

圣灵的路径：解释圣灵生活

现在，我们来到一个主要的问题，是我们一直为他开山辟路的。对于独特的灵恩经验，我们应该以怎样的神学观点去看他呢？即是说，我们怎样以神的概念来解释他呢？当他们自称他们的属灵经验比其它人更加超越的时候，我们应该怎样看圣灵在他们身上的作为呢？事实上，这是灵恩运动向我们提出的一个主要问题。可是，我一方面可从其中心的信念及伦理上的果子而得出结论，认定神在他们中间，另一方面，又发现「灵恩派」和「非灵恩派」的属灵气质比我们有时候所在意到的更加相近；这样，我令到这个问题更加难以解答。倘若灵恩社群中的典型属灵经验是没有基督在其中、没有爱心和骄傲自负的，那么，我们的疑问就不会出现，因为我们根本没有理由将这些经验归功于圣灵；可是灵恩运动的情况正好并非这样，那么，这个问题就来得更加尖锐，且无法逃避了。因为我们必需面对一个事实，灵恩运动用以解释其自称拥有的特色的一个最普遍宣告的神学观念，是十分不合乎圣经的。

对于一个看自己为复兴真正基督徒经验的力量的运动，这个事实引起的问题肯定是显然易见的。经验是一个含糊的字眼，而种种经验(即是思想与感情的特殊状况)落在不全然被圣化的罪人身上，必然如同杂贪混在黄金里。没有任何经验单凭这经验的发生本身就可证实是从神而来，为要推展他恩典的作为。基督徒拥有的经验，不一定就是基督徒经验。一个经验若是出于神恩典的赐予，他在圣经真理的试验下，必能证明在其中心有一种加强了醒觉——对于关乎神的一些启示的真理的醒觉，以及对于我们作为受造物、罪人、受益人、信徒、养子、被买赎的仆人，及在其它各种身分下与神的关系，有强烈的醒觉。我们曾经以这个标准去量度灵恩派经验，也发现他们在这一点上没有缺失。可是，当这些经验被用来印证某些误解圣经的信念时——时常有人这样做——，我们就只剩下两个选择：一是排斥这些经验，看这些经验为虚妄的，甚至可能源于撒但，否则，就重新给他们神学上的阐释，表明这些经验实际证实和确定的真理，与灵恩信徒所以为的有所不同。至少对于灵恩见证的主流，这是我们现在要作的抉择。

有些人注意到灵恩经验宣称要证实的东西是错误的，他们采取头一个立场，迅速批评这运动是虚妄和危险的。可是，想起有时候(并非经常如此)灵恩派信徒提出他们那些错误的主张时那种自鸣得意的态度，又天真幼稚地误用圣经，而最令人懊丧的是，许多灵恩派的发言人，似乎对于真理的问题漠不关心，凡此种种，我们又不能完全谴责那些对灵恩运动口诛笔伐的人。我承认我也是其中一个受到灵恩运动衍生上述种种现象所困扰的人，不过，无论如何，我从灵恩经验里看见神在其中工作，因此，我大胆作出第二个选择——就是尝试重新建构其神学观念。我在这个选择上所作的，请读者评断。

首先，让我们浏览一下传统五旬节派对灵恩经验的说明，这是大部分在德国以外的抗辩宗灵恩派信徒所持守的看法。这就是我曾经称之为复还论的观点，他们将使徒行传第二章所形容门徒在五旬节的经验，以及哥林多前书十二至十四章所形容哥林多教会的经验，看为今日基督徒应该追求的标准规范、理想和目标。这观点的中心建立在一种灵洗的观念上，他们认为灵洗是「一种特殊的经验，有别于信主经验，通常在信主后才有的。在这经验里，人领受了全部的圣灵进入他的生命中，因此满有力量去事奉和见证。」¹他们认为除非信徒经历圣灵的洗，否则欠缺神早已为他储备的必需资源，所以，他们命令基督徒寻求这种经验，直到得着为止。²这经验一旦临到，他就被提升，而且通常会(有人说是一定会)说方言，作为内在已发生了的经验的外在印记。既然他们相信一个人只有如此才能领受「全部的圣灵」不管他们为这怪异的用词如何注解)，他们给这种经验神学上的阐述，就是认为这种经验完成了整个信奉基督的

入教过程，一如圣公会会友之间的安立甘大公派理论，水礼只是开始，在坚信礼中领受圣灵才圆满完成整个入教程序。³

最近，邓恩 (James D. G. Dunn)、卜仁纳 (F. D. Bruner)、史托德 (J. R. W. Stott) 和贺其马 (A. A. Hoekema) 对这观点都有全面透彻的剖析，我们在这里亦无需多费笔墨。我在这里单提出以下两点就已经足够了。首先，若我们接受上述的观点，这观点会迫使我们评价非灵恩派基督教——即是，那些不认识或不寻求悔改后圣灵施洗的基督教信仰——为低下门径、次等，并欠缺了一些重要的东西；可是，其次，这观点不能从圣经中成立，因为这观点不能前后贯彻地解答一些从圣经引伸出来的反问，例如以下三条问题。

灵洗的神学观念

对于哥林多前书十二章十三节：「……我们不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵」，我们能否提出令人信服的论据，否定他所指的是基督徒新生命的开始——我们也许称之为「悔改并入教的复合体」——，因此根据保罗，每个这么样的基督徒都已经领受了圣灵的洗了？我们能否定这种含意吗？当然不可能。

在这个结论以外唯一可能的解释，就如已故的叨雷的看法，他的看法影响多人，他认为保罗在这里正述说一种「第二次祝福」，这是他在其它书信都没有提及的，但保罗深知道他和所有哥林多教会的人都已经领受了这祝福，虽然在今日有些基督徒并没有领受到。⁵

可是：

(1) 这样的看法与保罗先前对哥林多人的描述并不吻合，他形容他们纵使满有恩赐，在基督里仍是不属灵的婴孩，未有能力吃固体食物 (林前三1—3)。

(2) 这看法迫使人采取以下其中一个立场，一是否定那些缺乏「第二次祝福」的基督徒是属于同一个基督肢体的，又或者漠视「成了一个身体」的自然意义，而将「成了」一词 (希腊文 *eis*) 强加以不自然的解释，解作「由于……的缘故」或「为了使其得着益处」，但这些解释对比希腊原文是无法成立的。

(3) 在以上立场中，倘若我们采取后者，有些时候有些人的确这样做，那么，只有构成对保罗一个谴责，谴责他不必要地、甚至乎恶作剧地误用了字汇。⁶

一些释经家舍弃词句的自然意思而采取不自然的解释，实际上是侮辱他们所阐释的书卷的作者，侮辱他们在表达上含糊混淆；这里的情况正是如此。从上下文看来 (参林前一212—27)，保罗的意思是，基督所赐予的圣灵已经使我们成为一个被圣灵维系的身体，我们必需学习按此真理而活。有关第十二节所提及的，最自然是指到在悔改时领受圣灵有什么含意 (参罗八9)。若指他含有第二次祝福的意思，就是强将文意读进经文里；我们无法单凭经文本身读出这个意思来。

有些人接受以上的论据，但坚持说在哥林多前书十二章十三节的从圣灵受洗入教是特殊的，有别于马可福音一章八节、马太福音三章十一节、路加福音三章十六节、约翰福音一章三十三节、使徒行传一章五节及十一章十六节各段经文所记载的基督用圣灵施洗或信徒受圣灵的洗。但在所有七段经文内，原文都采用同一个前置词 (*en*)，意指圣灵是基督给人施洗的「要素」，因此这种区分在言词运用上来看，是没有基础的。⁷

无疑，有些信徒已经经验过悔改以后内在属灵生命的增长，从而得着益处，其它人也可以这样受益，可是这并非保罗提及圣灵的洗的含意。

在使徒行传的记述里，从五旬节事件开始，一直假设信心与悔改（路加在详说人对福音的反应时，他不时交替使用这两个词），以及圣灵——神正在充分发挥其新约职事——的赐予，两者是并行的。我们能否提出令人信服的论据，去否定这说法呢？当然不可能。

彼得第一次布道讲章的结尾字句是这样的：「你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必领受所赐的圣灵」（徒二38）；他在这一点上，表达得清晰明显，绝不含糊。又如路加所叙述的，撒玛利亚人分「两个阶段」的经验是异乎寻常的（徒八14—17）——可以说，这是全卷书唯一异乎寻常的记载，因为以弗所的「门徒」也未曾领受圣灵（参徒一九2—6）。可是，似乎在保罗遇见他们的时候，他们尚未作基督徒；哥尼流的情况也一样，他听彼得讲解之前，还未作基督徒（参徒一一13）。很明显从路加的故事看，撒玛利亚的信徒欠缺五旬节圣灵降临的经验，在彼得和约翰看来这是不寻常的。试看哥尼流的例子，当他凭信心听取领受彼得所传讲的福音时，圣灵就降临在他身上。这事件确定了信心与悔改，以及圣灵的赐予是相连的，正如彼得在使徒行传二章三十八节所认定的，又进一步表示（因为彼得在二章三十八节没有这种表示），引发神赐下圣灵的，是向神敞开的心灵，而不是从人这一方面去表达的水礼。⁸

至于撒玛利亚人的经验，有些人猜测（最多只可说是猜测）神暂时不让圣灵彰显，直至他使用使徒作为圣灵倾流的渠道，是为了阻止撒玛利亚人与犹太人的分裂被带进教会去；这看来是个合理和恭敬的猜想。圣灵的赐予，显示出撒玛利亚人和犹太人都透过基督平等地被神祝福；圣灵赐下的形式亦显示出所有基督徒，不论撒玛利亚人或犹太人，都必需认定基督所拣选的犹太使徒，是被神确立的领袖，拥有从神而来的权威。希伯来书二章四节提到「圣灵的恩赐」印证使徒的见证的真确的，而新约所有彰显圣灵作为的神迹奇事与他们亲身的事奉是互有关连的；当然，我们没有证据说神迹奇事与事奉没多大关连的情况从未有发生过，也不能证明现在绝没有发生。

正如路加所展示的，耶稣第一批门徒之所以有「两个阶段」的经验——首先相信，随后才受圣灵的洗——，唯一可解释的理由是时代性的，既然五旬节早上九时是圣灵在人类当中新约职事开始的时刻，因此他们分「两个阶段」的经验也必须被判断为独特的经验，而不是对我们所有人的一个规范标准。我们能否提出令人信服的论据，去否定这解释呢？当然，这也是不可能的。

