

張巴拿巴的中國本土神學： 以《角聲報》為主要材料的探討

葉先秦 / 政治大學華人文化主體性研究中心博士後研究員

壹、引言

張巴拿巴、魏保羅與張靈生名列真耶穌教會官方宣認的「創會三傑」行列，該會在中國南方各省以及臺灣、東南亞的開拓實可歸功於其傳教工作。然而張氏在 1920 年代先與認魏保羅為該會創始者的北方教會疏遠，繼以宣稱魏氏所立係「萬國更正教」，而「真耶穌教會」則是其 1911 年於山東創立，遂指稱前者乃在雙方合作後謊稱「真耶穌教會」為魏氏所創，試圖混亂該會歷史起源。而後張氏因堅稱自己是創會者而被革除會籍，其設立的南方各教會與北方教會合一，遂消失於該會主流文獻中。在其另起爐灶後，張氏除抨擊合一後的真耶穌教會以外，也發表不少神學言論，尤其在國族意識的論述上更進一步。他將明清天主教「適應派」、「索隱派」以及與此相關的中西年代學和中國族裔根源論述以及五旬節派的「晚雨終末論」共冶一爐，¹力陳中國人是閃的後裔及「長子」，西人是雅弗的後裔則為「次子」或「小兒子」，故中國在

¹ 適應派以利瑪竇 (Matteo Ricci) 為主要倡議者，當時一度代表耶穌會的觀點，簡言之，就是贊同天主教和中國文化之間有會通之處，並非全然衝突，該派認為古儒所稱的「上帝」、「帝」與基督宗教的獨一神是同一概念，因此也主張上古中國人有一神信仰的概念；索隱派以白晉 (Joachim Bouvet) 為首，適應論為其底蘊，相信從中國古籍可以尋找到基督教信仰和聖經啟示的痕跡，也因此建構一套使聖經與中國上古洪荒年代傳說調和的中西年代學，意即聲稱中國人的祖先是挪亞之子閃的後代，大洪水之後東遷，中國人的文化、經典都還保留猶太族長的古老傳統。

屬靈地位上本應優越於西國；而「晚雨聖靈」降臨在東方，即是中國。職是之故，張氏宣稱起源於中國的真耶穌教會承接「晚雨聖靈」，因此具中心地位，且真道必須由中國傳至歐美，由東徂西。也是基於此般信念，張巴拿巴對中日戰爭的戰局表示樂觀，認為中國必定勝利並能在普世掌權。此外，他提倡恢復禮樂，盼望以此取代基督教聖樂，此舉亦明顯反映其在教會儀式上的國族意識底蘊。20 世紀上半葉，本色化運動可謂中國教會最受關注的基督教運動之一，然而當時受到關注的本色化神學論述多出於自由派或知識分子之手，小派、基要派或草根階層的聲音卻被忽略。筆者認為張巴拿巴的本土神學同時涵攝兩者特徵，既有前者的說理和尚古，亦有後者內蘊於口傳方式的表達，張氏的神學論述有其獨到之處，不應缺席於華人本土神學的討論，且可視為某種「處境神學」(Contextual Theology)。本文嘗試在當時的歷史脈絡中，梳理並分析張巴拿巴的中國本土神學。

貳、處境神學與亞洲神學框架下 20 世紀上半葉的中國本土神學

處境神學、亞洲神學、本土神學這幾個在 20 世紀以來的基督教學界耳熟能詳的概念，雖名目見異且確有不同意涵，但都涉及非西方基督教對西方基督教的反應。其中本土神學最早出現，與本色化 (indigenization) 或本地化 (inculturation) 相關。² 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。前者強調以本土文

2 何光滬主張以「本土神學」取代當時「本色神學」的名稱，因「本色」含有「本來面貌」之意，這正好與「本色神學」提倡者的本意相反，所謂「本色」不是指中國或其他民族面貌的神學，反倒該指保羅或約翰的神學。何氏對本土神學的定義是，以具有文化同一性的本土人群的生存經驗及出自這種經驗的文化資源為材料，以本土通用的語文為載體，以反映、闡明和服務本土人群的信仰為目的的神學。參何光滬 (2010: 147-148)。本文接受何氏的定義，但在特別指稱某些既定稱為「本色神學」或「本色化」的神學或個人時會採用此名稱。

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。³然而，本土神學或本色化所回應的基本上只是傳統文化而忽略當前處境。1972年黃彰輝繼任東南亞神學基金會（Theological Education Fund）主任，即與該會一同發表說帖，提出處境化（或有譯為「實況化」）的概念，主張處境化乃深入關注世俗、科技、經濟的發展進程，且為人類公義鬥爭，前述進程正是第三世界國家歷史時刻的重要特徵。黃氏也指出，錯誤的處境化是盲目適應，遂成一種文化信仰的形式；真實的處境化則是先知性，且來自神的話語與祂所造世界之間的真實會遇，同時透過植根、委身於特定歷史處境，朝向挑戰和改變環境的方向發展。⁴亞洲神學正是生成於前述第三世界處境神學的歷史脈絡，其不只是一種區域概念，還往往與反殖民或後殖民有關，許多知名亞洲神學家著墨的議題均在於此。至於本土神學，貝文斯（Stephen Bevans）認為處境化已經取而代之，因為處境神學充分回應社會和文化的改變，而非只是針對傳統文化。⁵然而關瑞文並不認為處境化代表著典範轉移（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」。彼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。⁶筆者認為本土神學可被理解為處境神學的一種表現形式，若按前述中國本色化運動的例子，當時這些論述雖觸及傳統文化，但在後五四運動的時空背景下，這其實也是需要處理的處境問題。惟因當時教

3 莊雅棠（2014：40）。

4 Kwan (2014: 41).

5 Pears (2010: 23).

6 Kwan (2014: 43, 46).

內外的知識分子包括反教者，並非悉數主張棄絕傳統文化。而這本身就是一種處境化的論述。

英國學者 Angie Pears 指出所有神學均是處境化的。從一方面來看，歷史中各種不同光譜上的神學都是對特定脈絡下的情境做出回應，也被這些情境形塑。就人們向來對基督教神學的理解而言，這不啻是種轉向，而後結構思維（poststructuralist thinking）強調人類知識和觀念乃流動、不斷變化，這樣的洞見影響並支持上述轉向。她指出處境神學的重要性尤其體現在宣教或宣教學的問題上。過去宣教運動明顯忽視處境化，以致將西方基督教以及西方對文明、道德、人性的理解強加於全球各處的不同文化。⁷ 另外，她將後殖民神學、各種類型的解放神學也視為處境神學關注的重點。⁸ 處境神學或神學處境化並非如同一些保守派基督徒常持的負面刻板印象那般，都涉及綜攝（syncretism）或混融（hybridization）面向。⁹ Pears 引用貝文斯的觀點指出處境神學存在從保守到激進的光譜，在這道光譜上可列出幾種模式。翻譯模式

7 Pears (2010: 7-10).

8 Pears (2010: 76-78, 164-165).

9 例如宋泉盛主張「神學的跳躍」（theological leap），鼓勵亞洲基督徒大膽從聖經故事直接跳躍至亞洲，並跳脫出兩千年來西方傳統所製造出與亞洲處境的隔閡。在此理解下，中國或印尼的歷史重要程度不亞於以色列（此處不是指當代以色列國），以色列的存在意義就在於其歷史能夠象徵性地移位到各種不同處境，向華人、印尼人、韓國人說出埃及、流亡、聖殿被毀的故事，並尋找這些民族或國家之中的約瑟、約伯、大衛、阿摩司、路得、拉結等人，此即其「移位神學」。這樣的詮釋進路，是因為西方傳統難以避免與西方帝國主義歷史相繫，但基督教就是藉此傳入亞洲，故亞洲基督徒需要找尋自己認識聖經的途徑，就是擺脫西方教會的歷史和差傳遺緒，進除了行神學的跳躍，也得培養一種亞洲文化心靈的「神學的第三眼」以認識基督教和聖經。也因此他和其他亞洲神學家或宗教學家鼓勵亞洲基督徒在各自文化處境中去理解耶穌的職能和形像。參閱 Brinkman, Martien E. (2009). *The Non-Western Jesus: Jesus as Bodhisattva, Avatar, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?* 但這些亞洲神學家的處境化提案廣受保守基督徒質疑，尤以對各種程度的綜攝和混融現象感到不安，繼而對所有「處境化」或「處境神學」之名產生顧忌，甚至一概拒絕。

