

# 神恩與教會

從格林多前書十二章談起

聖經、教史、神學

王敬弘 著



# 神恩與教會

從格林多前書十二章談起

王敬弘 著

輔大神學叢書 45A

光啓出版社

敬獻給



聖母瑪利亞

中華教會之后



# 感恩詞

一九九三年七月底，張春申會長把我從耕莘文教院調往輔大神學院，並要求我寫一篇博士論文；寫完之後，我可在神學院任教。首先，我請了谷寒松神父作我的指導教授。在與他多次討論及數次修改題目及大綱之後，在一九九四年六月廿九日，我的六十歲生日那天，我把論文的題目輸入電腦，開始寫作。一九九六年四月底，論文完成；又在六月十九日通過論文口試。但是，由於主考教授們要求作一些修訂與增補，我又埋首工作數月，到一九九七年一月底，終於把論文完成。從開始閱讀、收集資料，到全部寫完，歷時整整三年半。

本書在寫作的過程中，承蒙輔大神學院谷寒松神父不厭其煩地再三閱讀原稿，給予許多的指導、修正和增補，特此致上衷心的感謝。其次，台灣神學院林鴻信教授和輔大神學院張春申教授，也分別給予寶貴的建議，在此一併致謝。

回顧這段過程，我對耶穌和聖神滿懷感恩之情。因為在這段時間中，我經歷了生平兩次最大的外科手術：一九九五年六月廿日，心臟三條動脈繞道及左心室瓣膜更換（歷時十小時又半）；一九九六年五月十五日，右耳聽覺神經腫瘤切除（歷時十一小時）。由於耶穌的憐憫和聖母瑪利亞的轉禱，藉著許多關心愛護者的代禱，特別是聖神同禱會（Charismatic Prayer Group）的兄弟姐妹的代禱，使我死裡逃生，安然經過手術。在養病期間，我也接受別人的祈禱，經歷了一些神恩性的醫治，才能迅速康復，繼續寫作不懈，終至完成。

如果再往從前看，就要回到一九六二年三月底或四月初，我正在靜山耶穌會文學院接受培育。在一次常年避靜的午餐時，天主突然賜給我被聖神充滿的恩惠。一九七一年五月，在一位美國修女的催促下，我第一次接觸了神恩復興運動（Charismatic Renewal Movement）。同年六月廿四日，我被祝聖為司鐸，開始了我的牧靈工作。大約在一九七一年底，經由一位牧師的祈禱，我接受了舌音神恩<sup>1</sup>。一九七四年初，我奉派往美國加州柏克萊聯合神學研究院（Graduate Theological Union, Berkeley, CA）進修神學。我參加了由該院師生及其他教會組成的聖神同禱會，並學習如何為人作心靈醫治祈禱。這項服務後來成為我主要的牧靈工作之一。廿多年來，我至少花了一萬小時，為人作個別的心靈醫治祈禱，經歷了許多復活主耶穌藉聖神所顯示奇妙的愛。

一九七五年末，我返回台灣，任教於神學院；並開始在輔仁大學組織聖神同禱會。一九七八年三月九日，再因一位牧師的祈禱，得到身體醫治的神恩，使我在神恩服務的範圍更為廣闊。同年四月，因健康欠佳，被調往耕莘文教院工作，一住十五載。到耕莘以後，我又組織聖神同禱會，延續至今，每週六仍在聖家堂定期舉行。在這些年歲中，耶穌賞賜我在神恩服務中豐富的經驗，也寫了幾本書。但是，我常希望能有機會作比較深入的神學反省。天主藉著會長的命令，給了我時間去作我長期以來想作的事。天主的照顧奇妙難明，甜美的服從卻讓我們妥當地走在他的道路上。

「啊，天主的富饒、上智和知識，是多麼高深！他的  
決斷是多麼不可測量！他的道路是多麼不可探察！有誰

---

<sup>1</sup>關於「舌音神恩」一詞的來源和其意義，請參看本書第二章對格前十二 1-10 的詮釋。

曾知道上主的心意？或者，有誰曾當過他的顧問？或者，有誰曾先施恩於他，而望他還報呢？因為萬物都出於他，依賴他，而歸於他。願光榮歸於他至於永世！阿門。」（羅十一 33~36）

當我完成論文初稿時，差不多正是我參與神恩復興運動廿五週年（1971~1996）。這篇論文可算是對我廿五年來神恩、靈修和牧靈經驗總整理和反省。它幫助我作比較深入的聖經研究，也幫助我第一次真正對教父著作做主題研究。在作信理神學反省的部分，它幫助我重新複習生疏已久的神學反省方法，以再繼十多年前中斷的神學進修。它讓我在重教神學以前，作了一些基本的準備。真是感謝天主！在我論文修訂增補完畢時，也正好是神恩復興運動進入天主教卅週年紀念。所以，我懷著感恩之心，把這本中文著作獻給童貞聖母瑪利亞—中華教會之后，及在海峽兩岸的中國教會，希望它是天主對我恩賜的回報；也希望它能幫助一些人能更深的經驗復活的主耶穌，及他藉著聖神在教會中所作的奇妙化工。

我也由衷地感謝卒世童貞聖母瑪利亞；由於她無條件地與聖神合作，給我們帶來了降生成人的天主子—耶穌基督，又在第一次五旬節，與聖神合作，使教會—基督的身體開始了她現世的旅程。在這次寫作的過程中，特別是在生病的時刻，我也親炙她溫柔的母愛。願中國教會，在她的代禱中，多接受聖神的充滿及他的恩賜；並在聖神的引導下，以他的德能，使更多的人皈依耶穌，拓展他的神國。心焉祝之。

王敬弘 謹識

一九九七年二月二日  
聖母獻耶穌於聖殿節日  
於天主教輔大神學院

# 目 錄

- v 感恩詞  
xiii 書刊名稱縮寫

## 1 前言

## 5 第壹部分 當代神恩現象與聖經基礎

- 8 第一章 五旬 / 神恩運動簡史及其神學根源  
9 (一) 天主教神恩復興運動的開始及其影響  
15 (二) 五旬 / 神恩復興運動發展重要階段的神學因素  
24 (三) 天主教會中神恩復興運動前的神學準備  
30 (四) 台灣的五旬 / 神恩復興運動  
34 第二章 格前十二 1~11 的詮釋  
49 第三章 舊約中天主之神的能力  
50 (一) 舊約中的天主之言與天主之神  
60 (二) 天主之神的能力之顯示

## 71 第貳部分 福音中耶穌與聖神的力量

- 75 第四章 馬爾谷福音中耶穌與聖神的力量  
75 (一) 耶穌與聖神  
84 (二) 耶穌與聖神的力量  
94 第五章 瑪竇福音中耶穌與聖神的力量  
95 (一) 耶穌與聖神  
96 (二) 耶穌與聖神的力量

**105 第六章 路加福音中耶穌與聖神的力量**

- 106 (一) 童年福音的聖神論
- 110 (二) 耶穌與聖神
- 114 (三) 耶穌與聖神的力量

**122 第七章 若望福音中耶穌與聖神的力量**

- 123 (一) 聖神—護慰者
- 125 (二) 耶穌與聖神

**129 第貳部分綜合結論**

**133 第參部分 新約教會與聖神的力量**

**136 第八章 宗徒大事錄中教會與聖神的力量**

- 137 (一) 教會與聖神
- 144 (二) 教會的神恩經驗

**160 第九章 保祿書信中的教會與「神恩」**

- 161 (一) 保祿對聖神及神恩的經驗
- 165 (二) 保祿書信中「神恩」(*charismata*)的意義
- 171 (三) 保祿書信中聖神與教會—基督身體的關係
- 179 (四) 在格前中神恩與愛之間的關係

**183 第肆部分 教會歷史中的神恩經驗和神學**

**187 第十章 教父時期前半期教會對神恩的經驗和神學**

- 188 (一) 宗徒時代新約以外著作中的先知神恩
- 193 (二) 聖儒斯定 (St. Justinus, 約100/10~165)
- 196 (三) 聖依雷內 (St. Irenaeus, 約140~202)
- 201 (四) 戴爾都良 (Tertullian, 約160~230)
- 203 (五) 第三世紀對神恩的見證
- 206 (六) 聖依拉利 (St. Hilary of Poitiers, 約300~368)
- 217 (七) 耶路撒冷的聖濟利祿 (St. Cyril of Jerusalem, 約313~386)



- 226** 第十一章 教父時期後半期教會對神恩的經驗和神學
- 228 (一) 四世紀的東方教父對神恩的經驗和神學
- 243 (二) 聖奧斯定 (St. Augustine) 對神恩的經驗和反省
- 249 (三) 敘利亞隱修教父的神恩神學
- 252 (四) 神恩的妄用和濫用及教會權威的管制
- 254 (五) 入門聖事神學的改變
- 258 (六) 簡短結論：教會歷史中對神恩繼持經驗
- 261** 第十二章 教父時期後教會對神恩的神學和經驗
- 262 (一) 聖多瑪斯 (約1225~1274) 的神恩神學
- 268 (二) 廿世紀中葉的神恩神學
- 274 (三) 梵蒂岡第二屆大公會議 (1962~1965) 的神恩神學
- 283** 第十三章 五旬 / 神恩復興運動對神恩的經驗
- 284 (一) 智慧的言語
- 288 (二) 知識的言語
- 290 (三) 信心
- 291 (四) 醫治神恩
- 298 (五) 奇蹟
- 299 (六) 說先知話
- 302 (七) 分辨神類
- 304 (八) 舌音和解釋舌音

## **309 第五部分 神恩對教會的意義**

- 319** 第十四章 從教會論來看神恩的意義
- 320 (一) 聖神何時以何種方式賜下神恩
- 325 (二) 神恩是賜給教會或是賜給個人的恩寵
- 331 (三) 制度與神恩之間的關係
- 341 (四) 神恩與神恩服務在教會中可能引起的困擾
- 347** 第十五章 聖事和神恩之間的關係
- 348 (一) 聖事系統和神恩整體性的關係
- 352 (二) 如何運用神恩在每件聖事上加深其效果

**359** 第十六章 神恩與靈修

360 (一) 神恩與聖德

363 (二) 神恩與靈修精神

**367 結 語**

**371** 參考書目

# 書刊名稱縮寫

## 中文期刊及工具書

- 《神論》                      《神學論集》
- 《神辭》                      《神學辭典》，輔仁神學著作編譯會編，台北：光啓，1996。
- 《梵二文獻》                《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，再版，台北：天主教教務協進會出版社，1988。
- 《教綱》                      《教父學大綱》，甘蘭(Cayre)著，吳應楓譯，四卷，台中：光啓，1975。
- 《聖辭》                      《聖經神學辭典》，Leon-Dufour, Xavier 編，聖經神學辭典編譯委員會譯，四版，台北：光啓，1990。

## 中文書籍

- 孔格《言與神》              孔格 (Yves Congar) 著，《聖言與聖神》，香港公教真理學會譯，香港：香港公教真理學會，1994。
- 林昇彬《靈恩》              林昇彬，《認識屬靈的恩賜》，台北：以琳，1988。

- 索拉爾《靈職》 索拉爾（Lester Sumrall）著，《聖靈的恩賜與職務》，郭秀貞譯，二版，台北：以琳，1991。
- 張春申《奧蹟》 張春申，《耶穌的奧蹟》，輔大神學叢書之卅，台北：光啓，1991。
- 華爾希《神恩 I》 華爾希（Vincent M. Walsh）著，《認識天主教神恩復興運動》，徐進夫譯，台北：天主教文物服務中心，1982。
- 華爾希《神恩 II》 華爾希著，《認識天主教神恩復興運動(II)》，田毓英譯，台北：台北教區神恩復興服務小組，1992。
- 發爾沃《黎明》 發爾沃（Serafino Falvo）著，《聖神時代的黎明》楊成斌譯，台南：聞道，1990。
- 發爾沃《復甦》 發爾沃著，《神恩的復甦》，楊成斌譯，台南：聞道，1992。
- 劉賽眉《聖事》 劉賽眉，《聖事神學》，輔大神學叢書之十一，台北：光啓，1977。
- 賽南《靈運》 賀西納（Vinson Synan）著，《靈恩運動—美國聖潔及五旬節運動史》，魏玉琴譯，台北：教會更新研究發展中心，1986。
- 賽南《末後》 溫森，賽南（Vinson Synan）著，《末後的日子》，何國強譯，台北：以琳，1991。
- 魏格納《三波》 彼得，魏格納（C. Peter Wagner）著，《聖靈第三波》牛膝草小組譯，台北：以琳，1990。

## 教父著作

- 《誨》 《十二位宗徒訓誨錄》（*Didache*），佚名。
- 《牧》 《牧者》，何而馬（*Hermas*）。
- 《尼前》 《尼西亞前期教父選集》，愛任紐等著，謝秉德等譯，基督教歷代名著集成，第一部，第二卷，香港：東南亞神學教育基金會及基督教輔僑出版社，1962。
- 《宗父》 《宗徒時代的教父》，呂穆迪編譯，香港：真理學會，1957。
- 《天主之城》 《天主之城》，聖奧斯定著，吳宗文譯，上下冊，台北：商務，1971。
- 《懺悔錄》 《聖奧斯定懺悔錄》，聖奧斯定著，吳應楓譯，上海：土山灣印書館，1950。
- Ad. hae.* *Adversus haereses*, Iraneus.
- Cat.* *Catecheses*, Cyril of Jerusalem.
- Cat. Mys.* *Catecheses Mystagogicae quinque*, Cyril of Jerusalem.
- Con. Ap.* *Constitutiones Apostolorum*, Anonymous.
- DB* *De Baptismo*, Tertullian .
- DTJ* *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, Justinus.
- DTr. Hil.* *De Trinitate*, Hilarius.
- DTr. Nov.* *De Trinitate*, Novatian.
- Ep. I* *Epistola I ad Virgines*, Anonymous.
- Ep. Eph.* *Epistola ad Ephesios*, Ignatius.
- Ep. Phil.* *Epistola ad Philadelphenses*, Ignatius.
- Ep. Smy.* *Epistola ad Smyrnaeos*, Ignatius.

- FC* *The Fathers of the Church*, Deferrari, Roy Joseph et al., ed. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1967~1974. 67 vols.
- LSS* *Liber de Spiritu Sancto*, Basilius.
- Mo.* *Moralia*, Basillius.
- Mt. com* *In Matthaeum commentarius*, Hilarius.
- NPNF I* *Nicene and Post Nicene Fathers*, 1st Series.  
Schaff, Philip, D.D., LL.D. ed. 10 vols. 2nd print. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1995.
- NPNF II* *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd Series.  
Schaff, Philip, D.D., LL.D. and Wace, Henry, D.D., ed.. 12 vols. 2nd print. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1975.
- PG* *Patrologia Graeca*, Migne. (in Latin unless otherwise noted).
- PL* *Patrologia Latina*, Migne.
- Retr.* *Retractationes*, Augustine.
- Tr. Ps.* *Tractatus super Psalmos*, Hilarius.
- ve. re.* *De vera religione*, Augustine.

## 英文期刊及工具書

- ABD*      *The Anchor Bible Dictionary*, Freedman, David Noe. ed.,  
New York: Doubleday, 1992.
- ASS*      *Acta Sanctae Sedis*.
- CBQ*      *Catholic Biblical Quarterly*.
- Con*      *Concilium*.
- EPTAB*    *EPTA Bulletin* (The Journal of the European Pentecostal  
Theological Association).
- HJ*      *Heythrop Journal*.
- JBC*      *The Jerome Biblical Commentary*, Brown, Raymond E.,  
Joseph A., Fitzmyer, and Roland E. Murphy, eds.  
Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968.
- JPT*      *Journal of Pentecostal Theology*.
- NCE*      *New Catholic Encyclopedia*. ed. The Editorial Staff of the  
Catholic University of America. N.Y. McGraw-Hill,  
1967~ , 19 vols.
- NJBC*    *The New Jerome Biblical Commentary*, Brown, Raymond  
E., Joseph A., Fitzmyer, and Roland E. Murphy, ed.  
Eaglewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1990.
- Pn*      *Pneuma*.
- TD*      *Theology Digest*.
- TDNT*    *Theological Dictionary of the New Testament*, Kittel, Ger-  
hard. ed. trans. Bromiley, Geoffrey W. Grand Rapid,  
MI.: WM. B. Eerdmans, 1969.
- TS*      *Theological Studies*.

## 英文書籍

- Brown, *John. I*
- Brown, Raymond E. *The Gospel According to John I~XII*, the Anchor Bible no. 29. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966.
- Brown, *John. II*
- Brown, Raymond E. *The Gospel According to John XIII~XXI*, the Anchor Bible no. 29A. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970.
- Burgess, *Holy Spirit.*
- Burgess, Stanley M. *The Holy Spirit: Ancient Christian Traditions*, Peabody, MA: Hendrickson Pub., 1984.
- Congar, *Believe.*
- Congar, Yves M. J. *I Believe in the Holy Spirit*, 3 vols., trans. David Smith. New York: Seabury, 1983.
- Del Colle, *Jesus and Spirit.*
- Del Colle, Ralph. *Christ and the Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Dunn, *Baptism.*
- Dunn, James D.G. *Baptism in the Holy Spirit*. Philadelphia: Westminster Press, 1970.
- Dupuis, *Jesus and Spirit.*
- Dupuis, James. *Jesus Christ and His Spirit*. Bangalore: Theological Publications in India, 1977.
- Fitzmyer, *Gospel Lk. I.*
- Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel According to Luke I~IX*, the Anchor Bible no. 28. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981.
- Fitzmyer, *Gospel Lk. II.*
- Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel According to Luke X~XXIV*, the Anchor Bible no. 28a. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981.



- Gee, *Spiritual Gifts*.  
 Hollenweger, *Pentecostals*.  
 Horton, *Gifts*.  
 McDon. & Mon., *Initiation*.  
 MacNutt, *Healing*.  
 Montague, *Holy Spirit*.  
 Quebedeaux, *New Charismatics*.  
 Sullivan, *Charisma*.  
 Synan, ed., *Aspects*.
- Gee, Donald. *Concerning Spiritual Gifts*, 2nd rev. ed. Springfield, Mo: Radiant Books, 1980.  
 Hollenweger, Walter J. *The Pentecostals*. London: SCM Press, 1972.  
 Horton, Harold. *The Gifts of the Spirit*. 10th ed. Burbank, CA: World MAP, 1976.  
 McDonnell, Kilian and George T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit*. Collegeville: Liturgical Press, 1991.  
 MacNutt, Francis, *Healing*. Notre Dame: Ave Maria Press, 1974.  
 Montague, George T. *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*. N.Y.: Paulist Press, 1976.  
 Quebedeaux, Richard. *The New Charismatics*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976.  
 Sullivan, Francis A. *Charisma and Charismatic Renewal - A Biblical and Theological Study*. Ann Arbor: Servant Books, 1982.  
 Synan, Vinson ed., *Aspects of Pentecostal -- Charismatic Origins*. Plainfield, N.J.: Logos International, 1975.

# 前 言

## 本書的目的

自從一九七一年參加天主教神恩復興運動（ Catholic Charismatic Renewal Movement ）<sup>1</sup>以來，匆匆已過了廿多年。在這段時期中，我一直懷有一個心願，就是希望能為在神恩復興中所有的信仰和神恩的經驗，作一個有系統的整理和反省。所以，當我有時間寫一本書時，就選擇了以格前十二 8~10 所列神恩作為主題。

在保祿書信中，一共有四分神恩的名單（ 格前十二 8~10 ， 28~30 ； 羅十二 6~8 ； 弗四 11 ） 。 本書之所以選擇格前十二 8~10 所列神恩作為研究的對象，是因為這分名單中所列的神恩，都是為人服務的能力。其他的三分名單中，除了為人服務的能力之外，也包括了一些當時教會的職務。教會的職務在歷史的過程中，常會有所增減；這三分名單中所列的一些職務，在今日絕大多數的教會中已不復存在。可是，格前十二 8~10 所列神恩卻是在本世紀的五旬 / 神恩復興運動（ Pentecostal /

---

<sup>1</sup>天主教神恩復興運動，雖然是自基督教傳入，可是自開始就具有天主教的特色：尊崇聖體，敬禮聖母，重視和好聖事，服從羅馬教宗等等。可說是按天主教的傳統，吸收了神恩復興運動。

Charismatic Renewal Movement )<sup>2</sup>中，普遍被經驗到的。首先，這項研究成果能有助於本地教會對神恩的了解和接納。其次，它也可與其他有神恩經驗的教會，作為一項有用的交談資料。

## 研究的方式和範圍

本書研究的方式是按照天主教神學研究一般的方式進行：先作實證神學（Positive Theology）的探討，再作信理神學（Dogmatic Theology）的反省。正如目錄上所載，全書共分為五部分，前四部分為實證神學，第五部分為信理神學：

- 第一部分 主題研究的準備工作
- 第二部分 福音中耶穌與聖神的力量
- 第三部分 新約教會與聖神的力量
- 第四部分 教會歷史中的神恩經驗與神學
- 第五部分 神恩對教會的意義

## 「神恩」在本書中的意義

「神恩」一詞是保祿書信中 charisma（單數），charismata（複數）的翻譯。即使在保祿書信中，charismata 也有多重意義。我們將在第九章第二節中詳細研究。為了使「神恩」一詞在本書中的意義比較明確起見，除了特別註明的地方，它一律是指格前十二 8~10 所列的九種神恩。

---

<sup>2</sup>五旬 / 神恩復興運動已成為包括自一九〇一年一月一日開始的古典五旬運動（Classical Pentecostal Movement）和五十年代中葉以後在基督教主流教會和天主教會開始的神恩復興運動（Charismatic Renewal Movement）的專用名詞。關於這些名詞的來源及其內涵，可參看本書的第一章。

## 研討的限制

本書在取材上有一些基本限制：

1. 在對聖經的研究上，我們主要的對象是與本書主題有關的聖經神學。除非有特別的需要，我們將不對聖經個別章節的詮釋上作詳細的探討，而根據聖經專家的已有研究成果，作我們探討的基礎。
2. 在有關聖神和神恩的聖經神學的研究中，我們也很清楚地知道，五旬教派的學者與天主教會的學者，有許多不同的意見。本書以研究天主教的神學為主。在重要的問題上，我們會提出基督教或五旬教會不同的看法，並按可能提供參考書目，以利彼此瞭解和溝通。
3. 雖然，神恩復興運動進入天主教會才卅年；但是，由於許多一流的聖經學家和神學家的參與，也貢獻了他們的專業能力，寫出了許多有價值的作品。這是為大家所接受和承認的事實。對本書的研究有莫大的幫助。本書在許多地方都借重他們的研究成果。

## 聖經的譯文和名詞

1. 本書在引用中文聖經時，一律採用天主教思高聖經學會於一九七六年十二月所出版的中文聖經。在有必要時，我們將以基督教所出版的和合版聖經及聖經公會於一九七九所出版的現代中文譯本作參考。
2. 天主教和基督教不僅在聖經的人名和地名的翻譯上有很大的差異，而且在宗教名詞的翻譯上也不相同。對文字工作者來說，這實在是一項很大的困擾。在本書引用基督教的作品或譯作時，會把一些名詞改爲天主教用語，但在附註中說明。除此之外，本書的正文和附註，一律採用天主教

的名詞。

## 教父和中古時期作品的引用方式

有些教父們的作品有英文譯本，也有非常少數的教父作品有中文譯本。中古時期神學家的作品，我們引用得不多。所以，我們訂立下列寫附註的方式。

1. 引用拉丁教父時，有中文譯本者，我們用已有的譯文，註明出處；無中文譯本者，我們自行翻譯。凡引用的著作，我們在附註中，按 *PL* 錄出拉丁原文，以供對照。如有英文譯本，我們也儘量列出其出版資料，以供參考。
2. 引用希臘教父時，與以上的方式相同。但在附註中，錄出按 *PG* 的拉丁譯文。
3. 在引證拉丁和希臘教父的著作時，有英文或中文譯本者，在附註中只列譯本的出版資料文，不列 *PL* 或 *PG* 的出處。無英文或中文譯本者，則列出 *PL* 或 *PG* 的出處。
4. 引用中古時期神學家的方式，與引用教父著作相同。

## 外文著作

有不少外文著作有中文譯本。在本書中，引用有中文譯本的外文著作時，只註明中文譯本的出處，以供中文讀者參考。如有例外，將特別說明。

# 第壹部分

## 當代神恩現象 與聖經基礎

無論在天主所啓示的真理中，或實際的信仰生活中，神恩都不佔一個重要的地位。在一九六七年以前，對絕大多數的天主教友來說，它只是保祿書信中的一個名詞而已。即使時在今日，一般天主教的聖職人員和教友，也許聽說過神恩復興運動，但是對神恩的特性和運作仍缺乏實際經驗。爲了讓讀者對本書主題的信仰和歷史場合有一個簡要的認識，在本書的開始，我們首先對廿世紀第一天出現的五旬 / 神恩復興運動的來龍去脈，作一個鳥瞰式的陳述，也特別注意到它的神學根源。

其次，由於神恩是天主聖神德能的具體顯示，而天主聖三的奧祕是新約才有的啓示，所以，聖神和神恩也只有在新約中才出現；可是，天主在舊約時期也對這個奧祕的啓示，作了一些準備的工作。爲了使我們所研究的主題有一個完整的面貌，我們必須對舊約中天主之神的能力有所探討。

但是，由於本書的主題是格前十二 8~10 所列的九種神恩。爲了使舊約的天主之神的能力與這九種神恩有所關聯，必須先對九種神恩的特性有所認識，才能在舊約中去找相對應的資料。因此，我們在一開始時，就對格前十二 1~11 作經文的詮釋。這不但幫助我們作舊約方面的相關研討，也幫助我們在福音中，看看聖神在耶穌公開服務時所顯示的能力，有那些是與神恩相關的。所以，第一部分共分三章：

- 第一章 五旬 神恩復興運動簡史及其神學根源
- 第二章 格前十二 1~11 的詮釋
- 第三章 舊約中天主之神的能力

# 第一章

## 五旬 / 神恩復興運動簡史及其神學根源

在這一章中，我們先對廿世紀以來的五旬 / 神恩復興運動作一個鳥瞰式的探討，特別注重其發展過程中的神學根源。這是為了提供本書主題一個更完整的脈絡，也幫助讀者對本書主題有一個更廣闊的背景。我們先看神恩復興運動如何進入天主教，又產生了什麼樣的影響？然後，我們回溯去看古典五旬運動的開始及其發展的經過。第三，我們追尋一下，在神恩復興運動進入天主教前，在天主教內神學界一些事件，如何作了接納這運動的準備。最後，我們也簡要地介紹這個運動在台灣發展的現況。所以，本章分為下列四節：

- (一) 天主教神恩復興運動的開始及其影響
- (二) 五旬 / 神恩復興運動發展的重要階段及其神學根源
- (三) 天主教會中神恩復興運動前的神學準備
- (四) 台灣的五旬 / 神恩復興運動



## （一）天主教神恩復興運動<sup>1</sup>的開始及其影響

一九六七年二月底，一群杜肯大學（Duquesne University, Pittsburgh, PA）的天主教老師和學生作了一次後來被稱為「杜肯週末」（Duquesne Weekend）的避靜；在其中，大約有十多位經歷了聖神充滿和舌音神恩的經驗，這就是天主教神恩復興運動的肇始<sup>2</sup>。一九九二年，全球許多地方都有萬人以上的盛大集會，慶祝這個運動進入天主教會廿五週年紀念。一九九四年，按照設在羅馬的天主教神恩復興運動服務處（International Catholic Charismatic Renewal Services）可靠的估計，在廿七年中，它在天主教會中影響了七千多萬人的生命<sup>3</sup>。它的確是天主

---

<sup>1</sup> 在這運動開始的初期，被稱為「天主教神恩復興運動」（The Catholic Charismatic Renewal Movement）。在全球大部分地區，這一名稱沿用至今。後來，被教宗保祿六世指派為這運動的全球總輔導蘇南斯樞機主教（Leon-Joseph Cardinal Suenens），認為最好更名為「天主教五旬復興運動」（The Catholic Pentecostal Renewal Movement），因為這運動所希望復興的，不只是各種神恩在教會信仰生活中的再現，而更是五旬節聖神降臨的奧蹟在教會內不斷的重演。在本書中，我們將一致地採用前者。

<sup>2</sup> 有關這次事件的第一手報導，可參看：Kevin and Dorothy Ranaghan, *Catholic Pentecostals* (New York: Paulist Press, 1969)。在事件發生廿五年後，一位當時的參與者，邀請了所有參與的人重寫他們當年的經驗，以及廿五年來對他們的影響，編成一書：Patti Gallagher Mansfield, *As By A New Pentecost* (Steubenville, OH: Franciscan University Press, 1992)。

中文方面，參看：若瑟·瑪利·芬蓮（Josephine Marie Flynn）著，鷹譯，〈天主教神恩復興運動的起源〉《公教報》，1994年6月10日，第7版。

<sup>3</sup> 關於現在天主教會內有多少人參與了神恩復興運動，可以從國際天主教神恩復興服務處的參議會（Council）成員之一：Fr. Ken Metz，在1994年8月19日給作者的一封私人信中可看出，信件摘要在下頁：

〔 Fr. Ken Metz 的信件摘要 〕

「今年九月，我將在於馬尼拉召開的亞洲領袖會議上，講天主教神恩復興運動的現況。在我演講的一段話中，提到了有關你對參加天主教神恩復興運動人數的問題。」

「在我受訪問時最常被問的問題就是：全世界有多少參加神恩復興的天主教友？雖然有些人對它的精神幅度並沒有興趣，卻至少對參加的人數感到好奇。我有誘惑給一個簡單的答案：所有受了洗的天主教友都是神恩復興的成員；而且這個答覆也是真實的。不過，發問者對有多少人在聖神內受了洗感到好奇，究竟我們應如何回答這個問題？」

「我們是應計算那些被覆手祈禱領受在聖神內受洗的人，或是只計算那些經常來參加祈禱聚會的人？在參加祈禱會的人中，我們應只計算那些每週都來的人，或是一個月至少來一次的人？我們是否應擴大範圍，也包括以前曾參加而現在已不再參加聚會的人？或者最好只計算用舌音祈禱的人？」

「好像這樣作仍然不夠，收集統計數目是一件幾乎不可能的事，因為每個地方祈禱會的領導人看到參加者經常改變，很少有人建立一個名單。因為地區和全國的統計是以每個地方的統計為基礎，我從不知道它們到底有多準確。所以，我們的數目只是出於有些根據的猜測。」

「國際天主教神恩復興服務處對國家的統計可能給我們一些概念：

1. 在服務處資料中有案的國家和島嶼:226。
2. 至少有一個服務小組的國家：102  
有全國服務中心的國家：97（有些國家共有一個）（+1）。
3. 與服務處有一個聯絡員的國家：71（+10）
4. 與服務處有些聯絡的國家總數：173（+10）
5. 沒有接觸的國家：57：
  - 11 個與蘇聯有關的國家，大半是伊斯蘭教（阿富汗、喬治亞等），
  - 14 個非洲國家，主要是伊斯蘭教（安哥拉、濟布第、甘比亞等），
  - 6 個亞洲國家，主要是伊斯蘭教〔不丹、中國（現在已有一些）〕，
  - 17 個太平洋的小島，有些活動（東加、杜哇魯），
  - 5 個中東國家，主要是伊斯蘭教（伊朗、沙烏地阿拉伯等），
  - 5 個小島（格林蘭、福克蘭等）」。

「從服務處所有的資料整個來看，我們可以說：那裏有天主教會，就有神恩復興。」

「David Barrett 牧師，一位統計學家，從各方面收集資料，在好幾年，出版了人口的預測。他說：在過去廿八年中，有七千二百一十萬天主教友曾受到神恩復興的影響。這代表了 7% 的天主教友。」

「值得我們記住的是，雖然 7% 是表示它是天主教內最大的運動，它也表示有 93% 的天主教友還沒有參與天主教神恩復興運動。」

教一千九百多年的歷史中，傳播非常快而廣的運動。

在教會一千九百多年的歷史中，這次神恩復興運動的出現與發展，有一些前所未有的特質。第一，它是從基督教傳入天主教內。它在天主教會內發展的過程中，也不斷地受到五旬教會和基督教主流教會神恩運動的影響。同時，它也在天主教會內成了推動合一運動主要動力之一。第二，它不是由教會的聖統或高階層人物領先發起的。它由普通教友帶入教會，並在教友間迅速傳開；然後，它才引起聖統的注意，並給予它認可及輔導。時至今日，在它的領導群中，教友仍佔極大的比例和重要的地位。第三，它在教會內傳播之快，普及之廣，也在教會的歷史中打破記錄。它所影響的人，上至樞機、主教、達官、貴人，下至匹夫走卒，無所不包。

將近卅年來，這項運動在教會內所產生的影響相當巨大而多面性。首先，它加深整個教會對聖神的意識和體驗；因此，也提昇了信友們對聖三奧蹟的認識及經驗。因為聖神扶助我們的軟弱，在我們心中呼喊：「阿爸，父啊！」（羅八 14；迦四 6）「除非受聖神的感動，也沒有一個能說『耶穌是主』的」（格前十二 3）。其次，它幫助所有參與的人認識並運用保祿書信所提的神恩，特別是格前十二 8~10 所說的九種神恩。由於神恩的運用，使福音中所寫耶穌作的各種服務，成為教會正常信仰生活的一部分；這也加深了信友對耶穌福音的體認。第三，參與這項運動的信友，由於要參加定期的祈禱會以及各種有關的研習活動，使個人的祈禱更為豐富和深刻，在靈修生活上得以成長。第四，在不少的地區，聖神同禱會所用較活潑的祈禱方式，以及所用的許多聖歌，被帶到當地的禮儀中，增加了禮儀的活力及信友的參與感。最後，但不是最不重要的影響，由於對聖神的敏感增加，強化了一般信友分辨神類的能力。因此，信友們更能認出撒旦和牠的種種活動，以及各種迷信的陷

阱和束縛。在神恩復興運動所傳到的地區，普遍地恢復了釋放魔鬼束縛的服務（The Ministry of Deliverance from the Diabolic Bondage）<sup>4</sup>。

雖然，神恩復興運動在天主教會內結出了不少美好的果實；同時，它也帶來許多前所未有的問題和困擾。第一，聖神充滿是一種相當強烈的信仰經驗。有些心理不大健康的人，甚至有精神官能症的人，在受到這種經驗的衝擊之下，往往會顯示出許多病態的徵候，並有不少精神崩潰的實例。第二，聖神充滿給一般人帶來相當大的靈修上的經驗和活力。有了這種經驗的人，是否仍然按照傳統靈修學所說的道路前進？或是有一些新的可能性<sup>5</sup>？第三，一千多年來，在天主教會內，除了在極少數人的生命，幾乎沒有神恩性的經驗。現在一旦神恩顯示的現象普遍地出現，立刻引發各式各種分辨神恩和運用神恩上的問題；例如：如何正確地分辨一個人已獲得某種神恩？如何正確地善用神恩，才能使它們能在教會中發揮力量，生出應得的結果？如何防止神恩的濫用？第四，在釋放祈禱服務中，有許多複雜而困難的分辨和運用方式的問題。它們是可以寫另一本書的主題，希望有人能加以研究。

由於它所產生的影響是巨大、普遍而具有多面性的。所以，它給教會無論在牧靈和神學反省上都帶來了很大的挑戰。從一開始，就有許多擔任牧職的人，包括聖職人員和信友，把

---

<sup>4</sup>有關這項服務的基本內容和方式，可參看：Leon-Joseph Cardinal Suenens, *Renewal and the Powers of Darkness* (Ann Arbor: Servant Books, 1983). 在這方面，天主教還沒有中文著作。

<sup>5</sup>神恩復興進入天主教不久，就有人注意到這方面的問題，可參看：Edward D. O'Connor, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church* (Notre Dame: Ave Maria Press, 1971), 179-220. 其中所討論的主題就是五旬節與傳統靈修。

他們在神恩復興運動中的實際信仰經驗表達出來。參與神恩復興的聖經學者和神學家們也以各人的專長，不斷地對聖神和各種神恩經驗作神學反省的工作<sup>6</sup>。許多國家的主教團，也針對神

---

<sup>6</sup>自從神恩復興運動進入天主教以來，就有聖經學家和神學家的參與。所以，從開始就有人對它的整體以及各種不同的方面，作聖經和神學上的研究和反省。在這方面的出版的書不少；現列出幾本重要著作以供參考：首先是在附註 5 所引的 Edward D. O'Connor 的書，它的副題是：*The Definitive Study of a Dynamic Spiritual Rebirth from the Standpoint of Catholic Theology-Its Significance in Catholic Life and Thought Today*。它在神恩復興運動進入天主教後四年內寫成，是天主教對神恩復興運動最早的神學反省之一。書後附有參考書目。

Donald L. Gelpi, S.J., *Pentecostalism: A Theological Viewpoint* (New York: Paulist Press, 1971). 本書是天主教對神恩復興運動的早期反省之一。作者為 Graduate Theological Union, Berkeley, CA. USA 的神學教授。

Edward D. O'Connor, C.S.C. ed. *Perspectives on Charismatic Renewal* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975). 本書的最後一篇文章是：“The Literature of the Catholic, Charismatic Renewal 1967-1975,” 詳列在這幾年中天主教在這方面所出版的各種書籍。

Heribert Muehlen, *A Charismatic Theology : Initiation in the Spirit*. trans. Edward Quinn & Thomas Linton (New York: Paulist Press, 1978). 它的原文為德文，在 1975~76 年間在德國出版。

J. Massyngberde Ford, *Which Way for Catholic Pentecostals?* (New York: Harper & Row, 1976).

Simon Tugwell, et Al., *New Heaven? New Earth?*. (Springfield, IL: Templegate Publishers, 1976); 其中的幾位作者均為英國的有名學者。它的副題是：An Encounter with Pentecostalism.

Rene Laurentin, *Catholic Pentecostalism* (London: Darton, Longman and Todd, 1977). 作者為法國知名的聖經學家，原著法文亦於 1977 年在法國出版。

Francis A. Sullivan, S.J. *Charisms and Charismatic Renewal: A Biblical and Theological Study* (Ann Arbor, MI: Servant Books, 1982). 作者為在羅馬額我略大學 (Gregorian University) 任教的美籍神學家。

此外，這個運動引起聖經學家及神學家們對聖神更大的興趣。在近廿年來，以聖神和相關主題所出版的書籍，顯然地比以前增加。此處無法一一列出。請參考本論文後所附參考書目。

恩復興運動的各種現象和問題，發表了神學和牧靈性的牧函<sup>7</sup>。教宗保祿六世及若望保祿二世在適當的機會都曾不少次發表對神恩復興運動的談話<sup>8</sup>。實際上，這種信仰經驗的分享和神學上的反省是永遠繼續不斷的工作和挑戰。

從歷史的角度來看，天主教的神恩復興運動是來自肇始於廿世紀的第一天的古典五旬運動<sup>9</sup>。爲了對天主教神恩復興運動

---

<sup>7</sup> Kilian McDonnell, ed. *Presence, Power, Praise*, 3 vol. (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1983). 這三部一套的巨著，收集了許多不同教會，包括一兩個五旬教會、許多基督教主流教會、普世教協和羅馬天主教會，在一九六〇至八〇年間，所發表有關聖神和神恩復興運動的文件。這部書包括了八十件國家和區域性的文件以及十一件國際會議或組織所產生的文件，可說相當全面性地反映了全球許多教會在這一段時期的態度和看法。

在天主教方面，這套書中收集了許多國家主教團針對神恩復興運動的神學和牧靈文件，教宗在各種重要會議和場合對主教團和神恩復興運動世界領袖的講話，以及國際天主教神恩復興運動服務處所寫的 *Malines Documents I, II, III*。

<sup>8</sup> 關於教宗們與神恩復興運動的關係，可參看：

McDonnell, Kilian, ed. *Open The Windows: The Popes and Charismatic Renewal* (South Bend, IN: Greenlawn Press, 1989). 其中收集了教宗若望廿三世、保祿六世和若望保祿二世對神恩復興運動所發表的文獻和談話。

Edward D.O'Connor, C.S.C. *Pope Paul VI and the Spirit: Charisms and Church Renewal in the Teaching of Paul VI* (Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 1978).

教宗若望保祿二世對神恩復興運動的談話的次數很多，除了在上述的第一本書可以找到以外，它們都在《羅馬觀察報》發表過。教宗每次對神恩復興運動世界領袖會議的談話，都在天主教神恩復興國際服務處所出版的通訊（*ICCRS Newsletter*, bimonthly）發表。這服務處是在教宗保祿六世的授意下，於一九七四年成立於比利時的布魯賽爾（Brussels, Belgium）；教宗任命蘇南斯樞機主教爲其輔導。後來，服務處遷到羅馬，直屬宗座信友委員會。一九九四年，正式成爲教會法人。

<sup>9</sup> 「古典五旬運動」（The Classical Pentecostal Movement）和「古典五

的來龍去脈有一個更清楚的瞭解，我們也對五旬 / 神恩復興運動發展重要階段中的神學因素，作一個簡短的探討。

## （二）五旬 / 神恩復興運動發展重要階段的神學因素

我們在这一節所要探討的重點，不在於古典五旬運動和神恩復興運動發展的歷史細節，而在於每個重要階段的神學淵源，以有利於後來所作的神學反省。

按照已有的歷史研究，這整個運動可分為三個或四個重要的階段，亦即：古典五旬運動和古典五旬教會的產生；基督教主流教會的神（靈）恩復興運動<sup>10</sup>；天主教的神恩復興運動；以及所謂的「聖靈第三波」，亦即福音派教會內的靈恩復興運動<sup>11</sup>。下面我們將對前三個階段的神學根源，以及這運動對神學上所產生的衝激分別作一些探討。至於「聖靈第三波」發生的時間較短，其對神學上所產生的影響還不明確，所以不加討論。

### 古典五旬運動和古典五旬教派及其神學根源

有一項很顯明的歷史事實，那就是古典五旬運動脫胎於衛斯理聖潔運動（ Wesleyan Holiness Movement ）<sup>12</sup>。這運動由衛

---

旬教會」（ The Classical Pentecostal Churches ）已成為有固定意義的專用名詞。其內容將在下面的研討中詳細說明。

<sup>10</sup>在基督教和五旬教會，都以「聖靈」來譯“Holy Spirit”，所以也用「靈恩」來譯“*charisma*”。但在本書內，除非在引用基督教的著作時，都用天主教的名詞。

<sup>11</sup>有關五旬教派的開始，及神恩運動傳入基督教主流教會和羅馬天主教會的歷史，可參看：賽南《靈運》；賽南《末後》。

有關福音派教會（ Evangelical Churches ）接受靈恩運動的經過，可參看：魏格納《第三波》。

<sup>12</sup>關於衛斯理如何漸漸形成他有關成全的教義，可參看，賽南《靈運》，5-9。

斯理在英國發起，他最重要的教導是，天主給人雙重祝福：第一次祝福是在一個人在悔改皈依時，藉洗禮在耶穌內成義並獲得新生命（conversion and justification）；第二次祝福是使一個基督信友到達成全或成聖（perfection or holiness）。一位信友應以虔敬的生活去努力追求這第二次祝福。他會在一次可意識的經驗中，體會到天主已賜給他這項祝福。得到這第二次祝福的人，並沒有到達「無罪的成全」（sinless perfection），這種境界只有在人死後才能達到。在得到第二次祝福後，他所有的是動機和慾望的成全，他仍應以不斷的自我省察、虔敬的祈禱、逃避世俗的娛樂來努力靈修；因此，他可以在恩典中不斷地成長<sup>13</sup>。

衛斯理的聖潔教義，在傳到美國之後，不但為大多數的基督教會所接受，而且引發了相當廣泛的教會復興<sup>14</sup>。當時，美國參與復興的許多教會，在救贖論上，大都接受阿明尼安主義（Arminianism）。它擺脫了加爾文的預定論（主張天主從開始就已預定某些人必然得救，某些人必然受罰），而接受衛理公會的有條件的預定論（天主的預定是因為天主預知一個人要作什麼，而不是天主先決的預定）。阿明尼安主義也教導，耶穌基督的死亡給普世人類帶來了救贖；不過，耶穌的救贖按每一個人的信德產生效果。人靠本身自然境界所有的能力，不能得救。天主的恩寵必須先來到他身上，幫助他認罪悔改，並願意得救；但是，人有自由意志，可以決定接受或拒絕天主這項恩寵。人在以自由決定因相信而成義以後，他仍可以犯罪、退步、背信和失落恩寵。所以，阿米尼安主義基本上肯定，在面對天主在耶穌基督內所賜的救恩，人有自由來決定自己得救或

---

<sup>13</sup>同上註，9。

<sup>14</sup>關於這一段歷史，同上註，9~50。



受罰<sup>15</sup>。這也與美國的整個社會的風氣和思想相吻合。

衛斯理的聖潔和第二次祝福的教義，在傳到美國之後，也漸漸地被轉化。追求第二次祝福慢慢演變成追求在聖神內的洗禮和聖神的能力。一位信友在領受在聖神內受洗的經驗時，他的罪同時被清除，並接受成全的愛。在因聖潔教義而復興的不同教會中，對在聖神內受洗的渴望和期待，慢慢變為不只是少數基督信友想得到成全的恩賜，而是期待普世教會重得第一次五旬節的經驗，使教會恢復到宗徒教會的狀態，以消除當時社會中所流行的各種危害信仰的主義和風氣，及其給教會帶來的不良影響<sup>16</sup>。

這項從追求成全到追求在聖神內受洗的轉變，引發了一些實際的問題。首先，它不只是追求目標上的變化，也把一種漸進的過程轉變為瞬間經驗（a critical experience），把天主的恩賜代替了某種人為程度的合作<sup>17</sup>。其次，它也引發了一個基本的問題：什麼是一個人受洗必須而確實的證據？在這一點上，也激起了許多爭議<sup>18</sup>。最後，在巴罕牧師（Rev. C. F. Parham）於托別卡城（Topeka）所主持的聖經學校中，同學們在研讀宗徒大事錄所得到的結論是：說舌音是在聖神內受洗

---

<sup>15</sup>Vinson Synan, "Theological Boundaries: The Arminian Tradition," *Aspects*, ed. Synan, 41.

<sup>16</sup>Melvin E. Dieter, "Wesleyan-Holiness Aspects of Pentecostal Origins: As Mediated through the Nineteenth-Century Holiness Revival," *Aspects*, ed. Synan, 60-67.

<sup>17</sup>Vinson Synan, "Theological Boundaries: The Arminian Tradition," *Aspects*, ed. Synan, 43-45.

<sup>18</sup>關於對在聖神內受洗的確切記號所引起的爭議，可參看：Melvin E. Dieter, "Wesleyan-Holiness Aspects of Pentecostal Origins: As Mediated through the Nineteen-Century Holiness Revival," *Aspects*, ed. Synan, 62-64.

唯一及確定的證據；這也是後來古典五旬運動中，普遍接受的教導。

十九世紀末期，在美國聖潔運動所復興的教會中，不但追求在聖神內受洗，也追求聖神的神恩，其中以身體的醫治和先知話為主<sup>19</sup>。同時，大多數的聖潔教會在渴望一次新的普世性聖神降臨，並認為那將是新的五旬節。這正是先知岳厄爾所預言末世來臨的前兆（三1~5）。所以，大家認為默示錄中所預言的千禧年即將來臨。因此形成所謂的前千禧年主義（Premilleniumism）。這也給予古典五旬運動強烈的末世導向。

以上的不同的發展和變化，在一八八七年，辛普孫（A. B. Simpson）牧師所組織的「基督徒和宣教聯盟運動」（Christian and Missionary Alliance Movement）的教導中，得到了一個新的綜合。他們宣揚「四重福音」，就是耶穌基督是(1)救主，(2)醫治者，(3)祝聖者，和(4)將要來臨的君王<sup>20</sup>。這是為當時美國參與聖潔復興運動的大多數教會所接受的共同教導。其中的第三項是指耶穌以在聖神內的洗禮祝聖信友；可是，因為受了英國開斯維克同盟（Keswick Conventions）教導的影響，在聖神內受洗不再是瞬間成聖，而是聖神賜予力量度得勝的生活；同時，聖神也賜人能力（*dynamis*），去為別人服務<sup>21</sup>。

總結來說，亞米尼安主義和衛斯理的聖潔主義是十九世紀在美國聖潔復興運動的神學根源。可是，衛斯理對第二次祝福的追求，傳到了美國後，經歷了不少轉變，成為追求在聖神內受洗；並在這經驗中，獲得聖神賜與度得勝生活和為人服務的

---

<sup>19</sup>同上註，67~69。

<sup>20</sup>同上註，69。可參看：Vinson Synan, "Theological Boundaries: The Arminian Tradition," *Aspects*, ed. Synan, 45~46.

<sup>21</sup>同上註，45。William W. Menzies, "The Non-Wesleyan Origins of the Pentecostal Movement," *Aspects*, ed. Synan, 85~90.

能力。同時，在美國和普世的聖潔復興，都渴望有一次強烈聖神澆灌的新五旬節。到了十九世紀的九十年代，一切預備古典運動來臨的鋪路工作都已完成。只等待天主以他的全權決定它真正來臨的時刻。

溫森·賽南這樣記載說：

一九〇一年一月一日，也就是廿世紀的第一天，歐茲曼（Ozeman）—那位十八歲的聖經學院女學生，接受了她的五旬節經歷，同時說出方言（舌音）。這次讓「全世界都能感覺到的碰觸」竟發生在一位年輕女子身上，「展開了廿世紀五旬運動」<sup>22</sup>。

正如一些學者指出，這次事件的重要性，並不在於有人在聖神內受洗，或有人領受了舌音神恩，因為這些都早已發生過。最重要的是把說舌音認作在聖神內受洗必要而確定的證據<sup>23</sup>。這項教導成了古典五旬教派所堅持原則之一。

這個開端的事件，並沒有立刻產生古典五旬教會或教派。一直到一九〇六年，在洛杉磯的阿蘇撒街（Azusa Street, Los Angeles）的復興來到時，才形成了影響全世界的運動<sup>24</sup>。可是另一方面，阿蘇撒的復興也只產生許多分裂的小教會，並沒有產生具有結構的教派。這種情形一直到一九一四年四月，神召會在阿肯薩州的熱泉（Hot Spring, Arkansas）成立，才正式有了古典五旬運動的教派<sup>25</sup>。

在這段形成的歷史過程中，在教義方面也受到一些新的影

<sup>22</sup> 賽南《末後》，62。

<sup>23</sup> Quebedeaux, *New Charismatics*, 28.

<sup>24</sup> 關於阿蘇撒復興的經過，可參看：法蘭克·巴特曼（Frank Bartleman）著，朱東譯，《火浪湧來》，二版，（台北：橄欖，1990）。

<sup>25</sup> 賽南《靈運》，79~109。亦可參看：Hollenweger, *Pentecostals*, 29~46。

響<sup>26</sup>。其中比較重要的衝擊是來自基要主義(Fundamentalism)。古典五旬運動對基要主義的接納和排斥是相當複雜的歷史。從古典五旬運動開始起到現在，一直在不斷的發展之中，參與這運動的基督信友經過了許多聯合和分裂，也產生了許多的教會和教派<sup>27</sup>。他們對基要主義各有不同的態度和立場。有些教會或教派到現在仍堅守基要主義，也有些教會和教派接受了近代發展的高級批判學(higher criticisms)<sup>28</sup>。

以上所講到的，只能說是古典五旬教會和教派產生過程中的主要神學背景；其中包含了，亞明尼安主義的救贖論，出自衛斯理的聖潔運動，從追求第二次祝福到追求在聖神內受洗，並在洗禮中接受神恩為服務的能力，開斯維克聯盟的四重福音，基要主義等等。這些信仰背景，可說是準備了產生古典五旬運動的溫床。

可是古典五旬運動開始之後，有它來自內在一種強烈的活力，而產生了與以前完全不同的現象。由於從一開始，古典五旬運動就以說舌音為在聖神內受洗必須而確定的證據，因而受到當時有組織教會的排斥，使有在聖神內受洗和神恩經驗的人，不得不自行成立新的教會。尤其在阿蘇撒復興的過程中，強調信仰經驗及聖神的引導和他的絕對權威，輕視理性的反省。由於每一個人的信仰經驗，即使在同一聖神的引導下，也可以有相當的個別差異；因此，每一個有神恩的領導人就各自

---

<sup>26</sup>William W. Menzies, "The Non-Wesleyan Origins of the Pentecostal Movement," *Aspects*, ed. Synan, 81~98.

<sup>27</sup>在古典五旬運動中，由於它的複雜性，可能還沒有一位歷史學者能寫出一本涵蓋各種不同教會的歷史。這一點我們可以從賀西納所著的《靈恩運動》看到一些端倪；亦可參看：Hollenweger, *Pentecostals*, 3~287.

<sup>28</sup>Hollenweger, *Pentecostals*, 291~310.

按自己的經驗和神學見解，成立了自己的教會。其結果是，每一個教會的組織和信仰內容各有不同<sup>29</sup>。等到有較大的教派出現以後，在這方面才比較有些協調和統一。

由於上述的各種原因，在「古典五旬運動」這個名詞之下，包括了各式各種的大小教會和教派。在這些教會和教派之間，除了基本共同的因素之外<sup>30</sup>，在信仰和實際運作上，各有不同；而且，在歷史過程中，同一個教會和教派也經歷改變。所以，要想對這一切作一個綜合的研究，是一件龐大而複雜的工作，也超出了本書的主題之外，我們不再多加討論<sup>31</sup>。

### 基督教主流教會中神恩復興運動

從古典五旬運動的開始，基督教主流教會（例如：信義會、浸信會和長老會等）的基本反應是對它加以排斥，甚至認為是異端。許多主流教會的牧師和信友，一旦有了在聖神內受洗和神恩（特別是說舌音）的經驗之後，往往趕出原來所屬的教會，被迫參加一個古典五旬的教會，或是自己建立一個教會<sup>32</sup>。

<sup>29</sup> 法蘭克·巴特曼（Frank Bartleman）著，《火浪湧來》，36~132。由於巴特曼牧師是阿蘇撒復興的領導人之一，由他來報導當時的經歷，比較真實。從他第一人稱的敘述中，我們可以看到他的基本心態，以及這一復興從開始時，從他內在性質就埋下的分裂的種子。這項分裂的過程牽涉的問題十分複雜，其中最主要的有：(1) 如何正確地分辨來自聖神的靈感；(2) 人的領導和權威如何恰當的與聖神合作。這些問題在神恩復興運動中，可說是永久存在的挑戰。

<sup>30</sup> 這些共同因素當然包含基督信仰的基本要素，例如，聖經是天主的話，因此它是信仰的規範，三位一體的天主，基督—天主子降生成人，他在十字架上代人贖罪等等；其次，是五旬運動特別強調的：在聖神內受洗，神恩的顯示和運用等等。可是在這些共同因素之下，每一個教會和教派，對各項要素的解釋，也可以有不同的重點和色彩。

<sup>31</sup> 關於古典五旬教會和教派的信仰與實際運作的綜合研究，可參看：Hollenweger, *Pentecostals*, 291~511.

<sup>32</sup> Quebedeaux, *New Charismatics*, 161~163.

一九五〇年代末期，基督教主流教會內開始容忍有神恩經驗的牧師和信友留在自己的教會中。在相當短的時期中，各個教會內就有了自己的神恩復興運動；而且，這不是少數教會和局部地區所特有的現象，而是迅速的發展到世界各地的各主流教會<sup>33</sup>。我們現在要問的是：當神恩復興運動進入基督教的主流教會之後，對各教會的神學有何影響？

大致來說，每個教會接受了在聖神內受洗及神恩的顯示和運作之後，按自己原有的信仰和神學，來解釋並整合這個新加入的因素。每個教會接受在聖神內受洗是一位基督信友正常的經驗，但是，對它在神學意義的解釋不盡相同：是入門禮儀的一部分，或是第二次的祝福，甚至是第三次祝福。但是，絕大多數接納神恩復興的主流教會，不再堅持說舌音是在聖神內受洗的必須而確定的記號。

神恩復興運動沒有帶來什麼新的信理，但是，它卻促使教會對聖神—天主第三位—的位格及他在全部信仰中的意義更加重視，尤其對聖經中有關聖神的教導作更深的研究。由於神恩的顯示和運用，也促使聖經學家重新去研究舊約、保祿書信和福音對這方面的教導，以作為信仰上的根據和規範<sup>34</sup>。由於在

---

<sup>33</sup> 同上註，53~63。

<sup>34</sup> 這些神恩復興運動給各教會的神學所帶來的影響，並不容易找出很精確的「證據」，可參看：同上註，203~208。作者簡單地敘述了對五旬節主義的歷史、社會學、人學及神學方面的研究，並列舉一些代表性的著作。其次，也只在研究著作的參考書目中看出一些記號。關於這一點可參看：同書，233~242。

此外，亦可參看：Patricia Terrell, Kimberly Rinker and Marlon Dempster, "The First Fifteen Years of *Pneuma*: A Cumulative Index of Volume One through Volume Fifteen," *Pn*, vol. 15, no.2 (Fall 1993): 241~285. Mark W. G. Stibbe, "The Theology of Renewal and the Renewal of Theology," *JPT*, 3(1993): 71~90; 其中包括了 "New Testament Pneumatology, 1983~1993: A Bibliography," 83~90. 後兩項

許多教會中，信友相當普遍地有神恩的經驗，特別是有關先知話和疾病醫治的經驗，因此引起了對一些信理傳統解釋的挑戰；例如，天主的啓示今日是否藉先知話進行？如果是的話，它有何意義？應如何面對以前認為神恩在宗徒以後的教會不再出現（需要）的說法<sup>35</sup>？現在神恩普遍地出現，有何神學上的意義？新的五旬節經驗是否是末日來臨的標記……等等。總而言之，就是如何按照各教會原有的信仰，來整合新的經驗<sup>36</sup>。

另一方面，由於信友有了神恩的經驗，幫助聖經專家根據這些經驗去正確地了解新約中的一些章節，例如，福音中耶穌的奇蹟，宗徒大事錄中各種神恩的記錄等等；這也引起了對釋經學的長期而富有活力的研究和各教會在這方面的交談<sup>37</sup>。

除了在信理和釋經方面所產生的影響外，神恩復興對各教會主要的衝擊，更表現在信仰生活較為實際的各方面；如靈修生活深化的渴望，信友地位的提昇，青年和女人更多的參與，教會內權威運作方式的改變，傳揚福音的新熱誠，祈禱會和祈禱團體的興起，禮儀的自由化，倫理意識的覺醒和強化，對社會正義和倫理的關懷，跨教會或超教會團體的組成……等等<sup>38</sup>。

書目中，包含了天主教學者的著作。

<sup>35</sup> 關於這個問題的爭議，可參看：Ruthven, *Cessation*.

<sup>36</sup> 可參看：John F. MacArthur, Jr. *The Charismatics: A Doctrinal Perspective*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978. 這本書就是為了回答神恩復興在信理上引起的一些問題。

<sup>37</sup> 關於神恩經驗對釋經學所能產生的影響，可參看：Howard M. Ervin, "Hermeneutics: A Pentecostal Option," *Pn*, vol.3, no. 2 (Fall, 1981):11~25. Timothy B. Cargal, "Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy: Pentecostals and Hermeneutics in a Postmodern Age," *Pn*, vol. 15, no. 2 (Fall, 1993): 163~187. 從附註 34 所引的 *Pneuma* 一到十五卷的目錄中，可以看出神恩經驗對釋經學影響是一個被不斷討論的主題之一。

<sup>38</sup> Quebedeaux, *New Charismatics*, 107~143.

這些衝擊也需要各教會按自己的情形去面對及整合；但是，有的時候，它們也要求對一些傳統的道理作新的反省。

雖然，基督教主流教會的神恩復興運動是來自古典五旬運動，可是，因為各主流教會都已先有自己的組織和結構，也有自己的神學架構和背景；所以，神恩復興運動給主流教會所帶來的，是一種新的衝激和活力，而不是要求脫離舊有的一切而重新創造。在神學方面，它也注入一種新的經驗和挑戰，而要求對傳統的信仰作新的反省和整合<sup>39</sup>。

### （三）天主教會中神恩復興運動前的神學準備

在本章的第一節中，我們已對天主教神恩復興運動的開始，及其對天主教會的影響，作了一個簡短的陳述；我們不在此重覆。但是，我們要看看天主聖神如何在教會中，在神學上，為接受神恩復興運動作了準備。我們現在所作的回顧，只從十九世紀中葉開始，簡要地敘述幾件重要的事件；至於神恩神學在天主教歷史中如何發展，那是我們在第四部分要詳細探討的。我們現在從已有的經驗去作歷史回顧，我們可從一些事件中，看到天主聖神的引導和作為。可是，在這些事件發生的當時，教會並不清楚它們事後可能帶來的後果。

十九世紀中葉，德國的神學家謝奔（Matthias J. Scheeben, 1835~1888）對傳統的聖神寓居人靈的解釋感到不滿，在他的著作中，嚐試發展聖神與人靈關係的新解釋<sup>40</sup>，以補救士林神

<sup>39</sup>Mark W.G. Stibbe, "The Theology of Renewal and the Renewal of Theology," *JPT*, 3(1993):71~90。

<sup>40</sup>謝奔寫了一本信理神學的巨著：Matthias Joseph Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, trans. Cyril Vollert, S.J. (St. Louis, MO.: B. Herder Book Co., 1947). 這個英文譯本是根據下列版本譯出：Matthias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, eds. Joseph Hofer



學在這個問題上的困境<sup>41</sup>。後來，他的思想引發了許多神學和靈修學的新探討<sup>42</sup>。

一八九七年，教宗良十三世（Leo XIII）發表了他的《神聖職務》（*Divinum illud munus*）通諭<sup>43</sup>。在這通諭中，非常清楚闡明聖神在天主救恩工程中所有重要的角色，和他願意和人建立親密的關係。同時，他也毫不忌言地說出教會中有相當多的人，對聖神的無知和忽視<sup>44</sup>。他希望藉這通諭，引發教會對聖神普遍的重視和敬禮；同時要求普世教會在五旬節前作求

(Freiburg im Breisgau: Herder & Co., 1941). Scheeben 原書的第一版在1865出版；1887年，他開始修訂的工作，但在完成之前，即於1888年去世。1941年的德文版是根據他的遺稿詳細考證修訂而成，是他神學思想的最後表達。以下引證頁數均為英文版。

關於聖神寓居人靈的問題，可參看：149~172；特別是165~172；關於聖神的恩賜（不過是指傳統的聖神七恩），可參看：777。關於格前十二所列神恩，他完全略而不提。

<sup>41</sup> 由於士林哲學對有效因（efficient cause）的瞭解，使士林神學在解釋天主聖三的對外工作中，聖神的被派遣只是一種歸屬性（appropriate mission），而不是專屬性的（proper mission）。這項神學的解釋，使聖神的對外工作成爲附屬於聖子，也比較次要。在謝奔神父的神學反省中，他努力對聖神對外工作給予一些性格性的特質，以提高聖神在天主聖三對外工作中的重要性。可參看：同上註，176~178。

<sup>42</sup> 可參看：Edward O'Connor, "The Hidden Roots of the Charismatic Renewal in the Catholic Church," *Aspects*, ed. Synan, 173~174.

關於士林神學在聖神學上的困難，以及謝奔努力修正的來龍去脈，也可參看：Del Colle, *Christ and Spirit*, 34~90.

<sup>43</sup> Leo XIII, Pope., *Divinum illud munus*, ASS, XXIX (1896~97), 645~647.

<sup>44</sup> 「甚至在今日，在信友之中，仍有些人，如果被問從前聖保祿宗徒所提出的問題，他們是否領受了聖神？他們大概也會同樣的回答：『連有聖神，我們都沒有聽過。』（宗一九2）至少，一定有許多信友缺乏對他的認識。他們在自己的信仰生活中常提到他的名字，但是，他們（對聖神）的信德卻是相當黑暗的。」 *Divinum illud munus*, no. 42。中文自譯。

聖神降臨的九日敬禮<sup>45</sup>。到了一九四三年，教宗碧岳十二世發表了《基督奧體》( *Mystici Corporis Christi* )的通諭<sup>46</sup>。雖然，這通諭只有一處提到神恩，可是，它引起了神學家們對教會學的新興趣，也間接地作了一些有關神恩的神學反省。

此外，自十九世紀初期起，在教會中，接二連三出現的禮儀運動<sup>47</sup>、聖經運動<sup>48</sup>、信友運動<sup>49</sup>和合一運動<sup>50</sup>等等。這些運動都在一九六二到六五年所舉行的梵蒂岡第二屆大公會議結出豐碩的果實<sup>51</sup>。

一九六一年聖誕節，教宗若望廿三世 ( Pope John XXIII )

<sup>45</sup>同上註，No. 44~58。

<sup>46</sup>AAS, XXXV (July, 1943), 193~248.

<sup>47</sup>可參看：L. C. Shepard, "Liturgical Movement, Catholic," *NCE*, VIII, 900~905.

<sup>48</sup>一八九三年，教宗良十三世 ( Pope Leo XIII ) 發表了《上智的天主》( *Providentissimus Deus* ) 通諭，已給天主教會對聖經的研究帶來了很大的動力。一九四三年，教宗碧岳十二世 ( Pope Pius XII ) 發表了《聖神靈感》( *Divino afflante Spiritu* ) 通諭，更使天主教的聖經詮釋接受正確的文學和歷史批判方法，使天主教的聖經研究進入一個全盛的時期。此後，教友讀經運動也日漸受到重視。可參看 *NCE* 中各種相關的文章。

<sup>49</sup>可參看：J. Eckstein, "Laity in the Church," *NCE*, XVI, 244~245. J.A. Gurrieri, "Laity Ministers," *NCE*, XVII, 340. M. Adreazola, "Lay Spirituality," *NCE*, XVII, 341~346. 在這幾篇文章中，都可看到在梵二以後，教友在教會中在地位和服務方式的改變。

<sup>50</sup>可參看：D. L. Ralas, "Ecumenical Movement," *NCE*, XVI, 139~145. J. F. Hotchkin, "Ecumenical Dialogue," *NCE*, XVIII, 133~136.

<sup>51</sup>可參看：賽南《末後》，133~149。從這一本書中，我們可以看到，一位古典五旬教派的學者，如何看天主在天主教會內準備神恩復興運動的來臨。關於自十九世紀以來，天主如何在天主教會中，一步步地準備神恩復興運動的來臨，可參看：Edward O'Connor, "The Hidden Roots of the Charismatic Renewal in the Catholic Church," *Aspects*, ed. Synan, 169~191.

在宣佈召開梵蒂岡第二屆大公會議時，要全體天主教信友祈求天主賞賜一個新的五旬節<sup>52</sup>。在梵二開會討論關於在教會中神恩是否繼續顯示和運作時，曾發生相當的爭議<sup>53</sup>。最後，在梵二的《教會》<sup>54</sup>中，討論天主子民時，清楚地說明神恩是構成教會的基本因素之一<sup>55</sup>。

從以上所說的看來，在一九六五年梵二結束以後，天主教會，無論在神學上，以及梵二所帶來的革新精神和活力上，都為神恩復興運動進入天主教作了最好的準備，只等天主決定的時刻來到。由於整個天主教會所處的狀況，當「杜肯周末」發生之後，神恩復興運動如野火般在教會內傳開。這個運動在天主教會內發生自一般信友，以及它的傳播之速和範圍之廣，都是在教會將近兩千年的歷史中前所未有的。現在它仍然在不斷地擴展中。

## 合一運動

在基督信仰的各教會中，早已有不同範圍和方式的合一運動。但是，在這些運動進行的過程中，常有一些無法克服的障礙。其中之一就是，古典五旬教會和教派與非五旬教會和教派之間，似乎有無法跨越的鴻溝。可是，當神恩復興運動分別進入基督教主流教會和天主教會以後，這項障礙就很自然的消除了。因為大家都有在聖神內受洗及運用神恩的共同經驗，成為

---

<sup>52</sup> 這篇祈禱詞收集在 Kilian McDonnell, ed., *Open The Windows-The Popes and Charismatic Renewal*, 1. 祈禱詞中有「請重新顯示你的奇妙，有如一個新的五旬節。」

<sup>53</sup> 梵二中對神恩問題爭論的簡要過程，以及所產生的後果，可參看：Sullivan, *Charisms*, 9~14.

<sup>54</sup> 在本書引用梵二各項文件時，一律按《梵二文獻》，七~九中所定的簡稱。

<sup>55</sup> 《教會》，12。

彼此交談共融的基礎。例如：舉辦有關聖神和神恩的聖經和神學問題的研習會。更多有關牧靈方面的工作坊和研習會，甚至合一祈禱會。

我們在此只能敘述一些與本論文主題有關的事件。一九七九年，在美國參加五旬 / 神恩復興的聖經學家及神學家們，共同組織了 Society for Pentecostal Studies，也出版了 *Pneuma—The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 為其專業期刊。一九八一年，歐洲的聖經學家和神學家也組織了 European Pentecostal Theological Association，同時出版了 *EPTA Bulletin*。此外，在美國田納西州的 Church of God School of Theology 也於一九九二年開始出版了 *Journal of Pentecostal Theology*。這些學社每年也舉行神學會議（Theological Conferences）。這種在聖經和神學專業上的交流與共融是前所未有的。

一九九一年七月八至十四日，在英國的布萊頓城（Brighton），有一次空前的集會：The Brighton Conference on World Evangelization。這次的會議由 International Charismatic Consultation on World Evangelization 所主辦，邀請了來自全球五旬 / 神恩復興的領袖三千多人出席；他們代表二百多不同的教派和教會。這項會議在合一運動的歷史上也是空前的。在會議中所發表的論文也編輯成書<sup>56</sup>。在這次大會之後，在世界不同的地區也舉行了地區會議，推展合一地福音傳播運動。

自一九七二年起，天主教會和古典五旬教會進行神學交談；這項交談以五年為一期，按雙方議定的神學主題進行。到現在為止，已經完成了三期，並發表了共同的報告<sup>57</sup>。

---

<sup>56</sup>Harold D. Hunter, and Peter D.Hocken., *All Together in One Place—Theological Papers from the Brighton Conference on World Evangelization* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1993).

<sup>57</sup>“Final Report of the International Roman Catholic / Pentecostal

這些活動只是五旬 / 神恩復興給合一運動帶來的新動向和新活力的一小部分。在聖神的推動和引導下，一定會有不斷的開拓和發展。

## 簡短結論

我們已簡單扼要地研究了五旬 / 神恩復興運動發展的重要階段中，所有神學上的前因和後果。這個運動已經深入整個基督信仰世界 ( The whole Christianity ) 的每一個層次和角落。它的生命和活力仍然在不斷的增長中。特別是五旬教會，是現在世界上人數增長最快的教會；它已在天主教會和基督教主流教會以外，成為基督信仰世界的第三勢力。

在古典五旬運動興起以前，在普世參與聖潔運動的教會，都在盼望一次普世性的聖神降臨。果然，天主不負所望地答覆，興起了古典五旬運動。當神恩運動進入基督教主流教會時，以及神恩復興進入天主教會時，也都被認為是一次新的聖神降臨。一九九四年，Rev. Peter Hocken，一位天主教的神學家，對這整個過程作了一個反省<sup>58</sup>。他認為這整個過程都是天主無上權威的主動行為。它是末世來臨前的聖神傾注<sup>59</sup>。

無論他的反省是否完全正確，從廿世紀第一天開始的五旬 / 神恩復興的整體事件，毫無疑問地是在廿世紀中，基督信仰世界中，所發生的意義最重大，影響最深遠的事件。

---

Dialogue (1972~1976)", *Pn*, vol.12, no.2 (Fall 1990):85~96; "Final Report of the International Roman Catholic / Pentecostal Dialogue (1977~1982)", *Pn*, vol.12, no.2 (Fall 1990):97~116; "Perspectives on Koinōnia: Final Report of the International Roman Catholic / Pentecostal Dialogue (1985~1989)", *Pn*, vol.12, no 2 (Fall 1990):117~142.

<sup>58</sup> Peter Hocken, *The Glory and the Shame - Some Reflections on the 20th-Century Outpouring of the Holy Spirit* (Guildford, Surrey: Eagle, 1994).

<sup>59</sup> 同上註，16~22；62~68。

## （四）台灣的五旬 / 神恩復興運動

由於在台灣還沒有一本寫五旬 / 神恩運動發展歷史的書籍，所以我們無法在這方面作詳細的探討。我們只能按個人的經驗和知識所及，對不同的各方面作一個簡要的敘述。

### 古典五旬教會

在台灣的古典五旬教會中，以真耶穌教會為最大。這個教會是在中國大陸由中國人所創立，在一九四九年左右傳入台灣。但是，真耶穌教會相當偏激地排斥其他基督信仰的教會，也拒絕與其他教會往來。但是，在真耶穌教會中，是否仍允許神恩相當自由地運用，是不清楚的事。

至於國際性的古典五旬教會，則以神召會（  
）為主。作者曾與神召會的牧師有所接觸，問及其教會中是否仍有神恩的運作？所得到的答案是否定的。

進入台灣較晚，但現在仍然活力充沛地繼續成長的，是源自英國的以琳教會（  
）。他們經常舉辦有關神恩的特會和其他活動。他們對其他接受神恩的教會，保持開放的態度。因此，也給一些別的教會帶來在這方面相當的影響。

他們對神恩運動最大的貢獻之一，是他們的以琳書房；它是基督教的最大出版社之一，出版神恩復興的書籍數百冊，也有大量的音樂和歌曲的唱片和錄音帶。同時，他們也相當注重信友的靈修生活，在這方面也提供了不少的精神食糧。可惜的是，在聖經研究和神學方面，所出版的學術性的著作不多。同時，所出版的書絕大多數是翻譯而來，本籍學者的著作非常之少。

其他有一些人數很少的獨立五旬教會，並沒有什麼顯著的活動和影響。

## 基督教主流教會的神恩運動

在台灣所有的基督教會中，以長老會在台的歷史最久，信友人數也最多。在一九五〇年代，長老會曾有一度接受神恩復興。但是，因為有少數人濫用神恩，在教會中造成混亂和分裂；其結果是受到教會強烈的排斥。

在一九八〇年代，有一些中年的長老會牧師，再次接觸並接受神恩復興，在自己牧養的教會中，作神恩性的服務。但就整個教會而言，對神恩復興仍抱保守和審慎的態度。

一般來說，在台灣的神恩復興的主流教會，在光復初期，對古典五旬運動多持排斥的態度。有少數有神恩經驗的牧師，曾被迫離開教會而自創教會。到了一九八〇年代，有些教會開始對神恩運動有限度地開放。在信義會、浸信會和衛理公會等教會中的少數牧師，在不同的機會中，接觸並接受神恩復興；也在他們個人的工作範圍中，為人作神恩性的服務。

浸信會雖然沒有完全地接受神恩復興，但是，其所屬的橄欖基金會，出版了許多有關神恩的書籍，可與以琳書房等量齊觀，在這方面有相當的貢獻，不過學術性和本籍人士的作品仍佔非常的少數。在其他各教會所屬的出版機構中，也零星地出版了一些有關神恩的書籍；這也反映了各教會接受神恩的程度。

至於跨越教會間的大型靈恩性的活動，在基督教的主流教會中，幾乎沒有。但是，由幾個教會聯合請國外講員來舉辦特會，則是常見。

## 天主教的神恩復興運動

台灣天主教方面，是在一九六七年以後，有一些美籍傳教士在回國度假期間，經歷了聖神充滿和神恩的經驗。當他們回到台灣時，就努力推廣神恩復興運動。由於它對一般信友來說

太過新奇，因此被接受得很慢。大約在一九七一年左右，在台北已有中文的小型祈禱團，定期舉行祈禱會。

經過了廿多年的發展，現在全省各地有十多處定期舉行祈禱會。每個祈禱會，經常參與的人數在十五至八十人之間。在初期，領導人物絕大多數是外籍的神父和修女們；時至今日，各教區的領導者都由本籍的神父、修女和信友擔任。一九九〇年，神恩復興運動曾在台中舉行了首次全省性的大會，出席總人數達一千四百人左右。如果計算在這廿多年來受到神恩復興運動影響的人數，應在三千到五千人之間。此外，神恩復興運動所辦的種種研習和培育活動，也給教會訓練了一些領袖人才，在不同的組織中，為教會服務。

在一九七〇年代的末期，每個教區的領導神父和教友們已有不定期的集會，商討在神恩復興運動發展過程中所有的一些問題，以及全省性的活動。到了一九八〇年代，這個集會已演變成爲三個月一次的定期集會，並爲主教團所接納和認可。這個集會的主要目的，爲協調各教區所舉辦的各種活動，共同邀請國外有特殊神恩的人士到全省各地辦巡迴活動，及商議解決一些共同的困難。一九九六及九七年，也派代表出席亞洲天主教的國際性會議。

在寫作和出版方面，除了見證性的小品常見於教會的期刊之外，成績並不出色。廿多年來，天主教出版了有關神恩復興的書，大大小小共約四十多冊。除了三、四本是本籍人士所著之外，其他都是譯作。

### 台灣的「聖靈第三波」

一般說來，在一九八〇年代以前，台灣福音派的教會對神恩復興，可說是採排斥態度。到了一九八〇年代中期，開始對它漸漸審慎的開放和接受。不過其影響的來源並不是來自美國



的「聖靈第三波」，而是與在台灣古典五旬教會的接觸；特別是以琳教會。

在福音派的教會中，神恩復興最有活力的可能是靈糧堂。它原是來自中國大陸由中國人創立的福音教會；現在全省各地都有分堂。靈糧堂接受各種神恩的顯示和運用；也常和以琳教會聯合舉辦有關神恩的特會。由於靈糧堂對其他教會持比較開放的態度，所以產生不小的影響。

其他有一些較小的獨立福音教會，也接受了神恩復興運動，但是它們的影響不大。

中華福音神學院，福音派在台灣最重要的神學機構，以前也排斥神恩運動；現在也同樣地審慎開放，也出版了一些有關神恩復興的書籍。

### **簡短結論**

從以上簡單的敘述中，我們可以看到五旬 / 神恩復興運動在全世界及台灣的基督信仰世界中，不斷地擴展並增強其影響力，是本世紀以來活力最旺盛的運動。所以我們願意對其中的重要因素之一——格前十二 8~10 所列九種神恩——作一較深的神學研究和反省，是有其價值的。

## 第二章

### 格前十二 1~11 的詮釋

在前言中，我們已經說明選擇格前十二 8~10 所列神恩，作為本書主題的理由。所有的詮釋家都認為，格前十二 8~10 的神恩名單並不是一份完全的名單<sup>1</sup>。只要從保祿有四分不同的神恩名單，就可以證明這一點。即使不算教會職務的名稱，而格前十二 8~10 也沒有囊括所有聖神能力的顯示，但是，我們可以合理地推測，它至少包括了在格林多教會內所經驗到的重要神恩，而這些神恩在保祿的心目中都有相當的價值。

格前十二 8~10 列舉的九種神恩，是包含在格前十二 1~11 這個段落之內。在這段書信中，保祿不只列舉了九種神恩，也說明了他對神恩某些基本的看法和態度。所以，我們不只是對 8~10 作一詮釋，也要對格前十二 1~11 的每一節作一個詳細的詮釋，好使保祿對神恩的看法和態度更為明顯。在這一章中，

---

<sup>1</sup> Sullivan, Francis, *Charisms and Charismatic Renewal* (Ann Arbor: Servant Books, 1982), 27.

我們儘量只作經文方面的詮釋，而不涉及現代神恩復興運動對神恩所有的經驗。

以下就是格前十二 1~11 的詮釋：

### v.1. 弟兄們，至論神恩的事，我切願你們明瞭。

保祿寫格林多前書的原因之一，是爲了回答格林多人向他提出的一些問題。每次他針對一個問題回答時，他都用「至論（*peri*）……」來開頭（七 1，25；八 1，4；十二 1）。所以，格林多教會顯然曾寫信給他，問他有關神恩的事。

在這節中，思高版所譯「神恩」，其希臘原文是 *pneumatika*，而不是 *charismata*<sup>2</sup>。除了在第一節中，保祿用了這字以外，在十二章的其他地方，保祿都用 *charismata*（4, 9, 28, 29, 31）。這可顯示格林多人提出的問題是有關 *pneumatika*<sup>3</sup>。在十四章，保祿討論到先知話及舌音神恩時，他卻改用 *pneumatika*（十四 1）。最好的解釋是，格林多人只向保祿提出了有關先知話和舌音神恩的問題，而格林多人稱這兩種神恩

<sup>2</sup> 關於保祿對於 *charisma*（單數）和 *charismata*（複數）的不同用法及其意義，將在第九章第二節中詳細討論。

<sup>3</sup> *pneumatika* 可能最好中譯爲「靈感的恩賜」（gifts of inspiration）。先知話和舌音是兩種很明顯受到聖神推動（靈感）而發的恩賜。所以，格林多人很可能因此而特別重視它們，以爲它們是聖神能力最重要的顯示。因此，格林多人都熱心追求它們，並互相比較，以致產生許多困擾，才向保祿提出問題。參看：Sullivan, *Charisms*, 22。此外，聖經學者們中，有的參加了神恩復興運動（從他們的一些作品中，他們親自告訴了我們），有的沒有神恩的經驗。兩種學者對 *pneumatika* 的一些詮釋也有些差異。無神恩經驗的人，大半以爲信友在說先知話及說各種語言（*glossolalia*）時，是處於一種出神狀態；可參看 Conzelmann, Hans, *1 Corinthians*, (trans. James W. Leitch, Philadelphia: Fortress Press, 1975), 204, 206。有神恩經驗的人就知道，通常信友是在神智清醒而自由的狀態下，運用這兩種神恩，既不出神，也不受到控制。

為 *pneumatika*。保祿在回答問題時，願意先對聖神所賜各種能力作全面性的教導，而改用 *charismata* 作所有聖神所賜能力的總稱。在對聖神能力和愛的首要性作了教導之後，保祿才在十四章針對格林多人的問題加以回答。

「我切願你們明瞭」最好譯為「我切願你們不是無知（或糊塗）的」。保祿顯然對格林多人對 *pneumatika* 所有的態度和認識感到不滿；因此願意對他們作完整的教導。

- v.2. 你們記得：當你們還是外教人的時候，好像著了迷，常被勾引到那不會出聲的偶像前。**
- v.3. 爲此，我告訴你們，沒有一個受天主聖神感動的會說：「耶穌是可詛咒的」；除非受聖神的感動，也沒有一個能說：「耶穌是主」的。**

因爲格林多人向保祿提出的問題是有關靈感的恩賜，所以，保祿在一開始時就先在分辨靈感的來源上，給他們作一個教導，因爲他們所受到的靈感並非一定來自聖神。

保祿先從他們自己的經驗談起，要他們回憶在未信仰耶穌以前，在外教的儀式中受「靈感」的體會：在一種迷惘中，被勾引到偶像前朝拜<sup>4</sup>。保祿把「不會出聲」的形容詞加在偶像上，可能是爲了把格林多人在信仰耶穌以前和以後的經驗作一個強烈的對比。在外教儀式的出神狀態中，格林多人雖然好像受到「靈感」，他們所崇拜的偶像卻不會對他們說話。可是，耶穌藉著聖神給他們「靈感的恩賜」—先知話和舌音，卻使他們體會耶穌藉這些神恩對他們說話，顯示自己是生活的。

<sup>4</sup> 關於希臘宗教中一些使人出神或「迷惑」因素，請參看：Montague, *Holy Spirit*, 146。聖經學家不能確定在希臘宗教的禮儀中，人們是否一定出神。但是，從保祿所用的詞句上，參與禮儀的人會受到一種力量的控制，並不完全自由；這與運用聖神神恩的情況非常不同。在台灣的民俗宗教中，例如乩童讓靈體附身，似乎也有類似的情況。

根據格林多人自己已有的這兩類經驗，保祿教給他們分辨神類最基本的原則：如果他們所得的靈感是使他們能夠承認「耶穌是主」，那靈感一定是來聖神；如果靈感使他們否認或甚至詛咒耶穌，那靈感一定不是出於聖神。

保祿在列出各種神恩之前，先寫出這項分辨「靈感」來源的原則，不只是爲了分辨何種是真正來自聖神的神恩，也是爲了分辨運用神恩正確或錯誤的途徑。正確地運用神恩一定幫助人承認耶穌是主。

- v.4. 神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜；**
- v.5. 職分雖有區別，卻是同一的主所賜；**
- v.6. 功效雖有區別，卻是同一的天主，在一切人身上行一切事。**

保祿在此所用「神恩」一字的希臘原文是 *charismata*（複數），與第 1 節中所用的 *pneumatika* 不同。我們已經解釋兩者之間的差異，不在此重覆。「職分」一字的希臘原文是 *diakoniai*，也可以譯爲「職務」或「服事」。「功效」譯自希臘文的 *energemata*，它的意思是由「力量」或「能量」（*energe*）的具體顯示或效果。在中文很難把它恰當地譯出來。

保祿用了三個平行的子句，分別把神恩歸給聖神，職分歸給耶穌，而功效歸給天主。但是在其他節中，他把一切歸給聖神（十二 11），或歸給天父（十二 28）。可見這些「歸給」的說法，只是一種強調這一切都來自天主的表達的方式而已<sup>5</sup>。從神學上來說，天主一切對外的的工作都是三位共有的。

此外，保祿在三個平行子句中，都用了「同一」（*autos*）這個字；他這項強調，一方面是針對格林多教會的分裂狀態而

---

<sup>5</sup> Sullivan, *Charisms*, 29.

發；另一方面，也為以後他要講的基督身體的道理鋪路。各種不同的「神恩」、「職分」和「功效」不但來源相同，它們也是為了一個共同的目的而賜下的。各人在教會中獲得的神恩、職分或功效的不同，絕不是彼此分裂的理由。

### v.7. 聖神顯示在每人身上雖不同，但全是為人的好處。

這一節是把上面三節作一個小結。首先，保祿用了聖神「顯示」的詞句。這表示聖神的神恩不是一些抽象存有的能力，而是用人的官能可以確認的方式表現出來。正如伯多祿所說：「他（耶穌）被舉揚到天主的右邊，由父領受了所恩許的聖神；你們現今所見所聞的，就是他所傾注的聖神」（宗二 33）。這是指聖神的傾注藉著神恩成為「可見可聞」的<sup>6</sup>。

聖神的恩賜雖有不同，卻有一個共同「為人的好處」的目標。保祿在這節中並沒有清楚地指出「人的好處」究竟是什麼。從現有的這一節經文中，他並沒有確定地說是為團體或是為個人的好處，而只說為人的好處<sup>7</sup>。但是，如果把這一節經文放在格前的上下文中去看，這個「好處」就是使教會得到建樹（格前十四 4b, 5c, 12）<sup>8</sup>及個人得到建樹（格前十四 4a）<sup>9</sup>。

教會是由一個個獨立的人組成，每一個人經由聖神和重生

<sup>6</sup> Sullivan, *Charisms*, 30。

<sup>7</sup> 可參看 Albert Vanhoye, S.J., "The Biblical Question of 'charisms' After Vatican II," *Vatican II: Assessment and Perspectives*, 3 vols, vol. 1, ed. R. Latourelle (New York: Paulist Press, 1988), 460. 作者認為從格前的原文去看，「神恩」和「服務」並沒有必然的連繫；他特別舉出保祿對舌音神恩是為建樹個人作例子。我們對這種看法有所保留。

<sup>8</sup> 在思高版中，以「建立」來翻譯希臘文的 *oikodomein*（英文通常譯為 *edify* 或 *build up*）。可能以「建樹」來中譯更能表達原意。

<sup>9</sup> 在格前中，保祿的確說明舌音只是為了建樹個人。但是，在神恩復興運動的經驗中，在某些情況中，舌音神恩也可用來為人服務。這一點我們將在第十三章中詳細討論。

的洗禮進入教會，在耶穌基督內有生命的相通，而形成一個基督的身體。有健全的個別成員，才可能有健全的教會。個別成員得到建樹，與整個教會團體得到建樹，都不可偏廢。雖然，大多數的神恩是為教會團體得到建樹，但是也有為使個人得到建樹的神恩（格前十四 4a）。

#### **v.8. 這人從聖神蒙受了智慧的言語，另一人卻由同一聖神蒙受了知識的言語；**

在格前十二 8~10，保祿一共列舉了九種神恩。由於格林多教會是保祿親自建立，並相當長的時間住在那裏（宗十八 1~18）。即使在離開以後，他又不止一次短期訪問教會及與教會通信（格前十六 3~7；格後二 1；十三 1~2, 10）。他對格林多教會的各種情況一定非常熟悉和了解。所以，我們可以肯定這分神恩名單並非隨便寫出，即使它沒有包括一切的神恩，至少包括了在格林多教會所經驗到的各種重要神恩。

在這分名單中，保祿只列舉了神恩的名稱，並沒有對其中任何一種神恩的性質和運用方式加以說明。在格前十四中，保祿對在祈禱集會中，如何正確地運用先知話、說語言和解釋語言三種神恩訂立了規範；同時，也對這三種神恩的性質和功效加以詮釋。

首先，我們注意到，保祿並沒有把「智慧」和「知識」視為神恩，而「智慧的言語」和「知識的言語」才是神恩。「言語」的希臘原文是 *logos*，主要是指說出來的話；並且前面有一個不定冠詞。由此可見，這兩種神恩並不是長存於人頭腦中的思想和知識，而是用語言表達出來的智慧和知識。我們可以進一步地推論，這兩種神恩並不是為人長期具有的，隨時按自

己的意願可以運用，而是每次由聖神即時賜給的<sup>10</sup>。

保祿在他的書信中多處論及智慧。他肯定天主才是真正智慧的來源，這智慧就是天主對拯救人的奧秘計畫（格前二 7），在降生成人並被釘在十字架上的耶穌基督身上顯示出來（格前一 30；二 2）。即使如此，人憑自己的能力仍然沒有辦法了解這智慧，必須經由聖神的啓示才能領悟（格前二 4~10）。

基於以上的了解，智慧的言語是把天主在耶穌基督身上所實現的救恩計畫，用語言清楚地表達出來，讓人明瞭而受惠。所以，智慧言語的神恩不只是天主所啓示的救恩真理，以抽象的方式說出來，而是把真理應用在生活的實況中，以助人得到救恩的實效。所以，智慧言語神恩的顯示可以包括感動人心和使人得到救恩實效的宣講，有力的護教辯論，洞察相反救恩真理的詭計和陷阱，按救恩真理解決生活和倫理的困難等等。

我們舉幾個保祿書信中的例子作為參考。保祿自己強調，那使格林多人悔改的，不是人的智慧和動聽的言詞，而是來自聖神啓示的智慧和所賜的德能（格前二 4~10）。保祿也按「信友是聖神的宮殿」（三 16~19）及「教會是基督的身體」（十二 2~26）等救恩真理，來解決格林多人分裂的問題。這些都是智慧的言語。從這些實例看來，這項神恩對建樹教會是很重要的。

至於知識的言語所指的內含是什麼，保祿從來沒有在書信中解釋過，也未曾把它清楚地與智慧的言語加以區分。所以，只從保祿書信或新約的本身，並不能給它一個明確的界定。因此之故，只按保祿所說神恩的名稱，我們無法正確地評估它在建樹教會上的價值。

Francis A. Sullivan 認為它是按救恩真理對某種現實的洞

---

<sup>10</sup> Montague, *Holy Spirit*, 150~151.



