airiti

華人宗教研究　第十三期
2019 年 1 月　頁 131～169
10.6720/SCR.201901_(13).0004

真耶穌教會早期國族主義的本色化神學（1917-1949）

葉先秦*

摘要

眞耶穌教會係二十世紀初中國教會自立運動的產物，但與當時主流的中華基督教會以及聯合組織中華基督教協進會保持普世教會聯繫和認同的路線截然不同。該會的生成在某種程度上可見當時中華國族主義的影響，採取與差會斷絕關係的取徑，創始人魏保羅藉著五旬節運動的超凡經驗取得教會自立的話語權；隨後在張巴拿巴主持會務時期，揉合國族主義與五旬節運動的「晚雨終末論」以及逐漸向無千禧年過渡的終末論，並加上某種「西方主義」論述，建構出「唯一得救眞教會」以及「晚雨聖靈」承載者的自我神學理解。在此理解下，眞耶穌教會將中國視爲全球基督教的中心，轉變當時中國基督教處於邊陲的狀態，憑藉「再中心化」達致其教會以及國族情緒上的自我賦權。由此可見，民國時期眞耶穌教會並非在當時方興未艾的本色化神學討論當中缺席，該會亦並非在神學上毫無建樹。本文將嘗試整理出這段時期眞耶穌教會的本色化神學。

關鍵字：眞耶穌教會、國族主義、本色化神學、世界基督教、教會自立運動

* 政治大學華人文化主體性研究中心博士後研究員。

airiti

一、前言

1917 年在北京創立的眞耶穌教會在今日華人基督教界已普遍爲人知悉，二十世紀上半葉中國教會的自立（independent）和本色化（indigenization）運動即爲其主要生成脈絡。隨著世紀之交義和團事件的爆發，當時的中國基督教[1]開始體會到教會自立和本色化的需要，意即脫離西方差會控制，至終能成爲落戶本地的宗教，否則將「教案」不斷。然而多數教會卻未深刻意識到其急迫性，直到 1920 年代非基運動的興起，中國教會才全面且積極地推動教會自立和本色化，以此回應反教風潮下將基督教與西方帝國主義連結的控訴。而在 1900 到 1920 期間，只有一些相對少數的基督徒將此付諸實踐，例如 1902 年宋耀如（宋嘉澍）、高鳳池、謝洪賚等人發起的中國基督徒會；[2] 1906 年俞國禎在上海成立的中國耶穌教自立會；二十世紀初，華北開始出現若干以「中華基督教會」爲名的獨立教會（與 1927 年成立的中華基督教會無直接關係），1912 年誠靜怡也呼籲所有中國教會使用此一名稱。[3] 另外，也有一些零星獨立堂會的成立。

當時自主辦教者的風潮尚未全面展開，可能有兩個原因：1. 經濟考量和教約保障。隸屬西方差會，可繼續享有經濟供給，同時清廷與各國列強簽訂或增修的條約當中，保障傳教自由的權利與信教者的自由，倘若自立，對其生存反而不利；2. 1900-1920 二十年間咸被學者認爲是中國基督教的「黃金時期」，這段期間本地基督徒人數大幅增長，中國基督徒群體和差會

---

1 在此筆者用「基督教」為涵攝性（inclusive）詞彙涵蓋公教（天主教）、東正教、新教、東方正統教會（Oriental Orthodoxy）等傳統，因為文中沒有論到這些不同的派別和傳統，故不用「基督宗教」一詞為稱呼。但此一詞彙在本文當中有時專指新教，例如中華基督教會等，此為華人新教對自身的稱呼和因循的譯名所致，可按本文文脈予以辨別。

2 羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》，頁 323-325。

3 王曉靜，〈「實現一個純全中國本色化和合而為一的教會」：誠靜怡與中華基督教會〉，頁 90。

airiti

合作無間，共同推動許多革新運動。[4] 當時青年會在中國以社會福音爲其傳教行動準則，例如 1913-1914 年間青年會穆迪（John R. Mott）和艾迪（Sherwood Eddy）巡迴中國各地佈道，基調就是社會與國家的改革、現代化，迎合當時高漲的國族情緒以及青年知識份子救國的熱忱，因而成效頗豐。[5] 然而到了 1922 年非基運動爆發，中國教會才普遍意識到本色化或自立的迫切性，1927 年由十三個宗派組成的中華基督教會即爲一例，雖然其訴求爲合一，但自立實爲主要目的。[6]

整體而言，當時的自立路線可按照與差會的關係親疏粗分爲三類：1. 差會控制下的主流教派的自立運動。中華基督教會和一些冠上「中華」、「中國」之名的宗派屬之（例如中華聖公會）；2. 脫離差會，由中國教會信徒承擔傳教經費、擔任傳道人，自己管理的自立教會。中國耶穌教自立會等屬之；3. 信仰上追求「屬靈」，組織上獨立於主流教會體系，也不和自立教會聯繫的本土教會。聚會所（處）與本文探討的眞耶穌教會屬此類。[7]連曦則粗分爲兩種路線：1. 與西方差會維持聯繫的團體，這類教會及其主事者在神學上偏向自由派或溫和福音派，相對較具普世合一精神以及某些在差會宗派內尋求自立的教會；2. 傾向以排外主義或國族情緒爲號召而主張與差

---

4 參 Daniel H. Bays , “China, ” p. 549; Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China*, pp. 92-95, 在此裴士丹則將時間跨度設為 1902-1927。另參梁家麟，《福臨中華：中國近代教會史十講》，頁 126-128；邢軍著，趙曉陽譯，《革命之火的洗禮：美國社會福音和中國基督教青年會 1919-1937》，頁 40-60。

5 連曦，《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》，頁 20。十九世紀下半葉社會福音開始在北美青年會帶來影響，1895 年北美協會大會上社會福音派和保守派起了激烈爭論，但在 1920 年代以前，社會福音還不是青年會的主流。艾迪則是青年會裡較早受社會福音影響的，雖然他到 1920 年代早期才正式轉向社會福音，然而他在一戰期間身為隨軍牧師服務於英美軍隊的經歷，已讓其思想出現社會福音雛形。另一方面，青年會在中國從 1895 年傳入開始，就非僅止於強調個人救恩，而是推動許多社會服務事工，並將傳教與愛國、救國做出某種結合。參邢軍，《革命之火的洗禮》，頁 26-29，32，38-43。

6 參陳智衡，《合一非一律：中華基督教會歷史》。

7 羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》，頁 500。

airiti

會斷絕聯繫的團體，神學上偏向奮興主義、五旬節運動、前千禧年主義，他稱之爲「民間基督教」（Popular Christianity），眞耶穌教會即爲此類。[8]

言及二十世紀上半葉中國教會自立的討論，實無法與本色化切割開來，兩者相互關連，是故筆者將教會自立與本色化並列討論。教會自立的目的即是期望基督教能眞正落戶本地，與本土文化結合，脫離「洋教」的印象；而本色化其中一項目的即爲使教會自立。但在研究中國基督教本色化運動的若干學者看來，教會自立爲本色化運動欲達致的目標之一，本色化的目的不僅在於自立而已，整體來說是讓基督教擺脫西方色彩，與中國文化融合。[9] 簡言之，這不僅涉及制度上的獨立自主，還關涉文化的「會通」、

---

8 連曦，《浴火得救》，頁 xxviii-xxxii；36-37。劉義認為，翻譯為「民眾基督教」似乎較為恰當，因「民間基督教」容易被解讀為基督教和中國民間信仰的結合，但該書在頗大程度上強調中國本土基督教與世界基督教發展趨勢的關連，若採用此一譯名，恐怕無法充分反映這項連結，「民眾基督教」應該更符合原文意涵。參氏著《全球靈恩運動與地方基督教：一種生活史的考察》，頁 76，f.n.71。但筆者認為，連曦將中國本土教會與世界基督教發展趨勢連結的程度不大，且確實凸顯了中國民間信仰對這些本土教會的影響，連曦的這層關注正是延續早前裴士丹的研究，例如 Daniel H. Bays, “Christianity and Chinese Sects: Religious Tracts in the Late Nineteenth Century,” pp. 121-131.

9 例如日本學者山本澄子，就曾在其 1960 年代的研究指出中國教會本色化運動的幾個目的和定義：1. 以中國人為教會的構成；2. 教會的行政與運作等方面的獨立；3. 教會在經濟方面的自立；4. 教會在教堂建築、聖樂、聖畫、禮拜儀式等方面的中國化；5. 容納中國人的祭祀與習俗，並予以基督教化；6. 教會要置身於中國國家與社會的現實方面；7. 教會要除去歐美教會的傳統與色彩；8. 教會要能自治、自養、自傳。其中有三項直接關乎教會自立，可見自立是本色化運動實踐的目標，亦部分說明本色化的意涵為何。參段琦，《奮進的歷程：中國基督教的本色化》，頁 5。除「本色化」以外，有些研究也會出現「本地化」（inculturation）一詞，莊雅棠認為兩者基本上同義，但新教學者喜用前者，天主教傾向後者。但前者強調以本土文化為中心吸納基督教信仰，後者強調以基督教信仰為中心吸納本地文化，參氏著〈本土神學的詮釋學輪廓〉，收入郭承天、周復初、蔡彥仁編，《基督生命長成：現代中國基督教本土神學之發展》，頁 40。王曉朝則列出本土化（即本地化）、本色化、文化適應（acculturation）三個彼此相關的術語，同時舉出不同學者對這三個概念的理解。例如，孔漢思（Hans Küng）主張文化適應就是基督教的對外調和，本土化（與本色化同義）只是文化適應過程中的

airiti

「轉化」。1949 年以前中國教會的本色化討論基本上強調在地性（locality）甚於普世性（ecumenicity），看似狹隘，因此被評爲只是某種民族話語的反映，也未意識到二十世紀以來全球化現象日趨明顯而導致「本土性」的衰落，造成「本土性」的社會文化基礎瓦解，此外，這也被認爲缺乏在本地文化生存經驗及由此而出的文化資源之外其他處境的討論。[10] 然而筆者認

一個階段，或說本土化是眞正的本色化。王曉朝認為這種理解的缺陷在於「適應」一詞所表示的消極性和被動性。凱利爾（Herve Carrier）則認為本土化是把基督教信息注入給定的社會文化環境，由此召喚那個環境中與它自身一致的價值的成長，直到它們能與福音信息和解。本土化是在各地尋求歸化教會，而又充分尊重當地菁英和每個群體的特點。總之，本色化或本土化同義，都指向基督教與當地文化的融合。參王曉朝，〈基督教融入本土文化之理論基礎：“本土化”之語境與範式地位〉，頁 235-236。與此相似，何光滬按神學模式的類型也提出三個類似的概念，並加以定義如下：1. 本土神學，是指具有文化同一性的本土人群的生存經驗以及出自於此種經驗的文化資源為材料，以本土通用語言為載體，以反映、闡明、服務本土人群的信仰為目的的神學；2. 處境神學，指從一定範圍的生存處境出發，發掘政治、經濟、社會和文化諸領域的生存處境中的神學意義，並力求對處境中的深層問題做出神學回答的神學；3. 母語神學（在中國處境下為漢語神學），是以神學家自身的母語或主要語文為載體，以這種語文所表達的生存經驗和文化資源為材料，主要為這種語言的使用者服務的神學。他認為「本色」是不恰當的用詞，是因帶有「本來面貌」之意，在這樣的理解下，「本色神學」應追尋的是初期教會的神學，而非中國或其他文化面貌的神學，這顯然「本色神學」提倡的原意相反。參氏著〈漢語神學的根據與意義〉，頁 147-148。