(Translation model)，是最保守的模式，即是在某一特定處境轉譯福音或基督教信息；人類學模式 (Anthropological model)，旨在建立或維護某一基督教信仰者的文化認同，對於價值甚至真理的衡量並非僅建立於傳統和經典，也包含人的經驗；實踐模式 (Praxis model)，主張發展一套面向某一處境表述基督教信仰的方式，相信神學應該能與特定處境高度關連。這類模式看重實踐，神學是一種行動、進程、生活方式，故其強調信仰與處境就是為了能夠實踐，且行動和反省是螺旋的運動。實踐神學和解放神學即為此模式的其中型態；合成模式 (Synthetic model)，Bevans 將之描述為「中間路線」(middle of the road) 模式，或者理解為辯證的，意即強調傳統、經典、教義與當下本地處境的對話、辯證關係；超驗模式 (Transcendental model)，強調人在神學中的參與，人是神學的中心。它還拒斥這樣的觀念：所謂認識就是去理解一個與人類主體疏離的實在。反之主張端賴於人性和人類的知識。此模式始於人類經驗，尤其是宗教經驗；文化抗衡模式 (Countercultural model)，該模式對於處境的角色以及處境本身予以懷疑、批判，具先知性，且主要驅動力是福音而非人類經驗、文化或處境。¹⁰ 這些模式，也許無法得到所有基督徒認同，但呈現出處境化的複雜性以及某種正當性。

如前所言，新教在中國的本土神學一般認為起始於 1920 年代，稱為本色神學運動，這些神學家受儒家經典薰陶，又身處非基運動的壓力中，故此力求調和中西文化。¹¹ 劉小楓指出五四運動到 1949 年是中國現代化進程的第二階段（第一階段是晚清改革到辛亥革命，第三階段是 1949 年到 1970 年代末），此時中國神學家面臨三方面的思想衝突：基督教與儒家文化的衝突；基督教與現代西方科學思想的衝突；中國基督教各宗派之間（以新教為主）在神學、教會觀、政治文化理念的

¹⁰ Pears (2010: 24-31).

¹¹ 何光滬 (2010: 147-150)。

爭論。¹² 顯見，劉氏基本上是在現代性的脈絡下理解此時的中國本土神學，認為五四運動揭示的科學與理性以及當中一些知識分子對中國文化的態度，是神學家必須直面的問題。之所以後者也關涉現代性，乃因當時五四知識分子並非悉數傾向全盤西化，如梁漱銘即是強調傳統文化，而還有若干採取中道的知識分子如蔡元培。因此，如何與傳統文化（尤其是儒家）會通、融合，成為當時本土神學家要處理的問題。

林榮洪將當時的「本色神學」分為幾種模式：1. 古典文化中的基督教信仰。這派人士認為基督教和中國文化或儒家並不衝突，兩者殊途同歸。即使有衝突，也傾向予以詮釋或存而不論，而且基督教並不能取代中國文化的豐富遺產。進士出身的吳雷川即為一例；2. 文化的融合。強調基督教是世界性的文化體系，可以容納東西方文化傳統。該派目的是藉基督教保存文化，同時維繫對基督教和中國兩方的效忠。王治心為本派代表；3. 成全而非廢棄。有索隱派的思維，認為在早期聖賢的教訓中蘊含神的啟示，且基督教高於文化，不同於吳雷川否定基督教的獨特性。這派觀點類似明清天主教補儒、超儒的態度，認為基督教可補足儒家和中國文化的不足，而中國文化也可使西方基督教更形豐富。趙紫宸即屬此類；4. 文化二元觀。代表保守派立場，認為教會與世界是對立的，類似尼布爾基督與文化類型學裡的「基督反乎文化」，王明道為代表；5. 基督教審判文化。以張亦鏡（文開）為代表，主張基督教是中國文化的審判官，前者應將後者引入基督的真理內。雖張氏也屬保守派，但不忽視文化，且能站在基督教立場與傳統古典學者辯論。¹³

卓新平給予當時的本色神學一個更大的研討框架，即以第三世界為主體但不以此為限的「亞非拉美神學」。他將民國時期的中國本色神學與稍後香港的普世神學（沈宣仁等人）、處境神學（李熾昌等人）以

¹² Liu (2013: 75-76).

¹³ 林榮洪（1980：99-122）。例如 1915 年他曾和孔教國教化運動推動者陳煥章就此議題筆戰，可參吳昶興編（2018）。

及臺灣的本色化神學（周聯華）、本土神學／處境神學（黃彰輝、王憲治、宋泉盛等人）均視為中國神學的本色之探，又一併歸納於亞洲神學的範疇。¹⁴無獨有偶，關瑞文也主張這些 20 世紀早期的中國本土（本色）神學應該放在廣義的亞洲神學範圍。¹⁵然而，新加坡神學家曾廣海卻指出，許多西方學者論及本土神學和亞洲神學時，高度選擇性地僅關注普世派或自由派學者（上述的神學家多是此背景）及其神學，在這些亞洲神學家的論述裡，靈性虔修（spirituality）往往化約為社會政治的解放，與一般信眾對救恩的屬靈面向和個人需要的關注脫節。且這些學者多半遠離基層，是否能反映或同理草根信徒的想法，令人存疑。此外，這忽略了在亞洲佔一席之地的某些基督教運動，例如亞洲許多地方的福音派和五旬節運動，尤其忽視在印度、日本、中國等地的本土基督教運動。曾氏指出，如王明道、倪柝聲的著作，創造力十足卻被視而不見，只因這些著作不符合菁英對神學的界定。他呼籲學者應注意一種與草根民眾世界觀和需要貼近的「民俗基督教」（Folk Christianity）以及建立於此的「草根亞洲神學」（Grassroots Asian Theology）。¹⁶

本文擬探討的張巴拿巴本土神學，時間點在 1930 年之後，中國本色神學的書寫也延續到此一時期，且當時中國救亡圖存的氛圍因著戰爭的爆發更加升高。筆者認為可以在此一脈絡下理解張氏某些部分的神學觀點，不難發現這些論述是既具本土性更是處境化的，亦可以看為一種接近曾廣海主張的「草根亞洲神學」。

14 卓新平（2007）。卓氏是以一種大中國的角度將港臺廣義的本土神學包含在中國本色神學中，但當中某些學者或許未必認同。

15 Kwan (2014: 7).

16 Chan (2014: 22-27, 30-35).

參、張巴拿巴生平概述

張巴拿巴原名張殿舉，山東濰縣（現濰坊）人，業農兼賣古董，1909年由族親張靈生（彬）帶領歸信。一般認定，真耶穌教會是魏保羅（恩波）1917年創立於北京，張靈生1918年結識魏氏，隔年二張與魏氏合辦教會。¹⁷張靈生和魏保羅在結識前都曾接觸過五旬節運動與安息日會，這應是雙方得以結盟的主因。魏保羅是在1915年在北京遇到上海安息日會的施列民（Arthur Clifford Selmon）和蘇殿卿，因而改守安息日。1916年8月，魏氏在其恩信永布莊偶遇「信心會」長老新聖民，透過後者結識該會創辦者挪威裔美籍宣教士賈德新（Bernt Berntsen），賈氏的信心會是獨一神論五旬節派背景，¹⁸魏保羅在其影響下接受了該派信仰。¹⁹二張的經歷起於張靈生，原先是長老會信徒，長子張溥泉1909年在上海經歷五旬節派「聖靈的洗」經驗，同年暑期返鄉向其父見證此事，張靈生前往上海尋求未果，隔年在自宅得到靈洗經歷。²⁰守安息日，則是1910年他在路上遇到販賣安息日會書籍者，購

