

# 五旬宗「初步憑據」教義的 普世合一基礎與新釋

葉先秦

在今日，靈恩式的基督教傳統已逐漸獲得教會接納，尤以在「儀式」和「慣例」的面向。然而就被稱為「第一波」<sup>1</sup>的對古典五旬節運動而言，對於聖靈恩賜的訴求不僅在於前述的實踐層次，教義的宣言也是這些五旬節宗派重視的，時至今日大部分的五旬節宗派仍繼續主張「初步憑據」（initial evidence）的教義，意即方言為受「聖靈洗」的初步外在憑據，這樣的信仰標示著它與聖潔運動的決裂，是身分認同的標記，儘管在此運動初期並非「正式教義」卻顯然是「有效教義」。雖然威廉西摩（William Seymour）後來淡化、甚至否認了這項教義的正當性，在宗派紛紛成立之後，也並非普世的五旬節宗派均以「初步憑據」為官方信仰立場，但至今絕大部分的五旬節教會仍然秉持這個信念，「世界五旬宗團契」（Pentecostal World Fellowship）、「北美五旬節與靈恩教會」（Pentecostal/Charismatic Churches of North America）、「歐洲五旬宗團契」（European Pentecostal Fellowship）等聯合組織的信仰宣言裡也仍持「初步憑據」教義。

另一方面今日若干學者主張不該用「初步憑據」的教義定義五旬宗，首先，「方言作為靈洗的初步憑據」這項教義只能反映北美古典五旬宗的狀況，而非全球性的。再者，五旬節運動的本質在於聖靈恩賜的經驗和操

1 當代的五旬節/靈恩運動研究多半已放棄「波」這種以時間階段定義的語言，改採以類別作區分，一般而言分為五旬節派、靈恩派和新靈恩派（Neo-charismatic），第三類包含早期所謂福音派背景的「第三波」以及第三世界的類靈恩教會，如非洲的AIC和東馬沙巴和砂勞越的SIB。

練，而非前述這些教義。<sup>2</sup> 但正如曾廣海（Simon Chan）指出，一場宗教運動之所以存在，正是出於其與眾不同的信仰理念，而實踐和儀式則是重現這些信仰。他舉了一個例子，十九世紀的聖潔運動和五旬節運動在現象上有不少雷同之處，若只從現象而不從教義與歷史來看，根本難以區分兩者的差異。<sup>3</sup> 設使不用「初步憑據」等教義識別五旬宗，如此五旬節運動不但與聖潔運動模糊難辨，教會歷史上也不乏類似強調靈恩經驗的運動或團體，五旬節運動與之又有何異？若是如此，那麼聖法蘭西斯甚或近代的五傷畢奧神父是否也可稱為五旬宗人士？更直接地說，如果單從現象定義，五旬節運動是否還有值得被提出來研討的意義？只不過是經歷聖靈恩賜者突然在「量」的程度上大大提高而已。

然而，活潑、充滿創造性的聖靈工作是否可以化約為教義，如此是否限制了聖靈的工作，確實是值得思考的問題。另一方面，在五旬宗逐漸開始參與普世教會合一對話的現在，「初步憑據」似乎仍是一個橫亘於五旬宗和普世教會之間的障礙，五旬節運動不能因為眼下本身全球性的增長和影響力就認為普世教會想當然耳必須接受這個教義，這是缺乏普世合一胸懷的表現，排斥多元差異的「合一」，不是五旬節式的合一，而是巴別塔那種集權、暴力的合一。<sup>4</sup> 從歷時性和共時性雙方面看，五旬宗都不能代表普世基督教會，這是五旬宗積極建立身分認同的同時，需要清楚認知的。換言之，五旬宗不能仗勢而忽略尋求「初步憑據」教義在普世基督教合法性的理論基礎。本文擬應用林貝克（George Lindbeck）的「文化一語言」（cultural-linguistic）教義理論，試圖解決以上兩個問題。再者，本文亦將嘗試就當代五旬宗學術的論述，重新詮釋「初步憑據」教義，在此之

2 Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 10, 256.

