

中國五旬宗信仰者的時代回應： 以《神召（會）月刊》和《靈音月刊》為核心*

文：葉先秦

五旬節運動脫胎於各種形式的奮興運動傳統，同時與時代主義有著某種延續性，咸被認為只關心屬靈經驗或個人救贖等「他世性」的事務，而無感於政治和社會等「此世性」的事務。¹但這樣的觀察並不完全準確，這不但僅止於反映北美現象，而且過於扁平以及片面，又忽略其中的模糊性與複雜性，甚至也未必充分代表北美的實際情況。一方面，這些北美五旬宗人士承襲新教保守派的政治觀，既強調「屬靈」和「屬世」二分形式的「政教分立」理解，卻又並非全然不參與政治。正如安德森（Allan Anderson）指出，若干美國五旬宗或靈恩派人士公然支持「宗教右派」以及右翼政治議程，例如在雷根（Raegan）時代，知名的靈恩派浸信會人士羅伯森（Pat Robertson）成為呼聲頗高的1988年共和黨總統選舉提名爭奪者。2003年，美國神召會會長崔多馬（Thomas Trask）曾宣稱時任小布希時期檢察總長的阿什克羅夫特（John Ashcroft）為該宗派的「蒙愛之子」；相似地，南非在種族隔離時代有不少白人五旬宗教會和信徒支持此一政策。²此外，某些非洲國家的政權或領袖崇尚政教合一，例如靈恩派背景的贊比亞（Zambia）第二任總統齊魯巴（Frederick Chiluba）在1991年任內曾宣稱該國是基督教國，甫當選還在總統府進行「清理」邪靈的儀式，這是特別針對前任總統卡翁達（Kenneth Kaunda）所發，因後者信奉東方宗教。他因此代表尚比亞為巫術、偶像崇拜、惡行「悔改」。³這些右派的五旬宗政治參與往往呈現出不同程度的君士坦丁主義。另一方面，五旬宗的政治關懷也不必然都是右翼路線，某些地區的五旬宗信徒則是從社會公義、人權等層面參與政治。例如南非使徒信心會背景的契坎尼（Frank Chikane）就投身反種族隔離的鬥爭，亦為非洲民族議會成員，並曾擔任姆貝基（Thabo Mbeki）任內的總統辦公室處長。⁴考克斯（Harvey Cox）也指出，按他在巴西的多年觀察，當地五旬節派催生各種志工協會，也擔任民眾和

* 這一篇文章曾在2018年四月6日，由香港建道神學院和神召神學院所舉辦的「社會參與、靈性、靈恩」的學術交流會中發表過。在此刊的文章有稍微的修改和補充。

¹ Amos Yong, *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 4-5; Donald E. Miller and Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement* (Berkeley: University of California Press, 2007), 21.

² Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 261-2, 265.

³ Yong, *In the Days of Caesar*, 9.

⁴ Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, 109.

大型經濟、媒體單位、政府、教育之間的溝通橋樑，值得一提的是，其政治立場趨向「中間偏左」，而非再製美國的宗教右派。⁵

五旬節運動在 1907 年就已傳入中國，當時正逢清末民初時期，社會上對帝國主義抵抗情緒有愈演愈烈之勢，應運而生的中華國族建構工程（包含革新和革命）亦是如火如荼，以及隨後而來的新文化運動等思想力量，社會正經歷前所未有的劇烈轉變。在此脈絡裡，是時的中國基督徒不太可能自外於現實氛圍，教會自立運動（包括本色化）和合一運動即是在此效應下開展。1900 直到 1920 年代這段所謂中國基督教「黃金時期」裡，青年會的角色居功厥偉，⁶ 而當中促成教勢發展的動力則是社會福音。⁷ 當時巡迴中國各地的穆德（John Mott）和艾迪（Sherwood Eddy），其佈道會的基調與今人所熟悉的福音派佈道實踐大異其趣，非以「認罪」、「歸信」為主調，而是順應當時高漲的國族主義情緒以及青年知識份子尋求國家現代化和改革的熱誠，遂將基督教宣傳為「中國的希望」或者進步和國家實力的基礎。⁸ 此外，整個二十世紀上半葉，許多基督徒知識份子積極參與社會改革，亦廣泛涉獵與當時各種思潮並與之對話或予以批判，並對人權、民主、非基運動、革命、國族主義等議題展開回應，正如曾慶豹所言，這可謂中國「公共神學」的先聲。⁹ 當時，五旬節派與其他奮興運動或基要主義的團體，常被知識份子基督徒統稱「屬靈派」，帶有反智、迷信、強調他世性且「非政治」（apolitical）的貶意，¹⁰ 然而，在彼時社會氛圍下，這些教派當真無動於衷，未有任何針對時事而發出的聲音？或者不過反映一種刻板印象？本文討論的對象為 1949 年以前的中國五旬節派，這個定義和界圍

⁵ 哈維·考克斯（Harvey Cox），《信仰的未來：宗教的興衰與靈性時代的復甦》，郭騰傑譯（台北：啟示，2016），301-2。

⁶ 裴士丹（Daniel Bays）把「黃金時期」定為 1900-1925，這段期間新教信徒人數從十萬人增長到五十萬人之譜，此時中國基督徒群體和差會之間合作密切，共同推動許多革新工作，參 Daniel H. Bays, "China," in *The Wiley Blackwell Companion to World Christianity* ed. Lamin Sanneh and Michael J. McClymond (West Sussex: John Wiley and Son, 2016), 549; Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (West Sussex: John Wiley and Son, 2012), 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》（香港：天道，1988），126-8；邢軍，《革命之火的洗禮：美國社會福音和中國基督教青年會 1919-1937》，趙曉陽譯（上海：上海古籍出版社 2006），40-60。

⁷ 趙曉陽，《基督教青年會在中國：本土和現代的探索》（北京：社會科學文獻出版社，2008），142-7；左芙蓉，《社會福音·社會服務與社會改造》（北京：宗教文化出版社，2005）。

⁸ 連曦，《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，2011），20。

⁹ 以往被保守派統稱為「現代派」、「新派」的中國基督徒在思想上其實頗為多元，且當時讓非基運動份子感到威脅的正是這批人及其工作，而非所謂「屬靈派」信徒。因為若基督教能在公共領域取得最大勝利，就會對基督教在中國創造有力的位置，對傳教事業必會帶來巨大助益。參閱〈中國基督教公共神學文選系列總序〉，曾慶豹編，《中國基督教公共神學文選（一）：社會思想篇》（香港：研道社，2012），xiii-xvi。

¹⁰ 例如趙紫宸形容這些人：「專重靈異，亦專重個人靈魂的得救，狹窄離奇，頗呈怪誕的現象...注重胡說方言，治病逐鬼，亂說耶穌第二次到世上來.....他們利用上帝，差遣聖靈，名為祈禱，實如巫術.....」參燕京研究院編，《趙紫宸文集（第二卷）》（北京：商務印書館，2004），58-59。

在目前學界具相當模糊性，在此實有必要先對此進行釐清。

一、定義：什麼是 1949 年以前的中國五旬節派？

1949 年以前中國五旬節派的定義似乎乏人深思。今日西方學界對五旬節派的定義，約莫有兩種進路：排他性定義 (exclusive definition) 和涵攝性定義 (inclusive definition)。前者是以北美白人古典五旬宗為代表的理解，是最傳統的定義模式，意即僅從歷史與神學做判斷，所謂歷史基本上是以亞蘇薩街復興運動為中心，將本運動派生出的宗派稱為五旬宗。神學方面，則是以「後繼經驗」(subsequence experience) 和「初步憑據」(initial evidence) 為基準；後者則是目前以安德森 (Allan Anderson) 為號召的「全球五旬宗研究」(Global Pentecostal Studies) 主張的理解路線，同時許多研究五旬節運動的社會科學學者也慣於採取類似現象上的定義。安德森的訴求，首先在於去中心化，除了亞蘇薩街，當時其他地區的復興運動 (特別著重「亞、非、拉、美」) 也可稱為五旬節運動的中心。同時安德森也談及五旬宗歷史編纂的權力問題，其中本地信徒的地位被邊緣化，歷史被化約為傳教史，這同樣反映西方中心的概念，故此也是安德森要解構的。另外，安德森強調，用教義來定義何為五旬宗，只能反映北美現實，不見得合乎全球現況，因為此舉等於是北美視角定義非西方的教會，甚至是按著對北美五旬宗的認識去理解世界各地的五旬宗，這也是西方中心的問題。基本上，安德森的理念應是受「世界基督教」視野影響，這套意識形態強調非西方特別是「全球南方」的基督教，給予某種「異國情調式」(exotic) 的關注，這樣的視域其實正反映當今基督教版圖向全球南方轉移的現況。因此，安德森提倡的「全球五旬宗研究」旨在於挑戰五旬節運動研究領域長久以來西方或北美中心的傾向，進而讓全球南方的教會得到「賦權」，是故格外強調此區域的教會，讓他們毋須把美國亞蘇薩街視為該運動的唯一中心，也不必按北美五旬宗的型態被定義 (例如後繼經驗、初步憑據等教義)，也因此不再是邊陲。