10 興起於 1990 年代，以香港道風山漢語基督教文化研究所與中台若干大學為基地的「漢語神學」，就對本色化有所負評。例如曾慶豹指出本色化是拒絕基督教對中國文化的「他性」，以「求同去異」為前提理解、接納基督教，在在反映一種奠基於「華夏優位論」、「華夷之辨」的「中體西用」思維。意即強迫作為「外來者」的基督教入籍、歸化，而不能使之按「他者」的身份被中國接受。而本色化提及的「會通」、「轉化」即為此道。參氏著〈什麼是漢語神學？〉，頁 127-157。何光滬按前面提出的三種概念，主張處境神學和漢語神學（尤以後者為甚）範圍比本土神學大得多，就處境神學而言，它可以從本土處境出發，也可以從跨文化處境和多元文化處境，還可以包括某一人群在某一歷史時期的處境，或是人類在某一方面的處境；漢語神學範圍更大，以母語為出發的神學可以包含本土神學和處境神學，因母語是表達各民族語文生存經驗和文化資源的載體，而且由於文化交流和迻譯的結果，必然也應當包含非本土或其他民族的生存經驗或文化資源。參氏著〈漢語神學的根據與意義〉，頁 148-149，153。

airiti

爲近年來西方學界「世界基督教」（World Christianity）[11] 的探討，能賦予「在地性」、「本色化」新的意義。

「世界基督教」正視基督教中心已不在歐洲或「全球北方」（Global North），而轉移到「全球南方」（Global South）[12] 的事實，今日 70% 的基督教人口住在非洲、亞洲、拉丁美洲、太平洋島嶼，且人數正持續攀升。[13] 此外，有學者指出「全球南方」基督教的存在即是對西方傳入的基督教進行本色化回應的結果，也是一種草根運動，而非歐洲基督教的仿製品或其延伸之物。[14] 與此同時，這些「非西方」或本土的教會也引起西方學者某種「異國情調」（exotic）的想像與注目，是故所謂在地、本色就不復因強調普世性、全球化而被視爲過時、狹隘的論述，反而能表述基督教多元的特質。[15] 事實上，現今學界對中國基督教（當代或歷史）的討論，就是在前述框架下展開，即兼具「在地」和「全球」的觀照，這其實類似吳梓明所倡「全球地域化」（glocalization）的中國基督教史研究進路，即強調不僅要有全球性的視角，也需要地域性的關懷（吳氏也承認此一視角受「世界

---

11 綜言之，「世界基督教」的意義有幾個層面：1.將基督教視為一種世界宗教，具有跨國界、跨區域的特質；2. 基督教在歷史上一直是多重中心的，並非總以西方為中心；3. 雖非「第三世界基督教」、「非西方基督教」同義詞，但確實特別關注上述這些以往被邊緣化、低代表性的教會群體，並尤其重視亞洲、非洲、拉美脈絡。參 Sebastian Kim and Kirsteen Kim, *Christianity as a World Religion: An Introduction*, pp. 1-4, 270-271; Lamin Sanneh and Michael J. McClymond, “Introduction,” pp. 5-6.

12 「全球北方」指 5 個聯合國地理區域（包含 53 國）：東歐（包括俄羅斯）、北歐、南歐、西歐、北美。「全球南方」的定義為 16 個聯合國地理區域（185 國）：東非、中非、北非、南非、西非、東亞、中南亞（South-central Asia）、東南亞、西亞、加勒比地區、中美（包含墨西哥）、南美、紐澳、美拉尼西亞、密克羅尼西亞、玻里尼西亞。參 Albert W. Hickman, “Christianity’s shift from the Global North to the Global South,” p. 42, n.3.

13 Andrew Walls, “The Transmission of Christian Faith: A Reflection,” pp. 685-688.

14 Kim and Kim, *Christianity as a World Religion*, p. 3.

15 如何光滬對「本土性」就採取某種消極且負面的觀感。他認為二十世紀以降技術發展和社會變遷造成的雜居共處，人類文化日漸趨同，已經開始減弱「本色」和「本土」之類概念在文化上的長期有效性，「本土神學」的社會文化基礎將逐步瓦解。參氏著〈漢語神學的根據與意義〉，頁 147，153。

airiti

基督教」觀點影響）。他又主張「本色化」就是「全球地域化」，本色化的內涵已包含在後者中。[16] 吳氏並沒有否棄本色化的努力和概念，不過有些學者如貝文斯（Stephen Bevans）則主張以「處境化」（contextualization）取代本色化，因爲處境神學充分回應社會和文化的改變，而非如本色化僅僅針對傳統文化。[17] 然而香港學者關瑞文認爲處境化不代表典範轉移（從本色化的舊典範過渡到處境化的新典範），本色化不意味必然從狹義的角度理解文化。他指出 1920 年代中國的本色化運動及本色神學涉及傳統文化以外的其他面向，特別是隨五四運動而高漲的國族主義和反帝國情緒，兩者交融又催生了「非宗教運動」以及「非基運動」。當時本色化運動所調和或會通的本地文化還包含救亡圖存的國族理念，本質上是社會政治的（socio-political），而非僅僅使基督教扎根中國文化的土壤。[18]

因此，筆者認爲似已偃旗息鼓的中國教會本色化議題值得按前述理解和框架重啓討論，眞耶穌教會追求的自立和本色化，顯然就出自對西方宣教勢力的反抗。除此之外，脫離西方差會以及訴諸本色包含一種去西方中心的意涵，拒絕接受各地的基督教都是歐美的某種延伸，正如基督教中心轉移到「全球南方」的現況一樣，眞耶穌教會等自立教會所做其實正是世界基督教現況的先行。該會的本色化，正爲「全球地域化」的表現，因其

---

16 陶飛亞、楊衛華，《基督教與中國社會研究入門》，頁 171-173；吳梓明，《全球地域化視角下的中國基督教大學》，頁，11-12，25-26；吳梓明、李向平、黃劍波、何心平等著，《邊際的共融：全球地域化視角下的中國城市基督教研究》，頁 4-7。「全球地域化」的觀點拆解了西方–東方、全球–地方、普遍性–特殊性的二元對立，但何光滬對「本土」的概念正是陷於這種二元性的窠臼，未有考慮到在全球化帶來的衝擊和文化交融，「本土」的事物並非完全被瓦解，也會透過對外來文化的抗衡，使之地域化（localization）。何光滬卻將全球化片面視為「麥當勞化」（McDonaldization）和單一化，主張全球文化會日漸趨同，這似乎顯示其對基督教在世界各地的多元差異不表重視，也認為沒有什麼保存的必要，且預期這些本土、在地的特質遲早會消失，這樣的理解顯然和今時「世界基督教」學者的觀察大異其趣。

17 Angie Pears, *Doing Contextual Theology*, p. 23.

18 Simon Shui-Man Kwan, *Postcolonial Resistance and Asian Theology*, p. 43, 46.

airiti

將二十世紀初傳入中國五旬節運動的某些元素在地化。眞耶穌教會的本色化論述基本上奠基於三項資源：1. 中華國族主義和反帝國主義的情緒；2. 借自五旬節運動的「晚雨聖靈論」；3. 西方主義論述。該會運用這些資源去除基督教的西方中心，重又再中心化，將中國重新定位爲基督教的中心。而這三項資源其實都與國族主義有密切關係。本文將會分析眞耶穌教會國族主義本色化論述的來源和內容，首先回顧從自立和本色化關懷探討該會的先行研究，接著概覽孕育眞耶穌教會本色化動機以及當時社會上普遍國家認知的中華國族主義生成梗概。之後，本文將探討中華國族主義對眞耶穌教會的立會和本色化帶來的影響，以及其獨特的國族主義本色化論述，並予以分析。

二、真耶穌教會與自立運動和國族主義的相關研究

眞耶穌教會的本色化論述外在表現於教會自立的行動，內在的動力則是國族主義，已有一些研究關注到這部分。鄧肇明可謂中文學界研究眞耶穌教會的先驅，且是從自立運動和三自運動的方向予以理解，他將該會視爲「舊三自」的其中一個範型。然而中共建國後與若干左傾教會領袖促成的「三自革新運動」卻把該會和其他「屬靈派」一併視爲封建迷信處理，因「新三自」所關注的並非傳統意義上的自治、自養、自傳，而是配合中共政治議程發起的運動。除了自立運動以外，鄧氏是少數注意到該會本色化論述的學者，他發現眞耶穌教會在釋經方面提出若干「佐證」支持他們的本色路線，例如引用聖經〈以西結書〉43：2、4，宣稱「神的榮耀會降臨在東方」，因此眞教會應該出現在東方，使徒教會源於東方的猶太人，同理眞耶穌教會由東方的中國人建立。此外也以「秋雨」（早雨）和「春雨」（晚雨）的隱喻主張聖經五旬節事件爲前者，而該會的出現正是應驗末世「晚雨聖靈」的澆灌。[19] 但鄧氏對「晚雨終末論」的論述不夠深入，本文稍後

[19] 鄧肇明，《滄桑與窘境：四十年來的三自愛國運動》，頁 34-37；鄧肇明，〈眞耶穌教會

airiti

將進一步探討。鄧守成（Edmond Tang）對眞耶穌教會的研究則集中於五旬節信仰（Pentecostalism）與中國草根基督教的探討，他注意到中國草根基督教的實踐與傳統民間宗教之間的平行對照關係，表現出一種綜攝（syncretism）的現象，從這個角度去理解該會的本色化。[20] 前述連曦的「民間基督教」描繪圖像裡，眞耶穌教會亦爲其中一個案例，他同時提及自立運動、國族主義對該會的影響，也提及其爲本色教會，尤其以 1922 年全國基督教大會上眞耶穌教會代表的激進言論，爲該會與本次會後成立的中華基督教協進會在自立和本色化路線分道揚鑣的分水嶺，並視爲兩種路線的範型。[21] 前中國瀋陽社科院研究員唐紅飆（又名唐統天）從社會主義以及國族主義的角度看待眞耶穌教會，申明對西方帝國主義的反彈正是該會的中心思想。他認爲眞耶穌教會不僅是一些欲擺脫差會控制的人士自創的教派，還是一群具有強烈民族獨立性的信徒爭取民族獨立的鬥爭過程中出現的教派。從其描述中，該會信徒實爲一群急進的愛國基督徒，而該會是當時民族矛盾、階級矛盾激盪的產物。[22] 對於眞耶穌教會國族話語和修辭有較深入的探討要屬該會背景的學者蔡彥仁，他主張該會雖原則上採取非政治（apolitical）的立場，在其機關報《聖靈報》亦表明避談政治，但由於其國族主義情緒和本土自立教會的特徵使然，遂隱晦地藉由某種神學修辭與在朝政權維持良好關係，並予以支持。蔡文尤其針對冷戰時期（1947-1991）該會與國民黨政權的關係。[23]

綜觀上述研究，都將眞耶穌教會置於中國教會自立運動脈絡去理解，

的昨天和今天（上）〉，頁 3-16；鄧肇明，〈眞耶穌教會的昨天和今天（下）〉，頁 2-15; Deng Zhaoming, “Indigenous Chinese Pentecostal Denominations,” p. 441.