3 Simon Chan, "Whither Pentecostalism?" in *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, eds. Allan Anderson and Edmond Tang (Oxford: Regnum Books International, 2005), 577-80. 他是劍橋大學神學博士，現於新加坡三一神學院（Trinity Theological College）任劉篤信系統神學教授。

4 沃夫（Miroslav Volf），《擁抱神學》（台北：校園書房，2007），358-9。

前，筆者要先回顧此教義的生成梗概。

## 一、「初步憑據」教義的起源

神召會十六條信綱第八條宣稱「聖靈施洗乃給予所有的信徒；受靈洗的起初原有證據，即聖靈賜給他們口才，說起方言來；唯是項經歷，與『說方言的恩賜』之使用及目的有別。」簡而言之，神召會認為說方言乃聖靈洗禮的第一個證據，某人若要清楚宣稱自己領受了靈洗，就必須有方言的經驗為證。除神召會以外，普世大多數五旬宗教派仍篤信此教義。雖然晚近五旬宗學者傾向以西摩（William Seymour）取代巴罕（Charles Parham）為北美五旬節運動創始者，然而一般而言，仍將「初步憑據」信仰的起始歸因於巴罕師生那場在世紀之交的禱告會。眾所週知，在一次出外服事前交代聖經學院學生找出聖經中受聖靈洗的初步憑據，而學生在研讀〈使徒行傳〉後，異口同聲認為這憑據就是說方言，經禱告尋求後，他們接二連三獲得此經驗。在此應該注意：巴罕師生是先確立聖靈洗的「初步憑據」，才開始推動眾人追求此經驗，在十九世紀美國聖潔運動聚會裡，各種外在肢體現象甚至說方言已是層出不窮，只是還未清楚確立何為領受「聖靈的洗」的證據，直到巴罕始清楚做出斷定，他所帶領的聚會也因此與聖潔運動分道揚鑣；另外，即使當時尚未做出正式信仰告白，巴罕及其學生業已開始以說方言為接受聖靈洗的明證，已是「有效教義」。意即，「初步憑據」是初期五旬節運動重要的辨認標示，它推動了靈洗的追求。

然而，巴罕在確立此教義後，進一步主張方言不僅是聖靈洗的「初步憑據」，更為聖靈洗這個恩賜的本身。巴罕相信說方言的能力是末世事奉的特殊加力，特別是宣教的工作，他進一步指出五旬節的能力即是有效傳揚福音的能力，五旬節的祝福最主要的特色就是說預言，而預言的功能就在於宣教，方言則是以外語的形式呈現的預言。因此在巴罕的觀念裡，

方言就是說外語的能力，讓末世的基督徒能使用這種語言恩賜從事海外宣教，他自己便宣稱擁有說意第緒語（Yidish）的恩賜，並希望自己不久後能在耶路撒冷的猶太人中從事宣教事奉。他更建議宣道士放棄學習外語，改以聖靈所賜的語言向國外宣教，<sup>5</sup> 他認為這是神在末世所賜下最有效率的宣教恩賜，一些資料顯示巴翰的方言觀其實就是汲取自宣教運動。<sup>6</sup> 而後其學生威廉西摩（William Seymour）的亞蘇薩街復興運動也大致承襲巴翰的觀點，他同樣認為方言是一個海外宣教所需的神蹟性恩賜，亞蘇薩街的成員曾實際嘗試在海外宣教工場用方言宣教，只是並未達到預期的效果。<sup>7</sup> 然而，西摩在稍後對「初步憑據」的教義提出質疑，他轉而主張方言只是伴隨受靈洗之人出現的眾記號之一，最後，他甚至宣稱「神聖之愛」是靈洗真正的聖經證據。<sup>8</sup> 雖然如此，西摩的信念並未成為主流，在剛開始萌芽的五旬節運動群體中，「初步憑據」卻是普遍接受的理念，乃至宗派逐漸成立之後，此教義被廣為採納為官方信仰立場。

神召會在1916年大會初擬的信仰告白第六條，就以「聖靈洗禮的整全極致」為題正式宣認此教義，<sup>9</sup> 然而，方言憑據在神召會並非從開始就是殆無疑義的教義。於1918年，方言憑據的異議出現於神召會，發起者是一位出身錫安城的執行長老包渥斯（F. F. Bosworth）。他懷疑如果說方言是靈洗的證據，何以許多頗負名望的基督徒屬靈偉人卻沒有說方言的經驗？而且他深感五旬宗似乎太強調追求方言而忽略了那位「賜恩者」。因

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

6 Michael Bergunder, "Constructing Pentecostalism: On Issue of Methodology and Representation," *The Journal of the European Pentecostal Theological Association* 26, no.1 (2007): 61.

