

宗教經驗的形塑及其意識形態： 以臺灣五旬節／靈恩運動為例*

陳胤安

臺灣大學人類學研究所（畢業）

過去的神學或人類學研究認為，基督教五旬節／靈恩運動是個「極端個人化」的宗教，信徒僅重視個人與上帝之間的關係、個人身體的感覺和經驗。但本文企圖指出：五旬節／靈恩運動雖然重視個人和上帝直接的關係，但並非是「個人化」的宗教，宗教經驗雖有主體性，但經驗感的「神聖性」並非僅立基於身體，信徒必須依循背後的文化象徵系統才能「正確」詮釋和感受到經驗的神聖性。

五旬節／靈恩運動的文化象徵系統是套「意識型態」，而非僅是行動者共同分享的符碼。教會透過每天、每週到每年的反覆活動，灌輸信徒、操練信徒熟悉五旬節／靈恩運動的文化邏輯，當信徒面對日常生活的問題和體驗到經驗時，便習慣熟稔地依此邏輯予以詮釋，看似各自為政的身體經驗，卻是依循意識形態所提供的象徵系統，教會是真正掌握意義判決和神聖賦予的單位，而不是經驗個體。信徒個人的身體雖有其主體性，但神聖感卻是來自意識形態的賦予。

五旬節／靈恩意識形態致使信徒「以為」自己有權詮釋自身的聖靈充滿經驗、獨自得到上帝的啟示。但事實不然，並非身體的感受都是神聖的，神聖性端賴五旬節／靈恩意識形態的判準。因此，五旬節／靈恩運動看似是極

* 致謝：本文曾發表於中原大學宗教研究所舉辦的「當代台灣基督宗教的泛靈恩現象研討會」，原題為〈捨「身」取「意」的靈恩運動：宗教經驗意義的形塑及其意識形態〉（2011年9月10日），感謝參與與會者給予多方建議。也感謝王梅霞老師、鄭瑋寧老師、蔡怡佳老師、黃倩玉老師在我碩士期間給予的建議。最後，感謝匿名審查人對本文的提醒和意見。

端個人化的宗教、信徒「誤以為」自己有權可以詮釋上帝的話語，但其邏輯卻是建立於五旬節／靈恩意識形態，信徒的身體成為意識形態控制的場域。

關鍵詞：五旬節／靈恩運動，意識形態，神聖感，聖靈充滿，身體經驗

一、前言

本文關注在臺灣五旬節／靈恩運動當中，信徒感受到上帝的臨在之後，說起靈語（非人類可以聽懂的語言），看見上帝給予信徒的圖像、聽見上帝的聲音，另一方面，藉由趕鬼釋放，身體得到醫治（健康）、財富豐盛與成功。信徒在宗教活動中不再只是教義信息的接收者，不再只是「聽」牧師傳講教義、或者閱讀聖經，而是「身體經歷」上帝。這致使學者關注到五旬節／靈恩運動打破教會的階序教制，並且走向「個人化」的宗教（王崇堯2010），個人必須「選擇」跟隨上帝、辛勤工作，並領受祝福（Schwarz 2010），這成為新一波「南方基督教」、「有色人種」的基督教運動（Jenkins 2002）；也成為窮人適應資本主義社會的方式（Martin 1990）。

過往的文獻大多關注世界各地五旬節／靈恩運動如何與當地傳統文化結合（Robbins 2001; Robbins 2009; Robbins 2010），以及「個人」如何在五旬節／靈恩運動中被形塑、重建群體社會：Csordas以美國天主教靈恩運動為例，如何形塑神聖的自我（the sacred self）（Csordas 1990; Csordas 1994; Csordas 2001），藉由反身性（reflexivity）填補自我的空洞化（鄒川雄2004），甚至透過新宗教運動重整失序的社會（黃應貴1986；黃應貴1989；黃應貴1991a；黃應貴1991b；黃應貴1993）。

另一方面，學者關注到五旬節／靈恩運動的個人與集體的關連性，藉由個人身體得到醫治代表國家得到醫治（Eriksen 2009），以體現治病儀式的個人與社會面向（譚昌國2010）。甚至，瑞典的五旬節／靈恩運動建立起不同於西方具有界線（bounded）、自主（autonomous）的人觀，透過交換與分享靈力以加強和建構新的社會關係（Coleman 2000; Coleman 2004; Coleman 2006a; Coleman 2006b）。

然而，過往的文獻較少關注到信徒如何理解宗教經驗中的神聖感，以及教會群體的宗教邏輯與個人身體經驗的關連性。因此，本文將關注三個面向：

- 第一、五旬節／靈恩運動如何藉由各種活動建立自身的宗教邏輯；
- 第二、經驗的主體個人如何詮釋所看到、聽到、感受到的「神聖性」；
- 第三、五旬節／靈恩教會如何重新建立新的權威和不平等的關係。

藉由三個面向的討論，釐清五旬節／靈恩運動中，個人身體與宗教文化邏輯的關連性，並回應過去文獻的討論，認為五旬節／靈恩運動是當代宗教運動「個人化」的代表。

二、基督宗教的五旬節／靈恩運動

二十世紀的五旬節／靈恩運動是個具有歧異性的宗教運動，而非單一個神學或宗派觀念。大體上，五旬節／靈恩運動強調上帝的靈「親自」臨在信徒身上，上帝不再是一個遙遠的他者，上帝可以親自臨在信徒的身上、與信徒溝通。因此，五旬節／靈恩運動發展不少概念，定義上帝臨在於人時表現出的「外顯」行為，身體感受成為五旬節／靈恩運動重要的信仰基石。

五旬節運動興起的初期，首要挑戰傳統基督教傳統中，認為受水的洗禮同時受上帝的靈洗禮，初期的五旬節運動指出：信徒雖然接受水的洗禮，但信徒必須「另外」接受上帝的靈的洗禮，兩者是分開的不同階段。五旬節運動的始祖Charles Parham便強調「說靈語是聖靈洗禮的唯一證據」（葉先秦2008）。因為其對於水洗禮、上帝的靈的洗禮和靈語的重視，致使初期的五旬節運動產生分離主義，許多牧師和信徒脫離原本的教會建立「五旬節宗派」（Pentecostalisms），例如：「神召會（Assembly of God）」、「真耶穌教會（True Jesus Church）」。

五旬節運動在1960年代「重返」傳統的宗派教會，稱之為「靈恩運動（Charismatic Movement）」，天主教、信義宗、聖公會等傳統宗派教會受運動的衝擊，但跟隨者並未離開原本的宗派，而是在各宗派教會中發生影響。企圖平衡傳統基督教神學與五旬節靈恩運動的神學觀念，靈恩運動不強調「說靈語是聖靈充滿的唯一證據」，但跟隨者往往都會說靈語、教會也強調說靈語的特殊性與重要性。「聖神同禱會（Charismatic Prayer Meeting）」

是天主教的靈恩運動，1967年於美國興起，1970年代得到梵諦岡教廷的支持（聖神宮殿祈禱會2009），成為天主教「內部」的靈恩宗教運動。

1980年代影響重視聖經權威、傳福音，與強調個人經歷上帝而改變的「福音派教會」（Evangelicalism），通稱此階段為「神蹟奇事運動（Sign and Wonders Movement）」或「聖靈第三波（Third Wave）」。¹這波運動將傳福音視為上帝與邪惡的力量對決，禱告醫病是聖靈的力量，靠聖靈的能力傳教（林鴻信1997），相較前兩階段的運動，更不重視聖靈的洗禮與水洗禮的區分，靈語僅是種教會服事、禱告的語言。由於其重視信徒得到聖靈後「有效」的服事、以及教會人數的增長，形成許多「巨型教會（mega-church）」。²例如：美國休士頓湖木教會（Lakewood Church, Houston Texas）是全美最大的教會，平均每週有四萬多人參加聚會。

