

國立臺灣大學文學院人類學系

碩士論文

Department of Anthropology

College of Liberal Arts

National Taiwan University

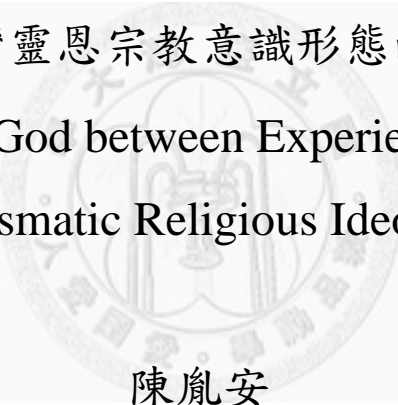
Master Thesis

在經驗與意義之間與上帝相遇：

談臺灣靈恩宗教意識形態的形塑

Encountering the God between Experience and Meaning:

Shaping Charismatic Religious Ideology in Taiwan



陳胤安

Chen Yin An

指導教授：王梅霞 博士

Advisor: Mei-Hsia Wang, Ph.D.

中華民國 99 年 7 月

July, 2010

謝辭

論文終於寫完了！這是一個浩大又漫長的工作，動用不少人力、紙張和金錢，**感謝**上主數不盡的恩典和一切幫助與批評我的人。首先**感謝**我的家人，允許我任性地唸著我想念、卻又冷門到不行的人類學，因著他們的「默許」，我可以專心做我想做的研究與學習。此外，**感謝**人類學家的「衣食父母」——報導人(s)，**感謝**他們接受我的訪問，讓我完成學位，期待我的研究可以從「另類」的視野看到靈恩運動信仰的特質與缺陷，使宗教信仰的生活不僅是單向封閉的，而是多元、開放地接受不同的聲音。

但是，真正讓我得到碩士學位的人，仍舊是「握有權力」、在「論文審定書」上「簽名」的老師。**感謝**小梅老師在論文寫作過程裡，給我空間發展和想像，總以「微笑」「督促」我的進度，但也「放縱」口試後在中國北大的半年漂泊生活；**感謝** Julia 老師在忙碌的空中飛人行程裡，閱讀我亂亂的口試稿，撥空參與口試；更**感謝**蔡老師細膩地閱讀，在許多現象層次上的提醒與梳理。也**感謝**瑋寧在論文口試前，給予加油打氣，以及在重要時刻的討論與意見，使我腦袋爆炸之餘，「爆衝」仍有方向。若不是因為眾多老師在課堂中的訓練，論文指導、口試的建議，論文也無法順利完成與進步。

除了**感謝**以上權貴，也**感謝**人類所 R97 的同學，一起「共室」窩在洞洞館的好友們，兩年來「透著」洞洞館的月光爆肝打報告，還有**感謝**助教（鈺錠與靜文）不嫌擾地讓我串門子、偶而賺點零用錢。也**感謝**奕寧在寫論文時的陪伴與關心，以及論文修改給予的建議，**感謝**仰崙遠訪分享近況，激起我不少靈感和思緒，以及誇張地官僚式鼓勵，也給我不少向前的動力。也**感謝**系排的學弟妹們

（aLong、寶尼、海龜、華丹、以勳、潔西、小孩）等人，透過運動抒解讀書壓力。再者，**感謝**牧愛堂的張牧師，以及許多教會的弟兄姊妹（尤其是良善組的聖文、韻凡、欣慧，約書亞的中民、奇奇和社工部的雪姐、玉米），每週的代禱與支持，因著安立甘神學的啟發，讓我有勇氣用學術的方式、理性的思考來反省基

督教的靈恩現象。而網路上的「嘍友」(冠賢哥、真理的王牧、小米一家人)，更是我論文寫作時時刻刻的好伙伴，聽我抱怨、開心與相互玩笑。

最後，**感謝**論文寫作中的金主們：「中央研究院民族學研究所的培訓計畫」，以及「國立臺灣大學邁向頂尖大學計畫」，在研究經費上的支持和獎助。**感謝**在論文寫作期間，「臺灣神學院」給予訪問學人的機會，提供我在草山居住「豪宅」和飲食，**感謝**信德哥在論文寫作上的意見和腦力激盪，也難忘每晚與孟正的「跑步靈修」，男寮熱鬧的左鄰右舍和可愛的神學生們(信喆、志聰、張簡、峯峯、Eating、佳儒、CN、給頓、信瑜、佩崑、達亞等人)。

現在回想起來，從這本論文的研究啓發，到預備、寫作與完成，都蒙上主的智慧與能力，也得力多位師長、朋友的支持！無數的感激、恩典與榮耀，都歸與上主！



For thus said the Lord God, the Holy One of Israel:

In returning and rest you shall be saved,
in quietness and in trust shall be your strength.

Isaiah 30:15

陳胤安 於臺大水源校區

2011 年 2 月

中文摘要

本文將以臺北靈糧堂青年牧區作為田野調查的對象，企圖討論基督教靈恩運動的信仰價值，及其背後的人觀，而信徒在宗教活動中感受到的經驗與意義，並非本有神聖性與意義，各種對神聖的理解都來自於宗教邏輯背後的意識形態，經驗的意義是來自於意識形態，而非感受到經驗的個體。

首先，本文企圖將重視象徵系統內涵的傳統人類學理論，涵蓋象徵結構如何「被形塑」的過程，感受雖然具有先驗性，但並非每個經驗意義都是神聖的，因而帶入意識形態的討論，且發現近年五旬節/靈恩運動的研究，大多關注靈恩運動的多樣性、人觀與身體感官，較少針對靈恩運動宗教經驗「如何」被賦予意義。

進而，將五旬節/靈恩運動置回基督教傳統的脈絡中，新宗教運動的神學觀念如何與傳統基督教產生差異；且在近百年靈恩運動的歷史過程中，教會逐漸去組織、去宗派化，不重視方言，以及更重視經驗感性、而非神學的理性思考。另一方面，呈現臺北靈糧堂的歷史，不同牧師風格產生不同的教會風格，在 1977 年開始由周神助轉向，近三十年如何壯大，從獨立教會變成「宗派」，且逐漸靈恩化，如何影響原住民教會，也如何吸納臺灣其他的宗教運動。

但本文的研究焦點主要鎖定在臺北靈糧堂青年牧區，以此為田野調查對象，呈現青年牧區的各樣活動。教會如何透過每年寒暑假舉辦的大型營隊、特會，每週的青年崇拜和小組團契，進而到個人每天的讀經靈修生活，在各個方面影響、灌輸、複習信徒對於靈恩運動人觀的認識。而媒體也是青年牧區善用的媒介，報紙、雜誌、音樂一方面反應青年牧區重視的流行文化，也一方面體現神聖與世俗的協調。

在歸納報導人的改宗經歷時，發現經驗對於運作的重要性。三種類型的改宗者，反應出青年牧區對改宗者的影響力：教會將年輕人視為有思想、能力和意志的獨立人，吸引老基督徒（從小在臺北靈糧堂長大的人）的改宗；教會的活潑、流行和同儕多，吸引老基督徒移民（在別的地方改宗，但因不同因素到青年牧區

聚會)的改宗；教會提供的安定感，以及經歷上帝，則吸引新基督徒（在青年牧區改宗者）改宗。即便不同的改宗者處於不同的處境和改宗因素，宗教經驗的真實性卻是所有改宗者的共有的改宗因素。

再者，本文將報導人的主觀宗教經驗歸類為五種類型：說方言、與上帝溝通、財富、醫病與趕鬼釋放，而這五種經驗也體現靈恩運動的人觀。因為上帝的臨在，所以信徒開始說方言，且上帝透過聽覺、視覺與信徒溝通，而上帝是全能的上帝，被上帝臨在的信徒也將體現上帝在財富、健康和成功上的充足，而醫病和趕鬼釋放則體現出外於上帝靈臨在的處境，需要透過被醫治與趕鬼，以繼續維持信徒在上帝靈臨在的狀態。也因此，各樣的宗教經驗事實上都反應靈恩運動強調的「上帝靈臨在」，因為上帝臨在信徒得以有能力、有成功的人生。

但是，這些主觀的經驗模式，若從客觀的宗教邏輯來切入時：靈恩運動的信徒雖有各樣的經驗，但經驗並非完全由信徒個人所詮釋，經驗的意義被賦予背後是一套意識形態的運作。教會各樣的活動所灌輸的教義，透過信徒的身體體現出來，以不斷印證教義的真實性。看似多樣的宗教經驗及其詮釋，也並非是紛雜的，信徒對經驗的詮釋必須依循教會教義的教導，當教會面臨分裂危機時，便透過意識形態整合教會。所以，靈恩運動看似紛雜的多樣宗教經驗，並非是沒有邏輯和一致性，事實上背後運作一套意識形態，掩蓋了詮釋者和非詮釋者、神職人員和信徒之間對於經驗詮釋的權力的不平等關係。

關鍵字

基督教五旬節/靈恩運動；改宗；身體經驗；宗教意識形態；意義生產

目錄

謝辭.....	I
中文摘要.....	III
目錄.....	V
第一章 前言：五旬節/靈恩運動的人類學觀點.....	1
第一節 宗教經驗作為象徵系統：宗教人類學的取徑.....	2
第二節 宗教的經驗與權力面向.....	3
1.2.1 宗教意識形態的客觀性.....	4
1.2.2 身體經驗、情緒感受的主體性.....	5
第三節 五旬節/靈恩運動的比較研究.....	6
1.3.1 五旬節/靈恩運動的多重性.....	7
1.3.2 五旬節/靈恩運動的人觀與社會脈絡.....	9
1.3.3 五旬節/靈恩運動的身體與領袖魅力.....	12
第四節 章節安排.....	15
第二章 基督教傳統中的 Holy Spirit：從聖靈到五旬節/靈恩運動.....	17
第一節 基督教傳統的「聖靈」.....	17
2.1.1 基督教初期的聖靈.....	17
2.1.2 備受爭議的孟他努主義：基督教史上最早的靈恩運動.....	18
第二節 二十世紀的五旬節運動：五旬宗教會的建立.....	19
2.2.1 五旬節運動的始祖：約翰衛斯理.....	20
2.2.2 五旬節運動的開始：巴罕.....	21
2.2.3 五旬節運動初期的傳播與類型.....	23
第三章 何謂靈恩運動.....	24
2.3.1 天主教的靈恩運動：聖神同禱會.....	25
2.3.2 五旬宗 V.S. 靈恩運動.....	26
2.3.3 第三波的神蹟奇事運動.....	27
2.3.4 綜觀五旬節運動的發展趨勢.....	28
第三章 臺北靈糧堂青年牧區的歷史沿革.....	31
第一節 臺北靈糧堂 (Bread of Life Christian Church in Taipei).....	31
3.1.1 創辦人：趙世光.....	31
3.1.2 趙世光時期的靈糧堂.....	32
3.1.3 臺北靈糧堂的初期：寇世遠—鄭昌國.....	33
3.1.4 周神助時期的臺北靈糧堂.....	34
3.1.5 靈糧堂的「宗派化」.....	36
第二節 臺北靈糧堂的青年牧區.....	40
3.2.1 青年牧區的五旬節運動轉向.....	42
3.2.2 衝突的危機處理.....	44

第三節 臺北靈糧堂與臺灣的基督新教現象：以原住民和客家為例.....	46
3.3.1 青年牧區與原住民教會	46
3.3.2 臺北靈糧堂與客家教會	49
第四節 小結.....	50
第四章 從信仰價值到文化實踐：青年牧區的教會生活.....	51
第一節 特別聚會：特會.....	51
4.1.1 Asia for Jesus 國度豐收協會	51
4.1.2 學生佈道營會：才藝品格營	53
4.1.3 流行尖端的復興特會	58
4.1.4 復興特會：神大能醫治特會、天國文化特會	61
4.1.5 媒體工作與刊物：《犢報》、《Asia for Jesus 亞洲青年誌》與部落格.....	67
4.1.6 基督教音樂的革新：敬拜讚美運動	68
4.1.7 約書亞樂團	70
第二節 青年崇拜.....	71
4.2.1 星期六的主日崇拜	71
4.2.2 天國的富足、健康與成功	72
第三節 小組聚會.....	77
4.3.1 小組組織架構	77
4.3.2 小組運作.....	78
第四節 小結.....	80
第五章 信徒的改宗歷程.....	83
第一節 「改宗(conversion)」的定義	83
第二節 老基督徒.....	85
5.2.1 成為宗教人的改宗	87
第三節 老基督徒移民.....	88
5.3.1 年輕活潑形式、同儕多的改宗	93
第四節 新基督徒.....	94
5.4.1 從流行年輕、同儕多到聖顯的改宗	101
第五節 小結.....	101
5.5.1 改宗與宗教性	102
第六章 個人的信仰經驗.....	105
第一節 說方言的經驗.....	105
6.1.1 說方言、靈語	105
6.1.2 說方言與個人信仰經歷：方言的私人性	106
6.1.3 上帝臨在的方言	112
6.1.4 特洛伊木馬的方言	113
6.1.5 說方言與青年崇拜：方言的公眾性	115

6.1.6 在團體公眾脈絡的方言	116
6.1.7 方言的物質性	117
第二節 與上帝接觸的經驗.....	118
6.2.1 透過聽覺與上帝溝通	118
6.2.2 透過視覺與上帝溝通	120
6.2.3 與上帝溝通的開放性	124
6.2.4 從私人性的方言到上帝的溝通	125
第三節 財富豐盛的經驗.....	126
6.3.1 舊奉獻、新富足	129
第四章 醫病的經驗.....	130
6.4.1 疾病與醫治、生病與健康	134
第五章 趕鬼釋放的經驗.....	135
6.5.1 趕鬼作為純化的過程	136
第六節 經驗出發的宗教性.....	137
5.6.1 不同與上帝互動的宗教經驗	138
第七章 結論：形塑靈恩運動的宗教意識形態.....	141
第一節 經驗的主觀性：多樣感受的聖靈充滿.....	141
第二節 結構的客觀性：單一詮釋的宗教邏輯.....	144
第三節 客觀性結構與主觀性經驗的實踐.....	147
第四節 靈恩宗教意識形態的形塑.....	149
第五節 意識形態的權力與經驗.....	153
第六節 靈恩運動與當代社會.....	155
參考文獻.....	157

第一章 前言：五旬節/靈恩運動的人類學觀點

二十世紀發展的五旬節/靈恩運動是一個全球性的基督教「革命」，在美國、瑞典、大洋洲、澳大利亞、臺灣都有不同的發展與現象。五旬節/靈恩運動的教義與信仰價值，強調上帝的靈會親自臨在信徒的身上，上帝和人類不是完全對立分割的關係，上帝突破人與上帝溝通的界線，親自臨在信徒的身上，而信徒也期待上帝的國度可以再次降臨在地上，使人在地上可以過著天國的生活。也因此，上帝臨在時，信徒說起方言（上帝的語言）、看到上帝給的圖像、聽到上帝說話的聲音，有能力為人醫病、趕鬼。聚會的形式上，一改過去唱聖詩的宗教禮儀與程序，一方面簡化聚會的過程與形式，另一方使用各種樂器演奏曲調流行、活潑的敬拜讚美詩歌，相較過去教會活動的莊嚴肅穆，五旬節/靈恩運動顯得像是嘉年華一般瘋狂熱鬧。

而本論文將以臺北靈糧堂青年牧區為例，將呈現五旬節/靈恩運動的歷史發展變遷，新宗教運動如何影響、革新基督教傳統中的「聖靈」，以及新宗教運動如何進而影響世界各地不同的基督教運動，而臺北靈糧堂青年牧區作為一個靈恩運動的教會，他如何透過各樣的活動與聚會傳達宗教的教義。進而，本文將重視信徒對於宗教經驗的描述，信徒如何理解他們所經歷到的「神蹟」，五旬節/靈恩運動強調的「說方言」，這樣「無語意」的聲音如何給予信徒「意義」。

最終，本文將從意識形態的角度，探討信徒如何理解靈恩運動的經驗感受，雖然靈恩運動強調個人對於上帝的體驗和認識，但是信徒對於經驗的詮釋並非完全多元開放，而是被一套靈恩運動的宗教意識形態所限制，信徒必須在既有的意識形態下詮釋個人所感受的宗教經驗。因此，宗教並非只是一套信徒彼此分享的價值，事實上背後依舊有宗教的權力運作，而這也對應新自由主義的快速變動、不確定性，五旬節/靈恩運動提供的是一套較穩定的宗教邏輯，看似很多選擇與個人空間，但卻是單一、絕對的宗教意識形態，使得信徒「誤以為」自己擁有對於上帝說話的解釋權，事實上背後運作一套由教會操作的宗教象徵符號，一切對

個人意義與經驗的詮釋，都來自意識形態，也使得宗教不只是一套分享的文化象徵系統，而是涉及對於意義解釋的權力不平等。

第一節 宗教經驗作為象徵系統：宗教人類學的取徑

人類學的理论強調宗教如何作為社會、文化的一部份，宗教活動並非是獨立於文化社會活動的個人活動，而是此社會、文化成員所共同享有的世界觀。對於查德人(Azande)來說，倉庫因白蟻蛀壞而倒塌、壓傷人並不是一則單純的事件，背後存在巫術的運作使得倉庫壓傷「這些」人，巫術提供一套因果論解釋當地人每天面對的事件，對於查德人來說，「死亡是有原因的，沒有死亡是沒有原因的」(Evans-Pritchard 1937)，但這些解釋也並非單一的詮釋，而是不同的人可因不同的處境，選擇對自己最最有利的解釋。因此，Evans-Pritchard 強調宗教是當地人認識世界、理解因果發生關係的一套宗教、社會邏輯，宗教不獨立於社會文化生活，而是成為一套整合日常生活各樣經驗的觀念。

而後世的人類學家企圖探討這些宗教的運作基礎，進而發展出兩套不同的理論：一者強調宗教邏輯其背後存在的個人深層邏輯；一者強調宗教是象徵和意義系統的股份。Levi-Strauss 的研究便企圖整理出人類集體背後的深層結構，即便各個地方有不同的神話故事，都可以找到一些共同的元素，因為人類的心靈是普同的，就像是語言背後存在一套「普遍語法(universal grammar)」，普遍的深層結構使得思考原則相同，所以宗教的「機制(mechanism)」是超越不同空間的文化，也超越不同的時間因素(Leach 1975; Levi-Strauss 1966)。也因此，Levi-Strauss 為文化相對主義(cultural relativism)的人類學提出另一個思考可能，人類的心智結構可以超越時空，人類的宗教經驗是否也具有普同性？而基督教的五旬節/靈恩運動是否可存在一套跨時空的機制？但也由於 Levi-Strauss 過於強調人類的心智結構，而略顯忽略文化的差異性。

另一方面，Geertz 將宗教視為一套文化、象徵系統，「文化表示在象徵中透過歷史傳遞而鑲嵌在當中的意義模式，來自於傳承的概念透過象徵體系表達出

來，人們透過他來溝通、延長、發展對生活的知識和態度」(Geertz 1973)，而「宗教是一套象徵系統，是可以持久、可以遍及各處作用於人的動機和心情」(Geertz 1973)。因此，宗教作為「文化系統」是透過象徵的運作，而象徵藉由歷史傳遞的方式，從過去不斷地流傳下來，作用在每個人身上，成為面對生活、知識的方法。此外，「人們透過象徵系統互相溝通、發展其對世界的認識，象徵變成是維持實際生活與抽象概念的橋樑，透過象徵系統來維持兩套系統的維持，而這兩套系統也彼此相互揮應」(Geertz 1973)，象徵也成為人與人之間相互分享、溝通的邏輯，人們透過宗教的文化邏輯認識每天實際的生活。

Geertz 進一步認為宗教的象徵系統，既表現真實(of reality)，也塑造世界的真實(for reality)(Geertz 1973)，宗教給予人類存在的意義，給予人類的痛苦、情感支持，也為異常發生的事情提供解釋(Morris 1996)，人們透過象徵系統互相溝通、還有發展其對世界的認識，透過宗教儀式，生存世界和想像世界得以使用單一的符號體系混合起來，變成相同的世界，從而在人的真實感中製造出獨特的轉化(Geertz 1973)，Geertz 的理論傾向於將宗教視為一個「內在」的狀態、信念，而宗教也終於被視為一套自成一格的獨立體。文化不是在人類的大腦中，而是體現於公共共享的象徵，透過社會成員交流其代代相傳的世界觀、價值取向、精神(Ortner 1984)，文化不是抽象的秩序系統、隱藏的結構原則，邏輯是來自於行為的組織和邏輯(Ortner 1984)，而宗教的邏輯與象徵系統成為「外於個人」的網絡。

第二節 宗教的經驗與權力面向

從 Geertz 的視野來看靈恩運動的宗教經驗，將致使我們掉進兩個陷阱：第一、將宗教的邏輯抽離於權力結構的脈絡，忽略宗教邏輯如何被「形塑(shape)」；第二、過於強調宗教（象徵系統）的群體分享性，僅關心宗教如何作為個人之間「交流」的媒介、信徒彼此分享的價值體系，藉彼此的交流建立宗教的象徵邏輯，而忽略個人對這套象徵系統、宗教邏輯的經驗、理解。然而，本文將關注個人如何在宗教中感受「經驗」，以及宗教的象徵系統如何被「形塑」出來，及其背後

的權力面向。因此，本文將從宗教中的經驗感受切入，探討經驗如何具有「意義」，而宗教的象徵結構並非理所當然地存在，當關注其作為意識型態(ideology)的社會經濟過程和權力(Asad 1993)。不僅關注信徒間的意義如何傳達、溝通，靈恩運動作為一套意義分享的網絡，也當關注靈恩運動中身體感受與情緒經驗的主觀性，以及宗教意義作為客觀結構的背後，意識型態如何運作、加諸在人的邏輯思維上。於是 Marx 的宗教人類學傳統，和身體研究就成為本文重要的切入點。

1.2.1 宗教意識形態的客觀性

宗教結構像是「意識型態」，超越個人對於真實的探求與分辨，提供一套世界觀以理解社會世界。從 Marx 的傳統開始，便關注為什麼勞工階級沒有推翻、革命資本主義？因為統治階級掌握支配的意識形態，使得當中的行為者不知不覺地接受、理所當然認同一切的社會關係。意識形態(ideology)和虛假意識(false consciousness)是資產統治階級用來掩蓋其剝削結構，使得勞工心甘情願出賣勞力的合理化思維。意識形態是資本階級所佔據的世界觀，是資本主義結構產生的理解世界的「虛假意識」。因此，意識形態使得一切事物不是被全貌地觀看，也不在於追求事物的真理、本質，在意識形態中所見的是片面的，但是具有系統性的結果。

Althusser 進一步闡述：個人的主體性在意識形態中被建構，依循意識形態結構而生，其中的個人沒有意見與反抗性，人對於世界的認識便是建立在這個結構之中。一方面意識形態構成人生活與經驗的世界觀，是一種活生生的經驗，另一方面意識形態是片面、不完整，但卻又精密細緻的意義，使得人們臣服於權力壓迫，卻「錯以為」彼此是平等自由的關係。而社會生活中，家庭、宗教、教育、媒體等都成為「意識形態國家機器(Ideological State Apparatuses)」(Althusser 1971)，用以傳達、形塑意識形態在人們的生活中。藉由宗教的意識形態，提供一套片面、不完整卻又精密的意義系統，使得個人無法察覺不平等的權力關係。

所以，綜觀 Marx 和 Althusser 皆企圖解決「為什麼不反抗」的問題。面對資

本主義、權力壓迫結構的關係，為什麼被壓迫者不反抗？原因在於：權力支配者透過意識形態的運作與灌輸，致使被支配者不感覺到自己的被壓迫，一切所面臨的處境都是理所當然，即便意識形態是片面、不完整的，但卻嚴密捕捉一切行為者將會看到的事件，個人透過這套不可推翻的意識形態理解世界。

Bloch 亦透過意識形態的討論以詮釋社會變遷中，Merina 社會的割禮儀式如何從家戶發展到國家皇室，在不同的時期與政治經濟脈絡裡，儀式功能不斷地改變，但儀式的象徵結構卻持續不變，儀式一直被作為合法化權威的手段，不同的統治都運用同一套儀式作為合法化自身的手段(Bloch 1986)。因此，Bloch 將政治經濟的脈絡放進儀式象徵的討論之中，將宗教視為一套具有獨立性的意識形態，每個意識形態的使用者都從中獲得不同的滿足。

靈恩運動的信徒彼此雖然建基在同一套象徵邏輯之上，每個信徒都可以被聖靈充滿、臨在，但是並不完全代表每個信徒都是平等的。在教會組織上有不同的層級，從牧師、區長、小組長等有不同的職分。此外，在對於教義的詮釋、經驗的理解也有不同的權力，並非所有經驗和教義可以隨信徒己意去詮釋，而必須遵循教會對於宗教的詮釋。Marx 傳統提供「意識形態」的切入點，提醒我們關注到宗教運作的權力脈絡，象徵結構並非平白無故地形成，其背後蘊含權力關係的脈絡，在靈恩運動中，將可以看到教會如何透過各樣的方式、管道灌輸信徒、使信徒知道這套宗教的意識形態。因此，意識形態的討論幫助我們擴充

Evans-Prichard 主智論忽略政治經濟影響的面向，關注到 Levi-Strauss 結構論的普同性結構，但又兼具 Geertz 象徵論重視的分享、溝通的象徵結構，進而將權力的面向帶入。

1.2.2 身體經驗、情緒感受的主體性

然而，Marxism、意識形態的研究，致使我們缺乏對於信徒個人主觀經驗的關注，宗教並非只是一套外於個人的象徵、意識形態結構，宗教還存在許多信徒個人對於上帝、超越性力量的經驗，因此，本文企圖兼具客觀性結構的討論，也

包含對於主觀性經驗的陳述。而靈恩運動中，許多的宗教現象皆與信徒的身體經驗、情緒感受有關，有人感受到聖靈的臨在、說方言，聽看到上帝說話，也致使本文需要更多關注在靈恩運動信徒身體和情緒的經驗。

人類學的討論中，身體並非只是被動地接受社會文化的書寫，其可以被視為是文化的主體存在，有身體知覺的主體性，身體與文化是互為主體性的(Csordas 1990)，身體不是隱藏在文化之中沒有任何作用力。若從身體的三個面向來看：社會身體(social body)、權力關係的身體(body politics)和個人身體(individual body)(Scheper-Hughes and Lock 1987)，社會身體關注社會文化對於身體的認識，身體是反應社會文化的結構(Hertz 1960)，權力關係的身體則關注知識的權力如何規訓身體(Foucault 1992)，身體作為一個文本，社會文化如何書寫到我們對身體的知識上(顏學誠 2002)。但是，靈恩運動中的「宗教經驗」是如此真實，在為行為、經驗賦予意義之前，信徒便有舌頭跳動、全身顫抖、倒在地上等「感受」。

雖然知覺出現於文化概念之前，但是知覺仍是發生於我們生存的世界中，生活世界的樣態影響我們的知覺方式(顏學誠 2002)。身體知覺有其主體性，可以與所處的社會文化互動，與之互為主體性(Csordas 1990)。「身體感」是身體作為經驗的主體感知體內與體外的知覺範疇，任一身體感由單一或多項的感官知覺形成，是身體長期與文化環境互動中養成的，而人們也用這套藍本解讀身體所接受到的訊息(余舜德 2008)。因此，身體不再只是被動地接受書寫，身體可以作為主體去感知外在世界，但身體也並非獨立於社會文化的互動，身體感的養成就是來自於社會文化，也可以是來自一套意識形態。

第三節 五旬節/靈恩運動的比較研究

近期不少人類學家在不同的地區針對五旬節/靈恩運動進行田野調查，包括巴布亞新幾內亞(Robbins 2004; Robbins 2009; Robbins 2010)、北澳大利亞(Schwarz 2010)、西南太平洋的萬那杜(Vanuatu) (Eriksen 2009)、瑞典(Coleman 2000; Coleman 2004; Coleman 2006a; Coleman 2006b)，美國天主教的靈恩運動

(Csordas 1994; Csordas 2001)，以及臺灣的布農族(黃應貴 1989; 黃應貴 1991a; 黃應貴 1993)和排灣族(譚昌國 2010)。而五旬節/靈恩運動在全球化的脈絡中，有些許不同的地方特色，而不同人類學家對於新的宗教運動也從社會、文化等不同面向切入討論。而本章節也將從三個面向切入：「多重性」，五旬節/靈恩運動如何在傳統與新宗教、個體性與集體性、個人心理與國家等不同的層次作用；「人觀與社會脈絡」，在社會變遷、全球化的脈絡下，地方文化的人觀與五旬節/靈恩運動發展的關係，以及五旬節/靈恩運動自身的人觀如何塑造信徒的日常生活；「身體和領袖魅力」，在五旬節/靈恩運動中，身體經驗扮演的角色，以及領袖如何透過各樣的方法施展魅力。

1.3.1 五旬節/靈恩運動的多重性

Joel Robbins 以巴布亞新幾內亞的 Urapmin 人改宗靈恩運動為例，認為當地人改宗靈恩運動是一種對於傳統祖先的「拋棄」、與傳統的「徹底決裂」，他們相信基督教的上帝已經超越傳統 *motobil* 的精靈，而靈女(*spirit woman*)可從上帝那邊得到力量、控制危害人的壞精靈(Robbins 2010)。而 Urapmin 人也持續進行醫療的治病儀式，但是這些儀式已經變成基督教式的禱告，當地人使用基督教的角度認知精靈世界，也就是說，傳統的宇宙觀只能在不與基督教宇宙價值觀相衝突，而囿限在被基督教定義並邊緣化成次級價值觀念的有限範圍裡存活著(Robbins 2010)。

而宇宙觀的改變，也帶動性別關係的改變。傳統中的男女是壁壘分明、且女性不具有參與宗教的權力，男女之間的禁忌都與 *Afek* 息息相關。但隨著靈恩運動改變當地的價值體系、崇拜的 *Afek* 信仰（而非接受基督教觀點的性別觀念），男女之間的禁忌被消弭，男女生活也更加緊密。因此，Robbins 認為男人在參與靈恩運動時啟動「丟棄」祖靈及其相關的神靈活動，風起雲湧地蓋教堂，設立教會典章制度及實踐；靈女則接收傳統信仰中與自然精靈相互連接的部分(Robbins 2010)，所以，新舊的宇宙觀要素都依然共存於當代社會中，但這之間的關係並

非胡亂拼湊在一起，反而是建基於 Urapmin 基督教宇宙價值觀的結構框架，此外宇宙價值體系的變化也帶來其他社會面向的轉變，例如性別互動(Robbins 2010)。因此，Robbins 談 Urapmin 的靈恩運動現象，著重於信仰的改宗過程、價值系統的改變，以及價值改變造成的社會變遷，進而如何以新的宇宙觀框架拼湊傳統的觀念價值。

Carolyn Schwarz 則以北澳大利亞 Yolngu 的靈恩運動為例，討論靈恩運動的基督教實踐如何實行現代性的個體主義(individualism of modernity)，以及在基督教儀式之中、之上的親屬基礎的道德觀(Schwarz 2010)。對於當地人來說，信仰的改宗、情緒的支持、經濟的福利和政治的聯盟，都與建基於氏族團體(clan)的親屬關係(kin-relatedness)，而基督教的實踐似乎重新創造傳統中關係性人觀(relational personhood)的道德責任(Schwarz 2010)。例如：教會提倡基督徒的使命是「清理你的後院」，意思是解決親人在酗酒、毒品、賭博等方面沈迷的問題；此外，他們也尋求上帝醫治的能力，基督徒的禱告是幫助親人病得醫治的工具(Schwarz 2010)。因此，照料社群在當下是展現，在未來是投射出基督「人」和基督徒作為整體一部份的職責。基督徒的親緣關係是建基傳福音的觀念，以及責任親屬的當地觀念，致使改宗者加強與親人之間的連結關係，也創造在更高類別關係的「類親屬」連結。也就是說，基督徒關係的再生產與再組織，是依循 Yolngu 基督徒與他人有關、照顧他人的管道(Robbins 2010)。

另一方面，教會也強調個體人與全能上帝之間的關係，每個人都必須自己選擇決定要跟隨上帝。對比於傳統文化邏輯中，藉由埋怨別人來為自己的責任脫罪，基督徒不僅重視自我信賴、為幸福奮鬥，也認為個人對自己的人生有最大的主導權，而這些個體主義的觀念也與國家和市場經濟帶來的「個人發展」、「辛勤工作」產生共鳴(Schwarz 2010)。但是，Schwarz 並不認為兩者是衝突的關係，基督教的親緣關係與個體主義應當被理解為「處境過程(situational processes)」(Schwarz 2010)，在不同的場合、時機和需要下，強調團體性與個體性是隨時可以變換的。因此，Robbins 和 Schwarz 都重視靈恩運動在變遷過程、不同處境下

的面貌，靈恩運動的宗教現象具有基督教與非基督教、傳統與新宗教、個體與群體等不同的面貌。

Annelin Eriksen 則以西南太平洋的 Vanuatu 的五旬宗教會為例，強調應當將五旬節運動在當地發展的社會處境，及其與社會的互動關係進行探討，以理解新宗教如何創造新的社會群體。當地的五旬節教會相當強調醫治的工作，而其復興運動也產生許多新的教會，雖然看似是「分裂」的狀態，但當地人更強調這些教會之間分享共同起源和平台，因此這並非是一個碎裂化的過程(fragmentation process)，而是一個「增裂(multiplication)」的過程(Eriksen 2009)。此外，教會中的醫治活動將特別的人從孤獨、疾病和犯罪中拉出，將其重新放回人群的社會框架中，而個體代表人群的再現，而人群自身也代表國家的再現，所以醫治人也代表醫治國家(Eriksen 2009)。醫治的過程不僅涉及個體在生理或心理的恢復，也加強教會作為一個整體所重視改變的價值(value of transformation)，即便教會不斷增裂分生，但他們都一致強調改變、獨立的價值。也因此，Eriksen 的文章更將五旬節運動推及到國家的層次，關注到醫治疾病其背後運作的整套邏輯，並非只是個人的生理、心理層次，而具有一個國家、社會的整體企圖與視野。

1.3.2 五旬節/靈恩運動的人觀與社會脈絡

黃應貴則以臺灣布農族的新宗教運動為例，討論東埔布農人主觀（人觀）、客觀（政治經濟變遷）脈絡中新宗教運動的發展，雖然黃應貴並未使用「五旬節/靈恩運動」的概念標示新宗教運動，但是當地人相當強調醫病、祈禱、禁食、異夢等宗教經驗，且運動與苗栗中華祈禱院互動密切，因此本文亦將此現象視為靈恩運動的基礎。黃應貴認為，布農族人的生活圍繞在 *hanido* 的人觀上，尤其透過生命儀禮（婚禮、小孩慶生、小孩成長等）來表現，而人觀也形塑其對於自然環境的認識與關係。但由於二戰末期日本殖民政府要求當地種植水稻，破壞當地原本種植小米的歲時祭儀、也致使當地人遷移至低海拔地區而遭受瘧疾威脅，外在客觀條件提供當地人改宗長老會的基礎，主觀上更相信天災、病及等大災難

是 *dehanin* 處罰布農人未履行儀式的現象(黃應貴 1989)。所以，布農人用傳統的觀念接受基督教信仰，但也改變傳統觀念的含意：*hanido* 變成惡魔、*dehanin* 變成基督教的上帝，前者變成負面的用語，失去原本正面的含意，原先與生活息息相關，如今也只有面對災禍時才被提起(黃應貴 1989)。

因此，布農人改宗基督長老會，一方面是因應人與環境的變遷，一方面也建基於傳統的人觀。而長老會為當地人開辦儲蓄互助社、生產工作互助隊，皆解決當地資金、勞力不足的問題，以適應資本主義市場經濟(黃應貴 1991a)。但也造成當地更大的貧富差距，貧者在互助中往往只扮演勞力的供應者，而不是受惠者，也致使後期許多人不參加教會活動，導致教會的沒落(黃應貴 1991a)，1980年許多人的經濟作物價格過低而一無所得，甚至破產，社會產生另一種危機感，導致新的宗教運動以尋求新社會秩序。

新宗教運動將社會失序、教會沒落、市場經濟適應的失敗視為天災、疾疫，是 *dehanin* 對信徒缺乏誠意履行儀式所給予的懲罰，因而創造並執行新的儀式以克服危機(黃應貴 1991a)。尤其強調個人的平等關係，在上帝面前的平等性；集體祈禱的治病儀式也恢復原有社會成員間休戚與共的共享關係；聚會中，參與者共同對夢占的解釋與事務處理，解決部落的衝突關係，也恢復夢占原有的地位，以及重拾人與物之間的溝通(黃應貴 1991a)。而當地人對於「夢占」的接受（新宗教運動）與否定（傳統長老會），也呈現出承認夢占而有「靈魂」的人非常意識到剝削的現象，甚至企圖反抗，反之，不承認夢占而被視為失去「靈魂」的人對於剝削現象較容易淡化，也較不排斥異化(黃應貴 1993)。

黃應貴梳理布農族人如何從傳統人觀改宗到基督教長老會，最終發展出新宗教運動（靈恩運動）的歷史變遷過程。不管是改宗至長老會，或新發展的靈恩運動，兩者都建基於傳統人觀之上，以因應環境與政治經濟的變遷，而新宗教運動的夢占、強調人的平等性、部落的集體性亦都是對於傳統布農文化的恢復，這些文化邏輯與機制再再幫助當地人面對資本主義的市場經濟。因此，一方面透過運動的儀式象徵過程，參與者找到自我肯定與自尊，另一方面其還具有文化再創造

的意義，而新宗教運動更可視為對統治支配權力「無言抗議」的社會運動(黃應貴 1991b)。因此，黃應貴相當強調布農人兩次改宗（第一次是改宗長老會，第二次是靈恩運動）都有主觀上地方文化脈絡的基礎，以及客觀上政治經濟變遷的動力，靈恩運動如何恢復當地人既有的人觀，以幫助他們重新處理人和物的關係，解決經濟、族群間的不平等。

Simon Coleman 以北歐瑞典生命之道教會的五旬節運動為例，在全球化的脈絡中，以交換理論、身體的角度談五旬節運動的人觀：五旬節宗的信徒如何理解身體、以及在全球化中建立的自我。Coleman 強調人的身體並非是獨立於世界，而是與其所處的地方(place)結合在一起，且五旬節運動強調個人身體可以將聖經所說的行為活出來，「聖經(Bible)不只是聖經(Script)，還是一場戲的劇本(script)；不僅要相信，還要活出來」(Coleman 2000)。再者，五旬節運動中的身體亦包含內在化(internalization)和外在化(externalization)兩個層面：前者意味著「信徒藉由聖靈，並不認為自己是詮釋(interpret)聖經，而是領受(receive)上帝的話語」；後者代表藉由得到上帝的話語，人可以改變環境、社會(Coleman 2000)。也因此，五旬節信仰的核心從一個地方轉移到一個身體，倘若每一個人都可以做「小耶穌」，便可將神聖中心無窮盡地擴展開(Coleman 2000)，個人的身體成爲全球化的慣習，藉由身體完整地保留神聖的語言，也使信徒感受自己的力量可以將福音傳播到世界各地。另一方面，致使五旬節運動在全球化脈絡下快速散播的主因：媒體的使用。藉由現代的大眾媒體，生命之道教會的信息不僅僅是「理念」的傳播，其更是以「照字面」的方式傳播(Coleman 2000)。

五旬節運動的信仰除了強調身體的各樣實踐，其宗教和經濟是沒有區分的，社會法則也都來自於宗教（觀點近似黃應貴 1991b），背後的交換性人觀更塑造群體的社會關係。對於信徒來說，金錢並非只是經濟、財富的，其亦包含宗教文化的概念。牧師教導信徒：「不斷積存的人只會越來越貧窮、給予的人會更富有」，即便有人批評他們不像是社會主義的瑞典的教會，過份地美國化、資本主義(Coleman 2004)，但教會依舊鼓勵信徒多思考自身神聖的部分，從限制人的社會

脈絡中脫離，以進入無限可能的世界，興盛是基督徒信心的鑰匙，「財富的興盛是神性的一部份」，「如果你想要與神有進展，你必須超越現在的財務限制」(Coleman 2006a)。不僅是金錢，道的言說也是個人自我延展的方式，個人的靈力就像是 Hau 一樣，被贈與的物體存有力量在其中，迫使被接受者要「全面地償還」，透過物的分享給予，個人可以確定自我的存在，透過客體化的言語確定主體的說話者(Coleman 2006a)。

而五旬節運動的金錢/靈力交換，也不同于西方強調社會行動者界線(bounded)、獨立存在(autonomous)的人觀，內在自我的延伸可以越過文化心理的界線，提供信徒相互滲透的可能性，個人在交換的關係中是可分割的(dividualized)，透過不斷外部化、交換個人特質的靈的部分(Coleman 2004)。因此，信徒得到了神力量而強壯之時，並非將力量保留，反而透過不斷贈與的方式，外部化自身、交換個人的靈特質、使其他人能夠得到神的靈，而這些活動也使得「給予者」的權力更多的擴張(Coleman 2004)。因此，Coleman 以身體和交換作為五旬節運動的切入點，一方面關注到信徒身體如何在其所處的社會空間中發生作用，身體如何作為信仰實踐的所在，另一方面關注到五旬節運動背後的交換性人觀，所得的金錢和靈力並非保留於自身，而是透過不斷給予分享以得到更多的力量，也促使五旬節運動的信徒有源源不絕地動力分享、加強群體的社會關係。

1.3.3 五旬節/靈恩運動的身體與領袖魅力

Thomas Csordas 以美國天主教的靈恩運動為例，企圖借用現象學的方法，以「自我的形塑」為核心，描述在靈恩運動中治病儀式的身體感覺，以及其背後的美國的健康觀念。Csordas 認為美國的靈恩運動反應一套美國的民族心理學和身心靈的觀念，長時間的情緒壓力將導致身體的疾病，以及自傳式的事件是被個體所佔有，且被組織為人的認同(Csordas 1994)，而治療之所以有意義，就在於這套文化邏輯的存在。進而，Csordas 認為在主體和客體的區別之上，存在一個經驗的綜合模式：「前客體(pre-objective)」(Csordas 1994)，但這並非意味前客體就

是前文化的狀態，因為這個前客體依舊是存在於社會文化的世界之中，而在治病過程中，經驗就是文化客體化的過程(process of cultural objectification)。例如，在靈恩運動中「辨別諸靈」的能力就是幫助患者意識到不自主的、未成形的意識和感受，也進而綜合那些不同的文化意義。

再者，Csordas 重視靈恩運動中「自我(self)」的形成。他不將自我視為是客體化的存在，也不將自我視為自我過程的體現，而是將自我視為「與他者的存在相遇(existential encounter with Otherness)」(Csordas 1994)，所以定向的自我過程（例如：想像與回憶）是不自主的、獨立自主、看似獨立於脈絡的。而在回憶治療中，事實上信徒是在自傳式的表白，且其被視為是神聖啓示的產物，這些話語來自上帝的激發。因此，在許多靈恩運動的治病活動中，強調耶穌的參與及饒恕，透過這樣的方式再秩序內在的客體，也透過這過程重新經歷自我，進一步地說，與耶穌的關係是最高的親密關係，而這關係是建立在自我的過程之中：與耶穌的親密表明是與最原初的自我產生最純真的親密，因為耶穌就是自我的他者(Csordas 1994)，所以治病的過程也就是神聖自我的創造。因此，Csordas 將現象學的視野帶入靈恩運動的人類學研究中，更多關注到信徒自我的神聖化與形成，宗教不僅僅有社會文化脈絡的面向，其也有信徒自身對於神聖的創造與體驗。

譚昌國以臺灣排灣族的長老會靈恩運動為例，企圖討論靈恩運動中靈恩醫療者的魅力，及其如何證實他們的能力，尤其以勸說和治病兩者切入。譚昌國認為，醫療者透過身體語言的安排使得其他人能專注在信仰的活動上，勸說的目標是讓會眾確信聖靈的實際，並帶他們與聖靈有交通關係，而這被視為是治療的來源，而信息演講、詩歌的內容，亦都企圖說服聽眾相信聖靈的實際(譚昌國 2010)。此外，唱詩歌也創造出立基於歌唱者身體的主體的時空，並創造出強化「這裡」和「現在」的感覺，這是一個互為主體的時空，歌唱者和神聖者在相互且同時的關係中(譚昌國 2010)。

再者，治病不能單純看成宗教的，患病不僅是屬靈的危機，也是社會的危機，醫療的目的不僅是和「神聖他者」建立正確關係，也是讓病人離開與「社會他者」

疏離的狀態，進而轉化成有關係、有交通的狀態，一個「奉獻人(devoted person)」的社會人狀態(譚昌國 2010)。最後，譚昌國認為，靈恩醫療者是在排灣族巫師傳統斷裂的歷史脈絡中興起，傳統的女巫師和靈恩醫療者都是人和神的中介者，護衛傳統規範、作為敬虔生活的模範(譚昌國 2010)。因此，譚昌國勾勒出醫療者如何透過言語、肢體語言的方式「勸說」聽者，且透過治病更加強上帝的實際，靈恩運動的治病不僅僅是與神聖他者的接觸、身體的醫治，事實上也包含社會性的醫治，使得信徒可以繼續過著敬虔、規範的生活。