7 Cecil M. Robeck Jr., *Azusa Street Mission & Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement* (Nashville: Thomas Nelson, 2006), 252.

8 Ibid., 178. 西摩之所以改變對靈洗憑據的看法，可能與巴罕有很大的關係，巴罕在1906年曾造訪亞蘇薩街，但他對此處的聚會卻是以負面的態度大加撻伐，種族主義極可能是箇中原因。巴罕如此的負面舉止似乎動搖了西摩在靈洗信息方面的信仰根基，因此，西摩才會修正以往的觀點，並強調「神聖之愛」是聖靈洗的重要標記。

9 *Minute of the General Council of the Assemblies of God in the United States of America, Canada and Foreign Lands, Held at Bethel Chapel, St. Louis, MO. October 1-7<sup>th</sup> 1916*, 10.

此，包渥斯認為方言只是其中的一種憑據而非僅有的，他反對五旬宗區別方言憑據與方言恩賜的作法。這非常接近宣道會在1908年的聲明。於是他開始在講道中介紹這種觀點。不久，有些反對者投書至神召會總部檢舉這種「非五旬節」的觀念。<sup>10</sup> 這在1918年的第六屆神召會大會中成爲了爭議的焦點，一位領袖雷歐納（T. K. Leonard）批評包渥斯此舉是讓聖經來迎合他的個人經驗，而不是以聖經爲經驗的準則，<sup>11</sup> 此次的爭論差一點造成神召會自1916年「獨一神論」爭議以來的第二次分裂。後來包渥斯決定離開神召會並加入宣道會，但他到晚年都與神召會保持良好的關係。<sup>12</sup> 經過此次的論爭，神召會更加確立方言爲靈洗初步憑據的信仰，直到後來靈恩運動出現，五旬節派開始與主流教派接軌，神召會均不會在這方面有所妥協，最明顯的例子要屬有五旬節君子美譽的英國神召會領袖唐諾奇（Donald Gee）。他一方面強調五旬節派應該與其它教派交流，而且必須修正自己的偏差，不能故步自封。因此，唐諾奇不顧美國神召會的反對，執意參與普世教協（WCC），並將靈洗的信仰傳遞至其它非五旬節教派；另一方面他仍然堅持受靈洗必定會說方言，對此他沒有任何讓步或妥協。

13

從早期五旬節運動以及神召會在「初步憑據」教義的確立過程觀之，不難發現幾個重點：首先，五旬節運動和神召會並非不重視教義，僅專注於屬靈恩賜的追求。其實不僅「初步憑據」教義，從初期的成聖觀到「獨一神論」論爭，在在顯示教義是被重視的；其次，教義不是由經驗做出的

10 William Menzies, *Anointed to Serve*, 127–8; Brumback, *Like a River*, 67–70; Blumhofer, *The Assemblies of God*, 239–242; Blumhofer, *Restoring the Faith*, 135–7. 相關文獻還指出，包渥斯在帶領人領受聖靈時會使用「人工的方式」（mechanistic method），教導欲領受靈洗的人，不必等候，只要憑信心開口發聲就是方言了。Brumback, *Like a River*, 68對包渥斯的此種實踐有嚴正的批評，然而這樣的實踐今日在一些五旬節派或靈恩派（尤其是後者）的聚會中更加變本加厲。

11 Brumback, *Like a River*, 72.

12 Ibid., 74; Menzies, *Anointed to Serve*, 129.

13 D. D. Bundy, “Gee, Donald,” in eds., Burgess and Van Der Maas, *The International Dictionary*, 1130; Frank D. Macchia, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 662–3; Walter Hollenweger, *The Pentecostals* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972), 330–1.