本文的研究對象為臺北市大安區的L教會，不屬於任何西方的傳統宗派，由中國的佈道家在香港、臺灣、東南亞等地所建立的獨立教會。L教會原非五旬節／靈恩運動的教會，而是在1990年代轉型為五旬節／靈恩運動的教會，且每年舉辦多場上萬人的特會、大型佈道會與訓練課程，影響臺灣許多教會，其影響力跨越族群和宗派的差異。而教會人數在五旬節／靈恩化的過程中，每週聚會人數從三千多人至今將近一萬人，目前是全臺灣最大的單一堂會。

由於L教會系統龐大，本文特別以青年牧區為研究對象，其牧區包含學生區和社青區兩個群體，包含國中學生至社會青年¹的年齡區段。青年牧區的靈恩運動始於1999年與新加坡城市豐收教會（City Harvest Church）合辦的復興特會，許多人在聚會中開始說靈語，教會逐漸注重上帝臨在信徒身上的外顯行為。進而，從新加坡引進靈恩運動的信仰課程，派遣牧師至瑞典修習靈恩運動的神學²，促使L教會在靈恩運動的信仰與

1 「社會青年」是個模糊的概念，L教會對於社青並沒有明確的規定。原先，青年牧區僅設定為國中、高中、大學和研究所這年齡區段的會友，但隨著會友畢業後進入職場，卻並未轉至成人或其他牧區，使得社青在青年牧區的界定愈趨模糊，不少社青已經離開校園十年以上，已經結婚、成家生子。

2 「社會青年」是個模糊的概念，L教會對於社青並沒有明確的規定。原先，青年牧區僅設定為

神學教導上，更有調理和系統化。再者，L教會與韓國、印尼、美國等地的五旬節／靈恩運動教會聯繫來往，學習各地不同靈恩運動的形式，包括敬拜讚美、醫治趕鬼、禱告等，逐漸形塑出一套L教會在 globalization 流動下的「混雜式靈恩運動」。五旬節／靈恩運動的現象不是只存在於固著的、單一的時空中，而是一個跨國界的宗教運動。³

L教會於1990年代後，逐漸轉型為五旬節／靈恩運動的教會，強調信徒個人與上帝的互動關係，上帝不是高高在上的「神」，而是一個可以「降臨」在地上、與人互動、在信徒身上的上帝。信徒「個人」親身經驗成為基督教信仰的重要核心，所有的教會活動與個人信仰生活，不管是說靈語、與上帝溝通、經歷到財富豐盛、健康和趕鬼，都不斷反應個人與上帝「直接」來往、支取上帝力量的重要性。也因此，靈恩運動的「個人主義」被視為是現代人個人主義生活的宗教生活的反身性策略（鄒川雄2004），王崇堯更認為：靈恩運動缺乏神學思想及有偏向個人主義情緒化的質素（王崇堯2010）。靈恩運動被視為一套個人化宗教，強調信徒獨自面對上帝、追求個人靈性成長的宗教運動。

三、聖靈充滿的經驗：五旬節／靈恩運動的身體經驗

在靈恩運動的教會活動中，宗教經驗是不斷被提及的重要元素，信徒個人也相當「追求」、「渴望」得到這些經驗與能力。本文歸納五旬節／靈恩的宗教經驗為：說靈語、與上帝溝通、財富豐盛、醫病（健康成功）與趕鬼。這五種宗教經驗反應出其宗教運動的核心概念：上帝的臨在，以及聖靈充滿的教義上。信徒藉由身體經驗認識五旬節／靈恩運動的信仰，以及感受

國中、高中、大學和研究所這年齡區段的會友，但隨著會友畢業後進入職場，卻並未轉至成人或其他牧區，使得社青在青年牧區的界定愈趨模糊，不少社青已經離開校園十年以上，已經結婚、成家生子。

3 筆者認為，L教會在接收和學習不同地方、不同五旬節／靈恩運動教會的過程中，逐漸形塑屬於L教會的特殊模式，而其宗教運動的臺灣本土化和L模式，筆者將另文討論。但，L教會的新模式並未脫離於五旬節／靈恩運動的宗教運動的框架。

到上帝的真實性，「身體成為經驗的主體，以感知體內和體外世界的知覺項目」（余舜德2010），身體成為宗教經驗和認識上帝重要的主體，本段落將尤其關注身體感如何整合身體和其文化脈絡。

（一）說靈語

對於信徒來說，說靈語關乎個人與上帝之間的溝通，是個人被上帝的靈充滿的表現，並且透過說靈語使自己被聖靈充滿。雖然教會沒有強迫每一個人都說靈語，但卻「鼓勵」每個人都說靈語，不會說靈語是自己的選擇、或是沒操練，每個人都有「潛力」可以說靈語，每個人也都有「潛力」被聖靈充滿。報導人李生認為說靈語的當下，心裡很開心，且這種高興是從心裡出來的，不同於一般的開心：

平常你會因為想起一些事情，讓你開心、想笑，但是我今天身處那情況，開會遇到難處、剛吵完架，應該不會開心的。當我禱告（說靈語）的時候，好像我吃了一個很甜的蛋糕、巧克力，然後好開心、好舒服的感覺。

報導人熬傑認為，「方言（靈語）禱告是領受上頭來很重要的key point。」報導人恩霖指出，曾經為一位會友禱告，上帝沒有給他任何暗示或方向，但他腦中只想到「完美主義」四個字，他就為那會友的完美主義禱告，對方感動到哭，「聖靈在工作，一切都不一樣，我後來發現，所有禱告詞就是那四個字最有能力，其他的禱告詞雖然富麗堂皇、聲嘶力竭，但就沒有什麼、還好，四個字說出來，他就會被震倒」。對於信徒來說，說靈語是個超越個人的力量，給予個人當下所無法面對的能力與感受，讓信徒與上帝重新連結在一起。

「說靈語」代表個人和上帝有連結的關係，上帝不是「外於」個人存在，而是「居住」、「附著」、「同在」、「臨在」信徒的身上，因著上帝臨在而有能力說靈語。當上帝的力量臨在個人身上時，「好像有一個力量在

舌頭上」，「嘴巴要開口說就會開始說，且每次都不一樣」，舌頭頓時不受自己控制，這不是學習新的語言，而是外於個人的力量所驅使，甚至，感受到火在燒、身上有江河流水、鴿子在手上一般⁴。這些經驗幫助信徒確信：上帝真實存在且臨在信徒身上。

在上帝臨在的當下，個人便與世俗、黑暗、罪惡區隔開來，說靈語所帶來的感受和快樂是超過了當下的情境，就算當下的心情多差、沮喪、疲憊，但在說靈語中、上帝臨在的同時都是喜樂、開心、被安慰的，就算遇到不堪的事物、罪疚感讓信徒不敢遇見上帝，但此時卻可「感受到」自己依舊是上帝的兒女，上帝依舊臨在、附著、同在於信徒身上。因此，信徒透過說靈語「超越」當下處境，給予暫時越過當下困境的力量，說靈語作為一套「儀式」：信徒透過說靈語打破既有（自我）的分類和限制，進入更大的神聖分類之中，而非專注於自己當下的處境。個人在說靈語之中成為完整的人，重拾原本的人性樣貌、與上帝天生自然的關係。透過說靈語，將失落的個體重新整合進到更大的群體社會之中（Turner 1967），也就是被整合到「神聖」的群體中，個人不再與上帝分離，而是與上帝緊密連結在一起、上帝就此臨在。此外，說靈語幫助參與者在門限（liminality）的狀態中適應社會環境、感受神聖的事物，在結構秩序之間進入反結構（anti-structure）的共融（communitas）中，暫時忘卻現實社會處境中的不平等與挫敗感（Turner 1969）。因此，說靈語的目的不是要對人「言說」意義，而是「定義」當下的意義，透過說靈語確認自己依舊被上帝臨在，相信自己是屬乎上帝的、是上帝的兒女。說靈語再次定義個體的神聖身份。

（二）與上帝的溝通：聽見、看見和夢見

五旬節／靈恩運動的信徒時常強調他們與上帝的「親密關係」，與上帝的互動關係，信徒可以與上帝有直接的關係、毫無中介的接觸，甚至上帝親自臨在、充滿在信徒的身上，但是人依舊是人、上帝依舊是上帝，並非因