20 Edmond Tang, “ ‘Yellers’and Healers: Pentecostalism and the Study of Grassroots Christianity in China,” pp. 474-484.

21 連曦，《浴火得救》，頁 23-41。

22 唐紅飆，《眞耶穌教會歷史史跡考》。

23 Yen-Zen Tsai, “Political Ideology and Theological Rhetoric: The Case of the True Jesus Church in Taiwan in the Cold War (1945-1990),” pp. 195-213.

airiti

揭示出尋求自立爲該會創會的主因，也提及國族主義的推波助瀾。然而，這些研究對於國族主義如何運作、融貫於自立訴求中則未有足夠探究，例如眞耶穌教會如何運用神學修辭（theological rhetoric）將西方教會邊緣化，同時使中國和該會成爲中心。另一方面，對該會的本色化論述更未進一步討論，卻僅止於提到其「本色」、「本土」的特徵，未討論前述本色化涉及擺脫西方色彩，與中國文化融合等旨趣和目的。在討論眞耶穌教會的自立主張和本色化論述之前，筆者先針對眞耶穌教會創立時期清末民初之際國族主義醞釀初發的背景加以介述。

三、真耶穌教會國族主義情緒的氛圍：中華國族主義的生成

眞耶穌教會創設的時間點，是在義和團事件之後，非基運動之前，此時在中國各地已開始出現教會自立的呼聲，背後的時代脈絡與當時新興的國族主義（nationalism）[24] —「中華民族」概念的形成不無關聯。這是一種

[24] 關於國族主義的翻譯和詮釋，台灣兩位政治學者吳叡人和郭承天有不同看法，前者認為 nation 一詞最初是作為一種理念、政治想像、意識形態出現的，從十八世紀後半葉開始，這個詞與「人民」和「公民」等字眼一起走入西方政治語彙之中。換言之，nation 指涉一種理想化的「人民全體」或「公民全體」的概念，與「國家」迥然有別，不宜譯為「國族」，而以「民族」為佳。吳氏又提到其民族主義的主張是非本質主義的，意即不強調民族表現在同質的文化，如共同的血統、語言、風俗、習慣或價值體系，「民族」應重新理解為一種相對穩定的同盟關係。參吳叡人，〈認同的重量：《想像的共同體》導讀〉，頁 16；吳叡人，《受困的思想：台灣重返世界》，頁 28-30。在此，吳氏是提及台灣民族主義的建立。另一方面，郭承天則主張「民族」和「國族」應清楚區分，一個國家可能有許多民族，但只有一個國族，因此，採用「國族主義」而非「民族主義」的翻譯較符合 nationalism 的意義，同時這也容許現代社會「多重認同」（multiple identities）現象的存在，避免「一個國家、一個民族」的單元主義。參郭承天，《國族神學的民主化：台灣與中國大陸》，頁 10-12。兩者雖運用不同的翻譯，但在意義上並未衝突，同樣反對某種本質主義和文化單元主義的國族建構主張。但在本文筆者贊同並採用郭承天的譯名和詮釋，將 nationalism 譯為「國族主義」，除非在引用之原著出現「民族主義」是為例外。

airiti

在二十世紀初建構出來的國族概念，與梁啓超（1873-1929）有密切關係。[25] 1901 年他引用瑞士政治學家伯倫知理（Johann Caspar Bluntschli, 1808-1881）的國家學說指出，世界在十八到十九世紀進入民族主義和民族帝國主義的時代，想要抵抗列強，只有加速培養國民的民族主義，否則將亡國滅種。[26] 梁氏基於某種社會進化論的觀點，主張今後百年間，世界將形成黃種人和白種人對戰的局勢，前者必須達致種族融合才能與後者抗衡，而中國人占黃種比例的七八成，故種族融合的工作應由中國人發起。[27] 梁氏的「民族主義」認知基本上即是「一個國家、一個民族」的概念，中國人類學家王柯認爲梁氏這樣的理解被認爲是受十九世紀日本民族主義的影響。明治前半期（1868-1890 左右）日本並未出現「民族」一詞，日本人首先按「國民」的意義理解英語中 nation 的概念，但到了 1888 年以後，日本國粹主義興起，當中主事者吸收東歐、德國的國族主義、國家主義思想，遂以「民族」一詞理解 nation 的概念。

承上所言，所謂「民族/國族」或「民族主義/國族主義」其實可粗分爲西歐和中歐或東歐的版本。就西歐而言，法語中的 nation 最初指由信奉自由、平等、博愛者共同組織的政治共同體，民族和文化意識只是第二次元上的問題；另一方面，nation 在中歐和東歐卻被視爲與語言、宗教、歷史起

---

25 James Leibold, “Searching for Han: Early Twentieth-century Narratives of Chinese Origins and Development ,” p. 214.

26 王柯，〈民族：一個來自日本的誤會〉，頁 73。另參 Julia C. Schneider, “Missioning, Civilizing, and Nationizing: Linked Concepts of Compelled Change,” pp. 91-93, Schneider 指出伯倫知理的言論曾在日本學界風行一時，其若干著作在 1870 年代被政治學者加藤弘之譯為日文。梁啓超在流亡日本期間接觸了伯倫知理的作品，並撰述了〈政治學大家伯倫知理之學說〉一文，他按伯氏處理國家（states）、民/國族（nations）、族裔（ethnicities）之間關連性的進路，發展出「大民/國族主義」和「小民/國族主義」的論點，前者意指「合國內本部屬部之諸族以對於外國之諸族」，即把清帝國境內所有族群合成一個「民族」，正是「中華民族」的概念依據；後者指「漢族對於國內他族」，比較呈現一種多元文化的觀點，但所謂的 Chinese 就僅限於漢人。

27 坂本ひろ子，《中国民族主義の神話：人種、身体、ジェンダー》，頁 48。

airiti

源有關。[28] Nur Masalha 在論及錫安主義（Zionism）時也就西歐和中歐、東歐的「國族主義」做出區分，前者稱爲「自由國族主義」（liberal nationalism），在此，國族身份並非由血統、宗教、族裔的共同性界定，而是平等的公民權；後者稱爲「部落式的國族主義」（tribal nationalism），德國的「人民/民族理論」（*Volkisch* theory）即爲代表，其理念主張國家應由共同血緣者組成[29]。簡言之，西歐以地緣爲單位，中歐和東歐以血緣爲媒介[30]。1880 年代後期日本所採用的即是後者，強調日本有別於他國，主張「一個國家就是一個民族」的思想，意即國族和民族是相同的。梁氏在戊戌變法失敗後，遂接觸日本國粹主義，因此師法該派對 nation 的理解和翻譯以及按族裔、血緣定義的國族主義。[31] 其實，清末存在兩種相似但略有差異的國族主義，一是「民族建國主義」，另一是「民族主義立國論」，前者約在 1903 年後出現，略晚於梁氏，是以民族甚至種族爲國民身份的基礎，必要時不惜排除他族，最終目標是實現「民族」和「國民」一致的國家，即是建設一個屬於漢人的民族國家；後者則主張以民族主義立國，建立合一的、熔爐式的「大民族」，一國之內可以存在兩種以上不同層次的民族，拒絕排滿主義，但同時也提倡同化「異族」。兩者共通之處在於將「國民」解讀爲「民族」，如前所述，此爲來自日本的理解。[32] 梁啓超的觀念被認爲接近後者，孫文原先傾向前者，但在建國後因現實考量遂向後者過渡，中

---

28 王柯，〈民族：一個來自日本的誤會〉，頁 75-77，80。

29 Nur Masalha, *The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archaeology and Post-Colonialism in Palestine-Israel*, p. 19. 本書認為錫安主義（即猶太復國主義）正是一種受歐洲中心族裔、德國「人民／民族理論」以及種族意識形態啓發的運動。

30 王柯，〈民族：一個來自日本的誤會〉，頁 76。

31 王柯，〈民族：一個來自日本的誤會〉，頁 79。Schneider, “Missioning, Civilizing, and Nationizing,” p. 93 指出梁啓超在其論著中對「民族」的定義是來自伯倫知理所用德文 nation 一詞翻譯而來，然而就伯倫知理的定義，nation 一詞相當於英文的 people 以及法文的 peuple。

32 王柯，〈民族：一個來自日本的誤會〉，頁 75; Leibold, “Searching for Han,” pp. 211, 214 作者認為「中華民族」的概念其實無異於某種內部的東方主義。

airiti

華民國爲國家和民族的關係開出一個「五族共和」的處方，表面上是多民族國家，但實則是以漢族爲中心，進行民族同化工程，中國國家的民族主義目標，實際上是在打造單一民族國家。[33] 換言之，「中華民族」雖名爲國族概念的指稱，實則指向漢民族國家的籌劃，在此認知下，「中華民族」與「漢民族」根本上是同義詞或者含糊又能相互指代的名詞，除梁啓超和孫文外，清末民初的其他中國學者也廣泛混稱這些名稱（尚有華族、華夏等）。[34]

綜言之，「中華民族」是一種強調單元甚於多元的國族概念，此外，若按安德森（Benedict Anderson）所言國族爲想像共同體的理解，「中華民族」或中華國族主義在建構國族想像時，自然需要若干元素支持。「黃帝子孫」[35]、「五千年歷史」等說法就因此應運而生，在清末民初的時代脈絡下，這套新興國族想像在社會上被廣泛接受，中國教會也未就「中華民族」此一國族概念的內涵做出審視、批判。筆者認爲，若以前述連曦所指代表兩種不同進路的教會自立運動的組織中華基督教協進會和眞耶穌教會爲例，均可見兩者認同「中華民族」的觀念。[36]

四、真耶穌教會的興起與中華國族主義

眞耶穌教會的發起可謂是在當時新興的中華國族建造氛圍下進行，從若干早期領袖的言論和其機關報如《萬國更正教報》、《聖靈報》以及相關

---

33 王柯，〈民族：一個來自日本的誤會〉，頁 81。

34 Leibold, “Searching for Han,” p. 215.

35 坂本ひろ子，《中国民族主義の神話》，頁 60-64；Leibold, “Searching for Han,” pp. 213, 222, 226, 227.

36 例如誠靜怡是滿人，但在其言論中卻未曾主張滿族在新興國族內的多元性，反倒在在顯示出一致、單元的「中華」概念；而眞耶穌教會則是從創會以降的論述裡，一再以「中華民族」以及與此相關的「五千年歷史」等概念和國族神話為修辭，建立自身的正當性、正統性，這部分會在稍後正文中進一步討論。

airiti

其他刊物的文字不難發現這類元素。魏保羅（恩波，1877-1919）自歸信後未久即熱中於參與教會自立運動，他本身也頗爲關心時局，曾以經濟支持彭翼仲和吳梓箴創辦的《京話日報》，這份報紙於 1904 年創刊，文體爲白話文，因彭氏認爲選用白話才能收開啓民智之效。該報推行各種新式觀念，例如反對私塾教育，提倡興辦新學堂，並反對體罰；此外也主張男女平等，號召女子放足、接受教育；報館本身也熱心各種社會公義事業。該報有鮮明的政治主張，不但贊同君主立憲，也猛烈批評各種權貴、官僚的惡行，對帝國主義的抨擊更是不遺餘力，尤其到 1905 下半年後，該報開始強調愛國意識。[37] 從魏氏對這份報紙的支持，不難體會他對民族命途的澎湃情懷，基於這樣的情感作用，其信仰生涯出現了第一個轉折，即投入教會自立運動。魏保羅在 1917 年的立會，可視爲教會自立運動參與的某種延伸，且有別於前者的是，他力倡與差會體系斷絕聯繫，背後脈絡正是對西方列強勢力和帝國主義的負面情緒。對魏氏而言，這些主張自立的華人領袖並未徹底切斷與差會的連結，因此不足以稱爲眞正的自立運動。魏保羅在 1916 年接觸到五旬宗宣教士賁德新（Bernt Berntsen，1863-1933）在北京和河北省正定縣一帶建立的信心會，除了信仰上的改宗經驗以外，他藉此獲取推動其激進自立主張的宗教資本。於此之前，魏氏在教會自立的參與基本上只是財務捐輸方面，未能掌握或主導整體的論述。[38] 但五旬節運動爲他帶來