結論，也非取決經驗，而是以教義規範經驗；其三，教義主要不是在決斷是非（當然不能否定有此向度），而是身分認同，也是在五旬節社群內推動此經驗的力量。以下，筆者將轉向教義理論的討論，嘗試為五旬宗「初步憑據」的教義提供適合的理論基礎。

## 二、「初步憑據」教義的理論基礎

耶魯大學神學教授林貝克在其廣泛引起迴響的著作《教義的本質》中，對於「教義」或宗教提出三種不同的模式：第一種是「認知—命題」模式，它重視教會教義如何發揮客觀實在的知識論命題或真理論斷的功能，這樣的宗教觀基本上將宗教學、神學視同科學或哲學。<sup>14</sup> 簡而言之，此種教義理論強調教義就是客觀的判準，用以判定信仰正統與否，將信仰化約為一系列的教條和命題，如此，教義的功用就只是認知層面的。林貝克批評「認知—命題」模式是屬於一種「前現代」的宗教觀，它漠視今日歷史學者所強調的教義時代性及文化性。他甚至認為只有那些既天真而又有異常不安全感的人才會繼續用認知論的方式將宗教看做一套客觀又不變的真理命題。<sup>15</sup> 他更提出命題論的幾個困難之處：1. 命題論使人們難以理解新的教義如何會隨著時間的推移而出現，過時的教義如何會被遺忘或變得無足輕重；2. 命題論者關於如何詮釋舊教義以適應新環境的說明是沒有說服力的：因為他們難以區分，哪些教義發生了變化，哪些教義是一成不變的；3. 他們沒有恰當地解決特殊的普世教會合一的問題：曾經彼此衝突的教義，怎麼會彼此協調，同時保留各自的特點。<sup>16</sup> 持此種教義觀點的團體在新教以基要派或較保守的福音派為代表，在天主教則以傳統主義者為代表。對持此觀點者而言，從事教派間的對話可謂斷無可能，即便進

14 林貝克（George Lindbeck），《教義的本質：後自由主義中的宗教及神學》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），12。

15 同上，22。

16 同上，97。

入「對話」，由於此種教義模式的底蘊是「教義若真則恆真，若假則恆假」，最後往往要求對方改變立場，或者自己妥協，不可能達成和解、容許或欣賞對方的差異。這也是今日新教基要主義社群抵制普世教會合一對話的重要因素。

第二種教義模式稱為「經驗—表現」論，它視教義為人類普遍在情感的表現，也是非知識性和非推論性的符號。西方啓蒙運動思潮風起雲湧之際，一方面客觀、實證主義被予以強調，但另一方面康德主張的「主體轉向」導致對宗教和教義客觀性的「除去」。稍後士萊馬赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher）在其敬虔主義背景及浪漫主義薰陶之下，指出宗教的實義就在於「絕對依賴的情感」，經過奧托（Rudolf Otto）到伊利亞德（Mircea Eliade），這種以強調宗教經驗或情感為宗教本質的路線一直延續下去。<sup>17</sup> 更進一步，它強調內在宗教經驗具有同一性和普遍性，意即眾人均有相同的內在宗教經驗，各種不同的宗教不過是同一核心宗教的客觀化，神學教義就是用文字表達這普遍內在於眾人的宗教經驗。這種理論模式在跨教派對話時，教義的差異根本不是問題，因為宗教經驗是眾人普遍的核心經驗。如此，不僅是教派間對話，不同宗教間的對話也變得暢通無阻，因為各樣的宗教其實都是關於終極的同一種核心經驗的不同符號。<sup>18</sup> 而且這很貼近現代人個體尋求存在意義的價值觀，教義不再代表客觀現實，而是個人偏愛的表達，尤其在現代社會意識型態的多元化和社會流動的因素底下，人類必須面臨許多彼此衝突的觀點，往往就失去對其中任何一種觀點的信任，要向一個客觀真理投誠並非易事。簡而言之，這理論提供了一個普遍又內在與個別主體的宗教經驗，這就是一切對話、合一的基礎。更清楚地說，此理論極易導向「萬教合一」的問題，這正代表今日若干自由派神學的傾向。

