

# 評估艾查之五旬宗詮釋學

廖炳堂

建道神學院

Alliance Bible Seminary

## 一 引言：五旬宗和後現代詮釋學

在八十年代五旬宗及靈恩運動（以下簡稱靈恩運動）自我身分定位的討論中，一些靈恩領袖對傳統福音信仰多年來仍抗拒五旬宗主義感到非常失望，開始重新界定靈恩運動的本質為靈恩經驗而非教義，<sup>1</sup> 也重新詮釋靈恩運動歷史的根源為黑人口語宗教文化多過其他的影響，<sup>2</sup> 並認為早期五旬宗運動並非盲從基要主義之字面直解釋經法，而文法歷史釋經方法乃四十年代起「福音派化時期」才引進於五旬宗運動，他們

---

<sup>1</sup> Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 14.

<sup>2</sup> Walter J. Hollenweger, *Pentecostalism* (Edinburgh: Hendrickson, 1997), 18-24.

認為文法歷史釋經從本質上損害了靈恩運動。因此不少靈恩運動背後的學者提出應借助後現代詮釋學，即利科（Paul Ricouer）、伽達默爾（Hans Gadamer）或艾柯（Umberto Eco）等之學說，來建構符合本身特色的釋經法。<sup>3</sup> 艾查（Kenneth Archer）乃當今很重要的一位學者，他不但詳論這方面的理念，更能提出較具體釋經的方案。<sup>4</sup>

## 二 艾查之五旬宗詮釋學

艾查在他的*A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*一書中簡述了自己的心路歷程。<sup>5</sup> 他出生於天主教家庭，十四歲前一直是天主教徒。青少年期沾染毒品及酗酒，直至十九歲在奧克拉荷馬州一間神召會悔改及經歷重生及神蹟恩賜，並蒙召作傳道人。他先後在神召會的中央聖經學院（Central Bible Seminary）和弟兄會的愛許蘭神學院（Ashland Theological Seminary）攻讀，博士學位師承蘇格蘭聖安德魯大學之包衡（Richard Bauckham）教授，為靈恩運動追尋後現代釋經進路。上文提及2004年出版之*A Pentecostal Hermeneutic*一書正是他博士論文之修訂版。

他形容自己的學術旅程，乃穿越前批判和批判期的沙漠而進入後批判期（post-critical）的立場：人要歸屬某特定社羣乃現實之必然，

<sup>3</sup> Timothy Cargal, "Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy: Pentecostals and Hermeneutics in a Postmodern Age," *Pneuma* 15(1993):163-87; Israel, Richard, Daniel Albrecht & Randal McNally, "Pentecostals and Hermeneutics: Texts, Rituals and Community," *Pneuma* 15 (1993): 137-61; Kenneth J. Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century: Spirit, Scripture and Community* (London: T&T Clark, 2004), 148.

<sup>4</sup> Bradford McCall, "The Pentecostal Reappropriation of Common Sense Realism," *Journal of Pentecostal Theology* 19 (2010): 59-60; Bradley Truman Noel, "Pentecostal and Postmodern Hermeneutics: Comparisons and Contemporary Impact" (Th.D. diss., South Africa University, 2007), 198.

<sup>5</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 5-8.

而人所選擇的社羣（例如他所屬靈恩運動及後批判期學術圈子）也會必然地塑造其世界觀。他認為別人可以選擇其他的社羣和世界觀，但對後批判期的他而言，他的社羣已可以為他提供有意義的人生，使他經歷永活上帝更新性的同在，聖經也可自證為可靠之形上敘事（metanarrative）。因此，他會以後批判期的立場來理解早期五旬宗運動的釋經歷史，並以此為當代靈恩運動提出釋經的方案。

艾查的觀點分述如下：

### （一）早期五旬宗運動的釋經

正如上文所述，艾查研究早期五旬宗運動歷史，認為早期五旬宗運動雖處於前批判時期，但本質上乃一成熟的抗衡「現代主義」的運動。它從自身的聖靈經驗、末後春雨復原論的歷史觀和對使徒行傳敘事的體會共鳴式了解的傳統，從聖潔運動／基要主義的「字面直解」讀經法中發展出一種「正典式」（canonical）——即以使徒行傳的初期教會敘事為準則來解讀其他聖經，「以經文為中心」及「經文和讀者同時期」之觀點（text-centered synchronic），即強調經文可直接應用於讀者，毋須過分依賴經文背後之背景研究，並以末後春雨之復興及復原主義角度（a revivialist-restorationist biblical perspective）來解讀聖經的進路。<sup>6</sup>

艾查認為透過後現代新詮釋學之幫助，可以正確解讀早期五旬宗運動解經的成熟智慧，並以此為當今靈恩運動有效地塑造一套合乎五旬宗運動身分和特色的解讀聖經進路。<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Kenneth J. Archer, "Early Pentecostal Biblical Interpretation," *Journal of Pentecostal Theology* 18(2001): 45.

<sup>7</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 3.

## （二）五旬宗的詮釋前設：敘事傳統

艾查借助麥金泰（Alasdair McIntyre）的理論，說明各社羣對文本和現實的詮釋、並道德理性之運作常常倚賴這社羣的敘事傳統：<sup>8</sup> 他認為縱使早期五旬宗領袖使用和聖潔運動／基要主義相若的釋經方法，但釋經結果卻完全迥異，原因便在於五旬宗社羣背後有不同的世界觀，即那末後春雨復原論的形上敘事。這世界觀成為五旬宗社羣自我身分的定位，也是他們詮釋文本和現實的前設及過濾器（filter）。因此五旬宗釋經的特點不在於方法，而在於它的世界觀。

五旬宗的形上敘事包括多種元素，其主線乃是末後春雨復原論：神在約珥書二章23節秋雨和春雨應許末世聖靈降臨，使徒行傳第二章之聖靈降臨乃神第一次聖靈恩雨大降（即秋雨），而二十世紀之五旬宗運動乃教會歷史上第二次（即春雨），也就是主快再來前神所應許普世性大復興的開始。神已開始透過五旬宗羣體恢復各樣神蹟恩賜和經歷，復興普世教會及福音工作，將教會帶進千禧年國度。

這形上敘事使五旬宗運動傾向以五重福音來表達信仰，<sup>9</sup> 五重福音不但是他們的教義，也是他們的經歷和追求目標，也成為支持各樣神蹟恩賜和經歷復原的解說。他們認定自己是神應許末世復興的先知性羣體，不但復原了使徒的信仰（全備福音），更是使徒的權能、熱忱和事奉。<sup>10</sup> 他們認定自己的靈恩經歷正符合聖經應許的情況，這共鳴式的體認是不可言喻，毋須另求外證，或說他們真正的靈恩經歷真實是自我說明的（self-evident），也就是聖經所說神蹟奇事印證了所信的道。<sup>11</sup> 這

<sup>8</sup> Kenneth J. Archer, "Pentecostal Story: The Hermeneutical Filter for the Making of Meaning," *Pneuma* 26:1 (2004): 40.

<sup>9</sup> 即耶穌是拯救之主、施靈洗之主、醫治之主、成聖之主和快再來之主。

<sup>10</sup> Archer, "Pentecostal Story," 47.

