

五旬宗靈洗的神學意義初探

葉先秦

中原大學宗教研究所
Graduate School of Religion,
Chung Yuan Christian University

二十世紀初分別在托貝卡 (Topeka) 與洛杉磯引燃的五旬節運動，自始就視靈洗為一異於成聖的經驗，並將其定義為領受事奉的能力。然而從一開始，不少五旬宗人士在表述靈洗經驗時，仍保留了靈修和成聖的意涵。¹ 惟筆者認為靈洗在五旬節信仰中應該定義為一種與基督徒在世使命有關的加力經驗，與靈性虔修 (spirituality) 和成聖應做適當但非絕對斷然的區別，本文擬先淺論靈洗意義生成的歷史背景，再比較四位近期五旬宗學者的相關論述，並嘗試重新將靈洗和靈性虔敬置於五旬節信仰傳統中的適當位置，以期對普世教會神學作出貢獻。

¹ F.D. Macchia, "Theology, Pentecostal," in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. Stanley M. Burgess (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2003), 1127.

一 靈洗意義的生成背景概述

眾所周知，五旬節運動受聖潔運動和凱錫克運動頗深影響，在這兩個運動中，「聖靈的洗」或「聖靈充滿」可謂是最顯眼的口號及術語。聖潔運動源自1860年代美國中西部一羣試圖復興當時已見頹勢的循道主義的衛理宗成員，其中許多人更進一步渴慕衛斯理倡言的「全然成聖」經歷，即主張犯罪慾念的消失，而衛斯理的同工弗萊采 (John Fletcher) 就將此一經歷稱之為「聖靈的洗」。² 聖潔運動後來分裂出數十個大小不等的教派，愛荷華州的火洗聖潔會 (Fire-Baptized Holiness Association) 創辦人歐溫 (Benjamin Hardin Irwin) 進一步將成聖與他所稱呼的「聖靈與火的洗」區別開來，是重生和成聖之後的「第三次祝福」，爾後他更稱之為「爆炸洗」(baptism of dynamite)、「強力炸藥洗」(baptism of lyddite) 和「氧化洗」(baptism of oxidite)。³ 他的「第三次祝福」觀點直接影響日後的巴罕 (Charles Parham) 與西摩 (William Seymour) 以及聖潔五旬節派 (如：五旬節聖潔會、神的教會等)；相較之下，改革宗背景的凱錫克運動就沒有清楚將成聖和領受事奉能力做清楚區隔。與聖潔運動相仿，這個運動剛開始也是標榜屬靈生命的成聖，故名為「更高生命」(higher life) 運動，他們強調基督徒應被聖靈充滿，過滿有聖靈的生活，其中有些人士也使用「聖靈的洗」一詞。但凱錫克觀點的「聖靈充滿」及「聖靈的洗」同時還有事奉能力的底蘊，⁴

² Frank D. Macchia, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2006), 31.

³ H.V. Synan, "Irwin, Benjamin Hardin," in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. Burgess, 804-5.

⁴ William W. Menzies and Robert P. Menzies, *Spirit and Power: Foundations of Pentecostal Experience* (Grand Rapid: Zondervan Publishing House, 2000), 19; Edith L. Blumhofer, *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism, Volume 1—To 1941* (Springfield: Gospel Publishing House, 1989), 53.

不僅是追求生命成聖。此外，他們並不認為成聖是一個重生之後的另一個經歷，此陣營認為基督在加略山上的犧牲業已使信徒在地位上成聖，基督徒要追求的是聖潔的生活而非聖潔運動標榜「全然成聖」的瞬間經歷，基本上凱錫克並未清楚區分靈洗和生命成聖。這種兩階段的靈洗觀點深刻影響杜罕 (William Durham)⁵ 以及凱錫克五旬節派（如：神召會、四方教會等）。

五旬節運動開始以降，這樣對領受事奉能力以及成聖涇渭不分的靈洗觀仍銘刻在五旬宗人士的心中，從巴罕與西摩這兩位先鋒的思想便可見一斑，雖然他們屬聖潔派背景，卻將靈洗也視為成聖乃至親近神的途徑。巴罕曾認為聖靈洗是一種永久的膏抹 (the anointing that abideth)，聖靈會成為領受靈洗者的內在導師，除得到醫病趕鬼的能力以外，還能瞥見神的榮耀；⁶ 西摩則認為靈洗同時是事奉的能力和神的愛，後來他更認為「神聖之愛」才是靈洗的本質和憑據，方言只是眾記號之一。⁷ 而後五旬節宗派的信仰告白，例如神召會的十六條信綱就對於靈洗的意義和目的是得到事奉的能力或成聖和親近神頗為模稜兩可：

……隨之而來的是得能力生活和事奉，又得着恩賜來事奉（路二十四49；徒一4、8；林前十二1~31）……聖靈洗又使人滿有聖靈（約七37~39，四8），深化對上帝的崇敬（徒二43；

⁵ 浸信會背景的傳道人，同時是「北道傳道會」(North Avenue Mission)，在亞蘇薩街傳道會領受靈洗，1911年他再度來到洛杉磯，於西摩外出事奉期間在亞蘇薩街的聚會鼓吹與該會大相逕庭的凱錫克「完成工作」成聖觀，並唆使其中部分會眾叛離，致使他被拒於亞蘇薩街傳道會門外。後來其部分跟隨者成立了今日的神召會，而他的成聖觀至今仍是神召會的主流觀點。

⁶ Douglas Jacobsen, *Thinking in the Spirit: Theologies of the Pentecostal Movement* (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 49.

