
台灣五旬節／靈恩運動 現況的神學反思

A Theological Reflection on
Pentecostal/Charismatic Movements in Taiwan

葉先秦
Ia'p Sian-chîn

國立政治大學宗教研究所博士班
新加坡 TCA College 神學系中文部兼任教師

Ph.D. Student, Graduate Institute of Religious Studies,
National Chengchi University;
Adjunct Faculty, School of Divinity, Chinese Department,
TCA College, Singapore

E-mail: iapsianchin@gmail.com



Abstract

As an ongoing Christian movement, the Pentecostal/Charismatic movement has generally been accepted into Taiwanese Christianity. This movement has brought with it a spiritual renewal and a focus on virtue, yet also an anti-intellectual tendency. There is a notable lack of relevant theological reflection within the movement. There have been attempts by non-Pentecostal/non-Charismatic ministers and scholars to critique the movement, but they have done so using their own theological traditions. In some cases, these critiques have failed to sufficiently understand the theological significance of this movement. These groups view the movement as a problem for the contemporary church. However, this paper argues that the Pentecostal/Charismatic movement is filled with as-yet undiscovered theological resources. Pentecostals and Charismatics must develop their skills in theological reflection, which will help the movement mature. This paper will examine the present context of the Taiwanese Pentecostal/Charismatic movement and argue for increased theological reflection using the concept of the Pentecostal spirit, and making reference to recent theological issues in Pentecostal scholarship in Taiwan.

Keywords: pentecostalism, charismatic movement, prophetic tradition, empowerment, prosperity gospel



摘要

五旬節／靈恩運動在台灣已成為被普遍接受的基督教運動，它為台灣教會帶來靈性的更新和活力；然而，其所帶來的反智效應也是顯而易見，相關的神學反思亦付之闕如。另一方面，若干非五旬節／靈恩教牧及學者則嘗試從自身的神學背景予以評論，有時卻未能充分掌握該運動的神學意義，尤有甚者更將之視為當代教會問題處理。然而，筆者認為五旬節／靈恩運動蘊含著尚待挖掘的神學資源，五旬宗和靈恩派本身也應培養神學反思的習慣，使該運動更為成熟。本文擬從國內五旬節／靈恩教會現況著手，從五旬節運動的原初精神以及晚近五旬宗學界的神學議題提出神學和信仰的反思。

關鍵詞：五旬節主義、靈恩運動、先知傳統、賦權、豐盛福音



五旬節 / 靈恩運動¹在整個二十世紀直到眼下，成為普世基督宗教一股難以忽視的勢力，或許誠如五旬節運動研究先驅賀倫華格（Walter Hollenweger）所言，史上有兩個影響力普及全球的基督徒運動，一個即基督教本身，另一個即五旬節運動。在全球化的影響下，靈恩式的基督教信仰在當今的台灣教會已是相當普及，無論是否具有五旬節 / 靈恩傳統，許多教會至少在實踐層面廣泛採用了靈恩基督教的某些成分。然而，在接受五旬節 / 靈恩運動之餘，台灣教會其實也連帶接受了一套北美式的教會流行文化，以及北美白人新教福音派的意識型態，如帶有強烈資本主義價值觀的豐盛福音（prosperity gospel），以及若干右派傾向的思維，如基督教錫安主義。前述這些趨勢在北美與五旬節 / 靈恩運動的關係可謂難分難解，致令一些不負責任的教牧和學術評論粗淺地將兩者等同起來，並斷言豐盛福音即是五旬節 / 靈恩運動的本質，或將今日的「巨型教會」（megachurch）視同五旬節 / 靈恩教會。此類論點可謂一葉障目，綜觀普世各地，並非所有的五旬節 / 靈恩教會均循這條進路，尤其是一些本土化的靈恩教會。五旬節 / 靈恩運動的群體圈內並不見得均支持此運動，因此兩者並非同義詞；而且，初期的五旬節運動並沒有這種觀念，反而當時的一些中產階級福音派教會將物質富足與上帝的祝福關連起來。縱然這種美式基督教文化正透過全球性媒體網絡輸出到世界各地，甚至第三世界國家也深受影響，在其運作下，國家和宗派間的界線也日趨失去意義，充分體現「在地全球化」。其次，豐盛福音或信心運動形式的靈恩基督教其實背叛了五旬節運動的原初精神，百年前的亞蘇薩街復興的非裔根源蘊含著一種反抗精神，絕非今日向資本主義價值觀及其帶來的剝削頂禮

1 五旬節運動和稍後出現的靈恩運動存在各方面的異同，兩者的定義和分別在今日已然成為個複雜的議題，非三言兩語即能釐清，但主要分別在於五旬節派意指與「亞蘇薩街復興」有所連結的宗派，如：神召會、神的教會、五旬節聖潔會、四方教會等，有別於以獨立教會形式呈現或者寓於主流宗派中的靈恩運動。英語世界在統稱這些類似的聖靈更新運動時，多以五旬節運動或五旬節 / 靈恩運動為統稱，而華人則多統稱為靈恩運動，事實上是個現象導向的命名，忽略了歷史脈絡及神學教義的差異性。本文所論及的問題不特別針對五旬節派或靈恩派，實際上這些問題同時存在於兩者之中，惟程度各有差異。

