



★★★★★
亞馬遜讀者
五顆星評價

聖靈的 大能

卡森 (D.A. Carson) / 著
何懿怡 / 譯

Showing the Spirit:
A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14

「本林解經講道系列」

卡森解經講道系列——

聖靈的大能：哥林多前書第十二至十四章

作者	卡森 (D. A. Carson)
譯者	何劉玲
總校訂	潘秋松
編輯	劉淑媛
出版者	美國麥種傳道會 地址：1423 Maple St. South Pasadena, CA 91030 U.S.A. 電話：(626) 441-5543 傳真：(603) 307-0243 電郵：info@akow.org
總代理	道聲出版社 (美國、香港除外) 地址：台灣台北市杭州南路二段 15 號 電話：(02) 2393-8583 傳真：(02) 2321-6538 電郵：tpublish@ms12.hinet.net
版次	二〇〇五年四月初版 版權所有・請勿翻印
Copyright	©1987 by Baker Book House Originally published in English under the title <i>Showing the Spirit</i>

請嚴謹遵守以下守則：

1. 此資料是為不方便地區，方便有能力者，請購書支持聖工。
2. 為了尊重作者版權、避免山寨電子營利版，請勿把此資料在任何網站續傳發布。



獻給

我於一九八五年九月初次訪問澳洲時
雪梨穆爾學院 (Moore College, Sydney) 的
院長、教職員、與學生

目錄

卡森解經講道系列總序	11
序言	13
引言	17
縮寫表	21
第 1 章 身體的合一和恩賜的多樣性 (林前十二 1~30)	23
一、思考哥林多前書十二至十四章 的論述背景	25
二、基督教的核心信仰對「屬靈」 的意思之影響 (十二 1~3)	31
1. Χάρισμα (<i>charisma</i> 恩賜) 一詞 在保羅書信中的用法	32
2. Πνευματικῶν (<i>pneumatikōn</i>) 的意義	36
3. Χάρισμα (<i>charisma</i>) 和 πνευματικόν (<i>pneumatikon</i>) 的關係	37

4. 十二章一至三節論述的思路	40
5. 「耶穌是可咒詛的」 這句褻瀆的話的意義	46
三、恩賜的豐富多樣性（十二 4～11）	52
四、聖靈的洗和身體的隱喻： 信徒彼此依靠（十二 12～26）	70
五、結論（十二 27～30）	83

第 2 章 最妙的道路；或者，完全何時來到？ （林前十二 31～十三 13）	87
一、第十三章的背景	89
1. 把 ζηλοῦτε (<i>zēloute</i>) 當作直說語氣的解釋	92
2. 把 ζηλοῦτε (<i>zēloute</i>) 當作命令語氣的解釋	96
二、愛的不可缺少性（十三 1～3）	101
三、愛的特徵（十三 4～7）	108
四、愛的永久性（十三 8～13）	116

1. 動詞 παύσονται (*pausontai*) 的深意 117
2. 「那完全的」(τὸ τέλειον [*to teleion*]) 和
「這有限的」([τὸ] ἐκ μέρους [*to ek merous*])
之間的關係 120
3. 確定甚麼是存到永遠的 (十三 13) ... 128

第 3 章 預言和方言：追求那更好的 (林前十四 1~19) 137

- 一、思考幾種 *χαρίσματα* (*charismata*)
的性質 137
 1. 方言和翻方言的種類
(十二 10、29、30) 137
 2. 使徒 (十二 28) 157
 3. 教師 (十二 28) 163
 4. 預言和先知 (十二 10、28、29) 163
- 二、預言勝過方言 (十四 1~19) 179
 1. Χάρισμα (*charisma*)
在建造教會上的潛能 (十四 1~5) ... 181
 2. 造就取決於方言的可理解性
(十四 6~12) 184

3. 對說方言者的規定（十四 13~19） 185

第 4 章 次序與權柄：約束屬靈的恩賜
（林前十四 20~40） 191

一、方言和預言與不信之人的關係
（十四 20~25） 192

二、公眾敬拜中的次序（十四 26~36） .. 209

三、方言（十四 27、28） 211

四、預言（十四 29~33 上） 213

五、對婦女的限制（十四 33 下~36） 217

六、警告（十四 37~38） 235

七、總結（十四 39~40） 240

八、最後的思考 241

第 5 章 能力的釋放和紀律的約束：
關於屬靈恩賜的神學 245

一、思考使徒行傳中的方言、
神蹟和聖靈的洗 246

1. 使徒行傳第二章 246

2. 使徒行傳第八章	256
3. 使徒行傳第十至十一章	261
4. 使徒行傳第十九章	264
5. 使徒行傳集思	268
二、思考第二次福分的神學	282
三、思考啟示	286
四、思考歷史的證據	294
五、思考靈恩運動.....	303
六、思考教牧職分的性質	325

參考書目	335
------------	-----

卡森解經講道系列總序

卡森 (Donald A. Carson)，世界知名的新約聖經學者，現為三一福音神學院的新約研究教授 (research professor of New Testament at Trinity Evangelical Divinity School)，於 1978 年晉身該院教授團之前，曾在加拿大及英國等地從事多年的教牧工作。他亦曾於溫哥華西北浸信會神學院任教及擔任教務長。卡森從劍橋大學獲得新約研究的哲學博士學位，經常受到世界各地學術圈與教會界邀請擔任講員。

卡森所撰寫及編著的書多達四十餘本，幾乎每一本都堪稱經典之作。但比較為人所熟悉的都是學術性較強的聖經註釋，如 *Matthew* (Expositor's Bible Commentary)，《約翰福音註釋》(*The Gospel of John*, Pillar New Testament Commentary，美國麥種傳道會翻譯中)，*The Letters of John* (New International Greek Testament Commentary)，與別人合編的《證主 21 世紀聖經新釋》(證主)等，或神學專業著作，如《再思解經錯謬》、《認識苦難的奧秘》(校園)，以及暢銷書 *The Ggging of God: Christianity Confronts Pluralism*。

其實，卡森絕非躲在學術象牙塔裏面、與世隔絕的學者。在蒙召服事主以前，他在加拿大政府的化學實驗室任

職（他在大學主修化學），研究空氣污染問題。專職事奉主以後，他曾經開拓、牧養教會，甚至參加過巡迴佈道團。後來投身到學術領域之後，除了致力於學術性的研究、教學與著作之外，他始終不曾忘記服事學術圈以外的基督徒。他自己說：「我深信我們這些有特權和責任致力於聖經研究的人，除了有責任寫出影響教師和學者的著作以外，也有責任盡我們所能地幫助教會的一般會眾。」所以，他的研究範圍甚廣，精通希臘文文法、聖經神學、後現代主義、多元論、苦難與罪惡的問題等。他也寫了不少的詩，有一些作曲家為他譜曲（這些詩的詞曲、甚至演唱 CD，都可以在 www.christwaymedia.com 找到）。此外，他常應邀在教會中講道，也有一些書籍是以一般基督徒為對象的。

美國麥種傳道會所出版的「卡森解經講道系列」，精選了他為一般讀者而寫的七本著作。這一系列解經講道信息，結合了紮實可靠的解經基礎，穩健平衡的神學探討，睿智練達的教牧關懷，切合時代的應用信息，與精湛清晰的行文風格。喜愛解經講道的牧者與信徒，將會在下列七本書中見到堪為典範的解經信息。

- 《主耶穌與神的國度：馬太福音第五至七章》
- 《當主耶穌面對世界：馬太福音第八至十章》
- 《主耶穌與祂的朋友：約翰福音第十四至十七章》
- 《保羅的禱告：靈命更新的呼召》
- 《聖靈的大能：哥林多前書第十二至十四章》
- 《成功或成熟：哥林多後書第十至十三章》
- 《十架與事奉：哥林多前書論領導》

序言

我首次準備本書的內容，是為了一九八五年九月在穆爾學院的講座（Moore College Lectures）。非常感激前任院長諾克斯（Broughton Knox）博士向我發出的邀請，和現任院長彼得·詹森（Peter Jensen）博士以及全體教職員對我的熱烈歡迎。他們向我表示的許多善意，已經遠遠超出了一般的客氣，我不能不極力稱讚他們，而且怎樣極力稱讚都不為過。在澳洲度過這兩週的愉快時光裏，我跟許多人重新建立了友誼關係，包括布蘭奇牧師和師母（Allan and Pamela Blanch）、腓力·詹森牧師和師母（Phillip and Helen Jesen）、以及歐白恩博士和夫人（Peter and Mary O'Brien），還有許多新朋友和熟人，人數太多無法一一提及。然而，有一個非常特別的朋友，是一個三歲大的迷人的孩子，名叫伍德豪斯（Anne Woodhouse）。

接受這個講座課的邀請，促使我把多年來思考並教導的一些材料撰寫成書。如果沒有這個講座課的激勵，它們可能仍然無法成形。由於這本書討論的主題是如此的複雜，而且，總體看來，在學術圈和一般教會中都存在著廣泛的爭議，所以，我在本書中收錄了相當詳盡的註腳和參考書目，可供比較高等的學生參考，然而，本書的主體仍

然保留了講課的風格。

如果不是與許多人進行廣泛的互動合作，一個人不能得到類似本書中的這些結論。我不願在此列出一大串的姓名；然而，除了從註腳中提到的大量專業技術來源獲得幫助以外，有三個人是我特別要感謝的：阿伯丁大學（Aberdeen University）的特納（Max Turner）博士，我跟他在十多年前就開始有交通，這有助於使我的思路清晰；英國劍橋伊甸浸信會（Eden Baptist Church）的牧師克萊門茨（Roy Clements）博士，他關於這卷書信的解經系列引人入勝；還有甘澤（Kenneth S. Kantzer）博士，他親切地向我提供了詳盡的課堂筆記，這課程他已教授多年。我清楚知道，自己常常是在無意之中從這些人身上有所學習和借鑒的，有時候可能是無意間這麼作的。他們中間沒有一個人完全同意我所寫的；但是，也許這意味著我還有許多東西要學習。

由於涉及「靈恩運動」的爭論，絕不只是停留在學術研究範圍的興趣而已，我在參考書目和註腳裏，以及在所討論的主題裏，除了列舉專業研究的資料以外，也都包括了若干有代表性的比較流行的探討處理方法和專業研究。若不這樣的話，我擔心這些講座課只是給少數學術伙伴搔癢而已。我的研究生助理里森納（Mark Reasoner）先生，不厭其煩、孜孜不倦地查找那些冷僻費解的文章和書籍；羅爾芬圖書館（Rolfing Library）的員工總是彬彬有禮地幫忙，儘管這個研究計畫項目已經結束，他們應該會鬆了一口氣，但我仍然必須感謝他們。參考書目中有一、兩本書，

特別是班諾特（P. Benoit）等人的書，由於太晚拿到，沒有用上——除了鄧恩（James D. G. Dunn）的一篇文章，是好友麥克奈特（Scot McKnight）博士借給我的抽印單行本。我也要感謝埃斯蒂斯（Dan Estes）牧師和溫特（Bruce Winter）牧師的工作，他們在我異常忙碌的時刻為我編輯了這本書的索引。

一九八五年秋天，我曾在位於弗瑞司諾的門諾弟兄會聖經神學院（Mennonite Brethren Biblical Seminary in Fresno, California）和位於維真的加拿大神學院（Canadian Theological Seminary in Regina, Saskatchewan），以稍微簡短的形式傳講過這本書的內容，這使我有機會作進一步的反思和修正。我感激在這些場合所受到的許多友善的對待。

榮耀唯獨歸神（*Soli Deo Gloria*）！

卡森

三一福音神學院

引言

縱觀當代基督教神學和個人經驗，最重要的主題似乎莫過於跟一般所謂的「靈恩運動」（charismatic movement）有關的主題了。正如我們將要討論的，根據聖經中對 χάρισμα（*charisma*）這個詞的用法，使用「靈恩運動」這個稱號多少有些誤導；但是，由於它是一個通用的詞彙，我還是會繼續使用它。無論如何，探討這個主題的困難處不是在用詞，而是在內容本身。這個運動不僅包括了傳統的「五旬節」教派，也包括了來自整個基督教世界中大多數宗派裏的少數人；而且，在世界的某些角落——例如南美洲——這個運動代表了更正教主要教派的聲音，同時成功地打入了羅馬天主教會。無論抱持甚麼樣的神學，年輕的牧師都會跟由靈恩運動引發的問題摔跤，其頻繁的程度（有時候還有痛苦的程度），就好像是在對付他們身在這條道路上所遇見的其他事情一樣。

隨著靈恩運動的成長，它也變得更加多樣化，因此，對它作許多一般性的陳述顯然是簡化主義（reductionism）*

* 編按：這是試圖解釋某個範疇或領域的作法，認為該範疇或領域是從比較基本的範疇或領域衍生而來，或以後者的用語來重述；參：C. Stephen Evans, *Pocket Dictionary of Apologetics &*

的作法。然而，也許這樣說是較合理的：在靈恩派和非靈恩派（如果我能繼續以不切合聖經的方式使用這些詞彙的話）眼中，對方經常抱著一成不變的態度。靈恩派認為非靈恩派多數是沉悶的傳統主義者，他們並不真正相信聖經，也沒有真實地渴慕主。他們害怕深刻的屬靈經歷，過於驕傲使他們不能全心把自己獻給神，比較多關心的是禮儀而不是實際，而且喜愛的是關於真理的見解，而不是真實的成為肉身的道。他們擅長於寫神學鉅著而不是傳福音；他們看問題的眼光是失敗主義，他們採取防禦的姿態，他們的敬拜沉悶，在他們個人的經歷中，毫無聖靈的能力。當然，非靈恩派本身傾向以稍微不同的眼光看事物。他們認為靈恩派屈從於現代人對於「經歷」的喜愛，甚至以犧牲真理為代價。他們認為靈恩派極度不合聖經，尤其是他們高舉自己說方言的經驗，成為神學和屬靈方面的口號。如果他們在增長，大部分的力量可歸因於他們原始的成功主義，他們那種類似民粹主義的菁英思想，和他們所承諾的達到聖潔和得到能力的捷徑。他們擅長於分裂教會和偷羊，勝於傳福音，在與其他信徒的關係上，他們善於表現出一個人高高在上的屬靈姿態，而不是忠心的、謙卑的服事。他們看問題的眼光是帝國主義者（只有他們擁有「全備的福音」），他們態度粗魯，在敬拜中沒有節制，對聖經沒

Philosophy of Religion, Downers Grove / Leicester: Inter-Varsity Press, 2002, p. 100。

有任何真實的領悟，只差沒有抵擋聖經經文罷了。

當然，雙方都承認前述這個誇張的描述有明顯例外的情況；但是，他們深深地懷疑對方，使得雙方非常難以進行真誠的對話。這件事尤其痛苦，而且，因為雙方大多數信徒都承認聖經的權柄，事實上這是令人尷尬的。雙方所採取的立場是如此僵化，一成不變的看法造成彼此極度的對立，即使兩者都宣稱自己是符合聖經的，我們所得到的結論必然是以下三種情況中的一個：在有些問題上，一方或另一方就這些觀點對聖經的解釋是正確的，剩下的一方相應就是錯誤的；雙方都有某種程度的錯誤，我們必須找到比較好的方式來理解聖經；或者，只是聖經在這些問題上的說明不清楚、意思不明確，而爭論的雙方卻把自己對聖經教訓的推論放在穩固不變的地位上，但這些推論卻不是聖經所支持的。

無論如何，我們必須回到聖經。這是這本書的理論基礎。我並不幻想我所說的會是特別新穎，或者將會徹底說服每一個思考過這些問題的人；而且這本書主要集中在一個狹窄的範圍（只是新約聖經一卷書中的三章經文而已），這必然也會限制我的結論。然而，我希望在結尾的一章中綜合聖經中夠多的其他材料，特別是使徒行傳中的材料，使得所獲致的結論是沒有被歪曲的。另外，雖然我的注意力主要集中在哥林多前書十二至十四章，我所關注的目的卻是想要把這本書寫成一部神學性的解經書（正如英文原

著的副標題所標明的)，這使我不得不稍微回應一些其他的基督教教義，並且與語言學家、社會人類學家、和歷史學家的研究調查結果，還有在當今教會中實踐的和受歡迎的一些信念進行互動，即使這些考慮超出了新約聖經學習的範圍；因為我相信如果教會要在這些問題上和睦共處，當我們堅稱說所有人都必須高舉聖經的權柄的同時，也必須嘗試著公平地衡量所有相關的證據。當然，聖經的權柄不能傳遞給我這個解釋者；所以，我將不時地指出我所作的解釋性判斷的確定程度如何，這樣的話，儘管我們不能在所有的細節上取得一致，也許大多數人可以在大部分的核心問題上有一致的看法。

縮寫表

- BAG** Arndt, William F., and Gingrich, F. Wilbur, trans. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, by Walter Bauer, 4th ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 1957.
- BAGD** Gingrich, F. W., and Danker, E. W., trans. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, by Walter Bauer, 2nd ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 1979.
- BDF** Blass, F., and Debrunner, A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* trans. and rev. by Robert W. Funk. Chicago and London: University of Chicago Press, 1961.
- TDNT** Bromiley, G. W., trans. and ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. (Original German work ed. G. Kittel.) Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76.



身體的合一 和恩賜的多樣性

——哥林多前書十二 1~30

- ¹ 弟兄們，論到屬靈的恩賜，我不願意你們不明白。
- ² 你們作外邦人的時候，隨事被牽引，受迷惑，去服事那啞吧偶像，這是你們知道的。
- ³ 所以我告訴你們，被神的靈感動的，沒有說「耶穌是可咒詛」的；若不是被聖靈感動的，也沒有能說「耶穌是主」的。
- ⁴ 恩賜原有分別，聖靈卻是一位；
- ⁵ 職事也有分別，主卻是一位；
- ⁶ 功用也有分別，神卻是一位，在眾人裏面運行一切的事。
- ⁷ 聖靈顯在各人身上，是叫人得益處。
- ⁸ 這人蒙聖靈賜他智慧的言語，那人也蒙這位聖靈賜他知識的言語，

- ⁹ 又有一人蒙這位聖靈賜他信心，還有一人蒙這位聖靈賜他醫病的恩賜，
- ¹⁰ 又叫一人能行異能，又叫一人能作先知，又叫一人能辨別諸靈，又叫一人能說方言，又叫一人能翻方言，
- ¹¹ 這一切都是這位聖靈所運行、隨己意分給各人的。
- ¹² 就如身子是一個，卻有許多肢體；而且肢體雖多，仍是一個身子；基督也是這樣。
- ¹³ 我們不拘是猶太人，是希臘人，是為奴的，是自主的，都從一位聖靈受洗，成了一個身體，飲於一位聖靈。
- ¹⁴ 身子原不是一個肢體，乃是許多肢體。
- ¹⁵ 設若腳說：「我不是手，所以不屬乎身子；」它不能因此就不屬乎身子。
- ¹⁶ 設若耳說：「我不是眼，所以不屬乎身子；」它也不能因此就不屬乎身子。
- ¹⁷ 若全身是眼，從哪裏聽聲呢？若全身是耳，從哪裏聞味呢？
- ¹⁸ 但如今，神隨自己的意思把肢體俱各安排在身上了。
- ¹⁹ 若都是一個肢體，身子在哪裏呢？
- ²⁰ 但如今肢體是多的，身子卻是一個。
- ²¹ 眼不能對手說：「我用不著你；」頭也不能對腳說：「我用不著你。」
- ²² 不但如此，身上肢體人以為軟弱的，更是不可少的。
- ²³ 身上肢體，我們看為不體面的，越發給它加上體面；不俊美的，越發得著俊美。
- ²⁴ 我們俊美的肢體，自然用不著裝飾；但神配搭這身子，把加倍的體面給那有缺欠的肢體，

- ²⁵ 免得身上分門別類，總要肢體彼此相顧。
- ²⁶ 若一個肢體受苦，所有的肢體就一同受苦；若一個肢體得榮耀，所有的肢體就一同快樂。
- ²⁷ 你們就是基督的身子，並且各自作肢體。
- ²⁸ 神在教會所設立的：第一是使徒，第二是先知，第三是教師，其次是行異能的，再次是得恩賜醫病的，幫助人的，治理事的，說方言的。
- ²⁹ 豈都是使徒嗎？豈都是先知嗎？豈都是教師嗎？豈都是行異能的嗎？
- ³⁰ 豈都是得恩賜醫病的嗎？豈都是說方言的嗎？豈都是翻方言的嗎？

一、思考哥林多前書十二至十四章的論述背景

對於這幾章聖經背景的現代意見，不僅都已經收錄在註釋書中，而且也收錄在最近的幾個研究報告中，¹ 不需要在此重複。我只打算概述自己的結論。從哥林多前書第七章開

¹ 例如：John C. Hurd, *The Origin of 1 Corinthians* (New York: Seabury, 1965), 186-87; K. S. Hemphill, "The Pauline Concept of Charisma: A Situational and Developmental Approach" (Ph.D. diss., Cambridge University, 1976), 45ff.; 並見 A. C. Thiselton, "Realized Eschatology at Corinth," *New Testament Studies* 24 (1978): 510-26。

始，保羅似乎在回答一系列問題，這些問題是哥林多人在一封信中向他提出的，他開頭說：「論到你們信上所提的事」（七1）。就是因為這個緣故，從第七章開始的主題才會改變得這樣激烈：在某處保羅談論兩性之間的關係（第七章），在另一處他談論祭偶像的肉（八1及以下）。他可以從婦女在聚會中的禱告和講道（十一2~16），轉移到主的晚餐（十一17~34）、恩典—恩賜和愛（十二~十四章）、和復活（第十五章）。有時候（如同在十二1這裏），他用 *περὶ δέ* (*peri de*，論到……) 這個措辭來開始一個新的主題。但是，在他的談論中有三個突出的特徵。

第一，在哥林多的問題中，一個共同的因素是過度實現的末世論。² 保羅把教會放在兩種看法產生的強烈張力之中，這是常見的事，這兩種看法就是看神已經成就的「已經實現」的觀點，和看祂仍要去作的「尚未完全實現」的觀點。天國已經破曉，彌賽亞正在掌權，關鍵性的勝利已經實現，死人最終的復活已經在耶穌的復活中開始，聖靈已經被澆灌在教會中，作為承受應許產業的憑據和末世收割福分的初熟的果子。然而，天國還沒有達到完滿實現的豐富，死亡仍然實施著可怕的能力，罪必須被克服，黑暗的反對勢力與我們極其凶猛地爭鬥。新天新地還沒有出現。在這樣的張力中保持平衡是教會成熟的關鍵。如果我們只從尚未完全實現的角度來考慮（也就是說，把注意力集中在未來主義者的末世論上），我們可能不僅是在玩一個無止境的推測遊戲，而且我們

² 尤其見 Thiselton 前引文。

也可能輕視已經發生的道成肉身、十字架的工作、和耶穌的復活之高潮的特性。我們也許是這樣渴望著將來，使得我們忽視了神在過去所作的事，不抱持著熱切感恩的心來服事祂。另一方面，如果我們只從基督已經成就的角度來考慮（也就是說，把注意力集中在已經實現的末世論上），就會陷入許多哥林多信徒所犯的錯誤中。我們也許感到，作為君王的兒女，我們有權利得到無限的福分；我們甚至讓這種姿態改變我們的信仰結構，直到我們堅稱自己所經歷的重大恩典就是真正的「復活」，再也沒有其他的復活等著我們。就是因為這個緣故，最近的一本十二至十四章的註釋書才把第十五章也包括在內。³ 哥林多人的末世論，也許受到某類希臘文化中二元主義的影響而更加強化，這種二元主義對現在的肉身的存在採取黯淡的看法，同時又大大地誤解了屬靈活力的實質。哥林多人過度實現的末世論表現，也許沒有比在第四章更強烈的了，保羅以相當憤慨和諷刺的口氣寫道：「你們已經飽足了、已經豐富了，不用我們，自己就作王了；我願意你們果真作王，叫我們也得與你們一同作王」（林前四8）。保羅繼續寫道，使徒們被當作渣滓；哥林多人卻在卑賤人之上，而且想到他們自己，是如何地充滿知識和智慧而沾沾自喜。可以說，保羅在哥林多面對的許多教牧問題的背後，就是這種過度實現的末世論，它也與第十二至十四章的主題相關。

第二，哥林多教會是一個分裂的教會。不僅從一章十二

³ Ralph P. Martin, *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12-15* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984)。

節記錄的派系名稱上（「我的意思就是你們各人說：『我是屬保羅的；』『我是屬亞波羅的；』『我是屬磯法的；』『我是屬基督的。』」），和這卷書前四章所討論的內容上，可以看出這一點來，而且從瀰漫在七至十二章中的論述風格上，也可以看得出來。可以把它稱為「是的一但是」的論述形式。如果教會中的人對一個問題持不同看法，保羅的目的，不僅是從使徒的角度對這個問題提出他的判斷，而且是要使爭戰的派系和好。為了這樣作，事實上，他依次向每一個派系點頭，並說：「是的，是的，你們這一方有些真理的東西，我在很大程度上同意你們——但是……。」對於那些比較傾向苦修的人，他寫道：「男不近女倒好」（七1）；⁴ 然而他又繼續說：但是，婚姻有助於減少淫亂，而且無論如何，婚姻都是神所賜美好的禮物（七2~7）。在第八章，他承認說，基督徒知道偶像沒有真實的能力，其本身也沒有任何邪惡，因此祭過偶像的食物不可能經過了某種有毒的轉化，對基督徒造成危害（八1~6）。然而，他繼續說道：「但人不都有這等知識」（八7），他是在指哥林多教會的其他基督徒；在此基礎上，他設立了一些調解的原則。

並不是在哥林多前書中的每一個「但是」，都可以找到保羅想要使爭戰的派系合一的考慮；有一兩次，使徒保羅採取了直接反對這個教會的立場（例如，「我現今吩咐你們的話，

⁴ 《新國際版》（NIV）的翻譯「人不結婚倒好」是不正確的，見 Gordon D. Fee, "1 Corinthians 7:1 in the NIV," *Journal of Evangelical Theological Society* 23 (1980): 307-14。

不是稱讚你們」〔十一17〕。然而，這個特徵十分普遍，使我們必須在「但是」出現的時候，詢問究竟代表甚麼意義。「我願意你們都說方言，但是〔《和合本》未譯〕更願意你們作先知講道……；我感謝神，我說方言比你們眾人還多；但在教會中，寧可用悟性說五句教導人的話，強如說萬句方言」（十四5上、18~19）。⁵ 毫無疑問，保羅在這幾章聖經中的主要關注點，是要降低某些人過分高舉說方言的地位；但是，在這些經文中，他首先跟說方言的人達成一致。在這些經文中，保羅是否也有對不說方言之人的勸告呢？

我想是有的，雖然它們沒有出現在任何類似「是的一但是」的論述之後。在討論的末尾，保羅寫道：「也不要禁止說方言」（十四39）——這肯定是表示確實有人這麼作。他們不能夠靠自己成為說方言的人，因為不僅說方言的人可以從說方言中得益處，而且保羅所說的話中，絲毫沒有要求廢除這種恩賜的意思。⁶ 並且，在第十二章的隱喻中，有些人似乎感受到其他人的恩賜的威脅，因此就有某種形式的退縮（十二14及以下）。在這兩章的經文中，唯一威脅到人的恩賜就是方言的恩賜。⁷

⁵ 不同形式的反義詞（例如，ἀλλά, μᾶλλον δέ）對此評論沒有妨礙，因為這個評論主要討論的是在某個上下文中的兩個子句之間的邏輯關係，而不是純粹的詞彙特徵。

⁶ 緊接著十四章 39 節的「但是」不屬於「是的一但是」的論述形式，因為它是緊跟在一個禁令的後面。

⁷ 見 Mattie Elizabeth Hart, “Speaking in Tongues and Prophecy as

事實上，這樣的思考是重要的，因為有些學者主張說，保羅關於教會內部分裂的討論在第四章就結束了。⁸ 他們說：從第七章開始，保羅就忙於回答哥林多人的來信，這封信必然來自全教會，而不是教會內的某些派系；保羅的回答，表明哥林多教會的分裂比較多在對保羅的態度上，而不是內部的分裂。我不同意這樣的觀點。首先，這似乎把七至十六章與一至四章中，我們所知的黨派主義分離開來。其次，一封信可能來自整個教會，卻帶著爭辯的語調，所問的問題洩漏了教會內部不同的意見。畢竟，如果教會在她所提的問題上意見統一，我們就不清楚哥林多人為甚麼要提問題（除了可能有些純理論的問題外）。最後，我們要仔細查考這三章聖經中間的一章，是這樣強烈地著重愛，使我們不難理解哥林多教會異常地缺乏愛，無疑這又是因為黨派主義的緣故。

第三，這幾章經文主要關注的是會眾聚集在一起時的行為。當然，第十一章也關注這一點；但是，當我們試圖在幾個關鍵的地方（例如，「在教會中」〔十四19〕；「你們聚會的時候」〔十四26〕）把這個觀點跟論述的思路融合在一起時，這

Understood by Paul and at Corinth, with Reference to Early Christian Usage” (Ph.D. diss., University of Durham, 1975)，這篇論文的主要目標是要指出在哥林多同時存在「贊成恩賜」和「反對恩賜」的力量，而保羅採取的立場是向聖靈的每一樣工作敞開，但是批判他在哥林多觀察到的大多數的情況。

⁸ 例如 Hurd, *The Origin of 1 Corinthians*, 193-95; Gordon D. Fee, “Tongues—Least of the Gifts? Some Exegetical Observations on 1 Corinthians 12-14.” *Pneuma* 2/2 (1980): 4-7。

個看見就變得尤其重要。

這些思考已經為解經作好準備，我們現在就來看經文。

二、基督教的核心信仰對「屬靈」的意思之影響 (十二 1~3)

這幾節經文有五個主要的轉折點。

1. Χάρισμα (charisma 恩賜) 一詞在保羅書信中的用法

新約聖經中，這個詞在保羅書信中共出現過十六次，在彼得書信中出現過一次（彼前四10）。它顯然跟 χάρις（恩典）一詞同源，其最原始的意思是恩典所賜的某樣事物，你也可以把它說成是一個「恩典的禮物」。不是保羅創造了這個詞語，那樣說的話可能太過了，雖然大家都承認這個詞在保羅以前的出處都存在文本上的問題。⁹ 但是，對於這麼喜歡討論

⁹ 例如，在《便西拉智訓》(Ecclesiasticus) 七章 33 節，正確的詞可能是 χάρις，而不是 χάρισμα；而在三十八章 34〔30〕節，原文可能是 χρῖσμα：見 Archibald Robertson and Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, 2d ed. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1914)。從文本上來說，在保羅以前沒有確定的例子，見 Siegfried Schulz, “Die Charismenlehre des Paulus: Bilanz der Probleme und Ergebnisse,” in *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann*, ed. Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, and Peter Stuhlmacher (Tübingen: J. C. B. Mohr; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976), 445-46; U.

恩典的使徒保羅來說，把注意力集中在恩典的事情、恩典的具體化、和恩典的禮物上，這顯然是適合的。

比較重要的是這個詞所指的是甚麼。在哥林多前書十二至十四章以外，保羅在一段論及彼此激勵信心的上下文裏，說他希望在與羅馬人見面時，把「屬靈的恩賜」分給他們（羅一11）；這個詞也指產生生命的「恩賜」，這生命勝過了由亞當的過犯帶來的死亡（羅五15～16，此處，這個詞也跟 δώρημα〔禮物〕平行使用）；它也指神的恩賜，在基督耶穌裏的永生，唯有它能夠償付罪的工價，就是死（羅六23）；它也指揀選以色列人，因為神的「恩賜」和選召是沒有後悔的（羅十一29）；也指在羅馬書十二章六至七節列舉的「恩賜」：說預言、作執事、教導、勸化、施捨、治理、憐憫人。這些就是在羅馬書中的用法。在哥林多後書一章十一節，χάρισμα (*charisma*) 這個詞是指，因為許多人的禱告而賜給保羅的「恩惠」——大概是從一次「死亡的危險」中被拯救出來，甚麼危險則沒有細說。這個詞在教牧書信中出現過兩次。在提摩太前書四章十四節，提摩太被教導說不要輕忽所得的「恩賜」，就是從前在眾長老按手的時候，藉著預言賜給他的；但是聖經沒有進一步明確說明是甚麼恩賜。與此類似，在提摩太後書一章六節，他被教導說要「將神的恩賜再如火挑旺起來」，這恩賜是藉著保羅按手賜給他的。從這兩處經文，也許我們可以推測說，這恩賜是他被呼召來承擔的服事，但因為膽怯和不

Brockhaus, *Charisma und Amt*. 2d ed. (Wuppertal: Brockhaus, 1975), 128-29.

足夠的自我操練，正面臨減弱的危險。在彼得前書四章十節的用法，把「恩賜」和「恩典」緊密地聯繫起來：各人要照所得的恩賜（*χάρισμα*，*charisma*）彼此服事，因此以不同的方式來管理神的恩典（*χάρις*，*charis*）。

現在，除了在哥林多前書裏的例子以外，我們已經仔細查考了這個名詞在新約聖經中出現的所有例子。在哥林多前書第一章，保羅向哥林多人保證說：他們在等候主再來時，不缺乏任何「屬靈的恩賜」（雖然有人可能會懷疑：這樣屬靈的豐富跟主再來時那要來的榮耀比起來，還算得了甚麼〔一七〕）。在一個最令人好奇的例子中，保羅告訴他的讀者說，每一個人都從神得到一項特別的恩賜——這個人得著這樣的恩賜，那個人得著那樣的恩賜——在上下文中，「這樣」和「那樣」是指結婚和獨身（林前七7）。一個人想必不能同時享受這兩樣 *χαρίσματα*（*charismata*）！剩下的五個例子都出現在哥林多前書十二章。這個詞在十二章四節用來指各種不同的「恩賜」，也出現在十二章三十一節上半節（《新譯本》翻譯為「你們卻要熱切的追求那些更大的恩賜」）。最後，這個詞有三次以複數的形式來表達醫病的恩賜（十二9、28、30）。《和合本》與其他中文譯本在十二章一節、十四章一節與十二節提及「屬靈的恩賜」，但原文並沒有 *χάρισμα*（*charisma*）這個詞。

有這麼多的原始資料。我們該如何研究它們呢？首先從表面的開始著手。很顯然的，保羅沒有把這個詞當作一個術語，單單用來指一系列超乎常理的恩賜，比如醫治和方言。它不僅可以包括像勸化和慷慨施捨這類的恩賜，也可以重複

用來指救恩本身——更不用說獨身和結婚的恩賜了。因此，從這個角度來說，每一個基督徒都是有恩賜的人。另外，如果這個詞可以擴展到獨身和結婚，每一個人，無論是不是基督徒，都是有恩賜的人；也就是說，每一個人都從神領受了恩賜。正是因為這個原因，我不願意談論「靈恩運動」，除非給我空間來定義所用的詞彙；因為它似乎把神恩典的豐富給刪減了，這真可怕。然而，在澄清保羅用這個詞所指的範圍以後，我就要接受這個公眾創造的詞彙，來談一談「靈恩運動」。

然而，如果靈恩運動不應該把 χάρισμα (*charisma*) 這個詞看成是一個術語的話，那麼在這個領域的其他主張也不應該如此看待它。葛勞 (Grau)、蓋士曼 (Käsemann)、和鄧恩 (Dunn) 已經作過這樣的嘗試；¹⁰ 然而，這些嘗試不能說是成功的。¹¹ 認為這個詞僅僅指基本的救恩，或者僅僅指由聖靈直接給予的具體的行為或事件，卻不是以個人的「天生的」恩賜為基礎，這樣的觀點是簡化主義的思想。一方面，我們一定不能把羅馬書第六章二十三節（「神的恩賜……乃是永生」）

¹⁰ F. Grau, "Der neutestamentliche Begriff χάρισμα" (Ph.D. diss., Tübingen University, 1946 [我不能夠獲得這篇論文；我僅是從第二手的來源得知它])；Ernst Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, trans. W. J. Montague (Philadelphia: Fortress, 1982), 64-65；James D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (Philadelphia: Westminster, 1975), 209。

¹¹ 見 M. M. B. Turner, "Spiritual Gifts Then and Now," *Vox Evangelica* 15 (1985): 30-31 的精彩討論。

的 χάρισμα (*charisma*) 當成其他所有 χαρίσματα (*charismata*) 的來源；因為這個詞在羅馬書六章二十三節所指稱的（亦即，永生），儘管可能是其他所有 χαρίσματα (*charismata*) 的來源，但是，「在詞彙語義學的領域，把一個述語（在一個指稱的表達中）所指稱的對象跟它的意義相混淆，這是錯誤的，而且使人對羅馬書一章十一節、哥林多前書七章七節、哥林多後書一章十一節、羅馬書五章十五節和十一章二十九節作了牽強的解釋。」¹² 另一方面，這個詞是否在哥林多前書十二至十四章取得了半術語的意義（即表示具體的事件或者行動，關於治理、說預言、教導等等的明確事件或場合），這一點並不清楚。鄧恩運用這個區別，僅把 charismatic 這個詞應用在明確的行為或事件上，拒絕用它來指潛在的、或者暫時看不出來的恩典的恩賜。¹³ 沒錯，在哥林多前書十二至十四章以外，這個詞絕對沒有那些意義；但正如韓菲爾（Hemphill）所說的，即使是在這裏，如果保羅認為 χαρίσματα (*charismata*) 主要是指聖靈所賜的事件或行為，那麼他就可以指出，其實沒有任何人能夠具有或者擁有這樣的恩賜，從而抑止哥林多人的許多自吹自擂。但事實上，保羅卻坦誠地談論到人們擁有某些恩賜，並且教導人們使用他所擁有的恩賜。¹⁴

所以，很顯然的，保羅希望在這幾章特別討論的「屬靈的

¹² 前引文，30。

¹³ Dunn, *Jesus and the Spirit*, 209。

¹⁴ Hemphill, "The Pauline Concept of Charisma," 78 註 92。

恩賜」，是神恩典的恩賜。要更多探討這一點之前，¹⁵ 我們必須先討論另一個關於屬靈恩賜的詞彙，然後討論這兩個詞之間的關係。

2. Πνευματικῶν (*pneumatikōn*) 的意義

保羅用「弟兄們，論到屬靈的恩賜」(十二1)來開始這一章的論述，他這麼說是定下了隨後三章經文的論題。因此，翻譯成「屬靈的恩賜」的這個詞顯然是很重要的；然而，它裏面其實隱藏著一個難以確定的、模稜兩可的意義。在保羅的用法中，可以把這個詞當作陽性詞，指「屬靈的人」(見二15，三1，十四37)，或者是中性詞，指「屬靈的事物」(即「屬靈的恩賜」；見九11，十四1，十五46)。這裏是哪一種意思呢？兩種解釋都得到強有力的支持；而這幾章經文結束時用它來指人(十四37)，這個事實可作為贊同它是陽性詞的一個理由。但在這處經文中，保羅不是在討論屬靈的恩賜的性質，而是在談論屬靈的人的本質，儘管這兩者在某種程度上顯然是相

¹⁵ 就如：有許多人(例如，John Howard Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* [Cambridge: Cambridge University Press, 1975], 277)認為，保羅的權柄主要在於他能夠幫助讀者經歷他自己所享受的「恩賜的」能力；而 John Koenig, “From Mystery to Ministry: Paul as Interpreter of Charismatic Gifts,” *Union Seminary Quarterly Review* 33 (1978): 167-74 把 χάρισμα 和 μυστήριον (奧秘) 聯繫起來，認為甚至保羅以一個有恩賜的人所進入的「奧秘」，其背後最終的重點就是服事。

關的。這對解釋頭三節經文（十二1~3）的方式也帶來直接的影響。然而，這個詞有可能應該當作中性詞。畢竟，它在十四章三十七節雖然是指屬靈的人，但它也出現在十四章一節，指屬靈的恩賜。更重要的，在某些方面，這個詞跟 *χαρίσματα* (*charismata*) 一詞在概念上是相似的，而後者從來沒有用來指人。

需要認清的關鍵點是，在十二章一節，保羅正在提到哥林多人來信上的一個問題。他們到底向他提出甚麼問題，會產生這樣模稜兩可的回答呢？由於我們馬上就會清楚的一些原因，我認為他們所提出的問題至少有一個是類似這樣的：「屬靈的人 (*πνευματικοί*, *pneumatikoi*) 的可靠證據就是屬靈的彰顯 (*πνευματικά*, *pneumatika*)，真是這樣嗎？」我認為，這個問題含有正反兩面的意思。「屬靈的」哥林多人對這個問題的理解是：「難道……不是真實的嗎？」「不屬靈的」人對這個問題的理解比較像這樣：「肯定……不是真實的，是嗎？」保羅在回答時提到他們關於「屬靈的問題」的討論 (*περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν*, *peri de tōn pneumatikōn*)，知道他的讀者會由此意識到他所要開始討論的主題。

3. Χάρισμα (*charisma*) 和 πνευματικόν (*pneumatikon*) 的關係

一般都認為，十二章一節的開場白，意味著保羅正在用哥林多人喜歡的詞 *πνευματικόν* (*pneumatikon*) 來引入主題，¹⁶

¹⁶ 例如，Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, 66；Brockhaus,

也意味著至少在整個十二章中，他接下去就用自己喜歡的詞 χάρισμα (*charisma*)。那麼，他這樣轉換，打算達到甚麼目的呢？

一個簡單的而且幾乎肯定是正確的猜想是：保羅希望提醒他的讀者，所論及的「屬靈」不管怎樣真實，最好把它看成是從神而來的恩典的禮物。尋求個人化的和自我中心形式的「屬靈」，都有否認一切真實的屬靈恩賜來源的危險，這來源就是神無限的恩典。這不是說保羅輕視 πνευματικόν (*pneumatikon*) 這個詞；因為在保羅書信的其他地方，保羅總是用這個詞表達正面的靈性成熟之意，只有一處可能是例外（十四 37，而且我自己認為這不一定是例外）。這位使徒始終堅稱神的 πνεῦμα (*pneuma*，「靈」) 是來世的頭期款，他絕不可能藐視任何的 πνευματικόν (*pneumatikon*)。在這段經文中轉而使用 χάρισμα (*charisma*) 這個詞，是為了把著重點放在恩典上。儘管如此，可以在這兩個詞之間劃定比較清楚的界線嗎？

有一種處理方法變得尤其普遍。一些人認為 πνευματικόν (*pneumatikon*) 一詞應該只限於預言或說預言，還有說方言。¹⁷ 這種解釋通常與一種企圖結合在一起，就是要證明

Charisma und Amt, 150ff. ; D. Moody Smith, "Glossolalia and Other Spiritual Gifts in a New Testament Perspective," *Interpretation* 28 (1974): 311 ; Birger Albert Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology* (Missoula, Mont.: Scholars, 1973), 44 .

¹⁷ 例如，Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology* 認為是單單指預言說的；Max-Alain Chevallier, *Esprit de Dieu, Paroles d'Hommes* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1966) 認為是預言和方

哥林多的預言是一種欣喜若狂的經歷；實際上，保羅的目的是用更廣泛種類的恩賜來取代對欣喜若狂的強調，而在服事上用這些恩賜來造就教會。但是，在這三章聖經以外，這個詞肯定不具有這種意義。因此，如果有人說，在這裏重要的是哥林多人用這個詞要表達的意義，而不是保羅要表達的意義，因為他是在引述他們的來信，那麼我們仍然面臨兩個困難：(1) 如果保羅知道哥林多人是把這個詞用在某個特別的意義上，而他在這封書信的前面，三次照著他通常的用法來使用這個詞（二15，三1，九11），在此卻不加任何警告，就把這個詞轉換成他們所理解的意思，這個作法就頗令人吃驚了。(2) 在十二章一節這裏，如果將這個詞用於特別的意義，就如「論到那些你們稱為『有屬靈恩賜的』人們」，不是一個適合這一章的標題，因為，在這一章裏，保羅一再設法要指出所有的基督徒都有屬靈的恩賜，除非是在小心且毫不含蓄地

言，後來的 David L. Baker, “The Interpretation of 1 Cor 12-14,” *Evangelical Quarterly* 46 (1974): 224-34 也有相同的看法。亦見 D. W. B. Robinson, “Charismata versus Pneumatika: Paul’s Method of Discussion,” *Reformed Theological Review* 31 (1972): 49-55，提醒人們注意十四章一節和十四章五節之間的相似之處，兩者都有 $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu \delta\acute{\epsilon}$ 。但是，這並不表示在哥林多人的心中， $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$ 就只有預言和方言，而只是表明主要的焦點在方言恩賜的濫用上，而預言的恩賜被保羅當作陪襯，以指明應該怎樣用屬靈恩賜來服事他人的理想作法。Martin, *The Spirit and the Congregation* 特別使用的分離法，是由他試圖恢復引自哥林多人信中的話所組成的——在後面會討論到這一點。

指出他們歪曲的神學和錯誤的分類時。¹⁸

前面所提及的這三點並沒有把我們帶進這段經文的思路；但是必須討論它們，因為在隨後所要進行的探討中，這些討論的結果將會對我們有幫助（或者常常縈繞在我們心頭）。到此為止，我的主要論點是：一些研究是從幾個單獨的詞彙作了太多的推論了。

4. 十二章一至三節論述的思路

「弟兄們，……我不願意你們不明白」（十二1）這句話，或者跟它相似的話，是保羅的一種表達方式（參：十1；羅一13，十一25；林後一8；帖前四13），使徒保羅藉此向他的讀者保證，他正在宣布的是基督教的某些核心真理；但是，有時候這句話引進的內容，不過是對先前教導過的材料的一個提醒。對十二章一至三節的最重要的解釋，都預先這樣假定：使徒保羅不願意哥林多人繼續不明白的真理，可以在第二和第三節找到。這樣假定的結果是把這兩節經文緊密地聯繫起來，在第三節開頭的「所以」（διό）這個強烈的用詞加強了這種聯繫；也就是說，因為你們作外邦人的時候，被牽引去服事那啞吧偶像（2節），所以（3節）我告訴你們，被神的靈感動的，沒有說「耶穌是可咒詛的」，若不是被聖靈感動的，也沒有能說「耶穌是主」的。在第二節和第三節之間建立這樣緊密的聯繫，給這個解釋帶來兩個重要的影響。第一，它誘使

¹⁸ 尤其見 Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington, D.C.: University Press of America, 1982), 157-62。

解釋的人在第二節裏尋找線索，這些線索暗示哥林多人在成為基督徒以前，曾經嚴重地陷入使人欣喜的狂熱裏面；這狂熱與他們的異教崇拜有關；也許，在這種異教崇拜的場合中有咒詛耶穌的儀式。第二，這種解釋預先假定：在某些方面，異教使人欣喜的狂熱可以跟聖靈的工作進行比較（3節）；而所得到的結論是，察驗靈感是否正當的測試或標準，就是承認基督是主。例如，布魯斯（Bruce）教授就如此認為：

在古典文學中，阿波羅（Apollo）特別為人所知的，是使人欣喜若狂之言語的來源，就如出自特洛伊的卡桑德（Cassandra of Troy）、德爾斐（Delphi）的女祭司、或是庫麥的西卜（Sibyl of Cumae；維吉爾〔Virgil〕栩栩如生地描寫了她受到神明控制而說預言時的極度狂熱）口中的那些言語；在比較低賤的層次，使徒行傳十六章十六節那個行法術的使女，就是被同種類的「預言的」靈所控制。保羅不是說在哥林多的任何預言或者說方言都是從這樣一個源頭產生出來的；他只是提醒他的讀者，有些「被靈感動」的言語不是從神的靈來的。¹⁹

但是，這樣的推理不能讓人完全信服。首先，第二節沒有任何證據證明具有異教那種令人欣喜若狂的背景。舉例來說，儘管有許多相反的評論，第二節的動詞（「被牽引受迷惑」）

¹⁹ F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*. New Century Bible (London: Marshall, Morgan and Scott, 1971) 在所論之處。

本身，並不能招來魔鬼勢力的異象。²⁰ 第二，阿波羅的女祭司琵提亞 (Pythia) 使用的聽不懂的言語，是否真的可以跟哥林多基督徒說的方言進行類比？²¹ 撇開這類的問題不談，如果保羅這位曾經禁止跟鬼魔有任何相交的人 (十21)，現在又將異教的「靈感」和基督教的「靈感」作出含糊其詞的對比，而它們唯一的區別就是事情的起因，即信仰的本身，這似乎是很難想像的。確實，保羅知道從靈界來的事物，不都是聖靈；然而他在這個領域所作的對比通常是很清楚的。

事實上，德布羅利 (de Broglie) 和梅哈特 (Mehat) 已經指出了一個比較好的方式，來理解經文論述的思路。²² 他們

²⁰ 尤其見 Grudem, *The Gift of Prophecy*, 162-64; C. Scnft, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1979); 相較之下, C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 9-16* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1982); K. Maly, "1 Kor. 12,1-3: Eine Regel zur Unterscheidung der Geister?" *Biblische Zeitschrift* 10 (1966): 82-95 傾向把啞巴偶像 (2 節) 和第三節中受靈感說話的信徒進行對比, 如此必然就避免了把第二節視為令人欣喜若狂的異教崇拜。

²¹ 見 David E. Aune, "Magic in Early Christianity." In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.2 (Berlin: de Gruyter, 1980): 1549-51; 以及 J. Fontenrose, *The Delphic Oracle* (Berkeley: University of California, 1978), 212-24。

²² G. de Broglie, "Le texte fondamentale de Saint Paul contre la foi naturelle," *Recherches de Science Religieuse* 39 (1951): 253-66; André Mehat, "L'Enseignement sur 'les choses de l'Esprit' (1

認為，把第二節跟第一節連在一起來考慮，看成是在詳述哥林多人所不明白的事物，這樣會比較好。畢竟，在別處，當保羅用「我不願意你們不明白」的時候，他可以順便加入某種解釋或者插入語，然後再轉到他想要表達的內容上（參：林前八1~4，十五1~4；帖前四13~15）；但這時他總是用一個 ὅτι (*hoti*) 來引入要說的內容。然而，在第二節的開始卻找不到 ὅτι (*hoti*)。為此，我們轉向第三節，在此保羅採取一種中斷後又重新開始的行文方式，來使用 γνωρίζω (*gnōrizō*，直譯「我要讓……知道」) 這個詞。連接詞 διό (*dio*；《和合本》翻譯為「所以」) 把第三節跟第一和第二節連接起來，而不是跟第二節連結起來。簡單地說，論述的思路類似這樣：我不願意你們不明白某些核心的真理（第1節）。當然，你們知道在你們作外邦人的時候，你們在這些事情上極其無知（2節）。現在（由於我不願意你們不明白這些事情，1~2節），我把這些事情告訴你們（3節）。

這意味著我們不再根據第二節來解釋第三節，反之亦然。第二和第三節的這種連結斷裂了，我們將不太會想要查究，在第二節用詞背後可能有甚麼異教的欣喜若狂；我們也會比較自由地探究，第三節怎樣跟這一章剩下的部分聯繫起來，尤其是跟第四節起的經文。後面的這些經文堅稱恩賜的多樣性，但是同有一個來源。這表明在跟保羅通信的人中，

Corinthiens 12,1-3),” *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 63 (1983): 395-415。梅哈特也指出：一些比較老的解經家傾向這種解釋，如卡吉坦 (Cajetan) 和畢斯平 (Bisping)。

至少有一部分人是靈恩派的（照著這個詞的現代意義來用），他們想要高舉自己的恩賜到一個地步，使他們可以將此恩賜作為屬靈生命的唯一確證，而且他們希望保羅贊同這樣的判斷；還有一部分人不是靈恩派的（同樣是用這個詞的現代意義），他們深深地懷疑這些靈恩派的宣稱，並且希望保羅更正它們。也許，他們的懷疑態度源自本身的異教背景（我所說的一切，都不否認哥林多的大多數信徒都是來自異教信仰的背景，我所否認的只是在十二章2節提到異教的欣喜若狂），正如某些人的異教背景，使他們對吃祭過偶像的食物感到不安一樣（見林前八章）。梅哈特認為跟保羅通信的是後一群人；²³ 但我看不出有甚麼理由，為甚麼跟保羅通信的哥林多人不能同時包括這兩群人，這反映了在教會中的不同派系。保羅對雙方都提出了有力的反駁，他說道：你們的眼界太狹窄，因為所有真實承認耶穌是主的人，都有分於聖靈的事情。這兩個派系都必須開闊他們的眼界：靈恩派的人不應該感覺他們對聖靈擁有某些獨特的權利，而非靈恩派的人也不應該認為恩賜不重要。

我認為這種解釋比前一種解釋要合理得多，前一種解釋把「耶穌是主」看成是一個充足的標準，可以分辨一切預言話語的真假。畢竟，採取這樣的標準，過於粗略，也缺乏鑑別力：舉例來說，它在處理約翰所面對的謬妄的靈時就十分無能為力（約壹四1~6）。在那裏，問題出在那些否認耶穌是基督的人身上。但是，如果哥林多前書十二章三節提供了一

²³ Mehat, 前引文, 410-15。

個標準，不是為了證實欣喜若狂之話語的真假，而是要證實：是否可以用任何特別的屬靈彰顯，來證明這就是聖靈大能的同在，那麼保羅的回答就是與全部新約聖經一致的。能夠承認道成肉身、被釘十字架、又復活的耶穌是真正的主，特別是在面對一個充滿了假神的社會，這已經證實了聖靈大能轉變人的工作。換一種方式來說，「人若沒有基督的靈，就不是屬基督的」（羅八9）。對於那些想要高舉屬靈的彰顯、以之為聖靈大能同在萬無一失的標準之人，和對於那些想要質疑這樣的彰顯所證實的靈性之真實性的人，保羅都提供了一個深刻的基督論的焦點。如同史懷識（Schweizer）所說的（也許過於簡單）：「聖靈使我們容易接受耶穌。」²⁴ 簡而言之，十二章一至三節的目的，不是要提供一種信仰告白式的驗證，使基督徒能夠區分真理的靈和謬妄的靈，而是要提供一個充分的標準，來證實誰是有聖靈的。

另外，這個解釋給十二章四至六節提供了一個流暢的轉接；因為在這裏，保羅的論點跟察驗真假屬靈彰顯的方式毫無關係，而是跟來自三位一體真神的屬靈彰顯之多樣性有關。然而，在轉而注意這段經文以前，我必須先說明另一點。

²⁴ Eduard Schweizer, *The Holy Spirit*, trans. Reginald and Ilse Fuller (Philadelphia: Fortress, 1978), 126。

5. 「耶穌是²⁵可咒詛的」這句褻瀆的話的意義

我們如何對待這個邪惡的咒詛呢？如果把第二至三節理解成是提供一個標準，來區分教會中的屬靈彰顯之真假，我們就要不得不四下搜尋一些局面，證明這句話確實是在哥林多人的一個聚會中說出的，就是保羅的標準可以發揮影響力的場合。

學者提出許多見解，但是沒有一個具有說服力。一些比較重要的見解如下：

有人主張說：一些基督徒被拖到法庭上，被迫否認耶穌（見普利尼〔Pliny〕的《書信集》〔*Epistles*〕10.96），一旦被釋放後，就回到基督徒的聚會中，並企圖藉口說這是聖靈的引導，來證明他們的行為是合理的。而保羅的話是用來除掉他們的這個藉口。但是，這個重構的作法不僅「預先假定了一個以後才發生的情形」，²⁶而且它提供的標準肯定是不需要判斷的。對於「聖靈會在這樣的情況下鼓勵信徒說出褻瀆的話」這個問題，難道主後一世紀的任何教會都不會懷疑嗎？

許多人則認為保羅所想到的，是某些特定的異教崇拜的情景。被人提及的幾個場景，常常訴諸於俄利根（Origen）的話（《反駁克爾蘇斯》〔*Celsus*〕6.28），一個人要被接納進入俄

²⁵ 由於沒有動詞，不能確定保羅是表示 εἶη (be, 「讓……是」) 還是 ἐστίν (is, 「是」)；但是通過與「耶穌是主」進行類比（同樣沒有動詞，然而卻有清楚的意思），後者的可能性稍微大一點。

²⁶ C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*. 2d ed. (London: Black, 1971)。

斐特（Ophite）宗派，就必須說耶穌是受咒詛的。²⁷ 但是，這樣的類比並不具有說服力；而且，甚至連俄斐特派的人也不會用這麼多話來咒詛耶穌，而是咒詛祂的存在，視祂如毒蛇。²⁸ 另外，俄利根是後來的見證，距離哥林多前書的寫成已經近六十年；而且，無論如何，保羅是在談論基督徒的崇拜，而不是異教的說話。

許多人則想像這是在猶太會堂中的某種背景。畢竟，在那種環境裏的人都記得耶穌已經死在十字架上，以之為一個受咒詛的人；這些人相信神的靈與他們同在，他們也許都說過「耶穌是受咒詛的！」同時宣稱自己這樣作是被聖靈引導的。²⁹ 然而，這種觀點同樣是沒有認識到，保羅正在處理的是基督徒的處境；而且，在鄰近的上下文中，很少有強調對抗猶太化的爭論，使人無法相信他是對當地猶太會堂進行一次普遍性的攻擊，作為「耶穌是主」這個正確的信仰告白的一種襯托。無論如何，即使在猶太會堂中確實這樣使用過其他

²⁷ 見 Ceslaus Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament*, 3 vols. (Paris: Gabalda, 1958-59) 在所論之處。

²⁸ 這個問題極端困難：參 Hans Conzelmann, *First Corinthians: A Critical and Historical Commentary on the Bible*, ed. George W. MacRae. trans. James W. Leitch, Hermeneia series (Philadelphia: Fortress, 1974), 204 註 10 中引述俄利根的相關文字和討論。Grudem, *Gift of Prophecy*, 168-169 持相反觀點。

²⁹ Adolf Schlatter, *Paulus — Der Bote Jesu: Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*, 3d ed. (Stuttgart: Calwer, 1962), 333。

的詞語，也不太可能是 ἀνάθεμα (*anathema*，咒詛) 這個詞。³⁰ 有些人曾經試圖通過別出心裁的猜測，來迴避一個或者多個這樣的難題。例如，德里特 (Derrett) 提議說，一個猶太會堂的管理者，為了幫助一個將要成為基督徒的猶太人保全他的會籍，實際上可能會教導他說這句咒詛的話。³¹ 以下的事實對這個別出心裁的提議是不利的，就是這樣的不忠將是如此的可恥，哥林多人肯定不需要保羅來設立甚麼合適的驗證標準。比較可信的說法，是巴斯勒 (Bassler) 建議的，他說這是使徒保羅的一個間接的自我描述。他是在說到自己成為基督徒以前的日子，以此來襯托基督徒基本的信仰表白。³² 即使是這樣，一個自我描述是如此含糊不清，竟然要花費差不多二十個世紀的時間來搞清楚它的意思，這也是令人驚訝的。難道哥林多人不也一樣難以理解它的意思嗎？范昂立克

³⁰ 施拉特 (Schlatter) 特別留意申命記二十一章二十三節；但是馬所拉文本 (Masoretic Text) 中的 קללה אלהים (被神咒詛的)，《七十士譯本》的翻譯是 κεκατηραμένος，而保羅在別處使用 ἐπικατάρατος (參：加三 13)；所以，不清楚讀者是否會想到像申命記二十一章二十三節這樣的經文。關於此處與死海古卷的《那鴻書註釋》(4QpNah) 1.7-8 之間的關連，見 Conzelmann, *First Corinthians*。

³¹ J. Duncan M. Derrett, "Cursing Jesus (1 Cor. XII.3): The Jews as Religious 'Persecutors,'" *New Testament Studies* 21 (1974-75): 544-54。

³² J. M. Bassler, "1 Cor 12:3—Curse and Confession in Context," *Journal of Biblical Literature* 101 (1982): 415-18。

(Van Unnik)認為，有一些「基督徒」相信耶穌擔當我們的罪，成了咒詛死在十字架上，但是他們不相信祂從死裏復活，因此不能承認祂是主。³³ 但是，我不知道有這種混合信仰的例子；首先，不清楚這樣的人怎麼可以被接納為基督徒；而且，無論如何，ἀνάθεμα (*anathema*，咒詛) 這個詞從來沒有用在擔當罪這樣的上下文中。³⁴

還有一些人則認為是幻影派的諾斯底主義的背景。³⁵ 幻影派的人採取了一種激進的二元主義，崇尚靈魂，卻把身體跟邪惡聯繫在一起，(這些人主張)他們可能藉著高聲地宣告耶穌這人是受咒詛的，來證明自己忠於諾斯底主義的這種觀點。保羅希望把這樣的人趕出教會。如果把第三節單獨抽離出來看，這種建議可能是合理的。事實上，對這種主張提出的批評，最好的大部分是來自那些把第二節和第三節緊密聯

³³ W. C. van Unnik, "Jesus: Anathema or Kyrios (I Cor. 12:3)," in *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of C. F. D. Moule*, ed. Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 113-26。

³⁴ 參 *Grudem, Gift of Prophecy*, 170-71 註 93。

³⁵ 例如，Walther Schmithals, *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians*, trans. John E. Steely (Nashville: Abingdon, 1971); Norbert Brox, "ANAΘEMA 'ΙΗΣΟΥΣ (1 Kor 12,3)," *Biblische Zeitschrift* 12 (1968): 103-11; R. H. Fuller, "Tongues in the New Testament," *American Church Quarterly* 3 (1963): 162-68。

繫在一起——這是我已經拒絕的看法——的人。³⁶ 但是，即使第二節跟第一節的聯繫比跟第三節更緊密，這種主張仍然沒有說服力；因為，除了「何時是諾斯底主義的全盛時期」這個難題以外，仍然說不清的是，為甚麼保羅要在這幾章經文中引入對諾斯底主義的察驗標準。

奧布萊特（Albright）和曼（Mann）發現這個問題是這樣的困難，他們建議修改經文，以符合他們在《十二使徒遺訓》中發現的亞蘭文結構。修改原文應該是最後一招；而且正如我們將要看見的，還有一個比較容易的解決辦法。³⁷

有幾個解經家認為，保羅是在談論一些狂喜的基督徒，當聖靈所賜的著迷或狂喜臨到他們時，他們就靠著褻瀆的話語來抵擋。³⁸ 他們引用一些類似的例子，如：西卜拒絕被附而口吐白沫，或者是在艾斯區羅（Aeschylus）的《阿伽門農》（*Agamemnon*）裏咒詛阿波羅的卡桑德。但是，我不知道任何類似的例子，是關於某個基督徒如此致力於抵擋聖靈的能力，甚至為要抗拒聖靈而說出褻瀆基督的話——假定聖靈向哥林多信徒彰顯祂自己時，總是提升他們進入某種狂喜的狀態；然而，證據顯明，「狂喜狀態是哥林多人大部分的屬靈經

³⁶ 尤其見 Pearson, *Pneumatikos-Psychikos Terminology*, 48-49。

³⁷ W. F. Albright and C. S. Mann, "Two Texts in I Corinthians," *New Testament Studies* 16 (1969-70): 271-76。

³⁸ 例如，C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*，依循 E.-B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 2d ed. (Paris: Gabalda, 1956) 的見解。

歷」這種說法的證據極其薄弱。

最後，不少解經家提議說，第三節裏咒詛的部分是保羅的創意，完全是捏造的話，為要跟基督徒真實的信仰告白進行鮮明的對比，以一種驚人的手法來告訴哥林多人要認識到，並不是所有屬靈的事物都是神聖的。³⁹ 但是，如果這個警告完全是假設的話（亦即，在哥林多教會的生活中，沒有任何實例，是有人真實地喊出：「耶穌是當受咒詛的！」），那麼就很難理解，為甚麼哥林多人不把經節的這部分，當成有一點過分虛誇的言詞而不加理會。

當然，還有其他嘗試解決的方案；⁴⁰ 但是，大部分都非

³⁹ 例如，Bruce, *1 and 2 Corinthians*; de Broglie, “Le texte fondamentale”; David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 256-57。

⁴⁰ 例如，葛羅塞（F. W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* [Grand Rapids: Eerdmans, 1953]）建議說：一些哥林多的信徒擔憂，有些用聽不懂的方言說出的話實際上是褻瀆的話，可能甚至連說的人也意識不到；保羅向他們保證說，有神的靈的人，沒有一個可能說這樣的話。但是，難以看出這種說法怎樣切合這節經文的第二部分。H. D. Seyer, *The Stewardship of Spiritual Gifts: A Study of First Corinthians, Chapters Twelve, Thirteen, and Fourteen, and the Charismatic Movement* (Madison: Fleetwood, 1974), 7-8 匆忙地尋找說方言導致褻瀆的現代例子，並極力強調珥文（Edward Irving）的例子，（他說）珥文陷入方言之中，因此在其基督論的看法上變得如此偏差，使得他最終被停止服事。然而，這樣的類比既不合適，也歪曲了歷史：不合適是因為沒有證據顯示

常依賴於一個先決條件：保羅正試圖提供一個（雖然粗糙，但）快速的標準，來使他的聽眾能夠區分「屬靈恩賜」的真假。如果我們撇開這種先決條件，並認識到保羅所更關切的是要證實誰是真正有聖靈的，那麼要辨別一個精確可信的背景的壓力就減少了。如果保羅不是運用第三節上半節裏咒詛的話，作為察驗教會中假先知的標準，那麼反對剛才列舉出來的幾個背景的理由就消失了。我們也不必認為在哥林多教會的聚會中，真有人說過「耶穌是可咒詛」這句話：保羅的意思，是把那些有聖靈的人（亦即，基督徒）怎樣談論耶穌，和那些沒有聖靈的人怎樣談論耶穌，作一個鮮明的對比。後一群人可能包括猶太人和外邦人，無論他們是否處於狂熱崇拜的背景。保羅所關切的相當簡單，就是要針對誰是屬靈的、誰有聖靈這個問題，確立一個實質上是以基督論為中心的焦點。

三、恩賜的豐富多樣性（十二 4~11）

這裏就如同在以弗所書四章一至十六節一樣：保羅首先設立一個合一的根基，就是同受聖靈感動，有一樣的信仰告白，然後再討論多樣性。⁴¹ 連接詞 δέ (de) 可能是反義詞：

方言是褻瀆的工具，而歪曲歷史是因為珥文在還沒有說方言的經歷之前，根本就已經抱持偏差的基督論了（見 Arnold Dallimore, *Forerunner of the Charismatic Movement: The Life of Edward Irving* [Chicago: Moody, 1983]）。

⁴¹ Rudolf Schnackenburg, “Christus, Geist und Gemeinde (Eph. 4:1-16)” in *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour*

我希望你們明白，所有真正承認耶穌是主的人，他們是被聖靈引導這樣作的，由此證實了在他們的生活中有聖靈的同在；但是，這並不意味著在他們當中沒有區別。保羅現在所關心的不是合一，而是多樣性。⁴² 三而一的神是如此地喜愛多樣性——正如有人所說的，當祂降下暴風雪時，祂使每一片雪花都不一樣。我們卻只能製造出冰塊。從某個角度看，教會無疑像一個強大的軍隊，但是，這並不意味著我們應該把自己看成是沒有區別的卡其布軍服。我們應該比較像一個樂團：每一部分對交響樂的和諧都有其獨特的貢獻。左翼和

of C. F. D. Moule, ed. Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 279-96, 尤其是 290-91 竭力反對將本段跟以弗所書四章一至十六節類比，他認為以弗所書四章七節的「各人」引進了主詞的轉換，是指教會中承擔職務的服事人員，因此，顯然地終止了強調合一的思路（四 1~6），而轉到強調多樣性上來（四 7~16）。馮蔭坤（Ronald Y. K. Fung, “Ministry in the New Testament,” in *The Church in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson [Exeter: Paternoster, 1987] [中文翻譯分為兩篇：〈新約的事奉〉，〈保羅與婦女事奉的再思〉，分別刊登在《中國神學研究院期刊》第五期 [1988 年 7 月] 45-76 頁、與第二期 [1987 年 1 月] 98-146 頁，後者且重刊於《恩賜與事奉：保羅神學點滴》增訂版，香港：天道，1988）尤其是註 28）果斷地反駁他的觀點。

⁴² 見 Joachim Gnifka, “Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus,” in *Foi et Salut selon S. Paul*, ed. D. G. B. Franzoni et al., 233-53. *Analecta Biblica*, vol. 42 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970), 233-53 跟 C. F. Evans 在同一期中對於這篇文章的討論之間激烈的爭論。

右翼的獨裁者，通過硬性強迫單調的統一性和限制變化，來建立他們特殊的和諧。而神通過慷慨地賜下極其多樣的恩賜，來建立祂特有的和諧，每一個恩賜都對整個身體有貢獻。

《和合本》翻譯成「分別」的這個詞(διαίρεσις, *diairesis*)，根據它在《七十士譯本》中的用法來判斷（因為在新約聖經中，這個詞只出現在這一章），其意思可能是「多樣性」（亦即，「不同種類」）或者是「分佈」。因為在十一節的同源動詞(διαίρουν, *diairoun*)清楚地表明是後一種意思，這裏的名詞可能也應該取同樣的意思：恩賜是有分佈性的。當然，這也暗示著多樣性，但是卻不單是這個意義。正如在以弗所書四章七節起的經文一樣，這裏提醒我們：神是分賜恩典的那一位；恩賜的多樣性是基於祂對恩賜的分配。

四至六節的平行是很明顯的。保羅告訴我們在以下的方面有不同的分佈：

在恩賜上(χαρίσματα, *charismata*)，聖靈卻是一位；

在職事上(διακονίαι, *diakoniai*)，主卻是一位；

在功用上(ἐνεργήματα, *energēmata*)，神卻是一位。

當然，有一些人不能夠在新約聖經中（此處或者別處）發現任何三位一體的思想；⁴³ 但是，我認為這要歸因於早期歷史

⁴³ 例如，Conzelmann, *First Corinthians*; Johannes Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 10th ed. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1897)。

神學在教義上的重建，而不是解經。有人說這幾節經文中三位一體的意識「給人的印象比較深刻，因為它看上去自然而沒有刻意的痕跡」；但我甚至不能肯定這樣說是否完全合適。⁴⁴ 儘管有些知名人士持相反的意見，從解經學的角度似乎可以肯定，新約聖經的作者們，有時會自覺地表明聖靈是「有位格的」。舉例來說，在強調能力的經文中，除了一次例外，「聖靈」這個詞都是無冠詞的，而在把「聖靈」看作有位格的經文中，都是有冠詞的；⁴⁵ 我們似乎可以由此得到一個必然的前提：這似乎是新約聖經作者們的理解。

即使如此，在嘗試理解這兩方面——一方面是恩賜、職事、和功用，另一方面是聖靈、主、和神——的關係時，要避免兩個錯誤。第一，錯誤地以為這種聯繫絕對是一對一的：彷彿聖靈只給予恩賜的分配，主耶穌只給予職事的分配，以此類推；因為：(1) 四至六節並不是表示，聖靈給予恩賜，主給予各種職事，而神則給予「功用」；而是表示，在這些「恩賜」分佈的多樣性上，缺少一個比較一般性的詞來稱呼它們，這種多樣性與一靈、一主、一神有密切的聯繫；(2) 在這一章接下來的經文中，每一樣事物都歸因於聖靈（儘管仍然沒有明說祂是恩賜的給予者，而是分配它們和「賦予能力」給它們的那一位〔十二11〕）。⁴⁶ 我們必然會想起主臨別前的講論（約

⁴⁴ Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*。

⁴⁵ 見 D. Pitt Francis, "The Holy Spirit: A Statistical Inquiry," *The Expository Times* 96 (1985): 136-37。

⁴⁶ Robinson, "Charismata versus Pneumatika," 54。

十四～十六章)，耶穌在那裏應許說：那要來的「保惠師」，就是聖靈，要住在基督的門徒裏面（十四17）；然後祂繼續說：祂自己和父都要住在信徒裏面（十四23），這顯然是通過聖靈來實現的。然而，如果認為哥林多前書十二章四至六節的對應，只是一種任意擺列的修辭，⁴⁷ 也同樣是錯誤的。因為，正如我們已經看過的，*χαρίσματα* (*charismata*，恩賜) 這個詞大多是與 *πνευματικά* (*pneumatika*) 這個詞並用，也難怪「恩賜」應該跟 *πνεῦμα* (*pneuma*，聖靈) 這個詞相關。「職事」一詞與「主」配搭很協調；而「功用」(*workings*) 與「神」也非常切合，因為第六節最後的子句表明：這位神就是在眾人裏面「行作」(*works, ὁ ἐνεργῶν, ho energōn*) 一切事⁴⁸ 的那一位。

我們從這個分析可以清楚得知，保羅不打算把「屬靈的恩賜」定義得太狹窄。我們已經注意到 *χαρίσματα* (*charismata*) 這個詞的範圍相當大。要說呢，這兩個平行用詞的範圍甚至比它更廣一些。第五節的「職事」(*διακονία, diakonia*) 一詞是一般性的詞語，在世俗的希臘文中用來指各種各樣的工作——侍候進餐、文職工作、為窮人募捐（林後八4～5）。顯然正是因為這個詞的範圍，猶太史家約瑟夫（Josephus）有時候用它來指祭司的服事，儘管這個詞固有的用法並沒有神職

⁴⁷ Hans Lietzmann and Werner Georg Kümmel, *An die Korinther I. II. Handbuch zum Neuen Testament*, vol. 9 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969)。

⁴⁸ 因為 *τὰ πάντα* 帶有冠詞，把它當作名詞比當作副詞（「在每一方面」）更好；這與 Martin, *The Spirit and the Congregation*, 5 的見解相反。

人員的概念在內。在這裏的上下文中，並不是表示新約聖經裏的「執事」的服事之意。⁴⁹ 要點就是：甚至連日常的活動也必須包括在這個「職事」的標題裏面。同樣，ἐνέργημα (*energēma*，功用) 僅是暗示神正在運行的 ἐνέργεια (*energeia*，能量或能力)。「功用」僅僅是「神的能力被應用的方式」；⁵⁰「它涵蓋的範圍幾乎跟 χαρίσματα (*charismata*，恩賜) 這個詞的範圍一樣，但是，它所著重的觀念是能力，而不是天賦。」⁵¹

當然，這三個子句的平行並沒有使這三個詞語成為真正的同義詞，像聖靈、主、和神這三個詞語是真正的同義詞一樣；但是，因為這三個詞語中，沒有一個詞語是只跟某些屬靈的恩賜相連，跟剩下的恩賜無關的，保羅顯然是用這三個詞語來描述一切我們所謂的屬靈恩賜現象。一個必然的結論是：保羅想要消除現代所謂「靈恩的」和「非靈恩的」恩賜之間的區別。

第七節是承先啟後的轉接點。它回顧了前面的經文，藉著聖靈顯在各人身上這個詞語，把恩賜、職事、功用等等都包括在內了。所有這些都彰顯聖靈；它們展示聖靈（如果所有格是作受詞用的話）。⁵² 然而，這節經文中有兩個新的論

⁴⁹ 參 Eduard Schweizer, *Church Order in the New Testament*, trans. Frank Clarke, *Studies in Biblical Theology*, vol. 32 (London: SCM, 1971), 173-76。

⁵⁰ Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*。

⁵¹ Robertson and Plummer, *Corinthians*。

⁵² Robertson and Plummer, *Corinthians* 尤其是如此解釋。C. F. G.

