

五旬宗的終末論對現今的意義

葉先秦 著（台灣中壢神召會）

新約學者賴特（N.T. Wright）曾感嘆道：「...但正因為基督教在末世論上把江山拱手讓人，所以啟蒙運動的思想家才會對聖經裡未來國度降臨的描述，極盡嘲諷之能事。」¹ 這段話對我們五旬宗信仰者而言也同樣適用，因為長久以來我們並沒有好好從自身的傳統去挖掘、反思五旬宗的終末論，而是因循著一些福音派甚至基要派的終末論語言和「學說」（達拉斯學派的末世時間表及隨之而來的終末論認識），參與一些其實不甚重要的教義論爭（例如：何時被提；為前千、後千、無千何者為是而爭得面紅耳赤），這些論爭確實是終末論的一部份，然而並未將終末論在現今，甚至在整個歷史裡對教會、對整個上帝創造之萬有的命途及神學意義充分表述出來。而且，這些「學說」是否即是終末論的核心？或者只是「無所謂之爭」（adiaphora）？而我們卻似乎在這些「無所謂之爭」上花費過多的精力。我們未有把五旬宗神學中蘊含的終末論意義充分表達出來，反而去跟隨若干美國保守福音派和基要派或時代主義論者熱衷的末世預測狂潮。雖說仍謹守耶穌的教誨：「所以，你們要警醒，因為那日子、那時辰，你們不知道。」（太廿五 13），但已幾乎是遊走在邊緣。於是《末日迷蹤》等書大行其道，許多基督徒一論及末日，所想到的竟不外乎誰是大淫婦和敵基督？誰是十角獸？什麼是獸的印記？第三聖殿何時建立？這些討論有時其實模糊了基督教終末論的焦點，甚至如賴特所言，將終末論的詮釋拱手讓人，他所指的主要是啟蒙運動思想家，但在今天，基督徒還把這江山拱手讓給好萊塢（港譯荷里活），以致末日毀滅、浩劫的觀念主導了整個世界對末日的認識，對此，教會也要負起些許責任。

終末論對現今的意義為何？我們能否在前面這些「無所謂之爭」和末日狂潮言行以外，對教會、對世界提出有建設性的終末論？或者，能否意識到終末論牽涉到的議題其實不只是前述那些言行？正如弗格森（David Fergusson）所言：「今天負責任的末世論是要說明，基督宗教對未來的盼望如何能賦予今世意義，並向教會注入一種為世界前途負責的意識」。² 身為五旬宗信仰者，我確信從五旬宗神學汲取、提煉出的終末論論述完全能夠扮演這樣的角色，因終末論是五旬節信仰的核心，更是理解五旬宗神學的鑰匙；甚至可以說五旬宗神學本身就是終末論。正如莫特曼（Jürgen Moltmann）所言：「終末論並不只是基督教的附錄部分，基督教就其根本而言正是終末論，是盼望、向前盼望和向前運動」。³ 若基督教本身如此，五旬節運動則更是如此。在五旬宗綱領性的「全備福音」宣言中，「耶穌是再來王」雖被置於最後，但不意味不重要；反之，這是理解前三項主題的關鍵。在本文中，筆者將首先介紹早期五旬宗終末論的生成與特點，探討其與時代主義的關係和異同。其次，以「全備福音」為框架，試圖從此一泉源汲取兼具五旬宗精神和普世大公精神的終末論神學。最後，筆者將按五旬宗終末論對一些當代的五旬節與靈恩教會的議題進行討論。

¹ 賴特（N.T. Wright），《神話語的力量：談聖經與神的權柄》，張奇軍等譯（台北：校園書房，2014），99。

² 弗格森（David Fergusson），〈末世論〉，載《劍橋基督教教義手冊》，根頓（Colin E. Gunton）主編，石彩燕譯（香港：天道書樓，2006），267。

³ 莫爾特曼（Jürgen Moltmann），《盼望神學：基督教終末論的基礎和意涵》，曾念粵譯（香港：道風書社，2007），10。

一、時代主義與早期五旬宗的「晚雨終末論」(Latter rain eschatology)

在十九世紀大西洋兩岸的福音運動世界裡，前千禧年派可謂千禧年觀點裡的主流立場；而時代主義又支配了當時的前千禧年主義。時代主義的興起和當時一連串的聖經預言特會有關。在這些講員中，曾為聖公會牧師的愛爾蘭人達秘 (John Nelson Darby)，這位普里茅斯弟兄會的其中一位重要創辦人，提出一套關於末世的學說。這種學說將救恩歷史分成七個時期：無罪時代 (人類墮落前)；良心時代 (到洪水前)；人治時代 (到巴別塔事件)，應許時代 (到摩西)，律法時代 (到基督釘十字架)，教會時代 (從五旬節至今)，和千禧年時代 (基督掌權)。這套理論被稱為時代主義 (Dispensationalism)，一般提到時代主義常追溯到達秘，但他其實並非時代主義的創始者，十二世紀的一名義大利修士約雅斤 (Joachim of Fiore) 就已提出類似的論點，他按三一論來了解歷史，分為三個時期：聖父國度、聖子國度、聖靈的「第三國度」。⁴除了歷史的劃分，達秘的時代主義主張教會和以色列有所區別，神對這兩個群體分別有不同計畫，舊約尚未應驗的預言都將實現在未來將重建的猶太人國家。而這個猶太人的以色列國對時代主義者和許多基督徒而言，就是 1948 年重建的以色列國。換言之，教會時代就不是舊約所應許的聖靈的時代，這個時期將實現於基督回來之後的以色列，即千禧年的掌權。這樣的觀點使得歷史中教會聖靈賦權 (Spirit-empowered) 的宣教與舊約關於國度的應許脫勾，因為這些只會實現在未來的以色列。⁵這樣一來，五旬宗 (以及彼得) 慣常將〈使徒行傳〉第二章五旬節事件視為舊約〈約珥書〉先知靈感應許復現的詮釋就會失去正當性；至少，五旬節事件變得與舊約應許無關。正因為強調以色列的獨特性，時代主義者將前者視為世界局勢變化的指標，也成為預測末世事件的參考基礎，這樣的末日時間表正是一系列「末世情節」(doomsday scenarios) 預言之所以甚囂塵上的主因。