膜拜的豐盛福音。²令人遺憾的是，台灣以及某些東南亞教會忽略自己的亞洲處境，極力擁抱這種美式基督教流行趨勢，³背離五旬節運動的原初精神，更有甚者與壓迫者站在同一陣線。鑑於此，本文擬嘗試就今日台灣教會五旬節／靈恩運動的現況做出初步的神學反思，強調此運動被忽略的原初精神及蘊含的神學意義。

一、五旬節／靈恩運動在台灣

根據《新國際五旬節與靈恩運動辭典》的數據，台灣有 359,000 之眾的五旬節／靈恩運動信徒，其中五旬宗佔 7%；靈恩派佔 18%；新靈恩派則佔有絕大多數的 74%。⁴上述的比例分配大致符合眼下的現況，目前在台灣主導靈恩議題話語權的，悉數是一些以城市中產階級為主要構成份子的教會。這些教會多半沒有靈恩傳統，不屬傳統五旬宗，也不同于主流宗派裡的靈恩派，但近年來在轉型和強調增長的潮流下，漸次接受了靈恩，並積極參與五旬節／靈恩群體國際性的網絡，這類教會與所謂受「聖靈第三波」直接或間接影響所及的群體有較緊密的關係，此即該辭典定義的「新靈恩派」。事實上，早期彼得魏格納（Peter Wagner）的「三波」說早已不符實際情形，此種分類是按時間順序區分，即第一波是二十世紀初的五旬節運動；第二波是 1950 年代後期在主流教派開始的靈恩運動；第三波是 1980 年以後從福音派而出的葡萄園或神蹟奇事運動。⁵然而，這只能反應北美的情況，在其他區域並不見得如此，例如在台灣，這「三波」出現的時間有重疊之處，若按此分類有其困難度。因此，今日的五旬節／靈恩運動學界已不再

2 Allan Anderson, "Global Pentecostalism in the New Millennium," in *Pentecostals after a Century: Global Perspective on a Movement in Transition*, eds. Allan H. Anderson and Walter J. Hollenweger (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 210–11.

3 參見鄭仰恩，〈台灣靈恩運動發展初探〉，《台灣神學論刊》30 (2008)：92。

4 Murray A. Rubinstein, "Taiwan," in *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, eds. Stanley M. Burgess and Eduard M. Van Der Mass (Grand Rapids: Zondervan, 2002/2003), 259.

5 值得注意的是，魏格納所言是指二十世紀的聖靈運動有三波，而非靈恩運動有三波，事實上他們並不認為自己屬靈恩運動。然而華人教牧、教內外學者卻多按後者理解。

沿用這種稱呼，改以特徵作為區別，按此新的分類，前述的「第三波」被歸為「新靈恩派」，這個範疇還包含了第三世界的獨立本色化靈恩教會。

在此類教會興起之前，台灣教會接受五旬節／靈恩運動的程度並不高，許多教會報以投鼠忌器的態度；在 1949 年之前，台灣的五旬節／靈恩教派大概只有華人自立、於 1920 年代傳入的真耶穌教會。該會自詡「真教會」，具相當排他性，早期又曾因爭取信徒與長老教會有不愉快的過往，⁶與眾教派的隔閡和嫌隙顯然可見。1948 年，中國神召會兩位年輕的宣教士霍賡詩（Philip Hogan）與班概朗（Garland Benintendis）由上海搭機來台作初步福音工作的調查與接觸，復於同年秋天兩位宣教士及其家屬再度來台，開始拓殖的工作。這一支美國差會背景的神召會團體即為今日的「中國神召會台灣區議會」（China Assemblies of God Taiwan District Council），中國神召會原先在三重設有台光聖經學院，後因土地徵收停辦，之後在台中南屯另尋土地復校，即為神召神學院。同時，在中國的芬蘭五旬節教會數位宣教士短暫來到苗栗縣竹南；1953 年，芬蘭宣教士再次來到竹南建立教會，並往苗栗縣鄰近的地區以及台中縣開拓教會，⁷此即「台灣神召會」（Taiwan Assemblies of God），採聯會制，目前的據點多在苗栗縣，在東部及蘭嶼也有教會，在苗栗竹南設有明道神學院，由於該系統採聯會制，各堂會間的連結較為鬆散，有不少堂會並未加入聯會。張格物（Murray Rubinstein）和鄭仰恩在論及「台灣的神召會」時，均將這一支美國系統的中國神召會誤植為台灣神召會。⁸事實上，台灣的神召會除了這兩大系統以外，尚有：加拿大背景的中華聖召會（Pentecostal Assemblies of Canada）、日本支持的神召會山地區議會及韓國的純福音教會（Full

6 第一手資料可參見張巴拿巴，《傳道記》（南京：真耶穌教會總部，1929），108-10。

7 吳德章、陳盛煊編，《基督教台灣神召會聯會簡史》（台北：天恩，2002），36-37。

8 鄭仰恩，〈台灣靈恩運動發展初探〉，84；Murray Rubinstein, "Holy Spirit Taiwan: Pentecostal and Charismatic Christianity in the Republic of China," in *Christianity in China: From Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel H. Bays (Stanford: Stanford University Press, 1996), 355-56.