點。

首先，每一個信徒都得到聖靈的某種彰顯；至少在這節經文中，「沒有根據可以說，某一種恩賜比其他恩賜更多彰顯祂的同在，」⁵³ 即使有些彰顯比其他的彰顯更引人注目或者比較有用。如果把「各人」這個詞，當作是指每個特別獲得恩賜的人，正如某些人所主張的，⁵⁴ 這不僅誤解了到目前為止的經文的思路（保羅的主要目標是指出聖靈所賜給基督徒之交通的寬廣），也與第十至三十節的經文相悖。

其次，這些恩賜不是為了擴張個人的權勢，而是要「叫人得益處」。原文使用一個罕見的表達方式，⁵⁵ 可以直譯為「出於獲利的考慮」，它本身並沒有清楚表明，這利益是為了個人還是為了團體。較廣泛的上下文顯明，這裏所考慮的是後者（尤其見十四章）。即使是這樣，也不應該把這個清楚聲明的「屬靈恩賜」（如果我可以繼續使用這個詞彙，來指保羅正在探討的聖靈全面的彰顯）的目的，笨拙地應用在比較廣泛的討論上。正如我們將要看見的，有人根據這節經文和類似的經文，希望排除任何私下說方言的合法性，他們質問：在

Heinrici 贊同這裏的所有格是作主詞用，「聖靈所賦予的彰顯」。我們沒有句法上的線索，可以釐清句子的意思。但是，有一些有趣的平行句子可作對照（ἡ φανέρωσις τῆς ἀληθείας [將真理表明出來，林後四 2] 顯然是作受詞用）；更重要的是，在這幾章經文中，沒有任何地方清楚地指明聖靈是屬靈恩賜的施予者（參：前面的討論）。

⁵³ Bruce, *1 and 2 Corinthians*。

⁵⁴ 參 Brockhaus, *U. Charisma und Amt*, 204 註 3 所列的清單。

⁵⁵ 在最好的文本中讀作 πρὸς τὸ συμφέρον。

這種私下的說方言中，會對全體會眾有甚麼益處呢？顯然，沒有直接的益處：除了神，沒有人在聽方言說的是甚麼。但是，保羅得到了不尋常的異象和啟示，單單是為了他的直接的益處（林後十二1～10）；然而，可以肯定的是，就著這些異象和啟示來說，教會確實得到間接的益處，這還不包括隨後加在他身上的一根刺，使他得著更好的裝備來傳道和服事。同樣的道理，難以看出為甚麼這一章的第七節表示私下用方言是不合理的，只要說方言可以造就一個比較好、比較具有屬靈心思的基督徒：由此，教會可以得到間接的益處。根據這節經文，基督徒絕不可以為著擴張個人權勢、或者僅僅為著滿足自我來使用 χάρισμα (*charisma*)；但是它並不排除對於個人的一切益處（正如婚姻是有益於個人的一樣，根據林前七7，婚姻也是一種 χάρισμα [*charisma*]），倘若這恩賜所帶來的綜合效果是叫眾人得益處的。上下文沒有多作任何的限制。

第七節的這兩個新的論點，接著在八至十一節和十二至三十節分別作了進一步的詳細說明。

第八至十一節列舉的屬靈恩賜清單，可以跟新約聖經中其他相似的清單放在一起來進行對比（見表一）。你也可以加上哥林多前書十二章二十九至三十節的修辭疑問句中的恩賜，但我在此就將它省略了。對比這些列舉出來的恩賜，可以明顯地看出幾件事情。

第一，沒有一處列舉的清單是全面的，包括我們正要探討的哥林多前書十二章八至十一節。從保羅在第四至六節所

討論的，應該已經預料到這一點，這也表示：甚至把這五個清單加在一起，總共二十或者二十一項，⁵⁶ 也不應該看成是全面的。

表一 新約聖經中列舉的屬靈恩賜

林前十二8-11	林前十二28	羅十二6-8	弗四11	彼前四11
智慧的言語	使徒	說預言	使徒	講道
知識的言語	先知	執事	先知	服事人
信心	教師	教導	傳福音	
醫病的恩賜	行異能的	勸化	牧師	
行異能	醫病的恩賜	施捨	教師	
說預言	幫助人的	治理		
辨別諸靈	治理事的	憐憫人		
說方言	說方言的			
翻方言				

第二，在各欄清單中，恩賜的順序有相當大的變化。我們不能假定這些恩賜是根據重要順序來排列的，例如，說預言／先知在第一欄排在第六位，在第二欄排在第二位，在第三欄排在第一位。第二欄列出了前三位的項目（第一、第二、第三），並用得恩賜的人來表示（使徒、先知、教師）；但是，之後就不再往下數，並且從按人的分類轉到按服事的功用來分類。在第二欄的第二部分，保羅似乎從第一欄挑選了兩項（但是顛倒了兩者的順序！），又增加了兩項，是不在第一欄

⁵⁶ 有人把以弗所書中列舉的最後兩項合併成一項。

中的，並把方言放在最後（從第一欄中挑選出來的），同時省略了翻方言。⁵⁷ 由此，有人竭力地主張說，在這幾章經文中找不到根據說方言是最小的恩賜 *χάρισμα* (*charisma*)。⁵⁸ 我同意有些非靈恩派人士過分重視這一點了；但是，也許這種觀點並不完全是空穴來風的。在前兩欄的恩賜中，以及第二十九至三十節的修辭疑問句所列出的恩賜裏，方言的恩賜（和與它相關的恩賜，即翻方言的恩賜，如果有出現的話）總是列在最後的。當我對比新約聖經中列舉的使徒名單時，我禁不住注意到一件事：雖然每一分名單都有某些順序的調整，賣主的猶大總是在最後一位（當然，徒一13是例外，那裏完全省略了他）。⁵⁹ 在十四章中持續地貶低方言，由此看來，我們至少可以說，即使保羅沒有在某種絕對的程度上把方言看成是最小的屬靈恩賜，卻把方言放在哥林多前書的每一分清單的最後，很可能是因為他的讀者太過高舉這項恩賜了。

第三，整體上看，表一中的這些清單包含了一個混合物，給人留下深刻的印象，有人可能稱之為「自然的」和「超自然的」天賦，或者是「引人注目的」和「比較平常的」恩賜。這與我們從保羅在十二章一至七節的論述中所獲得的是一致的。

⁵⁷ 參：Charles E. Hummel, *Fire in the Fireplace: Contemporary Charismatic Renewal* (Downers Grove: Inter-Varsity, 1978), 243-46。

⁵⁸ 例如，Fee, “Tongues,” 9-11。

⁵⁹ 見：太十 2~4；可三 16~19；路六 13~16；和 D. A. Carson, “Matthew,” in *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein, 12 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 8:237 的討論。

有趣的是保羅自己並沒有作這樣的分別，他說：是同一位神在眾人裏面運行一切的事。顯然正是保羅所主張的「神的至高無上的主權」這個教義，促使他在別處這樣質問哥林多人：「使你與人不同的是誰呢？你有甚麼不是領受的呢？若是領受的，為何自誇，彷彿不是領受的呢？」（林前四7）。這一點本身又表明，保羅不會因為某些屬靈恩賜的混合——就是混合了所謂的自然才幹（他認為這仍然是神的恩賜），和特別的、聖靈給予的恩賜——而感到不舒服。

關於十二章八至十一節的清單，必須先說到三件基本的事情。

有無數的嘗試要對這分清單進行分類。⁶⁰ 在這些分類中，如果有任何分類是可以從經文本身的特徵得到根據的話，必然會注意到表示「另一個」的希臘文詞彙的變化。有時候，保羅堅持 ἄλλος (*allos*) 和 ἕτερος (*heteros*) 這兩個詞之間的區別——例如，在加拉太書一章六至七節——而有時候，他並不堅持。有人說，如果這裏維持這種區別，那麼就得到一個可以理解的結果：當 ἕτερος (*heteros*) 出現時，就表示保羅打算在清單上開始一個新的分支。⁶¹ 由此產生了下面的分類：智慧的言語和知識的言語屬於智力的範圍；信心、醫病、行異能、說預言、和辨別諸靈另外組成一類，也許跟特別的信心（就是這一類的第一項）相連；而說方言和翻方言自成

⁶⁰ 見 Martin, *The Spirit and the Congregation*, 11-12。

⁶¹ 阿其寶·羅柏森 (Robertson) 和普蘭慕 (Plummer) 從荷馬的《伊利亞特》(Homer, *Iliad*) 中舉出一個例子。

一組。這樣的分類是可能的；但是，在前兩類之間存在相當多的重疊，使這個理論不夠有說服力。難道第二類中的說預言不也產生智力上的結果（第一類）嗎？是否辨別諸靈（第二類）比說出智慧的言語（第一類）更具有信心的特徵呢？總的來看，還是個別處理這些恩賜為好。

根據同樣的理由，我也不清楚，當保羅變換跟「聖靈」這個詞在一起的介詞時，是否在表達深刻的觀點：διὰ (*dia*) 確切的意思是「藉著聖靈」（8節上）；κατά (*kata*) 確切的意思是「根據聖靈」（8節下）；ἐν (*en*) 確切的意思是「在聖靈裏」，以及相關的意思（9節，二次）。他可能感到用這個或者那個介詞，跟特定的恩賜放在一起比較合適；但是，沒有證據表明，他打算由此來清楚地指出聖靈運行上的差異。

我必須簡短地評論一下，這一章中討論到的這些特別的 χαρίσματα (*charismata*)。我暫時不會提到預言、方言、或者翻方言，或者第二列中的使徒和教師，會把這樣的討論放在第三章。

智慧的言語和知識的言語：這裏所著重的並不是智慧，而是由智慧和知識發出的言語（λόγος, *logos*，言語，信息，如同在一18一樣，《和合本》在那裏將這個詞譯作「道理」）。我們不完全清楚這兩種恩賜彼此有甚麼不同，或者甚至是否有不同。從舊約聖經的用法似乎可以看見，智慧的言語比較實際，告訴信徒怎樣過敬畏神的生活，而知識的言語是比較理論性或者教義性的。這種分類的問題是，「智慧」和「知識」在這封書信中的用法並不認可這樣的二分法。根據二章六節

起的經文，在本質上，「智慧」可以是教義性的，而智慧的言語可能是基督教的基本信息；根據八章十至十一節，知識可能是極其實際的。也許最初的讀者比我們更清楚兩者之間的不同；然而，即使是這樣，這種分別可能也只不過是為了在文學手法上，達到變化和強調的效果。

那些得到這些恩賜的人，可能對聖靈有一種特別的經歷，藉著聖靈得到一個信息，又把這信息傳遞給會眾；但是，我們不清楚這種信息的內容，是否絕對不能以任何其他方式得知的。孟塔貴（Montague）建議說，當耶穌被蒙上雙眼遭鞭打時，兵丁們喊叫說：「你是先知，告訴我們打你的是誰？」^{*} 他們期待得著的是知識的言語。⁶² 或許真是如此；然而，保羅非常有規律地，把知識跟認識神和祂的旨意相連，所以這個例子看起來有一點牽強。而且有趣的是，兵丁們顯然把期待得到的回答稱為一個「預言」——這是恩賜種類重疊的又一個證據。

信心：這裏和十三章二節所說的都不是使人得救的信心；因為所有基督徒都必然具有得救的信心。這是施行某些非比尋常工作的信心，⁶³ 用耶穌的話說，就是那種可以移山

* 編按：馬太福音二十六章六十八節，《呂振中譯本》作「對我們說預言吧！打你的是誰？」

⁶² George T. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition* (New York: Paulist, 1976), 151。

⁶³ Oda Wischmeyer, *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1981), 73 有助於區分

的信心（無論保羅是否根據耶穌的教訓而使用這個詞）。⁶⁴ 得救的信心最終的根據，是神在基督耶穌裏和在聖經裏恩慈地向公眾顯明的自我啟示；儘管需要聖靈的工作才能產生得救的信心，這信心的對象卻是向公眾顯明啟示性的事件和言語。然而，這裏所提及的這種特別的信心，使一個信徒能夠相信神會使某些特定的事情發生，這些事情是他或她不能從聖經中找到神的應許來宣告的，或者是不能找到以福音的結構為根據的情況來宣告的。舉例來說，有人想到布里斯托的喬治·慕勒（George Müller of Bristol）。⁶⁵ 康哲曼（Conzelmann）建

Kerymaglaube（傳信息的信心）和 *Wunderglaube*（行神蹟的信心）之間的差別。這種信心大概是跟行動聯繫在一起，而不是跟知識聯繫在一起。阿其寶·羅柏森和普蘭慕引用區梭多模（Chrysostom）的話：πίστιν οὐ τὴν τῶν δογμάτων, ἀλλὰ τὴν τῶν σημείων（不是教義上的信心，而是神蹟上的）。

⁶⁴ 這個問題極複雜，見 C. M. Tuckett, “1 Corinthians and Q,” *Journal of Biblical Literature* 102 (1983): 607-19。

⁶⁵ 正如我已經解釋過的，這裏和十三章二節提到的信心的恩賜，跟通常在更正教的某些圈子內所謂「信心的禱告」稍微有些不同。後者是一種以神在聖經中的應許為根據的禱告：比如說，搖擺的信徒根據約翰福音十章二十八節和腓立比書一章六節，懇求神的幫助，就好像摩西根據神對列祖的應許為以色列人代求一樣（出三十二 11～14）。原則上，這種「信心的禱告」是每一個信徒都可以實行的，因為這種信心所根據的應許是給公眾的。但是，在哥林多前書十二章九節和十三章二節的信心的恩賜是屬於 *χαρίσματα* (*charismata*)，而 *χαρίσματα* (*charismata*) 不是普遍分賜給教會中每一個人的（十二 12～31）。它看起來是神賦予的能力，沒有假冒或乏味的勸誡，

議說這根本不是信心，「而顯然是行神蹟的能力」，⁶⁶ 這個建議比純粹賣弄學問還要糟糕：它反映出一種對信心的看法，這種信心缺乏特定的對象，這不是保羅說的信心，而是訴諸於現代的存在主義。

醫病的恩賜：認為醫病的恩賜「結合了同情或感同身受的天然恩賜，以及一種知道在任何個別的情況、對任一個病人作正確的事情的能力。藉著聖靈的運行，這種直覺的知識更為提高，也變得比較敏銳」，⁶⁷ 這是極端簡化主義的說法。保羅認為這些病得醫治的例子是神蹟的作為，跟主耶穌所行的醫治一樣，這是毫無疑問的。

我將在最後一章中，簡短地探討這些神蹟在神學和末世論方面的意義。現在，我只要指出一個值得注意的地方就夠了：**醫病的恩賜**在這一章中出現三次，都是複數形式的（gifts of healings；參28、29節）。這一點強烈地表示，有不同的醫病的恩賜：不是每一個人都通過一個人得醫治，也許，某些具有一種醫病恩賜的人，靠著主的恩典，醫治了某種特定的疾病，或者醫治了許多不同的疾病，但是只是在一段特別的

試圖要你相信其實你並不真正相信的事情，而是相信神會給予某項聖經中沒有應許的福分——確實就如布里斯托的喬治·慕勒的著名例子那樣。

⁶⁶ Conzelmann, *First Corinthians*, 引用 Rudolf Bultmann, “πίστις, etc.,” in *TDNT* 6:206；但是，事實上布特曼（Bultmann）並沒有作出這種過度的推論。

⁶⁷ John Wilkinson, *Health and Healing: Studies in New Testament Principles and Practice* (Edinburgh: Handsel, 1980), 109。

時間內。所以，也許我們這一代人需要避免一件事情，就是把恩賜制度化。如果一個基督徒曾經得到 χάρισμα (*charisma*)，某一次醫治了某個特定的人的一種特定的疾病，這個基督徒不應該大膽地認為，這種醫病的恩賜已經賜給他或她了，就急著要建立「一個醫治的事工」。然而，在最後一章，我將稍微多一點談論醫治，尤其是所謂的第三波運動，就是「神蹟奇事」運動。

行異能：直譯為「大能的作為」。第一個字在第六節介紹過了(《和合本》翻譯為「功用」)。複數又是值得注意的一點，可能也表示跟前一種恩賜相同的多樣性。所有的醫治大概都是超自然能力的彰顯，但是，並不是所有超自然能力都是彰顯在醫病上，也可能彰顯在趕鬼、自然神蹟、和其他顯明神的大能的作為上。在信心、醫病、和神蹟等恩賜之間的緊密關係，又一次顯出表一並沒有包括所有的恩賜，彼此互不相干。相反，它們之間存在很大的重疊。

辨別諸靈的能力：道曾伯格 (Dautzenberg) 認為希臘文的 διακρίσεις πνευμάτων (*diakriseis pneumatōn*) 是指「解釋聖靈的啟示」的恩賜 (亦即，預言本身)；⁶⁸ 但是，格魯登 (Grudem) 斷然反駁他的說法。⁶⁹ 通常，引人注目的彰顯可以證明靈界

⁶⁸ Gerhard Dautzenberg, "Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der διακρίσεις πνευμάτων (1 Kor 12,10)," *Biblische Zeitschrift* 15 (1971): 93-104.

⁶⁹ Wayne. A. Grudem, "A Response to Gerhard Dautzenberg on 1 Cor. 12:10," *Biblische Zeitschrift* 22 (1978): 253-70.

的能力；但是，它們本身並不證明聖靈的能力。摩西發現埃及的術士，也能夠仿造神藉著他所行的許多神蹟；耶穌也曾警告說，將來會有許多人興起，奉祂的名行神蹟和趕鬼，雖然基督永遠也不會承認他們是屬於祂的（尤其見：太七21～23）。我們永遠必須區分聖靈和魔鬼的力量。顯然，這種恩賜就是為了滿足這個需要。所需要的洞察力可能是通過某些特別賦予的能力而得到的；或者，如果照著約翰一書四章一至六節來判斷，有時候，深刻的教義分辨力可能可以承擔這種恩賜的工作。

幫助的恩賜和指導的恩賜：⁷⁰ 它們是在表一第二欄第二部分引進的兩種新的恩賜（十二28），在《和合本》分別翻譯為「幫助人的」和「治理事的」。⁷¹ 第一個詞（ἀντιλήψεις, *antilēmpseis*）在新約聖經中只有出現在這裏；但是，根據它在別處廣泛分佈的用法來判斷，這是一個非常一般性的詞，指各種各樣的幫助。它的同源動詞出現在路加福音一章五十四節；使徒行傳二十章三十五節；和提摩太前書六章二節。第二個詞（κυβερνήσεις, *kybernēseis*）主要用來指為船隻領航或掌舵；在這裏是隱喻用法。有人認為這兩種恩賜分別代表執事和監督的職務所需要的屬靈能力。這兩種職務無疑是需要這兩種恩賜；但是，沒有證據表明這兩種恩賜只限於承擔這些職務的人。無論如何，非常清楚的是，今天人們通常不認

⁷⁰ 這裏採用的是巴瑞特（Barrett）的譯法。

⁷¹ 顯然，《和合本》的譯者決定要保持清單的一致性，所以所列舉的是得恩賜的人，而不僅是前三項如此列而已。

為這兩種屬靈的恩賜是「靈恩」，儘管保羅喜歡這樣看待它們。

保羅結束這一部分時，提醒他的讀者說：所有這些屬靈的恩賜「都是這位聖靈所運行」的。這裏強調一位聖靈，使我們準備好來領受保羅就要開始討論的一個身體的話題。保羅進一步提醒我們說，這些恩賜是分給各人的：沒有人是沒有恩賜的，因為聖靈跟每一個人同工。但是，這裏還清楚表達了一個新的思想：聖靈不僅把這些恩賜分配給每一個人，而且祂這樣作是「隨己意」的。

有些解經家根據這個子句得到這樣的結論：在十二章三十一節和十四章一節，保羅不可能是在規勸信徒們追求那些更大的恩賜，因為恩賜的分配是取決於聖靈的主權。他們說：因此，這兩處經文的希臘文必定不是命令語氣，而是直說語氣：「你們切切地求／切慕……」，而不是「你們要切切地求／切慕……」。非靈恩派人士也用這個子句來反對追求任何恩賜，無論是方言還是任何別的恩賜。這兩種結論都是不成熟的。它們沒有認識到，在聖經中神至高無上的主權和人的責任是一起運作的，在聖經裏哲學的相容不是一個問題，而是一個先決條件。⁷² 畢竟，在保羅的思想中，救恩本身是一個 *χάρισμα* (*charisma*)；它是神在祂至高無上的主權裏、照著祂揀選的旨意賜給人的，同樣也是人必須追求和獲得的。這並沒有使哥林多前書十二章十一節失去它一切的意思。保羅的目的不是阻止基督徒去追求最好的恩賜，而是阻止他們

⁷² 見 D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspectives in Tension* (Atlanta: John Knox, 1981)。

把任何一項恩賜當成必不可少的，當成用來判斷聖靈是否臨到和運行的一個標誌。⁷³ 基督徒可以追求最好的 χαρίσματα (*charismata*)；但是，他們沒有權利獨享任何特定的恩賜，而且必須完全信任天父的智慧，祂仁慈地藉由聖靈來分配恩賜。

四、聖靈的洗和身體的隱喻：

信徒彼此依靠（十二 12~26）

這一部分很自然地從上文的論述轉向這一點。事實上，保羅使用表達邏輯關係的 γάρ (*gar*，因為；《和合本》未譯) 來開始第十二節：各樣的恩賜和恩典被賜給教會，是為了叫人得益處，因為身體是一個，由許多肢體組成的，它們都對整個生機體有貢獻。

這個身體的隱喻打開了這一章的最後一個部分，在古代世界有許多身體隱喻的先例，是與這段經文無關的。這些先例傾向以身體的隱喻指整個人類。⁷⁴ 最有趣的一個可能的背景是考古挖掘出來的阿斯克萊平廟宇 (Asclepion)，其遺跡包括了「大量的赤陶奉獻物品，代表著頭、手和腳、手臂和腿、乳房和外生殖器、眼睛和耳朵……。這些代表受痛苦的肢體被一個神治好了……。陳列在阿斯克萊平廟宇中這些被分割的肢體，『死的』、分裂的、沒有愛的、和不被愛的；與這種背

⁷³ 參 Hemphill, "Pauline Concept of Charisma," 124。

⁷⁴ 見 Barrett, C. K. *The First Epistle to the Corinthians*; Conzelmann, *First Corinthians*。

景相反的是，保羅認為基督徒不應該是這一切所象徵的。」⁷⁵

無論背景如何，這個隱喻在這節經文的結尾出現一個奇怪的轉折。我們可能期待著經文說「教會也是這樣」，可是，我們讀到的卻是「基督也是這樣」。當然，這中間的一步邏輯關係是：教會是基督的身體。可能是在往大馬色的路上，保羅開始明白這樣的語彙，那時得著高舉的基督所喊叫的並不是：「掃羅！掃羅！你為甚麼逼迫我的教會？」而是說：「掃羅！掃羅！你為甚麼逼迫我？」（徒九4）。⁷⁶ 可以理解，這引起了很大的爭論，就是關於保羅在這段經文中的用語，最好是理解成隱喻，還是當成在描述深刻的本體論的實際。⁷⁷ 我們不

⁷⁵ J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (Wilmington: Glazier, 1983), 165, 167。亦見：Mabel Lang, *Cure and Cult in Ancient Corinth: A Guide to the Asklepiion* (Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1977); Andrew E. Hill, "The Temple of Asclepius: An Alternate Source for Paul's Body Theology," *Journal of Biblical Literature* 99 (1980): 437-39; G. G. Garner, "The Temple of Asklepius at Corinth and Paul's Teaching," *Buried History* (Melbourne) 18 (1982): 52-58。

⁷⁶ 見 John A. T. Robinson, *The Body* (London: SCM, 1952)；以及尤其是 Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Tübingen: J. C. B. Mohr; Grand Rapids: Eerdmans, 1981); Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1960), 190-95 (《新約聖經中的教會諸表象》，東南亞神學院)。

⁷⁷ 見：尤其是 Conzelmann, *First Corinthians*; Ernst Käsemann, *Leib und Leib Christi* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933); Colin G. Kruse, *New Testament Models for Ministry: Jesus and Paul* (Nashville:

需要為這樣的討論耽擱時間；因為即使我們迴避關於隱喻的性質這樣的難題，我們仍然能夠理解保羅的用詞所要達到的功能性的結果，也就是說：我們所談論的，不是把人類當作一個人的身體，每一個成員是一個肢體；我們也不是談論宇宙的相互關連；我們所關注的更不是政治體。我們正在談論的事比這些事情都要重要得多、持久得多、昂貴得多：我們是談論教會、基督的身體。對於一切真正愛基督的人來說，這必然是極其嚴肅的事。

另一個「因為」(γάρ, *gar*, 第13節開頭；《和合本》未譯)把第十二節和第十三節連結起來：基督徒構成了一個身體，基督的身體，這個事實是建立在這個真理上的，即他們所有的人都在一位聖靈裏（或作「藉著」或「用」，等一下我會回頭討論這個問題）受洗，成了一個身體。保羅告訴哥林多的信徒說，我們所有的人都屬於這個身體，因為我們所有的人⁷⁸都受洗歸入了這個身體。

這節經文幾乎每一個詞和每一個句法結構都引發爭議，需要花非常長的討論來權衡所有的意見。在此，我必須限制在幾個評論上。

Nelson, 1983), 116-18; J. Havet, "Christ collectif ou Christ individuel en I Cor., XII,12?" *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 23 (1947): 499-529；以及尤其是 Edmund P. Clowney, "Interpreting the Biblical Models of the Church: A Hermeneutical Deepening of Ecclesiology," in *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*, edited by D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1984), 64-109。

⁷⁸ ἡμεῖς πάντες 是加強語氣的用法，無論它所指稱的對象究竟是誰。

大宗派的學者，傾向於把注意力集中在聖靈的洗和一些儀式之間的關係上，就如水洗、主的晚餐、和堅振禮。無可否認，大多數的論述都是推測性的，因為所有的人都必須承認，保羅寫這段話的目的，並不是要解決這些問題。我認為布魯斯極恰當地概括了聖靈的洗和水洗之間的聯繫：

憑信心與基督聯合，使祂的百姓進入受聖靈洗的群體，成為其中的成員，使他們獲得這樣的益處，就是在新時代開始時聖靈的澆灌，這是一次有效永遠有效的澆灌，而水洗被保留作為外在可見的記號，標誌他們「歸入基督」(參：加三 27)。由於他們都在一位聖靈裏受了洗，因此，他們都受洗歸入一個身體。⁷⁹

有些人認為第十三節的第二部分論及主的晚餐：受洗在第一部分，主的晚餐在第二部分。⁸⁰「飲於一位聖靈」⁸¹ 這句話中的動詞和時態都不是特別適合這種解釋，⁸² 也不適合把第十

⁷⁹ Bruce, *1 and 2 Corinthians* 在所論之處。

⁸⁰ 例如：Käsemann, *Leib und Leib Christi*, 176; Schlatter, *Paulus*; Heinz-Dietrich Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Das Neue Testament Deutsch, vol. 7, 13th ed. (1936; reprint ed., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972)。

⁸¹ ἐποτίσθημεν。

⁸² 參 Rudolf Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul: A Study in Pauline Theology*, trans. G. R. Beasley-Murray (New York:

三節下半解釋為堅振禮。⁸³ 但是，這些爭論確實提醒我們注意這個事實：把特殊的教會傳統套進經文裏面，是由來已久的；一個人必須考慮，在當今靈恩運動的爭論中，歷史是否正在重演，即使如今發現的傳統多少有些不同了。

究竟是這個受洗導致了這個身體，⁸⁴ 還是這個受洗使人歸入了一個先前已經存在的身體，⁸⁵ 引發了冗長的爭論。後者肯定是正確的——這不是（像康哲曼所主張的）因為這種看法跟希臘文化盛行的空間概念相符，而是因為在哥林多人歸入教會以前，教會已經作為一個實體而存在了。換句話說，這個回答取決於哥林多人具體的歷史經歷，而不是推測的空間概念。如果我們更進一步思考這個問題，並詢問：在第一個基督徒受洗時，他是受洗歸入一個已經存在的教會，還是藉著他的受洗，通過某種方式建立了教會？我們必須回到五旬節，並要思考五旬節後的教會和五旬節前神的子民之間的關係。我將把這個主題保留到最後一章，因為那不是保羅在這裏所關心的。

說到五旬節，在老一代的五旬節派人士中間，尤其是在

Herder and Herder, 1964), 84。

⁸³ 相反於 Joseph Hanimann, “Nous avons été abreuvés d’un seul Esprit,” *Nouvelle Revue Théologique* 94 (1972): 400-405 的見解。

⁸⁴ 如 Franz Mussner, *Christus, das All und die Kirche im Epheserbrief* (2d ed. Trier: Paulinus, 1955), 125ff.; Lucien Cerfaux, *The Church in the Theology of Saint Paul*, trans. Geoffrey Webb and Adrian Walker (New York: Herder and Herder, 1959), 270-77。

⁸⁵ Conzelmann, *First Corinthians*。

一般大眾的層次，認為從某個角度來讀使徒行傳第二章，決定了哥林多前書中這節經文的解釋。在他們看來，這個在聖靈中的洗是悔改歸正後的經歷，這經歷跟主要的五旬節派和新近的五旬節派，對使徒行傳的解釋是一致的。第十三節的第一個「我們……都」並不包括所有的基督徒，而是只包括那些已經享受了這種悔改後聖靈經歷的人。他們以各種方式來支持這種解釋。舉例來說，有人說不應該把 εἰς ἓν σῶμα (*eis hen sōma*) 翻譯成「歸入一個身體」，而是應該譯作「為了這個身體」之類的。這意味著這節經文中的聖靈的洗，並沒有將其受益人歸入「一個身體」（顯然包括了所有的信徒，因此就排除了認為這個洗只屬於部分信徒的一切觀點），而僅僅是為身體（亦即，為了身體中的服事）預備一些信徒。⁸⁶ 但是，這些觀點和類似的意見受到了如此徹底的反駁，⁸⁷ 使得如今越

⁸⁶ 與此相反，有些早期的靈恩派作家（例如，Ralph M. Riggs, *The Holy Spirit Himself* [Springfield, Mo.: Gospel Publishing, 1949], 58）的看法是：必須把第十三節上半節的在聖靈裏的洗禮跟悔改歸正聯繫起來，而第二次恩典的工作是屬於第十三節下半節。

⁸⁷ 尤其見 James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, *Studies in Biblical Theology*, vol. 15. (London: SCM, 1970), 127ff.; John R. W. Stott, *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit* (Chicago: Inter-Varsity, 1964), 23（趙中輝譯，〈聖靈的洗與聖靈充滿〉，台北：基督教改革宗翻譯社，1986）；Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 291ff.。

來越多的靈恩派人士認識到問題的實質。⁸⁸ 整體上看，這整個理論最令人吃驚的弱點，也許在於它對上下文的麻木。經文的思路，包括開頭的「因為」，都必須理解為：保羅正在談論的，是將所有的信徒歸入一個身體，這個身體構組成了十三節前一節和以後的經文的主題。

現代的靈恩派，不像他們的五旬節派前輩那樣容易歸類。例如，羅馬天主教的靈恩派，傾向於淡化聖靈的洗的解釋，而聖靈的洗構成了一個比較大——「第二次祝福」——的神學的一部分；大多數更正教的靈恩派，卻保留著那種傳統的某些形式。然而，就著正在討論的這節經文而言，現在已經比以前少引用十三節上半節，而是換成了十三節下半節，作為支持這種主張的證據。⁸⁹ 實際上，他們說：如果我們同意十三節上半節的聖靈的洗是跟悔改歸正相關的，我們仍然相信有強有力的理由，把「我們都飲於一位聖靈」（13節下）——或者無論是怎樣翻譯這句希臘文的——解釋為指聖靈第

⁸⁸ 這並不意味著靈恩派作家願意接受非靈恩派對於十二章十三節上半的所有觀點，而只是表明，主要的觀點現在已經得到大部分人的同意：即第十三節上半節的在聖靈裏的洗禮，是跟悔改歸正聯繫起來的。靈恩派的焦點由此轉向第十三節下半節：有關爭論和參考書目，參看下文。

⁸⁹ 例如：Howard M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism of the Holy Spirit: A Critique of James D. G. Dunn, "Baptism in the Holy Spirit"* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984), 98-102; Harold D. Hunter, *Spirit-Baptism: A Pentecostal Alternative* (Lanham, Md.: University Press of America, 1983), 39-42。

二次的工作。畢竟，一位靈恩派的作者這樣寫道：「一路上喝著進入身體，這樣的意象不僅僅是一個奇怪的混合隱喻。」⁹⁰ 但是，這當然不是保羅的意思。從非靈恩派的角度看，飲於一位聖靈不是跟「受聖靈的洗」相對應，而是跟「受聖靈的洗歸入一個身體」相對應。換句話說，保羅在一個隱喻上加了另一個隱喻，並希望他的讀者不要混淆它們。另一個具有靈恩派傳統的學者，比較加拉太書三章二十七節和「受洗歸入基督」／「披戴基督」這組對應句，並主張說：由於「披戴」這個用詞「很容易跟賜下恩賜的聖靈等同」，⁹¹ 從十二章十三節上半節的入門，轉到十二章十三節下半節的賦予恩賜，這個類似的轉移是完全站得住腳的。但是，加拉太書三章二十七節下半節所說的是披戴基督，而不是披戴聖靈；而在新約聖經中完全沒有把「披戴」跟（現代意義所謂）靈恩派的賦予恩賜聯繫在一起的。

動詞 ποτίζω (*potizō*) 通常表示「我使……喝」之意，我認為在這裏它具有另一個常見的意思：「我灌滿」或「我傾倒」，如同在灌溉中那樣。在聖經中，只有另外一處經文把這個動詞跟聖靈聯繫在一起（賽二十九10《七十士譯本》），那裏，這個動詞就是這樣的意思。這樣，這處經文所用的被動語態 ἐποτίσθημεν (*epotisthēmen*)，應該翻譯為「我們都被浸透」在一位聖靈裏，或「我們都被灌滿」在一位聖靈裏。⁹² 但是，誰

⁹⁰ Ervin, *Conversion-Initiation*, 100。

⁹¹ Hunter, *Spirit-Baptism*, 41。

⁹² 這種解釋越來越多得到靈恩派和非靈恩派的認同；但是，常常有其

是「我們」呢？難道他們不正是十三節上半節裏同一個詞所指的同一批人嗎？有一位靈恩派作家試圖逃避這個難題，而建議說「我們」指在哥林多的一切信徒，而不是每一個地方的所有基督徒。不能說每一個地方的所有基督徒都領受了聖靈第二次的恩賜；但是可以說哥林多的信徒都領受了。⁹³ 這個答辯聽起來太過強詞奪理了。如果是那樣的話，保羅為甚麼不寫「你們都……」，更清楚表明他的觀點呢？在這一章的開頭，我們注意到某個證據，我們將會在第四章比較徹底地來權衡：這幾章經文透露出一個事實，即在哥林多有一個不說方言的派系。比較重要的是，把聖靈第二次的工作引進這裏的論述中，對保羅論述的思路有甚麼貢獻呢？正如巴刻（Packer）所說的：「提到第二次祝福是強解經文；不能從經文中讀出這樣的意思來。」⁹⁴

最後，我要談談 ἐν ἐνὶ πνεύματι (*en henì pneumati*)，「在一位靈裏」或「藉著一位靈」或「用一位靈」。有時候，有人認為：如果我們把這個希臘短語翻譯成「在一位靈裏」，那麼合起來的短語「在一位靈裏歸入一個身體裏」太不通暢，難以接受。

他的意見被提出來：例如 G. J. Cuming, “ἐποτίσθημεν (I Corinthians 12,13),” *New Testament Studies* 27 (1981): 283-85; E. R. Rogers, “ΕΠΟΤΙΣΘΗΜΕΝ Again,” *New Testament Studies* 29 (1983): 139-42。

⁹³ R. E. Cottle, “All Were Baptized,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 17 (1974): 75-80。

⁹⁴ J. I. Packer, *Keep in Step with the Spirit* (Leicester: Inter-Varsity; Old Tappan, N.J.: Revell, 1984), 203 (陳霍玉蓮譯，《活在聖靈中》，香港：宣道，1989)。

因此，正在討論的這個短語必須是表示媒介的：「我們都藉著一位靈受洗，歸入一個身體裏。」⁹⁵ 有人根據這個觀點而主張說：儘管這個用聖靈或藉著聖靈施行的洗禮，碰巧跟悔改歸正是一致的，但是在福音書和使徒行傳中，在聖靈裏的洗卻是另一回事：它是歸正後的一次經歷。如果是這樣的話，那麼，在新約聖經中，這裏將是唯一一處提到聖靈是施洗者的地方。在其他六個地方，涉及到施洗約翰的預言：基督是施洗者，聖靈則是媒介或範圍，我們在其中受洗。另外，每當新約聖經中用到施洗這個動詞時，使用介詞 *ἐν* (*en*) 來表達的總是洗禮的媒介——水、火、雲、等等——而不是施洗者。雖然「在一位靈裏歸入一個身體裏」的中英文聽起來不通暢，這句短語的希臘文絲毫也沒有不通暢，部分是因為缺乏英文的雙關語的緣故。事實上，這個合起來的希臘短語很恰當地、精確地強調了保羅要表達的觀點：所有基督徒都在一位聖靈裏受洗；所有基督徒都受洗歸入一個身體。我們太過於把注意力集中在介詞上，以致於忽略了保羅反覆使用的形容詞一位／個。用麥戈曼 (MacGorman) 的話說，保羅正在作好準備，要證明「沒有一個教會是只有一個成員的，也沒有任何恩賜是每一個成員都有的」。⁹⁶ 然而，無論你最終怎樣看待這個有爭議的短語，重要的是要認識到，沒有任何至關重要的事情

⁹⁵ 例如：Michael Green, *I Believe in the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 141 即如此認為。

⁹⁶ Jack W. MacGorman, *The Gifts of the Spirit: An Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Nashville: Broadman, 1974), 394。

會受這個結果的影響：在這個問題上，靈恩派和非靈恩派一樣，兩種觀點都有人贊同。⁹⁷

身體——教會——的合一，是根據這個事實，即教會的所有成員都在一個靈裏受洗歸入這個身體，現在，這個合一性被應用到哥林多的問題上。⁹⁸ 無論何時，當一個菁英團體宣稱，得到一個內在的路徑或一個「全備的」福音，是別人不認識的，這樣宣稱非但無濟於事，反而有某些分裂的力量就開始起作用。這個宣稱產生了一種核心集團的綜合症：圈內的人感到安全，卻陷於沾沾自喜的危險中，而圈外的人則感受到威脅和被利用。後面這個團體中的某些人，可能遲早會產生一種優越感，覺得自己不像那些被誤導的菁英分子那樣傲慢和沾沾自喜！

保羅輪流處理這兩個團體的問題。在十四至十九節，他告訴圈外的人說，正是因為神在教會分配的恩賜是各種各樣的，那些看起來比較次要的肢體，不能以此為理由說自己不屬於身體，或者威脅要離開。在保羅提到的每一組對比中（腳和手，耳和眼），都是看起來比較次要的一方，把自己放在一

⁹⁷ 例如 Robert L. Thomas, *Understanding Spiritual Gifts: The Christian's Special Gifts in the Light of 1 Corinthians 12-14* (Chicago: Moody, 1978), 186-87, 一個非靈恩派，傾向於認為這個介詞是表示媒介的功用。

⁹⁸ 連接詞 καὶ γάρ (*kai gar*) 應該翻譯成「因為事實上」(Conzelmann)。

種自憐的光景裏。⁹⁹ 儘管，它可以抱怨自己的有限，卻不能為了這些事的緣故¹⁰⁰ 就不是身體的一個肢體。事實上，如果一個身體只有一個單一的器官——也許是一個碩大的眼球，或者是單一的一個巨大的趾甲或膝蓋——那將是古怪又可笑的。身體需要每一個肢體的貢獻。所以，舉例來說，如果一個有鼓勵人或者有施捨 χάρισμα (*charisma*；恩賜) 的基督徒，因為感到某個有方言 χάρισμα (*charisma*；恩賜) 之人的威脅而絕望，這也是愚蠢的。

無論靈恩運動的教義對錯，我們被迫要來思考許多受到靈恩派挫折的基督徒。我可以列出一長串的大學基督徒團契和地方教會的名單，一旦靈恩運動在這些地方佔據主導地位，以說方言為證明受聖靈的洗的決定性證據，造成強大的壓力時，逐漸地，其他基督徒就離開，流向其他團契或者教會。無疑地，如果他們這樣作，就表明他們沒有領悟這幾節經文的意思；毫無疑問，這也表明導致其他人離開的靈恩派觀點，是沒有理解這一章聖經。事實是這樣：「但如今神隨自己的意思，把肢體俱各安排在身上了」（十二18）——重複第十一節經文的思想，但此處的焦點是神，而不是聖靈本身。

現在，保羅轉向這些菁英分子身上（20～26節）。在這個

⁹⁹ 見 Robertson 和 Plummer; Weiss，不同於康哲曼的見解，後者認為第十四至十五節是直接針對狂熱的人，這些人的傲慢感促使他們要離開身體。

¹⁰⁰ 關於這樣翻譯 παρά τοῦτο (*para touto*)，見 Thomas, *Understanding Spiritual Gifts*, 190-91 的討論。

延伸的隱喻中，肢體們不再站在次要的地位對自己說話，就好像在前面的經文裏那樣；在這裏，肢體們用令人難受的、屈尊俯就的語調，來跟那些他們認為次要的肢體說話。沒有比尖銳地說「我用不著你！」更傷害人的了。在這一點上，菁英分子既可能是所謂的靈恩派，也可能是那些反對他們的人：保羅痛責的是他們的態度。有任何特殊恩賜（無論是方言還是別的恩賜）的基督徒，無論如何，都沒有權利不理會有其他恩賜的信仰同伴。蒂森（Thiessen）從社會學的角度，來解釋比較體面的肢體和較不體面的肢體等等；¹⁰¹但是我懷疑他沒有抓住問題的中心。在隱喻的層次上，保羅還是在討論身體，而按照「羞恥」的語言來判斷的話，比較不體面或者比較不俊美的肢體可能是指性器官。在教會的層次，保羅在此感興趣的不是組成哥林多教會的不同社會階層，而是所觀察到的由 *χαρίσματα* (*charismata*) 所造成的階級分層。神的意思是要尊榮那些別人看為不體面的。應用到教會裏，尊榮那些幾乎不被紀念或不受注意的恩賜，成了我們集體的責任。

在一個身體內，一個肢體的痛苦就是全身的痛苦。假如你用榔頭敲到自己的手指，你喊叫「我傷到我的手指！」或者「我傷到我自己！」都是合適的。當某個肢體得榮耀時，也是同樣的道理。我們可以想像把世界三大男高音之一的多明哥（Placido Domingo）的聲音跟他這個人分開嗎？我們不是只尊敬他的聲音而已；我們尊敬他這個人。「若一個肢體受苦，所

¹⁰¹ Gerd Thiessen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Philadelphia: Fortress, 1982), 56, 72。

有的肢體就一同受苦；若一個肢體得榮耀，所有的肢體就一同快樂」（十二26）。在教會裏也必須是這樣。不可以從個人主義的角度來看待任何基督徒，而是要從身體的角度來看待。信徒如果採取這種態度，就不再有在屬靈上睥睨群雄、自我高舉、或者不平衡地強調特定的恩賜這一類的事情。

五、結論（十二 27~30）

彷彿這個隱喻還不夠清楚似的，保羅又詳細地解釋了一次：「你們就是基督的身子，並且各自作肢體。」「你們」和「基督的身子」是「教會」的同義詞，事實上，在這裏的上下文中，就是哥林多教會。在新約聖經中，典型地，每一個地方教會不是作為整體教會的一部分，而就是作為教會——是教會在那個特定地方的彰顯，或者是在那個特定地方的範例。保羅論及身體的用語也是這樣。保羅沒有表示每一群會眾是基督身體的一個肢體，或者是基督的一個身體。每一群會眾，每一個教會，就是基督的身體。如果我可以這樣講的話，每一個地方教會，就是教會的範例。在任何地方，神的子民都是神的子民，就是教會，而不僅是神的子民的一部分。¹⁰² 而正是在教會中，神委派了不同的屬靈恩賜。這並不意味著，因

¹⁰² 有關周密的討論，見 Peter T. O'Brien, "The Church as a Heavenly and Eschatological Entity," in *The Church in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1987)。不應該把沒有冠詞的 σῶμα Χριστοῦ (*sōma christou*) 當成是「基督的一個身體」的意思。

此每一個地方教會都必須有使徒在其內；因為，從某個角度而言，如果神把使徒賜給祂的教會，祂的子民，那麼，他們當然也是教會任何特定彰顯（也就是我們所謂的地方教會）的使徒。此時此刻，保羅的目的不是要建立教會的等次，而是要強調神傾倒在教會裏的美善恩賜之豐富多樣性。

在討論第八至十一節時，已經部分地討論到這分清單（28節）。我將在第三章更多談論「使徒」、「先知」和「教師」。然而，在這裏的上下文中，這分清單的主要目的是要引出最後的修辭疑問句，在希臘文中，這種修辭疑問句的形式表示，保羅希望在每一個問題後面是一個堅決的否定答案：「豈都是使徒嗎？不！豈都是先知嗎？不！豈都是教師嗎？不！豈都是行異能的嗎？不！豈都是得恩賜醫病的嗎？不！豈都是說方言的嗎？不！豈都是翻方言的嗎？不！」

當然，我們還沒有考慮新約聖經中的其他經文；但是，至少根據這一章經文，以及最後的修辭疑問句，我們怎麼膽敢把任何一個 *χάρισμα* (*charisma*) 作為聖靈賦予能力的標準呢？我們怎敢用說方言來驗證聖靈的洗呢？

試圖把神學上的和實行上的許多事情強行放在一起，是不成熟的作法；另外，我還不打算確認靈恩運動中令人欽佩的特徵。但是，我至少必須提出一個建議。如果靈恩運動能夠站在聖經的基礎上，堅定地宣佈放棄——不是放棄方言，而是放棄——「以方言為第二次福分的特別標記」這樣的思想，那麼，隔在靈恩派和非靈恩派之間的牆，有很大一部分將會倒塌。哥林多前書第十二章所要求的，是否能少掉這一點呢？

感謝神，除了所有的 *χαρίσματα* (*charismata*) 以外，還有一條更妙的道路。

第 2 章



最妙的道路； 或者， 完全何時來到？

——哥林多前書十二 31～十三 13

- ³¹ 你們要切切地求那更大的恩賜。我現今把最妙的道指示你們。
- ¹ 我若能說萬人的方言，並天使的話語，卻沒有愛，我就成了鳴的鑼，響的鈸一般。
- ² 我若有先知講道之能，也明白各樣的奧秘，各樣的知識，而且有全備的信，叫我能夠移山，卻沒有愛，我就算不得甚麼。
- ³ 我若將所有的賙濟窮人，又捨己身叫人焚燒，卻沒有愛，仍然與我無益。

第 2 章 最妙的道路

- 4 愛是恆久忍耐，又有恩慈；愛是不嫉妒；愛是不自誇，不張狂，
- 5 不作害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計算人的惡，
- 6 不喜歡不義，只喜歡真理；
- 7 凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。
- 8 愛是永不止息。先知講道之能終必歸於無有，說方言之能終必停止，知識也終必歸於無有。
- 9 我們現在所知道的有限，先知所講的也有限，
- 10 等那完全的來到，這有限的必歸於無有了。
- 11 我作孩子的時候，話語像孩子，心思像孩子，意念像孩子，既成了人，就把孩子的事丟棄了。
- 12 我們如今彷彿對著鏡子觀看，模糊不清〔原文是如同猜謎〕；到那時就要面對面了。我如今所知道的有限，到那時就全知道，如同主知道我一樣。
- 13 如今常存的有信，有望，有愛；這三樣，其中最大的是愛。

在我還是一個青少年的時候，常常受教導說，一段文字如果從上下文抽離出來作為證詞，它就變成了一個藉口（a text without a context becomes a pretext for a proof-text）。當然，事情不總是這樣：一句格言往往可以用來達

到巨大的、而且從解釋學的角度來看也是合適的效果，即使不去注意這句格言原來上下文的意境。儘管，我們不能把正要探討的這段經文稱為一個格言，然而有許多關於這段經文的高質量的研究和解經，確實很少或者完全沒有去注意它的上下文——第十二章和第十四章。從某個角度來說，這是既可理解又值得稱讚的，因為它的主題是這樣崇高，對基督徒的生命是這樣重要，使得它出現在許多情境裏，也可以從神學的角度把它跟福音本身的核心聯繫起來。即使把這章聖經從原來的上下文抽離開來，它仍然是一篇傑作。然而，這封書信的首批讀者在讀這一章時，是在其前後經文的架構裏來讀的；同樣的道理，我將把大部分的注意力，放在這一章經文對貫穿這三章聖經的論述思路的貢獻上。因此，在照著順序論到這章經文的三個部分以前，我要先評論這一章跟其上下文在文學上和主題上的聯繫。

一、第十三章的背景

有相當比例的學者，感興趣的問題集中在這一章的形式和結構上，大多數人把它歸類為詩歌，而少數人傾向於認為它是基督徒的道德訓勉。¹ 通常提出來跟它作類比的

¹ 關於從第一次世界大戰以來，對這一章的解釋的一個很好的概述，見 Jack T. Sanders, "First Corinthians 13," *Interpretation*

例子，質量混雜不一：最好的例子所稱揚的不是愛，而是真理。² 在此，我大多會避免這樣的討論，以及對這一章的結構所作的專業探討³（當然，主要的分段除外）。

許多學者十分肯定，這首「詩歌」（如果我可以這樣稱呼它的話），是保羅從其他來源摘取，插入這裏的上下文中的，無論這來源是否他寫的。除了提出語言學上的論點支持這種看法以外，最重要的兩個原因是：這種觀點認為，這一章跟上下文不能很好地銜接，因為從第十二章末尾到十四章開頭（跳過第十三章）的邏輯，是建立屬靈恩賜的等級標準，然而，第十三章裏的重點卻輕看屬靈的恩賜，

20 (1966): 159-87。關於文學類型的討論和有用的參考書目，見 Hans Conzelmann, *First Corinthians: A Critical and Historical Commentary on the Bible*, ed. George W. MacRae, trans. James W. Leitch, Hermeneia series (Philadelphia: Fortress, 1974)。在堅稱這一章是道德訓勉而不是詩歌的主張中，最有影響力的是 Ceslaus Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament*. 3 vols. (Paris: Gabalda, 1959), 2:53-120 與 Ernst Hoffmann, "Pauli Hymnus auf die Liebe," *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 4 (1926): 58-73。

² 《以斯拉三書》四章三十四至四十節。見 Conzelmann, *First Corinthians*，可方便地得到最重要的類比。

³ 關於這一點，見：尤其是 Nils W. Lund, "The Literary Structure of Paul's Hymn to Love," *Journal of Biblical Literature* 50 (1931): 266-76。

而偏好愛；而且在十三章十三節突然引入信心和盼望，這個主題跟十二章和十四章的思路並不相關。然而，這兩個理由沒有一個是很具有說服力的。第十三章所論述的確實跟十四章不同：前者看問題的視野超越了屬靈的恩賜，因此也將它們納入視野內，而後者設立了原則，根據屬靈恩賜建造教會的潛能來給它們分等級。然而，這兩個論述不是彼此對立，而是互相補充；而且在歷史的背景下，就我們所能辨別的來看，這兩者都是必須的。另外，儘管在十二和十四章的主要論題中間，十三章十三節的信和望看上去確實不合適，乍讀之下也覺得甚至連放在第十三章都不合適；因此，幾乎不能用它們來證明第十三章是從其他來源插入的合理性。當然，如果說保羅從其他來源——無論是他自己的或是別人的——抽出這一章，插入他的論述中，這樣的說法原則上沒有甚麼可以反對的。在歷代志、對觀福音書、和別處，來源鑑別學的問題是不可避免的。但是，正如我們將看見的，第十三章是構成保羅完整的論述不可少的一部分；如果他沒有現成的這一部分可用，也必然會創作一個非常類似這樣的東西出來。⁴ 這一章不僅將愛與諸如預言和方言等恩賜——這些顯然是第十四章所考慮的——之間進行比較，而且，即使是在這首詩歌的核心部分，第四至七節，在描述愛是甚麼和不是甚麼時，其

⁴ 見：F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, New Century Bible (London: Marshall, Morgan and Scott, 1971)。

分類，似乎也是為著要解決在哥林多教會的具體問題而設定的。

然而，關於背景，有一個問題是我們不能迴避，要詳細討論的，就是十二章三十一節的意思。人們提出來的解釋形成了兩個群體。

1. 把 ζηλοῦτε (*zēloute*) 當作直說語氣的解釋

這種方法有許多種形式。伊伯 (Iber) 和比特林格 (Bittlinger) 已經盡他們最大的努力，把基本的提議建立在一個堅固的基礎上了。⁵ 這些學者質問：保羅既然在十二章十一節和十八節說到聖靈，或者神憑自己的主權分配恩賜，那麼他怎麼能夠命令他的讀者去追求比較大的恩賜呢？「就〔保羅〕所能看見的而言，是他們那孩子氣般的不成熟，使得他們想要『最大的』恩賜」。⁶ 根據這種看法，十二章三十一節上半是一個責備，而它的連接詞 δέ (*de*，但是) 是一個強烈的反義詞：也就是說，在一連串期待著否定回答的提問(十二 29~30——例如，豈都是說方言的嗎？不！豈都是翻方言的嗎？不！) 之後，保羅繼續以多少有

⁵ Gerhard Iber, "Zum Verständnis von I Cor. 12:31," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 54 (1963): 43-52; A. Bittlinger, *Gifts and Graces: A Commentary on I Cor 12-14*, trans. H. Klassen (Grand Rapids: Eerdmans, 1968)。

⁶ Bittlinger, *Gifts and Graces*, 73。

些惱怒或者嘲笑的語調說：「但是你們卻熱切羨慕那些更大的恩賜！」這種觀點認為「更大的恩賜」，是指被哥林多人高度稱讚的一切屬靈恩賜。與此相反，他將要指示他們的是最妙的道路（十二 31 下）。另外，比特林格進一步把十四章十二節當作一個重要的對照：在那裏，保羅提到哥林多人切慕屬靈的恩賜，只是陳述一個事實而已，然而他使用了一個同源的字眼，是不可能解釋成任何命令語氣的。⁷

已經有好幾個人注意到這種解釋的直接弱點，就是在十四章一節，使用了跟十二章三十一節上半節一模一樣的動詞字形：ζηλοῦτε (*zēloute*)。在十四章一節的意思是「切慕屬靈的恩賜」，而它似乎是接續十二章三十一節上半節的思想。伊伯試圖要減輕這種批評的果效，他指出，至少，在十四章一節所用的直接受詞是不同的：在十二章三十一節，受詞是「更大的恩賜」，而在十四章一節，僅是「屬靈的恩賜」。然而，如果我們記得在十四章十二節（就是在一個同源的結構中，這結構不過是證實了哥林多人羨慕屬靈的恩賜）的直接受詞跟十四章一節是一樣的，而不是跟十二章三十一節上半節一樣，就可以看出這樣的反駁完全沒有說服力。對他們的觀點同樣不利的是，他們需要把十二章三十一節下半節開頭的連接詞（καί, *kai*）當作強烈的反義詞「但是」（《和合本》沒有譯出這個詞）；但是，如果要

⁷ Ἐπεὶ ζηλωταὶ ἐστε (*epēi zēlōtai este*)。

使它跟伊伯和比特林格對這節經文上半的解釋一致的話，他們必須想像一個類似這樣的思路：「所以，你們切切地求那更大的恩賜〔這部分是諷刺的語氣〕。但是，我要把最妙的道路指示你們。」問題是，儘管這個希臘文連接詞在新約聖經中使用了九千次，只有在非常稀少的情況下才取反義的意思——而且通常是因為行文風格的緣故。如果保羅要表達「但是」的話，為甚麼他不使用某個比較清楚的反義詞呢？

其他的學者在這種解釋的基礎上進行擴展，希望減少前面所提到的一個或者兩個困難。貝克 (Baker)，⁸ 借用謝瓦利爾 (Chevallier) 的著作，⁹ 結合了他自己的一篇論文，就是我們在上一章所提過的* (那篇論文將 χαρίσματα [charismata] 和 πνευματικά [pneumatika] 區分開來)，採取以下兩個步驟：他提議說，保羅在十二章三十一節其實是引用哥林多人的一句口號；他進一步提議說，哥林多人的這句口號用到 πνευματικά (pneumatika) 這個字，但是，保羅在十二章三十一節上半節故意把它改換成 χαρίσματα (charismata)。馬挺 (Martin) 採用了同樣的方法，也把十二章三

⁸ David L. Baker, "The Interpretation of 1 Cor 12-14," *Evangelical Quarterly* 46 (1974): 224-34。

⁹ Max-Alain Chevallier, *Esprit de Dieu, Paroles d'Hommes* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1966)。

* 編按：見上一章註腳 17。

十一節上半節轉變成一個問句（當然，希臘原文可以讀作肯定句或疑問句）：「那麼，你們在尋求〔最〕大的恩賜，是嗎？好，我將〔或者我打算〕把一條更好的道路指示你們。」¹⁰ 然後，為了除掉反對的理由（就是在十四章一節的動詞 ζηλοῦτε [zēloute] 是命令語氣的說法），馬挺提議說也可以把這個詞看成是一個直說語氣，只要我們能在這節經文看出另一個從哥林多人的信中引用的話。他如此翻譯十四章一節：「你們要追求愛；然而『你們切慕屬靈的恩賜』，但是，〔我說〕寧可你們都說預言。」¹¹ 他採用了類似的方法來處理十四章三十九節，在這三章經文的其他地方，這個動詞就只有出現在那裏。他如此翻譯三十九節和四十節：「所以，我的弟兄們，『你們切慕作先知講道，也不禁止說方言』〔好〕；（你們）凡事都要規規矩矩地按著次序行。」¹²

為了避免其內在的困難，我們必須坦白地承認，這種理論似乎給原來的推測增加了不合理性。在十四章一節和十四章三十九至四十節這兩處，馬挺都必須在經文中加入一些詞，才能作出他的解釋。當然，希臘文常常省略一些詞，是中英文所需要的；因此，通常所謂的補充不過是辨別翻譯出來的語言所需要的詞，這些詞的語義是希臘文預

¹⁰ Ralph P. Martin, *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12-15* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 35。

¹¹ 同上，57頁。

¹² 同上，75頁。

先假定包含在句子中的。但是，這並不允許我們增加詞彙，來支持一個根據相當多的推測對經文所作出的解釋——在這個例子中，就是推測保羅是引用哥林多人的來信。在過去的十年，對哥林多前書的研究有一個顯著的趨勢，是假定保羅引用哥林多人來信之處越來越多。偶爾一些地方，他這樣引用，是大家都無異議地同意的（見：例如，六 12，七 1 下，八 1 下）。但是，這些幾乎得到一致贊同的例子，都帶有某些特定的特徵：引用的句子都很簡短，後面通常跟著認可的限定條件，而保羅的回答是毫不含糊的，不需要附加詞彙或者短語來使經文的意思易懂。馬挺重建的兩個句子只滿足第一個條件；但即使這樣，他的解釋仍然倚賴對十二章三十一節下半的连接詞極端不合適的翻譯。¹³

簡短地說，把十二章三十一節上半節的動詞當成一個直說語氣，雖然這種解釋受歡迎的程度在增加，它的合理性並沒有得到足夠的證明。然而，另一類的解釋卻有可能作到。

¹³ Martin, *The Spirit and the Congregation*, 35 提到 Wischmeyer, *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1981), 32, 並說她已經指出 καί (*kai*) 可以有反義的意思；但這個作法是不恰當的。我們也必須問那種意思本身的可能性是：很有可能、頻繁、還是罕見。正如我們已經看見的，這種意思既不太可能也不常見。

2. 把 ζηλοῦτε (zēloute) 當作命令語氣的解釋

在這一類別中，有一個解釋不是非常吸引人。它主張保羅是回頭論及前面的經文，命令他的讀者們查看已經列出的清單，並標出這位使徒認為最重要的那些恩賜。他們應該追求的是這些恩賜，而不是保羅列在清單最後的說方言的恩賜。¹⁴ 這種解釋可能過於看重恩賜清單的順序，正如我在第一章所指出的。

但是，這一類別中的另外一種形式，能夠經得起仔細而徹底的檢查。十二章三十一節上半節開頭的反義詞是有些溫和的：不都是說預言的，說方言的，等等（十二 30），但是，你們必須切慕那些更大的恩賜。從保羅到目前為止所說的話中（雖然，在態度上他曾暗示將在十四章採用類似十二章 7 節的經文），還不能輕易地推斷出這些恩賜是甚麼；然而，這正是為甚麼他要寫十四章的原因。不過，在繼續這個論點以前，他意識到鑑於哥林多人的成功主義和過度實現的末世論，他不僅必須勸勉信徒們要尋求那些更大的恩賜，也必須指出：即使信徒們競相追求最好的恩賜，也可能不知怎麼地就把聖靈最重要的果子——愛——放在一邊；因此，他在命令他們要追求那些更大的 χαρίσματα (charismata) 以後，又補充說：「並且，我要把最妙的道

¹⁴ W. Harold Mare, "1 Corinthians," in *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin, 12 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1976), vol. 10 尤其是如此主張的。

指示你們。」如今，就是以正常的方式來使用連接詞「和」（καί, *kai*）；這個子句餘下的部分中，文本的差異和翻譯產生的困難，對於論述的思路沒有太大的影響。¹⁵ 保羅的觀點是，不能把他所要討論的愛跟 χαρίσματα (*charismata*) 看成是同一類的：它不是許多 χαρίσματα (*charismata*) 中的一種，而是整個生命的「道路」，¹⁶ 是一種包羅萬有的生活

¹⁵ 這些困難如下：(1) 在 \mathfrak{P}^{46} 和 D* 抄本，εἶ τι 取代了 ἔτι，是許多人偏好的讀法，包括 BDF §272：「如果有任何超越的事物，我就指示你們一條道路吧！」如果這種讀法是正確的，我們可以預料 ὁδόν 前面應該出現冠詞。另外，G. Zuntz, *The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum* (London: British Academy, 1953), 90 指出：事實上， \mathfrak{P}^{46} 在此有毀損，使我們不能確定這裏的讀法；而且僅僅「倚靠西方文本是不明智的」。(2) 我同意巴瑞特 (Barrett) 的看法，把 ἔτι καθ' ὑπερβολήν 視為形容詞的用法，「一條比較好的道路」或「一條更妙的道路」。但是，也可以把這個詞語看成是副詞用法：「除了〔到目前為止我所說的一切〕以外，我指示你們一條道路」。這似乎是把愛當成達到目的的手段；而我所喜歡的那種翻譯把愛本身當作這條「道路」。見 Conzelmann, *First Corinthians*; Robert L. Thomas, *Understanding Spiritual Gifts: The Christian's Special Gifts in the Light of 1 Corinthians 12-14* (Chicago: Moody, 1978)。

¹⁶ Ὁδός (道路) 的用語是源自智慧文學的，在這裏的上下文中，在作為整個生命道路的愛和 χαρίσματα (*charismata*, 恩賜) 之間，恰當地設立了一個鮮明的對比。尤其見 Stanislas Lyonnet, "Agape et charismes selon 1 Co 12,31," in *Paul de Tarse:*

方式，在重要性上絕對超越了任何一種 χάρισμα (*charisma*)。當然，這並不意味著，保羅在說 χαρίσματα (*charismata*) 不重要；而是說，如果過分注重它們，信徒可能會忽略整個生命道路，絕對具有最為舉足輕重的重要性，這道路應該是每一位信徒，每一個受聖靈洗之人的特徵。所以，在愛的篇章——它是保羅全盤策略中不可或缺的一部分，但是不是用來為屬靈恩賜劃分等級——之後，在十四章一節起的經文，保羅繼續論及屬靈恩賜的問題；因此，那裏的動詞 ζηλοῦτε (*zēloute*) 含有命令語氣的意義，在十四章三十九節也是一樣。

因此，愛不是一種 χάρισμα (*charisma*)，¹⁷ 而是整個生命的道路。正如我們將要看見的，沒有愛，一切的 χαρίσματα (*charismata*) 必然都是完全沒有價值的。正是這條生命的道路，賦予神所賜的每一種屬靈恩賜意義和領悟這種意義的能力，然而，又總是可以把它跟它們區別開來——如同在十四章一節：「你們要追求愛，也要切慕屬靈的恩賜。」在保羅給加拉太人的書信中（五 22～23），愛位於一連串美德之首，他稱這些美德為「聖靈的果子」——「九種恩典的和諧，組成了成熟基督徒的特徵，並提供了聖靈內住同在

apôtre de notre temps, ed. L. De Lorenzi (Rome: Abbaye de S. Paul h.l.m., 1979), 509-27。

¹⁷ 不同於 Hans Lietzmann and Werner Georg Kümmel, *An die Korinther I. II.*, Handbuch zum Neuen Testament, vol. 9 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969) 的見解。

的確鑿證據。」¹⁸

這樣解釋十二章三十一節和十四章一節，以及這兩段經文之間的愛的篇章，通常引起三種反對的意見。第一，保羅既然堅稱屬靈的恩賜是聖靈隨己意分配的(十二 11)，是根據神自己的安排(十二 18)，卻又勸勉哥林多人要渴慕屬靈的恩賜，這將產生前後不一的情形。但是，我在第一章已經指出，不能對這兩處經文——十二章十一節和十八節——作如此過度的解釋。這樣的反對是沒有根據的。第二種意見指出，實際上，在十四章十二節，告知哥林多人要渴慕得著屬靈的恩賜(指上文關於同源結構的討論)；因此，我們可以根據這個證據假定，應該用同樣的方法來對待在十二章三十一節和十四章一節裏模稜兩可的同源動詞。但是，這個在本質上是語言學的爭論，不能夠脫離解釋者對保羅正在談論之問題的理解。所有的人都必須同意，保羅因為哥林多教會有很好的屬靈恩賜而感恩(一 7)，所以，在十四章十二節重申這一事實並不使人驚奇。那麼，問題就在於，他是否在鼓勵這種屬靈財富，同時又指出「屬靈恩賜」固有的限制和愛的至高重要性，愛是整個生命的道路，只有它能使任何一個特定的恩賜有意義。如果是這樣的話，把三個地方的 ζηλοῦτε (*zēloute*) 都看成是命令語氣：「要切切渴慕」(十二 31，十四 1、39)，就不會遭到任何反對。第三，有時候，有人主張說：這個動詞在新約聖經中

¹⁸ Bruce, *1 and 2 Corinthians*。

比較常用於負面的意思，「嫉妒」某事物或某人，或以某種邪惡的方式來「渴望」；這種負面的意思，應該促使我們懷疑將此字解釋為命令語氣是否恰當，並且主張比較適合的觀點：保羅是在描述他發現哥林多人對待屬靈恩賜的態度。然而，用於正面意思跟負面意思的比例，幾乎沒有甚麼影響力，因為在全部新約聖經中，除了這三處有爭議的地方以外，只出現十一處具有正面意義的例子（例如，林後十一2）。無論如何，這個論點可以用來反對馬挺的理論（他認為：保羅在十四章一節和三十九節是引用哥林多人的話）；因為，哥林多人肯定不會把自己渴望屬靈的恩賜，描述成某種邪惡的事情。簡單地說，這個反對的意見兩面都說得通，無論怎樣，是不太重要的。