---

17 同上，21。

18 同上，23-24。

林貝克認為上述兩種理論均不夠理想，他提出第三種教義模式「文化—語言」論，他也稱作「規則論」的。<sup>19</sup> 這種理論強調教義在社群裡的文化性或語言性，有如維根斯坦（L. Wittgenstein）所倡言的「語言遊戲」術語，意即教義之於宗教社群就像文化之於一個社體或文法之於詞語一樣。「文化—語言」模式突顯的不是教義客觀認知性或內在經驗性，而是「社體規範功能」，教義就是一個宗教社群裡的思想、態度、價值及行為的權威性「規則」，接受一個宗教就是接受其「遊戲規則」。<sup>20</sup> 它強調社群性，因此否定了「經驗—表現」所強調內在於個別主體的「私人宗教經驗」；它強調「規範」，也批判了對規範的否棄。此外，「文化—語言」理論主張實踐的重要性，教義的真實性在於是否與整個系統的體現一致，運用和履行決定教義的真實性，而非客觀命題。例如十字軍東征士兵一面殺戮一面高呼「基督是主」在處境裡就是假的。<sup>21</sup> 另外，林貝克認為，在教派合一對話上，前兩種理論都有所缺失，要不是妥協或改變對方，就是認為沒有差異存在，所有的宗教表現都源於相同且普遍的內在個體經驗，不但忽略基督宗教傳統多元差異中的一致，還導向「殊途同歸」的宗教融合。「文化—語言」正是一種突顯「多元中的合一」的理論。

此理論主張教義是規範，卻不是完全絕對、沒有彈性的，反之它注重不同處境、情況下的差異。就像語法與詞彙的類比關係，教義是語法，宗教社群裡奉行的儀式、概念、符號、訓諭和故事等就是詞彙，而詞彙本身就是富於變化的。<sup>22</sup> 他更指出只有死的、或沒有充分被認識的語言與宗教中，才不運用新詞彙、不講述新真理、也不表現新的情感。他倡言這樣的多樣性毋須損害一致性。<sup>23</sup> 而且，作為語言，每一條所表述的規則，都有可能超出語法學家和神學家始料未及的例外，滔滔雄辯的演講家有時

19 同上，15。

20 江丕盛，《中譯本導言》，林貝克，《教義的本質》，xxvi。

21 同上，xxix。

22 林貝克，《教義的本質》，101。

23 同上，106。

根本違反了語法專家制定的規則，語法專家有時還得在這些演講家面前甘拜下風。<sup>24</sup> 林貝克斷言，規則論較前兩種理論更適於用在普世教會合一對話的進行，真正的合一不是駁斥與他者迥異之處或者輕易妥協，放棄本身傳統；也非鄉愿地認同「殊途同歸」。規則論對不放棄教義而達到教義和解的可能性不難做出解釋，有別於前兩種模式，規則可以在和諧與衝突的條件發生變化時保持不變的意義。例如「靠左行駛」和「靠右行駛」的規則，兩者意義明確，且明顯對立，但都具約束力：一條適用於英國，一條是用於美國。在某些情況下，規則之間的對立不能單靠其中一方或雙方加以修改，只能通過明訂它們適用於何時何地來解決。總之，認為歷史上相互對立的立場在某些情況下能和諧一致，卻又能保持自身不變，以規則論而言並非問題。<sup>25</sup>

從以上論述的三種教義模式，我們要以此為起點，回首反思五旬宗「初步憑據」教義甚或整個五旬宗教義的理論基礎。以第一種模式而言，教義是一連串命題，並用以判斷真偽，意義不重要，也不考慮處境下的相對性。這樣的教義沒有激情也沒有創造力、活力，也往往失去自我反思的活動，教義基本上只是認知一些客觀事實，並且拒絕與他者對話和合一。此類理論若成為五旬宗教義學或者「初步憑據」教義的基礎，確實會限制充滿生命力、創造性的聖靈工作，因此這種模式並不適合五旬宗。如前所述，這是基要派和部分保守福音派的教義模式，但有些五旬宗學者如馬起亞（Frank D. Macchia）警告道，五旬宗神學從1930年開始有向基要派<sup>26</sup> 靠攏的趨勢，符合基要派科學理性和「對應真理論」的教義觀，進一步產出所謂的「聖經教義」（Bible doctrines），這是一種百科全書式的教義