北美五旬節派不再是全球五旬節派的代表，全球南方或本土基督教遂成為學者研究的焦點，這也是近年來中國基督教備受學界關注的原因之一。安德森似為賦權非西方教會，遂以涵攝性定義的角度稱這些在現象上有某些五旬節特徵、歷史上曾與五旬宗差會有關的教會為五旬節派，因在傳統排他性定義下，這些教會可能被排除在外。但問題是，他們果真認為自己是五旬節派嗎？這樣的問題，也體現在中國，當西方學者要尋找中國本土五旬節運動案例時，常列舉的不外乎真耶穌教會、耶穌家庭、靈恩會，尤以真耶穌

教會為甚，¹¹然而，該會並不認為自己是五旬節派。而連曦近著主張的「民間基督教」似乎將本土獨立教會與五旬節運動等同起來，造成定義更加混淆。

在前述的情況下，真正的中國五旬節派長久以來卻被學界忽視，這些教派與西方或全球其它區域稱為五旬節運動的群體存在歷時性和共時性的網絡關係，本身的認同也不拒斥這個稱呼，但卻被中西學界忽視，以致被邊緣化。「全球五旬節運動研究」的賦權議程最終並未落實，蓋因原本欲賦權的對象如真耶穌教會實際上根本不接受西方以某種自外於該會本身認同的標籤，對其而言這無異於透過學術權力以某種東方主義的想像與再現加諸於該會之上；反之，中國自認為五旬節派的諸團體卻未得到賦權，這樣的情況相當弔詭。目前學界對中國五旬節派的研究僅止於「傳教史」，¹²對「信徒史」的著墨仍相當不足。筆者認為，柏根德（Michael Burgunder）所倡議共時性（synchronic）和歷時性（diachronic）網絡並重的定義方法非常值得採用，他指出不只單獨按前述兩項方法做判別，還需相輔相成。共時性網絡需要輔以歷時性觀點為補充，始能講論五旬節派的歷史；此外，歷時性的準則意味著唯有共時性的五旬節派網絡處在一種歷時性、直接，與早先的共時性網絡保有連續性的歷史關係時，才能談論歷史中的五旬節派。¹³本文定義的 1949 年以前中國五旬宗即是指那些在當時與稱為五旬節派的群體有網絡關係的教派，至於歷時性，則追溯 1949 年以前到 1907 年五旬節運動傳入的歷史。在此定義下，真耶穌教會以及其他「屬靈派」或「民間基督教」範疇下的群體不列入討論範圍。

二、面對時代挺身而出的中國五旬宗人士

連曦將 1949 年之前的中國教會自立運動粗分為兩條路線：一是與西方差會維持聯繫

¹¹ 例如 Brill 近日出版的論文集 Fenggang Yang, Joy K.C. Tong and Allan H. Anderson ed., *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity* (Leiden: Brill, 2017) 一書第二部份標題為 A Chinese Pentecostal Denomination: the True Jesus Church, 顯然將該會視為中國五旬節派的個案。此外還有不少論著同樣將真耶穌教會理解為中國的五旬節派。今日在去宗派化的中國要談何為五旬節派確實人言人殊，但在中共建國前其實不難分辨，亦可以從當時《中華基督教年鑑》和一些教會報刊得知，若經耙梳後不難發現，真耶穌教會及其他具五旬節特徵的獨立教會根本不在中國五旬節派的網絡裡，尤其真耶穌教會和許多五旬節派的關係顯然對立，甚至連王明道也曾指出，應該將兩者分開看待，參王明道，〈請馬路加君以後慎重些〉，《靈食季刊》no.24 (1932): 64。

¹² 例如陳明麗，〈逆流而行：20 世紀初中國處境中的五旬宗宣教士〉，《宗教學研究》no.3 (2015): 216-22；陳聲柏，〈新普送的五旬節經驗及其在中國的影響〉，《暨南學報（哲學社會科學版）》no.4 (2013): 111-21；葉先秦，〈華北五旬節運動宣教先驅賁德新及其思想〉，《建道學刊》no.38 (2012): 33-58。

¹³ Michael Bergunder, "The Cultural Turn," in *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, eds. Allan Anderson, Michael Bergunder, Andre Droogers, and Cornelis van der Laan (Berkeley, CA: University of California, 2010), 57-59.

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，例如中華基督教會以及某些在差會宗派內尋求自立的教會；二是傾向以排外主義或國族情緒為號召而主張與差會斷絕聯繫的團體，神學上偏向奮興主義、五旬節運動、前千禧年主義，他稱之為「民間基督教」，並暗示這是中國民間宗教的一種變體，這類教會和人物範圍頗為廣泛，包括真耶穌教會、靈恩會、聚會處、耶穌家庭等團體以及宋尚節、倪柝聲、王明道等獨立傳道者。藉著在《浴火得救》一書的鋪陳，他悉心從太平天國直到當代中國基督教的若干小派、「地下教會」勾勒出某種連續性，建構中國民間基督教的系譜學。連曦指出這類教會與前者相較更富含活力和獨立精神，又較前者能夠持久，皆因其信念在草根階層的民間宗教脈絡容易被理解和接受，兩者內在邏輯又似見會通之處，尤其是靈恩和前千禧年主義，分別與中國民間宗教的神靈附體和劫變思想相似。連曦雖正視民間基督教的成功發展，但將之描繪為保守、狂熱、他世性的小派路線，並賦予某種負面意涵，與前述和差會保持良好關係的自立路線做出對比。同時，他其實暗示兩種路線在面對公共時採取截然不同的態度，前者積極參與社會改革；後者主張避世，一方面沈醉於亢奮欣喜的恍惚經驗，以擺脫現世的痛苦，一方面則全心期盼千禧年國的到來。¹⁴在《浴火得救》，五旬節派與民間基督教在定義上的界線是模糊的，真耶穌教會、靈恩會、耶穌家庭以及若干奮興運動即被視為中國本土的五旬節派，是其民間基督教定義所涵攝的其中一類，這與前述「屬靈派」的總括性定義大致相似，均指向某種在公共事務上抽離的態度。

然而，筆者要指出，這是一種刻板印象的「再現」，1949年以前的中國五旬宗信仰者對當時社會局勢以及中國基督教的生存與發展並非全然漠不關心，或者嚴格採取「屬靈對比屬世」的二元理解。若展讀當時若干中文五旬宗報刊，即會發現這些五旬宗信仰者對公共議題的觀點頗為多元，有的甚至對耶穌人格救國或社會福音採取正面態度，與一般的認知大異其趣。這些針對時勢發言的五旬宗信仰者悉數為本地信徒，基於國族主義氛圍以及當時實際的生存焦慮，遂展現出遠較西人五旬宗宣教士「貼地」的態度。一方面，他們意識到本身的差會和宗派與西方帝國主義勢力的曖昧關係，也明瞭教會自立和本地化的重要性；另一方面，這些人多數並不訴諸排外主義，未有激烈地割斷與差會以及國外五旬宗教會的共時性網絡連結。基本上，這些教會的自立路線與前述在第一類路線相近。因此，以民間基督教範疇下那些帶有五旬節特質的小派為中國五旬節運動的代

¹⁴ 連曦，《浴火得救》，xxx-xxxi。

表，不僅混亂定義，更抹煞這群中國五旬宗信仰者面對公共而發出的聲音。他們關注的議題包括本色化與自立運動、帝國主義、國族建造、社會改革、非基運動，皆為與其生活切身相關之事。本文採用的原始資料主要是《神召（會）月刊》以及《靈音月刊》，兩者均為兩廣地區神召會的刊物，因此在省籍區域上有所侷限。但環顧筆者目前能尋得的其他中文五旬宗刊物，多半期數不全或者本身出刊不穩定或不長久，加上刊行時期相對而言未涵蓋若干重要議題和事件發生時間，是為本文取材之限制。