<sup>11</sup> 參來二3～4；Archer, "Pentecostal Story," 48, 52。

也符合艾查的後批判立場：不同世界觀的真偽至終不在於相互比較，而在於它詮釋和經驗真實界（*reality*）的能力。

末後春雨的形上敘事為五旬宗社羣的自我身分定位，也塑造了他們詮釋聖經的獨特進路。首先，使徒行傳和敘事的優先性：他們會強調自己和使徒時代教會是同一故事的延續，<sup>12</sup> 因此使徒行傳這唯一使徒時代教會敘事便成了今天教會生活和事奉的標準參照，其他聖經也是在這亮光下詮釋的。<sup>13</sup>

其次，回歸主義（Primitivism）：相對於使徒時代教會，歷史上及現今的教會充滿唯理主義（Rationalism）和人為的傳統，如宗派主義和教條主義，<sup>14</sup> 不但影響教會合一，也使神很少給教會施行神蹟和神蹟恩賜。<sup>15</sup> 聖經的全備性對五旬宗社羣來說便是拒絕這些人為的傳統和唯理世界觀，回歸使徒時代純正的教會模式。

第三，動態的信息：五旬宗羣體透過聖經經歷聖靈的同在和大能，明白聖經真理不是靜態的「客觀」命題，而是聖靈給予這使命羣體在不同處境中動態和適切的帶領，並使這羣體充滿神蹟經歷和動力的信息。聖經文本和五旬宗羣體之間是一種「辨證互動的認知過程」（dialectic interactive epistemological process），<sup>16</sup> 即釋經者在五旬宗的敘事羣體中成長、生活和實踐，他／她便被塑造去學習聆聽及分辨聖靈透過聖經的帶領，<sup>17</sup> 最後審定（validating）信息領受便是整個羣體在實

<sup>12</sup> Archer, "Pentecostal Story," 59.

<sup>13</sup> Archer, "Pentecostal Story," 53-54.

<sup>14</sup> Archer, "Pentecostal Story," 50.

<sup>15</sup> Archer, "Pentecostal Story," 53.

<sup>16</sup> Archer, "Pentecostal Story," 55.

<sup>17</sup> Archer, "Pentecostal Story," 38.

踐及經歷中的分辨，<sup>18</sup> 而在這過程中，神蹟和神蹟恩賜的角色非常重  
要。<sup>19</sup>

### (三) 五旬宗聖經詮釋的特色：三角互動關係

艾查認為五旬宗聖經詮釋的策略，乃是由聖經、敘事羣體和聖靈  
三者相互倚賴的對話關係中，共同「商議」(negotiate)<sup>20</sup> 或「建構」  
(making)<sup>21</sup> 出經文對今天的含義來 (what the text means)。<sup>22</sup> 他認為  
釋經的目標不是客觀的知識，而是生命的知識，即可以實踐和經歷的真  
實世界 (experienced reality)，<sup>23</sup> 因此聖經在不同時空、對不同釋經者的  
含義都不一樣，是多元化 (multiple或polyvariant)<sup>24</sup> 而非單一的。他  
認為科學釋經理論中所謂中立的詮釋者並不存在，<sup>25</sup> 所有釋經者對聖經  
的詮釋，只反映他在所屬之社羣傳統的前設下的了解，因此聖經的詮  
釋並沒有一個所謂完全客觀的解釋 (objective meaning)。

<sup>18</sup> Archer, "Pentecostal Story," 44; Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 186ff.

<sup>19</sup> "Pentecostals often appealed to the manifestation of miracles as validation of their message." Archer, "Pentecostal Story," 48.

<sup>20</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 156.

<sup>21</sup> Archer, "Pentecostal Story," 42, 44.

<sup>22</sup> "A Pentecostal Hermeneutic should be concerned with both a discovery of meaning as well as the creation of meaning." Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 157.

<sup>23</sup> Archer, "Pentecostal Story," 55; Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 158: "The only sort of (theological and theoretical) knowledge that really counts is knowledge grounded in life."

<sup>24</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 180, 181.

<sup>25</sup> Archer, "Early Pentecostal Biblical Interpretation," 41.

#### （四）五旬宗聖經詮釋：聖經的角色

艾查主要透過符號學（Semiotics或Semiology）來建構五旬宗聖經詮釋的策略，因為這理論認可讀者和文本兩者對建構「含義」都有必要的相互依賴的角色。符號學看文本的「含義」為「穩定」<sup>26</sup>（stable）卻「未成形」（underdeterminate）的：「未成形」指聖經詮釋作為聖靈和人溝通的事件，讀者的背景和條件必然影響他／她對經文「含義」的了解（understanding）。但這又不代表讀者可以任意強解，文本的原意（intention of the text）為多個合法解釋的範圍訂下界限，<sup>27</sup> 讀者所屬的社羣及其敘事傳統也會提供檢證（validation），<sup>28</sup> 這就是文本的「穩定」性。

艾查借用艾柯的理論，認為文本的原意並不等同作者的原意。他認同艾柯的觀點，認為「很難尋回作者，而且通常對文本的詮釋沒有幫助」，並且文本、而非作者才是「含義」的來源。<sup>29</sup> 艾柯也認為文本完成後已成為自主的個體，在讀者不同的語境中可以產生不同的「含義」，好像中國諺語「人多好做作」、「人多手腳亂」、「沉默是金」或「柳暗花明又一村」等的詮釋根本不需要作者，或是作者已失傳，但詮釋只在乎讀者和文本之間之意會和感通。作者沒有權力將「含義」

<sup>26</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 159, 164.

<sup>27</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 160, 162.

<sup>28</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 186ff.

<sup>29</sup> 艾柯寫道，"The author should die once he has finished writing. So as not to trouble the path of the text" (McCall, "The Pentecostal Reappropriation of Common Sense Realism," 59-75)。不少後現代文學理論認為讀者所認知的「作者」乃文本詮釋的結果而非文本的成因，「作者」不但是形而上的錯誤假設，而且是政治控制，限制讀者的自由。對他們來說，「作者」必須死，文本才得以活過來，而讀者才得以解放(Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? : The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998], 69)；Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 160。

限制在他自己有限的視野世界中。<sup>30</sup> 因此文本的「含義」是「未成形」（underdeterminate）的。

另一方面，文本的原意會限制讀者詮釋的可接受範圍。從符號學來看，文本是完整和自足的（self-sufficient），<sup>31</sup> 它內含有潛存、卻有說服力的提示給讀者明白該如何去了解它，例如用字、用詞、結構、文學技巧和手法等，<sup>32</sup> 讀者只要留心文化及語言背景、<sup>33</sup> 體裁<sup>34</sup> 和全部的文本，<sup>35</sup> 便會明白文本的原意和「理想中的讀者」（model reader）是清晰的。<sup>36</sup>

符號學認為文本作為溝通的語言行為（speech-act），其中的語句和用字作為符號（signs）並非外在世界的指涉（referential），而是文本對外在世界的詮釋和描述，透過文本的歷史文化及語言背景表達出來，<sup>37</sup> 而文本和讀者溝通之成為可能，在於兩者的經驗世界的若干相通性而產生共鳴。因此五旬宗作為敘事羣體，強調自己和聖經文本中使徒時代教會是同一故事的延續，便成為兩者溝通的共同基礎：五旬宗羣體透過自身的經驗，比沒有靈恩經驗的人更了解聖經文本的含義。

<sup>30</sup> 艾柯寫道，"How can...the empirical author disprove certain free semantic associations that the words he used in some authorize?" (Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* 69)。這正是利科的觀點，認為文本的自主性才能使它超越原有的語境，產生更多含義（surplus of meaning; Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* 107）。

<sup>31</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 162.

<sup>32</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 164.

<sup>33</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 161.

<sup>34</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 163.

<sup>35</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 162.

<sup>36</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 162.

<sup>37</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 159, 161.