時代主義還倡導一種對現況和未來命途頗為悲觀的態度，無論對教會或以色列 (以巴不可能有和平) 都是如此，幾乎是斬釘截鐵地斷定情況會愈來愈壞。他們還在「一般的教會」和「小群」做出清楚劃分，前者是墮落的，後者是忠信的「餘民」。而歷史整體而言是趨向敗壞、衰落，直到耶穌再來時，上帝摧毀敵基督及其國度方休；在此之前，世界基本上毫無指望。在這一片絕望中，忠信的「小群」就只能坐等在敵基督掌權與七年大災難開始前幸能被提。⁶時代主義還發展出一種耶穌在千禧年前第一次「秘密」再臨 (他們認為再臨有兩次)，教會「秘密」被提的理念。但到了二十世紀，時代主義透過「司可福聖經註釋」(Scofield Reference Bible) 和達拉斯神學院發揚光大，成為一套錯綜複雜卻又具普及性的理論體系，尤其帶給華人教會頗為深遠的影響，甚至被一些人尊奉是解釋聖經和末世的唯一進路。從其影響力看來，若說時代主義是「普及神學」的典範應不為過。

由於五旬宗孕育於當時福音運動的土壤，在此氛圍下，其終末論不免受時代主義影響，然而對早期五旬宗人士而言，這樣的結果並非自己選擇而來，毋寧說是環境使然。雖然早期五旬宗信徒大體上採取了時代主義前千禧年的立場，但事實上亦有所取捨，並

⁴ 莫爾特曼，《盼望神學》，179。

⁵ Frank D. Macchia, "Pentecostal and Charismatic Theology," in *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. Jerry L. Walls (Oxford: Oxford University Press, 2008), 283–4; Peter Althouse, *Spirit of the Last Days: Pentecostal Eschatology in Conversion with Jürgen Moltmann* (New York: T & T Clark, 2003), 24.

⁶ Macchia, "Pentecostal and Charismatic Theology," 284.

非全然跟隨，早期五旬宗的「時代主義」其實較為接近前述約雅斤的「三重模式」。⁷五旬宗早期的終末論被稱為「晚雨終末論」，這是以巴勒斯坦的氣候為本做出的隱喻，當地有兩次雨季：秋雨和春雨，前者稱為早雨，後者稱為晚雨。對今昔的五旬宗人士而言，五旬節事件象徵聖靈的「早雨」，此日的事件正是約珥預言的實現，意即在「末後」的日子，聖靈要澆灌凡有血氣的（徒二 1-2, 17）；聖靈的「晚雨」旨在恢復「早雨」時期使徒性的能力，⁸也在於聖靈靈感恩賜的復現；而聖靈「晚雨」的時代，正是在基督再臨前的這段期間。由此可見，前述的「晚雨」隱喻詮釋，透過五旬節事件將使徒時代與舊約的先知預言連結起來，就這點而言，五旬宗的終末論可謂與時代主義南轅北轍且格格不入。對五旬宗信徒來說，五旬節事件中聖靈恩賜的澆灌正意味著末世的展開，聖靈的澆灌使得神的子民被建立成為「末世先知群體」，而今時的五旬宗信徒受聖靈的洗迸發先知靈感的語言（說方言及說預言）則提醒本身和使徒時代的信徒都同樣活在「末後的日子」，其身份均是末世的先知。這樣的理解，明顯與時代主義大異其趣。

另一方面，雖然五旬宗某些程度承襲了時代主義對世界前途的悲觀、避世的態度及「小群」的理念，但五旬宗在某些程度上卻展現比時代主義樂觀、具有盼望的態度。雖然五旬宗不像當時的自由神學、社會福音和後千禧年論那般對人類社會的發展或世界的前途如此樂觀；卻也不像時代主義那樣認為耶穌再來之前，世界的一切只會單向地往負面發展，世界只會愈來愈敗壞，只能盼望早日被提，離開這個墮落的世界。早期五旬宗的「晚雨」終末論渴望在基督再來之前，聖靈會「大大澆灌」全地，這段期間就是聖靈的時代，並非毫無指望；也因此五旬宗自始即非常重視宣教，這樣的動力並不完全是基於一種末日將臨的焦慮，更多是基於一種對聖靈加力的確信，意即聖靈的洗讓信徒得到賦權，能有效見證基督。這樣的觀念，直到晚近的五旬宗及靈恩運動人士仍未改其志，最為明顯的即是布永康（Reinhard Bonnke）在非洲持續不墜的福音宣教事工。若干新靈恩派佈道者更是不時傳講上帝在末世將有新作為，大部分的五旬宗/靈恩信徒也相信末世將有「大復興」或「大收割」臨到。

