

臺灣宗教研究 2017.12

第16卷2期 頁85-122

專題論文

## 全球化脈絡下東南亞五旬節派教會的跨界 與移動：印尼伯特利教會（Gereja Bethel Indonesia）及其在臺發展

葉先秦

中原大學宗教研究所博士後研究員

### 摘要

全球化伴隨而來的跨國界移動現象不僅造成身體、資本、貨物的移動，移民在流動過程中帶入的宗教也是值得關注的議題。臺灣自1980年代後期開始經歷一波東南亞四國移工、新住民以及晚近留學生的移入，其宗教信仰也隨著跨國移動而落戶本地，本文以印尼最大的五旬節教派——印尼伯特利教會（Gereja Bethel Indonesia）為個案，並以該會中壠分堂為觀察對象，探討其跨國移動的過程以及本身與全球五旬節／靈恩後設文化相關的教義、儀式、實踐等層面的變與不變。而這些變與不變繫於與母國基督教的社會處境，是全球在地化的體現，本文尤其論及，印尼母國的「潘查希拉」和「存異求同」的國家格言與社會共識以及後蘇哈托時代伊斯蘭的保守轉向，均對臺灣GBI展現的儀式、實踐、改宗事務有著解領域化的牽動和影響。

關鍵字：五旬節運動、印尼基督宗教、移動、跨界、全球化

## 前言

就普遍的理解而言，基督宗教在臺灣的傳入約莫可分為四個階段。第一個階段是17世紀隨西方殖民勢力在亞洲地區的擴張而移入的天主教和荷蘭改革宗，然而此階段的傳教活動並未能植根本地，隨著鄭氏父子的治臺而銷聲匿跡；第二階段則是在清國時期，英國和北美的長老教會以及道明會為主的天主教會在這段期間入臺宣教，並打下在地基礎；第三階段是日治時期，此時日本的聖公會、聖教會傳入，中國的眞耶穌教會也從福建進入臺灣；第四階段則於中日戰爭後與國府遷臺後展開，原先在中國大陸宣教的各宗派、差會紛紛轉進臺灣。對臺灣而言，基督宗教不啻是伴隨歷時的「連續殖民」和共時的「多重殖民」而來跨界與移動現象的結果，<sup>1</sup>事實上，前述基督宗教的跨界與移動並未偃旗息鼓。隨著1980年代後期東南亞國家移工和新住民及晚近留學生的移入，原居地的宗教信仰也悄然在臺灣落地生根，建立起新的宗教社群，維繫並凝聚原鄉或族裔的集體記憶，基督宗教也是其中一股不可小覷的勢力。前述隨著東南亞移工和新住民移入的基督宗教群眾與組織可視為臺灣基督宗教第五階段的傳入，與前面四個階段不同的是，此次基督宗教的入臺完全未有關涉殖民勢力，因而也不存在權力支配的問題，就這點而言，與東協國家移工以及新住民的跨國移動一起進到臺灣的基督宗教有被關注的必要。另一方面，臺灣的地方政府和若干公民團體早在「新南向政策」宣示以前，即已著手籌劃並推動多項以東協諸國移工和新住民為對象的活動或計畫，展現出一種新的典範（paradigm），意即取代過去單向要求移工和新住民適應、融入的思維，轉變為促進移動者與本地住民之間的相互認識，而宗教作為文化中的一項顯著的構成元素，也得到某種程度的關注。<sup>2</sup>宗教往往是這些移動者國族身分識別的指標之一，但與此同時也可能形成對特定國族標籤化的刻

1 吳叡人在論及臺灣的殖民經驗特徵時，指出兩個歷時和共時的面向：連續殖民和多重殖民，前者指涉清帝國、日本、國民黨；後者指涉共時支配結構的殖民母國（外來政權）/漢族移民/原住民。參吳叡人，《受困的思想：臺灣重返世界》，頁12。吳叡人在歷時性的層面未上溯到荷蘭、西班牙的部分殖民，或許是因為這些政權並未掌控臺灣全島。但就基督宗教做為一個存在於島上的宗教而言，歷時性的連續殖民必須從荷西時代開始看起。

2 Clara Saraiva, "Transnational Migrants and Transnational Spirits: An African Religion in Lisbon," p. 254. 提及移民的研究不能僅限於探討人口和貨物的流動，還需要觀照象徵世界（symbolic universes）的流動，包括宗教以及儀式實踐，前者往往能療癒苦痛並觸發節慶的紀念。

板印象，例如印尼的群體就時常被同質化地視為穆斯林，忽略該國宗教人口的異質性。各地方政府或公民團體在協辦或報導在臺印尼社群的宗教生活時，甚少關注伊斯蘭以外的宗教，這和長久以來臺灣社會普遍將印尼再現（represent）為伊斯蘭國家（Islamic state）的認知不無關聯。<sup>3</sup>本文要探討的對象是來自印尼的「印尼伯特利教會」（Gereja Bethel Indonesia，下稱GBI），該會為印尼五旬節運動人數居首的教派，最初由美國西雅圖的一間獨立五旬節派堂會傳入，而後與美國另一古典五旬節派（Classical Pentecostals）的神的教會（Church of God, Cleveland）聯合。<sup>4</sup>GBI於1980年代末傳入臺灣，呈現第二度的跨國移動，該派在印尼的發展動態也在某些層面牽動臺灣本地的分會，而本地的發展也會因在地脈絡的差異和文化適應而出現調整。此外，本文也以該派的中壢教會為觀察的案例，探討其歷史、教義、儀式等議題。本研究除了文獻資料的閱讀、分析，亦採取訪談和參與式觀察方法。田野場域在於中壢後站的印尼伯特利教會，筆者從2015年八月中旬到2016年六月期間，每個月至少參與兩次該堂主日聚會，身分兼具圈外人與圈內人。進行訪談對象為該堂負責人以及與該堂發展有所歷時性或共時性連結的外圍神職人員，<sup>5</sup>此外訪談對象也包括該堂

- 3 印尼雖然擁有全球最大的穆斯林人口，實際上並非以伊斯蘭為國教的政體，但卻也不是完全的世俗國。該國在蘇卡諾（Soekarno）時代奠定的「建國五律」（Pancasila）第一項就是「信奉唯一至上的神」（其餘為人道主義、民族主義、人民主權、社會正義），足見宗教信仰的重要性，而在此項原則宣示下，無神論不被允許，印尼公民必須就官方認可的六個宗教：伊斯蘭、天主教、基督教、孔教、佛教、印度教擇一信奉。官方對於「合法宗教」有以下界定：1.該宗教必須能為其追隨者迷途指津；2.必須教導唯一至上的神之信念；3.必須擁有「聖典」，並由某位「先知」帶領。鑑於官方對「宗教」（agama）的定義狹窄，爪哇神祕主義、部落泛靈論等只能被標籤為「信仰」（kepercayaan）。之所以規定人民必須信仰宗教，究其主因乃建國初期對共產主義的防範。而當時在決定該國政體時，出現穆斯林民族主義者以及世俗民族主義者兩種立場，雖世俗派認為建立伊斯蘭國家將會對少數宗教群體造成排擠效應，並可能削弱國家的團結性，因而反對伊斯蘭國家方案，但該派卻也不主張建立世俗國，而是支持宗教中庸的理念。蘇卡諾遂宣示印尼既非宗教國亦非世俗國，而是「潘查希拉」（Pancasila，建國五律）國，尋求能統攝社會的所有環節，並以民族主義為其基礎。然而「建國五律」的首項在起初一度被穆斯林勢力加上「且信徒有尊奉伊斯蘭法的義務」的補充敘述，引起基督宗教群體抗議，最後才修改為現今的版本。參Chang-Yau Hoon, “Pancasila and Christians in Indonesia: A Leaky Shelter?” pp. 31-33.
- 4 David Reed, “From Bethel Temple, Seattle to Bethel Church, Indonesia: The Missionary Legacy of an Independent Church,” pp. 94, 101.
- 5 本文主要訪談的神職人員為臺灣GBI總召馬約瑟（Yoseph Marunduri）、得恩教會傳道袁麗珠、中壢神召會牧師王冠雄。而訪問的信徒且隱其名。

會友，訪談方式以半結構式和無結構為主。

## 一、基督宗教在印尼

### (一) 印尼基督宗教現況和背景

印尼基督徒的比例存在各種不同的估算，比較保守的數據是9%，比較高估的數據達到16%，13%~14%被認為是較為合於事實的比例。之所以造成相當程度的估算落差，主因是有些基督徒群體「綜攝」程度令人難以判定其宗教傳統歸屬。<sup>6</sup>無論如何，這樣的比例顯然高於臺灣。對後殖民時期的印尼而言，基督宗教因其「荷蘭宗教」的歷史傳承，而往往被與現代性關聯起來，但這樣的連結實乃利弊互見。置身穆斯林為主體的社會，基督徒不僅是少數群體，又咸被認為是與前殖民勢力相關的「外來宗教」，其作為印尼公民的「真誠性」就往往備受質疑。因此印尼基督徒積極參與各樣社會、政治事務以證明其忠誠度，例如在獨立戰爭期間，若干基督徒投身其中；在獨立以後，基督徒也活躍於政治場域中，印尼基督教黨（Partai Kristen Indonesia）的建立即做出說明，該黨曾經對「雅加達憲章」（Jakarta Charter）裡伊斯蘭法（Shariah）的實施提出反對意見；在教會「印尼化」的風潮中，本地領袖也紛紛崛起，接替荷蘭宣教士的領導，證明教會本地化的決心。<sup>7</sup>基督徒在公共領域嶄露頭角最顯著的例子要屬2014年起接任雅加達省長的鍾萬學（Basuki Tjahaja Purnama），身為華裔和基督徒的雙重邊緣身分，他在雅加達乃至全國政界均發揮一定影響力，也得到不少穆斯林的支持（但在2017年選舉敗北，並因「褻瀆宗教」案被起訴，二審判定入監兩年）。此外，透過媒體、關係網絡、特會造成的「解領域化」（deterritorialization），<sup>8</sup>印尼基督宗教也在境外發揮影響力，例如唐崇榮（Stephen Tong）以雅加達為中心向世界各地華人基

6 Robbie B.H. Goh, *Christianity in South Asia*, pp. 59-61; Georg Evers, “‘On the Trail of Spices’: Christianity in Southeast Asia,” p. 72. 提出的數據是9%；另一方面，《世界基督教百科全書》（World Christian Encyclopedia）在1982年的預估，到2000年印尼將有13%的基督宗教人口，與目前實況相合，參David B. Barrett ed., *World Christian Encyclopedia*, p. 382.

7 Chang-Yau Hoon, “‘By race, I am Chinese; and by grace, I am Christian’: Negotiating Chineseness and Christianity in Indonesia,” p. 167; Hoon, *Pancasila and Christians in Indonesia: A Leaky Shelter?* 33. 該黨後來併入印尼民主黨（Partai Demokrasi Indonesia）。

8 關於「解領域化」，參閱John Tomlinson, 《全球化與文化》，第四章。

督徒群體輻射的布道工作，在各國設立其「歸正福音教會」分堂以及布道團分部；而JPCC（前名True Worshipers）「敬拜讚美」團隊，也與著名的澳洲「敬拜讚美」團體Hillsong有緊密連結。印尼雖非伊斯蘭國家，「建國五律」以及國家格言：「存異求同」（Bhinneka Tunggal Ika）揭示出對差異、多元的包容，也在相當程度上允許宗教自由，但實際上伊斯蘭在社會政治的宰制性卻使之成為占盡優勢的宗教，尤其是在爪哇中部以及雅加達；伊斯蘭的組織和政黨更具有強大影響力，甚至能左右重要政治議題的決定。簡而言之，基督宗教在印尼的生存地位端賴於伊斯蘭及其對其它宗教的態度，然而，令人遺憾的是，近年來不少針對基督宗教的迫害或者教堂攻擊事件往往和穆斯林有關。此外，基督徒又多為少數族裔如：華人、巴塔克（Batak）、米納哈薩（Minahasa）、達雅（Dayak）等族，這些族裔在社會和政治方面較展現宰制性態勢的爪哇和巽他（Sundanese）弱小，族群間的張力更加劇基督徒被逼迫的事態。<sup>9</sup>但另一方面，印尼幅員廣大，島嶼星羅棋布，被稱為「萬島之國」，基督宗教並非在每個地方都是絕對弱勢，例如在西巴布亞（West Papua），許多人口是基督徒，並以基督宗教為身分認同，抵禦從爪哇來的伊斯蘭化或印尼化（或爪哇化）的文化威脅，該地丹尼（Dani）部落基督徒甚至運用暴力還擊穆斯林的改宗、傳教行動。<sup>10</sup>在蘇拉威西、加里曼丹（婆羅洲的印尼疆域）等島嶼，也有某些區域基督徒的比例遠高於穆斯林或其他宗教徒。