---

24 同上，102。

25 同上，15-16。

26 基要派其實不能一概而論，近代新教基要主義在美國有兩大陣營，一是以老普林斯頓學派為主的學者，他們學富五車，通曉各種古典或現代語言，強調理性、客觀真理；另一派為奮興主義，他們對聖經詮釋的態度同樣保守，但更強調靈命、宗教情感，對於理性教義系統建構的著墨就不如前者。

指導，是以一些經文為論據來證實某些神學術語的信仰定義。<sup>27</sup> 簡言之，神學對這種觀點而言，不過是從聖經整理、歸納出一客觀教義準則的過程，而這種教義強調真理的客觀性及正統性，其目的是護教，不容質疑或討論，正如上述「認知—命題」模式所言，教義的目的是做出真偽之辨。然而此種教義觀是否適合五旬宗，值得商榷。以「初步憑據」教義而言，五旬宗秉持此教義的緣由，其實是為推動五旬節信仰者追求聖靈的洗，實踐從路加著作詮釋而得的領受。其次，方言作為聖靈洗的「初步憑據」不僅是客觀證據，判斷某人是否已受靈洗而已，背後尚蘊含豐富神學意義，這是「認知—命題」模式難以望其項背的。而且，若將此種教義模式加諸活潑、具創造性的聖靈工作，是否適合？再者，在普世教會合一對話的實務與理論雙方面，此種教義模式可謂完全無用武之地。對於「初步憑據」議題的詮釋，五旬宗與非五旬宗雙方只能有一者為真，另外一方則必定謬誤，如此的「對話」只有衝突，實在無需談合一。若普世教會對話建立在此種理論基礎上，對於教義分歧的討論根本毫無助益。

第二種教義模式同樣問題重重，因為教義變為被經驗詮釋，即「經驗尋求表現」。如前所述，就五旬宗「初步憑據」教義的生成絕非從經驗而得，而是由聖經詮釋而得。或者再保守些，信仰者閱讀聖經文本，得到新一層理解之後再去追求從聖經詮釋而得的經驗，再以經驗閱讀經文，呈現詮釋學循環的關係。而且，從經驗得來的教義並不見得可靠，江丕盛援引麥格夫（Alister McGrath）的見解，舉馬丁路德的「十架神學」為例子，按一般人的經驗，十字架事件顯然是「上帝不在」，但事實並非如此，教義否定舊經驗，並催生新經驗。<sup>28</sup> 「經驗—表現」論還引發另一層的問題，不可諱言地，聖靈體驗在五旬節運動是重要主題，因此許多以社

27 Frank D. Macchia, "The Struggle for Global Witness: Shifting Paradigms in Pentecostal Theology," in *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*, ed. Murray W. Dempster, Byron D. Klaus and Douglas Peterson (Oxford: Regnum Books International, 1999), 9.

28 江丕盛，〈中譯本導言〉，林貝克，《教義的本質》，xxiii。

會科學進路研究五旬節運動的學者往往忽視教義，將五旬宗聖靈體驗與其他宗教的降乩、靈體附身等經驗做類比，若以「經驗—表現」模式而言是合理的，因為此模式認為各宗教均基於相同的核心經驗，不同宗教間的類似現象其實殊途同歸，因此經驗先於教義並詮釋教義，照此進路來看，五旬宗的聖靈充滿和其他聖靈體驗和靈乩附身根本上是一致的。無怪乎若干學者將五旬節運動污名化為民間宗教、薩滿主義。然而，就五旬宗本身的認定，聖靈體驗絕對迥然異於其他宗教的附身現象，首先五旬宗有頗強的基督中心論傾向，這就將其聖靈經驗與其他宗教的類似經驗區分開來。其次就意義上而言，五旬宗也不可能與其他宗教的經驗相同，以本文討論的聖靈洗禮而言，它雖然帶有外顯的說方言現象為特徵，但其象徵意義是「在壓迫和苦難之下放膽見證基督」，此外方言也還有許多其他的神學意義，而且五旬宗的靈洗觀是社群性的，並非神揀選特定領袖傳達神諭，凡此種種，與乩童的神明附體大異其趣。然而，今日部分五旬節和靈恩教會確實偏向此教義模式，林貝克提及這種模式不單被自由派接受，神學上保守的敬虔派和奮興派（五旬宗可視為此一路線）也是如此，現代性主體的轉向，使得他們強調在心靈深處與上帝相遇，由此，宗教也轉向私人的事務，失去其公共性。總結本段的論述，在此筆者要說，上述兩種教義論點均不適合作為五旬宗聖靈洗和初步憑據教義的基礎。