而且，時代主義宣稱屬靈恩賜在十二使徒離世後即告終止，明顯悖於五旬節運動的本質。凡此種種，均不容於時代主義神學。五旬宗學者蘭德（Steve Land）即指出基要派的時代主義在國度時代和教會時代做出過於清楚的劃分，但五旬宗卻歡慶上帝的國闖入現今的時代，各種屬靈恩賜得以在其中運作。⁹若在終末論光譜的兩端寫上「已然」和「未然」，五旬宗自早以來就偏向「已然」這一端，意即較為強調神的國「已然」來到，因此渴望屬靈恩賜和神蹟奇事的彰顯，期待復興來臨；而時代主義卻是極端偏向「未然」，彷彿現今神國絲毫未曾臨到此世，一切的盼望都僅能指向將來的千禧年國度。足見，時代主義對五旬宗終末論而言是件不合身的外衣，早期五旬宗人士是在時代氛圍底下受其影響，但並未完全採納，這些前輩歡慶「聖靈的時代」，而且相信此末後時代與五旬節以及舊約先知的預言存在著連續性。他們多數並未熱衷於末世時間表的預測，¹⁰也未去參透時

⁷ Althouse, *Spirit of the Last Days*, 24; Peter Althouse, "The Landscape of Pentecostal and Charismatic Eschatology: An Introduction," in *Perspectives in Pentecostal Eschatologies: World without End*, eds. Peter Althouse and Robby Waddell; Eugene: Pickwick, 2010), 15.

⁸ 五旬節運動早期所常使用的「使徒性」一詞，和當代「新靈恩派」（Neo-Charismatics）同樣慣用的詞彙在意義上有所不同。前者主要是指恢復使徒時代的信仰，意即五旬節聖靈降臨的信仰；後者往往與使徒職分的恢復有關，有時也是對某一種服事型態的描述。

⁹ Althouse, *Spirit of the Last Days*, 64.

¹⁰ Frank D. Macchia, "Baptized in the Spirit: Toward a Global Theology of Spirit Baptism," in *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*, ed. Veli-Matti Kärkäinen (Grand Rapids:

代主義那套錯綜複雜的理論體系。然而，後來的五旬宗信徒為了取得保守福音派的認同及接納，遂紛紛以時代主義為半正式的信仰立場，許多人更投入時代主義的末世預言行列，這可以視為五旬節派「福音派化」帶來的「副作用」之一。然而，這並不能充分反映五旬宗的終末論能帶出的意義。¹¹

二、基督教的終末論

在此，我們必須先釐清終末論此一教義主題所指為何。基督教的末日觀終極目標並非毀滅、終結；簡而言之，終末的意涵在於救贖工作以及創造的完成，而救贖本身是一種「重新創造」或「修復」的過程，由於神是創造者，祂要將受罪惡破壞的世界徹底回復正常狀態，一切成為新的創造，此即「萬有更新」。當末日來臨，神的國（神的掌權）全然實現，新天新地來臨，神的公理得勝，死亡這一度使人類必須向其俯首稱臣的破壞性勢力及犯罪的後果，以及一切疾病、邪惡、苦難、貧窮、壓迫將被徹底戰勝，從基督復活以後所開啟戰勝死亡的力量也終告完成。莫特曼進一步指出終末論含括的三種面向：個人的終末論（永恆的生命）、歷史的終末論（上帝國）、宇宙的終末論（新天新地），這是一幅整全的終末論圖像。個人的終末論論及人死後或者世界終結後的狀態，對基督徒而言稱為永生，但永生並非只是「靈魂不滅」，基督教信仰的宣告是：「我信身體復活並且永生」。基督徒不只期盼靈魂得救，更要期盼身體的復活；歷史的終末論關乎人類歷史的終結與上帝國的來臨，他批判前述末世預言研討會推廣的「恐怖末日論」，認為這模糊了終末論的真義。此外，他區分「歷史的千禧年主義」和「終末的千禧年主義」，前者就是「政治的千禧年主義」將上帝的掌權錯置於在某一特定歷史-政治實體，例如羅馬天主教的「教宗王權」，或者美國的「昭昭天命」（*manifest destiny*）理念，將上帝國等同於其「公民宗教」（*civil religion*）。這樣的思維其實是後千禧年主義的體現，憑藉某種彌賽亞主義為動力，締造在地上的千禧年國度。這樣的歷史千禧年主義屈從於社會-政治與經濟的權力，並造成其它形式的壓迫，世界毀滅的恐怖末日論正伴隨這種政治的彌賽亞主義。而後者則是對神作為全地掌權者以及神的自由行動的合理盼望，這是某種形式的前千禧年主義；¹²宇宙的終末論則把終末論的範圍從個人、人類的歷史，拉闊至整個受造的世界乃至於宇宙，莫特曼主張基督教的終末論必須擴展成宇宙的終末論，否則就成了靈智論的救贖教義。宇宙的終末論就是更新和回歸，意即萬有的更新，另一方面就是上帝在其創造之中的終末性內住，意即上帝的「舍金納」（*shekinah*）。¹³

具有五旬宗背景的神學家沃弗（*Miroslav Volf*）在論及基督徒的工作時也重申，現今的世界與未來的世界存在連續性，神創造物質並非只是「途徑」或只富有工具性的意義而已，它本身也是「目的」或「終點」，最終也需要得到救贖、更新。世界最終被毀滅的預期與美好創造的信念在神學邏輯上不符，若神定意要毀滅一項事物，這必定表示此一事物無可救藥，不值得救贖。若物質是神的美好創造，神不會以毀滅的方式對待，而是轉化、改變。¹⁴換言之，現今的世界與未來的新天新地並不完全相同，但也不會是全然斷

Eerdmans, 2009), 11.

¹¹ Althouse, *Spirit of the Last Days*, 36–40.