察。他以格前八 4 為例：「……我們知道，世上並沒有什麼邪神（偶像）」。保祿也以它為一種知識（格前八 7），並根據這知識作了實際的倫理決定：「因此，信友可以吃祭邪神（偶像）的肉」<sup>11</sup>。

其他的學者不是略而不提，就是按神恩復興運動的經驗來詮釋。

### v.9a. 有人在同一聖神內蒙受了信心，

信心的希臘原文是 *pistis*，一個保祿常用的字。從它的上下文來看，它所指的顯然不是為使人得救最基本的信心（谷十六 16；希十一 6），而是格前十三 2 所說「甚至能移山的信心」。這種信心並不是常存的狀態，而是聖神針對某個情況或事件的個別恩賜，助人相信天主會在這個情況或事件中特別干預，完成只有天主才能作到的事。

在馬爾谷福音第九章中，耶穌對生病小孩的父親說：「『你若能，』為信的人，一切都是可能的！」（23）耶穌要求這父親所有的信心，似乎就是此處保祿所說的信心。那位父親立刻意識到它並非靠人力所能有的，馬上就求耶穌補助他信心的不足（24）。他的祈求獲得了耶穌的應允，使他的兒子得到醫治（25~29）。

為讓天主的大能在教會和個人的信仰生活中自由地運作，我們不能缺少這種神恩。所以，它對建樹教會自有其不可替代的價值。

### v.9b. 另有人在同一聖神內卻蒙受了治病的奇恩，

「治病的奇恩」的希臘原文是 *charismata iamaton*（英譯

---

<sup>11</sup> Sullivan, *Charisms*, 31.

爲 *charisms of healing* 或 *gifts of healing* )。這兩個希臘字同爲名詞，同爲複數；所以，中文不能清楚地譯出。此外，*charismata* 並沒有「奇」的意思，把它譯爲「奇恩」可能令人誤解它的運作方式很特別，或是很稀奇。這個詞句比較正確的中譯應是：「醫治的神恩」。它在格前十二以一樣的方式出現了三次（9, 29, 30）。它的複數可能表示有多樣不同的醫治神恩。由於保祿並沒有對它加以解釋，至少從經文的本身無法推測出複數真正的含意。

如果我們從福音中所寫耶穌公開的服務來看，耶穌的醫治服務的確以身體疾病爲主。不過，耶穌也赦免人的罪過，安慰痛苦者的心靈，並驅逐魔鬼。保祿是否視耶穌所作的這一切都是醫治服務？保祿是否把作以上每一類服務的能力，視爲一種醫治神恩；因此，醫治神恩是複數？因爲保祿並沒有在這些問題上，有任何清楚的說明；所以，我們也沒有什麼明確的答案。

Francis A. Sullivan 認爲保祿沒有說任何一個人擁有醫治的神恩，使他隨時能醫治各種疾病。複數的神恩表示每次病得醫治，都是聖神每次即時賜予神恩。但是這並不表示聖神不能相當多次地賜給同一個人這項神恩，使他經常成爲醫治的管道<sup>12</sup>。保祿把醫治的神恩與奇蹟的神恩加以區分，表示運用醫治神恩不都是奇蹟式地得到治癒。

在福音中，耶穌所行的奇蹟，以治病的奇蹟佔大多數。耶穌每次派遣門徒出外傳福音時，都給他們治病的德能，並產生具體的效果。馬爾谷在結尾時，說到凡相信耶穌的人，「按手在病人身上，可使人痊癒。」（十六 18b）從此推論，可以得到這項神恩的人並不一定是少數。宗徒大事錄中，也有不少治病的實例。

---

<sup>12</sup> Sullivan, *Charisms*, 32.

生病是人類最普遍的痛苦之一。它是人的生命直接受到威脅，甚至帶來死亡。同時，無論醫藥有多大的進步，仍然對一些病感到束手無策；並且，有些醫治方法既漫長又痛苦，花費不貲。所以，當人看到一個病人被天主治癒時，最容易感受天主救恩的真實性<sup>13</sup>。在福音和宗徒大事錄中，都記載了治病的奇蹟吸引了許多人來聽福音的宣講；雖然他們並不一定都因此而相信，但是，至少給他們一個聽福音的動機和機會。另一方面，從耶穌治好十個癩病人的記述，也可以看出病得醫治，並非就是得到完全的救恩（路十七 11~19）。無論如何，醫治的神恩在建樹教會方面有很重要的價值。

#### v.10a. 有的能行奇蹟，

奇蹟的希臘原文為 *energemata dynameon*。兩個字同為名詞，同為複數；與上面「醫治的神恩」的結構相同。*energemata* 一字在第 6 節出現，被譯為「功效」；以前已經解釋過。*dynameon* 的字根是 *dynamis*；在福音和宗徒大事錄中，它常是指從聖神而來的力量。在單獨用時，它也可指「奇蹟」。兩字合用的直譯是：天主大能作為的功效。

Francis A. Sullivan 對它們的解釋，與對「醫治的神恩」相同：複數的意思是表示，每一次奇蹟的發生，都是聖神即時的恩賜。但是，聖神可以多次用同一人作為行奇蹟的管道<sup>14</sup>。

每次提到奇蹟，我們很自然地連想到治病。在福音和宗徒大事錄中，所記載的奇蹟的確以治病的奇蹟為主；但是，也有不少非治病的奇蹟，例如：耶穌步行海面，變水為酒，五餅二魚，及伯多祿和保祿分別被救出監牢，等等。奇蹟常是天主大

<sup>13</sup> Montague, *Holy Spirit*, 153.

<sup>14</sup> Sullivan, *Charisms*, 33.

能明確的顯示，使人清楚地體會天主的臨在及他救恩性的干預；所以，它為建樹教會具有一定的作用和價值。

### **v.10b. 有的能說先知話，**

先知話的希臘原文是 *propheteia*。它的意思是以代言人的方式所說的話。在舊約時期，天主派遣了一些人代表祂向猶太人或外邦人說話；這些人以天主之名所說的話就是 *propheteia*。中文把它譯為先知話，會令人誤解為這些話只與預言未來有關。其實，*propheteia* 的內容非常廣泛；這一點可以從舊約先知書的內容很清楚地看出來。

由於先知話的神恩在格林多的教會中引起了爭議，格林多人才向保祿請教。保祿在格前十四中對它加以解釋，並對它的使用加以規範。

在格前十四 1 中，保祿要格林多的信友「要渴慕神恩」；可是此處「神恩」的希臘原文是 *pneumatika*（複數），而不是 *charismata*。前面已對這兩字的差別加以解釋，不再重覆。可見保祿在十四章中，正式回答格林多人向他提出的問題。

把保祿在格前十四對先知話的教導綜合起來，先知話是一個人，在信友的聚會中，在聖神的靈感推動下，以人能理解的言語，代表天主對人所說的話。它的內容很廣，包括對人說「建樹、勸慰和鼓勵的話」（3）。先知話的功效是建樹教會（4），所以，它非常受到保祿的重視（1, 5）。

一個人以天主的名義發言時，並不立即保證他所說的話是出自聖神的靈感。所以，保祿教導格林多人，當一個人說先知話時，其他在場的人要聆聽並加以審辨（29），以判斷這人所說的話是否真是出於聖神的靈感。

此外，保祿也教導「先知的神魂是由先知作主」（32）。按格前書的上下文來看，這句話應解釋為：先知在被聖神的靈

感推動時，仍然保持神智的清醒和意志的自由。這種狀態正好與格林多人以前崇拜偶像的情形相反。以前，格林多人「好像著了迷，常被勾引到那些不會出聲的偶像前」（十二 2）。現在，無論說先知話的和聽先知話的人都意識清醒，並且能聽到生活的天主，以他們能懂的話對他們發言。在這種經驗中，他們體會到來自天主的平安（十四 33）。

#### **v.10c. 有的能辨別神恩，**

辨別神恩的希臘原文為 *diacriseis pneumaton*。英譯為 *discernment of spirits*。它的意思是分辨出不同的「神」或「靈」及他們的活動。從此看來，思高版把它譯為「分辨神恩」，可以說是一項錯誤。現在一般人都把它譯為「分辨神類」<sup>15</sup>。

新約學者以為，保祿寫這句話的意義，主要是指格前十四 29 中對在集會中先知話的審辨而言。當一位信友說先知話，有分辨神類恩賜的人，就在聆聽中分辨所說的先知話究竟是否是出自聖神的靈感？或是出自人的意願？或是出自魔鬼的干擾<sup>16</sup>？

#### **v.10d. 有的能說各種語言，有的能解釋語言；**

關於「說各種語言」的希臘原文是 *glossolalia*。這個字是 *glossa* 和 *lalia* 的複合字。*glossa* 可指身體的一部分，「舌頭」，可指「用舌頭髮的聲音」，也可指「一種能懂的言語」。*lalia* 是一個名詞，來自動詞 *laleo* 「說話，發言」。所以，*glossolalia* 是泛指用舌頭所講的「話」。因此，我們一律把它譯為「舌音

<sup>15</sup> 基督教和合本和現代中文譯本都把它譯為「辨別諸靈」，相當正確。

<sup>16</sup> Sullivan, *Charisms*, 33~34.

神恩」和「解釋舌音的神恩」<sup>17</sup>。解釋舌音的神恩，應是把人以舌音神恩傳達無人能懂的訊息，以人能懂的言語表達出來(十四 5, 13, 26~28)。

從保祿在十四章的答覆看來，格林多人顯然把說舌音的神恩視為一種「受聖神靈感的神恩」(*pneumatikon*)，並對它非常重視。按保祿的見解，舌音雖然出自聖神的靈感，但是，「那說語言(舌音)的，不是對人，而是對天主說話，因為沒有人聽得懂，他是由於神魂講論奧祕的事」(十四 2)。由於人們不能懂說舌音所表達的訊息，它只能建樹那說舌音的本人(4)，而不能建樹教會，所以，保祿認為它的價值不如先知話的神恩(5)。

雖然如此，保祿並不輕視舌音；他自己有相當強的舌音神恩(18)，也不許可禁止人說舌音(39)；因為舌音是一種對天主的祈禱(2)，並可以建樹自己(4)，人可以在私下祈禱時用它(28)。但是，為了不在集會中造成困擾，保祿不許人在集會中以說舌音方式講先知話，除非也有解釋舌音神恩的人在場(27~28)；因為，舌音經過解釋，也能建樹教會；與先知話有同等的功效(5)。在這種情形下，聆聽的人也應對它加以分辨才接受。

---

<sup>17</sup>希臘文的 *glossolalia* 的英譯為 *speaking in tongues*。在聖經的中文譯本中，同一本聖經就有不同的譯法。以思高版聖經為例，它被譯為「外方話」(宗二 4)，「各種語言」(宗十 46；十九 6；格前十二 10，28，30)，或「語言」(格前十三 1；十四 2，4，6 及其他多處)。這種譯法給人的印象是好像在說一種人能懂的語言。基督教的和合版也有多種譯法：「別國的話」(使二 4)，「方言」(哥前十二 10，28，30 及其他多處)。這種譯法好像是指一種地區的方言。現代中文譯本也有多種譯法：「別種語言」(使二 4)，「靈語」(使十 46；十九 7；哥前十二 10，28，30 及其他各處)。從字面上看來，「靈語」似乎是指人不能懂的話，這也合乎保祿在格前十四 2 的教導。

其實，我們也不應輕視舌音建樹個人的價值。教會是一個個的人所組成的團體，每一個人的健全就影響整個團體的健全；就如身體上的一個肢體有毛病，整個的身體就受苦。既然舌音神恩是聖神賜下爲了使個人得到建樹，每一位信友應善加利用，使自己在聖神內得到幫助。

從保祿給格林多人所訂神恩使用的規範中，我們可以看到：（一）一切神恩的公開使用都應爲建樹教會而作（26）；（二）在集會中使用神恩一切都要按秩序而行（26~33, 40）；（三）在有人運用神恩發言時，其他聽的人要審辨（29）。這是使用先知話及舌音的基本規則。

**v.11. 可是，這一切都是這唯一而同一的聖神所行的，隨他的心願，個別分配與人。**

保祿在列舉了九種神恩之後，用了這一句話作爲總結。保祿再三強調不同的神恩是來自「唯一而同一」的聖神。這可能正是針對格林多教會中因神恩而引起的爭端，甚至分裂而說的。

「隨他的心願」應是指聖神在分配神恩時，是自主而且自由的。「個別分配與人」，最好與十二 7, 18 參照解釋。聖神把不同的神恩個別地分配給不同的人，正如天主把許多不同的肢體安排在人身上，各有不同的功能，卻相輔相成，共同建立一個身體。

**簡短結論**

從以上對格前十一 1~11 的詮釋看來，保祿在格前十二 8~10 所列舉的九種神恩，都是聖神白白賜給爲人服務的能力。它們是爲了建樹教會而賜予的，（只有舌音神恩在私下使用時建樹個人）。不過，信友應認識每一種神恩的性質，並正確地

運用它，才能達到建樹教會的目標。每一種神恩在建樹教會上都有其一定的價值，因此，保祿勸人渴慕神恩，爲了使教會和個人得到建樹。

有了這些對神恩性質和運用的基本認識之後，我們也可以在舊約中，在福音耶穌的公開服務中，及在宗徒大事錄的教會中，找出與這些神恩相對應的天主能力的顯示。這也正是本書以後數章研討的內容。



## 第三章

### 舊約中天主之神的能力

按前言所說，我們之所以研討舊約中天主之神能力的顯示，是爲了發現它是如何與新約的神恩相對應。這是爲本書的主題研究作準備工作。可是我們不能只看天主之神能力的顯示，而不先對天主之神有所認識。此外，在舊約中，天主之神和天主之言的關係相當密切；所以，我們也應對舊約中的天主之言及它與天主之神的關係，有一個最基本的瞭解。

在舊約時期，天主的自我啓示，一直強調自己是唯一的神：在他以外，沒有其他的神。當天主與以色列人交往時，常藉著他的言和他的神來表達自己。借用聖依肋納的話來說，在舊約時期，天主之言和天主之神好像是天主的兩隻手；天主藉著它們，使祂的救恩計畫能夠在人的歷史中一步步實現。可是，要徹底了解舊約中天主之言和天主之神深奧的意義，是一本專門著作的工作，遠遠超過了本書的範圍。

在本章中，我們要作的是，按照本書研究的目的，先對天

主之言和天主之神的表達和運作方式有一個基本的認識；也對兩者之間的關係作一簡略的探討。然後，我們再較仔細地看一看，在舊約的天主之神能力的顯示中，有那些是與神恩有所關聯的。所以，本章分為兩節：（一）舊約中的天主之言與天主之神；（二）天主之神的能力之顯示。

## （一）舊約中的天主之言與天主之神

### 天主之言

在舊約中，天主是生活的天主；因為他是生活的，所以他能夠對人說話，與「有口不能言」的偶像形成了強烈的對比（詠一一五 5；巴六 7）。既然天主對人說話，就產生了天主之言<sup>1</sup>。

在舊約時期，絕大多數的情形下，天主都是對特選的個人作為說話的對象，例如，亞巴郎、梅瑟、民長們和先知們等等。只有在極少的情形下，他在公眾前發言，例如，在西乃山旁，在以色列子民面前對梅瑟說話（出十九 16~19）。天主對人說話的方式千變萬化。但是，它與我們的主題關係不大，不在此仔細探究。

在少數的時候，他說話的內容是針對個人。絕大多數的時候，他說話的內容，直接或間接地與全體以色列子民有關，甚至與全人類有關。在這些時候，他要求聽到他話的人，成為他的代言人（先知這名字的原意），把話傳揚出去，或是為後代的人保存下來。整體來說，它的內容就是天主對人的救恩計畫。

如果把舊約天主之言的內容更仔細地加以分析的話，它可以分為天主的自我啟示和他在人類歷史中行動的意義，給以色列子民所訂的法律典章，以及對救恩的許諾，特別是有關默西

---

<sup>1</sup> Andre Feuillet and Pierre Grelot 著，于士錚譯，〈天主的言語〉，《聖辭》，31。

亞來臨<sup>2</sup>。

以色列在天主的救恩計畫中生活，漸漸體會出來，天主是拯救的天主，因為他是創造的天主。他創造了天地萬物和人類，就是爲了使人得以分享他自己的生命。天主之言不只是在天主的救恩計畫中表達出來，也藉著天主所創造的一切表達出來。從受造的萬物所顯示天主的美善，以色列人體會到受造物就是天主所說的話：

「高天陳述天主的光榮，穹蒼宣揚他手的化工；日與日侃侃而談，夜與夜知識相傳。不是語，也不是言，是聽不到的語言；它們的聲音傳遍普世，它們的言語達於地極。」（詠十九 2~4）。

在天主所造的萬物中，只有人是天主的肖像（創一 26~27），因此能精神性地表達天主的特有美善。只有人是天主對話的對象（創一 28~30），也只有人是承受天主救恩的對象—藉著吃生命樹上的果子（創二 9，16~17），分享天主的生命。

無論在創造工程中，或是在救恩計畫中，天主之言所包含的不只是理性的內容：法律和典章，救恩計畫和預言；而且，天主藉著他的言也同時啓示了自己。例如，天主藉著十誡（他所說的十個字或十句話）與以色列所訂的盟約，不但成爲以民信仰和倫理的核心，也同時啓示了天主的聖潔、慈憫和公義。受造的萬物是天主之言，也啓示了天主的美善和大能。

以色列人在和天主交往的過程中，也經驗天主之言，不像人的話只是表達一些理念，它本身就有使它內容實現的力量。例如，在創造工程中，以色列人漸漸體會到，所有的受造物是天主所說的話，而且，天主是以他的話創造了一切（詠卅三

---

<sup>2</sup> 同上註，32~33。

6~9；創一3，6，9，14，20，24，26~27）。在救恩計畫中，以色列人也經驗到，天主藉先知所作的預言及許諾，不論以民是信或不信，服從或叛逆，都會在歷史的過程中一一完成。正如天主藉依撒意亞先知所說的：

譬如雨和雪從天降下，不再返回原處，只有灌溉田地，使之生長萌芽，償還播種者種子，供給吃飯者食糧；同樣，從我口中發出的言語，不能空空地回到我這裏來；反之，它必實行我的旨意，完成我派遣它的使命。（依五五 10~11）

以色列人體會到天主之言一旦說出，就好似有一種獨立的存在，並且其中含有力量使它具體實現。所以，對天主來說，他是言行合一，言出必行。因此天主是忠信而可靠（emet）的。

以色列在與天主的交往的過程中，聆聽了天主所說的話，也漸漸認識了天主之言的各種特性。這一切都是爲了準備位格性的天主之言，降生成人，居住在我們中間，啓示了天主自己，也完成了他的救恩計畫<sup>3</sup>。

## 天主之神

正如在上一段我們所看到的，天主之言雖然常有奧祕的一面，但是也常有人能以理性瞭解和認識的一面。此外，人自己也是以言語來作爲彼此溝通的工具。因此，人比較能對天主之言的特性有所領悟。但是，對天主之神，人就感到玄妙莫測了；因爲他是無形無象，沒有可捉摸的面貌。

讓我們先從以色列人所用的字談起。在希伯來文中，以色列人選了兩個字來給上主之神命名：*nephesh* 和 *ruach*。前者的原意是一切有生命的動物所有的氣息，是一種柔風；所以這

---

<sup>3</sup> 同上註，31。

個字的本身也有生命的意思。後者是一種暴風，一種力量；有時也用來形容呼吸，但是，它是急促的喘氣。在舊約中，以 *ruach* 作為天主之神的名字，遠比 *nephesh* 為多<sup>4</sup>。這種命名的確幫助人體會天主之神的無形無象，變化多端，能力可大可小：小時輕而柔，大時則強烈無比。

從以色列最早的書寫文獻中，我們已看到天主以他的噴氣（*ruach*）來拯救以民脫離埃及人的奴役。「你的鼻孔一噴氣，大水聚集，波濤直立如堤，深淵凝固於海心。……但你一噓氣，海將他們覆沒，像船沉入深淵」（出十五 8，10）。從以上所有的描述中，*ruach* 似乎只是來自天主的一股暴風的力量，並不體會這股暴風是天主之神<sup>5</sup>；不過，像這種天主親自臨在，以他鼻孔所噴的氣來拯救以色列人的情形，在舊約中並不多見<sup>6</sup>。

在以色列人的歷史，我們最常看到的是天主之神降到一些天主所特別召選，也負有救恩任務的人身上：梅瑟、民長們、先知們和以色列的君王（受傅者—默西亞）們。天主之神賦予這些人完成他們救恩任務的能力。在這些人身上所顯示的天主之神的能力，和在新約中所說的聖神神恩的能力最為相近。這一點我們將在本章下一節中詳細討論。

此外，天主之神也降到人身上，賜給他特殊的知識和技巧：

看，從猶大支派，我已召叫了胡爾的孫子，烏黎的兒

<sup>4</sup> 關於這兩個名詞更詳細的解釋，可參看：夏偉，〈舊約中的上主之神〉，《神論》48，（1981夏），180~181。

<sup>5</sup> 思高版聖經對這幾節聖經的翻釋，很正確而清楚地表達了這一點。可參看：同上註，182~184。

<sup>6</sup> 這樣的說法在撒下廿二 16；詠十八 16 都曾出現，但並沒有說明上主鼻中的氣息具體作了什麼；也可參看：依十一 15，卅 28；約四 9，十五 30。

子貝匝肋耳來，以天主之神充滿了他，叫他有智慧、技能和知識，能製造各種工程，能設計圖案，能用金、銀、銅製造器物，能雕刻寶石，鑲嵌，雕刻木頭，製造各種工程。（出卅一 2~6）

在充軍前寫成的第一依撒意亞（一~卅九），已預言了將住在默西亞內的上主之神是：「智慧和聰敏的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神」，使默西亞能夠正義地施行審判（十一 2~5）<sup>7</sup>。在充軍期成書的第二依撒意亞（四十~五五）中，先知也非常清楚地說明，天主傾注他的神到上主的僕人身上，使他能夠完成多面性的救恩任務（四二 1~9；參看瑪十二 17~21）。在充軍後寫成的第三依撒意亞書（五六~六六）中，先知也預言那最後要來拯救世界的默西亞，也是由天主之神的傅油，而得到完成他使命的力量（依六一 1~2；參看路四 18~19）<sup>8</sup>。後兩段預言都在福音中被引用，以證實它們如何在耶穌基督身上得到滿全。但是，同時它們也說明了聖神在耶穌

---

<sup>7</sup> 「智慧和聰敏」，「超見和剛毅」，「明達和敬畏」，再加上了「孝愛」，後來的神學稱爲它們爲「聖神七恩」。一般的要理把它放在教友領受堅振聖事時，得自聖神的恩寵。可參看：方豪編著，《天主教教義問答》，台北：作者自印，1954，134~135。它們是指聖神給予教友在個人信仰生活和修德成聖上的一些助力，與保祿書信中所說的神恩（*charismata*）不同。保祿所說的神恩，也就是神恩復興運動中所經驗到的神恩，是聖神賜給一位教友爲別人服務的能力。這一點在本書的第二章中已有詳細的解釋。

從恩寵論的角度來看，傳統所說的聖神七恩，是一個人領受聖化恩寵的一面，所以，它是常恩的一項因素。保祿書信中的神恩（*charismata*），雖然是教會的構成因素之一，但是，並不是每一位信友都有神恩。這一點，我們在本書的第十四章的神學反省中要詳細討論。

<sup>8</sup> 關於在舊約時期，天主之神在各種不同人身上的不同顯示，可參看：同上註，184~189。至於天主之神在許多人身上所顯示類似神恩的數量，留待本章下一節再詳細討論。

基督的公開服務中，所扮演的角色。

在這類的事件中，有兩個特別的例子，就是天主可把賜給一個人的上主之神或神能（*ruach*），在某種情況下，分賜或轉移到其他的人身上。當梅瑟選立七十長老來分擔他的職務時，天主也將賜給梅瑟的神能分賜給長老們（戶十一 24~25）<sup>9</sup>。後來，若蘇厄要求梅瑟禁止厄耳達得和默達得出神說話，梅瑟反而表示巴不得全體以色列人都有神能，都是上主的先知（戶十一 26~29）。當厄里亞將要被接升天時，他的弟子厄里叟要厄里亞把神能轉移給他，最後，天主滿全了厄里叟的願望（列下二 9~11，13~15）。

在舊約的先知中，並不是每一位都把自己的使命與天主之神相連<sup>10</sup>。一般說來，在充軍期前，這樣的連繫較少；充軍期中和以後，這樣的連繫漸漸增多。這一方面涉及了天主之言和天主之神間的關係，我們將在本節下一段中更詳細的探討。在厄則克爾先知書中，除了天主之神是他先知話的來源外（二 2），也在他生命中以其他的方式顯示（三 12~14，24，十一 24）。匝加利亞先知預言天主的神是重建聖殿動力的來源（四 6~10）。同時，他也說天主之神使人說先知話的時期已成過去（匝七 12；參看厄下九 20，30）。

充軍期前的第一依撒意亞已經預言了，天主將他的神更廣泛地賜給以色列團體；那將是使默西亞王國實現的動力（卅二 15~20）。在充軍期和充軍之後，先知們多次預言天主要把他的神傾注到所有以色列子民身上（依四四 3b~4；則卅六

<sup>9</sup> 關於這事件詳細的解釋，可參看：Montague, *Holy Spirit*, 14~16.

<sup>10</sup> 有些先知不願意把自己與天主之神相連的理由是，他不想自己被誤認為當時專業先知中的一位。這些專業先知以出神的方式說預言，常常是為了自己獲得利益。可參看：Montague, *Holy Spirit*, 34~35。

23~31；卅七 9~14；岳三 1~2）<sup>11</sup>，使全體以民能在天主之神的能力幫助下，全面革新。在五旬節聖神降臨時，伯多祿就引用了岳厄爾三 1~5 來說明，聖神降臨就是這預言的滿全。

在充軍以後編寫成的司祭本中，以色列人也體會到天主的創造，不只是出自天主之言，也是出於天主之神的能力（創一 1~3；詠卅三 6~7）。在晚期的訓誨文學中，天主之神與智慧合而為一（智一 1~15，七 21~八 1）；為他的位格化作了進一步的準備<sup>12</sup>。在舊約晚期的文獻中，聖神已經成為天主之神的專用名詞（詠五一 13；依六三 10~11；智一 5，九 17）<sup>13</sup>。

### 天主之言和天主之神之間的關係

在簡略地探討了天主之言和天主之神的基本運作和表達方式以後，現在讓我們來看看兩者之間的關係。按孔格所作的研究，以色列子民對天主之言和天主之神的認識，起初是個別發展，一直到依撒意亞和厄則克耳先知們才把兩者開始連在一起<sup>14</sup>。但是若仔細查考，在依撒意亞先知以前，舊約中已經有少數的經文把天主之言和天主之神連在一起了。

我們從天主的創造工程和救恩計畫兩方面來看天主之言和天主之神的關係。

對天主的創造，雅威典的作者，似乎只對天主造人感到興趣（創二 4b~16），因為他並沒有提到天地萬物的受造。在天

<sup>11</sup> 「此後一上主的斷語—我要將我的神傾注在一切有血肉的人身上：……。」（岳三 1）此處「一切有血肉的人身上」仍是指全體以色列子民。可參看：Montague, *Holy Spirit*, 85~86。可是，在五旬節時，伯多祿引用了這段預言，認為五旬節聖神的傾注滿全這段預言（宗二 16~21）。

<sup>12</sup> 可參看：夏偉，〈舊約中的上主之神〉，194~197。

<sup>13</sup> 同上註，199。

<sup>14</sup> 孔格，《言與神》，13。



主造人時，只是把他的氣息吹入用土作的人形中，使他成爲有生命的人（二 7）。這樣的說法，只表達了天主藉天主之神給人生命，並沒有提到天主之言。

在充軍後成書的司祭本的創世記敘中（創一 1~二 4a），在天主以所說的言創造天地萬物和人以前，天主的神（*ruach elohim*）先在象徵混沌的水面之上運行（一 2）。所以，天主是以天主之言和天主之神一起創造天地的。天主的神是使混沌對天主之言順服的力量；天主的話使井然有序的天地萬物出現，表達了理性的一面<sup>15</sup>。這樣的看法也在聖詠中表達出來：「因天主的一句話，諸天造成；因上主的一口氣（*ruach*），萬象生成。」（卅三 6）

在天主的救恩工程中，我們最容易看到的天主之言和天主之神聯合行動，就是先知現象：一個人在天主之神的推動下，講出天主的話。

在戶籍紀出自雅威典的資料中，當天主之神降到先知巴郎的身上時，他說出對以色列人的祝福（廿四 1~19）<sup>16</sup>。

在厄羅亨典的資料中，當若瑟爲法老解夢，並說出解決困難的方法時，法老指出這種能力是來自天主之神（創四一 14~38）。在出谷紀中，梅瑟所作的一切，包括他的先知職務，並沒有與天主之神有任何明顯的連繫。只有當天主要他選立七十長老，分擔他的管理責任時，也要把給他的神能（*ruach*）分給他們（戶十一 16~17，24~25）。這段資料來自雅威典和厄羅亨典的混合。

<sup>15</sup>關於在司祭本中，天主之言和天主之神在創造工程中的相互關係，可參看：Montague, *Holy Spirit*, 65~67。

<sup>16</sup>在戶廿三中，所記載的是天主把他的話放在巴郎的口中，他才說出對以色列人的祝福。戶廿三的資料是來自厄羅亨典。可參看：Montague, *Holy Spirit*, 11~12。

至於在申命紀傳統的歷史書中，天主之神的确降到許多被天主召選者的身上：若蘇厄、民長們、撒烏爾和達味、厄里亞和厄里叟等等，給他們完成天主所交付給他們的使命的能力。可是，在舊約的記敘中，在這些人身上，並沒有很清楚地把天主之神和天主之言連在一起。也許，我們可以說，他們受到的召叫以及天主給他們的使命的內容，是出於天主之言；而他們完成使命的力量，是出於天主之神。不過這樣的說法是否合宜，仍有斟酌之處。

在充軍前的先知們中，亞毛斯和歐瑟亞都沒有把自己的蒙召和先知職務與天主之神連在一起。他們只說天主要他們說的話。米該亞先知在他所寫的書以「上主的話傳給摩勒舍特人米該亞」為標題（一 a）；但是，他也說：「至於我，我因上主的神而充滿力量、正義和勇氣，向雅各伯指出她的邪惡，向以色列說明她的罪過」（三 8）。所以，他的先知職務是和天主之神密不可分的。這也是舊約第一次把天主之神和倫理的判斷連在一起。第一依撒意亞也多次表達了同樣的理念（四 4，十一 2~5，廿八 6）。在米三 8 和依四 4 中，天主之神好似一種外在的力量，使接受他的人能指出以民的罪惡。但是，在依十一 2~5 及廿八 6 中，天主之神住在默西亞或是其他的判官中，給他們能力去施行公正的審判<sup>17</sup>。在以上的幾個例子中，指出罪惡和施行審判所說的話，只能說是廣義的天主之言。

在依卅四 16c：「因為上主的口已這樣命定，他的神集合了牠們」，已經隱含地把天主之言和天主之神連在一起。這項理念會在第二依撒意亞和其他的先知書中繼續發展。

在第二依撒意亞中，關於上主的僕人說了這樣的話：「請看我扶持的僕人，我心靈喜愛的所選者！我在他身上傾注了我

---

<sup>17</sup> 可參看：Montague, *Holy Spirit*, 39, 41.

的神，叫他給萬民傳布真道.....<sup>18</sup>」（依四二1）。在第三依撒意亞中（依五六～六六），先知論及他自己，曾說：「至於我一上主說—這是我與他們所立的盟約：我在你身上所賦的神，我在你口中所放的話，總不離開你的口和你子孫的口，以及你子子孫孫的口，上主說，從現今直到永遠」（依五九21）。論及未來的默西亞說：「吾主上主的神臨在我身上，因為上主給我傳了油，派遣我向貧苦人傳報喜信，.....」（依六一1abc）。在這三段聖經中，都肯定是因為天主之神在上主僕人、先知和默西亞身上，使他們說出天主之言及實踐其他救恩性的使命。

厄則克耳先知很明顯地把自己蒙召為先知與天主之神連在一起（則二2；三12，14，24~27）。在他所寫的書中，天主之神和天主之言的關係也有一些新的發展。

我必賜給他們另一顆心，在他們的臟腑放上另一種精神（ruach）；拿走他們鐵石的心，換上一顆血肉的心，為使他們遵行我的法令，謹守我的法律，而一一實行：如此他們要作我的百姓，我要作他們的天主。（十一19~21）

我還要賜給你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神（ruach），從你們的肉身內取去鐵石的心，給你們換上一顆血肉的心。我要將我的神（ruach）賜於你們五內，使你們遵行我的規律，恪守我的誠命，且一一實行。如此，你們要居住在我賜給你們祖先的地方；你們要作我的百姓，我作你們的天主。（卅六26~28）

這兩段經文大部分相同，很可能是同一段話的重覆使用（doublets）。天主之神成為人遵守天主的規律和誠命（天主的話）的內在力量<sup>19</sup>。在另一段經文中，天主之神領先知到一

<sup>18</sup> 思高聖經的翻譯中，「傳布」應為「傳佈」之誤。

<sup>19</sup> 在耶卅一31~34；卅二37~41中，都論及上主要與以色列子民訂立

堆枯骨前，上主要他向枯骨講預言，又向氣息（*ruach*）講預言，氣息就進入枯骨，使它們恢復生命。（卅七 1~10）在這段聖經中，是天主之言引導天主之神，使枯骨復活。

最後，我們引用一段 Jacques Guillet 的話來結束對舊約中天主之言和天主之神關係的探討：

在舊約中自始至終無處不是神及聖言的合作。默西亞所以能遵行天主給梅瑟法律的言語以及執行公義，就是因為他有神；先知們所以能為天主的言語作證，就是因為神掌握了他們；上主的僕人所以能把救援的言語傳給萬民，就是因為神在他身上；以色列所以有一天能甘心信這言語，也只因為在聖神之內才能如此。神及言語彼此不能分離，但這兩種德能各有其特性。言語自外界插入，就如用劍刺肉一樣；神好似液體，在不知不覺中滲入而潛移默化。言語可聽亦可理會；神是無形的。言語是啓示，神能變化內心。言語似乎可站立起來直爽說出，自己存在；神則下降、流溢或淹沒。二者彼此的分工及必須的合作，……<sup>20</sup>。

## （二）天主之神的能力之顯示

在探討了天主之言和天主之神的基本運作和表達方式，以及兩者之間的關係後，我們要相當仔細地研究，天主之神能力的顯示。

本來，最簡明的方式是，我們以格前十二 8~10 所列的九種神恩作小標題；然後，按照不同的神恩，在舊約中去找天主

---

新盟約，其基本的意思與這兩段厄則克耳先知的話相同；但是卻完全沒有提到天主之神。

<sup>20</sup> Jacques Guillet 著，李鴻舉譯：〈天主的神〉，《聖辭》，641。

之神相對應的顯示。這樣可以讓我們很清楚地看到彼此之間的連繫。

可是，這樣的作法立刻產生困難，因為在早期寫成的舊約文獻中，天主之神的名字根本很少出現；例如，在梅瑟五書中來自雅威典和厄羅亨典的資料中，天主之神的名字各出現一次（雅威典：戶廿四 2；厄羅亨典：創四—38）<sup>21</sup>。此後，天主之神的名字在充軍前的先知書也很少出現，只在第一依撒意亞出現的次數較多。到了充軍期中和充軍後的所寫的先知書、司祭本及申命紀傳統的歷史書中，天主之神才成為經常出現的名字。

基於以上所說的理由，如果我們只把研究的對象局限於天主之神的能力之顯示，似乎並不是正確的作法；反而應把所有舊約中天主能力的顯示都包括在內才對。不過，研究的範圍仍然有所限制，因為有時天主直接干預，例如，天主治好撒辣的不孕（創十七 15~22；廿一 1~2），降火毀滅索多瑪和哈摩辣（創十九 24~25）；有時是天主藉著人作的。我們只採用後者，因為所有神恩都是聖神賜給人，而人用來為其他人服務的。其次，我們也不可能把舊約中，所有天主藉著人顯示他能力的例子都寫出來，因為那太過繁瑣了。所以，我們所採用的方式是為每一種神恩找到幾個在舊約中相對應的例子<sup>22</sup>。

## 智慧的言語

在創世紀來自厄羅亨典的資料中，若瑟因為給法老解夢，

<sup>21</sup>可參看本章第一節第三段：「天主之言和天主之神之間的關係」。

<sup>22</sup>如此作法與福音的寫法倒有相符合之處。在馬爾谷和瑪竇福音中，只記載了在耶穌受洗時，聖神降在他身上；在以後的章節中，很少清楚地指出耶穌能力的顯示是來自聖神。在路加福音中，比較多次明確的指出耶穌是藉聖神的能力在作一切服務。這一切是我們在本書的第二部分要詳細研究的內容。

並給他提供應付未來災禍的方法，所以，法老在聽了他的話之後，立刻指出有天主之神在他身上（創四一 14~38）。這也許可以說是舊約中有關出自天主之神的智慧的言語最早的記載。若瑟在作埃及的總管之後，他的弟兄們來埃及求助。當他向弟兄們表明自己的身分時，說：「現在你們不要因為將我賣到這裏便自憂自責；這原是天主派遣我在你們以先來，為保全你們的性命。」（創四五 5）他的話不但化解了弟兄們的恐懼，也按信仰解釋了整個事件的救恩意義，是真正的智慧之言。

後來，達尼爾先知，一位被認為具有「至聖神明的精神<sup>23</sup>」的人（四 5，6；五 11，14），給拿步高和其他巴比倫君王解夢和解釋密語。達尼爾也很清楚地把這種能力，歸於來自天主的智慧（二 20~23）<sup>24</sup>。

在出谷紀來自厄羅亨典的資料中，是身為外邦人的耶特洛，梅瑟的岳父，建議梅瑟選立千夫長、百夫長和五十夫長，來分擔他的責任，也減輕百姓的等候之苦（十八 13~26）。耶特洛在建議時也清楚說是天主命梅瑟這樣作（23b）。這項建議顯然是出自上主的智慧之言。

在戶籍紀出自厄羅亨典的資料中，記載了梅瑟選立七十長老的事件。我們可以看出梅瑟和七十長老管理以色列子民的能力，特別是審判他們案件的智慧是來自上主的神能（戶十一

<sup>23</sup> 思高所譯的「至聖神明的精神」，在 *New American Bible* 中譯為：the spirit of the holy God. 達尼爾書是以阿拉美文寫成，其中 god 一字原為複數，但應譯為單數。可參看：Louis F. Hartman, C.S.S.R. & Alexander A. Di Lella, O.F.M., "Daniel", *NJBC*, 25:19.

<sup>24</sup> 在此處的另一個問題是，達尼爾先知書歷史真實性究竟如何？現代一般的聖經註譯家都認為無法確定它任何一部分的歷史性；可參看：同上註，*NJBC*, 25; 4。如果如此的話，我們不能把它視為是天主之神能力顯示真實的例子；只能說一般老百姓，包括外邦人在內，都認為解夢的能力是來自天主之神的恩賜。

16~30)。這也是智慧言語的一種表現。但是，在戶籍紀中，並沒有什麼具體的例子。這個事件和出谷紀中的記載可能是同一回事（參看申一 9~18）<sup>25</sup>。

在第一依撒意亞中，已經清楚地說出那將降到默西亞身上的天主之神是智慧之神（十一 2c）。在天主之神的領導下，默西亞要按正義施行審判。可是先知也並沒有舉出實際的例子。

在申命紀傳統的歷史書中，梅瑟的繼承者若蘇厄，因梅瑟的按手使他充滿了智慧之神（申卅四 9a）；因此，他能帶領以色列子民渡過約旦河，征服天主預許的福地。他在處理基貝紅人的事件上，顯示了他的智慧（蘇九 3~27）。他在臨終時對全體以民的訓言，也是智慧之言的另一種表現（蘇廿三 1~廿四 28）。

撒羅滿是天主賜予最大最多智慧的人（列上三 5~14；五 9~14）。在他審判兩個妓女爭奪一個嬰孩的案子時，他的判斷所顯示的智慧，使全國人民信服（列上三 16~28）。

以上是智慧言語的一些例子。

## 知識的言語<sup>26</sup>

知識的言語在舊約中出現得不多。有幾位先知因天主的靈感，分享了天主的全知，知道了一些憑人的本能無法知道的事。

當先知厄里叟治好了納阿曼的癩病以後，先知的僕人革哈齊起了貪念，私下向納阿曼要了財物。可是，先知卻知道了，並處罰了僕人（列下五 20~27）。厄里叟也能知道阿蘭王在密

<sup>25</sup>可參看：*NJB*, 189, footnote c。

<sup>26</sup>在第二章對格前十二 8 的詮釋中，我們已看到保祿並沒有對知識的言語加以解釋，以致不知其性質究竟如何。現在我們只有藉著在神恩復興運動中的經驗，把它定為是天主讓人分享他的全知。至於它精確的性質和運作，將在第十三章中詳細探討。

室開軍事會議的結果，把他洩漏給以色列王，幫助他打敗敵人（列下六 8~12）。這也是實現天主對以色列所作救恩的許諾。

許多的先知，在他們所說的預言中，都預告了未來要發生的事。但是這一類的預言應歸類於先知話，而不算是知識的言語。

## 信心

論及舊約中人對天主信心的表現，令我們第一個想到的當然是亞巴郎。「亞巴郎相信了上主，上主就以此算為他的正義」（創十五 6）。天主當時對亞巴郎所作的許諾，遠遠超過他的理性所能理解於萬一，可是他仍然相信了天主（創十五 1~6）。亞巴郎的信心讓天主對人類的救恩計畫，能從歷史中一個具體的人身上開始實現。因此，亞巴郎成為「萬民之父」（創十七 4），一切相信天主者的父親。這也是保祿「因信成義」道理的主要論證（羅四；參看：迦三 6~18；雅二 20~23）。

此後，舊約中有許多對天主充滿信心的人，否則他們絕不能完成天主交付給他們的任務，因為這些任務遠遠超過人的理解和能力，是天主的救恩任務。他們是梅瑟、若蘇厄、達味、厄里亞和厄里叟、衆先知們，以及許多其他的人。特別是衆先知們，他們有時是冒喪失生命的危險代天主發言。他們所說的話也是他們不完全瞭解的；他們對未來災禍和救恩的預言，也是他們不能親眼看到的。他們全憑對天主的信心去執行先知任務。

在訓誨文學中，有些關於信仰的模範故事；例如，多俾亞、友弟德、艾斯德爾，甚至可加上約伯。但是，這些故事的歷史性無法確定，所以不能算是真實的例子。

## 各種醫治

從上章的註釋中，我們可看到，格前十二 9b 的醫治神恩



是以兩個複數名詞組成，表示治病神恩的多樣性。但是，保祿並沒有任何進一步地分析和說明。爲了指出醫治神恩在舊約中相對應的顯示，不得不求助於神恩復興運動中的經驗了。一般來說，神恩復興運動把教會內的醫治服務分爲四大類：1. 罪過的赦免；2. 心靈醫治（或稱內在醫治）；3. 身體疾病的醫治；4. 驅魔和釋放祈禱<sup>27</sup>。現在，讓我們按秩序在舊約中去找相對應的資料。

關於罪過的赦免，從聖詠中，有許多向天主求赦免罪過的祈禱，並在得到寬赦後，向天主感謝讚美<sup>28</sup>。以色列人很清楚地意識到：只有天主能夠赦罪；而且，在舊約時期，天主也從沒有把這權力託給任何人代他赦罪。不過，在很少數的情形下，天主打發一個人去告訴另一個人：他的罪過得到赦免；例如，約堂先知告訴達味天主赦免了殺死烏黎雅的罪（撒下十二13~14）。有時，天主也藉先知的口傳佈赦免了整個以色列子

---

<sup>27</sup>我們在此處只列舉醫治服務的基本類別，不作詳細的分析；這項工作留待本書第十三章再作。要明瞭這四類醫治服務的內涵，可參看：MacNutt, *Healing*, 161~168（醫治服務整體介紹），169~177（罪過的赦免），178~191（心靈的醫治），192~207（身體疾病的醫治），208~231（釋放的祈禱及驅魔）。

這本書的作者在寫作此書時，仍然是一位天主教的司鐸。（他於一九七八或七九年離開天主教聖職；不過直到今日，他仍在天主教和各基督教會中，從事醫治服務；並出版多本專書。）因他本人是神學教授，又在醫治服務上有深刻而廣泛的經驗。因此，本書出版之後，很快地成爲醫治服務概論方面的一本權威著作。

這本書有中文譯本：麥格納（Francis MacNutt, O. P.）著，林約翰譯，《醫治》（台北：以琳，1985）。因爲中文譯本爲基督教所出版，除了名詞是基督教的譯法外，有關聖事部分也有所刪節。所以，在本書中只引證英文原著。

<sup>28</sup>最爲人熟悉的要算詠五一了；也可參看詠卅二。因爲在聖詠中求天主赦免罪過的祈禱實在太多，不勝枚舉，所以，不在此一一列出。

民的罪過（依四十 2；四三 25）<sup>29</sup>。

舊約中，在不同的地方提到天主醫治心靈破碎的人（詠卅四 18~19；依五七 18~19，等）。在聖詠中，有很多篇祈禱都是受各種不同迫害者所作的哀禱：他們在自己的困境中，向天主哀求，終能得到天主的俯聽，使他們脫離痛苦，也使他們受傷的心靈因此得到安慰；因此，這些聖詠常以感恩和讚頌作為結束（廿五；廿七）<sup>30</sup>。

不過，在舊約中，天主藉著一個人去安慰一個心靈憂傷者的實際例子並不多見。當天主打發厄里亞到匝爾法特的寡婦那裏去時，那寡婦正在等死的悲傷中，天主卻藉厄里亞使她繼續活下去（列上十七 7~16）。這不只是一個食品增多的奇蹟，也是一種很具體的心靈醫治。他的弟子厄里叟也作了類似的事（列下四 1~7）。

在舊約中，身體的疾病得到天主醫治的例子並不太多。厄里亞曾復活一位寡婦的兒子（列上十七 17~23）。他的弟子厄里叟治好了一位叔能婦人的不孕症（列下四 14~17）。後來她的兒子因病死亡，她懇求先知去救他；先知就祈求了上主，使他復活（列下四 18~37）。厄里叟也治好阿蘭王的軍長納阿曼的癩病（列下五 1~19a）。

驅魔和釋放祈禱的例子在舊約中似乎沒有。

## 奇蹟

在舊約中，天主顯的奇蹟實在不少。天主要領以色列子民離開埃及時，藉梅瑟和亞郎的手降了十個災難（出七 14~十二 36）。除了第十災以外，其他都是自然界的災禍，顯示了雅威

<sup>29</sup> 在這兩節經文中，都沒有清楚地說出天主赦免了以民的罪；但是，其中隱含著這樣的意義。

<sup>30</sup> 這一類的聖詠數目不少，不能一一例舉。

是自然的主宰<sup>31</sup>。

在民長紀中，天主之神降在敖特尼耳（三 10~11）和依弗大（十一 29~33）身上，使他們有能力去戰勝以色列的敵人。天主之神除了感動三松之外（十三 25），也多次降到他身上（十四 6，19；十五 14b），使他做了一些超人能力的事和殺死以民的敵人。這些民長常被稱為舊約中神恩性的人物。

厄里亞和厄里叟復活死人和治好癩病都是奇蹟性的醫治。兩人也都曾以外衣擊打約旦河的水，使河水分開（列下二 8，14）。厄里亞曾呼求天主降火來燒他所奉獻的全燔祭，以證明雅威是真天主，而 he 自己是真先知（列上十八 22~40）。

舊約中的奇蹟多不勝舉，所以也不必多寫了。

## 先知話

在上一節中，我們已看到並不是每一位舊約的書寫先知們，都把他們作先知的召叫和說先知話的經驗歸於天主之神。但是，我們看保祿在格前中，認為先知話是出自聖神的靈感，並列為他最重視的神恩之一。因此，我們也可以回溯性的判斷，把舊約的先知話視為出自天主之神的感動而說的。

在舊約的先知書中，先知們常用「上主說」和「上主的斷語」開始或結束，接著就以第一人稱的方式發言，清楚的表示，他們所說的話完全是上主自己的話；他們只是代言人而已。這也是「先知」這個名詞的本意。先知話的例子太多，而且是大大家都很熟悉的。所以不必在此特別舉例。

---

<sup>31</sup> 有些近代聖經註釋家想法給前九個自然界的災禍找出完全自然的解釋；例如，尼羅河水變為血，是一種紅色的藻類過分繁殖的結果等等。九個災禍主要資料是出自雅威典，其原作者的主要目的是強調雅威對自然界的控制而顯示他的神性。而且，每當梅瑟和亞郎一宣佈何事將要發生，那災禍立刻發生，仍有它們的奇蹟性。可參看：Richard J. Clifford, "Exodus", *NJBC*, 3:17。

## 辨別神類

辨別神類先假設有不同的神類在人生活的現實中運作。在舊約中，天主和他的使者是善神。人當然也有自己的「神」和自由來作自己的事。至於惡神，舊約對他們的認識是逐漸形成的，也受了中東其他文化的影響<sup>32</sup>。舊約也記載了一些惡神影響人的實例（民九 23；撒十六 14；列廿二 22）。

在實際生活中分辨神類的例子，在舊約中也出現得不多。很奇妙的是，在舊約中第一個辨別神類的判斷，竟然是出自一位外邦人的口。當若瑟說出法老所作夢的意義，及其解決之道時，法老立刻指出若瑟的能力是出自上主之神（創四一 38）。

舊約中的許多先知中，都曾指出和斥責與他們同時的假先知。在米加雅先知和其他的假先知爭辨中，米加雅指出假先知的話是來自虛言之神；而他的敵人也承認真先知話是來自上主之神（列廿二 5~28）。米該亞先知也拆穿假先知們的謊言（米二 6~11）；他也提供區分真假先知的準則（米三 5~8）。耶肋米亞先知曾長篇的指責假先知（廿三 9~32），罵他們竟奉巴耳名義說預言（13c），或是奉上主的名預言虛妄（25b），或宣講自己的幻想（26b）；同時，他也預言了上主要嚴厲地懲罰假先知們（30~32）。厄則克耳先知也做了同樣的事（十三 1~23）。在充軍後寫成的申命紀中，也提供分辨真假先知的方方法（十八 9~22）。

## 舌音和解釋舌音

在舊約中的確無法找到有人說舌音的記載；不過，有一種有些類似的現象。在戶籍紀中，當天主把梅瑟的神能（*ruach*）

<sup>32</sup> 有關舊約對魔鬼的觀念，可參看：John L. McKenzie, "Demon, Demonology", *Dictionary of the Bible*, (London: Geoffrey Chapman, 1968), 192~193.

分到七十長老身上時，他們都出神說話；可是這只是一次性的現象（戶十一 25）。這與說舌音有些不同，因為說舌音不是一次性的，同時也不出神。

此外，撒慕爾紀上中有一群出神說妙語的先知（十 5~12；十九 20~24）。聖經對他們的來源完全不提。有些學者認為他們是一種有組織並與祭祀有關的先知<sup>33</sup>。可是，從關於他們和撒烏爾出神說妙語的描述看來，他們在出神說妙語時，完全失去自制力。這也與說舌音不同。所以，我們在舊約中完全找不到與說舌音相對應的顯示。既然沒有說舌音，當然也沒有解釋舌音了。

## 簡短結論

我們已設法在舊約中去找，天主和天主之神的能力與九種神恩相對應的顯示。我們發現，除了舌音神恩和解釋舌音神恩以外，天主和天主之神的能力與其他七種神恩都有相對應的顯示。在這些顯示中，天主或是作自我啓示（特別是先知話和奇蹟），或是完成一些救恩性的行爲。所以，我們可以說，天主在舊約的啓示中，已經爲聖神和他的神恩作了某一程度的準備。

由於舊約的啓示是在以色列子民的歷史中，逐步地呈現與發展；所以，舊約並沒有把這些顯示都歸於天主之神，更沒有對這些顯示作系統化的反省，給它們一個共同的名稱。這一切都要在新約的啓示中才達到滿全。

---

<sup>33</sup>可參看：John L. McKenzie, "Prophet, Prophecy", *Dictionary of the Bible*, 694.

## 第貳部分

# 福音中耶穌與 聖神的力量

由於本書研究的主要對象是格前十二 8~10 中所列舉的九種神恩，所以，在本部分討論耶穌與聖神的力量時<sup>1</sup>，有不同的角度和限制。聖神是天父藉子所遣發的神，所以，他是父的神，也是子的神。耶穌從本性就擁有聖神和他的一切力量。「神恩」（charisma）這個名詞的意義是「禮物」或是「白白賜給的恩惠」；所以，它不能應用在耶穌身上，也從來沒有在福音中出現過。但是，耶穌的生命中，特別是他的公開服務中，所表現的聖神的力量，和後來教會所有的神恩經驗，仍有一種密切的關連，因為它們都是出自同一而唯一的聖神。同時，按照傳統的恩寵論，頭的恩寵（*gratia capitis*）就是身體的恩寵（*gratia corporis*）。

本部分要從四部福音的記載中作兩方面的研究：一方面研究耶穌這個人的生命和聖神最基本的關係；另一方面研究耶穌生命中聖神力量的表現。前者是後者的基礎和根源；而後者是前者的外在可見的表達。此外，前者的研究也是後來探討教會與聖神基本關係的先決條件。由於我們在第二章已經對格前十二 1~11 作了詮釋，我們可以看看耶穌生命中聖神力量的表現，如何可以與教會的神恩經驗發生關連。同時，由於四部福音在陳述的方式和神學上都有獨特之處，所以，我們按每部福音所提供的資料作這兩方面的研究；最後，再作一個綜合的結論。

---

<sup>1</sup> 在對觀福音中，最常用來表達聖神力量的有兩個重要的字就是 *exousia*（中文譯為「權威」、「權柄」及「權力」）和 *dynamis*（中文譯為「能力」、「德能」、「奇能」及「奇蹟」）；這兩個字是密切相關的。至於它們在福音中所有一般性和特殊的意義，可參看：Werner Foerster, “*exousia*” *TDNT* II, 560-574; Walter Grundmann, “*dynamis*” *TDNT* II, 284-317.

在進入個別的研討之前，先在對觀福音彼此的關係上作一個說明：我們採用二源論的理論（The Two-Source Theory）<sup>2</sup>。它的基本內容是：馬爾谷為最先寫成的福音；瑪竇和路加都採用了馬爾谷的資料，而彼此之間卻沒有相互直接的影響；同時，在馬爾谷福音之外，瑪竇和路加有一些共同的參考資料（Q=德文 Quelle，泉源）；除此兩種資料之外，瑪竇和路加各自又有獨特資料的來源。所以，我們將先研究馬爾谷的資料；此後，在分析瑪竇和路加時，不再重覆分析相同的地方，只指出瑪竇和路加不同的編輯方式或特有的資料。所以，本部分將分為下列四章：

第四章 馬爾谷福音中耶穌與聖神的力量

第五章 瑪竇福音中耶穌與聖神的力量

第六章 路加福音中耶穌與聖神的力量

第七章 若望福音中耶穌與聖神的力量

最後，有一個本部分的簡短綜合結論。

---

<sup>2</sup>關於對觀福音問題，可參看 Frans Neirynck, "Synoptic Problem", *NJBC*, 40。中文方面，可參看，劉家正，〈對觀福音問題〉，《神論》16（1972），189-205。



## 第四章

### 馬爾谷福音中耶穌與聖神的力量

在四部福音中，馬爾谷福音成書最早，大約寫成於公元六十年代末期的羅馬。馬爾谷所處的團體以皈依的外邦人為主；所以，他很少直接引用舊約，只在字裏行間隱含著舊約的背景。馬爾谷神學的重心是天主的國在耶穌身上來臨。在這天國的框架中，馬爾谷寫出耶穌是誰，以及門徒對他的反應<sup>1</sup>。

在馬爾谷福音中，耶穌天主子和默西亞的身分和使命，都與聖神和他力量的表現有密切的關係。現在分析如下：

#### （一）耶穌與聖神

馬爾谷與瑪竇、路加不一樣，完全沒有耶穌童年的記述，而以耶穌的公開服務和生活為他福音的主體。

---

<sup>1</sup> 關於馬爾谷福音的寫成的時期、地點和主要神學思想，可參看：Daniel J. Harrington, SJ, "The Gospel According to Mark", *NJBC*, 41:2~4.

馬爾谷以三個場景來揭開耶穌公開服務的序幕：洗者若翰的預報（一 2~8）；耶穌受洗（一 9~11）；耶穌在曠野受試探（一 12~13）。在前兩個場景中，馬爾谷把耶穌與聖神的基本關係充分表達出來。第三個場景則是耶穌在聖神的催促下去與魔鬼鬥爭，將在下一節中研究它。

## 若翰洗者的預報

在馬爾谷福音中，洗者若翰為耶穌所說的宣報詞非常簡單：

「那比我更有力量的，要在我以後來，我連俯身解他的鞋帶也不配。我以水洗你們，他卻以聖神洗你們。」（一 7~8）

洗者若翰把自己與耶穌之間作了四重的對比：首先，耶穌比自己更有力量；第二，耶穌將在自己以後出現，自己是耶穌的預報者，開路先鋒；第三，耶穌的地位遠比自己崇高，連自己為耶穌作奴隸的服務都不配<sup>2</sup>；第四，把耶穌以聖神的洗禮與自己以水的洗禮相對立。前三個對比的意義非常明顯，不必多加解釋。但是，第四個對比卻需要多加研究。

若翰以水所施的洗，是一種悔改的洗禮。當人們以悔改的心認罪接受他的洗，就可以得到赦免<sup>3</sup>。馬爾谷雖然提到耶穌要

<sup>2</sup> 在當時猶太人的社會中，有些工作的分配是階級分明的。有關腳部的服務，如洗腳及解鞋帶等，只有奴隸才為主人做。這一點也可以從若望福音所記的，在最後晚餐時，伯多祿斷然拒絕耶穌為他洗腳的事，可以明白。

<sup>3</sup> 無論是天主教或五旬教派的聖經學家都認為，若翰洗者的洗禮的本身並沒有赦罪的能力。它只是一個幫助人悔改的時機，並把這個悔改以外在的儀式表達出來。天主藉著人內心的悔改，直接赦免人的罪。天主教的註釋，參看：余必（Joseph Huby）著，帆行譯，《馬爾谷福音》，聖經研究叢書之四，（台中：光啓，1962），20。Augustine Stock, *The Method and Message of Mark*, (Wilmington: Michael Galzier,

「以聖神施洗」，不但沒有對它作任何的解釋，而且以後也沒有再提到它<sup>4</sup>。在馬爾谷福音中，唯一能和它有直接關聯的經文，就是耶穌自己受若翰洗者的洗禮之後，聖神有如鴿子降在他身上的經驗（一 10~11）；它被認為是耶穌自己在聖神內受洗。所以，在研究耶穌受洗時，我們要對它的意義詳加探討。

首先，值得我們注意的是：這是「以聖神施洗」<sup>5</sup>的詞句第一次在福音中出現。實際上，它在四部福音洗者若翰的宣報詞中都曾出現（谷一 8；瑪三 11；路三 16；若一 33）<sup>6</sup>。可是，它卻有兩個不同的版本：谷和若是用的「以聖神施洗」；而瑪和路卻用的是「以聖神和火施洗」。現在的問題是：究竟這兩

1989), 47~48。五旬教派的註釋，可參看：Dunn, *Baptism*, 22。

<sup>4</sup> 現存的馬爾谷福音在十六 8 告一結束。這是否為馬爾谷原有的結尾，聖經學家有不同的意見。現代的學者傾向於谷十六 8 是原有的結尾，可參看：Harrington, "The Gospel According to Mark" *NJBC*, 41: 108~109。中文方面，可參看：Donald Senior 著，王敬弘譯，《馬爾谷福音：詮釋及導讀》（台北：光啓，1990），149。如果真是如此的話，馬爾谷完全沒有提到耶穌以聖神給人授洗。

另一種說法是：馬爾谷原有的結尾比現在的十六 8 還長；但是，在十六 8 以後的部分佚失了。所以，馬爾谷原來對耶穌復活後的記載只剩下現在的十六 1~8。

最後的結論是：我們無法證實馬爾谷曾記載耶穌在復活後「以聖神施洗」。

<sup>5</sup> 在新約中，動詞 *baptizo* 有浸、洗、洗等意義；在日常用語中，亦可有（船）沉沒的意義。名詞 *baptisma* 除了有浸禮和洗禮的意義外，還有「沉溺於災禍之中」的意義（瑪廿 22，23；谷十 88，90；路十二 50）。這項意義在日常用語中也常出現。在新約中，只用了「以聖神施洗」或「在聖神內受洗」動詞片語的形式出現。如果英譯則為「to baptize with the Holy Spirit」或為「to baptize in the Holy Spirit」。「聖神的洗禮」這個名詞從未在新約被用過。

<sup>6</sup> 除了在四福音若翰的預報詞中各出現一次外，「以聖神施洗」這個詞句在新約中另外出現四次，即：宗一 5；十一 6；格前十二 13；再加上許多學者也把瑪廿八 19 聖三的洗禮格式包括在內。

個版本原來是一個來源，或是兩個不同的來源？有些聖經學家的解釋是：在馬爾谷若翰洗者的預報詞中，沒有提到耶穌來臨審判和淨化的一面。這一點只要把三部對觀福音的若翰洗者的預報詞（谷一7；瑪三7~12；路三7~17）比較一下，就可以很清楚地看出來。在舊約和谷木蘭文件中，火與審判和淨化都有密切的連繫。馬爾谷既然對耶穌使命的這一幅度不加強調，也就很自然地不提「火」字<sup>7</sup>。

## 耶穌受洗

在若翰洗者簡短的預報之後，馬爾谷又以簡潔的詞句記述了耶穌的洗禮：

在那些日子裏，耶穌由加里肋亞納匝肋來，在約旦河裏受了若翰的洗。他剛從水裏上來，就看見天裂開了，聖神有如鴿子降在他上面；又有聲音從天上說：「你是我的愛子，我因你而喜悅。」（一9~11）

正如在上文所提到的，這幾節經文是了解「耶穌以聖神施洗」的關鍵。在五旬節教派和神恩運動中都認為，一個人能夠得到神恩都是以「在聖神內受洗」為開始；而耶穌自己在約旦河畔「在聖神內受洗」的事件，正是一切人「在聖神內受洗」的基礎與根據；所以，我們必須先了解這幾節經文的神學內涵，才能對神恩和神恩經驗作一個完整而平衡的反省。

---

<sup>7</sup> 在這一點上，詳細的詮釋請看：Montague, *Holy Spirit*, 239; McDon. & Mon., *Initiation*, 4~6; Dunn, *Baptism*, 8~14。後者附有詳細的參考書目。

## 〔「在聖神內受洗」之神學反省〕

「在聖神內受洗」的神學意義究竟為何？在五旬教派和神恩運動中，它一直是熱門的研究對象。無論在聖經詮釋或神學反省方面，都不斷地有論文發表。研究的對象可以分成兩個主題：一是「在聖神內受洗」發生的時刻；另一是它的意義和目的；當然這兩個主題之間有密切的關聯。

有關這兩個主題的根源是，由於早期的五旬節運動脫胎於衛理公會（Methodist Churches）的聖德運動（Holiness Movement），把「在聖神內受洗」視為在基督徒入門（conversion-initiation）之後的第二次祝福（The Second Blessing）。（有關聖德運動的起源和第二次祝福教義的發展，可參看：賽南《靈運》，特別是5-62。在本書的第一章第二節，也有簡單的介紹。）

1970年，James D. G. Dunn出版了他的博士論文 *Baptism in the Holy Spirit*. Philadelphia: Westminster Press. 按照他對路加著作詳細的詮釋，他認為：「在聖神內受洗」是使一個人成為基督徒唯一而必須的條件，只有這個經驗使人「悔改—入門—獲救」；所以沒有所謂的第二次祝福。

由於他的結論比較偏激，所以，在這篇論文發表的廿多年來，對這兩個主題的爭議不斷。1993年，他對別人的批評作了一次總答覆。James D.G. Dunn, "Baptism in the Spirit: A Response to Pentecostal Scholarship on Luke-Acts," *JPT*, 3 (1993): 3-27. 在這篇文章的附註中，他詳細列出他的批評者的書目，所以，我們不在此重覆。他的主要批評者中的兩位，後來又對他的答覆提出了回應：Robert P. Menzies, "Luke and the Spirit: A Reply to James Dunn", *JPT*, 4 (1994): 115-138; James B. Shelton, "A Reply to James D.G. Dunn's Baptism in the Spirit: A Response to Pentecostal Scholarship on Luke-Acts," *JPT*, 4 (1994): 139-143.

也有學者綜合Dunn和其他各種主要不同見解加以比較和批判，可參看：William Atkinson, "Pentecostal Responses to Dunn's Baptism in the Holy Spirit: Luke-Acts", *JPT*, 6 (1995), 87-131.

由此可見，對「聖神的洗禮」許多方面的研討，即使在有近百年歷史的五旬教派中也不是陳舊的話題，而是熱烈研究的對象。一九八五年秋，Pneuma出了一期討論「在聖神內受洗」神學的專號（vol. 7:2）。其中有五旬教派、福音派、長老會和天主教的聖經學家和神學家各按自己不同教會的背景，發表了他們的研究成果。這實在是一種很好的交談。編者也在他所寫的序言“Baptism in the Holy Spirit: Its Purpose(s)”（83-86）中，強調研究這個主題有作不完的工作。

在五旬教派中，現在仍有人堅持一個人沒有「在聖神內受洗」，就等於沒有入門，沒有獲救；參看：Jacob Zopfi, "Candid Thoughts on Perspectives" *Pn*, vol. 12:2 (Fall 1990): 182-183.

一般基督教主流教會和天主教都主張：一個人，無論他是嬰孩或成人，是在接受洗禮（聖事）時進入教會。對一位成人來說，「在聖神內受洗」的經驗，

可能領洗前，領洗時，領洗後發生；但是，它都與教會的入門禮有不可分的連繫。所以，時間的先後不是問題，而它的神學意義才是重點。現在連古典五旬教會也有類似的看法；可參看：Gordon D. Fee, "Baptism in the Holy Spirit: The Issue of Separability and Subsequence", *Pn*, vol. 7:2 (Fall 1985): 87-99.

至於「在聖神內受洗」的神學意義，按不同的教會背景，也有不同的解釋：聖潔運動的教會認為它是天主的第二次祝福，使人有力量去度聖潔無罪的得勝生活；有些教會認為它給人聖神的恩賜，去作見證而傳揚福音；有些教會則以它使人得到力量去建樹教會；在聖事的教會中，認為它是入門聖事的完成，使人成為教會成熟的成員，一方面能建樹教會，一方面能對外宣揚福音。

這個主題也是天主教和五旬教派神學交談的一部分；參看：“Perspectives on Koinonia: Final Report of the International Roman Catholic/ Pentecostal Dialogue (1985-1989)”, *Pn*, vol. 12:2 (Fall 1990): 117-142. 不同教會的神學家們，包括天主教在內，對這分報告的回應，可參看：David K. Bernard, and al., “Responses to, Perspectives on Koinonia” *Pn*, vol. 12:2 (Fall 1990): 143-183.

在天主教內，有不少有名的聖經學家和神學家，在研究「聖神的洗禮」這個主題上貢獻了他們努力的成果。其中重要的作品如下：McDon. & Mon., *Initiation*; Congar, *Believe*, original in French (1979, 1980); Heribert Muehlen, *A Charismatic Theology: Initiation in the Spirit*, (London: Burns & Oates; N.Y.: Paulist Press, 1978), original in German (1975-76); Rene Laurentin, *Catholic Pentecostalism*, trans. Matthew O'Connell (London: Darton, Longman and Todd, 1977), original in French (1977). 以上各書都有相當豐富的參考書目。聖經註解方面有：Montague, *Holy Spirit*. (以上縮寫者為本論文重要參考書，以下亦同。)

其他有關「聖神的洗禮」及相關問題較簡短的著作有：Sullivan, *Charisma*, 59-76. Donald L. Gelpi, *Pentecostalism*, (N.Y.: Paulist Press, 1971), 173-208. Piet Schoonenberg, “Baptism with the Holy Spirit” *Con*, vol. 99, eds. Peter Huzing and William Bassett, ( N.Y.: Seabury Press, 1974 ), 20-37. Herbert Schneider, “Baptism in the Holy Spirit in the New Testament,” *The Holy Spirit and Power: The Catholic Charismatic Renewal*, ed., Kilian McDonnell (Garden City: Doubleday, 1975), 35-56. George T. Montague, “Baptism in the Holy Spirit and Speaking in Tongues”, *TD* 21 (Winter 1973): 342-360. Simon Tugwell, “Reflections on the Pentecostal Doctrine of ‘Baptism in the Holy Spirit’”, *HJ* (1972): 402-14.

天主教對「聖神的洗禮」的研究除了在聖經詮釋和聖經神學上下功夫外，在神學反省方面，則以如何把它與聖事神學整合為重點。學者們在主要的論點意見比較一致，在一些細節上有所出入。參看：Laurentin, *Catholic Pentecostalism*, 33-47.

本論文的重點是把天主教在各方面研究的成果，用中文表達出來。在重要的問題上，也把其他教會或教派的觀點陳述出來，作一個參考和比較。

從文字的結構來看，馬爾谷把耶穌受若翰洗者的洗禮與後來發生的事很清楚地加以區分<sup>8</sup>。耶穌是從水中上來以後，聖神才降到他身上。馬爾谷願意很清楚地表示聖神的降臨不是若翰洗禮的後果。若翰的洗禮是一項人的行為，而聖神卻是天父派遣而來的<sup>9</sup>。可是這項區分仍然在淺顯的層次，而兩者之間最重要的區分在於它們分別屬於救恩史上兩個不同的時期：若翰的洗禮屬於舊約，而聖神降在耶穌身上，給他傅油，使他成為默西亞，開啓了完滿救恩的末世時期<sup>10</sup>。

天裂開了，天主聖神如同過去在梅瑟渡過紅海之後降落在他身上，現在耶穌出了約旦河水，天主聖神有如鴿子降在他上面，因此耶穌受洗是一個新的答覆，一個新的出谷。以色列民族在祈禱中不斷呼求天主為他們的父親，而在這個新的答覆中，天上的聲音宣告耶穌為天主的愛子，經過他，一個新的民族成了天主的兒女，這正反映出天主答覆舊約上的祈禱。……可看出為什麼在初期教會的初傳中，把這個奧蹟視為一個新時代的起點<sup>11</sup>。

耶穌在聖神內受洗，再加上來自天上聲音所說的話，不只是在救恩史上給末世時期揭開了序幕，也啓示了耶穌的真正身分：他是默西亞君王、上主的僕人和天父的愛子<sup>12</sup>。由於這幾個耶穌的名號，與耶穌接受聖神的洗禮後所要實踐的使命，以及後來要作的神學反省，都有密切的關係；所以，要對它們一

<sup>8</sup> 這項區分在瑪竇和路加福音中更加明顯。我們將在後來討論。

<sup>9</sup> McDon. & Mon., *Initiation*, 7. H. Schneider, "Baptism in the Holy Spirit in the New Testament", *The Holy Spirit and Power*, 47.

<sup>10</sup> Montague, *Holy Spirit*, 241~242. 關於谷中耶穌受洗的意義，中文方面可參看：張春申，《奧蹟》，34-39。

<sup>11</sup> 張春申，《奧蹟》，39。

<sup>12</sup> 同上註，38。

一地加以探討。

耶穌－默西亞君王，在被聖神傅油以後，正如以色列歷史中被傅油的君王們一樣，要去完成他的使命<sup>13</sup>。耶穌的使命是戰勝邪惡，宣揚福音，建立新以色列子民，統治他們，帶領他們回歸天父。耶穌做這一切完全是藉聖神給他的權柄和能力而完成的。這也是日後教會作神恩性的服務的根據，我們還會詳細研究。

耶穌是上主的僕人，這表示他將按依撒意亞先知書的四首上主僕人的詩歌（四二 1~7；四九 1~6；五十 4~9；五二 13~五三 12）所說的，以苦難和死亡來救贖他的子民。耶穌自己親口提到他有一個要受的洗（谷十 38）。聖經學家都認為耶穌是指他自己的苦難和死亡<sup>14</sup>。由此可見，耶穌「在聖神內受洗」，不只是給他去實行默西亞使命的權威和能力；而且，也給他內在的毅力去經歷他的苦難和死亡。這一點與本書的主題沒有直接的關聯，我們將不對它深加研究。但是，我們願意指出它的確是一個值得探討的主題。

耶穌是天父的愛子；但是，耶穌究竟在何時清楚地意識到自己這一種身分？這在近代釋經學和基督論上是一個富有爭辯性的問題<sup>15</sup>。由於這問題的精確答案對本書的探討影響不大，

---

<sup>13</sup> 以色列第一位君王撒烏耳被傅油（撒十 1）後，所接受的使命是：「不是上主給你傅油，立你作他百姓以色列的首領嗎？是你要統治上主的百姓，從四周的仇人手中解救百姓。」（撒十 1b）然後，天主之神降在他身上（撒十 10）。達味被傅油（撒十六 12-13）後，上主之神立刻降在他身上（十六 13）；同時也離棄了撒烏耳（十六 14）。

<sup>14</sup> Stock, *The Method and Message of Mark*, 281~282. 鍾志邦，《馬可福音》，中文聖經註釋第廿九卷（香港：基督教文藝出版社，1991），209。

<sup>15</sup> 耶穌這個人什麼時候清楚地意識到自己是天主第二位，（狹義的）



我們不在此多加申論。

按照參加神恩復興運動而有「在聖神內受洗」特殊經驗的學者們<sup>16</sup>認為，馬爾谷在一 10~11 所記載聖神的降下及天父的說話是一個天主自我顯示和啓示的奧蹟（theophany）<sup>17</sup>。耶穌「在聖神內受洗」的經驗中，對自己天主子的身分和默西亞的使命有一個明確而進一步的了解，他才能清楚地知道善用聖神給他的一切，去宣揚天國的福音；他所宣揚的才真正是「天主子耶穌基督」的福音（谷一 1）。

在耶穌的奧蹟中，他不但是單獨的個人，他也是新天主子民集體位格的代表。所以，他所經歷的一切，不但是為完成他被天父所派遣的使命，同時也是為整個的教會和每一位教友得

天主子，是一個近代基督論才有的問題。關於它的內容和它所牽連的問題，可參看：Gerald O'Collins 著，黃懷秋譯，《基督論再詮》（台北：光啓出版社，1989），258~267。

<sup>16</sup>現在我們所引用是那些有「在聖神內受洗」和神恩經驗者的作品（這些作者在他們的作品中承認自己參與神恩復興運動）；因為我們認為整部的新約是初期教會信仰經驗的文字表達，而不只是按邏輯原則作抽象推理的結果。有「在聖神內受洗」和神恩經驗的人，在對與這些經驗相關聖經章節所作的詮釋上，比較容易有正確的結果。

一般來說，我們可以從一位聖經學者對新約有關神恩章節所作的詮釋，看出他是否有神恩的經驗。沒有神恩經驗的學者所作的詮釋，有時只憑抽象的推論，甚至猜想，對這些章節解釋得含糊不清；或是粗略帶過；甚至避而不談。

舉一個具體的例子，有些聖經學家在詮釋格林多人前書十二章時，認為舌音神恩是一種在出神狀態下所作的祈禱。實際上，一般來說，說舌音的人的神智清醒，沒有出神的經驗；偶然有人在出神的狀態下說舌音，是非常罕有的例外，很可能出神的本身與說舌音沒有直接的關聯，而是出自其他的原因。巴克萊（William Barclay）著，周郁晞譯，《哥林多前後書注釋》，每日研經叢書，三版（香港：基督教文藝出版社，1991），128。Richard Kugelman, "The First Letter to the Corinthians", *JBC*, 51:68~77.

<sup>17</sup>Peter Hocken, "The Meaning and Purpose of 'Baptism in the Spirit'", *Pn*, vol. 7:2 (Fall 1985), 125~134. Montague, *Holy Spirit*, 241~242.

到救恩。我們愈能對耶穌的奧蹟豐富的內涵有深刻的認識，也能在後來的神學反省中得到完整而平衡的結論。

## （二）耶穌與聖神的力量

### 耶穌受魔鬼的試探

在接受若翰洗者的洗禮及聖神的傅油之後，馬爾谷就敘述了耶穌在曠野中受魔鬼的試探：

聖神立即催他到曠野去。在曠野裏，四十天之久，受撒殫的試探，與野獸在一起，並有天使服侍他（一 12~13）。

從馬爾谷所用的語句，可以看出事件的緊迫性。他不但用了「立即」這個副詞，而且用了「驅使」<sup>18</sup>這個急促而且粗魯的動詞，表示聖神迫不急待地要這位默西亞與魔鬼進行鬥爭。這也是耶穌藉聖神的力量所採取的第一次行動。

這兩節簡潔的文字內，也隱藏了豐富的舊約背景。聖神催促剛被他傅油的默西亞—新以色列子民的代表，到曠野裏去，經歷一次新出谷，與天主建立一種親密的關係<sup>19</sup>。同時，耶穌在曠野的四十天，取代舊約以色列子民在曠野的四十年，受到魔鬼不斷的試探，為能把新以色列子民從魔鬼的權勢下解救出來<sup>20</sup>。

最後，馬爾谷以「與野獸在一起，並有天使服侍他」富有神祕性的語句來表示，耶穌戰勝了魔鬼，在曠野中建立了新默

---

<sup>18</sup>希臘原文為 *ekballo*，有「趕出」或「去除」的意義。

<sup>19</sup>張春申，《奧蹟》，52~54。Montague, *Holy Spirit*, 242~245。

<sup>20</sup>馬爾谷與瑪竇、路加不同，馬爾谷沒有提到耶穌受誘惑的內容。在時間上，瑪竇記載耶穌是在禁食四十天之後，才受誘惑，而馬爾谷則寫耶穌一進入曠野就受誘惑，歷四十天之久；路加亦然。

西亞王國的預象<sup>21</sup>。

在一 13 提到耶穌受魔鬼的試探，但是沒有說明受試探的內容。「試探」( *peirazo* ) 這一動詞三次在馬爾谷中出現( 八 11 ; 十 2 ; 十二 15 )，都是在耶穌實際生活中受到質難的狀況。馬爾谷用了同一動詞，表示這些質難就是來自魔鬼的試探<sup>22</sup>。這種文學的寫法，表示一 12~13 的曠野受試探是一個預象，而耶穌( 和所有跟隨他的人 ) 與魔鬼真正的戰場是實際的日常生活。

從結構方面來看，馬爾谷把若翰預報、耶穌受洗和耶穌受誘三個場景連在一起，作為耶穌公開服務的序幕，就是為了表達耶穌和聖神的基本關係，及耶穌藉聖神的力量所要完成的使命。若翰首先強調耶穌是比他更有力量及要以聖神施洗的一位。耶穌在受若翰之洗及被聖神傅油之後，就急切地藉聖神的能力，代表新以民，征服魔鬼，建立默西亞王國。

總之，馬爾谷強調耶穌默西亞使命的整個內容就在於戰勝魔鬼，使新以民得到救恩。這項特色也在後來的章節中很清楚地顯示出來。

在福音的序言( 一 1~13 ) 以後，在耶穌公開服務的敘述中，馬爾谷就不再直接提到耶穌與聖神的關係。因為在序言中，他以文學的結構來表明，耶穌整個的公開服務都是在聖神的「催促」下完成的。換句話說，耶穌公開服務的每一件工作都是藉聖神的力量而完成的；所以，他在後文中不必重覆強調這一點。在這樣的前題下，我們可以進一步探討聖神的力量究竟如何在耶穌的公開服務中顯示出來。

<sup>21</sup>張春申，《奧蹟》，52~54。

<sup>22</sup>McDon. & Mon., *Initiation*, 8.

## 驅逐魔鬼

耶穌第一次在會堂公開露面時（一 21~27），馬爾谷先強調耶穌教訓具有權威（*exousia*）（21~22）<sup>23</sup>。然後，耶穌再以一個具體行為，凸顯他所具有權威的特性：他給魔鬼出命，魔鬼竟然聽從他。他因聖神傅油所得到的權威，包括了完全控制魔鬼及其黑暗勢力的權威<sup>24</sup>。這也顯示了耶穌是天主子的身分。

馬爾谷也記述耶穌四次驅魔的個案（一 21~27；五 1~20；七 24~30；九 14~29）。其中一次在猶太會堂中（一 21~27），兩次是施行在外邦人身上（五 1~20 革辣撒人；七 24~30 客納罕婦人的女兒）；另一次則是在一位因附魔而患病的人身上<sup>25</sup>。這也顯示出耶穌在外邦人身上施行救恩。在這四次的個案中顯示了耶穌對魔鬼控制的絕對權威。

在馬爾谷的六次撮要敘述中<sup>26</sup>，有四次提到耶穌和門徒們的驅魔服務（一 32~34，39；三 7~12；六 12~13），其中一次，只提到驅魔（一 39）。馬爾谷用這些具體的描敘，給耶穌在曠野中受魔鬼試探及戰勝魔鬼作了詮釋。

<sup>23</sup> *exousia* 這個希臘字在谷中共出現十次。其中四次是與驅魔有關（一 22，27；三 15；六 17）；一次與赦罪有關（二 10）；四次用於辯論耶穌權威的來源（十一 28 兩次，29, 33）；一次用在比喻中（十三 34）。

<sup>24</sup> 可參看：Werner Foester, “*exousia*”, *NTDT*, II, 567~569.

<sup>25</sup> 在這個案中，附魔和患病到底有何關係，是一個具有爭議性的問題。我們在此處不作理論上的解答。等到在第十三章中，討論神恩復興運動中施行醫治服務的實際經驗時，再加以仔細探討。

<sup>26</sup> 在對觀福音中，三位作者屢次以簡潔而近乎公式化的方式來記載耶穌的活動，特別是他的醫治服務。我們認為：這些撮要一定不是來自原來已有的書寫資料，而是出於作者按他所寫福音結構的需要，自行創作。從這些撮要的內容和用詞以及它們在福音結構中的位置，我們可以看出作者某些神學思想和強調的重點。

## 分辨神類

在馬爾谷福音中，需要耶穌分辨神類的情況並不多。在四次驅魔的個案中，有兩次魔鬼自己暴露了身分；另兩次求助者清楚地要求耶穌驅魔。

值得一提的是：耶穌對魔鬼斥責（*epitimaō*：谷一 25；三 12；九 25），這個動詞也用在耶穌對伯多祿的斥責上（八 33）；並且，耶穌也清楚地稱伯多祿為「撒殫」（八 33）。所以，耶穌很敏銳地認出，伯多祿勸阻他不去受難是來自撒殫的試探。

此外，耶穌三次受到敵人的試探（八 11~13；十 2~12；十二 13~17），而耶穌都能清楚敵人的詭計，並予以駁斥。在這一切的狀況中，顯示耶穌有毫無差錯分辨神類的能力，使他能夠在魔鬼的試探中得到勝利。

## 其他醫治服務

除了驅魔以外，馬爾谷也很重視耶穌其他的醫治服務。他記載了一次赦罪（二 1~12）<sup>27</sup>，九次醫治身體疾病的個案（一 29~31，40~45；二 1~12；三 1~6；五 21~43 兩次；七 31~37；八 22~26；十 46~52）；其中有一次是使死人復活（五 21~24，35~43）。

在九次個案中，八次是耶穌為回應別人的請求及信德而治病；只有一次是出於耶穌的主動，為證實在安息日許行善的教導（三 1~6）。在九次個案中，也只有一次是在外邦人地區所行（七 31~37）。至於耶穌給人治病的方式，則有各種不同的方式：以手觸摸或覆手（一 31）；以言語（二 11；三 5；十 52）；或兩者並用（一 41；五 41；七 33~34 加上唾沫；八 23，

<sup>27</sup>可參看：本書第二章有關舊約中天主醫治人的探討及註 26。

25 加上唾沫)。只有一次是病人懷著信心主動地觸摸耶穌的衣服(五 27~29)<sup>28</sup>。

在二 1~12 的個案中，耶穌首先赦免了病人的罪，再治好他的病。耶穌用言語清楚地指出，他這次治病是爲了讓大家知道：「人子在地上有權柄 (*exousia*) 赦罪」(二 10)。從另一個角度來看，當病人有需要時，耶穌主動地赦免他的罪過，醫治他和天主之間因罪過而破裂的關係。這也是醫治服務最重要的一面。

在另一個案中，耶穌分兩個階段使一個瞎子復明(八 22~26)。這也是四部福音中唯一逐漸醫治的例子。馬爾谷安排這事件發生在伯多祿明認耶穌是默西亞之前，即門徒的心仍然遲鈍不能領悟的時期：因爲他們心靈的眼目仍是瞎的。聖經學者認爲，馬爾谷如此的安排，是用一個身體醫治的案例，來象徵耶穌要逐漸地醫治門徒們的心盲，使他們認識耶穌的真身分來<sup>29</sup>。這可以說是耶穌對門徒最重要的內在醫治 (*inner healing*)。

他也六次用撮要敘述來報導耶穌和宗徒們的醫治服務(一 32~34, 39; 三 7~12; 六 5, 12~13 宗徒, 56)<sup>30</sup>。除了一 39 是講耶穌宣講及驅魔外，其他都是講治病，或加上驅魔(一 32~34; 三 7~12; 六 12~13); 即使在對耶穌缺乏信心的納匝肋，耶穌也以覆手治好了幾個病人(六 5)。

<sup>28</sup> 馬爾谷記載這些耶穌爲人治病不同的方式，可能反映了馬爾谷所處的團體中爲病人祈禱的方式。現在我們不加討論，等到討論現代神恩復興運動中的醫治服務時，再詳加探討。

<sup>29</sup> Montague, *Holy Spirit*, 248; Daniel J. Harrington, "The Gospel According to Mark", *NJBC*, 41:54.

<sup>30</sup> 關於講到耶穌治病方面，馬爾谷也記載了耶穌爲病人覆手(六 5)，宗徒們爲病人傅油(六 13)。這表示在馬爾谷所處的教會團體中，大家已爲病人做同樣方式的祈禱了。

無論在醫治的個案中和撮要敘述中，耶穌從來沒有拒絕任何一位求他治病的人。但是，在撮要敘述中，馬爾谷也從來沒有說耶穌治好全部來求治病的人；而只說：「他治好了許多人」（一 34；三 10；六 14 宗徒）。馬爾谷只有一次說了：「凡摸到他的（衣服的病人），就都痊癒了」（六 56）。不過，馬爾谷並沒有表示所有的病人都摸到了耶穌。所以，我們不能說耶穌對於治病，有求必應。一般來說，耶穌願意人的病得到醫治，是不容置疑的。

總結來說，耶穌的醫治服務包括了（1）驅逐魔鬼；（2）赦免罪過；（3）醫治心靈；（4）醫治身體的疾病。

## 奇蹟

在醫治服務的奇蹟之外，耶穌也行了幾個非醫治性的奇蹟：增餅和魚（六 30~44；八 1~9）；平息風浪（四 35~41）；步行水面和平息風浪（六 45~51）；詛咒無花果樹（十一 12~14，20~21）。馬爾谷在這些事件的描敘中，一方面顯示耶穌具有控制大自然行奇蹟的力量，另一方面也顯示了他的多重身分。

在第一次增餅的奇蹟中，顯示出耶穌是引導新以民的牧人、默西亞和新梅瑟<sup>31</sup>。在平息風浪時，耶穌「叱責」風浪。這也是耶穌「叱責」魔鬼的同一動詞（一 25）。藉著這項奇蹟，馬爾谷再一次強調耶穌有致勝魔鬼藉自然力量興風作浪—混沌的象徵—的能力<sup>32</sup>。在步行水面的記載中，馬爾谷把它敘述成天主自我顯示（*theophany*）的奧蹟，肯定耶穌是天主及他拯救人的能力<sup>33</sup>。藉對無花果樹的詛咒，顯示耶穌審判以色列子民的權威。

<sup>31</sup> Stock, *The Method and Message of Mark*, 192~196.

<sup>32</sup> 同上註, 161~163.

<sup>33</sup> 同上註, 196~199.

