

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



當代基督教烏托邦社區的實踐及啟示：

以台灣新約教會的錫安山為例

The Practice and Implication of Contemporary Christian  
Utopian Communities: The Case of Mount Zion of New  
Testament Church in Taiwan

邵徽哲

Huei-Jhe Shao

指導教授：呂欣怡 博士

Advisor: Hsin-Yi Lu, Ph.D.

中華民國 105 年 8 月

August 2016

國立臺灣大學碩士學位論文  
口試委員會審定書

當代基督教烏托邦社區的實踐及啟示：以台灣新約教會的錫安  
山為例

The Practice and Implication of Contemporary Christian  
Utopian Community: The Case of Mount Zion of New Testament  
Church in Taiwan

本論文係邵徽哲君（學號 R00125001）在國立臺灣大學  
人類學系完成之碩士學位論文，於民國 105 年 7 月 21 日承  
下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

邵徽哲

（指導教授）

吳克光

張正衡

林瑋媛

系主任

## 誌謝

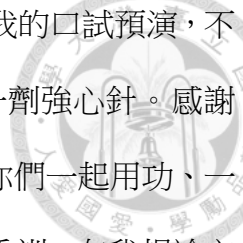


這篇論文的完成，幾經波折，前前後後歷時 5 年的時間。回想起我的碩士班旅程，酸甜苦辣，跌宕起伏，歷經剛入學時的雄心壯志、頓失目標的休學、重拾信心的復學、田野卡關與寫作上的徬徨無力，直到撐到最後這一天，一路上要感謝的貴人實在太多。

首先我最要感謝的，是我的指導教授呂欣怡老師。呂老師在我碩三時才來到系上，卻是令我感到最投緣而熟悉的老師之一。她在我剛復學之際給予了我許多方向指點，讓我大大拓展了人類學能在公共領域發揮影響力的視野，也幫助我的研究突破許多我看不到的盲點。更重要的是，呂老師每每在我田野受挫或書寫不順時給予鼓勵，甚至不厭其煩地在我屢次產生休學的念頭時，將我從放棄的邊緣拉回來。因此這篇論文能夠完成，呂老師不但在知識上提供我莫大協助，更是我得以真正完成這個里程碑在精神上最重要的支持者。謝謝您，欣怡老師！

再來我要感謝我的口委，黃克先老師和張正衡老師。感謝兩位老師對我略嫌倉促而不成熟的論文初稿，提供非常多寶貴而能讓我的研究更上層樓的意見；在此也特別謝謝張正衡老師遠赴法國巴黎，仍願意不辭辛勞的為我視訊口試。我還要感謝從我在邁頂計畫時期就給予過研究上指點的林開世老師和匿名的審查老師們，你們的建議讓我的研究工作得以更加完善。另外，謝謝陳伯楨老師在我低潮休學時給予過的關心和勉勵，願您在另一個世界裡永遠安詳快樂。

我要謝謝所上的同學和朋友們。謝謝哥們大易，我倆總是有聊不完的學業話題和垃圾話，對我的論文寫作和心靈調適都幫助很大；謝謝文馨擔任我的口試諮詢委員，不厭其煩地為我解答各種疑問和給予提醒，對我的口試準備工作助益良多；謝謝郁潔如姐姐般的傾聽心事和互相打氣，並分享了許多對寫作很有幫助的



好文章給我。並再次謝謝前述三位同學以及敏雅百忙抽空參加我的口試預演，不但給予了我許多論文上的建議，並為我隔天的口試表現打了一劑強心針。感謝 R00 的其他同袍文玉、小九、紀安、震牧，有幸認識你們並與你們一起用功、一起玩耍，可以說是我碩士生涯裡最美好的回憶。感謝跟我一起重訓、在我趕論文時幫我借書讓我無後顧之憂的振廷，以及為我的書寫校正給予幫助的宇涵。還要感謝人類學系的靜文助教、鈺錠助教、杜先生、陳先生和小王多年來的幫助，特別感謝勁甫助教為我的口試準備以及論文書寫上的關心和鼓勵。

這本論文得以完成，當然最重要的是來自田野報導人的協助。感謝所有新約教會的弟兄姊妹曾給予過我研究上的幫助，耐心地為我解惑，尤其是景美教會的同工、阿姨、叔叔們，謝謝你們 8 個月來的照顧，與你們一起唱跳詩歌、共食聊天、合作彩繪、在伊甸園裡採摘果實、沐浴在聖別地內的恩典和喜悅之中，這些美好記憶將永遠烙印在我心中，再三回味並感激。我還要特別感謝幾位在錫安山上認識的青年弟兄，尤其是包包，謝謝你們願意跟我分享你們個人的經驗和想法，讓我的研究得以更加充實。在此再次對你們表達我最深的謝意！

最後，我要感謝我的家人和親友。謝謝老爸、老媽多年來願意尊重和成全我對於完成碩士學位的夢想，並在我經濟有所困難時想方設法找理由援助我。謝謝大妹和小妹，與妳們在生活上的打鬧、合作和默契，尤其是婚禮上的同台共舞及消防節的舞台表演，是我碩士生涯裡最難忘的回憶之一。謝謝志鴻、林七，你們為我黯淡乏味的寫作生活點綴了諸多色彩和歡樂，使我得以恢復元氣向前。最後要特別感謝宛儒，謝謝妳在我身旁的陪伴、扶持與包容，沒有妳，我想不會有這篇謝辭，有妳真好。

感謝這一路上走來曾經給予我協助及打氣的所有親朋好友，謝謝你們！

邵徽哲 2016. 8

## 摘要



本論文以新約教會在台灣建立的自主社區「錫安山」為主要研究對象，試圖考察並呈現其當代面貌的發展過程和社會生活實踐以與現有的「烏托邦」研究進行連接與對話。本論文認為，如果把「烏托邦」廣義理解為要在人間實現美好社會生活的一種理想主義，則這種烏托邦「思想」可能存在於許多文化之中。綜觀古今中外，在少數將烏托邦思想轉化為「試驗」或「實踐」而成功建立起居住區的案例裡，似乎以基督教烏托邦團體居多。而在華人世界中，以宗教意識型態建立這種「烏托邦社區」的案例微乎其微，目前保有烏托邦形式最完整並持續實踐的最好案例，恐怕就是台灣新約教會的錫安山。

本論文認為由台灣新約教會（基督靈恩佈道團）所持有並開發的「聖別地」是一個以基督教「信仰」作為文化底蘊和思想藍圖所支持實踐的烏托邦社區。新約教會在全台各地、乃至於海外地區擁有許多大小不一的聖別地，其中最具代表性、最崇高而神聖的即是位於台灣高雄市那瑪夏區舊稱雙連堀的「錫安山」，而其他仿效錫安山典範的聖別地被新約教徒稱為「錫安支嶺」。在刻意與外界隔絕的聖別地內，新約教徒有意識地再現了《聖經》中「伊甸園」和基督教初期教會的「公社」生活方式，過著融合「工作、生活、事奉」為一體而「以神為本」的日子；而在 1997 年「退出人國」取得自行教育信徒子女的權力之後，這些更趨完備的信仰實踐之生活場域也被稱為「伊甸家園」。

在內容上，首先本論文從歷時性的角度檢視新約教會／錫安山自 1960 年代以來至今的發展及變遷，指出促成烏托邦的「內在與外在動力」是如何被「人」（新約教徒）所有效結合、進而動態實踐具體的烏托邦社區，同時藉由此個案檢驗和修正有關基督教與烏托邦間的親緣理論。其次，本論文從共時性的角度——神本生活與教育、環境保育與生態村、生產與消費、出世觀與烏托邦建構等面向

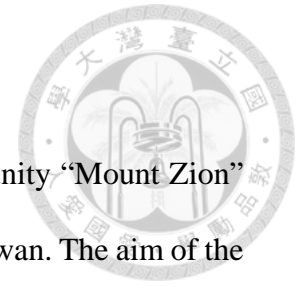
——呈現錫安山上「錫安子民」的社會生活，並記錄和考察新約教徒的在家教育（神本教育）、日常聚會（信息和見證）以及節期朝聖（2014年住棚大會）之實踐，由此勾勒出錫安山作為基督教烏托邦社區在當代台灣的面貌及特色。

然後，結合歷時性和共時性的研究結果，本論文指出新約教會透過獨特的教義／動員體系靈活詮釋烏托邦社區內外各種「以神之名」的具體行動，主動性地創造意義並賦予價值使之成為「信仰實踐」，一方面對內不斷產生「凝聚」團體成員的效果，一方面對外以「抵抗」的運動方式持續建構出並維持住烏托邦的邊界，進而使錫安山這個基督教烏托邦社區，得以在台灣의 特定社會文化與歷史脈絡下不斷合理「轉型」和「適應」來自內部社區和外部社會的挑戰，因而成功經營並延續至今（2016年）達30年而未歇。

本論文最後以錫安山的經驗和模式為例檢視烏托邦社區成功興起和實踐所具備的各種特質和條件。並指出新約教會／錫安山的現象，不僅是一種宗教烏托邦運動，還可能是一種「特殊表現方式」的社會運動。最後試圖比較基督教烏托邦與世俗烏托邦的異同，以與人類學中關於烏托邦的理論假說進行對話。

**關鍵詞：** 基督教、烏托邦社區、新約教會、錫安山、聖別地、伊甸家園

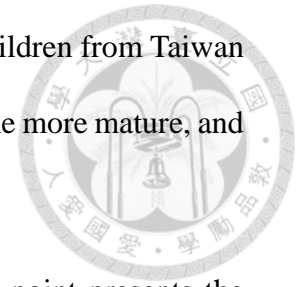
## Abstract



This research focuses on the study of the autonomous community “Mount Zion” (Mt. Zion), established by the New Testament Church (NTC) in Taiwan. The aim of the research is to examine the contemporary features, present its development and practice of social life, and connect with some previous studies on Utopia. In my study, it is believed that the “thought” of Utopia may exist in various cultures, if Utopia is to be generalized as an idealism of living in a wonderful society in the mortal world. Throughout the world history, it seems that most of the few communities successfully turning the thoughts of Utopia into experiment or practice have been founded by the Christian Utopian ones. On the other hand, in Chinese societies, the case of the “Utopian community” founded by the ideology of religion is scarce. Currently, the best example of this kind of community would be Mt. Zion founded by NTC in Taiwan, which preserves the Utopian way of living in the most complete and sustained fashion.

In my study, I consider that the “Holy-Land” (promised land) owned and developed by NTC in Taiwan is a community that sustains and practices the idea of Utopia by implementing Christian religion as its culture base and blueprint of concept. NTC has many Holy-Lands in different places throughout Taiwan, even overseas. Among all, the most representative and most divine one is Mt. Zion located in Kaohsiung City. As for the other Holy-Lands following the example of Mt. Zion are called “branches of Mt. Zion”. Inside the Holy-Land, which deliberately isolates itself from the outside world, the NTC believers consciously recreates the living style similar to “Eden” and “Commune” in the beginning of the Christian Church recorded in the Bible. They live in the God-based life style, and combine “work, live, serve” as a whole.

Moreover, they gained the power of self-educating the disciples' children from Taiwan government in 1997, hence the religion-practicing living area become more mature, and is therefore called "Eden Homestead".



The content of my thesis firstly through the diachronic view point presents the development of NTC/Mt. Zion from 1960s to the present time, indicating how the "internal and external motivation" of the Utopia was efficiently combined by "people", and how they further actively realized the concrete Utopia community. At the same time, the close-relationship between Christianity and Utopia was examined and revised through the study of the case of Mt. Zion. Secondly, the current study presents the social life of NTC believers in Mt. Zion through the synchronic view point, including the aspects of God-based life and God-based education, environment preservation and eco-village, production and consumption, the idea of Utopia-construction. It also recorded the NTC' homeschooling (God-based education), daily congregation (prophecy and witness), and pilgrimage (Feast of Tabernacles in 2014). These aspects above hence depicted the profile of Mt. Zion as a Christian Utopia in contemporary Taiwan.

Furthermore, the diachronic and synchronic results show that NTC has vividly interpreted various "in-the-name-of-God" actions, inside and outside the community through its unique religious doctrines and mobilization system, and has actively created meanings and given value to it, making it a "practice of faith". On one hand, it has internally created cohesion within the members in the group. On the other hand, it has externally produced a motion of resistance to form and sustain the boarder of the Utopia. Therefore, Mt. Zion, the Christian Utopian community, is able to continuously "transform" and "adapt" the challenges arising from inside and outside the community



under the specific social, cultural and historical context in Taiwan, and further more continues functioning till present time for over thirty years.

Finally, this research takes the example of Mt. Zion experience to examine the qualities and conditions for a successfully established and functioning Utopian community. Moreover, the research indicates that the phenomenon of NTC/Mt. Zion is not only a religious utopian movement, but also a “special way of expression” of social movement. Last, the comparison between of Christian Utopia and secular Utopia is made, in order to enter into a dialogue with the Utopia theories in the field of anthropology.

**Keywords:** Christianity, Utopian community, New Testament Church, Mount Zion, Holy Land, Eden Homestead

# 目錄



誌謝.....	i
中文摘要.....	iii
英文摘要.....	v
目錄.....	viii
圖目錄.....	x
表目錄.....	x
<b>第一章 緒論.....</b>	<b>1</b>
第一節 前言.....	1
第二節 基督教烏托邦社區研究的多元對話.....	9
第三節 烏托邦的外在與內在動力： 基督教烏托邦的「天時」與「地利」.....	18
第四節 研究方法與田野過程.....	28
<b>第二章 新約教會／錫安山與烏托邦.....</b>	<b>32</b>
第一節 新約教會與錫安山的結合：烏托邦化的伊始.....	32
第二節 錫安山的發展：烏托邦的「獨立」與擴張.....	37
第三節 錫安山的現況：烏托邦社區的社會生活.....	45
第四節 烏托邦內、外動力的結合：基督教烏托邦的「人和」.....	52
<b>第三章 神本教育——伊甸家園與伊甸人的養成.....</b>	<b>58</b>
第一節 新約教徒的在家教育.....	58



第二節	伊甸家園與神本教育.....	64
第三節	神本教材與真理測試.....	70
第四節	神本教育與烏托邦建構： 兼論基督教烏托邦成員的規訓與不滿.....	80
<b>第四章</b>	<b>日常聚會——成員凝聚與社會控制.....</b>	<b>88</b>
第一節	兩種日常模式.....	88
第二節	聚會空間.....	90
第三節	聚會結構.....	95
第四節	日常聚會與教義／動員體系.....	112
<b>第五章</b>	<b>柱棚大會——儀式展演與內外權力的再強化.....</b>	<b>119</b>
第一節	節慶朝聖與柱棚節.....	119
第二節	2014 年柱棚大會.....	122
第三節	教慶日：柱棚大會與教會治權.....	135
第四節	神國認同與儀式性反抗運動： 基督教烏托邦內外關係的再確認.....	137
<b>第六章</b>	<b>結論.....</b>	<b>139</b>
第一節	錫安山經驗和模式的當代意義.....	139
第二節	基督教烏托邦與世俗烏托邦的比較：與 Spiro 對話.....	147
第三節	未來延伸與可能發展.....	160
<b>參考文獻.....</b>		<b>161</b>

## 圖目錄



圖 1：教會自編的華文教材.....	71
圖 2：教會自編的數學教材.....	71
圖 3：教會自編的大自然教材.....	72
圖 4：新約教會 2010 年神國文告.....	116
圖 5：新約教會 2011 年神國文告.....	116
圖 6：錫安山上的「新仇舊恨」大字報—左半邊.....	118
圖 7：錫安山上的「新仇舊恨」大字報—右半邊.....	118
圖 8：V 字得勝行列.....	133

## 表目錄

表 1：錫安山聖徒外出單.....	51
表 2：伊甸家園的年齡層分組.....	65
表 3：新約教會的「聚會結構」.....	96
表 4：新約教會的教義／動員體系.....	113
表 5：新約教會不同歷史階段的「仇敵」.....	114
表 6：2014 年「夏令住棚」議程表.....	120
表 7：2014 年「夏令住棚」作息時間表.....	121



# 第一章 緒論

## 第一節 前言


### (一) 研究緣起

本研究的動機，源自筆者過去在台大人類學系〈教育人類學〉課程中，對於新約教會（New Testament Church）在遺世獨立的高雄錫安山（Mt. Zion）上，以「神本教育」實作在家自學、並在「伊甸家園」內過著與外界資本主義社會截然不同之「神本生活」的興趣及初步探討。筆者一方面驚訝於當代台灣實際存在類似梵諦岡這種「國中之國」的現象，一方面對於錫安山上新約教徒的「烏托邦」具體社會生活及其促成的原因感到非常好奇。

我們知道 Thomas More（1516）在其膾炙人口的《烏托邦》一書中為烏托邦（Utopia）這個源自希臘文的詞彙奠定了基本意涵：現實社會是不完美的，有必要而且可以對其進行改造以符合人類的理想，最終使社會達到完美的境界<sup>1</sup>。如果我們把西方脈絡下的狹義「烏托邦」意涵（完美但不存在），廣義理解為要在人間實現美好社會的一種理想主義（尤其是高標準或高難度的），則事實上這種烏托邦思想（utopian thoughts）可能實際存在於許多文化之中。在這樣的理解基礎上，綜觀古今中外，有關烏托邦的思想（thought）和實踐（practice）間幾乎形成斷裂，而在短暫或少數試驗（experiment）成功的案例中似乎又以宗教性的基督教烏托邦（Christian Utopias）團體居多。譬如震顫派（Shakers）、和諧派

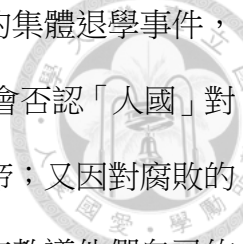
---

<sup>1</sup> Thomas More（1516）以希臘文創造出的“Utopia”一詞具有雙重含義：“outopia”（no place）和“eutopia”（good place）。在漢語中，也可以分別用「烏有之鄉」（no place）和「美好之鄉」（good place）來闡釋其義。而簡單來說，烏托邦是一個不存在的好地方（Utopia is the good place that is no place）。



(Harmonists)、奧奈德 (Oneida)、胡特爾派 (Hutterites)、亞米胥派 (Amish) 等眾多基督教教派團體都在歐美大陸上建立過大小不等而又為期不一的烏托邦社區 (utopian community)，且絕大多數過著集體主義式的共同生活 (communal life)。反觀在華人世界中，以宗教性意識型態所支持而建立烏托邦社區的案例寥寥可數，除了自中國山東馬庄興起而曾經存在的「耶穌家庭」(1921~1952) 以及在中國雲南曇花一現的「生命禪院」(2012~2014) 之外，目前保有宗教性烏托邦社區形式 (基督教烏托邦) 最完整且持續實踐的絕佳案例，就是位於台灣高雄錫安山上的「伊甸家園」。

位於今日高雄市那瑪夏區、舊稱雙連堀的「錫安山」(Mt. Zion) 自 1960 年代起由「新約教會基督靈恩佈道團」(通稱新約教會，由已故香港藝人江端儀所創) 的信徒陸續前往開墾、居住並「賜名」，後更由教會領導人「列國先知」洪以利亞「啟示」其為神所揀選的「聖山」，使該山漸漸成為教徒實踐信仰的中心 (定居或朝聖)。新約教徒長期在偏僻的錫安山上過著自給自足的群體生活，並透過崇拜、聚會、共同居住和勞動形成一個特殊而封閉的信仰生活圈。然而自 1970 年代開始錫安山上「出世」的新約教徒與山下「俗世」的國家政府便持續在錫安山的「國土使用」問題上存在糾紛。政府認為錫安山上的新約教徒非法使用土地並虛報戶籍而要求歸還土地，新約教徒則控訴「人國」(指世俗國家，即當時的國民黨政府) 搶奪了「神國」(新約教徒認為錫安山是基督再臨後的「新耶路撒冷」且自詡為神之選民) 的家園。終於在 1980 年代引發國民黨政府對錫安山新約教徒進行包括「清岳專案」在內一連串的衝突事件，也就是長達 7 年的「錫安山事件」(1980~1986)。即便如此，新約教徒依然堅守定居、回歸錫安聖山的信念和行動，持續發起社會運動和抗爭。直到解嚴前後政府對於錫安山的狀況改採取放任態度，錫安山新約教徒和國家之間的衝突才暫時停歇。



但是 1997 年錫安山以「神本教育」為訴求號召信徒子女的集體退學事件，卻又再次突顯了錫安山與世俗國家之間的衝突。錫安山新約教會否認「人國」對他們擁有管轄權和教育權，認為這種權力只屬於「神國」的上帝；又因對腐敗的「人國教育」失望，主張脫離學校、改由教會自行以神本思想來教導他們自己的小孩。到目前為止，政府機關對於錫安山融合工作、生活、侍奉、教育的「伊甸家園」幾乎完全無法有效管制和行政，只能視之為觀光景點後置之不理。而長久以來錫安山也發展出了一套與外來觀光客或世俗社會互動應對的經濟或生存機制，包括販賣有機農產品和有限度開放給遊客入內參觀等等。目前新約教會除了高雄錫安山這塊至高無上的「聖別地」之外，全台 31 個教會也大多有所屬的小型「聖別地」和「伊甸家園」（被稱為「錫安支嶺」），甚至台灣以外的海外地區也有廣大信徒和「聖別地」（大多分布於馬來西亞和太平洋周邊地區）。

於是筆者心中興起了許多疑問：若我們將錫安山「伊甸家園」視為一個烏托邦社區，新約信徒們為何如此堅決將其烏托邦思想或藍圖付諸實踐？這樣的思想究竟是什麼？此烏托邦的性質又是什麼，譬如是否具排外性或宗教性？其是否反映了烏托邦外部的惡劣環境？又在古代中國也有如「桃花源」的烏托邦想像，何以似乎未見華人將這套思想或想像實踐於當代的現實世界？這兩者背後是否有不同的決定性結構或機制或宇宙觀？新約教會的聖山／地和道教或佛教中的聖山／地有何異同？...等等。因此，本研究的假設研究對象是一個具有宗教性、主要依據宗教信仰所支持實踐的烏托邦社區。

筆者認為至少有四個面向值得追蹤研究以形成較完整的錫安山圖像，一方面能呈現出基督教烏托邦在台灣脈絡下的表現，一方面能為跨宗教的烏托邦思想和實踐帶來對話，它們分別是：

### **(1) 神本思想與在家教育**

新約教會的「神本」思想，與其激烈反對的「國本」、「人本」、「家本」、「己本」、「鬼本」等思想，在理念或措施上有何異同？而神本教育的具體教育內容為何？去「歷史課」的動機和影響是什麼？新約教會對於「教改」的看法為何？全台各地的「伊甸家園」如何實作在家教育以貫徹神本思想？...等等。

以「伊甸家園」作為在家教育的一種實踐方式，能夠提供當代台灣對於「教育」的另一種想像。包括針對教育權，對於「國民」教育和「義務」教育之合理性和正當性的反思；針對學校教育，學習是否可以退出制式的學校體制、並從考試中解放出來；以及針對教育內容，尤其是教材的價值和選擇權問題。

## **(2) 環境保育與生態村**

新約教會主張回歸自然、回歸神治的原初狀態，重建「伊甸園」。這些依循神所創造的定律（神治）包括人與自然間的相處模式、人的生活作息等等，具體的內容為何？錫安山對於什麼是自然／天然的、有機的、無毒的、「純的」的概念是什麼？又新約教會對於人類的科技文明抱持怎樣的態度？...等等。

追求「文明」是一種當代的主流價值和發展哲學，然而因為科技和開發需求卻造成了無可挽回的生態浩劫。錫安山「伊甸家園」之反科技文明和反人類貪婪的信念，可以教育我們所謂現代性下的主流價值，很可能是在逐步毀滅人類自己和地球，而「伊甸家園」的案例提供給我們一個反璞歸真、與自然和諧相處的借鏡楷模。

## **(3) 資本主義與消費主義**

錫安山如何在以追求利益為終極目標的資本主義大環境下定位自己？如何看待資本（capital）？如何看待 Max weber 所說之新教倫理與資本主義精神之間的關係？錫安山新約教徒的生活、生產和勞動是否擺脫 Carl Marx 所說之資本主



義下的各種「異化」(alienation)現象？而伊甸家園又如何能在自給自足之餘發展對外觀光和商品消費？這些產品又是如何被生產出來並納入市場機制的？...等等。



在不斷鼓勵資本積累和商品消費的大環境中，即使個人不願意或不喜歡這樣的社會運作方式，往往仍舊無法逃離其魔爪。錫安山獨立自主、自給自足的經營模式，不但可以為主流社會提供另一種「生活」的可能性，還能讓我們反思在冰冷無情的生產消費、金錢利益背後「人之性靈」的真正價值。

#### (4) 對於烏托邦的想像和建構

新約教徒對於「聖別地」的想像是什麼？錫安山需要經過怎樣的「改造」(transform)才能成為信徒心目中的神聖之地？這種聖地中的信徒生活，和聖地之外的信徒生活、乃至於世俗民眾的生活，有哪些異同？假使我們把錫安山視作一種遠離世俗的世外桃源，支持這種「出世」的宇宙觀是什麼？是否還蘊藏或包裝著在地思想或其他元素？而錫安山新約教徒如何看待別人對他們的界定，又是如何定義他們自己？...等等。

錫安山可以提供我們一個對於社區或社群之新的想像，那就是關於人們如何主動建構或重組一個對於他們而言真正有意義的「共同體」。這或許可以對台灣當代的社區營造政策帶來不同的思考和啟示。另外，古代中國道家也有「小國寡民，雞犬相聞，老死不相往來」的小社會思想，錫安山新約教會的基督教思想可以為之帶來另一種對話和連結的可能。

## (二) 本文用詞

### 1. 錫安山：如何稱呼這個「社區」(community)？



在不同的時代背景、學科淵源或強調面向之下，如同對震顫派（Shakers）、和諧派（Harmonists）、奧奈德社團（Oneida）、胡特爾派（Hutterites）、亞米胥派（Amish）的過往研究，像台灣的錫安山（Mt. Zion of New Testament Church）這樣擁有強烈集體性（collectivity）和排他性（exclusion）的自主社區，可以被貼上各種族繁不及備載的「標籤」（labels）來進行識別和描述，諸如 communes（公社）、utopian communes（烏托邦公社）、utopian communities（烏托邦社區）、communités utopistes（烏托邦共同體）、concrete utopias（具體烏托邦）、utopian societies（烏托邦社會）、communistic societies（共產制社會）、experimental communities（實驗社區）、withdrawn communities（隔絕社區）、alternative communities（另類社區）、intentional communities（理念社區）等等<sup>2</sup>。

在社會學和人類學研究領域中，Kanter（1972、1973）並置 “commune”（公社）與 “utopias”（烏托邦）兩個概念強調這些社區的組織特徵和共享目標；Spiro（2004）使用 “utopian communes”（烏托邦公社）描繪 1951 年起以色列吉布茲（Kibbutz）的社會文化系統。然而似乎更多人採用 “utopian community”（烏托邦社區）這個詞彙針對這些背離主流文化以追求完美（perfect）或理想（ideal）社會生活的社區進行標示與討論（Kanter 1972；Kemper & Adkins 2005；Sreenivasan 2008；Boewe 2015）。

依照筆者的整理和解讀，Kanter 總結這些社區的普遍特徵如下：第一，對價值、道德關懷、群體團結和關係的重視，高於工具性或經濟性目標；第二，有意識地限制成員；第三，共享資源；第四，在均質基礎（generalized basis）而非特定角色（specific roles）上進行互動（1973: xiii）。Spiro 則在前述特徵基礎之上，

---

<sup>2</sup> 這些英文用詞的中譯皆出自筆者，因此未必與學界慣用的翻譯一致。法文用詞 “communités utopistes” 翻譯成「烏托邦共同體」則出自 Petitfils（2007）《十九世紀烏托邦共同體的生活》一書，由梁志斐等譯。

特別增加了區別於 “nonutopian” 之 “utopian” communities 的第五個特徵：終極目標和關懷是拯救整個社會而非只有他們自己（2004: 556）。換言之，對於 Spiro 而言，一個公社／社區是否該被冠以「烏托邦」（utopian）之名，取決於是否「最終想改變社會或拯救世人」（因此同時適用於世俗性和宗教性烏托邦）。

政治學者 Sargisson 和 Sargent（2004）認為這些不同的「標籤」同時反映了政治和學術上的論斷，而在近來的研究中需要一個中性詞彙（neutral term）以避免影射特定的政治觀點（如 “communitistic society”）或設定太高的檢視標準（如 “utopian societies”）。另外，他們指出雖然 “commune”（公社）是一個被廣泛承認和使用的專有名詞但卻容易喚回人們對於這些社區在特定時期（1960 和 1970 年代）的歷史印象，因而建議使用同時具有中立性和包容性的 “intentional community”（理念社區）（2004: 2）。事實上，包括 Brown（2002）、Andelson & Lockyer（2006）、Sreenivasan（2008）、呂欣怡（2010）、Boewe（2015）等研究者亦使用 “intentional community”（理念社區）作為對於帶有「小眾理想」之社區的稱呼。如呂欣怡（2010）將其翻譯為「理念共同體」或「理念村」並以此檢視貴格會（Quakers）的 TMS 共同農場（2010: 32）。而由 Susan Brown（2002）主編的《Intentional Community: An Anthropological Perspective》更開啟了美國人類學界對於 “intentional community”（理念社區）的研究新旨趣。

Brown（2002）在書中提到 “intentional community”（理念社區）與 “utopian community”（烏托邦社區）的淵源，認為後者是前者「依然在今日經常被人沿用的舊稱」，而之所以使用前者是因為這些社區實際上「一點也不理想」（anything but ideal）且經常與外在社會互動而非如設想般「與世隔絕」（2002: 8-9）。

在本論文中，筆者將採用 **烏托邦社區（utopian community）** 作為檢視和敘述的主要「標籤」及框架。這樣做有幾個用意：第一，由於錫安山的特殊性（新



約教會主導)及筆者欲探討的「基督教—烏托邦」親緣關係因此採用“utopian”一詞；第二，建立在筆者對 Spiro (2004) 關於“utopian”與否的看法之理解之上，以宗教性烏托邦(基督教烏托邦社區)而非世俗性烏托邦的實踐形式對照於 Spiro 關於烏托邦公社的結論和假說，但為了避免掉入前述「歷史印象」的問題 (Sargisson & Sargent 2004) 因此使用“community”而非“commune”；第三，以錫安山的案例呈現並檢討“utopian community”的用詞利弊，並試圖連結於“intentional community”的運用；第四，基於筆者關心的是「實存」的具體烏托邦 (concrete utopias)<sup>3</sup>以及錫安山個案的特殊性(其作為「聖別地」的強烈排他性和獨占性)，因而將“community”翻譯成「社區」在本論文的脈絡中是為了突顯新約教徒的確有意識地主動打造某種深具「地域性」(locality)和「封閉性」(closedness)的實體生活空間進而實踐了烏托邦(錫安山)<sup>4</sup>，由此亦可反思“community”的「社群」和「共同體」意涵。

## 2. 新約教會：真假「基督教」(Christianity)？

要特別提及的是，為求行文簡潔順暢、不拗口，在本文中使用的「基督教」一詞一律對應及指涉的是英語世界中的“Christianity”(在台灣的特殊語境中為了亡羊補牢避免混淆有時會改以「基督宗教」稱之)，其主要包含了“Roman Catholic Church”(本文中將以「天主教」或「舊教」稱之)、“Eastern Orthodox Church”(東正教)和16世紀宗教改革以後的“Protestant Church”(本文中將以

---

<sup>3</sup> 根據 George Kateb (1968) 對於西方烏托邦思想 (utopian thought) 的定義：一個對於完美社會 (perfect society) 的持續性思想傳統，這種完美性 (perfection) 被界定為和諧 (harmony)。而儘管由此烏托邦思想產生出任何數量的文學和虛構的烏托邦 (literary and fictional utopias)，如同 Spiro 強調他所關心的是像以色列 Kibbutz 這種現實的烏托邦公社 (actual utopian communes；2004:556)，筆者亦然。

<sup>4</sup> 雖然使用「社區」作為分析單位和用詞在人類學的“community”研究中已成為被批評的新焦點，詳見陳文德 (2002)。

「改革宗」或「新教」稱之)三大分支系統,以及數百個以上的宗派團體。

關於新約教會(New Testament Church)到底該被歸類為「基督教」或「新興宗教」的討論範疇,以及是否被「承認」為基督教的「宗教學」問題<sup>5</sup>,並非筆者本文所關心的目標。在本文中,筆者視新約教會為基督教世界中的一員,不但因為其成員本身自認為是「基督徒」,更重要的是他們將基督教思想的源頭也就是《聖經》作為一種宗教性的文化元素去運用和實踐。

由此,本論文所使用的「基督教烏托邦」(Christian Utopias)或「基督教烏托邦社區」(Christian Utopian Communities)指涉的即是以基督教(Christianity)為「信仰」基礎(意識型態、文化底蘊)所支持、實踐、建立的烏托邦及其居住地。

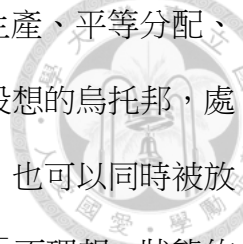
## 第二節 基督教烏托邦社區研究的多元對話

### (一) 從思想到實踐：基督教與烏托邦的親緣理論

首先,以柏拉圖《理想國》(350 B. C.)為代表的一系列著作為西方社會提供了一個淵遠流長的烏托邦思想基礎:一個對於安定幸福之理想社會的想像。由於對於某種理想狀態的嚮往,當前社會情境之「不理想」的程度一直是促進烏托邦思想發展和實踐的外在動力。謝江平(2007)指出烏托邦最初是作為一種文學題材出現,經歷從小說到思想、從試驗到實踐的過程。Thomas More 在《烏托邦》(1516)一書中針對資本主義初期的社會弊病進行了深刻批判,並描繪出了一個

---

<sup>5</sup> 關於基督教的「宗教學」分類和定義,董芳苑(2000)將基督(宗)教分成四類:一是「教制基督教」(Institutional Christianity)、二是「教派基督教」(Sectarian Christianity)、三是「急進基督教」(Radical Christianity)、四是「類似基督教」(Quasi Christianity)。而新約教會被其歸類為第三類。詳見董芳苑(2000)。



完全沒有這些弊病的烏托邦——廢除私有制、取消貨幣、共同生產、平等分配、過著集體生活。如同 More 針對 16 世紀資本主義初期弊端而設想的烏托邦，處於 20 世紀末、21 世紀初的新約教會／錫安山建立烏托邦社區，也可以同時被放在當前社會情境——政經壓迫、現代性或新自由主義——之種種「不理想」狀態的反思和抵抗之框架下，去檢視其烏托邦實踐的社會意涵。如瞿海源（1988）認為長老教會、一貫道、新約教會等「新興宗教」以運動方式抵抗政府的宗教迫害，而其與台灣社會的變遷緊密關聯，反映了台灣社會的脈動與問題所在。黃應貴（2012、2013）則指出新興宗教是新自由主義下對主流社會種種壓迫的反抗力量與心靈寄託，尤其是在所謂的「第三條路」也失靈時。

其次，就烏托邦實踐的內在動力來說，許多研究強調猶太—基督教傳統與烏托邦思想間存在的內在聯繫。如 Hertzler（1926）指出人類的烏托邦思想可追溯到西元前 11 世紀希伯來先知的宗教思想。Manuel & Manuel（1966）認為「烏托邦是一種雜交物，是猶太—基督教彼岸世界的樂園信仰和希臘神話中此岸世界的城邦之理想的結合」。Harrison（1984）甚至提出「烏托邦就是基督教千禧王國的世俗化，千禧王國就是宗教化的烏托邦」之假說。陶飛亞（2004、2012）指出猶太—基督教提供了烏托邦思想四種基本要素：天堂或樂園的思想；千禧年主義；早期基督教社團成員的共產生活先例；耶穌的道德教誨和榜樣、不斷引導人們向前的精神。謝江平（2007）則認為猶太—基督教的線性史觀使烏托邦脫離純理念而得以進入歷史、實踐的意義。然而，猶太—基督教傳統雖然為烏托邦思想提供了基本要素，但在過往經驗中烏托邦的實踐卻又必須透過非主流的「異端教派」才得以達成（Hardy 1979；Gerald & Gutek 1998；陶飛亞 2012）。Wilson（1970）認為此「烏托邦型教派」比改革型教派激進，不僅尋求建立居住區，且還提出了按公有制方針重組世界的綱領；它們的目標在於某種社會重建（筆者將在本章第

二節中詳細討論)。



## (二) 當代的案例：台灣新約教會／錫安山的既有研究

新約教會／錫安山同樣做為一個被台灣其他基督教派視為「異端」的烏托邦型教派，堅持對聖經文本做出絕對解釋，並視己為唯一正統的基督教會。走上建立烏托邦道路的新約教會／錫安山相對於台灣其他基督教宗派來說封閉而研究不易，因此以錫安山為主題的深度論文不但相對稀少，而且這些既有研究間的對話更少。其中較具代表性且與筆者研究相關的有四篇。

首先，張發誠（1995）採用都市社會變遷理論，探討在教會和國家的衝突中錫安山空間意義的變遷，認為新約教徒從抗爭的過程中，逐漸使錫安山成為一個將國家權力排出在外的「抵制的空間」，而在此基礎上，才得以被信徒建構為一個自給自足的獨立社區。張發誠以一個局內人（本身是新約教徒）和主位觀點（emic）的角度，為新約教會／錫安山的歷時性變遷及教徒主觀認知的「信仰」實踐提供了許多非常難以取得的寶貴材料和資訊。不過在他的全面性研究裡，所呈現出的新約教會／錫安山之面貌有點過於「工整」，這固然可能是出自於一個真正用生命體驗「信仰」後對教會邏輯的深入理解，但同時也可能只呈現出某種「官方」說法，在他的文章裡幾乎看不到新約教會內部仍存在的矛盾、差異性或成員的「雜音」。不過張發誠在最後結論時，點出了一個對筆者之研究很重要的基礎（雖然在他的理論框架中，那是個研究限制和解釋限制），他提示新約教會在動員信徒抗爭、打造錫安山主體性空間（獨立的社區共同體）的「抵制政府」因素之外，還有某種他所未能深入探討的「宗教性」、「本質性」內在實踐動力（1995:123-125）。筆者在本文中，將要延伸並深入討論這種在烏托邦實踐上「內在動力」之關鍵存在和其特色。



其次，彭菲（1997）利用新約教會出版的大量典籍，輔以部分田野調查，有系統地對新約教會／錫安山作出 1986 年（錫安山事件落幕）以前的教會歷史回顧和社會學分析，他指出新約教會在當時是一種「運動型宗教」之性質，而其宗教運動的基本模式，是靠著領袖不斷提出和運用教義去組織、動員並支持信徒的過程。相對於張發誠的研究，彭菲的研究可以說是站在一個對立面，以純粹局外人（他在錫安山事件期間擔任瞿海源的研究助理）和客位觀點（etic）的角度對新約教會及其行動進行各式分析和評論<sup>6</sup>。彭菲的研究雖然並非論文，而比較屬於初探性質的研究調查報告，但對於新約教會的教義發展、基本材料和調查結果所能觸及的各式研究領域之開展貢獻良多。與本文最直接相關的，是他提到新約教徒在錫安山上作為一個「共同生活團體」（communal group）和「烏托邦社會」之存在（1997: 688）。

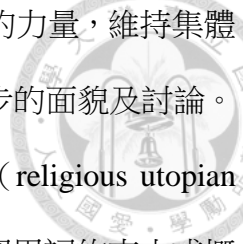
再次，高嵐書（2011）從法學的角度討論宗教自由和義務教育的衝突，並以美國 Amish 教派為例，主張錫安山上的新約教徒應享有免受義務教育之權利，並得以開辦宗派教育學校或合法在家教育。這一個部分，和本文中所要談及的新約教會在聖別地「伊甸家園」中實行「神本教育」的主題相關。

最後，朱肇華（2005）以社群主義（communitarianism）的角度，將錫安山與其他公社（commune）團體作比較性研究，分析錫安山個案成功的原因。他指出影響集體行動成敗的主要因素在於制度設計，而錫安山中小型的組織、嚴格的成員篩選制度、專業分工的模式，以及允許適度保有私有財產，優異的制度設計使其具備了成功的必要條件。而在制度之外，宗教在人類集體行動中的角色也有其獨到影響力——宗教信仰能為集體行動參與者提供足夠的理想性誘因，透過理

---

<sup>6</sup> 根據瞿海源自述：「在 1983 年，開始注意到新約教會和政府之間的衝突，就著手進行對新約教會的研究。這個計畫由助理彭菲進行實地參與觀察，後來和該教會多位領導階層人士晤談。最後寫成〈神示與先知：一個宗教團體的研究〉，這是由彭菲主稿，經過我多次修改的論著。」詳見瞿海源（2006: x）。



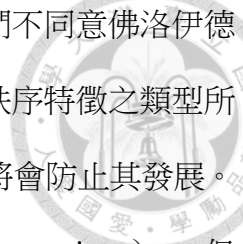


想性誘因和物質性、社群性誘因的結合，更可以強化集體行動的力量，維持集體行動的進行。朱肇華（2005）為錫安山上的近代生活提供了初步的面貌及討論。由此他（2012）進一步指稱錫安山是一個「宗教烏托邦社群」（religious utopian community），然而除了使用這個詞彙之外，他並沒有針對這一個用詞的來由或概念作任何進一步的解釋或文獻回顧，僅僅是使用它來「標籤」（label）錫安山。而筆者在本文中亦將新約教會／錫安山（基督教烏托邦）視為「宗教烏托邦」及「宗教烏托邦社區」的一個典型案例，並且將強調其與「世俗烏托邦」（secular utopias）的對照和比較，並呈現出兩者概念和意識形態上的異同。

其他又有如張源泉（2003）、陳穎川（2003）、王振中（2011）等分別針對宗教教育、民主政治、政教衝突而以錫安山為例的零星研究。然而，目前似乎尚無一篇針對錫安山及「錫安支嶺」的烏托邦社區特性、「伊甸家園」社會生活和成員再生產、以及聖別地內外新約教徒「信仰實踐」（如日常聚會和節期朝聖）的深入描述和研究，這正是本文希望能夠做到的。

### （三）文化決定論與人類本質：Spiro 烏托邦公社的理論雛形

在人類學中少有的烏托邦研究中，Spiro（2004）詳盡描述了以色列 Kibbutz 運動的原初烏托邦公社（utopian communes）之社會和文化系統，以及經過世代輪替後這些系統中已經出現的劇烈變遷。他使用借鏡自佛洛伊德在《文明與其不滿》（Civilization and Its Discontents）一書中對「不滿情緒」（discontents）的概念及看法：後者認為「文明」阻撓了一些基本的人類慾望（特別是積極、侵略性的慾望），其持久不懈需要超我（superego）的發展，但超我卻反過來使人產生自責和罪惡感。這些痛苦的作用是「文明」之益處的必要代價，因此人類或多或少都懷有著不滿情緒（discontents）。Spiro 接著指出，雖然古典烏托邦思想家——從



Thomas More (1516) 開始——也認為文明產生不滿情緒，但他們不同意佛洛伊德的診斷。他們主張「不滿情緒」都是由我們所已知文明的社會秩序特徵之類型所產生，因而一個社群主義 (communitarian) 的社會秩序之建立將會防止其發展。進一步來說，Frank Manuel (1966:73) 強調世俗烏托邦 (secular utopians) ——但不是宗教烏托邦 (religious utopians) ——相信他們的價值之所以可以被達成，是因為他們對於「人類本質」(human nature) 的理論——人天生兼容善、惡兩者特徵，其實現取決於社會秩序，而公社秩序產生了前者 (善的特徵)、個人主義秩序產生了後者 (惡的特徵)。因此打造一個「全新的人」(new man) 之基礎的童年教育 (childhood education) 是公社秩序被期待產生的。Spiro (2004) 將之運用於 Kibbutz 運動的討論。