### 三、初步「憑據」或「符號」

設若「認知—命題」模式不適宜用於五旬宗教義，五旬宗的初步「憑據」教義也需要予以反思。長久以來，尤其以北美為背景的白人五旬節教派在論述「方言憑據」時，其實就是以「認知—命題」論的方法陳述，不斷高舉此一教義的正統性，忽略或淡化其他相對性，並且過分強調方言為受靈洗的初步「憑據」、「證據」或「證明」，以致忽視背後的神學意

義。其實這就是基要派教義的問題，教義被化約為一套放諸四海皆準、不容質疑的理性系統，神學和教義不過是護教的產物，因此也就只停留在此階段。五旬宗神學若要朝批判性、創造性的路線邁進，就不能侷限在此步驟。

馬起亞就曾提議以「符號」或「象徵」(symbol) 取代「憑據」，因為後者科學實證主義意味太重，彷彿強調的是客觀事實存在與否。但方言的功用遠超過為證實假設而提供的資料，且方言是上帝透過聖靈所展現出的一種不可抗拒的經驗。<sup>29</sup> 這個記號也是一個對於某種經驗而言必須的、不可分割的「符號」，這符號能向他人展現這種經驗。<sup>30</sup> 在他的觀點中，方言的記號至少具有終末論、教會論與普世性（也是宣教性）等三個層面的意義，這三者是彼此交織的：在終末論方面，他認為方言是神在末世的自我揭露 (Divine self-disclosure)，五旬節那日的神顯 (theophany) 也應驗了神在基督的受死與復活之決定性裡的自我揭露 (徒2:25-33)，對路加而言，方言是終末神顯的顯著記號；在教會論方面，馬起亞認為，正如一些神學家視聖禮為神恩典的「記號」，方言也可被視為聖禮性的符號 (sacramental sign)。他引述多倫多大學人類學與語言學教授薩馬林 (William Samarin) 的觀點指出，方言是團體敬拜中的「神聖的語言符號」 (linguistic symbol of the sacred)，方言將信徒的注意力從語言或人的言說轉移至神的同在。說方言代表「神正在此地」，正如歌德式大教堂代表上帝的崇高，他將這方言的符號功能視為聖禮性的，意即將人類的話語轉變為神同在的彰顯。<sup>31</sup> 此外，馬起亞引述聖公會靈修學者李卓 (Kenneth Leech) 的看法指出，在教會中符號有日漸式微的情形，然而，符號這滿有權能的奧秘能完全吞噬我們，並且藉此我們能獲得超越言詞的嶄新洞

29 Frank Macchia, "Groans Too Deep for Words: Towards a Theology of Tongues as Initial Evidence," *Asian Journal of Pentecostal Studies* 1, no.2 (1998): 153. 另參 Kay and Dyer eds., *Pentecostal and Charismatic Studies*, 111.

30 Macchia, "Groans Too Deep for Words," 153.

31 William Samarin, *Tongue of Men and Angel* (New York: Macmillan, 1972), 154, 232, cited in Macchia, "Signs too Deep for Words," 53; Frank D. Macchia, "Tongue and Prophecy: a Pentecostal Perspective," in Moltmann and Kuschel eds., *Pentecostal Movements as an Ecumenical Challenge*, 64.

