

從現代社會的反身性論當代基督宗教的 靈恩現象

鄒川雄*

摘 要

本文從「宗教社會學」的觀點出發，來檢視當代基督宗教所興起的靈恩復興運動的社會意義。主要的旨趣是將靈恩現象之興起與興旺，放置在晚期資本主義社會特有的「反身性」的特質中來考察。

由於現代社會不論在制度或自我層面均呈現高度的反身性，因此，除了宗教本身愈來愈具有私人化及個體化的性質外，自我本身也漸漸從文化傳統及社會體制中解脫出來。從此，自我日益具有高度自我選擇性與參照性——此即反身性的意義，它必須在每一次的自我選擇中重建自身。然而，這種自我本質上是抽象空洞的、片段及破碎的。為了處理這個人生課題，自我將透過「佔有的個人主義」來回應，以便成為填補自我身命的遊戲。

作者透過佔有的個人主義，衍生出「即時切己處身性」、「社群親密關係」以及「神祕及狂迷經驗」等自我形塑策略。正是在這裡找到了靈恩現象興起的一個重要的社會條件。靈恩運動從敬拜到事奉、從禱告到信仰模式，無一不與上述四大策略有極大的親近關係。作者更論證：唯有訴諸於神祕主義、狂迷經驗，人類被現代性存封的經驗才能在宗教場域中釋放出來。

作者最後透過權能佈道對比於程式佈道、權能事奉對比於話語事

奉，來突顯出在教會運作中，靈恩教會與傳統教會，對回應於現代性的反身性原則時，所產生的本質差別。

關鍵詞：靈恩運動、反身性、自我同一性、抽象空洞的自我、佔有的個人主義、經驗的存封與釋放、權能佈道

* 南華大學社會學研究所助理教授

壹、前言

本文的主旨在於針對當代（晚期資本主義社會¹）基督宗教²界所興起的靈恩現象，進行一個「宗教社會學」的考察。事實上，從社會學的觀點言之，二十世紀所產生的靈恩運動、聖靈復興運動、或林林總總重視靈恩的各種趨勢現象（在本文中我們統稱為「靈恩現象」），可以看成是自十九世紀以來，在全球所出現的宗教復興運動以及新興宗教現象的一環。本研究將從現代人的社會生活處境出發，考察基督宗教的信仰實踐向「聖靈」的轉化趨勢，主要的目的在於探究這個靈恩運動的產生與興旺的過程，與晚期資本主義社會的「反身性」現象有何關聯，並追索這個運動與所謂新興宗教的相關性，進而理解這個運動在的人類宗教生活中有何社會意義。

首先釐清幾個觀念：第一，有關「靈恩運動」（Charismatic Movement），在本文中主要是指涉在二十世紀基督宗教的教會中所興起的，強調聖靈的「洗」、「充滿」以及聖靈醫治及聖靈恩賜的宗教運動，一般學者及教會將其歸之為一、二、三波的靈恩運動（關於此現象，詳見後述）。之所以稱之為「運動」，這是因為它是由許多教會有意識推動的結果。既然是有意識的變革，它必然是針對傳統教會的某些缺失及不滿而發的，也因此，靈恩運動的推行，也就必然造成與主

¹ 在本文中對於現代社會有幾個不同的稱呼：第一是當代社會或現代社會，這是最一般最通俗的用法；第二是稱呼「晚期資本主義社會」，此一用法為大多數社會學家所使用，指涉資本主義發展的成熟階段，如 Habermas（1987）、Jameson 等人；第三是稱呼「晚期現代性」、「高度現代性」或「反身性現代性」，這主要是指當代社會是早期工業現代性的更進一步的發展，如 Giddens（2000）、Beck（1994）及 Lash（1994）等人；有時也使用「後傳統社會」，這是表示我們身處於一個傳統作為傳統已經消亡的世代；至於所謂「後現代」，在本文中亦偶有用之，但並非主要用語。因為就筆者的立場而言，現今社會乃是啟蒙以來現代性社會的成熟且高度的發展。我們看不出現代性有消亡的趨勢，它只是轉型至更高、更基進的階段，這不是一個時代的終結，而是轉折。就此而言，所謂後現代只是晚期資本主義社會在文化層面的展現罷了。

² 有關基督宗教，在本文大體是指涉廣義的基督宗教，也就是包括天主教、東正教、基督新教以及其它一些大大小小的獨立教派等。至於本文所分析的靈恩運動，雖然主要發生於基督新教內，但也擴張至其他基督宗教的不同教派中。

流教會的衝突和張力，甚至引起教會的分裂。事實上，根據聖經記載與教會歷史，聖靈在基督宗教的基本教義中本具有崇高的地位（它是三一神的中一位，上帝的第三個位格），有關聖靈在教會中的地位與作用，兩千年來早已是傳統基督教會中不可或缺的一環，而所謂「靈恩現象」也是基督教會史常有的情況。然而，唯有到了二十世紀，對於靈恩現象的重視，以及特別突顯「聖靈」在教會事奉及信仰實踐中的關鍵地位，才變成一個基督宗教的世界性現象。本文所關注的就是這個世界性的靈恩復興或聖靈復興運動。正因為關注的重心在於這個運動的世界性意義，因此雖然所謂三波的靈恩運動（尤其是 1980 年代所興起的第三波）是本文關注的主要對象之一，但卻不侷限於這些明顯的運動本身，而會擴及到對整個基督宗教界重視聖靈靈恩趨勢的全面性的分析。甚至跨出基督宗教的範圍，將靈恩運動視為晚期資本主義下全球新興宗教現象的一個主要例證，一個當代社會制度與現代人「自我」深具「反身性質」的例證。

第二個重要概念是「反身性」（reflexivity），它是從當代社會理論家 Giddens、Luhmann 及 Habermas 的觀點中汲取出來的概念，用來指涉晚期資本主義社會特有的基本運作邏輯——即人們對於知識的使用、制度運作及自我之生活實踐愈來愈根據自己的內在自我參照的選擇性來進行。本文將要論證，這種「反身性」（尤其是自我人格形塑過程的反身性）將是現代人所面臨的最基本社會處境與宗教處境，因此它將成為本文運用宗教社會學觀點來分析靈恩運動的出發點。

事實上，一般針對基督靈恩運動的研究主要來自神學界及教會，他們或者基於神學真理教義之辯明的需要，或者基於教會事奉牧養與宣教的需要，這些研究主要朝著聖靈教義之解析（以判定靈恩運動是否合乎基本教義，意即是否合法）及聖靈運用於教會事工之策略（以作為教會及個人信仰服事的實用指南）這兩個方向發展。這兩種

研究進路，吾人可以名之為「合法性」進路及「實用主義」進路³。至於從整體社會發展及宗教處境出發來看待靈恩現象的研究則十分稀少。本文的主要關懷就在於此，意圖從現代社會的反身性出發，找尋靈恩運動與現代社會反身性質之間的親和關係⁴。

本文的基本論述如下：現代社會制度的反身性促使現代人自我人格的形成也變成具有高度的反身性。由於自我與「文化傳統」及「社會體制」分離，每個人自我人格的形塑具備高度的選擇性與自我參照性，也就是自我人格是自我反身地建構、甚至「自我拼裝」而形成。不僅當下的選擇十分重要，而且自我同一性（Self-identity）也必須在每一次選擇中一再重新建立，才能維持自身。在這樣「徹底的個體主義」(radical individualism)的時代精神下，每個自我均會面臨自身「抽象化」與「空洞化」的危機，回應與解決這個危機正是今日宗教最重要的問題之一。在這個前提下，筆者大膽提出：宗教改革及啟蒙運動以來所強調的以理性教義的解析及程序化的崇拜模式所形成的基督宗教信仰，已漸漸不符合社會的需要，唯有追求「聖靈的同在」才是當代基督信仰的核心問題。通過一次又一次的聖靈感動、聖靈的洗與各種聖靈恩賜，信徒可以一再地與上帝、與他人及與自己建立內在的關係。因此所謂靈恩運動，乃是「後傳統社會」(post-traditional societies)基督宗教信徒形塑自己的宗教自我人格的一個可能的模式。吾人以為，不僅僅基督宗教的靈恩運動，幾乎所有的新興宗教運動，均與靈恩運動有相類似的社會意涵（也就是具有自我反身性的意涵），儘管這些宗教的實質內容有極大的差別。

