他們的心思，察驗及餵養他們的靈魂。

神的純潔直透人心

神用他的話語去激動人的良心，人重新清楚地看見及感受到罪的敗壞、醜陋、不潔和罪咎，每個人深刻地覺悟到自己罪孽深重。這醒悟是前所未有的。信徒深深地謙卑下來，而非信徒就感受到他們那種與罪爲友、沒有神的生活是不堪忍受的；因此罪的赦免也就成爲信條中最寶貴的真理。

神的子民蘇醒過來

悔改、複和、信心、盼望、愛心、喜樂和平安、讚美和禱告、與基督有意識的相交、得著救恩的肯定、勇敢的見證，隨時願意分享及自動自發地去接觸所有有需要的人，凡此種種都是神子民的標誌特徵。隨之而來，是一種發言時新的坦率，表達出一種對善惡的清晰分辨能力；和一種改革（包括個人、教會及社會）的新動力。

當這一切正在教會生息不止時，外間人進來，就立即被這道德及屬靈的磁力所吸攝住。

這個分析從何而來的呢？首先，來自聖經裏關乎神復興作爲的記載——使徒行傳頭幾章，加上在亞撒王、希西家、約西亞和以斯拉帶領下的屬靈復興經過（代下一五，二九至三一，三四，三五章；拉九至一〇章；尼八至一〇章）。第二，來自先知們所提出的關乎復興的神學觀念，尤其叫人注目的是以賽亞、以西結和撒迦利亞先知，以及詩篇四十四、六十七、八十和八十五篇祈求復興的禱告。第三，從近年史冊上記載相類似的振興，諸如伯納德（Bernard）、亞西西的法蘭西斯（Francis of Assist）、薩沃那柔拉（ Savonarola）、愛德華滋（Jonathan Edwards）、懷特菲（ George Whitefield）。衛斯理（Wesley）、芬尼（Charles Finney）、馬欽芮（ Robert Murray McCheyne ）等領袖帶動的復蘇；英國十七世紀清教徒的蘇醒；十八世紀中葉英國福音派復興和美國大復蘇運動；一八五〇年代及一九〇〇年代全球性的屬靈奮興；最近期如東非的復興運動，始自一九三〇年左右，現今仍持續不斷。這些運動彼此之間，以及與聖經上的範例顯著地相似。在這裏，我們所看見的是神獨特及不斷重演的工作，爲要喚醒憔悴疲弱的教會，並藉著隨之而來福音的興旺以擴展基督的國度。

我們應該怎樣稱呼神這項重大的工作？自十七世紀以來，一直被沿用的字眼是復興（revival）。可是因爲這個字眼令人聯想起某種佈道形式、某種情緒化的敬虔及公開的歇斯底里表現，對於一些人來說，比較難以接受，所以我們不難明白爲何靈恩派信徒及其他運動的跟隨者寧願採用更新（renewal）一詞。我們也不應該在這字眼運用的事情上多生枝節。正如霍布士（ Thomas Hobbes）在很久以前已經觀察到，字句是聰明人的計算器（他們確是靠字句運算），但對於愚笨人來說，字句卻是貨幣，意思是除非使用了某些特定的字彙——正如慣常說，按對了鈕——，否則他們便不

知所說的是什麼；然而，對於他們所鍾愛的習慣用語，其實是有許多意義相等的字彙可以取代的。我們應該用心聽取霍布士的警告，牢記兩個人可以用不同的字眼，意指相同的事物，即如我們可以用相同的字眼，意指不同的事物一樣。但無論如何，我們需要提出的問題是：靈恩派的更新理想和經驗與福音派的復興理想和經驗是否完全一樣？我想答案是：不大相同。

正如我們曾經探討過，靈恩運動至少藉以下方法去尋求整個教會的更新：

1．藉聖靈的洗或「釋放」聖靈，重新發現永活真神和基督並基督徒生活的超自然層面。

2．回到聖經——神默示的話語——裏去，讓靈魂得到培育。

3．養成私人和公開敬拜的習慣，藉以把整個人——包括身體和心靈——帶進完全等候及倚靠聖靈的境界中（說方言就在這裏出現）。

4，一種閒適的、參與式的公開讚美和公禱。

5．在基督的身體裏，基督的每一個肢體都運用屬靈恩賜去事奉。

6．透過社群生活方式，探索各種事奉的可能性。

7．運用各種方法，積極投身於幫助有需要的人，向他們傳福音，爲他們服務。

8．一種高層次的期待，相信神會一次又一次地彰顯他的作爲，透過驚人的眷佑方式（「神跡」）、向這人或那人發出預言性的訊息、異象、超自然的醫治，和類似的表彰。

這個更新理想是否在哪一點超越了歷史性的福音派復興觀念？是的，從他們強調方言、預言、醫治、及期待神跡等方面看來，有一條貫穿其中的思想脈絡清晰可見，我稱之爲超級超自然主義。在福音派思想裏，這不是復興的根據，而在福音派的復興經驗裏，這超級超自然主義經常被診斷爲一種擾亂人心的不成熟表現，而不是高度的屬靈。

靈恩派的更新理想是否在哪一點上不能符合福音派復興的意義？是的。在聖潔的神面前，人要存謙卑敬畏的心，並且人有需要察覺罪的污穢、自我中心的醜惡和真實悔改的徹底性；這些都是靈恩派更新理想甚少彈響的音符。結果，靈恩派信徒爲矯正更新以前宗教上冷漠的形式主義，而經常持守及培育的一種以天父爲爹地、以耶穌爲老朋友的不拘禮精神，很容易流爲幼稚多過童真的表現，實際上更窒礙了成長。

這是嚴重的缺點，因爲一切真正復興的主根，是對神的身分和本質有具深度的認識，覺醒到自己的不配，深深體會對於像自己這樣敗壞的罪人，神的恩典是何等宏大。所以，所有欣賞靈恩連動，並曾經從他們那些談論向聖靈開放和對基督要反應熱烈的豐富描述中得益的人，都應循這個方向走，進一步尋求這種領會和覺醒。因爲今日聖靈在基督徒眼中彰顯那唯一的中保的工作，不會完全成就，直到他引領我們每個人進入更能起激勵作用的覺醒中，醒覺到神的聖潔，以及我們對基督所帶