綜觀過去不同的人類學家，對於五旬節/靈恩運動在各地進行的研究，大體可以從其宗教的多元性、人觀與社會脈絡和身體與領袖魅力的角度切入，各自都表現出靈恩運動的複雜與多樣性，一方面與傳統產生斷裂，用新的方式詮釋傳統，一方面也建基於傳統，產生新的價值系統(Robbins 2010)，其也不僅是提供一套個體性的觀念，其也強調群體性的面向(Schwarz 2010)，進而治病儀式不僅是個人的治療，而是整個國家的療癒(Eriksen 2009)。而靈恩運動在地方的發展，也涉及其靈恩運動式的人觀如何影響信徒所處的環境(Coleman 2000; Coleman 2004; Coleman 2006a)，以及在變遷的社會中，當地人的傳統人觀如何運作在新宗教運動之中(黃應貴 1989; 黃應貴 1991a)。最後是靈恩運動中，個人如何經歷到神聖、和自我如何形成，與美國文化脈絡的關係(Csordas 1994; Csordas 2001)，而宗教活動中，宗教領袖如何透過說話的魅力影響信徒，進而使得信徒重新進入社會的秩序(譚昌國 2010)。但是，各個研究鮮少對於五旬節/靈恩運動自身所產生的宗教邏輯進行討論，究竟不同的宗教經驗彼此的關連性是什麼？而經驗的感受是如何被賦予意義？這些面向是過去研究較少觸及和研究的，而本文也將探討靈恩運動中的經驗是如何運作？經驗的運作如何產生宗教的神聖意義？

第四節 章節安排

本書將區分為七個章節，第一章企圖呈現過去宗教人類學研究重視象徵系統，但是較少討論象徵結構如何「被形塑」的過程，也因而引入意識形態的討論與觀點，進而重新檢視近年五旬節/靈恩運動相關的研究，不同關注的角度包含其多樣性、人觀、身體感官，依舊缺乏靈恩運動宗教經驗如何被賦予意義，感受雖然具有先驗性，但並非每個經驗意義都是神聖的。

第二章則將五旬節/靈恩運動置回基督教傳統的脈絡中，新宗教運動的神學觀念如何與傳統基督教產生差異；從二十世紀開始的五旬節運動，其一百年的發展具有什麼不同的現象和特徵，歷史過程中，教會逐漸去組織、去宗派化，不重視方言，以及更重視經驗感性、而非神學的理性思考。第三章呈現臺北靈糧堂的發展沿革，不同牧師風格產生不同的教會風格，在 1977 年開始由周神助轉向，近三十年如何壯大，從獨立教會變成「宗派」，且逐漸靈恩化，如何影響原住民教會，也如何吸納臺灣其他的宗教運動。

第四章更加將焦點鎖定在臺北靈糧堂青年牧區，並以此為田野調查對象，呈現出青年牧區的各樣層次的活動，教會如何透過每年寒暑假舉辦的大型營隊、特會，每週的青年崇拜和小組團契，進而到個人每天的讀經靈修生活，在各個方面影響、灌輸、複習信徒對於靈恩運動人觀的認識。而媒體也是青年牧區善用的媒介，報紙、雜誌、音樂一方面反應青年牧區重視的流行文化，也一方面體現神聖與世俗的協調。

第五章進入報導人的改宗經歷中，將改宗者區分為老基督徒（從小在臺北靈糧堂長大的人）、老基督徒移民（在別的地方改宗，但因不同因素到青年牧區聚會）和新基督徒（在青年牧區改宗者）。透過三種不同的改宗者的宗教經歷，企圖呈現青年牧區對於改宗者的影響力：教會將年輕人視為有思想、能力和意志的獨立人，吸引老基督徒的改宗；教會的活潑、流行和同儕多，吸引老基督徒移民的改宗；教會提供的安定感，以及經歷上帝，則吸引非信徒改宗。但是，即便不同的改宗者處於不同的處境和改宗因素，宗教經驗的真實性卻是所有改宗者的共

有的改宗因素。

第六章更進一步討論報導人的主觀宗教經驗，本章節企圖將報導人所感受過的宗教經驗歸類成五種類型：說方言、與上帝溝通、財富、醫病與趕鬼釋放，而這五種經驗也體現靈恩運動的人觀。因為上帝的臨在，所以信徒開始說方言，且上帝透過聽覺、視覺與信徒溝通，而上帝是全能的上帝，被上帝臨在的信徒也將體現上帝在財富、健康和成功上的充足，而醫病和趕鬼釋放則體現出外於上帝靈臨在的處境，需要透過被醫治與趕鬼，以繼續維持信徒在上帝靈臨在的狀態。也因此，各樣的宗教經驗事實上都反應靈恩運動強調的「上帝靈臨在」，因為上帝臨在信徒得以有能力、有成功的人生。

第七章則跳出主觀的經驗模式，從客觀的宗教邏輯來觀看。靈恩運動的信徒有各樣的經驗，但是這些經驗並非完全由信徒個人所詮釋，事實上經驗的意義被賦予背後是一套意識形態的運作。第四章教會各樣的活動所灌輸的教義，透過信徒的身體體現出來，且再次印證教義的真實性。而看似多樣的宗教經驗及其詮釋，也並非是紛雜的，信徒對於經驗的詮釋必須依循教會教義的教導，而教會面臨分裂危機時，也是透過意識形態整合教會。也因此，靈恩運動看似紛雜的多樣宗教經驗，並非是沒有邏輯和一致性，事實上背後運作一套意識形態，掩蓋了詮釋者和非詮釋者、神職人員和信徒之間對於經驗詮釋的權力的不平等關係。

第二章 基督教傳統中的 Holy Spirit：從聖靈到五旬節/靈恩運動

第一節 基督教傳統的「聖靈」

聖經的新約、舊約都有對「聖靈」的描述，但是對於「聖靈」的「樣子」、「形態」、「與之互動」，卻不斷有新的聖經詮釋和神學觀念。在舊約聖經中，通常將其稱為「耶和華的靈」或「上帝的靈」，在希伯來文中，「靈」被解釋成「風」是看不見的神秘力量，「氣」是生命的能力，「神聖的能力」則和上帝的感動有關(黃錫木 2005)。在新約聖經中，希臘文的「靈」被表述像風、且滿有能力，具有身份位格(person)，有不同的型態，「形狀彷彿鴿子」、「向火一般」(黃錫木 2005)。聖經以不同的象徵形容聖靈的力量，油象徵聖靈帶來恩典或服事的力量，火代表潔淨和審判的力量，鴿子象徵受苦的力量，而水則代表生命的源頭(林鴻信 1996)。也因此，基督教所詮釋的聖靈，其具有多樣的形式和能力。

2.1.1 基督教初期的聖靈

基督教思想傳統中，三位一體(trinity)是對上帝最核心認識的概念。但是，聖經中並沒有「三位一體」這詞彙，其為後世神學所整合的解釋。上帝是「一位」，同時也是「三位」位格(person)，既是一又是三，聖父、聖子和聖靈都是上帝，彼此並不相等、從屬，反應基督教的三一上帝兼具獨一性和多樣性。耶穌在《聖經 馬太福音二十八章 19 節》對著門徒說，「你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗」，聖經便清楚記載「聖父」、「聖子」、「聖靈」是三個分別、卻又獨一的上帝。

基督教發展初期，教會藉由宣讀「使徒信經 (Apostles' Creed)」¹確定改宗者

¹ 我信上帝，即全能之聖父，創造天地之主。

我信其獨生之聖子，我主耶穌基督；我信耶穌為受聖靈感動之童貞女馬利亞所生；我信耶穌在本丟彼拉多手下遇難，被釘十字架，死而埋葬；我信其降至陰間，第三日從死復活；我信其升天，坐於全能之天主父之右；我信其日後必自彼處降臨，審判生人死人。

我信聖靈；我信聖而公之教會，我信諸聖相通功；我信赦罪之恩；我信身死後必復活；我信永生。

的信仰，信經表達：「我信上帝，全能的聖父」、「我信獨生的聖子」、「我信聖靈」，亦呈現基督教初期對於聖靈的崇拜信仰。西元四世紀尼西亞會議通過的「尼西亞信經 (Nicene Creed)」²，更加表明三位一體的上帝：聖父、聖子、聖靈都是上帝，且當受崇拜。可見，基督教形成以來，聖靈「就是」上帝，他是基督教的基礎信仰與共識，未被挑戰與懷疑。

2.1.2 備受爭議的孟他努主義：基督教史上最早的靈恩運動

雖然基督教傳統對於聖靈是「上帝」保有共識，聖靈有其自己的「身份位格」，且以不同的「樣態」在聖經中出現，但基督教初期對於「聖靈如何與人互動」產生極大的爭論。西元二世紀的孟他努 (Montanus)和其兩位女學生一起宣教，其主張：一、聖靈的時代已經開始，聖靈的啓示之重要性大過字面的聖經，信徒會有聖靈充滿的經驗；第二、熱切期待耶穌再來，預言上帝要降臨在孟他努的家鄉；第三，重視苦修禁慾、刻苦己身，拒絕肉體的慾望(林鴻信 2005)。

許多早期基督教的神學家斥孟他努主義是異端份子，加以排斥、不接受。有人批評孟他努的三一上帝與普世基督教相同，但過份強調「屬靈恩賜」使得信徒獻身於邪靈，而真正的聖靈不會造成出神、喪失對個人理智的控制能力。初代教會的教父大巴西流(Basil the Great)也批評：「孟他努把自己等同於聖靈」，但這指控並不具有說服力的證據(Karkkainen 2009 [2002])。另外，孟他努主義雖然多持正統教義，但卻造成分裂，只認為自己是真正的教會，麥克阿瑟 (John MacArthur)

阿們。(摘自中華聖公會港澳教區 1957 年出版之《公禱書》)

² 我們信獨一上帝，全能的聖父，創造天地，並一切有形無形萬物的主。我們信獨一的主，耶穌基督，上帝的獨生子，在萬世以前為聖父所生，從上帝所出的上帝，從光所出的光，從真神所出的真神，是生、非造、與聖父同體。萬物都是藉著他受造。他為要拯救我們世人，從天降臨。因聖靈的大能，為童貞女馬利亞所生，成為人身，在本丟彼拉多手下，為我們釘在十字架上，被害，受死，埋葬。應驗了聖經的話，第三天復活，升天，坐在聖父的右邊。將來必在榮耀中再臨，審判活人死人他的國永無窮盡。我們信聖靈，是主、是賜生命者，從聖父、聖子所出，與聖父、聖子，同受敬拜，同享尊榮。昔日藉眾先知傳話。我們信使徒所傳唯一聖而公之教會。我們承認為赦罪而設的獨一洗禮。我們盼望死人的復活，並來世的永生。阿們。(摘自香港聖公會 2000 年重印之《聖餐崇拜禮文 (第二式)》)

牧師批評：「孟他努相信所有教導都是聖靈默示，其所發的假預言（上帝會降臨到他的故鄉）是判其為異端的主要原因」（MacArther 2004），許多神學教科書、教理史也都將視為初代教會的異端。

但也有當代神學家為其「翻案」：認為孟他努主義並非是異端。田立克(Paul Tilich)認為初期教會排斥孟他努主義，致使當代基督教有四方面的影響：第一、以正典化的聖經為中心，忽略聖靈感動的可能性；第二、教會強調組織化的制度和階級體制，平信徒角色式微、參與教會管道越來越窄；第三、教會失去對於終末的迫切期待；第四、教會的信徒的訓練、紀律鬆散(Tillich 2000; 林鴻信 2005)。林鴻信認為：「若要將孟他努主義視為異端，實在有點勉強，事實上孟他努主義是最早的靈恩運動，應視之為一種極端」（林鴻信 2005）。因此，初期教會被視為異端的孟他努主義，在當代的神學討論中，重新被賦予價值和正面的意義。

第二節 二十世紀的五旬節運動：五旬宗教會的建立

五旬節到了 門徒都聚集在一處

忽然 從天上有響聲下來 好像一陣大風吹過，充滿了他們所坐的屋子

又有舌頭如火焰顯現出來 分開落在他們各人頭上

他們就都被聖靈充滿 按著聖靈所賜的口才說起別國的話來

《聖經 使徒行傳第二章 1-4 節》

被初代教會視為異端的孟他努主義，在將近兩千年的教會歷史中沈寂，於二十世紀再次興起，且形成系統化的神學、創設神學院，甚至被視為「二十世紀的宗教改革」（林鴻信 1997）。但是，「靈恩運動 (Charismatic Movement)」重視聖靈恩賜(charismatic gifts)，強調聖靈洗禮、方言、預言、神蹟醫治等，與強調聖靈工作的宗派——五旬節宗 (Pentecostalism)不應該混為一談，前者是一種神學思潮運動；後者是宗派性的教會，以「神召會(Assembly of God)」最為著名(郭鴻標 2005)，而整體二十世紀的聖靈運動（靈恩運動與五旬節宗）可通稱為「五旬

節/靈恩運動(Pentecostal/Charismatic Movement)」³。

聖經中的「五旬節」是五旬節運動的關鍵故事。「一旬」為「十天」，希臘文 Pentecost (五旬) 則為「五十天」，從逾越節⁴開始計算的第五十天為「五旬節 (the day of Pentecost)」，猶太教用這天紀念以色列人出埃及後第五十天，摩西上西奈山得到十誡。《聖經 使徒行傳 第二章》記載：

耶穌升天之後，門徒於五旬節當天聚集在一個地方，突然有聲音從天上下來，像是颶大風一樣，又看到形狀像是火焰的舌頭降在每個人身上，每個人都被「聖靈充滿」，說起別國的語言，許多外國人聽到他們說其家鄉的語言，且讚美上帝，就很驚訝。

根據新約聖經的記載，耶穌升天後，聖靈在五旬節這天降下，充滿聚集在馬可樓的信徒。也因此，基督教慶祝聖靈降臨的「五旬節」，後來二十世紀強調聖靈工作、聖靈降臨的教會，亦時常使用「五旬節」作為其團體的象徵。

2.2.1 五旬節運動的始祖：約翰衛斯理

雖然初代教會已經有最早的五旬節運動——孟他努主義，但五旬節運動常常將其「始祖」推及到十八世紀的約翰衛斯理(John Wesley)。約翰衛斯理終其一生是英國聖公會的牧師，受到敬虔主義(Pietism)的影響，強調信徒個人要親身經歷信仰，其修改「聖經」、「傳統」、「理性」的聖公會神學，加上「經驗」亦作為信仰重要的基石。約翰衛斯理的追隨者在其死後，脫離聖公會成立「循理會（衛理公會，Methodism)」。約翰衛斯理具有「先見」的神學觀影響後世五旬節運動甚

³ 「五旬節/靈恩運動(Pentecostal/Charismatic Movement)」是對於整個強調聖靈工作、聖靈充滿的教會、神學的統稱。而後文將以「五旬節運動」作為「五旬節/靈恩運動」的簡稱，而「靈恩運動」將特指 1960 年代的現象。

⁴ 逾越節：以色列的主要節期，其紀念舊約聖經中，摩西要帶領以色列人離開埃及，上帝要以色列人在這一天，把羊血打在家門的門楣上，且不可離開家門，當夜上帝將擊殺埃及人，越過以色列人。

多：第一、對於聖靈、方言的開放性，他熱切希望自己有說方言的恩賜，也為此迫切禱告，他認為人的語言會枯竭，不足以表達內心深沈的敬拜，需要透過方言來表達(周學信 1999)。甚至，其日記中提及：

清晨三點左右，當我們仍然在持續禱告的時候，神超自然的能力令人驚奇地降在我們身上，許多人因著滿溢的喜樂而哭喊，另外有許多人倒在地上，當我們稍微從全能之神奇妙可畏的面前轉醒過來時，我們異口同聲地喊著：「讚美神！惟有基督是主！」(Greenfield 2001)

第二，承襲自敬虔主義的「成聖觀」（個人在受洗、相信耶穌之後，需要不斷朝著實現上帝美好旨意的方向前進）。約翰衛斯理強調「因信稱義」之後的「完全成聖（第二重祝福）」，使得個人不喜歡犯罪、徹底除去一切的罪，活出敬虔神聖的生活(Olson 2002[999])。所以，約翰衛斯理一方面強調聖靈的工作，以及對方言的追求，另一方面突顯基督徒不只要受洗、相信上帝，還要「經歷」上帝、進而走向完全神聖、聖潔。值得注意的是：約翰衛斯理僅認為「說方言等其他的現象，都是聖靈充滿、聖靈彰顯的『一種』形式」，他只是一種方式，其觀念與五旬節運動有所不同。但其成聖觀依舊影響美國十九世紀的聖潔運動(Holiness Movement)，主張在成為神聖、聖潔之後，還要追求聖靈與火的洗禮，聖潔運動亦成為五旬節運動的「基礎」。

2.2.2 五旬節運動的開始：巴罕

巴罕(Charles Parham)被稱為五旬節之父，他對五旬節運動的形成與神學發展有重要的影響力。早先其就讀循理會的神學院，但他宣稱神啓示他「教育有礙事奉」，所以他離開學校，在一間循理會的教堂擔任牧師。他信仰的過程中，他和他兒子都曾罹患重大疾病，但卻都在禱告後得到痊癒，這也刺激他開啓為人疾病得醫治禱告的工作。他到美國各地訪問，亦造訪伊利諾州的錫安城，拜訪神醫佈

道家和聖潔運動的思想(葉先秦 2007)。

1900年回到家鄉成立伯特利聖經學院，其學生大多來自聖潔會、循理會的背景。他交代學生從聖經中尋找聖靈洗禮的證據，並提議從《聖經 使徒行傳》著手，幾日後，學生異口同聲表示「說方言是聖靈洗禮的憑據」，於是眾人開始禱告祈求。一位女學生開始說方言，其他學生也開始說方言。首位領受方言的女學生 Ozman 認為應當追求聖靈的洗禮，而不是方言，因為方言不是受聖靈洗禮的唯一明證(葉先秦 2007)。但是，巴罕卻強調：「方言是聖靈洗禮的『唯一』證據」，此神學理念便與過去衛斯理以來的傳統分道揚鑣，與「方言只是聖靈洗禮表現的一種」有所不同。不久之後，巴罕結束聖經學院，到各地舉行佈道會，為人醫治、受聖靈洗禮禱告。後來，他在波士頓設立新的聖經學校，威廉西摩(William Seymour)便是這學校的學生。

威廉西摩進入聖經學校之前，於循理會歸信基督教，而後轉至聖潔會。1906年到洛杉磯的黑人教會擔任牧師，且宣講聖靈洗禮的觀念，但其信徒並不能接受，因而失去牧師的工作。但有些信徒仍繼續邀請他帶領查經班，教導聖靈洗禮和說方言的教義。起初他沒有聖靈洗禮的宗教經驗，說方言、唱靈歌等現象則是由其他信徒開始發生，進而也得到相同的經驗(葉先秦 2007)，聚會吸引越來越多人參加，最終被媒體關注而被報導，這是五旬節運動醞釀過程中，著名的「亞蘇薩街復興(Azusa Street Revival)」事件。

五旬節運動快速地從美國散播出去，1909年已經遠及印度、韓國，傳到上海、香港等亞洲城市，另一方面，1916年越過大西洋在北歐成立第一間五旬節宗的教會，北歐和英國也有五旬節運動熱切的宣教士到亞洲宣教，尤其吸引下層階級的信徒，藉由許多帳幕聚會、營會活動作為佈道的主要形式，幫助下層階級建立認同和歸屬感(張慕皚 1994)。此外，五旬節運動善用小報紙當作刊物，轉載許多聖靈洗禮的經驗和神醫的見證故事(張慕皚 1994)，五旬節運動迅速在世界各地傳播開來，直到第二次世界大戰結束才稍緩冷卻下來。

2.2.3 五旬節運動初期的傳播與類型

而二十世紀初期的五旬節運動，其發展史與傳播方式，可歸納為幾個面向：

第一、五旬節運動的形成，並非是一蹴可幾、突發其來的現象，成聖觀與美國聖潔運動有緊密關係。其重要的參與者也多具有循理會、聖潔會背景。五旬節運動的「成形」是建基於巴罕在美國各地的訪問，吸納美國各地正在發生的教會運動，例如：禱告醫治便是來自伊利諾州的錫安城。因此，五旬節運動可視為十九世紀末期美國各種基督教運動的「總結」、「拼裝」，將各類的信仰觀念組合、拼湊在一起，但也因各觀念教義的差異與拼湊，五旬節運動內部也產生分裂。

第二、五旬節運動的創立者、傳播者都具有高度的流動性。一方面運動的推行者被傳統主流教會排斥、不被接納，一方面也推波出五旬節運動強烈的跨地域網絡關係，進而成為全球性的運動，積極向海外傳教、傳播聖靈洗禮的教義。

第三、五旬節運動善用團體性的營會活動，使各式各樣的人可以聚集在一處，體驗聖靈的經驗、聆聽新的神學詮釋，這些「額外」、「特別」舉辦的團體聚會活動成為網絡傳播的平台。另外，發行的刊物著重信徒經驗的描述，也促使其信仰感受可以文字化、快速地且活生生地傳遞開來。一百年後，當下的臺灣五旬節/靈恩運動，依舊舉辦各類大型的特別聚會、傳播媒介等刊物亦被廣泛使用。

第四、初期的五旬節運動是「分離主義」，信徒、牧師離開原本的教會，創立新宗派、發展「五旬宗神學」。因此，初期的五旬節運動並非是宗派「內」的運動，而是「從宗派內向外」的運動，此階段受到五旬節神學觀念影響的教會，亦被通稱為「五旬節宗」。

第五、五旬節運動的產生，是建基於不同地區、不同的神學基礎之上，因而發展出多樣的五旬節運動。五旬節宗派(Pentecostals)是複數的，而非單數、單一現象的五旬節宗派(Pentecostalism) (Karkkainen 2009 [2002]; Robeck 1993)，因而，其以強調聖靈洗禮和方言作為群體的核心，但在其他的神學議題、教會形式

便有差異性。其發展出不同的教會體制與神學，但大體上有三種類型⁵：

1. 「衛斯理五旬宗 (Wesleyan Pentecostals)」：延續循理會的「第二祝福」（成聖觀），許多聖潔運動的教會加入此系統，且加上「第三祝福」是聖靈的洗禮，且方言是其跡象，例如：神的教會(Church of God)。
2. 「浸信會五旬宗 (Baptist Pentecostals)」：強調聖潔生活，教會體制接近長老會、公理會的形式。例如：最大的五旬宗教會「神召會(Assemblies of God)」。
3. 中國發跡的「真耶穌教會(True Jesus Church)」屬於「獨一神格的五旬宗 (Oneness Pentecostals)」，否定傳統三位一體的教義。「聖父、聖子、聖靈的名字就是耶穌」，受洗必須奉「耶穌」的名、在流動的天然活水中施洗，而非奉聖父、聖子、聖靈的名施洗。且說方言是得救的憑據，水的洗禮不等於聖靈洗禮，說方言才代表受過聖靈洗禮 (Chen 2009)。

回顧基督教的神學、教會歷史，「聖靈」議題的爭論往往在於「人與聖靈如何互動」，而非聖靈位格的問題。初代基督教的孟他努主義被判為「異端」之後，「類五旬節運動」的神學便沈寂千年，藉由約翰衛斯理的教會，逐漸又被世人所關注。二十世紀的「五旬節運動」在美國成形，佈道家、牧師不斷在各地傳播有關聖靈工作的資訊，堪稱二十世紀的「宗教改革」。許多教會離開既有的宗派組織，發展出各類型的「五旬節宗教會」，重視信徒被聖靈充滿經驗，其也逐漸發展、系統化五旬節宗的神學思想、創辦神學院，成為名符其實的五旬節「宗」。

第三章 何謂靈恩運動

初期的五旬節運動是「分離主義」，五旬節宗離開原本的宗派組織，重新創立新的宗派教會，建立五旬宗的神學院，產生新的體制和聯盟。但是，五旬節運動並非徹底和傳統宗派無關，1960年代五旬宗運動再次衝擊傳統宗派，天主教、

⁵ 此處修改 Karkkainen, Veli-Matti (2009[2002])和葉先秦(2007)兩者對於五旬宗類型的分類。前者將五旬宗區分為六種類型，但這六種類型無法呈現五旬節運動的時間階段性。而後者的分類較強調當時美國不同的教會運動，反而不易呈現出宗派的背景。因而此處修改兩者對五旬宗的分類。

信義會、長老會、聖公會等宗派都受影響，進而強調聖靈的工作。這些教會沒有離開原有的宗派組織，隨著既有的教會網絡散播開，通稱為「靈恩運動 (Charismatic Movement)」。

因此，「靈恩運動」和「五旬宗教會」的基本差別在於：靈恩運動是在既有宗派教會「中」的五旬節運動，五旬宗教會是五旬節運動中「脫離」原本宗派組織的宗教運動。

但在臺灣的基督徒與教會語言中，「靈恩運動」、「靈恩」普遍指稱：強調聖靈工作的教會，未區分五旬宗教會(Pentecostalism)和靈恩運動(Charismatic Movement)，亦時常誤用「靈恩運動」指涉「五旬節運動」。事實上，神召會、真耶穌教會屬於五旬宗教會，而非靈恩運動，而靈恩運動指涉非五旬宗教會、發生在傳統宗派的五旬節運動，但臺灣語境卻往往將兩者混為一談。甚至，刻板地認為：「臺灣長老教會不是靈恩派教會，靈糧堂是靈恩派教會」，但這違背兩個對靈恩運動的定義：第一，靈恩運動發生在既有的宗派中，並未顛覆、脫離原有的教會組織，長老會、靈糧堂中皆有受靈恩運動影響較多或較少的堂會，而非「全面」的「靈恩化」。第二，靈恩運動本身是跨越宗派的宗教運動，各宗派皆有受靈恩運動影響較多的堂會，不同宗派的靈恩教會亦會形塑出新的「網絡關係」。

2.3.1 天主教的靈恩運動：聖神同禱會

「聖神同禱會 (Charismatic Prayer Meeting)」是天主教的靈恩運動。1967 年於美國賓州的大學興起，一群天主教信徒為信仰低落禱告，且經歷聖靈的同在、降臨，此運動快速地向各地擴散，至今遍及兩百個國家、超過四千萬信徒參與。1975 年教宗邀請其領袖在羅馬舉辦週年會議，1978 年梵諦岡教廷支持此運動，1993 年「國際天主教神恩復興運動事務團」獲得教廷平信徒委員會頒佈正式的認同(聖神宮殿祈禱會 2009)，聖神同禱會在天主教體制內，成為教宗正式認同、支持的運動。但並非「整個」天主教都變為靈恩派教會，其在不同的堂會、信徒間組織禱告會團體，透過禱告會的運作發展天主教「內部」的靈恩運動，但也同時維持天主教的體制、教廷對其觀念也予以接受。

許多受到靈恩運動影響的新教堂會也沒有脫離宗派體制，運動在地方堂會的層次發酵，而非全宗派的「靈恩化」。因此，「以偏蓋全」地將任何一個宗派教會視為「靈恩派教會」是錯誤的命題，其與「靈恩運動」的定義相互衝突。靈恩運動並非是全宗派的「集體」現象，而是發生在地方堂會或個人的信仰生活之中。例如：苗栗的中華祈禱院，信徒在此得到聖靈經驗，追求教會更新，而不是離開自己的教會例如(林鴻信 1997)。

2.3.2 五旬宗 V.S. 靈恩運動

五旬宗和靈恩運動不只有教會體制的差別，對聖靈工作也有不同的看法，尤其爭議在「說方言 (Speak in tongues, Glossolalia)」⁶。以五旬節運動的發展史來看，約翰衛斯理經歷聖靈的工作，且期待能說方言，但他認為聖靈的工作有很多種，說方言只是其中「一種」，非必然、必要的元素。二十世紀初期的五旬宗神學：說方言是領受聖靈的「唯一憑據」，領受聖靈的人必然說方言，聖靈的洗不等於信徒改宗時的水洗禮，信徒要追求聖靈的洗禮，說方言就是聖靈洗的主要證據(Vinson 1986 [1971])。「說方言」與「領受聖靈」的關連性成為靈恩運動與五旬宗教會最大的神學差異。

巴刻(Packer)歸結靈恩運動有以下特色：首先，新約聖經所記載的能力、經驗都持續發生進行、沒有停止，信徒可繼續追求：說方言、翻譯方言、說預言、神醫、趕鬼等，且著重禱告多說方言，也鼓勵在聚會中講預言、異夢。第二，教

⁶ 《聖經 現代中文譯本修訂版》將其譯為「靈語」，這是從聖靈所感動而說的話。方言的首次出現便是在《使徒行傳》第二章，聖靈在五旬節當天降下，眾人就開始說起「方言」，而此處的方言是「各國的語言」，也就是世界上存在的語言，聖靈透過這些信徒「說方言」以表達上帝的偉大。除了這類真實存在的語言，「方言」亦是一種跟上帝說話的語言，《哥林多前書》十四章，「那說方言的，原不是對人說，乃是對神說，因為沒有人聽出來。然而，他在心靈裏卻是講說各樣的奧秘」，「我若用方言禱告，是我的靈禱告」。因此，這樣的「方言」可能是不能聽懂的話，而到底是不是人所能夠理解、聽懂的話，也變得不重要，因為這是對上帝說的。反對五旬節運動「說方言」的人認為：《哥林多前書》十四章的同一章節中：「那說方言的，就當求著能翻出來」，「若沒有人翻，就當在會中閉口，只對自己和神說就是了」，因而強調「說方言」必須要能夠翻譯出來，不然就不要說。此外，也用《哥林多前書》十三章：「我若能說萬人的方言，並天使的話語，卻沒有愛，我就成了鳴的鑼，響的鉞一般」認為「愛」比說天使的語言、說方言還來得重要。

會是聖靈藉著信徒彼此相愛和有能力的事奉而建立，信徒多運用聖靈給予的能力建立基督的身體。第三，運用內在醫治的技巧，幫助心靈有受傷的人「想像 (visualize)」基督，使之心靈得醫治(Packer 1989; 張慕皚 1994)。最後，聚會型態也多轉向「敬拜讚美」，詩歌較活潑、重視體驗上帝，再加上肢體的帶動唱(林鴻信 1997)，歌詞較為簡單、字句重複較多，旋律趨向流行音樂(張慕皚 1994)，電吉他、鼓等現代樂器搬上講台，整體聚會形式由莊嚴肅穆走向熱鬧活潑的「演唱會」形式。

2.3.3 第三波的神蹟奇事運動

五旬節運動的發展沒有因為從「五旬宗」到「靈恩運動」而停止。1980年代影響長期對靈恩運動抱持戒心的福音派教會(Evangelical)⁷，美國南加州的靈恩運動強調「神蹟奇事」和「靈力對抗(Spiritual Encounter)」，亦稱為「神蹟奇事運動」。其領袖人物溫約翰(John Wimber)認為：傳福音是一種力量和力量的對決、是上帝的力量和邪惡力量的對決，要靠聖靈的能力來傳教，禱告醫病就是聖靈力量的記號(林鴻信 1997)。

韋格納(Peter Wagner)認為福音派教會太難接受「靈恩」這詞彙，提議稱為「聖靈第三波(Third Wave)」，表示承襲前兩波聖靈的工作(張慕皚 1994)。第三波有五個特徵：第一、相信聖靈洗禮就發生在悔改得救的同時，而非第二次的聖靈洗禮。第二、得救之後要經歷多次的聖靈充滿、浸淫在聖靈中。第三、低調承認方言是聖經中各種屬靈恩賜的「一種」，上帝給予群體中的一些人，而非全部、也不包括非信徒；說方言不是屬靈經驗的優先證明，是一種教會服事、禱告的語言。第四、在聖靈能力中服事是「開始」，並不只是經驗，服事是群體的，而非個人的活動。第五、為了避免分裂，聚會中舉手、公開說方言、為病人禱告等都可以妥協(Wagner 2003)。

⁷ 福音派的四項基本立場：第一、聖經的權威性與充分性。第二、基督十字架的死帶來的救贖是獨特的。第三、個人確定信仰的重生是必須的。第四、傳福音有必須性、適切性與迫切性。因此，通常認為福音派的人重視聖經、教義，以及個人與上帝的關係。

因此，相較於五旬宗教會和靈恩運動對於說方言的立場，神蹟奇事運動更不強調方言的重要性，且直接否定五旬宗教會聖靈洗禮和以水洗禮的區分，將聖靈的工作導向為別人「醫治」、「禱告」，以顯現上帝的能力，而非僅是個人經驗。此外，其教會體制更為趨向「獨立教會」，甚至是反宗派、反傳統，但為要避免分裂，在獨立教會間形成緊密的網絡連結。同時強調信徒集體的「服事」、「奉獻」，以及被聖靈充滿後「有效」的服事、教會增長，此階段亦形成許多「巨型教會 (mega-church)」。

2.3.4 綜觀五旬節運動的發展趨勢

二十世紀五旬節運動的發展，從初期的五旬節宗到宗派教會內的靈恩運動，最後進入神蹟奇事運動。本文歸結有三個趨勢：

第一、五旬節運動的教會模式逐漸「去組織化」、「去宗派化」。從成立新的五旬節宗派，轉而形成在既有宗派教會內的堂會運動，第三波產生許多獨立、反宗派的教會。教會組織體制逐漸鬆散，「體制」的專一權威逐漸式微，由平行、各自獨立、較少體制權威的「平行網絡」取代。

第二、對於「方言」的立場愈趨不重視。初期的五旬節宗強調「說方言＝聖靈的洗」；靈恩運動對其態度較寬鬆，說方言和聖靈的洗未必是絕對的單一關係，但仍重視聖靈洗禮和說方言；神蹟奇事運動根本不強調「方言」，其只重視聖靈的工作以及其所帶來的醫治、能力、神蹟奇事，說方言無關乎聖靈的洗，聖靈洗禮已經在悔改信主時發生，也不重視「經歷」聖靈的過程，趨向「效益論」，得到醫治、教會增長就是聖靈充滿的「結果」。

第三、對於神學的理性思考趨向不重視。五旬節運動的初期，雖然以信徒經驗出發，卻逐漸建構五旬節宗的宗派神學，有較清楚的神學訴求和核心；靈恩運動則是在不同宗派中激起對「聖靈」神學的反省與討論；神蹟奇事運動的反宗派、強調服事的果效，逐漸形成「神學無用論」，批判神學的理性思考、研究。

最後，綜合以上三點可見，其反應當代社會趨向「個人化」的現象。五旬節宗強調聖靈在聚會中整體的運行和降臨，領受聖靈的能力事奉、見證上帝(葉先秦 2007)，是個人在集體中的經歷；靈恩運動則強調個人與聖靈間的互動，透過集體的禱告、唱詩歌呈現出來。但神蹟奇事運動卻相當注重「個人」和聖靈間的關係，個人被聖靈充滿後「使他人」得醫治、看見神蹟，誰擁有較多聖靈的能力就是領導者。所以，組織的體制化逐漸被個人的領袖魅力(Charisma)取代，「去體制化」的同時是建立「個人化的魅力」，新一代的「跨國」「知名」佈道家取代傳統宗派教會的主教、教宗或體制的核心地位。

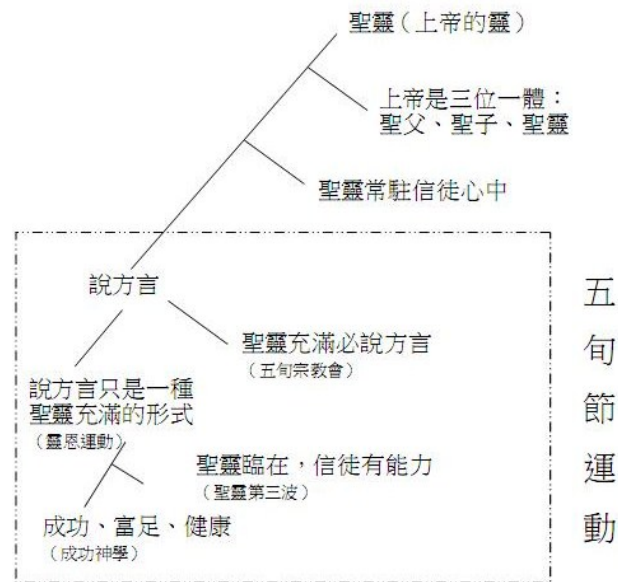


圖 1 基督教神學傳統下的五旬節運動，及其各運動的差異



第三章 臺北靈糧堂青年牧區的历史沿革

前章談及五旬節/靈恩運動的神學脈絡與歷史變遷，本段落便將關注的焦點轉移至臺灣的田野調查地點：臺北靈糧堂的青年牧區。雖然本文主要討論的對象以及報導人屬於青年牧區，但是青年牧區的形成與活動，並非完全獨立於臺北靈糧堂整體教會。因此，本章也將從臺北靈糧堂整體的歷史脈絡切入，逐漸聚焦在臺北靈糧堂青年牧區的神學歷程，及其各個活動。

第一節 臺北靈糧堂 (Bread of Life Christian Church in Taipei)

「靈糧堂」的建立並不屬於任何一個來自歐美國家的宗派（例如：信義會、聖公會或浸信會等），由中國佈道家趙世光所建立，不屬於任何差會(mission)，與外國教會的關係也較不緊密，資金、教會體制亦在草創時期便自立、自給、自養。這類「獨立教會(independent church)」是相對於差會支援成立的教會，由本地領袖所興起的教會(史文森 1997)。「靈糧堂」的初期只是「單數」的堂會，但隨著教堂不斷擴植、建立新的分堂，擴展成「靈糧堂系統」，甚至發展出「宗派」的形態與體制。

3.1.1 創辦人：趙世光

趙世光生於 1908 年的浙江，本名為元昌，1924 年於「監理會上海慕爾堂」受洗成為基督徒後，改名為世光。「監理會(Methodist Episcopal Church, South)」是美國循理會的一支，重視個人生命的改變、不再犯罪、活出基督徒的敬虔生活，除了聖經、傳統的基礎之外，經驗也是重要的信仰基礎，對於醫治疾病等信仰經驗也較開放與重視。趙世光在循理會的背景中皈依基督教，「參加靈修會、奮興大會，流淚禁食禱告」(趙世光 1994)，其自傳中可見「聖靈催促」、「屬靈氣氛」、「雖然已經受洗，但只是開始……」等字詞，皆反應出其與循理會、其後五旬節運動的親近性：一方面重視聖靈的工作，「屬靈氣氛」意謂事件的發生不只是事

件本身，其背後有「靈界」的力量和運作，另一方面也重視基督徒受洗後信仰的更新與改變，不單只是受洗改信而已。。

趙世光後來轉往宣道會(Christian and Missionary Alliance)在上海的守真堂參加聖經學校，除了課堂中學習的靈性提升，他「凡有奮興培靈會無不參加」(趙世光 1994)。1926年趙世光於此教堂擔任傳道工作，1930年按立牧師。「宣道會」是美國1880年代成立的宣教組織，宗旨是要去基督教尚未去過的地區傳教，且強調耶穌基督有四重福音：救主、醫治者、使信徒成聖者、再來的君王(基督教宣道會香港區聯會 2006)。上帝作為醫治者，預備一切身體的需要和醫治，以及上帝作為使信徒成聖的角色，使生命逐漸長進，其也反應循理會的神學影響。但是，即便監理會和宣道會都受到循理會神學傳統的影響，但其並未發展出聖潔運動和五旬節運動，也不認為「必須」說方言、經歷到神蹟醫治，其僅重視上帝對於個人的影響，以及改宗後的改變。而宣道會對於趙世光的影響，除了靈性與神學的觀念之外，兩度赴南洋各地佈道亦是反應出宣道會的傳教精神(趙世光 1994)。

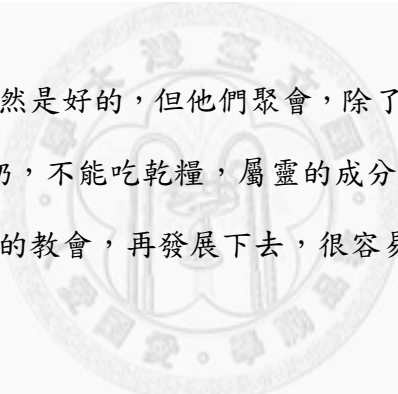
3.1.2 趙世光時期的靈糧堂

1941年，趙世光與谷賢民共同創辦《靈糧》月刊，一群信徒每週三天開辦查經班，每週舉行一次祈禱會。1942年信徒禱告、商討並決定成立「靈糧堂」(趙世光 1994)，不久後成立「上海靈糧堂」。草創期並沒有經濟支助者，也沒有正式的教友，但舉辦所有佈道活動，總有人給予奉獻。其後，靈糧堂持續在南京、上海、杭州、蘇州等地蓬勃發展、建立教會。抗戰結束時，成立「中國靈糧世界佈道會」作為傳教的團體，派遣傳教士到中國各地、南洋群島等，也成立「(蘇州)華東神學院」作為傳教士訓練的學校(趙世光 1994)。1949年，大陸政局改變，趙世光與其家人撤退到香港，從一群在上海便認識的信徒於香港開展傳教工作，兩年半內有一千四百名人受洗，1951年成立「香港九龍靈糧堂」，相繼在印尼成立教會和大學，將教會建立在印度、加拿大、日本等地。而教會的建立網絡

大多依循世界各地的華人發展。

3.1.3 臺北靈糧堂的初期：寇世遠—鄭昌國

1954年趙世光在臺北建立「臺北靈糧堂」，起初三年並沒有全職的神職人員，僅靠趙世光不定期舉辦佈道會。1957年寇世遠擔任臺北靈糧堂第一位全職的神職人員，購入、建堂於和平東路的現址，而寇世遠以講道、解經為其強項，教會快速成長，但其教會牧養並非以全職傳道團隊進行(臺北靈糧堂 1999)。另外，寇世遠也和國語禮拜堂系統的吳勇長老⁸、中華福音神學院院長林道亮牧師關係良好，統稱為「福音派」立場：強調聖經是沒有錯誤的，聖經是信仰和生活的最高標準。寇世遠對於靈恩運動的態度也較為排斥：



教會人數增加固然是好的，但他們聚會，除了一些表面的興旺，多的是『小子們』，只能吃奶，不能吃乾糧，屬靈的成分實在說是很稀薄的。走向偏激不以真道來平衡的教會，再發展下去，很容易走向極端、異端！(寇世遠 1993)

靈恩運動極端地強調必須要有聖靈的經驗，趙世光強調強調上帝對於個人的影響以及改宗後自我的改變。寇世遠採取另外的路線：不重視個人感受經驗，而強調聖經話語的意義，且一切都要回歸到聖經的字句話語。1969年寇世遠離開臺北靈糧堂，結束十二年的教會工作，另創「臺北基督之家」，「當時寇世遠帶人離開臺北靈糧堂去基督之家，比留在靈糧堂的人還多」，其造成臺北靈糧堂會友的流失。接著，1970年-1977年由鄭昌國擔任牧職，其任職時間雖短，但建立起許多團契、成人聖經課程等，且有小型的全職團隊(臺北靈糧堂 1999)。

⁸ 國語禮拜堂的神學系統中，「長老」是牧會的人員，而非平信徒的代表或長者，其等同於其他教會的「牧師」職分。

3.1.4 周神助時期的臺北靈糧堂

1977 年開始，周神助擔任臺北靈糧堂的牧師職，為目前歷任牧師中最久、影響最深遠的一位，其牧會的時間可區分為三個階段：1977 年-1999 年、2000 年-2004 年、2004 年-2009 年(臺北靈糧堂 2009)，

第一階段（1977 年-1999 年）發展尤其快速、大興土木，也奠定臺北靈糧堂在臺灣的地位，第二、三階段（2000 年-1009 年）較多是建立在第一階段的基礎上，向外繼續擴張發展。教會全職團隊從 1977 年的三、四位工作人員，增加到十人（八位傳道），1999 年增加到一百四十三人（七十五位傳道）(臺北靈糧堂 2009)；其反應的是教會會友的成長，從 1977 年主日崇拜一百八十人，到 1985 年八百多人，1999 年增加到五千五百人(臺北靈糧堂 1999)。其增長以 1985 年教堂改建成十多層樓的「宣教大樓」後的三年（1986 年-1989 年）最為顯著，從不到千人會友的教會變成兩千多位會眾的大教會。在快速成長的情況下，1990 年首度面對發展瓶頸、場地不敷使用的問題，但這並非意味臺北靈糧堂完全處於停滯狀態。1990 年成立「靈糧教牧宣教神學院」，1995 年成立「佳音廣播電台」，且在五年內大量向外開拓分堂二十多間，另一方面面對教會場地空間的不足，此時期決定在臺北捷運辛亥站興建「航空母艦型」的靈糧山莊，集合神學院、教會和住宅為一體的社區，1999 年開始啓用，。