¹² Althouse, “The Landscape of Pentecostal and Charismatic Eschatology,” 6–7; 莫爾特曼（*Jürgen Moltmann*），《來臨中的上帝：基督教的終末論》，曾念粵譯（香港：道風書社，2002），199, 216–21, 238。

¹³ 莫爾特曼，《來臨中的上帝》，312, 321。

¹⁴ 沃弗（*Miroslav Volf*），《在聖靈裡工作》，李望遠譯（台北：校園書房，2012），129, 135–7。

裂的。這樣的理解是當代終末論學術重新強調的基督教傳統信念，不僅是教義神學或系統神學，聖經神學也支持這樣的說法。

過往不少詮釋者認為初期教會的基督徒抱持的是一種相信世界即將要毀滅的「天啟」末世觀，然而這樣的看法在最近已受到挑戰。「保羅新觀」的主要倡導者賴特就表示，按保羅以及其身處的第二聖殿時期猶太教的觀念，「天啟」意指「在持續受到壓迫，以及對神將要對它做什麼和怎樣做感到困惑的歷史和神學處境下，所產生的預言」。簡言之，這是一種「啟示」，其中一件事就是立約計畫的進行，而約與拯救有關，立約的神就是創造的神，這位創造的神有責任使世界徹底回復正常狀態，受造物不會被毀棄，卻要被更新。¹⁵在保羅的書信裡，最明顯提及「萬物更新」的就屬〈羅馬書〉第八章，五旬宗神學對此有頗具洞見的詮釋，這部分將稍後再論。而路加的終末論緊緊於他在〈使徒行傳〉開頭所記述門徒的疑問：「主啊，祢復興以色列國在這時候嗎？」耶穌的回答則是將他們的焦點轉移至即將發生的終末的聖靈澆灌，「以色列國」（是 Kingdom 而非 State）的復原是在聖靈裡進行的工作。透過聖靈的能力，神將國度的恩惠帶給眾人，以色列的復原將福音帶給「貧窮的人」（路四 18）以及以色列的盟約惠及萬國的應驗（徒十三 47）。在此，以色列的復原是整體神的子民的復原，而聖靈的恩賜具有終末意義，國度的記號因此出現在神的子民中。¹⁶因此，路加著作裡的向各國傳福音，性質上和〈馬太福音〉的「大使命」有些許不同，也不僅是福音臨到外邦，讓外邦人也能經歷救恩而已，更是要放在舊約以色列大敘事的終末性救贖框架來看。意即，神揀選以色列的整個目的，是要讓萬國最終也能進入約的關係，¹⁷舊約以色列的歷史，就是述說神要透過以色列拯救這個世界，讓整個失序敗壞的世界回復正常。關於拯救和終末，早期猶太教或第二聖殿時期猶太教的主流思想都不是拯救人脫離這個世界，而是救贖、更新整個世界。因此從路加著作的角度而言，世界宣教不只是福音臨到萬邦，而是一種復原、回歸、正在重新創造以色列的概念，但前者不再是民族性的，「以色列」的復原不再是「以色列」的而已，也是整個受造的世界，且指向終末的萬有更新。

終末論的基調是盼望而非毀滅，如果終末的到來沒有蘊含盼望，那麼人類、基督徒甚至整個世界就再也沒有其它的盼望。然而這樣對萬有更新的終末盼望，不是十九世紀末自由神學那種對世界命途的樂觀，或者如社會福音的部分支持者認為神的國或終末可以藉著人類的文明發展、教育、社會改革或各種政治議程落實在地上，簡而言之，就是對人的主體性過份高舉。終末的盼望不是對這世界抱著膚淺的樂觀態度，當然也不是像時代主義和基要主義對此世予以否棄；盼望的終末論是仰望神國的完全實現，但卻不放棄對此世的關懷和改造，與神同工。

¹⁵ 賴特 (N.T. Wright), 《保羅神學嶄新觀》, 邵樟平、邵尹妙珍譯 (香港: 天道書樓, 2008), 38–39, 44, 78, 81。

¹⁶ Blaine Charette, “Restoring the Kingdom of Israel: Kingdom and Spirit in Luke’s Thought,” in *Perspectives in Pentecostal Eschatologies: World without End*, eds. Peter Althouse and Robby Waddell (Eugene: Pickwick, 2010), 49, 59.

¹⁷ 萊特 (Christopher J.H. Wright), 《我不了解的上帝: 再思苦難、迦南、十架、終末》, 黃從真譯 (台北: 校園書房, 2013), 135。

三、「全備福音」與五旬宗的終末論

全球的五旬節運動是否有融貫一致的信仰理念？學者戴頓（Donald W. Dayton）認為五旬宗援引自宣信（A.B. Simpson）「四重福音」（耶穌是：救贖主、醫治者、成聖者、再來王）的「全備福音」即是五旬宗神學的堅實教義架構。¹⁸惟持「完成工作」論的五旬宗將原來「四重福音」中的「成聖者」替換為「施靈浸者」，而聖潔五旬宗則保留「成聖者」，再加上「施靈浸者」，致使「全備福音」在今日五旬宗有兩個版本。但無論如何，在此架構下，一種「職能性」的基督論被凸顯出來，揭示了五旬宗實為基督中心論的底蘊。「再來王」雖排列在最末，但卻是整合其它三項五旬宗神學主題以及理解這三項主題的關鍵。如前所述，五旬宗的終末論有著時代主義的痕跡，早期是在不自覺的情況下受影響，而後則是為了尋求保守福音派的認同而接受這套論述。然而，時代主義和五旬節運動的本質有著內在邏輯的差異，從早期的「晚雨終末論」開始，就已和時代主義的神學有所衝突。如今有學者提議五旬宗的終末論應進行「典範轉移」，¹⁹這並非是要揚棄五旬宗信仰前輩的努力，反之是要從潛藏及內蘊於五旬節運動的神學資源進行重探，建構合乎五旬節信仰精神的終末論，並以此終末性向度理解作為五旬宗神學框架的「全備福音」。而且，我們將發現這樣的「全備福音」架構，其實與基督教傳統信仰和神學存在著一致性，也足堪對普世教會甚至人類社會做出貢獻，這樣的貢獻，絕對遠超過時代主義和基要主義所能做的。