4 聖靈像是火燒、流水和鴿子都是聖經中對於聖靈的具象化比喻。

為上帝臨在人身上，上帝就是人。而這些關係反應在各種實質的「經驗」之中，包括聽覺（聽見上帝說……）、視覺（看見上帝給我……），或者以夢境的方式表達。

報導人怡仁曾經離開教會，「迷失在混亂的生活、複雜的人際關係裡面」，後來回去教會的初期，會故意在聚會開始後才進入會堂，且選擇在人比較少的二樓參與聚會。有一次在唱詩歌時，

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

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

信徒除了「聽到」上帝說話，上帝透過圖像與信徒溝通。在報導人怡仁接觸基督教信仰的初期，甚至他還不相信上帝、鮮少接觸聖經的時候，上帝便透過圖像跟他說話，上帝讓他看見一個小嬰孩，四隻腳匍匐前進，他詢問小組長（教會中的平信徒領袖）這個圖像的意涵，小組長說：「因為你還是一個小嬰孩。祂（上帝）希望你可以長大，從喝靈奶到吃靈糧。」後來，怡仁被朋友慫恿去參加特會，擔任聚會的工作人員，但他卻與其他朋友分隔開，這讓怕生的他很抗拒、恐懼，但還是勉強自己參加活動。詩歌敬拜時，他就看到上帝給他的圖像：

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

信徒透過靜態的圖像瞭解自己跟上帝的關係。即便上帝給他一些無法理解的圖像，但透過教會領袖的詮釋，他開始「理解」上帝給他圖像的意涵。但是，信徒如何能「辨識」上帝的聲音呢？報導人均婷表示：「（上帝的聲音）跟你的意念的聲音是有點像的，通常我們聽到這種聲音，就要分辨，到底是你的意念，還是上帝的意念，這不容易驗證，因為兩種聲音是一樣的。」因此，上帝和自己的聲音不容易區分，甚至往往會跟自己的想法混淆。

因此，許多五旬節／靈恩運動的信徒處於「我們的意志」和「上帝的聲音」的張力之中，什麼是出於自己？什麼出於上帝？信徒必須不斷地辨別、不斷確定，但是最終的意義如何被確定？唯有當事情發生「之後」，這些話語才能夠被確定是從上帝、或從自己的想法而來。因為只有上帝說話才具有「超越性」，是個人當下不能看到、認識的，那些曾經意識到、聽到的聲音，皆被懷疑不是來自上帝。這聲音「是否」來自上帝的張力並不容易被解決，只有當事情「成就」、「完成」，才能追溯當時所聽見的聲音意念，進而認定上帝「當時」已經表明、且有超越性、預知未來的能力，而不是自己的意念。相反地，如果所聽見的聲音並沒有「成真」，這就是來自於自己的聲音，信徒便認定這是把自己的聲音與上帝的聲音混淆。

再者，信徒透過與上帝溝通「將自己完全地開放」，向著外部的意義開放，也向著自我說話的意義開放。當人看到圖像畫面時，也開始「尋找」其意涵。圖像的呈現可能是「跳躍式」的，不完全是當下情境的圖像轉換、複

製，而是「突發奇想」的拼湊、再現，但是圖像依舊有脈絡，圖像只有在特定處境中「有意義」，且被「詮釋」而「賦予意義」，嬰兒、箭頭等圖像的理解都不能夠抽離脈絡。因此，原本這些圖像是「尚須解釋」的符碼，但透過其所身處的脈絡去尋找意義，倘若認定這是從上帝來的，便會賦予其神聖意義。例如，「看到嬰孩匍匐在地」的圖像與「需要長大、從吃靈奶到吃靈糧」的詮釋，兩者並沒有必然的關連，但教會領袖套入聖經經文：「凡只能吃奶的都不熟練仁義的道理，因為他是嬰孩；惟獨長大成人的才能吃乾糧；他們的心竅習練得通達，就能分辨好歹了。」（希伯來書第五章13~14節，粗體為筆者標記），且將圖像詮釋後賦予神聖的意義，這圖像便可宣稱是來自上帝。

（三）財富豐盛、醫病與趕鬼

五旬節／靈恩運動強調上帝臨在所帶來的「財富豐盛」、「醫病」（使之健康）與「趕鬼的能力」。報導人艾憫大學畢業後，考上教會的生命培訓學院，沒有家中的經濟支持，他期待自己能有穩定的收入以籌得學費，和一切在臺北的生活支出。他努力禱告之後，上帝給他足夠的金錢讀聖經學校：

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

報導人瑋婷長期對海鮮過敏，只要吃甲殼類的食物，馬上就起疹子，且相當立即的反應，但他依舊愛吃海鮮，且知道吃多少量會有過敏反應，盡量控制在可以忍受的範圍內。2009年他參加「神大能醫治佈道特會」，當天瑋

婷忙於大會的工作，連牧師在會場裡講什麼都不知道。但在佈道會後，他跟教會的姊妹去吃火鍋，他的過敏便得到醫治：

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

報導人宛如在一次國外佈道家的特會中，經驗牧師為他趕鬼：

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

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

宛如強調：我為人趕鬼的時候，並不會說靈語，因為靈語並不是咒語，「趕鬼之前我（宛如）跟神之間的禱告可能是方言（靈語），但是對著他（被禱告者），我（宛如）只會說，『XX鬼離開』，是對他（被禱告者）裡面的鬼說話。靠神的權柄說，『什麼東西離開，奉主耶穌的名』。」為人趕鬼之前，信徒使用靈語禱告，讓上帝臨在、給予信徒力量，接著靠上帝的權柄命令鬼離開。

這三個宗教經驗（財富豐盛、醫病和趕鬼）看似沒有關連性，其分別關

注信徒的物質生活、生理的需要和靈性的問題。但事實上這三個宗教經驗都「標明」「外於聖靈充滿」的狀態：「貧窮」對應於財富豐盛、「疾病」對應於健康，以及「鬼附」對應於「聖靈充滿」。因此，當信徒處於這三種狀態的時候，他們需要尋求上帝的臨在（聖靈充滿），藉由說靈語等行動將自己再次歸入上帝臨在的狀態（門限）中。因此，貧窮、疾病與鬼附「揭示」了不在聖靈充滿的狀態。

（四）身體經驗建構的靈恩邏輯

這些宗教經驗並非完全獨立發生，不同經驗間是相互扣連的。五旬節／靈恩運動強調上帝的靈可降臨在人類的身上，上帝和人類並非天上和地下、無法溝通與經驗。當上帝的靈降臨到信徒身上時，信徒便可以「說靈語」，說起一般人聽不懂的語言，透過（視覺和聽覺）「與上帝溝通」，信徒不需要神人的中介者，上帝透過微小聲音或者浮現的畫面顯現神意。說靈言、與上帝溝通展現人和上帝處於動態的互動關係。

另一方面，上帝臨在信徒身上，信徒具有上帝的能力、活在上帝的天國裡。上帝不是貧窮、疾病、鬼附的上帝，因此被聖靈充滿的信徒要活出「財富」、「健康」、「被聖靈充滿」的生活，持續、每日活在「天國」之中。貧窮、疾病和鬼附挪出一個模糊的灰色地帶，這對應於聖靈充滿的情況，這些狀態提醒信徒處於「外於」聖靈充滿的狀態，需要「重新」回到聖靈充滿的狀態。透過貧窮、疾病和鬼附標明出「非」聖靈充滿的狀態，也更加強化聖靈充滿狀態的重要性、真實性和急迫性，透過標示出非神聖的自我提醒自身要維持在神聖的狀態。

再者，五旬節／靈恩運動強調信徒親「身」經歷上帝，使得身體感受重新成為宗教的核心，而非理性地接受教理和神學等概念。但並非五旬節／靈恩運動的基督徒會友才能體驗到宗教經驗，報導人怡仁在還沒清楚基督教信仰之前，便看見上帝給予圖像的啟示。也就是說，並非宗教運動讓身體經驗到神聖。身體知覺有其主體性，可以與所處的環境、文化社會相互作用，與之互為主體性（Csordas 1990），不同於Foucault將身體視為文化書寫、權