## （二）印尼基督宗教史略

要論定基督宗教傳入印尼的時間並非易事，所謂的馬來群島或東印度群島這塊區域，在歷史上出現許多獨立、互不隸屬的王國，這些王國的疆域包含今日該區域的幾個國家，學者認為以「蘇丹國世界」來談論會更為準確，只有室利佛逝（Sri Vijaya）、滿者伯夷（Majapahit）、馬六甲（Melaka）三個王朝的領土涵蓋此區域裡較大部分的範圍，也達成相對的統一。簡言之，當時沒有印尼、馬來西亞、汶萊、東帝汶之別，而現代國家印尼的疆域基本上到了1824年英荷條約簽訂後才確定下來。<sup>11</sup>若以整個「蘇丹國世界」的歷史視角而言，基督宗教的傳入可追溯到7世

9 Goh, *Christianity in Southeast Asia*, pp. 61-62.

10 Charles E. Farhadian, *Christianity, Islam, and Nationalism in Indonesia*, pp. 2-5.

11 阿都拉曼·恩蓬（Abdul Rahman Embong），〈構想民族（國家），思想的历史與歷史的思想〉，頁33-38。

紀波斯人在馬來半島西部和蘇門答臘北部建立的殖民地，一些資料指出該地當時已有基督徒群體存在，是波斯人在印度所設之敘利亞「東方教會」（Church of the East）的延伸。<sup>12</sup>13到15世紀之間，伊斯蘭開始在馬來群島發展勢力，基督宗教早期的據點逐漸消失，16世紀時葡萄牙人挾天主教而來，同時沙勿略（Francis Xavier）也在摩鹿加群島東部發展教務。此時，伊斯蘭與基督宗教在馬來群島和印度洋區域曾展開一場傳教的競爭。有學者認為，葡萄牙人在馬來群島的擴張帶有宗教因素，可視為稍早十字軍以及伊比利半島「收復失地運動」的某種延續，除了驅逐阿拉伯人在此區域的貿易勢力，同時也與伊斯蘭進行對抗，而這反映當時葡萄牙與西班牙乃至整個歐洲，敵對伊斯蘭的氛圍。<sup>13</sup>到了17世紀，荷蘭東印度公司（VOC）的貿易勢力進入該區域，也帶來新教信仰，並限制其他宗派（尤以天主教為甚）在此傳教，直到19世紀該公司國有化以及英國勢力的到來，其它宗派才得以在這片區域發展。1799年12月31日，荷蘭東印度公司宣告破產，所有財產由荷蘭政府接手。之後，荷蘭被法國占領，被迫與法國結盟，接著在與英軍爭奪爪哇的戰爭失利，海外殖民地悉數落入英國手中，直到1815年戰事告終後才歸還新建立的荷蘭王國（kingdom of Netherlands），這塊區域此後稱為「荷屬東印度」（Netherlands East Indies）。雖然回歸荷蘭統治，荷屬東印度和許多同在亞洲的荷屬殖民地並未被殖民政府有效控制，不少地區實由伊斯蘭勢力治理。<sup>14</sup>

如前所述，荷蘭雖限制其它宗派擴張，但不打壓伊斯蘭和華人宗教，蓋因前者勢力強大，而華人又為殖民者所需。而且，由於當時荷蘭社會普遍受到世俗化潮流衝擊，群島上的歐洲裔群體亦然，因此荷蘭殖民者對於東印度群島的基督宗教活動並無太大興趣，基本上與宗教保持某種距離，自然對宣教也採消極態度，這樣的情況直到殖民晚期才開始改變。照理來說，荷蘭改革宗應該趁勢作為，在17世紀之際，該派曾積極與荷蘭東印度公司競爭，藉此掌控教會群眾並在海外宣教，然而荷蘭改革宗未把握機會。到了19世紀上半葉，國王威廉一世（William I）深感應負起照顧本地基督徒群體的責任，遂將當地新教教會整合為一個單一組織：「荷屬

12 Adolf Heuken S.J. "Christianity in Pre-Colonial Indonesia," pp. 2-4.

13 Azyumardi Azra, "1530-1670: A Race Between Islam and Christianity?" pp. 9-12.

14 Th. van den End and Jan S. Aritonang, "1800-2005: A National Overview," pp. 137-138.

（東）印度新教教會」（Protestant Churches in Netherlands Indies），即日後的「印尼新教教會」（Protestant Churches in Indonesia）。這個聯合性的宗派在經濟與組織方面與政府有密切連結，後來甚至連信義宗的教會也加入其中，浸信會則是少數的例外。該派建立之後，絕大部分的印尼基督徒以及多數的歐洲裔基督徒均參與在內，時至1942年，仍有高達40%的印尼新教徒為此宗派成員。綜觀19世紀的荷屬東印度新教，宣教工作並未被重視，當時新教教會在殖民地的設立，不過是為滿足當地的宗教需求。但也有部分的改革宗成員在爪哇、摩鹿加群島、蘇門答臘北部、帝汶以及蘇拉威西和加里曼丹的某些地區進行宣教，甚至嘗試讓爪哇的穆斯林改宗。在稍早前的18世紀下半葉，荷蘭以及其它歐洲國家曾興起一陣海外宣教熱潮，受英國倫敦會（Mission Society of London）成立的影響，若干荷蘭基督徒也組成「荷蘭宣教會」（Nederlandsch Zending Genootschap），並來到荷屬東印度宣教。<sup>15</sup>東印度公司職員亦有天主教徒，然而政府並未允許派遣司鐸到當地，也不得建立教堂，此景直到政教分離以後才出現改變，初期只有在爪哇設教，時至1859年耶穌會宣道士前來，始在其它區域發展。然而因政府意圖按照對改革宗的政策予以管制，天主教與政府的衝突持續了一段時間，直到其獨立地位得到確立才告終止。20世紀以後，開始有衛理公會、安息日會、宣道會、五旬節派等其它新教教派傳入，同時也破壞了早先聯合教會間不越界向對方區域傳教的睦誼原則，天主教亦加入這場宗教市場爭奪戰。然而獨立以後，這樣的睦誼原則不再是各宗派之間的問題，而是與穆斯林關係的問題。<sup>16</sup>

## 二、印尼的五旬節運動與印尼伯特利教會

### （一）印尼五旬節運動初傳與教派增生

根據《新國際五旬節與靈恩運動辭典》（New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements）估算，印尼有9,450,001的廣義五旬節或靈恩信徒；按該辭典的分類，其中（古典）五旬節派占15%，靈恩派占10%，新靈恩派（Neo-Charismatics）占75%。<sup>17</sup>本文所指的五旬節

---

15 Th. van den End and Jan S. Aritonang, "1800-2005: A National Overview," pp. 137-138. 著名來華宣道士郭士立（Karl Gutzlaff）曾經一度歸屬該會。

16 Th. van den End and Jan S. Aritonang, "1800-2005: A National Overview," pp. 140.

17 P. Lewis, "Indonesia," p. 126. 這本辭典的五旬節/靈恩運動類型學採用五旬節

派為狹義的指稱，意即古典五旬節派，而實際上印尼的五旬節或靈恩教會信徒在認同上存在模糊和分歧，有的並不知悉或不認為兩者有所差異，但不少神職人員堅持兩者之間並不完全等同，反對若干研究者以「涵攝性定義」（inclusive definition）混同起來。<sup>18</sup>一般認為，印尼的五旬節運動是1921年美國西雅圖一間獨立五旬節派教會「伯特利聖殿教會」（Bethel Temple Church）的兩位荷蘭裔宣教士Cornelius Groesbeek及Richard van Klaveren傳入，這間教會的創辦者為W.H. Offiler。兩人一開始先抵達峇里島，並將路加福音翻譯為當地語言，此外透過醫病趕鬼吸引當地人改宗。但未久之後，兩人被荷蘭殖民政府以保護當地印度教為由逐出該區域，Groesbeek一家遷至泗水（Surabaya），Van Klaveren一家則到了雅加達，傳教事工也因此擴展到東爪哇的泗水和塞普（Cepu）等地，這兩個地點從1922年開始就成為印尼五旬節運動的中心；中爪哇的淡滿光（Temanggung）也成為另一個重鎮，主要的帶領者是英國五旬節派背景的William Bernard。此後五旬節運動開始蔓延到摩鹿加群島、蘇拉威西南部 and 北部、帝汶、加里曼丹、巴布亞、日惹、蘇門答臘及鄰近島嶼。1923年3月，前述荷裔美國系統的五旬節派團體成立了「荷屬東印度五旬節會眾同盟」（Vereeniging der Pinkster Gemeente in Nederlandsch Oost-Indië），設立辦公室於萬隆（Bandung），由D.W.H. Wenink van Loon帶領，該組織在1924年6月獲殖民政府承認，先後更名為「荷屬（東）印度五旬節會眾」（de Pinkster Gemeente in Nederlandsch-Indie）以及「荷屬（東）印度

---

派、靈恩派、新靈恩派的分類，最後一類包含了第三世界有五旬節特質的本土獨立教會，以及具有同樣特質的新興後宗派教會。上述分類基本上以賀倫韋格（Walter Hollenweger）以及安德森（Allan Anderson）早期的類型學為基礎，旨在避免傳統以北美為中心的「三波說」不符合全球處境的問題。後來安德森進一步做出調整，析第三類為兩種類型，改為：1. 古典五旬節派；2. 傳統教會的靈恩派（Older Church Charismatics）；3. 傳統獨立教會（Older Independent Churches），這類教會主要包括中國、印度、「漢南非洲」（Sub-Saharan Africa）各地在歷史上曾與古典五旬宗有關聯的獨立教會；4. 新五旬宗或新靈恩派教會，參Allan Anderson, *To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity*, pp. 5-6. 然而這些本土獨立教會是否適於稱為五旬節派，仍是值得商榷的問題。

18 Christine E. Gudorf, "Introduction: Pentecostalism Amid the Late Modern Shifts in Indonesian Society," pp. 8-9. 然而涵攝性定義是今日「全球五旬節運動研究」秉持的視角，此派質疑傳統北美古典五旬節派以教義和組織網絡關係定義何為「五旬節派」的「排他性定義」（exclusive definition），認為這基本上只能反映北美處境，不適合全球的情況。



五旬節教會」（Pinkster Kerk in Nederlands Indie），1942年又改名為「印尼五旬節教會」（Gereja Pentakosta di Indonesia, GPDI），該會至今仍是印尼最大的五旬節派教會。二戰期間，宣教士被迫離開，但也促成了各派教會的本地化，當五旬節派宣教士戰後回到印尼時，意外發現當地五旬節教會領袖已經補上空缺，落實了教會自治。五旬節派在印尼初期採取的傳教手法一如在其它地方，往往以基督徒為對象，因此引起側目，然而五旬節派並不認為此舉關涉所謂「偷羊」，而只是在這些基督徒的傳統信仰上加添若干新的元素，例如「重生」、「聖靈的洗」和「醫治」等教義。<sup>19</sup>

1930年代以降，印尼的五旬節派會發生至少九次分裂，今日有許多五旬節宗派就是產生於此，而GBI也是由此而生。1931年，女性宣教士M.A. Alt率先因教義問題以及反對婦女講道和事奉的規限，而與Offiler分開，成立「五旬節差傳會」（Pinkster Zending），後更名為「五旬節使者教會」（Gereja Utusan Pantekosta）。此處所謂教義問題主要是「洗禮模式」的爭議，Offiler在為人施洗時，並非依循傳統三一論的模式，意即「奉父、子、聖靈的名施洗」，但也並非像獨一神論五旬節派的實踐那般僅僅「奉耶穌基督的名施洗」；Offiler的作法是結合兩者，轉變為「奉父、子、聖靈，即主耶穌基督的名施洗」（I baptize you in the Name of the Father, the Son and the Holy Spirit, which is the Lord Jesus Christ）。<sup>20</sup>他因此被質疑是否沿襲1913年在北美發起的獨一神論五旬節派的主張，此派在五旬節派群體裡向來頗具爭議，不過引發爭議的重點還不在於洗禮模式，而是由此延伸出來三一論詮釋的正統性問題，因該派否定傳統上以位格理解三位一體的詮釋，主張「父、子、聖靈」僅是對神的描述，耶穌就是這位獨一的神，故此又稱「唯獨耶穌派」（Jesus Only）。該派起源於對馬太福音28:19所記載三一洗禮模式與〈使徒行傳〉裡「奉耶穌的名受洗」如何協調的問題，而後伊瓦特（Frank Ewart）等領袖發現「父、子、聖靈的『名』」的『名』在希臘文是單數，而且指的就是耶穌，使徒奉耶穌的名施行洗禮，充分馬太福音28:19洗禮模式的真義。伊瓦特隨後進一步繼續發展神觀的論述，其所根據的另一段經文是歌羅西書2:9：

---

19 Jan S. Aritonang and Karel Steenbrink, "The Spectacular Growth of the Third Stream: The Evangelicals and Pentecostals," pp. 879-881; Reed, "From Bethel Temple, Seattle to Bethel Church, Indonesia," pp. 99-100.

