

五旬宗的釋經初探

張略

引言

五旬宗¹人士（Pentecostals）認為他們掀起的，不僅是自宗教改革以來另一次的改革運動，更是初期教會的光復（restoration）——重演當初聖靈在五旬節降臨的情景，讓今天的信徒也能體會昔日使徒所遇到的奇妙經歷。五旬宗和靈恩運動人士又認定他們的教會是真正的使徒教會（apostolic church），並且強調先知的靈的湧流和澆灌。他們指出，聖靈的洗和聖靈的充滿令神與祂的子民恢復隨時隨地的相交；神的子民不單熱切地經歷到上帝的同在，有活潑的敬拜，而且充滿宣教佈道的熱誠。

有別於十九世紀聖潔運動及衛斯理的復興運動，五旬宗人士認為聖靈是教會得以更新和復興最終的動力，說方言是靈洗具體的外在表現。他們指出，聖靈的洗和屬靈恩賜的彰顯，是久被信徒和教會所忽視甚而遺忘的經歷。承接了聖潔運動的內涵，五旬宗人士與慕迪、拖雷、慕安德烈等一樣，強調信徒要有靈洗的屬靈經歷；與此同時，他

1 本文探討的五旬宗，指的是承接十九世紀末二十世紀初，繼聖潔運動之後興起的五旬宗運動，有別於二十世紀六十年代的靈恩運動及八十年代的「第三波」聖靈運動。

們亦受到約翰衛斯理及敬虔主義的影響，強調讀經的主要目的是改變生命，並建立敬虔的生活。² 本文旨在探索五旬宗人士在過往一百多年來，在聖經詮釋這課題上的看法和一些基本信念，以及他們與主流教會之間的對話，最後是筆者對其中一些重要釋經課題的反思。

(一) 簡易而非歷史的讀經方法

毫無疑問的，與其他福音派的信徒一樣，五旬宗人士篤信聖經是神的話語。³ 早期五旬宗的牧師和教師，多是未受過正規神學訓練的信徒，正如史別德 (R. P. Splitter) 所言：「五旬宗傳統在聖經的運用上，最典型的是一種簡單、自然、敬虔，又往往非歷史性 (ahistorical) 的用法；聖經的話語是用作培養個人的敬虔，並以佈道這命令作為教會主要議程的根據。」⁴ 又或如五旬宗新約學者戈登費依 (Gordon Fee) 所言：「〔他們相信〕聖經是神的話語，是要求我們順服的。他們發展出一種實用的詮釋法：凡是可以照字面應用的經文就照字面去做，其他經文則將之靈意化、寓意化或靈修化，以取代科學的詮釋

2 有關五旬宗運動與聖潔運動和衛斯理復興運動的關係，請參這方面的經典之作：Walter J. Hollenweger, *The Pentecostals*, trans. R. W. Wilson (London: SCM, 1972); Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Peabody: Hendrickson, 1987)。

3 見 Russell P. Splitter, "Scripture and the Theological Enterprise: View from a Big Canoe," in *The Use of the Bible in Theology* (Atlanta: John Knox, 1985), 58-62；史別德此文提及神召會在這方面正式的宣認。傳統五旬宗人士傾向接受默寫式默示 (dictation)，見 French Arrington, "Hermeneutics," in *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (下文簡稱 *DPCM*)，ed. S. M. Burgess and G. B. McGee (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 385; Kenneth J. Archer, "Pentecostal Hermeneutics: Retrospect and Prospect," *JPT* 8 (1996): 67。

4 Splitter, "Scripture and the Theological Enterprise," 75。

法。」⁵ 五旬宗人士關注的是個人靈性的復興、宣教的熱忱及群體的更新，聖經和神學便是為此效力。這種「簡單、自然及敬虔」或實用的詮釋方法，結合了歸納法和演繹法的基本原則，引用不同的經文來證明某些觀點，或將某些字彙串連起來，以經解經；當遇到經文與經文間有表面衝突時，就嘗試加以協調（*harmonize*）。這種解經方式與當時不少基要派人士所採用的相似，只是重點不同而已，都是在歷史研究法出現之前（*pre-critical*）的方法。

傳統五旬宗人士「非歷史性」地理解聖經，可能是為了強調聖經對現今信徒的感化作用，因而注重直接應用經文，只是這麼一來，往往便會忽視了聖經原來讀者的歷史背景。在五旬宗的傳統中，釋經書甚少，有的主要是講道集，反映他們強調聖經對現今的意義（*significance*）過於原來的意思（*meaning*）。他們對聖經的詮釋，有些時候是相當字面化的，例如在解釋和應用馬可福音十六章18節時，五旬宗的宣教士真的會用手拿著蛇，喝有毒之物，並拒絕藥物治療；又例如創世記六章2節提到天使與女人交合，他們相信這樣的事今天仍在地上發生。⁶ 艾傑（*K. J. Archer*）認為五旬宗人士之所以有這樣的釋經，是由於他們相信聖經能夠穿透時空的隔閡，向歷世歷代的人說話。⁷ 此外，對不能直接應用的經文，他們亦有將之寓意化的傾向，致令經文出現多重意義。⁸ 這種簡易讀經法所得出來的理解，往往會受到他們的信仰經驗及傳統所規限。

5 Gordon Fee, *Gospel and Spirit* (Peabody: Hendrickson, 1991), 86.

6 有關例子，見Grant Wacker, “Functions of Faith in Primitive Pentecostalism,” *HTR* 77 (1984): 364–68。

7 Kenneth J. Archer, “Early Pentecostal Biblical Interpretation,” *JPT* 18 (2001): 39.

8 Timothy B. Cargal, “Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy: Pentecostals and Hermeneutics in a Postmodern Age,” *Pneuma* 15, no. 2 (1993): 164.