三、中國五旬宗人士面對教會生存問題的回應

五旬節運動在 1907 年就傳入中國，首位宣教士為五旬節聖潔會背景的麥堅道（T.J. McIntosh），他先抵澳門，後轉進香港。未久嘉活力（A.G. Garr）夫婦與其他五旬宗宣教士先後進入香港，嘉活力因傳譯信息需要，聘用一位當地的公理會執事莫禮智，這三個家庭對五旬節運動在香港的初期發展有著重要影響。嘉活力在抵港初期曾向喜嘉理（Charles Robert Hager）借用上環樓梯街的一間公理會差會（American Board of Commissioners for Foreign Mission，即美部會）教堂（即現在的必列者士街公理堂）舉行五旬節聚會，嘉活力初期沿用亞蘇薩街的「使徒信心會」（Apostolic Faith Mission）為教會名稱，莫禮智與其合作，而後逐漸成為本地領袖。¹⁵1908 年，莫禮智在麥堅道的啟發下創辦第一份中文五旬宗報刊《五旬節真理報》，對五旬節運動在中國的傳播有莫大影響，也一度成為在華五旬宗宣教士或本地信徒得以建立共時性連結的媒介。¹⁶ 五旬節運動初傳中國，正是同盟會如火如荼各處起義之際，1909 年莫禮智注意到眾多基督徒參與其中且以為合乎信仰，為此他做出嚴厲抨擊。莫禮智指出無論是保皇黨或革命黨所行均是「有背國律」、「大違天法」，信道者不應附從或參與其組織和活動，否則就將成為有名無實的假信徒，基督徒和黨人的身份只能擇其一，凡自稱信徒者若走入保皇黨或革命黨，即不復為基督徒。對他而言，參與革命活動無異逆天而行，不從在上者的權柄，而這權柄乃上帝所命，他引述羅馬書十三章 1-7 節和提摩太前書二章 1-3 節作為理據；入黨，則形同

¹⁵ Daniel Bays, "The Protestant Missionary Establishment and the Pentecostal Movement," in *Pentecostal Currents in American Pentecostalism*, eds. E.L. Blumhofer, R.P. Spittler, and G.A. Wacker (Urbana & Chicago: University of Illinois, 1999), 52-53.

¹⁶ 關於《五旬節真理報》的相關研究，可參考 Connie Au, "'Now Ye Are Clean': Sanctification as a Formative Doctrine of Early Pentecostalism in Hong Kong," *Australasian Pentecostal Studies* <http://aps-journal.com/aps/index.php/APS/article/view/124/121> (access February, 1, 2018); Sian-chin Iap, "A Comparative Study on the Two Earliest Chinese Pentecostal Periodicals: The Popular Gospel Truth and the Pentecostal Truths," *International Journal of Sino-Western Studies* no.13 (2017): 81-99; 陳明麗, 〈香港五旬節會的建立與初期發展：以《五旬節真理報》為參考〉, 收入陶飛亞、賴品超主編, 《基督教與中國社會文化：第六屆國際青年學者研討會論文集》(桂林：廣西師範大學出版社, 2016), 230-43.

加拉太書五章 19-21 節中，保羅所抨擊的分黨結派。他認為真正的「革命」是「超乎污世，出乎流俗，革故態而心維新，力行上帝之所悅」。他視參與前述黨派與活動為罪惡，並勸化其人謝絕遠離前者，從速悔改。¹⁷筆者認為吾人不能按稍晚對「屬靈派」或今日「宗教右派」的認知理解莫氏的反應，¹⁸當時的普羅大眾對西方自啟蒙運動以來掀起的革命風潮、民主精神及相關價值少有知悉，亦不清楚何為共和體制與君主立憲，即使如莫禮智這般受過某些程度西式教育者亦然。莫氏是時正處於新舊時代變遷的當口，所學習的西學或許僅是「中體西用」，當前革命風潮對他而言，或與歷來的「叛亂」並無二致，既是如此，教會就不應捲入。

自 1900 年義和團事件後，教會自立的呼聲甚囂塵上，在全國各地已出現不少獨立於差會以外的堂會組織，莫禮智沿用「使徒信心會」數年之後，在 1910 年 2 月改會名為「香港五旬節會」，成為自治、自養、自傳的本地五旬宗教會。同年 11 月，莫禮智聲明：「香港五旬節會，乃華人自立耶穌教會，不是外國教會前來分枝者，惟天下各國真實新約信徒，常與我儕通信...」¹⁹。1914 年 1 月他又進一步宣稱：「...亦非由西人創立，所有司事人等，俱當義務，盡皆我漢人...」。²⁰筆者無法確認莫禮智奉行教會自立的主因為何，但從其自白研判，他可能認為五旬節信仰並非西人獨有，而是出自神佑式（providential）的主導，以此為信仰本地化的理據。因此，他沒有發展出國族主義式的宗教修辭，將五旬節運動甚至基督教的中心重新定位於中國，而且他也並未斷絕與西方教會的往來。

隨著 1922 年以後非基運動的興起，特別是 1925 年的「五卅慘案」帶動新一波反教風潮後，中國教會再次被迫嚴肅面對自立與本色化的問題，五旬宗信仰者對此風潮也紛紛做出回應，尤其隨五卅慘案之後發生在廣州的「沙基慘案」，讓省港一帶的五旬宗信徒與其他基督徒同感震驚。²¹對於反教風潮，某些五旬宗人士並不引以為基督教在中國即將

¹⁷ 莫禮智，〈保皇革命黨看看〉，《五旬節真理報》2, no.5 (1909): 3。

¹⁸ 莫禮智並非完全不關心社會公義，其事工關懷層面涉及城市裡受壓迫的邊緣群體、提供婦女教育，甚至為那些受高房租剝削的租戶爭取權利，參 Connie Au, “Elitism and Poverty: Early Pentecostalism in Hong Kong (1907-1945),” in Fenggang Yang, Joy K.C. Tong and Allan H. Anderson ed. *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*, 63.

¹⁹ 《五旬節真理報》3, no.10 (1910): 1。

²⁰ 《五旬節真理報》no.36 (1914): 1。

²¹ 參黎豪〈非基督教後之基督教〉，《神召會月刊》1, no.4 (1926): 18。段琦將非基運動分成兩個階段，第一階段是 1922 年，第二階段是 1924 年至 1927 年。前揭文章撰述時間就在第二階段，此階段的非基運動主要受三起事件影響：1. 「收回教會學校教育權」運動。以 1924 年 4 月廣州聖公會聖三一中學學潮以及隨後各地教會學校的學潮為序幕，這場運動中，教會學校學生是發動抗爭的主力，而理論部分則來自蔡元培和余家菊等學者；2. 1925 年 5 月和 6 月相繼爆發的五卅慘案和沙基慘案。許多反教人士遂將帝國主義以及

消亡之危機。1926年廣東佛山大良一位信徒黎豪即主張，非基運動對教會而言非但不是威脅，反而是「去蕪存菁」的契機，他指出：「...西人之來華傳道也，碍於語言之隔膜、人情之殊異、國際之不平，而所收入信徒，不免多有市井無賴、勢利之徒。高明之士，如鳳毛麟角。自有非基督教之後，其中不良信徒，觀此非基督教之劇烈，無勢利之可圖，趁此良機，離開教會，則教會精神上之興盛，可指日而待也...」²² 同時他認為非基運動能迫使教會尋求自立，自此風潮開始，不少信徒提倡本色教會和自立自養，甚至有些非信徒因為聽聞非基運動的宣傳，欲知基督教主旨而購讀聖經加以研究，進而慕道。此外他認為中外歷史上非教、仇教之舉所在多有，基督教非但未有滅亡反而更為發達，因此他樂觀以待。²³ 另一位廣東四會信徒耀西也持同樣態度，他聲稱所有國家的生存或復國皆建立於流血犧牲的基礎，而天國即教會，是由耶穌基督寶血買贖，犧牲之大、流血之多，是世間任何國家未能及的。而且教會是由聖靈所訓練的，意即聖靈在歷史長河裡不斷啟示教會如何因應各種衝擊和挑戰，以致能存續至今。因此，教會並不會因非教風潮而傾覆。²⁴

然而，廣東西南的陸博愛²⁵卻以較為審慎的態度對此風潮做進一步分析。他認為過往庚子事變的反教手段雖訴諸暴力，但當時的非教者只是出於一種「尊周攘夷」的舊觀念

前述慘案與基督教聯繫起來，「基督教是帝國主義侵略中國的工具」的認知和理解一時甚囂塵上，教會受到巨大衝擊；3. 1926年至1927年的北伐。北伐軍以民族主義和反帝為號召，因此所到之處教會受到衝擊，甚至有攻擊西人的事發生。參段琦，〈20世紀20年代的非基督教運動〉，收入羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》（上海：上海世紀出版集團，2014），378-99。在第二階段的非基運動中，廣東是為前述數起關鍵事件發生的所在地，為風暴核心之一，當地教會對這些事件以及隨之而來的反教氛圍身歷其境，因此這群廣東的神召會信徒自不可能無動於衷。

