

浴火得救

現代中國民間基督教的興起



中文大學出版社

To Esther
and to Serena and Grace
with love

《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》

連曦 著

何開松、雷阿勇 譯

中文版 © 香港中文大學 2011

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學
書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何
文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 978-962-996-469-6

本書根據耶魯大學出版社 2010 年出版之

Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China 翻譯而成。

出版：中文大學出版社

香港 新界 沙田 · 香港中文大學

圖文傳真：+852 2603 6692

+852 2603 7355

電子郵件：cup@cuhk.edu.hk

網址：www.chineseupress.com

Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China (in Chinese)

by Lian Xi

translated by He Kaisong and Lei Ayong

Chinese Edition © The Chinese University of Hong Kong 2011

All Rights Reserved.

ISBN: 978-962-996-469-6

This translation of *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*,
originally published in English in 2010, is published by arrangement with Yale University Press.

Published by The Chinese University Press,
The Chinese University of Hong Kong,
Sha Tin, N.T., Hong Kong.
Fax: +852 2603 6692
+852 2603 7355
E-mail: cup@cuhk.edu.hk
Website: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

鴿子裹着熾烈的恐怖的火焰

劃破天空，掠飛而下

烈焰的火舌昭告世間

它將免除凡人的過錯和罪愆。

那僅有的希望，除此唯有絕望

在於你選擇這一焚屍柴堆或是另一柴堆 ——

浴火而得救贖，以免孽火相隨。

—— T. S. 艾略特，《小吉丁》

目 錄

中文版序	xi
------------	----

鳴 謝.....	xiii
----------	------

引 言.....	xix
----------	-----

第一章 探求本土的基督教	1
--------------------	---

太平天國	6
------------	---

上帝的小天堂	8
--------------	---

走向自治：晚清中國沿海的「自立」教會	9
--------------------------	---

席勝魔：魔鬼的征服者	11
------------------	----

義和團運動之後：獨立教會的崛起	14
-----------------------	----

誠靜怡與中華國內佈道會	17
-------------------	----

丁立美和中華學生立志傳道團	19
---------------------	----

從循道宗信仰到獨立復興運動：余慈度	20
-------------------------	----

第二章 東方的閃電：真耶穌教會	23
-----------------------	----

中國五旬節運動的興起	24
------------------	----

真耶穌教會的創立	27
----------------	----

真耶穌教會的傳播	31
----------------	----

分道揚鑣：真耶穌教會和中華全國基督教協進會	36
-----------------------------	----

真耶穌教會啟示的溢流	40
------------------	----

第三章 耶穌家庭	43
----------------	----

一個教派領袖的成功之道：敬奠瀛和泰安西方差會	44
------------------------------	----

「火的洗禮」	48
--------------	----

神靈的降臨：五旬節信仰與千禧年教義在傳統民間	
------------------------	--

宗教中的迴響	51
--------------	----

「異象者」之家：耶穌家庭領導層的成長.....	53
耶穌家庭的擴展	55
第四章 被「重擊」之地：復興中的中國.....	63
20世紀初的復興運動.....	65
馮玉祥及其「基督軍隊」.....	67
孟慕真和山東大復興.....	71
靈恩會與靈恩運動.....	75
山東以外的五旬節運動.....	77
「一艘無錨之舟」.....	79
復興運動所結之「果」.....	81
第五章 「明道」：一個反叛差會教會的獨立傳道人.....	85
通向獨立佈道之路.....	87
「明道」.....	90
社會基督教的「假藥」.....	92
探索本土文學和藝術.....	97
第六章 「神的火焰」：宋尚節與伯特利佈道團.....	107
「走出共產主義，進入神的家庭」.....	109
「救國」.....	112
「豐收」.....	117
「天醫」.....	122
「宋瘋子」.....	124
第七章 等待「被提」：倪柝聲和「小群」教會.....	131
「世俗」基督教日益暗淡的微光.....	132
性情相投者：基督徒聚會處的創立.....	134
預告基督再臨的先知.....	139
召聚「小群」.....	142
沒有羊圈的羊.....	146
馨香的沒藥.....	150
第八章 歷經戰火與革命的教會本土化運動.....	155
戰時的真耶穌教會.....	158
靈恩式的生存鬥爭：1937年以後的耶穌家庭和靈恩會 ...	159
「自由」傳道人和「零星佈道運動」.....	162
戰時佈道運動和全國基督徒大學生聯合會.....	164
民國後期的「小群」.....	168
1949年以後的教會.....	171
第九章 荒野吶喊：共產黨時代的地下教會.....	177
20世紀70、80年代.....	179
逃離「巴比倫」：改革時代的家庭教會.....	183
20世紀末「小群」教會傳統之繁衍.....	187
「被立王」與「主神教」.....	191
「曠野窄門」.....	193
「三班僕人」.....	194
「東方閃電」.....	196
「生命糧」：對當代中國民間基督教的思考.....	199
後 記.....	203
註 釋.....	217
中英文人名對照表.....	259
機構名稱及術語漢譯對照表.....	261
參考文獻.....	265
英文參考文獻.....	265
中文參考文獻.....	276
索 引.....	283

中文版序

本書英文原版2010年由耶魯大學出版社刊印發行。作為一部關於現代國人信仰生活的敘事史，能以中文版與讀者見面乃筆者多年的心願。漢譯自始至終，何開松教授和史學者雷阿勇先生與筆者保持有效的合作。譯者一筆不苟，而且無論在史料的查對、大量中文引語的還原、或是英文術語及人名的漢譯上都下了十分的功夫。雷先生還在書中多處為讀者提供譯注。中文版之得以問世，有賴香港中文大學出版社編輯彭騰小姐和原編輯謝偉強先生前後兩年多的熱情協助和支持。筆者十分敬佩他們認真負責的專業精神，也感謝鍾珥小姐細心的審稿和業務經理黃麗芬女士的聯絡安排。

本書若干關鍵詞的漢譯得助於晦跡韜光的翻譯大家莊開仁先生。後期的清樣校對定稿亦承蒙史學家顧長聲教授提出寶貴意見。家兄連互不僅幫助部分章節的審校，還為筆者繪作頭像素描，淡去幾道皺紋，卻添了幾根黑髮。付梓之際，在此一併誠致謝意。

2011年春於
美國
路易維爾

鳴謝

本書的寫作如同經歷了一個漫長的旅程，其中大部分是在孤獨中度過的。如果沒有得到多方熱情友好、慷慨的幫助，我是無法走完這個旅程的。1997年研究初始，香港中文大學崇基學院的吳梓明，為我聯繫上知識廣博的中國基督教三自愛國運動委員會上海總部的圖書館負責人田文載，他親自為我找出了幾本塵封以久的「革命前」教會出版物，這些出版物對於本研究確實不可或缺。多年來，在福建省及國內其他多處地方，我幸遇了多位歷史見證人，他們對本課題研究提供了最好的口述歷史，及個人收藏的史料。在福州為我提供關於「小群」教會資料的有郭建德及現已去世的張啟珍、倪玉隆、鄭證光和陳必蔭四人。上海的周行義（倪柝聲的原秘書和速記員）、紐約市的劉揚芬牧師及佩斯大學（Pace University）的李樹熙（Joseph Tse-hei Lee）也提供了關於倪所創立的教會很有價值的資料。

對於宋尚節的研究，特別感謝福建莆田的余玉成牧師和宋尚節之女宋天真（已出版的宋日記的編撰者）。也感謝張苾蕪為我找出了宋尚節在俄亥爾州立大學的博士論文的一部分。紐約市加略山浸信會教會（Calvary Baptist Church）大衛·艾普斯坦（David Epstein）牧師的秘書蒂·卜萊蘭德（Dee Breland）送給我一本《來自加略山的故事》（*Tell It from Calvary*）。筆者對真耶穌教會的研究也獲助於余玉成牧師，此外，許本英和其他幾位莆田信徒幫助我找到真耶穌教會的關鍵性史料。張桂炎和王明道之子王天鐸也提供了多張王明道的照片和補充史料。

接受我的訪談或與我分享有關山東耶穌家庭和靈恩運動史料者有在馬莊「耶穌家庭」原址的李瑞君、山東神學院的王冠燦、濟南的顧致潔、裴玉芳、張淑遠、張玉芳，還有煙台的羅星三和楊致聖。筆者也承蒙上

海大學的陶飛亞惠贈其博士論文（後由中文大學出版社出版）；他在山東大學的朋友、史學家劉天路2002年在濟南幫我檢索檔案。敬奠瀛的侄子、原耶穌家庭成員敬福音，在他濟南昏暗的寓所裏靠着毛澤東時代超大笨重的氧氣瓶維持、並靠着他那閃光的記憶接受了我兩個多小時的訪談。還有一些被採訪者屬於正在展開的當代地下基督教歷史的參與者，包括浙江蕭山和福建偏遠山區的基督教徒。他們已歷經磨難，如公開他們的名字只會徒然增添他們的艱辛。

幾位朋友也對我的整個研究提供了熱情的幫助：杜昌忠曾安排讓我使用了福建師範大學的特別藏書；羅愷玲 (Kathleen Lodwick) 提供了建議與鼓勵；約翰·樂靈生 (John L. Rawlinson) 將其父樂靈生 (Frank Joseph Rawlinson) 20世紀20年代在上海出版有關中國基督教的書籍寄給了我。此外我還受惠於多方機構職員的禮遇和幫助：包括泰安市檔案館，山東省檔案館，新澤西州麥迪遜 (Madison) 市的聯合衛理公會檔案館 (United Methodist Church Archives)，山東大學圖書館，福建師範大學圖書館，漢諾威學院 (Hanover College) 圖書館，路易維爾長老會神學院 (Louisville Presbyterian Theological Seminary) 圖書館，位於路易維爾 (Louisville) 的南方浸信會神學院 (Southern Baptist Theological Seminary) 圖書館，及紐約協和神學院 (Union Theological Seminary, New York) 圖書館。一些研究性圖書館館員及檔案管理人員的專業精神對我助益頗豐，這是筆者之幸：我曾就宋尚節1927年病歷之事詢問過紐約協和神學院宣教研究圖書館 (Missionary Research Library) 的塞思·凱斯登 (Seth Kasten)。他幫我聯繫上紐約威爾康奈爾醫療中心檔案室 (New York Weill Cornell Medical Center Archives) 的伊麗莎白·樹柏德 (Elizabeth Shepard)，是她找到了宋尚節在布魯明戴爾精神病院 (Bloomington Asylum) 的住院病歷並給我寄來了病歷摘要。

多年來，還有其他人一直予以幫助。在過去十年裏，我跟倖存的「小群」教會領導人及瞭解當代基督教狀況者的幾乎全部訪談都得助於郭聖光。我感謝他的幫助及持久的友情。我也感謝顧長聲，他是研究近現代中國基督教傳教史的開拓性史學家，並是這一歷史形成的重要參與者。他不吝分享了他豐富的知識、他的人生故事、他的著作及幾本他自

己收藏的參考書。數年來與他交談，從中我獲益匪淺。同一時期，裴士丹 (Daniel H. Bays) 和魯珍晞 (Jessie G. Lutz) 在我寫作過程中給了我熱情的支持和建設性的批評，他們分別閱讀了我手稿的全部章節，並提醒我注意避開此項研究中可能步入的陷阱。其他閱讀了我部分手稿並給予寶貴建議的人包括顧長聲、歐大年 (Daniel Overmyer)、魯道夫·納爾遜 (Rudolph Nelson) 及菲力·巴羅 (Philip Barlow)。筆者在紐約州立大學奧本尼分校 (State University of New York at Albany) 接受史學訓練時，承蒙巴克本菲爾德 (G. J. Barker-Benfield) 的指導，此後我一直繼續受益於他許多建議和友情。他也審閱了大部分章節並提出批評意見。對我的寫作及思想更為久遠的影響可追溯到20世紀80年代，當時在福州，已故的威廉·羅利 (William E. Rowley) 成了我的良師益友。作為佩理·米勒 (Perry Miller) 的學生又是研究美國宗教的學者，他對我的研究一直懷有興趣，曾表示希望在有生之年能看到我的一些「後續作品」。2003年他逝世之前幾個月，他看了本書的初始手稿，認為這是一個「悲涼的故事」。

無論這裏隱藏多少悲涼，當我從該研究中走出來時，不禁為人的精神而讚歎，正是這種精神使千百萬未處於歷史舞台聚光燈下的人——我在本書試圖要講述的就是這些人的集體歷史——超越自己無言的苦難與絕望，歡欣鼓舞地追求未來的希望及燦爛的願景，這些人中就包括我已故的父親。某種意義上，本書也是獻給他們的，也是對他們的一種紀念。借用艾略特的詩句，他們曾經「只是活着，只是悲歎……不是讓這種火就是用那種火把生命燃盡」。我很感激有機會在本書裏將他們一部分人的心聲表達出來。我也感謝耶魯大學出版社聘請的校外審稿者，他們無保留地推薦出版本書，同時也對我的手稿提出了批評意見。很高興與我的責任編輯、耶魯大學出版社的克理斯·羅傑斯 (Chris Rogers) 之間的合作，他始終不渝的支持令人鼓舞——也是他要求我精簡了原來長得多的書稿。他的助手勞拉·達烏里斯 (Laura Davulis) 則在如何獲准引用詩句和準備插圖方面予以指導和幫助。我還要感謝傑熙·多爾茨 (Jessie Dolch)，她專業嚴謹的校對使本書消除了一些我自己不可能發現的錯誤。我對她的堅毅和始終保持的敏銳倍感崇敬。同樣重要的是，本

書的研究之所以可能進行，是因為得到了漢諾威學院的多項研究資助，以及來自美國全國人文學科捐贈基金會 (National Endowment for the Humanities) 的兩次夏季研究津貼。

本書所使用的資料包括了本人在《現代亞洲研究》(*Modern Asian Studies*) 38期(2004年10月)刊登的文章〈探尋民國時期(1912–1949)的中國基督教〉(“The Search for Chinese Christianity in the Republican Period [1912–1949]”)的內容，為此得到了劍橋大學出版社的許可。與本書第二章略有不同的內容也曾發表在《現代中國》(*Modern China*) 34卷4期(2008年10月)刊登的〈王朝後中國的末世解救：二十世紀初真耶穌教會的發起〉(“A Messianic Deliverance for Post-Dynastic China: The Launch of the True Jesus Church in the Early Twentieth Century”)一文中。我感謝這兩家期刊同意我使用這些材料。

最後但並非最輕的感謝給予我的家人。筆者癡迷於此項研究期間，不時自己也陷入了出神恍惚狀態，而且由於收集資料和實地採訪而頻頻於夏季離家出行。她們為此忍受了長達十年之久。感謝我的妻子斯哲給予我的愛與支持，感謝我母親把大部分訪談錄音記錄成為文字。女兒怡寧 (Serena) 和怡慧 (Grace) 讓家中充滿了優美的音樂——雖然有時練琴並不情願。她們給了我笑聲和擁抱；時而也逗趣與我對抗，要麼樂在其中，要麼乾脆哭天抹淚，以此帶給我快樂也設定了我平凡的生活節奏。她們自己永遠無法想像，她們怎樣用愛、原諒和童趣昇華了我的精神。雖然她們很失望本書裏並沒有純種馬、蘇格蘭梗犬之類的動物，但仍然為我加油。小女兒怡慧還問了一個最根本的問題(對此我卻無言以答)：「爸爸，如果沒人讀你的書怎麼辦？」

2009年夏於
美國
路易維爾



地圖一 中國省區及主要城市

引言

2006年7月29日，位於華東浙江省會杭州城外的蕭山，數百名武裝警察強行闖入一鄉村的基督教教堂建設工地，與估計3,000名左右、在場保護教堂的人發生衝突，而這些人大部分是當地未經註冊的「小群」（即聚會處）教會的成員。其中許多提出抗議或試圖抵抗的人被毆打，多位傷情嚴重，並有數十人遭拘捕。隨後四部掘土機開進工地，把行將建成、只待封頂的教堂建築夷為平地。幾家國際性主要媒體，包括《紐約時報》和英國廣播公司，都對此作了報道，它們視其為中國政府持續打壓未經批准的教會又一例子。¹

《時代》週刊對同一事件的報道語氣則有所不同，它從該事件中看到了基督教在中國蓬勃發展的「明確無誤的證據」：「1,500年來，基督教歷經外國傳教士四次努力而未能在中國立足，而今終於紮根、演變成真正屬於中國人的宗教。」²事實證明這個已經本土化的信仰充滿活力及韌性：此前數月，也是在蕭山的另一個鄉村，一座曾三度被當地政府拆毀、又三次重建的未經註冊教堂終於正式開放。這座建在村莊中心、狀似體育場的新建築可容納5,000多人。³這連串的興建教堂之風，正是基督教近幾年在該地區顯著發展所帶來的結果。2004年8月，蕭山舉行了一系列以外來工為對象的露天福音佈道活動，最後以一場有萬多人參加的夜間大會作落幕。大隊卡車及小汽車運來了各種物品，椅子、鼓、發電機等一應俱全，大會的組織者在公路邊搭起了一個移動舞台，擺開了一排類似電影院裏的音響設備。當地的信徒傳道人毫不顧及圍該場地的大批公安人員，在台上高聲呼喚人們悔改，而懷抱嬰兒的婦女則作為人盾佈置在周圍抵禦警方派來的消防車。最後，當局讓大會正常進行而未生變故，此事亦未成為新聞而引起關注。⁴

如果我們將歷史的鏡頭向後推移，當前中國基督教的迅速發展則更為清晰可見。進入20世紀時，這片四億多人的土地上只有約八萬個受洗皈依教徒。今天中國基督教信徒可能超過5,000萬，比1900年總數的600倍還要多。(天主教信徒人數大約1,700萬。)同一時期，中國人口只翻了三倍多。⁵這種增長的關鍵原因是，在這一時期，基督教從一個由外國傳教士佈道及主持的異域信仰，轉變成了一種本土的大眾宗教。本土成長起來的基督教成員主要來自鄉村及社會底層，其特點是有效綜合了福音傳播的激情、聖經無誤之信念、靈恩派的心醉神迷及經常帶着民族主義色彩的激烈的末世學說。作為一種宗教運動同時又是一種社會運動，它出現於近代中國的動盪之中；它也很可能在一定程度上決定中國的未來。《紐約時報》一則報道指出，中國政府最大的擔心之一是「失控地出現一個可能對社會秩序構成嚴峻挑戰的非正統教派」。因為在當代基督教救贖之火的背後，於19世紀、以「神授超凡的基督教派」為發端的太平天國起義，其陰霾仍揮之不散。⁶為了更清楚地看清中國基督教的未來，我們將回首它過去百年的興起。

2006年蕭山拆毀教堂事件，突顯出近代中國人對基督教的反應發生了重要的轉變。一個世紀前，在頻繁出現的襲擊教會財產事件中，政府與百姓各自扮演的角色與現在正好相反。1896年總理衙門在呈送給光緒皇帝的奏摺中提到民間針對基督教差會教會的各種仇教行為，其中包括持續、自發、猖獗的「拆堂殺教」事件；文中也提到此類事件之後，以炮艦為後盾的西方列強總是提出苛刻的懲罰及賠償要求。鑒於此類事件反復發生，奏摺提出地方官員若未能「照約保護(教會財產)」將降一至二級以示「懲儆」。⁷一百年後的今天，在中國的許多鄉村，平民百姓由毀教堂者已轉變成建教堂及護教堂者，這歷程不失為中國基督教命運的大轉變。

開端

中國基督教的歷程始自一千多年前。公元635年，來自波斯敘利亞教會的教士阿羅本抵達唐朝(618–907)都城長安(今西安)。在這座「國

際大都市」，正值大唐帝國史無前例的輝煌與開放時代之初，新入域的「景教」(當時基督教的稱法)迅速被朝廷所接受。638年，唐太宗皇帝特下詔書稱，「道無常名，聖無常體。」經過仔細研讀阿羅本所攜教旨，太宗發現其「玄妙無為……濟物利人，宜行天下」。因此，他指示在都城為立願從教的人修建一座景寺。隨後數十年，更多來自「大秦」(即西亞)的景教傳教士到了中國。經書得以翻譯，景教傳播到大唐的各大城市。景教具有吸引力部分原因是由於大秦基督徒(通常被稱為聶斯托利教徒)多擅長醫術；唐朝記載，至少有一次皇帝被敘利亞教會的「景僧」治癒的例子。⁸

845年，唐武宗受心存妒忌的一名道教道士影響，下詔禁佛以及禁止所有其他外來宗教，此後基督教陷入了艱難時世。大約45,000座佛教廟宇及私人寺院被毀；25萬和尚及尼姑被迫還俗，另有「三千多」景教、回教、禪教的神職人員遭遇相同命運。在隨後的三百年間，基督教幾乎完全從中國銷聲匿跡。⁹

13世紀初，蒙古人的興起使新的天主教修會陡然進入中國。到了1241年，這些令人生畏的草原武士從東方橫掃約四千英里，一路攻進波蘭和匈牙利，並揚言要洗劫維也納。1245年，教皇英諾森四世(Innocent IV, 舊譯依諾增德四世)派遣意大利方濟各會修士若望·柏郎嘉賓(Giovanni di Plano Carpino, 又譯喬伐尼·比亞諾·賈比內)出使蒙古宮廷，試圖說服大汗使其皈依，並讓他「停止」侵略基督教國家的「野蠻行徑」。此次出使以失敗告終。貴由汗反而要求教皇「臣服」。然而，到了13世紀90年代，拉丁基督教已在蒙古人統治下的汗八里(即北京)確立地位，蒙古人的務實政策中就包括了宗教多元化。¹⁰

同時，至少從12世紀開始，中國以北、西北及東北的遊牧部落中出現敘利亞基督教徒。《馬可波羅遊記》就記載了1287年蒙古宗王乃顏率其「基督徒」軍隊起兵反忽必烈汗(後者也由信基督教的王妃所生)¹¹的未遂反叛。另一事實也眾所周知，即祖系突厥人及蒙古人的基督徒——史稱「Arkagun」(意為「蒙福之人」)，中文譯為「也里可溫」，方濟各會修士將其蔑稱為「聶斯托利教徒」——在元朝(1279–1368)的文武各部位居高職。顯然，蒙古人統治下的中國景教的繁榮程度足可與唐朝相媲美。

美。¹²一份時間標明為約1330年的拉丁基督教資料稱，「在人們所稱的中國，生活着此等聶斯托利教徒達三萬多之眾。」¹³

13世紀90年代末在元大都得以立足的羅馬天主教修會，一直延續至14世紀40年代。在此期間，數十名方濟各會修士及平信徒抵達中國，在北京、刺桐(泉州)、杭州及揚州建立了一部分教堂及方濟各會團體。40年代之後這些差會漸漸淡出，不再有新的歐洲人士來華，也沒建立中國的教牧組織。促使天主教差會衰落的因素中包括歐洲的黑死病及蒙古帝國的解體，這使進入中國的通道變得不安全。1368年，其統治者曾翼護過拉丁和敘利亞基督教的元朝崩潰，致使這個外來信仰退出中國。與唐朝時期一樣，基督教一直靠的是皇帝的恩寵，而皇帝卻並沒有賦予其正教的地位。由於其信徒主要是外國人，並從未在大眾階層獲得大量追隨者，蒙古人被驅逐之後，基督教難逃終結命運。¹⁴

16世紀中葉，就在近代歐洲開闢探索擴張的新紀元之初，基督教第三次進入中國。1555年之前，首批天主教教士已經抵達廣東。隨着1557年明朝(1368–1644)朝廷批准葡萄牙人在澳門定居，更多傳教士來到中國。其中最為人所知的是耶穌會教士利瑪竇(Matteo Ricci)，他於1601年到達北京，試圖通過讓士大夫統治階層皈依而使中國基督化，開展了他這雄心勃勃、卻註定失敗的努力。¹⁵17世紀期間，雖有官宦發難，天主教修會卻頂住歷次迫害；明朝的滅亡也未禍及他們，部分原因是因為耶穌會士在製造火炮及改進曆法方面的專長，對1644年之後中國的滿清統治者同樣有價值。實際上，比利時耶穌會士南懷仁(Ferdinand Verbiest)就成為了康熙皇帝的帝師，並從1669到1687年擔任欽天監監正一職。¹⁶1692年，康熙皇帝下頒對天主教的第一道寬容敕令。到該世紀末，在中國的傳教士有數十人，其中包括耶穌會士、多明我會士、方濟各會士、奧古斯丁會士及巴黎外方傳教會的教士，入教者達30萬之多，其中大部分來自較低的社會階層。¹⁷

當時，在華天主教傳教事業看似前途光明，但卻很快因「禮儀之爭」而擱淺。諸如「上帝」的中文譯名問題及祭孔儀式是否屬於偶像崇拜等，幾乎從一開始就使傳教士們產生分裂。耶穌會意欲調整基督教以適應中國人的傳統，這觸怒了多明我會和方濟各會的傳教士。後者於1645年

得到了第一份教皇對耶穌會姑息行為的禁令。17世紀90年代爭議加劇。1704年，教皇克雷芒十一世(Pope Clement XI，又譯格勒門)發出禁約，全面禁止中國的禮儀。康熙皇帝作出了回應，驅逐反對「利瑪竇規矩」的傳教士。1720年，他頒佈對此事的最後詔令：一反他早期的寬容政策，康熙朱批禁教，「免得多事」。真正的禁教則始於其繼位皇帝(即雍正)治下的1724年，此後持續了120年。¹⁸在此期間，基督教成了異端「教派」之一而被迫轉入地下。賴德烈(Kenneth Scott Latourette)寫道，到了臨近18世紀末時，由於信徒「數量與信仰熱情」都在下降，「教會似乎正在走向滅絕。」¹⁹

然而此時在西方，工業革命正成為引發宗教復興運動的一股力量，並創造了條件，使得福音熱情、尤其是新教的信仰熱情，可以隨同工業品一起輸出到世界的其他地方。1807年，第一個新教傳教士，倫敦傳道會的羅伯特·馬禮遜(Robert Morrison)乘美國商船抵達廣州。其他美國及歐洲差會也很快各派教士來到中國。鴉片戰爭(1839–1842)前夕，在這片滿清帝國的南部邊陲已有二十多位傳教士。²⁰然而，由於清政府把對海外通商限於廣州一口，加上朝廷對基督教的禁令，新教的傳播仍是障礙重重。西洋人基本上受限於廣州城牆之外的「十三行」裏。

鴉片戰爭改變了所有這一切。戰爭過後，中國被迫簽訂了一系列不平等條約，1858年後，朝廷弛禁基督教，西方傳教士得以隨意進入中國。在中國的基督教傳教運動頭一百年間總共約有8,000名傳教士進入中國，其中絕大部分都在1860年之後。1949年前的半個世紀，估計總數達23,000名傳教士曾為百多家外國差會在中國工作，時間長短不一，其中一半是美國人。²¹除了福音佈道之外，許多傳教士成為社會改良與服務的先驅，並幫助引進了現代醫學、教育及西方文化。傳教士設立的機構如聖約翰大學、燕京大學、湘雅醫院及醫學院以及點綴着中國大小城市的基督教青年會所，成為了基督教差會對中國現代化作出貢獻的恆久標誌。

傳教事業對現代中國的誕生起了重要作用。相比之下，西方差會欲達到讓中國人信基督教這一首要目的卻受盡挫折。從一開始，中國人的仇外情緒就緊隨西方福音佈道者。正如費正清(John King Fairbank)所

說，「作為西方侵略的一部分，傳教士從槍炮與不平等條約中獲得了自己的特權與機會。」²²毫無疑問，他們更容易招致憤恨與懷疑而非吸引大眾皈依。山西農村的一位婦女曾為三代中國內地會的牧師當裁縫，她坦言「如果上天堂就要永遠與外國人呆在一起，那悔改和得救就沒甚麼好處了」。²³當然，這種淡漠與當地百姓及士紳不斷聯手對抗洋人的暴力「教案」相比，則微不足道。到19世紀末此類教案已發生四百多宗。²⁴1900年，基督教徒更成為被稱為義和團的華北饑民的血腥暴行目標。在八國聯軍於8月份平息起義之前，已有數百名西方傳教士及成千累萬的中國信徒死於非命。

20世紀初，隨着農村排外情緒被城市民族主義運動所取代，西方差會繼續面對週期性爆發的仇教行為。1922年，受全國普遍反帝情緒的推動，上海和北京爆發了非基督教運動，並迅速蔓延至全國許多地方，引發教會學校的學生抗議和罷課。1924年，這些抗議彙成全國性的「收回教育權」運動，要求在教會學校排除外國控制，取締宗教宣傳。²⁵此後，民間的反教行為及偶發的暴力繼續指向西方差會，成為更廣泛的反帝風潮的一部分。1926年，國民黨聯合共產黨發動了旨在消滅軍閥、統一中國的北伐戰爭。翌年3月，當北伐軍到達南京時，軍中的激進分子對該城的外國人濫施恐怖，殺死了數名西人，其中包括教會所屬金陵大學的副校長。結果8,300名在華基督教傳教士中有5,000多人從中國大逃亡，這次打擊後基督教差會的元氣再也未能得以恢復。²⁶到了民國時期（1912–1949）結束時，在中國的差會教會報稱受洗入教成員總數為623,000，這只佔中國人口千分之一略多一點。費正清寫道，在馬禮遜抵華將近一個半世紀之後，「如果按皈依信徒的數量來衡量，很顯然傳教士們的長期努力已終歸失敗。」²⁷

章節

無論傳教士對中國的教會產生了何種影響，隨後基督教新教為甚麼在中國得以蓬勃發展，對此的主要解釋必須在差會之外尋找，即必須在本土信徒團體中探求。正是由於本土團體的作用，基督教才從一種外

域信仰轉變成一種富有生機、廣受普及的宗教。本書就是進行這方面的探討。

第一章的敘述始自19世紀，當時太平天國運動的出現，使西方基督教幾乎成功地轉變為吸引中國人的信仰。太平天國運動雖然不被主流基督教所承認，但它揚言具有原始超自然力，並宣告救世主的降臨，這些特點正是為20世紀將要出現、富有生機的中國式基督教埋下伏筆。本章也探討了19世紀80年代，由席勝魔創辦、以鴉片戒煙所形式出現的教會，以及民國初期民間基督教的早期形態。另外，本章以及其後各章也穿插介紹了基督教差會為培育中國本土基督教所作、算不上堅定的努力，其中包括於20世紀20年代建立、由多宗派聯合、名義上由中國人領導的中華全國基督教協進會及中華基督教會。

20世紀初，許多宗派教會開始了一系列的革新努力，以求讓基督教與近代中國所面對的各種問題相關聯。他們象徵性地歡迎正在興起的民族主義，並倡導一種着重於社會改良的基督教，把基督教精神和價值觀融入中國人的建國計劃中；但結果卻令人質疑。與此相反，當時正在興起的獨立基督教團體自封的領袖則持世界末日臨近、耶穌即將二次降臨的不可動搖的信念。第二章討論的是此類團體中最早出現的真耶穌教會。始建於1917年的真耶穌教會成為了中國第一個具有生命力的本土基督教派。由於其五旬節派靈恩教義和末世信仰，由於其在當時日益高漲的反帝浪潮中恰逢其時地痛斥基督教差會，該教派得以蓬勃發展。儘管始為平民教派，真耶穌教會後來在傳教士時代終結之時已成為最大的獨立教會。

第三章講述20世紀20年代，在自然災害和全面政治秩序崩潰的淒慘背景下，成形於山東的一支獨立基督教互助團體——耶穌家庭。與真耶穌教會相似，它的活力得益於末日信仰。然而，它最突出的特點是對基督教公社制度的烏托邦式追求，這種信仰從共享的五旬節派的迷醉之中，找到戰勝貧困與戰爭災難的勝利感。耶穌家庭的崇拜形式亢奮激昂，它所建立的遁世博愛團體組織嚴密。事實上，這一切都表現了中國民間基督教的一種普遍傾向，這種傾向一直持續到20世紀後半葉。

儘管耶穌家庭屬獨樹一幟的分裂教派，實際上它反映了20世紀30年代，廣遍華北和滿洲大地的基督教復興大潮流，這潮流夾雜着流離失所的農民及難民的希望與恐懼。第四章追溯了導向所謂「山東大復興」的潮流。這種虔誠大暴發中充滿了神靈附身、異象、「方言」及預言，與民間宗教中的魂靈附身驚人地相似，這使宗教的心醉神迷得到了本土化的表達，從而與哈維·考克斯所稱主流宗派教會的「癡迷不足」正好相反。²⁸他們迴避了西方傳教士的權威與教條，快速使中國人進入了宗教領導者的地位，成為本土基督教出現的主要催化劑。

第五章探討基督教復興運動團體之外的獨立巡迴傳道人現象。本章追述王明道的興起。王明道以基督教的基要主義，毫不退縮地反對西方所控制的教會中盛行的自由主義，這使他更接近受高漲仇外情緒衝擊的草根基督徒。王明道的基督教強調悔改和末世拯救，着重個人得救，並反對被他斥為「假藥」的社會福音，他的思想符合了大眾的悲觀情緒及他們對精神和道德確定性的渴望。因此他對中國的教會產生了廣泛的影響，一直延續至共產黨時代。