(二) 五旬宗的信仰經驗、信仰傳統與釋經

五旬宗的信仰經驗及傳統，對他們如何詮釋聖經有極重要的影響。這些傳統和經驗涉及他們作為五旬宗信徒獨特的身分，而他們的信仰傳統與他們所不斷經歷的靈恩及神蹟奇事又關係密切，那些經歷可說是他們釋經的「信仰準繩」(analogy of faith)，是他們詮釋聖經時一個非常重要的依據。他們經常在崇拜中分享神蹟經歷，或以靈恩彼此服侍，整個群體也就都參與了這種聖經詮釋的過程。⁹ 以下是一些五旬宗基本的信仰架構。

1. 靈界爭戰的世界觀

五旬宗人士不僅接受一個超自然的世界觀，肯定超自然現實的存在，而且往往從靈界爭戰的角度看事物，強調鬼魔和天使不單是真實的，而且活躍於今世；¹⁰ 這並不局限於鬼附，疾病許多時也是出自鬼魔的攪擾，神蹟醫病就被視為驅魔的一種行動。¹¹

2. 末世的弩張

聖靈在五旬節降臨那天，方言是唯一可見的神蹟象徵 (sign)；同樣，在二十世紀初，方言這屬靈恩賜的湧現象徵了聖靈第二次或秋雨 (Latter Rain) 的來臨。五旬節時聖靈的降臨既是教會時代的開始，五旬宗運動的出現，便象徵著教會時代將要完結。五旬宗一位近代的學者藍德凡 (S. J. Land) 以神國的已濟未濟 (already-and-not-

9 Archer, "Pentecostal Hermeneutics," 66-67.

10 靈界爭戰與天啓觀念的二元論有密切的關係。有關這方面的聖經研究，特別見 Clinton E. Arnold, *3 Crucial Questions about Spiritual Warfare* (Grand Rapids: Baker, 1997)。

11 Wacker, "Primitive Pentecostalism," 356-58; Archer, "Early Pentecostal Biblical Interpretation," 39-40. 兩篇文章的作者在這方面的看法相同。

yet) 此觀念，詮釋五旬宗對末世的看法，¹² 認為聖靈是已濟未濟之間張力的核心；聖靈的來臨帶來醫治、釋放和平安，同時指向亞米吉多頓、白色大寶座的審判和羔羊的婚筵。¹³ 五旬宗對末世如此強調，也就不難理解為何部分五旬宗人士會傾向時代派的釋經（當然例外的是「方言終止說」）。¹⁴

3. 超自然的靈恩經歷

神蹟、方言等在五旬宗運動之前的復興運動中也曾出現。不過衛格（G. Wacker）指出，五旬宗運動與第二次大覺醒（Second Great Awakening）有別的，是將焦點放在超自然的現象和經歷上。對早期的五旬宗運動來說，說方言的地位猶如心臟的活動，神蹟醫治則是它的靈魂，¹⁵ 有神蹟奇事的福音才是不折不扣的福音。過往在聖經中所記載各種超自然的神蹟奇事，今天仍要發生，這是他們的經驗可以證實的。他們所有的經驗不單沒有離開聖經，且是建基於聖經之上。

4. 強調路加的聖靈觀

五旬宗人士強調神蹟奇事、靈恩及方言的理論依據，主要來自路加福音和使徒行傳，這兩卷書可說是五旬宗人士「正典中的正典」，¹⁶ 就好像保羅「因信稱義」的教義之於馬丁路德一樣。五旬宗人士認為從路加神學的角度來

12 Steven J. Land, *Pentecostal Spirituality*, JPTSUP 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 53–56.

13 同上書，頁55。

14 French L. Arrington, “Dispensationalism,” *DPCM*, 247–48; idem, “Hermeneutics,” *DPCM*, 385.

15 Wacker, “Primitive Pentecostalism,” 360.

16 Hollenweger, *The Pentecostals*, 336; Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, 23; Archer, “Early Pentecostal Biblical Interpretation,” 67; idem, “Pentecostal Hermeneutics,” 74.

看，信徒不單有得救、重生的經歷，得救之後還要經歷靈洗，以得著傳福音的熱忱和能力（徒一8）；惟有兩者兼具，才是整全的福音（Full Gospel）。換言之，已得救的信徒仍要追求靈洗，而得靈洗的證據就是說方言。因此，對五旬宗信徒來說，方言不只是靈恩的一種，更是靈洗的一種起始性（initial）和引發性（initiatory）的標記或證據（sign or evidence）。¹⁷ 不止如此，正如藍德凡闡述方言對他們的重要性時所指出的：「五旬宗人士成功地做到了聖潔運動所未能達到的，就是給予信徒一個可以重複及不會錯失的運動神經之表達方式（motor-expression），作為他們擁有聖靈的保證。」¹⁸ 對一般五旬宗的信徒來說，方言是不可或缺的靈恩，亦是他們獨特身分的標記。