²² 黎豪，〈非基督教後之基督教〉，《神召會月刊》1, no.4 (1926): 18。

²³ 黎豪，〈非基督教後之基督教〉，18-19。

²⁴ 耀西，〈非教風潮是否係基督教會底危機？（續）〉，《神召會月刊》1, no.3 (1926): 11-13；耀西，〈非教風潮是否係基督教會底危機？（續）〉，《神召會月刊》1, no.5 (1926): 3-5。

²⁵ 陸博愛原似為宣道會背景，加入神召會後成為西南教會的執事，此人在兩廣神召會的刊物積極筆耕，建樹頗多，參〈陸博愛君有鼓盆之痛〉，《神召會月刊》1, no.9 (1926): 40。他在尚未改入神召會前，就對五旬節派表示同情，並對於教會中若干指出五旬節派傳道者為人禱告，讓人「說方言」，乃「施蠱術」或以「魔術」、「心理作用」予以描述等言論不以為然，而以文字為其辯護，參氏著，〈我所聞見的聖靈會〉，《真光》23, no.10 (1924): 49-51；〈我要評論聖靈會一下〉24, no.4 (1925): 65-67。陸氏文中以「聖靈會」稱五旬節派，他又稱中國的「聖靈會」始於梧州，「全盛」於梧州，顯示他對當時中國全境的五旬節運動認識有限。陸博愛也曾與張亦鏡往還，參張亦鏡，〈真耶穌教會固如是耶〉，《真光》28, no.4 (1929): 16-18。陸博愛在廣東西南教會參與甚深，1938年日軍攻陷廣東後，彭繼祖委任陸博愛為西南教會傳道，除負責教會，也施粥救濟難民。此外，他在中共建國後曾參與地方文史資料中三水西南教會的歷史撰述，當中提及西南的神召會會堂在文革期間被佔用，至1982年西南統戰部門歸還並撥款修繕，現為西南基督教會的一個堂會，不復有宗派之別。然而，政權轉移後以及隨後1980年代教會活動的恢復並納入「兩會」管理的過程裡，陸博愛的神召會傳統認同是否隨之改變，值得探討。參陸博愛供稿、梁圖光整理，〈三水西南基督教會〉，收入李齊念主編，《廣州文史資料存稿選編（第10輯）》（北京：中國文史出版社，2008），206-9。

以及義憤，且失於無知；而近日的非基運動是全國智識界向教會發動總攻擊，但他們「有口無力，祇徒目躁跳一會兒便算」，接著以嘲諷語氣說道：「我們對之，祇有憐憫的眼光與搖頭嘆息；平心靜氣，由他胡鬧到累，自消自滅便罷。」²⁶原先他不以為意，而後卻發覺此次非教者的手段與理念實為教內帶來嚴重負面影響，例如自己不願負擔教會經濟的責任，卻只想攬起執行權；在教內施行「赤色帝國主義」；鼓吹狹窄的愛國主義、排斥西人。他留意到這次非教運動背後有共產黨勢力運作，且有教內人士迎合此道，主張「耶穌主義，就是共產主義」、「基督的真理，與共產主義異途同歸」，他甚至稱之為「赤魔」，並宣稱耶穌有一日會擊碎「赤魔」的「蛇頭」，讓人可高呼：「共黨禍國」。易言之，陸博愛認為這次非教運動對教內破壞力甚大，因這些反教論述激起基督徒做出某些「反省」，但這些「反省」未經深思熟慮，有時不過是盲目附和反教者的要求，例如他人提倡「收回教育權」、「收回教會管理權」，基督徒未經思索就接手學校又趕走西牧。²⁷ 陸博愛的焦慮，不在於外來的衝擊，而是教內人士能否有堅定立場，真正理解教會自立的意義，而非人云亦云、不明就裡，以致膚淺地回應或附從外界的提案，甚至輕易受其意識形態影響。在此，陸氏的批判很可能指向那些左傾基督徒（例如沈嗣莊等人）。²⁸

除了指出非基運動對教會的衝擊有限，五旬宗人士和當時其他基督徒一樣，主張教會應進行自省，並加速推動教會自立。廣東東山的李志明指出中國教會應從四個方面改革作為回應：1. 宣布脫離傳教條約；2. 謀求教會自立；3. 多辦社會事業；4. 整理教會內部。在教會自立的議題方面，他表示基督教與西方帝國主義和資本主義的關係是反教的癥結，自立勢在必行。日本在明治維新期間也曾有排教風潮，但日本教會逐漸收回教會事業和主權，使反對者不再有藉口。他也提到，教會自立最好採中西合作，不鼓勵排外或與差會完全斷裂。²⁹ 1927年4月的《神召會月刊》稱「召會自養號」，收錄多篇關於教會自立的文章，足證兩廣的神召會對此議題的正視。在本期刊物中，陸博愛首先抨擊中國基督徒對自立、自養的意識薄弱，許多教會不願獨立自主的原因實為經濟考量。他批評中國基督徒就整體而言經濟狀況並不劣於本土宗教信徒，後者卻樂意捐獻供奉神明，中國基督徒卻往往倚賴差會供給。另一方面，許多倡導教會自立者卻無堅定決心，

²⁶ 陸博愛，〈今後的基督教〉，《神召會月刊》2, no.8 (1927): 13。

²⁷ 陸博愛，〈今後的基督教〉，14-15。這裡可以發現，陸博愛似乎誤解或誤植「收回教育權」的訴求。

²⁸ 例如沈嗣莊，〈基督教與共產主義〉，收入曾慶豹編，《中國基督教公共神學文選（一）》，65-79；沈嗣莊，〈基督教與社會主義〉，收入曾慶豹編，《中國基督教公共神學文選（一）》，37-64；張仕章，〈耶穌主義講話〉，收入曾慶豹編，《中國基督教公共神學文選（一）》，103-33。

²⁹ 李志明，〈反教聲中教會應有之覺悟〉，《神召會月刊》1, no.8 (1926): 1-3。

並且只是因為差會來款減少的客觀因素才勉強從事。他引用若干關於奉獻的經文，指出自養的重要性，又稱中國教會不可白白接受國外差會傳來的福音，自己卻不肯付出。而且若教會只想倚靠「洋款」過活，顯然違反愈見盛行的民族自決精神，且正因如此，基督徒在過往被譏為「吃洋教」、「外國順民」。陸博愛更提出，應從根本改造往日太過傾向西洋化的積習，積極尋回五旬節的「本色」，融會中西文化之優點，養成富有中國文化之原素、適合中國民族精神和心理的教會。³⁰

平洲神召會名伺熱者更進一步主張該會應從本身開始實行自立，神召會傳入廣東已二十餘年，不應再倚靠差會，近來差會因中國政局多變而減少捐款，這是上帝的旨意，要中國神召會自立。³¹朱雨化則指出四個必須自立自養的原因：1. 不自立是極羞恥及危險之事；2. 不自立無以表明信基督抑信西人；3. 西差會在中國無永久不拔之地位；4. 西差會經濟來源無永久繼續的可能。他是以教會發展為考量，若一直倚靠差會，中國教會的教勢就無法有所進展。³²山東高唐的鐘雄鈞也表達相似看法，教會自養主因是為教會發展，西人在華無法長久，且若不自立，就會繼續被毀謗為帝國主義同路人。³³對當時的中國五旬宗人士而言，自立運動的目的主要是兩方面，一是在經濟上能自給，無需差會負擔，即自養；二是能夠由華人管理教會，西人只負責傳道的工作，即自治。³⁴正如青島的位誌禹所言，西教士須把教會治理權完全移交華人，且其扮演的角色應如使徒那樣，遊行各地、勉勵聖徒，他指出使徒並沒有把持教會，也未立過自己的教會（彼得會、保羅會...），建立教會後即讓當地信者自養自理。對於治理，西教士亦可參與其間，但沒有獨裁的權柄。³⁵就前面的論述而言，這些中國五旬宗人士的主張近於宗派內的自立運動，強調與差會的良性合作，而非排外，因此他們對真耶穌教會之類的激進自立路線表示拒斥。兩廣地區神召會的自立，約在 1925 年開始推動，宣教士祁理平（George Kelley）扮演重要角色。³⁶足見當地教會宣教士和教會自立存在正面關係而非零和遊戲。

與教會自立互為表裡的另一個議題即是本色化，兩者在目的上有相近之處，但不同

³⁰ 陸博愛，〈自養自傳的根本意義及其要素〉，《神召會月刊》2, no.1 (1927): 1-4。

³¹ 伺熱，〈召會自養的先決問題〉，《神召會月刊》2, no.1 (1927): 11-14。

³² 朱雨化，〈教會自立與基督教之發達〉，《神召會月刊》2, no.1 (1927): 15-16。

³³ 鐘雄鈞，〈今日教會自養的要素〉，《神召會月刊》2, no.1 (1927): 24-27。

³⁴ 徐道珍，〈今日之基督徒〉，《神召會月刊》2, no.4 (1927): 7。

³⁵ 位誌禹，〈為中華召會前途的著想〉，《神召會月刊》2, no.6 (1927): 16-17；位誌禹，〈我對於「自養自傳」的一點意見〉2, no.8 (1927): 11。