20 Aritonang and Steenbrink, "The Spectacular Growth of the Third Stream," p. 881.

「因為神本性一切的豐盛都有形有體地居住在基督裡面」，耶穌是獨一神之「豐盛」（Fullness）的道成肉身（incarnation）。此外，「我與父原為一」（約10:30）以及「人看見我，就是看見了父」（約14:18）等經文。伊瓦特和其他獨一神論的信奉者都認為「父、子、聖靈」並非一位神分為三個位格，而是名稱或描述，或者說僅具職能性的意義；「父、子、聖靈」以某種奧祕的方式合於耶穌這個位格裡。<sup>21</sup>獨一神論五旬節派的神論詮釋無論在五旬節派以及一般新教群體裡都遭到拒斥，Offiler的洗禮模式與前者相似，因此也受到質疑，甚至某些學者也認為他是獨一神論五旬節派支持者。這部分問題將在稍後再論。

除了M.A. Alt的「五旬節使者教會」以外，還有其它幾個團體也脫離「荷屬（東）印度五旬節會眾」，另立教會。1932年J. Thiessen成立「五旬節會」（Pinkster Beweging），後改名為「五旬節運動教會」（Gereja Gerakan Pentekosta）；1936年R.M. Devin和R. Busby也離開前述團體，成立神召會（Gereja Sidang Jemaat Allah，初名為荷蘭文Gemeente van God），並隸屬於美國神召會，該會採三一論洗禮模式，拒絕「奉耶穌的名受洗」的獨一神論洗禮模式。美國神召會在草創初期就曾因內部湧現的獨一神論信仰而引起嚴重爭論，導致1916年第四次大會後兩個陣營的分裂，繼而產生獨一神論五旬節派這個五旬節運動內的第三大支流。因此，神召會向來對獨一神論採取謹慎的態度；1941年D. Sinaga離開當時已改稱「荷屬（東）印度五旬節教會」的組織，創辦「北蘇門答臘五旬節教會」（Gereja Pantekosta Sumatera Utara）；1946年陳福全（Tan Hok Tjoan，音譯）離開「印尼五旬節教會」，自立「聖靈教會」（Sing Ling Kauw Hwee），後稱「耶穌基督教會」（Gereja Isa Almasih）；1948年，Renatus Siburian和Lukas Siburian同樣脫離前述組織，建立一個與Sinaga同名的教派；F. van Gessel和何良成（H.L Senduk / Ho Liong Seng，音譯）在1952年也同樣退會，並成立「伯特利全備福音教會」（Gereja Bethel Injil Sepenuh, GBIS），此即GBI的前身，在1970年正式改名。而這個教派在1957年也又分出了「伯特利帳幕教會」（Gereja Bethel Tabernakel）。<sup>22</sup>

21 Frank Macchia, "The Oneness-Trinitarian Pentecostal Dialogue: Exploring the Diversity of Apostolic Faith," pp. 337-338, 343, 344.

22 Aritonang and Steenbrink, "The Spectacular Growth of the Third Stream," p. 881.

## （二）GBI的建立以及教義特色

GBI與印尼的五旬節運動均是美國五旬節派獨立教會跨界和移動的結果，但前者又與遷出地的教會建立某種層面的隸屬關係。何氏在GBIS時期就因緣際會遇見美國聖潔五旬節派「神的教會」（Church of God, Cleveland）的幾位重要領袖，遂於1967年計劃加入該會，惟各方多有批評，擔憂教會再次落入西方勢力的掌控，加上當時印尼瀰漫對共產黨及外來權力的猜忌，政府亦不樂見此事。直到蘇哈托（Suharto）的「新秩序」（New Order）建立後，藉宗教自由的恢復以及1970年GBI教會的正式成立，前述的合併計畫才得到落實。然而，併入神的教會並未使GBI失去自主權，神的教會僅僅要求後者避免與該會教義宣言相左，此外並無其它規範或進一步予以控制，該會在「神的教會」官方文件裡被稱為「印尼伯特利神的教會」（Indonesian Bethel Church of God）。<sup>23</sup>神的教會雖在教義上要求GBI與其一致，但有兩點值得關注。其一，前面曾提及Offiler「奉父、子、聖靈，即主耶穌基督的名施洗」，此舉使他被認定持獨一神論五旬節派路線，然而長期研究獨一神論五旬節派的學者瑞德（David Reed）則持相反意見。他認為Offiler所走的是「中道路線」（middle way），Offiler確實曾經接受Glenn Cook「奉耶穌的名」的施洗，但早在1915年三一論和獨一神論兩派還未分裂以前，他就開始嘗試走上第三條路，從其洗禮模式不難發現Offiler試圖成為兩種模式的橋梁。不過，他的神論理解顯然也受到獨一神論的影響，例如以主－耶穌－基督的模式理解父、子、聖靈的差異，雖然他常將其教義置於三一論架構內，但詮釋角度則大異其趣，他認為在聖經裡可找到若干例證隱喻神的三一本質，例如挪亞方舟的三層隔間、亞伯拉罕／以撒／雅各等。這樣的理解與獨一神論五旬節派頗為接近，不過他較前者強調神格的「三」。<sup>24</sup>Offiler的「中道路線」洗禮模式至今仍存續於GBI（包括海外分支，臺灣亦然），並寫進該

---

23 Reed, "From Bethel Temple, Seattle to Bethel Church, Indonesia," pp.101-102; Angie Olivia Wuyangand and Marthen Tahun, "Autonomy, Splintering and Growing Ecumenism: Governance and Organisation in Pentecostal and Charismatic Synods in Indonesia," pp. 115-116. 神的教會1982年的大會手冊開始可見何氏的名字（H.L. Senduk），並註明他是該會在印尼的監督以及按立的傳道者，參*Minutes of 59th General Assembly of the Church of God, Convening at the Kansas City Center, Kansas City, Missouri, August 1-15, 1982*, pp. 86, 145.

24 Reed, "From Bethel Temple, Seattle to Bethel Church, Indonesia," pp. 111-112.

會信仰宣言中，惟不確定該會的神論詮釋是否延續其論述，但明白宣示自身持三一論認信。神的教會並未採行「奉耶穌的名受洗」，而是遵循傳統三一論的洗禮模式，在這部分顯見兩者差異，但神的教會未予以干涉，讓GBI維持自身傳統。其二，神的教會是聖潔五旬節派傳統，意即主張三步的「救恩次序」（Ordo Salutis）：歸信、成聖、聖靈的洗，且「成聖」是一瞬間經驗，但GBI的信仰宣言裡並無列出上述聖潔五旬節派傳統的「成聖」教義，其「成聖」觀類似於一般非聖潔派的五旬宗教會。<sup>25</sup>GBI與神的教會的聯合，原先動機是出自經濟考量，Offiler的教會畢竟是獨立教會，能給予的經濟支持有限，若能加入神的教會此一國際性五旬宗組織，對於本身的發展以及神的教會在印尼的拓展均有益處。顯然這樣的合併是出於實際互利考量，教義的些微差異未被視為考量重點。筆者認為，這樣的聯合或許還含有普世合一（ecumenical）的意義，對北美白人古典五旬宗而言，教義具有某種重要性，在面對「全球南方」的同類型教會時，常會從自身處境投射其上，認為這些五旬宗教會也應該具備某些特徵，是北美教會的延伸，這反映出差傳勢力一種帶著權力的凝視。神的教會在此案雖提及教義，但明顯只是以五旬宗信仰和經驗的相同點為共融基礎，而沒有強迫伯特利教會接受聖潔五旬節派的觀點。此外，與神的教會聯合，讓GBI清楚連於特定宗派傳統，以致能避免獨立教會的某種部落主義和小派傾向，同時也擴大該會的網絡關係。

GBI的組織基本上是去中心化的會眾制，而非由一個強而有力的總會予以控制，地方教會的獨立性相當高，在GBI會名底下還有數個自成一格的次團體，而個別領袖的靈性權威便是地方教會獨立性的主因，筆者認為實際上更接近主教制或家長制。對於領袖靈性權威的展現，瑞德選擇不用「卡里斯馬」（Charisma）來描述，他間接援引人類學家O.L. Wolster論

25 神的教會與GBI的信仰宣言均是十四條，基本上無太大差別，但在第六條出現明顯分別，前者明白宣示其成聖教義：“In sanctification subsequent to the new birth, through faith in the blood of Christ; through the Word, and by the Holy Ghost.”；後者則列上該會的洗禮模式“Tiap orang yang bertobat harus dibaptis secara selam dalam nama Bapa, Anak dan Roh Kudus, dalam nama Tuhan Yesus Kristus”（所有悔改的人必須奉父、子、聖靈，即耶穌基督的名受浸水禮）。此外，伯特利教會論及「成聖」時，其觀點和非聖潔派的五旬宗相似，參<http://www.churchofgod.org/beliefs/declaration-of-faith> (accessed May 2, 2017)以及<http://bethelic.com/statement-of-faith/> (accessed May 2, 2017)。

及古印度教靈修時用的術語Bhakti（有譯為「信愛」者）。<sup>26</sup>這種教導指向某種個人化的靈性，篤信屬靈能力能被教導和習得，而Bhakti的信徒，往往對展演屬靈能力的領袖趨之若鶩。Wolster認為這種形式的屬靈領導其實也在東南亞生根，例如印尼宗教文化有一項特徵，即是將具有特殊稟賦的領袖聚攏在一起。在這樣的脈絡下，一些舉足輕重的五旬節派領袖就以醫治、預言等能力的展演樹立其領導權威，他們不僅擁有為數眾多的信徒，也帶領並監理許多堂會。<sup>27</sup>楊忠寶即為其中一位相當突出的領袖，臺灣的GBI即與他有密切關係。

### 三、印尼伯特利教會在臺灣的移動與跨界

#### （一）GBI在臺灣的初傳和發展

GBI在1989年透過商人背景的印尼華裔牧師葉逸豪（Ichwan Jahja Prianto）在臺灣中壢地區設教，當時他是來臺在印尼商會工作，聚會地點在平鎮一位本國原住民牧師羅聰清的寓所（其妻為印尼華裔），該會最初名為「印尼伯特利教會約旦河堂」（GBI Sungai Yordan），這是一個GBI的分支，該系統是1989年在雅加達創立，至1994年葉逸豪同時仍繼續從事商務，在中壢長江路經營翻譯社，直到1999年結束。場地方面，1994年葉氏開始借用中壢神召會甫完工的新堂，聚會時間在下午，與該堂崇拜做區隔。1995年羅氏當時就讀拓荒宣教神學院，為因應該校的畢業規定，必須開拓教會，故創立得恩教會，約旦河堂的部分同工義務協助該會，上午時段仍參與得恩教會，下午到中壢神召會參與約旦河堂聚會，但也因此造成葉氏與這些同工產生齟齬，後者繼續留在得恩教會，離開GBI，1999年得恩教會成立印尼語部，稱Gereja Anugerah（得恩教會的印尼文，anugerah即是印尼文「恩典」之意），主要人員即是這些離開葉氏的同工。如前所述，GBI在印尼有數個自成一格的次團體，GBI Bethany是其中頗為成功的團體之一，該組織最早可追溯到1960年代由Abraham Alex Tanuseputra在泗水創立的Bethany禱告團契，1978年他決定讓該會成為合法宗教團體，遂加入GBI。1998年，該團體開始分成三個區域：中區以泗水為根據地，由Tanuseputra帶領；東區以峇里島登巴薩（Denpasar）