所以，我們轉到第十三章，它的三個部分將概括在以下的三個論點中。

二、愛的不可缺少性（十三 1~3）¹⁹

部分是出於牧養工作的感同身受，部分是因為自己也

¹⁹ 除了標準的解經書和專題的研究以外，也不可忽略 Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1961), 4/2:824-40; Leon Morris, *Testaments of Love* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 238-59; Heinrich Schlier, *Nun aber bleiben diese Drei: Grundriss des christlichen Lebensvollzuges*, 2d ed. (Einseideln: Johannes Verlag, 1972), 186-93 對這一章的處理。

說方言（見十四 18），保羅以第一人稱寫了這一部分。第一個子句的結構²⁰ 可能表示著重點是在末尾：「我若能說萬人的方言，甚至天使的話語……」（參《現代中文譯本》）。到底是保羅還是他的讀者，以為他們的方言恩賜是天使的話語，我們不清楚。猶太人少數有趣的類似句子表明這是有可能的；²¹ 但是，保羅可能是用誇張的寫法，盡可能地跟愛形成鮮明的對比。我猜想一個學究可能會爭論說，這些方言不可能是天使的話語，因為如果是那樣的話，當天國完滿實現的時候說方言歸於無有，這一點就成為愚蠢的，因為那正是我們更有可能遇見天使的時候！但是，關於在新天新地裏，我們將說哪一種語言或哪些語言的問題，我要把它留給那些在推測上比我更有恩賜的人。保羅

²⁰ Spicq, *Agapé*, 2:66-67（為 Conzelmann, *First Corinthians* 所依循）指出，*λαλω* 的位置是在 *τῶν ἀνθρώπων* 和 *καὶ τῶν ἀγγέλων* 之間，而不是在這兩個詞語之前或之後。經過 GRAMCORD 電腦系統的檢索表明，在希臘文新約聖經中，這種結構（用來修飾一個名詞的另外兩個名詞以 *καί* 連結在一起，卻被一個限定動詞隔開）只有在這裏出現過一次。

²¹ 有些人引用啟示錄十四章二至三節；H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 5 vols. (München: Beck, 1922-28), 3:449-50；《以賽亞升天記》（Ascension of Isaiah）七章十五至三十七節。但是，給人印象最深刻的是《約伯遺訓》（Testament of Job）四十八至五十章，其中約伯的女兒們說各種不同等級天使的話語。

的觀點是相當簡單的。無論我的方言恩賜是如何崇高，若沒有愛，我不過是一個鳴的鑼或響的鈸罷了。

這個價值判斷是要引起讀者震驚的。它的一部分能力在於，保羅不僅僅是說：在這種情況下——也就是，說方言卻沒有愛——成為鳴的鑼或響的鈸不是方言這種恩賜，也是說：我自己僅是鳴的鑼或響的鈸而已。甚至現在完成式的 *γέγονα* (*gegona*) 也可能是深具意義的：不僅僅是「我是一個鳴的鑼或響的鈸而已」，而是（直譯為）「我已經成了鳴的鑼或響的鈸一般」——我說方言卻沒有愛，這樣的行為彷彿給我留下了永久的影響，降低了我的價值，把我轉變成某樣東西，是我不應該有的樣子。²²

鳴的鑼或響的鈸究竟指的是甚麼，這一點並不清楚。類似的東西很多，使得我們不容易確定保羅心裏想的是甚麼。²³ 至少，他是在說：在這樣的情況下，我變成空洞、

²² 但是，大多數的學者，如果有所評論的話，也都贊同巴瑞特的評語：「『我已經成了』是在賣弄學問。」

²³ 除了註釋書（尤其是 Archibald Robertson and Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, 2d ed. [Edinburgh: T. and T. Clark, 1914]; C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 2d ed. [London: Black, 1971]; Conzelmann, *First Corinthians*; Barclay. William. *The Letters to the Corinthians* [Philadelphia: Westminster, 1956] = 巴克萊著，周郁晞譯，《哥林多前後書註釋》[香港：基督教文藝出版社，1983]; 與 M. E. Thrall, *I and II*

無意義的噪音。我的方言恩賜沒有任何屬靈的意義。因為他可能是指異教徒在崇拜中使用的樂器，有些人就認為保羅的意思是：一個人如果說方言，卻沒有基督徒特別的愛，這人跟異教徒沒有區別。這樣的解釋是可能的，但有一個條件：保羅在他的隱喻中稍微有些摻雜；畢竟，他說成了鳴的鑼或響的鈸一般的，是他自己，而不是他的方言恩賜。如果他真想要清楚無誤地說明跟異教的聯繫，那麼，比較清楚的說法是：方言的恩賜墮落成異教的樂器，或參與的人墮落到異教崇拜者的層次。

顯然，保羅在第二節使用最大程度的假設狀況。他自己並不認為有任何先知能夠「明白各樣的奧秘，各樣的知識」，因為他接下去說：「我們現在所知道的有限，先知所講的也有限」（十三 9）。在這段經文中，如果「奧秘」和「知識」之間有區別的話，前者是指末世的狀況，後者指神全盤的救贖目的；但是，保羅可能沒有作清楚的區分。²⁴ 保羅

Corinthians [Cambridge: Cambridge University Press, 1965]) 以外，見 K. L. Schmidt, “κύμβαλον,” in *TDNT*, 3:1037-39; Hans Dieter Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament: Religionsgeschichtliche und Parännetische Parallelen, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, vol. 76 (Berlin: Akademie-Verlag, 1961); W. Harris, “‘Sounding Brass’ and Hellenistic Technology,” *Biblical Archaeology Review* 8 (1982): 38-41. ◦

²⁴ 參 C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* ◦

的要點是，即使是說預言的恩賜，無論它說出怎樣可靠的信息，如果沒有愛，本身也是沒有價值的。信心的恩賜也是一樣——正如在十二章九節，這裏的信心不是指使人得救的信心，而是指比較特別的信心，就好像能夠移山的信心——如果沒有愛，信心本身就沒有價值。然而，保羅再一次下結論，這結論甚至更使人震驚：不僅沒有在愛中運用的屬靈恩賜是毫無價值的，而且，保羅說：「我就算不得甚麼」——「從屬靈的角度看，我是一個無足輕重的人。」²⁵

但是，保羅不打算只是提及比較奇特或「神奇」方面的 *χαρίσματα* (*charismata*) 的例子。在第三節，他繼續說到難以置信的自我犧牲的善事，²⁶ 甚至親自經歷烈火的痛苦而殉道（如果《和合本》所採用的讀法是正確的），²⁷ 就好

²⁵ Robertson and Plummer, *Corinthians*。

²⁶ 難以明白 *ψωμίσω* 的確切意思（《和合本》作「調濟」）。習慣上，它表示「餵養」（參：羅十二 20，《和合本》作「吃」）；但是，它可能有分成小塊的意思，即，「如果我把所有的物品分成小塊來餵養窮人」，或者類似的話。

²⁷ 有關不同的異讀，不僅見註釋書，也可參：Zuntz, *The Text of the Epistles*, 35ff.; J. K. Elliott, "In Favour of *καυθήσομαι* at I Corinthians 13³," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 62 (1971): 297-98; René Kieffer, "'Afin que je sois brûlé' ou bien 'afin que j'en tire orgueil'?" (1 Cor XIII.3)," *New Testament Studies* 22 (1975-76): 95-97。

像馬加比時期（Maccabean）猶太人的殉道，²⁸ 或但以理書三章二十八節那三個英雄一樣。結果是一樣的：沒有愛，我甚麼也沒有得到。我的慈善行為、以及即使在面對殉道時仍然忠於真理的堅定決心，這些事情的本身並不能見證我的屬靈地位，或我對聖靈有超越的經歷。在这一切之中，如果沒有愛，對我沒有任何益處。在這個神聖的算術中，五減一等於零。

在這三章經文的文理脈絡中，保羅在這幾節經文的論點是清楚的。他其實是說：你們這些人以為自己說了方言就很屬靈，以為自己運用了說預言的恩賜就證明自己從聖靈得到很大的能力；但你們必須明白，你們已經忽略了那最重要的。你們所運用的這些屬靈的恩賜，本身並不證明你們的靈性比別人高超。還有你們這些喜歡藉著行善來證明自己在聖靈中有豐富特權的人，你們必須學習這件事：若沒有基督徒的愛，善事完全不能表達你們對神的經歷。如果愛沒有成為你們操練恩賜的特徵，無論神賜給你們甚麼恩典的禮物，你們仍然是靈命破產，在屬靈上一無所有的。

如果保羅是對現代的教會說話，也許他會進一步推論說：你們這些基督徒，藉著你們頭腦中所積存的神學知識來證明自己的屬靈，我告訴你們，這些知識本身不能證明

²⁸ 參 H. Strathmann, “μάρτυς κτλ.,” in *TDNT*, 4: 486-89 以及其中所引用的主要文獻。

甚麼。還有你們這些人，因著你們有某種形式的敬拜（無論是莊嚴正式的形式，還是活躍自發的形式），就斷定你們的聚會是有聖靈同在的，如果你們的敬拜模式並不是愛的表達，你們在靈性上就是一無所有的。你們這些人，堅稱說方言見證了聖靈第二次的工作、聖靈的洗，我告訴你們，如果愛不是你生命的特徵，甚至連聖靈在你們身上第一次工作的證據也不存在。

在這些例子中，保羅絲毫沒有貶低屬靈的恩賜，但是，他拒絕認可對任何一種恩賜的任何正面的評論，除非這種恩賜是在愛中運用出來的。因此，重要的是，就著屬靈的益處或者見證聖靈的同在而言，任何特別的恩賜都不是必要的；然而，愛是不可少的。²⁹

²⁹ 這不是說保羅認為不存在其他的根據來驗證基督教信仰的真實性。例如，加拉太書一章八至九節清楚地表明，保羅堅稱某些教義是基督徒信仰不可或缺的。但是，在這個迥然不同的關於愛和「屬靈」恩賜的宣稱中，只有前者是不可少的。

三、愛的特徵（十三 4~7）³⁰

這幾節經文與其說是在界定愛的意義，不如說是在描述它；而且，甚至連這些描述也是實踐性的，而不是理論性的。在這個簡潔有力的清單中，沒有一項要素是有關情緒的；每一項要素都是有關行為的。保羅一下說到愛是甚麼，一下說到愛不是甚麼，然後又回頭說愛是甚麼：第一對特徵是正面的，然後是四對負面的特徵（最後一個特徵又從正面來重述），接下來是另外兩對正面的特徵。在這整個過程中，愛被擬人化了：在這一章中，這愛是如此強有力地佔據了保羅的思想；這愛本身是有恩慈、或不自誇等等，而不是表現出愛的人是有恩慈、不自誇等等。

如果缺乏愛，會發生甚麼事情呢？沒有愛，會造成許許多多、各式各樣的自卑感和優越感。看上去，彷彿第四至五節一直是針對這樣的個性特點所做的直接回應。愛是

³⁰ 這一部分的「讚美詩」肯定是仿效猶太人的道德訓勉（paraenesis）；Gerhard von Rad, “Die Vorgeschichte der Gattung von 1 Cor. 13,4-7,” in *Geschichte und Altes Testament: Festschrift für A. Alt* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1953), 153-68 建議說它是以一種「消極的信仰告白」模式為基礎。一些類似的詩（例如，Conzelmann, *First Corinthians* 引證的《以薩迦遺訓》〔Testament of Issachar〕四章）跟這一章在形式上有某些相似之處，但是在主題上很不一樣，因為它們乃是論及頭腦簡單的人。

恆久忍耐：通常，這個詞不僅表示願意長久等待，或忍受痛苦而不放棄，更是指忍受傷害而不報復。³¹ 愛是有恩慈——不僅僅是在面臨傷害的時候能夠忍耐，或長時間地忍受，而是快快地以恩慈回報它所受到的傷害。³²

從負面的角度來看，愛是不嫉妒：非靈恩派必須學習這個功課。愛也是不自誇：靈恩派必須學習這個功課。保羅用來表示「不自誇」的這個特殊動詞，在新約聖經中只有出現在此處；然而，從其他來源可以得知，它有炫耀吹噓的含義。³³ 更廣泛地說，愛是不張狂（按字面意思是「趾高氣揚」，在前面，保羅已經把這個詞應用在哥林多人身上〔四 6、18、19，五 2，八 1〕）。愛是不作害羞的事；也就是說，愛是不會對別人舉止失禮，正如在七章三十六節（那裏的「待……不合宜」，跟這裏的「作害羞的事」是同一個詞語）所說的，如果一個男人激起了一個青年女子的喜愛，

³¹ 也就是說，在《七十士譯本》中，這個動詞用來翻譯希伯來文的 $\text{יָרַח וְלֹא יִצְטָרַף}$ 和相關的詞語；例如，在箴言十九章十一節：「人有見識，就不輕易發怒；寬恕人的過失，便是自己的榮耀。」

³² 這裏的動詞是 χρηστεύεται ，在新約聖經中只有出現在這裏；但是同源詞 χρηστότης 和 χρηστός 在《七十士譯本》和新約聖經中都很常見，通常是刻畫神對待人的特徵：例如，羅馬書二章四節，十一章二十二節——此處，甚至指在受到很大的激怒時所表現出來的恩慈。

³³ περπερεύεται 。見 H. Braun, “περπερεύομαι,” in *TDNT*, 6:93-95, 恰當地把它的意思跟保羅在哥林多面對的局面聯繫起來。

然後又拒絕跟她結婚，這樣行是不合宜的。^{*} 用一句很貼切的話說，要認出一個君子，不是看他怎樣跟自己的國王說話，而是看他怎樣對自己的僕人說話。對國王表現出的謙恭有禮，可能根本不是出於內心，而是基於識實務、為了自己的利益罷了。更加基本的是，愛是不求自己的益處：「愛不僅僅是不求不屬於它的東西；它是預備好，甚至連它有資格得到的東西，也願意為別人的緣故而放棄。」³⁴ 在人際關係中，愛是不輕易發怒；也就是說，它不會動不動就生氣：輕易發怒是一種尖銳的脾氣，雖然藏在值得尊敬的外表底下，卻在受到（真實的或想像的）冒犯時，因為憤怒而爆發出來。³⁵

但是，萬一確實受到傷害了，又怎樣呢？保羅回答說：愛是「不計算人的惡」，計算人的惡就是心裏存有一個個人受委屈的秘密檔案，每當有可能遇到一些新的、微不足道的冒犯時，就去查閱這個檔案，或緊抓著這個檔案所記載的不放。在面對真實的邪惡時，愛的立場是阻止這樣的計算；因為從一個很深的層次來講，愛不能容忍人吹毛求疵或假冒偽善：愛是「不喜歡不義」（6 節）。不義就像假裝的

* 編按：《和合本》的譯法所反映的是另一種解釋；《新國際版》的譯法比較接近《現代中文譯本》與《新譯本》。

³⁴ Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* .

³⁵ 這個詞組並非總是與否定詞一起使用（參：同源詞在希伯來書十章二十四節的用法），但是，大多數是這樣。

自義一樣，在淫穢的事物面前道貌岸然，裝出憤怒的樣子，但是在私下裏，卻顯出粗俗下流來。愛不喜歡無盡地討論我們所服事的教會和機構有何不對之處，只有在必須要求合適的公義時，才會談論這樣的主題。如果有任何關於正確或合乎真理的報導，愛會為此而歡欣鼓舞，或者，如果這裏使用的複合動詞不僅是為了加強語氣而已，³⁶ 愛會跟別人一起為真理而歡喜。「愛不是通過搜索和指出錯誤的事，來使自己與眾不同；它樂於放下自己的身段，與別人一同為正確的事而歡喜。」³⁷

第七節作了總結，使用總是（《和合本》譯為「凡事」）這個詞來描述。³⁸ 維希邁耶（Wischmeyer）的說法很能令人信服，他指出：重複使用這個詞（在十三 1~7 節用了七次，翻譯成「各樣的」、「全備的」、「所有的」、「凡事」）是一種辯論手法。³⁹ 保羅是針對哥林多人的光景而說的，他們不遺餘力地信奉過度實現的末世論，我在本書第一章已經提到這一點。他們認為「凡事都可行」（見四 8，六 12），因為末世的國度已經開始。但是，保羅在十三章七節回答說，基督徒的愛仍然是凡事忍受（《呂振中譯本》，也許比

³⁶ συγκαίρει。見 Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*。

³⁷ 同上。

³⁸ 把 πάντα 這個詞當作副詞用。

³⁹ Wischmeyer, *Der höchste Weg*, 105。如果她的解釋是正確的，那麼就排除了 πάντα στέγει 的其他可能譯法。

《新國際版》的「保護」好；《和合本》作「包容」），凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐：這就是說，愛需要自願減少部分的個人自由，保羅已經在這封書信的前面討論過（尤其是在第八～九章）。基督徒的愛總是忍受（或者，也許是「忍受所有的事情」）；愛總是相信——這並非意味著愛是輕信，而是說它喜歡無偏見、坦率、和接納，而不是懷疑和憤世嫉俗。愛希望能有最好的結果，即使因為不斷受到人身的詆毀而失望，仍然還有一線希望，「總是預備要給冒犯者再一次的機會，並且要原諒他『七十個七次』（太十八 22）」。⁴⁰ 愛是忍耐：「當情況不利時，〔愛〕希望能有最好的結果。而當希望一再落空時，愛仍然勇敢地等待。」⁴¹

在繼續下去以前，我們必須先問一個問題：基督徒的愛有甚麼特別之處？也必須確認這一章所描述的愛，意思不是名詞 ἀγάπη (*agapē*) 或其同源動詞 ἀγαπάω (*agapaō*) 的內在本質。當然，這個意見跟盛行的看法相反。一般都認為：聖經選用這個詞來表示「愛」，而不是用其他的詞彙，

⁴⁰ Bruce, *1 and 2 Corinthians*。

⁴¹ Robertson and Plummer, *Corinthians*。相反地，有些人認為 πάντα 的意思是「總是」：愛總是保護、相信、盼望、和忍耐，也許含有末世應許的弦外之音。從句法結構的角度看來，不能排除這種解釋的可能性。但是，把第七節跟它前面的經文連在一起，要比跟它後面的經文連在一起，條理更清楚；而且，如果把第四至七節當成一個整體來讀，這段經文的焦點在於基督徒的愛如今是怎樣行動的，而不是它要維持多久才到末世。

是因為只有這個詞組捕捉了神那堅定不移、尋求他人的益處的愛。從語言學上看，這是不正確的：喬利（Joly）按時間順序，妥善而有趣地討論了有關愛的各種詞彙的發展，⁴² 我們無法在此細述。在《七十士譯本》中，雖然暗嫩亂倫地愛上他的同父異母的妹妹他瑪，動詞還是可以用 ἀγαπάω（*agapaō*；撒下十三1）。約翰福音中有兩次提及聖父愛聖子：一處經文用 ἀγαπάω（*agapaō*），而另一處用 φιλέω（*phileō*；分別在約三35和五20）。當保羅詳細說明底馬因為貪愛現今的世界而離棄他時，他並不認為用 ἀγαπάω（*agapaō*；提後四10）這個動詞是不妥當的。這樣的例子還有許多。我所要表明的論點只是說，不存在甚麼內在本質，使得一個特定的詞組表示特別神聖的愛。⁴³ 另一方面，這絕不是說神的愛，或者基督徒的愛沒有任何特別之處。是有不同之處；然而，如果我們想要發現不同在哪裏的話，我們不應該在某個特定詞組的特殊語意範圍內尋找，而是要在聖經對愛所做的描述、所賦予它的特徵裏尋找。

⁴² Robert Joly, *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? Φιλεῖν et Ἀγαπᾶν dans le grec antique* (Bruxelles: Presses Universitaires, 1968)。

⁴³ D. A. Carson, *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids: Baker, 1984), especially 26-32（卡森著，余德林、郭秀娟合譯，《再思解經錯謬》，台北：校園，1998，尤其是 28-34 頁）。

就著哥林多前書的這一章而言，它所描寫的愛引起了冗長的學術辯論：它所論及的究竟是愛神還是愛人——彷彿保羅傳講的基督徒福音，允許你在這兩者之間選擇一個似的。⁴⁴ 另一個著名的著作把這種愛跟性愛（*eros*）相比較：它的結論是，這種基督徒的愛，本質上是神的愛，神把祂的愛賜給了人，這幾乎就等於是恩典。⁴⁵ 但是，頭三節經文堅持說到的愛，是期望你和我要去實行的愛。一個比較明智的看法大致是這樣的：「哥林多前書十三章真正要區別的，也許是自我中心的愛和利他主義的愛。界線不是在愛神和愛人之間，而是在這兩者和自愛之間。基督教的精髓就在於此；在於征服自私的慈愛。」⁴⁶ 然而，即使是這樣的評價也多少有些不足；因為十三章三節所設想的，可

⁴⁴ 參：Spicq, *Agapé*, 2:108-11。從強調的角度而言，根據第四至七節來判斷，著重點似乎在於對其他信徒的愛；例如，愛是「凡事包容」，或說「總是包容」，這句話本身並不適合用來表達對神的愛。但是，從神學的角度而言，任何一個基督教的架構都難以把這兩個意思分開。對於各種解釋所做的一個有用的概論，見 A. G. Vella, "Agapé in I Corinthians XIII," *Melita Theologica* 18 (1966): 57-66。

⁴⁵ Anders Nygren, *Agape and Eros: A Study of the Christian Idea of Love*, 3 vols. (London: SPCK, 1932-38), 1:98-107 (虞格仁著，《歷代基督教愛觀的研究》，兩冊，1950, 1952)。

⁴⁶ James Brennan, "The Exegesis of I Corinthians 13," *Irish Theological Quarterly* 21 (1954): 270-78。

能就是罕見的利他主義，就是放棄所有的個人財產，甚至犧牲自己的性命，卻沒有愛！

如果我必須用幾個詞，來說明神對我們的愛有甚麼特別之處的話，那就是神的愛是自發的。⁴⁷ 當一個年輕人熱烈地宣告「我愛你！」，來表白自己的心意時，至少，他的一部分意思是說，他發現自己所愛的女子是可愛的。至少，他的愛有部分是由這愛的對象所引發的。但是，神卻愛那不可愛的。正如約翰福音三章十六節告訴我們的，如果神愛世人，不是因為世人太可愛了，使神情不自禁：根據約翰使用的世人一詞來判斷，神愛世人，僅僅是因為祂就是愛。由此衍生而來的，就是基督徒學習怎樣去愛：他們學習用神那樣自發的愛去愛人。當然，與神的愛不同的是，我們的愛不是絕對自發性的；但是，從某個角度上說它是自發的，因為神的恩典給信徒帶來如此大的改變，使他或她所回應的愛是發源於基督徒的品格，也相對地比較少取決於對方的可愛。

在希臘羅馬的世界裏，這個觀點越發令人震驚，因為他們把「愛」當作一種「強烈的情感」，不被視為一種公眾的美德。博愛為善是受到尊敬的，但是，愛不是，因為希臘思想的主要流派都推崇「無情感」——也就是說，對人生抱持一種冷靜理性的態度——是最理想的。然而，此處，我們發現使徒保羅堅稱，真實的基督徒身分不可缺少的證

⁴⁷ 見：尤其是 Morris, *Testaments of Love*。

據，是一種以愛為特徵的生活，也就是說，藉著一種「熱情的」生活方式來顯明的。

到此也許你會問，我是否忘記了本書的主題。我如果努力解釋預言和方言的性質，可能好過在聖經中追蹤這些主題（無論它們是多麼有趣）。事實上，我的這個作法是有直接的關連的。如果這是這一章中所描述之愛的特徵，我們不僅可以立即明白，愛怎樣成為「最妙的道」，而且知道這種愛的出現，怎樣成為聖靈同在萬無一失的驗證。各式各樣的屬靈恩賜，確實是重要的，也有很高的價值，正如保羅所給予它們的評價一樣，卻都是外邦人可以模仿的。這種品質的愛卻不能被複製。就是因為這個緣故，耶穌才親自宣稱說，這愛是祂的跟隨者與眾不同的特徵；因為當祂說：「你們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒了」（約十三 35）時，所說的就是這種品質的愛。在神學和解經學上，無論有怎樣的鴻溝把靈恩派和非靈恩派分隔開來，我們沒有一個人能夠忽略，這個在符合聖經的基督徒信仰中居中心地位的、特有的、不可取代的因素。

四、愛的永久性（十三 8~13）

這段經文跟緊接在它前面的經文之間的銜接十分自然。在前一節經文中（十三 7），保羅總結說愛是「凡事忍耐」；換句話說，「愛是永不止息」（十三 8）。然而，它們的銜接是更深的。在這一章的頭三節經文中，保羅將愛和

χαρίσματα (*charismata*) 相比較。如今，在第八至十三節，他又再次回到這個對比，然而用了新的方法。在此，對比轉到這個事實：愛是永久的，而 χαρίσματα (*charismata*) 是短暫的。這同樣也顯示了愛本身固有的優越性。因此，愛是永不止息這句話也是為第十三節作預備。⁴⁸ 不幸的是，有時候，因為爭論 χαρίσματα (*charismata*) 甚麼時候停止的細節問題，而失去了保羅論述中這個強而有力的重點；但是，這些爭論也可以成為探究使徒保羅思想的推動力。如果我們清楚無誤地理解了終止的問題，就可以領悟這個段落的核心要點。

這些爭論取決於以下幾個解經上的問題。

1. 動詞 παύσονται (*pausontai*) 的深意

在第八節，跟預言(《和合本》翻譯為「先知講道之能」，下同)和知識連用的動詞是被動語態：預言和知識「終必歸於無有」，顯然跟「那完全的」到來有關(10節)。但是，跟「方言」(《和合本》翻譯為「說方言之能」，下同)連用的動詞 παύσονται (*pausontai*) 卻是關身語態 (middle, 或譯「中間態」); 有人認為這意味著方言將自動停止。方言本身固有的性質使得它們必須停止——顯然，跟預言和知識的終止沒有關連。⁴⁹ 這種觀點認為：改用這個動詞不僅是

⁴⁸ Lietzmann and Kümmel, *An die Korinther I. II.*。

⁴⁹ 抱持這種看法的人當中，尤其值得注意的是 Thomas, *Under-*

行文風格上的變化。然而，這是沒有根據的。更糟糕的是，它對於這個關身語態的解釋是不負責任的。在希臘化時期的希臘語言中，關身語態以多種多樣的方式影響動詞的意思；在一些時態中，可以用關身語態的形式來表明主動語態的意義；這不僅出現在一些動詞的未來式（它們比較常用關身語態），也出現在其他時態中。在這種情形下，動詞就稱為關身形主動意（deponent）動詞。只有仔細查考你正研究的動詞的所有出處，才能瞭解關身語態的意義是甚麼。在新約聖經中，παύσονται（*pausontai*）這個動詞偏好使用關身語態；但是這不表示主詞靠自己的能力「停止」。舉例來說，當耶穌斥責狂風暴雨時，風暴就止住了（在路八 24，使用同一個動詞，也是關身語態）——它肯定不是靠自己的力量停止的。

艾德加（Edgar）的思路稍微有些不同。⁵⁰ 他認為預言

standing Spiritual Gifts, 105; Robert L. Thomas, "Tongues Will Cease," *Journal of the Evangelical Theological Society* 17 (1974): 81-89; S. D. Toussaint, "First Corinthians Thirteen and the Tongues Question," *Bibliotheca Sacra* 120 (1963): 311-16; Robert G. Gromacki, *The Modern Tongues Movement* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967), 128-29; J. Heading, *First Epistle to the Corinthians* (Kilmarnock: Ritchie, 1967)。

⁵⁰ Thomas R. Edgar, *Miraculous Gifts: Are They for Today?* (Neptune, N.J.: Loizeaux, 1983), 336-37。

和知識都被停止了（亦即，它們都被毀滅了〔被動語態〕），而方言僅是停止了。他說：跟預言和知識的終止連用的被動時態表明，某個外界的事件導致了這終止——就是「那完全的」來了。所以，在第九至十節只提到預言和知識，沒有提到方言。他宣稱方言是自成一體的，當「那完全的」來到時，方言不會受到影響。畢竟，只有預言和知識是「有限的」：這個有限與完全的論據不適用於方言。因此，方言必然早在「那完全的」來到之前就終止了。

不只艾德加一個人相信，在第九至十節沒有提到方言這一事實具有重大意義；但是，他的解釋可能是最清楚和最武斷的。然而，權衡了以下的因素，我們反對他的提議。第一，在這幾節經文中，保羅必須一再把這三者——預言、知識、方言——一起提及嗎？你可以輕易地指出，保羅在第十二節寫道：「我如今知道的有限，到那時就全知道；」那裏只提到知識，沒有提及預言，所以預言也必然被排除在該處所說的以外囉！保羅是必須拘泥於行文風格的老學究嗎？第二，適用於預言的內容的，包括不完全與完全的對比，肯定也適用於方言的內容，一旦假定方言被翻譯出來的話（見：尤其是十四5）。

簡單地說，我不認為第八節所用的 *παύσσονται* (*pau-sontai*) 有太多可供利用的價值，就像你不能利用其他的行文風格特徵一樣，因為它們通常都無需精細的評論（例如，保羅從第八節轉到第九節時，改變了預言和知識的順序）。

2.「那完全的」(τὸ τέλειον [*to teleion*]) 和「這有限的」 ([τὸ] ἐκ μέρους [[*to*] *ek merous*]) 之間的關係

當「那完全的」來到時，「這有限的」就消失了：這兩種類別之間有甚麼關連呢？

有一些細節是清楚的。當然，消失的不是知識本身，而是作為屬靈恩賜的知識（因為知識本身永遠不會消失；如果消失的話，沒有人會知道它）；消失的也不是預言的內容，而是個人說預言的能力；並且透過推斷，保羅心裏所想的，無疑是指所有的屬靈恩賜都要過去。顯然，它們消失的時間跟「那完全的」和「這有限的」（10 節）之間的對比有關。後者是一個綜合的表達形式，以一個作副詞用的介詞片語⁵¹ 為基礎，這個介詞片語在這段經文中出現了三次：「我們現在所知道的有限」，「先知所講的也有限」（都在第 9 節），還有一次是「我如今所知道的有限」（12 節）；也就是說，我們對於神聖事情的知識是不完全的，同樣，我們的預言充其量也只有傳遞部分的信息。在第十節，這個作副詞用的介詞片語加上了一個冠詞，而成為實名詞用法，⁵² 翻譯成「這有限的」（《和合本》）——也就是說，不完全的狀態。這種「有限」或者不完全狀態的消失，取決於「那完全的」來到（10 節），⁵³ 因此，後者是與保羅時代屬

⁵¹ ἐκ μέρους。

⁵² τὸ ἐκ μέρους。

⁵³ τὸ τέλειον。

靈恩賜的「不完全」性相對立的。這一點在第十二節下半節有清楚的說明：「我如今所知道的有限；到那時就全知道，如同主知道我一樣。」

然而，這完全的甚麼時候來到呢？它有甚麼特徵呢？對此，有三組理論。⁵⁴

有人強烈主張說：「完全」是指教會的成熟，或信徒個人的成熟。⁵⁵ 在新約聖經中，這個詞的用法最常用於跟基督徒弟的成熟有關的情況；所以（他們主張說）保羅故意在此選用這個詞，使得我們無法確定成熟的確切時刻。如果主在保羅去世以前回來，那麼主再來就帶來了所應許的「成熟」或「完全」；如果主在保羅去世以前沒有回來，那麼聖經正典和信徒靈性成熟所需的一切信息的完成，將導致這個「完全」。

也有人強烈主張說：「完全」是指聖經正典本身的完成。⁵⁶ 這種主張的大部分動力，來自對於聖經真理已成定

⁵⁴ 在我看來，關於這些問題最優秀的三個討論是 K. S. Hemphill, "The Pauline Concept of Charisma: A Situational and Developmental Approach" (Ph.D. diss., Cambridge University, 1976), 113ff.; Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington, D.C.: University Press of America, 1982); 以及 M. M. B. Turner, "Spiritual Gifts Then and Now," *Vox Evangelica* 15 (1985): 39。

⁵⁵ 尤其是 Thomas, *Understanding Spiritual Gifts*, 106ff.。

⁵⁶ 尤其見 Douglas Judisch, *An Evaluation of Claims to the*

局的深切關注。比如說，如果運用預言恩賜的權柄，跟在以賽亞、耶利米、或阿摩司手中的權柄是一樣的，那麼就很難看出，如果仍然在運用預言的恩賜，一個人怎樣能夠避免慢慢進入異教崇拜的立場。⁵⁷ 為甚麼這些現代的先知

Charismatic Gifts (Grand Rapids: Baker, 1978)，但是，在討論這個主題的非靈恩派作家當中，這種觀點非常普遍。

⁵⁷ 舉例來說，即使是像 Richard B. Gaffin, Jr., *Perspectives on Pentecost: New Testament Teaching on Gifts of the Holy Spirit* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1979) 這樣認為 τὸ τέλειον 是與主再來有關的學者，仍然主張說，預言、方言等等是啟示的方式，而聖經的書寫已經停止了。

如果假定是這樣的話，那麼就沒有必要堅稱，這段經文是教導說：所提及的啟示方式——預言和方言——將會繼續發揮其功用，直到基督再來。保羅無意明確指出任何特定的方式將要停止的時間。他所確定的是，當「那完全的」來到時，信徒現在這種不完全的知識（這種知識是以同屬暫時性的啟示方式為基礎的）都要終止。就所討論的這段經文而言，預言和方言終止的時間，是一個尚未解決的問題（111 頁）。

換句話說，賈分（Gaffin）認識到：不能利用這段經文來教導說，預言和方言在第一或第二世紀就停止了，所以，他試圖要在這段經文跟主再來的關連這個問題上保持中立，就說保羅根本沒有明確指出終止的確切時間，因此，這個問題可以在教義的基礎上，而不是解經的基礎上來處理。然而，保羅明確地指出，當那完全的來到時，預言和其他的恩賜將要停止；如果照著賈分所認為的，完全是跟主再來連在一起，那麼他的解釋對經文的領悟太少了。

不寫下他們的預言，然後這些預言又被教會接納為「正典」呢？雖然我很快就會指出這種解釋是錯誤的，然而必須指明的是：靈恩派並不總能掌握這個問題的複雜性。例如，在最近的一篇書評中，因為一些人想要區分，在神所默示的著作完成以前和以後，神分配恩賜的方式有甚麼不同，一個靈恩派學者略帶諷刺地嘲笑這種作法，譴責他們強行把「正典以前的神」和「正典以後的神」一分為二。這個譴責具有某種洞察力；但是，它沒有論及一些難題，即神在耶穌裏、和在第一代見證人身上滿有恩慈的自我啟示是獨一無二的，而我們應該怎樣看待這個獨一性。

第三種，也是大多數人主張的解釋認為，「完全」跟主再來（或者，大概是死亡〔如果它先發生，而且純粹從個人的觀點、而不是從絕對的角度來看待「完全」這個問題的話〕）有關。我說的是「跟主再來這件事有關」，而不是跟「主再來」這個詞本身有關，因為有人反對說，*παρουσία* (*parousia*) 這個詞是陰性，而「完全」這個詞卻是陽性。這個反對是沒有價值的，因為「完全」不是主再來這件事本身，而是主再來這件事的發生所導致的事物狀態。

有關這三個主張的辯論，結果非常重要，因為保羅寫著說：等那完全的來到，這有限的必歸於無有了。換句話說，預言、知識、和方言等恩賜（根據推測可假定，還有大多數⁵⁸ 其他的屬靈恩賜）在保羅寫信的未來的某個時

⁵⁸ 我說「大多數」，是因為，正如我們在第一章看見的，*χάρισμα*

候，都將歸於無有，他稱那個時候為「完全」。如果能夠確定這個時候是在第一或第二世紀，那麼，今天所謂的預言、知識、或方言的恩賜都是無效的。反過來說，如果這個時候是指主的再來，那麼，這段經文並沒有排除方言或預言恩賜在現今的有效性。當然，這不是必然意味著，如今所宣稱的每一個特定恩賜都是有效的。它也不是必然表示，在主再來以前，某項屬靈的恩賜或諸多恩賜不會被收回。然而，它確實表明，如果有人希望排除現今所宣稱的一切屬靈的恩賜，是不能從聖經得到支持的。

我的判斷是，這第三個主張在它的辯護裏提出了強有力的證據。最重要的因素包括：(1) 難以相信保羅會期望哥林多人以為，他所說的「完全」是在暗示聖經寫作的結束。(2) 最重要的是第十二節下半節。「完全」產生了一種事物的狀態，就是我的知識，在某些方面，可以跟神現在對我的知識相提並論：「到那時我就全知道，如同主知道我一樣。」這不是說保羅預期會得著無所不知的能力，而是說「在完滿實現的國度裏，他預期會得著釋放，脫離理解（尤其是理解神和祂的話）上的錯誤和無能，後者是今生的一部分。他的知識將如同神現在對他的知識一樣，因為，這知識不包含任何錯誤的印象，也不限於在現今的時代所能領受

這個詞可以指教恩本身，後者大概是不會消失的（然而，即使是這樣，它在目前尚未完全實現的狀態終將消失）。另外，使徒的恩賜（十二 28）有某些特性跟它有關，我將在下一章簡短地

的。」⁵⁹ 保羅的觀點不是說，屬靈恩賜將會由於本身固有的軟弱或缺陷而消失。倒不如說，他的論據是建立在「那將要來的基礎上」⁶⁰。用巴特(Barth)那值得背誦的話來說，「因為太陽昇起來，所有的光都消失了。」⁶¹ 當神那奇妙的知識變成我們的知識時，這類恩賜——諸如預言、知識、和方言——的目的就已經歸於無有了：它們還能提供甚麼服事呢？(3) 十二節上半節也幾乎是同樣重要的。「我們如今彷彿對著鏡子觀看，模糊不清」：這句話暗示神聖的啟示不清楚或者仍然是模糊的；⁶² 然而，當那完全的來到，我們「就

提及這一點。

⁵⁹ Grudem, *Gift of Prophecy*, 213。

⁶⁰ Günther Bornkamm, *Early Christian Experience*, trans. Paul L. Hammer (London: SCM, 1969), 184-85。

⁶¹ Karl Barth, *The Resurrection of the Dead*, trans. H. J. Stenning. Reprint. (New York: Arno, 1977), 81。

⁶² δι' ἑσόπτρου ἐν αἰνίγματι 這個綜合表達引發了相當多的討論。它有可能採納了民數記十二章六至八節的一個暗示(見 Grudem, *Gift of Prophecy*, 145-46 註 53)。從古代世界的鏡子品質低劣，和從異象的角度來討論，鏡子只能提供實物的一個間接而不完全的影像。第二個介詞片語可能不是表示已經賜下的啟示是難以理解的、神秘的、完全搞不懂的，而是說這些啟示是難以清楚辨認的。Wilfrid L. Knox, *St Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), 121; Norbert Hagedé, *La Métaphore du Miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1957); David H. Gill, "Through a Glass Darkly: A Note on 1

要面對面了」——在《七十士譯本》中，這幾乎是神顯現的慣用語，⁶³ 因此，幾乎可以肯定這是指主再來所引起的新狀態。正如特納（Turner）所說的，指著主再來說的是「這樣的確定，使得加爾文（Calvin）能夠這樣說：『有人把這個討論全部應用到主兩次來臨之間的時期，這是愚蠢的。』無論我們如何尊敬新約聖經的正典，如果那正是保羅正在談論的話題，唯一可以怪他的是，他在第十二節使用極度誇張的表達方式。」⁶⁴ (4) 有人認為「完全」是指（如同在以弗所書中一樣）猶太人和外邦人聯合成為一個新的「完全的」人，但第十二節的意思也同樣排除了這種建議。這個題目跟哥林多前書十三章的上下文不相關。⁶⁵ 事實上，認為

Corinthians 13,12,' *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963): 427-29; Frederick W. Danker, "Postscript on 1 Corinthians 13,12," *Catholic Biblical Quarterly* 26 (1964): 248; Grudem, *Gift of Prophecy*, 144-47。但 R. Seaford, "1 Corinthians XIII.12," *Journal of Theological Studies* 35 (1984): 117-20 持不同的見解，認為我們根本不清楚保羅是否直接地暗示著神秘宗教。

⁶³ πρόσωπον πρὸς (或 κατὰ) πρόσωπον 一語沒有出現在新約聖經中；但是，在《七十士譯本》中，出現在以下的經文中（僅有這些）：創世記三十二章三十節；申命記五章四節，三十四章十節；士師記六章二十二節；以西結書二十章三十五節；參：出埃及記三十三章十一節；和 Grudem, *Gift of Prophecy*, 213。

⁶⁴ Turner, "Spiritual Gifts Then and Now," 39。

⁶⁵ 與 J. R. McRay, "To Teleion in 1 Cor 13,10," *Restoration*

這是指「主再來以前的成熟」的任何看法，都只是使第十二節的話變為多餘的。(5) 第十一節同樣也形成了一個鮮明的對比。雖然，在古代世界，嬰兒和成人的對比是一種標準的修辭手段，⁶⁶ 在此處的具體用法卻是要求一個從嬰孩到成人的巨大變化。如果主張說在聖經正典完成以前，初代教會的屬靈經歷和成熟度，相對於正典完成以後教會的經歷和成熟度，就好像一個嬰孩的談話和領悟力相對於一個成人的談話和領悟力一樣，這種說法是完全不符合歷史的。(6) 假設「完全」一詞在別處果真不曾用來指主再來引起的整個事物的狀態，那麼，事實上，它出現時也總是作形容詞用。只有在此處，它是一個帶冠詞的中性字，作實名詞用，可能只是為了跟「有限的」或「不完全的」相對比而造出這個詞的。(7) 有一種觀點認為保羅是在談論聖經正典的完成，這種觀點取決於一種假定，即新約聖經的預言及相關的恩賜，跟寫在舊約聖經裏的預言，在啟示上和權威上具有同樣重大的意義。如果可以挑戰這個假定——我將會在下一章試著挑戰它——那麼，必須採納這種立場的神學壓力將大大減少。

當然，所有這些主張沒有一個提議說，保羅所關注的，是要為說預言的恩賜在教會內的發揮，設立相對的頻繁度；我們也沒有提到歷史方面的異議，即認為預言和方言

Quarterly 14 (1971): 168-83 的看法相反。

⁶⁶ 見 Conzelmann, *First Corinthians*。

的恩賜確實停止了。此時，這些事情都是不相關的。在這幾節經文中，保羅確立了：今世的結束，就是這些恩賜最終必須廢棄的時候。

3. 確定甚麼是存到永遠的（十三 13）

基本上，有三種主張。

第一、許多人把如今（*νυνὶ δέ, nyni de*）這兩個字理解為時間用法：現在，今世，只有三種美德存留，信、望、和愛；然而，如果這三者當中最大的是愛，它大概超越了其他兩者，因為獨有它是存到永遠的。他們認為這一點得到了一個事實的支持，就是信心和眼見是可以相對比的（林後五 7）：如今我們憑信而行，那時我們將憑眼見而行。而且，盼望實現以後，盼望就消失了（羅八 24～25）。所以，只有愛是永恆的。然後，這又暗示著：如果當主再來時，信和望終止了（儘管這兩個美德可以用來作為預言、方言、和知識的對照），那麼，預言、方言、和知識必然在主再來以前就停止了；後者又回到「完全」到底是甚麼意思這個問題上了。⁶⁷

⁶⁷ 尤其見 Judisch, *An Evaluation of Claims to the Charismatic Gifts*; Thomas, *Understanding Spiritual Gifts*, 113-15; Vernon F. Moss, "I Corinthians xiii.13," *Expository Times* 73 (1962): 93; 但是見 John Moss, "I Corinthians xiii.13," *Expository Times* 73 (1962): 253 的回應; François Dreyfus, "Maintenant la

第二、也有人主張說，這三樣這個詞，集體地概括了信、望、和愛的三組合，所以，它們集體地成為一個標準，用來衡量新的事物：比這個集合實體更大的是愛（就是說，神的愛）。⁶⁸ 在永恆裏，我們的信心、盼望、和愛心是否會繼續，這個問題比較不重要；我們必須認識的終極價值是神對我們的愛。

第三、開頭的如今 ($\nu\nu\iota\ \delta\acute{\epsilon}$, *nyni de*) 這兩個字，不應該從時間的角度解釋為指今世說的，而是應該從邏輯的角度，解釋為：「而事實上」或者類似的意思，「與所有提到的短暫的性質和活動形成對比。」⁶⁹ 這種觀點認為，這三種美德都延續到永恆；但是，在這三者當中，最大的是愛，理由則沒有詳細說明，但是大概是因為神自己彰顯了愛，

foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois (1 Cor 13,13),” in *Studiorum Paulinorum*, 2 vols., *Analecta Biblica*, vols. 17-18 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963), 1:403-12 (他也為 $\nu\nu\iota\ \delta\acute{\epsilon}$ 在新約聖經中的用法作了精細的歸類)；Georg Eichholz, *Tradition und interpretation: Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik* (München: Chr. Kaiser, 1965), 121-37 的回答。

⁶⁸ Wischmeyer, *Der höchste Weg*, 62ff.; Ralph P. Martin, *The Spirit and the Congregation*, 54ff.; 同一位作者, “A Suggested Exegesis of I Corinthians 13:13,” *Expository Times* 82 (1970-71): 119-20。

⁶⁹ Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*。

卻沒有彰顯信心或盼望。⁷⁰ 根據這樣的解釋，由於這三種美德都是長期的、永久的，就沒有理由說，我們不能把恩賜（比如預言和方言）看成是在原則上持續到主再來的。

我認為，第三種解釋大部分是正確的，而且從下列幾個考量，也許可以得到支持，並作一點微小的改動。

(1) 沒有明顯的方法可以決定，應該從時間的角度還是從邏輯的角度來理解如今 ($\nu\upsilon\nu\acute{\iota}\ \delta\acute{\epsilon}$, *nyni de*) 這兩個字。這兩種用法在新約聖經中都可以找到，但是，我們不能不注意到，如果保羅是要強調時間性的「現在」，那麼他應該用 $\acute{\alpha}\rho\tau\iota$ (*arti*)，而不是 $\nu\upsilon\nu$ 或 $\nu\upsilon\nu\acute{\iota}$ (*nyn* 或 *nyni*)，意思才比較不會含糊不清。換句話說，如果保羅想要清楚無誤地講明第一種觀點，那他所選擇的可是一種奇怪的表達方式。

(2) 至於第二種觀點， $\mu\acute{\epsilon}\iota\zeta\omega\nu$ (*meizōn*，比較大) 就著字形而言確實是一個形容詞的比較級，而不是最高級；從表面上看來，這可以用來支持這個立場，主張保羅只是在兩者之間進行比較，一方面是信、望、愛三者的組合，另一方面是神的愛。但是，在希臘化時期的希臘語言中，常常把形容詞的比較級字形當作最高級來使用，這是一個常識，而且在新約聖經中也是很常見的（例如，「在天國裏誰是最大 [$\mu\acute{\epsilon}\iota\zeta\omega\nu$, *meizōn*] 的？」）。事實上，在希臘文中，最高級的字形 $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ (*megistos*) 很少見，在新約聖經中

⁷⁰ 見約翰一書四章十九節。

也只出現一次（彼後一4）。這並不表示第二種解釋必然是錯了，但確實表明它跟 $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ (*meizōn*) 這個字形毫無關係。

(3) 在新約聖經其他地方，再也找不到冠詞後面跟著一個數字和一個指示代詞／形容詞，說明這裏應該譯作這三個或這〔聞名的〕三組合或類似的意思。⁷¹

(4) 代名詞 $\tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu$ (*toutōn*，這些) 是複數字，對第二種立場造成無法彌補的損害。在我主張的解釋中，這個複數就毫無問題：所有格是區分用法，愛是剛剛列舉的這三者中最大的。第二種解釋必須把所有格當成比較用法：〔神的〕愛比這些更大。但是，如果把這三者的組合視為集體用法，成為一個單一的實體，那麼，我們必然可以預料到，跟比較級「更大」連用的代名詞，不應該是 $\tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu$ (*toutōn*)，而應該是 $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (*toutou*；亦即，〔神的〕愛比這個〔三組合〕更大)。我們沒有找到單數形式，這個事實已經排除了這種解釋。

(5) 無論如何，在這段經文中引進神的愛，來對比（假定）我們對祂和對其他人的愛，這是完全沒有上下文根據的。⁷²

⁷¹ 根據 GRAMCORD 電腦檢索系統對希臘文句法結構所做的檢索結果。

⁷² 馬挺把他的解釋擴展到第十四章。那裏，當保羅告訴哥林多人要追隨愛的道路時，馬挺認為冠詞 ($\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\nu$) 是表示前面已

(6) 第一個解釋——唯有愛是存到永遠——最有力之處，在於有一些經文證實：在永恆裏，信心成為眼見，而盼望則被現實所取代了（林後五7；羅八24~25；林後四18）。如果必須從這個角度來看信心和盼望，那麼，這種信心和盼望就不能持續到永遠。但是，萊肯（Lacan）、倪萊克（Neiryneck）、巴瑞特（Barrett）和其他人已經相當有力地指出，把這些經文應用在哥林多前書十三章十三節是錯誤的。⁷³ 我們先看盼望：從某個角度來說，一旦永恆來到，確實就不再需要盼望了。但是，盼望並不是只有這個意義：舉例來說，保羅在哥林多前書十五章十九節寫道：「我們若靠基督，只在今生有指望，就算比眾人更可憐。」從某個角度來說，保羅大概期待盼望會超越今生繼續存在，繼續享受我們所盼望的事；因為從某個角度看，盼望不僅僅是期待福分的來到——一旦這些福分來到，就不再需要這種期

經提及過的：我剛剛提到的這愛，那種愛，即，神的愛。抽象名詞通常是帶冠詞的，所以，冠詞的出現不總是表示它是指稱前面已經提及的。但是，更重要的是，馬挺的解釋意味著：經過對十三章的全面註釋以後，除了最後兩個字以外，就沒有一個可作為超越其他事物的相關範例！

⁷³ Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 以及尤其是 F. Neiryneck, “De grote dric bij een nieuwe vertaling van I Cor., XIII, 13,” *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 39 (1963): 595-615。亦見：Marc-François Lacan, “Les trois qui demeurent: I Cor. 13,13,” *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958): 321-43。

待了——而是堅定地拋錨在基督自己身上。我們的盼望是在神裏面，在基督裏面；按照這個意義來說，盼望持續到永遠，無疑是打開了一個無限量的、既新且深的福分，一個沒有窮盡的世界。從心理學的角度來說，我們可能會問：一旦我們開始享受新天新地，難道我們將停止對前面的期盼嗎？再來看信心：從某種角度看，信心確實將被眼見所取代。但是，從另一個角度看，信心不過是存著感恩的心來信靠神，深深地感激祂，忠誠地順服祂。在下一個五百億年（如果我可以以時間的範疇來談論永恆的話）的任何時期，我在天國的法庭出現，除了相信神的恩典以外，難道還能有任何的其他任何基礎嗎？

所以，信、望、愛這三者似乎都將存留。它們是長期的、永久的美德。保羅在此引進信和望，把它們跟愛放在一起，可能是因為這三者的組合或這個組合的一部分，在早期的基督教是如此普遍（見羅五1~5；加五5~6；弗四2~5；西一4~5；帖前一3，五8；來六10~12，十22~24；彼前一3~8、21~22）。但是，如果三者都存到永遠，為甚麼說愛是這三者中最大的呢？

在這一章的經文本身有一個間接的提示。畢竟，這不是首次引入信心和盼望：信心出現在第二節，而盼望出現在第七節。⁷⁴ 在第二節，保羅可以想像到運用沒有愛的信

⁷⁴ 見 Emanuel Miguens, "1 Cor 13,8-13 Reconsidered," *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975): 76-97。

心，而不是沒有信心的愛；在第七節，盼望是構成愛的眾多美德之一，如同各種不同的色光組合成了白光一樣。因此，從某種意義上說，愛是包羅萬有的美德。你可以構想其他的方式來說明把信、望、和愛聯繫在一起的關係，但是，在保羅的講解中，愛是根本，甚至是神的子民在永恆裏的典型美德的根本。這就是為甚麼在這些美德中最大的是愛。另外，聖經強烈地堅持說神就是愛（約壹四16）；然而，聖經如果說神是信心，或神是盼望，可就真是難以想像了。神是愛，也許是約翰的表達方式，而不是保羅的表達方式；但是結論是相同的。再說一次，這當中最大的就是愛。

從這個解釋得到兩個結論。第一個是顯而易見的：我們似乎沒有符合聖經的正當理由（至少在這一章沒有），說聖經預期了方言和預言很早就會停止，從而禁止這些恩賜在現今的運用。當然，這不是說，每一個自稱是預言或是方言恩賜的，全部都是真實的。我將在下一章更多談到這些恩賜的性質。

第二，還有一個更令人震驚的應用。用一個解經學者的話來說：「如今……愛和恩賜是彼此對立的，並從末世論的角度主張說後者將要止息。所以，恩賜跟愛不一樣，它們不是永恆顯現在時間的範疇裏，而是聖靈以暫時的方式彰顯出來。因此，這些恩賜使我們堅定地站在『尚未完全實現』的這一方。」⁷⁵

⁷⁵ Conzelmann, *First Corinthians*。

兩個世紀以前，約拿單·愛德華滋（Jonathan Edwards）仔細探究了一個問題，即甚麼使教會像天堂一樣。⁷⁶ 他的答案是：是愛。教會在時間裏彰顯那還沒有來到的榮耀，不是靠方言的恩賜，甚至也不是靠預言、施捨、教導來完成的。是靠愛來完成的。有一天，所有認識主的靈恩派，和所有認識主的非靈恩派，將不再有甚麼可爭執的；因為所謂的屬靈恩賜將永遠歸於無有。那時，這兩個群體的信徒們將回顧並深刻地思考這個事實：把他們跟這已過去的世界連在一起的，不是方言的恩賜，也不是對方言恩賜的敵意，而是他們有時候設法向對方表達的愛，不管對方在方言的恩賜上抱持哪種立場。基督徒的愛是最大的證據，證明天堂已經入侵我們的領域，聖靈已經澆灌在我們身上，並且證明我們是一個還沒有完滿實現之天國的國民。⁷⁷

⁷⁶ Jonathan Edwards, *Charity and Its Fruits*, ed. Tryon Edwards (1852; reprint. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1969), 323ff.。

⁷⁷ 也許應該說，從一個更廣的、符合聖經的角度來看，這個驗證一直是一個必須的試金石，但是不總是一個充足的試金石。舉例來說，約翰在他的第一封書信中，列舉了三個驗證標準：一個是以基督論的信仰告白為中心的真理驗證標準，一個是以基督徒首要順服基督為中心的道德驗證標準，和一個愛的驗證標準——約翰沒有說這三個中間只要有兩個就可以通過了。在別處還有其他的驗證標準，用來檢驗任何自稱為信徒的在恩典上的宣稱；因為新約聖經的作者們一致認為，救贖的恩典能夠轉變

一個人。然而，儘管沒有一個聖經的驗證標準是普遍有效的，在某個特定的背景中，某個特定的驗證標準也許是充足的。在哥林多人爭論 *χαρίσματα* (*charismata*) 的背景下，保羅提出愛的標準，是既必須又充分的。

第 3 章



預言和方言： 追求那更好的

——哥林多前書十四 1~19

到目前為止，我一直在迴避一個問題，我希望用這一章大部分的篇幅，直接談論它：就是，諸如預言、方言、和翻方言這類的恩賜，到底是甚麼？因此，我打算現在就探究這些問題，然後再回頭對經文本本身作總結性的解釋。

一、思考幾種 *χαρίσματα* (*charismata*) 的性質

1. 方言和翻方言的種類 (十二 10、29、30)

γλώσσαις λαλεῖν (*glōssais lalein*，說方言) 是甚麼意思呢？針對這個問題的討論很多。為了要試著簡化這個問題，我要提出下面這些問題，並試著回答它們。

在哥林多的方言是「使人狂喜」的嗎？這完全取決於「使人狂喜」的定義是甚麼。有一本重要的著作提供了這樣的定義：「在狂喜中，存在一個情感興奮的狀況，經歷它的人或多或少忘卻了自身以外的世界，在某種程度上失去他的自覺，以及理性思考和自制的能力。」¹ 許多非靈恩派人士認為狂喜是現代說方言的特徵，他們所指的大多數比這個定義的含義更廣（然而，通常是不少於這個定義），尤其是涉及說方言者所說的話不是真實的語言，而（在比較沒有禮貌的書中認為）只是無意義的聲音而已。然而，嚴格說來，在狂喜和說出來的「方言」的連貫性或不連貫性之間，不存在必然的聯繫。事實上，有三個十分獨立的問題：是否涉及到狂喜，這語言是否有內容，和這語言是不是一種已知的人類語言。這三者是不同種類的問題。它們之中任何一個都與其他兩個不大相干。大多數靈恩派人士避免把狂喜一詞應用在他們的說方言上；但是，這是因為他們不用這個詞來描述其「方言」的可理解性，或不可理解性，而是用來指他們所經歷的心理狀況，意識分離的程度上。卡爾佩珀（Culpepper）這樣寫道：

靈恩派人士反對把方言稱為「使人狂喜的語

¹ G. B. Cutten, *Speaking with Tongues, Historically and Psychologically Considered* (New Haven: Yale University Press, 1927), 157。

言」，主要的原因是，這個名稱似乎暗示說方言的人「發瘋了」，失去自制了。《韋氏新學院辭典》(*Webster's New Collegiate Dictionary*, 1975)裏，狂喜(ecstasy)的第一個定義是「一種超越理性和自制的狀態」。說方言的人認為：保羅假定說方言的人能夠控制自己的說話。他們說這正是他們的經歷。這個觀點很受歡迎！²

霍倫韋格(Hollenweger)很有幫助地區分了「熱的」方言(在高度脫離意識的狀態裏說出的方言)和「冷的」方言(說的人完全能夠控制自己的話語，仍然有靈活的頭腦，也知道發生了甚麼事情，雖然他或她不能明白自己口中發出來的聲音)。³ 從這種意義上說，熱的方言是使人狂喜的，冷的方言則不是。我的看法是：現代說方言的人，絕大多數是採取冷方言，這也是大多數說方言者自己的感覺。⁴ 然而，大致說來，「狂喜」已經變成了如此棘手的字

² Robert H. Culpepper, *Evaluating the Charismatic Movement: A Theological and Biblical Appraisal* (Valley Forge: Judson, 1977), 103。

³ Walter J. Hollenweger, *The Pentecostals*, trans. R. A. Wilson (London: SCM/Minneapolis: Augsburg, 1972), 344。

⁴ 靈恩派的著作中，對於這一點有廣泛的陳述，稱職的觀察家也認識到這一點。C. F. D. Moule, *The Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 90 恰當地評論說：「那些熟習它(亦即，熟習現代的說方言)的人向我們保證說，它從來不是『使人

眼，也許在我們的討論中不提到它還比較好，除非對它進行徹底的界定，並且爭論的各方都知道這個詞是甚麼意思。⁵

哥林多的方言是「真正的語言」，還是有別的甚麼東西呢？用比較專業性的詞彙來說，就是：哥林多前書的現象是說別族的話（xenoglossia，就是說，用沒有學過的人類語言說話），還是說方言（glossolalia，就是說，說話時所用的語言模式，跟任何一種人類的語言都不相同）？要回答這個問題，是異常難以令雙方都能信服的，儘管雙方都有許多支持者提出了各自的教義聲明。大多數當代的靈恩派人士都能同意克里斯坦森（Christensen）對「方言」的定義：「聖靈的一種超自然的彰顯，信徒藉此說出一種語言，是他從來沒有學習過，也不明白的。」⁶ 當然，這個定義僅僅是把此問題從「方言」的意義轉回到「語言」的意義而已。大多數靈恩派人士可能都相信，他們說出來的話是真實的語

狂喜』的，如果這個詞的意思是指動作的主體失去了控制的話……。它的運用是在意識清醒和自我控制的方式下，所以如果可以使用這恩賜的話，它的使用者是可以任意開始或停止的。」

⁵ Cyril G. Williams, "Glossolalia as a Religious Phenomenon: 'Tongues' at Corinth and Pentecost," *Journal of Religion and Religions* 5 (1975): 16-32。

⁶ Larry Christensen, *Speaking in Tongues and Its Significance for the Church* (Minneapolis: Bethany, 1968), 22。

言，因為他們相信自己確實是在表達某些事情：它們是人的或天使的語言。至於他們是否相信它們是人類的語言，在世界上自然地出現，只不過說方言的人沒有學習過罷了；這個問題稍微有些不同。但是，越來越多的靈恩派人士和贊同靈恩運動的觀察者，受到現代語言學分析的激勵，把所說的方言錄下來，並且加以研究（我很快會更多說到這一點），他們主張說，現代的方言和在哥林多的方言類似，根本不是所謂的真實的語言（例如，蘇年斯〔Cardinal Suenens〕⁷，穆倫〔H. Mühlen〕，後者認為方言主要是一種比較強烈的禱告，是在敬拜這位無法用語言來形容的神時所經歷的，⁸ 還有葛林〔Green〕則主張有些方言也許是真實的語言，而其他的則不是⁹）。

在反對以方言為別族的話、並支持它是不屬這世上語

⁷ Léon-Joseph Suenens, *A New Pentecost?* (New York: Seabury, 1974), 99。

⁸ Heribert Mühlen, *A Charismatic Theology: Initiation in the Spirit* (London: Burns and Oates; New York: Paulist, 1978), 152-56。見 George T. Montague, *Riding the Wind: Learning the Ways of the Spirit* (Ann Arbor: Servant, 1974), 45 頁：「這恩賜主要是非悟性的禱告（林前十四 2：『那說方言的，原不是對人說，乃是對神說』）。它單純而自然，在表達上不用任何狂亂的能力。」

⁹ Michael Green, *I Believe in the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 162-63。

言的人中，最強有力的一位是威廉斯（Williams）。¹⁰ 一些人對於 γλωσσα (*glōssa*，方言) 這個詞的研究，堅稱這個詞如果不是用來指一個人口中的舌頭時，總是表示真實的語言；威廉斯對此提出強烈的批評。這個詞不僅可以「指身體的器官、已知的語言、地方話或地方話的分支，也指在某些形式的屬靈狂熱下講的、不容易理解的話語。」¹¹ 無論如何，他寫道：「當詳細研究的對象似乎是一個新的現象，或者，至少是在特別的環境中不為人熟習的現象，那麼這個詞彙的一般用法不是唯一的標準。在這種情況下，一個通用詞彙的含義也許得到擴展，而有時候，新的意思建立起一個專門性的應用。」¹² 有人主張說：把「翻譯」這個動詞用在方言上，就表示是翻譯一種真實的語言；¹³ 這些研究同樣沒有給威廉斯留下甚麼印象。威廉斯絕不是說方言完全是毫無意思的：相反，他是說方言可能是把深處的感覺、和不能用言語說清楚的思想表達出來的一種方式（這

¹⁰ Cyril G. Williams, *Tongues of the Spirit: A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena* (Cardiff: University of Wales, 1981), 尤其是 25-45。

¹¹ 前引書 26，提到 BAG。

¹² 前引書 26。

¹³ 尤其是 J. G. Davies, "Pentecost and Glossolalia," *Journal of Theological Studies* 3 (1952): 228-31。亦見 R. H. Gundry, "'Ecstatic Utterance' (N.E.B.)?" *Journal of Theological Studies* 17 (1966): 299-307。

些思想是因為說方言的人深入經歷聖靈而產生的)，但是，所發出的聲音不是用可以理解的詞彙來傳遞訊息。對於這種看法，許多解經家認為，就著哥林多前書而言是可以同意的，但是，至於使徒行傳第二章的例子，他們卻可能傾向於認為那不是不屬這個世界所知的語言，而是說別族的話。然而，威廉斯堅持他的一貫說法，並建議說：甚至我們在使徒行傳第二章所見到的，也是不屬這個世界所知的新語言：畢竟，甚至連說出不屬這個世界所知語言的人發出的一些聲音，都可以識別出是各種語言裏真實的詞彙。威廉斯問：除了這個解釋，如何說明許多在場的人為何指責信徒們是喝醉了呢？如果某人用另一種人類語言說話，難道我們會指控他是喝醉了嗎？¹⁴

然而，我仍然不信服威廉斯的論點。我將在最後一章討論使徒行傳第二章，然而此時，我必須正式提出我所堅信的看法，即路加所描述的，在五旬節發生的方言是真實的、已知的、人類的語言。更多詳細的詞彙研究的結果顯示，貝姆（Behm）、¹⁵ 或標準的詞典¹⁶ 引證的經文，沒有一處證明 *γλῶσσα* (*glōssa*) 一詞曾經用來表示不能識別的言語。¹⁷ 這言語也許是奧秘而難以理解的，卻不是不能識

¹⁴ Williams, *Tongues of the Spirit*, 31ff.。

¹⁵ Johannes Behm, “*γλῶσσα, ἑτερόγλωσσος*,” *TDNT*, 1:719-27。

¹⁶ 尤其是 BAGD。

¹⁷ 我用「不能識別的言語」，是指不具有可認知內容的言語，無論

別的。異教中使人狂喜的言語，比人們一度以為的更不適合作為對比。¹⁸ 西塞爾頓（Thiselton）的解釋也不能令人完全信服；他認為動詞 ἑρμηνεύω（*hermēneuō*）在斐羅（Philo）和約瑟夫的著作中的用法，可以表示「用詞彙來表達」之意，而不是「翻譯」的意思；¹⁹ 因為正如特納指出的，在哥林多前書，要努力解決的不僅僅是這個動詞而已，還包括與「說方言」有關之動詞的用法。²⁰ 麥戈曼堅稱：哥

說者或聽者是否理解這樣的內容。見 Gundry, “‘Ecstatic Utterance’”; Thomas R. Edgar, *Miraculous Gifts: Are They for Today?* (Neptune, N.J.: Loizeaux, 1983), 110-21。

¹⁸ 見 T. M. Crone, *Early Christian Prophecy: A Study of Its Origin and Function* (Baltimore: St. Mary's University Press, 1973)，尤其是第一章，和 220~21 頁；以及 Christopher Forbes, “Glossolalia in Early Christianity” (unpublished paper. Macquarie University, 1985) 的卓越的處理方法。

¹⁹ A. C. Thiselton, “The ‘Interpretation’ of Tongues: A New Suggestion in the Light of Greek Usage in Philo and Josephus,” *Journal of Theological Studies* 30 (1979): 15-36。

²⁰ M. M. B. Turner, “Spiritual Gifts Then and Now,” *Vox Evangelica* 15 (1985): 7-64。另外，正如符碧斯指出的（Forbes, “Glossolalia in Early Christianity,” 23-27），西塞爾頓的論述有幾點錯誤。如果把簡單動詞 ἑρμηνεύω 和它的同源詞包括在內的話，他對於斐羅著作使用 διερμηνεύω 和 διερμηνεύσις 所做的統計數字（「至少有四分之三的用法是指用可以理解的話來表達思想或感覺」〔Thiselton, “The ‘Interpretation’ of Tongues,” 18〕將大大逆轉：結果，有百分之六十的用法都是反對他的論點的。

林多前書裏的說方言是「聖靈感動的話語，若沒有解釋就不可理解的（這樣的解釋本身就是一種附帶的恩賜）。它是一種使人狂喜的言語，一種令人信服之屬靈的天賦。」²¹ 他接著斷言道，如果現代的讀者認為這段經文所描繪的具有真實的語言之意，那麼諸如十四章二節、十三節、十四節、十八節和二十六節等經文，將退化成為完全沒有意義的話。但是，事實上，即使方言是真實的語言，只要說方言的人不知道自己在說甚麼——當保羅勸勉說方言的人祈求翻方言的恩賜，而且他承認有時禱告是不用悟性的（見下面進一步的討論），他肯定是這樣認定的——這幾節經文沒有一節是無意義的。另外，如果沒有人運用翻方言的恩賜，方言就其內在本質的層面而言是不可理解的，那麼有人會奇怪，把方言「翻譯」出來究竟是甚麼意思。鄧恩所支持的觀點認為，哥林多的方言不是人類真正的語言，他的部分理由在於所談論的題材是「奧秘」，他認為這是只有在天堂裏才知道的末世秘密；還有部分的理由是：如果保羅認為方言的恩賜是使用真實的別國的話，那麼在十四章十節起的經文中，他就不會把方言的恩賜跟真實的別國的話相對

西塞爾頓已經清楚地證實了，這個動詞可以表示「用詞彙來表達」或者類似的意思；但如果說這就是哥林多前書十二至十四章裏的明顯的意思，卻是不太可能的。符碧斯也證明了：西塞爾頓從上下文所做的論述沒有說服力。

²¹ Jack W. MacGorman, *The Gifts of the Spirit: An Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Nashville: Broadman, 1974), 390-91.