1996 年走向「小組化」教會，各團契被切割成數個十多人的小組，增加小組成員的互動與親密性。全世界最大的教會「韓國純福音中央教會」，便是使用「小組」的成功案例，其認為「家庭就是教會」，家庭小組需要照顧其小組員、傳福音，臺灣的教會也曾前往韓國取經學習，但其小組模式並沒有真正改變臺灣的教會體制。直到 1990 年代，新加坡人數增長最快的教會「堅信浸信會(Faith Community Baptist Church)」來台推動「小組就是教會」，強調教會不只有小組聚會，且是「小組化的教會」，教會的組織結構、分工開始轉往小組的層次，不完全操控在全職的神職人員手中。

從教會領導團隊中心逐漸向下分層，小組員有需要，先尋求小組長解決，如

有不能解決的情況便向上通報，而小組聚會的教材由教會的「中央廚房」統一提供，小組長辦表操課即可。教會的「小組化」解決教會專職人員不及應付教會會友人數增加的壓力，改由各個小組長進行工作。一方面更加挑戰神職人員在宗教事務上的獨佔性，顛覆神職人員作為與上帝溝通的媒介作用，一方面也反應出靈恩運動中，每個人都有潛力、可能與上帝直接溝通。教會改為小組化之後，臺北靈糧堂從 1996 年的三千八百人，到 1999 年五千五百人，至今 2010 年已經超過八千人。全教會共有八百位小組長、區長、帶職區牧⁹，單算牧養系統就超過一千人，尚不包括其他事工團隊(臺北靈糧堂 2009)。

2000 年-2004 年，臺北靈糧堂更多關注教會外的社會情境，舉辦二二八全國禱告會、臺灣各族群彼此洗腳，相互表示謙卑，以改變臺灣多元族群間的衝突；成立「臺灣愛鄰社區服務協會」，對原住民、客家、同性戀、身心障礙、獨居老人等特殊族群進行福音關懷，提供社會、社區實質的服務(臺北靈糧堂 2009)。相較於臺灣長老教會長期與國民黨的衝突、參與社會改革、原住民正名運動等，臺北靈糧堂亦在 2000 年熱衷當代臺灣的社會議題。且隨著臺北靈糧堂的蓬勃發展，周神助也成為臺灣基督教界的「名牧」，媒體時常以周神助作為臺灣基督教界的代表，訪問他、徵詢他的意見，尤其近年臺北靈糧堂公開反對臺北同志遊行，造成基督教與同性戀團體的衝突。

2005 年，教會發展出使徒、先知、傳福音、牧師和教師五種身份的「五重職事」體制，認為五種身份彼此合作、相愛，將使教會更有影響力、能改變城市的現況。2007 年將教會定位為「使徒性門徒小組教會」，期待「信徒」成為有上帝能力的「門徒」，完成上帝給的使命，且小組是教會生活的必須(臺北靈糧堂 2009)。於此教會體制重大的變革在於：首先，「五重職事領袖團隊」成為決策治理的一環。再者，接續 2000 年教會對社會議題、現象的關懷，「使徒性教會」更重視：「教會與職場、生活是分不開的，透過傳福音、讓上帝的公義彰顯，改變

⁹ 「帶職」區牧有別於全時間在聖職的神職人員，平日時間有其他的工作與收入來源，工作時間之外在教會擔任非全職的聖職工作，也就是，平信徒的神職人員。

教會所處的環境，使城市不再貧窮、不再有欺壓和暴力」(臺北靈糧堂 2009)。

教會突破神聖和世俗、出世和入世的二元對立，信徒是神聖、有能力的，且要「進到」世俗的工作、學校中改變世界，讓基督教、教會在生活的各層面都有影響力，甚至是「聖化」世俗。

臺北靈糧堂建立五十多年，經歷四任牧師，各自的領導風格、神學立場亦有所差異，其中有許多「變革」，但依舊建立在先前教會的體制和傳統上，未有明顯地「革命性」的改變，甚至現在的靈糧堂是建基於五十年來不同牧師的傳統之上。從趙世光開始，重視聖靈工作、信徒內在生命的改變；到寇世遠強調聖經的話語的字句認識，以聖經為最高、唯一的標準，講道為教會的核心；鄭昌國繼承講道的重要，但也開始帶領團契等平信徒的工作。直到擔任牧職時間最長的周神助，從強調聖經，且出版一系列以聖經為底的「靈糧日課」，但 1980 年代前往韓國教會觀摩，接受五旬節運動的聖靈和禱告的更新，體制逐漸小組化，重視平信徒的事工、不單是教會講道。神學立場上，注重聖靈內住和外顯的行為，追求各樣的屬靈恩賜、能力，也致使臺北靈糧堂逐漸走向靈恩運動，成為臺灣靈恩運動的代表。但是，臺北靈糧堂的神學變遷並非是革命、徹底改變立場，而是建立在先前的立場上逐漸修正、改變。接受靈恩運動的聖靈外顯，接受說方言的重要性，但依舊保存且建立在過去靈糧堂傳統對於聖經字句的認識。

3.1.5 靈糧堂的「宗派化」

隨著臺北靈糧堂的蓬勃發展，臺北靈糧堂也從一間單堂的教會，發展成兩百多間分堂的教會，以及臺北靈糧堂的「宗派網絡」。依照 2007 年臺灣基督教的教勢調查，全臺灣的靈糧堂的會友人數為 41,616 人，平均參加主日聚會為 20,808，會友和聚會人數僅次於：臺灣長老教會會友的 225,307 人、聚會 101,911 人；召會會友 118,464 人、聚會 47,142 人，為臺灣第三大基督教教會。但是，「靈糧堂」並非僅此一家，除了臺北靈糧堂之外，趙世光所建立的堂會於 1971 年共組「基督教靈糧世界佈道會聯會」(亦稱「靈糧世界聯會」)，目前在北美(6 間教會)、

香港（17 間教會）、印尼（14 間教會與 1 間神學院）組成三個區會，及其他在印度、菲律賓和澳洲的教會(李思聰 2007)。其與臺北靈糧堂建立的分堂系統共稱「靈糧世界佈道會」，但兩系統間並未太多往來與從屬關係，聯會會員之一的「香港靈糧堂」公開在網頁發表對靈恩的立場：「不接受靈恩運動的靈洗、權能佈道，也不接受聖靈擊倒、會眾不明的方言和先知預言是聖靈充滿的方式」(香港靈糧堂 不著時代)，意味與臺北靈糧堂系統的「香港 611 靈糧堂」切割，反對「靈糧堂=靈恩派」的立場。

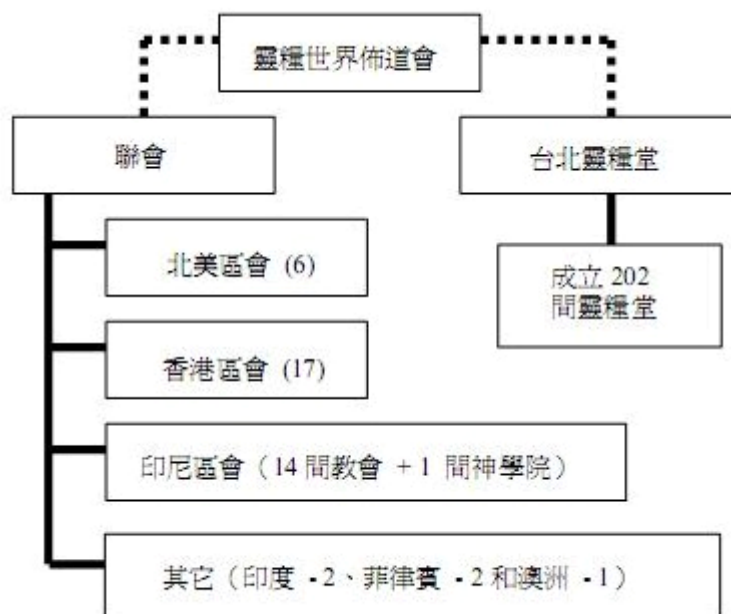


圖 2 「靈糧堂由兩批堂會組成：一批屬於本會，即「聯會」的會員堂會；另一批為台北靈糧堂直接或間接成立的靈糧堂。此圖為截至 2008 年 4 月 3 日靈糧世界佈道會的組織狀況。虛線代表歷史上的淵源，而實線代表組織架構上的關係」(李思聰 2007)。因此，趙世光所建立的「聯會」系統和臺北靈糧堂建立的「靈糧網絡」，共組「靈糧世界佈道會」。但兩個系統對於靈恩化的路線有所歧異，往來並不頻繁。

台北靈糧堂組織架構圖

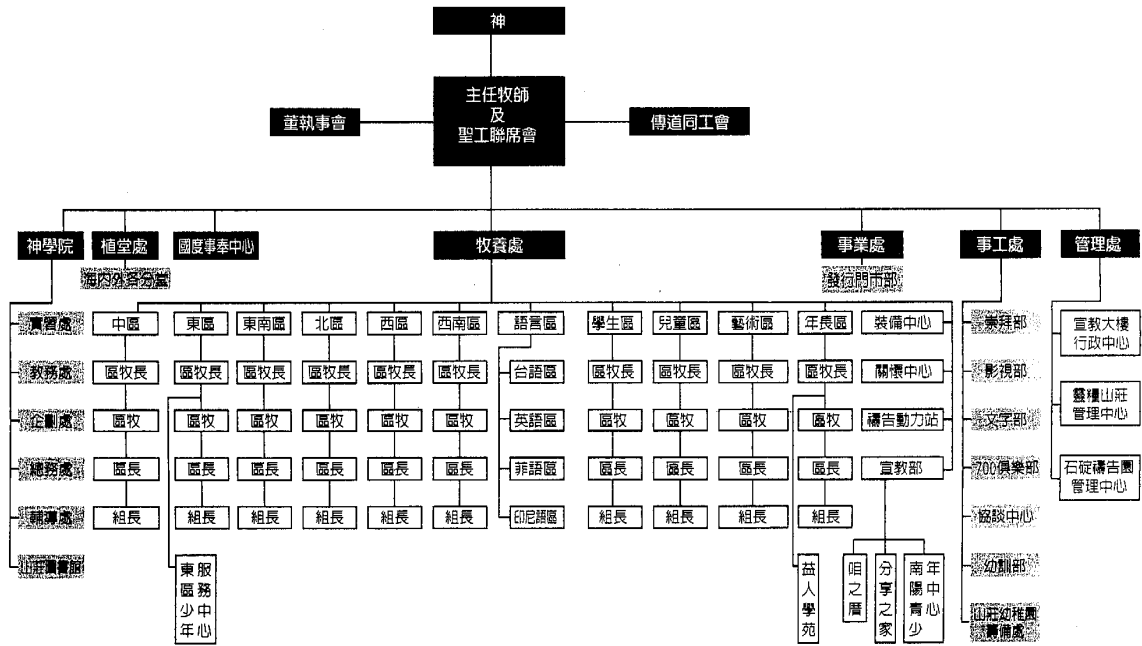


圖 3 1999 年臺北靈糧堂組織架構圖



圖 4 2009 年臺北靈糧堂組織架構圖（2007 年修訂）

相對於靈糧世界聯會的發展，臺北靈糧堂的興起更引人注目。1954 年臺北靈糧堂建立，到 2009 年的五十五年間，在世界各地成立兩百三十二間教會，其中七十多間在臺灣地區，平均每年在世界各地增加 4 間靈糧堂，倘若扣除 1998 年之前的分植空窗期，年建堂量更達到 10 間。這些各地的堂會原隸屬於「臺北靈糧堂植堂處」，但 2009 年「植堂處」轉型為「靈糧全球使徒性網絡」(亦稱「靈糧網絡」)，成為各臺北靈糧堂分堂的網絡平台(臺北靈糧堂 2009)，其組織暫在臺北靈糧堂體制之中，由周神助擔任網絡的主席，2009 年之後臺北靈糧堂所建立的堂會將仍隸屬「宣教植堂訓練處」。以 2009 年為分水嶺，之前建立的堂會成為網絡的一員，「外於」臺北靈糧堂，其後建立的堂會隸屬於臺北靈糧堂「內部」。也就是說，「靈糧網絡」的成立是靈糧堂「宗派化」關鍵事件，各靈糧堂透過網絡關係以臺北靈糧堂為中心，但與之處於平行的關係。且 1990 年成立的「靈糧教牧宣教神學院」，亦作為宗派的神學生產中心，持續培養靈糧堂系統的神職人員，神學生也多在靈糧堂系統中擔任牧職，2004 年成立的「靈糧生命培訓學院」成為信徒進修的管道，強調信仰生命的學習，而不是聖經、神學的「知識」。

另一方面，2007 年後的教會體制變遷是宗派化的體制變革。1999 年的臺北靈糧堂在新的 2009 年體制圖中，臺北靈糧堂牧養處「看似」是被降級，從第二層級的單位變成第三層級單位，且許多原本第二層級的單位依舊保持第二層級，例如：神學院、2009 年改為靈糧網絡的植堂處、國度事奉中心、愛鄰協會。此組織變革「區隔」出臺北靈糧堂的「內部門」及其發展的「外部門」。換句話說，新的架構圖並非將臺北靈糧堂牧養處「降格」，而是在臺北靈糧堂的牧養處之上「擴充」部門，原本隸屬臺北靈糧堂「內」的單位挪移到與臺北靈糧堂的牧養體制平行、與其他分堂平行，這「宗派化」的過程將外展的部門和堂會與「母堂」區隔且平行化。在 2009 年新的架構圖中，第二層級的單位是「宗派化」的層級，臺北靈糧堂的牧養處歸屬第三層級，而各地靈糧堂的牧養處也是第三層級，彼此同等、平行的網絡關係，各地的牧養處脫離臺北靈糧堂的管轄與隸屬。

新組織架構的改革，將許多堂會、神學院、愛鄰協會的體制位階拉高，高於、不隸屬於、獨立於臺北靈糧堂內部的組織，便意味著各地的靈糧堂不再只是臺北靈糧堂的一部份，而是與臺北靈糧堂「平行」的「類宗派」網絡組織。

因此，從新的組織架構圖來看，靈糧堂逐漸「宗派化」成新的教會網絡，且其獨立的神學生產、訓練中心，神學訓練上不再需要寄人籬下，而可以有完整「靈糧堂的訓練」。臺北靈糧「母堂」依舊對各地的靈糧堂頗具影響力，周神助仍是靈糧網絡的主席，臺北靈糧堂的五重職事領袖團隊不只在臺北靈糧堂之上，更在靈糧網路之上，且具有帶領地位。靈糧網絡雖然逐漸宗派化，且體制脫離臺北靈糧堂的直接管轄，但依舊是以臺北靈糧堂為中心的網絡。

第二節 臺北靈糧堂的青年牧區

目前全臺北靈糧堂的人數超過八千人，其中青年牧區¹⁰，每週平均有一千五百人參與青年崇拜，約為全教會人數的 19%，其對象為國高中生、大學生與社會青年。教會使用年齡層、學習階段作為信徒的分類，國中之前屬於兒童牧區，國中之後轉入青年牧區，直到工作後才會進入成人牧區。但究竟出社會多久、年齡達到幾歲就是「成人」，而不是「社青」反倒成為青年牧區發展過程中，對象模糊不清的地帶。回顧臺北靈糧堂青年牧區的重要發展事件(臺北靈糧堂 2008)：

年份	活動	附註
1996 年	「學生團契」轉為細胞小組的聚會形態	
1998 年	周六晚上舉行「Young 族週末派」崇拜，第一次聚會 417 人	其為青年崇拜的前身，平均 200 人參加
	周巽光從新加坡城市豐收教會畢業，加入學生牧區	
	「約書亞樂團」成立	
1999 年 1 月 29-31 日	聖靈火焰特會 (新加坡城市豐收教會 陳一平牧師)	青年牧區許多人開始說方言
1999 年	第一次國度復興特會	

¹⁰ 後文將「臺北靈糧堂青年牧區」簡稱為「牧區」或「青年牧區」。

10月22-25日	(新加坡城市豐收教會 康希牧師)	
2000年	約書亞樂團發行第一張專輯「祂的應許、祂的軍隊」	
2001年	「學生牧區」更名為「青年牧區」	
2003年	晏信中、周巽正從瑞典生命之道聖經學院畢業，於青年牧區擔任實習傳道	
	周巽光按立為牧師	
2004年	Jaeson Ma 校園宣教特會	
2006年8/21-25	中壢中原「大專挑戰營」	青年牧區首次邀請腓力牧師
2008年 2月12-14日	台大體育館舉辦第一屆「神大能訓練特會」及兩晚神大能醫治佈道會	Cindy Jacob、腓力牧師
2008年 8月20-22日	臺北靈糧山莊舉辦第一屆「Onething 亞洲敬拜追求特會」	與美國「IHOP 敬拜團」合辦
2008年	張世恩、董佳音、晏信中、周巽正按立為牧師	
2008年 8月26-28日	中壢中原大學舉辦「原住民挑戰大會」	
2010年 2月2-5日	臺北小巨蛋舉辦「天國文化特會」及「神大能佈道會」	Bill Johnson、Heidi Baker、腓力牧師

1996年學生團契跟隨教會的小組化轉型，原先團契的詩歌、遊戲、愛宴都是全團體活動，沒有區分小組和年齡。恩霖當時還是國中生：

(變成小組之後)，很多認識的好朋友都被分走了。大家要圍一圈講話，好怪！以前我可以遊走邊緣、整個活動都不用說話，看他們做事情就好，現在變成我要圍一圈、面對面分享，很多人都會不習慣。有一次分小組，就還把他講得很嚴重，覺得不合聖經、魔鬼在拆散我們教會，連我爸都不習慣小組，他也很內向。

教會的小組化挑戰信徒的宗教生活，信徒不再能退居外圍「看戲」，彼此距離拉近、且每個人都必須參與小組的討論、分享。1998年周神助牧師的大兒子

周巽光從新加坡城市豐收教會(City Harvest Church, 簡稱 CHC)受訓返台，帶領學生牧區的工作：建立青年崇拜的雛形，成立約書亞樂團、敬拜讚美的聚會方式。1999 年與 CHC 舉辦兩場特會：「聖靈火焰特會」和「國度復興特會」，許多會友說方言、經歷到聖靈的工作，「當時 CHC 也沒有靈糧堂大，外教會幾乎沒人來，沒人知道他（康希）是誰。但特會結束後就爆炸了，紅遍臺灣各教會，不是跟，就是反對、砲轟，CHC 也因此知名度打開」。2001 年學生牧區改名為「青年牧區」，2003 年周巽光的弟弟周巽正、晏信中從瑞典生命之道教會(Livets Ords, Word of Life Church)的聖經學院結業返台。

3.2.1 青年牧區的五旬節運動轉向

「瑞典生命之道教會」由艾克曼(Ulf Ekman)牧師建立，將美國五旬宗牧師 Kenneth Hagin 的信心運動引入瑞典，強調個人要多思考上帝的祝福、積極的面向，而非將自己深陷於負面、消極的情緒意念中，藉此可以從上帝得到力量和祝福。透過書籍、電視媒體、錄音帶等媒介將其影像、訊息散播，且信徒相信這些媒體可以真實傳遞上帝的能力，不僅傳達概念，而是「字字句句」地傳播(Coleman 2000)，使得觀看者真實地存在於影像的處境之中，即使沒有親身參與特會也像是在特會會場之中一樣，超越一切時間、空間的限制。生命之道的跨領域、去脈絡傳播，同時又塑造、建構五旬節運動的新脈絡與系統，且各地的資訊「完整地包裝」到世界各地。歐洲各地、東亞也深受艾克曼牧師的影響，CHC 的康希牧師與之關係密切，使之在 CHC 開設信仰課程，康希(Kong Hee)更將艾克曼牧師視為重要的信仰老師，承認其來自艾克曼的傳承。

城市豐收教會是個巨型教會，1989 年由康希牧師所創辦，目前超過兩萬八千名會友，其教堂耗資四千八百萬新加坡幣（約折合為十一億臺幣），且已完全付清，是一間重視流行文化、年輕的教會。2009 年統計，平均會友年齡為 28 歲，低於 24 歲有 47%，24-45 歲佔 40%，且七成會友單身、沒有婚姻。康希牧師不穿牧師袍講道，而是穿破洞的牛仔褲、T-Shirt 和花襯衫，甚至染一頭金髮，目前

已卸下教會職務後從事「潮 T」的代理工作，妻子是流行音樂歌手何耀珊(Sun Ho)，在新加坡、臺灣等地發行專輯，也進軍美國演藝圈。因此，相較於傳統基督教的禁慾、出世，CHC 是一個「極入世」的教會，教會將《聖經 使徒行傳》「說方言」的事件詮釋為：「如果想要在職場中有效地見證耶穌，我們要學習用他們的方式和語言來傳遞信息，對媒體界的人，用媒體的語言，都是聖靈給予的能力」。信徒有能力改變、進入不同的領域，且不懼怕被世俗的生活吸引、迷惑。



圖 5 左圖為臺北靈糧堂周巽光牧師，右圖為新加坡城市豐收教會康希牧師，兩者在教會講道時的穿著與表情。經常穿著 T-shirt、牛仔褲或休閒褲講道，打扮幾乎和台下的會友一樣。

青年牧區建立初期是依循新加坡城市豐收教會的模式，與康希牧師密切往來、頻繁舉辦特會。效法 CHC 迎合當代年輕人的流行文化，擺脫過去對教會、牧師枯燥沈悶的刻板印象，強調「改變」、「得到」流行文化，成為改變城市的途徑和重要工具。且牧區也翻譯、轉述 CHC 的講道和小組教材，傳送、教導 CHC 的神學信仰，目前牧區正在使用的平信徒教材也是翻譯 CHC 的系列課程，教會的小組長閱讀阿克曼牧師的書。由於受到阿克曼、康希牧師的影響，其立場較近於五旬宗，牧師也不時會提及：「為還未受聖靈洗的人來禱告」，「每一個人都可

以說方言」。目前青年牧區多數的牧師亦都曾受 CHC 或生命之道的神學訓練。因此，第一階段的青年牧區建立是使用「新加坡-瑞典模式」。

2004 年 Jaeson Ma 來臺，2006 年腓力·曼都法(Philip Mantofa)牧師（本文稱「腓力牧師」）第一次參與牧區的特會。Jaeson Ma 出身美國祈安牧師(Che Ahn)的教會，受到 1990 年代「多倫多的祝福(The Toronto Blessing)」影響，承認在聖靈充滿時會不停笑，或發出動物的聲音（例如獅子），聖靈會做出各種出乎意料的事情，腓力牧師則偏向「聖靈第三波」，講道多不強調領受方言。但 Jaeson Ma 和腓力牧師都會說方言，認為：「方言是與上帝溝通的禱告、媒介，禱告祈求「時常」被聖靈充滿、在聖靈之中」，立場也與「神蹟奇事運動」較為相近。因此，Jaeson Ma 和腓力接觸青年牧區之後，重視傳福音是一種黑暗力量與上帝力量的對抗，靠著聖靈的力量可以勝過黑暗，且會有各樣超自然的奇蹟發生，尤其「病得醫治」。所以，2008 開始舉辦第一屆的「神大能醫治特會」，2010「天國文化特會」都是反應出青年牧區往聖靈第三波的轉向。

牧區的神學立場從新加坡-瑞典的五旬宗立場，逐漸走向聖靈第三波，這並非意指青年牧區拋棄五旬宗的立場，改走第三波的立場，而是「兼容」使用五旬節運動的不同神學觀點。在平信徒的課程教材中，依舊強調每一個人都領受說方言，時常禱告為能夠說方言，但也同時強調說方言的超自然「功用」。也可見當代五旬節運動是多樣、複雜的，跨地域、跨宗派、全球化的力量，致使不同立場隨不同的網絡關係相互影響、堆疊，而產生新的五旬節運動模式。也就是說，如果單從神學的觀點作為區分，將無法完全掌握當代五旬節/靈恩運動的現象，因為當代教會的發展與神學立場，已經不再是遵守嚴謹的宗派傳統，而是不同的神學觀念相互作用、影響而堆疊、混合出新的神學觀念。

3.2.2 衝突的危機處理

從 1998 年周巽光牧師帶領青年牧區已經十多年，十多年前的大學生信徒，至今也結婚生子，現在的「青年」牧區不但時常舉辦婚禮，且崇拜時間還需提供

「育嬰室」，牧區的年齡層逐漸加大，且信徒年齡亦不斷老化，一度釀成青年牧區與臺北靈糧堂其他牧區的衝突危機。十多年來青年牧區的發展，許多信徒的人際關係已經相當緊密、不可分離，且對於牧區的敬拜、講道的習慣與依賴（青年牧區多數的牧師由新加坡-瑞典訓練，與成人牧區的神學氛圍有所差距），致使許多「超齡」的信徒不願意轉到成人牧區聚會，重新適應新環境、與既有人際關係切割。此外，許多當時的大學生信徒，從平信徒到小組長，是現在牧區的區長、掌管數個小組運作，對於牧區的事務、信仰較為熟悉，也成為牧區的重要支柱，並非能夠輕易轉換聚會的時間和牧區。種種個人性、結構性的因素致使青年牧區和成人牧區之間產生斷層，信徒無法流暢地隨著年齡而轉換，青年牧區和成人牧區產生疙瘩。

2008 年之前，青年牧區對於其他牧區的運作相當陌生、不熟悉，牧區有自己的牧師、敬拜讚美詩歌、崇拜時間、小組，甚至自行舉辦特會、佈道會，教會其他年齡層亦鮮少加入參與，而牧區也較少關心其他部門的活動，青年牧區「儼然」是獨立的教會，與其他年齡層的牧區有所區隔。事實上，這完全反應出「複製」CHC 模式的教會形態，恩霖：「我覺得 CHC 是全教會推動青年人的東西，但是青年牧區其實是在一個很完整族群的教會底下的一個區」，教會各牧區之間的斷層體現出青年牧區「只關注」青年工作，而忽略自己是「臺北靈糧堂」的青年牧區。甚至，一度傳聞：「青年牧區買下教堂附近的地，要蓋青年牧區的崇拜會堂」。但是，至今並未有實際行動證明、牧師也並未證實這計畫的真實性。

面對教會中牧區的分裂斷層，臺北靈糧堂的先知團隊便「領受」到上帝要教會「兩代合一」的異象。2008 年周神助牧師便在兩個牧區中以《聖經 瑪拉基書第四章第 6 節》為題：「他必使父親的心轉向兒女，兒女的心轉向父親，免得我來咒詛遍地。」教導教會中的父母（成人牧區）要轉向兒女（青年牧區），青年也要與父母有好的關係，咒詛就會離開、祝福也會臨到。而 2009 年青年牧區更使用一系列的主日講道和小組教材教導「尊榮文化」：

人有三種層次：咒詛，撒種和收割，以及繼承產業與祝福三個層次。當人不懂得尊榮文化時，只能在第二種層次（撒種和收割）。要由衷尊榮長輩，因為復興不是從自己開始的，而是上一輩的傳道人、宣教士，流血流汗拼出來的。仇敵最擅長分化，使每一代都辛苦重來，只有在兩代合一之中，土地才能被神醫治。在尊榮文化中成為光和酵，擴張天國文化的理念。(陳冠勳 2009.12.11)

面對教會分裂的危機時，臺北靈糧堂透過五重職事團隊向全教會傳遞信息，以「鞏固」、「維持」教會的合一運作，提醒教會和信徒關注「兩代」間的衝突，歸咎為仇敵、惡魔要讓教會不能承載祝福的方法，教會需要「走在一起」、「合一」才能夠繼續承載祝福。青年牧區也重視危機帶來的損害，2009 年的主日講道幾乎都以「兩代合一」、「尊榮長輩」為題傳遞教會的目標。實質的運作上，青年牧區舉辦的活動，成人牧區也都積極參加、分擔工作，青年牧區也更多瞭解、配合成人牧區的工作，發揮各自專長，彼此配合完成各項活動。此外，牧區積極將「適齡」於成人牧區的小組移植到成人牧區，幫助信徒轉換身份與牧區，讓臺北靈糧堂更加成為「整體」，而非青年牧區的「獨善其身」。

第三節 臺北靈糧堂與臺灣的基督新教現象：以原住民和客家為例

臺北靈糧堂不只是臺灣基督新教第三大的教會，教會增長成效卓越而備受關注之外，其在特會和敬拜讚美詩歌的活動上，亦大大影響臺灣的教會。除此之外，臺北靈糧堂的運作並非獨立於世，從關注聖經到轉化城市、國家的教會，教會核心信仰的轉換建立其與當代基督教、社會文化連結的橋樑，一方面影響其他教會、宗派的運作，一方面他也回應臺灣教會、社會文化的處境。

3.3.1 青年牧區與原住民教會

2008 年青年牧區與臺灣原住民牧者合一團隊合辦「原住民青年挑戰大會」

(後文稱「原住民特會」)，許多原住民教會都來參與特會，且將其在特會中所參與、經歷的帶回自己的教會。臺灣原住民地區的教會以天主教、真耶穌教會和臺灣長老教會三足鼎立，但以臺灣長老教會為例，由於中會制度的關係，不同族群的區會間往來並不密切，泰雅爾中會舉辦的聯合活動，也鮮少邀請或與其他中會合辦，而都市原住民往往更因地緣、漢化以及在都市的文化養成，與原鄉疏離、缺乏認同感。因此，即便是臺灣長老教會內部的原住民區會亦鮮少有平行的來往，運作大多是各區會內部的層次。而 2008 年第一次舉辦的原住民特會，卻企圖跨越各宗派、族群和城鄉的界線差距，以「泛原住民」為對象、而非是任何一個單一族群，多數的參與教會亦非靈糧網絡的堂會，原住民特會更促成以臺灣原住民為核心，不計宗派、族群、地區的連結網絡。

原住民特會中半數的講員是臺北靈糧堂的牧師(周巽光、周巽正、晏信中)，及與其密切往來的腓力牧師。特會中傳達：「原住民是臺灣的長子，長子將承受祝福，且臺灣的改變將從長子開始」，原住民是臺灣最早的居民，是臺灣的「長子」，根據舊約聖經的記載，長子承受的祝福比其他人更多，參與特會的原住民信徒和教會大受激勵。當代基督教在原住民部落的處境，從戰後快速且大量改宗的「奇蹟」，逐漸進入增長停滯期，許多部落受到抽煙、酗酒、賭博、家庭暴力、隔代教養等處境所困擾，教會也逐漸失去對部落的影響力、權威性。特會的信息提醒原住民在臺灣的重要性，以及上帝將要給予原住民的祝福比其他族群還來得多，進而提振原住民教會的士氣，決定要「振興」基督教信仰，改變部落的惡習。

2010 年 1 月國立臺灣大學人類學系文化田野實習課程到南投春陽部落進行田野調查，我特別關注到史奴櫻長老教會的宗教變遷：教會青年正值參與原住民特會後的一年多，正在籌備賽德克區會的「賽德克聖潔新青年 青年挑戰特會」，乍看之下會誤以為是青年牧區所舉辦的「挑戰特會」。從晚會前的「排隊」就十足具有參與靈糧堂特會的感覺，聚會的流程更是依循青年牧區特會的流程，以詩歌讚美時間開始，也大多唱青年牧區的詩歌，接著大會報告事項、奉獻，以及講道，最後是佈道家為信徒禱告。當天結束前還為信徒「得著聖靈、被聖靈充滿」

禱告，沒有方言、希望得方言的人被邀請到台前，講員為每位信徒按手禱告，有人被聖靈充滿倒在地上，或者尖叫，最後的禱告長達半小時之久。特會中，一方面看到原住民特會的宗旨、信息繼續被延續與複製，一方面也將青年牧區的五旬節運動之信仰推進長老會的原住民教會中。而史奴櫻教會的主日禮拜由於許多長輩參加，且多為教會的主事者，仍完整保留長老教會的聚會流程，但也加入年輕的敬拜讚美，由年輕人負責帶領，可見教會中青年與成人、「靈糧堂化」與「長老會傳統」的融合妥協。

綜觀不同原住民教會與靈糧堂之間的互動關係，其運動與資訊的傳播，大多依循學生、青年的網絡及年齡層。如果教會的主事決策者接受靈糧堂的聚會形態，往往將放棄原有的教會傳統，例如：大溪榮美教會為臺灣長老教會的堂會，其神學路線、崇拜近似青年牧區的路線；但亦可能產生兩股勢力、年齡層共組參與教會革新，彼此協調、選擇性地變革，例如：史奴櫻教會便是長老會與青年牧區的融合模式。



除了舉辦特會、佈道會之外，許多教會受到青年牧區的影響，亦開始強調青年事工的重要（傳統教會的牧養核心往往不在年輕人的身上）、約書亞樂團的詩歌、文字刊物的發行等，許多事工都依循牧區的成功腳步。

2009年原住民教會網絡發行第一期「《恩雨時代》：原主民」，主要編輯為大溪榮美教會（主任牧師：張以諾為阿

圖 6 臺灣原住民教會發行的「恩雨時代」。

美族人)，由臺灣原住民教牧發展協會出版，將原住民特會的講道信息和宗旨報導在刊物上，使之文字化，也訪問原住民基督徒藝人，不只吸引年輕人的目光，也成爲網絡的資訊互通平台。

3.3.2 臺北靈糧堂與客家教會

臺北靈糧堂除了作爲臺灣基督教界「輸出」的教會之外，也開放性地吸納不同的基督教元素，各樣崇拜亦反應出臺灣基督教的脈絡與驅動。1990年代，臺灣客家運動強調客家也是臺灣文化、臺灣人的一份子，以對抗福佬閩南中心的族群思維，客家人不是對應閩南人而存在的群體，其包含「固有」與閩南不同的文化特質，客家人也是臺灣人。「四大族群」：閩南人、客家人、原住民與外省人（新住民），更意味臺灣有不同的歷史記憶與文化的人群（王甫昌 2003）。在實質的體制上：2001年行政院客家委員會正式成立，推廣客家文化、語言等；2003年客家電視台開播，國立中央大學成立第一間客家學院；2006年舉辦客語能力認定等，其皆代表1990年代客家運動後，「客家」不再是隱藏的、邊緣的、少數的群體，有其共同的客家意識，且企圖有系統地延續其語言與主體性（陳胤安 2009）。

「台客」運動影響臺灣教會的族群分類，1949年前的臺灣的教會以台語爲主，1949年後大陸遷台的教會與既有的台語教會對立，即便原住民教會隨著原住民運動產生、正名，「客家」依舊是隱藏、無聲的一群。1978年創立的「全球客家福音協會」，在客家運動之後，1993年註冊爲「財團法人基督教客家福音協會」，1999年成立「客家宣教神學院」，培養客家教會的傳教士，教導客家話、客語講道、客家文化，2000年臺灣基督長老教會總會成立「客家區會」，2007年升格爲「客家宣教中會」，近年將出版「客家語聖經」（陳胤安 2009）。因此，臺灣社會的客家政策、議題如雨後春筍般出現，而臺灣基督教界也逐漸關注客家傳教的重要：客家的基督徒比例是臺灣各族群中最低的，僅有0.3%，唯有當「客家」被視爲一個獨立的群體，臺灣的教會才意識到客家宣教的迫切性。

2005年客家宣教神學院推動「客家教會10年倍加運動」，推動各地教會成

立客家語的聚會、小組，或是認同自己是客家教會，期待十年成長一倍的數量。2003 年臺北靈糧堂體悟客家的迫切性，週六早上開設「客家崇拜」，以客語和國語翻譯並行，盡量客語查經、客語獻詩，期待在臺北都會地區喚起「隱藏」的客家族群。此外，臺北靈糧堂在 2006 年舉辦「客家聯合敬祖大會」，使用三獻禮（水、花和蠟燭）作儀式的核心，敬祖大會更回應過去基督新教對於祖先崇拜的疑慮。

臺北靈糧堂客家崇拜的成立，體現臺北靈糧堂對於臺灣的基督教和社會文化的敏感度，當臺灣客家運動推動的同時，很快地開設客家崇拜，遠早於客家宣教神學院推動的倍加運動。此外，面對臺灣外籍移民、移工的增加，其亦開設菲律賓語、印尼語的崇拜，以滿足不同族群聚會的需要。

第四節 小結

從靈糧堂的發展歷史來看，不同階段有不同的神學風格：草創期趙世光強調個人內在的改變，到了寇世遠便強調聖經的權威性，至今的周神助更轉向五旬節運動的立場，到底什麼是靈糧堂的神學？沒有明確的定義和架構，而是隨著牧師的更換、觀念的改變，以及與不同的牧師、佈道家往來，皆不斷影響教會的神學與信仰傳統。臺北靈糧堂一方面繼承對聖經權威的堅持，一方面也接受五旬節/靈恩運動對於宗教經驗的重視，而這也成為靈糧堂逐漸宗派化的核心立場。

作為臺灣第三大基督教宗派、最大的單一堂會，臺北靈糧堂的所作所為也備受矚目的。有人批評他，也有人複製其「成功」的模式，使得靈糧堂的各種層面向外滲透進入許多宗派，包括聚會形式的改變、約書亞樂團的詩歌敬拜、舉辦大型「挑戰」特會、幫助信徒經歷信仰挑戰。不可否認，臺北靈糧堂對於臺灣基督教的影响力，大過臺灣長老教會、召會：相較於召會的出世、不過問時政，靈糧堂積極地跨越宗派圍牆，將其教會信仰傳播給其他宗派的教會。2000 年靈糧堂開始教會轉型，重視社區關懷，「改革」社會議題，2005 年更強調教會對於所處城市、社會文化的改變、轉化，擺脫過去只是教會、內聚性強的神聖信仰團體，而是一個充分、積極入世、「世俗化」的教會。

第四章 從信仰價值到文化實踐：青年牧區的教會生活

上一章節談到臺北靈糧堂的歷史沿革，如何從獨立的單一堂會，逐漸「宗派化」成爲一個極具規模的宗派組織，而教會也如何在不同牧師的時期，反應不同的神學觀念，而近十多年，臺北靈糧堂轉向五旬節/靈恩運動後，其教會組織、規模的轉變。而本文也將特別以臺北靈糧堂青年牧區爲田野調查對象，陳述出牧區一方面受到典型五旬節運動的影響，一方面也接納神蹟奇事運動的觀念。而本章將以每年、每週的教會活動爲例，探討教會如何將各樣的信仰價值推動且創造出屬於青年牧區的「教會文化」。

第一節 特別聚會：特會

每年寒假和暑假，青年牧區都會舉辦大型的聚會，不只是教會中的青年參與，許多與其教會關係良好的教會團體也都共襄盛舉，在強調兩代合一後的成人牧區也越趨投入，更多不同宗派的教會帶領會友、學生參加這些大型聚會。規模一千多人的小型特會多半舉辦在靈糧山莊（靈糧山莊會堂的含量約爲一千兩百人），大型特會的場地隨著與會人數的增加，逐漸從台大體育館轉往臺北小巨蛋，許多活動皆超過五千人參與。因此，本文將不同類型、參與對象的聚會分成三種類型：一者是針對非基督徒的學生佈道營會，一者是針對基督徒的信仰裝備聚會，一者是給不定期爲會友舉辦小型的退修會、「遇見神」營會。

4.1.1 Asia for Jesus 國度豐收協會

2009年成立的財團法人機構：「Asia for Jesus 國度豐收協會」，其宗旨是「把在臺灣地方教會所領受的，和在臺灣各城市所經歷的復興和轉化，透過特會、挑戰營會和訓練學校，傳遞和栽植在亞洲其他各國的城市中」（國度豐收協會2009b），協會期待建立跨教會、跨國家的平台，讓基督教在亞洲各地可以「復興」。

此協會的創生是基於青年牧區先前舉辦活動的基礎上，才藝品格營、復興特會等都是先由牧區建立雛形，進而將活動策劃、資金的統籌轉到國度豐收協會。事實上可以將組織視為牧區的「延伸觸角」，在組織也逐步脫離臺北靈糧堂的體制，發展成「不屬於任何宗派、教會」的團體。主要的五位領導者：印尼「沙崙玫瑰教會」腓力牧師，美國「校園教會網絡」負責人 Jaeson Ma 牧師，以及台北靈糧堂青年牧區的周巽光、周巽正、晏信中牧師。雖然腓力牧師和 Jaeson Ma 並不隸屬臺北靈糧堂，但雙方長期合作、互動頻繁，兩者在神蹟奇事運動方面的神學觀念也影響牧區極深，而這五位牧師也成為國度豐收協會的主要領導。

協會整合原先三個組織：「國度」、「異象工場音樂製作公司」與「希伯崙經紀公司」(國度豐收協會 2010)。這三個組織都體現出青年牧區向外擴展的方向：「國度」主在專門舉辦特會、才藝品格營；「異象工場」與音樂工作相關，此公司出版多張詩歌敬拜團「約書亞樂團」的唱片，且代理國外敬拜團的音樂專輯；「希伯崙經紀公司」是關於流行音樂文化的工作，例如：此公司安排福音流行¹¹歌手「璽恩¹²」的演唱行程、工作事項，福音歌手不與其他流行音樂的經紀公司簽約：因為流行音樂公司往往無法完全配合教會的工作，演藝人員多為商業行程，教會開辦此經紀公司便期待培養配合教會工作的演藝人員。因此，三個單位跨足了教會既有的傳教工作（舉辦大型營隊、特會）、基督教音樂市場與流行文化的演藝工作，由此可見牧區對於音樂、流行文化、演藝事業的野心和重視。

從青年牧區的工作到國度豐收協會的成形，可見目前協會的創立依舊以青年牧區為主導和核心，只是其逐漸脫離教會的體制和特定宗派的包袱，企圖形成跨宗派、教會、國家的組織活動。以下將進一步討論青年牧區、國度豐收協會所從

¹¹ 福音流行亦可稱為「當代基督教音樂(Contemporary Christian music)」、「流行基督教音樂」，這種音樂形式，目的在於抒發作詞作曲者對於基督教的信仰與情感。Billboard 雜誌的 Top Christian Albums、Hot Christian Songs，白鴿獎(Gospel Music Association Dove Awards)皆屬於福音流行的音樂獎項。

¹² 璽恩是流行福音女歌手，為約書亞樂團的成員，早先以唱詩歌為主。2006 年發行「璽出望外」專輯，2010 年參加中視的第二屆「金曲超級星」選拔，獲得當屆冠軍，也因而較受人關注與認識。除了歌手的身份，其也是青年牧區牧師周巽光的妻子。夫妻是牧師與演藝人員的搭檔，相當近似新加坡城市豐收教會的康希牧師與藝人何耀珊。

事的工作，包括：才藝品格營、復興特會（神大能特會）、媒體工作（犢報、亞洲青年誌與部落格）和基督教音樂（約書亞樂團）。

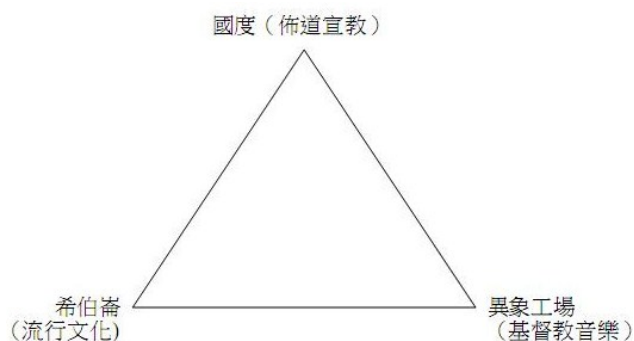


圖 7 國度豐收協會整合國度、希伯崙、異象工場三個單位。
亦體現青年牧區舉辦活動的三個重心：佈道宣教、流行文化和基督教音樂

4.1.2 學生佈道營會：才藝品格營

青年牧區已經連續七年舉辦「才藝品格營」，營隊時間大約是四天三夜的活動：早上是「聖經品格課程」，下午是「遊戲活動」以及「才藝教室」，學生可依興趣在報名時挑選才藝課程，包括各類街舞、唱歌、吉他、化妝、球類運動等，每晚則是戲劇和佈道的「晚會」。全活動以小組團體方式進行，且活動前都有敬拜詩歌時間，讓學生逐漸熟悉教會活動和基督徒輔導。每年營會大約都有三千到五千位學生參與，一半的學員是非基督徒，其中近九成五決定相信基督教。

2003 年-2009 年才藝品格營名稱

2002/7/11-13	「星際奇航夏令營」 於台中中台醫護技術學院	才藝品格營的前身 連結十間以上的教會
2003/7/8-11	「才藝品格營：喚回榮耀世紀」 於台南長榮大學	第一屆才藝品格營 2300 人參加
2004/7/6-7/9	「才藝品格營：超能力學園」 於台中東海大學	第二屆才藝品格營 3500 人參加，1000 決志
2005/7/12-15	「才藝品格營：決戰平城」 於台中東海大學	第三屆才藝品格營
2006/7/11-14	「才藝品格營：超級接班人」	第四屆才藝品格營