## 智慧的言語

「智慧」這個名詞在馬爾谷中只出現一次：

到了安息日，他便開始在（納匝肋）會堂裏教訓人；眾人聽了，就驚訝說：「他這一切是從那裏來的呢？所賜給他的是什麼樣的智慧？怎麼藉他的手行出這樣的奇能？……」（六2）

但是，這並不表示：耶穌只在納匝肋表現了他的智慧。馬爾谷雖然沒有多用「智慧」這個字，他卻用了另一個方式來表達耶穌的智慧。

在馬爾谷福音中，didasko（譯為「教導」或「教訓」）這個動詞共用了十七次，而且，主詞都是耶穌。馬爾谷認為只有耶穌才有資格教導，並具有權威；門徒們只能宣講從耶穌所聽到的教訓。

此外，在整部福音中，耶穌無論在教導上，面對敵人的試探或責難上，或解決人的疑慮上，都充分地表現了他的智慧。毫無疑問地，耶穌擁有「智慧的言語」。

## 知識的言語

在馬爾谷中，曾一次記載耶穌有透視人心的能力（二8）。這也是耶穌具有類似「知識語言」神恩的力量的唯一證據<sup>34</sup>。

從以上的探討中，我們可以看到，在格前十二所列舉的九種神恩中，其中「智慧的言語」、「知識的言語」、「醫治的神恩」、「奇蹟」和「分辨神類」五種，都在耶穌的公開服務

---

<sup>34</sup>無論在保祿的書信中，或新約的其他章節中，都沒有清楚的指出「知識的言語」這種神恩顯示和運作的方式為何。現在，我們暫時把耶穌透視人心的能力，一種特殊的知識，認定為是類似「知識的言語」的聖神的能力。至於這種神恩的真正內容，要等到在十三章中討論到現在神恩復興運動中對各種神恩的實際經驗時，才能詳細地討論它。



時有類似能力的表現。由於耶穌的身分，他不需要有「信心」，說「先知話」，或用「舌音」祈禱，或「解釋舌音」。所以，在他的公開服務中找不到與這些神恩相對應能力的表現。

### 耶穌把聖神的力量賜給宗徒

在明瞭了耶穌與聖神的基本關係，他具有的來自聖神的力量之後，我們還要問一個問題：耶穌是否願意教會擁有這些能力？

按馬爾谷的記載，耶穌在召叫十二位宗徒時，就給了他們宣講的使命，並賜給他們驅魔的權柄（三 15）。但是，馬爾谷並沒有說宗徒們有所行動。到了第六章，耶穌派遣宗徒們出去傳福音，馬爾谷再一次說耶穌給他們制伏魔鬼的權柄（六 7）；但沒有提到給他們治病的能力。由此可見，馬爾谷重視在傳揚福音時，驅逐和制伏邪魔的工作。接下來馬爾谷報導宗徒們的活動時，卻說他們除了宣講和驅魔之外，也以傳油為人治病（六 12~13）。

從馬爾谷的記載中，可以看出耶穌把宣講天國喜訊和醫治服務兩者並列。它們相輔相成，缺一不可：醫治服務顯示宣講內容的真實性；宣講使人了解醫治服務的終極意義。

### 耶穌把聖神的力量賜給教會

現存的馬爾谷福音到十六 8 為止，並沒有記載耶穌復活以後，賜給宗徒們聖神。

現有的谷十六 9~20，按聖經學者的研究，大約是二世紀初期的作品<sup>35</sup>。但是，它被教會接受為聖經正典的一部分<sup>36</sup>。在

<sup>35</sup>Daniel J. Harrington, "The Gospel According to Mark", *NJBC*, 41:109.

<sup>36</sup>Raymond E. Brown, and Raymond F. Collins, "Canonicity", *NJBC*, 66:91.

其中有下列的記載：

耶穌對他們（宗徒）說：「你們到普天下去，向一切受造物宣傳福音，信而受洗的必要得救；但不信的必被判罪。信的人必有這些奇蹟（*semeion*）隨著他們：因我的名驅逐魔鬼，說新語言，手拿毒蛇，甚或喝了什麼致死的毒物，也決不受害；按手在病人身上，可使人痊癒。」

主耶穌給他們說了這些話以後，就被接升天，坐在天主的右邊。他們出去到處宣講，主與他們合作，並以奇蹟（*semeion*）相隨，證實所傳的道理。（十六 15~20）

這些記載表示在作者所處的教會中，相當清楚地意識到耶穌給教會傳揚福音的使命；也知道人因信仰經過洗禮，分享耶穌帶來的救恩及聖神的神恩。雖然，十六 17 中「信的人」並不是指所有領過洗的人，至少是指有相當數目的人擁有神恩。可見在作者所處的教會，神恩性的活動是相當普通的事。

此外，在這段經文中，用 *semeion*（原意記號）這個字來看，是爲了表示這些神恩性的表現是宣傳福音的記號，也是福音真實性的必要的證明。所以，它們在傳福音的工作中，有其地位和重要性。

## 簡短結論

在對馬爾谷福音中，耶穌與聖神的基本關係以及耶穌在公開服務中所顯示聖神的力量作了深入的探討之後，我們可以說：耶穌在約旦河受聖神傅油之後，就以聖神的力量，開始他公開的救恩服務；除了以言語教導人之外，最主要的是以權威（*exousia*）驅逐魔鬼，以能力（*dynamis*）醫治病人。並且，也賜宗徒同樣的力量去傳福音。

從這些分析中我們也可以看出，馬爾谷中的「.....在聖神內受洗」是：

- ( 1 ) 耶穌自己首先經驗到的 ( 事件 ) 。它是：
- (a) 公開宣稱他是天主子，並給他傅油，使他作上主的僕人，為眾人付出贖價；
  - (b) 使耶穌具有神恩性的能力為人治病，並使人從邪靈的束縛中得到釋放；
  - (c) 耶穌藉治病和驅魔展開一項服務－他自己和門徒因他的名所作的服務－最後以他救贖性的苦難和死亡所作的服務。這就是馬爾谷所了解的，耶穌在他的服務中「以聖神施洗」。
- ( 2 ) 在他復活以後，他的門徒們接受在信仰中的入門禮，就是參與他的「在聖神內受洗」，也獲得力量繼續神恩性的服務<sup>37</sup>。.....

---

<sup>37</sup> McDon. & Mon., *Initiation*, 14. 中文自譯。

## 第五章

### 瑪竇福音中耶穌與聖神的力量

瑪竇福音的成書時間，可能在公元 75 至 90 之間。作者所處的團體是以猶太籍的基督徒為主；但是，對外邦人開放。可是，由於當時猶太人的領袖已公開把猶太籍的基督徒，排除在會堂之外；所以，瑪竇的團體也正處於一項危機之中<sup>1</sup>。由於團體的背景，作者非常重視耶穌滿全了天主在舊約中所作的許諾。

耶穌是基督，他所傳講的天國來臨了，是瑪竇福音的兩大神學主題。瑪竇十分強調耶穌是「與人同在的天主」：首先，他因聖神降孕成人，他的名字是「厄瑪奴耳」，意思是天主與我們同在（一 18~23）；在復活後，他藉聖神與教會同在，直到世界的終結（廿八 20）。在這兩者之間，耶穌藉聖神的力量進行他的公開服務，啓示他就是天主子和默西亞（十六 16）<sup>2</sup>。

---

<sup>1</sup> 有關瑪竇團體所處的境遇，可參看：Montague, *Holy Spirit*, 302~304.

<sup>2</sup> 關於瑪竇福音的寫作背景和它的神學特性，可參看：Benedict T. Viviano, "The Gospel According to Matthew," *NJBC*, 42: 1~7.

## （一）耶穌與聖神

### 童年福音

瑪竇在他的童年福音中，肯定瑪利亞因聖神受孕而生耶穌（一 18~21）。這表示耶穌的人性是出自聖神的創造，耶穌人性生命從開始就充滿聖神。但是，瑪竇並沒有明顯地把這項耶穌與聖神最深的關係，和耶穌日後藉聖神力量所作的服務相連繫。接著，瑪竇引用依撒意亞先知的話，指出耶穌是「厄瑪奴耳，意思是：天主與我們同在」（一 23）。這個思想成為瑪竇基督論的主題之一。

### 若翰洗者的預報

在童年福音之後，瑪竇採用了馬爾谷的結構，以同樣的三個場景為耶穌的公開服務揭開了序幕。不過，瑪竇也按自有的資料作了一些編輯工作。

在若翰洗者的宣報中，他不只說耶穌要「以聖神施洗」，而是「以聖神及火施洗」。聖經學家們都同意，瑪竇加上「及火」這兩個字，應放在若翰的宣報詞中去加以解釋。在瑪竇的若翰宣報詞中，若翰特別強調耶穌來臨的淨化和審判性的一面（三 10~12）。在舊約的背景中，火常與淨化和審判相關聯。所以，瑪竇加上「及火」兩個字<sup>3</sup>。此外，在舊約中，火也常是上主顯現和臨在的象徵<sup>4</sup>。因此，「以火施洗」也有使受洗的人體會到耶穌恆久臨在的意義。

<sup>3</sup> 對「以聖神及火施洗」詳細的詮釋，可參看 Dunn, *Baptism*, 9~14. 有詳細參考書目。

<sup>4</sup> 天主顯示給梅瑟（出三 2~3）及顯示給以色列子民（出十九 18）時，都以火作為他臨在的象徵。天主的顯示和臨在常要求人悔改、淨化和聖潔自己（出三 5；十九 10~11, 15, 22）。

## 耶穌受洗

在耶穌受若翰洗者的洗禮的事件中，瑪竇首先藉若翰與耶穌的對話（三 14~15），進一步把耶穌和若翰洗禮的關係疏遠。同時，他也把若翰的水洗和在聖神內受洗意義上的差別加以強化：若翰的洗禮屬於舊約；而聖神的降下施洗卻開創了新的時代<sup>5</sup>。瑪竇在詞句上所作其他的改變，雖然有其神學上的意義，但是與本論文的主題沒有什麼關係，所以不多加討論。

在瑪竇中，也與馬爾谷相同，聖神的傅油和天父的聲音，啓示了耶穌的身分：天主子，默西亞和上主的僕人。

## （二）耶穌與聖神的力量

### 耶穌受魔鬼的試探

在耶穌受魔鬼試探的奧蹟中，瑪竇同樣強調聖神的主動性，但是他用了一個較緩和的動詞：「耶穌被聖神領往曠野」（四 1）。瑪竇也把受試探的時間改在耶穌四十天禁食之後；並詳細的敘述耶穌受試探的內容和經過。瑪竇主要的重點在於以色列子民在曠野受試探失敗之處，現在，耶穌—新以色列子民的代表—在聖神的領導下戰勝所有的試探<sup>6</sup>。

耶穌所受的前兩個誘惑，魔鬼主要的意向是要耶穌以不可錯誤的徵兆，顯示自己天主子的身分。這也是耶穌在公開服務時所受到的試探（瑪十六 1~4）。耶穌所受到的第三個誘惑是魔鬼要他做一個政治性的默西亞。在耶穌的公開服務中，這第三個誘惑是來自門徒與民衆對一位政治性默西亞的期待<sup>7</sup>。可

---

<sup>5</sup> 可參看：Dunn, *Baptism*, 25~32. 有詳細參考書目。

<sup>6</sup> 瑪竇福音中耶穌受誘的內容和意義，可參看：張春申，《奧蹟》，55~56。

<sup>7</sup> 同上註，63~64。

是，面對這些誘惑，耶穌都一一堅決地拒絕了。

馬爾谷所記載的耶穌在日常生活中受試探的事件，瑪竇全部採用了（谷八 11~12；瑪十二 38~39。谷十 2~12；瑪十九 3~12。谷十二 13~17；瑪廿二 15~22）。可見魔鬼不只是在曠野中誘惑耶穌，也在他的公開服務的日常境遇中誘惑他。

此外，瑪竇在記載耶穌指責伯多祿時，沒有用「斥責」魔鬼的同一動詞，但仍稱他為「撒殫」（瑪十六 23）。基本上保持了那事件的原有意義。

### 驅逐魔鬼

瑪竇記載了四個驅魔的個案（八 28~34；九 32；十二 22；十五 21~28；十七 14~20）；瑪竇沒有採用谷一 21~28 的驅魔事件，卻在九 32 及十二 22 增加了對驅逐又聾又啞魔鬼同一事件的雙重記錄（doublets）<sup>8</sup>。

在這個個案中，引起了一項爭議：耶穌到底憑什麼權柄（*exousia*）驅魔？按瑪竇的記載，耶穌說自己是藉「天主的神」（*pneuma theou*）驅魔（十二 28），並強調這是天國來臨可見的記號（十二 28）<sup>9</sup>。「天主的神」這個名詞首先出現在耶穌受洗的敘述中（三 16）<sup>10</sup>，可見瑪竇刻意把這兩次事件藉這個名詞連在一起，表示聖神能力重要的表現就在於征服魔鬼，使天國降臨人間<sup>11</sup>。

在福音中，瑪竇對耶穌的公開服務作了九次撮要敘述（四

<sup>8</sup> 按聖經學者的分析，瑪九 32 及十二 22 是同一事件的雙重記錄（doublets），所以是同一事件。可參看：Viviano, "The Gospel According to Matthew," *NJBC*, 42: 65.

<sup>9</sup> Montague, *Holy Spirit*, 306.

<sup>10</sup> McDon. & Mon., *Initiation*, 19

<sup>11</sup> 思高版聖經對瑪三 16 的翻譯並不夠正確，它把「*pneuma theou*」譯為「聖神」。

23~25；八 16~17；九 35~38；十二 15~16；十四 13~14，34~36；十五 29~31；十九 1；廿一 14）。他只有在八 16 清楚地提到耶穌為人驅魔；在四 24 中，「附魔的」只是病人中的一種，被人送到耶穌面前尋求醫治。這也表示驅逐魔鬼是耶穌醫治服務的一環。但是，從編輯的方式來看，瑪竇並沒有像馬爾谷那樣特別強調耶穌驅魔的權威。

### 其他的醫治服務

瑪竇福音記載了九個醫治病人的個案（八 1~4，5~13；八 14~15；九 1~8，18~26 兩次，27~31；十二 9~13；廿 29~34）；其中八個採用馬爾谷的資料。只有一個來自 Q 資料（瑪八 5~13；路七 1~10）。這也是在瑪竇福音中，耶穌治好一位外邦人僅有的例子。

在醫治的方式上，瑪竇刪除了谷中以唾沫醫治的個案（谷七 31~37），而著重耶穌以話來醫治（瑪八 16）。他也省略了谷中的分段治癒的個案（谷八 22~26），而強調耶穌的醫治立刻見效（十五 28；廿一 19）。

在瑪竇的九次撮要敘述中，每次都以醫治病人為主要內容；其中有兩次先提宣講福音（四 23；九 35），再說耶穌的治病服務；另有一次把驅魔與治病並列（八 16~17）；其他六次都只講治病服務。

從瑪竇福音的整體結構來看，瑪竇用了六大段敘事（一~四；八~九；十一~十二；一四~十七；十九~廿二；廿六~廿八），及五大段講道（五~七；十；十三；十八；廿三~廿五）相互間隔，形成一個同心圓<sup>12</sup>。除了最後一段敘事（廿六~廿八耶穌的苦難和死亡）外，其他的五大段中，瑪竇都插入

<sup>12</sup> Benedict T. Viviano, "The Gospel According to Matthew," *NJBC*, 42: 8.



了自己所寫的治病撮要敘述。

在報導耶穌宣講山中聖訓之前，瑪竇特別寫了福音中的第一段，也是最長的一段撮要敘述：

耶穌走遍了加里肋亞，在他們的會堂內施教，宣講天國的福音，治好民間各種疾病，各種災殃。他的名聲傳遍了整個敘利亞。人就把一切有病的、受各種疾病痛苦煎熬的、附魔的、癲癩的、癱瘓的，都給他送來，他都治好了他們。於是有許多群眾從加里肋亞、「十城區」、耶路撒冷、猶太和約但河東岸跟隨了他。（四 23~25）

瑪竇以他的編輯手法強調：就是因為耶穌醫治了大批的病人，群眾才向耶穌湧來，使耶穌的山中聖訓有了聽眾。這是耶穌傳福音時所用的策略。

瑪竇所寫有關耶穌醫治服務的最後一段撮要，是敘述耶穌在耶路撒冷聖殿中所行的醫治：

在聖殿內的瞎子和癩子來到他跟前，他都治好了他們。司祭長及經師見了他所行的奇事（*thaumasia*），又聽見了孩子們在聖殿內喊說：「賀三納於達味之子！」就大發忿怒，對耶穌說：「你聽見他們所說的嗎？」耶穌對他們說：「是的，你們從未讀過：『你由嬰兒和吃奶者的口中，備受讚美』這句話嗎？」（廿一 14~16）

馬爾谷和路加都沒有報導，耶穌在耶路撒冷作醫治服務。這是瑪竇的獨家報導，是作者所刻意安排的。按肋未紀的規定，瞎子和癩子都不許成為祭司（肋廿一 18）。現在，耶穌先把聖殿中換錢和作買賣的趕出去（瑪廿一 12~13），再治好聖殿內的瞎子和癩子，除去了他們成為祭司的阻礙。這正象徵耶穌要為他的新以色列子民所作的，使萬民成為祭司<sup>13</sup>。

<sup>13</sup>Montague, *Holy Spirit*, 304~305.

瑪竇在報導耶穌的醫治服務也有幾個他的特徵。首先，他強調耶穌醫治人的疾病是出於對人的慈心（八 17；九 36；十一 28~29；十二 11~12；十四 14）。其次，可能正是因為如此，瑪竇在所有的撮要中都說耶穌治好一切來到他面前的病人，也藉此強調耶穌帶來完滿的救恩。第三，前面已經提過，只有瑪竇記載了耶穌在耶路撒冷醫治了病人（廿一 14），藉著這次醫治瑪竇強調耶穌對邊緣人物的關懷。第四，在兩次撮要敘述之後，瑪竇引用了依撒意亞先知詮釋耶穌醫治服務的意義（八 17，依五三 4；十二 17~21，依四二 1~4）。這兩次的引證都啓示了耶穌是上主的僕人的身分。在第一次的引證中，更清楚地表示耶穌的醫治是他苦難的結果，是他救贖工程的一部分。在第二次的引證中，瑪竇改用了兩次「外邦人」（十二 18，21），強調耶穌的福音也是對外邦人宣講的。第五，當若翰差遣門徒來詢問耶穌到底是誰時，耶穌是以自己的醫治服務和宣講作自己身分的標記（十一 4~6）。

從以上的種種分析來看，瑪竇認為耶穌的醫治病人是他對人愛心不可或缺的代表；也是他帶給人救恩重要的內涵之一。更有進者，它們也是啓示耶穌身分的註冊標記。

在瑪竇中，不容易找到心靈醫治的記述。可能與馬爾谷一樣，只有門徒們在經歷了耶穌苦難、死亡和復活之後，得到了心靈的醫治。

在赦罪方面，瑪竇採用馬爾谷的資料，只有一次記錄（九 2）。

## 智慧的言語

耶穌的工作中，最受瑪竇重視的當然是他的宣講。瑪竇把耶穌的講道編輯為五集（五 3~七 27；十 5~42；十三 3~52；十八 3~34；廿三~廿五 46）。他來宣佈天國的新精神和新倫

理，使舊約的法律和先知達到滿全（五 17~18；廿二 40）。除了長篇集合的講道之外，瑪竇也記載了許多耶穌與人的對話，其中包含了道理、倫理、禮儀、教會使命等豐富的資料，作為日後教會領袖宣講和教導之用<sup>14</sup>。

瑪竇不但強調耶穌宣講智慧之言，使人驚訝他的智慧（十三 54）；他也記載耶穌宣稱自己的智慧比撒羅滿來得更大（十二 42），而且自己就是降生的智慧（十一 19）。

### 知識的言語

在這一點上，瑪竇採用了馬爾谷的資料，只記載了一次耶穌透視人心事件（九 4）。

從以上的分析看來，在瑪竇福音，耶穌所擁有的聖神的能力，與在馬爾谷中相同。只是瑪竇強調的重點和表達的方式，與馬爾谷有所不同。

在馬爾谷和瑪竇福音中，都記載了在斐理伯的凱撒勒雅，伯多祿認出耶穌是默西亞的事件（谷七 27~30；瑪十六 13~20）。在馬爾谷中，耶穌並沒有對伯多祿有任何反應。可是，在瑪竇中，耶穌很清楚的說出，伯多祿的這項知識是出於天父的啓示（十六 17）。雖然它不是發生在耶穌自己身上，這也是知識言語的一種顯示。

### 耶穌把聖神的力量賜給宗徒

在耶穌召叫十二宗徒的記載中，瑪竇很清楚地說明：「授給他們制伏邪魔的權柄（*exousia*），可以驅逐邪魔，醫治各種病症，各種疾苦」（十 1）。緊接著耶穌以下面的囑咐派遣了他們：

外邦人的路，你們不要走；撒瑪黎雅人的城，你們不

<sup>14</sup>Benedict T. Viviano, "The Gospel According to Matthew," *NJBC*, 42: 8.

要進；你們寧可往以色列家迷失的羊那裏去。你們在路上應宣講說：天國臨近了。病人，你們要治好；死人，你們要復活；癩病人，你們要潔淨；魔鬼你們要驅逐；你們白白得來的，也要白白分施。……（十 5~8）

在這派遣詞中，耶穌把宣講福音與驅魔和治病並列；並且以命令的方式要求宗徒去作。可見耶穌願意宗徒分享他全面的工作，也顯示耶穌對醫治服務的重視。

不過，耶穌在開始時給他們所下限制性的禁令，究竟有何意義？這倒是值得探討的。

首先，十 5 耶穌的禁制令與瑪廿八 18~20 普世性的派遣命令有些矛盾之處。其次，瑪竇在其他章節也記載耶穌談到向外邦人傳福音（十 18；八 11~12；廿一 43；廿二 1~14）。由此可見，瑪竇所處的團體，雖然皈依的猶太人很多，但絕不是對外邦人封閉的團體。同時，這也顯示十 5 的禁制令不可能出自瑪竇的假造，而是他從早有的口傳或書寫傳統接受的。

關於這項禁制令可能有下列不同的解釋：（1）這是耶穌針對某一次的派遣而說的，卻為一些比較反對向外邦人傳福音的猶太基督徒保存下來；（2）在瑪竇福音中，耶穌在世時，並沒有刻意向外邦人傳福音（十五 24）<sup>15</sup>，所以，也暫時不要宗徒們向外邦人傳福音。（3）在十 23 耶穌所說：「我實在告訴你們：直到人子來到時，你們還未走完以色列的城邑。」其中「人子來到時」應指耶穌的死亡和復活。耶穌在死而復活以前，因為時間有限，所以只派遣宗徒們前往以色列去傳福音。這最後的一種解釋，可能最為恰當<sup>16</sup>。

<sup>15</sup>在馬爾谷中，曾刻意敘述耶穌往外邦人所居住的地區傳福音（谷六 45~56；七 24~36）；在瑪竇中，並沒有類似的記載。

<sup>16</sup>可參看：W. E. Albright and C. S. Mann, *Matthew, the Anchor Bible No.*

## 復活的主與教會永遠同在

雖然，在耶穌復活後，瑪竇並沒有寫耶穌賜予宗徒或教會聖神；但是，卻有一個隆重賜予使命和派遣的儀式：

耶穌便上前對他們說：「天上地下的一切權柄都交给了我，所以你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。看！我同你們天天在一起，直到今世的終結。」（廿八 18~20）

如果我們仔細分析這三節經文，就發現其豐富的內涵。首先，耶穌宣稱自己擁有天上地下的一切權柄（*exousia*）。在瑪竇福音中，耶穌以有權威（*exousia*）的方式教訓人（七 28~29），他有赦罪的權柄（九 1~8），他賜給宗徒們驅魔治病的權柄（十 1）。現在，復活的主耶穌擁有一切權柄，許諾自己將天天與宗徒們（教會）同在，直到今世的終結。在瑪竇的神學中，復活的主並沒有派遣聖神到教會中來，取代他的地位；反而是藉他復活的臨在，使宗徒（和教會）分享他得自聖神的一切權柄，直到今世的終結。我們以前曾提過，瑪竇強調耶穌是「厄瑪奴耳」，是與人同在的天主<sup>17</sup>。

在耶穌給人授洗的命令中，「因父及子及聖神之名」的程式首次在福音中出現。把天主三位的稱呼平行並列，與耶穌受洗時天主三位的顯現有前後呼應的效果。如果按希臘文的原文，“*baptizantes autous eis to onoma tou patros kai tou huiou kai tou hagiou pneumatos*”可以中譯為：「在父、子和聖神的名內給他們授洗。<sup>18</sup>」有些聖經學家把它列為「在聖神內授洗」的程

26 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971), 119~120; Benedict T. Viviano, “The Gospel According to Matthew,” *NJBC*, 42: 68.

<sup>17</sup> Montague, *Holy Spirit*, 307~308.

<sup>18</sup> 英文可譯為：“baptizing them in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit”.

式，出現在新約的方式之一<sup>19</sup>。這也表示相信耶穌的人所受「因父及子及聖神之名」的洗禮，與耶穌自己的受洗，有密切的關聯<sup>20</sup>。

## 簡短結論

瑪竇福音記載耶穌擁有聖神及他的力量，和馬爾谷大同小異，主要在於他們兩人強調的重點有所不同；同時，兩人都十分清楚的記載，耶穌願意他的教會也有聖神的力量，為人作神恩性的服務。

耶穌復活後，在給予宗徒們的使命中，要他們「因父及子及聖神之名給他們授洗」（廿八 19）。除此之外，耶穌並沒有作特別賜予聖神給宗徒（或教會）的行動。然後，他許諾「看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」（廿八 20）。相信耶穌的人，藉洗禮進入教會，也就是在聖神內受洗；同時，在教會內常經驗到復活耶穌的同在。這是瑪竇神學上的特點。這位復活的耶穌具有「天上地下的一切權柄」（廿八 18），這權柄是從他在「聖神內受洗」開始得到，並在復活後到達完滿。領了洗的信友，在教會中與復活的耶穌同在，也分享他的權柄<sup>21</sup>。

---

<sup>19</sup>McDon. & Mon., *Initiation*, 4, footnote 2.

<sup>20</sup>同上註， 19.

<sup>21</sup>McDon. & Mon., *Initiation*, 20~21.

## 第六章

### 路加福音中耶穌與聖神的力量

路加福音和宗徒大事錄可說是一部作品的上下集。它們在用詞、思想、主題和結構上都有密切的連繫。本來應該併在一起來分析和研討。可是爲了本書的結構，我們在本章中先討論路加福音，而把宗徒大事錄放在第八章中再行討論，一方面有它的理由，一方面也有不便之處。我們希望藉行文的方式加以連接，減少這種人爲分割所造成的困難。

按教會的傳統，路加是敘利亞的安提約基人。他在九十年代的初期寫作了他的兩本巨著。他所處的團體在敘利亞，其中包含多元性的成員，而且大多數爲外邦人<sup>1</sup>。他自己可能是新約作者中唯一的外邦人。

因爲他的生活背景，路加在寫作福音時必須顧及多方面的需要。針對反對基督信仰的猶太人，他要證明耶穌就是默西亞，

---

<sup>1</sup> Robert, J. Karris, OFM., "The Gospel According to Luke," *NJBC*, 43:1.

是天主在舊約中所作一切許諾的滿全者。針對皈依基督的猶太人，他要反駁他們對外邦人進入新以色列子民的限制太嚴。面對富有的人，他要強調耶穌對窮人和生活在社會邊緣者的偏愛。他拓展了舊約中「雅威的窮人」（*anawim Yahweh*）的觀念，使它包含了一切殘障者和病患者，他們都是耶穌拯救並召選的對象。在福音中，他特別強調天父對罪人無條件的愛，在耶穌的公開服務中，豐富而廣泛地表達出來<sup>2</sup>。

在三位對觀福音的作者中，如果有一位是聖神論的神學家，那就非路加莫屬了。單就「聖神」這個名詞及其同義字來說，在谷中現 6 次，瑪 12 次，路 17（或可能 18）次，宗 57 次<sup>3</sup>。至於路加的聖神論的內容，就是我們以下所要仔細探討的。

由於路加所寫的童年福音相當特殊，須要分別研究；所以本章分為以下三節：

- （一）童年福音的聖神論
- （二）耶穌與聖神
- （三）耶穌與聖神的力量

## （一）童年福音的聖神論

路加的童年福音具有很明確的結構：雙重的報喜（預報洗者若翰和耶穌誕生），加上聖母訪親；以及雙重的誕生（洗者若翰和耶穌的誕生），加上耶穌被獻於聖殿及十二齡講道。我們現在按照奧蹟的秩序加以研討。

---

<sup>2</sup> 關於路加的寫作背景及神學，可參看：同上註，43: 4~9。

<sup>3</sup> Fitzmyer, *Gospel Lk. I*, 227.



## 預報洗者若翰的誕生（一 5~25）

這一段福音中，有關聖神的資料並不多，只有天使預報若翰自母胎就要充滿聖神（一 15），使他成為耶穌的先驅。

### 天使預報耶穌降孕

在聖母領報奧蹟天使與瑪利亞的對話中，含有豐富的神學內涵。首先，瑪利亞的懷孕生子，是天主實踐了他對達味和他家族所作的許諾（一 30~33；參看撒下七 11b~16）。耶穌降孕的事件成了新舊約的分水嶺：舊約時期宣告結束，新的默西亞已經來臨，而他的王權沒有終結。

其次，天使對聖母瑪利亞的宣告是「聖神要臨於你，至高者的能力要庇蔭你，因此，那要誕生的聖者，將稱為天主的兒子」（一 35）。路加用了兩個動詞來表示聖神的行動：「臨於」（*eperchesthai*）（這字更好譯為「來到」或「降到」），及「庇蔭」（*episkiazein*）。這兩個字的希臘原文都沒有「使受孕」的意義，也沒有任何與性有關的含意<sup>4</sup>。但是，聖神行動的後果卻是天主子降生成人。所以，耶穌的人性是出自聖神的創造<sup>5</sup>。這是天主創造工程的最高峰，卻又是新創造的開始。正因如此，耶穌的人性生命由聖神而開始，也從一開始就充滿聖神。

第三，天使的預報詞很清楚的指出耶穌的身分、使命和權威；但是，這一切都與他降孕的方式有密切的關係。因為他是天主子，所以，他的降孕必須是聖神的化工；他的使命出自天父的派遣；他的權威來自聖神的力量。

第四，聖母瑪利亞，因著聖神的「臨在」和「蔭庇」而懷孕耶穌；可是，路加並沒有把「充滿聖神」這個片語，應用在

<sup>4</sup> 同上註，337。

<sup>5</sup> 同上註，350~351。

聖母身上。這是因為聖母與聖神的關係，遠遠超越一切人之上，已不能用這同一個片語來形容。她是這新恩寵時期受惠的第一人，也是唯一的「充滿聖寵者」（*kecharitomene*，路一 28）。

第五，在天使報喜時，把「聖神」和「至高者的能力」（*dynamis*）當作同位詞和同義詞來運用。這是路加的特殊用詞之一。「能力」一詞在路加中與聖神的關聯更密切，應用的範圍也比在馬爾谷和瑪竇來得更廣<sup>6</sup>。

### 聖母訪親（一 39~56）

在聖母訪親的奧蹟中，從耶穌的立場來看，這是他降生成人後的第一次行動：使他的先驅，洗者若翰，和依撒伯爾充滿聖神；不過這行動是藉聖母而完成的<sup>7</sup>。按路加的聖神學來看，天父最願意給人的恩賜，也最願意人求的恩賜，就是聖神（參看十一 1~11）<sup>8</sup>。所以，降生的耶穌的第一個行為就是使人充滿聖神，是不足為奇的。這個奧蹟也是五旬節的預象：在那時，復活的耶穌也藉著聖母瑪利亞，把聖神賜給教會（參看宗一 14）<sup>9</sup>。

在依撒伯爾充滿聖神之後，她首先認出瑪利亞是「吾主的

<sup>6</sup> 如果把路廿四 49 與宗一 8 相比較，就可以清楚地看出，路加有時把「能力」當作聖神的代名詞。關於在對觀福音中，對「權柄」（*exousia*）和「能力」（*dynamis*）不同的用法，可參看：王敬弘，〈從共觀福音看靈力事奉〉，《聖靈神學初探》，54~55，61~62（馬爾谷），66~67（瑪竇），68~70（路加）。

<sup>7</sup> 王敬弘，〈路加作品中的聖神與聖母瑪利亞〉，《神論》88（1991 夏），215~216。

<sup>8</sup> Montague, *Holy Spirit*, 258~259.

<sup>9</sup> 如果純粹從文學的形式來看，路加在宗一 14 根本沒有必要提到「耶穌的母親瑪利亞」，而是他為神學的理由故意加上的。它的解釋可參看，王敬弘，〈路加作品中的聖神與聖母瑪利亞〉，216~220；及同上註，268~269。

母親」(一 43)。這也是聖神分辨神類能力的顯示方式之一。若翰在母胎中充滿聖神，以跳躍的方式來迎接耶穌，滿全了一 15 的預言。

### **若翰誕生 (一 57~80)**

在這段福音中，有關聖神的資料不多。匝加利亞，若翰的父親，在若翰誕生以後，充滿了聖神，開口講出預言。他說出了若翰的身分、使命和意義；也讚頌天主的大能和仁慈。

### **耶穌誕生 (二 1~20)**

在這段福音中，沒有直接地提到聖神。除了聖家三位以外，主要的角色是天使們和牧羊人。他們的使命是向人傳報降生成人的天主子給人帶來救恩的喜訊。在路加的神學中，傳報福音的能力常是來自聖神的。

### **耶穌受割損和被獻於聖殿 (二 21~38)**

在這段福音中，路加描敘一位老人和一位老婦，當耶穌被獻於聖殿時，在眾人面前宣揚他。一位與聖神有密切關係的西默盎。由於聖神的引導，他能從聖殿衆多而嘲雜的人群中，辨認出一對外表毫無特色的父母，及他們所懷抱的耶穌。他以短歌讚頌嬰孩耶穌。

路加並沒有直接把另一位亞納與聖神直接連在一起；但是，她傳揚福音的熱誠必然與聖神有關。

### **耶穌的隱居生活和十二齡講道**

在路加所寫的耶穌隱居生活中，除了十二齡講道這一次具體事件外，就是耶穌人性的成長(二 40, 52)。既然耶穌的人性是出自聖神的創造，那麼聖神也必然是他人人性成長的動力。除了在身材上長大之外，路加特別提出耶穌在智慧上及在天主和人前的恩愛上成長。耶穌的成長是所有基督徒成長的模

範及恩寵的來源。

## 簡短結論

在童年福音中，聖神只降在少數被特選的人身上。因為在耶穌死而復活以前，聖神並沒有普遍地賜下。路加很小心地用不同詞句，來表示聖神與每人親密的關係在等級上的有所不同：耶穌的人性為聖神所創造；聖母瑪利亞，因著她的合作和信德，與聖子和聖神密切的結合；若翰和他的父母，因著他們與耶穌的降孕所有的特別關係，被「聖神充滿」；西默盎被聖神密切地引導，而作傳報福音的人。在出現在童年福音的個人中，只有若瑟和亞納，路加沒有清楚地把他們與聖神連在一起。

所有被聖神感動的人，再加上天使和牧羊人，都各以不同的方式，或讚美天主，或指證耶穌和若翰的身分，或闡明耶穌和若翰使命的意義，或直接地宣揚福音；顯示出聖神是智慧之神和先知之神。

## （二）耶穌與聖神

### 若翰洗者的預報

在路加福音中，若翰洗者的施洗和他的預報，基本上與瑪竇相同，都運用了來自「Q」的資料。不過由於在宗徒大事錄中，路加很清楚地把耶穌「在聖神內施洗」與五旬節的事件合而為一（宗一5，8），在五旬節的那一天，聖神以火舌的象徵臨到宗徒們和信眾們的頭上。這使若翰所說的：「他要以聖神和火洗你們」有了一層新的意義<sup>10</sup>。

---

<sup>10</sup> McDon. & Mon., *Initiation*, 23.

## 耶穌領洗

路加比瑪竇更進一步地把耶穌和若翰的洗禮分開。路加先記載了若翰被監禁（三 20），再說耶穌受洗（三 21）。聖經學家們都認為這是路加在救恩史上作區分的方式：若翰屬於舊約；而耶穌則是新約的開創者<sup>11</sup>。至於對若翰洗者與耶穌的關係，則有些不同的解釋<sup>12</sup>。但是，它與本書的主旨關係不大，我們不對它詳細討論。路加報導耶穌受洗的奧蹟字句非常簡短，卻值得我們作深入的探討。

眾百姓受洗後，耶穌也受了洗；當他祈禱時，天開了；聖神藉一個形像，如同鴿子，降在他上邊；並有聲音從天上說：「你是我的愛子，我因你而喜悅。」（三 21~22）

路加所用的「眾百姓」，其希臘原文是 *laos*，是路加喜用的字<sup>13</sup>。它一般性的意義是指「一大群人」或「沒有什麼區分的群眾」。可是，即使路加按一般意義去用它時，也常含有「以色列—天主子民」的意思<sup>14</sup>。所以當路加說：「眾百姓受洗後，耶穌也受了洗；……」時，除了表示耶穌和群眾認同以外，可能也是指耶穌藉他的洗禮及其後果建立一個新以色列子民。耶穌受洗的動詞是被動的絕對式，而沒有主詞。這種方式在七十賢士譯本中，主詞是指天主<sup>15</sup>。如果這種解釋成立的話，那麼路加記載耶穌的洗禮就有更深的意義。

<sup>11</sup>Robert J. Karris, "The Gospel According to Luke," *NJBC*, 43: 49.

<sup>12</sup>Fitzmyer, *Gospel Lk. I*, 479-481. McDon. & Mon., *Initiation*, 24; especially note 2.

<sup>13</sup>在新約中，*laos* 共出現 140 次（若八 2 除外）。在路加作品中，福音用了 36 次，宗徒大事錄用了 48 次。

<sup>14</sup>H. Strathmann, "Laos," *TDNT*, IV, 53.

<sup>15</sup>許多相當學術性的註釋，都注意到路加语法上的用法，但卻不把它視為天主性的被動（divine passive）。參看：R. J. Karris, "The Gospel According to Luke," *NJBC*, 43: 49.

路三 21~22 是一整句話。「眾百姓.....祈禱時，」是一個時間子句，是附屬子句。以後的主要子句由三個平行的子句組成，就是：「天開了；聖神...降（下）...；有聲音...說...。」從結構上來說，路加的重點並不在於眾百姓和耶穌的領洗，而在於「天開了」；「聖神降下」；「天父說話」。耶穌是新以色列子民的代表，現在在他身上所發生的一切，將來在全體子民身上要完成。從這個觀點來看，路加的耶穌受洗，是宗徒大事錄中五旬節時，第一個信仰基督的團體領受聖神的典範<sup>16</sup>。

路加在耶穌領洗後特別加上「他祈禱時」。藉著這種寫法，路加把「聖神降下」視為是耶穌的祈禱所得到的答覆<sup>17</sup>。在路十一 1~13，耶穌教門徒如何祈禱時，特別強調要不停地祈禱直到得到天父所賞賜的聖神為止。這項教訓在五旬節產生了具體的後果。宗徒們和第一個信仰基督的團體，在耶穌升天後，作了第一次的九日敬禮；到了第十天，聖神就降臨了。

在耶穌受洗之後，路加特別加上了一個從若瑟上溯到亞當的族譜。從詮釋上來看，這族譜可談的問題很多<sup>18</sup>；但是，我們只需要注意路加藉這族譜強調耶穌是「天主的兒子」，和他的來臨有普世性的意義。

### 一項特別的報導

在耶穌與聖神的關係上，路加還有一則獨家報導：「耶穌因聖神而歡欣.....」（十 21）<sup>19</sup>。這句話更好譯為「耶穌在聖

<sup>16</sup>McDon. & Mon., *Initiation*, 26.

<sup>17</sup>在路加福音中，時常提到耶穌祈禱，是路加的特色之一。參看，R. J. Karris, "The Gospel According to Luke," *NJBC*, 43: 49.

<sup>18</sup>有關路加族譜詮釋的問題，可參看：Fitzmyer, *Gospel Lk. I*, 488~505.

<sup>19</sup>關於這一句話的原文批判，可參看：Fitzmyer, *Gospel Lk. II*, 871.

神內歡欣……。」這種表達方式在整部新約中找不到第二次<sup>20</sup>。

首先讓人想到的就是在路加的童年福音及宗徒大事錄中，被聖神充滿的人所有的心情（一 47；參考一 14，44；及宗二 46），並讚美天主（路一 48~55，67~79；二 28~32；宗二 47）。

在四部福音中，本來就很少清楚地記載耶穌的感情；即使有記載時，大半是耶穌消極的感情，例如：「耶穌遂含怒環視他們，見他們的心硬而悲傷，……」（谷三 5）；「耶穌從心裏歎息……」（谷八 12）；「耶穌見了，就生了氣，……」（谷十 14）；還有山園祈禱時的「驚懼恐怖」（谷一四 33；瑪廿六 37；路廿二 44）等等。

在積極方面，只有瑪竇多次敘述耶穌面對人的痛苦所有的憐憫和慈心（瑪八 17；九 36；十一 28~29；十二 11~12；十四 14）；馬爾谷只有一次同樣的敘述（谷一 41）。路加只在耶穌復活納因城寡婦的獨子時，才寫耶穌動了慈心（路七 13）；這可能是因為路加認為，耶穌在這事件中，預見自己的死亡將給母親帶來的哀痛<sup>21</sup>。除此以外，路加就不曾記載耶穌積極的情緒；這也表示路加並不多寫耶穌的情感，才使十 21 的寫法顯得特殊。

若望曾這樣描敘耶穌積極的感情：「耶穌素愛瑪爾大及她的妹妹和拉匝祿」（十一 5）；「……他（耶穌）既愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底」（十三 1）。這是若望獨特的寫法。

路十 21 清楚的說出耶穌積極的情緒（affection），又把

<sup>20</sup>同上註。

<sup>21</sup>Joseph Dillersberger, *The Gospel of Saint Luke*, (Cork: The Mercier Press, 1958), 217.

它與聖神連在一起；它不但是個獨一無二的例子，而且也表達了耶穌和聖神關係完全不同的一面。

### （三）耶穌與聖神的力量

#### 耶穌受魔鬼試探

路加採用了馬爾谷的秩序，在耶穌受洗之後，立刻受魔鬼的試探。在這段福音的開始，路加先加上「耶穌充滿聖神」<sup>22</sup>，強調耶穌在這以後所作，都是在聖神引導下或藉聖神而作的。關於耶穌受試探，他和瑪竇同樣採用了 Q 的資料，卻以編輯的手法，表達了不大一樣的意義：耶穌在聖神的引導下，戰勝魔鬼在他一天主子和上主僕人—實踐使命上所設下的試探。魔鬼努力引誘耶穌在完成天父給他的工作中走上歧途；耶穌卻一一引用聖經的話予以擊敗。當魔鬼技窮的時候，只有暫時退避，再等候時機來難為耶穌（四 13）。實際上，魔鬼在耶穌的苦難中，再度出現（廿二 3，進入猶達斯心中；廿二 53，耶穌被捕—黑暗的權勢）<sup>23</sup>。

在路加十一章，耶穌說：「我來是為把火投在地上，我是多麼切望它已經燃燒起來！我有一種應受的洗禮，我是如何焦急，直到它得以完成！」（49-50）我們瞭解耶穌在此處所說的洗禮就是指他的苦難。如果我們把若翰洗者的預報：「他要以聖神和火洗你們」（三 16），耶穌自己的受洗和被聖神充滿，

<sup>22</sup> 在路加作品中，「充滿聖神」（「充滿」是形容詞 *pleres*）共出現五次：耶穌（路四 1），選擇執事的條件（宗六 3），斯德望（宗六 5；七 55），巴爾納伯（宗十一 25）；（「充滿」是動詞 *pimplemi*）共出現八次：若翰洗者（預報，路一 15），依撒伯爾（路一 41），匝加利亞（路一 67），會衆（宗二 4；四 31），伯多祿（宗四 8），保祿（宗九 17；十三 9）。

<sup>23</sup> 張春申，《奧蹟》，56-59。



以及他受魔鬼的試探，與上面的話連在一起，就不難看出，按路加的神學，耶穌被聖神充滿的主要意義之一，就是耶穌在聖神的領導之下，藉聖神的能力以他的苦難拯救整個的世界。

## 耶穌的公開服務

在三位對觀福音的作者中，只有路加以明確的編輯手法，強調耶穌所有的公開服務，是藉聖神的德能（*dynamis*）而完成的。在耶穌召選了第一批四位門徒以後，路加用一個撮要敘述，給耶穌的公開服務揭開序幕：

耶穌因聖神的德能，回到加里肋亞。他的名聲傳遍了臨近各地。他在他們的會堂內施教，受到眾人的稱揚。（路四 14~15）

他接著又報導了耶穌第一次公開宣講的經過：

他來到了納匝肋，自己曾受教養的地方；按他的習慣，就在安息日那天進了會堂，並站起來要誦讀。有人把依撒意亞先知書給他；他遂展開書卷，找到了一處，上邊寫說：「上主的神臨於我身上，因為他給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣佈上主的恩慈之年。」他把書卷捲起來，交給侍役，坐下了。會堂內眾人的眼睛都注視著他。他便開始對他們說：「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了。」（路四 16~21）

耶穌親自引用依撒意亞先知的話（六一 1~2）<sup>24</sup>，來說明自己上主僕人的身分和使命；並且，再一次肯定，他的一切工作都是在聖神的傅油所得到的能力而完成的。

<sup>24</sup>在路四 18~19 所引用的依撒意亞先知，是把依六一 1a, b, d；五八 6d，六一 2a 混合編成的。至於它的詳細的意義，可參看：Karris, "The Gospel According to Luke," *NJBC*, 43:59.

從此以後，除了一次路加很清楚提到聖神的能力直接引導耶穌治病以外（五 17），路加不再每次提到聖神能力在耶穌工作中運行，以免過分的重覆。所以，路加以他的編輯，清楚地表明耶穌的宣講、治病、驅魔和赦罪，都是藉聖神的力量而行。

## 驅逐魔鬼

路加記載了四個驅魔個案（四 33~37；八 26~39；九 37~42；十一 14）；其中前三個是來自馬爾谷的資料（谷一 23~27；五 1~20；九 14~29），最後一個來自 Q 的資料（瑪一二 22~32）。

在最後的個案中，當人質問耶穌驅魔權柄（*exousia*）的來源時，耶穌答覆自己是以「天主的手指」驅魔。這個名詞是來自出谷紀八 15（七十賢士希臘譯本），是指天主以他的大能把以色列人民從埃及的奴役中解救出來<sup>25</sup>。耶穌現在引用它，來指自己的驅魔，其意義是很明顯的；因為魔鬼給人帶來的就是各式各樣的奴役，以及永遠的死亡。

在大約十次的撮要敘述中（精確的數目不易計算：四 14~15，40~41；五 15~16；六 17~19；七 21；八 1~3；九 11；十三 22；十五 1；十九 47），路加四次提驅魔。

## 其他醫治服務

路加記載了十三個醫治身體疾病的個案（四 38~39；五 12~16，17~26；六 6~11；七 1~10，11~17；八 40~56 兩次；十三 10~17；十四 1~6；十七 11~19；十八 35~43；廿二 51）；其中有七次來自馬爾谷，一次來自 Q 資料（七 1~10），其他五次則為路加所獨有（七 11~17；十三 10~17；十四 1~6；十七 11~19；廿二 51）；在這五次中，有四次是耶穌主動地醫

<sup>25</sup>可參看：同上註，43；130。

治病人（七 11~17 納因城寡婦之子；十三 10~17 偃僕婦人；十四 1~6 水膨症的人；廿二 50 耳朵被砍的人）。耶穌最後醫治的是來逮捕他的大司祭僕人的耳朵，給門徒立了愛仇的榜樣。路加沒有像瑪竇一樣，多次強調耶穌對病人的憐憫心情，而比較用耶穌在治病方面的主動性，以實際的行為來表達這一點。

路加記載了兩次耶穌復活死人（七 11~17；八 40~42，49~56）；前者為路加所獨有，後者來自馬爾谷。這兩次事件彰顯耶穌是掌管生死的主宰；也給後來耶穌對若翰的答覆：「死人復活」（七 22），作實際的證據<sup>26</sup>。

在撮要敘述中，其中只有五次提到耶穌治病（四 40~41；五 15~16；六 17~19；八 1~3；九 11）。路加不諱言許多人來接近耶穌，就是為了治好他們的病（五 15；六 17）；並有一種能力從耶穌身上出來，醫治人的病（六 19；參看五 17 及八 46）。但是，路加很少說所有的病人都得到痊癒。

路加記載了耶穌兩次赦罪（五 20；七 48），其中前者來自馬爾谷，後者路加所獨有的。

從路加對耶穌醫治服務的整體報導來看，路加似乎比較著重身體的醫治。這可能因為，按教會傳統的說法，路加本人就是醫生的緣故。（六 6~11 手枯的人；顯示耶穌對病人的憐憫，甚至主動地醫治來逮捕他的敵人，廿二 50）。藉著醫治十個癩病人的例子（十七 11~19），路加也教導人身體的醫治不能與耶穌所帶來的救恩畫上等號；除非得醫治者也對那醫治他的天主感恩朝拜，他並沒有完全得救（十七 19）。

除了這些與馬爾谷和瑪竇同類的醫治個案之外，路加以他特有細膩而富有同情的心，也記載了一些耶穌醫治人內心創傷的例子。當耶穌主動地復活了納因城寡婦的獨子時，他也醫治

<sup>26</sup> Fitzmyer, *Gospel Lk. I*, 655.

了這位寡婦的哀傷和無助（七 11~17）。耶穌在接受悔改的罪婦給他以香油抹腳的同時，他赦免了她的罪，並且當著眾人恢復了她的自尊心（七 36~50）。耶穌主動地要住在匝凱的家中時，醫好了匝凱貪財的心，並使他當眾表示悔改（十九 1~10）。當伯多祿三次否認他之後，路加特別記載耶穌回頭來注視他，使他悔改痛哭（廿二 61~62）。耶穌雖然沒有拯救與他同釘十字架的凶犯的身體，卻給他在接受死刑中有永生的希望（廿三 42~43）。耶穌復活後，顯示給去厄瑪烏的兩個門徒時，耶穌先以聖經的話治好他們已喪失的信心和希望，才在他們面前顯示自己已經復活（廿四 13~35）。

當若翰洗者派遣門徒去問耶穌是否就是那要來的一位時，路加在耶穌的答詞之前，先寫了「正在那時刻，他治好了許多患有病痛和疾苦的，並附有惡魔的人，又恩賜許多瞎子看見」（七 21）。這表示了路加對耶穌醫治服務特別的重視。

## 奇蹟

路加只記載了三次非醫治的奇蹟：奇蹟捕魚（五 1~11）；平息風浪（八 22~25）；增餅及魚（九 10~17）。其中只有第一個是路加所獨有的，而這個奇蹟使伯多祿、雅各伯和若望捨棄了一切，跟隨了耶穌<sup>27</sup>。其他兩個奇蹟都來自馬爾谷。

## 智慧的言語

在童年福音中，路加特別強調耶穌從小就充滿智慧（二 40），而且耶穌在智慧上不斷增長（二 52）。耶穌十二歲在聖殿講道時，「凡聽見他的人，對他的智慧和對答，都驚奇不

<sup>27</sup> 關於這次奇蹟捕魚與若廿一所記載的奇蹟捕魚有何關係，可參看：Fitzmyer, *Gospel Lk. I*, 560~562. Karris, "The Gospel According to Luke" *NJBC*, 43:71.

止」(二 47)。

耶穌公開服務時，在納匝肋，「眾人都稱讚他，驚奇他口中所說動聽的話」(四 22)。在「Q」的資料中，耶穌把自己、若翰以及兩人的門徒都列為「智慧之子」(七 35)<sup>28</sup>；在另一處，耶穌也宣稱自己的智慧比撒羅滿來得更大(十一 31)。

路加用了馬爾谷和「Q」的講道資料；但是，他沒有像瑪竇一樣，把它們編輯為長篇的宣講。但是，耶穌所作的各種教導、宣講、辯論、護教和解釋，都顯示了耶穌具有智慧的言語。在路加所獨有的資料中，耶穌帶領十二位宗徒前往耶路撒冷(九 51~十九 27)，在旅途中，耶穌訓練他們，也充分顯示了耶穌的智慧。

### 知識的言語

路加多次清楚地寫耶穌「看透了人的心思」(五 22；六 8；九 47)。耶穌在赦免悔改的罪婦的事件中，也顯示了他知道四週的人在想什麼(七 36~50)。

關於耶穌所有其他聖神的能力，路加和馬爾谷及瑪竇基本上相同，不必多費筆墨。

### 耶穌把聖神的力量賜給宗徒

路加對耶穌派遣宗徒作了如下的記載：

耶穌召集了那十二人來，賜給他們制伏一切魔鬼，並治療疾病的能力和權柄，派遣他們去宣講天主的國，並治好病人，.....他們就出發，周遊各鄉村，宣傳喜訊，到處治病。(九 1~2，6)

路加的這幾節經文取自馬爾谷(谷 6 7，12~13)，但是也作了他的編輯工作。耶穌賜給宗徒們的，不止是「權柄」

<sup>28</sup> Fitzmyer, *Gospel Lk. I*, 679.

( *exousia* )，也同時是「能力」( *dynamis* )；而且兩者幾乎是同意<sup>29</sup>。此外，在這三節經文中，路加在驅魔和治病兩者之間，似乎比較更重視後者。這也和我們以前所作的探討結果相同。

## 耶穌把聖神的力量賜給教會

路加除了記載耶穌派遣十二宗徒之外，還敘述了他選派七十二（七十）人作幫助他傳福音的工作：

此後，主另外選定了七十二人，派遣他們兩個兩個地在他前面，到他自己將要去的各城各地去。他對他們說：「.....要醫治城中的病人，並給他們說：天主的國已經臨近你們了。」.....那七十二人歡喜地歸來，說：「主！因著你的名，連惡魔都屈服於我們。」（十 1~2a，9，17）

這又是路加的獨家報導。在聖經中，七十或七十二是象徵全體。聖經學家認為，這次的派遣是出於路加的創作，並反映了路加所處教會的實際狀況。同時，它是日後整個教會被選派向普世傳福音的預象<sup>30</sup>。耶穌在派遣的訓詞中，要他們宣講天國的來臨和治好病人（十 9）。在所有對觀福音的派遣詞中，宣講與醫治服務常常並列。不過，在七十二人的工作報告中，卻只提到他們所作的驅魔（十 17）。無論如何，耶穌願意教會擁有聖神的能力去完成她傳福音的使命，是清楚而明顯的。

在耶穌復活後，路加作了下列的敘述：

（耶穌）又對他們說：「經上曾這樣記載：默西亞必須受苦，第三天從死者中復活；並且必須從耶路撒冷開始，因他的名向萬邦宣講悔改，以得罪之赦。你們就是這

<sup>29</sup>同註 8。

<sup>30</sup>Fitzmyer, *Gospel Lk. II*, 841~849.

些事的見證人。看，我要把我父所恩許的，遣發到你們身上；至於你們，你們應當留在這城中，直到佩戴上自高天而來的能力。」（廿四 46~49）

路加藉著這幾節經文，把福音與宗徒大事錄相連接。復活的主耶穌如何與天父一起在五旬節派遣聖神，建立教會；教會在聖神的引導下，藉聖神的能力，向天下萬國宣揚福音，這都是路加要在宗徒大事錄中所報導的。我們將在第八章中仔細研究。

# 第七章

## 若望福音中耶穌與聖神的能力

若望福音的資料來源，編輯及寫成的經過都與對觀福音有很大的不同。它從原始資料，經過了幾個階段的編輯工作，才寫成現有的形式<sup>1</sup>。它是新約中成書最晚的幾部書之一。在結構方面，若望福音分成兩大部分。第一部分（一 19~十二 50）通常被稱為「記號之書」，第二部分（十三 1~廿 31）通常被稱為「光榮之書」；前面有一篇序言（一 1~18），後面有一段附錄（廿一 1~25）。在第一部分中，若望以耶穌所作的七個記號（*semeion*）來顯示他的身分和使命。在第二部分中，若望敘述耶穌度過自己的逾越奧蹟，給人帶來永遠的生命。序言是一篇有關聖言（*Logos*）的詩歌。附錄則是記載耶穌在復活

---

<sup>1</sup> 關於若望福音編輯成書的過程，聖經學家們有許多不同的意見；可參看：Brown, *John. I*, xxiv~xl; PHEME PERKINS, "The Gospel According to John," *NJBC*, 61: 2~4.



後的顯現<sup>2</sup>。

由於若望福音運用了不同來源的資料，它的聖神論可以分為兩大部分：一是耶穌最後晚餐講話中，論及聖神並稱他為護慰者（*paracletos*）的部分<sup>3</sup>；一是福音其他章節中論及聖神的部分。兩者在內容上有些不同，但卻是相輔相成的。為了方便起見，我們先看最後晚餐講話的部分；然後，再對整個福音有關聖神的章節加以研究。

### （一）聖神—護慰者

由於本書的方向和重點，在探究若望福音中耶穌在最後晚餐時所講到的聖神時，我們只需要整體性地看出耶穌和護慰者之間的關係就夠了。現在，我們把它列表如下<sup>4</sup>：

---

<sup>2</sup> 關於若望福音的結構，可參看：Brown, *John. I*, cxxxviii~cxxxix.

<sup>3</sup> 在若望福音中，耶穌在最後晚餐講話時，稱聖神為護慰者的經文共有五段：十四 15~17，26；十五 26~27；十六 7~11，12~14。其中的聖神論自成一個單元。聖經學者對它有不少的專門研究。Hans Windisch, *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel*, trans. James W. Cox, Biblical Series-20 (Philadelphia: Fortress Press, 1968)；附有豐富的參考書目。也可參看：Brown, *John. II*, 1135~1144；也有豐富的參考書目。

<sup>4</sup> 基本資料來自：Brown, *John. II*, 1135。

〔耶穌與護慰者之間的關係表〕

	耶 穌	護 慰 者
與 父 的 關 係	子已來（五43等）	護慰者將要來（十四16等）但除非耶穌先離開（十六7）
	耶穌自父而來（十六27-28）	護慰者自父而來（十四16）
	父把子給予世界（三16）	父因子之要求給予世界聖神（十四16）
	父派遣子（三17等）	父因子之名派遣聖神（十四26）
	耶穌因父之名而來（五43）	聖神因子之名被派遣（十四26）
身 分 與 地 位	耶穌是第一位護慰者（若壹二1）	聖神是另一位護慰者（十四16）
	耶穌是真理（十四4）	聖神是真理之神（十四17；十五26）
	耶穌是天主的聖者（六69）	護慰者是「聖」神（十四26）
與 門 徒 的 關 係	宗徒特別認識耶穌（十四7,9）	宗徒特別認識聖神（十四17）
	耶穌住在宗徒內（十七23,26；十五4）	聖神住在宗徒內（十四17）
	耶穌教誨聆聽的人（六59；七14,28）	聖神教導門徒（十四26）
	耶穌是道路真理生命（十四6）	護慰者引人進入一切真理（十六13）
	耶穌來把一切事告訴人（四25-26）	聖神把未來的事告訴門徒（十六13）
	耶穌為自己作證（八14）	聖神為耶穌作證（十五26）
	耶穌只講從父所聽到的（六28等）	聖神使門徒想起耶穌說的一切（十四26）
耶穌光榮父（十二27-28；十四13）	聖神光榮耶穌（十六14）	
與 世 界 的 關 係	惡人不接受耶穌（五43；參十二48）	世界不接受護慰者（十四17）
	人們不認識耶穌（十六3；參七28）	世界不認識護慰者（十四17）
	耶穌相反世界作證（七7）	護慰者在世界憎恨中作證（十四18-27）
	耶穌在全部公開服務中受世界審判	護慰者要證明世界對耶穌的判斷是錯誤的（十六8-11）

從以上耶穌和聖神的比較，很容易看出聖神好似耶穌的「接班者」。耶穌必須先行離去，聖神才會來；而耶穌在世所作的一切，聖神都要繼續作。耶穌和聖神所作的工作，主要的是把真理傳授給門徒。耶穌是真理，因為他把從父所聽到的一切，講給門徒聽。聖神是真理之神，他使門徒想起耶穌所說的一切，引他們進入一切真理；並把未來的事傳報給他們。

在這五段經文中，若望完全沒有提到類似神恩的聖神德能。如果，我們勉強套用神恩性名詞的話，也許我們可以說聖神所顯示的能力是：智慧的言語（傳授真理）和知識的言語（傳報未來）。但是，這些是聖神顯示自己所有的力量，而不是賜給宗徒的能力，不能把它歸類於神恩。

## （二）耶穌與聖神

若望福音其他部分所講的聖神和耶穌的關係，也有許多相似的特性。「天主所派遣的，講論天主的話，因為天主把聖神無限量地賞賜了他」（若三 34）。換句話說，耶穌無限量地擁有聖神，所以，他只說他從父所聽到的一切（七 16；八 26 等）。

在若望福音第一章到十二章中，記載耶穌顯了七個奇蹟，若望稱它們為「標記」（*semeion*，思高聖經譯為「神蹟」。二 11，18，23；四 48，54 等）。它們主要的功能是啓示耶穌的身分<sup>5</sup>。若望從來沒有把這些神蹟與聖神的能力連在一起。同時，若望也沒有記載任何一次耶穌驅魔的個案。可見若望並不注重類似神恩的聖神德能<sup>6</sup>。

若望也很注意耶穌要以聖神為人施洗；不過，他藉若翰洗

<sup>5</sup> 關於若望福音中所記述的神蹟的意義，可參看：Brown, *John. I.*, 525~532；也可參看：McDon. & Mont., *Initiation*, 57.

<sup>6</sup> Brown, *John. I.*, 526.

者的口傳報這訊息的方式，與對觀福音很不一樣。

若翰又作證說：「我看見聖神彷彿鴿子從天降下，停在他（耶穌）身上。我也不曾認識他，但那派遣我來以水施洗的，給我說：你看見聖神降下，停在誰身上，誰就是那要以聖神施洗的人。我看見了，我便作證：他就是天主子。（一 32~24）

若望福音根本沒有記載耶穌受洗。在若翰洗者的證詞中，他不但說聖神「降下」到耶穌身上，而且也說「停在」他身上。「停在」這個字的意義，並非只是一種外在的關係，而是內在的居住，這是若望所喜愛的一個主題<sup>7</sup>。這也表示耶穌恆常地擁有聖神，與若三 34 所說的相符合。

若望沒有說耶穌自己在聖神內受洗。但是，因為他是天主子，父無限量地把聖神賞賜給他；聖神停留在耶穌身上，所以，他能，也願意給人在聖神內受洗。

另一個要問的問題是：在若望福音中，耶穌在何時以聖神為人施洗？在若七 39 很清楚地說：「聖神還沒有賜下，因為耶穌還沒有受到光榮」。在若望福音中，「耶穌受光榮」是指他的苦難、死亡和復活<sup>8</sup>。若望描寫耶穌的死亡說：「（耶穌）就低下了頭，交付了靈魂」（若十九 30）。「靈魂」這一字的原文是 *pneuma*。有些聖經學家認為，耶穌在死亡的一刻—他受光榮的高峰—他以預象的方式賜下了他的神<sup>9</sup>；而接受的人就是站在十字架下的他的母親，天主新子民的代表，和他所愛的門徒<sup>10</sup>。

<sup>7</sup> McDon. & Mont., *Initiation*, 56~57.

<sup>8</sup> Brown, *John. II*, 541~542.

<sup>9</sup> 同上註, 931.

<sup>10</sup> 同上註。

耶穌決定性的賜予聖神是在他復活後，第一次顯現給門徒的時候。若望這樣寫道：

正是那一週的第一天晚上，門徒所在的地方，因為怕猶太人，門戶都關著，耶穌來了，站在中間對他們說：「願你們平安！」說了這話，便把手和肋膀給他看。門徒見了主，便喜歡起來。耶穌又對他們說：「願你們平安！就如父派遣了我，我也同樣派遣你們。」說了這話，就向他們噓了一口氣，說：「你們領受聖神罷！你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的罪，就給誰存留。」(廿 19~23)

從經文上，可以很清楚地看出，耶穌賜下聖神是在他給門徒的派遣中。在 21 節中所用的二次「派遣」是同一動詞 *pempein*；只是一次是完成式，一次是現在式。這表示耶穌把天父給他的使命，給了門徒；所以，門徒要作耶穌所作的一切（參看若十四 12）<sup>11</sup>。就是為了達成這項使命，耶穌把聖神賜給門徒，使他們能完成使命。

在接下來的 23 節，耶穌又特別說出，給門徒們赦免和保留罪的能力和權力；「這力量能隔離、擊退和消滅邪惡及罪過。它是父派遣耶穌完成使命時，所給他的力量；現在，耶穌在派遣門徒去完成同一使命時，把這力量藉著聖神賜給了門徒。<sup>12</sup>」

若望以一種簡潔的語句來表示，耶穌賜給門徒們聖神，好使他們能把救恩帶給世界。

這也和最後晚餐中耶穌談話中所講聖神與他自己、與門徒、與世界的關係是互相吻合的。

<sup>11</sup>如果把若望中耶穌對宗徒的派遣，與對觀福音的派遣相比，會發現有異有同。參看：同上註，1030~1031。關於這一點，將在綜合結論中再加以反省。

<sup>12</sup>同上註，1044。關於若廿 23 所說「赦免罪過」到底有何深刻的含意，可參看，同上註，1039~1045。

## 簡短結論

從本書主題的角度來看，若望雖然沒有直接地描敘耶穌領洗和接受聖神的傅油；但是，因為他是天主子，無限量地擁有聖神，並願意在他受光榮之後，以聖神為人授洗。

在耶穌的公開服務中，若望並沒有把耶穌所顯示的「標記」或「神蹟」與聖神類似神恩性力量相連。但是，這些「標記」或「神蹟」正顯示了他與父的關係，也表明了他要給人帶來何種生命。耶穌稱自己在公開服務時所作的一切為「作父的工作（ erga ）」（五 19~21；及其他多處）。可是，他在最後晚餐時，對門徒說：

「凡信我的，我所做的事業（ erga ），他也要做，並且還要作比這些更大的事業，因為我往父那裏去。」（十四 12）

最後，耶穌在復活後，先把父給他的使命交給門徒；然後，他以聖神給門徒們施洗，賜給他們能力去完成使命（廿 21~23）。

## 第貳部分綜合結論

在看完了四部福音對耶穌與聖神及他的能力的關係以後，我們可以提供一些綜合性的結論。

首先，我們可以說四部福音都非常重視聖神與耶穌整個人性生命的關係。瑪竇和路加在他們的童年福音中，都肯定耶穌的降孕是聖神的化工；也就是說，耶穌的人性是出自聖神的創造。因此，耶穌從他生命的開始就充滿聖神。馬爾谷沒有寫耶穌的降孕，是因爲他寫福音的目的和對象不同；我們只能說他對這奧蹟存而不論。若望則以天主聖言爲出發點來寫降孕奧蹟，「聖言成了血肉，居住在我們中間」（一 14）。但是，若望並沒有把這奧蹟直接與聖神相連。

在耶穌開始公開服務時，三部對觀福音都以耶穌的受洗爲起點；而且三部福音都記載耶穌在領了水洗之後，聖神以鴿子的形象降在他身上，給他傅了油，使他有能力和權柄去完成他的使命。三部福音都強調，從耶穌的曠野受魔誘開始，一直到耶穌的苦難和死亡—這是他自稱的洗禮，都是在聖神的引導下，靠聖神的能力而作成的。並且三部福音也用不同的方式表

達，耶穌的宣講、驅魔、治病和其他種種與神恩相關能力的顯示，都是出於聖神。

若望基本上同意耶穌在公開服務時，是藉聖神來完成他被父派遣的使命。他能說父要他說的話（作父要作的事），是因為父把聖神無限量地賜給了他。但是，若望對與神恩相關的聖神能力毫無興趣；也從沒有把聖神與耶穌的奇蹟相連。

在三部對觀福音中，耶穌在公開服務的時候，都曾派遣門徒去宣講福音；同時，耶穌也把驅魔治病的能力和權柄賜給他們（谷三 14~15；六 7~13；瑪十 1~8；路九 1~6；十 1, 9, 17），要他們在宣講福音的同時，去為人作驅魔治病的服務，如同他自己一樣。若望福音則完全沒有提到這一點。

在四部福音中，若翰洗者都宣稱，耶穌要以聖神（或在聖神內）為人施洗。這也就是耶穌以決定性的方式把聖神賜給門徒和教會。從我們所作的研討來看，這是與耶穌復活後派遣門徒聯合在一起的，正如耶穌在開始公開服務時，接受聖神的洗禮一樣。

現在先把四部福音有關耶穌派遣的經文抄列下來，再看看耶穌給門徒使命的內容和接受聖神的洗禮有何關聯。

谷：你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音，信而受洗的必  
要得救；但不信的必被判罪。信的人必有這些奇蹟隨著他  
們：因我的名驅逐魔鬼，說新語言，手拿毒蛇，甚或喝了  
什麼致死的毒物，也決不受害；按手在病人身上，可使人  
痊癒。（十六 15~18）

瑪：天上地下的一切權柄都交给了我，所以你們要去使萬民成  
為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守  
我吩咐你們的一切。看！我同你們天天在一起，直到今世



的終結。(廿八 18~20)

路：經上曾這樣記載：默西亞必須受苦，第三天從死者中復活；  
並且必須從耶路撒冷開始，因他的名向萬邦宣講悔改，以  
得罪之赦。你們就是這事的見證人。看，我要把我父所恩  
許的，遣發到你們身上；至於你們，你們應當留在城中，  
直到佩戴上自高天而來的能力。(廿四 46~49)

宗：若翰固然以水施了洗，但不多幾天以後，你們要因聖神受  
洗(一 5)。.....當聖神降臨於你們身上時，你們將充滿聖  
神的德能，要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地  
極，爲我作證人。(一 8)

若：願你們平安！就如父派遣了我，我也同樣派遣你們。你們  
領受聖神罷！你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰  
的，就給誰存留。(廿 21~22)

馬爾谷福音到十六 8 爲止，根本沒有提到耶穌以聖神爲人  
施洗以及派遣門徒。在後來增補的十六 9~20 中，耶穌給了門  
徒一個簡單而普遍的使命：向一切受造物宣傳福音。在耶穌的  
派遣中，並沒有給門徒們在聖神內施洗；可是，卻提到信仰耶  
穌的人可以有神恩性的能力，能爲人作驅魔治病的服務(十六  
17~18)。也許值得我們注意的是，一切信仰耶穌的人都可以  
獲得神恩，並沒有任何的限制。

瑪竇福音所記耶穌派遣使命的內容主要有兩點：給萬民授  
洗及教導耶穌的一切教訓；這與瑪竇重視耶穌的教導有關。瑪  
竇也沒有明說耶穌以聖神給門徒施洗。從我們以前所作研討的  
結果是：復活的主擁有一切權柄，並與教會同在；使一切有信  
仰的人，藉著洗禮與耶穌同在，而分享耶穌所擁有的聖神及其  
能力。

路加所記耶穌給門徒的使命是：往普世為耶穌作證，向萬民宣講悔改及罪的赦免。路加藉耶穌在復活後（廿四 49）及升天前（宗一 4~8）兩次許諾，清楚地指出後來門徒們在五旬節聖神降臨的經驗，就是因聖神受洗。路加又藉宗徒大事錄記載這項經驗在教會中不斷地重演，並有各式各種神恩的顯現。這是我們在第八章要詳細研討的內容，現在暫時不談。

若望記載耶穌在復活後第一次顯現給門徒，就把自己從父得來的使命完全轉交給門徒，也同時給他們在聖神內施洗。如果我們把耶穌在最後晚餐談話中所講的「護慰者」的內容與這幾節經文相連，就更明瞭聖神在教會和世界所作的一切。若望也強調罪過的赦免是耶穌給人救恩的核心。

從耶穌給門徒和教會使命的內容來看，馬爾谷與瑪竇比較相近，兩者都重視宣講福音和耶穌的教導，並給人授洗。路加和若望則比較強調罪過的赦免。兩者並不相對立或衝突，而彼此互補。三部對觀福音各以不同的方式，凸顯耶穌和門徒的工作中，與神恩有關的聖神能力的運作。若望則重視聖神為耶穌所啓示的真理作證，並給人永遠的生命。

無論如何，四部福音都一致肯定，耶穌整個的生命，特別是他的公開服務及逾越奧蹟，和聖神有密不可分的關係。在降孕奧蹟及救援工程中，除非我們充分地瞭解子和聖神個別的角色（父是這一切的根源，子和聖神的派遣者），以及兩位之間互補互動的關係，我們無法全面而整合地認識天主聖三給我們的救恩。只有在這種背景之下，聖神的各種能力，才能在天主救援計畫中找到定位，顯示出它們的意義。

在探討了耶穌與聖神及其能力的關係之後，我們就應順理成章地來探討教會和聖神及其能力的關係；因為耶穌的救恩，是在教會內，藉著教會，靠聖神的德能，傳給天下萬民的。

## 第參部分

# 新約教會與 聖神的力量

從第四章到第七章，我們按四部福音的記載，探討了耶穌與聖神力量的關係。我們也看到耶穌在公開服務時，就讓門徒得到聖神的力量，並讓他們實習運用。在復活後，耶穌在派遣門徒向普世宣揚福音的同時，也決定性地把聖神賜給門徒和教會，使他們有能力去善盡他們的使命。

在這第參部分中，我們將繼續探討聖神的力量如何在初期教會中顯示出來。在新約的各書中，給我們在這方面所提供資料的，主要是宗徒大事錄和若干保祿書信。從寫作的時間來看，是保祿先寫書信，而後路加才寫宗徒大事錄。宗徒大事錄所記載的是初期教會對聖神和他的神恩的實際經驗；而保祿書信則大半是對神恩經驗的神學反省。我們研究的秩序是先探討實際的經驗，然後再看保祿的神學反省。所以，本部分的內容將分為下列兩章：

第八章 宗徒大事錄中教會與聖神的力量

第九章 保祿書信中的教會與神恩

## 第八章

### 宗徒大事錄中教會與聖神的力量

從路一 1~4 和宗一 1~3 的序言，以及路加福音的結尾和宗徒大事錄的開始（路廿四 44~53；宗一 4~11），就很容易讓人看出路加福音和宗徒大事錄是同一作者所寫，可說是同一部書的上下兩冊。按教會的傳統，這位作者就是路加<sup>1</sup>。路加福音報導了耶穌一生爲人所作的救恩事蹟，而宗徒大事錄則報導了初期教會在聖神降臨後，如何把耶穌基督的福音傳遍到當時的羅馬世界。

路加在宗徒大事錄的開始，藉耶穌對宗徒所說的話，給這本書一個神學框架和地理結構：

若翰固然以水施了洗，但不多幾天以後，你們要因聖神受洗。……但當聖神降臨於你們身上時，你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地

---

<sup>1</sup> 有關宗徒大事錄的作者到底是誰，可參看：Richard J. Dillon, "Acts of The Apostles," *NJBC*, 44: 2~4.

極，爲我（耶穌）作證人。（宗一5，8）

從以上兩節經文來看，神學的框架是五旬節的聖神降臨，及他的德能在初期教會的顯示；地理結構就是「耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極」。宗徒大事錄的內容就是這兩者實際發生時的一些重要記錄和詮釋。

路加在序言（一1~4）中就說明，他從各方面收集資料。但是，他也把資料作了相當多取捨的決定和編輯的工作。本書大約可分爲兩大部分：前一部分記載了耶路撒冷教會的誕生和活動，以及伯多祿宗徒的宣揚福音（一5~十二25）；後一部分則偏重於保祿宗徒在外邦人中的傳福音的旅行（十三1~廿八31）<sup>2</sup>。

正如我們對四福音所作的研究，現在也同樣對宗徒大事錄作兩方面的探討，所以本章可分爲下列兩節：

- （一）教會與聖神
- （二）教會的神恩經驗

## （一）教會與聖神

在這一節中，按照本書的主題，我們只研究宗徒大事錄中教會與聖神之間整體性的關係。至於個人與聖神的關係，只有在與主題有關時才會提到。本節可分爲教會的誕生和教會的發展兩方面來探討。

### 五旬節：教會的生日

在宗徒大事錄第一章中，復活的耶穌向宗徒們說：「若翰

---

<sup>2</sup> 關於宗徒大事錄的文學類型、資料來源、神學思想和結構大綱，可參看：同上註，44：5~12.

固然以水施了洗，但不多幾天以後，你們要因聖神受洗」（一5）。從後來的記載中，我們可以很明確地知道，就是在五旬節聖神降臨時，耶穌因聖神給宗徒及其他的人授洗。四部福音都記載了若翰洗者預言，耶穌要以聖神給人授洗（谷一8；瑪三11；路三16；若一33）。從第四到七章的研究看來，馬爾谷和瑪竇都沒有直接清楚地說出，耶穌在復活後把聖神賜予宗徒們。若望記載了耶穌在他復活的當天就讓宗徒們領受聖神（若廿22~23）。但是，若望並沒有在文字上清楚地指出，這就是耶穌因聖神給人授洗。只有路加，藉宗徒大事錄把耶穌「因聖神給人授洗」作了一個清楚的交代。

在路加的敘述中，在聖神降臨前，宗徒們和其他信仰耶穌的門徒，雖然對耶穌有親身的認識，也經歷了耶穌的苦難、死亡和復活；但是，他們基本上是一個害怕猶太人迫害而自我封閉的團體。這與若望所報導的情況相吻合（若廿19）。耶穌在升天前，囑咐他們在耶路撒冷懇切祈禱，等候聖神降臨（路廿四49；宗一5，11~14）。

在他們祈禱九天之後，在第十天（也就是猶太人的五旬節）的早晨，聖神果然按耶穌的預許，降在這第一個基督信徒的團體上。這個團體的一百廿位成員都被聖神所充滿，並有神恩的經驗，開始向其他的人宣揚福音，產生豐富的果實（宗二1~41）。

可是，宗徒大事錄第二章所記載聖神降臨的情形，無論在經文詮釋和歷史性方面，都有極複雜的問題；對於這些專門的研究，並不在本書的研究範圍之內，我們只有運用聖經學者們研究的成果<sup>3</sup>。

---

<sup>3</sup> 對宗徒大事錄第二章中，有關聖神降臨的經文詮釋和歷史性許多不同的爭議和論點，可參看：Richard J. Dillon, "Acts of The Apostles,"

按聖經學者的研究，在五旬節聖神降臨的事件中，所發生事情的歷史核心，可以簡述如下：這第一個基督信友團體經歷了一次被聖神充滿的經驗，他們獲得了聖神的能力（*dynamis*）和勇氣，同時也體會被復活的主所派遣；於是，他們在聖神的領導之下，開始對外傳揚耶穌基督的福音。至於這事件發生的時間、地點、以及種種經歷的細節究竟如何，也許我們永遠不能完全確定<sup>4</sup>。這個事件的核心歷史事實，也與瑪竇、馬爾谷和若望三個福音中，耶穌復活後對門徒們的派遣相吻合<sup>5</sup>。

值得特別注意的是：路加的獨特貢獻，在於他把聖神降臨與教會普世傳播福音的使命清楚而緊密地連在一起（路廿四46~49；宗一8）。在這一點上，路加一定非常真實地反映了他自己所處教會團體的思想和態度。

接著，路加在敘述五旬節的經歷中，藉著來自當時天下四方的猶太人，象徵性地表達了傳福音使命的普世性（宗二5~11）<sup>6</sup>。同時，也藉著伯多祿的第一次宣講，開始實踐教會宣講福音的使命，並結出豐盛的果實（宗二14~41）。

在聖神降臨前，第一個基督信仰團體只是一群信友的集合；即使他們已經意識到來自基督的派遣和使命，也因為沒有來自聖神的動力和德能，並沒有任何對外的行動。聖神降臨以後，這個團體充滿生命與能力，不斷地向外成長與發展，才有

*NJBC*, 44: 20. 作者對這段經文在詮釋學和歷史性的許多問題不同的看法，做了一個撮要，並附有參考書目。至於有關五旬節的舊約背景，可參看：Montague, *Holy Spirit*, 274~283.

<sup>4</sup> Richard J. Dillon, "Acts of The Apostles," *NJBC*, 44: 20.

<sup>5</sup> 可參看本書〈第貳部分綜合結論〉，129~132頁。

<sup>6</sup> 關於在宗二9~11所列的地名地理上的位置和其象徵的意義，可參看：Richard J. Dillon, "Acts of The Apostles," *NJBC*, 44: 21.



了真正的教會。所以，在神學上，把聖神降臨的事件視爲教會的生日，是再恰當不過了。因此，教會在她的本質上，就是一個充滿聖神和他能力的團體。

如果把宗徒大事錄中的聖神降臨與路加福音第一章中的降孕事件相比較，立刻可以看出它們的平行性。耶穌的人性生命因聖神庇蔭了瑪利亞而開始，教會也因聖神降臨而誕生<sup>7</sup>。這和保祿的教會論完全相符合（參看格前十二 12~13；及其他多處）。此外，耶穌自己在水洗後，在祈禱中領受聖神的洗禮，充滿聖神的能力，開始了他的公開服務；同樣，宗徒團體，也在祈禱中「在聖神內受洗」（路三 21；宗一 12~14），開始了向普世宣揚福音的工作。這兩個事件中也有它奇妙的平行性。

接下來重要的問題是：在四部福音的記載中，都沒有提到宗徒們因耶穌的名受水洗；在宗徒大事錄中也是如此。從宗徒大事錄的敘述看來，宗徒們只在五旬節「在聖神內受洗」。這是否就是宗徒們的「入門禮儀」？如果答案是肯定的話，那麼一位相信耶穌的人，是否只要「在聖神內受洗」就可加入教會，而不必受水洗？

聖經學家們在這個問題上有很大的爭議。關於這個問題，我們已在第四章的〔「在聖神內受洗」之神學反省〕中<sup>8</sup>，詳細列出各種意見，並附列參考書目。所以不必在此重覆。值得一提的是：天主教的聖經學家，一方面承認福音中沒有提過宗徒受耶穌的水洗，也承認在五旬節的聖神降臨並沒有與水洗相關

---

<sup>7</sup> 關於聖母瑪利亞在降孕與蹟和五旬節所扮演的角色和神學的意義，可參看：王敬弘，〈路加作品中的聖神與聖母瑪利亞〉，《神論》88（1991夏），213~220。

<sup>8</sup> 請參本書 79~80 頁。

聯；但在另一方面，從四部福音與宗徒大事錄整體的分析來看，「在聖神內受洗」的恩惠與「入門禮儀」是不可分開的；而「人除非由水和聖神而生，不能進天主的國，……」（若三 5）。所以，人仍經由水洗進入教會，並領受聖神的恩惠（宗二 38）<sup>9</sup>。

在五旬節，聖神的降臨使教會開始她在世的生命；現在，就讓我們看看，在五旬節後，教會的生命如何在聖神的領導下不斷地成長與發展。

### 聖神與教會的成長與發展

按宗徒大事錄的記載，教會正如耶穌的人性一般，她的存有是出於聖神的創造，她的成長與發展也完全靠他的能力。

新生的教會也十分清楚地意識到自己存有的本質。所以，她非常注重使新加入的人充滿聖神，而且這些經驗都很顯然地與使人進入教會的洗禮相連。當撒瑪黎雅人領了洗，卻沒有領受聖神，宗徒們立刻派遣伯多祿和若望去給他們覆手，使他們領受聖神（宗八 14~17）。掃祿皈依以後，阿納尼雅被耶穌差遣去給他覆手，使他先領受聖神；然後才給他領洗（宗九 17~19）。科爾乃略邀請伯多祿到他家講道；伯多祿正在講道時，聖神主動地降到科爾乃略一家人身上，以致伯多祿不得不給他們領受水的洗禮（宗十 44~48）；這是外邦人進入教會肇始，也使教會成為普世萬民的教會。保祿在厄弗所給若翰的門徒領洗後，也立刻覆手使他們領受聖神（宗十九 1~7）。

以上的幾次事件，再加上五旬節事件，都是宗徒大事錄中的關鍵性的事件；對初期教會的形成與發展，具有決定性的影響。它們也有一種典範的意義。從路加對這些事件的記敘中，我們可以看到，領受聖神是入門禮儀中，不可分的一項必要因

---

<sup>9</sup> McDon. & Mont., *Initiation*, 24-29.

素<sup>10</sup>。

在宗徒大事錄，雖然記載著人們在領受入門禮儀時，領受聖神，充滿聖神。但是這並非表示，充滿聖神是一生只有一次的經驗。在宗四 31~32 中，當時在場而被聖神充滿的人，都是已領過洗的信友。這次的事件有時也被稱為「小五旬節」。這表示已領洗成為信友的人，可以藉著祈禱多次充滿聖神<sup>11</sup>。在路十一 1~13，耶穌對祈禱的教導也肯定這一點。

從以上所作的各種分析來看，自五旬節聖神降臨開始，聖神使教會誕生，教會也藉著宣講、祈禱和入門禮儀使相信耶穌基督的人進入教會，領受聖神，充滿聖神。

從另一方面來看，聖神不但讓教會完全分享他的德能，他也主動地引導教會，使她不斷地成長與擴展。宗二 42~47 就是這種現象簡潔的寫照（可參看：四 31, 33；五 12~14；六 8~10；九 31~32；及其他多處）。伯多祿是在聖神的領導下，第一次接受外邦人進入教會（十 1~11）。斐理伯在聖神能力的顯示中，使眾多的撒瑪黎雅人皈依基督（八 4~13）。巴爾納伯和保祿是被聖神所選拔和派遣，開始了他們向外邦人地區宣揚福音的旅行（宗十三 1~4a）。宗徒在聖神的引導下在耶路撒冷集會，決定排除外邦人進入教會不必要的障礙（十五 1~33；特別是 28 節）。保祿在傳福音的旅途中，受到聖神的召喚和引導，從亞洲跨越到歐洲（宗十六 6~10）<sup>12</sup>。

此外，在宗徒大事錄中，屢次把教會的增長與充滿聖神的人物以及聖神能力的運作相連在一起。在五旬節，充滿聖神的

<sup>10</sup> McDon. & Mon., *Initiation*, 39.

<sup>11</sup> 同上註，40~41。

<sup>12</sup> 這些事件細節的歷史性可能有爭辯之處；但是，它們的核心事實是真實的。關於這些問題可參看：Richard J. Dillon, "Acts of The Apostles," *NJBC*, 44: 20~21.

伯多祿講道，使三千人接受洗禮（二 41）。接著「宗徒顯了許多奇蹟異事」（二 43a），使許多人加入教會。因為伯多祿治好胎生的癩子，結果使許多人聽道而信從，「男人的數目，大約有五千」（四 4）。此後，耶路撒冷教會不斷的成長，也應歸功於宗徒們所行的徵兆、奇蹟和醫治病人（五 12~16）。「斯德望充滿恩寵和德能，在百姓中顯大奇蹟，行大徵兆」（六 8）。凡是與他辯論的人，都敵不住他那來自聖神的智慧（六 10）。斐理伯以奇蹟和治病，在撒瑪黎雅使福音廣傳（八 4~8）。巴爾納伯被派遣到安提約基雅；因為他「充滿聖神和信德，如此有許多人歸附了主」（十一 24）。是他去塔爾索找到了掃祿與他一起工作（十一 26）；日後也一起被派遣向外邦人傳揚福音（十三 1~4a）。保祿充滿聖神，使他作了外邦人的宗徒。我們不必在此一一敘述他在使徒工作中所顯示聖神的能力。從以上的記載看來，充分證明了教會是聖神的創造。

由於教會是聖神的創造，在本質上應是一個充滿聖神的團體，她的成員充滿聖神也是自然而然的事了。宗徒大事錄也多次強調這項事實。當宗徒們要選擇人擔任執事的職務時，候選人的條件是：「有好聲望，且充滿聖神和智慧的人」（宗六 3）。有些人恆常地充滿聖神（斯德望：宗六 5，8；巴爾納伯：宗十一 24）。更有些人，在面對特別的狀況，被聖神所充滿，好有能力和勇氣去應付眼前的困難：伯多祿（宗四 8）；斯德望（宗六 8~10；七 55）。路加並沒有一而再，再而三地敘述同樣的細節，因為如此的寫法會在文字上顯得太繁瑣重覆了。路加在一些關鍵性的人物和狀況中所記載的事，有其典範的作用；這也表示它們會在其他人和狀況中發生。

按照以上的分析，可以很清楚地看出，宗徒大事錄中的教會論與它的聖神論有密不可分的關係：聖神的降臨創造了教會，聖神的引導和能力的彰顯使教會不斷地成長與發展；另一

方面，教會也以宣講和各種聖神的能力，使人加入教會；並以入門禮儀，使人分享耶穌的生命和充滿聖神和他的能力，再去傳福音。

在研究了教會與聖神的基本關係以後，讓我們來探討宗徒大事錄中，教會神恩性的經驗。

## （二）教會的神恩經驗

在這一節中，我們也分兩個步驟來探討宗徒大事錄中教會的神恩經驗：首先，我們先看教會的團體有什麼樣的神恩經驗；然後，我們再按格前十二 8~10 所列的九種神恩，看它們如何在教會的生活中顯示出來。最後，我們也要探討一下，聖神如何在教會受迫害的情況下幫助支持她，使她參與耶穌的逾越奧蹟。

### 教會團體的神恩經驗

在宗二有關五句節的記載中，第一次提到神恩的顯示：宗徒們在充滿聖神之後，「……照聖神賜給他們的話，說起外方話來」（宗二 4）。但是，這次的「說舌音」<sup>13</sup>在許多方面都是一個獨一無二的事件<sup>14</sup>，而路加所說的許多細節都具有象徵性

<sup>13</sup> 在第一章對格前十二 10 的詮釋中，我們已詳細解釋 *glossolia* 的意義，及把它中譯為「舌音」的理由，不再在此重複。我們在此處只指出宗二 4b~13 的記載，是舌音神恩的顯示。至於舌音神恩的詳細內涵及其神學意義，除了已在第一章所作的研討之外，我們將在第十二章討論在現代神恩復興運動的經驗時，再加以探討。

<sup>14</sup> 在宗二所描敘的說舌音的經驗，沒有在新約中出現第二次。從神恩運作的方式來看，它究竟是一個「聽方面的奇蹟」：宗徒們講一種話，各人聽到自己的方言；或它是一個「說的奇蹟」：宗徒們說許多不同的話？以前是一項爭辯。現在聖經學家們很少從這個觀點去加以解釋。在 Richard J. Dillon, "Acts of the Apostles," *NJBC*, 44: 21 仍可看到一點這類解釋的痕跡。

和神學上的意義。現在，聖經學者大多認為宗二 4 所記是一次真正「說舌音」的事件，以致大家聽不懂，而譏笑宗徒們喝醉了酒（宗二 13）；其結果是伯多祿以大家聽得懂的話，來說明並非喝醉酒（宗二 15），而是應驗了岳厄爾先知的預言（宗二 18~21）<sup>15</sup>。至於當時在場的猶太人聽到宗徒們說他們自己的方言（宗二 6），是路加對這事件的神學註解。人類在巴貝耳塔，因語言不同所造成的分裂，現在藉著聖神降臨所作的福音宣講，再次使天下萬民在基督內合而為一<sup>16</sup>。

在宗二的記載中，除了舌音神恩的顯示之外，是否有其他神恩的出現，也是一個值得探討的問題。按路加的敘述，伯多祿帶領其他十一位宗徒，在當天作了新生教會的第一次宣講（宗二 14~36），其效果非常的驚人，立刻就有三千人悔改領洗（宗二 37~41）。從神恩的觀點來看，這種感動人心的宣講，被稱之為智慧的言語<sup>17</sup>。

同樣，在幾次關鍵事件中，人們在領受聖神之後，都有神恩的顯示。關於這一點，一位聖經學家作了如下的詮釋：

的確，神恩的顯示發生在五旬節（宗二 1~11），在撒瑪黎雅（隱含的，宗八 17），在科爾乃略身上（宗十 44~46），以及在厄弗所（十九 6）；在路加所寫的教會發展的過程中，這些人的皈依都是戰略性的轉捩點：撒瑪黎雅人，外邦人，以及若翰洗者的門徒。但是，路加這種寫法，絕非表示他以為神恩現象是非常特殊，或是只在這些「新開始」的時機上，才顯示出來。好幾次，他把整個

<sup>15</sup> G.T.Montague, *The Spirit and His Gifts* (New York: Paulist Press, 1974), 24~27.