比。但是，在十三章二節，與「奧秘」連在一起的是預言，而不是方言；而各樣的奧秘一語，正如我們在上一章所看見的，是故意過分誇張的，因為保羅不認為我們現在能夠享受完全的知識。無論如何，保羅有能力用希臘文表達屬天的奧秘：見哥林多前書十五章五十一至五十二節——所以，在奧秘和無法識別的講話之間不存在必然的聯繫。而在十四章十節起的經文中，「保羅可能是在指出，哥林多人在屬靈方面所沒有看見的，對世俗世界造成的明顯後果；沒有這樣的說明，別人就不知道是甚麼意思。保羅指出：他們幾乎被嘲笑為『野蠻人』，而不是被尊崇為『屬靈人』。」²²

以哥林多前書裏的方言是無法識別的語言，支持這種觀點的其他論據，在別處已經有討論。²³ 在此，也許應該多提兩個。史密斯（Smith）說：如果方言是真實的、但沒有學過的語言，那麼每一次說方言都是一個公開的神蹟——而神就處於尷尬的位置上，因為祂一方面藉著說方言的人行神蹟，同時又指示祂的使徒去限制他們。因此，這些方言不可能是以神蹟賜下來的真實的語言。²⁴ 然而，如

²² Turner, "Spiritual Gifts Then and Now," 19。

²³ 前引文，19-20; Forbes, "Glossolalia in Early Christianity"。

²⁴ Charles R. Smith, *Tongues in Biblical Perspective: A Summary of Biblical Conclusions Concerning Tongues*, 2d ed. (Winona Lake, Ind.: BMH, 1973), 尤其是 26-27。

果把這個論據應用到其他的屬靈恩賜上，所得出的結論是荒謬的。例如，保羅限制過分說預言，而預言大概是聖靈感動的。史密斯的論據似乎假定，如果方言不是真實的語言，那麼神的聖靈也許就沒有那樣密切地介入。事實上，史密斯的論據如果有甚麼真實的分量的話，那就是它果斷地抨擊了一個信念，即神是擁有至高無上主權且管理一切的神；因為，既然所發生的一切都是在神至高無上的主權的掌管底下（羅八28），為甚麼神要禁止確實發生了的事情呢？這個問題可能的答案在別處；²⁵ 然而，史密斯雖然反對以方言為真實的語言，卻肯定無法排除這種可能性。

第二種反對意見考慮到動詞 λαλεῖν (*lalein*，「說」方言) 的用法。有人認為，這個動詞在此保持了一個比較古老的意思，暗示的是含糊不清地說話，說出的話缺乏可識別的內容。甘德里 (Gundry) 提出四個有力的說明來回答這種反對意見：在十四章十六節，保羅也可以用 λέγω (*legō*) 來表示說方言——而這個動詞通常是用來指普通的說話；在十四章十九節，保羅用動詞 λαλέω (*laleō*) 表示用悟性說話，這似乎包括了可以理解的話，所以這個動詞不能侷限於不可理解的話；在十四章二十九節，保羅也使用這個動詞表示先知講道，這就好像方言一樣，是由聖靈感動的，然而跟方言不同之處在於，它是可以直接理解的話；而在

²⁵ 見 D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspectives in Tension* (Atlanta: John Knox, 1981)。

十四章三十四至三十五節，同一個動詞用來表示一個婦女問問題，這大概是用她自己正常的語言來說的。²⁶

所以，總的來看，證據支持這樣的看法，就是保羅認為方言的恩賜是一種真實語言的恩賜，也就是說，這語言是可識別的，無論它是人類的語言，還是天使的語言。另外，如果他知道五旬節的細節（目前，這種主張在學術界不普遍，但是我認為它是相當站得住腳的），他對方言的理解，必然在某個程度上受這個事件的影響。²⁷ 使徒行傳的方言確實跟哥林多前書的方言有不同的功用；但是，沒有實質的證據表明保羅把這兩者看成是在本質上不同的。

我認為我們已經建立了很高的可能性，就是保羅相信他在哥林多前書中所寫的方言是可識別的。²⁸ 但是，在下

²⁶ Gundry, “‘Ecstatic Utterance,’” 304。

²⁷ 一些作者，包括 Jimmy A. Millikin, “The Nature of the Corinthian Glossolalia.” *Mid-America Theological Journal* 8 (1984): 81-107，主張在哥林多的方言是使徒行傳的方言的一種變質形式，一種奇怪的混合，含有真實的詞彙和無意義的聲音。但是，在哥林多前書十二至十四章中，保羅從來沒有把這恩賜當作是變質的。保羅抨擊的焦點不是恩賜本身，而是哥林多人對它的重視程度。

²⁸ 或者，比較確切地說，這方言具有可識別的內容，無論說的人或聽的人是否確實理解這內容。見 Abraham Kuypers, *The Work of the Holy Spirit*, trans. Henri de Vries (reprint. Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 132-38。

任何全面性的結論以前，還需要考慮另一個問題。

語言學的訓練跟現代方言的評估之間有甚麼關係呢？據我所知，語言學家們錄製並分析了成千上萬的現代方言，都普遍同意當代的現象不是任何人類的語言。²⁹ 這些方言完全不具有一切已知的人類語言所需的模式和結構。偶爾，會不經意地出現一個可識別的詞語；但是，鑑於語言詞彙的巨大數量，這種情況的出現在統計上是可能的。雅奎特（Jaquette）的結論是必然的：「我們在此處理的不是語言，而是詞語的表達，從表面上看，它的某些結構跟語言是相似的。」³⁰ 對於在不同文化和語言環境裏說出的方言進行研究，呈現出幾個令人震驚的結論。³¹ 方言的現象跟說方言者的母語相關（例如，一個說方言的德國人或法國人，不會用到英語中「th」的兩種發音；而說方言的英國人，

²⁹ 尤其見被大量引用的著作 W. J. Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism* (New York: Macmillan, 1972); 同作者, *Variation and Variables in Religious Glossolalia: Language in Society* (London: Cambridge University Press, 1972)。

³⁰ J. R. Jaquette, "Toward a Typology of Formal Communicative Behaviors: Glossolalia." *Anthropological Linguistics* 9 (1967): 6。

³¹ 見 Felicitas D. Goodman, *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia* (Chicago: University of Chicago Press, 1972)。

從來也不會說法語「cru」中「u」的發音)。另外，任一文化中已經定型的言語「反映出另一人的說話模式，就是引導說方言者進入說方言行為的那個人。在某個指導者周圍興起的說方言群體中，聲音的模式幾乎沒有變化，」³² 即使其他的研究表明，每一個說方言者的方言模式通常都可以從其他人的模式識別出來，而少數說方言者使用兩種或多種不相干的模式。³³ 無論如何，就著詞彙而言，現代的方言是不可溝通的，僅有少數報告是說別國話的例子，但這些例子的證明卻非常不充分，不能太過採信。

我們可以從這些資訊獲得甚麼幫助呢？對於一些人而言，證據是這樣的有力，使得他們下結論說，唯一符合聖經的立場就是，當代已知的方言恩賜沒有一個是合乎聖經的，最合適的作法是立即停止所有這樣的操練。³⁴ 對於其他人（如巴刻）來說，現代的方言跟聖經裏的方言不一樣，因此，當代說方言的人不應該宣稱他們的恩賜跟五旬節或哥林多的方言是類似的；然而，從另一方面來說，現代的現象所帶來的結果，似乎是益處多過害處，在敬拜、禱告、

³² 前引書，123。

³³ Virginia H. Hine, "Pentecostal Glossolalia: Toward a Functional Interpretation," *Journal for the Scientific Study of Religion* 8 (1969): 212。

³⁴ 例如 John F. MacArthur, Jr., *The Charismatics: A Doctrinal Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1978)，尤其是 156 頁起。

和委身上幫助了許多信徒，因此，也許應該把它看成是從神來的一個好的恩賜，雖然沒有明確的符合聖經的證據支持它。³⁵ 我想不出比這個更好的方法，來觸怒目前辯論的雙方了。

我們能夠越過這個僵局嗎？我想是可以的，如果波思雷斯（Poythress）的論點可以成立的話。他問：人們對方言可能有怎樣的感受？存在三種可能性：(1) 不連貫的、突然冒出來的，類似人類語言、但卻不會混淆的聲音；(2) 連續發出的聲音，對於沒有受過語言學訓練的聽者而言，似乎是他們不懂的真實的人類語言，但其實不是；以及 (3) 真實的語言，是一個或多個可能的聽者所知道的，即使說的人並不懂。³⁶ 我要加上第四種可能性，這是波思雷斯後來處理的，儘管這時他沒有給它分類：說話的模式非常複雜，使得它們可能具有各種各樣，可以透過某種編碼的序列辨識的訊息，雖然從語言學上看，不能將這些模式等同於人類的語言。

到目前為止，我們的問題是，聖經關於方言的描述似

³⁵ J. I. Packer, *Keep in Step with the Spirit* (Leicester: Inter-Varsity; Old Tappan, N.J.: Revell, 1984), 207ff. (陳霍玉蓮譯，《活在聖靈中》，香港：宣道，1989)。

³⁶ Vern S. Poythress, "The Nature of Corinthian Glossolalia: Possible Options," *Westminster Theological Journal* 40 (1977): 131。也見 Francis A. Sullivan, "Speaking in Tongues." *Lumen Vitae* 31 (1976): 145-70 這篇小心撰寫的專文。

乎必須歸於第三類，但是，當代的現象似乎比較符合第二類；而這兩類是永遠不能共存的。然而，第四類在邏輯上也是合理的，儘管它常常都被忽略了；而且它同時滿足了第一世紀聖經文獻和某些當代現象的條件。我找不到理由可以將它擱置不理。

接著，考慮一下波思雷斯從語言學的角度對方言所做的描述：

隨意的詞語表達（說方言）發生於（1）一個人發出一連串說話的聲音，（2）他不能夠辨別這串聲音屬於任何自然語言，是他已經懂得怎樣說的，（3）他不能夠識別或說明詞彙或詞素（詞彙的最小單元）的意思，（4）如果說出來的聲音不止幾個音節，通常不能要求他重複同樣的一串聲音，（5）一個缺乏經驗的聽者可能以為這是自己不知道的一種語言。³⁷

下一個步驟是關鍵。波思雷斯提醒我們說，這種隨意的詞語表達仍然可能具有內容，這些內容超出了說方言者情感狀態的某種模糊圖像的範圍。他自己提出了有趣的例子來

³⁷ Vern S. Poythress, "Linguistic and Sociological Analyses of Modern Tongues-Speaking: Their Contributions and Limitations," *Westminster Theological Journal* 42 (1979): 369。

說明；³⁸ 我要製造另一個例子。假定原來的訊息是這樣的：

“Praise the Lord, for his mercy endures forever.”
（「你們要讚美耶和華，因祂的慈愛永遠長存。」）

除掉母音，就得到：

PRS TH LRD FR HS MRC NDRS FRVR.

這看起來可能有一點奇怪；但是，我們如果記得現代希伯來文是不寫出大部分的母音時，就可以想像得出，經過練習，可以很流利地讀出這句話來。現在，除掉空格，重寫這個序列，從第一個字母開始，然後，選取該字母之後的第三個字母，如此重複下去，直到所有的字母都用盡為止。得到的結果就是：

PTRRMNSVRHDHRDFRSLFSCRR.

現在，在每一個子音字母後面加上一個「a」的音，然後任意斷開這個序列：

PATARA RAMA NA SAVARAH DAHARA

³⁸ 前引文，375。

DAFARASALA FASA CARARA.

我想：如果把某些方言抄寫下來，跟這個結果完全區分不出來。它肯定跟我聽到的某些方言很相似。但是，重點是它表達了訊息，只要你知道這個編碼。任何人知道我所採取的步驟，都能夠把它們顛倒過來，回溯原始的訊息。正如波思雷斯所說的：「因此，靈恩派人士聲稱方言是編碼的語言，並聲稱只有翻方言的人獲得超自然的解碼『鑰匙』，這總是可能的。但語言學家不可能想出一種方法來驗證這樣的聲稱，不僅在實行上不可能，甚至連理論上都不可能。」³⁹

所以，看起來，方言可能具有可資識別的訊息，即使它們不是已知的人類語言——就好像電腦程式是一種「語言」一樣，它傳遞了大量的訊息，儘管它不是任何人實際說的「語言」。你必須懂得編碼才能理解它。我們不能把這種詞語表達的模式當作無意義的聲音，而合理地摒棄它。它跟任何已知的人類語言一樣，能夠表達有見解的、和可辨識的內容。看起來，「方言」和「語言」仍然是用來描述這個現象極合理的詞彙。這不是表示，我們因此可以說所有現代的方言現象都是真實符合聖經的。然而，它確實表明，存在一類語言現象，它表達可辨別的內容，可以被翻譯出來，而且似乎符合聖經所描述的條件，儘管它不是已知的

³⁹ 前引文，375-76。

人類語言。當然，這一點不適用於使徒行傳第二章的方言，那裏的方言恩賜是由已知的人類語言組成的；但是，在別處，情況不是選擇「人類語言」或「無意義的聲音」那樣簡單，如同許多非靈恩派作家斷定的那樣。事實上，保羅說到有各種的方言（十二10、28，《新譯本》），這一事實也許暗示：在某些場合下說的是人類的語言（正如在使徒行傳二章），而在其他情況則不是——儘管，有人可能會把後一種情況的方言看成是具有可辨識的內容的。

翻方言的恩賜跟現代方言的性質有甚麼關係呢？我們在上文簡短地提及翻這個動詞的意義時，已經稍稍談論到這一方面，但是，還必須說到其他幾件事情。最重要的一點是，保羅把說方言的恩賜跟翻方言的恩賜，極其緊密地聯繫在一起。有人可能主張說，保羅可能使用了「方言」或者「語言」，即使所說出來的，是不具有可辨識內容的詞語表達；但是這麼一來，保羅處理翻方言恩賜的方法，就變成這種主張的一個直接的障礙。畢竟，翻方言是使用可理解的話、可辨識的內容；如果，它其實不是把所說的方言翻譯出來，那麼，「翻方言的恩賜」不僅是錯誤的命名，而且，必然不能把它跟預言的恩賜區分開來。保羅認定：方言的內容與翻方言恩賜，翻譯出來的可理解的結果之間存在緊密的聯繫；根據這一點，我們必須下這樣的結論：照著保羅所理解的，哥林多的方言具有可辨識的內容。

現代翻方言的恩賜又如何呢？幾年以前，我的一個朋

友出席了一個靈恩運動的聚會，他相當魯莽地用希臘文背誦了約翰福音一章一至十八節的部分經文，作為他說方言的貢獻。馬上，就有一段跟約翰福音的開場白毫無關係的「譯文」出來了。有時，兩個具有翻方言恩賜的人，在別人要求下，把錄下來的相同的方言訊息翻譯出來，結果產生出不同的、彼此衝突的譯文，理由是：神給不同的人不同的譯文。⁴⁰ 如果翻譯出來的訊息南轅北轍，是十分荒謬的，因為我們就必須下這樣的結論，即方言本身根本不具有意義明確的、可辨識的內容。我沒有聽說研究了上百例或上千例的大型工作；然而，如果有這樣的研究，將會是十分發人深省的。

比較普遍的情形是（至少就我自己的經驗來說），這句老生常談的話是正確的：「正如翻方言是自發的、流利的、和自信的，也已經證明同樣是千篇一律的、模糊不清楚的、和沒有傳遞訊息的。」⁴¹

這並不是證明現代沒有任何真實的方言恩賜。然而，這些扭曲的翻譯十分常見，而且譯文本身是這樣的平淡，

⁴⁰ 見 John P. Kildahl, *The Psychology of Speaking in Tongues* (New York: Harper and Row, 1972), 63；同作者，“Psychological Observations,” in *The Charismatic Movement*, ed. Michael P. Hamilton (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 136。

⁴¹ Packer, *Keep in Step with the Spirit*, 212（巴刻，《活在聖靈中》）。

使得在某些方面，在某些例子中，也必須質疑方言的恩賜。若要對方言的恩賜做出極不利的普遍控告，證據還不夠周全；但是，卻已足以促使所有富有思想的信徒停下來思考一下。

在最後一章，我將進一步思考，教會歷史和心理學對於評價現代方言運動的影響。此時，我要轉而討論其他三種恩賜。

2. 使徒（十二 28）

我們既沒有時間，也沒有篇幅，可以全面性地處理這個主題；然而，必須說一些事情，由於完全跟它本身的利益無關的原因，這個主題跟「屬靈恩賜」這個比較廣泛的問題有著奇特的關係。如果把「使徒」這個詞理解成一個精選的群體（十二使徒加上保羅），這些人去世後，他們的地位或功用不能被複製，那麼，就存在一個初步的例子，可以這樣說，至少有一個 $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$ (*charisma*) 在第一代結束時就歸於無有了，這個恩賜與隨著耶穌彌賽亞和相關的事件而來的啟示緊密聯繫在一起。因此，既然有這一個先例，我們就可以問：保羅時代的屬靈恩賜，是否還有哪些是今天不能使用的？相反地，如果靈恩運動，恢復了哥林多前書十二至十四章詳細提及的其他所有屬靈恩賜時，難怪有人會感到也應該有使徒的一席之地。結果，五旬節主義的一些派系毫不猶豫地指派了現代的使徒們。

無疑，保羅不是完全以一種嚴格定義的或專門性的意義來使用這個詞。在某些經文中，這個詞所指的對象是有爭議的：在哥林多前書十五章七節裏的使徒，是十二個門徒減去賣主的猶大（我認為有可能是這樣的）呢？還是一個比較廣泛的群體，他們親眼看見耶穌的復活，變成了最初的一批宣教士？肯定還有更廣泛的用法。以巴弗提是一個教會的「使徒」，一個使者（腓二25）；代表保羅到各教會去的人也可以稱為「使徒」（林後八22～23）。因為幾個理由，在羅馬書十六章七節，「使徒」的意義是不確定的，然而，也許大約等同於「宣教士」或者類似的詞。另外，正如經常提到的，「如果使徒的數目不確定，就不可能有假使徒存在（林後十一13）。」⁴² 無疑，在當今學術界的某些學派中，傾向於貶低傳統上稱為使徒的那十三位（十二個門徒加上保羅）的唯一性和權柄。所有人都承認這十三位曾被視為一個數目已經固定的圈子，部分的功用是要作為教會的根基，（有人認為）這個觀點已經反映在給以弗所人的書信和啟示錄中（參：弗二20，三5；啟二十一14）。由於有些人認為以弗所書成書時間相當晚，而啟示錄更晚，自然就有人懷疑說，雖然這樣的宣稱是論及最初的使徒們，但這樣的觀念卻不是他們的理解。因此，靈恩運動的一些

⁴² Archibald Robertson and Alfred Plummer. *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, 2d ed. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1914)。

分支就照著這個分析，把新約聖經中的使徒分成三組：耶穌基督自己，一個人組成一組；十二位門徒，不可重複也不可替代的一組；還有保羅和所有其他的使徒——數量沒有限制，可以包括現代的使徒。⁴³ 由於寫下哥林多前書十二章二十八節的是保羅，這結論是顯而易見的。

儘管如此，這個結論是不成熟的。杜邦（Dupont）指出，甚至使徒行傳也把保羅的宣教和權柄的地位，描寫成跟那十二位使徒是屬於同一類別的；⁴⁴ 杰維（Jervell）照樣也反對這種看法，他說就保羅的使徒權柄而言，使徒行傳的觀點和保羅書信的觀點是一致的。⁴⁵ 保羅不屈不撓地想要說服他所服事的教會，懇求他們改正或採取一些行動，盡到僕人和榜樣的功用；許多人對這一點作了太多的推論。這一點絲毫沒有牴觸保羅的強烈意識，即他擁有獨一的、個人的、使徒的權柄；如果教會沒有遵行比較溫和

⁴³ 見 Hywel Jones, “Are There Apostles Today?” *Foundations* 13 (Autumn 1984): 16-25。

⁴⁴ Jacques Dupont, “La Mission de Paul d’après Actes 26.13-23 et la Mission des Apôtres d’après Luc 24.44-49 et Actes 1.8,” in *Paul and Paulinism: Studies in Honor of C. K. Barrett*, ed. Morna D. Hooker and Stephen G. Wilson (London: SPCK, 1982), 290-99。

⁴⁵ Jacob Jervell, *The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early Christian History* (Minneapolis: Augsburg, 1984), 77-95。

的勸誡，保羅可能必須（正如在林後十～十三章所警告的）很遺憾地全面運用這個權柄。⁴⁶ 事實上，這樣把權柄和溫柔結合起來，乃是各種層次的基督徒領袖的重要特質；所以，將一個與另一個相對立，彷彿後者可以質疑前者似的，這種作法表現出一種極深的誤解。

當然，使徒這個詞可以擴展到十二門徒加上保羅以外的人；但是「主」這個詞可以擴展到耶穌以外的人，「長老」和「執事」可以擴展到基督教會的職分／功用以外的人，以此類推。基本的理由是顯而易見的：新生的基督教不得不把這些詞彙用在原來的意義上，而且她對某些詞彙的專門用法，並沒有立即取代這些詞彙比較廣泛的語義範圍。結果，僅僅藉助於使徒這個詞在保羅著作中出現的整個語義範圍，就試圖確定保羅如何理解這個詞的意義，在方法論的層次上犯了極大的錯誤。⁴⁷ 只有傳統的懷疑主義者才會忽視好幾個重要的證據：根據對觀福音書，耶穌親自指定十二個門徒，稱他們為「使徒」，並授予他們某些與別人不同的特權和責任（路六13）；在耶穌復活和升天以後，這些

⁴⁶ D. A. Carson, *From Triumphalism to Maturity: An Exposition of 2 Corinthians 10-13* (Grand Rapids: Baker, 1984) = 卡森著，張書筠譯，《成功或成熟：哥林多後書第十至十三章》（S. Pasadena, CA：美國麥種傳道會，2005）重複處理了這個主題。

⁴⁷ 正如，舉例來說，在 David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 202-3。

人感到有必要按照聖經，彌補因為賣主的猶大背叛所帶來數目上的缺失（徒一15～26）；就著蒙主直接呼召、看見復活的主、對福音的領悟、和權柄的實質這些方面而言，保羅看他的使徒職分跟那十二個使徒的職分是同等的。只有在一個方面，他承認自己不配跟其他使徒同列，就是他的悔改歸主和蒙召比他們晚，因為他原來是逼迫教會的；但是，即使是這樣，他承認自己比其他所有使徒都更努力工作（見：尤其是林前九章；林前十五章；加一～二章）。在保羅的著作中，甚至有一點證據顯明，他意識到十二使徒的概念是來自於主耶穌自己⁴⁸——這符合他對自己服事的看法。

那麼，我們在哥林多前書十二章二十八節所見到的「使徒」，是哪種用法呢？我認為，最具有啟發性的詞是「第一」：「神在教會所設立的，第一是使徒。」如果我剛剛所做的概述是可以令人信服的，就很難想像保羅怎麼會稱那些廣義的使徒（即那些從任何一種意義上、以某種衍生的方式說都是使徒的人）——也許，是教會差派的使者——是「第一」。比較可能的是，他心目中所想的是狹義的「使徒」。如果我們問：「第一是甚麼意思？」答案是不確定的。它可能表示「在造就教會的潛能上是第一」；但是，直到第十四

⁴⁸ 見 Robert W. Herron, Jr., “The Origin of the New Testament Apostolate.” *Westminster Theological Journal* 45 (1983): 101-31.。

章以前，這一點都沒有占多大的比例。它可能表示「在偉大或重要性上是第一」；但是，保羅接著在劃分偉大的程度時，是以愛和造就為標準，而不是根據個人的偉大或重要性。它可能表示「在教會的權柄上是第一」；這不僅不合哥林多前書十二至十三章的主要思路，而且我很快就會指出：通常，新約聖經把教師的權柄放在先知的權柄之上，儘管「先知」在哥林多前書十二章二十八節是位於「教師」之前。⁴⁹ 它可能不過表示「在委派的時間上是第一」：按照歷史的順序，神首先任命的是使徒，然後在五旬節任命（新約時代的）先知（我會更多提到這一點），再來是教師。這似乎是最有可能的解釋，但是，無論如何，保羅在這段經文裏提到的使徒恩賜，顯然不能夠轉移到活在我們這個時代的人身上。也許就是因為這個緣故，十三章首要討論的不是使徒職分，而是預言。如果保羅想要說的是，方言在使徒時代的末期，或者大約在那個時候就停止了，而不是在主再來時才停止，那麼他有一個現成的先例，即使徒的恩賜（已經被列為教會中第一個任命的）也是在那時停止的。相反，他把方言和知識的恩賜跟預言（教會中第二個任命的）聯繫起來，由此打開了一扇門，通向與末世有關的論述，那是哥林多前書十三章的中心。

⁴⁹ 可能甚至連以弗所書二章二十節都不是真正的例外；但是，見下文的討論。

3. 教師（十二 28）

關於這項恩賜，我要說的非常少。所用的這個詞（διδάσκαλος, *didaskalos*），在新約聖經中不是指一個特別的職分或角色——雖然，它在本質上是與使徒和「監督」的職分／角色相對的。「〔教師〕大概是成熟的基督徒，他們教導別人認識基督徒信仰的意義和在道德上的應用；……他們可能（如同某些人認為的）詳細解釋舊約聖經對於基督徒的意義。」⁵⁰

4. 預言和先知（十二 10、28、29）

在第一世紀，這個詞組所涵蓋的現象，其範圍是很廣大的。⁵¹ 但是，在新約聖經中，「預言」這個標題到底包括了甚麼呢？

這個問題的答案很多。有時候，它們不是從「預言是甚麼」的角度，而是從「預言作甚麼」的角度來說明的。舉例來說，有一本解經書這樣寫道：「說預言是一種能力，這能力看見神的本性和旨意，並使人知曉，它是一種恩賜，洞察真理，並且有能力將真理表明出來，因此，也是一種才能，可以建造人的性格、激發他們的意志、和鼓勵他們的

⁵⁰ C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 2d ed. (London: Black, 1971)。

⁵¹ 見 Aune, *Prophecy*。

靈性。」⁵² 這當然是正確的；但是，由於這個答案是從功用的角度提出的，它也同樣可以應用在講道的恩賜上——在別處，同一本解經書恰好作了這樣的聯繫。⁵³ 保羅說：預言是為了「造就、安慰、勸勉」會眾（十四3），他這麼說不是要為預言下定義，因為解說、禱告、和教導也可以達到同樣的目的。另外，十四章三節是否給預言提供了一個必要的標準（正如特納所指出的），這一點並不清楚；因為，這樣一種觀點必然有些武斷地忽視了諸如亞迦布所說的那種預言（例如，徒二十一11）。⁵⁴

事實上，有一種持續的傳統，就是認為新約聖經裏的預言跟我們今天稱呼的講道或解經是等同的。⁵⁵ 提出的理

⁵² Robertson and Plummer, *Corinthians*, 306。

⁵³ 同上引書，301。

⁵⁴ M. M. B. Turner, "Spiritual Gifts Then and Now," 13。

⁵⁵ 例如，David Hill, *New Testament Prophecy* (Atlanta: John Knox, 1980), 108ff.（雖然他略持合理保留的態度）；E. Earle Ellis, *Prophecy and Hermeneutic* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 147ff.; Ralph P. Martin, *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12-15* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 14; E. Cothenet, "Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l'Écriture," in *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, ed. J. Panagopoulos. *Novum Testamentum Supplements*, vol. 45 (Leiden: Brill, 1977), 尤其是 79-81；以及許多改革宗的作家。有些學者的訴求所用的語言，我只能稱之為滑頭：例如，Mühlen, *Charismatic Theology*,

由有許多。其中最普遍的一個是，舊約聖經中的預言多半是致力於呼召人歸正和更新：這是道德訓勉式的。因此，在新約時代，道德訓勉式的服事也是預言的一種形式。⁵⁶ 在邏輯上，不可以作這樣的銜接，除非預言和道德訓勉是如此緊密地結合在一起，彷彿從來沒有單獨出現，或出現在任何其他的聯繫中——這顯然是荒唐的。艾禮斯（Ellis）認為：新約聖經在解釋和應用舊約聖經經文時，有時伴隨著一個類似「主說」的短語，因此，這樣的解釋和應用必須視為預言（由此，成為我們解釋和闡述聖經的一個模式）；⁵⁷

149ff.。

⁵⁶ 例如，巴刻，《活在聖靈中》，1989（Packer, *Keep in Step with the Spirit*, 215）。他寫道：「先知服事的本質是把神現在對祂的百姓要說的話說出來，這通常意味著把已經啟示的真理應用出來，而不是加以擴充。〔順便提一下，我們可能注意到這裏有一個奇怪的不連貫：巴刻首先堅持說，當一個舊約的先知呼召百姓回到先前啟示的標準，而且接著把他的先知性的話記載在聖經中，我們必須把所寫下來的稱為某種已經啟示出來之真理的擴充。〕正如舊約的先知傳講律法，呼召以色列人面對神要求他們順服的約，如果他們順服就得應許的福分，否則就受咒詛；同樣，新約的先知似乎也傳講福音和信心的生命，為要使人悔改歸主、得著造就和鼓勵……。因此，根據相同的推理，今天，任何人在口頭上推行聖經的教訓，把它應用到現場的聽眾身上時，都可以恰當地稱之為預言，因為，這的確就是預言的意義。」

⁵⁷ Ellis, *Prophecy and Hermeneutic*，例如，186。

奧恩(Aune)已經指明這種主張是錯誤的。⁵⁸ 奧恩指出：「主說」這樣的格式語（例如，在羅馬書十二章十九節，引用申命記三十二章三十五節），不過是確認神是所引用的舊約聖經經文的來源罷了。另外，類似的應用聖經，在《巴拿巴書》(Barnabas)中稱為教導，而不是預言。

另一方面，葛林在預言和講道之間打造了一個絕對的分離⁵⁹（我將在最後一章回頭討論這個觀點）。施寧(Schlink)認為新約聖經的預言和舊約聖經的預言是無法區別的，而且堅持說這恩賜今天仍繼續存在；然而，她沒有認識到這種主張本身的危險：⁶⁰ 就是，聖經正典已經完成這件事又一次受到威脅，至少從理論上來說是這樣的。普瑞爾(Prior)警覺到這個危險，故提議說：新約聖經的先知，至少大多數享有跟他們舊約聖經的前輩們一樣的權柄地位；但是，他們跟使徒一同消失了，這種恩賜隨後產生的任何彰顯，都必須附屬於聖經正典。⁶¹ 這個立場從神學角度而言也許是安全的，但是，難以從解經學的角度來

⁵⁸ Aune, *Prophecy*, 343-45。

⁵⁹ Green, *I Believe in the Holy Spirit*, 171-72。

⁶⁰ Basilea Schlink, *Ruled by the Spirit*, trans. John and Mary Foote and Michael Harper (Minneapolis: Bethany, 1969), 43。

⁶¹ David Prior, *The Message of 1 Corinthians: Life in the Local Church* (Leicester and Downers Grove: Inter-Varsity, 1985), 235-36(普瑞爾著，潘秋松譯，《哥林多前書——聖經信息系列》，台北：校園，1998，325-26)。

證明其合理性，而且，它受到一個不利因素的困擾，就是後來的任何預言恩賜，都變成與新約聖經時代運用的預言恩賜不同。然而，許多非靈恩派傳統的作者，試圖把預言和現代的講道同列，其他人則強調方言和預言在本質上具有的啟示性，想要主張說：任何種類的啟示性材料，最終都必然證明是對基督徒真理的穩定性的一個威脅，這真理是一次而永遠地交付給聖徒，並且如今保存在聖經正典裏的。⁶²

我們不適合在這裏分析新約聖經論到預言的每一處經文。我們正在研究的這章聖經中有一些相關的經文，我們馬上就會簡短地討論，而其他的研究已經作了必要的預備工作。⁶³ 奧恩把預言定義為「一種特殊形式的預測，由不

⁶² 例如 MacArthur, *Charismatics*; Richard B. Gaffin, Jr. *Perspectives on Pentecost: New Testament Teaching on Gifts of the Holy Spirit* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1979); Leonard J. Coppes, *Whatever Happened to Biblical Tongues?* (Phillipsburg, N.J.: Pilgrim, 1977); 和其他許多人。

⁶³ 見 Turner, “Spiritual Gifts Then and Now” 所列的參考書目；以及，尤其是 Aunc, *Prophecy*, 247ff.。奧恩提出確認新約聖經中先知性神諭的五個標準；然而，縱使規定五個標準不需要全部出現在每一個例子中，我也不相信其可靠性。例如，第四個標準是：待確認的神諭前面必須加上一段話聲明說話者的靈感，但在奧恩引證的經文中卻不大能行得通；而第五個標準是：所說的話必然不容易配合文學脈絡，這其實是變相地訴諸於 aporias（編按：難關、困局、絕境、不連貫、不一致；來自希

可理解的口頭信息組成，這信息被認為是來自於神，並透過受靈感的中間人來傳達」。⁶⁴ 格魯登詳細研究哥林多前書十四章二十九至三十節，以此為基礎來定義了保羅書信中的預言：預言是接受並跟著傳達自發的、從神而來的啟示。⁶⁵ 說預言這個動詞指的就是這個過程。很相似的是帕納戈波洛斯（Panagopoulos）的定義。⁶⁶

但是，格魯登關於新約聖經預言的論文，開啟了新的研究領域。大體上，我贊同他的觀點，儘管我在兩、三個關鍵點上持保留意見。我將不為這篇論文辯護，因為那樣

臘文，原意「行不通的」，指面對問題而無任何解決方法的狀態；參：盧龍光等編，《基督教聖經與神學詞典》〔香港：漢語聖經協會，2003〕，55）——一個惡名昭彰的滑頭方法。

⁶⁴ 同上引書，339。

⁶⁵ Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington, D.C.: University Press of America, 1982), 115ff., 尤其是 139-43。

⁶⁶ J. Panagopoulos, "Die urchristliche Prophetie: Ihr Charakter und ihre Funktion," in *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, ed. J. Panagopoulos, *Novum Testamentum Supplements*, vol. 45 (Leiden: Brill, 1977), 27:「先知的話語是直接藉著啟示決定或賜下的，而這是藉著夢、異象、聽見主的聲音，或藉著主、天使、或其他傳達者的直接啟示；先知領受它、並將它傳給別人，不是出於自己的努力……。但是先知不能出於自己講說這類預言，而是照著神自己所定的地點和時間。」

的話就要寫一本書，是他已經寫過的；但是，我要概述一下他的某些論點，偶而表示我的溫和的異議，並指出這篇論文跟這幾章經文有何關係。

格魯登試圖採用別人所提出來的一個有系統的基礎，就是新約聖經的預言跟舊約聖經的預言必然是不同的，尤其是在權柄的地位上。一些理由如下。

(1) 有關預言的恰當定義（比如前面提到的兩個），都承認預言是以啟示為前提的——預言是從神而來的。但是，它們不包括一個前提，即每一個預言的形式都是直接引述神的話，也許在前面有一句「主如此說」的開場白：這樣的情況在新約聖經中很少見，而且多少有些爭議。⁶⁷

(2) 對於保羅來說，舊約聖經先知的合法繼承人和接班人，就其權柄地位而言，並不是新約聖經的先知，而是使徒——相當狹義的「使徒」。這裏，格魯登又一次把別人已經提出來的觀點加以擴展。⁶⁸ 在舊約聖經裏，一個先知一旦通過驗證，神的子民就有義務要在道德上聽從他。違背

⁶⁷ 見 Kevin Giles, "Prophecy in the Bible and in the Church Today," *Interchange* 26 (1980): 75-89。他指出：新約聖經的先知直接引述神或升天後的耶穌所說的話（如同在啟二～三章），這樣的情況非常少——跟大多數現代靈恩派宣稱的預言很不一樣，我將在最後一章再回頭論及這一點。

⁶⁸ 例如，H. A. Guy, *New Testament Prophecy: Its Origin and Significance* (London: Epworth, 1947)。

這樣一個先知，就是對抗神。如果一個奉神的名說話的先知被顯明是錯誤的，正式的處罰就是死。然而，一旦承認一個先知是真先知，就不再重複檢查他的神諭的內容。新約聖經的先知們正好相反：對於他們的神諭，必須慎思明辨（十四29；亦見帖前五19~21）。διακρίνω (*diakrinō*) 一詞暗示：必須評估預言，而不單將之視為完全真實的來接受，或看做是全盤的錯謬。⁶⁹「前提在於，任何一個新約聖經的先知性神諭在品質上都可能有摻雜，必須把麥子從稗子中分別出來。」⁷⁰ 另外，沒有跡象表明如果先知偶然沒有達到要求的標準，就會受到逐出教會的威脅。更重要的是，保羅把基督徒先知的權柄放在他自己的權柄之下（十四37~38）；而違背使徒的權柄最終會帶來巨大的危險（見林前四21；林後十11，十三1~10；提前一20）。⁷¹ 甚至

⁶⁹ 見 Grudem, *Gift of Prophecy*, 58-59, 64-66, 以及 263ff. (這是他的一篇文章——“A Response to Gerhard Dautzenberg”——的再版，我們在上文已經提到那篇文章)。格魯登指出，動詞 διακρίνω 在希臘化時期的希臘文中，通常（雖然不總是這樣）具有篩選、分開、評估的含義；然而，這個詞的簡單形式 κρίνω 用來表示在明確的選擇（有罪或無辜，真實或虛假，正確或錯誤）之間進行判斷，並且從來沒有用來表示評估性的區別。

⁷⁰ Turner, “Spiritual Gifts Then and Now,” 16。

⁷¹ J. Panagopoulos, Ἡ Ἐκκλησία τῶν προφητῶν. Τὸ προφητικὸν Χάρισμα ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῶν δύο πρώτων αἰώνων (Athens: Historical Publications, Stefanos Basilopoulos, 1979), 堅稱：

有證據表明（儘管仍有爭議），保羅作為使徒的自我意識，跟舊約聖經先知的自我意識非常相像。

這些解經方面的觀察削弱了賈分的批判：他反對格魯登，堅持說所討論的評估不是針對預言，而是針對先知，或者說是針對預言，但卻是為了對先知本人進行判斷——跟在舊約聖經的情況一模一樣：

區分或辨別需要一些功能，來決定未經證實的預言的來源，它是否真實，它是來自聖靈還是其他的靈；它不是把有真實價值的成分——大概是以啟示為基礎來判斷的——從那些沒有真實價值的成分裏面篩選出來。也許，其中也包括解釋的功能，即以某種方式來評估預言對會眾的重要性……。還需要理解的是：就著真實的預言來說，它們需要被評估，這件事並不表明它們缺乏神的道的所有權柄。相反的，這種評估是與積極的證明一致的，就是使徒保羅命令對他自己的教訓進行的那種表示同意的察驗。⁷²

這更像是斷言，而不是說理，而且它公然違反了太多的證據。如果賈分是正確的，為甚麼保羅是這樣地強調，要把哥林多眾先知的權威放在自己的權柄之下（十四 37~38，

新約聖經的先知都忠於使徒的傳統。

⁷² Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, 70-71。

這是下一章要強調的一個論點)？為甚麼要被判斷的是預言，而且保羅說這話的語氣，表明這是正常的運作程序呢？如果保羅想要表達的是賈分所發現的觀點，為甚麼他不用動詞 κρίνω (*krinō*)，反而用動詞 διακρίνω (*diakrinō*，權衡) 呢？

(3) 新約聖經沒有把先知看成是解決使徒統緒 (apostolic succession) 這個問題的辦法。新約聖經對此毫無交代，是很驚人的。如果預言的恩賜在權柄上，被視為等同於舊約聖經的預言，如果從新約聖經的時代一直到教父時期都是如此，為甚麼當使徒們離世後，在面臨不確定的情況時，先知們沒有起來，作為教會反對假教訓的堡壘、成為教會的亮光和信息的來源？事實上，新約聖經最後的一些書信聽起來有不同的音調。其重點是「你要牢牢地守著善道！要為從前一次交付聖徒的真道竭力地爭辯！回到那從起初原有的！」(分別出自：提摩太後書；猶大書；約翰一書)。我們的結論必然是：先知們跟使徒們一同離世了——這個結論跟早期教父的意見全然不同，必須馬上加以否決——再不然，就一定是這樣的結論：新約的先知從來也沒有享有(狹義的)使徒的權柄地位。

(4) 儘管新約聖經的先知顯然傳講各式各樣的主題，但幾乎沒有證據表明他們在教會享有的影響力，是使徒在教會中擁有的那種影響力，或寫作的先知在以色列和猶大擁有的那種影響力。我不是表示舊約聖經的先知普遍都深受尊敬和不被反對，也不是說新約聖經的使徒從來不被基督

徒反對、毀謗、或冷落。恰恰相反：正是因為他們在公眾當中的地位 and 聲稱自己擁有極大的權柄，所以引起如此兩極化的反應。但是，新約聖經的預言，與舊約聖經的預言相反，一點也不引人注目。實際上，保羅還必須教導帖撒羅尼迦人，不要藐視先知的講論（帖前五20）；在哥林多前書十四章，保羅必須把預言的目標放在方言的目標之上。在保羅書信中只有兩處經文，以弗所書二章二十節和三章五節，是把先知列在比較崇高的行列中。前一處經文是至關重要的：那裏告訴我們，教會是建立在使徒和先知的根基上。格魯登經過廣泛的探討，說這個結構的意思是「作先知的使徒們」；⁷³ 新約聖經的作者們，有時肯定是把使徒

⁷³ Grudem, *Gift of Prophecy*, 82-105。一個關鍵在於 τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν 的句法結構（第二個名詞無冠詞），以某種方式把兩個名詞組合起來。當然，這種組合能夠保留兩個名詞之間的區別（例如，徒二十三 7）；但是，格魯登說：它也能夠把兩個名詞等同起來（例如，西一 2）。這必須根據上下文來作決定，格魯登提出了一個令人欽佩的上下文因素的清單，來支持他的觀點。他列舉了超過二十個的例子，都是以一個冠詞支配兩個實名詞，來指相同的對象。其中有少數幾個例子是以這個方式排列兩個複數名詞：舉例來說，在剛才引述的歌羅西書一章二節，我們讀到 τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς（「給歌羅西的聖徒……有忠心的弟兄」），但是，嚴格說來，前者是一個作名詞用的形容詞。在 τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους（「牧師和教師」，弗四 11）這個詞語中，不能完全肯定兩個名詞指的是同一個對象。但是，確實有可以令人信服的例子，是涉及到

視為先知（見林前十三9，十四6；也許還有啟一3，如果傳統上認為的作者是正確的話）。正如格魯登自己承認的，他的觀點存在著一些困難；但是，至少，他詳盡的討論顯示出，有關這節經文的詳細的詮釋是何等複雜，而我們應該何等謹慎地對它的任何解釋進行推理。如果我們反對格魯登，並下結論說：這裏討論的「先知」，與使徒一起享有一個角色，就是為基督教提供具有啟示性的根基（儘管我們可能不盡然是這樣說的），那麼我們必須趕快承認，這是「先知」在新約聖經中的一個不規則的用法。賈分⁷⁴ 在理解新約聖經的預言恩賜時，把這節經文當作支配性的因素，這種作法是不合理的，就好像從提多書一章十二節（「有克里特人中的一個本地先知說：『克里特人常說謊話，乃是惡獸，又饞又懶』」）下結論說，新約聖經的先知是來自克里特的外邦詩人。

(5) 在使徒行傳中有一些地方，把預言看成是真實從神來的，然而它們的權柄地位不如舊約聖經的預言。也許，

複數分詞的；同樣也有單數名詞的例子。當然，格魯登不是說這個句法結構必然表示兩個名詞擁有單一的指涉對象；但是，它肯定有這樣的可能，而且可以補充說，這種結構在保羅著作中比在新約聖經其他地方都多得多。有關這種結構在新約聖經中出現的詳盡清單，見 D. A. Carson, Paul A. Miller and James L. Boyer, *A Syntactical Concordance to the Greek New Testament* (Chicago: University of Chicago Press, forthcoming)。

⁷⁴ Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, 93-95。

最使人震驚的是使徒行傳二十一章四節，那裏有幾個門徒「被聖靈感動」——這幾乎肯定是預言的一個標記，見十一章二十八節——告訴保羅不要上耶路撒冷去。但保羅無論如何都要去，深信自己是被聖靈催促去訪問這座城的。也許，正如格魯登建議的，⁷⁵ 這些先知得到一些關於保羅即將受苦的啟示，就把它們的意思解釋成保羅不應該去。無論如何，對於保羅而言，預言是需要評估的，而他從他們得到的這種形式的預言，不需要接受。在使徒行傳二十一章十至十一節，亞迦布的預言講明猶太人在耶路撒冷要捆綁這（保羅的）腰帶的主人，把他交在外邦人手裏。然而，嚴格地講，在這件事中，捆綁保羅的不是猶太人，而是羅馬人；而且猶太人沒有把保羅交在羅馬人手裏，而是設法慫恿暴民用暴力殺死他，這促使了羅馬人營救保羅。我想不起舊約聖經的先知有誰的預言出現這麼多細節上的錯誤。在我看來，賈分的反駁沒有足夠仔細注意這處經文。⁷⁶

(6) 這章經文所加諸於預言的限制——見二十九、三十、和三十六節——表明預言的恩賜是相當低等的。另外，就是因為預言是在這種比較低的權柄層次運作，使得保羅能夠在哥林多前書十一章的前提之下（無論這些前提是甚麼意思），鼓勵婦女在公開場合禱告和說預言，卻禁止她們使用權柄教訓男人（提前二11起），或評價預言的內容（林

⁷⁵ Grudem, *Gift of Prophecy*, 79-82。

⁷⁶ Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, 65-67。

前十四33下~36)。當然，後者引起很多反駁的意見；我會在下一章更多談論它。

我有兩個地方不太贊同格魯登這篇論文，它們都不會對這篇論文造成不可彌補的損害，只是加以改進而已。

第一，這篇論文過於簡化了舊約聖經的先知和新約聖經的先知之間的對比。例如，舊約聖經記錄了先知「學校」的存在；而我們無法清楚知道，在這個「學校」中的每一個人，是否都享有阿摩司或以賽亞那樣的地位。不存在一個單一的、模式化的舊約聖經預言，也沒有另一個模式化的新約聖經預言。事實上，有人曾經令人信服地建議說，民數記十二章六至八節和十一章二十九節，證明舊約聖經有兩類的預言——一類是「靈恩和難以理解的」，另一類是「摩西式的」。⁷⁷ 然而，這個提議也許間接支持了格魯登的看法，因為約珥的預言是屬於「靈恩和難以理解的」類別，彼得說這個預言在五旬節那天應驗了（徒二16起）。格魯登的一般觀點是成立的，但是，如同我們將在最後一章看見的，它需要一些限定的條件。

第二，格魯登把兩個層次的權柄分別描述成，一般內

⁷⁷ Peter Jones, “Y a-t-il deux types de prophéties dans le NT?” *Revue Réformée* 31 (1980): 303-17. Joseph Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche* (Bonn: Peter Hanstein, 1951), 80-81 持類似的觀點，把舊約聖經主要的先知和撒母耳時代的「先知學校」區分開來，並提議說新約聖經的預言比較接近後者。

容的權柄和涉及先知確切話語的權柄。這一點沒有證據支持，而且引起幾個反對的意見。⁷⁸ 從解經學的角度看，這個區別似乎不能在保羅的著作中找到可靠的證據。它倒比較像是試圖在現有的權柄區別中尋找一個前後一致的解釋；然而，可能可以有另一個解釋。另外，格魯登的區分造成先知心理上的一個難題。當舊約聖經的先知們宣告主的話時，並非總是把自己所以為的信息一字不差地引述出來。我們也許同意，這些預言被紀錄在聖經上的形式，是受到神超自然的管理，結果是神的真理可以正確地寫成文字（這是耶穌對舊約聖經的看法，見太五17）；然而，我們卻不清楚，舉例來說，當保羅在哥林後書中向他們解釋自己的旅行路線時，是否在心理上感到一個啟示性的過程在運行，範圍含括了他正在口授的文字。因此，就出現了這個問題：舊約聖經的先知和新約聖經的先知，在心理的自我意識上是否有任何不同。就先知的自我感知能力而言，有甚麼證據表明這是一種不一樣的恩賜呢？如果我們把權柄層次的不同侷限於預言的結果，而不在於預言的啟示性經驗，也許可以保留格魯登的區分法；但是，（錯誤的是，他讓我相信）別人未必總是這樣理解他。無論如何，在亞迦布的預言中，錯誤主要不在於對字詞細節的爭論上，而是在於內容方面。特納評論說：

⁷⁸ 見 Turner, “Spiritual Gifts Then and Now,” 16。

這是格魯登的區分法失敗之處（而且他不是不知道這些問題）：在語義學上，具有重大意義的，不是措辭的表面結構，而是一段信息命題的語義結構。這暗示著從其他理由看來似乎也是合理的事情，就是說：在使徒的預言和先知的預言之間沒有鮮明的差別——相反，屬靈恩賜的權柄，範圍的一頭是使徒的教訓和預言（有使徒的受命支持），另一頭是模糊不清的、幾乎沒有益處的神論式講論，就好像帖撒羅尼迦人對於整個「預言」表示存疑一樣（帖前五 19~20）。一個先知的話可能位於這個範圍的任何一處，所以，評估預言的任務就落到會眾的身上。⁷⁹

格魯登正確地描述了新約聖經預言的某些明顯的限制，在我看來，是無可苛責的。雖然我們對他的一些構想提出質疑，卻不能因而懷疑他的整個觀點。至於我們該如何解決一些這樣的張力——尤其是我們怎樣能夠說預言是啟示性的，同時避免危及聖經正典，以及我們怎樣能夠在使徒說預言的權柄、和新約聖經（其他）先知說預言的權柄之間作最佳的區分——我將會在最後一章中，提出一些嘗試性的建議。同時，我也會簡短地評估現代靈恩派對預言的宣稱。然而，現在我必須回到哥林多前書十四章。

⁷⁹ 同上引文。

二、預言勝過方言（十四 1~19）⁸⁰

保羅原先對 *χαρίσματα* (*charismata*) 作一般性的討論，現在則把焦點侷限在其中的兩項，即預言和方言，這強烈地暗示了：在哥林多教會中，對這兩者有一些爭議或不確定的意見。甚至有可能是，哥林多人把這兩種恩賜都合併在預言這個標題底下，而保羅在此將兩者區分開來。⁸¹ 畢竟，在五旬節那天，當信徒們說方言的時候，彼得堅稱這樣說方言就是證明：約珥所應許的末日已經破曉，就是兒女們要說預言的那日（徒二17，引述約珥書）。「先知」這個詞組的範圍非常寬廣，而且肯定足以包括說方言在內。根據這種看法，在某些哥林多人的眼中，透過方言來說預言，似乎比透過可理解的話語說的預言更受青睞，這大概是因為方言比較引人注目。在這章經文中，保羅將這兩者區分開來，並且根據它們造就教會的功用，把這兩者的等級順序顛倒過來。

無論保羅是否第一位把預言和方言區分開來的人，如果哥林多的背景就像我剛剛提議的那樣，我們都可以作出

⁸⁰ 有關十四章一節和十二、十三章的關係，以及對十四章一節是以命令語氣開始這種觀點的辯護，見本書第二章的討論。

⁸¹ 見 Thomas W. Gillespie, "A Pattern of Prophetic Speech in First Corinthians," *Journal of Biblical Literature* 97 (1978): 83-84; R. A. Harrisville, "Speaking in Tongues: A Lexicographical Study," *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976): 35-48。

一個重要的推理。雖然保羅在這一章裏的某些論述是一般性的，可適用於所有屬靈的恩賜，但是保羅主要關切的是預言和方言相對的分量。這意味著，保羅可能不是指方言絕對是最小的恩賜，而僅僅是說在所採用的衡量標準下，方言的重要性不如預言；它同樣意味著，保羅可能不是指預言絕對是最大的恩賜，而只是說在相同的衡量標準下，預言比方言重要。這裏主要不是考慮預言跟（比方說）使徒、教導、或施捨比起來的相對價值。十二章三十一節上半節無損於這個看法，那裏鼓勵哥林多人要切切地求那些更大的恩賜。當然，這個勸勉假定可以為屬靈恩賜排出順序，但是，保羅並沒有提供這樣的順序，而是急忙用他那愛的篇章凌駕於所有的屬靈恩賜之上。他在十四章一節回到這個論述，但是卻沒有試圖為十二章列舉的所有恩賜排序。相反的，他假定有屬靈心思的信徒會想要那些更大的恩賜，而且他既然已經鼓勵他們沿著這條道路前進，就繼續說明這兩者——它們顯然位於哥林多人爭辯的中心——當中哪一個是比較大的。而且，正如米爾斯（Mills）所說的：在此，「保羅所反對的，主要不是說方言恩賜的運用，而是他們對這種運用的評價。」⁸²

⁸² Watson E. Mills, *A Theological/Exegetical Approach to Glossolalia* (Lanham, Md.: University Press of America, 1985), 99。

1. Χάρισμα (*charisma*) 在建造教會上的潛能 (十四 1~5)

當然，這個思想只是前一章詳細描述的愛自然而然的結果。愛雖然是那麼重要，卻不表示我們要犧牲屬靈的恩賜來追求它：⁸³ 屬靈的恩賜也是我們需要切慕的。我們（在第二章）已經注意到，保羅堅稱屬靈的恩賜是神照著祂至高無上的主權分賜的，與這個鼓勵並沒有衝突。⁸⁴ 在此，使徒保羅的論述立刻變得更具體了。他說：要切慕屬靈的恩賜，尤其是預言的恩賜（《和合本》作「要切慕屬靈的恩賜，其中更要羨慕的，是作先知講道〔原文作：是說預言〕」）。《新國際版》譯為「尤其」的這個詞，意思是「更是」或「但是，更是」。⁸⁵ 它沒有肯定最好的屬靈恩賜是預言；它只是明確地指出，哥林多人要特別尋求這一個恩賜。如此明確指定的原因只能從上下文得知；正如我已經指出的，表明這些原因的方法，是為了支持預言和方言之間的對比。

說方言的人不是對人說，而是對神說。沒有一個人理解他（十四2）。有些非靈恩派人士試圖把「沒有人」的範

⁸³ 第二章討論了馬挺對這節經文的重建，包括一個被認為是從哥林多人來信引用的句子。

⁸⁴ 進一步的討論，見 Robert Banks and Geoffrey Moon, "Speaking in Tongues: A Survey of the New Testament Evidence," *Churchman* 80 (1966): 288。

⁸⁵ μᾶλλον δέ。見 BAGD 在詞條 μᾶλλον 3.d.。

圍縮小成「在不懂得所說的這種（人類）語言的人中，沒有一個人」。⁸⁶ 這幾乎是不可能的；但是，由於前一句經文將對人說和對神說區別開來，所以，以比較廣泛的、大體上的方式來理解「沒有人」似乎更自然。這方言講論的內容是「奧秘」。這個詞在這裏可能不是術語性的意思，表示「說方言的人正在與神分享隱藏的真理，是其他人沒有得到許可來分享的」。⁸⁷ 相反的，說預言的人是造就、安慰、勸勉其他人。這不表示預言是唯一具有這些優點的恩賜：教導和翻出來的方言也有這些優點。換句話說，預言的這些功用不是定義性的。⁸⁸ 經文的上下文具體說明了關鍵在於可理解性：在與話語有關的屬靈恩賜中（其他恩賜，如施捨或治理，不在考慮的範圍中），只有那些可以理解的恩賜為教會帶來直接的造就。說方言的人確實也可以造就自己（十四4）；⁸⁹ 但是，對於那些已經思考過哥林多前書

⁸⁶ 例如 Robert L. Thomas, *Understanding Spiritual Gifts: The Christian's Special Gifts in the Light of 1 Corinthians 12-14* (Chicago: Moody, 1978), 205-6。

⁸⁷ Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*。

⁸⁸ Grudem, *Gift of Prophecy*, 181-84。

⁸⁹ 有些解經家覺得很難接受造就自己這種觀念，把它解釋為負面的用法：實際上，保羅是在指責說方言者只顧造就自己（例如，Thomas, *Understanding Spiritual Gifts*, 207-8）。但是，這種解釋幾乎不能跟上下文配合，保羅接著就鼓勵人說方言（第 5 節）；這裏必然是指沒有翻出來的方言，因此是私下說，為了造

第十三章的人而言，這樣的眼界是太狹窄了。這不是意味著保羅預備要廢除方言。相反，他喜愛他們所有人都說方言（當然，這暗示他們當中有些人不說方言）。這不能表示：經過深思熟慮的神學立場，保羅觀念中理想的教會，是每一個基督徒都說方言；正如他在第七章七節的願望——所有的人都像他一樣不結婚——也不表示：他經過深思熟慮的神學立場是，理想的教會必然全部都是獨身的。畢竟，保羅剛剛在十二章才堅稱不是所有的人都說方言。我們面前的這段經文僅僅表示，保羅知道方言的恩賜是神賜的，因此它是一個好的恩賜，他希望他所愛的信徒們盡可能多享受好美的事物。其中之一就是方言。他說：「但是，我更〔用了跟十四章一節一樣的詞〕願意你們說預言。」再一次，「但是，更」這個詞本身並沒有建立一個內在價值的對比。這個詞指保羅喜好的是甚麼，但是它本身並沒有說明喜好的原因是為甚麼。這個原因是由上下文提供的，並且現在把這個觀點解釋得很清楚（十四5）：在教會中，

就自己，因為就著保羅用來衡量恩賜的功用的尺度來說，方言後面一旦跟著翻譯，那麼這兩個恩賜的組合和預言之間就沒有甚麼區別了。另外，與托馬斯（Thomas）的看法相反的是，哥林多前書十章二十三至二十四節並不是此處的對照句。在那裏，保羅不是禁止基督徒「為了尋求自己的益處或造就而誤用他的基督徒的自由」（第 208 頁），從第八至十章的上下文看來，保羅所禁止的是為了自己的益處而犧牲別人的利益。詳見我在本書第一章對十二章七節的評論。

任何對預言和方言的比較，最重要的考慮是造就教會。另一方面，只要有一位翻方言的人在場，方言看起來彷彿能夠在功用上具有跟預言一樣的重大意義。當然，與赫梅爾（Hummel）⁹⁰ 和其他人的意見相反的是，這不是意味著方言加上翻方言就跟預言沒有甚麼差別了。後頭還有第十八至二十五節哩！

2. 造就取決於方言的可理解性（十四 6~12）

保羅已經引進了可理解性的問題；現在，他強調並詳細討論這一點。十四章六節裏一連串恩賜的詞語（啟示／知識／預言／教訓）也許應該這樣解釋：「我怎樣才能使你們得益處呢？除非我告訴你們一個啟示，或一些知識，或者除非我向你們說預言或教導你們。」——也就是說，前兩個詞可能是指內容，而後兩個詞是指保羅傳講的內容要採取的形式。⁹¹ 論點是清楚的：造就需要可理解的內容，而方言本身不能提供這種內容。保羅不得不一再重複，用樂器和軍號的例子來作解釋，這暗示哥林多人（或者至少是

⁹⁰ Charles E. Hummel, *Fire in the Fireplace: Contemporary Charismatic Renewal* (Downers Grove: Inter-Varsity, 1978), 151。

⁹¹ 見 Grudem, *Gift of Prophecy*, 138-39。他也指出：可以把這種配對看成是產生出一個「甲—乙—甲—乙」的結構：啟示是由預言來傳達的，知識是由教訓來傳達的。但是，這也許過於結構化了。

他們當中的一些人）必然是何等深深地致力於高舉方言的優越性。從樂器發出井然有序的、清楚的音調，就組成了音樂，並且令人快樂；從軍號發出的清楚音調，引發人服從；理解別人的語言，才可能溝通。保羅寫道：「你們也是如此」——這些例子的應用是顯而易見的。你們「既是切慕屬靈的恩賜」⁹²〔這裏有一個假定，也許只是從上下文得到的一個暗示，即：然而，他們的切慕被歪曲了，這是很令人惋惜的〕，就當求多得造就教會的恩賜」。因此，保羅在頭五節經文的引言強調可理解性，現在仍繼續強調這一點。

3. 對說方言者的規定（十四 13~19）

開頭的「所以」（διό，*dio*）這個詞，無論是指十四章一至十二節，還是僅僅指第十二節，⁹³ 這節經文剩下部分的意思，也許都可以按照《和合本》的翻譯：造就教會既是如此重要，所以教會需要可理解的言語，為了這兩個緣故，說方言的人應當禱告求另一個恩賜——翻方言的恩

⁹² 保羅出乎預料地使用了 πνευμάτων 這個詞，而不是預期的 πνευματικῶν；關於這一點，見 K. S. Hemphill, “The Pauline Concept of Charisma: A Situational and Developmental Approach” (Ph.D. diss., Cambridge University, 1976)。

⁹³ 比較 Charles Hodge, *I and II Corinthians* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974) 跟 Thomas, *Understanding Spiritual Gifts*, 210。

賜。⁹⁴ 第十四節並非引進新的主題，從說方言轉到用方言禱告，因為十四章二節已經確定，說方言主要是直接對神說話。換句話說，說方言是禱告的一種形式。保羅承認這種禱告是正確的禱告——他的靈在禱告——但是他的悟性卻「沒有果效」。這可能表示這種禱告沒有給他留下精神上的、智力上的、或思想上的益處；但是，它可能意味著，在這種情況下，由於他的悟性沒有參與這個行動，它對聽眾不會產生果效——預先假定的前提是，造就聽眾需要可理解的言語，而可理解的言語要求說的人運用他的悟性。根據這一章經文持續地強調造就聽眾這一點，後一種解釋的可能性略微大一些。

如果這是對十四節的正確理解，那麼第十五節的意思可能是這樣：那麼，我要怎樣行呢？既然已經求了翻方言的恩賜，我要用靈禱告（就是說，我要繼續說方言），然而，我也要用悟性禱告（就是說，要重複這個禱告，這一次是用悟性——大概是把用靈禱告的內容翻譯出來）。同樣，用

⁹⁴ 對這節經文還有另一種理解。說方言的人應該繼續說，並且（用方言）禱告，以便一個翻方言的人（大概是別人，而不是說方言者自己），可以把方言翻出來。如果是這樣的話，ἵνα 子句就不是表示禱告的內容，而是表示禱告的目的。見 Thomas, *Understanding Spiritual Gifts*, 210-11。但是，它的前提是說方言不同於用方言禱告——隨後的經文證明了這個前提是錯誤的。另外，由於上下文沒有提到翻方言的人，比較自然的解釋是，動詞翻出來的主詞就是說方言者自己。

靈歌唱也是這樣（這顯然是一種聲調比較優美的，或比較有韻律的說方言／禱告的形式）。在當代的許多靈恩教會中，所有的會眾都參與這個行動；但這樣的作法並不能從這節經文找到合理的證據。首先，這將會違反保羅的原則：並不是所有的人都有一樣的恩賜；另外，既然這也是一種說方言的形式，也應該要求翻出來。這更不能證明它跟以弗所書和歌羅西書所說的「頌詞」有關：⁹⁵ 後者是「在靈裏」，這一點不是充足的標準。

保羅一直在談論他期望說方言者在教會要作甚麼，這一點如今在第十六節得到了證實。保羅又一次承認：說方言者的言語如果沒有翻譯出來，他可能是用靈讚美神；但是，會眾中不通方言的人不明白說方言者在說甚麼，也不能與他一同說「阿們」。我翻譯成「不通方言的人」（《和合本》亦然）的這個詞，⁹⁶ 僅僅表示局外人、外行人之意，具有行會的性質，這人因為背景而被排除在行會之外。在此，這個人必然是一個基督徒，否則不會預期從他或她的口中說出「阿們」來；由此，可下結論說這是一個不通方言的人。這段經文的原則又一次被概括為：「你感謝的固然是好，無奈不能造就別人」（十四17）。

保羅再回到第一人稱來感謝神：他說方言比他的任何讀者都多。他好像一個明智的牧師，藉此使自己與他要糾

⁹⁵ Martin, *The Spirit and the Congregation*, 70-71 即如此認為。

⁹⁶ ἰδιώτης。

正的那些人認同。⁹⁷ 但是，比較感人的卻是，就好像保羅書信的其他段落一樣（例如林後十一章中，他那令人震驚的苦難清單），這段經文突然提供了一個線索，讓我們對保羅這個基督徒有不尋常的深刻理解——如果缺乏一個特定教會的環境，我們就不會對他有如此深刻的理解：按照神的命定，他說出了這些話。他繼續說道：「但在教會中，寧可用悟性說五句教導人的話，強如說萬句方言」（19節）。

對於私底下使用方言的支持，沒有比這句話更強烈的了，想要避免這個結論的企圖，經過察驗都已證實是站不住腳的。⁹⁸ 保羅說方言比所有哥林多人都多，然而，在教會裏，他寧可說五句可以理解的話，勝過萬句方言（這就是表示，其實幾乎沒有任何情況，他會在教會中說方言，沒有例外的可能性），那麼，他在哪裏說方言呢？有人假定保羅的意思是說：在聚會中間，別人在禱告時，他私下安靜地使用方言；但這是不成立的。用保羅自己的話來說，如果一個人在別人禱告時說方言，而不集中注意力聽別人禱告，那麼他或她該在何時說「阿們」呢？我們已經看見，保羅設想用靈禱告是禱告和讚美的一種正確的形式；他所不允許的是在教會中出現人無法理解的方言。唯一說得通

⁹⁷ 見 Henry Chadwick, “‘All Things to All Men’ (I Cor. ix.22),” *New Testament Studies* 1 (1955): 268-69。

⁹⁸ 見 Edgar, *Miraculous Gifts*, 171ff.; 受到 Turner, “Spiritual Gifts Then and Now,” 22-23 很好的反駁。

的結論是，保羅在私下運用他那獨特的方言恩賜。

從一個牧師的眼光來看，這是一個具有相當重大意義的觀點；然而，我將在最後一章再討論這樣的問題。

綜觀歷史，存在各式各樣搖擺不定的輿論。遺憾的是，教會也不得倖免。有時，有極大的壓力要把福音理智化和公式化；有時，有極大的壓力要「感覺」一個人的宗教信仰和培養對神強烈的情感——悔恨、讚美、愛慕等深刻情感的爆發。當然，歷史上大多數時候，這種兩極化的現象是同時並存的，雖然可能一盛一衰；大多數群體採納的是這兩種意見的混合物，沒有太多考慮這兩者的比例。只有極少數的基督徒，例如早期的英國清教徒，自覺地致力於達到這兩者的完整結合。非靈恩的福音派信徒傾向前一種模式；靈恩派則傾向後者。兩派都有各自的危險。

然而，從哥林多前書十四章開頭的這些經文中，可以獲得一個帶著驚人力量的教訓：深刻的個人經歷和集體的情感經歷無論出現在哪裏，教會的聚會是傳講可理解的言語的地方。我們的神是一位思考、說話的神；如果我們想要認識祂，就必須學習想祂所想的。我不是要偷偷地廢掉保羅已經拒絕廢掉的事物。我只不過試圖表達他所堅信的：教會中的造就完全取決於理解力、諒解力、與凝聚力。靈恩派和非靈恩派都需要一遍又一遍地被提醒這個事實。



次序和權柄： 約束屬靈的恩賜

——哥林多前書十四 20~40

從某個角度看來，保羅在這一章的頭十九節經文論述的預言和方言恩賜的對比，繼續出現在這一章的下半部分。在第二十至二十五節，預言和方言確實是相對的。儘管第二十六節列舉了好幾個 *χαρίσματα* (*charismata*)，其主要的功用是為重新開始討論方言（27~28 節）和預言（29~33 節）作準備。甚至連三十三節下半至三十六節，我認為最有可能的解釋，也不是跟預言的恩賜無關的。結尾的經文包括了一個警告（37~38 節），和預言跟方言之間最後一個簡潔有力的對比（39~40 節）。

然而，有幾個值得注意的特徵把這一部分跟這一章前面的經文分開。保羅的語調變得稍微有點尖銳，最早可以

從這句話聽得出來：弟兄們，在心志上不要作小孩子（十四 20）。預言和方言在二十至二十五節的對比，儘管仍然與可理解性和造就的主題有關，卻引進了一個新的因素，就是不信的人。在此，保羅引述了舊約聖經作為方言之目的的先例。第二十六至四十節假定讀者已經接受了可理解性和造就的價值，並尋求以簡單、實用的規則來應用這些價值，這些規則是由一個支配一切的信念所決定的，就是公眾的敬拜必須反映出我們所敬拜的這位神的次序跟平安。

我們將依次查考每一個部分。

一、方言和預言與不信之人的關係（十四 20～25）

弟兄們這個詞（十四 20）有助於緩和接下來的嚴厲責備。哥林多人自以為已經成熟了；保羅已經在這封書信中把握機會告訴他們說，他認為他們還是嬰孩，甚至還沒有達到可以吃乾糧的程度（三 2）。在第十四章的上下文中，這只能是表明，保羅把他正在糾正的這些錯誤看作靈性不成熟的標誌。在他們看來，所運用的這個恩賜證明了聖靈特別的膏抹，在他們的心裏對此恩賜倍加推崇，卻也因而扭曲了適度的屬靈比例，以致保羅指責他們是極其幼稚的。「過度注意說方言是一個不成熟的標記。事實上，基督徒在某方面——在沒有狡猾上——成為孩子的樣式，是正確

的……；但是在他們的心智上，他們應該是成熟的。」¹ 至少，有些哥林多人想要用他們屬靈經歷的強度來衡量自己的成熟，卻不考慮其他的條件，就如愛是求弟兄姊妹的益處，即在基督裏得到造就；因此，有意或無意地，他們在惡事上變得「成熟」或高深的，在心智上卻是不成熟的。保羅想要扭轉這種趨勢。

第二十節跟第二十一至二十五節之間的關係不能確定。也許，保羅是用另外一種方式向哥林多人指出，他們對方言的高度評價是不恰當的，保羅也決定要處理方言和不信之人的關係，這個問題到現在為止還沒有考慮過。這幾節經文分外難解，主要是因為第二十二節提到方言是為不信的人作證據，而在第二十三至二十五節，不信的人對方言的負面回應，和對預言的正面回應，乍看上去似乎是跟第二十二節的判斷相對立的。學者提出許多的解釋，以下的解釋值得提到。

第一，艾德加熱切地想要指出「方言」總是真實的、人類的、已知的語言，他主張方言是對不信的人作證據，在於它們是傳福音的工具，如同在五旬節那天一樣。² 當然，

¹ F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*. New Century Bible (London: Marshall, Morgan and Scott, 1971)。

² Thomas R. Edgar, *Miraculous Gifts: Are They for Today?* (Neptune, N.J.: Loizeaux, 1983), 146ff.。有力的反駁，見 M. M. B. Turner, “Spiritual Gifts Then and Now.” *Vox Evangelica* 15

這意味著把方言跟保羅引述以賽亞書的「外邦人的舌頭」（第 21 節）連起來這件事有一點費解。艾德加武斷地肯定他的看法是這段經文唯一合理的解釋；並且他說他的看法跟使徒行傳第二章是一致的，在那裏用的是真實的語言，並且是為了傳福音的目的。但是，正如我們將會在最後一章看見的，我們並不十分清楚使徒行傳第二章所用的方言是為了傳福音，除非我們所說的是指著衍生的含義：這些方言吸引了許多人聚集，來聽首批的基督徒用聽眾的各種語言來讚美神。使徒行傳第二章中傳福音的信息是出現在彼得的講道中，是用一種語言（大概是亞蘭文）傳講的，並被描述成對方言的解釋。艾德加對哥林多前書十四章二十二節的解釋，使得他不僅必須對這一章經文剩下的許多部分採取不可信的解釋，而且，令人吃驚的是，他沒有註釋第二十三節。然而，這正是辯論的中心之所在。可悲的是，艾德加的著作火藥味太重，因此，連它裏面值得注意的部分也不能得到該有的注意力（例如，他對 γλωσσαι 的意思的查考）。

托馬斯（Thomas）的觀點是從這種看法稍加變化而來的。³ 他更加老練地主張說，方言是在傳福音時用來與不

(1985): 20。

³ Robert L. Thomas, *Understanding Spiritual Gifts: The Christian's Special Gifts in the Light of 1 Corinthians 12-14* (Chicago: Moody, 1978), 224-25。

信的人進行溝通，並且他坦白地承認說，保羅把以賽亞書二十八章十一至十二節從其上下文中抽離出來使用。他對本章第二十三至二十五節的解釋是這樣的：這幾節經文「指出方言在一個主要由信徒組成的聚會中的不適當性。在一個以不信的人佔大多數的群體中，這種恩賜具有十分正當的目的（第 22 節），但是，預言在基督徒中間更加有用……。這種觀點提供了唯一令人滿意的途徑，來調和第二十二節跟第二十三至二十五節。」⁴ 但是，我覺得很遺憾，它並不是令人滿意的方式；因為第二十三至二十五節不是說明在信徒大大多過不信的人的聚會中，方言之所以不適當的原因，而是說不信的人自己將獲致這樣的結論——說方言的人是在胡言亂語。你可能會想到，在托馬斯重建的解釋裏，這個不信的人是唯一懂得正在發生之事情的人；然而，這顯然不是保羅的意思。

第二，一些時代主義派的作家說保羅從以賽亞書引用經文的目的，是要肯定方言是專門給猶太人作的一個證據——霍奇（Hodges）寫道：「隨之而來的是，普通的異教訪客來到基督徒的聚會（比較可能是一個外邦人的聚會，而不是一個懷有敵意的猶太人的聚會），會面對一種現象，這現象原來不是為他準備的。」⁵ 這種天真的解釋頗為驚

⁴ 同上引書，225。

⁵ Zane C. Hodges, "The Purpose of Tongues." *Bibliotheca Sacra* 120 (1963): 231。

人，並且部分是取決於新約聖經的作者怎樣使用舊約聖經。然而，撇開這類基礎的問題不談，值得注意的是，在第二十三至二十五節，保羅在區分不信的人對方言和對預言的反應時，所根據的標準並不是他的種族和怎樣才是恰當的反應，他的標準是：這個不信的人從方言這一種行動推斷說方言的人是在胡言亂語，卻從另一種行動——預言——中領悟到自己是一個罪人，需要神的恩典。

第三，在種族區分，或者比較好的說法也許是，在聖約的區分上，一個更加複雜的變體是帕墨·羅柏森（O. Palmer Robertson）的主張。⁶ 他正確地注意到這個事實，即在以賽亞書二十八章十一節背後的，是申命記二十八章四十九至五十節，論及聖約的咒詛：那裏告訴神的子民，如果他們離開祂，「耶和華要從遠方地極帶一國的民，如鷹飛來攻擊你。這民的言語你不懂得。這民的面貌兇惡，不顧恤年老的，也不恩待年少的。」然後，帕墨·羅柏森提到，以賽亞書二十八章十一節選取這個題目，與亞述人入侵以色列作為神的審判這件事有關，後面跟著的是以賽亞書二十八章十六節的彌賽亞應許：神要在錫安放一塊石頭，是試驗過的寶貴的房角石，「信靠的人必不至於羞愧」——保羅在羅馬書九章三十一至三十三節引用了這段經文。甚至在五旬節那天說的方言也是與此一致的：儘管那一天所有

⁶ O. Palmer Robertson, "Tongues: Sign of Covenantal Curse and Blessing." *Westminster Theological Journal* 38 (1975): 49-53.