不過艾查也強調五旬宗羣體詮釋聖經文本其實是一個成長的歷程，現實中的讀者永遠和「理想中的讀者」有差距，因為閱讀是在時間中一字一句地進行，對全部文本的了解需要累積，也總有進深的空間。<sup>38</sup> 五旬宗只是一個聽見聖靈透過聖經的聲音，但仍然在閱讀過程裏被聖靈塑造的羣體，這羣體的理解前設（preunderstanding）仍需要不斷地更新。從釋經角度，文本塑造讀者詮釋回應的向度，卻沒有規定讀者只有一個詮釋回應。<sup>39</sup>

聖經作為敘事為主的文本，詮釋的目的乃是將讀者引進和沈浸在敘事世界中，並將讀者自身的故事放在聖經的形上敘事的脈絡中去了解，從中塑造讀者的世界觀及人生觀，啟發他們相應的行動及回應。因此五旬宗詮釋的目的不能將聖經約化成命題，卻要了解其中之敘事世界，並在其中生活和經驗。<sup>40</sup>

## （五）五旬宗聖經詮釋：社羣的角色

在艾查倡議的聖經詮釋策略，釋經者所屬羣體和詮釋的方法是相互倚賴的，正如早期五旬宗領袖使用和基要主義相若之字面直解法，釋經結果卻完全相反。因此五旬宗聖經釋經者的身分並不源於他／她的五旬宗釋經方法，而在於他／她是否五旬宗羣體的活躍成員。<sup>41</sup> 這羣體以五旬宗敘事塑造了釋經者的世界觀、宗教經驗和自我身分，成為他／

<sup>38</sup> 艾查引用艾森 (Iser) 的觀點，敘事的特點不單是現實的讀者、就算是假設的讀者也受制於敘事的開展過程中才逐漸了解全個故事的意義 (Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 162, 178, 179)。

<sup>39</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 180; cf.170-71.

<sup>40</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 167-68.

<sup>41</sup> "One is not a Pentecostal hermeneut because one uses a Pentecostal method; rather one is not a Pentecostal hermeneut because one is recognized as being part of the community." Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 165.

她對經文得以共鳴體會所必備的理解前設（*preunderstanding*）。其次，五旬宗羣體強調自己和文本敘事的延續性，並鼓勵釋經者在其中實踐和進深經驗，造就良性詮釋螺旋向上的歷程，而且這羣體最強調聖靈的彰顯，塑造成員聆聽聖靈信息的能力。<sup>42</sup> 最後，釋經者作為五旬宗羣體一員，必須受羣體的督導。五旬宗的釋經檢證（*validation*）便是五旬宗羣體的集體分辨（*discernment*），這分辨不是程序或方法，而是神學上。換言之，五旬宗羣體會以其末後春雨敘事及相關之五重福音，加上整個羣體跟隨聖靈的集體經驗來分辨，艾查特別提及普世五旬宗羣體需要聚集，一起進行跨文化對話以檢證聖靈今天的信息。<sup>43</sup>

五旬宗釋經者所屬羣體和詮釋的方法既是相互倚賴的，艾查建議五旬宗作為敘事羣體，應採用後自由主義（*Postliberalism*）的敘事批判（*Narrative Criticism*），作為詮釋聖經的進路。<sup>44</sup> 原因包括：（1）聖經正典的形式為敘事，敘事批判乃一以文本為中心（*text-centered*）的進路，幫助讀者以文本的原本形態去了解它；（2）歷史批判進路（包括文法歷史釋經）聚焦在重建文本背後的歷史背景（*behind the text*），敘事批判聚焦在文本本身的世界；（3）敘事批判不會像文法歷史釋經般，將經文約化為理性及抽象的命題，反而聚焦在綜合聖經整全故事的具體世界，促使讀者以這世界觀來詮釋自己的故事；（4）敘事批判訴諸讀者的感受和想像，使他／她全人投入故事之中。<sup>45</sup>

艾查進一步建議敘事批判要配合「讀者反應理論」（*Reader-Response Theory*），幫助解說讀者與文本互動及建構經文含義時不可或

<sup>42</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 183.

<sup>43</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 186, 190, 191.

<sup>44</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 166.

<sup>45</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 166-171.

缺的角色。他借用伊瑟爾（Wolfgang Iser）之現象學理論說明文本如何幫助塑造、卻不致決定了讀者的了解和回應：文本作為敘事的過程，透過布局等文學技巧塑造讀者逐步去了解整個故事的全貌和含義。換言之，敘事文本一方面蘊含着一假想性的理想讀者（implied reader），成為真正讀者的參照，使他／她不致超越文本可接受之含義範圍；但另一方面，真正讀者必須按着文本的引導真正地了解和回應，才可繼續跟隨故事進一步的開展更進深地了解和回應。<sup>46</sup> 文本不能取代讀者真正的了解和回應，因此經文含義的位置，既非完全在文本中（文本只是潛藏着「含義」的範圍），也非完全在讀者那裏（讀者必須受文本制約），真正的含義卻在文本和讀者互動的對話之中。<sup>47</sup>

## （六）五旬宗聖經詮釋：聖靈的角色

艾查的釋經策略乃建基於聖經、羣體和聖靈三者相互倚賴的對話關係，而聖靈在釋經的過程中乃是帶領羣體了解經文對今天的含義。<sup>48</sup> 聖靈的聲音可以是內藏於羣體和聖經之內，但祂作為主體，也有祂超越羣體和聖經的一面，不能完全等同。<sup>49</sup>

聖靈的聲音內藏於羣體，主要指五旬宗的羣體生活每每就是聖靈彰顯的地方，羣體的領受和動向本身便反映了聖靈的心意和帶領。個別釋經者的領受，也是透過這羣體的集體分辨來確定是否聖靈的聲音。但另一方面，聖靈的聲音也有其超越羣體的一面：例如，艾查認為五旬宗

<sup>46</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 179.

<sup>47</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 172.

<sup>48</sup> "The role of the Holy Spirit in the hermeneutical process is to lead and guide the community in understanding the present meaningfulness of Scripture." Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 182.

<sup>49</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 182.

羣體透過宣教工作，漸漸了解聖靈早已在宣教士抵埗前已和那未信的社羣同在，並活躍地工作，透過宣教士、初信者和信仰對話，五旬宗羣體從另一羣體「詫異地」聽到了聖靈的聲音。<sup>50</sup>

聖靈的聲音內藏聖經之內，卻又超越其上，指（1）五旬宗羣體尊重聖經權威，相信聖靈會透過聖經說話，而「聖經很經常提供了透視鏡片使人認知和回應聖靈的工作」，但艾查補充說：「在實踐上不可能分開和清楚界定社羣之聖經詮釋和他們之聖靈經驗兩者孰先孰後、並前者是否依賴後者」<sup>51</sup>；（2）聖靈雖然基於聖經說話，但聖靈要說的「不單是聖經」；<sup>52</sup>就算教會「官方」的教義可能也要按聖靈對羣體的新亮光而修訂，<sup>53</sup>艾查曾以獨一神格教義（Oneness Doctrine）為例子，說明這教義其實是貫徹實踐五旬宗釋經的精神和方法的新亮光和結果；<sup>54</sup>（3）艾查引用湯馬士（John C. Thomas）的研究，以使徒行傳十五章耶路撒冷大會為範例，認為舊約聖經對於是否接納外邦人一事的信息「多元化甚至互相矛盾」（diverse and even contradictory），於是聖靈主動透

<sup>50</sup> "The Pentecostals will discern what the Spirit is saying to them from outside their community, which may be both typical and yet surprising for the Pentecostal community. In this way the Spirit may speak from outside the Pentecostal community by means of speaking through Pentecostal missionaries, evangelists, recent converts and those of us who engage in theological discussions with others outside of our tradition." Kenneth J. Archer, "The Spirit and Theological Interpretation: A Pentecostal Strategy," *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research* 16 (January 2007), n.p.; Kenneth J. Archer, "A Pentecostal Way of Doing Theology: Method and Manner," *International Journal of Systematic Theology* 9:3 (July 2007): 304.