26 例黃柏祺，〈從自在天思想的開展看印度教之興起〉，頁85。

27 Reed, "From Bethel Temple, Seattle to Bethel Church, Indonesia," p. 106.

為根據地，由鄭尚仁（Timotius Arifin）領導；西區以雅加達為基地，主領者為楊忠寶（Niko Njotoraharjo）。1999年GBI大會（synod）發布一項命令，要求其下地方教會放棄各自名稱，改以地區、街道名稱冠上GBI之名，開始試圖架空次團體領導人的權力，但這項命令經過一段年日才逐漸被包括GBI Bethany在內的部分教會接受，不過還是有某些自成一格的次團體並未放棄原先名稱，例如GBI Shower of Blessing和GBI Aletheia。2002年以楊氏為首的西區各會宣布接受淡化Bethany的色彩，但此時尚未放棄名稱；而鄭尚仁及東區教會則決定放棄Bethany之名，改名GBI ROCK（Representative of Christ Kingdom）；然而創始者Tanuseputra拒絕此項似乎削弱其權力的命令，2003年遂退出GBI，另立新的組織，稱Gereja Bethany Indonesia，而楊忠寶雖然繼續維持GBI Bethany的名稱一段時間，但選擇留在GBI體系之內，後完全改名GBI。<sup>28</sup>母國的這些動態，在某些層面也影響臺灣GBI的發展。

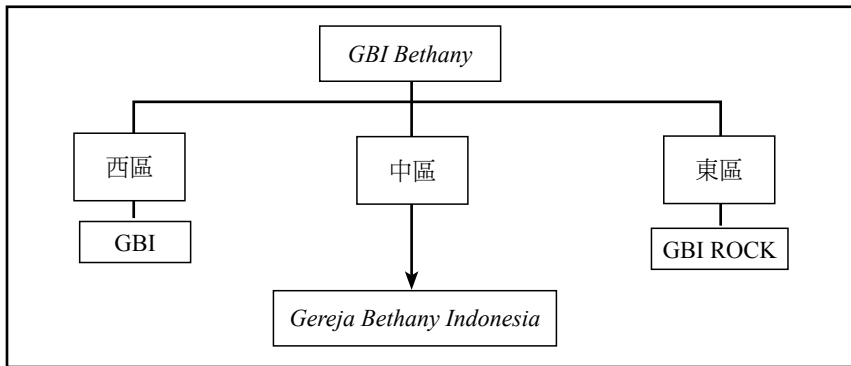


圖1：印尼伯特利教會伯大尼堂（GBI Bethany）的分裂

GBI約旦河堂一度短暫更名「上帝應許之地在臺灣」（GBI Tanah Perjanjian Allah di Taiwan），聚會地點在中壢延平路上中壢大飯店。約在2000年，為發展計，葉逸豪選擇與楊忠寶的GBI Bethany連結，離開GBI Sungai Yordan的體系，在臺灣的教會因此更名為「印尼伯特利教會伯大尼堂臺灣分堂」，但在此之前，因GBI Bethany和楊忠寶透過與靈糧堂體系

<sup>28</sup> Wuyangand and Tahun, “Autonomy, Splintering and Growing Ecumenism,” pp. 117-118.

的連結，舉辦各種特會並發行該會製作的敬拜音樂專輯，開始在臺灣教會廣為人知，這也讓葉逸豪以及臺灣GBI躍上本地教內傳媒版面。2008年左右，該會裡有部分成員因與葉逸豪產生衝突，遂離開臺灣GBI Bethany，自行加入前述印尼Tanuseputra的Gereja Bethel Indonesia體系，在中壢中山路「勝利天廈」聚會，臺北忠孝西路也有另一據點。而原先在中壢大飯店的教會則藉此順應楊忠寶在印尼的作法，遂改名為GBI，從此稱GBI Taiwan。未久，葉逸豪返回印尼（他大約2012年過世），其子葉亨利亦無意承接教會，就由其下同工繼續運作。目前楊忠寶體系的GBI在臺灣有三間堂會，除中壢以外，在臺北和屏東潮州也各有據點，臺灣的總召為馬約瑟（Yoseph Marunduri），其上還有Budi Sastradiputra為臺灣的「區牧」（Gembala Cabang），他在內湖協助開設一間本地人的「153伯特利教會」，前身為「耶路撒冷萬民禱告中心」，惟這間教會不被納入臺灣GBI的成員教會裡。臺北教會由馬約瑟和夏漢詳帶領，地點在師大附近的金山南路與和平東路路口，由於近年來印尼留臺生的人數愈發增多，而大臺北地區又是大學最為密集之處，故該堂多數成員為留學生，並在幾所大學有小組聚會；有初傳中心意義的中壢教會，現址位於中壢車站後站一間印尼商店的樓上，目前是由馬約瑟之父Elman Marunduri主責，成員以留學生和女性印尼籍配偶為主，這兩類人士幾乎各占三分之一，另外三分之一是新住民第二代，僅有個位數的參與者是移工，除印尼籍人士以外，亦有幾位本國男性因陪伴其印尼配偶而固定在此聚會，甚至有成為核心同工的案例。由於聚會時間在下午，與臺北教會錯開，因此臺北的領袖、同工會到中壢支援聚會的帶領；此外，該堂與本地原住民為主體的獨立教會龜山榮耀城教會（該會也有靈恩背景）有所連結，其堂會傳道者蘇慧賢及其團隊固定每月一次到中壢GBI帶領聚會，也曾舉行聯合聚會，會中有印尼文傳譯。中壢GBI由於有不少留學生，且該堂有適宜的華語師資，故此在主日聚會後設有華語班，幫助留學生適應、融入在地學校同儕。這一方面也是印尼在2000年代以後取消先前蘇哈托時代中文教學的禁令，加上對華貿易經濟效應，印尼開始興起學習中文熱潮，且不限於華裔（該堂亦有非華裔學生參與華語班）；屏東基本上只是聚會點，每月第一和第三個週六晚間聚會，成員幾乎均為女性印尼籍配偶，臺北和中壢教會不定期會南下支援，主要的意義是對印尼籍配偶的支持與賦權。另外，在中壢附近的楊梅，也有GBI ROCK的設立，惟該會與臺灣其他GBI教會聯繫不甚緊密。

印尼GBI和臺灣GBI都是全球化脈絡下人口移動的結果。五旬節運動傳入印尼後，從1930年代以降歷經本土化和分裂，但GBI從「荷屬（東）印度五旬節會眾」分出後，再度與美國的五旬節教派神的教會結盟，成為其全球宣教網絡的成員，並影響；後者在維持族裔身分、文化界圍之際也尋求與本地教會的合作，但仍維持某種邊緣的身分，未借用母會的知名度在臺灣大肆宣傳，進而向本地人傳教。<sup>29</sup>這與韓國傳入的純福音教會（Full Gospel Church）迥然不同，該會善於利用母堂首爾汝矣島純福音教會的知名度以及不少臺灣教會尊韓國教會為模範的態度，兼之以臺灣社會對韓國流行文化的喜好，以此為基礎，同時藉發行韓國基督教書籍、影音產品，以及推動母會舉辦的年度國際特會「亞細亞聖徒訪韓聖會」並扮演中介角色，在臺廣為宣傳該派且拓植教會，甚至吸收其他教派信徒。<sup>30</sup>顯見韓國純福音教會在臺灣的跨界反映某種「靈性征服」（spiritual conquest）的態度，這和韓國教會在世界各地的積極擴張平行一致。<sup>31</sup>而GBI在臺灣及世界各地原則上僅是接觸印尼社群，並未如韓國教會那樣尋求擴張或推動某種潛在的文化殖民，箇中主因或許有兩項：(1)文化和經濟實力的不均等。印尼雖為東協最大經濟體，但其經濟力量在全球未具主導地位，連帶文化上也無法強勢，儘管印尼教會如GBI和楊忠寶擁有足夠宗教

29 葉逸豪離開臺灣GBI之後，臺灣的某些教會鑒於印尼GBI與楊忠寶在全球的知名度和其宗教資本的豐厚，仍繼續與其來往，但並未以臺灣GBI為中介，而且也不見得知道臺灣GBI的存在。

30 純福音教會是1980年在臺灣設教，由於其韓國母會是神召會背景，臺北教會起初加入「中國神召會臺灣區議會」成為會員。但在得到充分發展並在全臺各地拓植教會之後，於2000年代初脫離該區議會，成為獨立於「中國神召會」的另一個五旬節教派。臺灣純福音教會離開神召會網絡後，甚至吸收神召會的信徒。關於該會在臺歷史，參〈來臺30年宣教歷史：純福音教會從信心開始〉，2017年11月30日下載。

31 不少研究者已注意到韓國教會對外宣教和擴張的現象，也意識到韓國宣教工作往往依恃其文化和經濟力量的地位，恐有重新陷入新殖民主義之虞，或者展現某種凱旋主義（triumphalism），有學者甚至以「朝鮮承平」（Pax Koreana）形容韓國教會在海外的文化帝國主義。而韓國教會大量差派宣教士前往海外宣教其中一個因素竟是1980年代以降國內神學院畢業生過多，牧會職位僧多粥少，海外宣教就成為一個選項。參Joon-sik Park, "Korean Protestant Christianity: A Missiological Reflection," p. 62; Sangkeun Kim, "Sheer Numbers do not tell the Entire Story: The Challenges of Korean Missionary Movement from an Ecumenical Perspective," pp. 464-468; Mark R. Mullins, "The Empire Strikes Back: Korean Pentecostal Mission to Japan," pp. 87-102; Nami Kim, "A Mission to the 'Graveyard of Empires'?: Neocolonialism and the Contemporary Evangelical Missions of the Global South," pp. 3-23.



資本，在國際上亦有知名度，但文化交流往往關乎權力（尤其是政經），以印尼現況，尚未具備如韓國的強勢力量；(2)「潘查希拉」和「存異求同」等重視和諧與共存的國家意識形態，或許讓印尼教會缺少像韓國教會那般文化帝國主義或新殖民主義的權力欲望，亦不想破壞他國本地教會原先生態，而是期待與這些教會共存。筆者認為這並不是封閉的「部落主義」，而是出於印尼本身文化多元性的氛圍，與族裔和文化相對單元的韓國顯然有別。或許，這也與兩國後殖民時期的政治認同差異有關，印尼可能延續萬隆會議以來在兩大冷戰陣營緊張關係下堅持「不結盟」的態度，這關涉到對西方帝國主義遺緒的抵抗，因此印尼反對任何形式的帝國主義或殖民主義；而韓國二戰後成為美國盟國，明顯與萬隆會議的意識形態相左，可能在日後複製美國的新殖民主義以自我賦權。

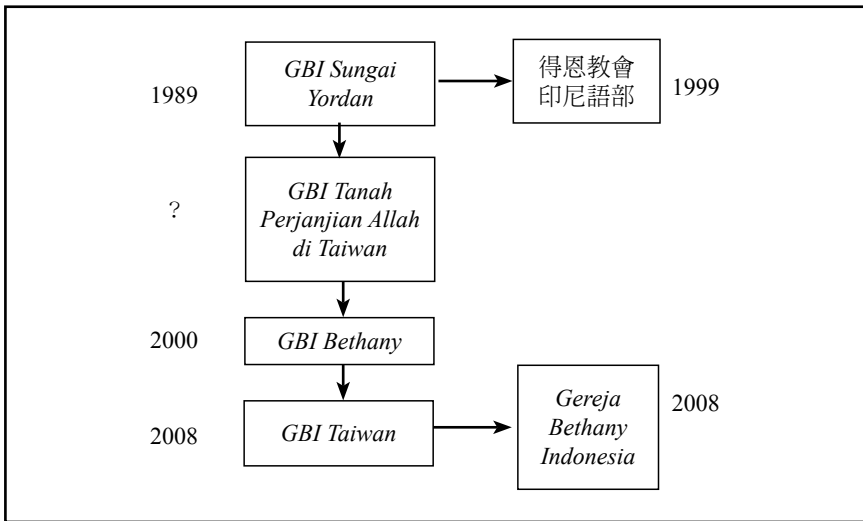


圖2：臺灣GBI名稱的演變和分裂

## （二）內聚性傳教與改宗的現實情況

中壢教會在宗教意義上可謂臺灣GBI的「耶路撒冷」。另一方面，該堂目前所在地就社會地理學而言也別具意義，由於位處交通樞紐，中壢車站周圍每逢假日便成為東南亞移工聚集與活動的場域，兼之以東南亞四國（印、越、泰、菲）商店、飲食店的開設，呈現一種空間的再領域化現象。然而，就宗教文化而言，菲律賓移工多為基督宗教背景（多數為天主