⁷ Jacobsen, *Thinking in the Spirit*, 71. 有些學者認為這是巴罕對亞蘇薩街的負面撻伐有關，他的負面舉止似乎動搖了西摩早年在巴罕的聖經學院領受的「方言為靈洗初步憑據」的信念，轉而強調與神的團契及生命的長進才是靈洗的憑據，參克萊格·基納(Craig Keener) 著，邵亭怡譯：《大哉聖靈問 (I)》(台北：友友文化，2003)，頁111。

來十二28），更樂意分別為聖和專心事奉（徒二42），並且更熱熾地愛基督、祂的道和失喪的人（可十六20）。⁸

相似的，《靈火聖經：豐盛生命研讀本》指出真實的聖靈洗：「……能愈來愈敏銳地查驗那些使聖靈憂傷的罪，並且會更渴慕追求公義，更能覺悟神對一切不虔不義的審判……活出榮耀耶穌基督的生命……」⁹ 正如五旬節新約學者孟保羅所言，這有助長菁英主義之嫌，¹⁰ 意即主張有靈洗經驗的人能活出更成熟的基督徒生命，這對於沒有此種經歷的非五旬節 / 靈恩人士而言無疑是一種語言暴力，暗示着他們的基督徒生命以及與神的關係是次等的。其實五旬節派和若干北美福音派均受聖潔運動和凱錫克運動深切的影響，在這兩個復興運動中，「靈洗」或「聖靈充滿」往往被視為與結出聖靈的果子和與神的團契休戚相關，因此，「靈洗」或「聖靈充滿」在基督徒生活中被高舉至一個地步，被視為基督徒品格和靈命成熟的象徵，當後來的五旬節派或部分靈恩派宣稱受聖靈洗會有方言為初步憑據時，自然被大加撻伐。箇中原因是非五旬宗人士質疑若沒有此種經歷就是沒有受靈洗，那麼他們就是沒有聖靈充滿，屬靈生命不及這些說方言的人了？難道這些歷代屬靈偉人都不是被聖靈充滿的？加上他們指摘許多號稱聖靈充滿的五旬宗人士行為不檢，遂越發否定這種靈恩式的靈洗觀點、越發強調靈洗和聖靈充滿就是結出屬靈的果子。這種傾向尤其在華人福音派或基要派教會更為明顯，這背後可能還混入了儒家對道德的關注，以致於華人基督教成為一種「講倫理道德的基督教」。¹¹ 靈恩式的基督教不但沒有必要被這

⁸ 孟惠霖 (William W. Menzies) 著，楊子江譯：《基要真理：五旬宗觀點》（香港：神召神學院，2001），頁82。

⁹ 石大諾 (Donald D. Stamps)、艾衛斯理 (J. Wesley Adams) 編著：《靈火聖經：豐盛生命研讀本》（美國：豐生國際出版社，2005），頁1628。

¹⁰ Menzies and Menzies, *Spirit and Power*, 203.

¹¹ 參曾慶豹：〈甚麼是漢語神學？〉，《漢語基督教學術論評》第1期（2006年），頁148～149。

種「泛道德主義」轉化，還必須適當地批判這種信仰，雖然靈恩式的基督教信仰看似狂野不羈，但基督教傳統裏本來就有這種成分，對於上述「講倫理道德的基督教」的倡言者而言，靈恩式的基督教不折不扣是個「絆腳石」！此外，就如孟保羅 (Robert P. Menzies) 和施同德 (Roger J. Stronstad) 指出許多基督徒並未正視「路加福音—使徒行傳」中的靈恩或先知靈感 (prophetic inspiration) 的聖靈觀，往往以保羅救恩和倫理向度解釋路加，試圖消滅路加著作中的靈恩成分。¹² 因此，筆者認為若「聖靈充滿」和「聖靈的洗」在聖經裏真是靈恩或先知靈感的概念，就應該與靈修甚至倫理道德層面的聖靈活動有適當的區隔。

二 當代五旬宗學界相關議題之回顧

在七十年代以後，五旬宗對靈洗的探討進入到另一個新的層次，若干受業於外教派學院的五旬節學者開始逐漸竄起，他們試圖以更合乎學術的方法論述這個五旬宗的核心信仰。以下筆者擬先簡介四位五旬宗學者對靈洗的觀點。

(一) 施同德 (Roger J. Stronstad)

加拿大籍新約學者，目前任教於卑詩省高峰太平洋學院 (Summit Pacific College)。他是北美五旬宗以路加聖靈觀論述靈洗教義的先驅之一，其在維真學院 (Regent College) 修讀基督教研究碩士 (M.C.S) 撰述的畢業論文《聖路加的靈恩神學》為五旬宗在此領域的一本力作。施同德批判了七十年代以前福音派視路加著作為「純粹敘事文」的趨勢，他主張「路加福音—使徒行傳」是路加精心編寫、帶有教導意圖的上下兩

¹² 施同德 (Roger J. Stronstad) 著，楊子江譯：《聖路加的靈恩神學》（香港：神召神學院，2001）；Robert P. Menzies, *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts*, JPTSup6 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994)。

卷歷史著作，路加藉此著作闡揚他獨樹一格的靈恩聖靈觀，¹³ 他所謂的靈恩包括先知性活動和神蹟奇事的能力。施同德也強調路加與保羅及約翰的聖靈觀並非衝突，而是互相補足的，這三人的聖靈觀是來自個別作者互異的神學傳承，千錘百煉的成果。路加聖靈觀是源於《七十士譯本》，他模仿了其中的一些詞彙，以此描述聖靈的靈恩活動，¹⁴ 因此，施同德主張路加著作中的靈洗和聖靈充滿詞彙是靈恩的，這個恩賜的目的就是裝備門徒做靈恩性的事奉，有別於保羅和約翰成聖與救恩向度的聖靈觀。這個論點給予五旬宗「隨後而有」的教義有力的支持。

（二）孟保羅 (Robert P. Menzies)