³⁶ 張明杰，〈自立的要務是什麼？〉，《神召會月刊》1, no.6 (1926): 26-29。

的是後者牽涉到神學與文化的問題。盧道勝反對若干人士倡導的基督教「中國化」。羅馬教的墮落就始於成為羅馬教之後，「西洋化」基督教是在「西洋化」後開始墮落，而今改成「中國化」則更為墮落。他認為這些都是保羅所駁斥的「高言大智」，教會應該倚靠神的能力。³⁷顯見他採取尼布爾(Richard Niebuhr)五種範型中「基督反乎文化」(Christ against culture)的觀念理解本色化主張。稍早提及陸博愛所倡五旬節的「本色」，在1927年7月，他又進一步重申真正的本色化就是使教會恢復五旬節時的「本色」，意即：「有愛心與信德，而又大得聖靈幫助，顯現出總總奇能、異蹟，傳播主道于四方...」³⁸換言之，真正的本色化就是實踐五旬節運動主張的「使徒信仰」(Apostolic Faith)，恢復使徒時代強調聖靈充滿、神蹟奇事的光景。同時，他在文中對1926年《文社月刊》一篇名為〈本色的聖誕慶祝〉文章裡面所談到的本色化踐行有所非議，他認為該文和其他有類似想法的人士誤解「本色」的意義。³⁹陸博愛指出，該文主張教會建築應仿學宮式；聖誕聚集時，先讀中國經文，後讀新舊約。所謂中國經文即讀《孟子》：「五百年必有王者興」以及「天降下民，作之君，作之師，惟曰：其助上帝」。他批評這是帶有復辟色彩的怪論。他認為，現在的教會沾染濃厚的西洋色彩，這是每況愈下的弱點，教會應該「力挽狂瀾」。但許多教會卻「自甘日趨下流」，鼓吹本色教會，順應每況愈下的弱點，把已經「上過一層洋漆的教會」再加上一層「中國漆」，恐怕會使整個基督教面目全非。若然如此，何以能稱為本色？⁴⁰區鳳韶則把當前的本色化理念和「新神學」放在一起理解，指責兩者沆瀣一氣，均為眼下基督徒失去靈力的原因之一。他批評某些倡導本色化的人士把本色化的招牌拿來「舞弄神棍」，他們所謂的本色教堂是將禮拜堂變成「銅環綠瓦、黑氣沉沉的城隍廟一般，內裏更設香案銅牌等物」，同時一併抨擊這些自由派人士否認基督神性、廢除聖餐儀式等理念。⁴¹顯然，對他而言，這些本色化訴求的問題核心是神學性的，尤其這些倡導者

³⁷ 盧道勝，〈基督教應當中國化嗎？〉，《神召會月刊》2, no.1 (1927): 19-23。

³⁸ 陸博愛，〈季世的危險〉，《神召會月刊》2, no.4 (1927): 10-11。

³⁹ 陸博愛所指的是〈本色的聖誕慶祝〉，《文社月刊》2, no.1 (1926): 79-84 這篇文章。該文作者提到聖誕節在中國社會未能普遍為人所知，常被誤以為是外國冬至、洋人過年；反教者又藉機設立「反教週」，舉行反教活動。因此作者認為應該將聖誕節本色化，使之如佛誕和孔誕那樣為人知悉。他就三方面提出建議：1.禮堂布置；2.慶祝的秩序；3.詩歌禱文和經文。在「祝典」程序中確實提到除新約舊約經文之外，還需誦讀中國經文，而且在程序上還置於新約舊約之前。其實陸博愛對「本色」的理解與當代學者何光滄頗為相近，後者認為「本色」含有「本來面貌」之意，這恰與「本色神學」提倡的本意相反，因其本意是要用本族文化的新面貌，去置換西方神學的「本來面貌」，究其實，應該指保羅或約翰的神學。參氏著，〈漢語神學的根據與意義〉，收入李秋零、楊熙楠主編，《現代性、傳統性變遷與漢語神學》(上編)(上海：華東師範大學出版社，2010)，148。

⁴⁰ 陸博愛，〈季世的危險〉，11。

⁴¹ 區鳳韶，〈現在基督徒失卻靈力的原因和補救〉，《神召會月刊》2, no.8 (1927): 20。區鳳韶將非教運動分為幾個時期：1919-1922 是暗湧時期；1922-1924 是奔騰時期；1924 是橫決時期；1925 是復漲時期；1925 到現今(1927)還在起伏不已。

又有不少是自由派背景。然而，朱雨化對這些自由派人士及其倡言的本色化表現出較為開明的態度，他提起招觀海曾列出五樣本色化的觀點：儀文觀點、倫理觀點、哲學觀點、治理觀點、人格觀點，朱雨化認為其中治理最重要。他還接著引述韋卓民、趙紫宸、誠靜怡在治理本色方面的觀點，⁴²雖然在此三人的觀點其實只涉及制度上自立的部分，未有提到神學與文化的議題，但朱雨化願意提起三人，已算是較諸陸和區兩人開明。

四、中國五旬宗人士的國族神學修辭與社會改革觀點

1949年以前的中國五旬宗信徒在當時國族建構工程進行以及動盪局勢的氛圍之下，難以置身事外、獨立遺世，與西來的五旬宗宣教士迥然有別。這些中國五旬宗人士對帝國主義同聲予以譴責，對漢民族、新興的中華國族和國家生存也同樣投以關注，而非無動於衷。而且在愛國意識的著重亦不落人後，試圖藉此擺脫帝國主義同路人的指控。此外，他們的政黨傾向也頗為明顯，整體而言，五旬宗人士並不支持共產黨或左派路線，⁴³且從其言論中不難發現對國民黨和國民政府的支持態度，這其實反映一種保守派基督教比較「維穩」的政治關懷。其中另一個主因或許是中華民國肇建時頒佈《臨時約法》中〈信教自由〉的條款，某種層面上給予教會生存和自由等權利的基本保障，這對中國教會而言是前所未有的。再加上國民黨內有不少基督徒，使五旬宗人士相信國民黨對基督教較之尊奉唯物論、無神論的共產黨友善。此外，國民黨內部有些要員如張之江還與五旬宗人士有所往來，⁴⁴甚至如宋氏三姊妹之母倪桂珍都曾參與五旬宗教會，⁴⁵這些可能也

⁴² 朱雨化，〈基督徒對於今後教會的觀念要怎樣〉，《神召會月刊》2, no.7 (1927): 11-12。

⁴³ 例如馮希基，〈關於多神和無神的一點討論〉，《靈音月刊》4, no.9 (1935): 21，批評共產黨：「是無神派的一流人物，目無國法，中央政府興大兵起而伐之，不難成為滅亡。」稍早 1927 年廣州清黨時，朱雨化評說「西披」（中共）為反動份子，並指斥其在 1924 年國民黨宣布容共以來，仍不脫其蘇俄色彩，藉著國民黨的掩護，暗中鼓動反教。但另一方面則稱讚其勇敢，在廣州國民政府所在地仍敢於反動，雖無異以卵擊石、螳臂當車，卻勇氣可嘉。相比之下，基督徒只是受些無理性的逼迫，就畏懼退縮。參〈你具這樣勇敢嗎？〉，《神召會月刊》2, no.6 (1927): 7-9。

⁴⁴ 參馬兆瑞，〈國民革命軍西北軍剿匪總司令張之江在南京信德女子工藝學校之講道錄〉，《神召會月刊》2, no.10 (1928): 14-17。南京信德女子工藝學校是神召會背景之馬兆瑞創立，參馬兆瑞，〈南京信德工藝女子學校小史〉，《神召會月刊》1, no.5 (1926): 15-19。他正是中國當代著名音樂家馬革順之父，參見氏著《生命如聖火般燃燒：馬革順自傳》（上海：上海音樂學院出版社，2003），1-6。

⁴⁵ Nettie Moomau, "From Sister Nettie Moomau," *The Bridegroom's Messenger* 6, no.131 (1913): 4。這篇事工報告書信將她的姓氏誤植為「Mooman」，文中提及倪桂珍時稱之為宋夫人，並提及其夫（即宋嘉澍）是中國前總統孫逸仙的知交及革命推動的秘密協助者。而此時孫已下野，並四處奔走籌劃「二次革命」，以推翻袁世凱。此外，當時孫尚未與宋慶齡結婚，與宋嘉澍的關係尚未決裂。慕淑德的描述大致反映當時宋家和孫文的實況。此外，敘述中提及的「Mackay」夫婦有可能是上海地方志所記載的英國夫婦麥凱，兩人於 1911 年在東寶興路那家橋租屋，創立使徒信心會耶穌堂，1937 年遷至哈同路（今銅仁路），後一度與五旬節聖潔會聯合，隨後又重新歸屬使徒信心會，改稱凱樂堂。參上海宗教志編纂委員會編，《上海宗教志》（上海：上海社會科學院，2001），441。值得一提的是，一份「神的教會」的刊物，在 1938 年報導宋美齡已