與王明道相比，更為多姿多彩的福音佈道者當屬宋尚節，其實他是20世紀中國最令人震撼的復興佈道家，第六章以他為核心內容。20世紀30年代，據稱宋尚節使10萬中國人皈依基督教，這大約佔1935年所估計的50萬基督教徒總數的百分之二十。究其原因，這其中有他的個人號召力、戲劇表演天賦、以及所稱憑信心醫病之能。然而同時，在宋尚節的復興大會上所見的山洪爆發式群體皈依也側面反映了深陷戰爭動亂中的千百萬同胞的滅頂絕望及痛苦。在宋尚節退出福音傳教舞台數十年之後的20世紀末，一些小有魅力的地下傳道人也先後登場，繼續感召影響着千千萬萬的中國人迸發出類似的亢奮信仰。

對於20世紀20年代中期至40年代末的普通中國基督教徒而言，王明道和宋尚節都是善於斥責並宣告末世來臨的先知。但是真正掌握了預言之法，在無數啟示之外發現了人類命運臨近末日時一整套條理清晰、內容完整及威嚴崇高神授秩序的人，就是「小群」（聚會處）的創立者倪柝聲。第七章追溯其教派的起源以及其錯綜複雜的末世學發展。倪柝聲常被稱為是20世紀最主要的中國神學家，其實他是在傳播普利茅斯弟

兄會（Plymouth Brethren）的時代神學教義上，表現出他真正的人才。與復興運動的追隨者有時亢進的信仰熱忱相反，倪的信徒渴望得到與上帝深刻、神聖的結合。像道教玄理一樣，在傳道過程中，他們達到了馬克斯·韋伯（Max Weber）所稱之為「靜態的心醉神迷」的狀態。²⁹倪所形成的是一種戰勝生存困境的神學，它後來在中國民間基督教中佔主導地位，成為激發靈感的主要來源。

筆者在第八章把此前所提到的各個基督教團體的敘述連接在一起，追蹤他們在戰爭與革命大潮中的起起落落，直至民國時期的結束。本章也簡要介紹了這些團體及整個中國基督教在共產黨統治頭十年的命運。雖然當時形勢嚴峻，但這一階段的演變實際上為後毛澤東時代的爆炸性發展做好了準備。

最後一章探討文化大革命（1966–1976）後新興的、未獲政府認可的「家庭教會」的出現。20世紀最後25年裏，民國時期萌發的主要本土教派在官方的「三自」（自治、自養、自傳）框架內，完成了從原始啟示向機構形式化轉變的歷程。同時，伴隨着新的分化演變週期的開始，原先的彌賽亞救世之火傳給了新分裂出來的團體。地下基督教面對社會秩序失調及官方打壓卻能蓬勃發展，與官辦的「三自」教會相比更為活躍，其信眾也遠多於「三自」教會。他們同時獲得了異端教派的名稱與特徵——具有持續、激烈變異的明顯潛力。由於其在神學理論及實踐上都超出了西方基督教的領域，中國地下基督教已匯入當代「全球南半球與東方」基督教的歷史潮流。³⁰

主題與論點

從歷史上看，基督教在中國的本土化首先發端於天主教會內部。1674年克雷芒十世教皇任命了第一個中國籍主教羅文藻（Gregory Lopez）。正如孟德衛（D. E. Mungello）所指出的，18世紀在草根階層傳播並遭受朝廷壓迫的天主教「開始被吸收融入……到本土宗派異端的傳統中」。西方神職人員如果不是已被驅逐，也已被迫轉入地下，他們無力「控制這些同化的勢力」。由於基督徒吸收了本土薩滿教成份，他們通

過早時喚雨及使天空中出現十字架奇觀來表現其信仰的威力。18世紀20年代之後，天主教作為一種大眾宗教得以倖存，在清朝官員眼裏它是異端信仰，在許多歐洲傳教士眼裏也是如此。值得注意的是，鴉片戰爭後西方的主宰地位及外國傳教士的新勢力「削弱了基督教被同化的趨勢」，使其變得「更為外域化」。³¹不管怎樣，繼羅文藻之後，再沒任命過中國的主教，直到1926年，出於對中國民族主義大動盪的回應，教皇庇護十一世在羅馬祝聖了六個中國主教。然而，由於教會神職的控制權及財政權完全掌握在傳教士手中，用魏揚波 (Jean-Paul Wiest) 的話說，天主教教會直到1949年為止，「實際上仍然是一個外國機構」。³²

對於天主教，本書未予討論。與天主教所不同的是，20世紀初葉，新教徒開始對基督教進行意義深遠的改造調整。本土領導人的努力，結果令草根階層中出現了一個富有生命力的本土基督教新教——本書即以此為主題。不過，筆者每每提及它時，使用了較廣義的「民間基督教」稱法。其部分原因是出於歷史考慮：20世紀的頭50年，各種宗派背景的基督教新教教徒日漸主導中國教會，使天主教的影響黯然失色。在此過程中，他們通常在描述新教工作時佔用了「基督教」一詞。³³因此，在中文的歷史語篇中，「基督教」主要專用於新教，而「天主教」則表示羅馬天主教。那麼，構成「民間」基督教的是甚麼？就民國時期而言，筆者發現它主要活躍於各種宗派差會之外，儘管其影響也在差會中傳播。1949年之後，它保持着反正統體制的偏好，在與「三自」教會的對立中蓬勃發展，而後者對其難以壓制的能量也無法拒之門外。在兩個不同時期，它都同樣激發了普通大眾的宗教激情與創造性，儘管他們基本上對中國社會上流階層的追求與理想無以問津。

當我們探討20世紀中國民間基督教的出現時，可見其一些基本特徵。首先，它是在民國早期以五四運動為代表的日益高漲民族主義大氣候下開始蓬勃發展。在人們對西方列強侵佔中國普遍公開地表示忿恨的背景下，基督教群體整體承受着巨大壓力，不得不盡量與帝國主義脫離關係。由於基督教常被指責是充當了「帝國主義的急先鋒」，對於篤信基督教的信徒來說，獨立的基督教也許是與帝國主義劃清界限的最理想方式。一般而言，本土的傳道人及教會領導人紛紛在反對西方對中國教會



圖1 羅文藻 (Gregory Lopez, 1616–1691)，第一位華人神父和主教。圖片來源：*Chinese Recorder* 58 (September 1927)。

的控制時把這一反叛行為神聖化，使之變為對靈性墮落及邪惡力量的反抗。他們眼前呈現了一幕幕上帝在宇宙間施展救贖的大戲，承蒙揀選的中國人被賦予了核心角色。這樣的自我肯定，在今天的地下教會中仍然延續。事實上，本土教會一貫宣稱彌賽亞救世計劃是從中國啟首的，其中所表現出的過分自信，有時甚至是民族中心主義，在更為廣泛的愛國運動中也可見一斑。從許多方面來看，作為民族主義運動的一種形式，它與近現代中國發生的某些暴力仇外行為相比更為持久，其慷慨激昂之程度與後者也不相上下。

另一方面，同樣值得注意的是，民間基督教的民族主義有很務實的一面。20世紀的頭50年，民間基督教與西方差會對立的主要根源是，它與各地已具一定規模的宗派教會爭奪教會權力，並從現有的信徒中招募教派成員。在此意義上，其愛國主義往往無法超越更直接的教派利益。更重要的是，宗教教派要投身於民族主義的奮鬥還有其內在局限。無論是建立一個繁榮的主權國家，還是在政治統一的基礎上建立一個公正的社會秩序，都與本土教派的千禧年信念相去甚遠。正如恩斯特·特勒爾奇(Ernst Troeltsch)所提醒的，由於其「無限的個人主義和普世精神」的革命性原則，基督教對「所有純粹的民族主義及任何獨樹世俗權威的企圖」都具有瓦解的效果。至於被「理想無政府主義」點燃激情、宣傳末世信仰的基督教團體，他們特有的對世俗秩序的敵視、對建立國家世俗夢想的漠視，只能是有增無減。³⁴

與民族主義相比，近現代中國基督教運動中更具有強烈意識、更為持久、並更能維持宗教熱情的動力來自於對彌賽亞救世的信念。從表面上看，大眾的千禧年教義，其神學是基督教的，而其內在精神則源於中國的傳統，它成了20世紀本土的、大部分有宗派性質的基督教之最根本特徵。雖然此種基督教包括了分散的、通常是相互競爭的團體，它們卻共有一種大眾末世宗教的基本特徵：它們都預見災難性的世界末日即將來臨，並同時堅信，屬靈的精英分子已洞察了彌賽亞救世計劃，並將因此獲得救贖。在飽受戰爭蹂躪的整個民國時期，中國大地上展開的是一幅全面災難圖景，在這種背景下，獨立的福音傳道者們還把關於全人類命運的末世論，與諾曼·科恩所謂的「個體靈魂的末世論」³⁵結合起

來。在他們的聚會中，他們以這種方式促生了進一步的緊迫感及戲劇性的緊張感——而這種緊張感總是能通過當眾悔改及皈依得以解脫。同樣，在過去30年裏，地下教會領導人也能輕而易舉地把社會及經濟的錯位以及官方的打壓，套入末世論的神學框架中去。

在某些條件下，比如20世紀的前50年，王朝崩潰後的動亂時期，一些基督教教派團體通過不同程度的公社群體制，也提供了互助及互相保護的實在好處。然而，他們以末世拯救為核心的信仰，其更為普遍的特點是五旬節派的狂歡，其中包括說方言、「魂遊象外」(即靈魂出殼)、及燦爛的天堂「異象」，還有神醫治病及驅魔趕鬼。總體而言，這些特點在真耶穌教會、耶穌家庭及20世紀30年代的復興運動中表現突出。「小群」教會的時代神學神秘主義宣揚了一種更為崇高的末世啟示，但曾有一段時間就連它也採納了五旬節及公社群體制的做法。在當代中國，地下教會以相似的方式展現了不衰的活力。與先前的教派團體一樣，它促生了人對神的親密體驗，打開了天賜能力的閘門，引導洪流，淹沒世界及其邪惡，讓自己在等待救主復臨的同時沉浸在天國的亢奮欣喜之中。

我們看到，為中國民間基督教注入活力的千禧年信仰，很大程度上並不是本土的，而是從西方移植而來。其主要特徵與諾曼·科恩(Norman Cohn)和保羅·博耶(Paul Boyer)等所揭示的西方基督教中，極力追求千禧年的大傳統特徵是一致的。³⁶另一方面，這些特徵在中國傳統裏傳播劫變信仰的眾多教派中同樣可以找到，對此作過研究的人包括楊慶堃(C. K. Yang)、歐大年(Daniel L. Overmyer)、韓書瑞(Susan Naquin)、謝耐和(Jean Chesneaux)以及馬西沙和韓秉方。這些特點通常包括靈魂出殼(神志恍惚)、神蹟、驅邪和集體告罪。而其中最根本的特點則是預告大災難及隨後由一個救世主引進的完美新世界。(見「後記」。)

裴士丹(Daniel H. Bays)在20多年前進行的一項開創性研究中，提出一種觀點，認為早在晚清時期就已經出現了「本土教派與基督教的融合」，致使許多佛教救世團體的信徒皈依基督教。³⁷清朝之後隨著基督教在大眾中傳播，其彌賽亞信仰及使人亢奮欣喜的元素，與中國傳統中的相同元素匯合一處。其實，從民國時期開始，本土教會的出現顯示了

近代中國民間宗教的一種演變，即基督教融入本土信仰，為曾以道會門形式出現的宗教教派運動提供新的核心思想。與中國歷史上大部分期盼救世主下凡的社會動盪一樣，近代中國民眾轉向熾熱的、宣揚末世信仰的基督教，其驅動力大部分來自於政治、民族、及環境的危機，還有激烈的社會變革，或者個人所經受的天昏地暗般的災難；這些危機所引發的宗教反應也同樣具有驚天動地之氣勢。

新千年初始，塵世依舊。人們不禁設問，在這個全世界人口最多的國家，民間基督教在塑造其未來的社會演變中將可能扮演何種角色。正如塞繆爾·亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 所說，儘管我們這個時代還沉浸在世俗主義的自滿當中，宗教仍然是「一種，也許是最強大的一種激勵並動員社會群體的核心力量」。³⁸ 本書所探討的正是這種力量凝聚過程的一部分。在過去一個世紀的進程中，一個伴隨着西方列強到來、時常指向中國近代災難的外域信仰，轉變成了一個充滿活力的大眾信仰，它恰恰帶給人們希望，即可以從這些災難中得以解脫。無論是皇朝崩潰、無論是戰爭或革命之烈火、無論是今天的社會動盪或是明天的風暴和危險，人們同樣期待着它所帶來的解救。在中國，由劫變救世信仰引發的大眾宗教運動，是聚合民眾期盼與不滿的主要方式之一，而近現代的民間基督教已經在這塊土地上培育出了一種嶄新的救世信仰。

第一章

探求本土的基督教

1834年8月，馬禮遜在經過四分之一世紀、力圖把「科學和啟示之光」帶到「亞洲的最東方」的開拓和辛勞後，中年謝世。當時，這些辛勞的成果並不特別令人樂觀：在約25年的時光裏，他與他的傳教同事們僅施洗了約10名中國人。1840年，中英爆發戰爭，此時距馬禮遜初抵廣州已有30多年，而此時受洗的中國信徒總數卻不及100人。¹很可能正是根據這些來自各傳教地區的統計數字，從19世紀中葉起英美傳教士的領導機構開始號召「自養、自治和自傳」，以促進「本土教會的健康發展和擴大」。²

不管自治和自立的目標在當時看來是否有可能，基督教傳教士們已經意識到傳教許多實際工作都必須由當地信徒來擔當。最早試圖去接觸紳士階層的是一個在受雇於倫敦會傳教士米憐 (William Milne)、當印刷工時接受這一新信仰的梁發 (也叫梁阿發)。1830年，在一個信友的陪同下，梁發「跟隨某個監考官，輾轉250英里直到中國內地。因此，他們得以自由地在每個考場向那些年輕文人學子分發7,000份以上傳單」。³ 西方傳教士試圖讓中國人這種創舉制度化，他們這方面所做的努力促成了一個廣受讚譽、一度前景看好的「本土」福音機構——福漢會。

1844年，鴉片戰爭剛剛結束不久，隨着清廷簽署了一些給基督教帶來有限容忍政策的條約——其中包括允許西方人在五個通商口岸 (廣州、廈門、福州、寧波和上海) 興建醫院、教堂和公墓——在華基督教

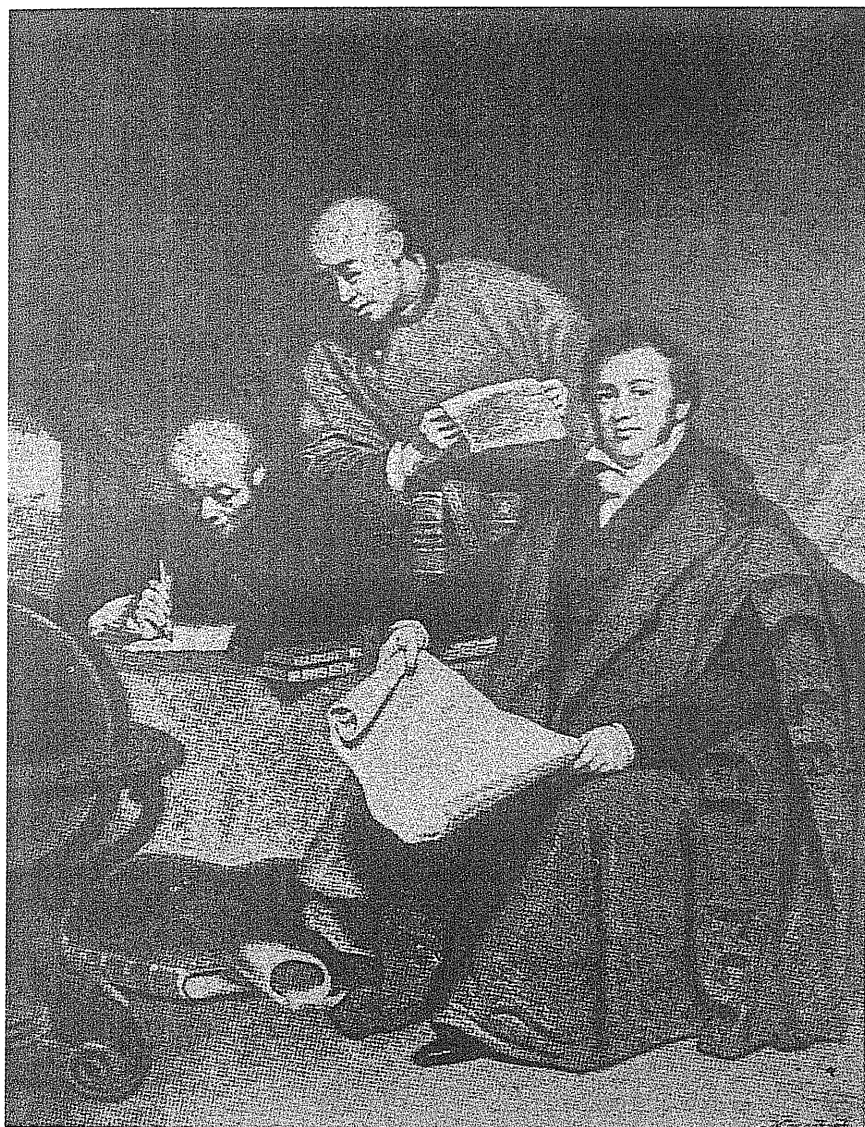


圖2 馬禮遜博士與他的助手們。本圖出自喬治·程耐里 (George Chinnery) 1828年的一幅畫作。畫中坐着寫字者是李先生；站立者名字未知。圖片來源：*Chinese Recorder* 65 (August 1934)。

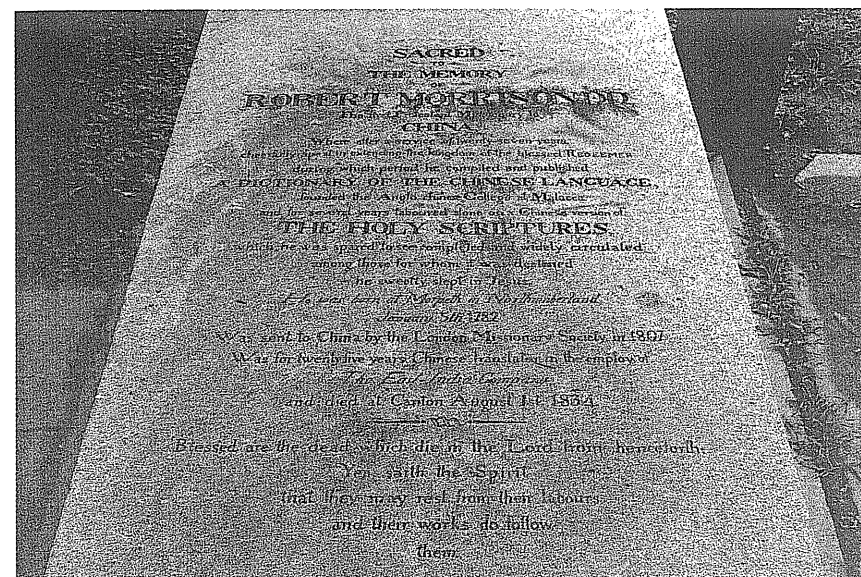


圖3 羅伯特·馬禮遜之墓，澳門。連曦拍攝。

傳教事業進入了新的歷史階段。但是，直到1858年簽訂一批新的條約，西方傳教士才獲准在通商口岸以外的地方傳教。為了充分利用這一歷史機遇，並培養一批本地傳道人傳播福音，1844年福漢會在香港成立，創辦者是來自普魯士的獨立傳教士、冒險家郭實臘（又譯郭士立，Karl Gützlaff）。他最初受荷蘭傳道會招募，於1826年被派往海外傳教。19世紀30年代初，郭實臘無視清廷禁令，在中國沿海進行多次冒險航行（有時搭乘鴉片船），並沿途散發一些傳道書。郭實臘遂被稱為「中國的使徒」。不過後來阿瑟·威利 (Arthur Waley) 對郭實臘並不讚賞，稱郭「集牧師和強盜、江湖郎中和天才、慈善家和騙子於一身」。⁴

福漢會剛成立時，總共成員為19名中國人和兩名西方傳教士。兩名西方傳教士中，一位是郭實臘自己，另一位是被稱為「古怪但認真的」(eccentric but earnest) 美國浸信會傳教士羅孝全 (Issachar J. Roberts)。羅孝全於1837年來華，因與太平天國關係密切而為後人熟識。福漢會表



圖4 郭實臘 (Karl Gützlaff)。1830年代喬治·程耐里 (George Chinnery) 畫作。

面上由兩個中國信徒領導，實際上由郭實臘一手控制。作為一個培訓中心和總部，福漢會的目的是培訓中國福音傳道士進入當時外國傳教士仍無法到達的中國內地傳教。因此，福漢會體現了郭實臘通過基督教中國化來使大批中國人皈依教會的夢想。郭實臘為福漢會聘請的教員和管理人按規定都必須像中國人一樣着裝、吃飯和起居。為了推進福音傳播，郭實臘甚至採用了漢姓「郭」（按「Gützlaff」發音起名「郭實臘」），歸宗於福建南部一個家族，並一度到訪靠近廈門的郭姓祖地，打着祭祖的幌子傳播福音。⁵

正如魯珍晞 (Jessie G. Lutz) 所指出的，福漢會剛開始時似乎發展迅速，很快就報稱每年施洗數百人，這與各宗派差會微不足道的傳教成果形成鮮明的對比。1850年，福漢會成員已達1,871名（後來表明該數據不可靠），其中200人為傳道人。加入福漢會的人大部分是「香港日工及從大陸農村遷來的遊民」。精力充沛的郭實臘帶着使徒般的熱情和勃勃雄心，加上善於虛誇的能力，不斷寫報道往歐洲，大造聲勢，使得歐洲人認為有希望通過這種使用本地傳道的運作方法，使福音傳遍中國的每一個省份，並使千千萬萬的中國人得救。但實際上，郭實臘所雇的傳道人大多從未離開過香港。他們編造虛假報告，謊稱到過內陸佈道，以此騙取郭實臘提供的津貼。福漢會所雇的散書者「把傳道小冊子賣給原來承印的書賈，再由郭實臘回購」。顯然，郭實臘的一些助手加入福漢會是衝着錢來的，往往是為了吸食鴉片或償還債款。⁶受眾多福漢會成員的矇騙，這位充滿幻想的普魯士傳教士於1851年逝世時已經潦倒不堪，而該組織也因其醜聞受到調查而聲名狼藉，終於在苟延殘喘了四年後草草收場。其部分成員轉而加入了當時流傳最廣、提供宗教儀軌與互助的秘密會社——三合會（即天地會）。用魯珍晞的話說，福漢會「很大程度上是（郭實臘及其）品格個性的產物，因此當其臍帶被剪斷時，其生命也就終結了」。⁷當時教會真正本地化的條件尚未形成。同時，儘管郭實臘早先過分誇大成果，實際上1853年全國差會教會領受聖餐的信徒總數也僅有350人。⁸

太平天國

然而，郭實臘去世的時候，在內地廣西東部紫荊山地區，已有大批民眾接受了基督教，有時一天就有數百人受洗。1851年春，當太平天國宣佈起義時，其旗下已聚集了兩萬「拜上帝會」教徒。⁹太平天國創立者洪秀全（1814–1864）來自廣東農村，是客家人，作為這個在過去幾百年間從中國北方中原地區南遷的少數族群之一員，他深知鄉村生活的艱苦，而這種艱苦基於自清代以來人口增長近四倍（人口總數幾乎達到四億）而不斷加劇。客家人和當地人之間長期的緊張關係，經常引發彼此之間致命的團體械鬥。¹⁰洪秀全從15歲開始便參加科舉考試。一旦通過府級的院試，他就可以獲得「生員」資格及士紳的特權地位。洪秀全通過了縣試，但每次總在省城廣州府的院試中名落孫山。¹¹

1837年，洪秀全第三次府試落選，他的精神完全崩潰，連續幾天神志不清。病中他宣佈他已被封為「天王大道君王全」，並在房間裏又跳又叫，命令他那群無形的軍隊殺死給世上帶來「災難和痛苦」的妖魔。1843年，洪秀全在廣州參加了第四次、也是最後一次院試，再次落選。此後不久，他從1836年收到的一套基督教小冊子裏獲得啟示。這套題為《勸世良言》的小冊子為梁發所編，內容摘自《聖經》經文。《勸世良言》將洪秀全引入一個聖經世界，裏面講的是有關神的創世和救贖，上帝的憤怒與懲罰，以及啟示錄所預言的可怕的世界末日。此時正值鴉片戰爭結束後一年，中國在與英國決戰中遭受到屈辱的失敗，梁發的小冊子中關於世界末日的警示和上帝完全救贖的保證，引起洪秀全深深的共鳴。一天晚上，他在自家院子裏用面盆裝水，親自為自己洗禮。¹²

這是一個舉足輕重的轉變，新的信仰給洪秀全紛亂的思緒和周圍世界的混亂帶來了秩序。它也使1837年洪秀全在神志昏迷期間的經歷變得清晰明瞭並富有意義：根據太平天國的正式記載，當時眾多天使降臨，護送着洪秀全坐上轎子來到天堂——「此時見天上琴簫鼓樂來接，雷亦到面前，似雄雞樣。」¹³到了天堂，天父命人將其開膛，易其心肝五臟。天媽在河裏幫他洗淨全身「污穢」。天父，即「上主皇上帝」，「身穿黑龍袍，滿口金鬚，拖在腹上」，接見了他，神情悲傷而憤怒。他對

洪秀全言：「世人何無本心，一至於此」，無一人知恩謝恩，無一人敬畏神，卻都被妖魔蠱惑誤導。（他們也被孔教引入歧途，因為孔丘「教人之書多錯」，把人教壞。）於是上帝交給洪秀全一顆金印和一把寶劍，並派大隊天兵跟着他殺出三十三層天界，將所有妖魔壓下天界，打落地下，由洪秀全率領天兵將他們紛紛斬首。上帝還命令他下到凡界去開導拯救世人。於是這位「真命天子」照命而行。洪秀全對其使命信念堅定，這最終導致太平天國的建立。¹⁴

1844年，洪秀全已着手在他的親戚和客家族人中進行巡迴傳道，他最後來到廣西桂平縣紫荊山附近的一個村莊。1845年，洪秀全的追隨者在該村建立了拜上帝會。¹⁵洪秀全的族弟、太平天國後期的眾「王」之一洪仁玕解釋說：「各無所依者，盡皆扶老攜幼來歸（拜上帝會）。」當時，村與村之間經常發生當地人和佔少數的客家人的械鬥，這增添了緊迫感。大多數情況下，入教的都不是一個人，往往是整個家庭、家族或整個職業群體如燒炭工和礦工，甚至整個村莊形成了新聚會點。¹⁶後來，客家人這支核心力量之上又增加了流離失所的華南農民。接着又有原海盜（英國人控制廣州地區後被趕到內陸）、一些商人、失業的搬運工、秘密會社成員，偶爾還有富農、地方士紳和官軍的逃兵陸續加入。對這些人，洪秀全承諾他們「千年萬載在天上永遠快活威風」。¹⁷

太平天國運動因洪秀全的啟示而誕生，同時也得益於輔佐他的人不斷展現非凡神力。據洪仁玕所述：「故得上帝耶穌顯有無數神蹟，故啞者亦開口，狂者亦自癒。」有關即將發生的瘟疫、災難以及與當地人之間團體械鬥的預言層出不窮。¹⁸到了1848年，拜上帝會在廣西農村已經迅速發展，神靈附身之經歷也越來越多。在聚會祈禱時，有人會走上前來，在神靈附體的狀態下說些奇怪的話，這是一種人們所熟悉的當地占卜及巫術現象。¹⁹雖然大部分開口說話的人都「語無倫次」，但一個名叫楊秀清的燒炭者假稱天父附身使自己與眾不同。（另一位名叫蕭朝貴的拜上帝會教徒發出了洪秀全的天兄、即耶穌的聲音。）²⁰在隨後幾年（直到1856年暴斃），楊秀清成為天父的喉舌。他以天父的名義頒佈條令，揭發叛逆，直到最後發展到怒責洪秀全，逼封「萬歲」。

由於洪秀全與差會基督教的接觸非常短暫——只是1847年在廣州隨美國浸信會傳教士羅孝全研習《聖經》數月——他在發展適應本地傳統的中國式基督教中相當隨意。禮拜禮儀中一般都有「香燭和金箔」，神台上（原來擺放祖宗牌位之處）置明燈兩盞及清茶三杯以簡單獻祭，祈禱時全體會眾面朝陽光入室處下跪。「凡皈依之新教徒，先跪誦懺悔狀，焚化之」——這是民間宗教常見的做法，在火焰中「奏章」就被送到了神那裏——然後「取水一碗灌其頂上。新教徒起立，自飲清茶一杯，復以碗水自洗心胸，表示洗心革面之意……會眾各向總會領取洪、馮特製之祈禱文，謂之奏章，晨昏禮拜念誦。」²¹

上帝的小天堂

因洪秀全對挫敗其青年時夢想的皇朝制度心懷不滿而引發的拜上帝教，一開始就具有敵對偶像崇拜的特徵。因與當地人衝突的加劇，加上朝廷「剿匪」行動所促成的敵對心態，終於導致反對清朝統治的起義爆發。1851年，洪秀全在西南省份廣西山區宣佈建立太平天國。隨後兩年，太平軍征服了華中許多地區以及前明朝京城南京，幾乎推翻了清政府。19世紀50年代，其追隨者也增加到100多萬。²²在屠殺了約40,000名被圍困在城牆內的滿洲「妖人」後，1853年洪秀全在南京建立了「上帝小天堂」。在南京，洪秀全與太平天國其他諸「王」試圖建立一個平等、道德、物質豐富的完美世界。他們把極端的禁欲制度化，其中包括無論婚否男女隔離，並且對吸食鴉片、賭博、賣淫、跳舞及喝酒實施禁令。²³1854年，太平天國頒佈了《天朝田畝制度》。以《周禮》中所描繪的傳奇制度為範本，太平天國規定按人口均分土地，各家所餘錢糧均歸國庫以滿足大家之所需：「有田同耕，有飯同食，有衣同穿，有錢同使，無處不均，無人不飽暖……蓋天下皆是天父上主皇上帝一大家。」²⁴

這樣的平等社會，需在高度中央集權並等級森嚴的政治結構裏才能得以維持。太平天國的基本單位是「兩」，由25戶家庭和一位兩司馬組成。後者負責組織家庭生產（每個家庭都要種植桑樹，養五隻母雞和兩頭母豬），解決糾紛，主持婚禮和葬禮，維護天國糧倉，祭祀天父，主

持安息日禮拜。太平天國生活的組織化還體現在設立了各種專門工匠組成的營，包括木營、瓦匠營、金匠營、金靴營、織營等，這些工匠有時多達兩萬人。²⁵

然而，《天朝田畝制度》基本上仍是未被付諸實踐的理想而已。²⁶它的主要意義也許在於清楚地表達了一種烏托邦幻想，其本質上是中國化的，但利用了基督教的語彙。1853年太平軍佔領南京並將之易名為「天京」之後，洪秀全試圖在基督教末世論裏找到證據來證明他的反叛乃是與天父的千禧年計劃相吻合。他在《欽定前遺聖詔書批解》（1853年）中揭示，在天父的千禧年計劃中，「新也路撒冷從天而降……今天京是。」天京就是「地上神國」、「上帝小天堂」。他寫道：「天上大天堂是靈魂歸榮上帝享福之天堂，凡間小天堂是肉身歸榮上帝榮光之天堂。」太平天國的一個官員用更為傳統的說法解釋道：「惟我天王親承帝命，永掌山河。……宜乎永奠千百代無疆之福，擊基意萬年有道之長。」²⁷

現在不可能確定普通起義兵士中持有這種信念到何種程度，但是確實可以看出，就整體而論，千禧年的希望激發並維持了太平天國運動，甚至當1864年它慘烈結束時，許多追隨者仍堅忍不屈。曾國藩在成功鎮壓太平天國運動後向皇帝這樣奏報：「此次金陵城破，十萬餘賊無一降者，至聚眾自焚而不悔，實為古今罕見之劇寇。」²⁸

走向自治：晚清中國沿海的「自立」教會

太平天國運動是19世紀唯一產生重大影響的中國基督徒本土化運動。畢竟，清廷雖無力處理外憂內患，卻一心想扼殺任何民間宗教運動並禁止秘密會社。由於太平天國起義的徹底失敗，以及控制着整個基督教團體的西方傳教士更傾向於改良而不是革命，因此清末的幾十年間，基督教再沒有以自發的大眾彌賽亞救世運動形式出現。中國的基督教運動靠的是不平等條約的保護，並受西方宗派差會的監管，所以一直處於低迷狀態——無論就人數或本土化的首創精神與革新能力而言，皆是如此。直到清朝的專制統治垮台後，隨着之後數十年中國民族主義的高漲，適合民間基督教運動的理想環境才得以形成。

然而，從一些個案中，我們仍可看出基督教徒在晚清時期試圖使基督教自立所作的努力。通常當通商口岸的差會教會裏出現中產階級或較富裕階層的小團體，或者出現享有士紳地位又雄心勃勃的教會領導人，隨後就產生教會自立的現象。1862年，以福建廈門為傳教據點的美國歸正會和英國長老會聯合組成的泉漳長老大會宣告成立。這兩個差會授予大會一定程度的獨立性，他們在廈門的兩個教堂開始自聘自養本地牧師。10年後，廈門的倫敦會也按立了第一批自養自立的中國牧師。但是，這種嘗試是有限的，因為每年的大部分資金，包括其餘本地人員的薪水、學校的開支以及教會場所的租金，還是來自外國差會。²⁹在省會福州，第一批美部會(ABCFM)傳教士早於1847年抵達該處，到了1896年才有一個公理會牧師首次呼籲教會自立，但一直到1911年時，本地的公理會傳道人才朝自立邁出了象徵性的第一步，成立了傳道人自治會。³⁰