3.1 耶穌是再來王

五旬節運動自始就在時代氛圍下強調耶穌即將再臨，屬於天啟性的末世觀。前者強調神的國是「由上而下」神蹟性地臨到這個世界，帶來轉化，而非靠人的努力，極為殷切期盼耶穌再臨。但這往往造成一種「他世性」的理解，即對此世的放棄和漠不關心，尤有甚者只是期待能早日「被提」，離開這個世界，所幸大部分五旬宗人士並非如此。但天啟性的終末論也有優點，它批判前述那種僅僅憑藉人類行動或政治議程改變世界的幻夢。²⁰而且，天啟觀點扮演的批判功能也使早期五旬宗人士拒絕向種族主義及其他現世的風潮屈膝。²¹由此看來，五旬宗的天啟性末世觀也隱含先知性的意義。一般而言，先知性的末世觀強調人的努力，對現世的社會公義問題表現強烈關注，解放神學即屬此類路線，但這樣的末世觀往往會忽略耶穌再臨的信仰。然而五旬宗需要在他世性的終末觀以外，加上先知性向度的論述，因五旬宗的終末論的內在邏輯與解放神學轉化社會的熱情實有共通之處，兩者都著重「已然」甚於「未然」。前者重視神國來到的超自然記號，諸如醫治、趕鬼、屬靈恩賜、神蹟奇事等；後者雖未訴諸超自然向度，但其實踐和理念都是強調終末的圓滿實現在當下發生，均屬「實現的終末論」。

五旬宗神學家馬奇亞（Frank Macchia）曾透過對布倫哈特父子（Johann and Christoph Blumhardts）的研究討論五旬宗的終末論，找出兩者相似之處。布倫哈特父子曾在符騰堡帶領一場敬虔主義的屬靈覺醒運動，其特點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。老布倫哈特的

¹⁸ Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Grand Rapids: Zondervan, 1987).

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 (Oxford: Regnum, 1999), 19.

²⁰ Macchia, "Pentecostal and Charismatic Theology," 287.

²¹ Macchia, "The Struggle for Global Witness," 23.

觀點雖然還未拉闊至社會公義的參與，卻已將聖靈的能力與解放結合，這解放是全人的，不僅靈魂，也包含身體，當然這也涉及屬靈爭戰，老布倫哈特曾以「耶穌是得勝者」的禱詞趕逐邪靈。此外，他的解放觀也及於普世萬物，他認為「五旬節之靈」普遍彰顯在醫治和受造物的解放中，且帶來萬有回歸（*restoration of all things*），顯然其終末觀是期盼普世的更新；而小布倫哈特則強調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，他將「苦難」處境化，在工廠工人的異化、農民的困頓甚至被毒害的樹木中看見貧窮和受苦。²²馬奇亞似乎建議，布倫哈特父子的靈性遺產可成為五旬宗反思的來源，如前所述，五旬宗神學的本質展現一種偏向「已然」的終末論特性，強調神的國在當下就可經歷，與解放神學或宗教社會主義有相似的邏輯。此外，五旬宗又有一種「物質性」的救贖理解，強調救恩不只是靈魂得救，也關注身體得醫治（承襲宣信等人的理念），意即主張救恩的整全性。除了身體得醫治，許多五旬宗人士不避談物質上的祝福，在在顯示五旬宗不僅注重屬靈層面，也重視「物質」，足見其整全性的特質。就強調「已然」和整全性這兩項關注而言，五旬宗的終末論和前述強調社會公義的若干基督教運動有著相似的精神，從這樣的架構看來，時代主義和基要主義的悲觀、避世、僅強調個人靈魂救贖的理念和五旬宗終末論的內在意涵有著某種程度的衝突，五旬宗的終末論顯然能呈現比前者寬廣且整全的格局。五旬宗相信神的國已經彰顯於世上，聖靈轉化的能力和神蹟奇事正在此世運行，人可以從疾病、貧窮、咒詛等問題得到「解放」，這些都顯然涉及「物質」的層面，展現出與解放神學驚人的相似性，原來五旬宗的觀點是如此重視當下和物質，而非與現世和現實脫節，只關注屬靈和他世。實際上這也等同主張神已經在修復、更新這個世界，正是基督教的終末論所相信的。而五旬宗對救贖的整全觀念，其實就蘊含著終末「萬有」的更新：不僅是靈魂（靈的層面）得救，身體（物質層面）也得醫治（屬靈→物質）；不僅是全人（身體和靈魂）需要拯救，人類社會的一切（包括社會中的不義）以及受造的萬物也都需要救贖（人→萬事萬物）。可惜我們卻似乎未有注意到本身的五旬宗信仰蘊含著如此整全的終末觀，卻跟隨了不太相合的基要主義和時代主義模式，以致未能將這股能量發揮出來。此外，五旬宗對於前述的「轉化世界」理念，側重於神的工作和掌權，人參與的成分則較低；但另一方面，解放神學等提案卻往往忽略了超越性的層面，過於訴諸人的努力。五旬宗若能在本身看重超越性的基礎上加深實際的社會公義參與，無論是在理念或實踐上都會比解放神學有力量，也更具神學理據。