17 魏以撒（1947：C7、C8、M21）。

18 獨一神論五旬節派是北美五旬節運動一個分支，大約開始於1913年，該派反對傳統三一論的詮釋，因把位格理解為「實體」，故主張神並無三個位格，遂抨擊傳統三一論有「三神論」之嫌。該派是激進的基督中心論，強調耶穌基督就是神，而聖父、聖子、聖靈只是名稱或職能上的描述，「道成肉身」並非神聖三一的第二位格成為肉身，而是神的整個位格、存有成為肉身，因此該派認為傳統三一論有「次位論」之嫌。有鑒於此，該派的洗禮是「奉耶穌的名受洗」。關於獨一神論五旬節派的歷史與神學，參閱 Reed, David (2008). *"In Jesus' name": The History and Beliefs of Oneness Pentecostals*. Dorset: Deo. 賈德新的生平在此不再贅述，可參閱葉先泰（2012：33-58）；陳明麗（2015：206-220）；Inouye, Melissa (2017). "Charismatic Crossings: The Transnational, Transdenominational Friendship of Bernt Berntsen and Wei Enbo." In Yang, Fenggang, Joy K. C. Tong and Allan Anderson (eds.), *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*.

19 魏保羅（1918：2-3）；張之瑞（1916：2）。

20 張彬（1914：2）；張靈生（1915：2）；不著撰人（1919：2）。

買之後回家研讀，遂做此決定。²¹ 張靈生在經歷信仰革新後，積極向同族親人分享甫得到的靈洗教義和經驗，張巴拿巴亦在其中。兩人關係甚篤，據說張巴拿巴曾有三、四年的時間受教於張靈生，²² 其教義根底應是受後者影響。但張巴拿巴述及個人的靈洗經驗時，刻意避提張靈生的教導，而歸因於天啟式的直觀經驗。無獨有偶，他聲稱自己的安息日信仰與「奉耶穌的名受洗」實踐分別來自 1911 年的兩次啟示。²³

魏保羅 1919 年過世，會務由其子魏以撒（文祥）、梁欽明（耶可心）、張靈生、高大齡等人主持，但主要領導權在魏以撒手上。²⁴ 1924 年該會籌劃在河南召開第三次大會，張巴拿巴刻意與北京總會失聯，召集與他關係良好的教會舉辦全國大會，自稱第二次大會。²⁵ 此時張氏開始發展出一套新的創會起源敘事，指出魏氏成立的是「萬國更正教」，而「真耶穌教會」則是他與張靈生 1910 年成立於山東，兩人與魏氏合作後合稱「萬國更正教真耶穌教會」，魏保羅卻混淆並奪取「真耶穌教會」之名。意即當時在北方的為冒名的「真耶穌教會」，實乃「萬國更正教」；由張氏帶領的始為「真耶穌教會」。²⁶ 但在張氏帶領的南方教會第六次大會，有代表提案審查該會起源。1930 年在上海舉行的第七次大會上，做出該會 1917 年起源於北京的定論，同時決議革除張巴拿巴會籍，自此南北教會合一。²⁷ 同年張氏將總部移至香港，更名「中華真耶穌教會」，國內外若干與他關係密切的教會繼續附屬其下。1932 年在馬來亞霹靂州怡保設立支會，此地成為其在東南亞的主

21 鄭家政（2015：54）。

22 魏以撒（1947：J5）。

23 張巴拿巴（1929：4）。

24 魏以撒（1947：D1-D2）。

25 參魏以撒（1947：D4）。此次會議張巴拿巴稱為「第二次全國大會」，因他不認第一次他未出席的北京第一次大會。

26 張巴拿巴（1926：8）。

27 魏以撒（1947：D6-D8、D12-D13）。

要基地。²⁸1933年他重返中國，在南京雞鵝巷114號成立總會，隔年遷至118號。²⁹1937年中日戰爭爆發，遂遷徙到漢口，³⁰隔年再次遷往香港。³¹1939年總會移到怡保，1947年10月張氏移至新加坡，並強調這是暫時之計，待國內政局安定後將重建總會於南京。但此後張氏就再也未踏足中國，新加坡也成為該系統的總會最後落戶之地。³²1961年張巴拿巴逝世於新加坡，埋骨蔡厝港（Choa Chu Kang）基督教公墓，後遷葬蔡厝港骨灰安置所（Choa Chu Kang Columbarium）。目前張氏系統的教會據知還有新加坡芽籠（Geylang）的「真耶穌教會總會」（General Board of True Jesus Mission），與當地其他的真耶穌教會沒有往來。³³被除籍後，張氏透過其發行之《角聲報》為其喉舌，持續對南北合一後的真耶穌教會口誅筆伐，主張他才是該會創始者，所謂「南北合一」不過是某些不明就裡的教會與萬國更正教聯合。除此之外，這份報紙也可幫助吾人了解這段時期張巴拿巴在神學方面的演變和發展。本文探討的是他在離開真耶穌教會（即為今日設有國際聯合總會且廣為人知的系統），另創其派系後發展的言論，故與前者已有所區別，不能代表今日的真耶穌教會，也因此筆者稱之為張巴拿巴的神學。

28 不著撰人（1932：29）。

29 曹光潔（1933：9-10）。

30 周承奠（1937：11-12）。

31 不著撰人（1938：封底）。

32 張巴拿巴（1947：2、32、15）。

33 1947年10月該會總部最後一次搬遷至新加坡時，在中國大陸幾個省分以及香港、臺灣、馬來亞某些地方、新加坡、婆羅洲等地仍有承認張氏領導的教會，但筆者未知何以最後除了新加坡教會以外，似乎僅剩香港銅鑼灣的另一分會。

肆、張巴拿巴的中國本土神學

一、「長子復興」與再中心化的本土神學

張巴拿巴早在主持南方教會的時代，即有明顯的國族神學理念。在遭除籍之後，似乎有強化的趨勢，箇中原委或許與強調其「中華真耶穌教會」的正統性相輔相成。該會乃張氏所創，有別於當時由萬國更正教化名假冒的「真耶穌教會」，兼具法統和道統。同時，該會身為中國人創立的教會，承擔「自東徂西」的責任，亦復如此，該會冠上「中華」，並非偶然。1932年，張巴拿巴提出「中國是『長子』，西國是『次子』」的論調。其理據立基於明清天主教適應派、索隱派的年代學論斷，意即挪亞的三個兒子：閃、含、雅弗分別是亞洲人、非洲人、歐洲人的祖先，而中國人為亞洲人，就是長子閃的後代，與猶太人和耶穌均屬同洲。但若中國為長子，何以今日遭外國欺壓？張氏寓意解釋以掃與雅各的故事，指出此乃因為以掃的長子名分和福分被次子雅各用詭計奪去。此外，他按馬太福音二十一章 28-31 節「兩個兒子的比喻」指出，長子在口頭上未尊父命，但之後還是去作工；次子雖答應要去卻未去，長子顯為遵從父命者。而今「晚雨聖靈」³⁴先降臨中華，是指真道要從中國傳到歐美，以至全球。他說中國「秉天地之正氣」又居世界中心，故為長子；次子則是西國，其陽奉陰違，說是傳道實則浪費產業。他指責西國教會「廢誠命、棄聖靈、講科學、說世智、靈糧全缺」。張氏意指西方教會領命卻未傳播真道，而以種種替代品權充福音，致使今