在 Kibbutz 的案例中，Spiro (2004) 將其烏托邦公社成員對「集體主義」價值的「不滿情緒」用於檢驗烏托邦思想家和文化決定論者關於「人類本質」的理論，最後並提出了關於烏托邦公社的兩個結論和一個假說：結論 1，烏托邦公社並沒有比其他類型的社會秩序來得少產生不滿；結論 2，烏托邦公社原生成員的不滿是因為他們的個人主義動機傾向比他們的集體主義動機傾向更強；假說 1，如果原生的公社成員之個人主義動機傾向 (即便受集體主義價值的濡化) 比集體主義強，那麼似乎遵循個人主義的驅力很可能才是人類本質的特徵。且此假說與古典烏托邦理論之「人類本質完全由文化所決定」的看法不和 (Spiro 2004:566-567)。最後 Spiro (2004) 指出如果這個假說是正確的，那麼不僅是在此個案 (Kibbutz) 下烏托邦理論——在付諸實踐時——沒有表現得很好而已而是很可能「永遠」不會表現很好。然而，Kibbutz 是一個「世俗烏托邦」(secular utopia) 社區，因此筆者將以新約教會／錫安山的案例 (基督教烏托邦社區) 也就是從一個「宗教烏托邦」(religious utopia) 社區的角度去試圖比較、檢驗 Spiro (2004)

建立起的烏托邦公社／社區之「理論雛型」而與其產生對話。



#### (四) 社會問題與反抗運動：烏托邦運動的洞見與深層意義

許多研究指出烏托邦運動或烏托邦團體／社區的出現並非只是偶然或由領導人性格所導致，而是很大程度上奠基於特定的歷史及社會發展。也就是說它點出了特定而真實存在的社會問題。Kanter (1972) 指出當代社會系統下從學校、家庭、到商業等諸多被視為理所當然的「現狀」都假定了人類在社會生活中的需求和「應然」性，而這些正是被烏托邦公社所挑戰的。以美國社會為例，相反於美國社會中人們被「給予」(given) 的各式各樣生活必需品，Kanter 認為公社秩序 (communal order) 提供了一些有趣的問題，譬如：委身 (commitment) 和集體感是否可以取代個人性和物質性報酬成為一種動機的來源？核心家庭的現存和獨立形式對於人類在滿足情感上的需求是否是一個必要成分？高效率的生產是否能由輪流分享工作達成甚至效果比個人職涯更好？…等等。針對 20 世紀美國各種社會問題不斷滋生和成長，需要對既存和正在進行中的「現狀」構思一些「新方式」，人們因此回到一種對於烏托邦的想像 (Kanter 1972:viii)。

也就是說，烏托邦社區一直像是社會的「扭曲鏡像」，一面「照妖鏡」之存在，而並非只是創建者的個人幻想。不論是否成功，透過背離主流文化，這些烏托邦社區點出了特定的社會問題並提供如何改善的建議 (Kanter 1972 ; Sreenivasan 2008 ; Boewe 2015)。然而，這是否也確實適用於以「宗教」為信念和號召的宗教性烏托邦運動或社區呢？答案似乎是肯定的。Hardy (1979) 和陶飛亞 (2012) 分別藉由 19 世紀英國的烏托邦團體之系統性考察和 20 世紀中國的基督教烏托邦團體「耶穌家庭」之崛起給予了肯定答覆，他們認為，這些基督教烏托邦是特定歷史條件下特定人群對自身處境的反映，只是往往藉由像「千年王

國」這樣的宗教語彙加以表達。此外，Boewe（2015）亦將非常當代的宗教烏托邦社區案例——中國雲南曇花一現的「生命禪院」（2012~2014，已被中國政府強制關閉）視為一個以宗教綜攝（syncretism）為形式和外殼，但實際上反映了對中國現代化模式的批判，並提出了一個「鄉村自我修身」的另類方案之烏托邦運動。

由此，我們可以將宗教性烏托邦社區或團體的出現及存在，用一種具有社會意涵的「運動」（movement）之角度來檢視。如陶飛亞（2012:5）在比較中、外基督教烏托邦發展史之後提出建立基督教烏托邦作為「社會運動」之可能性。瞿海源（1988）認為台灣的長老教會、一貫道、新約教會等「新興宗教」以運動方式抵抗政府的宗教迫害，而其與台灣社會的變遷緊密關聯，反映了社會的脈動與問題所在。彭菲（1997）指出新約教會作為一種「運動型宗教」或宗教運動，其不僅吸引了當時社會中如退伍軍人的「邊緣人」（marginal man）以及對現實不滿而期待「更崇高獻身」的年輕人加入，並在遭遇到當時政府壓力後團結而集結成為「新的運動」（1997:659,692）。

在人類學研究方面，黃應貴（2012b、2013）則指出新興宗教是新自由主義（Neoliberalism）下人們對主流社會種種壓迫的「反抗力量」與「心靈寄託」，尤其是在所謂的「第三條路」也失靈時。然而，作為一個「新興宗教」，新約教會在台灣戒嚴時期對群眾所擁有的吸引力，到了解除戒嚴之後、新自由主義越發盛行之時卻似乎消失，顯示其現象（動員、烏托邦化）似乎並非直接出自於對新自由主義的反抗，而無法直接用新自由主義進行套用和解釋。

因此，筆者試圖以外在政治經濟狀態——筆者稱之為烏托邦的「外在動力」——解釋新約教會／錫安山的內部特徵（詳見下一節），並將指出新約教會／錫安山作為烏托邦社區藉由持續對外社會現象的「反抗運動」來「維持邊界」的

需求。從這裡我們可以更進一步發現，新約教會／錫安山在不同階段之「敵人」（反抗對象）所直接呈現或挑戰的不同時代台灣的社會狀況和特定議題，如：威權政治、宗教自由、居住權、教育體制／義務教育、甚至是超越台灣疆界的全球性問題（環境污染、食安問題、科技濫用等），並且藉由在烏托邦社區（以錫安山為典範）內實作而提供了某種對話和替代方案（雖然是以宗教符號表達）之可能。

然而，承接前面對於「反抗」運動的討論，即使我們將新約教會／錫安山這樣的實際基督教烏托邦社區以反抗「運動」形式理解，而開啟了另外的視野，但關於它本質上是「宗教運動」（通常被界定為精神性、以自我修身或靈魂救贖為目的、不切實際）還是「社會運動」（通常被界定為世俗性、以促成社會或政治改革為目標、達成實際改變）的問題依然無解。在此議題上，Comaroff（1985）關於南非 Tshidi 人的研究無疑提供了一個具有前瞻性的詮釋和批判觀點進一步連結了兩者之間的關係。Comaroff（1985）藉由南非祖瓦納地區 Tshidi 人的「錫安教會」（Zion Christian Church）在種族隔離政策之下進行的非武裝、非政治訴求（因被南非白人政府禁止）的**儀式性反抗運動**，進一步批判了西方功利主義式的權力、決定性、抵抗（resistance）等概念。在被壓迫與「異化」程度到達頂點之際，Tshidi 人皈依於教義中強調團結、反壓迫的「錫安教會」之信徒越來越多，並透過宗教儀式的實踐來「對抗」殖民統治與種族隔離。雖然，這些宗教儀式的形式化程度很低（與日常生活關係緊密而難以切割），且無法真正改變現實上的社會不平等狀況；但藉由宗教儀式活動的實行卻成功「凝聚」了當地被壓迫者，提供了後來迫使南非白人政府廢除種族隔離政策的「社會條件」。根據黃應貴（2012a:309）的闡釋：由此可見，表面上看起來是**烏托邦式的宗教運動**，其實卻是「**實際**」與激進運動的搖籃，使我們避免將社會運動（social movement）

侷限於西方模式下的傳統「武力對抗」之狹隘偏見。黃應貴（1991）亦藉由柬埔寨布農族的「新宗教運動」案例對 Comaroff 的觀點加以支持，並檢討台灣學界對「社會運動」的認知和定義。他指出，柬埔寨布農族人「以宗教運動方式來表現的社會運動」雖然無法真正解決他們面臨的社會經濟問題，然而透過這個運動的「儀式象徵」過程，使參與者重新找到自我肯定和尊嚴，而這才是新宗教運動背後的主要意義。由此他進一步批評，在台灣不論是報紙或學界，都有意無意將「社會運動」界定在「街頭暴發性的抗爭活動」而將「融於日常生活中的常規性集體社會抗議活動」完全排除在外，進而使研究者無法了解和掌握「無言抗議」式的社會運動，自然也難以呈現被研究者「社會運動的特殊表現方式」（黃應貴 1991:29）。因此他強調：我們應該將焦點放在整個運動中「人的主體地位」（被研究者對於社會運動的主觀認知、以及主動創造性）和「日常生活」之上（黃應貴 1991:29-30）。筆者亦將用採用這樣的框架分析和解釋新約教會／錫安山的日常聚會和節慶朝聖（住棚大會），並強調新約教徒在運動和事件結構中的能動性（agency）。


### 第三節 烏托邦的外在與內在動力：

#### 基督教烏托邦的「天時」與「地利」

##### （一） 外在與內在動力：關於烏托邦實踐的推力、潛力與能力

###### 外在動力

所謂的外在動力，簡單來說就是促成走向烏托邦的外在因素，也就是在特殊的歷史結構和外在政經壓力下「迫使」特定人群對於自身處境的一種本能或深思



熟慮的「極端反映」。很多時候這種所謂的外在動力，並不只是來自於普遍性社會氛圍的無形壓迫，而是直接建立在特定人群之真實生命財產或身體經驗（譬如顛沛流離或逃亡）的「有形」被剝奪感之上。以歐美經驗為例，許多美國歷史上或當代有名的烏托邦團體，如 Amish、Hutterites、Harmony society、Bruderhof、Amana Colonies 等等，這些人群（教派）大多是為了實際逃離以前在歐洲所受到的迫害（persecution）經驗（尤其是人身迫害）而移民北美建立起與外界隔離的烏托邦社區（Brown 2002；Sreenivasan 2008）。以台灣經驗的錫安山來說，走向烏托邦的外在動力不只是「戒嚴時期」普遍性的政治壓迫或宗教管制氛圍（如同時期的長老教會、一貫道也受到政府壓迫），其關鍵應該是 7 年「錫安山事件」（1980～1986）中被新約教徒主觀認知為「宗教迫害」而以生命和身體「銘記」的一連串真實、具體「被剝奪」經驗（無家可歸、財產被搗毀、教徒下獄、教徒上山被集體毒打等等）之反動。

這種將烏托邦社區視為「**所處社會之歷史特定產物**」的普遍觀點具有一定解釋力。它說明了烏托邦社區的「出現」很多時候並非偶然或純粹由領導人的個性所致，而是很大程度上奠基於特定歷史及社會發展中的「**推力**」（譬如宗教迫害或者「漂鳥精神」），隨後被迫或主動向當前社會之「不理想」進行另類的「反抗運動」。筆者肯定這樣的觀點，某種意義上來說，新約教徒及錫安山在 1986 年後真正堅決走向「烏托邦」之路（並全盤否定外在社會及國家），可以說是被政府用 7 年（錫安山事件）所「逼上梁山」的<sup>7</sup>。但與此同時，筆者認為這種「外在動力說」仍有其解釋力上的限制，尤其它過度放大了資本主義社會和國家權力作為「外來者」對於「促成」特定人群「轉型」（烏托邦化）的決定性影響力<sup>8</sup>。如

---

<sup>7</sup> 根據張發誠（1995）所述，新約教會在 60～70 年代都仍只是抱持著「出世」的態度，雖然不過問世事但仍傾向認同執政者的施政，即使在「錫安山事件」初期信徒還是「依法」上訴希望政府更正「行政」錯誤，直到一連串的「蓄意迫害」才使教會的態度徹底轉變為「敵視世俗」。

<sup>8</sup> 正如同晚近人類學對於 Wolf、Mintz 之「世界體系」研究取向的批評。

果僅從特定歷史結構或外在政經壓迫的「宏觀」角度視烏托邦社區為「被生成」或「反抗」運動下的產物。首先，我們無法解釋為何同樣處於戒嚴時期、同樣倍受政府打壓的長老教會（基督教）和一貫道（非基督教）沒有像新約教會一樣激烈反抗到走向烏托邦之路。其次，我們將忽略新約教會／錫安山本身在打造主體性空間（烏托邦社區）的「抵制政府」因素之外某種如張發誠（1995）所提示卻未談及的「本質性」內在實踐動力。

### 內在動力


所謂的內在動力，也就是真正將烏托邦思想（藍圖）付諸行動、實際建立烏托邦社區者大多是宗教或靈性團體——尤其是「基督教烏托邦」（Christian utopians）團體的某種「內在關聯性」基礎（Pitzer 1984；Sreenivasan 2008；陶飛亞 2012）。筆者認為，這種基督教和烏托邦之間存在的「親緣關係」充分解決了前面「外在動力說」在解釋力上的困境，並說明這種內在「潛力」（文化底蘊）是促成烏托邦實踐中不可忽視的重要因素之一。在本文中，我們可以分兩個層次來討論這種「內在動力說」並以新約教徒／錫安山的案例來檢驗之。

第一個層次是「**基督教**」（Christianity）<sup>9</sup>的宗教性。基督教提供了西方烏托邦思想四種基本要素（陶飛亞 2004、2012）：（1）「**天堂或樂園的思想**」出自於《創世紀》中對伊甸園之「原始富裕」生活的描述及憧憬。我們看到 1992 年後新約教徒以「回歸神治、見證伊甸」作為打造錫安山（及錫安支嶺）的信仰實踐，他們企圖以聖經中的「伊甸園」為藍圖實踐烏托邦，以在烏托邦社區內過上無憂無慮、與自然和諧相處的「伊甸生活」。更進一步地，新約教徒在 1997 年後以「伊

---

<sup>9</sup> 在本文中，為求行文簡潔順暢，筆者所使用的「基督教」一詞一律對應及指涉的是英語世界中的 "Christianity"（在台灣的特殊語境中為了亡羊補牢避免混淆有時會改以「基督宗教」稱之），其主要包含了 "Roman Catholic Church"（本文將以「天主教」或「舊教」稱之）、"Eastern Orthodox Church"（東正教）、以及 16 世紀宗教改革以後的 "Protestant Church"（本文將以「改革宗」或「新教」稱之）三大分支系統。





甸家園」正式稱呼他們培育烏托邦成員並完整實踐「神本生活」的「聖別地」場域，從此「伊甸家園」與在地烏托邦社區緊密連結，而有「錫安山伊甸家園」、「旭陽山伊甸家園」、「迦南地伊甸家園」等稱呼的出現。(2)「千禧年主義」來自《啟示錄》中隨著耶穌再次降臨「作王」在地上建立「神國」並統治一千年，直到末日審判後聖徒將和基督在「新天新地」裡一起統治的信仰。這一項要素充分展現並結合於新約教徒「末世論」的信仰基礎之上，尤其是洪以利亞在 1978 年預言「毀滅的風攻擊巴比倫」<sup>10</sup>（世界末日大災難）進而「帶下基督作王的宇宙和平國」（千禧年主義）之教義的出現。由此教義，新約教徒在地上「預先」<sup>11</sup>建立起「新天新地」（海內外的各聖別地）和「聖城新耶路撒冷」（聖別地之最高的錫安山）並在這些「神國」的烏托邦社區（同時又有挪亞方舟的含意）裡生活（實踐信仰）以等待「未來」基督再臨錫安山作王時「被提」和「得勝」，因而使整個烏托邦社區的實踐和擴張行動獲得了合理化的依據和解釋。(3)「**早期基督教社團成員的共產生活先例**」來自於《使徒行傳》對初期教會（西元一世紀）由使徒帶領信徒過「共同生活」（communal living）的典範記載，譬如「信的人都在一處」、「凡物公用」、「照各人所需用的分給各人」等等<sup>12</sup>。相對於其他文化（如中國）的烏托邦思想或藍圖多流於空泛、籠統而缺乏可操作性，基督教明確、具體地指出了該如何走向一個理想社會（烏托邦）的道路（陶飛亞 2012:92）。而新約教會不但在教義上主張重建「初期教會」的聖靈見證，信徒在錫安山上（及錫安

---

<sup>10</sup> 新約教會常以聖經中的「巴比倫」借代為「人的國」（世俗國家及世俗政權）。而「毀滅的風攻擊巴比倫」意味著：天災人禍等大災難是神要毀滅人國的旨意和作為。

<sup>11</sup> 當然，對於新約教徒而言這些都是經由「神示」、「神選」和「神賜」的。

<sup>12</sup> 參見《使徒行傳》第二章 44~46 節：「信的人都在一處、凡物公用。並且賣了田產家業，照各人所需用的分給各人。他們天天同心合意恆切的在殿裡，且在家中擘餅，存著歡喜誠實的心用飯。」

另見《使徒行傳》第四章 32~35 節：「那許多信的人，都是一心一意的，沒有一人說，他的東西有一樣是自己的，都是大家公用。使徒大有能力，見證主耶穌復活。眾人也都蒙大恩。內中也沒有一個缺乏的，因為人人將田產房屋都賣了，把所賣的價銀拿來，放在使徒腳前。照各人所需用的，分給各人。」

支嶺)的實際生活也的確如初期教會般,採取共同居住及勞動、財產公有、集體共食、並由中央再分配資源的共產生活模式,達到信徒所宣稱之《使徒行傳》第二章的「合一境界」並引以為傲。(4)「耶穌的道德教誨和榜樣:一種不斷引導人們向前的精神」是指建立在「以個人品行端正作為美好社會生活基礎」<sup>13</sup>的耶穌思想楷模之上基督教發展出一種川流不息、在每一個時代裡不斷「再創造」的精神;正如聖經中的使徒保羅「使耶穌的精神適應於他們的時代」<sup>14</sup>,基督教精神成為各個時代邁向理想社會的促進因素(Hertzler 1926)。雖然新約教會和錫安山不論在地緣上或文化上,皆並非實際身處「西方世界」的社會文化脈絡及傳統之中,然而基督教及其思想的傳播乃至於被新約教會「奉為圭臬」,這種「不斷再創造」的內在精神無疑直接影響了新約教徒的價值觀和信仰實踐。如同聖經中使徒保羅的典故<sup>15</sup>,藉由被稱為「時代器皿」的洪以利亞在不同時期發布的不同「時代啟示」(詳見第二章),新約教會再現了由使徒帶領並詮釋以「適應時代」

<sup>13</sup> 譬如強調只要個人循規蹈矩、有德行、重新做人、自我修養而獻身於同胞等等,世界就會朝著公道和安寧的方向前進。(Hertzler 1926, 轉引自陶飛亞 2012:10)。

<sup>14</sup> 在聖經中,保羅原名掃羅,原是一名迫害耶穌信徒不遺餘力的猶太裔羅馬公民,後來卻因見證神蹟而受洗信基督,並致力於傳教。保羅被奉為「外邦人(非猶太/以色列人)的使徒」,他在「耶路撒冷會議」中與耶穌在世時十二門徒中的三人(約翰、彼得、雅各)針對傳教分歧進行斡旋,最後促使基督教不再是專屬於猶太民族的宗教(信徒不必行猶太割禮),而這樣的教義「妥協」(適應於當代)使基督信仰真正廣泛被當時的人們所接受並皈依。因此,保羅被視為基督教發展過程中僅次於耶穌的重要人物。他在巡迴傳教過程中使耶穌的追隨者第一次被稱作「基督徒」,結合其上述對傳教擴張的卓越貢獻,而有時被認為是基督教的實際創始人。

<sup>15</sup> 見前註。保羅自稱為使徒(外邦人的使徒),但由於他並不是耶穌在世時的直接門徒,故未被列入於十二使徒之列。然而在聖經中他多次強調自己的使徒身分是由上帝與耶穌基督所直接選定和啟示,因此位階不在十二使徒之下。從這個角度來看,新約教會歷任「屬靈工頭」、「時代器皿」的使徒身分(尤其是又兼「列國先知」的洪以利亞)之認定可說是如法炮製保羅的典故。

然而有趣的是,同樣是自稱受神選為使徒。保羅並未強調其個人「道地以色列人」(實際出身自以色列十二支派中的便雅憫支派)的身分並積極「為外邦人作使徒」而致力於向「外邦人」傳教,其信念具有某種主動性及開放性。相反的,洪以利亞及其信徒卻在強調/自詡為「真以色列人」(所謂「屬靈」的以色列人,而稱呼當代猶太人只是「肉身」的以色列人)之餘明顯對「外邦人」的態度偏向十二使徒的保守立場(與保羅意見分歧之耶穌門徒「未妥協」前的原教義、具本質論色彩)。以當代台灣地區而言,新約教徒對傳教的態度較消極、甚至刻意區別並與「外邦人」保持距離,洪以利亞(及其同工)雖然時常在「信息」中(及聚會或慶典上)宣稱「外邦人數要充滿」、「萬民流歸錫安山」,但實際上甚少主動對「外邦人」宣教以增加「歸回」教會之人數(外來移入人口非常非常少),其信念具有某種被動性和內向性。事實上,當代新約教徒認為「外邦人」的「歸回與否」即「神選與否」是「神的事」(神的工作),因此不需要主動「人為」傳教,而使徒洪以利亞的「啟示」內容也會自然依照「神意」安排被完成、應驗。

的「耶穌精神」<sup>16</sup>，並實際動員信徒在錫安山（及錫安支嶺）上建構出他們理想中的美好世界。

最後，讓我們拉回到「內在動力說」中第一個層次的討論。**新約教徒／錫安山**的經驗和現象，的確呈現並驗證了基督教思想作為一種深層「文化底蘊」，在促成和實踐烏托邦上具有不可忽視的重要性（先天性潛力）。同時這也在某種程度上（除卻個案的細節差異）解決了「外在動力說」的第一個困境：為何一貫道（非基督教）在戒嚴時期同樣受到台灣政府的「嚴厲取締」且同樣具備「原教旨主義」（fundamentalism）<sup>17</sup>的激進色彩（丁仁傑 2007）卻並沒有像新約教會（基督教）一樣走向烏托邦之路。

第二個層次是「教派」（Sect）<sup>18</sup>的特殊性。可分為兩個部分來談：（1）首先是從「教派」之相對性概念的角度，也就是基督教發展脈絡下「教會－教派」（church-sect）之二元概念架構的對立原則（Weber 1963；丁仁傑 2014）。就這個角度而言，第一個層次的基督教思想雖然為烏托邦實踐提供了「文化底蘊」而具有某種先天性「優勢」，但要讓這種抽象、坐而言的「潛力」（思想）實際轉變為具體、起而行的「能力」（實踐），通常需要由非「主流教會」的基督教「教派」來實現。在此「教派」指的是基督教世界或特定社會脈絡下「對立」於主流（大

<sup>16</sup> 雖然對於新約信徒而言這叫做「恢復／重建基督教的本質」且「絕非人為」（由神／聖靈所直接帶領）而沒有「詮釋」、「適應」的問題。

<sup>17</sup> 丁仁傑（2007）認為：原教旨主義是一種激進的保守主義，其認為特定傳統經典中的字句是絕對無誤的，而要求信徒相信並嚴格遵守聖典中的陳述。雖然這個主義的訴求是要回歸傳統，它的起源卻是現代的，也就是和宗教與現代性的衝突有關。

<sup>18</sup> 筆者在此主要採用發展自 Weber（1963）「教會－教派」（church-sect）之二元對立概念的檢視框架來給予「教派」（sect）這個用詞基本定位。因此在本章中，基督教「教派」並非一般性的泛指基督教「所有分支團體」，而是特別用來指稱在基督教世界或特定社會脈絡下「對立」於主流（大眾化）基督教團體、而處於某種「邊緣性」或具有「激進性」特質的非主流（小眾化）基督教團體。

不過，在一般行文中，因常涉及研究對象之主位（emic）觀點的使用，筆者使用「教會」一詞時只有在以括號「」強調時將其放入「教會－教派」（church-sect）的二元框架中討論，否則皆專指新約教會或指稱一般性的基督教團體。

另外，其他關於中文「教派」及英文“sect”之詞彙的不同翻譯、連結指涉及分類定義，參見游謙（2002）。



眾化) 基督教團體、而處於某種「邊緣性」或具有「激進性」特質的非主流(小眾化) 基督教團體。許多基督教烏托邦社區都是由基督教「教派」依照《聖經·使徒行傳》中的初代教會信仰和生活為範本去建構(Kanter 1972; Wilson 1992; Sreenivasan 2008; 陶飛亞 2012)。這些與主流教會分道揚鑣的「異端教派」通常將聖經文本的訓示「絕對化」,因而帶有某種「原教旨主義」傾向;其中某些執著於「具體執行」聖經經文的理想主義教派團體,便容易走向共同生活和建立烏托邦社區之路。在台灣,新約教會做為一個自始主張「拆毀宗派公會」(江端儀時期)至終宣告「打碎人國」(洪以利亞時期)而同樣被台灣其他基督教團體視為「異端」的教派組織,從過去的激烈街頭行動、激進標語、到現在聚會禱告中仍無所不在的「肅殺」氣氛和言詞,常使其被外人認為具有強烈「基本教義派」(原教旨主義)的色彩。此外,他們不單堅持對聖經文本做出「絕對」解釋、視聖經經文字句為「真理」,並且的確在錫安山上建構他們認為「理想」的烏托邦社區和公社生活,甚至堅決退出「人國」教育體制在「伊甸家園」中對信徒子女實行以聖經為「唯一教科書」的「神本教育」。(2) 其次是從「類型學」(宗教組織型態)的角度,也就是「教派」的絕對性質來談。Wilson (1970) 活化了「教派」(sect) 的概念,使其得以超越原本基督教社會文化脈絡的使用侷限,進而放在更寬廣的(跨文化傳統)脈絡下去應用並分類出各種不同「個性」的宗教「教派」組織: 遵循型(conformist)、皈依型(conversionist)、改革型(reformist)、革命型(revolutionist)、烏托邦型(utopian)、內向型(introversionist)等等<sup>19</sup>。Hardy (1979) 又根據 Wilson 的分類法進一步指出上述類型教派的後三者(革命型、烏托邦型、內向型)最有可能建立公社團體(轉引自陶飛亞 2012:318)。整體而言,新約教會/錫安山的案例在 Wilson 和 Hardy 這樣的「教派類型學」模型下,依然可以被很好地套用和闡釋,因為新約教會的確很大程度上滿足了

---

<sup>19</sup> 中文用詞翻譯引用自丁仁傑 2014:14-15。

Wilson 對於「烏托邦型」教派的特質描述（尤其是人類主動重建美好社群以與超自然接軌的目標），且不論新約教會是否可能是「綜合類型」的教派（同時具有烏托邦型、革命型、內向型教派的重點特質，下面將會詳述），它都的確在錫安山上實際建立起了如 Hardy 所說的公社（commune）或烏托邦社區。

最後，讓我們拉回到「內在動力說」中第二個層次的討論。我們在第一個層次中用基督教（新約教會）的「先天性潛力」試圖說明在同時期的外在推力下非基督教（一貫道）為何沒走上烏托邦之路。而在第二個層次「教派」的討論中我們可以發現，不論是用基督教發展脈絡下「教會－教派」（church-sect）的角度（作為非主流教派）還是用「教派類型學」的角度（作為烏托邦型教派），新約教會／錫安山的「教派」特殊性，的確成為將基督教的烏托邦「潛力」轉為「能力」的實現關鍵。由此我們進一步解釋了「外在動力說」的第二個困境：為何同樣在 1970-1980 年代與政府發生激烈衝突、甚至與政治反對運動結合（如美麗島事件）而同樣是基督教的長老教會（主流教會、改革型教派）最後也沒有像新約教會（非主流教派、烏托邦型教派）一樣在反抗運動後建立烏托邦社區。

## （二）修正與補充：基督教「教派」與烏托邦間的「親緣」理論

我們在前文中提到，Wilson（1970）活化了「教派」（sect）的概念，使其得以超越原本基督教社會文化脈絡的使用侷限，進而放在更寬廣的（跨文化傳統）脈絡下去應用並分類出各種不同「個性」的宗教「教派」組織。Hardy（1979）又根據 Wilson 的分類進一步指出「革命型」、「烏托邦型」、「內向型」三種教派最有可能建立公社團體（轉引自陶飛亞 2012:318）。新約教會／錫安山的案例在 Wilson 和 Hardy 這樣的「教派類型學」模型下，大致上依然可以被很好地套用和

闡釋。因為新約教會的確很大程度上滿足了 Wilson 對於「烏托邦型」教派的特質描述，並且的確在錫安山（及錫安支嶺）實際建立起了如 Hardy 所說的公社團體或烏托邦社區。



不過與此同時，筆者認為新約教會／錫安山的案例，也同樣挑戰了 Wilson (1970) 和 Hardy (1979) 趨於靜態及「一個蘿蔔一個坑」對應的教派分類和邊界。這樣的教派類型學忽略了一個「教派」可能在 **共時性** (synchronic) 上同時具備一個以上類型的實踐特質（外在行動）以及在 **歷時性** (diachronic) 上同一個「教派」可能因不同發展階段而在類型上（內在邏輯）的動態變遷。

以共時性的角度而言，如果依據丁仁傑 (2014:15-16) 引用 Wilson (1970) 分類的整理描述，當代的新約教會同時具備「烏托邦型」(utopian)、「革命型」(revolutionist) 和「內向型」(introversionist) 教派的重要區別性特質，因而模糊（或跨越）了這些類型的邊界。它理所當然擁有「烏托邦型」教派「由人類挺身重建與超自然世界接軌的美好社群」（聖別地、伊甸家園）並實踐「由神明啟示或聖典中得到救贖的生活基本原則」（初期教會共同生活）之特點，但卻又有如「革命型」教派在意識形態上極端拒斥世界的傾向（打碎人國、敵視世俗）。它擁有「革命型」教派「等待外在超自然界介入世界後對世界所帶來之轉變」（末日災難、千禧年主義）且只有「真正信仰者」（新約教徒）才可能獲得救贖的特點，但同時更強調「個人性的改變」（丁仁傑指出這對「革命型」教派的目標而言在本質上不是重點，2014:15）和最終得救／得勝與否「之間」存在直接因果和決定性關聯（不論是追求「靈恩」的內在經驗，還是實踐「神本」的外在生活，尤其是強化「靈生命」抑制「己生命」的至關重要性）。它還擁有「內向型」教派「脫離汙穢世界」（在隔離和管制的聖別地內，過上不論是在心態或生態上的純潔「伊甸生活」並成為「利未人」完全脫俗）以保有成員「聖潔性」（自詡為

「真以色列人」區別「外邦人」、以神本教育再生產「榮耀的」烏托邦成員)的絕緣和封閉特質。因此筆者認為，以新約教會／錫安山的案例來說，它既滿足又超越了這個模型框架，證明了「綜合型」教派在共時性上實踐的存在。

以歷時性的角度而言。Hardy (1979) 採用 Wilson 的教派類型學觀點，但將焦點放在「實踐」公社組織的「可能」類型教派之上，也就是兩者間的「連結關係」，這在相當程度上避開了類型教派的「本質」和界定問題，並且如果就結果論來看，實踐烏托邦社區(公社組織)的當代新約教會即便呈現跨教派的「綜合型」特質，其範圍仍不出(或主要集中於)他所認為可能性最大的三種類型「教派」(烏托邦型、革命型和內向型，見上文)。然而，姑且不論 Hardy (1979) 和陶飛亞(亦引用 Hardy 之論述，2012:318)的延伸分析(將三種「教派」連結並應用於公社組織和基督教烏托邦)是建立在「直接採納」類型教派各自固有特質的「當然基礎」之上，而未對 Wilson 的分類模型進行先檢驗或再修正；重要的是，他們僅強調這些呈現「靜態特質」的類型教派和建立烏托邦社區之間可能存在的「縱向因果」或單向連結關係，忽略了在建立烏托邦社區的「動態實踐」過程之中教派類型可能出現的「橫向變遷」或相互辯證關係。以新約教會而言，其不但兼融了 Hardy (1979) 認為三種類型教派(最可能建立烏托邦社區)的重要特質，而說明了它與錫安山(及錫安支嶺)之間存在高度(因果)連結性並驗證了 Hardy (1979) 關於「可能性」的假說；且這些綜合特質很可能揭示了新約教會作為一個「教派」在「烏托邦化」過程中處於不同階段不同特質的保留和延續，並經由實踐本身的動力(dynamic)而在教派類型上不斷再創造意義及持續變遷。也就是新約教會／錫安山從「內向型」(1960-1970 年代，錫安山事件前，早期的「出世」態度)到「革命型」(1980 年代後，尤其是錫安山事件中，發展出的「敵世」態度)再到「烏托邦型」(1986 年錫安山事件後，重建家園發展出的「創世」

態度，尤其在 1997 年「退出人國」後達到高峰），不同階段特質不斷疊加上去與意義來回詮釋的辯證過程。由此，筆者特別指出，新約教會／錫安山的案例，不只支持了「三種類型教派與烏托邦社區間的直接連接性」之假說，更重要的是，它補充並延伸了此假說的另一種詮釋可能性：經由歷時性的動態實踐過程，一個教派在走向烏托邦之路時於三種教派類型上的持續變遷（遊走）及其在烏托邦社區實踐中新舊特質和意義的反覆辯證（疊加）。也就是說筆者認為它「活化」（activate）了基督教教派與烏托邦運動間本如「父子」的親緣關係（從單向因果對應到雙向辯證實踐）。

## 第四節 研究方法與田野過程

（一）筆者所獲得的研究材料，大致上可分為以下幾種：

### 教會文字

教會自行印刷的各式文字材料，可區分為對外和對內發行兩個部分。前者包括教會書籍 11 冊、單張文宣 31 張、小冊子 1 本，後者則包括教會內部的公告單 2 張、聚會／教學講義 8 張、夏令會「真理測試」試卷 1 張和詩歌歌詞 6 張。

### 教會產品

教會自行加工生產的食品和日用品，包括手工餅乾、沖泡式湯包、梅子、沐浴乳和 2 件教會 T-shirt。

### 網路材料

包括錫安山官方網站的文字資訊，以及教會內部網路提供同步下載的「信息報導」音訊檔、影音檔等等。



## 田野筆記

包括參加聚會、聽信息、上課、訪談、聊天和參與觀察所得的文字記錄。

## 影音資料

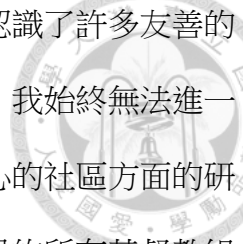
包括造訪錫安山、教會聚會、訪談、聊天、參與觀察活動時的錄音、錄影和相片。

### (二) 田野過程：

不管從哪個角度而言，於公於私，從進到出，這都不是一段太容易處理的田野調查和心路歷程。

我從 2014 年 3 月中開始以電子郵件聯絡新約教會的一位資深同工，在信中表明對於錫安山現象的興趣，以及希望進入錫安山學習和做研究的目的。聯絡了數次皆無下文，直到 4 月初才收到回覆，而在與該位同工碰面、相談融洽之後獲得了參加景美教會青年聚會的機會，逐漸開始了未來半年的田野之路。還記得第一次參加青年聚會時，我彷彿被當作一個「踢館者」來看待，雖然知道信徒們沒有惡意，但引領我參加聚會的同工不斷問我對於錫安山、伊甸家園和神本教育的各種看法，並請其他在座的信徒回答同樣的問題，而我對於錫安山伊甸家園的總總問題意識和拗口的學術用語，都像是在挑戰全場信徒們的忍耐極限。但也是從那個時候開始，我才得以慢慢認識新約教徒們所堅持的「信仰」並試著藉由實作體會他們所深信不疑的「真理」。

從 2014 年 5 月開始，我每週定期參加新約教徒在台北景美的主日聚會、偶而參加青年聚會及特會。即使同教會的弟兄姊妹們都知道我是來做研究的，我依然被稱為「慕道者」，甚至有對我很友善的教友希望我的論文能夠成為一個所謂「生命的見證」，並積極向我解釋任何疑問。我在這一個月裡每個星期至少一天



參與新約信徒的聚會，並在聚會結束後與他們一起共食聊天，認識了許多友善的叔叔阿姨們，得以深度訪談並獲得許多教會方面的資訊。然而，我始終無法進一步得到進入錫安山或當地伊甸家園的許可，無法開展我真正關心的社區方面的研究，因為我終究是個「外邦人」。而另一方面，正和我所參加過的所有基督教組織一樣，景美教會的弟兄姊妹們不斷希望我成為他們的一份子。

我自己本身從來沒有特定的宗教信仰（初次見面時甚至被同工稱為無神論者），自然也沒有任何宗教相關的束縛或包袱。對我來說，只要不違背我個人的自由意志和道德底線，我並不排斥加入一個一開始就知道我是來做研究，且對我十分友善的「信仰」團體。新約教會的有些理念也真的頗令人嚮往，譬如在伊甸家園裡悠然自在、無欲無求的生活態度，確實值得令人虛心求教學習。因此在 5 月底一次意外獲得同工邀約至台北「旭陽山」伊甸家園參觀時，我被戲劇性地丟進了滿是綠藻和蝌蚪的游泳池裡，在信徒眼裡脫離了所謂「外邦人」的行列。這件事後來還成為了當週信息報導的內容之一，被教會視為「萬民流歸錫安山」的見證。

由此，我從 6 月開始隨景美教會例行性地一個月一次同上錫安山「朝聖」，並且在 7 月參加了一年一度的「夏令柱棚」大會，連續 8 天（7/14~7/21）在錫安山上與信徒們同吃同住和生活作息，一同與教友們繪畫支會會旗、一同演練並加入住棚大會前一天晚上的四部合唱團「獻詩歌」、一同參與「大讚美」的行列跳舞，實際並深刻體驗了作為一個「錫安子民」的烏托邦生活，並得以經由實地參與觀察和訪談，獲得許多報導人對於教會和伊甸家園的看法。不過我在夏令柱棚大會中所接觸到和認識的人（主要報導人）大多屬於平信徒，尤其是分在同一青年組的弟兄們，而非有職權讓我參與神本教育授課或長期留在聖別地、伊甸家園裡參與觀察的管理階層，且在初步詢問過後也知道短期內希望不大。因此我的田

野一直卡在一個尷尬的位置，無法進一步獲得關於社區內人們「共食、共活、共生」等實作上的更多第一手材料，而只能停留在教會與社區之間，與平日生活在聖別地外的教友們同進同出。這也是為什麼後來我的論文書寫偏向討論「烏托邦建構與維持」的原因。

我的正式田野調查（聚會、夏令會、朝聖）時間從 2014 年 5 月開始到 2014 年 12 月中旬結束。一方面由於遲遲無法突破而停滯不前的田野狀態，一方面因為一直「試圖但還沒遇見神」的個人體驗。不過在長達 8 個月的田野過程中，我仍取得了十分豐富的第一手材料，並且在這之後，依然與友好的青年弟兄保持聯繫並訪談，對於錫安山這個烏托邦社區的研究和書寫有莫大的幫助。

## 第二章 新約教會／錫安山與烏托邦



### 第一節 新約教會與錫安山的結合：烏托邦化的伊始

#### (一) 江端儀時期 (1959~1966) 與「全備真道」(信仰根基)

新約教會 (New Testament Church, 簡稱 NTC) 源自香港, 由藝名「梅綺」的已故香港影星江端儀 (1923~1966) 所創立。江端儀出生於北京, 後移居廣東及香港。她自幼隨母親接觸到基督教, 曾接受過「點水禮」(基督教受洗儀式的一種), 但真正「信基督」是在 1957 年因宿疾 (胃病) 難治瀕臨死亡、絕望之下轉為尋求宗教上的「拯救」而奇蹟似地痊癒後開始。之後她熱切追求信仰, 並在 1959 年脫離電影圈, 成為一名四處作見證及佈道的傳教者, 以「事主終生」來報答上帝的「大恩」(江端儀 1963:253)。

江端儀的信仰立場曾經歷過數次變更。一開始她在「福音派」教會 (朱肇華 2012:89) 視追求「五旬節聖靈充滿」的教會為「異端」而常在講台上「攻擊」之 (張發誠 1995:39)。但在 1961 年一次講道結束返家、極為疲倦的情況下江端儀經驗了「舌音方言」(glossolalia)<sup>20</sup>, 幾天後她又看見神要藉她的口傳出「真道」(基督真理) 的「異象」, 於是從此轉往參加以往攻擊最力的「靈恩派」禮拜堂聚會, 並回過頭來批評「傳統」基督教會缺乏「聖靈膏油生命流露」只傳講「屬世知識高言大智」而「對神不貞不忠」。江端儀的信仰立場自此傾向五旬節派教義 (彭菲 1997:636), 她開始迫切追求「靈恩」, 每日「靈歌和靈禱」, 並在 1962 年 5 月宣稱受到神的「囑咐」而進入密室記錄「領受」自神的「完備真理」(也被稱為「全備真道」, 下文詳述), 連同自己的信仰經歷以及對「公會宗派」的批

<sup>20</sup> 又稱為「說方言」, 被視為聖靈充滿的直接證據。

判，在 1963 年 4 月寫成並出版《生命證道集》一書。

《生命證道集》是江端儀日後建立新約教會最關鍵、最重要的一本典籍，它的內容奠定了新約教會的教義基礎和價值體系。尤其是日後被新約教徒稱之為「信仰根基」的「**全備真道**」——強調真正的基督徒必須具備「血、水、聖靈」的完全見證，即「領受」過三種「浸」，缺一不可<sup>21</sup>。首先，「血的見證」（血浸）意味信徒承認耶穌的寶血可以洗淨人的罪惡，由此徹底認罪悔改並重生；其次，「水的見證」（水浸）表明信徒「遵行主道、信而受浸」而歸入主的名下，並每日依照《聖經》所示的生命之道活出「基督的樣式」；最後，「聖靈的見證」（聖靈浸）即信徒被聖靈充滿「說方言」，並且不斷順服聖靈、得神能力以追求聖潔<sup>22</sup>。除了上述「救恩真理」之外，江端儀在書中強調她本人的信仰直接來自「神的教導」、未受到任何教派的「錯謬」思想影響，並嚴厲指責所有「世俗娛樂」（如電影、電視、廣播、流行音樂等）皆為「死亡毒素」，是魔鬼撒旦使人「貪愛世界、忘卻神恩」以及「麻醉並汙染心靈」的詭計。因此信徒必須完全拒絕、過上簡樸的生活，而電視、收音機等「灌輸殺靈毒物」的工具更「不應再存在屬基督的家庭裡面」（江端儀 1963:59-63）。

此書的著成與傳播有兩個影響：首先是令當時各教派中有「信仰無力感」或對教會現況不滿者（如聚會所分裂），紛紛接受江端儀的主張，脫離原有教會並自組追求「聖靈能力」的家庭聚會（彭菲 1997:636），也為接受「全備真道」而在日後皈依新約教會的海內外信徒打下基礎（如洪以利亞）。其次是江端儀與包

<sup>21</sup> 參見《新約聖經·約翰一書》第五章 6~10 節：「這藉著水和血而來的就是耶穌基督。不是單用水，乃是用水又用血。並且有聖靈作見證，因為聖靈就是真理。作見證的原來的三，就是聖靈、水與血，這三樣也都歸於一。我們既領受人的見證，上帝的見證更該領受了，因上帝的見證是為他兒子作的。信上帝兒子的，就有這見證在祂心裡，不信上帝的就是將上帝當作說謊的，因不信上帝為他兒子作的見證。」

<sup>22</sup> 新約教會認為基督徒「蒙主血（浸）救贖，是謂重生的人，能見神的國；但若要進神的國，必須從水（浸）和聖靈（浸）而生」。

括其女兒張路得在內的幾位追隨者，一同成立了可被視為新約教會前身、骨幹團隊的「基督靈恩佈道團」(Grace of Jesus Christ Crusade, 簡稱 GJCC)。