<sup>16</sup> 同上；亦可參看：Richard J.Dillon, "Acts of the Apostles", *NJBC*, 44: 21.

<sup>17</sup> Gee, *Spiritual Gifts*, 35~36.

的入門禮儀縮寫為皈依者「領了洗」（宗二 41；八 38；十六 15，33；十八 8）<sup>18</sup>。

從以上的詮釋看來，在宗徒大事錄中，領受聖神和他的神恩是緊密地連在一起的。而且，並不是少數的個人，而是教會的整體，經驗到神恩的顯示和運作。當人們接受基督信仰，經由入門禮儀加入教會時，教會就使他們領受聖神的充滿及經驗神恩。

雖然宗徒大事錄沒有明言，當撒瑪黎雅教會經由伯多祿和若望的手領受聖神時，有什麼神恩性的顯示，但是，一定有特殊的現象發生；要不然術士西滿不會願意出錢向宗徒們購買賦給人聖神的權柄（八 14~25）。在科爾乃略和親人的個案中，領受聖神的人都說舌音（十 46）；伯多祿也以此判斷他們在聖神內受洗。在厄弗所若翰洗者門徒皈依的個案中，領了入門禮儀的人都說舌音，並說先知話（十九 6）。由這些典範的事件來看，舌音和先知話是當時教會相當普遍經驗到的神恩。

當耶路撒冷的教會受到外在的威脅時，會眾曾作了如此的祈禱：

「……現今，上主！請注意他們的恐嚇，賜你的僕人以絕大的膽量，宣講你的真道，同時伸出你的手，藉你的聖僕人耶穌的名字治病，顯徵兆，行奇蹟。」（四 29~30）

其結果是：

「他們祈禱後，他們聚集的地方震動起來，眾人都充滿了聖神，大膽地宣講天主的真道。……宗徒們以大德能，作證主耶穌的復活，在眾人前大受愛戴。」（四 31，33）這是教會的實際經驗。

在許多不同場合的宣講和護教辯論中，聖神都給了教會豐

---

<sup>18</sup>同上，40，footnote 40。此段引文乃作者自譯。

富的智慧的言語；其結果不是眾多的皈依，就是敵人無法抵擋智慧。可見「智慧的言語」也是當時常見的神恩。

在看完了宗徒教會對神恩的整體經驗以後，讓我們再看格前十二 8~10 所列九種神恩如何在宗徒教會中顯示出來。

### 格前十二 8~10 所列九種神恩在宗徒教會中的顯示

現在按格前十二 8~10 所列九種神恩的秩序，一一來看它們個別在宗徒教會顯示的情形。

#### 1. 智慧的言語

在我們分析五旬節的經驗時，已經看到智慧的言語以打動人心的宣講顯示出來。

但是，智慧言語這種顯示的方式，五旬節並不是唯一的例子。宗徒大事錄記載了多次這一類的宣講（三 12~26；四 8~12 此處特別指出伯多祿充滿聖神而發言；十 34~43；十三 16~41；及其他多處）。

其次，聖神不但藉智慧的言語助人宣講福音，也以同樣的神恩助人做護教的辯論。這樣的例子也不止一次，例如，伯多祿和若望在公議會前所作的辯論（四 19~20）<sup>19</sup>；保祿在耶路撒冷對猶太人的分辯（廿二 3~21）等。當不同的人與斯德望辯論時，「他們敵不住他的智慧，因為他是藉聖神說話」（六 10）。

此外，智慧的言語也顯示在教會的管理上。當教會中發生日常用品供應不均的問題時，宗徒們立刻提出設立執事，在教會的行政上實施分工的意見。這項意見「得了全體的悅服」（六 5）。這項措施一直影響了世世代代的教會。

當加入教會的外邦人日漸增加之後，教會中又因接受基督

<sup>19</sup>華爾希，《神恩 I》，192。



信仰的外邦人，是否應當遵守梅瑟的法律，而起了激烈的爭辯（十五 1~5）。於是宗徒們在耶路撒冷召開了第一次大公會議（十五 6~21）。最後，他們和聖神決定（十五 28）了皈依的外邦人應如何面對梅瑟的法律（十五 28~29）；因此排除了外邦人皈依耶穌的障礙<sup>20</sup>，使基督的信仰對萬民開放而傳揚到普世。

所以，藉著智慧言語的神恩，天主使初期教會獲得大批的皈依者，而能迅速地成長；並使教會對外邦人的態度，能夠迅速的調整，好成為容納萬民的教會。藉著同一神恩，天主使教會的結構日漸成形，給教會建立了一個良好的基礎。

## 2. 知識的言語

按照我們在上面曾作過的分析，「知識的言語」在宗徒大事錄中，有幾次很明確的顯示。當阿納尼亞和他的妻子在賣田的錢上，試圖欺騙宗徒時，伯多祿立刻知道他們心中的詭計而加以點破（五 1~11）<sup>21</sup>。在科爾乃略有心皈依時，天主藉天使的異像讓他知道何處可以請到伯多祿來為他宣講福音（十 3~6）；天主也在對伯多祿的異像中，讓他知道科爾乃略僕人們的心意而答應邀請（十 17~20），使第一批外邦人得以進入教會（十 34~48）<sup>22</sup>。

在掃祿歸化時，阿納尼雅在天主的啓示中，不但知道掃祿已經皈依，而且知道他身在何處，好能為他服務（九 12~19a）。保祿在呂斯特辣講道時，知道那母胎中就是跛子的人有信心，就宣告了他的醫治（十四 8~10）<sup>23</sup>。

<sup>20</sup> 同上。

<sup>21</sup> 朱植森著，《聖靈的恩賜》，47。

<sup>22</sup> 索拉爾著，《聖靈的恩賜與職務》，64~65。

<sup>23</sup> 朱植森著，《聖靈的恩賜》，47。

知識的言語在宗徒大事錄中顯示的次數不多，但都是相當明確的。藉著它，天主建立了宗徒管理教會的權威（五 11）；同時，至少給一個人帶來了醫治。

### 3. 信心

這裏所說的信心，當然不是指每位基督徒對天主和他所啓示的道理基本的信德。

「它是聖神的一種顯示，可使天主的力量此時此地臨在一個人身上，因此，這人不需用理性的推理也沒有任何的懷疑，就能以耶穌之名祈求或宣佈他所求或所說的事必得實現。那位以這種信心感動那人的天主，必然使他所請求的事情得以實現。<sup>24</sup>」

一般來說，這種神恩的顯示與醫治服務有密切的關聯。

雖然宗徒大事錄記載了不少醫治的奇蹟，但是把醫治的發生很清楚地與信心連在一起的例子並不多見。伯多祿以耶穌基督的名字治好一個天生的瘸子（宗三 1~10），是一個以信心神恩宣告醫治很好的例子<sup>25</sup>。

保祿在呂斯特辣宣講福音時，看到有一「由母胎中即是跛子」的人，並見他有信心，就當衆人要他「直直地站起來」！那人就痊癒了。（宗十四 8~10）那跛子是有「信心」神恩的人，而保祿卻以「知識言語」的神恩看出這一點，並宣佈他的治癒。

### 4. 醫治的神恩

在格前十二所列舉的九種神恩中，醫治的神恩是以複數出現。並沒有對它加以解釋。在第二章中，我們曾提到，在現代

<sup>24</sup> 華爾希，《神恩 I》，150~151。可參看，Gee, *Spiritual Gifts*, 49~50.

<sup>25</sup> 華爾希，《神恩 I》，153。Gee, *Spiritual Gifts*, 53.

的神恩復興運動中，醫治服務包含了罪過的赦免、內在醫治、身體醫治及邪魔束縛的釋放等<sup>26</sup>。這可能是「醫治神恩」以複數方式出現的理由。但是，在新約作品的文字表達中，當時的教會並沒有對聖神能力在醫治的表現，有如此清晰的分類。宗徒大事錄所記載的醫治個案仍以身體的醫治及死人的復活為主；在撮要敘述中，驅魔常與身體的醫治並列（五 16；八 7）。

宗徒大事錄記載了四次身體醫治的個案（伯多祿治好胎生癱子〔三 1~10〕；伯多祿治好癱子〔九 33~35〕；保祿治好胎生跛子〔十四 8~10〕；保祿治好頗理約的父親〔二八 8〕）；兩次復活死人的個案（伯多祿復活塔彼達〔九 36~42〕；保祿復活厄烏提曷〔廿 9~10〕）；兩次驅魔的個案（十三 9~12；十六 16~18）；也四次以撮要的方式來記述初期教會中的醫治服務（五 15~16；八 7；十九 11~12；廿八 9），其中兩次提到驅魔。

在宗徒大事錄的各種宣講中，常常要人以悔改之心歸向耶穌；但是，並沒有記載教會給人赦罪。可見當時的教會在這一點上還沒有清楚的意識。此外，宗徒大事錄也沒有記載任何內在醫治的個案。

從數字的觀點來看，宗徒大事錄所記載的醫治服務的資料並不多；但是，它們都相當具有代表性。同時，天主藉著這些醫治的事件，使許多的人信從福音（四 4；八 8；九 35，42；十三 12）。此外，宗徒大事錄多次記述宗徒們和其他的人具有來自聖神的能力，並作了許多奇蹟異事；但是，只有在少數的章節才把它們與醫治相連在一起（五 12~16；八 6~8；十九 11~12）。路加在作品的遣詞用字方面，都經過深思熟慮，常避免不必要的重覆，以致文體顯得繁瑣而單調。所以，我們不

<sup>26</sup>可參看第三章之註 27，本書 65 頁。

能只從字面的表達來解釋一切；而要從作品的整個風格及上下文的脈絡中去了解。

## 5. 奇蹟

在進入探討宗徒大事錄對奇蹟的記載之前，我們應該先對路加在這方面所用的字彙加以分析，才能對它有深入的了解。在宗徒大事錄中，有三個字與奇蹟有密切的關係，它們就是：能力（*dynamis*），奇事（*teras*），和記號（*semeion*）。

在路加福音中，「能力」一字幾乎成了聖神的同義字<sup>27</sup>；耶穌的宣講、驅魔和治病等等，都是藉聖神的能力完成的<sup>28</sup>。在宗徒大事錄中，耶穌首先許諾宗徒要接受來自聖神的能力（一 8a），好使他們能「在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人」（一 8b）。在伯多祿的第一次證道中，就強調耶穌是天主以「能力」（也可譯為「奇蹟」）證明的人（二 22）；同樣的證言也在對科爾乃略的宣講中出現（十 38）。當伯多祿治好胎生癱子之後（三 1~10），在與猶太人的爭辯中，這個字兩次出現（三 12；四 7），為辨明到底是來自何方的「能力」使癱子行走。其他的幾次是指出天主聖神所賜給宗徒們（四 33），斯德望（六 8），斐理伯（八 13）及保祿（十九 11）的大能。此外，在表明術士西滿以邪術顯示的「能力」時，路加也用了同一個字彙（八 10）。

「奇事」一字原意是指令人驚訝或震驚的事。這個字在路加福音中從未出現，卻在宗徒大事錄中出現了九次；而且，這九次都與「記號」一字並用，在中文常被譯為「奇蹟和異事」

<sup>27</sup> 把路廿四 46~49 及宗一 7~8 兩段耶穌所說的話加以對照，就可以很清楚的發現這一點。

<sup>28</sup> 參看第六章路加福音中對「耶穌與聖神的力量」關係的分析，本書 114~121 頁。

( signs and wonders )，成了一個專用詞句。一次是引證舊約的先知(宗二 19；岳三 3)，一次用於梅瑟(七 36)，一次是用於耶穌的工作(二 22)，一次用於祈禱(四 30)，其他五次用來表達宗徒們(二 43；五 12)，斯德望(六 8)，保祿及他的同伴(十四 3；十五 12)所作的工作。這五次「奇蹟和異事」都是在撮要敘述中出現，只有一次與醫治有些相連(五 12~16)；其他四次並沒有說明它們的內容。

「記號」一字，除了以上九次與「奇事」一字並用外，又在宗徒大事錄中出現四次，都是指奇蹟而言。兩次是用來指伯多祿治好胎生癱子的奇蹟(四 16，22)；兩次是用來表達斐理伯所行的奇蹟(八 6，13)，但是，並沒有說明這兩次「記號」的具體內容。

如果從「奇蹟神恩」的觀點來看宗徒大事錄中的醫治個案，那麼，在上面討論「醫治神恩」所提到的四次醫治及兩次復活死人，都是奇蹟。在提到醫治的撮要敘述中，曾說伯多祿的影子(五 15)及保祿的手巾和圍裙(十九 12)都成了使人得到痊癒的媒介，這些當然也是奇蹟。除此之外，宗徒大事錄中還有一件奇蹟，那就是保祿被毒蛇所咬而沒有死亡(廿八 1~6)<sup>29</sup>。從某方面說來，它也可算是一個醫治方面的奇蹟；只是它並非是人祈禱的後果，而是出於天主主動的保護。

此外，宗徒大事錄一再地表示宗徒們及其他人行了許多「奇蹟和異事」。這些「奇蹟和異事」在群眾中所引起的反應也很多，例如：敬畏之情(二 43)，驚訝詫異(三 10)，使宗徒們大受愛戴(四 33)，使信眾受到百姓的誇讚(五 13)，

<sup>29</sup> 在谷十六 17~18 中，耶穌說：「信的人必有這些奇蹟隨著他們：...手拿毒蛇，...也決不受害；...。」在整部新約中，只有宗廿八 1~6 的這個事件與耶穌在谷十六所說的話有些關聯。

使大家皆大歡喜(八 8)，也使還在信仰中掙扎的群眾分裂(一四 4)；但是，最重要的後果是吸引許多人聽福音，使教會增長(二 47；四 4；五 14；九 42)。無論是在宗徒的教會或後來的教會中，「奇蹟和異事」的神恩首先彰顯天主生活的臨在和他的大能；特別在醫治的奇蹟中，更顯示他的仁慈和救恩的意願，吸引人們來歸向他。這正如耶穌在公開服務時，他的醫治奇蹟也吸引了大批群眾來跟隨他(瑪四 23~25；谷一 29~34；路五 12~16 等)。

除了藉神恩所行的奇蹟以外，天主或耶穌主動地顯示了一些奇蹟性的行動；它們是：由獄中救出宗徒們(五 17~20)，救出伯多祿(十二 3~17)，救出保祿和息拉(十六 25~40)；把斐理伯從厄提約丕雅的太監身旁提去(八 39)。伯多祿的獲救是天主答覆整個教會為他所作的祈禱(十二 5)；保祿和息拉得到釋放可說是天主回應了他們在患難中的讚美(十六 25~26)。這都顯示了天主救援的大能。但是，天主並不消滅所有對教會或個人的迫害。宗徒的教會不斷地受到迫害；每次迫害都使信眾四處逃亡，因此也使福音傳遍各處。這也是十字架福音的吊詭。

## 6. 先知話

把希臘文的 *propheteia* 譯為「先知話」雖然有它的理由；但是，也有它不足的一面。從希臘字的原意來看，它應譯為「代表天主所說的話」。在天主藉著一個人代表他所說的話中，常有預言未來的內容；但是，那只是其中的一部分。在格林多前書中，保祿認為先知是「向人說建樹、勸慰和鼓勵的話」(十四 3)，其目的是在「建立教會」(十四 4)。

在五旬節聖神降臨後的宣講中，伯多祿引用了岳厄爾先知的話，其中相當強調在天主的神降來時，人們要說預言(宗二

17~18；岳三 1~2）。可是，在宗徒大事錄中，記載具體先知話並不多。

在安提約基雅，阿加波預言了普世的大饑荒，因而促使當地教會救濟耶路撒冷的信友（十一 27~30）。在同一教會中，當他們祈禱和禁食時，「聖神向他們說：『你們給我選拔出巴爾納伯和掃祿來去行我叫他們要行的工作』」（宗十三 2）。這種敘述的方式，聖神的話很可能是藉有先知神恩者的口說出來的。這一事件對教會的發展有其畫時代的意義。

當猶達和息拉被派往安提約基雅，宣告宗徒們在耶路撒冷會議的決定時，「因為他們也是先知，就講了許多話，勸勉堅固弟兄們」（十五 32）。

在保祿的第三次旅行時，他召集了厄弗所長老講到他未來的命運，其中有：「看，現在我為聖神所束縛，必須往耶路撒冷去，...我只知道聖神在各城中向我指明說：有鎖鏈和患難在等待我...」（廿 22~23）。這些也似乎是先知神恩的表現。當保祿旅行到凱撒勒雅時，阿加波也向他說了同樣的預言（廿一 11）。

由於這少數的記載，我們不容易看到先知神恩在宗徒教會中所產生的實際影響。

## 7. 分辨神類

探討醫治神恩時，我們就可以看到宗徒大事錄只記載了兩次驅魔個案（十三 9~12；十六 16~18），還有兩次在撮要敘述中提到宗徒們驅魔（五 16；十九 12）。在兩次個案中，保祿很清楚地運用了他的分辨神類的神恩，也使用了天主給他的權柄來打擊魔鬼。

宗徒大事錄還記載了一件非常有趣的事。幾位不信耶穌的猶太驅魔者，想學保祿以耶穌之名驅魔，結果反被魔鬼攻擊受

傷(十九 13~16)。這顯示魔鬼很有能力來辨別他的敵人是誰。這事件的結果是：「凡住在厄弗所的猶太人和希臘人，知道了這事，就都害怕起來；主耶穌的名也傳揚開了」(十九 17)。這事件也使許多已信耶穌的人得到教訓，反省到自己以前行的巫術和所作的迷信與魔鬼有關；因而當眾燒燬了有關巫術的書(十九 18~19)；其結果是：「這樣主的道理大為發揚，日漸堅固」(十九 20)。可見恰當的發揮克制邪惡的權威，也是傳揚福音的好方式之一。

## 8. 舌音

在分析五旬節所發生的各種現象時，我們已經探討了那次事件中舌音神恩的顯示及其意義。在五旬節以後，另有兩次人們被聖神充滿的經驗中，有說舌音的顯示：科爾乃略及其家人(十 44~46)，在厄弗所若翰的門徒(十九 1~6)。這兩次事件是宗徒大事錄中的關鍵事件；所以，這樣的記敘有它特別的意義。因為，路加爲了避免重覆，不一定要在每次人們充滿聖神之後，都說他們說舌音。

從路加所用的文字描敘中，撒瑪黎雅人在充滿聖神之後，一定有神恩顯示的現象(八 14~19)；不然，術士西滿不至於要出錢向伯多祿購買賦給人聖神的能力和權柄。至於其中有沒有舌音神恩，永遠無法定論。宗徒大事錄也沒有記載，保祿在領受聖神之後，說了舌音(九 17~19)。但是，在格林多前書中，保祿說自己有很強的舌音神恩(十四 18)。只從宗徒大事錄的文字中，我們無法確切知道舌音神恩的普遍性究竟如何。

從宗徒大事錄對舌音神恩極有限的描敘中，我們可以知道它是一種讚美歌頌天主的祈禱(二 11b；十 46)。至於舌音神恩是否有其他的意義和影響，我們也無法從宗徒大事錄的文字上加以推敲。



## 9. 解釋舌音

在宗徒大事錄中，一次也沒有提到「解釋舌音的神恩」。因為，按格前的教導，只有在公開祈禱會中，有人以舌音說先知話時，才能用得上解釋舌音的神恩（十四 27~28）。宗徒大事錄沒有記載任何祈禱會，自然也不會提到解釋舌音的神恩。

我們已對格前十二 8~10 所列舉的九種神恩在宗徒大事錄中的不同的顯示作了詳細的探討。除此之外，宗徒大事錄還記載了一些聖神能力重要的運作；但是，它們不能被歸納於狹義的神恩之內，它們是來自聖神的「異像」。伯多祿的首次宣講中引用了岳厄爾先知的話，其中就有：「青年人要見異像，老年人要看夢境」（宗二 17，岳三 1）。此後，聖神多次在重要時機，以異像傳通訊息，特別對伯多祿和保祿，引導他們採取對教會有重大影響的行動或決定。

伯多祿是憑著聖神給他的異像，才去接納科爾乃略進入教會（宗十 9~20；參看十 28~29；十一 4~12）。保祿則因復活的耶穌親自顯示給他而悔改（九 1~6；參看廿二 3~9；廿六 12~18）。他被聖神派遣到外邦人中宣揚福音（十三 2~3），也被聖神以異像引導而前往馬其頓（十六 6~10）。他在格林多傳道時，耶穌也藉異像給他鼓勵，使他的工作產生豐碩的成果（十八 9~11）。斯德望在受審判時，得見天主和耶穌光榮的顯現，而勇敢地面對死亡及寬恕殺死自己的人，成為教會第一位殉道者（七 54~60）。聖神在這些教會歷史關鍵性的事件中，充分地顯示他對教會發展的主導角色，他是教會真正的創造者。

## 聖神與受迫害的教會

最後，還有一項聖神能力的重要顯示值得加以探討，那就是聖神在教會面對迫害時，所顯示的德能。耶穌在領受了若翰

的水洗之後，也領受了來自天上聖神的洗禮，因而充滿聖神和他的德能。這不但是他整個公開服務能力的來源，也給他去面對苦難和死亡的力量。在馬爾谷和路加福音中，耶穌都稱自己的苦難為洗禮（谷十 38~39；路十二 50）。聖經學家都認為這是耶穌刻意把自己的苦難與洗禮連在一起<sup>30</sup>。這使耶穌所受的水洗、聖神的洗和苦難的洗有一種內在的關聯。在三部對觀福音中，都記載了耶穌所說的，當基督徒受到迫害時，不要擔心說什麼，因為聖神要在他們內說話（谷十三 11；瑪十 19~20；路十二 11~12）。耶穌自己苦難的經歷和他所說的預言和保證，在初期教會許多人身上具體的實現出來。

伯多祿在猶太人領袖前受審，被聖神充滿而辯論（四 8~12）。斯德望充滿聖神與敵對者辯論，使他們抵擋不住他的智慧（六 8~10）；他的敵人們反而對他加以迫害，使他成為教會的第一位殉道者。在這整個的過程中，斯德望不但勇敢地向敵人宣揚真道，慷慨就義，而且，效法耶穌，寬恕了迫害他的人（六 11~七 60）。保祿在皈依以後，充滿聖神，立刻向人宣講福音，遭到強烈的反對和迫害（九 20~25，28~30）。後來，他多次在受審判的情況下，為耶穌作證（廿二 1~21；廿四 1~21；廿六 1~23）。

聖神除了在審判中幫助人發言外，也使教會在受迫害的過程中，充滿勇氣和活力；伯多祿在耶路撒冷受公議會審判和釋放之後，與大家一起所作的祈禱就是一個很好的例子（四 23~30），其結果是：「眾人都充滿了聖神，大膽地宣講天主的真道」（四 31b）。在宗徒大事錄中，教會在誕生不久，就遭到強烈的迫害。可是，這新生的團體並沒有因為所遭遇的困難而減小和消滅，反而因著迫害不斷地擴展和成長。在耶路撒

---

<sup>30</sup>可參看：Montague, *Holy Spirit*, 249~252.

冷的教會受到迫害，信友們就逃到猶太和撒瑪黎雅，因而也使福音傳到這些地區（八 1~4）；受迫害的人也把福音帶到腓尼基、塞浦路斯和安提約基亞（十一 19~21）。

保祿在傳揚福音的旅行中，他的旅行路線多次是由於他所受到的迫害的影響，在一個城中受到迫害，就逃到另一個城，就在那城宣講福音；例如，在丕息狄雅的安提約基雅（十三 50~52），在依科尼雍（十四 1~6），在呂斯特辣（十四 19~20），在德撒洛尼（十七 1~9），在貝洛雅（十七 10~14），等等。

在宗徒大事錄中，教會在聖神的洗禮中誕生；聖神讓教會充滿聖神的德能，這德能不只是使教會行「奇蹟異事」，具有勝利的光榮；而且也使教會有忍受迫害和苦難的力量，能分擔耶穌的苦難，很真實地參與他的逾越奧蹟。

所以，從教會生命的開始，由於聖神的充滿，就有能力完全認同耶穌生命的韻律－苦難、死亡和復活－充分地與他在生命上合一。正因如此，耶穌才完全是教會的頭，而教會是耶穌的身體；或耶穌是教會的新郎，而教會是耶穌的新娘。我們要認識教會與聖神德能的關係，必須在「奇蹟異事」和忍受苦難和迫害之間，及死亡和復活兩極之間取得一個平衡，才能到達完全而整合。

## 結論

在對聖神的能力在初期教會中的顯示作了詳細的分析之後，我們可以再一次對宗徒大事錄作一點整體性的反省。在這章的開始，我們已經提到，路加在宗徒大事錄的開始，就藉耶穌的話給宗徒大事錄建立了一個地理性的大綱：「……但當聖神降臨於你們身上時，你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人」（一 8）。此後，宗徒大事錄就按照這個大綱逐漸開展。

五旬節聖神降臨使教會誕生，成爲一個充滿聖神和他的德能的團體。以後，路加一方面記載宗徒們藉聖神的德能所作各種宣揚福音的活動，另一方面，以不可質疑的方式，再三強調上主，特別是復活的耶穌和聖神才是一切發展和成長的主導者。「上主天天使那些得救的人加入會眾」（二 47）。耶穌親自顯現給保祿，使他皈依（九 1~18）。

「教會既在全猶太、加里肋亞和撒瑪黎雅得了平安，遂建立起來，懷著敬畏上主之情行動，並因著聖神的鼓勵，逐漸發展」（九 31）。

耶穌和聖神引導伯多祿接納科爾乃略——第一位外邦人——進入教會（十 1~48）。在安提約基向希臘人宣揚福音時，「主的手同他們在一起，信而歸主的人，數目很多」（十一 21）。在安提約基雅教會敬禮主和禁食時，「聖神向他們說：『你們給我選拔出巴爾納伯和掃祿來，去行我叫他們要行的工作』（十三 2）。因此，他們開始以旅行的方式向小亞細亞地區傳播福音。在耶路撒冷的會議中，聖神和宗徒們決定，不要皈依的外邦人負擔梅瑟法律的軛（十五 28~29），一次而永遠地破除了外邦人進入教會的障礙，使教會能包容天下萬民。

在保祿第二次旅行時，是耶穌的神引導他進入馬其頓，開始在希臘地區宣揚福音（十六 6~10）。最後，聖神引導保祿回到耶路撒冷（廿 22~23；廿一 10~11）；在經過許多綜錯複雜的過程，保祿到達了羅馬——當時世界的中心——能在那裏自由地宣講福音；也完成了耶穌在一 8 所說的預言。

在宗徒大事錄中，路加很清楚地敘述了，復活的主升天以後，天主遣發聖神到教會中，使耶穌與教會同在。教會也在耶穌藉聖神的領導下，充分運用及發揮聖神的德能，使福音傳遍當時的羅馬帝國世界；也使教會脫離猶太民族的局限，成爲天下萬民的救恩團體。

## 第九章

### 保祿書信中的教會與神恩

在保祿書信中，論及聖神和教會的章節很多，其內容既深且廣。保祿是針對他寫信的教會所處的實際狀況而寫；除了少數的例外，保祿並不是對神學問題作有系統的和陳述。由於本書的主題是探討格前十二 8~10 所列「神恩」與教會的關係，我們必須界定我們研討的範圍和進行的秩序，才能得到比較清楚而明確的結果。

在第二章中，我們已對格前十二 1~11 作了詮釋。在這一章中，首先，我們要對保祿個人對聖神和神恩的經驗作一個探討；這項研究會幫助我們了解保祿在格前及其他書信所講的內容，是出自他對親身經驗的反省，而非依靠他人經驗所作的抽象推理。其次，我們對保祿所用「神恩」（*charismata* 複數）一字意義加以界定，好使以後的研究「名正言順」。第三，因為保祿每次提到神恩，都和教會是基督身體的道理連在一起，所以，我們必須對保祿書信中，教會—基督身體和聖神的基本

關係有所認識，才能給本書的主題做好研究和反省的基礎。最後，保祿格前講解神恩時，強調愛的重要性，爲了使我們對保祿有關神恩的神學反省有完整的認識，我們也要看一看神恩與愛之間的關係。所以，本章可以分爲四節：

- (一) 保祿對聖神及神恩的經驗
- (二) 保祿書信中「神恩」( *charismata* ) 的意義
- (三) 保祿書信中聖神與教會—基督身體的關係
- (四) 在格前中神恩與愛之間的關係

## (一) 保祿對聖神及神恩的經驗

按宗徒大事錄的記載，在往大馬士革的路上，復活的耶穌親自與掃祿相遇，使他皈依（九 1~9）。然後，耶穌打發阿納尼雅去見掃祿；他爲掃祿所作的第一件事就是爲他覆手，使他充滿聖神（九 10~17）。在此之後，掃祿才領洗。在掃祿充滿聖神的當時，自己並沒有說舌音或其他神恩的顯示；但是，至少他原來看不見的眼睛可以看見了（宗九 18）。

根據這次皈依的經驗，日後的保祿很清楚地體認自己宗徒的身分和工作，是直接來自耶穌和天父的召叫（迦一 1；格前一 1；九 2；十五 8）；同時，這宗徒的身分和工作就是天主賜予保祿的「恩寵」（羅十二 3；格前三 10；迦二 9）。

在保祿實踐宗徒使命時，也是出自聖神的派遣（宗十三 1~4），並在旅程中，不斷地接受聖神的引導（十六 6~10）。在保祿傳福音旅行的末期，他在米肋托對厄弗所長老說話，表示自己受聖神所束縛應往耶路撒冷去；而且聖神向他指明有鎖鏈和患難在等待著他（宗廿 22~23）。這些信息非常可能是出自先知神恩的運用。當他到凱撒勒雅時，一位先知阿加波也以

象徵行動和言語，對他表達了同樣的訊息（宗廿一 8~11）。雖然，教友們勸阻他不要前去，以免受苦；可是，他十分堅持地向聖神順服（宗廿一 12~14）。可見在他皈依後，他一直在聖神的引導下，去完成耶穌所託付給他的使命。

關於他的神恩經驗，我們可以從他在安提約基雅教會談起（宗十一 19~30）；這個教會雖非為保祿所建立，但卻是他最初而較長期工作的教會（宗十一 25）。她是一個有聖神能力運作的團體<sup>1</sup>；先知神恩很自然地在其中運作（宗十一 27~28）。同時，教會和保祿也因先知所傳的訊息而採取行動（宗十一 29~30）。所以，保祿在宗徒工作的初期就對聖神各種神恩的顯示和運作有親身的經驗。

當掃祿在安提約基雅教會中被聖神派遣往外邦人中傳揚福音時（宗十三 1~4a），他充滿聖神和其能力（宗十三 9）。他所作的第一件事，就是在色爾爵保祿總督面前，以「上主的手」壓制了術士厄呂瑪，使總督相信了福音。（宗十三 6~12）。

他以聖神所賜的「智慧的言語」到處傳揚福音（格前一 17~二 16），在小亞細亞、馬其頓及其他各地，建立了許多外邦人的教會，使基督信仰成為天下萬民的信仰。他也以來自聖神的智慧，看出外邦人是由於相信耶穌基督而成義，而不是由於遵守梅瑟的法律成義。他被派為代表出席耶路撒冷的宗徒會議。在這個重要的會議中，聖神和宗徒們決定，把所有信仰耶穌基

---

<sup>1</sup> 在安提約基雅，有許多人皈依，是因為「主的手」同他們在一起（宗十一 21）。「主的手」是希伯來語表達「天主的能力」慣用語（依五九 1；六六 14。可參看宗十三 11 掃祿所說的話）。

在路加的作品中，「天主的能力」常與聖神有關或甚至是聖神的代名詞（路一 35；廿四 49）。在這種表達的方式中，也可以看出路加的文學技巧。他為了避免同樣的名詞或片語多次重複地出現，常想法在用詞和方式上加以變化。

督的人，一次而永遠地從梅瑟法律的重擔下釋放出來，除去了外邦人皈依的障礙（宗十五 22~29）。

此外，他以「分辨神類」的神恩，斥責並壓服了術士厄呂瑪（宗十三 6~11）。他藉聖神所賜各種「醫治的神恩」，醫治病人（宗十四 8~10；十九 11~12；廿八 8~9），復活死人（宗廿 7~12），驅逐魔鬼（宗十六 16~18）。保祿不但認為耶穌使他成為宗徒，也認為聖神使他作「先知」（格前十四 6）和教師（格前四 17；十四 6）。他說「舌音」勝於其他格林多人（格前十四 18）。保祿所有的「信心」和「行奇蹟」的神恩（宗十四 3；十九 11），自不待言。所以，在格前十二 8~10 所列舉的九種聖神的能力，保祿幾乎都具備了。保祿也很坦誠的說，他到處使人皈依，建立教會，並不是出於他所說動聽的言語，而是聖神和他德能的顯示（格前二 3~5；羅十五 14~20，特別是 18；參看格後三 2~3）。

在宗徒大事錄中，保祿在厄弗所給人授洗後，也給人覆手使他們充滿聖神，並有說舌音的現象出現（宗十九 1~7）；這樣的記載只出現過一次。可是，如果，保祿在建立教會時不斷地靠聖神的引導及運用聖神的能力；那麼，在他建立的教會中，有各種聖神能力的顯示，也是自然而然的事。

格林多教會是由保祿建立並在其中長期工作的教會，她也是充滿各種聖神神恩的教會（格前一 4~7）。雖然，格林多教會在運用這些能力上，犯了許多錯誤，以致保祿必須寫信去糾正他們；但是，保祿的基本態度不是禁用這些能力，反而是教導他們了解它們的意義（格前十二 1~十三 13），並給他們訂立了運用的方式和秩序，使他們善加運用（格前十四 1~40）。

在這些聖神能力的顯示中，保祿最重視先知神恩，因為它能建立教會（格前十四 1~5，22~25）。他也認為說舌音是這些神恩中最小的一個；可是，他並沒有輕視、也沒有否定它。



他只教導格林多人應該在什麼情況和條件下去運用它。他自己說舌音勝過衆人（格前十四 18），他也願意信友擁有說舌音的神恩（格前十四 5a）。此外，他也不要有人禁止他人說舌音（格前十四 39b）。

從以上所說看來，保祿基本上重視每一種聖神能力的顯示，不是要一種而排斥或拋棄另一種。最重要的是，如何善用聖神所賜的各種神恩來使教會得到建樹。

除了格林多前書外，在厄弗所書中，保祿也列舉了一些如格前十二 28~29 所說的教會中的職務（弗四 11~12）。從格林多前書來看，在初期教會中，已有一些制度出現<sup>2</sup>；在每個教會中，有一些具有權威的職位，例如：宗徒、先知、教師和其他職務。從格林多教會的情形看，擔任這些職務的人也有聖神所賜的能力。按這情況，再加上宗十九 1~7 所描述的事件，厄弗所教會也是充滿聖神能力的教會。保祿既然在建立教會的過程中，充分地使用聖神給他的能力；那麼，在他所建立的教會中，同樣也有充滿著聖神的各種能力，當然也就會是自然而然的事了。

從以上的種種分析看來，保祿不但自皈依的開始就被聖神充滿，他也擁有在格前十二 8~10 所列的各種聖神的神恩，並在他的使徒工作中不斷地運用它們，而結出豐盛的果實。在他所建立的教會中，他鼓勵信友渴慕並追求這些神恩。他也給教會訂下運用這些神恩的規則及方式，好使信友們能善用這些能力以建立教會－基督的身體，使教會增長，以達到成熟（弗四 11~16）。

---

<sup>2</sup> 關於這一點，我們將在下一節中詳細地探討。

## (二) 保祿書信中「神恩」( *charismata* ) 的意義

「神恩」的希臘原文是 *charisma* (單數) 或 *charismata* (複數)。它在新約中共出現十七次<sup>3</sup>；其中十四次在保祿書信，其他三次使用可說是源自保祿書信<sup>4</sup>。從字源來看，它是出於 *charis* (中文譯為「恩寵」或「聖寵」)；加上字尾 *ma* 之後，意思是由恩寵產生的實效<sup>5</sup>。在保祿書信中，它用來指守貞的恩賜(格前七 6)，醫治的神恩(格前十二 9, 28, 30)，保祿自己從監牢中得解救(格後一 11)，因信德成義的恩寵(羅五 15~16)，永生(羅六 23)，以及以色列民族在信仰上的特恩(羅十一 29)<sup>6</sup>。所以，保祿是用它來泛指天主自由而白白賜給人的恩惠，是一個意義相當廣泛的一般名詞，並不一定和天主聖神有直接而明顯的關係<sup>7</sup>。

在澄清了保祿使用 *charisma* 的基本意義之後，Francis A. Sullivan 認為仍可以把保祿對它的用法分為三類<sup>8</sup>：

1. 用它來指天主在基督內給人全部的救恩(羅五 15, 16；六 23)<sup>9</sup>。這種用法的意義基本上與 *charis* 相同，並且常

<sup>3</sup> 羅一 11；五 15, 16；六 23；十一 29；十二 6；格前一 7；七 7；十二 4, 9, 28, 30, 31；格後一 11；弟前四 14；弟後一 6；伯前四 10。

<sup>4</sup> Enrique Nardoni, "The Concept of Charism in Paul," *CBQ* (1993), 69. 在此文的附註中，列有不少英文及德文參考書目。

<sup>5</sup> 同上註，74。

<sup>6</sup> 同上註。

<sup>7</sup> 同上註。Yves M.J. Congar 與 Enrique Nardoni 對神恩的意義有同樣的看法。可參看 Congar, *Believe*, vol. 1, 35~36. 在其附註中列有法文方面的參考書目。中文方面，可參看：〈奇恩，charismes, charisms〉，《聖辭》，651~652。

<sup>8</sup> Sullivan, *Charisms*, 17~18.

<sup>9</sup> 羅一 11 的 *charisma* 到底指全部救恩或是某些聖神能力的顯示，並不

以單數出現。

2. 用它來指給保祿（格後一 11，單數），或某些個人（格前七 7，單數），或以色列民族的特別恩賜（羅十一 29，多數）。
3. 用它來指聖神給教會成員各有不同的能力（羅十二 6；格前一 7；十二 4, 9, 28, 30, 31），使他們能用來建立教會。這種用法常以多數（*charismata*）出現<sup>10</sup>。

至於第一類的用法與第三類的用法究竟有何不同？F. Sullivan 認為第一類的意義是指每人得救必需的恩賜；它是普遍賞賜給人的同樣恩賜。第三類意義也是指普遍賞賜給教會成員的恩賜；但是，每人所得的並不相同，而且也並非為個人得救所必需<sup>11</sup>。至於第二類意義是指賞賜給某些個人（或某個民族）的恩惠，同時，並非為得救所必需。

保祿對 *charismata* 第三類的用法，在羅十二 6a 特別顯示出來：「按我們各人所受的聖寵（*charis*），各有不同的恩賜（*charismata*）：……」。由於中文名詞的單數和多數不容易很清楚地表達出來，所以，這句話的特色也不容易譯出。天主賜給全人類同一的聖寵（*charis*，單數），就是他在耶穌基督內給我們的救恩—永遠的生命；為了幫助我們獲得這救恩，天主在教會內給每一個人不同的神恩（*charismata*，多數）。所以，這半節聖經最好被譯為：「按我們所受的聖寵，各人有不同的

---

很清楚。

<sup>10</sup>可參看：Albert Vanhoye, SJ, “The Biblical Question of ‘Charisms’ After Vatican II,” 454-459. 作者在檢視了保祿作品中所有對 *charisma* 的用法，他認為在保祿對這個名詞的用法，仍沒有使它成為一個指聖神所賜能力的專門名詞；但是對這種趨向是開放的。他的意見值得參考。我們仍採用 F. Sullivan 的意見。

<sup>11</sup>Sullivan, *Charisms*, 18.

神恩：……」。

由於保祿的第一類用法 *charisma*，在意義上幾乎與 *charis* 相同，在思高版聖經中，以「恩賜」（羅一 11；六 23）或「聖寵」（羅五 15, 16）譯出，是合乎原意的。無論是思高版聖經或聖經神學辭典，以及其他著作中，常把 *charismata* 譯為「奇恩」或「特恩」。從我們對保祿使用 *charismata* 的意義所作的探討來看，保祿並沒有把「天主白白賞賜的恩惠」，視為「奇」或「特」。把 *charismata* 譯為「奇恩」或「特恩」，容易使人對它產生誤解。在本書中，除非在引用時，我們一律把 *charismata* 指聖神在教會內所賜各種能力的用法，譯為「神恩」，以符合原意。

在找到保祿使用 *charisma* 的原意後，還有一項觀念值得澄清，就是「神恩」與教會制度和職務之間的關係。現在，我們先把保祿書信中的四次列舉教會中所經驗到各種神恩（格前十二 8~10；格前十二 28~30；格前十二 28~30；弗四 11）的名單列表比較<sup>12</sup>，再對它們加以探討。

從〔保祿書信所列舉之神恩〕表中這四個神恩的名單中，格前十二 8~10 所列全是聖神所賜的能力。其他的三個名單則不同，至少包括了一些教會中的職務。

在格前十二 28~30 中，保祿對前三項神恩以序數列出：「天主在教會內所設立的：第一是宗徒，第二是先知，第三是教師，……」（十二 28）。它們顯然是教會中的固定的職務；至少在格林多教會是如此<sup>13</sup>。「行異能的」和「有治病奇恩的」，

<sup>12</sup> 見下頁：〔保祿書信所列舉之神恩〕表。

<sup>13</sup> 同上註，34-35。Nardoni, "The Concept of Charism in Paul," *CBQ*, 55 (1993), 74-75.

## 〔保祿書信所列舉之神恩〕

神恩名稱	格前十二 8-10	格前十二 28-30	羅十二 6-8	弗四 11
1. 智慧的言語	X			
2. 知識的言語	X			
3. 信心	X			
4. 治病的神恩	X	X		
5. 行奇蹟	X	X		
6. 先知話(先知)	X	X	X	X
7. 分辨神類	X			
8. 舌音	X	X		
9. 解釋舌音	X			
10. 宗徒		X		X
11. 教師		X	X	X
12. 救助人的		X		
13. 治理人的		X		
14. 服務			X	
15. 勸勉			X	
16. 施與			X	
17. 監督			X	
18. 行慈善的			X	
19. 傳福音的				X
20. 司牧				X

從思高版的譯文上看來，好像是指擁有一種神恩的人。其實按希臘原文，它們與十二 9 中「治病的神恩」和「行奇蹟」神恩的名詞完全一樣。所以，它們是神恩，而不是擁有神恩的人<sup>14</sup>。

「救助人的」和「治理人的」，按希臘原文的意義，既不是指一種能力，也不是指擁有某種能力的人，而是指「救助人的行

<sup>14</sup>Sullivan, *Charisms*, 35-36.

動（複數）」和「治理的行動（複數）」<sup>15</sup>。最後，「說各種語言的」，也不是指人而言，而是指神恩。所以，在這張名單中，有教會職務的名稱，有聖神能力的名稱，也有教會內某種活動的名稱；可是保祿都把它們視為神恩。可見在保祿的心目中，教會中具有權威的職務並不與神恩相對立。

羅十二 6~8 神恩名單，其性質又有所不同。保祿是要告訴羅馬教會運用不同的神恩時，應有的態度和精神。這分名單中的主格是具有不同神恩的人。其中，「說預言」（希臘原文就是「說先知話」）、「服務」、「教導」、「勸勉」和「監督」都是教會中固定的職務；而「施與的」和「行慈善的」（希臘原文是「作慈善活動的」）也非常可能是教會的職務。格林多教會是保祿所開創的。保祿在格前十二 28 所列舉的教會的職務，是他自己所知道的。羅馬教會是保祿未曾去過的；所以，保祿在羅十二 6~8 所列舉的職務，可能是保祿認為是一般教會都可能有或應該有的<sup>16</sup>。

弗四 11 所列的五個名稱，很顯然都是教會內職務的名稱。

這些書信的寫成時期，大約從公元 54 年（格前）<sup>17</sup>到公元一世紀的末期（弗）<sup>18</sup>。這也正是初期教會的結構正在漸漸形成的時期。在各個不同的地方教會中，各種職務的名稱也不見得是統一的。在職務的名稱中，「宗徒」在格前及弗中出現，而都是在名單的首位。保祿所用的「宗徒」的稱呼，並不只限於耶穌親自所選的十二位<sup>19</sup>。「宗徒」、「先知」和「教師」

<sup>15</sup>同上註，36。

<sup>16</sup>同上註，44。

<sup>17</sup>Jerome Murphy-O'Connor, "The First Letter to the Corinthians," *NJBC*, 49: 8.

<sup>18</sup>Paul J. Kobelski, "The Letter to the Ephesians," *NJBC*, 55: 13.

<sup>19</sup>Nardoni, "The Concept of Charism in Paul," *CBQ*, 55 (1993), 77~80. 可

爲三個教會所共有，而先知這個職務常列在宗徒之後。保祿不但非常重視先知神恩，因爲它能建樹教會( 格前十四 3 ， 5 )；他也非常重視先知職務，他肯定教會是建基於宗徒和先知之上( 弗二 20 )。其他如監督、服務和司牧的職務，由於在後來的教會中保存下來，所以，我們知道一些它們所指的內涵。其他職務並未在後來的教會中保存，因此，我們也對它們缺乏認識。如果根據保祿書信中對神恩( *charisma* )一字廣義的解釋，意即「天主自由賜予的恩惠」，這一切都是天主賜給教會的神恩。

再以保祿本人情形爲例。保祿很清楚的肯定，自己是耶穌親自選拔和授權的宗徒( 迦一 1 ；格前九 2 ；十五 8 )；而宗徒的地位和職務正是天主賜給教會的首要「神恩」( 格前十二 28 )。保祿和其他宗徒一起分享宗徒工作的神恩( 羅十二 3 ；格前一 1 ；三 10 ；格後五 18 ；迦二 8~9 )。除此之外，保祿也自認曾說先知話( 格前十四 6 )和作教師的工作( 格前四 17 ；十四 6 )；同時，擁有說舌音的能力( 格前十四 18 )。對於這一切，保祿以爲都是出於天主的恩賜，並沒有任何對立和衝突之處。

對格林多教會而言，保祿不但是宗徒，而且是創始者；所以，對她有一種不可改變的權威。當格林多教會發生各種問題時，他具有權力來決定，教導和協調一切。當格林多的信友們在祈禱集會時，在使用神恩方面，發生了脫序的現象，保祿不但給予他們教導，也以權威來立下使用神恩秩序和規則( 格前十二 1~十四 40 )。保祿特別強調他所有的宗徒權威，高於有神恩能力者，是不能受這些人挑戰而推翻的( 格前十四 37~38 )。從這個實際的例子看來，具有來自聖神神恩的人，

---

參看：Congar, *Believe*, vol.1, 35~37. Paul de Surgy 著，錢公博譯，〈奇恩〉，《聖辭》，653~654。

應順從教會的權威之下。

不論是教會中不同的職務也好，或是聖神所賜各種能力也好，保祿都認為它們都是天主在教會中賜給不同成員－基督身體的不同肢體，為使他們能運用各種能力，善盡各人的職務，促成教會－基督身體的成長和發展。

### （三）保祿書信中聖神與教會－基督身體的關係

首先，我們要界定，在這一節中所要究討的對象，並非全部保祿的教會論，而只限於「教會是基督的身體」這個主題及其與聖神的關係。因為，保祿每次在書信中列舉聖神神恩或與這些神恩有關的教會職務時，都把它們與「教會是基督的身體」這個主題連在一起（格前十二 1~31；羅十二 3~8；弗四 1~16）。所以，這個主題是研究格前十二 8~10 所列舉神恩對教會所有意義的重要場合和脈絡（context）。我們先對這個主題有一個較深刻的瞭解，有助於我們對本書的主旨作更正確而深入的詮釋。

其次，「教會是基督的身體」的確是保祿對教會論的偉大貢獻之一；他這項思想有它在猶太、希臘和羅馬文化中深遠的背景<sup>20</sup>。不過，保祿完全按基督信仰的觀點去超越和運用他所承襲的文化遺產。由於本書主旨的限制，我們只針對保祿書信中的內容加以研究，而不去追索它的文化和歷史的背景。

保祿是在格林多人前書中，第一次提出「教會是基督的身體」這項道理（十二 12~27）<sup>21</sup>。格林多教會是保祿親自建立

<sup>20</sup>關於保祿「教會是基督的身體」的思想背景，可參看：Karl Hermann Schelkle, *Theology of the New Testament*, trans. William A. Jurgens, 4 vols, vol.4 (Collegeville: Liturgical Press, 1978), 30~32. Eduard R. Schweizer, "Body," *ABD*, 770~771.

<sup>21</sup>由於「教會是基督的身體」是保祿對教會本質的重要創見，所以，



的（宗十八 1~11）。她活力充沛，神恩豐富（格前一 5~7；及其他多處）；卻也在信仰和倫理上問題多端，特別嚴重的是信友結黨分派，彼此不合（格前一 10~14；三 3）。由於為各種問題所困擾，格林多教會寫信給她的栽種者和建築者<sup>22</sup>—保祿，請求指導；於是，保祿寫了致格林多人前書回答他們。

從格林多前書的內容來看，格林多信友間所有的問題之一，就是彼此比較所有的神恩，看誰的神恩更高超；在這種比較之下，自然造成了彼此的妒嫉和分裂，以及神恩運用方式的混亂。保祿就是在回答他們有關神恩問題時（十二 1~十四 40），提出了「教會是基督的身體」這項道理。按照保祿的習慣，在解決問題之前，先對與問題有關的信仰道理作一教導；而「教會是基督身體」正是神恩運用的信仰基礎。

保祿一開始就說：「就如身體只有一個，卻有許多肢體；身體所有的肢體雖多，仍是一個身體：基督也是這樣」（十二 12）。按照一般的說法，我們會把最後的一句寫為：「教會也是這樣」，而不是「基督也是這樣」；因為，每一位信友都是教會的成員，組成教會的一分子。可是，保祿卻說：「基督也是這樣」，他絕不含糊地把基督與教會認同（identification），也就是說：「教會是基督的身體」<sup>23</sup>。

格林多城是當時的一座商業大城，有各種民族的居民。因為當時社會仍有蓄奴制度，所以也有自由人和奴隸的階級之

---

對這端道理的解釋，幾乎可以在所有保祿書信詮釋，新約神學和教會論的書上找到；而且爭議性不大。因此，我們不在此列舉許多參考書目。只有在某個特別重要的論點，或是有爭議的看法時，我們會列出參考意見的來源。

<sup>22</sup>格前三 6，10。

<sup>23</sup>George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Pub. Co., 1974), 545.

分。因此，教會的成員也包含了社會中的不同民族和階級；這也很可能是教會內紛爭的來源之一。面對這樣的情況，保祿在肯定了「教會是基督的身體」之後，立刻說：

「因為我們眾人，不論是猶太人，或是希臘人，或是為奴的，或是自主的，都因一個聖神受了洗，成為一個身體，又為一個聖神所滋潤。」（十二 13）

按希臘的原文，一個人因聖神受洗時，他「進入」（*eis*）身體。保祿這種說法是為了表示，一個人在受洗時，不是因此加入一般的由人組成的團體，成員之間只有按組織結構的外在聯繫；而是他因聖神受洗，「進入」一個具有生命的有機體——身體，與所有其他的成員共享同一生命。所以，在這一段道理的結尾，保祿又很清楚地肯定：「你們便是基督的身體，各自都是肢體」（十二 27）。在此，保祿願意強調，不論一個人的種族及社會身分和地位如何，都以同樣的方式進入教會——基督的身體，共享同一生命，彼此互為肢體；因此，彼此是平等的。

根據這種基本的平等，保祿繼續講解肢體之間的關係。同一身體有許多不同的肢體，而每個肢體各有其不同的功能。保祿認為功能上的不同，第一，不使某一肢體不屬身體（十二 15~16）；第二，不能作為彼此排斥的理由（十二 20~21）；第三，不能作為彼此比較價值高低的理由（十二 22~24）。總而言之，天主如此配置了身體，使肢體之間，不論為了任何理由，不能分裂；「反使各肢體彼此互相關照」（十二 25），相輔相成，休戚與共（十二 26），合而為一。這就是在格前中，保祿對「教會是基督的身體」的基本教導，它的重點在於，身體的合一性是肢體彼此關係的根基。

在格林多人前書第十章中論及聖體聖事時，保祿曾說：

「我們所祝福的那祝福之杯，豈不是共結合於基督的血嗎？我們所擘開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？」

因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享這一個餅。」（十 16~17）

這段經文告訴我們，信友與基督身體的結合，不是在因聖神受洗後一種靜態的現實；而是藉著教會所舉行的感恩祭，信友與基督的身體有一種動態的結合，一種生命的聯繫，可以增長，也可以減退（參看格前十一 27~29）。

在羅馬書中，保祿也提到「教會是基督的身體」的道理（十二 4~5）；但是，基本上與格前相同，沒有什麼新的發展。

在保祿所寫的囚禁書信中，保祿又進一步地反省這端道理。首先，在哥羅森書中，保祿提出基督是教會的頭（一 18）的道理<sup>24</sup>。在格林多前書中，保祿只是直接了當的說「教會是基督的身體」；並藉著這項道理去闡明肢體與肢體間的關係，並沒有進一步地釐清基督和教會之間的關係。現在，保祿在肯定了基督是教會的頭之後，才能更清楚地說：「……其實由於頭，全身纔能賴關節和脈絡獲得滋養而互相連結，藉天主所賜的生長力而生長」（二 19bc）。按保祿的看法，我們為肢體的，最重要的是在於與頭相連接，否則就沒有生命。所以，我們不可「因自己的血肉之見，妄自尊大，而不與頭相連接」（二 18b~19a）。

可是，我們究竟要如何才能與頭相連接呢？首先，這是出於天主的救恩計畫：「現今天主卻以他（基督）血肉的身體，

<sup>24</sup> 聖經詮釋家們都同意哥一 15~19 原為一首有關宇宙性基督（The Cosmic Christ）的詩歌。保祿採用了這首詩歌，但卻把 18 節中的「身體」一字加了一個註，使它指教會而言。可參看：Schweizer / Baumgartel, "Body," *TDNT*, VII, 1074~1075。Maurya P. Horgan, "The Letter to the Colossians," *NJBC*, 54: 13。由於本論文的主題與基督的宇宙性並沒有直接而密切的關聯，所以，我們不在這方面作更深入的探討。

藉著死亡使你們（信友）與自己和好了，……」（一 22）。然後，我們「既因聖洗與他（基督）一同埋葬了，也就因聖洗，藉著信德，即信使他由死者中復活的天主的能力，與他一同復活了」（二 12）。這就與格前中所說：「因為我們眾人，……都因一個聖神受了洗，成爲一個身體，……」（十二 13）相連接貫通了。

我們相信耶穌基督的人，因著水和聖神重生的洗禮，參與耶穌的死亡與復活，而成爲教會－基督的身體－的肢體。

保祿在厄弗所書中，幾乎重覆了哥羅森書中「基督是教會的頭」的道理。他勸勉厄弗所人：

「在愛德中持守真理，在各方面長進，而歸於那爲元首的基督，本著他，全身都結構緊湊，藉著各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將它建立起來。」（四 15~16）

這兩節經文可以說是保祿對「基督是教會的身體」這道理最完整而清楚的說明。厄弗所書也強調，基督之所以是教會的頭，是由於天父：

「使他從死者中復活，叫他在天上坐在自己的右邊，... 又將萬有置於他的腳下，使他在教會內作至上的元首，這教會就是基督的身體，就是在一切內充滿一切者的圓滿。」（一 20b~23）

所以，耶穌基督的苦難、死亡和復活是中心救恩事件；天父藉著這事件使萬民得到罪赦。這事件的具體後果就是使一切相信耶穌的人，藉著洗禮而進入教會，歸於耶穌基督。

如果把哥二 19 及弗四 15~16 綜合起來，我們可以看到，保祿認爲在教會－基督的身體－內，有一種結構：基督是頭，每位信友都是肢體；頭與肢體及肢體互相之間，靠關節和經絡相連接，形成一個生命的有機體。如果每個肢體按照它所有的

功用，各盡其職，互相補助，身體就可以增長。除了這些以生理名詞所作的描述之外，有一點值得特別注意，信友們必須「在愛德中持守真理，在各方面長進」（弗四 15a），才能「在愛德中將它（基督的身體）建立起來」（弗四 16d）。

顯然的，保祿藉「基督是教會的頭」和「教會是基督的身體」的道理，強調信友與基督之間，以及信友與信友之間密切的關聯。從保祿在各書信中對「基督的身體」的描述來看，他所用「身體」這個名詞不只是一種象徵，而是一項現實。基督和所有因聖神受洗的信友共同組成一個具有生命的有機體；彼此之間有生命的相通和共融。整個的身體和個別的肢體都可以成長和消退。所以，教會「是」基督的身體，而不是「好似」基督的身體。

這項道理在福音中和保祿自己的經驗中都可以找到根據。耶穌自己說：「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的」（瑪廿五 40）。當掃祿在大馬士革被一道光打倒在地時，耶穌曾親自對他說：「我就是你所迫害的耶穌」（宗九 5）。所以，保祿對耶穌與信友之間的合一性（identification）有很深刻的體會。若望福音中，耶穌所講「我是葡萄樹，你們是枝條」的道理（十五 1~8），也肯定了保祿這項道理的正確性和真實性。

在明瞭了保祿「教會是基督的身體」之後，我們可以進一步探究，按保祿的看法，聖神和這身體的關係究竟如何。首先，一個人對耶穌基督的基本信心是出自聖神；因為「除非受聖神的感動，也沒有一個能說：『耶穌是主』的」（格前十二 3b）。藉著對耶穌基督所有的信德，我們「都因一個聖神受了洗，成爲一個身體，...」（格前十二 13b）。可是，保祿在這裏所說

「因一個聖神受了洗」究竟有何意義<sup>25</sup>？天主教的詮釋家都以它爲洗禮聖事<sup>26</sup>，基督教的詮釋家則有的認爲它指聖事而言<sup>27</sup>；有的則否<sup>28</sup>。這些不同的詮釋，顯然受了不同宗派在神學上差異的影響。

緊接著這句話之後，保祿又加上了一句：「又都爲一個聖神所滋潤（*potizein*）」（格前十二 13c）。*potizein* 其本意爲「飲」或「喝」。所以，這句經文更好被譯爲：「又讓我們在一個聖神內暢飲」。在這句經文中，*potizein* 的時態表示它並不與聖體聖事相關聯<sup>29</sup>。從希臘文的字意看來，「聖神」（*pneuma*）本來有「氣」和「風」的意義。在保祿說「都因一個聖神受了洗」已經把「聖神」與水作了聯繫。這句接下來經文的意義可能是，我們在領洗後，已經成爲基督身體的肢體；可是，要維持這身體的生命，水是不可或缺的；所以，我們需要繼續在聖神內暢飲。這與若望福音把聖神比喻爲活水（若七 37~39）相吻合。

在格林多前書中，保祿在討論淫亂之罪時，曾問格林多人說：「你們不知道你們的身體是基督的肢體嗎？」（六 15）在此問題中，保祿肯定人血肉之驅的一面，也是結合在基督的身體內的；也因此更突顯「基督的身體」的道理不是比喻的說法而已，確是具體的現實。接著保祿又問：

<sup>25</sup> 關於「在聖神內受洗」各種不同的解釋，我們已在第一章中詳細地討論過，所以不在這裏重覆。

<sup>26</sup> Joseph A. Fitzmyer, "Pauline Theology," *NJBC*, 82: 124.

<sup>27</sup> Hans Conzelmann, *1 Corinthians*, trans. James W. Leitch (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 212.

<sup>28</sup> William F. Orr and James A. Walther, *1 Corinthians*, The Anchor Bible 32 (N.Y.: Doubleday, 1976), 284.

<sup>29</sup> Jerome Murphy-O'Connor, "The First Letter to the Corinthians," *NJBC*, 49: 60.

「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？」（六 19）

在另一處，保祿又問過：

「你們不知道，你們是天主的宮殿，天主聖神住在你們內嗎？...因為天主的宮殿是聖的，這宮殿就是你們。」（格前三 16，17cd）

保祿在這兩段經文中所說的，不只是以個別信友的身體為聖神的宮殿，同時，在肯定整個的教會是聖神的宮殿（參看弗二 18~22）。因此，保祿可以說：

「...行動務要與你們所受的寵召相稱，凡事要謙遜、溫和、忍耐，在愛德中彼此擔待，盡力以和平的聯繫，保持心神的合一，因為只有一個身體和一個聖神，正如你們蒙召有一個希望一樣。只有一個主，一個信德，一個洗禮；只有一個天主和眾人之父，他超越眾人，貫通眾人，且在眾人之內。」（弗四 1b~6）

保祿在這段經文列舉了許多使教會合為一體的原因、動力和因素。天主三位一天父、降生成人的天主子且又是死而復活的耶穌基督和聖神，都參與了使教會成為基督身體的工程，而又各有不同的「角色」。

在書信中，保祿從未清楚而明確地論及，聖神在天主子降生成人奧蹟中所扮演的角色；他比較多次地講到在耶穌死而復活的救恩中心奧蹟中，聖神是使耶穌從死者中復活的那一位（羅八 11a；及其他多處）。我們每一個人能分享耶穌基督的救恩，在於藉著信德，在水和聖神的洗禮中參與耶穌的死亡與復活，得到罪過的赦免，進入教會而有分於耶穌復活的生命；而這一切也都是聖神的化工。

在格前十二 11 節以後，從 12~27 節，保祿立刻講教會是

基督的身體的道理。從 28~30 節，再次提到天主在教會內所賜的各種神恩，也包括了教會內的一些職務。顯然的，保祿是藉身體由不同功能的肢體組成，來使人明瞭不同的神恩在教會中的意義。以前也曾提到，保祿每一次列舉神恩和教會職務（對保祿而言，它們也是神恩），都立刻把它們與教會是基督的身體相連。按保祿的見解，神恩是教會分工的唯一原則<sup>30</sup>。在本書以後的神學反省中，一方面按聖經的教導，一方面以現代教會對神恩的經驗，還要對神恩與教會關係作更詳盡的探討。

#### （四）在格前中神恩與愛之間的關係

保祿在討論神恩與教會的關係以後，在格前十二的最後一節，他寫道：「你們該熱切追求那更大的恩賜（*charismata*）。我現在把一條更高超的道路指給你們」（十二 31）。這一節的前半，是保祿用來總結他以上對神恩的教導。他用的 *charismata* 為複數<sup>31</sup>。這一節的後半，是保祿開啓下一個主題—愛的導言；他稱愛為「一條道路」（*odos*，單數）<sup>32</sup>。保祿在此處和其他的書信中，從來沒有稱愛為神恩。在保祿的神學中，神恩並非是人人必須的，也不是為得救所必須的；但是愛卻是人人為得救所必須有的<sup>33</sup>。

在十三 1~3 中，他強調即使一個信友有很強的舌音、先知、

<sup>30</sup> 同上註，18~19。Francis A. Sullivan writes; "For Paul the charisms are the principle of differentiation in the body of Christ."

<sup>31</sup> 此處思高版聖經把 "*charismata*" 譯為「恩賜」，使這句話失去了與上面一大段的聯繫，實在是不好的譯法。基督敎合和版對格前十二內 "*charismata*" 的翻譯，前後完全一致；現代中文譯本的譯法，有與思高版同樣的缺點。

<sup>32</sup> 這樣的分句法和詳細的詮釋，可參看：Sullivan, *Charisms*, 37~39。

<sup>33</sup> 同上註，38。



知識言語和信心等神恩，甚至完全犧牲自己的財產和生命，如果他沒有愛，他什麼也不算，也對他毫無益處。保祿在用詞方面十分強烈，是為讓格林多人絕不含糊地認清：無論一個人被聖神賜給多大的神恩，他並不見得有愛。在基督信仰中，愛是衡量一個人聖德唯一的準則，也是引人進入永生唯一的道路。但是，有聖神賜與的「神恩」和有「愛」並不是一回事；相反的，兩者之間並沒有什麼直接關聯或因果關係。

保祿的這項教導，是針對格林多人而發的。他們以為被賜予「來自聖神靈感的神恩」( *pneumatika* )，即被賜予先知話和舌音神恩的人，就是一位「屬靈的人」( *pneumakoi* )。保祿在格前十三所講的道理，糾正了格林多人錯誤的想法和判斷的準則；也為世世代代的教會定立了正確評估神恩的真理。

但是，保祿對「神恩」和「愛」的教導是平衡的；並不是要人只能在兩者中選擇一個，而是兩者都有其不同的價值，不可偏廢。正因如此，保祿在教導了愛的首要性之後，立刻說：「你們要追求愛，但也要渴慕神恩」( 格前十四 1 )。其實，保祿要人渴慕神恩的動機也是愛，因為渴慕更大的神恩是為了建樹教會；只有以愛的態度來運用神恩，才能使教會真正得到建樹<sup>34</sup>。

在本章上一節中，我們看到保祿在厄弗所書中，討論到基督的身體和神恩之間的關係；在其中，保祿常強調只有在彼此的愛中，各肢體才能合為一個身體( 弗四 2b, 16 )。神恩賦予每個肢體為其他肢體服務的能力，愛卻使所有肢體在基督元首的領導下，共同成為一個身體。在教會是基督身體的真理之光下，愛與神恩為建樹教會都是必要的。

---

<sup>34</sup>同上註，38-39。

## 簡短結論

宗徒大事錄敘述了聖神降臨使教會誕生，聖神的引導和德能的顯示使教會成長發展的種種實際經驗。保祿書信則以道理的方式，說明教會是基督的身體，她因聖神使人受洗而建立，也因聖神所賜的愛德和各肢體不同的功能而成長和發展。這些關於教會的經驗和信理是互相吻合，而且互相印證，幫助我們更深地認識教會的全貌。我們已在第二章中對格前十二 1~11作了詮釋，瞭解了九種神恩的特性和功能，也認識了保祿對神恩的基本態度。這一切都是我們在作信理神學反省的基礎資料。

## 第肆部分

# 教會歷史中的 神恩經驗和神學

本部分的研究對象是新約時期以後的教父時期，直到神恩復興運動進入天主教會的今日止，教會中的神恩顯示起伏的過程，以及對神恩的各種神學反省。

我們把從一世紀末或二世紀初開始到八世紀的教父時期分爲兩段：第一段從第一世紀末到三五〇年左右，我們稱之爲教父時期的前半期；第二段爲三五〇年左右到八世紀中葉爲止，我們稱之爲教父時期的後半期。之所以作如此的分法，是因爲在前半期的教父著作中，我們可以看到，在慕道者領受入門聖事時，大多有被聖神充滿和領受運用神恩的經驗。但在後半期的教父著作中，教父們幾乎都清楚地承認，慕道者在領受入門聖事時，不再領受神恩；因此，在教會日常的信仰生活中，也很少經驗到神恩。

對教父著作作這項專題研究，有一項基本的困難，就是可供參考的資料很有限。因爲神恩的本身，從來沒有成爲神學反省的重要主題之一。宗徒時期以後的教會，在神學方面所要面對的主要問題，都是與基督論或聖三論有關的異端。等到這些重要的問題大致解決了以後，神恩已在教會日常生活中減退，自然也不會引起特別的注意。

自廿世紀第一天開始的古典五旬運動，以及在其中建立的五旬教會，只對聖經研究感到興趣，很少對教父時期作專題研究。一九六七年二月，神恩復興運動進入天主教會；從一開始就有相當數目的聖經學家和神學家們參加，並在各人的專業領域作研究上的貢獻。但是，對教父時期的神恩顯示所作的專題研究仍然十分有限。

在中文方面，天主教出版有關教父學的書籍非常之少，除了幾本譯作之外，沒有一本中文的著作；當然更談不上對於教

父著作中的專題研究了。由於中文譯作中，每位譯者的中文譯名都不相同。在人名和地名的翻譯上，本書採用《神學辭典》的翻譯。

基督教方面，東南亞神學教育基金會基督教輔僑出版社，出版了基督教歷代名著集成。其中的第一部，至少有十三卷是教父們原著的中譯；並沒有任何神學主題的研究。

本部分的第三段為教父時期以後，到梵蒂岡第二屆大公會議止，在這個時期的天主教神學，以士林神學和新士林神學為主流。因為教會生活中對神恩的經驗不多，神學家們只對神恩神學作一些抽象的反省，內容很貧乏。但是，在一九四三年，教宗碧岳十二世發表了《基督奧體》（*Mystici Corporis Christi*）通諭，引起了對教會論研究的興趣。有些神學家也對教會與神恩的關係作了一些新的反省。因此，也為梵二接受神恩是構成教會的基本因素之一鋪了路。在這段時期中，我們只選幾位有代表性的神學家加以探討。

本部分的最後一段時期，是從一九六七年二月神恩復興運動進入天主教以後，直到今日。在這段時期中，天主教會相當普遍地對格前十二 8~10 所列九種神恩有實際的經驗；我們將對這些經驗作綜合性的陳述。

基於以上的說明，本部分將分為四章：

- 第十章 教父時期前半期教會對神恩的經驗和神學
- 第十一章 教父時期後半期教會對神恩的經驗和神學
- 第十二章 教父時期後教會對神恩的神學和經驗
- 第十三章 神恩復興運動對神恩的經驗

# 第十章

## 教父時期前半期教會對神恩的經驗和神學

正如我們在第四部分的導言中已說過，研究這個時期教會對神恩的經驗，可供參考的資料並不多。現在我們研究的方式是，盡可能地找到與本書主題有關的教父們的著作<sup>1</sup>，讓教父自己的意見盡量地呈現出來。

以下的研討，將按時間的順序，視所有資料多少，或對某個時期作綜合研究，或對某位教父的著作個別研究。可以分為以下數節：

- (一) 宗徒時代，新約以外著作中的先知神恩
- (二) 聖儒斯定 ( St. Justinus ，約 100/10~165 )
- (三) 聖依雷內 ( St. Irenaeus ，約 140~202 )

---

<sup>1</sup> 關於教父著作的名稱，如果某著作已有中文譯本或中文譯名，我們採用中譯書名；在它第一次出現時，附註原有名字。如果某著作沒有中文譯本，我們將翻譯一個中文名字。

- (四) 載爾都良 (Tertullian, 約 160~230)
- (五) 第三世紀對神恩的見證
- (六) 聖依拉利 (St. Hilary of Poitiers, 約 300~368)
- (七) 耶路撒冷的聖濟利祿 (St. Cyril of Jerusalem, 約 313~386)

## (一) 宗徒時代，新約以外著作中的先知神恩

保祿在他的書信中，相當重視先知神恩。他在列舉神恩時說：「天主在教會內所設立的：第一是宗徒，第二是先知，第三是教師，……」（格前十二 28）。他也勸勉格林多人說：

「...尤其是渴慕做先知之恩。...那作先知的，卻是向人說建樹、勸慰和鼓勵的話。...那講先知話的，卻是建立教會。...但我更願意你們都做先知，因為講先知話的比說語言更大，除非他也解釋，使教會獲得建立。」（格前十四 1c, 3, 4b, 5bcd）

在厄弗所書中，他也同樣地把先知列在宗徒之後（四 11），並同為教會的基礎（二 20），同樣接受天主藉聖神所啓示救恩的奧祕（三 5）。保祿雖然重視先知神恩，除了在格前十四中給運用這項神恩訂立了一些應遵循的原則外，他並沒有描敘這項神恩如何在教會中運作。在以下的兩本宗徒時期的作品中，很簡略地給我們補上了這個空缺。

### 《十二位宗徒訓誨錄》和《牧者》

在宗徒時代所寫的《十二位宗徒訓誨錄》（*Didache*，又稱《訓誨錄》）及何而馬（Hermas）所著的《牧者》（*Pastor*），都記載了當時教會有如保祿書信中的職務和結構。

《訓誨錄》大約是一本長期累積及編輯而成的書；寫成的日期沒有定論，從公元六十年到一百五十年都有人主張。成書

的地點大概在小亞細亞或北非<sup>2</sup>。《牧者》的作者何而馬是教宗庇護一世（一四〇至一五五年）的兄弟。他在庇護一世任內，於羅馬寫成該書<sup>3</sup>。這兩本書的性質上有很大的不同，但都是初期教會重要的著作；也多次為教父們引用<sup>4</sup>。

《訓誨錄》很清楚地說明在教會中有宗徒、先知和教師；他們的責任都與訓導或教導有關<sup>5</sup>。「先知因聖神的靈感，替天主發言，你們不可試探他，也不可審斷他。諸罪皆赦，此罪不赦」<sup>6</sup>。由此可見，先知基本是神恩性人物，在教會中有一定的地位。由於有假先知的出現，所以，《訓誨錄》中提供了一些分辨真假先知的原則和方法<sup>7</sup>。

在初期教會中，先知和教師可以當選為主教和執事，仍然為大家行先知和教師的任務而服務<sup>8</sup>。從《訓誨錄》的記述中，可以看出在當時的教會有兩種職務系統：聖統職務和神恩職務。但是，具有神恩的人仍然可以當選聖統職務，並同時盡兩種職務。在當時，似乎沒有所謂制度和神恩的對立<sup>9</sup>。

在《牧者》一書中所描述的教會，其組織上與《訓誨錄》

<sup>2</sup> 參看：《宗父》，2~3。《教綱》，I，46~47。

<sup>3</sup> 參看：《教綱》，I，82。

<sup>4</sup> 參看：《宗父》，2~3。《教綱》，I，83。

<sup>5</sup> 《誨》，XI，XII，XIII；〔《宗父》，14~16〕。參看：《教綱》，I：49。在不同的中文譯文中，不但人名和地名的譯法不同，有些專用名詞的譯法也不一致。

<sup>6</sup> 《誨》，XI，7；〔《宗父》，14〕。

<sup>7</sup> 《誨》，XI，8~12；〔《宗父》，14~15〕。

<sup>8</sup> 《誨》，XV，1~2；〔《宗父》，16〕。在《宗父》中，把 *episcopus* 譯為監督（現在大半譯為主教）；把 *diaconus* 譯為侍員（現在大半譯為執事）。

<sup>9</sup> 可參看：《教綱》，I，49~50。



中基本上相同。有主教和執事；以及宗徒、先知和教師<sup>10</sup>。關於先知，何而馬說：

「天主賦給的靈智，不待占問，自己有神性的智能，會說出一切問題的答案，因為自己來自天上，出自天主聖神的全能。...『...具有天主性神靈的人，前來參加義者的聚會，義者具有天主性神靈的信德。全會的人念經祈求天主，先知神靈的天神降臨在那人身上。那人充滿聖神，依照上主的意旨向大眾發言』」<sup>11</sup>。

顯然的，何而馬所描述的先知是神恩性的人物。但是，由於有假先知的出現，何而馬也教導信友如何分辨假先知，以免受他們誤導<sup>12</sup>。

<sup>10</sup> 在《牧》中，教會中的重要職務出現於第一卷，神遊第三回，V，其中包括監督（主教）、侍員（執事）、宗徒和教師。〔《宗父》，338-339〕。此外，又分別論及主教（《牧》，卷三，寓言第九，XXVII；〔《宗父》，431〕）；執事（《牧》，卷三，寓言第九，XXVI，〔《宗父》，430-431〕）；宗徒和教師（《牧》，卷三，寓言第九，XXV，〔《宗父》，429〕）。

<sup>11</sup> 《牧》，卷二，XI，5，9；〔《宗父》，368-369〕；參看 PG 1：1350-1351。但是，《宗父》的中文譯文與 PG 的拉丁譯文，根據的原文版本不同，內容上有些差異。在 FC 中的英文譯文與宗父的中文譯文所根據的版本相同。為了清楚起見，把英文譯文附錄於下：“For, no spirit granted by God has to be consulted. It speaks everything with the Godhead's power, because it is from above, from the power of the Divine Spirit.....When a man who has the Divine Spirit enters a gathering of just men who have faith in God's spirit, and an entreaty is addressed to God by such a gathering, at that moment the angel of the prophetic spirit, who is attached to this man, fills him and in the fullness of the Holy Spirit he speaks to the gathering in accordance with the Lord's wishes...”FC, I: 280.

《宗父》的譯者雖然是天主教神父，但是他用的是天主教在中國大陸五十年代以前的用語，有些地方必須與拉丁文或其他文字的譯文相比較，才能明瞭其原意。

<sup>12</sup> 《牧》，卷二，XI，1-21；〔《宗父》，368-370〕。

從《訓誨錄》和《牧者》兩書記載來看，宗徒時期（60~150）的教會，至少在羅馬和小亞細亞的教會，在組織和結構上，和保祿書信中的教會非常相近。在教會中，不但有神恩性人物存在，而且他們在教會中佔重要的地位。教會中的聖統職務並不與神恩相對立；兩者並行不悖，相輔相成。有神恩的人可以當選擔任聖統職務；有神恩的聖統人員也可以為信友作神恩性的服務，共同使教會建立和發展。

### 其他宗徒時期著作中的神恩

首先，宗徒時期傳留下來的著作並不很多，除了上述的兩本書以外，大都是一些人所寫的書信<sup>13</sup>。其次，由於這些書信都是為它們特定的目的而寫的，內容上有其限制，也不是神學著作。因此，有些書信中，作者會順便提及神恩，但對神恩沒有詳細的描敘。

在書信中提到神恩較多的，要數安提約基的依納爵（Ignatius of Antioch，約+117）了。他曾在赴羅馬殉道的旅途中，給許多地方的教會寫信；在他的信中充滿信仰的精神和靈修的熱忱，使他成為當代的精神領袖之一。後來，他以慷慨從容的精神殉道，使他聞名後世<sup>14</sup>。

在他的書信中，他肯定聖神是教會生活正常的一部分；他也可能是在新約後的著作中，最早提到先知之恩的人，並非常重視它；但是，他認為聖神常藉主教、長老和執事對教會說話，而把先知神恩與聖統制合而為一了。他論及自己是在聖神的靈感下發言：

曾有人企圖根據形體界的想法和作法來欺騙我，殊不

---

<sup>13</sup> 這一點可從《宗徒》的目錄中即可看出，除了《訓誨錄》和《牧者》可稱為小書外，其他是十七封書信。

<sup>14</sup> 關於他的生平和著作，可參看：《教綱》，I：63~72。

知神靈來自天主不受欺騙，神靈自己知道何自而來，何向而往，有能力究察隱密。我嘗在你們當中，用天主的強大的聲音向你們高呼，勸你們服從監護，服從長老和眾位侍員。當時有人測想我說那樣的話，是因我預先見到了有些人表現了分裂的動向。我寧受鎖鍊的苦刑，而不肯背離的，吾主證驗了我那時預見未來的知識不是來自人性的肉體，而是來自神靈，當時我勸你們無論作什麼不可脫離了監護，你們的身體是天主的聖殿，你們應謹慎防守，愛護團體統一，躲避分裂，效法耶穌基督，就如同他效法他的聖父<sup>15</sup>。

在其他的書信中，他重視聖神在教會中的工作，他說：

「你們（教友）是經過了琢磨和修飾為建築天主聖殿的方石。耶穌基督的十字架作起重機，天主聖神作繩索，將你們高提到聖殿的頂部」<sup>16</sup>。

他也重視神恩，他請斯米納的玻里加主教（Polycarp of

---

<sup>15</sup>“quanquam enim nonnulli secundum carnem me decipere voluerunt, spiritus tamen non decipitur, a Deo ortus. Novit enim unde veniat, et quo vadat, et secreta coarguit. Clamavi, cum praesens essem. Locutus sum magna voce: episcopo obedite et presbyterio et diaconis. Quidam autem suspicati sunt, me, ut praescium schismatis quorumdam, haec dixisse. Testis autem mihi is est, pro quo vinctus sum, quod a carne humana id non cognoverim. Sed Spiritus annuntiavit, dicens: Sine episcopo nihil facite, carnem vestram ut Dei templum custodite, unionem amate, dissidia fugite, imitatores este Jesu Christi, sicut et ipse Patris sui.” *Ep. Phil.* vii. [ PG 3: 683 ]. 中文譯文錄自：《聖依納爵致斐拉德人書》，第七章。[《宗父》，202]。[英文譯文，ANF1：83]。

<sup>16</sup>“...ut qui lapides sitis templi Patris, praeparati in Dei Patris aedificium, sublati in alta per machinam Jesu Christi, quae est crux, Spiritu sancto pro fune utentes; ...” *Ep. Eph.* xi. [ PG 3: 649 ]. 中文譯文錄自：《聖0依納爵致厄弗所人書》，第九章。[《宗父》，170]。[英文譯文，ANF1：53]。

Smyrna ) 祈禱，好能擁有所有神恩 ( *charismata* )<sup>17</sup>。在對斯米納的教友的信中，他認為「斯明納教團是天主父，和他愛慕的耶穌基督的教友團體，因天主的仁慈領受了豐富全備的神恩，...」的教會<sup>18</sup>。

在其他宗徒時期的書信中，只有一兩封偶而提及神恩，沒有特別的價值，我們就略而不論了。

## (二) 聖儒斯定 ( St. Justinus ， 約 100/10~165 )

儒斯定生於巴勒斯坦，曾週遊小亞細亞及希臘以追尋真理，因此對希臘的哲學有所涉獵。他大約於一三〇年皈依基督信仰。從此，他以在俗信友的身分獻身捍衛和傳播基督福音。他寫了兩部有名的《護教論》( *Apologia I, II pro Christianis* )。正因為他的護教熱誠，使他最後以身殉道<sup>19</sup>。

在他的《護教論》中，他肯定在當時整個的教會中，都有神恩的顯示和運作：

在整個世界中及在你們的城市中，許多我們的基督徒，以耶穌基督之名—他曾在般雀·比拉多權下被釘在十字架上一為數不清的附魔者，曾給予醫治及現仍在醫治，在人身上打擊魔鬼，並把牠們趕出去；這些人是其他許多用短誦和藥物的驅魔者所無法治好的<sup>20</sup>。

<sup>17</sup> 《聖依納爵致鮑理嘉書》，第二章。〔《宗父》，215〕。

<sup>18</sup> "...Ecclesiae Dei Patris et dilecti Jesu Christi, omne donum per misericordiam consecutae, ..." *Ep. Smy. Superscriptio*. [ *PG* 3: 685 ]. 中文譯文錄自：《聖依納爵致斯明納人書》，信首的署名和祝辭。〔《宗父》，206〕。〔英文譯文，*ANF*1 : 86〕。在 *PG* 中，常以 '*dona*' 來翻譯 '*charismata*' 。

<sup>19</sup> 關於聖儒斯定的生平和著作，可參看：《教綱》，I，113~126。

<sup>20</sup> "Plurimos enim daemoniis agitados in toto orbe et in urbe vestra, multi ex nostris Christianis, cum per nomen Jesu Christi sub Pontio Pilato

另一與本書主題有關的著作是他所寫的《與脫利風談話錄》( *Dialogus cum Tryphone Judaeo* )。該書在一三二至一三五年寫於厄弗所。在書中，儒斯定與猶太人脫利風對話，爲了向他證明耶穌是默西亞，是舊約先知的滿全，所以，基督教才是猶太人應信的真宗教<sup>21</sup>。

聖神和他的神恩並不是這書的重要主題，所以，儒斯定沒有長篇而有系統地討論它們。但是，在對話的過程中，儒斯定提到：「你可以看到，在我們（基督徒）之中，有具有天主之神所賜神恩的男人和女人」<sup>22</sup>。他也肯定在皈依基督的猶太人中，就有人領受了神恩：

「每天，(你們中的)某些人，因基督之名成爲門徒，離開了錯誤的道路；每個人也按所配得領受神恩，受基督之名的光照。一個人領受智慧之神，另一人超見，另一人剛毅，另一人醫治，另一人預知，另一人教導，還有另一人敬畏天主。」

「難道你不體會，」脫利風插嘴說：「你說這些事，你在發瘋嗎？」

「我的朋友，請你聽我，」我反駁說：「我將證明，我說這些特別的神恩，並不發瘋。因爲，曾預言了：當他上升天堂之後，基督要使我們從錯誤的束縛中得到自由，並賞給我們神恩。這就是先知的預言：『他帶領俘虜，升

crucifixi adjurarent, ab omnibus aliis adjuratoribus, incantatoribus et veneficis non sanatos sanaverunt, atque etiamnum sanant, fractis et ejectis daemonibus homines detinentibus.” *Ap. II.* [ PG 4 : 317 ]. 中文自譯。

<sup>21</sup> 《與脫利風對話錄》(以下簡稱 *DTJ*)，只有中文譯名，沒有中文譯本。關於本書的主要內容和結構，可參看：《教綱》，I：116~117。

<sup>22</sup> “Atque apud nos videre est et mulieres et viros, qui dona a Spiritu Dei habent.” *DTJ*, LXXXVIII, 1; [ PG 4 : 432 ]. 中文自譯。

上高天；他給人神恩。』……<sup>23</sup>」

在儒斯定的用語中，「神恩」顯然還沒有成爲一個專用名詞。他把依撒意亞十一章所說的聖神恩惠（平常被稱爲聖神七恩），與保祿書信中所說的神恩，一起並列，不加區分。我們所要注意的是，在儒斯定當時所處的教會中，有各種不同的神恩在運作。按他的看法，這些是耶穌帶給我們救恩的因素之一。

儒斯定也特別重視先知之恩。他承認先知之恩是構成舊約信仰的要素之一。但是，現在這個恩惠卻已轉移給新約子民了。他說：

「由於，先知話的恩惠直到今天仍然存在於我們（基督徒）中間的事實，你應該體認那原先在你們人民中所有的神恩，現在已經轉移給我們了。<sup>24</sup>」

從儒斯定所說的話看來，在他當時所處的教會中，至少在小亞細亞的教會中，神恩存在並運作。他也以這項事實作爲勸說猶太人應該放棄舊約信仰，而皈依耶穌基督的理由；因爲，這一切都是耶穌以苦難、死亡和復活，爲我們所獲得救恩的一部分。同時，儒斯定的著作，也加強了以上所引證的《十二位宗徒訓誨錄》和《牧者》中所說先知神恩的可靠性。

<sup>23</sup>„...Hic enim accipit spiritum sapientiae, ille consilii, alius fortitudinis, alius curationis, alius praeognitionis, alius doctrinae, alius timoris Dei.”

“Ad haec Trypho: Volo, inquit, noveris te haec dicentem desipere.