五旬节派及灵恩派对使徒行传第二章的一般处理方式，恍似那些谈论圣洁的老师们（叨雷及其它）的看法，他们的处理正好错失了这一要点；然而，这要点是无可逃遁的。根据路加的神学观点，五旬节事件应验了耶稣的应许及约珥的预言（—4、5，二17—21），再加上使徒行传的整体重心，无疑以上的要点已不说自明。很明显，路加写他的第二册著作，是要述说耶稣升天后，圣灵的时代如何像黎明初露，又叙述福音在圣灵的能力下，怎样从耶路撒冷散播至当时帝国的首都。他记录下那些特殊的经验——五旬节事迹；埃提阿伯太监、保罗、哥尼流、吕底亚和狱卒悔改信主；亚拿尼亚和撒非喇口是心非的真相被揭露后，就倒地身亡；买卖圣职的西门如何谦卑下来，和以吕马如何眼瞎了；司提反、哥尼流、彼得和保罗的异象——这些都是福音传至罗马一路上的里程碑，不是神一贯行事方式的模式或范例。若然路加能预知后人在这些事情上怎样误解他的想法，我猜他必然深感诧异及沮丧。因为他的记述若然有任何要作为规范的目的，就是「为教会及其使命的性质提供实例教训」⁹，而不是教导有关普世基督徒各阶段属灵经验的典范。

根据五旬节派及灵恩派的论点，使徒在五旬节经过祷告之后，接受圣灵并能说方言，是基督徒经验的第二阶段，也是使徒行传一个启示出来给以后所有信徒的规范；对于这个论点，我必须提出以下几点：

- (1)使徒行传里并没有任何一处经文陈述或暗示这个论点。
- (2)这论点前后不一致：若然说方言是普世模式的一部分，为何风声怒吼不是呢？
- (3)在其它记录同时赐下圣灵和方言的例子中(那撒玛利亚人大概可算一例，八18；确实的例子有哥尼流等人和以弗所人，一〇46，一九6)，这些恩赐是透过使徒临到那些人的，而这些人并没有寻找、祈求或等候这些恩赐。
- (4)在以上四个情况里，圣灵的彰显都是临到整群人的，并非单单临到群体里的个人而不临到当中没有寻求的人。
- (5)使徒行传四章八节及三十一节、六章三节及五节、七章五十五节、九章十七节、十一章二十四节、十三章九节及五十二节等经文提及人被圣灵充满时，并没有明说或暗指那些人也能说方言。但若然有些被圣灵充满的人并不懂得说方言，那么，这也可能是现在神为某些人预备的道路。
- (6)从路加的叙述方式看来，路加似乎理解他所描述的那四个圣灵降临事例，是来自神的见证，表明他平等地接纳新社会里的四类人——犹太人、撒玛利亚人、外邦人和约翰的门徒——；若不是神的见证，这种平等地位是叫人怀疑的。在使徒时代，究竟还有没有更多这类型的彰显发生我们不知道，可是在没有实证的情况下，我们没有理由假定当信徒已经明白在基督里人人平等的功课，这类型的彰显仍旧继续发生。

很明显，要让五旬节派及灵恩派的论点得以成立，就只有把许多不能在使徒行传里读到的意思强加进去。

现在还有两个针对说方言的反问。

保罗写道：「岂都是说方言的吗？」(林前一二30)他言下之意期待的答案是：「不。」我们能说服人相信并非如此吗？当然，这也是不可能的。

古老的五旬节派信徒分别出两种方言，一种是普世性的、不由自主的表现，用以印证圣灵的洗，另一种是持续的、非忘形而且受控制的恩赐，这恩赐却不是每个基督徒都拥有的。这正是神召会基本真理宣言第八段一句谜样的字句所指的：「在圣灵里受洗的实证，……在这情况下的说方言在本质上与说方言的恩赐是一样的(林前一二4—10、28)，但在目的及应用上不同。」若不是上述的区分，我们无法明了这句话的意义。似乎，大部分灵恩派信徒都同意大部分五旬节派信徒的看法，认为说方言是圣灵施洗的普世性印记，而灵恩派信徒的观点更不止于此，他们视说方言为灵修辅助，并期望所有已经接受灵洗的基督徒经常说方言。在一般基督徒眼中，说方言肯定是灵恩运动的标志，而灵恩派作为一个群体显然亦乐意如此。可是，由于他们期望说方言是被圣灵充满者的必然恩赐，他们的复还论观念跟五旬宗教会的看法不同，显然超出了保罗的话的含意；这就带我们来到以下的问题。

灵恩派的方言，通常是一种学习得来的技巧和技术，缺乏语言结构，而说方言的人视他主要为私人应用的；至于哥林多前书十二至十四章所谈及的说方言，是为公众使用的，是在不信者面前的一个「表记」(一如史丹度(Stendahl)解释说：「是针对他们的审判的一个负面表记」10)，保罗「认为是一种语言」，用来传达意思，所以可以被翻出来。11这两种对方言的看法可以同日而语吗？我们能叫人确信这两种说方言的现象是一样的吗？当然不可能。在「悟性没有果效」(林前一四14)这一点上，两者可能存在着负面的相同处；12但两者整体上是否相符，是非常不肯定的。

对于新约方言的性质、价值、起源及终止，有许多含糊的地方，并且必然继续如此。一些重点可有不同的解释；也许最错误的做法，就是在处理有关经文时，明显地宣告，或迂回地暗示自己的看法是清楚明确或十分肯定的。许些含糊的经文(徒二4—11，一〇46，一一17，一九6；林前一二至一四章)实不

容许这样的判定。

有些解经家与贺智 (Charles Hodge) 一样, 认为五旬节派及哥林多信徒的方言是一种语言恩赐 (xenolalia, xenoglossia)。13 其它解经家与该柏尔 (Abraham Kuyper) 见解一致, 认为他们发出难懂的声音 (该柏尔猜测这就是我们将来在天堂讲说的言语), 因此五旬节的奇迹 (「……都听见他们用我们的乡谈, 讲说神的大作为。」「徒二 11」) 是一种聆听的奇迹, 过于一种讲说的奇迹 (除非该柏尔对天堂的猜测准确, 那么两种成分的奇迹都有)。14

另外, 我们经常碰到与该柏尔如出一辙的观点, 是保罗看基督徒的方言为「天使的话语」(林前一 3 1), 天使语言跟人类语言有所不同。然而, 这种想法跟研讨哥林多前书十二至十四章所提出的种种说法一样, 并非绝不可能, 我们有充分的理由将保罗在十三章一节的话解释为一种修辞学上的夸张法, 其中中心意思简单来说就是「姑勿论我在方言恩赐上的表现多么神乎其技」。大多数人与加尔文的想法一样, 认为五旬节的方言等同一般语言, 而哥林多的方言却非比寻常, 看法莫衷一是。每种看法都有可驳斥的疑点。贺其马 (Hoekema) 说:『在这个问题上, 要作最终判断, 即使不是绝无可能, 也是非常困难的。』15 我认为他说得很对。

同样, 在以下的释经上, 不同解经家的意见也颇有分歧:

(1) 究竟保罗在哥林多前书十四章五节提到「愿意」(thelo) 一词, 有多大成分表达一种积极的欲望? 有多大成分是出于一种礼貌上的修辞, 无非表达退一步来说, 情愿哥林多信徒都说方言呢?

(2) 为何他感恩地记述他说方言比其它众人还多 (一四 18) ——到底是因为他希望见证说方言使他的事奉更充实, 或使他的灵修生活更丰富, 抑或纯粹是为了有力地提出他下一节的论点, 就是在说方言上该有必需的约束? 照样, 各种不同的观点都有斟酌的余地。

再者, 保罗在十三章十节提到「那完全的」(to telcion) 来到, 方言终必停止, 归于无有, 保罗所说「那完全的」是什么意思呢? ——究竟是在爱里的完全成熟¹⁶, 抑或新约全部准则的实现, 以及教会完全装备妥当的状态,¹⁷ 还是 (一如大部分人的观点) 当主再来时, 基督徒将要进入的那完美属天生命? 第二个观点认为在第一个世纪结束之前, 说方言的恩赐已告结束; 而第一和第三个观点对整个问题的答案是有所保留的, 就正如另一个问题一样, 到底在使徒亲身的事奉职事以外, 神有没有赐下作为表记的恩赐呢? 这个问题同样未有确定的答案。

可是, 有一件事情是清楚明朗的: 初步看来, 在哥林多前书第十三、十四章, 保罗尽是在讨论公开运用方言的问题, 若把他任何关乎说方言的言论视为私人方面的应用, 是不必要又不自然的。灵恩派信徒经常将十四章四节 (「说方言的, 是造就自己……」) 和十八节 (「……我说方言比你们众人还多」) 解释为在私祷中连用的方言, 可是, 在释经学上, 这种臆测不单只毫无依据, 事实上亦很不合理。这样解法等于不问情由地将第一世纪的经验全盘套在灵恩派信徒的身上 (「啊, 保罗及哥林多信徒必然也像我们一样」); 再者, 若以为在第四节保罗的意思是那些连自己说什么也不知道的说方言者竟仍然可以造就自己, 而在第五节, 他又立即说除非教会信徒能听得明白, 方言并不能叫教会得到造就, 这样前后矛盾的解经是令人难以置信的。¹⁸

可是, 若然保罗在第四节的意思是说方言者能够了解自己的方言, 今日的灵恩派信徒不能够以为保罗的话是鼓励他们多说方言, 因为他们公开承认自己也不明白自己所说的方言; 同时, 从保罗写这段经文的思想路线看来, 我们断不能假设这里的说方言是指到私下说方言, 因为两者根本毫不相干。这种假设, 以及这几章环绕讨论到的其它许多东西, 都只可以勉强把意思加进经文里, 却不可以从经文本身读

出这些意思来。

对于五旬宗教会两代以来19，以及今时今日数以百万计灵恩派信徒所说的方言，语言学家、社会学家、医生、心理学家和牧者都曾经颇为透彻地以第一手资料进行研究；20

这样的研究有他的危机，因为说方言的现象是普及各类人的，这样研究很容易犯上以非典型的事例作泛论的毛病。同时，很明显有些研究者发觉说方言式的敬虔令人不安、甚至令人表现失常，于是，他们难免对这些现象产生强烈自卫性的偏见，甚至于阻碍了他们的判断。21可是，无论如何，即使并非全部人都达到一致结论，至少在现今研究者之间，在以下几点上，已经开始逐渐达到较为一致的意见。