美籍新約學者，在英國亞伯丁大學 (University of Aberdeen) 師從著名新約學者馬歇爾 (Howard Marshall) 取得新約研究博士，目前在中國宣教。與施同德相仿，他也是從路加聖靈觀入手探討靈洗。然而孟保羅認為，更精確地來說，路加聖靈觀應該是先知靈感而非靈恩的。施同德認為路加聖靈觀受《七十士譯本》影響，但孟保羅的研究則更廣泛審視兩約之間和第一世紀的猶太人著作，包括猶僑文獻 (the Diaspora literature)、拉比文獻 (the Rabbinic literature)、昆蘭文獻 (the Qumran literature) 與巴勒斯坦文獻 (the Palestinian literature)。他指出這些著作的聖靈觀是先知靈感性的 (prophetic inspiration)，植根猶太教「啟示的靈」 (Spirit of Prophecy) 聖靈觀，¹⁵ 而這對於了解路加聖靈觀有相當的助益。路加和當時的猶太教均傾向視聖靈為「啟示的靈」，而且並未將救恩及倫理道德歸因於聖靈。此外，孟保羅注意到路加透過編修，避免將

¹³ 施同德，《聖路加的靈恩神學》。

¹⁴ 施同德 (Roger J. Stronstad) 著，張潔明譯：《聖經與聖靈經驗》（香港：神召神學院，2003），頁142。

¹⁵ Menzies, *Empowered for Witness*, 48-102.

聖靈與神蹟奇事直接連結，而強調聖靈是受感說話的直接來源。他主張第一世紀的猶太人原來就是先知靈感的聖靈觀，但初期教會的基督徒跟隨耶穌的看法，視聖靈為行使神蹟的來源，而保羅是初期教會第一位將聖靈與救恩連結的基督徒，只有路加仍持守這種第一世紀和兩約之間的啟示聖靈觀。此外，他認為在路加著作中，「啟示的靈」的功用主要在於見證基督，也就是宣教，「路加福音—使徒行傳」中的「聖靈的洗」實乃宣教的恩賜。這個恩賜的本質是先知靈感的，而目的和意義則是使教會成為一個先知性的團體，在苦難和逼迫之中依靠聖靈的加力放膽見證基督。¹⁶

（三）馬起亞（Frank D. Macchia）

義大利裔美籍系統神學家，在巴塞爾大學取得神學博士，目前在神召會的先鋒大學 (Vanguard University) 教授基督教神學。馬起亞的靈洗觀其實受布倫哈特 (Johann and Christoph Blumhardts) 父子影響頗深，其博士論文就是探討這對父子的思想。而布倫哈特對聖靈洗的看法與解放有密切關係，並且在終末論和基督中心的框架下討論。老布倫哈特有頗強烈的恢復主義思維，他認為由於教會的悖逆和不信，五旬節之靈已離開教會，和五旬宗的想法類似，他將救恩之靈和五旬節之靈區分開來。他主張五旬節之靈的澆灌是神國度的闖入，這個行動使人能預嘗醫治和解放，而且五旬節之靈帶來的不僅是個人的救贖和解放，也包含了萬有回歸 (restoration of all things)。小布倫哈特則沒有如此區分救恩和靈洗，他聲稱普世性的聖靈澆灌乃根植於基督的道成肉身和復活。此外，基督再臨和最終的復活不僅是個未來的事件，藉着體驗基督的道成肉身

¹⁶ Menzies, *Empowered for Witness*, 116-9; Menzies and Menzies, *Spirit and Power*, Chapter 10; Robert Menzie, "Review of the Spirit and Suffering in Luke-Acts: Implications for a Pentecostal Theology," *EvQ* 78:2 (2006): 174-6.

和聖靈的職事以及對苦難和疾病的解放，已得到初步的實現。神國的實現不僅是靠等候神，也是關乎與苦難和壓迫的戰鬥，他更進一步將解放或醫治處境化地擴大理解為社會性的解放。¹⁷ 小布倫哈特還主張「兩次歸正」說：「從世界歸向神以及從神那裏歸回世界」，這第二次的歸正意即領受聖靈的加力在世上作見證。¹⁸ 因此馬起亞固然同意前述孟保羅將靈洗定義為見證基督和神國的觀點，但他認為這樣的見證應該不只是狹義的宣教，還包含了社會的解放。

馬起亞主張不需要特別去強調「隨後而有」(subsequence) 的教義，他認為就基督論的角度來看，聖靈的加力和聖靈在歸信基督或救恩的工作雖有所不同，卻不應斷然區分。耶穌的解放故事 (liberation story) 和授予聖靈的初始 / 入會事件是延續的。前述的切割，將會擾亂信仰和事奉之間的延續性，並將基督徒靈性生活抽離基督論的引導。他引用五旬節學者史佩樂 (Russell Spittler) 的說法指稱早期五旬節派並沒有刻意在兩者之間區分，只不過是主張疲倦冷淡的基督徒需要聖靈的更新，並未意圖建立新的「救恩程序」(*ordo Salutis*)。¹⁹ 在這一點上，他頗為同

¹⁷ Peter Althouse, *Spirit of the Last Days: Pentecostal Eschatology in Conversation with Jürgen Moltmann*, JPTSUP25 (London: T & T Clark, 2003), 87-92; See also Frank D. Macchia, *Spirituality and Social Liberation: The Message of the Blumhardts in the Light of Wuerttemberg Pietism*, PWS4 (London: Scarecrow, 1993).

¹⁸ Macchia, "Theology, Pentecostal," 1130; Frank D. Macchia, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 76. 一些後世的歐陸神學家曾表示自己心儀布倫哈特父子的觀點，如巴特、田立克和莫特曼均是，而其中又以倡言「宗教社會主義」的拉加茨 (Leonhard Ragaz) 直接與小布倫哈特有所往來，並強調與其思想的傳承，參其中文譯著《上帝國的信息》，朱雁冰譯（北京：華夏出版社，2006）。

¹⁹ Frank D. Macchia, "The Struggle for Global Witness: Shifting Paradigms in Pentecostal Theology," in *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*, eds. Murray W. Dempster, Byron D. Klaus and Douglas Peterson (Oxford: Regnum Books, 1999), 14; Macchia, "Theology, Pentecostal," 1130; Macchia, *Baptized in the Spirit*, 24.