來的憐憫的極大需要，而這份覺醒是我們當中任何一個人都未曾真正認識過的。

現今，我們還未得著這復興的條件；這是著重瑣碎小事的時日，而我們仍舊是微小的聖徒。當代相信聖經、心愛基督的基督徒，願意跨越宗派的藩籬，不計較在福音派領域的神學分歧，爲此，我們可以心存感謝，因爲過去並非經常如此的。我們個人從某些我們不能在神學上全然認同的來源所領受的東西，是有理由叫我們感激的。可是，我們沒有人有權利爲我們所擁有的而自滿自足、自嗚得意；我們所有人都仍必須尋求被引導以致能得著更深度的奮興，而靈恩派及非靈恩派、古老的奧古斯丁主義者、古老的衛斯理主義者，和古老的凱錫克信徒，今日應該在這種追尋之中找到聖靈裏的合一。

朝夕與共的問題

那些願意尊崇聖靈，隨他的引導與聖靈齊步同行的人，必須學習面對以下幾個朝夕與共的問題，而且在人生道路的拐彎處恒常回應這些問題所帶來的壓力。

第一個問題關乎教會生活的現實

這個問題的衝擊力可以從哥林多前書第十二至十四章找得到；不論這些聖經章節讓我們看見了什麼醜惡的東西，事實上所展示出來的，是一所有聖靈帶著能力在其間工作的教會。閱讀這些章節使人痛苦地醒覺到今天教會落入了如何貧乏與怠惰的地步。若然作爲讀者的我們，單單爲到我們的教會沒有哥林多教會的混亂情況而自誇自滿，沾沾自喜，我們實在是愚笨人了。哥林多教會的混亂情況是由於聖靈裏的生活毫無節制地溢流。今日許多教會秩序井然，只是因爲他們已經沉睡了；而對某些教會來說，有人更恐怕這是死亡的沉睡。在一個墓地裏找到秩序並沒有什麼了不起！哥林多信徒那真實而可悲的屬肉體和不成熟表現，是保羅在這卷書信的其他地方所嚴厲譴責的；但不要讓這些表現蒙蔽我們，以致忽略一個事實，就是聖靈在哥林多信徒中間工作運行，而這是我們今天所缺乏的。

讓我們再進一步探討這件事情。保羅在書信開頭這樣寫道（一 4—7）:「我常爲你們感謝我的神，因神在基督耶穌裏所賜給你們的恩惠；又因你們在他裏面凡事富足，口才、知識都全備，正如我爲基督作的見證，在你們心裏得以堅固，以致你們在恩賜上沒有一樣不及人的……」這不是空白的客套話。保羅並非口甜舌滑，他說一句算一句的。哥林多信徒確實如上面所形容的在基督裏成爲「富足」。結果，當他們聚在一起敬拜時，他們帶來豐豐富富的恩賜和貢獻。今日教會的會眾，太多時候都在一種漫無目的和毫無期待的冷漠精神下聚集，很少醒覺到他們來教會是來領受的，更遑論要付出。然而哥林多信徒卻以一種熱切和興奮的精神來聚集，急於與其他信徒分享那屬於他們又「顯在各人身上」的聖靈（一二 7）。「……你們聚會的時候，」保羅寫道:「各人或有詩歌，或有教訓，或有啓示，或有方言，或有翻出來的話」(一四 26)。因此，哥林多教會的公開敬拜絕不是刻板乏味的例行公事；每一次敬拜都是一件大事，因爲每一個敬拜者都滿有準備的來到，並且急於貢獻一些神已

經賜予他的東西。從以上所引述的經節看，保羅並不是（對不起，我們的弟兄會朋友，我不同意你們的看法）爲崇拜指定一套規程，建立一種法則，有如大食會一樣，每人規定貢獻一碟食物，於是，無論在何處，每個基督徒都規定要經常這樣做；他只不過在形容某一個教會一些事件的實際狀況，並給予指導，不是要創作一個普遍應用的法則，而是爲著一些事情的發生，提供處理方法。而這些事件本身的狀況，卻是聖靈自然自發的創作。

再者，哥林多信徒在崇拜中聚集的時候，他們實際體驗神的同在，和神的能力在他們中間。這種神在他們中間的感覺，震憾人的靈魂，令人肅然敬畏，一如信徒早期在耶路撒冷的日子（參徒五 11—13），也令他們奉神的名所說的每句話，都帶著催迫人內心反省的力量，故此，保羅——他認識哥林多教會，曾在教會生命的早期守望了十八個月，所以他能夠以第一手資料來講述——的一番話，若用來對今日的會眾說，會令人驚愕，甚至視爲愚昧，他卻能平常道來。「所以全教會聚在一處的時候，」保羅這樣宣稱，「……若都作先知講道「即是用人聽得懂的言語宣佈神的訊息，在這裏我們無需決定他們的信息是直接受聖靈感動，或從釋經得來」，偶然有不信的，或是不通方言的人進來，就被眾人勸醒，被眾人審明，他心裏的隱情顯露出來，就必將臉伏地，敬拜神，說：『神真是在你們中間了。』」（一四 23—25）你能否想像任何人很認真地對今日的教會講這番話？可是，保羅可以用一種照事論事的語態說這番話，完全沒有絲毫不真實的感覺，就好像這毫無疑問是真實的。

這樣怎麼可能呢？除非保羅和哥林多信徒重複在經驗中體會其中的真理，這些事情才有可能是真實的。單憑這點推論就可以解釋爲何保羅在經文中，很明顯表示出他能預料到哥林多信徒會接納這番話。很明顯保羅所記述的事情曾經不止一次在哥林多教會發生，亦在保羅別處的經驗中發生，一個平常的外間訪客，偶然闖進一個教會的崇拜中，聽見從神而來向他心靈發出的訊息，成爲一個完全改變了的人。我們亦不應該爲此感到詫異，因爲自保羅的日子以來，在復興的條件下，神與子民同在的感覺強烈時，相同的事情亦已發生過許多次。

即使哥林多教會的混亂令人憂傷，然而哥林多教會是被神聖生命的洶湧巨浪所推動的。混亂乃出於魔鬼，是不受歡迎的，但我們仍然要問，聖靈充滿的豐盛生命，縱有混亂的危機，是否要比屬靈的死寂優勝，儘管這死寂可能帶來整齊和秩序。實在是的，死亡統治的時候，再沒有疾病和機能失常的問題，但是否毫無生命就代表理想？