（三）歷史文法釋經與路加神學

基於五旬宗對靈洗及方言獨特的看法，又基於他們根據使徒行傳去詮釋自己的經驗，認為那是路加在使徒行傳中的教導，¹⁹ 在晚近五旬宗一些接受歷史文法釋經的學者與福音派學者的對話中，得救後是否還要追求靈洗，便成了雙方爭論的主要焦點。究竟路加的神學是否支持五旬宗對聖靈的看法？

17 最早提及方言是靈洗起始性標記的記載，有認為始見於1916年神召會所採納的〈基要真理說明〉（Statement of Fundamental Truths）第6條：「聖靈的洗全然實現」，亦有認為這條條早於1908年經已出現，參“Brief History: Pentecostal Movement,” available from <http://www.iphc.org/docs/history/hispente.html> (cited April 16, 2001)。

18 Land, *Pentecostal Spirituality*, 35.

19 五旬宗學者往往按著他們對使徒行傳的理解，詮釋保羅和約翰的教訓。孟偉廉（William Menzies）就曾抗議福音派人士將保羅的聖靈觀加在路加的聖靈觀上，他認為這是五旬宗人士所不能接受的，見氏著：“The Essence of Pentecostalism,” *Paraclete* 26 (1992): 6。

鄧恩 (J. D. G. Dunn)²⁰ 和布德烈 (F. D. Bruner)²¹ 以歷史文法解經，試圖推翻五旬宗人士認為路加福音和使徒行傳教導信徒在信主後要有靈洗的看法。兩人可說是代表了福音派學者對五旬宗的回應，他們的著述也成了這方面的經典著作，稍後的五旬宗學者在處理有關靈洗的解釋時，或多或少都要回應鄧恩和布德烈所提出的問題，特別是鄧恩，他曾多次與五旬宗學者對談，是他們不能迴避的對手。

鄧恩《聖靈的洗》 (*Baptism in the Holy Spirit*) 一書，從歷史文法釋經的角度，全面檢視了新約所有涉及靈洗的經文，是福音派學者極具代表性的著作。鄧恩仔細研究在新約中得救與靈洗兩者的關係，得出的結論是靈洗或聖靈的恩賜與得救是不可分割的。²² 他認為路加與保羅和約翰的看法一致，即是他們都認為聖靈最基本的工作，在於使人成為基督徒，以致人能進入新約的生活之中；從救贖歷史的角度來說，就是將神的子民帶進新的紀元。²³ 鄧恩肯定初期教會是靈恩的，但不接受五旬宗認為信徒要追求靈洗的看法。他的研究引起五旬宗人士甚多回響，《聖靈的洗》一書亦成為以後討論靈洗這課題的經典之作。

20 James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM, 1970).

21 Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970).

22 特別參Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 227–29。

23 在以後與五旬宗學者的討論中，鄧恩雖然承認過往將路加福音—使徒行傳分為三段時期的看法，是過於僵硬 (overly-rigid)，但仍堅持路加有關約但河及五旬節的聖靈降臨這兩段記載，是不可重複的末世事件，帶來的是末世兩個不同的階段：前者的焦點是耶穌，後者則是教會，並且這聖靈恩膏不只是為了信徒的使命和見證，也為了表明他們已進入新的紀元，得著新的祝福，見James D. G. Dunn, “Baptism in the Spirit: A Response to Pentecostal Scholarship in Luke-Acts,” *JPT* 3 (1993): 17。

與福音派同樣接受歷史文法釋經的五旬宗學者對鄧恩的批評，主要是認為他是透過保羅的聖靈論去理解路加福音一使徒行傳的聖靈論，因而忽視了後者聖靈論的獨特性。五旬宗學者認為路加在描述聖靈的工作時，與保羅不一樣的地方，是未有提及聖靈在救贖上的角色；聖靈的賜下全是為了讓教會和信徒得著能力去事奉神。其中最具代表性的兩位五旬宗學者是施同德（R. Stronstad）和孟儒博（Robert P. Menzies）。²⁴

1. 施同德的《聖路加的靈恩神學》

施同德《聖路加的靈恩神學》（*The Charismatic Theology of St. Luke*）²⁵一書，可說是五旬宗學者對鄧恩和布德烈首次的正面回應。施氏指出鄧恩以他所理解的保羅神學去詮釋路加，是誤解了路加的聖靈論；特別是鄧恩將保羅認為靈洗發生於人得救那一刻這觀點套入路加的靈洗一詞，更是錯誤。施氏的結論是路加福音一使徒行傳承接舊約有關聖靈工作的啓示，在講及聖靈的作為時，都指向經驗性的屬靈恩賜，主要關涉到讓信徒及教會得著能力去服侍及見證，與憑信心接受救恩無關。因此對路加來說，聖靈的工作發生於人得救之後，並且以兩種形式出現，一種是靈洗／靈膏，是一次過的，都有方言作為標記；另一種是聖靈恩賜，目的是裝備信徒和教會去事奉，

24 直接以專書回應鄧恩的，還有艾翰華（Howard M. Ervin）的著作：*Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit: An Engaging Critique of James D. G. Dunn's Baptism in the Holy Spirit* (Peabody: Hendrickson, 1984)。此外，五旬宗的代表性期刊 *Journal of Pentecostal Theology* 亦曾刊登多篇對話的文章，如3(1993): 3-27；4 (1994): 115-43。有關五旬宗學者對鄧恩的批評之強弱，請參William Atkinson, "Pentecostal Responses to Dunn's *Baptism in the Holy Spirit*: LUKE-ACTS," *JPT* 6 (1995): 87-131，該文有精闢及詳盡的分析。