At ego ad illum: Audi, sodes, nec insanio, nec desipio. Sed praedictum est fore ut Christus, postquam in coelum ascendisset, nos ab errore captivos abduceret, ac dona nobis daret. Sunt autem haec ipsa verba: “Ascendit in altum, captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus. *DTJ*, XXXIX, [ *PG 4* : 370 ] . 中文自譯。

<sup>24</sup>„Apud nos enim etiam nunc dona exstant prophetiae: ex quo et ipsi intelligere debetis, quae apud vos olim fuere, ea in nos esse translata.” *DTJ*, LXXXII; [ *PG 4* : 425-426 ] . 中文自譯。

### （三）聖依雷內（ St. Irenaeus ，約 140~202 ）

依雷內最晚在一四〇年出生於羅馬帝國的亞洲斯米納納省（ Smyrna ）。對他的早年生活，我們知道得不多。他曾親自受到聖玻里加（ St. Polycarp ）的教誨。成年以後，他和幾位同志，一起往高盧（ Gaul ，即現今法國一帶）地區佈道。一七七年，他被里昂（ Lyon ）教區聖保定（ St. Pothinus ）主教派往羅馬，向教宗愛肋德（ Eleutherus ）送上保定對處置蒙坦異端（ Montanism ）的意見；因此，他卻逃過了使保定主教殉道的教難。從羅馬返回後，他就被選為里昂的主教。就任以後，他努力復興教會，傳播福音，反駁各種異端，產生良好的效果。他大約死於二〇二與二〇三年之間；是否為殉道而死，則無定論<sup>25</sup>。

由於當時在高盧地區，流行各種異端，尤其以諾斯底主義（ Gnosticism ）<sup>26</sup>為盛；所以，依雷內寫了一部五卷的《駁斥異教人書》（ *Adversus haereses* ）來反駁各種異端。在這部書中，他除了指出各種異端的錯誤，同時也注重闡明信仰的正確內容。

在所講信仰的內容中，他非常注重聖神的角色和運作，因為聖神是使人得到生命的神。他說：

路加記載著，在主升天之後，當五旬節，主的神降到祂門徒們的身上，這神有能力使萬民得生命，向他們開放新約。所以門徒們說各種舌音，同聲讚美天主。天主的神聯絡遠方各族，將萬民中初熟的果子獻給父。我們的主也曾應許賜護慰者給我們，使我們與天主相聯。正如我們不

<sup>25</sup>關於依雷內的生平、著作和神學，可參看：《教綱》，I：140~150。

<sup>26</sup>“Gnosticism”中譯「諾斯底主義」，可能最好譯為「密知主義」，因它主張人因獲得某種秘密的知識而得救。

能將乾麵糝作一團，更不能將乾麵糝做餅，照樣我們這許多人，若沒有天上來的水，也不能在基督耶穌裏合而為一。正如乾地若不吸收濕氣，就不能結果子，照樣我們本來像乾樹一般，若不是天主「降下大雨」（詠六八9），就決不能結果子。因為我們的身體藉著那引到不死的洗禮而與基督合而為一，但我們的靈魂卻是靠聖神與基督合而為一。所以二者（洗禮和聖神）同是屬必須的，有益的，使我們進入天主的生命中。...主從父那裏得到這活水（聖神），賜與那些與祂有分的人，差遣聖神到全世界<sup>27</sup>。

由於諾斯底主義主張二元論：高舉精神，而低貶物質。所以，在依雷內的反駁中，他也把靈魂和身體分開來說。他這種說法，只有在他當時所面對的思想背景中，才能正確的了解。總之，依雷內以為洗禮是人藉水和聖神重生，使整個的人－靈魂和身體－與耶穌基督結合為一。依雷內並沒有細述洗禮的儀

---

<sup>27</sup>“Quem (Spiritum) et descendisse Lucas ait post ascensum Domini super discipulos in Pentecoste, habentem potestatem omnium gentium ad introitum vitae et adaptationem Novi Testamenti: unde et omnibus linguis conspirantes hymnum dicebant Deo, Spiritu ad unitatem redigente distantes tribus, et primitias omnium gentium offerente Patri. Unde et Dominus pollicitus est mittere se Paraclatum, qui nos aptaret Deo. Sicut enim de arido triteo massa una fieri non potest sine humore, neque unus panis: ita nec nos multi unum fieri in Christo Jesu poteramus, sine aqua quae de coelo est. Et sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat; sic et nos, lignum aridum existentes perna voluntaria pluvia. Corpora enim nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt; animae autem per Spiritum. Unde et utraque necessaria, cum utraque proficiunt in vitam Dei,....Quod Dominus accipiens munus a Patre, ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur, in universam terram mittens Spiritum sanctum.” *Ad. hae.* III, 17, 2. [ PG 5 : 836~837 ] .

中文譯文採自：《尼前》，88。在中文譯文中，凡是基督教與天主教不同的譯名，一律改為天主教用的名詞。



式；但是，從他以上的道理看來，人在受洗時，也為聖神所充滿，使他與基督合一而分享祂的生命。

聖神與每位信友的關係密切，與整個教會也是如此。依雷內說：

天主將這恩賜交給教會，正如將呼吸賜與人一樣，叫凡接收這恩賜的肢體，都可以得生命。在這恩賜中，有那使人與基督相交的聖神，這聖神是我們不朽的憑證，信仰的確據，也是奔向天主前祭壇的階梯。因為經上說，天主在教會中設立宗徒，先知與教師（格前十二 28），並聖神藉以運行的其他媒介；...因為教會在那裏，天主的神就在那裏；而天主的神在那裏，那裏就有教會，就有所有的恩寵，因為聖神是真理.....<sup>28</sup>。

聖神在教會中最重要的工作之一，就是使教會能妥善地保存並傳揚由宗徒傳下來的信仰真理，使這真理保持純正，不致陷於錯謬。聖神藉司鐸和主教實行這項工作。依雷內認為：

所以我們必須聽從教會中的司鐸，他們是承繼眾宗徒的，並且他們和那些承繼主教職的，也按照天父的美意領受了可靠真理的神恩<sup>29</sup>。

---

<sup>28</sup>“Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur: et in eo disposita est communicatio Christi, id est Spiritus sanctus, arrha incorruptelae, et confirmatio fidei nostrae, et scala ascensionis ad Deum. *In Ecclesia enim, inquit, posuit Deus apostolos, prophetas, doctores*, et universam reliquam operationem Spiritus:.... Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia: Spiritus autem veritas.” *Ad. hae.* III, 24, 1. [ PG 5 : 868-869 ] .

中文譯文採自：《尼前》，99。基督教的名詞一律改為天主教的名詞。

<sup>29</sup>“Quapropter eis qui in Ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his

當時盛行的蒙坦主義（Montanism），以偏激的方式強調聖神的重要性，並追求狂熱和出神方式說先知話，又講一些怪異的末世言論，給信友們帶來驚訝和混亂。這種異端很容易引起教會內對各種神恩的排斥，尤其是排斥先知神恩。一七七年，依雷內奉派到羅馬，與教宗討論如何應付蒙坦主義的危機。可是，依雷內並沒有因此走上另一極端。一八〇年，他在書中強調在教會仍有各種神恩的運作。

...祂（耶穌）的真實門徒也從祂得了恩典，為求別人得益，按照各人所得的恩賜，奉祂的名醫病。另有門徒，真實可靠地趕鬼，而且那些從鬼魔被救出來的人，屢屢在教會中作信徒。另有門徒，知道未來的事，看見異象，講先知話。還有門徒，按手醫病，恢復人的健康。而且正如我們所說過的，有死人復活了，而且活在我們當中許多年。普世教會，奉那在般雀比拉多時被釘死在十字架上的耶穌基督的名，每天施行從天主所領受的各種恩賜，是不勝枚舉的；而這是為幫助外邦人，既不欺騙人，也不收費。教會白白地得來，也白白地捨去<sup>30</sup>。

---

successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successionem charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt:....” *Ad. hae.* IV, 26, 2. [ PG 5 : 952 ] .

中文譯文採自：《尼前》，141。基督教的名詞一律改為天主教的名詞。

<sup>30</sup>“Quapropter et in illius (Jesu) nomine, qui vere illius sunt discipuli ab ipso accipientes gratiam, perficiunt ad beneficia reliquorum hominum, quemadmodum unusquisque accepit donum ab eo. Alii enim daemones excludunt firmissime et vere, ut etiam saepissime credant ipsi, qui emundati sunt a nequissimis spiritibus, et sint in Ecclesia. Alii autem et praescientiam habent futurorum, et visiones, et dictiones propheticas. Alii autem laborantes aliqua infirmitate per manus impositionem curant, et sanos restituunt. Jam etiam, quemadmodum diximus, et mortui resurrerunt,

在此十年之後，他也仍在他的書中肯定，先知神恩在教會中運作，並有它的價值。

所謂完全人，乃是那些領受了天主的神，靠祂能說各種舌音，像祂一樣的人。我們聽見教會中，有許多弟兄，靠聖神能說先知話的能力，並能說各種舌音，顯明人心中的秘密，使我們得益，並且講明天主的奧妙。宗徒們稱這此人為屬神的，那就是說，他們是屬神的，因為他們得了聖神，...<sup>31</sup>。

從上面的幾段話，可以看到當時在高盧地區的教會，與小亞細亞和希臘的教會，在結構完全一致：有聖統制的主教和司鐸；也有得到各種不同神恩的人在教會中服務，特別是先知。他也認為，教會中有神恩，更能證明她是由耶穌基督而來的真實教會。可見他對神恩的重視<sup>32</sup>。

依雷內在的見證中，特別說明神恩的顯示和運作，在普

et perseveraverunt nobiscum annis multis. Et quid autem? Non est numerum dicere gratiarum, quas per universum mundum Ecclesia a Deo accipiens, in nomine Christi Jesu, crucifixi sub Pontio Pilato, per singulos dies in opitulationem gentium perficit, neque seducens aliquem, nec pecuniam ei auterens. Quemadmodum enim gratis accepit a Deo, gratis et ministrat.” *Ad. hae.* II, 12, 4. [ *PG 5* : 744~745 ]. 中文譯文採自：《尼前》，50。

<sup>31</sup>“...perfectos dicens eos qui perceperunt Spiritum Dei, et omnibus inquis loquuntur per Spiritum Dei, quemadmodum et ipse loquebatur. Quemadmodum et multos audivimus fratres in Ecclesia, prophetica habentes charismata, et per Spiritum universis inquis loquentes, et absconsa hominum in manifestum producentes ad utilitatem, et mysteria Dei errantes, quos et spirituales Apostolus vocat: secundum participationem Spiritus existentes spirituales,.....” *Ad. hae.* V, 6, 1. [ *PG 5* : 1026 ].

中文譯文採自：《尼前》，171。

<sup>32</sup>*Ad. hae.* II, 12, 4. [ *PG 5* : 744 ].

世教會中都存在。雖然，我們沒有對羅馬教會清楚的描述，但是，儒斯定和依雷內都對羅馬相當熟悉，並沒有說羅馬有任何的不同；這表示到二世紀末期，在地中海四周的當時的整個的教會，在結構和經驗都很相近，沒有什麼顯著的差異。聖神神恩的運作，是教會正常信仰生活的一部分。

#### （四）載爾都良（Tertullian，約160~230）

載爾都良生於北非的迦太基（Carthage），後在羅馬接受優良的教育。他大約於公元一九五年皈依為天主教友，並非常可能在迦太基慕道團（catechumenate）內擔任教師的職務<sup>33</sup>。他寫了不少著作，或闡揚教義，或駁斥異端；是當時的重要作者之一。大約在公元206年，在他的教導中開始有蒙坦主義的色彩。最後，他與天主教會分裂，加入了蒙坦主義的異端<sup>34</sup>。

與本書主題有關的著作是他的《洗禮論》（*De Baptismo*）。載爾都良寫作這本書的年代，大約在公元198至204之間，確定是他身為天主教友的時期<sup>35</sup>。這本書的內容是描述那時北非教會中的入門禮儀，他特別強調這禮儀是教會的傳統<sup>36</sup>。當時的入門禮儀包括浸洗禮，傅油禮，覆手禮和慶祝感恩祭<sup>37</sup>。

當慕道者經過一段相當長的慕道期以後，就領受入門禮儀而加入教會的共融。平常浸洗禮是在與教堂分開的聖洗池中舉行。在浸洗之後，受洗的人領受傅油禮和覆手禮。載爾都良認

<sup>33</sup> McDon. & Mon., *Initiation*, 113.

<sup>34</sup> 關於載爾都良的生平、著作、對天主教道理及其他的貢獻，以及後來改信異端蒙坦主義等等，可參看：《教綱》，I：222~224。

<sup>35</sup> McDon. & Mon., *Initiation*, 112；《教綱》，I：225。

<sup>36</sup> McDon. & Mon., *Initiation*, 114。

<sup>37</sup> 同上註，97，100。

為覆手禮的意義是：「邀請並歡迎聖神」<sup>38</sup>。在此以後，新教友被引入教堂參加感恩祭。

就在這進入教堂的時刻，載爾都良教導新教友說：

因此，你們蒙祝福的人，天主的恩寵正在等待你們；當你們從（得）新生的聖神的洗禮中出來時，當你們第一次與你們的弟兄們在母親的屋中伸手（祈禱）時，向父祈求，向主祈求，（洗禮中）額外特別的恩寵，神恩的分施。祂說，求，你們就得到。事實上，你們求了，已經得到；敲了，已經給你們開門<sup>39</sup>。

在這段教導中，載爾都良規勸剛領洗的新教友在第一次進入教堂時，就要以期待的信德，求父和耶穌賜予神恩（*charismata*）。而且他也說，事實上，教友們已有這種經驗。他對「神恩」一字的用法，使它成爲一個專用名詞，而後人也加以延用<sup>40</sup>。他只用複數來表示有多種神恩，但是，卻沒有列舉究竟有那些神恩。有些學者認爲，載爾都良所指的神恩與格前十二中所說的一樣<sup>41</sup>。

載爾都良爲何對剛領洗的教友作如此的規勸？他如此作的理由何在？因爲他把教會視爲在基督內的共融，而慕道者是

---

<sup>38</sup>“Dehinc manus inponitur per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum.” *DB*, 8.

<sup>39</sup>“Igitur benedicti quos gratia dei expectat, cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, petite de domino, peculia gratiae distributiones charismatum subiacere; petite et accipietis inquit; quaesistis enim et invenistis, pulsastis et apertum est nobis.” *DB*, 20.

關於其中翻譯的問題，可參看：McDon. & Mon., *Initiation*, 98，註 18。

<sup>40</sup>McDon. & Mon., *Initiation*, 101.

<sup>41</sup>同上註，102；特別是該頁的註 30。

在經歷入門禮儀進入這共融的團體<sup>42</sup>。如果神恩是地方教會一般生活共融的因素之一，那麼，載爾都良很自然地會鼓勵新教友們去祈求能夠參與這種共融的恩惠，也相信這項祈求必蒙應允。所以，我們可以推論，按載爾都良的描敘，呼求聖神降臨是構成初期教會入門禮儀的完整因素之一；經由這項禮儀，新領洗的教友可以得到各種神恩，而能充分參與教會的共融<sup>43</sup>。

從載爾都良的記述中，我們可以看到在公元二世紀末期，在北非教會的情形：慕道者在領洗以後，立刻藉覆手禮接受聖神的充滿，並在進入聖堂首次參與感恩祭時獲得神恩。按他以教會視為生命共融的神學，以及他對教會傳統的看法，他所記述北非教會的情形，絕不是一個地方教會的孤獨現象，至少是相當範圍教會的信仰生活的共同實況。由此可見，在宗徒大事錄中所記載教會充滿聖神和神恩的情形，仍在第二世紀的教會藉入門禮儀延續下來。

### （五）第三世紀對神恩的見證

在這一節中，我們要討論在三世紀所寫的兩個文件中有關神恩的記載。一是諾瓦濟（Novatian，死於257年）所寫的《聖三論》（*De Trinitate*）；一是平常被認為聖格來孟教宗（St. Clement of Rome，教宗任期92~101）所寫的《致童貞的男女第一書》（*Epistola I ad Virgines*），實際上，它是三世紀的佚名作品<sup>44</sup>。因為這兩個文件有關神恩的記載都很簡短，而又都是第三世紀的作品，所以把它們放在一起討論。

諾瓦濟是羅馬人，也曾被祝聖為司鐸。當聖費邊教宗（St.

<sup>42</sup> 同上註，94~97。

<sup>43</sup> 同上註，105。

<sup>44</sup> 《宗父》，75~76。

Fabian, Pope 236~250) 去世時，他未能當選教宗，於是聯合了幾位主教而與教會分裂。他所著的《聖三論》是在二五〇年前寫成，是一部拉丁文寫成的重要神學著作<sup>45</sup>；在其中有一段論及聖神、教會及神恩：

是他（聖神）加強了他們（信友們）心智的力量，是他給他們清楚地打開了福音的奧密，是他在他們內，作為對神聖事物的光照者，藉著他所賜予的力量，他們不怕為了主的名所受之細綁和監禁。是的，他們甚至把這世界的各種權勢和痛苦踩在腳下，因為他們已為他（聖神）所武裝和加強，並在他們內，擁有同一聖神分施和配置之各種神恩，它們好似教會—基督的新娘—的裝飾物。事實上，是他（聖神）在教會中設立先知，教導教師，賜予舌音的神恩，給人能力及治癒疾病，作出令人驚奇的事，賜予分辨神類的能力，給予管理的力量，建議應作什麼決定，安排所有一切不同的神恩，使它們合乎秩序。如此，他（聖神）使主的教會，在各方面和一切的細節上，都是完美無缺的<sup>46</sup>。

<sup>45</sup> 關於諾瓦濟的生平和著作，可參看：《教綱》，I：242~245。

<sup>46</sup> “Hic est enim qui ipsorum animos mentesque firmavit, qui Evangelica Sacramenta distinxit, qui in ipsis illuminator rerum Divinarum fuit, qui confirmati pro nomine Domini nec carceres nec vincula timuerunt; quin immo ipsas saeculi potestates et tormenta calcaverunt, armati jam scilicet per ipsum atque firmati, habentes in se dona, quae hic idem Spiritus Ecclesiae Christi sponsae quasi quaedam ornamenta distribuit et dirigit. Hic est enim qui Prophetas in Ecclesia constituit, Magistros erudit, linguas dirigit, virtutes et sanitates facit, opera mirabilia gerit, discretiones spirituum porrigit, gubernationes contribuit, consilia suggerit, quaeque alia sunt charismatum dona componit et digerit; et ideo Ecclesiam Domini undique, et in omnibus perfectam et consummatam facit.” *DTr. Nov.*, XXIX. [ PL 3 : 944 ] . 中文自譯。

在這段文字的上文中，諾瓦濟是在說明聖神就是耶穌離開世界以前，所許諾要派遣的護慰者。在這段文字的開始，他一一系列護慰者在教會中所作的事，其中包含賜給信友力量去忍受一切迫害。他認為這是聖神賜給教會的一種神恩；這種想法與福音中聖神給予耶穌經歷苦難的力量是相合的。在他所與列舉的各種神恩中，除了包括格前十二 8~10 中的一些神恩，他也把教會管理和因此所作的決定視為神恩。

在同一章中，他接著解釋，因為耶穌在領洗時無限而完滿地充滿聖神，所以他是信友領受聖神的泉源；聖神使信友們在領洗時重生，從此分享從耶穌內溢流出來的聖神和他的各種恩惠<sup>47</sup>。

諾瓦濟在寫這本書時，還是當時羅馬相當有名的司鐸。他的著作至少讓我們知道在第三世紀中葉，羅馬教會是一個充滿神恩的團體。這項證據使我們認識，直到第三世紀，神恩在教會內的顯示，並不局限於一個地區及一段時期，而是從宗徒延續下來在教會中相當普遍的經驗。

《致童貞的男女第一書》原文是希臘文，現存的只有一些殘片；但是，它的拉丁譯本卻被完整地保存下來。其中有一段提及神恩的運用；它的上文是討論童貞的男女如何正確地講話的問題。作者說：

但是，如果你領受了知識的言語，或是教師職務的言語，或是先知話，或是各種神職的言語，應向天主感恩，他輔助所有的人而不嫉妒；給予而不責斥。你要注意把天主賜你的恩寵，顯示在有信仰的弟兄和先知面前，他們知道你所說的是天主的話。如果你真正擁有天主的神恩的話，每當事奉基督的弟兄們集會時，把（天主）對你啓示

---

<sup>47</sup> *DTr. Nov.*, XXIX. ( PL 3 : 944-945 ).



的，對他們加以解釋，好從中產生美好而豐盛果實，它們能幫助屬於天主的人<sup>48</sup>。

這段話是作者教童貞男女在領受了神恩之後，如何正確地去運用它們。它是神恩在當時教會中運作的一項證明。

## （六）聖依拉利（ St. Hilary of Poitiers ，約 300~368 ）

依拉利大約在三一五年生於波阿帖（ Poitiers ）一個富有外教家庭。他受到良好的文學教育，又作了文學教師。他曾結婚，並生有一女。三四五年，他因受若望福音的感動而皈依了天主教。他信仰虔誠，不久進入神職界。在三五三至三五四年之間，被選為波阿帖的主教。三五六年，因反對皇帝的宗教政策，他被充軍至弗利齊（ Phrygia ）。三六〇年，他又被皇帝遣回波阿帖。此後，他努力振興教會信仰生活，宣傳隱修主義，引人服從尼西亞信經（ Nicea Creed ）。他於三六八年去世<sup>49</sup>。

在依拉利的著作中，有三本與本論文的主題有關：寫於充軍之前的《瑪竇福音注疏》（ *In Matthaeum commentarius* ）；寫於充軍之中的《聖三論》（ *De Trinitate* ）；寫於充軍後的《聖詠論》（ *Tractatus super Psalmos* ）。現在，我們可以按照依拉利寫作的順序，看看他對聖神及其神恩與教會和信友之間的關

<sup>48</sup>“Verumtamen, si acceperis verba scientiae, aut munus doctrinae, vel prophetiae, vel ministerii, gratias age Deo qui omni homini auxilium praestat, nec invidet; dat, et non impropert. Cura ut gratia quam tibi Dominus largitus est, prosit fidelibus fratribus et prophetis, qui agnoscunt Domini esse verba quae loqueris: et quando convenerint fratres qui Christo serviunt, interpretare coram illis quae tibi revelata sunt, ut inde fluant fructus boni et abundantes qui homines Dei adjuvent si vere charismata divina possideas.” *Ep. I, XI*. [ *PG 1* : 229 ] . 中文自譯。

在《宗父》，91，有這一段的中譯，但與 *PG* 中之拉丁譯文有些出入。在《宗父》，91，也有這一段希臘原文殘片的中譯，可供參考。

<sup>49</sup>關於依拉利的生平、著作和神學，可參看：《教綱》，II：341~348。

係。

在《瑪竇福音注疏》中，他解釋耶穌受洗的奧蹟時，特別強調聖神降臨到耶穌身上的意義，他說：

實際上，在祂（耶穌）受洗以後，聖神被派遣，也以鴿子的形像被認出，而他（耶穌）沐浴在這種天父之愛的傅油中。有從天上來的聲音說：「你是我的兒子，我今天生了你。」藉著聲音和異像，他（耶穌）被指認作兒子，.....<sup>50</sup>。

在引述天上的聲音時，依拉利沒有採用平常所引用的舊約：「這是我的愛子，我所喜悅的」（瑪三 17；參看依四二 1；詠二 7）；而大膽地改用另一種經文：「你是我的兒子，我今天生了你」（詠二 7）。他並不主張耶穌是天父的義子，而是表示在洗禮中，耶穌公開地被宣稱為天父的兒子；從此以後，他以一種新的生活方式顯示在眾人之前。因此，祂的洗禮被視為新生<sup>51</sup>。依拉利這樣作，是由於他視耶穌的洗禮為我們洗禮的預像和典範。他接著又說：

...如此這樣作，是爲了在我們（受洗）的時候，我們可以知道在基督已經完成了些什麼。在水洗以後，聖神從天堂之門衝下到我們身上；因此，我們能沐浴在天上榮光的傅油中，我們能藉天父所說的聲音，成爲天父所收養的子女<sup>52</sup>。

<sup>50</sup>“Nam baptizato eo, reseratis coelorum aditibus, Spiritus sanctus emittitur, et specie columbae visibilis agnoscitur, et istius modi paternae pietatis unctione perfunditur. Vox deinde de coelis ita loquitur: ‘Filius meus es tu, ego hodie genui te. Filius Dei auditu conspectuque monstratur,.....’ Mt. com, II, 6. [ *PL* 9 : 927 ] . 中文自譯。

<sup>51</sup>McDon. & Mon., *Initiation*, 141~142.

<sup>52</sup>“...ac simul ut ex eis quae consummabantur in Christo cognosceremus, post aquae lavacrum, et de coelestibus portis sanctum in nos Spiritum

對依拉利而言，耶穌的洗禮和我們的洗禮都是為聖神所傅油；因為耶穌是天父的兒子，他為了我們而受洗，為使我們在洗禮中，藉聖神的傅油而成為天父的義子和義女。所以，我們的洗禮也是在聖神內受洗。

在同一本書內，依拉利也給我們描述當時慕道者如何準備受洗：領洗以前，慕道者要守齋；在三天之內，每個人只能吃七個麵包和幾條魚<sup>53</sup>。七個麵包是象徵依撒意亞先知所預言的聖神七恩（依十一 2）<sup>54</sup>；而「不定數目的魚是指，不同恩賜和神恩所有的不同的服務；藉著這些恩賜和神恩，使萬國信眾因各種不同的聖寵而飽飫。<sup>55</sup>」所以，依拉利認為信友們是在洗禮中領受聖神的各種神恩和其他的恩賜<sup>56</sup>。

在依拉里充軍時所寫的《聖三論》中，他以天主聖三為背景，對神恩作了最有系統而詳細的討論（VIII，29~34）。他認為我們之所以能領受各種神恩，是因為復活的主在升天以前曾作了許諾，他引證說：

耶穌...吩咐他們（宗徒）不要離開耶路撒冷，但要等候父的恩許，...『...但不多幾天以後，你們要因聖神受洗』

involare, et coelestis nos gloriae unctioe perfundi, et paternae vocis adoptione Dei filios fieri; cum ita dispositi in nos sacramenti imaginem ipsis rerum effectibus veritas praefiguraverit.” *Mt. com.*, II, 6. [ *PL* 9 : 927 ] . 中文自譯。

<sup>53</sup>參看：*Mt. com.*, XV, 8~9.

<sup>54</sup>「上主的神，智慧和聰敏的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神將住在他（默西亞）內」（依十一 2）。後來，加上了「孝愛」，在一般要理中被稱為聖神七恩。

<sup>55</sup>“Indefinitus piscium numerus, diversorum donorum et charismatum partitiones ministracionesque significat: quibus fides gentium gratiarum diversitate satiatur.” *Mt. com.*, XV, 10. [ *PL* 9 : 1007 ] . 中文自譯。

<sup>56</sup>關於依拉利在《瑪竇福音注疏》中，對神恩討論更詳細的解釋，可參看：McDon. & Mon., *Initiation*, 139~143.

(宗一 4~5)<sup>57</sup>。

所以，他認為信友們是在聖神內受洗時領受神恩。信友們之所以能在聖神內受洗，是出於子的許諾和父的派遣。因此，信友們的領受神恩是來自聖三主動的救恩行動。

在引用了耶穌的許諾之後，他就說：

其結果是，聖神藉這些能力所產生的效果顯示出來。(只要有神恩顯示的地方)，(天主)賜給聖神(的事實)就不是隱藏的：凡是聽到智慧言語的地方，就是聽到生命的話語；或者凡是對神性知識有體會的地方，使我們不致像野獸一樣，因著對天主的無知而不意識到自己生命的作者；或者藉對天主的信心，使我們不致因不信天主的福音而在天主的福音之外；或者藉著醫治的神恩，使我們因著病得醫治而為那賜給我們這些神恩的天主作見證；或者藉著施行奇蹟，使我們在自己的作為之中認出天主的德能；或者藉著先知話，使我們能藉對道理的知識而體會我們受教於天主；或者藉著分辨神類，使我們能看出一個人到底是藉著善神或惡神說話；或者是藉著不同的語言，使以這些語言所講的道理能成為(天主)賜給聖神的一個標記；或者藉著解釋語言，使聽眾的信心不致因為無知而遭到危險，因為解釋一種語言使那不熟悉這種語言的人能夠聽得懂。因此，為了每一個人的益處而賜予的各種不同的神恩，在其中都使聖神顯示出來。那就是說，藉著為了每一個人益處而賜予的奇蹟，使(天主)賜予人聖神(的事實)不致於隱藏不露<sup>58</sup>。

<sup>57</sup>*DTr. Hil.*, VIII, 30. [ *PL* 10 : 225 ] .

<sup>58</sup>“Per has igitur virtutum efficientias manifestatio Spiritus est. Neque enim in occulto est Spiritus donum, ubi sermo sapientiae est, et verba vitae audiuntur: vel ubi divinae cognitionis scientia est, ne pecudum modo per

依拉利不但列舉了格前十二 8~10 的九種神恩，而且也說明每種神恩能產生的救恩效果。他非常強調兩點：（1）每一種神恩都使（天主）賜予聖神（的事實）（the gift of the Holy Spirit）顯示出來。他差不多認為，如果沒有神恩，人們無法體會聖神的顯示。（2）每一種神恩的顯示都是爲了信友和教會的益處。在行文中，依拉利再三提到神恩不是一些裝飾品，而是「有益處的恩賜」（*per quas dationum utilitates*）<sup>59</sup>。既然神恩是有效力而又有益處的恩賜，他鼓勵信友「讓我們來用這些慷慨賜予的神恩，也讓我們努力使這必須恩賜的功用發揮到最大的地步」<sup>60</sup>。在這句話中的「慷慨賜予的神恩」（*dona liberalia*）是多數，是指各種不同的神恩；而「必須恩賜」（*munus necessarium*）是單數，是指天主賜給我們的聖神。按依拉利的看法，我們善用神恩，就是「善用」天主賞賜我們的聖神。

除了這次詳細地說明每種神恩的能效之外，在《聖三論》中，依拉利另有三次引用格前十二 8~10 全部神恩名單；另有

---

ignorationem Dei, vitae nostrae ignoremus auctorem: vel per fidem Dei, ne non credentes Evangelium Dei, extra Evangelium Dei simus: vel per donum curationum, ut gratiam ejus, qui haec tribuit, infirmitatum curatione testemur: vel per operationem virtutum, ut quod agimus, Dei esse virtus intelligatur: vel per prophetiam, ut per doctrinae intelligentiam intelligamur ex Deo eruditi: vel discretionem spirituum, ne ignari simus, sancto an perverso spiritu quis loquatur: vel per genera linguarum, ut in signum dati Spiritus sancti linguarum sermo donetur (1 Cor. XIV, 6): vel in interpretatione linguarum, ne ignoratione fides audientium periclitetur, cum linquam ignorantibus linguae intepretator absolvit. In his igitur omnibus ad utilitatem unicuique divisus manifestatio Spiritus est, per has scilicent datae unicuique utilitatis admirationes dono Spiritus non latente.” *DTr. Hil.*, VIII, 30. [ *PL 10* : 258 ] . 中文自譯。

<sup>59</sup>*DTr. Hil.*, VIII, 30. [ *PL 10* : 258 ] .

<sup>60</sup>“Utamur ergo tam liberalibus donis et usum maxime necessarii muneris expetamus.” *DTr. Hil.*, II, 35. [ *PL 10* : 74 ] .

兩次引用了局部神恩名單；全書中直接或間接引用格前十二及弗四 11 共十九次<sup>61</sup>。在一部以天主聖三為主題的書中，如此多次而重覆地討論神恩，決不是隨興偶然寫成，而應是出於依拉利自身的經驗和他用心反省的結果。

此外，依拉利在充軍之地弗利齊寫成這書；當時的弗利齊仍有蒙坦主義的存留。由於蒙坦主義的濫用神恩，引起不少人對神恩的反感和防衛。如果，依拉利要從蒙坦主義的後遺症中保護神恩的話，他一定會反駁蒙坦主義。可是，他在《聖三論》中一次也沒有提到蒙坦主義。他完全是以聖三與教會和個人信仰生活的關係來反省神恩的能效和意義；可見他認為神恩對我們來說並不是信仰中可有可無的因素，而是與我們和天主聖三關係中重要的一環。同時，依拉利旅行的地方很廣，可是，他從沒有在書中表示神恩只是某些地方教會的現象，而是教會普遍的經驗。他也從沒有說神恩只是當代的新現象，而強調神恩是出於耶穌升天前的預許，宗徒們就已領受，一直延續到他當時的教會中<sup>62</sup>。

在依拉利對神恩的反省中，還有非常重要的一點：神恩不但是藉著聖神（*per Spiritum*）所賜給的，也是在聖神內（*in Spiritu*）所賜給的<sup>63</sup>。「藉著聖神」是指聖神是分施者。「在聖神內」是指神恩的分施和接受，並不是外在的關係；只有生活在聖神內的人才能接受聖神的神恩。因此，每一次神恩的顯

<sup>61</sup> 按照格前十二經節的秩序在《聖三論》出現地方：DTr. Hil., II, 34; VIII, 28, 28, 31, 34, 29, 34, 39, 34, 33, 31, 34, 34, 29, 33, 31, 32, 33. [ PL 10: 74; 256; 256; 259; 262; 257; 262; 266; 261; 261; 259; 262; 262; 257; 261; 259; 260; 261 ] . 弗四 11 出現於 DTr. Hil., VIII, 33. [ PL 10 : 261 ] .

<sup>62</sup> 關於《聖三論》中論及神恩更詳細的討論，可參看：McDon. & Mon., *Initiation*, 144~148.

<sup>63</sup> DTr. Hil., VIII, 31. [ PL 10 : 259 ] .

示，就啓示了聖神的臨在<sup>64</sup>。

依拉利在充軍後所寫的《聖詠論》中，是在對聖詠 LXIV 篇<sup>65</sup>的詮釋中寫出他對聖神和神恩的經驗。依拉里把這篇聖詠的作者視爲一位先知，他用比喻的方式說出天主在未來的時日要賜給人的恩典。聖詠六五寫道：

- 10 你眷顧大地，普降甘霖，使大地豐收；  
     天主的河水洋溢，爲他們準備五穀。  
     原來這一切都是由於你安排就緒。
- 11 你灌溉了田畦，又犁平了土壤，  
     使雨鬆軟土壤，祝福植物生長。（詠六五 10~11）

思高版的譯文是按希伯來的原文翻譯，與依拉利所用聖詠拉丁譯本有些出入。若按依拉利用的拉丁譯文，可中譯如下：

- 10 你眷顧大地，(以雨水)使它酣醉，以多種方式使它豐收；  
     主的河水洋溢，爲他們準備食物；  
     因爲你的準備是這樣的：
- 11 你使它的河酣醉，你使它的出產倍增，  
     當雨水降下，大地就在其中歡樂<sup>66</sup>。

---

<sup>64</sup> *DTr. Hil.*, VIII, 30. [ *PL* 10 : 258 ] .

<sup>65</sup> 依拉利《聖詠論》中對聖詠的編號是按希臘文和拉丁文譯本的編號，與思高版中文譯本按原文聖詠編號有時略有不同。《聖詠論》的聖詠 LXIV 篇是思高版的六五篇；爲了避免錯亂，我們在引用《聖詠論》的原文時，按它的編號以羅馬數字寫出，但在括弧中以中文寫出思高的編號。如只用中文編號，則是指思高版。

<sup>66</sup>“*Visitasti terram, et inebriasti eam,  
 multiplicasti locupletare eam.  
 Flumen Dei repletum est aquis, parastis cibum illorum, quoniam ita est  
 praeparatio ejus :  
 rivos ejus inebria, multiplica generatio ejus,*

依拉利對六五 10a 的解釋是：「天主眷顧大地，那就是眷顧人類的誕生。祂豐富地賜予各種神恩來眷顧人類」<sup>67</sup>。在同樣的方式下，依拉利認為「天主的河水」象徵天主聖神；天主藉聖神的活水灌溉他的子民。正如天主藉雨使大地酣醉，他也藉聖神的活水使祂的子民暢飲酣醉<sup>68</sup>。他說：

因此，這個天主的河滿溢著水。聖神的神恩使我們淹沒，在我們之內，那為天主之河的水所充滿的生命之泉，溢流湧出<sup>69</sup>。

為了證明「天主的河」就是指天主，聖拉利引了兩段福音：

耶穌說：『...並且我賜給他的水，將在他內成為湧到永生的水泉。』（若四 14b）

耶穌說：『...凡信從我的，就如經上說：從他的心中要流出活水的江河。』他說這話，是指那信仰他的人將要領受的聖神；.....。（若七 38~39a）<sup>70</sup>

依拉里按東方的傳統來解釋這兩段福音，他認為活水要從信友的心中流出<sup>71</sup>。

人只靠水不能維持生命，所以，天主也給人準備了食糧。依拉利繼續詮釋同一節聖詠，說：

in stillicidiis ejus laetabitur exoriens.” *Tr. Ps. LXIV*: 10~11. [ *PG* 9 : 415 ] . 中文自譯。

<sup>67</sup>“Visitavit autem Deus terram, id est, humani generis nativitatem: eaque visitata a Deo multiplicatis gratiarum muneribus ditescit.” *Tr. Ps. LXIV*: 13. [ *PL* 9 : 421 ] . 中文自譯。

<sup>68</sup>同上註。

<sup>69</sup>“Hoc ergo flumen Dei aqua repletur. Spiritus enim sancti muneribus inundamur, et in nos ex illo vitae fonte fluvius Dei aqua repletus infunditur.” *Tr. Ps. LXIV* : 14. [ *PL* 9 : 421 ] . 中文自譯。

<sup>70</sup>同上註。

<sup>71</sup>同上註。



我們也有(天主)爲我們準備的食糧。這食糧是什麼？那就是爲了在它內準備我們與天主相通，先與神聖身體(耶穌聖體)共融，再與集合在一起的神聖身體(教會)共融<sup>72</sup>。

按依拉利的看法，有不同層次的共融：我們藉聖體聖事與耶穌共融；再與教會—耶穌的身體—共融；這一切都是天主內及與天主的共融。這就是以共融爲基礎的教會論。

依拉利把聖詠五六 11 視爲先知所作的祈禱<sup>73</sup>；並且由於天主答覆了先知在以前所作的祈禱，祂就讓活水使我們酣醉。他解釋說：

天主所眷顧的大地，已被天主所灌醉。一個人應如何去懂，河川被灌醉？用這種方式：我們必須信服，當一個人因(飲)上主的水而酣醉時，那麼，從他的腹中要有江河流出。因此，我們必須確實地去飲上主的水，而江河會要流出來。聖神被稱爲江河。當我們領受聖神時，我們就被灌醉。因爲從我們內，好像一個源頭，不同聖寵的溪流要流出來，先知祈求天主使我們酣暢。先知願意我們這些人被天主所灌醉，並爲天主的各種神恩所充滿到溢流的地步，以致使收成倍增。這表示大地好像福音中猶如種子的天主聖言，結出卅倍、六十倍、一百倍的果實。我們已經藉洗禮聖事重生的人，當我們在內心感到聖神首次的觸動時，經驗到極強的喜樂；同時，我們對信仰的奧秘開始領悟，我們能說先知話和智慧的言語。我們的希望更爲堅

<sup>72</sup>“Habemus etiam et cibum paratum. Et quis hic cibus est? Ille scilicet in quo ad Dei consortium praeparatur, per communionem sancti corporis in communione deinceps sancti corporis collocandi.”*Tr. Ps. LXIV: 14.* [ *PL 9* : 421 ] . 中文自譯。

<sup>73</sup>*Tr. Ps. LXIV* : 15. [ *PL 9* : 421 ] .

定，並領受醫治的神恩，魔鬼也被屈服在我們的權威之下。這些神恩好像細雨滲透進入我們之內；一旦如此，就漸漸地結出豐盛的果實。當細雨降下，大地就會歡樂。可是，雨降多次，就會匯成小溪；當許多小溪酣醉，就會成爲大河<sup>74</sup>。

如果按現代聖經詮釋法來看，依拉利所寫的根本不能算是對聖詠的詮釋，簡直是「借題發揮」。但是，如果我們從另一個角度來看，依拉利似乎急切地想把他對聖神和神恩的經驗表達出來，讓人知道。在他的字裏行間，我們可以看到有一種幾乎沒有辦法抑制的熱情，希望每一位基督信友都能爲聖神和神恩所酣醉。

我們可以把依拉利所寫的材料，按發生的順序整理一下。他清楚地肯定一個人是在領洗時，領受聖神的酣醉和他的神恩：他首次受到聖神的觸動（*initia sentimus*），並有極大的喜

---

<sup>74</sup>“Terra autem visitata, inebriata est: et quomodo nunc rivi ejus inebriantur? Sed meminisse debemus, quod si quis ex aqua Domini potaverit, flumina de ventre ejus effluent: ergo potatione aquae opus est, ut flumina fluant. Inebriamur autem ipsi, cum Spiritum sanctum qui fluvius est nuncupatus accipimus. Dehinc, quia ex nobis diversi gratiarum rivi emanant, orat propheta ut hos eosdem Dominus inebriet; ut his inebriatis, et dono divini numeris perfusis, generationes nostrae multiplicentur; terra scilicet bona, secundum evangelicam comparisonem, verbi semen excipiens, fructu tricesimo et sexagesimo et centesimo ditescat (Matth. xiii, 8). Est autem nobis per sacramentum baptismi renatis maximum gaudium, cum quaedam in nobis Spiritus sancti initia sentimus, cum subeat nos sacramentorum intelligentia, prophetiae scientia, sermo sapientiae, spei firmitas, sanationum charismata, et in daemonia subjecta dominatus. Haec enim tamquam stillicidia nos penetrant, quae paulatim coepta fructu multiplici exuberant. In his ergo stillicidiis cum exorietur terra laetabitur, sed stillicidia multiplicantur ut rivi sint; rivi autem inebriantur ut flumina sint.” *Tr. Ps. LXIV: 15.* [ *PL 9* : 421~422 ] . 中文自譯。

樂 ( *maximum gaudium* )。所以，這項經驗與入門聖事是密不可分。從依拉利所用的詞彙來看，「感受」 ( *sentio* )，「酣醉」 ( *inebrio* )，都是在描敘一個可以清楚感覺得到的經驗，並有豐富情緒的內涵。但是，這絕不是一個暫時的感情經驗；這個經驗只是一個開始：一次小雨不足以形成小溪；但是，多次小雨就能匯成小溪，並且逐漸擴展到大河。所以，依拉利非常重視領受聖神和神恩的經驗性。這種經驗持續地在我們的信仰生活中發生和成長<sup>75</sup>。

依拉利也特別強調天主賜予聖神和神恩的豐富性。他把江河的比喻同時運用在聖神和神恩上。我們為聖神所灌醉；也為神恩所灌醉。我們暢飲聖神之後，活水的江河要從我們內流出；我們被神恩的細雨所滲透，也要從我們內流出各種恩寵的河流，那就是格前十二 8~10 所列各種神恩，在教會中所形成的服務。正如他在《聖三論》中已寫過的，聖神和他的神恩是常常並存的。那裏有聖神的活水，就有神恩性能力的服務，並且因此要結出豐盛的果實。對依拉利而言，聖神分施神恩，而神恩的運用卻顯示聖神的臨在，使聖神的能力具體化。

神恩顯示的「場合」，就是那因感恩祭分享耶穌聖體而共融的教會。藉著神恩的運作，教會也是在聖神的活水所形成的共融。在這雙重的共融之下，神恩的運作就成為教會成長的動力，結出卅倍、六十倍、一百倍的果實<sup>76</sup>。

從依拉利在他三本著作中，我們可以看出，他對聖神和神

---

<sup>75</sup> 依拉利在別處也寫過：「在我們中間，沒有一個人不是不時地感覺到出自恩寵的聖神神恩，……」“Nemo enim nostrum est, qui non interdum donum spiritualis gratiae sentiat,…” *Tr. Ps.*, CXVIII: 12,4. [ *PL* 9 : 577 ] .

<sup>76</sup> 關於《聖詠論》中對聖神和神恩更詳細的討論，可參看：McDon. & Mon., *Initiation*, 148~155.

恩所作的神學反省，是以他自己和當時的教會具體的經驗為基礎的。首先，他把這經驗與耶穌自己對聖神和其能力的經驗相連。然後，他在天主聖三的奧祕中去反省它。最後，他把這經驗放在入門聖事和教會共融的場合中。他的反省使人對神恩的來源、意義和效果有一個全面性的認識。

### （七）耶路撒冷的聖濟利祿( St. Cyril of Jerusalem, 約313~386 )

濟利祿大約於公元三一三年生於耶路撒冷。他在三四三年，或三四五年晉升司鐸。在三四八年的四旬期，他為慕道者一連講了十九次要理，並寫成書，使他名垂不朽。大概在同年，他被祝聖為耶路撒冷的主教。由於尼西亞第一次大公會議（三二五）以後，在東方的教會中各種爭端不斷；濟利祿主教曾三次被放逐，三次重返教區。他大約於三八七年逝世；於一八八二年被教會立為聖師<sup>77</sup>。

在濟利祿的著作中，與本書主題有關的，就是他在三四八年的四旬期所做的要理講授；這是當時教會對慕道者所作的例行工作，為準備他們在復活節前夕的慶典中領受洗禮。按當時的習慣，要理講授是以一種信經為根據，一次取一端信仰的道理為主題逐條講解，使慕道者能認識基督信仰的全部內容。

雖然，在三二五年的尼西亞第一次大公會議中訂立了有名的尼西亞信經，但是，它並沒有立刻為全教會所接受。按尼西亞所制定的教會制度，耶路撒冷教區受凱撒勒雅教區所管轄；而凱撒勒雅又轉屬安提約基雅教區。可是，按現在的考證，當時在耶路撒冷教區，在要理講授時所用的信經卻是採用來自北非的亞歷山大里亞教區，其傳統可以上溯宗徒時期的教會<sup>78</sup>；

<sup>77</sup>關於濟利祿的生平和神學，可參看：《教綱》，II：350~353。

<sup>78</sup>關於濟利祿的要理講授所根據的信經與亞里山大里亞的關係，可參

濟利祿在三八四年所講的一連串的要理，很可能是按耶路撒冷已採用的信經，訂立他每次的要理主題，並按每個主題的內容選一節聖經作為標題<sup>79</sup>。

在濟利祿所著的《要理》( *Catecheses* )，一共有十九講：其中第一講是導言，以後十八講為要理；在這十八講中的第十六及十七講的主題是聖神和神恩。除了這十九講要理以外，濟利祿還著了一本〈奧祕要理〉( *Catecheses Mystagogicae quinque* )，是他的五篇在復活期中對新領洗信友的教導，寫於三八三至三八七年之間<sup>80</sup>。由於濟利祿身處耶路撒冷城，它正是天主藉耶穌所賜人類救恩進行和完成的中心城市：它見證了耶穌的宣講和奇蹟，也親歷了耶穌的苦難、死亡和復活，並在五旬節經歷了第一次的聖神降臨。濟利祿多次在講要理時提到這一點，更增加了慕道者的真實感和臨場感<sup>81</sup>。

在討論濟利祿對神恩的看法之前，我們先要探討一下他對聖神、教會和洗禮的神學見解。

對於聖神，濟利祿有很強的歷史意識。他強調在舊約和新約中，天主所賜下的神是同一聖神<sup>82</sup>。從舊約歷史的開始，他仔細地數出天主把聖神賜予聖祖們、梅瑟和眾先知們、以及各種義人身上，給每人不同的神恩，作不同的工作<sup>83</sup>。但是，天主在舊約時期賜予聖神是局部而有限制的；他所作的一切，都

---

看：McDon. & Mon., *Initiation*, 159~165.

<sup>79</sup> A. A. Stephenson, "The Lenten Catechetical Syllabus in Fourth Century Jerusalem," *TS*, 15 (1954) 103, 116.

<sup>80</sup> McDon. & Mon., *Initiation*, 158~159.

<sup>81</sup> *Cat.*, XVI, 4. [ *PG* 19 : 610~611 ].

<sup>82</sup> *Cat.*, XVI, 3. [ *PG* 19 : 609~610 ].

<sup>83</sup> *Cat.*, XVI, 27~31. [ *PG* 19 : 624~626 ].

是爲了預報和準備耶穌的來臨<sup>84</sup>。

在新約時期，從降孕奧蹟開始，濟利祿更爲仔細地敘述聖神在耶穌身上的化工；在五旬節以後，他又對聖神在整個教會和重要個人身上所作的一切加以發揮，讓慕道者認識聖神工作的全部歷史<sup>85</sup>。在新約的歷史中，他特別重視耶穌領洗的奧蹟，他說：

當基督領洗的時候，聖神降下爲了保證領洗的那一位的尊嚴不致隱藏，按照若翰所說的話：「但那派遣我來以水施洗的，給我說：你看見聖神降下，停在誰身上，誰就是那要以聖神施洗的人。」...正如有些人解釋的，聖神要賜給領洗者的初果和首先的神恩，應先給予救主的人性是合宜的；是他要把恩寵賜給人<sup>86</sup>。

濟利祿認爲，基督在領洗時領受聖神，也包括他的果實和神恩，因爲基督要在人領洗時，藉著聖神把這一切賜給受洗者。他接著敘述耶穌在復活後，向宗徒們噓氣，賜給宗徒們聖神<sup>87</sup>。濟利祿稱之爲「第二次噓氣」<sup>88</sup>，因爲第一次噓氣爲罪所傷<sup>89</sup>。

在五旬節，「他（聖神）降下給宗徒們領洗，並以德能作

<sup>84</sup>Cat., XVI, 3. [ PG 19 : 610 ].

<sup>85</sup>Cat., XVII, 6~33. [ PG 19 : 631~645 ].

<sup>86</sup>“Hic Spiritus sanctus delapsus est cum Dominus baptizaretur, ne illius qui baptizabatur lateret dignitas, juxta id quod Joannes ait: *Sed qui misit me ut baptizarem in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu sancto.....*Oportebat enim, ut interpretati sunt nonnulli. primatias et prima Spiritus sancti, qui baptizatis tribuitur, dona, humanitati Salvatoris qui ejusmodi gratiam confert, exhiberi.” Cat., XVII, 9. [ PG 19 : 634 ]. 中文自譯。

<sup>87</sup>Cat., XVII, 12. [ PG 19 : 635~636 ].

<sup>88</sup>“altera insufflatio”，同上註。

<sup>89</sup>同上註。

他們的衣服。...這恩寵不是局部的，而是他德能完滿的全部」<sup>90</sup>。濟利祿特別喜歡用「衣服」這象徵，來強調聖神所賜宗徒們的德能是全部而完滿的<sup>91</sup>。此外，他又用以火煉鐵的象徵，來表示聖神的洗禮是他的能力進入人靈的深處，完全浸透他而從內在變化他<sup>92</sup>。

濟利祿又稱耶穌賜給宗徒們聖神為「他（耶穌）把聖神的共融給予宗徒們」<sup>93</sup>。這也表達了他對教會的看法：教會不只是在基督身體的共融<sup>94</sup>，也是在聖神內的共融。他在要理的最後一講中，向慕道者許諾，在復活節以後的要理課中，會給他們解釋：「你們（信友）如何如司鐸一樣，成為耶穌之名的分享者，以及如何領受聖神共融的印記」<sup>95</sup>。對濟利祿來說，教會是一個在基督和聖神內共融的團體，而慕道者經由入門聖事參與共融。

按《要理》的記載，當慕道者尚在洗禮池中時，就被賜予聖神<sup>96</sup>。濟利祿暗示是以一種覆手禮來賦予聖神，但卻沒有加以詳細敘述，因為對慕道者而言，教會禮儀還是一種奧祕，不

---

<sup>90</sup>“Descendit vero ut indueret virtute et ut baptizaret apostolos....Non haec dimidiata et quasi ex parte gratia, sed integra et ex toto effusa potestas.” *Cat.*, XVII, 14. [ PG 19 : 636 ] . 中文自譯。

<sup>91</sup>*Cat.*, XVII, 12,14. [ PG 19 : 636 ] .

<sup>92</sup>同上註。

<sup>93</sup>“Hujus sancti Spiritus communicationem apostolis impertivit;....”，同上註。中文自譯。

<sup>94</sup>*Cat. Mys.*, V, 20~22. [ PG 19 : 701~702 ] .

<sup>95</sup>“...et quo modo sacerdotum in morem appellationis Christi participes facti estis; quoque modo signaculum vobis communicationis sancti Spiritus sit datum...” *Cat.* XVIII, 33. [ PG 19 : 667 ] . 中文自譯。

<sup>96</sup>*Cat.*, Introductio, 4; III, 4. [ PG 19 : 320 ; 363~364 ] .

能讓他們清楚地知道<sup>97</sup>。在《奧祕要理》中，受了洗的新信友藉傅油禮領受聖神<sup>98</sup>。他教導慕道者說：

在領洗的時候，當你走向主教，或是司鐸，或是執事——因為在處處聖寵都被賜予，在鄉村也在城市，經由無知識的人也經由有學問的人；藉著奴隸也藉著自由人；因為這不是人的聖寵，而是天主藉著人所賜的禮物——所以，當你走向施洗的主禮者時，你不要注意你所看到人的面孔，而要心中繫念我們現在所說的聖神。因為他臨在，並準備在你的靈魂上打上印記；.....<sup>99</sup>。

濟利祿注意到在洗禮聖事中聖神所作的多重工作：洗禮是水和聖神的重生，使人得到罪過的赦免<sup>100</sup>；聖神在人靈上打上印記，使受洗者歸屬於基督；聖神使人洗入基督，參與基督身體和聖神生命的共融<sup>101</sup>；洗禮聖事就是「在聖神內受洗」<sup>102</sup>；「聖神是一種新水，湍湍湧流，流到配得的人的身上」<sup>103</sup>，灌

<sup>97</sup> *Cat.*, XVI, 26. [ PG 19 : 624 ] .

<sup>98</sup> *Cat. Mys.*, III, 1~2. [ PG 19 : 685 ] .

<sup>99</sup> “Nam circa tempus baptismatis, quando accesseris ad episcopos, vel presbyteros, vel diaconos (omnibus namque locis datur gratia, et in pagis et in urbibus; et per imperitos et per eruditos, et per servos ac liberos; quandoquidem non est haec ex hominibus gratia, sed a Deo per homines facta largitio); tu itaque ad baptizantem accede, accede vero ad vultum visibilis hominis nullatenus attendens; sed memor esto hujus Spiritus sancti de quo nunc dicimus. Hic enim paratus adest, qui animam tuam consignet;.....” *Cat.* XVII, 35. [ PG 19 : 646 ] . 中文自譯。

<sup>100</sup> *Cat.*, XVII, 11. [ PG 19 : 635 ] .

<sup>101</sup> *Cat. Mys.*, III, 1~2. [ PG 19 : 685 ] .

<sup>102</sup> *Cat.* XVI, 6. [ PG. 19 : 612 ] .

<sup>103</sup> “Novum aquae genus, quae vivit, et salit; salit vero super dignos.” *Cat.* XVI, 11. [ PG 19 : 616 ] . 中文自譯。



溉人靈，使他結出果實<sup>104</sup>；其中重要的效果之一就是各種神恩：

雖然，聖神是單一的，也如此地存有，可是，因天主的命令及天主子的名字，他產生各種具有德能的效果。他用一個人的舌頭講出智慧；他以先知話光照另一人的心靈；他給另一人驅魔的能力；他給另一人解釋聖經的神恩；他加強另一個人節制的力量；他教導另一個人施捨的性質；還有教另一人守齋和克己；他教另一人輕視身體的事；他預備另一人殉道；他在不同的人身上，作不同的工作，雖然他自己不是分歧的，正如（經上）寫著：...<sup>105</sup>。

濟利祿接著就逐字引證了格前十二 7~11。由此可見，濟利祿對「神恩」一字意義的了解，非常廣闊，與保祿在他的書信中的用法相似；並不局限於格前十二 8~10 所列舉的九種神恩。他也特別詳細的解釋知識的言語<sup>106</sup>，童貞和貞潔<sup>107</sup>，驅魔的能力<sup>108</sup>，以及殉道的力量<sup>109</sup>；認為它們都是聖神的神恩。正如保祿宗徒一樣，他非常重視先知之恩，並鼓勵慕道者努力準

<sup>104</sup>Cat. XVI, 12. [ PG 19 : 616~617 ] .

<sup>105</sup>“Cumque ille unius et ejusdem modi sit, multiplices tamen, Dei nutu et in Christi nomine, virtutes operatur. Nam alterius quidem utitur linguis ad sapientiam; alterius mentem prophetia illustrat; huic fugandorum daemonum potestatem impertit; illi divina Scripturas interpretandi donum largitur. Alterius temperantiam (aut castitatem) corroborat, alium quae ad misericordiam (vel eleemosynam) pertinent, docet: alium jejunare et asceticae vitae exercitationes tolerare docet: alium res corporis contemnere; alium ad martyrium praeparat; alius in aliis, ipse vero a se nunquam alius, sicut scriptum est:.....” Cat., XVI, 12. [ PG 19 : 616 ] . 中文自譯。

<sup>106</sup>Cat., XVI, 16~18. [ PG 19 : 618~620 ] .

<sup>107</sup>Cat., XVI, 19. [ PG 19 : 620 ] .

<sup>108</sup>同上註。

<sup>109</sup>Cat., XVI, 20~21. [ PG 19 : 621 ] .

備，好能配得到它<sup>110</sup>。從他對神恩的認知來看，神恩絕不是教會的裝飾品，而是教會的組成要素之一。

正因如此，他強調聖神賜予教會神恩，絕沒有限制，沒有地區的限制，也沒有地位的限制。他對慕道者說：

靠天主給予心靈的光照，你們只要想一想，在這教區有多少信友，在整個巴勒斯坦省有多少信友。並且，讓你們的心靈從這省跨越到整個羅馬帝國；再把你們的眼光注視全世界；有波斯人的各民族，印度人、哥德人、薩馬人、高盧人、西班牙人、摩爾人和非洲人、衣索比亞人的國家，還有許多連我們都不知道的名字；因為許多國家的名字還沒有傳到我們這裏。想想看，每一個國家的主教、神父、執事、獨修者、童貞者和所有信友；想想看他們大能的保護者，他們神恩的分配，如何在全世界各地他給這人貞潔，給另一人永久的守貞，給這一人施捨的靈感，另一人貧窮的靈感，給另一人驅魔的力量；...<sup>111</sup>。

聖神從古至今，並在普世各地，在教會的各種不同身分的

---

<sup>110</sup> *Cat.*, XVII, 37. [ *PG* 19 : 621 ] .

<sup>111</sup> “Consideres velim, mente, ab eo illustratus, quot sint totius hujusce paroeciae Christiani; quotque totius provinciae Palaestinae. Rursus protende mentem ab hac provincia in totum Romanorum imperium; et ab hoc aspectum converte in mundum universum; Persarum genera, et Indorum nationes, Gotthos et Sauromatas, Gallos, Hispanosque, Mauros et Afros, et Aethiopas, et reliquos, quorum nec nomina novimus: multi sunt enim populi, quorum ne ipas quidem nomina ad notitiam nostram devenere, Conspecte cujusque gentis episcopos, presbyteros, diaconos, monachos, virgines, et reliquos laicos: et vide magnum rectorem ac praesidem, donorumque largitorem; quomodo in omni mundo illi pudicitiam, isti perpetuam virginitatem, huic misericordiam ( vel eleemosynae conferendae studium ), alii paupertatis studium, alteri adversantium spirituum eflugandi vim attribuit; ...” *Cat.*, XVI, 22. [ *PG* 19 : 622 ] .中文自譯。

人身上給予神恩。按濟利祿的了解，神恩不與聖統制相對立；信友在領洗的時刻就領受聖神和他的恩賜，各種神恩在日常的信仰生活中，與聖事並存；神恩是教會中活力的主要來源之一，各種服務的原動力<sup>112</sup>。

總結來說，濟利祿對聖神和神恩的教導，是出於他及耶路撒冷教會的經驗：慕道者在領洗時，就領受聖神的充滿及他的各種神恩；這些神恩是聖神普遍分施給整個教會各種不同的人的身上的，使人藉著神恩的力量，善度基督信仰生活，並能為人服務。他和依拉利幾乎是同時的人，分別在羅馬帝國的東西兩端，但是他們對神恩的經驗和教導是非常相近的。所以，他們對當時教會神恩相當普遍地運作的情形，作非常好的見證。

## 簡短結論

這一章的研究，肯定了從宗徒時期起到四世紀中葉止，聖神神恩的顯示與運作，是教會一般信仰生活的要素之一。在時間方面，這種現象是一直延續；在空間方面，它的普遍性到底如何，並不容易很清楚地界定，其間可能有相當大的增減變化。這也是由於教父們很少仔細地去描敘，神恩如何在各教會中實際顯示和運作。

現有的教父文獻大多數都肯定，慕道者在領受洗禮時，天主就賜給聖神和他的神恩。所以，「在聖神內受洗」和獲得神恩，是與教會的入門禮儀有密切的關係。這種關係是建立在耶穌自己領洗時，接受聖神的洗禮，獲得聖神的力量，開始他的公開服務。因此之故，教會中神恩性的服務，基本上是延續耶穌自己的服務。

---

<sup>112</sup>關於濟利祿對神恩神學反省更詳細的討論，可參看 McDon. & Mon., Initiation, 158~218。

有的教父也把聖神和他的神恩作為聖三論神學反省的一部分，先從聖神在聖三中地位作出發點，再談到神恩在教會中所有的意義。

不過，我們也得承認，在宗徒時期以後，一直到四世紀中葉，神恩的顯示與運作，從來不是教會神學反省和爭辯的重要焦點之一。但是，教父著作中對神恩的記載和神學反省，仍然是我們現在作神學研究的重要參考資料，值得我們重視和珍惜。

# 第十一章

## 教父時期後半期教會對神恩的經驗和神學

在前一章對教父著作的研討中，我們可以看到，從一世紀末起，教會中的神恩顯示和運用，延續在宗徒大事錄中的教會狀況，是豐富而充滿活力的。慕道者在領受入門禮儀時，也被聖神所充滿，並獲得各種神恩，在教會中為弟兄姐妹服務。從依拉利和濟利祿的作品中，我們可以看到，一直到四世紀中葉，在教會一般的信仰生活中，許多教友以所領受的神恩，為建樹教會而服務，是正常而普遍的。

可是，大約在四世紀八十年代，濟利祿所講《奧祕要理》中，只有一次用「聖神的恩賜」的詞句對神恩含糊地帶過<sup>1</sup>。這與他在三四八年所講的《要理》，在對聖神和他的神恩教導上，有很大的差異。產生這種差異的原因，究竟何在？爲了得到一個比較清楚的答案，我們必須對四世紀中葉以後的教父著作去

---

<sup>1</sup> *Cat. Mys.*, II, 6. [ PG 19 : 682 ] .

研討。

爲了使我們的研討更爲明確，我們必須把東西方教會的情形分開來討論。當時東西方教會並沒有分裂；不過，東西方教會逐漸地分離已是早有的事實。在公元三八一年所舉行的君士坦丁大公會議中，肯定了君士坦丁的主教，地位僅次於羅馬教宗。從此以後，東西方教會無論在行政上和神學上也愈走愈遠。

雖然在四世紀中葉以後，在東西方的教父著作中，都記載了在教會日常生活中對神恩的經驗愈來愈少；但是，東西方教父們在神學反省的觀點上並不相同。這也是我們要把他們分開來研討的主要理由之一。

基於以上的理由，我們訂立了在本章中研討的次序。在第一節，我們要研討東方教父，對卡帕多細亞（ Cappadocia ）三位偉大教父，以及聖金口若望（ St. John Chrysostom ，約 344~407 ）四位的作品。在他們以後，東方教會在這方面改變不多。

在第二節中，我們要以研究聖奧斯定（ St. Augustine ， 354~430 ）爲主。因爲在西方教會內，聖奧斯定是一位承先啓後的聖師，他的思想影響西方教會，也就是後來的羅馬天主教會，達一千多年之久。

在第三節中，我們要對敘利亞的幾位隱修教父對神恩的神學反省作一些探討。在第四、第五兩節，我們將看一看在歷史過程中，可能促使神恩從教會日常生活中逐漸減退的原因。在第六節中，我們要看，在以上所說的種種情況中，在教會仍有一些繼續不斷對某些神恩的經驗。所以，本章分節如下：

- （一） 四世紀的東方教父對神恩的經驗和神學
- （二） 聖奧斯定對神恩的經驗和反省
- （三） 敘利亞隱修教父的神恩神學

- (四) 神恩的妄用和濫用及教會權威的管制
- (五) 入門聖事神學的改變
- (六) 簡短結論：教會歷史中對神恩持續經驗

## (一) 四世紀的東方教父對神恩的經驗和神學

在第四世紀，小亞細亞的卡帕多細亞產生了三位偉大的教父，就是聖巴西略（ St. Basil ，約 329~379 ），他的弟弟尼沙的聖額我（ St. Gregory of Nyssa ，約 335~394 ）和他們的朋友納齊盎的聖額我略（ St. Gregory of Nazianzus ，約 329~390 ）。他們三人不但是同鄉和同時的人，彼此之間有很深的友誼，而且都作了主教，也都是聖人。他們對四世紀下半的東方教會有很大的影響。雖然，他們三人並不是都對聖神的神恩有所論述，但是，他們三人的神學思想十分相近，所以把他們三人放在同一節中來討論，仍然是相當合理的。

此外，聖金口若望也是四世紀末葉至五世紀初東方教會重要的神學家。他對神恩的看法是有其價值的。

### 聖巴西略

大約在三二九年，聖巴西略生於卡帕多細亞的凱撒利亞一個非常基督化的家庭，但是按當時的習慣，卻沒有領洗。他爲了完成他的文學教育，曾遊學至凱撒利亞，君士坦丁堡及雅典。在雅典，建立了與他同鄉的納西盎的額我略深厚的友誼。學成之後，在三五六年，他回到家鄉教授文學。大約在次年，因受長姐聖馬利納（ St. Macrina ）的影響，不但悔改領洗，並願度隱修生活，努力成聖。於是，他又周遊拜訪在埃及、敘利亞、巴勒斯坦和美索不達米亞的知名隱修者，親受教誨。回到家鄉以後，創立隱修院，訂立隱修規則；許多人從各地來跟隨他。

在他隱修一段時期以後，大約在三六四年，他被凱撒利亞的新主教，安瑟伯（Eusebius）祝聖為司鐸。在三六八年，他被凱撒利亞的教友選立為主教。他在任內不斷地宣揚尼西亞第一屆大公會議的信仰，極力駁斥異端亞略主義（Arianism），同時也反抗支持亞略主義的瓦楞斯皇帝（Valens）干涉教務。他於三七九年元旦逝世<sup>2</sup>。

在他的兩本著作中，可以找到一些與本書主題有關的資料；它們是：《倫理叢著》（*Moralia*, 361）及《聖神論》（*Liber de Spiritu Sancto*, 374）<sup>3</sup>。

《倫理叢著》是聖巴西略在度隱修生活時的靈修作品。它是「集聖經，尤其是新經和書信的文摘而成的；卷頭的導言，也可作簡單註疏讀。每章是由規例組成的。規例共計八十條。這些規例不但是為隱士的，也是為一般教友和神職人員的。」<sup>4</sup>

第五十八條規例是：「不應該想天主的恩賜是用錢或其他任何計謀買來的」<sup>5</sup>。在解釋這條規例的第二章中，聖巴西略先引用了羅十二 6 及格前十二 7~10 的全文，列舉了所有九種神恩的名稱；然後，他自己加上註解：

「因為天主的恩賜是自由（白白）地給予而被人領受，（所以）我們的責任是自由（白白）地分享它，不要

<sup>2</sup> 關於聖巴西略的更詳細的生平、神學及著作，可參看：《教綱》，II：387~394；Blomfield Jackson, "Basil: Letters and Selected Works". [ *NPNF II*, vol. 8: xiii~lxxvii ] .

<sup>3</sup> *Moralia* 及 *De Spiritu Sancto* 的中文譯名分別來自《教綱》，II：391，393。兩書寫成的時間分別來自 Blomfield Jackson, "Basil: Letters and Selected Works". [ *NPNF II*, vol. 8：xi, xii ] .

<sup>4</sup> 《教綱》，II：391。

<sup>5</sup> "Quod non putandum sit Dei donum pecunia aut alia quavis arte comparari." *Mo. Regula LVIII*. [ *PG 18*：434~435 ] . 中文自譯。



使它成爲自我滿足獲利的工具。<sup>6</sup>」

聖巴西略的足蹟幾乎遍佈當時東方教會所有的地區，見識一定很廣。在他周遊各地回來以後，要在他的《倫理叢著》中，訂立這樣一條對使用神恩靈修態度的規例，表示在他那時期仍然有相當數目的人在運用神恩；而且，這些規例主要是爲一般教友而寫，也表示使用神恩的人並不限於教會某一類成員。在同一條規例的第三章中，他引用了瑪十 8~9；宗三 6~7；和得前二 5~8；然後寫了下列註解：

那以謹慎並感恩(的態度)，首次領受天主神恩的人，努力用它來彰顯天主的光榮，也配得天主其他的神恩；但是，那(得了神恩)不如此去作的人，不但原有的神恩也要被奪去，也不配得到(原爲他)所準備的，而且要被押去受罰<sup>7</sup>。

在同一段中，聖巴西略又以宗徒使用神恩爲例，教他當時的人應如何善用神恩。他一點沒有表示，在宗徒後的某一時期，天主就不再賜神恩給教會了。

他的《聖神論》是一部信理神學的作品，爲駁斥亞略異端而寫。他爲了保護聖神，是與父和子同性同體的天主，引用了聖經中聖神運作的方式，來證明聖神是天主。在第十六章中，他引用了格前十二 3~5， 11 來證明這一點。他強調聖神分施

---

<sup>6</sup> “Quod Dei donum gratis acceptum, sit gratis conferendum: quodque lucrum ex eo non sit quaerendum, suarum voluptatum causa.” *Mo. Regula LVIII, Caput 2.* [ PG 18 : 434 ] .中文自譯。

<sup>7</sup> “Quod qui primum Dei donum probo ac grato animo suscepit, idque diligenter excoluit ad Dei gloriam, is alia etiam accipiat: qui vero talis non exstitit, priore etiam privatur, paratumque non consequitur, imo vero poenae traditur.” *Mo. Regula LVIII, Caput 3.* [ PG 18 : 434~ 435 ] .中文自譯。

神恩的工作，與父和子的工作是同等的<sup>8</sup>。

在第十九章中，他談到聖神的工作說：

基督來臨；聖神是（他的）前驅。他（基督）在肉身內臨在；聖神與他不可分離。發顯神蹟，醫治的神恩；只能由聖神而來。魔鬼被天主之神所驅逐。只要聖神的臨在就使魔鬼（的工作）都被擊敗<sup>9</sup>。

所以，聖巴西略很清楚地表示，在當時的教會中，仍有人運用聖神的神恩。不過，他用來敘述神恩的文字，在語氣上比較抽象和平淡；不像聖依拉利和聖濟利祿，以熱切和興奮的語氣，來描敘神恩在日常生活中的顯示。

在第廿九章中，他記載了約一世紀前的新凱撒利亞主教，行奇蹟者聖額我略主教（St. Gregory Thaumaturgus, bishop of Neocaesarea）所行的一些奇蹟<sup>10</sup>。這位主教到過卡帕多西亞；有關他的奇蹟故事流傳很廣。聖巴西略推崇他有如聖人。姑且不論他所記額我略主教所行的奇蹟是否有些誇張，至少他肯定額我略是一位神恩性的人物，而他所作的一切都是出自聖神的

<sup>8</sup> LSS, Caput XVI, 37. [ PG 18 : 1029 ] .

<sup>9</sup> “Christi adventus; Spiritus praecurrit. In carne adventus, et Spiritus inseparabilis. Operationes virtutum, dona sanationum; sed per Spiritum sanctum. Daemones expulsi in Spiritu Dei. Diabolus spoliatus est imperio simul prasente Spiritu.” LSS, Caput XIX, 49. [ PG 18 : 1039 ] . 中文自譯。在 PG 中常用“dona”來譯希臘文的“Charisma”；所以，在這一段中，聖巴西略不是在說耶穌作的事，而是在教會中有人行奇蹟、運用醫治的神恩和驅逐魔鬼。

<sup>10</sup> LSS, Caput XXIX, 74. [ PG 18 : 1059~1060 ] .關於行奇蹟者額我略生平的資料很多，但是，他的生卒年月不詳：大約生在第三世紀廿年代，在 265 年前去世；對有關他的資料可信性的綜合批判及他的生平大約年代，可參看：Eusibius, *The Church History*, tran. Arthur Cushman McGiffert, footnote 1 of Chapter XXX. [ NPNF II, vol. 1 : 275 ] .

德能，也因此證明聖神是真天主<sup>11</sup>。

在其他的著作中，他相信祈求殉道的聖人可得病的痊癒。他不但記載了個案，也鼓勵教友如此去作<sup>12</sup>。

在 *MG 18* 中，有聖巴西略所寫的兩本《聖洗論》（*Liberi duo de Baptismo*）；但是，現代的學者卻以為它們並非聖巴西略所著<sup>13</sup>。在第一部書中，作者詳細討論天主聖三在受洗者身上所作的工作。他也非常注意聖神在洗禮中所給人的各種恩寵；但是，卻沒有一次提到聖神的神恩（*charismata*）。這和本章中以前所提的幾位教父談論聖洗時，有很大的不同。如果這本書不是聖巴西略的作品，而是差不多同一時期其他人的作品，也可多少反映出當時的教會不再期待在領洗時得到聖神的神恩。

聖巴西略自己也是一位神恩性的人物。在他死後，他的朋友納齊盎的額我略對他的頌詞中，就說了他兩次以祈禱醫病的奇蹟：皇帝瓦楞斯的小兒子及安瑟伯主教<sup>14</sup>。如果按現在對神恩的認識，從他的著作和行實中，我們可以很清楚地看出，他至少是一位有「智慧的言語」神恩的人；可是當時並沒有如此被指認出來。在他的近親中，也有一些其他神恩性的人物；但是，他們是記載於他兄弟尼沙的額我略的著作中。我們留到以後再談。

從聖巴西略的著作中，我們可以看到，聖神的神恩在神學

<sup>11</sup> *LSS*, Caput XXIX, 74. [ *PG 18* : 1059~1060 ] .

<sup>12</sup> *S. Basilii Magni, In Sanctos Quadraginta Martyres* 8. 這本著作未被譯為拉丁文而收集在拉丁文版的 *PG* 中；它的出處為希臘文版的 [ *PG 31* : 523 ] 。

<sup>13</sup> Blomfield Jackson, "Prolegomena". [ *NPNF II*, vol. 8 : lxxii ] .

<sup>14</sup> Gregory Nazianzen, *Oration XLIII : the Panegyric on S. Basil*, 54~55. [ *FC*, vol. 22 : 71~73 ] .

上仍有一定的地位和價值。在日常信仰的生活中，教會仍有一些與神恩有關的經驗，特別是疾病的醫治。但是，這些經驗不一定與神恩相連，而是出與殉道聖人的代禱。即使有其他神恩性的經驗，也很少被指認出來；因為教會對神恩的意識已相當微弱。

### 納齊盎的聖額我略

納齊盎的聖額我略，實際上並非生在納齊盎，而是生在另一小城阿利安士（Arianzus）。他的父親老額我略是納齊盎的主教。他像聖巴西略一樣，並沒有生下來就受洗。他也是致力於攻讀文學，而到處遊學。當他在雅典時，與聖巴西略成爲好友。在三五九年，他回到卡帕多細亞，並領了洗。後來，他受到聖巴西略的影響，兩人一同隱修。

不久，他被父親召回納齊盎輔佐教務。在三六二年左右，在他父親的勉強之下，被祝聖爲司鐸。在當時東方教會很複雜的紛爭下，在三七一年他曾被聖巴西略勉強去作撒西馬（Sasima）教區的主教。

三七四年，他的父母去世，他重進隱修院。三七八年，瓦楞斯皇帝逝世，君士坦丁堡的教友請求他去重振教務。到次年，他才在聖巴西略的力勸下勉強前往。在教會各種紛爭不斷中，他努力保護教會信仰的真理；參加了第一次君士坦丁堡大公會議（三八一），爲正確的三位一體的信理而爭辯。不久後，因人事的糾紛而辭去君士坦丁堡主教職，回到卡帕多細亞；又代理了一個時期的納齊盎主教。三八三年，他回到故鄉阿利安士養老，大約在三九〇年去世<sup>15</sup>。

神恩這個主題在他的神學著作中，也像在聖巴西略的著作

---

<sup>15</sup> 有關他的生平和著作，可參看：《教綱》，II：394-400。

中一樣，並不佔什麼重要的地位，因為當時神學注意力的焦點在於天主聖三，以及聖子和聖神的天主性和位格。在他長篇《論聖神》（*de Spiritu Sancto*）演講中，他只簡略地肯定聖神是神恩的來源；建立宗徒、先知、教師、.....等等<sup>16</sup>。在他對耶穌受洗的演講，完全沒有提到聖神的德能。他在五旬節的演講，只講到宗徒說舌音的意義<sup>17</sup>，完全沒有講宗徒們在五旬節所領聖神的神恩，在他們日後工作中的意義和影響。

可是，在他所作的喪禮演講中，他曾多次提到天主醫治的奇蹟。前面已經提過，他所講藉聖巴西略祈禱所發生的醫治奇蹟。在他姐姐郭果尼亞（*Gorgonia*）的喪禮演講中，他講到兩次她被天主奇蹟性的醫治<sup>18</sup>。在他對她德性的描述中，如果用現在對神恩的經驗來看，她顯然具有智慧言語的神恩<sup>19</sup>。

在他為自己父親，老額我略主教，所作的喪禮演講中，他詳細地敘述他父親從異教皈依的經驗；也敘述了他父親在領洗時就充滿聖神，但是並沒有什麼神恩的顯示或經驗<sup>20</sup>。他父親在一年的復活節重病時，由於信眾的代禱，奇蹟性地痊癒了<sup>21</sup>。對這次的痊癒，他認為老額我略配得這奇蹟性的醫治，而這些奇蹟是天主用來建立真宗教的<sup>22</sup>。在他母親某一次生病時，曾

---

<sup>16</sup>Gregory Nazianzen, *On Holy Spirit*, XXIX. [ *NPNF II*, vol. 7 : 327 ] .

<sup>17</sup>Gregory Nazianzen, *On Pentecoste*, XV~XVI. [ *NPNF II*, vol. 7 : 384~385 ] .

<sup>18</sup>Gregory Nazianzen, *On His Sister Gorgonia*, 15~18. [ *NPNF II*, vol. 7, 242~243 ] .

<sup>19</sup>可參看：同上註， 9~11. [ *NPNF II*, vol. 7, 240~241 ] .

<sup>20</sup>Gregory Nazianzen, *Oration XVIII : On the Death of his Father*, 13. [ *NPNF II*, vol. 7, 258~259 ] .

<sup>21</sup>同上註， 28~29. [ *NPNF II*, vol. 7, 263~264 ] .

<sup>22</sup>同上註。

夢見他以祝聖聖體醫治了她<sup>23</sup>。在他尚未領洗時，有一次在海上遇見暴風雨；他的父母在神視中看到他的險境，以祈禱使他乘的船平安抵岸<sup>24</sup>。在二次選任凱撒利亞主教的爭端中，老額我略主教不但顯示了他的果決，也展露了他的智慧<sup>25</sup>。從現在的神恩經驗來看，他也是一位有智慧言語神恩的人。

在梭作曼（Sozomenus，370/380~448 以後）的《教會史》中，也記載了納齊盎的聖額我略在君士坦丁作主教時，所經歷的許多奇蹟：

在那裏，天主的德能顯示出來，同時藉醒時所見的神視和所作的夢幫助人，使許多人的病得醫治，使許多遭遇困難的人，情況突然改變。這種德能被歸於瑪利亞，天主之母，聖童貞，因為她的確以此方式顯示自己<sup>26</sup>。

梭作曼也記載了一位孕婦，在聖額我略所管聖堂的樓上跌下死亡。經大家的代禱，她又復活，連胎兒也都得救<sup>27</sup>。

從他的著作中，我們可以看到；在討論神學時，聖神的神恩只是在理論的層次上出現，再沒有在日常信仰生活中經驗性的描敘；可是講到信仰生活時，他和他的家人都有一些神恩性的經驗，卻沒有明顯地把它們歸於某一種神恩的運作。在領洗時，受洗者仍然領受聖神，卻不再期待神恩立即的顯示和運作。由此我們也許可以推論，正如聖巴西略的情形一樣，當時的教

<sup>23</sup> 同上註，30。〔*NPNF II*, vol. 7, 264〕。

<sup>24</sup> 同上註，31。〔*NPNF II*, vol. 7, 264〕。

<sup>25</sup> 同上註，33~35。〔*NPNF II*, vol. 7, 265~266〕。

<sup>26</sup> “Etenim divina vis, tam vigilantibus, quam in somnis, manifestam ibi se exhibens, multis saepenumero qui vel morbo vel diversis casibus premebantur, suppetias tulit. Creditur autem haec esse sacra Virgo Maria Dei Mater. Sic enim apparere solet.” *HE. Sozo. Lib. VII, Cap. V.* 〔*PG* 25 : 1408〕。〔英文譯文 *NPNF II*, vol. 2, 379〕。中文自譯。

<sup>27</sup> 同上註。

會對神恩的經驗日漸減少，因此對神恩的意識也很弱。教會仍然不斷地有神恩的經驗，卻不以神恩的名字出現了。

## 尼沙的聖額我略

前面已經說過，尼沙的聖額我略是聖巴西略的弟弟，大約在三三五年出生。他也是先作了修辭學的教授，又結了婚；後來，因受了他哥哥和納齊盎的聖額我略的影響，從三六〇年開始度隱修生活。三七一年，接受他哥哥的邀請出任卡帕多細亞所屬尼沙的主教。

他的辦事能力不強。在當時教會的各種紛爭中，他曾一度被人撤職；在瓦楞斯皇帝死後，他終於復職。他出席各種教會的會議，特別是君士坦丁第一次大公會議，因他淵博的神哲學和動人的口才，被稱為「正統的柱石」（the column of orthodoxy）。他大約在三九五年逝世<sup>28</sup>。

尼沙的聖額我略精通哲學，在他的神學中，也偏重以抽象的推理來作神學的論證。因此，他的著作中，比前另兩位卡帕多細亞教父，更少提到神恩的顯示和運用。在他所寫的《論聖神：為反對馬賽道尼》（*De Spiritu Sancto: adversus pneumatomachos Macedonianos*），完全沒有提到神恩。在他的論耶穌受洗的演講中，也沒有談起聖神的德能在耶穌受洗和後來的公開服務中的意義。

在他的著名護教作品《偉大教理的演講》（*Oratio catechetica magna*），神恩完全沒有地位。在這本著作中，他兩次提到耶穌所顯的奇蹟，特別是醫病的奇蹟，主要是為了證明天主已降生人間，結合於他的人性；這也是信仰和神學的起

---

<sup>28</sup>有關他的生平、著作和神學思想，可參看：《教綱》，II：401~407；William Moore and Henry Austin Wilson, "The Life and Writings of Gregory of Nyssa". [ *NPNF II*, vol. 5 : 1~32 ] .

點<sup>29</sup>。但是，在論到聖洗聖事時，他並沒有說領洗者可以得到神恩。

在他的靈修著作《論基督徒的生活方式》（*On Christian Mode of Life*）中，在論愛德的首要性時，他提到神恩；但是，他只是爲了說：

即使某個人接受了聖神所賜的其他神恩（我意指天使的言語及先知話及知識及醫治的恩寵），但是從來沒有藉聖神的愛，使他的內在令人攪擾的偏情得到完全的淨化，他沒有接受爲他靈魂得救最後的醫治；如果他不努力持守愛德，並在其他的德行上堅定不移，他還有跌倒的危險<sup>30</sup>。

這可能是在他的靈修作品中，唯一提到神恩的地方。在這段文字中，一方面，他表示神恩重要性不大；另一方面，他也表示具有神恩和一個人的德性沒有直接的關係。

可是，在他爲自己的長姐所寫的《聖馬利那傳》（*The Life of St. Macrina*）中，就很生動而詳細地描敘了一些神恩性的經驗。他自己在夢中藉著神視，預知了他長姐的去世<sup>31</sup>。聖馬利那年輕時，胸前生了一個腫瘤；可是在她自己祈禱後，又請她母親在瘤上劃了一個十字，就得了痊癒<sup>32</sup>。他也記載了一件藉聖馬利那祈禱而發生的醫治奇蹟<sup>33</sup>。在他的字裏行間，他似乎認爲她之所以可以藉祈禱行醫治，是由於她的聖德。這與上面所說的並不予盾，因爲他不認爲這是一種神恩的顯示。

在她死前的一天，他與她作了一個很長的靈性交談。從他

<sup>29</sup>Gregory of Nyssa, *The Great Catechism*, XI. [ *NPNF II*, vol. 5 : 486 ].

<sup>30</sup>Gregory of Nyssa, *On the Christian Mode of Life*. [ *FC*, vol. 58 : 141 ].

這著作沒有被譯爲拉丁文，收集在 PG 拉丁版中。

<sup>31</sup>Gregory of Nyssa, *The Life of St. Macrina*. [ *FC*, vol. 58 : 174 ].

<sup>32</sup>同上註。[ *FC*, vol. 58 : 185~186 ].

<sup>33</sup>同上註。[ *FC*, vol. 58 : 188~190 ].



對她的描敘看來，她也具有智慧言語的神恩。根據這次的交談，他寫出了《論靈魂和復活》（*On the Soul and the Resurrection*）。

他也寫了行奇蹟者聖額我略主教的傳記，其中記載了很多他的醫治奇蹟和驅魔的個案<sup>34</sup>。這也表示他對這一類經驗的接受和肯定。

由於他在神學上，強調耶穌所行的奇蹟，特別是醫治的奇蹟，是天主子降生成人的確證。所以，在教會的信仰生活中，奇蹟的發生也是真宗教的證據。他的這種看法一直為東方教會所接受。即使教會對各種神恩沒有普遍的經驗，但是仍然相信天主會藉聖母瑪利亞、殉道聖人和信眾的代禱，在教會內行奇蹟，特別是醫治疾病，為證明教會是天主所建立的。

### **聖金口若望（ St.John Chrysostom ，約 344~407 ）**

聖金口若望大約於三四四年出生於安提阿一個官員之家。他的父親在他出生不久之後即去世。他由母親扶養成人，受到各方面的良好教育。他曾作過一段時期的律師；當時已贏得「金口」的名號。

他在出生時，按當時的習慣並未領洗；到了三六七，或三七〇年，才領洗，並在家中精修。三七四年，母親去世，他開始度了幾年隱修生活。但是，因苦修過度而健康受損，於三八〇年左右，回到安提阿。三八六年，他被祝聖為司鐸。在作司鐸的十二年中，他的講道不但口才橫溢，而且神火熾烈，因此征服人心。他以講道的方式，詮釋了多部舊、新約聖經。

三九八年，金口若望被選為君士坦丁堡主教。他努力改革

---

<sup>34</sup>S. Gregorii Nysseni, *De Vita S. Gregorii Thaumaturgi*. 這著作未被譯為拉丁文，收集在拉丁版的 *MG* 中。可參看：希臘文版之 *MG* 46：922~923; 942~943; 950~951.

教會的各種陋習，又以生動的講道攻擊富人的惡行，因此，引來各式各種的反抗，包括皇室在內。經過了許多複雜的糾紛，在四〇四年，他被皇太后和亞歷山大里亞主教德奧斐肋撤職，並被充軍，流放到不同的地方。四〇七年，在旅途中死亡<sup>35</sup>。

聖金口若望的著作非常之多，真可稱為著作等身。但是，他不是一位有系統地寫出他的神學思想的神學家。他基本上是一位善牧，他不斷以演講教導他的羊群。他的許多書都是他以演講的方式詮釋新、舊約聖經，在筆錄之後編輯成書。他以這樣的方式寫書，歷經許多年。所以，他在前後所寫的書中，思想會有少許的改變。

他在詮釋瑪竇福音、宗徒大事錄和保祿書信時多次討論到神恩。他肯定宗徒時期的教會神恩非常豐富；他認為是教會的理想狀態。他在詮釋格林多前書十二章時說：

不論誰領了洗，就立刻說舌音，不只是說舌音，而且也有許多人說先知話，有些人也顯示許多其他（聖神）的德能。……因為宗徒們接受了這第一個記號，信友們也接受了舌音的恩賜；不只是這個（神恩），也有其他許多（神恩）。有許多人使死人復活，許多人驅逐魔鬼，許多人做了其他許多奇妙的事：有些人有的神恩較少，有些人較多。有舌音神恩的人比有其他神恩的人更多<sup>36</sup>。

<sup>35</sup>關於聖金口若望的生平、著作和神學，可參考：《教綱》，II：437~465；Philip Schaff, "Prolegomena." [ *NPNF I*, vol. 9：3~32 ] .

<sup>36</sup>"Si quis baptizaretur, linquis statim loquebatur, et non linguis tantum, sed etiam multi prophetabant, quidam vero alias plures virtutes exhibebant.... Quia enim apostoli hoc primum signum acceperunt, fideles quoque acceperunt linguarum donum; neque hoc solum, sed et alia plurima. Nam et mortuos multi suscitabant, et daemones pellebant, et alia multa similia mirabiliter operabantur: donaque habebant alii quidem pauciora, alii vero plura. Magis autem quam alia omnia apud illos erat donum linguarum."