	於台中東海大學	
2007/7/4-7	「才藝品格營：奇蹟的操場」 於臺北文化大學	第五屆才藝品格營 2500 人參加，800 人決志
2008/7/8-11	「才藝品格營：逐鹿三國」 於台中東海大學	第六屆才藝品格營
2009/7/7-10 和 7/13-16	「才藝品格營：特務聯盟」 於台中東海大學	第七屆才藝品格營 (最後一屆才藝品格營) 4500 人參加，1500 人決志

才藝品格營成功跨出教會的網絡，2002 年「夏令營」作為才藝品格營的前身，以教會網絡與學生作為動員基礎舉辦大型夏令營，逐漸轉向由教會主辦，與國中生命教育的協會合辦，增加品格營中的非基督徒比例，甚至與電腦網路遊戲合作，包括文宣的策劃（2008 年逐鹿三國）、主題音樂（2008 年大會主題曲：軍師，璽恩演唱），在全家便利商店就可以索取文宣和報名表。才藝品格營的宣傳與文宣策略跨出教會的框架，教會不再只是透過教會網絡貼海報，各教會帶隊參與，而是透過不同的媒體宣傳活動。另外，推動學生在網路上，將自己部落格當作宣傳廣告的平台，放上「串連貼紙」¹³向同學宣傳營會活動，而串連貼紙的程式碼則由教會提供。

¹³ 部落格的「串連貼紙」：將網址變成一個圖檔，只要按下圖檔便可連結到欲前往之網頁。



圖 8 「2008 年才藝品格營：逐鹿三國」與電玩遊戲結合的宣傳海報



圖 9 「2009 年才藝品格營：特務聯盟」的宣傳海報



圖 10 「2007 年才藝品格營：奇蹟的操場」上午的品格聖經課程。
(資料來源：阿蘇共和國)



圖 11 「2008 年才藝品格營：逐鹿三國」的活動主持人穿著三國時代的服裝。

才藝品格營的活動充滿學生、青年人的元素，主持人隨著不同的主題有不同的打扮、穿著，如同時下的「角色扮演」文化，而參與營會負責的工作人員都是青年牧區的學生，因此也頗能抓住學生的流行文化。

（資料來源：才藝品格營無名小站）



圖 12 2008 年才藝品格營晚會戲劇：「親愛的，我愛你」。演出者皆為青年牧區的會友，以校園為故事背景，穿上學生制服貼近台下的學生族群。

（資料來源：阿蘇共和國）

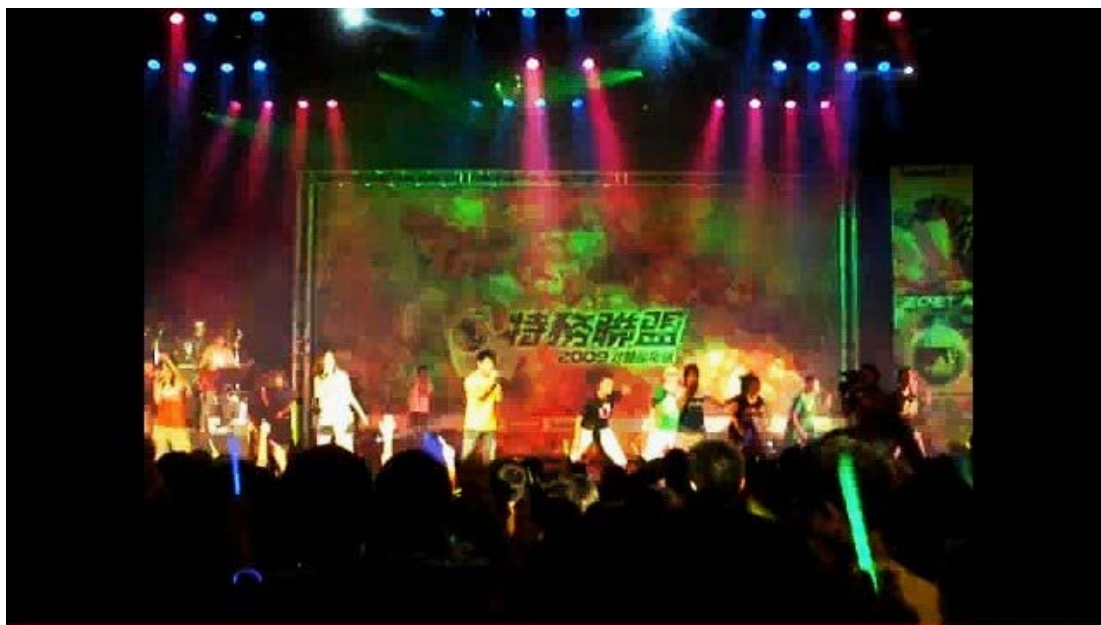


圖 13 「2009 年才藝品格營：特務聯盟」的晚會詩歌敬拜。

在詩歌音樂上，也都使用「約書亞樂團」的詩歌音樂，節奏性強、曲風多變（搖滾、重金屬、抒情等），旋律雖然複雜，但近似流行音樂，對於第一次接觸的年輕人來說，這就像是一場「演唱會」一樣，不只音樂又打鼓、電吉他、BASS 等，還會搭配舞團來增加詩歌敬拜的熱鬧和熱情。每次的詩歌敬拜都是聲光效果十足。

（資料來源：http://www.youtube.com/watch?v=27I-n458iXs&feature=player_embedded）



圖 14 「2007 年才藝品格營：奇蹟的操場」晚會中，璽恩演唱營會主題曲。

藉由大型佈道營會增加「福音歌手」的知名度，透過流行音樂的方式包裝詩歌，或演唱富宗教意涵的歌曲（或稱「福音流行音樂」）。此外，營會因為福音歌手的參與有「焦點」，其成為營會中閃亮的「明星」、「代言人」。（資料來源：阿蘇共和國）

4.1.3 流行尖端的復興特會

「復興特會」是五旬節運動的特徵以及其流傳、佈道的方式。五旬節運動便透過各樣聚會影響與會者，一方面期待活動使非信徒改宗，另一方面期待在活動中對信徒傳遞「新觀念」，幫助信徒擺脫「過去」的思維或生活方式，用「新的、特會中所傳達的方式生活。五旬節運動的「特會」也是在傳遞聖靈工作的新神學觀，不只是聖經神學上的認識，更多是體驗五旬節運動的「宗教經驗」，而青年牧區接受五旬節運動、「靈恩化」的過程，也是藉由特會（1999年1月的聖靈火焰特會），如今青年牧區也透過特會將宗教經驗與理念傳播至其他教會。傳承近百年的五旬節運動的特會文化依舊在臺灣被廣泛使用，青年牧區在每年寒暑假都會舉辦兩、三場特會，動輒上千人參與。邀請國內外知名的佈道家、牧師、「先知」、「神醫」來到臺灣，除了講述、教導聖經的話語、神學，也「傳遞恩膏」。也就是說，牧師將其經歷到的傳遞給會場中的信徒，「讓印尼所經歷的神蹟在臺灣也經歷、在非洲經歷的復興在臺灣也經歷」，藉由佈道家在全球各地的流動，連結、傳播各地所發生的神蹟。因此，「特會」一方面是信徒的「充電」，複習對於上帝的認識，一方面也接收目前世界「正流行」的聖靈工作，期待臺灣也經歷在世界各地發生的神蹟。

1999-2007年對於青年牧區有重要影響的特會(臺北靈糧堂 2008)

年	日期	活動名稱	備註
1999	1/29-31	聖靈火焰特會（新加坡 City Harvest Church 陳一平牧師）	牧區經歷聖靈澆灌，許多人開始說方言
	10/22-25	第一次國度復興特會（新加坡 City Harvest Church 康希牧師）	青年牧區建立國度觀
2001	3/24-31	康麥克（紐西蘭 Bay City Outreach Centre 主任牧師）趕鬼釋放特會	青年牧區開始懂得使用信徒權柄
2006	8/21-25	中壢中原「大專挑戰營」	青年牧區首次邀請腓力牧師

回顧 1999 年舉辦的「聖靈火焰特會」，許多人開始「經歷聖靈澆灌、說方言」。說方言作為五旬節運動的指標，意味著 1999 年青年牧區進入五旬節運動，「特會」就是運動的推手。再者，教會的新神學思想、概念和經驗亦從特會中學習，2001 年「康麥克的趕鬼釋放特會」讓青年牧區瞭解、學習「信徒如何趕鬼、釋放」。當代臺灣教會藉由特會學習新的信仰觀念和信息，特會也成為臺灣教會與各地佈道家聯繫的平台，使臺灣教會「跟上」全球五旬節運動的「流行」。

2008-2010 年的特會活動 (臺北靈糧堂 2008) (2009-2010 年為作者補述記錄)

年	日期	活動名稱與地點	參與者與合辦教會
2008	1/28-29	「Radical 青年領導力復興特會」 於臺北靈糧山莊	與韓國大地教會合辦
	2/1-2	「高雄校園宣教士訓練會」	腓力牧師、Jaeson Ma
	2/12-14	「神大能訓練特會」於台大體育館 每晚進行「神大能醫治佈道會」	第一屆神大能特會 Cindy Jacob、腓力牧師
	8/20-22	「Onething 亞洲敬拜追求特會」 於臺北靈糧山莊	與美國「IHOP 敬拜團」 合辦
	8/26-28	「原住民青年挑戰大會」 於中壢中原大學	與「原住民牧者合一團隊」 合辦。
2009	1/21-23	「台中 Asia for Jesus 挑戰大會」	腓力牧師
	2/6-7	「神大能佈道會」於臺北小巨蛋	腓力牧師
	5/14-16	「訪印大會」於印尼泗水	與印尼沙崙玫瑰教會（腓力牧師為其副主任牧師） 合辦
	8/26-28	「第二屆 Onething 亞洲敬拜追求特會」 於台大體育館	與美國「IHOP 敬拜團」 合辦
2010	2/2-5	「天國文化特會」及「神大能佈道會」 於臺北小巨蛋	腓力牧師、Bill Johnson、 Heidi Baker
	7/6-9	「校園豐收挑戰營」 於台中逢甲大學	Kris Vallotton、腓力牧師
	7/12-15	「火熱新青年特會」 於花蓮小巨蛋	腓力牧師、廖文華牧師(臺北真道教會)
	7/25-8/6	「豐收 100 領袖學校」於石碇禱告園	
	8/25-28	「第三屆 Onething 亞洲敬拜追求特會」	與美國「IHOP 敬拜團」 合辦

針對 2008-2010 年青年牧區（與國度豐收協會）舉辦特會的統計，每年大約有五場的特會活動，地點從教會、臺北體育館，逐漸轉向高雄、台中、桃園、花蓮等地，而參與者來自全臺灣各地。例如，2008 年舉辦的原住民青年挑戰特會便吸引各地原住民參與，影響許多部落教會的信仰文化。皆足以表現青年牧區的特會不僅在靈糧堂內部的運作，或僅是臺北地區的教會聯誼，而是發展成「全臺灣」的特會活動¹⁴。臺灣神學院的莊信德便指出：

過去寒暑假時間的青年學生，都是忙著參加校園、學園團契的靈修班、營會，現在的寒暑假時間，青年學生則是忙著跑特會。營會相較於特會在主題設計上採取系統性的策略，因此呈現出一種固定週期的循環性狀態，但是，特會則是在主題設計上採取人物性的策略，不同的信仰領袖每一年就會有不同的領受，因此就呈現出不系統與非循環的特性。

特會的性質不再是規律、循環、反覆的活動，隨著五旬節運動的發展有新的主題、旨趣，也因著當下處境的改變，每年特會都有不同的主題，且特會間也未必有連貫性。每年寒暑假全台各地的學生參加特會，將新的宗教經驗、訊息帶回各自的教會系統中，學生成為臺灣各教會之間流動的管道、種子，「特會」成為各教會學生相遇的場域。五旬節/靈恩運動的神學觀亦傳遞到各宗派中，致使青年牧區成為臺灣「靈恩運動」的前鋒主力。為了讓各城市的人有機會、方便聽到其傳遞的訊息，近年也熱中於舉辦臺北以外的特會，「臺北」靈糧堂青年牧區逐漸成為「超臺北」靈糧堂青年牧區。

綜觀三年（2008-2009 年）將近十五場的特會，可以歸納出三種面向：

一者是「Onething 敬拜追求特會」，強調詩歌敬拜、禱告的活動，其以《聖

¹⁴ 實際上，透過對於特會參加的觀察與紀錄，參與臺北靈糧堂特會的教會並不只是臺灣地區，亦包括馬來西亞、香港、中國、歐美、紐澳等地區，尤其以華人世界的教會為主。而本文將著重臺灣地區的現象，對於臺北靈糧堂在華人地區的影響力，將另文討論。

經 詩篇第二十七章第 4 節》為核心：「有一件事，我曾求耶和華，我仍要尋求：就是一生一世住在耶和華的殿中，瞻仰他的榮美」，信徒必須重視和上帝的關係，進入上帝的聖殿，讓上帝的靈不斷充滿、臨在。再者是「火熱新青年特會」、「校園宣教士訓練會」、「Asia for Jesus、原住民挑戰大會」，強調信徒被上帝的靈充滿、臨在之後，要向學校、城市傳講福音，讓城市被「轉化(transform)」改變，「挑戰」信徒走出教會，向周圍的人傳講基督教的信仰。

第三是「神大能特會」、「天國文化特會」，強調信徒被聖靈充滿之後的「能力」，可以行出各樣的神蹟來醫治人，引用《聖經 馬可福音第十六章第 17-18 節》：「信的人必有神蹟奇事隨著他們。」只要是信耶穌的人，必然會有神蹟跟著他們（信徒），神蹟不是佈道家、神醫、牧師的特殊專長，而是上帝給所有「信徒」的能力。2010 年「神大能特會」和「天國文化」特會合併，鼓勵信徒生活在「天國文化」中活出的「神大能醫治」，因為人類所處世界中的疾病、痛苦在天國都不應當存在、都不是從上帝而來，所以要讓天國的文化、生活方式在地上實行，也要讓地上體現出天國和上帝臨在的醫治能力。

4.1.4 復興特會：神大能醫治特會、天國文化特會

「天國文化特會」中強調四個重點：第一、期待上帝的國降臨在地上，「在地如在天」，天上所發生的事情，上帝能做的事情在地上都可以做、可以完成，天國的喜樂、愛、醫治要發生在人間。第二、信徒就是「天國的代言人」，上帝透過信徒向世界、國家、社會表達能力，信徒要成為「上帝釋放超自然的器皿」，從上帝來的能力是「光」，直接挑戰黑暗的力量，且黑暗必然會降服於光的力量，有光的地方就沒有黑暗。第三、讓天國可以持續在地上、而不是曇花一現，信徒要共同「創造天國文化，文化會讓復興運動持續下去，所以信徒需要學習讓聖靈運行，被聖靈充滿」，只有被聖靈充滿才可釋放上帝的能力，才能創造天國的文化。最後、特會裡進行「恩膏傳遞」，腓力牧師為參與特會的牧師按手，代表將領受的祝福恩膏分享、傳遞出去，上帝透過參與特會的牧師，把能力、信息帶回

各自的城市、國家，「天國文化特會」只是一個開始，「從今日起要帶著天國文化的種子回到自己的土地」，從此時開始在各地執行、努力耕耘。

青年牧區透過特會再次強調、提醒，五旬節運動神學觀中上帝與人之間特殊的互動關係：原本地上有別於天國，但上帝的靈從天降下、臨在人的身上，人被上帝的靈充滿，擁有從天上來、從上帝來的喜樂、愛與醫治，人也成為上帝對環境說話、行事的管道和代言人。上帝的靈在人身上，所以人可以釋放超自然的能力，為人驅趕不屬天國文化的現象，讓所處的環境和自身都保有天國的秩序和文化。天國的力量、上帝的靈就是光，讓黑暗都離開、逃跑，因而信徒被上帝的靈臨在的同時，就是釋放光和天國的力量。

在「神大能醫治佈道會」中，腓力牧師強調：「不是因為自己的特殊能力可以醫治人，而是因為上帝的同在、上帝的能力」。甚至在醫治特會中，腓力牧師不直接接手在病人身上，而是透過恩膏傳遞的概念，與會者一起牽手領受上帝的恩膏和祝福，讓上帝的靈運行在會場中，同時平信徒為病人禱告。因此，從聚會的開始，唱詩歌、牧師講道，到最後醫病的過程，牧師都不會直接觸碰到病人，藉由這方式轉移民眾認為「腓力牧師才能醫病」、「腓力牧師是神醫」的刻板印象。一切醫治的能力都是上帝臨在的結果。

此外，痊癒者會在特會的臺上作見證，見證有三個步驟：首先，教會的引導者帶領痊癒者上舞台，陳述痊癒者先前的疾病狀況，且確定得到醫治，大多數的情況下，痊癒者沒有機會拿到麥克風，都是帶領者為其代言。再者，腓力牧師（佈道家）現場確定他的痊癒，讓他做原本不能做的動作，且和病人有些許互動。最後，腓力牧師會讓痊癒者被聖靈充滿，但不一定會觸碰到病人，甚至只是吹一口氣，多數的病人就會倒在地上。倒下是種被聖靈充滿的「狀態」。

被上帝的靈充滿後「倒下」，是在靈恩運動聚會中常有的「現象」，牧師為信徒禱告、接手，被上帝的靈充滿而倒在地上休息，也有人被邪靈附身，眾人為他趕鬼，結束後被附身者也會倒下，意謂「重新被聖靈充滿」。此現象可理解：信徒倒下後，排除各樣當下的處境、意義和思考，透過隔離的方式重新「歸零」、

重新以開放性的態度面對世界，最後起身回到信仰的純粹性，邪靈已經離開的上帝臨在狀態。



圖 15 2008 年舉辦「神大能訓練特會」，每晚並進行「神大能醫治佈道會」。



圖 16 2010 年舉辦的「天國文化特會」，每晚並進行「神大能醫治佈道會」。



圖 17 2010 年於臺北小巨蛋舉辦「神大能佈道會」的現場盛況。(apiece1983 2010c)



圖 18 四位學生有長短腳的問題，透過信徒為他們禱告得醫治，且上台分享、見證痊癒。腓力牧師握住他們高舉的手，說：「Receive the power all of you（你們都上帝的領受能力）」，他們便被聖靈充滿倒下。(apiece1983 2010a)



圖 19 他是體育系的學生，六個月前因為運動傷害，第四、五節的腰椎椎肩盤突出，不能彎腰、坐下，現在都得醫治。腓力牧師說，「你被聖靈充滿！我為所有的醫治向神獻上感謝，因為我的主人正在工作。」牧師沒有碰到被醫治者，被醫治者便被聖靈充滿倒下。(apiece1983 2010c)



圖 20 2010 年神大能佈道會結束前，決定信基督教的人到舞台前。牧師會為信徒禱告，但當天腓力牧師邀請藝人吳建豪為他們禱告，同時亦有人在初信者的旁邊，讓初信者填寫聯絡方式及禱告陪談。(大約圖片中線以下皆為欲信者) (apiece1983 2010c)



圖 21 當天有不少明星、演藝人員參與特會，腓力牧師邀請他們上台、為其禱告。站在臺上的藝人都被聖靈充滿倒下。(教會為倒下的人披蓋毯子，以防範著涼或走光) (apiece1983 2010b)



圖 22 除了「醫治」的主題具有新聞性，透過基督徒藝人的現身（圖為知名藝人吳建豪），因而吸引媒體也大幅報導特會內容與現況，製作醫病神醫的系列報導。當天吳建豪與 Jason Ma 牧師一同舉行記者會，展現青年牧區在流行文化、娛樂圈投注資源所得的成效，更透過藝人曝光參與，增加教會在新聞的能見度。

資料來源：圖左(年代新聞 2010)；圖右(東森新聞 2010)



圖 23 2009 年 2 月第 13 期《犢報》。討論當代基督教倫理學的爭議議題：「同居」與「婚前性行為」。有音樂人阿弟仔的專文，也包括青年崇拜的愛情講座，和青年學生觀點。

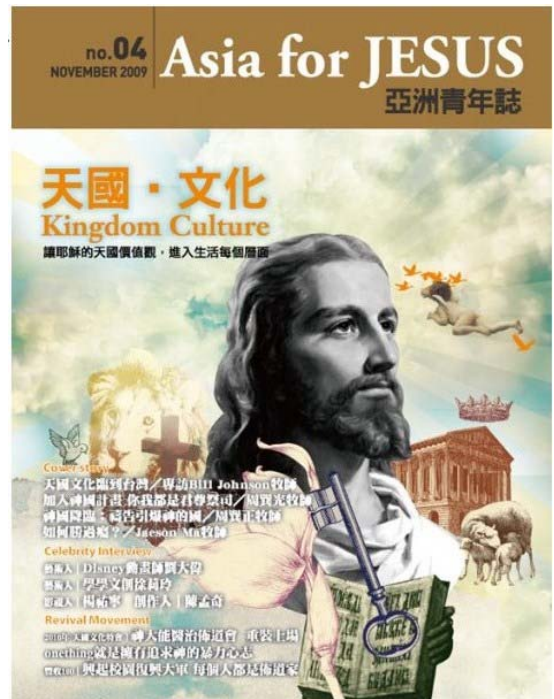


圖 24 圖左為新加坡城市豐收教會所發行的「豐收時代」(2009 年 4 月第九期)；
圖右為臺北靈糧堂青年牧區發行的「亞洲青年誌」(2009 年 11 月第四期)。
亦可參見比較圖 6 原住民教會發行的恩雨年代

4.1.5 媒體工作與刊物：《犢報》、《Asia for Jesus 亞洲青年誌》與部落格

除了每年寒暑假的學生營隊、特會，定期刊物、雜誌和網路資訊亦幫助青年牧區的資訊快速地流傳。《犢報》於 2007 年創刊，針對非基督徒的發行，較少直接談及「神」、「耶穌」、「教會」等宗教概念術語，作者大多為教會的大專生，以傳遞基督徒的「價值觀」為目的，而非宗教信仰或聖經知識。2009 年開始，《犢報》提供欄位刊登個人創作（展覽、表演、活動、計畫等），以及各校社團或校園大型活動，企圖發展為學生間流動的資訊平台，不僅提供基督教的價值觀念，亦包括各校學生活動資訊。目前已有百所高中、大專院校，百所教會，以及台大誠品、公館、師大等商圈店家等地索取《犢報》，透過學生網絡到各處發配，隨著教會學生的聚會行蹤，讓刊物也跟著發配到各個學生會去的地方。

2008 年創刊的《Asia for Jesus 亞洲青年誌》（後文簡稱為《青年誌》）則是針對基督徒讀者，內含國度豐收協會的活動宣傳，活動後的報導、心得，世界各

地青年基督徒運動的報導，基督徒名人的訪問，以及基督教相關的流行文化資訊，其統計有八百間教會的青年閱讀刊物，且有牧師使用《青年誌》作為教導的教材(國度豐收協會 2009a)。而《青年誌》的出版風格亦來自於 CHC 的《豐收時代 Harvest Times》(1999 年創刊，2006 年出版中文版)，而「台版」的《青年誌》也影響臺灣原住民的教會，參與青年牧區的特會之後，於 2009 年由台灣原住民教牧發展協會出版《恩雨時代 Raintimes》。

另外，每月第三週的《國度復興報》也專欄刊登青年牧區當月的講道信息，就算不能到青年牧區聚會，也可閱讀牧區的講道。若無法得到紙本的報章雜誌，相關資訊也可以在網路部落格中下載，包括 Asia for Jesus

(<http://www.wretch.cc/blog/asiaforJesus>)、阿蘇共和國

(<http://www.wretch.cc/blog/asurepublic>) 等。部落格亦是在無名小站最蓬勃流行時架設，作為拉近年輕人的媒體平台，重要活動亦提供「串連貼紙」的程式語法讓信徒複製在自己的部落格中。近年，流行 Facebook (臉書) 後，亦建立臉書的網路社團，讓臉書使用者方便取得資訊。

4.1.6 基督教音樂的革新：敬拜讚美運動

相較於特會、出版雜誌刊物，約書亞樂團的詩歌更廣為流傳，尤其是教會的青年活動。由於其詩歌音樂的節奏與曲調流行，相較於傳統的聖詩或吟唱，更接近年輕人對於音樂的喜好。傳統的聖詩 (Hymn) 有幾個特色：歌詞必須忠於聖經，避免任何違背聖經的內容，還要有高貴的格調，合乎禮儀的體統，用詩的體裁寫作加上音韻的配合，句與句、節與節間相互呼應，且結構統一、循序漸進(胡忠銘 1995)。雖然聖詩風格保有優美的曲調和內容，但對年輕人來說卻是「枯燥」、「沈悶」，文字優美也顯得「艱澀難懂」、「冗長」。聖詩通常有三、四節歌詞，每次吟唱聖詩都是從第一節唱到最後一節，鮮少彈性與改變，歌詞往往也從聖父、聖子唱到聖靈。

1960 年代興起、1980 年代發展的「敬拜讚美運動(Praise and Worship

Movement)」¹⁵是跨宗派運動，音樂是現代文化的「短歌」，副歌簡短，通常只有八小節，配上重複易記的一兩句歌詞，強調用現代的語言和音樂、不拘謹的氣氛，更重視與聖靈的溝通親近，歌詞內容也多與信徒的個人經歷有關(陳康 2005)。雖然曲調較流行、複雜，但由於歌詞內容簡單、反覆，與信徒個人經驗相關，往往唱詩歌時，信徒會閉上眼睛，憑著記憶自由隨興哼唱，信徒也容易將個人情緒、感受經驗投入詩歌之中。除此之外，敬拜讚美相較於聖詩的莊嚴肅穆，其體現出歡慶、輕鬆與亢奮的氣氛，樂器更為多樣，鼓、電吉他、BASS (低音吉他)、電子琴都搬上聖壇，信徒隨音樂起舞、拍掌、跳躍、跪下。活潑的敬拜讚美頗能吸引青年的投入，也因而許多青年的聚會都以敬拜讚美方式聚會，史努櫻教會主日禮拜中的敬拜讚美便是由青年團契負責。

臺灣的敬拜讚美運動主要受韓國影響，1987年韓國宣教士河用仁每週在漢城舉辦「敬拜讚美聚會」，逐步向亞洲各地宣傳敬拜讚美，包括中國、新加坡、日本、臺灣等地，對於華人教會影響尤甚(萬國敬拜與讚美台灣分會 2007)。雖然韓國的敬拜讚美在音樂、詩歌和形式上源於美國，但相較於美國的隨興、自由且靈恩，韓國充滿禱告的味道(胡忠銘 2002)，韓國的敬拜讚美與禱告強烈地結合。1989年臺北和撒那事奉中心的章啓明長老，邀請河用仁在台舉辦第一屆「萬國敬拜讚美學校(All Nations Worship & Praise Ministries)」(萬國敬拜與讚美台灣分會 2007)¹⁶，有鑑於韓國因禱告和敬拜讚美而教會興旺，臺灣教會的死氣沈沈，信徒人數始終無法增長(胡忠銘 2002)，企圖再次刺激臺灣的教會。當時吸引很多年輕人投入，但也造成教會聚會形式的衝擊。於此，許多敬拜讚美的敬拜團亦紛紛成立，在臺灣詩歌最廣為流傳的「讚美之泉」於1993年成立，1995年發行第一張專輯，至今2010年已經發行17張專輯。

¹⁵ 「敬拜讚美」的詩歌形式，牽涉對於「崇拜」的神學概念。從唱聖詩到敬拜讚美事實上也反應對於崇拜目的與宗旨的轉變，於此本文將不多談相關的神學問題。但，敬拜讚美的詩歌方式事實上便是受到靈恩運動的崇拜影響(陳康 2005)，也因此許多靈恩運動的聚會形式都與敬拜讚美的聚會形式相仿，但靈恩運動與敬拜讚美亦非相等。

¹⁶ 「萬國敬拜讚美」的特別聚會、研習會至今依舊持續舉辦。章啓明的「大衛會幕禱告中心」每週一到六亦都有敬拜讚美與禱告，也時常與臺北靈糧堂合作舉辦禱告會。

4.1.7 約書亞樂團

青年牧區的「約書亞樂團」於 1998 年開始成立，周巽光結業於新加坡城市豐收教會聖經學院後，返臺接手學生牧區的工作，同年成立「約書亞敬拜團」，並負責帶領每週的青年崇拜(張元興 不著時間)，從教會內部的預備聚會，逐漸向外擴張、發行專輯，2000 年發行第一張詩歌「祂的應許、祂的軍隊」，2001 年發行流行福音音樂「在你身邊」，至今已累積 11 張。



圖 25 照片攝於北部的臺灣長老教會的電梯中，「約書亞天國愛無限巡迴演唱會」的海報與其宗派的臺灣神學院、玉山神學院的招生海報並排張貼，可見約書亞樂團的影響力並不侷限靈糧堂系統，甚至跨足不同的宗派教會。

「約書亞樂團」與其他敬拜讚美團體不同在於：其對「流行福音音樂」的重視，流行福音是敬拜讚美與非基督徒之間的橋樑，歌詞不一定唱到耶穌，卻是用「現代的語言在傳遞基督信仰的價值觀」(璽恩 2010)，強調信仰和生活的關係，讓非基督徒可以透過音樂認識到基督教的愛、盼望等價值。另外，對各種音樂曲

風（饒舌、搖滾、重金屬等）都抱持開放的態度，視其為上帝的創造，只要是敬拜上帝的音樂都可行，而不將搖滾、重金屬等曲風視為是魔鬼的音樂。所以，約書亞樂團的曲風、歌詞較為開放，只要能傳遞基督教信仰的音樂都可以創作，許多歌詞乍聽都以為是「男女的情歌」，殊不知是「信徒對上帝」的詩歌。

雖然約書亞樂團大多製作敬拜詩歌，但每張專輯也收錄幾首流行福音歌曲，且常在才藝品格營等佈道會中使用，其詩歌獨佔所有牧區的活動：才藝品格營、青年崇拜到各樣特會，超過九成都是約書亞的詩歌。因此，所有參與活動的人都被「置入性行銷地」接受約書亞樂團。每年約書亞樂團亦在臺灣、香港、馬來西亞各地巡迴演唱，吸引當地各教會青年的熱情參與。2010年的「約書亞天國愛無限巡迴演唱會」便在全台七個城市舉行。

第二節 青年崇拜

4.2.1 星期六的主日崇拜

青年牧區在每週六晚上舉行崇拜，不同於多數基督教以星期天為主日，因此，星期六晚間的聚會是否是「主日」禮拜，便是爭議性的問題。「主日」是「主耶穌復活的日子」，週日是主日，且十誡表明：「守安息日為聖日」，基督教便將安息日轉換為主日，因此「守主日」、穩定參與教會聚會是重要的信仰規則。青年牧區選擇星期六作為聚會，如同許多教會在星期六晚上進行青年「團契」，但參與團契的人並不代表參加主日聚會，星期日依舊要去教堂參與主日禮拜。但對於青年牧區的信徒來說，星期六的青年崇拜已經「取代」星期天主日禮拜，也遭受其他教會批評：「不守主日」。青年牧區牧師強調：「參加聚會的重要在於與上帝有連結的關係，星期六聚會並不違犯『停止聚會』的規則。此外，主日是從星期六晚上開始到星期天，在星期六晚上聚會亦是守主日。」一方面強調聚會的「精神」，不被僵硬的規定限制，星期六晚上可以聚會，週間也可以配合信徒的需要開設其他崇拜，另一方面也強調青年牧區仍依循傳統主日的時間安排，只是比其他教會的主日早舉行。

青年崇拜的時間大約近兩小時，以下為聚會的流程描述：

時間	活動	備註
16:45-16:55	會前禱告會	為教會的活動、發生的事情禱告，也為當天聚會的講員、工作團隊、新朋友禱告。
16:55-17:00	休息	準備開始當日的聚會，區隔「會前」禱告會和崇拜。
17:00-17:30	詩歌敬拜	詩歌一開始，牧師或帶領者將用聖經的話、勉勵的話，引導大家開始禱告。接著開始唱歡慶、熱鬧的詩歌，且逐漸轉為內斂、安靜平和的詩歌。(大約三至四首歌)
17:30-17:33	歡迎新朋友	帶領者邀請第一、二次到青年牧區的人站起來，信徒會走上前與他握手問安。同時，教會工作人員會給予他教會簡介。
17:33-17:40	奉獻	帶領奉獻者（牧師、傳道或資深教友）將以一段聖經的話，談及奉獻的意義。帶領者常說：「敬拜的最高峰？」會友回答：「奉獻！」
17:40-17:55	報告	收奉獻的同時，開始報告教會的活動事項。另外，亦可能有信徒上台作見證。
17:55-18:35	講道	講道內容時常以「季」為單位規劃，每週講道往往也有主題關係。通常講道為 40 分鐘，有時亦會超過時間。
18:35-18:45	回應的詩歌敬拜	選唱與當日講道相關的詩歌，作為信徒對講道內容的「回應」，且搭配禱告的時間。聚會結束前，通常亦會為想信基督教的人禱告（「決志」）。聚會結束後，講台前也提供為人醫治禱告的服事。

4.2.2 天國的富足、健康與成功

青年牧區的天國文化、強調聖靈的臨在，也延伸出其對於金錢、財富的宗教價值，甚至可套用在健康、成功之上，相較於基督教傳統對於物質世界的「排斥」與「禁慾」，青年牧區的信仰價值是擁抱、接受。也因而，許多人批評他們是「成功神學(Prosperity Theology)」、異端思想。批評者認為，成功神學不看重基督教的「十字架」、背負耶穌基督的苦難壓迫，僅認為透過積極正面的思考，就能支取到上帝的力量，一切貧窮、疾病和失敗都不屬於上帝。

成功神學的緣起來自 1950 年代的「信心運動」，Kenneth E. Hagin 被稱為信

心運動之父，其核心概念為「積極認信 (Positive Confession)」：

當你表白你的軟弱和疾病時，你便是公開表白上帝的話不是真的、上帝不能讓這事情美好……信徒如果不斷承認自己的罪和無力，就是將軟弱、罪、錯誤建築在意識之中……基督徒不只是穿戴基督的公義，其也是上帝公義的共有者，這就是我們當下與基督同行的樣式。(Jackson 1989)

只要信徒的思想維持在積極的狀態，思想就可創造出積極的果效，當我們強烈思想病得醫治，疾病就會得到痊癒；不斷想到自己富有，我們就會富有；堅定相信自己成功，就會創造成功(梁敬賢 不著時間)。怎麼樣的思想、意念，創生出怎麼樣的人生，信徒需要排除不好的意念、想法，用好的意念、思考方式生活。

1974 年 Hagin 在美國成立「Rhema 聖經訓練中心(RHEMA Bible Training Center)」，艾克曼牧師曾就讀此聖經學院，且受其影響深遠，便將 Hagin 的信心運動帶回北歐，1981 年創立瑞典生命之道教會(Word of Life Church)(Coleman 2000)。隨著艾克曼牧師在世界各地的佈道與網絡關係，CHC 的康希牧師、臺北靈糧堂青年牧區的多位牧者(周巽光牧師、周巽正牧師、晏信中牧師等)都是艾克曼的學生。此外，暢銷書籍「活出美好(Your Best Life Now)」的作者 Joel Osteen 是信心運動、成功神學的宣揚者。不管是城市豐收教會、臺北靈糧堂或 Osteen 的湖木教會，都是世界上知名的巨型教會，呈現當代基督教發展與「成功」的關係。但是，信義宗牧師梁敬賢認為：

康希談到基督徒應當追求時髦、追求流行，在流行界中也當能領導流行。而城市豐收教會教堂建築的時尚與內部設備的豪華與昂貴；其弟兄姊妹追求時尚與名牌的風氣；表明他們的「成功」也早已聞名基督教教會界……這與聖經中的教導不要貪愛這世界及世界上的事，背道而馳，恐怕會引起弟兄姊妹堂而皇之的貪圖世界的享受。(梁敬賢 不著時間)

教會該如何談成功、財富與健康，成為當代神學的重要議題，究竟成功、財富與健康對於基督徒來說是不是理所當然？是不是信了耶穌就不會有貧窮、失敗、疾病的問題？還是，基督徒必然是困乏、清貧的人？過去的神學偏向認為「相信上帝，與成功、財富、健康沒有必然關係」，作為基督徒依舊會面對失敗、貧窮和疾病。但成功神學卻提供另一個面向，促進信徒以積極的態度面對當代社會的問題，現代人的生活就是不斷圍繞在成功、健康和財富的周圍，信徒應當直接勇敢面對，而非在宗教的出世、超越世界裡生活。

2008 年青年牧區推動「活出美好四十天」讀書計畫，主日講道以此為題，小組教材也是相關的延伸信息，甚至少見地推出「每日靈修」，將每章節的大綱、內容、可以思想的題目做成教材。周巽光牧師為了推動此讀書計畫，給予各小組長一封信件，指出：

若是我們要改變我們原本平庸、缺乏、軟弱和負面的命定，活出神在我們生命中最美好、榮耀、有意義和影響力的生命，我們就必須開始改變我們的思想！我們發現當今年初許多人開始讀這本書時，他們的生命開始經歷許多層面的改變和恢復，就如同我們在第一站裝備課程所學到的：種下思想，收割行為。種下行為，收割習慣。種下習慣，收割性格。種下性格，收割命定。（很多人歹命是因為他們的思考模式和對人生的態度）

上帝不是要信徒活出：負面的、軟弱、缺乏的命定，而一切改變都必須從思想開始，進而影響行為、習慣、性格和命定，如果思想是負面的，沒有辦法帶出正面的力量來。青年牧區的信徒從 Osteen 的活出美好中，深刻地接受「積極思考」的觀念。但是，積極思考依舊建基於基督教傳統，有別於坊間心理學的「個

人潛能開發」、「卡內基」等¹⁷，青年牧區相信：正面的、積極的思考是幫助信徒「恢復」、「重新認清」自己作為被上帝靈充滿、兒女的身份，而基督徒「本來」就是正面、成功的。晏信中牧師在講道的開始，便說：

今天是青年崇拜，也是耶和華所定的日子，所以，我們在其中要高興歡喜。在神沒有難成的事，而這神就在你我的裡面，你已經有一個勝過這世界的的能力，你是「得勝者」。神說你的名字是「得勝者」，當神跟你說：「你的名字是得勝者」的時候，你不要再回答：「我不是」，要回答祂說：「我是」。感謝神給我們一個得勝者的名字。求祢更多來充滿我。(2006/10/21)

個人對自我的正面價值認識，並非只是心理學的「積極思考」，而是「人在上帝面前正確的認識」，信徒認識自己被上帝的靈所充滿、同在，所以上帝是全能、得勝，信徒也是全能、得勝。青年牧區的「正面積極」是建立在個人與上帝的關係、同在之上，也就是五旬節/靈恩的神學基礎之上。如同許多人認為：『成功神學』是『靈恩更新運動』中最重要的新觀念」(梁敬賢 不著時間)，將自己視為成功、得勝、富足等便是建基在靈恩運動中，強調上帝的靈在信徒個人身上，藉著上帝在其身上的能力，行使各種能力，除了醫病、趕鬼之外，其亦包含成功、富足、健康，「難道上帝所降臨的信徒，依舊是失敗、破碎、貧窮的樣子嗎？」、「難道上帝在人身上所呈現的就是失敗、破碎和貧窮嗎？」倘若信徒是失敗、破碎、貧窮的生活，便與上帝所臨在的樣式衝突。因此，成功神學、信心運動的「正面積極」是建立在五旬節運動的人觀所發展而出，個人與上帝並非對應著：失敗與成功、軟弱與全能、貧窮與富足，而是上帝「臨在」、「同在」、「充滿」在信徒身上，成功、全能、富足便隨上帝臨在信徒身上。一位信徒的禱告，正體現這樣的人觀：

¹⁷ 青年牧區的牧師認為，這些坊間的、心理學的自我潛能開發，事實上都是從聖經而來，只是把上帝、神的觀念抽除，而這些都偏離了，也並不完全真實。

我們感謝祢，祢的救贖充滿能力，今天我們在基督裡面就可以領受祢的醫治、赦免、祝福，領受一切在祢裡面的好處，我們要大膽的來到祢的裡面，支取祢的拯救、支取祢的救贖、支取祢的祝福，這些祝福都是祢給我們的，祢是何等偉大、何等愛我，我要一生一世來敬拜祢。

面對「成功神學」的批評者，周巽正牧師認為：「臺灣沒有走偏的成功神學，這是西方才會有的問題」，西方的成功神學反應對「物質文化」、「享樂主義」的追求，要翻轉貧窮才能脫離世界的誘惑試探，走偏為「追求財富成功變成救恩的樣式」。但是，另一方面過於強調儉樸，不看重在世界上所擁有的財富，亦產生「貧窮神學」的偏激，兩種極端都不好。周巽正強調：

（這兩種神學）不是在起初走偏，是在應用上走偏。神在救恩裡面應許「全人的興盛」，我們要談的是「管理者神學」，扮演好管理者的角色，神吩咐我們要治理這地、管理的責任，不是不能享受生活，但目的不是追求享受生活，興盛的目的是成為他人的祝福。

我們不需要尋求苦難，但是我們生活中就是有事情會發生，以致於我們可以被煉淨，我們成功與否都不重要，成功與否是因為祂的恩典，不是一切我們所做的，是因為我們是主耶穌基督的代言人。（或許教會有各樣很炫的舞台、燈光等），但重要的是內在生命、本質，炫不炫不代表成功神學或貧窮神學，炫代表年輕人可以有各種色彩、活出自己，或許你所在的環境、你自己喜歡的，那都可以阿，但是如果都不是也不要勉強，重要的是做你自己。

青年牧區所持守的「成功神學」無關乎救恩，僅強調信徒扮演好在地上的管理角色，當管理得當，便有各樣的富足豐盛，享受生活不是信徒的生活目的，但是好的生活是伴隨信徒與上帝的關係而得到。也因此，教會不會教導信徒要「追

求苦難」，因為每天的生活都會遇到挫折、困難，基督教是給予希望的，正如周巽正牧師所說，「教會不教導信徒追求卓越、成功，難道要追求失敗、貧窮嗎？」

第三節 小組聚會

4.3.1 小組組織架構

除了每週的青年崇拜以及寒暑假的特會之外，每週都有「小組聚會」，有的在週末舉行，但亦有週間在學校、信徒家進行。小組分配大體上以年齡為區分：社青（大學畢業、工作新鮮人）、大專、高中和國中小組，以不超過十五人為原則，超過十五人就要「分植」新小組，就像是「細胞分殖」一樣。雖然每個小組成員的年齡層相近，但仍有階序的區分：頂端為小組長，再者為實習小組長、見習小組長、核心同工、平信徒。而身份的晉升方式：平信徒先進入核心同工，參與小組的各樣活動、工作，被接受為見習小組長，瞭解小組長要做的事情，直到擔任實習小組長接手小組長的工作，最終小組長被牧師「按立」，如同教會按立傳道人、牧師一般，整個小組的講道、各樣工作便由小組長負責。每週五全牧區的小組長需參加輔導聚會，內容為信仰教導、禱告會等，也在此時宣布、傳遞教會近期工作，透過小組長在各小組中宣導教會的工作、政策與信仰觀念，以落實從上而下的一體性。因此，星期六青年崇拜的「報告」，並非教會向信徒宣布事情的唯一管道，教會更看重小組中的宣導，也因而在青年崇拜的報告可以簡短、不述細節。

小組是青年牧區順利運作的「基礎」，倘若沒有小組運作，每週參與聚會的一千五百位信徒是無法掌握的幽靈，短短兩個小時的聚會，進出流動率高、信徒之間熟悉度低，牧師也不認識所有會友，而幽靈信徒便成為教會中的「隱形人」，沒有人認識他們，青年崇拜就如同看演唱會一樣，恐怕聚會後拍拍屁股就走人。因此，小組是大型教會運作的基底，一位剛進教會的平信徒，若參與小組，使他至少可以認識十多位同小組的成員，以及其中的小組長、核心同工等人，隨著在教會資歷增加，參與更多大型教會活動、跨越小組的藩籬，便會認識其他小組的

會友。但是，會友間彼此的身分認定，往往是「你是哪一區」、「你是哪一個小組」。信徒在教會中的人際關係是從小組聚會開始建立。

另一方面，小組是教會中人際關係最緊密的地方，信徒間最為熟識，教會「動員」信徒參與教會工作、活動時，都以小組為動員管道。各類教會舉辦的活動和工作皆由區長向小組長督促提醒，甚至要求小組長達到一定的「業績」，進而在小組長強力推廣的情況下，「一起服事」的人際關係也成為信徒參與教會活動的力量。即便教會會友眾多，依舊可以建立起熟絡的人際關係，青年崇拜時，同小組往往會佔位子、坐在一起，信徒並非一盤散沙、無法聚合，而是由許多小的緊密小組堆疊建立起來。也因此，許多特會、活動的工作團隊亦可見小組、責任區（數個小組為一個單位）的聚集分佈，使得工作人員間有默契可快速配合，而擔任輔導的神職人員也可藉由責任區劃分工作歸屬，以減少組織動員的模糊地帶。