<sup>51</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 183 n. 161.

<sup>52</sup> "The Holy Spirit does speak and has more to say than just Scripture." Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 182.

<sup>53</sup> "...this implies that previous theological understandings (in the form of official ecclesiastical doctrines) may need to be revised in the ongoing light revealed by the Spirit to the ecclesiastical community(s)." Archer, "The Spirit and Theological Interpretation," n.p.

<sup>54</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 82-93.

過「經驗、異象、恩賜和見證」，大大地影響信仰羣體「選擇」、「運用」和「理解」經文。這新的了解植根在聖經，卻又「超越」了聖經。<sup>55</sup>

## （七）五旬宗的神學方法論

艾查同意一些學者如雅各布森（Douglas Jacobsen）的觀點，認為五旬宗主義不只是靈修經驗的傳統，更是一個有別於福音信仰運動的神學思想的傳統。他從釋經獻議進一步討論五旬宗做神學應有的方法和形態（manner）。

艾查認為五旬宗神學思考應跟從自己的傳統和特質。正如上文所論述，五旬宗羣體是透過自己的靈恩經驗產生了他們對聖經末後春雨敘事共鳴式的了解，因此得以繼續進深了解聖經的敘事並活在其中，並繼續活在聖靈不斷的彰顯和說話的場景中，因此他們神學思考的傳統和特質可以概括為一種敘事性及由下而上的經驗性進路。<sup>56</sup>

五旬宗神學方法的敘事性進路有兩方面互補的意義：首先，敘事是指五旬宗神學思考之前設，即五旬宗羣體會以末後春雨和使徒行傳的形上敘事為框架去理解和綜合所有其他經文，以經解經，建構信仰內容。其次，敘事是指五旬宗信仰之主要表達形式：五旬宗信仰的中心是

<sup>55</sup> "Hence, when Scripture (both Old and New Testaments) offers diverse and even contradictory information concerning a particular practice or concern, the Spirit can direct the congregation through experience, visions, gifts, and testimonies to a new understanding. This new understanding will still be rooted in Scripture yet will move beyond it." Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 185.

<sup>56</sup> "In re-addressing the legitimacy and viability of doing Pentecostal theology, I will argue that our tradition should express its theology in a way that is faithful to the tradition. The method and manner are organically connected to the body thus affirming a narrative approach that starts from below, among the people who have encountered the Spirit of the living God in community." Archer, "A Pentecostal Way of Doing Theology," 306.

耶穌基督，而五重福音，即耶穌是拯救、成聖、靈洗、醫治和再來之主，便成為福音故事的基本框架。五重福音不但是五旬宗羣體認知及認信的核心內容，成為其他教義的組織主題，也是他們透過聖靈敬拜、經歷和見證主耶穌的核心感情內涵和事奉動力。<sup>57</sup>

五重福音的敘事框架也凸顯了聖靈在五旬宗信仰核心的地位。宣道會創辦人宣信在1890年提出了四重福音，<sup>58</sup> 五旬宗運動加上靈洗一項而成為五重福音，反映出五旬宗運動對這核心教義和經驗的高度重視。再者，從宗教經驗而言，基督的五重工作：拯救（重生）、成聖、靈洗、醫治和主再來的盼望，都是聖靈的工作，因此以基督為中心和以聖靈為中心其實不可分割。<sup>59</sup> 難怪艾查強調五旬宗在詮釋五重福音時，不能將聖靈的角色附屬在基督之下，他提出「聖靈基督論」（Spirit Christology）才能「更正確」地反映五旬宗所強調聖靈和基督相互依賴關係所開展的神學論述。<sup>60</sup>

敘事性進路也反映出五旬宗神學所強調的整合性，即正確信仰（ortho-pistis）、正確情感（ortho-pathos）和正確實踐（ortho-praxis）之間的整合。首先，艾查認為福音信仰受現代主義影響，採用教義命題式神學，在方法上偏重理性思考，和靈性經驗、羣體生活或使命實踐

<sup>57</sup> Archer, "A Pentecostal Way of Doing Theology," 311-12.

<sup>58</sup> 即耶穌是拯救、成聖、醫治和再來之主，也是宣道會信仰總綱。Stanley Burgess & Van Der Maas, eds., *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002), 1069.

<sup>59</sup> 廖炳堂：《靈修神學：理論與實踐》（香港：建道，2010），頁403、407。

<sup>60</sup> 聖靈基督論和聖道基督論 (Logos Christology) 是當代基督論討論中的兩大觀點。聖靈基督論強調耶穌基督對聖靈的倚賴，包括感孕、生平事工和受死復活；聖靈賦權基督在人性中完成使命，也同樣賦權基督徒完成使命，包括神蹟奇事。聖道基督論則強調耶穌基督的神性，祂是先存的道，祂自甘順服父神完成使命，升天後與父神一起差派聖靈在歷代教會中應用祂已成就的歷史救恩，使人歸主。聖靈的工作乃隸屬 (subordinate to) 基督的工作。Archer, "A Pentecostal Way of Doing Theology," 313-14.

等缺乏直接關係，而教義命題式的表達，也強於思辯而弱於塑造信徒的感情、經驗和實踐。相反，五旬宗羣體在神學方法上，強調末後春雨敘事的世界觀和身分認同，羣體的生活和分辨，和聖靈帶領的經驗，在表達上強調以動態經驗故事為主要媒介形式（包括見證、詩歌、聖靈經驗、身體動作及感情的表達等），使神學思考、靈性經驗、羣體生活和使命實踐都必須連結和整合起來。神學思考成了全人知情意行的表達，而神學論述也能塑造全人知情意行各方面。<sup>61</sup>

艾查認為五旬宗整合性神學的知識論基礎，應該從西方傳統哲學的「先理論、後應用」的線性模式，改為理論和實踐結合的「實踐反思」（Praxis）互動模式。前者的弱點是將理論和應用在概念上分割處理，在理論辯證時刻沒有考慮應用的實際處境因素，往往造成理論過於抽象，難以應用。相反，在「實踐反思」模式中，理論被視為「〔有目的之〕行動中思考的時刻」，它「在行動的過程中產生，然後產生進一步之行動」，理論為實踐服務，兩者在辯證互動的關係中結合起來。<sup>62</sup>因此，艾查認為五旬宗的敬拜生活（代表整個靈命和事奉實踐）是最基本的「神學」（認識神）活動，思考只是第二層次的神學活動，即對敬拜生活的理性反思，建構教義。五旬宗基本上是一種「情感性—經驗性」(affective—experiential) 的神學傳統。<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Archer, "A Pentecostal Way of Doing Theology," 309.

<sup>62</sup> Archer, "A Pentecostal Way of Doing Theology," 309.

<sup>63</sup> "Pentecostalism is an affective-experiential theological tradition... Orthodoxy has more to do with our primary way of doing theology, which is worship, than the secondary critical reflective activity – the production of official dogma or right believing... 'Instead of theory leading to practice, theory becomes, or is seen in, the reflective moment in praxis'. From this perspective 'theory arises from praxis to wield further praxis.'" Archer, "A Pentecostal Way of Doing Theology," 309.