在場的人大概都是猶太人或皈依猶太教的外邦人，然而，五旬節的方言「代表把神的國度從以色列挪開，並賜給萬國的人……。神不再限制自己於一個民族，只說一種單一的語言。」⁷ 因此，「方言是一個標記，表明神的救贖計畫已經從一個以猶太人為中心的活動，轉移到涉及世界上所有民族的活動。」⁸ 至於第二十二節和第二十三至二十五節之間明顯的不協調，帕墨·羅柏森留意到，嚴格地說，在第二十二節只說方言是為某人（在此是指不信的人）作證據；預言僅僅是為了信的人。帕墨·羅柏森承認，保羅已經把「不信的人」從猶太人的背景轉移到外邦人的背景；但是，要點在於，方言構成了一個證據，而預言沒有：「『方言』是一個指示器；『預言』是一個溝通的手段。『方言』使人注意神大能的作為；『預言』呼召人以悔改和信心來回應神大能的作為。」⁹ 神的聖約的目的，這個關鍵性的轉換如今已成為古代歷史，所以現在方言不再有任何用途，「它們在救贖歷史的一個特別時刻是極其重要的——卻是不可回溯的。」¹⁰

當然，最後這個句子又是異常明顯的簡化主義的作法；因為，即使帕墨·羅柏森對於十四章二十一至二十五

⁷ 同上引文，47-48。

⁸ 同上引文，48。

⁹ 同上引文，52。

¹⁰ 同上引文。

節的解釋是正確的，也不能證明他已經詳盡敘述了聖經中有關方言目的的一切說法。方言在個人靈修中的用途（在上一章討論過），要怎樣整合到帕墨·羅柏森的整個觀點中，肯定是難以想像的。然而，這種解釋的一個更難彌補的弱點是，哥林多前書十四章所說的不信的人是一個外邦人。在舊約聖經的歸類中，不信的人主要是猶太人，在保羅的世界中通常被轉換成外邦不信的人；帕墨·羅柏森不能夠合理地迴避這一點，因為他的論述乃是取決於把證據／兆頭看為聖約對猶太人的一個咒詛。另外，更有可能的是，在第二十二節保羅是在表示，方言是給不信的人作證據，而預言是給信的人作證據（不僅僅是「預言是為了信的人」，如同帕墨·羅柏森的解釋所要求的），縱使保羅並沒有寫出額外這幾個字。在希臘文中，這樣的省略不是出乎意料的。特納對此有很好的討論。¹¹ 還有，把方言看成是指示器，而預言是溝通手段，這種一分為二的方法，無論如何都不是非常恰當的；因為如果是這樣的話，保羅在第一至十九節就會遇到極大的麻煩，尤其是在第五節，因為他說方言本身也可以成為「一種溝通的手段」，只要把方言翻出來。

第四，對於第二十二節跟第二十三至二十五節之間的張力，約翰森（Johanson）的解決方法是，假定第二十二節其實是一個修辭疑問句，保羅是在概括反對他之人的觀

¹¹ Turner, “Spiritual Gifts Then and Now,” 在所論之處。

點，以便在第二十三至二十五節反駁他們。¹² 這種觀點屬於我在第二章提到的趨勢——這個趨勢就是找出從反對者的立場中引用的話，無論這樣作是否存在解經學上的困難。這個觀點不能符合我在第二章提出的三個標準。約翰森的論文受另一個不利因素的困擾，就是連接詞不合適。舉例來說，在第二十三節的開頭，我們見到的不是一個強烈的反義詞，而是 ὥστε (*hoste*，所以)；只有假設這裏存在語法上的省略，這個詞才能夠被這個理論所使用。

第五，另一個提議說此處的方言必須被理解成一個正面的證據。¹³ 魯夫 (Ruef) 說這個證據是表明外邦人基督徒被猶太人基督徒接納，同樣，哥尼流和跟他在一起的那些人說方言這件事，顯然為他們被耶路撒冷的信徒接納為基督徒鋪了路 (徒十~十一章)。但是，一旦這些外邦人確實被接納為信徒以後，魯夫主張說，為他們的合適的證據，如同為其他信徒一樣，就是預言。那時如果繼續使用方言，只會使外人困惑，就是那些仍在觀望的不信的人。

這個觀點似乎沒有甚麼可以評論的。由於一些原因(我們將在下一章看見)，最好把哥尼流的插曲理解成救恩歷史

¹² B. C. Johanson, "Tongues, a Sign for Unbelievers? A Structural and Exegetical Study of I Corinthians XIV. 20-25," *New Testament Studies* 25 (1978-79): 180-203。

¹³ John Ruef, *Paul's First Letter to Corinth* (London: SCM, 1977)。

中一個關鍵性的轉折點，而不是一個範例，供猶太人普遍用來驗證外邦人悔改歸主的有效性。在明顯以猶太人／基督徒／外邦人的關係為焦點的書信中（例如，加拉太書），一點也看不見魯夫提出的對方言的驗證。另外，貫穿哥林多前書十二至十四章的論述思路，也不會讓人懷疑在濫用方言的問題後面隱藏著猶太人／外邦人的衝突。從比較正面的角度來說，這幾章經文始終如一的作法，都是把預言和方言的對比放在可理解的溝通這個範圍內。魯夫的這種解釋失落了這個背景。魯夫的提議也意味著保羅濫用了以賽亞書二十八章十一節，因為神沒有藉亞述人來表達一個正面的證據。這具有一定的重要性，因為第二十二節是以表示邏輯的「這樣看來」開頭的。

最近，蒂森對這個提議作了修正，使它變得比較可信。¹⁴ 他從討論中除掉了猶太人／外邦人的衝突，並建議說哥林多教會正試圖把方言當作會員身分的標準。保羅其實是在回答說：這是不合適的，因為方言不是為信的人作證據，而是為不信的人，正如在以賽亞書二十八章，外邦人的舌頭是給那些不聽的，不屬於相信的群體的人。預言是給信徒的合適的證據。這種解釋在兩種情況下都保持了「證據」正面的意義。但是，它仍然存在一個關鍵性的弱點：這段經文關注的焦點不是在肯定教會對個人的評估，而是

¹⁴ Gerd Thiessen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983), 82-88。

個人面對方言和預言這兩種現象時的反應。

第六，羅伯茨（Roberts）建議說，在不清楚方言現象的來源是甚麼的情況下，方言就可以成為某種屬靈活動的證據，因此是正面的。¹⁵ 所以，方言是一個正面的證據，但不是用於溝通的。如果一個不信的人進到教會，聽到每一個人都在說方言，他將會說，「你們是瘋狂了」——不是一句責備，僅僅是對事實的陳述，也許混合著些許的羨慕。但是，這不足以使一個不信的旁觀者成為基督徒。要使他稱為基督徒，需要內容，和隨之而來的道德轉變。這就是為甚麼預言優於方言的原因。引述以賽亞書的目的，僅僅表示方言在傳達神的旨意上是無效的手段。

這無疑是妄用以賽亞書二十八章十一節。在以賽亞書的上下文中，衡量外邦人舌頭的有效性，不在於它們溝通的能力，而在於它們象徵了神的審判——這是非常有效的。另外，第二十二節的對比不是在兩個恩賜之間進行比較，一個恩賜是給不信的人作稍微正面、卻不能溝通的證據，而另一個恩賜，也是給不信的人，作一個正面且可溝通的證據；這節經文所比較的，是給不信的人的證據，和給信的人的證據。

第七，有越來越多的學者採取一種解釋（雖然形式略

¹⁵ P. Roberts, "A Sign—Christian or Pagan?" *Expository Times* 90 (1978): 199-203。

有不同），我要在這裏簡短地為這種解釋辯護。¹⁶ 在細節上，這些學者們的看法並非完全一致，但是，這個提議大體的樣式贏得了大多數人的贊同。

在以賽亞書二十八章九至十三節的上下文中，「外邦人〔亦即，亞述的軍隊〕的舌頭」代表神在審判中造訪祂的子民。祂曾經清楚地對他們說話，他們卻拒絕聽從和悔改；如今，祂將通過入侵的大群軍隊訪問他們，祂要藉著這些人「說」一種語言（亞述語），其內容是他們不明白的，然而，他們將從中「聽見」審判的信息。因此，「外邦人的舌頭」沒有向不信的以色列人傳達內容，但是，它們確實是一個證據——一個負面的證據，一個審判的證據。這是保羅

¹⁶ 除了其他許多學者的著作之外，參 J. P. M. Sweet, “A Sign for Unbelievers: Paul’s Attitude Toward Glossolalia,” *New Testament Studies* 13 (1966-67): 240-57; Bruce, *1 and 2 Corinthians*; Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 299-300; Jack W. MacGorman, *The Gifts of the Spirit: An Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Nashville: Broadman, 1974), 96-105; Turner, “Spiritual Gifts Then and Now,” 20-21; Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (London: SCM, 1977), 115-16; Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington, D.C.: University Press of America, 1982), 185-202; B. Dominy, “Paul and Spiritual Gifts: Reflections on 1 Corinthians 12-14.” *Southwestern Journal of Theology* 26 (1983): 64-65。

援引的一個例子：律法上記著說（此處的「律法」一詞，就是我們所謂的舊約聖經），在聖約群體的歷史上，有一個關鍵的時刻，神藉著「外邦人的舌頭」向祂的子民「說話」。但是，當祂這樣行時，祂所說的是一個審判的信息。所以，看起來，當神藉著外邦人的舌頭和異邦人的嘴唇向不信的人說話時，這至少是祂的審判臨到他們的一個證據。¹⁷

當時的情況可能是這樣：哥林多的一些信徒不加分辨地過分強調方言，頌揚方言這種美德，以之為給不信的人的一個見證，作為給他們的一個證據，顯明在教會的生活中有神大能的同在；他們以此來證明自己推崇方言的作法是正確的。保羅的回答大意是說：是的，在一定程度上你們是對的。方言是給不信的人作證據。但是，你們如果查考聖經是怎樣描述不信的人跟「外邦人的」（即，外國的，陌生的）¹⁸ 舌頭之間的關係，就會發現方言構成了一個負

¹⁷ 關於保羅引用的經文的形式，見 F. S. Malan, "The Use of the Old Testament in 1 Corinthians." *Neotestamentica* 14 (1981): 134-70。關於馬所拉經文的解釋，在解經學上的相關問題，見 Grudem, *Gift of Prophecy*, 185ff.。

¹⁸ 許多非靈恩派人士從保羅訴諸以賽亞書二十八章十一節推論說，哥林多前書十二至十四章裏的方言，應該是說方言的人不知道的、真實的、人類的、外國的語言。然而，保羅訴諸以賽亞書二十八章，不是要證實在哥林多教會中方言的性質，而是要說明它們對不信的人應該具有甚麼意義。如果哥林多的方言傳達了命題性的信息，而不僅僅是感覺而已，那麼就符合了保

面的證據。它們是神承諾要帶來審判的一個證據。但是，在同一節經文中（第 22 節），當保羅說預言是給信的人作證據時，難道他的意思不是說這是一種正面的證據嗎？

事實上，這種解釋最常遭受的批評——實際上，這種解釋通常招致的批評只有這一個——是說，它在提到方言的恩賜時，是從負面的意思來使用「證據」這個詞，而在提到預言時，卻是使用了正面的意思。然而，我們必須說到兩件事，來為這種解釋辯護。首先，第二十二節可能是在評論以賽亞時代的情況。不信的人面臨著審判，神用他們

羅所訴諸的要求。（有關這一點，見本書第三章。）如果把兩者的類比推到這個範圍之外，將永無止境：例如，我們可能會想要主張說，在這兩個情形中，說方言的人所說的是同樣的事情，或者主張說由於以賽亞時代的說方言者是外邦異教軍隊，因此在哥林多說方言的人是異教徒。*Reductio ad absurdum*（編按：拉丁文，「歸謬法」，「反證法」，邏輯學與數學術語，是一種論證模式，用對某命題的否定，導出矛盾，來證明該命題是正確的）。甘德里的說法不是很充分：「在哥林多，翻方言是必須的，因為聽眾是當地人〔也就是說，大多數人可能只是懂得一些希臘語、拉丁語、也許還有亞蘭文的混合品〕。五旬節那天，翻方言是必須的，因為聽眾來自世界各地」（出自 R. H. Gundry, “‘Ecstatic Utterance’ [N.E.B.]?” *Journal of Theological Studies* 17 [1966]: 303）。如果脫離了使徒行傳第二章的處境，對方言的這種看法是說得通的；但是，它令人奇怪的是，在哥林多前書十二至十四章中，既然沒有一個人能夠理解它們，究竟為甚麼要假設是外國話。

不理解的外邦人語言向他們說話；但是，仍然有一批敬虔的餘民，他們不是從方言受益，而是從預言——以賽亞的預言（見賽八 16）——得好處。¹⁹ 換句話說，到底某種現象是作為正面的證據還是作為負面的證據，這個區分需要回到以賽亞書的上下文。第二，σημεῖον (*sēmeion*，證據) 這個詞的意思，通常只是指「表示神的態度的徵兆」，尤其在《七十士譯本》中。至於這些徵兆是正面還是負面，則是一個次要的問題。格魯登提供了很長的清單，其中所列舉的例子有全屬正面的證據（例如，彩虹〔創九 12、13、14〕；門框上的血〔出十二 13〕；額上的記號〔結九 4、6〕），也有全屬負面的證據（可拉、大坍、亞比蘭的銅香爐〔民十六 38〕；法老合弗拉的失敗〔耶四十四 29〕）。在前一個系列中，這些「證據」顯示神的稱許和賜福；在後一系列中，表示祂的不稱許和迫在眉睫的審判。事實上，許多證據同時既是負面的又是正面的：對悖逆和不信的人是負面的，對神的忠信的子民則是正面的（例如，出埃及時的神蹟奇事，對法老和埃及人是負面的〔出十 1~2，十一 9~10；申六 22；尼九 10〕；但是，它們對以色列人是正面的〔申四 34~35，六 22，七 19〕）。甚至在新約聖經中，一個「證據」能夠表示神的稱許和賜福（例如，徒二 22、43，四 30；約二 11），或者表示神的不稱許和迫在眉睫之審判的前兆

¹⁹ 見 Ralph P. Martin, *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12-15* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 72-73.

(路十一 30，二十一 11、25；徒二 19)。²⁰ 換句話說，對證據 (σημείον, *sēmeion*) 這個詞本身來說，要「證明」與神有關的某件事，比這「證據」到底是正面還是負面更重要。因此，保羅可能沒有在意方言的「證據」是不是負面的，而預言的「證據」是不是正面的，儘管它們是在同一節經文中；因為，在兩種情況下，對他來說更重要的是兩者的共同性。

對於方言在第二十二節作為證據的價值，如果採用這種意義，那麼，要理解第二十三節就不再有任何困難了。當局外人不信的人進入基督徒的聚會中，發現裏面每一個人都在說方言，如果他們直接下斷言說，這些信徒是發狂了（可能是 μαίνεσθε [*mainesthe*] 這個詞的意思），也就不足為奇了。我翻譯成「局外人」和「不信的人」的這兩個詞，可能是指同類的人：非基督徒。因為十四章十六節用第一個詞指沒有方言恩賜的基督徒，所以有些人傾向認為此處這個詞指某種「半吊子的」基督徒，也許是未受洗的慕道友。²¹ 但是，這就給這個詞加上了一個過於狹窄的指稱對象，並且沒有認識到它固有的特質：它只是表示「局外的

²⁰ Grudem, *Gift of Prophecy*, 195-96。

²¹ N. M. Pritchard, "Profession of Faith and Admission to Communion in the Light of 1 Corinthians 11 and Other Passages," *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): 55-70 就是持這種觀點。

人」；然而，這個人是哪個範圍的局外人，只有通過上下文才能決定。由於這幾節經文中的論述對比了信徒與不信的人，新來的人與已經建立的基督徒群體，最好似乎是把「局外人和不信的人」看成是一個雙重的描述，都是指訪問會眾的非基督徒。

因此，這些方言似乎不具有跟使徒行傳第二章的方言完全一樣的功用；然而，我將在最後一章再回頭論到這一點。

如果當一個不信的人進入聚會時，每一個人都在說預言，而不是說方言，那麼，就可能進行溝通。這種溝通甚至可能是聖靈安排的，為要顯露他內心的隱情，從而使他感悟到自己的罪，並且悔改，敬拜神（十四 24～25）。²² 施賴德（Schlatter）正確地看見，這幅圖畫容易令人引發一個想法，即在傳福音中，保羅關心的是從製造出有罪的意識開始。²³ 他的目標當然不是要盡可能使說方言者的數目達

²² 引起這種有罪的意識的說話內容，不太可能是蓋士曼所說的那種「聖潔律法的宣判」（例如，像林前三 17，十四 38，十六 22 上半那樣架構的經文）；見 Ernst Käsemann, *New Testament Questions of Today*, trans. W. J. Montague (London: SCM, 1969), 66-81；因為，正如馬挺（Martin, *The Spirit and the Congregation*, 68）指出的，在十四章二十八節，預言是針對信徒說的，而不信的人只是無意間聽到而已。

²³ Adolf Schlatter, *Paulus - Der Bote Jesu: Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*, 3d ed. (Stuttgart: Calwer, 1962),

到最大，而是要帶領罪人跪下來悔改和敬拜神。要把真正的基督教從所有競爭對手中分別出來，道德更新（就像愛一樣）是一個必要的因素。

當然，這樣解釋這段經文意味著，儘管預言是給信的人作證據，它對不信的人也比方言的恩賜具有更多正面的影響。這不是說保羅正在徹底改變他的觀點；因為第二十四節的說預言不是傳福音式的講道。這個不信的人進來，無意間聽到正在聚會中進行的事，並且通過這種方式，使他意識到自己的需要，並悔改和敬拜神。要點在於，甚至連向外接觸不信的人，方言也必須排在預言的後面。這又回到可理解性的問題了，但是，如今涉及的是不信的人。

我們當中只要有人曾經花時間在靈恩運動和非靈恩派之間的邊界上，就可能很容易贊同保羅的警告。舉例來說，在一所大學裏，我認識不止一個基督徒的團體，由活躍的靈恩派擔任領袖。這些領袖不僅成功地分裂小組，而且成功地趕走一些學生，後者原來對基督教感興趣，但是現在卻因著令人困惑的方言現象而疏遠了。²⁴

從這幾節經文中還出現了另外一個問題。當保羅說這

382。康哲曼說施賴德的評論是對經文的意思進行假裝虔誠的、守律法主義的轉換，是受到誤導的；但是，由於他沒有說明為甚麼是這樣，所以我不能評論他的推理。

²⁴ 透過這些造成分裂的群體，也有些人悔改歸正了；神總是很樂意使用一切（甚至人的憤怒），來使讚美歸給祂。但指出這樣的事實，並不是反駁正文所說的話。

個不信的人進到聚會中，聽見每一個人都在說方言（第 23 節），或者每一個人都在說預言（第 24 節），這樣普遍的描述範圍可以有多廣？這把我們引到下一個段落。

二、公眾敬拜中的次序（十四 26～36）

因此，這個段落出現的一個初步的問題是：誰可能會說預言？在某個層次上說，答案是顯而易見的：只有那些得著這種恩賜的人會說。在保羅看來，這只是教會的一部分人，因為他在十二章二十九節的修辭疑問句「豈都是先知嗎？」要求一個響亮的「不！」在這樣的架構裏，十四章二十四節不可能表示：當那個不信的人走進來時，全會眾每一個人若不是正在說預言，就是有可能說預言；它更不可能表示他們全部都在同時說預言。這節經文可能只是說：當那個不信的人進來時，他從與會的人所聽到的，是一個接一個地說預言（或者，在第二十三節，都在說方言）。但是，第三十一節比較難：「因為你們都可以一個一個地作先知講道，叫眾人學道理，叫眾人得勸勉。」對這節經文的範圍加上限制，合理嗎？如果不合理，怎樣能夠符合保羅重複表示要持守的原則——各式各樣的屬靈恩賜被分賜在教會內，沒有一種恩賜是普遍傾倒給每一個人的？

我認為只有三種可能的答案。可能第三十一節不像乍看之下那麼無所不包。有可能「你們〔所有的人〕都……」並不是沒有例外地指教會內的每一個人，而是沒有分別地

指教會內的每一個人——男人、女人、為奴的、高貴的、等等，只要他或她有這項恩賜。或者，有可能保羅僅是預先假定「你們〔所有的人〕都……」是指那些被承認為先知的人；也就是說，你們當中所有的先知都可以說預言，一個接一個地說。但是，從最廣泛可能的意義上來理解這裏的希臘文，可能比較自然一點。假如是那樣的話，許多人建議說我們需要區分兩類人，一類是那些偶爾說預言的人，另一類人，他們的恩賜得到相當充分的發展，或得到十分有效的利用，或他們的預言，在接受評估時，得到如此高的評價，使得他們達到了半「先知」的地位。²⁵ 這些爭論錯綜複雜，其結果無法確定，也無法令人滿意；但是，它們可能跟我們的最後一章所要嘗試的工作有某些關係，就是要把目前收集到的有關預言性質的資料整合在一起。

²⁵ 見 Henry Barclay Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (1910; reprint ed., Grand Rapids: Baker, 1976), 377; E. Earle Ellis, "The Role of the Christian Prophet in Acts," In *Apostolic History and the Gospel: Studies in Honour of F. F. Bruce*, ed. W. Ward Gasque and Ralph P. Martin (Exeter: Paternoster, 1970), 62; Turner, "Spiritual Gifts Then and Now," 14-16; Grudem, *Gift of Prophecy*, 235ff.; J. Reiling, "Prophecy, the Spirit and the Church," in *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, ed. J. Panagopoulos, *Novum Testamentum Supplements*, vol.45 (Leiden: Brill, 1977), 67; Sullivan, Francis A. "Speaking in Tongues." *Lumen Vitae* 31 (1976): 21-46。

第二十六節一開始提出的問題，預料到從目前的討論中我們可以得知保羅的想法。簡而言之，他的主張就是：無論有甚麼 χάρισμα (*charisma*)，當信徒「聚會的時候」（亦即，教會聚會時），所作的一切都必須是為了造就教會。我們無法確定這裏提到的每一種恩賜的性質。例如，帶來一首「詩歌」的那個人，是否只是提出一首已知的曲子給大家唱而已？它是否意味著每一次都是新鮮的曲調，正如許多人主張的那樣？簡單地說，答案是：我們所擁有的資料太少，不能保證有確定的結論。哥林多人的聚會顯然不是單調乏味的！我將在這一章的結束，為我們自己的團體敬拜提出一、兩個應用。現在，保羅試圖減少那些說預言和方言的哥林多人的熱情；我們需要看看他怎樣面對這個極其實際的問題。

三、方言（十四 27、28）

簡短地說，為了在教會說方言的人，保羅加了三個具體的限定。第一，必須有一個翻方言的在場（雖然沒有說明事先怎樣確認這個翻譯的人）；²⁶ 第二，一次只能一個

²⁶ Archibald Robertson and Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, 2d ed. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1914)。他們解釋說：十四章二十七節的 εἰς 的意思是「一個」：要有一個人翻譯，無論是有兩個或三個人說方言。他們認為這不僅是解釋

人說方言；第三，只能有兩個人可以說方言，最多三個人。最後一個限制是考慮到聚會不會變得不易進行，還是考慮到說方言的人必須不要自以為擁有比預言更重要的地位（預言也有其事先定下的限制〔十四 29〕），這一點並不確定。

這顯然應該理解為說方言的人必須控制自己。如果被指派的這兩三個人已經說完了他們的方言，保羅期望其他人保持安靜，這證實了方言的恩賜不是個人完全失去自我控制的那種類型。它也暗示在賜下這種恩賜的聖靈、和作

這個詞的比較自然的方式，而且，如果所有說方言的人都由同一個人來翻譯，就更能夠確保不會出現幾個人同時說方言的情形。然而，一旦設立只能一個接一個說方言的原則，阿其寶·羅柏森和普蘭慕所說的這個額外的限制，似乎就未必是限制性詞語，尤其是因為在新約聖經希臘文中，εἷς 作為不定代名詞（即「某人」〔《新國際版》〕）的情形並不罕見。這裏還有第二個模稜兩可的問題：二十八節的第一個子句的希臘文，可翻譯成「但倘若沒有翻譯的人在場」（Hans Lietzmann and Werner Georg Kümmel, *An die Korinther I. II*, Handbuch zum Neuen Testament, vol. 9 [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969]），或「倘若他不是翻方言的人」（Johannes Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 10th ed. [Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1897]）。前一個翻譯也許稍稍自然一點，但是，卻引起了一個問題：事先怎樣知道是否有一個翻譯的人在場呢？第二個翻譯跟我在本書第三章對十三節的解釋是一致的。我找不到有甚麼方法，可以決定哪一個翻譯是最好的。

為這恩賜之器皿的個人之間，存在明顯而強烈的張力。保羅不是主張說：在有兩、三個人說過方言以後，聖靈就不把這個恩賜再賜給其他任何人，因此，在任何聚會中，第四個和隨後說方言的人都必然是欺騙，或者都是被聖靈以外的靈感動。預言的恩賜同樣存在著完全一樣強烈的張力（第 29～30 節）。先知受到聖靈的感動，並不表示就失去保持次序的能力；在三位先知已經說完以後，如果有第四個人得著啟示，這個得啟示的先知不能因而打破保羅給教會規定的指導方針。

你必然看出在這種說預言、和耶利米等人的那種說預言之間有一些明確的不同。

四、預言（十四 29～33 上）

這幾節經文中的一些要點，在這幾章中已經討論過了：在一個聚會中說話的先知的數目限制；在說預言的整個過程中，先知持續控制他們的靈，這一事實暗示著：聖靈的感動，和這位有屬靈恩賜的使徒所規定的次序之間，存在一股強烈的張力；預先假定預言的信息不是透過研究得來的，而是從啟示來的（30 節）；對先知的信息要慎思明辨地加以評估，這句話的前提是：這信息可能混合了有價值的內容和無價值的內容。²⁷

²⁷ 見第三章的討論，主要是與格魯登的互動。David E. Aune,

必須提出另外一個問題：「其餘的」那些「就當慎思明辨」（29 節）的人是誰？從表面上看，這個詞可以包括先知們，²⁸ 或更大的一群人，甚至是哥林多教會的全體會眾。幾乎可以肯定的是，評估先知所說的預言，這個責任是由所有會眾承擔的，或者，更精確地說，由整個教會負責的。在新約聖經的其他地方，這一點肯定是對的（例如，帖前五 21；亦參：約壹四 1~6）。一位解經家恰當地評論說，如果保羅想要說「其餘的（先知們）」，更合理的希臘文應該是 οἱ λοιποὶ (*hoi loipoi*)，而不是 οἱ ἄλλοι (*hoi alloi*)。²⁹ 格魯登提出了一個心理學的觀點：

如果我們把 οἱ ἄλλοι 理解為只限於一個特別的先知

Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 217-22 有一些有價值的材料；但是，他犯了幾個解經學上的錯誤步驟，也沒有區分舊約聖經對先知的評估，和保羅所關注的這種對預言的評估，這些都使他的討論受到虧損。

²⁸ 許多人這樣認為，包括 H. Greeven, “Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus: Zur Frage der ‘Ämter’ in Urchristentum,” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1952-53): 6; K. Maly, *Mündige Gemeinde* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1967), 218。

²⁹ Frédéric Godet, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*. 2d ed. 2 vols. (Neuchâtel: L’Imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier, 1965)。

群體，就非常難以想像在說預言和判斷的期間，其餘的會眾要作甚麼。難道在說預言的當中，他們會一直坐著，等待這預言結束並被判斷，然後好知道是否要相信這預言的任何部分嗎？……尤其難以相信的是，沒有特殊預言恩賜的教師、治理的人、和教會的其他領袖們，會被動地坐著等候一群菁英的裁決。³⁰

另外，沒有證據表明這種小心評估基督教預言的內容，應該與分辨諸靈的恩賜（十二 10）混淆起來。

所以，最好的作法似乎是把「其餘的人」看成整個教會。這未必表示每一個會眾都應該同等地參與評估預言的過程，也未必表示可能不再對參與的人有進一步的限定（事實上，我認為保羅在第三十三節下半至三十六節設立了一個這樣的限定，後面會進一步討論），僅僅表示評估的責任不是落在先知們身上，而是擴展到更廣的群體。

這種慎思明辨的察驗有一個重要的必然結果。如果在接受保羅管理的教會裏，這是普遍的作法，那麼一個先知如果把自己的預言看成如此直接的、和無瑕疵的、受聖靈感動的產物，任何真正的信徒都不應該加以質問，這個先知不僅會越過保羅的限定，而且，先知自己最終大概也會受到教會的懷疑。

對於現代靈恩運動的一些部分，一個比較麻煩的方面

³⁰ Grudem, *Gift of Prophecy*, 60-62。

是：常常以直接引述主的話來傳講預言（儘管這種模式在新約聖經中異常罕見）。使得這種失常^{*}（從聖經的觀點看，用這個詞描述是恰如其分的）現象更加嚴重的，是太少注意保羅勸勉的重要性，就是必須仔細評估所說的預言，或者，在帖撒羅尼迦前書第五章中所說的，要察驗每一件事（其上下文是論及預言的），並持守那美善的。不可避免的結果就是，一些靈恩派的領袖和跟隨他們的人對待其領袖的預言的方式，彷彿他們擁有神自己那種絕對的權柄，而在美國的宗教電視節目中，這樣的權柄很容易被變質為籌款的伎倆。某個領袖宣稱從神領受了預言，命令他建造某個房屋，並告訴百姓送來多少錢；沒有一個信徒群體仔細察驗這項宣稱，這個領袖也沒有邀請一個屬靈的團體來評估自己。隨之而來的廣告推銷是操縱的、傲慢的，有時候是不誠實的，腐蝕了領袖的謙卑，也破壞了跟隨者的靈性成熟。如果這些當代的靈恩派領袖中，有一些人認真應用保羅的規定，立即就可以遏止這種可恥的歪風。

第三十三節上半節說明了這些規定背後的神聖事實：我們的神不是混亂的神，乃是平安（《和合本》作「叫人安靜」）的神。當然，這個真理不是支持純傳統的敬拜，或者認可抱殘守缺；但是，它確實強烈地警告我們，要防備另

* 編按：原作者使用 *aberration*，該字意義甚廣，一般指「脫離常軌，脫離正道」，醫學上指「精神錯亂，心理失常」，生物學用來指「畸變」，物理學上則指「像差，色差」。

一個極端的危險。以犧牲次序為代價來追求自由，或以犧牲敬畏的心為代價來追求沒有約束的、隨興所至的敬拜，都不是明智的、符合聖經的、有見識的基督徒敬拜。

五、對婦女的限制（十四 33 下～36）

這段具有高度爭議性的經文，提出一連串令人卻步的挑戰，而且一開始就是經文鑑別上的問題，而且無法確定第三十三節下半節* 是屬於前面的段落，還是屬於目前這個段落。

第三十三節下半節至三十六節非常難以解釋。首先，甚至第三十三節下半節和三十四節之間的關連，獲得兩種結論的機率在伯仲之間。我們應該讀作：「因為神不是叫人混亂，乃是叫人安靜，像在聖徒的眾教會一樣」（參《現代中文譯本》），還是讀作：「婦女在會中要閉口不言，像在聖徒的眾教會一樣」（《和合本》）？後者在行文風格上不夠考究，因為《和合本》把同一個希臘文翻譯成「會」和「教會」；也就是說，「婦女在教會中要閉口不言，像在聖徒的眾教會一樣。」另一方面，一些人把這兩句話看為在行文風格上不夠考究，其他人卻看為是有力的強調。另外，如果三十三節下半節是跟前面的經文連在一起，那麼就難以看出經文

* 編按：指的是「像在聖徒的眾教會一樣」，《和合本》將這句話置於三十四節。

的思路。「因為神不是叫人混亂，乃是叫人安靜，像在聖徒的眾教會一樣，」這個句子似乎是陳腔濫調（當然，神在任何地方都是同一位神！），再不然就是毫無意義（到底是在對比甚麼呢？是神和聖徒的眾教會嗎？是神的平安有序跟聖徒的眾教會中的光景嗎？）。整體說來，最好似乎還是把三十三節下半節跟它後面的經文連在一起（如《和合本》的作法一樣）。但是，即使有些人傾向於另一種選擇，第三十四至三十六節的解釋還是沒有甚麼改變，因為在會中（複數形式）這個片語也出現在第三十四節。

解決這個難題的關鍵是在哥林多前書十一章二至十六節，在那裏，保羅相當樂意接受婦女禱告和說預言，儘管對她們有一些限制；但是在這裏，這經文乍讀之下就是他命令她們絕對要默不作聲。學者們提出來的解決方案非常多，就好像在那個被群鬼所附的人身上的鬼那樣多。我只能列舉其中少數幾個，並陳述一、兩點我對它們感到遲疑的地方，然後再提出我認為最符合上下文和解經學原則的解釋。

有些人繼續把默不作聲的要求，看成是一個絕對的規定。主張這種看法的途徑有二。首先，有幾個人設法逃避十一章二至十六節和十四章三十三節下半節至三十六節之間的張力，主張只有後面這段經文涉及公眾的聚會；前者只是針對家庭或小組聚會的情況。³¹ 如果是那樣的話，在

³¹ Philipp Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*,

哥林多前書中就沒有甚麼因素，可以阻止解經家把第十四章的禁止，當作絕對禁止婦女在教會聚會中說話。這種解釋看起來不太可能，因為（1）保羅認為預言主要是從神來的啟示，藉著信徒在教會的環境中來傳遞，並在其中評估

4th ed. (Leipzig: A. Deichertschc Verlagsbuchhandlung, 1936); Hermann Olshausen, *A Commentary on Paul's First and Second Epistles to the Corinthians*, (Minneapolis: Klock and Klock, 1984); John W. Robbins, *Scripture Twisting in the Seminaries. Part I: Feminism* (Jefferson, Md.: Trinity Foundation, 1985) 即是持這個觀點。也需要注意魏克斯 (Noel Weeks, "On Silence and Head Covering," *Westminster Theological Journal* 35 (1972): 21-27) 的主張，他認為在十一章五節的「不蒙著」是禱告行為的象徵。相應地，它的間接受格字形 (dative, ἀκατακάλυπτω) 具有憑藉格 (instrumental, 用以達成某目的之手段) 的用法：亦即，每一個婦女禱告或說預言，藉著不蒙頭，就羞辱了她的頭。這樣，就著公眾的聚會而言，這段經文就成了一個絕對的禁令。(值得順便指出，魏克斯，以及其他的解經家，假定十一 2~16 是在談論教會的公眾聚會——跟我們剛才提及的觀點不同。) 但是，這種解釋所根據的論點在句法上太過牽強。如果「不蒙著」這個詞是禱告和說預言的象徵，那麼，你不能合理地把這種「不蒙著」看成是作憑藉格用的間接受格，修飾禱告或說預言。除掉這個象徵，那麼這節經文的大意就是，「凡女人禱告或說預言，藉著禱告或說預言，就羞辱自己的頭。」並且，正如前面的解釋，魏克斯的方法沒有充分地考慮到，使徒行傳第二章記載的約珥預言的應驗，那裏說青年男子和女子都要說預言。

這預言(十四 23~29)。(2) 第一世紀的基督徒可能無法理解「較小的家庭小組」跟「教會」之間的區別，他們通常都是在私人的家中聚會。當一個城市的「教會」夠大(正如在耶路撒冷、安提阿、以弗所、也許還有哥林多)，超過了最大的私人住所能容納的，一旦反對勢力已經形成，必然難以找到一個公開的大會場，來容納那個城市的所有信徒；也就是說，在這種情況下，家庭小組就構成了教會的聚會。(3) 十一章十六節的話(「若有人想要辯駁，我們卻沒有這樣的規矩，神的眾教會也是沒有的」)，似乎是指著教會說的，而不僅僅是指私人或小組。平行出現的「我們」/「神的眾教會」表示，保羅從來沒有允許過這樣的行為，眾教會也都跟隨他的帶領；不然就是表示，這裏的「我們」包括了保羅和在以弗所的教會(就是他寫信的地方)，他們沒有這種規矩，其他教會也採取了同樣的立場。無論哪一種意思，當保羅在別處(尤其見十四 33 下、36)採用了同樣的語調時，都是談論在聚會裏的行為。(4) 緊接下來的經文(十一 17~34)肯定是要為聚會設定次序。(5) 如果有人指出，十一章二至十六節跟十四章三十三節下半節至三十六節不同，沒有在會中這個片語，那麼也必須注意到：十一章二至十六節沒有把聚會場所限制在私人家庭或小組。(6) 十一章二至十六節裏的限定，是否要求婦女戴上某種帽子或特殊的髮型，這種問題如果是論及私底下的聚會，就變得只有相當可笑。如果這個限定適用於教會聚會以外的每個聚會場所，是否表示作基督徒的妻子必須推遲她的私人禱

告，直到她匆忙進到自己的房間，戴上她的帽子？這個限定只有適合用在公開的環境中。(7) 最重要的，在五旬節那天引述了約珥的應許，就是說聖靈將澆灌在男人和女人身上，他們都要說預言，因為他們都是新約群體的成員；如果只能在彌賽亞群體聚會以外的環境中，女人才可以將她們繼承的產業應用出來，這個應許的普遍性似乎就大打折扣了。

把十四章三十三節下半節至三十六節的禁令視為絕對的規定，因而必須在以異想天開的方法來解釋十一章二至六節，這種立場的第二種作法，是把後面這段經文的允許看成純屬讓步：婦女確實可以禱告和說預言（在蒙頭的條件下，無論是用甚麼蒙頭），但是，這是在面對那些不能順服十四章的規定之人時，一種極端不情願的讓步。³² 然而，十一章中婦女所操練的禱告和說預言，並沒有被描寫成讓步。另外，正如我們已經看見的，教會享受到五旬節的產業和約珥預言的應驗，就是應許男人和女人都要得著聖靈澆灌在他們身上，他們都要說預言（徒二 18）。

有些人願意把保羅這兩處經文當作是自相矛盾，不再多發表甚麼意見。³³ 撇開與聖經有關的教義不談，我們很

³² Thomas, *Understanding Spiritual Gifts*, 230-31。

³³ 例如 John Koenig, *Charismata: God's Gifts for God's People* (Philadelphia: Westminster, 1978), 174; MacGorman, *The Gifts of the Spirit*, 113, 他說在哥林多前書八章四至六節與十

難相信保羅會像某些人以為的那樣，在短短幾頁的篇幅中如此大膽地自相矛盾。有些人把這種方法略加修改，將第三十四至三十六節、或其中的一部分解釋為在建立保羅神學時所做的一個不當的評述。³⁴ 這些作者中許多人運用了類似來源批判法的技巧，來處理保羅書信中那些似乎是以任何方式限制婦女的一切經文。但是，真實的保羅就是寫出類似哥林多前書十一章二至十六節、和加拉太書三章二十七節起那段經文的保羅。我承認自己常常覺得驚訝，竟然有人投入那麼多的精力和巧思，要把保羅從他自己裏面解救出來，並使他符合我們印象中的的保羅。無論如何，從純正的經文鑑別學的觀點來說，有大量證據表明這些經文是原典所有的，而且是在它們原本的位置（而不是如在

章二十一節之間，保羅已經留下了一個自相矛盾的先例。

³⁴ 例如，F. X. Cleary, "Women in the New Testament: St. Paul and the Early Pauline Tradition," *Biblical Theology Bulletin* 10 (1980): 78-82; D. J. Doughty, "Women and Liberation in the Churches of Paul and the Pauline Tradition," *Drew Gateway* 50 (1979): 1-21; W. O. Walker, "The 'Theology of Women's Place' and the 'Paulinist' Tradition," *Semeia* 28 (1983): 101-12; G. W. Trompf, "On Attitudes Toward Women in Paul and Paulinist Literature: 1 Corinthians 11:3-16 and Its Context," *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980): 196-215; Hans Conzelmann, *First Corinthians: A Critical and Historical Commentary on the Bible*, ed. George W. MacRae, trans. James W. Leitch. Hermeneia series (Philadelphia: Fortress, 1974)。

某些手抄本中那樣，把第 34~35 節置於十四 40 以後)。³⁵

卡勒 (Kähler) 的觀點也同樣不太可能，他認為在保羅心目中所說的順服，不是要婦女服在男人之下，而是要順服他正在設立的敬拜次序。³⁶ 但是，我們一定會懷疑，為甚麼單獨把女人挑出來？難道男人不也必須順服保羅正在設立的教會架構嗎？另外，表示「順服」的動詞通常指的是一個人或多個人隸屬於一個人或多個人，而不是隸屬於一個命令、程序、或機構。

值得稱讚的是菲奧倫扎 (Fiorenza) 的看法，她提議說，在這類爭論背後的許多推理，是建立在神學偏見的基礎上，所以，她願意讓保羅成為保羅。³⁷ 然而，她認為這限

³⁵ 見 Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Society, 1971), 565; G. Zuntz, *The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum* (London: British Academy, 1953), 17; 以及尤其是 E. Earle Ellis, "The Silenced Wives of Corinth (1 Cor. 14:34-35)," in *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis: Studies in Honor of Bruce M. Metzger*, ed. Eldon J. Epp and Gordon D. Fee (Oxford: Clarendon, 1981), 213-20, 儘管我不同意他對這段經文的解釋。

³⁶ E. Kähler, *Die Frau in den paulinischen Briefen* (Zürich: Gotthelf-Verlag, 1960), 61; 亦見 Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1966), 3/4:172。

³⁷ Elisabeth Schlüsser Fiorenza, "Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches," *Union Seminary Quarterly Review* 33

定只是加在妻子身上的。畢竟，哥林多前書七章顯示了保羅「不結婚的禁欲傾向」；³⁸ 因此，「在這裏，保羅顯然是「採納資產階級的道德觀念，它們代表的不是絕對的價值，而是一般的價值」。」³⁹ 菲奧倫扎發現保羅的態度令人吃驚，因為我們都認得一些宣教士夫妻。保羅從「希臘化時期猶太人的傳播傳統」中衍生出他的立場，這傳統「在律法的背景下要求妻子必須順服」。⁴⁰ 第三十六節透露出一個事實：保羅預料教會將會對這些限定產生強烈的反應；因為事實上，保羅自己承認他的論點「聽起來荒謬」，並且「與位於希臘文化城市中心的宣教教會已接受的作法相反。因此，他宣稱自己的規定是出於主的權柄（37 節）」。⁴¹

這種看法不僅使保羅受縛於資產階級的思想，也使他有了分於最糟糕的宗教極端愛國主義的罪：他知道自己所說的是荒謬的，卻準備訴諸主的權柄來對付激烈的反對！我承認我不得不懷疑，菲奧倫扎的解經所傳達的是她自己的意見，過於保羅的意見。

關於保羅要求婦女默不作聲這個問題，另一組的解釋

(1978): 153-66。

³⁸ 同上引文，161。

³⁹ 同上引文，161，引述 K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975), 115。

⁴⁰ Fiorenza, "Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches," 161。

⁴¹ 同上引文，161。

主張說其背後的問題是當地的、可能跟教義和／或文化有關的。⁴² 為這些主張辯護的方法具有不同程度的複雜性。有人認為有些婦女太吵鬧；⁴³ 這個看法無需太認真看待，因為我們一定會問：如果是那樣的話，為甚麼保羅要禁止所有的婦女說話？難道男人就沒有一個吵鬧的嗎？有人認為要婦女閉口不言是因為她們沒有受過教育，這也是不合理的；因為，我們也必須問：為甚麼保羅不是禁止所有未受教育的人說話，卻僅僅禁止婦女？而且，由於保羅的規定是在所有的教會實行（33 下～34 節），必然的結論就是，所有第一世紀的女基督徒都未受過教育——這非常明顯是胡說。⁴⁴

比較複雜的方法主張說：婦女認為她們已經得著解

⁴² 例如 Richard Boldrey and Joyce Boldrey, *Chauvinist or Feminist? Paul's View of Women* (Grand Rapids: Baker, 1976); J. Kier Howard, "Neither Male nor Female: An Examination of the Status of Women in the New Testament," *Evangelical Quarterly* 55 (1983): 31-42; Martin, *The Spirit and the Congregation*, 86ff.; William F. Orr and James Arthur Walther, *1 Corinthians*, Anchor Bible, vol. 32 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976)。

⁴³ 如同 Howard 在前一個註腳所主張的。

⁴⁴ 尤其見 Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences* (Ann Arbor: Servant: 1980), 185-86。

放，拒絕接受第二十九節的規定，就落入了各樣的異端。保羅在第三十四節所訴諸的「律法」，就是他自己早先的規定，在第三十七節又一次提到。另外，第三十六節清楚表明，面臨危險的最關鍵問題是神的話：「哥林多人宣稱神的信息是從他們出來，他們的婦女帶頭這樣作。」⁴⁵ 這個教義上的錯誤可能跟十五章十二節有關——這是一個已經提出來過的宣稱；並且這個宣稱「可能包括——在婦女的一方——沒有明言地否定她們的婚姻狀態，因為身為「復活的人」，她們不再有忠於婚姻的責任。」⁴⁶

然而，這些論據沒有一個是令人信服的，而且有些還會誤導人。沒有證據表明保羅曾使用過律法這個詞來指他自己的規定。正如我們將要看見的，這個詞有一個更加自然的解釋。第三十六節的要旨，肯定是指責哥林多人試圖跟其他教會分別開來（見十四 33 下）。換句話說，第三十六節並不是說明這個問題的特點，而是描述了支持這問題的態度。那麼，此處有甚麼證據表明是婦女「帶頭」呢？有人試圖把這種狀況，跟提摩太前書的一個相似的情況相提並論，這樣作引起的反對意見，跟所有對提摩太前書採取類似解釋的作法所引起的反對一樣。有一個比較基本的反對：這些作法是難以容忍的男性至上主義。它們預先假定有一個主要的異端，這異端認為以下的見解中有一個是真

⁴⁵ Martin, *The Spirit and the Congregation*, 87。

⁴⁶ 同上引書，88。

實的：只有女人受欺騙，保羅卻野蠻地禁止所有的婦女出聲，無論她們是不是異端；有些男人和有些女人都受欺騙，但是保羅只禁止後者出聲，因此證明他是沙文主義者；或者保羅在他的規定上完全正確，因為所有的女人都受欺騙，而且只有女人受欺騙——關於這一點，也許得請讀者原諒我很難相信。在教會歷史中，有這樣的事發生過嗎？問題的真相是，這段經文沒有提出關於異端的問題；縱使它確實提出了，這個事實仍然可以這樣解釋：即保羅的反應是禁止婦女出聲，而不是禁止異端。

然而，另一組的解釋試圖解決這個困難，把第三十四至三十五節，或者其中的一部分，視為哥林多人的主張，甚至可能是引用他們來信中的話。⁴⁷ 在這一組的解釋中有

⁴⁷ 例如 Walter C. Kaiser, Jr., "Paul, Women, and the Church," *Worldwide Challenge* 3 (1976): 9-12 (我曾在本書中討論這個問題，見 D. A. Carson, *Exegetical Fallacies* [Grand Rapids: Baker, 1984], 38-40 [卡森著，余德林、郭秀娟合譯，《再思解經錯謬》，台北：校園，1998]，41-45)；Neil M. Flanagan, "Did Paul Put Down Women in 1 Cor. 14:34-36?" *Biblical Theology Bulletin* 11 (1981): 10-12; Gilbert Bilezekian, *Beyond Sex Roles: A Guide for the Study of Female Roles in the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1985), 144-53; Gottfried Fitzer, "Das Weib schweige in der Gemeinde": Über den unpaulinischen Charakter der Mulier-taceat-Verse in 1. Korinther 14, *Theologische Existenz Heute* 10 (München: Chr. Kaiser, 1963); J. Murphy-O'Connor, "Interpolations in 1 Corinthians,"

各式各樣的變化，但是這些方法的中心目的，是把那些看起來跟保羅（在別處已闡明）的思想不一致的部分，指定為哥林多人的意見，保羅提出來是要加以反駁。如果律法（第 34 節）是指舊約聖經，那麼你必須找出舊約聖經在哪裏說過婦女要默不作聲，而（他們告訴我們說）沒有一處這樣說過。因此，「律法」必然不是指舊約聖經。一個常見的看法認為是指妥拉（Torah），它最早是「教訓」之意，但是通常被用來涵蓋聖經和相關的猶太傳統。所以，這裏的律法是指哥林多人不明智地採用的猶太傳統。第三十四至三十五節概述了這種主張。保羅對此感到震驚，在第三十六節予以回答；單（μόνους, *monous*）這個詞是陽性的，這一點可能表示，保羅的大意是說：「神的道理豈是單臨到你們這些男人嗎？」另外，有人主張說第三十六節的第一個詞 ἢ（*ē*；《和合本》沒有譯出），在這裏不能當作一個表示比較的語助詞（「或者」），而是一個表示轉折的語助詞，表達震驚並推翻緊接在前面的內容（「甚麼話！……難道神的道理是單臨到你們這些男人嗎？」；參《現代中文譯本修訂版》）。⁴⁸

Catholic Biblical Quarterly 48 (1986): 90-92。

⁴⁸ Chris Ukachukwu Manus, "The Subordination of Women in the Church. 1 Co 14:33b-36 Reconsidered," *Revue Africaine de Théologie* 8 (1984): 183-95; D. W. Odell-Scott, "Let the Women Speak in Church: An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b-36," *Biblical Theology Bulletin* 13 (1983): 90-93。

然而，這種主張也不是像乍看之下那麼有說服力。表示「單」的這個詞是陽性的，這一點與這種解釋沒有關係：在希臘文中，人的統稱通常用陽性來表達。⁴⁹ 把第三十六節理解為對教會說話，而不僅是對教會中的男人說話，這樣比較自然。如果第三十四至三十五節組成了一個引述，這個「引語」就違背了在可靠的引述中所見到的每一個正規的標準，就是我在第二章已經列出的。另外，儘管保羅把律法一詞用於幾種不同的意義，卻從來沒有用它來指猶太傳統；而「正如律法所說的」這個精確的表達，在保羅書信其他地方只出現過兩次（羅三 19；林前九 8），都是指舊約聖經的律法。雖然第三十六節的第一個詞確實可能是表示轉折的語助詞，但未必要做出他們所提議的這種解釋。根據奧德爾—斯科特（Odell-Scott）和馬努斯（Manus）的主張，第三十三節下半節至三十五節是表轉折的「甚麼話！」所要推翻的論調。但是，比較可能的是，第三十六節所回應的態度，是教會中有人認為自己的教會可以獨立於其餘的基督教會而行事（33 下～34 節）。

⁴⁹ 有人認為陽性複數字形 *μόνους* (*monous*)「必須意譯為『單單你們這些傢伙』之類的短語」（如 Charles H. Talbert, “Paul’s Understanding of the Holy Spirit: The Evidence of 1 Corinthians 12-14,” in *Perspectives on the New Testament: Studies in Honor of Frank Stagg*, ed. Charles H. Talbert [Macon, Ga.: Mercer University Press, 1985], 95-108)；這種看法頗令人吃驚。

另外有各樣的解釋，多多少少有些不同。例如，艾禮斯認為這個規定只應用在婦女身上，理由是他相信保羅期望在基督徒家庭裏維持不同性別的角色差異。⁵⁰ 也許，這些婦女對她們丈夫的預言提出質問，挑起了一些使人非常尷尬的情形。但是，在大多數的古代世界，結婚意味著女人在自由和社會地位上獲得改善。即使這些經文主要是針對已婚的婦女，我懷疑保羅和他的讀者是否都採取一個更加充分的論據：既然已婚的婦人都被吩咐要默不作聲，那麼單身的女子豈不更要默不作聲嗎？而且，難道艾禮斯確實認為，就著在教會裏面的功用而言，單身的女基督徒可以享受完全的自由和全面的平等，但是從她們結婚的那天開始，就必須安靜，免得冒犯她們必須順服的丈夫嗎？這些考慮有效地駁回了這種解釋，即承認保羅堅稱在性別之間有不同的角色，但是這種區別只限於家裏，否認它們跟教會有任何關係。

所有這些解釋都有另一個共同的重大弱點。它們沒有充分地解釋為甚麼這些詞語會出現在此，在這個論及預言和方言的上下文中。畢竟，保羅還沒有離開這個主題（從

⁵⁰ Ellis, "Silenced Wives"。然而，還有另一種解釋，見 Robert J. Karris, "Women in the Pauline Assembly: To prophesy (1 Cor 11,5) but not to speak (14,34)?" in *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, ed. Leonard Swidler and Arlene Swidler (New York: Paulist, 1977), 205-8。

39~40 節可以清楚看見）。如果我們接受現有的經文，那麼我們必然要問：保羅似乎打斷他的思路，在他的篇章中增加這個不相關的小段落，為甚麼？

不同的作者提出了另外一種解釋，來應付它所面對的反對意見。已經有人為這種看法提出了巧妙的辯護；⁵¹ 在此我只能略加描述。保羅已經要求哥林多教會小心評估在教會中出現的預言。當然，婦女可以加入了這種說預言的行為：這在第十一章得到確定。然而，保羅在此處的論點是，她們不可以參與對這種預言的口頭評估。在眾教會中，這是不許可的。在這方面，她們被禁止說話——「正如律法所說的」。主張這種訴諸「律法」乃是哥林多人立場的一個特徵，這樣的見解顯然獲得瑪麗·埃文斯（Mary J. Evans）的同感，她認為把這節經文看成是保羅訴諸律法，聽起來「不可思議，不像」保羅的作法。⁵² 這是一個奇怪的評論，因為在這一章中，保羅已經有一次訴諸「律法」了（見十四 21），他用這個詞來指舊約聖經。保羅用這個子句，也許

⁵¹ M. E. Thrall, *I and II Corinthians* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965); James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 185-94; W. J. Dumbrell, "The Role of Women—A Reconsideration of the Biblical Evidence," *Interchange* 21 (1977): 14-22。

⁵² Mary J. Evans, *Woman in the Bible* (Downers Grove: InterVarsity, 1983), 95。

不是如許多人所認為的指創世記三章十六節，⁵³ 而是指創世記二章二十節下半節至二十四節所記載的創造順序，⁵⁴ 因為在另外兩個場合（林前十一 8、9；提前二 13），當保羅討論到女性的角色時，明確提到的正是這處經文。創世記第二章的這幾節經文沒有命令女人要默不作聲，而是說因為先造的是男人，女人是為男人而造的，所以已經為兩者的角色定下了一個模式。保羅從這個創造的順序中理解到，女人要順服男人——或者至少是妻子要順服丈夫。在哥林多人評估預言的環境裏，如果有妻子們參與在內，就不能保持這種順服的關係：第一個說預言的丈夫會加速這個問題。更廣泛地說，可舉出一個強有力的例子，即保羅拒絕允許任何婦女在男人之上享有教會認可的教導權柄（提前二 11 起）；⁵⁵ 而小心地評估預言即屬於這種運用權柄的範圍。這不是意味著婦女不應該學習：如果對於這些預言的任何方面有問題，她們可以回到家裏以後再問自己的丈夫。哥林多人為甚麼不僅反對所有教會的作法（33

⁵³ 例如，R. Banks, "Paul and Women's Liberation," *Interchange* 18 (1976): 100；然後他指出：這不是一個命令，而是陳述第一對夫婦犯罪的後果。

⁵⁴ 見 Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, 192。

⁵⁵ 同上引書；Clark, *Man and Woman in Christ*; Douglas J. Moo, "1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance," *Trinity Journal* 1 (1980): 62-83; idem, "The Interpretation of 1 Timothy 2:11-15: A Rejoinder," *Trinity Journal* 2 (1981): 198-222。

節下)，也反對聖經本身呢（36節）？是否他們太陶醉於自己得到的啟示，使得他們膽敢與聖經和使徒傳統所留下來的真實的教訓相抗衡呢？如果他們感到自己僅僅是在聖靈的感動下解釋那個傳統的話，那麼，看見所有教會都把相同的經文、相同的福音，解釋成很不一樣的教會作法，難道不會因而感到困擾嗎？難道神的話只臨到你們嗎（見36節下）？⁵⁶

關於這個解釋，加上幾個最後的說明也許是有幫助的。第一，主要的反對是，保羅允許婦女說預言，然後又禁止她們評估預言，這似乎前後不一致。但是，如果把我正在概述的這個關於預言的看法，理解成保羅所運用的那一種預言的話，那麼這個反對就沒有甚麼影響力。只有在一種情形下，它才構成問題：這個情形就是預言享有跟舊約聖經偉大的著作先知一樣的權柄地位（無論這樣的權柄是否立即得到承認）。所以，在某些方面，保羅把教導放在預言之上是合適的，尤其是在兩種條件之下更是如此：一個條件是，如果把這教導視為使徒留下的、不能討價還價之產業的一部分，它的功用之一，是作為眾多試金石中的

⁵⁶ 不應該把三十六節理解成只是對婦女說的：陽性的詞 *μόνους* (*monous*) 排除了這種看法。整個哥林多教會要對保羅所反對的偏差行為負責，正如把哥林多教會的作法跟其他教會的作法相對比所已經表明的（33節下——假定這個子句是跟34~36節連在一起）。

一個，使會眾能夠評估賜給教會的預言；另一個條件則是，如果預言本身（跟使徒留下的教訓不同）需要服在教會的評估之下時。當然，這不是說任何教師的話語不需要接受察驗：我沒有說預言必須被評估、教導卻不需要。在新約聖經中包含了太多經文，鼓勵教會負起評估教師和教訓的責任。它確實表示預言不能夠避免這樣的察驗；並且它預先假定，存在使徒留下來的教訓、一個確定的內容，是不能討價還價的，可以作為進一步的教導和預言的標準。第二，這個解釋符合第十四章的思路。雖然這一章第二部分的焦點仍然集中在方言和預言上，但是，它更加關注的是教會在享受這些恩賜時必須維持的次序。第三十三節下半節至三十六節非常適合這個描述的文脈。緊接在前面的經文是針對評估先知；這幾節經文（33 下～36 節）進一步對那個討論作更精細的論述。正如第十四章結尾的經文所顯示的，哥林多前書十二至十四章的總題目並沒有被丟棄。對這幾節有爭議的經文，沒有其他的解釋像這一個這樣好地符合經文的思路。第三，關於男人和女人在基督裏的關係，聖經並不是只有這段講論。例如，我沒有提到丈夫要愛自己的妻子如同基督愛教會的命令——這是一個以無條件的捨己付出為特徵的極高標準。我也沒有列出保羅期望女性基督徒要作的許多事情。然而，第四，如果這個解釋是正確的，並且在男人和女人之間存在某些角色的區別要去遵守，那麼我們務必要認識到：這樣的教導是為了我們的益處，而不是為了奴役我們。

六、警告（十四 37~38）

對於前一節經文（36節）裏的問題，部分的答案必然類似這樣：不，我們承認神的道理，首先是通過你們臨到我們的；你們首先向我們傳講的。⁵⁷ 然後，第三十七節自然地接上，把焦點放在使徒的權柄上，但是這權柄是這樣地被高舉，使得它大大超越在哥林多先知的權柄之上。事實上，保羅真的能夠把接受他所寫話語的權柄，作為一個必要的標準，來衡量所有屬靈恩賜——包括預言——宣稱的有效性。

對這經文的幾個說明，將有助於澄清保羅這個宣稱的要點。

第一，翻譯為「我所寫給你們的」這個詞語，是複數形式的，這個詞語的意思類似於「我正寫給你們的這些事情」。這強烈地表示，保羅心目中所想的，不僅是針對婦女默不作聲這個單一的命令，而是他在這卷書信中已經提到的所有的事情⁵⁸——並且在原則上超越了這個範圍。但是，

⁵⁷ 見 James B. Hurley, "Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of I Cor. 11:2-16 and I Cor. 14:33b-36," *Westminster Theological Journal* 35 (1972-73): 218。

⁵⁸ 見 Aune, *Prophecy*, 257-58，他認為這是指著保羅在第十四章所說的；Robertson and Plummer, *Corinthians* 認為所指的是整本書信，但是對當代的教會沒有約束性的應用，因為在保羅的心裏只想到哥林多教會。

即使有人決定說，這個關係代名詞是單單指著第十二至十四章說的，也難以想像保羅自己會認為第一至十一章比較沒有權柄。

第二，文本的差異——我們應該譯成「是主的」，或「是主的命令」——對於保羅正在宣稱的權柄幾乎沒有影響。後者的可能性稍微大一點；但是這意味著「命令」（ἐντολή，*entolē*）一詞的用法，跟在哥林多前書第七章的用法有一點不同，在那裏「主的命令」是指耶穌在地上時的教導。此處，保羅不是作那樣的宣稱：他僅僅表示，他所寫的有復活基督自己的權柄支持。這表明「主的命令」不是一個一成不變的表達，而是可以根據上下文在意思上有所變化。

第三，主這個詞被放在一個強調的位置上。因此，保羅是把順服他所寫的，跟順服主聯繫起來相提並論。所以，不順服使徒所寫的，就是否認耶穌的主權，而「耶穌是主」是基督徒信仰告白的中心，正如這三章經文一開始所規定的（十二 3）。我們很難不看出這三章存在著首尾呼應（*inclusio*，一種修辭手法，把這三章經文的所有內容，夾在兩個強烈論及耶穌主權的陳述中，必須根據這個主權來讀這三章的經文）。正如我們馬上將會看見的，還有其他的暗示，表明保羅是在重新提到十二章一至三節，並結束他的論述。⁵⁹

⁵⁹ 另外，這個段落跟十三章也變得緊密聯繫起來，如果我們採納 Nils Johansson, “I Cor. xiii and I Cor. Xiv,” *New Testament*

第四，保羅的權柄應該如此明確地置於先知的權柄之上，這顯然跟我們對哥林多預言的理解有關。保羅顯然相信預言是啟示性的（見第 30 節）；同樣清楚的是，他並沒有因此而下結論說：所以先知的權柄是絕對的。他反倒認為，原則上，先知的話「必須在每一點上都跟使徒留下的教訓一致，否則就必須予以拒絕」。⁶⁰ 在下一章中，我將試著多一點探討「啟示」的概念，但是，這個原則很明顯必然會在某方面引發現代非靈恩派的警覺，他們認為任何啟示性的預言恩賜，都有可能威脅到使徒留下來的教訓，因而也就威脅到聖經本身。這其中的前提似乎是這樣：如果一個預言具有任何啟示性的意義，必然是真實的，因此是有權柄的——所以，有甚麼可以阻止一個現代的「先知」（比方說）廢除掉新約的不同作品，就好像新約聖經的作者們宣稱實現，並因而超越舊約的某些方面那樣呢？然而，一個值得注意的事實是，保羅認為他那個時代的預言具有某種啟示性的意義（十四 30），卻不如他自己所寫的話那麼有權柄。你不可能沒有注意到，有一些人在解釋新約聖經的預言時，堅稱它享有跟舊約聖經正典的預言同樣的權柄地位，這樣的解釋遠超過使徒保羅自己所允許的。當然，

Studies 10 (1963-64): 383-92 的見解；無可否認，他的主張過於強烈，他說保羅把基督看成十三章的 ἀγάπη (*agapē*，「愛」) 的彰顯，甚至把「主的命令」等同於「愛的命令」。

⁶⁰ George Mallone, *Those Controversial Gifts* (Downers Grove: Inter-Varsity, 1983), 39。

反過來說，這節經文不單預先假定使徒保羅獲授予相當大的權柄，同樣預先假定他自己也意識到這一點。一些人斷言這節經文令人費解，我認為，這是因為他們沒有認識到這個事實。⁶¹

第五，使用 πνευματικός (*pneumatikos*) 一詞令人震驚：《和合本》將之直譯為，「若有人以為自己是先知，或是屬靈的」——也就是說，一個屬靈的人，有聖靈的。這三章經文一開始就論及靈性的特徵是甚麼（見我在本書第一章對林前十二章 1~3 節所做的討論）。保羅既然已經為他的論述下了結論，他不僅能夠說，先知將要承認他的評論所具有的權柄，也能夠說屬靈的人（就是有聖靈的人）同樣會這樣作。所以，此處是對聖靈同在、或「靈性」（如果你喜歡這麼說的話）的一個根本的驗證：順服使徒所寫的，不僅因為它們是使徒寫的，更因為它們是主的命令，因此，與信徒的信仰告白——「耶穌是主！」（十二 1~3）——有密不可分的聯繫。

第六，這個使徒的權柄，成為第三十八節這個公開警

⁶¹ 例如，康哲曼，他無法理解這一點真是令人吃驚：「保羅斷言他的解釋就是主自己的命令；我們不清楚他的根據何在：難道是藉助於中間人的概念，即在教會中大體上合理的一切事物都是主的命令嗎？然而，這種概念比較適合作為一個插入的評註語，而不適合保羅，而且它本身就表明了這一點。在第三十八節，是否保羅自己以先知的身份說話，擁有如同法官的判決一樣的權柄？」

告的基礎。開頭的子句不是表示「若有不知道的」，儘管用的是跟十二章一節的「不明白」相同的希臘字，⁶² 因為在經過三章經文的解釋後，保羅可以合理地預期他的讀者不會不知道他所要說的。然而，他所害怕的是有些人會忽視他所要說的。如果有人屈服於這個試探，保羅警告說，「他自己將被（補充『神』字）忽視。」無疑，這是這警告的嚴厲之處——不是像其他那些試著要緩和這個要點的翻譯「就讓他不被（補充『會眾』一詞）認可」，更不是「他自己將被（補充『會眾』一詞）忽視」。⁶³ 如同韓菲爾正確指出的，鑑於保羅所作的重大的宣稱，後面兩種翻譯不足以作為警告。⁶⁴

⁶² 亦即，εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται（「若有不知道的，就由他不知道吧！」，38 節）使人想起 οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν（「我不願意你們不明白」，十二 1）。

⁶³ Barrett, C. K. *The First Epistle to the Corinthians*, 2d ed. (London: Black, 1971)。

⁶⁴ K. S. Hemphill, “The Pauline Concept of Charisma: A Situational and Developmental Approach” (Ph.D. diss., Cambridge University, 1976), 159。亦見 Lietzmann and Kümmel, *An die Korinther I. II.*; J. Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (London: Hodder and Stoughton, 1934); Thomas Charles Edwards, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 4th ed. (London: Hodder and Stoughton, 1903)，以及 F. W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953)。當然，這個警告符合 Käsemann, *New Testament Questions of Today*, 66-81

哥林多人可以照著他們自己喜好的來界定屬靈的意義，甘冒被神忽視的危險；或者他們可以重新承認，他們說出「耶穌是主」這個信仰告白，不僅是聖靈同在的重大標準（十二 1~3），這個信仰告白也可以透過熱情地順服主的命令來試驗，這命令是藉著使徒保羅傳達的。

七、總結（十四 39~40）

保羅的討論結束了。⁶⁵ 就著預言和方言恩賜的比較而言，預言受到由衷的鼓勵，而方言也不應該被禁止。

一段時間以前，我在英格蘭的一位牧師朋友，跟一位非常有名的靈恩派牧師討論到一些這樣的問題。這位靈恩派牧師無疑是想到保羅的話：「不要禁止說方言」，問我的朋友說：在他服事的教會裏，如果在某次聚會中有人開始說方言，他會怎樣作。這位牧師回答說：「我會讓這個說方言的人講完，如果立即有人翻譯，而且在接下來的幾個星

的描述，他稱之為「聖潔律法的判決」；但是，這樣歸類多少有些問題。見 Robert M. Grant, “‘Holy Law’ in Paul and Ignatius,” in *The Living Test: Studies in Honor of Ernest W Saunders*, ed. Dennis E. Groh and Paul K. Jewett (Lanham, Md.: University Press of America, 1985), 65-71.。

⁶⁵ 馬挺 (Martin, *The Spirit and the Congregation*, 75-76) 認為這裏再次出現一個從哥林多人給保羅的信中引用的話；我們在本書第二章已經充分討論了這一點。

期中沒有勸誘別人換教會的事，我就不會反對。」

然後他停下來，回問對方說：「但是，如果有大約半年的時間，在你的教會都沒有人公開說方言，你會作甚麼？」

這位靈恩派牧師回答說：「啊！我會極為震驚。」

我的這位朋友回答說：「這就是我們的不同。因為你認為說方言是必不可少的；我則認為它是非必要、但不該禁止的。」這無疑是保羅的區分。

當然，從一個牧師的觀點，還有更多可說的；我將在最後一章提供幾個實際的建議。我們可以清楚看見：保羅希望教會的公開聚會「凡事都要規規矩矩地按著次序行」（40節）；對他而言，這意味著至少要遵行他在第十四章後半部闡明的規定。「因為神不是叫人混亂，乃是叫人安靜」（十四33上）。

八、最後的思考

在結束第十四章以前，我必須多說一些關於第一世紀的教會聚集在一起的事情。這些思考有部分偏離這個討論的，但是因為第十四章讓我們稍微窺見，至少是教會在第一世紀裏的情況，或保羅期望中的情況，而且因為這些經文引發了與團體敬拜模式有關的爭論，稍加說明也許不是完全離題的。

讓史懷識來為我的說明作點預備工作吧！他寫道：「把

基督徒群體分成一個說話的人，跟一群沉默的聽眾，是與新約聖經格格不入的。」⁶⁶ 許多比較受歡迎的作者持有同樣的觀點：⁶⁷ 第十四章反映了一個教會的聚會，其中有動態的相互影響、分享、施與受——不是繁複的禮拜儀式，由一個得到恰當認可的權威，傳講冗長的解經來達到高潮。

這個主題極其複雜（諸如早期教會中長老的角色和數目，教牧書信跟哥林多前書如何連在一起，還有許許多多），不能在此探究。我要請讀者原諒我在此僅提供一些建議、卻沒有花時間證實它們的價值。我要提出三個建議。（1）這些經文（尤其是林前十四 26 起）並沒有描述在那個教會的每一次聚會中都應該發生的所有事情。例如，沒有提到團體的禱告或讀聖經，而這兩者是在別處都有提到的（分別見林前十四 16；提前四 13）。另外，如果「教訓」（十四 26）等同於（看起來似乎如此）第十二章所說的「知識的言語」或「智慧的言語」，那麼，這裏就沒有描述定期的教導服事——儘管定期教導使徒的傳統是長老的一個顯著

⁶⁶ Eduard Schweizer, "Worship in the New Testament," *The Reformed and Presbyterian World* 24 (1957): 205; reprint in *Neotestamentica: German and English Essays 1951-63* (Zürich: Zwingli, 1963), 295。

⁶⁷ 例如，Jon Zens, "Building up the Body—One Man or One Another?" *Baptist Reformation Review* 10/2 (1981): 10-29; Robert Banks, *Paul's Idea of Community* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980)。

的特徵。這樣把焦點集中在使徒的傳統，可回溯到教會的最早時期（見徒二 42）。如果不是在教會聚在一起的時候，傳達或詳細解說使徒的傳統，那麼是在甚麼時候進行的呢？另外，如果把哥林多前書十四章二十六節起的經文視為一個清單，鉅細靡遺地列舉了在哥林多人的公開聚會中進行的活動，那麼哥林多人在甚麼時候聚集來守主的晚餐（見十一 17 起）呢？我們不得不承認，二十六節起的經文，並沒有打算要告訴我們在哥林多教會進行的每一件事，而僅僅是，正如表面上很容易看見的，保羅就參加聚會之人的 *χαρίσματα* (*charismata*) 為哥林多人設下的規定。⁶⁸ (2) 保羅在第一次旅行佈道回程中指派長老（徒十三至十四章），那些不認為這個記載犯了時間錯誤的人都承認，事實上，保羅服事的教會從一開始就有長老在運作；我們必須問：這些長老在作甚麼？同樣，我們必須問，在教會生活中，那些被認可作教師的人（如同在十二 28）在甚麼時候、在哪裏運用他們的恩賜？史懷識的說法一開始頗吸引人，卻忽然令人覺得有一點簡化主義的作法。(3) 根據稍微比較不相干的一些理由，我猜想：團體敬拜有某些方面的特徵是有很大的自發性、聖靈引導的分享、互相造就等等，還有

⁶⁸ 在一些非靈恩派的小組中，引用十四章二十六節起的經文，來支持他們沒有事先計畫的敬拜模式是合理的，同時又堅定地拒絕被（現代意義的）靈恩現象以任何方式觸動他們，這樣的選擇性作法是相當令人吃驚的。

其他方面的特徵為莊嚴、正式的讀經、解釋所誦讀的經文、詳細解說使徒所傳的真理，以及集體禱告和唱歌；這樣的猜想應該是符合聖經的。論到我們今天的實際作法，這意味著我們應該更多思考，在自己的教會環境裏，發展我們在聖經證據中找到的這兩種趨勢。即使我們不能在每一次聚會中同時滿足兩個重點，至少我們必須作的是發展出一些架構，讓這兩個重點能夠在教會的整個生活中以合適的比例發展。

我不敢大膽提出這些建議之外的評論。⁶⁹ 下面這點說明就夠了：在這些經文中，保羅的主要目標不是鉅細靡遺地列舉團體敬拜中必要成分的清單，而是堅稱聖靈所釋放的能力——這個新時代的特徵——必須在一個有次序、可理解、合適、得體、尊貴、和平的架構中運用。因為這就是我們所敬拜的這位神的本性。

⁶⁹ 對於這些經文反映出的會眾敬拜作更詳盡的討論，見 James D. G. Dunn, “The Responsible Congregation (1 Co 14,26-40),” in *Charisma und Agape (1 Ko 12-14)*, ed. P. Benoit et al. (Rome: St. Paul vor den Mauern, 1983), 201-69，其中包括了與幾位新約聖經學者進行大量的口頭互動。

第 5 章



能力的釋放 和紀律的約束： 關於屬靈恩賜的神學

在許多方面，這一章都是最難準備的一章。我不再受限於一段連續的經文，但是，我必須選取那些看上去是對這個主題來說最重要的經文；並且我必須做出清楚的結論，卻又沒有足夠的篇幅來說明理由。我唯一的藉口就是，初步地綜合這些材料，似乎比留下大量鬆散獨立的線索更可取。

我必須趕緊說明的是：匆匆忙忙為最後這一章加上「關於屬靈恩賜的神學」這個副標題，是一個不可原諒的武斷作法。問題的真相是，你所讀到的內容，較長篇幅是在「關於」上，重點並不是在「神學」上。我打算提供給你的，是針對與哥林多前書十二至十四章有關的各種主題，進行思

考；最後努力與前面四章進行整合，並將整合的結果跟更廣泛的聖經思想趨勢和現代經歷聯繫起來。

一、思考使徒行傳中的方言、神蹟和聖靈的洗

我會先分別評論使徒行傳中四段關鍵性的經文，然後提供一種比較普遍性的看法。

1. 使徒行傳第二章

我們必須堅持的是，在這段經文中，路加描述在五旬節那天所說的話語，是別國的話——真實的人類語言，是說的人從來沒有學習過的。威廉斯概述了事情的經過，但是他的概述不容易跟經文達成一致：他宣稱「對一些猶太聽眾而言，說話的人發出的聲音，似乎是隱約可以辨識之語言的一些詞彙。甚至可能是一些真實可辨識的詞彙，散布在沒有清楚表達的話語中。有時候，這種情況出現在現代的說方言現象中。」¹ 這是不能成立的。我們在第三章已經看見，「方言」(γλωσσα, *glōssa*) 一詞的意思，不能輕易地簡化為不具有任何可辨識內容的、隨意的言語表達；並且路加證實了，在五旬節那天，聽見的人驚奇地問，他們怎

¹ Cyril G. Williams, *Tongues of the Spirit: A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena* (Cardiff: University of Wales, 1981), 36。

麼能夠聽到這些人用他們自己的「鄉談」(τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ, *tē idia dialektō*, 二 8) 說清楚的話語(按字面直譯)。他們聽見的,不是一連串無意義的聲音中偶然意外地聽見一個詞彙(這在統計上純粹是不可避免的),而是「神的大作為」(二 11)。這些大作為是用可認知的語言群組(帕提亞人、瑪代人、以攔人)的話清楚地表明出來的。有人認為這個神蹟是在聽見的人那一面,而不是說話的人這一面,² 這種說法超越了經文的意思,因為路加的目的是要將聖靈的降臨跟聖靈在信徒中的作為聯繫起來,而不是要假定聖靈在那些還沒有相信的人中行了一個神蹟。³

那麼,關於喝醉酒的指控又怎樣呢(二 13)? 難道這不是暗示許多人聽見的只是沒有意義的聲音,根本不是真實的語言嗎? 難道這不是含蓄地支持說的是方言,而不是別國的話嗎?⁴ 這樣的結論是不成熟的。畢竟,如果在彼

² 見 M. M. B. Turner, "Spiritual Gifts Then and Now," *Vox Evangelica* 15 (1985): 17; J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen: Eine exegetische Untersuchung zu Apg. 2.1-13* (Stuttgart: KBW, 1973), 120-26。

³ 某些人認為:無論路加的意思是甚麼,都太過偏離發生的歷史事實,所以不能認真地把他的報導看成所發生事件的一個可靠的紀錄。關於這種說法,我無法在此討論。有關這種立場的最近的思考,見 Christopher Forbes, "Glossolalia in Early Christianity" (unpublished paper, Macquarie University, 1985), 6-8。

⁴ 見 Charles R. Smith, *Tongues in Biblical Perspective*, 2d ed.