19世紀80年代，少數自治的教會開始在香港出現，他們通常都得到了傳教士個人及諸如倫敦會和美部會這樣認同自立的差會的幫助。19世紀90年代，隨着清朝政治危機的加深，一些改良派和革命份子開始在自治的中國教會聚會，討論「新學」。孫中山在港學習西醫時，常去聽講道的地方正是學校附近的「道濟會堂」——這是19世紀80年代末由倫敦會發展起來的香港第一個自立教會。³¹

1858年《天津條約》簽訂後進入北方省份山東的美國浸信會和美國長老會傳教士，試圖在當地信徒中實行自治，此舉促使「山東酬恩傳道會」於1885年成立。該會主要由山東長老會登州文會館的學生組成，致力於以自立原則在省內巡迴傳播福音。然而，該會並沒有維持多久。1904時它已經重新加入了在山東的美國長老會。³²在山東的農村地區，外國差會的人才資源稀缺，本地的信徒往往實行一定程度的自治，但這都沒有發展成全面的獨立。其結果總是傳教士返回，讓此類團體重歸宗派差會的範圍之內。³³

席勝魔：魔鬼的征服者

在清朝的最後幾十年間，只有極其特殊情況加上極為罕見的人物的出現，才偶爾促生了未被差會宗派主義馴服的真正的中國式基督教。在北方省份山西，1877至1879年大饑荒後出現了一個名叫席勝魔的超凡魅力領袖。僅在該省，這場饑荒就奪去500萬人的性命，相當於該省人口的三分之一。席勝魔的老家是平陽府城(今臨汾市)附近的一個村莊，該村正處於大饑荒的中心地區。席勝魔1835年出生在一個備受世人尊敬的書香門第，祖傳醫術。他原名席子直，16歲那年考中生員。父母死後，他繼承了面積可觀的田產。不到30歲，他已經是山西南部一名富裕的地主士紳。然而，妻子的去世使他抑鬱消沉，於是他開始吸食「洋煙」(當時鴉片的稱呼)以求解脫——當時山西省是國內生產最多鴉片的省份之一。正如阿爾文·奧斯汀(Alvyn Austin)所說，席勝魔很快淪為「落魄文人」和「鴉片鬼」，「有一年半時間躺在床上，幻覺中感到自己到了陰間。」³⁴

1879年席勝魔由著名的英國循道會傳教士李修善(David Hill)施洗皈依了基督教，之後他戒掉了毒癮。但是他的幻覺和夢想依然存在，不過這些(連同其「專橫之秉性」)都成了他福音工作的動力。像洪秀全一樣，席勝魔看到自己「升到天堂，在那裏聖靈派他回到人間拯救受苦受難的人類」。席勝魔修成了治病與驅魔的本領。第一個邪鬼是從他續弦妻子身上趕出的。此妻原為一個「喜怒無常和躁動不安」的農婦，有時會「突然發狂，無法控制」。不久席勝魔便在鄰近村莊四處行神醫驅邪的神蹟。³⁵

1886年，中國內地會(CIM)創始人和總監督戴德生(Hudson Taylor)來到平陽，按立席勝魔為牧師，讓他主理該地三個內地會教區的牧養工作。席勝魔很有可能在他自己的堅持之下，做出了一種非同尋常的安排，即他不向差會領取薪水，從而獲取了很大的工作自由處置權。事實上，一年前抵達平陽的「劍橋七傑」(Cambridge Seven)——即1884年內地會招募、在當年轟動一時的劍橋大學七位基督徒畢業生，其中包括劍橋大學划艇隊尾槳手和板球隊隊長——並未要求得到傳教士的「神權」

(如其中一人所說)，反而一度受席勝魔領導當他的「助手」。³⁶他們當中一些人發現，席勝魔的「解經往往出錯或憑空想像」。而這位「勝魔」者卻認為：「上帝賦予他摩西一樣的權柄……他期待人們都服從他的權威，並認為此乃遵從神的意旨行事。」³⁷

19世紀80年代，大饑荒過後不久，許多農民紛紛改種鴉片這種經濟作物（為他們帶來小麥收入的五倍）。不久，一些村莊「每十人就有十一人吸食鴉片」。1881年，席勝魔信教兩年之後設立了第一家戒煙所，同時兼作自立的傳教站。當治療鴉片煙癮的西藥用光後，他「通過祈禱和禁食」獲得神的指引，用中草藥煉出了有效且廉價的「復原丸」和「固命丸」（後者的藥方據稱是來自在夢中聖靈的啟示）。席勝魔還就各種疾病研製了其他藥丸，其中一種被稱為「樂園丸子」的最受歡迎。³⁸後來他共開辦了45家這樣的戒煙所——他統稱之為「天召局」——除山西外還遍及鄰近省份河南、陝西和直隸；在這些地方，他和他的同工們一邊宣「耶穌聖教」，一邊派發他在家裏練製的丸藥（席勝魔後稱其家為「中樂園」）。內地會決定，雖然嚴格上說差會與席勝魔戒煙局的工作毫不相干，但差會還是支持這種「完全走本地路線的」醫療傳道。³⁹

在其鼎盛時期，正如戴德生的兒媳、內地會傳教士金樂婷(M. Geraldine Taylor)所說的那樣，席家大院及其農莊幾乎成了「先知的學校……目前，有兩百人在這裏從事戒煙局的工作」。⁴⁰然而，儘管傳教士盛讚山西南部的「本土教會領袖」領導下的「上帝的事工」，並稱席勝魔的戒煙局是內地會的一枚「楔子」，但至少有一些追隨席勝魔並加入這一事業的人是受商業野心所驅使。事實上，席勝魔的幾個合作夥伴後來與他鬧翻（幾乎殺死了他），並在許多地方建立了與之對抗的戒煙局，並壓價出售藥品。同時還出現了不少騙子，以席勝魔的名義開設戒煙局，大肆撈錢，然後「撤離」並消失得無影無蹤。⁴¹

與此同時，席勝魔堅持生產其美名藥丸，並在其分佈十多個集鎮和約30個村莊的戒煙局裏建立了自立的本地聚會點。到1896年去世時，他施洗了大約700人，還撰寫了100多首讚美詩。他給其中大部分讚美詩譜上中國北方民間曲調。⁴²席勝魔的許多讚美詩符合典型的福音傳道風格，很容易為傳教士所接受。有的讚美詩則借用佛教語言，揭露了今

世「紅塵」的夢幻與空虛，規勸罪人進入「天城……聖京」。與20世紀獨立的基督教派領袖一樣，席勝魔有壓力去向他的聽眾解釋基督教不是西方宗教。他的一首讚美詩寫道，耶穌「不是外邦人的賢聖，也不是西方人的祖宗」，而「本是真活神的兒子，降下天庭」。⁴³在一些席勝魔最受歡迎的讚美詩中，人們可以看到千禧年信念的火花，這可能是他成為一個著名的「充滿生命之火」的傳道師的原因之一。摘自他一首讚美詩的以下詩句，不難喚起人們對幾十年前洪秀全的抱負的回憶：

主你要警民眾，
我願作金鐘……
主你要除狼害，
我願作刀槍……
豺狼盡殲之……
主你要降天軍，
我願作令旗……
將魔鬼全打敗，
凱歌永不息。⁴⁴

然而，這是內地會體制和教義保護燈罩內受制的火焰。事實上，在他生命中最後十年，作為內地會的按立牧師，席勝魔始終得到與之共事的何斯德(D. E. Hoste)的「建言」。何斯德是「劍橋七傑」之一，當時為當地的傳教士主管，後來接替戴德生成為內地會總監督。⁴⁵何斯德把席勝魔比作「尾槳手」，即控制划槳速度者。而把他本人則比作舵手：「所需要的是一名舵手，因為席牧師是完全能夠划好槳的……你所需要的是一名個兒不大的舵手來把把方向。」最後，席勝魔被引上的航道並不允許他以真刀真槍驅除世上的罪惡，不過他從未中止在華北農村驅「鬼」的行動——有時「劍橋七傑」中有人也參與其中。⁴⁶1896年席勝魔去世後，他的許多追隨者重新染上煙癮，脫離了教會。席勝魔的一個親信接替成為戒煙局的掌管者，並利用自己與內地會的關係來打贏「官司和村民糾紛」。此人後來也放棄了基督教，重新吸起鴉片煙。⁴⁷

義和團運動之後：獨立教會的崛起

到了1900年義和團運動爆發時，已經很明顯沒有一個有影響的獨立基督教群體得以保留下來。馬禮遜來華近百年後，基督教仍是一個外來的宗教。與席勝魔共事了10年的何斯德也許是目睹過19世紀晚期中國最有希望的本土基督教的人，但他卻得出了這樣的結論：「在迄今為止普遍實施的制度之下，傳教工作一直都圍繞着傳教士展開，行政權和財政權都掌握在傳教士手中。在大多數情況下，從事教會事工的本地同工都仰賴於由他掌管的資金的支持，其職位也受傳教士左右……迄今仍普遍使用的制度……實際上無限期地推遲了本地教會的獨立和自治。」⁴⁸

19世紀的大部分中國信徒看不出有甚麼必要脫離差會或組成獨立教會。事實上，保持與差會教會的從屬關係會給信徒們帶來諸如社會地位、教育和就業機會等實際利益。鴉片戰爭以來的炮艦外交，所帶來的一個後果就是西方傳教士在中國的聲望和影響穩步上升。羅馬天主教傳教士於1899年得到了清廷所給予的官階品秩，主教品位與督撫相同，神父則相當於知府。ⁱ根據各條約裏的「最惠國」條款，這一品秩規定同樣適用於基督教傳教士。⁴⁹涉及中國信徒的訴訟案件都希望得到本方傳教士的協助。正如一位傳教士所描述的，一個人只要「弄到一張傳教士的名片，然後代表當事人把名片遞到衙門」，就會贏得官司。⁵⁰那些獲得一定程度自立的教會，仍與傳教士保持相當密切且通常是從屬的關係。總而言之，中國的基督教徒並沒有迫切感要切斷與西方差會關係的紐帶。

義和團起義標誌着一個轉折點，它打破了基督教信徒在西方差會蔭護下的所有安全感。作為19世紀排外及反基督教運動的高潮，義和團

運動清楚地告訴了中國基督教徒：在大眾眼中，他們信從外國宗教，並加入受西方人支配的教會，使他們變成了「洋鬼子」的走狗，夥同西方人破壞中國傳統。此時中國基督教團體的生存和發展似乎只能取決於他們能否獨立於西方差會之外。在隨後的幾十年間，對中國基督教領導層的一個主要考驗就是他們是否能夠消除其宗教的外來色彩，是否能夠控制教會，是否能夠建立一個符合國家及其人民需要的、能獨立發展的本土基督教。

緊隨義和團運動結束後的數年間，出現了基督教自立運動的早期萌芽。1902年，上海中華基督教青年會(YMCA)的一些活動分子在謝洪資的領導下，組織了「中國基督徒會」。此前發生了又一起「教案」，兩個英國傳教士在湖南辰州被殺，英國嚴厲要求處罰相關人等並提出索償，最終將包括當地官員在內的12人處以極刑後事情才得以解決。⁵¹上海這些基督徒組成基督徒會，意在斬斷自己與西方帝國主義令人反感的關係。他們主要通過一份名叫《中國基督徒報》的刊物，致力於倡導自立精神，然而最終也沒能夠建立自己的教會。雖然在香港、湖南、山東、浙江等地都建立了分會，但這些分會從未聯合形成一個永久性的組織。到1927年，該會已成「泡影」。⁵²

1906年，曾是「中國基督徒會」組織者之一的上海長老會牧師俞國楨(俞宗周)，宣佈在上海閘北區成立自立長老會堂，稱「中國耶穌教自立會」。如俞所言，自立教會的設立，是由於「各會華教友憂教案之烈，悲外患之亟」。為防止反基督教的暴力再次爆發，以及保持與外國人造成的麻煩沒有糾葛，新建立的自立會聚集了一批「具有愛國愛教之思想、自治自治之精神」的信徒。⁵³俞的聚會所所吸引的成員多來自上海新興的中產階級，包括幾個商務印書館的雇員，還有一些上海的商人。俞本人則在當地一家水電公司兼職。據1912年《中國基督教差會年鑒》(*China Mission Year Book*)，自立會的大部分成員仍保持着與宗派教會的隸屬關係。到了1910年，上海周邊及其他沿海地區出現了幾所附屬的自立教堂，俞國楨宣佈成立「中國耶穌教自立會總會」，其英文正式名稱為「National Free Christian Church of China」，有意去掉了可能疏遠傳教士團體的獨立主義用語。⁵⁴

i 1899年3月15日，清朝總理衙門頒佈了《地方官接待教士事宜條款》，規定：「分別教中品秩，如總主教或主教，其品位既與督撫相同，應准其請見總督、巡撫。倘主教因事回國，或因病出缺，護理主教印務之司鐸，亦准見督撫。攝位司鐸、大司鐸，准其請見司道。其餘司鐸，准其請見府、廳、州、縣各官，自督撫、司道、府、廳、州、縣各官，亦要照品秩以禮相答。」見王鐵崖編，《中外舊約章匯編》，第一，北京：三聯書店，1957年，頁862-863。「司鐸」即「神父」。——譯註

然而，清政府垮台前，由於朝廷對民間宗教的控制，像上海這樣通商口岸城市以外的地方，俞國楨的教會發展十分緩慢。20世紀初葉，新成立的外務部「禁止任何中國人成立獨立教會」。因為這個原因再加上持續地依賴外國差會在物質上的部分資助，在清朝統治的最後幾年建立的許多自立教會，選擇淡化他們脫離外國差會的意圖，自稱為「中華基督教會」或「中國基督教會」。⁵⁵1911年，孫中山領導的革命結束了舊王朝的秩序，建立中華民國。新憲法賦予廣泛的宗教寬容，然而，新的中央政權很快土崩瓦解。1916年軍事強人袁世凱死後，爭奪民國統治權的閥門被各路軍閥打開了。政治混亂的一個結果，就是提供了新的機遇，讓宗教團體及思想在相對自由的環境中蓬勃發展。在基督教團體中，獨立的中華基督教會在中國各大城市紛紛設立教堂，其中包括天津、北京、上海、南京、長沙——他們經常得到差會教會的贊助，有時還得到當地政府和軍閥的現金和土地捐贈。⁵⁶

20世紀10年代末期，許多自立教會開始進行區域聯合，最為突出的是「華北中華基督教會聯合會」，其聚會點多分佈在山東和直隸的主要城市。然而，這一組織仍然鬆散脆弱，並未出現有效的統一領導。同時，財政不足也註定了許多早期自治教會的失敗。⁵⁷至於俞國楨的自立會，1926年報告說共有330處下屬堂會（大多數的規模很小），然而許多下屬堂會繼續依靠外國差會，而且大部分堂會之間甚至沒有保持聯繫。⁵⁸

中國基督教徒為發展自立基督教所作的努力雖然並不堅定，但仍反映了這樣一種認識——基督教要在中國生根發芽就必須擺脫洋教形象。許多傳教士對此也抱有相同觀點。一位傳教士寫道：「不言而喻，向中國大眾傳播福音的必須是中國人自己。」⁵⁹雖然那時傳教士並不奢望自立教會會有好前景，但1907年在上海召開的傳教士來華百年紀念大會（即馬禮遜抵華100周年）確實首次呼籲最終建立「中國教會」，因為「當時機到來時，……它將不再受我們的引導與控制」。⁶⁰

實際上，對傳教士而言，真正放棄支配權所需的不只是崇高的理想或無私的意圖。中國的基督教群體本身在經過一個世紀的傳教工作之後，並沒有產生多少受過良好教育的教會領袖。在19世紀，對於受

過教育的中國人來講，從事牧師職業並沒有多大的吸引力；教牧職業使大多數中國人聯想到的反而是被社會精英們所不屑的和尚和道士。熱心教會工作的中國人多數受教育較少，收入很低，被視為「助工」。⁶¹要培養得力的本土基督教領袖只能寄希望於教會中新一代受過良好教育的年輕人的出現。20世紀初，恰逢1905年科舉制度取消，教會學校的迅速發展正好為此作準備。傳教機構正是要在這群年輕人中培養出有現代西方教育背景的本土教會領袖，讓他們有效地進行福音傳播，彌合基督教群體與整個中國社會的隔閡，賦予教會本土面貌，但同時仍保持西方基督教的價值觀和做法。誠靜怡就是20世紀初出現的首批這類領袖之一。

誠靜怡與中華國內佈道會

誠靜怡出生於北京的一個滿族家庭。他的父親曾是一名熱心的佛教徒，後皈依基督教，加入了1863年在京城設立第一個傳教站的倫敦會（LMS），並成為受聘該會首批華人傳道人之一，為倫敦會服務了25年。誠靜怡就讀於北京英華書院，後又進入天津倫敦會神學院並於1900年畢業，不久義和團開始圍攻北京的外國使館區。在交戰期間，誠靜怡的家人進入英國使館避難，而他自己則當上了入京鎮壓義和團運動的外國遠征軍的翻譯。1903年，誠靜怡前往英國協助倫敦會傳教士喬治·歐文（George Owen）翻譯聖經新約（屬於聖經和合本的翻譯工作一部分）。隨後他進入格拉斯哥聖經訓練學院（Bible Training Institute in Glasgow）攻讀神學兩年，1908年畢業後回到北京，擔任北京燈市口倫敦會教堂的助理牧師。1910年，誠靜怡作為中國教會的少數幾個代表之一，出席愛丁堡世界宣教大會，會上他對傳教士領袖們說「我們中國基督徒對你們的宗派主義毫無興趣」，並因此獲得聲譽。他發言中還指出：「中國人從未理解宗派主義，也無法喜歡它，但卻因之而受害不淺。」與此同時，儘管他反對宗派主義，誠靜怡卻繼續留在英國公理會。同年後期，誠靜怡被按立為倫敦會的牧師。在他的領導下，倫敦會在燈市口的教堂實現了一定程度的自養和自治。⁶²

1913年，時任愛丁堡大會續行委辦會(Continuation Committee of the Edinburgh Conference)主席的穆德(John R. Mott)抵達中國，主持基督教全國大會，並組建「中華續行委辦會」，作為設於中國、為西方差會提供「協商和諮詢」的組織。誠靜怡被任命為兩個全職幹事之一(另一個為羅炳生[Edwin C. Lobenstine]，美國長老會傳教士)。大會建議取消原來差會教會的中文宗派名稱，改用「中華基督教會」來稱呼所有的教會。⁶³

在接下來的25年裏，誠靜怡仍然是最耀眼的華人教會領袖之一，他為了建立傳教士們所倡導的本土教會而不知疲倦地工作。1918年，他被選為「中華國內佈道會」會長。中華國內佈道會是一個非宗派的、「純中國化的組織」，得到到訪的美國虔信派「道德重整運動」的領袖布克門(Frank Buchman)的支持。⁶⁴第二年，誠靜怡推動發起「中華歸主運動」，由曾就讀哈佛、時任中華基督教青年會全國協會總幹事的余日章(1882-1936)擔任主席。中華歸主運動旨在促進宗教教育，讓教會擺脫不愛國和依賴外國人的形象。

在接下來的約兩年中，中華歸主運動發展到十幾個城市，與當時中華基督教青年會的重要主題相呼應，呼籲「基督教徒參與塑造公眾輿論和良心，並傳遞實際的、社會性的信息」，以期提高人們的道德品質，並令他們為承擔建國重任而做好準備。整體看來，這兩場運動基本只是紙上談兵。「中華歸主運動」不到三年便泄了氣，「自然而然地被併入早先的和更具代表性的中華續行委辦會」。而「中華國內佈道會」16年間只吸納了17名國內宣教師。⁶⁵至於差會教會則往往不願意與其他教會聯合，或改稱自己為中華基督教會。除了擔心宗派財政支持受到影響外，也存在教義上的憂慮。用美國南方浸信會的通信秘書拉弗牧師(Rev. J. E. Love)的話說，這場合一運動的潛在危險，是會「打破(我們)宗派的團隊精神，削弱我們的防線」。⁶⁶傳教士來華百年紀念大會所展望的「中國教會」仍是傳教事業的一個遙遠目標。

丁立美和中華學生立志傳道團

與此同時，傳教士實際上對認同西方模式的華人福音傳道者和復興佈道者的確予以支持。1909年，一場復興運動在山東濰縣廣文學校(Shantung Union College)校園爆發了。領導這場運動的是廣文學校校友、來自青島的長老會牧師丁立美(1873[?]-1936)。著名長老會教育傳教士、時任廣文學校副校長路思義(Henry Winters Luce)協助組織了這次復興會。與誠靜怡一樣，丁立美是第二代信徒，早期在美國傳教士狄考文(Calvin Mateer)創辦的長老會登州文會館接受教育。1900年初，時值義和團運動在山東爆發，丁立美被當做「二毛子」，險些被折磨致死。他被關進青島附近一個衙門的牢房裏，後來一名德國軍官出面干預，聲稱要向當地知縣「致敬」：他下令士兵炸毀緊閉的城門，打到衙門，抓住當地知縣，並把他拖到其馬前，對他說：「下次若有洋人紳士想拜訪你，可別忘了！」丁立美被立刻釋放。⁶⁷

在清朝統治的最後幾年，能言善辯、血氣方剛的「現代人」丁立美主張推翻清王朝的統治。為此，當山東巡撫對他發出逮捕令時，丁立美不得不逃離該省。1910年6月，在中華基督教青年會的支持贊助下，丁立美在河北通縣的一次基督教學生會議上創建「中華學生立志傳道團」，提出了「在這一代將福音傳遍祖國與世界」的宏偉目標。該傳道團模仿美國學生海外志願傳教運動，其口號也正回應了美國學生志願運動(Student Volunteer Movement, SVM)的口號。1907年，恰逢傳教士來華百年紀念大會，穆德來到中國並主領了首輪福音佈道會，主要對象是若干城市的新式官辦學校中、蓬勃發展的學生群體(1910年已有4.2萬所新式學校和「150萬學習西學的在校生」)。⁶⁸穆德佈道會效果頗佳，於是中華基督教青年會決定展開一場面向官辦學校在校生的佈道運動。不久，丁立美辭去牧師職位，出任中華學生立志傳道團的第一任巡行幹事。雖然成員都是中國人，但該組織仍接受差會機構的協助和指導。各個城市的基督教青年會幫助其招募志願者(通常在夏令會期間)。長老會另一有影響力的傳教士司徒雷登(John Leighton Stuart)早期曾擔任該傳道團的幹事，後來成為美國駐華大使。⁶⁹

1914年，中華學生立志傳道團已在13個省的教會大學和教會中學建立了分支機構，大多集中在東部沿海地區和長江流域，成員超過千多名，其中有一半立志成為宣教師（顯然大多數並未實現諾言）。1913年至1914年間，美國福音佈道家穆德和艾迪（Sherwood Eddy）在中國幾個主要城市進行了旋風式巡迴佈道。他們每次的佈道會，都吸引了數千名急於尋找國家現代化和國家建設的福音藥方的青年學生。在此期間，中華學生立志傳道團對此輪巡迴佈道予以配合和協助。當艾迪帶領科學演講師饒伯森（C. H. Robertson）在福建福州舉行佈道會時（饒伯森展示了陀螺儀、無線電、單軌車、X射線等一類東西，聽眾為之入迷），丁立美和其他的學生志願運動領袖，也受邀前往該省的二級城市主持開展類似的佈道會——同樣以一些如無線電、電報和幻燈等專題科學講座為開頭，然後進行福音佈道。這些佈道會都經過精心計劃，會前貼出公告並分發入場券，佈道會結束時還組織祈禱小組、聖經學習班以及福音樂隊。⁷⁰

艾迪的福音奮興策略是把基督教描繪成「最適生存」的宗教，是進步和國家實力的基礎，是「中國的希望」。當時社會達爾文主義已經對中國新一代知識分子產生了主導性的影響。文學家林語堂在上海聖約翰大學就讀期間，曾參加了艾迪的一些佈道會，據其所述，艾迪福音佈道的「把戲」之一是——「突然從他大衣口袋裏抽出一面中國國旗（那時候是五色旗）、宣告他愛中國」。（林語堂接着冷冷地寫道：「這樣誇張的把戲並沒有贏得我們的贊同。」）⁷¹同樣，丁立美盡量迎合正在高漲的民族主義情緒。他寫道，為「觸動聽者之心」，主講者務須「先述明個人對於國家之責任……並略舉吾國社會之弊端顯然者一二」。⁷²

從循道宗信仰到獨立復興運動：余慈度

1909年，與丁立美在北方學生中展開工作大約同時，一個以Dora Yu名字為傳教士熟知的女復興佈道家余慈度（1873–1931），出現在中國南方。余慈度的根據地在上海，其活動範圍集中在長江下游及中國南部沿海各城市。她是最早引入公開流淚認罪的奮興方法者之一。⁷³余慈度出

生於杭州附近一個長老會牧師家庭。她進入監理會（Methodist Episcopal Church, South）開辦的蘇州博習醫院醫學堂（Soochow Hospital Medical School）學醫，1896年畢業於該校。第二年，因監理會傳教工作拓展到韓國，她隨該會傳教士前往漢城佈道。在韓國傳教時，余慈度的生活頗為艱難。孤獨、抑鬱、自殺的念頭及健康問題困擾着她，使她不得不於1899年回到上海療養數月。1903年，她結束了在韓國的傳教工作，返回中國。⁷⁴

接下來幾年，也就是本土基督教復興運動剛剛在中國萌發的時候，余慈度從監理會傳道人逐步成為具有全國影響力的復興佈道家。作為一個受過良好的現代教育和具有非凡個人經歷的人，她擁有大都會女子優雅的舉止，以及與生俱來的豐富情感。在監理會傳教士中盛行的「成聖運動」（Holiness movement）的影響下，這種情感轉變為更高屬靈生活的熱切追求。在醫學堂就讀期間，她的父母過世，婚約解除，也經歷了一次具體細節不詳的情感危機，致使她陷入極度的負罪感和抑鬱之中。在韓國期間，她仍然被一種愧對神恩之感所煎熬（可能由於一場失敗的熱戀），並擔心當基督復臨時她「會被主撇在地上」。⁷⁵這一切之後，她虔誠的信仰更夾帶着溫柔和激情。1909年，30多歲的她開始巡迴佈道（她終生未婚）。也許正是她身上所散發出的某種母愛魅力，使許多年輕人獻身基督。

1909年，余慈度出版了自己翻譯的160首英文讚美詩，名為《奮興佈道詩歌選集》，她還開始自己培訓福音傳道人，注重聖潔和千禧年主題。1910年，她成立了暑期查經班，每年舉辦為期兩周的培訓（許多來自不同宗派的教會活躍分子前來接受培訓），上海的美國南方浸信會免費為其提供校址。到了1915年，其主題已成為「主的再來」，隨後的聚會便更名為「暑期預言查經特會」。⁷⁶次年，她在神學教育方面的小試正式演變成「江灣聖經學校」。該校坐落於上海市郊的「江灣」，並以此地方命名，規模很小，首次招生12人。余慈度的辦學宗旨聲明刊登在當時中國主要的差會月刊《教務雜誌》（*Chinese Recorder*）上，她在聲明中解釋說，她自己並沒有企圖破壞宗派教會——她答應送所有接受過培訓的學生回到他們原來的教會工作。⁷⁷當時的一個普遍現象是，許多初出

茅廬的獨立傳道人儘管試圖擺脫西方差會的陰影，卻仍繼續尋求西方差會的支持。我們將看到，余慈度工作的更大意義，是在1920年激發了倪柝聲的靈性追求，導致一場與差會基督教更徹底的分離。

除了丁立美和余慈度，其他傑出的年輕基督徒也積極參與差會所支持的改革，培養本土基督教。比如，中華學生立志傳道團吸引了一些有影響的基督徒，包括中華民國第一任參議院副議長王正廷（1882-1961）。1914年1月袁世凱解散國會後，王正廷出任中華基督教青年會全國協會總幹事。諷刺的是，雖名為中華學生立志傳道團，該組織卻大部分依靠西方資助。⁷⁸到了1922年全中國爆發了學生領導的非基督教運動時，基督教青年會連同該會所組織的穆德-艾迪佈道會及其試圖把皈依教會與救國等同起來的做法，基本上均已被中國學生所擯棄。中華學生立志傳道團已日薄西山，並將很快消失。同一年，丁立美開始退出巡迴佈道，在山東滕縣規模不大的「華北神學院」任教。到1927年，他和其他大多數早期中華學生立志傳道團的領袖都離開了該組織。1936年丁立美去世。⁷⁹

顯然，雖然傳教士在20世紀初為使基督教本土化所作的努力，催生了一些看似中國化的基督教組織，但是這些組織並沒有發展成為脫離西方差會「指導和控制」的教會。充其量，誠靜怡和他那一代由傳教士培養的基督教領袖，只是成功地實現了在西方主流基督教的框架裏建立中國本土教會的夢想。在20世紀10、20年代，丁立美和其他加入了中華學生立志傳道團、並開展巡迴佈道的傳教者，他們所傳播的基本上仍是西方差會的基督教。另一方面，一些試圖獲得教會自立的愛國舉動，無論是俞國楨的「自立會」或鬆散的「中華基督教會」，最終還是消失得湮沒無聞。單憑愛國主義既未能聚合一個穩定、人數充足的信仰群體，也未能獲得足夠的資金。教會本土化運動仍有待更崇高絕頂的信念來點燃。後來出現的充滿活力且得以持久的中國本土基督教組織，始終含有排外主義情緒和獨立精神，只不過把這種情緒冠冕堂皇地表達為對世俗化、並受西方控制的教會之腐敗和離經叛道的義憤。此外，本土化運動將由五旬節靈恩運動和千禧年的信念賦予其活力。基於這種信念，本土基督教儘管一方面宣告基督即將復臨，另一方面卻又建立了世俗的教會組織，至今尚存。第一個這樣的組織就是真耶穌教會。

第二章

東方的閃電：真耶穌教會

傳教士雇用的得力助手所應當具有的品質……有別於獨立的教會領袖所必須具備的特質。後者肩負重任而又敢於創新，前者特別需要的是言語得體而又善解人意、做事細心而又不欲好居人首……因此，人們不難發現，在新的環境中，許多這樣的人將落到台後。而另一類人，由於其倔強和獨立的性格與舊制度格格不入，反而走到台前來。

——何斯德（中國內地會總監督），1900年

〔1917年春天〕我起行……放膽宣講天國的福音。我被聖靈大大感動，（在禱告時）明明的說，五年以前，四年以外，末日來到……天火焚燒萬物萬民，我少時切切的問主，是這樣，那個日子天使也不知道，子也不知道呢？神對我說，父知道這是父在你裏面說的，我又為此舉要言，痛哭說，我不敢往外說，唯恐錯了，聖靈在我心裏大發能力說，「不錯，不錯。」

——魏恩波（真耶穌教會創始人），1919年

與幾乎所有中國教會本土化運動的其他領導人一樣，真耶穌教會的創始人魏恩波（1876[?]–1919）也是在來華外國差會裏開始他從教生涯的。1902年，貧農出身的魏恩波從北京以南約200里的容城縣來到京城，做起絲綢和洋貨的買賣。據其自述，他「性情暴烈，好打架」。有一

次，他在街頭與人打鬥，當地一位倫敦會信友出手相助，魏視此保護外來人之舉動為一種好打不平的行為。通過此人，魏逐漸瞭解並加入了位於磁器口的倫敦會會所，這個會所隸屬於附近的燈市口倫敦會會堂。正是在燈市口的倫敦會堂，1908年後，誠靜怡成為一名重要的教會領袖。顯然，1912年魏在推動當地倫敦會的自立運動中發揮了重大作用：據其所述，他捐贈了3,000大洋，從而成為自立會的創始人之一。然而不久，他作為一個受人尊敬的教會活躍分子的生涯就被打斷了，用他自己的話說是因為「犯了姦淫七條戒命」，被逐出了教會。然而魏恩波的宗教熱情絲毫不受影響。後來，他參與組建了福音佈道團到天壇佈道（1912年後天壇向老百姓開放）。當時在天壇這個地方，當地新教教會常常聯合起來，在每年大廟會時候設立攤位、支搭帳篷向民眾宣教。在參與教會活動的同時，魏恩波仍舊繼續做他的絲綢生意。¹

1916年，一場突如其來的個人危機觸發了魏恩波新一輪宗教熱情的爆發，最終導致他創立了真耶穌教會。這一年年初，魏患了肺結核（其有效的治療方法30年後才出現）。當年秋天他碰到了北京一個五旬節差會的人。據魏的記述，後者按手在他身上，行醫病之神蹟。之後，魏恩波成為五旬節教徒，並得到聖靈的恩賜和說「方言」的能力。²當時，這一微小的五旬節火種的傳遞，幾乎引不起任何人注意。五旬節差會本身由幾個來自美國、基本獨自活動的傳教士組成，在中國不僅落根未穩而且規模很小，其成員分散在各通商口岸和周邊一些地區。然而，這種用講「方言」和聖靈醫病方式傳教的星星之火，經由魏恩波，將很快點燃這塊土地上的乾柴烈火，點燃有關末世彌賽亞救世宏圖的民間憧憬——這也同時契合了中國基督教信徒中日益高漲的民族主義情緒。