影響中國五旬宗信徒的政治傾向。

某些五旬宗信徒對民國存在某種基督教共和國⁴⁶的國族想像，認為這個新興國族的建立與基督教休戚相關，尤其被尊為國父的孫中山曾不時以基督徒身份示人，因此可見若干五旬宗人士將愛國主義與基督教結合，成為一種信仰修辭，並以孫中山為結合兩者的範型。前述的黎豪在駁斥反教主張時，就以孫中山以及若干革命者係基督徒為理據，佐證基督教反帝國主義、主張推翻滿清，且上述人士都未曾反教，何以這些反教者假借三民主義、五權憲法污衊基督教為帝國主義先鋒、資本家走狗？加上基督教熱心社會服務，為何被斥為在中國無存在餘地？⁴⁷黎豪認為，民國的建立不僅與基督徒有關，而且其精神和意識型態實奠基於基督教信仰，而這些反教者未能理解這層關係，這些反教言論正是對民國、對孫中山等人思想言行的誤解。他指出：「孫先生為基督徒，深得聖經基督之旨意，因此奮勇向前……提倡革命、推倒滿清。且孫先生之革命成功也，得基督教會之中西信徒，助其力者固多，而與之共同憂患者，亦不乏其人。及清社既覆，民國成立後，基督信徒，為政治之領袖者，百六十人焉。孫先生一生信仰基督，為革命家，他生時未有反對基督教之語言與文字……沙基慘案之事發生……則基督教徒，致力於革命救國運動，莫不爭先恐後……然而倡言打倒基督教者，又何為乎？豈必打倒基督教，而後真乃遵守孫先生遺訓，及乃能實現救國事功乎？」⁴⁸提及帝國主義，陳慶琳則指出，五卅慘案發生後，帝國主義的假面具被拆穿，基督徒像飲了「醒腦劑」，也起來和國人一同反抗帝國主義，並一面謀求教會自立。與黎豪略有不同的是，陳氏並未否認教界蘊含的帝國主義問題，他也同意教內確有凡事以西教士意見或決定為依歸，而不顧本國同工看法的「媚外」者，但他指出這是少數不良份子，並希望這些人有所覺悟。⁴⁹

「按聖經的模式」領受聖靈（意即說方言），而蔣介石則正在「尋求」當中，雖未知是否誇大，但以倪桂珍參與五旬節派的投入程度以及信仰上的影響力而言，蔣宋夫婦確實可能受其影響，參 Zeno C. Tharp, "News from Mission Field," *The Church of God Evangel* 28, no.43 (1938): 6. 另一方面，在此譯為慕淑德的原因，是《上海宗教志》，442 頁提到蘇州使徒信心會盛永保夫婦到上海傳教，取名使徒信道會，並得女傳教士慕淑德資助。另外，阮仁澤、高振農等著，《上海宗教史》（上海：上海人民出版社，1992），198 頁則稱之馬淑德。而另一本書 Nettie Ma, *Finding My Way Home: A Christian Life in Communist China* (Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, 2004), xiii（作者馬淑慧是盛永保外孫女）提到盛永保夫婦曾與 Nettie Moomau 一起在上海附近開拓教會，因此可研判 Moomau 為慕淑德。

⁴⁶ 這在民國肇建前後的某些區域的基督教群體可能是頗為普遍的想法，唐日安（Ryan Dunch）的研究指出當時福州的許多基督徒支持革命，並希望這個新中國能成為基督教國家，因此也期待更多基督徒進入權力核心，這些人一度以美國為參照的模範，參 Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857-1927* (New Heaven: Yale University Press, 2001), 108-11; 179-80; 184-5.

⁴⁷ 黎豪，〈非基督教後之基督教〉，17。

⁴⁸ 黎豪，〈非基督教後之基督教〉，18。

⁴⁹ 陳慶琳，〈為教會和教會職員進一言〉，《神召會月刊》1, no.4 (1926): 23-24。

帝國主義隨之而來的重要議題即是不平等條約，五旬宗教會在當時雖沒有發表官方宣言予以反對，但借用了基督教協進會和兩廣浸信會的宣言。兩者都提到一個關乎教會權力／權利的問題，就是不平等條約中保護傳教的條款，眾所皆知這項條款的起草與宣教士有關。他們認為這些權利都應取消，而應以民國約法給予的宗教自由為根據。⁵⁰上海南洋大學黃公憲也同意，確實存在為帝國主義作走狗的傳教士，但他指出這些作惡者違背基督教真理，早非基督信徒，已為「我主罪人」。正如王莽言必周公，曹操嘗讀孔孟，但兩人弑君篡國之行並非周公和孔孟應許，同樣，部分西人和傳教士踐行帝國主義，但這並非基督教所背書。此外，不平等條約與基督教並無直接關係，原因是出於外人經濟侵略，基督教不過是被利用。現在必須及全國之力抵抗外來種種壓迫（包含傳教士非法活動），但反教人士指鹿為馬，輕率將基督教與帝國主義連結起來，無異虛耗抵抗的力量。他主張基督教與愛國主義並行不悖，並列舉馮玉祥、徐李龍、孫中山等黨國要人為例，指出三人同時是基督徒與愛國者，尤其突出孫中山為典範。他指出從孫中山倫敦蒙難時致友人之書信、逝世前囑咐廖仲愷夫人何香凝勿與基督徒作難之語，以及基督教儀式家祭時，徐李龍所複述之遺囑，可知其人信仰之虔誠，並形容他為名垂千古愛國志士。⁵¹

陸博愛一如在其他文章，於此針對不平等條約內的教約問題予以深入剖析，他首先介紹生成背景，接著指出一般人主張廢除教約的理由。同時他也提出也有人反對廢除教約，這些他稱為「頑固派」的反廢約者辯稱若支持廢約，等於是和外界妥協，而且那些非教者言論並未得到廣大平民階層認可、同情。因此教約廢除與否對教會發展並無影響。第二種反對理由是，若像協進會那般以中國民國給予的宗教自由為傳教根據，設若中華民國政府有國教，未給基督徒宗教自由，基督徒是否就不用信耶穌、傳福音了？陸博愛認為，教約在清末專制時代確實有其功效，否則基督教或許無法存留至今，從好的角度來看，不啻為特立的「平安之約」（結 37:26）。但如今已非專制時代，若仍舊高築過往權宜用來防範荊棘的藩籬—教約而不拆毀，恐怕有害於「美種」（福音）的蔓延和滋長。⁵²這些五旬宗人士不僅口頭上支持廢教約，1927年6月的《神召會月刊》提到1917年廣州大東門福音堂西教士必得勝在東江遭匪徒殺害，中西信徒均拒絕按傳教條約報官剿辦，本

⁵⁰ 〈基督教協進會對不平等條約之宣言〉，《神召會月刊》1, no.10 (1926): 35; 〈兩廣基督教代表大會對不平等條約宣言〉，《神召會月刊》1, no.10 (1926): 36。

⁵¹ 黃公憲，〈基督教〉，《神召會月刊》1, no.12 (1926): 24-25。

⁵² 陸博愛，〈教約平議〉，《神召會月刊》1, no.12 (1926): 14-20。

篇以此為例。⁵³

帝國主義所牽涉的問題還包括收回教育權，曾於香港受英國學校教育的侗熱，在回應「廣州反文化侵略同盟」的收回教育權訴求以及對教會學校與帝國主義關連性的指控時，主張不應對教會學校和帝國主義不加區別地等同視之。他以神召會所開辦的六間小學為例，表示這些學校的經費確實來自美國資助，但管理員和教員完全是本國人，教材也是使用本國教育部審定的教科書，並無西洋色彩或帝國主義侵略的痕跡。反之過往在香港求學時，學校不僅注重英文，讀本也是英國出版，甚至任用不通華文的教員教授華文，課本裡還有英皇肖像，似乎主張應服從其王，他認為這才是帝國主義文化侵略。而「廣州反文化侵略同盟」不反抗這些應該反抗的，反倒誤會基督教學校。他在論述時，同樣搬出孫中山的言論加強其論述，他指出民族主義第六講提到外國人或教士在中國開設學校是為教育中國人。他甚至稱自己是欽仰孫中山的青年，更是跟著孫中山而信奉基督教，在他看來，這些自稱孫文信徒的「廣州反文化侵略同盟」成員對其思想實為不求甚解。⁵⁴