得講道之後，有三千人悔改並受洗（二 41），聽見這些信徒說方言的群眾數量大概是這個數目的許多倍。沒有一個人能夠聽每一種方言；大概沒有一個人所受教育多到能夠聽懂每一種方言（即使每一種方言是輪流說出的）；那是難以置信的。⁵ 有些人可能沒有聽見他們自己的語言，而是別人的語言，也沒有盡力四處走動，看看有沒有可聽懂的方言存在，以致沒有看見全景。也有人（頗為合理地）建議說：喝醉酒的指控，可能出自當地說亞蘭話的猶太居民，他們聽不懂正在說的任何一種語言，因此在這些話語中找不出任何可理解的內容。⁶ 特納明智地評論說：「當然，我們不應該試圖不自然地調和路加描寫的細節——但是，如果有人能夠合理地解釋，路加可能是怎樣看待當時的情形的，也不應該沒有必要地把他當個傻子。」⁷

(Winona Lake, Ind.: BMH, 1973), 25-40。

⁵ 見 I. Howard Marshall, *Acts* (Leicester: Inter-Varsity, 1980), 70-71 (馬歇爾著，蔣黃心湄譯，《使徒行傳——丁道爾新約聖經註釋》，台北：校園，1987)。

⁶ 例如，R. H. Gundry, “‘Ecstatic Utterance’ (N.E.B.)?” *Journal of Theological Studies* 17 (1966): 304; Thomas R. Edgar, *Miraculous Gifts: Are They for Today?* (Neptune, N.J.: Loizeaux, 1983), 126; Klaus Haacker, “Das Pfingstwunder als exegetisches Problem,” in *Verborum Veritas: Festschrift für G. Stählin*, ed. Otto Böcher and Klaus Haacker (Wuppertal: Brockhaus, 1970), 125-31。

⁷ Turner, “Spiritual Gifts Then and Now,” 17。

路加記載在五旬節這天的聖靈經歷，是要表明施洗約翰的預言得到應驗：在他之後有一位要來的，祂要用聖靈施洗（太三 11；可一 8；路三 16；約一 33）；根據使徒行傳的思路來判斷，我們不可能懷疑這一點。復活的基督在使徒行傳一章五節重新提起這個應許；在那裏，祂用這個應許作為基礎，命令門徒留在耶路撒冷，直到聖靈被賜下來。我們必須根據這一點來解讀使徒行傳第二章。這裏有兩點必須說明。第一，沙利斯（Shallis）認為路加在使徒行傳第二章所描述的不是聖靈的洗（因為在使徒行傳第二章沒有明確使用這個詞語），而是聖靈充滿；⁸ 這種說法沒有正當的理由。沙利斯的論調中混雜了兩個問題，一個是對過度明確區分「聖靈的洗」和「聖靈充滿」的語意範圍沉默不語，另一個是沒有領悟路加論述的思路。第二，也是比較重要的一點，從這個應許可以得知，聖靈在五旬節的到來，與救贖歷史上一個命定的時間密不可分。我們將試著簡短地探究，它跟基督徒的個人經歷有甚麼進一步的關係。然而，耶穌吩咐門徒要等候天父的禮物（徒一 4），我們卻不能根據這個命令來證明：如今，信徒悔改以後，還必須等到後來才得到個人的五旬節經歷。使人吃驚的是，從此以後，使徒行傳中至少提到了兩打的悔改歸正的例子，卻沒有一次再進一步勸勉要等候聖靈的賜下。簡而

⁸ Ralph Shallis, *Le miracle de l'Esprit* (Fontenay-sous-Bois, France: Editions Telos, 1977), 250-51。

言之，根據路加的眼光，五旬節最主要是救恩歷史上的一個高潮事件。

路加聚焦於救恩歷史，這一點也可以從他處理約珥的預言一事上得到證實（徒二 16~21）。約珥預言說：「在末後的日子」有些事情會發生，是跟末世時聖靈澆灌在所有人身上有關（見徒二 17）；而彼得指著發生在他周圍的聖靈的彰顯說：「這正是先知約珥所說的」（二 16）。後來有沒有進一步說明，教導信徒在這末後的時代裏怎樣繼續彰顯聖靈，我們不得而知：只有進一步查考路加和新約聖經的其他作者怎樣處理這個主題，從中推演出結論來。路加在使徒行傳第二章強調的，肯定不是個人經歷的範例，而是預言的應驗。從救恩歷史的角度來解釋，是試圖從先知所說的話來解釋五旬節，因此，就是要確認耶穌是應許的彌賽亞（二 22 起），這種說法最受人重視。⁹ 事實上，克萊·埃文斯（Craig A. Evans）已經使我們注意到，在約珥書和使徒行傳第二章之間有許多類似的經文（對比：珥一 2、3、5 和徒二 14 下、15 上、22 上、37 上、39 上、40

⁹ 見 J. I. Packer, *Keep in Step with the Spirit* (Leicester: InterVarsity; Old Tappan, N.J.: Revell, 1984), 205ff. (陳霍玉蓮譯，《活在聖靈中》，香港：宣道，1989)；和比較一般性的論述：Robert Banks and Geoffrey Moon, “Speaking in Tongues: A Survey of the New Testament Evidence,” *Churchman* 80 (1966): 278-94。

下），這表示路加領悟到，在他們的五旬節經歷和先知約珥的「先知性敘述」之間，有非常緊密的聯繫。¹⁰

最令人吃驚的是，正如蓋伊（Guy）指出的，¹¹ 彼得把方言的現象理解為是約珥有關預言的講論的應驗：

「『你們的兒女要說預言，
你們的少年人要見異象，
老年人要作異夢。
在那些日子，
我要將我的靈澆灌我的僕人和使女，
他們就要說預言。』」

——使徒行傳二章 17 下～18 節

換句話說，預言是包括方言在內的一種表達方式；或者，更廣泛地說，預言、方言、啟示性的夢、和異象全部都合併在一個單一的類別裏，成為預料中的證據，表明聖靈已

¹⁰ Craig A. Evans, "The Prophetic Setting of the Pentecost Sermon," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 74 (1983): 148-50.

¹¹ H. A. Guy, *New Testament Prophecy: Its Origin and Significance* (London: Epworth, 1947), 91. 亦見 Forbes, "Glossolalia in Early Christianity," 9-11; David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 199.

經澆灌下來了。就新約聖經的證據而言，在預言和方言之間進行清楚區分的只有保羅一個人；而對保羅來說，區分的關鍵因素不是恩賜的來源，或恩賜的性質，而是恩賜的可理解性和恩賜對於眾人的相關用處。這個因素不可能在使徒行傳第二章中引入，正是因為這些方言是眾人所理解的；也就是說，不需要進一步的翻譯恩賜，它們就已經是可理解的。

這又一次證明了「預言」這個詞寬廣的語意範圍，我將進一步說明這一點。另外，如果這個判斷是正確的，就意味著路加不是特別在意要證明（相對於預言的）方言是辨別聖靈的洗的關鍵標記。路加甚至可能認為聖靈的幾個彰顯恰當地應驗了約珥的預言，每一個彰顯都以各自的方式見證這當受稱頌的聖靈，預言的靈，已經澆灌下來了。

沒有證據表明，接受彼得的信息並受洗的那三千信徒（二 41），果真都說出了方言。「他們都」說起別國的話來（二 4），指的或者是使徒們（一 26），或者，比較可能是指最早那一批信徒，當聖靈降臨時他們都聚集在一處（二 1）。

這些人似乎都說方言，因為二章四節說：「他們就都（亦即，那些聚集在一處的信徒——大概是那一百二十個左右的人？）被聖靈充滿，按著聖靈所賜的口才，說起別國的話來。」在此基礎上，即使是比較小心謹慎的靈恩派，也有過度推論的傾向。例如，一位受歡迎的作者論及這節經文時評論說：「儘管沒有明確的教訓，我相信這可以視為一個

標準，就是在新約聖經的經歷中，那等候得著聖靈的洗的人，在這個福分臨到他身上時，會說出另一種語言來。」¹²

這個推論不能成立，有幾個原因。第一，正如有一個朋友向我指出的：¹³ 第四節可能不是說有那麼多人。我們可以比較二章四十四節起的經文：那裏告訴我們，「信的人都在一處，凡物公用，並且賣了田產、家業……」——粗心的讀者可能會以為，每一個信徒都賣了每一樣東西，儘管四十四節已經告訴我們說他們在自己的家裏聚會，並且在使徒行傳第五章，彼得假定每個信徒有權根據自己的意願，給還是不給，多給還是少給。這大概意味著終究不是每一個人都賣掉每一樣東西，即使那些（舉例來說）保留他們的屋子的人非常慷慨大方。換句話說，二章四十四節的「都」可能不是涵蓋所有的人，也不能用來修飾第二個動詞。同樣，在二章四節裏，有可能並不是「所有（=都）」被聖靈充滿的人都說方言：倒不如說，他們——他們所有的人，這是廣泛地說，但未必是指每一個人——都按照聖靈所賜的口才，說起別國的話來。然而，我認為相當有可能的情況是，在這首次的基督徒五旬節上，所有被聖靈充滿的人也說出方言來：注意在前面一節經文中的分配詞

¹² Pat Robertson, *My Prayer for You* (Old Tappan, N.J.: Revell, 1977), 32。

¹³ 霍肯 (Ken Hall) 牧師，在私人的信函中，日期是 1985 年六月 21 日。

「各人」。我提到這一點，只是要警告讀者，要避免從經文中榨取原本可能沒有的意思。

第二，即使這節經文確認，所有當時被聖靈充滿的人都說出方言（正如我所認為的），也不表示這就是新約聖經的標準立場。我們已經看見，保羅直截了當地否定了所有人都說方言的事（林前十二章；見本書第一章的討論）。

第三，如果把這節經文看成是所有基督徒的標準經歷（雖然在新約聖經中找不出非常類似的例子），卻不把第二至三節也看成是同等的標準，似乎是非常武斷的：應該也有大風吹過的聲音，和火焰如舌頭分開落在每一個被聖靈充滿的人身上。

第四，也是比較重要的，這種著重個人經歷的解釋，不能克服路加把焦點集中在救恩歷史的中心性。換一種說法，我們必須問：路加是否把這幾節經文的經歷看成是一個規範，用來證實何謂被聖靈充滿？這必須從他如何處理此題目和相關的主題來討論，而不是僅僅預先假設是如此。

儘管這些方言是真實的人類語言，是用來溝通的、能夠被認知的信息，但我們一點都不清楚，這樣的信息在本質上是否就是福音性的。路加告訴我們：群眾聽見說方言的人在講說「神的大作為」（二 11；τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ, *ta megaleia tou theou*）。相同的詞語也以動詞的形式出現在十章四十六節（καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν, *kai megalynontōn ton theon*，「稱讚神為大」）和十九章十七節（καὶ ἐμεγαλύνητο τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, *kai emegalyneto to onoma tou kyriou*

Iēsou，「主耶穌的名從此就尊大了」），那裏談論的是讚美神，而不是傳福音本身。同樣，在第二章，人們聽見讚美神的話，並且是用他們自己的語言表達的，但是它產生的是問題（贊同和反對），而不是悔改信主。使數千人悔改信主的，是彼得的講道（大概是用亞蘭文）；¹⁴ 我認為方言本身構成了現代所謂的福音預工。

跟哥林多前書十二至十四章的方言相比，這一點跟其中的一個特徵一致，卻與其中的另一個特徵不一致。它符合一個事實，即在哥林多前書十四章將方言理解成首先是對神說，最主要也是對神說（林前十四 2），是在禱告中使用的一種恩賜（十四 14）。在五旬節那天，群眾聽見信徒在讚美神：教會需要重新學習認識自然的讚美所具有的說服力，它甚至間接地向在旁觀望的不信的人作見證。但是，不同於哥林多前書十二至十四章的方言之處在於，使徒行傳第二章中的方言是不信的人能夠理解的，即使沒有任何翻方言的恩賜顯明出來。然而，在新約聖經中，方言具有這種功用的，就只有這麼一個地方。有些非靈恩派試圖把方言在傳福音方面的用途，當成它們標準與唯一的目的，我想，他們顯然犯了雙重的錯誤：甚至在使徒行傳第二章，方言主要也不是為了傳福音，而且，無論怎樣，這是唯一

¹⁴ 見 H. Horton, *The Gifts of the Spirit* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing, 1975), 152; Michael Green, *I Believe in the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 164-65。

的一處經文，提到連不信的人也可以理解未經翻譯的方言。

在基督徒首次的五旬節上，如果只有最初的信徒圈子確實說出方言，那麼就沒有直接的證據，來證實水洗和靈洗之間的關係。無論如何解釋使徒行傳二章四十一節，¹⁵ 它都與這個問題無關，因為它只論及那三千個人，而沒有論及最初的信徒團體。就我們所知的，彼得應許的領受聖靈（二 38），以及那三千人（大概）領受了聖靈，都不是由方言來證實的，換句話說，他們領受聖靈這件事沒有得到方言的證實。最初那群人大概已經受過洗了；但是，這一點卻沒有具體的證據。你可以合理地下結論說，路加沒有特別在意要為洗禮、信心、和聖靈的洗設立一個合適的順序。

2. 使徒行傳第八章

這段經文引人注意之處在於：撒瑪利亞人信了腓利所傳神國的福音，然後他們就受了洗（八 12）；但是，他們沒有受聖靈，直到彼得和約翰旅行到撒瑪利亞，按手在他們頭上（八 17），他們才受了聖靈。經文沒有明確地說，這次受聖靈有方言來證明。但是，這似乎是有可能的，因

¹⁵ 由於受到非常多的限制，在此，我將避免評論基督徒洗禮的確切性質和重大意義；因為在這裏和進一步的相關討論中，我唯一的目的是要證明，路加不是要為洗禮、信心、和聖靈的洗設立一個有計劃的先後順序。

為西門必定是目睹了某種有能力的現象，才促使他拿錢給使徒買這能力。在當代靈恩派和非靈恩派辯論的背景中，關鍵的問題是，一旦撒瑪利亞人相信了腓利的信息並受了洗，是否就是基督徒了。如果是這樣的話，那麼表面上就已經是證據確鑿的，可以把領受聖靈看成是一個第二階段的經歷，至少可以把這個經歷當作一個可能的範例。

有一些非靈恩派人士，包括鄧恩和霍基馬(Hoekema)，極力主張撒瑪利亞人沒有悔改信主，直到聖靈降在他們身上。¹⁶ 他們說，事實上，那正是路加的觀點：沒有一個人真正得救，直到領受了聖靈。但是，已經有人出色而且頗為詳細地指出：相信和受洗的用語，是路加通常用來表示成為一個基督徒的詞彙，也適合用來描述撒瑪利亞人接受聖靈以前的情形。這裏沒有篇幅來詳細報告與此有關的辯論；¹⁷ 但是，根據我的判斷，試圖把這段經文解釋成：撒

¹⁶ James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, *Studies in Biblical Theology* 15 (London: SCM, 1970), 55-68; Anthony A. Hoekema, *Holy Spirit Baptism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 36-37。

¹⁷ 尤其見 M. M. B. Turner, "Luke and the Spirit: Studies in the Significance of Receiving the Spirit in Luke-Acts" (Ph.D. diss., Cambridge University, 1980), 161ff.。也見 David Ewert, *The Holy Spirit in the New Testament* (Scottsdale, Penn.: Herald, 1983); Green, *I Believe in the Holy Spirit*; Howard M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism of the Holy Spirit: A*

瑪利亞人領受聖靈以前一直不是信徒，這不是路加真實的目的。

然而，把使徒行傳第八章，看成是基督徒個人經歷的標準模式：首先是信心和受洗，隨後是一次特別的領受聖靈，這種預表式的觀點仍然存在相當多的困難。問題有部分在於，辯論的形式完全是絕對的對立：靈恩派堅稱撒瑪利亞人在聽見以後立即就悔改信主了；非靈恩派則堅稱撒瑪利亞人在領受聖靈以前沒有悔改信主；兩者似乎只能有一個是對的。但是，我們並不受這兩個選項的限制。根據路加採用方法的多樣性來判斷（見徒二 38 起，八 12 起，十 44~48），我們根本不清楚，他是否特別關注要為信心、水禮、聖靈的經歷等等，建立規範性的順序這個問題。

所以，假定我們退一步，列出路加明確將方言與聖靈相提並論之處，或至少是有此暗示之處（如同此處）。我們發現有四處經文：五旬節時最初的聖靈的經歷，聖靈澆灌在猶太人身上（徒二章）；第八章，聖靈降在撒瑪利亞人身上，他們大致上是混血人種，只實行猶太正典中的摩西五經（徒八）；哥尼流的故事，正如我們將要看見的，路加肯定是用它來標誌外邦人被耶路撒冷的猶太基督徒確認為十

Critique of James D. G. Dunn, "Baptism in the Holy Spirit" (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984), 25-28; Harold D. Hunter, *Spirit-Baptism: A Pentecostal Alternative* (Lanham, Md.: University Press of America, 1983), 83-84 的討論。

足的信徒（徒十～十一）；在以弗所，施洗約翰的門徒，我們將會看見，他們對於救恩歷史有某種曲解（徒十九）。在每一個例子中，路加都引進一個新的群體，直到福音傳遍整個帝國，沒有留下任何新的群體。並且，在每一個例子中，聖靈在方言中彰顯祂的同在，都是集體經歷的一部分。在使徒行傳中，從來沒有提到悔改信主的個人有這樣的經歷，儘管路加有許多機會，把悔改歸主的規模從群體減少到個人（例如，呂底亞〔徒十六 11～15〕；腓立比的禁卒〔十六 16～40〕；另外還有大約二十個例子）。

所以，在使徒行傳第八章中，聖靈這禮物暫時被扣留住，似乎是為了藉著使徒彼得和約翰，來為撒瑪利亞人和耶路撒冷教會建立聯繫。根據我們對猶太人和撒瑪利亞人的關係的認識來判斷，如果沒有建立起這樣的聯繫，撒瑪利亞人很有可能會希望保留一種獨立自治，使這個教會從一開始就處於分裂之中；然而，一旦他們在領受聖靈的事上，是這樣公開地倚賴於耶路撒冷的使徒，原則上，這種分裂就變得不可能了。就撒瑪利亞人而言，若不是建立了這樣的聯繫，猶太基督徒很可能不把他們視為十足的基督徒弟兄和姊妹，而熱心地接納他們。在使徒行傳第十至十一章中，這肯定是外邦人悔改信主的一個最重要的主題。

事實上，路加已經發展出一個比較深入的題目。我沒有篇幅來詳述，但是，我可以這樣來概括它。在使徒行傳

這卷書中從頭至尾，路加仔細地記錄了，早期教會一直努力要了解她跟摩西律法之間的明確關係。當教會更多領悟耶穌受死的贖罪意義和耶穌復活的末世意義時，就不再以跟從前完全一樣的方式來看待律法和它的制度。司提反懷疑聖殿最終的結局；彼得不僅學到食物的律法不再適用，也得知神所宣告為潔淨的就得當作潔淨的來對待，不用考慮先前的律法。這個辯論有一部分發展成了這樣的問題：即外邦人要怎樣才能跟彌賽亞有關連。一些想要支持以摩西律法之約為最終標準的人，堅稱外邦人必須先成為猶太教信徒，藉著受割禮保證會遵行摩西律法——只有這樣作以後，他們才有資格接受耶穌這位猶太人的彌賽亞。另一種觀點盛行於耶路撒冷會議（徒十五）；其中一個具有決定性的論據，是取決於彼得跟哥尼流和他家人的經歷（徒十五 8；見徒十～十一，我很快會更多提到這一點）。如今，這一切都構成了使徒行傳中一個主要的題目；把這四個激動人心的聖靈澆灌的陳述，跟這個題目和相關的救恩歷史主題整合在一起，是比較容易的。但卻不容易把它們跟任何別的題目聯繫起來。

有鑑於此，亨特（Hunter）建議說：在使徒行傳第八章，賜下聖靈這件事跟耶路撒冷的確認沒有任何關係，因為同樣的確認對埃提阿伯的太監似乎是沒有必要的（八 26～39）；但這種說法沒有抓住問題的核心。¹⁸ 不僅因為這

¹⁸ Hunter, *Spirit-Baptism*, 71ff.。

個太監是單獨一個人，因此不會有造成早期團體分裂的危險，更重要的是，由於他到耶路撒冷去敬拜神（八 27），他極有可能是一個改信猶太教的外邦人。在律法對太監的限制範圍內，他如同一個猶太人那樣來禮拜。所以，他不能作為一個充分的反例，來反對我們在此對使徒行傳的解釋。

有些人提議說：彼得對西門的處理，包括「你的銀子和你一同滅亡吧！」這句使人害怕的話，證明了西門和其他撒瑪利亞人雖然都相信並受洗了，卻沒有真正悔改信主。但是，如果這個論點可以成立的話，那麼它所做的推論就太多了，因為彼得說出這句嚴厲的話，不僅是在撒瑪利亞人相信以後，甚至是在聖靈降下來以後。西門給我們帶來的難題，不在於是否在悔改信主後領受聖靈，而是屬於背道性質的範圍。這個主題會把我們帶得太遠，甚至不能保證在此處可以三言兩語帶過。

3. 使徒行傳第十至十一章

值得注意的是，在這個例子中，彼得還在講道時，聖靈就降在哥尼流和他的家人、朋友身上；並且，這次受聖靈有方言作證，然後跟著是水洗，後者是跟悔改信主緊密連在一起的禮儀。但是，路加並未對這個特別的順序作任何說明。就它本身而言，並不比使徒行傳二章和八章的順序更能作為一個標準。然而，對路加來說，這整個情節顯

然極端重要，因為他不僅在第十章非常細緻地告訴我們這個故事，而且在十一章重複了所有的要點。這樣耗費筆墨、篇幅只可能意味著，路加認為他正在表述的觀點，對於他精選的主題的發展至關重要——是如此重要，使得他不希望任何人錯過它們。

我們如果稍微細心一點，就會發現：在這個例子中，說出來的方言，不是向不信的人傳達任何事情；當時沒有不信的人在場。關於這一點，就好像在使徒行傳第八章一樣（假定在撒瑪利亞有方言說出來），卻跟使徒行傳第二章的情形不同。聖靈甚至澆灌在外邦人身上，令猶太基督徒和彼得大感震驚（十 45），顯然是因為他們在此之前一直認為，外邦人肯定必須先成為猶太教信徒，才有資格得到這個禮物。第四十六節說明他們之所以知道聖靈已經降在外邦人身上的原因：「因聽見他們說方言，稱讚神為大。」根據這句話，不能完全確定這個稱讚是否就是方言的內容，或是與它平行的；然而前者的可能性稍微大一點。猶太基督徒得到了合適的結論：沒有任何事物可以阻止哥尼流和其餘的人受洗成為基督徒；因為（他們說），「這些人……受了聖靈，與我們一樣」（十 47）。米隆（Millon）認為猶太基督徒確實明白方言的內容；¹⁹ 這個看法超出了

¹⁹ G. Millon, *Les grâces de service. La manifestation de l'Esprit pour l'utilité: charismes, diaconies et opérations selon 1 Corinthiens 12:4-7* (Mulhouse: Centre de Culture Chrétienne,

經文的意思。如此說需要預先假定當時使用了翻方言的恩賜，或者假定使用了說方言者不懂的語言知識，這兩點都是經文中沒有提到的。比較可能的情況是，他們聽見這些方言，發現這跟他們自己的五旬節經歷是一致的；因此得出合適的結論。

然而，較為生動有力的是十一章敘述的思路。彼得一回到耶路撒冷，就發現自己受到耶路撒冷教會的質問，教會仍然充滿這個預先的假定，就是：要成為耶穌彌賽亞的信徒，必須先成為猶太人（或者成為一個改信猶太教的人）。彼得詳細敘述了整個故事的情節，以下面的話達到高潮：「我一開講，聖靈便降在他們身上，正像當初降在我們身上一樣。我就想起主的話說：『約翰是用水施洗，但你們要受聖靈的洗。』神既然給他們恩賜，像在我們信主耶穌基督的時候給了我們一樣，我是誰，能攔阻神呢？」（十一15～17）。顯然，這裏明確提到使徒行傳第二章的經歷，但是，如同第十章的情況一樣，它未必意味著，彼得確實聽得懂在哥尼流家所說的方言，或它們跟五旬節那天說的方言是完全一樣的語言，或他聽見了大風吹的聲音，或有如火焰般的舌頭顯現在每個信徒頭上。所有必然的情況只是，彼得聽見方言，把它跟五旬節聯繫起來，下結論說：曾經澆灌在猶太信徒身上這位可稱頌的聖靈，也同樣澆灌在外邦人身上——神能使所有的事物成為潔淨的，正如

那三次大布的異象所表明的。彼得和耶路撒冷教會共同的結論是，這些外邦人信徒同樣是信徒同伴：悔改得生命，甚至已經賜給那些不在摩西之約中的人。

簡而言之，使徒行傳第十至十一章中的方言，不是向不信的人傳遞神奇妙的作為，主要是向耶路撒冷教會（因此向猶太基督徒）見證，外邦人可以獲允進入彌賽亞的群體，不需要首先保證要委身於摩西律法。

4. 使徒行傳第十九章²⁰

在過去，有時候這個有點奇怪的記述被用來證明，接受聖靈是在悔改信主後一段時間才經歷的，這是根據《欽定本》(KJV)對第二節的翻譯：「自從你們相信以來，有沒有接受聖靈？」今天，幾乎所有各派都接受《和合本》的翻譯：「你們信的時候，受了聖靈沒有？」²¹ 當代的辯論比較

²⁰ 亞波羅（徒十八）跟這群以弗所「門徒」的故事（徒十九）有何關連，這方面的討論，見 C. K. Barrett, "Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus," in *The New Testament Age: Studies in Honor of Bo Reicke*, ed. William C. Weinrich, 2 vols. (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1984), 1:29-39。

²¹ εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες (*ei pneuma hagion elabete pisteusantes*)。西方經文顯然也試圖消除以弗所人回答保羅這個問題所帶來的困難，把他們回答時所用的 ἔστιν (*estin*；「有」) 改成 λαμβάνουσίν τινες (*lambanousin tines*；亦即「〔也未曾聽見〕哪些人受了〔聖靈〕」)。

多把焦點集中在第一節裏「門徒」的意思，第五節的水洗和第六節的降下聖靈之間是否有時間的間隔，和類似的問題。

但是，通常太少有人注意到這群人所代表的獨特的異常現象。在路加的敘述中，這件事發生在亞波羅事件之後，他的情形多少有些類似：他「是有學問的，最能講解聖經。這人已經在主的道上受了教訓，心裏火熱，將耶穌的事詳細講論教訓人；只是他單曉得約翰的洗禮」（十八 24～25）。

要確切知道亞波羅的靈性狀態，以及使徒行傳第十九章中以弗所人的問題，是非常困難的。但是，我預備採用下列的方法，支持一種重現當時情形的作法。他們顯然已經成為跟隨施洗約翰的人，受了他的洗（無論是他親自施洗，還是他的門徒施洗），並且跟隨他的服事有夠長的時間，知道他已經提及有一位耶穌要來，約翰自己連給祂解鞋帶也不配。至少，亞波羅（也許還有以弗所人）也已經對耶穌有了足夠的學習，才能被描述為「將耶穌的事詳細講論教訓人」（十八 25）。這可能表示他們不僅知道關於耶穌的公開服事和教訓，也知道祂的受死和復活。然而，他們顯然不知道五旬節和它在與末世有關的轉變上所代表的意義。這種無知可能是因為他們（或教導他們的人）在逾越節之後很快就離開了耶路撒冷（就像成千上萬散居各地的猶太人那樣）——也就是說，他們得知耶穌的受死和復活，但是不知道聖靈的來到。這使他們處於跟使徒行傳第一章那些信徒完全一樣的狀況，僅有的差別是此時已經發生了

五旬節的事件。換句話說，在救贖歷史揭開的過程中，使徒行傳第十九章的這些「門徒」，²² 活在一個比實際正在上演的劇情更早的一幕裏。

所以，我們可以想像，當保羅發現這些以弗所的門徒時，他察覺到他們缺乏甚麼東西，就開始探究，問他們問題。冒著過度使事情戲劇化的危險，我們可以想像一場類似這樣的對話：

「你們是信徒嗎？」

「是的。」

「你們信耶穌嗎？」

「喔，信！」

「你們信耶穌的甚麼事？」

「啊，其中之一，是施洗約翰宣稱祂是彌賽亞，祂四處行善，傳講神國的福音，並且被釘十字架，第三天又復活了。」

「你們已經相信祂了嗎？」

「喔，是的！」

「你們信的時候，受了聖靈沒有？」

（停頓一下）「沒有，我們甚至沒有聽見過有一位聖靈。」（可能僅是表示「有一位聖靈需要領受」，未必表示他們甚至從來沒有聽說過聖靈這個詞。）

「但是，你們受洗成為信徒了，是嗎？」

²² 使徒行傳中，門徒這個複數名詞只有在此處是無冠詞的。

「當然！」

「那麼，你們受的是甚麼洗？」

「當然是約翰的洗。」

原來如此：保羅明白了事情的經過，而下面的敘述很容易就接上了。

我們務必要認識到：如果這就是已經發生過的事情，就有兩個必然的結論：根據這個質問的過程，保羅預先假定在信主的時候接受聖靈是正常的、預料中的事；以弗所人的經歷是特別異常的，是在今天不可能重複的，因為我們根本不可能找到一個這樣的人，已經受洗成為施洗約翰的跟隨者，熱情地支持施洗約翰為耶穌作的見證，顯然也相信耶穌的受死與復活，卻不知道五旬節。

所以，與使徒行傳第二章的情況不同的是，在使徒行傳第十九章的背景中，方言不是向不信的人傳達對神的讚美。第八章和第十至十一章的方言，是把新信徒群體的建立歸功於耶路撒冷的猶太基督徒，但這裏的方言卻與此沒有一點關係。相反，它們是向以弗所的信徒自己見證聖靈，把整群人從舊的時代轉移到新的時代，他們應該活在這個新的時代。

「他們就說方言，又說預言」（十九 6），可能是指兩個分開的現象；但是，正如十章四十六節的「說方言，稱讚神為大」，這兩個動詞可能是指同一件事。但我不確定。

5. 使徒行傳集思

從本質上來說，使徒行傳具有救恩歷史的結構，這一點太常被忽視。因此，正如費依（Fee）所惋惜的：對使徒行傳的解釋，在大多數靈恩派圈子中，不受釋經學的限制。²³ 從路加講述這個故事的方式來看，使徒行傳沒有為基督徒個人的經歷提供一個典範，而是記述了福音向外擴展的運動——地理上的、人種上的，還有最重要的，是在神學上的發展。「等候」聖靈是跟五旬節密不可分的：在後來所記載的說方言中，聖靈透過使徒臨到整個群體的人，這些人並沒有等候祂。同時，路加重複地紀錄一些例子，提及一些個人被聖靈充滿或滿有聖靈，卻沒有提到他們說方言（例如，徒四 8、31，六 3、5，七 55，九 17，十一 24，十三 9、52）。如果被聖靈充滿、卻沒有說方言是神為某些人設定的道路，我們就很難理解：為甚麼說方言應該成為當今正確順服神的衡量標準。²⁴

²³ Gordon D. Fee, "Hermeneutics and Historical Precedent—a Major Problem in Pentecostal Hermeneutics," in *Perspectives on the New Pentecostalism*, ed. Russell P. Spittler (Grand Rapids: Baker, 1976), 118-32。

²⁴ Millon, *Les grâces*, 82 正確地指出，當保羅寫他的書信時，肯定沒有把基督徒分成受過聖靈的洗和沒有受過聖靈的洗兩種。進一步討論，見 Packer, *Keep in Step with the Spirit*, 205-6（巴刻著，陳霍玉蓮譯，《活在聖靈中》）。

施同德 (Stronstad) 的論點也同樣不能令人信服。²⁵ 他對使徒行傳許多經文採用了靈恩派式的解釋，並主張說他的解釋是最自然的，只要你不把保羅的意思加在路加的意思裏。他承認保羅不允許任何第二次福分的神學；但是路加是認可的。如果編修鑑別學可以教我們甚麼功課的話，就是讓個別的作者用自己的詞彙來表達，不要對材料進行不成熟的協調，或加以系統化。

施同德的論點存在兩方面的問題。第一，我不同意他對路加福音—使徒行傳中許多關鍵點的解釋，所以，我在路加和保羅之間沒有找到特別的對立，他的整個論點卻是建立在這個對立上的。但是第二點，他所說的這個對立本身不是很清楚。如果路加和保羅發展出互相補充的神學，那是一回事（例如，如果保羅只強調一次的悔改信主，但是沒有排除悔改信主以後某種領受聖靈的經歷，而路加強調後者）；但是，如果路加和保羅發展出互相對立的神學，那是另一回事（例如，如果保羅不允許任何形式的第二次福分神學，而路加卻堅持這一點）。這種兩極化的作法可能可以滿足現代人的某種心態，在新約聖經中尋找不同的、甚至是互相對立的神學，只要是在正典允許的選擇範圍之內；但是這樣作的代價是高的。你在談論正典神學

²⁵ Roger Stronstad, *The Charismatic Theology of Luke* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984) (楊子江譯,《聖路加的靈恩神學》,香港:生命光福音事工團,1993)。

時不可能再有任何完整的意義。更糟的是，互相對立的神學不可能兩者都是正確的，我們甚至不能夠說正典證實了神學的可允許範圍，因為其中必然至少有一個是錯誤的。施同德的論點引起的問題比它解決的問題更多。

千萬不要把我所說的任何話理解成：對路加而言，因為說方言的功用主要是在救恩歷史方面，所以它必然是永遠過去了。靈恩派的錯誤在於：試圖找出一個個人化的標準，是經文沒有打算要提供的。但是，非靈恩派面對使徒行傳提及的方言時，常常滿足於描寫方言的功用，卻沒有充分思考這個事實：就是對路加來說，聖靈並不是單單開創一個新時代，然後就消失了；相反，祂是這個新時代的特徵。

在舊約時代，神對待祂百姓的方式，我們可稱之為對待部落的方式。聖經儘管包含了餘民的主題，卻把神與祂的子民的來往，描寫成如同跟一個部落群來往一樣，他們對神的認識和跟神的關係，都特別地依賴於有天賦的特殊領袖。神的靈澆灌下來，不是在每一個信徒身上，而是特別澆灌在先知、祭司、君王、和少數指定的特別領袖身上，例如比撒列。當這些領袖屈服於罪惡時（例如，大衛與拔示巴犯姦淫，隨後謀殺烏利亞），百姓就陷入被神審判的痛苦中。

但是，耶利米預先看見一個時代，那時，這個本質上的部落結構將改變。

「當那些日子，人不再說：
「父親吃了酸葡萄，兒子的牙酸倒了。」
但各人必因自己的罪死亡，
凡吃酸葡萄的，自己的牙必酸倒。」
耶和華說：「日子將到，
我要與以色列家和猶大家另立新約。
不像我拉著他們祖宗的手……，
與他們所立的約……。」
耶和華說：「那些日子以後，
我與以色列家所立的約，乃是這樣：
我要將我的律法放在他們裏面，
寫在他們心上。
我要作他們的神，
他們要作我的子民。
他們各人不再教導自己的鄰舍、
和自己的弟兄，說：「你該認識耶和華。」
因為他們從最小的到至大的，
都必認識我。
我要赦免他們的罪孽，
不再記念他們的罪惡。」
這是耶和華說的。

——耶利米書三十一章 29～34 節

簡短地說，耶利米明白這個新立的約，將帶來一些戲劇性的變化。神子民的部落性質將要結束，而新的盟約將帶來一個新的重點，強調神的知識，將會分配給屬於這個盟約群體內的每一個成員。神的知識將不再是通過特別有天賦的領袖來傳達，因為所有與神立約的子民都將認識祂，從最小的到至大的。耶利米並不是說在新約裏沒有教師，而是說新約除掉了領袖獨特的調解角色，這個角色使得神的知識，在百姓當中大體而言已經成了二手的知識，一種轉達的知識。在新約裏，神的百姓不僅將發現他們的罪得赦免，也將以一種更直接的方式來認識神。

以西結也傳達了同類的盼望，他這樣引述了至高的主的話：

「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。我也要賜給你們一個新心，將新靈放在你們裏面。又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心。我必將我的靈放在你們裏面，使你們順從我的律例，謹守遵行我的典章。」

——以西結書三十六章 25~27 節

（黑體是筆者標註的；見十一 19~20）

在別處，我們讀到這樣的話：

「因為我要將水澆灌口渴的人，

將河澆灌乾旱之地；

我要將我的靈澆灌你的後裔，

將我的福澆灌你的子孫。

他們要發生在草中，

像溪水旁的柳樹。

這個要說：『我是屬耶和華的；』

那個要以雅各的名自稱；

又一個要在手上寫『歸耶和華』，

並自稱為以色列。」

——以賽亞書四十四章 3~5 節《和合本》小字

同樣的主題遍佈舊約聖經的許多經文，預期著一個時代的來到，我們可通稱為彌賽亞的時代。摩西自己承認需要聖靈的普遍分賜；因為當約書亞向他抱怨說伊利達和米達在營裏說預言，並憤慨地要求摩西禁止他們時，這位年老的領袖回答說：「你為我的緣故嫉妒人嗎？惟願耶和華的百姓都受感說話，願耶和華把祂的靈降在他們身上」（民十一 27~29）。

約珥預言的正是這件事（珥二 28~32）；而根據彼得的說法，這正是在五旬節那天應驗的（徒二章）。但是，這意味著約珥關注的不僅涉及一個難取悅的問題——有一天，許多人將說預言——而且涉及一個巨大的、與末世有

關的世界觀。他所期待的是一個全新的時代，神與祂的子民之間有一種新的關係，一個新的盟約；從經歷上講，這時代的來到則取決於聖靈的降下。用比較一般性的說法，先知所預見的，被一些人稱為「先知性的聖靈」。²⁶ 活在這個新約裏的所有的人，都享受這個先知性的聖靈的恩賜；這並不僅僅是資料性的教義而已，而是一個可經歷的、能改變人的、靈恩的（指這個詞廣泛的、新約聖經的意義，我在本書第一章定義過）、充滿活力的經歷。正是從這個角度來說，所有活在新約裏的人都是先知：他們享受這位聖靈，和在他們中間分配的各種豐富而謙卑的彰顯。²⁷

²⁶ 尤其見 Turner, “Luke and the Spirit”。

²⁷ 這個分析跟另外一個最近被奧恩 (Aune, *Prophecy*) 帶到辯論最前線的問題深刻地連在一起。當代的學術界大多認為：第一世紀的猶太教相信，預言的時代已經隨著最後一個書寫先知而過去了。如果神繼續說話，只是間接地透過 *בַּת־קוֹל* (*bat-qol*, 編按：「迴聲」、「神的聲音」，直譯為「聲音之女」) 來說話。預言不會重新開始，直到彌賽亞的時代，或者恰好在它之前。奧恩對此提出質疑。與那些一再被提出的陳述相反的是，約瑟夫兩次說到預言，都是關於他那個時代的處境；並且，從歷史的角度、而不是從神學的角度來研究，預言繼續貫穿整個爭議的時期（見 David E. Aune, “The Use of *προφήτης* in Josephus,” *Journal of Biblical Literature* 101 [1982]: 419-21）。然而，儘管奧恩訴諸歷史的（與神學的相對）範疇，他自己的異議仍然沒有提供任何生路；因為他自己被證據所迫，一再地在舊約聖經正典的預言和後期的預言之間進行許多的區別（見 Aune,

五旬節象徵的是一個新時代的破曉，就是因為這個緣故，彼得引用約珥的預言，具有如此重大的意義。根據四部福音書，施洗約翰預言說耶穌彌賽亞將帶來這個時代：祂會用聖靈為祂的百姓施洗。尤其是在約翰福音中，耶穌明確地把祂的受死、復活、和得著高舉跟聖靈的來到連在一起。祂經過十字架和空墳墓回到父那裏，是聖靈來到的必要條件（例如，約七 39，十六 7）。事實上，在「已經實現」和「尚未完全實現」之間的這段時間內，聖靈，「另一位保惠師」，在某些方面替代了耶穌，這一點是新約聖經末世

Prophecy，尤其是 106ff., 139, 153, 195)。奧恩無法將這些區別整合在他比較廣泛的論點裏，對於他處理舊約聖經預言、約瑟夫、新約聖經先知、使徒等等的權柄也有相對程度的影響；因為第二聖殿時期的「先知」認為自己跟正典中的先輩不同，他們所說的話，在形式和資料上，也與先輩不同。事實的真相是，在第一世紀，「預言」這個標題的語意範圍非常廣泛，可能包括了那些跟正典預言沒有重大關係的現象。正如我們已經看見的，這個語意範圍之廣，在新約聖經中已得到證實：例如，有一個克里特人的「先知」說：「克里特人常說謊話，乃是惡獸，又饞又懶」（多一 12），就教牧書信的作者所關切的而言，這段話肯定不是把伊皮麥尼德（Epimenides，克里特詩人）看成是跟以賽亞同等的。同樣，在五旬節之後成為基督徒經歷之特徵的、我稱為「先知性的聖靈」，其主要的分配並不表示每一個基督徒先知都擁有跟先知以賽亞完全一樣的權柄地位，甚至也不表示傳遞的預言的性質也大體相似。「先知」的範疇涵蓋太廣，限定條件的範圍太複雜，使得我們不能認可這樣野蠻的簡化主義。

論非常明顯的特徵；藉著祂，父和子繼續向信徒彰顯祂們自己（例如，約十四 23）。²⁸ 五旬節那天，彼得選取了同樣的主題：「祂既高舉在神的右邊，又從父受了所應許的聖靈，就把你們所看見、所聽見的澆灌下來」（徒二 33《和合本》小字）。已經有人頗為詳細地指出：對於路加來說，聖靈的來到不僅是跟新時代的破曉有關，也跟它的存在有關；不僅是跟五旬節有關，也跟從五旬節到耶穌這位彌賽亞再來的這整個時期有關。²⁹

²⁸ 進一步見 M. M. B. Turner, "The Concept of Receiving the Spirit in John's Gospel," *Vox Evangelica* 10 (1977): 26-28。

²⁹ 尤其見 Turner, "Luke and the Spirit"; 同作者, "Spiritual Gifts Then and Now", 尤其是 41ff.。對於舊約聖經的證據作類似的解讀，見 W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology* (Exeter: Paternoster, 1984)。改革宗和靈恩派這兩個陣營的保守派常常主張說，舊約聖經的信徒和新約聖經的信徒在經歷上沒有不同，所不同的只是各自對神的救贖目的的理解。換句話說，舊約聖經的信徒和新約聖經的信徒同樣都是重生得救的（這顯然是新約聖經的一個詞彙）。持相同看法的還有 John Rea, "The Personal Relationship of Old Testament Believers to the Holy Spirit," in *Essays on Apostolic Themes: Studies in Honor of Howard M. Ervin*, ed. Paul Elbert (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1985), 92-103 等人。但是，他們所引用的證據無可避免都是與特別的領袖有關的，例如大衛或某一個先知或祭司。它不單忽略了我們所已經引述的舊約聖經經文（這些經文預期了一個新的、聖靈更加廣

聖靈的目的肯定是以基督為中心的。在使徒行傳中，一些恩賜，尤其是方言的恩賜，發揮功用的方式特別跟彌賽亞時代的開始有關。但是，並不因此就意味著，路加預期：一旦開始的階段過去了，新的時代繼續向前進，這些恩賜就停止了；因為聖靈的彰顯是跟聖靈、跟新的時代、跟舊約聖經預言的應驗連在一起的，而不僅僅是跟它們的肇端連在一起。一方面，縱使路加確實關注救恩歷史的破曉、或彌賽亞時代的開始，但如果我們強行說，聖靈的某次特殊的彰顯，就證實了聖靈在五旬節以來的每一個信徒身上的同在、充滿、或聖靈的洗，這麼做卻是濫用了路加的經文：他根本沒有設立這樣的指導方針。然而，另一方面，認為一旦救贖歷史的緊要關頭成為過去，某些類別的聖靈彰顯就停止了，這種看法也沒有解經學上的根據。這個時代從頭到尾，基督徒都要藉著聖靈親自認識主；信徒感覺祂，享受祂的同在，與祂交通。聖靈透過一種以基督為中心的方式，在信徒裏、也向信徒彰顯祂自己，信徒則將聖靈彰顯出來。當今，少數幾個恩賜引起了如此多的注意，然而，正如保羅堅稱的，彰顯聖靈的 *χαρίσματα* (*charismata*) 的範圍要廣泛得多，而且肯定包括了這少數幾個恩

賜的經歷)，也忽略了令人激動的新約聖經的觀點（在保羅身上尤其強烈），這觀點把聖靈看成是在基督徒生活和在教會中具有決定性的證據，表明新時代已經破曉，彌賽亞的統治已經開始。不分辨這種區別，會破壞新約聖經末世論的結構。

賜。唯一已經過去的 *χάρισμα* (*charisma*) 是狹義的使徒恩賜。這個 *χάρισμα* (*charisma*) 已經過去的原因，不是在於它跟聖靈的關連，而是在於它跟復活並升天的基督的關連，如今，祂不再親自向人類顯現為復活的主。直到祂再來，祂只藉著祂的靈向我們彰顯祂自己；因此，今天不能夠複製首批使徒那罕見的使命和權柄，因為它們是取決於跟復活的耶穌有親身的接觸，是今天不能重複的。

華菲德 (Warfield) 正是因為沒有認識到這個末世論結構的本質，破壞了他關於堅稱神蹟已停止的主張。³⁰ 他的主張的核心是，各樣的神蹟主要是為了作證據，首先是證明耶穌，其次是證明使徒。由於耶穌和使徒已經從劇情中消失，而他們所傳遞的真理已經融合在正典之中，所以，對證據的需要也消失了。因此，所有關於神蹟的宣稱，包括方言、醫治、預言等等，都必須看成是偽造的。

但是，這個主張要成立，必須有一個絕不可少的先決條件，即這類神蹟般的恩賜，在神學上唯一的任務是作證據；這個條件可以證明是不成立的。另一方面，特納否認

³⁰ B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles* (1918; reprint ed., London: Banner of Truth Trust, 1972)。類似的，見 John F. MacArthur, Jr., *The Charismatics: A Doctrinal Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 73ff.; John F. Walvoord, *The Holy Spirit* (Findlay, Ohio: Dunham, 1958)，以及其他許多人。

在神蹟和證據之間有任何關連，但他的看法或許稍微有一點簡化主義。使徒的神蹟這個詞語或類似的說法，出現在少數關鍵的經文中（徒二 43，五 12；林後十二 12），這教導我們不要完全規避這種關連。甚至在耶穌的服事中，神蹟奇事確實證明了耶穌是誰，儘管它們從來沒有保證看見它們的人一定會有信心：「我若行了，你們縱然不信我，也當信這些事」（約十 38）。³¹ 但是，因為神蹟奇事在某些情況下具有特別的證明作用，並不表示作證據是它們唯一的任務。

耶穌的醫治和其他神蹟，不僅明確地跟耶穌的位格連在一起，也跟祂正在開創的新時代連在一起。這方面的證據由特納進行了妥善的總結，³² 他的工作是以里察森（Richardson）、卡拉斯（Kallas）和范德盧斯（van der Loos）的工作為基礎的。³³ 事實上，正如我在別處已經論述過

³¹ 有關這一點，見 William Lane Craig, “Colin Brown, *Miracles and the Critical Mind: A Review Article*,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984): 473-85 對於 Colin Brown, *Miracles and the Modern Mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984) 所提出紮實的評論。

³² Turner, “Spiritual Gifts Then and Now,” 24-26。

³³ A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels* (London: SCM, 1941); J. Kallas, *The Significance of the Synoptic Miracles* (London: SPCK, 1961); H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (Leiden: Brill, 1965)。

的，馬太福音八章十六至十七節明確地把耶穌的醫病趕鬼神蹟、跟那時尚未發生的救贖連在一起。³⁴ 它們是十字架工作的預嚐和預告，十字架工作是它們的基礎和正當的根據。一個靈恩派人士如果堅持說贖罪中包含了醫治，當然是正確的。按照聖經來說，問題不是贖罪中是否有醫治，而是在於藉著贖罪獲得的福分，在彌賽亞的第一次來臨和第二次來臨之間的這段時間內，你可以期望獲得的有哪些。關於這一點，我將會在下文提到更多。

在我已經勾勒的聖經神學架構中，使徒行傳中的方言跟哥林多前書十二至十四章的方言之間存在的奇怪差異，多少可以得到妥當的調解。由此，我們觀察到使徒行傳中的方言只出現在群體中，沒有說是可以重複發生的，是公開的，可以達到各種證明的目的；而哥林多前書的方言是個人的，可在私下使用，如果公開使用的話就必須翻譯出來，而且不是為了作見證。關於這種差異的許多爭論都極其沒有效果，因為每一種立場都好像那「六個印度盲人」在描述一頭大象一樣，他們不僅把某部分的證據當作標準來定義其他的部分，而且，他們也確實傾向於忽略整體。所以，有一派告訴我們說方言必然證明了新時代的開始，因此如今已經過時了；另一派建議我們說方言是二次接受聖

³⁴ D. A. Carson, "Matthew" in *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin, 12 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 8:204-7。

靈的決定性標準，但路加並沒有說到這一點，保羅也禁止這樣的觀點；另有一派，認為方言的中心作用是公開的造就，卻遺忘了方言作見證的責任（使徒行傳第十至十一章），和方言在私下的使用（哥林多前書十四章）等等。同時，我們已經忽略了，聖靈最重要的任務，是作為那將要得到的全部產業的保證，是我們尚未享受的收割的初熟果子，是我們行走在其中或倚靠的道路。³⁵ 在本書第一章中概述了聖靈的各種不同的彰顯，全都是神的子民彰顯聖靈同在的途徑。由於整體的 *χαρίσματα* (*charismata*) 常常被過度系統化，神蹟的目的也常常被過度系統化，所以某個 *χάρισμα* (*charisma*) 也常常被過度系統化——尤其是方言的 *χάρισμα* (*charisma*)。為甚麼方言不能發揮各種各樣的功用呢？當然，正如我在本書第三章中說到的，聖經中記錄的各種方言，具有某些重要的共同性質；但是，它們在目的或任務上的差異，也應該獲得承認，不應該受限於簡化主義框架的支配。

³⁵ 亦見 M. A. Barriola, *El Espíritu Santo y la Praxis Cristiana: El tema del camino en la teología de San Pablo* (Montevideo: Instituto Teológico des Uruguay, 1977) 也描繪出應該生活、行走的「道路」(*camino*) 的重要性。

二、思考第二次福分的神學

儘管霍倫韋格提出了靈恩運動的六種類型，³⁶然而在靈恩派的更正教徒和非靈恩派的更正教徒之間，大多數的辯論是圍繞他提出的第一種類型——就是那些教導兩階段得救途徑的人，第一階段是永生不可缺少的，第二階段是基督徒的得勝和有效的服事不可缺少的。我稱這種類型為第二次福分的神學，它在所謂的聖潔傳統中具有悠久的歷史。然而，靈恩運動對這個傳統的特殊貢獻，主要在於堅稱方言是衡量一個人領受了這個第二次福分的標準，習慣上把這個福分本身稱為「聖靈的洗」。

到現在，你應該可以清楚看見，探討靈恩運動的困難（至少是表面上的困難）在哪裏。第一，從我們已經查考的聖經經文中，不清楚「聖靈的洗」是不是一個術語，用來指每一個信徒在悔改信主以後都要追求的領受聖靈。若要把路加的證據套在這個框架中，就一定得錯誤地應用這些證據；但保羅十分明確地反對這個觀點。第二，即使採納這個框架也很難看出，以方言的恩賜為聖靈的洗的標準，其根據何在。即使靈恩派對於（比方說）使徒行傳第八章的解釋是正確的（在我看來它不是正確的），你仍然必須

³⁶ 見 Walter J. Hollenweger, “Charismatic and Pentecostal Movements: A Challenge to the Churches,” in *The Holy Spirit*, ed. D. Kirkpatrick (Nashville: Tidings, 1974)。

把這個解釋跟其他經文結合起來。因此，正如威伯（Wiebe）指出的，有必要把以下的觀點區別開來：一種觀點認為，說方言是一個人受聖靈的洗的證據；一種觀點認為，說方言是一個人受聖靈的洗的唯一證據；一種觀點認為，說方言是一個人受聖靈的洗的確鑿的證據，以此類推。³⁷ 如果要設立一個標準，需要極其嚴格的限制；但從解經學來說卻不支持這種作法。我仍然相信，在這一點上，大多數的現代靈恩派極其不符合聖經。

但是，除了說方言的問題以外，第二次福分的神學本身是更難解決的問題，因為它超越了方言的目的，甚至超越了「聖潔的傳統」。改革宗思想中的一個流派也包括了這個問題，也許在現代世界中最聞名的是鍾馬田（Lloyd-Jones）的著作。舉例來說，他主張說，以弗所書一章十三節的聖靈的印記是一個特別的、悔改信主後的聖靈的經歷；³⁸ 在他去世後出版的名為《不可言喻的喜樂》這個講道系列中，³⁹ 鍾醫生試圖以各種不同的方式來證實同一個

³⁷ Phillip H. Wiebe, "The Pentecostal Initial Evidence Doctrine," *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984): 465-72。

³⁸ D. M. Lloyd-Jones, *God's Ultimate Purpose: An Exposition of Ephesians 1:1 -23* (Grand Rapids: Baker, 1979), 243-378（潘秋松譯，《神終極的心意》，Monterey Park：美國活泉出版社）。

³⁹ D. M. Lloyd-Jones, *Joy Unspeakable: The Baptism of the Holy Spirit* (Eastbourne: Kingsway, 1984)（鄔錫芬譯，《不可言喻的

觀點。導致的部分結果是，目前在英國的改革宗運動，有些人贊同靈恩運動的某些方面，有些人則不贊同，因而多少有些分裂——雙方都宣稱從鍾馬田的著作中得到支持；然而遺憾的是，他不再能夠告訴我們是哪一方誤解了他的觀點。更廣泛地說，許多靈恩派人士試圖建立他們特別品牌的第二次福分神學，部分是根據我沒有提到的一系列經文，包括約翰福音二十章二十二節，加拉太書三章一至五節、十四節，希伯來書二章二至三節，還有若干其他經文。

我不能在此討論這分清單中的這些經文，但是據我判斷，這些經文中任何一處在解經學上提供的證據，都不支持任何形式的第二次福分神學系統。⁴⁰

另一方面，我相信，鍾馬田和其他在靈恩運動內外的許多人，已經準確地指出某些極其重要的事情，儘管他們在發展這個觀點時，對經文的解釋不總是那麼紮實的。但是，許多非靈恩派人士為了反對過分的第二次福分神學，是如此堅決地接受只有一次聖靈的福分，即悔改信主時的那一次，甚至認為任何進一步的追求主，或深刻的屬靈經

喜樂——認識聖靈的洗》，台北：校園書房出版社，1996）。

⁴⁰ 例如，訴諸以弗所書一章十三節的不定過去式分詞 πιστεύσαντες (*pisteusantes*)，彷彿它本身可以支持這種觀點：信心的操練是先於聖靈的印記；但這樣作不僅顯示出對希臘文動詞體系的無知，也不瞭解這個事實——作副詞用的分詞修飾限定動詞，在許多例子中，都是指與那個限定動詞同時發生的動作。

歷都是不明智或不必要的；如果我們記得這一點，可能可以察覺到鍾馬田等人的用意。但是，有紮實的聖經證據表明，新約聖經的信徒如果透過有紀律的、降卑自我的禱告來尋求主，後來確實得著了一種明確的、進一步的聖靈經歷。保羅勸勉信徒要被聖靈充滿（弗五 18）；非靈恩派強調「要被聖靈充滿」這個現在式命令語氣的意義，為了避免讓人對形成高潮的第二次充滿有任何的聯想；然而，事實仍然是這樣：如果保羅不認為基督徒可能有太「缺乏」聖靈的危險，那麼這個命令就沒有意義。再說，當使徒行傳第四章那些信徒說出他們那感人的禱告以後（第 24～30 節），路加報告了這個結果：「禱告完了，聚會的地方震動；他們就都被聖靈充滿，放膽講論神的道」（四 31；黑體字為筆者標明的）。

簡短地說，我看見聖經支持這個論點，即儘管所有真正的信徒都已經領受了聖靈，已經受了聖靈的洗，然而，聖靈卻未必是以完全同等的數量（如果我可以數量一詞表達「充滿」這個隱喻的內在本質）澆灌在每一個基督徒身上。一些看起來不大有魅力的傳道人，服事卻特別充滿了膏油；我們還可以用甚麼別的方式來解釋這些特色呢？我雖然沒有找到聖經根據，來支持第二次福分的神學，但是我確實找到證據，來支持第二次、第三次、第四次、或第五次福分的神學。我雖然沒有找到聖經以任何 *χάρισμα* (*charisma*) 為第二次領受聖靈的標準，但是我確實找到，

有不同程度的膏油、福分、服事、和聖潔的喜樂，以及一些在最近受到推崇的恩賜，還有一些人，他們的心被這位擁有至高無上主權的神特別觸摸到。儘管我認為，追求以方言為證明的第二次福分是極端危險的；但是我也認為，根本不渴慕神，滿足於一個僅有教義的基督教——純正卻自滿的，正統卻僵化的，健全卻酣然沉睡的——也是同樣危險的。⁴¹

三、思考啟示

無疑，你會想起在本書第三章中，我對預言的處理，主要是依循格魯登出色的研究，卻也表明了他的兩、三個主要觀點有待商榷。其中有一個值得進一步的探究。有些人以為格魯登區分兩種先知的權柄：一種先知（就好像舊約聖經的寫作先知），從神來的啟示範圍包括準確的詞語；另一種先知從神來的啟示，只是一般的觀念。格魯登本人

⁴¹ 另外，在這個架構內，有可能為靈恩派的實際經歷提供一個前後一致的解釋：尤其見 Packer, *Keep in Step with the Spirit*, 219-28（巴刻著，陳霍玉蓮譯，〈活在聖靈中〉）。在這裏，我們也可以提到清教徒，他們認為聖靈的洗這個詞語未必是指悔改信主，也未必是指悔改信主後的受聖靈；他們在禱告中用這個詞來祈求復興：「再一次用你的聖靈來為我們施洗！」或者類似的話。見 Iain Murray, “Baptism with the Spirit: What Is the Scriptural Meaning?” *Banner of Truth* 127 (April 1974): 5-22。

否認這種公式化的表達；但是，由於他在這些方面被誤解，我們需要探究這種誤解的原因，並設法脫離這個困境。

這個誤解無意間損害了聖經的教義。聖經確實堅稱，神在聖經靈感上的管理，涵蓋了聖經的用詞（正如格魯登自己在別處所說的）；⁴² 但是，慎思明辨的教義解釋家，仔細地區分了受靈感的方式和受靈感的結果，以避免一切以聖經為口述聽寫文字的呆板理論。受靈感的結果是真正從神來的經文，包括詞彙在內，同時也是以寫作之人的詞彙寫的；但是這不表示靈感的方式一定是由神口授這些經文。然而，論及先知領受的啟示（無論是在概念的範疇，還是詞彙的範疇），這種觀點從受靈感的結果——信息或經文——回頭推斷受靈感的方式。幾乎沒有證據表明，聖經經文是藉著這種方式啟示的，而這樣公式化的表達方式，引起了真實而棘手的問題。⁴³

⁴² Wayne. A. Grudem, "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture," in *Scripture and Truth*, eds. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 19-39, 359-68。

⁴³ 在 D. A. Carson and John D. Woodbridge, eds., *Scripture and Truth* (Grand Rapids: Zondervan, 1983); 同編者, *Hermeneutics, Authority, and Canon* (Grand Rapids: Zondervan, 1986); D. A. Carson, "Three Books on the Bible: A Critical Review," *Journal of the Evangelical Theological Society* 26 (1983): 337-67 裏嘗試討論了當代圍繞著歷史基督教主流支持的聖經教

至少，這引發了這樣的可能性，就是無論哪一種方式的啟示，可能都不是正確無誤的溝通，除非其結果是有保證的。在這種情況下，真實從啟示而來的預言很可能必須受到仔細察驗，卻無損於這啟示本身的品質。

這個爭論有些部分受到一種啟示觀的束縛，這種觀點比聖經的啟示觀狹隘。舉例來說，看看霍志恆（Vos）的這些話：

這個問題可能會被提出來：在此處設定的原則的限制以內，是否仍然可以預期更進一步的啟示，使其可在新約聖經啟示的體系中佔有一席之地。除非我們採納神秘主義的立場，把主觀的與客觀的分開，否則該問題唯一合適的答案是：假若有新的、具有超自然特徵的客觀事件發生，就需要神提供一個新的解釋體系來理解這些事件；只有在這樣的情況下，才可以增加這種新的啟示。這其實就是與末世有關之問題的情形。之後所發生的事情，將成為救贖歷史中的一個新時代，值得與偉大的摩西時代和主第一次來臨的時代同列。因此，啟示錄混合了末後要發生的事情的圖畫，揭露了預言和解釋的話。因此，我們可以說啟示的第三個時代仍然沒有完成。然而，嚴格地說，將要形成的這個群體本身不及第二群體的完滿實現。這個群體

義的問題。

將屬於新約聖經啟示的最後一組。許多在過渡時期的人宣稱其神秘啟示是個人特權，但這樣的啟示與真正的聖經宗教不一致。這種超然形式的神秘主義不是基督教特有的。它出現在所有類型的宗教中，不管是好是壞。它充其量只是自然宗教的彰顯，受限於後者一切的不足和錯誤。至於其內容和內在的價值，是不可證實的，除非根據這個原則——使之接受一個察驗，即它是否與聖經和諧。而且，把它提交這樣的驗證，它就不再是關於神的啟示的一個單獨的來源了。⁴⁴

在這裏，我們見到一個絕妙的對比：客觀的啟示和不受控制的神秘主義。但是，名詞的「啟示」（ἀποκάλυψις, *apokalypsis*）和動詞的「啟示」（ἀποκαλύπτω, *apokalypō*）在聖經中的用法，反映出一個更廣泛的可能性。在這兩個詞語的所有出處，啟示是由神、耶穌、或聖靈賜與的，或是直接由祂們引起，或是與祂們有關連。尤其頻繁提到的是耶穌基督再來時的啟示，或福音本身，包括耶穌彌賽亞在時間一空間的彰顯。如果有一些比較具體的詞可用（例如夢或異象），通常不採用這兩個詞語；而且，正如格魯登自己正確指出的，「啟示」可以發生在某些令人吃驚的環境中。⁴⁵

⁴⁴ Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 326-27。

⁴⁵ Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*

舉例來說，當彼得在該撒利亞腓立比做出他的信仰告白時，耶穌告訴他說是父向他啟示了這個真理（太十六 17 及平行經文，《和合本》譯為「指示」）：顯然，啟示臨到的時候，領受的人並不知道啟示正在發生或已經發生了。在加拉太書一章十六節，保羅說神樂意將祂兒子啟示 ἐν ἐμοί（*en emoi*）——直譯為「在我裏面」，大概是指「給我」，或者甚至是指「與我有關」。當然，這是指保羅的悔改信主：我們在此處所見到的，不是神的兒子在時間—空間歷史中客觀的自我顯露（這個啟示已經被廣泛地看見，如今藉著聖經的公開記錄得到證實）；我們是在談論神的兒子向保羅、和在他裏面的秘密顯現。⁴⁶ 如果有人提出反對意見說，保羅的悔改歸正是獨特的，涉及到復活的基督在祂升天以後的顯現，那麼，我們仍然可以對比馬太福音十一章二十七節和哥林多前書二章十節。前者告訴我們：「除了父，沒有人知道子；除了子和子所願意指示〔啟示〕的，沒有人知道父；」後者告訴我們，神的智慧在過去乃是隱藏的，並且也向今世的掌權者隱藏，然後就向我們保證說：「神藉著聖靈向我們顯明〔啟示〕了」——與今世掌權者的對比顯明了，這個「啟示」所指的不僅僅是耶穌彌賽亞的出現，