Gospel Church)。中國神召會與台灣神召會這些年間透過聯合聚會、交換講台以及神學院師資互相支援等交流偶有聯繫，之前亦曾論及雙方與純福音教會合作成立五旬宗聯合神學院的構想，然後來因人事作罷。其餘的古典五旬宗教派還有台灣四方教會、台中中華神的教會、⁹錫安堂，¹⁰另外還有獨一神論五旬宗（Oneness Pentecostals）陣營的聯合五旬節教會（United Pentecostal Church）。需要關注的是，這些教派除純福音和錫安堂以外幾乎均為中小型教會，也和時下流行的豐盛福音有一定距離。除了這些教派以外，新約教會也是台灣另一為人所知的靈恩教派，其教導與一般五旬宗無太大差異，但引人注目之處在於排他性，以及與國民黨政權長久以來的激烈抗爭。此外，1969年陳公展自香港傳入的真道教會，以及陳公亮的敬拜中心也是具知名度的靈恩教會，在某種程度上扮演先驅的角色。

基本上，除了純福音和錫安堂以外，這些傳統的五旬節教會在台灣五旬節／靈恩運動並無顯著影響力。靈恩基督教在台灣能推展開來，可說得力於禱告山運動與以琳書房不淺。1980年代中華基督徒祈禱院的成立，掀起台灣基督徒禁食禱告的風潮，許多人也宣稱在禱告山得到了靈恩經驗。由於禱告山的主要訴求在於號召基督徒為復興禱告，而非標榜靈恩現象，因此獲得相當程度的接納，加上時值韓國教會經歷突破性的增長，韓國基督徒傳統的禁食禱告、通宵禱告等屬靈操練，即被台灣教會視為邁向復興的蹊徑。因此，當時前往禱告山參加特會或禁食禱告一時蔚為風潮，其背後蘊含的靈恩思維也逐漸得到採納。此外，大學時代在文化大學華岡團契¹¹得到靈恩經驗的企業家章啓明，

9 與美國神的教會（Church of God, Cleveland）有所連結。

10 其母會是紐約布魯克林的 Ridgewood Pentecostal Church，其發展脈絡和十九世紀末在芝加哥的錫安城有關。

11 華岡團契在國內靈恩運動的推行上亦扮演頗為重要的角色。與一般大專院校團契不同之處在於，華岡團契本身就是一個主要由文化大學基督徒學生組成的教會，名為德生堂教會。該團契後來轉為靈恩路線，與喜信會背景的宣教士柯希能（Nicholas Krushnisky）有關，隨後他也成立了以琳教會。喜信會是1948年加拿大西部「春雨運動」的產物，重視敬拜讚美、五重職事、個人預言，當時在加拿大神召會內部引起不小爭議。已過世的天主教神恩復興運動的領袖王敬弘神父將與喜信會有淵源的以琳教會誤植為英國的以琳五旬節

成立以琳書房並計劃性地翻譯出版英語世界五旬節／靈恩運動教牧的著作，藉文字推展聖靈運動，對台灣基督徒接納靈恩也起了一定的作用。時任橄欖出版社編輯的朱東也透過該社出版若干相關叢書，但影響力不如以琳；後者後來更成立和撒那事奉中心，舉辦各種特會，並發行《和撒那月刊》，也翻譯國外敬拜讚美歌曲，當時已讓許多沒有靈恩傳統的教會逐漸放下成見，採用其資源。其後隨著具福音派背景的第三波引進、靈糧堂與其他都市教會的轉型成效，以及「兩千年福音運動」對教勢困境突破的渴求，更使不少教會在不同程度上紛紛接受五旬節／靈恩運動的實踐。在 1990 年代以前，五旬節／靈恩和非五旬節／靈恩教會之間的張力仍非常明顯，非五旬節／靈恩陣營對此運動的拒斥主要在於五旬節／靈恩運動的狂熱、分裂，再者就是出於教會領袖的負面批判。雙方以過於簡化、非此即彼的「靈恩派」和「福音派」之名相互稱呼及歸類，且賦予某種程度的負面意涵，以致在今日台灣教會仍存在此種淺薄的教派認知。筆者在此要指出，當時的台灣教會在靈恩議題上的爭論，至少能反應基督徒對於教義理念和靈性追求的堅持，然而到了 1990 年代以後，台灣教會為了尋求增長，逐漸轉向實用主義傾向，部分從前反靈恩的教派轉為以實用性、工具性的理性選擇（rational choice）角度採納五旬節／靈恩運動。