34 「晚雨聖靈」的概念借自 20 世紀初五旬節運動，是按巴勒斯坦氣候所做的寓意理解，當地有秋雨和春雨兩次雨季，前者稱為早雨，降於撒種前；後者稱為晚雨降於收割前。對五旬宗而言，使徒行傳所記五旬節聖靈降臨的事件即為聖靈的早雨，五旬節運動則是聖靈的晚雨，帶有終末論的意涵。但真耶穌教會認為五旬節運動並非「晚雨」，前者才是，這觀念最早應是張撒迦在 1920 年代提出。不過該會人士卻一直將「晚雨」誤解為「秋雨」，以致出現「秋雨聖靈」的說法。

日教會成為假教會。因此現在是中國基督徒「長子復興」的時候，應由中國人向世界傳道。而這中國教會即是張派的真耶穌教會，因只有該會承接了「晚雨聖靈」。³⁵

1934年他又引路加福音「浪子回頭」的比喻指陳，小兒子即歐美各國，他們將福音從西方傳到中國，卻是廢誠命、無真理，待長子（中國）復興，真道才能傳開，是由東方傳到西方。³⁶ 承襲索隱派的看法，張巴拿巴繼續補述，他認為上古中國人尊奉獨一真神。然而漢朝以後佛教傳入，開始迷信立菴塑像，遂降為多神信仰，背棄真理。但真神不願不教而誅，故差派歐美各國來華宣教。奈何歐美人所傳之道未臻完備，有些華人遠渡重洋求道仍未能如願，因西國以科學為重，故此真神興起中國的真耶穌教會。他抨擊歐美教會已不見神蹟奇事、醫病趕鬼，亦未見聖靈充滿者，與使徒時代的教會相去甚遠，然而真耶穌教會卻擁有這些前者失落的特質。可見張氏刻意忽視同時期在全球方興未艾的五旬節運動。³⁷ 不難發現，張氏運用一種「西方主義」(Occidentalism)³⁸ 的描述再現 (represent) 歐美及其基督教。1936年，張氏審時度勢認為第二次大戰爆發的機會甚高。但二次大戰來時，會有兩大預兆，一是和平運動，即該會所傳「聖靈真道」；二是建設舉動，即是猶太人回國。³⁹ 戰爭止息後，緊接就是「長子復興」。他的根據是創世記二十七章 40 節以撒臨終前對給以掃的祝福：「你必倚靠刀劍度日，又必事奉你的兄弟；到你強盛的時候，必從你頸項掙開。」意即中國將要從被西方欺壓的景況

35 張巴拿巴 (1932: 7-9)。

36 張巴拿巴 (1934: 11)。

37 張巴拿巴 (1934: 19-21)。

38 「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」。參伊恩·布魯瑪、阿維賽·馬格利特 (2010)。

39 張巴拿巴 1927 年則是提到換世界 (世界末日) 前有兩大舉動，一為和平之舉動，即傳聖靈；二為武裝之舉動，即大戰。當福音傳遍全地時，就是世界起大爭戰之時。張巴拿巴 (1927: 1)。

得到解放，恢復長子的地位。⁴⁰ 河南一位長老郭摩西也附和張氏的理念進一步提到，閃的神是中國人的神，因此中國為長子，有神所賜的一切權柄，國人應肩負起長子的名分，復興祖國。⁴¹

時至 1937 年，中日戰事已然一觸即發，至蘆溝橋事變後全面開戰，各地分會的信件不時提及日軍侵略的情況和戰情。這時張氏和該會人士的言論也愈發蘊含救亡圖存的情緒。本年張氏再提到，「長子復興」的預兆就是中國掌大權時，且國家須與宗教（即該會）並行。⁴² 同年，一位名為張國卿者對此提出進一步解說，他並不主張上古聖賢敬拜獨一真神的索隱派觀點，而提到中國自古以來沒有正式宗教，先賢敬畏鬼神只是出於人類本性使然。儒道不是宗教，只是治世之道、治身之法。及至佛教傳入，無形中已成「國教」，因其思想深入民間、勢力強大。而西方傳入的基督教又成為帝國主義侵略的工具，使人民大為反感。他聲稱佛教和西方基督教都是混亂的宗教，且都由外人傳入。遇清末民初時，兵災匪禍，以致民不聊生、困苦不堪，卻無以慰藉。此時真耶穌教會應神旨而起拯救人民，為本國所產宗教且教義純正，是中國四千年來才有的純正「國教」（能以「代表中國」的宗教，而非政教關係意義下的國教）。⁴³ 1937 年年末，張巴拿巴面對戰況失利的現況，主張藉聖經預言可知中國必定戰勝。他提及 1933 年曾得啟示謂：「中日戰爭開始之時，就是長子復興之預兆」，中國不僅能得勝，還會得到振興，將來四大強國亦必來進貢；反之，日本將會亡國滅種。他指出但以理書二章 34 節那塊非人手所鑿的石頭，將會打碎列邦偶像，並成為一座大山，充滿天下，這石頭就是中國的真耶穌教會。⁴⁴ 他不僅預告中國未來國際在政治方面的優越地位，更強調屬靈方面的。一般認為如真

40 張巴拿巴（1936：1-3）。

41 郭摩西（1936：4-5）。

42 張巴拿巴（1937a：3-4）。

43 張國卿（1937：3-7）。

44 張巴拿巴（1937b：1-2）。

耶穌教會（包括魏派和張派）這類「屬靈派」、⁴⁵「民間基督教」(Popular Christianity)⁴⁶ 是獨立遺世、非政治的 (apolitical)。然而該會在戰時卻未置身事外，屢次發動為國禱告，1938 年一次在汕頭的靈恩會中，來自香港的執事劉常正就以「中國復興」為題登臺講道，內容不脫「長子復興」的國族神學。他指出中國在義和團事件後失去威權，至 1912 年張巴拿巴領受聖靈後，中國始比之前略升回一些地位，這是長子復興前兆。按劉氏所言，騙得長子產業的不僅是歐洲，背後更需要注意的是「羅馬教」的勢力。他將義和團事件和八國聯軍（他寫的是十三國聯軍，未知何故）對中國的摧毀，歸咎於「羅馬教伸張到最高聲浪時藉其虎威，侵入華北」；因有兩位德國天主教教士在天津被義和團殺害，導致聯軍攻入。接著他將羅馬帝國和羅馬教混為一談，將基督教的「墮落」歸咎於羅馬帝國，因六百年前倡明科學、製造殺人的武器，藐視律例、典章，遷就世界潮流。並說初期教會被迫害是因羅馬奪了聖經文獻但讀不明白，因此教唆猶太人逼迫保羅和使徒，讓他們被遞解到羅馬，准其在監獄裡自由傳道。羅馬政府瞭解後，認為此道能統一民心、拯救世界，故立為國教。⁴⁷ 鑑於西人教會和羅馬教對信仰的破壞，神在 28 年前將晚雨聖靈臨到中國，即真耶穌教會，因神已察透次子之偽，各「無靈之假教會」都變為「魔鬼巢穴」。面對列強入侵實況，劉氏重申，中

45 這是一種負面稱呼，民國時期基督徒知識分子常用以稱保守派，特別是有五旬節色彩的教會，也泛指那些不關心公共事務的教會。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（2004：58-59）。

46 出自於連職（2011），描述一種相對於菁英階層的草根基督教，其特徵通常包括強調神靈感應、恍惚出神 (ecstatic)、狂喜的宗教經驗，另外又盈溢末世情懷、排外情緒。