儘管江端儀的佈道工作部分得力於「神召會」的協助(張發誠 1995:42),她後來抨擊此五旬節教派(神召會)「充滿宗派色彩及人為的制度組織,雖然相信靈浸說方言,卻不注重靈的敬拜與事奉」(江端儀語,轉引自彭菲 1997:637),再加上受到一位外籍牧師「預言」她身為「神使女」(神的女性使者)的使命<sup>23</sup>,江端儀因而帶領「基督靈恩佈道團」在香港、星馬等地的禮拜堂積極傳講她的「全備真道」並吸收信徒。終於,1963年7月21日一群追隨她的香港信徒首先成立香港教會(當時江端儀在新加坡傳道),事後江端儀查知此日為聖經中「重建聖殿」的日子,認為印驗了她之前見到「7.21 數字反覆出現」的「異象」,因而認定是神的靈「默示」<sup>24</sup>她要她按照聖經中「初期教會」<sup>25</sup>為藍圖「重建」失落千年之「合神心意的新約教會」,且必須「拆毀傾覆公會宗派」。1963年間江端儀的《生命證道集》傳入台灣(張發誠 1995:43),時值台灣「聚會所」大分裂,新約教會因而在台灣吸收了很多聚會所的信徒。

## (二) 張路得時期(1966~1976)與「使徒職分」(教會根基)

1966年江端儀因舌癌過世後,由其女張路得繼承其位。在張路得領導時期做了幾件對新約教會影響深遠的大事。首先,張路得發展出了過去其母未曾強調

<sup>23</sup> 該外籍牧師說:「神要在東方興起一位姊妹作祂尊貴特殊的工…神要特別使用她及一個佈道團傳揚主耶穌基督全備的真理直到地極」、又說「主的靈膏你,要藉著你的手去行各樣大事,釋放那些被鬼魔轄制的人…神要行大事,不但要震動中國,還要震動全世界」。參見張發誠 1995:40-41。

<sup>24</sup> 新約教會稱其為「七·二一默示」,是「聖靈重建新約教會」之紀念日。

<sup>25</sup> 指耶穌死後由12名使徒傳播其教義並形成的初代基督教會形式,新約教徒認為此時的基督信仰和基督教會才是由聖靈主導的「真信仰」和建立的「真教會」,而後從被羅馬帝國定為國教開始的基督教會皆是受「政治玷汙」並挾帶「人意」的「大異端」。

的「使徒職分」之教義，其重要性不亞於其母的全備真道（信仰根基），而被後來的新約教徒稱為「教會根基」並一直沿用至今。簡單來說所謂的「使徒職分」就是確立由「聖靈」揀選的「使徒」為教會實質而唯一的領導者，更是「神的代言人」（張發誠 1995）。並且有了使徒才能傳講全備真道、建造教會、乃至於解開聖經的奧秘（彭菲 1997）。其次，張路得將今日的新約教會領袖洪三期改名洪以利亞，賦予「先知」身分；再次，將錫安山的前身「嘉南農牧用地」賜名「錫安山」，並鼓勵信徒上山開墾（朱肇華 2012）。

然而，1969 年以後，張路得陸續提出一些稱之為「屬靈轉彎」的教會新方向，放下其母江端儀的部分堅持，包括參考其他基督教宗派的書籍、恢復與其他基督教宗派往來、允許信徒看電影和電視等等；又在 1976 年 4 月公告世界各地的新約教會，聲明放棄「使徒工頭」和「時代器皿」的說法，推翻了先前提出的教義主張（彭菲 1997）。簡單來說，張路得放棄其母的激進派路線，改走溫和派的路線。

最後這個「屬靈轉彎」直接導致了新約教會的分裂和權力重組，持守激進派路線的洪以利亞堅決反對張路得的「背道」行為，而在對立了數年之後，張路得從香港派人來台灣「接收」洪以利亞的工作，卻受到台灣眾教會的強烈反彈。最後反由洪以利亞被「顯明」而取代張路得的「工頭」地位，進一步使台灣成為全球性新約教會的新中心。

### （三） 洪以利亞時期（1976~今）與「一人一山」（烏托邦化）

接任新約教會領袖之位的洪以利亞雖然名為「中興」而恢復了原先江端儀的激進派路線，然而他亦保留了部分張路得時期的見解，尤其是「使徒職分」的進一步擴張，將其昇華至「信使徒」等同於「信神」、且「信使徒」還是達到「信

神」的唯一道路（張發誠 1995）。而身為「列國先知」和「使徒工頭」的洪以利亞就是神所啟示「一人一山」（一個人一座山）中的「這一個人」。此外，洪以利亞又在 1979 年 5 月 10 日聲稱受啟示而決定定居錫安山，等同於將新約教會的「總部」從台北南港移到高雄錫安山，當時受到許多同工反對，認為他「神化了一個人和一座山」，然而洪以利亞仍堅持「這一個人」（他自己）和「這一座山」（錫安山）的連結和啟示。

洪以利亞認為，「聖經中的亞伯拉罕要在迦南地、摩西在西乃山、所羅門在摩利亞山、以利亞在迦密山……神才會做事、顯神蹟。所以，神也要他留在「錫安山」，從此地才能發出神的預言和行動」（彭菲 1997: 689）。

就這樣，「一人一山」的啟示成為自全備真道、使徒職分後影響新約教會最鉅的核心教義，也是目前新約教會／錫安山樣貌的烏托邦化伊始。一方面洪以利亞以此為中心發出預言，一方面要求信徒上山「向東方先知懇求神恩」（彭菲 1997）。自此，新約教會與錫安山正式結合，且教徒的信仰實踐被「客體化」於「一人一山」之上，造就了今日洪以利亞與錫安山「神聖化」的局面。新約教會從此走向了「錫安山時代」及宗教烏托邦主義的道路（朱肇華 2012: 98）。

然而自 1970 年代開始錫安山上「出世」的新約教徒與山下「俗世」的國家政府便持續在錫安山的國土使用問題上存在糾紛。政府認為錫安山上的新約教徒非法使用土地並虛報戶籍而要求歸還土地，新約教徒則控訴「人國」（世俗國家）搶奪了「神國」的家園。終於在 1980 年代引發國民黨政府對錫安山新約教徒進行包括「清岳專案」在內一連串的衝突事件，也就是被新約教徒認知為宗教迫害而長達 7 年的「錫安山事件」。

7 年「錫安山事件」主要包括：清岳專案（1980 年 1 月警方強制驅離山上信



徒、1980年5月沒收信徒所有遺留財物、1983年10月搗毀信徒在山上所有房舍建築)，1980~1983年小林河灘事件（遭驅逐信徒在小林河灘暫時居住、群聚抗議後居所再次被警方夷平、信徒遭拘捕入獄），1985年12月機場事件（南洋朝聖團在機場與警方衝突被捕），1986年5月「使徒受難」事件（洪以利亞帶領信徒自行回錫安山紮營準備過夜，與情治人員爆發流血衝突，洪以利亞身受重傷）<sup>26</sup>。

即便如此，新約教徒依然堅守定居、回歸錫安聖山的信念和行動，持續發起社會運動和抗爭。直到1986年底政府才允許原設籍的信徒返回錫安山居住。解嚴後，政府對於錫安山的狀況改採取放任態度，錫安山新約教徒和國家之間的衝突才暫時停歇。

## 第二節 錫安山的發展：烏托邦的「獨立」與擴張

### （一）錫安山作為「獨立」社區與教會「主權」的奠定

經過長達7年的「錫安山事件」後，政府對新約教會的一貫「打壓」政策於1986年開始「從寬」處理。首先是9月允許原設籍的信徒（談、劉三家人共17戶）回到錫安山居住；接著又在10月宣布將「甲種山地管制區」的三民鄉雙連堀地區（錫安山）改為「山地管制遊覽區」，包括新約教徒在內的任何人「不需理由」皆可向當地警局申請「遊覽證」入山（但每次效期為7日）；最後是11月針對「錫安山違法佔有國有土地問題」從寬辦理原使用人的「放租」事宜（朱肇華2012:109-110）。

然而事實上是自1986年底政府「開放」錫安山起，不單新約教徒認為「回

---

<sup>26</sup> 詳參見張發誠1995:21-33。

家」本就是「天經地義」的事、不需要政府的「批准」而沒有一位上山的信徒去辦理所謂的「遊覽證」，就連政府對於此「違法」情況以及信徒在山上所有活動皆不再過問（張發誠 1995:110-111），直到今天（2016 年）亦然。

也就是說，錫安山從 1986 年底開始正式成為一個國家權力（主要是行政體系）所無法有效觸及的自治地方。即使新約教會與國家政府（國民黨）之間的衝突並未因此停歇（教會的街頭行動持續到 1991 年），但至少「錫安山土地爭議」自此被放入一種「懸置」而「維持現狀」的特殊關係及互動框架之中。

在此情況之下，新約教徒透過主體歷史的重構（如反污名化的各種文宣）、實質空間的安排與管制（如自行開發土地並設立哨站和守衛）、集體記憶的再現與傳承（如遺跡保存和舉辦以再教育為目的的冬／夏令會），逐步將錫安山建設成一個在政治、經濟和文化上將國家權力排除在外的「抵制的空間」，甚至建構出一個類似「族群」般的「社區共同體」（張發誠 1995:112-120,123）。

更進一步而言，至少在台灣境內，即使新約教徒一再宣稱要「打碎人國、實現神國」，但實際上除了錫安山這塊土地面積有限、受「上帝應許」而被信徒認為不需要「合法持有」的「神國都城」<sup>27</sup>之外，往後教會並未「以神之名」再越雷池一步「非法占有」其他「人國國土」；與此同時，政府雖然一再宣稱新約教徒「違法侵占」國土（包括宣稱禁止信徒在山上私造房舍），但 30 年來（1986～2016）都「尚未取締」錫安山之內的新約教徒自治狀態，某種程度上相當於「默許」並「讓渡」了有限國土的「主權」給新約教會，而使「國家的雙連堀」在真正意義上變成了「教會的錫安山」。筆者認為正是（也只有）同時立基於這種「懸置」錫安山土地爭議，以及國家與教會雙方在「錫安山以外」土地（國土）之「井水不犯河水」（主權）的「默契」平衡之上，錫安山才真正得以成為新約

<sup>27</sup> 新約教會認為台灣高雄的錫安山是「基督再臨」帶下之「新天新地」的首都。

教會長期自主發展的「獨立」社區。



## (二) 建立典範 —— 「重整家園」與「萬民流歸」(1986~)

在 1980 年以「清岳專案」拉開序幕的「錫安山事件」中，政府對錫安山進行了強制驅離和全面性銷毀，當 1986 年新約教徒「回家」時，除了造林與梅樹之外，基本上從 1963 年起由信徒用雙手辛苦耕耘近 20 年的經營成果已全數歸零，包括供電線路與電動流纜（張發誠 1995:71,75）。在此百廢待興的情況下，新約教徒必須重新打造他們所「想像」的家園，同時也要面對因地處「山地管制遊覽區」而來的觀光客。

與早期經營（即錫安山事件以前，見 2-1-4）很大的不同是，這個時候新約教會已經是以「一人一山」為信仰軸心的時代，錫安山除了是「錫安子民」28 共同生活和實踐信仰的獨立社區外，還是「萬民流歸的聖山」29，因此 1986 年後錫安山的建設目標除了「現下」的「重整家園」，同樣重要的是為「未來」的「萬民流歸」作「準備」。藉由「先知」洪以利亞的「預言」內容，錫安山因而有較清晰及明確的烏托邦想像藍圖和經營動機。

基於「重整家園」和「萬民流歸」的動機和信念，新約教徒將建設重點放在「住宿」和「交通」之上。前者是最基本的提供山上信徒居住及山下信徒朝聖留宿之用，如筆者出田野時被安排居住的「希伯崙山莊」；後者是為了「方便」萬民的「流歸」，因此改善交通不便的實體建設成為優先，如「錫安大道」（從錫安山腳至山上「聖殿」的柏油馬路）的建成徹底改善了錫安山出入不便的問題。山上所有的建設工作都在洪以利亞的領導下，由信徒自行設計（甚至曾有全山規劃

<sup>28</sup> 新約教會的用語，依情境不同而可以有兩種意涵。廣義而言，指所有新約教徒；狹義而言，指實際住在錫安山的信徒。這裡取其廣義。

<sup>29</sup> 簡單來說就是「末日來臨、為求得救、世界各地人民都會來錫安山朝聖」的預言和信念。

的構想)並逐項完成(張發誠 1995:76)。

除了住宿和交通的建設,錫安山的經營理念和特色也從此時建立起來。在洪以利亞的堅持之下,所有的農畜經營以「無毒經營」為首要原則,即不用化學肥料、不灑農藥、不打抗生素或賀爾蒙。而這些標榜「零污染」的產品除了供應山上信徒之用外,多餘的便分配給山下信徒,或者在山上兜售給遊客(張發誠 1995:73)

到了 90 年代初期,錫安山上的各項建設工程已大致完成,而山上所興建的獨特建築、營造出的生態環境及教徒的生活型態,經過媒體的報導和建構,錫安山逐漸被外界賦予某種「神秘性」,開始有了「世外桃源」的對外形象,也吸引越來越多的觀光客入山(張發誠 1995:73,116)。

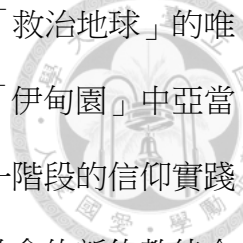
整體來說,這個時期的錫安山,一方面具有強烈主體性建構、抵制國家權力和區別世俗社會之「獨立自主」的內向性(如教會自行「規定」錫安山固定「對外開放」的時間),一方面卻也同時具有接待外人、傳福音、簡報歷史和導覽等以「服事萬民」<sup>30</sup>為理念的外向性。

在錫安山的領導權方面,經過「一人一山」的「啟示」,先知洪以利亞除了是教會的最高領導人外,也同時是教徒信仰的中心。1991 年洪以利亞經由儀式「受膏為王」<sup>31</sup>、代神「執掌神權」後,使他個人的神聖性和權力地位受到更進一步的確認。

### (三) 擴張階段 —— 「回歸神治」與「聖別經營」(1992~)

<sup>30</sup> 接續「萬民流歸錫安山」的信念,受上帝所選的「錫安子民」須在山上接待來「朝聖」的「萬民」並展示各種「榮耀的見證」。

<sup>31</sup> 古時猶太人的一種「受膏」儀式,即把油塗抹或澆灌在人頭上,表示對其身分地位的認可和尊敬。在此新約教會仿效《聖經》中大衛在以色列王掃羅自殺後「接續為王」的儀式。



1992年洪以利亞「受聖靈感動」發出新的「信息」，指出「救治地球」的唯一方法就是「回歸神治」，也就以「神初創的定律」回到最初「伊甸園」中亞當和夏娃的生活方式。於是所謂「伊甸的見證」成為新約教會新一階段的信仰實踐（張發誠:1995:73）。在「先知」的號召帶領之下，全世界地方教會的新約教徒企圖在現世重新打造聖經中的「伊甸園」並過上「伊甸生活」（在神治下不破壞自然的生產與生活，譬如「無毒經營」和「作農夫」的具體行動），而其實踐的地點就在海內外的各個「聖別地」之內。

「聖別地」簡單來說就是「全然神聖而別於世俗之地」，是新約教會對其各地教會所座落或所擁有之土地的稱呼，包括錫安山與「錫安支嶺」<sup>32</sup>；其意義大致等同於「聖地」的概念，但更強調其「邊界」內外性質和意義的全然分野。舉例來說，相同的榕樹樹種、相同的澆水灌溉行為在聖別地內具有神聖性並被賦予價值，而聖別地外的則否甚至「不潔」。新約教徒認為所有隸屬於教會的土地都是由神所「揀選」並「賜予」的，因此不論其來源、規模大小或用途都「全然聖別」。實際上，以台灣境內而言，除了錫安山以外所有教會的「聖別地」都是合法（至少不是公然違法佔有）的私人土地，有的來自信徒個人「奉獻」，有的則是地方教會所「承購」。

典型的「聖別地」規模較大而足以代表一個地方教會，裡面通常包含了聚會場所和經營產業；這樣的聖別地通常會被冠以如「錫安山」般的聖經中地名，或是以新約教會教義／啟示相關的用詞命名，譬如台南的「迦南地」、台北的「旭陽山」、美國的「橄欖山」、東馬的「伯大尼」、「摩利亞山」、「新天新地」、「海角伊甸」等等。然而，新約教徒的教會用地不一定每一個規模都大到足以容納宗教性建築或舉行崇拜聚會，許多「聖別地」甚至只是一塊小型的私人菜圃，但就會

---

<sup>32</sup> 即錫安山以外的海內外教會土地，以錫安山為尊而存在階序性。

被賦予神聖性而被稱為「伊甸園囿」，而信徒在聖別地內的一切行為都是「聖別化」後的信仰實踐。

在「見證伊甸」的信仰實踐基礎上，各聖別地內的產業經營被稱作「聖別經營」，透過先知洪以利亞的「啟示」和動員，錫安山及「錫安支嶺」有了永續發展的信念支持，甚至是「建立國度」的最終目標：

「...祂要我們中間成就亞伯拉罕的應許，讓我們得大福、成大國。所以我們整個生活都是承受產業、聖別經營、建立國度的腳蹤...我們歸回錫安以後，就在這裡擺出全面性的無毒經營。所謂無毒經營是為著讓墮落的人明白才這樣講的，其實就是全面性回歸自然的經營、全然聖別的經營。...什麼是聖別經營？聖別就是歸給神，聖別經營就是所經營的一切都是歸給神的，不但經營的成果歸給神，連經營的過程也是照著神，這就叫做聖別經營...」（錫安靈流 686 期，轉引自張發誠 1995:73-74）

從此之後各「聖別地」互相流通各自的土產（銷售給信徒），譬如錫安山的梅子和苦茶、南非「黑門山」的大豆、東馬「迦密山」的小魚干等等；或者進行再加工的作業；並且開始對外界（世俗社會）設立窗口銷售產品。於是一個各自在空間上獨立卻又彼此串聯的「聖別地」形成一個「整體經營」的體系和供應鏈（以錫安山為集貨和暢貨中心），在此基礎上也更突顯「錫安山與錫安支嶺」作為「基督的身體」（教義）之既存在「階序」又存在「合一」的特性。

90 年代開始，新約教會以「聖別地」作為「見證伊甸」及「聖別經營」之烏托邦實踐的據點開始逐步擴張，不但海外的聖別地經由傳教而陸續建立（大部分在東馬），全台灣至 2014 年止也已有 31 處大小不一的聖別地。以台灣來說，在 1992 年後銷售錫安山土產已成為大部分信徒日常工作的項目之一（張發誠

1995:64)，因而「大大充實了錫安山的收入」(朱肇華 2012:112)。新約教徒一般以對外界「作見證」來強調教會對外銷售產品的「非營利」目的。而就實際面來說，向外銷售產品對於新約教會維持現有、永續經營並持續建立如錫安山這樣的烏托邦社區(或理念村)十分重要(尤其是 1997 年之後)。往後新約教會甚至還發展出以「錫安山」圖樣為產品標誌的「品牌」，而逐漸有商業化的趨向。

#### (四) 完備階段 —— 「退出人國」與「神本教育」(1997~)

我們在前一節敘述了新約教徒在洪以利亞的「啟示」和帶領之下，將包括錫安山在內的「聖別地」重建為「伊甸園」過「伊甸生活」的企圖與經營成果。如果我們把以錫安山為首的「聖別地」當作新約教徒建立並擴張烏托邦社區(或理念村)的一種典範模式，那麼從 1992 年開始主要是「據點」的平面擴張、並著重於物質條件的經營，而 1997 年後則是「權力」的縱向擴張、要求的是精神層面(意識形態)的再生產。

1997 年 4 月 30 日，在新約教會「先知」洪以利亞的號召下，全國的新約教徒子女集體輟學、退出義務教育，包括高雄、台南、台中、嘉義、桃園、台北等地的信徒同步響應。至 1997 年 5 月 10 日，已有百餘名信徒的國中小子女輟學 10 天至錫安山「上課」<sup>33</sup>，並由全國各地的教會分別成立「伊甸家園」<sup>34</sup>供信徒

<sup>33</sup> 聯合晚報，1997，〈各地教徒子女到「聖山」上課〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2014 年 1 月 20 日上線。

民眾日報，1997，〈錫安山伊甸學園神本教育開課〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2014 年 1 月 20 日上線。

台灣時報，1997，〈昨天開始近兩百名學童接受「神本教育」新約教徒子女到錫安山上學〉，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2014 年 1 月 20 日上線。

<sup>34</sup> 新約教徒原本考慮以「伊甸學園」之名來作為對抗舊體制校園的對比訴求，但後來考慮到「學園」過於狹隘、不夠彈性、不足以表現新約教徒兄弟姐妹之間那種「家庭」骨肉般的親密性，因此仍以「伊甸家園」作為反體制教改運動的名稱。

美華報導，第 362 期，〈錫安山發動顛覆體制的神本教育〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_magazine01.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_magazine01.html)，2014 年 1 月 20 日上線。

聯合報，1997，〈伊甸家園，外國也有〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2014 年 1 月 20 日上線。

子女「上學」，而被部分媒體稱之為「伊甸家園在家教育」社會運動<sup>35</sup>。新約教徒對「人國教育」的不滿主要有二：一是不滿教育體制，二是不滿教材。因此台灣的國民／義務教育被新約教會視為「導入錯誤知識」的惡質教育，是「魔鬼的殺靈手段」而「片刻不能容讓」<sup>36</sup>。

新約教會的這一波「退出人國教育」的集體行動，是繼 80 年代「錫安山事件」之後，再次大動作「違法」與國家直接衝突的事件（並非肢體上的）。它不但挑戰了國家機器對於「國民」意識形態的再生產機制及權力，也同時挑戰了主流社會對於「教育」的價值觀（如義務教育與多元教育），因而引起非常大的輿論。我們將在下一章中詳細討論。

重要的是，即使政府一再宣稱將對子女輟學的新約教徒進行「罰款」（以日計算），且學校的教育人員也幫忙勸說，但在新約教徒不為所動的情況下，國家最終還是「讓出」了教育權。這樣的結果徹底改變了新約教會與外界（主流社會／文化）的關係，將錫安山的烏托邦（理念村）性質推向新的高峰。新約教徒自 1997 年開始至今進入了信仰實踐的全新階段——「退出人國」而進入「伊甸家園」（可供「實踐神本教育和生活」的聖別地）中過「以神為本」的生活並培育自己的成員。

以錫安山來說，結合「伊甸家園」的理念和意義後，大量信徒子女進入錫安山接受所謂的「在家教育」，一來使固定居住在錫安山上的信徒人數增加，保障了烏托邦社區的基本人口和勞動力；二來信徒子女從小生長在合「工作、生活、事奉、教育」為一體的另類社會生活之中，與聖別地產生紐帶和記憶連結，而更容易對教會和其信念產生持續性的認同和歸屬感；三來信徒的關係更加緊密，形

<sup>35</sup> 美華報導，第 362 期，〈錫安山發動顛覆體制的神本教育〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_magazine01.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_magazine01.html)，2014 年 1 月 20 日上線。

<sup>36</sup> 請參考：新約教會基督靈恩佈道團，2007，〈變質的人國教育〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_01\\_distort.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_01_distort.html)，2014 年 1 月 20 日上線。



成一個跨越世代的大家庭，彼此以「親屬稱謂」相稱（如年輕一輩信徒稱呼洪以利亞為「阿公」），並經由濡化自然產生「共同體」的感覺，保障了教會和烏托邦社區（理念村）的永續發展。



### 第三節 錫安山的現況：烏托邦社區的社會生活

#### （一）神本生活與教育

新約教徒認為「神乃萬有之本」、一切應照「神初創的定律」來生活和學習。這樣一套以上帝為主體、奉神旨為圭臬的「神本」思想是教徒的基本信念和人生的最高指導原則。神旨出自於過去聖經中的記載和今日先知口中的信息，在先知的號召帶領之下，新約教徒企圖在現世重新打造聖經中的「伊甸園」過「伊甸生活」。在 1997 年教徒子女退出學校、逕行由教會帶回教育之後，這套神本思想和文化的傳承有了基本的保障，大量信徒子女脫離世俗社會、回歸聖別地生活和學習，而這也是「伊甸家園」之名正式出現的時候。

經筆者觀察，錫安山的神本生活和教育是分不開的。一方面是因為在伊甸家園中強調每一份子的終生學習、以上帝和大自然為師，另一方面是因為他們的教育本身並沒有「異化」於他們的日常生活和所需、或被特別在時間和空間上固定獨立出來進行。

依照教育內容的性質，筆者將錫安山伊甸家園中的主要教學項目分成三類。第一類是「基礎學科教育」，主要是培養伊甸學子最基本的能力，包括語文能力（華語）、運算能力（數學）和對大自然的認識（自然）。第二類是「生活技能教育」，也即透過信徒在聖別地實際生活所需的工作從做中學，諸如耕作、養殖、建造、

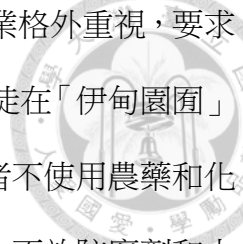
電腦等的知識和技能。第三類是「屬靈真理教育」，這個部分的教育內容對教會來說重要性不言而喻，包括聖經「真理」(如創造論和末世觀)、神本思想(以「神國」對抗「人國」)和屬靈能力(以「靈生命」對抗「魂生命」)的培養。

對 18 歲以下編制於「青年組」、「少年組」、「兒童組」的信徒來說，早上 5 點前起床後開始早禱、讀聖經是每日例行事務，之後在中午前的時間進行教會安排好的學 / 術科學習 (如華文、數學、美術等)，下午則依照分組工作 (如農耕、木工、備膳等) 並從中訓練生活技能，晚上則上山參加在聖殿的聚會或在山下繼續進行相關課程的學習，直到晚間 10 點鐘準備就寢。以上的作息時根據年齡層或臨時狀況會有所調整或調動。

至於超過 18 歲的「大青年」和年長信徒，最主要的生活差異就是省去了學習時間 (尤其是基礎學科)，相對花更多時間在工作和事奉之上；並從受教者轉化為教學者，承擔了帶領、輔導小羊群的責任。對於他們來說，除了繼續藉由神本生活歷練成為真正的「伊甸人」之外，追隨並學習先知「洪以利亞」為神所完全奉獻的精神和腳步、接受先知的諭示和教誨，以便提升屬靈方面的修為更是終身都要不斷精進的課題。

## (二) 環境保育與生態村

除了神本教育，錫安山另一項區別於世俗社會的是教徒對生態環境保育的優先重視，事實上這也是神本生活所強調的一部份——回歸神治 (自然) 的伊甸園。新約教徒力求最大化地保存聖別地內生態系統的原初狀態，並盡可能減少人造設施對自然的破壞或汙染，譬如游泳池內供孩童戲水的池水不用氯氣消毒而充滿綠藻、在廢棄的雞寮裡搭帳棚居住、馬桶以簡單的桶子和蓋子架設並以乾草覆蓋代替沖水設備等等。



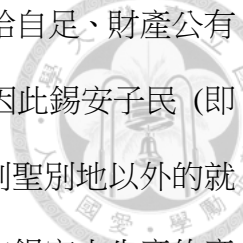
伊甸之初是個自給自足的富裕時代，因此新約教會對於農業格外重視，要求聖別地內每個信徒彎下腰來「作農夫」、吃「伊甸菜」(野菜)。信徒在「伊甸園圍」裡所種植的作物及畜養的牲畜皆在天然無毒的環境中生長，前者不使用農藥和化學肥料，後者不打抗生素和餵食含賀爾蒙的飼料，就連加工品也不放防腐劑和人工添加物。新約教徒認為如此的生態及收成品才是「真的、純的、全的」，許多平日在聖別地外工作的信徒只向錫安山的販賣部或地方教會的「糧倉」購買食品和日用品，甚至有信徒表示吃過伊甸食品之後一進世俗市場就可以嗅到滿是抗生素的怪味。

伊甸家園內的生態保育還不僅於此，信徒們充分利用外人眼中的殘餘物(如廚餘和排泄物)，利用自然的方法分解重新納入生態循環之中，或成為有機肥料、或培育真菌、或培育蚯蚓以利肥沃土壤等等。

新約教會認為，今日的高度科技文明是人類墮落、離開伊甸園之後才發展出的「無神文化」，因此對於科技產物如電視、電腦、手機、網路等，能不用則不用，或者嚴加管制。有趣的是，當這些科技產物被以「幫助聖徒侍奉神」或「見證神榮耀」等目的來使用的話，則被排除於禁忌(禁用)之外，譬如錫安山上的信徒仍然天天使用車輛加快移動速度、並幾乎無時無刻都在使用攝影機記錄伊甸家園內的大小事務以見證神家的榮耀。

這些對於科技文明的反抗，甚至還包含了用電的節制。在錫安山上的供電並非 24 小時都開放，而是規律性地在清晨約 4:00~4:30 開始供電、晚間 11 點左右斷電。筆者認為其原因主要有三：強制作息時間正常、節約能源、提早適應末日災難後無電可用的日子。

### (三) 生產與消費

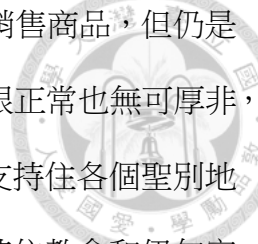


在錫安山伊甸家園裡，信徒居住並依靠這片土地，過著自給自足、財產公有的集體生活。教會每天在中央廚房提供聖別地內的信徒三餐，因此錫安子民（即定居在錫安山的信徒）基本上是不需要為了生存而「出社會」到聖別地以外的就業市場進行勞動、生產以賺取工資養活自己。正因為錫安子民在錫安山生產的產品多用於自給，而非著眼於產品的交換價值，因此目前筆者未發現在人與物、人與勞動之間發生「異化」的情況，因為每一粒米、每一株菜、每一塊肥皂都是錫安子民（或其他聖別地的信徒）平日生活和工作的「心血結晶」。

根據筆者觀察，新約教徒對於生活中物質的需求和慾望一般來說並不高，或者受到壓抑，尤其是聖別地內的信徒。錫安山上的資源雖然依照信徒的不同需求來分配，但因為有明顯禁慾或迴避奢侈生活的傾向，一般信徒中其實每個人所獲得的資源在質量上落差並不大。當然額外的需求和慾望，可以藉由用私人金錢去販賣部消費來滿足，譬如冰棒、沖泡湯包、鉛筆盒和帽子等非必需品。雖然在財產公有的伊甸家園裡看不太到個人資本累積的明顯途徑和需要，但其實教會仍會對某些身居要職、固定工作崗位的信徒（譬如「執事」）額外給予金錢補貼，因此信徒有意識地累積私有財在伊甸家園中仍有可能發生。

事實上，新約教會各聖別地所生產出來自給自足的產品，早已達到供過於求的地步，也早已在各聖別地中建立起互通有無的網絡。以錫安山所生產的產品來說，在錫安子民（約 2、3 百人）自給自足之餘，還可提供山下前來朝聖的信徒飽餐，又可在錫安山上儲備約兩個月的糧食，又可以把農產品運送至其他聖別地，最後還可以外銷給觀光客。因此「遺世獨立」的錫安山（在經濟上）實際上既不孤獨，也未棄世而去。

對於產品外銷給觀光客或設門市兜售產品的情況，教會「同工」（地位僅次於先知）的解釋是為了向世人「做見證」、展示新約教會受神恩寵所得的豐盛，並非



為了「賺錢」之目的。筆者則認為，教會雖然並非為了斂財而銷售商品，但仍是在做見證之餘積極謀取信徒捐獻以外的收入。然而其實這一點很正常也無可厚非，畢竟新約教會沒有什一稅的規定，教會收入並不穩定，又必須支持住各個聖別地的龐大開銷，因此將多餘的產品轉換為可靈活運用的資金以維持住教會和伊甸家園的正常運作本就是一個絕佳策略。然而，隨著聖別地內的自用產品流入市場成為消費商品，日後會否為了迎合市場需求或賺取更多利潤，而使聖別地內的勞動生產逐漸脫離生活、產品逐漸商品化，抑或助長信徒累積資本的風氣，甚至註冊法人企業導致烏托邦社區（伊甸家園）的瓦解，是一個值得長期觀察和追蹤的議題。

#### （四） 出世觀與烏托邦建構

筆者認為新約教徒的出世觀與烏托邦建構之來源至少有三個。第一是對於人類始祖原初在「伊甸園」中美好生活的嚮往；第二是在末世論大災難來臨時乘坐現代版的「挪亞方舟」以倖免於難；第三是在耶穌再臨前預備好「神的國」等待基督作王。這三個信念不但沒有衝突，反而可以同時存在。

首先，對新約教徒來說，錫安山受神所揀選為「聖山」是成就神「永世計畫」的第一步；也即基督再臨於地上建立祂的王國、統治世界 1000 年，就從信徒預先打造好的「神國」典範——台灣的錫安山開始。其次，新約教會在全台灣乃至於海外各地都有由神所「顯明」的聖別地；這麼多與世隔絕的聖別地，如同一艘艘大小不一、載客量有限的「挪亞方舟」，截然區分了聖/俗、救贖/毀滅，而新約教徒相信他們是在末世大災難中聽從先知預警和帶領「上船」的倖存者。最後，對於神初創大地賜給人類居住之伊甸園的美好想像，正是新約教徒在現世建構「伊甸家園」的藍圖。這三個出世觀的信念可能促成了由先知帶領的新約教會，

積極尋地建立烏托邦社區。

在伊甸家園中，19、20 歲以後的「大青年」可以選擇是否繼續留在聖別地內生活、作個全心全意事奉神的「利未人」，抑或踏入世俗、出社會工作。選擇前者的人將由先知差遣至各聖別地內繼續集體公有的神本生活，且理所當然受到教會高階管理者更多的肯定；選擇後者的人則從此開始有經濟和競爭壓力，但享有更多的個人自由和私人財產。不過無論選擇何者，新約教會都秉持「一日伊甸家園，終生伊甸家園」的原則對待這些信徒，因此即使出社會工作者大多仍定期上錫安山維持與伊甸家園的聯繫。

## （五） 其他

新約教會裡的新生兒，有些會以特別的「字」去命名（通常出現在父母雙方都是教徒的情況），也就是除了姓氏以外，後代成員中常出現名字裡出現同一個「字」的情況（也許是第 2 個字、也許是第 3 個字），譬如：洪 X、錫 X...。這些「字輩」是依照新約教會／錫安山的「大家長」洪以利亞（先知）在新生兒出生的那個時期所得的特殊「啟示」或「神喻」所賜，和教會信仰息息相關，因此在教會中會有如「洪字輩」、「錫字輩」、「伊字輩」等說法出現。新約教會後代成員「字輩」的出現反映漢名中的「輩分」規則之使用，新約教徒往往可以藉由名字中的「字輩」來初步判斷彼此相對年紀或世代差距；又因為特殊「字」的使用規則與特定年代的「時代啟示」直接相關，因此又可以由此定位信徒大概的出生年代及約略年齡，甚至是伊甸家園裡的「同梯」成員。

新約教會裡「字輩」的使用，除了標誌所屬成員的相對輩分、絕對年紀並反映新約教會不同階段的信仰實踐（之關鍵字）外，更重要的是它承認了新約教會及「伊甸家園」作為一個超越原生家庭的「家」的存在和優先性。對於教會來說

這些孩子都是「屬於神的」，而虔誠的信徒家長通常也這麼認為。

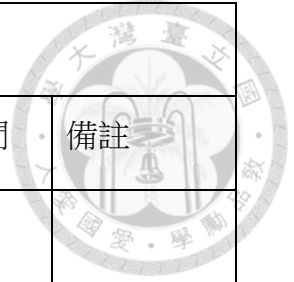
這種對於團體優先於家庭、弱化社區以內之專屬關係（如夫妻或家庭）的重視和強調原則上與 Kanter（1972、1973）指出的「斷絕」（renunciation）之「委身機制」（commitment mechanism）及看法相一致：「公社主義（communalism）和家庭主義（familialism）是對立的原則....存在有社區力量和家庭力量之間的反比關係。」（Kanter 1973:282）亦與 Spiro 對 Kibbutz 的公社集體教育之調查結果相同（2004:558）。但仍有些許差別。

以台灣境內來說，在錫安山以外的各地方聖別地（錫安支嶺）伊甸家園，為了確保新約教會的價值觀（真理）能完整、不受干擾地由虔誠信徒「複製」給下一代，信徒子女（通常家長仍在世俗社會工作）一週內只有周末不到一、兩天的時間回到自己（聖別地外）的原生家庭並過夜，其他時間都住在隔離的聖別地內接受「神本生活」及教育（除非外出參加聚會）。

不過如果原生家庭就在「聖別地」（烏托邦社區）之內，尤其是在錫安山上定居的「錫安子民」之家庭，由於生活場域已完全是「伊甸家園」涵蓋範圍，且雙親基本上都是虔誠的「利未人」，那麼教會仍然會以核心家庭為居住單位，讓信徒子女在結束一天「神本生活」（包括神本教育）之後回到核心家庭的住所過夜，並不會再刻意與雙親隔離。當然，如果是原生家庭仍在「世俗」而被送上錫安山接受教育的信徒子女（通常年齡已在 16 歲已上），除非信徒家長上山「朝聖」，否則基本上一待就可能長達半年，不會回到山下的原生家庭與雙親見面。且「錫安子民」下山亦要經過正式書面申請和許可（見表 1）。

表 1：錫安山聖徒外出單（由筆者記錄並製作成表）

錫安山聖徒外出單					
姓名	外出事由	外出地點	外出時間	回來時間	備註
批示人      輔導： 組長：					



藉由在日常生活（而非只有在聚會）中實行的親屬稱謂，譬如：依照年齡及世代差距稱呼洪以利亞為「阿公」或「阿祖」、中年弟兄為「叔叔」或「阿北」、青年弟兄為「哥哥」等等。不論實際生活在「聖別地」內或外，新約教徒有意識地將彼此之關係比作「家人」（不只是「弟兄姊妹」而已），而教會就如同他們的「家庭」，錫安山伊甸家園（烏托邦社區）則是他們理想的「家屋」和「家園」，而先知洪以利亞則是這個「家」的「大家長」。新約教徒在團體／社區（尤其是伊甸家園）中這樣的「家」及親屬關係的延伸和實作，基本上已超出一般基督教團體對於基督徒是屬靈上「弟兄姊妹」卻只停留在「稱謂」層次的使用和認知。並在一定程度上化解了傳統認知（如 Kanter 1973；Spiro 2004）中公社內部存在之「團體」和「家庭」間的對立關係。

#### 第四節 烏托邦內、外動力的結合：

##### 基督教烏托邦的「人和」

##### （一）烏托邦外在與內在動力之間的有效結合



## 意義轉化



筆者在本章中已交代了新約教會／錫安山走向烏托邦的歷史縱深與當代特徵。讓我們回過頭來檢視有關烏托邦內、外動力的討論（見第一章第三節），筆者指出新約教會／錫安山（作為一個基督教烏托邦）在烏托邦實踐條件上可能具備某種「天時」與「地利」，然而這僅僅是一種先天性潛力，而實現的關鍵不單在於「教派」，更在被筆者稱之為「人和」的新約教徒「能動性」展現之上——由「人」（教徒）作為主體去有效整合（詮釋）「天時」與「地利」（烏托邦內外動力）、使之為「人」所用。

承接前文（第一章第三節）的討論尾聲，更進一步地，新約教會／錫安山作為這種特殊類型「教派」而具有的信仰實踐特質（詳見前文討論）揭示並說明了張發誠（1995:124-125）關於新約教徒建構錫安山存有「本質性內在動力」的提示。筆者認為，新約教徒除了將基督教思想的「先天性潛力」結合於其「教派」絕對化、本質性的獨特教義（如順服先知啟示和帶領），更重要的是：新約教徒藉由（內外動力）意義的有效類比與整合，（先由外而內）將客觀的外在經歷 **轉化（詮釋）** 為主觀的內在體驗，（後由內而外）再生產／再建構出了信仰實踐的「新義」，進而真正轉化「潛力」為「能力」而實現了烏托邦社區。

以「錫安山事件」為例，新約教徒將此事件中 7 年被壓迫的外在客觀經驗結合於（並強化）內在本有的末世論，將其解讀為聖經的再現，成功「轉化意義」使之成為印驗教義的主觀宗教體驗，而其（使徒先知動員下）任何反動皆為信仰實踐。於是強制驅逐變成了「受難記」，街頭行動變成了「聖戰」。總而言之，作為「信心考驗」的錫安山事件，不但轉化並再強化了教徒的意識形態（神要人認識「一人一山」的重要），更堅決了教徒「回家」後重建獨立自主（烏托邦）社區的具體行動（實現神國）。

## 相互整合



在新約教會／錫安山的案例中，我們可以發現，建立烏托邦社區的外在動力不但並非截然二分於內在動力。某種意義上而言外在動力（國家機器客觀壓迫）甚至成為了內在動力（信徒主觀認知為再現基督徒受難）的催化劑和養分（透過意義轉化而強化信仰實踐，見上文），而內在動力也在某種程度上影響了外在動力的生成和強化（譬如：新約教徒早期在錫安山上的「出世」生活令政府管理困難並疑心，而後來信徒依據「信仰實踐」所做的激烈反抗也導致政府更嚴重的打壓）。當然，在這種可能相互滋長的烏托邦內、外動力之間，筆者所要強調的是新約教徒「能動性」（agency）的展現，有效結合了內、外動力並賦予其（烏托邦化）在信仰實踐上的新義，進而在先天條件的優勢基礎上，真正在錫安山上實現、創建了基督教烏托邦社區。

### （二） 錫安山：一個出現在東方的西式基督教烏托邦

陶飛亞（2012）引用 Hardy（1979）和 Gerald（1998）的考察指出基督教教派的三項特點對於實踐烏托邦的關鍵性，並且也是「英、美基督教烏托邦」的普遍特點：（1）激進而堅持對聖經做出極端解釋，並堅信只有耶穌再臨才能實現人類在世間的集體得救（千禧年主義），而實行早期基督教（初期教會）公社生活則是等待耶穌再臨的條件。（2）認為自己是受神揀選而掌握特殊啟示的團體，因而對外界社會表現漠視或敵視態度，並要建立一個與世俗社會隔離的獨立社區，以便在這個社區（烏托邦）中實踐與外界完全不同的社會經濟制度，並呈現該制度的優越性，然後希望以此模式影響外在社會。（3）通常興起於政治經濟動盪不安的年代，並總是與具備“*chrisma*”的精神領袖連結；而這些「魅力領袖」通常對信徒實施最大限度的影響和控制，並宣稱「千禧王國」迫在眉睫，以吸引大眾

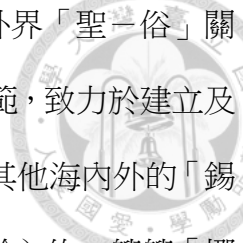
放棄世俗的改革或革命，轉而致力於建設一個宗教性的理想社會（陶飛亞 2012:12-13, 321-322）。

筆者發現，新約教會的所有特質非常驚人地幾乎完全符合這些描述。新約教會做為一個自始主張「拆毀宗派公會」（江端儀時期）至終宣告「打碎人國」（洪以利亞時期）而同樣被台灣其他基督教團體視為「異端」的教派組織，他們不單堅持對聖經文本做出「絕對」解釋、視聖經經文字句為「真理」，並且還在「伊甸家園」中對信徒子女實行以聖經為「唯一教科書」的「神本教育」。由此在錫安山和各地伊甸家園中，基督教的「創造論」（上帝一次性創造所有天地萬物並依自己模樣創造人類）取代了科學的「演化論」（世間萬物經由長時間演變而從原始簡單生物慢慢進化成為複雜物種、人類與猿類具有親緣關係）成為原生信徒<sup>37</sup>對世界和人類起源的「基本常識」（真理）；以「神為本、人未末」之從屬關係和指導原則去培養並成為終身奉獻神（順服先知和教會領導）的「利未人」也被建構為信徒「人生意義」之所在。