(1) 姑勿论说方言者怎样相信，虽然说方言也是一种自我表达和沟通，但说方言并不是一般意义上的语言；又尽管持佛洛伊德学派的人怎样猜度或疑惧，说方言却不是由压力、压抑或精神病所造成的一种心智与身体机能分割的产品。反之，说方言是一项出于意愿，而且受欢迎的发声活动，在一种关在宗教现实的场合举行；方言发自主人的心境情绪，但脱离人的理智思想，就好比孩童富幻想力的语言、已故岩士唐即兴的狂歌乱唱22、亚尔卑斯山的岳得尔调山歌(yodeling)，以及在浴室中自娱的哼歌。圣公会(Episcopal

(2) 虽然有时候，说方言是在一个人生命里自然自发的事情，或会伴随着情感的奋兴而来(或者不会)；但方言往往可以训练出来(放松下颚及舌头，发出无意义的音节，随意地受感发声赞美神等等)，通过一些教导，就可以学会说方言。只要一个人想学，这不是太困难的事。

(3) 早期的研究对方言持相当暗淡的见解，他们视之为神经质、心理不平衡、歇斯底里，或是受催眠后的征状、心理病态或精神补偿、情感饥渴、压抑或受挫折的产物，但今天的研究有相异的结果，说方言不一定是平衡、精神错乱或先天性肉体受创伤所致。24固然，上述这些人也可以说方言，对于他们来说，说方言往往是一种支持系统；25但许多说方言者都心理健康正常，对他们来说，说方言是在主面前被提升的乐趣。

(4) 追求说方言的恩赐及运用方言是寻求与神更深密契的门径，亦经常证实在意识层面上造成有益的效果，例如使紧张的情绪放松、达致某种内在的奋兴，以及更强烈地感受到神的同在和祝福。

泰莱(J. V. Taylor)见证方言全面地提高基督徒的警觉性：「差不多所有与我分享这恩赐的人，在形容他们的经验时，都将着重点放在这经验带给他们的一种更强烈深刻的觉醒上；这经验使他们深深意识到神和耶稣基督，以及周围的世界，尤其是其它人的感受、说话和需要。」26

(5) 说方言代表一种对于神的真相的醒觉，并将这醒觉对焦和强化；因此，说方言成了一种自然的表达崇敬情绪的方法，而灵恩派信徒称方言为他们「祷告的语言」是一点也不希奇的。说方言，虽然不是以一种概念性的语言形式出现，但作为发自主心灵的声音，在基督教里，正如在其它领域一样，他总是「说出」一些东西——他说出一个人有意识地投入并直接回应鄂图(Rudolph Otto)称为「那圣洁的」或「那神圣不可测的」，也就是现今社会学家和人类学家一般称为「那神圣的」。

(6) 那些寻觅、寻索和运用方言的人通常视说方言的群体为属灵上「特殊」的一群，并希望全然投入他整个团体经验之中。

但无论如何，以上一切观点辩证出对于一些人来说，说方言是从神而来美好的恩赐，即如对于我们所有人来说，能清晰表达思想的语言能力是神给我们一个美好的恩赐。可是，既然说方言者视方言的作用主

要是(纵非全然)为私人用途,也不宣称他们知道自己所说的是什么,而保罗所讲述的方言是纯粹为公开发言及要求把意思翻出来的,并且保罗也许认为讲者总会对自己的话的含意有多少认识,我们不可能确定这两种现象能够达到复还论所要求的一致。

翻方言

在我看来,有关翻方言这问题,似乎是最莫衷一是的。翻方言就是将所说方言的讯息内容(一如他们自己所声称的)宣布出来。复还论引导我们将说方言及翻方言与哥林多教会的方言(charismata)等同。保罗给「翻」方言的用字是diermeneuo(林前一二30,一四5、13、27),可以指到解释任何不明白的事情(一如路二四27所载的);这词汇与语言连结起来很自然是指到把字句本身蕴含的意思翻译出来(一如徒九36所载)。从保罗的话看来,他显然认为哥林多信徒的方言是带有可翻出来的意义的(一四19-13),而今天的翻方言者对今天的方言亦有相同的假设,把对方言的解释视为方言的实际翻译。

然而,他们的表现是令人困惑的。那些流畅、肯定而又自然流露出来的解释,后来却被证实是千篇一律、含糊不清和无所传达的。其中造成了许多荒诞的错误。乔达(Kildahl)告诉我们非洲土话主祷文如何被翻为主再来的讯息。27一位我曾教导过的埃塞俄比亚牧师,参加一个说方言的聚会,他误以为是一个非正式的多种语言赞美崇拜会,于是,他站起来用基兹话(Ge'ez,译者注:一种已废的闪族语,今用于埃塞俄比亚基督徒的祷文中。)背诵诗篇第二十三篇,这是他出生的科普替族(Coptic)崇拜时用的古老语言;他的背诵立刻被当众翻译出来。翌日,他忧愁困惑地告诉我:「全都翻错了。」乔达也报导过一件事,同一段方言录音经两个不同的人翻译,其中一个翻为「为一份新工作寻求引导」的祷告,另一个则翻为「为一次严重大病最近康复而献上的感恩」。当告诉翻方言的人两种解释有出入时,「那翻译者毫不迟疑,亦不自辩地说神给予一个翻译者一种翻译,又给予另一个翻译者另一种翻译。」

28那翻方言者的经验是,「方言的解释」是即时浮现脑海的,换句话说,听见方言之后,那些即时深印脑海的思想就视为那段方言的解释。他们宣称神直接赐予翻译的内容;就好象灵恩派的预言一样,他们持相类似的宣称,只要该预言是合乎圣经的话,他就可以成立,不能修改,因为他是无从验证的。我们可以看出一个翻方言的人——尤其是一开始就满脑袋储存了许多圣经真理的人——如何能够藉着与讲者、或讲者的声线语调、或聚会的气氛共鸣感应而产生恰当并造就人的「解释」。可是,至于这些解释如何能够直接表达所刚刚听到的声音的意义,以致实际上将一种不明白的言语翻译为一种能明白的言语,那就难以理解了。

我不会妄自凭几句翻译错误的例子作为基础,去全盘否定所有方言的解释,看他们为虚妄的,同时,我同意撒玛连(Samarin)的意见,他认为说方言加上翻方言的宗教仪式所产生的团结友爱本身可以是有价值的。29

但我想,因此就假设我们已重获保罗所说的翻方言恩赐,却是十分危险的。无他,事实的证据委实太不肯定了。

贺其马提出当说方言带来祝福的时候,祝福的源头「并不是方言本身,而是说方言时候的心境,或者说……在方言说出之先,一颗寻求更多被圣灵充满的心。」30

这个意见似乎比任何认为现时人所说的方言,在思想暂时停止活动的情况下,这方言本身能造就人的说法来得实在。同样,翻方言也可以带来祝福,是由于他传达了圣经的激励,而不一定像一些人的想法,认为这些必然是神所赐方言的神授解释,就如当日在哥林多教会里被翻出来的方言可能是神授的一样。

走笔至此，我们必需就医治和说预言提出一些反问。

医治的恩赐

灵恩派的医治职事能否令人信服地与哥林多前书第十二章二十八及三十节描述的医治恩赐等同呢？当然不可以。

使徒时期教会医治恩赐的典范只能够是属乎使徒拥有的医治恩赐，而耶稣自己的医治职事就是他们的典范。可是，耶稣和门徒是直接用自己的话（太八5—13，九6、7；约四46—53；徒九34）或者他们的抚摸（可一41，五25—34；徒二八8）来医治的。然后，病者立即得医治（太八13；可五29；路六10，一七14；约五9；徒三7；有一次分两阶段进行医治，每阶段的效果是即时的，可七32—35）。身体上的残缺（例如跛子、瘸子），以及功能性、征候的和心理引致身心上的疾病（徒三2—10；路六8—10；约九），一概获得医治。有时候，他们叫死了多天的人复活（路七11—15，八49—55；约一一1—44；徒九36—41）。他们医治一大群人（路四40，七21；太四23、24；徒五12—16，二八19），并且没有任何记载说他们尝试医治而结果失败的（除却有一次门徒忽略了祷告，要由耶稣接替他们进行医治「可九17—29」）。再者，他们医治的结果是持久的；没有任何迹象显示得医治者后来旧病复发。对于现今五旬节派及灵恩派医者的职事，以及那些为病者祷告的人的职事，无论人如何说他们有神特别的呼召，他们当中没有一人有上述如此骄人的成绩。

所以，我们不能像某些人有时候的想法一样，假设现今灵恩派医治的能源一定就是保罗在哥林多前书十二章二十八节所讲述的。在使徒时代，医治的恩赐比起现今灵恩派信徒看来拥有的医治恩赐，在本质上是更超越的。我们顶多可以说，灵恩派医者有时候并在某些方面可以表现得像新约时代有恩赐的医者一样，而每次这样的场合都印证了神的触摸仍然具有他自远古以来的能力。可是，这并不等如说在这些人的职事里，新约时期的医治恩赐又重新出现。³¹

「灵恩派的预言能否确实被视为新约表记恩赐的复兴？」当然不可以。

我提到的预言是指领受和传达那声言是神的讯息的东西。预言是灵恩派团契一项固定的特征。一般对于预言的信念是：

- (1) 直接从神而来有关神的心思的启示，在别处是无法知晓的；
- (2) 预言经常包括神对未来计划的特殊指引；
- (3) 预言的正确口述形式等同旧约时代神的晓谕，那说话者通常是神自己；和
- (4) 预言是使徒教会的一个表记恩赐，与其它的表记恩赐一样，自教父时代中期至二十世纪，在教会中是暂时失效的。可是这一切信念都很值得怀疑。

首先，彼得在五旬节曾经引述约珥的预言，指出普世性的预言为圣灵时代的一个记号（徒二17—21）。因此，当时说预言是一项所有信徒都能够参与，并且也许期望去分享的活动（参徒一九6；林前一四1、23—25）；固然，看来也并非所有信徒都可以恰当地称为先知（林前二29），大概因为他们在预言职事上的参与太过断断续续。可是，既然说预言原则上是一项普世性的基督徒活动，那么，我们既不应以为说预言只限于使徒时代，更不应该以为说预言会在任何一个时代消失，所以，对于那些假设预言已大多数不存在于教会生活中的理论，我们理应存疑。