意獨一神論五旬節派²⁰的觀點，該派並未受衛理宗傳統或聖潔運動的影響，而是傾向改革宗的觀念，以基督論定義聖靈論。²¹ 與此同時，他對施、孟兩位新約學者以路加和保羅聖靈觀區分聖靈加力事奉和入會 / 歸正的看法頗有微詞，他認為這樣反而顯示路加的聖靈觀是有缺陷的，需要輔以保羅的觀點。馬起亞同意施同德和孟保羅所描述保羅和路加對聖靈洗的理解，但他也認為保羅寬廣的救恩聖靈觀其實也可見於路加著作中，而且路加倡言的加力見證，有着比受感說話和靈恩性恩賜更深更廣的意義，²² 職是之故，他批評施、孟兩人的路加聖靈觀研究雖然饒富意義，但在神學層面的論述不夠，也沒有清楚解釋保羅和路加之間的張力；雖然提及兩者是互相補足，卻未進一步闡釋。²³ 如前所述，馬起亞認為靈洗不該和歸信與入會斷然切割，且這一切應該置於終末論的架構之下。例如從施洗約翰與聖靈洗的預告、耶穌在約旦河領受聖靈以及五旬節的神顯事件可以看見這是對最後審判以及最後萬有回歸的預示。²⁴ 故馬起亞強調入會 / 歸正與靈洗的連續性，但仍承認兩者的區別，正如小布倫哈特將聖靈澆灌和基督事件連結一般，從這裏也不難看出馬起亞的「巴特派」背景。

²⁰ 1913年左右，出現於北美五旬節派圈內的一個神學論爭，而後脫離一般持三一信仰的五旬節派自創教會，其中以聯合五旬節教會 (United Pentecostal Church) 和世界五旬節召會 (Pentecostal Assemblies of the World) 較具規模。該派否定傳統的三一神觀，持近似撒伯流主義的獨一神觀，認為父、子、聖靈是同一位格，耶穌是這位神真正的稱呼。除神觀以外，獨一神論五旬節派視重生和靈洗為同一經驗，有別於一般古典五旬節派的「隨後而有」教義。參見大衛·貝納德 (David K. Bernard) 著，Emily Han譯：《獨一神論》（香港：聯合五旬節教會，1999）；D. A. Reed, "Oneness Pentecostalism," in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. Burgess, 936-44.

²¹ Macchia, "The Struggle for Global Witness," 15.

²² Macchia, *Baptized in the Spirit*, 16.

²³ Macchia, *Baptized in the Spirit*, 16, 58; Macchia, "The Struggle for Global Witness," 14.

²⁴ Macchia, *Baptized in the Spirit*, 85-86.

此外，因馬起亞認為靈洗是五旬宗信仰的核心，並且以此做普世性的對話，故看重靈洗在整個基督徒信仰生活中的角色，也因此主張靈洗與水洗、成聖以及和神之間的團契有關。在與水洗的關係上，他認為新約有些經文暗示兩者的關連（例：徒二38，十九5~6；林前十二13；弗四5），以聖禮的角度看，這就如同洗禮、堅振和聖餐的關係；²⁵ 在成聖與團契方面，馬起亞提及了前述西摩後期的靈洗觀，即視靈洗為「神聖之愛」，他認為保羅在羅馬書五章5節稱五旬節為上帝之愛的澆灌，²⁶ 靈洗的靈恩式經驗也不應從成聖區分開來，因為靈洗必須置於整個寬廣的聖靈論架構下，事實上，箇中原因是馬起亞為系統神學家，他不可能同意施、孟兩位聖經學者單從路加聖靈觀推論出靈洗是靈恩或先知靈感，與保羅的救恩和成聖式聖靈觀不同的論調。其實這是學科間的衝突，這方面的論爭容後再論。

（四）曾廣海（Simon K.H. Chan）

華裔新加坡系統神學家，在劍橋大學取得博士，目前在新加坡三一神學院 (Trinity Theological College) 擔任劉篤信系統神學教授。基本上，與馬起亞相仿，他也主張以聖禮的角度看待靈洗，但他進一步將靈洗置於靈修神學或靈性虔修的範圍，以圖這個經驗能普及於基督徒信仰生活。曾廣海亦認為應該將靈洗經驗置於歸正入會的範圍來理解，而非將之斷然與歸正經驗切割開來。根據馬起亞的看法，這是因為聖靈洗的本質是神的自我顯露，即啟示，啟示使我們在聖靈裏和神有新的關係，無法與歸正分道揚鑣。歸正或重生與靈洗的不同之處在於他們在歸正入會的程式中分別揭示並媒介兩個不同的經驗實在，就像洗禮和堅振。此外，曾氏也提到五旬宗這種沿襲自衛斯理傳統的「兩階段理論」有常被

²⁵ Macchia, *Baptized in the Spirit*, 72-73.

²⁶ Macchia, *Baptized in the Spirit*, 17.

批評為菁英主義之嫌，但他認為層級理論並非一無可取，只要避免在靈性發展中對各層級清楚定義，像聖女大德蘭 (Teresa of Avila) 的「七寶樓台」，就是一種觀念化的層級。事實上福音派較五旬宗更強調層級的觀點，而且是取自心理學理論，他們認為「兩階段理論」是沒有聖經根據的，卻擁抱一些心理學理論，將靈性成熟歸結為擁有健康的自我形象或根據某些心理學家的層次理論所論及的生活形態。²⁷