三個世紀以前，歐文（John Owen）在「論屬靈恩賜」一文裏，評論清教徒的復興（這是真正的復興），坦白地承認屬靈恩賜被浪費和誤用，致使整個復興運動形相破損。「我承認，」他寫道，「有些人濫用了恩賜『意指好些平信徒傑出的纔能』；有些人誤用恩賜；……有些人仗著恩賜自高自大；有些人在教會要不守法則地運用恩賜，招致傷害；有些人以此誇耀；……這一切失誤也落到早期的教會裏。」可是他

接著說：「我情願擁有由使徒們建立的教會的秩序、規則、精神和實踐，以及他們所有的麻煩和害處，強如像其他教會在這些事情上公開陷墮，享受屬肉體的平安。」1 坦白說，並且我在神面前宣告，我也情願這樣，也希望我的讀者有相同的感覺。問題是迫切的，亦將會經常如此：在我們教會生活的常規中，我們尋求什麼類型和什麼程度的屬靈現實？在我們的生命中，我們準備容納幾多或幾少神的生命和能力？

第二個問題關乎教會秩序和組織範疇裏的激進主義

激進主義是一種態度，無情地進到問題的根本（radicalism 的字根是 radix，是拉丁文「根」的意思），拒絕接納只是騷著表皮的解決方案。今時今日神學稱之爲激進主義的，在我看來都是嚴重的弊病，我不想我任何一個讀者陷入其中；但我們之中沒有人敢膽逃避神不斷向我們發出的呼召，要我們以激進的態度去過教會生活。讓我來解釋一下。

新約作者期望每一個基督徒群體，都會展示聖靈的能力，因爲享有聖靈豐盛的湧流正是新約教會承受的特權。教會在共同生活中缺乏聖靈大能的作爲，從聖經的標準看來是不自然的，如異端一樣不自然；這種不自然狀況只能用人的失敗來解釋。新約有一句話形容這種失敗：聖經上說我們可以因著抗拒或低估聖靈的作爲，或者不肯降服在聖靈的影響下，以致銷滅聖靈的感動（參徒七 51；來一〇29）。整幅圖畫就好像澆一盆水把火焰弄熄。值得注意的，是帖撒羅尼迦前書五章十九節的字句「不要銷滅聖靈的感動」之前的經文，是勸告人追隨良善，經常喜樂、禱告和謝恩，而其後的經文，是告誡人不要漠視「先知的講論」（意思是神的訊息，不論是誰或怎麼樣宣告的），切忌善惡不分，而且不要參與惡事。我們可以很自然假定這些事情在保羅的思想裏是連系在一起的，他希望他的讀者瞭解一旦不在意這些規勸和警告，便很容易在個人生活和群體生活中銷滅聖靈的感動。我們亦應該注意到，雖然人很容易把火潑熄，但單單停止潑水是不可能叫火焰再度燃亮的，火焰必須重新點燃。同樣，聖靈的感動被銷滅後，我們無能爲力去解除那已經造成的破壞，我們只能夠存悔過的心向神呼求，祈求他再度復興他的作爲。

現在我們很難否認我們繼承了一個處境，就是神的靈的感動已經被銷滅。雖然這樣聽來十分不自然，但聖靈的能力確實已從我們大部分的教會中消失了。是什麼原因導致的呢？肯定說，在一些地區，這是低估聖經及福音的直接後果，人從神話語的青草地流浪到人類腦袋思考的貧瘠土。可是，在其他地方，福音信仰的「古老道路」雖沒有被揚棄，聖靈的感動被銷滅是由於個人和實際層面上的態度和禁制，就這麼簡單壓熄了聖靈的工作。也許，「因襲」和「因循守舊」最能夠表達我心裏所想的東西，到處存在著一種微妙的固執心態，人們依然墨守一百年以前的做事辦法。這種思想認爲忠於（這是慣用的字眼）過氣的習尚，就等於服侍神；卻從不肯面對另一個可能，就是今天若要與其他信徒及教會以外的人有效地溝通，這些過氣的習尚就有需要改變。因循守舊者的部分病徵，就是容讓我們繼承的建築物在我們聚集

于其中時，指揮我們要做什麼，不要做什麼——肯定我們所有人都看得出，這病徵通常是最有勢力的。教會傾向於墨守成規，而這些成規很快又會變爲墳墓。

在這裏，一種突破慣例的激進精神正向我們發出挑戰；靈恩派團體明顯比其他人更警覺這個挑戰。惟有服侍聖靈的方式和結構才應該保留。任何一件事情，使我們陷入了無生氣的刻板公式，或者約束屬靈恩賜，以致不能有效地運用，或者鼓勵教會座位上的會眾養成乘客心態等等，不管從前把他看爲如何神聖不可侵犯的習尚，今天都應該改變。聖靈並非像我們許多人一樣，是多愁善感之士；他是改變的力量，他來改變人爲的結構及人類心靈。爲了改變而改變只有令人煩躁不安，但爲了清除障礙，讓神豐盛的祝福得以毫無阻隔地傾流的改變，倒是必需的，而且是恩慈。在使徒行傳第二至五章，我們似乎讀到一個教會，並沒有教堂建築，只有鬆散、甚至貧乏的領導，可是，教會中每一名成員明顯地集中他們的實力去工作和見證，在耶路撒冷形成的衝擊就相當巨大。環顧我們現代西方社會，我們看見宏偉的教堂建築——有些甚至容得下四位元數字的會眾，而另一些設計肯定也是企圖容納同樣大數目的會眾的——，很多時候都有一個龐大吸引的教牧及職員等級制度；可是當中的會眾，大部分是乘客心態，城市的生活照樣進行，就好像教會並沒有存在一樣。儘管我們充分考慮到第一世紀的耶路撒冷和二十世紀的利物浦、溫哥華或紐約之間在社會學上的分歧，問題仍然逼人而來：我們願意接受多少改變，以致聖靈的感動不再被銷滅？我們能否有足夠徹底的眼光，去察看傳統的模式其實很有可能叫聖靈憂傷及銷滅聖靈的感動的？若然這些果然是事實真相，我們是否有充足的準備去改變他們呢？這問題不會自動跑掉的，我們必須正視他，而我們的靈性及教會的健康，就要看我們如何面對這問題了。