### 三 艾查獻議的評估

艾查認為早期五旬宗運動，乃是其領袖的靈恩經歷和他們對使徒行傳「復原論」式的理解互相證明而產生，這共鳴式體會使他們可以同時肯定聖經的權威和經驗的權威。<sup>64</sup>

艾查因此認定符合五旬宗運動本質和身分的釋經進路，不是福音派文法歷史方法，而是一種後現代新詮釋學策略。他借助後批判敘事釋經及符號學的理念，認為五旬宗釋經策略乃是聖經、敘事羣體和聖靈三者相互倚賴的對話關係中「建構」經文含義，即一種「正典式」、「以經文為中心」及以「經文和讀者同時期」之觀點，並以末後春雨之復興及復原主義角度來解讀聖經的進路。

他認為他的獻議既可避免現代主義（包括基要派—福音派及神學自由主義）的唯理和反神蹟的傾向，也可避免後現代主義的多元化相對主義：<sup>65</sup> 他認為文本設定了多個合法解釋的範圍，而不同讀者則按他和他所屬五旬宗社羣的經歷和處境，在這範圍中有不同領受，因此經文意義不是由文本或讀者單方面可決定，而是兩者相遇中共同決定的。

但我們同意普利亞（John Christopher Poirier）對艾查等後批判敘事釋經學說的分析，<sup>66</sup> 他們接受後現代觀點主義（Perspectivalism），認為所謂「真理」都是個別社羣之建構，人不可能認知及共識甚麼是客觀真理，這真理觀必然導致他們的詮釋活動主觀化及教派化（sectarian）：艾查倡議讀者因素其實已凌駕在文本因素之上，文本意向的詮釋根本無法約制讀者社羣的前設及經驗。以下會詳細交代評估艾查的論證。

<sup>64</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 63.

<sup>65</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 155.

<sup>66</sup> John C. Poirier, "Narrative Theology and Pentecostal Commitments," *Journal of Pentecostal Theology* 16 (2008):73, 75.

## （一）艾查的「前設主義」將「實然」當作「應然」

我們同意現實上，詮釋活動無可避免地帶有詮釋者因自身背景和經驗而產生的理解前設（*preunderstanding*）。但文法歷史釋經會鼓勵詮釋者盡量察驗所有前設，並以聖經作者原意來檢測及過濾。換言之，透過客觀研經方法累積的成果，即良性之釋經螺旋（*Hermeneutic Spiral*），<sup>67</sup> 減少主觀成分，使結論愈來愈接近客觀真理。

相反，艾查後批判敘事釋經，強調既然全面客觀真理不可能達到，便放棄追求客觀性，既然歸屬社羣無可避免，便鼓勵接受現實。他以自己所屬的五旬宗社羣敘事傳統的前設為起點，透過與其他社羣傳統對話，便能達致對文本對世界更好的詮釋觀點。他相信五旬宗社羣的敘事是自我證明的：早期五旬宗透過靈恩經歷證明他們對末後春雨敘事的理解，而他自己也同樣經歷這「永活上帝更新性的同在」，因此他覺得既沒有需要，也沒有可能為這前設再討論。不認同者大可另覓前設作詮釋起點。<sup>68</sup> 艾查之「經驗自證」法明顯是相對主義，猶太教、摩門教和回教都有他們敘事傳統的前設，對聖經也有不同詮釋，也產生不同的視野世界及他們的宗教經歷，五旬宗如何說明不同詮釋之間之優劣對錯呢？神召會新約學者孟保羅（Robert P. Menzies）批評，後現代詮釋學在否定作者原意釋經後，根本不能提出任何準則去分判正解或誤解、正確或錯誤應用。<sup>69</sup>

<sup>67</sup> 參Grant Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove, IL: IVP, 1991)。

<sup>68</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 7-8.

<sup>69</sup> William W.Menzies and Robert P. Menzies, *Spirit and Power : Foundations of Pentecostal Experience* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000), 65.

## 甲 福音故事本質上要求客觀地真

普利亞和孟保羅都同時提出，福音故事（林前十五12～19）的本質要求歷史上和意義價值上都客觀地真實，並且十架事件意義價值之真乃寄寓在其歷史之真。<sup>70</sup> 客觀地真，即其真實性乃獨立於、先於聖經作者或讀者的「語言」活動（即理解或寫作），普利亞稱之為先於語言概念的真相（*prelinguistic reality*）<sup>71</sup>。聖經中所有救恩歷史的敘事和教導都如此要求。

## 乙 拯救和啟示的神使人能正確了解福音故事的真

拯救和啟示的神主動尋找人，幫助人跨越人神之間靈性（罪）和認知上（客觀／主觀）的鴻溝。從教義角度而言，神的默示保守（*inspiration*）保證了聖經作者的觀點就是神的觀點，能正確記載救恩事件及解說其意義，而聖靈的光照使人能正確了解福音故事歷史上及意義上的真確性，從而歸信。神沒有將一切關於祂和世界的事都啟示人類，只將救恩之事顯明（申二十九29），因此領受啟示的人對神和世界的了解也有限，但就救恩而言，在聖靈的光照下人的了解足夠稱義和成聖之用（提後三16～17）。

簡言之，艾查的「前設主義」否定真理的客觀性，將客觀地真的福音故事衰減為某些人士或社羣主觀的教派觀點，這詮釋法既無法分判正解或誤解，也就無法分判正統、異端、極端或異教。更甚的是，現實上的五旬宗及靈恩運動社羣早已分裂成不同宗派組織及神學派別，例如艾查力證獨一神格五旬宗最符合「五旬宗」的釋經，但美國神召

<sup>70</sup> John C. Piorier, "Why I'm Still Afraid: A Response to James K.A. Smith's *Who's Afraid of Postmodernism?*" *Westminster Theological Journal* 69 (2007): 19; Menzies & Menzies, *Spirit and Power*, 65.

<sup>71</sup> Piorier, "Why I'm Still Afraid?" 177.

總會和北美五旬節／靈恩教會協會（Pentecostal/Charismatic Churches of North America）至今仍認定獨一神格五旬宗主義為異端。艾查和神召總會都各自堅信自己的靈恩經驗和忠於自己的傳統，艾查的「前設主義」和詮釋法，也同樣沒法提出靈恩經驗之外的準則，去分判他和美國神召總會詮釋觀點之優劣正誤。艾查的「前設主義」必然導致多元化相對主義的教派釋經（Sectarian Hermeneutics）。

## （二）末後春雨復原論前設乃誤解聖經

正如上一章「五旬宗及靈恩運動的歷史」中所述，近代以末後春雨復原論來理解約珥書，最早乃源於十九世紀之奮興家艾文（Edward Irving），其後是高登（A. J. Gordon）和杜威（John Alexander Dowie），他們直接影響了靈恩運動之柏涵（Charles Parham）、湯連信（A. J. Tomlinson）、米倫（D. W. Myland）和麥艾美（Aimee Semple McPherson）。他們都認為約珥書二章23節的「秋雨、春雨」乃是一喻意靈洗之末世預言：使徒行傳二章之五旬節為秋雨之應驗，而早期靈恩運動領袖便將柏涵或阿蘇撒街看為春雨之應驗。例如，米倫認為約珥書二章23節有三重意義，「字面意義」應驗在舊約以色列民族，「屬靈意義」應驗在使徒教會（徒二章），「預言意義」應驗在主再來前最後的日子，即二十世紀初之五旬宗運動。麥艾美則以預表來解釋經文，應用在教會歷史之中：路德、衛斯理、范利（Charles Finney）和卜維廉（W. Booth）乃上帝逐步在教會中復原使徒信仰和能力的過程，主再來前最後日子會春雨（聖靈）大降，也就是二十世紀初之五旬宗運動。<sup>72</sup>

問題的關鍵是，從嚴格之釋經而言，約珥書二章23節「春雨秋雨」的性質雖含有若干末世預言性質，但它是上帝按申命記恩約的應

<sup>72</sup> Larry McQueen, *Joel and the Spirit: The Cry of a Prophetic Hermeneutic*, JPTS 8 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 82-83.