中國五旬節運動的興起

五旬節運動源自於19世紀晚期美國的「成聖」復興運動，當時美國激進福音派認為，基督即將第二次降臨，信徒正在經歷「春雨」洗禮——正如舊約《約珥書》(2:21-32)所預言聖靈的能力從天而傾——這恰好與「秋雨」相對應，即新約《使徒行傳》所描繪的神蹟奇事。1901年1月1



圖5 魏恩波。圖片來源：魏以撒編，《真耶穌教會創立三十周年紀念專刊》（1948）。

日，也就是一個著名的「成聖」復興運動佈道家，在堪薩斯州托皮卡（Topeka）建立伯特利聖經學院（Bethel Bible College）不久，這個學院一個學生接受了「聖靈之洗」，並得到了「說方言」的能力。不久，伯特利學院的大部分學生開始講方言。方言一旦加上神醫，五旬節運動便迅速蔓延開來。1906年春天，五旬節運動傳到洛杉磯。一個名叫威廉·J·西摩（William J. Seymour）的黑人牧師，領導了著名的梓街（Azusa Street）復興運動。而在此之前不久的舊金山大地震，激起人們對世界末日的恐懼和「前千禧年」的期望，可能一定程度上引發了這場復興運動，並將梓街轉變為阿爾斯特羅姆（Sydney E. Ahlstrom）所謂的「五旬節運動的輻射中心」。1906年之後，五旬節運動在美國全國各地蓬勃發展，到了20世紀10年代初已經贏得了五至十萬的追隨者。³這一運動也很快變成了一種國際現象，許多五旬節教會的傳教士幾乎身無他物，僅帶着經受聖靈洗禮的堅定信仰和對千禧年的盼望，漂洋過海傳播福音。

總的來說，五旬節教徒恪守聖經的傳統教條和清教徒式的道德準則，另加「前千禧年」的神學觀點。根據這一神學觀點，在令人恐懼的世界末日後，基督將再臨地上，開始在千年國度做王。對這些五旬節信徒來說，以「方言」和神醫為主要形式的聖靈之洗，預示這些日子正在臨近。有關這一類神蹟的報告比比皆是。斯坦利·弗羅德桑（Stanley Frodsham）在其暢銷書《神跡流行：20世紀的五旬節復興運動》（*With Signs Following: The Story of the Pentecostal Revival in the Twentieth Century*）中記載了這樣的一件奇事：在洛杉磯五旬節復興運動結束後不久所舉行的一次五旬節大會上，弗羅德桑發現樓房後面有一名年輕男子，這年輕男子「臉色蒼白憔悴，因為得了嚴重的肺結核……〔當天晚些時候〕這個年輕人……忽然身上感到一股來自上帝的力量。他跪下，即刻便藉着聖靈，說起方言來。然後他用力捶打自己的肺部，嚷道：『我相信上帝已經醫治我的病了。』」⁴這個名叫弗蘭克·特雷維特（Frank Trevitt）的年輕人後來成了一名傳教士，並到了中國。另一些人則堅信到了傳教之地就能講「傳教方言」，即未經過學習的語言。1906至1909年間，至少有12名這樣的傳教士，沒有經過語言訓練，便去到偏遠的地方，他們相信到達該地就能用當地語言傳教。⁵據裴士丹（Daniel H. Bays）記述，那些

「在梓街接受聖靈洗禮」的五旬節傳教先鋒，於1907年年底抵達香港和澳門地區，在那裏他們發現「他們連一個中國字都不會說，更不用說講一口流利的中文了」。然而幾個月後，他們當中一個叫索菲·漢森（Sophie Hansen）的人，突然宣佈她能用中文傳教佈道。（後來她說：「聖靈……從天而來，沒有經過學習，便通過我說起中文。」）在中國北方，一名於1904年初來到中國的挪威裔美國傳教士賁德新（Bernt Berntsen），1907年重返美國，在梓街接受聖靈洗禮，回到中國後於1908年在直隸（1928年後更名為河北省）建立了一個獨立的五旬節運動基地。⁶

19世紀末期，中國已超過印度和整個近東地區，成為美國教會最為看好的傳教區。⁷因此，選擇中國作為傳教地，這在五旬節傳教士中並非罕見。然而，在當時的中國，這些所謂的使徒信心傳教士卻是個新現象。到1909年為止，使徒信心會（Apostolic Faith Mission）在中國已成為一個初具規模的傳教團體，傳教士人數達26人。這是一個鬆散的組織，大部分傳教士只是受聖靈感召的獨立傳教人員，而不隸屬於某個差會。⁸如同早期的獨立活動的「信心」傳教士，五旬節傳教士屬於賴德烈（Kenneth S. Latourette）所描繪的那一類「通常生動有趣，有時古怪異常，偶爾也很有才幹」的外國傳教士。「其中一些人介紹的是一些離奇怪誕且往往高度情緒化的新教教義，這使那些較有頭腦並受過較好教育的中國人十分反感。」賴德烈補充說道：「但是這些傳教士往往要求信徒堅持嚴格的道德標準，強調一種內在的宗教體驗和人生的徹底改變。」⁹我們將在真耶穌教會和其它類似團體的成長中看到，恰恰是那些皈依的信徒而不是外國傳教士，使五旬節靈恩傾向成為20世紀中國民間基督教的突出特徵。

真耶穌教會的創立

1916年，當魏恩波在北京接觸到五旬節教義時，使徒信心傳教士仍是一個小群體，像弗蘭克·特雷維特那樣的神療奇蹟故事，很可能在他們當中流傳，並使正值患病的魏恩波接受了這一新的信仰。不過，魏恩波隸屬五旬節差會不久，便一個人開始了獨立的傳教生涯。

1917年早春，他「受聖靈引導」，來到京城外的一條河邊，聽到一個從天堂傳來的響亮聲音，告訴他去接受「面向下」全身浸禮。他立刻紮入河水中，此時正值3月，河水仍舊冰冷。魏恩波沒有任何神職人員的輔助。當從河裏上來時，他感到身體靈魂都「成了聖潔」了。此後，上帝宣佈賜給魏恩波「全身凱甲……聖靈的寶劍，（去）殺魔鬼」——這不免讓人想起太平天國的發起人洪秀全，他也曾接天父聖旨去剿滅滿清妖魔。當時魏恩波又叫又喊，手舞足蹈，聲稱：神派他指揮成千上萬的天兵，與眾多「兇猛的……無比醜陋的魔鬼」作戰，並「英勇地」狠追猛殺。這場惡鬥讓他手忙腳亂，因為他看到「所有走在北京街頭的都是魔鬼」。

經過39天的禁食——恰好比耶穌禁食四十天的記錄少一天——魏恩波見到了耶穌、摩西、以利亞和十二門徒，這時主耶穌用不太通順的中文命令他：「你要更正教。」耶穌還賜給他一個新名，叫魏保羅。這位「末世聖徒」很快走遍北京城內外的差會教會，向他們預言基督即將降臨（「五年以前，四年以外」），譴責西方基督教的腐敗，並號召信徒們悔改及脫離外國差會。他列舉種種例證說明西方教會的墮落變質，比如宗派教會由有錢有勢的人撐腰而積攢財富，外國基督教徒個個「驕妻」「貴子」，身穿「綾羅綢緞」，「奢侈和傲慢」——這與使徒時代凡物公有的平等簡樸教會生活有天壤之別。他大聲疾呼道：正在歐洲基督教國家之間激烈廝殺的第一次世界大戰，進一步證明了這個敗壞的、不敬虔的世界已經末日來臨。¹⁰

而近在國內，魏恩波亦找出了末日即至的其他徵兆。1916年袁世凱之死造成了京城的政治亂局。隨後在軍閥出身的國務總理段祺瑞和身陷困境的大總統黎元洪之間的權力鬥爭，引發了1917年夏天張勳「辦子軍」入京和前清廢帝的短暫復辟。正當北京居民身陷危險的政治漩渦時，魏恩波和他的一小群追隨者不顧身邊的世俗動亂，忙着在本地基督徒中宣教，並印刷了數千份題為《更正條例》的小冊子，傳播他的啟示。這些小冊子都發到了許多經過仔細挑選、分佈在全國各地的差會教會。許多人認為魏恩波精神不正常，他也因在教會所在場所進行侵擾性及不依不饒的「辯論」而惹火了傳教士。他們兩次叫來警察，把魏抓進監獄。

儘管如此，魏的新教義保證「洗禮後即時治癒任何病痛」，依此他仍成功地吸引了數十名教徒脫離其原屬的京津地區各宗派教會。1917年冬天，他們印發了自編的《聖靈讚美詩》，並製作了一條13尺長的橫幅，上書「真耶穌教會」。¹¹

魏在傳播新教義時發現，在現有差會教會成員當中的宣教，遠比向基督教會之外的人宣教效果好得多。他同時認定，使用《中華基督教會年鑒》裏的姓名地址錄，大批量郵寄信件是跨出京城建立信眾群的快捷手段。1918年底，魏恩波開始準備正式出版真耶穌教會會報，起名為《萬國更正教報》。到他去世時，這份報紙共發行了兩期，時間分別是1919年春季和夏季。在這兩份報紙中，他概述了他受到聖靈啟示的教義。¹²其中包括「面向下受洗」的正確方式，以「說方言」為標誌的聖靈洗禮，守第七日為安息日，治病驅鬼的神力，信徒之間相互洗腳，以及根據「有無相通」原則實行個人收入至少十分之一的奉獻。¹³

此外，「萬國更正教」（真耶穌教會之另一稱呼）還規定由平信徒當教會領導，在一定程度上實現教內平等。教會規則裏寫道：「聚會祈禱不可一人專制均有發言之權」，「聚會均可輪流講論，聚會祈禱時大家均可發聲。」在受「聖靈引導」成為真耶穌教會的「監督」後，魏恩波在教會設立監督、長老和執事等職，取消領受薪水的牧師之職。魏創立的教派排斥異己時可謂信心滿滿：他們宣稱只有那些加入了真耶穌教會，受到「靈洗」的人才可以進入天堂；而地上其它所有教會均是魔鬼的教會。魏恩波還呼籲在華的外國差會放棄他們的宗派稱謂，遵循真耶穌教的教導並採用其名稱，以平信徒取代神職人員，取消三位一體之說（強調信不分位格的獨一無二之真神），共享物質財富，「不可靠外國人的銀錢勢力」。這份報紙的前幾期文章還添加了一種教內人人平等的色彩——由於「『春雨』聖靈已降」，萬國更正教會熱切地希望所有讀者自願分享「有甚麼聖靈啟示的詩歌，看見過甚麼異象，聽見過神有甚麼聲音，靠主搭救萬民種種的妙法」。它還呼籲讀者報告外國差會教會的所有「錯教規」。¹⁴

魏恩波對外國傳教士及他們所控制的宗派教會的不滿，很可能源於自己的個人恩怨。在真耶穌教會成立約一年後，魏恩波就以五旬節差會

背棄真道、自高自大為由與其斷絕關係。¹⁵ 魏此舉可能反映很多信徒對西方傳教士和教會領導的尊重不斷下滑和日益不滿的現象。這些西方傳教士和教會領導的權威，很大程度上基於普遍認定的西方文明優越性。隨著第一次世界大戰久拖未決，這種信念日漸凋落，這為後來五四時期高漲的反帝情緒奠定了基礎。事實上，魏恩波用了這場「由戰起死亡多少人命，大約殺害者人民有幾千萬之多」的「血戰」，來「證明〔傳教士〕傳錯了教」，他驚詫西方人竟然還「有甚麼臉在中國傳教」。與此同時，這個新的教派很快就將其本身的迅速成長和西方教會顯見的衰退，納入上帝的末世計劃。真耶穌教會宣稱，在世界末日，將如「主耶穌所言，『閃電自東方發出，直照到西方』（馬太福音 24:27），主耶穌「正在應驗他的話」，正在「將耶穌救人的真道發現於東方中華民國」，並興起「中華民國宗教界獨一無二的大偉人，……主耶穌賜他〔魏恩波〕聖名說：『你就是保羅第二。』」¹⁶

真耶穌教會在直隸以外的第一個立腳點是山東省。1918年秋天，魏恩波在天津開展傳教活動期間，遇到一名來自山東濰縣、同屬五旬節教派的信徒，名叫張靈生。魏成功地說服張加入真耶穌教會。不久，張回到了濰縣，在那裏招募新成員，包括他的親戚張殿舉（即張巴拿巴），這位古董商與張靈生相互施行了面向下的浸禮。1919年春天，魏恩波到了濰縣，在那裏照常地對長老會信徒展開了他那緊迫不放的宣教，並在當地建立了真耶穌教會的分會，任命張靈生為山東真耶穌教會的監督，張殿舉為長老。新建立的真耶穌教會，關於聖靈「澆灌」的報告源源不斷：不可告人的罪一旦公開承認，或者禁食長達數周之後，「方言」、「異象」、「靈歌」、「靈舞」便接踵而至，還有些人「被接到了三層天」，在那裏呆了若干時辰，參觀了天堂，並聽到有聲音告訴他們「下去去傳播真耶穌教的教義」。¹⁷

在魏恩波和其追隨者的不懈努力下，真耶穌教蓬勃發展。到了1919年秋天，它已從直隸和山東傳到山西、江蘇及東北地區，並聲稱擁有上千的會眾。這些人主要是由原屬各自立教會、五旬節差會和基督復臨安息日會以及一些主流教會的成員組成。大約在同一時間，分散在這些省份大約60個真耶穌教會的聚會點，聯合組成一個大家庭，所有成

員「把所有財物奉獻給主」，並將他們的姓一律改為「耶」（取自「耶穌」）。¹⁸ 如張殿舉改名為耶巴拿巴神生。在山東濰縣附近的一個村莊，所有真耶穌教會員變賣自己全部財產，一起住在一個「耶穌大院」裏——此事件可視為數年後出現在山東省西部的「耶穌家庭」的序幕。在直隸省南部，該教派成員也開始共享財產，他們「早晨之歌聲與晚間之鈴響鄰村互為相聞」。這種做法，連同宗派姓氏「耶」的使用，在1920至1921年間已被真耶穌教會所廣泛採用。當時，華北的乾旱和饑荒，造成至少50萬人死亡和近2,000萬人赤貧。數百萬人僅依靠磨麥皮、碎樹葉、玉米芯、樹根、樹皮和鋸末度日。¹⁹

儘管生活淒苦，真耶穌教成員卻能保持旺盛的精神，分享這個新信仰神蹟的見證：病人治癒，預言實現，惡魔被驅除。甚至一個文盲的農民兼挑糞工居然有了令人目瞪口呆的「靈恩」——他只要握住一個人的手，就能歷數此人過去的罪過，本事堪比傳統算命先生。據1920年在北京舉行的第一次真耶穌教會全國大會報告，一個啞巴因藉聖靈竟「說了許多認罪的話」（說的是「方言」，由另一位有「方言」恩賜的人翻譯），而過後「又復歸啞巴狀態」。²⁰

真耶穌教會的傳播

魏恩波本人沒能看到他所有的工作成果。1919年10月，他死於肺結核。三年前，他染上此不治之症，也正是結核病使他投入五旬節信仰的懷抱。然而，在兩年半的時間裏，作為真耶穌教會的創始人和領袖，魏恩波建立了一個生機勃勃的千禧年五旬節教派，它不顧各差會教會領導人的嘲笑與反對，也克服了經濟來源的匱缺，到20世紀20年代初，這一新的信仰已傳到了河南、湖南、湖北、江西、安徽；並南下福建，北上吉林，其傳播方式往往是通過大批量郵寄信件，特別是寄往中國許多大城市可見的基督復臨安息日會。²¹

比起大多數宗派差會，基督復臨安息日會來中國較晚，時間在20世紀之初。最早來華的安息日會傳教士於1902年到達香港；1903年，該會在華北內地省份河南設立了第一批傳教站。到了1910年代後期，

可能因為歐洲戰事爆發，該會有關基督即將復臨的教義在中國獲得大量信眾。此時，安息日會已經在中國至少十個省份建立了教堂，信徒總數約3,000人。儘管成員規模微不足道（半個世紀後，其總數仍未能超過兩萬人），但安息日會教會印發的月刊《時兆月報》卻流傳甚廣，影響力頗大。該刊物在1907年開始散佈該教會有關世界末日的預言。²²雖然魏恩波與該會的確切關係目前尚不清楚，但幾乎可以肯定的是，魏的很多啟示得自該會，包括嚴守安息日及末世論等。因此，帶有強烈民族主義色彩的真耶穌教會教義，能為安息日會的信徒所理解和接受。在真耶穌教會贏得最多追隨者的某些省份，這一新教派的傳播，往往始於當地安息日會信徒對郵寄收到的真耶穌教會免費出版物如《萬國更正教報》的積極反應，並要求真耶穌教會派一名傳教士前去解釋其新教義。一旦時機成熟，很多安息日會的信徒就轉信真耶穌教，建立真耶穌教會分會，使之成為這一教派新的傳教中心。²³

在湖南，省會長沙的安息日會一些成員，於1919年春收到了第一期《萬國更正教報》。當他們按照其中規定的方法開始祈禱時，「聖靈」降臨在其中一人的身上，以至於他「大大震動，甚至他的方言和瓦罐子齊鳴叫響」。該事件使他們心生敬畏，因此他們選派了其中一名成員到北京。此人名叫李曉峰，原為安息日會的佈道員。在北京，他親自從魏恩波那裏獲得了真耶穌教信仰，並把它帶回湖南。儘管當時長沙一帶軍閥混戰，生靈塗炭，許多天主教教堂在戰火中被焚毀，真耶穌教仍然在數月之內，從長沙傳播到鄰近各縣。²⁴

正如毛澤東在他著名的〈湖南農民運動考察報告〉中所指出，這片內陸地區的農民世代都在尋求神靈護佑，從佛教的觀音菩薩，到神化的歷史人物如包公和關聖帝。就在這樣的地方，真耶穌教會的信徒宣稱有一個更大能的神，能治百病，呼風喚雨，授人以說「方言」的能力，並通過童男童女之口預言未來。有一次，幾個七到十四歲的童男童女，「倒在地上，同說世界要滅亡了。」²⁵

真耶穌教會於1919年底傳入湖南的鄰省湖北，在該省有傳言說真耶穌教會所宣之神可以「消災解厄」、「消除百病」，並幫人戒除「惡習」，於是農村地區紛紛建立了許多傳教站和「祈禱所」。加入該教派的人中有

些是吸毒成癮者或身患「沉痾」的人。當地大多數聚會點，每年在春季和秋季的農閒時節各舉行一次「靈恩大會」，吸引新的望教者入教。湖北的許多聚會點設立了獨特洗禮儀式。有的地方，新入教者在受洗之前必須禁食七日，不能吃葷菜、喝酒、吸煙。²⁶有的地方，在池塘裏插上兩面白底紅十字旗，意為「聖門」，新入教的信徒由此通過。兩個執事一邊一個分立「門」後，來迎接入教者，然後將他的頭一按，面向下浸入水中。新入教者隨即上岸，領受「聖號」，換去俗名。²⁷

在山西，真耶穌教會很快贏得了一個能力頗強、名叫高大齡的士紳入教。根據真耶穌教會的記載，高大齡進士出身，曾擔任過英國著名傳教士李提摩太(Timothy Richard)的華文教師，並協助他建立和管理山西大學堂。²⁸1911年辛亥革命之後，高成為山西軍閥閻錫山的一名顧問，他還主持省會太原的中華基督教自立會，並得到了閻錫山的財政支持。後來，大約在魏恩波創立真耶穌教會之時，高大齡也在太原成立了「新耶穌教會」，吸引了約300信徒脫離外國差會加入該會。1920年之前，高大齡率其全部會眾加入了真耶穌教會。不久，僅在山西一省，真耶穌教會就建立了百多處堂會，教徒超過10,000人。²⁹

在吸納教會新成員方面，真耶穌教會的福音佈道者使20世紀20年代不斷高漲的民族主義情緒為其所用。1922年，真耶穌教會創始人魏恩波之子魏以撒，帶領一小群真耶穌教會傳教人員，遍訪河南省基督復臨安息日會的各個堂會。僅三個月之內，真耶穌教會就使安息日會的傳教士辛苦經營了20年、25個堂會中的18個轉信真耶穌教。當一名安息日會傳教士與一個轉信真耶穌教的昔日教會長老對質時，傳教士指責後者「偷羊」，長老則轉向教徒大聲問道：「你們誰是外國羊，可以跟他回去！」³⁰

東南省份福建是真耶穌教會另一個最為重要的傳教中心。真耶穌教傳入該地的模式與中國其他地區一樣。早在1919年，《萬國更正教報》就有針對性地郵寄到福建各安息日會教堂。隨之，省內多處安息日會去函詢問，並邀請真耶穌教會派出傳教士。1923年10月，真耶穌教會的張巴拿巴——可能是該教派最出色的福音佈道者——來到福建省省會福州。短短幾個月內，就有數百人經他施洗加入真耶穌教會。有個15

歲的男孩「到了三層天」，之後數天他聖靈附體，連續發出預言，呼籲人們懺悔認罪，因為「末日之火」和災難即將降臨。與在其他城市一樣，福州真耶穌教會對同樣守安息日或獨立的信徒的改宗勸誘都富有成果。不久，福州一所安息日會的全部會眾均轉信真耶穌教。

在省會立足之後，該教派便開始沿該省沿海地區往南擴張。因傳說真耶穌教具有醫治諸如肺結核等不治之症的神力，所以有相當數量的人入教，其中多位後來成為當地真耶穌教會領導者。³¹這一新教派的吸引力之一，便是能施予經禱告祝聖過之「聖水」，用於治療信徒和其家禽和牲畜的疾病。³²

真耶穌教會在福建沿海之所以受歡迎的另一個原因，是它有效地幫助人們戒除鴉片癮。³³晚清時期的禁毒之舉隨着1906年朝廷下旨禁煙而達到高潮。隨後十年間，鴉片得到有效的抑制，這也促使了英國在1917年最終停止了鴉片貿易。然而，在一些中央政府控制較為薄弱的地方，罌粟種植重新出現。³⁴1910年代末，中央政權的削弱加劇了這個問題。根據1924年《中國基督教差會年鑒》(*China Mission Year Book*)記載，至1923年，中國每年生產的鴉片不下10,000噸，約為世界其他國家產量總數的三倍。隨着國家政體分崩離析，許多地方軍政當局開始鼓勵種植鴉片，因為「沉重的罌粟土地稅、過境稅、銷售稅、許可證、煙館許可證、個人煙槍稅」是當時軍隊打仗的主要財政來源。福建的情形更是「令人絕望」，該省的鴉片種植成為強迫性政策。³⁵

在福清、興化等地，民眾鴉片煙癮特別普遍。於是當地許多真耶穌教會成了戒煙所，不可救藥的癮君子在這裏通過「聖靈之力」戒除了「惡習」——所謂「聖靈之力」極有可能是一種綜合利用了五旬節靈恩祈禱、「方言」和「唱靈歌跳靈舞」諸方式的衝擊療法。同樣，在閩南的漳浦縣，曾有一些人為減輕因久病帶來的痛苦而吸鴉片，1930年代早期許多鴉片煙癮患者轉而尋求「信教戒煙」，真耶穌教會由此獲得千多名信徒。因而真耶穌教會在當地被稱為「改烏煙教」。³⁶19世紀80年代，席勝魔的「天召局」曾成為福音在山西迅速傳播的渠道。與此相同，20世紀20至30年代，真耶穌教會在福建沿海大膽幫助民眾擺脫鴉片、疾病和鬼魔附身，使得該會在福建迅速發展並建立了百多處堂會。³⁷

1923年張巴拿巴在福州所取得的最重要成果，是招募了一個名叫郭多馬的醫生。郭原為當地一家醫院的副院長，入教後很快成為真耶穌教會全國性的教會領袖，因為當時這一庶民宗教運動羽翼未豐，迫切需要受過教育和口才較佳的人才。在郭多馬和由張巴拿巴任命的當地其他長老和執事的倡導下，真耶穌教會的信仰不僅傳遍福建全省各地，還傳到台灣及東南亞的福建人住地，甚至到達日本和印度。對於其信徒而言，這一切正符合「聖經裏的預言，真道將如閃電從東邊發出，直照到西邊」。1931年，即真耶穌教會傳入夏威夷華人社會的第二年，郭多馬被派到檀香山，成為在美國設立教堂的第一個真耶穌教會傳教士。³⁸

現在看來，真耶穌教會的創始人和領袖的早逝，以及該教派強調直接與聖靈溝通的做法，使得該運動具有分權化和民主化的傾向，這從長遠上有助於其生存和發展。魏恩波去世後，為了避免個性、見解不同造成人心離散，並對五花八門的靈恩形式予以制約，真耶穌教會迅速制定統一的教會教義、規章和管理方式。1920年5月，創立不久的真耶穌教會在北平舉行了第一次全國代表大會。會上，來自山西的高大齡被選入該會的最高領導層，他雖只是一名新信徒，但資歷卻高人一等（他是該教派中唯一進士出身的人）。高大齡顯然在制定真耶穌教會的基本教義教規方面，發揮了核心作用。儘管真耶穌教這一宗派運動其精神是反抗任何形式的控制，這些教義教規後來還是在維護教會的團結和特性上起了重要作用。新制定的教義包括了魏恩波的大部分啟示，並重申了該會的立場，強調在末日來臨之時，除了真耶穌教會，「別無拯救」。所有真耶穌教的地方教會都實行「自養、自治、自傳」的原則，但它們必須獲得各省分會的承認和批准。³⁹

1924年，為了建立一套神學規範來遏制某些教區，特別是直隸南部地區某些堂會不合規矩的五旬節做法，真耶穌教會開始正式的神學訓練計劃，在天津創辦了「真理聖靈學校」——以耶穌為校長、魏以撒為副校長。後來各種不同名目的課程，不定期地在幾個城市的真耶穌教會傳教中心舉辦，通常持續一至三個月。⁴⁰到了1926年，為契合其全球性的救世雄心及管理教會預見中的國際運作，該教派形成了一套章程，詳細規定了自下而上依次為「祈禱所」、區分會、省支會、全國大會和「總

會」五級組織結構。相應的教會內等級包括執事、傳道、長老、監督和「總監督」。所有監督均由教會長老選舉產生。在地方一級，由眾教徒推選幾人負責管理本教區的日常事務，傳道則由其所在教區的長老指定或派遣。在財政方面，一個更可持續的做法即「什一奉獻」及其它的特別奉獻，取代了最初的「有無相通」。然而在很多地區，教會很大程度上仍依靠少數有錢人的捐獻來維持「自立」。在湖南，有些真耶穌教會聚會點的財政部分依靠教會經營的產業及租金收入。而在湖北農村，許多真耶穌教會傳教點的發展，靠的是某個成員把自己房產的一部分損獻或出借成為祈禱所，而後全體會眾出資對其加以翻新或裝修，並靠什一捐維持，這樣的什一捐也被稱為「會費」。⁴¹

分道揚鑣：真耶穌教會和中華全國基督教協進會

1922年，中華續行委辦會召集全國基督教大會，以促進各宗派差會之間的合作和中國基督教的本土化，它邀請當時所有基督教團體中最新成員之一的真耶穌教會派代表到上海參加會議。此時，真耶穌教會雖剛成立五年，卻已擁有成員萬多人，這是基督復臨安息日會信徒總數的三倍，與42個較小的西方差會的信徒總數不相上下。在真耶穌教會領導人看來，這次會議是「傳更正教的大好機會」。按照中華續行委辦會制定的派遣代表規定，真耶穌教會派出三名代表出席會議，分別為高大齡、魏以撒和張巴拿巴。續行委辦會宣佈此次會議的主要議程是成立一個由各宗派共同組成的中華全國基督教協進會，「來促進……中國基督教會的聯合，觀察和研究教會自養、自治、自傳的發展情況，鼓勵所有有助於教會完全自治的有益之運動，並尋求和幫助教會在切實可行的前提下盡早適應中國環境，實行本土化。」⁴²

參加會議的真耶穌教會三個代表卻有更加雄偉的計劃，他們自稱「本會是純真本色的……中國教會唯一的代表」。對他們來說，全國基督教大會所提出的未來計劃，在真耶穌教會已經實現。要達到教會本土化這一目標，只需要對所有差會教會實行更正——即走真耶穌教會的路線。因此，會上高大齡等三人發起了信心十足的攻勢，用他們自己的

話說，「就趕機會給他們傳講真道」，「在一千一百八十九位代表中」，「做了美好的見證」。然而，所謂的「見證」其實就是他們譴責差會教會的一種委婉說法。真耶穌教會通常的謾罵比這更為直接：它指責許多外國教會在中國「掛羊頭賣狗肉」，「甚至被帝國主義者之利用，作為侵略之先鋒，庚子教案，即其左證。」⁴³

這三名代表的激進言論，想必讓組織這次會議的中國籍教會領袖十分尷尬。據真耶穌教會資料記載，會議組織者試圖制止他們，並威脅要把他們驅逐出會議。⁴⁴到1922年，受過西方教育的新一代本土基督教領袖，已經開始出現在傳教機構中。哥倫比亞大學博士、時任燕京大學神學院院長劉廷芳（1891-1947）便是此次大會的主要組織者和主題發言人之一。與真耶穌教會咄咄逼人的氣勢不同，劉廷芳在大會上試圖以一種合作與和解的口氣來敦促與會代表「接納不同意見但要立志彼此相愛」。⁴⁵大會由誠靜怡主持。雖然誠靜怡十多年前與真耶穌教會的創始人魏恩波，在北京倫敦教會教會的自立運動中曾是同路人，但此時早已分道揚鑣，誠所選擇的是小心翼翼地愛國主義，與仍需在財政和管理上依靠西方差會的現實之間尋找平衡。誠靜怡本人在傳教士主持下的基督教組織裏不斷得到提拔，先於1913年擔任中華續行委辦會的幹事，成為了中國基督徒的實際代言人，後於1916年接受多倫多諾克斯學院（Knox College）授予的榮譽神學博士學位，並於1919年出席在馬薩諸塞州威廉姆斯敦（Williamstown）舉行的國際宣教大會。因此，他越來越認同那代表中國基督教的差會教會機構。⁴⁶無論他對外國勢力控制中國教會有甚麼不滿，這種不滿也已因傳教士自1907年提拔中國人（特別是誠本人）到領導的位置而逐漸消解了。

對於誠靜怡這批人而言，唯一明智的辦法似乎是用溫和的、漸進的方式取得教會獨立，以此獲得大多數西方傳教士的同情和支持而非疏遠他們。這次大會的代表中，掌握各教會實權的外國傳教士幾乎佔了半數，所以對大會組織者而言，當務之急是控制真耶穌教會不和諧之言論。會議最後成立了中華全國基督教協進會，真耶穌教會三名代表沒有入選有100名成員的協進會。⁴⁷新組建的中華全國基督教協進會的華人領導，還特別對西方傳教士來華的「無私的精神」表示了感謝。對此真



圖6 中華全國基督教協進會工作人員「退修會」，1925年。後排右起：誠靜怡（蹲坐者）、余日章、E. C. Lobenstine、E. J. Fan；前排左起為：T. K. Chung、H. T. Hodgkin、Mrs. Hodgkin。圖片來源：Chinese Recorder 64 (May 1933)。

耶穌教會的代表們唯感悲哀，他們稱那些會議主持人「都是西洋媽媽生的，開口閉口誇獎他們的洋媽」。⁴⁸

從1922年成立開始到民國時期結束為止，成員大部分為中國人的中華全國基督教協進會，是基督教本土化最醒目的象徵。雖然它對各宗派差會並沒有法定或強制性的領導權，但它卻聲稱自己扮演「諮詢」的角色，並「代表與其合作的教會和差會處理各項事務」。這些所謂合作教會和差會，實際上就包括了幾乎所有大的差會教會，明顯的例外是美國南方浸信會及數年後與其脫離的中國內地會。⁴⁹中華全國基督教協進會取代中華續行委辦會後，誠靜怡當選為總幹事。哈佛大學畢業後曾擔任中華基督教青年會全國協會總幹事的余日章為會長。⁵⁰

構成中華全國基督教協進會領導層的現代城市精英如誠靜怡和余日章，他們的背景使自己置於與真耶穌教會絕大部分信徒幾乎相隔萬里、遙不可及的地位。1902年，當真耶穌教會的創始人魏恩波從河北農村遷達北京時，出生於聖公會牧師家庭的余日章，剛剛被送往位於上海郊區的聖約翰大學（當時中國最為著名的大學之一，該校學生大多來自富裕家庭）讀書，而誠靜怡當時已經活躍在倫敦會教區（後來魏恩波也加入該教區），並即將前往英國，進入格拉斯哥聖經訓練學院讀書。⁵¹真耶穌教會的領導人和活躍分子大多身為農民、小商販、店主、古董商（大部分賣的是假古董）、工匠、算命先生、傳教士的雇工、掏糞工，而中華全國基督教協進會的成員中，有一些是當時受過最好教育的中國人。除了誠靜怡和余日章，其他較突出的成員有燕京大學的劉廷芳，還有曾就讀於哥倫比亞大學、天津南開大學的創始人兼校長張伯苓（1876–1951），再有畢業於范德堡大學（Vanderbilt University）、任東吳大學社會學教授的趙紫宸（1888–1979）。⁵²中華全國基督教協進會建立後所採用的組織結構及議程，反映了該機構裏較有影響力的自由派成員們進步的社會關注，協進會內設立了十幾個委員會以處理如「教會和家庭」、新出現的工業界勞工問題、農村生活、國際關係、教育、禁毒運動、盲人事工以及在佛教徒和穆斯林當中傳教等諸問題。