(Washington, D.C.: University Press of America, 1982), 69-70, 119-36。

⁴⁶ 詳見 William Baird, “Visions, Revelation, and Ministry: Reflections on 2 Cor 12:1-5 and Gal 1:11-17,” *Journal of Biblical Literature* 104 (1985): 651-62。

而是指某些人的悔改信主，是相對於其他人說的。這也被稱為「啟示」，儘管神的兒子向某個人裏面信心的眼睛揭露，這件事本身既不是神的兒子在歷史中的公開顯現，也不是主的再來——霍志恆提出的兩種選項。

這不是說：從悔改信主的那時起，信徒就完全理解了這樣向他或她啟示的神的兒子，或能夠用可靠無誤的言語堅定地表達這些經歷。隨著信徒在恩典和知識上的成長，就會得著更多的啟示。保羅寫信給信徒，並解釋基督徒的某個基本真理，然後他又說：「所以，我們中間凡是完全人，總要存這樣的心；若在甚麼事上存別樣的心，神也必以此指示（直譯為「啟示」）你們」（腓三 15）。一個對於啟示的類似的理解，蘊含在以弗所書一章十七節裏，可能也蘊含在某些沒有真正用到啟示一詞的經文裏（例如，弗三 14～19）。這些經文中，沒有一處暗示說「啟示」屬於霍志恆那兩種類型中的任何一種。顯然，至少某些這樣的啟示是藉著一種安靜的（甚至可能是沒有意識到的，卻必定是滿有恩典的）、神聖的揭露而來的，這是基督徒對屬靈實際的領悟越來越增長的一部分——這種增長的領悟只能藉著啟示而來，也就是說藉著恩典而來的。

因此，當保羅在哥林多前書十四章三十節預先假定說，預言的恩賜是取決於啟示時，我們不是受限於一種權威形式的啟示，警告說正典已經成為定局了，像某些人認為的那樣。這樣的主張混淆了更正教系統神學的用語和聖

經作者的用語。保羅心目中所想的預言是啟示性的、由聖靈激發的，並且，正如特納和其他人所主張的，⁴⁷ 可能多半涉及到應用福音真理的問題（雖然，聖經沒有作這樣的限制）。這些特點絲毫沒有表示它必然是權威性的、準確無誤的、或威脅到正典的。這樣的預言仍然必須受到評估，而且，原則上它們是服從使徒保羅和他的福音的。用霍志恆的話來說，把一個這樣的預言交付「是否與聖經和諧的察驗」，可能會把它當作一個具有與聖經同等權柄的、獨立的啟示來源，而加以否決；但是，我們難以看出這樣的驗證如何否決此處所主張的、有時可在聖經裏找到的這種比較微弱的啟示。

並不是所有的異象或啟示（即使是通過使徒傳達的），都必然不需要經過深思熟慮的檢查。如同鮑爾（Bower）已經指出的，馬其頓呼召（徒十六 9）發生在保羅已經開始朝向歐洲移動的時候；⁴⁸ 一旦保羅把這個異象跟他的團隊述說時，他們集體地得到結論說（συμβιβάζοντες，*ymbibazontes*）：⁴⁹ 這意味著他們應該向馬其頓前進。一個使徒不能僅僅因為他是使徒，就可以避免出錯或犯罪。然而，這些獲得特別任命的人，確實認識到他們自己在福音底下（加

⁴⁷ Turner, "Spiritual Gifts Then and Now," 46-48。

⁴⁸ W. Paul Bowers, "Paul's Route Through Mysia: A Note on Acts xiv.8," *Journal of Theological Studies* 30 (1979): 507-11。

⁴⁹ 我感謝歐白恩（T. Peter O'Brien）博士提醒我這一點。

— 8~9) 和在教會之上 (例如，林前四章，十四 37~38；林後十~十三章) 的特殊權柄。他們自己怎樣分辨具有約束力的真理，這個問題會使我們過於遠離此處正在探究的問題；我提出這些觀點的唯一目的，是要強調：在新約聖經中的啟示和權柄的概念，比有時候人們所意識到的具有更加細微的差別。

在那些仔細觀察了當代所謂預言現象的人中，普遍都同意：說這種預言的人仍然能控制自己的語言。那些能夠掌握兩種或多種語言的人，可以隨意從一種語言轉換到另一種語言，視會眾的語言而定。如同一位靈恩派人士所解釋的：

我們在預言中使用的語言，是我們可控制的。預言藉著某個特定的人而來，並用這個人的語言將它表達出來。當一個受過高等教育的人說預言時，使用的詞彙可能不同於沒有受過教育的人使用的詞彙。⁵⁰

從這個觀察中得到的結論是，就當代現象的權柄地位而言，得不出多少結論。畢竟，保守的非靈恩派將首先堅持說，甚至連聖經的作者也使用他們本國的語言、風格、和詞彙；所以，不能用這一事實——現代「先知的」語言仍然

⁵⁰ 見 Bruce Yocum, *Prophecy: Exercising the Prophetic Gifts of the Spirit in the Church Today* (Ann Arbor: Servant, 1976), 82。

受自己的控制——來懷疑說預言的現象。也不能用它作為證據，來證明這現象的結果所產生的預言跟聖經具有同樣的權威。因為，畢竟，這種控制性幾乎是所有人類溝通的共同經歷。

在我們嘗試作任何總結性的評估以前，也許，我們應該粗略地看一下教會歷史提供的、意思稍微有些不明確的證據。

四、思考歷史的證據

有相當多的史料證明，在教會歷史相當早的時期，方言和其他「屬靈」恩賜的現象就消失了。這些史料形形色色，從諾克斯（Knox）對他所謂「熱情的事物」進行有趣、時而予以粗暴譴責的研究，⁵¹ 到一些比較沉悶的研究，它們可能承認這些奇怪的現象確實會再發生，卻堅稱這種再發生的偏差現象只出現在邊緣群體，在偏執的異端分子當中。⁵² 因此，一個非靈恩派人士在結束他對於聖經和教會歷史的研究時，這樣說：「我們要以保羅的話來下結論，他

⁵¹ Ronald Knox, *Enthusiasm* (Oxford: Oxford University Press, 1950)。

⁵² 例如，George W. Dollan, “Church History and the Tongues Movement,” *Bibliotheca Sacra* 120 (1963): 309-11; Cleon L. Rogers, Jr., “The Gift of Tongues in the Post Apostolic Church,” *Bibliotheca Sacra* 122 (1965): 134-43。

說：『說方言之能，終必停止』（林前十三 8）。它們已經停止了。」⁵³ 有非常多的著作是不嚴謹的，使我們擔心，它們處理（或錯誤地處理）歷史紀錄時，是強烈地根據於某個事先已經決定好的結論上。

靈恩派人士也有越來越多人進行歷史方面的研究，訴諸於同樣的證據來證明，方言的恩賜總是在教會的這一派或那一派中得到使用。⁵⁴ 這些著作傾向於忽略主要的教義和各種變化因素，往往破壞了比較少數支持「靈恩派的」立場和操練的見證；他們傾向於抽取見證中的證據，卻沒有公平地評估這些見證人群體所佔的比例、見證發生的頻率、神學、和這群體的影響力。他們正確地指出：畢竟，更正教神學的特點是必須在不顧一個「母教會」強烈反對的情況下創立出來的；所以，為甚麼今天不應該發生一次新的改革、一次靈恩方面的宗教改革呢？在教會歷史上，受歡迎的程度或頻繁性，未必是可靠的解經和屬靈生命力的標準。事實上，在一般人的層次上，這種立場可能變成毒害，足以產生以下的結果：

⁵³ Robert G. Gromacki, *The Modern Tongues Movement* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967), 143。

⁵⁴ 例如 Stanley M. Burgess, *The Spirit and the Church: Antiquity* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984); Ronald A. N. Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984)。

因為教會早早拒絕了真正聖靈的洗，拒絕以「說其他的語言」這種看得見、聽得見的聖經證據，作為真實接受這種洗的最初而唯一的證據，不可否認，在將近兩千年的教會歷史中，這個拒絕是最大的、最可怕的、和最邪惡的錯誤。⁵⁵

在這樣的環境中，要考核討論中的證據是不可能的。然而，現在有一些相當謹慎而公平的研究可用，我極力建議學生從這樣的研究開始入門。⁵⁶ 就著早期教會而言，在第二世紀開始以後，方言似乎就極其罕見，預言在教會中卻得到瞭解和珍愛，直到孟他努主義（Montanism）興起的時候。各樣「靈恩的」行為在許多少數派小團體中重複出現。在基督徒的世界裏，這些重複發生的情況非常普遍，甚至像

⁵⁵ 引自一分未經索要、由一個叫作五旬節基督徒佈道會的機構寄給我的小冊子。

⁵⁶ 例如，Louis Bouyer, “Some Charismatic Movements in the History of the Church,” in *Perspectives on Charismatic Renewal*, ed. Edward D. O’Connor (Notre Dame: University Press, 1975), 113-31; George H. Williams and Edith Waldvogel, “A History of Speaking in Tongues and Related Gifts,” in *The Charismatic Movement*, ed. Michael P. Hamilton (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 61-113; W. J. Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism* (New York: Macmillan, 1972)。

克里斯蒂—默里（Christie-Murray）這樣的人類學家都可以下結論說：「我們可以頗具信心地這樣說，如果一個人類學家可以有系統而全面地研究他這個學科的文獻，就會發現：說方言，無論是哪一種的形式，幾乎是普遍存在的。」⁵⁷

從歷史證據中，我們可以得到甚麼可靠的結論呢？第一，有足夠的證據表明，某種形式的「屬靈」恩賜繼續零星地出現在教會漫長的歷史中，所以，根據教條主義說每一個關於靈恩的報告都是欺騙、或是魔鬼的活動、或是心理失常，這樣的堅持是毫無意義的。第二，從孟他努主義的終止直到二十世紀開始時，這些現象從來都不是屬於一個主要的運動。在每一個案例中，捲入的都是小群體，而且通常處於基督教的外圍。第三，因著神的憐憫，有時會出現重大的敬虔運動和改革，給教會帶來了新的力量和活力；它們的領袖可能沒有（例如）說方言，但不能因此就證明它們是缺乏活力的。那些深入閱讀英國清教徒的靈修和神學文獻的人，不會輕易相信他們的靈性不如當代靈恩運動所培養的靈性那麼有深度、聖潔、有能力、受聖靈感動。哈里斯（Harris）、懷特腓德（Whitefield）、約翰·衛斯理（John Wesley）、查理·衛斯理（Charles Wesley）等人在聖靈的膏抹下傳講的信息，給社會帶來的改革，是當

⁵⁷ David Christie-Murray, *Voices from the Gods: Speaking with Tongues* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979)。

代的靈恩運動無法望其項背的。⁵⁸ 如果因為，比如說，奧古斯丁（Augustine）、胡布邁爾（Balthasar Hubmaier）、約拿單·愛德華滋、親岑多夫（Count von Zinzendorf）、或司布真（Charles Spurgeon）等人沒有一個說過方言，就下結論說現代的靈恩派人士活在比這些人更高的屬靈境界，這樣的計算法是不可思議的。第四，那些著重強調當今所謂屬靈恩賜的團體，往往是異端，或者是快速地把他們的「恩賜」推到如此極端的地步，使得他們的作法危及教會。例如，福音覺醒運動（Evangelical Awakening）的領袖們，雖然反應的迅速程度不同，都警告人們要防備所謂的法國先知（French Prophets）的危險。甚至那些當初期望他們彰顯出聖靈同在的領袖們，最終也下結論說，無論怎樣，這些先知們在看法上是這樣的不平衡，他們是如此嚴重地專注在自己珍愛的經歷上，是這樣根深柢固地無法受教，使得新生的信徒不得不轉離他們。甚至珥文（Edward Irving，往往被認為是靈恩運動的先驅），儘管他有許多長處和極大的恩賜，也採納了一個奇怪的基督論，對於主的引導有異常主觀的理解，對他的同儕非常傲慢的態度。最終，由

⁵⁸ 例如，有人想到 John Wesley Bready, *This Freedom—Whence?* (New York: American Tract Society, 1942; 本書是 *England: Before and After Wesley* 的美國版); Arnold Dallimore, *George Whitefield*, 2 vols. (Edinburgh: Banner of Truth, 1970, 1979) 按年代列舉的證據。

於他對醫治的錯誤看法，導致他落入了黑暗的絕望中。最近一位靈恩派作家主張說，珥文這個人是「靈恩運動在蘇格蘭的施洗約翰」，清除了以聖靈恩賜為已經斷絕的「不符合聖經的假設基礎」，「為聖靈的位格和能力、以及祂的恩賜的運作，建立了條理清晰的神學解釋，導致了一個比較全面的使徒模式的再現；」⁵⁹ 這種說法同時錯誤地理解又錯誤地評估了現代靈恩運動和珥文，也許還錯誤地評估了使徒的模式和施洗約翰。

雖然，據我所知，這個理論還沒有在任何一處得到詳細的研究，但是，預言可能是隨著孟他努主義的興起而衰弱下去的，因為教會要設法保護自己免受孟他努主義者過分的宣稱的危害。孟他努主義者越多宣稱享受聖靈賜下的、最高權柄的先知恩賜——這個權柄高到一個地步，甚至可以信心滿滿地不理睬聖經的大部分經文——教會的回應就越是要強調使徒留下來的教訓之穩定性和永恆不變性。如果照著孟他努主義者的風格來濫用預言，那麼預言本身最終會變得可疑。但是必須記住：這個神學立場是教

⁵⁹ Paul Elbert, "Calvin and the Spiritual Gifts," in *Essays on Apostolic Themes: Studies in Honor of Howard M. Ervin*, ed. Paul Elbert (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1985), 142-43。對珥文提出一個比較負面、大體上卻是公平的評論，是由他最近的傳記作家提供的：Arnold Dallimore, *Forerunner of the Charismatic Movement: The Life of Edward Irving* (Chicago: Moody, 1983)。

會的反應。教會是一直接受預言的，直到孟他努主義者濫用預言為止。這一事實強烈地表明，直到那個時候，教會所理解的「預言」，沒有在任何方面破壞使徒的教訓。是孟他努主義宣稱的權柄，帶有如此深的危險，最終威脅到教會無數最重要的教義。當代的靈恩派和非靈恩派同樣都應該認識到，當孟他努主義最初出現時，它對預言的權柄地位的看法，在當時是偏離正軌的——儘管某些非常像這個看法的東西（雖然沒有它的後續的發展），似乎支配著當今的靈恩派和非靈恩派的圈子。

如果這個歷史評價是正確的，那麼也許有理由假定，當今教會中的非靈恩派可能仍然在享用一些「預言」，只是沒有這樣稱呼它。加爾文似乎不反對有這種可能性。在解釋以弗所書四章十一節的「先知」時，他認為他們是「得著特別的啟示而顯得突出的人」；然後他又說，「在今日沒有這樣的人存在，或者說他們比較不明顯」（黑體字為筆者標註）。⁶⁰ 在解釋哥林多前書十二章二十八至三十一節時，他說「先知」是指一種人，他們熟練於講明神的旨意，主要是藉著應用預言、警兆、應許、和聖經的教訓。然後，他繼續承認說他有可能是錯的，因為在這麼長的時間內，除了仍然可找到他們的些許的痕跡或影子以外，這樣的恩賜或職分在教會中都受到禁止，所以難以確定。⁶¹

⁶⁰ *Institutes* (《基督教要義》) 4.3.4。

⁶¹ John Calvin, *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corin-*

有人開始懷疑說，在非靈恩的圈子內，真正的預言可能比被識別出來的要多，而在靈恩圈子內，真正的預言可能比被認可的要少。我們可以合理地同意說，不能把講道和預言看成是一樣的，但是，有哪個講員沒有經歷過，在為公開的服事詳盡地準備了講章之後，在他連續不斷地傳講信息的過程中，被一個活潑有力的新思想打岔，這個思想悄然臨到他的心裏，打斷他，直到他接受它，並把它融合到自己的信息中——只有在服事之後，他才發現正是這個插入的一點內容，看起來觸動了最多的人，也滿足了他們的需要？大多數靈恩派把這樣的經歷稱為一個「預言」。

許多其他「屬靈的」恩賜也有類似的情況。醫治不僅限於靈恩的圈子。（我能夠列舉一些顯著的例子，講到在其他團體中求醫治的禱告蒙垂聽的事情。）我自己經歷過的事情，在其他圈子中被稱為「信心的恩賜」：我得到完全的把握，某些事情會發生，儘管這些事情跟正常的預測是相反的，並且跟通常與福音和信心有關的各種應許都不相同。我的一個親近的朋友，是浸信會的傳道人，服事於一個非靈恩派的環境中，他的妻子已經有許多年在私人禱告中用方言禱告——從她青少年的時候起，她就發現自己可以這樣禱告，並且她跟（那個時候的）五旬節主義沒有任何的接觸。不用費力，我就可以提供許多堅定的非靈恩

thians, eds. David W. Torrance and Thomas F. Torrance. Trans. J. W. Fraser (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 在所論之處。

派團體使用「屬靈」恩賜的有趣例子。特納的話是明智的：

更糟的是，誇張的個人經歷的二元論易於被投射到對靈恩派／福音派的劃分上，在相對無能力的、缺乏屬靈恩賜的福音派，和活在得勝、能力、以及豐富屬靈恩賜的靈恩派之間，製造出一個經歷的二元論。正是這個最後的二元論，廣泛地削弱了關於追求悔改後的「聖靈的洗」這個「實際的爭論」的力量。

然而，實際爭論的問題是，在被察驗時這種二元論被細分了。醫治不是限於「靈恩派」的恩賜，儘管他們比較常操練醫治。同樣，……「主的話」或「啟示」（新約聖經一般意義上的意思，不是專業性的系統神學上的意思）也不是僅僅透露給新五旬節主義者。在福音派的文獻中，它們也得到廣泛的報導（儘管是以其他的語言）。換句話說，仔細地檢查可發現，在福音派的經歷和新五旬節主義者的經歷之間，沒有明顯的分界線。不存在這種可能性：「離開自然的基督教王國」，通過聖靈的洗這個途徑，進入「超自然的基督教」，正如普遍傳說的那樣；也不存在這種可能性，就是離開一個無靈恩的基督教進入一個靈恩的基督教。根本的不同是程度上的，而不是類別上的；是各自的重點不同，而不是絕對本質的不同。⁶²

⁶² Turner, "Spiritual Gifts Then and Now," 53。

五、思考靈恩運動

我不打算嘗試一個全面性的綜合討論，而是提供我個人對現代靈恩運動的一些評估，這些評估來自於對聖經和當代運動本身的研究。這運動是如此多樣化，所以，分別列出消極的和積極的思考，也許是有幫助的。

最糟糕的是，靈恩運動需要重新思考幾個問題。

其中一個問題是把方言當作任何事物的標準。在更正教的靈恩派圈子中，這種濫用尤其嚴重；羅馬天主教形式的靈恩運動已經傾向於貶低方言作為標準的價值。⁶³ 每一種主要的宗教文化遺產中，都有某種形式的「方言」出現，這一事實並不否定它是神在基督徒遺產中賜下的恩賜的潛在可能性；但是，這一事實應該警告我們，由於同樣的原因，說方言不是任何事物的可靠的指示器——甚至不是成為基督徒的標誌。縱使我的解經只是大體上正確而已，也不存在聖經的根據，可以把說方言當作關鍵的、標準的證據，來證明說的人具有某種層次的屬靈經歷或活力。這不是暗暗地回到一個反靈恩的立場，不作進一步的察驗或思考，就自動地排斥每一種聲稱說方言的情況。相反，假定當今的一些方言是真實可靠的，所有的基督徒應該堅稱：「我們給予方言的重視程度，應該跟聖經給予它的重視程度

⁶³ 見 Francis A. Sullivan, "Speaking in Tongues," *Lumen Vitae* 31 (1976): 145-70。

一樣。我們不應該忽略聖經的教訓，也不應該高舉聖經所沒有教導的。」⁶⁴ 這意味著我們必須同意，方言不是聖靈的洗不可或缺的證據；它們不是為每一個信徒準備的；在公眾的場合，它們必須發揮造就教會的作用，並且要遵行保羅為達到此目的所設立的兩、三條規定；在私下，它們對教會並不重要，只要操練方言恩賜的基督徒個人，沒有不成比例地誇大方言，用它來代替其他形式的敬虔操練，或向其他信徒同伴進行勸誘性的宣傳。

有一種觀點尤其幼稚，就是把方言恩賜當作在基督教界各種支派中形成合一的重點。許多宗派的劃分是毫無意義的。在哪裏有造成分裂的原因，那裏通常已經顯著地形成了對持續性目標的忽視，而不是針對其他陣營的一點點敵意。你必然會對這個來自一位更正教靈恩派領袖的見證提出溫和的抗議，這個人經歷的「洗禮」和「說方言」，使中間隔斷的牆變成巨大的決裂：

現在，我愛我以前所拒絕的那些人。只有在這種個人的偏見被除掉以後，我們才在自己的弟兄裏面看見基督。然後，聖靈才能夠教導我們，祂想要藉著他們得著甚麼。喔！遇見天主教徒和得知天主教生活的一些珍寶，這是多麼充實的事情！童貞女馬利亞栩栩

⁶⁴ Edwin H. Palmer, *The Holy Spirit: His Person and Ministry* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1974), 112。

如生，我感到我現在認識她了，如同我的福音派背景幫助我瞭解聖保羅一樣……。聖禮也活起來了。不再是無生命的機械儀式，而是「有效的記號」（用宗教改革者的話來說），甚麼時候有信心，這些記號就能在那個時候發揮作用。聖餐對我而言就好像是沙漠中的綠洲一樣。⁶⁵

這使我想起某個普世教會合一運動的文件，其目標是用複雜含糊的措辭來表達所有教義的問題，使得沒有一個人能夠反對，即使在實質上並沒有真正的贊同。縱使我們認識到當代羅馬天主教中有豐富的多元性，得知天主教在把馬利亞介紹給這個信徒、並把她跟保羅同列上居功厥偉，仍然是令人難堪的事情。這是很奇怪的，不僅是因為關於她的可靠的資訊遠遠少於關於保羅的資訊，也是因為傳統的羅馬天主教、天特（Trent）會議後的天主教都抬舉馬利亞在保羅之上，把她看成是與基督一同完成救贖的。保羅從來沒有像馬利亞那樣被認為是無原罪成胎的，也沒有經歷過聖母的升天。這個見證有沒有可能隱藏了真實的

⁶⁵ Michael Harper, *Three Sisters: A Provocative Look at Evangelicals, Charismatics and Catholic Charismatics and Their Relationship to One Another* (Wheaton:Tyndale, 1979), 49-50. 或者他是否以為，所有的天主教的靈恩派都已經棄絕了某些保守的天主教的傳統特色？

區別，目的是要在福音派和天主教徒中贏得對靈恩運動和方言現象的支持？關於這個見證人對於「聖禮」的經歷，也必須用同樣的問題來質問。為甚麼他一定要把以前的經歷指責成「無生命的機械儀式」，而且說來奇怪，他現在到底從天主教會學到了甚麼事物，竟然可以說是宗教改革者所教導的？這個見證人是否想要使自己與天主教中的仍然相信聖餐變體說(transubstantiation)的保守派保持距離呢？或者他說的是：只要一個人說方言，這樣的事情就無關緊要？一個深思熟慮的天主教徒，或一個深思熟慮的更正教徒是否會輕易地相信，合一的唯一見證就是說方言呢？根據甚麼聖經基礎，方言變成了所有神學和解經爭論上最重要的裁決和普遍的標準呢？

另一個問題是：未加思索就證明方言、預言、和異象的合理性，這些方言、預言和異象異常平凡，有時是異端，卻很少被察驗，只是偶爾受到控制，或者從教牧立場來說是愚蠢的。把無意義的蠢話稱為預言，並不能阻止它成為無意義的蠢話。

最近，一個同事告訴我說，在一個拉丁美洲國家，一個靈恩派的講員告訴他的聽眾說：「神告訴我說，所有這裏的人都應該有冰箱。你們有多少人需要冰箱？」當然，大多數的手都舉起來了——儘管聚集的人中，有一半的人家裏甚至沒有通電，也沒有通煤氣可使用煤氣冰箱。這個呼籲完全是物質主義，而且無論如何，甚至沒有很精明地分析人們的物質需要。你很可能會問，這樣的聚會中，是否有

任何不信的人會俯伏於地，見證神真的存在？如果在聚會中有一位「先知」站起來，並宣布說在後面左邊角落的某個人，他的大腳趾疼痛，需要被醫治；我們也可以對此聚會提出同樣的問題。

我聽說一個受歡迎的靈恩派領袖（深受上百萬人的敬重），在電視上告訴一個在情感和靈性上都有麻煩的婦女說，如果她更頻繁地用方言禱告的話，她的問題就已經得到解決了；我聽見的這段話，是沒有一絲聖經根據的，也是沒有一點牧師責任感的屬靈謊言。當一分刊物向我提供免費的（不算他們要我「奉獻」的 12 美元）錄音帶，是關於一個醫學宣教士的見證，他宣稱自己被提到天堂五天半，與耶穌、保羅、亞伯拉罕、以利亞和其他人說話，看見「他的」華廈在這個城市的地基之上七百哩，遊歷了這棟現在（原文如此強調）正在施工的建築物，並聽見耶穌談論被提、哈米吉多頓、以及相關的事情，對此我能夠提供的最仁慈的解釋是，這類錄音帶的資助者既沒有解經的知識又極易受騙。他們中間有沒有任何人曾經好奇，想要知道約翰福音十四章的 $\mu\omicron\nu\eta$ (*monē*)——《欽定本》翻譯為「華廈」（《和合本》作「住處」）——這個詞的真正意思呢？或者，試圖要解釋啟示性文獻的人，是否具有稍微多一點的敏銳呢？

我必須再一次堅稱，非靈恩派人士不能合法地使用這些時常發生的缺陷，來廢除所有公認的方言，比方說，當

今的方言。但是，如果靈恩運動希望建立更多的信譽，它可以從更多操練符合聖經的辨別力和謹慎開始。

第三個問題是濫用權柄。這個失敗並不是人人都有：有些靈恩派的信徒，是我所認識的人當中最謙卑、最慎思的基督徒。不幸的是，他們大多不是那種最容易引起公眾注意的人。我親耳聽到在靈恩派傳統中有非常多的講員自稱，他們自己、他們的解經和他們的預言，擁有的權柄幾乎不亞於神的權柄。一段時間以前，我跟一位這樣的弟兄一起開車，他告訴我馬太福音中的某段經文的意思是如何如何，因為主已經將這個意思啟示給他了。由於我最近才仔細地研究了這段經文，我注意到這位弟兄的解釋是從一個有瑕疵的翻譯延伸而來的。我試著盡可能溫和地建議說，希臘原文（這位弟兄對此完全不懂）並不支持他的解釋。我的反駁沒有任何分量：主已經告訴他這段經文的意思是甚麼，對他而言，這處經文就是這樣解釋的。他的妻子提醒我說，屬靈的事情需要從屬靈的角度來辨別——我只能假定這是他們禮貌的表達方式，來告訴我他們對我的屬靈程度的看法是怎樣。他們完全沒有任何跡象要權衡或驗證這個啟示。我覺得很有趣，故意唱反調說，我同樣確信我的解釋是正確的，因為主曾經這樣告訴我。我們沉默不語地開過了許多條街，這時我的這位同事，一位牧師，努力地跟這個問題搏鬥。最終，他回答說：「喔，我猜想這表示對不同的人，聖經意味著不同的事情。」當然，他完全不知道自己剛才的行為，已經闖入了新釋經學派最自由的

代表的地盤，不單離棄了聖經的權柄，也撇棄了一切理性溝通的基礎，傾向於認識論上的唯我獨尊。親愛的主，拯救我們脫離所有這樣的「啟示」。

當然，從被操縱者（接受預言的人）的角度來看，聖經的權柄不可避免地要轉移到講解聖經的人或「先知」的身上。這遲早會導致一種屬靈的狀況，甚至連被操縱的人都察覺不到，他的忠誠是如此地轉移到特別敬愛的權威人士身上，沒有任何餘地留給聖經來繼續行使所需要的轉變工作。

然而，另一個問題是根深柢固地喜好感覺主義（sensationalism）和成功主義（triumphalism），幾乎不懂得要天天背起自己的十字架。我的意思不是說任何方言的恩賜，或本書所定義的任何「預言」，或任何神奇的醫治，如果可能被想成是「感覺的」，就應該除掉。如此全面性地貶低「感覺」是在非靈恩派當中十分常見的作法；但這麼作肯定是在控告耶穌和保羅。然而，問題在於喜愛感覺主義，對它有不合聖經的和不健康的專注。不僅是在拉丁美洲國家，在別的地方也是一樣，這種對感覺的依戀很快就把預言和異教的占卜，神蹟和巫術，靈恩和招魂術混淆在一起了。它把聖經所認為相對次要的那些事物的重要性放大了，卻忽略了比較重要的事情：公義、聖潔、正直、仁愛、真實、和憐憫。犧牲誠實正直而衝向外表的感覺，總是危險的：不成比例地吹噓醫治的故事，使得真實的情況被誇張和歪

曲；傳福音被受操縱的情感爆發所取代（「讓我們向天父拍掌整整一分鐘！現在，向聖子拍！現在，向聖靈拍！現在，耶穌想要看見大家來回地揮舞你們的手帕！」）；一個像懷特腓德那樣的人所傳講直率而熱情的十字架信息，被無盡的解決個人問題的應許所替代；只有一切問題都已消失且完全健康的那些基督徒，是已經進入了耶穌應許的完滿豐盛裏面。在更極端的例子中，成功主義也擴展到應許財富的地步：把你的「種子金錢」給神（也就是，給我們的機構），看神使它增加；你是君王的兒女——難道你不認為你的天父希望你活在君尊的輝煌之中嗎？長時間默想馬太福音第十章或約翰福音十五章十八節至十六章四節的信徒（更不用說中國的信徒了），都不會被這樣的論調打動。

當然，成功主義並不只限於靈恩派圈子，而且也不是所有靈恩派圈子都屈就這種惡毒的行為。但是，靈恩派常見的伙伴關係卻是如此。

濫用權柄、喜愛感覺、和根本誤解聖經對於方言的限制，都結合在以下這段取自一分靈恩派手冊的勸告裏：

當一個人接受別人為他禱告，要受聖靈的洗時，他應該在信心中堅定地支取這個恩賜（方言）……。順服方言是重要的第一步，花力氣鼓勵一個人順服方言是值得的，即使要冒著被稱為「不平衡」的危險。……通常，幫助人順服方言是比較容易的……。在跟一個要受聖靈的洗的人禱告以後，團隊的成員應該俯身或

跪下來，問這個人是否願意用方言禱告。當他說願意時，這個成員應該鼓勵他說出來，發出不是英文的聲音*……。然後，這個成員應該再次跟他禱告。當這個人開始說方言時，應該鼓勵他……。在你求聖靈的洗和求方言的恩賜以後，就要順服它。要開始說出來，如果有必要的話，就從發出無意義的聲音開始。聖靈會使它們成形的。⁶⁶

另一個問題是在醫治操練中出現無邊無際的濫用。通常，這些濫用不過是上一個問題——喜愛感覺主義——的必然結果罷了。但是，這兩者仍有區別；並且兩者都可以單獨出現。

最普遍的濫用形式是這樣的看法：由於所有的疾病都是直接或間接地歸因於魔鬼和牠的工作，由於基督藉著十字架已經打敗了魔鬼，並已經藉著聖靈賜給我們勝過牠的能力，所以，醫治是一切用真信心求告主的真基督徒的產業。當然，附帶的條件是：如果某人沒有得醫治，這失敗就反映出沒有充足的信心，因為主的應許是不容懷疑的。這種論調造成基督徒生活上的攪擾、深受傷害和挫折，

* 編按：這當然是指著使用英語的人說的。如果是說其他語言（如中文）的人，就應該發出自己母語以外的聲音。

⁶⁶ *The Life in the Spirit Seminars Team Manual* (Notre Dame, Ind.: Charismatic Renewal Services, 1973), 146-51。

以及因為錯誤的罪疚感帶來的沉重負擔，這些巨大的破壞簡直是無法計算的。幾乎同樣使人難過的事實是，花費這麼多的宗教力量在相對不重要的事情上，卻犧牲了所有基督徒虔誠生活的中心和重點。

這樣的論調主張：基督徒所有的疾病都可以消除，除非個人信心不足；這種論調不可能得到持平的聖經解釋的支持。用來支持這一主張的某些論點是非常扭曲的。這些論點告訴我們：到耶穌那裏尋求身體醫治的，沒有一個人是不得痊癒而離開的；既然耶穌「昨日今日一直到永遠是一樣的」（來十三 8），今天，同樣的醫治也必然是真實的，除非我們用錯誤的方式來尋求祂。請留意這個推理中的兩個錯誤。第一，希伯來書十三章八節的上下文不是在討論耶穌的醫治服事，以及這醫治服事一直延續到現今的時代。你不能合理地下結論說，這節經文涵蓋了耶穌生命的各個方面和特徵，因為很容易得到相反的例子（例如，耶穌毅然的委身是藉著十字架來順服祂的父，既然祂昨日今日一直到永遠是一樣的，所以走向十字架仍然是祂堅定的委身）。當然，我不是主張耶穌今天不施行醫治，我只是說前面所陳述的論點是錯誤的。第二，如果耶穌在地上時醫治了所有就近祂的人，但是如今並不是所有懇求祂名的人都得醫治，因為他們的方法錯誤，我們是否因此就可假定說，兩千年前就近祂的每一個人都有對的方法，但是，五旬節之後，在這些享受聖靈的後代中，這種正確的方法不知怎麼的就遺失了呢？

也有人主張說，因為「救贖中包含了醫治」（正如這個口號所說的），每一個信徒都有權利取用十字架所成就的醫治的好處。⁶⁷ 可悲的是，非靈恩派對此的反應，有時是否定了救贖中帶有醫治，認為只有最牽強附會的註釋書可能為這種主張辯護。救贖中當然帶有醫治。在完全一樣的意義上，復活的身體也包含在救贖中——儘管，無論靈恩派或非靈恩派都沒有主張現在立即就可以要求有一個復活的身體。問題不在於「救贖中包含甚麼」，因為所有的基督徒必然都要說，臨到我們的每一項福氣，現在和以後的，最終都是從基督救贖的工作中流淌出來的。倒不如說，問題是在於：甚麼福氣是我們有權利期望此刻就普遍賜下的，甚麼福氣是我們只能期望以後得著的，還有甚麼福氣是我們現在可以部分地或偶爾地享受，只有在以後才能完全享受的。正如巴刻所說的：「身體全部得醫治，以及全然無罪的完全，都是『包含在救贖之中』的（從全人更新成基督的形像是來自十字架的工作這個角度來說，確實是這樣）；但是，期望在地上得到只有在天堂才賜下的事物，這將是一個潛在的災難性錯誤。」⁶⁸ 換句話說，這是另一種形式的過度實現的末世論，它是如此嚴重地蔓延在哥林多教會。

⁶⁷ 見 Walter J. Hollenweger, *The Pentecostals*, trans. R. A. Wilson (London: SCM, 1972), 515, 517 中的參考資料。

⁶⁸ Packer, *Keep in Step with the Spirit*, 227（陳霍玉蓮譯，《活在聖靈中》），註 12。

使徒保羅經歷過疾病，這疾病漫長到足以使他改變自己傳福音的地點（加四 13~14）。它可能是瘧疾，保羅在濕軟的低地受到感染，並促使他向北而行，到達彼西底的安提阿周圍的高地（海拔大約三千六百呎）。⁶⁹ 然而，無論是甚麼疾病，⁷⁰ 保羅並未因為自己沒有立即得醫治而反映出任何的罪疚感：不僅如此，他把這件事看成是神合時宜的命定，把他帶入加拉太地區，接著他在那裏建立了教會。疾病也可能折磨使徒保羅的團隊成員：根據教牧書信，保羅不得不把特羅非摩留在特羅亞，讓他康復。你必然會假設，保羅為特羅非摩禱告；但是，他的禱告沒有得到回應，至少是沒有立即的變化（提後四 20）。提摩太顯然面臨疾病的頻繁侵襲，保羅對此的處方是一點酒，而不是一個醫治的神蹟（提前五 23）。⁷¹

⁶⁹ 見 W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, 9th ed. (London: Hodder and Stoughton, 1907), 94-97。

⁷⁰ 有關其他的提議，見 F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 208-9。

⁷¹ 有些人主張說，此處的 *ἀσθένεια* (*astheneia*) 是指「軟弱」而不是「疾病」。這個詞的語義肯定是包含了兩者；但是，在這裏的上下文中，難以相信它表示疾病以外的事物（或許是一個軟弱或虛弱的毛病）。即使把這個詞翻譯成軟弱，也沒有解決這個問題。因為，如果這個「軟弱」是身體上的，並且頻繁發生，難以想像它跟疾病有甚麼區別；如果它們是道德或靈性上的軟弱，也難以想像為甚麼保羅開的處方是用一點酒。

醫治肯定是早期教會的經歷；而且，得醫治的疾病顯然不僅是一個墮落世界必然會有的，而且是與某項具體的罪行有關的（例如，林前十一 30；雅五 15；參：約五 14）。但是，正如我們已經看見的，並不是所有的疾病都可以用這種方式來理解的；甚至也不清楚是否所有的醫治都是立即的（林前十二 10；雅五 15；約壹五 16~17 必須作這樣的解釋嗎？）。

現在，你偶爾會發現，一些受敬重的靈恩派領袖們提出同樣的觀點，他們的措辭比我的更加情緒化，也更加有效。例如，來看法拉（Farah）的強烈抗議。⁷² 他妥善地堅持說，有太多的靈恩派在這個領域的神學不僅有缺陷，而且這種有缺陷的神學培養出一種拒絕面對事實——即使在所有的「條件」都滿足的時候，人們還是沒有得醫治——的根本態度。他寫道：

壞的神學是一個殘酷的監工。作為一個具有二十八年（原文照錄）牧養經驗的人，我覺得我們最基本的責任之一，是藉著真正的解放神學來餵養受傷的羊，使他們重獲健康。在旅行佈道家和傳福音的人離開以後，被擄的羊被丟在那裏，這時牧人必須纏裹他們的傷口。因此，如果沒有充足的醫治方面的聖經神

⁷² Charles Farah, Jr., "A Critical Analysis: The 'Roots and Fruits' of Faith-Formula Theology," *Pneuma* 3/1 (1981): 3-21。

學，我們不能如此行。我們需要一種誠實面對事實的神學；我不斷地告訴我的學生們：「如果你們的神學與事實不相符，那麼就改變你們的神學。」畢竟，耶穌不是一個基督教科學派的信徒。⁷³

對此，我們還必須補充說：我們需要真正符合聖經的受苦神學；這個主題太大也太複雜，不能在此討論，儘管顯然它跟這裏的主題有關。但是，大多數靈恩派在這個題目上沉默不語，這必然使人有些驚奇。

比較難評估的是以溫約翰（John Wimber）和他的「葡萄園」事工為模式的運動，有時被稱為「神蹟奇事」運動。難以評估是因為資料稀少，而且大多數資料存有偏見（贊成和反對的都如此）；但是，因為目前這個運動引起了極大的討論，我想提出一些嘗試性的評論，也許不至於不恰當。

所有的報告都說，溫約翰是一個迷人、謙卑、活潑有智慧、又負責任的領袖，而他謙稱自己從前是一個嬉皮。在環繞著他興起的運動中，方言簡直不是甚麼重要的問題。他受到一種觀點的影響：即把耶穌的服事理解成完滿實現的神國提前闖入這個世界，所以，可以把耶穌大部分的工作解釋成對抗執政掌權者。這世界的王帶來「自然的」災害、疾病、魔鬼的攻擊、罪的捆綁、和死亡；耶穌的反應是平靜風暴、醫治病人、趕鬼、釋放人脫離罪的轄制、

⁷³ 同上引文，4-5。

和使死人復活。跟隨基督的人已經領受了基督的權柄，必須奉祂的名宣告神的國和行使這權柄。在這樣的背景中，疾病和痛苦（顯然不包括衰老過程）都是邪惡的，必須受到抵擋和斥責。

溫約翰自己的運作很大程度上是出於改革宗的架構。他試圖尊榮神至高無上的主權，堅持說基督徒在悔改信主時就完全領受了聖靈（換句話說，他反對古典的「第二次福分」神學），所有的報告都提到了在過去的五、六年間加在他身上的國際名聲（更不用提恭維他的話了）。他受彼得·魏格納（Peter Wagner）的邀請，在富勒神學院的世界宣教學院（School of World Mission at Fuller Theological Seminary）教授一門課，他上課的態度是那麼誠實正直，消除人們的敵意，使得這門課成為這間神學院最受歡迎的課程。每學期的最後三堂課的時間（每堂三小時課程）都是一個「實驗時間」，其中不僅有醫治和各式各樣的「彰顯」，而且學生們也被鼓勵要仔細觀察事情的經過，並仔細地詢問那些如此涉及到這個「靈恩」服事中的人。

許多學生開始上這門課時，不是贊成就是反對，不是非常的敞開就是有些懷疑。但大多數人離開的時候都比他們開始的時候要敞開許多。儘管有些「醫治」可能因為屬於心理學或其他領域而不予理會，但至少有些是這樣明顯的神蹟，使得在場大多數的評論家都信服了。然而，最終情況無法控制，至少董事會的說法是這樣：這門課被取消了。

一些很深的分裂繼續下去；據所有的報導說，溫約翰本人的反應沒有敵意。

從典型的分類來考慮，這個運動顯然不屬於靈恩運動，必須分開來評估。冒著判斷不成熟的危險，我說出自己對此的印象：難以在這個運動的廣大神學範圍內找出缺陷（至少就我已經得到的報告而言）。另外，正如在列舉靈恩運動的積極貢獻時我將要說的那樣，溫約翰的服事和靈恩運動對某種「意識的覺醒」都有貢獻，挑戰福音派世界，期待比傳統理智所允許的更多一點的神聖介入。然而，必須清楚地說明幾個警告。

第一，溫約翰本人可能得到非同尋常的能力，其服事是成熟的，並且他具有好的判斷力——否則，我就沒有甚麼要建議的了。但是，對於他的一些門生，卻不能如此形容。例如，在靠近芝加哥的一所神學院（不是我任教的那所），一個這樣的講員打斷他的關於「神蹟奇事」運動和神學的解釋，帶有權威地講出「從主來的話」：「這裏有某個名叫比爾⁷⁴的人患有背痛，你需要得醫治。站起來，因為主要醫治你！」當這個權威性的話沒有引起任何回應時，他甚至更熱切地重複著說，然後又重複說。最後，一個學生站起來承認說他有背痛，但是他說自己名叫麥克。這個講員斷定說「夠接近了」，接著就施行「醫治」。這種表現實在毫無意義，應該被拋到腦後。

⁷⁴ 名字和一、兩處的細節有更改，以遮蓋保護當事人。

第二，在富勒的運動顯然變成利用性的和不受控制。有些學生宣布要使一個最近因病早逝的福音派領袖復活；這個努力失敗了，它的一些比較古怪的特徵成為導火線，促使學校當局取消溫約翰的課程。

第三，從哥林多前書十二至十四章、和從教會歷史上某些重要的運動中，都可以學到一個重要的功課。正如我所提到的，在福音覺醒運動的早期，衛斯理和懷特腓德（在較小的範圍內）都敞開接受「法國先知」的貢獻。但是，不久以後兩位領袖都發現有必要約束比較不受控制的彰顯，並與這個運動保持距離。保羅在哥林多前書採用了類似的方法：他並不是要消滅聖靈，但是他呼籲的負擔是要控制極端的情況，並將注意力集中在應該注意的事情上。從這一個以及其他許多的例子中，我們可以吸取一些教訓。當神恩慈地以不尋常、甚至是奇特的方式彰顯祂自己時，參與這樣一個運動的領袖可採取的最明智的步驟是：約束那些越軌的人或事，把焦點集中在中心——在基督身上，在愛的操練上，在自我犧牲的服事和順服上，在神自己身上——而不是集中在現象本身，更不是把注意力集中在企圖使這種現象制度化的某種神學或課程上。這樣的紀律對非靈恩派（使用一般的表達）產生的說服力，遠遠超過了任何別的事物。但是，無論在哪裏，只要有人把注意力集中在特別的事物上，無論是領袖還是比較不成熟的跟隨者，都將迅速地扭曲這個運動，使它搖搖擺擺地衝向不負責任

的極端，這種極端會從根本上腐蝕掉成熟基督徒的經歷。可悲的是，非靈恩派在這時的回應是他們自己那自圓其說的神學。

最後一個問題是深深地誤解了神至高無上主權的性質。這個題目太複雜，不能在此討論；但是，它卻關係到保羅所堅持的：雖然我們應該追求最好的恩賜，主仍然是按照祂看為好的、照著祂至高無上的主權分配恩賜的那一位。這兩種看法怎樣同時都正確，以及怎樣把每一個看法應用到我們的生活中，這是複雜的問題；但是，如果把神看成是偉大的施恩者，祂的慷慨饋贈只有在我們拒絕履行某些固定的步驟時才會停止，這是十分不當的方法。在實行的層面上，我們必須問：如果我們深深感興趣的是祂，而不是某些彰顯；如果我們學習，像保羅那樣，活在「有一根刺加在身上」的光景，只要它能使我們謙卑，並使我們能夠深深地汲取祂那使人有能力的恩典；如果我們對神的智慧的信心成長，這智慧有時會收回神的賜福，或決定作工在現代的約伯身上——這一切是不是神更喜悅見到的？

然而，最佳狀態的靈恩運動是教會的一個福分。僅僅從最差的光景來評價這個運動和它的果子，是不公平的，這彷彿長久地詳述邪惡的事，就使我們覺得沒有必要以公平的態度，來權衡通過這種方式臨到我們的巨大福分。

最重要的是，靈恩運動向教會發出挑戰：要期待從神得到更多；要期待神，以打破我們傳統模式的方式，傾倒祂的聖靈在我們身上；要質疑沒有充足解經根據的神學，

這種神學認為在重生以外不可能有神蹟發生。⁷⁵ 當然，並不是所有非靈恩派人士都是這樣。一方面，我們熟悉靈恩傳統以外的屬靈領袖，他們的信心恩賜極其罕見，例如喬治·慕勒。⁷⁶ 另一方面，我們也熟悉那些受到靈恩運動嚴厲排擠的人。然而，大體上，基督徒現在比過去更能接受神超自然地介入他們的生活；這樣說肯定不是錯誤的估計。

作如此評論的部分問題在於，在許多方面，這些主張已經變得如此兩極化，很難對這些證據進行能夠引發共鳴的評估。我在基督裏的非靈恩派弟兄聽見這個評論，可能會驚恐地詢問我是否發瘋了。仔細地檢查這種反應的原因，通常都表明這人是把靈恩運動最壞的部分跟非靈恩派

⁷⁵ 一種觀點認為：在使徒時代末期，比較引人注目的 *χαρίσματα* (*charismata*) 都被收回了。在所提出來支持這個觀點的論據中，一個最無力的論據是建立在這樣的看見上：當把恩賜清單（在第一章有提到）按照它們被賜下的時間順序來排放時，可以看出越來越減少對超自然恩賜的重視。見 Ronald E. Baxter, *Gifts of the Spirit* (Grand Rapids: Kregel, 1983), 83-84; Gromacki, *The Modern Tongues Movement*, 125ff.。把神學建立在根據稀少的文獻勾勒出來的軌跡上，而這些文獻本身並不反映這樣一個神學結論時，這樣的作法在解經上總是有爭議的——如同我們在關於基督論或 *Frühkatholizismus* 的幾個討論中所見到的。

⁷⁶ 見 Arthur T. Pierson, *George Müller of Bristol* (Westwood, N.J.: Revell, n.d.)。

最好的見證相比較；實際上，前者可能非常壞，而後者可能非常好。然而，這樣作當然不是很公平。我在基督裏的靈恩派的弟兄或姊妹可能會沿著正好相反的方向來進行對比。但是，在這第一個評論中，我不是簡單地建議說拿最好的跟最好的比較，拿最壞的跟最壞的比較，因為，至少以我的經驗來說，這樣比較的結果幾乎沒有甚麼區別。相反，我會把靈恩運動看為一個整體，來跟整個非靈恩的福音派世界對比；在這樣的對比中，我的經驗是：大體說來，前一個群體比較普遍的特徵是，比較敞開接受神在他們生活中的介入，甚於我在後一個群體中看到的。這個見證正在蔓延、越過靈恩運動本身的範圍；這必然是一件好事。溫約翰恰好是處在關鍵的位置：天國已經破曉，所有的權柄已經交付基督，來掌管教會和整個宇宙。

靈恩運動是積極進取傳揚福音的。有人引用一些例子，說靈恩運動的增長是由於偷羊所造成的；我不願對此做出回應，因為，首先有太多相反的案例，其次，許多非靈恩派教會誇耀說她們的許多成員來自靈恩圈子，這些人在那裏悔改信主，但是沒有在那裏得著餵養。我不知道精確的數字，但是我猜想在世界上許多地區，靈恩派和非靈恩派傳統之間的成員和支持者的交換是公平互惠的。然而，與此同時，靈恩運動在成長。任何熟悉拉丁美洲教會的人都知道，有多少福音派的外展工作是由靈恩派生產出來的。在北美和英國，福音派群體在總人口中所佔的比例大體上維持穩定，上下有一點點波動；靈恩派卻大大超過

了那個比例。⁷⁷ 單從數字就可以看見，不能嘲笑靈恩運動的增長僅僅是偷羊造成的。

到底有多少決志歸主的人是真基督徒？問這樣的問題並不得體，因為這是每一個迅速增長的運動都要面對的因素。我自己在靈恩的圈子有過服事的經歷，我不認為假信主的比例在靈恩群體中比在相同社會的其他群體高。但是，他們快速增長的原因卻是複雜的。這增長不是因為他們被賦予了聖靈，而很少有其他人得到，如同靈恩派自己以為的。我猜想是與這個事實比較有關：整體而言，靈恩派比較願意談論到他們對神的經歷，他們的信心，神在他們生命中動工的方式。事實上，有效的傳福音有賴於許多人閒聊福音。

有人批評說許多靈恩派所傳講的福音太過以自我為主導，或太個人主義，或太不平衡、或者別的太過分的事情，這樣的抱怨是十分不當的，因為我們也可以回頭指責這些批評者所傳的福音太過理性，太限於理論，是不充分的福音，等等。有無數例外打破了這兩種固有的模式；然而，與此同時，在比較多的地方，都是靈恩派在增長。非靈恩派如果認清，對基督熱情開放的態度，在任何地點都願意坦率地談論主是有效傳福音的溫床，它會在傳福音上見到比較好的果效。

⁷⁷ 當然也有例外——雙方都是這樣。例如，在加拿大說法語的地區，不僅是靈恩派，無數福音派的分支也迅速地增長。

與此相關、但又有區別的是這個事實：大體上，靈恩運動比大多數其他的傳福音機構更善於動員一般信徒。這現象有部分反映出這個運動歷史較短、較有生命力、缺乏學術訓練的領袖、和成功主義；部分則是反映出靈恩運動的一個堅定的信念，即所有信徒都應該彰顯聖靈的能力。在太多非靈恩派的圈子中，後面這一點雖然在教義上被遵守，並跟所有信徒皆祭司的信念有關，但是並沒有被融合到生活、思想、機構、和見證中。

在解經的層次，靈恩運動主張：χαρίσματα (*charismata*)，包括它們當中比較引人注目的恩賜，並沒有被永遠地收回；這樣說無疑是對的。⁷⁸ 批評家的一種說法可能是正確的：在許多（儘管肯定不是全部）靈恩圈子中，人們把太多的注意力集中在太少的恩賜上，而且幾乎總是在幾個比較引人注目的恩賜上。批評家也質疑靈恩派常常將方言和第二次福分神學結合在一起；這麼說可能也是正確的。但是，在我看來，在解經或神學上，沒有大的問題妨礙人們承認恩賜——比如，方言——的繼續存在。有些恩賜，就它們的權柄地位而言，需要被仔細地限制，並且所

⁷⁸ 我必須再說一次，在第三章定義的狹義的使徒恩賜例外——不是因為它是一個特殊的 χάρισμα (*charisma*)，而是因為這項恩賜跟個人認識以復活身體顯現的主有密切的關係（對十二使徒而言，更是進一步跟認識肉身的耶穌密不可分），所以，不可能認為它還持續下來。

有的恩賜都需要被察驗。另外，在一個完全成熟的教會，肯定不會把許多注意力都集中在這樣的事情上。我們也沒有必要主張，每一個教會都必須出現（比方說）方言的恩賜，那個教會才是完全的：這也是沒有根據的。我們反倒有充足的證據，表明教會的主在不同的時間、為著各種目的分賜和收回祂的某些恩賜。但是，在這一切限制性條件之外，如果還主張排除現代方言的一切彰顯，因為這個恩賜已經在使徒後時代被收回了，這樣的觀點並沒有聖經的根據。正是靈恩運動促使教會重新思考這些問題，並再研究聖經中與這些問題有關的經文。⁷⁹

六、思考教牧職分的性質

儘管有一些人認為說方言對性格和心理有危害；⁸⁰ 但這種說法卻沒有可靠的證據。直到主後 1966 年以前，心理學研究一般都認為，說方言的現象根本上是逃避主義；⁸¹

⁷⁹ 見最新出版的 Watson E. Mills, *A Theological/Exegetical Approach to Glossolalia* (Lanham, Md.: University Press of America, 1985), 114ff.。

⁸⁰ 例如，W. M. Horn, "Speaking in Tongues: A Restrospective Appraisal," *Lutheran Quarterly* 17 (1965): 316-29。亦見 Richard A. Hutch, "The Personal Ritual of Glossolalia," *Journal for the Scientific Study of Religion* 19 (1980): 255-66。

⁸¹ 見 Kilian McDonnell, *Charismatic Renewal and the Churches*

但是，回顧過去，有人猜想之所以有這樣的看法，是因為大多數說方言的人屬於各式各樣的少數團體——通常是地位低下的人。然而，一旦五旬節主義發展成靈恩運動，而且幾乎社會的每一層面都或多或少受到影響時，這舊有的分析就顯得不夠充分了。

如今，佔優勢的是其他一些方法。有些方法認為方言運動是一種解毒劑，可以消除社會越來越世俗化所產生的影響。⁸² 有些研究比較關心的是生理學和文化的因素，而不是心理學的因素。有一個作者寫道：「我想提議說，應該把說方言定義成一種說話的模式，一種自動的講話現象，它產生在過度活躍的意識分裂的底層上；方言的分割結構或分割前的結構，直接反映了出現在這個人精神狀態中的生理神經學的過程。」⁸³ 但是，大部分研究承認，說方言通常被看成是一種後天學習得來的行為，常常溫和地表達一種健康、完整和能力的意識。它本身並不危險，但是，它的運用可能造成心理上的危害（例如，使用方言作為擾亂

(New York: Seabury, 1976); Yves M. J. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, trans. David Smit, 3 vols. (New York: Seabury; London: Geoffrey Chapman, 1983), 2:176-77 的觀察。

⁸² 例如，Flora M. J. Pierce, “Glossolalia,” *Journal of Religion and Psychological Research* 4 (1981): 168-78。

⁸³ Felicitas D. Goodman, *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia* (Chicago: University of Chicago Press, 1972), 124。

群體的武器)。說方言者的表現沒有比其他人失調。他們稍微多一點傾向於跟隨模範，無論這模範是領袖還是群體；他們大多數人的經歷也頗為釋放。⁸⁴

教牧職分方面的掛慮，不少是來自於機構的職位和屬靈恩賜之間的張力。我們可能要問，基督在祂的教會中是怎樣運作的呢？祂主要是通過正式的教師、制度、和模式來作工，還是主要通過突如其來的啟示，通過「有恩賜的」人來作工呢？⁸⁵

關於這個主題的文獻很多，並且遠遠超出了靈恩運動爭議的範圍。我們不能在此探究這些問題，但是，也許以

⁸⁴ 詳見 John P. Kildahl, "Psychological Observations," in *The Charismatic Movement*, ed. Michael P. Hamilton (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 124-42; Christie-Murray, *Voices*, 199-228; Gerd Thiessen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983), 66-112, 269-340；以及尤其是 H. Newton Maloney and A. Adams Lovekin, Jr. *Glossolalia: Behavioral Science Perspectives on Speaking in Tongues* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1985)。然而，他們從特爾慈 (Ernst Troeltsch) 借鑒的預表論 (260 頁及以後)，是不可能的簡化主義。

⁸⁵ Avery Dulles, "Earthen Vessels; Institution and Charism in the Church," in *Above Every Name: The Lordship of Christ and Social Systems*, ed. Thomas E. Clark (New York: Paulist, 1980), 155-87 妥善地討論到這個問題。

下幾點是需要提到的，這幾點大略是依循馮蔭坤的研究。⁸⁶ 第一，有足夠的證據表明，教會在很早的時期就認可某些職位／功用，一方面比較明顯的是長老／監督（主教）／牧師，另一方面是執事；但是，教會期望承擔這些職分的人能從聖靈得著能力來履行他們的職責。畢竟，在制度和天賦之間、職分和屬靈恩賜之間，並沒有本質上的不一致或不相容。但是第二，早期教會一點也沒有把屬靈恩賜限制於教會的職分這個範圍內。畢竟，每一個基督徒都有某種恩賜，有些跟某個職分相關的恩賜（例如，教導和長老），無疑是在非正式的場合以未經牧師認可的方式履行的。有職分而沒有適當的恩賜，作工不會產生果效，甚至有危險；但是，有恩賜而沒有職分，也起不了甚麼重大作用。第三，恩賜越是針對公眾，教會越是要負責察驗這恩賜，並在合適時，確認這個人的職分。如果有一些有恩賜的人，覺得自己有恩賜向一些職分挑戰，只是他們的恩賜還沒有得到教會的認可，理想的情形是，經由這種團體的察驗來負責限制這些人的權利。但是，如果掌握這些職分的人，沒有被賦予所必須的恩賜，或者如果教會沒有承擔責任，來察驗那些在服事的領袖並為他們負責，這種理想狀態就瓦解

⁸⁶ 見馮蔭坤，尤其是他的“Ministry in the New Testament,” in *The Church in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1987)（〈新約的事奉〉及〈保羅與婦女事奉的再思〉）。

了。第四，就目前我們所知的大多數的恩賜來說，從來也沒有跟某個特定的職分連在一起。不僅像安慰、施捨、說方言這類的 *χαρίσματα* (*charismata*) 是這樣，預言也是這樣。有趣的是，如今，有些非洲的宗派承認先知在教會生活中佔有一席之地，但這些先知未必是教會的領袖。這些先知通常傳達鼓勵、責備、或勸勉的信息。

也許，我應該以一個比較個人性的說明來結束本章。對於許多來自非靈恩派傳統的年輕牧師來說，當教會中有強烈的聲音，要求在公開聚會中有說方言的自由，或者有人開始在家庭查經中勸誘教會成員，他們首次的重大危機就開始了。正是這種狀況產生出兩極分化，分裂了無數的教會。我們應該怎樣應對呢？

當然，在某些情況下，分裂可能是不可避免的。然而，十六年前，我擔任一間教會的牧師，正好面臨這種情況，其形式相當溫和，也許我可以提出一些那時學到的教訓。

那時，我們的教會分裂成少數親靈恩派和幾個反靈恩派，剩下大多數人夾在這兩派中間，相當困惑，並要求有人來領導。兩派的極端分子都沒有仇恨，但是，顯然情況很快會惡化。我請求大家付出禱告和時間：禱告是為了保持我們在一起，並作對的事情；付出時間，是在每週的聚會中查考聖經上怎樣說到聖靈。我要求會眾給我六個月的時間，在最後大約兩個月的時間內，我在每週三晚上的系列講座所討論的材料，跟這裏所寫的材料是同類的，但是

這裏的材料形式更加複雜。從那時起，我在一些小的問題上改變了自己的想法；有幾個問題，我不太清楚聖經的說法，我就承認自己的困惑和無知，並試著表達我所以為的聖經的意思，同時仍然調查其他的解釋。

在這個系列講座結束時，我嘗試著概括我所以為是正確的觀點，就是根據公正的聖經註釋能夠有把握地肯定是正確的觀點。第一，也是最重要的是，方言不可能成為任何事物的標準；第二，我不能找到任何清楚明白的標準，來排除當今一切的說方言現象，儘管我認為自己所見的情況多數是可疑的，或者是彰顯在保羅設定的規定之外的。我想，教會的每一個人都接受了這兩點，結果，百分之八十的問題都得到了解決。許多說方言引起的分裂，很少是圍繞方言現象本身的，而是圍繞人們聲稱方言所要證明的事物。方言是這樣容易促進人的驕傲，使他們以為說方言證明了自己擁有聖靈的程度，是別人沒有的；同樣，它也在許多非靈恩派中激起懷恨、嫉妒、和防衛，他們感覺自己在教會中被降到次一等的地位。另外，因為我們沒有下結論說，必須將當代的一切方言都看成不合法的，而自動地不予理睬它們，所以，少數在私下操練說方言的人沒有感覺受到威脅，或者開始大聲指控領袖不是真正相信聖經，和對聖靈不開放。

然後，我們採取了另外兩個步驟。第一步是邀請參加過這個系列講座的人，見證自己在這些事情上的經歷，並邀請他們請求會眾，以從這個系列講座中所學到的為基

礎，來評估他們的經歷。結果表明這樣作很吸引人。靠著神的憐憫，會眾對我們有足夠的信任，使我們可以聽到非常廣泛的、沒有怨恨的意見。有幾個人見證說，他們感到自己怎樣從方言恩賜中得到幫助，然而他們很願意承認，自己不明智地高舉方言，到了以之為標準的層次，他們預備要拋棄這種作法。一位很受敬重的執事，講了他自己在靈恩運動中的經歷，以及他怎樣離開了，因為他認為靈恩運動所宣稱的通常是錯誤的。另一位執事一開始甚麼也沒說，我知道他是在五旬節圈子中悔改信主的。我不知道他會說甚麼，但是我不希望有任何事情被壓抑住，就從他自己得救的見證來誘導。他帶著對神的感激，歡喜地承認自己悔改信主時的情況，那時他是加拿大皇家騎警（Royal Canadian Mounted Police）中的一名年輕巡警。在漫長的夜間值勤時，在相當遙遠的山區，當他坐在自己的車中時，就花一些時間用方言禱告，這種經歷使他深深地感覺神的同在，並有助於為他新生的信心打下基礎。我問他，二十年過去了，他是否仍然說方言，他回答說：「不，我沒有。」我問他為甚麼不說；他不帶惡意地坦白回答說：「我猜想是因為現在我不需要它了。我想它的益處是給新生的基督徒。」

當然，我們需要參照保羅的見證來評估他的判斷，保羅肯定不是新生的基督徒，然而他見證自己說方言比哥林多任何人都多。但是，從另一個角度看，我們的討論方向，

包括這位警察的見證，是非常正確的：我們沒有說所有說方言的經歷都是偽造的，討論的總體效果是不看重這種現象的重要性。這肯定跟保羅在哥林多前書十二至十四章中的一個目的是一致的，在我們教會的效果是拔出了進一步討論中的毒鉤。

我還採取了另一個步驟。在提供任何建議之前，我另外要求一週的時間，來查考新約聖經在教會紀律方面的教導；會眾都和善地同意了。在那最後一次的星期三晚上，我試著概述可能導致最大處罰——逐出教會——的三個原因：駭人聽聞的不道德生活，重大的教義偏差，和一種沒有愛、根本上是分裂的靈。當然，在我們的情況，重要的是最後一個：「分門結黨的人，警戒過一兩次，就要棄絕他」（多三 10）。這樣強烈的答覆反映出新約聖經深深地致力於教會的合一。所以，我提出的問題就是：根據我們在新約聖經中學到的關於方言和相關恩賜的知識，並根據對身體在愛中合一的重視，作為一個教會，我們應該採取甚麼立場？

我們的結論是這樣：我們不鼓勵在公眾聚會中說方言；但是，如果這樣的情況發生，我們將不會反對，只要它們符合保羅的規定。然而，我們鼓勵那些覺得自己有方言恩賜的人在私下操練，而不是在公眾聚會時說。因為，會眾中有些人仍然對所有方言現象都表示懷疑，在聚會時說方言，不是只給他們帶來一點點的不舒服而已。我們也強烈同意，如果一個靈恩派人士開始用自己的恩賜來勸化

人，或者如果一個非靈恩派人士開始煽動人把靈恩派排擠出去，教會領袖應該立即採取行動，警告人們防備跟這樣的行為緊密相連的分裂作用。

靠著主的憐憫，我們沒有失去一個人，並且在六個月之內，問題就平息了。回顧過去，我現在比那時更清楚，如果我們當時沒有以不同種人的組合為樂，那麼許多事情都會變得很糟糕。無疑，會眾的組合稍微有所不同，或者在一個不同的教會傳統中，完全同類的爭論可能導致的結論是，在公眾聚會中可以偶爾使用方言。但是，就著所採取的步驟的要點，對教會合一的相對估價，和說方言的場所這幾點來說，如果今天把我放在類似的處境，我不會改變一點一劃。

簡短地說，教會必須渴望個人和團體都順服基督的主權。我們必須渴慕更多在我們生活中經歷神的同在，並祈求在我們中間顯露強有力的、帶來改變的、復興的能力，我們必須畏懼所有打算要馴養神的步驟。但是，這樣的祈求和渴望，必須總是要跟愉快地順服符合聖經的紀律的限制相調和。

參考書目

這分書目含括了本書所引用的作品，加上其他專業性與稍稍普及的少部分作品，代表著對於靈恩運動的各種見解。有一兩分作品，直到本書手稿付印之前，我一直無緣識荊——尤其是葛勞（F. Grau）的論文，和班諾特等人編輯的《恩賜與愛》（*Charisma und Agape* edited by P. Benoit et al.），雖然我確實得著一分屬於後者的鄧恩論文的抽印本，以及對該論文的回應。在正文中，註釋書僅提及作者的姓氏；沒有必要指明註釋書的精確頁數。

註釋書，其他書籍，與未出版的論文

Adinolfi, Marco. *Il femminismo della Bibbia*. Rome: R. Ambrosini, 1981.

Adler, Nikolaus. *Das erste christliche Pfingstfest: Sinn und Bedeutung des Pfingstberichies Apg 2,1-13*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1938.

Agrimson, J. Elmo, ed. *Gifts of the Spirit and the Body of Christ*. Minneapolis Augsburg, 1974.

Allo, E.-B. *Première épître aux Corinthiens*. 2d ed. Paris: Gabalda,

參考書目

- 1956.
- Anderson, Robert Mopes. *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Arrington, F L. *Paul's Aeon Theology in 1 Corinthians*. Washington. D.C.: University Press of America, 1978.
- Aune, David E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Bachmann, Philipp. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 4th ed. Leipzig: A. Deichertschc Verlagsbuchhandlung, 1936.
- Baird, William. *The Corinthian Church—A Biblical Approach to Urban Culture*. New York: Abingdon, 1964.
- Banks, Robert. *Paul's Idea of Community*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Barclay, William. *The Letters to the Corinthians*. Philadelphia: Westminster, 1956 (巴克萊著，周郁晞譯，《哥林多前後書注釋》，香港：基督教文藝出版社，1983)。
- Barrett, C. K. *The First Epistle to the Corinthians*. 2d ed. London: Black, 1971.
- Barriola, M. A. *El Espiritu Santo y la Praxis Cristiana: El tema del camino en la teologia de San Pablo*. Montevideo: Instituto Teologico des Uruguay, 1977.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Vols. 3/4 and 4/2. Edinburgh: T. and T. Clark, 1961, 1966.

- _____. *The Resurrection of the Dead*. Translated by H. J. Stenning. Reprint. New York: Arno, 1977.
- Baxter, Ronald E. *Gifts of the Spirit*. Grand Rapids: Kregel, 1983.
- Beet, Joseph Agar. *A Commentary on St. Paul's Epistles to the Corinthians*. 4th ed. London: Hodder and Stoughton, 1839.
- Best, Ernest. *One Body in Christ*. London: SPCK, 1955.
- Betz, Hans Dieter. *Lukian von Samosata und das Neue Testament: Religionsgeschichtliche und Paränetische Parallelen. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, vol. 76. Berlin: Akademie-Verlag, 1961.
- Bilezekian, Gilbert. *Beyond Sex Roles: A Guide for the Study of Female Roles in the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1985.
- Bittlinger, A. *Die Bedeutung der Gnadengaben für die Gemeinde Jesu Christi*. Marburg: Ökumenischer Verlag, 1971.
- _____. *Gifts and Graces: A Commentary on 1 Cor 12-14*. Translated by H. Klassen. London: Hodder and Stoughton; Grand Rapids: Eerdmans, 1967, 1968.
- _____. *Gifts and Ministries*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.
- Boldrey, Richard, and Joyce Boldrey. *Chauvinist or Feminist? Paul's View of Women*. Grand Rapids: Baker, 1976.
- Bornkamm, Günther. *Early Christian Experience*. Translated by Paul L. Hammer. London: SCM, 1969.
- Bready, John Wesley. *This Freedom—Whence?* New York: American

參考書目

- Tract Society, 1942.
- Breckenridge, James F. *The Theological Self-Understanding of the Catholic Charismatic Movement*. Washington, D.C.: University Press of America, 1980.
- Brockhaus, U. *Charisma und Amt*. 2d ed. Wuppertal: Brockhaus, 1975.
- Brosch, Joseph. *Charismen und Ämter in der Urkirche*. Bonn: Peter Hanstein, 1951.
- Brown, Colin. *Miracles and the Modern Mind*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Bruce, F. F. *1 and 2 Corinthians*. New Century Bible. London: Marshall, Morgan and Scott, 1971.
- _____. *The Epistle to the Galatians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Brumback, Carl. *What Meaneth This? A Pentecostal Answer to a Pentecostal Question*. Springfield, Mo.: Gospel Publishing, 1947.
- Bruner, Frederick Dale. *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.
- Burgess, Stanley M. *The Spirit and the Church: Antiquity*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984.
- Calvin, John. *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*. Edited by David W. Torrance and Thomas F. Torrance. Translated by J. W. Fraser. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.
- Carson, D. A. *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspectives in Tension*. Atlanta: John Knox, 1981.
- _____. *Exegetical Fallacies*. Grand Rapids: Baker, 1984 (卡森著，

余德林、郭秀娟合譯，《再思解經錯謬》，台北：校園書房出版社，1998）。

_____. *From Triumphalism to Maturity: An Exposition of 2 Corinthians 10-13*. Grand Rapids: Baker, 1984（卡森著，張書筠譯，《成功或成熟：哥林多後書第十至十三章》，S. Pasadena：美國麥種傳道會，2005）。

_____. “Matthew.” In *The Expositor’s Bible Commentary*, edited by Frank E. Gaebelin. Vol.8. Grand Rapids: Zondervan, 1984.

Carson, D. A., and John D. Woodbridge, eds. *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

_____. eds. *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.

Cerfaux, Lucien. *The Church in the Theology of Saint Paul*. Translated by Geoffrey Webb and Adrian Walker. New York: Herder and Herder, 1959.