力規訓的場域（Foucault 1977）。身體能夠真切地感受，身體具有其主體地位，且對於信徒來說，這些經驗是不可動搖地真實。藉此，身體經驗成為宗教的基礎，不斷讓宗教生氣勃勃，「宗教不只是僵硬的宗教組織、制度和神學教義，亦有生機勃勃、充滿生命力、不斷創生的宗教性（religiosity）」（Simmel 2005 [1898]）。身體是宗教的活力。

五旬節／靈恩運動的身體感成為信徒認識世界的方式，信徒藉由身體的主觀經驗和感受，接收外於身體的五旬節／靈恩運動神學與教義，同時也體現（embody）其宗教邏輯。五旬節／靈恩運動的教義不是客觀的文化象徵系統，而是透過行動者的身體被實踐和被理解，信徒不僅用心「理解」教義，而是透過各種感覺（包括口說、聽到、看到、身體得到醫治等）的身體感經驗和實踐教義。身體成為感知的主體，透過身體開始去感知和整合其所處的脈絡，在五旬節／靈恩的處境脈絡中，身體作為主體以整合宗教教義，並使身體經驗具有神聖感。

而這也引導我們進一步探討：五旬節／靈恩運動中的身體所整合和感知的文化意義。「如何擁有意義」（how things come to have meaning）比「意義為何」（what things mean）更為重要，意義並非來自既存文化的賦予，而是來自於體物入微的過程，不只是文化、歷史建構，也涉及身體技藝（body techniques）（余舜德2010）。

四、五旬節／靈恩運動所形塑的人觀

五旬節／靈恩運動的宗教經驗構成一套集體共享的宗教邏輯和象徵系統，信徒透過這套象徵系統理解世界，詮釋所經歷的身體感，這套象徵系統不僅是一套反應世界的模式（model of），也是一套解釋世界的模式（model for）（Geertz 1973）。但是，看似主觀的宗教經驗，卻將宗教經驗指向一套客觀的意識形態，使得宗教經驗並非如我們所想像是由信徒自己賦予意義，個人對於上帝的認識與詮釋也並非主觀且多樣。筆者將於本段落與下個段落討論靈恩經驗與文化象徵系統、意識型態的關連性。

五旬節／靈恩運動雖強調信徒自身與上帝的關係，但並非「極端」的個人宗教，五旬節／靈恩運動也重視教會的群體生活和社會脈絡：藉由新宗教運動（靈恩運動），部落的人可以一起禱告和解夢，並處理群體的衝突（黃應貴1991a；黃應貴1991b）；教會的醫病不只是個人的，也具有醫治整體國家的視野（Eriksen 2009）；得到靈力並非獨善其身，必須不斷地透過分享使其他人也得到靈力（Coleman 2004; Coleman 2006a），所以，五旬節／靈恩運動的個體性與集體性（親緣關係）是取決於處境的（Schwarz 2010），而非極端的個人化。

五旬節／靈恩運動的信徒不是獨自在家與上帝親近的修行者。除了日常生活的個人禱告靈修、與上帝親近的時間之外，信徒還需要參加教會的「小組聚會」、「青年崇拜」，以及寒暑假期的「特會」（學生佈道會、信仰裝備聚會、退修會）。不同的活動看似龐雜，但卻有其連貫性，透過反覆提醒、加強信徒對於五旬節／靈恩運動宗教邏輯的認識。

（一）「週」而復「年」的教會活動

教會將會友以年齡層（國中、高中、大專、社青）或會友性質（學校、工作或特殊專長）區分為數個小組，各小組大約不超過15人，並由小組中的會友擔任小組長（多數的小組長並沒有受過任何神學訓練）。每週小組聚會的訊息，並非各小組長自由發揮、隨己意地分享信息，而是從教會統一發派一致的教材，就像中央廚房一般。小組聚會的信息通常與主日崇拜的信息相關。因此，固定參加教會活動的信徒，可以在週間吸收教會統一發派至小組的教材，青年崇拜再次聆聽牧師宣講相關的信息，不斷複習教會傳達的核心信仰：關於上帝的屬性、信徒如何與上帝互動、建立「親密關係」。

每年（通常在寒暑假）教會舉辦「特會」以加強信徒對於上帝的認識，且特會活動特別重視「經歷」上帝。特會會邀請國外知名的佈道家前來講道，以「提振」信徒的信仰，尤其重視五旬節／靈恩運動的神人觀念：「上帝的臨在以及其帶來的能力」。因為上帝臨在的能力，佈道家與信徒擁有醫治的能力；信徒身上的邪靈可以被驅趕、釋放，並且活出健康、財富豐盛、聖靈充滿的人生。所有教會活動都建基於五旬節／靈恩運動的「人觀」，人

不再與上帝相隔，人不僅透過聖經的記載認識上帝，也透過身體去經歷和體驗上帝。五旬節／靈恩運動的神學改變人與上帝的關係，人與上帝不只可以溝通，人可以「像神」一般行神蹟（陳胤安2011）。

教會歷年舉辦多場特會，例如：「神大能醫治特會」、「天國文化特會」，「Onething敬拜追求特會」，這都在傳遞上帝的靈臨在的重要性。L教會詮釋聖經中的「主禱文」「願你的旨意行在地上，如同行在天上」，強調這是「將會」「真實發生的現象」，而非信徒「期盼」的禱告。一切在天國發生的事都將發生在地上，「超自然」是超越世界邏輯，是人類知識無法理解的事情，天國的事情就是超自然的事情：聖靈充滿（趕鬼）而病得醫治、財富豐盛就是「天國在地上」。信徒必須持續與上帝有良好的關係，藉由敬拜上帝維持連接天國的管道通暢，繼續擔任「天國的代言人」，成為上帝臨在之所在。因此，即便每年有不同的特會名稱或活動內容，但其目的都在傳遞五旬節／靈恩運動的人觀：「上帝親身的臨在，成為天國代言人」。

（二）詩歌敬拜、趕鬼醫病的儀式

即便是唱詩歌讚美的時刻，也不斷重述上帝臨在的觀念。L教會的詩歌敬拜團「約書亞樂團」，發行數十張詩歌專輯。約書亞的詩歌歌詞雖然簡短，但都透過很口語的方式，表達信徒個人與上帝之間的談話，尤其以信徒的經驗「我」為出發，例如：歌詞常出現「他好愛我！」、「釋放我！」等詞句。唱詩歌時可跪下、拍掌、跳舞以傳達或回應對上帝的敬虔，感受到上帝臨在而落淚、大笑等。詩歌不只是稱頌上帝，更是上帝臨在的時間和場域。也因此，在敬拜讚美詩歌的過程中，相當重視上帝臨在所帶來的能力，眾人會開始說靈語、唱靈歌（信徒認為「靈歌」的旋律來自於上帝），帶領者向信徒傳達上帝的話語、意念，「（釋放）恩膏」、「（帶來）突破」代表上帝在此時此地的能力「彰顯」。當上帝臨在時，一切邪靈要離開，「叫一切害怕、懼怕離開我們當中」，懼怕屬於邪靈而不屬上帝，都當要被驅趕走。

因為上帝臨在的教義，致使教會強調趕鬼（被聖靈充滿）、醫治（身體得健康）等儀式，且指向上帝臨在帶來的「美滿生活」（財富豐盛）。上

帝不是失敗貧窮的上帝，信徒在祂「裡面」將財富豐盛、健康，並被聖靈充滿。當上帝臨在信徒身上及其生活之中，其生活將活出上帝的豐盛和健康；信徒面對困境的時候，所有負面思想都不可能從上帝而來，「別受思想控制，而要開始控制思想」。教會要「恢復」信徒與上帝的關係，以及「正確」的（五旬節／靈恩）人觀，信徒是上帝臨在的地方，是天國的代言人，是勝過這世界的「得勝者」。也就是說，一切趕鬼釋放（使之被聖靈充滿）、醫病（使之健康）是要讓信徒「維持」在上帝同在的方法和工具，透過「趕鬼釋放」驅趕「邪靈」，這將阻止信徒被上帝臨在，而健康是上帝臨在的結果，最終帶領信徒走向「活出美好」的人生，這種「美好」是與上帝有好的關係（說靈語、時常與上帝溝通），並且帶來豐盛、健康、時時被聖靈充滿。