中華全國基督教協進會所設立的這些委員會中，有個委員會專門從事「本土教會」工作，其任務是對基督教教會被介紹到中國已一個多世紀、但「仍被稱為『洋教』」這一「可悲事實」提出補救辦法。數年後，該委員會發表了一份報告，公佈其調查結果及建議，並在紙上勾勒出了一個本地化的中國教會，字裏行間流露出的不是末世將臨的緊迫感，而是不失從容的自由派基督教的儒雅和普世精神：據其所言，「本土教會」應該是「普世教會的一員」，而不是「仇外的教會」；它應着眼於「融合東西方文明的最佳要素」。該委員會的具體建議包括「按真正的中國建築風格建造上帝的會所」，做禮拜時使用「中國聖詩和中國樂曲」，「推廣經過改造的基督教式的祖先崇拜」，以及「設立結合中西傳統的教會節日」——除了復活節、感恩節、聖誕節，還包括「清明節」、「國慶節」（10月10日）。⁵³

真耶穌教會啟示的溢流

對真耶穌教會而言，這一切都屬雞毛蒜皮類的瑣事，他們無暇考慮。聚集在魏恩波末日召喚旗下的這些人，所宣揚的基督教是一種被臨頭劫難的大火所吞噬的基督教。在1922年上海全國基督教大會上他們未能說服各差會教會一起改信他們的教義，之後真耶穌教會全身而退，與中華全國基督教協進會斷絕聯繫，並繼續聲討外國差會支持的教會，鼓吹自身的自立和自養，嘲笑那些吹噓自己差會成員身份、但當民族主義高漲時卻對其依靠外國資金支持一事變得遮遮掩掩的主流教會信徒。1925年5月30日爆發了「五卅運動」，上海的英國巡捕開槍射擊手無寸鐵的中國示威者，傳教事業所經受的民族主義壓力倍增。北伐戰爭期間（1926–1927），差會教會（特別是掛「英國旗」的）常招來反帝宣傳及騷擾。不少教會爭先宣佈脫離西方差會獨立，並組成中國基督教聯合教會。相比之下，真耶穌教會的處境令人羨慕不已，它確立自治已久，早已擺脫外國差會的控制。整體而言，它並沒有招來20年代非基運動學生的注意。這些學生高喊口號所反對的，是更為顯眼的差會教會及其領導人，他們將這些人斥為英美「帝國主義的走狗」。⁵⁴

在整個20年代，真耶穌教會內部未能平靜。創始人去世之後，該教派源源不斷的「聖靈的啟示」所產生的爆炸性能量，使其領導層不斷重新整合。在隨後的20年中，至少有15個小派別紛紛出現，均被冠以無可挑剔的名稱，如「神的教會」、「主耶穌教會」（領頭的是一個自封為「猶太人」的王約瑟）、「基督耶穌教會」、「新耶路撒冷聖城會」以及「天母會」（該會的女教頭顯然受信奉無生老母的白蓮教劫變信仰的影響，試圖塑造一個與之相似的基督教變體）等等。分裂出來的這些教會大多為所謂「異端」所領導，是真耶穌教會內部權力鬥爭的結果。張靈生是真耶穌教會中唯一由魏恩波親自任命的「監督」。他先加入五旬節教會，後曾自稱為真耶穌教會的創始人。1929年在真耶穌教會的第六次全國大會上，張靈生失去了教會領導地位，於是他脫離了真耶穌教會。真耶穌教會所譴責的其他「異端」，包括那些所謂試圖「渾水摸魚」的人，即如耶復生之類的人。耶復生是山東農民，兼挑糞工，曾在自己村裏建起了

「耶穌大院」，後來還制定了一套新奇的「煉爐」儀式，即所有女性，無論年齡，尤其是年輕女子，必須與他同房。⁵⁵

20年代中期，真耶穌會經歷了一次重大危機，教會中最突出和活躍的傳道人——在南方發展收了大批信眾的張巴拿巴，試圖控制整個教派，並在南京建立了另一個總部。此次分裂一直持續到1930年，真耶穌教會舉行另一次全國大會，將張巴拿巴逐出教會，並在高大齡、郭多馬和魏以撒等人的集體領導下重新統一了整個教會。⁵⁶由於恢復了團結，真耶穌教會在30年代初得到迅速發展。據1934至1935年《中國基督教年鑒》（*China Christian Year Book*）報道，華中地區頗受真耶穌教會活動的影響。比如在長沙市，1934年的炎夏，大部分宗派教堂「門庭冷落」，卻「有超過千人擠進一堂所裏參加真耶穌教會的禮拜」。報告還說，就其不依不饒的勸人入教而言，真耶穌教會的確具有「優勢」，該教派「確為地地道道的本土化運動，而不依靠任何外國資金的支持」。⁵⁷

除了其民族主義的魅力之外，真耶穌教會還依靠其末世拯救的教義而繼續蓬勃發展。當它的神學家試圖把魏恩波的末世論教義系統化時，他們得出了（原隱藏於聖經所記關於雅各四個妻子的故事裏）四階段神學時代論。其中第一個時代始於《使徒行傳》記載的五旬節。它的第四階段，即最後一個時代——絲毫不差地始於魏恩波創立真耶穌教會的1917年，並以拉結（被列為雅各第四位妻子）為代表——將在基督二次降臨時終結。其時正是特別的恩典時刻，因為「真神先降聖靈，設立真耶穌教會，為末日避難之所」，因此任何加入真耶穌教會的人「末日大難必不臨及其身，且得享入永遠之天國」。⁵⁸

第三章

耶穌家庭

耶穌家愛充滿，
少者懷老者安，
鰥寡孤獨也泰然，
病養死葬各得所，
賓至如歸有餘歡，
殘廢格外感恩典，
說甚麼大同共產，
願神旨在地如天。

耶穌家靈充滿，
見異象說方言，
末日都被靈澆灌，
跳舞靈歌發至樂，
治病趕鬼顯神權，
聖靈親自作證見，
說甚麼新酒灌滿，
簡直是戲景一般。

——敬奠瀛：〈耶穌家〉（約 1930 年）

在其創立初期，真耶穌教會在山東發掘了幾個頗具天賦的教會領導，並為該省成千上萬、飽受中國近代史上最嚴重天災人禍折磨的農民帶來了個人權力感和安全感，不過這種感覺基本上是來世的和非物質的。山東土地肥沃，人口稠密，屬淮北低地。這裏生態系統不穩定，常年受乾旱和水災困擾。正是在山東，1898年的大水災及隨後兩年更無情的旱災，造成農民的饑餓和不安定，終於釀成了義和團運動。1921年，前一年華北旱災剛結束，黃河下游又發生了一次大洪水，約30萬山東人流離失所。自19世紀以來不斷惡化的自然災害和經濟困難，導致山東農民大量往東北和內蒙古遷移。僅20世紀20年代，估計就有400萬山東人背井離鄉。

除了難以預測的大自然威力之外，山東地處黃河口，地勢相對平坦的戰略地位也使該地區成為戰時兵家爭奪之地。在軍閥時期，自然災害及政治秩序的全面崩潰，常迫使人們為生計鋌而走險。20年代中期，山東全省土匪人數介乎兩萬到三萬之間，到1930年時估計已達到20萬人。借用貝思飛(Philip Billingsley)的說法，這叫「掠奪性的自助」，它只是加劇了普通老百姓生活的變幻莫測，朝不保夕。¹因此，那些尋求和平而非掠奪性生存的人常常組成互助社團，其中有些就由諸如濟南道院這樣的混合式宗教會社所組織。他們自己經營錢莊，為窮人提供信貸。²20世紀20年代，山東基督教信徒對公社群體式自助的探尋促使了「耶穌家庭」的誕生。耶穌家庭是一個教派性的互助社團，它獨立於差會基督教之外，遵循五旬節靈恩派教義，追求末世得救的苦行生活。

一個教派領袖的成功之道：敬奠瀛和泰安西方差會

「耶穌家庭」的創始人敬奠瀛(1890–1957)生於泰安縣馬莊村附近一戶家道殷實的士紳之家，早年受過傳統教育，精通儒家和道家經典。1905年，科舉考試被廢除，他青少年時期考取功名的夢想隨之破滅。十幾歲時父母雙雙去世，這可能使他備受精神創傷，從而對現世不再抱有幻想。青年時代，他曾登上附近的泰山，「大雪內坦胸靜坐」(道家之練

氣修真)，後於1914年在泰安縣城受洗，加入了基督教美以美會。敬奠瀛的信教，符合近代中國基督教發展過程中常見的模式，即那種與外來宗教有效的接觸，往往源自在教會學校受教育或受雇於傳教士的經歷。1912年，中國最後一個王朝覆滅，22歲的敬奠瀛來到泰安城，進入新開辦的美以美會萃英中學讀書。³時任萃英中學校長的韓丕瑞(Perry O. Hanson)後來回憶說：「這個年輕人異常成熟，已經具有非同尋常的中國傳統知識，是一個虔誠的佛教徒……對美國人意欲改變其國民的信仰十分反感。」⁴

雖然敬奠瀛最初討厭外來宗教，試圖把它與學校教授的現代知識分開，但他擔任美以美會傳教士林美麗(Nora Dillenbeck, 1883–1938)的漢文教師之後，終為基督教信仰所折服。⁵林美麗是一個「十分甜美可愛的姑娘」(正如有人為林美麗給婦女海外宣道會[Woman's Foreign Missionary Society]寫的推薦信裏所言)，「有着迷人的臉蛋和體態」，1913年底她以單身女傳教士身份被派往泰安傳教站。⁶與其他許多類似個案一樣，這位傳教士與其中文助手產生了親密關係。不久，敬奠瀛愛上了30歲的林美麗。敬奠瀛可能為了恭維她而牽強附會地把她的名字音譯為「林美麗」，對此林美麗並未反對。

根據一些記載，兩人互相交換了訂婚戒指。但在當時的情形下，這種戀情很難以圓滿。林美麗與其所屬差會所簽的合同規定她需「作為單身女性連續服務五年」。而且，傳教士中普遍存在的種族偏見也形成一道幾乎無法逾越的障礙。因此他們兩人的關係歷經曲折。據說敬奠瀛曾因對林美麗產生肉欲之情而備受負罪感的折磨，最終他前往濟南一家基督教差會醫院請求做閹割手術。林美麗及時趕到，「含淚勸其歸」。不管怎樣，與林美麗的不確定關係使敬奠瀛的個人婚姻陷入了危機。1919年，他與其纏足的妻子離了婚。⁷

在追求新式教育的過程中，敬奠瀛也同樣受挫。新式教育原本能讓他有機會在城裏獲得體面的職業。然而，他還沒能完成學業，萃英中學便於1918年暫停辦學。28歲的他，儘管受過良好的中國詩書教育，仍然沒有一紙中學文憑。他能找到的最好工作，只是在省會濟南一家教會醫院當一名收入微薄的傳道員。不久敬奠瀛便心灰意冷，他看到教會組

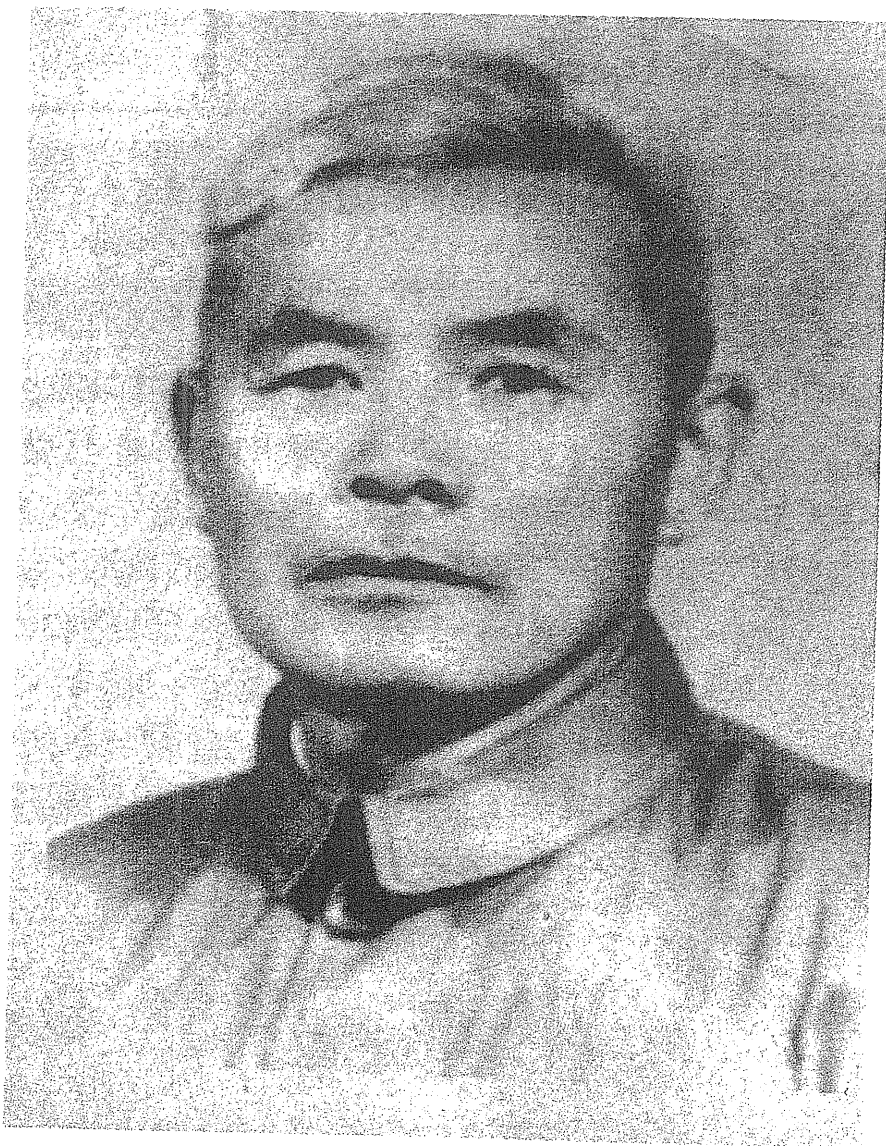


圖7 敬莫瀛。承蒙敬福音提供。

織裏金錢和文憑（「特別是美國的文憑」）的世俗勢力佔絕對優勢，這使他這樣的農村信徒處於邊緣地位。1918年該地區發生了一場災難性的水災，接着是連續兩年多的大旱。在接踵而至的天災中，敬莫瀛於1921年回到馬莊成立了一個稱為「聖徒信用儲蓄社」的小型基督教商業合作社（林美麗的捐款佔資金總額四分之一），經營布匹和雜糧生意，同時組織教徒定期祈禱，並外出傳教。⁸

馬莊基督教合作社的開辦，並沒有使敬莫瀛一躍投入教派的公社群體制。事實上，他繼續與傳教機構保持聯繫，並一度返回濟南教會醫院繼續當傳道員，之後又在萃英中學任教一段時間。20年代初是敬莫瀛生活極不安定的幾年。1923年，他朝着最終擁抱陶飛亞所稱的「基督教烏托邦」方向又邁出了一步，他變賣了財產，一度出外巡遊佈道——靠信仰以化緣僧人的方式為生，這在華北農村是常見的情景——之後他又被請回泰安美以美會中學教書。不久，他與傳教機構決裂的決定性時刻終於到了。1924年，敬莫瀛參加了在泰安一家名為「阿尼色弗之家」（Home of Onesiphorus）基督教孤兒院舉行的奮興會，並接受了「靈洗」。「阿尼色弗之家」是原美國浸信會傳教士（後轉為獨立「信心」傳教士）安臨來（Leslie Anglin）於1910年代中期創辦的，其另一為人所知的名稱是「神召會」（Assemblies of God），屬於五旬節教派。此後，敬莫瀛完全接受五旬節信仰形式——包括「方言」、異象、靈歌、靈舞以及靈魂離身「被提」升天等。——這些形式早在當地信徒包括馬莊敬莫瀛的商業合作社成員中實行了若干年。⁹

這令美以美會差會無法接受。敬莫瀛很快就被韓丕瑞解聘，韓後來不客氣地撰文說，五旬節教派的野火已通過敬莫瀛蔓延到了他的差會。古板持重的韓丕瑞討厭五旬節派教會的「大聲哭喊」，說它像「中國人的喪禮」，他不僅勒令敬莫瀛離開學校，而且將他逐出教會。¹⁰被開除出美以美會後，敬莫瀛還暫時保持與西方教會的最後一絲聯繫。1925年，他又到一年前接受五旬節教義的「阿尼色弗之家」，並在那裏工作了幾個月。這年年底，敬莫瀛又被趕出了該機構（因為他幫助隱瞞一名主管和一名女成員的通姦關係）。然而，在「阿尼色弗之家」工作的數月裏，敬莫瀛熟悉了它的有序運作。它把數百名孤兒劃歸不同的職

業部門，如木工、十字繡、縫紉、制鞋、泥瓦工和農耕。我們將會看到，第二年開始出現的耶穌家庭，其組織結構正與這家運作良好的孤兒院相仿。¹¹

「火的洗禮」

1926年初，敬奠瀛回到了馬莊（這次不是暫時停留），在一個教友親戚捐贈的房子裏創辦了一個基督教社團，命名為「蠶桑學道房」。這是一個讓寡婦在學習教理之餘，植桑、養蠶、織布的慈善場所。翌年，早先的「聖徒社」併入這一新組織，改名為「耶穌家庭」。¹²對於耶穌家庭最初15名左右的成員來說，該團體的成立恰逢其時。當時山東軍閥政府以臭名昭著的「狗肉將軍」張宗昌為首，十分腐敗，在其治下匪患猖獗失控，許多農民只得依靠自己所能找到的任何形式互助。當時紅極一時的自衛社團「紅槍會」泰安分會於1926年成立，一年內便發展成一支有3,000名壯丁的隊伍，足以搗毀山裏的匪窩。比起紅槍會，耶穌家庭雖然不那麼具有威懾力，卻也提供了一定程度的集體安全保障；它與外國炮艦保護下的基督教會的關係雖弱，卻足可以使無法無天之徒畏之三分；而耶穌家庭自稱貧窮，也使胃口大的劫財強盜不至對其下手。¹³

1930年，耶穌家庭得到了林美麗的一些資助，買下了馬莊村邊一塊約24畝大的地，敬奠瀛和他的追隨者遷到這裏，種地搭草棚建磚房，建立起自己的公社群體化營地。他們要求入會者變賣家產，收益要麼捐給窮人，要麼交給耶穌家庭。從一開始，耶穌家庭的生活就十分艱難，因為土地很小，所產糧食不足供應家庭所需。到了1931年，耶穌家庭的人數已超過了40人。日常的飲食包括玉米粉或大豆粉煮成的稀粥（有時摻紅薯），並巧妙地稱之為「糊塗」——這讓人聯想到道家對精緻美味和世俗享受不為所動的態度。事實上，家庭裏的成員經常落得只能喝「四個眼的糊塗」，之所以這麼叫是因為粥稀得可以在碗裏清晰照出吃粥人的兩眼。¹⁴雖然糧食和其他物資供給不足，但「靈恩」和非物質之享受卻毫不匱乏。敬奠瀛在耶穌家庭創辦初期，採用民間曲調寫成〈耶穌家〉（本章的題記為該詩節選）這首詩歌，歌頌了在公社化集體裏充滿

愛和平等、無憂無慮的生活。耶穌家庭成員「不愛吃不愛穿，高樓大廈全不羨」，相反，通過「異象」、「方言」和神蹟，他們「深盼望耶穌快來」。

到了1933年，《中國基督教年鑒》（*China Christian Year Book*）已經注意到了山東西部這個「共產的」團體，稱該團體約100名成員「凡物共享」。該《年鑒》還指出，耶穌家庭的宗教生活採用五旬節教派的「極端」方式，「跳舞是其主要現象之一」。為了擴大影響，耶穌家庭在每年陰曆正月和6月農閒時定期舉行半年一次的復興大會。每次聚會長達七至十天，每次吸引的慕道者和尋求「靈恩」的人有數百之眾，最多時超過1,000人。這些人有的來自山東本省，也有來自北方其它省份。¹⁵當時就讀於馬莊以南100多公里、位於藤縣的華北神學院的朱信，曾經於30年代參加過耶穌家庭一些復興聚會。他後來回憶說，該教派的顯著特點是教導所有人都應該尋求「聖靈充滿」。他列舉了十多種在這種狀態下的表現，其中包括渾身大汗、身體飄然失重、「哭泣哀號」、不由自主地手舞足蹈或全身顫抖、突然昏闕倒地、在地上打滾並「口中流沫」、舌頭僵直、牙齒發顫，或者不知所云地口吐「方言」。

在一次此類的復興會上，朱信看到有三四百人站著一起禱告。復興會才開始幾分鐘，「便人人呼叫哀號，個個手舞足蹈，這裏吧吧噠噠，那裏嗚嗚呱呱，有時聽到『冬冬』之聲，原來有人在會場前後左右突然挺身倒地……同我並肩而立的一位姐妹，突然倒地，起先打滾哀號，漸而僵臥不動。我即刻往前，要把她扶起來。可是站在我左手邊的一位兄弟，即刻出面干涉，向我耳邊大聲喊道：『她的靈魂被提升天，千萬不可打擾！』」約半個小時後，她從恍惚中醒來，周圍的人聚攏過來，詢問她天上的見聞。她說，在樂園裏，主耶穌親自接見她，對她告誡復加鼓勵，又帶她遊歷天庭。在「生命樹園」裏，她看到每棵生命樹都刻著某個人的名字，有的樹青翠茂盛，有的樹葉黃枝瘦，每棵樹都代表世界上某一位基督徒的靈命狀態。然後，她說出了十多個姓名，描述了這些人生命樹的生長情形，聽了之後，有的人驚喜萬分，有的人則喪魂落魄。¹⁶

在耶穌家庭，「被提」是「聖靈充滿」的最高層次。最低層次是「說方言」，接着依次是異象、異夢和預言。到了最高境界，人的靈魂離開了

身體，「被提升天見主」。在那些「被提」的人中，青少年佔大多數，其次是成年婦女，成年男子最少。雖然此類天上經歷的細節很少傳達給被困凡世的人——一個被提經歷最豐富的15歲男孩，除了聲稱他曾清楚地聽到耶穌的聲音之外，說不出其他甚麼東西——但家庭的所有成員都堅信這種「被提」既真實又崇高無比。事實上，對於家庭成員來說，這種亦被稱作「火洗」的戲劇性聖靈附身，正好證明了「家庭由天降，絕非出人謀」。¹⁷

對於經常斷炊、不得不「掃磨膛」刷些殘渣來充饑的耶穌家庭成員來說，這樣的洗禮無疑是力量與靈性更新的重要來源。敬奠瀛作了一首詩描繪了（空腹）乘着五旬節翅膀飛翔到達充滿力量與幸福的宏偉境界：

貧而樂，貧而樂，
 少吃又無喝。
 空手鼓掌笑哈哈。
 ……
 只求同在主裏面，
 別管動鍋不動鍋。
 靈通舉神火，淚蒸生命饅。
 ……
 靈翼展開天下小，
 信手舞斷世界薄。
 鉤月戲千秋，
 摘星啖靈果。
 拔河當腰帶，
 撼山打婆羅。
 風為郵便，
 火焰僕役作。
 ……
 飄渺渾不知，
 主在裏面活。¹⁸

神靈的降臨：五旬節信仰與千禧年教義在傳統民間宗教中的迴響

耶穌家庭成員所體驗的「聖靈充滿」情形，與山東及華北其他地方的神靈附體現象有驚人相似之處。周錫瑞 (Joseph W. Esherick) 和柯文 (Paul A. Cohen) 曾記述並揭示了20世紀之交大饑荒背景下義和團的神靈附體行為。山東一位原義和團成員回憶道：「我們求神附體。神一旦附體，我們成了神拳……刀槍不入。」同樣，山西一份方志記載，神拳拳手們會口中念咒，然後「突然倒在地上。不一會兒，他們又站起來，開始狂舞，開口如同夢囈一般」。過後，他們聲稱，神（通常是由一個古代的歷史人物演變而來）「降臨」進入了他們身體。其他義和團成員甚至相信，一旦神靈附體，「人就會升天」。¹⁹與在五旬節教派如耶穌家庭和真耶穌教會一樣，義和團中的男性少年常常比較容易神靈附身。一位在直隸南部一個廟裏觀看「神拳」的清朝官員看到，拳手「都是些十三四歲的年輕小夥子」。柯文指出，神靈附體較常發生在年輕男子身上，可能是出自於「中國古代的觀念，認為童男的身體純潔未受玷污，使他們更適於作為神的代言人」。²⁰

對於耶穌家庭而言，這種五旬節異能的精彩展現，使人更堅信世界末日即將來臨這一核心教義。然而，與真耶穌教會不同的是，後者對其領導人的神學教育制度化，並由此而產生了系統的末世論，而敬奠瀛所建立的這個群體必須應付從未間斷的物質匱乏，不可能制定出類似的神學教育計劃。²¹另一方面，作為一名新皈依的信徒，敬奠瀛對解經尚不熟練，不可能揭示一個精密複雜的神的末世計劃。他也沒有經歷過像魏恩波那樣深刻的個人危機，從而得到關於世界末日到來時的詳細啟示。因此，敬奠瀛與其追隨者的神學觀點，並沒有超出世界末日降臨的籠統信念及模糊的千禧年意識。在這種信念下，耶穌家庭就成了上帝保護和拯救萬民的手段，成了現代的「方舟」。這只「方舟」：

汪洋大海可涉渡，
 困苦艱難任飛行。
 方舟外，

水族逞兇，人類皆叫苦
 方舟內，
 百獸率舞，眾鳥齊歌唱。²²

作為末世的一種隱喻，方舟無疑安撫了那些逃到耶穌家庭以躲避世間災難的人。儘管其所指源自聖經，這一乘舟楫載忠實信徒渡過苦海的形象，使人不禁想起佛教的「法船」。在華北農村，曾有千千萬萬的信男信女祈求彌勒佛早日降臨，用「法船」把他們載到得救的「彼岸」。清朝年間，山東西南部離馬莊不遠的地方，曾出現了脫胎於白蓮教傳統的民間傳劫變之說的教派——八卦教，根據該教教義，人類須經「三劫」，亦稱「三陽」——由「燃燈佛」掌管的前世「青陽」，由釋迦牟尼佛掌管的現世「紅陽」，以及將由彌勒佛帶來的來世「白陽」。

主宰着這伴有大災大難的難逃劫變的是「無生老母」，她「時時盼大地男女，早早歸家」，以免永遭天地劫難。按八卦教之說，人世間的第二劫行將結束。因為人類「盡迷在，紅塵景界」，兒女們在災難將近之時仍大部分「失散」，無生老母因此許諾將派「救世主彌勒佛下凡，救度世人」。²³獲救者將重返「真空家鄉」，超脫生死輪迴。清末，華北平原有無數八卦教徒，他們期待救世主下凡，吟誦咒語：

真空家鄉，
 無生父母。
 現在如來，
 彌勒我祖。²⁴

此類咒語對敬奠瀛而言應不陌生。1918年——他改信基督教後第四年，亦即他在濟南的教會醫院成為傳道員的同時——敬奠瀛曾一度加入脫胎於八卦教的秘密會社「聖賢道」。²⁵20世紀20年代後期耶穌家庭建立的時候，基督教的千禧年及五旬節之火點燃敬奠瀛及其追隨者的信仰一定並不太難，因為他們此前都曾親歷類似的信仰烈火。

「異象者」之家：耶穌家庭領導層的成長

20世紀30年代的成立初期，耶穌家庭的發展得益於幾個能幹成員的加入，這幾個成員最終形成了以敬奠瀛為中心的領導集體。首先是董恒新（1907–1952），一個來自山西的鴉片販子。1911年辛亥革命後，山西在軍閥都督閻錫山治下嚴禁鴉片。然而，同一時期在周邊省份如陝西、河南、直隸，及山西以北的綏遠，鴉片種植卻仍在繼續，甚至蓬勃發展。因此，清除了鴉片種植的山西只能依賴從鄰近地區販運鴉片。²⁶董恒新青年時期就踏入了這個暴利行業。根據對耶穌家庭十分讚賞的內地會傳教士、英籍外科醫生李岱汶（David Vaughan Rees）的記述，董恒新「將保溫瓶裏的大內膽換上一個較小的，這樣他就可以輕鬆地在空隙中裝上鴉片」。假如董恒新販毒被查獲，按照閻錫山政令將被判處死刑。不過後來在20年代末，董恒新成為一名基督徒，他停止了販毒，並成為閻錫山的軍樂隊隊長。之後他進入河南開封的浸信會神學院。²⁷30年代初，愛冒險而又閒不住的董恒新終於在馬莊找到了歸宿。他成了馬莊一位多產的作曲人。1952年自殺前，他把無數的詩譜成曲，這些詩有些是敬奠瀛所作，有些則來自耶穌家庭成員在各部（如石工部、針線房）一邊做工一邊自發吟唱。²⁸

核心領導層還有兩名女性，即左順真（1907–1987）和陳碧璽（1904–1980）。左順真是清朝名臣左宗棠的重孫女。左宗棠曾任陝甘總督，並在19世紀60、70年代平定了中國西部的回民叛亂。與許多出生在家道殷實家庭的孩子一樣，左順真曾就讀北京一所長老會女子學校，畢業後成為北京國立助產學校醫院的護士，在那裏她遇到了陳碧璽。後者是第四代基督徒，當時是該醫院婦產科裏的一名醫生。用李岱汶的話說，「她們都是多才多藝的年輕女士，且在北京的社交圈子裏很出名，特別在舞會上。兩人都擅於滑冰和體育運動。」²⁹

當然，到了30年代初，這一切都發生了變化。1931年日軍發動「九一八事變」，之後佔領了整個東北。1932年1月下旬，上海也受到日軍攻擊，遭受了瘋狂的空襲。由於北京有可能繼上海之後成為日軍進攻的目標，舞會和溜冰場失去了往日的魅力。相反，宣揚末世論的復興聚會

變得更有吸引力。就在當年，美以美會一個名叫武錫考的牧師，在北京主持了一系列五旬節靈恩復興大會。會上講「方言」，也有許多預言。實際上其中許多預言是用「方言」講述的，然後被譯成官話。（這種儀式雖然令人難忘，卻非天衣無縫。用「方言」講道的宣教師有時指責翻譯者自編佈道內容，與原講者所得到的啟示毫無關係。）這些預言中最令人震驚、無人敢置若罔聞的是「北京將被大轟炸」。³⁰

不管怎樣，左順真和陳碧璽正是在這次復興會中接受了五旬節教派的信仰，並「熱淚縱橫接受了靈洗」。聖靈指示她們必須逃離這座城市免遭滅頂之災，並到中國偏遠地區傳播救恩的消息。於是左順真和陳碧璽在醫院裏幫助組織了一群年青婦女到蒙古「傳播福音，治病救人」。兩人都充滿了宗教激情和開拓精神，她們抵達綏遠（今內蒙古）的包頭市後，在一棟大樓的半邊設立了福音傳播基地，而樓的另一半則是妓院。1935年，左順真和陳碧璽受到上帝的「指示」，來到馬莊參加每年夏天在此舉行、且在當時已很有名氣的復興大會。不久，敬奠瀛隨她們之後到了包頭，並說服她們加入耶穌家庭。在耶穌家庭裏，兩人的醫療知識及組織能力開始發揮至關重要的作用。³¹

此時敬奠瀛在另一方面也收穫頗豐，他使林美麗接受了他的五旬節信念，相信耶穌家庭是神在末世藉聖靈能力設立的信仰群體。整個20世紀20年代期間，在敬奠瀛發起的救世團體每個發展階段，林美麗都給予了資金支持。同一時期，林美麗已在泰安安頓下來，過一個教育傳教士的生活，偶爾也到鄰近的城鎮和村莊傳播福音。³²然而，她越來越被敬奠瀛那綜合了充滿激情的五旬節教義、原教旨主義和末世論的信仰所吸引。據韓丕瑞所言，敬奠瀛「對林美麗的影響很深……（她）逐漸發展到只宣講聖經……且鼓勵人們拼命地哭喊和重複不休地禱告」。韓丕瑞是20世紀30年代山東美以美會年議會的負責人，他在林美麗離開美以美會差會後還一直與後者保持着「個人友誼」。韓丕瑞又稱：「林美麗小姐對我們的牧師也產生了很大影響，有些牧師也隨之接受耶穌家庭那種超情緒化的崇拜儀式，在我們差會所進行的傳教工作中，完全接受林美麗的做法。」³³

20世紀30年代初，林美麗說服另一名美以美會女傳教士瑞麗蓮（Lillian Greer）接受了耶穌家庭式的五旬節派信仰。兩人於1934年雙雙退出美以美會山東年議會。³⁴同年年初，林美麗跟隨敬奠瀛及其他一些同工，一道進行了持續數月的巡迴佈道，最遠到達甘肅省。用敬奠瀛的話說，他們是「席大地、幕蒼天」。次年，林美麗回美國休假。1936年返回中國後，她於當年年底搬進了耶穌家庭，在敬奠瀛為她建的一座小洋樓住下來。在那兒，這位美國傳教士轉身成為了「家庭的母親」，她開班講授聖經，與大家一起分享五旬節的心醉神迷和「農民的粗茶淡飯」，一直到1938年「濕熱難耐」的7月14日死於急性肺炎。³⁵