今日五旬節／靈恩運動在台灣已是被廣為接受的基督教信仰路線，無論對其實踐、內涵贊同與否，其影響力實在不容小覷。另一方面，國內針對此運動而發的神學反思似有不足，容或有相關評論，對其正面的神學貢獻則少有提出。職是之故，本文擬從五旬節主義的精神、本質出發，對眼下台灣五旬節靈恩運動現況做出一些批判性論述，並提出若干神學性反思，期盼五旬節／靈恩教會與非五旬節／靈恩教會均能從中獲益。

教會，事實上兩者並沒有直接關係，參王敬弘，《神恩與教會》（台北：光啓出版社，1998），30。喜信會在台中設有喜信聖經學院，近年來與曾經留美取得化工博士的牧師周瑜家合作，帶進美國的相關教導，成立「靈恩研究所」，強調實務的課程。

二、五旬節主義的精神與本質

五旬節運動的開始其實是富含反抗、改革精神的，這體現在其非裔根源以及亞蘇薩街復興的領袖西摩（William Seymour）的種族復和實踐。眾所皆知，亞蘇薩街復興聚會裡，階級、種族、教育程度之間的高牆不復存在，西摩的團隊也是由不同性別、種族的成員組成，他其實有意破除這種隔閡。而且在上個世紀九零年代，美國五旬宗解散帶有白人種族主義的「北美五旬宗團契」（Pentecostal Fellowship of North America），邀非裔五旬宗教派一同另立新組織的事件，堪稱種族復和的當代典範。¹² 賀倫華格指出五旬節和靈恩運動其實還具有普世合一（ecumenical）的精神，他聲稱幾乎所有的五旬節教會均是始於普世性的復興運動，而其領袖同時繼續留在本身的教會裡。例如德國五旬節運動的創始者保羅（Jonathan Paul）仍保持信義宗牧師身分，並施行嬰兒洗禮；法國的五旬宗領袖德雷爾（Louis Dallère）則是改革宗牧師；在英國桑德蘭（Sunderland）的礦工社群推行五旬節運動的聖公會教區牧師巴迪（Alexander A. Boddy）終身保持聖公會神職，他還曾參加礦工的罷工示威遊行，並在其間為他們張羅食物。¹³

另一方面，近期五旬宗聖經學界對路加著作的研究，試圖探尋路加神學與五旬宗神學之間的關係，並以路加為其神學基礎。究其所以，路加的聖靈論具先知性特質，在路加的觀念裡，聖靈的作為主要是賦予信徒先知靈感活動的能力¹⁴，路加聖靈觀最原初的彰顯形式即是聖靈使信徒在苦難和逼迫之中仍能受感而放膽見證基督。¹⁵ 五旬宗的生成可謂與路加著作的詮釋關係緊密，若路加的聖靈觀是先知性的，五旬宗的聖靈觀也具備了這種潛質。從前面的論述可知，所謂的先知性從現象上體現於先知靈感性的活動，如說方言、說預言、見異象、做

12 Walter Hollenweger, "The Black Roots of Pentecostalism," in *Pentecostals after a Century*, 44.

13 Hollenweger, "Crucial Issues for Pentecostals," in *Pentecostals after a Century*, 187.

14 Robert P. Menzies, *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts*, JPTSup6 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994).

15 參見 Robert P. Menzies, "Review of *The Spirit and Suffering in Luke-Acts: Implications for a Pentecostal Theology*," *Evangelical Quarterly* 78, no. 2 (2006): 174-76.

異夢等，然而，在神學意義上，路加與五旬宗的聖靈論絕非僅僅侷限於此。所謂的見證基督，不應該只限於使人歸信；先知性也不只是當代所謂的「按手預言」或「先知性事奉」，還應涵蓋社會公義的層面，而且需要在終末論（eschatology）的框架下理解。

稍早提到五旬節運動的生成與路加著作的閱讀和詮釋有密切關係，而路加又是福音書作者中最為重視弱勢群體的，若是如此，路加與五旬宗的聖靈神學就不能離開社會公義的面向；此外，五旬節運動自始就有強烈的終末論關懷，終末論的神學關注絕對不是在末世預言的預測，或者爭辯「被提」、「千禧年」等議題，而是啓示錄二十一章5節提及的萬物更新，正如亞伯丁大學神學教授弗格森（David Fergusson）所言：「今天負責的末世論是要說明，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。」¹⁶ 因此，終末論的意義是拯救、醫治，這不僅是靈魂，也是身體的，不僅是關乎人類，也關乎整個受造的世界，即前述的萬物更新。由此看來，五旬宗傳統強調的「四重福音」的四個主題：救贖、醫治、靈洗、再臨，彼此緊密連結在一起，「再臨」雖排列在最後，卻是理解其餘三項的鑰匙。然而，主流五旬宗官方的教義指導在論及終末論時卻沿用了早期基要派的遺產，堅持前千禧年主義甚或時代論的前千禧年主義；前千禧年主義對世界的前途所持態度是悲觀的，與五旬宗或靈恩派常期盼的「末世大收割」顯然有所衝突。而時代論更是主張屬靈恩賜在十二使徒離世之後就告終止，五旬節／靈恩運動的本質根本無法容於其中。五旬宗學者蘭德（Steven Land）指出基要派的時代主義在國度時代和教會時代間做出過於清楚的劃分，但五旬宗卻慶祝上帝的國闖入現今的時代，各種屬靈恩賜得以在其中運作。¹⁷ 其實五旬宗的終末論原來就具備比基要派、保守福音派更寬廣的意義，職事