（三）小結

L教會每週、每年的活動都不斷強調五旬節／靈恩的人觀（個人與上帝的親密關係）：上帝並非高不可攀的上帝，而是可以親近人、臨在於人、與人同在的上帝。教會所教導、傳達的教義不是書本上的字句，而是「活」在信徒日常生活中，並且透過身體得以體現。教會「教導」上帝的臨在，個人身體「經歷」到上帝的臨在；教會「教導」信徒可以擁有豐盛與健康、並被聖靈充滿，而個人身體「經歷」到財富豐盛、身體得醫治和聖靈充滿（說靈語、看到或聽到上帝的聲音和旨意）。身體的宗教經驗與教義神學並非截然二分，信徒所感受到的身體經驗，並非超然於所處的文化脈絡（五旬節／靈恩的人觀和教義），教義影響信徒對經驗的「界定」和「認識」，藉由經驗「證實」教義的真實性。身體成為經驗的主體，藉此感知其體外的文化象徵系統。

身體透過各種感官知覺作為認識外在世界的主體，並認識其所身處的文化環境。教會藉由反覆操作、共同實行宗教儀式，使身體更多與其五旬節／靈恩運動的文化邏輯作用，信徒使用這套藍本解讀身體的訊息。五旬節／靈恩運動信仰的「聖經（Bible）不只是聖經（Script），還是一場戲的劇本（script）；不僅要相信，還要活出來」（Coleman 2000）。信徒對於身體

感受的認識，若沒有教義詮釋的脈絡或基礎，說靈語只是隨意發出聲音，也不會具有任何神聖性（甚至有別的教會的基督徒認為說靈語像是「發瘋」一樣），在醫病趕鬼時被聖靈擊倒在地上，也不過像是被牧師、佈道家推倒，或者突然進入亢奮而昏倒在地，甚至被認為這是一場早就排演好的戲劇。相同的身體經驗可以感知和整合不同的文化意義，也可以理解和詮釋出不同的意義。

詮釋宗教經驗是基於宗教教義，但是否每個宗教經驗都具有神聖性呢？信徒該如何「區別」經驗的聖邪？倘若只關注到五旬節／靈恩運動的主觀個人層次，將會忽略主觀經驗背後配合一套外於個人的宗教教義（五旬節／靈恩運動的人觀）。身體經驗可以有其主體性，但並非所有的身體經驗都符合五旬節／靈恩運動的宗教邏輯。身體經驗之所以具有「神聖性」，被「認定」是來自於聖靈而非是邪靈，並非僅由身體經驗所決定，而是取決於背後宗教邏輯的結構所判定；然而，宗教教義（五旬節／靈恩的人觀）若沒有「身體」的經驗，宗教不過是套知識。也就是說，身體經驗在沒有被解釋的情況下，這仍是不可被否定的「感受」，但尚未被解釋和判定的身體經驗並不會具有神聖感，因為神聖感並非「與『身』俱來」；另一方面，身體若沒有體現出五旬節／靈恩運動的人觀，這套神學教義依舊存在，但他不過是套理性所架構的觀念，而五旬節／靈恩運動便是透過身體感知神學教義的宗教運動，使上帝不是一個外於個人的上帝，而是可經驗、可感知的上帝。而接下來便要討論具有主體性的身體如何感知和體現（embody）其教義。

五、我的身體、誰的意義：意識形態的建構

從歷史的過程來看，二十世紀的五旬節運動並非先建立一套對於聖經、神學的詮釋，而是從信徒經歷各樣的聖靈充滿「感受」，逐步建構出五旬節的神學。⁵ 信徒所經歷到的身體經驗、情緒感受成為宗教活力的來源、基礎，

5 二十世紀的五旬節運動是由身體經驗而興起的宗教運動，以身體經驗為基礎而發展出（結構化）較為系統化的教義神學，進而區別出不同的五旬節宗派，以及1960年代之後的靈恩運動、

宗教經驗的多樣性逐漸「結構化」成為教義神學。當神學教義立場逐漸完備、形成完整的意義結構時，宗教意義結構將「重新定義」、「體現」宗教經驗，宗教結構開始辨別正統與異端、神聖與邪惡、聖靈與邪靈，信徒感受到的身體經驗也將重新被檢視，除了符合五旬節／靈恩之宗教教義的是上帝的靈，其餘皆被視為邪靈。

（一）身體作為教義和經驗的場域

身體經驗成為「使結構的結構（structuring structure）」，是宗教的活力來源，不斷創生、複製出五旬節／靈恩運動的宗教邏輯，於此同時，宗教教義系統成為「使之結構的結構（structured structure）」，回頭影響宗教的經驗創生（Bourdieu 1990）。世界塑造人類，人類塑造世界的意義（Bourdieu and Wacquant 1992）。意義邏輯塑造、定義經驗；經驗塑造、豐富意義邏輯。宗教塑造、定義宗教性：宗教性塑造、豐富宗教。五旬節／靈恩運動揉合主觀和客觀、個人和集體的面向：一方面宗教經驗是真實地發生在信徒「身」上，具有主觀性，另一方面宗教邏輯是外於個人的意義系統，具有客觀性。

布赫迪厄（Bourdieu）從梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）的知覺現象學獲取靈感，強調身體知覺的主體性和先於文化性，但身體並非獨立於文化脈絡。信徒日積月累地接觸宗教邏輯，個人「耳濡目染」地被灌輸整套身體慣行（disposition），將社會結構的必然性以長期、可轉換的方式內化，逐漸形成慣習（habitus）（Bourdieu and Wacquant 1992）。身體與社會文化互為主體，但是社會結構對於身體的力量依舊是先於個人的，社會結構成為一套意識型態、支配的手段，結構秩序的調整是依據支配者的利益（Bourdieu 1984）。在五旬節／靈恩運動中，神聖或邪惡、聖靈或邪靈的秩序並非由信徒所決定，其結構的邏輯與秩序是來自教會的帶領者，以及宗教結構如何區

第三波等差別。也就是說，雖以「受靈洗」作為五旬節／靈恩運動的標示，但五旬節／靈恩運動受靈洗的教義是由身體經驗結構化而出。

辨聖邪，信徒是以身體複製、再生產宗教結構的秩序。宗教秩序的建立並非在信徒身上，多數的詮釋權依舊掌握在權力者、帶領者手上。

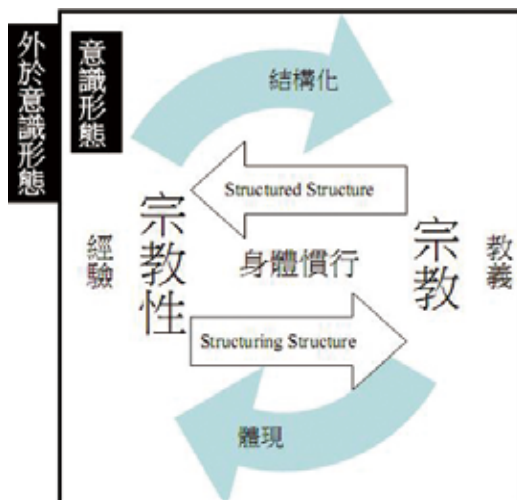


圖1. 宗教性和宗教之間的關係在於：宗教性經驗藉由身體感結構化成為宗教教義和體制，而此又透過身體感體現宗教性。從宗教性到宗教是使結構的結構（structuring structure），從宗教到宗教性是使之結構的結構（structured structure）。（陳胤安 繪）