³ 有關第一個進路可參見 Stoot (1990) 楊牧谷 (1991) 吳主光 (2001) 張慕皚 (1994) 周學信 (1999) 陳若愚 (1996) 等；有關第二個進路可參見 Deere (1995) White (1994) 蔡麗安 (1993) 等

⁴ 有關親和性或親和關係，乃是取自 M. Weber 所謂的「選擇的親近性」這個概念。這是 Weber 針對社會科學進行因果分析所發展出來的方法論策略。社會科學中並不存在嚴格的因果律則，事件與事件或過程與過程之間並沒有一對一的單一因果，只有兩個歷史進程之間的親和關係。有關的討論，可見翟本瑞等 (1989) 第三章。

本研究針對靈恩運動提供一個社會學的觀點，而非神學的觀點，也非從信徒出發的實用主義觀點。相較於神學家與信徒的觀點，社會學家的觀點乃是有關宗教研究的一個特殊視角，本文並沒有企圖提供一個取代神學或信徒立場的整全觀點，只希望透過特定的社會學反省，提供學術界與宗教界更多的討論空間⁵。

貳、當代基督教發展趨勢與靈恩運動的歷史考察

在正式進入反身性與靈恩運動之關係的討論前，我們有必要先對基督宗教在二十世紀的整體發展趨勢，以及靈恩運動的興起與發展進行一個簡單的歷史考察，以作為後續討論的背景視野。從二十世紀整個基督宗教的發展歷史來看，似乎顯現兩個看似背反的趨勢：一方面，隨著現代社會（尤其是歐美先進資本主義發展地區）愈來愈理性化、科技化及世俗化，基督宗教對人們日常生活的影響日益降低；另一方面，在文化界，隨著科學與啟蒙理性遭到質疑，我們似乎又看見隨著宗教復興與新興宗教的蓬勃發展，基督宗教在晚近又有復興的趨勢⁶。

這樣背反的現象可由如下的例證看出：隨著社會日益多元化與宗教世俗化的發展，在西歐及美加地區，人們對基督宗教的態度日趨冷淡，這些傳統基督教佔主流地位的地方，不但上教堂的人數以及信徒的人數在下降中，而且人們也愈來愈不注重自己的基督徒身分，不僅神職人員日益流失與匱乏，而且社會中被人們關注的有關基督宗教相關事件也愈

⁵ 本文的寫作立場與 Luhmann 的宗教社會學立場相類似。正如劉小楓對 Luhmann 宗教研究立場的評論：「他只是作為社會學家思考宗教乃至吸納神學資源。社會學家意味著『過著無信仰的生活，處於罪的狀態，具有有限的知識，沒有機會看到超越的實在』，相反，信徒直接面對『潛隱的功能』，換言之，他們意識不到自己信仰的功能，這種功能意識會摧毀其信仰。這一點是極其有趣的，亦是意味深長的：信徒或神學家的視角是特定的，兩者均看不到自己視角域之外的地方（眼睛不能看眼睛），一但他們越出這一視角，就不在其獨特的視域。這意味著，神學家當然應保留自己特定的視角，但同時需要了解他者的視角（如社會理論），從而社會學家與神學家可以富有成效地對話和競爭。」（Luhmann, 1998 : xxix xxx）

⁶ 關於這兩個背反趨勢之討論，可見段琦 (2001)。

來愈少了，加上晚近多元主義、女性主義、同性戀運動與後現代主義等思潮的挑戰，傳統基督教均首當其衝，這又加速了基督宗教地位的下降趨勢；然而，假如我們基於上述情況就此斷定基督宗教走向衰微，那就有待商榷了。因為相反的趨勢亦十分顯眼，在歐美基督教文明國家中，儘管主流教會的信徒正在快速流失中，但是整體的信徒人數並沒有下降（尤其在 90 年代），這是因為一些非主流教會（包括所謂靈恩派的教會）人數大幅上升的緣故。另外在亞非等第三世界一些非基督教文明的國家，在上世紀下半葉，信奉基督教的比例正在快速提昇中，這也連帶使得全世界信奉基督宗教的總人數與比例，總體而言仍呈現上升之趨勢⁷。

上述晚近基督宗教兩個背反的趨勢，其實突顯了一個事實：在當今晚期資本主義社會「科技掛帥」與「宗教復興」是同時並存的兩個現象。在科學已深入人們日常生活的每個角落的同時，科技理性所展現的強大力量也許改變了人們的物質生活條件，但它對人們生活意義問題的解決，卻是無能為力的。跡象顯示，二十世紀末葉的現代人，對於宗教的接觸與追求並沒有消失，反而更加渴慕。然而傳統的主流基督教會對於這種趨勢的回應顯然是蒼白無力的，這可以從西歐老牌基督教國家的主流教會人數大幅衰退的現象看出一二⁸。一個十分清楚的現象是，由於歐美國家中的靈恩運動的教會及信徒人數的急速增長，以及亞非許多國家內部基督教信仰的快速擴展（這其中也有很大的比例與靈恩運動相關⁹），這才使得今日基督宗教在全世界範圍內仍

⁷ 有關基督宗教信奉人數的統計，可見于可（1993）附表中之統計資料，另外亦可參見楊牧谷（1991：30-31）中引自 Barrett 所編之《世界基督教百科全書》之統計

⁸ 根據《2000 年大趨勢》一書引用《美加教會年鑑》的統計資料，自 1965 年至 1988 年，美加地區聯合衛理公會人數下降近兩百萬人，長老會流失一百萬信徒，聖公會信徒下降了三成。至 80 年代末期，美國一般的宗教學者或社會學者不再以「主流」（main line）教會來稱呼這些傳統教會，而代之以「老派」（old line）或「支派」（side line）教會的稱號。見楊牧谷，1999，85 頁。

⁹ 第三波靈恩運動的靈魂人物溫約翰（J. Wimber）曾指出，今日在第三世界基督教會的增長，有百分之 70 來自於五旬節及靈恩派的教會。見張慕嫻 1994：38；吳主光（1991：595）亦指出，至今靈恩派已成功滲透了世界上百分之 70 的基督教會。

在成長。我們可以說，上一世紀基督宗教的擴張，靈恩運動在其中所扮演的角色，是具有關鍵地位的。

然而，為什麼人們捨棄傳統的基督教會而擁抱靈恩的教會？這正是本文所關心的焦點問題。在這裡，我們首先簡略回顧二十世紀靈恩運動的發展狀況。

從學者及教會的一般說法，靈恩運動可以分為三個階段（三波）：第一波稱之為「五旬節運動」（Pentecostal Movement）。此運動於二十世紀初發生於北美，而後數十年間向歐洲、亞洲及非洲迅速蔓延的，主要在美國、英國、瑞士、荷蘭、南非、韓國與印度均產生極大的復興。五旬節運動由於強調方言、二次靈洗及神醫聚會，不見容於主流教會，一開始就與主流教會分裂，自立門戶，主要流行於下層階級。

第二波就名為「靈恩運動」（Charismatic Movement），1950、60 年代由英國傳入北美、南美、北歐、東歐及亞非等地，這一時期的靈恩運動較前一波更為盛大，不僅在靈恩派教會，它也在天主教及基督新教各大宗派中流行，不僅在下層階層，也在中上階級與知識份子中流行，甚至教宗都對靈恩運動表示讚賞¹⁰。第二波與第一波一個典型的差異是，他們不再鼓勵出走，反而期望信眾返回自己的教會推動聖靈復興運動。這也就使得靈恩運動日益滲透入主流教會中，促成許多教會的復興，當然它也帶給傳統教會許多衝突與不安。