第三個問題關乎用愛心去接觸他人

我們應該怎樣愛我們的鄰舍？這個時代的噩夢就是今天教會裏一大堆人認爲傳福音已是過時的東西，植堂也不再是教會的一個主要任務；現今神自己直接在世上工作，不是透過教會工作，而是首先越過教會，去對抗世俗圈子裏以種種流行形式出現的不公義事情；而教會的任務，無非是洞察這個現象，去加盟這些行動而已。這種教會使命的觀念假設了普救主義；其背後的思想是，既然我們的鄰舍無論如何在屬靈上必然得救，那麼便不應以協助他進入信心之路爲優先的考慮，反之，其他服務和支援的方式更應該占首位。（普救主義經常這樣子減低了傳福音的迫切性。）可是，若然普救主義是錯誤的，那怎麼算好？事實上，自古以來，一直到本世紀爲止，大多數基督徒都認爲普救主義是錯誤的。那麼，這些現代觀點就需要全盤的再思。

事實上，若聖經的教導就是神的真理，又若然我們整全地對待聖經的教導，並非在聖經裏面東挑一節、西選一章，而是將全本聖經的所有線和麵編織起來，那麼，普救主義毫無疑問是錯誤的，傳福音就一如從前所認爲的一樣——是愛鄰舍的最主

要方式。就這樣，我們在傳福音的實踐上，有聖靈的應許維繫著——聖靈應許他「要叫世人爲罪、爲義、爲審判，自己責備自己（約一六 8）；而對參與傳福音的基督徒來說，他們之所以能繼續傳揚這道，是因爲知道聖靈會經常賦予門徒力量去爲他們的主人作見證（徒一 8，四 31、33，六 5、8—10，九 17 一 22）。可是，隨之而來是迫切的問題：用什麼方法與人分享基督的訊息最有效和最有力呢？怎樣使人瞭解福音呢？我可以確實地說，只有那些經常思想又應用這些問題，關心如何盡力將福音傳得最遠及達致最大果效的信徒和群體，才能夠認識到聖靈豐富的力量。其他不關心福音工作的人，會很有效地銷滅聖靈引領他們進入福音工作的感動，結果，自然認識很少、甚至不認識聖靈每天在他們生命裏所擔任的職事。

第四個我們必須正視的問題是關乎復興的

復興在我們這個時代還是否一個有意義的盼望？復興是不是我們個人的希望？神在這方面對我們有什麼期望？正如我們見過，教會今日所需要的復興還未臨到，將靈恩派的現象等同于復興的豐盛只會顯示出我們對復興的無知。我先前已經形容過復興包含一些什麼，但我並沒有建構出有關的神學。現在，我們很值得花一點時間來做這件工作，好讓我們更加肯定知道我們所講的是什麼。以下是一些重點。

復興就是神使教會恢復生氣活力。復興就是恢復生命的工作。屬靈生活就是與神相交，聖靈就是這種相交的設計師和代理人，他藉著把信徒（一如我們曾經看過，）帶進與父和子一種新的相交質素來復興教會——雖然與父和子相交是使徒的說法（約壹一 3），但也許，我應該說藉著子與父相交。復興是一件社會性、群體性的事情，感動和革新大大小小的社群。聖經上祈求復興的禱告，不是懇求神復興我，而是求神復興我們。聖經關於復興的預言，描寫神不單只看顧及使一兩個以色列人恢復活力，而是復興整個以色列民族。在聖經及近期基督教歷史的記載裏，都記述了整個社群同受影響的復興。無疑，復興臨到個別基督徒身上，但這不是一件孤立的、個人化的事情；神復興他的教會，然後新生命從教會傾流，叫外間人悔改，令社會革新。

復興是神將他的憤怒轉離教會。因爲神的子民無力抵擋仇敵，實際是神審判他們的罪的一個記號。在舊約裏，人們呼求復興是源於感覺到神的審判（參詩七九 4—9，八〇12 一 14，
八五 4—7；哈三 2），而復興的來臨，代表審判以後神安慰他的子民。在新約，基督勸告老底嘉信徒尋求從他的手而來的復興，否則懲罰便會施加在他們身上（啓三 14—22）。

復興是神鼓勵他子民的心，眷顧他們（詩八〇14；耶二九 10—14），來住在他們中間（亞二 10 一 12），轉向他們（亞一 3、16），將他的靈澆灌他們（珥二 28；徒二 17—21），以激發他們的良心，指出他們的罪惡，並在他們的眼目前，顯出他莫大的恩慈——在新約時代，是叫那位帶來恩慈者，他的兒子，升爲至高。在復興時

期，人深深感受到時刻在神眼目看顧中，屬靈事物變得異常真實，神的真理變得異常有力量，刺痛人也使人得醫治；罪惡變得無法容忍；悔改來得深刻；信心來得堅強而確實；屬靈的領悟又快捷又敏銳；初信者在很短時間內就成熟成長。基督徒作見證時毫不畏懼，事奉他們的救主，不覺疲勞。他們認識到他們嶄新的經驗是預先淺嘗天國的生命，在將來的天國裏，基督要完全顯露自己，他們將會日夜不停歌頌讚美他，遵行他的旨意。喜樂豐溢傾流（詩八五 6；代下三〇26；尼八 12、17；徒二 46、47，八 8），愛心的慷慨表現充分流露（徒四 32）。

復興是神展示他施恩的主權。復興完全是一項恩典的作爲，因爲他臨到本來只配接受審判的教會和基督徒；神帶來復興的方式正好表明他的恩典是復興的決定性因素。人可能組織會議和發起運動去尋求神的祝福，但復興的唯一策動者是神那位聖靈。一次又一次，復興都來得很突然，經常藉著隱沒無名的人的職事，在隱沒不明的地方出現。肯定的說，復興是應禱告而來的，沒有人祈求也就沒有人得著復興；然而，禱告的應允是要顯明神的主權是復興的唯一源頭，要顯出所有讚美和榮耀必須單單歸給他。