他們視己為唯一正統而受「聖靈重建」之新約時代的基督教會（故稱新約教會），擁有符合聖經記載初期教會代神發出「預言」和「啟示」並傳揚「真理」（全備真道）且「神授」領導權（一元領導）帶領教會的使徒先知（整個體系興於江端儀、確立於張路得、完備於洪以利亞），因而所屬成員才是真正（滿足聖經條件）的「基督徒」。新約教徒自我認知為「神之選民」並強調此身份的聖潔性和優越性；他們自詡為「真以色列人」（屬靈的以色列人）以此來區別所有非新約教徒的「外邦人」<sup>38</sup>，而在個人（聖徒）、團體（新約教會）、土地（聖別地）、

<sup>37</sup> 指從小在伊甸家園（烏托邦社區）中成長並接受濡化、尤其未接受過世俗教育的土生土長（native-born）教會成員。

<sup>38</sup> 對新約教徒來說：首先，所有不信耶和華神（上帝）者都毫無疑問被視為「外邦人」（因此只有基督教徒和猶太教徒例外）。其次，關於以色列人（猶太人）在舊約時代中作為「上帝選民」的本質論問題，新約教會以新約時代後「屬靈的以色列人」（信耶穌基督者）才能獲得上帝「恩典」以區別「肉身的以色列人」（血統上的猶太人），因而排除了猶太教徒（只剩基督教徒）。再



治權（神治）、國度（神國）等不同層次上，建構並劃分出與外界「聖—俗」關係的絕對分野和階序。新約教徒以錫安山及其經驗為軸心和典範，致力於建立及拓展隔離的獨立社區（聖別地），並企圖複製「錫安山模式」到其他海內外的「錫安支嶺」實行；他們一方面視其為逃離當代末日大災難（末世論）的一艘艘「挪亞方舟」，一方面視之為迎接未來耶穌再臨後（千禧年主義）的一處處「新天新地」，因而必須「預先」打造這些獨立社區（聖別地）為信徒做好「避難」（世界末日）和「得救」（升空被提）的準備。

結合上面兩種意義，在這些烏托邦社區（聖別地）中，以錫安山作為最高典範，新約教徒不單有意識地實踐了一般基督教烏托邦存在的公社（commune）或教派他們認為身為一個「基督徒」應有的生活方式（初期教會），還將其與他們認為身為一個「人類」應有的生活方式（伊甸園）作結合，在同一個時空中企圖完美實現兩個在聖經中不同時空的社會生活。在錫安山上，新約教徒同時建立起他們認為最理想的生活方式與生態環境，也就是結合了「共同生活」和「伊甸生活」，並強調這種「回歸神治」合「工作、生活、事奉」三者為一體的「神本生活」是解決當代人類發展和生存的唯一道路，而在世界各地「錫安支嶺」開始複製起錫安山的經驗向人類「做見證」，認為這是身為「神之選民」的「使命」和「託付」。

以台灣經驗的錫安山來說，走向烏托邦的外在動力不只是「戒嚴時期」普遍性的政治壓迫或宗教管制氛圍，其關鍵應是 7 年「錫安山事件」（1980~1986）中被新約教徒主觀認知為「宗教迫害」而以生命和身體「銘記」的一連串真實、具體「被剝奪」經驗（無家可歸、財產被搗毀、教徒下獄、教徒上山被集體毒打

---

次，依據新約教會的教義，不屬於新約教會的基督徒皆是「見證不完全」的基督徒，且受到「宗教」（被視為「人意組織」的其他基督教「公會宗派」）的挾制而非「真信仰」，因此又排出了其他的基督「教」徒。最後的結論是，狹義而言，所有非新約教徒者都是「外邦人」，只有新約教徒才是秉持「真信仰」的「基督徒」，因而是末後時代受神所揀選的「真以色列人」。

等等)之反動。然而「時勢造英雄、英雄造時勢」，關鍵中的關鍵，卻仍然直接建立在 1980 年代前後發出「一人一山」啟示、而將往後新約教徒信仰徹底「客體化」到他自己和錫安山的教會領袖「先知」洪以利亞身上。在特別強調「聖靈充滿」經驗、見「異象」和由「神之寶座唯一代言」領導的新約教會中，洪以利亞充分運用自己的個人魅力、詮釋能力和領導手腕，成功將其個人見解和個人經驗結合於「末世論」和「千年王國」教義，在錫安山事件中逐步確立「信先知」等同於「信神」的至高地位和絕對影響力，最終成功動員教徒實踐「神的啟示」（他的理想）——一個以錫安山為「聖城」的烏托邦。

### 第三章 神本教育——伊甸家園與伊甸人的養成



#### 第一節 新約教徒的在家教育

##### (一) 背景：國家教育體制之內或之外的選擇

首先讓我們檢視一下新約教徒 1997 年「退出人國」而自行在「伊甸家園」內進行「神本教育」的社會背景和興起條件。

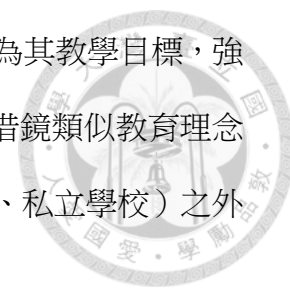
台灣針對國民／義務教育的教育改革（簡稱教改）自 1994 年 410 教改聯盟發起訴求後至今腳步未歇。在這漫長歲月裡幾經政黨輪替，不論是政府、民間團體或學生家長對於「教改」的合理性和延續性，似乎存在某種超越政治立場的默契和共識。台灣推行教改逾 20 年，改來改去，問題和爭議百出，政府官員也不止一次公開承認「教改失敗」。那麼，台灣義務教育或國民教育階段的學子除了進入體制內的公、私立學校當「教改白老鼠」的選項外，還有沒有其他的受教選項呢？

由人本教育文教基金會（簡稱人本基金會）創辦的「森林小學」是一個體制外學校的代表性案例。這種另類學校（alternative school）或另類教育（alternative education）與多數服膺於政府法規及社會價值觀的教育形式不同，提供學子主流學校外的其他教育場所和教育機會<sup>39</sup>。另類學校為了對抗升學主義的滲入，以不同於主流學校的教育方式試圖顛覆「文憑主義」的固有價值觀，其認為除了高待遇的出路外，生命應當更豐富、更精采<sup>40</sup>。如英國夏山學校（Summerhill School）

<sup>39</sup> 王俊斌，2008，〈臺灣政治解嚴以來另類學校的變革〉，收於《解嚴以來臺灣教育改革的省思》，蘇永明與方永泉編，頁 274，臺北：學富文化。

<sup>40</sup> 高嵐書，2011，〈錫安山新約教徒宗教自由與義務教育的衝突〉，國立成功大學法律學系碩士論文，頁 94。另外，黃武雄（1997）認為「文憑主義」是升學主義的根源，也就是利用升學作手段來追求文憑的「附加利益」（如高待遇的工作）。

和美國瑟古學校 (Sudbury Valley School) 皆以「自由與民主」為其教學目標，強調訓練學生自我動力、自我負責。人本基金會的森林小學即是借鏡類似教育理念的台灣另類學校，提供作為「教改實驗學校」（即體制內的公、私立學校）之外的另一種教育選擇。



除了另類學校，在家教育 (homeschooling) 也是一種體制外的教育方式。在家教育有時也被稱作「在家自學」或非學校教育 (unschooling)。其往往被粗略認知為「離開校園」而「在家裡」進行學習的教育方式。對在家教育更為精細的描述是：「民間團體或家長基於教育理念，自行組織機構或在家施行教育，不在固定校區，並以實驗課程為主進行教學，以實現其教育理想。」<sup>41</sup> 比諸森林小學，它強調更具開放性的教育場域，更彈性的教育方式和教學時間，以及更自由的課程內容和「老師」（譬如以大自然為師，或者授業者並非專業教師）。在全球在家教育的思潮和推廣之下，台灣自 1998 年由台北市政府首先試辦，中央政府並在 1999 年修訂《國民教育法》承認在家教育／非學校教育的合法性，2002 年則正式納入俗稱「在家教育施行法」的《非學校型態實驗教育實施辦法》<sup>42</sup>。自此每位國民／義務教育階段的適齡學童享有同等權利去選擇／接受適合自己的教育方式<sup>43</sup>。而在家教育本是被排除在狹義教育體制「之外」的異類，現在成為了廣義教育體制「之內」的他者，一種非主流、非正規的教育形式，但理所當然地成為了中華民國國民的合法權利。

選擇在家教育的動機和理由可分為許多種類<sup>44</sup>，其中因「特殊信仰」之故而

<sup>41</sup> 張碧如，2006，《教與學的另類可能：在家教育自主學習之個案研究》，頁 9-10，臺北：五南。

<sup>42</sup> 《國民教育法》自從民國 88 年（1999 年）修正以來，第 4 條第 4 款明定：「為保障學生學習權，國民教育階段得辦理非學校型態之實驗教育，其辦法由直轄市或縣（市）政府定之。」

<sup>43</sup> 這裡會出現的一個爭議是：究竟誰有資格「代表」尚未有足夠判斷和行為能力的學童，決定其應該「適合」用哪套教育方式和學習些什麼？

<sup>44</sup> 依照筆者整理後認為，若排除特教生所需要的在家教育（譬如過動兒的閱讀治療），一般台灣家長選擇在家教育的理由和考量點大致可分為 6 種，分別是：家庭優先、學習環境、學習成效、獨尊智育、考試壓力和特殊信仰。

選擇在家教育的宗教團體，如中華基督教慕真在家教育協會（簡稱慕真協會）便是其中具有代表性的案例之一。他們明確將帶有西方淵源的當代在家教育思想與基督教經典做結合，並以此作為抵抗義務教育的論述基礎：



相信教養子女是神託付給父母的天職，而不應由政府或學校負擔所有的責任。因此鼓勵父母在不違背政府法令的原則下，全職在家教育自己的孩子。鼓勵父母以聖經為生活各方面的最高準則，先以身作則，再藉著在「信心」、「德行」、「知識」（彼得後書 1 章 5-7 節）各方面循序並均衡的教導，以培養出敬虔的後代。相信在家教育是一種生活革新運動，在真理原則中建立蒙福的家庭，為國家社會注入正面積極的影響力。<sup>45</sup>

不過，即使慕真協會有自己的宗教立場和另一套對教育的想像，我們可以從其聲明中發現該團體的「溫和派」路線，也就是尊重世俗國家所具有的支配性地位和遊戲規則，只在法律範圍內進行斡旋並提倡在家教育（就像是傳教），且其教育目的最終仍為積極入世。

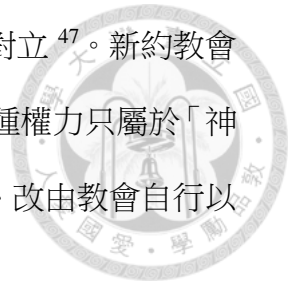
然而，另一個在家教育的代表性案例卻完成不同。以錫安山為聖山的新約教會雖然也是基督教信仰，其對於國家義務教育的抵抗走的卻是原教旨主義（fundamentalism）<sup>46</sup>的「激進派」路線。新約教會主張避世於「聖別地」並企圖在錫安山上重建聖經中的「伊甸園」。因涉及國土使用上的爭議，解嚴之前的國民黨政府視新約教會為離經叛道、妖言惑眾的「邪教」，而進行一連串被教徒所

<sup>45</sup> 中華基督教慕真在家教育協會，2012，〈成立宗旨與沿革〉，「中華基督教慕真在家教育協會」，<http://mujen.org.tw/index.php/about/vision-history>，2016 年 6 月 20 日上線。

<sup>46</sup> 丁仁傑（2007）認為原教旨主義是一種激進的保守主義，其認為特定傳統經典中的字句是絕對無誤的，而要求信徒相信並嚴格遵守聖典中的陳述。雖然這個主義的訴求是要回歸傳統，它的起源卻是現代的，也就是和宗教與現代性的衝突有關。請參考：丁仁傑，2007，〈在啟示中看見經典：以一貫道的經典運用為例與原教旨主義概念相對話〉，《台灣社會學》14：5。



認知的「宗教迫害」，激化新約教徒和世俗國家之間的嫌隙和對立<sup>47</sup>。新約教會否認「人國」（世俗國家）對他們擁有管轄權和教育權，認為這種權力只屬於「神國」的上帝；又因對腐敗的「人國教育」失望，主張脫離學校、改由教會自行以「神本教育」來教導他們自己的小孩。



## （二） 退出人國： 抵抗人國教育的神本教育

新約教徒對「人國教育」的不滿主要可為兩個層面。一是不滿學校的學習環境和教育體制（即認定教改失敗），再加上因特殊信仰而「不可拜偶像」的信念衝突（早期學生須向國旗、國父和蔣公遺像鞠躬敬禮，而新約教徒不從即受異樣對待）。二是不滿教材，主要是認為課本內容違反「真理」，包括反對早年國民黨政府因政治意識形態所編譯的「奴化教材」（新約教會之用詞，如將外蒙古視為中華民國領土、從反共抗俄到兩岸和解的「洗腦」教育）；另外，更重要的是以科學為準的教材標榜達爾文的「進化論」（Evolutionism），違背了信徒視為真理的「創造論」（Creationism）而貶低了有神之尊榮形象的人（基督教創造論中認為上帝依照自己的形象創造出人）。因此，台灣的國民／義務教育被新約教會視為「導入錯誤知識」的惡質教育，是「魔鬼的殺靈手段」而「片刻不能容讓」<sup>48</sup>。

1997年4月30日，在錫安山新約教會先知「洪以利亞」的號召下，全國信徒子女集體輟學、退出義務教育，包括高雄、台南、台中、嘉義、桃園、台北等地的教徒同步響應。至1997年5月10日，已有百餘名信徒的國中中小子女輟學

---

<sup>47</sup> 請參考聯合晚報，1997，〈一斧一鋤·新約教會打造錫安桃花源〉和〈平靜錫安山，走過亂與悲〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016年6月20日上線。

<sup>48</sup> 請參考：新約教會基督靈恩佈道團，2007，〈變質的人國教育〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_01\\_distort.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_01_distort.html)，2016年6月20日上線。

10 天至錫安山「上課」<sup>49</sup>，並由全國各地的教會分別成立「伊甸家園」<sup>50</sup>供信徒子女「上學」，而被部分媒體稱之為「伊甸家園在家教育」社會運動<sup>51</sup>。



新約教徒所宣稱的「神本教育」之宗旨和內涵如下：

教育出認識神、敬畏神、榮耀神的人，這是道道地地的神本教育，遠勝過地上的公民教育、道德教育。教育出有異象、有目標的人，一生一世為榮神益人而活，這遠勝世上的勵志教育、人格教育。教育出自由快樂的伊甸人，在伊甸的境界學習，回到神起初的創造，與大自然結合，身心靈正常發展，達到真正的物我合一、天人合一。教育出真才實學的有用人，不只是學理，更是在日常生活、工作中，實際操作，按各人天份學得技能，發揮所長，見證神的智慧。<sup>52</sup>

聖經說：「創造宇宙和其中萬物的神既是天地的主，祂從一本造出萬族的人，住在全地上。」〈徒十七：24/26〉「萬有都是本於祂、倚靠祂、歸於祂。」〈羅十一：36〉神乃萬有之本，所以神本教育是人類教育的正確方針；實現神本教育是人類教育當有的義務與

<sup>49</sup> 聯合晚報，1997，〈各地教徒子女到「聖山」上課〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016年6月20日上線。

民眾日報，1997，〈錫安山伊甸學園神本教育開課〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016年6月20日上線。

台灣時報，1997，〈昨天開始近兩百名學童接受「神本教育」新約教徒子女到錫安山上學〉，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016年6月20日上線。

<sup>50</sup> 新約教徒原本考慮以「伊甸學園」之名來作為對抗舊體制校園的對比訴求，但後來考慮到「學園」過於狹隘、不夠彈性、不足以表現新約教徒兄弟姐妹之間那種「家庭」骨肉般的親密性，因此仍以「伊甸家園」作為反體制教改運動的名稱。

美華報導，第362期，〈錫安山發動顛覆體制的神本教育〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_magazine01.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_magazine01.html)，2016年6月20日上線。

聯合報，1997，〈伊甸家園，外國也有〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016年6月20日上線。

<sup>51</sup> 美華報導，第362期，〈錫安山發動顛覆體制的神本教育〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_magazine01.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_magazine01.html)，2016年6月20日上線。

<sup>52</sup> 請參考：新約教會基督靈恩佈道團，2007，〈神本教育的宗旨〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_01\\_purpose.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_01_purpose.html)，2016年6月20日上線。

理想。任何人都應該實踐神本教育；唯有充分落實神本教育，教育才能成功。學子才能真正獲益，人類才能真正得福。<sup>53</sup>



毫無疑問，新約教會的神職人員是發起和策動信徒退出台灣義務教育、成立伊甸家園實現神本教育的領頭羊。「先知」洪以利亞（原名洪三期，台南人）在前往馬來西亞之聖別地巡視時，發現當地教徒子弟早已遠離「人國」學校、而至聖別地內接受「神國」教育，因此興起由錫安山自行教育信徒子弟的念頭，而此理念在經過溝通後，也受到台灣教眾的廣泛支持<sup>54</sup>。正如一位信徒說道：

因為我們是一個全球性的教會……[神本教育及退出學校體制的念頭] 最主要是根源於馬來西亞。馬來西亞也是一個我們聖徒比較多的地方。那馬來西亞是一個標準的回教國家，已經逐步、全部實行伊斯蘭法……尤其它從基本的教育，從幼稚園、國小、國中……（我：就開始輸入伊斯蘭教的那些觀念）……對，所以我們就是因為這樣子，因為我們基督徒嘛，跟伊斯蘭那個完全是背道而馳。它就從小就灌輸這種毒素，那乾脆我們就整個……因為你要從人國體制中出來、從教育體制中出來，那就是整個拔出來。而且不是說只有從小喔，連大學都一起出來。

不僅針對明顯水火不容的伊斯蘭化教育，洪以利亞認為只要是「人國」的教育或「人本」的教育都因人的不完備（原罪、墮落）而漏洞百出，因此唯有以聖經為本、神旨為本的教育才能顯現出人的尊嚴<sup>55</sup>。除了先知以外，新約教會的同

<sup>53</sup> 請參考：新約教會基督靈恩佈道團，2007，〈神乃教育之本〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_01\\_base.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_01_base.html)，2016年6月20日上線。

<sup>54</sup> 自立晚報，1997，〈桃市伊甸學園裡孩子快樂的笑〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016年6月20日上線。

<sup>55</sup> 時報周刊 1003 期，〈以聖經為唯一教科書的神本教育〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_magazine01.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_magazine01.html)，2016年6月20日上線。

工（相當於一般教會的牧師）也對神本教育充滿了堅強信念，往往嚴詞控訴教育當局不當與僵化的教育體制<sup>56</sup>。如洪榮彰同工認為錫安山重視的是生活教育、因材施教，要的是「學力」而非「學歷」，學校教育卻讓學生成為背書、考試機器<sup>57</sup>。值得注意的是，新約教會裡有許多同工曾經是學校教師，如福音組的李明偉同工以前曾在山下的高中教書，又許麗珠同工亦曾擔任教職工作，因此對學校體制教育的體悟更加深刻。許麗珠同工認為「社會病了」，而病源就是國之根本的教育，且他們已「等不及教改」<sup>58</sup>。洪榮彰同工則認為成立「伊甸家園」完全是自然而然的結果；教會從未強迫信徒子女輟學，完全尊重信徒家長的自由；而未來雖難以預測但既已退出校園便不會再回頭。

與慕真協會長年爭取信徒子女在家教育的「合法地位」完全不同，新約教會根本不理會國家法律的效力或強制力，不理會《強迫入學條例》及其罰款。他們讓脫離義務教育的子女在全國各地教會的「伊甸家園」中集體學習和生活，而有「在家教育」之實，即使他們從未向地方政府提出申請<sup>59</sup>。他們也不把這種獨特的在家教育方式當作是為了幫助信徒子女養成更好的能力以在未來更好的投入社會，而是為了奉行「神本」的人生準則，也就是在世俗遊戲規則之外建立自己的烏托邦社區（錫安山）再生產機制以培養自己的烏托邦成員（錫安子民）。

## 第二節 伊甸家園與神本教育

<sup>56</sup> 自由時報，1997，〈錫安山輟學學生超過兩百名〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016年6月20日上線。

<sup>57</sup> 中國時報，1997，〈新約教派子弟集體輟學〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016年6月20日上線。

<sup>58</sup> 時報周刊 1003 期，〈以聖經為唯一教科書的神本教育〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_magazine01.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_magazine01.html)，2016年6月20日上線。

<sup>59</sup> 高嵐書，2011，〈錫安山新約教徒宗教自由與義務教育的衝突〉，國立成功大學法律學系碩士論文，頁 101。

## (一) 伊甸家園：新約教徒的社會生活空間與在家教育場所

由於新約教會對於神之選民／外邦人、聖／俗之間存有明確界線和區別，伊甸家園（聖別地內）的學生基本上皆為新約教徒子女，極少出現非信徒子女進入地方伊甸家園接受教育的情況，更不用說錫安山上的伊甸家園。而其他縣市地方支派的新約教徒子女亦在各地的伊甸家園或教會上課。

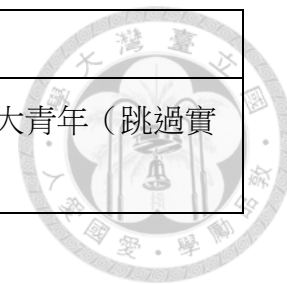
原則上，在伊甸家園裡的信徒子女依照「年齡」和「工作性質」兩種方式做分類：前者可分為相當於國小以下的「兒童班」、國中階段的「少年班」和 16 歲以上的「青年班」三種；後者則依據工作難度匹配適合處理的年齡層做分組，譬如農耕組、生機組、養殖組、食品加工組、木工組、鐵工組、電腦組、廚房組等等。學員所分配到的工作組別每半年會互相調換，以讓信徒子女學習各種不同的技能，一直到 20 歲之後再依專長與興趣固定工作內容<sup>60</sup>。而依據一位親身在伊甸家園內接受過長期神本教育的報導人補充，事實上，各地伊甸家園依照學員人數和年齡層的不同以及本身（烏托邦社區）的發展程度和需求等，皆會有所彈性調整分類階段的界線。以錫安山上的伊甸家園來說，可分為如下 6 種（表 2）：

表 2：伊甸家園的年齡層分組

幼幼班	相當於幼稚園
兒童班	相當於國小
少年班	相當於國中
青年班	相當於高中、男生到 18 歲當兵年齡為止
實習班	19 歲以後，大多數是不用當兵的女生、或免役的男生，有些男信

<sup>60</sup> 高嵐書，2011，〈錫安山新約教徒宗教自由與義務教育的衝突〉，國立成功大學法律學系碩士論文，頁 12。

	徒退伍之後也會先進實習班
大青年	實習班之後的成人階段，或者若結婚則必定成為大青年（跳過實習班）



除了生活技能教育外，伊甸家園也有基礎科目的教學，如語文、數學、大自然、地理等，更重要的是以「聖經」為中心、總教科書而教育。其中，華語、數學與大自然安排一定授課時數，外語和地理課則是利用每年 3 到 5 月與世界各分部交流時隨機授課。教師多由教會的同工擔任，且新約教徒中不乏高學歷者和專業教師，因此師資無虞。在教材方面，有關生物的起源當然是採用「創造論」而非達爾文的進化論<sup>61</sup>。特別值得注意的是，課程內容排除歷史課，因為新約教徒認為「人國歷史」充斥著腐敗政治與權力鬥爭，因此沒必要教學<sup>62</sup>。

伊甸家園課程的進行，以教師教授並要求學生寫報告為主，不以成績為追求目標<sup>63</sup>。伊甸家園內無體罰，僅要求子女每天記下「學習戰果」（寫戰果），以一次次修正、鍛鍊出「不隱瞞過犯」的高尚人格。因此背聖經、寫戰果是伊甸家園的最基本功課<sup>64</sup>。

伊甸家園沒有固定的教室，常以大自然為教室<sup>65</sup>，注重開放式戶外教學<sup>66</sup>。這裡也沒有固定的課程表和上下課時間，學習內容隨機而彈性，全視孩童的體力

<sup>61</sup> 台灣時報，1997，〈「伊甸學園」強調「神本」教育在家自學 並重視生活實用技能的教授〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016 年 6 月 20 日上線。

<sup>62</sup> 高嵐書，2011，〈錫安山新約教徒宗教自由與義務教育的衝突〉，國立成功大學法律學系碩士論文，頁 12。

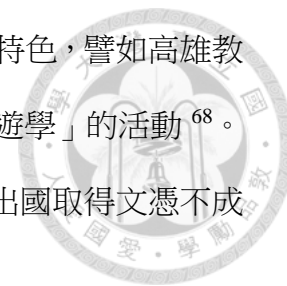
<sup>63</sup> 高嵐書，2011，〈錫安山新約教徒宗教自由與義務教育的衝突〉，國立成功大學法律學系碩士論文，頁 12。

<sup>64</sup> 新約教會基督靈恩佈道團，2007，〈生命學習〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_01\\_life.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_01_life.html)，2016 年 6 月 20 日上線。

<sup>65</sup> 聯合晚報，1997，〈新約教徒設學園高市要罰〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016 年 6 月 20 日上線。

<sup>66</sup> 自立晚報，1997，〈新約教會教育經費短絀〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016 年 6 月 20 日上線。

和精神而定<sup>67</sup>。另外由於每個地方教會的伊甸家園都各自發展特色，譬如高雄教會以英文為特色，而台南教會則以電腦為主，因此學童常有「遊學」的活動<sup>68</sup>。另外新約教會在全球都有分會可提供高中以上的學程<sup>69</sup>，因此出國取得文憑不成問題。



在作息方面，以錫安山的信徒來說，12歲以上的信徒每天清晨4:30起床，開始禱告、讀聖經，把一天最好時刻獻給神。直到上午8時用餐，隨後大人就到各自崗位工作，而小孩就展開學習。孩子們中午以前學語文、數學、打字或美工設計，幾乎什麼都學；下午則開始生活技能學習，從農耕、房屋建造、水電、修車、烹飪也是樣樣都學<sup>70</sup>。晚上則一樣進行相關課程的學習，至10點鐘準備就寢<sup>71</sup>。

## (二) 神本教育：與「國本」和「人本」教育的區別

筆者認為，我們可以從三個層次來討論新約教徒「以在家教育為手段、以神本教育為目標」的理念內涵。

第一是針對舊體制中的國民／義務教育。這種以國家為主體的「國本教育」目的是維持國家共同體的國民意識，製造順民以達成國家統治。黃武雄（1994）以康德所提出的「人即目的」之概念作為「人本」思想的基礎，若與之比較，則「國本」就是人的異化（alienation）、使人成為國家政府的工具。對於新約教徒

<sup>67</sup> 自由時報，1997，〈錫安山：我們對現行教育體制失望〉，「錫安山全球資訊網」，[http://www.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press13.html](http://www.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press13.html)，2016年6月20日上線。

<sup>68</sup> 聯合報，1997，〈伊甸家園，外國也有〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016年6月20日上線。

<sup>69</sup> 聯合晚報，1997，〈新約教徒設學園高市要罰〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016年6月20日上線。

<sup>70</sup> 張立勳，2011，〈爭教育自主 列觀光景點 莫拉克重創 錫安山自給自足沒在怕〉，《中國時報》2月20日：A3版。

<sup>71</sup> 高嵐書，2011，〈錫安山新約教徒宗教自由與義務教育的衝突〉，國立成功大學法律學系碩士論文，頁12。

來說這樣的「洗腦」教育顯然是他們萬不能接受的，而「國本」教育中對國家象徵的偶像崇拜亦違反「神本」思想的底線。

第二是針對新體制中的學校教育。雖然由「人本教育」思想所主導的某些教改措施與新約教徒的教育理念和教學方式相近，如許麗珠同工強調「自己和自己比」、自發性的教育方式，負責教育／看護工作的林南儀同工指出「適才揚性」的教學深獲學生喜愛。然而教改速度緩滿、教改內容不符合「真理」卻令教徒對人本教育大失所望<sup>72</sup>。蕭可彰同工還認為人本教育形成小孩放蕩不拘、不尊師重道，且最終和「人國」學校一樣都是黨化教育。由此可見國民／義務教育階段的公、私立學校對新約教徒而言都已「出局」。

第三是針對人本基金會創立的體制外「森林小學」。這種以更純粹之人本教育理念、執行效率更徹底的辦學方式，和新約教徒同樣：都判定威權教育體制失敗、摒棄國家機器的塑化，強調以大自然的萬物為師、為教材，並反對國界、戰爭而推崇博愛、世界村的觀念<sup>73</sup>。但如此一來新約教徒為何不讓他們子女加入森林小學，而還要自辦「伊甸家園」推行神本教育？一位年約 50 歲的中年弟兄說道：

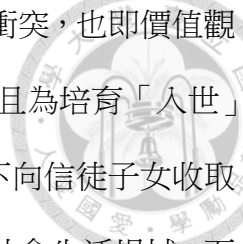
因為聖經裡面的總綱，總結就兩件事……愛神跟愛人。那我們伊甸家園整個就是以神本教育為一個核心，就是「敬神愛人、榮神益人」，8 個字。這跟一般的森林小學完全不一樣，它都是繞來繞去在人本這個框框裡。

由此可見，原因如下：首先是上面提到過教材內容的「真理」問題，最明顯

<sup>72</sup> 中國時報，1997，〈伊甸家園學子 會師錫安山〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_press.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_press.html)，2016 年 6 月 20 日上線。

<sup>73</sup> 美華報導，第 362 期，〈錫安山發動顛覆體制的神本教育〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_02\\_magazine01.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_02_magazine01.html)，2016 年 6 月 20 日上線。






的就是進化論與創造論之爭。這是科學與宗教在意識形態上的衝突，也即價值觀上的根本差異。其次是辦學的宗旨，與森林小學仍為營利機構且為培育「入世」人才的目的不同，新約教徒的伊甸家園非為營利而存在，他們不向信徒子女收取任何教育或生活費用，且伊甸家園更是聖別地內信徒實際上的社會生活場域，而培育「出世」之「伊甸人」的神本教育就直接鑲嵌於他們日常「神本生活」（合「工作、生活、事奉」三者為一體）的實踐之中。這是「經世致用」之世俗教育與「榮神益人」之基督教烏托邦公社教育在目標和性質上的不同。最後是人本以「人即目的」和「人性優先／超越一切」為中心思想，對於新約教徒是無法接受的，因為他們的神本思想是以「神即目的」（人是上帝的子民、人是為了服務上帝而存在）和「上帝優先」為最高指導原則。如果我們再以「人本」的出發角度觀之，則「神本」不過是類似「國本」的另一種人的異化形式而已——成為「上帝的工具」。這是人文主義和宗教的衝突。

不過也有新約教會的神職人員認為他們的伊甸家園並非拋棄人本的教育理念，而是以神本教育去「含括」人本教育，強調「以神為主、以人為從」的本末關係<sup>74</sup>。依據「反人本」和「納人本」這兩種說法，我們固然可以視之為新約教會隨著時間慢慢摸索、修正、定位出神本教育在教育哲學中的系譜位置，卻也可以發現教會幹部中存在不同意見，而他們最終是怎麼口徑一致的？又或者「納人本」說法是否只是對外宣稱的某種妥協伎倆而已，以免受到教會以外的世人（輿論）圍剿？假設真如「納人本」說法所言，則人本教育和神本教育似乎只是「人國的人本教育」和「神國的人本教育」之別，在教學方法和技術上十分相近，所以最終的問題還是回到「人國」和「神國」之爭，其產生了兩者出發點和終極目標的根本差異，正如同一位年約 30~35 歲的女信徒解釋道：

---

<sup>74</sup> 新約教會基督靈恩佈道團，2007，〈對伊甸家園的問題解答〉，「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh\\_01\\_qanda.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/eh/eh_01_qanda.html)，2016 年 6 月 20 日上線。



我覺得伊甸家園是神本教育、過神本生活、培養侍奉神的「族類」。所以 [信徒的工作] 跟一般的勞動是不太一樣的。也不是森林小學的以人為本，因為森林小學也有那種在家自學……雖然他們也是不喜歡人國的那種教育，可是他們回歸的是以「人」為主體的人本精神，發展人的智慧、科技、文明，把人的潛能完全發揮，對人「量身訂做」一些教育。可是新約教會伊甸家園不是這樣，我們其實是在生活中學習、侍奉，從中看見神的榮耀、智慧。所以說「敬畏耶和華是智慧的開端」……，如果沒有神、沒有靈，所有的勞動、生活其實都是枉然。所以這個就是以「神」為「本」，如果沒有神，所有的生活都沒有意義。

### 第三節 神本教材與真理測試

#### (一) 神本教材：以聖經條文為經、先知啟示為緯的教科書

前面曾經提過，新約教會在 1997 年毅然決然退出「人國教育」的其中一項主要原因，來自對於教材選擇和解釋的強烈不滿，認為許多都違反他們所信奉的「真理」。因此教會在號召信徒子女罷學、成立伊甸家園實作在家教育之時，關於教材的揀選和編譯工作便顯得尤其重要，特別是使「神本」思想從小紮根的童年教育（兒童班和少年班）這一部分。

依照教育內容的性質，筆者將伊甸家園中的主要教學項目分成三類。第一類是「基礎學科教育」，主要是培養伊甸學子最基本的能力，主要包括：語文能力（華文，見圖 1）、運算能力（數學，見圖 2）和對大自然的認識（大自然，見圖 3）。第二類是「生活技能教育」也即透過信徒在聖別地實際生活所需的工作

「從做中學」，諸如耕作、養殖、建造、電腦等的知識和技能。第三類是「屬靈真理教育」，這個部分的教育內容對新約教會來說的重要性不言而喻，包括：聖經「真理」（如創造論和末世觀）、神本思想（以「神國」對抗「人國」）和屬靈能力（以「靈生命」對抗「魂生命」）的從小培養。

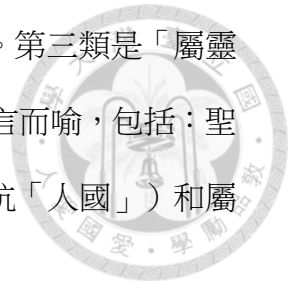


圖 1：教會自編的華文教材（筆者 2014 年攝於錫安山「陳列總館」）



圖 2：教會自編的數學教材（筆者 2014 年攝於錫安山「陳列總館」）



圖 3：教會自編的大自然教材（筆者 2014 年攝於錫安山「陳列總館」）

筆者在此小節中，主要以新約教會自行編譯的華文、大自然和電腦三個科目的教材內容來呈現神本教育的特色<sup>75</sup>。

### 1. 華文教材

以新約教會兒童班階段的華文教材為例，在第一冊課文中的第一章〈進入伊甸家園〉和第二章〈長大了〉，課文分別如下：

我進伊甸家園了，我上小班了。我有一本聖經，我有阿公和爺爺，  
我有一個個好朋友，還有許多叔叔和阿姨。

我長大了，伊甸家園也成長了，大自然是我的教室。聖經是我的書

<sup>75</sup> 要特別說明的是，本節中有關神本教材及課文的所有引用內容（標楷體），皆來自新約教會內部實際印刷之課本或講義的電子檔。筆者受教會授權取得，但為保障教會隱私及作者意願，在本節中將不再標明各自的詳細出處，而皆統一出自「新約教會基督靈恩佈道團」所發行的「神本教育教材」，特此註明。

本。伊甸家園成長了，我也長大了。

上面兩段課文中，每一個字皆標有注音符號，頁面下方亦有「生字表」，課文最後還有生字的「筆順練習」。課文背景則是彩色的圖畫，畫中出現的是與錫安山直接關聯的重要地貌風景（如聖殿和大草坪上的祭壇）以及學童自由自在的模樣（如澆花、躺在大草坪上）。此外很有趣且極富象徵意義的是，課文背景中畫有「在天空飛行的書本」，充分顯示了神本教育以「大自然」為師及教室的理念，而不像外界教育般受特定的教學場地或制式教材所限制。

在文字內容上，我們可以清楚看到神本教育不斷強調以聖經為最高及唯一「教科書」的企圖，還有伊甸家園中超越原生家庭的親屬關係，以及認識教會領導階層的使徒先知（阿公指的是洪以利亞，爺爺指的是已過世的畢勝）。課文背景或插圖亦常印有先知洪以利亞和藹可親的圖像。

最重要的是，在這些課文的每一章後面一定都會有「屬靈教育參考資料」，功用類似於一般國文課本中的「課文解析」，而在神本教育中理所當然的是將課文內容拉回到用聖經的角度、條文去詮釋，並與新約教會／錫安山本身的歷史記憶和教義信念作結合。譬如關於教會欲重新打造並生活於「伊甸園」（烏托邦社區）的先知啟示與信仰實踐，屬靈教育參考資料中解釋道：

自從伊甸家園成立後，阿公（洪以利亞）及各地輔導的同工、阿姨、叔叔們就常常帶伊甸家園的孩子們走出天花板的房屋，投入大自然，與大自然交流。為什麼呢？因為起初神創造天地時，神把祂所創造的第一個人亞當安置在東方的伊甸園裡。在伊甸園裡，沒有房屋、汽車、摩托車、腳踏車……，只有神所創造的東西，如花、草、樹木及各種動物……。

在這些課文和屬靈參考資料中，教會不斷強調作為「伊甸人」在伊甸家園內接受神本教育的自然性和幸福快樂，同時敦促、強化學童「信先知」並服從教會家父長制的領導管理：



「進入伊甸家園！」這是你們最快樂的一件事，也是你們等候了好久、好久了。對不對？小朋友，為什麼你們在伊甸家園會快樂呢？因為在伊甸家園裡主耶穌與我們同在，阿公、爺爺都愛我們。教會中的爺爺、奶奶、伯伯、叔叔、阿姨，他們用神的話教育我們，用神的愛來愛我們，耐心、細心陪我們同成長，伊甸家園的孩子真是全世界最幸福的一群！

另外，教會在這些課文中也同時推廣、見證伊甸家園教育出的人才，強調唯有神本教育才能夠為人帶來好的轉變、生命也才有意義。下面所記述的即是一個代表範例：

……這六年來看見拔刀元帥主耶穌藉著阿公帶領伊甸家園的孩子們走出人國學校，祂親自用權能的杖率領我們向神國標竿前進。……孩子們在伊甸家園中接受神本教育，在大自然中成長，經歷神許多奇妙的恩典……[孩子們] 生命大有長進，很皮的孩子變得很乖，不聽話的孩子變得很聽話，不愛主、不喜歡聚會的，變得很喜歡聚會，不做家事的，變的會幫爸媽做家事，不快樂的，變得很會歌唱跳舞讚美神，滿了快樂，充滿了生命活力。

很特別的是，除了聖經故事外，華文教材中亦挑選「中國古代故事」的白話文作為課文內容，它們通常是以成語或寓言的方式被選錄。譬如以曾子殺彘、徙木立信、賈人渡河之中國古代信用的故事，一方面強調言而有信的重要，一方面

進一步襯托唯有神和先知的話才是永恆可信，以此從小建構、強化信徒學子的神本信仰及對教會的認同。正如下面這段屬靈參考資料所述：



這世上的人大多言而無信……就算是「徒木立信」，也是一時的，不是永遠的，要知道人的信是沒有永存價值的。感謝神！唯獨我們的神祂的信實存到萬代……因在這末後的日子，神也在我們中間興起了列國先知江奶奶（江端儀）和親愛的阿公（洪以利亞），藉著他們發出了許多的預言……。四十年後的今天，這些預言都已經豐滿的應驗。……感謝主，先知的預言應驗，神的信實成就，我們都是活的見證人。能身在新約教會中，是何等的有保障，也是何等的有福！

## 2. **大自然教材**

除了華文之外，新約教會的神本教育之重心放在大自然的課程教材。大致可分為幾個重點項目來陳述：

### 以《聖經》為最高指導／解釋原則

這個部分，最顯著的當然就是教材中採用《創世紀》中神用七天創造天地的「真理」（創造論）來解釋世間一切萬物的開端，尤其是人類的伊始，皆直接出自上帝耶和華之手。在大自然教材中，經常使用聖經中的典故作為標題來連結其章節主題或作為引言。譬如在外界稱為「生物課」的教材章節之中，關於鳥類的介紹被放在〈以利亞和烏鴉〉<sup>76</sup>的大標題之下，而昆蟲類如蝗蟲、螞蟻等的介紹

---

<sup>76</sup> 以利亞是聖經中記載的真先知。而此標題引用的是聖經中神差遣烏鴉（鳥類）叼餅給基利溪旁的以利亞吃的典故。

則被放在〈埃及的禍害〉<sup>77</sup>大標題之下。另外，關於光、水、彩虹等自然現象的單元一樣會用聖經做引導帶出課程主題。以「水與水蒸氣」的單元為例，它不單被放在〈挪亞方舟〉大標題之下，其章節一開始的引言即呈現出濃厚的「神本」意涵：

小朋友，你聽過挪亞方舟的故事嗎？挪亞是個誠實的義人，深受神的喜愛；可是當時的人很邪惡，所以神要毀滅那個世代。當挪亞照著神的吩咐，造好方舟後，神就下了四十晝夜的雨，洪水不斷升高……不在方舟上的生物就都死了。過了一段時間，大雨停止，洪水慢慢消退……。又過了好一陣子……挪亞打開窗戶，探頭張望外面，看到地面已經乾了。

洪水消退，地上的水到哪去了？

除此之外非常有趣的是，由於新約教徒視蛇為「撒旦」的化身、誘惑人類始祖偷嘗禁果而使他們被神逐出伊甸園、人類自此開始不斷墮落，並且在啟示錄中亦有描寫邪惡的「古龍大蛇」與耶和華的軍隊大戰。因此神本教材中對於爬蟲類中「蛇」的介紹，對於自然科學家來說可能特別「不科學」。除了在介紹篇幅中的第一句話即明確表達對蛇這種生物的敵意和仇視外<sup>78</sup>，教材中是這樣解釋為何蛇在地上爬行的，並且引用聖經條文佐證：

蛇為什麼用肚子走路呢？因為蛇引誘夏娃違背神的命令，吃了善惡樹的果子。

<sup>77</sup> 此標題引用自聖經中摩西率領以色列人出埃及時受法老王阻攔，耶和華神就用蝗災（昆蟲）攻擊埃及農作物的典故。

<sup>78</sup> 在大自然教材關於蛇的專欄介紹中，首句話是：「一提到蛇，我們就起了神聖的忿怒，因為他預表大龍古蛇。」



耶和華神對蛇說：「你既做了這事，就必受詛咒，比一切的牲畜野獸更甚！你必用肚子行走，終身吃土。」(創三：14)



### 基礎學科教材連結屬靈真理教育

不單是華文教材中有「屬靈參考資料」對課文內容及其宗旨，去做最後的定義和闡釋。即使是「大自然」教材中亦不時出現並連結於有「屬靈」象徵意義的真理教育。譬如在討論〈蝦子怎麼長大〉的小節中，課文這樣寫道：

蝦子的外面有一層硬殼……。在長大的過程中，他們的殼會不斷地脫落，長出更大的新殼。在我們跟隨主的路上，也是這樣喔！我們必須天天學生命功課，寫下戰果報告書（反省自己），把攔阻我們長大的硬殼，也就是己生命對付掉！這樣，我們的屬靈生命才會長大喔！

也就是說，將蝦子必須掙扎脫殼才能長大的「自然現象」，比擬作人也必須努力對抗外在己生命才能使內在靈生命長大的「屬靈功課」<sup>79</sup>。

又如，大自然教材中亦用「鮭魚洄游產卵」的不屈不撓毅力及堅持到底逆流而上的精神，勉勵信徒子女也應效法這樣的現象，一路到底堅持信心追隨先知洪以利亞，「讓我們在這彎曲悖謬的世代作神美麗的兒女，不效法這世代任何的流行，只留心何為神的善良純全可喜悅的旨意」。