第二，虽然个别的先知在主前和主后间或被圣灵感动说出未来的事（参太二四15；徒一一28，二一

10、11；彼前一10—12；启一3，二218），先知职事的精髓却在乎宣告神此时此刻要向他子民说的话，通常这意味着将启示的真理应用出来，而不是增加神的启示。一如旧约先知传讲律法，呼吁以色列人面对神与他们所立的约的顺服要求，他们若依约顺服，就能得着所应许的祝福，不然，就要受咒诅，同样，新约先知传讲福音和信心的生命，看来是为了叫人悔改，造就人和鼓励人（参林前一43、24、25；徒一532）。保罗愿望整个哥林多教会都能分享这个职事（林前一41、5）。因此，一个很自然的假定，就是在一般情况下，（纵非每时每刻，也肯定有些时候是如此，）先知的「启示」（林前一426、30）是一种由神引发的真理应用，一般而言，这真理早已启示出来，而不是揭露一些以前从未知道，亦无法从其它途径知道的有关神的思想和意愿。由此推论，同理，任何藉言语加强圣经教导，以应用于听者身上的方式，在今日大概可以正确地称之为预言，因为本质上这确实就是预言了。

第三，保罗指导信众在聚会中听基督徒先知说话时，该「……慎思明辨」（林前一429），可见新约里潜在的普世性预言，并非绝无谬误、不容修改的，即使未至于需要实实在在地予以更正，至少也有斟酌的余地。新约先知藉语言形式传达他们的讯息时，圣经上没有任何指示说他们以天父或圣子的角色自居。爱基逊（Dayid Atkinson）说：「今日在灵恩派聚会中说预言常以单数第一人称来发言，……这看来不是说预言的要素，而是一种次文化发展出来的习性。……先知讯息的权威不在其形式，而在乎其内容，像灵恩派采用的那种形式，只会使人更难于慎思明辨。」³²爱基逊的话实在很真确。对于不属圣经正典的预言，正正由于我们无法保证其内容的充分表达和思想的完全正确，他们必需受到试验，意思是，我们要用辨别力来聆听。因此，某些人的观念，那认为圣经正典里神直接说话的预言形式，也必须重现于现今教会那衍生自昔日预言、非无误又不属正典的预言里的看法，似乎是混淆和错误的。

最后，当灵恩派先知预言未来的事情，用单数第一人称的措辞表达，一如这预告本身是神直接的宣称时，单纯从他们语言表达的形式，或者单从发出预言这个行动本身去推论预言内容的真确性，肯定是一种错误。旧约提供的一个可以恒久应用的圣经准则，就是一如所有假定的预言的教义内容必须受考验（参申一31—3），预言的真确与否，就必须看他们是否应验（申一822）。这些预言应对人的行为产生的唯一影响，就是驱使人作好心理准备，以迎接预言的应验，同时也准备好面对预言的不应验。可是，行动的准则，必须是神启示的话语和靠这话语管理生命的智能（参申二929；箴一至九章）；我们不要随便相信自封为先知的人那些很可能误导人的预言。（写到这里，不禁令我联想起在我身上发生的一件事。一九七九年，当时有一位相当诚恳的灵恩派先知规劝我，他说神并不是像我心里认定的要引导我到温哥华写作，而是要我在城市教会内带领基督徒渡过一段大分裂的时期。嗨，似乎今天的教会一如一九七九年的模样，而我呢？此刻正坐在这里写这本书。）

我们不应以为预言是久已作古的第一世纪恩赐，今天复苏过来，因而在语言表达形式上以盛装出场，使他与十八、十九世纪以还所有其它基督教沟通的形式分别出来；肯定说，恰当的结论反而是我们应该明白到其实自有教会以来，预言一直不断展现在每一篇发人深省，并切合听众需要的讲章或非正式的「讯息」内。不论何时何地，只要圣经真理被真诚地传讲出来——意思是，真理被讲解、诠释和应用，不论是在讲坛上或是非正式地分享——，就已经是预言了。传讲讯息就是教导神的真理，并加以应用，这种具备应用实践的教导就是预言，以前如此，将来也是如此。今天在灵恩派信徒中间宣讲的预言，并不比任何时间其它任何团体所宣讲的更加优胜，过去、现在、将来也是如此。有些人在宣讲之前没有默想，采用第一身单数表达，其文法犹如是神自己直接宣告，把圣经真理应用在各种处境和不同的人身上，又为发生了的事情欢喜庆贺，同时瞻望未来要发生的一切。无可置疑，神也曾在这个时代，藉着这一切祝福那讲的和那听的人。然而，为此以为这种表现本质上与基督徒一贯为人所熟悉的（正式与非正式的）鼓励和劝诫截然不同，从而把他认定为新约表记恩赐在今天的复苏，这样的想法是不正确的。³³

对「复还论」神学思想的裁决

上述提到的七条问题，其中最重要的字眼是令人信服。对于上述问题的种种肯定和否定论说，都曾经有人提出过，这不是现在我们要谈论的。我想指出的是这种种论据到目前为止还未有足够的说服力使他们贯串有力，而且似乎亦永不会变为可信服的了。诚然，灵恩派信徒(也包括其它非灵恩派的信徒)所经历神的眷佑和神工作的彰显，在某些方面来说，相当于使徒的神迹、医治、说方言，以及(颇成疑问的)翻方言；在使徒时代，这些恩赐印证使徒能力的来源，表彰他们所传扬的基督(参林后一二12；罗一五15—19；来二3、4；和使徒行传的记述)。诚然，在整个灵恩派圈内圈外，在整个教会历史以还，确有「第二次祝福」和圣灵的膏抹临到信徒，而这些恩赐在某些方面来说，确与五旬节经验相似。³⁴

可是，我们不能凭以上任何证据，而叫人信服地总结说，新约原初的灵恩经验，消失了一段长时间之后，已经原原本本的再次赐给教会了。

我们无需否认，自从第一世纪末期，在不同的教会传统中，一些基督徒属灵方面的进深经验，可能在感觉上很像使徒们五旬节的经验；我们所需要的，反而是新约神学禁止我们用五旬节的经验去解释信徒这些经验，或者将任何悔改以外的经验，解释为领受那正充分发挥其新约职事的基督的灵。我们亦无需对以下可能根本没有答案的问题表达意见，就是到底神在使徒职事完结之后，撤回所谓表记恩赐，是否代表他在任何情况底下都不会把这恩赐恢复呢？我们只需要观察，尽管与一些灵恩派信徒所宣称的相反，事实上到如今这些恩赐还未曾真正恢复过。一言以蔽之，很明显以复还论作为解释灵恩经验的神学理论是行不通的，倘若我们想明辨神在这个运动之中有何作为，我们必需循其它方向去思想。

这里，我还想加多一个短评。要评价灵恩派现象，我们需要记得的，就是团体信念塑造团体期望，团体期望塑造个人经验。一个具备导师和着作文献的团体，很容易模造其成员的思想经验，而且模造的程度可以是十分惊人的。具体来说，例如团体相信，标准的信徒经验应该以使徒行传第二章使徒的经验为典范，对神自己、他在基督里的爱和他赐予的能力(圣灵的膏抹)有一种更深的体会，并得着说方言的能力，那么，团体的成员肯定会追寻且「寻获」这种经验。这经验也不会单单由于某些错误的观念黏附其上，而必然地成为一种误导的、没有圣灵在其中的、自我衍生的经验。正如我们一直所体会的，神是满有恩慈的，他祝福那寻求他的人，即使他们的观念未必完全正确。可是，我们必须以这种经验为一种受期望塑造的经验来试验他，而那塑造经验的期望亦要分开来接受考验，去看他们是否合乎神所启示的真理。故此，同理，若然人们期望从神而来的讯息应以某个特定风格传递，那么，不论正典式预言复苏这个意念是否有圣经根据，这种传递方式肯定会应运而生；然后，在每一次个别的情况，我们都需要试验讯息的内容，这种试验与就塑造传递过程的期望而作的评断是很不相同的，两者不能混为一谈。

让我重申：我从没有表示过这些受期望塑造的经验是没有属灵实质的。我唯一希望指出的，是复还论者的宣称(他们期望的基础)是经不起考验的，我们需要另一套神学理论去阐述圣灵的工作。我想，这一点我已经很清楚详尽地证实了，因此，我会继续写下去。

另一套神学理论

现在，我尝试为灵恩经验提供另一种神学解释——事实上，是概略和试验性的，但我想这建议与圣经里关乎人、救恩和圣灵的教义是吻合的。同时，这建议与我上述对灵恩派属灵气质一些颇为正面的评价——这些评价不受其神学观念的不足所影响——也是吻合的。我将会精要地点出一些现时已经非常清楚的事实，来介绍我的建议。

灵恩运动，一如在教会里的其它运动一样，就好象变色蜥蜴，采取周遭及从别处带进来的神学和宗教敬虔气氛的色彩，也擅于随这些因素的改变而变色。在各地各地，灵恩运动以及发展出灵恩运动的较

古老的五旬节主义，都始于某种形式的复还论，建基在一个定理上，就是以使徒行传第二章门徒所领受圣灵的洗为我们基督徒的典范。可是，灵恩运动并非在每一处地方，都继续持守这套神学观念。到底在发展过程中出现了什么分歧的意见，又为何会有这些分歧呢？凡此种种探讨，都十分引人入胜。

在美国，虽然在不同的宗派、书籍、教育机构里面，五旬节派圣洁教会传统依然很强烈，但是抗辩宗灵恩派信徒大部分仍旧是复还论者（至少，他们的著作反映出这点）。可是在英国，强调基督里救恩的合一的改革宗教恩论，较诸那把救恩分开成为一套内含不同「祝福」的卫斯理人类中心主义有更深刻的影响力，因此在很多情况下，灵恩派领袖都扬弃以灵洗为必然的第二次恩典的教义，取而代之，就是认为圣灵里更丰富的经验（有时称为圣灵的「释放」）纯粹是信主经历的一种主观体验而已。德国的抗辩宗灵恩派信徒，其中大多数是路德宗信徒，也多数遵循这条路线。以英语为主要方言的罗马天主教灵恩派信徒，也说些很相类似的话，与五旬节派的灵洗教导刚好相反；他们强调圣灵是水礼中的一个客观恩赐，肯定会惹起福音派信徒的挑战，可是他们成功地回避了亚米纽斯派的观念，以为信心，或者「向神开放」的态度，能激发神顺着他的性情分派各种益处给人——这种模式许多时候连抗辩宗的灵恩派信徒也未能回避。一如我先前所说，今天灵恩派经验有多于一种的神学解释。现在，我们必须留心，正如我在上一段所指出的，原初的灵恩派教导受到修正之时，其修正中心是为要与原来的教会那已被接纳的教义结合在一起，不论这教义是什么。这些灵恩派信徒，一方面与其它灵恩派信徒维系着属灵方面的团结一致，一方面寻求与他们的基督教界前辈在神学思想上更加一致。