倘若在復興裏面，神有絕對主權，我們不能夠藉任何努力或技巧來強求神賜下復興，那麼那些渴想復興的人應該做什麼呢？玩弄拇指？或者還有其他事情可做？

這裏有三件事情可做。第一，傳講及教導神的真理；第二，預備基督的道路；第三，祈求聖靈的澆灌。傳講及教導神的真理，因爲神透過真理祝福人——聖經真理、福音真理，那些在思想、心靈裏領受的真理。預備，意思是將路途上的圓石除去——障礙諸如慣性的罪惡，忽略禱告和相交，貪愛世界，陷溺在驕傲、嫉妒、苦毒和仇恨的行爲動機之中。基督徒悔悟回轉，從某一個立場看，經常是復興的先驅，從另一個立場看，是復興的真正開始。祈求，因爲神告訴我們除非我們祈求，我們不要指望得著，套用典型復興神學家愛德華滋的話：「神想要爲教會成就重要的事情之時，神的旨意是希望在這事蹟彰顯之前，神的子民投入超乎尋常的禱告中，正如以西結書第三十六章三十七節所述，……聖經上也啓示，神要爲教會成就大事之時，社會將施恩和禱告的靈大大澆灌人，作爲開始（亞一二 10）。」 2

那些想與聖靈齊步同行的人必須在需要時學習尋求復興（幾乎在西方世界的每一個角落都有此需要），一如他們必須學習委身去傳揚福音，改變教會中銷滅聖靈感動的行事方式，使總動員事奉能在教會不斷前進中的生活發揮出來。因爲這些是聖靈自己的中心關注，他常藉此完成榮耀我主耶穌基督的使命。

屬靈現實主義

最後一個神的靈要我們朝夕面對的問題是關乎現實主義的。這個與我曾經首先列出來關於現實的問題並不相同。現實的問題是關乎我們在教會及個人生命上所訂的目標，以及我們準備讓神的生命在我們生活中占多少地位。而現實主義的問題卻關乎我們是否願意面對有關自己的一些難以接受的真相，又是否願意重新開始，作

出必需的改變。

我們大部分人，即使在評價他人的時候能夠多麼冷酷地以事論事，到自我評價的時候，都很難真正面對現實。在我們面對自己的態度中，我們是不切實際的浪漫主義者，欺騙自己說一切都好，或者已經夠好了，或有一天事情自然會變魔術般好轉，我們無需採取任何行動；不然就如亞當責備夏娃、夏娃責備蛇一樣，對於任何發生在我們的婚姻、家庭、教會、職業等等的問題，我們都是熱心的推卸責任專家。在兩種情況下，我們都不肯爲自己當前的缺點承擔責任；在兩種情況下，我們態度的根源都是驕傲，驕傲告訴我們，需要改變的是別人，不是自己。浪漫的自滿自足，以及扮演無辜受害者的機智，都是極具殺傷性的銷滅聖靈感動特徵，因爲兩者都是一些藉口，叫人在各種境況中什麼都不作，而現實主義卻要求我們做一些事情，而且視之爲緊急的事情來做。兩種特徵都扼殺未信者對罪惡的認信，亦使基督徒停留在糟透的屬靈健康狀況中。可是，聖靈固定職事的一部分，就是在思想及行動上誘發出現實主義態度。

我們大可以從啓示錄第三章十四至二十二節，特別寫給老底嘉教會論到「聖靈向眾教會所說的話」的那一段學習到這些東西。有一本曾經出版的關於啓示錄第二、三章的釋經書，名爲《基督眼裏的教會》（ What Christ Thinks of the Church）簡直好得無法再好了；這正正就是這些寫給小亞細亞七個教會的信所要展示我們的。聖靈所說的永遠是基督的想法（他把所聽見的說出來「約一六 13」），在啓示錄這段經文中，耶穌自己就是發言者，所以我們不可能懷疑對老底嘉教會說的話正是救主自己的訊息。那是什麼訊息呢？是呼召人以現實主義態度對待屬靈的事，共分三部分。

首先，耶穌揭露空想主義。「我知道你的行爲」——而你的行爲告訴了我你實在的狀況——不冷不熱、不清不楚、冷漠無情；簡單來說，使人作嘔，就如不冷不熱的水，只適宜被厭惡地吐出去。耶穌說，我這樣認識你——但你卻不認識自己！「你說：我是富足，已經發了財，一樣都不缺；卻不知道你是那困苦、可憐、貧窮、瞎眼、赤身的。」聖靈應該藉著你的生命，像風隨意思吹，又像湧流的活水（約三 8，七 38）；在他的影響下，你應該在恩典中成長，結出聖靈的果子，讓人看得見（彼後三 18；弗四 15；加五 22—24）。可是，耶穌說，絕無以上的事情發生；反之，你們的屬靈生命如一池死水——那簡直是恥辱！

讓我們清楚知道，若因著自滿自足或推卸責任的習慣，我們像老底嘉信徒一樣變成一池死水，又不能察覺我們靈性停滯不前，還幻想我們的表現很好；那麼，耶穌對待我們的態度將會好像對待老底嘉信徒的態度一樣。他永不改變。

其次，耶穌呼召人採取現實主義態度。「我勸你向我買」（除了付上你的自我認識及自我謙卑以外，如以賽亞書五十五章一至二節所載的，別無代價）真正的財富，就是一顆純潔、熱切、誠懇、完全奉獻的心，「又買眼藥擦你的眼睛，使你能看見」——換句話說，讓你可以學習做一個屬靈的現實主義者，因而能夠辨識怎樣與基督同活

同行以取悅他。再換句話說（現時以聖靈第一身的身分說），老底嘉信徒必須學習改變他們的態度，不要以爲耶穌及他的愛是理所當然的，也要矯正他們專受讚賞自己的自鳴得意習慣。耶穌對他們說，要學習面對現實，看攀緣樹木生長的長春藤如何把樹纏繞至死，空想主義也照樣緊緊地纏住你、損毀你，因爲他糾纏著你，使你無暇面對我，而你本需如此的。

讓我們弄清楚，若然我們像老底嘉信徒一樣陷墮，耶穌亦會對我們說相同的話。

最後，耶穌讚揚現實主義。他指出現實主義所帶來極大的益處，用以讚揚現實主義。「看哪！我站在門外叩門，若有聽見我聲音就開門的，」（意思是實際地承認自己的需要，趨近耶穌，向他「買」他所提供的東西）「我要進到他那裏去，我與他，他與我一同坐席。」若我們這樣面對現實地趨近耶穌，認識到我們需要改變，尋求神賜恩典去改變，又誠實地承認我們在生命中冒犯了他的地方，並祈求回轉的能力，我們自會尋見他：這是他對我們的應許，一如對老底嘉信徒的應許一樣。這個應許，就是我們可享有與他親密、自覺和持續的相交；得以知道自己是蒙愛和受眷顧的；可得著能力去勝過罪惡和撒但；在抵達天堂之前，可享有地上的天國。可是，這個應許只有屬靈的現實主義者方才可以承受。