---

37 魏以撒編，《眞耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，頁 L7，原文誤植為「朋翼眾」。另參見陳冠華，〈清末大眾「國民概念」的啓蒙：以「京話日報」為中心的考察〉，頁 189-234；劉青松，《天朝的天窗：晚清最後十年報刊風暴》，頁 174-176。陳氏的研究似乎主張該報將「國民」和「民族」混同，與當時兩種國族主義的觀點相似。另外，饒富趣味的是，1918 年吳梓箴自殺身亡時，魏恩波深感悲痛，甚至大哭，遂「質問神」吳梓箴的靈魂何往？他自稱聖靈隨後告訴他：「主必恩待他」。魏氏提出吳梓箴是「為義而死」，雖未入教但按良心行事為人，他似乎認為吳氏算為「得救」的，這樣的理解與一般所認知的新教保守派信仰有所差距，其實魏氏在衡量一項實踐的合法性或者做神學判別，甚至在論斷某人是否為眞信徒時，往往頗為主觀也具相當彈性，標準會因時、因地、因人而異。

38 魏氏曾是北京本地自立運動的發起者之一，據其所言，他約在 1912 或 1913 年於磁器

airiti

兩個層面的自我賦權，首先，五旬節式的經驗即是他取得話語權、宣傳其早先教會自立理念的重要工具，聖靈經驗兼之以本色化理念，讓他贏得更多草根信眾的信任並強化其新創教團的「正當性」。另一方面，五旬節運動宣稱的「使徒信仰」（Apostolic Faith）主張回到使徒時代的早期基督教信仰與實踐，讓眞耶穌教會這類試圖繞過差會以及歐美基督教建制等中介，直接與使徒教會相連的本土自立教會，得到某種神學上的啓發。[39] 五旬節的經驗雖使他獲得發言權，信心會也符合他安息日和五旬節式信仰的認同，卻無法滿足向來主張的教會自立理念，加上他歷來屢次遭各公會打壓、驅逐，讓他直指問題的關鍵就在於背後挾帝國主義入華的西方宣教勢力，以致魏氏曾情緒性地斥責宣教士：「你們外國人有什麼臉在中國傳教？你們傳錯了好幾十條教規！怎麼使人得救呢？」。[40] 箇中原因就在於當時起於歐洲的第一次世界大戰，魏保羅批評這是貪戀人的土地和殺人的行爲，足證他

口教堂發起成立大會，約請各公會領袖出席，包括劉名、陳新三、萬子青、劉廣慶、任朝海、張佩之 等人，並將他變賣房產所得的三千元大洋交與公會，並竭力勸募，以資助自立教會的成立，並上書攝政王府，參魏保羅，《聖靈眞見證冊（上卷）》，1-2。但魏氏很有可能只是金錢上的捐輸而已，並未掌握發言權。

39 高晨揚在一篇以福州聚會處為個案的研究裡引述 Webb Keane 和 Matthew Engelke 的論點指出，新教宗教改革者對於靈性生活的物質媒介角色普遍採取拒斥態度，呈現某種話語優先於事物的「符號學意識形態」（semiotic ideology）。宗教改革者反對宗教的媒介物，藉著閱讀聖經尋求與上帝之間個人性且直接的關係，試著脫離某種「拜物教」的影響，但新教人士卻又製造出信經、講章、詩歌等媒介，容或仍未能說是成功地「回到本源」。Engelke 在辛巴威 Masowe 教會所做的調查研究則發現，當地信徒甚至拒絕聖經，因為對宗教溝通與指導來說，聖經這份成文的文本以及物質性的事物是不必要的媒介，損害他們與上帝的關係，此外其可疑性還在於它與殖民主義的關係。而這樣的實踐與觀念，正是新教「符號學意識形態」推展到極致的結果。高晨揚認為，聚會處等自立教會呈現的強烈恢復主義即是延伸自宗教改革對物質媒介的揚棄，而這些本土基督教還加上了對西方差會的負面情緒，因此主張繞過這些差傳體系帶來的信仰中介，直接回到初代教會。參 Kao Chen-yang, “The Problem of Locality and the Three-Self Patriotic Movement: the Little Flock in Fuzhou City,” pp. 202-203.

40 魏保羅，〈聖靈重責各國教會首領人〉，頁 1。

airiti

們傳的是「假道」。[41] 此外，與不少中國人一樣，對於部分西方傳教士在華欺壓本地人的實況深惡痛絕，對他而言，最爲切身的要屬與賁德新財務糾紛以致興訟的事件，[42] 迫使兩人的關係急遽惡化，且終究使得魏保羅與賁德新分道揚鑣。魏氏在時代背景下醞釀出的民族情緒，再加上與賁德新的財務糾紛，促使他揮別差會主導的自立運動和信心會而自立門戶。

一般研究或報導都指明眞耶穌教會是在 1917 年成立，然而當時魏保羅的意圖並不在於建立新的教派，而是組織一個能與西方差傳勢力抗衡，能改革其中「錯謬」教義與實踐的草根基督徒運動，而「眞耶穌教會」的原意即是「眞正」的「耶穌教會」（當時普遍將新教稱爲「耶穌教」），魏氏期待本身的改革運動能使各教會改變成爲「眞正」的「耶穌教會」，而非建立一個名爲「眞耶穌教會」的教派，這種理解與後來該會發展出「唯一得救眞教會」的論調其實有所差異。魏保羅自 1917 年五月開始在河北黃村禁食三十九天，其間他表示目睹耶穌、摩西和以利亞顯現，並看見十二使徒，後聽見耶穌對他說：「你要更正教」，意即命他更正當今教會的「錯謬」之處，於是逐條告知魏氏，後泛稱爲《更正條例》。[43] 他隨即開始四處「更正」教會，指出眾教派的「錯謬」，內容除了複製賁德新獨一神論五旬宗的教義，要這些教派奉行以外，還指出一些如取消公會名稱和牧師、教師的名稱的細節，其中更提到要外國宣教士悔改，這些批評其實多指向西方差會，[44] 稍

---

41 魏保羅，〈宗教各國掌大權者大罪過〉，頁 3；魏保羅，〈聖靈指示致外國公函〉，頁 6。

42 魏保羅指出，由於賁氏的信心會在天津銀行有存款，魏保羅新開了恩振華的分號，因為打算在年底前還清欠款，就和賁德新借貸，而賁德新卻向他收二分利息，不但寫信催討，更連同趙德理、新聖民等人打官司告狀，參閱魏保羅，《聖靈眞見證冊（上卷）》，頁 122。然而張巴拿巴對此事有不同角度的敘述，他指出賁德新是將餘銀存於魏氏布莊生息，未料生意每下愈況，賁德新見情勢不妙，便追回原款，但魏保羅生意失敗無力償還，雙方才對簿公堂，參閱張巴拿巴，《傳道記》，頁 27。

43 魏保羅，《聖靈眞見證冊（上卷）》，頁 10。

44 魏保羅，《聖靈眞見證冊（上卷）》，頁 17-18。魏保羅反對「教師」、「牧師」的稱呼是因為耶穌說過「你們只有一位師尊」，人不可受師尊的稱呼，這是一種本色化的理解，在一些強調「屬靈」的華人教會，這樣的傳統至今仍在。另參〈牧師就是假基督假先

airiti

後更對信心會在內的所有公會進行近乎批鬥式的抨擊。[45] 該會因此又稱「萬國更正教」，簡而言之，魏氏「更正」各教會的動機和原因實在於批判西方差會在中國的勢力，這些「錯謬」的根源就是出於西方基督教，雖然當中也有些堂會主張自立，但未能與差會劃清界線，因此亦在需「更正」教會之列。1919 年魏氏辭世，眞耶穌教會仍然持續反西方差傳勢力的態度，並在國族主義的氛圍下開展本色化論述。

眞耶穌教會與主流宗派自立運動體系，對於與差會之間關係維持的態度上出現的分歧，在 1922 年五月中華續行委辦會召開的第一次全國基督教大會上即清晰可見。續行委辦會自 1913 年至 1921 年已存在 8 年之久，故有聲音呼籲該機構能功成身退，組織一個代表全國教會的正式機關，即會後成立的中華基督教協進會。另一方面，也決定大會總題爲「中國教會」，分爲五個子題討論，意即處理自立和本色化的問題。[46] 其實此一會議的召開，正是爲面對日趨高漲的國族主義情緒，且稍早四月世界基督教學生同盟在清華大學進行的會議在召開前就已引起「非基督教學生同盟」的抗議，促成爾後的「非基運動」。此次全國會議之所以積極討論本色化議題，除了是延續續行委辦會一貫的教會自立主張，極可能也受到「非基運動」國族主義和反帝主義情緒的催逼。

會前，眞耶穌教會亦收到邀請，於是推派高大齡（1853-1939）、張巴拿巴（1881-1961）、魏以撒（1901-不詳）三人赴會，這次的參與對眞耶穌教會而言是另一個轉折點。[47] 據眞耶穌教會學者楊森富所稱，魏以撒曾在會

知〉，頁 1。

45 魏保羅，〈今將錯教規列左〉，《萬國更正教報》，頁 2，洋洋灑灑列出各公會的錯處，其中特別批評救世軍（Salvation Army）自命軍官；批評青年會就如毬房、電影公司、旅館、理髮所、館子、澡溏（塘）子、演戲變戲法等；批評貴德新的信心會反覆無常，貴氏又倚仗外國勢力欺壓中國人。

46 李幹忱，〈一九二二年基督教全國大會〉，頁 176-177。

47 魏以撒編，《眞耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，頁 D2-D3；另參全紹武等編，《基督教全國大會報告書》，頁 6，7，值得注意的是這分各教派代表名單上，註明高大齡所

airiti

中建議將全國教會統稱「耶穌教會」，但未獲接納。[48] 而該會的記載指出，三位代表在會中因激進言論，險些被主席團逐出會外。三人發表的內容不詳，但導火線是起於甘肅、河南、廣東的教會代表與主席團的爭執，主因是這些小教會的代表不滿自己得不到發言機會，這某個程度可以理解爲西方差會與本地獨立教派之間的對立。眞耶穌教會文獻描述道：「本會是純眞本色的，代表中國教會惟一的代表，但主席團的人們都是西洋媽媽生的，開口閉口誇獎他們的洋媽。」因此引來這些獨立教派不悅[49]。按連曦所言，這場會議象徵眞耶穌教會（或許包含類似的本土獨立教會）與中華全國基督教協進會兩條路線的分道揚鑣，對後者而言，最深思熟慮的方法即是用溫和、漸進的方式取得教會自立，而非疏遠西方宣教士，如此才能獲得其同情與支持。[50]

1917 年到 1920 年代初的草創時期裡，眞耶穌教會的本色化和自立論述，主要以國族主義以及反帝的情緒語言爲基調，神學性的論據可謂付之闕如，直到 1920 年代中期張巴拿巴逐漸把持該會領導權之後，才開始出現神學層次的論述建構。而五旬節運動的某些術語和觀念成爲眞耶穌教會建構神學的資源，並被轉譯爲國族主義語言，在此也可看到某種全球地域化的體現。