再者，较早期的灵恩神学，着重扩大他们认定为与自然有别的地方，藉此证实神在一个人的生命上的同在和大能；现在这种神学观念已经逐渐被「自然化」的神学解释所取代。这种趋势反映出人们已不愿意勉强将超自然和自然的现实对立；这种对立正是第一代复还论者所持守的。（这种对恩典的生命的超级超自然主义观点——其特征是与自然完全分割——根本地把前卫的五旬节主义从福音信仰世界分割出来，亦使到五旬节主义十分不受欢迎；很难怪，超级超自然主义的确是吓怕人的。）可是现时在灵恩派信徒之间（并非在严守古老传统的五旬宗教会会友之间），属灵恩赐已经愈来愈广泛地被视为一种被圣化了的天然才能。正如我们提过，本纳德想我们认识到有些人自孩童时期已经懂得说方言，只不过他们自己没有察觉而已。同理，神的医治逐渐被视作家常，解释为教会就全人发展的惯常职事中自然的一环，而不是像从前那样被突出，视为某些受了圣灵的洗的信徒从神领受的一种特殊的超自然恩赐。³⁵这种种强调，使灵恩派思想与基督教传统主流渐趋一致；基督教传统主流并非看恩典为凌驾自然或破坏自然的东西，反之，恩典能复苏自然和使自然更臻完美，他除去我们根本的罪性，但不会消灭我们理智的人性。

很明显，今天的灵恩派信徒已不再以自己与众不同自居，这是他们十年前所标榜的，取而代之，他们正在培育一份与自己教会团结一致的归属感。从前，在灵恩运动里面，存在着一道暗流，就是对那些不具灵恩派属灵特质的信徒和会众怀有一种派系之间的论断主义，现在这道暗流已经差不多完全消失了。在领导层，他们推崇灵恩派的信仰生活方式，认为这种方式是重要和有益的，却没有排除其它敬拜神的形式。倘若有些新信徒对非灵恩派生活方式不甚容忍，领袖们了解到这是初信者对于过往一些令他们受伤和失望的经历的钟摆式极端反应；这是人类普遍的难题，惟有时间可以将这个难题消解。因此，现今在灵恩派初信者之间，若继续有任何严苛批评和造成分裂的情况，应该被视为一种地区性、短暂的问题，而不该因此蒙蔽我们认识一个事实，就是今时今日的灵恩派，作为一个拥有数以百万计成员的团体，正在所有要点中寻求更深地巩固他们的教会身分。

因此，我若提出以下假设以供试验，肯定不会令人感到不快。根据这假设，神在真正的灵恩派信徒生命中，和藉着他们的经验达成的作为，实质上与神在世界各地相信他、重生了的人的生命中所成就的一样——就是在每个信徒身上更新基督的形象，以致信任、爱心、盼望、忍耐、委身、忠诚、克己、献上自己、顺服和喜乐，都在我们生命里愈来愈显明出来，诚如我们在基督身上所看见的质素一样。早些时期，我曾列出十二点有关灵恩派强调的特征，这些强调都是合乎圣经、健全、有需要的，应该已很清

楚地支持了我的假设。我亦曾经辩说过，复还论所突出的每一点——认定神复苏了新约时代的特征，并以他们作为我们这个时代的规范（与昔日五旬节经验相同的灵洗，伴随着说方言、翻方言、医治、说预言等恩赐）——都是错误的。因此，灵恩派古怪乖僻的信念，产生古怪乖僻的期望，这些期望部分影响了灵恩经验，于是，在灵恩经验中亦有一些怪异、歪曲的原素。虽然我的思想正面地肯定灵恩经验一些中心的、主要的原素，然而我不能不承认灵恩经验的一些较为负面的东西。现在，我会继续阐释我的假设，再容让这假设一方面受经验的事实考证，另一方面接受圣经的考证；这假设必须符合事实，才值得引起注意，而且必须与圣经吻合，才值得我们接受。一如我从前说过的，读者是最佳的评判。

现在，就让我这样假定，新约神学的分类，既是神所教导的，就具有本体上的地位，意思是，这些新约神学分类表达出事物的真理和真相，一如神自己所看见和认识的一样，同时，我要进一步假定，活像基督的整全生命，是神对灵恩派信徒及其它基督徒的旨意；由此，我作如下推论。

在救赎中，神发现我们所有人多多少少在人格上都有些亏损不全。人格的崩溃、理性自制力的丧失，都是我们陷堕、犯罪以后某方面的状况。我们自己要尝试扮演神，其实，正代表着我们很大程度上不能控制自己，亦与自己失去了接触，或最低限度，与自己的一大部分——包括那构成真我的绝大部分——失去了接触。可是，神满有恩慈的旨意，是要带领我们与他复和，藉着基督，也藉着这复和关系的实现，令我们重新整合，再次成为整全的人。

这关系是一次过获得恢复的，是透路得所称为「奇妙的互换」（“wonderful exchange”）而成，就是说基督替我们成为罪，好叫我们得以在他里面成为神的义（林后五21）。基督徒凭信心接受基督，得称为义，又被收纳进入神的家里，即时并永恒地得着保障；没有任何东西可以使他们与父和子的爱隔绝（罗八32—39）。可是，那使我们身心更新，以致基督的形象深印我们生命中的工作，亦即是古老福音派神学所称的成圣工作，并非一朝一夕能够速成的。反之，这是一生成长和蜕变更新的过程（林后三18；罗一二2；弗四14—16、23、24；西三10；彼前二2；彼后三18）。事实上，这种蜕变是超越今生的，因为人精神生命（个人有意识的生命）与肉身生命的基本分割，是要等到「我们身体得赎的日子」（罗八23；另参林前一五35—57；林后五1—10；腓三20、21）才会完全得医治的。未到那一天，（我们可以这样认定）我们都不会清楚知道那隐藏在「潜意识」里神秘的现实，自我里那个深不可测的尼斯湖，里面潜藏着「压抑」和「恐惧」的水怪，底下还有本我和原型，而佛洛伊德、荣格和他们的同事就曾经努力不懈地在这心湖垂钓（参林前一三12）。同样，我们一天未脱离这必死的躯体，我们还不能完全明白基督徒经验中分裂自我的结局，罗马书第七章十四至二十五节，以及加拉太书第五章十六至二十六节把这方面的经验分析得很清楚，人心喜爱神的律法，可是人又发现他们心里对神的律法存着反感和负面的反应——正如我们先看过，保罗诊断这些反感和反应为那「住在我里头的罪」的持续力量，这罪的王权已经被推翻了，却未被消灭，已经注定会死亡，却仍未完全死去。可是，那居衷的圣灵仍然与我们同在，因着他的同在和职事，我们可以先尝天国生命的部分福乐（罗八23；林后一22；弗一13、14；来六4、5），并且他是拥有主权的那位，他可以给我们传达与父及子相交的感觉和滋味（约一3，三24，四15—23）；他居住在我们里面，在我们里面工作，引领我们奔向我们人生命定的目标，同时，他找出每个人破损和扭曲的人性，——医治。

说方言

那么，我们对说方言有什么看法呢？我们看见现今说方言的人，他们能够保留那种情绪，思想却休假去了，因此我们不能根据任何观点，信心十足地认定他们的表现等同于新约时代的方言。在这种理解底下，人们经常极力主张的，就是既然神的目标是要人在完全自觉、理性的控制能力下，达致人格完全的统合，那么，成圣过程的整体楷模，必然包括平稳地恢复这种控制能力。当我们更深地表现出圣经所说的诚恳、纯一、专心一志等素质时，我们就更能控制自己，同时在我所行的一切事上，我心中「只有

一件事……」(腓三13；另参林后一一3；雅一7、8)既然是这样(按照推论是如此)，我们就再没有说方言的必要，因为说方言的时候，人放弃了对声带理性的控制。然而，一个双重的回答可能合适。

首先，既然灵恩派信徒故意选择说方言作为一种传达工具，去表达他们心中就某些主题要向神献上的崇敬和祈求，藉此向神多说一些他无法用语言表达的心事，若然我们声称他们完全缺乏理性的控制，是不很真确的。

其次，圣灵可能要透过这种表面上理性控制的松懈，去强化信徒更深层面的自制能力；这种见解并非不可思议。心烦意乱的人，浸在浴缸里，大声哼无字句内容的歌，有助恢复健全的理性；说方言可能在属灵方面就有着相同的意义。倘真如此的话，那么说方言的确是神的奇妙恩赐。并且，若然说方言的效果真的为要加剧赞美及祷告的情绪，并使这些情绪持续，避免因思想的魂游象外而无法维持，那么，说方言可以帮助培养正面的性格，引领人进入密契祷告(mystical prayer)倡导者所称的默观(contemplation)里。这种操练对于某一类人可能尤其有益，由于现代生活匆忙、浮面、脆弱而不真实，许多人成为这种生活的受害者，无法在更深层面与他们的自我接触，于是，他们的基督教变成形式化、概念性、随俗、定型、抄袭和二世的信仰。(毕竟，灵恩运动主要是一种都市现象，而在城市里面，这些压力对人有最直接的影响。)

这样看来，起码对某些人来说，说方言可以是神的美善恩赐；这是基于一个观念，就是任何能够帮助人专注神、体验他的同在，并使人敞开心灵让神影响的东西，都是美善的恩赐。(可是，对其它拥有不同问题的人来说，神已经帮助他们自心里向神发出通达的祷告，说方言对他们来说，遂变为不属灵、琐碎和不着边际了；现时有些人对于不论何处出现的方言都持这种看法。这就是正所谓一人的佳肴可能是另一人的毒药了。)