無獨有偶，鍾雄鈞在一篇文章裡別出心裁提出「基督之三民主義」。民族主義，他談到是基督教的普世主義，值得注意的是，他表示天國即是釋迦牟尼所言之極樂世界以及孟子所倡大同世界，世界既是極樂大同，就無種族之分。這樣的描述顯然與保守派有所殊異。民生主義，在福音書裡耶穌醫治各樣病症、憐憫受苦者、以五餅二魚餵飽數千人。民權主義，耶穌施行各樣異蹟，但不獨耶穌有此權能，也授予其門生，他更提及馬可福音最後應許信者能行神蹟，以及使徒行傳中門徒得到聖靈能力的經文，這即是民權。他聲稱基督三民主義，高過世界所稱三民主義，並號召眾人齊來研究，共信基督。⁵⁵鍾氏此舉，巧妙利用當時兩廣一帶對三民主義的普遍認識（當時國民政府仍在廣州）宣傳信仰，也不失為某種「本色化」的修辭策略。趁勢而為的筆陣尚有其他，興寧的蕭鈞若聲稱三民主義源於基督教，不僅如此，許多西方成功的革命家、改革家都是奠基於基督教精神。此外，他提到「夫取法必能求其實踐，宗教必求其能實用也；夫孔子教人之言，誠善矣，奈何不能正人之步趨何」，但唯有基督教能改革人心甚或社會，他又以今日西方各

⁵³ 不著撰人，〈修築必得勝牧師墳墓消息〉，《神召會月刊》2, no.3 (1927): 41。必得勝可能就是 Paul Bettex，他是在1916年下半年失蹤，可能遭匪徒殺害。參“Paul Bettex and His Great Message,” *The Evangel Weekly* no. 165 (1916): 4.

⁵⁴ 侗熱，〈對於「廣州反抗文化侵略同盟」的幾句忠告〉，《神召會月刊》1, no.12 (1926): 21-23。

⁵⁵ 鍾雄鈞，〈基督之三民主義〉，《神召會月刊》1, no.7 (1926): 5-8。

國的進步為例，直指基督教為背後源頭。⁵⁶

繼孫中山之後，蔣介石似乎也被視為另一位基督徒政治人物範型或「聖雄」，⁵⁷其推動之新生活運動⁵⁸更成為某種國族神學修辭的資源。陸博愛認為新生活運動不僅是復興民族的良方，還是實施基督化國家的先驅，教會應該鼓吹。他指出新生活運動不僅是外在規訓，更以禮義廉恥為骨幹，意即這是由內而外的實踐。接著他轉向基督教的信仰言說，遂主張「新生活」是由新生命的表現所形成，唯有新生命才能產生新生活。蔣介石在「新運」二週年演講上曾言及該運動推行不力，陸氏在文中趁勢指出基督教倡導的「新生命」能夠促進「新生活」的落實。⁵⁹陸氏在另一篇文章裡，進一步就「新運」的內容做認信式的闡述。他再次重申蔣介石的「新運」是為中華歸主的先驅，正如施洗約翰所傳是悔改的洗禮，「新運」宣傳的是文明的洗禮。「新運」使國家成為現代國家，使社會成為有條理的社會，此外也使民眾有新鮮的思想和理性的頭腦，可以接受世界的真理，認識基督，歸回上帝。因此約翰與「新運」的「洗禮」，實為殊途同歸，同是「主的前驅」。接著，陸氏按「新運」重申並重新詮釋的「四維」（禮義廉恥）與基督教信仰會通。眾所皆知，蔣介石將禮義廉恥分別解釋為「規規矩矩的態度，正正當當的行為，清清白白的辨別，切切實實的覺悟」，關於禮，陸氏引述耶穌的「八福」指出：「清心者福矣，以其將見上帝也；虛心者福矣、以天國乃其國也」（委辦譯本）。而清心、虛心就是謙卑有禮之意；關於義，行為正當即可仰不愧於天、俯不愧於地，坦然無懼來到神面前。況且有耶穌能依賴，除去人的死行；關於廉，中國人不懂辨別何為真的宗教，但正如路德改教引起世界復興，今日「新運」提倡「明明白白的辨別」，把一切「非理性之遺傳物，一一估價，

⁵⁶ 蕭鈞若，〈為基督徒應存的感想和希望〉，《神召會月刊》2, no.7 (1927): 4-8。

⁵⁷ 上海大學歷史學者楊衛華指出，蔣介石大概是在北伐時期開始出現在基督徒話語中，其發布的保教布告常被基督徒用作自身的護符與國民黨友教的證據，此外蔣介石的入教使基督徒看到了基督教在中國的前景，最高領袖的歸信必然會改善基督教在華的外部處境，這對甫經歷非基運動的基督徒而言無疑是一種保障。1936年西安事變之後，蔣氏藉著其西安蒙難期間的見證講述，將其遭遇轉化為宗教神話，使得中國基督徒更為確信其歸信的真實性，有些信徒譽其為「東方奧古斯丁」，且將蔣介石西安蒙難經驗與孫中山倫敦蒙難記相提並論，建構孫、蔣為耶穌忠實信徒的形象，並認為信仰不但是他們自救而且是救國的必然路徑。自此，蔣的基督教聖雄形象被進一步放大。參氏著，〈蔣介石基督徒身份的建構與民國基督徒的政治認同〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》no.3 (2015): 27-36。

⁵⁸ 新生活運動咸被認為是基督教與儒家道德準則的結合，但在此之外還與青年會有某種關連。此見解實有跡可尋，此運動開始由青年會背景的黃仁霖帶領的勵志會領導；1934年瀋陽青年會前總幹事閻寶航被任命為新生活運動南昌分部首任總幹事；1936年蔣介石向基督教組織發出的邀請形成新生活運動的服務勢力，在黃仁霖和閻寶航領導下，新生活運動模仿青年會人格培養的方式。正如賴德烈（Kenneth Scott Latourette）說：「新生活運動不是正式的基督教運動，但它一定程度上努力模仿青年會，滋養了青年會堅持的人格培養」。參邢軍，《革命之火的洗禮》，156-159。

⁵⁹ 陸博愛，〈新生活與新生命〉，《靈音月刊》5, no.4 (1936): 1-5。

分別去留」；關於恥，中國人離開古聖賢的一神觀念而崇奉多神，這正是亟需「切切實實的覺悟」。

綜上所論，陸氏認為新生活的進一步就是基督化。另外，「新運」強調改造國民衣食住行等日常生活，陸氏同樣以基督教信仰予以詮釋：衣，基督教主張「穿上新人」，這新人有真理的仁義和聖潔；食，聖經提到人活著不是單靠食物，而耶穌是生命之糧，若實行新生活之「食」，就會進一步尋求耶穌；住，聖經強調上帝所造天上永存的房屋，如此，藉著「新生活」，人就想進一步離開身體，與主同在；行，「新生活」的行，是要有秩序、步伐整齊，而聖經要人行耶穌的道路，順著聖靈而行，可見兩者相通，不過「新生活」是現世的，基督教是超世的。⁶⁰蘇佐仁則指出，蔣介石提倡的「新生活」原是舊道德，他之所以要發起此運動，是因為國人丟棄了舊有道德，仿效西方人的所謂文明、自由，進而走上放縱的路。早在「新生活」倡議之前，基督徒已先實踐「新生活」的準則，基督徒的新生活，就是基督徒的舊美德，但現在卻被忽略。順帶一提，蘇氏在文章開頭稱「最為吾國民眾所欽仰的蔣委員長」，⁶¹顯見其審時度勢的國族神學修辭裡蔣介石形象的塑造，他儼然接續孫中山，扮演某些中國基督徒國族想像架構下的「受膏者」形象。筆者認為，這些基督徒對孫蔣兩人的描繪和呈現，與日後一度在台灣左右政教勢力的「黨國基督徒」有所殊異，前者的論述，或許更多反映某種策略性的政治修辭，尤其從孫中山號召革命起始，乃至黃埔建校、廣州國民政府的建立，廣東民間累積相當程度對國民黨的支持，加上前述國民政府《臨時約法》對宗教自由的保障，在此脈絡下，這群以兩廣人士為主的五旬宗信徒傾向孫蔣和國民黨實屬自然。

1929年，時任中華基督教協進會全國總會成立的誠靜怡發起「五年奮進運動」（簡稱五運），此運動不僅力求教會增長，也推動宗教教育、基督化家庭、識字運動、受託主義、青年事業等事工，顯見是項運動的社會福音底蘊。⁶²當時的若干五旬宗人士也對此提出回應。筆名旅南者，在1931年一篇文章首先對「五運」動機表達肯定，但卻認為成效不大，因為這些努力只是出自於人，他繼而「獻策」，表示聖靈才是促使「五運」得以成功之關