耶穌家庭的擴展

20世紀30年代，耶穌家庭在一群致力奉獻且頗有才幹領導者的集體帶領下蓬勃發展。同一時期，天災人禍也使許多人來到馬莊避難。（1933年黃河再一次爆發洪水，造成1.8萬人死亡，數百萬人無家可歸。）新加入耶穌家庭的人大部分是佃農，不少人生活狀況極為悲慘。用敬奠瀛的話講，「滿了瞎的、癩的、癱的，吃餅得飽的」；也有一些小地主、商販、工人、教師，甚至醫生也被耶穌家庭這種生機勃勃而且平等的宗教形式所吸引。³⁶有些人前來是為了戒除毒癮，或重新做人，如山東南部山區一個「小家」目不識丁的「家長」便是放棄了朝不保夕的土匪頭生活後，加入耶穌家庭。³⁷

隨着成員人數穩步增長，耶穌家庭的生活變得越來越部門化。其組織模式是仿照敬奠瀛1925年一度工作過的「阿尼色弗之家」。除了從事家庭最基礎工作的農工部外，還陸續成立了其它14個分工部門，包括木工部、鐵工部、石工部、鞋工部、廚房、針線房、嬰兒室、道學班、醫藥部，以及一個專門照管耕畜的部門。³⁸家庭不僅組織有序，而且敬奠瀛與上帝真正的神秘共融異象從未消滅，成為家庭生活的基礎。在一封發給一個「小家」的信上，敬奠瀛說：「（馬莊）家庭中衣食住的問題本沒有一定的章程，也沒有一定的規矩，但家中卻有一個全憑意會不能言傳的個真滋味（奧秘），就是『捨己的愛』。」³⁹

這種「滋味」及實在的組織，帶來了相當可觀的物質收穫。家庭成員在住地周圍種植柏樹，形成了一面近五米高的「聖籬」。他們在這「聖籬」內開發了一片井然有序的安全綠洲。在這塊居住區裏，家庭成員挖了一口大井，建了一間磨房，磨自種的豆類和穀物，還種葡萄，飼養牲畜和家禽，並架起織布機，婦女用自己種的棉花做成統一的粗布衣服，與其它物資一樣，供成員們共享。相較於鄰近村莊道路失修，橋樑因當地居民「偷走當中的木頭和鐵」而崩塌毀壞，耶穌家庭住地四周卻「道路得以改善，橋樑建起並得以維護……莊稼也越長越好」。⁴⁰

到了30年代中期，耶穌家庭已發展到山東以外的地方，在河南、山西、江蘇以及遠在西北的甘肅和內蒙古等地（可能是在一些山東移民當中）建立了類似定居點。其中的許多「小家」，都是由當地擁有土地的信徒或有錢人士捐贈自己的土地和財產給這個教派而建立起來的。其他一些「小家」則得到個別傳教士如林美麗和瑞麗蓮的資助。⁴¹羅米格

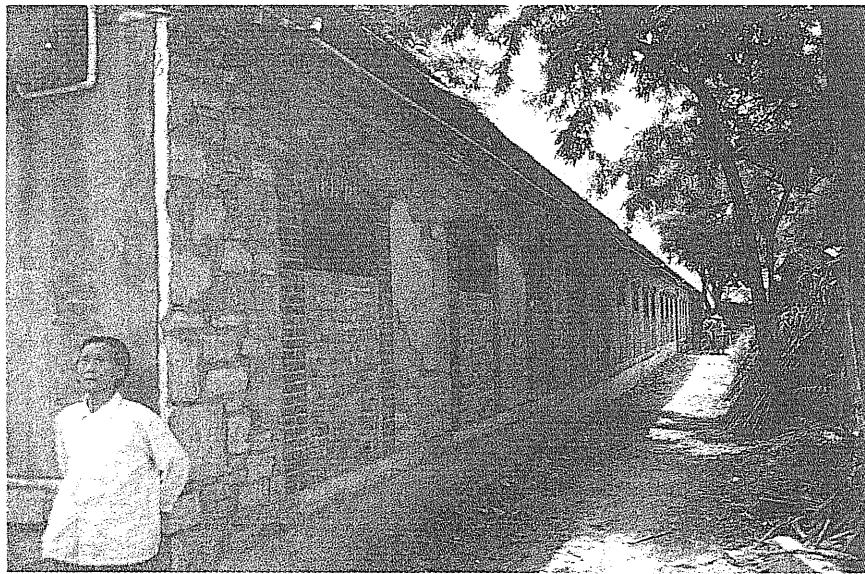


圖8 原耶穌家庭成員李瑞君於馬莊原耶穌家庭大院，2002年。連曦拍攝。

(Theodore F. Romig) 指出，耶穌家庭「試圖脫去福音身上的西方服飾，並給它裹上本地的服裝」，這種做法對「中國北方普通的教會產生了相當大的影響」。他舉了王長泰作為例子。王長泰為美以美會牧師，是當時山東「受過最好教育的牧師之一」。王畢業於美國新澤西州德魯神學院(Drew Seminary)，在濟南城內做了「幾年徒勞無功的傳教工作」。在「與耶穌家庭接觸一段日子」後，他回到省城，成為「濟南城最強的屬靈領袖」。(他在濟南靈恩會創立階段發揮過主要作用。)耶穌家庭「給了他(王長泰)一種使命感，還幫其剝去了受過西方文化教育的虛榮外衣。他確實扔掉了西裝、皮鞋、克裏姆爾髮油(Kreml Hair Oil)，再一次穿上中式服裝和舒適的典型中式布鞋，並理了個地地道道的中式髮型。王長泰不再是西方文化的傳播者，而成了一個純粹的福音傳道士。他對錫安山的愛已超越對新澤西州麥迪遜(Madison)的嚮往」。⁴²

1937年7月日本開始全面侵華之後，大批難民湧入耶穌家庭居住地避難。八年抗戰期間，全國出現了64個耶穌家庭「小家」。僅在四年時間裏，馬莊的家庭成員人數上升至300人左右。⁴³在此期間，敬奠瀛所傳的是「破產」的感人福音，有意思的是，這福音無論對富人和窮人都有安慰的作用。人們不僅不應當對戰爭造成的破壞和損失感到悲傷，信徒其實還應該奉行完全「破產」——包括房子、財物、學問、手藝、技術，以及人們所依賴的一切世俗東西。成員加入教會時要獻出全部財產，他們得到的回報是，在耶穌家庭內找到了公社群體生活的溫暖與平等，永恒得救的慰藉，以及一天兩餐的保證，通常為玉米餅或很稀的「糊塗」。當饑餓或其他欲望來襲時，就通過往往持續一至三周之久的禁食來克服。如果有人仍感到饑餓，就可以看看掛在每個房間、耶穌家庭「禮拜日曆」上印的名言警句，如「肥豬命短，鶴瘦年高」。⁴⁴

久而久之，耶穌家庭在某種程度上成了一種巨型的傳統大家庭。白天，大家在家庭農場和果園一起勞作，晚上大家在男女隔開的屋子裏一起睡在超大的炕上。自然的血緣關係被「靈統」所取代，從而建立了新的長幼次序。領導人，即使才30歲出頭，便是「家長」，其他人要像對待老者一樣表示尊敬和服從。新來的成員很快就會理順自己在家庭中的位置，被冠以從叔叔姑姑到兄弟姐妹等各種不同的稱謂。⁴⁵建於1931年

的主教堂，講台背後的牆上刻着《馬太福音》第12章48至50節的經文，可以說一字不差地成為耶穌家庭內新型家庭關係的聖經根據：「誰是我的母親？誰是我的弟兄？……凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄姐妹和母親了。」⁴⁶

與中國傳統家庭一樣，耶穌家庭裏包辦婚姻成了常規。青年人，特別是女性，在被接受進入家庭之前，都必須「交出」自己「婚姻的權利」。由於未婚男性中跛腳、失明或殘疾者比例過高，這樣做也許是必要的。耶穌家庭的最後十年中，馬莊原居住地的216宗婚事中，有211宗是由敬奠瀛和左順真安排的，據稱上帝（一般通過「異夢」）向他們倆人顯示了對此類事情的旨意。⁴⁷婚姻生活也受到嚴格管理。平時大部分時間，已婚夫婦分住在不同的地方。需要在為數很少的小房間同居時，通常要徵得左順真的同意，左順真還對夫婦同居的天數作了記錄。這樣親密一次只能持續兩至三周，之後夫婦必須回到各自的宿舍裏。在某種程度上，這樣做是不得以的：一直到1949年增加了一些單間之後，給總共約200對的夫婦提供同居地方的小房間也只有20幾間。男女隔離對耶穌家庭保持道德聲譽相當重要，隔離導致耶穌家庭成員的天然親屬關係解體，這對維繫家庭的共產和平等原則極為重要。這種原則不允許有任何形式的私有制——無論是對財產、婚姻或子女而言。子女一出生就交給嬰兒室照看撫養，在嬰兒期母親每天四次看望和餵哺嬰兒。之後，她們很少再見面。這樣做是為了確保父母不會對自己的孩子產生特別的愛，因為「父母對兒女的愛戀不是一件愛耶穌的事」。⁴⁸

這種做法讓人聯想到19世紀中葉太平天國起義軍實行的社會政策，包括男女隔離。與耶穌家庭一樣，太平天國的政策中也包括平均分配土地，配額飼養雞和母豬，每戶必須種桑織布，留足各戶日常所需外，餘下全部上繳國庫。19世紀50年代，洪秀全還下詔將男女分開編入不同軍營，以維護「拜上帝教」的美德聲譽，使之能夠組建女兵，基本上防止生育，直到最終建立計劃中的太平天國為止。⁴⁹

就耶穌家庭而言，自然家庭的感情顯然解體了。它與成員們的農業生產力一起被另辟渠道引入了一個更大的、也是唯一的家庭。中華全國

基督教協進會鄉村部執行幹事汪錫鵬在訪問馬莊期間觀察到，耶穌家庭中的夫婦在村裏相遇時，「彼此簡直沒有任何的臉部表情。好像他們是兩個不相識的陌生人……自然，耶穌家庭中的夫婦，亦從未聞有過爭吵的事件。因為沒可爭吵的資料，只有彼此相愛的宗教。」每天的慣常例事一定程度上也擠掉了體內殘餘的私欲。「五、六個小時的靈恩祈禱，七、八個小時分地工作，一、二小時集體進餐」，使夫婦很少有機會見面，更不用說親熱了。⁵⁰

當山東農村許多個人與家庭都無力支撐生計或自我保護時，耶穌家庭雖無自然家庭的親密無間，卻提供了互相支持互相保護。特別在1937年以後，隨着可怕的戰爭風浪四起，耶穌家庭越來越把自己視為普渡其家庭成員到天堂彼岸的現代方舟。一首由家庭成員寫的題為「末日到來」的「鄉村佈道詩歌」，敦促他們的「同胞快奔……免得地獄火焚燒」。那些加入耶穌家庭的人會見到天堂有「嗎哪共靈水，果子吃不下了」。他們也將「長生不老」。⁵¹

然而，末日未到之時，耶穌家庭內的公社化群體生活仍要求有紀律約束，畢竟所允諾的天堂裏的畫中之樂並不能滿足所有世俗欲望。有些成員顯然不守規矩，要麼偷竊食物，使用化妝品，要麼籌劃開小差離家出走。比如，一名對包辦婚姻不滿意的年輕女子與附近城裏一名年輕男子互通情書時被抓獲。一旦這種事情發生，就要接受體罰，一般是用掃把抽或用木板打，與中國傳統的家庭裏沒有兩樣。打人用的板子上用敬奠瀛極為漂亮出眾的書法寫着「希奇之愛」四個大字。⁵²在執行這些「家庭的」或「屬靈的」管教時，敬奠瀛和其他領導人有狗作幫手，因為就連狗都「知道誰重生了，誰沒有重生」。敬奠瀛常舉的一個例子是：「一位來自邊遠小家的兄弟見狗衝他狂吠而大驚失色」，於是這個驚恐的罪人「承認他的屬靈生命出了問題，他的信心已變得不冷不熱，讓狗給看出來了」。⁵³

利用犬誠以及求助於杖責，表明敬奠瀛願景中的那個由一種神秘「滋味」維繫、充滿無私之愛、道德純潔、理想崇高的信仰群體很難變成現實。事實上，在耶穌家庭後期，敬奠瀛和左順真都難以嚴格遵守他們自己制定的清教徒式規定。他們常退避「小樓」（原是給林美麗建造的），

小樓裏單獨的廚房提供了更精細的飯食，使他們免於與大家一起喝粗糙無味的「糊塗」。儘管敬奠瀛頌揚那些破產進入家庭的人，說他們已經「打破私己的網羅，從私己的深坑中跳上來」，但耶穌家庭的領導人卻在食物、住房、醫療甚至喪葬的分配上照顧自己的親屬。原耶穌家庭的一名成員回憶說，早在被新政府強制解散前，家庭內部已產生了不同的「等級」，那些富裕和有社會地位的成員要求其子女得到更好的待遇。⁵⁴此外，耶穌家庭大小「家」中至少有三名男性「家長」，包括敬奠瀛本人，被指控曾對女性成員進行性侵犯。⁵⁵

所有這一切讓人想起，太平軍也曾力圖建立一個道德完美、人人平等的「天國」，可是人性的弱點卻削弱破壞了嚴肅的軍紀。雖然洪秀全嚴令禁止私藏財物，並下令上繳物品歸入「天朝聖庫」，但總有一些違法抗令的人。⁵⁶太平天國強迫男女隔離的軍紀也導致同性戀行為出現，有人乾脆耍花招，男扮女裝潛入女營，反之亦然——一旦被揭穿要被重責多達140大板，這幾乎等於死刑。⁵⁷

然而，如果說耶穌家庭中的道德和靈性上的失檢使人想起近一個世紀前太平天國基督徒的弱點，那麼敬奠瀛所創建的烏托邦式公社群體，則使人聯想到遠在太平天國之前、中國歷史上更為久遠、對「大同」的不懈追求。這種理想最先見於西漢（公元前206年—公元9年），卻被說成孔子所言：「大道之行也，天下為公。……故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男人分，女有歸。……是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作。故外戶而不閉。是謂大同。」⁵⁸

千百年來，「大道」與各個王朝擦肩而過，在政權解體之時更是悄然逝去。可是在民眾心中，這一夢想卻經久不衰，不時點燃了像太平天國起義一樣的英雄般拼死一搏，以圖改天換地，實現「大同」。⁵⁹在無望的混亂和衰敗的年代裏，比如公元五世紀初期東晉行將結束時，這夢想也曾激發了人們對「桃花源」這一和平安寧之所的詩意幻想：「屋舍儼然，有良田美池桑竹之屬……其中往來種作，男女衣着，悉如外人；黃發垂髫，並怡然自樂」，忘卻了朝代的更迭。耶穌家庭，這艘滿載基督教千禧年希望的末世方舟，仍傳承着中國人這樣的願景。《桃花源記》中，

當原先發現此地的漁夫應太守之命返回探尋時，掩藏於盛開的桃花林盡頭的那方虛幻天地，已消失得無影無蹤。同樣，王朝崩潰而引發的幾十年動亂過後，中央集權將重新建立，那時掩映在「聖籬」柏樹之後的耶穌家庭也註定煙消雲散。⁶⁰

第四章

被「重擊」之地：復興中的中國

耶穌家庭的確格外充滿活力，但這個公社群體制的獨立教派只不過是中國基督教本土化復興洪流的眾多渠道之一。20世紀30年代的大部分時間裏，中國各地爆發了五旬節復興運動。與耶穌家庭一樣，他們通常一連幾天舉行一連串的復興會，其間伴隨着人們哭成一片、發出「聖靈」的笑聲、「講方言」、大聲呼求神的寬恕、公開認罪，或是高聲叫喊、樂不可支，其中間雜着那些突然被聖靈「重擊」而「猛然摔倒在地」所發出的砰然撞擊聲。¹這一運動首先在山東省出現，它匯合了兩股福音復興的潮流。其中一股始於20世紀20年代後期的差會教會內部，尤其源於挪威傳教士孟慕真（又譯孟瑪麗，Marie Monsen）的影響。另一股潮流更具影響力，其歷史可以追溯到1930年在山東南部費縣建立、組織鬆散的本土教會「靈恩會」。²此後，人們常說的「山東大復興」便在山東全省以及華北和華中部分地區迅速發展。

有關這場復興運動的最早報道，其中一篇刊登於1932至1933年的《中國基督教年鑒》（*China Christian Year Book*）。美國（北）長老會山東會長阿保羅（Paul Abbott）在文中寫道，復興會上一片「混亂」，通常「『儀式紊亂』，禮拜無序」，到處有人「手舞足蹈」，「雜亂的祈禱聲」和「瘋狂的叫喊聲」震耳欲聾。他還寫道：「這些復興會經常進行到凌晨，並變成『情緒放蕩』的表演，信徒們傾瀉情感如洪水氾濫。禁食與睡眠不足引起身體的過度緊張，造成抽搐和語無倫次。歇斯底里的笑聲使整個聚會變

得十分怪異，讓人毛骨聳然。許多人進入宗教性的昏迷並長時間保持這樣狀態，甚至達24小時之久。一些人因精神過度緊張而斃命，不少人因此而精神錯亂。」³這種宗教能量的爆發，伴隨而來的往往是些末世的啟示、天堂與地獄的異象，以及「耶穌即將再來」的預言。⁴來華教育傳教士及教會歷史學家貝德士(M. Searle Bates)指出，山東大復興所展現的不僅是一種「充斥着末日預言和前千禧年教義的」宗教信仰，而且還是一種「原始的、個人主義的和處於迷信邊緣的」信仰。⁵

雖然30年代中國復興運動，表現出20世紀初在美國開始的現代五旬節靈恩運動一些特點，但沒有跡象表明，1907年進入中國的西方五旬節差會與中國復興運動的爆發有直接聯繫，或在此中發揮過任何重要作用。到了1915年，在華最大的五旬節差會「神召會」(The Assemblies of God)，男女傳教士總共只有13名，分散在浙江、直隸、江蘇、山東、陝西、甘肅、蒙古、廣東、雲南等地。⁶1918年以後，五旬節傳教士人數曾一度小幅增加。⁷1934年，聯合了之前中國各五旬節派小團體而成的神召會，在全中國共有75名傳教士和6,000名出頭的領受聖餐信徒。然而，它的事工地點大多是在西北偏遠省份甘肅，遠離當時五旬節復興運動的溫床地帶。⁸

總的來說，山東大復興是一個自發的鄉村運動，當時任教於山東東北部黃縣浸信會神學院的郭維弼(Wiley B. Glass)將之喻為「群畜受驚大奔逃」。然而，郭維弼同時認為，這才是一個真正的「本色化」基督教，與總部位於上海的中華全國基督教協進會(National Christian Council, NCC)那些領導人所展望的自由主義信仰形成鮮明對照。(他稱後者為「一種中國人並不願意接受的舶來品式的現代主義神學」。)⁹1931年12月刊登在《教務雜誌》上一篇題為〈山東本土復興〉的文章也指出，這一復興運動發起的背後「沒有任何直接的組織規劃」，卻在許多地方促進了教會的「自養、自傳，並且培育了平信徒當教會領導」。文章總結道：「『本色化』這個詞常被濫用，而這才是真正意義上的本色化運動。」¹⁰從許多方面來看，山東大復興把20世紀初就開始醞釀、時斷時續反覆出現的一種基督教草根運動推向了高潮。

20世紀初的復興運動

中國最早的基督教復興運動，在義和團運動爆發後的幾年內就已經開始。李叔青是第一個小有名氣的本土復興佈道家，他是江蘇一名從醫者，他有關基督很快再來的佈道信息吸引了一大批城市信眾。可惜他星途短暫，1908年便因病去世，享年34歲。然而，那時復興運動已在中國一些地方出現。差會教會裏一些瞭解1904至1905年「威爾士大復興」的人，渴望在中國發起像威爾士一樣的復興運動，然而更直接地點燃中國復興運動大火的，卻是來自朝鮮的火焰。¹¹

1907年朝鮮大復興最先在平壤的各基督教會中爆發——中日甲午戰爭(1894–1895)曾使該城滿目瘡痍。催生此次復興的部分原因是此前不久發生在威爾士和印度的福音復興運動。有報道稱：「人們帶着巨大的靈魂痛苦……懇求寬恕並懺悔自己的罪過。」許多人承認自己「缺乏對日本人的愛」，因為日本人侵佔了他們的國土，另外一些人承認對西方傳教士不滿。在平壤的一次復興大會上，一名當地信徒站起來坦白了自己對某個傳教士的怨恨，隨之迸發了一場情感風暴。「有些人跳起來公開承認令人羞慚的罪以求良心上的寬慰；其他一些人則靜默地在痛苦中緊握拳頭，不斷用頭撞地。……如此持續了好幾天。」¹²

朝鮮半島「大復興」爆發的數月之內，有關聖靈事工的消息便傳到了中國東北及其他地區的教會。一些西方傳教士和中國教會工作人員被派往平壤進行訪查。回國後，他們也發起了自己的復興運動，即「東北大復興」。這種現象隨後蔓延到中國其他地方。在沿海省份福建，興化城內美以美會差會舉辦了一連串曇花一現的復興大會，每次復興會通常持續七至十天，有數千人參加，主要的特點有禁食、「哭泣」、公開認罪及原物歸還賠償等。¹³許多人交出了自己的罪證，其中有土匪頭子交出一條用來綁架的鐵鏈，鴉片煙槍，一些含有嗎啡的戒鴉片藥丸和一把刺客用來殺人的「寒光閃閃的雙刃劍」——這些充滿着暴力、痛苦和絕望的生活見證。興化復興運動最主要的吸引點是開展反對鴉片的運動，使數百名鴉片鬼，包括官員和士兵，通過「祈禱帶來的神力」戒掉了煙癮。這導致「興化基督教戒煙社」於1909年成立。但總體而

言，這場由差會發起的運動是有限的，到了1911年辛亥革命時，它已逐漸銷聲匿跡。¹⁴

始於1908年的中國復興運動，將一名傳教士推到了福音佈道運動的顯著位置。加拿大長老會傳教士古約翰(Jonathan Goforth, 1859–1936)，於1888年開始便在中國內地省份河南辛勤傳教，但收效甚微，如他所言：「只是觸及邊緣，還有數目驚人的芸芸眾生需要基督。」1900年，在義和團暴亂中他舉家南逃，穿過河南，險些喪命。古約翰途中遇到襲擊，脖子遭鈍劍砍傷，頭骨也「被敲了個洞」。1907年，古約翰出訪「大復興運動」正轟轟烈烈的朝鮮，歸途中經過東北，他在沿途幾個傳教站宣講了朝鮮的聖靈事工。正是此行引起的轟動，使他立即相信「主呼喚他前往東北」。次年2月，他離開河南到東北舉行一連串復興大會。古約翰的妻子對丈夫十分敬慕，用她的話說：「古約翰前往東北時還默默無聞……幾個星期後他回來時就成了基督教世界公眾矚目的焦點。」¹⁵

儘管這種讚譽主要源自妻子對他的無限欽佩，古約翰也的確成為了中國福音傳教的名人。他深思熟慮後決定「先在基督徒而不是非信徒中開始復興運動」。他佈道時以朝鮮的見聞為例，每當佈道結束，會眾開始同聲祈禱和公開認罪，間雜着祈求憐憫的痛苦哭聲，甚至外國傳教士也加入一起禱告——「有男有女，都是嚴謹的長老會教士，平時通常比較克制且各方面都表現出蘇格蘭式矜持，此時都與眾人一起高聲祈禱。」¹⁶事實上，該復興運動感染性如此之大，以至於有人弄虛作假，佯作是聖靈所為。有一次，古約翰認定，會上有個人「發出可怕的呻吟……全身撲到在地」，只不過是想「表演一齣不凡的把戲」來糊弄別人。當古約翰「重重地拍了拍他的肋旁」並叫他「站起來規規矩矩地禱告」，此人的痙攣幾乎立刻停止，「灰溜溜地回到自己的位置上」。¹⁷

古約翰並沒有意識到，他後來舉行的一些復興大會，其實讓當地人以認罪為幌子發洩民族主義情緒提供了一個平台。有一次，山東一所基督教差會男校的校長走到台上，公開懺悔他「罪孽深重」，說他「憎恨外國，不為他們祈禱」。他歷數了日本對中國犯下的種種罪行，並承認他「痛恨日本人」。接着他列舉德國（侵佔膠東）、美國（通過其嚴苛的令人

屈辱的移民法)、英國(「強行在中國進行可恥的鴉片貿易」)對中國做的壞事。當古約翰氣憤地阻止他時，該校高中生「憤怒地站起來……叫喊着並用腳踢打着離開教堂」。儘管發生了這些事件，復興運動還是蔓延到幾個省份，致使有些傳教士宣佈，他們看到了「可以被稱為中國現代五旬節運動的先聲」。¹⁸

馮玉祥及其「基督軍隊」

古約翰復興佈道的一些最顯著的成果，可以在馮玉祥(1880–1948)的軍營中看到。馮玉祥出生於安徽一個農民家庭，12歲時因家中赤貧，為謀生而從軍。1913年馮玉祥在北京參加穆德(John R. Mott)的佈道大會，當時穆德和艾迪(Sherwood Eddy)正在中國13個城市做巡迴福音佈道。與每個城市數以千計受到基督福音吸引、並視之為「中國的希望」的愛國青年一樣，已身為營長的馮玉祥報名參加查經班，並於次年在美以美會教會受洗入教，且立即開始嘗試讓其手下官兵入教。他邀請牧師，經常是些傳教士，到他各個營地佈道。1918年，馮玉祥已以「基督將軍」名揚各地。¹⁹

1919年古約翰在湖南常德首次見到馮玉祥，當時馮玉祥邀請他給其率領的第十六混成旅的9,000名士兵佈道10天，每天在大劇場舉行兩場佈道會，古約翰總共「施洗了507名官兵」。不久之後，另一名來自湖北漢口的華人循道會牧師兼佈道家也到了常德。佈道結束時，這位牧師又施洗了「1,165名官兵」。湖南長沙循道會(Wesleyan Methodist Missionary Society)會長任修本(G. G. Warren)，當時正在「紛紛要求受洗的官兵」中傳道。他發現，雖然其中許多人連十誡或主禱文都沒有聽說過，但他「不能懷疑申請受洗人的誠意」。任修本還講到，馮玉祥本人「十分積極主動，希望自己手下的所有人得救」。²⁰有一次在會上，馮玉祥自己作禱告。他的聲音「微顫，飽含感情，不久便開始哭出聲來……隨着祈禱的繼續……整個會場哭聲一片」。有個傳教士回憶道：「我能聽到坐在那兒的人的抽泣聲和迸發出的祈禱聲……當這位將軍接着為他心愛的祖國祈禱時……他終於控制不住自己而嚎啕大哭。」²¹

馮玉祥的信仰不只限於情感，而且也是務實的。與幾十年前太平天國一樣，馮玉祥將他新獲得的信仰用在實處。古約翰回憶說，有一次恰逢旱災，「馮將軍召集軍中所有官兵，向城裏所有人宣佈他們將祈雨……那天晚上起了一陣大雨，饑荒得以避免。」到1920年夏離開常德時，馮玉祥軍隊的信徒人數可能達到了4,000人。1920年至1921年間，馮玉祥駐防河南，他又安排了古約翰在一個戲院為其部隊講道。有次佈道結束時，古約翰以流水線作業方式為其中960名官兵施洗（古約翰用的不是高壓水槍，而是由一名團長端着一碗水跟在後面，沿着隊列一個個施洗）。幾年後，馮玉祥的軍隊人數數以萬計，據報道，其中約有百分之五十的人是基督徒。²²

1922年底，馮玉祥受命離開河南，進駐北京城外的南苑。此時這位「基督將軍」接近了不可預測的中國政治生活中心，成為京城傳教士所着迷的對象。馮本人與傳教士團體保持着友好的關係。1923年馮玉祥在北京華北協和華語學校（North China Union Language School），向在該



圖9 馮玉祥的基督軍隊。圖片上原說明文字為：「打開聖經的軍隊——馮將軍的將士們高舉剛剛收到的聖經。」圖片來源：Chinese Recorder 58 (February 1927)。

校學中文的新到傳教士作了一次講話。其間他否認了反對者對他的指控，即他「把兩萬名一貧如洗、目不識丁的農民引到他的軍隊中，然後倒一些水在他們頭上，就這麼稱他們為基督徒」。據馮所言，實際情況是，這些士兵「完全有自由決定信或不信。他們早晨起來唱國歌，操練回來準備吃早飯時，總會先唱詩謝恩。中午12時，停止一切工作，每名士兵必須脫帽，為祖國祈禱」。²³這樣的景象引起傳教士們為之興奮不已。1923年復活節前一周，樂靈生（Frank Joseph Rawlinson）探訪位於京城外、馮玉祥軍隊的演兵場，當被告知「13,000名基督徒士兵」將要在下星期日參加閱兵典禮時，這位來華已久的傳教士兼《教務雜誌》的資深主編大為傾心。「如此一大群軍人，那將是何等壯觀！」樂靈生激動地寫道：「看到他們，人們將認識到，儘管目前政府混亂、財政困頓、軍閥之間相互猜忌，但中國的教會正在發展前進，一個嶄新的中國正在誕生。」²⁴

1923年底馮玉祥升任元帥。次年，他背叛上司吳佩孚（當時中國主要軍閥之一），發動政變佔領北京，組建中華民國國民軍並自任總司令。此舉震驚全國，結果只是加深了政府的混亂。²⁵幾個月後，也就是1925年春，馮玉祥在張家口召集一次會議，為他的軍隊組建基督教工作組。陳崇桂（1883–1963）被任命為第一國民軍的隨軍牧師長，並擔任該工作組總幹事。一項雄心勃勃的軍中福音傳播計劃被制定出來了。有一項法令規定，軍中「每一千人配隨軍牧師一人，每一萬人配幹事一人協助工作組工作」。這讓人不禁想到太平天國的政策。馮玉祥在其原配夫人去世後，於1924年續娶的繼任夫人是一名北京基督教女青年會的幹事，她協助建立了為軍官配偶開辦的學校，要求軍官配偶完成為期三個月的基督教培訓課程。²⁶

馮玉祥的虔誠很容易地贏得了傳教士朋友們的信任和讚賞，樂靈生曾寫道，馮的「身材高大，讓我們想到掃羅，他的臉色紅潤，使我們想起大衛，而他那圓圓的頭顱，使我們想到克倫威爾的圓顱黨」。儘管如此，當時詆毀馮玉祥的人稱其接受基督教只不過是一個玩世不恭的舉措，是為了「討好那些在中國手握大權的外國帝國主義者，並學太平天國運動的頭子，依靠偽基督教的外表形式操縱他那迷信的軍隊」。²⁷然

而，馮玉祥與西方傳教士的親密關係在1925年「五卅事件」之後，也使他陷於進退兩難的境地。在反帝和民族主義運動的新高潮中，馮玉祥召集他的隨軍牧師一起探討基督教及中國教會，並呼籲：「我們中國基督徒在愛國方面不能落後於非基督徒，要對外國列強的不公不仁行徑表示抗議。」²⁸

馮玉祥的傳記作者薛立敦（又譯謝里登，James E. Sheridan）指出，1925年以後，「基督將軍」轉向了更明確的反帝立場。²⁹馮玉祥公開讚賞俄國人放棄治外法權和庚子賠款（1924年的《中俄協定》所定），並對傳教士奢侈生活以及許多中國牧師對此競相模仿表示憤慨。1926年，由於吳佩孚和東北軍閥張作霖聯手，馮玉祥被迫下野離開北京，並一度赴蘇。幾年後古約翰指出：「蘇聯已經盡其所能讓馮元帥對外國充滿了仇恨。」1928年3月，哈佛大學行政學教授何爾康（Arthur N. Holcombe）到訪馮玉祥在開封的司令部，此時馮玉祥的士兵仍然是一早起來就唱歌，但原來的「讚美一神」的曲調已配上愛國主義的歌詞，以提醒部隊效力國家的「神聖職責」，並告誡人們「帝國主義是與中國為敵」。1929年古約翰到訪馮在陝西的軍營時，發現自己與這位昔日的佈道將軍有時發生「尖銳的分歧」。然而，古約翰承認：「馮元帥是一名真正的愛國者，他熱愛自己的國家，他痛感中國受到的屈辱。」馮玉祥堅持聲稱自己仍是一名基督徒，仍遵守美以美會教規，反對賭博、吸煙和酗酒。他解釋說，他的部隊已發展到幾十萬人，他手下的傑出將領有的信回教，有的信佛教，他不能把自己的宗教信仰強加於別人。軍隊中不能再開復興會了。³⁰

其時，大多數傳教士已失去了對馮玉祥的好感，馮贏得了一個新綽號——「所謂的基督將軍」。賴德烈（Kenneth S. Latourette）評述說：「他的許多所為似乎都緣於其強烈的民族主義情感……他可能在一定程度上指望福音成為把中國從弊端叢生中拯救出來的手段：當年穆德的佈道之所以贏得了他，可能正是因為這一點。」馮玉祥本人曾在1923年向樂靈生解釋說，他之所以認為「中國最需要耶穌」，是因為「所有國家的強大，實在是因為上帝的靈在其中」。賴德烈認為：「他期望自己每戰必勝，國家早日統一。可能由於基督教未能達到他所期望的，最終他的