但是，他也承認自己對神恩的認識模糊不清，他說：

「這整個的章節（格前十二）是非常隱晦的：但是這種隱晦是來自我們對（經文）所指的事實無知和它們已經停止發生；那時所常發生的，現在不再有了。<sup>37</sup>」

他又論及當時的教會缺少神恩，說：

現在的教會好像一位從以前繁榮日子掉下來的婦女。在許多方面，她只留下過去繁榮的象徵。事實上，她展示她的倉庫和儲藏金飾的寶盒，但是，她的財富已被剝奪。現在的教會正像這樣一位婦女<sup>38</sup>。

他也追問為何有這樣的差異。在一些講道中，他也嘗試去用幾種方式解釋，他當時教會與宗徒教會，在神恩經驗上有所差異的原因。

首先，他把神恩內在化。在一次五旬節的講道中，他說明教會中沒有先知神恩，並不表示教會缺乏神恩的幅度；而是神恩無形化了：雖然沒有可用感官體會的醫治、先知和舌音等神恩，可是慕道者仍然以信心相信洗禮可以赦罪<sup>39</sup>。

*Homilia XXIX in Epistolam Primam ad Corinthios.* [ PG 33 : 239 ].  
中文自譯。

<sup>37</sup>同上註。

<sup>38</sup>“But the present Church is like a woman who hath fallen from her former prosperous days, and in many respects retains the symbols only of that ancient prosperity; displaying indeed the repositories and caskets of her golder ornaments, but bereft of her wealth: such an one doth the present Church resemble.” *Homilies on First Corinthians*, XXXVI. [ *NPNF I*, vol. 12 : 219-220 ]. 中文自譯。

在 PG 33 中的金口若望對格前的第卅六篇講道，在編輯上可能有錯，因為講道內容與聖經經節不合。所以，中文譯文是按 *NPNF I* 的英文譯出。

<sup>39</sup> John Chrysostom, *Homilies on Pentecost*, I. 對五旬節的講道沒有被譯為拉丁文而收集在拉丁文的 PG 中；它在希臘文版的出處是 [ PG 50 : 459 ] 。

其次，他也把神恩精神化了。他認為如果有人把用手行暴力改爲用手施捨，那就是使乾枯的手痊癒，也是醫治神恩的顯示；如果有人轉眼不看妓女，就是使瞎眼者復明；如此類推<sup>40</sup>。

在另一次的講道中，他認為聖神不賜當時的信友令人驚奇的神恩，並不表示天主不重視他們；而是表示他們在信仰上已經成人，不需要這些記號了<sup>41</sup>。

另一種方式是：他把教會的職務與神恩同化。他指出保祿的神恩中有救助人的和管理人的（格前十二 28），但是現在整個教會都在作服務的工作，因此也都是來自聖神的神恩<sup>42</sup>。他也認為教會的宗徒職務是一項神恩<sup>43</sup>；因此，所有自福音而來行使這宗徒職務的能力都是神恩<sup>44</sup>。

在他對慕道者所講的要理中，他不再教導領洗時可以領受神恩。事實上，在他所講的要理中，他從來沒有用「神恩」（*charismata*）這個名詞。

在這種情形下，他在講道中，仍有一次偶然地提到一個小孩多次生病，因著天主的直接干預而得痊癒<sup>45</sup>。他也相信殉道聖人的代禱，但並沒有舉出實際的個案<sup>46</sup>。

---

<sup>40</sup> John Chrysostom, *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*, XXXII. [ *NPNF I*, vol. 10 : 218~219 ] .

<sup>41</sup> 同註 38 。

<sup>42</sup> John Chrysostom, *Homilies on the First Epistle to the Corinthians*, XXXII. [ *NPNF I*, vol. 12 : 187 ] .

<sup>43</sup> John Chrysostom, *Homilies on the Epistle to the Romans*, I. [ *NPNF I*, vol. 11 : 339 ] .

<sup>44</sup> 同上註。金口若望對當時教會不再有神恩經驗所有反應的詳細研究，可參看：McDon. & Mon., *Initiation*, 249~265; Stanley M. Burgess, *Holy Spirit*, 125~126.

<sup>45</sup> John Chrysostom, *Homilies on the Acts of the Apostles*, XXXVIII. [ *NPNF I*, vol. 11 : 238 ] .

<sup>46</sup> John Chrysostom, *Eulogy on the Holy Martyr Saint Babylas*. [ *NPNF I*,

總而言之，在四世紀末葉至五世紀初年，金口若望所處的安提約基的教會和君士坦丁堡教會中，已不再有神恩的經驗。他很清楚體會自己的教會，與宗徒時期的教會，在神恩經驗上有很大的不同，他也感到遺憾。他也嘗試對這種狀況作一些在信仰上的解釋；但是，這些解釋並不能讓人感到滿意，而似乎只是對一種無可奈何的狀況加以合理化而已。從他的作品，我們可以很清楚地看到，在他那個時代，神恩已經從教會一般信仰生活中減退。

### 簡短結論

從以上四位東方教父的著作中，我們可以看到，在第四世紀下半的東方教會中，神恩的經驗已經逐漸地減少。在巴西略的時代，好像還有些神恩的經驗；可是到了金口若望的時期，他已很坦白地承認教會不再如初期教會一樣地經驗神恩。

在神學的著作中，他們可以抽象地討論神恩的現象和問題，也肯定神恩在初期教會的顯示和運作及其價值。可是，在要理講授中，不再提到神恩。慕道者在領洗時，仍然會被聖神充滿，但不再期待得到神恩。這些現象似乎也間接地印證了，聖濟利祿在三四八年及八十年代兩次的要理中對神恩態度的差異。

在沒有神恩性服務的情況下，教父們仍然相信天主時常會醫治人的疾病：藉著聖母或殉道聖人的代禱，或其他的人的祈禱。在後者的情況中，他們也不以為是神恩的顯示，反而大半歸功於祈禱者的德行，能為人求得如此的恩惠。只有金口若望很清楚地說了，一個能行奇蹟的人並不一定有卓越的德行。天

主賜予一個人行奇蹟的能力，有時只是爲了其他人的好處<sup>47</sup>。這幾位聖人對於天主醫治人的態度，在東方的教會中一直被保存下來<sup>48</sup>。

## （二）聖奧斯定（St. Augustine）對神恩的經驗和反省

關於聖奧斯定的生平，我們不打算多說，因爲在他生命中所發生的重要事件是爲大家所熟悉的。他的一生以領洗爲分水嶺。從三五四出生至三八七年，雖然他致力於追求真理，可是並沒有接受基督信仰，而在當時流行的一元論（Monism）中沉迷很久；在生活中，也曾一度隨波逐流，相當墮落。但是，由於他的母親日夜以痛哭爲他代禱，以及聖盎博羅修主教（St. Ambrosius of Milan，約339~397）在真理上的教導，終於使他在卅三歲的時候悔改領洗。

在他領洗以後不久，他的母親就去世；安葬了母親，他就回到非洲，開始度隱修生活。三九一年，在希坡納被祝聖爲司鐸。三九五年，教區主教逝世，他就升任主教，直到在四三〇年去世<sup>49</sup>。

在西方教會中，奧斯定是一位承先啓後的人物。他的神學著作非常之多，不但對西方教會的神學在各方面產生極大的影響；而且，他的某些思想也是基督教的神學根源<sup>50</sup>；因爲路德

---

<sup>47</sup> John Chrysostom, *Homilies on the Gospel of Saint Matthew XXIV*; XLVI. [ *NPNF I*, vol. 10 : 168~169; 291 ] .

有關三位卡帕多細亞的教父及金口若望對醫治的經驗和看法，可參看：Morton T. Kelsey, *Psychology, Medicine & Christian Healing*, (San Francisco: Harper & Row, 1988), 132~140.

<sup>48</sup> 同上註，140。

<sup>49</sup> 關於他的生平、著作及影響，可參看：《教綱》，II：566~646。

<sup>50</sup> 可參看：〈奧斯定主義〉，《神辭》，850~852；Burgess, *Holy Spirit*, 180, 192

在脫離天主教以前，是一位奧斯定會的會士。不過，在本書中我們只專注研究與主題有關的資料。

在他當時所處的教會，面對許多不同的異說，其中有不少異說否定聖神是天主<sup>51</sup>。在奧斯定擔任主教之後，由於要維護教會的信仰，他寫了不少護教的作品；其中不但肯定三位一體的信仰，也對天主聖三的奧祕有深刻的反省，對後來西方教會的「聖三論」有決定性的影響。對於聖神，他不但肯定他是天主，也強調他在天主教恩工程中的重要使命<sup>52</sup>。他肯定慕道者在領洗時，經由覆手禮而領受聖神<sup>53</sup>；但是，他也同時強調領受聖神只可能在天主教會內發生，一旦一個人與教會分離，就與聖神分離<sup>54</sup>。

### 他早期對神恩的看法

在三九〇年左右，他剛領洗不久，他寫了《論真宗教》（*De vera religione*）<sup>55</sup>，其中他提到宗徒時期以後，聖神就不再賜予神恩了；他說：

我們曾聽說在我們以前的人（基督徒），在從暫世事物到永遠事物的路途中，到某一信仰階段，就有可見的奇蹟跟隨著（他們）。他們也沒有辦法不如此作。而且，他

<sup>51</sup> 在許多否認聖神是天主的異說之中，亞略主義（Arianism）是重要並給教會帶來極大傷害的一種異說；可參看：〈亞略主義〉，《神辭》，301~302。奧斯定有些關於聖神的著作就是針對亞略主義所寫。

<sup>52</sup> 關於奧斯定對聖神和教會關係的道理，可參看：Burgess, *Holy Spirit*, 183~190。

<sup>53</sup> St. Augustin, *On Baptism, Against the Donatists*, III, 16~21; V, 33. [ *NPNF II*, vol. 4: 442~443, 475 ] .

<sup>54</sup> 同上註。

<sup>55</sup> Berthold Altaner, *Patrology*, tran. Hilda C. Graef (Freiburg: Herder and Herder, 1960), 507.

們的作法使他們以後的人不再需要（同樣去）作。當大公教會擴展到全世界各處並建立時，一方面，這些奇蹟沒有被允許延續直到我們的世代，以免靈魂一直追尋可見的事物，而人類因為對它們熟悉漸漸冷淡；它們在新奇時曾點燃（信仰）熱忱。另一方面，我們不應懷疑那些相信了曾傳揚奇蹟的人——這些奇蹟只有少數人曾經見到——卻能說服全體的人跟隨他們。在那個時期，問題是在還沒有人以理智對神性和不可見的事去理解以前，就能讓人相信<sup>56</sup>。

在這段話表示，天主爲了不要人追尋可見的奇蹟過久，反而信仰冷淡，因此停止奇蹟的出現。另一方面，奧斯定也暗示，初期的教友不以理性的批判，就能靠奇蹟來接受信仰；而他的時代，人們能以理性來瞭解「神性和不可見的事物」，所以，不再需要奇蹟了。

他在後來的著作中，肯定在第一次的五旬節，天主聖神降臨時，也賜給宗徒萬國異語的神恩<sup>57</sup>，這是爲了使天下萬民在基督所建立的教會中合而爲一；不過，在後來的教會中，這項神恩被彼此和平的聯繫所取代了<sup>58</sup>。在他的著作中，他不只一

---

<sup>56</sup>....Sed accepimus, majores nostros eo gradu fidei, quo a temporalibus ad aeterna conscenditur, visibilia miracula (non enim aliter poterant) secutos esse: per quos id actum est, ut necessaria non essent posteris. Cum enim Ecclesia catholica per totum orbem diffusa atque fundata sit, nec miracula illa in nostra tempora durare permissa sunt, ne animus semper visibilia quaereret flagravit: nec jam nobis dubium esse oportet iis esse credendum, qui cum ea praedicarent quae pauci assequuntur, se tamen sequendos populis persuadere potuerunt. Nunc enim agitur quibus credendum sit, antequam quisque sit idoneus ineundae rationi de divinis et invisibilibus rebus;....” *ve. re. XXV 47; [ PL 34: 142 ]*. 中文自譯。

<sup>57</sup>我在此處用「說異語」來譯“*glossolalia*”，是因爲在奧斯定的著作中，這項神恩給予人說能爲人瞭解的外國話的能力。

<sup>58</sup>可參看：St. Augustin, *Sermon XXI*, 28. [ *NPNF I*, vol. 6:328 ] .



次地強調在宗徒以後的教會中，「說異語」的神恩不再存在，也不再需要了<sup>59</sup>。

### 他晚期對神恩的經驗和看法

在四二七年，他出版了兩本書，命名為《修正彙編》（*Retractions*）。在這兩本書中，他對從前所寫的作品，作了一次有系統的回顧和自我批判。凡是認爲某個意見需要，或更詳細的解釋，或維護，或撤消，他都先錄下以前寫的原文，然後再寫出他現在的意見。這樣的兩部書是在天主教的歷史中絕無僅有的。因爲這兩部書是在他死前三年的著作，一方面我們可以看到他在一生中，某些思想上的轉變；另一方面，我們可以說在這兩部書中，他表達了對某些事的最後定論。

對我們上面引用的一段文字，他作了如下的修正：

同樣的，我以下的意見的確是真的：「這些奇蹟沒有被准許延續直到我們的世代，以免靈魂一直追尋可見的事物，而人類因爲對它們熟悉，使它們所引發的熱忱漸漸變冷。」因爲即使現在，當覆手在已領洗者（頭上），他們也不以如此的方式領受聖神，而說萬國的方言<sup>60</sup>；宣講福音者影子經過，病人也不得醫治<sup>61</sup>。即使在那時這些事發生過，很顯然的，它們後來停止了。但是，我所說過的，不應當被解釋爲：相信在今日再沒有因基督之名所行的奇蹟了。因爲，我最近知道，當我寫那本書時，在米蘭城殉道者遺體旁，有一位瞎子的視力恢復了<sup>62</sup>。我也知道其他

<sup>59</sup>可參看：Burgess, *Holy Spirit*, 189-190. 作者引證了多處奧斯定的原著，來說明這一點。

<sup>60</sup>參看：宗二 4；十 45-46。

<sup>61</sup>參看：宗五 15。

<sup>62</sup>可參看：《懺悔錄》，152；《天主之城》，下，920。

的（得到醫治）人，即使在現時仍數目很多；我們無法知道他們全體，也沒有辦法數盡我們所知道的<sup>63</sup>。

從這段話整體來看，按奧斯定自己的經驗，他很清楚地知道，許多教友，因著自己或其他人的祈禱，聖事，特別是在殉道聖人的聖地，疾病得到醫治，魔鬼的束縛得以釋放，以致他無法數清。同時，他也很確定的說，新領洗者被覆手不再領受聖神的神恩；這也是他一生的經驗。

在《修正彙編》成書的前一年（四二六年），他完成了護教學巨著《天主之城》，全書其分為廿二卷部；最後一卷的第八章，題目是：「發靈蹟，是為使世人相信基督，世人相信後，靈蹟亦未停止」。在這一章中，他用了很長的篇幅，記錄了他親身經歷或親自知道的醫治或釋放魔鬼束縛的奇蹟<sup>64</sup>。他也說，他記錄了在供奉第一位殉道聖人斯德望聖髑的聖堂中，在兩年之間，所發生的奇蹟已有七十多件；這還不是全部<sup>65</sup>。

按他的神學反省，宗徒們有各種神恩的運作和發了許多奇

---

<sup>63</sup>Item quod dixi, Nec miracula illa in nostra tempora durare permissa sunt, ne anima semper visibilia quaereret, et eorum consuetudine frigeret genus humanum, quorum novitate flagravit (Cap. 25, nn. 46, 47), verum est quidem: non enim nunc usque cum manus imponitur baptizatis, sic accipiunt Spiritum sanctum, ut loquantur linguis omnium gentium; aut nunc usque ad umbram transeuntium praedicatorum Christi sanantur infirmi; et. Sed non sic accipientum est quod dixi, ut nunc in Christi nomine fieri miracula nulla credantur. Nam ego ipse quando istum ipsum librum scripsi, ad Mediolanensium corpora martyrum in eadem civitate caecum illuminatum fuisse jam noveram, et alia nonnulla, qualia tam multa etiam istis temporibus fiunt, ut nec omnia cognoscere, nec ea quae cognoscimus, enumerare possimus." *Retr.* XIII, 7; [ *PL* 32, 604~605 ] . 關於這段話的最後兩句話所指的許多醫治奇蹟，可參看：《天主之城》，下，919~930。

<sup>64</sup>《天主之城》，下，919~930。

<sup>65</sup>同上註：下，927。

蹟，是爲了使人相信耶穌的復活。在有許多人相信以後，許多的神恩就停止了；但是，奇蹟（特別是醫治的奇蹟）並不因此終止。天主之所以讓奇蹟不斷的發生，也是爲使人相信。所以，凡是經驗到天主醫治或其他奇蹟的人，應當努力宣揚所經歷的奇蹟，爲耶穌作證，好使人相信<sup>66</sup>。所以，奧斯定的經驗，基本上與東方教會相同：格前十二 8~10 所列的神恩，不再普遍地在教會中出現；但是，因著殉道者的代禱及其他的祈禱，驅魔和醫治的奇蹟仍然在教會內繼續發生。但是，這些奇蹟不是由於個人運用神恩的結果，而是出於教會團體的代禱<sup>67</sup>。

### 奧斯定的看法對後世的影響

在奧斯定以後的教會歷史中，他在《論真宗教》中所表達的神恩和奇蹟的意見，對教會的神學影響很大。他在晚年於《修正彙編》和《天主之城》中所作的修正意見，反而沒有受到人的注意和接受。特別是在西方教會和羅馬天主教會，大都隨從他早年的思想，認爲宗徒時期一過，教會已經有了基礎，神恩和奇蹟就不再需要了。

至於以祈禱求天主醫治這一方面，到奧斯定本人爲止，可說與同時的東方教會差不多。可是，由於後來在西歐所經歷的野蠻民族的入侵，瘟疫的流行，幾乎完全使當時的社會和文化解體。面對這樣巨大的困境，西方教會對生命的看法和具體上如何體會天主的救恩，開始與東方教會產生差異，且漸行漸遠。但是，這些現象已非本書所要研究的主題，而不去加以深入的探討<sup>68</sup>。

<sup>66</sup>同上註：下，919-930，多處。

<sup>67</sup>同上註。

<sup>68</sup>有關西方教會對醫治祈禱的漸漸排斥，其轉變的經過及原因，可參：Morton T. Kelsey, *Psychology, Medicine & Christian Healing*, 150~169.

### （三）敘利亞隱修教父的神恩神學

在我們看過了，從第四世紀下半到第五世紀上半，東西方教會對神恩的經驗和神學之後，讓我們也來看看來自敘利亞的隱修運動對神恩的反省。馬布格的菲羅色努（Philoxenus of Mabbug，約 440~523）<sup>69</sup>把這種神恩神學，在他的作品中有系統地表達出來。這種神學其實是一種苦修的神學，它解釋一個人從領洗開始，如何經歷不同的階段而達到成全；神恩在其中佔有一定的地位。

在他解釋一個人的靈修歷程中，他用了出生，子宮及胎兒作為象徵。他把整個人生命和靈修的過程分為三次誕生和兩次洗禮<sup>70</sup>。

第一次誕生是人從母胎中自然的出生。人的生命從母親的子宮中開始；但是，子宮有它的限制，只能讓人成長到某一個程度。人在子宮中成長的時期滿了，他一定要出生，才能有空間繼續長大成人。人在出生以後，必須剪斷臍帶，切斷他和母親之間一切肉體上的直接聯繫，成為一個獨立的個體，才能成長。這自然出生的過程，是信仰生命的一個象徵。

第二次誕生是人領受洗禮聖事，因著水和聖神的重生。這是一次經過有形的聖事禮儀的有形誕生。藉洗禮聖事，人從洗禮的子宮進入世界的子宮中；在這世界的子宮中，他的信仰生命只能成長到某一種程度。他必須經歷第三次誕生，他的信仰生命才有無限成長的可能性。但是，人在領受洗禮聖事時，天主已賜給人在信仰生命中無限成長所需的一切恩惠。可是，在他還留在這世界的子宮中時，他的成長會受到限制。在受洗時，

<sup>69</sup> 有關菲羅色努的思想和宗教背景，可參看：McDon. & Mon., *Initiation*, 266~270.

<sup>70</sup> 有關菲羅色努的靈修和神恩神學，可參看：同上註，271~280。

信友已經領受了聖神和他的神恩；可是，在第三次誕生以前，神恩是隱藏的，不會顯示出來。

第三次誕生是一位信友棄絕一切與世界的關係，而進入一種完全奉獻給耶穌基督的生活。他努力以苦修來改除毛病，修鍊德行，完全地守天主的誠命，並按福音的精神而生活。這次誕生使人脫離了世界的子宮，也剪斷了與世界聯繫的臍帶，在信仰生命上，不再有成長的限制。這次誕生也是第二次洗禮，它是一種不可見的洗禮，使人在可見的洗禮中得到的一切，能夠無限成長與發展，而達到完滿。只有在這種成長中到達某一個程度，聖神的神恩才能顯示出來。換句話說，只有棄絕世俗而進入隱修生活的人，才能在生活中有神恩的顯示。

這種神恩神學，或更好說靈修神學，雖然肯定慕道者在領洗時領受了聖神和他的神恩；但是，另一方面，卻清楚地說明只有完全奉獻的隱修者，才能讓神恩顯示出來，並加以運用。因此之故，一般生活在世界中已婚和未婚的信友，都不可能運用神恩。這也可以說，是用另一種方式把神恩排除在教會的一般信仰生活之外。

菲羅色努並不是這種神恩神學的創始者，而只是把敘利亞隱修院傳統的神恩神學，以系統的方式清楚表達出來而已。在他前有開路者，在他以後有繼承者。

早菲羅色努約廿、卅年的阿帕米亞的若望（John of Apamea），其靈修神學已有了同樣的說法。阿帕米亞是在敘利亞歐朗茲河（Orontes River）旁的一個城市。他的生卒年月和生平都不詳；他的作品寫於430~450之間。他主張有兩次洗禮：第一次洗禮時，天主已把整個救恩所包含的一切賜給受洗人，但它只是一項保證；第二次洗禮時，各種神恩—先知、醫

治和奇蹟—才以可見的方式顯示出來<sup>71</sup>。

另有一位來自同一傳統的作家是載奧多雷（Theoduret，約393~466）。他是安提約基人，在隱修院的學校接受教育。在423年，他成為溪倫斯（Cyrrihus）—安提約基旁的一個小城的主教。在他所寫敘利亞隱修者的歷史中，他記載了許多男女的隱修者所發的奇蹟。他基本上認為，聖神按一個人的聖德，賜予人神恩：聖德深的人得到較高級的神恩，聖德淺的人得到較次級的神恩。因此，神恩是聖神給人聖德的賞報<sup>72</sup>。

安提約基的塞凡里（Severus of Antioch，約465~538），是一位隱修士，於五一二年成為安提約基的宗主教。他也肯定地記載了，只有度苦修生活，在德行及默觀都有相當進展的人，才能得到神恩。他也承認，在宗徒時期，在人領洗之後，立刻得到許多不同的神恩。在他當時，教會在這方面的情形已經改變：只有「屬靈的人」（spiritual persons）才能得到神恩<sup>73</sup>。

哈札雅的若瑟（Joseph of Hazzaya，大約生於710~713之間），是敘利亞偉大的神祕家之一。他綜合了經驗的神祕學和理性的神祕學兩大潮流。在靈修神學方面，他基本上與菲羅色努的兩次洗禮理論相同。他和其他七、八兩世紀的靈修作家，都認為信友一生在聖神內的生活，是洗禮聖事恩寵逐漸的展現。他也在作品中很清楚地指出了聖神工作的各種標記；並強調這些標記都是一個人在受洗時所領受的聖神的工作<sup>74</sup>。

以上屬於敘利亞傳統的各位作家，他們大都強調在洗禮聖事中，信友都已領受了救恩的全部恩賜，包含聖神和神恩。但

---

<sup>71</sup> 同上註，294~295。

<sup>72</sup> 同上註，295~298。

<sup>73</sup> 同上註，298~300。

<sup>74</sup> 同上註，300~302。

是，洗禮所得的恩寵，必須在信友具體的生活中展開並實現。只有那獻身苦修的人，才能使全部的洗禮恩寵充分地發展，神恩也才能顯示出來。因此，有人認為神恩是聖德的賞報（人先成聖，天主才賜神恩）；更多人認為它們是聖德的標記（人成聖時，他在領洗時所得的神恩才能顯示出來）。不論那一種情況，神恩只會在隱修者身上出現，而與一般在俗信友無緣了。

#### （四）神恩的妄用和濫用及教會權威的管制

從以上前三節對教父著作的研究中，我們可以看到：從第四世紀下半起，在教會的日常生活中，對神恩的經驗很普遍地減退。這可以說是一種表面的現象。現在，我們要在下面兩節中，嘗試著去找出造成這種現象更深的原因。

首先，造成神恩減退的原因，可能就是對神恩的妄用和濫用。

神恩是聖神自由賞賜的恩惠，「隨他的心願，個別分配與人」（格前十二 11）；同時，人在接受神恩之後，也保持自己的自由；「先知的神魂是由先知自己作主」（格前十四 32a）。他可以善用，也可以錯用或妄用。

這種狀況自宗徒的教會就已發生。西滿術士曾想以金錢來購買，給人充滿聖神和神恩的能力（宗八 18~24）。格林多教會是一個充滿聖神神恩的團體，可是在神恩的運用上卻出現了許多的困擾和問題，以致不得不寫信去請教保祿宗徒。在格林多前書中，保祿在回答格林多人所提出各個問題中，可能花在神恩上的篇幅最多（格前十二 1~十四 40）。保祿除了給他們講解神恩對教會的神學意義以外（十二 1~十三 13），也給他們訂立了一些運用神恩的準則（十四 1~40）。在保祿所訂的準則中，只有一條是禁制的命令：沒有解釋之恩的人在場時，不許人公開地運用舌音神恩（十四 28）；其他的只是運用神恩

的秩序規定，所以，並沒有什麼權威壓制的問題。

在第十章第一節中，我們已看過約寫成於一世紀末或二世紀初的佚名著作《訓誨錄》。其中記載在當時的教會中，神恩性的人物，如宗徒、先知和教師都是旅行各地的。可是，由於有假先知出現，造成欺騙和困擾，《訓誨錄》作者不但提出一些分辨真假先知的的方法，也訂出如何對待假先知的規定<sup>75</sup>。

第二世紀的中葉，蒙坦主義興起。它被稱「新先知話運動」，基本上是一種對先知神恩的濫用。可是在這運動的初期，有許多人雖然不贊成，但也沒有立刻地反對它，也不主張很嚴厲地處罰它。後來，它的錯誤和惡果非常明顯的時候，教會並沒有因此而特別強烈地反對先知神恩，或是其他神恩。

面對這種以非常扭曲的方式濫用先知神恩，反而有些人出來肯定先知神恩對教會的重要意義。其中特別是依雷內，強調先知神恩是天主賜給教會重要的恩惠，教會應保有它直到世界的終結<sup>76</sup>。在上一章中也談到，依拉利雖然曾被充軍到蒙坦主義的發源地，可是在他的作品中從來沒有提到或反駁它；反而強調神恩在教會中的意義。

可是，由於蒙坦主義長期延續，以及其他異端給教會帶來的困擾，在不同的地區，教會的權威有不同的反應。這些反應並不一定立刻以文字保存下來。在本段開始所提到的，濟利祿在三四八年所講的《要理》，和在三八〇年左右所講的《奧祕要理》，在聖神神恩主題上的差別，很可能就是這種變化的間接記錄。

在教會的歷史中，第一個清楚表達教會以權威和法律來限

<sup>75</sup> 《悔》，XI，8~12；〔《宗徒》，14~15〕。

<sup>76</sup> *Ad. hae.* V, 6, 1. [ PG 5 : 1026 ]. 可參看： *Ad. hae.* II, 12, 4. [ PG 5 : 744~745 ].



制神恩運用，甚至壓制其存在的文件，可能要算《宗徒訓誨錄》（*Constitutiones Apostolorum*）了<sup>77</sup>。這本書由一位匿名的編輯者，根據一些不同年代寫成的文件，編纂成書。成書的時期大約在三八〇年左右，地點在敘利亞的安提約基或其附近；而安提約基是當時的政治、經濟和宗教中心。編輯者似乎是一位學者，在其書房內工作，缺乏實際的牧民經驗，大概也沒有什麼神恩性的經驗。他編輯這書的主要目的是建立教會中的秩序和紀律<sup>78</sup>。

《宗徒訓誨錄》強調並高舉主教的權威。作者把先知、教師和醫治的神恩歸於主教職位所有的神恩；同時，主教的職位，如宗徒一樣，本身也是一種神恩<sup>79</sup>。此外，他認為司鐸也可以代替先知。他的態度和規定使神恩與教會的聖統制同化。因此，他間接地剝奪了一般信友獲得及運用神恩的可能性。作者並沒有否認先知神恩的可能性，也沒有明顯地排斥其他神恩；可是，他給神恩的運用訂立了許多規則，使它們不容易顯示及運用。他把神恩納入了教會權威的結構之中，其結果是使它們僵化，因而使它們從信友一般的日常信仰生活中漸漸減退，甚至消逝。

## （五）入門聖事神學的改變

入門聖事神學的改變可以從兩方面加以探討：一是從入門聖事的禮儀的改變，特別是在禮儀中如何讓人領受聖神和他的

<sup>77</sup> 《宗徒訓誨錄》並不是在第十章第一節中所說的《訓誨錄》（*Didache*，或譯為《十二宗徒訓誨錄》，簡稱《誨》）。關於《宗徒訓誨錄》的編輯、內容和意義，以及它對神恩的態度和規範詳細的分析，可參看：McDon. & Mon., *Initiation*, 219~225.

<sup>78</sup> 同上註，219~220。

<sup>79</sup> *Con. Ap.*, VIII, 11. [ PG 1 : 553 ].

神恩；一是入門聖事的神學典範（ paradigm ）的改變<sup>80</sup>。

〔入門聖事傅油儀式象徵意義的轉變〕<sup>81</sup>

作 者	傅油次數	洗禮前後	意 義
羅馬的希坡利 ( Hippolyt of Rome, 約170~236 )	一次	前	驅魔
古敘利亞禮	一次	前	賦予聖神
盲者弟迪穆斯 ( Didymus the Blind, 約313~398 )	一次(?)	前(?)	賦予聖神(?)
亞歷山大里亞禮 ( 四世紀 )	一次(?)	前(?)	並非驅魔(?)
耶路撒冷的濟利祿 ( Cyril of Jerusalem, 約315~386 )	兩次	前與後	前:驅魔及醫治—準備 與魔鬼的鬥爭 後:賦予聖神; 基督被 聖神傅油, 基督徒 也被聖神傅油
盎博羅削 ( Ambrose, 約339~397 )	兩次	前與後	前:給運動員增加力 氣, 好能進入場內 與對手搏鬥 後:賦予聖神; 聖神是 抵押和印記
金口若望 ( John Chrysostom, 約347~407 )	兩次	前	一:兵士/運動員受訓, 好與撒旦戰鬥 二:與基督結合, 使人 有力與撒旦戰鬥
莫蘇斯迪亞的錫歐多爾 (Theodore of Mopsuestia, 約 350~428)	兩次	前與後	前:驅魔與醫治 後:賦予聖神; 基督被 聖神傅油; 基督徒 也被聖神傅油

### 入門聖事禮儀的改變

在二世紀到四世紀，在耶路撒冷、亞歷山大里亞和敘利亞

<sup>80</sup> 《神辭》，401~402。

<sup>81</sup> 本表譯自：McDon. & Mon., *Initiation*, 238.

的安提約基，所採用的入門聖事禮儀，其來源為古老的敘利亞禮。這項禮儀基本的要素是水洗和傅油禮：水洗禮洗淨人的罪過而使人重生；傅油禮則使人領受聖神和他的神恩<sup>82</sup>。可是在歷史的過程中，禮儀的本身有些微妙的變化，而這些變化也使它象徵的意義有所轉移，特別是傅油禮所表示的意義。麥當乃（Kilian McDonnell）神父把這項轉變以表列出<sup>83</sup>，使人一目了然。

從這個〔入門聖事傅油儀式象徵意義的轉變〕表中，我們可以看出，在古敘利亞禮中，在水洗之前的一次傅油所象徵的意義是賦予聖神；可是，這項禮儀的意義，逐漸在日後的禮儀中，轉變為驅魔及醫治。這項意義的轉變，表面上看來似乎並不很大；可是，它對洗禮的中心意義和整個禮儀的動力，卻有很大的影響。古敘利亞禮的中心是受洗者因水和聖神的重生，而且聖神扮演中心的角色；而後來的禮儀的中心是，使受洗者從撒旦黑暗的王國中釋放出來，而被移植到基督光明的王國中。在後者中，在水洗之後，主教以覆手禮賦予新領洗者聖神。可是，水洗以前的驅魔與淨化的成分日益增加，而聖神的角色逐漸減輕<sup>84</sup>。

這項轉變在金口若望所用的禮儀中最為顯明：在洗禮中的兩次傅油都在水洗禮以前，也都是為了給受洗者驅魔和淨化。在此後，受洗者步入洗禮池，授洗者（通常是主教）以手按在受洗者的頭上，三次把頭浸入水中，以聖三之名給他授洗。同時，這也就是賦予聖神的覆手禮。在整個的禮儀之中，基督—驅魔者和淨化者—受到重視和強調；而聖神的角色則逐漸地減

---

<sup>82</sup> McDon. & Mon., *Initiation*, 234.

<sup>83</sup> 見前頁：〔入門聖事傅油儀式象徵意義的轉變〕表。

<sup>84</sup> 同上註，233~240。

退了<sup>85</sup>。

## 入門聖事神學典範的改變

在上面所說的入門禮儀轉變的幕後，也有一種洗禮聖事神學典範的改變。古敘利亞禮的神學典範是耶穌在約旦河的洗禮。它強調耶穌在約旦河受洗時所發生的一切，在洗禮聖事中，也發生在受洗者身上。慕道者所領受的洗禮，是耶穌在約旦河洗禮的聖像（icon）。耶穌在約旦河受洗後，立刻為聖神和他的德能所充滿，並被宣稱為天父的兒子。慕道者領洗時，同樣的事發生在他身上，他被聖神和他的德能（神恩）所充滿，而同時成為天父的子女。這也就是耶穌所說的：「我實實在在告訴你：人除非由水和聖神而生，不能進天主的國」（若三5）。

金口若望所用禮儀的神學典範是參與耶穌的逾越奧蹟——他的死亡和復活。在洗禮聖事的禮儀中，慕道者被浸入水中，是象徵與耶穌一同死亡和埋葬；從水中出來是象徵與耶穌一同復活。這也是保祿宗徒對洗禮聖事的神學：

「難道你們不知道：我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於他的死亡嗎？我們藉著洗禮已歸於死亡與他同葬了，為的是基督怎樣藉著父的光榮，從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生。」（羅六3~4）

這兩種神學典範並不互相矛盾和衝突。但是，在這兩種神學的典範中，基督和聖神的相互關係有些差異。在耶穌受洗的典範中，耶穌接受聖神和他所給予的德能，而開始他的公開服務；在其中，基督論依附於聖神論（Christology depends on Pneumatology）。在逾越奧蹟的典範中，耶穌在復活後派遣聖神；所以，聖神論依附於基督論（Pneumatology depends on

<sup>85</sup>同上註，237，239~240。

Christology)。在前者中，耶穌在受洗後接受聖神和他的德能，是整個奧蹟完全的一部分（integral part）。在後者中，因受路加神學的影響，耶穌的死亡與復活和五旬節聖神降臨有一段時間上的距離；兩者並不一定被認為是構成同一奧蹟的完全的部分。同時，因為慕道者要脫離黑暗的王國，以準備與基督一起同釘在十字架上，一同死亡，所以，必須在水洗前好好地被驅魔和淨化，這也是傅油禮的意義改變的原因之一<sup>86</sup>。

此外，另一個可能影響的因素是嗣子論的異端。這項異端認為：以耶穌的人性而言，他是天主的義子；只有當他在約旦河受洗時，因恩寵才被立為天主的聖子。這項異端使人避免強調耶穌受洗奧蹟的重要性。因此，它也可能是促成上述洗禮聖事的神學典範轉移的原因之一<sup>87</sup>。

由於以上所說的種種原因，使洗禮聖事禮儀中聖神的角色日漸消退。在四世紀中葉，濟利祿在耶路撒冷所用的洗禮禮儀，表達了一個長期變化的終點，在聖神內受洗仍是洗禮聖事的重要因素之一。在四世紀末與五世紀初，金口若望在敘利亞的安提約基所用的禮儀，代表著洗禮神學典範已清楚地改變。從他那時開始，這項轉變不再回頭。它是洗禮聖事的禮儀和神學的一個新的時期，其影響直到今天<sup>88</sup>。

## （六）簡短結論：教會歷史中對神恩持續經驗

從前五節的探討中，我們看到自四世紀中葉以後，教父們在著作中，幾乎不再有對格前十二 8~10 所列九種神恩的顯示和運作實際經驗的描述。在對慕道者所講的要理中，也不再提

---

<sup>86</sup> 同上註，240~246。

<sup>87</sup> 同上註，245~246。

<sup>88</sup> 同上註。

這些神恩；因此，在他們領洗時，也不再期盼領受聖神的神恩來為教會服務。

面對這種情況，教父們也嘗試在神學上去找一些合理的解釋。綜合起來，他們的解釋可分為下列幾點：

1. 神恩是特別給宗徒們的恩賜，幫助他們以少數的人建立教會。一旦教會已有相當規模，這些神恩不再需要。
2. 神恩以一種精神化的方式繼續在教會中存在和運作。
3. 雖然每一位基督徒在領洗時，就已領受完備的救恩，包括神恩在內；但是這些神恩隱而不露。只有當一位教友努力修德，特別是獻身於隱修生活，這些神恩才會顯示出來。這種看法也間接地肯定神恩的顯示和運作是聖德的記號。

由於教會對神恩的看法和氛圍，一般教友在日常的信仰生活中，也不期待神恩的出現。但是，聖神仍自由地「隨他的心願，個別分配給人」（格前十二 11b）。不過，他的作法也與四世紀半以前不同了。

首先，雖然一般教友不再領受神恩，可是大多數人仍相信神恩是聖德的記號。在世世代代的教會中，都有聖人出現。在歷代的聖人傳記中，我們都可見到作者們用相當的篇幅來報導聖人所顯的奇蹟及各種神恩性的作為。這可以說是教會中最普遍對神恩所有的信念。這種神恩神學有兩項特徵：一是聖德與神恩有不可分的關係；另一是幾乎把神恩的運作和顯示與奇蹟劃上等號，使人對神恩的看法變得相當狹窄<sup>89</sup>。這些觀念一直

<sup>89</sup> 這種對神恩的傳統看法，在梵二以前的信理神學的手冊中常可以找到；例如，「命題：基督願意他的教會是聖的，正如他的神恩一樣，這就是說，在每一世代的教會都會有某些奇蹟性的神恩而富裕；天主藉著它們（神恩）而顯示自己的神聖性。」這項命題的解釋是：「神恩與聖德有一項基本的聯繫，因為它們是聖神居住在教會中的記號，也因為它們常為有超群出眾聖德的人所擁有。」 G. van Noort,

保持到廿世紀中葉，神恩復興運動傳入教會後，才有所改變。

其次，除了這些明顯而特殊的顯示之外，在教會歷史的具體經驗中，即使在信仰生活普遍低落的時期，教會中常有能打動人心的宣講者出現，勸人悔改並度虔誠的信仰生活。這些人並不一定為教會承認是聖人，也不會被認為是神恩性的人物。在教會各時期和各地方，醫治的個案，包括身體疾病的醫治和驅魔或釋放的祈禱，不論是否是奇蹟性的，仍然不斷出現。其中絕大多數也不會被指認為神恩的運作而記錄下來。人們很少會以先知話的方式在教會中發言，可是在教會中仍常不乏先知性的人物，引領大家克服教會的困境，振興教會的生活。「信心」和「分辨神類」更是以相當隱晦的方式，在上至教宗下至販夫走卒的生命中發揮它們的功能。所以，聖神仍然自由地分配他的神恩給人，只是人們不再以神恩的名字來稱呼它們了。

按聖保祿的神學，神恩是構成教會的基本要素之一；所以，不論人們意識得到或意識不到，甚至為神學上承認或不承認，聖神仍不斷地賜神恩給教會中的某些人，使教會得到建樹。教會，無論是整體或部分，都可能在信仰上有起伏和興衰；可是，天主對教會救恩性的愛常是忠信的，他不會讓教會在她的基本要素上完全匱乏，而致變質。所以，我們肯定在整個教會的歷史中，世代代代都有聖神所賜的神恩在運作。這也是教會在歷史中的實際見證。

雖然如此，我們也可以看到，教會是否體會自己是一個充滿聖神和神恩的團體，是否讓聖神藉著神恩在教會中自由地運作，對教會信仰生活仍有不可忽視的影響。而我們從教會歷史中學到怎樣的教訓，則是我們的抉擇和不能逃避的責任了。

## 第十二章

### 教父時期後教會對神恩的神學和經驗

在這一章中，我們要繼續上一章的工作：探討在天主教會內，自教父時期以後（大約八世紀中葉）至梵蒂岡第二屆大公會議之間，對神恩的神學和經驗。乍看之下，用一章的篇幅來寫一千多年的歷史，似乎太過簡略。但是，從神恩神學的觀點來看，在這段時期的西方教會中，在聖多瑪斯（ St. Thomas Aquinas，約 1225~1274 ）以前，只是延續聖奧斯定早期的看法，沒有任何新的見解；在聖多瑪斯以後，在士林神學中，特別是修院的神學教育中，聖多瑪斯的看法主宰了一切，一直到廿世紀中葉。

我們在第一章第三節中已經簡略地提到，自十九世紀中葉以後，天主教的神學又漸漸對聖神學感到興趣，當然也會間接地引發對神恩的探討。一九四三年，教宗碧岳十二發表了《基督奧體》通諭，也引起對教會學的新研究；也有些神學家在教會學的脈絡中反省神恩的意義。由於教會對神恩的經驗已經長



時期地非常貧乏，所以，對神恩的神學反省大半停留在抽象理論上的探討。不過，他們的研究，仍然為梵蒂岡第二屆大公會議接受神恩是教會的基本要素作了準備。所以，本章將分為三節：

- (一) 聖多瑪斯（約 1225~1274）的神恩神學
- (二) 廿世紀中葉的神恩神學
- (三) 梵蒂岡第二次大公會議的神恩神學

## （一）聖多瑪斯（約 1225~1274）的神恩神學

聖多瑪斯生於士林神學鼎盛時期<sup>1</sup>，他綜合了亞里斯多德的哲學和天主教的士林神學，開創了多瑪斯學派<sup>2</sup>。在此以後的天主教會中，這學派的地位雖有盛衰起伏，實際上是對天主教神學影響最大最深的學派；直到今日，仍有其一定程度的影響<sup>3</sup>。

在這一節中，分兩點來探討聖多瑪斯的神恩神學：神恩在聖多瑪斯神學中的地位；和聖多瑪斯的神恩神學。

### 神恩在聖多瑪斯神學的地位

亞里斯多德主義的嚴格邏輯，使多瑪斯的神學有很嚴密的推理方法和區分清楚的結構系統。所以，從他如何把神恩（*charismata*）安排在他整個神學結構中，我們也可以多少看出他對神恩的基本看法。

聖多瑪斯只在《神學大全》（*Summa Theologica*）<sup>4</sup>研討

---

<sup>1</sup> 谷寒松，〈士林學派〉，《神辭》，33。

<sup>2</sup> 谷寒松，〈多瑪斯主義〉，《神辭》，258。

<sup>3</sup> 同上註，258~259。

<sup>4</sup> *Summa Theologica* 沒有中文譯本。但是在許多中文著作中都提到它，稱之為《神學大全》。在本書中都以《神全》來簡稱它；但是，在註

了有關神恩的問題。首先，我們需要在用詞上作一個澄清。聖多瑪斯並沒有稱格前十二 8~10 所列神恩為「神恩」，而稱之為「白白賜予的恩寵」（*Gratiae gratis datae*）。實際上，這也與“*charismata*”這個希臘字的原意十分相近。在教父著作中，一般用來稱「神恩」的拉丁字“*donum*”，在《神全》中用來稱傳統要理中的聖神七恩；即孝愛、智慧、聰敏、超見、剛毅、明達和敬畏。

《神全》共分為三大部分：第一部分為論天主及他所創造的事物；第二部分論有理性的受造物歸向天主；第三部分論基督。歷代的神學家們早已注意到，在這樣的分法中，他沒有把「教會」作為一個重要的神學主題加以討論。

《神全》的第二部分又分為兩部分：第一部分，總論人歸向天主的行動<sup>5</sup>和原則；第二部分，分論人歸向天主的行動。這第二部分又再分為所有人歸向天主都有的行動，及只與某些人有關歸向天主的行動。

在只與某些人有關歸向天主的行動中，聖多瑪斯首先研討不同的神恩（*divisiones gratiarum*）（格前十二 4），亦即格前十二 8~10 所列的各種神恩。接著他又研討天主所賜功效上的不同（*divisiones operationum*）（格前十二 6），就是活動（作使徒工作）及靜觀生活方式的不同。最後，他研討職分上的不同（*divisiones ministracionum*）（格前十二 5），就是在教會中的各種職務。在他所舉職務的例子中，大多是保祿神恩名單中的職務<sup>6</sup>。實際上，他研討了主教的職位和修會生活。

腳中，仍以 *S.Th.* 為它的簡稱。

<sup>5</sup> 此處譯文所用的「行動」，其拉丁原文為“*actio*”。原文之意義很難用中文譯出。“*actio*”不一定指人外在可見之行動，也包含心靈各種行動。

<sup>6</sup> *S.Th.* II-II 171 pream.

至於聖神七恩，它們被放在第二部分之第一部分；三超德和四樞德列在它們以前，而真福和聖神的果實被列在它們以後。它們是天主賜人的成全（*perfectiones*），使人能為天主所推動，歸向只有為理智所知的「神性之善」（*bona divina*）<sup>7</sup>。

從這種結構來看，我們首先注意到的是，在《神全》中，神恩是天主白白給予某些個人的恩賜。在下一段中，我們可以看到，聖多瑪斯認為這些神恩只是為了造就一些有效宣講福音的人，以建樹教會。這樣的觀點，很難達到神恩是構成教會的基本因素的結論。

這與保祿對神恩的看法基本上有些差異。保祿從教會團體來看神恩的意義和價值。他肯定在教會內，「這一切（神恩）都是這唯一而同一的聖神所行的，隨他的心願，個別分配與人」（格前十二 11），因此神恩是教會不可或缺的；然後，他教導個人如何運用神恩。

### 聖多瑪斯的神恩神學

在《神全》的第二部分的第二部分，聖多瑪斯用了八個問題來討論神恩（II-II 171~178）。在第 171 問題的開始，他把神恩分為三類：與知識有關的神恩，與話語有關的神恩和與行動有關的神恩。他為一切與知識有關的都稱之為先知神恩，並用了五個問題去討論；因為先知話有真假之分，因此，他也順帶地說需要分辨神類的神恩。他在第 176 個問題中討論方言神恩<sup>8</sup>，在 177 個問題討論知識的言語和智慧的話語。這三者他都把它們歸於與語言有關的神恩。最後，他在第 178 個問題討論

<sup>7</sup> *S. Th.* II-I 68.1.

<sup>8</sup> 聖多瑪斯把“*glossolalia*”譯為“*dōnum linguarum*”，並按他對這神恩的理解，是一種真正人的語言，只是有神恩者原來所不會說的而已。因此，中文不能把它譯為「舌音神恩」，更好譯為「方言神恩」。

奇蹟神恩，也順帶地討論了醫治的神恩和信心。只有解釋舌音，他完全沒有討論。

從以上的結構看來，我們立刻看出，他最重視先知神恩。關於對先知神恩的本質，他說：

一切與知識有關的，可以歸類為在先知話的名下。先知性的啓示不只包含將來要在人間發生的事件，也包含與天主有關的事。當兩者顯示出來是為了讓所有人相信的，則是信德的對象；當它們是與更高的奧祕（有關），它與成全相關而屬於智慧<sup>9</sup>。

聖多瑪斯認為先知話是出自天主的靈感<sup>10</sup>，但是它不是常恩，而是暫恩<sup>11</sup>。他把先知性知識的內容分為兩類：一是對未來的事物的預知，一是指責和警告，這類先知話也包含預許在內<sup>12</sup>。他認為魔鬼有時也會推動人說假先知話<sup>13</sup>，因此需要分辨神類的神恩。

從他討論有關先知話各方面問題的內容來看，他都是以舊約的先知為例，或引用其他教父的話，從來沒有對先知神恩的經驗加以描敘。由此，我們可以大概地推斷他自己並沒有任何對先知神恩直接或間接的經驗，而只是憑神學的推理，作純理論性的探討。

---

<sup>9</sup>“Omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam.” *S. Th.* II-II 171.

<sup>10</sup>同上註，172.3.

<sup>11</sup>同上註，171.2.

<sup>12</sup>同上註，174.1.

<sup>13</sup>同上註，172.6.

在討論了先知神恩之後，他開始探討與話語有關的神恩。在他看來，由先知神恩得到的知識，應該用話語表達出來讓人知道<sup>14</sup>。這些知識需要用人能懂得的言語表達出來，所以有方言神恩<sup>15</sup>；此外，福音也需要有效地宣講出來，使人相信，因此有知識的言語和智慧的言語<sup>16</sup>。

按他的意見，耶穌派遣宗徒向萬國宣揚福音，他一定賜給他們以每一地方人能懂的話去善盡他們的使命；所以，這方言神恩使宗徒們能通曉萬國的言語<sup>17</sup>。同時，聖多瑪斯也認為方言神恩也有其象徵的意義：人類因拜偶像而語言分歧，因而分散到萬國；宗徒們以方言神恩傳福音，使萬民再次合一<sup>18</sup>。

在宣講福音時，宣講者不但要吸引人的理性使他覺得有理，也要吸引人的情緒使他聽起來有興趣，更要感動人使人能夠信從；因此聖神賜人智慧的言語和知識的言語<sup>19</sup>。聖多瑪斯並沒有探究這兩種神恩的區別究竟在那裏。此外，他卻特別指出這兩種神恩並沒有賜給女人，讓她們作公開的宣講<sup>20</sup>。

最後，聖多瑪斯探究奇蹟神恩，他認為它的主要目的是為了證實所宣講的福音；因為超性的真理應有可見超性效果來肯定，才能使人相信<sup>21</sup>。他也引證了谷十六 20 來支持他論點。他認為可從兩個觀點來看奇蹟：當它們是天主能力的顯示時，它們可稱之為「德能」（*virtutes*）；當它們被用來證明某些超

---

<sup>14</sup>同上註，176.1.

<sup>15</sup>同上註。

<sup>16</sup>同上註，177.1.

<sup>17</sup>同上註，176.1.

<sup>18</sup>同上註，176.1.

<sup>19</sup>同上註，177.1.

<sup>20</sup>同上註，177.2.

<sup>21</sup>同上註，178.1.

性的現實時，它們被稱之為「記號」( *signa* )<sup>22</sup>。這些奇蹟是爲了所有人的好處而發的<sup>23</sup>。

他認爲醫治的奇蹟，除了爲所有人的好處之外，也給某個特定的人一些個人的好處；爲此之故，保祿把它與奇蹟神恩分開<sup>24</sup>。他也認爲奇蹟在兩方面與信心神恩相關：奇蹟所證實的真理就是信仰的對象；奇蹟是出自天主的全能，而天主的全能正是信心所依持的。

### 簡短結論

從以上聖多瑪斯的神恩神學來看，他接受聖保祿的教導：神恩是爲了建樹教會；但是，他對建樹教會的瞭解是在於宣揚福音。從這個觀點出發，他把神恩分爲三類：天主藉先知神恩賜人超性的知識，再藉話語的神恩幫助人有效地宣講由先知神恩所獲得的知識，最後藉奇蹟神恩來證實肯定所宣講的福音，使人能夠相信。他的邏輯的確很清楚，也很嚴密。但是，在他

<sup>22</sup>同上註，178.1 ad 3.

<sup>23</sup>按聖多瑪斯的見解：「一個名符其實的奇蹟是當在自然（本性）的秩序以外，一些事得以成就。但是，如果一些事只在某一種特別的本性秩序之外得以成就，並不足以算是一個奇蹟；不然的話，任何一個人拋石向上時，就成就了一件奇蹟，因爲石頭向上是在它的本性秩序之外。一個奇蹟要求它是與整個受造界秩序相反（的事）。但是，只有天主能作到如此的事，因爲，一位天使或任何一個受造物以自己的力量所作的事，是按照他受造的秩序而成就的；因此，它不是一個奇蹟。所以，只有天主能行奇蹟。」（*S.Th. I, 110.4*）。

聖多瑪斯受亞里斯多德哲學的影響，把受造的宇宙視爲一個封閉的機械式的系統，並用一種純理性主義的觀點去看奇蹟，使奇蹟的意義限制得非常狹窄：只爲證明天主對某件事的干預，特別是證明耶穌基督是天主和他的道理是出自天主。至於在聖經中，天主願藉奇蹟所表達他對人的愛和其他的意義，一律被聖多瑪斯所忽視。

關於對聖多瑪斯的奇蹟神學，及它對後世影響的批判，可參看：Louis Monden, *Signs and Wonders* (N.Y.; Desclee Comp., 1966), 46-48.

<sup>24</sup>*S.Th. II-II, 178.1 ad 4.*

整個的敘述和推理的過程中，常常停留在抽象的層次上，很清楚地令人體會他沒有任何實際的經驗，（至少讓人覺察不到）。他把天主賜人神恩的目的，只是爲了宣講福音讓人能夠相信，實在太過簡化。即使只看保祿在他的書信中論及神恩的章節，也不能得到與聖多瑪斯同樣的結論。

如果，把他的思想和早期的聖奧斯定的思想加在一起，很容易得到一項結論：教會成長到某一種程度，有相當數目的信衆和穩定的組織，可以靠教會一般的力量來傳福音，神恩就不再需要了。事實上，這也就是西方教會相當長的時期對神恩的基本態度。

在聖多瑪斯以後，因爲在平日的信仰生活，對格前十二8~10所列神恩的經驗不多；因此，討論這些神恩的著作不多。我們在第一章第三節中提到，在十九世紀中葉以後，由於神學家謝奔的努力，使許多神學家重新對聖神論感到興趣，引發了對他的位格和使命更深的研究<sup>25</sup>。教宗良十三在一八九七年所發表《神聖職務》的通諭，也帶來更進一步的推力。可是，教會再一次對神恩比較深刻地討論，則要等到廿世紀中葉了。

## （二）廿世紀中葉的神恩神學

一九四三年，教宗碧岳十二發表《基督奧體》，其中只很簡短地提到神恩，但是卻有其重要性。後來，在新世林神學的重要神學家中，也對神恩神學加以反省。不過，他們反省對象不侷限於格前十二的各種神恩，而是對教會的神恩性的因素作全面的反省。雖然，他們所作的都是抽象的推理；但是，這些理論仍對梵二接受神恩是教會基本因素之一，作了鋪路的工作。

---

<sup>25</sup>可參看：第一章，註42。

在這一節中，我們先介紹《基督身體》通諭中對神恩的教導；然後，我們選了在新士林神學中兩位重要的神學家：卡爾·拉內（Karl Rahner，1904~1984）和漢斯·龔（Hans Kueng，1928~ ），作為探討的對象，看看他們在梵二以前，對神恩神學的反省。

### 教宗碧岳十二世的《基督奧體》通諭

從這通諭的名稱，我們就可想到它的內容是以保祿對教會是基督身體的教導為基礎，對教會各方面問題所作的神學和牧靈反省。我們現在只選擇有關的段落作為探討的對象。首先，教宗肯定神恩是構成教會的基本因素之一，他說：

再者，正如在自然界一樣，一個身體並不是把肢體隨便地組合而形成的，而必須由許多器官構成，由不是同一功能的肢體按適當的秩序安排而成。為此緣故，教會之所以被稱為一個身體，首先是：它由結構性聯合在一起的許多部分共生的；它有不同而彼此互相依賴的肢體。因此，（保祿）宗徒在描敘它時，說：「就如我們在一個身體上有許多肢體，但每個肢體，都有不同的作用；同樣，我們眾人在基督內，也都是一個身體，彼此之間，每個都是肢體。」（羅十二 4~5）

不過，一個人不應該想，教會這個有秩序的或「有機性的」結構，只包含聖統制的因素，有了它就完全了；或者，如一個相反意見認為，它只由那擁有神恩的人組成——雖然，在教會中，總不缺乏擁有奇蹟性德能的人。那些在這身體中運用神聖權力的人，是它首先而主要的肢體，必須毫無妥協地被維持延續下去。藉著他們被神性救贖者的派遣，使基督為教師、君王和祭司的使徒工作能夠永續。同時，教父們詠吟讚美這個基督奧體，及它的各種服務、



不同階級、職分、狀況、秩序和職責時，他們所想的不只是那些接受聖職的人，也（包括）下列的人：隨從福音勸諭，不論生活在人群中作使徒工作，或隱藏在隱修院的寂靜中，或按他們的會憲混合使徒工作和默觀生活；也包括下列的人：雖然生活在世界中，卻全心奉獻作心靈或身體慈善工作，和生活在婚配聖事中的人。的確，這（教導）需要被清楚地瞭解，特別是在我們今天：家庭中的父母，在洗禮中的代父母，特別是那些與聖統制合作傳揚神性救贖者天國的教友，在基督徒的團體中佔一個可尊敬的，雖然常是低下的地位；即使他們，在天主的推動下，藉著他的助佑，能到達最卓越的聖德高峰，這也是耶穌基督所許諾的，在教會內不會缺乏<sup>26</sup>。

從以上很長的引證中，可以看到教宗對教會的神恩因素只輕輕一筆帶過。他似乎把神恩與奇蹟性的德能劃上等號。可是，在後來對組成基督身體各種肢體的描敘中，他肯定不同方式的奉獻生活是天主所賜的神恩；此外，天主促使在各種狀況下生活的教友修成聖德，也是天主賜給教會的神恩。這種把聖德與神恩相連，很可能是受了傳統對神恩的看法。稍後，在討論基督—教會的頭如何管理教會時，他又間接地重覆這個論點<sup>27</sup>。

在通常的情形下，基督藉著他在世可見的代表—教宗全權治理教會<sup>28</sup>。可是，基督也在教會成員身上直接而個別地工作，

---

<sup>26</sup> 同上註， 16-17。中文自譯。這通諭沒有完全的中譯本，只有一通俗簡化的編譯本：佚名編著，趙而謙譯，《論基督身體》，民衆社會問題叢書之三（香港：香港真理學會，1949）。

通諭拉丁原文的段落沒有編號，本書所用的編號是出自英文譯文，可參看：Claudia Carlen, IHM, *The Papal Encyclicals 1935-1958* (? : McGrath Pub., 1981), 37-64.

<sup>27</sup> Pius XII, *Mystici Corporis Christi*, 39.

<sup>28</sup> 同上註， 40-43。

藉以管理教會；特別是當教會處於非常而困難境況的時刻，基督會賜下聖德卓著的人來幫助她走出困境<sup>29</sup>。

教宗碧岳十二對神恩是基督白白賜下的恩寵的看法，顯然有聖多瑪斯的影響。他肯定基督在教會內賜予神恩是寬廣而多樣性。這也給後來的神學反省作了開路的工作。

### 卡爾·拉內的神恩神學

拉內是一位德國的耶穌會士。他的神學著作很多，涉及的範圍也非常之廣。在第二次世界大戰以後的天主教會內，影響既深且廣。他也是出席梵二大公會議的神學專家之一。就在梵二開會以前，拉內在一部書中，發表了他的神恩神學<sup>30</sup>；其中的看法為梵二所接受。

拉內並沒有討論格前十二 8~10 所列的各種神恩；而是普遍地研討聖神在教會中所賞賜的一些超乎人性的力量，使教會能夠繼續按她的本質生存並發展。他認為教會的本質是神恩性的，使教會的結構能夠在歷史中繼續生存，並保持其正確的方向，不致偏離上主的道路，就非有神恩不可。

首先，他認為教會的職分（Ecclesiastical Offices）就是神恩<sup>31</sup>。從外表來看，教會的組織結構、各種職分和法律規章，都與其他世俗組織並沒有什麼不同。但是，教會藉著各種職分的管理，使教會在歷史中繼續生存；她之所以能保持不偏離自

<sup>29</sup>同上註，39。

<sup>30</sup>Karl Rahner, *The Dynamic Element in the Church*, trans. W. J. O'Hara, *Quaestiones Disputatae*, vol. 12 (London: Burns & Oates, 1964), 42-83. 該書的德文原版於一九五八年在德國出版（Freiburg: Herder）。教宗若望廿三世於一九五九年一月廿五日宣佈召開梵蒂岡第二次大公會議。

<sup>31</sup>很不容易找到一個恰當的名詞來翻譯“offices”或“ecclesiastical offices”。我們把它譯為「職分」相當勉強。

己的本質，也不背叛天主而成爲一個反天主的組織，不是只靠其組織結構的嚴密完整、擔任各種職分者的善願和法律規章的力量，就能作到的。教會能維持她本質的不變，是出於聖神的能力和恩惠；因此，教會本質上是神恩性的；而教會的職分也是神恩性的<sup>32</sup>。

他也認爲：如果有人以爲教會官方的職分中，就包括了教會所有神恩性的因素，因此，在教會官方職分以外，就沒有神恩；這種論點是錯誤的。因爲如此把官方職分 and 神恩視爲一而二，二而一的現實，是把教會變成一個絕對專制的團體。事實上，無論是聖經的啓示<sup>33</sup>或教會的教導<sup>34</sup>，都肯定在教會的官方職分之外，天主也賜予神恩給許多一般信友<sup>35</sup>。他對有神恩的教友與教會官方職分關係的基本看法如下：

在教會的職分以外，也有神恩性的人。他們不僅只是從（官方）職分接受命令，而且，他們也能是基督藉著他們「直接」引導教會的人。自然，教會的（官方）職分並不因此取消，.....。不過，如果，基督也在他教會的職分以外，直接地施行他的影響，如果，他因此藉職分以外一即在這種含意下的特殊神恩—管理和引導他的教會，並且，不論如何，在教會中有一個有效而不能取消的職分，那麼，從長期來看，只有所有教會結構的主，能保證教會不同「結構」間，組織性和神恩性的和諧。因此，（這種保證）也是神恩性的<sup>36</sup>。

<sup>32</sup> 同上註，42-48。

<sup>33</sup> 以格前十二爲例，在其中保祿就很清楚地表明，聖神很自由地把神恩分配給基督身體的任何一個肢體（格前十二 11）。

<sup>34</sup> 在教宗碧岳十二的《基督奧體》的通諭中，no. 16。

<sup>35</sup> 同註 26，48-50。

<sup>36</sup> 同上註，51-52。

由於整個的教會是由耶穌藉著聖神在管理並引導；所以，在他的主權掌管之下，無論是教會職分任職者和一般教友，都要按照教會生命的內在原則來運用所有的神恩。那麼，聖職人員要幫助教友分辨及學習運用所有的神恩，但是不可以權威熄滅聖神。教友也應有秩序地運用神恩，也應服從耶穌藉以管理教會的聖職人員。只有如此，聖神賜於教會官方職分的神恩和一般教友的神恩，才能被和諧地運用，以達建樹教會的目的<sup>37</sup>。

以上就是拉內神恩神學最主要的思想，它們都在梵二的文件中反映出來。

### 漢斯·龔的神恩神學

漢斯·龔是拉內神父的學生，是一位教會論的神學專家。他在教宗若望廿三世宣佈召開梵二以後，為響應教宗對準備大會的呼籲，特別寫了一本教會論的專著<sup>38</sup>；它的主題是大公會議與教會之間的關係。他在討論教會內各種職分時，也涉及由聖神所賜神恩所興起的職分。由於他所處的德國環境，他在書中不斷地與基督教，特別是路德會對話。

在詳細地分析了新約中各種教會職分的起源之後，他同意普世教協（The World Council of Churches）的主要神學家 E. Schlink 的意見，在初期教會內，同時存在著有不同起源的教會職分。其中的起源之一是來自聖神所賜神恩，使一些人在教會中能擔任一個職分<sup>39</sup>。但是，建立和領導教會的職分，仍以有

<sup>37</sup> 同上註，50~51。

<sup>38</sup> 漢斯·龔寫作這本書的原意，可參看：Hans Uueng, *Structures of the Church*, trans. Salvator Attanasio (London: Burns & Oates, 1965), ix~xii. 德文原版於一九六二年出版（Feiburg: Herder），正在梵二第一次會期之前。此書已由田永正譯成中文，名為《教會發微》。

<sup>39</sup> 同上註，（英文版），175 及多處。

天主的召叫，並受到宗徒或團體領導者以覆手禮託付使命者為主<sup>40</sup>。但是，這種受宗徒特殊託付而有的建立或領導教會的職分，也是一種神恩性的職分<sup>41</sup>。

不過，在教會歷史的過程中，離最初宗徒的時候越遠，這種受特殊託付的職分也越受到重視。這是爲了使教會能夠確實保守並遵行，宗徒對耶穌苦難、死亡和復活的原始見證和所傳下來的信仰寶藏；只有如此，教會才能尊崇在歷史中曾被釘死並復活的主，爲她現在的主<sup>42</sup>。

另一方面，這並不排除聖神仍可自由地在教會內分賜神恩，興起不同的服務。但是，這種有神恩的人是否可能因此而得到教會中的職分，則有一些可爭議的地方<sup>43</sup>。

龔神父的神恩神學基本上與拉內神父相似，其中的差異只是一些細節上，所以不在此多加討論。

### （三）梵蒂岡第二屆大公會議（1962-1965）的神恩神學

在第一章第三節中，我們曾簡略地提及，在梵二討論神恩問題時，曾有一些爭議；最後，教長們仍接受神恩是教會的基本要素之一。我們現在不必再去研究爭議的過程，而把注意力放在梵二在各項文件中對神恩的教導。

梵二對神恩意義的反省，最先出現在《教會》之中；然後，根據這些教導，把它應用於其他文件之中。

在進入主題以前，讓我們先看一看《教會》這項文件的一

---

<sup>40</sup> 同上註，172-180。

<sup>41</sup> 同上註，177。

<sup>42</sup> 同上註，176。

<sup>43</sup> 同上註，178-185。

些特性。首先，在天主教歷史中的廿一屆大公會議中，《教會》是第一個對教會作全面神學反省的文件，所以，它是教會論方面的一個劃時代的文獻。以前的大公會，只是針對教會中的某些問題或某一方面加以討論；而這一次是教會對自己的本質和特性作全面性的探究和反省。

在這憲章中的教會論也有一些突破傳統的特點。首先，它肯定教會是一個奧蹟，並說明她與天主聖三每位的特別關係，也列舉了聖經中有關教會的各種圖像，再以教會是基督身體作神學反省。其次，它把教會是天主子民放在聖統制以前來闡敘；並肯定聖統制是為天主子民服務而設的<sup>44</sup>。第三，它把聖母論視為教會論的一部分，以基督論和教會論的觀點去反省聖母的意義和地位，視她為教會在基督之後的首要肢體和整個教會的預象和典範。

與本書主題密切有關的，是《教會》中所說聖神與教會的關係：

聖父委託聖子在世間應完成的工作結束之後（參閱若十七 4），五旬節日聖神被遣來，永久聖化教會，使信仰的人，藉著基督，在同一聖神內，得以走近聖父面前（參閱弗二 18）。聖神就是生命之神，奔向永生的活泉（參閱若四 14；七 38~39），聖父藉著祂，使那些因罪惡而死亡的人得到生命，直到他們有死之身在基督內復活之日（參閱羅八 10~11）。聖神住在教會內，又住在信友的心裏，好似住在聖殿內一樣（參閱格前三 16；六 19），在他們中祈禱，證實他們義子的身分（參閱迦四 6；羅八

---

<sup>44</sup> 以上兩點及「教會」對神恩的看法，得到基督教相當正面的回應；可參看：Charles Moeller, "History of *Lumen Gentium's* Structure and Ideas," *Vatican II: An Interfaith Appraisal*, ed. John H. Miller (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966), 128-129.

15~16，26）。聖神把教會導向全部真理（參閱若十六13），團結在共融和服務的精神內：用聖統階級和各種奇能神恩（*donis charismaticis*），建設並督導教會；又用自己的成果裝飾教會（參閱弗四11~12；格前十二4；迦五22）。聖神以福音的效能使教會保持青春活力，不斷使她革新，領她去和淨配（耶穌）作完美的結合。實際上聖神和教會都向主說：「請來！」（參閱默廿二17）<sup>45</sup>。

《教會》以聖神居住於教會和信友之內作為教會共融的基礎；這也是聖神賜予神恩來建設教會的場合（*context*）；所以，只有在團結服務的精神內，才能善用神恩。稍後，在討論教會是基督的身體時，它簡要地覆述了保祿的道理：聖神在教會—基督的身體—中，賜予各個肢體不同的神恩（*varia dona*）；並強調有神恩的人隸屬於宗徒的權下<sup>46</sup>。在論及天主子民時，它更進一步的說明神恩在教會中的功能：

再者，同一聖神不僅用聖事及職務聖化領導天主子民，並以聖德裝飾它，而且把自己的恩寵（*dona*）「隨其心願，分配給每一個人」（格前十二11）。在各級教友中也分施特別的聖寵（*gratias speciales*），使他們能夠勝任愉快地去進行各種事業或職務，以利教會的革新與擴展，即所謂「聖神在每人身上的表現，全是為了公益」（格前十二7）。這些奇恩（*charismata*），或是很顯明的，或是很簡樸而較普遍的，都是非常適合而有益於教會的需要，應該以感激欣慰的心情去接受。但不可妄自希冀非常

<sup>45</sup> 《教會》，4。〔《梵二文獻》，5~6。〕

<sup>46</sup> 同上註，7。〔《梵二文獻》，21。〕在憲章的拉丁原文中，多次把 *dona* 與 *charismata* 當作同意字來運用。在中文譯本中，仍把 *charismata* 譯為「奇恩」，而不譯為「神恩」；我們認為這種譯法，與保祿使用這字的原義並不相合，可能給人對神恩有些錯誤的想法。

的奇恩 ( *dona extraordinaria* )，也不可妄想由奇恩獲得傳教的效果；辨別奇恩的真確性及其合理的運用，是治理教會者的責任，他們應特別負責不使神恩 ( *Spiritum* ) 熄滅，卻要考驗一切，擇善固執 ( 參閱得前五 12，19~21 )<sup>47</sup>。

值得我們注意的是，它在天主子民的主題中，肯定聖神自由地在各級教友中分施神恩。所以，全體天主子民都可能領受神恩。而且，神恩是爲了「使他們能夠勝任愉快地去進行各種事業或職務，以利教會的革新與擴展」。因爲這些神恩「都是非常適合而有益於教會的需要」。梵二的教長們和保祿一起肯定神恩爲「建樹教會」所必須的。由此可見，神恩是一般教友在日常信仰生活中，可以天天經驗的，而並非是稀奇罕見的。因此，神恩是構成教會的基本因素之一。

反面來說，如果教會，不論是整個教會或地方教會，沒有神恩的運用，也會使她顯得軟弱而缺乏應有的活力。

在這同一段落中，它不但肯定聖神自由地在教會內分配神恩，同時也再一次強調「辨別奇恩的真確性及其合理的運用，是治理教會者的責任」。這是新約的教導，也是天主教歷史中，一直肯定的聖統制和有神恩者之間的關係。

在《司鐸》中，梵二的教長們更詳細地教導司鐸們應以何種態度，來面對教友所有的神恩：「要考驗神恩是否出於天主 ( 參閱若壹 4:1 )，要在信德意識下，去發掘信友們的各種不同的奇恩 ( *charismata laicorum multiformia* )，無論是卑微的

<sup>47</sup> 同上註，12。〔《梵二文獻》，21〕中譯的得前五 19，因按思高版的譯文，把「聖神」誤譯爲「神恩」。中譯把“*charismata*”譯爲「奇恩」，立刻說它們「或是很顯明的，或是很簡樸而較普遍的」，意思前後不合。可見這種譯法有誤。



或是高超的，欣悅地加以辨別，用心加以培養」<sup>48</sup>。所以，司鐸們對教友們的神恩，不是消極地接受，而是積極地去發掘和辨別，並加以培育。

在《教友》中，梵二的教長們進一步地教導神恩與一般教友的關係：

於是一切基督徒都負有一項高貴的使命：為使上主救人的信息到處為所有的人知曉、接受。

天主聖神通過服務的職責和聖事，已經在做著聖化天主子民的工作，為了進行這一宗徒事業，祂還給予信友以特殊的恩惠（*peculiaris dona*），「隨自己的心願，分配與各人」（格前十二 7~11），為使他們「各人依照自己所領受的神恩（*gratiam*）<sup>49</sup>，彼此服事，做天主各種恩寵（*multiformis gratiae Dei*）的好管家」（伯前四 10），為在愛德中將全體建立起來（參閱弗四 16）。由於接受這類神恩（*charismatum*），雖則是最簡樸的神恩，為每一個信徒便產生使用這些神恩的權利和義務，就是在教會內並在人世間，為著人們的利益及教會的建設，在「隨意吹向某一方」（若三 8）的聖神的自由內去使用，同時要和基督內的弟兄們，尤其要和自己的牧人共融在一起，因為是他們負責審斷神恩的真假及其正當的用途，這並不是要他們撲滅神恩（*Spiritum*），而是要他們考驗一切，擇其善者而持守之（參閱得前五 12、19、21）<sup>50</sup>。

<sup>48</sup> 《司鐸》，9。〔《梵二文獻》，373。〕

<sup>49</sup> 伯前四 10 的希臘原文中，這個字是“*charisma*”；《教友》的拉丁原文中，則把它譯為“*gratia*”，這是根據拉丁通俗本的翻譯。伯前四 10 對“*charisma*”的用法，可參看：Albert Vanhoye, SJ, “The Biblical Question of ‘Charisms’ After Vatican II,” 440~442, 459.

<sup>50</sup> 《教友》，3。〔《梵二文獻》，456~457。〕

在這一段文字中，梵二的教長們，用非常清楚的方式，肯定了神恩在傳揚福音工作的價值，所以，教友應學習善用聖神所賜的神恩，來建樹教會和造福人群。他們一方面確認聖神在分配他的神恩時，有他的自由；而得到神恩的教友們，在運用神恩時，有他們的權利和義務，也有一定程度和範圍的自由；另一方面，肯定聖統制有責任分辨神恩的真偽，及訂立運用神恩正確的規範。這兩方面如何能互相配合，相輔相成，是教會常要面對的挑戰。

我們也會注意到，在梵二文獻中多次提到神恩（*charismata, dona*）可以是「很簡樸而較普遍的」（*simpliciora et latius diffusa*）。其實，在格前十二 8~11 所列的九種神恩中，除了奇蹟神恩當然應產生奇蹟的效果以外，只有醫治神恩比較有令人感到驚訝奇妙的表現；其他神恩，如果與聖體聖事相比較，在運作的方式上，實在沒有什麼稀奇之處。只是因為天主教友對聖事已習以為常，不再對它們感到奇妙。其實，聖事所有的效果，令人驚訝奇妙遠遠超出神恩。

《教友》鼓勵教友能善用聖神所賜的神恩，去參與傳福音的工作；但是，他們需要得到適當的培育。在這一方面，《教友》法令非常強調自然才能和聖神神恩兩者並重。它說：

所以，他們應當不斷地努力去培育，按照他們這些生活條件而被賦予的各種品質和才能，並應當運用他們自聖神得到的神恩<sup>51</sup>。

當然，每個人都應積極地去準備自己參加傳教工作，在成年時尤為迫切。因為年齡的增長給人帶來更好的自我

---

<sup>51</sup> 同上註，4。中文自譯。這段文字的拉丁原文為：“Ne dessinant ergo qualitates et dotes his conditionibus congruentes sibi collatas assidue excolere, propiisque uti donis a Spiritu Sancto acceptis.”

認識，也愈能使每一個人更正確的評估天主賜與他心靈的才能，也越能有效地去運用聖神爲了弟兄們的益處所賜的神恩<sup>52</sup>。

這些都是非常合乎現代人和社會的態度和作法。如果只偏重神恩，使教友與一般人格格不入，無法達到傳揚福音的目的。如果只注重本性的才能，也很難得到使人悔改而信從福音的目的。兩者的並重與平衡，常是在教友培育中重要的課題。

在《傳教》法令中，教長們先對聖神與教會的傳教工作的關係作了一些反省：

爲完成這項（傳播福音）的事業，基督從聖父那裏遣來了聖神，使在人心內履行救贖工程，並發動擴展教會的工作。無疑地在基督升天以前，聖神已在世間工作（參閱若十四 16）。但是在五旬節那天，聖神降臨於弟子們，好同他們永遠在一起，教會也在那一天公開呈現於民眾之前，以宣講方式向萬民傳播福音，也從那天開始，藉著新約的教會在大公的信仰之下預兆出各民族的合一，教會以各種語言說話，在愛德中也通曉各種語言，並採納之，於是克服了巴伯爾塔的紛亂離散。原來是從五旬節開始了宗徒們的工作，一如當初因聖神鑒臨童貞瑪利亞，基督從而成胎；當同一聖神鑒臨於基督的祈禱時，基督便開始了其傳教工作。主耶穌在自動爲世界捨棄自己的生命之前，曾安排宗徒們的工作，並預許遣聖神來，其目的在於使傳教

---

<sup>52</sup>同上註，30。中文自譯。這段文字的拉丁原文爲：“Immo unusquisque ad apostolatam seipsum naviter praeparare debet, quod magis urget in adulta aetate. Progrediente enim aetate melius animus panditur atque ita unusquisque diligentius detegere potest talenta quibus Deus animam suam ditavit illaque charismata efficacius exercere quae ei a Spiritu Sancto in bonum fratrum suorum collata sunt.”

工作和聖神的工作，在救人的事業上，時時處處彼此聯合起來，發揮效能。聖神經常把整個教會「團結在共融和服務的精神內，用聖統階級和各種奇能神恩（*donis charismaticis*），建設教會」，聖神又好像教會的靈魂，使教會體制表現生機，聖神又以推動基督傳教的精神，投入信友們的心中，有時聖神還明顯地走在宗徒們的前面，同時又不斷地以各種方式伴隨指揮宗徒們的工作<sup>53</sup>。

我們之所以如此一字不漏地引用這段文獻，是因為它非常詳細地說明，在教會傳教工作上，基督和聖神之間的互動關係。這是在傳統教會論中所忽略的一面，也是梵二文獻中很少被發揮的主題。這段文字有些彌補了《教會》在這方面的缺失。只有當我們在教會傳教工作中，清楚地看到基督和聖神各有不同而又互補互動的角色，才能在同一工作中，給予聖神的神恩一個恰當的地位，找到它們的神學意義；並肯定它們是不可或缺的德能（*dynamis*）。

在同一文件中，它隱含地表示，往傳教區傳教的聖召，也是基督藉著聖神所賜給個人的一種神恩<sup>54</sup>；但對它並未加以發揮。

## 簡短結論

從以上梵二的神恩神學來看，首先，它的態度完全是積極而平衡的，它的教導也是多面性的。在教會日常生活多年對神恩經驗相當貧乏的情況下，教長們能對神恩作出如此豐富的反省，不能不說它是聖神的靈感；也可以說，自十九世紀以來，一些神學家在聖神和神恩神學上所作的努力沒有白費。

<sup>53</sup> 《傳教》，4。[《梵二文獻》，501~502。]

<sup>54</sup> 同上註，23。[《梵二文獻》，536~537。]

梵二的神恩神學有兩個清楚的特點。首先，它明確地把教會的制度與神恩加以區分，也對教會的聖事和服務與神恩加以區分。關於制度及其聖事和服務，都是教會結構中常有而相當穩定或永不改變的因素；而且，教會用法律和規章作了詳細而週全的規範。可是，關於神恩，梵二文獻常說它們是出於聖神自由的施與，所以，它們的顯示和運用常有些變化，也不是人能計劃的。不過，梵二仍強調，分辨神恩的真偽和引導人正確的運用是牧者的責任<sup>55</sup>。

其次，以恩寵論的觀點來看，梵二很小心地把各種神恩歸類於「白白賜予的恩寵」（*gratia gratis data*），從不把它與聖化恩寵（*gratia gratum faciens*）連在一起。所以，它在論及神恩時，也不把它們與德行（*virtues*）和聖德（*holiness*）相提並論。這也可說糾正了教會長期以來對神恩不完全正確的看法<sup>56</sup>。

現在回顧起來，在梵二閉幕一年多以後，神恩復興運動就進入天主教會，不能不說梵二的教導為它鋪好了路。在梵二籌備期間，教宗若望廿三世祈求一個新的聖神降臨，得到了天主出乎意外的答覆。我們雖然沒有預知之恩，但在回顧中，我們不能不說這一切是天主上智的安排。

---

<sup>55</sup>可參看：Albert Vanhoye, SJ, "The Biblical Question of 'Charisms' After Vatican II," 444-445.

<sup>56</sup>可參看：同上註，445。

## 第十三章

### 五旬 / 神恩復興運動對神恩的經驗

在本書的第二章中，我們已用聖經詮釋的方法，設法找出保祿在格前十二 8~10 所列九種神恩，在信仰上有何內容。但是，這些內容比較偏重理論方面。在這一章中，我們要作的是，在五旬 / 神恩復興運動中，對這九種神恩的顯示和運作的具體經驗，以及它們所產生的實際效果<sup>1</sup>。我們將按格前十二 8~10 列舉的秩序，對它們一一地探討。因此，我們也可以比較清楚

---

<sup>1</sup>由於作者已參加神恩復興運動廿五年之久，對各種神恩的顯示和運作，都有相當豐富的直接或間接的經驗。所以，在本章中，除了在學理上有爭議的問題，我們會引證不同的著作來辨識真相和澄清困惑之外；在對各種神恩的顯示和運作的一般性的敘述，我們將根據自己的經驗而寫，不作詳細的引證；在有特殊需要時，才引證別人的著作。在參考書目中，我們將詳列有關各種神恩的書籍和文章。關於九種神恩的性質、內容和顯示方式，中文方面，天主教的著作有：華爾希，《神恩 I》；發爾沃，《復甦》；基督教方面的著作有：林昇彬，《靈恩》；索拉爾，《靈職》。有關個別神恩的專著，我們在討論個別神恩而有需要時，再加引證。

地看出，它們對教會有什麼的意義；並為下一章的神學反省準備基本資料。

我們可以把這些對神恩的實際經驗，與聖經的記載相互對照和印證；看看經驗能如何幫助我們更豐富地瞭解經文的內涵；反之，經文能幫助我們更正確地辨認和運用神恩，因為聖經是我們信仰的準繩。

由於這九種神恩是五旬 / 神恩復興運動共同有的經驗，我們將引用各種不同教會背景的作品；但是，在有需要批判的爭議上，我們仍以天主教的信仰觀點為根據。

## （一）智慧的言語

### 智慧的言語和知識的言語的分別

由於保祿宗徒並沒有對這兩種神恩加以解釋，也沒有對兩者的關係和區分予以界定。所以，在五旬 / 神恩復興的作品中，如何把不同的經驗歸類於那一種神恩，常有不同的意見。在我們進入對這兩種神恩的顯示作探討以前，應該對這個問題加以澄清。

如果去追索在五旬 / 神恩復興運動中，對這兩種神恩的界定及解釋，我們會發現，因著神恩經驗的累積，的確有些改變。

在早期古典五旬運動中，Donald Gee，一位英國神召會的牧師，出版了一本在解釋神恩具有權威性的著作<sup>2</sup>。作者認為「智慧的言語」特別在宣講天主的救恩上顯示出來，就是天主在耶

---

<sup>2</sup> Gee, *Spiritual Gifts*. 一九二七年，作者在 *Redemption Tidings* 雜誌上發表了一連串有關神恩的文章；不久以後，他把文章集合起來，以上述書名出版。一九四九年，該書以同一名稱在美國出版；並增加了一個有關「知識的言語」神恩的附錄。現在有的版本是經一九七二年及一九八〇年兩次修訂的版本。

耶穌身上所作的救恩奧蹟和他對人的愛<sup>3</sup>。他引用 Dr. J. Massie 的話說：「（智慧的言語是）對天主深奧事蹟的教導；只有聖神才能探測和啓示天主給人救恩的途徑。這些教導直接觸動人的直觀能力」<sup>4</sup>。此外，他認為智慧的言語也顯示於宗徒們在管理教會的措施上<sup>5</sup>，以及耶穌和宗徒面對危機的反應上<sup>6</sup>。

關於「知識的言語」，作者首先指出它是在聖經中最沒有被清楚說明的神恩<sup>7</sup>。其次，他表示他知道在教會中有人認為「知識的言語」是天主以一種啓示讓人分享他的全知，因而得知一些本來靠人自然能力所無法知道的人心祕密，並用來幫助個人和團體。但是，他反對這種說法，因為他認為這類的啓示應屬於先知神恩的範圍之內，兩者不宜混為一談<sup>8</sup>。

在解釋「知識的言語」時，他先釐清「智慧的言語」與它的關係：「智慧就是以正確的方式來運用知識」<sup>9</sup>。因此，他認為「知識的言語」是天主以恩寵光照人的理智，使他能對天主在耶穌身上所實踐的救恩有正確的知識，並以語言表達出來；因為它是一種語言的神恩<sup>10</sup>。一九四七年，在原著後面所加的附錄中，作者詳細的說明為何他認為「知識的言語」是一種教導的神恩<sup>11</sup>。這種解釋使「知識的言語」成為「智慧的言語」的基礎或一個因素，似乎失去了它的獨特性。

---

<sup>3</sup> 同上註， 35。

<sup>4</sup> 同上。

<sup>5</sup> 同上註， 36~38。

<sup>6</sup> 同上註， 38~39。

<sup>7</sup> 同上註， 41。

<sup>8</sup> 同上註， 41~43。

<sup>9</sup> 同上註， 43。

<sup>10</sup> 同上註， 43~47。

<sup>11</sup> 同上註， 133~143。



在後來的古典五旬教派的著作中<sup>12</sup>，以及天主教神恩復興運動的著作中<sup>13</sup>，有不少人同意他的看法。

可是，從很早期起，就有另一種對「知識的言語」的看法，似乎漸漸地得到更多人的接受和肯定。這種看法認為「知識的言語」是聖神給人的一種啓示，讓人知道一些靠人的自然能力無法知道的事，以幫助人解決一些困難<sup>14</sup>。後來，這種對知識言語的經驗，也在許多人的醫治服務中出現：聖神藉知識的言語，使人心理困擾及身體疾病的最深根源顯露出來，以助人得到醫治。這種對「知識的言語」神恩性質的了解，愈來愈多地在天主教和基督教的所出版的書中出現<sup>15</sup>。Robert DeGrandis 神父在他以「知識的言語」為題的專著中，給「知識的言語」

<sup>12</sup>Arnold Bittlinger, *Gifts and Graces — A Commentary on 1 Corinthians 12~14* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co., 1976), 28~32. 作者是一位德國五旬教派的神學家；其原著在一九六六年出版。英文的翻譯於一九六七年首次出版。

可參看：華爾希，《神恩 I》，185~201。他認為知識的言語是宣講和教導救恩真理的神恩；而智慧的言語則是把救恩的真理運用於某些生活和倫理的狀況中，以解決實際的問題。

<sup>13</sup>Fred Lilly, *Word Gifts—Keys to Charismatic Power* (Ann Arbor, MI: Servant Books, 1984), 23~32.

<sup>14</sup>Horton, *Gifts*, 44~58. 這本書的作者為一位英國神召會 (The Assembly of God) 的牧師。一九三四年，他以多年對聖經研究和宣講的成果，寫成該書。到現在，這本書仍不斷再版發行。

<sup>15</sup>MacNutt, *Healing*, 243~247. 作者已舉例說明，他如何以知識言語的神恩，知道病人身心疾病隱藏的原因，並以祈禱求得治癒。

發爾沃，《復甦》，240~242。作者為意大利神父；原著於一九七五年出版。他對「知識的言語」的解釋已經兼採兩種說法。在他舉的實例中，大多是與醫治有關的。

在基督教的書籍中，可參看：索拉爾，《靈職》，58~66。作者 Dr. Lester Sumrall，一位美國靈恩派的講員和作家；他的原著在一九八二年出版。朱植森著，《聖靈的恩賜》，四版，（台北：真道書房，1994），46~48。

的定義是：「聖神讓我們知道的一句話或一件事實，好使基督身體的肢體得到醫治或革新」<sup>16</sup>。在同一著作中，他也詳述了「知識的言語」的性質以及它在各種醫治服務中的意義及表現方式<sup>17</sup>。

### 智慧言語的顯示和運作

在看了各種不同的意見之後，我們認為智慧言語的神恩在下列的方式下顯示出來：

1. 在宣講和教導救恩的真理時；
2. 在以言語或文字作護教的辨論時，特別在遭受迫害時；
3. 在教會及教會的大小團體面對困難和危機，需要解決時；
4. 在信仰、靈修和心理輔導時。

至於聖神的靈感以何種方式來運作，則聖神有他的自由。有時，在一個人作準備工作時，給他一個意外的靈感；有時，在宣講和教導的中途，一個靈感進入人的意識；也有的時候，聖神藉著一句話，使一個聽眾「恍然大悟」。這種情況可能發生在一個人獨處或面對大眾宣講時；它可能發生在大眾集會時；也可能發生在一對一的情況中。

在團體共同面對困難或危機時，有時在大家一起祈禱以後，一位在場者忽然得到一項靈感；有時，其中的一個人默默祈禱，而得到聖神的助佑，提出一個方法，使困難或危機解決。

由於智慧的言語是一種語言的恩賜，它是在被說出以後，才產生它的效果。有時，領受恩賜的人在被聖神推動的當時，並不很清楚地意識到自己得到靈感。反而是在事後，回顧起來時，才體會自己是在聖神的感動下說話。有時，是從它所產生

---

<sup>16</sup>Robert DeGrandis, *Word of Knowledge - A Charismatic Gift* (N.Y.: Living Flame Press, 1989), 17.