⁶⁰ 陸博愛，〈新生活與基督教〉，《靈音月刊》5, no.5 (1936): 1-5。

⁶¹ 蘇佐仁，〈基督徒的新生活〉，《靈音月刊》5, no.7-8 (1936): 37-38。

⁶² 梁家麟，〈福臨中華〉，164；羅偉虹編，〈中國基督教（新教）史〉，560；段琦，〈奮進的歷程：中國基督教的本色化〉（北京：商務印書館，2004），434-445。當時一般保守派或基要派人士普遍反對「五運」，因為這是由協進會領導，又有社會福音色彩，參邢福增，〈中國基要主義者的實踐和困境：陳崇桂的神學思想與時代〉（香港：建道神學院，2001），356。

鍵因素。⁶³饒負趣味，神召會廣東牛背嶺教會在 1933 年宣布自立，竟宣稱這是受「五運」精神影響。⁶⁴談到社會福音，一般認為五旬宗這類「屬靈派」必然與此對立，但李耀琳 1935 年一篇論及聖誕節的文章卻令人耳目一新。文中聲明社會改革的必要性，他指出今日社會的腐敗，其特徵不外乎下列四點：1.有產階級和無產階級的問題；2.資本家和工人的問題；3.貧富不均的問題；4.有權勢和無地位的問題。接著又主張耶教興起後，有三個時期是將宗教精神與社會改革混合起來，曾使社會大放光明：1.法蘭西斯時代；2.馬丁路得（德）時代；3.威里斯（可能是指衛斯理）時代。李氏並未就上列條目加以闡釋或說明，他隨後按路加福音三章 4-6 節施洗約翰引用以賽亞的發言寓意式地逐條簡析，證成基督改造社會，「是有條不紊，井然無缺的」：1.一切山窪都要填滿—即社會種種缺點，都要填滿；2.大小山岡都要削平：即社會種種不良的積點，都要削平；3.彎彎曲曲的地方要改為正直—即社會的黑闇，要改為正直；4.高高低低的道路要改為平坦—即社會的不平等要改為平坦。他說若潛心思想先知所說的這段話，就會感到耶穌是改造社會的先驅，且耶穌在還未誕生之前就已關心社會。他呼籲今日的基督徒眼見社會腐敗，應步上耶穌後塵，宣傳「社會福音」於每一個團體。同時，他提到耶穌來世上懷抱的目的是和世界建立四種關係，除了前述社會層面以外，還與「個人」、「家庭」、「各國」等層面相關，⁶⁵在此可見李氏對信仰的整全觀點。

此外，劉光遠在一篇論到「異蹟」的文章裡，將之與「社會福音」連結起來，因他認為異蹟不外令人生得著福樂，現今教會的許多善行諸如為世界社會造福樂、為人生去除罪惡痛苦，這在某個層面而言也是異蹟的一種。因此社會福音和異蹟似乎有相似的內在邏輯，意即達致改革。⁶⁶與此相似，魏雲漢在談到其宗教經驗時，極力主張宗教和生活的結合，他談到自己在歸信前早有救國救民之志，希望為人類謀求幸福，無奈受到現實環境影響，使他屈服於憂患之下，遂將救國救民的觀念拋諸九霄雲外，他認為這正是因為注重小我所致，世上一切罪惡即是無數小我集合而成。直至認信基督，得知在宗教裡

⁶³ 旅南，〈聖靈與五運〉，《神召月刊》6, no.3 (1931): 6-7。

⁶⁴ 不著撰人，〈花縣牛背嶺教會自立宣言〉，《神召月刊》7, no.11 (1933): 38。

⁶⁵ 李耀琳，〈馬槽裏誕生的耶穌與普世的關係〉，《靈音月刊》4, no.8 (1935): 13-19。李氏在此耶穌形象的描繪，與民國時期社會福音的做法似有雷同，未知他是否受後者影響？清史學者楊念群指出，中國社會福音派基本上採取三種重塑耶穌形象的方法：1. 與中國聖人相比擬，進行文化角色的定位；2. 把耶穌打扮成「勞工形象」，進行社會角色的定位；3. 把耶穌塑造成「革命家形象」，進行政治角色的定位。參楊念群，〈社會福音派與中國基督教鄉村建設運動的理論和組織基礎〉，收入王曉朝、楊熙楠主編，《信仰與社會》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），6-7。

⁶⁶ 劉光遠，〈傳道與異蹟〉，《靈音月刊》5, no.3 (1936): 19-21。

的生活是以信為基礎，而這以信為基礎的生活繫於基督在世上的工作，基督對當時的猶太社會懷抱極大同情心，因此醫治病人、憐恤窮困者，這是基督發出的博愛去同情憂患的民眾。魏氏繼續指出，基督教我們學會做人和過生活，就要承受其使命拯救今日危亡的社會，眼下的中國和當時猶太社會同樣「烏煙瘴氣」，基督的使命現已傳承給後世基督徒。他還列舉艾迪、賀川豐彥、甘地等人，以此為改造社會的典範。⁶⁷ 另外，廣西蒼梧程志遠亦強調基督教對中國教育、慈善方面的貢獻，甚至列表統計基督教在華慈善機構的數目。⁶⁸

五、 結論：正視政權轉移以前中國五旬宗曾經的「公共神學」

綜上所述，儘管未能證明其普遍性，但 1949 年以前的中國五旬節派確有若干回應時代或公共議題的聲音；並非所有五旬宗信仰者均對社會事務採取超然、漠不關心、悲觀的態度或保持「非政治」思維；且只消提及「社會福音」一詞以及賀川豐彥等人，就可發現這些五旬宗人士與宋尚節等奮興佈道家的認知大異其趣，⁶⁹亦不同於「屬靈派」或「民間基督教」。同時，這些言論似乎顯示當年若干五旬宗人士具備將社會和靈性結合起來的整全觀點，然而吾人也不能由此定論這是來自五旬宗神學的整全內涵影響，五旬宗神學確實有此底蘊，但彼時並未被發掘出來，因此這應該是來自外部的影響（民國初年中國教會的氛圍）。如清史學者楊念群指出，社會福音和鄉村建設運動的結合大致有兩個路向：其一是以屬靈福音為歸宿，為使福音傳布與日用倫常生活更加密切，以便培育更好的宗教靈性，如前述「五運」的主要訴求；其二是強調以社會服務為主軸，從世俗服務的角度滲入農村地區，用「實驗區」的模式改善經濟生活，而不急於發展教徒。⁷⁰前述五旬宗人士言論大致符合第一條路向的理解，認信仍是其主要關懷，前者是達致福音化的途徑而非終極目的，且在政治立場上偏向保守。整體而言，舉凡教會自立與本色化、反對帝國主義、國族修辭、社會改革等議題，當時的中國五旬宗信徒以此為切入點，在國族、社會話語裡找出自己的生存位置，也藉此能從中國基督教界的邊緣地位往核心靠攏。

這些五旬宗人士所為可謂此刻當下的處境化，也具備某種公共性的認知，雖然他們

⁶⁷ 魏雲漢，〈我的宗教經驗談〉，《靈音月刊》4, no.4 (1935): 22-26。同期在第 16 頁還節錄一段賀川豐彥的禱文。

⁶⁸ 程志遠，〈基督教對於社會的貢獻〉，《靈音月刊》4, no.6-7 (1935): 10-14。

⁶⁹ 例如宋尚節就明確拒斥社會福音及賀川豐彥、艾迪等人，參劉翼凌，《宋尚節傳》（香港：證主福音協會，1995），117，207，215。

⁷⁰ 楊念群，〈社會福音派與中國基督教鄉村建設運動的理論和組織基礎〉，23-25。

的觀念蘊含基督教共和國的想像，與當代公共神學反對單一宗教佔據公共論述而成為宗教霸權且尊重世俗化現實的理解相左，但無可否認的，這些五旬宗筆陣關注的議題確實面向公共領域。即使教會自立和本色化議題看似為教會生存而發，但這標示著教會走向中國社會，擺脫殖民勢力，甚至在某個程度融入國族話語裡面。且值得激賞的是，某些言論顯然跳脫保守派和「現代派」二分的窠臼，在 1920-1930 年代美國白人五旬宗積極向基要派尋求認同之際，這些中國五旬宗人士卻與主流教會和溫和福音派為主體的中華基督教協進會維持起碼的連結，而又不失批判，所展現出的不是具攻擊性的基要派態度。然而，前述的論說實踐至終未成為中國五旬節運動的主流，且如今也被遺忘或忽視。或許當時五旬宗對政治和社會的態度不見得能全然複製在今時，但今日華人五旬宗群體在思考如何面對公共事務時，可以從自己宗派傳統的歷史得到啟發，前述這些聲音或可成為反思和參考的資源。