47 在此可見劉氏的陳述和詮釋主觀且缺乏歷史認識。羅馬人真會搶奪並看重妥拉，且想要學習？這令人質疑。此外，若要理解妥拉為何不請拉比協助，卻找「拿撒勒教黨」的使徒？亦不知「羅馬」所指為何？六百年前東羅馬帝國已走下坡，西羅馬帝國早已滅亡，神聖羅馬帝國則名不符實。

國是天父長子，且得到應許將要復興，任何國家亦不能抵擋。若中國民族倚靠真神，「所有侵略我國者、壓迫我民族者，神看其等於蟲蟻，必用其口中出來的利劍殺滅驅逐。」⁴⁸

值得注意的是，劉氏對錫安主義持否定看法。他指「猶太人將回國重建新耶路撒冷」的說法為謬。而「猶太人」就是亞伯拉罕的子孫，這不單指猶太裔而已，其定義是屬靈的；約翰在拔摩海島所見的「新耶路撒冷」不是待猶太人回國建造的，而是 28 年前降下的中華真耶穌教會。又提及舊約提及的「錫安」就是指該會（不著撰人，1938：5-6）。可見劉氏不僅將西人貶為次子，還進一步主張華人的屬靈地位承襲、取代了猶太人在舊約的選民身分，也可見他自外於時代主義的影響，或者因國族意識的高張而突破了時代主義的窠臼。這也將張巴拿巴的「長子復興」論點隱晦但未完全開顯的某些含意闡明，意即華人與猶太人同為閃的後裔，照理說都是長子，但因為神將晚雨聖靈降在中華真耶穌教會，故華人是真正的長子。

張氏以及該派真耶穌教會的「長子復興」論點，簡言之即指中國為屬靈「長子」，本應承擔傳道救世責任，但名分和權柄暫落次子即西國手中，但西國未能盡責，卻傳假道。故神興起中國的真耶穌教會由東徂西，旨在恢復中國的長子地位，當華人都歸向該會時，「長子復興」即會成就。筆者認為，「長子復興」不僅是本土神學，更是處境神學，意即扣緊當下而非如本土神學僅是重視與傳統文化的融合。當然，張氏也是利用當時受帝國主義宰制的處境所激發的國族意識，樹立該會正當性和獨一性。

二、反戰和道德優越論

張巴拿巴的神學還主張和平與反戰。但筆者認為這方面的關懷也

⁴⁸ 不著撰人（1938：3-6）。

是繫於「西方主義」的理解。他隱晦指出西方科技的進步是造成近世戰端四起的主因，並導致道德喪失，且將此視為末世的特徵。張氏主張息戰，根本解決之道在於心性修持，需培養仁德。他引述《大學》的一段話：「一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；讓則不爭，仁則不殺」，然而人心罪惡，往往理不勝欲。而中國古聖先賢善於修德修仁之道，因此真神將晚雨聖靈降臨中國的真耶穌教會，提倡道德、實行博愛。他提到有人藉傳教爭奪土地，內蘊殺機，顯指西方差會。⁴⁹ 不過在抗日期間，張氏並沒有如吳耀宗等人「唯愛主義」的反戰傾向。前述郭摩西也指出外國傳教士口中講基督，心中卻違背基督的愛。在歐戰時，各國的神職人員均放下救人的工作，荷槍執刀為國打仗殺人；並批評他們沽名釣譽、擾亂世界，足證其所傳為假；又抨擊西方教會原來負傳道之責，卻容卑鄙下賤，自己無法進天國還阻擋他人進去。⁵⁰ 郭氏亦將戰爭與西方人的道德及其所傳信仰的「墮落」做出連結，認為只有起源於中國的真耶穌教會能以闡揚聖經奧祕。

張氏在 1947 年發行一期復刊號的《角聲報》後，似無再有其他的機關報，但從一些外部報刊可窺見其言論。1957 年張氏在媒體廣告版面宣稱即將出版一本「巨著」，名為《基督立國耶穌統治天下一家和平大綱》，主張地上將建立「基督國」。但在此以先必須立四維，他指出即是信、行、望、愛。「基督國」實行經濟、宗教、信仰、教育的統一，在宗教方面仍強調該會「獨一救主耶穌」和「水靈二浸（洗）」的教義。張氏主張世界和平，甚至致函各國領袖抨擊其為世界大戰的主謀者，警告其戰爭行為已獲罪於神，對神的言語和命令充耳不聞云云。他更表示已馳函時為聯合國祕書長的韓馬紹（Dag Hammarskjold），命其轉告各國代表，謂君王首要應彼此赦免，國中之民亦應一律大赦，因大

49 張巴拿巴（1934：19-22、4-6）。

50 郭摩西（1936：5）。

赦乃綑綁撒旦之繩索。⁵¹ 1959年，他在報上宣告不會有第三次世界大戰的發生，世上將出現和平的千禧年樂園，並稱新舊約聖經的預言到1956年即已完畢，此後將是新的開始。⁵²

簡言之，張氏的和平主義觀點，是針對西方差會背後侵略勢力而發的「抵抗論述」，將假教會、傳假道與西方重視科技而間接催生的武力汨濫和殖民主義連結起來，凸顯中國及該會在道德、靈性的優越。

三、聖樂的本土化嘗試

張氏還未被除籍前，真耶穌教會使用的詩歌主要是張靈生1922年編著的《真耶穌教會詩選》和《真耶穌教會副歌》（不計魏保羅和魏以撒的詩集）。其中絕大多數來自其他教派的作品，又以19世紀復興運動和帳棚聚會裡傳唱的福音詩歌為主，⁵³ 但歌詞漢譯有較為本色化的傾向。1934年張氏出版新的詩歌本，有些詩歌是新作，有些則是用英文詩歌曲，由張巴拿巴填詞。除了讚美詩外，也有些詩歌內容是該會教義訓導，做為口傳的神學形式。還有若干是在抨擊當時上海的總部，強調自己的正統性，可視為一種處境化的表現，藉公開吟唱，使張氏陣營內部辨清敵我且認清情勢、穩固立場，也回顧這個群體的故事。這類自我賦權並抨擊對手的詩詞，例如〈真假分別詩歌〉（節錄）：

1.

聲明本會前有撒旦，盤據上海作機關；

效法當年大坍可拉，譚彼得亦在其間。

51 不著撰人（1957：2）。

52 不著撰人（1959：1）。

53 福音詩歌有別於傳統聖詩，歌詞大致而言較聖詩淺顯，沒有太多深奧的神學；歌詞多有重複，而且一定有副歌。音樂旋律簡單，和聲無變化。參赫士德（1998：270）。不過許多教派的詩歌本將兩種聖樂編在一起，而且用演奏傳統聖詩的方式呈現福音詩歌，以致失去某些福音詩歌原先奮興運動或靈歌的特質和原貌。

五人屬名捏詞控主，臭名遺留千萬年；
昧良行汙貪心所使，迫令信徒繳人捐。(不著撰人，1934：35)

又如湖南曾瑞春的〈清濁詩〉，茲節錄兩段：

2.

另在亞東興起一人，設真教會救人靈魂；
此人聖名巴拿巴老，努力傳道百折不撓；
受苦受難直向前奔，到處都有聖靈工作；
醫病趕鬼神蹟無數，^{重句}勝過當日春雨使徒。

4.

明知本會長老發起，為何再疑北方魏撒；
信道多年怎麼不曉，冷水罈內又發熱燒；
首領如果人力可爭，亞倫之杖何必發芽；
教會到今合一仍多，^{重句}感謝主恩神人喜樂。(曾瑞春，1935：

33)

另外一種類型也是寓教義於詩歌，但形式比較本土，充分體現草根群眾口傳的宗教踐行。筆者發現這多半出於河南信徒之手，未知這與近年來河南教會流行的靈歌是否有連續性？⁵⁴ 在此節錄該省長老葛尼流所作〈禮儀詩〉，原詩共七節，精要地解說該會五大教義：洗禮、聖靈、聖餐、安息日、洗腳禮，再加上唱詩歌與禱告。從第一節可見，洗禮必須「奉耶穌的名」，面向下浸於大水中；第二節提到領受聖靈的功用，尤其與認罪有關。

1.