信徒被聖靈充滿時說靈語，與上帝溝通（包括聽見上帝的聲音和看見上帝的訊息）等宗教經驗，就像釋放意義未定的符碼以等待意義的填補，身體經驗並未馬上產生神聖性或被理解為上帝的工作。信徒所說的靈言是無法聽懂的語言，但若在現場有「翻譯靈語」能力的人，可將靈語翻譯成人可理解的語言，這些訊息被視為上帝對在場人，或聽不懂自己靈語的說靈語者的啟示。信徒作夢或看見上帝的圖像，往往會「徵詢」其他教會領袖或牧師的詮釋，「熟練」於五旬節／靈恩運動教義與人觀的信徒，可依循既定的宗教意義脈絡進行詮釋。詮釋者熟練地套用五旬節／靈恩運動的宗教邏輯，詮釋原先不具特定價值的身體經驗。

報導人怡仁看見嬰孩的圖像，並非毫無脈絡、隨己意地詮釋為成長困難的小孩，而是由小組長（教會領袖）詮釋為「要長大的嬰孩」；看見每個人

頭上有向上箭頭的圖像，並非被理解為電動遊戲中指示「向上跳」的意思，而是將之詮釋為「個人」需要「親自與上帝連結」，以符合五旬節／靈恩運動的獨特人觀。⁶再者，信徒對於「辨別」聽見來自上帝或自己的聲音保持張力，信徒無法「明確」地分別上帝的聲音，其神聖性與確定是上帝的聲音，需要建立於「超越性」的真實發生。例如：倘若「預言」真實發生，這必定來自上帝，因為人無法預知未來。

（二）宗教意識形態的建立

五旬節／靈恩運動並非是個「平權化」的宗教運動，並非因為行動者擁有上帝臨在的獨特經驗，可對於教會的體制進行批判與反抗。過去的文獻將五旬節／靈恩運動視為極端個人化和反身性的宗教運動（王崇堯2010；鄒川雄2004），容易忽略其運動的群體性，雖然有文獻關注五旬節／靈恩運動如何透過宗教活動將個人重新整合進社會（黃應貴1991a, 1991b），以及個人如何代表國家得醫治（Eriksen 2009）。但這些文獻依舊想像五旬節／靈恩運動的行動者有其獨立性，每個人都有「能力」與上帝直接接觸，並挑戰傳統教會的階序和神職系統，行動者有發聲的權力且能夠代表上帝的聲音。

相反地，正如前文所描述，身體經驗確定信仰的真實性，其不可重複性、特殊的驚奇感使其帶有神秘性，但並非意味身體經驗必然具有神聖性。身體經驗需要透過教會領袖、牧師，或者行動者不斷操練對於這套宗教邏輯的熟悉程度，且依循這套邏輯的詮釋才能符合「神聖」和「聖靈」的原則。也就是說，身體經驗的主體性和真實感，讓信徒以為透過身體經驗可擁有個人親自面對上帝的神聖感，但事實上神聖感不完全來自身體經驗自身，而是來由其他的權力者所建立（教會領袖和牧師等人）；五旬節／靈恩運動的宗教邏輯並非僅是相互分享的象徵系統（Geertz 1973），Geertz忽略身體的主體性，文化根基於身體的建構（余舜德2010），以及身體慣行如何作為教義和經驗的互動場域，身體和社會文化互為主體（Bourdieu 1984），更重要的

6 感謝簡嘉慧女士提供筆者對於兩個圖像不同於五旬節／靈恩運動的詮釋。

是，象徵系統背後建構的權力關係（Asad 1993），以及詮釋權的不平等關係。

五旬節／靈恩運動的信徒並沒有因為被上帝臨在而成為平權的社群，沒有因為每個信徒可以經歷上帝而一視同仁。五旬節／靈恩的宗教邏輯產生新的權力階級，他們可以藉由詮釋信徒的身體經驗、定義其神聖性而介入信徒對於身體詮釋的權力。權力階級的詮釋透過身體的操練進入每個信徒的「身體感」之中，信徒整合各樣的感官以符合神聖和上帝臨在的定義。教會體制中，牧師、小組長和一般信徒的差別不僅是組織的，更是對於經驗的神聖詮釋的階序差別。這套「意識形態」藉由身體操練，致使信徒「誤以為」自身擁有詮釋身體經驗和神聖感的能力，但事實上僅僅致使行動者屈從這套由權力階級所生產的宗教邏輯。

統治階級掌握支配的意識形態，使得當中的行為者不知不覺地接受、理所當然認同一切的社會關係。意識形態（ideology）和虛假意識（false consciousness）是資產統治階級用來掩蓋其剝削結構，使得勞工心甘情願出賣勞力的合理化思維。意識形態是資本階級所佔據的世界觀，是資本主義結構產生的理解世界的「虛假意識」。因此，意識形態使事物不被全貌地觀看，不追求事物的真理、本質，在意識形態中所見的是片面的，但系統性的結果。

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

Marx和Althusser皆企圖解決「為什麼不反抗」的問題。面對資本主義、權力壓迫結構的關係，為什麼被壓迫者不反抗？權力支配者透過意識形態的

運作與灌輸，致使被支配者不感覺到自己的被壓迫，一切所面臨的處境都視為理所當然，即便意識形態既片面又不完整，但卻嚴密捕捉一切行為者將會看到的事件，個人透過這套不可推翻的意識形態理解世界。Marx和Althusser將意識形態視為資產階級操控、欺騙無產階級的手段，Bloch（1986）將意識形態視為一套「合法化權威」的方式，儀式作為反抗宗教與菁英的象徵，意識形態不再只是掩蓋生產工具、資本的不平等，只要是「合法化」「權威（authority）」背後所蘊含的不平等關係都可視為意識形態。

（三）意識形態作為策略

在L教會不斷發展的過程中，曾面臨教會青年牧區和成人牧區的將分裂成兩個教會的問題。由於各牧區有自己的牧師、敬拜讚美詩歌、崇拜時間、小組，舉辦特會活動，使得兩個牧區漸行漸遠，一度「傳聞」青年牧區將獨立出L教會成立新的教會。於此，2008年L教會的「先知團隊」便「領受」上帝要教會「兩代合一」，因為當兩代彼此有好的關係，咒詛就會離開、祝福就會臨到。接著，青年牧區推動一系列的主日講道和小組教材，強調「尊榮文化」，年輕人的成功建立在上一代的辛勤，仇敵（邪靈）要分化兩代的關係。藉由先知團隊「領受」上帝的啟示，便向全教會「傳達」兩代合一的啟示，啟動教會從特會、主日聚會到小組的機制反覆灌輸先知團隊領受的啟示，以解決教會組織分裂的危機。教會生產新的意識形態、詮釋新的宗教邏輯，繼續維持教會內部的和諧和穩定，這些新的「啟示」並非來自於信徒的靈語、與上帝溝通，而是來自於教會的先知團隊。權力階級對於上帝的詮釋，優先於一般人對上帝的詮釋。

（四）被吸納的反抗意識形態

將五旬節／靈恩運動的宗教邏輯視為一套意識形態，成為信徒的經驗、世界觀，信徒理所當然地接受這套宗教邏輯，透過這套宗教邏輯理解一切發生的事情，但並非意味反抗五旬節／靈恩運動的群體不存在。五旬節／靈恩運動「允許」反抗者的存在，反抗者有助於五旬節／靈恩運動的邏輯繼續運

作，將「反靈恩」的邪靈趕走以支持五旬節／靈恩運動的崇高支配性。信徒被各種不屬於上帝的邪靈所附身，邪靈的存在強化支持將五旬節／靈恩運動視為神聖的崇高性。這些反對、對抗五旬節／靈恩運動發展的力量，被視為是黑暗、魔鬼的力量要讓上帝的一方（五旬節／靈恩運動者）失敗，使其不相信上帝的真實。許多觀念、現象看似無法被五旬節／靈恩運動所接受，或是外於五旬節／靈恩運動的宗教邏輯，實際上，其宗教邏輯作為一套意識型態，這些反抗、不同的聲音都成為支持其運作的力量和策略。五旬節／靈恩運動的宗教經驗與教義神學形成一套意識型態的意義結構，意識型態一方面存在於個人之外的意義網絡，但另一方面意識型態建構的過程是透過個人的身體感而來。教會中各樣的身體經驗都是幫助意識型態的運作與影響。