五、國族主義的本色化神學修辭

(一)「晚雨聖靈」終末論和教會論的本色化神學

1924 年左右，張巴拿巴刻意與魏以撒和高大齡爲首的北方教會失聯，並開始發展出「眞耶穌教會」(南方教會，絕大多數都是在其南方傳道時所

屬教派是「自立會」。而非眞耶穌教會。

48 楊森富，《中國基督教史》，頁 299。

49 魏以撒編，《眞耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，頁 C22。

50 連曦，《浴火得救》，頁 36-37。

airiti

立）與「萬國更正教」（北方教會）迥然有別的敘事。他指出「眞耶穌教會」是他和「創會三傑」之一的族親張靈生於 1912 年創建於山東，魏保羅 1917 年創立的是「萬國更正教」，兩者是在雙方 1918 年會面後始聯合爲「萬國更正教眞耶穌教會」。[51] 張巴拿巴「秉政」之後，開始透過機關報《聖靈報》發表若干神學論述，雖仍可見國族主義論述的延續，但已發展出較具理據的本色化建構，尤其此時眞耶穌教會已從運動過渡爲教會組織，如何在教會自立和本色化的基礎上建構該會的正當性就成爲必須處理的議題。簡言之，教會論是最優先的要務，眞耶穌教會必須說明本身與其他自立運動體系的根本差異，而在這點上，該會借鑑了五旬節派的「晚雨終末論」，不過卻將「晚雨」降臨之處置於中國，意圖將中國教會從全球基督教的邊陲地位移至中心，此即一種本色化的表現。

1926 年《聖靈報》首期一篇文章指出眞耶穌教會是唯一得救門徑，〈約翰福音〉10：7-8 耶穌提及他是羊的門，在他以先來的都是盜賊，因此得救的門乃獨一無二。這門就是「得救之眞教會」，眞耶穌教會之外別無得救之門徑。[52] 筆者認爲，此時「眞教會」的修辭與魏保羅已有差異，魏氏雖啓用此種語式，但其訴求是讓這些各宗派的「假教會」更正爲「眞教會」，而前者則是將「眞教會」視爲一種可見的屬靈建制，並將「圍城」加高。隨著眞耶穌教會從運動轉變爲教會，魏保羅早期的前千禧年主張也開始出現變化，取而代之的是近乎無千禧年的理解，再揉合中華國族主義，形成一種與五旬節運動和信心會明顯斷裂的教會論論述。前面曾提及「晚雨聖靈」一詞，這個詞彙常見於早期美國五旬節運動，是按巴勒斯坦當地氣候所做的隱喻，當地有秋雨和春雨兩次雨季，前者稱爲早雨，後者稱爲晚雨。對五旬宗而言，〈使徒行傳〉所記五旬節聖靈降臨的事件即爲聖靈的早雨，五

---

51 張巴拿巴，〈兆作神子〉，頁 8；張撒迦主編，《眞耶穌教會總部十週年紀念專刊》，頁 80，84。

52 余子芳，〈眞耶穌教會為得救獨一之門徑〉，頁 1-2。

airiti

旬節運動則是聖靈的晚雨，帶有終末論的意涵。[53]

但張撒迦[54]主張「晚雨聖靈」復現之處爲東方，意即在中國建立的眞耶穌教會。而此「眞教會」是「異乎人手所立的教會」，正如挪亞造的方舟異於其餘的船，該會就如這「末世方舟」。[55] 張撒迦又以寓意的方式主張聖經預言三年半即 42 個月，就是 1260 年中間聖靈停止降下（參〈啓示錄〉12：14；11：2）。以利亞求雨水止降，雨就 3 年 6 個月不降在地上；〈雅各書〉5：7 提及等到日子滿了，天又降雨，他認爲雨在這些段落中是聖靈的象徵，因此聖靈停降有先例可循。[56] 這即是眞耶穌教會至今仍常論到的「聖靈停降」說。張撒迦在另一處又提到，早雨下降，聖靈開始撒種的工作；聖靈停止工作；晚雨下降，聖靈開始收割的工作。現在晚雨下降，就是「眞教會」出現的時期[57]。五旬宗雖也主張「早雨」和「晚雨」兩次聖靈的降臨，但不強調其間的「停降」。可以說眞耶穌教會的教會論是一種「晚雨教會論」。此時眞耶穌教會已愈發明顯將該會的設立訴諸「神意」（providence），而且主張神特別揀選中國爲「晚雨聖靈」降下之處，突出中國在救恩歷史中的重要性，背後的民族話語躍然紙上。這樣的敘事將當時以西方爲主體的基督教「去中心化」，試圖重新定位中國在普世基督教的位置，使之從邊陲成爲新的中心。既然中國是「晚雨聖靈」降臨之地，基督教就不再是洋教，而承受這「晚雨聖靈」的正是眞耶穌教會，該會就成了「神意」揀選的「末世方舟」，其獨一性即得到某種正當化。簡而言之，眞耶穌教會利用一種激進的基督教本色化論述強化其獨一性的主張。

---

53 參 Peter Althouse, S*pirit of the Last Days: Pentecostal Eschatology in Conversion with Jürgen Moltmann*, p.18; Frank D. Macchia, “Pentecostal and Charismatic Theology,” pp. 289-290.

54 原名張錦章，台灣彰化人，曾留學日本。1926 年在漳州歸信眞耶穌教會，之後長期任職於該會上海總部，1949 年後亦繼續留在中國大陸。

55 張撒迦，〈晚雨聖靈與眞教會之概觀（三）〉，頁 6-7。

56 張撒迦，〈聖經之難解〉，頁 9。

57 張撒迦，〈晚雨聖靈與眞教會之概觀（二）〉，頁 14。

airiti

而這樣的民族話語想像至今仍有某種影響力，例如該會長老謝順道就指出東方是精神文明的發祥地，世界宗教均出於此，歐美在物質文明上是先驅，難以領悟東方文化。基督教是心靈的宗教，是形而上學，只有東方人才能參透眞義。[58] 從謝氏所言不難發現這是一種「西方主義」（Occidentalism），將西方同質化地看爲一個整體，再予以本質化（essentialize），[59] 將西方再現爲物質主義、無法體會宗教奧秘的他者。這種「晚雨聖靈」以及中國中心的觀點不僅存在於 1949 年之前的眞耶穌教會，1993 年該會世界聯合總會召開的第六屆眞理研究委員會大會繼續重申類似觀點：「a.根據聖經預言，我們相信眞教會從東方出現；b.根據歷史事實，我們相信聖經預言中的東方就是中國；c.對外傳福音先傳基本信仰，對方相信後，找適當機會，將眞教會從東方而出的眞理，加以教導。」[60]

稍早提到眞耶穌教會從前千禧年到無千禧年的過渡。1927 年《聖靈報》黃呈聰（1886-1963）[61] 有篇文章對前千禧年與後千禧年做了評述，

---

58 謝順道，《聖靈論》，頁 173。

59 「西方主義」被稱為一種反面的東方主義，是東方對西方的想像與再現，簡而言之即「世上所有的罪惡都來自西方」。參薇思瓦珊納 Gauri Viswanathan 編、單德興譯，《權力、政治與文化—薩義德訪談錄》，頁 297；伊恩・布魯瑪、阿維賽・馬格利特 Ian Bruma & Avishai Margalit、林錚顗譯，《西方主義：敵人眼中的西方》，頁 16-25 提及 1942 年一群日本學者在京都舉辦的一場會議。是次會議以「如何克服現代」為討論主題。會中不少學者有此共識：傳統的日本文化是精神性且深奧的，反之，現代西方文明是淺薄、無根、破壞創造力的。同樣，東歐的貧困猶太人也認為日耳曼人缺少精神的深度，是冷漠、傲慢、唯物主義、機械性的人。這兩個案例都是西方主義的形式。基本上，西方主義就是把東方主義者的觀點顛倒過來。一般認為，「西方主義」是「東方」人對晚近西方殖民者侵略的回應，但這樣的再現其實出現得更早，十一世紀阿拉伯作家 Usāmā b. Munqidh 就曾抱怨法蘭克人基督徒道德標準低落，這勢必為鄰近的穆斯林社群帶來不良影響。這發生在數個世紀以前的文化會遇即充滿偏見，在日後的殖民時代到達頂點。參 Jamal Malik, “Orientalism and Occidentalism: The Case of Earl of Gleichen,” pp. 125-126.

60 《聯總手冊（四）》，頁 5。

61 台灣彰化人，日治時代台灣菁英，曾參與台灣文化協會，從事非武裝抗日活動。1925 年在漳州歸信眞耶穌教會，隔年與張巴拿巴等人來台宣教，後常以「黃以利沙」之名

airiti

明言反對這兩種千禧年論。前千禧年論正是主張耶穌在千禧年之前再臨，與信徒一同治理世界一千年；後千禧年論則主張耶穌在千禧年之後才復臨，而所謂的千禧年就是指福音在地上的傳播會逐漸產生影響力，大多數世人將皈依爲信徒，基督教和信徒得以佔據社會各個場域，進而統治這世界，世界將有長時間的公義和平，即千禧年，而後基督才復臨；無千禧年論基本上認爲所謂千禧年就是教會時代，否定有某一段特定時期存在於地上的千禧年。[62] 黃氏認爲前後千禧年論都強調在地上建立有形的國度，但基督的國是靈性上的，並非世間的國，信徒復活後是「靈體」，不可能與屬物質的世人同居。黃氏又主張「一千年」不過是象徵和「預表」，意即預表在一個時期內，聖靈工作和眞理的普遍，長短不能以實數決定。他聲稱現在就是千禧年，凡領受聖靈而以眞理統御罪惡，就是與基督同治理的時代。[63]

由前可見，黃文注重的是一種內心、靈性的「狀態」，時間長短並不重要。或說這是一種「內聖外王」的觀念，重視心性的修持，以「內在超越」爲實相。而且它對物質有明顯貶抑傾向；其次，眞耶穌教會認知的「無千禧年」有排他性，因所謂的教會時期只是眞耶穌教會而已，其他教會被排除在外；其三，對終末的來臨顯然缺乏急迫感。另一方面，魏保羅的觀點雖被視爲前千禧年論，並不意味他清楚主張耶穌在千禧年前復臨，與信徒一同治理世界。其前千禧年的觀點，主要是體現在對於耶穌再臨的急迫感，

為該會人士所知。

62 黃以利沙，〈對千禧年說的略評〉，頁 5-6。有趣的是，當時有些中國教會領袖抨擊眞耶穌教會的部分原因正是該會反對前千禧年論，參張亦鏡，〈眞耶穌教會固如是耶〉，頁 18。關於千禧年前後論，可參閱 Timothy P. Weber, “Millennialism,” pp. 367-368. 其實後千禧年論並非全如黃氏所理解的眞有一千年的地上王國，其中主流派別對「一千年」的理解和無千禧年一樣認為是象徵，也不認為基督眞的在地上統治一段時間，而是認為所謂千禧年是福音廣傳後的結果，即一段和平公義的黃金時期。

63 黃以利沙，〈對千禧年說的略評〉，頁 6。黃氏關於末世和啓示錄的相關解釋之遺稿，在 1968 年被該會長老郭子嚴整理成冊，即黃以利沙編著，《啓示錄的研究》。黃氏的這種近似無千禧年的概念可能傳承自其長老會背景。

airiti

他所重視、宣傳的是天火即將焚燒世界，各教會、信徒、未信者應儘速「更正」，逃避審判，基督在地上建立千禧年國一事並非其關注。由此可見，眞耶穌教會在魏保羅時期急迫的終末論已然有所變遷，該會也已成爲體制化的教會甚於「運動」。無千禧年的理念使該會的宣教活動轉變成一種推動在世上普及「眞教會」勢力的理解，當普世教會均成爲「眞教會」，始得見耶穌復臨。