<sup>17</sup>同上註，17-60。

的效果中，才體會出來，它是來自聖神的「智慧的言語」。

智慧的言語通常產生下列的效果：

1. 在宣講和教導時，打動人心，使人悔改和堅信；
2. 在護教時，使敵人啞口無言；
3. 在團體面對困難和危機時，找到救恩性的解決方法；
4. 在各種輔導狀況中，使受輔導者看到有救恩希望的路。

從以上所說的效果來看，智慧的言語可以使未信的人得到信仰，使罪人悔改，使已信者受感動而更加虔誠，使信仰的真理得到彰顯，使團體和個人的困難解除。這些都是聖神藉神恩使人分享天主的智慧所產生的果實。

## （二）知識的言語

在上一節中，我們已經看到知識的言語與智慧的言語如何區分。知識的言語就是：聖神以他的靈感，讓人分享天主全知中的某些事實，並藉著這些知識在人身上產生救恩的效果。在神恩復興運動中，知識言語神恩通常以下列的方式顯示與運作：

1. 在個人和團體面對困難或危機時，知識的言語使人認識困難或危機的來源和真相，好使人根據事實，找到解決的方法<sup>18</sup>。
2. 有時，聖神藉知識的言語使人知道自己的親人和朋友，正陷入一個困境中，（可能在遙遠而無援的狀況中），需要別人的代禱，才能脫離危險。
3. 在為人作內在醫治或身體疾病醫治祈禱時，知識的言語使

---

<sup>18</sup>在這個情況中，我們可以清楚看到「智慧的言語」和「知識的言語」的分別：「知識的言語」幫助人認識真相，而「智慧的言語」助人找到解決之道。這也是兩種神恩在同一情況中互補性的運作的好例子。

人知道心靈痛苦或身體疾病的最深根源，好能針對根源祈禱，使人得到徹底的醫治。

4. 在爲人作內在醫治或身體疾病醫治祈禱遇到阻礙時，知識的言語可以使人知道隱密的阻礙爲何，例如，未悔改的罪過，被壓抑的情緒等等，好使這些阻礙得以排除，而病人得到醫治。
5. 在醫治祈禱會或醫治彌撒中，聖神藉知識的言語使主持人知道有誰正在得到耶穌的醫治；主持人當衆予以宣佈，就會有人出來證實。
6. 在爲人作釋放魔鬼束縛祈禱時，聖神藉知識的言語使人知道，導致魔鬼束縛的根源，例如，迷信的行爲，邪法的詛咒等等；好使釋放的祈禱有效地進行。
7. 有時，聖神藉知識的言語使人知道別人隱密的罪過，去幫助人悔改。
8. 有時，聖神使人知道迷途之人或失落之物所在的地方，而能被找到。
9. 有時，聖神在一件事情發生之前，就藉知識的言語讓某人知道，並預作準備。等到事情發生以後，當事人可以作證天主的全知和大能，以顯揚天主的光榮<sup>19</sup>。

從以上的各種例子看來，知識言語的神恩使人在各種不同狀況中，分享天主的全知，以助人面對事實真相，作解決問題的依據。所以，一般來說，這項神恩並非單獨運作，而是與智

---

<sup>19</sup> 這種預知未來的情況，究竟是歸屬於知識的言語，或歸屬於先知話？仍有些不清楚的地方。

一般說來，可作下列的區分：當事人知道有關自己或自己服務範圍內的知識，應歸屬於「知識的言語」的神恩；當聖神傳達一個訊息給某一個人，同時要求他以天主的名義傳給別人時，則應歸屬於「先知話」的神恩。關於這項區分，可參看：發爾沃，《復甦》，241。

慧的言語或醫治的神恩共同的運作，才能產生實效。

每個人領受知識言語神恩的程度，也各有不同：有的人只有一個概括的意念；有的人知道真相的主要因素；也有的人知道非常詳盡的細節。

聖神傳達知識言語神恩的方式也變化多端。有人只領受一個簡單的思想；有人在內心中聽到一句話；有人接受一個含有文字或具體圖像的神視（vision）；有人看到一個象徵性的圖像，需要進一步在祈禱中尋求它的解釋。聖神在傳達知識言語的同時，也可以傳達智慧的言語，教人實際上如何解決困難。

也許有人會問：一個受過高深專業教育而又有豐富人生經驗的人，在許多情況中，可以一針見血地看出一件事或一個人問題的癥結所在；這種能力和知識言語神恩有何關係或不同？一般來說，藉著知識言語所啓示出來的，是一種隱密而非自然能力所知的知識；也不是根據經驗和學問，經過猜測和推理過程的產物。如果，這項啓示爲人接受而運用，常可以在當事人身上產生救恩性的後果。

當知識言語神恩與其他神恩共同運用時，可以產生下列的實效：罪人得悔改，病人得痊癒，受魔鬼壓制的得釋放，心理的困擾得醫治，失物得尋回，困境得解除……等等。

### （三）信心

在第二章中，我們已經看到，保祿在此所說的信心，並非使人成爲基督徒的基本信仰；而是相信並接受天主在某一特殊狀況所作的干預，好使天主的工作得以完成。

一般說來，信心並不是一個單獨運作的神恩。大多數的時候，它是使其他神恩能產生效果的先決條件。聖神賜人信心神恩去回應天主藉先知話，或其他神恩所作的啓示和許諾；好使這些啓示和許諾能按天主的仁慈和大能實現出來。信心的神恩

可在下列的狀況顯示出來：

1. 在身處困境或危難時，包括宗教迫害在內，一個人因聖神的恩賜，相信天主必然扶助自己，安度危難，不致失足跌倒。
2. 當一個人或一個團體，從事一項工作遇到困難時，天主藉先知話許諾他的助佑；這個人或這個團體在分辨先知話以後，就以信心繼續進行，雖然經歷危險，仍堅持到底，直到完成。
3. 當一個團體面對各種困難，領導人物需作一個抉擇性的決定；在祈禱以後，領導人物相信他（們）在聖神引導下所作的決定，必蒙天主的降福，給團體帶來救恩性的益處。
4. 當一個人運用聖神所賜神恩為人作醫治或其他服務時，他也是憑著信心的恩賜，相信耶穌一定會俯聽他的祈禱。對接受神恩祈禱服務的人來說，只需要有一般的信心就足夠了<sup>20</sup>。

信心神恩所產生的實際效果是，幫助人或團體在某種特殊狀況中，堅心依靠天主的助佑，使天主在人無能為力的情況中，或在人無法克服的困難中，終於安然度過，達成目標，彰顯天主的大能。其次，在醫治服務中，為人作祈禱者的信心，往往是使醫治神恩產生效果的基本因素。

#### （四）醫治神恩

##### 醫治神恩的基本內容

在第二章中，我們已經注意到，醫治神恩（*charismata iamaton*，最恰當的英譯為 *gifts of healing*）是兩個名詞的複數

---

<sup>20</sup>關於這一點，可參看：華爾希，《神恩 I》，154。

組成，很不容易用中文譯出。在同一處，我們也引證了 Francis A. Sullivan 對這個名詞的看法<sup>21</sup>。他的著眼點是根據這兩個名詞文字的本身。可是，如果一個人有了相當運用這類神恩的實際經驗之後，會有不同的看法。

在人類所遭受的痛苦中，各式各種的疾病可說是最普遍而又最常有的，也是人類致死最普遍的原因。如果我們按保祿書信所說，把人性的內在結構分為三個層次：身（*soma*）、心（*psyche*）和靈（*pneuma*）<sup>22</sup>；那麼，這三個層次各有不同千奇百怪的疾病。在醫治祈禱服務中，針對不同種類的疾病，聖神也賜下不同方式的祈禱，幫助人得到痊癒。所以，我們可以說，有多種的「神恩」來醫治人的疾病，也有多種不同的治癒。這可能是保祿用兩個複數的名詞來稱呼醫治神恩的原因。

在今日的五旬 / 神恩復興運動的醫治服務中，大都把它分為四大類<sup>23</sup>：

1. 罪過的赦免<sup>24</sup>；
2. 心靈的醫治（或稱爲：內在的醫治 inner healing）<sup>25</sup>；
3. 身體的醫治<sup>26</sup>；

<sup>21</sup>可參看：第二章，註9。

<sup>22</sup>得前五 23。關於人性內在結構的不同看法，可參看：谷寒松（Luis Gutheinz），《神學中的人學》，輔大神學叢書之廿五（台北：光啓出版社，1988），213~225。

<sup>23</sup>MacNutt, *Healing*, 161~168.

本書有中文譯本，由以琳書房出版。可惜的是，因為基督教中沒有和解、病人傅油及聖體聖事，因此，對該書中有關聖事中的醫治一部分加以節譯。

本論文引用此書時，一律按英文原書。

<sup>24</sup>關於這一類醫治服務較詳細的內容，可參看：同上註，169~177。

<sup>25</sup>關於這一類醫治服務較詳細的內容，可參看：同上註，178~191。

<sup>26</sup>關於這一類醫治服務較詳細的內容，可參看：同上註，192~207。

#### 4. 驅魔和釋放祈禱 ( exorcism and prayer for deliverance )<sup>27</sup> ;

從這個簡單的分類來看，第一類的服務是針對靈的疾病；第二類的醫治服務是治療魂的痛苦；第三類的醫治服務是針對身體的病痛。這三類醫治服務的目的是在恢復全人各層次的健康。至於第四類的醫治服務則是針對魔鬼給人帶來的控制和傷害，也是為了維護整個人的健全和自由。

如果從醫治神恩的觀點來看，首先，在天主教的傳統中，罪過的赦免不屬於神恩的範圍之內，而屬於有權赦罪的人；其次，驅魔和釋放祈禱也不是出於神恩，也有權柄的問題。在天主教會內，作驅魔禮必需先有當地主教的許可。所以，醫治的神恩是針對心理和生理的疾病而運用的。

因為具體生存的是一個個整體的人，所以不可能把人的三層次和每層次的疾病加以分隔。每一層次的疾病和痛苦對整個的人都有影響。因此，這四類的醫治祈禱是互相緊密相連，必須互補地運用，才能使全人恢復健康。

例如，一位女士墮胎，她不但犯了殺人的罪，而且也使她自己在心理和生理上受傷。在她接受醫治時，不但要認罪得到赦免，而且要接受心靈和身體的醫治祈禱，才能完全恢復。另一個例子，如果一個人得了長期的慢性疾病，不但是生理上受傷，而且也會滋生出許多消極的情緒和態度；甚至還會產生許多人際關係的困擾。所以，如果他想獲得痊癒，一定要接受多方面的醫治祈禱，才能生效。

同時，耶穌也藉著路加福音中十個癩病人的事件（路十七 11~19 ），讓我們知道：如果我們只尋求身體疾病的醫治，並不表示我們獲得了耶穌給我們帶來的救恩。在五旬 / 神恩復興運動中，如果過分地重視身體的醫治，可以把信仰生活導入偏

<sup>27</sup>關於這一類醫治服務較詳細的內容，可參看：同上註，208~231。



差。我們應該平衡地宣揚耶穌給人類帶來完整的救恩，使人的身、心和靈都能健全地發展。

其實，耶穌在公開服務時，除了宣講天國的福音以外，他所作得最多的不正是這四類的醫治服務嗎？耶穌是來拯救整個的人，使每一個人得到豐富的生命。所以，耶穌在宣講天國福音時，同時藉著醫治服務，讓人實際體驗救恩的真實性，是非常合情合理的。試想一下，如果把福音中耶穌的醫治服務全部刪除，那麼，耶穌的宣講豈不成為空洞的言詞了嗎？

所以，教會的醫治服務，不論是神恩性或非神恩性的，都是在延續耶穌自己的醫治服務。耶穌自己也說過：「我實實在在告訴你們：凡信我的，我所做的事業，他也要做，並且還要作比這些更大的事業，因為我往父那裏去」（若十四 12）。

### 驅魔和釋放祈禱與醫治神恩

按現行天主教法典的規定，如果一位信友附魔（*possessed by the devil*），只有被當地主教授權的司鐸，才可以為他行教會所規定的隆重的驅魔禮（*exorcism*）<sup>28</sup>。

可是，有些信友並沒有被魔鬼控制到「附魔」的程度，而是受到魔鬼局部的干擾或壓制；這種情況被稱為受魔鬼壓制（*oppressed by the devil*）。受魔鬼壓制的人，因為他的自由只受到有限度的束縛，所以，他能夠與為他祈禱的人合作。這種祈禱在現行的天主教法典中，完全沒有提及。但是，在傳統的倫理神學手冊中，卻有詳細的討論<sup>29</sup>。只要受過相當訓練的司

<sup>28</sup>可參看：天主教法典，1172 條-1 項：「除非得到教區教長特殊及明確的准許，任何人不能合法地對附魔者行驅魔儀式。」《天主教法典—拉丁文中文版》，（台北：天主教教務協進會，1985），455。

<sup>29</sup>可參看：James McManus, "Exorcism in Catholic Moral Theology", *Deliverance Prayer*, ed. Matthew & Dennis Linn (NY: Paulist Press, 1981), 242~251. 這篇文章按天主教傳統倫理神學，專門討論驅魔禮和釋放

鐸、修女和信友，都可以為人作這種祈禱<sup>30</sup>。

從以上簡單的解釋看來，無論是驅魔禮或釋放祈禱，都與醫治神恩沒有直接的關聯。可是，無論是附魔者或被魔鬼壓制者，在作驅魔禮或釋放祈禱以後，都需要作相當的心靈醫治祈禱，甚至身體醫治祈禱；所以仍然與醫治神恩有密切的互補關係。

### 神恩性的醫治服務與聖事

在天主教會的信仰中，醫治服務與聖事有密切的關係。梵

祈禱的不同在何處，並肯定受過訓練的聖職人員、修女和信友都可以為人作釋放祈禱。

在同一本書中，可參看：Robert Faricy, “Deliverance From Evil: Private Exorcism,” *ibid.* 72-85. 在這篇文章中，指出何種人需要接受驅魔禮，何種人只需要為他作釋放的祈禱就夠了。作者也相當仔細地講解這種釋放祈禱的進行的方法。在附註 14 中，作者也列舉傳統倫理神學手冊中，對驅魔禮和釋放祈禱的區分。

<sup>30</sup>關於如何為人作釋放祈禱服務，天主教在這方面出版的英文書並不多，可參看：Cardinal Leon-Joseph Suenens, *Renewal and the Powers of Darkness*, Malines Document IV (Ann Arbor, MI: Servant Books, 1983). Michael Scanlan, T. O. R. and Randall J. Cirner, *Deliverance from Evil Spirits A Weapon for Spiritual Warfare* (Ann Arbor, MI: Servant Books, 1980). Charles W. Harris, *Resist the Devil-A Pastoral Guide to Deliverance* (South Bend, IN: Greenlawn Press, 1988). Francis MacNutt, *Deliverance from Evil Spirits-A Practical Manual* (Grand Rapids, MI: Chosen Books, 1995). 最後一本書的作者，原為天主教司鐸及神學教授；雖然，他現在已經離開聖職，但是，他的經驗豐富，基本的神學觀點完全與天主教相同。他的書非常有參考價值。

有關魔鬼的神學問題及驅魔禮，可參看：Corrado Balducci, *The Devil*, tran. Jordan Aumann, (NY: Alba House, 1991).

中文方面，天主教沒有專書出版，除了作者在見證月刊發表了一些文章外，可在一兩本書內找到簡單的討論；可參看：華爾希，《神恩 I》，249-273。

在基督教方面，以琳書房和橄欖基金會都出版了屬靈爭戰叢書，各十多本。但是都是譯作。其他出版社也各出版了一些這方面的書。

二對聖事神學禮儀的革新，使各聖事在這方面的功效凸顯出來。在每一件聖事的祈禱經文中，都清楚的呼求聖神運用他的德能帶給我們聖事的恩寵，產生救恩性的效果，當然也包含各種層次的醫治<sup>31</sup>。

在七件聖事中，其中有三件因為它們所產生的效果，而被稱為醫治聖事，就是，和好聖事，病人傅油聖事和聖體聖事。

梵二對和好聖事的革新，也使聖事的禮典更幫助悔罪者獲得醫治的效果<sup>32</sup>。天主藉著和好聖事的施行，赦免懺悔者的罪，不但醫治了因罪過而破裂的天人關係，也使悔罪者在良心上的分裂得以癒合；同時也恢復了悔罪者與教會的共融，能夠重領聖體<sup>33</sup>。

在梵二以後，病人傅油聖事不再只是幫助臨終者進入永生，也是醫治疾病的聖事<sup>34</sup>。這一點也清楚地在聖事禮儀中表達出來。

聖體聖事更是最大的醫治聖事。按天主教的傳統教導，善領聖體可以減少私慾偏情，那就是心靈醫治所衍生的後果。有不少人在參與彌撒中得到醫治<sup>35</sup>。因為領受聖體就是領受耶穌

<sup>31</sup>關於各聖事的禮規和祈禱經文，可在主教團所出版的各種聖事禮典中可以找到，在此處不必引證。

<sup>32</sup>MacNutt, *Healing*, 285~287. 單從聖事名稱從「告解聖事」(The Sacrament of Confession) 改為「和好聖事」(The Sacrament of Reconciliation) 這一點，就可以看得出來。

<sup>33</sup>關於和好聖事的醫治效果，可參看：詹德隆著，《與天主和好—談告解聖事》，許惠芳，趙淑華編，輔大神學叢書之十七，新版(台北：光啓，1994)，23~29，57。

<sup>34</sup>關於梵二對病人傅油聖事的革新，可參：溫保祿講述，李秀華筆錄，《病痛者聖事》，輔大神學叢書之十八(台北：光啓，1984)，34~41；有關該聖事的醫治功效，同書39~41。

<sup>35</sup>MacNutt, *Healing*, 291.

自己，而耶穌是一切醫治的來源。

由於梵二對聖事神學的革新，再加以神恩復興運動中醫治服務的經驗，不只是對上面三件聖事的醫治效能有了新的認識和體會，而且也重新對整個聖事系統的醫治能力予以重視並運用，使領受聖事者獲得更大的益處<sup>36</sup>。

在天主教神恩復興運動中，許多神父藉著施行聖事的機會，作神恩性的醫治祈禱，更增加各種聖事的醫治效果。在施行和好聖事後，以祈禱來醫治導致人易於犯罪的心靈創傷<sup>37</sup>。在施行病人傅油聖事時，為病人作求疾病醫治的祈禱<sup>38</sup>。在許多的醫治祈禱大會中，都特別明供聖體，或舉行聖體遊行和聖體降福；也有許多神父，在舉行彌撒領聖體後，為人作各種醫治祈禱，產生良好的效果<sup>39</sup>。

我們在此只是肯定，在天主教神恩復興運動中，神恩性的醫治祈禱與聖事的施行可以密切地相互配合。至於神恩與整個聖事系統在信仰上的關係，則留到下一章中再作詳細的反省。

## 簡短結論

耶穌曾引用了依撒意亞先知的話，來說明他公開服務的內

---

<sup>36</sup>關於在梵二的革新和神恩復興的雙重影響下，所產生對每件聖事醫治功能的新體會，可參看：Jim McMnus, *The Healing Power of the Sacraments* (Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 1984). Michael Marsch, *Healing through the Sacraments* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1989).

<sup>37</sup>可參看：Michael Scanlan, *The Power in Penance-Confession and the Holy Spirit* (Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 1972). 這本書是教司鐸如何藉和好聖事的時機，為人作醫治、釋放和增強力量的祈禱。現在已銷行廿萬冊以上。MacNutt, *Healing*, 287~289。

<sup>38</sup>MacNutt, *Healing*, 284~285.

<sup>39</sup>可參看：Robert De Grandis & Linda Schubert, *Healing through the Mass* (Mineola, NY: Resurrection Press, 1992).

涵：「上主的神臨在我身上，因為他給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣佈上主恩慈之年」（路四 18~19）。其中他的醫治服務佔有重要的部分。因此，神恩性的醫治服務在五旬 / 神恩復興運動中也佔了重要地位。

由於人身心的疾病種類繁多，所以，針對它們所作的各種神恩醫治祈禱，也變化多端。在五旬神恩運動中，有關醫治神恩服務的不可勝數，重要的書籍將在參考書目中列出。

### （五）奇蹟<sup>40</sup>

在第二章中，我們已經看到，在格前十二 10 「奇蹟」的希臘原文是由兩個複數名詞組成，與醫治神恩相同。如果，從五旬 / 神恩復興運動的經驗來看，最好解釋是聖神可以在多種事情上，在多種不同的情況中，顯示他的奇能。

無論在福音中，或在宗徒大事錄中，耶穌和宗徒們所顯的奇蹟，以醫治疾病的奇蹟為大多數。同樣，在五旬 / 神恩復興運動中，聖神所行的奇蹟，以醫治疾病為大多數<sup>41</sup>。這可能是因為，如在上一節中所說的，精神、心理和生理上的各種疾病，是人類最普遍而深刻的痛苦。

按五旬 / 神恩復興運動的經驗，醫治的奇蹟雖多，大多是身體疾病的醫治。不過，身體的疾病，也有經多次祈禱而逐漸痊癒，或局部痊癒的。至於心靈的醫治，則大多數的情況是經

<sup>40</sup> 有關奇蹟神恩的專書並不算多。關於奇蹟神恩的運作，可參：Robert DeGrandis with Linda Schubert, *The Gift of Miracles* 9Ann Arbor, MI: Servant Publications, 1991).

<sup>41</sup> 關於五旬 / 神恩復興運動中，身體疾病得醫治的見證實在太多，我們只以一本書為例：Ralph A. DiOrio, *A Miracle to Proclaim- Firsthand Experiences of Healing* (Garden City, NY: Image Books, 1984).

歷一段時期的多次祈禱，由日漸進步而得以康復。

在五旬 / 神恩復興運動中，常常經驗到的是奇蹟性的皈依和悔改。有不少的人，在進入五旬 / 神恩復興運動之前，或是已長期離棄信仰，生活在罪惡中；或是信仰生活冷淡，與天父和耶穌的關係若及若離；或是一位完全沒有與基督信仰有過接觸的「外邦人」；他們可能在一次「極偶然」的機會中，參與五旬 / 神恩復興的活動，被聖神所碰觸，而在信仰和倫理生活上「奇蹟式」改變；從此，度著與以前完全不同的生活<sup>42</sup>。

當然，聖神也以他的全能，行了許多非醫治性的奇蹟<sup>43</sup>。可是，有時非醫治性的奇蹟，在外表上看來，並沒有什麼令人驚奇的事；例如，一個人處在非常困難或危險的境況中，他祈求耶穌的幫助；耶穌並沒有藉一個顯然的奇蹟來解決他的困難。可是，一連串平淡無奇的事發生了，但是這些事發生的時間和順序是如此的奇妙，而他的困難得以很「自然地」化解了。

奇蹟神恩運作和顯示的方式，的確是神奇而多樣性的；但是，它們的目標常是給人帶來救恩性的益處，顯示天主的仁慈和大能，因而受到讚美和光榮。

## （六）說先知話

### 說先知話神恩的運作

保祿在致多格林多人前書中，對說先知話的神恩相當重視，因為它能建立教會。在五旬 / 神恩復興運動中，它也是被聖神相當普遍地賜予的神恩。在每一個祈禱團中，不論人數的多寡，幾乎常有說先知話神恩的人，可以在每次的集會中，以

<sup>42</sup>關於這樣的例子，可參看：Robert DeGrandis with Linda Schubert, *Praying for Miracles* (Published by the Author), 14, 及其他多處。

<sup>43</sup>同上註，26。

天父或耶穌的名義向信友發言。

當聖神藉著說先知話的神恩運作時，給人的第一個體會就是：天父和耶穌是生活的，並與他的子民同在，也關心他們的日常生活。藉著天父和耶穌生活的言語，使憂傷的人得到安慰，使氣餒的人得到鼓勵，使在困境中的人得到希望，使迷惘的人知道努力的方向.....等等。天父和耶穌也多次藉先知話，醫治人心靈的創傷，使人得到深刻的平安和喜樂。

但是，天父和耶穌並不只是說一些好聽的話；在許多時刻，他們也藉著先知話訓誡人，甚至警告人，以免人誤入歧途或固執於惡。即使在這種情形下，由語氣和內容可以體會出，他們是出於慈愛，願意罪人悔改得生命，而不願人沉溺罪惡而喪亡。一般來說，在公開場合所說的先知話從不指名道姓，以免傷害到任何一位在場的人。

在一個祈禱的集會中，先知話可以是對全體參與者發言，可以針對少數個人發言，也可以是針對某一特定人物發言。在較大型的特別集會中，常是由有先知話神恩的人，組成一個小團體，共同為大眾服務<sup>44</sup>。

除了在集會中的運作之外，在家庭聚會或一對一為人祈禱的情況下，聖神也時常藉著說先知話的神恩，對一個人發言，給他很具體的幫助。

### 對先知話的審辨

在格林多前書，保祿宗徒教導說：「至於先知，可以兩個人，或三個人說話，其餘的人要審辨」（十四 29）。保祿對這句話並沒有多加解釋。從初期教會的文獻中，我們已經看到，

---

<sup>44</sup> 例如：在某些信友較多的國家，所舉行的地區性或全國性的常年大會（annual conventions），參加的人數常有數千人，甚至達到萬人以上。

當時就有假先知的出現。在第二、三世紀曾盛行一時的蒙坦主義，就是一種狂熱的先知運動。由於這些情況的出現，我們可以明瞭，為何從一開始，保祿就要求人們在聽先知話時，不可盲從，而要加以審辨。

首先，保祿教導我們的是一種運用先知話神恩的外在秩序：受聖神推動而說先知話的人，要按秩序發言，不可爭先恐後，擾亂集會的進行（格前十四 31）。其次，保祿肯定：「並且先知的神魂是由先知作主」（格前十四 32）。所以，聖神推動一個人說先知話時，他並不使人出神（ecstasy），以致喪失自由。這些訓言在現代的祈禱集會中，都有實用的價值。現在，如果集會中有人不守秩序或在神魂不自主的情況下發言，集會的主持人有責任立刻加以禁止，以利集會的繼續進行。

除了外在的秩序以外，集會的主持人需要對先知話的內容加以審辨。最重要的是：先知話的內容不得相反聖經和教會的教導。天主對人所作的公開啓示已經完畢，他也不可能再藉先知話的神恩，啓示新的信仰真理。而且，天主不是自我矛盾的天主，教導人互相衝突的道理。遇到有上述的情況時，集會主持人有責任立刻禁止人發言。

即使在內容上正確的先知話，其感動也可能出自三種不同的根源：聖神、人的熱忱和魔鬼假扮光明的天使；在五旬 / 神恩復興運動中，分別被稱之為：真先知話（出自聖神），非先知話（出自人的熱忱），假先知話（出自魔鬼）。由於它們在內容上並沒有什麼顯明的錯誤，在聽到之後，並不容易立刻分辨出其來源。平常要藉著它們在團體中產生的不同效果，才能清楚地分辨出來。真先知話給人平安，即使在天主指責人的罪過時，也讓人體會到他的慈愛，和願意人悔改的善意。非先知話雖然好聽，卻沒有給人幫助的內在力量，不能產生任何善果。假先知話，初聽之下，可能沒有什麼錯誤；但是，時間一久，



就會在團體中產生紛爭和擾亂。

針對這些可能的誤用和妄用，領導祈禱團體的服務小組要警覺分辨。一旦發覺有問題的先知話，不一定要立刻採取行動；而是要共同祈禱肯定以後，或私下勸阻，或公開禁止，以保持團體的和諧，並避免有人受到傷害。

總結來說，一個祈禱團體的發展與成長，與善用先知話神恩有相當密切的關係。這是保祿宗徒重視先知話神恩的重要原因。同樣的，我們也要在審辨中善用這神恩，以促進整個團體的信仰生活。

## （七）分辨神類

在上一節中，我們已討論過對先知話的分辨，現在讓我們看一看分辨神類神恩的運作方式。

當人在祈禱時，或在接受聖神的推動，運用不同的神恩時，即使心懷善志和善意，也並不能保證他所接受到的推動，一定是出自聖神的。連降生成人的天主子，耶穌基督，也免不了受魔鬼的誘惑。所以，當我們從事各種信仰活動時，分辨神類是不可或缺的一環；否則的話，我們可能會被魔鬼欺騙或利用，也有可能為自己潛意識中的慾望和動機所左右，而不自覺。

一般來說，分辨神類的神恩是，使人對魔鬼的臨在或活動的一種直覺式的敏感。例如，在為人作醫治祈禱時，有這神恩的祈禱者，直覺地體會求禱者的困擾是出自魔鬼的束縛。他可能只「嗅出」魔鬼蹤蹟，卻無法清楚地知道，求禱者究竟是如何與魔鬼發生關聯的；因為那是屬於知識言語神恩的範圍。

在這種情況中，祈禱者最好不要在求禱者毫無心理準備的情況下，指出他的困難是來自魔鬼的束縛；祈禱者可以邀請求禱者一同祈禱，使他自己在祈禱的過程中，體會他困難的根源。這時，再為他作釋放的祈禱。

如果，一個人同時領受了知識的言語和分辨神類的神恩，他不但可以立刻察覺某人的困難是出自魔鬼，也可以說出他受到魔鬼束縛的原因。

在一般的情況中，如果有人為魔鬼所束縛，他多少能體會自己受到外力的壓制。可是，也有相反的情形發生：有些人在心理上很容易疑神疑鬼，把自己所有的各種困難都歸罪於魔鬼，常常自認被魔鬼束縛。面對這種人，反而要說服他困擾的來源並非魔鬼，而是他的心理或生理的原因。

除了在為人祈禱的情況之外，分辨神類的神恩在靈修和心理輔導的工作中，十分有用，得以識破魔鬼的詭計，使人不致上當受騙。

其實，一個人被聖神充滿以後，如果自己努力在靈修生活上成長，由於他與聖神親密的來往，自然有某一程度分辨神類的能力，使自己在靈修的道路上，不致迷途。但是，有些魔鬼假扮光明天使的欺騙方式，則需要有經驗和有神恩的人，才能清楚地辨識。所以，在分辨神類遭遇困惑和疑慮時，需要向他人請教。

此外，一個致力於靈修生活的人，不但要避免來自魔鬼的誘惑和欺騙，而且要時時刻刻追尋並實踐天主的旨意。嚴格來說，分辨神類的神恩並不直接地讓人知道天主的旨意，但是卻是分辨天主旨意的基礎。一個人必須先能清楚地分辨那一個靈感或推動是來自天主，然後才能在其中瞭解天主旨意的內容。

從以上對分辨神類神恩的研討看來，所有參與神恩復興運動的人，都應接受一些分辨神類的基本知識和訓練，以善度自己的靈修生活<sup>45</sup>。至於遇到一些困難的情況，才需要去請教於

---

<sup>45</sup> 一位有相當祈禱經驗的基督徒，可以經由學習和訓練培養出某種程度的分辨神類的能力；例如：研究聖依納爵所留下來分辨神類的規

有較強神恩及富有經驗的人。

## （八）舌音和解釋舌音

### 舌音神恩在個人祈禱中的運作

在五旬 / 神恩復興運動的經驗中，當一個人在聖神內受洗後，他所接受的第一種神恩，大半是舌音。接受這種神恩的人，體會到自己的舌頭被一種力量所推動而發出一連串的聲音<sup>46</sup>。這些聲音，只有在極少數的情況下，是人類已說的一種語言；絕大多數的時候，它們是沒有特定意義的聲音。除了這種類似說話的舌音以外，還有一種在聖神的推動下，歌唱的舌音；通常它被稱為「靈歌」<sup>47</sup>。

在聖神內領洗之後，大多數的人可以在當時或很短時間

---

則，可參看：聖依納爵著，侯景文譯，《神操》，通俗譯本（台北：光啓，1979），313~336號。

分辨神類的神恩，給人對魔鬼的臨在和詭計一種直觀性的覺察，與經由研究和學習而來的分辨能力有些不同；但是兩者並不衝突，而能互相補助。

<sup>46</sup>由於舌音神恩顯示的方式，以及它是為人經驗到最普遍的神恩，所以，它很容易引起人們的好奇心，而加以研究。所以研究舌音神恩現象的，不只是聖經學家和宗教學家，而且也有心理學家、語言學家、社會學家……，甚至病態心理學家，各從他們的專業角度對它加以探討。關於這項神恩綜合性的研究，可參看：Morton T. Kelsey, *Tongue Speaking- An Experiment in Spiritual Experience* (London: Hodder and Stoughton, 1968)。這本書附了有關舌音神恩分類的參考書目。另一分專門的參考書目，可參看：Laurentin, *Catholic Pentecostalism*, 213~221。

<sup>47</sup>保祿在格林多前書中，並沒有提到這種舌音的顯示方式。可是他在哥羅森的信中曾說：「以聖詠、詩詞和屬神的歌曲在你們心內，懷著感恩之情，歌頌天主」（哥三 16c, d）。未有神恩復興經驗之前，大家對保祿所說的「屬神的歌曲」（*ode pneumatikos*）的意義，只能作大概的猜測。現在，參與神恩復興的人，大都認為它所指的是以舌音方式所唱的歌。

內，領受舌音神恩；有人要等一段時間才能得到；也有人始終不能得到。

每個領受舌音神恩的人，都按聖神給他的推動，各自有說舌音或唱舌音的方式；奇妙的是，無論千百萬人，每個人的舌音都不一樣。每個人的舌音，大半都是重覆地說或唱一小段有變化的聲音或曲調，周而復始，一直延長下去。即使有人的舌音是在說一種真正的語言，他也只是用一兩句話，重覆地說出；並非他能用一種新的外國話與人交談。有少數人的舌音變化較多，比較不單調；也有人唱的舌音比較「好聽」。

一個人只能按聖神推動的方式說或唱舌音。如果他對自己說或唱的舌音不滿意，想要自己加以改變，舌音就立刻停止。但是，他可以祈求聖神改變他的舌音，他的祈禱有的時候會被俯允<sup>48</sup>。一個人能夠控制的是，何時開始和停止舌音，說舌音聲音的大小強弱；他不會在失控的情形下說出舌音來。

在第一次接受舌音時，有些人會在情緒上相當激動，甚至失控地大笑或哭泣；但是，他的神智是清楚的。而且，這種情緒上的反應，在第二或第三次說時，就不再出現。正如說先知話的人，神魂是由自己作主，說舌音的人亦然，通常不是在出神的狀態下接受或運用神恩<sup>49</sup>。

---

<sup>48</sup> 作者自己就有這種經驗。最初，我唱的舌音很單調；我求聖神能有更多的變化，我的祈禱很快地得到答覆：我唱舌音曲調「好聽」多了。

<sup>49</sup> 廿五年來，作者曾在各種大小的集會中，為兩三千人祈求過在聖神內受洗，並幫助他們接受舌音神恩。在這種集會中，如果有人突然昏倒在地，口中發出不自主的喊叫，這類情況絕大多數是因為他們以前作過迷信，與魔鬼有了關聯。在聖神內受洗的力量衝擊下，他們發作起來。

另有些人在聖神內受洗時，或接受舌音神恩時，會號啕大哭，或情緒激動得無法自制；這些情形很多是因為個人在過去所受的心靈創傷或長期壓抑，在被聖神充滿時，或在被聖神推動時，感到一種釋放，因

在瞭解了接受和運用舌音的基本方式以後，讓我們來看看舌音神恩在個人祈禱中的運作和功能。首先，我們必需要說，保祿在格林多人前書十四章中，對舌音神恩的教導，是針對當時格林多教會所有的問題而發，在內容上有它的限制。在五旬 / 神恩復興運動的經驗中，舌音神恩有更廣泛的作用和意義。

正如保祿所說的，那以舌音祈禱的人，是「由於神魂講論奧秘的事」（格前十四 2）；連祈禱者本人，也不懂他自己舌音所表達的意義。正因如此，一個人在許多不同的情況中，可用舌音祈禱，不受到妨礙；例如，在駕車時，在作家務時，都可以一面工作，一面祈禱。一個人持續地作這種祈禱，會在他的內心體會平安和喜樂。這也就是保祿所說的，舌音祈禱是建立自己（格前十四 4a）。

有不少的時候，一位信友感到自己需要祈禱，但是，卻不知道要如何用言語來表達；這時，他如用舌音來祈禱，會有很好的效果。這種方式也可以應用在為人代禱的情況中：先把自己要為之代禱的人奉獻給耶穌，再以舌音為他代禱，往往產生意想不到的效果。有人認為這些情況是，正如保祿所說的：

「同時，聖神也扶助我們的軟弱，因為我們不知道我們如何祈求才對，而聖神卻親自以無可言喻的歎息，代我們轉求。那洞悉心靈的天主知道聖神的意願是什麼，因為他是按天主的旨意代聖徒轉求。」（羅八 26~27）

在為人作醫治祈禱時，祈禱者可以先用普通的言語，按求禱者的需要為他祈求，然後，就用舌音繼續祈禱；往往就在舌

---

而發洩出來。

作者也知道在一些五旬教會的祈禱會中，領導人刻意激起在場者的情緒，讓參加者毫無拘束地發洩。在這種情形下，有所謂的「在出神的狀態下說舌音」。在天主教的祈禱會中，這種狀況很少發生。由此可見，「出神」並不是舌音神恩的基本要素。

音的祈禱中，求禱者得到醫治。這種作法，一方面可以避免重覆的祈求，另一方面顯示出聖神為我們代禱的力量。在五旬 / 神恩運動中，這是相當普遍的方式。

除了以上所說的各種情況之外，說舌音的經驗，在分辨神類上也有它的價值。在分辨神類時，首先要分辨自己的經驗主動或是被動。主動的經驗，自己要花力氣，只可能來自自己。被動的經驗，可能出自善神（天主，天使和聖人們），也可能出自惡神（撒旦及牠的使者）。如果我們在說舌音的經驗中，很清楚地體會被聖神所推動的感覺；這項經驗幫助我們在別的被動經驗中，去分辨什麼是來自聖神的靈感，什麼是來自惡神的力量。

### 舌音神恩在團體祈禱中的運作

有關舌音神恩在祈禱集會中的運作，保祿只作了很簡單的教導：除非在集會的團體中，有解釋舌音神恩的人在場，人們才可以用舌音神恩發言；在經過解釋以後，它與先知話有同樣的功能和效果。如果沒有解釋舌音的人在場，保祿禁止人們用舌音發言，因為沒有人聽得懂。（格前十四 5， 27~28）

在五旬 / 神恩復興運動中，對舌音神恩在團體集會中的顯示和運作，要比保祿所講來得廣泛而豐富。除了保祿所說的，個人用舌音發言，經過解釋，就如同先知話，可以建立教會。保祿完全沒有提到，在集會中，每個人各用自己的舌音，同時說或唱，一起讚美天主。這幾乎是所有的聖神同禱會都作的。尤其當大家一起用唱舌音，和諧地讚美天主時，天主的臨在感特別明顯。在唱完舌音之後，大家保持靜默；不久，聖神就會藉先知話神恩向人發言。這是一般祈禱會的正常程序。

此外，在團體的醫治祈禱會中，主持人可以在作完一段普通的祈禱後，用舌音說或唱繼續祈禱；就在這樣的祈禱中，耶

耶穌聖神在人群中進行不同的醫治。

從以上舌音神恩的種種運用方式和效果看來，舌音的確是由聖神而來的一種多樣式並強而有力的祈禱。如果能善加運用，可以在團體和個人生命中結出美好的果實。

### **解釋舌音的神恩**

在對舌音神恩的顯示和運用的說明中，已經很清楚地看到解釋舌音神恩的運用。只有一點需要說明一下，一位運用解釋舌音的人，並不是他先聽懂了舌音所說的意思，再用易懂的言語把它翻譯出來。有解釋舌音神恩的人，在聽了舌音以後，也需要聖神推動他，用普通言語說出來；正如一個人說先知話一樣。聖神為何要經過說舌音和再加以解釋的方式運作？我們仍沒有找到特別的理由；只能說聖經如此記載了，而我們也如此經驗了。

除了在祈禱會中與舌音配合以外，解釋舌音神恩並沒有其他的功能。所以，它沒有什麼其他的內涵讓我們去作進一步的探討。

### **簡短結論**

我們已經對格林多前書十二 8~10 所列舉的九種神恩，一一探討了它們顯示和運作的方式，以及它們所能產生的效果。我們也清楚地知道，這並不是對神恩有關問題詳盡的研究。因為本書的目的，使我們研究的內容有所限制，對其他的問題存而不論。

到現在為止，我們已經看到聖神的力量如何在耶穌的生命中顯示和運作；也看到神恩如何在宗徒教會、教父時期的教會和現代五旬 / 神恩復興運動中顯示和運作。我們已經準備好一切資料，來反省格前十二中的九種神恩對教會的意義。這正是我們在下一章中所要作的工作。

## 第五部分

# 神恩對教會的意義



在本書的前四部分，對神恩的信證神學作了一個簡要的研討。在這一部分中，我們要以信理神學的方式來對神恩意義作有系統的反省。

格前十二 8~10 所列的九種神恩在教會信仰生活中，並不是最重要的因素；而且在教會的歷史中，對這些神恩的經驗起起伏伏。所以，神恩神學在信理神學中一直都不是一個重要的主題。在前四部分的研究中，我們可以看到在教會歷史中，對神恩作完整而有系統的神學反省並不多。在我們所引用的神學家中，可說只有聖多瑪斯把這些神恩放在他神學的整個結構中，對它們作了一個有系統的反省。由於他本人對這些神恩沒有親身的經驗，使他的反省有相當的限制和缺失。

爲了要對這些神恩作較多面性而完整的反省，首先要作的是給神恩神學找它的定位。在現在天主教的信理神學結構中，神恩應是恩寵論和教會論的一部分。保祿常以基督的身體來看神恩的功能和意義；所以，我們仍以教會爲主題來看神恩，而把神恩是恩寵附屬於教會的主題之下來討論。

此外，在具體運用神恩時，常與聖事有密切的關係；所以，我們要對聖事與神恩的關係加以探討和分析。聖神賜與人神恩是爲了人的好處：「有」神恩的人，藉聖神的恩賜爲人服務。那麼，領受神恩的人和接受神恩性服務的人，對神恩的經驗在他們信仰生活上產生怎樣的影響，也是一個值得探討的問題。從以上的分析來看，本部分要分爲下列幾章：

第十四章 從教會論來看神恩的意義

第十五章 聖事和神恩之間的關係

第十六章 神恩與靈修

對天主教信理神學結構熟悉的人，一看了以上的定位之後，立刻可以察覺，在作十四至十六章的反省之前，有一個更根本的問題需要澄清，那就是耶穌基督與聖神的關係。但是，這個問題遠遠超過本書的範圍，是另一本專書的材料，其中牽涉到聖三論和基督論各種複雜的問題。

另一方面，爲了使我們的神學反省多少有一個適合的場合（ a proper context ），也不得不把這個問題的來龍去脈作一個簡單的研究；並給有興趣的讀者提供一些參考資料。

### 耶穌基督與聖神的關係

在本書的第四至七章中，我們已按四部福音中的資料，對耶穌基督與聖神的關係，作了一些探討。我們自覺所作的探討，有不少地方缺乏以文學批判方法作深入的分析。可是我們意識到，即使在我們已作的分析之中，也可以看出耶穌基督與聖神有密不可分的關係。耶穌人性的生命因聖神的創造而開始；他在受洗以後，接受聖神的傅油，開始默西亞（基督）的公開服務。他全部的公開服務都是在聖神的引導下，藉聖神的力量（ dynamis ）而完成的。他在死而復活以後，所作最重要的事，是把聖神賜予第一個信仰他的團體，好使教會誕生，並有能力（ dynamis ）和權柄（ exousia ）去向天下萬民傳播福音，直到世界的終結。

可是這種耶穌基督和聖神的親密關係很少在天主教的基督論中反映出來。撇開梵二以前的著作不談，即使七十年代，甚至八十年代所出版基督論的書籍中，也缺乏對耶穌基督與聖神的關係作全面而深入的反省<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 這種情形幾乎可以在任何一本這方面的書中得到證實。在天主教的中文著作中，我們能找到的有：張春申，《耶穌基督與聖母瑪利亞》（台北：光啓，1978）。這本書是作者集合他自1957~1977年，所發表

如果我們想知道如此忽視聖神的主要原因，一定也要追溯到聖三論。由於天主教在與東正教的爭辯中，肯定了「父和子

的共同主題的作品編輯成書的。在有關耶穌基督的部分，並沒有專門討論耶穌與聖神關係的文章。此外，由香港教區司鐸更新聚會籌備委員會編輯，由編輯委員會出版的《基督學文摘》（1979），在內容上也是同樣的情形。此外，張春申還寫了另外兩本相關的書：《耶穌的名號》，輔大神學叢書之廿九（台北：光啓，1990）；《耶穌的奧蹟》，輔大神學叢書之卅（台北：光啓，1991）。在前一本書中，作者幾乎沒有探討任何一個名號與聖神的聯繫，包括「默西亞」和「上主的僕人」在內。在後一本書中，除了在「耶穌的受洗」和「耶穌的受誘」兩個奧蹟中，很清楚地提到聖神外，也很少探討其他耶穌的奧蹟與聖神的關聯。

我們這樣的批評，並不是要貶抑這些著作的學術價值，只是願意指出，在羅馬天主教會內，基督論的基督中心主義（Christocentrism）的色彩非常濃厚；往往不夠注意到聖神的一面。

天主教所出版的中文翻譯著作中，我們可以找到三本有關耶穌基督的學術專著。華德（Bruce Vawter）著，香港教區真理學會譯，《耶穌基督：新約基督學論文》（香港：香港教區真理學會，1982）；原著於1973年在美國出版。這本以新約基督學為主題的書，除了在少數地方提到聖神以外，幾乎完全忽略耶穌和聖神的關係。Gerald O'Collins著，黃懷秋譯，《基督論再詮》（台北：光啓，1989）；原著於1983年在英國出版，全書也極少提到聖神。梅樹理（Vittorio Messori）著，馬千里譯，《耶穌新論》（台北：慈幼，不詳）；原書於1977年在意大利出版；書中完全沒有提到聖神。作者是一位平信徒。嚴格來說，它神學學術水平比較低。

在外文的著作中，我們也可找幾個例子。Edward Schillebeeckx在這方面寫了兩本巨著：*Jesus: An Experiment in Christology*, trans. Hubert Hoskins（London: Collins, 1979）；原書於1974年在荷蘭出版，全書並沒有特別的章節討論耶穌與聖神的關係。*Christ: The Experience of Jesus as Lord*, trans. John Bowden（N.Y.: The Seabury Press, 1980）；原書於1977年在荷蘭出版。書中討論聖神，但是它的內容是若望福音中，耶穌在復活後遺發聖神的問題（414~427）；另一部分討論到基督論和聖神論之間的關係（534~538），篇幅不多，整個陳述也不夠清楚。作者也表示在這個問題上有許多待作的研究。

從以上的例子可以看出，天主教的基督論相當普遍地忽視耶穌基督與聖神的關係。

共發聖神」的解釋。這項信理就影響了天主教整個的系統神學。在聖三對外的救援工程中，聖神的被派遣（the mission of the Holy Spirit）是附屬在子的被派遣（the mission of the Son）之下。又基於士林神學對有效因（efficient cause）的瞭解，天主聖三對外的工作是出自天主的本質（essence）。因此，聖神並沒有自己的專屬被派遣（the proper mission），只有歸屬性的派遣（an appropriated mission）<sup>2</sup>。

以上的神學解釋影響了聖言與聖神關係的認識，從而影響了基督論、教會論、聖事論，以及所有信理系統神學的認知<sup>3</sup>。我們可以說天主教的系統神學是以天主聖言－基督為中心的，聖神和他的工作常在附屬的地位<sup>4</sup>。十九世紀中葉以來，有不少神學家努力探討聖神和聖言之間的關係，希望能使這項關係有一種較平衡的看法。到梵二以前為止，成果並不很顯著<sup>5</sup>。所以，

---

<sup>2</sup> 士林神學對天主聖三對外工作關係的解釋，當然不是三言兩語可以說清楚的；關於這一方面的問題，可參看：Del Colle, *Christ and Spirit*, 16~22。

<sup>3</sup> 有名的“*filioque*”「及由子」爭議是使羅馬天主教會（The Roman Catholic Church）與東正教（The Orthodox Church）分裂的重要原因之一；它也是羅馬天主教和東正教在信理發展分歧的根源之一。關於羅馬天主教後來發展的基督中心主義（Christocentrism），以及與東方教會的聖神論上的分別發展，可參看：Dupuis, *Jesus and Spirit*, 21~32。作者 James Dupuis 是一位法籍神父，曾在多國教授神學，其中包括印度和羅馬的額我略大學（Gregorian University）。他的這本著作可能是天主教方面，在對耶穌基督與聖神關係上的先進作品之一。不過作者的興趣不只在這一點上，而且也關懷基督論與聖神論的關係對與非基督宗教交談的意義（141~245）。

關於東正教對“*filioque*”在天主教信理所產生影響的批評，可參看：孔格，《言與神》，172~174。

<sup>4</sup> Dupuis, *Jesus and Spirit*, 21~32。

<sup>5</sup> 關於十九世紀中葉以來，新士林神學在重新反省基督與聖神關係上所作的努力、所產生的效果，以及其中所有的問題和困難，可參看：Del Colle, *Christ and Spirit*, 34~90。

基督中心主義在梵二的文獻中雖然有改善，但是並不很多<sup>6</sup>。

自從一九六七年，神恩復興運動進入天主教以來，在這方面所產生的衝擊是很顯然的。首先，聖經學家和神學家們對聖神以及他在救恩方面的工作，產生了高度的興趣，作了不少的研究工作<sup>7</sup>。到了九十年代，在聖言與聖神關係的神學反省上似乎有些新的進展<sup>8</sup>。但是，還沒有為大家所公認很好的解釋。在這方面，尚有許多的研究要作。

不過，有些神學家個人在態度上的轉變，不但是顯而易見的，而且可說是驚人的<sup>9</sup>。在這一類的例子中，我們只選一個加

<sup>6</sup>關於梵二的基督中心主義，可參看：同上註，33~58。關於其他教會對梵二在這方面的反應，可參看：孔格，《言與神》，174~175。

<sup>7</sup>除了已引用過的書籍外，我們找到的天主教近年出版的英文有關聖神的書如下（按出版年代的秩序）：John C. Haughey, *The Conspiracy of God: The Holy Spirit in Us* (Garden City, N.Y.: Image Books, 1973). Donald L. Gelpi, *The Divine Mother: A Trinitarian Theology of the Holy Spirit* (N.Y.: University Press of America, 1984). F.X. Durrwell, *Holy Spirit of God*, Trans. Benedict Davies (London: Geoffrey Chapman, 1986); 原書於1983年在法國出版。Donald L. Gelpi, *God Breathes: The Spirit in the World* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988). George A. Maloney, *The Spirit Broods Over the World* (N.Y.: Alba House, 1993); 作者屬於天主教東方禮之司鐸，其聖神學深受東正教的影響。Andrew Apostoli, *The Gift of God: The Holy Spirit* (N.Y.: Alba House, 1994)。

在基督教方面，只舉一個著名的例子：Juergen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis: Fortress Press, 1992)。這書的德文原版是1991年在德國出版。它在五旬 / 神恩運動中引起了很大的迴響。

<sup>8</sup>可參看：Del Colle, *Christ and Spirit*, 91~216。

<sup>9</sup>司鐸們因神恩復興所受影響的見證，在中文方面有兩本譯作：George W. Kosicki 編，盛常在譯，《上主是我的牧者》（台中：光啓，1982）；其中有十三位司鐸的見證。羅德剛（Robert DeGrandis）編，王敬弘譯，《和風吹送》（台北：光啓，1989）；其中有九位司鐸的見證。英文著作只舉一例：George T. Montague, *Still Riding the Wind:*

以說明，他就是在基督論、教會論及教會史有名的法國神學家孔格（Yves Congar）。他在1965年，亦即梵二結束的一年，出版了他第一本基督論方面的專著<sup>10</sup>。在這本書中，他對耶穌基督與聖神的關係幾乎沒有興趣。在他參加了天主教的神恩復興運動以後<sup>11</sup>，他出版了一套三巨冊的聖神論<sup>12</sup>。四年以後，即在他八十高齡時，他出版了《聖言與聖神》一書<sup>13</sup>。在內容方面，這本書可說是他鑽研神學的高峰。他在這本書中，深刻探討「天主之言」和「天主之神」在舊約時期的關係<sup>14</sup>；接著他再研究聖言和聖神之間在工作上，特別是在耶穌基督身上的聯繫<sup>15</sup>。然後，根據這兩項研究的成果，他再探討基督論和聖神論之間的關聯，以及其他有關的神學主題，如神恩與制度<sup>16</sup>等等。

對於這個問題，也許我們可以引用孔格在《聖言與聖神》

---

*Learning the Ways of the Spirit*, rev. ed., (Mineola, NY; Resurrection Press, 1994). 此書的作者曾任美國天主教聖經協會（The Catholic Biblical Association of America）的主席。為國際有名的聖經學者。本書的第一版於1974年出版；廿年後，他在原書的前後加寫了他廿多年來參加神恩復興運動的感想，出了增訂版。書中的跋“Twenty Years Later: Mission,” (97~109)，特別有參考價值。

<sup>10</sup> *Jesus-Christ, notre Mediateur, notre Seigneur* (Paris: Les Editions du Cerf, 1965). 英文版: *Jesus Christ* trans. Luke O'Neill (N.Y.: Herder and Herder, 1966).

<sup>11</sup> 如果我們注意到孔格神父參與天主教神恩復興運動的時候，年齡大約在七十歲左右，他這種態度和思想上的轉變，更令人驚訝和佩服。

<sup>12</sup> *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vol. (Paris: Les Editions du Cerf, 1979~1980)；英文版資料見參考書目。

<sup>13</sup> *La Parole et le Souffle* (Paris: Desclée, 1984)；中文版資料見參考書目。

<sup>14</sup> 孔格，《言與神》，22~30。

<sup>15</sup> 同上註，31~62。

<sup>16</sup> 同上註，87~93。

的導言所寫的第一句話作個結論：「如果要以一句話總結我有關聖神的研究，我會說：沒有聖神學即沒有基督學，沒有基督學也不會有聖神學。<sup>17</sup>」換句話說，沒有孤立的基督論或聖神論，只有聖神的基督論（Pneumatological Christology or Pneumatic Christology）和基督的聖神論（Christological Pneumatology or Christo-Pneumatology）。在天父的救恩計劃和工程（Economy of salvation）中，聖言和聖神常是相輔相成，各有不同的角色，合作無間的。

### 基督－聖神的教會論簡述

只有在對聖言和聖神的關係有一個平衡的認識以後，才不會只有一個基督中心的教會論（Christocentric Ecclesiology）<sup>18</sup>，而是基督－聖神的教會論（Christo-Pneumatic Ecclesiology）。我們願對這種教會論作一個簡單地描敘。

在本書的第六章和第八章對路加兩部著作的研究中，我們已經看到天主子降生成人的奧蹟和五旬節教會誕生的奧蹟有其平行性，以及兩者之間密不可分的關係。在天主子的降生奧蹟中，瑪利亞因聖神的蔭庇而懷孕耶穌；同樣，在五旬節，聖神降臨在聖母帶領的第一個信仰耶穌的團體中，使教會誕生<sup>19</sup>。這教會是基督徒的團體，基督是教會主體性的根源；但是，教

<sup>17</sup> 同上註，1。這是一位為神學研究獻上了他一生的人，在他晚年，也在他出版第一本書將近五十年時，所說的智慧之言；值得我們深思。他的第一本書 *Chretiens Disunis* 於 1937 年出版。

<sup>18</sup> 梵二的《教會》中，雖然重視教會與天主聖三每一位的關係（2-4），稍後，卻用了相當長的篇幅來發揮教會是基督身體的道理（7）；在其中，只以簡單的一句說，基督在復活後派遣聖神到教會中，成為教會的靈魂。整個文件對子及聖神在教會中的互動互補缺乏反省。

<sup>19</sup> 可參看：王敬弘，〈路加作品中的聖神與聖母瑪利亞〉，《神論》88（1991 夏），213-220。

會的開始、以及她生命的延續和成長，卻是出於聖神不斷地創造<sup>20</sup>。這一點可以從宗徒大事錄整個的敘述中，清楚地看出來。

同樣地，在第九章保祿的教會神學中，我們也看到：所有的人「都因一個聖神受了洗，成爲一個身體，又爲一個聖神所滋潤」（格前十二 13）。因聖神受洗的人，是成爲基督身體的肢體；但是，一個肢體要在這身體中活下去，必需有聖神活水的滋潤。基督是教會的主體，而教會生命的活力卻來自聖神。

所以，在基督－聖神的教會論中，基督的逾越奧蹟和聖神降臨奧蹟有同等的重要性和彼此的不可分離性。兩者同時是教會生活永恆的泉源：一群充滿聖神的基督徒，以聖神賜給他們的力量，慶祝並宣揚耶穌的逾越奧蹟；教會以聖神和水的洗禮，使慕道者進入教會，參與耶穌的逾越奧蹟並充滿聖神，成爲基督身體的肢體。教會－基督的身體－從本質上來說，就應該是一個充滿聖神和神恩的團體，因爲這一切是她生命力的根源。

在這樣的教會論之內，聖神和他的德能才有一定的地位和意義；他的神恩也不是奇恩，而是常恩－聖神的德能經常的顯示。在有了以上對教會的本質的瞭解後，我們才能比較正確地去作下面幾章的神學反省。

---

<sup>20</sup> 以宗四 22 爲例：當時宗徒們受了第一次監禁；在他們被放出來以後，門徒一起祈禱，求天主：「……賜你的僕人以絕大的膽量，宣揚你的真道，同時伸出你的手，藉你的聖僕人耶穌的名字治病，顯微兆，行奇蹟」（29b-30）。而天主的答覆是：「眾人都充滿了聖神，大膽地宣講天主的真道」（31b,c）。在這段聖經中，可以清楚地看出，教會宣揚的是耶穌，但是，只有靠天主所賜聖神，才有力量去踐行。在宗徒大事錄的敘述中，這種基督和聖神在教會生活中的交互關係，比比皆是。



# 第十四章

## 從教會論來看神恩的意義

在第十三章中，我們已研討了神恩復興運動對神恩的經驗；在其中，我們多少已經看到，格前十二 8~10 所列九種神恩，在建樹教會上能有什麼貢獻。但是還有一些神恩對教會意義的神學問題，值得我們作更深入的研究。在這一章中，我們要按下列四方面來探討神恩對教會的意義：

- (一) 聖神何時以何種方式賜下神恩
- (二) 神恩是賜給教會或是賜給個人的恩寵
- (三) 制度與神恩之間的關係
- (四) 神恩與神恩服務在教會中可能引起的困擾

## （一）聖神何時以何種方式賜下神恩

### 初期教會的經驗

這裏所說的初期教會是指三世紀中葉以前的教會。按我們在十章所作的研究，在這個時期中，教會還相當普遍地經驗到神恩。

按宗徒大事錄的記載，第一次五旬節時，天主傾注聖神到宗徒所領導的團體身上，因此而產生了教會；同時，幾乎教會所有的成員每人都經驗到舌音和其他的神恩。從此，這個宗徒教會藉聖神和他的德能，從耶路撒冷開始，到全猶大和撒瑪利亞，直到地極，為耶穌和他的福音作證，建立了普世教會。凡是福音所傳到之處，只要是接受耶穌基督作主和救主的人，就給他們付洗，並讓他們充滿聖神及領受神恩。

按第十章的研究，在第三世紀中葉以前的教會中，延續宗徒大事錄中教會的傳統，在給慕道者講授教理時，都給他們詳細講解聖神的道理及介紹神恩。在當時，堅振還沒有成為與洗禮分離的聖事，而入門禮儀以耶穌在約旦河受洗為典範。所以，在戴爾都良、依拉利和耶路撒冷的濟利祿所記載的洗禮禮儀中，慕道者在領洗以後，都由主教覆手領受聖神，並獲賜神恩；然後，參與感恩祭並運用神恩，因為教會就是一個充滿聖神和神恩的共融團體。按當時對入門禮儀的瞭解，領洗、充滿聖神和領受神恩常是聯合成為一個整體的經驗。

在這種情況中，教會的自我認識和入門禮儀有相互的良性循環。教會認識並經驗到，自己是一個充滿聖神和他的神恩的團體；所以，也準備慕道者有同樣的恩賜和經驗，並藉入門禮儀為慕道者祈求這些神恩，使他們能夠完全地進入並參與教會的團體。同時，教會也藉著這樣的入門禮儀使自己成長並得到建樹。領受入門禮儀的教友再藉著所得到的神恩向外傳福音，

使教會增長。這樣的牧靈方式，也充分顯示教會是擁有神恩的主體，與聖神充分地合作，藉著入門禮儀和各種神恩，使整個團體和個別信友都得到益處。

在第十一章的研究中，顯示出在三世紀中葉後的教會中，在對道慕道者的要理講授中已不再提神恩。在領洗後，新領洗者也被覆手充滿聖神，可是不再獲得神恩。這種情況可能是由於神恩的妄用和濫用，而遭到教會權威的壓制；此外，也可能是由於洗禮聖事神學典範的轉變，而產生這樣的影響。從此以後，神恩的顯示和運作受到很大的限制。一直到一九六七年，神恩復興運動開始進入天主教會，教友們才再一次較普遍地經驗神恩。

### 神恩復興運動中的經驗

在我們參加神恩復興運動廿六年的經驗中，教友獲得神恩，絕大多數的人是在參加「在聖神內生活研習會」（The Life in the Spirit Seminar）中<sup>1</sup>，被覆手祈禱而得到聖神充滿和神恩的經驗。但是，有的人是私下被人覆手祈禱，或在個人的祈禱中，求天父或耶穌傾注聖神，也得到同樣的效果。更有少數人，在自己毫無主動要求和準備下，突然地被聖神充滿；有的人立刻得到神恩，也有的人要再經別人覆手祈禱才得到神恩<sup>2</sup>。

<sup>1</sup>這是一個連續七次的研習會，通常以每星期一次的方式進行。在經過四次的準備之後，在第五次集會時，參加者被覆手祈求充滿聖神並蒙賜舌音及其他神恩。第六及第七次集會，主要是幫助參加者瞭解神恩，並初步學習如何運用；也給他們指出今後在聖神內成長的基本方法。此後，參加者最好能參與一個定期的聖神同禱會（charismatic prayer meeting），繼續學習和成長。可參看：克拉克斯德望（Stephen Clark）著，張雪珠譯，《在聖神內生活：指導小組手冊》（新竹：聖神同禱會神恩服務中心，1973）。

<sup>2</sup>作者本人就是這最後一種人之一。在一九六二年，我是在一次吃中餐時，突然被聖神充滿，但是沒有任何神恩的經驗。直到一九七一年，

一般來說，在被聖神充滿後，大多數人首先得到的是舌音神恩；有人同時立刻得到其他神恩，有人則要經過一次或多次祈求才得到其他神恩；也有一些人，無論怎樣為他們作祈禱都完全沒有神恩的經驗<sup>3</sup>。

## 入門聖事與領受神恩

在三部對觀福音中，都很清楚地記載了，耶穌是在領洗以後，聖神降在他身上，使他成為受傳者—默西亞；也使他藉聖神的德能去接受魔鬼的試探，宣揚天國的福音，醫治病人和驅逐魔鬼，等等。

按宗徒大事錄的記載，教友們也在領洗前後，就充滿聖神並領受神恩。在第十章的研究中，我們也看到，教會在三世紀中葉以前的經驗是：一位教友被聖神所充滿並領受神恩，是入門聖事恩寵完整的因素之一（an integral element）。因為當時洗禮聖事是以耶穌在約旦河受洗為典範。同時，教會也相信耶穌在洗禮時所領的恩寵，是為每一位信友而領的；即所謂頭的恩寵就是身體的恩寵。在第十一章的研究中，我們可以看到，即使在神恩被隱修生活所吸收之後，在神學上，大家仍承認教友在領洗時已領受神恩，只是隱而不露；一直到他完全奉獻自己度隱修生活，神恩才會顯示出來。所以，在今日神恩復興運動的神學反省中，天主教的神學家幾乎是一致認為：充滿聖神及領受神恩是使一位教友已領的堅振聖事達到完滿<sup>4</sup>。

---

我接觸神恩復興運動，經過別人的祈禱，才得到神恩。關於我個人的見證，可參看：羅德剛（Robert DeGrandis）編，王敬弘譯，《和風吹送》，再版（台北：光啓，1993），39~47。

<sup>3</sup>上註所引的《和風吹送》中，有九位司鐸的見證，每人在這方面的經驗都有所不同。

<sup>4</sup>關於「在聖神內受洗」在福音中的意義，可參看：McDon. & Mon., *Initiation*, 3~62；在新約中的意義：同書，76~82。

在今日的天主教會中，如果一個人在嬰兒期領洗，當然不會領受任何神恩。等他到了十歲左右領堅振聖事，一般來說，他對聖神的道理懂得很少，也不會聽到有關神恩的教導。在領堅振的前後，他實際上很少體會在信仰上有什麼顯著的改變，或有任何神恩經驗。即使一個人到成年才領洗，在慕道期只會聽到很有限的有關聖神的道理，平常也聽不到對神恩的介紹。在領受入門聖事時，他也自然地不會期待聖神的充滿和得到神恩，因此，也不會有這些經驗。所以，當一位成年教友參加「在聖神內生活研習會」時，在妥善的準備之後，領受聖神的充滿和神恩。他所得到的並不是什麼額外而特殊的恩惠，而是把他在領堅振聖事應得而未得的恩寵，加以補足而已。所以，它是堅振聖事的更新（renewing the sacrament of Confirmation）和滿全。

在梵二以後的教會論<sup>5</sup>，強調教會與天主三位生活而富有動力的關係：教會是天主的子民<sup>6</sup>，基督的身體<sup>7</sup>，聖神的宮殿<sup>8</sup>。教會所有成員之間的關係則是信友們在基督的身體內，藉著聖神的共融<sup>9</sup>。

---

有關「在聖神內受洗」與入門聖事的關係，可參看：Stephen B. Clark 著，張鶴琴譯，《在聖神內受洗》（台北：華明，1983），48~49；華爾希，《神恩 I》，48~50；Stephen B. Clark, *Confirmation and the "Baptism of the Holy Spirit"* (Pecos, N. M.: Dove Publications, 1969), 5~15.

<sup>5</sup>關於梵二以後的教會論的新發展，可參看：張春申，〈教會學〉，《神辭》，579~580。關於梵二以後的教會學詳細的論述，可參看：張春申，《基督的教會》，輔大神學叢書之廿七（台北：光啓，1989）。

<sup>6</sup>張春申，《基督的教會》，51~58。

<sup>7</sup>同上註，67~78。

<sup>8</sup>同上註，59~62。

<sup>9</sup>同上註，63~67。

如果我們從教會是聖神的宮殿來反省神恩對教會的意義，就可以對彼此的關係有更深一層的瞭解。對「宮殿」這個名詞，我們不應只有一種靜態的看法。首先，教會這個宮殿是聖神在第一次五旬節所創造和建立的。在人類的歷史過程中，聖神以他的德能繼續不斷地使這宮殿擴展和更新，而這宮殿也就是基督的身體。聖神德能顯示的重要方式之一，就是格前十二 8~10 所列的九種神恩。如果按新約和最初三個多世紀教會的經驗，在正常的狀況下，慕道者在領受入門聖事時，就應被聖神所充滿，也獲得神恩；並可立刻在教會的引導下運用神恩，來建樹教會。不過，已存在的教會必須先是充滿聖神和各種神恩的團體，才能在牧靈上如此實踐。

梵二雖然對教會與神恩的關係作了多方面的反省，卻一點沒有提到教友在什麼樣的情形下，可以得到神恩；也沒有對入門聖事與獲得神恩的關係加以反省。這可能仍是由於教會對神恩缺乏實際經驗所產生的後果。

### **神學和牧靈上的挑戰**

這種神學上的更深度研究的解釋，也給現在的教會論和聖事論帶來一項挑戰。我們需要重新思考教會在本質上是神恩性的，到底有什麼意義？入門聖事與神恩的關係究竟為何？只有在這些問題上有了較完整而健全的神學，才會在教會的牧靈工作，慢慢地實踐出來。

在牧靈工作方面，不只是如何能幫助每一位領洗者得到入門聖事所給的完滿恩寵；而且，也是幫助已領洗的教友們，一方面重新認識長久以來被疏忽的天主聖神，一方面領受神恩並加以運用來建樹教會。這些都是牧靈工作者所要面對的挑戰。

此外，在梵二文獻中，要求牧者主動地去發掘和辨別教友所有的神恩；並對有神恩的教友加以培育，幫助教友善用神恩

來建樹教會<sup>10</sup>。這項要求似乎假設牧民的司鐸們，自己對神恩能有相當的知識，甚至對神恩的親身經驗。這也是對司鐸培育的一項挑戰。

## （二）神恩是賜給教會或是賜給個人的恩寵

### 教會的神恩或個人的神恩

從保祿書信的觀點來看，神恩是爲了教會得到建樹而賜給個別教友的。因此，從教會方面來說，教會在本質上是神恩性的，所以，常常擁有神恩<sup>11</sup>。可是這並不意謂著，她的每一位成員一定都有神恩，而是教會中常有一些被聖神賜予神恩的人。從個人方面來說，一位教友，常可按聖保祿的話：「你們該熱切追求那更大的神恩」（格前十二 31a）<sup>12</sup>，自己爲自己祈求，或請別人爲他祈求，而得到神恩。至於誰得到那一種神恩，那就要看聖神「隨他的心願，個別分配給人」（格前十二 11b）<sup>13</sup>。

<sup>10</sup>可參看：《教友》，4，30。[《梵二文獻》，459，491~492。]

<sup>11</sup>可參看：《教會》，4，12。[《梵二文獻》，7~8，21。]

<sup>12</sup>思高版的聖經，在格前十二 31a，用「恩賜」一詞來譯原文的 *charismata*，似欠妥當。如果用「神恩」來譯它，比較貼切。因爲格前十二 31a，是總結上面一段有關神恩的道理。格前十二 31b 是開始下面的一個主題：「愛」。這一節的兩小節是以句點分開。在保祿書信中，他從來沒有稱「愛」爲「神恩」。

<sup>13</sup>在我們參加神恩復興運動的經驗中，聖神賜予誰那種神恩，實在有他的奧祕性。有些人不求什麼，而神恩自來；有些人苦苦祈求，而一無所獲。有些人求某一種神恩，卻同時得到另一種或數種神恩。有些人在得到神恩以後，就立刻妄用；使在旁觀察的人，真不知道聖神爲什麼要賜予他神恩。也有人得到神恩之後，不敢或不願運用，以致爲別人和自己都沒有好處。

## 神恩：常恩或暫恩

如果套用傳統恩寵論的術語，也許我們可以說：對教會而言，神恩是「常恩」（habitual grace），因為教會本質上就是神恩性的，所以，她常常具有聖神的神恩；對個別教友而言，神恩是「暫恩」（actual grace），因為任何一種神恩都不是為得救所必需的；聖神可以自由地給這人神恩，而不給另一個人任何神恩。按神恩復興運動的經驗，有的人因著祈禱可以得到新的神恩；有的人，因著長期不用已有的神恩，或心中疑惑及其他的因素，也可失去已有的神恩。

我們在第二章中也提過，有些神學家認為，沒有一個人「有」神恩，每一次神恩的顯示和運用，都是聖神當時即刻賜給的<sup>14</sup>；聖神可常賜給一個人同樣的神恩，因為聖神是忠信的，以致令人看來，好像這個人「有」某一種神恩<sup>15</sup>。這種見解也不能令人滿意地解釋在神恩復興運動中所有的經驗。有的神恩（舌音、知識的言語和醫治神恩），似乎只要一位教友有了第一次運用這些神恩的經驗以後，只要他願意時，就可以運用它們。但是，每次神恩的顯示的強度並不一樣<sup>16</sup>。有的神恩（解釋舌音、先知話和智慧的言語），每一次必須先有聖神的推動，才會顯示出來。

在身體醫治的祈禱中，病得醫治的過程，可說都有奇蹟性；即使一場嚴重的病要分幾次的祈禱或長時期的祈禱，才能得到痊癒，也有它的奇蹟性。有身體醫治神恩的人，在為病人

---

<sup>14</sup>可參看：Sullivan, *Charisms*, 32, 33.

<sup>15</sup>同上註。

<sup>16</sup>此處所謂「神恩顯示的強度」，要以例子來說明，比較容易明瞭。比如，由知識言語神恩所獲得的知識，有時非常清楚；有時只有一個大概的概念和方向。有身體醫治神恩的人，有時非常短暫的祈禱，已有令人驚奇的效果；有時長時間的祈禱，也毫無反應。



祈禱時，都可以期待的信心（*expectant faith*）相信病人會得到某一程度的醫治。如果，病人毫無反應，大半是他的心靈上有些障礙，使他得不到醫治<sup>17</sup>。心靈醫治的案例，從外表看來，可能奇蹟性並不顯著。可是奇蹟性的醫治也時有所聞<sup>18</sup>。信心的神恩，在某些人身上，好像不是一次性的顯示，而是一種比較恆久的狀態。分辨神類的神恩也有類似的情況。

基於以上的經驗，可能我們不能用傳統恩寵論比較靜態的名詞「常恩」和「暫恩」來解釋神恩的現實。

### 基督的身體：解釋神恩意義的基礎

如果我們想要深刻地瞭解神恩對教會的意義，最好的方式可能是回到在本書第九章第三節，對保祿書信中有關基督的身體和聖神之間的關係所作的研究，作為反省的基礎。基督是身體的頭，我們都是他身體的肢體。按傳統恩寵論的神學理論，頭的恩寵（*gratia capitis*）就是身體的恩寵（*gratia corporis*）。「天主怎樣以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌，使他巡行各處，施恩行善，治好一切受魔鬼壓制的人，……」（宗

<sup>17</sup>可參看：MacNutt, *Healing*, 248~261。作者舉出了十一個理由，為什麼有些病人不得醫治：(1)缺乏信心；(2)耶穌願意病人分享他救贖性的苦難；(3)對痛苦有錯誤的價值觀；(4)不肯悔罪；(5)沒有針對問題祈禱；(6)錯誤的診斷；(7)不肯就醫；(8)不用自然的方法保持健康；(9)時候未到；(10)天主要藉另一個人的祈禱使病人得醫治；(11)社會環境阻止醫治發生。在看完了這些理由之後，我們立刻可以加上一個：不肯寬恕別人和自己。

從以上的理由，我們可以看出，一位有神恩的人，他的祈禱沒有產生預期的效果，有很多可能的原因；並不表示聖神沒有即時賜予神恩，或收回已賜的神恩。

有關這方面，它還涉及神恩服務的另一個神學問題：神恩服務的人效性（*ex opere operantis*）。我們要在下一章中討論它。

<sup>18</sup>例如，吸毒者或同性戀者，在一次短暫的祈禱中，得到完全的醫治，以後也不復犯。

十 38abc )，天主也怎樣要以聖神和德能傳耶穌基督身體的肢體。

我們實在是「都因一個聖神受了洗，成爲一個身體，又都爲一個聖神所滋潤」(格前十二 13bc)。所以，我們首先肯定教會應該是一個充滿聖神的團體，在這團體中應該有許多有神恩的成員。但是，事實上她是否如此，則要看在她的成員中，到底有多少人是爲聖神所充滿<sup>19</sup>。在被聖神充滿的人們身上，聖神有如住在自己的宮殿中，恆常動態地臨在，以他的德能傳抹他們，以他的靈感去推動引導他們，使他們成爲傳揚福音的僕人，也使教會不斷地革新與成長。神恩的運作，常是聖神在教會內，與被賜予神恩者之間，位格性互動的顯示。所以，我們要從聖神、基督身體的頭和肢體及聖神的德能，去瞭解聖神的神恩如何在教會內的各成員身上運作，才能對這個問題有一種較平衡的認識<sup>20</sup>。

在人的身體上的每一個肢體各有不同的功能，其運作的方式也各有不同。有的肢體按其功能常常在工作，例如，心臟必

---

<sup>19</sup>這並不是說，沒有被聖神充滿經驗的人，在他的生命中就沒有聖神，而是聖神臨在的程度上的不同。每一個教友都在受洗時，在水和聖神內重生，在他的生命中就有聖神的臨在。但是，「在聖神內受洗」是使聖神充滿整個的生命。兩者在經驗上的不同，及其神學上的解釋，可參看：Stephen B. Clark 著，《在聖神內受洗》，42~49；華爾希，《神恩 I》，35~50。

「在聖神內受洗」是一個聖經中名詞，它的真義是被聖神所浸透，或被聖神充滿。在神恩復興運動中的經驗是，一個人可以多次爲聖神所充滿。其實，從靈修的角度來看，這也是合理的。每一個人留給天主的心靈空間，是可以增長和減少的。當人的心靈空間增長時，聖神的活水常常可以更豐盛地充滿他。

<sup>20</sup>雖然梵二在《傳教》中，反省了在教會對外的傳教活動中，基督與聖神的互動和互補的關係；但是，對在教會內部生命中，基督與聖神的互動，卻沒有什麼貢獻。這也是因爲在基督的生命中，對聖神和聖言的關係反省得不夠深刻，以致產生這些後遺症。

須不斷地跳動，肺部必需不停地呼吸，否則人就會死亡。有的肢體則在某些需要它的時候才運作，例如，腳不是常常在走路，不過它走路的能力常在。如果我們同意 Francis A. Sullivan 的看法：在保祿書信中，聖神的神恩是基督身體唯一分工的原則。我們每一位教會不同的成員，因著聖神賜給我們不同的神恩，而成爲不同的肢體。我們每一個人所有的神恩，運作的方式也不同；有些神恩一旦賜予之後，可以被人以相當的自由隨時加以運用；有的神恩則必需每次有聖神的推動才能運作。

因爲一個肢體的功能不是常常改變的，所以，聖神也不會今天賜給某人一種神恩，明天把它收回，卻又賜給他另一種神恩。因此，我們仍然可以說一位教友「有」某種神恩。當他體會到聖神賜給他某種神恩後，仍然需要學習如何按那種神恩的特性去運用它，才能發揮它的功能，去爲人服務。

如果一個人長期不用他身體的某一肢體，這一肢體平常會萎縮而退化。同樣，如果一個人長期不運用已得到的某種神恩，也會好像失去了這種神恩，無法再運用它。

神恩是聖神白白賜予的恩寵（*gratiae gratis datae*），但是它們有一項別的恩寵所沒有的特性，那就是「聖神顯示在每人身上雖不同，但全是爲人的好處」（格前十二 7）。這節經文中的「爲人的好處」，常常可以解釋爲「爲別人的好處」<sup>21</sup>。由於神恩是爲了建樹教會而賜予某一個人的，所以，有一種神恩的人，並不一定自己能從這種神恩獲得益處；例如，有醫治身體疾病神恩的人，爲自己的病祈禱，反而很少得到效果。

從表面上看來，這種現象好像有些奇怪；但是，實際上，它很合乎保祿對基督身體的教導。身體的某一個肢體所有的功能，主要是爲了其他的肢體服務；例如，右手不能爲自己作什

---

<sup>21</sup> 「爲人的好處」之解釋，可參看：本書第二章對格前十二 7 的詮釋。

麼，而要靠左手和其他的肢體；反之亦然。只有如此，身體的各個肢體才能互相為用，共同形成一個身體。有神恩的人也是如此，要以已有的神恩互相服務，才能共同建樹基督的身體—教會，也能彼此獲得建樹。這也是為什麼保祿在格前十二章講解神恩的性質之後，立刻在十三章強調愛的重要性。因為只有在愛的精神下運用神恩，才能達到它們真正的目的。所以，愛和神恩並不是對立的，而是相輔相成的。有愛而沒有具體為人服務能力的人，很少能真正地使人獲益；有了服務能力卻沒有愛的人，正如保祿所說：「（但我若沒有愛），我什麼也不算」（格前十三 2d）。

教會是基督的身體這道理，能加深我們對神恩意義的瞭解。但是，在有些方面，仍有它的限制。我們每個人對自己的肢體都有控制的能力，我們的肢體不會對頭所出的命令反抗；反而是頭可以出不合理的命令妄用肢體，使它受到傷害。但是，我們每個作基督身體肢體的人，都有個人的自由，可以妄用得到的神恩；如此，不但可以傷害其他的肢體，也可以使自己受損。

在保祿對基督身體的教導中，頭是使身體各肢體合一的根源，而基督就是這頭。按保祿的理想是：「在愛德中持守真理，在各方面長進，而歸於那為元首的基督，本著他，全身都結構緊湊，藉著各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將它建立起來」（弗四 15~16）。所以，有神恩的人，必須在聖神的領導下，順服元首基督，才能真正成為基督身體的一個有用的肢體，與其他肢體合作，共同建樹教會。

所謂「歸於元首基督」，也可以分為內在和外在兩方面來談。內在的歸於元首基督，是一位教友，在自己的祈禱中，在聖神的領導下，順服基督的旨意去運用神恩。他能作到順服的

程度和分辨的正確，與他個人的靈修生活有密切的關係。外在的歸於元首基督，就是對教會有形結構的領導人的服從。兩者不是二而一，一而二的事。兩者也不能互相取代。因此，才產生了制度和神恩之間的問題。這是我們下一節要詳細探討的。

以上我們對聖神、教會牧者和被賜予神恩的教友三者之間的互動關係，作了一些基本的反省。如果要想在這個問題上，有更深刻的探討，一定要如在第五部分的導言所說的，先對聖言和聖神在降生成人的耶穌基督身上相互的關係有更深的研究，才能有所收穫。

### （三）制度與神恩之間的關係

關於制度和神恩之間的關係，我們可從實際經驗和神學兩方面來探討。有關前者，也可以分為兩個時期來研究：一為新約和教父期前半的教會；另一為廿世紀中葉以後的教會，特別是神恩復興運動進入天主教會的過程。在看完了這些實際經驗以後，再作一些神學的反省。

在開始研討這個問題之前，也許我們先應把在這一節中所說的「制度」和「神恩」加以界定。「制度」一詞是指在教會中，有領導和管理權力的官方職分。在這方面，又可區分為這些職分的本身，和在這些職位上實際任職的人。在天主教內，這些職分就是聖統制，和實際上擔任教宗、主教和神父的人。「神恩」一詞是指聖神在教會中，自由地白白賜給人一些服務他人的能力；其中特別是格前十二 8~10 所列的九種神恩。它們完全是來自聖神的超自然的德能；而不是將人本性原有的能力加以培育，使它（們）更為成全，然後用來去為人服務的力量。領受神恩的人，可以是教會中的任何一位成員；因為聖神自由分配神恩，並不受領受者身分的限制。

## 在新約和教父期前半的教會中，制度與神恩的關係

我們先從保祿書信中有關這方面的理論著手。我們在以前曾多次提過，保祿每次提到神恩，都把它們與基督的身體連在一起。在他所列的四分神恩名單中，顯然有一些是指教會的官方職分。雖然，在保祿所處的教會中，教會的制度和職分還在逐漸發展和成形的過程中，可是在他的書信中，我們找不到兩者有任何相互對立和衝突的跡象。從他在格前十二章中所講基督身體－教會的道理看來，每一位教會的成員，無論他的身分為何，都有可能得到聖神賜予的神恩。保祿從來沒有說過，在教會某一種身分的人不能得到神恩，或某一種身分的人獨佔神恩。所有得到神恩的人，無論他是聖職人員或一般教友都應運用神恩，共同來建樹教會。

一般來說，保祿對神恩的態度相當積極。他勸教友「該熱切追求那更大的神恩（*charismata*）」（格前十二 31）；或「...要渴慕神恩（*pneumatika*）」<sup>22</sup>，尤其是要渴慕做先知之恩」（格前十四 1bc）；或「你們既然渴慕神恩（*pneumaton*）」<sup>23</sup>，就當祈求多得建立教會的恩賜」（格前十四 12）。他也勸弟茂德說：「不要疏忽你心內的神恩（*charimatos*），即從前因預言，藉長老團的覆手賜予你的神恩」（弟前四 14）。

即使在運用神恩產生問題時，他要訂立規則，也保持積極的態度：「不要消滅神恩（*pneuma*）」<sup>24</sup>，不要輕視先知之恩；但應考驗一切，好的，要保持；各種壞的，要遠避」（得前五

<sup>22</sup> 在本書第二章對格前十二 1~11 的詮釋中，我們可以看到，對格林多的教友來說，*pneumatika* 是指先知和舌音神恩。

<sup>23</sup> *pneumaton* 這個希臘字是 *pneuma*（神，靈）的複數受格。在現在的上下文中，思高版聖經把它譯為「神恩」，是可以接受的。

<sup>24</sup> 此處思高版的聖經把 *pneuma* 譯為「神恩」，應算是一種錯誤。正確的翻譯應是「聖神」。

19~22 )。這是保祿對神恩訂立的最基本的規則：考驗一切。考驗的標準何在？應是看神恩是否產生建樹教會和個人的善果吧。

在實際的經驗方面，保祿自己是擔任官方職務的人，同時也是富有神恩的人<sup>25</sup>。他所建立的教會，實際上都有一些擁有神恩的人；教會的整體也都有神恩經驗。無論保祿在行使他職分的權威時，或運用神恩時，從沒有顯示兩者之間有任何的對立和衝突，以致互相妨礙和牽制。保祿是格林多教會的開創者，當格林多教友在運用神恩發生問題時，也很自然地 toward 保祿請求指導。這時保祿也以他職分的權威，對格林多人加以教導，並給他們訂立一些使用神恩的規則。雖然他所定的規則中，只有一條是禁制性的，其他都是運用神恩應守的秩序；但是，這也是一個擔任官方職務者，給有神恩的教友訂下一個使用神恩的規則。

保祿對神恩的態度和模式，也在初期教會中延續。在本書的第十章所作的研究中，我們可以看到，在三世紀中葉以前，教會中有相當恆常而豐富的神恩經驗。但是，每當教會中發生神恩的妄用或濫用時，就有教會的權威來教導人如何分辨，及如何對待妄用神恩的人。

從以上的情況看來，如果制度與神恩發生衝突時，或是由於在教會內有權的管理人對神恩過分的管制，以致消滅聖神；或是由於有神恩者妄用神恩，而有權的管理人不得對運用神恩加以規範和限制。所以，這不是理論上的衝突，而是人為錯誤而產生的後果。

---

<sup>25</sup>可參看本書第九章之「(一)保祿對聖神及神恩的經驗」，161~164。

## 廿世紀中葉以後的教會中，制度與神恩之間的關係

在本書第十二章中，我們已看到拉內神父和龔神父對神恩神學的反省。他們兩人的基本觀點十分相近。他們都肯定教會的本質是神恩性的。教會的管理職務也有其神恩性。對於聖神自由地分配給一般教友的神恩，管理教會的人有權加以規範，使它們能發揮建樹教會的力量。這些理論的細節不必在此重覆。

他們這樣的神學理論也在梵二的不同文獻中反映出來，肯定了教會的本質是神恩性的，使天主教會對接納神恩復興運動作了最好的準備<sup>26</sup>。在梵二閉幕的二週年之後，神恩復興運動就進入了天主教。所以，我們可以看看在這種狀況中，制度和神恩實際上的互動。

一九六七年二月底，當神恩復興運動相當令人意外地在美國進入天主教會後，傳播得非常之快。因為在天主教會內，至少已有一千五百年以上，在一般教友的信仰生活中，很少有各種神恩的經驗了。由於這次神恩復興運動給教友帶來的經驗太新奇，也傳播得太快；所以，在初期少不了一些錯用和妄用神恩的狀況。

但是，因為第一批接受神恩的人中，就有好幾位是神學教授，很快地作了一些反省和教導。當它在美國傳播的初期，美國主教團要求其教理委員會（The Committee on Doctrine）對它加以研究，並作出報告。該委員會在密西根州藍新教區（Lansing, MI）的 Alexander Zaleski 主教領導之下，於一九六九年十一月向美國主教團提出了「對美國天主教五旬運動」的

---

<sup>26</sup>可參看本書第十二章之「（三）梵蒂岡第二屆大公會議（1962~1965）的神恩神學」，274~281。



報告<sup>27</sup>。這分報告對這運動的評估比預期的來得更積極。因此促進了各地區主教對它的接納。故美國主教團的作法，避免了它在一些基督教主流教會所產生的爭議，甚至分裂的惡果<sup>28</sup>。

美國各地的主教，根據了以上所說的報告，一方面肯定它與天主教的信仰相合；另一方面，也呼籲聖職人員參加，以給予一般教友在神學和牧靈上的指導。同時，美國主教團也任命一位神學家<sup>29</sup>，觀察它的發展，並向主教團報告。每個教區的主教也指派了神父作為神恩復興運動的觀察員<sup>30</sup>。後來，主教們在每一個教區設立神恩復興運動的協調處（ Charismatic Renewal Movement Liaison Office ）。現在，各教區及主教團都設有教區或全國服務委員會（ Diocesan or National Service Committee ）。

由於美國主教團一面肯定和一面觀察的開明作風，使其他國家的主教團也採取同樣的態度和作法。這也是神恩復興運動

---

<sup>27</sup> 這報告被收集在：“Report of the Committee on Doctrine,” *Presence, Power, Praise*, ed. Kilian McDonnell, 3 vols., vol. 1 (Collegeville, MI: The Liturgical Press, 1980), 209~210. 在這分報告中已經指出，天主教神恩復興運動，從一開始就不是古典五旬運動的天主教翻版；而是在天主教內，恢復教會對第一次五旬節所有的聖神及他神恩的經驗。所以，從一開始，它就是真正的天主教神恩復興運動，具有天主教的特色。

<sup>28</sup> Kilian McDonnell 對這分報告所產生的後果，作了一個評估；請參看：同上註，207~209。

<sup>29</sup> 被美國主教團所指派的第一位觀察員是 Kilian McDonnell, OSB. 當時他並沒有參加神恩復興運動。大約在一兩年觀察之後，他自己也參加了神恩復興，並在神學反省方面作了卓越的貢獻。

<sup>30</sup> 作者自己於一九七四年一月開始在美國加州柏克萊的聯合神學研究院（ The Graduate Theological Union ）攻讀神學，也參加了在該院內的聖神同禱會。該地屬於加州的奧克蘭教區（ Oakland Diocese ）。每年一次主教代表會來參加我們的祈禱會。

能在天主教內順利而迅速地傳播開來的主要原因之一<sup>31</sup>。這個發生自「民間」的運動，也因此與教會整體生命相融合上，跨進了一大步。

在國際方面，一九六七年暑假，在美國聖母大學（Notre Dame University, Indiana, USA）召開了第一次天主教神恩復興運動國際代表大會；參加的人數不到一百人，純粹是一個教友的自由集會。直到一九七四年，這個大會每年暑假在聖母大學舉行。自一九七〇年後，參加人數迅速增加，所代表的國家數目也不斷增加<sup>32</sup>。到一九七四年的第八屆大會，參加者接近三萬人<sup>33</sup>；出席的代表至少來自卅個不同的國家。

一九七四年，「國際天主教神恩復興連絡處」（International Catholic Charismatic Renewal Liaison Office），在比利時的布魯賽爾成立，負責在全球天主教教會內，協助推動神恩復興運動；教宗也任命比利時的孫能斯樞機（L.J. Cardinal Suenens）為它的主教顧問<sup>34</sup>。自一九七五年起，國際代表大會開始在羅

---

<sup>31</sup> 天主教各國主教團及拉丁美洲主教團協會，曾先後發表牧函或聲明，對神恩復興運動加以評估、指導及糾正等等。這些文件都收集在 kilian McDonnell, ed. *Presence, Power, Praise*, 3 vols. 中。

<sup>32</sup> 有關神恩復興運動在美國發展的初期狀況，可參看：Edward D. O'Connor, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church* (Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 1971), 39~107. 至於歷屆國際代表大會出席人數的增加情形，可參看：賽南，《末後》，157~158。

<sup>33</sup> 作者自己參加了一九七四年在聖母大學的第八屆大會；出席者有一位樞機主教，十六位主教，八百多位神父，以及兩萬五千到三萬教友（各種估計不完全相同）。

<sup>34</sup> 在梵二中，孫能斯樞機就是力主神恩是教會基本要素之一的主要人物。在七十年代初期，他一聽到美國的天主教有了神恩復興運動，就主動地去瞭解認識，並立刻積極參與。他是使神恩復興運動與天主教會的信仰主流相融合最重要的領導人物。

馬舉行，並蒙教宗保祿六世出席訓話<sup>35</sup>。從此，這個運動與天主教信仰生活的主流融合。一九八一年，這連絡處遷到羅馬，改名為「國際天主教神恩復興辦事處」（International Catholic Charismatic Renewal Office）。一九九三年九月，再次更名為「國際天主教神恩復興服務處」（International Catholic Charismatic Renewal Services），並為宗座平信徒委員會承認為教會法人。

所以，從整個天主教的宏觀來看，現代的神恩復興並沒有帶來制度與神恩方面嚴重的衝突；雖然，在不同的地方會有不同的困難和問題，有時來自一些個人對神恩的妄用<sup>36</sup>，有時是教友持自己有的神恩自重，不肯服從領導；也有時因聖職人員對神恩的無知或偏見，用權力過分地管制。這些都不是神恩與制度根本的對立，或神學上的異端。關於神恩和神恩服務在教會中所引發的困擾，我們將在本章的下一節中詳細討論。

從我們自己有限的經驗來看，如果一位主教自己是神恩復

---

<sup>35</sup> 教宗保祿六世之所以很快地接受神恩復興運動，並出席一九七五年在羅馬舉行的國際領袖會議致詞，實在是由於孫能斯樞機主教的居中調停。有關這事的經過，可參看：孫能斯樞機著，蘇信超譯，〈至聖聖父：我希望避免作的決定所帶來的震盪〉，《革新》，7（1996），23-25。

<sup>36</sup> 在作者參加神恩復興運動的廿五年中（1971~1996），所知道的最嚴重的困難是：一位司鐸和一位有相當強先知和醫治神恩的女教友，共同主持一個每週的祈禱會；每週參加者達兩千人左右。後來，在這個祈禱會中，發生妄用神恩的情況。當地的主教，組織了一個委員會負責調查此事。經過了六個月工作、祈禱和分辨之後，主教根據委員會的建議，決定解散那個祈禱會，並把主持的司鐸調職，使困難得以解決。其結果是一個大型的祈禱會結束；在同一城內，有八個本堂成立了小型的祈禱團，使更多人得益。主教的慎重分辨和處理，收到了良好的果實。

作者之所以知道此事，不是出於傳聞。當此事發生時，作者正好在該教區主持活動，受到委員會中一位委員的諮詢。

興運動的一員，自己有相當的神恩經驗，領導整個教區推行革新，則效果必然十分豐富<sup>37</sup>。如果一個教區，主教並不參加，但對參加的神父給予積極的鼓勵和支持；教友在神父們的領導下，會產生很好的果實。如果一個教區，主教和神父都不參加，只靠教友自己去推動，大多沒有什麼成績；也常由於對神恩的妄用，鬧出一些問題來。

### 神學的反省

在教會的奧蹟內，降生成人的聖言與完成降生奧蹟的聖神之間的互動關係，常是他們在降生奧蹟內互動關係的延伸。降生成人的聖言常是教會的主體，是構成教會主體的顯性原則；聖神在教會內所作的一切，無論是一般的恩寵或是神恩，都是為了建立基督的身體。聖神在教會內並不成為另一主體，他是建立基督身體的隱性原則。聖言和聖神在建立教會的工作上合作無間。由此可見，教會的制度和法律的一面是由聖言而來，她的創造性和自由的一面是從聖神而來；兩者常是可以相輔相成，合作並存的<sup>38</sup>。

我們可以再一次回到基督身體的道理中，對這個問題作神學反省。在這基督身體中，基督是頭，我們都是肢體。保祿教導說：「……其實由於頭，全身纔能賴關節和脈絡獲得滋養而互相連結，藉天主所賜的生長力而生長」（哥二 19bc）。在這個保祿所用的圖像中，他不但強調頭是整個身體的首領，只有在他的領導下，才有一個統一的身體。同時，他也說明全身要賴關節和脈絡才能互相連結合一。實際上來說，基督的身體是一

<sup>37</sup> 作者自己看到的例子，以新加坡和馬來西亞的一些教區最為顯著。

<sup>38</sup> 關於對制度和神恩之間關係進一步的反省，可參看：孔格，《言與神》，87~94；張春申，《基督的教會》，輔大神學叢書之廿七（台北：光啓，1989），205~209。

個有結構組織的有機體。在同一個身體中，聖神賜予不同的肢體不同的神恩，使每一個肢體在身體中具有不同的服務功能。但是，這些肢體必須在頭的領導下，配合關節、脈絡的滋養與連絡下，才能形成一個身體。由此可見，在這身體中，有負責管理的組織性的一面，也有以神恩發揮服務功能的一面。後者必須在前者的統合管理下，才能形成身體全面性的協調。

我們從社會學的觀點，也可以得到同樣的結論。教會既然也是一個人的組織，她一定會有其制度和法律；如此，她才能在人的社會和歷史中生存與運作。不過，教會的內在結構，不只是出於人的規定，而是出於天主聖三，藉著啓示，給予教會的。同時，任何人的組織必然也有它生命力的來源。對教會而言，這活力的來源就是聖神和他的神恩。沒有制度，教友無異於一群烏合之衆，不可能生存發展；沒有了神恩，教會的組織會日益僵化，而缺乏生命的活力。所以，在教會內，制度和神恩是必須並存，才能使教會有一個健康的生命。

在神恩復興運動進入天主教以後，拉內神父也繼續他以前的思路，對教會的制度和職分與神恩因素的關係和互動，作整體性的神學反省<sup>39</sup>。我們可以把他的神學推理的方式和原則，運用在我們現在所討論的問題上。

按梵二的教導，教會中的牧者（代表教會制度的一面）有責任去分辨神恩的真偽，並培育教友，幫助他們善用聖神賜給的神恩。可是，教會職分的本身和牧者本人所有人性的才能，並不給予他盡這項責任的能力，而需要聖神給他一種特別的恩寵；這也就是說，他能善盡職責，也是出於神恩。這項恩寵可

---

<sup>39</sup>可參看：Karl Rahner, "Observation on the Factor of the Charismatic in the Church," *Theological Investigation*, vol. XII, trans. David Bourke (London: Darton, Longman & Todd, 1974), 81~97.