曾廣海主張聖靈的洗不該狹隘地定義為事奉的能力，也不該局限於路加的敘事中。他引用天主教靈恩派學者何肯 (Peter Hocken) 的看法指出加力事奉只是目的或結果，而非靈洗的意義，神學上而言，靈洗應被理解為水禮和堅振等開端聖禮。²⁸ 他也質疑施、孟兩人以路加聖靈觀論靈洗的合法性，曾氏指出不同福音書作者對靈洗皆有其獨特看法，例如在馬太福音，耶穌並非像路加著作和約翰福音一樣視靈洗為耶穌賜下聖靈予門徒的行動，而是耶穌為着教會領受聖靈，門徒是透過在約旦河受洗時領受聖靈的耶穌永久的同在得到事奉能力。對馬可而言，靈洗既是領受聖靈加力也是為罪犧牲，因此馬可將耶穌的受難描述為洗禮（可十38~39）。路加的聖靈觀強調先知靈感，且按加力見證的觀點理解聖靈，但曾氏引用新約學者特納 (Max Turner) 的論點指出，路加並未排除救恩和倫理的成分。在約翰著作中，耶穌是在死裏復活後賜下聖靈（約二十22），於此聖靈揭示耶穌受死和復活的意義。與路加不同，約翰認為啟示的靈是一種將神啟示出來的能力，他關注的重點是在聖靈的啟示性角色。而保羅的聖靈觀整合了救恩和靈恩主題，展現出較為寬廣的圖

²⁷ Simon K. H. Chan, "Evidential Glossolalia and the Doctrine of Subsequence," *Asian Journal of Pentecostal Studies* 2:2 (1999): 206-9; Simon Chan, "The Language Game of Glossolalia, or Making Sense of the 'Initial Evidence'," in *Pentecostalism in Context: Essays in Honor of William W. Menzies*, ed. Wosuk Ma and Robert P. Menzies, JPTSup11 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 91.

²⁸ Chan, "Evidential Glossolalia and the Doctrine of Subsequence," 201-2.

像。根據上述這些多元的新約聖靈觀，曾廣海認為施、孟兩人將五旬宗神學奠基於路加著作是不適宜的，應從整本聖經發展出靈洗的神學。

他進一步引入靈修神學的觀點。教會歷史中的基督教靈修生活約略可分為兩個走向，一是苦修路線，二是強調「神靈感應」(enthusiasm)的路線。他認為方言應分為兩種類型，一是靈修性的方言禱告，類似苦修路線或聖禮性的方言；二是靈洗憑據性的方言，與「神靈感應」式經驗類似。前者是可控制的，即保羅提到的「禱告語言」，在教會中可被視為聖禮性的記號；後者是被動性的、全然受聖靈掌管，就他所言，這類似聖女大德蘭「七寶樓台」第四層的經驗，此經驗並非端賴於人的努力，乃是神所賜超自然經驗的開端。²⁹ 這種經驗訴求的是一種與神聯合的意義，曾廣海認為，從一些早期五旬宗人士的見證可以發現他們對靈洗的觀點正是如此。

三 靈洗意義和目的之重探

(一) 方法論的衝突

從上述四位學者靈洗觀的回顧，在其中首先可以發現存在着學科間的衝突關係。施、孟兩位聖經學者以編修批判的方法，指出路加有着不同於其他聖經作者的獨特聖靈觀，而且路加聖靈觀只有事奉向度，與救恩或成聖無關，因此，「聖靈的洗」或「聖靈充滿」在路加著作中是事奉性的，不能將之與救恩或與神的親密關係混為一談。但另一方面，馬、曾兩位神學家從系統神學的背景，難以認同施、孟兩人這種單以某一位聖經作者或書卷對聖靈的看法為靈洗神學意義依歸的方法論，尤其曾廣海更認為就算只聚焦於路加著作，路加的聖靈觀也同樣蘊含救恩或

²⁹ Chan, "Evidential Glossolalia and the Doctrine of Subsequence," 196-201; Chan, "The Language Game of Glossolalia, or Making Sense of the 'Initial Evidence,'" 87-88, 94.

成聖的成分。在系統神學家看來，聖經是一體同質的，若要探討或推論出某項教義，必須奠基於整本聖經，並與基督教歷代神學傳統及當代思潮對話。晚近聖經神學強調各書卷獨特性的作法，與系統神學有明顯的衝突，這樣的衝突無可避免地同樣出現於剛萌芽的五旬宗學界。

前述系統神學與聖經神學之間的張力存在已久，當然不可能憑三言兩語就期望得到消解，筆者在此想嘗試從一位五旬宗信徒的觀點就上面的論點做一些比較和論述。首先，施、孟兩人雖以編修批判學強調路加不同於其他作者的獨特靈洗觀點，卻未主張路加和其他聖經作者有衝突，毋寧說，他們認為這是互相補足的，其中孟保羅更清楚解釋路加與保羅和約翰的異同之處。透過編修批判，他相信路加藉「路加福音－使徒行傳」闡揚其先知靈感式的聖靈觀，在此種聖靈觀的框架下，「聖靈的洗」或「聖靈充滿」也是先知靈感式的片語，不應用其他作者書卷中的相似詞彙去解釋，然而，他不認為這代表三者毫無交集或是衝突的。保羅的聖靈觀最為寬廣，除了先知靈感或靈恩，尚包含了成聖和救恩的層面。對保羅而言，基督徒的整個生命都是聖靈的工作，聖靈是潔淨的來源（林前六11；羅十五16）、公義的來源（加五5、16～26；羅二29，八1～17，十四17）、親密的團契（加四6；羅八14～17）以及對神的認識（林前二6～16；林後三3～18），最後藉由復活得到永生（羅八11；林前十五44～49；加六8），³⁰ 而且他是第一個連結領受聖靈與救恩的基督徒。約翰的觀點除先知靈感層面外，也同樣有救恩的成分。他的聖靈觀有兩個特別的觀念，首先是「賜生命的靈」，在約翰福音三章

³⁰ 莊飛：《五旬節信仰的根基》（台中：神召神學院，2004），頁51；Menzies, *Empowered for Witness*, 17；Menzies and Menzies, *Spirit and Power*, 192；Robert P. Menzies, "John's Place in The Development of Early Christian Pneumatology," in *The Spirit and Spirituality: Essays in Honor of Russell P. Spittler*, JPTSup24, ed. Wonsuk Ma and Robert P. Menzies (London: T&T Clark International, 2004), 42。另參David G. Horrell, *An Introduction to the Study of Paul* (New York & London: T&T Clark, 2000), 64。