熱情消退了。」³¹貝德士（M. Searle Bates）也指出，1926年之後馮玉祥嚴厲對待富人和有權勢的人，以致有人指責他變成了赤色分子。貝德士還寫道：「後來的研究表明，馮玉祥先後提倡過基督教、三民主義和共產主義等思想。他越來越致力於關注農民大眾，在他的後半生中，他似乎只把基督教當作個人愛好，而到基督教之外尋找他的政治和社會宏圖。」³²

1926至1927年的北伐戰爭結束後，國民黨名義上統一中國。北伐過後，曾在山東的戰事中首當其衝的馮玉祥，除了其原來控制的甘肅、河南和陝西之外，又一度獲得了對山東的管轄權。然而，蔣介石越來越懷疑馮抱有個人野心，在蔣的壓力下，到1929年4月，馮玉祥被迫將軍隊撤出山東，並退回河南據點。1930年，國民政府中央執行委員會免去馮玉祥的一切黨政職務。1930年與蔣作戰失利後，馮被迫放棄軍權。他的軍閥生涯就此結束。³³

1932年至1935年的大部分時間裏，馮玉祥與家人住在泰山腳下的一座佛寺裏，重歸平靜生活，每天作畫、寫詩、讀古籍。那些日子裏，他經常到附近的「阿尼色弗之家」做客，成為安臨來的朋友，並成為該孤貧院的主要捐助者。（那裏的孤兒都稱他「馮爺爺」。）馮玉祥還建議安臨來將孤貧院的外國名稱改為「泰山教養院」。後者聽從了馮的建議。但是，沒有跡象表明馮玉祥對曾在該地區爆發、並多次在孤貧院舉辦的靈恩復興佈道會發生興趣（那些復興會推出了諸如耶穌家庭的敬奠瀛這樣的佈道家）。1935年馮玉祥離開泰山前往南京，1936年1月成為掛名的軍事委員會副委員長。1948年夏末，馮玉祥在美國逗留近兩年後，在取道蘇聯回中國的途中，因其所乘坐的俄羅斯輪船遭遇大火而突然罹難，死因成為一宗謎案。³⁴

孟慕真和山東大復興

到20世紀20年代末，當「基督將軍」對其信仰的態度轉冷時，差會教會整體上也處於低迷狀態。自1922年開始，學生和城市愛國青年多年鼓動非基督教運動（經常是由共產黨活躍分子帶頭），加上農村地區普

遍的無政府狀態，這都對教會產生了破壞性影響。中華全國基督教協進會1925年出版的《中華基督教會年鑒》哀歎道，中國許多地方，特別是山東地區，肆虐的土匪活動破壞了正常的傳教工作。《年鑒》指出，僅在山東省就有幾十個土匪團夥，匪首常常是些死硬分子，有着響亮的名頭，如「徐大鼻子」和「曹二虎」等。據報道有個叫「喬老娘」的冷血匪首，領着一幫約1,000名的匪徒在山東半島的農村四處橫行。³⁵ 隨着對「不平等條約」不滿情緒的蔓延，西方人和他們的財產，包括差會的駐地房屋，因國內戰亂和土匪橫行而不再安全，經常還成為攻擊對象。1926年後，在國民黨控制的地區，民族主義情緒常常會引發針對教會的抵制、恐嚇甚至暴力侵害。1926年，在曾於1908年與東北大復興同時發起奮興運動、當地美以美會教會人數在1910年代中期仍快速增長的福建興化，狂熱的反基督教者拆毀了當地一家神學校的牆，開了一條路穿過神學校的院子，並把它命名為「非基路」。³⁶

最為嚴重的攻擊外國人的事件發生在1927年3月下旬，正在成功北伐中的國民黨軍隊從撤退的北方軍閥手中奪取了南京城，他們殺死了數名西方人，令西方人驚恐萬狀。如前所述，此次暴力行為致使數以千計的基督教傳教士逃離中國。諷刺的是，在北方和西北地區，正是馮玉祥的士兵對傳教工作造成了一些嚴重的破壞，他們曾於1928年佔據了一些差會建築。³⁷

同年，樂靈生在《教務雜誌》的一篇社論中報告說，繼北伐戰爭造成破壞之後，匪患依然猖獗，「經濟慘狀……到處可見，駭人聽聞」，據報至少有10個省份發生饑荒，「一些地方信仰低落十分明顯。」³⁸ 用山東一些美國南方浸信會傳教士的話說，「1928年中國南方軍到來之後，我們的許多工作就像『草木、禾秸』，我們大多數人都願意『謙卑地伏在神大能的手下』。」³⁹ 1929年，主流差會教會還沒能來得及恢復元氣，世界經濟大蕭條便發生了。

然而，在山東省和華北其他許多地方，差會教會所經歷的挫折恰恰更加促使意志堅定的福音佈道者投入工作。有些人，如挪威傳教士孟慕真(Marie Monsen)——後來被其他傳教士稱頌為30年代「屬靈『新生活運動』的先鋒」——恰恰從混亂與危險中看到了難得的教會復興機遇。

自20世紀初開始，孟慕真即作為挪威信義會(Norwegian Lutheran Mission)的傳教士在河南農村辛苦工作，這裏「土匪不斷的侵擾」迫使老百姓背井離鄉，但到了1927年初，孟「第一次」看到了動亂如何轉變成復興運動的良機：「(復興)就發生在我們其中一個佈道所〔有些人逃到那裏以求相對安全〕。那是何等壯觀啊！參加復興會的會眾是以往的五倍，其中六成為女性……政治動盪已在古老的傳統和偏見之土中犁出了一道道深深的犁溝。」⁴⁰

1927年春，孟慕真和一名傳教士同伴在她們佈道所舉辦了一系列聖經學習班，有16個婦女參加。第四天，在討論有關溺嬰的話題後，其中14人禁不住痛哭起來：

「噢，我曾弄死了三個。」

「我五個……」

「我自己的孩子弄死了八個。」

「我十三個，但她們都是女孩。」

孟慕真說「這是過去二十多年來這個傳教區裏第一次」有當地婦女接受傳教士對殺嬰的譴責，並對此表示認罪。接着，孟慕真讓這幾個婦女一個一個進屋與她談話，「所有人都立刻在我腳前跪了下來。」一名婦女在傾訴之後，這樣向孟慕真描繪自己的感受：「這就好像我是一個大土匪，官兵在我後面緊追，他們抓住我，把我拖到官府大人面前。我二話沒說便承認了一切。然而大人沒有下令『帶走，殺了她』。卻說，『她已經認罪了，不必再找她算賬。放心回家吧。』」⁴¹ 孟慕真終於找到了一把無形的鑰匙，開啟教徒個人情感之門、迎接大眾復興運動迅猛到來。很快這把鑰匙紛紛被其他人包括傳教士和本土佈道者所用。賴恩融(Leslie T. Lyall)後來稱讚道：「聖靈首先澆灌在使女孟慕真身上……她揭露了隱藏在教會裏以及潛藏在許多受人信任的基督徒微笑背後的罪，就如施行外科手術一般……她並不大肆聲張但卻強調『重生』必須有清楚的經歷，這為後人樹立了榜樣。」⁴²

1929年春，孟慕真在山東北部海上被海盜抓走23天後生還，這一經歷使她從一個鮮為人知的傳教士、至多只是個內地鄉村的區域性復興佈道家變成了一名英雄式人物。據說在她受難期間，她「慈母般地」向

那些盜匪包括「海盜頭目本人傳福音」，說「基督即將再次降臨，他曾應許要把忠心信徒從將臨的苦難中拯救出來」。當年夏天，孟慕真應邀出席在海濱度假勝地北戴河舉行的年度傳教士大會，並作大會發言。此次講話使她在中國基督教界頓時出名。1929年秋季，在芝罘（今煙台）美國南方浸信會傳教士朋友的幫助下，孟慕真組織了以公開認罪的「重生經歷」為標誌的復興大會。據湖北灕口信義神學院院長康爾伯（Gustav Carlberg）所言，孟慕真帶頭公開列舉罪過而轟動一時：由於所列之罪是「有關『十誡』中的第六誡——不可姦淫——她彷彿是下到骯髒的污水池。」⁴³至此，山東大復興可以說已經開始。

孟慕真復興會主要面對教會會友，通常吸引了大批不同宗派的聽眾，包括牧師、傳道者、教會員工以及教會學校的學生。據說孟慕真在這些會上避免過於情緒化的言辭，只是宣講罪——一天講一種罪，包括怨恨、說謊、偷竊、貪婪和姦淫。每次聚會結束時，她「站在門口」，一個一個「追問」正要離去的人：「你重生了沒有？」她的傳教士同事回憶道：「從逃避到懷疑到自定己罪——這一切太可怕了。」一位在教會學校任教的年輕女子，承認自己是「迷途的罪人」而因此「重生」。她說：「在中學的最後幾年裏，排外宣傳波及我們學校，我開始相信教會是一部『帝國主義的機器』，祈禱是騙人的，聖經只不過是人寫的。」會後一個月，這個女子「聽到呼召」，進了神學院。

1929年後一段不長的時間裏，孟慕真成為了華北復興運動的著名火炬手。受她影響，許多傳教士重又熱心投身福音佈道，並開始了各自的復興佈道會。⁴⁴然而，隨着復興運動的勢頭增強，發展到草根階層而脫離了傳教士的控制，孟慕真及其他傳教士的影響很快暗淡下去。1932年2月春節期間，一名來自山東東北部萊陽、名叫拉爾森（又譯蘭理訓，I. V. Larson）的浸信會傳教士，到鄰近的黃縣主領復興會。到了第二天，他的講道被一陣認罪聲打斷。有個傳教士報道說：「這裏每天都有人公開認罪，拉爾森來的第一天之後就再也沒有講道……是聖靈親自主持着聚會。」1932年7月，煙台一名美國南方浸信會傳教士在信中寫道：「我們再次發現那裏（萊州地區）的平信徒支塔大棚或以其他形式佈道，而宣教士和傳道人卻大部分時間在其他地方工作。」⁴⁵1933年2月

《環球宣教評論》（*The Missionary Review of the World*）裏的一篇社論，在回顧了有關山東大復興的報道之後總結道：「幾個特點是顯而易見的。領導者是中國當地的傳道人和長老，而不是外國人。」⁴⁶

靈恩會與靈恩運動

華人平信徒之所以成為復興佈道的領導者，並對山東差會教會西方神職人員的統治地位構成了前所未有的挑戰，其原因之一是1930年山東南部費縣出現了一個組織鬆散的「靈恩會」。該會的創立，受一個名為馬兆瑞的五旬節教徒啟發，當時馬兆瑞在國民政府首都南京經營一家名為「自立神召會」的孤兒院（又名「信德孤貧工藝學校」）。1928年，馬兆瑞領幾十個費縣的孤兒來到南京，後來應邀回費縣在長老會教會佈道。1931年12月《教務雜誌》的一篇文章寫道：「他的講道帶着極大的熱情和感染力。」不過該文章也指出，馬兆瑞在靈恩會創立過程中所起的作用「只是起初帶了個頭」。該會的成立實際上應歸功於當地長老會會友楊汝霖和孫瞻遠。這兩人在馬兆瑞的復興會上受了「靈恩」充滿之後，開始在差會教會當中傳播聖靈事工。有關五旬節運動的爭議隨後導致教會分裂，於是兩人帶領一批人脫離原差會另立教會，主要成員來自當地的長老會差會。新教會取名為「中華耶穌教自立靈恩會」，即人們通常所說的「靈恩會」。⁴⁷

這一五旬節運動的爆發，以靈恩會的形式從山東南部迅速蔓延到該省其他長老會堂會，所涉地區包括了沂州府（今臨沂）、青島、登州（今蓬萊）、省會濟南以及長老會的大本營、十年前真耶穌會曾發展了一批熱心追隨者的濰縣（今濰坊）。靈恩會分別在這些地區建立分會，同時也在差會教會裏發展成員，特別是鄉村地區的差會教會逐漸接受靈恩會的做法。據《教務雜誌》記載：「濰縣長老會堂會約三分之二的牧師接受靈恩。」到1931年末，該運動的影響已「遍及山東廣大地區……這來自本土的熱心，是華人熱心信徒的工作成果」。一位來自登州的牧師到濰縣調查該運動，立刻被其吸引，用靈恩會典型的末世話語宣告他已「受託傳末世的福音」。⁴⁸

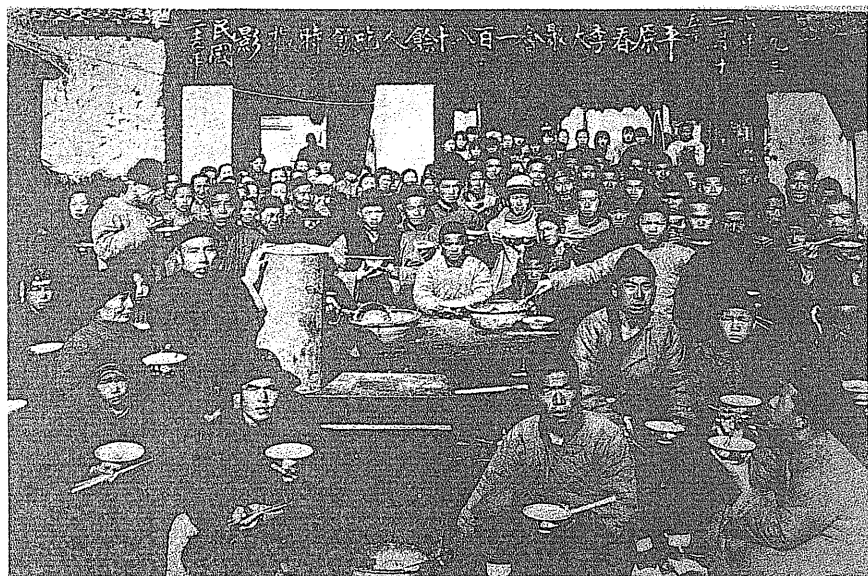


圖10 復興會，山東平原，1936年2月。圖片來源：Chinese Recorder 67 (April 1936)。

不久，靈恩運動便擴散到長老教會以外。華北許多其他宗派的教會，包括浸信會、信義會、公理會、內地會，也都有自己的復興佈道會的報道。到了1931年夏，浸信會的復興會——與長老會一樣，要麼直接接受靈恩會熱心信徒的領導，要麼受他們的啟發——也在山東東部的平度和萊陽大規模出現。此時恰逢在美國休假的數十個浸信會傳教士因遇上經濟大蕭條而無法返回中國傳教。⁴⁹五旬節的大火一旦被點燃，（通常從公開認罪開始）「方言」、異象、昏厥、預言、神醫、趕鬼等現象便隨之出現。1931年底，黃縣一名浸信會傳教士帶頭在其聚會中發起了公開齊聲認罪。在隨後三天裏，他「只是坐在會場中，有時一天長達八至十個小時……似乎有股強大的電流通過我的身體……最後，在第五個晚上……大約12點鐘，我們正在祈禱，聖靈的大能降臨了……。聖靈抓住了我並像搖破布一樣搖晃我（的身體），接着他讓我的嘴巴大大

張開，我的顎骨彷彿要斷裂了。整個屋子裏如大風刮起，並直直灌進我的體內直到我覺得自己快爆炸了……然後，一種與我體驗過的任何笑聲都不同的歡樂的大笑聲從體內深處徑直地迸發出來」。⁵⁰

此類由傳教士用英語記敘當時的見證，屬於為數不多的有關山東大復興的現存個人敘述。它們為探視山東大復興經歷者的內心體驗提供了一扇窗口。雖然這場運動主要在當地信徒中爆發，但來自30年代的中文資料卻很少。參加復興佈道會者多數為文盲，靈恩會裏沒有保存教會記錄的制度。再加上該時期的戰爭、匪患和普遍貧困，這一切都可能是當時中文記載欠缺的原因。⁵¹鑒於這些西方傳教士已被捲入一場中國的民間運動之中，且他們的經歷與參與復興佈道會的本土信徒無法割開，並且可能常常是難以區分的，我們可以憑藉他們的記述，構繪出在降服於「聖靈能力」的山東農民中燃起的五旬節火焰的類似情景。

山東以外的五旬節運動

應當指出，在山東復興運動的同時，華北及其他地區也正遭受着新一輪的天災人禍。除了匪患之外，1930年國民黨軍隊與包括馮玉祥在內的軍閥聯盟之間，爆發了一場大規模內戰，史稱「中原大戰」。同年，中國西北發生大旱，滿目淒涼；而長江流域和中國東北則洪水肆虐，僅當年就有數百萬人死亡。接着，1931年9月，「九一八事變」爆發，日本佔領中國東北三省。這些天災人禍更突顯出復興佈道家所傳福音信息的緊迫性。1933年《中華基督教會年鑒》刊登一篇題為〈兩年來天災人禍對於教會之影響〉的調查指出，雖然在共產黨控制的、土匪遍佈的或受戰爭蹂躪的地區，正常的教會生活常受到破壞，但在諸如山東省和四川省這樣的地方卻爆發了「強有力之奮興運動」。⁵²

在山東之外，東北以及華北部分地區的復興運動勢頭也特別強勁。在1931年9月被日本人佔領的東北，數月之內便開始了由中國人領導的復興運動，其特點是長時間的祈禱或認罪大會，有時通宵達旦（有個19歲的女子「承認曾試圖吃鴉片自殺」）。在有些地方，一些從洪水災區或匪患肆虐地方逃來的難民，擠到大一點城鎮裏的外國差會教堂裏，接着

就開復興佈道會。據報道，1933年有一個教區，一些鄉村教堂被土匪霸佔，一間教會建築在土匪和日軍交戰中被打飛了屋頂，而就在同一年，該教區有近500個成年人受洗——教會成員人數因此而增加了百分之三十。毫不奇怪，在大部分此類復興佈道會上，世界末日的主題非常突出。大部分講道都「強調主很快就要降臨，信徒將從這個邪惡的世界裏得到拯救」。一個傳教士寫道：「戰爭以及關於戰爭的種種傳言、匪盜、腐敗墮落、壓迫、洪水饑荒和滿目瘡痍只不過是耶穌再來的徵兆……對於那些飽受疑慮和恐懼困擾的人，對於那些厭世的且幾乎無望的人，對於那些在人間滄桑中尋找永世不變的信仰的人，這福音的吸引力莫大無比。」⁵³

在河南，一些曾經是孟慕真1927年春季復興會首批成果的婦女，自己組織了一個約有40名成員的「寡婦教會」——「一個在匪患肆虐橫行的山區裏的小教會」。⁵⁴1934年夏，河南泌陽救恩會(Ebenezer Mission)會長挪心清牧師(Rev. William H. Nowack)報告說，一名曾是挪威信義會(Norwegian Lutheran Mission)傳教士孟慕真的左膀右臂、名叫劉道生的中國牧師，正在那兒舉行熱烈的復興會，會上有的人「使勁敲打着凳子……大聲喊叫，『我與上帝面對面相見了』」。其他人則尖叫「我就這麼下地獄了，我沒希望了」，並用拳頭打自己的頭。復興會的第四天晚上，當挪心清走進差會孤兒院的教室時，發現「有的人站着用力敲打着牆壁，有些人端坐着，拍打着桌子，一些人則跪着趴在地上，而一個小傢伙靈魂處於極端痛苦中，一直在地上打滾」。⁵⁵

靈恩運動在發展過程中，因其自身熾烈情感所產生的能量而日益強大，從而產生了一種人人迫於壓力都不得不遵從的行為規範——一些研究復興運動的心理學家稱之為「群體暗示」的力量。⁵⁶有個傳教士寫道：聚會中人們紛紛公開承認「從童年起」所犯聾人聽聞之罪。「那些沒有類似表現的人都被指責為攔阻聖靈的工作。」人們普遍認為，「如果哪個人沒有這種『喜樂的靈和屬靈的熱心』，那麼『他仍在罪中』，仍是『撒旦之子』」。⁵⁷孟慕真曾親眼目睹一些復興佈道者用盡各種辦法去證明他們已「聖靈充滿」。她提到，「山裏有群名聲不佳的人」，他們「相互攀比，看看誰能夠像耶穌那樣禁食四十天，看看哪些人能像耶穌被釘在十

字架上那樣四肢伸展平躺在地而躺得最久……會眾中有一些人在(復興)大會期間因邪鬼附身而被抬出聚會點」。⁵⁸

多數情況下參加復興佈道會的人日程安排十分緊張。有個傳教士報告說，1932年2月黃縣舉行了一次復興大會，「聚會夜以繼日，中間只休息約一個小時。」「每天晚上都有人通宵禱告。我們餓了，神就讓我們飽足……吃飯和睡覺相當次要的。」⁵⁹另一個傳教士則記道：「有時，復興會延長到凌晨兩點，凌晨四點時被再叫起來做禱告。講道、斷斷續續重複的復興讚美詩、同聲祈禱以及『哈利路亞』聲充斥著整個過程。」⁶⁰1936年2月，山東平原縣公理會教堂舉行了為期六天的春季復興大會，「每天舉行四次集會，每次一個半至兩個半小時，中間反覆唱歌或小組禱告。人的神經怎能忍受得了而不被撕碎，……真讓人無法理解。」⁶¹

「一艘無錨之舟」

20世紀30年代初期，復興運動取得了顯著的成果。受靈恩會影響最早的地區之一、山東南部的沂州府傳教區，1931年的受洗人數「與此前幾年每年受洗人數相比增長了百分之五十，同期捐獻也增加了百分之二十五」。濰縣一名長老會傳教士報道：「很多鴉片鬼也擺脫了毒癮——其中有個癮君子曾吸了35年的鴉片。一名53歲的道教徒成為了基督教信徒。土匪也站出來認罪。」⁶²不過，根據1935年《中國基督教年鑒》的記載，到了該年底，靈恩運動總體上「趨緩了許多」。⁶³大約在同一時間，靈恩會開始一定程度上的制度化：在青島城區，當地靈恩會於1936年建起了自己的教堂，資金來源是一位在「華北火柴公司」當經理的會友捐助。同年，省城濟南自立靈恩會也籌集了足夠的資源，建起了自己的教堂。濟南教堂落成後被宣佈作為山東中華基督教靈恩會總會會址，這個新的教會組織接着制定規章制度，建立了由不受薪的長老、牧師、傳道和執事組成的整個教會系統。雖然該組織並未對全省各分會實際上行使控制權，但它確實與後者保持着「教務聯繫」和一定程度上的合作。⁶⁴

在靈恩總會的主持下，「靈修院」在濟南城郊落成。靈恩會的兩個創辦人之一、此前幾年間曾成為耶穌家庭活躍分子的孫瞻遙，於1936

年離開馬莊前往濟南主持靈修院。靈修院模仿孫所熟悉的耶穌家庭，以規模較小的公社化群體形式出現，為「肩膀上只扛了一張嘴」來尋求靈恩的人提供了面積60畝的避風港。與耶穌家庭一樣，靈修院的數十名成員被分配到各個職能部門，包括農工、裁縫、木工和泥瓦工，一起辛勤勞作，以保證靈修院自給自足。該院也採用耶穌家族的口號，大力宣傳平均主義：「化除了會界；取消了位分。」在此之後的民國時期裏，靈修院成為每年兩次的復興佈道大會地點，時間安排在附近馬莊舉行復興佈道會的前後，有時吸引了多達千人參加。⁶⁵

在許多地區，隨着五旬節復興運動蔓延到宗派差會，它在一定程度上「打破了宗派界限」，其結果是諸如山東許多地方的浸信會和長老會之間所進行的合作，⁶⁶但它也造成了其他教會的分裂。1931年12月《教務雜誌》(*Chinese Recorder*)一篇報告對該現象的早期階段做了一個概覽，它發現，作為一場以鄉村為主的運動，復興運動在鄉村贏得了熱心的追隨者，而城裏人往往「不像鄉村弟兄那麼有自發性，那麼無拘無束」，且往往對異象、啟示及「方言」感到「震驚」，並不怎麼相信。在登州城內，對靈恩運動的不同見解，導致支持開復興會的人脫離長老會差會，並與靈恩會掛鉤，另組教會與原教會分庭抗禮。（他們後來得到「啟示」，允許他們返回長老會教會。）⁶⁷據報道，當山東藤縣的華北神學院拒絕靈恩運動的時候，原「中華學生立志傳道團」創辦人、早在20年前便領導由差會發起的復興運動的丁立美即從該院辭職。⁶⁸

整個傳教士群體對五旬節復興運動意見不一。一些反對復興運動的傳教士，從中發現了一種對在中國基督教佔支配地位的西方傳教士的變相挑戰。在東北的傳教士摩頓(T. Ralph Morton)寫道：「『復興會』幾乎總是一定程度上的抗議……抗議外國神學，抗議外國人和外國人培養出來的傳道人對教會的控制……因此，『復興』成了一場戰役，敵人並不是異教，而是外國人及他們的同事。其目的是將那些他們不贊同的人趕出權力圈子，或在必要時建立一個獨立的教會。目前在此類『復興會』中，除了抗議及權力欲之外很難發現其他內容。……愛國主義如今成了無錨之舟。」⁶⁹

復興運動所結之「果」

還有人懷疑，驅使復興運動的動力與其說是聖靈，不如說更可能是當地的傳統宗教。比如，他們指出復興佈道者稱「他們有時聞到『靈香』」。不少持懷疑態度的傳教士將該運動視為「原始心理的爆發」，認為那些神秘的經歷和啟示「接近於迷信」。⁷⁰有時人們為這種熱切的復興運動付出了可怕的個人代價，例如，山東有個神學院學生的妻子深信自己必須「不折不扣執行聖經的教導，即如果她的右手叫她跌倒，就當砍下來丟掉」。於是她割下了自己的手臂——此舉讓人想起一些佛教徒用浸透油的繃帶包裹自己的手指，然後點燃，「捨身燃指」向觀音菩薩表示虔敬。⁷¹在東北吉林的傳教士富爾頓(A. A. Fulton)哀歎當地的復興佈道者「易受誘惑」，「過度沉迷於復興會上時而出現的情感放縱。」他稱「大部分信徒無知到可悲的程度」，以至「很多人思想狹隘」。⁷²還有報道揭露一些自稱「在聖靈的引導下」進行的「越軌的性行為」：有個傳道人抓住其中一名教友的妻子，開始愛撫和親吻她，並申辯說，他是在賜予「靈吻」。有的人在會上練起了「神拳」，令人毛骨悚然，不禁想起世紀之交的義和拳。⁷³據山東長老會會長阿保羅(Paul Abbott)所言，復興運動的積極參與者「不加區別地把任何通靈現象當成聖靈的恩賜，作出被很多人認為是歇斯底里的有損尊嚴的舉動，不斷地表演明顯的自我催眠，種種諸如此類的現象都具有『聖滾者(holy roller)』的特徵，這已導致在大多數情況下，傳教士整體來說難以認可(靈恩運動)，他們更願意站在一旁，讓該運動自生自滅，他們覺得對年輕的中國教會來說，這種情感的陣發現象越早結束越好」。⁷⁴

一些成熟老練的傳教士領導人雖不贊同靈恩運動種種出格的所為，但認為，要想對信徒展示靈恩大能的狂亂激烈表現實行一定控制，需要他們自己對事情處理得機智得體。例如，郭維弼(Wiley B. Glass)試圖說服黃縣浸信會神學院的學生「可以用他們的精力來更好地服侍神，而不是上竄下跳喊着『哈利路亞』」。但他接着告誡道：「當牛群受驚奔逃時，你不能迎面攔截牠們，但可以騎馬跟着牠們跑，這樣就能引牠們轉向，使牠們不會掉下懸崖。」他自己做的決定則是，「我要騎馬與牛群一起跑。」⁷⁵

像郭維弼及其他教會領導人這樣的老傳教士能夠耐心對待五旬節靈恩運動的爆發，其原因也許並不僅僅是因為他們的明智，一部分人無疑對他們所教牧的會眾產生了強烈的同情心。東北一位傳教士在1933年寫道：「在所有為教會取得進步的喜悅背後，教會成員的心裏卻有一種強烈的悲劇感。」⁷⁶1931年，燕京大學宗教學院院長趙紫宸評述說，「方言」和「所謂的神醫趕鬼」填補了老百姓心中的「空虛」，也給「生活中的動盪不安帶來慰藉」。五旬節教會團體也提供了「一種『神秘的團契』來滿足他們的社會生活和精神生活」。⁷⁷1935年趙紫宸又寫道，儘管五旬節教徒常常處於「半瘋半癲」狀態，但靈恩運動也不無益處；教會應當支持任何可能的「勢力」，「使人民重見新希望，重得新生命，使他們得度這時代的難關。」⁷⁸就連刻板保守的阿保羅也承認，五旬節靈恩運動作為一種基督教信仰，能讓其追隨者「品味到生活中一種新的快樂、一種舊習俗的鬆綁」，並喚醒他們心中「新的神奇的力量」，這種力量能使他們勇敢面對危難，不然他們早已心灰意冷。因此，即使是「柔弱的女子，也敢深入土匪出沒的危險境地和罪惡的窩點，向那些內心剛硬的人傳道」。⁷⁹

那些投身復興運動者則樂在其中，基本上漠視教會領袖和外國傳教士的評價。他們聽到的卻是讚美詩中的呼喚，叫他們「來得飽」。在一次聚會中，信徒們唱歌、祈禱並將雙手伸向空中——據稱他們「從天空」抓到味甜的「嗎哪」，一種白色如同小湯圓一樣的東西。⁸⁰另一些人則在昏厥和出神的狀態中，嘗到了「被提」的喜悅。當他們從天堂之行回來後，便欣喜若狂地講述「各種各樣令人欣喜的」「神奇故事」，並說天堂裏有「高大華麗的建築……好吃的東西（特別提到桃子），各種香氣撲鼻的鮮花，漂亮的衣服，唱歌奏樂，與天使交往之情，甚至把三位一體描繪成聖父、聖子和聖母，並稱他們安息在耶穌懷抱裏像孩童一般」。⁸¹

那些遊覽三位一體之上帝所居的天堂處所，並講述其景象的人可能沒有意識到，山東鄉村地區其他宗教教派的成員也曾講述過類似的經歷。1886年，有個西方傳教士注意到，宣揚佛教劫變教義的秘密會社八卦教1813年起義失敗後，民間餘留的八卦教徒仍然繼續描繪一些令人震撼、有關天上幸福生活的圖畫。按照八卦教一些傳承人的說法，「最

高的回報是……進入『神仙府』。『神仙府』裏「真人」享有「帶有庭院花園的王公大宅」，裏面有「鮮花……魚塘還有源泉」，養着大量的「珍稀鳥類」。還有「『麵山米山』，米是金的，豆子如玉石珍珠」。而神仙吃飯用的是「金碗銀杯」，大批的「金童玉女」服侍左右。⁸²

回到凡世間，無論是19世紀80年代還是20世紀30年代，此類天上豐富的物產都是可望而不可得。麵山米山，如山東東北部海上的「蓬萊仙境」一樣飄忽不定。如同一千多年前晉朝詩人陶淵明（365—427）描繪的桃花源，「天堂」裏的福壽桃到處可見，而在人間卻難以尋覓。

第五章

「明道」：一個反叛 差會教會的獨立傳道人

有如在生命的舞台的幕背，聽空虛的笑聲，失望與痛苦的呼籲聲，殘殺與淫暴的狂歡聲，厭世與自殺的高歌聲，在生命的舞台上合奏着；

我聽着了天寧寺的禮懺聲！

.....