灵洗

那么，我们对于灵洗又有什么看法呢？我们已经看过，正如灵恩派导师所教导的，以及灵恩派信徒所见证的，都说明了这「第二次祝福」的核心是喜乐的确据，因在基督里认识到天父的慈爱，得以浅尝天国的滋味。我曾经指出过，在这里面，说方言几乎与抗辩宗或大公教会所见证的每一个「第二次祝福」经验都有关联。现在我提议一个解释这些经验、为他们作神学阐释的正确方法，就是以这些经验为实质上一种更深的觉醒，更深刻认识那位见证在基督里父神的爱的圣灵(参罗八15—17)，又更深刻认识到藉着圣灵，圣父及圣子将自己显明给顺服的圣徒看(参约一四15—23)。圣灵的见证，以及父与子启示性的临在是神恒常的作为。只不过，有时候，基督徒发现自己比平时更意识到这些神工，并里面所表达和传递的神的爱和恩慈；信徒见证圣灵的洗，所指的正是这些时刻的特别经历。

这些经验，就是保罗为信徒祈求的事情得以实现：「……藉着他的灵，叫你们心里的力量刚强起来；使基督因你们的信，住在你们心里，叫你们的爱心，有根有基，能以和众圣徒一同明白基督的爱，是何等长阔高深，并知道这爱是过于人所能测度的，便叫神一切所充满的，充满了你们。」(弗三16—19)

这些经验带来彼得形容的心境，我们爱我们所相信的基督，「就有说不出来、满有荣光的大喜乐」(彼前一8)。虽然这些经验使人新鲜地意识到圣灵内住的实在，但他们不绝对是领受圣灵的经验；虽然这些经验能带来使人成圣的效果，但他们不绝对是成圣经验；虽然这些经验确能使人得若能力，但他们不绝对是得力经验。实质上，这些经验是得着确据的经验，亦即是对何谓与基督成为一体有主观的了解。

虽然我们在叙述这些经验时，很容易倾向令这些经验听起来是独立分割的，尤其当一个人心里早已存有卫斯理式或凯锡克式「第二次祝福」神学观念时，更是如此，而事实上，从没有任何这样的经验是

真真正正与一个人生命中有意识的部分完全分割开来的。但事实上，这类经验最多不过是——也最少是——更加强烈地感受到被接纳、被承认为神的儿女，以及与神更深的相交；大概从悔改那一刻开始，圣灵就将这种感觉赋予信徒，又让这种感觉在他们心里持续(参加四6，三2)。

为何还需要有这加剧感觉的经验——因此并不是一次过的事情，『第二次「亦是最后一次！」祝福』实在时不时重现(感谢神！)？对于神选择什么时候就近他的儿女，什么季节以这种传神、令人心荡神驰的方式，让儿女亲切体会他的爱的真实，我们不是时常知道原因的。36有时候，我们或许能够在事后明白到这些经历是为装备我们面对将临的苦楚、困惑、失落，或迎接一些特别苛刻或令人沮丧的职事。可是，在另一些情况下，我们只能说：「神选择向他的儿女表达他的爱，纯粹是由于他爱他的儿女。」亦有一些时候，似乎很清楚表明是神就近那些愿意就近他的人(参雅四8；耶二九13、14；路——9——13，其中「将圣灵给……人」的意思是「让人体验圣灵的职事、影响和祝福」)；这正是我们现在要处理的情况。

不同的关注驱使基督徒更新他们将自己奉献给神的誓约，并寻求他的脸——亦即是说，在当前的需要中，不断向神呼求，祈求他的关注、恩惠及帮助，一如诗篇二十七篇七至十四节所描述的。信徒面对的可能是罪咎、恐惧、失败感或无能感、灰心失望、精神萎靡、沮丧、受试探攻击，与居衷的罪恶争战、不祥的疾病、遭拒绝或被出卖的经验、对神的渴慕(凡此种种，诗篇里都有描述)；可能还有许多其它境况。当神向这些寻求者的心灵启示他的爱，把喜乐放在他们心里，赋予他们新的精神力量及属灵力量去应付那使他们消沉的境遇时，这经验对他们的特殊意义，就与他们那藉这经验得到满足的需要有关。无怪乎一些人给这经验的神学解释为成圣的装备，另一些人解释他为事奉能力的赋予，而灵恩派信徒——他们看这经验为更深进入圣灵掌管的生命里——的解释则是两者兼备的。可是，他们所见证关乎圣经真理的现实，是神使人重新得着更深确据的工作；这些见证部分具洞见，部分带误导成分。

让我们根据这假设去衡量五旬节派和灵恩派信徒的灵洗见证；让我们衡量的时候，也考虑到领受祝福之前的教导和期望，以及祝福以后所作的见证两者之间的关系；让我们忘掉在这祝福中各种各样身体上的附属反应——呼喊、说方言、肌肉痉挛、四肢的触电感觉、神志昏迷的现象和其它歇斯底里的征状——，因为根据我们上述经过验证的观点，这一切只不过或多或少反映我们个人的脾性和心理，而不是神为加深人的信仰确据以及深化人与救赎主的相交而作在各人身上的不同工作。只要大家这样去衡量，就会发觉我在这里提出的神学解释与事实相符。37

结论

现在是提出结论的恰当时候了，以下共有九点。

1. 灵洗

一般灵恩派对灵洗的神学解释(一般，起码是指整体世界性运动而言，即使在英国及德国某些教会并非如此)是从五旬节派发展出来的关乎基督徒生命两个层面、或两个阶段的观点。这观点溯源自上世纪的圣洁运动(凯锡克、更高生命、得胜生命)，和那与圣洁运动分不开的关乎灵洗的解释——这解释认为灵洗是事奉能力的赋予——，以至约翰·卫斯理关于基督徒达致完全的教义，有时候亦称为完美的爱、完全成圣、洁净的心灵，或简单称为第二次祝福。这种灵恩神学把五旬节使徒的经验看为由初级或低层次进到较高的、圣灵充满的层次的标准楷模。但这种观点似乎欠缺圣经及经验上的根据，同时，单单就其推论来说已经不能叫人信服了，因为根据这个观点，凡没有五旬节灵恩经验的信徒都属低层次、不被圣灵充满的一群。然而，那诚恳、为罪痛悔、一心期待要更多认识神的追求(许多被误称为灵洗的宝贵属灵经验就是来自这种追求)常是灵性更新的根源，姑勿论其背后的神学理论是否有瑕疵；灵恩派的灵洗正是

如此。

2. 表记恩赐

关于表记恩赐的复还论，也是灵恩运动从古老五旬节派承受的，这理论并不适用；没有人能够肯定新约说方言、翻方言、医治和行神迹的恩赐已经恢复，似乎亦不合乎事实，而来自圣灵的预言，实质不是新的启示（虽然在圣经时代，新的启示往往是预言的一部分），而是将已经启示的真理应用在人身上的能力，这种能力不是单单规限在灵恩派圈子内；其实，这种能力一直以来都存在教会之中。然而，灵恩运动强调运用每个人都各自拥有一些的属灵恩赐，积极推动教会总动员事奉，是完全正确的，也为软弱和受创伤者特别带来支持和扶助的丰富资源。

3. 力量

尽管错谬的灵恩神学产生了相连的古怪现象，然而灵恩派信徒所强调在复活主里面的信心、透过圣经从神那里学习认识神、向居衷的圣灵敞开心灵、在祷告和赞美中享受亲密团契。洞察和服侍个人的需要，以及积极期望神答复祷告和把事情变得更好，这一切都是真正属灵更新的表记，是所有基督徒应该学习的。

4. 说方言

灵恩派方言，作为一种经选择的、在神面前非语言的自我表达方式（所谓经选择，在他们的信念里，是神的旨意叫人这样选择的），在无可避免地多样化的基督徒经验里自有他的地位；而在基督徒经验中，种类繁多的灵修方式，正好反映了文化与个人的不同构造和特质。似乎看来很明显的，就是说方言作为一种属灵操练，的确丰富了一些人的属灵生命，但对别的人来说，却是毫无价值的不敬虔表现。有些人尝试这样操练，及后见证说发现自己所做的毫无属灵实质，然而另有些人开始了这种操练后，结果却经历与神更深的相交；我们无理由怀疑他们任何一方面的见证。用方言祷告可以帮助一些过分理智的人释放和解冻情感，正如结构分明、用言语清楚表达的祷文可以帮助一些过分感性的人稳定情绪、弄清思想。那些认识到说方言并非神为他们预备的道路的人，以及另外一些体验过说方言丰富了他们的属灵生命的人，都不应该将自己的方式强加于别人身上，也不应该因为别人与自己不同而贬抑他人逊于自己，同时若然在自己的阵营中有人因着相信是神的带领而转移到对方的阵营之中，亦无需为此信心动摇。用方言祷告及不用方言祷告的人都同是向主祷告；他们或站立或跌倒都是向他们的主人交代，并非做给其它人看。一如在基督里面无分犹太人或希腊人、为奴的或自主的、男性或女性，同样在基督里亦无分说方言的或不说方言的。即使（正如我所怀疑的，虽然无法证明）今日的说方言者不同于昔日哥林多信徒所说的方言，我们也不应该禁止他们说方言，而说方言者亦不应该认定一级的基督徒必需说方言。

5. 罪

有两个问题是必需发问的。灵恩运动除了培养敬拜和爱的感觉外，是否也培养出一种实际对罪敏感的意识？其次，灵恩运动里欣快的精神气质是否在信徒间掀起一股幼稚的傲气，抑或鼓吹谦卑的态度？

6. 圣灵

虽然灵恩连动背后的神学观点不一（又有哪一个重要的属灵运动不是如此？），他对基督徒来说可以是神所赐的一种针对形式主义、制度主义和理智主义的矫治良方。灵恩运动藉他的音乐和崇拜形式，在群体中洋溢着赞美的自发性表现以及大胆的尝试，活泼地将福音表达出来。灵恩更新运动迫使所有基督

徒，包括那些未必同意福音派信徒这样理解灵恩运动的人，都一同发问：成为基督徒和相信圣灵是什么意思？谁是被圣灵充满的人？是他们吗？是我吗？激进派神学思想把教会带进新独神论的不毛之地，在这种情况下，看来神所作的（我斗胆这样说）——神使用弱者，叫那强大的羞愧——并不是兴起一个新的加尔文或欧文或该柏尔（Abraham Kuyper），而是兴起了一个偶然凑合的运动，凭愉快的即兴表达，宣扬神的位格以及耶稣基督和圣灵的能力，不是靠神学理论上的滔滔雄辩、独具创见或精确思想，而是靠更新生命的力量，去创造一种新的、简单的、非传统的，又令人不安地具挑战性的生活方式。然而灵恩派仍然需要一套充分合乎圣经的神学理论去支持他，只要一日缺乏这样的神学理论，他仍旧脆弱易倒。