25 (Peabody: Hendrickson, 1984)。此書雖於1984年出版，但原為作者1975年於維真神學院的神學碩士論文。

是按需要而賜下的。在路加福音一使徒行傳中，靈恩往往帶有先知性，顯示聖靈在新的紀元中是先知的靈。²⁶

2. 孟儒博的「預言的靈」

孟儒博是對鄧恩作出最全面回應的五旬宗學者，他堅持福音派的釋經原則應該同樣成為五旬宗的釋經原則。孟氏綜觀第二聖殿時期猶太教的聖靈觀，得出的結論是，聖靈在當代被理解為預言的默示之源，因此堪稱「預言的靈」(Spirit of Prophecy)。²⁷他指出，有關聖靈參與救贖工作的思想是由保羅首先提出的，在保羅之前並沒有這種思想出現；²⁸及後在教會圈子中，聖靈在救贖工作上的角色也沒有受到重視。路加的聖靈觀顯然並沒有將聖靈在救贖方面的工作包括在內，而路加所描述的聖靈工作都與信徒獲賜事奉的能力，能有效地為基督作見證有關。按孟氏的理解，路加並沒有將領受聖靈與成為神的子民拉上任何關係，也沒有將聖靈視為信徒得以成聖的源頭。²⁹

26 見該書頁78–81的總結。另參施氏的近著：*The Prophethood of All Believers: A Study of Luke's Charismatic Theology*, JPTSup 16 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)。

27 他的論文最初出版時，名為*The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, JSNTSup 54 (Sheffield: JSOT, 1991)，後來經修訂並加上兩章有關他對五旬宗神學意義的研究，以另一書名和系列出版：*Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts*, JPTSup 6 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994)。

28 孟儒博正確地指出在第二聖殿時期，聖靈往往是預言之源，但亦有其他當代的文獻明顯將聖靈與創造之功拉上關係（如巴錄貳書21:4；以斯拉肆書6:39；猶底特書16:14），並且聖靈叫人的生命得到潔淨（如便雅憫遺訓8:3；1QS 3.7下–8上，4.21；1QH 14.13–14等）。

29 參Robert P. Menzies, "The Spirit of Prophecy, Luke-Acts and Pentecostal Theology: A Response to Max Turner," *JPT* 15 (1999): 52–53。孟氏在該文澄清自己的立場，然而參上注的評論。

因篇幅所限，我們不可能就各人的理論逐一詳細檢視，然而我們可以說，五旬宗的學者正確地指出，鄧恩認為路加的聖靈論將得救與接受聖靈兩者看為同一事件，是有偏差的，但他們未能證明有方言標記的靈洗是信徒在得救後要追求的經驗。五旬宗的另一位學者沈濟明 (J. B. Shelton) 同樣認為路加的聖靈論專注於聖靈與見證的關係，因而未有對聖靈與救恩的關係作出任何直接的解釋。然而，有別於傳統五旬宗的思想，沈濟明認為雖然路加多次描述聖靈在人歸信基督後再加能力予他們，但路加並未有將這當為一條普世的公式，是所有信徒都要具備或追求的經歷。³⁰

傳統的五旬宗學者以路加福音一使徒行傳所呈現的模式為依據，論證人相信、得救是第一個階段，其後還要經歷聖靈的臨在，並有說方言的經歷作為憑據。這樣的觀點基本上是以五段經文為根據（即路三21~22；徒二1~47，八4~25，十44至十一18，十九1~7），用的基本上是歸納法，即從例子歸納出原理。姑勿論這些例子是否能支持他們所論證的模式（在釋經上仍有很多爭論），單憑五個例子，是否便足以歸納出一個放諸四海而皆準的原則，本身已是極大的疑問。再說，那些沒有記載這種模式的例子，如使徒行傳第二章所載的三千人、腓利引領歸主的埃提阿伯太監、保羅³¹、以呂馬、呂底亞等人的信道，又該如何解釋？作者是否試圖以這些例子去說明人得救後要追求靈洗，還是他想指出信徒沒有領受聖靈，是不正常的現象，

30 James B. Shelton, *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts* (Peabody: Hendrickson, 1991).

31 Luke T. Johnson, *Religious Experience in Earliest Christianity* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998), 117-18. 作者指出保羅複述他蒙召的經歷時，並沒有以自己曾經說方言作為標記（加一15-17）；同樣，當保羅在加三1~5強調靠聖靈入門和在加拉太信徒中間所行的異能時，也沒有提及方言。

因此教會需要作出即時的糾正？方言對路加來說，究竟是怎樣的一種證據或標記？他是要叫人追求靈洗（五旬宗的看法），還是旨在記載靈洗經歷的表現？是表明使徒時期的新紀元已經開始，聖靈已經臨到，³²還是表明福音的普世性，並以之作為福音得以廣傳的標記？³³

戈登費依指出傳統五旬宗在聖經詮釋上最大的困難，是他們將獨特的神學見解建基於歷史的敘事文體上，將先例當為定理。³⁴他認為就算某種形式在初期教會是定例，即正常的經歷，也不代表對現今的教會來說仍是定理。³⁵歸根結柢，路加是否真的如五旬宗所理解的，刻意地以事例