4.3.2 小組運作

小組的運作並非由受過專業神學訓練的人員所帶領，而是由平信徒擔任小組長，透過時間的累積，從小組員、核心同工逐漸爬到小組長的位子，對於教會的運作較熟悉、亦有較多的信仰體驗和認識。每週小組長要在小組中分享聖經、教材，關注小組員的信仰生活，這並非是一般平信徒可以勝任，多數的小組長都是學生、上班族。因此，區牧長每週都會提供「小組教材」，小組長可在聚會前事先準備、預習，而小組聚會時按照教會所給予的教材討論、分享即可，小組長不需要自己寫講章，全青年牧區的小組教材皆由「中央廚房」送出。當小組員有小組長不能解決的問題時，便向上通報至區長、區牧等人，而「上級」便會前來關注、協助輔導。因此，小組長在小組中的工作，就像是區牧、區長的代理看護或助手，將教會的事務落實到每個小組中。

每週小組的聚會有 4W 的步驟：Welcome〈破冰歡迎〉、Worship〈詩歌敬拜〉、Works〈禱告讓上帝工作〉、Words〈上帝話語的教導〉。小組都依循 4W 的運作，15 分鐘的破冰遊戲，幫助小組員彼此熟絡，也讓新來的朋友認識小組成員，接

著大家一起唱詩歌，大約 15 分鐘，詩歌完畢後禱告，為彼此的生活、小組的情況禱告，如同青年崇拜的敬拜詩歌後段強調個人與上帝的親近、接觸與認識，最後用小組教材教導聖經，且讓小組員彼此分享討論。相較於青年崇拜與特會，強調信徒生活間的連結關係，分享、聊天聖經信仰和日常生活瑣事。教會之外的週間生活，也透過網路 MSN、Facebook 的彼此連結在一起，甚至是聚會結束後的宵夜時間，或者是小組出遊、聚餐活動。

我曾參與星期六青年崇拜後的小組距會，在教會的空教室中進行。小組從七、八人的規模，在三年中擴張到二十多人，分植為兩個小組，但是兩小組的關係緊密，被稱為同一個「家族」，分植後依舊兩小組一起破冰、敬拜和禱告。禱告的時間，不只為了教會，更重要是為了個人的「悔改」、與上帝的「復和」，甚至禱告時間往往長達二十分鐘，讓信徒有時間安靜、等待上帝的臨在，此時的室內燈光會調為昏暗，幫助信徒專心禱告、不要分心於其他事物。小組長會以教會提供的小組教材教導信徒，當時的教材以周巽光牧師的「逐字稿」呈現，每段落的重點和宗旨都逐字句地寫在組長版本中，信徒會拿到一份需要填空的講義，透過筆記、書寫吸收教材。¹⁸最後，花十分鐘討論教材的內容，每週教材通常提供三個議題討論，藉由彼此分享，加深信徒對於教材的認識以及實用性。聚會結束後，小組常步行到附近的師大夜市、公館商圈、瑞安街吃宵夜，在這些地方也相當容易碰到青年牧區的信徒，成群結隊地聚餐活動。小組活動像個小家庭，信徒間有緊密的關係，彼此為兄弟姐妹，組長像是家中的關顧者，照顧組員的信仰生活和日常景況。而教會小組間的關係亦有遠近差異，同區長的小組之間是「近親」，而同一個區牧、其他區牧的小組就是「遠親」。

¹⁸ 近年教會已經不提供完整的教師版本和信徒版本的小組教材講義，過去是每週有一份小組教材，但近年改為兩週一份教材，且只有教師版本，如果需要信徒版本的教材需要由小組長自行製作。2009 年開始，小組教材甚至開始具有讀書會的形式，每週有固定的閱讀進度，討論書籍的內容。

第四節 小結

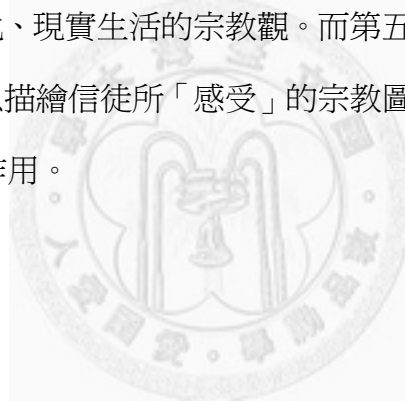
青年牧區每年、每月、每週藉由各項的媒介向臺灣其他教會，以及教會的信徒散播五旬節/靈恩運動的信仰觀念。牧區舉辦各類特會（學生佈道會、復興特會）呈現出牧區對於流行文化的善用，各樣活動文宣都相當趨近時下年輕人的流行文化，其活動的宣傳、廣告平台往往也盡可能貼近青年學生的資訊平台。例如，才藝品格營與網路遊戲的平台結合，活動主持人「角色扮演」三國時代的人物，戲劇以校園為背景，燈光效果、詩歌旋律節奏也都與流行音樂相近，活動的設計亦反應出青年牧區如何吸引學生、年輕人的目光，而教會在流行包裝上的努力，將在後文的改宗討論中，具有極大的影響力。再者，青年牧區善用流行文化中「明星」的元素，靈恩在才藝品格營中等福音流行歌手的角色，以及在神大能特會中吳建豪等演藝人員的現身，都成功吸引年輕人和媒體的目光，造成「追星」或者是搶上新聞版面，成功反應其對於整體媒體資訊的高度掌握。最後，青年牧區重視年輕人聚集的網絡關係，透過學生的部落格、Facebook 等平台宣傳、轉載教會活動，也發行《犢報》作為學生（尤其是大專生）的發言表達媒介，用學生的口吻、角色傳達基督教思想，也透過學生的網絡發送刊物。

再者，特會的信仰價值也反應出：靈恩運動重視天國降臨的信仰觀念，不同於天國與人間的二分觀念，而是強調兩者如何結合在一起，在日常生活中實現天國在地上，使得信仰不是只是「來世」的信仰，而這套在世的、上帝臨在的信仰觀，也致使信徒重視現實生活中財富、健康與成功的擁有，這些都是上帝臨在所呈現的祝福，而教會的信徒如何親身「體驗」，也將成為後文繼續討論與陳述的重點。作為事工統籌的國度豐收協會，也一再反應出青年牧區對於音樂、流行文化、演藝事業的重視。

再者，一個上千人的龐大教會，牧區如何使用小組作為人群動員和信仰教育的方式。教會的運作並非完全集中在幾位全職的牧師身上，而是透過科層化的小組體制組織會友，因此每週聚會的會友並非一盤散沙，也絕非相互不認識，一方面小組組織起教會的運作，教會也透過各層級的區長、小組長貼近會友的生活。

每週一起小組聚會，由教會統一發放講道信息，也使得平信徒有更多機會擔任「帶職」的神職人員。

因此，青年牧區在時間上，透過週「年」覆「日」的方式，從特會、青年崇拜到小組活動，甚至每日讀經靈修，都反覆地灌輸、強調靈恩運動的信仰價值，加深信徒對於上帝臨在的重視，及其生活倫理（富足、健康與成功）的改變。而靈恩運動所強調的神學觀念，也並非只是一套在教會裡面「宣講」的抽象理論，而是轉化成各種「經驗」進入信徒的生活中。第二章論及整個五旬節/靈恩運動的基督教脈絡，第三章探討青年牧區所屬的臺北靈糧堂，在臺灣的變遷與歷史變遷，其對於基督教社群的影響。第四章（本章）則呈現主要研究對象青年牧區的團體文化，包括特會活動、青年崇拜與小組聚會，企圖反應出青年牧區強調天國文化，以及改變流行文化、現實生活的宗教觀。而第五章之後，將逐漸轉向信徒對於宗教體驗的層次，以描繪信徒所「感受」的宗教圖像，而這些經驗感受如何與集體的宗教文化相互作用。





第五章 信徒的改宗歷程

第一節 「改宗(conversion)」的定義

改宗(conversion)有兩個層次：一者是信徒流轉在不同教會、宗教之間，從佛教改宗為基督教，從浸信會改宗到靈糧堂等；一者是信徒原先對於宗教事務、意義不敢興趣，但改宗後開始熱中參與宗教活動，從世俗人變成「宗教人」的過程。宗教社會學家將 conversion 和 reaffiliation 區分開來，前者是宗教忠誠上「長距離」改換，涉及跨傳統的轉換，後者是一個宗教群體轉換到另一個宗教群體(Stark and Finke 2003[2000])，因此是否是「相同宗教」內的轉換為兩者之差異。然而，基督教內部存在複雜的多樣性，是否屬於「基督教」涉及對基督教範疇、框架的界定。孟他努主義、靈恩運動是否屬於基督教？從神學史的變遷中，可見「基督教」的框架不斷被調整、改變，曾經認定為「異端(heresy)」的孟他努主義，如今也走向主流教會。信徒的教會轉換是 conversion 或 reaffiliation，背後涉及對於宗教自身的範疇判斷，已超過人類學的研究範疇，歸屬神學的分析，本文將 conversion 和 reaffiliation 皆統稱為「改宗(conversion)」。也就是說，改宗包括 reaffiliation，包括「重新加入、再歸屬」的層次，從不參與宗教事務、不接受宗教意義，到認同、參與宗教生活、成為「宗教人」。¹⁹改宗不只是個人在不同教會組織之間的流動，亦包含個人對於信仰的投入，從小在基督教環境長大的信徒，透過「改宗」投入宗教生活，以宗教的眼光重新看待世界。

Rambo 將改宗(conversion)區分成五個面向：第一是「入會(affiliation)」，從沒有宗教信仰進到一個宗教信仰中；第二是「信仰加深(intensification)」，個人在信仰團體中更加投入、加深信仰；第三是「宗教組織轉換(institutional transition)」，從不同的宗教組織進到另一個宗教組織，宗派內部的轉換；第四是「既有傳統的

¹⁹ 「宗教人」想要活在神聖中的渴望，實際上就等於是渴望將他的住所建立在真實的實體上，而不是使他被純主觀經驗中從未終止的相對性麻痺。宗教人渴望只活動在聖化的世界中、神聖空間中，精心運用各種建構神聖空間方法的理由。(Eliade 2000:78)

變遷(traditional transition)」，是從一個大的宗教傳統中變遷到另一個宗教傳統；第五是「背教(apostasy)」，是放棄原本擁有的信仰(Rambo 1995)。Rambo 以廣義多面的角度討論改宗，將進入、投入、離開一個宗教，以及宗教組織間的轉換、宗教傳統的變遷都視為改宗，改宗進而包括宗教群體內外的流動，也包括宗教團體內部的變動。

本文跨越對宗教「正」「邪」的定義，廣義地面對宗教內外和當中的流動變遷現象，將從小生長於教會、但再投入宗教生活，以及從不同教派轉換進入靈糧堂，和第一次改宗基督教的信徒，皆含括入「改宗」現象。但也以這三種不同途徑進入青年牧區的「改宗」作為分類，企圖呈現不同類型的改宗「動機」，是什麼力量驅使信徒更加投入、進入或相信基督教。因而，本文將信徒的改宗類型區分、定義為三種類型，而三種類型的改宗亦將突顯改宗的不同面向：

1. 臺北靈糧堂長大的「老基督徒」：家人在其出生時，早已經進入臺北靈糧堂，由於親屬關係而被帶到兒童牧區、長大後成為青年牧區的會友。其屬於「再歸屬」的改宗者，體現成為「宗教人」的動機。
2. 原本非臺北靈糧堂的會友，但因為各樣因素進入青年牧區的「老基督徒移民」：一開始不在臺北靈糧堂接觸、改宗基督教，但由於離開家鄉，或其他因素而改至青年牧區聚會。這些信徒是「走遍」各教會，最終選擇留在青年牧區，也較能看出「較為吸引會眾」的牧區特質。
3. 最後是在臺北靈糧堂接觸到基督教，且繼續留在青年牧區的「新基督徒」：他們在臺北靈糧堂改宗，且在青年牧區中繼續參與聚會。其關乎宗教內涵對於當代人的意義，為什麼人需要一個宗教。

三種類型的改宗提供我們不同的面向認識青年牧區的特殊性、吸引力。對於老基督徒來說，青年牧區在其信仰上扮演什麼角色？什麼因素致使信徒繼續待在青年牧區？對於「老基督徒移民」來說，何以在基督教宗派林立的情境中，青年牧區可以吸引較多的年輕人？對於「新基督徒」來說，宗教逐漸多元的處境下，為何選擇基督教？且選擇青年牧區？因此，本段落將逐步討論在青年牧區中，不

同類型改宗的基督徒，其動力及選擇教會的取向。

第二節 老基督徒

「老基督徒」指稱從小父母或家族已經改宗基督教，從小嬰兒洗禮，或在教會兒童主日學長大的小孩，而成人後受洗禮或堅振禮，繼續在教會裡的基督徒。而從小在教會中長大，但離開教會的信徒並不在此考量範圍內。

恩霖是位就讀私立大學諮商輔導的大學生，喜歡跳舞、參加教會的舞團，也熱中參與教會事務、擔任國高中小組的小組長。家境並非富裕，母親是音樂老師，以接家教賺取薪水，而父親時常在便利商店打零工，因此家庭收入並非豐厚，恩霖也時常有經濟上的困難，也因此他時常有上帝給予金錢財富的神蹟經驗。他在小時候住在文山區，其父親為臺北靈糧堂會友，母親是長老教會會友，從小在臺北靈糧堂參加兒童主日學，到了國小高年級、國中的時候，開始不去教會，因為「當時沒有真實的信仰，比較是習慣性」。但教會舉辦的遇見神營會改變他，且決定受洗，「在營會裡面看見人生命改變、看見神的見證，又在牧師的分享，我反省、反思自己對信仰的觀感，然後我做一個禱告說，『如果上帝是真的，讓我重新認識你』，從此之後我很認真的認識神。」從國二開始，他到青年牧區沒有再離開教會，至今約十多年。

回顧恩霖的信仰過程，他認為上帝常透過其他人所做的事情鼓勵他，「神在別人身上做的事情、我也想要經歷」。有一次，他看到一個剛受洗的信徒：

從一個完全自閉、內向，進到一個可以在眾人面前臉不紅、氣不喘地見證神，他剛走上台，我就覺得這是神做的事情。他第一次來小組的時候，超級內向的，他才來半年不到，就把他的生命交給神。這個人怎麼可以完全改變、如此徹底，我待了十六、十七年，我都沒有什麼改變，過去這些年我在幹嘛？

最重要的信仰過程是改變自己、經驗上帝，而最需要跨越的是「不是憑信心做了什麼事情，而是憑信心相信要經歷他。很多人知道他是真的、經驗到、然後相信，但是我是反過來，是我信主比較不一樣的」。「信心」影響信徒對於日常生活的認識、理解，「我學會是憑信心，在各種小事上倚靠神，我用這種態度時，神的工作是很常見的。隨時的話語，靈修、講道、敬拜詩歌，甚至是別人看到、聽到任何東西，都可以成為屬靈的幫助，這是關鍵的」，當自己投入信仰、各種事情都想到上帝的時候，所有事情都可見上帝的顯現。

因著信徒自己的信心，經驗到上帝，也知道他是真的，在改宗之後，他第一個就是「是對於自己人生方向的确立，我本來不知道我活著是為了什麼」，再者是「為人著想，我開始把眼光從自己身上轉變」、「一些偏差行為（偷竊、作弊、對家人不好的態度），信主之後也是改掉了」，最後是人際關係的改變，「因為看到人的需要，人際關係完全被拓展開來」。對於青年牧區的信徒來說，宗教信仰並非是遙遠不可及的事務，而是一個密切與每日切身生活、經驗有關：

（禱告）有時候很像是在聊天，有時候我會在國中時，我剛信主常常求一些夢想、目標，一般人求這些常常就是求很遠、求很模稜兩可，有沒有成就都差不多，「考試讓我平安一點」這種。但是我常常求一些比較實際的，譬如說求讓我今天可以把這一科看完、考試考贏誰阿，求說明天不遲到、感情阿，很多。

上帝像是朋友一樣，可與他聊天講話，可以幫助信徒考試、感情、上課不遲到等，各樣生活的瑣事都可以禱告。恩霖認為：很多基督徒禱告很模糊不清，禱告有沒有「得到回應」都沒有差別，其強調對於上帝的禱告，都是很「實際」、「可以看到」的。

從小在臺北靈糧堂長大的信徒，並非一直有堅定虔誠的信仰，其經歷一段離開教會的時候，不只偷竊、作弊，對於家人的態度也很不好。但是當他重新回到

教會參加營隊，看到別的信徒改變，也激勵他要改變，且更強調信仰中的「日常生活經歷」，不應該禱告一些可有可無、看不到的事務，禱告就是要看到不一樣。爲何恩霖不選擇去到母親的長老教會，或其他的教會：

因為有青崇我後來才會信主，很重要是因為，以前小學、幼稚園的（階段）主日學就像是安親班，主日崇拜是為了已經成熟的信徒預備，把那些不成熟的人趕去安親班、去洗腦。可是我覺得青年崇拜是把我當成一個人對待，當成一個成人、有自由意志的人對待，他讓我經歷到：原來自己跟上帝、跟真理對話之後，真正的屈服、降服在神的面前的感覺，我以前好像是知道了、可能也接受他，可是我跟他平起平坐，他的那一套我很尊敬、我這一套跟他沒有關係，這是我對於以前教會的印象。

以前的教會讓他覺得自己並不受尊重，不成熟、沒有長大，所以只能被送到主日學「安親班」，不斷填塞聖經的故事、知識給他們，但是跟這信仰很遙遠、無關。但是，當時他回到教會的契機，也在於青年崇拜的成立，讓他感受到當成「一個人」來對待的感覺，有自己的意志、感受、經歷。

5.2.1 成爲宗教人的改宗

對從小在臺北靈糧堂成長的老基督徒來說，「上教會」只是一種習慣，甚至只是因爲父母要求上教會，而自己並沒有選擇權或自主性。老基督徒的改宗過程可理解爲：先經驗到上帝，且教會把他當作獨立的個體對待，接著他以「信心」進入信仰，相信所有事情都是上帝的「聖顯 (hierpphany)」，神聖上帝向人顯現他自己(Eliade 2000)。進而，信徒成爲「宗教人」，盡可能讓自己停留在神聖的宇宙中，不同於非宗教人（沒有宗教經驗者），宗教人將其完全浸淫在「神聖的世界」中(Eliade 2000)，每一天的生活都是上帝的顯現。

第三節 老基督徒移民

「老基督徒移民」指先前已通過受洗或堅振的基督徒，因為搬家、讀書、工作等因素，從原本的教會到青年牧區。為什麼選擇青年牧區便是值得關注和討論的議題面向。

芝平原住高雄，是國立大學護理系的學生，其父母已經離婚，在經濟收入上仰賴擔任建築師的父親，從南部到臺北讀書之後，就靠每週在咖啡廳打工賺的錢維持生活。芝平國高中很叛逆、難管教，時常和家人有衝突，哥哥又有強迫症，所以母親壓力很大、精神狀況也不佳，後來父親的同事介紹母親去教會，有好轉和改變。國三畢業時，母親叫他也去參與教會活動，其母會為高雄 Z 教會。但一開始：

我超愛觀音菩薩。因為我讀觀音傳，覺得他是一個女性、很棒，原本是公主。且觀音通常都畫很漂亮，我就覺得我去了就背叛觀音，然後抗拒就很強，但是去了以後、要站著唱歌，都不想配合，但是就一直哭、眼淚一直流，就覺得好亮，當時大家就在敬拜、很合一，就覺得怎麼有一個地方所有人都可以那麼合一，當時可能不知道「合一」這個詞，但是就覺得大家生長經驗都不一樣，但怎麼可以那麼同心。那一天就覺得真的不太一樣，就慢慢開始接受

因為其對於觀音形象的投入，他覺得參與教會活動是種背叛，所以很抗拒。但到了教會便受到聚會的氣氛、詩歌所影響，一直哭、流淚，且覺得一切很亮。在高雄 Z 教會的這段時間，

我比較會開始反省。以前會很嘴硬，會覺得說道歉就輸了，明明自己錯了，硬要嘴硬怎樣。現在就會覺得說，軟一點沒有關係，不代表說道歉就輸了，我以前蠻好大喜功的，蠻喜歡人家把焦點放在自己身上。

（比較會反省之後）比較容易、快速地知道我哪裡不應該這樣，跟家人的關

係也比較好。因為信主以後，跟其他旁邊的人不一樣。我國中有一批朋友都蠻好的，好像因為信主之後跟他們分別出來，好像跟他們沒有話好講、跟他們聚會蠻空虛的。

芝平改宗後懂得自我反省，也改善和家人的關係，但同時也和過去的生活圈、人際網絡不同，與以前的好朋友反而沒有交集，與他們聚會有很大的空虛。高中畢業後到臺北唸書，去了臺北同宗派的 Z 教會，和其他宗派的 T 教會堂和青年牧區，「臺北 Z 教會有點遠，我那時候住公館，就想找學校附近的就好，就先去 T 教會」，但是，比較不同的教會後：

我覺得（T 教會）跟 Z 教會差很多，一切都照程序來、蠻有制度規格的，我是蠻喜歡這些。但是，內在的部分聽他們的講道都沒有很感動，當然不是感動才好，但是就覺得他們的講道比較不能觸到我的心，個人的問題吧。

（另外），因為我們 Z 教會的講台不會弄很高，牧師和你比較親近，T 教會可能因為座椅、講台的設計，牧師高高在上地講話，我沒去過長老會，不過印象來說，可能比較像是。

後來我朋友帶我去靈糧堂，我就覺得親近多了。雖然靈糧台的舞台也不低，但是牧師和人的距離不遠。還有，可能牧師都穿得很年輕，牧師年輕、穿著也流行。T 教會都弄得很正式、穿牧師服，都照程序來、還會念使徒信經，然後就會讓我覺得，牧師和信徒的距離好遠。敬拜也是，我個人覺得 T 教會的敬拜死氣沈沈、沒有在流動，也有可能我是年輕人，但也是有年輕人在那邊待得很好。Z 教會出身，比較能接受靈糧堂的。靈糧堂是最流行的一端，Z 教會是有點流行，又會唱以前的頌讚詩選，是中間，T 教會是死氣沈沈。

從高雄 Z 教會來到臺北，但 T 教會過於按照形式、制度，牧師講道不吸引他，且牧師感覺高高在上、與信徒很有距離感，並不吸引他留下來。相較青年牧

區，牧師很年輕，穿著、詩歌音樂很流行。而聚會的氣氛，「雖然旁邊沒有坐小組的人，也不會覺得很陌生」，且「整個氣氛比較活潑，都是年輕人。例如，我們會弄一些影片、音樂、表演，T教會像是舞台跟觀眾，靈糧堂比較不像是舞台跟觀眾，(台上、台下)是一體的。感覺靈糧堂的舞台只是為了把前面的人墊高，而不是區分舞台跟觀眾」。所以，其母堂是比較中間的平衡點，T教會死氣沈沈，而青年牧區是活潑、流行的一端，會製作影片、音樂、設計表演，而聚會的過程和空間設計，也最沒有距離、區隔感。他至今在青年牧區大約三年的時間。

但芝平並未認定青年牧區是他的母會，母親和哥哥都還在高雄 Z 教會，且每年寒暑假也會回高雄 Z 教會聚會。但是，到了青年牧區之後，也逐漸和其母會有觀念上的落差，對於未來與高雄 Z 教會的關係或發展，其回應：「我不想回去耶！」Z 教會還有很多需要改變的地方，「可能靈糧堂歷史悠久，但 Z 教會也蠻久的！靈糧堂制度規劃的很好，每件事情都有分工，可能也是因為人多，但是感覺上，比較少一些某方面的爭執。」他舉例說，在青年牧區要按立信徒當小組長有很多階段，且長輩會在一旁監督、觀看，但 Z 教會不是這樣，會隨便按立沒準備好的信徒當小組長，信仰基礎很差。另外，對於青年的聚會設計：

(青年牧區的)小組制度非常好，我在 Z 教會只有一個團契、沒有青崇。現在想想，團契有點糟糕，除了大專社青之外，高中、國中、國小全部都在同一個團契裡面，講的東西是一樣的，講完之後再進行小組的分享。年紀大的就要去帶小的，但年紀大的可能也是新人、沒有被牧養就要去牧養人，我在 Z 教會就沒有什麼被牧養到。一對一也是來這邊才有的。

(青年牧區的小組分配)，年齡相近、可能是同校的，背景也相同。小組長才大你幾歲，但是都是裝備好的。

教會要分開滿足不同年齡層的需要，而不是全部丟在一起，小組長、帶領者不是年紀大就好，必須受過教會的訓練。在以前的教會並沒有受重視，反而在青

年牧區有很大的學習。信徒近三年，每次放假回高雄聚會都很不習慣：

我參加 Z 教會的主日，靈糧堂這邊是參加青崇，(後者的)講的東西比較符合我的需求，所以我回去就要適應 Z 教會的講道方式、改變聽講道的心態和抄筆記的外在模式。在那邊 (Z 教會) 習慣了一兩個月，又要再回來重新習慣這邊的人，當然這邊比較符合我的喜好，我習慣的比較快。

因為我們那邊 (Z 教會) 講道都同一個人、主任牧師一個人。這邊的話 (青年牧區)，我還可以期待今天是哪個牧師，信中哥阿什麼的。

在 Z 教會參加主日崇拜，牧師講道的對象不是年輕人，且只有一位牧師，同一個人主日講道。而青年牧區的牧師比較多，且時常有國外來的、其他教會來的牧師，信徒可以有不同的講道內容，可以有不同的期待。此外，「抄筆記」的講章筆記是青年牧區的特色之一。周巽光牧師講道時，習慣將講道內容製作成填空題，牧師一邊講道，信徒一邊按照內容填寫空格。怡仁亦認為，「青年牧區講的東西比較跟生活貼切。像上星期 (青崇) 去很開心，因為終於有空格可以寫字，很多個禮拜沒有了，終於有空格可以寫字、很期待，那也是吸引我的原因」。因此，青崇講道中「填空格」也成為教會特色之一。

李生是澳門人，就讀國立大學心理系，其對於心理學有興趣，但是讀書的壓力時常讓他喘不過氣，而他對於基督教的信仰也是在臺灣參加青年牧區後，較為明確和熱中，也擔任大學基督教社團的社長。其家裡有三個兄弟，其為老二，父母在賭場裡任職服務員，經濟也大多仰賴父母的支持，他覺得自己常常亂花錢，但並沒有真的造成經濟上的麻煩，其自認「錢一直都不是我的重點」。從小在澳門的基督教學校唸書，時常在學校接觸牧師，但他總覺得：

怎麼可以那麼無聊？怎麼可以那麼想讓人睡覺？且牧師真的是古老、古板到一個極致，真的覺得是三、四十年代的東西。還要上聖經課、會考試，有夠

痛苦的，覺得為什麼要把經句默想出來，不只是我，幾乎所有人都很討厭上聖經課，對基督教沒有特別的期待。

在基督教學校長大的經驗，讓他覺得教會很無聊、很苦悶，聖經、牧師雖然不陌生，但說話內容卻枯燥乏味，也讓許多同學感到痛苦。而信仰過程中的轉折在於，國中時參加美國大學生開設的英文營，而營隊人員透過教吉他作媒介，與他聊到宗教信仰，「我就感受到，怎麼這個人跟牧師講不一樣，終於有點生命力的感覺。也不知道為什麼，就覺得很感動，他就問我要不要決志信主？我就那時候決志」。不過，營隊結束後，他並沒有進教會，生活也沒有太多改變，回憶起當時，「雖然決志之後（沒有去到教會裡），但我覺得神就會帶領我，他會紀念，即便我不知道，他都會帶著我繼續走下去」，後來又因打球的關係，跟朋友到教會練吉他，且那參加主日崇拜，只是「我也都在那邊發呆、傻住」，時間久了也沒新鮮感，也不去教會了。後來又有英文老師帶他到學校對面的教會聚會，在學校和學長姊一起吃飯的聚會，「他們（學長姊）就不再是在舞台上，可以聊天、可以講一些自己的事情。但是那時候我跟神還是沒有一個直接的關係，我就覺得跟大家一起很開心，跟大家一起吃飯、聊天」但學長姊畢業後，團體解散了，教會聚會依舊讓他覺得「無聊、想睡覺」。

李生相信上帝帶領他來到臺灣念大學，他認真在臺灣找教會聚會，首先他參加臺北 X 教會聚會，「上大學之後不用說，禮拜天早上真的是痛苦的經歷，我就放棄了。我就想說我到底該怎麼辦？神帶領我，但是我還是沒辦法接受，唉！難道所有的教會一定要這樣嗎？難道不能有不一樣的地方嗎？」但他沒有長時間在 X 教會。有一次，系上的學長邀請他到青年牧區：

第一次聚會之前，我學長就跟我說，「你不要緊張唷，聚會禱告會說方言」，我說，「喔，說方言」我也不知道是什麼，我也沒聽過、也不知道，帶著一個好奇的心態去。一開始是敬拜，我根本沒有注意到有人在說方言，我只知

道那時候我很感動，明明他們在唱快歌，但我就覺得很感動、心情很不一樣。如果用教會說法，靈裡面有一個激動，莫名其妙地被吸引的感覺。我就開始留在那地方聚會。

不知道緣由的「很感動」是他對青年牧區的第一經驗和印象，感受到一個神聖的特別感受。此外，他更是被青年牧區的牧師所吸引，「平常牧師講話很無聊，但是很驚訝這教會怎麼有那麼年輕的牧師，有點帥、有點激動，通常牧師不是都很悶？」他終於找到合乎他期待的教會，一個活潑、不無聊沈悶的教會。

芝平和李生對於青年牧區的印象都是活潑、年輕化、不無聊沈悶、流行，參加許多教會後，最終選擇在青年牧區長時間聚會、「落腳」。此外，進到青年牧區的過程，都是透過「朋友介紹、邀請」，教會間信徒的流動也往往受信徒的人際網絡所影響。

敖傑是家族中第一位改宗者，目前是國立大學的化學系博士生，在研究室擔任助理、助教，研究室的實驗和論文進度時常是日常生活的壓力來源，在小組中也時常為其研究進度禱告。他一開始接觸到教會是因為：「我之前的女朋友是基督徒，一開始去的不是靈糧堂，而是一間在萬華的教會，因為那邊人很少，所以很快就跟牧師、信徒熟了，大概持續了十個禮拜」，後來，女朋友的朋友在佳韻社（青年牧區在大學中的社團），介紹他去參加小組，後來也在佳韻社中聚會至今，大三接觸教會，大四在青年牧區受洗，至今有七年的時間。

5.3.1 年輕活潑形式、同儕多的改宗

對於老基督徒移民來說，過去在別的教會受洗，轉到青年牧區來聚會，是由於青年牧區的活潑、年輕、同儕團體較大，和過去的教會經驗相比，過去的教會很無聊、想睡覺、沒有生命力，且教會年齡差距大，無法滿足年輕人的需要或期待，因而產生對過去教會的不滿。到臺北之後，透過人際關係的介紹，進入青年牧區聚會，發現青年牧區的牧師年輕活潑，且詩歌音樂流行、有吸引力，看重年

輕人的價值和想法，促使他們離開原本的教會駐足於青年牧區。

第四節 新基督徒

瑋婷是家裡第一個基督徒，從私立科技大學國貿系畢業後，便在國度豐收協會工作，但是他的夢想是開設網路拍賣的商店，可以到處買自己喜歡的衣服和衣服。雖然是就讀商學院畢業，但每個月常當「月光族」，抱怨自己不小心把錢花完、都沒存到錢，在學生時代的金錢大多仰賴父母給的零用錢，對於金錢的概念也比較豁達，想買就買、想吃就吃。瑋婷回憶起當時第一次到青年牧師，是 2003 年的聖誕節，「因為聖誕節沒什麼事情做，但是大家又覺得聖誕節要做點什麼，我就被邀請到教會。然後之後是隔了一陣子，開始有人打電話給我，不斷地邀請之後，我就來，又因為大家不斷建立關係而留下來」。接觸教會的初期，單純想找事情做，因而建立新的人際關係，後來亦繼續留在教會。在現實生活中面臨人際的衝突，但在青年牧區建立的新人際關係亦成為改宗的初始動機：

我大學二年級的時候，面臨學校人際關係上的衝突，讓我離開那個社群，教會又是一個每個禮拜都有聚會的地方，變成我開始有時間來教會，我穩定留下來聚會之後，他就理所當然變成我生活當中的一部份。

透過禱告、教會裡面朋友的關懷，讓我繼續留下來。一開始的時候，願意相信神是真神，是在信息裡面，透過牧師的講道，我去思考生命的意義。之後經歷很多次的見證、親身的見證之後，很自然就相信這神是真的。

新的教會生活成為瑋婷生活的一部份，過去在學校與人關係的分離、破裂，在教會的人際關係中得到適當的滿足，此外，他也「經歷」很多醫治、財富（後文將更多討論），且熱心參與教會中的活動。但並非教會沒有人際關係的衝突，但是瑋婷認為解決衝突的方式很不一樣：

你會因為這樣的原因跟他吵架，一定是因為你很在意對方、愛對方，那又為什麼要讓這樣的人從你的生活、生命中離開，要這樣的排斥掉他。我就想一想，好像對耶，我內心其實是那麼愛這個人，可是因為愛這個人氣到不行，決定不原諒他，好像吃虧的是自己。之後，又跟另外一個好朋友起了衝突時，我就願意「因為這是我愛的人」，願意跟對方溝通、不在乎是不是這樣做好像你就是沒志氣、糟糕、卑微，沒有，而是在愛裡面這一切都要可以被包容，要相信當你們有這麼友好的關係時，對方一定不會用你比較卑微的眼光來看你求和這件事情。

過去可以直接翻臉不認人，要吵架就直接吵架，但是回到教會後，會因為「愛」而改變，用別的角度思考和其他人間的互動關係。對於瑋婷來說，人際互動是進到教會的轉折點，在訪談過程中，其也不斷強調與人互動的改變，宗教生活並非只是關乎神聖性、與超自然之間的關係，其也關乎個人日常生活的各層面。

怡仁畢業於私立大學建築系，目前就讀國立大學的城鄉所，由家裡支持其大部分的財物需要，而他也認為「我在物質的生活上，本身就很豐盛，所以這一方面都比較不缺乏」。他與青年牧區的「相遇」是由於同學信雯的介紹，因為學設計的關係，幾乎常常跟同組的人相處、討論。一次他寫作業遇到瓶頸，便隨他的同學信雯參與青年崇拜，「第一次接觸靈糧堂，唱歌跳舞很嗨，甚至比夜店還嗨，去了之後，真唱歌敬拜的氣氛很溫馨、很溫暖，之後有人講解一些經文、故事。一開始去的時候，就覺得去唱唱歌很吸引我」，教會的流行、活潑元素吸引他參與教會活動，甚至因為朋友參與教會工作，他也隨眾地加入。但是，回憶起他為什麼會改宗，怡仁追溯到其成長的經歷：

有一次信雯跟我講說，我覺得你以前一定有接觸過神，所以現在神利用這時間透過我把你帶回教會。我就想說，因為我小時候給奶媽帶長大，奶媽他是虔誠基督徒，但是因為我是小時候、幼稚園那時候都跟奶媽一起住，以前的

印象只有星期天要起很早，阿公、阿嬤跟我一起去教會，發生什麼事情都不記得，只記得聚會完會在外面吃飯很開心。

怡仁認為自己的改宗並非偶然，從小由信基督教的奶媽帶大，當時就接觸過上帝，現在不是第一次認識上帝，是上帝「重新」把他找回來。但並非他信仰一路上都很堅定、一帆風順，隨著大學畢業，離開那群會去教會的朋友圈，自己也開始離開教會：

有一個非基督徒問過我，『你覺得你去參加教會是因為你跟朋友去，還是你自己相信神？』他這個問題讓我困惑很久，對、到底是為什麼？因為當時在淡水因為有信靈、四個好朋友的關係，一方面有點被動，他們去、一種依賴性，所以跟著去。

一個人離開原本的人際網絡，到新的環境就讀研究所，除了上課之外，就是在家裡做自己的事情，鮮少與人來往、交流，一方面適應新的學習環境，一方面也在想為什麼自己要去教會，但是過了半年，他發現：

我非常的驚訝，為什麼以前我可以、現在我不行，沒有去教會、沒有去小組、沒有分享，我覺得我不會生活，我生活變得很空虛，自己以為可以掌控時間，我發現我不行，這是最大讓我改變的地方。就發現，原來接近他、也經歷他，就不能沒有他。

我越來越能理解，為什麼大家會非常願意在那時間到那邊去讚美神。有一位小組員曾對我說，「因為你曾經經歷過神對你的愛，所以你可以那麼自然回到這地方，每天想要接近他，是因為你親近過他。」

他決定要回教會，「以前」的自己很獨立、不需要依靠別人，但他發現自己

不再像過去那樣獨立自我，反而覺得「每天就是一個人，走到哪裡都是陌生的、沒有人瞭解你、關心你」，且變得很沒自信。有一天他獨自在房間裡，突然聽到一個聲音說，「『你在我的眼中是很美的、是很獨特的』，那時候聽到這句話的時候，會覺得、很強烈被疼愛，世界都不要你的時候，神一直都在。」他體悟道：去教會不是爲了別人、不是一群人去教會，而是他自己去教會，且教會是他生活的一部份。上帝親自向他說話，讓他經驗、感動，也成爲他改宗過程裡重要的動力。

以新基督徒改宗爲例，朋友的人際關係是重要的拉力和推力，一方面世俗生活中人際的摩擦，將改宗者「推」到教會中建立新的人際關係，一方面也因爲朋友的人際關係，「拉」進到教會之中。例如：子峰也是因爲女朋友去教會，自己也好奇基督教的活動，所以參與教會的聚會。艾憫所參與的小組，其中有五、六位是其國高中同學：

我國高中的時候，其實我念的是教會學校，但是我是在傳統信仰的家庭裡長大，當時我進到這學校只是因爲學校升學率很好。一開始我就超不習慣，覺得到處、有事沒事就是禱告，要我們說「阿們」，我們就會頑皮說，我不是阿們、我要阿彌陀佛，國高中畢業六年下來，我對這信仰不算是有接受，只是他是存在我學校裡的東西。

直到我高三要考指考的時間，我的導師是基督徒，他很擔心、大家壓力很大，他就教我如果不知道跟誰講、壓力不知道怎麼辦，可以禱告。我就試著禱告，那感覺是舒服的、所謂的平安，就覺得很開心。後來上了台大，我的老師就把我託付給我的學姐，我就逐漸想要跟高中同學見面，高中好同學都是基督徒，我就來到團契小組裡面，就逐漸地待下來，因為想見到他們。

瑋婷、怡仁、子峰、艾憫皆因爲朋友的人際關係與教會有接觸，且繼續留在教會裡，可見初期接觸、進入教會是人際關係取向的，長遠的時間來看，教會的

人際關係會變動，除了人際網絡之外，各自感受的宗教經驗便佔有其重要性，而後文將更多討論。

均婷和宛如的改宗歷程，也涉及其「神蹟」的宗教經驗。小時候朋友介紹均婷的母親去臺北靈糧堂，他也跟著去玩、吃東西，後來母親離開教會一陣子，他也跟著離開大約五年左右，高中時期才被基督徒同學帶回青年牧區。他最大的轉捩點在高三升大學的時候，他爲了好好讀書，選擇住在學校的宿舍中，且不想去青崇聚會、參加小組聚會，此外，除了課業壓力之外，家裡的經濟狀況也造成不小的壓力，甚至一直想去讀軍校以解決家裡的經濟困境。但過程中上帝給他很多神蹟：

我遇到第一個神蹟就是，我想要去住學校宿舍，當時宿舍沒有空位，我就一直禱告，也因而有了空位，但空位通常也都很爛的位子，在門邊進出的那種位子，結果我的位子非常好、最角落的位子，我就覺得上帝給我很大的恩典。

高中第三年的開始，均婷就認爲上帝不斷給他指引、神蹟，很難申請的宿舍床位，上帝也讓他申請到，且他認爲上帝給他「最好」的位子，神蹟不只是死而復活、並得醫治的事情，上帝也照顧到信徒日常生活的各種層面。但是，高中考大學的挫折、家庭經濟的壓力並沒有減少：

當時我數學非常爛，（爛到）其他科再高分都上不了好學校，我就覺得很沮喪。老師還叫我申請政大阿語系之類的，但是我就覺得為什麼要這樣，乾脆拿去申請軍校好了，但是我（教會的）輔導就一直跟我說，「你不要、你不要」，我就禱告跟上帝說，「如果真的不要我念軍校，你就讓我知道我需要不要擔心（經濟的問題）」，一直禱告這件事情，上帝就給我很強烈的印證，「你的經濟不要害怕，你的未來也不要害怕，我會給你預備很好的道路」那時候，我就相信上帝，不去念軍校、要去念上帝讓我去念的東西。

面對未來的科系選擇，有很多現實生活中的考量，一方面是他的成績並不理想，學校老師期待他的成績可以有機會安全上榜，但是那些科系他並沒有興趣，另一方面，家裡經濟的困境依舊困擾他，因而又想就讀軍校，但是教會的輔導不斷阻止他，在禱告中他聽到上帝說，「會為你預備很好的道路」，他放棄第一階段的成績，繼續考第二階段的考試。學業和經濟的壓力依舊，且他無法融入宿舍的人際關係中、跟大家都不熟，平常在宿舍中幾乎不說話，「我就聽到上帝跟我說話，他非常的愛我，我就很感動一直流眼淚，每天固定禁食禱告、讀聖經，就是靠禁食禱告幫助我走過來。」但成績沒有因為禁食禱告或敬虔的生活有起色，心裡只覺得「上帝要我去哪就去哪吧，我當時已經坦然到無所謂了！」

考前的最後一個月，均婷心情很不好，在台大對面的真理堂唸書，俯瞰整個校園，頓時，他聽到上帝對他說話，且與他對話：

「我會讓你進到這學校裡面來」，我覺得不可思議到極點，我回說：「好阿，那什麼系阿？」上帝就說，「哲學系。」我心想，「這是什麼鬼阿，上帝你瘋了阿？」我心裡想說是幻覺，我不可能上台大，能上清交已經很誇張了，更不可能念哲學系。我問我爸說，「如果我念哲學系你會反對嗎？」他就回答說，「哲學系在幹嘛？」當時 Cheers 雜誌有出各科系在做什麼，我就去看哲學系在幹嘛、念什麼東西，只是覺得考不上、沒什麼好想。

上帝在考試前，指示他會念台大哲學系，但均婷根本不相信他會考上台大哲學。考前，他唸書很疲倦，但上帝給他一首詩歌，讓他很平靜，「當大海翻騰、波濤洶湧，我與你展翅暴風上空，主你仍做王在洪水中，我要安靜知你是神」。考試當天，數學的考題居然考證明題，「我不會證明阿！哪有社會組的人會證明阿！我就把他乘開而已。」最後，他拿到兩分，且所有同學中只有在那教室考試的人有，雖然兩分不多，但沒有這兩分，他也無法以最低錄取分數考上台大哲學

系。

因此，雖然均婷小時候曾經隨著母親到教會，但是他並不覺得當時真的相信上帝，而高中時期才是改宗最重要的過程，而一路上，上帝一直給他帶領、跟他說話，從抽到宿舍床位到考上台大哲學系，他都認定是「神蹟」的指引。

宛如也是家中第一個基督徒，從小學聲樂、願望是當聲樂家，人生得了很多獎項，甚至羅馬最好的音樂學校給他獎學金吸引他去就讀，他對於自己的音樂能力相當有把握和自信，但學業成績非常爛。高中時有人向他傳教，知道禱告是什麼，「開始為自己禱告，我就說如果我考上，就可以怎樣、一定怎樣。那段時間睡覺前就會禱告，就想說有耶穌，當時什麼神都拜託，耶穌也拜託，家裡的原本信仰也拜託。但是在禱告時有平安。」之後，順利以榜首考上北藝大，第一學年花十幾萬看表演、上課，竭盡努力卻得不到最好的成績，無法從中找到那個優越感、驕傲與自信，因而萌生休學的念頭。

有一次在學姐家過夜、喝酒爛醉，早上因為學姐要去教會，所以被迫一起參加。當天並不是給一般信眾的聚會，而是給教會小組長的聚會，幾乎整場聚會都在睡覺，一直到聚會的末了：

我們站起來手牽手、方言禱告，方言禱告是什麼東西？大家都開始講起我不懂的語言來。大家手牽著手禱告，突然覺得有能力進到我身體裡，我完全清醒了、超清醒。我聽到一個聲音，「事情要有新的開始」，我後來才知道這是聖靈充滿。因為那次的經驗，我覺得神好像可以去經歷，他不是一個我禱告的對象，如果只是一個禱告的對象、每個神都一樣，沒想到耶穌是可以經歷的，他很真實，他是給你一個靈力的能力在你裡面。

宛如第一次到青年牧區，參與針對教會領袖的聚會，即便整場聚會幾乎都沒有聽講道、都在睡覺，但最後信徒手牽著手彼此禱告時，卻感受到「清醒」和「能力」，因而他開始相信上帝是可以「經歷」的。