5至8節、四章23至24節、六章63節及七章37至39節可以看到這樣的觀念。另一個觀念就是「保惠師」(παράκλητος) 這個詞，約翰也稱保惠師為「真理的靈」，這回響着昆蘭文學的「兩個靈」的語言風格。³¹ 在約翰福音十五章26節，保惠師被稱為是「為耶穌作見證的」；在十六章8至11節，保惠師被描述為「指證這個世界罪惡」的那一位。從這兩段經文，孟保羅指出這裏論到的保惠師的見證不是指在世人心裏的內在見證，而是指耶穌的門徒在宣教當中外在的見證話語。前一段經文論到「他來了，就要為我作見證。你們也要作見證」；後一段經文則強調保惠師的角色是讓信徒在逼迫中能站立得穩，放膽見證基督。³² 雖然「賜生命的靈」和保惠師都十分類似地都談到「智慧」，但這兩者的本質和目的卻有相當的分別。前者強調的是十字架與耶穌身分的意義；後者則強調保惠師藉着使門徒回想起耶穌的教導以賜予門徒「靈恩的智慧」得以見證基督。³³

因此，孟保羅指出三者聖靈觀的一致之處，就在於先知靈感式的活動。首先是路加與保羅，路加的聖靈觀是先知靈感的，這充分體現於其著作中的「五旬節恩賜」（聖靈洗）；另一方面，保羅在哥林多前書以兩個名詞來描述聖靈的恩賜：*χαρίσματα* 和 *πνευματικά*。他引述艾里斯(Earl Ellis) 的觀點指出，*χαρίσματα* 這個字的意義較為廣泛，可用來泛稱所有的恩賜，而 *πνευματικά* 似乎用以指先知性的恩賜，³⁴ 指的即是方言或預言之類的靈感語言恩賜。孟保羅說若艾里斯的觀點是正確的，保羅論及的 *πνευματικά* 的範疇，就與路加所提到的先知靈感的恩賜有非

³¹ 施同德：《聖經與聖靈經驗》，頁155；George R. Beasley-Murray, *John*, WBC (Waco: Word Book, 1984), 257。

³² Menzies, "John's Place in The Development of Early Christian Pneumatology," 47.

³³ Menzies, "John's Place in The Development of Early Christian Pneumatology," 47-8.

³⁴ Menzies and Menzies, *Spirit and Power*, 195-6；莊飛：《五旬節信仰的根基》，頁56~59。另參王敬弘：《神恩與教會》（台北：光啟，1998），頁35~36。

常高的同質性，這就是路加和保羅聖靈觀的交匯處。³⁵ 路加和約翰在先知靈感的層面也能發現一致之處，孟保羅指出路加受感見證的觀點與約翰的獨特詞彙「保惠師」非常相似，「保惠師」正是見證的力量來源。此外，約翰著作中「靈恩的智慧」同樣提供信徒見證的力量。³⁶ 天主教神恩復興運動先驅王敬弘神父認為這和哥林多前書的「知識的言語」和「智慧的言語」類似（參約十四16，十六13）。³⁷ 由此可見，三者的聖靈觀實為同中見異，既非對立，卻也不能混為一談。如前所述，馬起亞和曾廣海認為，既然保羅的聖靈觀較為全面，除成聖和救恩外，也包含先知靈感的向度，那麼以保羅的觀點解釋路加的應是殆無疑矣。但即使保羅的聖靈觀較路加寬廣，前述路加聖靈觀所做出的神學貢獻顯然是保羅無法取代的，舉凡神蹟與宣講的平衡、對聖靈加力的期盼與聖靈在信徒面臨苦難與逼迫的背景脈絡之下的角色，這些貢獻並未見於保羅書信，而且，保羅書信的聖靈靈感恩賜強調信徒羣體內的造就，而路加強調的是對外的見證，雖說均為先知式活動，功用和神學意義都有所不同。此外，惟有路加的著作完整敘述五旬節聖靈降臨的始末，他於此的論述是無可取代的。

固然，聖經學界中有些學者強調聖經各書卷的差異是無法也不必去協調的，但施、孟兩人並非走這路線。孟保羅的指導教授馬歇爾就認為新約聖經有其一致性，但必須要從它的多樣性入手，才能避免混淆不同作者的觀點，因此他說：「有很強的理由必須在開始分析時查考個別的书卷，找出作者在其中所蘊含的神學。只有這樣，才能公平對待個別

³⁵ Menzies and Menzies, *Spirit and Power*, 196; 莊飛：《五旬節信仰的根基》，頁59。

³⁶ Menzies, "John's Place in The Development of Early Christian Pneumatology," 47-8.

³⁷ 王敬弘：《神恩與教會》，頁124~125。

書卷的豐富性」。³⁸ 接着又說：「綜合分析的新約神學確實是可能的，不過必須以每個作者各自的觀點作為開始」。³⁹ 孟保羅正是採用這種進路，這與系統神學是有對話空間的，筆者也相信，具創造性的神學演繹必須奠基於嚴謹的釋經，倘若在路加著作脈絡中「聖靈的洗」或「聖靈充滿」所指的是先知靈感式的經驗，就不應該輕易以保羅書信中的相似詞彙（如林前十二13）去解釋路加的，路加的著作不僅是現象描述，也是神學，既是如此，他的貢獻就應當被尊重。