見。<sup>32</sup>

在普世性的層面而言，無論在路加的著作抑或近代的亞蘇薩街復興，方言去除了種族、教育程度、權力與階級的界線，來自各種背景的會眾合一受感讚美以及見證，一個軟弱、卑微的人也可以成為神的出口（oracle of God）。<sup>33</sup> 此外，馬起亞認為路加似乎視方言為受感說話的表顯當中最具意義的活動，在《使徒行傳》中，方言成為連結外邦人與猶太基督徒的決定性記號，也象徵福音向列國延展。在五旬節敘事中，聖靈的洗藉受感說話奇蹟般地将人們的差異性聯結起來，合一地讚美與見證，在此可以見到方言與聖靈洗是無法切割的。馬起亞指出聖靈的洗將離散各地的猶僑聯合起來（徒二），而徒10:46則是進一步使外邦人藉靈洗和方言的彰顯共同讚美與見證，因為「聽見他們說方言」，猶太人才明瞭外邦人已參與這共同的讚美與見證。徒2:4與徒10:46之間的關連暗示方言在早期教會扮演一個饒富意義的普世性角色，即象徵聖靈洗的能力聯合神的子民共同參與末世的語言更新（eschatological renewal of language）。除此之外，徒19:6也值得一提，在此聖靈的洗象徵希臘化的猶太人與施洗約翰的跟隨者也參與了這個基督徒的先知性運動。馬起亞強調：方言在《使徒行傳》出現的次數多寡並非重點，許多早期為方言憑據辯護的人士就是錯誤地採取這種計數的方式，以為其神學意義才是重點。<sup>34</sup>

「初步憑據」教義的重要性應該是在於它推動了五旬宗群體持續不綴地追求聖靈的洗禮，以致五旬宗受感見證的傳統得以延續，它不是用以衡量一個在客觀上是否受了聖靈的洗，其重點是背後的神學意義，而且要容許靈洗教義在不同教派傳統處境下的詮釋，五旬宗不該堅持自己以方言為初步憑據的靈洗觀點是放諸四海皆準，也不該在教派合一對話時輕易放棄自身傳統。傳統是活的，持守傳統不等同墨守陳規。另一方面，它也不是

32 Kenneth Leech, *True Prayer* (New York: Harper & Row, 1980), 61–62. [李卓，《真禱告—基督教靈修學入門》，羅燕明譯（香港：基道書樓，2001）]，cited in “Signs too Deep for Words,” 53; Macchia, “Tongue and Prophecy,” 64.

33 Macchia, “Groans Too Deep for Words,” 153.

34 Ibid.

無關緊要的教義，只訴諸經驗而已，若摒棄此教義，或是認為它僅僅是將經驗表現出來，五旬宗的靈洗經驗容或將與降乩活動難分軒輊，對普世教會神學也難以做出貢獻。

## 結論

基於前面的論述，筆者在此重新提起引言的問題，並嘗試予以解決。如前所述，五旬宗強調自由富創造力的聖靈活動，此運動應是以經驗為中心而非教義，若強調諸如「初步憑據」的教義，勢必限制了聖靈工作，也錯解了五旬節運動的本質；另一方面，「初步憑據」教義使得五旬宗人士在與普世教會進行對話時憑添許多障礙。然而，若按「文化一語言」或「規則論」的教義理解，這兩個問題就得以迎刃而解。首先，沒有一個團體是沒有教義的，一個宗教團體除非擁有某些據以確定身分的信仰或實踐，就不能作為公認的獨特群體而存在。<sup>35</sup> 若教義是像文法之於語言那樣，教義一方面規範信仰，推動信仰實踐，但又是具有彈性的。如學者洛夫林所指出的：「言說從來不是產自語法，但語法卻是從言說而生」<sup>36</sup>，因此，教義並非命題，反之，它與實踐難分難解。另一方面，在教會合一場合裡，「文化一語言」教義理論既非「認知一命題」論那樣「真則恆真，假則恆假」，造成對話的隔絕，也非「經驗一表現」論這般引向相對主義，讓五旬宗聖靈經驗失去獨特性。筆者認為，只要在教義理論層面有足夠理據，「初步憑據」教義便能有更穩固的基礎，繼續在五旬宗處境下推動聖靈洗的追求，也不致在普世教會對話進行之餘做出本身傳統的妥協。

35 林貝克，《教義的本質》，90。

36 Gerard Loughlin，〈教義的基礎與權威〉，收入根頓Colin E. Gunton，《劍橋基督教教義手冊》，石彩燕譯（香港：天道書樓，2006），79。

作者簡介：葉先秦，政治大學宗教研究所博士班生、台灣神召神學院兼任教師。