-
- 32 參J. Ramsey Michaels, “Evidences of the Spirit, or the Spirit as Evidence? Some Non-Pentecostal Reflections,” in *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*, ed. G. B. McGee (Peabody: Hendrickson, 1991), 202–18。另一位持類似觀點的五旬宗學者是彭力尊（John M. Penney），著有 *The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology*, JPTSup 12 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997)。彭氏同樣強調路加福音一使徒行傳靈洗的教訓是宣教和見證的動力，然而跟傳統五旬宗的看法有別的，是他認為五旬節靈洗的經歷是一次獨特的事件，為的是裝備末世的以色列向外邦宣教；在五旬節之後，所有信徒都承受了所應許先知的靈。
- 33 Larry W. Hurtado, “Normal, But not a Norm: ‘Initial Evidence’ and the New Testament,” in *Initial Evidence*, 189–201：作者並非五旬宗學者。另一學者艾乃斐（Philip F. Esler）就認為方言是外邦人被納入基督教群體的標記，見氏著：“Glossolalia and the Admission of Gentiles into the Early Christian Community,” in *The First Christians in Their Social Worlds* (London: Routledge, 1994), 37–51。
- 34 參Fee, *Gospel and Spirit*，特別是第6章：“Hermeneutics and Historical Precedent—A Major Issue in Pentecostal Hermeneutics”。其他學者對這問題的回應，見如Robert Menzies, *Empowered for Witness*, 233–43; David Petts, “The Baptism in the Holy Spirit: The Theological Distinctive,” in *Pentecostal Perspectives*, ed. K. Warrington (Carlisle: Paternoster, 1998), 98–119。
- 35 Fee, *Gospel and Spirit*, 102.

說明定例？這仍是一個爭論不休的問題。³⁶ 另一問題是：我們可否只執著聖經一部分的記載，將之視為規範性的經文，卻忽視其他記載的不同表達方式？

(四) 對五旬宗釋經重點的一點反思

五旬宗的釋經強調三個重點，就是釋經的目的在於應用經文、聖靈在釋經的過程中扮演重要的角色，以及情感在釋經過程中的作用。這不只是五旬宗釋經所強調的重點，也是新五旬宗主義及靈恩運動所標榜的三個元素。以下筆者會就這三方面的強調作一些反思。

1. 詮釋的目的

五旬宗運動開始時雖有反智 (anti-intellectual) 的傾向，他們中間有人認為歷史文法釋經是現代主義的產物，往往將聖靈拋諸腦後，只憑理性去探求聖經的意義 (meaning)。這種抗拒的態度，至今已大為改觀。誠然，在五旬宗的人士當中，特別是牧者，仍有人反對以「客觀」的釋經去探索不同的課題，³⁷ 例如卡高 (T. B. Cargal) 便曾指出五旬宗聖經學者與注重講道和傳福音的教牧之間往往存在張力，這從五旬宗仍拒絕按立非教牧的全職人員可見一斑。³⁸ 可是，不少在神學院中任教的五旬宗學者都接受福音派研究聖經的方法。³⁹ 事實上，多份極

36 參如 *AJPS* 1, no. 2 (1998); 2, no. 2 (1999) 中有關方言作為靈洗標記的專文。

37 Mark McLean, "Toward a Pentecostal Hermeneutic," *Pneuma* 6 (1984): 37, quoted in Archer, "Pentecostal Hermeneutics," 75, n. 61; Cargal, "Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy," 164.

38 Cargal, "Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy," 170-71.

39 如戈登費依、孟偉廉、孟儒博等便是。莊敦樂 (Robert K. Johnston) 指出五旬宗人士有尋求福音派教會認同的傾向，並想從中汲取與他們相合的神學資源，見氏著："Pentecostalism and Theological Hermeneutics: Evangelical Options," *Pneuma* 16, no. 1

有水準的學術期刊，如 *Pneuma: The Journal of the Society of Pentecostal Studies*、*Journal of Pentecostal Theology* 及 *Asian Journal of Pentecostal Studies*，都反映出五旬宗的學者不再抗拒以歷史文法方法研究聖經；⁴⁰ 其中較為開明的，更肯定歷史文法釋經能找出經文對原讀者的意義（**what it meant**），並且承認經文的世界與我們今天的世界有距離。孟儒博就指出，作為五旬宗的學者，他並不認為他們與福音派人士有不同的釋經原則，或許略有分歧的，只是他們認為使徒行傳第二章有關五旬節的記載是表明靈恩的臨在，與其他福音派人士的理解有別而已。⁴¹ 這顯示五旬宗的學者已在釋經上建立起自信，認為不論從理性思維還是詮釋學的角度，五旬宗的信仰同樣值得福音派人士的尊重。⁴² 他們強調，詮釋者最重要的責任是發掘經文對現今讀者的意義（**what it means**）。⁴³ 五旬宗對聖經的看法可謂始終如一：研讀聖經的主要目的，在於改變生命。

詮釋聖經最終的目的是要將上帝的道實踐出來，以達到改變生命的效果，這是絕對正確的，也是聖經詮釋者不

(1984): 55–56。巴刻（J. I. Packer）同樣觀察到，在靈恩運動的圈子中，越來越多人尋求與主流信仰群體在神學上建立共識，參氏著：*Keep in Step with the Spirit* (Old Tappan: Revell, 1984), 220。