---

<sup>79</sup> 新約教會認為（由神所創造的）人的完整生命由三部分組成：體、魂、靈。體又叫「體生命」，屬於物質層面，即一個人有形的肉身和生物特徵，及其所直接接觸的物理領域，包括體質成長、生理反應、感官機能及具體行動等。魂又叫「魂生命」，屬於精神層次，即一個人無形的思想、情感、意志，也就是用以思考事物、分辨是非的抽象價值和心思。靈又叫「靈生命」，屬於靈界感知，用來接觸神、與聖靈交流，體驗所有「屬靈」的事。而所謂的「己生命」根據新約教會的定義也就是「被撒旦鑽進並攻佔的魂生命」（不好的）。

## 教材與錫安山土地及教會信仰緊密結合



錫安山上的神本生活和教育是分不開的。一方面是因為在伊甸家園中強調每一份子的終生學習、以上帝和大自然為師，另一方面是因為他們的教育本身並沒有「異化」於他們的日常生活和所需、或被特別在時間和空間上固定獨立出來進行。因此神本教材中的案例和內容，往往直接取自錫安山上實存的東西而與伊甸家園所在地緊密結合，或者與教會的信仰實踐（由先知啟示）直接扣連。

舉例來說，錫安山上種植了大量梅樹、苦茶樹等經濟作物，盛產梅子、苦茶油、蘆薈等各種系列產品。因此在大自然教材中的其中一章標題為〈錫安的寶〉就是在詳細介紹錫安山土地上的土產、加工製品及製程，而其章節宗旨為希望伊甸家園學子「認識神賜給我們的梅、苦茶、蘆薈和茶樹的系列產品」，進而延伸「認識我們家的所有寶物」（底線部分為筆者所加，由此可見神本教材與伊甸家園的緊密關聯）。另外，由先知洪以利亞所啟示而帶動信徒實踐的「122 飲食」<sup>80</sup>也被放進大自然教材〈伊甸菜〉的章節之中，除了教導學童認識錫安山伊甸家園中各種可食之野菜外，其目標為促成「喜歡伊甸菜，採伊甸菜，吃伊甸菜」的教會信仰。

最後，大自然教材中的〈建築與材料：基本認識篇〉章節，按部就班地介紹房屋的用途、建造房屋的天然材料、現代房屋常用建材之特性和原理等知識。充分顯示了神本教育直接鑲嵌於伊甸家園中的神本生活，也就是基礎學科教材（土木工程知識）強調與實際生活及需求（教徒自行建屋）的銜接。

### 3. 電腦教材

<sup>80</sup> 「122 飲食」是由洪以利亞提出的一項「啟示」：主旨是要信徒「多吃菜、少吃肉」。

在各種神本教材之中，非常有趣而值得注意的是有關「科技文明」方面的教學和應用。照理來說，新約教會自江端儀開始至目前洪以利亞的教義內容皆是反對並拒絕科技產品，譬如電視、收音機、電腦、手機、攝影機等等，視之為人類高度墮落的產物和魔鬼撒旦阻撓人信神的詭計（參見第二章）。那麼為何退出人國後的伊甸家園神本教育中，還會有教會官方版「電腦教材」的出現呢？這個看似在本質上非常矛盾的問題，對於新約教徒來說是可以被化解的。我們可以從以下〈電腦與生活〉的教材內容中窺知一二（底線部分之重點為筆者所加）：


在我們的日常生活中，處處可以看到電腦的影子。如：電話卡、有智慧的微電腦洗衣機、自動販賣機、條碼機……這些應用都是微電腦的傑作，可以簡化我們的工作，但是大部分都與成功神的旨意無關。

電腦若是善加利用，可以為神的聖工效力。如：聽詩歌和信息、處理靈流（即後製電子化的信息報導）、傳福音。

電腦是個工具，學電腦不是為了玩遊戲，乃是為了傳播神的諭旨。

因此，一言以蔽之：只要是用來見證神榮耀、傳遞神旨意的工具都是必修科目。而電腦和網路在此目的之下自然是必須學習使用的。事實上，新約教會的聚會信息和動員體系非常倚賴高科技的快速和有效傳遞，尤其是錄影（見證）和電腦後製（信息報導）的技術，但為了防止像世俗般的濫用，必須藉由教會自編的電腦教材以在教學時灌輸「正確」的使用觀念和時機。換言之，「以神之名」用於正途。

## （二）真理測試：神本思想的定期驗收及導正



除了平日在伊甸家園中過神本生活、接受完整神本教育的信徒子女，新約教會裡還是有許多在人國教育體制下受教、升學的信徒子女存在。這些在伊甸家園外接受教育的青年信徒，由於必須隨著世俗教育的學校學期、每週固定的上課時間來生活作息，往往只能在每週六晚上參加青年聚會接受「神本化」。因此新約教會在每年世俗節期的暑假和寒假分別舉行「夏令會」和「冬令會」，一年兩度集合全台年輕一代信徒（無論是否在各地伊甸家園接受教育）上錫安山進行約為期一週的密集再教育並過上典範式的神本生活。

而在最後一天，通常會有一次被稱為「真理測試」的筆試，基本上每一位與會的年輕信徒都需要依照所屬年齡組別參加此筆試，以實測出個人「屬靈生命」（或神本化）的程度與該次再教育的成效。不同的年齡組別會有不同的試卷，以筆者 2014 年 7 月所參加的夏令會來說<sup>81</sup>，青年組的「真理測試」試卷共有 12 個題目，全為問答題，基本上都與該次夏令會的再教育主題及課程相關。雖然「真理測試」的結果並不會對信徒個人造成什麼強制性的影響（譬如責罵或體罰），但信徒個人所屬教會或伊甸家園的同工或輔導，可能會根據此測試的結果，針對個別的年輕信徒進行特別交通（交流）及觀念上的「導正」以確保神本教育和神本思想的有效性。

#### **第四節 神本教育與烏托邦建構：**

##### **兼論基督教烏托邦成員的規訓與不滿<sup>82</sup>**

---

<sup>81</sup> 夏令會往往與新約教會一年一度的最大慶典「住棚節」的時間（7/21）重疊而結合舉辦，因此也被稱為「夏令住棚」。

<sup>82</sup> 本節中有關基督教烏托邦成員的規訓與不滿，及其與世俗烏托邦的比較之部分，在第六章結論第二節會有更詳盡的討論。

## (一) 童年教育與「錫安子民」的再生產

筆者在前面曾經提過，如果我們把以錫安山為首的「聖別地」當作新約教徒建立並擴張烏托邦社區的一種典範模式，那麼從 1992 年開始主要是「據點」的平面擴張、並著重於物質條件的經營，而 1997 年後則是「權力」的縱向擴張、要求的是精神層面（意識形態）的再生產。

新約教會的這一波「退出人國教育」的集體行動，是繼 80 年代「錫安山事件」之後，再次大動作「違法」與國家直接衝突的事件。重要的是，即使政府一再宣稱將對子女輟學的新約教徒進行「罰款」（以日計算），且學校的教育人員也幫忙勸說，但在新約教徒不為所動的情況下，國家最終還是「讓出」教育權。這樣的結果徹底改變了新約教會與外界（主流社會／文化）的關係，將錫安山的烏托邦性質推向新的高峰。新約教徒自 1997 年開始至今進入了信仰實踐的全新階段——「退出人國」而進入「伊甸家園」（可供「實踐神本教育和生活」的聖別地）中過「以神為本」的生活，並得以從小教育自己的成員成為全新、與外界不同的「伊甸人」。

以錫安山來說，結合「伊甸家園」的理念和意義後，大量信徒子女進入錫安山接受所謂的「神本教育」，一來使固定居住在錫安山上的信徒人數增加，保障了烏托邦社區的基本人口和勞動力；二來信徒子女從小生長在合「工作、生活、事奉、教育」為一體的另類社會生活之中，與聖別地產生紐帶和記憶連結，而更容易對教會和其信念產生持續性的認同和歸屬感；三來信徒的關係更加緊密，形成一個跨越世代的大家庭，彼此以「親屬稱謂」相稱（如年輕一輩信徒稱呼洪以利亞為「阿公」），並經由濡化自然產生「共同體」的感覺，保障了教會和烏托邦社區的永續發展，成就出一代又一代道道地地的「錫安子民」。

## （二） 基督教烏托邦成員的規訓與不滿



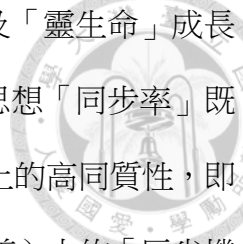
然而，在伊甸家園和神本教育下對烏托邦成員（信徒子女）的社會化技術及再生產機制，真的有預想中這麼順利或和諧嗎？

相較於世俗烏托邦 Kibbutz 世代間價值觀和制度的「劇烈變遷」以及大批成員因「不滿」的持續出走（Spiro 2004），新約教會／錫安山的成員雖然幾乎只能靠內部生產，但錫安山上的人口卻相當穩定，且數十年來共同生活原則幾乎沒有什麼變化。之所以會有這麼大的落差，筆者認為與烏托邦社區內的「意識形態」強度及「社會控制」強度直接相關，而這正是「宗教」烏托邦與「世俗」烏托邦的關鍵區別所在——足以支持烏托邦實踐的「宗教信念」通常存在絕對解釋力，直接建構並支配了所屬成員的人生觀和行動準則，並經由聖典賦予、再詮釋特定行為的價值意義，進而對成員產生高強度的凝聚力和控制在；因此，宗教烏托邦社區內的社會秩序和個人慾望，相對而言更趨於穩定和滿足的狀態（尤其是原生成員<sup>83</sup>）。這些都是世俗烏托邦社區所望塵莫及的。

以新約教會／錫安山這個「基督教烏托邦」團體／社區來說。在認知上，新約教徒將聖經和教義視為「真理」，彼此間對「信仰」存在高度共識，成員的思想同質性和對團體的向心力相當高，且其教義強調使徒的「一元領導」及階序性職分，因此大部分信徒對於洪以利亞及其同工存在高度忠誠與絕對服從。在實踐上，藉由例行日常聚會、固定節期朝聖（尤其是有再教育功能的夏令住棚大會）以及最重要的在家教育（伊甸家園中的神本教育）之施行，新約教會對所屬成員的共同信念不斷進行再強化和再生產，且為了維持烏托邦社區的邊界而「炮口一致對外」，因而較不容易產生嚴重內部分歧或不滿情緒。

---

<sup>83</sup> 以新約教會／錫安山來說，指從小在隔離的「伊甸家園」中成長並接受完整「神本教育」而幾乎未接觸過世俗教育體制或「世俗化」（社會化）的後代新約教徒。



尤其是新約教會強調「跟上聖靈水流」（追隨先知啟示）及「靈生命」成長（很重要的一部份就是「順服」於屬靈職分較高者），信徒的思想「同步率」既快且有效（藉由「信息」，見第四章），進而達到集體信仰實踐上的高同質性，即使對團體／社區產生不滿，也大多能很快藉由紮根於信仰（教義）中的「反省機制」或「參透心意」而自主消解或抑制不滿情緒。尤其是從小在「伊甸家園」中成長並接受「神本教育」而幾乎未接觸過世俗教育體制或「世俗化」（社會化）的信徒子女（原生成員）。以錫安山的伊甸家園為典範，透過這種「在家教育」的實踐形式，新約教會得以在隔離的「聖別地」內自幼開始「完整」培養、再生產同樣信奉「真理」且被高度「規訓」（磨個性）的烏托邦團體／社區成員，因而使這些原生成員鮮少出現「非原生成員」<sup>84</sup>所常見的「桀傲不遜」或「不服管教」態度，且基本上高度「順服」並認同（滿足）於「神本生活」及其法則（尤其是「信先知」而滿足於「神的恩典」）進而有較高意願及傾向繼續留在錫安山這樣的烏托邦社區內生活，成為真正的「利未人」。

當然，沒有異議不代表「不存在」異議，順從規範不代表「喜歡」規範。即使宗教烏托邦比世俗烏托邦更能減少和抑制成員不滿，然而無法完全杜絕不滿情緒的產生及其存在仍是事實。而筆者認為，宗教烏托邦社區成員產生不滿情緒的原因，主要來自於再生產「信仰」的失敗，也就是對信仰的不完全信任，進而對其支持存在（賦予意義）的生活和制度產生質疑。

以新約教會／錫安山來說，歸因於 1997 年「退出人國」及「在家教育」的成功，原生成員的不滿情緒通常較少且不明顯，而相對高度「順服」並認同（滿足）於「神本生活」及其法則。且「不滿」（作為一種「人」的情緒）被視為「魂生命」（人的思想、情感、意志等）高於「靈生命」的證明而「愧對」於神（罪

---

<sup>84</sup> 指從小或曾長期接受世俗教育、或中斷伊甸家園的在家教育，而明顯有「世俗化」傾向的後代新約教徒。

感)，因此原生成員傾向於用（根植於信仰而「內建」的）一種「自省消解」的機制或「所以更需要求神（先知）幫助」的心態去處理「不滿」，反而使之（轉換）成為更「虛心」追求信仰的動力，再不行也會受到「輔導」（伊甸家園中的導師）們的直接教誨和「交通」（即交流，著重於屬靈上的開導）而有效弭平或抑制不滿情緒的增長。

不過，「非原生成員」的不滿情緒相對而言就較多且外顯，尤其存在於青年信徒之中。他們大多在公開場合上（譬如聚會時或身在聖別地內）盡量採取「順服」的態度，但仍透過各種形式化或非形式化的「抵抗」或「不合作態度」透露不滿情緒。譬如參與聚會態度散漫、滑手機，或「敢怒不敢言」的私下批評。即使擁有一樣的信仰觀，也「內建」如原生成員般的自省機制（懺悔）並受到屬靈職分高者的外在約束，非原生成員通常具備較多元的思考方式和價值觀（不乏高學歷者）而對教會絕對化的信仰實踐（意識形態和社會控制）有所「不信任」。他們有的厭倦「被控告」（罪感），有的對聖經（充滿矛盾）的絕對性存疑，有的敢於向家長提出對教會的「質疑」，有的甚至直指「伊甸家園」內的原生成員根本就是在接受「洗腦教育」。

藉由原生成員和非原生成員之比較，我們可以發現，新約教徒後代的不滿情緒很可能來自於是否對「信仰」（教義）直接存疑，換句話說，也就是關係到教會再生產、複製「完整信徒」的成敗。具體而言，「伊甸家園」內的原生信徒因從小進行隔離的價值（真理）單一化、絕對化「在家教育」（神本教育）並經年累月過著「神本生活」，因而較不容易與烏托邦團體／社區所依據的「信仰」（教義）產生「異化」（alienation）進而導致不滿或出走（入世）。相對的，非原生成員即使有的也從小待過「伊甸家園」幾年時間，卻大多在中斷後長時間接受世俗教育並過世俗生活而「世俗化」，且經過「多元價值觀」的洗禮。教會的成員再



生產（再教育）技術對他們而言，可能主要只剩下聖別地外例行性卻無強制性的「青年聚會」以及（選擇性）在寒／暑假上聖別地（錫安山）住一段時間進行密集再教育的「冬／夏令會」。由此，他們有更大可能對「信仰」（教義）及其支持存在（賦予意義）的生活和制度產生質疑和挑戰，進而引發較強的不滿情緒，而選擇在成年後脫離伊甸家園「入世」過生活。

相較於 Spiro (2004) 認為「世俗烏托邦」社區 (Kibbutz) 的原生成員之不滿來自於更強的「個人主義」式動機之結論。筆者在「宗教烏托邦」社區 (錫安山) 的原生成員中雖未發現可以直接支持或反駁的明顯證據，但仍可以指出：宗教烏托邦社區的成員（包括原生和非原生成員），以新約教會／錫安山為例，與其說「不滿情緒」可能來自於個人主義與集體主義的二元對立動機之衝突，不如說是成員的「信仰」（具有終極解釋力並賦予絕對價值）可能因「再生產」失敗而對整套「信仰之實踐」存在不信任和質疑（不滿）。因為筆者發現，許多「可能」因為「不滿」而選擇離開伊甸家園（宗教烏托邦社區）過「世俗生活」的新約教徒後代，主要並非排斥社區內的「集體」和「共產」生活，相反的，他們上錫安山短期居留時樂在其中、與「同梯」成員共食敘舊，並且整體而言傾向肯定伊甸家園及其公有制度。所謂的不滿或出走的原因，主要出自於這些成員對教會「信仰」及其實踐的絕對性（全盤真理）存在（教會不允許之）不同想法和多元詮釋。譬如：不認同伊甸家園內男女互動上的某種禁慾主義式規定，認為其違反人性（人類本質）；或者認為「人國」的墮落主要是教育體制，在肯定神本教育之餘，沒有必要因此隔離拒斥世俗的一切。

### （三）「神本決定論」的成效

藉由前面敘述過的神本教育理念、教材、真理測試等等，新約教徒在基督教

烏托邦社區（伊甸家園）裡以「神本教育」試圖打造「全新的人」（伊甸人、錫安子民），筆者認為其因果邏輯關係可被詮釋如下：



※ 基督教烏托邦（新約教會）對於人類本質的理論：**神本決定論**

神治公社秩序 → 神本教育 → 人類本質的神性（善）→ 改造社會

人治所有秩序 → 國本或人本教育 → 人類本質的人性（惡）→ 社會墮落

由此我們發現，基督教烏托邦對於所屬成員之童年教育的重視，不但絲毫不亞於世俗烏托邦，其亦可適用於塑造「人類本質」的某種「決定論」。筆者稱之為「**神本決定論**」。在實踐上，新約教會藉由隔離於「人國」在聖別地「伊甸家園」內對原生成員自幼實行「神本教育」（被包含在神本生活中）並相信他們的「神本生活」（神治公社秩序）可以孕育出有別於外界而真正「榮神益人」的善良人。原生成員一方面自幼學習「對付己生命」（否定己、認定主）而使人類本質中的人性（惡）喪失，一方面透過各種日常信仰實踐（聚會、事奉、工作）「培養靈生命」而使人類本質中的神性（善）彰顯，進而消除人類本質「尚存未定性空間的魂生命」在人治秩序中「變壞」（成魔性）的可能性。透過神本教育和持續信仰，新約教會亦打造出「全新的人」（即使官方總是歸因於神的榮耀而非人的作為），使人的「根」出「好底」，並相信他們的子女即使入世（出社會）仍能「淨化」於「人國」（當然這並不是他們的最高標準和初衷），而在「人性」或「本性」上不受汙染或墮落。

然而，以新約教會／錫安山的例子來說，即使原生成員比非原生成員更傾向於留在錫安山和錫安支嶺等聖別地內生活，但在「神國」（神治公社秩序）內接受濡化的信徒在成年後仍有許多人選擇「出走」而「進入」世俗體制，他們往後

在社會主流價值中生活、工作且適應於「人國」社會秩序，並致力於自己的人生規劃和個人夢想。這和他們從小被教育「神即目的」（人是上帝的子民、人是為了服務上帝而存在）之「真理」（單一價值觀）大相逕庭，可以被視為一種成員對於教會「神本主義」上「人文主義」式的反動（拒絕神本，但並不等於接受人本或國本）。

## 第四章 日常聚會——成員凝聚與社會控制

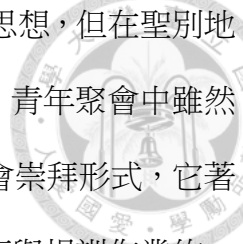


### 第一節 兩種日常模式

構成新約教徒之信仰基礎的聚會崇拜活動，基本上可以依照在「聖別地」內或外的信徒日常生活，簡略區分成兩大類的聚會模式。

第一類，**聖別地模式**——絕大多數時間在聖別地內過「神本生活」的新約教徒，以錫安山為例，主要包括先知、同工、成年「利未人」以及在伊甸家園接受「神本教育」的未成年信徒子女。他們不分平日或假日，每天清早起床後固定先進行一次**早禱（聚）會**，以聚會崇拜的行為開啟並引領全新一天的生活和事奉工作，一次聚會兩小時到三小時不等。有時也會依照臨時需求舉行晚間聚會。

第二類，**非聖別地模式**——平常或大多數時間在聖別地外過「世俗生活」並就業工作的新約教徒，大部分是平信徒或新「蒙恩」者。以台北地區為例，其聚會活動大致可以分成三種：**主日聚會**、**青年聚會**和**特別聚會**。首先，主日聚會於每週日早上例行性由各地方支派／教會自行舉辦，等同於一般俗稱的「做禮拜」（禮拜天），是大部分新約教徒都會出席的「必修」聚會，因此是新約教會凝聚舊信徒及招攬新成員的主要場合。主日聚會通常在市區的室內教會裡進行，大約兩到三小時，之後信徒會集體共用午膳才散去。主日聚會有時也會安排前往支派所牧養的聖別地舉行，此時因為可能有「共同牧養」的關係而不只一個支派的信徒參加聚會（譬如：台北市的兩個地方支派，某些週日會前往共同認養的聖別地「旭陽山」一同進行主日聚會），且聖別地不同於對外公開的教會空間，這時通常不會帶上「慕道者」或外來者與會。其次，除了主日聚會外，地方支派通常還會例行性的另選一天晚上，為那些不在伊甸家園受教的青年信徒舉辦青年聚會（通常是非學校上課時間的週六晚上）。這是因為在聖別地內天天過著神本生活



的年輕信徒，他們時時處處都有同工或輔導們提點並教育神本思想，但在聖別地外「人國」（即世俗國家）體制內求學和生活的青年信徒則否。青年聚會中雖然也會禱告，但其性質和目的不同於充滿儀式和「做見證」的聚會崇拜形式，它著重在上對下進行「真理」教育、灌輸並矯正思想，本質上是教育與規訓作業的一環，因此在本章節中暫不討論。再來，特別聚會（簡稱特會）則是相對於主日聚會而言一般新約教徒的「選修」聚會（但其實只要有空信徒都會盡量出席，以跟上「聖靈水流」<sup>85</sup>），通常在週六日以外的週間晚上舉辦，並且是跨越地方支派、整合地域信徒的大型聚會活動（譬如：台灣北部地區所有支派的信徒，全部在特會時間集中前往台北市東南方的一間大型教會聚會）。特會是除了重大節慶（如住棚大會）之外，在日常聚會中串連各地方新約教徒（包括地方教會的同工）、見證新約教會「繁榮興盛」（因為人多）的重要場合，而其聚會內容和程序則與主日聚會差不多。

值得一提的是，除了聖別地之「最高典範」的錫安山以外，這兩種聚會模式並非截然二分或靜態運作，反而具有雙向動態性。錫安山（新約教會中央教會之所在）由於其獨特的地理位置（位處深山封閉且交通不便）、歷史淵源（開發至今近半個世紀）和至高神聖性（被教徒認為是神所直接揀選之末後聖城），加上其主要聚會場所（聖殿）就在聖別地內，形成一個機能相當完整而自成一格的獨立社區／信仰生活圈。也因為如此「錫安子民」（狹義來說，指定居在錫安山上的新約教徒，約 200~300 人）的所有聚會崇拜活動，基本上都在錫安山這個廣大而健全的聖別地之內得以實踐完成。然而，錫安山以外的地方支派，一來其教會所在位置（通常在街區巷弄裡）不一定與其聖別地（通常在郊區山上）重疊，二

---

<sup>85</sup> 即被聖靈澆灌、感動後所領會到之「神旨意的方向」（以水流的流向作喻），由於現今新約教會中的先知是神寶座唯一的出口和行動代表，因此實際上「聖靈水流」幾乎等同於「先知心意的方向」。

來支派聖別地內的信徒人口通常遠少於支派聖別地外的信徒數量。所以，兩種聚會模式的動態性由此產生。

首先，在地方聖別地內過神本生活的新約教徒，除了每天例行性（在聖別地內）進行早禱聚會外，通常亦不會缺席地方支派在（聖別地外）教會場所舉行的各種聚會（尤其是主日聚會和特會），而定期定時集體進出於聖別地內外。尤其是在教義上被視為神所「配備」、無條件服從並追隨使徒先知帶領的同工們，他們身為使徒先知之下第一線的領頭羊，平時必須以身作則做出榜樣「留守」在聖別地／伊甸家園內，但同時他們又必須出外領導支派中大量的世俗平信徒、主持聖別地外的大小教會事務及聚會活動，因而實際上常常奔走於聖別地內外、甚至支派內外，所以同時相容於兩種聚會模式。再來，平時主要參與主日聚會及特會以維持信仰的一般世俗平信徒，偶而也會至地方聖別地內短暫居住，並會定期上錫安山朝聖過夜（以筆者所處之地方支派來說，通常一個月一次），因此在非節期的日常生活中，世俗平信徒同樣有機會參與聖別地模式的早禱聚會。

## 第二節 聚會空間

新約教會位於台北市南方的一個地方支派／教會，其正式的室內聚會場所——會所——座落於街區內一棟公寓的上下兩層樓。下層是會所用地，上層則是餐廳和廚房。會所內的座位劃分為兩個區域：通常是「男左女右」，弟兄全坐在左邊、姐妹全坐在右邊。不過根據報導人指出，教會並沒有特別規定誰坐左、誰坐右，只需「男女分開」。事實上筆者就曾在台北「旭陽山」（由台北市兩個地方支派共同牧養的聖別地）上參加過不只一次「女左男右」的聚會，而錫安山上除了聖殿室內的座位習慣以「男左女右」方式就座外，聖殿室外的座位在人多時甚至

經常「男女混雜」就坐。

會所（或聖殿）裡依據空間大小裝配有數量不等的液晶電視螢幕，用以輔助聚會的順暢進行，其用途包括播放錄製影片、提示聖經文句和詩歌字幕，若現場有攝影機亦可直播聚會實況。聚會場所不論室內或室外皆有演奏樂器，通常是鋼琴或電子琴，而筆者所處的地方教會會所裡，除了標準配備的鋼琴之外還有一套爵士鼓，因此在會所聚會時，不只有古典柔和的樂聲繚繞，有時還能聽到詩歌以節奏分明的金屬樂來伴奏，而這在唱到有關（屬靈）「爭戰」方面的新約教會詩歌時總是更有一種額外的力量和情緒渲染力。

非常醒目而重要的是，新約教會的會所（或聖殿）講台上必定橫放著一支架高並上漆處理過的樹枝（幹），通常是卡其色或淺褐色的，信徒稱之為「杖」（木杖）；其用以象徵新約教會有「真先知」的帶領（在聖經中「杖」是耶和華給予摩西作為神之代言人的憑據），因而具有某種程度的神聖性。每一個教會會所講台上的杖之長短及粗細不一，但原則上皆不會短於 1 公尺（通常 1~2 公尺），且會在杖上寫下該支派名稱；而在眾「杖」之中又明顯以錫安山聖殿講台上的那支最長且最粗，幾乎是地方教會的 1.5~2 倍，未定睛的話從遠處乍看像是一條蟒蛇的標本。由此可見「杖」本身不但是新約教會最高領導階級（使徒先知）之神聖性和權力來源的象徵實體，其在個別形制、尺寸等物性上，亦顯露出錫安山中央教會之最高權威與見證中心的意涵。

每個室內會所（或聖殿）的講台正後方牆壁上（也就是講者身後），會以新約教會的專屬標誌、會旗及標語做為背景。新約教會裡富有大量具有「啟示」或「應驗」意涵的象徵性標誌、數字與標語，它們有時會以獨立的形式在教會空間中出現，有時會合併成為一個整體、一張大圖。而筆者這裡所說的講台「背景」可以說是進入新約教會的聚會空間裡，必定首先映入眼簾的共同物件（一張巨型

組圖)，在此且稱其為「教會標誌」。



首先，教會標誌以錫安山的「品牌」圖示（一座大致呈現正三角形的山的樣式，可見於錫安山官方網站）作為核心基礎，顯露出新約教會與錫安山的不可分割性，以及這座神選之山作為「末後聖城」的至高地位。上方偏右的展翅老鷹，代表著「以靈生命翱翔於聖山之上」及「神救贖的大能」<sup>86</sup>；上方偏左的「錫安君王」（耶穌基督）之「王印」則代表新約教會使徒先知作為神之代言人的「王喻」（預言／啟示）之權威及真實性。中下方依序排列的三排文字標語——*Hallelujah. UNNS. α Ω, To The Top*——是新約教會獨有的「歡呼」口號<sup>87</sup>，其可以被簡單翻譯成「哈利路亞，1997（年），從創始到結束，上到最高點」。Hallelujah（哈利路亞）意為「讚美耶和華」或「讚美主」；UNNS 則是「1997」的法語發音，代表「列國先知」洪以利亞在法屬大溪地時預言「從 1997 年開始神很快就要完成祂的永世計畫」的「天國口令」<sup>88</sup>；α 和 Ω 兩個首尾希臘字母意味著「創始（α）」和「成終（Ω）」的神，其救贖大功就要告成；*To The Top* 則是新約教會裡常出現的翻譯用語及信念，同工經常在各式「交通」中要信徒「上到最高點」（錫安山及其支嶺）以躲避人國大災難、等待基督降臨升空「被提」，而其不但意味著進入地理上最接近神的至高點（進神國），同時也意味著邁向屬靈生命、信心堅持的最高點（得永生）。

<sup>86</sup> 參見聖經中《以賽亞書》40 章 28~31 節：「你豈不曾知道嗎？你豈不曾聽見嗎？永在的神耶和華，創造地極的主，並不疲乏，也不困倦，他的智慧無法測度。疲乏的，他賜能力；軟弱的，他加力量。就是少年人也要疲乏困倦，強壯的也必全然跌倒，但那等候耶和華的，必重新得力。他們必如鷹展翅上騰，他們奔跑卻不困倦，行走卻不疲乏。」

<sup>87</sup> 「哈利路亞！UNNS！αΩ！To The Top！」是新約教會所獨有的「歡呼口號」，其作用類似於精神和信心喊話，中間「UNNS」為法文發音。每當同工向信徒說「歡呼」時（下達「歡呼」口令時），新約教徒必齊聲高喊這句口號（適用於所有場合，如住棚大會典禮、地方教會聚會、甚至行進途中等等）。

<sup>88</sup> 根據新約教會的說法，UNNS（法文的 1997）是「列國先知」洪以利亞在 1997 年於法屬大溪地之聖別地「伊甸島」蒙神啟示而宣告的「天國口令」。教會往後便以 UNNS 四個字母「借代」（用新約教會的講法叫「屬靈意涵」）為《啟示錄》第 19 章裡四個「哈利路亞」的一切宣告，即預表「舊世界要受審判而成為過去，全能者作王，新天新地要出現」——神救贖大功告成。





其次，教會標誌的底圖部分，則是一個內部標有經緯線、外部被各種動物及兩句中英文標語環繞的「地球」。由外而內來解釋，最外圍的兩句標語可以說分別是內部兩個圖層（地球經緯線、動物圖示）意涵的文字化標題，也是新約教會目前最引以為傲的「啟示」和「見證」。第一句標語寫著「UNNS 在新天新地・*UNNS In New Heaven New Earth*」，意味著神的救贖大功（舊世界要受審判而成為過去，全能者作王，新天新地要出現）自 1997 年開始正在「加速進行」中，到目前以台灣錫安山為「京城」的新約教會在全球（以地球經緯線表示）都有地方支派、教徒廣布，且海內外「錫安支嶺」（各聖別地）也在世界各地受神所「顯明」和「應許」而接連出現。第二句標語則是「萬有合一在新天新地・*All Things Are One In New Heaven New Earth*」，意味著新約教會受神所啟示、而由先知帶領信徒在世界各地的「新天新地」（聖別地／伊甸家園）內，豐滿過著與萬物（以各種動物圖示表示）合一的「伊甸園」生活。正如下面這段教會的見證文字：

其中澳洲布里斯本的 UNNS（以法文“1997”命名的聖別地），伊甸家園在這裡展現「新天新地，萬有合一」的境界。在 UNNS 的草場上，處處可見孩子們嬉戲奔逐，袋鼠與牛群共處同食，駝鳥與野鴨漫遊覓食；鳥兒林中唱、蜂兒釀蜜忙……萬物在此和睦同居，新天新地，萬有合一的境界果真出現了！

由此可見，新約教會的「教會標誌」整體象徵著——以新約教會在台灣錫安山所樹立的「新天新地」之典範（第一個圖層），其模式快速發展並擴及全球，而在全球各處其他「新天新地」內的新約教徒過著「回歸神治、回歸起初、回歸自然」的飽足生活（第二個圖層），應驗了神正在進行中的永世救贖計畫（最外層標語）。因此筆者稱其為「教會標誌」，因為其標誌了目前新約教會（至少對於領導階層的教徒、或者信仰虔誠的教徒而言）實踐信仰的主導邏輯和藍圖。

另外，除了特有的「杖」及「教會標誌」外，新約教會的聚會場所裡通常還有一個非常顯眼的東西，也就是充分表露新約教會教義的「勸世圖畫」。不同於以符號象徵為主的教會標誌，可能必須是局內人或研究者才得以剖析、理解個別符號及其組合意義，因而不易親近；教會裡的勸世圖畫是一幅完整的「作品」，其所要表達的概念基本上一目瞭然，一看便知其中的「寓言」性。以筆者所處的地方教會會所為例，其牆壁上掛著一幅非常有趣的勸世圖畫，描述如下：

先知洪以利亞和另一位使徒畢勝在半空中共騎一匹飛馬（洪在前畢在後），飛馬身上則有兩條繩索牽引／拖著後方一艘載有許多人的飛船，而飛馬和飛船下方的陸地則是一排崩壞傾倒的現代化高樓大廈。

筆者認為，這整幅圖畫很明顯呈現出現代版「挪亞方舟」的意象：洪以利亞即是現代版「挪亞」也即是義人和先知（而畢勝則代表站在第一線追隨先知的使徒／同工）；飛船即是現代版「方舟」也即是新約教會與其最高屏障錫安山（乃至於錫安支嶺）；船上的人（後來才知曉都是該地方教會信徒的大頭照）即是追隨先知才得以「倖免於難的萬物」也即新約教徒；而飛船以外的世界——高樓大廈象徵現代性下的墮落人國——則注定要再次毀滅於神的「滅世洪水」也即是世界末日。單單一幅畫，幾乎完全承載且濃縮了新約教會所有時期的核心教義——末世論（晚期）、使徒先知一元領導（中期）、唯有領受「全備真道」的新約教徒才能得救（早期）。

值得一提的是，新約教會裡沒有一般基督教世界裡的聖物「十字架」。不但聚會空間裡看不到，信徒本身也不會穿戴十字架的飾品。但這並不表示新約教會裡「不存在」十字架，一位信徒曾向筆者解釋道：

用教會說法來說，背起自己的十字架來跟從主，是意義層面的東西，

不是物質面，所以不會刻意將它物質化。但有時候環境中出現「類十字架」的東西時，NTC（新約教會的英文簡稱）還是會解讀成神的提醒，發展成一份「榮耀的報導」……比如黑門山（南非的聖別地）的百香果支架（形狀類似十字架）……（被教會解讀成）背起自己的十字架來跟從主，帶著自己的軟弱、生活中各種重擔，還是（得）信靠神。

由此可見，物質化、當裝飾的十字架，對於新約教徒來說沒有什麼意義，甚至被認為有點「崇拜偶像」的意味。因此新約教徒不會像其他基督徒一樣，將物質化的十字架視為「聖物」、甚至護身符一樣隨身攜帶，或者高掛教堂。然而相反且有趣的是，新約教會其實經常把他們生活中的東西賦予象徵意義，然後就當成聖物一樣的供起來。相較於基督教世界裡十字架這個固定而舊有的聖「物」，新約教徒類似崇拜「物質化偶像」的行為和現象皆出現在他們自己新「發明」的聖「物」上。譬如前面說過每個教會裡必備的「杖」，又如每個新約教徒參加聚會時必帶的「圭」——專屬於個人的木製短杖（棍），一般長約 30~40 公分，是新約教徒表明「追隨先知」和進行「屬靈爭戰」的象徵性工具；先知及同工要求信徒「杖（圭）不離身」以堅持信心、對抗仇敵（撒旦及其權勢）。

### 第三節 聚會結構

有趣的是，不論是聖別地內或外所舉行的各種日常崇拜聚會，如早禱會、主日聚會、特別聚會等，雖然聚會中的具體內容因時間、空間、目的乃至於實際人為操作上的不同而略有差異，但這些聚會在結構上擁有非常驚人的相似性，並由一定的程序及事件所組成（見表 3）。在下面以聚會「結構」書寫的章節中，筆者

將以所處的地方支派／教會所舉行的「主日聚會」，作為主要的時空軸線和敘事參照點，再將其他不同時空下的日常聚會活動內容，放進同一個聚會結構中呈現異同。



表 3：新約教會的「聚會結構」

程序	事件	內容	備註
		就座	
A	會前禱告	靈禱 禱告（代禱） 向神歡呼	聚會開始
		唱詩	
B	報導／見證 I	靈禱 禱告 信息報導／見證／讀經 靈禱／向神歡呼	正式聚會（崇拜）開始
		唱詩	
C	報導／見證 II	靈禱 禱告 信息報導／見證／讀經 靈禱／向神歡呼	
		唱詩	
D	祝謝餅杯	靈禱 禱告（代禱） 醒察（在琴聲中） 祝謝餅杯（邊唱詩）	正式聚會（崇拜）結束
		唱詩	
E	會後報告	會後報告 默禱	聚會結束
		散會（個人）	
F	飯食共餐	靈禱 飯食共餐 整潔	
		散會（全體）	



## (一) 會前禱告

在新約教會的聚會正式開始前，都會有一位成年信徒上台負責「會前領禱」（亦可視之為聚會的第一環節）。在地方支派的聚會裡，通常負責帶領台下信徒進行會前禱告的弟兄姊妹，不會是「同工」這樣的高階職分，而多半是「長老」或「執事」層級的平信徒，其目的是訓練並培養一般信徒的領導才能及「屬靈爭戰」的能力，使他們日後成長為真正「有大能」的「基督精兵」。

會前禱告包含兩個部分。首先是台上領禱人帶領與會的全體新約教徒一同「用靈禱告」。所謂的用靈禱告即是「說方言」（方言舌顫），也就是（被聖靈充滿後不自主地）以舌頭顫抖的發音方式禱告。這種對局外人來說無法以任何語言邏輯去理解，可能認知為雜音甚至噪音、鬼吼鬼叫式的「方言」，對新約教徒而言卻是所謂的「聖靈的禱告語言」（The Prayer Language of the Spirit），是一種來自天上的真正聖潔的語言。新約教會的任何聚會活動，不論性質、規模大小或正式與否，幾乎都以用靈禱告作為開端（甚至在集體用餐前也是）。而通常一個聚會中會用靈禱告數次，特別是在聚會結構中每個「事件起始」（換人上台正式發言前的時刻）或「事件尾聲」時（台上人發言到最後的結束語）。

不過，就筆者的田野經驗來說，新約教徒的用靈禱告多半發生在領禱（導）人特別發號施令之後，才開始進行有始有終、整齊有序的儀式性展演，而非由個別信徒自主產生；至少，筆者從未在參與過的大小聚會中遇過個別信徒「忽然」被聖靈澆灌後不受控制「說方言」的情形<sup>89</sup>。另外，筆者在田野初始時曾接受一位同工指導去「學習如何說方言」，而筆者也每每在往後參與的聚會場合中實際

---

<sup>89</sup> 甚至有報導人指出，在錫安山的伊甸家園內過去曾出現一位在聚會場合中忽然不受控制、大吵大鬧且語無倫次的青年信徒，他不但未被教會視為受聖靈充滿，後來還因此離開了錫安山。

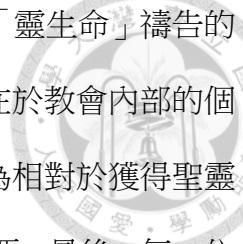
「應用所學」。由此我們可以進一步發現——是否「**能說**」方言的確重要，因為它被新約教會視為有無受聖靈充滿（受靈浸）的直接表現及證據；但是否「**肯說**」方言對於新約教會來說可能更加重要（尤其是對教會高層的同工），因為它是表明身分認同、確立團體邊界、以及願意接受規訓（來自神／先知／同工）的第一步<sup>90</sup>。

在用靈禱告時，新約教徒們的情緒普遍高亢而激昂，他們閉起眼睛、口中念念有詞<sup>91</sup>，此起彼落且不間斷的「滴滴滴滴」或「得得得得」或「拉拉拉拉」等聲音瞬間充斥整個會所，甚至遠傳會所門外和樓梯間。新約教徒「說方言」的實際發音方式多變且因人而異，但整體而言以重複發出簡單的「濁音」為主，有些信徒會在簡單濁音外不時加入捲舌音或彈舌音等變化。此外，眾聲喧嘩的舌音禱告，也會隨著台上領禱人的臨場表現和帶領方式，而在音量和音調上出現不同的高低起伏。在正式聚會中，用靈禱告的過程通常持續約 2~3 分鐘，直到台上使用麥克風而音量最大的領禱人，其禱告聲開始漸小漸歇而結束。值得一提的是，如果聚會的領禱人是先知或同工的話（譬如特會或住棚大會等大型聚會場合），通常帶動全場用靈禱告的持續時間會更久、禱告聲音也會更大及更高亢，這是因為新約教徒認為「聖靈充滿」與「說方言」之間在因果關係和行為表現上皆呈正比，因此用靈禱告時所帶動的整體表現越好（越久、越大聲或高亢），即展現出領禱人個人之屬靈能力和信心上越強。

在這個一同用靈禱告的集體儀式中：首先，新約教徒們個個低頭閉上眼、專心用靈祈禱，彷彿在這段時間裡信徒在個人層次上超脫「體生命」（眼睛等有形感官）和「魂生命」（複雜的思想與情感）的阻礙，而只留下與神交流、與聖靈

<sup>90</sup> 譬如一位同工便曾在主日聚會裡說道：「在教會裡面，首求『順服』。順服神給的一切，順服同工的帶領。」


<sup>91</sup> 除此之外，並沒有如天主教或基督新教禱告時的特別手勢，也沒有其他的肢體動作、身體晃動或顫抖。



同在的「靈生命」(單純的信仰和信心)。其次，在全心全意以「靈生命」禱告的時間裡，每位信徒在神及聖靈面前的地位一律平等，現實中存在於教會內部的個人衝突、職分階級、權力差異等問題暫時消弭並得到緩解。因為相對於獲得聖靈經驗和救恩應許來說，這些存在於俗世的問題似乎變得不再重要。最後，每一位來自不同地方和背景的新約教徒，在共同說方言的集體實踐過程中，不但(在水平軸線上)找到信徒與信徒彼此之間的共性與聯結，也(在垂直軸線上)強化了他們對信仰、對教會的認同及歸屬感。因此，在新約教徒的聚會結構中，一同用靈禱告使信徒們達到了某種「交融」(communitas)狀態——透過共同「說方言」這樣的集體儀式，進而在每次聚會開始和事件交替時重新將信徒加以整合。

用靈禱告結束後，會前禱告的第二個部分，是由台上領禱人進行「代禱」。在這個階段中，領禱人獨自用正常語言(中文)進行禱告、感謝／讚美神，而台下教徒則在領禱人每一小句禱詞結尾時回以「阿們」(Amen)。禱告的實際內容通常以「宣揚與見證新約教會獨特的經歷和信念」為主，並將其「連結先知預言以驗證聖經」。以下就是其中一則極具代表性的禱詞：

主啊，轉眼間已來到五月份，我們來到祢面前、向祢滿表感恩。在今日的末後時代就有最偉大的救恩，祢將列國先知——我們親愛的江奶奶(江端儀，下同)和阿公(洪以利亞，下同)賜給我們。1963年祢成功興起列國大先知——我們親愛的江奶奶，(命她)以聖靈(之名)重建新約教會，默示、啟示她；同一年，祢也感動祢的僕人——親愛的阿公上到錫安山，等候時代興起和被顯明。主啊，在1976年當年...我們的列國先知、末後以利亞(指洪以利亞)大大被顯明。祢說今日的阿公是今日的摩西——帶領以色列百姓(這裡指自詡「真以色列人」的新約教徒)出埃及(指退出人國)，進入