然而五旬宗偏重「已然」，因而有「過度實現末世觀」的傾向，彷彿終末的圓滿已經完全實現。五旬宗似乎未留意到，這樣的理念其實已和「基督再臨」的信仰有所衝突。簡言之，如果一切疾病、貧窮等問題在今世就能悉數得到解決，那麼神的國就已完全實現，耶穌基督恐怕就不須再臨了。五旬宗必須領略，在現今的時候，一切神國彰顯的作為只是未來終末圓滿的「預嚐」，未來新天新地才是這些福澤的實相。因此如何在「已然」與「未然」取得平衡，是五旬宗談論「耶穌是再來王」以及終末論需注意的要點。

3.2 耶穌是救贖主

前面已探討了基督教與五旬宗終末論的意義，而終末論正是理解、整合「全備福音」其餘三項主題的途徑。終末的意義既在萬物更新，就指明了救贖的目的為何，絕非僅僅

²² 參 Frank D. Macchia, *Spirituality and Social Liberation: The Message of the Blumhardts in the Light of Wuerttemberg Pietism* (London: Scarecrow, 1993); Althouse, *Spirit of the Last Days*, 87–92.

是保守福音派或基要派關注的「個人救贖」而已，五旬宗「整全」的終末觀同時意味著救贖是整全的。或者可以說，救恩和終末萬有更新在意義上如出一轍，因為神拯救的對象雖以人為重心，但也包含萬物。關於「人」的救贖，也不只是法庭式的宣判其無罪，賴特認為「稱義」的意思在於，在當下已有一部份的創造先於最終更新臨到之前回復原狀。²³換言之，救恩包括一個人生命的轉變，神讓人「稱義」的這個動作，就是改變這個人，使其成為新的創造（新造的人），而這也是在「已然」和「未然」的終末論架構下進行，現今人生命的改變也是預嚐，待到新天新地來臨，人的生命才會得到全然轉變。這樣的理解和聖潔五旬宗的「成聖」信念有相通之處，事實上該派相信的「全然成聖」並非指在此世時期不再會犯罪，而是犯罪的意念得到轉變。因此耶穌是救贖主和成聖者為一體兩面。

3.3 耶穌是醫治者

五旬宗向來認為耶穌在十字架上的救贖不僅帶來靈魂的救恩，也帶來身體的醫治，因此耶穌是醫治者，這項命題也明確指出五旬宗將醫治歸因於耶穌基督，而非聖靈，這樣的理念與「耶穌是得勝者」的古典新教之救贖理解暗合。五旬宗對醫治的觀念和許多教派傳統不同，在不少非五旬宗的教會，為病人禱告只是諸多代禱事項其中之一，沒有特別的教義性地位；但五旬宗卻認為醫治是福音不可分割的內容。然而醫治的意義並非只是關注一個人身體或心靈的疾病是否得痊癒，更重要的是其背後所蘊含終末性的意義。²⁴在將來終末的圓滿實現到來時，一切邪惡的力量至終都將被除去，疾病當然也不復存在，因此當一個人在現今得到醫治時，他是預嚐了將來終末萬有更新的福份。同樣，按「已然」和「未然」的架構，在此世的階段，人即使經歷過神聖醫治，還是可能會患病，並且也同樣會死亡，完全的醫治只有在新天新地實現後才能達致。許多批評者不理解醫治的終末性意涵，輕率地將五旬宗神醫信仰等同於「豐盛福音」，並直言每個人至終都會死，沒有必要尋求神醫。更有甚者不斷拿醫治佈道會得醫治的比例或「復發率」大做文章，以此質疑尋求醫治在信仰上的正當性。這樣的言論仍是過於關注在究竟身心有沒有獲癒一事，完全忽略醫治的終末論意義，因而偏離重點。筆者在此願提出一項拙見：醫治禱告後復發或者短暫痊癒的情形是可以被理解及接受的，醫治的重點不在是否得痊癒，而是終末萬有更新的預嚐，在新天新地來臨之前不可能有永久的醫治，因神國尚未完全實現，耶穌也尚未再臨。醫治和復興一樣，在新天新地未實現之前都屬曇花一現，如五旬宗學者歐豪斯（Peter Althouse）在討論另一名五旬宗學者蘭德的論點時指出，像五旬節運動這般屬靈覺醒運動、復興與更新是維持住「已然」和「未然」張力的催化劑。²⁵若然沒有前述這些作為的彰顯，就看不到神國「已然」來到的事實；但若這些作為長久、持續地彰顯，就會忽略神國「未然」實現的事實，兩者若有一方失衡都不是健康的現象。

3.4 耶穌是施靈浸者

「聖靈的洗」向來被認為是五旬宗的核心教義，但這也必須在終末論的亮光下理解，否則可能會落入一些批評者所提出的「方言運動」之稱。五旬宗普遍按〈使徒行傳〉第

²³ 賴特，《保羅神學嶄新觀》，39。

²⁴ Margaret M. Poloma, "Divine Healing, Religious Revivals, and Contemporary Pentecostalism: A North American Perspective," in *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*, ed. Veli-Matti Kärkäinen (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 23.

²⁵ Althouse, *Spirit of the Last Days*, 65.