（二）靈洗與授力見證

從上面的討論，筆者認為將聖靈在救恩與加力事奉的活動視為兩種不同經驗是有充分理據的。馬、曾二人認為靈洗應置於入會歸正的程式中，而且其意義和功用不該僅局限於領受宣教的力量，如此才不致自外於整個普世教會的神學和普世基督徒的靈性虔修。筆者認為這兩位五旬宗神學家似乎意欲拓寬五旬節運動和靈洗教義的界線，避免讓它們被局限在北美福音主義那種僅僅聚焦於福音宣教的脈絡之下，平心而論，馬、曾兩位學者的眼界確實較施、孟兩位北美聖經學者寬闊，後者的努力只針對福音主義的圈子，前者則試圖將五旬節運動和靈洗教義帶到普世教會，使其能與各宗派傳統對話，而不只是福音派。不過，五旬宗聖經學者指出靈洗在宣教方面的意義和功用，不見得就只能限制在福音派教會強調的領人認信和歸正。筆者認為，孟保羅從路加著作分析歸結出靈洗的目的為見證基督（宣教）是正確的，只是這個「見證」和「先知性」的意義可以有更寬廣的解釋。正如前面布倫哈特父子將聖靈與全面性的解放結合，孟保羅從「路加福音—使徒行傳」發掘出加力見證的靈

³⁸ 馬歇爾 (I. H. Marshall) 著，潘秋松、林秀娟、蔡蓓譯：《馬歇爾新約神學》（美國：麥種傳道會，2006），頁29。

³⁹ 馬歇爾：《馬歇爾新約神學》，頁681。

洗觀，其實不用限制於一般所謂的福音傳道，可以如布倫哈特父子一般，將宣教或見證的內涵擴展為全面的解放，對世界的種種苦難、壓迫和不公義發出先知的信息。如前所述，孟保羅聲稱路加著作的架構中，聖靈的洗以及聖靈活動最原初的彰顯目的在於讓信徒在苦難和壓迫中放膽見證基督。初期教會遇到的壓迫主要來自羅馬政府和猶太人，進一步，我們要辨認出在當代處境中所看到、所經歷的苦難和壓迫為何。聖靈的洗的功能就是讓信徒在自身所處的各樣處境中依靠聖靈的加力，為基督作見證。這不僅是以聖靈的力量忍受逼迫，更進一步的，也是憑着聖靈的膏抹，發出先知的信息和批判，讓受疾病、赤貧、奴役和壓迫的人得到解放；不僅是領人歸信，使其與神和好，也和社會、生態環境和好。這樣的宣教觀點是整全的，並且隱含末日萬物更新與復和的終末論內涵，這不僅是聖靈洗的功能，也是其目的和神學意義。

近來一些學者紛紛指出五旬節運動有解放神學的潛質，拉丁美洲的五旬節教會早已自然地將聖靈恩賜與全面的解放觀點連結在一起。⁴⁰ 筆者認為五旬宗的信仰原來就隱含着解放的觀念，五旬宗談到的神醫和釋放，其實不必要以六十年代北美「豐盛福音」那種資本主義追求成功幸福的角度視之，從終末論的角度看來，五旬宗是側重「已然／未然」(already but not yet) 的「已然」部分，意即強調神國已經實現，神的解放業已來到世上，信徒能從疾病、魔鬼的權勢、赤貧、苦難和壓迫得到釋放。當然，這有過度「實現的終末觀」(realized eschatology) 之嫌，但另一方面，許多非五旬宗或靈恩教派似乎又有過分強調「未然」的傾向，這不見得比過度強調「已然」高明到哪裏。⁴¹ 五旬宗偏重的「已然」觀點，敦促基督徒不該只是認命，而是要透過祈禱與社會關懷積極

⁴⁰ Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 277.

⁴¹ Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, 223.

改善眼前的困境和不公不義，並期盼神終末的萬物復和與更新完全到來，這和解放神學與二十世紀初歐陸的「宗教社會主義」其實有不少可對話之處。正如拉加茨 (Leonhard Ragaz) 所言：「上帝是炸藥……祂不承認不公、奴役、貧困和死亡，而是批判它們並預言戰勝它們。」⁴² 當然，五旬宗的解放觀往往只關注一些超自然神蹟的彰顯，而且較個人化，較少思及社會的全面轉化與解放，雖然最近一些全球性的聯合禱告會有這方面的關注，但除了禱告之外，尚欠缺實際參與社會改革。布倫哈特父子的屬靈覺醒運動特點就在於他們沒有刻意區分「屬靈」或「屬世」的範疇，反之，他們非常自然結合了傳道、祈禱、醫病趕鬼和社會關懷，因為這都是尋求解放，不必區分「屬靈」與否，這樣對宣教或見證的整全觀點，值得五旬宗學習。筆者相信，耶穌基督以聖靈為門徒施洗，加添做見證所需的力量，這絕對不只限於一般認定的領人歸信，也包含在社會公義、人權、生態保護等領域，並超越「屬靈」和「屬世」的界線。因為從使徒行傳五旬節事件和早期五旬節運動的觀念看來，聖靈的洗與終末論是息息相關的，而終末的萬物更新與復和不僅涉及神人的關係，更包含生態環境的回歸以及從苦難、壓迫、不義、疾病得到完全的解放。因此，五旬宗人士應該嘗試從前述的整全觀點看待聖靈的洗，視之為全面性見證基督的力量來源，也就是小布倫哈特所言的「從神那裏歸回世界」。

（三）靈洗與成聖和靈性虔修

如前所述，若干早期五旬節運動的見證顯示，靈洗的經驗對這些參與者而言似乎是成聖或與神的團契的途徑，雖然在教義上，五旬宗人士（無論是聖潔五旬節派或凱錫克五旬節派）主張聖靈洗的目的是領受