7. 整全的体验

灵恩派的主要追求，并不是任何特殊的经验，而是完全彻底和不受约束地体会神的同在和回应他的恩典。在敬拜中，这种整全的体验意味着每个敬拜者全然投入，及向神完全开放。在事奉中，这意味着不单单甚或不是主要靠运用表记恩赐，而是发掘及动用所有才能去事奉。在基督徒的表达和沟通里，这意味着时常欢唱，包括唱出歌集里的诗歌以及灵里的歌唱；拍掌、举起膀臂、伸展双手；小组祷告中一起轻声低语、把从神领受的预言向团契传达、由说方言者领导转由翻方言者带领、松散即兴的讲道、会众藉感叹和回应与讲员对话；拥抱、跳舞，诸如此类。在弟兄姊妹的相交中，这意味着慷慨地、甚至不顾后果地付出自己及自己的财物去帮助他人。灵恩派追求整全体验肯定是正确的，尽管他们的追求方式并非所有信徒都可以欣然受落，但较诸我们的古老教会，囿于那些糊里糊涂的约束性和讲求体面的理想，致令许多信徒表现出谨慎的不冷不热态度，这无疑是一个有助益的挑战。我们必须接受这项挑战，像是从神领受一样。

那么，尤其是那些平素冷淡的人，他们固然没有必要采纳灵恩派的精神气质，也不会有人禁止他们把灵恩运动中所见的某些东西视为幼稚荒唐，然而这些人必须面对以下的问题：你在教会和团契中，如何在主面前寻求相类似的整全体验呢？举例说，对于那风格千篇一律的六十分钟慢跑式崇拜——牧师和诗歌班在一群被动的会众面前表演——，亦即是无数个主日里许多常去做礼拜的人的崇拜常餐，你如何处理呢？这并不是整全的敬拜，你打算如何改善他呢？

你又会怎样回应这样一个经常听见的抱怨，说会众中有恩赐的人从没有机会发挥恩赐，在个人工作和地区事奉中，许多需要没有被照顾到，因为牧者坚持独力全盘处理一切，永不以他的群羊为事奉的队伍，好象恐怕一旦发现有些牧民能够做一些事情比他做得更好，他就会感到受威胁？

另一方面，一个同样普遍的抱怨，就是说教会会众不愿意插手属灵的职事，因为他们认为他们已经支付牧师薪金去处理这些事情。你怎样面对这种情况呢？平信徒处于被动状态，就不能有整全的事奉，事实上这情况否定了全体总动员事奉的精神，而且会在属灵方面造成破坏。那么，你计划如何促使牧者与平信徒携手合作，好叫他们的事奉潜质得以完全发挥呢？

还有，你打算怎处理了无生气的歌唱、僵化的形式、自我封锁的生命，及信徒缺乏彼此委身的情况——许多会众就因着这种种现象被嘲笑形容为「神『冻结了』的子民」（“God’s frozen People”）？

若然灵恩派对这些问题的处理未能赢取你的认同，那么你又有没有别的出路提议呢？一个世纪以前，教条主义者批评慕迪的传福音方法，他这样反驳：「先生，坦白说，我情愿照我的方法去做，总胜过你什么也不做呢！」今天试图批评灵恩派活动的人，若没有正视上述的问题，他就要承受类似慕迪的反驳。灵恩运动是神差派来的，为要刺激整个教会去寻求在神面前更多的整全体验。面对挑战吧！

8. 不成熟

灵恩运动在神学上是未够成熟的，他们的公众演辞和作风有时候就好象只是局得半熟的食物一样。他们对更新的阐释不是贯彻地以神为中心、忠于三位一体论和具远见的，有时候在他们的兴趣取向上看来是以人为中心、以经验为中心的。他们的神学观念有三神论的迹象，而且像受了催眠一样，盲目地只专注目前，如同小孩子一般。

灵恩运动在知识和灵修方面，都全神贯注在圣灵上，有倾向把圣灵与子和父分开；圣灵本受差遣来荣耀子，而子带领我们到父面前。结果，信徒很容易集中追求强烈的经验、情绪高潮、超自然沟通、新的洞见、引人入胜的教牧治疗技巧，和普遍的敬虔精神；这些都与在基督里的信心和盼望等客观现实，及遵守天父律法的操练，没有什么密切关系。灵恩派信徒热切追求肉体和精神上的欣快感（健康的意思是感到舒畅和身体机能操作良好），反映出他们对超自然界的强烈信心，可是对于救赎的道德现实、作门徒舍己的含义、可接纳的弱点和明显的错误，以及在刻板乏味的生活里勤勉地思索、屡败屡战、承受苦楚、适应人生的失落、保持忠信不移等等的属灵价值，他们的掌握都十分薄弱。

因此，灵恩运动带来的，是不稳定而强烈的情绪、与智能往往无关的洞见、把属灵事物一面倒地过分简化，和一种属乎逃避主义者的热忱。英国更新运动神学家司美奥(Thomas Smail)看这一切为未能完全把焦点对准天父的结果。³⁸这固然是一部分的解释，但我以为这是上半部的解释甚于是下半部，因为问题的根源是未能完全把焦点对准新约的耶稣——耶稣，神的儿子道成肉身，是神成为人的样式，是我们作门徒的模范；同时对人而言他是神，是承担我们罪恶的救主。我的意思不是说灵恩派信徒绝不信靠、爱 and 敬拜耶稣——这样说是荒谬的——，而是说他们没有充分掌握耶稣降卑在世时是怎么样的人，及自五旬节以来，他的子民(个别和全体)在过去和现在被召要成为怎么样的人两者之间的关系(参路一四25—33；约一五18至一六4；徒一四22；罗八17—23、35—39；林后四7—18，一二7—10；来一二1—11)。若然我所说的正确，那就真够讽刺了，在这高举圣灵的运动的中心正存着阻挠圣灵、使圣灵忧愁、销灭圣灵感动的特征。这投下亮光，使我们明白司美奥强调更新运动中使人慌乱不安的趋势，好象一辆蒸气车用尽了蒸气，停滞不前。

姑勿论如何，不管哪一个诊断是确切的，要矫正灵恩派信仰异象中不成熟的地方，只能藉着更具深度的神学思想，带来更尖锐的自我意识和自我批判。我们期盼这种神学上的深度快快来临。

9. 复兴

虽然灵恩运动在健康、以圣经为根据的基督教信仰里的许多方面带来了真正的更新，他并没有展示所有属乎神复兴工作的特征。一方面灵恩运动有力地抓紧坚定信心的喜乐，另一方面，却对于神的圣洁亮光如何鉴察心灵，令人敬畏，以及随后因着彻底悔改而来的神圣忧伤，他们了解得太浅薄。而且，灵恩运动单单满足于信心的喜乐及颂赞神的恩赐，似乎他们太快及太轻易感到满足了。灵恩运动需要的不是退后，而是从他们已到达的阶段再向前走，寻求从神而来更丰富的复兴；若朝这方向走，这运动会取悦神，并能够证明实在向前跨进了一步。在最后一章，我会进一步探讨这方面。

注解：

1 A. A. Hoekema, Holy Spirit Baptism (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 第10页。

2另参考 the Statement of Fundamental Truths of the Assemblies of God (U. S. A.), 7: 「依照我们主耶稣基督的吩咐，所有信徒都有权得着，也应该热切地期望、热切地寻求在圣灵和火中的洗礼。这是初期教会所有信徒的正常经验……」

3 有关这个观念，看 F. D. Bruner, A Theology of the Holy spirit (Grand

Rapids: Eerdmans, 1970), 185—188; James D. G. Dunn, Baptism in the Holy Spirit (Naperville, Ill.: Allenson, 1970); G. W. H. Lampe, The Seal of the Spirit (London: Longmans, Green, 1951)

4 Dunn, Baptism; Bruner, Theology; John R. W. Stott, Baptism and Fulness, rev. ed. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1976); Hoekema, Holy Spirit Baptism.

5 另参考 R. A. Torrey, The Person and Work of the Holy Spirit (London: Nisbet, 1910), 第 177、178 页: 圣灵的洗潜在地为所有人而设, 但实际上只有一些人经历到。Bruner 说 Torrey 的角色就好象「后期国际性五旬节主义的施洗约翰一样」(Theology, 第 45 页)。

6 参 Dunn, Baptism, 第 127 页及以后。

7 参 Hoekema, Holy Spirit Baptism, 第 21 页及以后。

8 Bruner, Theologer, 第 196 页及以后, 文中正确地引用徒二 39, 三 16、26, 五 31, 一一 18, 一三 48, 一五 8、9, 一六 14, 一八 27 等经文去指出在使徒行传, 信心和悔改不单是圣灵的恩赐, 也是神的恩赐。

9 同上, 第 161 页。

10 在 The Charismatic Movement, ed. Michael P. Hamilton (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 第 53 页。

11 Bruner, Theology, 第 60 页, 注 12。

12 或者不然。第 14 节的 Akarpōs (没有结果) 可以解作「帮助不到任何人」(GOODSPEED, 一如在弗五 11; 多三 14; 彼后一 8; 犹 12) 或者「空白」。前者的意思与说方言的人明白他自己所说的话两者之间并没有冲突, Charles Hodge, An Exposition of the First Epistle to the Corinthians (London: Banner of Truth, 1958), 第 288 页指出这意思是隐含在经文里面的。但今日灵恩信徒都承认他们不明白他们所说的方言。

13 同上, 第 248—252、276—302 页。Robert G. Gromacki, The Modern Tongues Movement (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967), 第 113 页, 也是采取这个观点。

14 Abraham Kuyper, The Work of the Holy Spirit (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 第 133—138 页。

15 A. A. Hoekema, What About Tongue-Speaking? (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 第 83 页; 另参第 128 页: 「剩下令人困惑的问题: 五旬节派信徒怎样……可以肯定今天在说方言的圈子所进行的事情与昔日在新约时期的情况是否一样?」

16 参 Nils Johansson, "I Cor. XIII and I Cor. XIV," New Testament Studies 10. no. 3 (1964 年 4 月): 389。