認識聖靈即是認識基督，所以尊崇聖靈即是尊崇基督——尊崇基督，就是以現實態度面對屬靈問題，願意讓基督把我們的過錯展露給我們看，並且預備照他的話語來改變我們自己的行爲。你是否一個屬靈的現實主義者呢？我又是不是呢？若然聖靈在我們生命中隨意運行，他會經常逼我們面對這個問題，引領我們以聖經的標準來衡量自己，好讓我們可以肯定在任何時候都不會缺乏這種現實態度。「神啊，求你鑒察我，知道我的心思；試煉我，知道我的意念；看在我裏面有什麼惡行沒有，引導我走永生的道路。」（詩一三九 23、 24）

將一個熟悉的問題改變一下：若你被控尊崇聖靈，他人有沒有足夠的證據可以證明你有罪呢？現在我們知道什麼樣的證據是相關的。正如本書一開始時已經說過，對於什麼構成活在聖靈中的生命，今天廣泛地充斥著許多錯誤觀念；而貫徹在全書的討論中，我們已經看見，活在聖靈裏的本質，就是承認那位父差來救我們脫離愚昧、罪咎和罪惡權勢的耶穌，並與他相交。那顯示出我們尊崇聖靈的證據，就是每日竭力嘗試過啓示錄三章二十節召我們過的這種生活。只有這樣才算爲重要，除此以外，再沒有更重要的事情了。

聖靈，請來！

向聖靈祈禱是否正確呢？在聖經裏並沒有向聖靈祈禱的例子，但既然聖靈是神，若我們有充分的理由，向他祈求、向他說話是不會錯誤的。新約指出雖然向父祈禱是一般的常規（因爲這是耶穌自己實踐及教導門徒的祈禱方法），向耶穌祈禱也是正確的（保羅曾經二次特別地向那醫治者耶穌禱告「林後一二 8 一 10〕），而我們若從聖靈那裏尋求的是與耶穌更親密的相交，並在我們的生命中，活得更像耶穌，

那麼我們向聖靈禱告也同樣是正確的。現在，我們知道我們應該向聖靈祈求什麼，也明白到哈特（ Joseph Hart）爲什麼可以作出以下一首詩歌，祈求在基督裏面，並透過基督，能以現實主義態度對待屬靈的事，得著敏感的靈、悔改的心、公義的生活和靈性的復興。這是我們所追求最接近完美的境況：

請來，聖靈，請來！
讓你的光芒高升；
除去我們心中的憂傷，
眼裏的黑暗。
叫我們知罪認罪，
又引領我們到基督的寶血前，
啓示神大愛的奧秘，
叫我們驚奇詫異。
複與我們枯萎的信心，
除去我們的疑惑和恐懼，
在我們的心胸燃亮一朵
永不熄滅的愛火。
向我們顯示那位元充滿愛的人，
他統管福樂的庭院；
萬軍之主，全能的神，
那永恆的和平大君王。
惟有你洗滌心靈，
聖化靈魂，
在我們每一部分灌注新生命，
將整個人重新再造。
那麼，請來住在我們心裏，
解開我們思想的捆縛；
那我們纔能認識、讚美和愛
聖父、聖子及你。
阿們。

注文

1 John Owen， Works， ed． W．Goold（London， Banner of Truth， 1967）， 4： 518．
2 Edwards， Works， ed． E． Hickman（London： Banner Of Trutht 1974）， 1：426．

09 附錄 羅馬書第七章的「苦中人」

我想討論一下羅馬書第七章十四至二十五節裏面有關「我」的身分——這段文章引致那句呼喊,「我真是苦啊！誰能救我脫離這取死的身體呢？」自從奧古斯丁的日子以來，釋經家在這個問題上一直持分歧的意見，時至今日，仍有極大分歧。

問題是這樣產生的：在羅馬書七章七節，保羅提出這個問題：「律法是罪嗎？」保羅在第七章之前的篇章將「在律法之下」及在罪的權勢下兩種狀況連系起來（六 14，七 5），又講述罪的轄制是通過律法實踐，變成有效（五 20，七 5；參林前一五 56），因此他害怕讀者會作出一個結論，認爲律法是邪惡的。所以，他提出第七節的疑問，並立即以加強語氣的否定句來回答—— 「斷乎不是！」——，然後繼續將神的神聖律法和罪兩者之間的真正關係作一個正面的分析來確定他的否定回答。這樣，就占了羅馬書第七章餘下的篇幅。在保羅的分
析裏，似乎有三個重點：

1．律法的作用是給人關乎罪惡的知識——不單只抽象的罪惡觀念，而是罪惡在他們裏面作爲一個具體、具動力的現實，一種反叛神、不服從神誡命的精神（7、13 節，參三 20）。

2．律法提供這種知識的方法，就是藉著宣告神的禁令和命令；因爲這些誡命首先驅使罪惡化爲主動的反叛，然後使人醒覺到他們那些被罪引誘陷入的特殊過犯，以及動機上、行爲上的缺點（8、19、23 節）。

3．律法不能給予人行善的能力，亦沒有能力拯救人脫離罪惡（9 一 11、22—24 節）。

爲要表達上述要點，保羅通篇以第一身單數述說，他的教訓亦採取經驗之談及自我分析的形式表達。他所講述的內容可分成兩部分，每一部分（與保羅一貫的作風相符）以一句總結式的論題開始，然後在隨後的經節加以解釋。

第一部分（7—13 節）全部用過去時式來寫，理解他最自然的方法，就是視他爲一篇自傳。他的中心論題在第七節寫明：「只是非因律法，我就不知何爲罪。」——意思是，是律法叫我知罪。這一段落繼續述說，律法禁制貪心就攪動起保羅內心無法控制的貪念，以致他將正確人生道路規劃出來的實際效果，正是將保羅的雙腳牢牢地釘在死亡的道路上。