教徒，也有部分新教徒）而將教會作為其生活和休假的集結點，且其活動範圍延伸到前站外圍長江路一帶（附近有天主教堂及新教的神召會和浸信會）。相較之下，印尼移工多為穆斯林，而本地的清真寺位於離車站有一段距離的龍岡忠貞社區以及更遠的大園區，故較少以清真寺為聚集點，也由於宗教關係，GBI沒有如菲律賓移工之於教堂那樣成為印尼移工的宗教及社會生活中心角色。與此同時，在臺印尼人當中基督徒的存在也常被各關注印尼移工和新住民的公民團體與相關公部門忽略，印尼遂被再現為伊斯蘭國家，這也突顯有關人士對印尼宗教文化的認知過於單元和齊一化。稍早曾提及GBI中壙教會大致的成員結構，移工並非主要構成分子，這和以移工為主體的菲律賓教會有顯著不同；另一方面，參與者顯然大部分均為華裔，或有華裔血統者，還有部分其他少數民族（巴塔克、托拉查人-Toraja）。筆者認為，這或許正反映在印尼政經、文化中心的爪哇，基督宗教（尤其是五旬節派）信眾的社經階層以及族裔實況。基督宗教在印尼基本上屬於少數民族（華人、巴塔克、達雅、米納哈薩等）以及中上階層的宗教，尤其五旬節運動在印尼被認為普遍具成功神學傾向，其傳道信息容易吸引中產階級、經商者或社經地位較高者。<sup>32</sup>在臺移工以爪哇人穆斯林為大宗，基督徒比例自然偏低，再者，社經地位較高者亦極少出國擔任移工。而且，這些非基督徒移工多為穆斯林，向其傳教仍具一定程度的

32 關於華裔、基督宗教、五旬節運動之間的關係，可從幾個方面理解。雲昌耀指出，在「新秩序」期間，基督宗教一度大幅增長，同時有許多華裔改宗成為基督徒。當時蘇哈托為抑止共產黨的復甦，遂大力提倡宗教信仰，不少華人試圖以改信基督宗教避免被受共產黨牽連而遭迫害。再者，由於華人被迫同化，基督宗教於焉成為信教華人新的身分認同。參Hoon, "Negotiating Chineseness and Christianity," p. 169. 馬丁 (David Martin) 認為新教福音派和五旬節派與華人文化的企業精神有某種相似性，且被看為能適應現代性且富含前瞻性的現代宗教，許多東南亞的「成功華人」(Successful Chinese diaspora) 因此接受五旬節/靈恩基督教。參David Martin, "Pentecostalism: An Alternative Form of Modernity and Modernization," p. 52. 然而，筆者不希望造成一種華人（基督徒）vs「本地人」、「原住民」（穆斯林）的一種過分簡化的二元對立理解和誤導，這類「想像」暗示了某種對衝突互為表裡的解釋，意即華人和「本地人」的衝突實際上就是基督教與伊斯蘭的衝突，反之亦然。華人vs「本地人」是臺灣人看印尼（及許多東南亞國家）時普遍出現的錯誤認知和理解架構，今日華人已經是印尼的一個在地族群，稱為Orang/Suku Tionghoa，並不是「僑居者」，況且這些人當中也有相當比例是在上百年前就住在這片區域的「土生/僑生華人」(Peranakan)。其次，所謂「本地人」、「原住民」，並不都是多數信奉伊斯蘭的爪哇人，不是一個整體，巴布亞、加里曼丹、蘇拉威西等地絕大多數都不是爪哇人，當中基督徒的比例也相當高。

敏感性，即使在移入地臺灣亦是如此。也由於移工並非長期居留，與母國的社會、家族等連結並未斷裂，一旦在國外「改宗」（proselytization/conversion），回國後將付出極大社會資本。<sup>33</sup>這樣的情況，或許能以菲律賓教會為參照。菲律賓移工新教徒的比例不低，<sup>34</sup>另外，雖該國天主教會人口眾多，在政治、社會層面影響力巨大，然而對於新教教會的傳教與改宗行動並未強烈干涉，<sup>35</sup>且該國也沒有如印尼「潘查希拉」、「存異求同」等無形中對上述行動產生制約的「社會公約」。再者，天主教與新教之間的轉換，或許只能視為是從「教會」（Church）到「教派」（sect）或「宗派」（denomination）<sup>36</sup>的轉變，是「改換教會」（reaffiliation）而非改宗，與基督宗教轉換到伊斯蘭的斷裂程度及以及所需付出的社會資

- 
- 33 趙星光在研究臺灣城市移入者改宗基督宗教的現象時，引用若干社會學者的論點指出，當移入者改換其居住地時，即擺脫了原先的社會紐帶，同時失去原本社會網絡提供的社會支持。因此，移民在決定改變並投身一個有別於早前傳統信仰的新宗教團體時，他們所付出的代價會相對較低。參Hsing-Kuang Chao, “Conversion to Protestantism Among Urban Immigrants in Taiwan,” p. 194. 然而移工的情形顯然不同，其中的一個主因即是與母國社會網絡斷裂性不足，另一個應考慮的，則是本身對原先宗教的委身程度，但這也有文化和宗族社群的因素在其中。Ross Gittle和Avis Vidal提出「橋接型社會資本」（bridge social capital）和「結合型社會資本」（bonding social capital）的區分，前者具外向性的關懷，可以提供成員連結外部的資源和訊息，例如民權運動與普世性的宗教組織；後者具內向性的關懷，形成排他性和同質性的群體，可以提供內部成員社會和心理支持，參高晨揚，〈轉型中的基督教家庭教會與中國公民社會的建構〉，頁125。筆者在此所談論的，偏向「結合型社會資本」。
- 34 根據David B. Barrett ed., *World Christian Encyclopedia*, pp. 562-563，西元2000年菲律賓的基督徒人口，78.1%是天主教徒，新教徒有6.2%，另外有一群占15.4%的「福音派天主教徒」，這些信徒在信仰上介於天主教和新教兩者之間，這些人不少具有新教宗派會籍，但按官方調查統計卻歸類於天主教徒，或者自稱為天主教徒。
- 35 據本人訪問中壢菲律賓Chosen One神召會牧師Vic Ong表示，菲律賓天主教會對新教的改宗行動偶有提出抗議，但不強烈。他認為兩者的主要差異在於對聖經的態度，天主教不若新教鼓勵個人讀經或聖經查考，在意識到天主教徒改宗新教的情況增加後，天主教會開始組織聖經研讀小組（例如：Couple for Christ、The Lord’s Flock、El Shaddai）以防止前述現象並改善本身過往在這方面的缺乏，以致無法滿足信徒認識聖經的需求。
- 36 韋伯（Max Weber）和特洛爾奇（Ernst Troeltsch）將兩種體制分為人們身來就置身其中的前者，與後來自願加入其中的後者。尼布爾（Richard Niebuhr）則指出美國已經創造出第三種類型即「宗派」，這種類型的組織具有「教會」的許多特點，但實際上也承認其他競爭組織的存在權利，其自身存在通過成員的自願擁護而維繫，但在歐洲許多地方，天主教會實際上變成了「宗派」。參彼得·伯格（Peter Berger）、格瑞斯·戴維（Grace Davie）、埃菲·霍卡斯（Effie Fokas），《宗教美國，世俗歐洲？主題與變奏》，頁19。

本顯然難以相提並論。

從另一方面來看，該會在臺灣卻不乏內部「改換教派」的案例，有若干成員在印尼是其他傳統或教派的基督徒，來臺之後遂轉為參加GBI聚會。按宗教市場的角度來看，在臺印尼新教教會幾乎均是五旬節／靈恩背景，此傳統以外的宗教商品供應不足，無法滿足其他市場區位（niches）的人士，在臺印尼信徒只好選擇相同國族、語言，但不同傳統的「宗教公司」。<sup>37</sup>例如中壢教會就有其他新教派系的信徒，甚至也有天主教徒。這些來自其他傳統的「改換教派」者其宗派身分認同以及對該會儀式和信仰的態度有其複雜性。以儀式和信仰而言，有些人基本上對這些元素不排斥，但未更進一步深入追尋這個新傳統的靈性（Spirituality）。因此，在聚會中不難發現當中某些人在身體經驗方面與該會多數成員有別；有些人則無論是在身體經驗或認信層面，均成為五旬節派信徒；也有人部分是或選擇性認同、接受此一新傳統。就宗派身分認同而言，有的本身並無強烈宗派或傳統意識，因此並不在意，或者是在此處始建立宗派或堂會歸屬意識；有些人原先有宗派認同，但將宗派忠誠轉移到GBI之上，或者有宗派認同，但仍然保留原先認同（尤以其中的天主教徒為甚）。值得注意的是，GBI對會友的會籍並未清楚定義，對於這些其他教派的新教徒甚至天主教徒，不但採取相對寬容的態度，也未積極要求其正式改換教派，甚至容許這些成員參與教會「無給勞務」（服事），並參與會議討論。除了從包容性予以解釋，亦可見跨界宗教群體內國族身分以及原鄉集體記憶優先於宗派認同的面向。然而，這不代表該會完全沒有向在臺印尼移工或穆斯林宣教，只是不若工業福音團契等專業的勞工宣教機構以印尼漁工、看護

37 「區位」指一群特定消費者或有共同喜好者構成的一個特別市場區段（segment），斯塔克（Rodney Stark）和芬克（Roger Finke）在論述宗教市場經濟時借用了這個概念，他認為這些「區位」在整體宗教經濟的重要性在於：沒有一個宗教組織能滿足所有需求。參斯塔克（Rodney Stark）與芬克（Roger Finke），《信仰的法則：解釋宗教之人的方面》，頁240、244。據筆者所知，臺灣的印尼新教教會絕大多數都是五旬節／靈恩教會，除了GBI、GBI ROCK、Bethany、得恩教會以外，尚有「國際全備福音團契」（International Full Gospel Fellowship）、靈糧堂的印尼語崇拜、神召會背景的萬民敬拜禱告中心印尼小組、高雄印尼事工團隊等，工業福音團契在桃園後站和苗栗設立的活水教會（Gereja Air Hidup）、臺北的印尼歸正福音教會、衛理公會華恩堂（針對印尼華裔）是極少數非五旬節／靈恩的印尼教會。這些教會又可粗分為印尼教會跨界來臺設立的據點，以及本地教會開設的印尼聚會。究竟臺灣全境共有多少印尼教會，還需進一步調查。

工為印尼福音工作主要對象。且向穆斯林傳教，這在印尼社會就已是敏感議題，更是該國宗教衝突的主要因素。<sup>38</sup>這部分的背景將在稍後進一步敘述。

## 四、臺灣GBI中壢教會的儀式和理念

### （一）臺灣GBI的全球五旬節／靈恩運動網絡及儀式、文化再製

從某些方面而言，GBI中壢（和臺灣）教會反映當代全球五旬節／靈恩運動的共同現象。Simon Coleman認為靈恩基督教的全球化指向三個面向：1.使用大眾傳播媒體宣傳其理念；2.透過全球移動與網絡、特會與巨型教會形成的跨國集團推動國際主義（internationalism）的社會機構；3.超越地域性和宗派忠誠度，在世界各地展現驚人相似性的全球定向（orientation）及全球靈恩後設文化。<sup>39</sup>此外，Joel Robbins也指出五旬節與靈恩運動有三個顯著層面：1.從其在全球的快速擴張，足證它擁有跨越文化和語言隔閡而快速傳播的能力；2.它能在其他組織多難以生存或者無法蓬勃發展的社會處境下，建立教勢興盛的體系；3.極為高度的儀式活動，標示出其社會生活。<sup>40</sup>他特別強調儀式就是讓五旬節運動得以有效跨越文化的主因，不少五旬節派布道者將教義和神學置於較次要的位置，信仰學習的途徑主要是透過身體的儀式訓練（bodily ritual training），而這樣的訓練能跨越距離，促進該運動的聯繫，並快速傳布屬靈爭戰、釋放、豐盛福音的新觀念。Robbins進一步指出，五旬節派的儀式易學，且富含情緒特質，因此其儀式架構和身體形式得以廣為人知，這也說明何以許多五旬節派巡迴布道者的信息能在世界各地引起共鳴，他們能在短時間將群眾整併成一個專注於儀式的團體。即使未能親臨現場，廣播、電視仍足以使五旬節派媒體消費者接觸到這些未曾謀面的布道者，宗教媒體和布道者

---

38 筆者研判，臺灣GBI未積極促進穆斯林改宗的其中一個主因可能是，該會某位主要領袖（且隱其名和職位）任職駐臺北印尼經濟貿易代表處，這是一官方機構，他雖非正式公務員，但以其身分不宜公然涉入某些在印尼多元社會被認為是破壞「和諧」、「多元」的舉動。