第三波則是指 1980 年代在美國保守教會——基督徒葡萄園團契所發起的靈恩運動，又稱為「葡萄園運動」（Vineyard Movement）。推動者常自稱自己所領導的運動為「神蹟奇事運動」（Signs and Wonders Movement）或「權能佈道」（Power Evangelism）、「權能醫治」（Power Healing），主要強調聖靈在佈道、事奉及醫治上所展現的大能力，也重視其他的聖靈恩賜（如聖靈充滿、內在醫治、方言、預言及知識的

¹⁰ 1975 年羅馬國際性會議，教宗若望保祿六世在大會的一萬會眾前公開讚揚靈恩運動的熱誠。見張慕嫻 1994：26

言語等)所產生的神蹟奇事。經過二十年的推動,保守估計到了二十世紀末在美國地區至少有超過三千萬的基督教信徒屬於靈恩派;就世界而言,至少有超過三億的信徒屬於靈恩派,占所有基督宗教(含天主教在內)信徒總數的百分之十七以上¹¹。

從上述三波靈恩運動的簡短說明中,我們不難看出靈恩運動在二十世紀所顯現的活力與成就。與傳統基督教會相比,靈恩運動到底有何種獨特性?它在基本教義與事奉策略的主張上與傳統教會確實有很大差異,這種差異有何社會學的意涵呢?這些都是本文關心的議題。

參、後傳統社會的「自我」與宗教實踐的「反身性」

簡短討論完基督宗教在現代社會的兩個背反趨勢,以及對靈恩運動在過去一個世紀在基督教會復興上所扮演的角色進行簡單的歷史考察後,我們必須就此打住,把重心轉回對「反身性」的討論。因為上述的主題在神學界及宗教學界已有相當多的研究成果,本文仍把重心擺在宗教社會學觀點的鋪陳上。

一、知識與社會體系的反身性

從社會理論的角度而言,我們把「反身性」視為已分化的現代性社會自身最重要特質的一種表現。¹²這種反身性社會主要產生於

¹¹ 見楊牧谷,1991:30-31。因為靈恩運動的發展早已滲入各主流傳統教會之中,所以無法對於實際靈恩派信徒人數,進行真確的統計。大多數統計資料只是粗略估計罷了。不過儘管如此,晚近靈恩派信徒人數大幅成長確是不爭的事實。

¹² 正如季登思(Giddens)所主張的,相對於現代早期,當代可以被視為一個「反身的現代性」(Reflexive Modernity)時代,此時「反身性」乃是作為時代特徵或時代精神而出現的,其指涉到在晚期現代社會中,有關社會行動、知識使用、制度運作與生活實踐等面向,均日益增加了自我本身的自我參照體系的反思作用。這種在現代社會日常實踐中,人們對自己的生活愈加有選擇性的反思規劃,也愈加自我形構自己的自我認同(Giddens,1998:1-38;2000a:32-39)。德國社會學家盧曼(Luhmann)所發展的現代社會系統的自我參照(self-reference)與自我再生(auto-poiesis)理論,也異曲同工地指向同一特徵(Luhmann,1994)。

Giddens 所謂後傳統的社會秩序(post-traditional social order)¹³,以及 Luhmann 等人所謂的高度分化的現代社會之中¹⁴。簡言之,當代社會是一個「後傳統的」社會,也是一個「分化的」社會。而所謂「反身性」正是在這兩個重要的社會性質的改變中形成的。

在當代社會中,所謂傳統不再能以原先作為傳統權威的模式來運作,它被許許多多的可推論性的知識體系(尤其以科學體系最為重要)所穿透。但這些知識體系的基本功能,並非如前現代的文化傳統一樣,以維護或證成一個既定不變的秩序為目標,反而是要產生對生活實踐有用的實用知識而進入生活世界之中。在這樣的知識體系下,人與傳統的關係就改變了,因為知識的使用變成反身性的。每一次知識對社會生活的介入就會改變生活的實質,生活實質的改變又將促使知識調整自身來因應,如此循環下去。知識的反身性使得知識與社會兩者相互建構,知識會產生自己的知識;另一方面,不僅「人與傳統」的關係發生變化,「人與社會」的關係也發生變化。當社會分化為許多子系統時,一種統一整全的觀點已然消失,每個子系統有它自己的自主邏輯,自我指涉與自我選擇,其它社會領域對其並沒有發號施令的權力。社會系統的多元性與複雜性,造成社會體制的反身性,體系的自我指涉性(self-referentiality)造成了社會自己產生自己。

知識的反身性作用以及社會系統自身的反身性質,也使得宗教的地位發生改變。許多的宗教社會學家均指出,傳統的宗教----作為整合

¹³ 在 Giddens 看來,這是一個傳統作為傳統的秩序已全然瓦解的社會。當然還不是指傳統全然消失(相反地許多傳統仍活躍於當代社會許多地區),而是指傳統本身已不能以傳統的方式為自己辯護。正如 Giddens 所言:「傳統必須自我解釋,公開接受質問或對話。在一個全球化的,文化上具有世界主義特徵的社會中,傳統被迫採用開放的觀點;必須為它們提供存在的理由與證明。」(Giddens,2000b:5-6)宗教作為傳統秩序的表徵,在後傳統秩序的條件下,也勢必面臨許多挑戰與轉型。

¹⁴ 正如 Parsons(1991),Alexander 與 Luhmann(1982)等人的研究,隨著社會複雜性的日益增多,社會本身也日益分化為相對自主的子系統,政治、經濟、法律、宗教、教育、藝術等已分化為相對獨立的領域,有著自己系統的運作邏輯。在這個分化的過程中,原先由宗教權威性論述所保障的「倫理整體」(ethic totality)已然瓦解,取而代之的是一個一個獨立的,自我參照(self-reference)的子系統,形成了多元分殊的現象。

社會秩序，提供政權合法性（正當性），甚至提供個人經濟與生活安全保護的傳統宗教——在現代社會中已蕩然無存，宗教（若要能夠存活）必須從公眾領域中撤退，退回到私人領域的心靈世界之中，只有在個人心靈領域，在個體生活實踐的意義領域，宗教還保留著旺盛的生命力，在社會其它領域中，宗教已喪失了「法權」的地位。這種「宗教的私人化」與「宗教的個體化」現象，乃是今日複雜現代社會中宗教發展最為突出的趨勢（Luckmann, 1995）。

事實上，正如 Luhmann（1998）的研究所指出，在社會分化的過程中，在現代社會日益複雜化的過程中，宗教本身雖從公共領域中撤出，但其自身亦發展成一「自我指涉的系統」。這未嘗不是好事。因為只有到了這個時候，宗教自身才真正發展出相對自主的領域空間及具備宗教自身的反身性。嚴格言之，宗教的個體化，不能視之為宗教的式微，而應視之為宗教回歸其自我。我們可以說作為倫理整體的宗教式微了，作為承擔社會政治整合作用的宗教式微了，作為經濟生產、教育等功能的宗教式微了，但宗教作為宗教本身，不但沒有式微，反而真正地建立起來。我們甚至可以這樣說，到了後傳統的分化社會，宗教才找到了自己¹⁵。後面我們將會分析，正是在宗教的自主性與自我指涉的反身性日益成熟之際，靈恩運動才能在其中扮演關鍵性的角色。

前述知識的反身性與社會體系的反身性反映在現代社會反身性的巨觀「制度層面」上。然而，我們所關心的重點在於微觀的「自我層面」上。因為正如上面所言，隨著宗教世俗化、私人化與個體化的發展，宗教在晚期現代社會已變成個體自我選擇的事，因此探索自我層