16 根頓（Colin E. Gunton）主編，《劍橋基督教教義手冊》，石彩燕譯（香港：天道書樓，2006），267。

17 Peter Althouse, *Spirit of the Last Days: Pentecostal Eschatology in Conversation with Jürgen Moltmann*, JPTSup25 (London: T & T Clark, 2003), 64.

之故，五旬宗／靈恩神學應走出舊的終末論典範。以下筆者要從路加的五旬節敘事的終末性意涵為鋪陳，論述五旬宗在終末論框架下的先知性聖靈神學。

五旬節運動的終末論較強調「已然」甚於「未然」，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，這樣的傾向近於「過度實現的終末觀」(over-realized eschatology)。五旬宗偏重的「已然」觀點甚於「未然」，並期盼終末的萬物復和與更新的完全實現，這和當今各種形式的諸解放神學(liberation theologies)有不少可對話之處。此外，在德國符藤堡由一對傳道者父子布倫哈特(Johann and Christoph Blumhardts)發起的覺醒運動即被一些當代學者指為五旬節運動可依循的範式。五旬宗學者馬起亞(Frank Macchia)的博士論文提及了這對父子的工作，這場屬靈覺醒運動的特點值得當代靈恩基督教學習之處在於，他們沒有刻意區分「屬靈」或「屬世」的範疇，而且整全地結合了傳道、祈禱、醫病趕鬼和社會關懷。老布倫哈特的觀點雖然還未擴展至社會層面，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」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，因此他個人也曾捨棄牧師頭銜參與政治。馬起亞看出這是五旬宗可以依循的範式，¹⁸神學家莫特曼(Jürgen Moltmann)也對兩者做過比較。¹⁹以亞洲處境而言，韓國的「民眾神

18 參Frank D. Macchia, *Spirituality and Social Liberation: The Message of the Blumhardts in the Light of Wuerttemberg Pietism*, PWS4 (London: Scarecrow, 1993); Althouse, *Spirit of the Last Days*, 87-92.

19 Jürgen Moltmann, "The Blessing of Hope: The Theology of Hope and the Full Gospel of Life," *Journal of Pentecostal Theology* 13, no.2 (2005): 149.

學」(Minjung Theology)亦可為五旬宗此方面的資源。民眾神學發軔於1970年代,將「民眾」定義為被異化、貧窮、沒有社會權利和地位的受苦大眾。另一個核心觀念即是「恨」(han),它表達了受壓迫者內心深處壓抑、無助、失望的感情。韓國學者Koo Dong Yun認為,所謂「民眾」和「民眾神學」不必僅侷限於指涉1970年代那群參與社會政治性基督徒運動的受壓迫者,也不限於韓國人,普世受苦的人都可稱為「民眾」,他指出五旬節運動就是開始於一群美國的黑人「民眾」。²⁰ 他還指出許多人認為五旬宗過於看重路加(Lukan),但他認為今日的五旬宗其實還不夠「路加」。許多人同意路加較其他福音書更看重窮人,在路加福音四章18-19節可見到救恩包括窮人和受壓迫者得釋放,使徒行傳的五旬節事件也能看到聖靈降臨在「僕人和使女」身上,²¹Gerald West指出諸解放神學對受壓迫者是從認識論出發,而非僅是倫理學的問題,²²從路加著作對窮人和受壓迫者的關注即可以見到相同的內涵,而向來強調路加的五旬宗更應循此路線,也更有立場建立自己的「民眾神學」。

三、台灣五旬節 / 靈恩運動現狀的神學性省思

王崇堯牧師在〈思考台灣靈恩運動與街頭運動〉文中曾指出「靈恩運動與街頭運動既屬小派運動,兩者一定可在某種反抗精神中整合……今日的靈恩運動若能落實在初代教會基督徒團契的社會理想,必能與街頭所訴求的社會公義不謀而合,由此兩者相互補全,使教會全然走向不只強調罪的內心的改變,也強調不公義社會的結構更

20 Koo Dong Yun, "Pentecostalism from Below: *Minjung* Liberation and Asian Pentecostal Theology," in *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Context*, ed. Veli-Matti Kärkäinen (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2009), 95-98.

21 Koo, "Pentecostalism from Below," 93-94.

22 Gerald West, "The Bible and the Poor: A New Way of Doing Theology," in *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 160-61.