39 Simon Coleman, *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*, pp. 19, 66-69.

40 Joel Robbins, "The Obvious Aspects of Pentecostalism: Ritual and Pentecostal Globalization," pp. 49-50.

的移動將跨越全球的五旬節派聯繫起來。<sup>41</sup>Coleman和Robbins的論點其實都牽涉到五旬節運動的特徵以及全球化的過程，前者著重媒體在跨界活動扮演的角色，並突顯該運動對媒體的重視；後者則提出儀式是該運動能夠跨界並廣泛被接受的主因，全球各地五旬節派也是因此能串連起來。

臺灣GBI一如印尼母會善於運用媒體，但囿於在移入地社會網絡的有限，也基於其國族和語言的特殊性，媒體的使用就相對偏向內聚性。在該會聚會中，大約有兩個時段會運用影音媒體，一是主日聚會（Ibadah Raya）近尾聲時，會播放該會青年（多為留學生）製作的影片，內容為介紹該會的各項聚會時間，對象主要是初到教會者，而在母親節等重要節日（不必然是宗教節日），也會製播相關影片。此外，在聚會前段「敬拜讚美」告一段落後，往往會觀看一段由楊忠寶錄製的「牧者信息」（Pastor's Message），時間約為十分鐘以內，內容約為三部分，首先是帶領詩歌敬拜，接下來是一段信息傳講，最後是祝禱。值得注意的是，在伸手祝禱時，楊忠寶時常會以相對權威的語氣屢次說出「terima」（領受），並運用「方言」（靈語）禱告，期盼收看影片的觀眾跨越空間和時間限制，在當下領受祝福或「恩膏」（urapan，意指某種屬靈能力），此時現場信徒多半舉起雙手，手心向上，象徵領受藉其祝禱帶來的屬靈能力傳遞，儀式透過此一符號傳遞的顯然不僅是意義，還是靈力的接收。<sup>42</sup>這讓人想起前述印尼宗教Bhakti的特質，但這樣的觀念其亦可見諸於全球許多區域的五旬節／靈恩運動，甚至也可以在早期基督教以及希伯來聖經和新約聖經找到案例，該會應是自五旬節運動和基督宗教汲取資源，而非印度教。正如Joel Robbins對於若干人類學者輕易將五旬節派與改宗前傳統宗教聯繫起來的傾向表示質疑，雖然兩造存在某些相似性，但多數五旬節派均反對宗教上的綜攝主義（syncretism）；五旬節派即使採取與傳統巫術相仿的宇宙觀，然而目的是為對抗後者。<sup>43</sup>同樣，GBI領受靈力傳遞的形式雖近似傳統宗教，但兩者的界圍和斷裂性是清晰的，即使獲得靈力的目的不必

41 Joel Robbins, "The Obvious Aspects of Pentecostalism: Ritual and Pentecostal Globalization," pp. 60-61.

42 其實這樣的場景，在全球各地五旬節／靈恩派電視布道家主持的節目中並不罕見，某些布道者甚至在公開聚會的現場或錄影轉播時，偶爾也會朝向攝影機做出此一舉動，試圖讓螢幕前的觀眾在當下經歷聚會裡流動的屬靈能力。

43 Joel Robbins, "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity," pp. 126-127.

然是為直接對抗傳統宗教。另一方面，從上述儀式也不難發現楊忠寶的領導權威與影響力，正如陳胤安所言，五旬節／靈恩運動實際上並非平權，對信徒而言，神聖感不完全來自身體經驗，而是來自其他的權力者（教會領袖）。<sup>44</sup>楊忠寶雖非GBI總會長（是Jacob Nahuway），但他在印尼本地以及國外的五旬節／靈恩運動網絡都具有相當知名度，他是世界五旬節／靈恩派聯合組織Empower 21亞洲區的主席，也曾擔任神的教會印尼區監督，2016年神的教會的神學院還設立以他為名的教席，專授敬拜讚美和禱告，另外也有一些海外印尼教會附屬在其教會之下，臺灣GBI就是其中之一。

藉媒體領受特定領袖傳遞的靈力，顯示對物質媒介的重視，這其實與五旬節派本身理解象徵符號的內在邏輯一致，有學者指出，在五旬節派聚會中，「方言」就是一種聖禮性的符號，因為它可見可聞。如天主教神學家拉納（Karl Rahner）論到，聖禮的效力能在其「符號價值」（sign value）中發掘，意即「實在」（reality）在聖禮中的「所指」，於表意過程中透過「可見的符號」在當下發生並且為人所經驗。<sup>45</sup>進一步來說，屬靈的實在或靈力能藉作為物質媒介的符號獲得，而類似的情況在五旬節派傳統並非罕見，例如為手帕、橄欖油按手禱告，信徒隨後藉這些物質領受靈力，而電視布道家在攝影機前向閱聽者做同於GBI聚會裡的展演。前述GBI臺灣教會在聚會中的實踐，其實就與全球五旬節運動的現象同步，這些跨界的儀式學習以及靈恩後設文化的傳播，就是因全球性網絡、特會以及媒體而達致。

## （二）基督教錫安主義與母國的基督宗教——伊斯蘭關係延伸

在中壢GBI的聚會裡，還有一項值得注意的全球靈恩後設文化寓於儀式當中，即為「基督教錫安主義」。承襲時代主義的末世預言詮釋傳統，五旬節運動自開展初期就對當時仍在鄂圖曼帝國統治下的巴勒斯坦投以關注，並期待以色列「復國」的實現。時至今日，北美許多以白人為主的五旬宗體系普遍尊奉基督教錫安主義，支持現今的以色列國，而且這種現象也已不限於北美，不少身處「全球南方」（global south）的福音派或五

---

44 陳胤安，〈宗教經驗的形塑及意識形態：以臺灣五旬節／靈恩運動為例〉，頁75。

45 Peter Althouse, *Spirit of the Last Days: Pentecostal Eschatology in Conversation with Jürgen Moltmann*, p. 97.

旬節 / 靈恩派教會亦再製這項蘊含美國特定政治議程的宗教文化。<sup>46</sup>楊忠寶及印尼許多五旬節 / 靈恩派教會均支持這項理念，前者參與的Empower 21組織在此項議題即著力頗多。前述播放楊忠寶簡短傳道內容和祝禱的影片裡，在西元年之外又標示了猶太年，信息之中也不時出現對於猶太節期、現代以色列國的屬靈化詮釋，這其實也是今日全球多數五旬節派開始趨之若鶩的理念。此外，在聚會結束前，會有一名參與者帶領全體成員禱告，內容集中於為三個國家禱告：印尼（母國、移出地）、臺灣（移居地）、以色列，為前兩個國家禱告的動機不難理解，除了基於聖經提摩太前書2:1-2（為在上掌權者禱告）的詮釋，還有實際上生存性和福祉的考量。GBI相當注重禱告，在印尼和其他國家都設有二十四小時的「禱告塔」，除為本地靈性復興禱告，也關照到世界各國，臺灣也是禱告的對象之一。然而以色列在「世界各國」中，卻總是被單獨挑出，賦予特殊意義，背後即是基督教錫安主義的脈絡。為現代以色列國禱告，不外乎是關注該國的存續問題，因基督教錫安主義者篤信以色列「復國」是聖經預言的實現，而猶太人是上帝揀選的族裔。筆者認為，印尼五旬節派基督徒（尤以爪哇、蘇門答臘等中心地帶為例）的錫安主義表現，或許可視為某種在與伊斯蘭之間互動關係下而形成的「抵抗論述」（counter-discourse）。印尼雖為宗教多元社會，不同宗教尚能和平共存，且建國精神強調差異中的合一，然而伊斯蘭與基督宗教仍存在一定程度的張力，時而潛隱，時而明顯。伊斯蘭與基督宗教在印尼大致上能互相寬容，不過引發衝突的點往往就是「改宗」的問題，當其中一方認為另一方企圖向對方群體積極傳教，勸化對方成員改變信仰，衝突往往由此而生。另一個與此相關的問題，就是宗教場所地點的申請，若對方的宗教場相距太近，也會觸動改宗和傳教的敏感神經。<sup>47</sup>就較宏觀的角度來看，這並非只是伊斯蘭對基督宗教的「壓迫」，前面曾提及巴布亞雙方的衝突，主因就是當地基督徒對爪哇穆斯林在巴布亞遂行的「伊斯蘭化」或「爪哇化」議程深感威脅，故採取激烈手段反制、抗議，顯然這也是改宗造成的衝突。然而在爪哇，衝突的發起者絕大多數均是穆斯林，而箇中原因往往正是傳教和改宗的問題。根據調研，印尼基督宗教對於傳教和改宗最為熱中的派別就是福

46 參 Joseph Williams, "The Pentecostalization of Christian Zionism," pp. 159-194.

47 Zainal Abidin Bagir, "Pentecostal-Muslim Relations in Indonesia: Indifference, Potential for Conflict and Prospects for Harmony," pp. 171.



音派和五旬節／靈恩派，尤以後者為甚，其傳教的積極程度被若干穆斯林視認為深具「攻擊性」（aggressive），按訪談結果，82%的印尼五旬節派受訪者主張教會人數增長有其重要性，有些領袖更公然表示領人改宗乃宗教義務，而這確實也反映了該派的神學信念以及在全球的共同現象。值得關注的是，甚至主流新教教派也贊同前述的批評，五旬節派「攻擊性」的傳教態度，不僅使主流教派流失信徒（即所謂「偷羊」），也衝擊了新教與穆斯林整體的關係，因大部分穆斯林對新教的宗派分別並不了解，五旬節派的行止，容易被簡化為基督徒整體都具「攻擊性」的形象。

根據前述訪談，有過半的五旬節派領袖表示其堂會曾受到程度不一的威脅或攻擊，雖說穆斯林普遍不清楚宗派的區別，故此應非特別針對五旬節派，然而，許多五旬節派教會各方面顯得格外醒目，例如聚會地點設於購物中心內，採用的音樂又較為喧鬧，凡此種種都讓某些穆斯林感覺有公開傳教的威脅感，因此成為容易被攻擊的對象。<sup>48</sup>由前述印尼基督徒（特別是五旬節派）與穆斯林的關係可見，雙方在和平共存的外表下仍潛藏裂痕，尤其五旬節派教會因其相對急進的傳教方式引起某些穆斯林個體或團體的攻擊，這對五旬節派而言不啻是一種逼迫。因此，對基督教錫安主義的支持，某個程度而言是對穆斯林的非暴力「抵抗論述」。基督教錫安主義者時常將以巴衝突再現為阿拉伯世界以及伊斯蘭世界（兩者被同質化）對「應許之地」及「上帝選民」的侵犯，同理，印尼五旬節派信徒可能會按這樣的詮釋理解自身在本地的遭遇，或者用自身處境讀入以巴的對立關係。在此架構下，印尼的激進穆斯林就等同巴勒斯坦和阿拉伯世界的反以色列勢力，而自身就和以色列人同為受到伊斯蘭反對勢力「迫害」的「選民」。如此，支持以色列，在某種意義上而言是對在地穆斯林逼迫的反抗，另一方面，也藉著與以色列和猶太文化的親近，和親近阿拉伯及其文化的在地穆斯林做出區別。不過，臺灣GBI除在公禱時為以色列禱告，宣示其基督教錫安主義的神學認同以外，並未像印尼其他類似的教會在堂會布置和儀式加入猶太元素（如懸掛以色列國旗或猶太大衛之星標誌、吹Shofar、配戴祈禱披肩等），且該會某些來自其他教派的成員對基督教錫安主義表示質疑。此理念在臺灣GBI基本上只具某種綱領性意義，未有特別強調，這可能是由於跨界到臺灣以後，穆斯林的威脅不復存在。反而是

---

48 Zainal Abidin Bagir, "Pentecostal-Muslim Relations in Indonesia: Indifference, Potential for Conflict and Prospects for Harmony," pp. 180-181, 184.