¹⁵ 雖然自早期的現代性起，宗教就成為啟蒙理性原則所欲打倒的對象，經歷了數百年的發展，宗教也確定日益喪失了其在政治、經濟...領域中的主控權。然而分化社會的發展，導致各領域的獨立性均提高了。此時，宗教雖管不到政治、經濟等諸領域，而這些領域同樣也管不到宗教領域，如此雙方均保留了自主空間，至此，宗教才真正獲得了自主（autonomy）。有了真正的自主，宗教自身才可以自己的方式（亦即根據自己的意義參照體系來決定）來簡化（化約）（reduction）自身的複雜性。（因為與政治、經濟、法律相關的複雜性已被排除）這樣一來，宗教自身才能真正達到自律、自我同一性與自我再生。也就是說宗教才能讓其自身的意義參照系統不斷地深化及精緻化。

面的反身性意涵，實屬必要。

二、現代人自我的反身性

根據大多數社會理論的觀點，在前現代的傳統社會中，個體自我基本上是被整合入集體之中的。正如 Durkheim 所言的機械式連帶（mechanical solidarity）的關係，自我與社會不可分，相較於集體意識，個體自我是較不具獨特性的。在這樣的傳統社會中，每個個體自我只要發展出根基於傳統價值的「德性」（virtue）（MacIntyre, 1984）即可維持自身的同一性（identity）。但是到了現代社會，尤其是高度分化的晚期資本主義社會，有關自我同一性的形塑與維持，已產生巨大的變化。這裡產生了兩個分離的趨勢：「自我與文化傳統的分離」以及「自我與社會體系的分離」¹⁶，這兩個趨勢共同促進一個抽離的、具備高度反身性自我的誕生。

所謂「自我與文化傳統的分離」，是指個體自我同一性的形成，已不再如傳統社會那樣由文化傳統無意識地直接模塑，相反的自我具有自主性地、選擇性地汲取傳統的資源。也就是說，文化傳統與自我人格已不是「一對一的複製關係」，而是「反身性的關係」。在反身性的關係中，傳統對於自我而言，已不是一個文化模板，而毋寧是一個知識庫，一個讓自我個體汲取與詮釋的意義泉源。不論就汲取的內容及汲取的形式而言，都已經變成高度反身性的。

另一方面，就「自我與社會體系的分離」而言，由於社會已分化為許多不同的功能子系統，系統本身依靠一般化交換媒介（如貨幣、權力、證照資格）而自我指涉地或反身地運作，抽象的社會體系就與生活世界中的具體的自我分道揚鑣。正如 Luhmann 所言的：就系統理論的觀點言之，個人（作為心理系統）並不是社會系統內部的元素

¹⁶ 這兩個分離的趨勢正是 Habermas 分析晚期資本主義的兩個重要的趨勢的另一種表述形式。這兩個趨勢是：第一，社會系統與生活世界的分離；第二，生活世界自身結構的分化，也就是文化、社會與個人三者的分化。見 Habermas, 1987: 140-152。

或子系統，而是社會系統的「環境」。也就是在高度分化複雜的現代社會中，社會與自我是互不隸屬、互為環境的。這時自我與社會仍然以反身性的關係相互連結起來。也就是說，當社會制度已非個人化的功能系統展開運作時，每個個體以一個不同的單面向的角色參與進入每個特定的社會溝通系統中（如以老師身分進入教育系統、以消費者身分進入經濟系統、以選民身分進入政治系統）但由於社會與個人已經分離，個體目標與系統的整體目標也已不同。因此，除了少數場域外¹⁷，個人並未被全面整合入社會之中，相反地，個人為了自己的目標達成，將會反身性地選擇進入不同的社會系統之中，並因而形成每個個體獨特的生命故事（Kneer & Nassehi, 1998：204-216）。

綜合以上兩個分離的趨勢，在高度分化的後傳統社會中，個體自我同一性的塑造與個人生命故事的演展，基本上已變成高度反身性的。不論是文化傳統與其他符號資源，或是不同社會體系自主運作，對於個體自我而言，均變成高度選擇性、高度反身性的汲取對象。

三、抽象與空洞的自我

事實上，這樣的高度反身性的自我，基本上也是「高度抽象」、「高度空洞」、且「無根」的自我¹⁸。因為「傳統」及「社會」，這兩個在前現代一直是個體自我所依附的堡壘，現在卻成為一抽象的存在，一個當我不去汲取詮釋和參與其中，就與我無任何關聯的存在。在這個情況下，每個自我必須自己建構自己的意義世界、自己形塑自己的自我認同、自己拼裝自己的生命圖像，而且這種形構與拼裝本身卻是具備高度「彈性」與「不確定」性的，隨著環境與時空條件的改變，它將會重新調整或改變。也就是說，這種自我同一性必須在時間歷程中

¹⁷ 如現代社會中的監獄與精神病院，可參見 Foucault (1992); Giddens (2002) 的討論。

¹⁸ 正如 MacIntyre (1984) 所指出的，現代社會的倫理學乃是從德性倫理學向規範倫理學的轉化。就本文的分析角度而言，德性倫理乃對應於傳統的「德性自我」，而規範倫理乃對應於當代的「抽象自我」。

一再重新建立。

晚近媒體「擬像世界」的超真實、網際網路的虛擬與即時性、全球化趨勢所帶來國家共同體的瓦解、以及知識經濟時代所帶來各種競爭張力等，這些當代社會及經濟情境的改變，都促使個體自我形塑更加片斷化與破碎化，這個空洞、無根且抽離的自我將面臨更大的挑戰。

由以上分析得之，具「高度抽象」又具「高度反身性」的自我，正是晚期資本主義社會人們有關於自我所面臨的基本處境。這樣的處境會帶給我們什麼樣的出路或下場？

吾人以為，現代人自我高度的反身性通過如下四種方式或策略來面對高度抽象及空洞自我的問題：(一) 佔有式個人主義；(二) 對現實個體即時切己處身性的高度重視；(三) 對社群親密關係的回歸；(四) 神秘主義與狂迷經驗的釋放。其中，第二種與第三種回應策略可以說是第一種策略的延伸及轉化，第四種回應策略雖與前三種不同，但卻也有相輔相成之效。接下來，吾人將依次分析這四種回應策略，並說明這四種策略本身也具備了反身性的特質，而這正是今日現代人信仰狀態的實像，而所謂靈恩運動的盛行，也必須在這些回應策略中找尋社會學的想像空間。

肆、佔有式個人主義之轉化及靈恩運動的反身性意涵

高度抽象且空洞自我的前提在於：人與傳統及社會分離，傳統及社會只變成個體自我達成目標的工具或資源，而非形塑自我內在的要素，這種狀態正是政治哲學家 Macpherson 所言的「佔有式的個人主義」(possessive individualism)。Macpherson 將現代西方自由民主制度的歷史及社會根源界定為「佔有式的個人主義」，其基本意涵為：

「個人基本上被認為是他自己身體或能力的所有者，他們不積欠社會任何事物。個人既不被視為一個道德整體，也不是較大社會整體的一部份，而是作為自己身體的所有者——因為他是自己身體和能力的所有者，所以個人是自由的。」 Macpherson, 1962, p3. 轉引自

Lessnoff, 1999, p115

這種佔有式的個人主義究其根本意向而言，乃是一種對「外控性自由」¹⁹的追尋，在佔有式個人主義的前提下，自我被視為一個沒有內容規定的純粹抽象自我，人只是一個所有者（不論是精神的所有——即「人格」，或物質的所有——即「財產」），除了所有物之外，人什麼都不是。佔有式的個人主義本身幾乎與所有傳統偉大的宗教的基本見解相牴觸，但它卻是現代人真正的宗教，現代人真正的信仰狀態，它可以被視為時代精神的表徵。