換。」²³ 筆者認為非常有啟發性，既然五旬節／靈恩運動具有反抗、改革的精神，它能夠帶給台灣教會的，絕不僅是眼下方興未艾的特會現象和豐盛福音而已。時下與五旬節及靈恩運動難以切割的「豐盛福音」事實上是對五旬宗精神的扭曲和背叛，雖然該思潮不是出自五旬宗，卻給予其一片發芽生長的沃土，更製造了不少宗教騙子。在終末論方面，「豐盛福音」和五旬宗有著極高的相似度，兩者均強調「已然」過於「未然」，但「豐盛福音」有時對「未然」是束之高閣，更有甚者操弄所謂「信心」，倡言所有問題在此世就可以得到改變，而且過於強調財務上的豐足。「豐盛福音」亦強調醫治，但這和五旬宗的傳統相去甚遠，前者主張的是凡事成功、豐盛，身體的健康當然也包含在內；五旬宗的醫治則是植根於耶穌基督救贖的整全性，也是上帝實現的預嘗。可惜許多批評者未能釐清兩者理念上的差別，輕率地將五旬宗神醫信仰等同於「豐盛福音」，更有甚者直言每個人至終都會死，沒有必要尋求神醫，這全然忽略關於醫治的信仰所帶出的神學意義。此外，「豐盛福音」背後其實有明顯的資本主義價值觀，這類教會的講台充斥符合城市中產階級思維的信息，但資本主義為人帶來的剝削和公義問題，和五旬節的解放精神是背道而馳的，回想當年亞蘇薩街復興的那群中下階層和非裔人士，以韓國民眾神學的角度來說，他們正是被剝削、異化、壓迫、貧窮的「民眾」，今天這樣的「民眾」在普世五旬宗仍為多數。因此，五旬宗標榜的應是「解放」而非豐盛、富足，「豐盛福音」根本上背叛了五旬節精神，而且和中下階層、草根「民眾」是脫節的。回到台灣的實況，猶記 2010 年富士康在中國的工廠接連發生員工跳樓事件，國內竟有基督徒發代禱信聲稱「上帝在富士康得了榮耀」。簡而言之，內容提及因為此次事件，幾位來自台北的牧師得以進到工廠，郭台銘也因此能聽到「福音」，全文卻絕口不提死者及其家屬，未有紀念死者、為家屬禱告，更未去深究背後是否有不公義的問題，這明顯是教會中產階級化產生的價值觀。與北美宗教右派如出一轍，教會與權貴、財團站在同一陣線，所關懷的

23 王崇堯，〈思考台灣靈恩運動與街頭運動〉，《台灣教會公報》no.3052 (2010)。

已不再是「民眾」，而是成功、增長，如今許多掌握五旬節／靈恩運動話語權的教會也參與在其中。如曾慶豹所觀察到的，當代台灣的「泛靈恩」教會已不再重視「說方言與否」，意即靈恩已非這些教會關注的重點，能否達致卓越才是重要，相較之下，早前教會為靈恩正當性爭執不下的情形還令人懷念。曾氏的文章標題〈從亞蘇撒街到華爾街，從巴罕到巴菲特：誰還在乎說不說方言？〉正可為此段討論下一個適當的註腳。²⁴ 今日在台灣轉型接受靈恩的許多具代表性的教會，同時可見明顯豐盛福音的底蘊，這些教會構成份子多為城市中產階級，追求成功、卓越等價值觀成為信仰的核心和在宗教市場生存的手段，靈恩是其工具，但不見得是主要訴求。²⁵ 如此的理念，使教會悄然向拜金主義靠攏，進而向行壓迫、剝削的資本家勢力卑躬屈膝，和北美福音派的右派傾向頗為一致，或者這根本就是北美教會意識型態的移植、再製。²⁶ 例如時下在某些台灣教會吹起旋風的基督教錫安主義，完全忽視巴勒斯坦受壓迫的實況，反而不斷強調「為耶路撒冷求平安」、「無條件支持以色列」等顯然與北美右派議程息息相關的理念。這樣的片面宣傳，窒息了台灣教會對公義的思考，其實當地的巴勒斯坦基督徒和中東教會協進會就曾對基督教錫安主義進行抨擊，認為這是一

24 曾慶豹，〈從亞蘇撒街到華爾街，從巴罕到巴菲特：誰還在乎說不說方言？〉（當代台灣基督教的泛靈恩現象研討會，中壢：中原大學宗教研究所，2011年9月10日）。

25 這些教導可以輕易從其教會網站的文字資源及講道影音獲得，如某獨立教會B教會的主日講題基本上無異於人生講座甚或財富管理講座，該教會牧師在解釋「凡有的，還要加給他，叫他有餘；沒有的，連他所有的也要奪來」時，竟說由此可知「聖經是支持資本主義的」。而其他類似的獨立教會在操作上容或未有如此鮮明，但在教導中也隨處可見對成功、富足的謳歌，這些教會透過例如《活出美好》等書的推薦、閱讀和討論，以及一些國際性豐盛福音傳講者的聚會深化此觀念。在這些聚會中常可見「末日財富大翻轉」、「財務豐盛的祝福」、「財務突破的恩膏」等標題，凡此種種幾乎是北美豐盛福音的移植。