能就是傳統中所稱「職分聖寵」（*gratia status*）。可是我們不要以為「職分恩寵」是一種機械式的運作；例如，一個人被祝聖為司鐸或主教，領受了「職分恩寵」，就能正確地分辨神恩的真偽，而不會犯錯。

實際上，領受了「職分恩寵」的司鐸和主教，仍然需要繼續在他個人的祈禱中，不斷地聆聽聖神給他的引導，才能妥善地分辨神恩的真偽。所以，「職分恩寵」本身就是神恩性的（*charismatic*）。但是，並不因此我們可以把教會內的職分與神恩性的服務混為一談。教會的職分和制度，都可以（並且是）用法律和規章明確地規定的。每一個職分都有它確定的功能；擔任這職分的人也有清楚的權力，責任和義務。不過，使他善盡職責的恩寵卻是神恩性的。因此，拉內神父肯定教會的本質是神恩性的<sup>40</sup>，而且，教會的制度和神恩的界限也不是一清二楚或一成不變的<sup>41</sup>。

神恩性的服務是出自聖神自由的分配（格前十二 11）。聖神在如此作時，既不需要徵詢牧者們的意見，也不受他們的限制。因此，牧者在分辨神恩的真偽時，並不是在執行一條死板的法律，而是在分辨聖神的作為；所以，他需要不斷地聆聽聖神的引導，才可能比較不容易犯錯。在培育教友善用神恩時，這種狀況也一樣是真實的。

既然聖神在分配神恩時，有他完全的自由；那麼，牧者在分辨時，不但需要在個人的祈禱中聆聽聖神，在他內心的態度上，也應是開放的，常準備接受來自聖神的驚奇。他也不可能只靠他自己的祈禱經驗來單方面的決定一切，也需要去聆聽領受神恩者所體會到的聖神的作為。在這過程中，牧者也會受到

---

<sup>40</sup> 同上註，81~88。

<sup>41</sup> 同上註。

領受神恩者的影響。因此，教會制度和職分的一面與神恩性的因素之間，常是互動的。這也就是聖言和聖神在教會內在生活中的互動。

在某些狀況中，衝突或摩擦在所難免。既然和諧的根源是同一而唯一的聖神，教會的每一個成員如何能在祈禱中接受聖神的引導，並以順服的心歸向共同的元首基督，才是真正的挑戰，也才是能夠共同建立基督身體的唯一途徑。

神恩復興最基本的信仰是，第一次五旬節聖神降臨的奧蹟是教會永遠經驗的奧蹟：聖神不斷地降臨到教會之中，使教會常能被他自由干預及被他創造更新。要達到這樣的理想，只有在整個教會的信仰生活中，能夠對聖言和聖神以及他們彼此的關係，有正確的認識和同等的重視，才能使制度和神恩各得其所，發揮各自的功能，共同使教會不斷地成長<sup>42</sup>。在這一方面，神學家們還有很多的工作可作。

#### （四）神恩與神恩服務在教會中可能引起的困擾

在探討了神恩和神恩服務對教會積極的意義以後，我們也要看一看它們在教會已經或可能引起的困擾。我們可從幾個不同的方面來探討這個問題。

##### 神恩的妄用、誤用和濫用

神恩是聖神爲了使教會得到建樹，白白賜給人爲別人服務的能力。可是教會不只是聖者的教會，也是罪人的教會。在教會的歷史中，對任何天主的恩寵，可說都發生過妄用、誤用和濫用的例子，對於神恩當然也不例外。所以，我們也必須面對這個問題。

<sup>42</sup>拉內神父也感到梵二對於聖言和聖神在教會生活中的互動，以及制度和神恩因素的互動，缺乏深刻的反省。可參看：同上註，85。

對於神恩的妄用、誤用和濫用的方式很多，也不容易將各種情況很清楚的分類。我們儘可能按照妄用、誤用和濫用的根源的不同，分開來一一討論。

### 對神恩的認識不夠或錯誤

由於在教會的一般生活中，已長期缺乏神恩的顯示和運用，所以，無論是聖職人員或一般教友，都可能對神恩缺乏正確而平衡的認識；因此，從而引起的困擾自然也不少。

對神恩不夠或錯誤的認識所引起最普遍的後果是：對神恩過分的重視或過分的輕視。

對神恩過分重視的人，也有各種不同的表達方式。有的在信仰或日常生活中遇到任何困難，都求助於神恩，而疏忽了解決問題的其他方法；例如，生了病只求有神恩的人祈禱，而不去看醫生。也有些求助於神恩的人，把神恩服務當作一種魔術看待，認為只要有神恩的人運用神恩，他的問題就迎刃而解。有的人參加聖神同禱會，藉著神恩的幫助，自己在靈性上有了成長，就認為不必參加彌撒、也不必領受聖事了。有的人只顧追求得到神恩，而疏忽了自己在靈修生活上的其他責任。更有人得到神恩，不肯好好學習如何善用神恩，自不量力地運用；在得不到相當的效果時，不但自己受到挫折，也容易引起別人的反感<sup>43</sup>。

至於過分輕視神恩的人，即使自己對神恩所知無幾，也會對神恩一味排斥。當然，也有人因為看到一些對神恩妄用或誤用的實例，而對神恩服務完全否定。

有這兩種態度極端的人，有時也可在同一本堂中，或是在某一組織中，因而造成分裂的惡果。要改變這些不正確的態度，

---

<sup>43</sup>關於這方面，可參看：張錚錚，〈一些警惕：聖神同禱教友群帶來的負面結果〉，《教友生活週刊》（1996年5月5日），6版。



就要認識和遵行保祿宗徒的教訓：「不要消滅聖神，不要輕視先知之恩；但應當考驗一切，好的，應保持；各種壞的，要遠避」（得前五 19~22）。培養對神恩平衡的態度，需要對神恩有正確的認識和開放的態度；也需要培養分辨神類的能力。這是神恩復興運動的參與者或不參與者都需要努力的；只有如此，雙方才能和平共存。

除了這些基本態度上的錯誤之外，也有因對個別神恩不正確的認識而導致的妄用或誤用。由於這樣的情況變化很多，實在無法一一枚舉。我們只舉出幾個常見的例子，作為參考。

有先知話神恩的人，在受到推動時，也應作分辨，看看這個推動的來源如何？有時他在私下祈禱時，受到了這種推動，在不加分辨的情況下，就把一些先知話傳給另一個人，說是耶穌要他傳的。這種作法會給接受先知話的人帶來很多困擾。任何一個人，無論是在祈禱會中聽先知話，或是私下接到傳來的先知話，都要加以分辨：這些訊息是否真是耶穌對他而說的？除非他自己在祈禱中肯定真是來自耶穌對他的訊息，他不必接受，也不必遵行。

其他常見妄用神恩的例子，許多是與醫治神恩有關。有的人藉這種神恩來尋求金錢上的利益；有的人則藉此宣傳自己而使自己受顯揚。有的人在祈禱效果不好時，只一味地責怪病人信心不足，或有其他的障礙，使病人很有罪惡感。其實，他應作的是與病人一同祈禱，去尋找出不得醫治的真正原因，並盡可能地去解決，才是最妥當的方法。有人在為人作醫治祈禱之後，要求病人以信心立刻停止吃藥，反而引起病情加重。

由於神恩復興運動進入天主教會內才卅年之久。在天主教修院的正式神學課程中，並沒有對神恩和其運用加以講授。參與神恩復興運動的司鐸們，無論年紀的老少，多半是自己先有神恩的經驗，然後再想辦法自習，才能慢慢進入狀況，並去輔

導教友。我們的希望是，在神學院中至少能對神恩神學有基本的介紹，使新司鐸們在遇到實際狀況時，知道應如何面對，如何去更深的研討，並能給予有神恩的教友適當的輔導。

各國的主教團，在針對神恩復興運動所發的牧函中，幾乎都呼籲司鐸們參與神恩復興運動，以便給教友提供所需教理上的教導，及分辨神類的指引。在不同的國家和地區，主教們的呼籲所得到的迴響也不同，無法在此細敘。

### **運用神恩者自己心理問題所引起的困擾**

按照我們參與神恩復興運動的經驗，除了對神恩復興識認不足和錯誤所造成的困擾外，最多的困擾是來自運用神恩者的心理問題。這裏所說的心理困擾，並不是什麼精神官能症或心理官能症，而是一般人都可能有的自卑感和權力慾等等。

本來以上所說一個人的心理困擾並不足為奇。但是，有這些一般心理困擾的人，一旦有了神恩，兩者聯合在一起，就會在自己身上和對別人的關係上產生不良的後果。這樣的困難，必須在具體的例子中，才能看得清楚。自卑和驕傲常是一個現實的兩面。有自卑感的人，很怕別人說他作得不好或犯錯。可是，一個人有了神恩以後，並不見得立刻會運用它來為人服務；他通常要經過一段學習的過程才能善用神恩；在其間，他也可能犯不同的錯。在這種情況下，有自卑感的人，不容易虛心求教別人。如果在用神恩服務受到挫折時，他很容易歸罪別人，而不大願意反省自己可能犯的過錯；也有些人在受到挫折之後，乾脆不用神恩，甚至退出神恩復興運動。

有自卑感的人，也容易為自己有的神恩誇耀，藉以提高自己的聲望。有的人會與別人在神恩上作比較，反而不能善用自己有的神恩。

權力慾強的人，會利用聖神所賜的神恩有形或無形地去控

制別人；例如，利用自己想的意思，以先知話的方式傳給別人，使別人順從自己<sup>44</sup>。也有的人，要求來接受祈禱的人順從自己，否則就不以神恩爲他服務。他也可能在團體中製造黨派之爭。

其他如嫉妒心或脾氣大的人，在有了神恩之後，都可能給別人帶來各種困擾和傷害。

以上所說的各種心理問題，可能人人都會有一些，只是方式上和程度上各有不同而已。有些人一旦有了神恩以後，因爲已有的心理問題，比較容易給別人帶來困擾和傷害。我們當然不能禁止這些人參加神恩復興運動，不能也沒有權力讓聖神不賜給他們神恩，因爲我們可能跟他們有類似的毛病，只是我們看不到自己眼中的大樑而已。

面對這樣的人，我們應當在教導中讓人認識問題的來源和真像，提供給大家一個反省的機會。我們也需要鼓勵已得神恩的人，面對自己過去心靈上所受的傷害，積極幫助他們進行心靈的醫治，使每一個人不但能獲得治癒，也能在靈修和人格上繼續地成長，好能更有效地爲人服務。

### 聖職人員可能犯的錯誤

以上所說的兩類錯誤，可說都是因著個人的軟弱或缺點所犯的錯誤。既然聖職人員也有一般人的軟弱和缺點，當然也可能犯同樣的錯誤。除此之外，因爲聖職人員擁有管理教會的權力，當權力用得不得當時，也可比教友帶來比更大的傷害。

有些本堂司鐸強烈地反對神恩復興運動，有時也會禁止自

---

<sup>44</sup> 這種出自己意的先知話，在神恩復興運動中，被稱爲「非先知話」（non-prophecy）。它與來自魔鬼的假先知話（false prophecy）有別。前者既無好處，也不會傷人；後者常給人帶來傷害。關於如何分辨各種不同來源的先知話，可參看：Bruce Yocum, *Prophecy* (Ann Arbor, MI: Servant Books, 1976), 103~121；華爾希，《神恩 I》，105~110。

己本堂的教友參加；但是，他卻沒有給教友們清楚地解釋他之所以反對的理由，而給人帶來不少的誤解和紛爭。有些本堂司鐸參加了神恩復興運動，但是由於對自己的教友不夠信任，要完全控制自己本堂教友一切神恩的運作；沒有他的認可，誰也不許在祈禱會中運用神恩。有的司鐸獲得神恩，卻不敢運用。其他的許多困擾，不必在此一一敘述。

### 簡短結論

看完了神恩復興運動可能或已經帶來的那麼多的困擾之後，也許有人會覺得：爲什麼還要這個運動？實際上，以上所說的種種，可說是都出於人的罪過、缺點和軟弱。在教會 hapi 歷史中，任何領域、任何階層，都會犯類似的錯誤和罪過。

就以聖事爲例吧！教會中施行聖事已經有一千多年的歷史。神學院中有許多有關聖事神學的必修科。教會也爲施行聖事訂立了許多的禮儀和規章。在要理講授和主日宣講中，司鐸們也教導教友要妥領和善領聖事。可是，聖事的妄用、誤用和濫用仍然發生，而且並不罕見。何況神恩復興運動在天主教會中，不過卅年的歷史，有困難發生，可說是必然的事。我們既不遮掩，也不把它合理化；這才能找出問題的根源，去面對它們，解決它們。

既然神恩復興運動是爲天主教接納的運動。它的基本內涵也是合乎聖經和教會的道理。在天主教會的結構中，參加這個運動的教友，既需要也有權利得到合宜的牧靈照顧。梵二文件很清楚地把分辨神恩真偽和培育教友運用神恩的責任，歸給牧者們；所以，在司鐸的神學培育中，神恩神學應有它的地位和價值。這也是神恩復興運動給教會帶來的實際挑戰之一。在修院擔任培育工作的人和有牧民職責的聖職人員，必須去努力面對和解決這一切。

# 第十五章

## 聖事與神恩之間的關係

在天主教會內，使人獲得耶穌基督救恩最主要的行動，就是七件聖事。所以，在研究了神恩對教會的意義之後，我們要探討一下聖事與神恩之間的關係，實在是理所當然，正義而必須的事。

對於這個問題，我們可分兩方面來研討：一方面，是看聖事系統和全部神恩整體性的關係；另一方面，是看在施行每一件聖事時，如何運用神恩來加強聖事的效果。所以，本章分爲兩節：

- (一) 聖事系統和神恩整體性的關係
- (二) 如何運用神恩在每件聖事上加深其效果

## （一）聖事系統和神恩整體性的關係

在上一章中，我們已經提到，教會是基督的身體，是聖神的宮殿。降生成人的聖子（聖言）是教會的顯性原則；從其中產生了教會有形可見的結構組織，聖事及其禮儀，以及使這一切能夠運作的制度和法規。聖神是教會的隱性原則；從其中產生使教會能按天主旨意成長發展所需要的恩寵，生命的活力，聖德的成全。

從理性的分析，我們可把聖言和聖神不同的工作加以分開；可是在實際上，教會的每一部分、每一個行動都是兩者共同完成的。聖子，降生成人的耶穌基督是教會的主體，聖神從降孕奧蹟的開始到教會的誕生、成長發展和完成，都是在建樹這個主體。在這個教會中，耶穌最重要的救恩行動，就是七件聖事。所以，讓我們先看一看在聖事系統中，聖言和聖神是如何運作。

### 在聖事系統中，聖言和聖神的基本關係

梵二以後，在聖事神學方面，有很大的進步。首先，耶穌基督—降生成人的天主子—被稱為原始聖事（the primordial sacrament），因為他是天主父賜人救恩有形可見的首要標記<sup>1</sup>。其次，教會被稱為基本聖事（the fundamental sacrament），因為教會是耶穌基督在世界中救恩性的標記<sup>2</sup>。然後，七件聖事是「教會的七個特殊的禮儀行動，天主的救恩在這七個禮儀行動中是不能錯的出現」<sup>3</sup>。這個聖事神學可以讓人清楚地看出，基督、教會和七件聖事基本而密切的關係。這也是天主救恩工程

---

<sup>1</sup> 可參看：劉賽眉，《聖事》，25~26。

<sup>2</sup> 可參看：同上註，26~27；張春申，《基督的教會》，85~86。

<sup>3</sup> 可參看：劉賽眉，《聖事》，27。

中的聖言原則在人類歷史中有形可見的表達。

如果從聖神的原則來看同一奧蹟，那麼就是：聖言的降生是因聖神降孕，生於瑪利亞的童身；教會的誕生是由於聖神的降臨；聖事之所以產生救恩效果，是由於聖神的祝聖。所以，在梵二以後的每一聖事禮儀中，都有呼求聖神的詞句；並且是使聖事有效的必要條件<sup>4</sup>。

在現在的討論中，有兩點重要的事值得我們特別的注意：第一，耶穌基督藉著七件聖事，使教會在人類的歷史中，不斷地延續和創新；第二，因為基督、教會和七件聖事的基本關係，所以，七件聖事的施行人，除了婚姻聖事以外<sup>5</sup>，都是教會聖統制的聖職人員<sup>6</sup>。因此，每一件聖事都有它的事效（*ex opere operato*）<sup>7</sup>。但是，聖事的施行人，必須按教會的信仰和法規行事，並呼求聖神的祝聖，否則聖事無效。

但是，如果在教會的信仰生活中，只有聖事的服務，而沒有聖神神恩運作，聖職人員不但有管理教會的權力，也有施行聖事的權力；而一般教友，除了為人祈禱之外，幾乎沒有什麼能力為別人作救恩性的服務。在這種狀況中，很不容易讓人體會，教會整體有傳揚天國福音的能力和責任。所以，我們也應該看一看神恩性服務，以及它對教會能有的貢獻。

---

<sup>4</sup> 每件聖事的禮儀中，呼求聖神的祈禱文，可參看：主教團禮儀委員編輯，《袖珍聖事禮典》（台北：天主教教務協進會，1980）。其中包括了洗禮、堅振、送聖體、告解、婚配和病人傅油等禮儀經文；沒有感恩祭和聖秩聖事的禮儀經文。

<sup>5</sup> 婚姻聖事是結婚的男女雙方，互相施行聖事；聖職人員是教會官方的見證人。

<sup>6</sup> 可參看：劉賽眉，《聖事》，77~78。在死亡的危險中，任何人，包括非基督徒在內，都可按教會的禮儀給人施行洗禮。

<sup>7</sup> 可參看：同上註，123~131。

## 神恩性服務的一些特性

按保祿對基督身體和神恩的教導，聖神可以自由地分配神恩給每一個肢體，使他有能力在建樹教會上作救恩性的服務。這種出自聖神神恩的服務與聖事有一些基本上的不同。

首先，神恩是出於聖神自由的恩賜，對象是全體天主子民；任何一位聖職人員和教友都可能領受神恩，並運用神恩為其他的弟兄姐妹服務。（聖職人員如何在施行聖事時運用神恩，是本章下一節研討的內容）。

其次，聖事必須按教會規定的禮儀來舉行，否則無效。神恩運用的方式並沒有固定的禮儀或經文。以神恩為人服務的人，在聖神的引導之下，可有相當的自由作各種不同的祈禱及其他的服務。

第三，聖事的領受人，按教會的規定有一些必然的限制。接受神恩服務的對象，一般來說並沒有特定的限制。

如果在教會內有更多的肢體，能以聖神所賜的神恩，為人作救恩性的服務，也會使整個的教會更富有成長與發展的活力，更願意向外人傳揚福音。聖職人員有了神恩，可使他施行聖事的效果更深<sup>8</sup>。教友們有了神恩，能更真實地體會基督的救恩在他生命中呈現，以及自己有為別人作救恩性服務的能力與責任。教友們以神恩彼此或為外人服務時，也會更真實地體會大家都是同一基督身體的肢體。耶穌所說：「凡你們對我最小兄弟的一個所做的，就是對我做的」（瑪廿五 40b），也在這種情況中實踐出來。

由於聖事的施行人，在正常的情況下，常是聖職人員；因此，由於聖職人員的數目、時間和精力的有限，常無法照顧教

---

<sup>8</sup> 這種說法並不減損聖事的事效性（*ex opere operato*）。關於這一個神學問題，我們要在本章的下一節中，詳細討論。



友在日常生活中較細微的需要。

舉例來說，按教會的規定，只有當教友得了相當重的病或有死亡的危險時，才可請司鐸來施行病人傅油聖事。如果，教友一有小病就得請司鐸，那麼司鐸們必要疲於奔命。有身體醫治神恩的教友，在兄弟姐妹有些輕微的病症時，可以為他們作一些祈禱，使他們身心都得到幫助。如此，更可使一般教友體會基督救恩的具體性及聖神德能的奇妙。從這個角度來看，聖事和神恩服務是相輔相成的，彼此並不取代；而是在不同的情況中，讓更多人以不同的方式，體會耶穌救恩的實效，共同為建樹基督的身體而效力。

從恩寵論的觀點，神恩和聖事最大的差異之處是：聖事基本恩寵是出自事效性（*ex opere operato*），神恩運作的恩寵是出自人效性（*ex opere operantis*）。所以，神恩根本不能以任何方式取代聖事；只能與聖事配合，加強聖事一些實際的效果。雖然，每件聖事有其基本的事效性恩寵，但也有其人效性帶來的次要效果。聖事施行人的妥善準備及聖德，聖事領受人的準備和聖德，都能增加聖事人效性的恩寵。同樣的，作神恩服務者，德行越好和越懂得善用神恩，及接受神恩服務者的準備和信心，都能增強神恩服務的效果。所以，施行聖事和神恩服務在神學的理論上是可以互相配合，以建樹教會的。

### **對施行每件聖事都有幫助的幾種神恩**

有些神恩只對施行某件聖事有特別的幫助；但是，也有幾種神恩對施行每件聖事都有助益。

首先，與施行每件聖事都有關係的神恩就是智慧的言語。在現行的聖事禮儀中，施行每件聖事時，都最好宣講天主聖言。智慧的言語賜給人打動人心的宣講能力，助人善領聖事。所以，它對施行每件聖事都有關係。

其次，信心的神恩對聖事施行人和領受人都有幫助。信心愈強，也愈能獲得更多聖事效果。

除了這兩種神恩之外，分辨神類、知識的言語和醫治神恩，雖然並不是在每次施行聖事時，都可以運用，但是，在施行每一件聖事時，都有可能運用這些神恩的時機。

### 簡短結論

爲了達到以上聖事與神恩配合運用的理想，對聖職人員和教友都有所要求，有所挑戰。爲了達到這項理想，聖職人員和教友們都應有相當的培育；這是整個教會需要努力的方向。

在聖職人員方面，在培育的過程中，除了學習施行聖事之外，也需對聖神神恩的功能和運用方式，有一些基本的認識。他也需要至少在理論方面知道，聖事與神恩之間的關係。如此，他能在日後的牧靈工作中，讓兩者配合爲人服務。

在教友方面，不只是渴慕並獲得神恩，也要接受培育如何善用神恩，以及如何使神恩服務能與教會的聖事相配合，好能發揮建立基督身體最大的效果。

## （二）如何運用神恩在每件聖事上加深其效果

爲了清楚起見，我們按照秩序討論每一件聖事與格前十二8~10所列九種神恩可能有的關係。

### 聖洗聖事和堅振聖事

無論從新約的福音或保祿書信中，或從宗徒教會和教父時期教會的文獻中，我們都可以看到所有的教友，是在入門聖事中領受聖神和他的神恩<sup>9</sup>。後來，即使神恩已從教會的日常信仰

---

<sup>9</sup> 在新約中，在宗徒時期和最初三、四世紀的教父時期，入門聖事中的洗禮和聖振並不是截然分開：在入門禮儀中，一位慕道者同時領

生活中減退，在理論上，大家仍承認教友在入門聖事中，已領受了聖神和神恩；但是，一位教友必須在德行上到達相當高的程度，或是在隱修院中完全奉獻自己，神恩才可能在他的信仰生活中明顯地運作，使別人和自己得到好處。

可是，後來因為嬰兒領洗的比例大增，再加上其他的因素，使聖振聖事和聖洗聖事分離<sup>10</sup>。領了洗的兒童大約在十歲左右準備領堅振時，在他所接受的教導中，也並不期盼有什麼神恩性的經驗會發生。除了少之又少的時機有聖神的特殊干預，很少孩童在領受堅振以前或以後，在信仰上有什麼改變；更不要說有什麼聖神充滿和神恩性的經驗了。

在神恩復興運動中，當許多教友在被覆手祈禱以後，有了被聖神充滿及神恩顯示的經驗，神學家們開始反省這些經驗在神學上的地位和意義。在天主教的信理神學反省中，許多神學家都認為這些經驗與堅振聖事有不可分的關係<sup>11</sup>，由於在神恩復興運動中，相信五旬節聖神降臨是教會中的永恆奧蹟，與逾越奧蹟一樣。在領受洗禮時，慕道者參與耶穌基督的逾越奧蹟：與耶穌一同死，死於罪惡；與耶穌一同復活，活於耶穌的生命。在領堅振時，教友參與五旬節聖神降臨的奧蹟，被聖神所充滿，也領受聖神的德能和神恩，好有能力為耶穌作證，並為弟兄姐

---

洗，也領受聖神；同時，就立刻能有神恩性的經驗。這在第十章所引的教父著作中可以看到。

<sup>10</sup> 由於本書主題的限制，我們不能去詳細探討，在教會的歷史中，堅振聖事與聖洗聖事分離的過程。這種現象一直維持到梵蒂岡第二次大公會議。這項事實是眾所周知的，不必多加解釋。

<sup>11</sup> 可參看：Stephen B. Clark, *Confirmation and the "Baptism of the Holy Spirit"* (Pecos, NM: Dove Publications, 1969)。這本書是美國天主教參與神恩復興運動的神學家，對這問題所作初步的簡單反省之一。在其中，作者已明顯地把「聖神的洗禮」與堅振聖事相連。

妹服務，建立基督的身體教會<sup>12</sup>。

這種為聖神充滿和神恩的經驗在神學上的定位，完全與新約和教父們的教導相吻合。

在神恩復興運動中，許多人也經驗到多次被聖神充滿。這正如我們對基督逾越奧蹟的經驗一樣：教友並不是只在領受聖洗時，一次性地參與逾越奧蹟，而是進入逾越奧蹟的開始；逾越奧蹟成了他信仰生活的典範，他要繼續不斷地參與這奧蹟，直到進入永生。同樣，教友也不斷地在他的信仰生活中，經驗五旬節聖神降臨的奧蹟，使他常常體會聖神的滋潤，更與基督的身體結合，也更有能力為其他的肢體服務。

### 聖體聖事和感恩祭

在天主教的禮儀中，施行聖體聖事通常在感恩祭之中，所以我們一併討論。在第十三章中，談到醫治神恩時，也論及整個的聖祭禮儀都是使醫治發生的最佳場合。在天主教的信仰中，聖體聖事是耶穌親自而完全的臨在，所以，這聖事也是最強的醫治聖事。

此外，如果主祭司鐸和會眾用心地安排禮儀，並恰當地運用不同神恩，會給參與者帶來極大的好處。例如，在不同的時刻，會眾一起用舌音歌唱，使人更強烈地體會天父和耶穌的臨在。如果，講道者具有並運用智慧言語的神恩，可以作打動人心的宣講。特別在領聖體以後，有神恩的人，在主禮神父的領導之下，運用先知話、舌音、知識的言語和醫治等神恩，可以使許多人得到心靈和身體的醫治。

在許多不同形式的祈禱會中，沒有舉行感恩祭，但明供聖

---

<sup>12</sup>關於入門禮儀與聖神洗禮和神恩的關係，可參看：McDon. & Mon., *Initiation*, 316~342。兩位作者在詳細地研究了新約和教父的著作之後，作了一些有關這問題的反省，有重要的參考價值。

體和聖體降福，有時也分送聖體，然後作各種醫治祈禱，通常會有顯著的效果。

這種強調聖體是最大的醫治聖事，並不與現代聖事論強調聖體是教會信仰和禮儀生活的中心，有所對立或衝突。因為身體上的疾病，特別是心靈上的創傷，往往是善度信仰生活的阻礙。如果藉著感恩祭和聖體聖事，使人在各方面得到醫治，一定能幫助人更深經驗到復活基督的臨在和他對人的大愛。因此，他會增加對聖體聖事的信德和崇敬，並因復活主耶穌給他的醫治，而度更豐富的生命。

### 和好聖事

在第十三章中，談到醫治神恩時，也提到了和好聖事的醫治功能。和好聖事的施行人，如果有知識言語的神恩，可以幫助這聖事的領受人作更徹底的省察，及更深刻的悔改<sup>13</sup>；如果有智慧的言語，也能利用這機會給予懺悔者恰當的輔導。此外，在告罪者得到寬恕以後，施行人也可以按告罪者所告的罪和他的心理狀態，為他作一些心靈醫治祈禱，幫助他不致在同樣的罪過中一犯再犯。一位教友也可以在領受和好聖事以後，藉和好聖事的能力為自己作心靈醫治的禱告。

### 病人傅油聖事

在司鐸施行病人傅油聖事時，可以主動地邀請病人的親友及其他教友參與，運用醫治神恩、知識的言語、先知話和舌音等，為病人祈禱，解除他內心深處的困惑，幫助他得到身心的平安；如果天主願意，也為他求得疾病的醫治。

---

<sup>13</sup> 在天主教的歷史中，唯一在本堂神父的職務上成聖的，是法國的聖維雅奈（ St. Jean Marie Vianey ），以助人妥辦告解並悔改而有名。他可以說出告罪者所犯過的一切罪，助他徹底認罪。在神恩復興運動中，有同樣能力的司鐸不少。這種能力是知識言語神恩的一種表現。

## 婚姻聖事

在婚姻聖事的禮儀中，可能並不是運用神恩來作特別祈禱的場合。婚姻聖事的恩寵，並不只是在於一次的禮儀中，把男女雙方結為夫婦；而是幫助夫婦二人能繼續不斷地在日常生活中，按婚姻的誓約生活，幫助彼此在信仰和人格中成長，善教子女，以達到人生的終極目標。

在婚姻生活中，夫婦之間所有的困難，往往根植於每個人的家庭背景，以及與生命早期所受的心理創傷有關。如果雙方願意追求心靈的醫治，許多的困擾可以逐漸地減少，甚至完全解決。在心靈醫治的過程中，並非只有一種醫治神恩的運作，而是同時運用知識的言語、智慧的言語、先知話和舌音等，才能得到最好的效果。

在婚姻生活中，夫婦的重要責任之一是教育子女。夫婦教育子女的態度與自己被父母教育的經驗密不可分。夫婦任何一方在自己受父母教養時所受到的扭曲和創傷，都會在自己教養子女時表現出來。由於夫婦在教養子女的態度和方法上的不同，不但使夫婦發生爭執，更會使子女受到傷害。如果夫婦懂得一些心靈醫治的祈禱，從子女的胎兒期就為他們祈禱，一定產生良好的果實<sup>14</sup>。

## 聖職聖事

聖職聖事是使一位教友被祝聖為聖職人員的聖事。這聖事

---

<sup>14</sup> 這方面的參考書實在太多，無法一一列舉；只舉出一兩本非常重要的作品：Matthew Linn, Sheila Fabricant and Dennis Linn, *Healing the Eight Stages of Life* (N.Y.: Paulist Press, 1988). 麥格納夫婦 (Francis and Judith MacNutt) 著，林文英譯，《為未生的孩子禱告》，禱告叢書之十二 (台北：以琳，1993)。在中文著作方面：王敬弘，《心靈的治癒》(台北：光啓，1980)。王敬弘，《生命的新創造》(台北：光啓，1983)。

的恩寵並不限於祝聖禮儀的時刻；而更是在被祝聖的人一生執行聖職職務中實現出來。有關神恩與靈修的關係，留在本章下一節中討論。現在我們只討論聖職人員如何在聖職工作中運用神恩，使人獲得益處。

從問題的整體來看，在神恩復興運動廣泛的經驗中，如果一個教區由主教來領導神恩復興，其所產生的美果，是非常驚人而難以預測的。一個祈禱團體的成功和失敗，與其輔導司鐸自己的靈修和神恩經驗是密不可分的。

在上面討論個別聖事時，已經論及聖職人員在施行每一件聖事時，都可以與神恩並用，以產生更大更好的果實。除此之外，如果一位聖職人員有智慧言語的神恩，他的宣講必然更能打動人心，助人悔改及在靈修上前進。如果他有知識的言語，在靈修輔導和心理輔導中，與智慧的言語並用，可以更有效地助人解決困難，促使靈修上的進步。在靈修輔導中，如果他有分辨神類的神恩，可以助人分辨魔鬼的欺騙，不致上當吃虧而受到很大的傷害。如果他有醫治的神恩，能為人祈求耶穌醫治心靈和身體上的疾病，使人體會耶穌的大能和慈愛。

一般說來，沒有一個人具有全部格前十二 8~10 所列的九種神恩；聖職人員也不例外。只要一位聖職人員有相當的神恩經驗，加上他在神學上的培育，他可以組織有神恩的教友，形成一個為聖神活力所充滿的團體，使它成爲一個名符其實的基督身體。這樣的團體，不但肢體之間彼此服務，也可以共同爲其他的弟兄姐妹服務，使更多的人蒙耶穌基督的救恩。

## 簡短結論

從以上的探討，我們可以看到，慕道者或教友在入門聖事中，特別是堅振聖事中，領受了聖神和他的神恩。凡是有神恩的人，不論是聖職人員或教友，只要知道如何與聖事禮儀配合

運用神恩，都能把聖事的救恩效果擴展，使領受者獲得更大的好處。這是聖言和聖神同時藉著聖事和神恩，合作無間，共同為建立基督的身體工作，使人獲得更豐富的生命。



# 第十六章

## 神恩與靈修

我們在前兩章中，探討了神恩與教會及神恩與聖事在信仰上的關係。按保祿宗徒的教導，神恩最終的目的是使教會得到建樹，也使個人得到建樹（舌音神恩）。實際上來說，建樹教會不只在於整體性的精神和活力，也在於使教會的每一位成員，在信仰生活上加深，在信望愛三德上成長，在修德成聖的路途上，不斷地向前邁進。所以，我們在這神學反省的最後一章中，來探討一下神恩與靈修之間的關係。以下我們分兩方面來研究：

- （一）神恩與聖德
- （二）神恩與靈修精神

關於個別神恩，無論是在私下或團體運用或與聖事配合運用，能對靈修上的幫助，已在十三章及十五章分別討論過了，不再重複。

## （一）神恩與聖德

神恩與聖德的關係，常是一個令人困惑的問題。在本書第十一章中，我們看到神恩如何在第八世紀為隱修生活所吸收。當時對神恩神學的理論是：一方面，它肯定每一位慕道者在入門聖事中，都領受了聖神和神恩；但是，神恩是隱而不顯的，一般教友並不能運作任何神恩。另一方面，它也肯定，如果一位教友奉獻自己進入隱修生活，修練聖德到達一定的程度，神恩才會顯明地運作，為人服務。在這種神恩神學中，神恩成為聖德的記號。

聖多瑪斯也曾在這方面作過一些反省；不過他所問的問題是：一個人行奇蹟的能力是否與他的聖德有關？由於在他的神恩神學中，奇蹟神恩的功能基本上是為了在宣講福音時，證實所宣講的福音是出自天主。所以他說，如果一個人在宣講福音的情況中，天主藉著他行了奇蹟，則與這個人的聖德沒有關係。除此之外，天主只藉有聖德的人行奇蹟<sup>1</sup>。

由於以上的各種理論，一千多年來，在教會中對這個問題最普遍的想法是：神恩的運用是一個人聖德的標記。這種想法多少也表達在教會宣聖的要求中：宣佈一位有聖德的亡者為真福或聖人，要先有由這位亡者代禱所顯的奇蹟作證，他已在永福的光榮中。

如果我們看一看在保祿書信中所呈現的格林多教會情況，似乎就與以上的觀念有些差距。格林多教會的神恩豐富；但是，她成員的靈修精神並不很好，彼此分黨分派，紛爭不已。在神恩上，也彼此比較競爭。有少數教友連最基本的倫理道德也不遵守，而其他的卻對之加以容忍；這使保祿十分痛心。從

---

<sup>1</sup> S.Th. II-II 178. 1, 2.

這種情況看來，一個人是否能獲得神恩，似乎與他的聖德無關。

在宗徒大事錄和三世紀中葉以前的教會中，我們可以看到慕道者在一領洗以後，就領受神恩，並能立刻學習運用神恩。在第十三章的第三節中，我們可以看到梵二的神恩神學，隨從保祿的教導，多次提到聖神自由地分配神恩，並沒有既定的原則和「規矩」；也沒有說明聖神何時以何方式賜人神恩。在梵二的文獻中，從沒有明說或暗示神恩是聖德的記號和賞報。

在第十四章第一節的神學反省中，我們也肯定領受神恩與入門聖事有密切的關係。如果，一個人在領洗或領堅振以後，就可能領受並運用神恩，那麼神恩一定不是聖德的記號。

在神恩復興運動中，我們可把廿五年來的經驗，簡要地描敘如下：在一個人開始參加神恩運動時，他可能有基本的信仰生活，但是離德行成全的地步仍很遙遠。但是，只要他願意，在作了基本的準備之後，就可以獲得聖神充滿和領受神恩。由此可見，聖神賜予神恩並不是聖德的賞報，因為「神恩」一詞本來的意思就是「白白的恩賜」。

聖神充滿並不使一個人的聖德在沒有自己努力的情況下，突然的進步。只是在他修德的路途上，聖神會給他特別的幫助，走起來比較輕鬆一些。在神恩復興運動中，常用一個比喻：修德如逆水行舟，在充滿聖神之前，好像是靠划槳而行，費力多而前進少；充滿聖神以後，好像在舟上裝了一個帆，聖神的風助他前行，但是他需要以不斷地分辨，把握自己的方向（掌好舟的舵），堅定地前進。他仍然要經歷深刻悔改和淨化的痛苦過程，才能在靈修上真正的進步。在這旅途中，復活的主藉著聖神臨在，給他需要的幫助。

在他的旅程中，聖神賜予他的神恩，有時會給他幫助，有時也沒有什麼幫助，這要看他是否懂得運用他有的神恩，並妥善地用來為別人服務，操練自己的德行。另一方面，他也可能

因自己有的各種缺點和毛病，誤用或妄用神恩，或者他會因有了神恩而驕傲，最後導致靈修上的跌倒。有關這一方面的問題，我們在十四章第四節已相當詳細的討論過，不在此重複。由於以上的各種現象和經驗，我們可以相當肯定的說：聖神賜予神恩並不是一個人德行的賞報。

有另一種情況，一個人在信仰生活相當熱切的時候，領受了神恩，也運用神恩為人服務。可是，他後來在信仰生活上日漸退步，甚至陷於嚴重的罪惡中；這時，在他服務工作中的神恩運作，並不因此減退或停止<sup>2</sup>。我們的反省是：「聖神顯示在每人身上雖不同，但全是為人的好處」（格前十二7）。聖神賜給一個人神恩，是願意被他服務的人得到好處；因此，聖神並不因為運用神恩的人德行不良而收回神恩<sup>3</sup>。所幸這種情況是罕見的例外。

這種情況與聖事的事效，似乎有一種平行性。聖事施行人的德行不良，並不阻礙聖事產生事效。由聖神而來的神恩性運作，也有類似的情況。當然我們不能稱它為「神恩的事效」。不過，這種現象多少表示聖神願意藉神恩使人獲得益處的強烈意願。在這個問題上，仍然需要更多的神學反省。

---

<sup>2</sup> 一個普世出名的例子，就是美國很有名的一位電視醫治佈道家，濫用別人的捐款，後來甚至嫖妓。在他犯罪數年後，他的罪行才被揭發。在罪行隱瞞的這段時間中，他在電視上為人祈禱治病，仍如從前一樣地產生效果。這件事在《時代雜誌》（Time Magazine）上連載了數週。可惜已無法找到確定的出處。

<sup>3</sup> 保祿在格前十三章，似乎也暗示了這一點。他在該章 1~3 中所用的話，似乎表示神恩的運作並不一定與愛並存。所以，他對過分熱心追求神恩的格林多人說：「你們該熱切追求那更大的恩賜」（格前十二 31a），那就是愛。

## （二）神恩與靈修精神

在我們肯定了聖神賜予一個人神恩，與他的聖德沒有什麼直接的聯繫之後，我們可以進一步地探討神恩如何可能對個人的靈修有所幫助。我們只討論神恩對建立基本靈修精神的影響。至於個別神恩給人帶來靈修的益處，我們已在第十三章和第十五章詳細地說明了，不再在此重覆。

在神恩復興運動中，一位教友是在聖神充滿後，才祈求和領受聖神賜予的神恩。在一般的情形下，他會參加一個聖神同禱會，定期祈禱聚會，在其中學習如何運用神恩去為人服務，也接受別人神恩性的服務。現在就讓我們看看，在聖神同禱會的團體中，會給他帶來什麼新的靈修精神和活力。

### 神恩與團體意識和精神

保祿每次都把神恩與教會是基督身體的道理相提並論。因此我們可以說，神恩在基督的身體中，才能充分地發揮它的功效。每一個領受神恩的人，都是基督身體的一個肢體：他與身體疏遠就是枯萎；他與身體分開就是死亡。

在神恩復興運動的成員中，沒有一個人同時有格前十二所列的九種神恩。另一方面，如果有幾個人領受了同樣的神恩，聖神藉著每個人運作神恩的方式也會各有特性，作出不同的貢獻。所以，在一個聖神同禱會中，有不同神恩的人同時為人作不同的服務，能增加每一個人對教會是基督身體的意識和體會。即使一個具有強烈神恩的人，也能意識自己仍然是基督身體的一個肢體，他也需要別的肢體為他服務。這種團體感和歸屬感對這團體每一個成員的靈修，都是很重要的。

在聖神同禱會中，通常會有一個服務小組作為領導和服務的核心。小組的每一個成員，都意識到耶穌基督是唯一的頭，藉著聖神引導團體和個人。小組的目的就是在聖神的帶領下，

共同尋求耶穌的旨意；在瞭解耶穌的旨意後，大家藉聖神的能力合作，以建樹基督的身體。所以一切的決定，是在小組祈禱、分辨和溝通的過程中達成。因此，小組中的運作，對每一個參與的人，都是一種很好的培育；包括參與的聖職人員在內<sup>4</sup>。

如果服務小組有良好的領導，並在愛德中彼此支持而努力成長，整個的團體也能在小組的帶領下，日益長大成熟。每一個成員都會因此而獲得更豐富的生命。這種靈修的精神是非常符合新約的教導和理想的<sup>5</sup>。

在天主教教友的傳統信仰生活中，對一般教友而言，祈禱幾乎與唸經劃上等號。在神恩復興運動中，不但培育參與的人與團體一起祈禱，也鼓勵每人以自己的話，在團體面前作自動自發的祈禱，也把自己的靈修經驗和心得與人分享，彼此切磋和勉勵。一般教友在個人祈禱中，祈求性的祈禱佔的比例不小。在聖神同禱會中，非常重視朝拜、讚美和感恩的祈禱，使參與者的祈禱內容更多變化，在面對天主的態度上，也更加平衡。這一切都加深了個人與耶穌的關係，也增進了個人和團體的關係，使祈禱的內容更生活化，也更豐富。

以上所說的一切，是一位參與聖神同禱會的成員，在團體中可能獲得的益處。有一點也許值得特別加以強調：在這種情形下培育出來的教友，在靈修生活的個人和團體兩個幅度上，比較容易兼顧，而保持某一程度的動態平衡。

---

<sup>4</sup> 有關服務小組如何具體地運作，來建立基督的身體，可參看：勃德·蓋齊（Bert Ghezzi）著，吳新傑譯，《與主同建：給神恩復興運動小組的牧靈意見》（台北：光啓，1982）。

<sup>5</sup> 以上針對聖神同禱會團體所說的一切，在由神恩復興運動所衍生出來的盟約團體（The Covenant Community）中，更為真實而深刻。由於自己沒有親身的經驗，而手邊也缺乏足夠的資料，所以無法對它作什麼研究。

## 神恩與教友身分的意識

按照基督信仰的真理，每一位教友都是天父的子女，基督的弟兄姐妹，基督身體的肢體，和聖神的宮殿。這是每一教友最重要、最真實的身分。這些身分並不是幾端美麗抽象的道理，而是信仰生活的現實。一位教友愈意識到自己的身分，也愈能活出這身分的內涵。

在天主教的傳統靈修生活中，教友在禮儀中的參與大半相當被動；一切要按禮規進行，而禮規給予教友主動參與的空間有很大的限度。以感恩祭的禮儀為例：除了按規定回應經文外，在聖言禮儀部分，是被動地聽聖經和聖職人員的講道；在聖祭禮儀部分，領受聖體也是相當被動的行為。即使有信友禱詞，也大半是事先寫好來找人誦念。在歌唱部分也是大家齊唱。只有少數的人參與讀經和輔祭，能扮演比較主動的角色。總而言之，一切按規矩而行。其他聖事的禮儀，教友參與的程度更為有限。這種禮儀生活，很難培養教友意識並體會到自己的真身分。

在禮儀生活以外的教會事務中，教友能參與本堂或教區任何重要決定的機會，更是非常有限。如果用諷刺的口吻來說，聖職人員只要求教友捐錢，然後自己來決定一切。以上的各種情況，在梵二以後，雖然有些改善；但是進步的程度仍然相當有限。

當一位教友參與神恩復興運動時，首先，他會得到幫助獲得被聖神充滿的經驗；一般說來，他會在這項經驗中，體會到聖神的愛和力量進入自己的生命中。接著，這位教友要學習接受神恩和運用神恩；這更幫助他體會聖神的能力是真實而具體的。在被聖神充滿之後，他會體會復活的耶穌臨在於他的生命中，陪伴他走生命的道路。同時，他也會經驗聖神在他的心中，

扶助他的軟弱，幫助他呼喊「阿爸，父啊！」在這些經驗中，他能體會自己是天父的子女，基督身體的肢體，和聖神的宮殿。這些不再是抽象的道理，而是活生生的現實。這種對自己身分最深的意識，在靈修生活上會產生很強的動力。

在聖神同禱會中，一方面強調團體共同朝拜、讚美和感謝祈禱的重要性，因為這種祈禱更幫助人意識和體會天父和耶穌的崇高、偉大、美善和對人的愛；另一方面，也鼓勵人作自發式的祈禱，或在不同的時刻，各人以聖神所賜不同的舌音共同讚美，幫助人體會到聖神的自由和創造性：在團體的和諧中，每人有他的獨特性。這一切都對靈修有不同的助益。

在祈禱集會中，藉著各種神恩的運作，聖神也給每一個人帶來不同的幫助。藉著先知話，聖神讓人體會天父和復活的耶穌藉他與人同在，並向大家發言，表示他們對每一個人具體的關懷和鼓勵，勸勉和教誨。藉著智慧言語的宣講，聖神或是打動人心，讓人更深地體會自己被天主和耶穌所愛；或助人更深地悔改；或燃起內心的愛火。藉著內在醫治的祈禱，使人清楚地經驗自己過去生命的創傷，在耶穌天主性和人性的愛中得到痊癒。這種醫治幫助一個人走出自己心理的困境，打破自己和耶穌及別人關係的一些隔閡，也給人內心新的動力，使他能的人格上長大成熟。所有不同神恩的運作，都讓人體會三位一體的天主不但是至高無上的神，也是屈尊就卑願意與人親近，賜人生命的主。

由於以上所說的種種經驗，在聖神同禱會中，能夠給人帶來靈修上的培育，幫助每一位參與者體驗自己真是天父的子女、基督的兄弟姐妹、聖神的宮殿，也使人獲得聖神的活力按自己的身分而生活。在天主教會中，這種團體性靈修培育的機會和場合，可說是神恩復興運動的獨特貢獻。



## 結 語

「神恩」原來的意義是天主在聖神內「白白賜給的禮物」。在格前十二 8~10 所列的九種神恩，都是聖神為建樹教會和個人而賜予的德能。

從信證神學的研究中，我們看到遠在舊約時期，天主已在「天主之神」的名下，顯示這些能力，藉著它們給以色列選民帶來救恩。到了新約時期，耶穌在公開服務的開始，就為聖神所傅油，使他有來自聖神的能力，以完成他默西亞的使命，包括經歷他的苦難和死亡，以及從死者中復活。在耶穌復活以後，他所作的最重要的事，可說是把聖神和他的神恩賜給教會，使她有能力去實踐耶穌所給予的救恩使命。從聖保祿的教導中，我們也可以看到，神恩是構成教會－基督的身體－的基本要素，為建樹教會是重要且必須的。

從教會的歷史中來看，只有在最初的三個半世紀，神恩能在教會的信仰生活中，比較充分地顯示和運作。後來，因著對神恩的妄用，洗禮聖事典範的改變，以及教會內一些複雜的原因，使神恩的運作從教會的日常生活中減退和隱藏。可是，即使在對神恩缺乏實際經驗的情況中，梵二卻對神恩在教會的意義作了多面性而相當完整的教導，再次肯定神恩是構成教會的基本要素之一。不久以後，天主藉著神恩復興運動，又再次使

教會體會聖神和他的能力，是多麼的真實和重要。

如果現在的天主教會，要按新約和梵二文獻對神恩的教導，去恢復神恩在教會內正常地顯示和運作，需要在下列幾方面努力。

## 信理神學的反省

從本書簡略的研究中，我們可以看到神恩神學不是一個孤立的主題，而是由聖三論、基督論、教會論和恩寵論一貫而下的神學主題之一。由於天主教會一千多年來的信理神學，基督為中心說的色彩十分濃厚，因此導致對聖神在天主救恩工程中的地位和角色，沒有受到應得的重視。現在要恢復聖神和他的神恩在教會內正常的地位，一定要從整個的信理神學系統著手。在梵二文獻中，在論及聖神和神恩的教導中，雖然平衡了一些過去基督為中心所產生的偏重，可是也只為以後的神學研究指出大概的發展方向，並不是詳細的神學反省。

自從一九六七年神恩復興運動進入天主教以後，許多聖經學家和神學家們的確在聖神學和神恩神學方面作了不少的努力。但是要改變基督為中心說在信理神學和教會信仰生活所產生的一些不良後果，仍有很長的路要走。要發展出天主聖言和聖神地位平衡的信理神學系統，絕不是短暫的時間所能作到的。這只有在認清應努力的方向之後，在許多的聖經學家和神學家共同合作下，才能真正地有所成就。

## 司鐸的培育

在梵二文獻中，司鐸不但應協助教友發現天主聖神所賜的神恩，而且也應培育教友能運用所得到的神恩，來建樹教會。如果，要求司鐸能善盡這項職責，他一定需要先有在這方面的培育。可是，在今日司鐸培育的過程中，對神恩來說，在神學

上並沒有特別的教導，在實際的經驗上，則完全靠各人的運氣。

如果要想彌補現有的缺憾，一方面應使上面所說信理神學研究的成果，進入修院的神學課程中；另一方面，正如禮儀的實習一樣，修院也需要幫助修士們，在接受培育的過程中，也能經驗如何得到神恩、分辨神恩和運用神恩，好能在將來的牧民工作中去培育教友。

## 教友的培育

如果神恩真是構成教會的基本因素之一，那就是說只有當神恩在教會的生活中能充分顯示和運用，教會才是一個完整的基督身體。因為按聖保祿的教導，聖神在教會內自由地把他的神恩分配給人，並沒有任何對象的限制，所以，教會中的每一個成員，都應在接受神恩和運用神恩方面，受到相當的培育，好讓聖神能按他的意願而工作。

要作到這一點，當然假設了已有相當數目的司鐸自己有神恩的經驗，而能給教友們提供適當的培育；只有在許多的司鐸和教友長期地合作和努力下，才能有所成就。

## 綜合結論

從以上所說三方面應作的努力來看，彼此之間有它的因果關係，如果信理神學的反省沒有相當的成果，修院的神學課程也不會作相對的改變；司鐸在神恩方面的培育，並沒有相當的普遍，教友們也不可能受到適當的教導和領導。所以，要想恢復教會在這方面完整的面目，需要教會全面性、共同而長時期的努力。可是，如果我們不開始，那麼我們的教會永遠停留在一種有所欠缺的狀態中。這本書的研究，只是在啓程上所走的一小步，如果它能引起一些有心人士的興趣，對神恩作一些更深的研究，那麼它已達到了它的目的了。

# 參考書目

## (一) 中文參考書目

### 中文著作

- 方 豪。《天主教教義問答》。台北：作者自印，1954。
- 王敬弘。《心靈的治癒》。台北：光啓出版社，1980。
- \_\_\_\_\_。《生命的新創造》。台北：光啓出版社，1983。
- \_\_\_\_\_。〈路加作品中的聖神與聖母瑪利亞〉。《神論》88 (1991)，213~220。
- \_\_\_\_\_。〈從共觀福音看靈力事奉〉，《聖靈神學初探》，林鴻信等著。新竹：台灣基督長老教會聖經學院信徒訓練中心，1992。53~72。
- 谷寒松。〈士林學派〉，《神辭》，32~34。
- \_\_\_\_\_。〈多瑪斯學派〉，《神辭》，258~259。
- 林昇彬。《認識屬靈的恩賜》。台北：以琳書房，1988。
- 張春申。《耶穌基督與聖母瑪利亞》。台北：光啓出版社，1978。
- \_\_\_\_\_。《基督的教會》，輔大神學叢書之廿七。台北：光啓出版社，1989。

- \_\_\_\_\_。《耶穌的名號》，輔大神學叢書之廿九。台北：光啓出版社，1990。
- \_\_\_\_\_。《耶穌的奧蹟》，輔大神學叢書之卅。台北：光啓出版社，1991。
- \_\_\_\_\_。〈教會學〉。《神辭》，579~580。
- 夏偉。〈舊約中的上主之神〉。《神論》48（1981），180~181。
- 劉家正。〈對觀福音問題〉。《神論》16（1972）189~205。
- 劉賽眉。《聖事神學》，輔大神學叢書之十一。台北：光啓出版社，1977。

## 中文譯作

- 巴克萊（Barclay, William）著。《哥林多前後書注釋》，周郁晞譯，每日研經叢書，三版。香港：基督教文出版社，1991。
- 法蘭克·巴特曼（Bartleman, Frank）著，朱東譯。《火浪湧來》，二版。台北：橄欖，1990。
- 甘蘭（Cayre）著。《教父學大綱》，四卷，吳應楓譯。台中：光啓出版社，1975。
- 克拉克斯德望（Clark, Stephen）著，張雪珠譯。《在聖神內生活：指導小組手冊》。新竹：聖神同禱會神恩服務中心，1973。
- Clark, Stephen B.著，張鶴琴譯。《在聖神內受洗》。台北：華明書局，1983。
- 孔格（Congar, Yves）著。《聖言與聖神》，香港公教真理學會譯。香港：香港公教真理學會，1994。
- 羅德剛（DeGrandis, Robert）編。《和風吹送》，王敬弘譯。台北：光啓出版社，1989。

- 發爾沃 ( Falvo, Serafino ) 著。《聖神時代的黎明》，楊成斌譯。台南：聞道出版社，1990。
- \_\_\_\_\_。《神恩的復甦》，楊成斌譯。台南：聞道出版社，1992。
- Fuillet, Andre & Pierre Grelot 著。〈天主的言語〉，于士錚譯。《聖辭》，31~37。
- 若瑟·瑪利·芬蓮 ( Flynn, Josephine Marie ) 著。〈天主教神恩復興運動的起源〉，鷹譯。《公教報》，1994年6月10日，第7版。
- 詹德隆 ( Gendron, Louis ) 著。《與天主和好—談告解聖事》，許惠芳·趙淑華編，輔大神學叢書之十七，新版。台北：光啓出版社，1994。
- 勃德·蓋齊 ( Ghezzi, Bert ) 著。《與主同建：給神恩復興運動小組的牧靈意見》，吳新傑譯。台北：光啓出版社，1982。
- Guillet, Jacques 著。〈天主的神〉，李鴻皋譯。《聖辭》，639~645。
- 谷寒松 ( Gutheinz, Luis )。《神學中的人學》，輔大神學叢書之廿五。台北：光啓出版社，1988。
- 余必 ( Huby, Joseph ) 著。《馬爾谷福音》，帆行譯，聖經研究叢書之四。台中：光啓出版社，1962。
- 聖依納爵 ( Ignatius, St. ) 著。《神操》，通俗譯本，侯景文譯。台北：光啓出版社，1979。
- 愛任紐 ( Ireneus et al. ) 等著。《尼西亞前期教父選集》，謝秉德等譯，基督教歷代名著集成第一部第二卷。香港：東南亞神學教育基金會及基督教輔僑出版社，1962。

- Journel, M. J. Rouet de. 著。《臘丁希臘教父神學選集》，施安堂譯。台北：施安堂，1972。
- Kosicki, George W. 編。《上主是我的牧者》，盛常在譯。台中：光啓出版社，1982。
- Leon-Dufour, Xavier 編。《聖經神學辭典》，四版，聖經神學辭典編譯委員會譯。台北：光啓出版社，1990。
- 麥格納夫婦（MacNutts, Francis and Judith）著。《爲未生的孩子禱告》，林文英譯，禱告叢書之十二。台北：以琳書房，1993。
- O'Collins, Gerald 著。《基督論再詮》，黃懷秋譯。台北：光啓出版社，1989。
- Senior, Donald 著。《馬爾谷福音：詮釋及導讀》，王敬弘譯。台北：光啓出版社，1990。
- 索拉爾（Sumrall, Lester）著。《聖靈的恩賜與職務》，二版，郭秀貞譯。台北：以琳書房，1991。
- 賀西納（Synan, Vinson）著。《靈恩運動－美國聖潔及五旬節運動史》，魏玉琴譯。台北：教會更新研究發展中心，1986。
- 溫森·賽南（Synan, Vinson）著。《未後的日子》，何國強譯。台北：以琳，1991。
- 華德（Vawter, Bruce）著。《耶穌基督－新約基督學論文》，香港公教真理學會譯。香港：香港公教真理學會，1982。
- 彼得·魏格納（Wagner, C. Peter）著。《聖靈第三波》。牛膝草小組譯。台北：以琳，1990。
- 華爾希（Walsh, Vincent M.）著。《認識天主教神恩復興運動》，徐進夫譯。台北：天主教文物服務中心，1982。

- \_\_\_\_\_。《認識天主教神恩復興運動（II）》，田毓英譯。  
台北：台北教區神恩復興服務小組，1992。
- 溫保祿（Welte, OP, Paul）講述。《病痛者聖事》，李秀華  
筆錄，輔大神學叢書之十八。台北：光啓出版社，  
1984。
- 呂穆迪編譯。《宗徒時代的教父》。香港：香港公教真理學  
會，1957。
- 主教團禮儀委員編輯。《袖珍聖事禮典》。台北：天主教教  
務協進會出版社，1980。
- \_\_\_\_\_。《天主教法典-拉丁文中文版》。台北：天主教教  
務協進會出版社，1985。
- \_\_\_\_\_。《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，再版。台北：天  
主教教務協進會出版社，1988。

## （二）英文參考書目

- Adreazola, M. "Lay Spirituality," *NCE*, XVII, 341~346.
- Albright, W. E. and C. S. Mann., *Matthew, The Anchor Bible*  
No. 26. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971.
- Atkinson, William. "Pentecostal Responses to Dunn's Baptism  
in the Holy Spirit: Luke-Acts," *JPT*, 6 (1995), 87~131.
- Balducci, Corrado. *The Devil*. tran. Jordan Aumann, OP.  
N.Y.: Alba House, 1991.
- Bernard, David K., and al., "Responses to 'Perspectives on  
Koinonia'," *Pn*, vol. 12:2 (Fall 1990): 143~183.
- Bittlinger, Arnold. *Gifts and Graces- A Commentary on I*  
*Corinthians 12~14*. Grand Rapids, MI: William B.  
Eerdmans Pub. Co., 1976.



- Brown, Raymond E. *The Gospel According to John I~XII*, the Anchor Bible no. 29. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966.
- \_\_\_\_\_. *The Gospel According to John XIII~XXI*, the Anchor Bible no. 29A. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970.
- Brown, Raymond E. and Raymond F. Collins. "Canonicity," *NJBC*, 66.
- Burgess, Stanley M. *The Holy Spirit: Ancient Christian traditions*. 2nd Print. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994.
- Cargal, Timothy B. "Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy: Pente-costals and Hermeneutics in a Postmodern Age," *Pn*, vol. 15, no. 2 (Fall, 1993): 163~187.
- Clark, Stephen B. *Confirmation and the "Baptism of the Holy Spirit"*. Pecos, N.M.: Dove Publications, 1969.
- Clifford, Richard J., "Exodus", *NJBC*, 3.
- Congar, Yves M. J. *I Believe in the Holy Spirit*, 3 vols., trans. David Smith. New York: Seabury, 1983.
- Conzelmann, Hans. *1 Corinthians*, trans. James W. Leitch. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- DeGrandis, Robert. *Word of Knowledge A Charismatic Gift*. N.Y. : Living Flame Press, 1989.
- DeGrandis, Robert & Linda Schubert. *Healing through the Mass*. Mineola, NY: Resurrection Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *The Gift of Miracles*. Ann Arbor, MI: Servant Publications, 1991.

- \_\_\_\_\_. *Praying for Miracles*. Published by the Author.
- Dillersherger, Joseph. *The Gospel of Saint Luke*. Cork: The Mercier Press, 1958.
- Dillon, Richard J. "Acts of The Apostles," *NJBC*, 44.
- DiOrio, Ralph A. *A Miracle to Proclaim-Firsthand Experiences of Healing*, Garden City, NY: Image Books, 1984.
- Dunn, James D.G. *Baptism in the Holy Spirit*. Philadelphia: Westminster Press, 1970.
- \_\_\_\_\_. "Baptism in the Spirit: A Response To Pentecostal Scholarship on Luke-Acts," *JPT*, 3 (1993): 3~27.
- Dupuis, James. *Jesus Christ and His Spirit*. Bangalore: Theological Publications in India, 1977.
- Durrwell, F.X. *Holy Spirit of God*, Trans. Benedict Davies OSU. London: Geoffrey Chapman, 1986.
- Ervin, Howard M., "Hermeneutics: A Pentecostal Option," *Pn*, vol.3, no. 2 (Fall, 1981): 11~25.
- Fee, Gordon D. "Baptism in the Holy Spirit: The Issue of Separability and Subsequence," *Pn*, vol. 7:2 (Fall, 1985): 87~99.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel According to Luke I-IX*. the Anchor Bible no. 28. Garden City: Doubleday, 1981.
- \_\_\_\_\_. *The Gospel According to Luke X-XXIV*. the Anchor Bible no. 28a. Garden City: Doubleday, 1981.
- \_\_\_\_\_. "Pauline Theology," *NJBC*, 82.
- Foester, Werner "exousia," *NTDT*, II, 567~569.
- Ford, J. Massyngerberde. *Which Way for Catholic Pentecostals?* New York: Harper & Row, 1976.

- Gee, Donald. *Concerning Spiritual Gifts*, 2nd rev. ed. Springfield, Mo: Radiant Books, 1980.
- Gelpi, Donald. *Pentecostalism-A Theological Viewpoint*. New York: Paulist Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *The Divine Mother: A Trinitarian Theology of the Holy Spirit*. NY: University Press of America, 1984.
- Grundmann, Walter. “*dynamis*,” *TDNT*, II, 284~317.
- Harrington, Daniel J. “The Gospel According to Mark,” *NJBC*, 41.
- Harris, Charles W. *Resist the Devil-A Pastoral Guide to Deliverance*. South Bend, IN; Greenlawn Press, 1988.
- Hartman, Louis F. & Alexander A. Di Lella. “Daniel,” *NJBC*, 25.
- Haughey, John C. *The Conspiracy of God: The Holy Spirit in Us*. Garden City, NY: Image Books, 1973.
- Hocken, Peter. *The Glory and the Shame: Some Reflections on the 20th- Century Outpouring of the Holy Spirit*. Guildford, Surrey: Eagle, 1994.
- \_\_\_\_\_. “The Meaning and Purpose of ‘Baptism in the Spirit’”, *Pn*, 7:2 (Fall 1985), 125~134.
- Hollenweger, Walter J. *The Pentecostals*. London: SCM Press, 1972.
- Horgan, Maurya P. “The Letter to the Colossians,” *NJBC*, 54.
- Horton, Harold. *The Gifts of the Spirit*. 10th ed. Burbank, CA: World MAP, 1976.
- Hotchkin, J. F. “Ecumenical Dialogue,” *NCE*, XVIII, 133~136.
- Hueng, Hans. *Structures of the Church*, trans. Salvator Attanasio. London: Burns & Oates, 1965.

- Hunter, Harold D., and Peter D. Hocken. *All Together in One Place: Theological Papers from the Brighton Conference on World Evangelization*. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1993.
- Karris, Robert, J. "The Gospel According to Luke," *NJBC*, 43.
- Kelsey, Morton T. *Tongue Speaking- An Experiment in Spiritual Experience*. London: Hodder and Stoughton, 1968.
- Kugelman, Richard. "The First Letter to the Corinthians," *JBC*, 51.
- Ladd, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Pub. Co., 1974.
- Laurentin, Rene. *Catholic Pentecostalism*. London: Darton, Longman and Todd, 1977.
- Leo XIII, Pope., *Divinum illud munus*, *ASS*, 29 (1896~97), 645~647.
- Lilly, Fred. *Word Gifts- Keys to Charismatic Power*. Ann Arbor, MI: Servant Books, 1984.
- Linns, Matthew & Dennis, ed. *Deliverance Prayer*. NY: Paulist Press, 1981.
- Maloney, George A. *The Spirit Broods Over the World*. NY: Alba House, 1993.
- Mansfield, Patti Gallagher. *As By A New Pentecost*. Steubenville, OH: Franciscan University Press, 1992.
- Marsch, Michael. *Healing through the Sacraments*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1989.
- McDonnell, Kilian. ed. *Presence, Power, Praise*, 3 vol. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1983.

- \_\_\_\_\_, ed. *Open The Windows-The Popes and Charismatic Renewal*. South Bend, IN: Greenlawn Press, 1989.
- McDonnell, Kilian and George T. Montague. *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit*. Collegeville: Liturgical Press, 1991.
- McManus, Jim. *The Healing Power of the Sacraments*. Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 1984.
- MacNutt, Francis, *Healing*. Notre Dame: Ave Maria Press, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Deliverance from Evil Spirits- A Practical Manual*. Grand Rapids, MI: Chosen Books, 1995.
- Menzies, Robert P. "Luke and the Spirit: A Reply to James Dunn," *JPT*, 4 (1994): 115~138. *Vatican II: An Interfaith Appraisal*, ed. John H. Miller (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966), 128~129.
- Monden, Louis. *Signs and Wonders*. N.Y.: Desclee Comp., 1966.
- Montague, George T. *The Spirit and his Gifts*. New York: Paulist Press, 1974.
- \_\_\_\_\_. *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*. N.Y.: Paulist Press, 1976.
- \_\_\_\_\_. "Baptism in the Holy Spirit and Speaking in Tongues," *TD* 21 (Winter 1973): 342~360.
- Muehlen, Heribert. *A Charismatic Theology- Initiation in the Spirit*. trans. Edward Quinn & Thomas Linton. New York: Paulist Press, 1978.

- Murphy-O'Connor, Jerome. "The First Letter to the Corinthians," *NJBC*, 49.
- Nardoni, Enrique. "The Concept of Charism in Paul," *CBQ* (1993), 68~80.
- O'Connor, Edward D. *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*. Notre Dame: Ave Maria Press, 1971.
- \_\_\_\_\_, ed. *Perspectives on Charismatic Renewal*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Pope Paul and the Spirit: Charisms and Church Renewal in the Teaching of Paul VI*. Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 1978.
- Orr, William F. and James A. Walther. *1 Corinthians*, The Anchor Bible 32. N.Y.: Doubleday, 1976.
- Perkins, Pheme. "The Gospel according to John," *NJBC*, 61.
- Quebedeaux, Richard. *The New Charismatics*. Garden City, NY: Doubleday, 1976.
- Rahner, Karl. *The Dynamic Element in the Church*. trans. W.J. O'Hara. *Quaestiones Disputatae*, vol. 12. London: Burns & Oates, 1964.
- Ralas, D. L. "Ecumenical Movement," *NCE*, XVI, 139~145.
- Ranaghan, Kevin and Dorothy. *Catholic Pentecostals*. New York: Paulist Press, 1969.
- Scanlan, Michael. *The Power in Penance: Confession and the Holy Spirit*. Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 1972.
- Scanlan, Michael, and Randall J. Cirner. *Deliverance From Evil Spirits: A Weapon for Spiritual Warfare*. Ann Arbor, MI: Servant Books, 1980.

- Scheeben, Matthias J. *The Mysteries of Christianity*, trans. Cyril Vollert, S.J. St. Louis: Herder, 1946.
- Schelkle, Karl Hermann. *Theology of the New Testament*, trans. William A. Jurgens, 4 vols. Collegeville: Liturgical Press, 1978.
- Schneider, Herbert. "Baptism in the Holy Spirit in the New Testament," *The Holy Spirit and Power: The Catholic Charismatic Renewal*, ed., Kilian McDonnell (Garden City: Doubleday, 1975), 35~56.
- Schoonenberg, Piet. "Baptism with the Holy Spirit," *Con*, 99 (1974), 20~37.
- Schweizer / Baumgartel. "Body," *TDNT*, VII, 1074~1075.
- Shelton, James B. "A Reply to James D.G. Dunn's Baptism in the Spirit: A Response to Pentecostal Scholarship on Luke-Acts," *JPT*, 4 (1994): 139~143.
- Shepard, L. C. "Liturgical Movement, Catholic," *NCE*, VIII, 900~905.
- Stibbe, Mark W.G. "The Theology of Renewal and the Renewal of Theology," *JPT*, 3 (1993): 71~90; esp. "New Testament Pneumatology, 1983~1993: A Bibliography," 83~90.
- Stock, Augustine. *The Method and Message of Mark*. Wilmington: Michael Galzier, 1989.
- Strathmann, H. "Laos," *TDNT*, IV, 53.
- Suenens, Leon-Joseph Cardinal. *Renewal and the Powers of Darkness*. Ann Arbor: Servant Books, 1983.

- Sullivan, Francis A. *Charisma and Charismatic Renewal: A Biblical and Theological Study*. Ann Arbor: Servant Books, 1982.
- Synan, Vinson ed., *Aspects of Pentecostal- Charismatic Origins*. Plainfield, NJ: Logos International, 1975.
- Terrell, Patrici; Kimberly Rinker and Marlon Dempster. "The First Fifteen Years of *Pneuma*: A Cumulative Index of Volume One Through Volume Fifteen," *Pn*, vol. 15, no.2 (Fall 1993): 241~285.
- Tugwell, Simon. "Reflections on the Pentecostal Doctrine of 'Baptism in the Holy Spirit,'" *HJ* (1972): 402~14.
- Tugwell, Simon et Al. *New Heaven? New Earth?* Springfield, IL.: Templegate Publishers, 1976.
- Vanhoye, Albert. "The Biblical Question of 'Charisms' After Vatican II," *Vatican II: Assessment and Perspectives*, 3 vols, vol. 1, ed. R. Latourelle (New York: Paulist Press, 1988), 439~468.
- Viviano, Benedict T. "The Gospel According to Matthew," *NJBC*, 42.
- Windisch, Hans. *The Spirit- Paraclete in the Fourth Gospel*, trans. James W. Cox, Biblical Series- 20. Philadelphia: Fortress Press, 1968.
- Zopfi, Jacob. "Candid Thoughts on Perspectives," *Pn*, vol. 12:2 (Fall 1990): 182~183.
- Anon. "Final Report of the International Roman Catholic / Pentecostal Dialogue (1972~1976)," *Pn*, vol.12, no.2 (Fall 1990): 85~96.



Anon. "Final Report of the International Roman Catholic / Pentecostal Dialogue (1977~1982)," *Pn*, vol.12, no.2 (Fall 1990): 97~116.

Anon. "*Perspectives on Koinonia*: Final Report of the International Roman Catholic/ Pentecostal Dialogue (1985~1989)", *Pn*, vol.12, no 2 (Fall 1990): 117~142.

Anon. "Report of the Committee on Doctrine," *Presence, Power, Praise*, ed. Kilian McDonnell, 3 vols., vol. 1. Collegeville, MI: The Liturgical Press, 1980. 207~210.

## 輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著	光啓
3 福音新論	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士諍 合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿講述	光啓
20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓

## 輔大神學叢書

26 天主恩寵的福音	溫保祿講述	光啓
27 基督的教會	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀—天地人合一	谷寒松、趙松喬 合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒(上)	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒(下)	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學—天地人合一	谷寒松、廖湧祥 合著	光啓
38 教會的使命與福傳—梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀(上)	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀(下)	房志榮 著	光啓
41 中華靈修未來(上)(下)	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴—感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓
44 十字架下的新人—厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教—牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會—從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
46 可親的天主—清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴且 著、何麗霞 譯	光啓

光啓出版社 電話(02)23684922 郵撥 0768999-1 光啓出版社

輔大神學叢書編輯委員會 電話(02)29017270轉510 傳真(02)22092010

## 本社誠徵基本訂戶

成爲基本訂戶，就不必費時傷神到書屋來找書、買書，本社每出一本新書，隨即寄送到府上，並附上享有七五折優待的郵政劃撥單，您方便時走一趟郵局，即可安然享受精神食糧。我們每月都有新書（元、二月及七、八月合併發行）。一年平均可有廿本書陪伴您，令您愈感生活之充實。

成爲基本訂戶，手續簡單。一通電話留下大名及通訊處就可以了；如果不是個人訂閱而是團體訂閱，則請留團體名稱及負責人大名。

聯絡電話：（〇二）二三六八四九二二

## 輔大神學著作編譯會叢書

- |         |                |              |
|---------|----------------|--------------|
| 10138   | 新約諸書分類簡介       | 房志榮編著        |
| 10129   | 創世紀研究          | 房志榮編著        |
| 10751a1 | 基督之律(卷一1)      | 黃聖光、胡安德合譯    |
| 10751a2 | 基督之律(卷一2)      | 黃聖光、胡安德合譯    |
| 10751a3 | 基督之律(卷一3)      | 黃聖光、胡安德合譯    |
| 10751b1 | 基督之律(卷二1)      | 胡功澤、黃德蘭合譯    |
| 10751b2 | 基督之律(卷二2)      | 黃德蘭譯         |
| 10751b3 | 基督之律(卷二3)      | 胡功澤、黃德蘭合譯    |
| 10751c1 | 基督之律(卷三1)      | 孫振青譯         |
| 10751c2 | 基督之律(卷三2)      | 孫振青譯         |
| 10751c3 | 基督之律(卷三3)      | 孫振青譯         |
| 10152   | 瑪竇、馬谷、路加三部福音合觀 | 司密特著         |
| 10155   | 古經之風俗及典章制度     | 楊世雄譯         |
| 10146d  | 聖經神學辭典(精)      | 聖經神學辭典編譯委員會編 |
| 10774   | 英漢信理神學詞彙(平)    | 輔大神學著作       |
| 10779   | 基督論再詮          | 黃懷秋譯         |
| 10789   | 神學辭典(精)        | 輔仁神學著作編譯會著   |

## 其它相關作品

- |        |           |      |
|--------|-----------|------|
| 10759a | 教會發微(上)   | 田永正譯 |
| 10759b | 教會發微(下)   | 田永正譯 |
| 10754a | 教父學大綱(卷一) | 吳應楓譯 |
| 10754b | 教父學大綱(卷二) | 吳應楓譯 |
| 10754c | 教父學大綱(卷三) | 吳應楓譯 |
| 10754d | 教父學大綱(卷四) | 吳應楓譯 |

## < 靈修經典叢書 >

- |         |        |           |
|---------|--------|-----------|
| 205104  | 七寶樓台   | 趙雅博譯      |
| 20593   | 父，隨祿安排 | 王敬弘譯      |
| 205120  | 不知之雲   | 鄭聖冲譯      |
| 20544 a | 師主篇    | 耿稗思著      |
| 20702   | 懺悔錄    | 聖奧斯定著，應楓譯 |

## 思想系列叢書

- |       |            |            |
|-------|------------|------------|
| 30208 | 巴斯卡深思錄     | 秦家懿譯       |
| 30210 | 人在現代世界中的命運 | 鄭聖冲譯       |
| 30214 | 馬克斯哲學簡介與評價 | 袁廷棟著       |
| 30215 | 老莊思想分析     | 杜善牧著，宋稚青譯  |
| 30229 | 淺談佛學       | 甘易逢編著，明鏡編譯 |
| 30230 | 呂格爾象徵哲學    | 鄭聖冲著       |
| 30231 | 神的氛圍       | 德日進著，鄭聖冲譯  |

# 靈修叢書

- |          |             |             |
|----------|-------------|-------------|
| 20519    | 心泉          | 鄭聖冲、張雷合譯    |
| 20598    | 讚美的力量       | 譚壁輝譯        |
| 205109   | 渴慕的短禱       | 譚壁輝譯        |
| 205116   | 相逢寧靜中       | 鄭聖冲譯        |
| 205128   | 會唔基督        | 張春申主講，譚壁輝筆錄 |
| 205129   | 生命的新創造      | 王敬弘著        |
| 205136   | 祂在召喚        | 譚壁輝譯        |
| 205137   | 靈修新徑        | 戴邁樂著，沈錦惠譯   |
| 205139   | 教宗若望廿三世家書   | 梁偉德譯        |
| 205143   | 西伯利亞的沈思     | 劉德性譯        |
| 205145   | 天主教基本靈修學    | 陳文裕著        |
| 205150   | 神操之旅        | 高欲剛著，陳寬薇譯   |
| B205153  | 靜觀蹊徑        | 甘易逢著，明鏡譯    |
| 205203   | 主，教我們祈禱     | 黃德寬譯        |
| 205204   | 希望的道路       | 陳廷洲譯        |
| 205205-2 | 靜觀與默坐之二     | 甘易逢著，姜其蘭譯   |
| 205206   | 心路歷程        | 梁偉德譯        |
| 205207   | 走向天主        | 李素素譯        |
| 205208   | 靈海拾貝        | 朱蒙泉著        |
| 205209   | 冥想——分享耶穌的生命 | 任國琳著        |
| 205210   | 聖神與您        | 疏效平著        |

# 心靈遠眺叢書

- 206106 P. A. Capmbell、E. M. McMahon 著  
內觀自得 若水 譯
- 206107 Carlos G. Valles, S. J. 著  
拒作二手人 黃美基 譯
- 206108 Ken Wilber 著  
事事本無礙 若水 譯
- 206111 費若奇 著  
明日之我 若水 譯
- 206113 Peter Hodgson 著  
科學淵源與基督信仰 蔡秉正 譯
- 30204 弗蘭克 著  
活出意義來 趙可式、沈錦惠 合譯
- 206128 DR. DAN MONTGOMERY 著  
塑—救贖中的性格 倪淑蘭 譯
- 206133 Piero Ferrucci 著  
高峰經驗—柳暗花明又一村 黃美基 譯



# 禮物與奧蹟

—為晉鐸五十週年而寫—

教宗若望保祿二世著 張希多 譯  
房志榮神父、薛麗貞修女 校訂

這是本教宗撰寫有關鐸職精神和意義的書。為司鐸者再次重溫並肯定自己身份和使命的書；為正準備走上祭台的年輕人與教友，可由其中更明確的認識鐸職的尊高。

\*\*\*\*\*

「戰爭的爆發使我遠離了學業和大學。在那期間我失去了父親，他是我身邊最後的一位近親。客觀而言，所有這一切使得我愈來愈遠離原先的計劃；就某方面而言，我的人性和如被人從它所成長的土地上連根拔起。

但這並不只是一個消極的過程，實際上，一道前所未有的光開始照亮我的良心：上主願意我成爲一名司鐸。有一天，我非常清晰地體會到這召喚，就如一內在的光照，它帶來另一種召喚的喜悅和確信，這瞭悟使我的內心充滿了極大的平安。」



# 光 啟 出 版 社

## 信 用 卡 專 用 訂 購 單

(請務必詳細填寫)

### ●信用卡別

聯合信用卡    VISA    MASTER    JCB  
CARD                      CARD                      CARD

信用卡號

有效日期 19 \_\_\_\_年 \_\_\_\_月    訂購日期 \_\_\_\_年 \_\_\_\_月 \_\_\_\_日

持卡人簽名 \_\_\_\_\_ 訂購總額 \_\_\_\_\_  
(與信用卡簽名同)                      (請填消費總金額)

商店代號 \_\_\_\_\_ 授權碼 \_\_\_\_\_  
(請勿填寫)                                      (請勿填寫)

### ●收件人資料

姓名 \_\_\_\_\_ 小姐 先生 / 生日： \_\_\_\_年 \_\_\_\_月 \_\_\_\_日

身分證字號

電話 (O) \_\_\_\_\_ (H) \_\_\_\_\_ 傳真 \_\_\_\_\_

收件地址  \_\_\_\_\_

### ●須開立三聯式發票或正式收據者，請填下列資料：

抬頭 \_\_\_\_\_ 統一編號

地址 \_\_\_\_\_

### ●訂購者基本資料

職業：學生    工商業    軍公教    服務業    其他

★服務專線：02-23684922 (另附註列於次頁)



神恩與教會：從格林多前書十二章談起 / 王敬弘 著  
——初版。——台北市：光啓，1998〔民87〕  
面；公分。——（輔大神學叢書；45A）  
ISBN 957-546-332-3（平裝）

1.聖靈 2.基督教—教會 3.哥林多前書—評論

242.15

86009384

輔大神學叢書 45A

# 神恩與教會

從格林多前書十二章談起


一九九八年三月初版

◆版權所有 翻印必究◆

著者：王敬弘  
編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會  
電話：(02)29017270 轉 510 編輯室  
傳真：886-2-22092010  
執行主編：胡國楨  
准印者：台北總教區總主教 狄剛  
出版者：光啓出版社  
[100]台北市辛亥路一段 24 號  
電話：(02)23684922、23676024  
郵政劃撥：0768999-1（光啓出版社）  
登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號  
發行人：甘國棟  
E-mail [kcpress@tpts4.seed.net.tw](mailto:kcpress@tpts4.seed.net.tw)  
光啓出版社網站：  
中文網址：<http://www.tec.org.tw/kc>  
英文網址：<http://www.tec.org.tw/english/kc>  
承印者：永望文化事業有限公司  
台北市師大路 170 號 3F-3  
電話：(02)23680350、23673627  
定價：350 元

10791

ISBN 957-546-332-3



本書分爲兩大部分。第一部分爲信證神學。它首先針對神恩復興運動進入天主教的經過和發展作一簡介；然後，詮釋格前十二 1~11 所列之神恩；並根據這個詮釋，追蹤新約著作中聖神的德能與神恩，是如何在耶穌和教會的生命中顯示出來的；最後，我們亦從教會歷史中，去發掘教父時期到梵二大公會議中，神恩及其神學興衰的歷程。

第二部分爲信理神學。它按以上研究的結果，分爲〈神恩對教會的意義〉、〈神恩與聖事的關係〉及〈神恩和靈修〉三個主題，作有系統的神學反省，並提出實際的牧靈建議。

ISBN 957-546-332-3 \$350



9 789575 463328 00350

10791