受水洗，要認真，要認真，要認真，血水洗淨罪人身。洗奉耶

⁵⁴ 關於河南靈歌的研究，可參考徐頌贊（2017a）之《福音的修辭：迦南詩歌與當代中國基督教》；徐頌贊（2017b：225-240）。段琦（2014：167-184）。

穌名，低頭靈交神；大水浸全身，埋罪上披雲。受水洗，要認真，要認真，要認真，得救必須進窄門。

2.

受聖靈，要認真，要認真，要認真，靈火燒去罪惡心。靈來百骨戰，毫毛立如針；恐懼仆倒地，躺臥聽微音。受聖靈，要認真，要認真，要認真，分辨諸靈賴神恩。（葛尼流，1936：21）

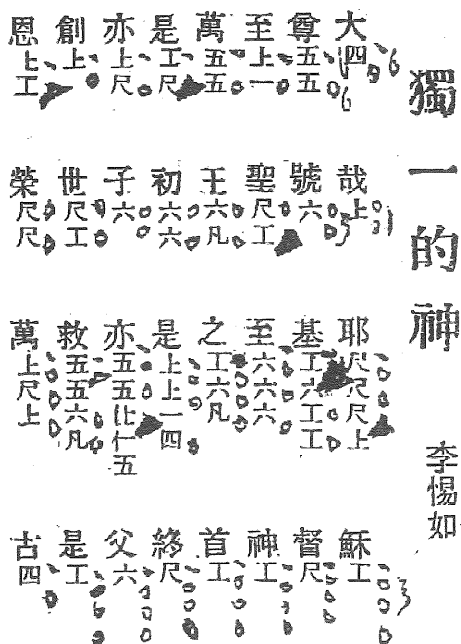
洛陽的孫敬誠所著〈警告歌〉更表現出道德勸誡的意味，和傳統民歌警世作用頗為相近，其中兩句後面註上「三句」字樣，應意為重複三次。茲摘錄第一節：

1.

警告信主的這些靈胞，你當查考，^{三句}你好似雲霧遮日心矇竅。摩西傳十誡，安息列四條，何不想你謬之千里差一毫。神定真理怎駁倒，請你禱告主，快快信真教。^{三句}主醫瞽目二次好，誠命一十律法萬條。（孫敬誠，1935：30）

除了前述的西方詩歌填詞和民間歌謠形式的聖樂外，1934年張巴拿巴更提出按周公典禮，頌讚詩譜，合配八音，以此創作聖樂。其動機似乎反映尊崇漢代以前古儒以及與之相關的「索隱派」、「適應派」觀點，意即古儒較今儒更能體察神意且敬奉真神，而彼時盛行的雅樂亦是更適宜的聖樂呈現模式。張氏推動禮樂，最早應可追溯自1931年湖南瀏陽信徒李竟成。張氏稱其精於雅樂、解釋禮儀，當時李氏即已開始按雅樂形式譜寫聖樂。張氏在1934年一篇文章介紹了雅樂的由來，提及音律依竹管長短損益分為陰陽共十二律，也提到音律與曆法的配合、五聲配五行等中樂知識，並介紹樂器。⁵⁵李惕如（可能就是李竟成）編寫了幾首以工尺記譜的聖樂，可見一斑，如〈獨一的神〉：

⁵⁵ 張巴拿巴（1934：32-43）。

圖 1：聖樂〈獨一的神〉⁵⁶

這些歌曲對仗並不工整，詞彙也未見古雅，內容主要是教義的宣導。1935年張氏和郭司提反、趙光漢聯袂表示山東除了召開神學會外，雅樂正在籌劃中；日常所唱詩歌，將來一概無用；現在已用古樂調譜寫頌詞、詩章，並指出此舉收效頗大，還吸引他會人士前來，這些人均是羨慕古樂而來。⁵⁷張巴拿巴遷往新加坡後，1957年仍提到開設禮樂班，然而沒有證據顯示他完全廢棄一般聖樂的使用。⁵⁸如今張派僅存的新加坡教會並未使用古樂，而是使用類同於前述《真耶穌教會詩選》以及如當前真耶穌教會臺灣總會發行的《讚美詩》。內容除了翻譯的詩歌外，也收錄一些本地創作，包含一些外教派人士的作品，例如席勝魔的

56 李惕如 (1934: 37)。

57 張巴拿巴、郭司提反、趙光漢 (1935: 19)。

58 不著撰人 (1957: 1)。

〈想念主〉。⁵⁹

由上可知，張派教會的聖樂大致有四個方向：一是翻譯或沿用其他教派詩歌；二是自行創作的詩歌，歌詞處境化，但編曲多與西方聖詩或福音詩歌類似，惟這些詩歌沒有記譜，無從確知旋律；三是類似靈歌和民間歌謠的形式；四是古代中樂。這些聖樂雖多非張巴拿巴編寫，但裡面所承載的神學與張氏所傳一致，甚至作為應和張氏神學正統性的宣傳媒介。《角聲報》刊載這些詩歌，顯然出自張氏認可，足見張巴拿巴欣見聖樂的本土化。但他不以此為滿足，不僅要當下、草根式的本土化，更追溯上古的雅樂，這與他適應派、索隱派根底的國族神學暗合，意即中國人是屬閃後裔的屬靈長子，東移後仍延續獨一真神的認識和信仰，相傳始於黃帝的雅樂因而會是最適於崇拜真神的聖樂。這不但符應清末民初中華國族建構工程將國族身分形成上溯黃帝的想像，而且將上古中國神聖化。此舉也讓 20 世紀起源於中國的真耶穌教會與上古尊奉獨一真神的先賢之間產生連續性，基督教於是融貫整個中國歷史。⁶⁰

四、張巴拿巴神學的評述

正如前面曾廣海所見，學者定義亞洲神學時往往偏重菁英階層，置於亞洲神學底下的中國本土神學亦復如此。他和連曦都非常看重草根階層中國基督教的存在，但他對這類人物和團體的神學更為欣賞。按其觀點，民國時期或近期的中國本土神學不會只限於趙紫宸、吳雷川等菁英。與連曦的「民間基督教」一同參照，可以發現 20 世紀上半葉可粗

59 這首歌收錄在張派新加坡教會詩歌本第 124 首，未註明歌名和詞曲作者，1925 年版本的《真耶穌教會詩選》早已收錄在第 50 首，名為〈主賜平安〉，但未註明詞曲作者。