26 北美新教右派與資本家、權貴的關係為人批評已久，而台灣教會近年來透過全球化網絡浸淫於北美福音派（概括性指稱，包含五旬節／靈恩派）的信仰資源裡，不難發現台灣教會直接複製北美新教的意識型態。具體而言，這些教會以與權貴、名流建立關係為榮，尤以企業界成功人士為甚，若能使他們歸信則更是令人激賞；對於這些人向勞動階層所行的剝削置若罔聞，卻僅是在道德議題上做文章。

種美國的軍國主義，²⁷但台灣這些主導五旬節／靈恩運動話語權的教會卻片面地接收從北美福音派傳遞的資訊，以此為合乎基督教信仰的理念，卻未深入思考以巴關係背後複雜的歷史成因，甚至有部分基督教媒體在報導以巴關係的新聞時，也將這種價值判斷植入報導之中，目前在國內有幾個靈恩傾向的教會顯然是這方面的領航者。²⁸眼下，台灣五旬節／靈恩運動如此的發展，不啻是北美新教福音派文化霸權的結果，與亞洲處境脫節，也背叛五旬節主義的原初精神。

筆者認為五旬節／靈恩運動強調聖靈的能力，應該推展至比較整全的觀念，而且這種「能力」有時不是終末「已然」實現的榮耀神學傾向，而是在現今「已然」及「未然」的張力中的認同和盼望。豐盛福音以及五旬節／靈恩運動本身均有種「過度實現的終末觀」以及強調「永恆當下」的問題，滿足於當下的成功和圓滿，莫特曼將這種信仰稱為「神顯宗教」，與強調盼望的雅威信仰迥然有別。²⁹就如哥林多人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 4:8），此即豐盛福音的弊端，甚至五旬節／靈恩運動在經歷聖靈經驗時也可能發生此問題。這種神學強調當下，看似認同此時此地，事實上卻是獨立遺世、忽視當下處境，尤其是眼前世界的各種問題。筆者認為，五旬節／靈恩神學對當前世界的苦難甚或環境危機，並非毫無貢獻、無話可說。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。³⁰可見這段經文關注的是終末的盼望，以

27 Nur Masalha, *The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archaeology and Post-Colonialism in Palestine-Israel* (London: Zed Books, 2007), 131.

28 這些教會灌輸會友以色列人在巴勒斯坦治權的合法性，以一種二元論述強調以色列行動的正當性，妖魔化巴勒斯坦及阿拉伯勢力，並輔以相關靈意釋經強化這種意識型態。

29 莫爾特曼 (Jürgen Moltmann)，《盼望神學：基督教終末論的基礎與意涵》，曾念粵譯（香港：道風書社，2007），115、156。

30 Brendan Byrne, *Romans* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996, 2007), 266.

期有份於將來的榮耀。³¹ 另一方面，五旬宗和靈恩派在閱讀這段經文時，往往會指出八章 26 節「說不出的嘆息」意指方言禱告，³² 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。易言之，方言禱告並不是一種超然能力的展現，反之它是一種與受造物的苦難認同途徑，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。此外，五旬節 / 靈恩信仰若能意識到聖靈恩賜並非意味著終末圓滿的實現，反而揭示著此世尚未結束，終末的更新、轉變尚未實現，如此，五旬節 / 靈恩運動在神學上就能避免豐盛福音的傾向，在醉心聖靈恩賜及神蹟彰顯之餘，不致忽視對將來的盼望。

除了豐盛福音和終末觀的問題，台灣的五旬節 / 靈恩運動還有一個值得反思之處，即普世合一、大公性的問題，雖然按賀倫華格所言該運動有普世合一的精神，他也承認這樣的精神已然失去，筆者認為台灣的情況亦然。基於當前全球性的增長和影響力，五旬宗或靈恩派為此感到得意，認為自己正身處當今「聖靈的浪潮」中，並以此突破

31 Thomas R. Schreiner, *Romans* (Grand Rapid: Baker Academic, 1998), 442.

32 Ernst Käsemann, *Perspectives on Paul* (Minneapolis, MN: Fortress, 1971), 131。蓋士曼是莫特曼的師長，他認為羅 8:26 「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。Gordon Fee 也如此認為，參 Gordon Fee, *Listening to the Spirit in the Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 111-17。Robert Jewett, *Romans: A Commentary* (Minneapolis, MN: Fortress, 2007), 521-25，也談論此問題。