第二部分（14—25 節）全部以現在時式書寫。因此，在文法上，對於他最自然的理解，就是看他爲保羅在書寫時期一篇自我認識的文本；可是，當中的內容卻令一些人覺得這樣的解釋難以置信。信裏述說一個人的經驗，這人看見自己經常違反自己的意願，違反律法的要求，想行善卻行不出來，他不斷反省這個事實，而看出一個痛苦的真相，並在文章開端作爲整段的中心論題宣佈出來——「我是屬乎肉體的，是已經賣給罪了。」（14 節）正是這個洞察引發出那一聲呼求：「我真是苦啊！誰能救我脫離……？」

我們整個問題所在就是那個「真是苦啊」的人的狀況與保羅在第八章所描述的明顯地自相矛盾。在第八章，保羅宣告「因爲賜生命聖靈的律，在基督耶穌裏釋放了我，使我脫離罪和死的律了」（2 節）；他看自己是「不隨從肉體，只隨從聖靈的人」（4 節），是「有聖靈初結果子的」（23 節），而且他的軟弱有聖靈幫助（26 節）。因此，就出現以下的問題：1．那個「真是苦啊」的人確是保羅嗎？還是只是一個創作出來的人物？2．若果真是保羅，是信主後的保羅，還是未信主前的猶太人掃羅？我們會逐一按次序考慮這些問題。

首先：那個「真是苦啊」的人確是保羅嗎？

幾乎所有解經家都認爲在這一段裏，保羅正在形容一種自己曾經嘗受的經驗，我想這一點是無可爭論的了。有人提出這段文字「完全不代表保羅的個人經驗，他只不過是對他人經驗的二手描述，甚而是一幅構想出來的圖畫，以表明若不是神的恩典，人很可能會跌落怎麼樣的心思狀態裏」；對於這種講法，卻克（Kirk）認爲「難以置信」。1 確實令人難以置信。這些人提出的意念，是說儘管保羅在筆法上從眾數的「我們」，意指全體基督徒，轉爲第一身單數（14 節，參 5—7 節），他所形容的，仍舊是一種不屬於他自己的經驗，而純粹是假設和構想——即是說，那加強語氣的「我」字稱謂（14、17、24 節；25 節）所代表的「不是我，而是你，或另有其人」，而那自然流露的呼喊：「我真是苦啊！」也絕非保羅自己的呼喊——，整個意念聽起來似覺太過人工化、戲劇化，很難被接受爲另一個認真的合理解釋。的確，一如許多人經常指出的，保羅在七章七至二十五節的記載並不單指他個人一種特殊經驗，而是一種典型的、具代表性的經驗，因爲他的表達似乎在揭露一種宇宙性關於律法與罪惡在人生命裏的關係。可是，他又十分肯定這是人類經驗的特徵，那麼，很明顯這種經驗他自己亦不能倖免。

那麼，那「真是苦啊」的人就是保羅自己。但這是從前的保羅，抑或現在的保羅？他是那法利賽人保羅，代表著所有未悔改、只有敬虔外表的人，在亞當裏面的人，認識一些律法的形式，但並未得著福音、信心和聖靈；抑或他是信主以後的保羅，他所說的，正代表著所有在基督裏的人？很明顯，一方面羅馬書七章七至十三節所描述的是悔改前的保羅，而另一方面，羅馬書八章全章記述了信主後的保羅在神學上的領悟；可是夾在這兩段之間的一段經文，又屬於哪一方面的狀態呢？正如我曾經提及，在這裏，解經家意見分歧。

有些人認爲十四至二十五節的保羅即是七至十三節那個未悔改的保羅，所以這一段自我分析，純粹是對七至十三節所記載事情的評論。持這種觀點的人，認爲段落裏的現在時態純粹是使內容更爲逼真傳神的筆法，雖然對於保羅在寫作時候的心境來說，這已經是一段過去了的經驗。例如，布特曼（Bultmann）就形容這段經文爲「一段從基督徒信仰的立場回顧的文字，在回望中清楚敍述一個人在律法以下的處境。」2 倘若這觀點是對的話，

那人的苦況就在於他憑己力去努力達到宗教上的要求，結果失敗了。他竭力用善行達致公義，可惜卻不得要領。他感受到自己的有心無力，知道自己正邁向最終的敗亡；因此，他呼求拯救。那是未悔改的人對自己感到絕望的呼喊；從這個觀點看，第八章一至四節福音的恩典正是神的答案。推而觀之，第二十五節前半截的動詞(「感謝神，靠著我們的主耶穌基督」)就是宣告從前或現今的拯救的動詞——與八章二節的遙相呼應。這個觀點是今天最普遍被採納的觀點，可是，卻有一些壓倒性的反對聲音。

1．這觀點沒有交代清楚第十四節怎麼從不定過去式轉爲現在時式。照這個觀點看，整個時式的改變是十分不自然的，這時式變化出現在一段文字的中間，而這段文字涉及的內容，已被假定爲一個單獨的經驗，並且是已經過去了的。在保羅別的書信裏，未有過相似的情形出現；而在福音書裏，爲增加敍事的逼真效果而運用歷史現在時式的做法，並不能與此相提並論，因爲這裏的敍事部分是運用不定過去式寫作的，運用現在時式寫作的並非敍事體，而是概括解釋性的評論。可是，這裏似乎沒有什麼可辨認的語言習慣用法可解釋文中時式的變化，既然如此，那麼保羅的讀者對第十四節開始的那段經文所採用的現在時式的唯一自然解釋，就是所指的是目前的事，是有異於前面經節所憶述的過往經驗的；我們必須假定當保羅寫這段文字時，他深明各種時式變化的含意。難道我們要指控保羅毫無理由、任性地隨便改變時式，使文意含糊，以致惹來不必要的誤解？上述提出的觀點實際上就包含了這樣的一個指控。如此看來，這個觀點就成疑問了。