此外，現在所經歷到的上帝，和過去的信仰不同，他不需要拿東西去換、損失什麼，而是上帝白白給予的：

以前傳統信仰，我都要拿東西去換，我今天燒金紙換什麼，我要折壽給誰、要折掉我的什麼才能有什麼。可是在耶穌裡面不是，耶穌裡面是白白給，聖經裡面說，「惡者來偷竊、殺害、毀壞，但是耶穌來是我們得著丰盛」，如果我們要用什麼東西去換，就是偷竊殺害毀壞，因為要偷走我本來有的，是兩個信仰最大的不同。

5.4.1 從流行年輕、同儕多到聖顯的改宗

對新基督徒來說，因為面對人生的困境而接觸基督教，特別是人際關係的衝突，但也因為人際網絡、基督徒朋友的認識，介紹到青年牧區來，在教會重新得到新的人際網絡，補足在困境中人際關係的失落感，反應出青年牧區同儕團體較大的拉力。再者，青年牧區的年輕、活潑成爲年輕人加入教會的吸引力。但「經歷」到上帝是他們改宗最終、最重要的動力，包含對於過去人生經歷的再理解詮釋，回憶成長過程曾「無意」接觸教會，最後「注定」他要回教會，此外，相信上帝「注定」要他做某件事情，個人親身經歷到在其身上的上帝力量，亦反應出如同老基督徒看到的「聖顯」，一切事物、力量、因果關係都是上帝決定，上帝在各處顯現自己。

第五節 小結

綜觀三種類型的基督徒的改宗：老基督徒透過經驗上帝，將其自身投入宗教之中，而非只是從父母來的壓力和習慣；老基督徒移民被教會的活潑、流行和同儕人際網絡所吸引；而新基督徒綜合兩種動力，一方面其透過同儕人際網絡進到教會中、得到人際關係的滿足，也被教會的活潑、流行所吸引，但另一方面，經驗到上帝的神聖性，所以投身宗教之中。尤其對於老基督徒和新基督徒來說，宗

教經驗是極其重要，並非意味老基督徒移民沒有宗教經驗，只是在宗派轉換的當下，經驗不是最先被強調的。而對於新基督徒和基督徒移民來說，教會的活潑、流行是吸引年輕人加入的拉力，反觀一直在教會長大的老基督徒，這不是改宗的動力來源。所以，三者的改宗過程可歸結為：宗教經驗與教會同儕多且活潑流行。

若考量改宗過程的歷時性，宗教經驗才是整個宗教的核心。教會活潑、流行的「形式」並不吸引老基督徒，在相同的教會組織中，其經歷的「宗教經驗」才是信仰革新的動力；而老基督徒移民先是透過活潑、流行的聚會，和同儕人際網絡「進入」到教會組織中；新基督徒的改宗過程更為明顯，一開始透過同儕人際網絡關係，以及被教會的活潑流行所吸引，但最終讓其改宗的動力在於神蹟、宗教經驗。因此，教會的活潑流行、同儕團體只是包裝在宗教的外圍，其最核心的是宗教經驗，不同類型的基督徒雖有不同的經歷過程，但最終都走向「經歷上帝」。而後文將依循「宗教經驗」和「教會形式」兩條軸線，呈現個人內在和集體外在的兩個面向。

5.5.1 改宗與宗教性

對信徒來說，各種信仰經驗都是真實的，故事、經歷不是道聽途說，而是信徒自身的感受，有的是在思想意念上看到上帝給予的圖像，有的是在身體經驗上感受到上帝醫治疾病，甚至有人被上帝的靈充滿而倒在地上，有的是在情緒上感受到上帝的愛與安慰。對信徒來說，親身體驗宗教的活力、感受遠比基督教的神學、道德規範來得更吸引人。

改宗過程的案例亦可見宗教經驗和宗教性的活力，尤其是新基督徒，如果沒有宗教經驗、感受，信徒不會繼續留在教會中。不可否認，新基督徒在面對人生困境、難處時接觸教會，在教會中尋找滿足，許多改宗研究便繼承結構功能論的宗教觀，將宗教視為滿足心理的不確定性(Malinowski 1984; Malinowski 2005)、解釋預測新社會秩序的力量(Horton 1971; Horton 1975)，或維持社會穩定運作的力量(Durkheim 1992; Radcliffe-Brown 1964)，社會快速變遷、動盪的時候，人到

教會中尋求滿足。也因此，臺灣平埔族改宗基督教被視為是政治經濟壓迫結構下的避難所，透過改宗基督教取得西方的勢力，以保護自身和漢人的差異性 (Shepherd 1988)，但隨著西方勢力消退、漢人愈趨強勢，平埔族又開始改宗漢人宗教信仰(陳志榮 1995)，宗教成為政治經濟結構的副產品，只是「再現」社會結構處境罷了。

對於老基督徒來說，過去教會不將其視為「獨立人」，有能力、思想、意志的個體對待，但青年牧區有自己的聚會之後，發現「年輕人」也可以「自己」遇見上帝，可以體驗到上帝在各個地方的顯現。而老基督徒移民因為出外讀書、離開家鄉而被迫離開原本的教會，透過人際網絡接觸到青年牧區，初期被龐大的同儕團體，流行化、年輕的聚會模式所吸引，但其也逐漸經歷到教會所教導的「聖靈能力」。新基督徒的改宗過程，一方面可以看到其在環境上所遭遇的困境，尤其是人際關係的挫折，在教會中尋找到安身立命的滿足感，但另一方面也因為經歷到上帝的真實、感受到上帝的平安、在人生計畫的帶領，甚至開始說方言，改宗後的新基督徒用教會的詮釋邏輯，述說過去的人生經歷裡上帝的作為。因此，「宗教經驗」是任何類型的改宗的重要動力，即便進到教會的「第一因素」並非是宗教經驗，但最終致使其「進入」教會團體的動力都與「經驗」、「感受」有關。在信徒的改宗過程中，即便信徒「接觸」教會的處境脈絡是政治經濟結構、人際關係的困境，但長期下來，足以使得信徒在教會中保持信仰，便關乎信仰的「內在經驗」，各類改宗者都可見宗教經驗、在宗教中的「活力」。



第六章 個人的信仰經驗

五旬節/靈恩運動的神學觀念中，說方言是尤其的重要，這是一個反應出上帝臨在的經驗，而這個經驗有時候發生在個人的宗教生活中，有時候也發生在集體的聚會活動裡。當上帝臨在之後，神聖的上帝與世俗的個人的界線將被模糊，個人可以與上帝「直接」溝通，藉由聽覺、視覺等方式知道上帝在說話。因此，說方言、與上帝溝通兩者都呈現較為動態的神人關係，上帝從上而下的臨在，信徒由下而上地與之溝通。另一方面，是較為靜態的上帝臨在之後所帶來的「效果」，天國的健康、富足與成功如何實現在個人身上，而這些上帝臨在的「狀態」，也成為維護、堅定信仰的方式。最後，這些上帝臨在的對立面、天國文化之外的狀態，需要不斷透過趕鬼的方式，保持靈恩運動信徒的純正性。也因此，本章節整理報導人各樣的宗教經驗，將之分類為五個經驗類型：說方言、與上帝溝通、富足、醫病、趕鬼，以呈現五個宗教經驗間的邏輯，這些宗教經驗彼此並非獨立的事件，而是彼此相關、反覆體現靈恩運動的宗教邏輯。

第一節 說方言的經驗

6.1.1 說方言、靈語

「說方言」亦為「靈語」、「靈言」，希臘文 Glossolalia 是「舌音」的意思，英文將其翻譯為 Speak in tongue，用舌頭髮出的聲音。聖經記載：五旬節當天聖靈降下，信徒的舌頭開始說「方言」，但是第一次的「方言」是 Dialect，說起別國的話、各地的家鄉語言，後來教會的方言亦發展出「不屬於任何可理解的語言」的聲音。華語教會普遍使用的《和合本聖經》將其翻譯為「方言」造成混淆：究竟是別國的語言，抑或是聽不懂的舌音。而通常在五旬節運動中的「方言」時常並非是別國的語言，其大多是聽不懂的舌音，信徒在「說方言」、「方言禱告」的時候，事實上是說一連串沒有人可以聽懂、理解的語言，「靈歌」亦為是方言的延伸，信徒被聖靈牽引、受感動所唱的歌曲，即時唱一些讚美上帝的話，有時唱

頌靈語。因此，反對五旬節運動的教會批評：「製造教會的混亂」、「說一堆不能使人得幫助的話，倒不如不要說」。

對於教會的信徒來說，說方言關乎個人與上帝之間的溝通、是個人被上帝聖靈充滿的表現，也可以透過說方言使讓自己被聖靈充滿。青年牧區牧師周巽正清楚表達青年牧區對於說方言的立場：

不會說方言不代表沒有被聖靈充滿，聖靈充滿明顯的現象是說方言，但是也可以選擇不說，他可能有不同的原因、可能還沒有操練。很多弟兄姊妹可能不說，但是只是還沒有操練而已，可能害怕、恐懼沒有使用這恩賜。

雖然教會沒有強迫每一個人都說方言，但是卻「鼓勵」每一個人都可以說方言，因為不會說是自己的選擇、或是沒操練，每一個人都有「潛力」可以說方言，而雖然沒說方言不代表沒有聖靈，但說方言是明顯的、可確定有聖靈的現象。青年牧區和五旬宗的觀點仍有不同，五旬宗教會認為「被聖靈充滿一定會說方言」，而青年牧區並沒有給予如此斷然的連結，只強調說方言可確定被聖靈充滿，但不排除有其他可能。也因此，青年牧區的信徒大都會說方言，且期待自己可說方言，但本文依舊有訪問到兩位信徒不會說方言，而後文也將討論不會說方言的信徒如何詮釋自己不會說。而本章節也將依循個人和團體兩個層面梳理說方言的經驗。

6.1.2 說方言與個人信仰經歷：方言的私人性

怡仁不會說方言，也不會唱靈歌，但他依舊經歷上帝，當大家在說方言、唱靈歌的時候，「我都不會阿，我就禱告，禱告我會」。他曾經因為不會說方言而埋怨，一位比他晚認識上帝的同學，現在已經會說方言，因為他每天都禱告向上帝求，當時怡仁有很多負面的批評，覺得別人都會、自己現在卻還不會。但是在訪談前一週的青年崇拜，牧師說「你生活所必須要的，神他都會給你，可是你想要的，你必須要努力跟神求」，他聽到這句話之後，對於說方言的事情便釋懷，「我

需要的神當然會給我。這是我想要的、當然要我努力的求，我還沒有得到，(因為)我沒有努力求，我承認」。

芝平也不會說方言，「一是時間還沒有到，二是我沒有很真心的在求」，且過去他在高雄的教會雖然有人會說，但教會並不強調，到了青年牧區才發現「大部分的人都有，才會覺得好像需要，才會去研究、看書，才會知道這是很必要的東西。所以在我以前的觀念，有沒有都沒差」。因此他到了青年牧區之後，觀念有所改變：方言是必須的，幾乎大家都會，且會和不會差很多，「因為方言是屬靈的語言，惡者聽不懂的語言，就等於是拿別人不曉得、敵人不理解的武器在跟他作戰，那當然能夠贏的機會更大」。他現在期待自己能說方言，且擁有這個特殊、別人不理解的「武器」。

另一方面，正如芝平所說的，幾乎多數青年牧區的信徒都會說方言，且都強調說方言的重要性和特殊性。而本段將呈現信徒開始說方言的過程，多數的信徒是在團體聚會(包括特殊聚會和青年崇拜)中，少數是在個人獨自禱告時「得到」這個能力。恩霖在高中二年級時，在陽明山舉辦特別聚會²⁰，開始推動說方言，營會中幾乎每堂課都在講如何領受方言、說方言和聖靈恩賜的重要性，很多人在那營會中都開始說方言。當時，他曾經說方言，「但是不確定，好像自己在說話，是照著自己的意志講一堆話」。後來，牧師教導聖靈有七種樣子(風、火、水、油、印、鴿子、酒)，期待自己經歷到聖靈不同的樣子，為領受方言禱告：

康希牧師就很猛，喜歡說「數到三就是大聲開口」，很像在催眠。當時我就會想學別人，不是真的說(方言)，當時我以為是神跟我說的，沒想到還是自己在講、且自己完全可以控制。但是當時我一講方言，雖然是我自己講的，我就開始感受到裡面有一個熱進入，感受到聖靈像火在燒、熱到不行，又像是水一點一滴從腹部擴大出來，像是河一樣越來越寬，好像真的在經歷不同

²⁰ 1999年1月29-31日 聖靈火焰特會(新加坡城市豐收教會 陳一平牧師)，青年牧區開始經歷聖靈澆灌，許多人開始說方言。

的聖靈，禱告到後來還經歷到聖靈像鴿子在我手上。

其實那天我方言不是在亂講話，其實也是有功用，後來我很少懷疑方言有沒有有效、或者是我會不會。我就是信心的領受。

大約一兩百位學生在特會中開始說方言，且經歷到各種聖靈的樣子。這也是青年牧區第一次舉辦特會，且強調聖靈充滿和說方言，是牧區發展的重要里程碑。宛如也是在特會中說方言，當時他第一次被拉到教會裡，他就開始會說，「稍微好像有一個力量在舌頭上」，牧師告訴他們，「不要害怕說方言」，他就說出來，「這就像是學語言一樣、一開始比較白癡，就開始『拉拉拉』，就開始有方言」。

瑋婷是在教會的退修會開始，「台上的聚會在帶領，你願不願意回應神的呼召、一生服事主，在那次禱告裡面，就嘗試了去說方言」，但「嘗試」並不是模仿別人的方言，而是：

願意回應說方言的恩賜。牧師教導每個人都可以得到，可是你要、不要是很大的選擇，有人可以沒有、是他選擇不要，當你選擇要的時候、就會有，牧者禱告的時候，就會（提醒大家）試著開口，那次就願意去跟神禱告，內心跟神禱告說我要方言、就開始禱告。要問我怎麼會？我也不知道。

均婷也都有相似的經驗，在青年崇拜中意外地說方言，開始說方言的當下沒有什麼特別的情境狀態。綜觀各報導人開始說方言的過程，許多人都是在團體的聚會中得到，可能是特會、有佈道家為人禱告，也有一般的教會營會、或青年崇拜，在聚會中，牧師為信徒說方言禱告，信徒嘗試說，就開始說方言。子峰去參加教會舉辦的「遇見神營會」，也是憑著「信心」就「開口講」：

就感覺到一股信心，好像應允『開口就會得到』，然後開口講得到了。很多人說方言，是先聽到一個音、或不自覺開始動嘴巴。不過當時我是得到一個

信心，我只要開口就能夠說

艾憫是在受洗之前，在教會上基礎宗教教育課，牧師教導方言的知識，課程末了的禱告中，牧師就說，「你嘴巴張開開始講」，「我就嘴巴張開開始講，我就開始講了。」當時他企圖要把聲音都記起來，「結果我就是記不起來，我還回去跟我小組長說，怎麼辦我都記不起來我的方言耶！」小組長就回答說，「沒有阿，方言每天都會不一樣，不一定要重複那幾句！」之後就開始練習方言。但論及如何練習，他的回答是「就開口講阿！每次開口講就開始講了！」對於艾憫來說，方言並不是用記憶的，不需要把講過的音記下來，只要開口就會說。

除了在團體性的聚會中，信徒得到說方言的能力，也有人在個人的禱告中得到，而非在群體的互動中得到。李生也是還未受洗就開始說方言，有一次在學校參加營隊的籌備會議，感覺很疲累、且會議中人際關係很緊繃、衝突，他便到戶外唱詩歌、敬拜上帝，放鬆心情，就在唱歌的過程中突然得到方言：

（我）向著天空唱，雖然不知道神能否聽見，但是唱一唱之後，我就唱不出我要唱的歌詞，是一連串我不知道我在唱什麼的字串……我在靈糧堂一年了，我早就知道方言是什麼，但一直以來我都不能領受……我心裡都有點沮喪，自己沒有方言，我也向神求，但一直都沒有。我還想過我是不是自己有問題、犯罪得罪神不能領受方言……因為我覺得我是屬於神的，我可以更多敬拜神、親近他，他就把他的聖靈賜給我。

他期待說方言許久，但是一直未領受到，甚至懷疑自己得罪上帝，但當他認定自己是屬於上帝時，他開始說方言。當下，他心裡很開心，不只因為有方言而開心，且是從心裡出來的高興，當下開心不同於平常的開心，「平常你會因為想起一些事情，讓你開心、想笑，但是我今天身處那情況，開會卡住了、剛吵完架，應該不會開心的。當我禱告的時候，好像我吃了一個很甜的蛋糕、巧克力，然後

好開心、好舒服的感覺。」在方言禱告裡的開心是超過現實世界所面對的。

對於說方言所帶來的影響、特殊性，也有各種的感受和經驗，多數人認為方言是種「力量」，讓信徒從低迷、不好、疲憊的情緒、情境中出來，子峰：「方言是一種力量，不用去思考你要怎麼說，他是一個天使的語言、從聖靈裡來的語言。」而且，「方言是聖靈同在的證據，有時候在很低沈的時候，還是可以說方言，其實聖靈還在這裡，還是可以有能力繼續往下走，在那個時候會覺得很安慰。」他在當兵時的環境很黑暗，周圍的人喜歡說腥羶色的話、欺騙、假帳、偽證的事情，而自己也不知不覺隨他們講這些話：

會覺得自己很不堪、想躲起來，也不覺得自己有能力可以祝福（別人）或做什麼事情。當人帶領開口禱告、方言禱告的時候，我自己還是可以用方言禱告、我還是可以帶給人祝福，發覺神還在這裡的時候，覺得神知道這一切、知道這些事情，也很早就為了這些事情付上代價，為什麼我要為這些事情放掉他（上帝）在我身上這些力量、或者是生命！

敖傑也指出，方言禱告對於他忙碌的生活有很大的幫助，使他變得剛強，教會的事工很多、學校生活的壓力也很大，時常無法好好協調平衡、兼顧。當他開始得到方言之後，帶詩歌開始「不一樣，且很有恩膏」，「方言禱告是領受上頭來很重要的 key point」，也幫助他處理各項工作的壓力。恩霖也說，「看到自己特別低沈、軟弱，用方言禱告真的有效、有差」。說方言代表跟上帝有連結的關係，上帝親身降臨在身上，沒有離開，使得信徒可以大有能力。

此外，一般悟性禱告（使用一般語言的禱告）之前，方言禱告可以幫助他們瞭解要禱告什麼，而透過方言禱告知道上帝要說什麼。報導人原以為方言只是聽不懂的禱告，但是他知道那是來自上帝，所以他還是順服上帝，連走路的時候他都會方言禱告：

我更多用方言禱告，對於當下沒有特別的感覺，但是可能在很多時候、地方，幫人禱告的時候，我心裡面的感覺是不一樣的，跟我之前沒有用方言禱告、沒領受方言之前，是有差別的。

譬如說，我在幫人禱告，以前也許我不知道要禱告什麼，都是「主祝福你」。但是我發現，我開始有東西可以講、很多話可以講出來，好像我腦海當中會浮現很多要我禱告出來的東西，不是幫你禱告不知道講什麼的感覺，我覺得有差別。

恩霖有更具體的經驗，透過方言禱告，上帝會啓示他要為對方不清楚的需要禱告，方言禱告可以超越當下的認識與理解。有一次為一個姊妹禱告，上帝什麼畫面都沒有給他，只想到「完美主義」四個字，然後他就為那姊妹的完美主義禱告，那人就感動到哭，「聖靈在工作，一切都不一樣，我後來發現，所有禱告詞就是那四個字最有能力，其他的禱告詞雖然富麗堂皇、聲嘶力竭，但就沒有什麼、還好，四個字說出來，他就會被震倒」。

看似說方言是無法理解的話語，但在青年牧區的信徒生活中，這是重要的，不只是他標示上帝的存在與現身，也給予信徒瞭解、穿透事物的能力。但方言並非都不能夠被理解，《聖經 哥林多前書十二章 10 節》：「又叫一人能說方言，又叫一人能翻方言」而翻方言在青年牧區中也發生了。

李生和系上學妹一起為流行性感冒 H1N1 禱告，他們僅找地方禱告，沒有音樂、沒有吉他，且約好都用方言禱告，但他就覺得很奇怪，禱告過程中他都知道學妹在說什麼：

我聽得懂他在講什麼，我就想說我停下來、不要繼續禱告，聽聽看他在講什麼，可是神叫我不停、我就繼續禱告。我就聽到他一直講：「赦免，主阿求你赦免他們，主阿求你幫助他們」之類的，我以為是學妹在方言裡夾雜著悟性禱告，後來問他的時候，他說「沒有阿，不是說一直用方言禱告嗎。」

李生經歷到翻譯方言，原先所說的方言並不是人所能理解的語言，但上帝那天讓他聽懂方言禱告的話。但是，艾憫將翻方言的定義擴展，他正練習如何翻方言，「我就會問聖靈在為我們禱告什麼，或者是請他直譯，讓我知道我在方言時，我在禱告什麼」，有一次在為臺灣各城市禱告，「方言禱告時，我開始掉眼淚，有一些東西跑出來，我開始為某一些城市禱告，我知道不是我自己（能）講出來的，因為我不知道這些城市有這些問題、或這些問題那麼嚴重」。從這層次來看，知道上帝要說的話語也是一種「翻方言」。

即便青年牧區強調說方言，但也有信徒喜歡使用一般的禱告，說出人可以聽懂、理解的話語，更甚於說方言。瑋婷認為方言禱告是在禱告之前的禱告，「希望神來帶領我等下要禱告的東西是什麼，然後我就會先用方言禱告，但是很神奇的是，神也真的都會掌管我的舌頭，帶著我以下的禱告，我是一個比較熱愛悟性禱告的人耶！」而均婷也較喜歡一般悟性禱告，甚至說方言讓他疲累，但他亦意識到他是教會中特殊的例外：

別人都說方言會有很大的造就，我自己覺得還好，我覺得一直在講方言很累，靈性上很累，我用語言跟上帝溝通，我覺得比較靠近他。我覺得我的靈還沒有被挑旺到那時候，我沒有辦法一直用方言禱告，我需要敬拜、一些禱告之後，我準備到一定程度、我的靈很甦醒的時候，我才有辦法用方言禱告。（很多人用方言禱告讓靈甦醒），但我就是倒過來。把我當個案處理吧。

6.1.3 上帝臨在的方言

所有的信徒都認同「說方言」是被上帝靈充滿的表現，因而可以講方言代表「上帝真的在這信徒身上」，所以，不會說方言的信徒亦都期待自己可以說方言。因此，理解「說方言」可有幾個面向：一者是說方言代表的意義及其影響，一者是說方言的過程和經過，及其如何發生。

對於信徒來說，「說方言」代表個人和上帝有連結的關係，上帝不是「外於」個人存在，而是「居住」、「附著」、「同在」、「臨在」信徒的身上，因為上帝附著臨在而有能力說方言。當上帝的力量臨在個人身上時，「好像有一個力量在舌頭上」，「嘴巴要開口說就會開始說，且每次都不一樣」，舌頭頓時不受自己控制，這不是語言的學習，而是外於個人的力量所驅使，甚至，上帝臨在時，讓感受到火在燒、身上有江河流淌、鴿子在手上一般。一切的宗教經驗感受都幫助信徒確切相信：上帝真實存在且臨在信徒身上。

上帝臨在的當下便與世俗、黑暗、罪惡區隔開來，說方言所帶來的感受、快樂是超過當下情境的，就算當下的心情多差、沮喪、疲憊，但在說方言中、上帝臨在的同時都是喜樂、開心、被安慰，就算遇到不堪的事物、罪疚感讓信徒不敢遇見上帝，但在說方言的同時，理解到即使自己依舊是上帝的兒女，上帝依舊臨在、附著、同在於信徒身上。因此，說方言是信徒對當下處境的「超越」，給予暫時越過當下困境的力量，說方言的目的不是要對人表達意義，而是對當下意義的定義，透過說方言、確定自己依舊被上帝臨在，以相信自己是屬乎上帝的。因此，我們亦可將說方言視為一個儀式的活動，信徒透過說方言打破既有（自我）的分類、限制，重而進入更大的神聖的分類之中，而個人也在說方言之中成為完整的人，重拾原本的人性樣貌、與上帝天生自然的關係。透過說方言，將失落的個體重新整合進到更大的群體社會之中(Turner 1967)，而說方言也具有幫助參與者在門限(liminality)的狀態中適應社會環境、感受神聖的事物，在結構秩序之間進入反結構(anti-structure)的共融(communitas)，暫時忘卻現實社會處境中的不平等與挫敗感(Turner 1969)。

6.1.4 特洛伊木馬的方言

此外，說方言亦供信徒間的融合。「方言」說出不能理解的話語，既代表上帝在其身上所說，也透過無法理解的「空意義」符碼作為信徒間承載意義的媒介。Joel Robbins 以 Urapmin 為例，說話的意義來自「行動」，而非意圖(Robbins 2001)，

只有說者完成行為後，聽者才認為這說話有意義，因為心裡的意念是無法被得知、確定，但是在禱告的脈絡中，上帝是那位擔保的聽者，確保了禱告的真誠性，而禱告也變成一套儀式，而不僅是一個語言，不同於西方現代重視說者中心的語言意識形態，強調聽者中心的語言意識形態(Robbins 2001)。

「說方言」是一套無法呈現說話者自身意圖的語言，聽者也無法理解說者欲表達的意義，因而「說話行動」成為意義的「空集合」，這行動實質存在，但對意義的判決卻是懸而未決，任何概念、意義的傳達皆可即時填入，唯有意義填入方言的空集合中，話語的意義表達才完結。上帝臨在所說的方言，因著上帝「加持」了說話者話語的真實性與能力，聽者無法理解、對應其說話的意圖和目的，說者和聽者間透過飄移不定、不清楚的空符碼溝通，空集合的符碼可填上各樣的意義、也以不同的意義被接受。

但是當方言說出時，這些空集合的符碼卻已經被聽者所接收、連結，因為這些話語有上帝的保證，說話者強調這是「領受」、「聽到」從上帝來的聲音。也因此，即便在語意上是空的符碼，聽者也無條件地接受，甚至聽者在接受方言的同時，根本不通過檢視與思考，便直接被接受與理解，視為挖掘「最深」的意識、超過平常人能夠意識到的意識。例如，信徒為人方言禱告時，說者的「完美主義」可以直接、無條件地進入聽者的意義系統中，方言不只代表是上帝說的，聽者當下的處境被重新界定，而感受上帝「知道」其所處的情境而感動落淚。說方言就如同特洛伊戰爭的木馬，將說者的意義直接送進聽者的意識之中，越過檢視的意識機制，通盤被信徒通盤接受。

此外，與「說方言」對應的是「翻方言」，說方言的同時上帝給予信徒「理解」、「翻譯」的能力，說方言與翻方言之間，也是空集合符碼「填補意義」的過程。當信徒說方言、提供空集合的符碼時，便已經開放其說話的意義，當說話的意義不被理解或翻譯時，便被認定為「方言」，當有人為其填補適當意義、使之被人所理解時，其過程就稱為「翻方言」。雖然方言是空集合的符碼，但是對其意義的理解翻譯並非完全隨意的，而有其特定「脈絡」，唯有在這脈絡下填補

意義，才是「配對成功」的組合，而其相關的面向將在後文討論。

6.1.5 說方言與青年崇拜：方言的公眾性

青年崇拜中詩歌敬拜時間是偏向個人與上帝的自由時間，其餘時間大多是被動地回應台上的帶領，台上台下問答的方式進行，例如，台上問：「敬拜的最高峰」，台下就是回答：「奉獻」。相較之下，敬拜時間的自由，信徒可以隨己意地禱告、唱詩歌，這時間也是崇拜中「說方言」次數、頻率最高的時候。敬拜詩歌的安排通常以情緒奔放、亢奮、歡樂作為開始，逐漸轉向節奏緩慢、但情緒高昂的歌曲，而教會認為：緩慢的詩歌是個人更多接近上帝的時間，敬拜像是猶太人的聖殿（外院→聖所→至聖所）一般，逐漸走向與上帝單獨面對面，也因此，慢歌的時段其方言、靈歌的頻率最為密集，往往稱為「較深的敬拜」。最後，帶領者常說：「把榮耀歸給神」，所有人便拍手結束詩歌敬拜的時間。

在青年崇拜的詩歌活動裡，如何說方言、說方言的意義值得我們對應個人在說方言時的脈絡。在一次詩歌敬拜的慢歌中，台上帶領者便說：

（說方言中）每個人開口禱告，尊崇他、尊崇耶穌、將一切榮耀歸給他。
向神求一個突破、突破在我們生命當中、牧區裡面、教會裡面！主阿，
我們向你禱告，靈裡面的突破，（說方言中）個人的突破、青年牧區的、
教會的突破！（音調向上）

（說方言中）我領受到一個恩膏，是一個突破的恩膏，神說現在晚上，如果你在生命、家庭、工作、環境，任何一個領域想要突破的，你就大聲開口的向神求，當你開口時，神就聽見，當你開口時，我就為你成就。
當我屬到三時，我們就一起開口向神求，心理沒有任何懼怕，我奉主耶穌的名，叫一切害怕、懼怕就離開我們當中，因為神要超過我們一切所求所想的事情。我屬到三的時候，每一個人就開口大膽的向神求！

一、二、三，（說方言中）（信眾同時亦說方言或禱告）……奉耶穌的名，

透過環境向我們說話。神的靈要帶來改變！

從此詩歌敬拜中的說方言，可以觀察幾個面向(陳胤安 2010)：第一、方言的使用是穿插在一般的語句表達之中，且說方言後常會表達其「領受」、「聽到」、「感覺」，說方言並非只是「說」聽不懂的話，事實上信徒對其所說的有行動和回應，其帶來經驗感受或信息，說方言的意義來自「行爲」而非「語意」。第二，雖然說方言是個人行爲，甚至個人「不知所云」，但影響力卻足以是群體、非個人的。說方言時，信徒與上帝溝通、被聖靈充滿附著，意味這人「正處於與上帝連結」的狀態，其說話具有上帝的能力和權威。第三，帶領者說方言之後，其傳達的信息便具有效力，而信徒亦跟隨帶領者說方言。因此，方言作為「開始」的符號，「確定」、「顯示」帶領者、信徒都被上帝的靈臨在，上帝要透過帶領者說話，其話語變成「神諭」，一種對方言的「翻譯」，進而方言成為信徒行爲的「啓動」機制，神諭引導帶領者做出行動，個人透過說方言擁有上帝的能力。最終，信徒透過方言「回應」、「確認」帶領者的神諭，信徒和帶領者一同被同一上帝的靈所臨在。

因此，教會強調敬拜詩歌中人與上帝的「相遇」，詩歌是信徒與上帝溝通的「脈絡」，在詩歌穿插下說方言，抑或以詩歌為背景唱靈歌，不管靈歌所唱的是否是聽得懂的語言，其所唱的都是即時的、從上帝而來的旋律。個人透過詩歌敬拜與上帝的溝通管道得以流通，這樣詩歌敬拜的方式，與傳統聖詩頌揚上帝的偉大、榮耀有所不同。

6.1.6 在團體公眾脈絡的方言

以公眾性的說方言來看，帶領詩歌敬拜的人開口說方言，且邀請眾人一起說方言，讓上帝的靈降臨在眾人身上、之間，他引導信徒使用方言來禱告，而所有人都開始說方言，最後帶領者「領受」到一個能力（恩膏），「神說……」。公眾性方言的完整循環：「帶領者說方言→眾人說方言→帶領者領受方言的意義和能

力→眾人說方言回應對其領受的認同」，方言可以作為一個「開始」、「啟動」和「回應」，無法理解的聲音在此循環中變成可以理解的，上帝臨在信徒的身上，且透過帶領者的領受「翻譯」傳達為「神諭」。方言透過信徒的「說」逐漸成為外於個人的物，雖然每個人說的方言有所差異，但方言依舊是「一個」方言，「大家的方言都是一樣的吧！不都是一個聖靈嗎？」即便大家的「方言」有所差異，但其共同性與一致性便建立在「一位聖靈」，也因此，台下的信徒和台上的帶領者共同生產一個方言（物）。方言具有開放性，說話者暨生產者的信徒也不了解其所說的意義和目的，所有信徒都生產出「空白」的符碼，在禱告敬拜的氛圍中，所有的空白符碼（物）被連結成一個符碼，在方言尚未被翻譯之前，這符碼不具有任何內容意義。

所有人都在等待符碼被填補意義，既然說方言意謂此人被上帝的靈臨在，而此人亦有身份賦予這空白的方言符碼意義。但在公眾性的方言中，帶領者掌握了對於方言翻譯、符碼意義填補的權力和位置，當其「領受」到方言的意義內涵的同時，其便是賦予、填補空白方言符碼。當帶領者領受、確定符碼的意義的同時，信徒也以其共同生產的方言為基礎，接受帶領者對方言的翻譯與詮釋，而方言（物）便作為具有能動性的行動者，影響所有個人的行為。只要被上帝的靈臨在的人便具有翻譯方言的合法身分，而說方言的人便是被上帝的靈所臨在，說方言者亦可以是翻譯方言者，但是在公眾性的方言裡，「誰翻方言」便是權力的「競逐」，站在台上的帶領者便有其權位優勢來翻譯方言。

6.1.7 方言的物質性

總的來說，說方言的場合可以區分為公眾性和私人性兩種，但兩者並非沒有意義，「方言」本身無語意，但在說的「脈絡」中依舊可察覺其對信徒行為的影響力，信徒因為說方言「感覺」到開心，因為方言而知道要「做」什麼事情。方言並非只是喃喃自語，在其說出之後，對行動者的行為仍具有效力。因此，將關注方言的物質性(materiality)，以理解其如何影響主體的形成(Keane 2007)，其被

生產而獨立於個人，但其依舊對於個人有所影響。

方言就像是個人說話生產的物，當我們接觸、生產物時，物也接觸我們，人和物之間的關係是相互流轉的，主體（我）和客體（方言）之間也是相互辯證的關係(Tilley 2006)。在聖靈充滿的過程中，個人說出方言，代表信徒被聖靈充滿、上帝的靈臨在信徒的身上，過程中說話者的個人處境、能力、階級、性別、年齡等都不重要，人所說出的方言並不受個人社會處境所決定，逐漸「脫離個體」且具有「超越的神聖性」，再貧窮、再沒有社會地位的個人，其所說的方言仍具有其效力，其效力並非來自個人的能力，其意涵上帝的超越性在當中，且脫離個人發展其「能動性(agency)」。個人被上帝「啟動」說方言，方言逐漸成爲外於個人的客體單位，獨立於個人的說話而存在。

也因此，說方言並非只是個人對著自己的喃喃自語，也並非只是個人在團體活動中的自我陶醉，方言就像一個物在說話的過程中被生產，他是說話者的客體化的產物，來自說話者（主體），但也具有其自身的能動性，也因而可以繼續影響說話者。也就是說，方言並非只是「再現」說話者的立場，方言是一個說話者客體化的產物，他獨立於說話者，方言亦可作爲主體影響說話者（或聽者）。

第二節 與上帝接觸的經驗

每一個信徒都可以與上帝有直接的關係、毫無中介的接觸，甚至上帝親自臨在、充滿在信徒身上，但是人依舊是人、上帝依舊是上帝，並非因爲上帝臨在人身上，上帝就是人。也因此，信徒如何和上帝接觸、溝通依舊是重要的信仰經歷，相較其他教派談及的人神關係，五旬節運動的人神互動更爲緊密。本段落將信徒感受上帝的方式，區分成聽覺和視覺兩個層面來呈現，聽覺大多都是上帝對他說話、聽到音樂旋律等，視覺則包括圖像、文字、夢、影像等。

6.2.1 透過聽覺與上帝溝通

上帝透過聲音、意念跟子峰說話，在禱告的時候，上帝對他說，「再往前一

步」，上帝透過他跟在場的人說，「我們再往前一步，他會為我們處理後面的一萬步」。所以，上帝透過他作為與其他人說話的中介，上帝微小的聲音在他的腦中浮現。均婷：「(上帝的聲音)跟你的意念的聲音是有點像的，通常我們聽到這種聲音，就要分辨，到底是你的意念，還是上帝的意念，這不容易驗證，因為兩種聲音是一樣的。當時要念台大哲學系，就是一個聲音。」上帝的聲音不容易區分，甚至往往跟自己的想法混淆在一起。

但是，意念、聲音往往突然地出現，敖傑：「你知道那不是你，可能你在做其他的事情，但是突然就有一個意念告訴你，接下來你明天你要完成什麼，或者是你該做什麼決定，可是那不是你當下思考、想出來的，理智上的選擇」，上帝所給予的聲音是超越當下信徒的思考、看見，甚至信徒根本不會想到這些事情，但當下上帝就對他們說話。

有一次，敖傑不想參加營會，他一直逃避，但是卻又覺得自己要去，報名截止前的青年崇拜，他故意選擇朋友少去的時段，以為不會遇到其他人，結果沒想到他到教堂放下東西、稍稍出去，赫然發現旁邊是他的小組長，當時只覺得很巧、沒有多想。當天唱詩歌敬拜時，感受到上帝不斷催促他，一直讓他想到這件事情，但他掙扎：「我不要啦、我沒有帶錢，我不想去，且今天又是最後一天，來不及了，一定來不及、不要叫我去」，沒想到當天教會宣布：「營會報名截止到下個禮拜」，當下覺得上帝陷害他，但也放棄掙扎。一切都自然地發生，也沒有想太多，但很多意念和聲音在引導他：參加別的聚會卻遇到小組長、詩歌敬拜時不斷想到營會的事、聽到催促他去參加營會的聲音。

除了信徒當下思考的聲音意念，信徒也透過音樂和旋律聽到上帝的聲音。宛如的朋友，每天早晨上帝都會給他一兩首歌曲，目前已累積一百多首，「他每天起床，神可能會給他一點動機，例如：『我願意為你』就是一個動機，透過不同的旋律呈現，藉此發展成一首歌」，上帝每天都用旋律和宛如的朋友溝通。除了主動接收旋律創作之外，信徒也容易在詩歌音樂中，感受到上帝的存在、上帝對信徒所說的話。

芝平曾懷疑自己不被父母期待，而情緒低落、難過、想哭。週末在教會唱到詩歌：「你愛永不變」，「就好像聽到神直接跟我說，『我愛你、我愛你』，神很確定跟我說話，我哭得很厲害，我很確定那次他有跟我講話！」這經驗變成他「確信上帝存在」的重要經驗。怡仁離開教會一段時間，迷失在混亂的生活、複雜的人際關係裡面，因為很久沒去教會，剛開始還故意在聚會開始後才進去，且都到比較少人的二樓，在那裡沒有人認識他、比較自在。有一次在唱詩歌時，

在唱「你是屬我的」，歌詞裡說：「打從你出生，你就是屬於他的，他是非常愛你」，當時我聽到就在大哭。那陣子我那麼不了解我自己，可是上帝卻瞭解我，我經歷了不好的事情，你（上帝）會不會放棄我？這首詩歌裡的每一句歌詞都讓你覺得：神他就是在你耳邊跟你講這些話，「你不要害怕、你不要這麼不敢來親近我」。因為會覺得自己做不好，不敢接近他，但是神說「就是愛你，不要因為這些事情阻撓你來到我面前」，就透過詩歌，神真的是在對你說話。

怡仁和芝平都清楚感受到：上帝在詩歌中對他們說話。許多信徒都一致認為：敬拜、唱詩歌的時候，他們很容易接近上帝，上帝也透過旋律、歌詞對他們當下的處境說話，這普遍與上帝接觸、經驗的管道。

6.2.2 透過視覺與上帝溝通

信徒也透過視覺經歷到上帝、與上帝溝通。芝平在考試的壓力中，感到恐懼、好像書一直念不完，情緒很沮喪難過，他在翻一本信仰相關的書籍，只是隨便翻翻、快速地「刷」過書，突然就看到「我的女兒，你為什麼哭泣呢？從現在開始你的問題就要得到解決」，這話是對他說的，他只瞥見而已，但後來怎麼找就是找不到那一頁，這句話給他很大的安慰，「就覺得很神奇，是神的感動」。

信徒也透過靜態的圖像與上帝溝通。李生和一群人禱告時，清楚看到一個小

盤子，他問上帝，「為什麼是小盤子？」，上帝回答，「他們需要一個更大的器皿去承載我的榮耀。」李生先是看到上帝給他的圖像，進一步禱告詢問上帝要表達什麼，上帝也用聲音、意念回應他。子峰為人禱告時，也看過一幅山水畫：「一個湖、一座高山，遠方是奇怪的、未知的東西，有人在湖中的輕舟上很開心」。這是上帝透過子峰給被禱告者圖畫、話語，「雖然未來不知道會去那裡，是未知的、奇怪的，但是在上帝同在的船上，是喜樂的、可以平安面對」。

但並非只有資深的信徒才會看到這些圖像，怡仁在初信時，甚至當時還不信上帝，上帝便透過圖像跟他說話。上帝讓他看見一個小嬰孩，四隻腳匍匐前進，當時他剛接觸教會，對聖經、教會都不熟悉，他詢問小組長這個圖像的意涵，小組長說：「因為你還是一個小嬰孩。他（上帝）希望你可以長大，從喝靈奶到吃靈糧。」後來，被朋友慫恿一起去參加特會，且在活動中擔任工作人員，但在營會的分配中與其他朋友分隔開，他很怕生，也很抗拒、恐懼，但他還是勉強自己參加活動。但在特會的詩歌敬拜時，他看到：

很多人進到會場裡面，頭上都有一個箭頭，都是單一的、往上的箭頭，每個人頭上都有。神跟我說：「你來到這地方，你不是要看自己跟別人之間的關係，而是注意我跟你、神跟人之間的關係，這是單一的，每個人都是個體，不是因為你們是一群人而來到這地方，你來跟我的連結。來到這地方不要在乎別人怎麼看你、你怎麼看別人，來這裡就是你跟我。」因為有那個領受，所以不會去害怕我跟你認識。

即使是初信者，上帝也跟他說話，透過靜態的圖像瞭解自己跟上帝的關係。即便上帝給他一些無法理解的圖像，但透過小組長、其他信徒的詮釋，他也開始「理解」上帝給他圖像的意涵。

不只是看到圖畫，上帝也透過信徒的繪畫與人溝通。宛如是音樂工作者，他從藝術學校畢業：

我們裡面經常會有一個感動、感覺，或者是一個畫面，或者一句話，其實都是我們住在耶穌裡面、耶穌也住在裡面，就是神對我們講話。在藝術學校裡面，很多會去尋求「靈動」來創作，人本來就有限制、必須藉由別的靈來創作。如果是藉由鬼，就是帶下死亡、恐懼。不能否認人就是靈魂體三個部分，靈會引導這些。

人的創作基礎是來自靈魂，靈魂引導創作，但是人的創作力有限，很多人便從鬼找力量，創作出死亡、恐懼的圖像。但是，基督徒與上帝的關係不同於非基督徒與鬼的關係，基督徒帶出的是「神愛人」。有一次，他們到臺北最大的夜店舉辦「聖靈派對 (Holy Spirit Party)」。一群朋友坐在包廂裡往外看，期待上帝帶領他們為人繪畫，「神跟我說，我會遇到老闆級的人，我就開始畫，畫了好多煙火」，宛如將這張給了一位年輕人，對他說：

「我剛剛在旁邊禱告，神給我一個畫面，有很多煙火、2010年是燦爛的一年」。

他整個人跳起來，他說：「你知道嗎？我是一個老闆，我是十二個品牌公司的老闆。你圖畫中煙火的數量跟我的品牌數量是一樣的。」

我說：「我看到煙火在黑夜很漂亮、一朵朵放開且在各處都開。」

他就說：「你怎麼知道，我們是全球性的品牌，下週我要去非洲要去開會。」

宛如很驚訝，上帝透過他在夜店裡，為一個他不認識、他也素為平生的人畫圖，甚至看不出對方的身世背景、來歷。這不僅讓信徒很驚訝上帝的奇妙，也讓接到圖片的人很驚訝，上帝透過一張圖畫對他們說話。上帝給人的圖像是正面的、積極的，讓人舒服、開心的，不像鬼給人的是負面、死亡。

瑋婷則是為一位不認識的姊妹禱告，上帝給他動態的圖像、動畫：

一個像是大峽谷一樣的地方，就非常貧瘠的地，下面很多岩石，很恐怖，感覺那位姊妹、大概超過中年婦女的年紀，五十歲左右，我就覺得他正在一個懸崖、大峽谷上，很著急他家人在底下，他很想拯救他們、一直想跳下去的感覺。

可是我就為他禱告，我就跟他講說，你家裡面應該是未信主的家庭，可是神要跟你說不要靠自己的力量，他要幫你裝一對翅膀，讓你可以飛下去拯救他，而不是好像那麼不思考、沒有智慧，著急的跳下去，讓自己也遍體鱗傷。