通過佔有式的個人主義的強化（或者我們說「宗教化」），人們將追逐與佔有更多的物質財貨（如金錢與權力）與精神財貨（如品味與時尚）作為人生的主要目標，這乃是晚期現代社會大多數人回應抽象空洞自我的最普遍的方式。就此而言，佔有式個人主義才是現代社會最主要的宗教型態。然而這種宗教必定會使得人們走向一場永無止盡的「填補生命的遊戲」。一方面，人類好像獲得了自由，傳統權威與神聖秩序已不再能框限我們的自我，「自我」變成了一種「潛能」、一種「可能性」，可以被我們自由地創造（許多新時代運動的主張正是如此）；但另一方面，這個「空白」的自我卻也顯示出它的「任意性」及「偶然性」，因為它可以不是現在這個樣子。人的生命本質本就是一個賦予意義的過程，既然在自我的深處，一切意義的內核已因抽象化而被瓦解，那麼，對某種「現實的、世俗的、物質或符號象徵」之占有，乃就成為個體獲致基本安全感的必然的衝動。在當今後傳統的社會中，佔有式的個人主義表現為，人類用「世俗此岸性」的意義與成就（這必須經由外控自由才能取得）不斷地填補自己空虛的生命。然而根據反身性的原理，這種填補使生命獲致意義的同時，它又將要喪失

¹⁹ 正如葉啟政所言：「在西方人眼中『個體性』此一概念所呈現，其本身即意涵著自由的可能與必要，而且更進一步地意味著，是否具備著外控性的自由乃證成人做為一個自主之個體的必要條件。於是不管是所謂積極自由或消極自由，自由的實際義涵是指向一個人的外在控制能力與條件的。」（葉啟政，2000，p532）

其意義，賦予意義與喪失意義，將成為一個永恆回歸的過程。這也是將佔有式個人主義「宗教化」所必定面臨的精神困境。因此它既是解決抽象自我的答案之一，也是造成自我困境的原因之一。

一、現實處身性與社群連帶感

佔有式個人主義的宗教化乃是今日宗教的表徵，不過我們卻不可把現代人簡單地看成唯利是圖、只求自我滿足的享樂主義者。事實上，佔有式個人主義之內含仍受到反身性原理的限定。也就是說佔有的東西必須與以下兩個面向有密切關係：一就是關注於現實個體即時切己的處身性（自我與自己的關係）；另一就是建立社群的連帶感（自我與其他自我的關係）。

所謂「現實個體即時切己的處身性」乃是現代人對個體自我的一種極為重要的表現形式。這個概念包含以下幾個部分，它們共同構成現代人「自我」的最重要部分。第一是對現實「即時性」給予最高的關注。例如對於時尚與潮流的追逐，以及當下發生事物的永恆興趣，至於歷史及傳統則產生高度疏離，除非它以「復古」的流行風潮被「帶回當下」；第二是對自己「身體」的高度注意。例如對於塑身、減肥、營養健康無止境的關注，甚至對於自我身體形象的敏感與自戀等；第三是對於「內心切己親密事物」的高度敏感。例如刻意挖掘自己內心深處的感受、將自我內心向親密人士表達等。簡而言之，在自我反身性的原則下，時間流動的當下感動（以往由傳統及慣例來遮蓋）身體形象的詮釋（以往由心靈原則來遮蓋）以及內在感覺的表現（以往由理念及符號來遮蓋）三者都必須返回自我自身來重新建構，也就是說，這三者將會因反身性原則而獲得釋放，也因為反身性，人們必須在釋放中重新（且一再重新）佔有當下、佔有身體與佔有內心。

「社群連帶感」本來就是傳統社會維繫集體同一性不可或缺的一環。然而這裡所謂建立「與社群連帶感」，並非是指重新回到傳統社會人與人緊密的連帶關係中，因為這並不符合反身性原理。現代社會的

反身運作使得社會體制與文化傳統均與自我分離，人們要找回社群的連帶關係，只能如 Giddens 所言的，是一種「純粹關係」，一種不依靠外在條件與規準，只為了對方自身提供某種東西，進而建立且必須一再重新建立的關係²⁰。這種反身性的社群關係既不是建立於傳統的集體意識，也不是建立於目標功能的達成，更不是依靠理性的契約規則，而是依賴一種親密、具備承諾與信任的純粹關係。這種關係具有「開放」、「易碎」的特質，會隨著關係當事人的變化而一再重新建立。每一次的關係建立，就是個體自我對於與他人關係及與社群關係的重新佔有，這是佔有的個人主義最激進的現代版。現代人汲汲於追求一種個體親密的關係、參加會心團體、坦誠團契以及各式各樣的非營利性質的團體或俱樂部，均是這種欲求的寫照。宗教團體的復興及新興宗教的出現，也可以視為追求新的具反身性質的「社群連帶關係」的例證。

二、靈恩運動與佔有式個人主義之間的親和性

其實，靈恩運動所主張的信仰模式與前面所述的佔有式個人主義也有極高的親和性。靈恩運動強調在事奉及信仰生活中去經歷聖靈的大能。這個大能雖然是由看不見的超越世界所發動的，但它卻會在世俗的現象世界中具體展現出來。不論是聖靈充滿、各種屬靈恩賜，或是醫病趕鬼及其它神蹟奇事，總要在經驗世界中顯露出來。更重要的是，這些聖靈權能的作用依其教義最終將以提昇信徒的內在生命成聖為依歸（如結出聖靈的果子），但作用的彰顯卻能發揮「外控自由」的果效。也就是說，聖靈的同在不僅洗滌一個人的靈魂，更可以讓人對

於外在世界進行超自然的控制及介入（儘管依其主張這種控制是出於上帝而非個人，因而不能被稱之為控制）因此，將「靈恩」或「聖靈」引入宗教信仰中，將會讓人們在「外控自由」與「內在自由」架起一個橋樑，讓神聖與世俗在這裡相遇，讓原本世俗的佔有式個人主義在這裡有了一個神聖界的「加持」。在這裡，靈恩現象可以被看成是「佔有式個人主義的激進化」表現。每一次神蹟奇事的出現、每一次權能的彰顯，都代表信徒或教會在世俗世界與神聖世界的雙重勝利²¹。當然，這種雙重勝利並非只能發生在當代，不過唯有在反身性的現代社會，它才能發揮得淋漓盡致。

此外靈恩運動與前述的「關注於現實切己的處身性」，以及「建立社群純粹關係」這兩個回應策略也不謀而和。首先，靈恩運動強調在每一次信仰過程中去經歷聖靈的同在，也就是要在時間的當下經歷聖靈的大能。這種強調「即時性」的做法，與傳統教會強調反省基督釘十字架救贖之意義的做法，兩者有很大的差異。一個是回想過去，一個是定睛於現在。回想過去必然高抬傳統的力量，定睛現在則具有高度的反身性。前者較容易穩定信徒的信心，但後者比較容易產生生活潑的信仰關係。

其次，靈恩運動與現代人重視身體的趨向是有親和性的。姑且不論聖靈醫病、趕鬼及內在醫治均是與身體的網綁要得釋放有關，他們主張要讓身體成為聖靈的殿，透過聖靈的內住、充滿與澆灌來讓身體得到釋放，進而身體可以為聖靈所用，裝備屬靈的恩賜讓自己與他人之身體得自由等等，這些均是與身體相關的經驗。傳統基督教會由於不太強調聖靈「具體可見」的大能，因而有關身體的問題就未變成一