二章彼得的詮釋將五旬節聖靈降臨理解為末世性的事件，正如彼得引述約珥所說：「在末後的日子，我要將我的靈澆灌凡有血氣的」，這是早期五旬宗「晚雨終末論」的根據，即相信在末世聖靈的普遍傾注，先知靈感的活動復現，教會成為一個末世的先知群體。五旬節事件是神顯（*theophany*）的事件，標示著末世的開始；聖靈的澆灌即是國度的記號，同樣也是未來終末萬物更新的預嚮。路加和五旬宗都認為領受聖靈的目的在於見證基督，聖靈經驗不僅是與神密契的神秘經驗，更重要是被賦予力量出去宣教，聖靈就是催化宣教的動力，這樣的說法在五旬節運動的歷史清楚可證。在五旬節運動初期，方言一度被視為可用以溝通的語言，其箇中原因正是在於對世界宣教的重視，於是主張受聖靈的洗即能得到超自然的外語能力，以致能在耶穌再臨之前到各國宣教。這種宣教的熱誠即是出於對終末的期盼，他們並不熱衷末世時間表的臆測，只是篤信聖靈晚雨的澆灌，將使他們在宣教工作上大有斬獲，以完成末世的大收割。討論五旬節運動的歷史時，若忽視其宣教運動的根源以及伴隨的終末論，將會見樹不見林。

「聖靈的洗」被五旬宗視為授力或賦權的意義，除了獨一神論五旬宗以外，多數五旬宗人士認為這是有別於歸信時「聖靈重生」或「內住」的經驗，且和事奉有關，此即「後繼經驗」。由此可見，聖靈的洗對五旬節信仰者並非只求自我救贖的蹊徑，而是被賦權朝向群體及公共進發，「後繼經驗」的教義其實正揭露了靈洗和五旬宗公共向度的隱含意義。正如小布倫哈特主張「兩次歸正」說：「從世界歸向神並從神那裡歸回世界」。²⁶這樣的理解再次呼應前述五旬宗與解放神學在本質上以及終末論的相近。

此外，作為聖靈洗憑據的方言更是具有強烈終末意涵。羅馬書八章 18-27 節保羅將「受造之物的嘆息」與「我們的嘆息」並列，表示受造之物和人類均在種種苦難、壓迫之下呻吟，熱切期盼獲得自由，就是終末萬物更新的實現。²⁷可見這段經文關注的是終末的盼望，以期有份於將來的榮耀。²⁸另一方面，五旬宗和靈恩派在閱讀這段經文時，往往會指出羅馬書八章 26 節「說不出的嘆息」意指方言禱告，²⁹呼應前面經文受造之物迫切期待脫離奴役、虛無的嘆息，意即基督徒的方言禱告並不是一種「終末榮耀的實現」也非逃避塵世的，毋寧說這是和受造物在現今的種種痛苦、不公不義、壓迫現況下一同嘆息，期盼終末的萬物更新。保羅在哥林多後書十二章 10 節提及他「甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛強了」這段悖反的自述，若與前述羅馬書經文對照，聖靈是現今矛盾和軟弱之下力量的來源，因此聖靈的體驗，尤其方言，其實是一種「軟弱中的能力」，在意義上，它並非獨立遺世的超然經驗，而是認同塵世的苦難現況，它也非終末的實現，而是呻吟、嘆息，渴求終末救贖的來到。方言禱告不只是一種超然能力的展現，它更是一種與受造物的苦難認同的途徑，並且與其一同期盼終末普世更新的來臨，而且這也和生態神學關連起來，在前述的解釋下，人類和其他受造物的關係不再是從屬關係，而是互為主體，在現今的苦難裡與萬物一同嘆息呻吟。

²⁶ Frank D. Macchia, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 76.

²⁷ Brendan Byrne, *Romans* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1996, 2007), 266.

²⁸ Thomas R. Schreiner, *Romans* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1998), 442.

²⁹ Ernst Käsemann, *Perspectives on Paul* (PA: Fortress, 1971), 131; 蓋士曼是莫特曼的師長，他認為羅馬書八章 26 節「聖靈用說不出的嘆息為我們禱告」即是方言禱告。這裡「說不出的嘆息」不是沉默無言，而是難以言喻。費戈登也如此認為，參 Gordon Fee, *Listening to the Spirit in the Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 111-7; 而 Robert Jewett, *Romans: A Commentary* (MN: Fortress, 2007), 521-5 也談論此問題。

四、當代五旬宗教會議題的應用

綜觀前面的論述，五旬宗的終末論其實具備深邃神學意涵，顯然高於時代主義、基要主義或保守福音派的終末論模式。絕非是以全然悲觀態度看待世界命途，或只是期待早日脫離世界。再者，所謂終末論也不是一套關於世界毀滅的言論，而是以終末救贖工作的完成與萬有更新的美好為盼望，看待今日的教會與世界的前途。以下我們將針對幾個與今日五旬宗教會可能相關的議題，從終末論的意義予以討論。

4.1 成功神學或豐盛福音 (Prosperity Gospel)