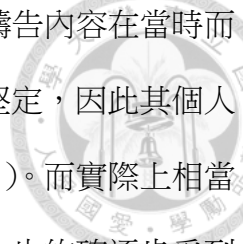


伊甸家園。他（洪以利亞）也是今日的但以理，宣告「一人一山」（錫安山與洪以利亞），要搗碎人的國。主啊，我們感謝讚美祢！我們說這一個人、一座山是一切（神）救贖計畫的總關鍵。你的僕人如何帶領雅各全家……向神盡職事。主啊，我們感謝讚美祢！到了 2014 年，伊甸家園第 17 年，我們見到錫安山大大被顯明。你僕人的職事，永生得稱讚，我們說祝福都從這一座山而來。主啊，來到 2014 年，已經來到神魔交戰的最後壓軸戰。我們說，每一位戰士（新約教徒）都跟隨今日的大衛（洪以利亞），上到那山丘，為祢打最後得勝的壓軸美仗。主啊，但願祢把祢的僕人——阿公的靈加倍的感動我們...向我們施恩。願耶和華再次裝備我們……我們跟伊甸家園的孩子說：一日伊甸家園，終生伊甸家園。我們要做一日新約教會，終生新約教會。我們說，我們這一生一世不違背那從天上來的異象。主啊，聽我們的禱告，我們在今天的聚會將榮耀歸給祢。奉主耶穌之名禱告。

這篇由一位年約 30 歲左右的女信徒（簡稱 A 君）口中吐出的禱告內容，幾乎囊括了新約教會自創立以來（教會版本）的各項「重點」。雖然每個聚會中領禱人的禱告內容會因其「屬靈能力」高低及時空背景不同而有所差異，但是他們的禱告方式和用詞基本上相當一致，彷彿教會裡有一個特定的「語句模板」和每日更新的「重點詞庫」提供信徒在不同時空或場合去排列組合及代入套用，然後就像劇本中編寫好的「台詞」或統一標準的「官方說法」一樣，這些高同質性的說詞被不斷拿出來公開背誦與複述，進而不斷再複製它蘊含的教義信念、再強化它背後的權力來源。筆者將會在後面的〈信息〉章節裡再詳談其操作手法。

另外，我們可以藉由 A 君及其禱詞回頭去看前面所提及過的兩件事：一是





新約教會積極培育「有大能」的領導及後繼人才，譬如 A 君的禱告內容在當時而言非常完備而有跟上「聖靈水流」，且當下的禱告順暢而語氣堅定，因此其個人的屬靈能力和領導潛力在在「被顯明」（受神所挑選而顯現出來）。而實際上相當晚近才「歸回」新約教會的 A 君（原本信佛，後來因故改宗），也的確逐步受到所屬教會同工的信任和重用，而擔當地方教會「執事」（組長）的職份。二是新約教會教義中強調「屬靈爭戰」的激進特質。新約教會將教徒比作聖經中耶和華的「軍隊」、基督的「戰士」，必須接受先知洪以利亞（被稱為「軍長阿公」）的指揮調度，在這「末後」的關鍵日子裡為神而戰——**對魔鬼／撒旦所代表的一切（各種龍獸）進行「屬靈」層次上的抗戰（處決龍獸）**<sup>92</sup>。因此新約教徒在聚會禱告時常以儀式性的「控訴」和「怒吼」（類似詛咒）作為「屬靈爭戰」的實踐（也可用「練兵」理解）<sup>93</sup>，以便在「靈生命」裡隨時作好為神「參戰」、上陣「迎敵」的準備。關於「爭戰」這一部分，在新約教會的詩歌中有更進一步的展現，同時筆者也曾在〈信息〉章節中續談。

## （二）唱詩：展演與緩衝

新約教會的唱詩行為，通常出現在聚會結構中的事件與事件之間，作為台上報導人交接的緩衝和準備時間。當然，唱詩絕不只是在整個聚會結構中發揮這樣的功能性，其本身就具有儀式實踐上的意義和價值，也就是藉由對神／先知進行讚美的詩歌展演，一方面表明信仰對於信徒個人帶來的信心和喜樂，一方面又對

---

<sup>92</sup> 末世論的信仰，出自《啟示錄》中記載的末日神魔大戰，由天使、基督及其軍兵對抗撒旦化身的「龍獸」（大紅龍），最終獲得勝利。對於新約教徒而言，包括所有人國政府、現代文明、科技用品、「宗教」權勢、敵基督、無神論、人的自由意志及知識學問等等，都是今日（末後之戰）魔鬼撒旦的具體化身或陰謀；因此通常會以各種「龍獸」借代稱呼，譬如政治龍獸、宗教龍獸、文化龍獸等，需要由聖靈的力量來對抗並「處決龍獸」。

<sup>93</sup> 當然，新約教徒的「屬靈爭戰」並不是只有「詛咒」（控訴及怒吼）這一種實踐形式，還有唱詩、跳舞讚美、寫悔過書等等。

新約教會的教義信念／預言進行再強化。而除了在事件與事件間的時機，台上發言人在講到某些教會「關鍵字」或近期發生的「榮耀見證」時，也常會「應景」<sup>94</sup>地開始帶領台下吟唱與發言主題相關的詩歌。以上一個章節中 A 君的禱詞為例，其重點在於見證「一人一山」<sup>95</sup>及「伊甸家園」（滿 17 週年）的榮耀，因此禱告結束後 A 君便立即接著帶領台下信徒吟唱〈這個人這座山〉與〈伊甸家園成就神計畫〉這兩首新約教會詩歌。

每場聚會中會有一名主要「領詩人」，負責在每次唱詩時上台主唱並領導台下信徒詩歌的唱法。有時台下信徒（通常是青少年人）會被同工臨時點名叫上台去唱，因此也會出現台上同時有數名弟兄姊妹一字排開帶唱的情況。當然，握有麥克風而音量最大的領詩人始終是主唱者，通常也是唱詩當下最賣力、最高亢而激昂的歌者。這是因為，唱詩的儀式性展演是除了禱告之外表現個人「信心」和「屬靈能力」的另一時機；新約教徒常在發表見證時，提及並強調他們在唱詩／讚美神時被聖靈感動、「聖靈厲害運行」而越發大聲、喜悅吟唱詩歌的經驗。因此，大部分新約教徒在唱詩時全神貫注而高歌，有的甚至唱到走音和破音（常發生在領詩人身上），也並不會停歇或覺得難為情。另外，新約教徒唱詩時很喜歡重複吟唱每首詩歌中特別含有「關鍵字」（教義、預言等等）的段落，端看台上領詩人如何帶唱而有不同的唱法（同首詩歌），並且通常會在詩歌的最後一句歌詞中音量變更大、音調轉為上揚，同時拉高、拉長尾音直到結束。

有別於筆者過去所認識、接觸過的基督教宗派似乎多以靜態方式呈現詩歌（奏樂加上合唱），新約教會的許多詩歌皆搭配特別設計、量身訂做的全身性舞

---

<sup>94</sup> 但事實上唱詩都是按照事先規劃好的「劇本」去走。因為要與司琴人和錄影室事先溝通，司琴人才能提早就定位準備奏樂，錄影室也才能為台下信徒及時播放特定的詩歌字幕。

<sup>95</sup> 「一個人一座山」意指神揀選洪以利亞這一個人作為引領世人的時代器皿、揀選錫安山這一座山作為末後聖城新耶路撒冷之地，是新約教徒在 80 年代被強制驅離錫安山時由洪以利亞所預言的「時代最大啟示」。在那段動盪不安的時期裡洪以利亞「穩定軍心」最終帶領教徒重新「奪回聖山」，從此奠定一人一山的絕對關係和領袖至高權力。

蹈（表演）動作去載歌載舞，因而在演繹詩歌時額外充滿活力和感染力（教會內部甚至有詩歌配合舞蹈的一系列教學影片）。當然，在室內會所的狹小空間中不易大動作載歌載舞（通常適用於在聖別地聚會時），因此這時信徒大多以敲擊雙「圭」或擺動雙手去配合唱詩。

根據教會說法，新約教會自初創以來至今「受聖靈感動」而「領略」的詩歌超過千首。毫無疑問，這些詩歌皆與新約教會的信念和見證呈正相關／強化，並詳加歸類於各種「信仰主題」之中，如：聖靈重建新約教會、頌讚父神、順從聖靈、純金燈台（江端儀著有《金燈台》一書）、爭戰禱告、生命造就、榮耀基督快臨、全備福音等等。由於新約教會拒斥所謂的「世界音樂」（即世俗——尤其指流行——音樂）認為其汙染人類並使之墮落，因此不論演唱的歌曲是教會原創、還是「借用」自世俗（居多），其歌詞都一定會重新改寫<sup>96</sup>。早期的新約教會詩歌多引用與教義直接相關的「聖經經文」去重編填詞，而後期的詩歌則多以與先知預言、各地伊甸家園生命見證相關的「敘述性文字」作為歌詞。

在新約教會的詩歌分類中，筆者認為最特別的就是「爭戰禱告」這個主題類別。我們在前面已提及過新約教會強調「屬靈爭戰」的教義特色，以及其中一種實踐方式——詛咒；而這項特色同樣也表現在教會詩歌的領略和唱作上。以筆者所確知的一部份新約教會詩歌來說，其下共有十四個類別，而「爭戰禱告」類別下的詩歌數量排名第六；歌名包括〈爭戰禱告〉、〈真道大大得勝〉、〈穿上神所賜的全副軍裝〉、〈我對撒旦總是說不〉、〈基督精兵前進〉等等。既然唱詩本身被視為與教徒個人的信心展演及靈生命有關，那麼大聲吟唱這些以「屬靈爭戰、真道得勝」為內容的教會詩歌，自然也是信徒進行屬靈爭戰的一種具體實踐。尤其新約教徒在唱「戰詩」時激昂高亢、舞動或敲擊本來就有「屬靈武器」象徵意義的

<sup>96</sup> 譬如以中文兒歌〈泥娃娃〉的副歌旋律重新填詞作成詩歌〈以利亞〉，其中一句歌詞改寫成：「以利亞，以利亞，我們跟隨你。一直到稱義，乘旋風被提，進入榮耀中。」

「圭」，使整個唱詩過程氣勢萬鈞；若在室外空間大的聖別地聚會（如錫安山聖殿外大草坪），大批信徒唱詩合著整齊俐落的舞蹈動作，的確有幾分神似一支正在操演而訓練有素的軍隊（或儀隊）。



### （三）信息報導與見證

若以聚會結構中「事件」所佔的時間比例來說，新約教會聚會的正式／主要崇拜活動可以說聚焦於兩個重點之上——報導與見證。前者是由同工以上的教會高階職分者對台下信徒進行例行性的「**信息報導**」，後者則是主要由平信徒上台向所有弟兄姊妹們分享個人近期的「**生命見證**」。此兩者的程序在聚會結構中具有動態性，也就是並非完全以分明的「事件」去劃分而先後進行；有時報導和見證會交替穿插、講者來回更換，有時只有同工報導而沒有安排信徒見證（聚會以信息報導的完整性為優先），有時領導教會的同工不在又以信徒見證為主。事實上信息「報導」的內容往往就是先知本人和各地信徒（以聖別地內為主，且理所當然經過特別挑選）最近在生命中所榮耀「見證」的事蹟<sup>97</sup>，因此兩者在內容上息息相關、相互呼應，甚至是一體之兩面。

首先，筆者將依新約教會中「信息」（先知最新啟示）的生產、加工方式和教會的操作程序、宣導步驟，去區分為先後數個層次，進一步釐清相關用詞所指涉的內容和意義：

- ①. 現象／夢境／消息／事件：**信息的原料**，以未經（先知）詮釋的原初狀態存在。
- ②. **信息**（狹義的信息）

先知洪以利亞在其個人經驗／所見所聞中，若視 ① 為「異象」或「異

---

<sup>97</sup> 差別在於先知的生命見證不只是個人的「見證」而是集體的「啟示」。

夢」或「神示」(對原料的第一層詮釋加工)，則之後他個人的「心意和言語」便是「**聖靈水流**」和「**啟示**」<sup>98</sup>，對外頒布即是「**信息**」。

③. **信息報導** (廣義的信息、狹義的信息報導)

原則上先知洪以利亞本人(寶座的唯一出口)是對外頒布/報導 ② 的不二人選，但現實上由於他的年事已高<sup>99</sup>，親自上講台頒布信息的頻率越來越少，因此至少從 10 年前開始(約 80 歲上下)由他本人所啟示/仲裁的各式信息大多由其「親信同工」代為整理並頒布，而近 3 年來已幾乎完全由一位每日隨侍在側、行動與洪以利亞「同步」而被視為最接近「聖靈水流」的資深同工(簡稱 B 君)上講台代為「**報導**」先知的信息<sup>100</sup>。先知及 B 君常駐的錫安山中央教會(或者移駕到的地方教會)每天都會彙整 ② 和 ◇<sup>101</sup>去進行第二層的詮釋加工；也就是 B 君請示先知後將 ◇ 詮釋為「**見證**」去支持 ②，配合 B 君自身對 ② 的理解，由 B 君代表先知發表一篇最新而完整(有啟示、有見證)的「**信息報導**」。這篇代表「**中央教會**」(官方中央)正式發布的最新信息報導一定會錄影，且現場會有專人進行英語即時翻譯(配合大量海外信徒)<sup>102</sup>，並以最快速度後製、儲存成電子檔上傳至教會內部網路空間，提供全球各支派信徒(尤其是同工)下載觀看以「跟上聖靈水流」<sup>103</sup>。另外同樣

<sup>98</sup> 原則上兩者相通、並行使用。不過筆者認為「聖靈水流」較側重於與先知「心意」吻合(未或尚未說出口)的想法及順服態度、抽象且不受限於時空、無跡可循而難以掌握(等於跳過先知直接臆測聖靈意旨)；相對而言「啟示」則是先知實際說出口的「言語」和命令、具體且受限於時空、有跡可循而較易實行。

<sup>99</sup> 2014 年筆者開始出田野時洪以利亞為 88 歲，2016 年已屆 90 歲。

<sup>100</sup> 一位報導人指出，至少在 2005 年時新約教會就已是「現在這個模式」，因此理論上此教會運作的「新模式」和狀態至少已維持 10 年有餘，而據筆者從 2014 年到 2016 年的實際觀察也確實印證近 3 年仍舊如此。

<sup>101</sup> ◇ 即非經先知本人所親自見聞的其他「原料」，主要是各地方教會的事蹟及世俗的新聞。

<sup>102</sup> 有些時候，信息報導甚至會使用先知和 B 君當下所處支派的當地語言即時翻譯。譬如先知和 B 君「奉神差遣」前往馬來西亞的聖別地視察時，信息報導中的即時翻譯有時就是馬來語。

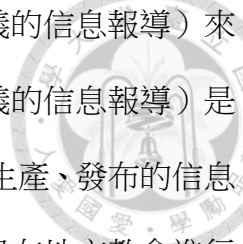
<sup>103</sup> 在某些特別重要的場合，譬如住棚大會，甚至會全程攝影以網路連線同步直播信息報導。

重要的是，在這個層次的所有報導內容使用之「官方言語／用詞」都將「符號化」，成為教會日後（在任何場合活動中）上下一致、琅琅上口、不斷複述的標準化／規格化／系統化的「教會用語」（教會符號）。

④. **傳信息**（廣義的信息報導）

同工在各個「地方教會」的聚會上「傳達」②或③的行動，即稱為「傳信息」。在這個層次上，分為兩種可能：一是剛從先知身邊直接派出的資深同工不需看③就能傳達②，二是被指派「留守」地方教會的同工（無論資深與否）只能透過網路觀看③後再傳達給信徒。前者在程序上等同於③，由同工直接傳講先知的啟示，因而也是屬於第二層的詮釋加工（即使在內容上可能沒有③來的豐富及完整），通常會在跨地方的特會上進行；後者則是傳講③，也就是包含了④③②的實踐步驟，因而進行了第三層的詮釋加工，通常會在地方的主日聚會中進行。

前面筆者已經討論過新約教會中「信息」的生產和操作模式。雖然在生產程序、詮釋層次、宣導步驟及權力來源上有所細緻差異，但不論是叫「信息報導」（中央教會發布）或叫「傳信息」（地方教會發布），就信仰實踐上而言，它們的目的都是為了督促新約教徒跟上最新的「聖靈水流」（啟示）並見證最近出現的「神榮耀作為」（應驗）以強化他們對於「末日得勝進神國」（教義）的信心及行動。事實上許多平信徒混用上面兩個詞彙，因為對他們而言都是「聽信息」，都是被動接收來自教會高層（同工）之口高度標準化、符號化的「教會用語」後順從教會帶領；不同的詮釋層次或權力來源不但可能未被注意，甚至可能對他們而言沒有什麼太大意義。




在一場地方教會的聚會中聽台上同工「傳達／報導」（廣義的信息報導）來自錫安山中央教會所匯集整理並發布的最新「信息報導」（狹義的信息報導）是地方新約教徒強化信仰和實踐崇拜的最基本方式。由中央教會生產、發布的信息報導（狹義）每日一次，並以七天為一個基本的更新週期。週日在地方教會進行的主日聚會（週期最後一天）雖然是信息宣導步驟的最後一環、「聖靈水流」流向的最後一波，卻也是週期內「水流」的最大及最終「匯集處」。可想而知，經過三層詮釋加工（先知啟示→中央報導→地方報導）並有充裕時間整合、更新週期內的所有資訊，地方主日聚會中信息報導（廣義）之內容通常更加豐富、完整及有條理。譬如有些同工會將一週內的所有信息內容系統化、文字化後印出紙本綱要（講義）發給信徒後逐項報導。尤其我們說過主日聚會是教徒的「必修」聚會，基本上可視之為最主要或最多聽眾的信息報導場合<sup>104</sup>。筆者將以此地方層次的主日聚會為例，對（廣義的）信息報導之內容進行探討。

在地方的主日聚會中，同工上台報導的內容主要由四個部分所組成：

- (1) 以先知洪以利亞個人的「事奉工作」和「啟示內容」為核心訊息。具體來說就是洪以利亞本人「奉神差遣」的每日行程到訪之處、所做之事（向神盡職事），以及他在前述過程中「見異象」說出「合神心意」的言語（成為新啟示）。包括外出旅行、巡視聖別地／伊甸家園發展、親自帶頭下田鋤作耕種等等，洪以利亞的任何所作所為都被教徒視（詮釋／合理化）為最新「寶座的行動」，且 B 君隨侍在側以「同步」先知的心意、代其報導信息。

---

<sup>104</sup> 畢竟在現實上，不是每個新約教徒都會在中央教會上傳最新信息報導（狹義）於網路分享空間時就即刻下載。這至少關乎到虔誠程度和信徒年齡兩個變項，信仰越虔誠者當然越傾向以最快的速度跟上「聖靈水流」，但往往這些虔誠信徒的年齡都偏高，根本不太會使用電腦及網路平台（筆者在田野過程中就曾經受託到老信徒家中幫忙維修電腦），而會使用的年輕信徒（除了聖別地之外）又大多在信仰上相對不積極、只願意參加特會和主日聚會。

- 
- (2) 其次是新約教會內部各式各樣的新、舊見證，簡單來說，就是以教會為題的「新聞」報導或「舊聞」回顧。消息來源自錫安山、海內外各支派、各聖別地、信徒個人或集體的大小事蹟（經過篩選），性質大多是「榮耀」或「爭戰」的。如伊甸家園「以神為本」（神本）的信徒日常生活記錄、聖別地內「伊甸園囿」（菜圃）的農作物收成、新約信徒對先知洪以利亞的「告白」（問安與表達順服）<sup>105</sup>、「神國子民」與「人國政府」的對峙情況（如海外聖別地「海伊」面臨大馬政府的土地徵收）等等。通常是正向見證。
- (3) 再來是直接取材、剪輯自「人國」世俗媒體中可以「應驗」先知預言和末日現象（如戰爭、政爭、天災人禍等）的各種文字或影音報導<sup>106</sup>。通常是負向見證。
- (4) 最後由報導同工將各類信息（啟示和見證）連結至「真理」（教義），通常會直接引用聖經經文並帶領讀經、釋義，然後不停來回、反覆、交互驗證各自的真實性和絕對性，強化教徒對於信仰的信心和實踐。

### 貫串聚會的「信息」

在新約教會的聚會中，由領導階層（同工以上）對平信徒進行上對下單向傳訊及闡述教義的演說活動（講道），其過程大致上由兩個相輔相成、無明確界線的部分反覆交疊構成：一是報導或傳達「信息」（先知的最新啟示），二是將「信息」連結至舊的啟示或教義、新或舊的見證事蹟。兩者的主從關係非常明顯，前者為軸心，在新約教會中被稱為「信息報導」或「傳信息」，後者為其同心圓，

---

<sup>105</sup> 新約教徒經常會在錄影片段中向先知洪以利亞吶喊：「阿公我們愛您，我們永遠跟隨您」、「我們要一生一世跟隨您」等言語。

<sup>106</sup> 以民視和三立為主。



通常會以特定用詞（來自舊的啟示）、教義文句（聖經原文和教會著書）、舊的見證（教會歷史）和新的見證（當代事件）作為演說內容，以畫同心圓的方式不斷擴大軸心的解釋力和應驗範圍。若我們用一般基督新教的「講道」（sermon）觀之<sup>107</sup>，則前者為具備主動性的「道」（神意／啟示），後者為被動性的「講」（教義／見證）；實作上即以（先知）絕對的「道」領導（同工）怎麼去「講」<sup>108</sup>，而在使徒先知「是神寶座唯一的出口與行動代表。工頭傳出的信息是聖靈水流，眾工人都要一同傳講、一同跟隨」<sup>109</sup>的框架之下，使「講道」的（同工）個人詮釋空間非常有限。

當然正如前面所說，前者「信息報導」（或傳信息）與後者的演說內容，兩者是由軸心（前者）出發不斷擴大向外解釋成同心圓（後者）、再由擴大範圍的同心圓（後者）向內繼續支持軸心（前者）的來回反覆驗證過程，因此存在雙向性、交互詮釋的辯證關係。就其社會意義而言，透過共同見證建立在舊教義基礎上之新啟示的應驗與動員，一方面不斷強化並重整教徒的凝聚力、集體信念，一方面又對教會威權領導模式的實踐（動員）與其必然性的再確認。

新約教會一直以來都非常重視「傳信息」的有效執行。早期（1980年代）除了由「剛從使徒身邊派出來」而「最能瞭解使徒的心意和言語」的同工在聚會上口頭報導第一手的信息之外，教會還會使用錄音帶、書籍或「公開信」等多種載具來記錄信息並傳訊，因而做到地方教會每週主日聚會時「全省的講道都一樣」之地步；並且在通訊文字上皆以中、英文兩種版本發行，再以最快速度寄到海內

<sup>107</sup> 然而筆者認為「講道」（sermon）這個詞彙雖然提供了一個既有框架幫助我們快速參照後（由上而下）初步掌握、理解和分析相似活動的內容及性質，但卻無法突顯新約教會實作上的特殊性，甚至可能囿限住對其活動實踐（由下而上）的描述和詮釋。

<sup>108</sup> 當然信息報導中的「新啟示」（包括使徒先知本人對舊教義的新詮釋）也不能太過偏離原本的教義精神、或與其他資深同工對教義的普遍理解嚴重衝突，否則依然有可能會受到反對而導致權力衝突，最後造成教徒出走或教會分裂（譬如1976年的權力重組）。

<sup>109</sup> 轉引自彭菲（1997）引述自新約教會書籍中的具體用詞。但其所載的來源書籍和作者可能有誤，參見彭菲（1997:638）。

外各地的信徒手上，信徒不必擔心因無法參加聚會而「跟不上聖靈水流」（彭菲 1997）。這項教會中央進行內部社會控制及強化共同信仰的「傳統」一直延續至今日，但在技術和效率上完全不可同日而語。



由於科技的大幅躍進和外部政經環境（解嚴前後）上的根本不同，當代新約教會「傳信息」的方式除了最基本的聚會口頭報導之外，更大量使用現代數位資訊科技做為主要的信息載具和傳訊平台。前者包括電子化的文字檔、錄音檔、錄影檔和數位照片等等，後者包括教會內部設置的專屬網路空間、教會會所內的電視螢幕、信徒家裡的個人電腦等等。具體來說，今日的新約教徒在書信和口傳以外大量使用專業攝影機、專業相機、錄音筆、電腦同步設備等數位化器材，在他們的日常生活中隨時隨地記錄更豐富、更詳盡、更多元的見證事蹟作為信息報導的內容（以聖別地／伊甸家園為主）；然後這些被以各種電子檔案格式（如 mp3 音訊檔、wmv 影片檔、jpg 圖片檔）儲存的信息內容，由各地各支派的職司人員，會由先知所在的錫安山中央教會的專門職司人員，定期從中央伺服器整理上傳至教會內部的網路分享空間，提供海內外各地信徒從網路下載至個人電腦裡，或在聚會中由同工播放，因而實現了以各種管道形式傳遞給信徒。

尤其是對於攝影器材的運用，相較於靜態文字報導或側重於聽覺效果的錄音及口傳信息，首先它不但允許將先知的行動和言語、教會或世俗的各種見證事蹟，以更動態、更立體、更直接的視聽畫面形式完整記錄；在聚會中配合台上同工報導而將剪輯好的錄影播放給台下信徒集體觀看，更能達到雙管齊下、事半功倍的效果，使之同時產生視覺上和聽覺上的共鳴，彷彿就身在錫安山，再以更貼近於「真實」（選擇性）的視聽畫面「還原」（重新編排過的）於信徒面前，（儲存）（下檔檔案）隨時召喚。而使信徒與先知本人、信徒與聖別地、各地信徒與信徒之間產生共鳴、形成紐帶、親親性。最重要的，使教徒相信這就是教會的「全部

真實」一各聖別地皆連年豐收、各信徒皆在伊甸家園內豐滿喜樂、各種神榮耀作為。



彭菲（1997）曾提到早期新約教會對於「傳信息」工作感到「相當自豪」的言語：（轉引自彭菲 1997: 679）

只需要一個禮拜，全世界的新約教會都講一樣的話、做一樣的事情；

哪個宗派公會能夠如此？

這句話放到今日並不完全適用。適用的是，今日新約教會的信息報導依然務求「書同文、車同軌」般的高度標準化；不適用的是，當時還需要「一個禮拜」的更新週期，而現在的信息報導電子化後放置網路空間，不但更易取得且流通速度幾乎「零時差」。這意味著教徒集體信念的凝聚和動員更加容易，也意味著教會治理管控的權力更加快速與穩固。

「信息報導」這項看似簡單明瞭以「**傳達神示、宣導教義**」為宗旨的活動，背後隱藏了新約教會複雜精密的控管技術、權力再生產機制。

從某種意義上而言，與其說新約教會的「信息報導」是講道或傳福音，不如說它是奠基在「新聞」（見證消息）報導之上的「政令」（先知啟示）宣傳，而同工在此只是扮演「媒介」（傳達說明）的角色。如果我們以政治組織作比喻，若新約教會是一個「黨」的話，先知洪以利亞是獨攬大權的「黨主席」，平信徒是一般「黨員」或黨的支持者，那麼同工就是四處奔走傳達「黨意」並在地方動員黨員的「黨工」。雖然同工在「傳信息」的過程中，不可能不挾帶其對先知言語（啟示）的個人理解和詮釋，但是原則上能夠受先知「差遣」（指派）負責「站講台」來報導信息的同工，基本上都是最能「跟上聖靈水流」、最能瞭解「先知心意」的先知「親信」或其「親信的親信」；在聚會中這些同工的主要任務就是向教徒傳達（deliver）先知言語，再援引聖經經文去說明（explain）其背後的教

義真理，或許再輔以一些個人經驗作為見證，除此之外沒有太多的個人詮釋（interpretation）及發揮空間。同工在「講道」時對於「道」（啟示／教義）的低詮釋性和「講」（用詞／見證）的高同質性，揭示了新約教會中央集權的幾個特質，譬如在教義詮釋權上的單一壟斷和「一條龍」式的傳訊技術。

而從禱告用詞的高同質性這裡，我們可以看到新約教會教義中「教會裡整體合一，無個人揀選道路」的第一個實例；新約教會不鼓勵信徒擁有自己的想法和詮釋空間，對於教義和事物的詮釋權或裁定權，皆被壟斷在「使徒先知」的教會領導階級手上，而一般信徒（至少在表面上）只能單方面的接收與複誦使徒先知的說法。

#### 第四節 日常聚會與教義／動員體系

新約教會最後一次的街頭行動是 1991 年 9 月在總統府前「審判李郝政權」（張發誠 1995:111），此後教會與國家的衝突形式轉化為意識形態上的對立，漸漸的又變成「屬靈」上的抗爭。

誠如彭菲（1997）所言，他指出新約教會在當時是一種「運動型宗教」之性質，而其宗教運動的基本模式，是靠著領袖不斷提出和運用教義去組織、動員並支持信徒的過程。新約教會自 1986 年底「恢復」錫安山「主權」，又在 1997 年 4 月底「退出人國」教育體制，皆是靠著「先知」洪以利亞不斷接收來自神的時代「啟示」，不斷翻新、重組、詮釋教義而維持信徒高強度的向心力。原則上，大的「啟示」（通常被特別稱為「時代啟示」而有大大動作動員或信仰實踐上的階段性轉變）會立即疊加上去變成「教義」的一部分，而這個「教義」往後又會延伸出許多日常性的小的「啟示」（小的路線修正、或小型運動），進而不斷來回詮

釋、重組教義以維持新約教會的外在「敵人」之存在以持續凝聚內部。筆者認為大致上可以將新約教會的「教義／動員體系」比喻為「一棵大樹」進而去呈現和理解其辯證性的過程和性質（表 4）：



表 4：新約教會的教義／動員體系（以大樹比喻）

- ※ 樹根 → **聖靈**（因「聖靈重建新約教會」）
- ※ 舊的主幹 → **教義及其動員**（如全備真道、使徒職分、攻擊巴比倫）
- ※ 主幹的新旁枝 → **中、小啟示**（如伊甸生活、122 飲食、當農夫...）<sup>110</sup>
  - 其中一支新旁支不斷慢慢累積成長（中、小啟示+動員+見證）
  - 進而茁壯成主幹 → **成為教義**
- ※ 在舊主幹上直接快速繁衍（延伸）或剪裁（詮釋）出的新主幹（必存在某種程度斷裂性／跳躍性、但舊主幹仍存在） → **劃時代大啟示**
  - [成功] → **成為教義並大動員**
    - （如使徒職分、攻擊巴比倫、1997 退出人國/神本教育/伊甸家園）
  - [失敗] → **背道**（如張路得 1976 年的「屬靈轉彎」）
- ※ 枝葉／開花結果、其他樹木枯萎 → **見證**（各種異象、神榮耀作為）
- ※ 陽光雨水 → **神**（大樹成長所需要的養分所在：向陽、往雨水多的地方生長）

<sup>110</sup>「122 飲食」是由洪以利亞提出的一項「啟示」：主旨是要信徒「多吃菜、少吃肉」。可以由一位虔誠信徒的說明進一步了解其意涵：「聖經裡面講，人的生命的代表是血。人的器官之所以能夠運作完全最主要就是因為血（液）。植物的生命在於葉綠素……。神剛創造人的時候也不是吃肉的，是因為（人）墮落才允許我們吃肉，那人的腸胃本身也是吃（消化）植物的。……所以伊甸家園的食材回歸到神最初的伊甸園（方式）。所以你可以看到在我們接觸（的食材）裡面，我們吃得除了說有機之外，更進一步見證、回歸伊甸，見證聖經的話。這就是我們的生活模式。跟聖經、跟神的話是緊緊連在一起的。」

「當農夫」則是與 1992 年「回歸神治」過「伊甸生活」的「啟示」直接相關（在神治下不破壞自然的生產與生活，譬如「無毒經營」和「作農夫」的具體行動）。

※ 園丁 → **使徒先知** (大樹的實際灌溉者、剪裁者)



由此可見，這樣的「運動」——領袖提出「啟示」翻新「教義」並動員信徒的過程，並非完全沒有約束力而可以無限上綱，無論大或小的「啟示」都還是受到既有教義一定程度上的規範。也就是說，啟示詮釋並成為（新）教義，但啟示也被（舊）教義所檢驗和認證。

而到目前為止，新約教會／錫安山自「獨立」（烏托邦化）以來的領袖洪以利亞的啟示和動員都非常有效果，不斷成功建構、界定出烏托邦團體／社區的「新敵人」而維持住烏托邦「邊界」。陶飛亞（2012）曾指出一個受外力影響因素（筆者所稱的外在動力，即特定時空下所實際存在的「推力」或壓力）較多而形成的烏托邦團體的「危機」將迅速出現在「壓力退潮」時。新約教會／錫安山作為一個被「逼上梁山」的烏托邦社區案例恐怕也不例外（詳見第一章第三節）。然而筆者所要強調的是，新約教會的能動性（agency）在此表露無遺，它主動創造了「想像的壓力來源」以維持住烏托邦團體／社區的邊界，使之歷時 30 年而仍未崩解。我們可以由新約教會自我詮釋、再現並再教育信徒的不同歷史階段之「仇敵」來檢視（見表 5）：

表 5：新約教會不同歷史階段的「仇敵」

1960~70 年代	敵「宗教」龍獸	拆毀（其他基督教）公會宗派
1980 年代	敵「政治」龍獸	反抗「人國」（國民黨政府）迫害
1990 年代以降	敵「文化」龍獸	1997 年對抗教育體制、環境汙染、食安問題、數位科技…
新的敵人	穆斯林與伊斯蘭	反抗大馬政府對海外聖別地的徵收、

		對伊斯蘭國發動「屬靈征戰」
--	--	---------------



由此我們可以發現，在台灣境內，新約教會經歷過戒嚴時期「錫安山事件」（1980~1986）的明確壓迫來源，而在 1986 後在錫安山建立實際的烏托邦社區，也在 1997 年藉由動員信徒子女「集體罷學」在家教育而和國家機器進行抗爭並「得勝」，從此得以依照自己的意願教育成員，進而將一個烏托邦團體／社區推向完備的最高峰。然而自此之後，他們幾乎已沒有「實際受壓制」的來源，與外界劍拔弩張的緊張關係開始逐年緩和，他們無法再將自己的所處情境比作「受難記」、「出埃及記」的當代再現而實際動員「抵抗」政府，因而使「宗教運動」看似面臨無施力點（外在動力）可以發揮的局面。

然而，新約教會／錫安山成功藉由它的「教義／動員體系」之靈活運用（由教會主動發揮、自我生成內在動力並轉化成為教徒的信仰實踐）成功改變了「抵抗」的性質。藉由不斷尋找和界定出「新仇敵」（以及繼續召喚「舊仇敵」來回驗證），如環境汙染、食安問題、數位科技等，透過宗教符號的象徵與詮釋（如認定它們皆為末日來臨的「預表」或撒旦要「阻擋」新約教會實現「神國」的作為），並在錫安山上針對這些具體問題實作人類「唯一出路」之方法（如無毒經營、122 飲食、限制在「見證」目的以外使用電子產品、限電措施等），新約教會成功說服並帶領信徒日常生活中的信仰實踐「轉型」成為「屬靈」層次上的「抵抗」。

新約教會每年發布不同的「神國文告」以具體宣示當年的教會行動（抵抗）主旨，不但以原木片書寫的方式在錫安山上具體呈現，亦藉由「信息」迅速傳達給全球各地方教會的信徒（以 2010 和 2011 年為例，見圖 4、圖 5）。



**聖戰家園**  
HOLY WARRIORS

# 神國文告

**2010 地球毀滅 世界將亡**  
The earth is destroyed, the world is perishing

**地上路斷 天梯出現 新天新地 禧年將至**  
Earthly road is broken, heavenly stairway appears. New heaven new earth, jubilee is near

**一七之內 一七之半 災難起首 速速逃命**  
Within the Week, middle of the Week. Sorrows have begun, quickly flee for our lives

**應許之地 客旅寄居 制高點上 攻擊驕城**  
In the Promised Land, live as sojourners. At the commanding point, go against the arrogant city

**處決龍獸 終結人國 至高點上 等候被提**  
Execute the dragon and the beast, end human kingdoms. At the highest point, await the Rapture

**進入聖城 羔羊婚筵 哈利路亞**  
Enter the holy city, to attend the Lamb's wedding feast. Hallelujah!



圖 4：新約教會 2010 年神國文告（取自錫安山網站）



**聖戰家園**  
HOLY WARRIORS

# 神國文告

**Declaration of God's Kingdom**

**2011 基利心山 揀選生命 承受祝福**  
On Mount Gerizim, we choose life and inherit blessings

**紅馬奔馳 127到 時空歸零**  
Red horse keeps running, 127 is reached, time and space count down to zero

**世界受審 災殃齊臨 龍獸下坑**  
The world is judged, calamities come simultaneously, dragon and beast go down to the pit

**基督再臨 聖城天降 新天新地 有義居衷**  
Christ returns, the holy city descends, new heaven new earth appears, where righteousness dwells

**哈利路亞**  
Hallelujah!




圖 5：新約教會 2011 年神國文告（取自錫安山網站）

我們可以發現，這些近年來由新約教會「先知」洪以利亞受神所「啟示」而發布的「神國文告」相對於戒嚴時期的「街頭行動」乃至於 1997 年退出人國的「在家教育」有具體明確的「敵人」（國家政府）且強烈指向（暗示）對既存的社會問題之反動，其要「抵抗」的對象和來源看似已轉為模糊抽象、純粹「宗教性」的內容。然而，正如 Comaroff（1985）和黃應貴（1991）所強調對西方觀念



下「抵抗」的概念及傳統「社會運動」認知的批判，當代新約教徒轉為「屬靈層次的抵抗」看似沒有任何「建設性」而是一種烏托邦式的幻想運動（當然，不同的是他們建立了實際的烏托邦社區且將這種「幻想」以「神本生活」的實現去解釋），事實上卻直接關乎他們每天日常生活之實踐，並發揮強烈凝聚團體成員的效用，進而實際維持了烏托邦團體和社區的存在。

在日常聚會裡，透過各種官方「信息」的釋放和「見證」的來回記憶再召喚和詮釋，教會一次又一次再強化這些「新仇舊恨」以向內凝聚（信徒）和向外鞏固（邊界），教徒不斷反覆操作這些「屬靈」上的抵抗：

…第三次用靈禱告後，一位年紀約 50~60 歲的中年弟兄，上台開始「作見證」，他特別再次提到 1986 年 5 月 10 日「阿公」（洪以利亞）在錫安山被國民黨毒打到幾乎喪命，並且拉高分貝的大喊：「我們要向這些黑暗的權勢、向這些國民惡黨的罪行、攔阻神救贖計畫的國民惡黨怒吼！」…說完台下信徒馬上異口同聲與台上開始「舌顫」（說方言）3 秒左右（感覺像是一種詛咒或消音式的漫罵）、最後用台語說「殺！給他死！」（音：薩！厚伊系！）。

不單在聚會場合，這些「新仇舊恨」的再召喚和再詮釋亦直接具體以大字報的方式在錫安山上公告和呈現，而在真實生活空間裡透過視覺接收不斷內化、無時無刻「提醒」著烏托邦社區成員齊心協力「抵抗」外界（見圖 6、圖 7）。



圖 6：錫安山上的「新仇舊恨」大字報一左半邊（筆者攝於 2014）



圖 7：錫安山上的「新仇舊恨」大字報一右半邊（筆者攝於 2014）

## 第五章 住棚大會：儀式展演與內外權力的再強化



### 第一節 節慶朝聖與住棚節

自從「一人一山」的教義確立以後（參見第二章），新約教徒以洪以利亞和錫安山為中心的信仰實踐持續運作至今已近 40 年。即使這數十年間大大小小的新啟示和新動員不斷，上錫安聖山「朝聖」並求取「神人」洪以利亞的祝福依然是教徒「信仰實踐」裡最重要的部分、甚至是他們日常生活的一部份。然而前往位於高雄深山裡的錫安山「實踐信仰」對於廣布台灣、乃至於海外各地的信徒來說，畢竟並不都是十分容易或便利的事，況且大部分新約教徒住在聖別地（烏托邦社區）外、平日仍在世俗人國上班生活，因此出現同一時間大量信徒集體上山朝聖的情況多出現在「聖經節期」或新約教會認定有特別意義的「大日子」時，而這樣的節慶行動也常被稱為「回家」。他們說道：

新約教會海內外眾聖徒每逢聖經節期，或可紀念之日，便上錫安朝聖，向錫安大君王獻上感恩與敬拜活動，常載歌載舞讚美神。這時各地聖徒歡聚錫安家園，愛的一家，其樂融融；家的溫馨，充分流露。<sup>111</sup>

新約教徒不使用所謂的「人國」節期，譬如：春節、清明節、中秋節、雙十國慶等等，而採用聖經中以色列人的節慶——如住棚節——或教會特別的「大日子」作為「曆法」。在這個專屬於該烏托邦社區及其團體成員參照的曆法裡，舊約時代以色列人從 7/15 到 7/21 為耶和華守節七日的「住棚節」是新約教會一年

<sup>111</sup> 擷取自「錫安山全球資訊網」，[http://home.zion.org.tw/zion/chinese/zion/zion\\_05.html](http://home.zion.org.tw/zion/chinese/zion/zion_05.html)，2016 年 6 月 20 日上線。斜體字部分亦為原文。底線部分則為筆者所加，指先知洪以利亞，可看出其在新約教會中的至高地位。



之中最盛大的節慶。尤其是在最後一天（7/21）進入整個住棚節期的高潮、浩大舉行一整個上午的「住棚大會」，充滿各種極具象徵意義的儀式典禮活動，而這一天可以說就是新約教徒的「教慶日」。

此外，在第三章筆者提到有再教育功能的「夏令會」往往與住棚節期的時間重疊而結合在一起同步進行，因此也被稱為「夏令住棚」。筆者曾全程參加 2014 年的夏令住棚（2014/7/15-21），在本章中將把記述焦點放在 7/20 該日最盛大的「住棚大會」之上（為何不是 7/21 筆者會在之後提到）。另附上整個節期議程之簡表（表 6）和排定之作息時間表（表 7）：

表 6：2014 年「夏令住棚」議程表

日期	住棚節期	簡述
7/15 (二)	第一天	報到入寢，尚未分組行動。上山者多為年輕一代信徒子弟，人少。晚間至聖殿聚會、唱以色列國歌、進行大讚美（取悅讚美神的歌舞）。
7/16 (三)	第二天	開始分組（依照年齡層）活動。早禱、讀聖經、早課（主題為「以利亞的火車火馬」）、下午由輔導分配服事工作。兒童組練唱。晚間至聖殿聚會。
7/17 (四)	第三天	早禱、讀聖經、早課（主題為「處決政治龍獸」）。下午各支派信徒在勝利大樓畫支派會旗。晚間至聖殿聚會。人數漸多。
7/18 (五)	第四天	早禱、讀聖經和教會書籍《以利亞的外衣》關於住棚節的篇章。早課（主題為「處決宗教龍獸」）。幾乎所有少年組和青年組的成員皆至勝利大樓練習四部合唱。晚間至聖殿聚會。

7/19 (六)	第五天	早禱、讀聖經。早餐時間時餐廳人數爆滿、各地信徒大多已上山。早課（主題為「處決文化龍獸」）。晚間聚會時聖殿座無虛席。
7/20 (日)	第六天	上午進行「住棚大會」（詳見下節）。中午舉行新人婚禮及愛宴。晚間聚會時人數與白天相比天差地別，顯示許多信徒參加完上午住棚大會即離去。
7/21 (一)	第七天	真理測試。住棚節早會。下午隨所屬教會乘車返回台北。