40 特別參Walter J. Hollenweger, “The Critical Tradition of Pentecostalism,” *JPT* 1 (1992): 7–17。

41 Robert Menzies, “The Essence of Pentecostalism,” *Paraclete* 26, no. 3 (1992): 4。

42 一些極高水準五旬宗學者的詮釋學文章，散見於 *Journal of Pentecostal Theology* 各期。另外可參Arden C. Autry, “Dimensions of Hermeneutics in Pentecostal Focus,” *JPT* 3 (1993): 29–50; John C. Thomas, “Women, Pentecostals and the Bible: An Experiment in Pentecostal Hermeneutics,” *JPT* 5 (1994): 41–56。

43 參如French L. Arrington, “The Use of the Bible by Pentecostals,” *Pneuma* 16 (1994): 103–4。

容忽視的。事實上，傳統主流基督教所強調的，正是基於聖經而作出的神學反省及應用；讀聖經，旨在叫現今的信徒和信眾群體明白上帝對他們生活於今世的心意，並以聖經作為信仰和生活的最高權威。然而實際的情況往往是，釋經者將注意力放在找出經文的原意，神學反省及應用則留給神學家、教牧及一般信徒，致使大部分西方注釋書都只停留於詮釋經文原本的含義。然而，專注於歷史文法釋經的聖經學者，是否也必須完成整個詮釋的「工序」，將經文對現代人的意義亦予以說明，卻是見仁見智。分工有其可以理解的原因，一方面是詮釋者能專於所長，另一方面，注釋若要同時包括對現今讀者的應用，便會有時代的限制。但完全撇除應用的做法亦有不理想之處，就好像詮釋者未有完成整個詮釋的過程，以致讀者在閱讀注釋書時，易於忽視經文對時代的適切性。近年西方不少以釋義為重點的注釋書系列，如**The Communicator's Commentary**、**The Bible Speaks Today**、**The NIV Application Commentary**、**The IVP New Testament Commentary Series**，以及**Believers Church Bible Commentary**等，就試圖兼顧經文的原意及現今的適切意義，誠然是一個可喜現象；華人的釋經書也可考慮循此方向發展。

2. 聖靈與釋經

五旬宗的釋經在神學上的一個基本論據是，聖經既是透過聖靈而寫成，便也必須藉著聖靈去詮釋。靈感解經是建基於聖經是神所默示（**inspiration**）這教義之上。聖經古時的作者既然因著聖靈的感動而寫出神的話來，聖經的讀者也應親身經歷聖靈的啓迪，換言之，聖靈成為聖經作者與現今讀者在歷史和文化隔閡間的橋樑。⁴⁴不過，五旬宗內部對於按聖靈解經，有不同的看法。例如艾法蘭（F.

44 Arrington, "Hermeneutics," 382.

L. Arrington) 指出，依靠聖靈的啓迪而明白經文的整全意義，需顧及四個指導性原則：1. 將思想服膺於神，以致判斷和分析的能力都在聖靈的引導之下；2. 在查考聖經時，對聖靈的見證持真誠開放的態度；3. 憑信心以個人的經歷作為整個解釋過程中重要的一部分；4. 對從上帝語而來、更新性的呼召作出回應。⁴⁵另一學者艾翰華 (H. M. Ervin) 也推崇一種「聖靈詮釋學」(pneumatic hermeneutics)。艾氏認為當一個人與昔日五旬節的使徒一樣經歷到聖靈的洗及大能的臨在時，他便更能明白使徒見證的意義，領悟到他們是和那孕育出聖經的信仰群體有著一種與聖靈相關的連續性。⁴⁶有這些神蹟性經歷的人，對聖經的見證亦會有更深的敬重，因此我們必須將聖經置於整個信仰群體的聖靈延續性 (pneumatic continuity) 這亮光底下，亦即教會的傳統底下，仔細研讀。艾翰華又總結出發展五旬宗釋經學的四個重要因素：(一) 尊重聖經作為教會的見證，這包括在經驗、信心和教義幾方面的理解上，保持與教會歷史的先賢有聖靈裏的延續性；(二) 針對布特曼的觀點，強調信仰的基督即歷史的耶穌，兩者不容分割；(三) 接受歷史文法解經的方法及貢獻；(四) 五旬宗人士的聖靈經歷令他們對聖經中的神蹟有存在性的體會；不斷地與超自然神蹟有第一手的接觸，對五旬宗的釋經有決定性的影響。⁴⁷

福音派學者亦同意聖靈在我們從聖經得到啓迪 (illumination) 一事上，扮演了極重要的角色，但對聖靈究竟如何在詮釋的過程中達成這任務，則有不同看法。福樂 (D. P. Fuller) 認為聖靈在詮釋過程中的角色，主要是令人的意志服膺於理智對經文所得的理解，而這與理

45 Arrington, "Use of the Bible," 105.

46 Howard M. Ervin, "Hermeneutics: A Pentecostal Option," in *Essays on Apostolic Themes*, ed. Paul Elbert (Peabody: Hendrikson, 1985), 33.