許，指神子民悔改便會在生活各方面重新蒙福，與下文二章28節有關賜下聖靈的預言性質不同，更不是要在不同歷史階段應驗的預言，兩者不能混淆。

五旬宗背景聖經學者很少對這段經文作嚴格之釋經研究。其中例外的一位是麥格連（Larry R. McQueen），但他在序言也承認一般五旬宗人士在引述約珥書時，常常是透過使徒行傳二章（預言應驗）的角度來理解，未有詳細考慮約珥書原本有關聖靈應許的（上下文和歷史）背景。<sup>73</sup> 雖然麥格連嘗試論證新約作者提供了一個比約珥時代更廣闊之末世時序架構，使約珥書之信息有更廣闊之應用，但畢竟約珥書二章23節的性質仍不是要在某特定歷史階段中應驗的預言，它仍只是上帝施恩、適用於各時代的一般性屬靈原則。詳細釋經論證分述如下：

1. 從結構來說，約珥書一章2至12節指當時以色列人已經遭遇的蝗災，二章1至11節則是即將臨到之外族軍隊入侵（或更大之蝗災），而約珥書一章2節至二章27節與二章28節至三章21節兩段經文的主要內容和語調卻大不相同。前者主要論及當時的蝗災及外族軍隊入侵、呼籲回轉，後者則詳細描繪較遙遠將來耶和華的日子這末世預言的景象，包括子民回轉終極大復興及外邦受神審判。<sup>74</sup> 換言之，約珥書乃先知透過當時災難呼籲人守約回轉，神必守約復興，延伸預言遙遠將來末世神子民的終極大復興。上述

<sup>73</sup> "As a general rule, the text of Joel 3:1-5 (English 2:28-32) has been appropriated by Pentecostals through the lens of Acts 2 without much consideration of the context in which the promise of the Spirit was given in the book of Joel." McQueen, *Joel and the Spirit*, 7.

<sup>74</sup> Robert B. Jr Chisholm, "Joel," in *Bible Knowledge Commentary*, ed. Roy B. Zuck and John F. Walvoord, vol. 1, Old Testament, Logos Library System, Victor Books, 1985, version 2.1, 2:1-11, 28-31 notes; Richard D. Patterson, "Joel," in *Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein, Zondervan NIV Bible Library CD Rom, 1985, verion 2.5.1., 2:1-2a notes; 赫伯特：《約珥書》，丁道爾舊約聖經註釋系列（台北：校園，2001），導論V。「結構」。

學者都同意，約珥書二章15至27節是過渡性段落，應許內容既歷史處境性又含有將來預言性。

2. 歷史性方面，約珥書二章15至27節源於申命記十一及二十八章之禍福神學，即神按照申命記恩約對順命以色列選民施恩，違命施罰之一般性屬靈原則（參相同用詞：「五穀、新酒和油」，珥二19、24//申十一14；「田野的草」，珥二22//申十一15；「吃得飽足」，珥二26//申十一15等），而重點是「補還」第一章已有之損失，及復興已發生之荒涼（二17、20↔二2~11〔軍隊〕；二19、21~24↔一1~12、16~20〔土產失收〕；二25~26↔一4~7〔蝗災〕）。約珥書二章23節「秋雨、春雨」源於申命記十一章14節，是整段子民回轉神必重新祝福其生活的一部分，屬摩西之約的內容。
3. 預言性方面，契斯荷姆（Chisholm）留意到二章19至20節上「以色列民從此不再受列國的羞辱」這應許明顯仍未在歷史上完全應驗，復興程度遠超當時以色列的歷史情況而指向末世，<sup>75</sup>因此二章15至27節之整體內容雖有若干預言性，但有關聖靈澆灌的末世應許始自二章28節，屬救恩新約新加入之內容（參結三十六26）。

總括而言，約珥書二章23節的「秋雨、春雨」是描述猶太人守約之整體蒙福生活，指全年風調雨順的豐收，正如上下文之土產、走獸、樹木等一樣，不能將各部分分拆，強解為各自獨立，要在不同歷史階段應驗的預言，也與聖靈之預言沒有直接關連。它是一般屬靈原則，對處於末世之新約教會而言，每個時代的信徒順服神，都會得神屬靈的賜福。

<sup>75</sup> Chisholm, "Joel," 2:19-20a notes.

在釋經歷史裏，教會中較狂熱之邊緣羣體常常看自己為某聖經預言的應驗對象，包括孟他奴主義、約阿基姆（Joachim of Fiore，十二世紀意大利）、卡特里派（Catharism，十一至十三世紀歐洲）、重洗派之閔采爾（Thomas Müntzer，十六世紀德國）、第五君主政體運動者（The Fifth Monarchs，十七世紀英國），甚至異端如耶和華見證人和摩門教等。二十世紀五旬宗運動承傳了十九世紀奮興運動之末後春雨復原主義，並進一步看自己為末後春雨預言之應驗，他們必須解釋：

1. 五旬宗教會仍有很多持千禧年前學說，認為主再來前世界之屬靈景況會每況愈下，有敵基督及假先知等出現，教會將受迫害（可十三章；提後三1~5；彼前四12~19），和末後春雨復原論那千禧年後形式的樂觀勝利主義，基本上是矛盾的！<sup>76</sup>
2. 為何否定歷代教會靈修傳統、宣教運動、其他宗派之增長發展或奮興運動，認為都不是聖靈之恩雨？根據巴雷特（Barrett）和約翰遜（Johnson）於公元2000年之統計，<sup>77</sup> 福音派信徒近十年之全球增長率為1.97%，只稍遜於包括非正統信仰人士（參下文）的靈恩運動之2.1%，為何仍只有後者才是聖靈之恩雨？這是否自義之菁英主義？
3. 靈恩運動發展至今宣稱增長迅速，以公元2000年為例，全球有5.24億成員，但根據我們很初步之觀察，其中包括否定三一教義的五旬宗教派共3,800萬、和非洲混合信仰教派共6,500萬，即共1.3

<sup>76</sup> Keith Warrington, *Pentecostal Theology: A Theology of Encounter* (London: Continuum Books, 2008), 310.

<sup>77</sup> David B. Barrett and Todd M. Johnson, eds., *World Christian Trends, AD 30-AD 2200: Interpreting the Annual Christian Megacensus* (Pasadena: William Carey Library, 2001), 4.

億；<sup>78</sup> 並且不少前衛五旬宗背景學者（如W. Hollenweger、Amos Yong、K. Archer）正努力爭取認可其他宗教有聖靈之拯救工作，靈恩運動是否自使徒時代以來最純粹之「復原」運動？<sup>79</sup> 末後春雨之自我定位是否言之尚早？

### （三）否定「作者原意」釋經也沒有「文本原意」釋經

艾查否定「作者原意」釋經，認為文本完成後已成為自主的個體，作者沒有權力將「含義」限制在他自己有限的視野世界中，語句並非外在世界的指涉，而是文本對外在世界的詮釋。文本和讀者溝通之成為可能，在於兩者的經驗世界有若干相通性而產生共鳴，詮釋只在乎讀者和文本之間的意會和感通。他認為文本的原意會限制讀者詮釋的可接受範圍，但合法之經文含義必然有多個。

范浩沙（Kevin J. Vanhoozer）則認為文本根本不可能脫離原作者而獨立自主，沒有作者，「文本」就沒有意向。<sup>80</sup> 例如一日你在沙灘上看見有一些碎石，排列形狀有點像英文字母OK字樣，如果沒有作者，這「文本」只是大自然之偶然湊合，根本沒有意向要傳達甚麼信息，甚至不應稱為文本（有意義的符號組合）。但如果真有作者刻意排列要表達OK二字，這些碎石便成了有意義的文本。文本有否意義，全在乎是否有作者，並且他是否有意向要表達些甚麼。

對文本而言，作者是賦予它及理解它意義和信息的第一個人。他遣詞造句、組織編排而成文本，文本字句的意義不能脫離原作者的文法

<sup>78</sup> Burgess & Maas, eds., *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 286 #11, #25, #35; cf. 288.