17 参 Gromacki, Modern Tongues Movement, 第 125—129 页。

18 参 Hodge, An Exposition, 第 281 页对第 4 节的注解: 「说方言的并不造就教会, 因为别人不能明白他; 他的确造就自己, 因为他明白自己所说的, ……并非暂时失去领悟力。」关于第 18 节, 他说: 「保罗感谢神, 因为神赐他说方言的恩赐比众人多; 若果这恩赐包含讲一些连他自己也不明白的言语的能力, 在这种假设底下, 依照保罗一贯的原则, 运用这样的方言, 对自己和对他人都没有益处, 那么, 实在很难叫人相信保罗仍为这种恩赐感谢神。」Hodge 的道理是造就先要假设了解, 这在圣经上是难以回避的; 可是, 接受这个道理似乎会推论到今天实践的方言是不造就人的——这是最不合潮流的观点。

19 Nils Bloch-Hoell 在他那具权威的综览 The Pentecostal Movement (London: Allen & Unwin, 1964), 第 146 页很有趣地提到「在五旬节运动之内, 说方言的人已愈来愈少。」灵恩派的 Derek Prince 在一九六四年写道: 「他们从大部分五旬宗教会去看圣灵, 你知道吗?」(Baptism in the Holy Spirit, [London: Fountain Trust, 1965], 第 27 页); 当他写这话的时候, 脑海里是否存在上述 Nils Bloch-Hoell 的思想呢? 那就只能够单凭臆测了。Virginia H. Hine 做了一个访问, 有关美国、墨西哥、哥伦比亚和海地的说方言情况, 发现第二代的五旬节派信徒比他们的父辈较少说方言, 而「最经常说方言的是那些自小受熏陶要接受这种做法的人」——换句话说, 对于这些人来说, 要是

能脱离过去的习惯，无疑有很大的新鲜感和果敢的魅力(“pentecostalGlossolalla: TowardsaFunctional Interpretation,” Journal for the Scientific Study of Religion8 [1969]: 221, 222)。一些英国灵恩派领袖告诉我，在过去十年，在他们的圈子内，说方言已经没有那么被强调了，但我无法测试这句笼统话的可靠性。

20 在近期的著作之中，看William J. Samarin, *Tongues of Men and Angels* (New York: Macmillan, 1972)，一本具权威有宽广基础的社会语言学研究；John P. Kildahl, *The Psychology of Speaking in Tongues* (New York: Harper & Row, 1972)，这是基于一项经年十载的调查而作的审慎而公允的报告，以及他另一著作其中一章，“Psychological Observations, The Charismatic Movement”; ed. Michael P. Hamilton; Morton T. Kelsey, *Tongues Speaking* (New York: Doubleday, 1964)，一份很受欢迎的评论，内中带有容革的人格理论。另参看Virginia H. Hine, “PentecostalGlossolalia”。要看一些比较负面的评论，反映一些较古老的模式，请看Julius Laffal, *Pathological and Normal Language* (New York: Atherton Press, 1965)：方言既隐藏着又表达出一个「矛盾的愿望」；还有Frank E. Stagg, Glenn Hinson, and Wayne N. Oates, *Glossolalia* (Nashville: Abingdon, 1967)里Wayne Oates的见解：说方言是一个各方面遭受剥夺的人格的一种退化的病征。在较古老的权威中，George B. Cutten, *Speaking with Tongues* (Northford, Conn.: Elliotts, 1927)看说方言是智能低和缺乏社会利益且不擅言辞者的综合病征；此外，Emile Lombard, *De La Glossolalia chez les Premiers Chrétiens et des Phénomènes Similaires* (Lausanne: Bridel, 1910)形容说方言为一种入了迷的自动语言。C. W. Parnell, *Understanding Tongues-Speaking* (Johannesburg: South African Press, 1972)是一本融会贯通的教牧著述。另外参考上述曾提过Hoekema的两本着作。

21 「现有的资料相当清楚地显示，我们必须扬弃那些视说方言为病态行为的解释。可是，即使那些接纳这个立场的人，仍经常保留一种不太明确的怀疑态度，怀疑说方言者情感上不够成熟。患上症状不显着的焦虑症，或者有一些个人的缺欠。在一些宗派里，被圣灵充满的基督徒的地位膨胀，上述情形特别常见于这些宗派的会友当中。」(Hine, “PentecostalGlossolalia”, 第217页。)

22 「说方言根本没有什么神秘的地方。人们很容易可以取得一些录音带的样本记录，拿去分析；结果发现方言本质上都是一样的：一连串的音节，从讲者所认识的声音组合而成，组合结构是偶然拼凑的，可是因为其具真实感、像语言的节拍和和谐的音调，听起来很像一个字和一句说话……没有什么是『超乎讲者的声带所能发出的』。语言……是发自大脑的，……一个人说方言的时候，他只不过运用一些自孩提时代就储存起来没有运用的对发声器官的指示。『找着』这些指示，并乐意遵从，是相当困难的事。因此，唯一需要探究的，就是为什么有人会『想』再次运用这些法则，并且他们怎么会『愿意』这样做呢？」(Samarin, *Tongues of Men*, 第227、228页) Samarin把说方言与Armstrong, Ella Fitzgerald, 和其它人所「发出无意义的声音」平排；他大可以加上另一些名字，包括Adelaide Hall in Duke Ellington的“Creole Love Call”(1927)，和Banks in “Yellow Dog Blues”(1932)，这些都是我年轻时期最热门的歌曲。很不幸，Samarin误称俚歌为巴卜；巴卜是一种「前进的」以乐器伴奏的爵士乐，一九四六年命名为巴卜。

23 Dennis Bennett in *The Charismatic Movement*, 第26页。

24 参 Kildahl, *The Psychology of Speaking in Tongues*, 第83、84页。

25 参 Kildahl in *The Charismatic Movement*, 第141、142页。

26 John V. Taylor, *The Go-Between God* (New York: Oxford University Press, 1979), 第218页。

27 Kildahl, *Psychology*, 第63页。

28 Kildahl in *The Charismatic Movement*, 第136页。他接着说道：「我获得一个印象，那些照字面翻方言的译者通常心理上都是不太完整的，他们对翻方言恩赐的观点是近乎夸张的。我这个印象并未被临床测试过，我提出这个想法给读者，纯粹希望看看你会否对这类翻译留下相似的印象。」

29 Samarin, *Tongues of Men*, 第160页。参考他全部的讨论，第162—172页

30. Hoekema, *What About Tongues-Speaking?*, 第135、136页。

31 要参考有关基督徒医治历史一个正面的综览，也可以参看Morton T. Kelsey, *Healing and Christianity* (New York: Harper & Row, 1973), 和 Evelyn Frost, *Christian Healing. A Consideration of the place of Spiritual Healing in the Church of Today in the Light of the Doctrine and Practice of the Ante-Nicene Church* (London: Mowbrays, 1940)。若要参考一些负面的评论，见Warfield, *Counterfeit Miracles*, 和 Wade H. Boggs, Jr. *Faith Healing and the Christian Faith* (Richmond, Vir. : John Knox Press, 1956)。若要从灵恩派医治者的角度看，参Francis Macnutt, *Healing* (Notre Dame, Ind: Ave Maria Press, 1974) 和 *The power to Heal* (Notre Dame, Ind. : Ave Maria Press, 1977)。若要参考一些对整个问题的见解，请看一本较古老的，书，这书是为了抗衡 A. J Gordon 和 A. B. Simpson 的不平衡观点，这就是 Henry W. Frost 著的 *Miraculous Healing* (Old Tappan, N. J. : Fleming H. Revell, 1951); 还有 John Mac Arthur, *The Charismatics: A Doctrinal Perspective* (Grand Rapids, Zondervan, 1978), 第 130—155 页, 和 D. M. Lloyd-Jones, *The Supernatural in Medicine* (London: Christian Medical Fellowship, 1971)。

32 David J. Atkinson, *Prophecy* (Bramcote: Grove Books, 1977), 第22页。

33 想参考有关基督徒预言更详尽的讨论，可一边读 Atkinson, *Prophecy*, 同时读 David Hill, *New Testament prophecy* (Atlanta: John Knox Press, 1980); H. A. Guy, *New Testament Prophecy* (London: Epworth Press, 1947); James D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London: SCM, 1975); 和 Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy In 1 Corinthians* (Lanham, Md. : University Press of America, 1982)。

34 很遗憾，许多灵恩派信徒的言论和著作，都表达出一个人信主后藉着圣灵与圣父和圣子更深的契合只是曾经在卫斯理式圣洁的传统中出现过，然后，就只有在他们五旬节灵恩圈子里出现。对于那些熟悉基督徒敬拜生活历史的人来说，不论是教父时期、中世纪或现代、抗辩宗或天主教的情况，这些思想似乎是一种傲慢的偏狭观念，在属灵范畴里有如那所谓重洗派教会学，其实叫我们罔顾使徒和我们之间的年代，以为神现在才再次重新与我们在一起。这种态度不单忽略了基督徒的过去，而且忘记主曾应许圣灵会经常与教会同在(参约一四16)。

35 Charles E. Hummel, *Fire in the Fireplace Contemporary Charismatic Renewal* (Downers Grove, Ill. : Inter-Varsity, 1978), 第十七章，很典型地亦很审慎地处理这方面的问题，但他的处理方法突出了新约时期神迹医治和今天靠会众祷告的属灵医治的分别，就是「没有什么是应许的，……却有许多是众人期待的。」(第218页)

36 John Owen 写道：「这种喜乐是难以述说因由的。圣灵随他的时间和心意工作，悄悄地将喜乐渗透和滤进我们的灵魂，使我们充满喜悦、狂喜，有时候满心是无法形容的欢天喜地。」(Works, ed. W. Goold, London: Banner of Truth, [1967], 2: 253)

37 灵恩派神学家诸如 Thomas Smail, 他不接受「第二次祝福」的灵洗观点，他的神学眼光看整件事是进入基督里的独一信主过程的其中一方面，水礼是外在的记号。可是，基督徒信主，实质上是在基督里及透过基督建立与神及神的子民的关系，正如我们看过，灵洗的本质就是这个关系的清晰体会(我坚信这体会是从神而来的)，说明你「已经」信主进入基督里面；即是说，你是他的，他是你的。肯定地说，我们没有可能称灵洗为神呼召人信主的作为的「一部分」或「其中一方面」，尤其是对于某些基督徒而言，圣灵的洗是悔改信主后许多年才发生的。Smail 的经验正是这样。比较直截了当的说法，是圣灵的洗先假设人已信主归入基督里，而圣灵就是为此作见证。参 Thom. Smail, *Reflected Glory* (Grand Rapids: Eerdmans 1976), 第十章。

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

(选自《活在圣灵里》，本文收录在《巴刻文集》里，如果需要纸质版，微信联系：271087029)