性的宣教成績證明該運動的普遍性、正當性；因此，五旬節／靈恩人士很容易視其他教派為無物，對教派合一對話更是不以為意。誠然靈恩基督教在今日是跨教派的全球運動，國際性的網絡也透過媒體等現代科技得到建立，不同國家、區域的佈道家及教導很容易互通有無，有些圈內人稱之「使徒性網絡」。然而，這樣的網絡連結不必然意味著普世合一，甚至可能還稱不上聖徒的「團契」；反之，這可能代表的是一種封閉性，五旬節／靈恩人士活在自己建構的想像共同體之中，看不到普世教會的廣闊，認為自己就能代表基督教。尤有甚者，可能進一步以為五旬節／靈恩運動的實踐、靈性操練即是基督教唯一合法的模式。回到台灣的實況，近年來台灣教會意識到合一的重要性，於是各式各樣的合一聚會即應運而生，許多知名的靈恩教會也參與其中，甚至扮演主導的地位。然而，這樣的「合一」離普世性、大公性尚有一段距離，台灣的合一運動往往去除了教派間的多元和差異，讓各教派放棄自己的傳統，往今日流行的基督教趨勢合流，缺少教派間的神學對話，以及對彼此傳統的欣賞。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、暴力的合一，³³ 五旬節事件揭示出的合一是容許多元差異的。台灣走靈恩路線的教會多半對普世教會缺少認識，其教會論的著眼點往往就是堂會增長、管理，甚至是品牌經營，極少意識到自己是歷世歷代普世基督徒團契的一員，這樣的教會論顯然不無問題。從五旬節事件來看，方言這項五旬節和靈恩運動均相當重視的恩賜明顯打破了各人之間的隔閡，馬起亞認為方言是教會「普世合一的語言」（ecumenical language），它對於試圖將某種特定語言或文化表現視為福音應當如何被見證於世人、如何被理解的決定因素的觀點提出抗議。³⁴ 此外五旬節／靈恩教會與普世教會，特別是重視聖禮的傳統教會並非全無交會點，有學者認為五旬宗信仰與聖禮的意義有相近之處。聖禮是恩典的象徵符號，這符號蘊含的奧

33 沃夫（Miroslav Volf），《擁抱神學》（台北：校園書房，2007），358-59。

34 Frank Macchia, "Baptized in the Spirit: Towards a Global Theology of Spirit Baptism," in *The Spirit in the World*, 10.

祕超越了言詞，而靈恩基督教所強調的方言也可被視為聖禮性的符號（sacramental sign）。³⁵ 五旬節 / 靈恩運動向來強調超自然向度，然而在看待聖禮時卻往往採用低派教會的觀點，貶抑、忽略聖禮的奧秘性及其超自然效力，五旬節和靈恩教派與聖禮教派在崇拜的表達看似南轅北轍，其神學卻有暗合之處，能作為對話的切入點。

結論

五旬節 / 靈恩運動在台灣教會遭遇一段時間的拒斥，今日則已躍起成為國內基督宗教不可忽視的勢力。靈恩基督教向來被詬病為偏重個人經歷，缺少社會公義的關懷面向，然而從五旬節 / 靈恩運動將聖靈充滿視為不同於救恩的經驗開始，它就蘊含了社會性的向度，而非單單關注個人的救贖。這也揭示出該運動神學反思的必要性，筆者認為五旬節 / 靈恩運動其實蘊含不少待挖掘的神學資源，它可以讓靈恩基督教的實踐得到反思，進一步察覺到原來自身的傳統裡有如此前所未見的內蘊，讓其實踐面向更為豐富，五旬節 / 靈恩運動將不再被視為缺乏神學反省和忽視社會公義的小派，成為更為成熟健康的基督徒群體。本文回顧歷史事件，並非試圖要眼下的五旬節和靈恩人士複製當年的實踐。就實然面而言，基督徒社經地位普遍的向上流動已是不可逆的現象，然而傳統的五旬節精神能夠成為反思的資源，神學的反思正是眼下對靈恩現象趨之若鶩的台灣教會亟需深刻體認的，否則整個運動或許會失去其真正寶貴的精神，甚至如前所述成為宗教右派同路人，以及某些既得利益者的幫凶。然而，台灣五旬節 / 靈恩教會只看眼前增長，忽視外界的批判，本身也拒絕神學思考，為求增長動輒不經批判地移植國外教會的文化，任憑北美新教右翼文化霸權吞噬，此舉不僅訴諸反智，也讓本身失去省察和進步的機會。因此，筆者認為國內靈恩基督教的更新之道在於進行深邃的神學反思，把握先知性聖靈觀的神學意義，並重拾早期五旬節主義的反抗的原初精神，以聖

35 Frank Macchia, "Sighs too Deep for Words: Toward a Theology of Glossolalia," *Journal of Pentecostal Theology* 1, no.1 (1992): 47-73.

靈賦權（empowerment）提升為社會轉化的力量，讓五旬節運動整全（holistic）靈性觀的底蘊得以發揮出來，與強調社會公義的普世基督教會相輔相成，憑藉聖靈更新的能力參與基督徒的使命。