表 7：2014 年「夏令住棚」作息時間表

5:00	起床（兒童組 6 點）
5:30~7:00	各組早禱
7:00~7:30	早餐
8:00~10:00	早課（第一堂聚會）
10:00~12:00	各組服事
12:00~13:45	午餐休息
14:00~17:00	下午活動（彈性，由輔導指派）
17:00~19:00	洗澡、晚餐
19:30~21:30	晚間聚會
22:00	熄燈就寢

## 第二節 2014 年「住棚大會」



### 前置

早上 5 點，天色微亮，前一晚的超級大雨為晨間的錫安山裹上層層白霧，交錯的屋宇和樹木若隱若現，筆者所處的希伯崙山莊不例外地被雲霧圍繞，彷彿已然如先知預言般「被提」而置身於神國。如同前些日子，希伯崙山莊 B 棟的新約教徒弟兄們（姊妹們住在隔壁 A 棟）在雞鳴的廣播聲中逐一起床、盥洗、並開始前往中央廚房用早膳；不同的是，這一天人人帶著「聖袍」出門，為的正是一個半小時後將在山腰「聖殿」舉行的一年一度盛會——住棚大會。

每年在 7 月中旬舉辦的「住棚（節）大會」是新約教會最重要的節慶。住棚節本是舊約時代以色列人從 7/15 到 7/21 為耶和華守節七日的節慶，在這期間以色列人不可勞碌工作而只能歡樂度日，並且需天天向神獻祭，以見證神恩典的豐滿。依照舊約聖經明載，以色列人在住棚節期間必須以特定材料（橄欖樹、番石榴樹、棕樹等）搭棚並且住在棚內；這是因為當初神帶領以色列人出埃及時，曾使他們住在棚裡。對於以色列人這群「神之選民」來說，住在棚裡就是他們離開埃及脫離法老、得救不再為奴的記號（洪以利亞 1996:42）；因此，他們必須在特別的節期以再現「住棚」來謹記耶和華對他們的憐憫與拯救<sup>112</sup>。

時至今日，自詡「屬靈的以色列人」或「真以色列人」的新約教會信徒，認為住棚節是神人同住、神的帳幕在人間的表徵，其又與教會創始人「神使女」江端儀獲得重建教會的「七·二一默示」相關聯。因此每逢住棚節，新約教徒皆同上錫安山或錫安支嶺（錫安山以外的其他「聖別地」）<sup>113</sup>朝聖歡慶，稱之為住棚

<sup>112</sup> 《舊約聖經·申十六：12》—「你也要記念你在埃及作過奴僕。你要謹守遵行這些律例。」

<sup>113</sup> 聖別地等同於「聖地」。新約教會將所有地方教會擁有和使用的土地皆視為神選及神賜，因此

大會。

錫安山上，位於勝利大樓內的中央廚房，平日裡無償供應著所有山上信徒的三餐，而在夏季的住棚大會（有時也被信徒簡稱為「夏令會」）期間更需承擔人數數倍於「錫安子民」（指定居或長期居留於錫安山上的教徒）<sup>114</sup>絡繹不絕前來與會的各地信徒之伙食。尤其在 7/20 這一天（2014 年為星期日）許多平日在聖別地外（世俗）工作和生活，而無法全程參與夏令住棚大會的新約教徒，都盡可能在這一天排除萬難上山朝聖，參加包含許多重要儀式的住棚大會典禮<sup>115</sup>。因此在這一天早晨，中央廚房外的餐廳早早便被來自各地的新約教徒（包括海外信徒）擠得水洩不通，在廚房工作的信徒雖然不斷來回進出補充膳食，但總是馬上就被一掃而空。

## 集合

大約 6 點左右，位於錫安山山腰的聖殿開始聚集魚貫入場的新約教徒。6 點半大會準備正式開始時，聖殿前的綠色大草坪已被「白壓壓」一片穿著齊一白色聖袍（弟兄白底藍邊、姊妹白底紅邊）的海內外各方教徒（據稱有一千多人）所覆蓋。

聖殿中央正門台階上的空地，在整個大會典禮中扮演類似學校「司令台」的功能角色（下文中筆者有時將以「台上」稱之），除了新約教會的「先知」洪以利亞佇立其上外，另有幾名隨侍在側的「同工」負責大會主持、指揮教徒們行動<sup>116</sup>。

---

皆稱之為聖別地。而錫安山理所當然是聖別地之至高典範，因此錫安山以外的聖別地（尤其範圍廣大者）又被稱為錫安支嶺（即仿效錫安山的分支）。

<sup>114</sup> 以新約教徒使用此詞彙的能指而言，這裡取其狹義所指。依照情境不同，也能廣義泛指所有以錫安山為信仰中心的新約教徒。

<sup>115</sup> 從選擇 7/20（假日）而非 7/21（平日）舉行住棚大會的主要典禮和儀式，我們可以發現，新約教會對於現實（譬如考量在世俗生活、平日上班的信徒人數眾多）仍存在妥協與彈性空間。

<sup>116</sup> 在新約教會的職分裡「先知」是教會的工頭、時代器皿、神所「選召」完成使命、神寶座唯

面向聖殿（朝北），其東西方的台階分別由樂隊（主要由青少年信徒組成）和「姊妹旗隊」（數名女青年信徒組成，合力展開平面的新約教會大型旗幟）所佔據。聖殿台階與大草坪的交接處，則由 72 位手持大字牌（一個字牌一個字元）從右至左串聯成上下兩行教會標語的「字牌大隊」青少年信徒（平行聖殿而連綿至東西兩側）排成橫隊<sup>117</sup>。

除了極少數老弱婦孺留在聖殿內座位上外，與會的絕大多數新約教徒，依據自己所屬的地方「支派」（即相對於錫安山總會的地方分會，皆以地名命名，如台北支派／教會、景美支派／教會、花蓮支派／教會）被歸類到之「區域大隊」在草坪上的相對位置集合靠攏。若一樣面向聖殿（朝北）並以距離聖殿的近遠排前後順序，則中央草坪偏西依序是「海外大隊」（台灣本土以外的支派）和「中部大隊」，中央草坪偏東依序是「弟兄旗隊」（由人人手持豎立之新約教會中型旗幟的多名男青年信徒組成）和「嘉南大隊」，東側草坪依序是「花東大隊」和「高屏大隊」，西側草坪依序是「西岸大隊」和「北部大隊」。

區域大隊下的各支派隊伍，集合方式類似於各級學校學生以「班級」為單位在操場進行集會（如運動會和校慶）時的隊伍排列方式，所屬信徒以「弟兄前排／姊妹後排」的形式面向聖殿（司令台）、對齊左右方（和前方）逐一排列成橫隊。但支派隊伍的排列相對鬆散不緊密，不但人與人之間的空間距離寬廣，也沒有像學校以班級為單位的隊伍之間邊界分明。

不論隸屬於哪一支派隊伍或區域大隊，沒有被分配到特別任務（譬如拿字牌或旗幟）的每位新約教徒手上必拿著專屬於自己的「圭」（木製短杖，是新約教

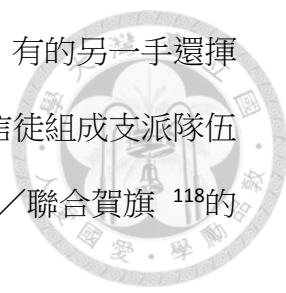
---

一出口與行動代表，「同工」則是神所「配備」追隨先知、無條件信任／順服工頭帶領的直接助手。

<sup>117</sup> 上行標語：「2014 榮耀住棚 迎進天上 永遠住棚 外邦人滿 以色列家 全數得救 以利亞團 火車火馬」。下行標語：「旋風被提 龍獸下坑 拿撒勒人 耶穌是主 萬口稱頌 萬膝跪拜 統管宇宙 直到永遠 哈利路亞」。



徒個人表明「追隨先知」和進行「屬靈征戰」的象徵性工具），有的另一手還揮舞著新約教會的小型旗幟。若從空中鳥瞰大草坪的話，由個別信徒組成支派隊伍再合成區域大隊所匯集而成的廣大人群，又被手持各支派專屬／聯合賀旗<sup>118</sup>的信徒所環繞，呈現出類似「回」字的空間分布型態。



## 凱旋行列

當信徒大致集合完畢後，正門台階上的一位同工開始陸續點名各個支派，被點到的支派信徒高舉、揮舞著手上的圭，並高喊新約教會獨有的口號：「哈利路亞！UNNS！ $\alpha\Omega$ ！To The Top！」<sup>119</sup>，接著依照台上指示先後向聖殿旁的東方小徑移動，正式開始住棚大會的第一個儀式——凱旋行列。

新約教徒所稱的「凱旋行列」在實踐上與遊行相當類似。各支派隊伍中人人身著齊一聖袍，在樂隊奏樂和台上同工及輔導們的高歌聲中，陸續從東側離開大草坪，然後以順時針的方向環繞「錫安大道」一周後回到大草坪原處。**這個遊行儀式蘊含並強化新約教徒所深信的「回歸錫安」及「得勝者」之信念。**在實踐意義上，一方面信徒經由環繞聖殿（錫安山上的信仰中心、建築本身即是「神意之最高和唯一法則」的象徵實體）四周切實感受神的同在、歸向這片神選之地；另一方面，信徒藉由腳踏實地步行於部分由錫安子民們自行完工的柏油道路（所謂的錫安大道），以示戰勝「人國」政府機關多年來對於錫安山交通路線施工的消極處理和阻撓。其所強化的信念有二：第一是「回歸錫安」，象徵無人可以阻撓新約教徒「返回神家」（1980年代對抗政府強制驅離）乃至完成「萬民流歸錫安

---

<sup>118</sup> 7/20 前主要由平信徒手工製作及上色，畫有圖案、寫有標語並署名支派的大型住棚節賀旗。筆者亦親身幫忙所處支派製作賀旗。一面賀旗可獨署亦可連署，端看參與製作（或掛名）的支派多寡。通常一面賀旗需要二至三人才可將之豎立展開。

<sup>119</sup> 新約教會所獨有的「歡呼口號」，中間「UNNS」為法文發音。每當台上同工向台下信徒說「歡呼」時必出現這句口號（同樣適用於其他場合，如地方教會聚會時）。

山」的最終通路使命。第二是象徵唯有被著「以利亞外衣」（指聖袍）的新約教徒才得以榮耀走向直達聖殿（引申為進入神國）的凱旋道路，成為與主耶穌共享寶座並永生的「得勝者」。



凱旋行列中各支派隊伍內部呈現男前女後的排列形式。除了性別分類外，隊伍的最前面必有一位同工或輔導（不論性別）帶領，隨後的信徒則不分年齡、教會職位自由排列。以筆者所處的支派為例，在整個凱旋行列行進過程中，雖然氣氛並不嚴肅、甚至可說是輕鬆自在，但信徒們彼此也不隨便交談，除了偶而由支派領隊帶動信徒高喊「哈利路亞」及歡呼外，信徒彼此之間幾乎沒有什麼私下交談（或只見於成年信徒與稚齡子女間的必要溝通）。整個凱旋行列走完全程回到起點大約 20 餘分鐘。

## 住棚過門

當各支派先後結束遊行、回到聖殿前草坪後，住棚大會的第一個儀式——凱旋行列——在台上同工和領唱輔導的高歌拉長尾音聲中告一段落。同一時間，台下信徒跟隨台上歌曲尾音高呼並揮舞著圭，在沉穩分明的轟隆鼓聲節拍上，再次一字一字慢慢高喊新約教會的歡呼口號，使現場氛圍激情而人人情緒高亢。

接著，聖殿正門台階上的同工開始帶領信徒吟唱新約教會詩歌，並進行「屬靈」喊話（類似於學校運動會或校慶時的精神喊話），特別是向台下信徒提醒及強調住棚節所代表的非凡意義。新約教徒認為，雖然現在是所謂的新約時代，和「給律法做奴僕」的舊約時代有所不同，而不必謹守所有舊約律法中的日子和節期；但是信徒們卻必須很實際地理解、感受住棚節的意義，進而「在靈裡過屬靈的住棚節」（洪以利亞 1996:40）。如此一來，新約教徒藉由住棚大會的實施及參與，除了在靈裡（靈生命）享受住棚節的福分外，同時也在行動上（體生命）盡

到該盡的本分（執行奉獻、讚美和歡慶的工作）。

屬靈喊話結束後便是住棚大會的第二波高潮——過門儀式。首先，各支派信徒在同工的指揮下向大草坪中央聚攏，排隊（與聖殿大門形成垂直縱線）往聖殿中央正門台階上移動。然後，身穿聖袍的信徒必須通過木造而經過枝葉裝飾（代表舊約聖經所載的搭棚材料）、象徵「住棚」的聖殿大門。最後，通過聖殿大門的信徒再一一讓聖殿中央台階上的先知洪以利亞「捏臉」（輕捏或輕觸）祈福。完成一連串的儀式動作後，廣大信徒才各自回到聖殿內外座位，此時方可脫下聖袍，改以內裡穿好之新約教會最新款的白色 T-shirt（印有先知圖像和先知話語）迎接早會（早禱聚會）<sup>120</sup>。

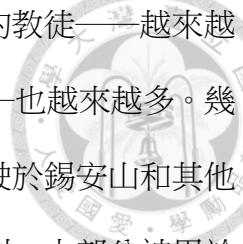
## 向神獻禮

早會結束後接著進行住棚大會最重要的活動之一——向耶和華神奉獻禮物的儀式。傳統的住棚節除了提醒以色列人世代謹記「過去」出埃及時曾受耶和華的憐憫與拯救外，還要求獻祭以見證／敬謝「現下」耶和華所賜與的恩典。依據聖經，這節期間各種向神獻祭（如火祭、燔祭、素祭、祭物、奠祭）的儀式各歸各日的進行。而在新約教會所詮釋／實行的住棚節（大會）中，**再現住棚**——包括以枝葉裝飾的聖殿及其大門作為「搭棚」的實體象徵，以及象徵「住棚」的過門儀式——是第一步；而在省略了「給律法做奴僕」的其他獻祭儀式後，第二步則是以「真以色列人」之姿，將新約教徒在各地受神庇佑、賜福而（才得以）豐收的各種特產，作為禮物奉獻給神（**向神獻禮**），以見證神恩典的豐滿。

筆者全程參與了 2014 年新約教會為期七天（7/15~7/21）的夏令會。在整個

---

<sup>120</sup> 不論是聖別地內或外所舉行的各種日常崇拜聚會，如早禱聚會、主日聚會、特別聚會等，雖然聚會中的具體內容因時間、空間、目的乃至於實際人為操作上的不同而略有差異，但這些聚會在結構上擁有非常驚人的相似性，並由一定的程序及事件所組成。參見 5-1-2。



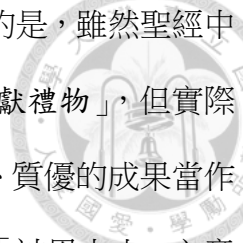
節期中，隨著日子的推演，錫安山上除了「人」——各地的新約教徒——越來越多，卸貨堆放到中央廚房外的「物」——各聖別地的特產品——也越來越多。幾乎每天都有滿載各種穀物、蔬菜或水果等「禮物」的貨車來回駛於錫安山和其他聖別地之間。而這些禮物／貢品除了被中央廚房當下用於備膳外，大部分被用於收藏、填滿錫安山上的「約瑟糧倉」（即倉庫、糶糧中心）。前面曾經提及，錫安山上平時需供應約 200~300 常駐人口的三餐；住棚大會期間，糧食需求量隨著時間不斷攀升，而在大會人數的高峰日（以 2014 年來說是在 7/19 和 7/20 週六日兩天）中央廚房更需供應超過 1000 人的膳食。因此，新約教會在住棚節期達到這樣的「豐饒」成就，也就是（形式上必須）滿足聖經中耶和華對住棚節獻禮的要求，還得（實際上）連續數日餵飽千餘名信徒，這樣的榮景被新約教徒視為神蹟和神恩的「獨享」見證，並以此與其他宗派的基督徒或「外邦人」（非基督徒）做出區別，而被不斷用來強化自身是「真以色列人」（神之選民）的信念。

向神獻禮的儀式並不複雜，其流程和過門儀式相似。首先，在大會主持同工的引導之下，海內外各個支派派遣代表面對聖殿大門排成縱隊。然後，依照同工的宣讀順序，各支派代表將所屬支派「牧養」之聖別地出產的大小禮物（絕大多數是五顏六色的蔬果類作物，如芭蕉、絲瓜、龍眼、大冬瓜等等）<sup>121</sup> 拿上中央台階，獻給立於聖殿正門口的先知洪以利亞。最後，再由先知轉交給身後的同工或信徒安放。整個儀式——各支派——先後完成獻禮——過程大約耗時 30 分鐘左右。

這些承載著「神恩見證」的禮物，有的被捧在手心，有的用盤子端上，有的用竹籃提著，有的裝箱，有的則被直接扛在肩上。派遣多少位代表獻禮，端看該

---

<sup>121</sup> 「牧養」可以被簡單理解為「認養」，但並非每個支派／地方教會都有自己專屬的聖別地（土地）可用，而常常是數個支派／地方教會共同牧養一個聖別地。而由於新約教會先知倡導回歸伊甸、回歸自然的「129 飲食」（多吃野菜少吃肉類）和「作農夫」，因此在同工領導下的各聖別地多以農耕為主，產物多是穀類和蔬果類。



支派所獻上的禮物體積大小、種類和絕對數量而定。值得一提的是，雖然聖經中表明「各人要按自己的力量，照耶和華——你神所賜的福分，奉獻禮物」，但實際上根據報導人說法及筆者觀察，各支派除了理所當然篩選物美、質優的成果當作禮物外，在獻禮時免不了、或多或少存有暗中較勁支派蒙受之「神恩大小」之意（尤其是身為地方支派領頭羊的同工）。因此，獻禮的代表人數乃至於禮物的品質及數量，在這屬於新約教會一年一度的大日子裡，各支派都會卯足全力以「上得了檯面」、「得主所喜悅」的成果去努力「**展示**」（見證）神恩。

在這個環節上，新約教會（尤其是同工階級的教徒）所顯露出的精神，與韋伯（Max Weber）描述之「新教倫理」存在可比較性——新教對於辛勤工作、禁慾生活和累積利潤，賦予崇高的價值；由於相信個人命運已由上帝決定、無法改變，所以新教徒透過辛勤工作而累積財富，以此榮耀上帝，進而證明自己是上帝的選民。與韋伯所述之新教倫理的不同點在於：第一，新約教會不認為自己屬於新教一脈<sup>122</sup>，又在教義和行動上可能更接近基要派（Fundamentalism）；第二，新約教會認為唯有領受「全備真道」<sup>123</sup>、追隨先知的新約教徒才能（有機會）成為神之選民，得救或得勝可以改變，而關鍵就在於加入新約教會「信先知」；第三，新約教會主張脫俗，不以累積世俗財富／利潤作為榮耀上帝的見證或神選之證明；第四，與新教的個人主義傾向相反，新約教會強調的是集體主義和公社生活。然而除此之外，新約教徒同樣奉辛勤工作、簡樸／禁慾生活為圭臬，他們不以累積資本去見證是否為上帝選民，卻以「聖別地作物豐饒與否（相當於新教徒在人世間是否成功累積財富）以見證是否蒙受神恩（相當於是否徵兆出新教徒受上帝所預選）」。**某種程度上來說，新約教徒在此所表現出「以（具體）結果反證（抽象）原因」之邏輯——有越豐饒的禮物奉獻，證明有越多神恩／神選作用於**

---

<sup>122</sup> 事實上，新約教徒將羅馬帝國時期以後的基督宗教皆視為離經叛道的「人意組織」。

<sup>123</sup> 包含血浸、水浸、聖靈浸，缺一不可。

該支派的信徒及其聖別地——和韋伯所描述之新教徒驗證是否「上帝預選」的邏輯十分相似。更進一步而言，由於新約教徒在信仰上追求成為名額有限的「得勝者」而非只是信基督的「得救者」<sup>124</sup>，因此這種是否蒙受神恩或蒙受神恩多寡的邏輯驗證方式，還可以繼續往後延伸：**住棚節有越豐饒的禮物奉獻 → 該支派及其聖別地蒙受越多神恩 → 該支派信徒平日的事奉工作越得神所喜悅 →（領導該支派的同工越有大能和異能）→ 該支派信徒在靈生命的成長和信心堅持上越大 → 末日後成為與基督共享寶座並永生之「得勝者」的機會越大。**

### 獻歌舞與得勝行列

完成向神獻禮後住棚節中另一項別具深意的重要內容——歡慶活動——就此拉開序幕。根據舊約聖經明載，以色列人在住棚節期間除了天天獻祭之外「什麼勞碌的工都不可做」而必須在神面前「歡樂七日」。新約教會的先知洪以利亞認為，住棚節人人歡樂是因為以色列人「個個都被豐滿喜樂的靈所充滿」；而不可做勞苦之工的律法要求則是因為耶和華要以色列人認知清楚——他們所擁有的一切都是出自神的恩典：

…你們（以色列人，下同）能這樣搭棚過節，是耶和華神極大的憐憫；你們不可在這節期裡做什麼勞碌的工，免得你們以為（所享有的豐饒）都是你們的功勞。（洪以利亞 1996:42）

由此可見，對於新約教會來說，住棚節律法中的「歡樂、不勞碌」是為了徹

---

<sup>124</sup> 一般來說在基督宗教中「得救」（Salvation）是指脫離滅亡、審判的命運，得勝（Victory）是指熬過各種試煉和考驗、堅持信心到底。兩者之間關係緊密，得救為先，而得救後繼續持守方能得勝。對新約教會而言，「得救者」被描述為末日後安全但無法進入聖城新耶路撒冷得永生的基督徒，「得勝者」則是末日後安全且得以進入聖城新耶路撒冷與主耶穌永遠共享寶座的基督徒；簡言之，是基督徒就是得救者（名額無限），而越接近「利未人」——過神本生活、全心全意事奉神的基督徒——才越可能是得勝者（名額有限）。

底認識一切都是神恩而非人為。因此，如前面所提及，新約教會在他們所詮釋／實行的住棚節中「再現住棚」是第一步，「**向神獻禮**」是第二步，而第三步便是同樣重要的「**歡慶活動**」，以表達在耶和華大能的臂膀之下，人人都充滿喜樂及感恩而沒有苦楚。

住棚大會中的歡慶活動，是由信徒向神獻上的各種歌舞表演節目所組成。包括錫安山「伊甸家園」幼幼組和兒童組的孩童（年齡層大約分別等同幼稚園和國小）、海外支派信徒、青年樂隊等演出者，相繼在聖殿前大草坪上帶來準備多時的一系列精彩歌舞表演。當然，和向神獻禮時一樣，信徒們獻上的歌舞實際上也由「神的代言人」先知洪以利亞「代收」<sup>125</sup>。新約教會由於拒斥所謂的「世界音樂」（即世俗——尤其指流行——音樂）認為其汙染人類，因此不論演出的歌曲是教會原創還是「借用」自世俗，歌詞都一定會重新改寫。新約教會受聖靈感動而「領略」的詩歌超過千首，大多引用聖經經文去重編填詞，歌詞內容也一定和新約教會的教義及信念呈正相關／正強化。另外，有別於筆者過去所認識接觸過的基督教宗派多以靜態方式呈現詩歌（如奏樂和合唱），新約教會許多詩歌皆搭配特別設計過的舞蹈動作去載歌載舞，因而在演繹詩歌時充滿活力和感染力（教會有詩歌配合舞蹈的一系列教學影片）。尤其在伊甸家園長期成長的年輕教徒，為了大小聚會場合中頻繁「讚美神」的需求，幾乎個個都會唱歌和跳舞。新約教徒的舞蹈以自然動作（如跳躍、翻滾、轉圈、踏步、手勢等）為主，沒有艱難的技巧或視覺效果，但在獻歌舞時卻能流露出一種自然而順暢的美感，並且經常手持「雙圭」加入敲擊效果或延伸舞蹈動作。錫安山上主要由青少年信徒組成的樂隊更是訓練有素，在各種聚會場合和儀式中扮演重要的演奏或伴奏角色，並且擅長搭配舞者變化隊形演出，筆者認為程度不亞於一般大學的學校樂隊。

---

<sup>125</sup> 這裡會顯露出新約教徒在「信仰對象」的認知和實作上一些很有趣的現象，筆者將留到結語時再作討論。

一連串載歌載舞的表演節目，的確達到了全場同樂的歡慶效果。許多聖殿內外的信徒即使不是表演者，仍然就地在座位旁、台階上或草坪跟著手舞足蹈，甚至直接加入演出的行列。尤其是到了最後一首精心設計並彩排過 **ending** 的歌舞表演，在終了時穿白衣的樂隊和穿紅衣的舞者（絕大多數是青少年信徒）面對聖殿開始走位，在大草坪上利用雙色上衣排列出一個從聖殿上（即背對聖殿的觀眾視角）觀看顯示為外白內紅雙輪廓的大型英文字母「V」圖形。這時草坪上樂隊不斷重複演奏耳熟能詳的世俗中文歌曲〈團結就是力量〉<sup>126</sup>之高亢旋律，搭配聖殿台上主持群高歌合唱新約教會版本的歌詞：

得勝，得勝，哈利路亞！得勝，得勝，哈利路亞！得勝，得勝，哈利路亞！  
基督已經得勝！<sup>127</sup>

此刻全場氣氛沸騰至整場住棚大會的最高點，所有新約教徒紛紛起身，歡欣鼓舞地敲著圭、揮動著新約教會小旗幟，迫不及待地湧入草坪上象徵「得勝」的V字形（"V" for Victory）隊列內，直到填平V字形上方缺口使之成為一個倒三角圖形（示意：V→▼）為止（見圖8）。

---

<sup>126</sup> 改編自美國愛國歌曲〈共和國戰歌〉(The Battle Hymn of the Republic)。原曲的副歌歌詞是：「榮耀，榮耀，哈利路亞！祂的真理正進行！」(Glory, glory, hallelujah! His truth is marching on.) 本富有濃厚「以神之名」的基督教色彩。

<sup>127</sup> 最後一句歌詞「基督已經得勝」，在最後一次旋律重複時，應主持同工臨時要求改唱為「基督使我得勝」。






圖 8：V 字得勝行列（筆者攝）

聖殿台階上的主持同工，在整個大合唱及教徒移動過程中，不但力邀新約教徒以外的在場遊客、婚禮親友團（住棚大會後，緊接著將舉辦三對新人信徒的婚禮）一起加入得勝行列以「充滿」和「填滿」V 字<sup>128</sup>，同時也不斷對台下信徒進行激昂喊話，宣告「V 字得勝行列」的非凡意義與榮耀，他說：

（弟兄姊妹們）全部進入 V 字形裡面！……瞧現在的光景如何？凡在得勝中有份的，都可以加入！……所以願意得勝有份的，都可以進入 V 字形的行列！……看哪！得勝的行列越來越壯大！……看哪！老老少少都加入了！……今天就會神來了！神給我們榮耀！……凡在得勝中有份的，現在趕快加入！讓主帶領我們……

<sup>128</sup> 新約教徒相信「外邦人滿」（非基督徒——甚至是非新約教徒——歸於基督名下數目之滿足）是促成神永世計畫的其中一部分。



得勝！得勝！……看哪！得勝的行列越來越多，越來越多人了！……全部進入！（V 字得勝行列）……這是身經百戰的勇士！（指新約教徒）……看哪！新約眾教會進入 V 字形得勝的行列了！……這是 144（代表得勝者的數字）的行列……凡要在 144 裡頭有份的，帶著你的孩子趕快進去！……小朋友們不要在（V 字形）外面閒晃，外面（本指 V 字形外，借代為世俗人國）是大災難！外面有 666（代表魔鬼撒旦的數字）！……神來臨，趕快進入榮耀！……外面都是 666！裡面都是 144！……新約教會的老老少少都成為 144 的得勝者！……宣告基督的得勝！<sup>129</sup>

在 V 字得勝行列被完整填滿之後，樂隊和大合唱暫歇，聖殿中央台階上的先知洪以利亞接下麥克風，向台下所有信徒進行屬靈喊話。而在為新約教會今日得勝的榮耀光景作結後，洪以利亞親自下場加入大草坪上的 V 字得勝行列，站於 V 字形的最尖端、最前頭的頂點（字形底部），接受身後維持 V 字形的新約教徒共同獻上歌曲〈以利亞〉（以中文兒歌〈泥娃娃〉副歌重新填詞）：

以利亞，以利亞，我們跟隨你。一直到稱義，乘旋風被提，進入榮耀中。

此情此景，象徵由今日「以利亞」（先知，即洪以利亞）所帶領的「以利亞團」（先知洪以利亞帶領的新約教會之信徒）終將得勝（Victory）乘旋風被提（Raptured）而在新天新地享永生。同時也象徵著新約教徒作為今日「以利沙」（追隨先知者，等同於以利亞團）必須「無限量地跟隨」（先知）並「無止境的獻上」（才能）且「無保留的交出」（自己），才能被提進入榮耀。

---

<sup>129</sup> 新約教徒經常使用數字來借代、簡稱和指涉特定的對象或事物，而 666 和 144 皆出自《啟示錄》。前者是龍獸的數目（六百六十六），為反基督的魔鬼撒旦勢力，簡稱 666；後者是得勝者的數目（十四萬四千人），因而簡稱 144。

最後，住棚大會的正式儀式部分，便在先知與教徒一同高歌〈以利亞〉後的拉長歡呼聲「哈利路亞！UNNS！αΩ！To The Top！」中宣告結束。



### 第三節 教慶日：住棚大會與教會治權

相較於將住棚大會比作校慶或運動會，或許我們使用「國慶日」及國家儀式的概念來理解會更為恰當。我們知道，國慶日是對國家本身具有紀念意義（也許是獨立建國、也許是憲法簽署、也許是元首誕辰等等）的重大節日，在這一年一度的慶典中，通常會有各種象徵並強化國家權力的儀式展演，如元首致詞、閱兵典禮、各式遊行和表演節目等等。對照於新約教會一年一度的「教慶日」（住棚大會），我們可以發現它們之間存在驚人的相似性：身著齊一聖袍、執旗執圭並高喊口號的各路大隊教徒士氣高昂地進行凱旋行列（閱兵與遊行），以先知為首的屬靈喊話與早禱聚會（元首致詞），獻上歌舞（表演節目），以及確認先知領導權力（君主治權）的向神獻禮與 V 字得勝行列，而再現住棚本身更是具有集體記憶和共同體意識（建國理念）的紀念性。如果我們將新約教會「退出人國」而在聖別地（如錫安山）內享有自治的烏托邦（所謂神國或基督宇宙和平國）視為某種意義上的「國家」，那麼住棚大會不但是新約教會的教慶日，更是國慶日（政教合一）。

新約教會的國家權力（教會治權）尤其表現在「向神獻禮」的儀式之上。住棚大會中「向神獻禮」顯露出的「以結果反證原因」之邏輯，對於新約教會在凝聚信徒和強化信念上至少發揮兩個層次的顯著作用及意義：第一個層次是，以「**教會整體**」自給自足而每年實施住棚獻禮的具體豐饒成果，反證新約教會在基督信仰中（抽象）的唯一正統性和絕對代理性（因為只有身為新約教徒成為真正「神

之選民」才能如此受神獨寵而豐收)。在這個層次上「**向神獻禮**」所突顯的住棚大會，其意義和效用有二，一是 **取得聲望對外吸收信徒**（在此，主體是新約教會及其教徒，客體是其他基督宗派之教徒或非基督徒），二是 **顯示富饒對內凝聚信徒**（在此，主體是新約教會領導階層的「使徒先知」及以身作則主要在聖別地內過「出世」神本生活的「利未人」<sup>130</sup>，客體是追隨使徒先知腳步不一、仍主要在聖別地外過「世俗」人國生活的一般新約教會平信徒）。

第二個層次，以「**教會支派**」分別向神奉獻各聖別地所產之具體收成作物的質量，反證由該支派信徒追隨「聖靈水流」<sup>131</sup>程度所直接影響之（抽象）蒙受神恩的大小或多寡（因而增減末日後成為「得勝者」的機會）。又住棚大會的「**向神獻禮**」祭儀，實際上是由新約教會各支派代表向先知暨錫安山總會代表（洪以利亞）獻禮的儀式動作去實踐並完成。在這個層次上包含了兩種象徵意義和強化作用。一是藉由禮物去「**展示**」（**見證**）**各支派蒙神眷顧、效法先知的程度**，以**強化各支派信徒對堅持信仰的信心**（**信先知／脫離人國／過神本生活／成為得勝者**）及**支派領頭同工在教會中的地位**（**不論是屬靈能力上或實際權力上**）。二是藉由在實踐上由各地方支派代表向中心錫安山代表「**朝貢**」（**獻禮**）的儀式行為，**再確認、再強化新約教會中「先知／錫安山（最高聖別地）／中央教會」與「追隨者／錫安支嶺（其他聖別地）／地方教會」之間的主客關係和權力模式**。

新約教會 80 年代抵抗國民黨政府「清岳專案」最終成功回歸錫安聖山，從此奠定了「**一個人一座山**」<sup>132</sup>在新約教會裡的絕對性。而其繼續延伸出一系列二

<sup>130</sup> 過神本生活、全心全意全時間將自己奉獻給神（事奉神）的基督徒。

<sup>131</sup> 即被聖靈充滿後所領會到之「神旨意的方向」，由於在新約教會中先知是神寶座唯一的出口和行動代表，因此實際上「聖靈水流」幾乎等同於「先知心意的方向」。

<sup>132</sup> 「一個人一座山」意指神揀選洪以利亞這一個人作為引領世人的時代器皿、揀選錫安山這一座山作為末後聖城新耶路撒冷之地，是新約教徒在 80 年代被強制驅離錫安山時由洪以利亞所預言的「時代最大啟示」。在那段動盪不安的時期裡洪以利亞「穩定軍心」最終帶領教徒重新「奪回聖山」，從此奠定一人一山的絕對關係和領袖至高權力。

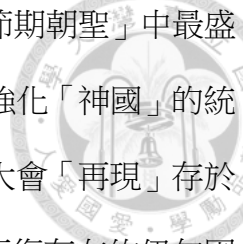
元關係之絕對性——以利亞：以利亞團<sup>133</sup>：錫安山：錫安支嶺：：典範：效法：：支配：順服——除了在日常聚會和信息報導中被地方教會信徒（主要是同工）以反覆口述、觀看錫安山上先知諭示影音的方式，不斷一點一滴內化、根植於各地新約教徒的思想之外；在住棚大會（人對神）獻禮儀式上的（人對人）朝貢行為，更是這種絕對性——彷彿君王之於臣民、神之於人——關係的再強化和具現化。而這種存在於新約教會中，主客關係和權力模式的象徵或實際「展演」，乃至於各聖別地內集體公社生活的追求與維繫，或許可以用另一種階序性（在此，主體是新約教會先知所直轄、物產和神恩最豐滿的信仰暨權力中心錫安山，客體是眾同工所領導、物產和神恩相對較少的地方支派／錫安支嶺）和再分配（包含：住棚大會期間地方支派向錫安山獻禮朝貢，再由錫安山中央廚房統籌料理後，招待所有與會——尤其海外——信徒的膳食；以及住棚大會後，依照各支派聖別地的不同需求再由錫安山分派資源）的概念去詮釋及理解。

#### 第四節 神國認同與儀式性反抗運動：

##### 基督教烏托邦內外關係的再確認

在可以被稱呼為「教慶日」的住棚大會裡，新約教徒透過「朝聖」性質和類似「國家儀式」的實踐過程，不僅對內（教會）進行領導權力的再強化、亦對內凝聚了教徒對錫安山「神國」的「國家認同」。此外，它亦是一種對外（台灣政府）進行「主權」的宣示，一方面經由「教會節期」（不使用所謂的「人國」節期，譬如春節、清明節、中秋節、雙十國慶等等，而採用聖經中以色列人的節慶——如住棚節——或教會特別的「大日子」作為「曆法」的實行作為對人國社

<sup>133</sup> 「以利亞」借代為先知，指先知洪以利亞；「以利亞團」即跟隨先知的人，指新約教徒。



會的「抵抗」(不承認)而產生邊界(國界),另一方面透過「節期朝聖」中最盛大、最具代表性的住棚大會——教慶日(國慶日)——的儀式強化「神國」的統治權並抵抗「人國」的統治權。就文化意義上而言,透過住棚大會「再現」存於聖經而不復存在的住棚節,與在錫安山上「再現」存於聖經而不復存在的伊甸園一樣,都是新約教會/錫安山烏托邦實踐中的文化和理念展演。

筆者認為,新約教徒的日常聚會和住棚大會皆可被視為一種如 Comaroff (1985)所說的「儀式性反抗運動」,透過各種象徵性過程,它們反映了對於「人國」、「人治」下的社會不論是歷時性還是共時性上的各種不滿並「抵抗」,以及對「神國」、「神治」下的某種社會生活理想狀態充滿了嚮往而企圖(以神之名)實踐於像錫安山這樣的烏托邦社區。而這種基督教烏托邦運動,在此意義上呈現出了「以宗教運動方式來表現的社會運動」,不論是過往「街頭暴發性的抗爭活動」或現在「融於日常生活中的常規性集體社會抗議活動」,無論從哪一個角度來定義和檢視,新約教會/錫安山都經歷並滿足於這兩者的情況,正如黃應貴(1991)所言是一種「社會運動的特殊表現方式」。

## 第六章 結論



### 第一節 錫安山經驗和模式的當代意義

#### (一) 錫安山模式：烏托邦理論的檢驗與補充

錫安山作為烏托邦社區的一種獨特型態和實踐模式，從崛起、發展、建立典範到經驗複製，若從 1986 年政府正式在國土爭議上採取「維持現狀」的立場開始算起，至 2016 年筆者完成論文為止錫安山已「獨立自主」長達 30 年的時間而擁有「四代同堂」<sup>134</sup>的成員。對照美國從 1663~1940 年內 277 個可識別的烏托邦公社少於 4 年的平均壽命 (Oved 1988)，錫安山的「壽命」不但遠遠超過烏托邦社區的「平均值」而仍在時間軸上延續，就連在空間軸上的影響力（各錫安支嶺的擴張與仿效）也未曾停歇，實在不可謂不成功。那麼，到底是什麼因素、條件和特質讓錫安山作為一個當代烏托邦社區的「實踐」案例是如此的「成功」呢？又其當代及未來可能面臨的「挑戰」為何？筆者將從各方面討論「錫安山模式」的特色，並帶入現有的烏托邦理論中作檢驗及對話。

經過第一章、第二章的討論，筆者指出：如果我們將基督教教派（與烏托邦運動之間的親緣關係）稱作「內在動力」，並將特定歷史背景和社會政經的動盪狀態稱作「外在動力」；則（1）內、外動力兩者的同時具備，以及（2）內、外動力之間的有效結合；在烏托邦實踐（建立基督教烏托邦社區）的可能性上，存在先天性的條件優勢。此外，筆者亦藉由新約教會／錫安山的案例（3）修正及補充了「內在動力」關於基督教「教派」與烏托邦運動之間的「親緣」理論。

<sup>134</sup> 目前錫安山上或錫安支嶺內最小的信徒成員（幼幼班）稱呼洪以利亞為「阿祖」。

## (1) 內、外動力兩者的同時具備（天時、地利）



### 外在動力

所謂的外在動力，簡單來說就是促成走向烏托邦的外在因素，也就是在特殊的歷史結構和外在政經壓力下「迫使」特定人群對於自身處境的一種本能或深思熟慮的「極端反映」。以台灣經驗的錫安山來說，走向烏托邦的外在動力不只是「戒嚴時期」普遍性的政治壓迫或宗教管制氛圍，真正關鍵應是 7 年「錫安山事件」（1980～1986）中被新約教徒主觀認知為「宗教迫害」而以生命和身體「銘記」的一連串真實、具體「被剝奪」經驗（無家可歸、財產被搗毀、教徒下獄、教徒上山被集體毒打等等）及其反動。這種將烏托邦社區視為「**所處社會之歷史特定產物**」的觀點具有一定解釋力。它說明了烏托邦社區的「出現」很多時候並非偶然或純粹由領導人的個性（或個人經驗）所致，而是很大程度上奠基於特定歷史及社會發展中的「**推力**」（如宗教迫害、戰爭動亂）才被迫或主動向當前社會之「不理想」進行另類的「反抗運動」。

### 內在動力

所謂的內在動力，也就是真正將烏托邦思想（藍圖）付諸行動、實際建立烏托邦社區者大多是宗教或靈性團體——尤其是「基督教烏托邦」（Christian utopians）團體的某種「內在關聯性」基礎（Pitzer 1984；Sreenivasan 2008；陶飛亞 2012）。筆者認為，這種基督教和烏托邦之間存在的「親緣關係」充分解決了前面「外在動力說」在解釋力上的困境（詳見第一章第三節），並說明這種內在「**潛力**」（文化底蘊）是促成烏托邦實踐中不可忽視的重要因素之一。其可分為兩個層次討論。

第一個層次是「**基督教**」（Christianity）的宗教性。基督教提供了西方烏托邦



思想四種基本要素：(1) 天堂或樂園的思想、(2) 千禧年主義、(3) 早期基督教社團成員的共產生活先例、(4) 耶穌的道德教誨和榜樣：一種不斷引導人們向前的精神（陶飛亞 2004、2012）。而本文指出，新約教徒／錫安山的經驗和現象，的確呈現並驗證了基督教思想作為一種深層「文化底蘊」，在促成和實踐烏托邦上具有不可忽視的重要性（先天性潛力）。

第二個層次是「教派」(Sect) 的特殊性。其可分為兩個部分：(1) 就基督教發展脈絡下「教會－教派」(church-sect) 之二元概念架構的對立原則(Weber 1963; 丁仁傑 2014) 的角度而言，第一個層次的基督教思想雖然為烏托邦實踐提供了「文化底蘊」而具有某種先天性「優勢」，但要讓這種抽象、坐而言的「潛力」(思想) 實際轉變為具體、起而行的「能力」(實踐)，通常需要由非「主流教會」的基督教「教派」來實現。(2) 其次是從「類型學」角度，(宗教組織型態) 也就是「教派」的絕對性質來談。Wilson (1970) 活化了「教派」(sect) 的概念，使其得以超越原本基督教社會文化脈絡的使用侷限，進而放在更寬廣的(跨文化傳統) 脈絡下去應用並分類出各種不同「個性」的宗教「教派」組織：遵循型(conformist)、皈依型(conversionist)、改革型(reformist)、革命型(revolutionist)、烏托邦型(utopian)、內向型(introversionist) 等等。Hardy (1979) 又根據 Wilson 的分類法進一步指出上述類型教派的後三者(革命型、烏托邦型、內向型) 最有可能建立公社團體(轉引自陶飛亞 2012:318)。本文指出，不論是用基督教發展脈絡下「教會－教派」(church-sect) 的角度(作為非主流教派) 還是用「教派類型學」的角度(作為烏托邦型教派)，新約教會／錫安山的「教派」特殊性，的確成為將基督教的烏托邦「潛力」轉為「能力」的實現關鍵。

## (2) 內、外動力之間的有效結合(人和)

## 意義轉化

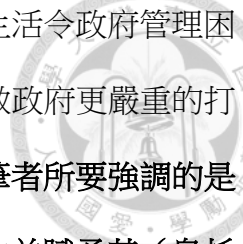
筆者指出新約教會／錫安山（作為一個基督教烏托邦）在烏托邦實踐條件上可能具備某種「天時」與「地利」，然而這僅僅是一種先天性潛力，而實現的關鍵不單在於「教派」，更在被筆者稱之為「人和」的新約教徒「能動性」展現之上——由「人」（教徒）作為主體去有效整合（詮釋）「天時」與「地利」（烏托邦內外動力）、使之為「人」所用。

筆者認為，新約教徒除了將基督教思想的「先天性潛力」結合於其「教派」絕對化、本質性的獨特教義（如順服先知啟示和帶領），更重要的是：新約教徒藉由（內外動力）意義的有效類比與整合，（先由外而內）將客觀的外在經歷 **轉化（詮釋）** 為主觀的內在體驗，（後由內而外）再生產／再建構出了信仰實踐的「新義」，進而真正轉化「潛力」為「能力」而實現了烏托邦社區。