（二）與中國歷史文化會通的本色化論述

由前可見，眞耶穌教會的領袖們諸如張撒迦已有該會仍將在地上存續好一段時期的想法，於是對於該會的正統性、特殊性甚至獨一性開始做出詮釋，1920 年代以降，種種托古或與中國歷史文化附會的論述即應運而生，試圖證成該會是眞神在中國設立的眞教會。《聖靈報》自創刊以來就有不少這類以會通中國歷史文化爲論據的文章，例如〈中國發起眞耶穌教會爲有史以來未有之光榮〉、[64]〈眞耶穌教會的建設〉、[65]〈論眞耶穌教會爲中國邦家之光〉、[66]〈眞耶穌教會是由眞神而生〉[67] 等文，不一而足，所言無非是貶抑西方差會以強化其在地性以及正當性的西方主義，或者訴諸「補儒」、「超儒」，例如主張孔子所言：「郊社之禮，所以事上帝也」，朱子也說：「上帝者天地之主宰也」，顯示中國古聖先賢已懂得「敬畏眞神」，只是諸子所傳偏重人倫，輕忽神道。而眞耶穌教會上承聖賢對眞神的信仰，又是重視神道的本土自立教會，因此是「眞教會」。錢亞伯更表示，神用貧弱之中國，發起豐富屬靈之教會，以「眞」取勝全球，敗智者之智、哲者之哲，全球強盛的國家反而要受中國眞耶穌教會所傳神道的審判。[68] 在此再度可見眞耶穌教會將自己「再中心化」的修辭。

---

64 鄭拿但業，〈中國發起之眞耶穌教會為有史以來未有之光榮〉，頁 13-14。

65 汪俊臣，〈眞耶穌教會的建設〉，頁 14-15。

66 錢亞伯，〈論眞耶穌教會為中國邦家之光〉，頁 5-6。

67 黃約瑟，〈眞耶穌教會是由眞神而生〉，頁 7。

68 錢亞伯，〈論眞耶穌教會為中國邦家之光〉，頁 6。

airiti

此外，在南北合一後逐漸掌握實權的魏以撒（魏保羅之子），也對眞耶穌教會會名發展若干詮解，某些解釋同樣試圖把該會的存在與中國歷史乃至文字做出連結，顯示某種明清天主教「索隱派」的特徵，例如：

> 按中國先知造字時，所造的這個眞字實在含有預言的奇妙，眞字的正書應該這個樣子一一眞一一寫法於商務出版的「中國文字實用學」上次第十六頁上解釋這個眞字說從七、從目、從人、從 11，義即先人登天而變形也，七即變化的右半七字，目者見其登天也。匿也，言匿於天上也。11 者表示再來也。[69]

此處魏以撒要指出的是眞耶穌教會的「眞」字專指耶穌本身，這個漢字早已預告〈使徒行傳〉1：9 耶穌升天的事件，因此上古中國人已蘊含對「眞神」的信仰。一名稱爲王重光的該會信徒更表示他在向人答辯眞耶穌教會命名的緣由時，聲稱該會在 2400 年前即已存在，他接著指出《中庸》第一章首句所言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」即是眞耶穌教（會）命名根據。他說命猶如令，性即是理（朱熹的注解），與眞耶穌教的「眞」意義相同；「率性之謂道」，「道」就是道路，耶穌就是引領人走向天國道路的；「修道之謂教」，「修」就是品節，眞耶穌教的「教」與孔門教法相似，但比孔子之教育更完善，尊孔子爲師的，應當都是眞耶穌教（會）的信徒。他還號召中國人「奉行眞耶穌挽回末世人心，精誠團結，使國家躋於歐美列強之上，民族復興……」。[70]

---

69 魏以撒編，《眞耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，頁 B11。筆者未能尋得本書，也因此未能確知魏以撒（可能在 1940 年代，紀念專刊雖是 1947 年完稿，但不排除本文是稍早前寫就）於此指出「眞」的字形究竟為何，上面引文完全照魏氏所記。

70 王重光，〈眞耶穌教會命名之贊述〉，頁 10。與此相仿，吳雷川則是將這段《中庸》的章節解讀為與聖經〈創世記〉上帝造人是同一回事，他引述朱熹的注解：「天以陰陽五行，化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，以各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂信也」，故兩者是同一件事。此外，吳氏也將後一句「修

airiti

諸如此般將基督教與中國文化附會的本色化進路，實是延續自天主教入華以來「適應派」以及「索隱派」的傳統，在民國成立以後新教的某些群體仍大行其道。前者的目的除爲與中國文化、儒家會通，有利於傳教以外，還關係到其創世敘事的歷史性問題。起因爲明清天主教傳教士發現中國所主張的歷史竟然較《聖經》記史的時間更爲悠久，可能造成信仰根基的動搖。故某些傳教士就在中國古籍中尋找「上帝」早已存在的證據，藉以主張上古中國人敬拜的「上帝」同於猶太人敬拜的那位，而這些關於「上帝」的零散認識隱藏在中國古籍之中。新教除了同樣運用此類論述做爲本色化的資源以外，還賦予了國族主義的意涵，以本土自立教會爲號召的眞耶穌教會自不落人後，前述的「晚雨聖靈說」同樣建立在此般基礎上。[71]。

道之謂教」和基督教進行會通，他主張「道」和「教」不同，前者層次較高，因「教」是一般人的說法，是人為的，「道」非一般人能領悟；宇宙間「道」只有一個，「教」的派別卻甚多，基督教和儒家要融合的是「道」而非「教」。儒教和基督教今日的問題皆在於重視「教」過於「道」，在儒教是偏重禮制，基督教是偏重儀式，均忘卻了精義。參段琦，《奮進的歷程》，頁 263-264。

71 以利瑪竇（Matteo Ricci）為代表的若干早期天主教傳教士認為古代中國人已有對「上帝」的認識，而在一些中國經典文獻中能夠發現這種對上帝的認識，這些文獻可被視為某種意義上的「自然神學」，該派被稱為「適應派」。但另一方面以龍華民（Niccolò Longobardo）為首的「非適應派」卻反對這樣的看法。龍華民認為中國的文人都是無神論者，中國哲學家是不折不扣的「古代異教哲學」。參李文潮，〈龍華民及其《論中國宗教的幾個問題》〉，頁 161-176。然而二十世紀下半葉後，類似的做法在漢語新教世界裡舊調重彈，如華裔美籍教牧遠志明在其製作的「神州懺悔錄」紀錄片及相關言論中，就不時應用類似論述，例如主張上古中國人敬拜的「昊天上帝」實為猶太人的神耶和華（或稱雅威）。又將「船」字拆為「舟」、「八」、「口」三字，直指此字暗示中國人是挪亞之子閃的後裔，後者在洪水後來到中國，為了紀念挪亞方舟的故事而造此字。他又指出女媧即是夏娃；學者衛聚賢則認為女媧即是耶和華。然而，眞耶穌教會出身的學者楊森富卻將前述言論稱為「拆字解經」，並斥之為「江湖術士的把戲」，此外他也為文批判中國人是閃的後裔一說，他主張挪亞的三子閃、含、雅弗均是高加索種人，在語言上同屬曲折語系，中國人以及世上大多數地方的居民均非挪亞後裔，雖然全球各民族幾乎都有洪水之說，但可能不是指同一事，聖經記載的洪水可能也非全

airiti

（三）國族主義推動的政治認同

1937 年中日戰爭全面爆發以後，共赴國難的情緒和認知更強化了國族主義的凝聚力，教界亦做出回應。眞耶穌教會也不落人後，於 1937 年左右推動「禁食爲國祈禱」，並呼籲該會信徒每日正午爲國祈禱一次，各堂會每逢安息日亦如此行，爲此更擬六則祈禱文供信徒使用。是時該會還曾撰寫一首詩歌（作者不詳），抒發某種宗教與國族交織的情懷，茲摘錄第一節如下：[72]

求主救我中華　　勿容他人侵略（哈 1:1）
疆界乃神所劃（申 19:11）　　聖律嚴禁侵略（申 27:11）
願彼立即悔過　　免遭神降災禍（彌 2:1）
求主救我國　　勿容他人侵略（重一句）

由此節可見，爲國祈禱的觀念引自〈哈巴谷書〉先知爲迦勒底人入侵猶太之事質問神的背景，或許暗喻日人殘暴如迦勒底人，神的審判必將臨到日本，正如這段經文所載。在此國族及其疆界亦被賦予神聖化的修辭，意即中華國族疆域乃神定，不容侵犯。此外，1937 年左右，武漢危急，國民政府展開計畫性的遷移，當地眞耶穌教會信徒因此集體遷徙到湖南和陝西等地，不少人落腳陝西寶雞，這群信徒自稱「穌民」，且認爲這段逃難遭

球性。楊森富對「拆字解經」以及其它與中國歷史、文化附會的抨擊，對照前述同宗領袖魏以撒的一番言論，似為間接的抨擊，令人莞爾。參氏著《中國風土與基督教信仰》，頁 68-69。這類托古、附會的護教言論與民國時期的本色化神學相似，但未成為主流。關於中國人為挪亞後裔的說法，早已出現於前述明末耶穌會士開創的中西年代學探討，「友教」（對基督宗教友善但未奉教）人士熊明遇即曾對中西洪荒年代進行文獻考據，否定中國人為挪亞後裔的說詞，參徐光台，〈熊明遇否定中國人為諾亞後裔〉，《漢語基督教學術論評》，頁 173-205。「適應派」的探究，發展為稍後的「索隱派」，其目的就是試圖從這些經典裡尋找出關於基督教信仰或上帝的蹤跡。

72 魏以撒編，《眞耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，頁 I3-I4。

airiti

遇象徵「出埃及」的經驗，把「國難」視爲對「聖民」的迫害。[73] 這在某個程度上反映將宗教和族裔身分混同的意味，標示本身是中華國族之下某個以宗教身分定義的族裔。眞耶穌教會雖然看似主張「非政治」（apolitical）的態度，其機關報《聖靈報》在創刊時也言明不會刊登「政治議題的文章，除非無悖於眞耶穌教會基本要道且有益於世道人心」。[74]《聖靈報》確實鮮少涉及政治或社會議題，但眞耶穌教會的創會本身就蘊含較諸其他自立運動派別更高漲的國族情緒，又屢次透過神學修辭將中國放在全球基督教的中心位置，因此當國族出現急迫存亡危機時，該會除了訴諸「神佑」，也在「形而下」的層次支持對抗入侵者的本地政權。在眞耶穌教會人士看來，政權實爲神施行護佑的媒介，在這樣的政治神學理解下，國民黨遂成爲國族存亡焦慮所寄託的依歸。中共的一些宣傳也不時暗示眞耶穌教會與國民黨的關係，例如指出該會有相當人數的黨員。[75] 中共建政前雙方的往來並非空穴來風，從 1947 年該會三十週年紀念刊黨國大老或將領如孫科、張群、谷正綱、閻錫山、王雲五、陳立夫、廖耀湘、羅卓英、杜聿明、李宗仁等人的賀詞即可見一斑。[76] 國族主義和戰爭帶來的危機感，終讓眞耶穌教會被推向政治關懷。

魏以撒曾在某次會議中要與會者起立，用當時國民黨黨歌（即國歌）的旋律齊唱他擬定的「十二標準要道」:「一位眞神、二約聖經、三樣靈根、四位夫人、五義救恩、六日勞碌、七日安息、八期餘恩、九級靈程、十條誡命、十一靈恩、十二根基」。[77] 在三十週年紀念會上，擔任主席的魏以撒在報告時，也提及：「希望各代表以愛國來愛教，以愛教來救國，但救國之