²⁰ Giddens 曾描述「純粹關係」的理想型如下：「一、與傳統場合中緊密的個人關係相反，純粹關係並不依靠外部的社會和經濟狀況，它似乎是自由漂泊的。 第二、純粹關係的追尋，僅僅是為了它能給捲入的夥伴雙方帶來些什麼。 第三、純粹關係是以一種開放的形式、在連續的基礎上被反思地組織起來。 第四、承諾在純粹關係中扮演中心角色。 第五、純粹關係專注於親密關係，它是夥伴之間關係能夠得以長期穩定的主要條件。 第六、純粹關係依賴於夥伴之間的相互信任，而相互信任反過來又與親密關係的獲得緊密相連。 第七、在純粹關係中，個體不只是簡單地『認可對方』，而在這種反應中，對方也發現其自我認同被證實。」（Giddens, 1998: 101-111）

²¹ 正如 Weber 在「基督新教倫理與資本主義精神」（Weber, 2001）一書中所論證的，清教徒面對預定論的張力，乃通過努力工作以現世之成就來彰顯上帝榮耀，並由此來顯現自己是天國的選民，在工作中，神聖界與俗世界被連接起來了；靈恩運動雖與改教運動不同，但它也通過聖靈的同在，將兩個世界連接起來，當然靈恩的獲致與否必非操之於個人，這就像清教徒時期個人是否得救亦非操之於個人一樣，雖然兩者的實質內容差別甚大，但均會給信徒帶來張力。

個「靈欲交戰」的問題，一個自己的精神或靈魂（從屬於神）戰勝自己的肉體（從屬於撒旦）的過程，這樣的立場使得傳統教會很少處理身體釋放的問題，而比較強調順服聖經話語的教導（也就是用神的話語光照內心），以至於戰勝肉欲。儘管傳統教會並不同意唯心主義，但是他們具體的信仰活動，唯心主義的傾向是很明顯的。這與晚期現代人關注身體的趨勢是相反的，在此靈恩運動顯然較能與時代精神接軌。

第三，靈恩運動強調在禱告中與神相交，也就是通過禱告來聆聽上帝的聲音。其實傳統教會也強調禱告的功效，但是禱告的回應只能在事後的發展過程中來鑒察。靈恩運動的禱告觀當然也把這個傳統的禱告蒙回應的方式接納進來，然而靈恩敬拜禱告的獨特性就在於，強調在禱告的當下，聖靈的同在就會彰顯。不論是聽見神的聲音、突然聖靈充滿、發出知識的言語、說方言、或是突然病得醫治、獲釋放等，均是在禱告當下就可以明確看見及感受到的事實。從基督教的立場而言，禱告就是向神敞開內心、表達內心的過程，而通過靈恩式的「與聖靈同在」的禱告，自我可以在內心的最深處與上帝建立活潑的關係，這是填補抽象空洞自我的極佳策略。與此相比，傳統教會的禱告往往就顯得過於儀式化與過於理性了，儘管這種結果並非其教義所欲達成的狀態。

最後，關於建立反身性的「社群連帶感」方面，基督教會強調肢體生活，強調信眾（弟兄姊妹）之間無私的愛的肢體關係，以形成愛的團契。這本來就具有強烈的社群精神。不過傳統教會所強調的肢體生活，比較具有前現代生命共同體得精神，它無所不包地將各體生活納入集體之中，基本上是與反身性的現代社會不太相容的。至於靈恩運動，強調通過聖靈來連結各肢體，並在權能事奉中重新開展人與人的關係，這種開展將可能會促使一個純粹關係的建立。因為聖靈的運行不受階級或社經條件的限制，當人們向聖靈敞開自己，也就自然會向其他人敞開自己。所謂知識的語言，正是聖靈讓信徒看見弟兄姊妹的隱情，然後在相互教誨中，相互共同造就自我。如此一來，人與人的關係就更為內在化與親密化了。教會中強調共同禱告、相互禱告及

代禱等，本就是展開純粹關係的好方法，而靈恩運動更強調在相互禱告中讓聖靈在每個人之間作工，這就使得人與人之間的信任感得到強化，使得成員的歸屬感與連帶感，也因聖靈可見的大能而得到造就與鞏固。當然，根據反身性原理，唯有聖靈不斷地介入信徒的肢體生活之中，信徒之間的信任感、歸屬感與連帶感才能一再重新建立。因而人與神及人與人的關係也會一再重新確立。抽象化及空洞化的自我，在此獲致了一個反身性的具體化。

伍、封存經驗的釋放：神秘主義與狂迷經驗的賦歸

在談完了佔有式個人主義的轉化模式，以及探究其與靈恩運動有和關聯後，我們把討論的重心轉移到反身性自我回應抽象空洞自我的另一個策略：神秘主義與狂迷經驗之上。為什麼要以追求神秘主義及狂迷經驗來彌補自我的空洞性。這與現代社會特有的理性複雜運作所產生的「風險」、「不確定」及生命的「偶在感」有關，也與現代資本主義社會為了各系統的反身運作，乃將許多具體的生命經驗加以「封存」有關。我們先從經驗的封存談起。

一、經驗的存封與釋放

正如前面所驗，已分化的社會系統要能夠持續運作，就必須設定一個自我參照的理性標準與運作的原則，並因此把許多與我們生存及內在息息相關的事務及經驗，排除在系統反身性的經驗之外，Giddens 把這種現象稱之為「經驗的存封（隔離）」（the sequestration of experience）²²。由於「經驗的存封（隔離）」的作用，使得與人的生命

²² 正如 Giddens 所言：「經驗的存封這個術語指的是隱密的聯結過程，這一過程將日常生活的程序從下列現象中隔離出來：如瘋顛、犯罪、疾病和死亡、性，以及自然現象。在某些情況下，這種存封直接地是一種組織機構，是一種真正的避難所（比如監獄和醫院）在另外的一些情況下，存封越來越多地依賴於現代性的內在參照系統的一般特徵。現代性所把握的道德本體論的安全感，有賴於把社會生活從產生人的核心道德困境的基本生存觀中排除出去的制度化做法。」（Giddens, 1998, p182-183）

存在息息相關的宗教體驗被排除在外，形成「去宗教化」的現象。因為大多數的宗教體驗，多會與癡狂入神、另類的非正常化行為、疾病與死亡的經驗、激情與對大自然的生命投入等發生關聯。然而，我們所關心的卻是：當現代人與這些經驗隔離時，這是否真的顯示，現代人真的與宗教相隔離呢？或者，我們是否也可以說，正是因為許多經驗在現代複雜社會中已被封存（隔離），這才使得現代人在日常生活中更需要宗教經驗？而將被封存經驗加以釋放的衝動，是否正是新興宗教興起的另一個原因呢？

當社會體系已被抽象的一般化媒介所貫穿而成為一個一個程序理性的模式時，當傳統本身已不能成為社會生活的指導原則反而成為知識反省的對象時，那些在傳統社會中大行其道的經驗，如與鬼神相交、癡狂癡迷、生病與死亡、與大自然溝通以及其它非理性的激情等，在現代理性社會中不是被禁止、就是被封存於特定場域中（如精神病院、醫院）。然而，這些經驗卻是讓抽象空洞自我填補具體內容的重要資源。當自我從社會與傳統中抽離出來而成為一抽象的反身性自我時，理性的社會系統以及同樣理性的知識體系（此兩者共同支撐現代資本主義社會的運作）當然容不下這些經驗（或者說正是這兩者把這些經驗封存起來的），因此，具有高度反身性的「宗教性的自我」就成為承擔這些封存經驗的出口了，而所謂宗教系統，在這裡就自然成為自我重新開啟被封存經驗的社會場域了。

基於上述的推論，我們發現了所謂宗教神秘主義與狂迷經驗為何會興盛於今日宗教活動（包括本文所分析的靈恩運動在內）的原因。在晚期現代社會中具高度反身性的自我，當其在反身地汲取傳統及社會資源來建構其自身時，它會發現，從當代理性知識與社會程序理性中所汲取的知識能力或資源，對於個人生命之佔有而言，將只能提供一個工具性的意義，而非終極的價值意義，它只能滿足生命之維持但卻仍然抽象而空洞。理性知識與系統程序資源，可以被我們理性地鑑察世界、也可以理性地檢視自己，但它終究無法提供終極意義的視野，