<sup>79</sup> 廖炳堂：〈五旬宗和靈恩運動教會論的歷史演變：一個傳統福音派的評析〉，神召神學院及建道神學院兩院教授互訪及學術交流會議（2012年5月11日）印刷稿，n.p.。

<sup>80</sup> Vanhoozer, *Is There a Meaning in this Text?* 109.

歷史背景：「文本脫離歷史便不再是文本。」<sup>81</sup> 例如要理解蘇軾之名句「大江東去，浪淘盡，千古風流人物」，必須明白蘇軾時代「風流人物」指才華橫溢的英雄豪傑，而不能用今天「風流」泛指兩性濫交。范浩沙指出，所謂文本自主，其實是讀者按自己文法歷史處境想像，「如果自己是文本的作者，這文字可以是甚麼意義」。<sup>82</sup> 如此，艾查之文本自主，並他「經文和讀者同時期」之詮釋原則，不但無法約束、反倒是鼓勵讀者將自己的想像和意思強加在文本之中。

此外，范浩沙提醒聖經的正典權威，乃建基於作者是否擁有使徒共信之道的權威。<sup>83</sup> 從默示保守的角度來看，聖經文本乃上帝透過人間作者向人啟示祂的信息，文法歷史釋經堅持讀出人間作者的原意，是要尊重上帝的原意，以免讀者將自己的意思誤作上帝的意思。普利亞力證亞里士多德（Aristotle）、奧古斯丁（Augustine）、金口聖約望（John Chrysostom）、聖維克多的雨果（Hugo of St. Victor）、培根（Roger Bacon）、亞奎那（Thomas Aquinas）等皆重視作者原意為解釋文本的基礎，駁斥後現代學者認為作者原意乃現代時期產物之說法。<sup>84</sup>

當後現代作者認為作者原意解釋是政治控制，限制讀者的自由，普利亞駁斥否定作者原意是「讀者的帝國主義」（imperialism of the reader）。<sup>85</sup> 「言者無心，聽者有意」並非真正的溝通，而是誤會，不是詮釋應用文本，而是扭曲濫用文本，就是現今社會的商業契約、法律文件或會議文件也不容許這種否定作者原意的詮釋方法。如果艾查真的

<sup>81</sup> Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* 109.

<sup>82</sup> Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* 109.

<sup>83</sup> Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* 70.

<sup>84</sup> John C. Piorier, "Authorial Intention as Old as the Hills," *Stone-Campbell Journal* 7 (Spring 2004): 63-64.

<sup>85</sup> Piorier, "Authorial Intention as Old as the Hills," 71.

仍堅持聖經文本是上帝向人的啟示，而詮釋真是溝通而非讀者自由聯想的話，他必須解說在否定作者的情況下，聖經文本如何可以有使徒權威，並文本自主後如何仍是上帝默示作者的原意？

#### （四）否定「作者原意」，釋經之最後準則便在於社羣而非經文

艾查全盤否定文法歷史釋經，包括「作者原意」、真理之「客觀性」、字句之「客觀指涉」功能，和經文意義之歷史性（what it meant）和單一性等，釋經不再是發掘作者原意，而是引發讀者之感通共鳴和建構應用，讀者之角色凌駕在經文之上。雖然他相信文本原意的合法範圍可以約束讀者之自由聯想，但又強調沒有客觀中立之讀者，結果連文本原意的合法範圍，也不是歷史性的「原意」，而只是讀者所屬之社羣前設下此時此地的了解，因此五旬宗以外、甚至五旬宗以內的不同社羣，便會產生不同的文本原意合法範圍，所以我們認為這是鼓吹主觀和教派式的釋經。

艾查借用另一位五旬宗背景學者湯馬士的研究，以使徒行傳十五章耶路撒冷大會為五旬宗釋經範例，認為舊約聖經對於是否接納外邦人一事的信息「多元化甚至互相矛盾」，於是聖靈主動透過「經驗、異象、恩賜和見證」，大大地影響信仰羣體「選擇」、「運用」和「理解」經文。這新的了解植根在聖經，卻又「超越」了聖經。<sup>86</sup> 艾查對使徒行傳十五章的釋經固然甚有商榷之處，更重要的是他明顯地鼓吹社羣集體的主觀經驗凌駕聖經原意之上。難怪艾查引述早期五旬宗社羣引用馬可福音十六章支持信徒手拿毒蛇、喝毒物和反對醫生診治的做法時，竟以此為五旬宗世界觀的正面例子！？<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 185.

<sup>87</sup> Archer, "Early Pentecostal Biblical Interpretation," 37.

艾查建議的釋經之最後審定方法（validation）最清楚反映這主觀和教派式的特點。<sup>88</sup> 他認為釋經審定主要不在於釋經方法，而是社羣集體分辨聖靈聲音的過程：首先，五旬宗社羣要先聆聽釋經者的經歷故事，不單是有專業訓練之牧者，整個社羣應盡量參與，一起分辨是否符合五旬宗的核心敘事信念；其次，社羣要看釋經者的領受是否可以經歷和實踐；第三，社羣要留心不同文化下之五旬宗社羣如何詮釋有關經文，艾查建議全球五旬宗社羣應有全球性跨文化對話；第四，五旬宗社羣應聆聽學術羣體的意見，但最後應由委身五旬宗信仰之社羣透過實踐去逐漸分辨。

要留心的是，五旬宗釋經的目的不是文本歷史性的原意，而是讀者社羣如何藉着經文聽到聖靈今天的引導，因此「釋經審定」變成了社羣集體按傳統及經驗去分辨的過程。社羣而非經文之作者原意成了最高準則。

艾查之全球性跨文化對話建議乃從靈恩運動全球化的歷史整理及反思出來，但從歷史和現實角度來看，新興之靈恩羣體其實在解構而非追求組織及教義上合一：四十年代末後春雨運動、神醫運動和近年迅速興起的新靈恩人士都是以後宗派主義的反建制思想為主導：他們高舉神蹟經驗，反對以神召總會為首以神學教義主導的古典五旬宗主義，倡導多元化五旬宗主義（Pentecostalisms），包括認可非洲混合信仰的靈恩羣體。我們相信這正是很多靈恩羣體在後現代新詮釋學下、透過全球性跨文化對話所聽到的「聖靈」聲音，以經驗代替釋經和教義去界定誰是靈恩羣體所產生的結果。

艾查釋經審定方法中「社羣」是決定性因素，那麼誰是、誰不是五旬宗羣體呢？誰有權力、以何準則去界定五旬宗羣體之身分？如果不

<sup>88</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*, 186-91.