Chadwick, Henry. “‘All Things to All Men’ (I Cor. ix.22).” *New Testament Studies* 1 (1955): 268-69.

Chevallier, Max-Alain. *Esprit de Dieu, Paroles d’Hommes*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1966.

Christensen, Larry. *Speaking in Tongues and Its Significance for the Church*. Minneapolis: Bethany, 1968.

Christie-Murray, David. *Voices from the Gods: Speaking with Tongues*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

Clark, Stephen B. *Man and Woman in Christ: An Examination of the*

參考書目

- Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences*. Ann Arbor: Servant: 1980.
- Clarke, W. K. Lowther. *New Testament Problems*. New York: Macmillan, 1929.
- Congar, Yves M. J. *I Believe in the Holy Spirit*. Translated by David Smit. Vol. 2. New York: Seabury; London: Geoffrey Chapman, 1983.
- Conzelmann, Hans. *First Corinthians: A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Edited by George W. MacRae. Translated by James W. Leitch. Hermeneia series. Philadelphia: Fortress, 1974.
- Coppes, Leonard J. *Whatever Happened to Biblical Tongues?* Phillipsburg, N.J.: Pilgrim. 1977.
- Crone, T. M. *Early Christian Prophecy: A Study of Its Origin and Function*. Baltimore: St. Mary's University Press, 1973.
- Culpepper, Robert H. *Evaluating the Charismatic Movement: A Theological and Biblical Appraisal*. Valley Forge: Judson, 1977.
- Cutten, G. B. *Speaking with Tongues, Historically and Psychologically Considered*. New Haven: Yale University Press, 1927.
- Dallimore, Arnold. *Forerunner of the Charismatic Movement: The Life of Edward Irving*. Chicago: Moody, 1983.
- _____. *George Whitefield*. 2 vols. Edinburgh: Banner of Truth, 1970, 1979.
- Dautzenberg, Gerhard. *Urchristliche Prophetie: Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korin-*

- therbrief* Stuttgart: Kohlhammer, 1975.
- DeWitt, Norman Wentworth. *St. Paul and Epicurus*. Minneapolis: University of Minnesota, 1954.
- Dietrich, Gabriele. *Would That All God's People Were Prophets: Six Biblical Studies Delivered at the 27th General Assembly, World Student Christian Federation*. Hong Kong: WSCF Asia Region, 1977.
- Drummond, Henry. *The Greatest Thing in the World*. Old Tappan, NJ.: Revell, 1956.
- Dumbrell, W. J. *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology*. Exeter: Paternoster, 1984.
- Duncan, D. *Love, The Word That Heals: Reflections on 1st Corinthians, Chapter 13*. Evesham: A. James, 1981.
- Dunn, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit*. Studies in Biblical Theology, vol. 15. London: SCM, 1970.
- _____. *Jesus and the Spirit*. Philadelphia: Westminster, 1975.
- du Plessis, D. J. *The Spirit Bade Me Go*. Dallas: privately published, 1961.
- Dupont, Jacques. *Gnosis: La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*. Louvain: E. Nauwelaerts; Paris: J. Gabalda, 1949.
- Edgar, Thomas R. *Miraculous Gifts: Are They for Today?* Neptune, N.J.: Loizeaux, 1983.
- Edwards, Jonathan. *Charity and Its Fruits*. Edited by Tryon Edwards.

參考書目

1852. Reprint. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1969.
- Edwards, Thomas Charles. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. 4th ed. London: Hodder and Stoughton, 1903.
- Eichholz, Georg. *Tradition und interpretation: Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik*. München: Chr. Kaiser, 1965.
- _____. *Was heißt charismatische Gemeinde? 1. Korinther 12*. München: Chr. Kaiser, 1960.
- Ellis, E. Earle. *Prophecy and Hermeneutic*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Engelsen, Nils Ivar Johan. "Glossolalia and Other Forms of Inspired Speech According to I Corinthians 12-14." Ph.D. dissertation, Yale University, 1970.
- Ervin, Howard M. *Conversion-Initiation and the Baptism of the Holy Spirit: A Critique of James D. G. Dunn, "Baptism in the Holy Spirit."* Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984.
- Evans, C. T. *Love Is an Everyday Thing*. Old Tappan, N.J.: Revell, 1974.
- Evans, Mary J. *Woman in the Bible*. Downers Grove: Inter-Varsity, 1983.
- Ewert, David. *The Holy Spirit in the New Testament*. Scottdale, Penn.: Herald, 1983.
- Findlay, George Gillanders. "St. Paul's First Epistle to the Corinthians." Cols. 727-953 in *The Expositor's Greek Testament*. Edited by W. Robert Nicoll. Vol.2. London: Hodder and Stoughton, 1897-

1910.

Fitzer, Gottfried. *“Das Weib schweige in der Gemeinde”*: Über den unpaulinischen Charakter der Mulier-taceat-Verse in 1. Korinther 14. Theologische Existenz Heute, vol. 10. München: Chr. Kaiser, 1963.

Fontenrose, J. *The Delphic Oracle*. Berkeley: University of California, 1978.

Gaffin, Richard B., Jr. *Perspectives on Pentecost: New Testament Teaching on Gifts of the Holy Spirit*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1979.

Gilquist, Peter. *Let's Quit Fighting About the Holy Spirit*. Grand Rapids: Zondervan, 1974.

Godet, Frédéric. *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*. 2d ed. 2 vols. Reprint ed. Neuchâtel: L'Imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier, 1965.

Goldingay, John. *The Church and the Gifts of the Spirit*. Bramcote: Grove, 1972.

Gonsalvez, H. E. “The Theology and Psychology of Glossolalia.” Ph.D. dissertation, Northwestern University, 1978.

Goodman, Felicitas D. *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

Grau, F. “Der neutestamentliche Begriff χάρισμα.” Ph.D. dissertation, Tübingen University, 1946.

參考書目

- Green, Michael. *I Believe in the Holy Spirit*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Gromacki, Robert G. *The Modern Tongues Movement*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967.
- Grosheide, F. W. *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1953.
- Grossmann, S. *Genade-gaven in evenwicht: van charismatische beweging tot charismatische gemeentevernieuwing*. Kampen: Nieuw Leven, 1980.
- Grudem, Wayne A. *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Washington, D.C.: University Press of America, 1982.
- Guy, H. A. *New Testament Prophecy: Its Origin and Significance*. London: Epworth, 1947.
- Hamilton, Michael P. *The Charismatic Movement*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Harbsmeier, Götz. *Das Hohelied der Liebe*. Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1952.
- Harper, Michael. *Three Sisters: A Provocative Look at Evangelicals, Charismatics and Catholic Charismatics and Their Relationship to One Another*. Wheaton: Tyndale, 1979.
- Harrington, Daniel J. *The Light of All Nations: Essays on the Church in New Testament Research*. Wilmington: Glazier, 1982.
- Harris, W. B. *The First Epistle of St Paul to the Corinthians*. Madras, India: Serampore College, 1958.

- Hart, Mattie Elizabeth. "Speaking in Tongues and Prophecy as Understood by Paul and at Corinth, with Reference to Early Christian Usage." Ph.D. dissertation, University of Durham, 1975.
- Heading, J. *First Epistle to the Corinthians*. Kilmarnock: Ritchie, 1967.
- Heim, Karl. *Die Gemeinde des Auferstandenen: Tübingen Vorlesungen über den 1. Korintherbrief*. München: Neubau-Verlag, 1949.
- Heinrici, C. F. G. *Der erste Brief an die Korinther*. 8th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1896.
- Hemphill, K. S. "The Pauline Concept of Charisma: A Situational and Developmental Approach." Ph.D. dissertation, Cambridge University, 1976.
- Héring, Jean. *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*. 2d ed. Translated by R. W. Heathcote and A. J. Allcock. London: Epworth, 1962.
- Hermann, Ingo. *Kurios und Pneuma: Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*. München: Kösel-Verlag, 1961.
- Hill, David. *New Testament Prophecy*. Atlanta: John Knox, 1980.
- Hodge, Charles. *I and II Corinthians*. 1857, 1859. Reprint. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974.
- Hoekema, Anthony A. *Holy Spirit Baptism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- _____. *What About Tongues-Speaking?* Grand Rapids: Eerdmans,

1966.

Hollenweger, Walter J. *Conflict in Corinth—Memoirs of an Old Man: Two Stories That Illuminate the Way the Bible Came to Be Written*. New York: Paulist, 1982. English translation of “Konflikt in Korinth: Moiren eines alten Mannes (1 Kor. 12-14).” *Kaiser Traktat* 31 (1978): 5-92.

_____. *The Pentecostals*. Translated by R. A. Wilson. London: SCM; Minneapolis: Augsburg, 1972.

Horton, H. *The Gifts of the Spirit*. Springfield, Mo.: Gospel Publishing, 1975.

Horton, Stanley M. *What the Bible Says About the Holy Spirit*. Springfield, Mo.: Gospel Publishing, 1976 (霍斯理著，生命光福音事工團譯，《聖經中的聖靈》，香港：生命光福音事工團，1989)。

Hugedé, Norbert. *La Métaphore du Miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1957.

Hummel, Charles E. *Fire in the Fireplace: Contemporary Charismatic Renewal*. Downers Grove: Inter-Varsity, 1978.

Hunter, Harold D. *Spirit-Baptism: A Pentecostal Alternative*. Lanham, Md.: University Press of America, 1983.

Hurd, John C. *The Origin of 1 Corinthians*. New York: Seabury, 1965.

Hurley, James B. *Man and Woman in Biblical Perspective*. Grand Rapids: Zondervan, 1981.

Jervell, Jacob. *The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early*

- Christian History*. Minneapolis: Augsburg, 1984.
- Joly, Robert. *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? Φιλεῖν et 'Αγαπᾶν dans le grec antique*. Bruxelles: Presses Universitaires, 1968.
- Judisch, Douglas. *An Evaluation of Claims to the Charismatic Gifts*. Grand Rapids: Baker, 1978.
- Jungkuntz, Theodore R. *Confirmation and the Charismata*. Lanham, Md.: University Press of America, 1983.
- Kähler, E. *Die Frau in den paulinischen Briefen*. Zürich: Gotthelf-Verlag, 1960.
- Kallas, J. *The Significance of the Synoptic Miracles*. London: SPCK, 1961.
- Käsemann, Ernst. *Essays on New Testament Themes*. Translated by W. J. Montague. Philadelphia: Fortress, 1982.
- _____. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. 2d ed. 2 vols. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1960-65.
- _____. *Leib und Leib Christi*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933.
- _____. *New Testament Questions of Today*. Translated by W. J. Montague. London: SCM, 1969.
- Kertelge, Karl. *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*. München: Kösel-Verlag, 1972.
- Kieffer, René. *Le primal de l'Amour: commentaire épistémologique de 1 Cor 13*. Paris: du Cerf, 1975.

參考書目

- Kildahl, John P. *The Psychology of Speaking in Tongues*. New York: Harper and Row, 1972.
- Kim, Seyoon. *The Origin of Paul's Gospel*. Tübingen: J. C. B. Mohr; Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- Kinghorn, Kenneth Cain. *Gifts of the Spirit*. Nashville: Abingdon, 1976.
- Knox, Ronald. *Enthusiasm*. Oxford: Oxford University Press, 1950.
- Knox, Wilfrid L. *St Paul and the Church of the Gentiles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- Koenig, John. *Charismata: God's Gifts for God's People*. Philadelphia: Westminster, 1978.
- Krajewski, Ekkehard. *Geistesgaben: Eine Bibelarbeit über 1. Korinther 12-14*. Kösel: J. G. Oncken, 1963.
- Kremer, J. *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen: Eine exegetische Untersuchung zu Apg.2.1-13*. Stuttgart: KBW, 1973.
- Kruse, Colin G. *New Testament Models for Ministry: Jesus and Paul*. Nashville: Nelson, 1983.
- Kuyper, Abraham. *The Work of the Holy Spirit*. Translated by Henri de Vries 1900. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Kydd, Ronald A. N. *Charismatic Gifts in the Early Church*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984.
- Lang, Mabel. *Cure and Cult in Ancient Corinth: A Guide to the Askle-pion*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1977.

Laurentin, René. *Catholic Pentecostalism*. London: Darton, Longman and Todd, 1977.

Lias, J. J. *The First Epistle to the Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

Lietzmann, Hans, and Werner Georg Kümmel. *An die Korinther I. II*. Handbuch zum Neuen Testament, vol. 9. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969.

Lincoln, Andrew T. *Paradise Now and Not Yet*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Livingstone, A. C. *The Miracle of Love*. Boston: G. K. Hall, 1973.

Lloyd-Jones, D. M. *God's Ultimate Purpose: An Exposition of Ephesians 1:1-23*. Grand Rapids: Baker, 1979 (鍾馬田著，潘秋松譯，〈神終極的心意〉，Monterey Park：美國活泉出版社)。

_____. *Joy Unspeakable: The Baptism of the Holy Spirit*. Eastbourne: Kingsway, 1984 (鍾馬田著，鄔錫芬譯，〈不可言喻的喜樂——認識聖靈的洗〉，台北：校園書房出版社，1996)。

Lührmann, Dieter. *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden*. Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965.

MacArthur, John F. Jr. *The Charismatics: A Doctrinal Perspective*. Grand Rapids: Zondervan, 1978.

_____. *1 Corinthians*. Chicago: Moody, 1984.

MacGorman, Jack W. *The Gifts of the Spirit: An Exposition of 1*

參考書目

- Corinthians 12-14*. Nashville: Broadman, 1974.
- Mallone, George. *Those Controversial Gifts*. Downers Grove: Inter-Varsity, 1983.
- Maloney, H. Newton, and A. Adams Lovekin, Jr. *Glossolalia: Behavioral Science Perspectives on Speaking in Tongues*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Maly, K. *Mündige Gemeinde*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1967.
- Mare, W. Harold. "1 Corinthians." In *The Expositor's Bible Commentary*, edited by Frank E. Gaebelin, vol. 10. Grand Rapids: Zondervan, 1976.
- Marshall, I. Howard. *Acts*. Leicester: Inter-Varsity, 1980 (馬歇爾著, 蔣黃心涓譯, 《使徒行傳——丁道爾新約聖經註釋》, 台北: 校園, 1987)。
- Marston, George. *Tongues, Then and Now*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1983.
- Martin, Ralph P. *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12-15*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- _____. *The Worship of God: Some Theological, Pastoral, and Practical Reflections*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Mather, Anne. "Theology of the Charismatic Movement in Britain from 1964 to the Present Day." Ph.D. dissertation, University College of North Wales, 1982.
- McDonnell, Kilian. *Charismatic Renewal and the Churches*. New York: Seabury, 1976.

- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Menoud, Philippe H. *Jesus-Christ et la Foi: Recherches néo-testamentaires*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1975.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London: United Bible Society, 1971.
- Meyer, Heinrich August Wilhelm. *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians*. Translated by D. Douglas Bannerman. 1884. Reprint. Winona Lake: Alpha, 1979.
- Millon, G. *Les grâces de service. La manifestation de l'Esprit pour l'utilité: charismes, diaconies et opérations selon 1 Corinthiens 12:4-7*. Mulhouse: Centre de Culture Chrétienne, 1976.
- Mills, Watson E. *A Theological/Exegetical Approach to Glossolalia*. Lanham, Md.: University Press of America, 1985.
- Minear, Paul S. *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1960 (保羅·邁尼亞著，郭得列、賴英澤譯，《新約聖經中的教會諸表象》，台南：東南亞神學院協會台灣分會，1966)。
- Moffatt, J. *The First Epistle of Paul to the Corinthians*. London: Hodder and Stoughton, 1934.
- Moltmann, Jürgen. *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*. Translated by Margaret Kohl. San Francisco: Harper and Row, 1977.

參考書目

- Montague, George T. *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*. New York: Paulist, 1976.
- _____. *Riding the Wind: Learning the Ways of the Spirit*. Ann Arbor: Servant, 1974.
- Morris, Leon. *The First Epistle of Paul to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1958 (莫理斯著, 蔣黃心湄譯, 《哥林多前書——丁道爾新約聖經註釋》, 台北: 校園, 1992)。
- _____. *Testaments of Love*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- Moule, C. F. D. *The Holy Spirit*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Mühlberger, S. *Mitarbeiter Gottes: Ein Arbeitsheft zum 1. Korintherbrief*. Klosterneuburg: Osterreichisches Katholisches Bibelwerk, 1978.
- Mühlen, Heribert. *A Charismatic Theology: Initiation in the Spirit*. London: Burns and Oates; New York: Paulist, 1978.
- Müller, U. B. *Prophetic und Predigt im Neuen Testament*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1975.
- Murphy-O'Connor, J. *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*. Wil-
mington: Glazier, 1983.
- Mussner, Franz. *Christus, das All und die Kirche: Studien zur Theologie des Epheserbriefes*. 2d ed. Trier: Paulinus, 1955.
- Nygren, Anders. *Agape and Eros: A Study of the Christian Idea of Love*. 3 vols. London: SPCK, 1932-39 (虞格仁著, 《歷代基督教愛觀的研究》, 兩冊, 1950, 1952)。
- Olshausen, Hermann. *A Commentary on Paul's First and Second*

- Epistles to the Corinthians*. 1855. Reprint. Minneapolis: Klock and Klock, 1984.
- Opsahl, Paul D., ed. *The Holy Spirit in the Life of the Church: From Biblical Times to the Present*. Minneapolis: Augsburg, 1978.
- Orr, William F., and James Arthur Walther. *I Corinthians*. Anchor Bible, vol. 32. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976.
- Packer, J. I. *Keep in Step with the Spirit*. Leicester: Inter-Varsity; Old Tappan, N.J.: Revell, 1984 (巴刻著，陳霍玉蓮譯，《活在聖靈中》，香港：宣道，1989)。
- Palmer, Edwin H. *The Holy Spirit: His Person and Ministry*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1974.
- Panagopoulos, J. 'Η'Εκκλησία τῶν προφητῶν. Τὸ προφητικὸν Χάρισμα ἐν τῇ 'Εκκλησίᾳ τῶν δύο πρώτων αἰώνων. Athens: Historical Publications, Stefanos Basilopoulos, 1979.
- _____. ed. *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*. *Novum Testamentum Supplements*, vol. 45. Leiden: Brill, 1977,
- Parry, David. *Not Mad, Most Noble Festus: This Charismatic Thing, What is It All About?* Huntingdon, Ind.: Our Sunday Visitor, 1980.
- Pearson, Birger Albert. *The Pneumatikos-Psychikos Terminology*. Missoula, Mont.: Scholars, 1973.
- Prior, David. *The Message of I Corinthians: Life in the Local Church*. Leicester and Downers Grove: Inter-Varsity, 1985 (普瑞爾著，潘秋松譯，《哥林多前書——聖經信息系列》，台北：校園，

參考書目

1998)。

- Quebedeaux, Richard. *The New Charismatics II: How a Christian Renewal Movement Became a Part of the American Religious Mainstream*. New York: Harper and Row, 1983.
- Ramsay, W. M. *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, 9th ed. London: Hodder and Stoughton, 1907.
- Reiling, J. *Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate*. *Novum Testamentum Supplements*, vol. 37. Leiden: Brill, 1973.
- Richardson, A. *The Miracle Stories of the Gospels*. London: SCM, 1941.
- Riggs, Ralph M. *The Holy Spirit Himself*. Springfield, Mo.: Gospel Publishing, 1949.
- Robbins, John W. *Scripture Twisting in the Seminaries. Part I: Feminism*. Jefferson, Md.: Trinity Foundation, 1985.
- Robertson, Archibald, and Alfred Plummer. *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*. 2d ed. Edinburgh: T. and T. Clark, 1914.
- Robertson, Pat. *My Prayer for You*. Old Tappan, N.J.: Revell, 1977.
- Robinson, John A. T. *The Body*. London: SCM, 1952.
- Roloff, Jürgen. *Apostolat-Verkündigung Kirche: Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefe*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1965.
- Ruef, John. *Paul's First Letter to Corinth*. London: SCM, 1977.

Samarin, W. J. *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism*. New York: Macmillan, 1972.

_____. *Variation and Variables in Religious Glossolalia: Language in Society*. London: Cambridge University Press, 1972.

Schlatter, Adolf. *Paulus—Der Bote Jesu: Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*. 3d ed. Stuttgart: Calwer, 1962.

Schlier, Heinrich. *Nun aber bleiben diese Drei: Grundriss des christlichen Lebensvollzuges*. 2d ed. Einseideln: Johannes Verlag, 1972.

_____. *Die Zeit der Kirche: Exegetische Aufsätze und Vorträge*. 4th ed. Freiberg: Herder, 1966.

Schlink, Basilea. *Ruled by the Spirit*. Translated by John and Mary Foote and Michael Harper. Minneapolis: Bethany, 1969.

Schmithals, Walther. *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians*. Translated by John E. Steely. Nashville: Abingdon, 1971.

_____. *Paul and the Gnostics*. Translated by John E. Steely. Nashville: Abingdon, 1972.

Schnackenburg, Rudolf. *Baptism in the Thought of St. Paul: A Study in Pauline Theology*. Translated by G. R. Beasley-Murray. New York: Herder and Herder, 1964.

Schütz, John Howard. *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

參考書目

- Schweizer, Eduard. *Church Order in the New Testament*. Translated by Frank Clarke. *Studies in Biblical Theology*, vol. 32. London: SCM, 1971.
- _____. *The Holy Spirit*. Translated by Reginald and Ilse Fuller. Philadelphia: Fortress, 1978.
- Scroggie, W. Graham. *The Love Life: A Study of I Corinthians xiii*. London: Pickering and Inglis, n.d. (史考基著，呂端玉譯，〈愛的生命——林前第十三章〉，台北：橄欖出版社，1998)。
- Senft, C. *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1979.
- Sevenster, J. N. *Paul and Seneca*. *Novum Testamentum Supplements*, vol. 4. Leiden: Brill, 1961.
- Seyer, H. D. *The Stewardship of Spiritual Gifts: A Study of First Corinthians, Chapters Twelve, Thirteen, and Fourteen, and the Charismatic Movement*. Madison: Fleetwood, 1974.
- Shallis, Ralph. *Le miracle de l'Esprit: Les sept opérations initiales du Saint-Esprit*. Fontenay-sous-Bois, France: Editions Telos, 1977.
- Smedes, Lewis B. *Love Within Limits: Realizing Selfless Love in a Selfish World*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978 (〈愛的真諦——自私世界中的無私真愛〉，台北：雅歌出版社，2001)。
- Smith, Charles R. *Tongues in Biblical Perspective: A Summary of Biblical Conclusions Concerning Tongues*. 2d ed. Winona Lake, Ind.: BMH, 1973.
- Sneck, William Joseph. *Charismatic Spiritual Gifts: A Phenome-*

- nological Analysis*. Washington, D.C.: University Press of America, 1981.
- Soiron, Thaddäus. *Die Kirche als der Leib Christi*. Düsseldorf: Patmos, 1951.
- Spicq, Ceslaus. *Agapé dans le Nouveau Testament*. 3 vols. Paris: Gabalda, 1958-59.
- Spittler, Russell P. *Perspectives on the New Pentecostalism*. Grand Rapids: Baker, 1976.
- Stalder, Kurt. *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*. Zürich: EVZ-Verlag, 1962.
- Stendahl, Krister. *Paul Among Jews and Gentiles*. London: SCM, 1977.
- Stott, John R. W. *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit*. Chicago: Inter-Varsity, 1964 (趙中輝譯,《聖靈的洗與聖靈充滿》,台北:基督教改革宗出版社,1986)。
- Strack, H. L., and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 5 vols. München: Beck, 1922-28.
- Stronstad, Roger. *The Charismatic Theology of Luke*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984 (施同德著,楊子江譯,《聖路加的靈恩神學》,香港:生命光福音事工團,1993)。
- Suenens, Léon-Joseph. *A New Pentecost?* New York: Seabury, 1974.
- Sullivan, Francis A., S.J. *Charisms and Charismatic Renewal: A Biblical and Theological Study*. Ann Arbor: Servant: 1982.

參考書目

- Swete, Henry Barclay. *The Holy Spirit in the New Testament*. 1910.
Reprint. Grand Rapids: Baker, 1976.
- Thiessen, Gerd. *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*.
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.
- _____. *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*.
Philadelphia: Fortress, 1982.
- Thomas, Robert L. *Understanding Spiritual Gifts: The Christian's
Special Gifts in the Light of 1 Corinthians 12-14*. Chicago: Moody,
1978.
- Thrall, M. E. *I and II Corinthians*. Cambridge: Cambridge University
Press, 1965.
- Tillard, J.-M. R. *Il y a charisme et charisme: la vie religieuse*. Brussels:
Lumen Vitae, 1977.
- Turner, M. M. B. "Luke and the Spirit: Studies in the Significance of
Receiving the Spirit in Luke-Acts." Ph.D. dissertation, Cambridge
University, 1980.
- van der Loos, H. *The Miracles of Jesus*. Leiden: Brill, 1965.
- van der Mensbrugge, François. *Le mouvement charismatique: retour
de l'Esprit? retour de Dionysos?* Genève: Labor et Fides, 1981.
- Volz, P. *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestament-
lichen Zeitalter*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934.
- Vorster, W. S., ed. *The Spirit in Biblical Perspective*. Pretoria:
University of South Africa, 1980.
- Vos, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Grand

- Rapids: Eerdmans, 1948.
- Walvoord, John F. *The Holy Spirit*. Findlay, Ohio: Dunham, 1958.
- Warfield, B. B. *Counterfeit Miracles*. 1918. Reprint. London: Banner of Truth Trust, 1972.
- Watney, Paul B. "Ministry Gifts: God's Provision for Effective Mission." Ph.D. dissertation, Fuller Theological Seminary, 1979.
- Weiss, Johannes. *Der erste Korintherbrief*. 10th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1897.
- Wendland, Heinz-Dietrich. *Die Briefe an die Korinther*. Das Neue Testament Deutsch, vol. 7. 13th ed. 1936; Reprint. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972.
- Wilkinson, John. *Health and Healing: Studies in New Testament Principles and Practice*. Edinburgh: Handsel, 1980.
- Williams, Cyril G. *Tongues of the Spirit: A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena*. Cardiff: University of Wales, 1981.
- Williams, J. Rodman. *The Gift of the Holy Spirit Today*. Plainfield, N.J.: Logos, 1980.
- Wischmeyer, Oda. *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1981.
- Wolff, C. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 9-16*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1982.

參考書目

- Yocum, Bruce. *Prophecy: Exercising the Prophetic Gifts of the Spirit in the Church Today*. Ann Arbor: Servant, 1976.
- Zuntz, G. *The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum*. London: British Academy, 1953.

專文

- Aalen, S. "A Rabbinic Formula in 1 Cor 14,34." *Studia Evangelica II* (1964): 513-25.
- Adolfini, M. "Il silenzio della dona in 1 Cor. 14, 33b-36." *Bibbia e Oriente* 19 (1975): 121-28.
- Albright, W. F., and C. S. Mann. "Two Texts in I Corinthians." *New Testament Studies* 16 (1969-70): 271-76.
- Almlie, G. L. "Women's Church and Communion Participation: Apostolic Practice or Innovative Twist?" *Christian Brethren Review* 33 (1982): 41-55.
- Aune, David E. "Magic in Early Christianity." In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.2 (Berlin: de Gruyter, 1980): 1507-57.
- _____. "The Use of προφήτης in Josephus." *Journal of Biblical Literature* 101 (1982): 419-21.
- Baker, David L. "The Interpretation of 1 Cor 12-14." *Evangelical Quarterly* 46 (1974): 224-34.
- Baird, William. "Visions, Revelation, and Ministry: Reflections on 2 Cor 12:1-5 and Gal 1:11-17." *Journal of Biblical Literature* 104

(1985): 651-62.

Banks, R. "Paul and Women's Liberation." *Interchange* 18 (1976): 81-105.

Banks, Robert, and Geoffrey Moon. "Speaking in Tongues: A Survey of the New Testament Evidence." *Churchman* 80 (1966): 278-94.

Barr, Allan. "Love in the Church." *Scottish Journal of Theology* 3 (1950): 416-25.

Barrett, C. K. "Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus." In *The New Testament Age: Studies in Honor of Bo Reicke*, 2 vols., edited by William C. Weinrich, 1:29-39. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1984.

Barth, Markus. "A Chapter on the Church—the Body of Christ: Interpretation of I Corinthians 12." *Interpretation* 12 (1958): 131-56.

Bartling, Walter J. "The Congregation of Christ—A Charismatic Body. An Exegetical Study of 1 Corinthians 12." *Concordia Theological Monthly* 40 (1969): 67-80.

Bassler, J. M. "1 Cor 12:3—Curse and Confession in Context." *Journal of Biblical Literature* 101 (1982): 415-18.

Beare, F. W. "Speaking with Tongues." *Journal of Biblical Literature* 83 (1964): 229-46.

Behm, Johannes. "γλῶσσα, ἑτερόγλωσσοσ." In *TDNT*, 1:719-27.

Best, E. "The Interpretation of Tongues." *Scottish Journal of Theology* 28 (1975): 45-69.

參考書目

- Bittlinger, Arnold. "Die charismatische Erneuerung der Kirchen: Aufbruch urchristlicher Geisterfahrung." In *Erfahrung und Theologie der Heiligen Geistes*, edited by Claus Heitmann and Heribert Mühlen, 19-35. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses; München: Kösel, 1974.
- Blair, H. J. "First Corinthians 13 and the Disunity at Corinth." *Theological Educator* 14 (1983): 69-77.
- Bouttier, M. "Complexio oppositorum. Sur les formules de 1 Cor. 12,13; Gal. 3, 26-28; Col. 3, 11-12." *New Testament Studies* 23 (1976): 1-19.
- Bouyer, Louis. "Some Charismatic Movements in the History of the Church." In *Perspectives on Charismatic Renewal*, edited by Edward D. O'Connor, 113-31. Notre Dame: University Press, 1975.
- Bowers, W. Paul. "Paul's Route Through Mysia: A Note on Acts xiv.8." *Journal of Theological Studies* 30 (1979): 507-11.
- Bowman, John Wick. "The Three Imperishables—A Meditation on I Corinthians 13." *Interpretation* 13 (1959): 433-43.
- Boyd, Donald G. "Spirit and Church in I Corinthians 12-14 and the Acts of the Apostles." In *Spirit Within Structure: Studies in Honor of George Johnston*, edited by E. J. Furcha, 55-66. Allison Park: Pickwick, 1983.
- Brattgard, Helge. "Den nytestamentliga pneumatologin och det karismatika." *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 51 (1980): 177-88.

- Braun, H. “περπερεύομαι.” In *TDNT*, 6:93-95.
- Brennan, James. “The Exegesis of I Corinthians 13.” *Irish Theological Quarterly* 21 (1954): 270-78.
- Brown, Schuyler. “Apostleship in the New Testament as an Historical and Theological Problem.” *New Testament Studies* 30 (1984): 474-80.
- Brox, Norbert. “ΑΝΑΘΕΜΑ ἸΗΣΟΥΣ (1 Kor 12,3).” *Biblische Zeitschrift* 12 (1968): 103-11.
- Bultmann, Rudolf. “πιστεύω.” In *TDNT* 6:174-228.
- Caddeo, Silvio. “L’Opera dello Spirito.” *Ricerche Bibliche e Religiose* 8 (1973): 59-89.
- Callan, Terrance. “Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and in 1 Corinthians.” *Novum Testamentum* 27 (1985): 125-40.
- Carson, D. A. “Three Books on the Bible: A Critical Review.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 26 (1983): 337-67.
- Chadwick, Henry. “‘All Things to All Men’ (I Cor. ix.22).” *New Testament Studies* 1 (1955): 268-69.
- Chenu, Bruno. “Prophétisme et Eglise.” *Les Echos de Saint Maurice* 1 (1981): 25-42.
- Cirignano, Giulio. “Carismi e ministeri in 1 e 2 Corinzi.” *Parole di Vita* 26 (1981): 109-22.
- Clark, Gillian. “The Women in Corinth.” *Theology* 85 (1982): 256-62.

參考書目

- Cleary, F. X. "Women in the New Testament: St. Paul and the Early Pauline Tradition." *Biblical Theology Bulletin* 10 (1980): 78-82.
- Clowney, Edmund P. "Interpreting the Biblical Models of the Church: A Hermeneutical Deepening of Ecclesiology," In *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*, edited by D. A. Carson, 64-109. Exeter: Paternoster, 1984.
- Congar, Yves M. J. "Renouveau charismatique et théologie du Saint-Esprit." *La Vie Spirituelle* 135 (1981): 735-49.
- Conring, Warner. "Auslegung eines biblischen Textes: 1 Korinther 14." In *Glaube und Öffentliche Meinung: Der Beitrag christlicher Verbände zum politischen Entscheidungsprozeß*, edited by Horst. Bannach, 72-78. Stuttgart: Radius-Verlag, 1970.
- Cothenet, E. "Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l'Écriture," In *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, edited by J. Panagopoulos. *Novum Testamentum Supplements*, vol. 45. Leiden: Brill, 1977.
- Cottle, R. E. "All Were Baptized." *Journal of the Evangelical Theological Society* 17 (1974): 75-80.
- Craig, William Lane. "Colin Brown, *Miracles and the Critical Mind*: A Review Article." *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984): 473-85.
- Cuming, G. J. "ἐποτίσθημεν (I Corinthians 12,13)." *New Testament Studies* 27 (1981): 283-85.
- Currie, S. D. "'Speaking in Tongues': Early Evidence Outside the New

Testament Bearing on 'Glossais Lalein.' ” *Interpretation* 19 (1965): 274-92.

Dacquino, P. “La chiesa ‘corpo del Cristo.’ ” *Revista Biblica* 29 (1981): 315-30.

_____. “L’autentica carita cristiana (1 Cor 13,3).” *Bibbia e Oriente* 19 (1977): 41-44.

Daines, Brian. “Paul’s Use of the Analogy of the Body of Christ—With Special Reference to 1 Corinthians 12.” *Evangelical Quarterly* 50 (1978): 71-78.

Danker, Frederick W. “Postscript on 1 Corinthians 13,12.” *Catholic Biblical Quarterly* 26 (1964): 248.

Dautzenberg, Gerhard. “Glossolalie.” In *Reallexikon für Antike und Christentum* 11 Lf. 82 (1979): 225-46.

_____. “Tradition, paulinische Bearbeitung und Redaktion in 1 Kor 14,26-40.” In *Tradition und Wirklichkeit*, 17-29. Frankfurt and Bern: Peter Lang, 1974.

_____. “Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der διάκρισις πνευμάτων (1 Kor 12,10).” *Biblische Zeitschrift* 15 (1971): 93-104.

_____. “Zur urchristlichen Prophetie.” *Biblische Zeitschrift* 22 (1978): 125-32.

Davies, J. G. “Pentecost and Glossolalia.” *Journal of Theological Studies* 3 (1952): 228-31.

參考書目

- de Broglie, G. "Le texte fondamentale de Saint Paul contre la foi naturelle." *Recherches de Science Religieuse* 39 (1951): 253-66.
- Denton, D. R. "Hope and Perseverance." *Scottish Journal of Theology* 34 (1981): 313-20.
- Derrett, J. Duncan M. "Cursing Jesus (1 Cor. XII.3): The Jews as Religious 'Persecutors.'" *New Testament Studies* 21 (1974-75): 544-54.
- Dollar, G. W. "Church History and the Tongues Movement." *Bibliotheca Sacra* 120 (1963): 309-11.
- Dominy, B. "Paul and Spiritual Gifts: Reflections on 1 Corinthians 12-14." *Southwestern Journal of Theology* 26 (1983): 49-68.
- Doughty, D. J. "Women and Liberation in the Churches of Paul and the Pauline Tradition." *Drew Gateway* 50 (1979): 1-21.
- Downing, F. G. "Reflecting the First Century: 1 Corinthians 13:12." *Expository Times* 95 (1984): 176-77.
- Dreyfus, François. "Maintenant la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois (1 Cor 13,13)." In *Studiorum Paulinorum*, 2 vols., 1:403-12. *Analecta Biblica*, vols. 17-18. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963.
- Dufort, Jean-Marc. "Comportements et attitudes dans les groupes charismatiques: une lecture herméneutique." *Science et Esprit* 30 (1978): 255-78.
- Dulles, Avery. "Earthen Vessels; Institution and Charism in the Church." In *Above Every Name: The Lordship of Christ and Social*

- Systems*, edited by Thomas E. Clark, 155-87. New York: Paulist, 1980.
- Dumbrell, W. J. "The Role of Women—A Reconsideration of the Biblical Evidence." *Interchange* 21 (1977): 14-22.
- Dunn, James D. G. "Discernment of Spirits: A Neglected Gift." In *Witness to the Spirit: Essays on Revelation, Spirit, Redemption*, edited by W. Harrington, 79-96. Dublin: Irish Biblical Association, 1979.
- _____. "The Responsible Congregation (1 Co 14,26-40)." In *Charisma und Agape (1 Ko 12-14)*, edited by P. Benoit et al., 201-69. Rome: St. Paul vor den Mauern, 1983.
- Dupont, Jacques. "La Mission de Paul d'après Actes 26.13-23 et la Mission des Apôtres d'après Luc 24.44-49 et Actes 1.8." In *Paul and Paulinism: Studies in Honor of C. K. Barrett*, edited by Morna D. Hooker and Stephen G. Wilson, 290-99. London: SPCK, 1982.
- du Toit, A. B. "Die Charismata—'n Voortsetting van die gesprek. Pauliniese Kriteria ten opsigte van die beoefening van die individuele Charismata volgens 1 Kor. 12-14." *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 20 (1979): 189-200.
- Eggenberger, O. "Die neue Zungenbewegung in Amerika." *Theologische Zeitschrift* 21 (1965): 427-46.
- Elbert, Paul. "Calvin and Spiritual Gifts." *Journal of the Evangelical Society* 22 (1979): 235-56. Revised under the title "Calvin and the

參考書目

- Spiritual Gifts,” in *Essays on Apostolic Themes: Studies in Honor of Howard M. Ervin*, edited by Paul Elbert, 115-43. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1985.
- Elliott, J. K. “In Favour of καθήσομαι at I Corinthians 13³.” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 62 (1971): 297-98.
- Ellis, E. Earle. “Christ and Spirit in I Corinthians.” *Christ and Spirit in the New Testament. Studies in Honour of C. F. D. Moule*, edited by Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley, 269-77. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- _____. “Prophecy in the New Testament and Today.” In *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, edited by J. Panagopoulos, 46-57. *Novum Testamentum Supplements*, vol. 45. Leiden: Brill, 1977.
- _____. “The Role of the Christian Prophet in Acts.” In *Apostolic History and the Gospel: Studies in Honour of F. F. Bruce*, edited by W. Ward Gasque and Ralph P. Martin, 55-67. Exeter: Paternoster, 1970.
- _____. “The Silenced Wives of Corinth (1 Cor. 14:34-35).” In *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis: Studies in Honour of Bruce M. Metzger*, edited by Eldon J. Epp and Gordon D. Fee, 213-20. Oxford: Clarendon, 1981.
- Ervin, Howard M. “As the Spirit Gives Utterance.” *Christianity Today* 13 (1969): 623-26.
- Evans, Craig A. “The Prophetic Setting of the Pentecost Sermon.”

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 74 (1983):
148-50.

Farah, Charles, Jr. "A Critical Analysis: The 'Roots and Fruits' of
Faith-Formula Theology." *Pneuma* 3/1 (1981): 3-21.

Fee, Gordon D. "1 Corinthians 7:1 in the NIV," *Journal of Evangelical
Theological Society* 23 (1980): 307-14.

_____. "Hermeneutics and Historical Precedent—a Major Problem in
Pentecostal Hermeneutics." In *Perspectives on the New Pente-
costalism*, edited by Russell P. Spittler, 118-32. Grand Rapids:
Baker, 1976.

_____. "Tongues—Least of the Gifts? Some Exegetical Observations
on 1 Corinthians 12-14." *Pneuma* 2/2 (1980): 3-14.

Fernandez, Pedro. "El bautismo en el Espiritu Santo: Hermeneutica
catolica de la renovacion carismatica." *Ciencia Tomista* 108
(1981): 277-325.

Fiorenza, Elisabeth Schlüsser. "Women in the Pre-Pauline and Pauline
Churches." *Union Seminary Quarterly Review* 33 (1978): 153-66.

Flanagan, Neil M. "Did Paul Put Down Women in 1 Cor. 14:34-36?"
Biblical Theology Bulletin 11 (1981): 10-12.

Flood, E. "Christian Love: Some Pauline Reflections." *Clergy Review*
69(1984): 233-37.

Forbes, Christopher. "Glossolalia in Early Christianity." Unpublished
paper. Macquarie University, 1985.

參考書目

- Ford, J. M. "Toward a Theology of 'Speaking in Tongues.'" *Theological Studies* 32 (1971): 15-16.
- Foster, John. "The Harp at Ephesus." *The Expository Times* 74 (1962-63): 156.
- Fraiken, Daniel. "'Charismes et Ministères,' à la lumière de 1 Cor 12-14." *Eglise et Théologie* 9 (1978): 455-63.
- Francis, D. Pitt. "The Holy Spirit: A Statistical Inquiry." *The Expository Times* 96 (1985): 136-37.
- Frohlich, Karlfried. "Charismatic Manifestations and the Lutheran Incarnational Stance." In *The Holy Spirit in the Life of the Church*, edited by Paul D. Opsahl, 136-57. Minneapolis: Augsburg, 1978.
- Fuller, R. H. "Tongues in the New Testament." *American Church Quarterly* 3 (1963): 162-68.
- Fung, Ronald Y. K. "Charismatic versus Organized Ministry? An Examination of an Alleged Antithesis." *Evangelical Quarterly* 52 (1980): 195-214.
- _____. "Ministry, Community and Spiritual Gifts." *Evangelical Quarterly* 56 (1984): 3-20.
- _____. "Ministry in the New Testament." In *The Church in the Bible and the World*, edited by D. A. Carson. Exeter: Paternoster, 1987 (中文翻譯分為兩篇：〈新約的事奉〉，〈保羅與婦女事奉的再思〉，分別刊登在《中國神學研究院期刊》第五期[1988年7月] 45-76頁、與第二期[1987年1月] 98-146頁，後者且重刊於《恩賜與事奉：保羅神學點滴》增訂版〔香港：天道，1988〕)。

- _____. "Some Pauline Pictures of the Church." *Evangelical Quarterly* 53 (1981): 89-107.
- Garner, G. G. "The Temple of Asklepius at Corinth and Paul's Teaching." *Buried History* (Melbourne) 18 (1982): 52-58.
- Gerhardsson, B. "1 Kor 13—Zur Frage von Paulus' rabbinischem Hintergrund." In *Donum Gentilicium: New Testament Studies: Studies in Honour of D. Daube*, edited by E. Bammel, 185-209. London: Clarendon, 1978.
- Giles, Kevin. "Prophecy in the Bible and in the Church Today." *Interchange* 26 (1980): 75-89.
- Gill, David H. "Through a Glass Darkly: A Note on 1 Corinthians 13,12." *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963): 427-29.
- Gillespie, Thomas W. "A Pattern of Prophetic Speech in First Corinthians." *Journal of Biblical Literature* 97 (1978): 74-95.
- Gnilka, Joachim. "Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus." In *Foi et Salut selon S. Paul*, edited by D. G. B. Franzoni et al., 233-53. *Analecta Biblica*. vol. 42. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970.
- Graham R. W. "Paul's Pastorate in Corinth: A Keyhole View of His Ministry," *Lexington Theological Quarterly* 17 (1982): 45-58.
- Grant, Robert M. "'Holy Law' in Paul and Ignatius." In *The Living Test: Studies in Honor of Ernest W Saunders*, edited by Dennis E. Groh and Paul K. Jewett. 65-71. Lanham, Md.: University Press of

參考書目

- America, 1985.
- Grasso, Domenico. "I carismi nella Chiesa antica." *Augustinianum* (Rome) 20 (1980): 671-86.
- Greeven, H. "Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus: Zur Frage der 'Ämter' in Urchristentum." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1952-53): 1-43.
- Gruber, Winfried. "Charisma tische Bewegung des Geistes." *Theologisch-praktisch Quartalschrift* 129 (1981): 262-73.
- Grudem, Wayne. A. "A Response to Gerhard Dautzenberg on 1 Cor. 12:10." *Biblische Zeitschrift* 22 (1978): 253-70.
- _____. "1 Corinthians 14, 20-25: Prophecy and Tongues as Signs of God's Attitude." *Westminster Theological Journal* 41(1979): 381-96.
- _____. "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture." In *Scripture and Truth*, edited by D. A. Carson and John D. Woodbridge, 19-39; 359-68. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
- Guillet, Jacques. "Paul on the Discernment of Spirits." In *A Companion to Paul*, edited by Michael J. Taylor, 165-73. New York: Alba House, 1975.
- Gundry, R. H. "'Ecstatic Utterance' (N.E.B.)?" *Journal of Theological Studies* 17 (1966): 299-307.
- Haacker, Klaus. "Das Pfingstwunder als exegetisches Problem." In *Verborum Veritas: Festschrift für G. Stählin*, edited by Otto Böcher

- and Klaus Haacker, 125-31. Wuppertal: Brockhaus, 1970.
- Hanimann, Joseph. "Nous avons été abreuvés d'un seul Esprit." *Nouvelle Revue Théologique* 94 (1972): 400-405.
- Harpur, T. W. "The Gift of Tongues and Interpretation." *Canadian Journal of Theology* 12 (1966): 164-71.
- Harris, W. "'Sounding Brass' and Hellenistic Technology." *Biblical Archaeology Review* 8 (1982): 38-41.
- Harrisville, R. A. "Speaking in Tongues: A Lexicographical Study." *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976): 35-48.
- Havet, J. "Christ collectif ou Christ individuel en I Cor., XII,12?" *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 23 (1947): 499- 529.
- Heine, Ronald E. "The Structure and Meaning of I Con. 13,3-13." In *Increase in Learning: Studies in Honor of James G. Van Buren*, edited by R. J. Owens Jr., and B. Hamm, 63-72. Manhattan, Kans.: Christian College, 1979.
- Herron, Robert W., Jr. "The Origin of the New Testament Apostolate." *Westminster Theological Journal* 45 (1983): 101-31.
- Hill, Andrew E. "The Temple of Asclepius: An Alternate Source for Paul's Body Theology." *Journal of Biblical Literature* 99 (1980): 437-39.
- Hine, Virginia H. "Pentecostal Glossolalia: Toward a Functional Interpretation." *Journal for the Scientific Study of Religion* 8 (1969): 211-26.

參考書目

- Hodges, Zane C. "The Purpose of Tongues." *Bibliotheca Sacra* 120 (1963): 226-33.
- Hoffmann, Ernst. "Pauli Hymnus auf die Liebe." *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 4 (1926): 58-73.
- Hollenweger, Walter J. "After Twenty Years' Research on Pentecostalism." *Theology* 87 (1984): 403-12.
- _____. "Charismatic and Pentecostal Movements: A Challenge to the Churches." In *The Holy Spirit*, edited by D. Kirkpatrick. Nashville: Tidings, 1974.
- _____. "Narrativité et théologie interculturelle. Un aspect négligé de I Co 14." *Revue de Théologie et de Philosophie* 110 (1978): 209-23.
- Horn, W. M. "Speaking in Tongues: A Restrospective Appraisal." *Lutheran Quarterly* 17 (1965): 316-29.
- House, H. W. "Tongues and the Mystery Religions of Corinth." *Bibliotheca Sacra* 140 (1983): 134-50.
- Howard, J. Kier. "Neither Male nor Female: An Examination of the Status of Women in the New Testament." *Evangelical Quarterly* 55 (1983): 31-42.
- Hunter, Harold. "Tongues-Speech: A Patristic Analysis." *Journal of the Evangelical Theological Society* 23 (1980): 125-37.
- Hurley, James B. "Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of I Cor. 11:2-16 and I Cor. 14:33b-36." *West-*

minster Theological Journal 35 (1972-73): 190-220.

Hutch, Richard A. "The Personal Ritual of Glossolalia." *Journal for the Scientific Study of Religion* 19 (1980): 255-66.

Iber, Gerhard. "Zum Verstandnis von I Cor. 12:31." *Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft* 54 (1963): 43-52.

Jacob, Rene. "Pluralisme et Unite: I Co 12,12-30." *Assemblees du Seigneur* 34 (1973): 54-59.

Jaquette, J. R. "Toward a Typology of Formal Communicative Behaviors: Glossolalia." *Anthropological Linguistics* 9 (1967): 1-8.

Jensen, Peter F. "Calvin, Charismatics and Miracles." *Evangelical Quarterly* 51 (1979): 131-44.

Jeremias, Joachini. "OMΩΣ (I Cor 14,7; Gal 3,15)." *Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961): 127-28.

Johanson, B. C. "Tongues, a Sign for Unbelievers? A Structural and Exegetical Study of I Corinthians XIV. 20-25." *New Testament Studies* 25 (1978-79): 180-203.

Johansson, Nils. "I Cor. xiii and I Cor. xiv." *New Testament Studies* 10 (1963-64): 383-92.

Johnston, Raymond. "Creation, Culture and Charismatics." *The Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 2(1984): 23-31.

Johnston, Robert K. "Pentecostalism and Theological Hermeneutics: Some Evangelical Options." *Covenant Quarterly* 42 (1984): 3-16.

Jones, Hywel. "Are There Apostles Today?" *Foundations* 13 (Autumn

參考書目

- 1984): 16-25.
- Jones, Peter. "Y a-t-il deux types de prophéties dans le NT?" *Revue Réformée* 31 (1980): 303-17.
- Kaiser, Jr., Walter C. "Paul, Women, and the Church," *Worldwide Challenge* 3 (1976): 9-12.
- Kantzer, Kenneth S. "The Charismatic Movement." Unpublished class notes. Trinity Evangelical Divinity School, 1985-86.
- Karris, Robert J. "Women in the Pauline Assembly: To prophesy (1 Cor 11,5) but not to speak (14,34)?" In *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, edited by Leonard Swidler and Arlene Swidler, 205-8. New York: Paulist, 1977.
- Kelleher, S. "Charisms in the Pauline Writings." *Biblehashyam* 2 (1976): 196-204.
- Kendal, E. Lorna. "Speaking with Tongues." *The Church Quarterly Review* (1967): 11-19.
- Keydell, Rudolf. "OMΩΣ." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 54 (1963): 145-46.
- Kieffer, René. "'Afin que je sois brûlé' ou bien 'afin que j'en tire orgueil'?" (1 Cor XIII.3)." *New Testament Studies* 22 (1975-76): 95-97.
- Kildahl, John P. "Psychological Observations." In *The Charismatic Movement*, edited by Michael P. Hamilton, 124-42. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Klauck, H.-J. "Der Gottesdienst in der Gemeinde von Korinth."

Pastoralblatt (Cologne) 36(1984): 11-20.

Klein, George. "Christian Love According to I Cor. 13." *Concordia Theological Monthly* 30 (1959): 432-45.

Knoch, O. "'Jeder trage etwas bei' (1 Kor 14,26): die Mitgestaltung des Gemeindegottesdienstes durch Gemeindeglieder." In *Gemeinde im Herrenmahl: Zur Praxis der Messfeier: Festschrift für Mgr. Emil Lengeling*, edited by T. MaasEwerd and K. Richter, 6 1-72. Frankfurt: Benziger, 1976.

Koenig, John. "From Mystery to Ministry: Paul as Interpreter of Charismatic Gifts." *Union Seminary Quarterly Review* 33 (1978): 167-74.

Kraft, H. "Vom Ende der urchristlichen Prophetie." In *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, edited by J. Panagopoulos, 162-285. *Novum Testamentum Supplements*, vol.45. Leiden: Brill, 1977.

Kraus, Hans J. "Charisma prophetikon: eine Studie zum Verständnis der neutestamentlichen Geistesgabe bei Zwingli und Calvin." In *Wort und Gemeinde: Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie: Festschrift für E. Thurneysen*, edited by R. Bohren and M. Geiger. Zürich: EVZ-Verlag, 1968.

Kremer, Jacob. "'Eifert aber um die grösseren Charismen!' (1 Kor 12, 31a)." *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 128 (1980): 321-35.

參考書目

- Kuss, O. "Enthusiasmus und Realismus bei Paulus." *Auslegung und Verkündigung* 1(1963): 260-70.
- Lacan, Marc-François. "Le mystère de la charité: 1 Co 12,31-13,13." *Assemblées du Seigneur* 35(1973): 56-61.
- _____. "Les trois qui demeurent: 1 Co. 13,13." *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958): 321-43.
- Lampe, G. W. H. "The Testimony of Jesus Is the Spirit of Prophecy (Rev 19:10)." In *The New Testament Age: Studies in Honor of Bo Reicke*, 2 vols., edited by William C. Weinrich, 1:245-58. Macon: Mercer University Press, 1984.
- Lienhard, Joseph T. "On 'Discernment of Spirits' in the Early Church." *Theological Studies* 41(1980): 505-29.
- Lund, Nils W. "The Literary Structure of Paul's Hymn to Love." *Journal of Biblical Literature* 50 (1931): 266-76.
- Lyonnet, Stanislas. "Agape et charismes selon 1 Co 12,31." In *Paul de Tarse: apôtre de notre temps*, edited by L. De Lorenzi, 509-27. Rome: Abbaye de S. Paul h.l.m., 1979.
- MacDonald, W. G. "Glossolalia in the New Testament." *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 7 (1964): 59-68.
- MacGorman, J. W. "Glossolalic Error and Its Corrections: 1 Corinthians 12-14." *Review and Expositor* 80 (1983): 389-400.
- Malan, F. S. "The Use of the Old Testament in 1 Corinthians." *Neotestamentica* 14 (1981): 134-70.
- Malony, H. Newton. "Debunking Some of the Myths About Glossolalia.

- Journal of the American Scientific Affiliation* 34 (1982): 144-48.
- Maly, K. "1 Kor. 12,1-3: Eine Regel zur Unterscheidung der Geister?" *Biblische Zeitschrift* 10 (1966): 82-95.
- Manus, Chris Ukachukwu. "The Subordination of Women in the Church. 1 Co 14:33b-36 Reconsidered." *Revue Africaine de Théologie* 8 (1984): 183-95.
- Martin, Francis. "Le baptême dans l'Esprit: Tradition du Nouveau Testament et vie de l'Eglise." *Nouvelle Revue Theologique* 106 (1984): 23-58.
- Martin, Ira Jay "I Corinthians 13 Interpreted by Its Context." *Journal of Bible and Religion* 18 (1950): 101-5.
- Martin, Ralph P. "A Suggested Exegesis of I Corinthians 13:13." *Expository Times* 82 (1970-71): 119-20.
- Martucci, Jean. "Diakriseis Pneumatou (I Cor. 12:10)." *Eglise et Theologie* 9 (1978): 465-71.
- Marxsen, Willi. "Das 'Bleiben' in 1. Kor 13, 13." In *Neues Testament und Geschichte: Festschrift für O. Cullmann*, edited by Heinrich Baltensweiler and Bo Reicke, 233-39. Zürich: Theologischer Verlag; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1972.
- Mather, Anne. "Talking Points: The Charismatic Movement." *Themelios* 9/3 (April 1984): 12-21.
- McRay, J. R. "To Teleion in 1 Cor 13,10." *Restoration Quarterly* 14 (1971): 168-83.

參考書目

- Mehat, André. "L'Enseignement sur 'les choses de l'Esprit' (1 Corinthiens 12,1-3)." *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 63 (1983): 395-415.
- Menzies, William W. "The Holy Spirit in Christian Theology." In *Perspectives in Evangelical Theology*, edited by Kenneth S. Kantzer and Stanley N. Gundry, 67-69. Grand Rapids: Baker, 1979.
- Meyer, Paul W. "The Holy Spirit in the Pauline Letters: A Contextual Exploration." *Interpretation* 33(1979): 3-18.
- Mickelsen, Berkeley, and Alvera Mickelson. "Does Male Dominance Tarnish Our Translations?" *Christianity Today* 22 (1979): 13-18.
- Miguens, Emanuel. "1 Cor 13,8-13 Reconsidered." *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975): 76-97.
- Millikin, Jimmy A. "The Nature of the Corinthian Glossolalia." *Mid-America Theological Journal* 8 (1984): 81-107.
- Moo, Douglas J. "1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance." *Trinity Journal* 1 (1980): 62-83.
- _____. "The Interpretation of 1 Timothy 2:11-15: A Rejoinder." *Trinity Journal* 2 (1981): 198-222.
- Moss, John. "I Corinthians xiii.13." *Expository Times* 73 (1962): 253.
- Moss, Vernon F. "I Corinthians xiii.13." *Expository Times* 73 (1962): 93.
- Mowry, M. L. "Charismatic Gifts in Paul." In *Bible Studies in Contem-*

porary Thought, edited by M. Ward. Burlington, Vt.: n.p., 1975.

Mueller, Theodore. "A Linguistic Analysis of Glossolalia." *Concordia Theological Quarterly* 45 (1981): 185-91.

Murphy-O'Connor, J. "Interpolations in 1 Corinthians." *Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986): 81-94.

Murray, Iain. "Baptism with the Spirit: What Is the Scriptural Meaning?" *Banner of Truth* 127 (April 1974): 5-22.

Neiryneck, F. "De grote dric bij een nieuwe vertaling van I Cor., XIII, 13." *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 39 (1963): 595-615.

O'Brien, Peter T. "The Church as a Heavenly and Eschatological Entity." In *The Church in the Bible and the World*, edited by D. A. Carson. Exeter: Paternoster, 1987.

Odell-Scott, D. W. "Let the Women Speak in Church: An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b-36." *Biblical Theology Bulletin* 13 (1983): 90-93.

Osborn, E. "Christology and Pietism." *Australian Biblical Review* 32 (1984): 1-17.

_____. "Spirit and Charisma." *Colloquium* (Australia and New Zealand) 7 (1974): 30-41.

Osborne, G. R. "Hermeneutics and Women in the Church." *Journal of the Evangelical Theological Society* 20 (1977): 337-52.

Packer, J. I. "Theological Reflection on the Charismatic Movement." *Churchman* 94 (1980): 7-25, 103-25.

參考書目

- Painter, John. "Paul and the πνευματικοί at Corinth." In *Paul and Paulinism: Studies in Honour of C. K. Barrett*, edited by Morna D. Hooker and Stephen G. Wilson, 237-50. London: SPCK, 1982.
- Panagopoulos, J. "Die urchristliche Prophetie: Ihr Charakter und ihre Funktion." In *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, edited by J. Panagopoulos, 1-32. *Novum Testamentum Supplements*, vol. 45. Leiden: Brill, 1977.
- Pearson, Birger Albert. "Did the Gnostics Curse Jesus?" *Journal of Biblical Literature* 86(1967): 301-5.
- Perrot, C. "Carisme et institution chez Saint Paul." *Recherches de Science Religieuse* 71(1983): 8 1-92.
- Pierce, Flora M. J. "Glossolalia." *Journal of Religion and Psychological Research* 4 (1981): 168-78.
- Poythress, Vern S. "Linguistic and Sociological Analyses of Modern Tongues-Speaking: Their Contributions and Limitations." *Westminster Theological Journal* 42 (1979): 367-98.
- _____. "The Nature of Corinthian Glossolalia: Possible Options." *Westminster Theological Journal* 40 (1977): 130-35.
- Pritchard, N. M. "Profession of Faith and Admission to Communion in the Light of 1 Corinthians 11 and Other Passages." *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): 55-70.
- Ratzinger, Joseph. "Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche." In *Die Zeit Jesu: Festschrift für Heinrich Schlier*, edited by Gunther Bornkamm and Karl Rahner, 257-72. Freiburg: Herder,

1970.

- Rea, John. "The Personal Relationship of Old Testament Believers to the Holy Spirit." In *Essays on Apostolic Themes: Studies in Honor of Howard M. Ervin*, edited by Paul Elbert. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1985.
- Reiling, J. "Prophecy, the Spirit and the Church." In *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, edited by J. Panagopoulos, 58-76. *Novum Testamentum Supplements*, vol.45. Leiden: Brill, 1977.
- Richards, J. R. "Romans and I Corinthians: Their Chronological Relationship and Comparative Dates." *New Testament Studies* 13 (1966-67): 14-30.
- Riesenfeld, Harald. "Vorbildliches Martyrium: Zur Frage der Lesarten im I Kor 13,3." In *Donum Gentiliciuin: Festschrift für D. Dauhe*, edited by E. Bammel, 210-14. London: Clarendon, 1978.
- Robeck, Cecil, Jr. "The Decade in Pentecostal-Charismatic Literature (1973-82): A Bibliographical Essay." *TSF Bulletin* 8/5 (May-June 1985): 23-26.
- Roberts, P. "A Sign — Christian or Pagan?" *Expository Times* 90 (1978): 199-203.
- Robertson, O. Palmer. "Tongues: Sign of Covenantal Curse and Blessing." *Westminster Theological Journal* 38 (1975): 43-53.
- Robinson, D. W. B. "Charismata versus Pneumatika: Paul's Method of

參考書目

- Discussion." *Reformed Theological Review* 31 (1972): 49-55.
- Rogers, Cleon L., Jr. "The Gift of Tongues in the Post Apostolic Church." *Bibliotheca Sacra* 122 (1965): 134-43.
- Rogers, E. R. "ΕΠΟΤΙΣΘΗΜΕΝ Again." *New Testament Studies* 29 (1983): 139-42.
- Samarin, William J. "Variation and Variables in Religious Glossolalia." *Language in Society* 1(1972): 121-30.
- Sanders, Jack T. "First Corinthians 13." *Interpretation* 20 (1966): 159-87.
- Schelkle, K. H. "Im Leib oder außer des Leibes: Paulus als Mystiker." *Tübinger Theologische Quartalschrift* 158 (1978): 285-93.
- Schindler, Alfred. "Charis oder Charisma? Zur Entstehung einer bedenklichen theologischen Alternative in der Alten Kirche." *Evangelische Theologie* 41 (1981): 235-43.
- Schlosser, Jacques. "Le corps en I Co 12,12-31." In *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens*, edited by Victor Guénel. Paris: du Cerf, 1983.
- Schmidt, K. L. "κύββαλον." In *TDNT*, 3:1037-39.
- Schnackenburg, Rudolf. "Apostles Before and During Paul's Time." In *Apostolic History and the Gospel: Studies in Honor of F. F. Bruce*, edited by W. Ward Gasque and Ralph P Martin, 287-303. Exeter: Paternoster, 1970.
- _____. "Christus, Geist und Gemeinde (Eph. 4:1-16)." In *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of C. F. D. Moule*,

- edited by Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley, 279-96.
Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Schneeberger, V. D. "Charisma und Agape." *Communio Viatorum* 19 (1976): 15 1-56.
- Schrenk, Gottlob. "Geist und Enthusiasmus: Eine Erläuterung zur paulinischen Theologie." In *Wort und Geist: Festschrift für Karl Heim*, edited by Adolf Röverle and Otto Schmiz, 75-97. Berlin: Furche-Verlag, 1934.
- Schulz, Siegfried. "Die Charismenlehre des Paulus: Bilanz der Probleme und Ergebnisse." In *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann*, edited by Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, and Peter Stuhlmacher, 443-60. Tübingen: J. C. B. Mohr; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976.
- Schütz, John H. "Charisma, New Testament." In *Theologische Realenzyklopadie* 7 (Berlin, 1981): 688-93.
- Schweizer, Eduard. "The Service of Worship: An Exposition of I Corinthians 14." *Interpretation* 13 (1959): 400-408.
- _____. "Worship in the New Testament." *The Reformed and Presbyterian World* 24 (1957): 196-205. Reprint in *Neotestamentica: German and English Essays 1951-63*, 333-43. Zürich: Zwingli, 1963.
- Scroggs, R. "The Next Step: A Common Humanity." *Theology Today* 34 (1978): 395-401.

參考書目

- _____. "Paul and the Eschatological Woman." *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972): 283-303.
- Seaford, R. "1 Corinthians XIII.12." *Journal of Theological Studies* 35 (1984): 117-20.
- Sigountos, J. C., and M. Shank. "Public Roles for Women in the Pauline Church: A Reappraisal of the Evidence." *Journal of the Evangelical Theological Society* 26 (1983): 283-95.
- Sisti, P. A. "Unità nella varietà (1 Cor. 12,1-11)." *Bibbia e Oriente* 7 (1965): 187-95.
- Sjoberg, Erik. "Herrens bud 1 kor. 14.37." *Svensk Exegetisk Arsbok* 22-23 (1957-58): 168-71.
- Smith, D. Moody. "Glossolalia and Other Spiritual Gifts in a New Testament Perspective." *Interpretation* 28 (1974): 307-20.
- Snyder, H. "The Church as Holy and Charismatic." *Evangelical Review of Theology* 6 (1983): 307-20.
- Spicq, C. "L'ἀγάπη de I Cor., XIII. Un exemple de contribution de la sémantique à l'exégèse néo-testamentaire." *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 31(1955): 357-70.
- Stendahl, Krister. "Glossolalia and the Charismatic Movement." In *God's Christ and His People: Studies in Honor of Nils Alstrup Dahl*, edited by J. Jervell and W. Meeks. Oslo: University Press, 1977.
- _____. "The New Testament Evidence." In *The Charismatic Movement*, edited by Michael P. Hamilton, 49-60. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

- Strathmann, H. “μάρτυς κτλ.” In *TDNT*, 4: 474-514.
- Sullivan, Francis A. “Speaking in Tongues.” *Lumen Vitae* 31 (1976): 145-70.
- Sweet, J. P. M. “A Sign for Unbelievers: Paul’s Attitude Toward Glossolalia.” *New Testament Studies* 13 (1966-67): 240-57.
- Sweetmari, Leonard, Jr. “Gifts of the Spirit: A Study of Calvin’s Comments on 1 Cor 12:8-10, 18; Romans 12:6-8; Ephesians 4:11.” In *Exploring the Heritage of John Calvin*, edited by D. H. Hoiwerda, 273-303. Grand Rapids: Baker, 1976.
- Talbert, Charles H. “Paul’s Understanding of the Holy Spirit: The Evidence of 1 Corinthians 12-14.” In *Perspectives on the New Testament: Studies in Honor of Frank Stagg*, edited by Charles H. Talbert, 95-108. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1985.
- Thiselton, A. C. “The ‘Interpretation’ of Tongues: A New Suggestion in the Light of Greek Usage in Philo and Josephus.” *Journal of Theological Studies* 30 (1979): 15-36.
- _____. “Realized Eschatology at Corinth.” *New Testament Studies* 24 (1978): 510-26.
- Thomas, R. L. “Tongues Will Cease.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 17 (1974): 81-89.
- Titus, Eric L. “Did Paul Write I Corinthians 13?” *Journal of Bible and Religion* 27 (1959): 299-302.
- Toews, J. E. “The Role of Women in the Church: The Pauline

參考書目

- Perspective." *Direction* 9 (1980): 25-35.
- Tolbert, M. O. "The Place of Spiritual Gifts in Ministry." *Theological Educator* 14 (1983): 53-63.
- Toussaint, S. D. "First Corinthians Thirteen and the Tongues Question." *Bibliotheca Sacra* 120 (1963): 311-16.
- Trompf, G. W. "On Attitudes Toward Women in Paul and Paulinist Literature: 1 Corinthians 11:3-16 and Its Context." *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980): 196-215.
- Trummer, P. "Charismatischer Gottesdienst. Liturgische Impulse aus 1 Cor 12 und 14." *Bibel und Liturgie* 54 (1981): 173-78.
- Tuckett, C. M. "1 Corinthians and Q." *Journal of Biblical Literature* 102 (1983): 607-19.
- Tulane, Carl G. "The Confusion About Tongues." *Christianity Today* 13 (1968): 7-9.
- Turner, M. M. B. "The Concept of Receiving the Spirit in John's Gospel." *Vox Evangelica* 10 (1977): 24-42.
- _____. "Jesus and the Spirit in Lucan Perspectives." *Tyndale Bulletin* 32 (1981): 3-42.
- _____. "The Significance of Receiving the Spirit in Luke-Acts: A Summary of Modern Scholarship." *Trinity Journal* 2 (1981): 131-58.
- _____. "Spirit Endowment in Luke-Acts: Some Linguistic Considerations." *Vox Evangelica* 12 (1981): 45-63.
- _____. "Spiritual Gifts Then and Now." *Vox Evangelica* 15 (1985):

7-64.

Van Elderen, B. "Glossolalia in the New Testament." *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 7 (1964): 53-58.

van Unnik, W. C. "Jesus: Anathema or Kyrios (I Cor. 12:3)." In *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of C. F. D. Moule*, edited by Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley, 113-26. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Vella, A. G. "Agapé in I Corinthians XIII." *Melita Theologica* 18 (1966): 22-31, 57-66.

von Rad, Gerhard. "Die Vorgeschichte der Gattung von 1 Cor. 13,4-7." In *Geschichte und Altes Testament: Festschrift für A. Alt*, 153-68. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1953. Translated under the title *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 301-17. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1965.

Walker, W. O. "The 'Theology of Women's Place' and the 'Paulinist' Tradition." *Semeia* 28 (1983): 101-12.

Weeks, Noel. "On Silence and Head Covering." *Westminster Theological Journal* 35 (1972): 21-27.

Wiebe, Phillip H. "The Pentecostal Initial Evidence Doctrine." *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984): 465-72.

Wilkinson, T. L. "Tongues and Prophecy in Acts and 1st Corinthians." *Vox Reformata* 31(1978): 1-20.

Williams, Cyril G. "Glossolalia as a Religious Phenomenon: 'Tongues'

參考書目

at Corinth and Pentecost.” *Journal of Religion and Religions* 5 (1975): 16-32.

Williams, George H., and Edith Waldvogel. “A History of Speaking in Tongues and Related Gifts.” In *The Charismatic Movement*, edited by Michael P. Hamilton, 61-113. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Wischmeyer, O. “Traditionsgeschichtliche Untersuchung der paulinischen Aussagen über die Liebe (ἀγάπη).” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 74 (1983): 222-36.

Wright, G. “Diversity in the Church.” *Theological Educator* 14 (1983): 64-68.

Zens, Jon. “Aspects of Female Priesthood: A Focus on 1 Cor. 11:2-16 and 1 Cor. 14:34-35.” *Baptist Reformation Review* 10/3 (1981): 3-18.

_____. “Building up the Body—One Man or One Another?” *Baptist Reformation Review* 10/2 (1981): 10-29.

Showing the Spirit



出版這一系列的解經信息，是因為意識到教會一個巨大的需要：在讀聖經時，能夠理解經文所說的真實意義，同時又能恰當且密切地把經文應用到我們的生活和周圍的世界。如果缺乏第一根支柱，我們永遠聽不到神的道；如果缺乏第二根支柱，這道永遠不會使我們歡唱或者刺痛我們。



試圖公正無私地權衡「靈恩運動爭議」中所有的證據。他的解經簡直就是典範。經典之作！

——《敏銳的讀者》(The Discerning Reader)

一本出色的書，能夠為整合靈恩派與非靈恩派做出許多貢獻，使雙方對聖靈有共同的認識與經歷。

——馬歇爾(I. Howard Marshall)

既具學術性而又大眾化的上乘之作，在詮釋方面也許是觀點最平衡的。

——布魯姆伯格(Craig L. Blomberg)，

丹佛神學院新約副教授