更無法解決社會生活的風險與個體生命偶在性的問題。因此反身性自我只能在理性知識與理性的功能系統外，也就是在「理性之外」，找尋終極的意義。正是在這裡我們看見了宗教神秘主義與狂迷經驗一個重要的意義，因為它們是提供這種「理性之外」的意義的最重要的來源。通過宗教神秘主義與狂迷經驗，被封存的經驗終於可以在反身性的自我中被重新釋放、被重新開啟。神秘主義使得我們看似理性但其實充滿風險與不確定的社會生活，獲得了一個非理性（超越理性）但卻可被我們接受的詮釋空間。而狂迷與神蹟經驗，也讓我們在實際生活中應證神秘主義非理性的真理。正是在這個過程中，抽象自我獲致了最為具體的重生，生命的「偶在性」與「永恆性」，在狂迷經驗中被神奇地統一起來。當然根據反身性原理，這樣的重生自我必須在一次一次的狂迷經歷中建構自身。「偶在性」與「永恆性」的統一也必須一再重新建立。

從社會的角度言之，這個封存經驗被重新釋放，事實上也是在「隔離」與「分化」的狀態中運作的，也就是發生在已「私人化」及「個體化」的自主宗教系統場域之中，它作用於個體自我的宗教生活實踐中，而不能也不會擴散到社會的其他自主領域中。不過這種隔離與前述的經驗封存不同，經驗之封存只是為維持現代資本主義運作的消極措施，這種措施不僅無法解決抽象自我的問題，反而促使自我更加抽象化；神秘狂迷經驗之釋放雖然在隔離中運作，但它卻可以較佳地面對空洞抽象自我的問題（儘管它也不保證能解決問題）。換言之，它可以在人們反身性地建立自我同一性時，提供一個超越理性的具體意義，而同時又不破壞其它社會系統的反身運作的自主性。

正如前面所言，正因為現代人的自我具有高度的反身性，這也促使當代宗教信仰本身也帶有高度的反身性質。不論是拜物教式的佔有式個人主義、現實個體切己的處身性、社群親密經驗的賦歸、或是宗教神秘主義與神蹟狂迷的復興等，均是為了解決自我高度反身性問題而產生的反身性策略。在這裡尤其以「宗教神秘主義與神蹟狂迷的復

興」是一個最具革命性的回應。接下來，我們將考察這種模式與靈恩運動的教會事奉模式與信徒信仰實踐之間的關聯性。

二、話語事奉與程式佈道 VS 權能事奉與權能佈道

事實上，誠如本文前面所言，靈恩運動與主流教會之間的最大差別在於他們看待聖靈的方式有所差異。雖然兩派均重視聖靈的地位，但唯有靈恩派較為重視聖靈會在實際的教會生活中所產生活潑且動態的影響。例如聖靈充滿、澆灌，屬靈恩賜的具體運用等。溫約翰所提的權能佈道與全能醫治的觀點正是強調在佈道及醫治中經歷聖靈的大能。主流的基督教福音派，十分強調真理的佈道與福音話語的傳講。我們可以把這種稱之為「話語事奉」，因為重點在於對耶穌上十字架之教義的教導；至於靈恩派的方式，我們稱之為「權能事奉」。前者將福音視為上帝的話語，只要通過教義的傳講，及較為儀式化程式化的敬拜儀式與佈道（即所謂「程式佈道」），就能將福音傳遍開來²³。靈恩派則將福音視為上帝的話語通過聖靈的大能而彰顯在世俗生活中，假若沒有聖靈的權能，則上帝的話語將會乾澀無力。由於強調「權能事奉、權能佈道與權能醫治」，靈恩派的佈道不再是一種理性的推論式的語言溝通，而是經歷神的能力；對於福音的解釋不再只是理性的詮釋分析，而是聖靈力量的彰顯。在這樣的解經與詮釋過程中，通過所謂「聖靈光照」使其成為一種反身性的詮釋活動。因為詮釋的過程不再只是追求人對客觀教義的正確解釋，而是一種對自我與上帝關係的鑒察。這樣的鑒察透過聖靈的媒介作用，將會使得信徒不斷地將上帝話語返回自身的生命處境中。²⁴

²³ 至於人們是否相信福音進而接受成為基督徒，這是聖靈的工作，端視聖靈是否先行進入並軟化一個人不信的心而定。福音派當然也相信聖靈的工作，但聖靈的工作卻是內在證立的，並不像靈恩派那樣會經歷可見的聖靈的大能與同在。

²⁴ 靈恩運動一直主張，信徒並非認識福音而相信福音，而是因為經歷神的同在而相信福音；基督徒並非認知到真理而改變了信仰及生命，而是經歷神的大能而更新了生命。其實傳統重視話語教導的教會，並非不知道信仰的核心在於生命的更新變化，只是他們實際的作為似乎比較重視教義的認知成面而忽略了其他層面。

由以上分析可以看出，話語事奉強調聖經真理的理性認知與教導，基本上比較接近現代知識的理性精神，而程式佈道的程序化模式，比較接近現代社會分化體系的運作邏輯，主流傳統教會的這兩種運作理念當然易於得到現代科學與社會體制的認可，質言之，基本上他們均是現代啟蒙精神的雙生子。然而，傳統教會的問題也就在於：它無法釋放被封存的經驗，它不能回應抽象空洞自我的具體化要求。從本文的立場而言，話語事奉與程式佈道不過是理性主義模式在宗教場域中的複製，它依然對神秘主義與狂迷經驗採取禁制的態度，這使得它也成為封存宗教經驗的幫兇。傳統教會以為人們只要在理性的解釋聖經及穩定的儀式崇拜中，就能滿足個體宗教生命的要求，其實不然。人們到教會中去，主要是為解決「抽象空洞自我的無根性」問題，以及對生命面臨風險的偶在性問題的尋求意義的解釋。但是傳統教會的模式，很可能（但不必然）只是一個抽象自我的「再抽象化」罷了。

權能事奉讓神秘主義與狂迷經驗進入宗教行動中，因而釋放了被封存的經驗，這樣做事實上也會有很大的風險。權能事奉把宗教聚會與信仰實踐的重心向「經歷聖靈大能」轉化，這種做法當然會帶來宗教行為的活潑化與動能化，改變了主流教會沉穩但卻死氣沉沉的聚會模式。不過這種深具實用主義精神的事奉，卻也面臨較大的風險。權能事奉重視聖靈的能力，並以聖靈的彰顯為活動的依歸，因此在事奉中產生具體的果效與力量（如病得醫治、預言實現、聖靈充滿等）就變得十分重要。這種觀念必然使得事奉與佈道（就教會而言）及生活實踐（就信徒而言）均暴露在可能失敗的風險中。一個教會可能經歷許多次的佈道或事奉均未能產生聖靈的大能，一個信徒也可能在許多日子中未能經歷聖靈的同在。多次的失敗將可能導致教會及信徒的信心遭到挫折，而且對於失敗也必須面臨對其進行合理解釋的壓力。即便這次聚會的成功並不能保證下次也會成功，這次聖靈降臨並不能預測下次也會如此，今天與聖靈有親密交通並不表示明天也能如此。靈

恩運動的宗教信仰模式的高度反身性與高度不確定性就在於此²⁵。它事實上給信徒及教會帶來極大的張力，人們在每次事奉或行動中將會經歷一個不可知的結果，每一次的經歷也將改變自己與上帝、與他人及與自己的關係，而且這個關係會在下次的屬靈經歷中被更新與重建。這正是反身性信仰的具體寫照。