與其有關聯的153伯特利教會有非常強烈的基督教錫安主義傾向，筆者認為這與臺灣本地不少五旬節／靈恩派和福音派教會的共時性網絡關係有較緊密的關聯性，甚於印尼母會的影響，該會前身耶路撒冷萬民禱告中心即專於此道。無論是印尼或臺灣，基督教錫安主義明顯得益於五旬節／靈恩運動後設文化的全球化進程，憑藉媒體、跨國網絡再製此種反映北美右派的新教議程。

### （三）國族意識與神學修辭

如前所述，基督教在印尼被視為與前殖民者存在某種「勾結」的外來宗教，因此基督徒積極參與公共事務，以證明其對新興印尼國族的忠誠度。筆者發現，部分印尼基督徒似乎策略性地主張在國族與基督教信仰之間建立某種微妙的聯繫。例如推動個人靈修有成的美國福音派機構「靈命日糧事工」（Our Daily Bread Ministries）在印尼的成員網站上，可見到一些經文背景圖片供下載，其中有一張圖片，背景是紅白相間的印尼國旗，經文是加拉太書5:1：「基督釋放了我們，叫我們得以自由……。」以斗大的「自由」（merdeka）一詞為標題，且時間正是印尼獨立紀念日的月分——八月。<sup>49</sup>在印尼語和印尼社會語境裡，merdeka一詞也表示國家的「獨立」，例如獨立紀念日叫Hari Merdeka（或加上前綴、後綴變化，作Kemerdekaan），印尼國歌裡提到的「Indonesia Raya, merdeka, merdeka」亦是表達此種政治意涵。在這張圖片裡，印尼國旗與此段經文的意象互涉而來的「旁徵博引」，在某種層面上是政治詞彙和神學修辭的結合。這樣的情形似乎也充分反映於臺灣GBI。該堂在印尼每年獨立紀念日均會舉行慶祝活動，其中同樣可見前述結合，筆者曾參加2015、2017年的活動，2016年則瀏覽部分網上轉播片段。在每年慶祝活動中，堂會都有應景布置，包含國旗、「獨立」（Merdeka）字樣，也會全體頌唱「獨立日」（Hari Merdeka）這首家喻戶曉的愛國歌曲，2016年更是有國歌和簡單的升旗典禮。此外，印尼在慶祝獨立紀念日，民間常進行的團體遊戲也在活動中再現。同樣，該會在2017年獨立紀念日的週報封面也出現如上述的意象，背景紅白相間，而採用經文是哥林多後書3:17：「主就

<sup>49</sup> 參<http://www.warungatekamu.org/2010/08/wallpaper-sungguh-merdeka/> (access November 20, 2017). 這個網站叫Warung Sate Kamu（你的沙嗲店），是Warung Saat Teduh Kaum Muda（年輕人的休憩時光之處）的雙關語縮寫。

是那靈，主的靈在哪裡，那裡得以自由」，如前所述，印尼文聖經的「自由」與「獨立」是同一個字。

印尼青年學人Hans Abdiel Harmakaputra對此現象有另一層面的看法。他認為印尼教會開始高舉國族主義是為抗衡後蘇哈托時代伊斯蘭社群裡逐漸升高的保守轉向（conservative turn），比較近期的案例為2016年底印尼伊斯蘭學者理事會（Majelis Ulama Indonesia）發布一項「宗教裁決」（fatwa），禁止該國穆斯林穿戴聖誕節飾物，而且暗示基督徒是「不信者」（Kafir），起因是有多名穆斯林舉報基督徒雇主強迫其在聖誕節期間穿戴這些衣飾，這讓極端團體「伊斯蘭捍衛者陣線」（Front Pembela Islam）假藉支持裁決為由而發起暴動，引起社會不安。但印尼伊斯蘭學者理事會認為這項裁決有利於維持印尼在多元處境下的宗教寬容，因宗教傳統間的界線必須清晰且予以尊重。基督徒學者Jan S. Aritonang先後公開修書兩封回應裁決但未得回覆。<sup>50</sup>另外就是關於2016年底開始鍾萬學被控「褻瀆」古蘭經的事件，也再次引起「伊斯蘭捍衛者陣線」及其他保守穆斯林於2016年12月6日的萬人抗爭。後來他不僅因此在2017年雅加達省長選舉敗北，更遭判入獄，此事件被認為是另一樁足以說明印尼伊斯蘭保守趨向的案例。鍾萬學「褻瀆」事件後，許多基督徒和教會領袖紛紛公開聲援鍾萬學，並愈發高舉國族主義，具體實踐有在教堂裡懸掛國旗、唱國歌；禱告與講道刻意論及國族；神職人員和信徒穿著紅白相間（象徵印尼國旗）。同時也訴求「潘查希拉」和「存異求同」，以此回應並抗衡日漸升高的保守伊斯蘭力量。Harmakaputra認為基督徒的回應有三個核心主題：(1)印尼並非建基於單一宗教，而是尊重所有現存宗教的「潘查希拉」；(2)其行動拒斥利用宗教為政治手段歧視異己（尤以少數群體為甚）的趨勢；(3)反對若干穆斯林對鍾萬學在公共領域製造分裂的指控。<sup>51</sup>基督宗教在印尼唯有訴諸多元共存才能在法理上抗衡保守伊斯蘭勢力，並對這些勢力意圖由單一宗教主導公共領域的潛在主張提出質疑，這較前述

---

50 Hans Abdiel Harmakaputra, "The "Conservative Turn" in Indonesian Islam and Indonesian Christians Response: A Preliminary Research," pp. 4-5.根據其他印尼友人的看法，教會擁抱國族主義的情況早已行之有年，但隨著近年來伊斯蘭保守勢力的抬頭，確實有愈發明顯的跡象，這或許呼應了前面雲昌耀的說法，即印尼基督徒自建國以來就積極表現對新興國族的忠誠。

51 Hans Abdiel Harmakaputra, "The "Conservative Turn" in Indonesian Islam and Indonesian Christians Response: A Preliminary Research," pp. 10-18.

的「基督教錫安主義」更有實際效力且合乎國族意識。無論是「潘查希拉」或「存異求同」，基本上就是國族建構的意識形態，宣揚前者，就是宣揚國族主義。在臺印尼基督徒與母國雖有空間上的距離，前述的印尼社會現狀未直接造成影響，但臺灣印尼教會同樣共治國族意識與信仰，教會藉強調對國族的關懷和忠誠，並在「潘查希拉」和「存異求同」揭示的多元與和諧架構下闡釋自身地位。然而，其目的並非回應保守或極端穆斯林，更多是維繫與原鄉（同時是國族和宗教）的關係，也以此在本地印尼社群裡維持和諧以及作為在臺離散群體的凝聚力。臺灣GBI對於穆斯林宣教的被動態度以及弱化基督教錫安主義，即是反映母國「潘查希拉」和「存異求同」的精神。

## 五、印尼教會的移入與臺灣社會對多元文化的因應

1980年代晚期隨著跨國移動的東南亞人士進入臺灣的另一波基督教移植，在臺灣基督宗教史應被當作第五次的傳入予以正視。既然傳統以漢人移民為中心的史觀已被反省，臺灣在明清漢人大規模移入之前，在地緣政治上與東亞各國並不緊密，且可以置於15世紀以降大航海時代的脈絡與架構去理解。1626年到1642年北臺灣曾被西班牙殖民，行政上屬於該國菲律賓殖民地都督府管轄；1624年到1662年南臺灣被荷蘭殖民，與此同時，東印度群島（今印尼）也在荷蘭東印度公司統治之下，並以巴達維亞（今雅加達）為總部。跳脫漢人移民中心史觀後，不難發現臺灣在早期即已透過荷西殖民與印尼以及菲律賓有地緣政治的連結，而在此之前、之外，臺灣原住民與南島民族的血緣、語言、文明、遷徙關係更不待言。筆者不是要強調先來後到，或訴諸某種南島族裔的本質主義，而是要表明臺灣並非只能從漢人移民或者大中華文化圈邊緣地帶此種視角加以理解。因此，所謂屬於「臺灣的」事物，也不僅是先後來臺的漢人甚至某些人「不得不承認」的原住民而已，隨著東南亞配偶及其孕育的新住民第二代已成為臺灣人口組成的重要部分，何為「本地」、「在地」，有必要重新衡量，所謂的「本地化」是否只能意味著「同化」、「入境隨俗」，否則就不能被如此稱呼？本文的案例GBI，有相當比例是新二代，有不少還是國中以下的兒童，甚至也已出現「第三代」。然而筆者也發現一個值得關注的問題，該會兒童主日學是以華語教學，這在某個程度也意味女性印尼籍配偶母國的語言在其後代的傳承呈現危機，而這樣的情況其實正反映臺灣社會整體接納東南亞語言文化為在地元素的意識仍有待加強。既然，

新住民已成為本地社會的構成元素，其帶進的宗教也有充分理由被看為本地宗教社群的一部分，即使傳教對象並非所謂「本地人」，本文所談論的GBI即為一例。這不僅是本地化，還體現了全球在地化的現象。

另一方面，五旬節運動被描述成「移動的宗教」（a religion made to travel），也常被認為較其他傳統西方差傳體系更容易適應「主體世界」（Majority World）的文化。在臺基督新教團體幾乎都是第二次的移動和跨界（1949年以降來臺的「國語教派」亦然，但中國自立教會如真耶穌教會和聚會所除外），就GBI背景而言，有學者認為五旬節運動在印尼的發展，是現代性與印尼文化會遇的結果。五旬節派注重經驗性和充滿盼望的「此世性」（this-worldly）靈性特質，與印尼城市地帶的追求進步、發展文化相合。許多印尼五旬節派信徒善於利用媒體、科技、市場策略、商務管理、運輸以傳播其信息，而五旬節派教會也鼓勵傳道者將其專業與其新的「呼召」結合。也由於「此世性」，印尼不少神職人員仍繼續其個人事業，包括經商。此外，五旬節派的宇宙觀能夠充分適應印尼文化，主要是對超自然事物的開放（異象、異夢、方言、邪靈的顯現）。<sup>52</sup>GBI跨界到臺灣後，所面對的基本上仍是印尼基督徒，然而這並不意味某種封閉性，以印尼人和印尼語為號召的基督教群體，對於臺灣基督教界乃至社會均標示著某方面的多元性，況且該會也和若干本地教會建立連結。在臺灣社會普遍還未脫離「單元文化族裔想像」<sup>53</sup>的情境下，外來文化（尤其是東南亞文化）與所謂「在地文化」之間的調和與共存仍未被廣泛接受。而GBI若要在臺灣永續發展，印尼新住民後代信徒的宗教靈性培育甚至身分認同的教育（並不意指非此即彼）是其需要正視的議題，新住民後代信徒在母語（國小雖有東南亞語言課，但緩不濟急）流失，以及社會仍然片面希望他們同化、「入境隨俗」的觀念影響下，未來是否會留在印尼教會？這有部分關乎此類教會存續的問題，雖預期仍有留學生繼續來臺，但流動率高，如前所述移工則少有基督徒。設使離開是出於同化氛圍而考量社會資本做出的抉擇，對多元文化和「新南向政策」之「以人為本」的願

52 Reed, "From Bethel Temple, Seattle to Bethel Church, Indonesia," pp. 102-103, 105.

53 臺灣其實不是單元族裔文化社會，然而國內民眾卻普遍呈現此種認知。中華民國政府在過去長期實施的社會科國民教育（但而今已有很大改變），其底蘊不脫以漢民族文化為主體的「中華民族」想像建構，因而容易培養出一種單元文化族裔的「想像」，筆者認為這樣的想像普遍內化於國人的國族身分認知，無論政治立場是所謂「華派」或「臺派」皆然。

景不啻為諷刺。而這樣的社會脈絡，是GBI跨界臺灣需要面對獨特的「適應」問題，<sup>54</sup>五旬節派向來善於在不同處境生存，但若是為此在語言和文化特色上做出調整或轉型，雖未必不可行，但對於多元性的呈現而言殊為可惜，最終，臺灣教育單位和民間團體所提倡的多元文化可能只成為如美國的「熔爐式」(melting pot)的多元。

五旬節派神學家主張使徒行傳中「五旬節敘事」顯示出多元與差異中的合一，該派聚會各種聖靈恩賜的運作也說明此點；而印尼國家格言揭示的：「存異求同」也同樣強調上述理念。這是五旬節運動和印尼共同相似的精神。除了GBI以外，臺灣尚有其他印尼教會，基督宗教人口眾多的菲律賓跨界來臺的教會亦不在話下。<sup>55</sup>這些跨界移動的東南亞教會足以促使臺灣社會、宗教團體、研究者正視其存在，也挑戰其對東南亞文化族裔在本地生根的包容程度。

## 結論

東南亞教會來臺設立據點，是1980年代末臺灣開始引進移工後隨著人口移動產生的現象，但以GBI為例的印尼教會有其特別之處。這些教會有別於臺灣某些教會附設的印尼語崇拜，具有相當程度的自主性，在跨界之後一方面適應當地文化，另一方面母國基督教仍牽動這些海外教會，呈現全球在地化與解領域化。GBI在臺灣因少了伊斯蘭在政治和社會各層面的宰制力量，遂弱化了作為「抵抗論述」的錫安主義傾向，且由於能接觸相當人數的印尼籍配偶（華裔為眾）、新住民二代、留學生，故也弱化對穆斯林為眾的移工傳教行為。另一方面，印尼國內伊斯蘭近年的保守趨向