---

73 魏以撒編，《眞耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，頁 I5-I9。

74 不著撰人，〈聖靈報社簡章〉，扉頁。

75 例如北京市地方志編纂委員會編，《北京志．民族．宗教卷》，頁 498 指出 1943 年眞耶穌教會奉國民黨內務部令將總會遷往重慶，當時 14 位理事中有 2 名國民黨員；13 名理監事中有 6 名國民黨員。

76 魏以撒編，《眞耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，頁 AZ1-AZ6。

77 魏以撒編，《眞耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，頁 B8。

airiti

道首重挽回人心之工作，因宗教係補法律之不及也」。且是次大會還有內政部官員列席。[78] 可見此時的魏以撒將國族主義與宗教結合，試圖運用前者深化該會的能見度和影響力，並期望藉著對政權的輸誠獲得當局認同。而且從這段話不難發現魏以撒幾近將「愛國」、「愛教」、「愛黨」劃上等號，不僅與當時「黨國基督徒」的觀點有幾分相似，[79] 看來更像是日後「三自愛國運動」的先聲。魏氏雖實以「愛教」爲優先，但從中似乎透露出他冀望中華民國是一以眞耶穌教會爲主要信仰的基督教共和國，並突出該會信仰正是救國之道。此外，同一時期眞耶穌教會規章第五條「本會之任務如左」第五項和第六項分別提到「關於建國大計之倡導事項」以及「關於憲政之推動事項」。[80] 顯見到了戰後復員時期，該會已轉變原先「非政治」的立場，藉著親近政權增添自身存在的合法性、正當性，並自我賦權，而親近政權背後的推力即是國族主義。不過，魏以撒實際上究竟如何國民黨政權相互往還，又是在何種程度上參與前述第五項和第六項的工作，目前尚無足夠資訊能供評斷，仍待進一步考證。

民國時期眞耶穌教會的本色化論述體現了全球在地化的現象，將五旬節運動的「晚雨聖靈」理念揉合國族話語，並訴諸某種西方主義的想像與再現，藉此讓眞耶穌教會和中國教會得以再中心化。另一方面，由於其終末論的無千禧年主義傾向，期待基督再來的迫切感即被削弱，眞耶穌教會仍將在地上存續一段時期，其正當性、獨一性的論據就更形重要，托古溯源即是試圖合理化其存在的進路之一，這背後反映的仍是國族主義情緒，而與國民黨維持關係則使國族主義得到抒發的管道。眞耶穌教會以及若干

78 不著撰人，〈第十一屆全體代表大會紀錄〉，《眞耶穌教會聖靈報》，頁 18。

79 楊衛華，《十字架下的馬克思：基督教話語中的共產主義及中國實踐》，頁 263，264 提及「黨國基督徒」一詞，他未進一步解釋這個名詞，但按上文下理，他所指顯然是民國時期國民黨中一群將黨國意識型態與信仰結合的基督徒，他們的存在承載著教會界某些對國民黨持正面觀感之信徒的希望。雖然魏以撒在政治立場上貼近國民黨，但他本身並非黨員。

80 魏以撒編，《眞耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，頁 H6。

airiti

華人教會試圖採取的「索隱派」進路，其實與「中華民族」所強調的歷時性建構（黃帝子孫、五千年歷史）有相似之處，也同樣看重共同文化的元素，足見其中華國族主義底蘊的本色化神學論述。

六、結論

綜上所論，理解 1949 年之前眞耶穌教會的本色化論述，可以從兩個面向來看，其一是視野和框架。如前所述，全球南方教會的存在即是對西方差傳勢力的一種本色化回應和抵抗，學者如 Sebastian Kim 和 Kirsteen Kim 指出，亞洲、非洲、拉丁美洲成長迅速的教會多數是產生在殖民地獨立之後，因此不能將這些區域基督教的增長解釋爲西方殖民擴張的結果。[81]眞耶穌教會的興起與拓展，正是符應了前述學者的陳述。該會在中國的發展即顯示出一種草根民眾的教會自立運動，其成長也非依靠西方傳教勢力，反而是因爲抗衡前者而達致快速傳播。

1949 年以前眞耶穌教會的本色化論述同時運用在地和全球的資源（不僅是如前述何光滬談及本色化使用在地資源而已），就「在地」而言，該會順應當時的國族主義氛圍，以及與中國文化會通甚或托古、附會的言論，樹立其在華人社會的存在正當性；就「全球」而言，北美五旬節運動的「晚雨終末論」被轉譯用以將中國和眞耶穌教會再中心化，從「自西徂東」的態勢扭轉爲「自東徂西」。這類似於稍早「全球地域化」的本色化理解，既有全球面向，也有在地面向，但有所差異的是，該會的本色化卻明顯反映中國中心思維，且刻意忽略「晚雨聖靈」觀點移植自北美五旬節運動，反之，運用神學修辭指稱該會才是「聖靈晚雨」建立，五旬節運動只是「施洗約翰的工作」，試圖消解西方帶來的影響，而「全球地域化」的中國基督教研究視角卻是意圖避免以中國或西方爲中心的單純範式，顯見差異。[82] 然

[81] Kim and Kim, *Christianity as a World Religion*, pp. 11-13.

[82] 陶飛亞、楊衛華，《基督教與中國社會研究入門》，頁 173。

airiti

而就研究者角度來看，眞耶穌教會的本色化確實反映這項特點，也適於以此典範理解其本色化論述。另一方面，從前述「全球南方」教會的視野而言，這樣的本色化論述不僅能置於民國基督教的畛域，對於世界基督教的研究同樣饒富意義，除了避免只是放在單一區域檢視，也體現基督教的多元性（不同於歐洲、北美教會及其差會）。

其二是該會本色化論述的內容和層次。中國政權轉移之前眞耶穌教會的本色化，首先起因於魏保羅的反西方情緒和國族情緒；到了張巴拿巴主持南方教會的時期，五旬節派的「晚雨終末論」被借用爲論述眞耶穌教會是「晚雨聖靈」在東方建立之唯一眞教會的資源。如上所言，資源是外來的，但內在動機仍然不脫國族主義。正是基於國族主義，眞耶穌教會才積極主張本身是唯一眞教會，才會試圖將基督教中心重新定位於中國，而這兩項命題實爲相互關連。首先，眞耶穌教會的國族主義（以及隨之而來的西方主義）使其認爲宗教、哲學等精神文明的發源地在東方，中國又是其中表表者，因此眞正的基督教應是出現在中國而非西方，惟因中國人才能參悟基督教的眞義。然而，該會人士遇到的問題是，當時基督教的中心顯然在歐美，故此就運用傳承自五旬節派的「晚雨終末論」，聲明「晚雨聖靈」的降臨應驗在中國，遂成爲基督教的中心，而眞耶穌教會即爲降臨在中國之「晚雨聖靈」的承載者。意即，「晚雨聖靈」同時賦予中國教會和眞耶穌教會特殊性，起源於中國的眞耶穌教會即是唯一眞教會。張氏秉政時期除了「晚雨聖靈」論述外，也訴諸與中國文化會通、轉化以及「索隱派」的本色化手法，主張眞耶穌教會信仰本與古籍思想相通，且優於後者。或者古籍中已蘊含對「眞神」的信仰或日後眞耶穌教會信仰的若干片段；到了中日戰爭爆發以及魏以撒領導的時期，眞耶穌教會逐漸與國民黨親近，期以政權爲該會的保障，甚至將「愛國」（黨國）和「愛教」結合，看似無異於稍後「三自愛國運動」的口號。我們可以發現，1949 年以前眞耶穌教會不同階段彼此相關的本色化論述發展，明顯可見國族主義融貫其中。如曾慶豹所言，所有本色化的主張，都以選擇某種意識形態作爲其處境化的思

airiti

想背景。[83] 眞耶穌教會的本色化就是以國族主義爲意識形態，從其草創時期的排外和自立主張，到稍後發展本色化的神學論述以及親近政權，國族主義均扮演觸媒的角色，使該會賦予中國和自身某種特殊性。身爲華人群體最爲人知悉的本土自立教會之一，眞耶穌教會實不能在談論中國教會本色化的議題上缺席，其「再中心化」的本色化策略在華人教會群體堪屬獨特。

另一個值得關注的議題是，眞耶穌教會從 1920 年代就藉著在台灣、東南亞的移民網絡而開始向海外宣教，1975 年成立「國際聯合總會」後更是積極在各國拓植教會。雖仍以華人爲主體，但也在各地非華裔群體裡發展教務，在可見的未來，眞耶穌教會或將成爲更加多元族裔的教派。以國族主義本色化論述自我賦權、建構「被發明的傳統」（invented tradition）的眞耶穌教會，在面對於非華裔群體中日漸蓬勃的宣教發展之際或許應該思考如何重新詮釋或調整自己的中國或華人中心本色化論述，避免與這些非華裔教會形成「核心-邊陲」的關係，以致最終未能協助賦權這些教會，使其也能夠實踐自立和本色化。[84]

（本文於 2017 年 11 月 2 日收稿，2018 年 10 月 18 日通過刊登）

83 曾慶豹，《什麼是漢語神學？》，頁 322。

84 有趣的是，眞耶穌教會的國族本色化論述曾在某些程度上影響一支受其啓發的本土教會「耶穌之御靈教會」（イエスの御霊教会），創辦人為村井屯。該會除了沿用眞耶穌教會的一些儀式外，還主張代替死去的先祖受洗使其獲得救恩，他相信這是在末後的時代將恢復的聖經教義且正確詮釋〈彼得前書〉3：18-22；4：6 基督「向死人傳道」的經文。與眞耶穌教會相似，該會也鼓吹某種國族神學理解，他認為神並未揀選西方國家，而是揀選了亞洲，眞教會將出於東方，即是日本，並將傳播到全球。村井以及許多日本基督徒都視日本的軍事行動為終末來臨前的徵兆，某個程度上合理化了日本的侵略惡行，對這些人而言，日本扮演著終末性的意義。參 Paul Tsuchido Shew, “Pentecostals in Japan,” p. 498. 另參 David Hymes, “Toward a History and Theology of Japanese Pentecostalism,” pp. 170-171

airiti

引用書目

不著撰人，1947，〈第十一屆全體代表大會紀錄〉，《真耶穌教會聖靈報》，1：1，2，3，頁 18。

王柯，2003，〈民族：一個來自日本的誤會〉，《二十一世紀雙月刊》，77，頁 73-83。

王曉朝，2010，〈基督教融入本土文化之理論基礎：“本土化”之語境與範式地位〉，收入李秋零、楊熙楠主編，《現代性、傳統變遷與漢語神學（上編）》，上海：華東師範大學出版社，頁 235-245。