2．倘若第二十五節上半截是宣告從第十五至二十五節所形容罪的捆縛中獲得當前的釋放，那麼第二十五節下半截的推論（「這樣看來，我以內心順服神的律；我肉體卻順服罪的律了。」）顯然與前提不符，變成一種破壞文氣的反高潮。要解決這個問題，曾經有人提出兩個權宜之計；可是，似乎兩個解決方法都欠缺說服力。第一個解決方法，就是將加強語氣的（「我」）避免解爲「我，甚至我」——這本來是最自然的解法，轉而解釋爲「我憑自己；只我一人，沒有基督；我單憑己力。」梅亞（ Meyer）、鄧尼（ Denney） 3、米頓博士（Dr.C L． Mition） 4、雅特和真烈治（ Arndt－Gingrich）等都採納這個看法。可是，我真的很懷疑是否能夠盛載這麼沉重的意思。雅特和真烈治並沒有拿相若的經文來比較（列舉的兩節經文，可六 31 和羅九 3，在意思上完全不相若）。在文法上看，這樣的解釋是強解。再者，若果這真是保羅的意思，那麼，實在很難相信，接著二十五節的上半截，他竟然不用不定過去式或未完成時式（「我從前順服……」，「我從前慣常順服……」）；他絕對不會不覺察到在這兒轉用現在時式，是十分令人困惑的。所以，這個解釋是否能夠成立，實在不能確定。第二個解決方法，就是假設第二十五節下半截是誤置的，本應立即緊接第二十三節（摩法特〔Moffat〕、卻克〔Kirk〕和陶德〔C．H．Dodd〕都持這個觀點）；這個看法卻連最些微的抄本證據都盡付厥如，我們必須對這取巧的理論提出

懷疑。

3．從這個觀點看，保羅述說一個在亞當裏的人與神的律法有一種自然的情緣——認許他（16 節），喜悅他（22 節），願意遵行他（15、18—21 節），並以他的和在他「內心深處的我」——即裏面的人（22 節，參 25 節）——竭誠爲他效勞。可是，保羅在其他地方卻恒常地否認有這樣親切的情緣存在，並斷言在亞當裏的人，心思意念是盲目、腐敗、無法無天和與神對敵的（參弗二 3，四 17 及其後經節）。事實上，我們在第八章首段發現很清楚的斷言：「……隨從肉體的人體貼肉體的事，……原來體貼肉體的，就是與神爲仇；因爲不服神的律法，也是不能服。」（ 5、7 節）除非我們假定保羅在十節經文以內已經完全改變了他的人類學觀點，否則，我們可以十分肯定作結論說，保羅在羅馬書第七章十四至二十五節並非形容一個在亞當裏的人，而是在基督裏的人。

4．基督賦予這個世界脫離罪惡權勢的自由，是小於那個「真是苦啊」的人所呼求的拯救，因爲他所願望的拯救是「脫離這取死的身體」，意思是脫離這個必死的身體——這身體目前正是罪惡棲身之所（23 節）。但那拯救不會臨到，除非「必死的……變成不死的」（林前一五 54〕：即完全得贖；根據羅馬書第八章二十三節，那些擁有聖靈的人仍在歎息中等候這完全得贖的日子。這歎息肯定就是羅馬書第七章二十四節所表達的。那「真是苦啊」的人所渴求的，正是第八章二十三節所指的「身體得贖」。若果這是正確的解釋，那麼他在二十五節上半截所提出要感謝的必定是這個應許：透過基督，他至終會完全得贖。若然二十五節上半截的感恩，並非爲當時已經脫離十五至二十三節所形容的狀況而感謝神，而是一種對未來拯救的盼望，那麼二十五節上半截和下半截連接地放在一起就不再產生問題了。照這樣子釋經，二十五節下半截就不再是脫節的，也不是反高潮：他只不過總結了上述所描寫的處境，一日人的肉身生命仍然存在，這種境況仍舊會持續下去。在基督裏的人用他的心意去服役神的律，意思是他渴想和決意完全遵從他，可是以他的肉體卻服役罪的律，因爲從事實看來，他從來不能夠依從他的心願完全地、恒切地遵守神的律。那加強語氣的——「我，甚至我」——表達出保羅感覺何等痛苦的矛盾，一個像他這樣子的基督徒，全心全意願望遵守神的律法，單單行善，卻發現自己經常身不由己地違反神的律，行起惡來。可是，這正是基督徒在身體完全得贖以前的狀況。

上述從批判中發展出來的觀點，我個人認爲是解釋全段經文較爲令人滿意的觀點。這個觀點的要點如下。整段經文以現在時式寫成，因爲他形容一種現存的狀況，他覆述保羅作爲一個基督徒在神學上的自我認識：不是全部的認識，只是切合當前課題的那一部分——就是律法提供關乎罪的知識的功能。（保羅從福音得來的另一方面的自我認識，記在第八章裏。）全段的論題「我是屬乎肉體的，是已經賣給罪了」，是類別性地提說出來，並沒有清楚地界定含意，原因不是這裏已包含了有關信徒保羅的全部真相，而是因爲這是律法唯一能夠告訴他關乎自己的部分真相。律法帶給

基督徒的就是讓他認識到那仍舊在他裏面的罪。當他借助律法的亮光去檢視自己的生命時，他經常發現他心裏願望行善，但行出來總是有所不及的；因此，他「覺得」罪惡仍舊在他裏面，他在某個程度上來說仍舊被罪惡俘擄（21—23 節）。於是，他在不斷犯罪的境況中，及認識到只要一日會朽壞的軀體尚存，他就難以脫離居衷的罪——那內裏麻煩的住客；這就是他的苦況了。他很痛苦地意識到在目前，他想達致的遠超乎他所能掌握的；所以，他渴求末後的拯救，那時候，意願與成就、目標與表現、計畫與行動的矛盾緊張就會全然消弭。這個解釋似乎很能夠配合上下文和整段經文的細節，尤其使第二十四至二十五節的意思清楚明確，這是許多較爲普遍的解釋所缺乏的。

注文

1 Romans,Clarendon Bible,(Oxford Clarendon Press,1937),第 206 頁

2 Theology of the New Testament 1，(London：SCM Press，1952)，第 247 頁。在一九三七年，布特曼寫道：「在我看來，這些問題（關於羅馬書第七章「我」的身分是誰）已經有人充分地討論過，答案是毫無疑問的：這裏形容的處境是人類在律法底下的一般處境，同時也固然是透過那些已經藉基督脫離了律法牢籠的人的眼睛來看的」(ExiStence and Faith shorter Writings of Rudolf Bultmann，trans．Schubert M． Ogden，〔London： Hodder & Stoughton， 1961〕，第 147 頁)。

3 在 The EXpositor’s Greek Testament 。

4 C． L． Mition，“Romans Ⅶ Reconsidered：Ⅲ，” Expository Times 65（1954）： 133．