陸、結 語

綜合前述的討論，我們可以將本研究歸結如下：

第一、二十世紀傳統基督教會的沒落與新興靈恩派教會的興旺，兩者形成強烈對比，探究此一現象的社會因素，提供一個社會學觀點的解釋乃是本研究的出發點。

第二、從社會學的觀點靈恩運動的興盛與晚期現代人的自我的反身性特質有密切關係。

第三、當自我從文化傳統及社會體之中抽離出來後，他雖然獲致了反身地汲取傳統及社會資源的空間，但同時也付出了自我抽象化與空洞化的代價。這是當代人所面臨最重要的宗教處境，也是靈恩運動產生的社會因由。

第四、自我為回應自身空洞化與抽象化的危機，必須發展出許多宗教的或擬似宗教的反身性策略，以獲取具體的生命意義，維持自身的同一性。

第五、佔有式個人主義填補生命的遊戲、對於現實個體處身性的關注、以及重新建立社群連帶等，均是現代人重要的宗教生活的反身性策略。靈恩運動本身與這些策略之間有強大的親近性。

第六、唯有訴諸於神秘主義及狂迷經驗，人們被封存的經驗才能

在宗教場域中釋放，抽象空洞之自我才能在反身性的原理中獲致自我同一性。這一點正是靈恩運動興起最為重要的社會基礎。

經歷了一個世紀的推動，事實上，靈恩運動已深深地改變基督宗教的面貌。然而更重要的現象是：靈恩運動與所謂新興宗教是雙生子，他們均是為了因應現代人的自我在反身性的歷程中產生空洞化與抽象化而生的。就這一點而言，靈恩運動根本就屬於新興宗教的一環。因此，研究靈恩運動的社會意義，不僅可以讓我們與新興宗教的研究關聯起來，更重要的是，它似乎讓我們透視出二十一世紀宗教的未來。

²⁵ 許多正統基督教會中的有識之士，早已指出靈恩派教會可能的問題與風險。他們大聲疾呼應回歸到以「話語事奉」為中心，或者至少應兩者並重。相關討論已超越本文所欲闡明之主旨，吾人將在今後研究之；另一方面，有關於對靈恩運動的反省與批判，尤其是其缺乏公共性的面向相關議題等，均是本文至今還未面對的課題。這些將是筆者今後研究的重點。

參考文獻

- 于可 (主編) (1993) 《當代基督新教》，北京東方出版社。
- 吳主光 (2001) 《靈恩運動》，香港角聲出版社。
- 林本炫 (編譯) 《宗教與社會變遷》，台北巨流。
- 周學信 (1999) 《靈恩神學與歷史探討》，台北中華福音神學院。
- 段琦 (2001) 二十一世紀基督宗教發展趨勢 《世界宗教研究》，2001年1期，75-86頁。
- 卓新平 (1999) 《宗教理解》，北京社會科學文獻出版社。
- 高師寧 (2001) 《新興宗教初探》，香港漢語基督教文化研究所。
- 陳若愚 (主編) (1996) 《聖靈工作的神學課題》，香港中華神學研究院。
- 曾慶豹 (2000) 《上帝、關係與言說 邁向後自由的批判神學》，台北五南。
- 張慕皜 (1994) 《近代靈恩運動》，香港宣道。
- 楊牧谷 (1991) 《狂飆後的微聲 靈恩與事奉》，香港卓越書樓。
- 楊牧谷 (1992) 《公元2000 宗教大趨勢》，台北校園。
- 楊牧谷 (1999) 《新禧年宗教趨勢研究》，香港更新資源有限公司。
- 葉啟政 (2000) 《進出「結構 行動」的困境》，台北三民。
- 蔡麗安 (1993) 《靈火力源》，香港中信出版社。
- 翟本瑞、張維安、陳介玄 (1989) 《社會實體與方法 韋伯社會學方法論》，台北巨流。
- 戴康生主編 (1999) 《當代新興宗教》，北京新華出版社。
- Beck, U. (1992) *Risk Society: Toward a New Modernity*. Sage: London.
- Beck, U. & Giddens, A. & Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Polity Press.
- Berger, P. G. (1996) (高師寧譯) 《天使的傳言 現代社會與超自然的再發現》，香港漢語基督教文化研究所。

- Casanova, J. (1994) *Public Religion in the Modern World*. University of Chicago Press.
- Fisher, M. P. (1999) (尤淑雅譯) 《21世紀宗教》，台北貓頭鷹出版。
- Foucault, M. (1992) (劉北成譯) 《瘋癲與文明》，台北桂冠。
- Giddens, A. (1998) (趙旭東、方文譯) 《現代性與自我認同》，北京三聯書店。
- Giddens, A. (2000) (田禾譯) 《現代性的後果》，南京譯林出版社。
- Giddens, A. (2002) (胡宗澤、趙力濤譯) 《民族—國家與暴力》，台北左岸。
- Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action vol. 2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. MIT Press.
- Deere, J. (1995) (任孝琦譯) 《聖靈權能大驚異》，台北以琳。
- Kneer, G. & Nassehi, A. (1998) (魯貴顯譯) 《盧曼社會系統理論導引》，台北巨流。
- Lessnoff, M. H. (2001) (楊慧玲譯) 《當代政治哲學巨擘》，台北韋伯文化。
- Luckmann, T. (1995) (覃方明譯) 《無形的宗教 現代社會中的宗教問題》，香港漢語基督教文化研究所。
- Luhmann, N. (1982) *The Differentiation of Society*. tr. by. Sholmes & Larmore. New York: Columbia University Press.
- Luhmann, N. (1998) (劉鋒、李秋零譯) 《宗教教義與社會演化》，香港漢語基督教文化研究所。
- Parsons, T. (1991) (章英華譯) 《社會的演化》，台北遠流。
- Stoot, J. R. W. (1990) (劉良淑譯) 《當代聖靈工作》，台北校園。
- Weber, M. (2001) (于曉等譯) 《基督新教倫理與資本主義精神》，台北左岸。
- White, J. (1994) (程長泰等譯) 《當代聖靈現象》，台北校園。

On the Charismatic Movement of the Contemporary Christianity from the Perspective of the Reflexivity of Modern Societies

Chuan-Shyong Tsou*

Abstract

Starting from a perspective of religion sociology, the author wish to explore the social meaning of Charismatic Renewal Movements in modern Christian religion. The theme of this paper is to put the emergence and the blooming of Charismatic phenomenon into a framework of “reflexivity”, which is a special trait of the late-capitalism.

Owing to the modern society has unfold high reflexivity both in institution aspect and in self aspect, so not only the religion has become more and more privatize and individualize, but also the self has released itself gradually from culture tradition and social establishment. Ever since then, the self has gained high self-selectivity and high self-reference --- which is just the reflexivity. The self has to reconstruct itself every time it makes a self-selection. However, the essence of this kind of self is rather or very abstract-hollow, fragmented, and cracked. To deal with this issue of life, the self will response with a kind of “possessive individualism”, in order that it can become a game which fill the self.

* Assistant Professor, Institute of Sociology, Nan-Hua University

Through the idea of “possessive individualism”, the author extends his analysis to several strategies for self-formation: immediate-situated-fit oneself, intimacy within community, mysticism, and frenzy experience.

Using these self-formation strategies, the author find out a important social condition for the arising of the Charismatic phenomenon. That is, those special activities of the Charismatic Movement--such as worship, ministry, prayer, religion pattern--are all closely related to the four self-formation strategies.

Further, the author proposes a argument: In our modern time, people’s sequestration of experience by modernity can be liberated in religious field only appeal to the mysticism, and frenzy experience.

Finally, the author uses several contrasts--power evangelism vs. programmed evangelism, power ministry vs. preach (word) ministry --- between the Charismatic church and the traditional church, to manifest the operation differences in essence when the two kinds of church operation respond to the reflexivity principle of modernity.

Keywords: Charismatic Movement, Reflexivity, Self-Identity, The Abstract-Hollow Self, Possessive Individualism, The Sequestration and Liberation of Experience, Power Ministry