47 同上文，頁34-35。

性思維是沒有關係的。福樂所針對的，是好像俄利根那一類的釋經，即認為由於聖靈是聖經的作者，因此聖靈可使詮釋者看到超越字面以上的意思。⁴⁸然而福樂這種理解嚴重忽視了人墮落後，其理智也受到罪所影響這一事實。⁴⁹蘇克 (R. B. Zuck) 就強調倚靠聖靈的啓迪，並不擔保我們在解釋經文時必然無誤，而且這些從啓迪而來的教導，不可能與經文字面的意思相違；聖靈亦鮮會將一個從沒有人領受過的洞見，單單賜予某一個別信徒。聖靈的啓迪，並不排除或否定人要努力鑽研經文才能明白其中的意思。⁵⁰馬素爾 (I. H. Marshall) 則認為在整個詮釋過程中，聖靈一直都有所參與。他將聖靈的工作分為一般性和特別性兩類，前者屬於一般恩典的範疇，主要是幫助所有人對聖經都有一點了解；後者則是叫釋經者明白聖經的宏旨，將聖經的信息應用在信徒和教會身上。⁵¹蘇克和馬素爾對聖靈在詮釋過程中所扮演的角色，跟艾法蘭和艾翰華的看法比較，除了主觀經歷的作用外（這點會於下文討論），分歧不大。

對某些五旬宗／靈恩運動人士來說，得悉聖經的「屬靈意義」或更深層的含義，不一定需要透過或基於歷史文法釋經或其他方法才能獲得。⁵²他們中間較為極端的，甚

48 Daniel P. Fuller, "The Holy Spirit's Role in Biblical Interpretation," in *Scripture, Tradition, and Interpretation*, ed. W. W. Gasque and W. S. LaSor (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 189-98。這種「靈意解經」背後的思想，與五旬宗教會盛行的靠著聖靈可以得知屬靈意義，不謀而合。

49 特別參 Millard J. Erickson, *Evangelical Interpretation* (Grand Rapids: Baker, 1993), 33-54。該書對福樂這看法有詳盡的批評。

50 Roy B. Zuck, "The Role of the Holy Spirit in Hermeneutics," *BibSac* 141 (1984): 84-129.

51 馬素：〈聖靈與釋經〉，《中國神學研究院期刊》，第6期（1989）：98-107，原載於 *Theological Renewal* 11 (1979): 2-8。

52 Arrington, "Use of the Bible," 103.

至認為不應將聖經當作一本普通書籍看待，歷史文法釋經等研究方法只會令人漠視聖經的權威。聖靈可以使人超越經文世界及現今世界的距離，直接明白及體驗上帝話語對現代人的意義。聖靈默示聖經作者寫出神的話這過程是帶有神祕性的，同樣，詮釋神話語的過程亦帶有神祕性。卡高便觀察到五旬宗的講員往往有這樣的說法：「聖靈在這裏指示我一些我以前從來沒有看見過的事情……。」對五旬宗的信徒來說，這樣的「啓迪」大都具有無上權威，因為其中蘊含上帝的嘉許及權柄，⁵³結果導致他們有將聖靈權威置於聖經權威之上的傾向。⁵⁴

這種對聖靈在釋經過程中所扮演角色的看法，帶有濃厚幻影說的色彩。聖經的作者固然是聖靈的感動下寫出神的話語，但這並不排除他們在執筆前曾作資料搜集和研究。就以五旬宗人士經常引用的路加著作來說，路加福音一章3節便明言路加曾就書中的記載「詳細考察」，然後「按著次序」寫出來，由此可見研究與靈感是同時並進的；以此推論，在釋經時，研究與啓迪也可同時進行。聖靈能將聖經與詮釋者的世界聯繫起來，是無庸置疑的，問題是當詮釋者跳出了經文原來的世界時，有沒有偏離經文原來的意思；若有，又如何確定那是來自聖靈的啓迪，而非出於一己的私意？假如聖經文本本身並沒有為經文的意義設下界限，則任何解釋都是可能的。⁵⁵況且強調聖經經文有一個特定而確切的意思（*meaning*），並不代表經文

53 Cargal, "Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy," 175.

54 例如藍德凡就認為聖靈的工作先於聖經存在之前，聖靈的權柄亦在教會之上。正確的權柄等次應是聖靈、聖經和教會，因為沒有聖靈便沒有聖經，沒有聖經，便沒有教會。參Land, *Pentecostal Spirituality*, 106。

55 近年有關靈恩問題的討論，越來越多人抱持一種態度，就是「你是這樣理解這段經文，但我是那樣理解」，然後便停在這裏，不進一步努力尋求經文原來的意思是甚麼。筆者對這種傾向感到困惑和憂慮。

只可以有一種意義 (significance)，也不會扼殺詮釋者從聖靈而得的啓迪，以致他不能為讀者提供經文對今人的意義。聖靈絕對可以透過經文的原意，向無數不同的情況說話；所針對的情況，更可以是原作者所未有預見的。

3. 主觀經驗與詮釋

艾翰華對五旬宗釋經的分析，突出了聖靈的啓迪、詮釋者的主觀經驗和感覺等因素在詮釋過程中所佔的重要角色。⁵⁶ 對五旬宗信徒而言，最重要的不是他們有共同的信仰宣認，而是他們分享共同的「五旬節經歷」 (Pentecostal experience)。事實上，在運動開始之初，五旬宗人士尚未有一套清晰的信仰理念；他們是在有了特別的靈恩經歷後，才嘗試從聖經中尋找解釋，進而認定那些經歷為聖靈的洗。正如筆者在上文論及五旬宗的信仰架構時所指出的，這些信仰宣認與他們個人和教會整體的經歷息息相關。