⁴² 拉加茨：《上帝國的信息》，頁14。

做見證的能力，並將之視為與成聖和靈命成長相異的經驗，才有「第二次」或「第三次祝福」的思想。

筆者也主張應該將五旬節恩賜 / 聖靈洗單獨視為見證能力的授予，這從路加神學可以得到佐證。相反的，從路加著作的釋經，難以將靈洗與成聖或靈命成長連結。神學必須奠基於嚴謹的釋經，若聖經經文在作者意圖和隱含意義上均未主張五旬節恩賜是進入豐盛靈命的途徑，詮釋者就不宜再賦予若干其他神學意義，而應視之為不同層面的聖靈工作。再者，初期五旬節運動參與者對靈洗的追求源自聖經詮釋，這些人士堅持靈洗教義是因為他們相信這是從聖經上推論而得的信仰，經驗則是佐證聖經的教導。因此，儘管從一些五旬宗人士的見證看來，靈洗與成聖和靈性虔修有關，對他們而言，從聖經得來的教訓應該更為重要。只是，如何解釋這些五旬宗人士的見證呢？他們有些人透過領受聖靈的洗而得到生命更新，也是不爭的事實。一般而言，古典五旬節宗派大多數持「初步憑據」的信仰，認為凡受靈洗者會有方言為初步的外在記號。⁴³ 這些宗派不似一些靈恩派或第三波將倒地、靈舞、「聖笑」、哭泣、滾地、顫抖乃至今日不時出現的「金粉降臨」等現象視為聖靈洗和聖靈充滿的憑據，而視之為聖靈同在時伴隨的靈恩現象。筆者認為因聖靈而帶來的成聖、愛、生命的更新應該歸類為這些聖靈同在的活動，而非聖靈的洗。或許有人會質疑，這些見證豈非顯示他們也說了方言，像教義中宣稱的靈洗伴隨方言為初步憑據？在此，前述曾廣海兩種不同層面方言的論述能帶給我們一些亮光。筆者認為方言的「現象」可分為靈洗憑據的方言和聖靈同在時出現的方言。前者是一種與靈洗經驗不可分割的記號；後者則和上述那些靈恩現象類似，是聖靈運行時可能出現的

⁴³ 也有些五旬節宗派不認為方言是靈洗初步憑據，例如：智利和德國的五旬宗、瑞士五旬節傳道會 (Swiss Pentecostal Mission)、英國的以琳五旬節教會 (Elim Pentecostal Church)。參Walter Hollenweger, *The Pentecostals* (Minneapolis: Augsburg, 1973), 335。

現象之一。因此，在敬拜或禱告中被聖靈感動說起方言，並同時感到生命得到更新，與神相遇，不代表這入此刻領受的就是「聖靈的洗」，他所經歷的可能是聖靈同在時帶來的更新，所說的方言，或許像前述那些肢體動作一樣，是聖靈運行時伴隨的靈恩現象。而且，這些成聖或與神相遇的現象，不一定透過說方言的經驗才能得到。職是之故，筆者主張這種經驗應與靈洗適當區別，若靈洗的功能、目的乃至意義就是授力見證基督，沒有必要非得在其上加上一層道德倫理的外衣。當然，這兩種經歷可能同時出現，筆者並沒有主張兩者必須在不同時間出現的武斷想法。

雖然聖潔五旬節派主張的「第三次祝福」理論在五旬宗的圈子業已式微，許多五旬宗人士均不認為或不強調成聖為一瞬間的經歷，筆者卻認為聖潔五旬節派的架構與凱錫克五旬節派的「第二次祝福」相較之下，為靈洗以外的聖靈經驗預留了一個空間，不致混淆兩者。筆者的成聖觀較傾向神召會等凱錫克五旬節派的觀點，不認為成聖為瞬間可得的，縱然「第三次祝福」不是瞬間的全然成聖，但這個空間指涉的經歷可以是和靈命成聖、遇見神有關的。當然，筆者不認為上述的「三階段聖靈工作」是層級式的，以往五旬宗被批評最多的就是這種屬靈菁英主義的論點。聖靈的工作不拘是重生、授力見證基督和成聖，均宜以「層面」或「向度」的角度視之。聖靈的工作當然不僅這三種層面，而是多元的，而且，基督徒也不應該過於高舉某一種層面的聖靈工作，視之為進入某種更超凡經驗的途徑。

四 結論

聖靈的洗或聖靈充滿若真是先知式的事奉恩賜，我們沒有必要再賦予道德倫理的意義，如此才能避免五旬宗的屬靈菁英主義，同時，這也能避免一些其他傳統的人士以品格和道德質疑五旬宗 / 靈恩人士領受靈洗或聖靈充滿的真確性。另一方面，五旬宗人士也該以當前的處境解釋並應用「聖靈的洗」，擴展此恩賜的界線，如布倫哈特父子一樣，將

聖靈恩賜與全面的見證和解放連結。這亦可以補足一般基督教解放運動過於訴諸行動、忽略屬靈內涵以及聖靈超自然能力等時常出現的缺失，五旬節運動若與這些解放運動互相對話、相輔相成，對於普世基督徒宣教絕對有正面且深遠的貢獻。

撮 要

二十世紀初引燃的五旬節運動，自始就標榜靈洗為一異於成聖和救恩的經驗，並將其定義為領受事奉的能力。然而不少五旬宗人士在表述靈洗經驗時，仍保留了靈修和成聖的意涵。筆者認為靈洗在五旬節信仰中應該定義為一種與基督徒在世使命有關的先知式加力經驗，與靈性虔修 (Spirituality) 和成聖應做適當但非絕對斷然的區別。本文擬先淺論靈洗意義生成的歷史背景，再比較四位近期五旬宗學者的相關論述，並嘗試重新將靈洗和靈性虔敬置於五旬節信仰傳統中的適當位置上，以期對普世教會神學作出貢獻。

ABSTRACT

Pentecostal movement, since it's very beginning ignited in earliest 20th century, has featured Spirit-Baptism as an experience that is different from sanctification and salvation, and has given it a definition about receiving power for ministry. However, a few Pentecostals still tend to refer Spirit-Baptism to spiritual exercise and sanctification, when they express this experience. The author would indicate that in Pentecostal belief, Spirit-Baptism should be defined as a prophetic empowered experience about Christian this-worldly task, and should be distinguished properly but not absolutely from Spirituality and sanctification. In this essay, the author will discuss about the historical background for the development of meaning of Spirit-Baptism experience, then compare the relevant argument among for lately Pentecostal scholars. Finally, I will try to give both Spirit-Baptism and Spirituality proper position in Pentecostal tradition, and look forward to making contribution to ecumenical theology.