54 印尼以及部分其他東南亞國家來臺的外籍配偶與臺灣人結婚並非單純的跨國婚姻，在不少情況下有明顯權力關係在其中，因此也不會是平等的文化交流，而往往是單向同化。在此情境下，兼之以對東南亞文化的鄙夷，相當比例的臺灣人父親和其家族並不樂見、不鼓勵子女學習東南亞母親的語言文化，另一方面也是過往社會氛圍對東南亞文化缺乏足夠理解和欣賞，導致新住民子女對母親原鄉語言文化學習動機較為低落。相關研究參黃莉茹，〈印尼外籍配偶弱勢困境之分析〉。

55 菲律賓來臺設立的教會有聯合五旬節教會、基督的教會(Iglesia ni Cristo)、浸信會、神召會等，這些教會多半不是由臺灣同宗派的總會或堂會設立，而是由菲律賓跨界來臺。由於多數菲律賓人諳英語，不少人是參加某些國際教會或英語崇拜的聚會。在此未提及越南和泰國，是因為這兩國基督徒人口有限，基督教教勢發展和影響力遠不如印、菲兩國，跨界和差傳的推動較為缺乏，具筆者所知泰、越在臺的教會據點悉數是本地機構如工業福音團契、中華信義神學院開設，而非跨界來臺。

以及鍾萬學事件，讓印尼基督徒強調國族詞彙與信仰的結合，並訴諸「潘查希拉」和「存異求同」等國家格言和社會共識，以制衡伊斯蘭保守勢力的壯大並維持和諧與多元。臺灣GBI也受此影響，但並非為抗衡穆斯林，更多是維繫原鄉情感以及表達對鍾萬學的支持，同時維持在臺印尼社群的和諧。此外，GBI等印尼教會與其他由東南亞移入的教會如菲律賓教會，面臨的情況也有所不同，除了組成分子有所差異（菲律賓教會成員移工者衆），改宗所遇到來自不同方面、程度的阻礙亦顯然有別。與菲律賓新教之於天主教的情況相較，印尼教會在「潘查希拉」和「存異求同」宣示的多元和諧以及伊斯蘭社會政治勢力的氛圍下，無論在印尼或臺灣，改宗遭遇的阻力顯然大於菲律賓。當然，按前述印尼的社會脈絡，也不會發展出像韓國教會這般的「靈性征服」趨向。另一方面，GBI等教會在地全球化的現象，也能讓臺灣社會理解印尼宗教的多元性，挑戰國人對印尼的伊斯蘭國家刻板印象。

（本文於2017年8月11日收稿，2017年11月7日通過刊登）

## 參考書目

- 吳叡人，《受困的思想：臺灣重返世界》，新北：衛城，2016。
- 彼得·伯格（Peter Berger）、格瑞斯·戴維（Grace Davie）、埃菲·霍卡斯（Effie Fokas），《宗教美國，世俗歐洲？主題與變奏》，北京：商務印書館，2015。
- 阿都拉曼·恩蓬（Abdul Rahman Embong），〈構想民族（國家），思想的歷史與歷史的思想〉，《人間思想》，10（2015），頁31-52。
- 高晨揚，〈轉型中的基督教家庭教會與中國公民社會的建構〉，《東亞研究》，44：1（2013），頁117-154。
- 陳胤安，〈宗教經驗的形塑及意識形態：以臺灣五旬節／靈恩運動為例〉，《臺灣人類學刊》，12：1（2014），頁55-86。
- 斯塔克（Rodney Stark）、芬克（Roger Finke），《信仰的法則：解釋宗教之人的方面》，北京：中國人民大學出版社，2003。
- 湯林森（John Tomlinson），《全球化與文化》，臺北：韋伯文化，2001。
- 黃柏棋，〈從自在天思想的開展看印度教之興起〉，《臺灣宗教研究》，16：1（2017），頁85-112。
- 黃莉茹，《印尼外籍配偶弱勢困境之分析》，南投：暨南大學社會政策與社會工作學系學位論文，2012。
- 臺北純福音教會，〈來臺30年宣教歷史：純福音教會從信心開始〉，<http://krt.101events.asia/1629.html>，2007年11月30號下載。
- Althouse, Peter. *Spirit of the Last Days: Pentecostal Eschatology in Conversation with Jürgen Moltmann*. London: T&T Clark, 2003.
- Anderson, Allan. *To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Aritonang, Jan S. and Karel Steenbrink. "The Spectacular Growth of the Third Stream: The Evangelicals and Pentecostals," in Jan Sihar Aritonang and Karel Steenbrink eds., *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden and Boston: Brill, 2008, pp. 867-902.
- Azra, Azyumardi. "1530-1670: A Race Between Islam and Christianity?" in Jan Sihar Aritonang and Karel Steenbrink eds., *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden and Boston: Brill, 2008, pp. 8-21.
- Bagir, Zainal Abidin "Pentecostal-Muslim Relations in Indonesia: Indifference, Potential for Conflict and Prospects for Harmony," in Christine E Gudorf, Zainal Abidin Bagir and Marthen Tahun eds., *Aspirations for Modernity and Prosperity: Symbols and Sources Behind Pentecostal/Charismatic Growth in Indonesia*. Hindmarsh, SA: ATF Press, 2014, pp. 171-194.



- Barrett, David B. ed. *World Christian Encyclopedia*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1982, pp. 382.
- Chao, Hsing-Kuang. "Conversion to Protestantism Among Urban Immigrants in Taiwan," *Sociology of Religion*. vol.67, no.2(2006), pp. 193-204.
- Coleman, Simon *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Evers, Georg. "'On the Trail of Spices' : Christianity in Southeast Asia," in Felix Wilfred, ed. *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 65-79.
- Farhadian, Charles E. *Christianity, Islam, and Nationalism in Indonesia*. New York and London: Routledge, 2005.
- Gudorf, Christine E. "Introduction: Pentecostalism Amid the Late Modern Shifts in Indonesian Society," in Christine E Gudorf, Zainal Abidin Bagir and Marthen Tahun eds., *Aspirations for Modernity and Prosperity: Symbols and Sources Behind Pentecostal/Charismatic Growth in Indonesia*. Hindmarsh, SA: ATF Press, 2014, pp. 1-14.
- Goh, Robbie B.H. *Christianity in South Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005.
- Harmakaputra, Hans Abdiel. "The "Conservative Turn" in Indonesian Islam and Indonesian Christians Response: A Preliminary Research," Presentation, AAR Annual Meeting, Boston, Massachusetts, November 18-21.
- Heuken SJ, Adolf. "Christianity in Pre-Colonial Indonesia," in Jan Sihar Aritonang and Karel Steenbrink eds., *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden and Boston: Brill, 2008, pp. 3-7.
- Hoon, Chang-Yau. "Pancasila and Christians in Indonesia: A Leaky Shelter?" *Asian Culture*, 37 (2013), pp. 29-46.
- Hoon, Chang-Yau. "By race, I am Chinese; and by grace, I am Christian: Negotiating Chineseness and Christianity in Indonesia," in Siew-Min Sai and Chang-Yau Hoon eds., *Chinese Indonesians Reassessed: History, Religion and Belonging*. New York: Routledge, 2013, pp. 159-177.
- Kim, Nami. "A Mission to the "Graveyard of Empires"?: Neocolonialism and the Contemporary Evangelical Missions of the Global South," *Mission Studies: Journal of the International Association for Mission Studies*, 27(2013), pp. 3-23.
- Kim, Sangkeun "Sheer Numbers do not tell the Entire Story: The Challenges of Korean Missionary Movement from an Ecumenical Perspective," *The Ecumenical Review*, vol.57, no.4 (2005), pp. 463-472.
- Lewis, P. "Indonesia," in Stanley M. Burgess and Eduard M. Van Der Maas eds.,

- New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids: Zondervan, 2003, pp. 126-131.
- Macchia, Frank. "The Oneness-Trinitarian Pentecostal Dialogue: Exploring the Diversity of Apostolic Faith," *Harvard Theological Review*, vol.103, no.3(2010), pp. 329-349.
- Martin, David. "Pentecostalism: An Alternative Form of Modernity and Modernization," in Robert W. Hefner ed., *Global Pentecostalism in the 21st Century*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2013, pp. 37-62.
- "Declaration of Faith," <http://www.churchofgod.org/beliefs/declaration-of-faith>, 2017年5月2日下載.
- End, Th. van den and Aritonang, Jan S. "1800-2005: A National Overview," in Jan Sihar Aritonang and Karel Steenbrink eds., *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden and Boston: Brill, 2008, pp. 137-228.
- Minutes of 59th General Assembly of the Church of God*, Convening at the Kansas City Center, Kansas City, Missouri, August 1-15, 1982.
- Mullins, Mark R. "The Empire Strikes Back : Korean Pentecostal Mission to Japan," in Karla Poewe ed., *Charismatic as a Global Culture*. Columbia: University of South California Press, 1994, pp. 87-102.
- Park, Joon-sik. "Korean Protestant Christianity: A Missiological Reflection," *International Bulletin of Missionary Research*, vol.36, no.2 (2012), pp. 59-64.
- Reed, David. "From Bethel Temple, Seattle to Bethel Church, Indonesia: The Missionary Legacy of an Independent Church," in Michael Wilkinson ed., *Global Pentecostal Movements: Migration, Mission, and Public Religion*. Leiden: Brill, 2012, pp. 93-115.
- Robbins, Joel. "The Obvious Aspects of Pentecostalism: Ritual and Pentecostal Globalization," in Martin Lindhardt ed., *Practicing the Faith: The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York: Berghahn, 2011.
- Robbins, Joel. "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity," *Annual Review of Anthropology*, 33 (2004), pp. 117-143.
- Saraiva, Clara. "Transnational Migrants and Transnational Spirits: An African Religion in Lisbon," *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol.34, no.2 (2008), pp.253-269.
- "Statement of Faith," <http://bethelic.com/statement-of-faith/>, 2017年5月2日下載.
- "Sungguh-sungguh Merdeka," <http://www.warungsatekamu.org/2010/08/wallpaper-sungguh-merdeka/>, 2017年11月20日下載.
- Williams, Joseph. "The Pentecostalization of Christian Zionism," *Church History* vol.84, no.1 (2015), pp. 159-194.

Wuyangand, Angie Olivia and Tahun, Marthen “Autonomy, Splintering and Growing Ecumenism: Governance and Organisation in Pentecostal and Charismatic Synods in Indonesia,” in Christine E Gudorf, Zainal Abidin Bagir and Marthen Tahun eds., *Aspirations for Modernity and Prosperity: Symbols and Sources Behind Pentecostal/Charismatic Growth in Indonesia*. Hindmarsh, SA: ATF Press, 2014, pp.111-138.

# **The Border-Crossing and Migration of a Southeast Asian Pentecostal Church in the Context of Globalization: The Indonesian Bethel Church (Gereja Bethel Indonesia) and its Development in Taiwan**

Sian-chin Iap

Postdoctoral Fellow,

Graduate School of Religion, Chung Yuan Christian University

## **Abstract**

Globalization, which surges up migration flow and border-crossing, has brought about the circulation of bodies, capitals and goods. At the meantime, religions of migrants could be a significant issue that is worth of study. Since late 1980s, a great wave of immigrants from Philippines, Thailand, Indonesia and Vietnam came to Taiwan for a variety of reasons, some have been here as migrant workers and foreign spouses, and some have come for the reason to study since these past few years. With their immigration, religions once practiced in countries mentioned above were also planted in the local context. Among them, Indonesia has a great population of Muslims, is often than not represented as an Islamic state accordingly, and Indonesian Christians are apparently neglected by the Taiwanese. This essay aims to explore how the largest Pentecostal denomination—Indonesian Bethel Church (Gereja Bethel Indonesia) migrated to Taiwan and its doctrines, rituals and practices that are connected with and derived from Global Pentecostal/Charismatic metaculture by the case study of its Chungli branch. This essay will explore that what is changing and what is unchanged for GBI Taiwan has been connected or aligned with the social context of Christianity in Indonesia, it could be seen as embodiment of Glocalization. Furthermore, this essay refers to “*Pancasila*” and “*Bhinneka Tunggal Ika*”(unity in diversity) as national identity and social

consensus, and the “conservative turn” of Indonesian Islam at Post-Suharto era which has influenced what GBI Taiwan has reflected in rituals, practices, and conversion, which shows a certain type of deterritorialization.

**Keywords:** Pentecostalism, Indonesian Christianity, migration, border-crossing, globalization