許多非五旬宗的教牧、學者或信徒時常籠統地將五旬宗與巨型教會和豐盛福音這兩個成功、祝福的象徵連結起來。但無論從現狀或歷史來看，都不見得完全符合前面的描述。在五旬節運動的初期，並沒有追求成功、富足的主張，部分原因是出於前千禧年觀的影響，篤信醫治主要是基於對基督救贖的整全理解，和後來主要在獨立靈恩教會風行的「健康與財富」(Health and Wealth) 觀念並沒有直接關連，可惜許多批評者不加分辨混為一談。這樣的批評既缺乏歷史意識，也忽略終末論的向度，以致只能訴諸「愛世界」、「不懂得背十字架」這類片面修辭。確實，豐盛福音扭曲了五旬節運動的精神，五旬宗強調從疾病、貧窮等壓制得到釋放，是因為相信終末萬有更新可以在現今經歷到（一部份），同時相信耶穌是「解放者」，如同祂在拿撒勒的會堂用〈以賽亞書〉的經文所做的宣稱那樣。豐盛福音的問題在於把福音的解放能力錯誤詮釋為「祝福我」的私有信仰，然後再和當代資本主義的價值觀做出結合。從終末論來看，「豐盛福音」明顯也是偏重「已然」的層面，顯然是「實現的末世觀」，認為在現今就可完全享有富足、健康、成功。但是「豐盛福音」所呈現的並不完全是錯誤，將來在新天新地確實不會有貧窮、疾病、壓迫等苦難，人都是富足、健康的。雖有些二元論色彩，它卻正確地指出貧窮和疾病是來自於邪惡的勢力，或者是人類和世界墮落以後才產生的問題。反而有些苦修主義或敬虔主義者過於強調背十字架、為主受苦以及苦難對靈命塑造的價值，卻忽略這些苦難只是途徑，神的確會使用這些苦難、成就事情，但這是暫時的，將來這些在新天新地都要被挪除。這些苦難本質上反映著邪惡的勢力，一直為這些苦難而謳歌，有可能變成對邪惡的慶祝。而豐盛福音的問題是在於誤以為這些問題現在就可以得到徹底的解決，誤以為終末的福分在今生就能悉數獲取。

4.2 聖靈恩賜的運用

五旬宗和靈恩派常被抨擊濫用屬靈恩賜，批評者常以哥林多教會為反面範例，指出哥林多教會就是一個狂熱、濫用恩賜的群體，甚至過度詮釋保羅的指正，指出保羅對靈恩採負面態度，接著借古諷今，指責當今追求靈恩的教會就是保羅所斥責哥林多教會的現代翻版。或者反過來，他們是將對今日五旬節/靈恩教會的反感讀入到哥林多前書。同樣，此類批評忽略終末論的向度，也誤解保羅的意思。莫爾特曼在《盼望神學》中曾抨擊所謂的「神顯宗教」，因它主張「永恆當下」，與強調盼望的雅威信仰迥然有別，他評述了哥林多教會的現象。他認為保羅之所以批評哥林多教會，主要是終末論的問題，哥林多人因著沈醉於聖靈經驗，誤認為終末已經完全實現在其中，對終末的盼望早已棄之若敝屣，故保羅責備他們「你們已經飽足了」(林前四 8) 即是此原因。³⁰換言之，這裡

³⁰ 莫爾特曼，《盼望神學》，115, 156。

的主要問題倒還不是濫用靈恩，而是過份沈迷此道而忽視終末的盼望，也忽視此世的使命。另外，哥林多人也忽略恩賜是為造就教會甚於個人，保羅的批評還針對他們的獨立遺世，忽略群體，可能也隱含對公共的漠不關心。

4.3 公共事務的參與

近日一些五旬宗神學家已開始嘗試發展朝向公共的五旬宗神學，其實這在五旬宗的終末論即能找到資源。五旬宗強調神國「已然」臨到的面向，救贖觀又具物質性，這樣的神學內涵比保守福音派和基要派更有參與公共事務的潛質，甚至也不亞於普世派及傳統更正教，而且可以比前者更高舉超越性的能力，避免落於凡俗人文主義的問題。另外，路加著作把教會描繪為末世先知群體，而五旬宗又深受路加影響，路加著作所揭示的先知性向度若廣義解釋，應包含社會公義的層面，如前面所提先知性的末世觀。先知性和神秘宗教最大的差別在於，前者的特質在於「上升」與神聖者相遇後能「返回」塵世，把所得啟示傳遞出去，繼續其使命，如摩西下山後和門徒在五旬節領受聖靈後的動作；後者只是沈溺在密契經驗中而不作為，只有「上升」而無「返回」。³¹再者，如果身體的醫治可視為最終身體復活的預嚐，聖靈在社會轉化所做的工作也應視為未來新天新地的預嚐。不只是前述疾病、貧窮等苦難需要除去，人的罪惡所製造出來的壓迫、異化、剝削、飢饉、難民危機、戰爭等問題也在終末萬有更新的範圍內，而透過神國在現今的彰顯，人藉參與公共事務與神同工，帶來社會和世界的轉化。當然，耶穌再臨之前，人在這些社會公義的努力都不會臻於至善，因為神國還未完全成就，要待終末萬有更新實現時，人和受造物及這個世界才會得到完整的救贖。

結論：

五旬宗神學建基一種整全性的概念，不僅重視靈魂的救贖，也主張身體得醫治，甚至進一步包含苦難的解放，這樣的理解正是傳統基督教終末萬有更新信仰。而終末論的萬有更新意涵，若放在「全備福音」架構下便拉闊了醫治和救贖的意義，兩者都指向神在創造當中進行的修復，直到終末萬有更新始大功告成。五旬宗比其它教派傳統更為前進的是本身對醫治和救贖就採取整合的理解（如老布倫哈特的觀念），這樣的理念若能下意識地往前一步進入社會關懷（如小布倫哈特的見解），更能把五旬宗所潛藏的整全終末論完全開顯出來。對基督徒而言，世界的終結一言以蔽之就是「看哪，我將一切都更新了」，到了那日，一切罪惡、邪惡帶來的毀滅性勢力將被完全消滅，審判也是為著除去罪惡，因神愛祂創造的世界，但不意味祂贊同世上所有事物。終末是盼望的實相，不是絕望，五旬宗和所有基督徒都應該濾清終末論的意義是什麼，還原終末論在信仰上的核心地位，使它得以發揮原本就存在對教會、對世界能給予的貢獻。

³¹ 沃弗（Miroslav Volf），《公共的信仰：基督徒社會參與的第一課》，黃從真譯（台北：校園書房，2014），20。