是由明確教義去界定的話，現實上便是由影響力最大的那些五旬宗社羣去界定：例如北美神召會一向否定天主教會的信仰地位，但近年冒起之五旬宗研究學會（Society of Pentecostal Studies）及一羣具影響力之學者卻在未經嚴格教義的論證下，便因天主教產生了神恩運動而接受天主教。其實，艾查之後批判敘事主義否定客觀真理，認為「真理」是社羣建構的觀點，很容易變成「真理」是由當時社會上影響力最大、即最有權勢的社羣所決定，<sup>89</sup> 成者為王、敗者為寇，改朝換代之後，「真理」便不斷在轉變之中，今是昨非，所謂「真理」便淪為當權社羣的政治宣傳。這是否定客觀真理的悲劇後果。

### （五）艾查後批判敘事釋經不能產生教義

艾查一方面相信沒有客觀真理，認為「真理」是社羣的建構，但另一方面，他卻相信五旬宗有本身的教義（doctrine）、核心敘事信念（central narrative convictions），認信一敬拜信條（confessional-doxological statements），或稱為宣認（affirmations）等，雖然他強調五旬宗會將教義放進末後春雨之敘事脈絡之中，<sup>90</sup> 但問題是：他沒有交代他如何可以從多元（multiple）和動態的詮釋進路中，建立恆常不變的教義內容。他在討論五旬宗神學思考時仍概括為一種敘事性及由下而上的經驗性進路，提倡「實踐反思」的處境性知識論，即理論為處境實踐服務，反對超越時空的命題式教義！

事實上，艾查是透過靈恩運動歷史分析描繪出五旬宗羣體都有末後春雨敘事之世界觀，和五重福音之核心敘事信念，進而認定五旬宗羣體應該以此作身分、釋經和神學方法的基礎。這一方面正確地指出末後春雨敘事之世界觀，和五重福音其實是自十九世紀奮興運動發展出來的

<sup>89</sup> 廖炳堂：《靈修神學》，頁29。

<sup>90</sup> Archer, "A Pentecostal Way of Doing Theology," 313.

歷史產物，另一方面卻又將「實然」處境現象看為「應然」之永恆原則，這誠然是偷步之邏輯。

正如上文所論，末後春雨敘事根本是誤解聖經，而五重福音只是聖潔背景五旬宗派的信念，反觀浸會背景五旬宗派（包括神召會和四方福音會）所接納的，卻是兩步成聖觀，即四重福音而非五重福音。艾查後批判敘事釋經和實踐反思的神學思考其實未能跳出相對主義的知識論，也無力去幫助不同之五旬宗社羣去取得共識，這樣的神學方法，只會助長五旬宗主義（Pentecostalisms）更多元化和相對化。難怪北美神召會背景新約學者孟保羅給各靈恩教會的忠告是，已踏進後現代新詮釋學花車的，應盡快跳離。<sup>91</sup>

#### 四 總結

艾查的後批判敘事詮釋學說，在釋經（exegesis）上來說必然導致多元主義——一個艾查也不想看見的情況，因此對尊重聖經權威的羣體而言，並不可取，並應引以為戒。

但從積極一面而言，艾查的後批判敘事詮釋方法——由聖經、敘事羣體和聖靈三者相互倚賴的對話關係——其實可以在聖經應用上帶來一些智慧和亮光，但前題是必須建基在作者原意和文法歷史的基礎上，接受解釋（what it meant）和應用（what it means）本質上之分別，而應用必須建基在正確的解釋之上。

應用是多元化的，不同的個人或羣體在不同處境自然會對同一經文信息有不同的體會和實踐回應。我們認為艾查的學說中，起碼有以下兩方面值得強調文法歷史釋經的傳統福音信仰羣體參考：

<sup>91</sup> Menzies & Menzies, *Spirit and Power*, 67.

首先，聖經詮釋（hermeneutics）實在不單是方法問題，釋經者的世界觀、宗教經驗和自我身分，正是他／她對經文是否可以有共鳴體會及應用的理解前設（preunderstanding），我們應加強這方面的教導。傳統福音信仰羣體強調釋經的成果是教義命題和信仰生活原則，但同時也相信自己正處身於救恩歷史的敘事進程之中，與使徒時代教會是同一故事的延續，直至主再來。命題和敘事不是此消彼長的議題：上帝說話，因為祂在行動之中。福音信仰羣體只要釐清聖靈同在和加力的「延續性」和常規性並不在於超自然恩賜或經歷，而在於聖潔生活的追求和忠心至死的事奉，便可鼓勵讀者不要將聖經約化成脫離聖經敘事脈絡的命題，反倒在應用默想上，將讀者自身的故事放在聖經的形上敘事的脈絡中去了解，從中塑造讀者的世界觀及人生觀，啟發他們相應的行動及回應。艾查的學說中關於敘事的角色有不少值得參考的地方。

另一方面，聖經詮釋要個人化卻不是個人主義。福音信仰教會作為末世之聖靈羣體，透過聖潔生活和忠心事奉的見證，彰顯了聖靈的同在和工作。羣體的領受和動向，本身往往反映了聖靈的心意和帶領，而個別釋經者的領受也是透過在這羣體的生活，並集體分辨來確定是否聖靈的聲音。只要福音信仰教會堅持聖靈的帶領不可以超越聖經之上（例如聖靈在其他宗教有另外拯救計劃），艾查的學說中關於教會羣體在詮釋聖經上的角色，也有不少值得參考的地方。

## 摘要

艾查提出文法歷史釋經方法乃五旬宗運動在四十年代起「福音派化」的產物，實質上損害了五旬宗及靈恩運動的本質。他借助後現代的後批判敘事詮釋學，倡議一套可以真正合乎五旬宗運動身分和特色的聖經詮釋進路。

他認為五旬宗的詮釋前設是約珥書末後春雨的形上敘事傳統，而特色是透過聖經、敘事羣體和聖靈三角互動關係，共同「建構」出經文在今天的意義。他總括五旬宗的神學思考是一種敘事性及由下而上的經驗性進路。

本文嘗試從多角度評估艾查的詮釋獻議：包括（1）艾查對「理解前設」的概念混淆了「實然」作「應然」；（2）末後春雨復原論的前設乃誤解聖經；（3）否定「作者原意」釋經也沒有「文本原意」釋經，結果釋經之最後準則便在於釋經社羣而非經文之上；及（4）艾查後批判敘事釋經不能產生命題性教義，並且必然導致多元主義之真理觀，有違五旬宗本身尊重聖經權威的傳統。

我們認為艾查的學說可以在聖經應用上帶來一些智慧和亮光，但前題是必須先釐清解釋（what it meant）和應用（what it means）本質上之分別，並且認定應用必須建基在正確解釋之上。

## ABSTRACT

Kenneth Archer asserts that grammatical-historical exegesis was introduced into Pentecostalism during its "Evangelicalization Stage" in 1940s. This hermeneutical approach is in fact hurtful to the essence of Pentecostalism. Utilizing the postmodern post-critical narrative criticism, he proposes a hermeneutical approach that is believed to be truly consistent with the Pentecostal identity and distinctives in faith.

Archer believes that the presupposition of Pentecostal Hermeneutic is the tradition of Latter Rain metanarrative in Joel. Through a tridactic dialectical and dialogical interdependent relationship between Scripture, Spirit and Community, the meaning of the Scriptural text for the community today is "made." He concludes that the Pentecostal way of doing theology is narrative and experiential from below.

This paper attempts to evaluate Archer's proposal: (1) His concept of "preunderstanding" confuses what "is" with what "ought to be"; (2) The Latter Rain metanarrative is grounded on bad exegesis; (3) there is no "intention of the text" if we

forego the idea of "authorial intention." As such, the ultimate criterion in determining the meaning rests upon the reading community rather than the text itself; and (4) Archer's post-critical narrative criticism cannot produce propositional doctrines that entails pluralistic view of truth that is going against the traditional respect for Biblical authority in Pentecostalism.