以意識形態的角度理解五旬節／靈恩運動的人觀：說靈語不具有語意上的意義，每個人說靈語的同時，都在等待意義的填補。以五旬節／靈恩運動的宗教邏輯詮釋信徒所說卻聽不懂的靈語，個人對於意義的建構，並非只是個人的自我指涉或自圓其說，必須依循集體的宗教邏輯進行詮釋翻譯。與此相同的，與上帝溝通的過程中，即便看到許多明確的圖像或聲音，但是這些意象依舊是多義性的，符號和意義間是斷裂地連結，信徒將自己完全地開放，浸淫在上帝之中時，任何關乎當下處境的意義皆可被放進脈絡之中，而信徒在這過程中等待宗教意識形態的介入和意義賦予。

（五）小結

雖然身體、情緒感受在宗教意義的建構過程中具有其主體性，身體感受雖然有其不可重複性和特殊性，但若沒有宗教的邏輯詮釋身體感受，哭、昏倒、感動都是習以為常的經驗，可以不具有任何神聖性的意義。也因此，在宗教意義的形成過程中，身體與宗教教義互為主體、相互建構。靈恩運動的意義建構不僅是分享的象徵系統，建基於個人對於信仰的身體經驗、情緒感受，以個人身體的主體性出發，信仰者的經驗是真實、無可爭辯的感受。信仰者不只服從一套意義觀念，而是以「經驗為憑」，完全相信、承認上帝的存在，以及上帝所說的一切，行動者用身體感去體驗宗教情境。

五旬節／靈恩運動的宗教經驗逐漸被結構化成一套宗教教義、意義結構，這套意義結構反過頭來限制宗教經驗的理解、運作。每個信徒都可以與上帝溝通、上帝都可以臨在信徒身上，打破過去宗教階序性的關係，但聖邪的秩序並非由信徒所決定，結構的邏輯與秩序是來自教會的帶領者，信徒透過身體再生產宗教結構的秩序。宗教秩序的建立並非由每個信徒自己透過身體所決定，詮釋權依舊掌握在權力者、帶領者手上。五旬節／靈恩運動的宗教結構是套意識形態，片面卻又嚴密，將合乎或不合乎意義結構者都納入系統之中，透過趕鬼釋放以純化意識形態的運作，呈現五旬節／靈恩運動意識型態的支配性、崇高性。

六、結論

五旬節／靈恩運動意識形態「看似」給予信徒在宗教經驗的自主性、特殊性、多樣性，但事實上五旬節／靈恩的經驗並不能夠「外於」意識形態，只有特定的宗教詮釋符合「正統」基督教五旬節／靈恩的詮釋，而被視為上帝的臨在，反之則屬邪靈。信徒以為自己在五旬節／靈恩運動中具有能動性，但其卻被包裹在一套意識形態的運作之中。經驗具有多樣性，但是經驗的詮釋卻是單一的。

五旬節／靈恩運動的宗教邏輯讓信徒、被聖靈充滿者「誤以為」自己完全擁有與直接上帝溝通的權力，以為自己擁有所有詮釋聖經、上帝的權力。但五旬節／靈恩運動的各種經驗並不完全是上帝的靈，也包含邪靈的工作，聖邪的定義並非取決於信徒自身的判別與「身體感」，而是來自嚴密的教義，以及闡釋教義的教會、牧師。真正闡釋、決定上帝說話意義的，是舉辦特會的佈道家、聚會的講道者、小組的小組長，因為他們決定意識形態的形塑，決定如何詮釋信徒倒在地上（聖靈充滿）、說奇怪不懂的話（靈語）、信徒看到、聽到的圖像（異象）。

意識形態在五旬節／靈恩運動的運作中，並非僅僅是一套客觀的結構、權力掌握者所給予的觀念，使信徒忽略權力間的不平等。五旬節／靈恩運動

的意識形態是建立在信徒的主體經驗之上，建基於信徒的身體感。意識形態並不能夠使信徒「經驗」宗教，但是意識形態可以賦予經驗意義、「定義」經驗的價值。也因此，五旬節／靈恩運動的意識形態並非完全外於個人的結構，其權力施予在個人身體經驗、教會教義詮釋之中，意識形態的運作致使教會舉辦多項團體性的活動，也使得各樣紛雜的經驗有意義。

另一方面，五旬節／靈恩運動的意識形態並非只是具有權力的象徵系統。五旬節／靈恩運動的意識形態透過教會中各樣的活動，從特會、青年崇拜、小組聚會到每日靈修，反覆灌輸與「複習」信徒對於這套意識形態的掌握與認識。透過五旬節／靈恩運動中，說靈語、與上帝溝通、財富豐盛、健康和被聖靈充滿（趕鬼）等各樣的宗教經驗，使得信徒更加肯定宗教的真實性，掩蓋宗教經驗被生產的過程、忽略宗教意識形態背後的操作者。五旬節／靈恩運動中，身體的主觀經驗也成為客觀的宗教意識形態的基礎，身體也成為意識形態賦予意義的場域。

參考書目

王崇堯Wong, Chong-Gyiau

- 2010 思考台灣靈恩運動與街頭運動sikao Taiwan lingen yundong yujietou yundong [Consider charismatic movement and street movement in Taiwan]. 臺灣教會公報Taiwan jiaohui gongbao [Taiwan Church News], 17版[p. 17], 8月23-29日 [August 23-29]。

余舜德Yu, Shuenn-Der

- 2010 從田野經驗到身體感的研究cong tianye jingyan dao shentigan de yanjiu [The research on that from fieldwork experience to bodily feeling]. 刊於[In] 體物入微：物與身體感的研究Tiwuruwei: wu yu shentigan de yanjiu [Embodiment: research on materials and bodily feeling], 余舜德 [Yu, Shuenn-Der, ed.], 頁1-43 [Pp. 1-43]。新竹：國立清華大學出版社 Xinzhu: National Tsing Hua University Press。

林鴻信Lin, Hong-Hsin

- 1997 聖神論shengshenlun [Pneumatology]。臺北：禮記出版社Taipei: Liji chubanshe。

陳胤安Chen, Yin An

- 2011 在經驗與意義之間與上帝相遇：談臺灣靈恩宗教意識形態的形塑zai jingyan yu yiyi zhijian yu shangdi xiangyu: tan taiwan lingen zongjiao yishi xingtai de xingsu [Encountering the God between experience and meaning: shaping charismatic religious ideology in Taiwan]。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文guoli taiwan daxue renlei xue yanjiusuo shuoshi lunwen [MA thesis. Department of Anthropology, National Taiwan University]。

黃應貴Huang, Ying-Kuei

- 1986 東埔社的宗教變遷dongpushe de zongjiao bianqian [Religious change in Dongpu village]。刊於[In]臺灣土著社會文化論文集Taiwan tuzhe shehui wenhua lunwenji [Collection of society and culture of indigenous people in Taiwan]，黃應貴編Huangyinggui bian[Huang, Ying-Kuei, ed.]，頁195-332 [pp. 295-332]。臺北：聯經taipei: lianjing。
- 1989 人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子ren de guannian yu yishi: Dongpushe bunongren de lizi [Concept of person and ritual: a case of Bunun in Dongpu village]。中央研究院民族學研究所集刊Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan [Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica] 67:177-213。
- 1991a Dehanin與社會危機：東埔社布農人宗教變遷的再探討dehanin yu shehui weiji: Dongpushe bunongren zongjiao bianqian de zaitantao [Dehanin and social crisis: reconsider the Bunun religious change in Dongpu village]。國立臺灣大學考古人類學刊Guoli taiwan daxue kaogu renleixue kan [Bulletin of the Department of Anthropology] 47:105-126。
- 1991b 東埔社布農人的新宗教運動：兼論當前臺灣社會運動的研究dongpushe bunongren de xin zongjiao yundong: Jianlun dangqian Taiwan shehui yundong de yanjiu [New religious movement in Bunun in Dongpu village]。臺灣社會研究季刊Taiwan shehui yanjiu jikan [Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies] 3 (2/3) :1-31。
- 1993 作物、經濟與社會：東埔社布農人的例子zuowu, jingji yu shehui: Dongpushe bunongren de lizi [Crops, economy and society of the Bunun of Taketonpu]。中央研究院民族學研究所集刊Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan [Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica] 75:133-169。