以「錫安山事件」為例，新約教徒將此事件中 7 年被壓迫的外在客觀經驗結合於（並強化）內在本有的末世論，將其解讀為聖經的再現，成功「轉化意義」使之成為印驗教義的主觀宗教體驗，而其（使徒先知動員下）任何反動皆為信仰實踐。於是強制驅逐變成了「受難記」，街頭行動變成了「聖戰」。總而言之，作為「信心考驗」的錫安山事件，不但轉化並再強化了教徒的意識形態（神要人認識「一人一山」的重要），更堅決了教徒「回家」後重建獨立自主（烏托邦）社區的具體行動（實現神國）。

## 相互整合

在新約教會／錫安山的案例中，我們可以發現，建立烏托邦社區的外在動力不但並非截然二分於內在動力。某種意義上而言外在動力（國家機器客觀壓迫）甚至成為了內在動力（信徒主觀認知為再現基督徒受難）的催化劑和養分（透過意義轉化而強化信仰實踐，見上文），而內在動力也在某種程度上影響了外在動



力的生成和強化（譬如：新約教徒早期在錫安山上的「出世」生活令政府管理困難並疑心，而後來信徒依據「信仰實踐」所做的激烈反抗也導致政府更嚴重的打壓）。當然，在這種可能相互滋長的烏托邦內、外動力之間，**筆者所要強調的是新約教徒「能動性」(agency)的展現，有效結合了內、外動力並賦予其（烏托邦化）在信仰實踐上的新義，進而在先天條件的優勢基礎上，真正在錫安山上實現、創建了基督教烏托邦社區。**

### (3) 修正與補充：基督教「教派」與烏托邦運動之間的「親緣」理論

在關於「教派」的討論中，Wilson (1970) 活化了「教派」(sect) 的概念，使其得以超越原本基督教社會文化脈絡的使用侷限，進而放在更寬廣的（跨文化傳統）脈絡下去應用並分類出各種不同「個性」的宗教「教派」組織。而 Hardy (1979) 又根據 Wilson 的分類進一步指出「革命型」、「烏托邦型」、「內向型」三種教派最有可能建立公社團體（轉引自陶飛亞 2012:318）。新約教會／錫安山的案例在 Wilson 和 Hardy 這樣的「教派類型學」模型下，大致上依然可以被很好地套用和闡釋（詳見第一章第三節）。

不過與此同時，筆者認為新約教會／錫安山的案例，也同樣挑戰了 Wilson (1970) 和 Hardy (1979) 趨於靜態及「一個蘿蔔一個坑」對應的教派分類和邊界。這樣的教派類型學忽略了一個「教派」可能在**共時性** (synchronic) 上同時具備一個以上類型的實踐特質（外在行動）以及在**歷時性** (diachronic) 上同一個「教派」可能因不同發展階段而在類型上（內在邏輯）的動態變遷。

以共時性的角度而言。當代新約教會同時具備「烏托邦型」(utopian)、「革命型」(revolutionist) 和「內向型」(introversionist) 教派的重要區別性特質，因而模糊（或跨越）了這些類型的邊界。因此筆者認為，以新約教會／錫安山的案

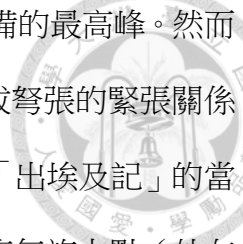
例來說，它既滿足又超越了這個模型框架，證明了「綜合型」教派在共時性上實踐的存在。

以歷時性的角度而言。新約教會／錫安山的案例，不只支持了「三種類型教派最可能建立烏托邦社區」之假說 (Hardy 1979, 轉引自陶飛亞 2012:318), 更重要的是它的「綜合型」特質補充並延伸了此假說的另一種詮釋或存在可能性：經由歷時性的「動態實踐」過程，一個教派在走向烏托邦之路（不同階段中）於三種教派類型上的持續變遷（遊走）及其在烏托邦社區實踐中先後特質和新舊意義的反覆辯證（疊加）。也就是說，筆者認為它「活化」(activate) 了基督教教派與烏托邦運動間本如「父子」的親緣關係（從單向因果對應到雙向辯證實踐）。

## （二）邊界的維持與建構：「仇敵」與反抗運動

到目前為止，新約教會／錫安山自「獨立」（烏托邦化）以來的領袖洪以利亞的啟示和動員都非常有效果，不斷成功建構、界定出烏托邦團體／社區的「新敵人」而維持住烏托邦「邊界」。陶飛亞（2012）曾指出一個受外力影響因素（筆者所稱的外在動力，即特定時空下所實際存在的「推力」或壓力）較多而形成的烏托邦團體的「危機」將迅速出現在「壓力退潮」時。新約教會／錫安山作為一個被「逼上梁山」的烏托邦社區案例恐怕也不例外（詳見第一章第三節）。然而筆者所要強調的是，新約教會的能動性 (agency) 在此表露無遺，它主動創造了「想像的壓力來源」以維持住烏托邦團體／社區的邊界，使之歷時 30 年而仍未崩解。

在台灣境內，新約教會經歷過戒嚴時期「錫安山事件」（1980~1986）的明確壓迫來源，而在 1986 後在錫安山建立實際的烏托邦社區，也在 1997 年藉由動員信徒子女「集體罷學」在家教育而和國家機器進行抗爭並「得勝」，從此得以依

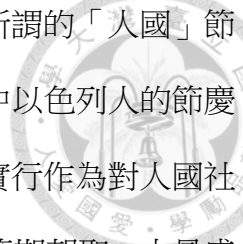


照自己的意願教育成員，進而將一個烏托邦團體／社區推向完備的最高峰。然而自此之後，他們幾乎已沒有「實際受壓制」的來源，與外界劍拔弩張的緊張關係開始逐年緩和，他們無法再將自己的所處情境比作「受難記」、「出埃及記」的當代再現而實際動員「抵抗」政府，因而使「宗教運動」看似面臨無施力點（外在動力）可以發揮的局面。

然而，新約教會／錫安山成功藉由它的「教義／動員體系」之靈活運用（由教會主動發揮、自我生成內在動力並轉化成為教徒的信仰實踐）成功改變了「抵抗」的性質。藉由不斷尋找和界定出「新仇敵」（以及繼續召喚「舊仇敵」來回驗證），如環境汙染、食安問題、數位科技等，透過宗教符號的象徵與詮釋（如認定它們皆為末日來臨的「預表」或撒旦要「阻擋」新約教會實現「神國」的作為），並在錫安山上針對這些具體問題實作人類「唯一出路」之方法（如無毒經營、122 飲食、限制在「見證」目的以外使用電子產品、限電措施等），新約教會成功說服並帶領信徒日常生活中的信仰實踐「轉型」成為「屬靈」層次上的「抵抗」。

正如 Comaroff（1985）和黃應貴（1991）所強調對西方觀念下「抵抗」的概念及傳統「社會運動」認知的批判，當代新約教徒轉為「屬靈層次的抵抗」看似沒有任何「建設性」而是一種烏托邦式的幻想運動（當然，不同的是他們建立了實際的烏托邦社區且將這種「幻想」以「神本生活」的實現去解釋），事實上卻直接關乎他們每天日常生活之實踐，並發揮強烈凝聚團體成員的效用，進而實際維持了烏托邦團體和社區的存在。

在可以被稱呼為「教慶日」的柱棚大會裡，新約教徒透過「朝聖」性質和類似「國家儀式」的實踐過程，不僅對內（教會）進行領導權力的再強化、亦對內凝聚了教徒對錫安山「神國」的「國家認同」。此外，它亦是一種對外（台灣政



府) 進行「主權」的宣示，一方面經由「教會節期」(不使用所謂的「人國」節期，譬如春節、清明節、中秋節、雙十國慶等等，而採用聖經中以色列人的節慶——如柱棚節——或教會特別的「大日子」作為「曆法」)的實行作為對人國社會的「抵抗」(不承認)而產生邊界(國界)，另一方面透過「節期朝聖」中最盛大、最具代表性的柱棚大會——教慶日(國慶日)——的儀式強化「神國」的統治權並抵抗「人國」的統治權。就文化意義上而言，透過柱棚大會「再現」存於聖經而不復存在的住棚節，與在錫安山上「再現」存於聖經而不復存在的伊甸園一樣，都是新約教會／錫安山烏托邦實踐中的文化和理念展演。

筆者認為，新約教徒的日常聚會和柱棚大會皆可被視為一種如 Comaroff (1985) 所說的「儀式性反抗運動」，透過各種象徵性過程，它們反映了對於「人國」、「人治」下的社會不論是歷時性還是共時性上的各種不滿並「抵抗」，以及對「神國」、「神治」下的某種社會生活理想狀態充滿了嚮往而企圖(以神之名)實踐於像錫安山這樣的烏托邦社區。而這種基督教烏托邦運動，在此意義上呈現出了「以宗教運動方式來表現的社會運動」，不論是過往「街頭暴發性的抗爭活動」或現在「融於日常生活中的常規性集體社會抗議活動」，無論從哪一個角度來定義和檢視，新約教會／錫安山都經歷並滿足於這兩者的情況，正如黃應貴(1991)所言是一種「社會運動的特殊表現方式」。

## 第二節 基督教烏托邦與世俗烏托邦的比較：與 Spiro 對話

在人類學中少有的烏托邦研究中，Spiro（2004）詳盡描述了以色列 Kibbutz 運動的原初烏托邦公社（utopian communes）之社會和文化系統，以及經過世代輪替後這些系統中已經出現的劇烈變遷。在 Kibbutz 的案例中，Spiro（2004）將其烏托邦公社成員的「不滿情緒」（discontents）用於檢驗烏托邦思想家和文化決定論者關於「人類本質」（human nature）的理論，最後由此提出了關於烏托邦公社的兩個結論和一個假說（Spiro 2004:566-567）。

不過，Kibbutz 是一個「世俗烏托邦」（secular utopia）社區，因此筆者將以新約教會／錫安山的案例（基督教烏托邦社區）也就是從一個「宗教烏托邦」（religious utopia）社區的角度，去試圖比較和檢驗 Spiro（2004）建立起的烏托邦公社／社區之「理論雛型」而與其產生對話，並且藉此指出「錫安山模式」可能出現的當代挑戰及未來危機。

Spiro（2004）藉由 Kibbutz 運動的歷史經驗，特別是相較於其他地方的烏托邦公社時，認為足以構成理據去制定 兩個結論和一個假說：

### （一）關於烏托邦社區成員的「不滿」（discontents）

結論 1：烏托邦社區（並沒有比其他類型的社會秩序來得少）產生不滿。

Spiro（2004）指出，不滿情緒（discontent）如果沒有在創始成員中出現，那就在他們後繼的原生世代中發生。當與佛洛伊德（認為產生不滿是文明的代價）和佛祖（認為產生不滿是人類本質的天性）的觀點一致時，這個結論與古典烏托邦理論家（認為公社的社會秩序將防止不滿的產生）的觀點相左。

結論 2：烏托邦公社原生成員的不滿，是因為他們的個人主義動機傾向比他們

的集體主義動機傾向更強。

Spiro (2004) 指出，Kibbutz 的原生成員之所以會不滿，是因為在一般情況下他們更喜歡 (prefer) 個人財產多於集體財產、隱私多於共聚、個人利益多於集體利益、以及個人自由多於社會平等。



### 1. 對話與補充：一個基督教烏托邦社區的例子

針對這兩個結論，以新約教會／錫安山（基督教烏托邦）為例，從一個宗教烏托邦的角度，筆者另外提出 3 個要點，以進行對話和補充：(1) 在本質上，即使是宗教烏托邦社區，的確仍無法防止成員不滿情緒的產生。(2) 在程度上，宗教烏托邦社區成員產生不滿情緒（的頻率或強度）明顯少於世俗烏托邦社區，且更容易被消解或抑制。(3) 在原因上，宗教烏托邦社區成員產生不滿情緒，可能主要來自於再生產「信仰」的失敗，也就是對於信仰的不完全信任或質疑。

首先，與 Spiro (2004) 的結論相符，即使是宗教烏托邦社區，在本質上仍無法防止成員不滿情緒的產生。<sup>135</sup>實證上，在筆者的田野調查過程中，的確發現存在許多官方「大道理」以外的非官方「小雜音」，證實新約教會／錫安山的成員在生活中或多或少都會「有點意見」。不過，這涉及到一個很弔詭的問題：到底怎樣才可以被稱作「不滿」(discontent)？或者到底怎樣才可以叫做「滿足」(content)？如何判定？有客觀標準嗎？還是採用主觀認知？又是由誰來認知或判定？報導人還是研究者？成員當下 10 句話中有 1 句話是抱怨性質就算存在「不滿」嗎？又成員當下 10 句話中有 9 句牢騷就確定他「整體而言」不可能是「滿足」於社區生活的嗎？然後假使有一個判別「不滿」的標準了，又要有多少比例以上的成員符合這個標準，才能進一步判定這個烏托邦社區在導致「不滿」

---

<sup>135</sup> 從先驗的角度，對於基督教神學而言，人類經驗中不滿足的感覺和進一步的渴望，被解釋為人的「原罪」來源（亞當夏娃偷嘗禁果），因此是人類天生「內建」的。



的生成上「並沒有比其他類型的社會秩序來得少」呢？無論如何，筆者在此先採用 Spiro (2004) 最嚴格的檢視標準<sup>136</sup>，否定宗教烏托邦社區能夠完全「杜絕」不滿情緒的產生。

然而，如果就「有效性多寡」的角度審視，筆者認為，宗教烏托邦社區成員產生之不滿情緒（的頻率或強度）在程度上明顯少於世俗烏托邦社區，且更容易被消解或抑制。相較於 Kibbutz 世代間價值觀和制度的「劇烈變遷」以及大批成員因「不滿」的持續出走 (Spiro 2004)，新約教會／錫安山的成員雖然幾乎只能靠內部生產，但錫安山上的人口卻相當穩定，且數十年來共同生活原則幾乎沒有什麼變化。之所以會有這麼大的落差，筆者認為與烏托邦社區內的「意識形態」強度及「社會控制」強度直接相關，而這正是「宗教」烏托邦與「世俗」烏托邦的關鍵區別所在——足以支持烏托邦實踐的「宗教信念」通常存在絕對解釋力，直接建構並支配了所屬成員的人生觀和行動準則，並經由聖典賦予、再詮釋特定行為的價值意義，進而對成員產生高強度的凝聚力和控制在；因此，宗教烏托邦社區內的社會秩序和個人慾望，相對而言更趨於穩定和滿足的狀態（尤其是原生成員<sup>137</sup>）。這些都是世俗烏托邦社區所望塵莫及的。

以新約教會／錫安山這個「基督教烏托邦」團體／社區來說。在認知上，新約教徒將聖經和教義視為「真理」，彼此間對「信仰」存在高度共識，成員的思想同質性和對團體的向心力相當高，且其教義強調使徒的「一元領導」及階序性職分，因此大部分信徒對於洪以利亞及其同工存在高度忠誠與絕對服從。在實踐上，藉由例行日常聚會、固定節期朝聖（尤其是有再教育功能的夏令柱棚大會）以及最重要的在家教育（伊甸家園中的神本教育）之施行，新約教會對所屬成員

<sup>136</sup> 即古典烏托邦思想家認為一個社群主義 (communitarian) 的社會秩序之建立將會避免不滿情緒的發展 (見 Spiro 2004:556)。

<sup>137</sup> 以新約教會／錫安山來說，指從小在隔離的「伊甸家園」中成長並接受完整「神本教育」而幾乎未接觸過世俗教育體制或「世俗化」(社會化)的後代新約教徒。

的共同信念不斷進行再強化和再生產，且為了維持烏托邦社區的邊界而「炮口一致對外」，因而較不容易產生嚴重內部分歧或不滿情緒。

不論實際生活在聖別地內或外，新約教徒有意識地將彼此關係比作「家人」（不只是「弟兄姊妹」而已）<sup>138</sup>，而教會就如同他們的「家庭」，錫安山伊甸家園（烏托邦社區）則是他們理想的「家屋」和「家園」，而先知洪以利亞則是這個「家」的「大家長」。新約教徒在團體／社區中這樣的「家」及親屬關係的延伸和實作，基本上已超出一般基督教團體對於「基督徒」是屬靈上「弟兄姊妹」卻只停留在「稱謂」層次的使用和認知，進而降低了團體／社區內部可能產生之衝突或不滿的「層級」，也就是說，使其從陌生且競爭的「社會秩序」轉化為強調親密與包容的「家務事」，因而大大降低了成員產生不滿情緒的頻率和強度，同時也更容易消解（因為都是錫安山「神家」中的一家人）。

尤其是新約教會強調「跟上聖靈水流」（追隨先知啟示）及「靈生命」成長（很重要的一部份就是「順服」於屬靈職分較高者），信徒的思想「同步率」既快且有效（藉由「信息」，見第四章），進而達到集體信仰實踐上的高同質性，即使對團體／社區產生不滿，也大多能很快藉由紮根於信仰（教義）中的「反省機制」或「參透心意」而自主消解或抑制不滿情緒。尤其是從小在「伊甸家園」中成長並接受「神本教育」而幾乎未接觸過世俗教育體制或「世俗化」（社會化）的信徒子女（原生成員）。以錫安山的伊甸家園為典範，透過這種「在家教育」的實踐形式，新約教會得以在隔離的「聖別地」內自幼開始「完整」培養、再生產同樣信奉「真理」且被高度「規訓」（磨個性）的烏托邦團體／社區成員，因而使這些原生成員鮮少出現「非原生成員」<sup>139</sup>所常見的「桀傲不遜」或「不服管

<sup>138</sup> 藉由在日常生活（而非只有在聚會）中實行的親屬稱謂，譬如：依照年齡及世代差距稱呼洪以利亞為「阿公」或「阿祖」、中年弟兄為「叔叔」或「阿北」、青年弟兄為「哥哥」等等。

<sup>139</sup> 指從小或曾長期接受世俗教育、或中斷伊甸家園的在家教育，而明顯有「世俗化」傾向的後代新約教徒。

教」態度，且基本上高度「順服」並認同（滿足）於「神本生活」及其法則（尤其是「信先知」而滿足於「神的恩典」）進而有較高意願及傾向繼續留在錫安山這樣的烏托邦社區內生活，成為真正的「利未人」。



當然，沒有異議不代表「不存在」異議，順從規範不代表「喜歡」規範。延續上面兩個要點，即使宗教烏托邦比世俗烏托邦更能減少和抑制成員不滿，然而無法完全杜絕不滿情緒的產生及其存在仍是事實。而筆者認為，宗教烏托邦社區成員產生不滿情緒的原因，主要來自於再生產「信仰」的失敗，也就是對信仰的不完全信任，進而對其支持存在（賦予意義）的生活和制度產生質疑。

以新約教會／錫安山來說，歸因於 1997 年「退出人國」及「在家教育」的成功，原生成員的不滿情緒通常較少且不明顯，而相對高度「順服」並認同（滿足）於「神本生活」及其法則。且「不滿」（作為一種「人」的情緒）被視為「魂生命」（人的思想、情感、意志等）高於「靈生命」的證明而「愧對」於神（罪感），因此原生成員傾向於用（根植於信仰而「內建」的）一種「自省消解」的機制或「所以更需要求神（先知）幫助」的心態去處理「不滿」，反而使之（轉換）成為更「虛心」追求信仰的動力，再不行也會受到「輔導」（伊甸家園中的導師）們的直接教誨和「交通」（即交流，著重於屬靈上的開導）而有效弭平或抑制不滿情緒的增長。

不過，「非原生成員」的不滿情緒相對而言就較多且外顯，尤其存在於青年信徒之中。他們大多在公開場合上（譬如聚會時或身在聖別地內）盡量採取「順服」的態度，但仍透過各種形式化或非形式化的「抵抗」或「不合作態度」透露不滿情緒。譬如參與聚會態度散漫、滑手機，或「敢怒不敢言」的私下批評。即使擁有一樣的信仰觀，也「內建」如原生成員般的自省機制（懺悔）並受到屬靈職分高者的外在約束，非原生成員通常具備較多元的思考方式和價值觀（不乏高

學歷者)而對教會絕對化的信仰實踐(意識形態和社會控制)有所「不信任」。他們有的厭倦「被控告」(罪感),有的對聖經(充滿矛盾)的絕對性存疑,有的敢於向家長提出對教會的「質疑」,有的甚至直指「伊甸家園」內的原生成員根本就是在接受「洗腦」教育。

藉由原生成員和非原生成員之比較,我們可以發現,新約教徒後代的不滿情緒很可能來自於是否對「信仰」(教義)直接存疑,換句話說,也就是關係到教會再生產、複製「完整信徒」的成敗。具體而言,「伊甸家園」內的原生信徒因從小進行隔離的價值(真理)單一化、絕對化「在家教育」(神本教育)並經年累月過著「神本生活」,因而較不容易與烏托邦團體/社區所依據的「信仰」(教義)產生「異化」(alienation)進而導致不滿或出走(入世)。相對的,非原生成員即使有的也從小待過「伊甸家園」幾年時間,卻大多在中斷後長時間接受世俗教育並過世俗生活而「世俗化」,且經過「多元價值觀」的洗禮。教會的成員再生產(再教育)技術對他們而言,可能主要只剩下聖別地外例行性卻無強制性的「青年聚會」以及(選擇性)在寒/暑假上聖別地(錫安山)住一段時間進行密集再教育的「冬/夏令會」。由此,他們有更大可能對「信仰」(教義)及其支持存在(賦予意義)的生活和制度產生質疑和挑戰,進而引發較強的不滿情緒,而選擇在成年後脫離伊甸家園「入世」過生活。

相較於 Spiro (2004) 認為「世俗烏托邦」社區(Kibbutz)的原生成員之不滿來自於更強的「個人主義」式動機之結論。筆者在「宗教烏托邦」社區(錫安山)的原生成員中雖未發現可以直接支持或反駁的明顯證據,但仍可以指出:宗教烏托邦社區的成員(包括原生和非原生成員),以新約教會/錫安山為例,與其說「不滿情緒」可能來自於個人主義與集體主義的二元對立動機之衝突,不如說是成員的「信仰」(具有終極解釋力並賦予絕對價值)可能因「再生產」失敗

而對整套「信仰之實踐」存在不信任和質疑（不滿）。因為筆者發現，許多「可能」因為「不滿」而選擇離開伊甸家園（宗教烏托邦社區）過「世俗生活」的新約教徒後代，主要並非排斥社區內的「集體」和「共產」生活，相反的，他們上錫安山短期居留時樂在其中、與「同梯」成員共食敘舊，並且整體而言傾向肯定伊甸家園及其公有制度。所謂的不滿或出走的原因，主要出自於這些成員對教會「信仰」及其實踐的絕對性（全盤真理）存在（教會不允許之）不同想法和多元詮釋。譬如：不認同伊甸家園內男女互動上的某種禁慾主義式規定，認為其違反人性（人類本質）<sup>140</sup>；或者認為「人國」的墮落主要是教育體制，沒有必要因此隔離拒斥世俗的一切。

## （二）關於「人類本質」與「文化決定論」

### 1. 「烏托邦」與「人類本質」的關聯

世俗烏托邦（secular utopia）團體相信他們的價值之所以可以被達成，是因為他們對於「人類本質」（human nature）的理論：人天生兼容善、惡兩者特徵，其實現取決於社會秩序，而公社秩序產生了前者（善的特徵）、個人主義秩序產生了後者（惡的特徵）。因此打造一個「新的人」（new man）之基礎的「童年教育」（childhood education）是公社秩序被期待產生的（Frank Manuel 1966:73）。Spiro（2004）即採用這套邏輯推論定位並檢視 Kibbutz 的社會化技術。

作為一種宗教烏托邦，許多基督教烏托邦（Christian utopia）團體對於「人性」（注意，不等同於「人類本質」，下文詳述）的看法雷同並與「千年王國」信

---

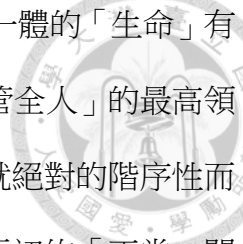
<sup>140</sup> 值得注意的是，其是針對教會信條的聖經來源存在不同解讀或引用其他條文依據解釋，因而不能直接簡單視之為主張相對於集體平等之「個人自由」（如男女自由交往、戀愛）才符合「人類本質」（human nature）。

仰連結：他們認為「人性」是罪惡的（原罪觀）且不可能藉由意識形態再造，人只有透過信仰和「被神揀選」才能得到救贖和改造。而作為被揀選者，他們堅持不和罪惡的世界生活在一起，因此建立「上帝之城」等待耶穌再次降臨，準備迎接和諧神聖的千年王國（Gerald and Patricia Gutek 1998）。自詡為真正基督徒和「真以色列人」的新約教會基本上符合於 Gerald 等人（1988）的描述。

由此看來，世俗烏托邦與基督教烏托邦之間的最大差異，在於前者認為人類本質如同「白板」且可以經由童年公社教育「書寫」上特定內容（善），後者則認為「人性」如同「黑板」（本惡）且不可能由人自己改變而只能透過「持續信神」來導正。

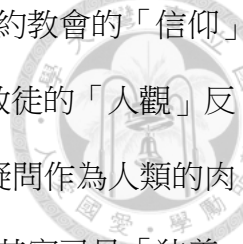
然而，這並不是說基督教烏托邦團體就此不重視「人為」的童年教育、只需在烏托邦社區內「信神」並被動等待神「救贖」就好。既然認為「人性」無法由人或人的秩序改變，那如果是由「神示」的「神的秩序」（神治）呢？新約教會／錫安山的例子告訴我們——基督教烏托邦社區「以神之名」（先知）意識形態對所屬成員進行重新打造的動機及其重要性絕不比世俗烏托邦有目的的實行公社教育來得低。換句話說，某種意義上而言，公社秩序下的公社教育只是換個名義（神治秩序下的神本教育）用宗教符號背書和執行而已，甚至可能基督教烏托邦團體對於「人性本惡不可改變」的假設也不是如表面上那麼簡單。

新約教會認為（由神所創造的）人的完整生命由三部分組成：體、魂、靈。體又叫「體生命」，屬於物質層面，即一個人有形的肉身和生物特徵，及其所直接接觸的物理領域，包括體質成長、生理反應、感官機能及具體行動等。魂又叫「魂生命」，屬於精神層次，即一個人無形的思想、情感、意志，也就是用以思考事物、分辨是非的抽象價值和心思。靈又叫「靈生命」，屬於靈界感知，用來接觸神、與聖靈交流，體驗所有「屬靈」的事。



在新約教徒的「人觀」(personhood)中，由這三部分合為一體的「生命」有其「正常」的上下支配／從屬關係，也就是由靈生命作為「統管全人」的最高領導、發號司令之所在，而魂生命和體生命都應服從於其統轄（就絕對的階序性而言，魂生命又高於體生命）。然而，他們認為自神創世之後此原初的「正常」關係隨著人類始祖墮落而被破壞殆盡，人類所「原是好的」（善）的魂生命被撒旦（魔鬼）誘惑和入侵，自此成為不好的（惡）「以己為中心」的魂生命，而被稱作「己生命」。所謂的「己生命」根據新約教會的定義也就是「被撒旦鑽進並攻佔的魂生命」。可以這麼說，基本上新約教徒認知的「己生命」相當於人之「原罪」(original sin)的再理論化，包括種種「人性」的負面特質（譬如自私、愛面子、炫耀、忌妒等）和人類心智的發展（以知識取代真理）以及任何形式的人文主義（人本、人權、甚至是自我肯定和欣賞自己）。這種自人出生時就「內建」的「不好的魂生命」（己生命）會繼續（被魔鬼蠶食鯨吞）墮落並試圖「篡位」取代「靈生命」以支配全人，最終使「人性」完全喪失（犯下原罪以外的罪惡，成為魔性）。

然而，筆者發現，新約教會看似對「人性」的觀點採用原罪論（人性本惡）和恩寵論（即人性墮落，喪失避惡行善的能力，靈魂也不可能依靠自己的力量升天，只能依靠信神受寵而行善避惡且靈魂得救），**但在無意識的文化邏輯中其實並不認為人性（人類本質）完全敗壞且無可救藥**。之所以會有「人性本惡不可改變」這樣的普遍認知（如 Gerald and Patricia Gutek 1998），問題很可能出在基督教團體對於「人性」的定義和使用，與一般語境中使用的人性（人類本質）根本處於不同層次而存在混淆，也可以說是「人觀」的分類和認知上根本不同（將所謂「不好的魂生命」也就是「己生命」等同於人性／人類本質，而將「靈生命」排除在外）。



如果我們暫時放下基督教神學上的意識形態（真理）將新約教會的「信仰」視作為一個「文化」。那麼筆者認為，在這個「文化」中新約教徒的「人觀」反映出的文化邏輯可以被這樣重新詮釋——除去「體生命」毫無疑問作為人類的肉身基礎，新約教會官方（以及外界認為他們）定義的「人性」其實已是「狹義」（特別揀選過）的人性／人類本質<sup>141</sup>。我們換用人類本質（human nature）這個詞彙作為基礎來討論會更清楚。基本上「不好的魂生命」也就是「己生命」應被視為「人類本質中的人性」（或人性中的人性，即惡的特徵，墮落後先天內建），而「靈生命」則代表了「人類本質中的神性」（或人性中的神性，即善的特徵，墮落後先天喪失），這樣一來「魂生命」本身將是先天不良（內建己生命）但不完全沒救（因己生命不等於魂生命）而存在「尚未定性空間」的人類本質，可以藉由後天教育（如對抗己生命）和持續信神（培養靈生命）使一個人發展出「好的魂生命」（善），或者至少有機會抑制住「不好的魂生命」（惡）繼續發展成「魔性」（犯下原罪以外的罪惡）的可能。

如此一來，我們得以解釋為何新約教會／錫安山作為一個基督教烏托邦，除了認為信徒在聖別地內過「神本生活」能夠在「靈生命」上持續增長（善）並使其恢復「統管全人」的地位而蒙神喜悅（而得勝）外，亦強調「伊甸家園」內由「神本教育」培養出的孩子，即使選擇入世仍能保有「健全人格」且不會與世人「同流合汙」，甚至能進一步「改造社會人心」。

## 2. 「文化決定論」與 Spiro 的「人類本質」假說

Spiro（2004）掌握以色列 Kibbutz 運動的第一手材料逾 50 年（從 1951 年開始），詳盡考察了 Kibbutz 社會文化系統及其出現的劇烈變遷，最後提出了一個

---

<sup>141</sup> 將所謂「不好的魂生命」也就是「己生命」等同於人性／人類本質而將「靈生命」排除在外。



關於烏托邦和文化決定論者對於人類本質（human nature）理論的假說：

如果 [Kibbutz] 原生公社成員之個人主義動機傾向（即便受集體主義價值的濡化）比集體主義強，那麼似乎遵循個人主義的驅力很可能才是人類本質（human nature）的特徵。……此假說與古典烏托邦理論之「人類本質完全由文化所決定」的看法不和。（Spiro 2004:566）

針對這個奠基於 50 年田野材料評估後提出的假說，筆者認為自己目前對於烏托邦社區（新約教會／錫安山）的考察經驗，不管在質或量上都不足以直接挑戰 Spiro 的假說。不過 Spiro 在他的研究成果中不只一次強調世俗烏托邦和宗教烏托邦／基督教烏托邦的不同（Spiro 2004:556.567），或許暗示著他對於烏托邦乃至於文化決定論的研究結論，都形成於 Kibbutz 這個世俗烏托邦的研究經驗和成果。對於 Spiro 來說，宗教烏托邦似乎因為帶有各種對人類本質或終極目標上先驗或超驗的不同看法而過於複雜，不適用於檢驗古典烏托邦理想家「天真而單純」的理論假設。然而，筆者仍試圖以宗教烏托邦的案例與之對話。

在上文中筆者將新約教會／錫安山這個基督教烏托邦的「信仰」之邏輯實踐視作為一種「以神之名」的屬人文化和社會秩序，使其關於人類本質的理論某種程度上跳脫神學式定義的（人性本惡且無法由人自己改變）框架，而可以和世俗烏托邦放在一起對照：

※ 世俗烏托邦（Kibbutz）對於人類本質的理論：文化決定論

公社秩序 → 童年教育 → 人類本質的善 → 社會變遷

個人主義秩序 → 童年教育 → 人類本質的惡 → 社會不滿

※ 基督教烏托邦（新約教會）對於人類本質的理論：**神本決定論**

神治公社秩序 → 神本教育 → 人類本質的神性（善）→ 改造社會

人治所有秩序 → 國本或人本教育 → 人類本質的人性（惡）→ 社會墮落



由此我們可以看到，即使是基督教烏托邦，其亦可適用於塑造「人類本質」的某種「決定論」。筆者稱之為「**神本決定論**」。在實踐上，新約教會藉由隔離於「人國」在聖別地「伊甸家園」內對原生成員自幼實行「神本教育」（被包含在神本生活中）並相信他們的「神本生活」（神治公社秩序）可以孕育出有別於外界真正「榮神益人」的人。原生成員一方面自幼學習「對付己生命」（否定己、認定主）而使人類本質中的人性（惡）喪失，一方面透過各種日常信仰實踐（聚會、事奉、工作）「培養靈生命」而使人類本質中的神性（善）彰顯，進而消除人類本質「尚存未定性空間的魂生命」在人治秩序中「變壞」（成魔性）的可能性。透過神本教育和持續信仰，新約教會亦打造出「全新的人」（即使官方總是歸因於神的榮耀而非人的作為），使人的「根」出「好底」，並相信他們的子女即使入世（出社會）仍能「淨化」於「人國」（當然這並不是他們的最高標準和初衷），而在「人性」或「本性」上不受汙染或墮落。

因此筆者認為，基於「神本決定論」的邏輯實踐，實際上基督教烏托邦亦可檢驗或補充古典烏托邦和文化決定論者對於人類本質（**human nature**）的假定。以新約教會／錫安山的例子來說，的確，即使原生成員比非原生成員更傾向於留在錫安山和錫安支嶺等聖別地內生活，但在「神國」（神治公社秩序）內接受濡化的信徒在成年後仍有許多人選擇「出走」而「進入」世俗體制，他們往後在社會主流價值中生活、工作且適應於「人國」社會秩序，並致力於自己的人生規劃和個人夢想。這和他們從小被教育「神即目的」（人是上帝的子民、人是為了服

務上帝而存在)之「真理」(單一價值觀)大相逕庭，可以被視為一種成員對於教會「神本主義」上「人文主義」(拒絕神本，但並不等於接受人本或國本)式的反動。

因此就「神本決定論」而言，筆者認為我的研究結果支持 Spiro (2014) 假說中「人類本質不完全由文化所決定」之觀點。但也要提別補充的是：首先，新約教會／錫安山的成員即使選擇「入世」，但他們大多仍與烏托邦社區——錫安山或錫安支嶺——維持良好關係與聯繫，有空便前往各地「聖別地」內幫忙(事奉工作)，也持續將地方教會的聚會活動納入日常生活，並不等於完全放棄「信仰」(文化)及其價值實踐，呈現出基督教烏托邦與世俗烏托邦在「意識形態」上對成員持續的凝聚力和影響力之程度差異。其次，相較於 Spiro (2014) 傾向以世俗烏托邦案例 (Kibbutz) 強調古典烏托邦或文化決定論者「整套理論」與事實不符，筆者在同意「人類本質不完全由文化所決定」之餘，卻同時要藉由基督教烏托邦(新約教會／錫安山)的實踐案例指出——相對於文化的個人能動性 (agency) 在宗教烏托邦的社會文化秩序下，很可能遠低於世俗烏托邦(透過高強度的意識形態和社會控制)。而事實上「宗教信仰」本身就是文化發揮作用的一部份(或者與文化根本無法切割，如新約教會對「信仰」的認知及實踐)，因此我們無法排除宗教烏托邦的研究案例，只以世俗烏托邦的研究成果，就此對古典烏托邦或文化決定論者的「整套理論」進行檢驗和評估。而這正是筆者的研究可能貢獻之所在。

### 第三節 未來延伸與可能發展



本論文以基督教烏托邦為檢視框架，從歷時性和共時性兩方面，同時考察並詮釋新約教會／錫安山這個獨特社區的各種實踐之意義，然後，試圖以此基督教烏托邦作為宗教烏托邦的案例之一形成對比的框架以與人類學領域中少有的世俗烏托邦研究對話。而本研究的一些未盡之處，譬如基督教如何被台灣人群的文化信念所吸收和轉化、乃至於實際運用，正是本研究未來可以延伸和進一步發展的地方，尤其是與其他宗教烏托邦社區／社群做比較研究，譬如華人世界的「耶穌家庭」或「生命禪院」以及華人世界以外的基督教烏托邦（如 Amish）或其他具有遁世、拒世傾向的宗教烏托邦實踐形式。如此更得以看出台灣烏托邦社區的本土特色與元素、以及彼此之間的差異。

## 參考文獻



丁仁傑

- 2007 〈在啟示中看見經典：以一貫道的經典運用為例與原教旨主義概念相對話〉。《台灣社會學》14：1-49。
- 2014 〈新興宗教與「宗教性」：台灣漢人宗教的脈絡〉。「新世紀的社會與文化第二單元—新興宗教與宗教性學術研討會」宣讀論文，清大人社院C310會議室，2月28日~3月2日。

呂欣怡

- 2010 〈墮入凡間的烏托邦〉。《人類學視界》5：32-34。

黃應貴

- 1991 〈柬埔寨布農人的新宗教運動——兼論當年台灣社會運動的研究〉。《台灣社會研究季刊》第三卷第二、三期：1-31。
- 2012a 《反景入深林——人類學的觀照、理論與實踐》。台北：三民。
- 2012b 《「文明」之路》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 2013 〈新世紀的社會與文化〉。《新批判》2：1-25。

陳文德

- 2002 《社群研究的省思》。台北：中央研究院民族學研究所。

陶飛亞

- 2004 《中國的基督教烏托邦：耶穌家庭（1921-1952）》。香港：中文大學出版。
- 2012 《中國的基督教烏托邦研究》。北京：人民出版。

張發誠

- 1995 〈錫安山空間意義之建構〉。國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

彭菲

- 1997 〈神示與先知：一個宗教團體的研究〉。收於《台灣宗教變遷的社會政治分析》附錄二。瞿海源著，頁 631-701。台北：桂冠。

朱肇華

- 2005 〈社群組織與集體行動—基督教團體錫安山個案探討〉。發表於「政治與宗教：既神聖又富爭議的連結學術研討會」。高雄：國立中山大學。
- 2012 〈基督宗教的「理性選擇」？北京守望教會與高雄錫安山政教衝突個案分析〉。國立政治大學政治系博士論文。

謝江平

- 2007 《反烏托邦思想的哲學研究》。北京：中國社會科學出版。

游謙

- 2002 〈新興宗教與主流教會的關係〉。《新興宗教現象研討會論文集》。中央研究院社會學研究所，頁 85—95。

瞿海源

- 1988 〈解析新興宗教現象〉。收於《台灣新興社會運動》。徐正光與宋文里編，頁 229-243。台北：巨流。
- 2006 《宗教、術數與社會變遷（一）》。台北：桂冠。

高嵐書

- 2011 〈錫安山新約教徒宗教自由與義務教育的衝突〉。國立成功大學法律學系碩士論文。

張清泉

- 2003 〈台灣宗教教育之合憲性研究——國民教育之分析〉。國立政治大學宗教研究所碩士論文。

陳穎川

- 2003 〈威權政治對宗教型非營利組織影響之研究——以錫安山與法輪功為例〉。南華大學非營利事業管理研究所碩士論文。

王振中

- 2011 〈論當代台灣宗教自由變遷——政教衝突案例比較研究〉。真理大學宗



顏學誠

2013 〈中國文明的反關係主義傳統〉。《考古人類學刊》78：1-36。

董芳苑

2000 〈類似基督宗教在臺灣：摩門教、耶和華見證人、統一教會之探討〉。  
《臺灣文獻》51 卷 3 期，頁 237—261。

江端儀

1963 《生命證道集》。香港：基督靈恩佈道團出版。

洪以利亞

1982 《神所揀選的一個人一座山》。台北：基督靈恩佈道團出版。

基督靈恩佈道團

2007 〈伊甸神人〉。高雄：基督靈恩佈道團出版。

Andelson, Jonathan and Joshua Lockyer

2006 *Anthropology of Intentional Communities and Communal Studies*.  
Anthropology News. May. Pp.30.

Brown, Susan L.

2002 *Intentional Community: An Anthropological Perspective*. New York: State  
University of New York Press.

Boewe, Martin

2015 *Chanyuan - A Utopian Community in China Based on Free Love, Communism, and A Vision for Heaven on Earth*. 「臺灣人類學與民族學學會 (TSAE) 暨東亞人類學學會 (EAAA) —2015 聯合年會」宣讀論文，  
政治大學社會科學學院綜合院館，10 月 3 日~4 日。

Comaroff, Jean

1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago : University of Chicago Press.

Gerald, and Patricia Gutek

1998 *Visiting Utopian Communities: A Guide to the Shakers, Moravians, and Others*. University of South Carolina Press.



Hardy, Dennis

1979 *Alternative Communities in Nineteenth Century England*. London: Longman.

Harrison, J. F. C.

1984 "Millennium and Utopia". Utopias. Alexander, Peter & Gill, Roger edit.

Hertzler, Joyce O.

1926 *The History of Utopian Thought*. New York: Macmillan.

Kateb, George

1968 *Utopias and Utopianism*. International Encyclopedia of the Social Sciences. New York: Macmillan and Free Press.

Kanter, Rosabeth Moss

1972 *Commitment and community: communes and utopias in sociological perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1973 *Communes: Creating and Managing the Collective Life*. New York: Harper and Row.

Kemper, Robert V. and Julie Adkins

2005 *The world as it should be: Faith-based community development in America*. Stanley E. Hyland, edit. *Community Building in the Twenty-First Century*. Pp.71-100. Santa Fe: School of American Research Press.

Manuel, Frank E., ed.

1966 *Utopias and Utopian Thought*. Boston: Houghton Mifflin.

More, Thomas

1997 [1516] 《烏托邦》。戴錙齡譯。第二版第九刷。北京：商務出版。

Oved, Yaacov

1988 *Two Hundred Years of American Communes*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

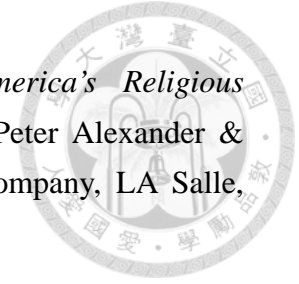
Petitfils, J.

2007 《十九世紀烏托邦共同體的生活》。梁志斐等譯。上海：人民出版。



Pitzer, Donald E.

- 1984 *Collectivism, Community and Commitment: America's Religious Communal Utopias from the Shakers to Jonestown*. Peter Alexander & Roger Gill, edit. *Utopias*. Open Court Publishing Company, LA Salle, Illinois.



Plato

- 1980 [350 B. C.] 《柏拉圖理想國》。侯健譯。台北：聯經。

Sargisson, Lucy & Sargent, Lyman T.

- 2004 *Living in utopia: New Zealand's intentional communities*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate Pub. Co.

Sreenivasan, Jyotsna

- 2008 *Utopias in American history*. Santa Barbara, Calif. : ABC-CLIO.

Spiro, Melford E.

- 2004 *Utopia and Its Discontents : The Kibbutz and Its Historical Vicissitudes*. *American Anthropologist*. Volume 106, Issue 3, Pp.556–568.

Turner, Victor

- 1967 *The forest of symbols*. Ithaca: Cornell University Press.  
1969 *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.

Weber, M.

- 1963 [1922] *The Sociology of Religion*. Tr. E. Fischoff. Boston: Beacon Press.

Wilson, Bryan

- 1970 *Religious Sects: a Sociological Study*. London: World University Library.  
1973 *Magic and the Millennium*. New York: Harper & Row Publishers.