60 頗堪玩味的是，雖然張巴拿巴持某種索隱派的觀念，但他卻不稱神為「上帝」，而沿襲自魏保羅以來稱呼的「神」或「真神」，這與索隱派和適應派的習慣顯然有異。

分兩種不同的中國本土神學，一是知識分子，二是草根階層或「半知識分子」的本土神學。筆者姑且稱草根本土神學。於此，我們可以審視張巴拿巴的神學應該如何定位。按其社經地位和知識程度而言，無疑屬於草根階層，但他的神學與王明道、倪柝聲、宋尚節等人不盡相同。張氏與這些草根本土神學家一樣，重視屬靈層面、個人救恩等非公共的信仰向度，同時也強調聖靈充滿、醫治、神蹟奇事等奮興主義和五旬節運動的信念。然而，張巴拿巴的神學並非全然「他世性」，卻抱持某種五四運動前後救亡圖存的精神，與1920-1930年代的本色神學論述動機相似，惟其呼籲救亡途徑是歸信張派真耶穌教會。其神學裡的國族意識將中國和基督教（尤指該會）再中心化，讓中國具有某種「選民」的神聖地位。張氏的屬靈長子理念雖顯示中國中心觀，但還是以基督教信仰為優先。在他看來，中國之所以特殊，是因為承襲長子身分，且上古中國人就已尊奉獨一真神。國族意識是他為樹立自己教派獨特性所運用的修辭方式。而且，他的索隱派論點，也接近知識分子本色神學的路線，與前述「成全而非廢棄」的路線類似，主張上古經典蘊含神的啟示，後者高於中國文化。再者，他的神學顯出公共性，未忽視世界局勢，且期望建立基督教國家或者成為核心。雖與今日公共神學提倡避免單一宗教佔領公共領域的理念相左，但在當時動盪的時代裡，張氏和該會並非置身事外，並不只講求個體的認信、重生、成聖，或者只是尋求他世、千禧年式的救贖。此外，他的索隱派底蘊其實召喚了某種「恢復主義」，此種「恢復主義」不僅是尋求回返初代教會，還回到創世記長子地位的預表性理解，更加是回到中國上古先民尊崇真神的榮景，而這種恢復主義還是國族意識的。他的神學既是本土神學，也是處境神學。

由上可知，張巴拿巴的中國本土神學並非單屬草根路線，還尋求往上攀升，不自外於基督教菁英的討論之外。其實他麾下也並非均是胸無點墨者，除前述精通雅樂的李竟成外，尚有其他受過高等教育者，如《角聲報》編輯曹光潔畢業於登州文會館，其餘幾名執行編輯也都有高中、大學、軍校、神學院（金陵）的學歷。而且張氏並未看輕文化、學

識，反希望藉此弘揚其道。足見他的神學路線並不因為其人和多數信徒屬草根民眾就設限於此（神蹟以及個人救贖和祝福）。其語言、討論模式顯示出較高的層次，雖不及當時知識分子的深度和廣度（如《生命月刊》、《文社月刊》的相關討論），但在公共參與以及本色化的實踐已經優於其他「民間基督教」或草根本土神學的境界，而是介於兩者之間。

如前所見，張氏對聖樂的態度更體現出他希望提升該會的層次或者取得更多社會資本。同時期的趙紫宸對聖樂也非常看重，因對其而言關乎神學本色化，中國聖樂即是以中國神學為靈魂、以中國音樂為外衣。趙氏在燕京大學任教授時，與聖樂教授范天祥（Bliss Wiant）1931年出版《團契聖歌集》和《民眾聖歌集》。前者幾乎悉數由趙氏翻譯，文體優雅，有詩體也有文白夾雜或淺文理；後者風格較為平民，尤為鄉村民眾而作。其中趙氏創作54首，曲調由范氏採集或改編中國的傳統古調而成，表現強烈的本土風格。包括中國民歌、古詞調、佛教誦唱、祭孔歌曲、古琴調等。在這本詩歌集裡，趙氏除了使用大眾熟悉的曲調，詞彙也相對平實，讓識字程度和教育程度較低的民眾感到親切。有人認為趙氏的中國詩歌發揚了中國民族性的優秀特質，例如重視人倫以及與自然的和諧。他藉著讓基督教信仰和儒家文化會通來發展其本土詩歌，其中國化的聖詩（Sinicized hymn）乃奠基於具中國特徵的基督教神學，且是從內到外的中國化。⁶¹ 類似《民眾聖歌集》這類較為草根的聖樂路線，席勝魔和敬奠瀛可謂其中代表。前者從1883年就開始創作詩歌，他的歌曲對人生挫折和苦難的抒發頗為鮮明，強調藉著仰望天家的喜樂得到救贖。⁶² 席勝魔一生作了不少中國曲調的詩歌，歌詞也極為貼近當下處境。敬奠瀛1921年創辦耶穌家庭，這是一個帶有五旬節信仰特徵的共生團體。他生平只留下極少數關於信仰的文字資料，但創作不少詩歌，據說高達464首，寓信仰於其內，且大量使用詩歌形式傳教。金陵

⁶¹ Ng (2017: 269-270).

⁶² Ng (2017: 268).

神學院曾分析道，耶穌家庭的詩歌除一部分取自民間流行的歌譜，其餘是新譜，多帶有吟經一般的腔調。⁶³ 有些人認為他的詩歌有佛道色彩，但學者 Thomas Alan Harvey 指出敬氏主張藉行動而非寂靜主義取得啟示，也並非完全貶抑物質，而認為物質世界是顯明屬靈意涵的場域。⁶⁴

張巴拿巴及其教會的聖樂水準固然不及趙紫宸及當時本色神學圈內的知識分子，但他也不將聖樂風格、取向設限在該會普遍接觸到的草根民眾群體，而希望達致在基層和知識階層整體性的聖樂本土化，不是獨沽一味。尤其他主張採用雅樂，動機或許和當時本色化風潮中主張儀式、節慶中國化的部分人士（如王治心）相仿。不過，張巴拿巴的本土化有所限制，未落實到建築、節慶方面，這部分反映該會低派、保守派的根源，這類教會向來不重視媒介和符號，強調聖靈的同在。

伍、結論

張巴拿巴的神學兼具本土化和處境化特徵，其「長子復興」的國族神學同時突出張派真耶穌教會以及中國的地位，而他強調國族意識的動機正是為彰顯該會為本土教會以及自立教會的身分。而國族意識建構出的神學遂為其理據，乃因 1930 年代的處境下與國族命途、救亡圖存相關的言論擁有正當性。根據他的神學論述，中國被神聖化，中國人由於是「屬靈長子」而具有某種明白神聖啟示的先驗理解能力。張派真耶穌教會的建立就是「晚雨聖靈」的實現，並開顯中國人靈魂深處對啟示的理解，使長子的身分恢復過來。繼而正本清源，扮演自東徂西的傳道救世角色，且這「長子復興」也將帶來國勢的提升。他的神學呈現某種特別的恢復主義，不僅是恢復到初代教會，更是追溯到上古中國。由此看來，中國、真耶穌教會甚至中國教會都因此被「再中心化」。除了文

⁶³ Harvey (2017: 156)；陶飛亞（2004：138-139）。

⁶⁴ Harvey (2017: 159).

章的發表，聖樂的內容和形式都成為他處境化和本色化的媒介，同時也迎上詩歌本土化的潮流。張巴拿巴在神學和聖樂的本土化路線均不設限於草根階層，不僅停留在「民間基督教」、「民俗基督教」只關注屬靈層面、個人救贖、出神恍惚經驗、神蹟奇事的層次，但也不像當時菁英階層的本土神學家脫離群眾。就時間而言，張氏的本土神學論述較這些本色神學家略晚一些，但整個 20 世紀上半葉中國社會的動盪和國族建構工程氛圍是持續的，而 1930 年代戰爭的緊逼，又加深救亡的國族共識。筆者認為張巴拿巴在當年的脈絡下有其獨樹一幟之處，在研究中國本土神學時不應予以忽視。同時，研究真耶穌教會時，更不應忽視其被除籍之後的發展。

如前所述，張氏的本土神學亦為處境神學，按貝氏的模式來看，與人類學模式最為相似。其認真看待文化以及當下處境的經驗，維護信仰者的文化認同，主張基督教信息或神的話就嵌入在文化裡，需要實踐者去聆聽或發掘。但貝氏對此模式也有所批評，因這有將文化浪漫化之虞，且可能導致對文化處境的盲目接受，因而也無法充分知曉基督教神學、文化、處境之間的關係。⁶⁵ 張氏的神學以及其他持適應派或索隱派觀念的基督徒即反映這方面的問題，就其論點可知基督教信仰早就蘊含在中國文化，而今此「奧祕」終得開顯，遂成為其解釋與面對當下國難的處境的論據，而此處境也附和、緊扣張氏的言論。這樣的本土神學或處境神學將國族意識與張派教會的正當性結合，主要問題並非許多保守派擔憂的混和宗教，而是拆解、排除了教會傳統和教會的普世性、大公性。

⁶⁵ Pears (2010: 26).