他曾在一個人禱告時，上帝用動畫說話，讓他感受到上帝很愛他、為他而死，但流下的血成為豐盛的養分，「耶穌走在一個土地上，土地是貧瘠的，耶穌每走一步的時候，腳底下就都是血，可是很奇妙的是血流到的地方就開始長草」。

此外，許多信徒都有「做夢」的經驗，許多報導人都提到會「做夢」，但是夢境的細節內容也較少提及，或大多遺忘。怡仁當時剛好經歷一個深刻的夢。在一個很黑的地方、暗到看不到人，他坐在圓形的會議桌邊吃東西，面前有鐵欄杆，眼前一直有飛來飛去的不知名物，他覺得很恐怖，想快離開那地方，「像是到了地獄去」。接著，他到很黑的長廊，兩旁的人跟一般人長得不一樣，五官都重組過，他只心想「神他會救我」。然後，到下一個畫面：他離開那裡，卻有很多人要進去：

我那時就覺得「為什麼要進去」，我就跟他們說，「如果你們進去、你必須跟自己說，神他會救你們、神就會救你們了。然後我醒過來的前一秒，我一直跟一個人說，「你要記得，進去的時候要記得神他會救你」可是那個人是充滿不屑的表情、嘲笑的、瞧不起你、任何負面的情緒在他身上，但是我還是一直跟他說「神他會救你」。

夢醒後，他和人討論夢的含意，有人轉述去過地獄的經驗，地獄也有很多鐵欄杆，他就是去了地獄。後來，小組長說，「你現在正經歷一些很軟弱的事情，但神要你經歷他，當你經歷過之後，神要你把這件事情傳揚給別人，告訴給別人說：你是因為有神所以走過來」。雖然問過不同人的意見，但對於夢境的真實意義，怡仁現在仍然不確定，但是他確定這是從上帝來的，不是「惡夢」。「我在夢境裡面很怕、很想趕快離開，但是又有信心覺得神會救我。醒來之後，我不會害怕，且反而在想說神要跟我說什麼，這和白天看恐怖電影做的惡夢不一樣。」

6.2.3 與上帝溝通的開放性

上帝用不同方式與人溝通，有人聽到微小的聲音、意念，有人看到圖像、影像，這些圖像和影像都需要「翻譯」才能理解。與上帝的溝通就如同說方言一般，個人提供開放性的符碼、空間讓自身之外的意義可以附著。許多報導人處在「我們的意志」和「上帝的聲音」的張力之間，什麼是出於自己？什麼出於上帝？信徒認為這需要不斷地辨別、不斷確定，但是最終的意義如何被確定？唯有當事情發生「完畢」，這些話語才能夠被確定是從上帝、或從自己的想法而來。因為，只有上帝說話才具有「超越性」，是個人當下不能看到、認識的，那些曾經意識到、聽到的聲音，皆被懷疑不是來自上帝。「是否」來自上帝的張力並不容易被解決，只有當事情「成就」、「完成」了，才能追溯當時所聽見的聲音意念，進而認定上帝「當時」已經表明、且有超越性、預知未來的能力，而不是自己的意念。

再者，與上帝溝通更傾向「將自己完全地開放」，將自己視為空的意義符碼，向著外部的意義開放，也向著自我說話的意義開放。例如，透過創作詩歌陳述自己對於上帝的感受，或者是沮喪地翻書翻到上帝對他說的話，都是自我向上帝開放的過程，不管譜出什麼旋律，皆可任意填補上「上帝所啓示」的意義，在沮喪情境中，使用各樣的工具、書籍找尋定向，而隨便翻書所翻到的內容，亦可理解為上帝向個人的說話。

第三，當人看到圖像畫面時，其便開始尋找其意涵，有的是在團體的禱告中

看到；有的是初信者禱告時看到的，因為無法參透而尋求其他人的詮釋；有的是在特定情境中看見圖像，便可理解為對此當下情境的回應；有些影像更是從聖經的概念與經文而來，並非完全憑空而創。即便圖像的呈現很「跳躍式」，似乎不完全是當下情境的圖像轉換、複製，而是「突發奇想」新的拼湊、再現，但是這些圖像依舊有其脈絡性，圖像的產生、詮釋有其脈絡，圖像也在特定處境中「有意義」，且被「詮釋」而「賦予意義」，一個盤子、一個嬰兒、煙火等圖像的理解都不能夠去脈絡化地理解。

6.2.4 從私人性的方言到上帝的溝通

在私人性的方言中，沒有其他的權位者來競逐，說方言的個人便是方言的翻譯者。許多信徒在說方言之中，感受到上帝對他當下處境的「回應」，感受到超越當下處境的「開心」，說方言成為對個人當下意義建構的管道，個人透過說方言客體化一個外於個人的對象，其象徵上帝對於個人說話，進而透過對於此外於個人的物的翻譯詮釋，重新對於個人的處境的認識、抒解，最終方言成為神諭影響個人的行為。但是，神諭的建立是個人對於意義的詮釋，個人賦予方言符碼什麼意義內容，就代表上帝要跟個人曉諭什麼。但是，信徒對於上帝的話的詮釋、方言的翻譯並非「無限上綱」地毫無脈絡，信徒對於意義的翻譯仍舊有其基礎，一者是群體對於意義的確認，一者是教會對於意義的教導。於此，個人對於意義的建構，對於方言的翻譯詮釋又脫離個人的自我指涉，而又回歸到集體的文化邏輯。

而關注個人如何理解上帝所給予的圖像、聲音，亦可以幫助我們瞭解「群體如何確認意義的正確性」。許多信徒在日常生活中、夢中，都會感受到、觀察到、看到上帝要對於信徒呈現的圖像或聲音，但是一副畫、影像可以有各種解釋的角度和面向，但信徒會賦予畫面最終的意義。有的信徒看到圖像，卻不知道該如何理解、詮釋他，便尋求其他資深的教友尋求解決，例如：信徒看到「盤子」，資深教友便將其詮釋為「需要更大容器承載上帝的榮耀」。這圖像的意義是透過與

別人分享、再翻譯而來，即便圖像中沒有上帝、十字架的出現，其依舊可以被翻譯詮釋為上帝的意涵，且符合教會的邏輯，例如這個翻譯便是來自《聖經 羅馬書九 23》的典故：「預備得榮耀的器皿」。另外，信徒看到「參與活動的人頭上都有向上指的箭頭」，信徒感受到：「神跟我說」，意謂：「每一個人都是個體，都是人跟上帝的關係，而不是人跟人之間的關係」，此翻譯詮釋便符合基督教靈恩運動的宗教邏輯。因此，當自己無法將圖像的意義清楚解釋時，信徒會尋求別人的解釋，而這些解釋並非毫無脈絡可循，而是依循一套集體的文化邏輯。

與上帝的溝通亦有相當個人、私人性的面向，就如同私人性的方言，其亦是一套自我的意義賦予。在唱詩歌敬拜的時候，感受到上帝對信徒說話，或是翻書便看到上帝當要對其說的話，原本沒有特殊意義的行為在特殊的情境脈絡下都成為有意義。也就是說，信徒因為當下的沮喪、難過等情境，其將自己完全地開放，將自我視為一個空的符碼、向著外部的意義開放，當其浸淫在上帝臨在時，其任何關乎其當下處境的意義皆可被放進脈絡之中，原本空白的符碼亦被「符合當下處境的」意義所填補，而意義的生產便從：將自己向外部的上帝靈的意義開放，進而尋找到合適當下處境的意義填補空白的符碼，空白的符碼轉而成為飽滿的意義承載物。

第三節 財富豐盛的經驗

你們不明白這比喻嗎？這樣怎能明白一切的比喻呢？

撒種之人所撒的就是道。

那撒在路旁的，就是人聽了道，撒但立刻來，把撒在他心裏的道奪了去。

那撒在石頭地上的，就是人聽了道，立刻歡喜領受，但他心裏沒有根，

不過是暫時的，及至為道遭了患難，或是受了逼迫，立刻就跌倒了。

還有那撒在荆棘裏的，就是人聽了道，後來有世上的思慮、錢財的迷惑，和別樣的

私慾進來，把道擠住了，就不能結實。

那撒在好地上的，就是人聽道，又領受，

並且結實，有三十倍的，有六十倍的，有一百倍的。

《聖經 馬太福音第 13 章 18-23 節》

除了與上帝的溝通、說方言，個人和上帝之間的可親近、附著降臨之外，青年牧區也強調上帝中會經歷的豐盛富足，貧窮並不屬於上帝，上帝是富足的，信徒在奉獻裡面經歷豐盛。本章節將看到兩種層面的財富豐盛經驗，一面有需要時的意外收穫和幫助，或者是擔心經濟的問題，但「關鍵時刻」都有得到幫助，一面是奉獻金錢時，得到幾倍的回應。對信徒來說，穩定奉獻金錢與財富豐盛有關連性，只是透過兩種層次被表現出來。

恩霖家裡的經濟收入不穩定，母親是鋼琴老師，父親做網路拍賣，但因父親一直借錢、幫人作保，欠債一千多萬，要把房子賣掉、流落街頭，但一路上都會有朋友幫忙禱告，也有在缺乏時收到別人的奉獻，也有人在窮困時請他吃大餐²¹，因此，他相信在經濟困難的時候，只要禱告，都會有人提供各樣幫助，未必是結清債務，卻也解決當下的民生困難，「神就會透過他的方式幫助我」。

有一次他參加特會，牧師鼓勵信徒把全部的錢、寡婦的兩個小錢²²都奉獻出來，「你要操練信心的奉獻，三十倍、六十倍、百倍的收成。」他就問上帝：

神阿，我覺得這個牧師講的很像在做廣告、像是購物台，我知道你是這樣神，你會行這樣的神蹟在我身上，如果我用期待神蹟的想法，好像很不尊敬，好像我不是真的要奉獻、還是一個很好的買賣、在圖利自己，這樣怎麼叫做奉獻！此外，我還用屬靈的藉口說，我可以等一下買個專輯、也算是為神做一些事情，如果（錢）真的都下去，就什麼都不用買了！

當天他其實有「感受」到一個上帝要他奉獻的金額，但是他沒有這樣做、留了回家的車錢。沒想到聚會結束後，小組長給他一筆弟兄姊妹先前為他的奉獻，

²¹ 筆者訪問恩霖的當天，亦請報導人吃一頓飯，於此報導人意指在他現在經濟狀況也不是很好的情況，居然上帝還是帶領筆者訪問他，且請他吃一頓飯。

²² 寡婦的兩個小錢是聖經中的「經典」故事。耶穌對銀庫坐著，看眾人怎樣投錢入庫。有好些財主往裏投了若干的錢。有一個窮寡婦來，往裏投了兩個小錢，就是一個大錢。耶穌叫門徒來，說：「我實在告訴你們，這窮寡婦投入庫裏的，比眾人所投的更多。因為，他們都是自己自餘，拿出來投在裏頭；但這寡婦是自己不足，把她一切養生的都投上了。（馬可福音 12:41-44；路加福音 21:1-4）

「我打開一看，正好是神感動我要奉獻的數字的十倍，真的是十倍，我當時沒有這樣奉獻出去，但是我很驚訝神還是給我十倍！」很驚訝小組爲他奉獻，且上帝在這個時刻給他這筆錢，「一切只有上帝能這樣安排」。他再詮釋牧師所說，

神不只是像牧師說的，一定要先怎樣、十倍百倍地給。神是豐富、慷慨的給。有時候聽到的教導，跟實際的情況操練，我後來發現神更真實在你生命當中。所以那一次我真的非常印象深刻，神真的馬上就成就。

艾憫大學畢業後，考上教會的聖經學院（生命培訓學院），家中並沒有很支持，覺得他浪費時間讀聖經學院。因而，他要求自己能夠有穩定的收入以籌得學費，和一切在臺北的生活支出：

我大學開始時不時奉獻十一，畢業後，我要求自己能夠穩定奉獻。大家都說：「你有奉獻的時候，神就給你豐盛。」我跟神禱告我要經歷財富興盛，「我之前也有十一奉獻阿，怎麼都沒有經歷呢？」聖經學院剛開學，我就接到三個家教，且以非常好的條件雇用我，現在我可以供應生活所需，這是神很大的財務祝福，我更提醒自己：神給很多的祝福，用生命賺得很多錢，但我們要分別十分之一給他，這是神給我的、不是靠我自己的。

畢業後他穩定的奉獻金錢，但也曾埋怨有十一奉獻，卻沒有經歷到財務富足。他繼續禱告，就在開學的時候、在他需要錢的時候，上帝給他優渥的工作可以供應生活，而他也更多穩定奉獻十分之一的收入給教會。

瑋婷：「每次牧師收奉獻所說的那些經文，神會加倍地還給你，用信心奉獻的時候，神會加在你身上」，他並不在意錢投下去後會怎樣，但是每次錢「回來」的時候都很驚訝，和他原本所期待的方式不一樣，「明明這時候不應該給你錢、或者有錢，但是就是這時候會有，且給你的金額也就是加倍的拿到」。有一次覺

得在奉獻時很受感動，就把身上兩百多元全都投進去，打算口袋空空回家吃飯，沒想到當天父母各給他一千，頓時又多了很多錢，平常他是沒有錢父母都只會一次給一千，居然父母同時給錢，這也讓他很驚訝，上帝給他奉獻兩百塊元的十倍。

芝平有次和朋友到臺北參加特會，算準回高雄的交通、伙食費，就把剩下的一千元全都奉獻，兩個女生共剩下一千元要回高雄。原以為客運只要三百八十元，沒想到假日車票要五百元，交通費便把所餘花光，沒有多餘的錢在路途中吃飯。沒想到買票時，櫃臺給了票，卻沒收走一千元，第一次買票的他們以為還不用付錢，連同車票和一千元帶走。在台中休息的時候，他們很餓卻擔心沒錢付車資，他們便詢問售票員：「這票還要付錢嗎？」對方回：「不用阿，你已經有票就不用付錢！」他就坐「霸王車」回高雄且開心地買東西吃，「牧師說，你奉獻給神、神會加倍給你，我們兩個就非常快速、現實地體認到，奉獻給神、神加倍給你」。但「霸王車行爲」仍被教會長輩勸誡，要他們付當付的車資。

但是，論及到是否因為「奉獻」有「回饋」，而刻意地「投資」奉獻？因為奉獻一筆錢，上帝會給予三十倍、六十倍、百倍的豐盛回應，致使信徒出於「報酬」而奉獻？，艾憫說，「之前會，但現在不會了！」他認為，「聖經上說，『少種的少收、多種的多收』，我覺得OK阿，這是神的話！但要看你想得到的是什麼，想尊榮神自己？還是尊榮神背後，得到他給你的財富？」

6.3.1 舊奉獻、新富足

「金錢」是當代社會中最常遇到的困擾，回顧臺北靈糧堂的教會發展歷史，教會是以中產階級、軍公教為基礎發展起來，隨著教會人數的增加，現在的會友、本文的報導人亦並非都很富足、經濟生活良好，其中亦有負債累累、亦有需要靠打工維生的人，他們未必對其生活埋怨，反而經歷「透過禱告得到上帝的財富」。因此，可從兩個面向理解「財富豐盛」的現象：一者是基督教傳統中的「奉獻」概念，與青年牧區的「奉獻」概念，一者是奉獻同時的「神蹟」、「上帝的顯現」。

基督宗教一直有「奉獻」傳統，從猶太教時期，信徒給予收穫的十分之一向

上帝獻祭，基督教依舊保留奉獻的傳統，但更重視「個人心智」、「身體力行」的奉獻。聖經便記載婦人將他全身的兩塊錢奉獻，比那些有錢的人所奉獻的還要大，因為他「奉獻一切所有」。所以，奉獻意味繼承、遵守「教會的傳統律法」，也代表願意將所有給予上帝、教會。但是，對於青年牧區來說「信心的奉獻」，是相信上帝會給予，且給予其所付上的三十倍、六十倍、一百倍的「收成」，怎麼給予、奉獻，上帝就怎樣「賞賜」、「祝福」，奉獻就像是「栽種」一樣，「多種的多收、少種的少收」。雖然自己有缺乏，但是依舊可憑信心奉獻，也因著信心給予而收成。

另一方面，奉獻不只是信徒對於上帝或教會的給予，奉獻也是「經歷」上帝、「感受」上帝存在的途徑，上帝透過金錢的奉獻「顯現」。信徒信心奉獻時，上帝也加倍還給信徒，上帝並非隱藏的、也並非躲在教會財庫的背後，而是親自現身在信徒面前。奉獻是個人與上帝互動的經歷的途徑，財富豐盛亦可視為是上帝與信徒的互動經歷，上帝親自臨在信徒生活之中，這亦是建基於個人與上帝的親密互動、上帝親自的臨在，他既是「他者」，又是「自我」的一部份。財物豐盛呈現個人被上帝充滿後的「恩寵」，甚至是一種上帝臨在的「標示」。

第四章 醫病的經驗

青年牧區強調基督徒經歷神蹟奇事，信徒談到改宗過程，也時常牽涉神蹟式的經歷，例如：病得醫治、與上帝說話溝通、說起不知道什麼的話（方言）、甚至是為人趕鬼，特殊的神聖經驗也成為信徒對信仰真實性的基礎和出發點。

瑋婷長期對海鮮過敏，只要一吃甲殼類的食物，馬上就起疹子，且相當立即的反應，那一餐都還沒吃完就會癢，即便如此，他依舊愛吃海鮮，且知道吃多少量會有過敏反應，盡量控制在可以忍受的範圍內。2009年神大能特會，腓力牧師在小巨蛋舉辦佈道會，為有疾病的人禱告，當天瑋婷忙於工作在會場內外奔波，連牧師在會場裡講什麼都不知道。後來，佈道會後，他跟教會的姊妹去吃火鍋：

我就覺得好奇怪唷！幾次吃下來好像都沒有任何過敏，他（教會的姊妹）就說：「小巨蛋那天有為過敏禱告」，挖塞！我沒有聽到牧師的分享，可是我竟然也這樣得醫治了。然後一直下來，一直到現在我吃甲殼都沒有事。

他相當驚訝自己在神大能特會裡，雖然沒有「坐在」場中裡面聽講道，牧師沒有接觸他、靠近他、特別為他禱告，他依舊得到醫治，他從來沒去醫院為過敏看病、吃藥，過敏莫名其妙地消失，讓他倍感驚訝。

另外，他目前在教會的 Asia for Jesus 協會工作，這是青年牧區和其他教會一起策劃的協會機構，與青年牧區關係緊密，但並不直接隸屬於教會。當他進到這公司任職後，身體的疾病也得醫治。國中時曾發生車禍被小客車撞倒，當下有短暫的記憶消失，之後左腦就一直有異物，感覺到明顯的壓迫感。教會只要為疾病禱告，也都會為此不適感禱告。但進到公司的第一個例行禱告會，牧師就為他接手禱告，牧師把手放在他頭上：

他（牧師）不是為了我的身體得著醫治禱告，是為了我在工作上面可以有智慧、能力、很快上手等禱告，可是他禱告完之後，我就覺得、赫然發現頭上的地方沒有什麼感覺了，可是感覺幾天之後，也是真的發現沒有壓迫感了。我沒有跟牧師說，我這邊有壓迫感唷！

兩次的成功得醫治都不是在「特定」處境發生，並非在集體亢奮的佈道會裡，即便瑋婷認為這是在佈道會中得醫治，但是在當下的場合中，並未得到明顯、特別的「暗示」或「指示」，事後才發現他得到醫治。另外，雖然牧師在禱告會中為他禱告，但是牧師不是為了身體得醫治禱告，而是為了工作的適應禱告，且不知道他頭部有創傷，沒想到他也得到醫治。瑋婷的醫治經歷都是「無心插柳、柳成蔭」，反而特別為疾病禱告都沒有得到回應。

宛如得醫治的經歷，則視為是上帝給他的試煉與挑戰。「我的個性是有點好強，我一定要做到什麼，在信仰上我也是，既然都禁食、服事我就全心來服事」，有一年暑假，他熱心參與各樣教會的工作，到中國傳教、辦營隊、舉行佈道會等，各種活動都參加，且擔任要職，長時間的忙碌、睡眠不足，在活動結束的前兩三天開始沒聲音。「我是學聲樂的，我只要聲音有什麼狀況，我就會微調到聲帶繃緊一點、比較沒有沙啞的聲音」，但他用盡各種技巧和方法，依舊無法說話，即便放鬆休息也一樣，尖叫都叫不出來，甚至無法順暢、舒服地呼吸。他趕緊到醫院檢查、照喉鏡，聲帶居然長瘰肉，且大到把聲帶卡住。健康的聲帶是半透明的白色，但聲帶卻是紅腫的：

醫生說：「你怎麼會弄到這樣，要趕快開刀！不然以後就完全不能講話！」那時候我正在念碩士，也在念聖經學院，碩士不用念啦！聖經學院也不用念了！這個刀開完之後打玻尿酸，我要一年完全不能講話、一年要重新學習講話。我就想說，「死定了，我現在要怎樣！」那時候我就一直哭、一直哭，我覺得人生毀了，我很緊張、吃消炎藥、休息，都不見好轉。

他當下還沒調適好心情，所以沒有開刀，即便不確定三天後是否還有空的開刀房，但他依舊堅持思考沈澱三天。第一天回家，心情很消沈低落，「沒有聲音跟死有什麼差別？」第二天，照原訂計畫到學校參加禱告會，在路途中，他一直在想：

如果我不會唱歌、我還是我嗎？我從小就是在唱歌，如果我今天不唱歌、不講話了，我還是我嗎？我還會服事神嗎？神是在我之上的嗎？我真的如同十誡說，除了我以外，沒有別的神嗎？還是其實我一直都是敬拜我自己、敬拜我的聲音？沒有聲音，我不會沒有命，我還是活著，但是我的心死了。

他不斷思考這段時間的教會生活，他在「信仰」什麼，一路上他對自己說，「如果我今天沒有聲音，我還是會愛你，God is good all the time, all the time God is good，你讓我經歷這件事！」他改變他的想法，用積極的面向思考。在禱告會中，他手寫告知其他人他聲帶的狀況，也強調先為學校禱告，這是這場禱告會的重點，為個人的禱告結束後再進行。禱告會才剛開始，他突然很想禱告，便發出聲音且不斷說：「學校是耶穌的、學校是屬於耶穌的，相信有一天學校裡會看到神榮耀的作為！」其他參與者很驚訝地對他說：「ㄟ，你這樣是沒有聲音喲！你剛剛是不想講嗎？」

聚會一結束，他衝回原本檢查的醫院，「醫生，我可以講話了，我要再照一張喉鏡！」醫生說，「這兩三天你做了什麼？」他說，「我沒做什麼」，醫生問：「那你剛從哪裡來」，他回答說，「我剛剛去禱告會」，照片顯示出完整的聲帶、白色透明的聲帶，瘰肉完全不見，且看不出任何動過手術的痕跡。開心地跟醫生說，「是我的神救了我！是耶穌救了我！神醫治我！我好了！」經歷了這事件：從突然沒有聲音、聲帶長瘰肉，到完全康復、不著痕跡，「神只是折碎我的驕傲，對於唱歌，還有哪些是我可以倚靠我自己做的到的事情，從小靠聲音唱歌那麼多，我自己可以做到的，這是我緊緊抓住的。」上帝透過這段突發的疾病，要信徒更多、完全地相信上帝。

但是，上帝並未每次都給予醫治，許多病人到教會、佈道會依舊未得痊癒，世界上仍然有很多疾病，也有信徒並未因信上帝、改信基督教而完全改變。宛如雖然經歷聲帶的痊癒，但他仍以雙眼的高度近視為例，他也會為視力禱告，但有時也會放棄、忘記禱告，沒有持續的祈求，「醫治有一個重點，不是神不給醫治，而是時間點」。聲帶如果得醫治，他會永生難忘，但是眼睛得醫治沒有很迫切，從小眼睛不好也習慣了。有人的兒子是聾子，但他卻透過禱告讓很多聾子可以聽見，就是他的兒子沒有得痊癒，「因為他相信神總是有心意在其中，他兒子即便是聾子，但是他在這部分心裡得釋放，神很愛我、可以釋放出恩膏」，所以，失去聽覺在那聾子身上已經不是「疾病」，而是成爲一個「祝福」。

雖然教會強調上帝的醫治，但不至於到反智、反對一切當代科技的效果。即使重視醫病禱告，但信徒也相信：上帝透過醫學的發展治療疾病，醫學也是上帝工作、行醫治的方式，不管是吃藥、雷射、手術等都是來自於上帝的工作。「神是很人性化的神，神也在地上給人管理的能力，神也給人開發醫學來醫治的能力，也有人是因為雷射治好視力的問題，這也是上帝的醫治」。所以，教會並不排斥、不相容所有的醫學技術，反而將醫學技術置於上帝的能力之下。

6.4.1 疾病與醫治、生病與健康

與「醫治」對應的是「疾病」的觀念，在青年牧區的教導中，「疾病」並不屬於上帝，上帝是醫治的上帝。雖然如此，但不代表上帝不能「使用疾病」。而總結青年牧區的醫治觀念：第一，醫治是上帝的工作，上帝要做什麼、要讓誰疾病痊癒都是上帝的工作，人被動地接受，如同瑋婷毫無意識到自己被醫治一樣。第二，從人來看，疾病是不好的，但仍可能出於「完全好」的上帝，即便敬虔地為上帝傳福音、工作的人也會生病，且疾病是來自上帝的「磨練」，疾病可以是考驗信徒對於上帝的信心、相信，也是上帝「修剪」信徒個性的手段。疾病看來是壞的，但是在上帝那頭來看都是好的，所以人也要改變自己看待事情的方式，積極正面地面對處境。第三，醫治不只是透過神蹟的方式，當代的醫學也是上帝醫治的途徑。

「疾病」的好與壞並非是透過「病症」來判斷，而是以信徒的想法、感受決定。感受如何「矯正」疾病的好壞，是透過個人如何將疾病「詮釋」成為上帝的工作，倘若信徒理解到疾病在上帝之下，疾病的痛苦亦可被視為好的、正向的，倘若無法以此面向端看，而拘泥於世界、世俗對疾病的悲觀認識，則疾病是壞的、負面的。也因此，疾病的好壞「無關乎」是否真的得到醫治，但信徒卻可從「得到醫治」更清楚體悟到上帝。因此，「疾病」與「醫治」並非只是「生病」和「康復」的生理性問題，而是涉及宗教意義的詮釋問題，「疾病」、「醫治」處在黑白之間的灰色地帶，疾病是信徒面對上帝的拔河，當病可理解為上帝的工作時，這

便不是「病」，在心理上也得到醫治，而生理上得醫治的同時，更可以增強信徒對上帝的堅信。

第五章 趕鬼釋放的經驗

醫治較為偏向身體的生物層面，趕鬼釋放則較多為非生物性、非身體的層面，尤其是心理的部分。本文的報導人，以宛如有最多相關經驗，有一次他帶非基督徒朋友去參加一場國外佈道家的特會，聚會中他一直哭、一直哭，：

牧師就說：「有人現在還不來台前」，當時他在趕死亡的靈，他就說：「聖靈已經在你裡面激動你，所以你快點來台前」，我朋友還跟我說，「你一直哭耶，是不是你」，我就走出去，走出去就有一個牧師走過來給我按手，醫治我什麼，我就倒下去，就開始為我趕鬼釋放。

（倒下去之後），我忽然覺得有一個力量出去。我就開始一直哭、一直哭，覺得裡面有一個很深的黑洞，那東西離開，好像把樹根拔起來，生命中裡面怎麼有這麼深的黑洞，我就一直哭。牧師就講很多，是不是經歷了什麼，一樣一樣認罪悔改，最後就是禱告讓聖靈來充滿，用神的話、用聖靈把洞充滿起來。

宛如強調：為人趕鬼不會說方言，方言不是咒語，「趕鬼之前我跟神之間的禱告可能是方言，但是對著他（被禱告者），我只會說，『什麼樣的鬼離開』，是對他裡面的（鬼）說話。靠神的權柄說，『什麼東西離開，奉主耶穌的名』。」有一次為人趕鬼釋放，不知道原因地反覆說一個字詞，他也不知道是什麼意思，但趕鬼後的隔天，他聽一場語言學的演講，很巧地有提到那個字詞，他才知道是菲律賓語的「離開」。趕鬼當下所說的「方言」，是真實存在的語言，上帝透過他說菲律賓語的「離開」，叫那個鬼離開被禱告者的身體。

另外，我在一次特會中，信徒正在禱告、經歷聖靈充滿，許多人因而倒在地

上，但當下信徒 M 卻被鬼附身。信徒 P 在禱告和聖靈充滿時，上帝對他說，「你旁邊的人現在被邪靈附身」，他轉過身來看到旁邊的信徒 M，雙眼佈滿血絲，眼神和平常不同，眼神帶有恐怖、凶怒的感覺，且沈默不語。上帝告訴信徒 P，「他被暴戾的靈附身，他很暴躁」，於是他便開始方言禱告，讓聖靈不斷充滿他，接著他告訴周圍的信徒，要眾人為信徒 M 按手禱告，眾人聚集而上禱告，也許多人為他按手的同時亦不斷說方言，接著信徒 P 按手在信徒 M 的額頭上，他便倒在地上，「他重新被聖靈充滿」。過了一段時間，約莫十分鐘左右，信徒 M 起身，雙眼血絲褪去，他跟我們交談，對於剛剛發生的這段插曲完全不記得，恍若失去這段時間的記憶一般。

信徒不僅可能被聖靈充滿，其也可能被邪靈附身，但聖靈和邪靈不能並存，若要解決邪靈附身的問題，就是讓聖靈重新臨在充滿，只有聖靈才可以趕走邪靈。所以，當聖靈要臨在靠近時，邪靈從信徒身上離開，此刻信徒身上既沒有邪靈、也有沒有聖靈，整個人倒在地上，讓聖靈重新充滿他。整個趕鬼的過程，就是讓上帝的靈重新臨在的過程，不像電影中驅魔師、神父趕鬼的豐富畫面，手拿十字架、串珠誦經、灑聖水等，青年牧區的趕鬼只有禱告，不需要有特殊的身份、聖職地位，信徒就可以進行。

6.5.1 趕鬼作為純化的過程

雖然信徒已經被上帝的靈充滿，但仍有可能被不好的靈附身，各種情緒都可以用靈的方式呈現，例如：暴躁、生氣、低沈、想自殺、黑暗、空虛等等，各種不好的事物、感受都是來自於不好的靈，因而也有疾病的靈。所以，「趕鬼」亦是包羅萬象，人的不良、不善都是來自於這些不屬於上帝的靈，一切不屬於上帝的也都是邪靈。所以，「趕鬼」的同時亦是「醫治」，醫治就是「上帝的臨在」，而另一方面也是「釋放」，釋放被禱告者脫離邪靈，與上帝重新和好。

前文所提及的「醫治」事實上是較為「個人」的感受，「得醫治」是來自於個人的認定與對世界的新認識，疾病位處模糊地帶，既是上帝的、又不是屬於上

帝的，「得到醫治」便是將疾病視為來自上帝，不管是否真的得到生理的痊癒，其亦是好的、從上帝來的，而「疾病」本身便是不屬於上帝，所以是否得到醫治是端看個人如何面對「疾病」與上帝的關係。

但是，「趕鬼釋放」是從「集體」的角度出發，相較於醫治的柔和，趕鬼釋放往往是較為衝撞、直接地處理「疾病」、「惡」、「不好的靈」、「不屬於上帝的靈」的問題。驅趕的對象是清楚定義、毫不含糊的，一切不屬於上帝的概念都被驅趕，當不好的東西被驅趕走之後，接著要被聖靈充滿，使得上帝的靈重新降臨在個人身上，個人重新和信徒群體、和上帝重修舊好。因此，趕鬼事實上是再次建立起個人的宗教意義系統，透過外力、其他信徒的趕鬼禱告，去除一切「不純」、「不清楚」、「不好」的意義概念。

第六節 經驗出發的宗教性

宗教不只是僵硬的宗教組織、制度和神學教義，亦有生機勃勃、充滿生命力、不斷創生的宗教性(religiosity)(Simmel 2005 [1898])，宗教的運作有其內在、生命主體的經驗，而不僅有外在客體的形式。青年牧區強調不該只是「知道」、「認識」上帝，還要「經歷」到上帝：說方言、與上帝接觸（聽到、看到上帝的旨意）、財富興盛、醫治疾病與趕鬼釋放，每種經驗都體現上帝的存在，且不只是外於個人的上帝，且是與個人同在、臨在的上帝，每個人都能親身感受到上帝的「真實」。也就是說，說方言意謂上帝的親身臨在；與上帝溝通意味上帝作為他者，人扮演管道媒介的角色；財富豐盛與病得醫治意謂上帝親身的顯現；最後，趕鬼釋放是直接面向的力量，將人重新調整回上帝臨在的關係。

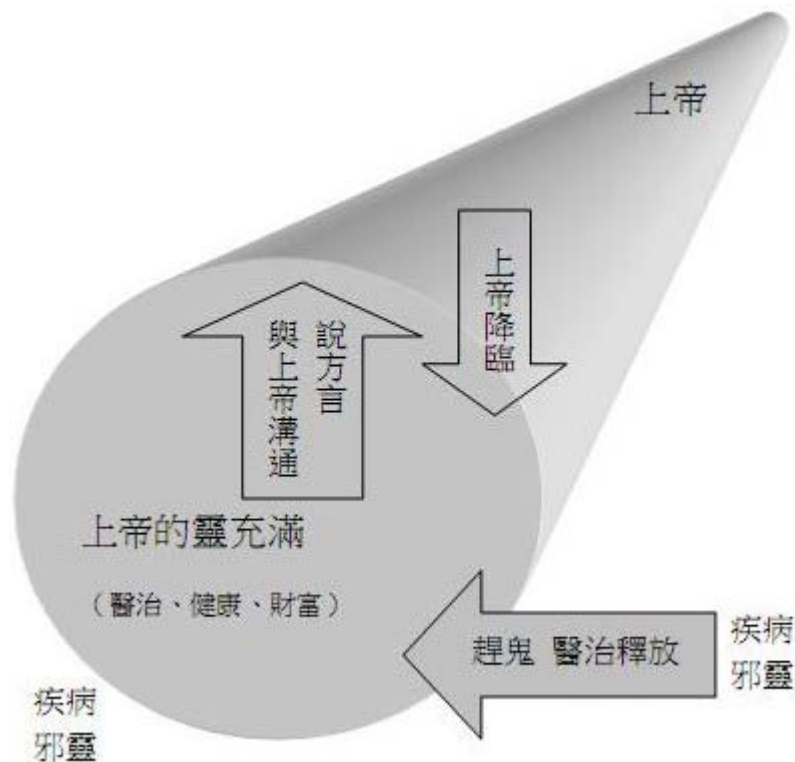


圖 26 靈恩運動的人觀：上帝降臨在人的身上，被上帝的靈充滿後有醫治、健康和富足，而個人透過說方言、與上帝溝通作為人神的連結。所有在灰色地帶之外的皆為疾病、邪靈，需要透過趕鬼、醫治釋放回到上帝靈充滿的狀態。

5.6.1 不同與上帝互動的宗教經驗

說方言是青年牧區最常見的「宗教經歷」，多數的人都會說方言，不會說方言亦都期待自己能得到這能力，方言不僅代表被上帝的靈充滿，也代表上帝就在信徒的身上，操練方言能使個人與上帝的管道流暢，且是「省力」的禱告，不靠著自己，而是靠上帝的力量禱告。青年牧區認為每個人都可以說方言，不會說方言者認為：由於自己「不敬虔地祈求」，現在還不會說、但不代表「未來」不會說，不是上帝不給予人能力。因此，說與不說呈現信徒的信仰狀態，有的已經被上帝的靈充滿，有的仍需等待，但信徒堅信「每個人」都可以被上帝的靈臨在，所有人都可以擁有，而非特殊靈媒、牧師、乩童的能力。

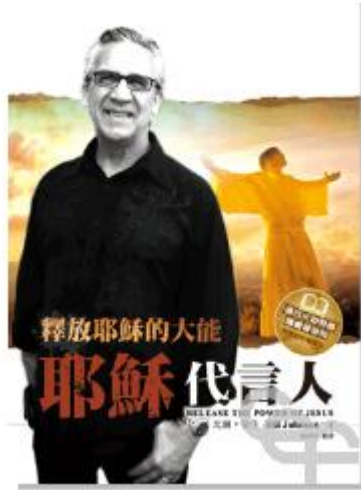


圖 27 2010 年異象工廠翻譯、出版 Bill Johnson 的書《耶穌代言人：釋放耶穌的大能》，且成爲青年牧區小組討論的教材。耶穌的「代言人」顯然也將透過青年牧區成爲當代台灣靈恩運動的流行用語。

每個人能夠與上帝的親近，打破科層制度的宗教組織。信徒不再需要向神父告解悔罪、藉由神職人員轉介上帝的饒恕，信徒不用被動地接受教會或神職人員的神學壟斷，透過個人讀聖經、與上帝接觸，每個人都有能力和機會「述說」上帝、做上帝的「代言人」。信徒見到上帝給予的圖像、影像、聲音，感受上帝疼愛，爲此感動不已；上帝也透過其他信徒傳達信息，圖像大都與當下的處境、感受相關，解釋圖像「必須」由基督教信仰的角度〈也必然是正面的〉解讀，若是負面、黑暗的圖像便是從惡魔而來。相較於說方言所體現上帝臨在的觀念、人與上帝的並行，個人直接與上帝的溝通；和上帝溝通的情境是將上帝視爲「他者」及其「超越性」，人與上帝有別，人是上帝現身的媒介、管道。

信徒在金錢、財富中經驗上帝存在，倘若在金錢的需要、匱乏，但仍「積極」、「信心」奉獻，上帝會給信徒加倍的恩典，一方面是上帝給予信徒財富，一方面經歷的富足是與上帝親密、信賴的「標示」，上帝藉由富足「顯現」自身。當信徒奉獻：倘若得到回應，便視之爲「神蹟」（上帝的自我顯現）與特殊的信仰經歷，歸因於上帝；倘若沒有得到回應，就僅是日常生活，不視爲「事件(event)」被記憶。也因此，疾病得到醫治也是神蹟，是上帝「介入」世界、對世界的「超自然」力量，也是信徒生活的「磨練」，反之，沒得醫治是「自然的事」。

最後，趕鬼釋放體現上帝臨在個人身上的力量。上帝臨在時，信徒便有能力可以趕鬼、驅走邪靈，一切不屬上帝的都是邪惡、都要離開信徒身上，趕鬼釋放是善惡、正邪的交鋒。相較於前面四種宗教經驗，其大多僅是體現、感受到上帝的真實，但是趕鬼釋放更偏向主動、強制地調整人神關係，一切不屬於上帝的事物都能以靈的方式呈現：憂鬱的靈、情緒低沈的靈、死亡的靈、暴躁的靈等，「釋放」是將一切污穢的驅趕，重新調整回到上帝完全臨在的狀態。神聖和邪靈之間是對立、區分開的，趕鬼釋放將兩者連結在一起，是在結構間相對固定、穩定的「中介(communitas)」(Turner 1969)，使得個人從結構進到中介，世俗進到神聖，邪靈進到聖靈，將一切邪靈都釋放、驅趕，使之重新被整合進到既有的群體中，重奪「上帝臨在者」的角色。



第七章 結論：形塑靈恩運動的宗教意識形態

信徒藉由身體感知宗教儀式、情境，體現出身體、情緒具有感受世界的主體性，但身體並非是獨立於社會文化而存在，身體依舊浸淫在五旬節運動的文化情境中，身體與其所處的文化處境相互作用。也就是說，信徒所感受到的宗教經驗並非獨立超然於脈絡，其「身體感」是來自於靈恩運動的文化脈絡，身體與文化互為主體所產生的。因此，相對於個人經驗的主觀性，宗教經驗也是處於社會文化的客觀性宗教結構之中。但是，這些看似多樣、個人都有詮釋空間的宗教經驗，事實上並非是如此紛雜與自由，其背後運作一套客觀的意識形態，使得各種主觀的經驗都指向客觀的結構，而宗教的意識形態也「迷惑」宗教中的行動者，誤以為自己具有能動性和解釋權力，實則不然。

第一節 經驗的主觀性：多樣感受的聖靈充滿

在靈恩運動的教會中，信徒有各式各樣的宗教經驗，正如前文歸結報導人訪談所整理的五種經驗類型：說方言、與上帝溝通、富足、醫病和趕鬼。這五種宗教經驗並非完全獨立發生，往往不同經驗之間相互扣連、在相同的脈絡中發生。靈恩運動強調上帝的靈可以降臨在人類的身上，上帝和人類並非絕然隔絕，因此，當上帝的靈降臨到信徒身上時，信徒便可以「說方言」，通常說起一般人聽不懂的天使的話語，也因著上帝的臨在，「個人與上帝溝通」便不需要中介者，上帝可以透過微小的聲音或者浮現的畫面顯現自己的心意，因此，說方言、與上帝溝通是人和上帝處於動態的互動關係。另一方面，因為上帝臨在信徒身上，所以信徒可以具有上帝的能力、活在上帝的天國裡，因為上帝不是貧窮、疾病、失敗的上帝，因此被聖靈充滿的信徒便可以活出「健康」、「成功」和「財富」的生活，活在「天國」裡是一個持續、每日的生活。最後，靈恩運動的人觀中，對應於聖靈充滿的情況便是「疾病與邪靈」，其中醫病是一個模糊的灰色地帶，生病

的信徒位處於上帝和邪靈的拔河，「病」是一個主觀的觀念認識，當信徒可以認定疾病是來自上帝的試煉時，「疾病」便不再是來自邪靈的「病」。而那些在上帝臨在之外的便是「邪靈附身」的狀態，便需要透過「趕鬼釋放」再次回到上帝臨在的狀態。

也因此，本文描寫各個信徒在教會中經歷的「神蹟」，以及他們如何體驗到上帝的存在，而各樣的宗教經驗都反應出靈恩運動的人觀：是建立於個人和上帝「直接」的臨在和接觸。但是，有趣的是，並非一定是基督徒、靈恩運動教會的會友才能夠體驗到靈恩運動的宗教經驗：有人在第一次去教會時，便感受到上帝的臨在而成爲改宗的動機；有人剛進到教會不久，便開始作夢、看見上帝給予圖像的啓示，而這些亦都體現出經驗的先驗性。不同於 Foucault 將身體視爲文化書寫、權力規訓的場域(Foucault 1992)，身體知覺有其主體性，可以與所處的環境、文化社會相互作用，與之互爲主體性(Csordas 1990)。也就是說，身體的經驗是可以先於任何文化、詮釋的意義，身體完全具有其獨立性。

而身體的經驗也是宗教的基礎，正如 Simmel 所說，「宗教不只是僵硬的宗教組織、制度和神學教義，亦有生機勃勃、充滿生命力、不斷創生的宗教性 (religiosity)」(Simmel 2005 [1898])，宗教經驗就是那個不斷讓宗教生氣勃勃的動力來源。從報導人的改宗過程中，即便信徒來自於不同的家庭背景、社會環境，有的人是父母離異、經濟困難，有的是不愁吃穿，但是「吸引」他們進到教會的力量皆與「經驗」有關，而不是教義的合理性，而宗教經驗也成爲跨越不同社會階級、背景的改宗動力。而本文將所有報導人的改宗經歷歸納成三種類型：老基督徒（從小在臺北靈糧堂長大，現在在青年牧區）、老基督徒移民（在別的教會改宗，因各樣因素現在在青年牧區）、新基督徒（在青年牧區改宗認識基督教）。

對於老基督徒來說，青年牧區提供一個青年人的空間，即使學生很年輕，但是有其自己的能力、想法、意志，年輕人也可以「自己」遇見上帝，體驗上帝在各個地方的顯現。因此，靈恩運動提供一套個人與上帝接觸的人觀，加上青年牧區對於年輕人自主性的重視，致使老基督徒從一位「來」教會的信徒，變成「參

加」教會的信徒。對於老基督徒移民來說，因為讀書、工作等需要離開家鄉到臺北，也暫時離開原本的教會，他們曾經去過不同的教會，但最終往往因為同儕關係的龐大，以及其流行化、年輕的聚會方式被吸引，但更多是在牧區經歷到聖靈的工作，讓他們感覺到上帝的真實。相較前述的兩種類型，新基督徒的改宗過程較能體現出信徒面對環境上的困境與苦楚，教會如何提供安身立命的滿足感，另一方面，因著經歷上帝的真實、平安和帶領，經歷各樣的經驗（說方言），他們更加投入、相信上帝的存在。

所以，三種改宗類型都體現出宗教經驗的活力性，信徒上教會不是只是聽道、從知性上認識上帝，更重要的是個人經驗到上帝的存在與真實。三種類型的信徒，可能在改宗的「當下」或「第一因素」是因為人際關係、環境的困境，但是更多驅使信徒「進入」教會團體和宗教邏輯的是「感受」與「經驗」。過去人類學將宗教視為滿足心理不確定性(Malinowski 1984; Malinowski 2005)，或維持社會穩定運作的力量(Durkheim 1992; Radcliffe-Brown 1964)，而這些切入點將致使我們無法關注到宗教內在的特殊性。而黃應貴更多關注到主觀的層次：認為改宗一方面是基於主觀的人觀基礎，另一方面是處在客觀的政治經濟脈絡之中(黃應貴 1991a)，而本文提出身體經驗的主觀面向，信徒一方面身處在臺灣社會的政治經濟脈絡之中，但靈恩運動的身體經驗幫助信徒得到一套人觀以面對社會的困境。