王曉靜，2014，〈「實現一個純全中國本色化和合而為一的教會」：誠靜怡與中華基督教會〉，《景風》，13：1-2，頁 81-105。

王重光，1947，〈真耶穌教會命名之贅述〉，《真耶穌教會聖靈報》，1：6，頁 10。

北京市地方志編纂委員會編，2007，《北京志・民族・宗教卷》，北京：北京出版社。

伊恩・布魯瑪、阿維賽・馬格利特（Ian Bruma & Avishai Margalit），2010，《西方主義：敵人眼中的西方》，林錚顗譯，台北：博雅書屋。

全紹武等編，1923，《基督教全國大會報告書》，上海：協和書局。

何光滬，2010，〈漢語神學的根據與意義〉，收入李秋零、楊熙楠主編，《現代性、傳統變遷與漢語神學（上編）》，上海：華東師範大學出版社，頁 155-154。

李文潮，2006，〈龍華民及其《論中國宗教的幾個問題》〉，《漢語基督教學術論評》，1，頁 161-176。

李幹忱，1921，〈一九二二年基督教全國大會〉，中華續行委辦會編訂，《中華基督教會年鑑》（第六冊），上海：中華續行委辦會，頁 176-177。

余子芳，1926，〈真耶穌教會為得救獨一之門徑〉，《聖靈報》，1：1，頁 1-2。

坂本ひろ子，2004，《中国民族主義の神話：人種、身体、ジェンダー》，東

airiti

京：岩波書店。

邢軍著，趙曉陽譯，2006，《革命之火的洗禮：美國社會福音和中國基督教青年會 1919-1937》，上海：上海古籍出版社。

吳梓明，2006，《全球地域化視角下的中國基督教大學》，台北：宇宙光。

吳梓明、李向平、黃劍波、何心平等著，2009，《邊際的共融：全球地域化視角下的中國城市基督教研究》，上海：上海人民出版社。

吳叡人，2012，〈認同的重量：《想像的共同體》導讀〉，本尼迪克特・安德森（Benedict Anderson）著，吳叡人譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，上海：世紀出版，頁 1-20。

吳叡人，2016，《受困的思想：台灣重返世界》。新北市：衛城。

段琦，2004，《奮進的歷程：中國基督教的本色化》，北京：商務印書館。

莊雅棠，2014，〈本土神學的詮釋學輪廓〉，收入郭承天、周復初、蔡彥仁編，《基督生命長成：現代中國基督教本土神學之發展》，新北市：聖經資源中心。

徐光台，2010，〈熊明遇否定中國人為諾亞後裔〉，《漢語基督教學術論評》，9，頁 173-205。

陶飛亞、楊衛華，2009，《基督教與中國社會研究入門》。上海：復旦大學出版社。

連曦，2011，《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》，香港：中文大學出版社。

梁家麟，1988，《福臨中華：中國近代教會史十講》。香港：天道。

陳冠華，2009，〈清末大眾「國民概念」的啟蒙—以「京話日報」為中心的考察〉，《輔仁歷史學報》，13，頁 189-234。

陳智衡，2013，《合一非一律：中華基督教會歷史》，香港：建道神學院。

曾慶豹，2006，〈什麼是漢語神學？〉，《漢語基督教學術論評》，1，頁 127-157。

曾慶豹，2015，《什麼是漢語神學？》。新北市：台灣基督教文藝出版社。

張亦鏡，1929，〈真耶穌教會固如是耶〉，《真光》，28：4，頁 18。

airiti

張巴拿巴，1926，〈兆作神子〉，《聖靈報》，1：3，頁 1-6。
張巴拿巴，1929，《傳道記》，南京：真耶穌教會。
張撒迦，1926，〈聖經之難解〉，《聖靈報》，1：3，頁 8-9。
張撒迦，1927，〈晚雨聖靈與真教會之概觀（二）〉，《聖靈報》，2：5，頁 12-14。
張撒迦，1927，〈晚雨聖靈與真教會之概觀（三）〉，《聖靈報》，2：6，頁 6-9。
張撒迦主編，1937，《真耶穌教會總部十週年紀念專刊》，上海：真耶穌教會總部。
黃以利沙，1927，〈對千禧年說的略評〉，《聖靈報》，2：7，頁 5-6。
黃約瑟，1926，〈真耶穌教會是由真神而生〉，《聖靈報》，1：3，頁 7-8。
楊森富，1978，《中國基督教史》，台北：台灣商務印書館。
楊森富，1984，《中國風土與基督教信仰》，高雄：天啟出版社。
楊衛華，2011，《十字架下的馬克思：基督教話語中的共產主義及中國實踐》，香港：香港中文大學歷史課程哲學博士論文。
鄭拿但業，1926，〈中國發起之真耶穌教會為有史以來未有之光榮〉，《聖靈報》，1；1，頁 13-14。
鄧肇明，1997，《滄桑與窘境：四十年來的三自愛國運動》，香港：基督教中國宗教文化研究社。
劉青松，2012，《天朝的天窗：晚清最後十年報刊風暴》，上海：三聯書店。
劉義，2018，《全球靈恩運動與地方基督教：一種生活史的考察》，新北市：台灣基督教文藝出版社。
謝順道，1995，《聖靈論》，台中：棕樹。
錢亞伯，1926，〈論真耶穌教會為中國邦家之光〉，《聖靈報》，1：4，頁 5。
薇思瓦珊納（Gauri Viswanathan）編，單德興譯，2007，《權力、政治與文化—薩義德訪談錄》，上海：三聯書店。
魏以撒編，1947，《真耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，南京：真耶穌教會總會。
魏保羅，1919，〈聖靈重責各國各教會首領人〉，《萬國更正教報》，1，頁 1。

airiti

魏保羅，1919，〈牧師就是假基督假先知〉，《萬國更正教報》，1，頁 1。
魏保羅，1919，〈今將錯教規列左〉，《萬國更正教報》，1，頁 2。
魏保羅，1919，〈各國青年會大注意〉，《萬國更正教報》，1，頁 3。
魏保羅，1919，〈聖靈指示致外國公函〉，《萬國更正教報》，1，頁 6。
魏保羅，1919，《聖靈真見證冊（上卷）》，天津：真耶穌教會。
魏保羅，1919，《聖靈真見證冊（下卷）》，天津：真耶穌教會。
羅偉虹主編，2014，《中國基督教（新教）史》，上海：世紀出版集團。
《聯總手冊（四）》（未刊稿）。

Althouse, Peter. 2003. *Spirit of the Last Days: Pentecostal Eschatology in Conversion with Jürgen Moltmann*. London & New York: T&T Clark.

Bays, Daniel H. 1985. "Christianity and Chinese Sects: Religious Tracts in the Late Nineteenth Century," in *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings* eds. Suzanne Wilson Barnett and John King Fairbank. Cambridge: Harvard University Press, pp. 121-131.

Bays, Daniel H. 2012. *A New History of Christianity in China*. West Sussex: Wiley-Blackwell.

Bays, Daniel H. 2016. "China," in *The Wiley Blackwell Companion to World Christianity*, eds. Lamin Sanneh and Michael J. McClymond. West Sussex: John Wiley and Son, pp. 546-560.

Deng, Zhaoming. 2005. "Indigenous Chinese Pentecostal Denominations," in *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, eds. Allan Anderson and Edmond Tang. Oxford: Regum, pp. 437-466.

Hickman, Albert W. 2014. "Christianity's shift from the Global North to the Global South," *Review and Expositor* 3, no.1, pp. 41-47.

Kao, Chen-yang. 2017. "The Problem of Locality and the Three-Self Patriotic Movement: the Little Flock in Fuzhou City," in *Religion in Taiwan and China: Locality and Transmission*, eds. Hsun Chang and Benjamin Penny. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica, pp. 169-212.

Kwan, Simon Shui-Man. 2014. *Postcolonial Resistance and Asian Theology.*

airiti

London and New York: Routledge.

Kim, Sebastian and Kirsteen Kim. 2016. *Christianity as a World Religion: An Introduction*. London: Bloomsbury.

Leibold, James. 2012. "Searching for Han: Early Twentieth-century Narratives of Chinese Origins and Development," in *Critical Han Studies: The History, Representation, and Identity of China's Majority*. eds., Thomas S. Mullaney, James Leibold, Stéphane Gros, and Eric Vanden Bussche. Berkeley and Los Angeles: University of California, pp. 210-233.

Macchia, Frank D. 2010. "Pentecostal and Charismatic Theology," in *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. Jerry L. Walls. New York: Oxford University Press, pp. 280-294.

Malik, Jamal. 2012. "Orientalism and Occidentalism: The Case of Earl of Gleichen," *Islamic Studies* 51, no.2, pp. 119-137.

Masalha, Nur. 2007. *The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archaeology and Post-Colonialism in Palestine-Israel*. New York : Zed Books.

Pears, Angie. 2010. *Doing Contextual Theology.* London and New York: Routledge.

Schneider, Julia C. 2017. "Missioning, Civilizing, and Nationizing: Linked Concepts of Compelled Change," in *Religion and Nationalism in Chinese Societies* ed. Cheng-tian Kuo. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 89-116.

Sanneh, Lamin and Michael J. McClymond. 2016. "Introduction," in *The Wiley Blackwell Companion to World Christianity*, eds. Lamin Sanneh and Michael J. McClymond. West Sussex: John Wiley and Son, pp. 1-17.

Tang, Edmond. 2005. " 'Yellers'and Healers—Pentecostalism and the Study of Grassroots Christianity in China," in *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, eds. Allan Anderson and Edmond Tang. Oxford: Regum, pp. 467-486.

Tsai, Yen-Zen. 2016. "Political Ideology and Theological Rhetoric – The Case of the True Jesus Church in Taiwan in the Cold War (1945-1990)," in *Unfinished History: Christianity and the Cold War in East Asia*, ed. Philip L. Wickeri. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, pp.195-213.

airiti

Tsuchido Shew, Paul. 2005. “Pentecostals in Japan,” in *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, eds. Allan Anderson and Edmond Tang. Oxford: Regum, pp. 487-507.

Walls, Andrew. 2016. “The Transmission of Christian Faith: A Reflection,” in in *The Wiley Blackwell Companion to World Christianity*, eds. Lamin Sanneh and Michael J. McClymond. West Sussex: John Wiley and Son, pp. 685-698.

Weber, Timothy P. 2010. “Millennialism,” in *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. Jerry L. Wall. New York: Oxford University Press, pp. 365-383.

airiti

The Early Indigenized Theology of Nationalism in the True Jesus Church (1917-1949)

Iap Sian-Chin*

Abstract

The True Jesus Church (TJC) was a product of the Chinese Church Independent Movement, which took place in the early part of the 20th century, but, in preserving its ecumenical connections with the broader Christian world, its course of development was entirely different from mainstream churches of that time, such as the Church of Christ in China 中華基督教會 and the National Christian Council of China 中華基督教協進會. The generation of the TJC was to some extent influenced by Chinese Nationalism of the time, and leaders chose a path that would cut off connections with other churches. Paul Wei 魏保羅, the founder of the TJC, won the authority to speak on the issue of church independence through the extraordinary experiences of the Pentecostal movement. Soon after, during the period of Barnabas Chang's 張巴拿巴 leadership of the church, when there was a fusion of nationalism and the Pentecostal movement's "Latter Rain Eschatology" (*Wanyu zhongmo lun* 晚雨終末論), coupled with a gradual move towards amillennialist eschatology and additional expositions on "Occidentalism," the church developed the theological understanding of itself as the only saved true church and the bearer of the "Holy Spirit of the Latter Rain" (*wanyu shengling* 晚雨聖靈). In this understanding, the TJC considered China as the center of global Christianity and sought to transform the status of Chinese Christianity, which at the time was situated at the periphery of the Christian world. By "recentralizing" Chinese Christianity, the TJC brought about their own self-empowerment and a national consciousness. From this, we can see that the TJC of the Republican period

* Postdoctoral Research Fellow, Research Center for Chinese Cultural Subjectivity, National Chengchi University.

airiti

was not absent from the flourishing discussion on Chinese indigenized theology and was not lacking in important contributions. This essay attempts to clarify and sort out the indigenized theology of the TJC of this period.

Keywords: True Jesus Church, Nationalism, Indigenized Theology, World Christianity, Church Independence Movement