參考書目

一、第一手及第二手資料

- 不著撰人（1919）。〈真神在山東特選一位監督真耶穌教會起點皆賴此人云云〉，載於《萬國更正教報》，第2期。
- 不著撰人（1932）。〈真耶穌教會啟事〉，載於《角聲報》1932年特刊。
- 不著撰人（1938）。〈總會通告〉、〈真假分別詩歌〉、〈汕頭本會靈恩大會講義記要〉，《角聲報》，1938年第4-5期合刊。
- 不著撰人（1957）。〈真耶穌教會首領張巴拿巴將出版世界和平策劃巨著〉，《南洋商報》，1957年6月22日。
- 不著撰人（1957）。〈新耶路撒冷神學院禮樂班招收學員〉，載於《南洋商報》，1959年9月30日。
- 不著撰人（1959）。〈真耶穌教會報告世界無第三次大戰要成立和平蒙神悅納的千禧年樂國〉，《南洋商報》，1959年9月30日。
- 吳昶興編（2018）。《去荊鋤：張亦鏡文選（一）》。香港：浸信會出版社（國際）有限公司；桃園：中原大學基督教與華人文化社會研究中心。
- 李惕如（1934）。〈獨一真神〉，《角聲報》，1934年第1卷第6-7期。
- 周承奠（1937）。〈從南京到漢口的過程〉，《角聲報》，1937年第10-11期合刊。
- 孫敬誠（1935）。〈警告歌〉，《角聲報》，1935年第2卷第6-7期。
- 張之瑞（1916）。〈聖靈在北京工作〉，《通傳福音真理報》，1916年第13期。
- 張巴拿巴（1926）。〈兆作神子〉，《聖靈報》，1926年第1卷第3期。
- 張巴拿巴（1927）。〈基督復臨之豫兆〉，《聖靈報》，1927年第2卷第2期。
- 張巴拿巴（1929）。《傳道記》。南京：真耶穌教會。
- 張巴拿巴（1932）。〈長子復興〉，《角聲報》，1932年特刊。
- 張巴拿巴（1934）。〈禮樂備考序〉、〈神道息戰〉，《角聲報》，1934年第1卷第6-9期。
- 張巴拿巴（1935）。〈息戰論（續）〉、〈天地始末考續〉，《角聲報》，1935年第2卷第1期。
- 張巴拿巴（1936）。〈聖經預言世界戰禍之考略〉，《角聲報》，1936年第3

卷第 4 期。

張巴拿巴 (1937a)。〈長子復興之預兆 (續前)〉，《角聲報》，1937 年第 4 卷第 1 期。

張巴拿巴 (1937b)。〈中國強盛的預言〉，載於《角聲報》，1937 年第 4 卷第 10-11 期。

張巴拿巴 (1947)。〈公函〉、〈南遊短記〉、〈總會啟事〉，《角聲報》，1947 年勝利復刊 1 期。

張巴拿巴、郭司提反、趙光漢 (1935)。〈山東濰縣本會來函〉，《角聲報》，1935 年第 6-7 期。

張國卿 (1937)。〈宗教與國家并行說〉，《角聲報》，1937 年第 4 卷第 7 期。

張彬 (1914)。〈為聖靈施洗〉，《通傳福音真理報》，1914 年第 4 期。

張撒迦編 (1937)。《真耶穌教會總部十週年紀念專刊》。上海：真耶穌教會總部。

張靈生 (1915)。〈為聖靈施洗〉，《通傳福音真理報》，1915 年第 4 期。

曹光潔 (1933)。〈呈南京市政府抄稿〉，《角聲報》，1933 年第 1 卷第 1 期。

郭摩西 (1936)。〈長子復興〉，《角聲報》，1936 年第 3 卷第 4 期。

曾瑞春 (1935)。〈清濁詩〉，《角聲報》，1935 年第 2 卷第 6-7 期。

葛尼流 (1936)。〈禮儀詩〉，《角聲報》，1936 年第 3 卷第 3 期。

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 (1918)。《聖靈見證冊 (上)》。天津：真耶穌教會。

二、相關論著

Brinkman, Martien E. (2009). *The Non-Western Jesus: Jesus as Bodhisattva, Avatar, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?* London and Oakville: Equinox.

Chan, Simon (2014). *Grassroots Asian Theology: Thinking the Faith from the Ground up*. Downers Grove, IL: IVP Academic.

Harvey, Thomas Alan (2017). "Sermon, Story, and Song in the Inculturation of Christianity in China." In Zheng, Yangwen (ed.). *Sinicizing Christianity*. Leiden and Boston: Brill.

- Inouye, Melissa (2017). "Charismatic Crossings: The Transnational, Transdenominational Friendship of Bernt Berntsen and Wei Enbo." In Yang, Fenggang, Joy K.C. Tong and Allan Anderson (eds.), *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*. Leiden and Boston: Brill.
- Kwan, Simon Shui-Man (2014). *Postcolonial Resistance and Asian Theology*. London and New York: Routledge.
- Liu, Xiaofeng (2013). "'Sino-Christian Theology' in the Context of Modernity." In Zhou, Xinping (ed.). Chi, Zhen and Caroline Mason (Trans.) *Christianity*. Leiden and Boston: Brill.
- Ng, Dennis, T. W. (2017). "The Sinicization of Sacred Music: A Study of T.C. Chao." In Zheng, Yangwen (ed.). *Sinicizing Christianity*. Leiden and Boston: Brill.
- Pears, Angie (2010). *Doing Contextual Theology*. London and New York: Routledge.
- Reed, David (2008). *"In Jesus' name": The History and Beliefs of Oneness Pentecostals*. Dorset: Deo.
- 何光滬 (2010)。〈漢語神學的根據與意義〉，收錄於李秋零、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。
- 林榮洪 (1980)。《風潮中奮起的中國教會》。香港：天道書樓。
- 卓新平 (2007)。《當代亞非拉美神學》。上海：上海三聯書店。
- 莊雅棠 (2014)。〈本土神學的詮釋學輪廓〉，載於郭承天、周復初、蔡彥仁《基督生命長成：現代中國基督教神學之發展》。新北市：聖經資源中心。
- 徐頌贊 (2017a)。《福音的修辭：以迦南詩歌為論述中心》。臺北：國立政治大學宗教研究所碩士論文。
- 徐頌贊 (2017b)。〈「漢語讚美詩的生成」：以中國基督教的本土化為視野〉，載於《景風》，第 16 期。
- 葉先秦 (2012)。〈華北五旬節運動宣教先驅賁德新及其思想〉，載於《建道學刊》，第 38 期。
- 段琦 (2014)。〈從南陽靈歌看中國基層基督教的本色神學特點〉，載於郭承

天、周復初、蔡彥仁《基督生命長成：現代中國基督教神學之發展》。
新北市：聖經資源中心。

陳明麗（2015）。〈賁德新與《通傳福音真理報》〉，《基督教思想評論》，總
20 輯。

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

燕京研究院編（2004）。《趙紫宸文集（第二卷）》。北京：商務印書館。

陶飛亞（2004）。《中國的基督教烏托邦：耶穌家庭（1921-1952）》。香港：
中文大學出版社。

鄭家政（2015）。《真耶穌教會歷史講義》。臺中：腓利門書房。

赫士德（1998）。《當代聖樂與崇拜》。臺北：校園書房。