聖神宮殿祈禱會Temple of the Holy Spirit Prayer Group

- 2009 天主教神恩更新tianzhujiao shenen gengxin [Catholic Charismatic Revival]。Temple of the Holy Spirit Prayer Group網路資源[Internet]，

http://www.thsonline.org/index.php?option=com_content&view=article&id=4&Itemid=13&lang=zh, 9月10日 (September 10)。

葉先秦Iap, Sian-Chin

- 2008 聖靈的洗：路加與五旬宗的聖靈神學shengling de xi: lujia yu wuxunzong de shingling shenxue [Baptism in spirit: Lukan and pentecostal theology of the holy spirit].臺北：台灣基督教文藝出版社
taipei: taiwan jidujiao wenyi chubanshe。

鄒川雄Tsou Chuan-Hsiung

- 2004 從現代社會的反身性論當代基督宗教的靈恩現象cong xiandai shehui de fanshenxing lun dangdai jidu zongjiao de lingen xianxiang [On the charismatic movement of the contemporary Christianity from the perspective of the reflexivity of modern societies]。世界宗教學刊shijie zongjiao xuekan [Journal of World Religions] 4:43-72。

譚昌國Tan, Chang-Kwo

- 2010 靈恩醫療與地方性基督教：以一個臺灣南島民族聚落為例的研究 lingen yiliao yu defangxing jidujiao: yi yige Taiwan nandao minzu juluo weili de yanjiu [Charismatic healing and local Christianity in an austronesian settlement in Taiwan]。刊於[In]宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史zongjiao yu yishi bianqian: duozhong de yuzhouguan yu lishi [Religion and ritual change: multi-cosmology and history], P.J. Stewart, A. Strathern, and Yechunrong葉春榮Yechunro編bian[eds.]，頁 221-261 [pp. 221-261]。臺北：聯經taipei: lianjing。

Althusser, Louis

- 1971 Lenin and Philosophy, and other Essays. New York: Monthly Review Press.

Asad, Talal

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

Bloch, Maurice

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

Bourdieu, Pierre

- 1984 Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. R. Nice, trans. Cambridge: Harvard University Press.
1990 The Logic of Practice. R. Nice, trans. Cambridge: Polity.

Bourdieu, Pierre, and Loïc J.D. Wacquant

- 1992 An Invitation to Reflexive Sociology. Cambridge: Polity Press.

Coleman, Simon

- 2000 *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. New York : Cambridge University Press.
- 2004 *The Charismatic Gift*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10:421-442.
- 2006a *Materializing the Self: Words and Gifts in the Construction of Charismatic Protestant Identity*. In *The Anthropology of Christianity*. F. Cannell, ed. Pp. 163-184. Durham and London: Duke University Press.
- 2006b *When Silence isn't Golden: Charismatic Speech and the Limits of Literalism*. In *The Limit of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*. M. Engelke and M. Tomlinson, eds. pp.39-61 New York: Berghahn Books.

Csordas, Thomas J.

- 1990 *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*. *Ethos* 18:5-47.
- 1994 *The Sacred Self*. Berkeley: University of California Press.
- 2001 *Language, Charisma, and Creativity*. New York : Palgrave.

Eriksen, Annelin

- 2009 *Healing the Nation: In Search of Unity through the Holy Spirit in Vanuatu*. *Social Analysis* 53 (1) :67-81.

Foucault, Michel

- 1977 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Alan Sheridan, trans. New York: Pantheon Books.

Geertz, Clifford

- 1973 *Religion as a Cultural System*. In *The Interpretation of Cultures*. Pp. 87-125. New York: Basic Books Publishers.

Jenkins, Philip

- 2002 *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press.

Martin, David

- 1990 *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell Press.

Robbins, Joel

- 2001 *God is Nothing But Talk: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society*. *American Anthropologist* 103 (4) :901-912.
- 2009 *Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization: On the Social Productivity of Ritual Forms*. *Social Analysis* 53 (1) :55-66.
- 2010 *歷史、宇宙觀與性別：巴布亞新幾內亞Urapmin人的基督教與文化變遷*Lishi, yuzhouguan yu xingbie: babuyaxinjineiya Urapminren de

jidujiao yu wenhua bianqian [History, Cosmology and Gender: Urapmin Christianity and Cultural Change in Papua New Guinea]。羅永清譯Lo, Yung-Ching, trans. 刊於[In]宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史zongjiao yu yishi bianqian: Duozechong de yuzhouguan yu lishi [Religion and Ritual Change: Multi-cosmology and History]. P.J. Stewart, A. Strathern, and葉春榮[Yeh, Chuen-Rong], eds. 頁157-186 (Pp. 157-186) .臺北：聯經 (Taipei: Lianjing) .

Schwarz, Carolyn

2010 Carrying the Crossm Caring for Kin: The Everyday Life of Charismatic Christianity in Remote Aboriginal Australia. *Oceania* 80:58-77.

Simmel, Georg

2005 [1898] 現代性、現代人與宗教xiandaixing, xiandairen yu zongjiao [Modernity, Modern People and Religion]. 劉小楓編Liuxiaofeng bian [Liu xiaofeng, ed], 曹衛東, 王志敏刁, 承俊譯 Caoweidong, wangzhimin, diaochengjun yi [Cao Weidong, Wang zhimin, Diao chengjun, trans.]. 臺北：商周出版Taipei: Shangzhou chuban.

Turner, Victor Witter

1967 The forest of symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press.

1969 The Ritual Process: Structure and Anti-structure Chicago: Aldine Pub. Co.

陳胤安

臺灣大學人類學研究所

106 台北市大安區羅斯福路四段一號

yahwists@gmail.com

The Formation of Religious Experiences and its Ideology:

The Pentecostal/Charismatic Movement in Taiwan

Yin-an Chen

Department of Anthropology, National Taiwan University (Graduated)

According to theological and anthropological researchers, the Christian Pentecostal/Charismatic Movement is an ‘extreme individualized religion’ in which believers focus exclusively on their relationship with God. However, this article argues that because feeling ‘the sacredness’ relies not only on the body and feeling but also on the cultural symbolic system, the Pentecostal/Charismatic Movement is not just an ‘individualized religion’ even though it emphasizes the relationship between the person and God. The Pentecostal/Charismatic Movement directs to ‘rightly’ interpret and to feel these sacred experiences, even though religious experiences have their own subjectivity.

The cultural symbolic system of the Pentecostal/Charismatic Movement is a set of ‘ideologies’ rather than a set of symbols that people share. The church repeats the daily, weekly and yearly activities to imbue and train believers with the cultural logic of the Pentecostal/Charismatic Movement, which helps people to interpret their daily lives and somatic experiences though these experiences do not correlate in appearance. The true function behind the ideology is to determine the meaning and sacredness of the church rather than the person who has the experience. While the personal somatic body has its subjectivity, sacredness is rendered by religious ideology.

The ideology of the Pentecostal/Charismatic Movement, furthermore, deceives believers to trust that they own the right to interpret the somatic experiences of being filled by the Holy Spirit and to receive revelation from God alone. However, not all experiences are sacred; whether it is sacred or not depends on how it has been judged by the ideology of the Pentecostal/

Charismatic Movement.

Therefore, the Pentecostal/Charismatic Movement looks like an 'extreme individualized religion' which deceives believers to trust that they themselves own the right to interpret God's revelation. But, in fact, their logic follows by the ideology of the Pentecostal/Charismatic Movement and the body of the believer becomes a field for ideological control.

Keywords: the Pentecostal/Charismatic Movement, ideology, sacredness, filling with the Holy Spirit, somatic experiences