「靈感的讀經」與透過聖經而有主觀的感覺有密切的關係。五旬宗人士強調讀經不只是一種理智的活動，也是一種情感上的衝擊。⁵⁷ 事實上整個五旬宗主義對教義的理解，都不是從理智著眼，而是從信徒群體的經驗入手。⁵⁸ 主觀的感受和經驗同樣成為驗證真理非常重要的元素。在整個五旬宗的屬靈觀中，人的情感 (affection) 佔有一個

56 戴頓 (Donald W. Dayton) 就稱五旬宗的釋經為「主觀化釋經」 (subjectivizing hermeneutics)，見氏著：*Theological Roots of Pentecostalism*, 23。

57 見如Robert O. Baker, "Pentecostal Bible Reading: Toward a Model of Reading for the Formation of Christian Affections," *JPT* 7 (1995): 34-48。作者在該文建議一種情理兼備的讀經法。他指出一般來說，新約的學術研究最少有一種精神分裂的症候，就是缺乏情感，參該文頁34。

58 Archer, "Pentecostal Hermeneutics," 80。艾傑指出五旬宗的釋經與後現代主義有極相似的地方。

核心地位，藍德凡便認為這是一種天啓的末世情懷（參上文，頁100-101）。⁵⁹

以主觀經驗作為確立（confirm）聖經真理的依據，對五旬宗人士來說極為重要，這是無可厚非的，然而內中亦蘊含危機，因為經驗本身並不能自我詮釋，必須在某種意義架構下，其意義才能顯明。問題是，若然經驗與經驗之間出現矛盾，又該如何疏解？況且當經驗成為詮釋經文的起點時，便容易陷入扭曲聖經以符合個人經驗的危機。事實上，在二十世紀初，五旬宗運動便會出現一個名為「唯一五旬節派」（Oneness Pentecostalism）的分支，強調根據使徒行傳二章38節，他們只是奉主耶穌基督的名受洗，而不是奉父、子、聖靈的名領洗，因為耶穌基督是唯一可以靠之得救的名，並且藉此才可以得著靈洗，這就是從水和聖靈而生的意義（約三5）。⁶⁰ 這觀點引起接納三一論的五旬宗人士反駁，指斥唯一五旬節派將其看法建基於主觀的經驗之上，然而他們本身其實也用了同樣的主觀驗證方式。⁶¹ 其實信徒究竟是「奉耶穌基督的名受洗」還是「奉父、子、聖靈的名受洗」，並不是一個可以訴諸經驗而能解決的問題，最終還是要回到經文的詮釋去。因此五旬宗另一學者艾靈頓（S. A. Ellington）在強調五旬宗教義的起點是經驗之餘，亦得承認聖經是衡量主觀經驗的最終權威。⁶²

59 Land, *Pentecostal Spirituality*, 56.

60 有關「唯一五旬節派」的信仰，可參David A. Reed, "Aspects of the Origins of Oneness Pentecostalism," in *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, ed. V. Synan (Plainfield: Logos, 1975), 143-68; idem, "Oneness Pentecostalism," *DPCM*, 644-51。

61 特別參Reed, "Oneness Pentecostalism," 157。

62 Scott A. Ellington, "Pentecostal and the Authority of Scripture," *JPT* 9 (1996): 29.

(五) 結語

五旬宗和及後的聖靈運動在聖經詮釋上的貢獻，在於不斷提醒詮釋者聖經作為神的道對信徒和教會現今的功用，不只是給予他們一些知識，更是讓他們與上帝建立更深的關係，更明白上帝在今天對我們的心意；讀經並非只是一種理智的活動，更是一種生命的投入。我們儘可不贊同五旬宗對某些經文的解釋，但他們這種敬虔的態度無疑是值得嘉許的。至於靈洗的爭論，五旬宗人士特有的「靈洗經驗」畢竟是一種真切的屬靈經驗，若我們尊重聖經的權威，便應在這課題上，透過理智的討論，認真探究聖經在這方面的教導，正如不少五旬宗聖經學者努力去作的。

另一方面，五旬宗的釋經亦有值得商榷之處。讀經雖然不是一種純理智的活動，然而也不能否定理智在讀經過程中的重要性；聖靈的啓迪亦不應只限於經驗的範疇，理智的思考同樣可以是出於聖靈的啓迪。聖靈在人身上的工作，包括意、情、智、體各方面，針對的是人整個的生命，我們不應將之局限在某一方面。經驗是神學建構不可缺少的一環，這是一個不爭的事實，然而經驗不可以取代聖經而成為最終的權威。將經驗絕對化為聖靈的工作和啓迪，將「聖靈的感動」（或稱「順著聖靈的浪潮」）當作一把「尙方寶劍」，以之合理化和規範化某些行動，是相當危險的。

誠如平諾克（C. H. Pinnock）所警告：「當我們強調過去的靈感而忽視現今的話，我們便有陷入僵化正統的危險；當我們強調現今的靈感而忽視過去的話，我們便有陷入異端的危險。」⁶³ 在堅守聖經權威的同時，我們亦要向聖靈開放，讓整個基督信仰的群體在保守著聖靈所賜合而為一的心這大前提下，同心協力去探索和實踐神的旨意。

63 Clark H. Pinnock, "The Work of the Holy Spirit in Hermeneutics," *JPT* 2 (1993): 9.