因此，靈恩運動的人觀中，強調上帝可以「直接」臨在信徒身上，這樣的神學觀念致使信徒可以跨越教會體制對於神聖的控制，信徒不再需要找神父、牧師才可以為人醫治趕鬼，只要信徒被聖靈充滿就有能力；教義不再是單向、由上而下的傳遞，而是基於信徒感受到上帝存在、經歷上帝、聽到看到上帝說話，每個信徒都可以與上帝溝通來往。相較於傳統的神學思維，靈恩運動的人觀更加強調信徒自身與上帝的關係、「個人主義式」的信仰，但靈恩運動並非「極端」的個人主義，靈恩運動也重視教會所處的社會脈絡及集體性的面向：藉由新宗教運動（靈恩運動）部落的人可以一起禱告、一起解夢，以處理群體的衝突(黃應貴

1991a; 黃應貴 1991b), 教會的醫病也不只是個人性的, 更具有醫治整體國家的視野(Eriksen 2009), 甚至得到靈力並非獨善其身, 而是必須不斷地透過分享使其他人也得到靈力(Coleman 2004; Coleman 2006a), 所以, 靈恩運動的個體性與集體性(親緣關係)是取決於處境的(Schwarz 2010), 而非一味地個體性或集體性。

再者, 因為靈恩運動的人觀強調個體被上帝靈臨在, 所以個人可以擁有上帝的力量。既然上帝是全能的上帝, 「財富的興盛是神性的一部份」(Coleman 2006a), 那被上帝靈臨在的人, 就不應該是貧窮、失敗、生病的, 一切不屬於上帝的情況與特質都會隨著上帝的臨在而離開, 也因此, 他構成一套強調成功的信仰價值和神學思維。所以, 在靈恩運動的人觀中, 宗教與經濟是不可分割的, 靈恩運動提供一套信徒面對成功、財富、健康的思維。

總歸地說, 靈恩運動的人觀強調個人與上帝的直接關係, 一方面他帶來個人主義式的人觀, 人可以越過宗教體制對於神聖性的控制, 直接與上帝溝通, 但同時也強調要分享和給予; 另一方面, 其發展出一套強調信徒成功、健康和財富的宗教思維, 信徒在不斷被上帝靈充滿的時候, 便可以活出上帝的生命。而教會也鼓勵信徒在說方言、與上帝溝通、財富、醫病、趕鬼等經驗中經歷上帝的真實, 而報導人也時常能夠分享各樣的經驗, 以及他們「各自」對於經驗的感受與詮釋。而這也體現出, 靈恩運動的宗教經驗、邏輯構成一套集體共享的象徵系統, 信徒透過這套象徵系統理解世界(包括財富、成功與健康的觀念)、理解其所經歷的身體感, 這套象徵系統不僅是一套反應世界的模式(model of), 也是一套解釋世界的模式(model for)(Geertz 1973)。但是, 這些看來主觀、多樣性的宗教經驗, 但看似多樣的宗教經驗都指向一套客觀的意識形態, 使得宗教經驗並非如同我們所想像, 完全由信徒自己賦予意義, 個人對於上帝的認識與詮釋也並非紛雜多樣。

第二節 結構的客觀性：單一詮釋的宗教邏輯

靈恩運動的信徒並非只是獨自在家與上帝親近的修行者, 除了信徒日常生活的禱告靈修、與上帝親近的時間之外, 信徒還需要參加青年牧區的「小組聚會」、

「青年崇拜」，寒暑假期的「特會」(學生佈道會、信仰裝備聚會、退修會)，而不同層級的活動看似龐雜，但都依舊具有連貫性，透過反覆提醒、強調的方式灌輸信徒對於靈恩運動宗教邏輯的認識。

透過每週由教會中央廚房統一給予的小組教材，每個小組都傳達相同的信息，到週末由牧師親自講道傳達教義，不斷地複習教會對於上帝的認識、人如何與上帝互動，幫助信徒可以清楚、認識教會所傳達的信仰。每年寒暑假更藉由特會加強信徒對於上帝的認識，且在特會中更為強調上帝的「經歷」，邀請國外知名的佈道家前來講道，以「提振」信徒的信仰。各個不同的聚會雖有不同的主題，但都反應青年牧區共同的宗教觀念，以及靈恩運動的神人觀：「上帝臨在的能力與結果」。因為上帝臨在的能力，佈道家與信徒擁有醫治的能力；因為上帝的臨在，信徒身上的邪靈可以被驅趕、釋放；也因為上帝臨在於信徒身上，信徒可以活出健康、財富、成功的人生。一切教會活動都建立在此「人觀」上，人不再與上帝相隔，人不僅可透過聖經認識上帝，也透過經歷、體驗的方式認識上帝。靈恩運動的神學改變人和上帝的關係，人與上帝不只可以溝通，人可以「像神」一樣行神蹟。

每年寒暑假舉辦的神大能醫治特會、天國文化特會，甚至到 **Onething** 敬拜追求特會，都在傳遞上帝的靈、聖靈臨在的重要性。「願你的旨意行在地上，如同行在天上」原是聖經中耶穌教導信徒禱告的「主禱文」，但靈恩運動強調其為「真實現象」，而非僅是信徒期待的「禱告」，一切天國發生的事在地上都可以發生，這將產生許多使用地上邏輯、知識無法理解的事情，也就是「超自然」：病得醫治等事情。信徒若要繼續擔任「天國的代言人」，成為上帝臨在的地方，就必須與上帝有良好的關係，對上帝的敬拜是維持管道通暢的方法，所以，**Onething** 特會強調進到上帝的殿中，不斷被聖靈充滿。教會舉辦各項紛雜的特會，其目的被緊緊扣連在一起，旨在傳達上帝臨在的人神觀念。

即便是詩歌讚美的時刻，也在反覆上帝臨在的觀念。約書亞的敬拜讚美詩歌，雖然歌詞簡短，但強調信徒個人與上帝之間的說話，且大多以信徒的經驗出

發，唱詩歌時可跪下、拍掌、跳舞以傳達對上帝的敬虔，唱詩亦可感受到上帝臨在而落淚、大笑等，詩歌不只是稱頌上帝，也成為上帝臨在的時間、場域。也因此，在敬拜讚美詩歌的後半段，便重視上帝臨在所帶來的能力，上帝臨在時眾人說方言，而帶領者也向信徒傳達上帝的話語、意念，「恩膏」、「突破」呈現出上帝在此時、此地的能力彰顯。當上帝臨在時，一切邪靈要離開，「叫一切害怕、懼怕離開我們當中」，懼怕屬於邪靈而不屬上帝，都當要被驅趕走。

上帝靈的同在致使教會強調趕鬼釋放、醫治等儀式，但是其最終指向上帝臨在所帶來的「美滿生活」。青年牧區強調，上帝不是失敗貧窮的上帝，在他「裡面」充滿成功、豐盛、健康，當上帝臨在我們身上、生活裡，我們的生活也可以活出上帝的成功、豐盛、健康，信徒面對困境的時候，負面的思考都不是從上帝而來。教會要「恢復」信徒與上帝的關係，以及對人有「正確」的認識，信徒是上帝臨在的所在，是天國的代言人，是勝過這世界的「得勝者」。也就是說，藉由最終指向的「美滿生活」來看，一切趕鬼釋放、醫治是讓信徒繼續維持在上帝同在的方法和工具，趕鬼釋放在驅趕一切阻止信徒被上帝臨在的「邪靈」，而醫治是上帝臨在的結果。

青年牧區從特會、青年崇拜，甚至小組教材作為青年牧區講道的延伸，都圍繞在個人與上帝的關係，上帝不是高不可攀的上帝，而是可以親近人、臨在於人、與人同在的上帝。整套對於上帝與人的互動觀念，亦都反應出當代靈恩運動對於基督教的「改革」。信徒個人的宗教經驗也與教會所教導、傳達的教義相互吻合，個人「經歷」到上帝的臨在，與教會「教導」上帝的臨在；個人「經歷」到財富豐盛、身體得醫治，與教會「教導」信徒可以被豐盛、成功與健康的上帝臨在。信徒所感受到的宗教經驗，並非完全超然於其所處的文化脈絡，教義影響信徒對經驗的認識，而經驗使得信徒更多證實教義的真實性。因此，從靈恩運動的神學教義的脈絡來看，可見到身體在經驗當中的重要性：身體透過各種感官知覺作為認識外在世界的主體，但其身體卻是與文化環境長期互動所養成，靈恩運動的神學教義，教會時常反覆地操作、共同實行宗教儀式，使得身體更多與其靈恩運動

的文化邏輯相互作用，而信徒也使用這套藍本解讀身體所得到的訊息。靈恩運動信仰的「聖經(Bible)不只是聖經(Script)，還是一場戲的劇本(script)；不僅要相信，還要活出來」(Coleman 2000)。

改宗過程中宗教經驗的重要性，亦是透過身體而建立。改宗者經歷到的「經驗」、「感受」並不只是身體或情緒的感受，事實上身體感受的背後包含整套教義的知識邏輯。改宗者選擇接受這套宗教經驗，也意謂接受這套經驗背後的人觀、教義，因為身體是建立在身體情緒經驗和教義文化的相互主體性之中。也因此，若信徒對於身體感受的認識，若沒有教義解釋的脈絡或基礎，說方言只是隨意發出聲音、不具有任何神聖性，在趕鬼釋放中倒下，也只是被牧師、佈道家推倒，或者是突然進入亢奮而昏倒在地，甚至這只是一場早就排演好的戲劇。

也因此，倘若我們將靈恩運動的宗教現象只關注其主觀的層次，我們將忽略這套主觀經驗事實上配合著一套客觀的宗教教義。因為，經驗是具有先驗性的，信徒可以產生各樣的經驗、對於經驗有不同的認識，但是這些宗教經驗「未必」符合靈恩運動的宗教邏輯。而經驗之所以具有「神聖性」，被「認定」是來自於聖靈而非是邪靈，也並非僅僅是經驗所能夠決定的，而是取決於背後這套宗教邏輯的客觀性結構所判別；但客觀的宗教教義倘若沒有信徒身體去親身經驗，宗教也只是一套理性的知識，信徒並不是因為一套合理化的宇宙觀改宗靈恩運動。

第三節 客觀性結構與主觀性經驗的實踐

由前文的梳理，靈恩運動的宗教意義建構包含兩個層面：個人主觀性的經驗和集體客觀性的結構，由兩者互為主體性的交互過程。信徒在教會所經歷的身體經驗和情緒感受，並不是被集體所引導的，方言、與神的溝通、醫治、趕鬼釋放等並不需要有人「引導」，在個人的宗教生活也可以發生。但是，宗教經驗的意義卻是在集體脈絡中的，信徒可以胡亂說一長串的話語禱告，可以病得到康復，可以作夢、想到特別的圖像，若沒有在靈恩運動的脈絡中，一切感受的經驗都可發生，但未必具有神聖性和宗教意涵，是靈恩運動的人神觀念，使得一切可變成

符合宗教意義的經驗。相同的身體經驗，在特定的文化脈絡中被賦予不同的意義。

在靈恩運動的脈絡中，信徒所經歷到的身體經驗、情緒感受成為宗教活力的來源、基礎，這些宗教經驗的多樣性逐漸「結構化」成為教義神學。二十世紀發展的五旬節運動，並非先建立一套對於聖經、神學的詮釋，而是從信徒經歷各樣的聖靈充滿的「感受」，逐步建構出五旬宗的神學，但是，當神學教義立場逐漸完備、形成完整的意義結構時，宗教意義結構將「重新定義」、「體現(embody)」在宗教經驗上，宗教結構開始辨別正統與異端、神聖與邪惡、聖靈與邪靈，信徒感受到的宗教經驗重新被檢視，倘若符合宗教的意義結構者便是上帝的靈，在其之外皆被視為邪靈。

因此，宗教經驗成為「使結構的結構(structuring structure)」，他是宗教的活力來源，不斷創生、複製出靈恩運動的宗教邏輯，於此同時，宗教教義系統亦成為「使之結構的結構(structured structure)」，回頭影響宗教的經驗創生(Bourdieu 1990)。世界塑造了人類，而人類也塑造世界的意義(Wacquant 2008[1992])；意義邏輯塑造、定義經驗，而經驗也塑造、豐富意義邏輯；宗教塑造、定義宗教性，而宗教性也塑造、豐富宗教。因此，靈恩運動的宗教意義產生揉合主觀和客觀、個人和集體的面向：一方面宗教經驗是真實地發生在信徒個人身上，具有主觀性，另一方面宗教意義邏輯亦形塑外於個人的意義系統，是客觀性的社會事實。

雖然 Bourdieu 從梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty)的知覺現象學獲取靈感，強調身體知覺的主體性和先於文化性，但身體並非獨立於文化脈絡。信徒日積月累地接觸宗教邏輯，個人「耳濡目染」地被灌輸整套身體慣行(disposition)，將社會結構的必然性以長期、可轉換的方式內化，逐漸形成慣習(habitus)(Wacquant 2008[1992])。因此，即便身體與社會文化互為主體，但是社會結構對於身體的力量依舊是先於個人的，社會結構成為一套意識型態、支配的手段，結構秩序的調整是依據支配者的利益(Bourdieu 1984)。在靈恩運動中，究竟是神聖或邪惡、聖靈或邪靈的秩序並非由信徒所決定，其結構的邏輯與秩序是來自教會的帶領者，宗教結構如何區辨是非、聖邪，信徒就以身體複製、再生產宗教結構的秩序。宗

教秩序的建立並非在信徒身上，多數的解釋權依舊掌握在權力者、帶領者手上。

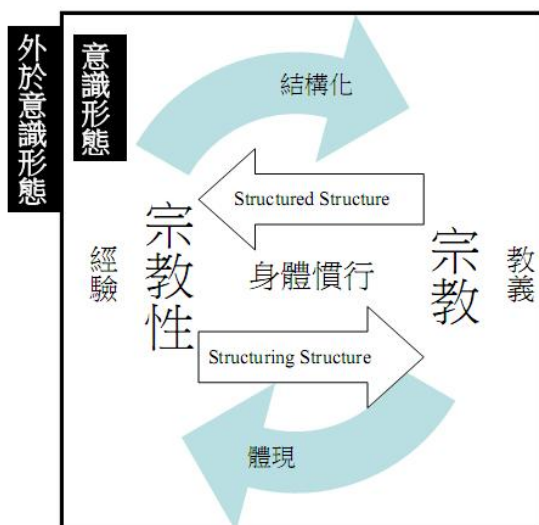


圖 28 宗教性和宗教之間的關係在於：宗教性經驗藉由身體感結構化成為宗教教義和體制，而此又透過身體感體現宗教性。從宗教性到宗教是使結構的結構(structuring structure)，從宗教到宗教性是使之結構的結構(structured structure)。

信徒被上帝充滿時說的方言，被趕鬼釋放時倒在地上，與上帝溝通、聆聽等宗教經驗，像是釋放空白的符碼等待意義的填塞。如果在聚會的場合中，將會有帶領者將眾人的方言進行詮釋，如果在個人的禱告時候，則多依循當事者當下的處境和宗教邏輯進行解釋，而信徒對於作夢、看見圖像的解釋，要不是尋求其他資深教友的詮釋，也是依循既定宗教意義結構的脈絡解釋。各樣的宗教經驗都顯示：意義結構的存在與運作是先於經驗的，甚至對於初信者來說，經驗的解釋是掌握在資深教友的身上，或者聚會中，解釋的權力在帶領者的身上。

第四節 靈恩宗教意識形態的形塑

靈恩運動的象徵結構是「意識型態」，超越個人對於真實的探求與分辨，而其提供一套世界觀以理解社會世界。從 Marx 的傳統開始，便在關注為什麼勞工階級沒有推翻、革命資本主義？因為統治階級掌握支配的意識形態，使得當中的行為者不知不覺地接受、理所當然認同一切的社會關係。意識形態(ideology)和

虛假意識(false consciousness)是資產統治階級用來掩蓋其剝削結構，使得勞工心甘情願出賣勞力的合理化思維。意識形態是資本階級所佔據的世界觀，是資本主義結構產生的理解世界的「虛假意識」。因此，意識形態使得一切事物不是被全貌地觀看，也不在於追求事物的真理、本質，在意識形態中所見的是片面的，但是具有系統性的結果。

Althusser 進一步闡述：個人的主體性在意識形態中被建構，依循意識形態結構而生，其中的個人沒有意見與反抗性，人對於世界的認識便是建立在這個結構之中。一方面意識形態構成人生活與經驗的世界觀，是一種活生生的經驗，另一方面意識形態是片面、不完整，但卻又精密細緻的意義，使得人們臣服於權力壓迫，卻「錯以為」彼此是平等自由的關係。而社會生活中，家庭、宗教、教育、媒體等都成為「意識形態國家機器(Ideological State Apparatuses)」，用以傳達、形塑意識形態在人們的生活中。藉由宗教的意識形態，提供一套片面、不完整卻又精密的意義系統，使得個人無法察覺不平等的權力關係。

所以，Marx 和 Althusser 皆企圖解決「為什麼不反抗」的問題。面對資本主義、權力壓迫結構的關係，為什麼被壓迫者不反抗？原因在於：權力支配者透過意識形態的運作與灌輸，致使被支配者不感覺到自己的被壓迫，一切所面臨的處境都視為理所當然，即便意識形態是片面、不完整的，但卻嚴密捕捉一切行為者將會看到的事件，個人透過這套不可推翻的意識形態理解世界。而 Marx 和 Althusser 大體仍將意識形態視為是資產階級操控、欺騙無產階級的手段，而 Bloch 更加推及將意識形態視為一套「合法化權威」的方式，儀式亦可作為反抗宗教與菁英的象徵，意識形態不再只是掩蓋生產工具、資本的不平等，只要是「合法化」「權威(authority)」背後所蘊含的不平等關係都可視為意識形態。

也因此，我們亦可將靈恩運動的宗教邏輯視為一套套意識形態，他成為信徒的經驗、世界觀，信徒理所當然地接受這套宗教邏輯，透過這套宗教邏輯理解一切發生的事情。但並非意味反對靈恩運動的群體不存在，事實上，靈恩運動「允許」他們存在，這些反對者有助於靈恩運動的邏輯繼續運作，將這些「反靈恩」

的邪靈趕走以支持靈恩運動的崇高支配性。信徒被各種不屬於上帝的邪靈所附身，這些邪靈的存在在支持上帝、靈恩運動視其為邪靈的崇高性，而這種反對、對抗靈恩運動發展的力量，亦可視為是黑暗、魔鬼的力量要讓上帝的一方（靈恩運動者）失敗，不相信上帝的真實。許多觀念、現象看似無法被靈恩運動所接受，或是外於靈恩運動的宗教邏輯，但是事實上，這宗教邏輯作為一套意識型態，這些反對、不同的意義都是支持其運作的力量。

靈恩運動的宗教經驗與教義神學形成一套意識型態的意義結構，意識型態一方面是存在於個人之外的意義網絡，但另一方面其意識型態建構的過程又是透過個人身體、情緒經驗而來。而教會中各樣的經驗感受，都是為了維持意識型態的運作與影響。

上帝作為集體宗教生活、教會的指涉，上帝的靈臨在信徒身上，就如同將一套權力、意義系統交給信徒，其呈現出上帝靈所充滿的樣子，包括醫治、健康、財富，其也轉換成一套個人的信仰實踐。但是，靈恩運動的觀念強調：個人亦可以與上帝進行溝通，說方言、知道上帝對他說話等，而這些實踐也再生產集體的宗教結構，肯定上帝、集體宗教意義的真實性。因此，整套靈恩運動的意義邏輯是不斷從集體內化到個人的身體經驗，又不斷從身體的感受、實踐再生產出其結構，這樣的意識型態是穩定、單一的。但是，並非所有意義、現象都服膺、符合這套靈恩運動的意義結構，這些「外於」靈恩運動宗教邏輯的概念與現象亦被視為是「疾病」、「邪靈」，相對於上帝的光明、正統、神聖，這些外於結構者是黑暗、異端、邪惡的。「趕鬼」、「趕鬼釋放」便是將信徒從疾病、邪靈中「潔淨」回到上帝靈充滿的狀態，回歸到上帝靈充滿的醫治、健康與財富之中，這是一個「意義純化」的過程與方法。因此，一切「外於」意義結構的概念也成為繼續鞏固靈恩運動意識型態的工具，透過趕鬼釋放將一切外於系統者、有違其意識型態者視為邪惡、黑暗。

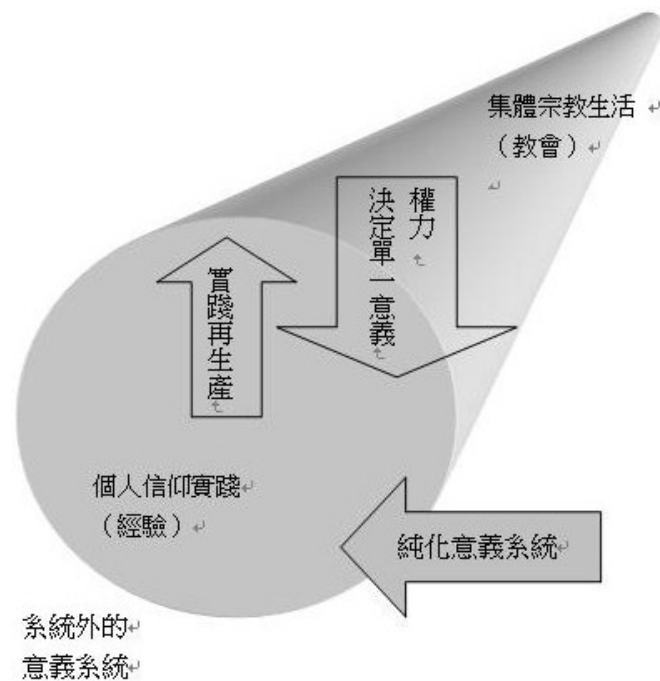


圖 29 靈恩運動人觀作為一套意識形態：集體宗教生活決定單一的意義系統，以此進入個人信仰經驗，透過個人實踐而再生產集體的宗教生活。一切系統外的意義系統皆須透過純化意義回到此意識形態之中。

亦可參照圖 26，從報導人的宗教經驗所描繪的靈恩運動人觀。

當我們從意識形態的角度，再度來審視靈恩運動的人觀：說方言是個人說話所產生的空符碼，他不具有語意上的意義，而每個人說方言的同時，便是釋放出空白的符碼以填補意義。在公眾性的說方言情境下，眾人一起被帶領者引導一起說方言，理當所有人都被上帝的靈臨在都可以解釋其話語的意義，但是帶領者佔據了翻譯的優勢，致使所有人都聽從他對於方言的翻譯，且以方言作為回應。另一方面，私人性的方言便是由信徒個人對方言進行詮釋，藉由當下的處境、靈恩運動的宗教邏輯進行解釋，個人對於意義的建構，並非只是個人的自我指涉或自圓其說，其事實上是依循集體的宗教邏輯進行詮釋翻譯。與此相同的，在與上帝溝通的過程中，雖然看到許多明確的圖像或聲音，但是這些意象依舊是多義性的，信徒將自己完全地開放，將自我視為一個空的符碼、向著外部的意義開放，當其浸淫在上帝臨在時，其任何關乎其當下處境的意義皆可被放進脈絡之中，原

本空白的符碼亦被「符合當下處境的」意義所填補，而意義的生產便從：將自己向外部的上帝靈的意義開放，進而尋找到合適當下處境的意義填補空白的符碼，空白的符碼轉而成爲飽滿的意義承載物。

因此，身體、情緒感受在宗教意義的建構過程中，具有其主體性，身體的感受是先於我們對於事物的意義，但是倘若沒有從宗教的邏輯解釋身體感受，哭、昏倒、感動都是習以爲常的經驗，其並不具有任何神聖性的意義。也因此，在宗教意義的形成過程中，身體感受有其主體性，其與宗教的教義結構相互作用。靈恩運動的意義建構不僅是分享的網絡，其也建基於個人對於信仰的身體經驗、情緒感受，以個人身體的主體性出發，信仰者的經驗是真實、無可爭辯的感受。信仰者不只是服從一套意義觀念，而是以「經驗爲憑」，完全相信、承認上帝的存在，以及上帝所說的一切，行動者用身體的感知去體驗一切的宗教情境。

靈恩運動的宗教經驗逐漸被結構化形成一套宗教教義、意義結構，而這套意義結構卻又反過頭來影響宗教經驗的理解、運作，雖然每個信徒都可以與上帝溝通、上帝都可以臨在信徒身上，打破過去宗教階序性的關係，但是，究竟是聖邪的秩序並非由信徒所決定，其結構的邏輯與秩序是來自教會的帶領者，信徒只是以身體複製、再生產宗教結構的秩序。宗教秩序的建立並非在信徒身上，多數的解釋權依舊掌握在權力者、帶領者手上。也因此，靈恩運動的宗教結構像是意識形態一般，很片面、但是卻又相當嚴密，將一切合乎或不合乎宗教結構的意義系統皆納入系統之中，透過趕鬼釋放以純化意識形態的運作，且呈現靈恩運動這套意識型態的支配性、崇高性。

第五節 意識形態的權力與經驗

靈恩運動的意識形態看似給予信徒在宗教經驗的活動中，各樣的自主性、特殊性、多樣性，但是事實上這套靈恩的經驗並不能夠「超過」其背後的意識形態，只有特定的宗教經驗被視爲上帝的臨在，反之則屬邪靈，只有特定的宗教詮釋可以符合「正統」基督教靈恩的詮釋。也因此，信徒以爲自己具有能動性、極端地

個人主義式的宗教行爲，其背後是包裹在一套意識形態的運作之中。經驗具有多樣性，但是經驗的詮釋卻是單一的。

也因此，靈恩運動的意識形態事實上掩蓋了「誰掌握詮釋權的不平等關係」。靈恩運動的宗教邏輯讓信徒、被聖靈充滿者「誤以爲」自己完全擁有與上帝溝通的權力，以爲自己擁有所有解釋聖經、上帝的權力，但是事實上靈恩運動的各種經驗並不完全是上帝的靈，也包含邪靈的工作，而聖邪的定義並非取決於信徒自身的判別與「感覺」，而是來自於整套嚴密的教義，以及闡釋教義的教會、牧師。真正闡釋、決定上帝說話的，是舉辦特會的佈道家、青年崇拜講道、小組的小組長，因爲他們決定意識形態的形塑，也決定如何理解信徒倒在地上（聖靈充滿）、說奇怪不懂的話（方言）、信徒看到、聽到的圖像（異象）。

在青年牧區不斷發展的過程中，也面臨教會青年牧區和成人牧區的分裂問題。原本同爲臺北靈糧堂的系統，但由於青年牧區有自己的牧師、敬拜讚美詩歌、崇拜時間、小組，甚至自己舉辦特會活動，也使得兩個牧區漸行漸遠，甚至一度有「傳聞」青年牧區將獨立臺北靈糧堂成立新的教會。於此在 2008 年臺北靈糧堂的「先知團隊」便「領受」到上帝要教會「兩代合一」在一起，因爲當兩代彼此有好的關係時，咒詛就會離開、祝福就會臨到。接著，青年牧區便推動一系列的主日講道和小組教材，強調「尊榮文化」，年輕人的成功是從上一代的辛苦得來，而仇敵（邪靈）就是要分化兩代的關係。藉由這個教會組織的危機事件，可以表現出教會如何生產出新的意識形態、詮釋新的宗教邏輯，進而繼續維持教會內部的和諧和穩定，而這些新的「啓示」並非來自於信徒的方言、與上帝溝通，而是來自於教會的先知團隊。

但是，意識形態在靈恩運動的運作中，並非僅僅是一套客觀的結構、權力掌握者所給予的觀念，讓信徒忽略權力之間的不平等。靈恩運動的意識形態是建立在信徒的主體經驗之上，建基於信徒身體感官上的經驗，意識形態並不能夠使信徒「經歷」，但是意識形態可以賦予經驗意義、可以「定義」經驗的價值。也因此，靈恩運動的意識形態不是一套完全外於個人的結構，其權力施予在個人身體

經驗、教會教義詮釋之中，意識形態的運作致使教會舉辦多項團體性的活動，也使得各樣紛雜的經驗有意義。

但另一方面，靈恩運動的意識形態也並非只是一套具有權力的象徵系統，靈恩運動的意識形態透過教會中各樣的活動，從特會、青年崇拜、小組聚會到每日靈修，都在反覆灌輸與「複習」信徒對於這套意識形態的掌握與認識。更透過靈恩運動中，說方言、與上帝溝通、財富、醫病和趕鬼等各樣的宗教經驗，使得信徒更加肯定宗教的真實性，而忽略宗教經驗如何被生產、是誰在宗教意識形態背後操作。所以，靈恩運動中，身體的主觀經驗也成為客觀的宗教意識形態的基礎，身體也成為意識形態賦予意義的場域。

第六節 靈恩運動與當代社會

相較於過去的文獻，從不同的面向探討五旬節/靈恩運動的社會文化脈絡，及其對於社會文化的影響（例如：Coleman、Eriksen、Robbins、Schwarz、黃應貴），而本文雖也關注臺北靈糧堂青年牧區產生的社會脈絡，但是更多關注宗教內在的運作邏輯，且將宗教內在的「宗教性」視為宗教組織運作的基礎，而宗教如何提供信徒面對當代社會的工具和能力：是否靈恩運動的宗教邏輯提供一套當代人面對社會變遷的工具？是否這套靈恩運動「內在」的意識形態，使得信徒沈浸在看似平等的宗教團體中，自我掩目忽略宗教內、社會的不平等？是否快速變遷的新自由主義之下，國家失去保護個人的能力，當代人更多暴露在不安、焦慮之中(黃應貴 2008)，而宗教意識形態提供一套「穩定」、「不可挑戰」的宗教邏輯，使得信徒在當中得到安定感？也就是說，究竟這套靈恩運動的宗教意識形態如何與當代社會接合，仍舊是本研究未來將進一步探討的。但是，本文首要肯定宗教具有內在的邏輯、身體經驗，而這些理念與經驗構成宗教的基礎，進而信徒在當代社會中可以運用這套工具與手段來面對社會處境。

再者，本文企圖將臺北發生的五旬節/靈恩運動的現象放置到基督教的歷史脈絡，以及其對於臺灣基督教團體的影響。基督宗教是一個歷史的複雜現象，雖

然有核心的信條和結構為其宗教傳統以超越時空，但也以此發展和改變(Cannell 2006)，基督宗教不只是「一個基督教(Christianity)」，而是「多個基督教(Christianities)」(Cannell 2006)。因此，透過人類學對基督教的研究，更加豐富基督教的多樣性，也使我們關注到臺灣靈恩運動與瑞典、新加坡的關係，而此現象如何與臺灣原住民教會(黃應貴 1991a; 譚昌國 2010)、巴布亞新幾內亞(Robbins 2001; Robbins 2010)、萬納杜(Eriksen 2009)、美國(Csordas 1994; Csordas 2001)、澳洲(Schwarz 2010)等地的普同和差異。也因此，透過「比較基督教」的方式切入五旬節/靈恩運動的現象，更可以在各地的五旬節/靈恩現象中「同中求異」、「異中求同」。



參考文獻

Althusser, Louis

- 1971 Ideology and Ideological State Apparatus. In *Lenin and Philosophy*. Pp. 127-186. London: New Left Books.

apiece1983

- 2010a 天國文化特會 0203-晚上場-神大能醫治佈道大會-腓力曼都法 (11).mpg In 福音為華人 GospelForChinese:
<http://www.youtube.com/watch?v=7kFUgFMFlu0>.
- 2010b 天國文化特會 0204-晚上場-神大能醫治佈道會-腓力曼都法 (9).mpg In 福音為華人 GospelForChinese:
http://www.youtube.com/watch?v=E1s6sMm-7zc&feature=player_embedded#!
- 2010c 天國文化特會 0204 晚上場 神大能醫治佈道會 腓力曼都法 8 In 福音為華人 GospelForChinese:
<http://www.youtube.com/watch?v=3hRSddnsIBA&feature=related>.

Asad, Talal

- 1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Bloch, Maurice

- 1986 *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre

- 1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. R. Nice, transl. Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre

- 1990 *The logic of practice*. R. Nice, transl. Cambridge, UK: Polity.

Cannell, Fenella (ed.)

- 2006 *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press.

Chen, Yin An

- 2009 Church Power and Discontinued Conversion. 發表於「美國東亞人類學會暨臺灣人類學與民族學學會 2009 聯合年會」。中央研究院民族學研究所，7月2日-5日。

Coleman, Simon

- 2000 *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. New York: Cambridge University Press.
- 2004 The Charismatic Gift. *Journal of the Royal Anthropological Institute*

- 10:421-442.
- 2006a Materializing the Self: Words and Gifts in the Construction of Charismatic Protestant Identity. *In* The Anthropology of Christianity. F. Cannell, ed. Pp. 163-184. Durham and London: Duke University Press.
- 2006b When Silence isn't Golden: Charismatic Speech and the Limits of Literalism. *In* The Limit of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity. M. Engelke and M. Tomlinson, eds. New York: Berghahn Books.
- Csordas, Thomas J.
- 1990 Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18:5-47.
- 1994 The sacred self. Berkeley: University of California Press.
- 2001 Language, charisma, and creativity. New York: Palgrave.
- Durkheim, Emile
- 1992 宗教生活的基本形式。芮傳明與趙學元譯。臺北：桂冠出版社。
- Eliade, Mircea
- 2000 聖與俗：宗教的本質。楊素娥譯。臺北：桂冠出版。
- Eriksen, Annelin
- 2009 Healing the Nation: In Search of Unity through the Holy Spirit in Vanuatu. *Social Analysis* 53(1):67-81.
- Evans-Pritchard, E. E.
- 1937 Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel
- 1992 規訓與懲罰：監獄的誕生。劉北成譯。臺北：桂冠出版。
- Geertz, Clifford
- 1973 Religion As a Cultural System. *In* The Interpretation of Cultures. Pp. 87-125. New York: Basic Books Publishers.
- Greenfield, John
- 2001 當聖靈降臨—摩拉維亞復興之火。劉仰青譯。臺北：橄欖基金會。
- Hertz, Robert
- 1960 Death and Right Hand. Aberdeen: Cohen and West.
- Jackson, Robert
- 1989 Prosperity theology and the faith movement. *Themelios* 15:16-24.
- Karkkainen, Veli-Matti
- 2009 [2002] 聖靈論：全球導覽。陳永財譯。香港：基道出版社。
- Keane, Webb
- 2007 Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter. Berkeley: University of California Press.

- Leach, Edmund
1975 Lévi-Strauss. London: Fontana.
- Levi-Strauss, C.
1966 *The Savage Mind*. London: Weidenfield & Nicolson.
- MacArther, John F.
2004 舌音運動迷思：剖析當代靈恩現象。不著撰人譯。桃園：提比哩亞出版社。
- Malinowski, Bronislaw
1984 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* Prospect Heights, Ill: Waveland Press.
2005 *Magic science and religion*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- Morris, Brain
1996 *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*.
- Olson, Roger E.
2002 神學的故事。吳瑞誠和徐成德譯。臺北：校園書房出版社。
- Ortner, Sherry
1984 *Theory in Anthropology since the Sixties*. *Comparative Study of Society and History* 26(1):126-166.
- Packer, J. I.
1989 *Piety of fire*. *Christianity Today*, May 12: 18-20.
- Radcliffe-Brown, A. R.
1964 *The Andaman Islanders*. New York :: Free Press.
- Rambo, Lewis R.
1995 *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press.
- Robbins, Joel
2001 *God is Nothing But Talk: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society*. *American Anthropologist* 103(4):901-912.
2004 *The Globalization of Pentecostal and charismatic Christianity*. *Annual Review of Anthropology* 33:117-143.
2009 *Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization: On the Social Productivity of Ritual Forms*. *Social Analysis* 53(1):55-66.
2010 歷史、宇宙觀與性別：巴布亞新幾內亞 Urapmin 人的基督教與文化變遷。此文由羅永清譯。刊於宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史。P.J. Stewart, A. Strathern 與葉春榮編。頁 157-186。臺北：聯經出版。
- Robeck, Cecil M.

- 1993 Taking Stock of Pentecostalism: The Personal Reflections of a Retiring Editor. *Pneuma* 15(1):39-45.
- Scheper-Hughes, Nancy, and Margaret Lock
 1987 The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1:6-41.
- Schwarz, Carolyn
 2010 Carrying the Crossm Caring for Kin: The Everyday Life of Charismatic Christianity in Remote Aboriginal Australia. *Oceania* 80:58-77.
- Shepherd, John R.
 1988 Plains Aborigines and Missionaries in Ch'ing Taiwan, 1859-1895. (unpublished draft).
- Simmel, Georg
 2005 [1898]論宗教社會學。刊於現代性、現代人與宗教。劉小楓譯，頁64-87。臺北：商周出版。
- Stark, Rodney, and Roger Finke
 2003[2000] 信仰的法則：解釋宗教之人的方面。楊鳳崗譯。北京：中國人民大學出版社。
- Tilley, Christopher
 2006 Objectification Handbook of Material Culture:60-73.
- Tillich, Paul
 2000 基督教思想史。尹大貽譯。香港：漢語基督教文化研究所。
- Turner, Victor Witter
 1967 The forest of symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Turner, Victor Witter
 1969 The Ritual Process: Structure and Anti-structure Chicago: Aldine Pub.
- Vinson, Synan
 1986 [1971]靈恩運動：美國聖潔與五旬節運動史。魏玉琴譯。臺北：教會更新研究發展中心。
- Wacquant, Loïc
 2008[1992] 邁向社會實踐理論。刊於布赫迪厄社會學面面觀。B. Pierre and L. Wacquant 編，頁27-106。臺北：麥田出版。
- Wagner, Peter
 2003 Third Wave. In *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. S.M. Burgess and E.M.v.d. Maas, eds. Pp. 1141. Michigan: Zondervan Publishing House.

王甫昌

- 2003 當代臺灣社會的族群想像。臺北：群學出版。
- 史文森
- 1997 臺灣的獨立教會。刊於基督教入華七十年紀念集。林治平編，頁 243-273。臺北：宇宙光。
- 年代新聞
- 2010 吳建豪現身佈道會為病人禱告。於 2010 年 2 月 5 日年代新聞，
<http://www.youtube.com/watch?v=mmPat76qOho>，2010 年 5 月 21 日
上線。
- 余舜德
- 2008 從田野經驗到身體感的研究。刊於體物入微：物與身體感的研究。
余舜德編，頁 1-43。新竹：國立清華大學出版社。
- 李思聰
- 2007 靈糧世界佈道會簡史。於 Ling Liang World-Wide Evangelistic
Mission Association，
www.llwwema.org/080119LLWWEMAbrochureChinese.pdf，2010 年
5 月 21 日上線。
- 周學信
- 1999 靈恩神學與歷史探討。臺北：中華福音神學院。
- 東森新聞
- 2010 牧師佈道 吳建豪任醫療代禱。於東森新聞 20100205，
<http://www.youtube.com/watch?v=mmPat76qOho>，2010 年 5 月 21 日
上線。
- 林鴻信
- 1996 小教理。臺北：禮記出版社。
- 1997 聖神論。臺北：禮記出版社。
- 2005 教理史。臺北：禮記出版社。
- 胡忠銘
- 1995 聖詩的認識與應用。台南：人光出版社。
- 胡忠銘
- 2002 敬拜讚美衝擊的再思與建議。新使者 69:5-8.
- 香港靈糧堂
- 不著時代 香港靈糧堂對聖靈及靈恩的立場。於香港靈糧堂，
<http://www.hkllc.org/contestation.htm>，2010 年 5 月 1 日上線。
- 國度豐收協會
- 2009a 多媒體事工：晏信中牧師。於 Asia for Jesus 國度豐收協會，
[http://www.youtube.com/watch?v=Rk29kMGitjQ&feature=player_em
bedded#!](http://www.youtube.com/watch?v=Rk29kMGitjQ&feature=player_embedded#!)，2010 年 5 月 10 日上線。
- 2009b 協會宗旨：周巽光牧師。於 Asia for Jesus 國度豐收協會，

http://www.youtube.com/watch?v=E1s6sMm-7zc&feature=player_embedded#!，2010年5月10日上線。

- 2010 Asia for JESUS 團隊介紹。於火熱新青年特會，
<http://www.asiaforjesus.net/2010youthfire/A4J.htm>，2010年5月10日上線。

基督教宣道會香港區聯會

- 2006 宣道會簡介：四重福音。於基督教宣道會香港區聯會，
http://www.cmacuhk.org.hk/version4/html/intro/four_1.shtml，2010年5月1日上線。

寇世遠

- 1993 靈恩運動答客問。金燈臺活頁雙月刊 45。

張元興

- 不著時間 約書亞的故事。於約書亞樂團，
<http://www.joshua.com.tw/G-story.php>，2010年5月10日上線。

張慕暄

- 1994 近代靈恩運動：一些值得關注的問題。香港：建道神學院。

梁敬賢

- 不著時間 基督徒與成功神學。於中華基督教信義會新竹勝利堂，
http://victorychurch.org.tw/index.php?option=com_content&task=view&id=940&Itemid=1603，2010年5月10日上線。

陳志榮

- 1995 噶瑪蘭人的宗教變遷。刊於平埔研究論文集。潘英海與詹素娟編，頁77-98。臺北：中央研究院台灣史研究所籌備處。

陳冠勳

- 2009 兩代合一土地才能得醫治 周巽光：天國文化光與醉。國度復興報 2009年12月11日。

陳胤安

- 2009 族群、文化與認同的形成：從「客庄」教會到「客家」教會。發表於客家書寫與詮釋：方志、論述、媒體與電影研討會。國立交通大學國際客家研究中心，6月13日。
2010 「你在說什麼」談人與說話的關係：人類私有語言的可能性。發表於第十屆全國人類學與民族學相關系所研究生發表會。國立清華大學人類學研究所，2月28日-30日。

陳康

- 2005 崇拜與聖樂：理論與實踐全方位透視。香港：基道出版社。

郭鴻標

- 2005 靈恩運動。刊於聖經通識手冊。羅慶才與黃錫木編，頁540-541。香港：基道出版社。

黃錫木

- 2005 聖靈。刊於聖經通識手冊。羅慶才與黃錫木編，頁 394-395。香港：基道出版社。

黃應貴

- 1989 人的觀念與儀式：柬埔寨布農人的例子。中央研究院民族學研究所集刊 67:177-213。
- 1991a Dehanin 與社會危機：柬埔寨布農人宗教變遷的再探討。國立臺灣大學考古人類學刊 47:105-126。
- 1991b 柬埔寨布農人的新宗教運動：兼論當前臺灣社會運動的研究。臺灣社會研究季刊 3(2-3):1-31。
- 1993 作物、經濟與社會：柬埔寨布農人的例子。中央研究院民族學研究所集刊 75:133-169。
- 2008 存在、焦慮與意象：新自由主義經濟下的柬埔寨地方社會。發表於文化創造與社會實踐研討會。中央研究院民族學研究所，11月7日-9日。

聖神宮殿祈禱會

- 2009 天主教神恩更新。於 Temple of the Holy Spirit Prayer Group，http://www.thsonline.org/index.php?option=com_content&view=article&id=4&Itemid=13&lang=zh，2010年5月10日上線。

萬國敬拜與讚美台灣分會

- 2007 關於我們萬國敬拜與讚美事奉。於萬國敬拜與讚美，<http://anmtaiwan.blogspot.com/>，2010年5月10日上線。

葉先秦

- 2007 五旬宗聖靈神學中的靈洗觀。中原大學宗教研究所碩士論文。

臺北靈糧堂

- 1999 萬民禱告的殿：臺北靈糧堂新堂獻堂暨 45 週年感恩特刊。臺北：中國基督教靈糧世界佈道會臺北靈糧堂。
- 2008 青年牧區大事紀。於臺北靈糧堂青年牧區，<http://revivalyouth.asiaforjesus.net/group.html>，2010年5月10日上線。
- 2009 邁向榮耀：臺北靈糧堂 55 週年感恩特刊。臺北：臺北靈糧堂。

趙世光

- 1994 蒙召三十年。臺北：龍文出版社。

顏學誠

- 2002 修練與身心互動：一個氣的身體人類學研究。國立臺灣大學考古人類學刊 58:112-145。

璽恩

- 2010 流行福音音樂 Contemporary Christian Music。於阿蘇共和國，

<http://www.wretch.cc/blog/asurepublic/25263907>，2010年5月10日上線。

譚昌國

- 2010 靈恩醫療與地方性基督教：以一個臺灣南島民族聚落為例的研究。刊於宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史。P.J. Stewart, A. Strathern 與葉春榮編，頁 221-261。臺北：聯經出版。