大圓覺底裏流出的歡喜，在偉大的，莊嚴的，寂滅的，無疆的，和諧的靜定中實現了！

頌美呀，涅槃！讚美呀，涅槃！

——徐志摩，〈常州天寧寺聞禮懺聲〉（1923）

靈恩運動以及真耶穌教會和耶穌家庭的五旬節式亢奮欣喜，雖然令信徒雀躍，卻往往把各自的信仰群體封閉起來，使自己與中國主流的基督教群體隔離開來，而在20世紀30年代中期，據估計中國基督教新教人數達50萬人之眾。在這些自治且通常受到排擠的團體之外，是仍受外國差會支配的基督教機構的天下。然而，國民黨統治時期（1928–1949）開始後，主流宗派教會也越來越受到本土教會領袖的影響。面對20世紀20年代日益高漲的排外浪潮，西方傳教士意欲讓基督教會呈現出中國化面貌這種願望不斷加強，排外主義同時也加速了一

些由中國人領導的宗派聯合組織的建立，其中就包括中華全國基督教協進會。在地方層次，面對民眾反對宣教事業的激烈情緒，及由此而生的教會內部「靈性冷淡」，差會教會也越來越多地接受那些有能力重新振興教會生活的熱心活躍平信徒，這就為一群傑出獨立傳道人的出現鋪平了道路。這些平信徒巡迴傳道人通常在差會的教堂和學校舉行復興活動或福音佈道會，他們所欲創立的是一種充滿活力的中國大眾基督教，這樣的一種基督教不因與帝國主義相關聯而承受負擔，不受教會等級制度的妨礙影響，而卻能夠為時代的危機提供聖經基要主義的解決途徑。

如前所述，20世紀頭10年，已有少數男、女平信徒巡迴傳道人出現。但直到20年代後期，他們才成氣候，有了重要的影響。到了30年代初，中國北方開始興起復興運動的時候，馬拉松式的復興佈道會開始在各地展開，需要大量有感召力的傳道人，其中一些也從而成為傳道名人。據1932至1933年的《中國基督教年鑒》(*China Christian Year Book*)一篇報道記載，當時至少有10位復興運動的「全國性領袖」，其中有些人「採用嘈雜的、戲劇化的、轟動的，孫培理式(Sundayesque)ⁱ的極端佈道法，那種令人驚奇的獨特佈道方式甚至比孫培理有過之而無不及」。該報告還說：「人們對基督教的社會應用興趣不大……特別強調的是個人的罪性以及罪如何置人於死地。」¹另一期《中國基督教年鑒》也講到，這些「巡迴佈道家」一般能夠很「容易地」從他們所到訪的差會教會那裏獲得自願奉獻款，「捐款數額之大……遠遠超過這些教會給自己牧師的奉獻。」²

就個人而言，這些傳道人中很多在這個歷史舞台上只是曇花一現，他們中間沒有一個人是在差會教會的教職結構裏佔據權力地位。然而整體上看，他們有關罪、悔改、救贖的簡單基要主義的佈道，卻在不同程度上塑造了一個充滿生機的大眾基督教。在內憂外患的年代裏，他們摒棄

i 即比利·辛地(Billy Sunday, 1862–1935)，中文文獻常譯為「孫培理」，美國福音傳道者，原為美國職業棒球手。其講道風格鮮明，首創並擅長使用戲劇表演方式以及利用音樂家和唱詩班進行佈道，風行一時。——譯註

「社會福音」的舉動顯得合乎情理；即使在戰爭、不測的災難以及人們心中的陰鬱愁悶加劇時，他們的末世宣告仍傳播了一種希望。因此，他們對中國教會草根階層的影響，遠遠超過了著名的宗派教會神職人員以及一如既往地倡導以基督教促進社會改良的全國性基督教組織領導人（此類組織包括中華全國基督教協進會和中華基督教青年會）。王明道（1900–1991）便是這一群體中的代表人物。

通向獨立佈道之路

1900年7月，王明道出生於當時正遭義和團圍困的北京使館區，他的父親早先很可能來自農村，到京城後在北京美以美會所開設的同仁醫院找到了工作。其時他與3,000多名中國本國基督徒同樣逃到使館區，與同處困境的西方人一起避難。王明道出生前一個月，其父由於害怕死於義和團之手，出於絕望而上吊自盡。³王明道出生時的遭遇在其後來的生活中成為揮之不去的記憶，不時提醒他中國基督徒所處的兩難困境——一面是仇外的非基督徒同胞，另一面是由炮艦支持的外國傳教組織。王明道約9歲時，身為倫敦會會員的母親送他到北京城東米市街由倫敦會所辦的一所小學讀書。後來成為中華基督教協進會總幹事的誠靜怡，當時正是在米市倫敦會教會嶄露頭角，開始成為一名年輕的教會領導人。這所倫敦會學校的課程包括了傳統上私塾所採用的主要讀物——《四書》（《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》），以及《左傳》（一部以《春秋》為本、為其做註的書），其中大部分要求他記誦下來。⁴

這些經書描繪了一個居住着聖賢的有序世界，聖賢們提出了明確的道德準則，提供了感人的正直生活典範。然而在王明道眼裏，這個世界一定已是面目全非。他一家人與另外九戶人家一起居住在北京城東「乾魚胡同」的一座雜院裏（一般每天都有約30人住在院內），雜院裏擁擠不堪，全是些小販、人力車夫、理髮匠、當兵的、當差的等，還有接連不斷地偷偷接待男訪客的未婚女子。在這個院子裏，生活節奏充滿了嘈雜、肉欲、骯髒，粗野，甚至暴力。院子裏經常有人賭博、盜竊、罵街。一個給婆婆做飯的兒媳往鍋裏吐痰；有一家男人將自己妻子毆打得

遍體鱗傷；還有一家女主人經常罰她的男人在地板上長跪。王明道寫道：「我們那個小院落差不多可以說是北京城下流社會的一個小小的模型。」後來王明道講道時纏迷於道德說教，反對吐痰、調情、嚼生蒜、打鬥和私通等不道德行為，可能都源自於他童年的這些記憶。⁵

王明道早年同樣擺脫不了對死亡的恐懼。他幼時身體孱弱，經常生病，曾夢想到深山尋求長生不老之「道」。14歲他還在一所教會寄宿學校讀書時，即受洗加入了倫敦會。王明道稱，當時自己基督教信仰的形成受時任上海中華基督教青年會幹事謝洪賚的影響。謝洪賚曾是1902年成立的自立「中國基督徒會」主要發起人之一，他有關模範基督徒生活的譯著和著作對王明道啟發很大，很可能在王明道眼中，他也樹立了基督教愛國主義的榜樣。王明道自己成了基督教青年會的積極分子，參加了1919年學生領導的抵制日貨活動，並給教會學校的學生講公民義務和「救國」之道。此時王明道還沒接觸重塑他信仰的五旬節教義。⁶



圖 11 王明道在北平頤和園附近的河裏施浸水禮，約 1935 年。蒙王天鐸和張桂炎提供。

王明道十幾歲尚未成年之時，有感於京城政治秩序持續敗壞，立下了平生最大的抱負，即上大學主修政治，準備成為一個政治家。他夢想成為東方的「林肯」，並將自己政治偶像的畫像掛在牆上。然而，在 18 歲那年，一場幾乎致命的疾病迫使他放棄了政治抱負。他發誓如果倖免於死，將轉而事奉神。一年後，發生了五四運動集會和北京學生罷課。之後不久，王明道得知他的班級原本按計劃要作為預科生進入即將更名為燕京大學的彙文大學，卻要被整班遷往山東濟南讀書。王明道心裏很清楚家裏寡居的母親和他唯一的姐姐需要他，於是他苦苦哀求一名在大學裏主理行政的宣教士讓他直接作為本科生升入燕大。那人對他的請求不予理睬，於是王明道對他大發了一通怒氣，說這位傳教士輕視了像他這樣「一個渴望上進的青年基督徒學生」。⁷

留在北京照顧家庭的責任使他無法上大學接受教育，於是王明道到離京城約 300 里的保定、一間長老會教會學校接了份報酬很低的教職。他發現那裏與自己求學過的其他教會學校一樣，到處是虛偽、自私、勢利和靈性低落。他深信，中國教會需要一個約翰·衛斯理式的人來改革和消除腐敗，而這個使命就落在「我（王明道）的肩頭上」。一年後，他改去以前用過的所有名字，更名「明道」（「證明他的真道」）——即後來為人所知的名字，這名字充滿道德上和靈性上的自信，而後來的他在其生涯中也以此為特點。⁸

然而，這種自信使他與同事、與學校當局、甚至與差會基督教本身產生了衝突。1920 年 12 月，此前剛結束的北洋軍閥兩個派系之間的戰爭，削弱了中央政府的權力，很多士兵已幾個月未領到餉銀，保定謠言四起，說駐保定的一部分士兵要譁變，準備洗劫長老會差會駐地。保定的傳教士們四處搜羅長槍，把自己和一部分男生武裝起來，準備對付似乎即將來臨的襲擊。就在這時，王明道站出來反對武裝自衛。不久前爆發的五四運動仍記憶猶新，全國排外情緒持續蔓延，在這種情況下，王明道的反對很可能既出於愛國，也出於本能。他當時所思考面對的危險和困境，肯定也讓他痛苦地想起了 20 年前其父所面對的情形。然而，他道出的理由卻出自聖經。他提醒傳教士說：「凡動刀的必死在刀下」，並說，傳道人絕不可殺人。⁹

1921年1月，王明道與上司再次發生爭執之後被逐出教會學校。此前不久，一位與北京一個名叫「信心會」的靈恩派小教會有些聯繫的同事對王明道談起，大部分宗派教會通常採用的灑水禮與聖經教導不符，王明道接受了這個觀點，堅持與他的五名學生一起重新接受了浸水禮。從這起小事件中，我們不難窺見這對其後來成為獨立傳道人起到根本作用的個性特點。他不僅公然藐視教會學校校長發出重新接受洗禮意味立刻被驅逐的警告，還無視華北的嚴寒。當時已經下了兩天大雪，河面結了一層厚厚的冰。王明道回憶說，當他和五名學生從護城河唯一未結冰的一處上來時，他的長髮立即變成了冰棍。¹⁰

「明道」

被驅逐出校當然意味着王明道未來要成為教會領導人只能是在差會體制之外，反正他對差會體制也已幻想破滅。另一方面，與那些加入真耶穌教會或耶穌家庭的人不同，王明道同事所傳遞給他的五旬節火焰只會搖曳閃爍，很快就會熄滅，許多處在宗派大熔爐之外的孤獨五旬節信徒與他有相似的經歷。給王明道施洗的那名小煤商出身的信心會傳道者，成功地讓王明道的五名學生在接受浸禮後講了「方言」，但這種方言靈恩卻一連幾天未能降臨在王明道身上。他連續不斷地喊「哈利路亞」，最後終於發出了「一些不能分辨的聲音」，但他一點也高興不起來，儘管該傳道宣佈他已經被「聖靈」充滿了。¹¹

回到北京家中，王明道這一小小為道捨身行為並沒有受到嘉許。他母親認為他是受了魔鬼迷惑才放棄了工作；他的親戚看到其精神抑鬱，也認定他患了精神病。接下來兩年中，他不斷練習講「方言」卻求之不得，這也沒能減輕別人對他精神狀態的懷疑。王明道受洗加入的那個約有20名成員的獨立五旬節教會，在一位年老「古怪」的挪威籍平信徒傳道人家中舉行聚會，聚會上充斥重複「機械式的」「吧吧吧吧」和「搭搭搭搭」聲。王明道在發出這種聲音時總是遲疑不決；後來他也反對五旬節教徒在復興佈道會上「越軌失常蕩檢逾閑的言談舉動」。他批評「在聚會中有時有人起來跳舞，有時有人拍掌狂呼」，並故意脫掉衣服，露體躺

臥，稱是「聖靈叫我們丟臉」。¹²童年所接受的大量儒家教條已在王明道身上種下了文化疫苗，預防這種情感洋溢的行為。然而，他與五旬節教徒同有一種末世將臨的緊迫感。1921年7月，他平生做的第一次講道，宣講的主題便是「天國近了」。他也意識到，自己已走上了宗教改革家的道路：他要宣揚原始福音，傳講救贖、基督復臨和信徒復活——這些早已在教會中消失了的簡單真理。而現在，像用「隱墨水」寫的天機一樣，經過「苦難的火焰」的烘烤，它們終於在他的面前顯露出來。¹³

到了1923年，王明道已經與這個團體及五旬節教派分道揚鑣。此外，他也不可能再回到差會教會。在被逐出長老會教會學校後，他在信仰問題上繼續與傳教士發生衝突。1924年春，馮玉祥的「基督軍隊」駐紮在京城城外，大約有30名當地傳道人，包括傳教士和中國籍傳道人，被邀請到軍營中去主持一個為期六天的福音佈道會，其間3,000多名官兵受洗入教。王明道也在被邀請之列，當看到馮玉祥軍隊那種流水線式的施洗入教，王明道驚呆了。對王明道來說，這完全是浮誇亂來「可哭的」鬧劇，「真誠悔改信主的實在是少得可憐」。他沒等到最後一天便離開了。就這樣，這個懷才不遇、耽於理想的青年時而獨立佈道，時而尋些教外工作來做，偶爾也產生自殺念頭。¹⁴

1925年初，王明道迎來了人生轉折點。當時北京基督教圈子裏一位頗有影響力的老太太喜歡上了這位年輕人，推薦他到各處教會聚會點講道。王寫道，「那時候北京各個教會的領袖們多數都看我是一個神經不正常的人」，那位女士卻「認識我是神所特選的人，這給我帶來了無限的安慰和勉勵」。他終於贏得了數目可觀的聽眾。之後，正好在上海五卅事件爆發之時，他去長江下游地區作一次巡迴講道。我們將從伯特利教會的例子中們看到，五卅事件之後掀起了排外浪潮，數以千計的傳教士在隨後幾年反對差會的風潮中紛紛外逃，這促使許多宗派差會加快步伐，將本土傳道人推向更為顯要的位置，以應對國人認為基督教會是西方帝國主義工具的指控。¹⁵在南京、杭州和鄰近地區，王明道被邀到一些宗派教會，舉辦了幾場通常持續數天的福音及復興佈道會，為期三個月之久。這是他作為獨立傳道人職業生涯的開始。他在教會內仍然沒有正式身份，但此時他已認定自己是當代的基甸，「一介平民崛起田間，

奉耶和華的差遣，率領小群軍兵，打敗猛如豺虎的米甸大軍，拯救屈伏於強權以下的以色列民眾」。這是一個強有力的自我形塑。在後來25年間，大約30個不同的宗派差會邀請他到教堂講道。全國28個省中，他巡迴佈道的足跡遍及24省。¹⁶

到了1925年，王明道已在北京獲得了足夠多的跟從者，並設立了自己的聚會點，後來他將之命名為「基督徒會堂」。王明道一貫堅持反對教會聖品制度，他從來不用「牧師」頭銜，而更喜歡「王先生」這一簡單而又嚴肅的稱呼。同樣，聚會佈道時他也是儘量避免任何虛飾誇張，沒有禮儀，也不用唱詩班——「以免有天賦的歌唱家」利用這個機會來一展歌喉，「貶低真正的崇拜」。王明道講道信息始終前後一致、語言平實，注重認罪、悔改、地獄和天堂，同時也充滿了詳細的世俗規勸，其中包括守時、衣着得體、遵守交通規則（他告誡人們應當靠右邊走）等等，這反映出他對他周圍的道德失序耿耿於懷。¹⁷但他的講道也充滿了熱忱。他深信自己是神選召的現代先知，神已「把他交付耶利米的使命交付給了」自己。20年代末期，他開始猛烈抨擊中國基督教會中從世俗化及毫無生氣的形式主義到現代主義神學的種種「罪惡」。他攻擊最烈的是自由派教會組織如中華基督教青年會（王認為青年會出版的書籍「毀壞青年人信仰」）以及主流宗派的牧師和教會領袖。他稱這些人大部分為「不信派」，佈道是為了謀生，也批評他們為保住自己的地盤而去討外國傳教士的歡心。¹⁸

社會基督教的「假藥」

王明道訓斥教會裏的「不信派」時，正值在華傳教士（尤其是美國傳教士）中的自由主義神學影響日增。不論主要宗派的差會教會還是多宗派聯合的本土教會機構——特別是試圖代表整個中國基督教界卻仍羽翼未豐的中華全國基督教協進會，以及成立於1927年的中華基督教會——都公開倡導建立一個進步的、具有社會關懷的基督教，以響應現代科學的挑戰和中國民族主義的覺醒。但自由主義也有削弱教會教義的絕對性和迫切性，及切斷西方差會的「神經」之嫌。¹⁹對於像王明道這

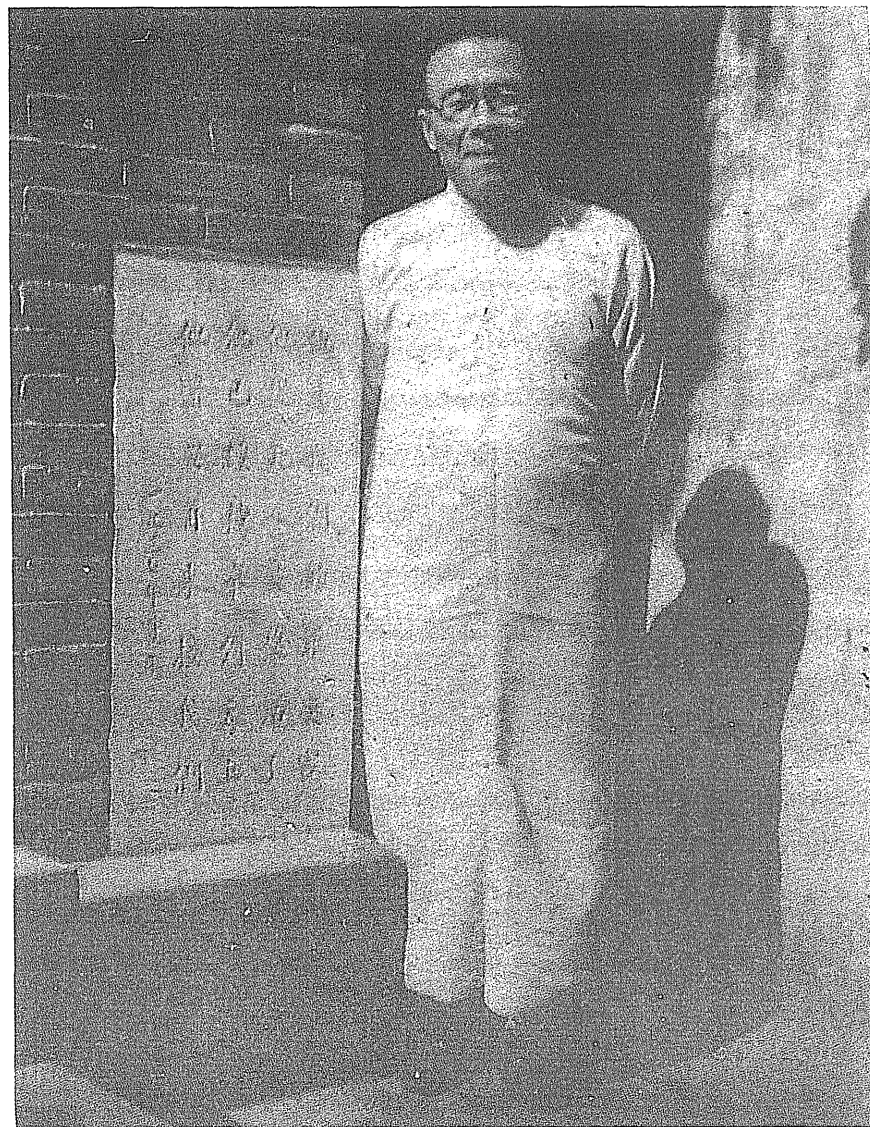


圖12 王明道在北京基督徒會堂，約1950年。牆上的刻字為：「他為我們的罪受害，他從死人裏復活了，他已經被舉到天上，他還要再來接我們——一九三七年夏建」。蒙王天鐸和張桂炎提供。

樣的基要主義平信徒傳道人，他們的使命感、自我價值以及生活來源，都取決於他們對原始福音至高價值的共同信念。此時教會機構似乎轉向「不信」，對這些心懷不平的傳道人來說，這正證明他們為自己被這些機構所排擠而感到憤怒完全正確。現代派神學只是加深了他們對西方差會的蔑視。

有意思的是，王明道對差會基督教的責難，在當時很能引起人們的共鳴，因為這些責難，與五四時期反基督教的學生和知識分子指責教會領袖是西方帝國主義的「走狗」相呼應。時任北京大學文科學長及後來中國共產黨創立者陳獨秀，曾一度倡導在中國引進基督教，就連他也於1922年感歎道：「青年會（領袖）在中國恭維權貴交歡財主獵眾斂錢種種卑劣舉動，如果真是基督教的信徒便當對他們痛哭。」ⁱⁱ 王明道認為，包括中華基督教青年會在內的傳教士機構，構成了整個教會的權力圈，而他卻被排擠在外。在王明道看來，教會已與這個世界達成了可悲的妥協，從而抽掉了教會的原始精神，使教會在「蛋黃和蛋白」從針孔被吸乾後，僅留下「蛋殼」。那些富人、有勢力的人以及「腐敗的官僚」受洗入教，並被安排入教會董事會，這一切都顯得十分刺眼。對於中國社會中廣大被邊緣化和被剝奪正當權利（無論在教內還是教外）的人而言，這樣的妥協顯然標誌着教會已陷入這不公社會的種種罪惡之中了。²¹的確，1927年蔣介石與美國麻州威爾斯利女子學院（Wellesley College）畢業生、上海基督教女青年會活躍人士宋美齡結婚應屬重婚，而擔任婚禮主持人的正是中華基督教協進會會長余日章。後來，蔣介石又於1930年受洗加入了美以美會。

20世紀初公眾對中華基督教青年會及基督教教會總體認識的起伏不定，部分反映了當時政治生活的流變以及愛國人士的失意，他們將國家重建的希望寄託於各種西方信仰，包括自由主義、無政府主義、社會主義，以及基督教和馬克思主義。清末民初，一些著名的改革家和革命者試圖從基督教中尋求建立一個新生現代化中國的靈感。譬如，孫中山

曾稱他自己是「屬於耶穌的基督教徒，耶穌是個革命者」。²²1912年清王朝被推翻後，孫中山認為他所領導的革命的「真理」「大半由教會所得來」，並說「今日中華民國成立，非兄弟之功，乃教會之功」。²³如前所見，在20世紀10年代初，中華基督教青年會也向中國愛國青年標榜基督教信仰是西方進步和現代化的泉源。

事實上，在一般人看來，所有在華的基督教機構中，基督教青年會在力圖使中國基督化和現代化的努力中也許是首當其衝。1922年中華基督教協進會成立之前曾擔任中華基督教青年會全國總幹事的余日章曾闡述了這一夢想，他開出了「人格救國」的方子。²⁴不過，20世紀整個20年代，軍閥政權令人眩暈的更迭，以及北伐之後國內重新陷入內戰，中華基督教青年會這一藥方在多數愛國人士看來已成美好但卻不切實際的幻想。對於在民國初年那些充滿希望的日子裏蜂擁前去聆聽饒伯森—艾迪演講的人來說，很明顯政府的腐敗以及軍閥的貪污受賄與殘暴，已非基督教青年會倡導的人格塑造所能克服。因此保守的獨立傳道人急於與「社會福音」劃清界限也就毫不奇怪了。在1928年寫的一篇文章中，王明道抨擊基督教青年會（包括基督教女青年會），稱其為有名無實基督教的最好例證：它已經拋棄了救恩的福音，去宣傳可憐的世俗的替代品，都是有關「提高人格，普及教育，改良社會，服務人群」之類的東西。王明道始終堅持認為，社會上所有的災禍痛苦，如「戰爭、兇殺、殘暴、盜竊、痛苦、疾病」，「完全是由於人的罪惡而來的」，與改良社會「風馬牛不相及」。王明道寫道，如染上極重的瘟疫一般，「假藥」是醫治不了的，這個墮落消亡的世界的罪惡，只有通過傳個人悔改的福音、接受耶穌方能得到克服拯救。²⁵

人們可能會注意到，這種給所謂純粹的原始的福音下定義時，着眼於個人（而非社會）的詮釋——以及王明道通常的習慣性說教——在道德說教方面不亞於基督教青年會開出的藥方，只不過王明道的說教沒有改革家的社會抱負。在實際應用上，它也很難與多數固守傳統的世俗告誡區分開來，後者仍把儒家道德標準看作社會秩序的基石。例如，王明道深惡20世紀20年代城市新潮生活的「淫邪污穢」——當時「高唱解放的新志士，兩次三次的離婚」。對此，1898年戊戌變法的英雄、時任北

ii 原註出處有誤。這段引文乃出自陳獨秀的文章〈基督教與基督教社會〉，1922年3月15日發表在《先驅》第四號上。——譯註

京國家圖書館館長的梁啟超也有同感。1926年底，在主持漂亮名媛陸小曼與詩人徐志摩的婚禮時——徐志摩是當時崇尚開放的青年的偶像，本章開頭題記正是摘自他的詩《常州天甯寺聞禮懺聲》——梁啟超在婚禮上公開訓斥兩人結合之前對戀愛和離婚的輕率態度（儘管徐志摩篤信佛教）。梁啟超說：「青年為感情衝動，不能節制，任意決破禮防的羅網，其實乃是自投苦惱的羅網（真是可痛，真是可憐）。」²⁶

在基督教界內外，那些對新潮的肆虐衝擊深惡痛絕的人，一定會對這種義憤有所共鳴。而那些被王明道堅信不疑的基要主義所吸引的基督徒們，也欣慰地找到清晰明確、基於聖經經文的道德指南針，即便當時中國這艘大船已因軍閥割據和內戰而觸礁。無論如何，王明道大聲疾呼道「大災難」將「降到這邪惡的世界」。隨着末世的臨近，不僅整個社會敗壞，教會「墮落的速度（也）越增；在這時神不要再改良整頓這個混亂敗壞的教會，乃是招呼屬他的人從她裏面出來」。²⁷

不過，對教會機構而言，要使基督教與當時中國社會重建的努力相聯繫，主要仍需借助社會福音。20年代初，中華基督教青年會和基督教女青年會開始探討一些大城市出現的勞工問題，包括「怵目驚心的童工問題」，勞動時間過長，惡劣的工作環境等等。中華基督教女青年會仍繼續其長期以來反對纏足與反對吸食鴉片的運動。²⁸與此同時，中華全國基督教協進會組織了一系列專門「委員會」，致力於「反毒品」運動、「盲人事工」、「鄉村生活」、「經濟關係」等等。差會教會總體上也都支持各種形式致力改良的組織，包括國際拒毒會（International Anti-Opium Association）、中國國際救荒會（China International Famine Relief Commission），以及由五個女傳教士於1901年開辦、收容妓女的上海濟良所（Door of Hope）等組織。1928年南京國民政府成立後，中華全國基督教協進會承諾與「政府通力合作，建設新國家」。²⁹

同一時期，宗派教會的領導人支持由活躍於基督教青年會的晏陽初發起並推動的「平民教育運動」，該運動致力於「讓中國數百萬的文盲讀書識字，開啟民智，培養公民意識」。一戰期間，在美國留學的晏陽初便自願協助基督教青年會在法國的華工中間開展工作。他編了一個讀本，列有1,000個基礎漢字，教那些大多為文盲的勞工識字閱讀。戰

後，晏陽初回到中國，在基督教青年會的支持下，在一些能夠爭取到地方精英支持並招聘到教師的城市開始其掃盲計劃。1922年，他首先在長沙開展面對城市居民的掃盲活動，約1,400名學生（年齡10幾歲到40幾歲不等）接受教育並完成課程。1923年8月，「中華平民教育促進會」在北京正式成立，得到基督教界內外人士的一致支持。³⁰

青年會希望《平民千字課》成為「楔子，更深入地幫助農民改善經濟生活」。相信擁有了西方農業知識和技術，農民將獲得廣泛的利益好處。他們將更好地選擇作物，改良牲畜，修繕道路，製造更有效的水輪車用於農業灌溉。此外，作為農村改造的一部分，「社區教區」將帶人走進一個「樂於互助的新時代……將在一定程度上帶來神的國度」。³¹

探索本土文學和藝術

與此同時，主流教會也正努力加快發展本色教會。他們認為，通過社會福音、培養華人教會領袖，以及用本土方式表達信仰，基督教就能夠在中國的土壤裏生根；這種努力也能使教會最有效地抵禦民族主義高漲所造成的反差會風潮。如前所述，1922年中華全國基督教協進會的建立，把新一代受過西方教育的華人領袖推到了顯要的位置。在其成立後不久，協進會便將「促進本色基督教文學」列為首要任務之一，夢想中國作家們「能以生動如畫的細膩筆觸」，將自己的宗教體驗「帶進在這片國土上正在成長起來的這代人的思想裏和心底中」。³²這一夢想的產物便是「中華基督教文社」（「文社」則為更多人所熟知的名稱）。該社成立於1924年，是一個由當時大宗派教會裏著名基督教作家組成的精英組織。無需贅言，對於像王明道這樣所受教育一般的本土平信徒領袖來說，文社沒有他們的位置。

傳教士力圖培養中國人用地道的本土方式來表達基督教信仰，這種努力可追溯到1832年，當時梁發在倫敦會的資助下印了《勸世良言》傳道冊子。梁的這套冊子，特別其中那些可怕的宣告神的憤怒、宣告大火即將焚毀世界的預言，後來引發了洪秀全的末世異象。然而，19世紀差會教會總體上未能贏得士大夫階層的支持，各宗派之間也缺乏合作，其

結果是能寫出在全國範圍內有影響作品的文學人才相對匱乏。³³ 20世紀初，一定程度上得益於1905年清廷取消科舉制度，基督教差會的教育事業顯著發展，這催生了一批身為政治和社會精英、擅長文字表達且影響力日益擴大的基督教信徒。到了1910年代後期，當時中國著名的教會大學燕京大學的一些中國教員，與同在燕大任教的傳教士一起組織了「生命社」。1919年，該社開始發行主要用中文出版的期刊《生命》雜誌。《生命》主要刊登以該社聚會內容為基礎的社論、靈修文章、聖經闡析以及文學作品，它標誌着中國本土基督教作品的發展進入了一個重要的時刻。³⁴

1922年全國基督教協進會的成立，開創了培育本土文學的新階段，它使各宗派教會之間為達到此目標而進行的努力更能協調同步。1924年文社應運而生，儘管成員人數不多，但卻彙聚了基督教界幾個人們耳熟能詳的名字，包括趙紫宸、誠靜怡、余日章、劉廷芳。在文社的主持下，到1928年共出版了10本書，作者主要為趙紫宸、謝頌羔、簡又文、王治心等人。魯迅的弟弟周作人當時已是一名頗有成就的作家，他也被聘請去參加修訂新版帶有標點符號的中文聖經。與《生命》雜誌一樣，這些著作大多力圖按照已被廣為接受的傳統哲學與倫理道德來闡述基督教義，並將之作為社會進步和科學探索的動力。文社開張時間不長，總共發行了28期《文社月刊》，所刊登的文章主要旨在促進基督教中國化，並也常感歎許多基督教著作編寫粗糙，缺乏儒學基本知識。一位作者將教會出版社比作經營「舶來品」的「商行」，並譴責其所造成的「文化侵略」。³⁵

儘管文社似乎在基督教寫作本土化方面正獲得令人矚目的進展，但該社的財政狀況卻表現出由差會支持、使基督教中國化的努力非常脆弱的特性：這一點上，文社與像王明道這樣的獨立教會領袖所進行的文學事工不同，王明道創辦於1927年的《靈食季刊》一直持續到20世紀50年代才停刊，而文社在兩個美國傳教士提供了初始資金後方開始營運，更為關鍵的資助是來自總部設在紐約、由穆德主持的「社會與宗教研究所」。北伐戰爭期間，文社公開支持國民革命，遭到許多差會教會的譴責，指責該社「思想過激」，散佈「異端邪說」。結果，社會與宗教研究

所於1928年停止了對文社的資助，幾乎立刻就迫使文社關門停業。³⁶

儘管文社失敗了，但到了30年代初，基督教和天主教教會內部已經開始了其他培育中國本土基督教文學、藝術和音樂的努力。早在1920年，一組由福建北部農村基督徒創作、以聖經作題材繪畫作品的照片出現在《亞洲：東方的美國雜誌》(*Asia: The American Magazine on the Orient*)上。這組照片中有張圖畫的是狀如華麗華南遊船的諾亞方舟，旁邊站着一行八名衣冠嚴整的人，按長幼尊卑次序排列（為首的是飄着長髯的諾亞和他的妻子），他們正耐心等着讓動物們先進入方舟。³⁷30年代期間，在北平（1928年後由北京改名）輔仁大學新成立不久的藝術學院，有幾位畢業生受託用「中國風格技法」製作基督教繪畫。他們總共畫了約150幅中國式基督教作品，其中許多作品打算參加1940年在羅馬舉行的基督教本土藝術展。1938年，這些作品中有20多幅被結集出版，題名為《我主聖傳圖——華師畫描》(*The Life of Christ by Chinese Artists*)。其中有張圖描繪了頭頂光環的少年耶穌站在上面鋪着方磚的「寺廟門廊上」，對着一些留鬚鬚的儒家士紳講道，後者看起來「開心愉快」但並不相信。這本書中最引人注目的也許是一張題為《客店裏沒有地方》的畫，它描繪了一座四面圍着圍牆的農舍，由一隻兇猛的狗看守着，約瑟站在緊閉的門外央求開門，他身後十幾米開外的雪地裏站着渾身瑟瑟發抖的可憐的馬利亞，身上穿着「鮮亮的紅藍相間的衣服……寒風不斷吹着」。除了描繪了耶穌誕生故事之外，這幅畫也刻畫出了中國北方冬季淒涼的景象。³⁸

30年代同樣出現了第一部重要的中國的讚美詩集。1936年，一部廣為流傳的「協和」性質的聖詩集《普天頌贊》出版。為主授權編訂印行的是成立於1927年、代表了16個主要宗派教會和全國約三分之一受洗基督教徒的中華基督教會。身為多個全國性基督教會組織的負責人、燕京大學宗教學院原院長劉廷芳擔任這本詩集的主編，它共收集了514首聖詩，其中62首為中文原創讚美詩。這部歌集付梓後，分由六個中國主要宗派教會使用。³⁹詩集中的許多中國原創歌詞被譜上了人們所熟悉的傳統曲調，勾畫出田園詩般的畫面，並散發着傳統價值觀的氣息。其中一首名為《天恩歌》的歌詞，由繼劉廷芳之後出任燕大宗教學院院長

的趙紫宸於1931年所寫，所用曲調是《鋤頭歌》。它歌唱天父的慈悲，「賞賜我吃穿樣樣備」，稱天父「他是春風，我是草，讓他吹」，並勸信徒們看看「飛上飛下」的小鳥和「田裏的百合花」，不要為吃穿憂愁，要信靠主得安息，因為「天恩真廣大，這個世界是我家，是你家」。⁴⁰

另一首也由趙紫宸於1931年所寫，題為《清晨歌》。內有以下這些詩句：

清晨起來看，
紅日出東方。

.....

天高飛鳥過，
地闊野花香。

.....

虛心教小輩，
克己敬年尊。

.....

樂得布衣暖，
不嫌麥飯粗。⁴¹

這些詩中普通的基督教規勸裏包含一種寧靜，一種祥和醇厚的儒家精神。人們可以想像這樣一幅畫面：燕京大學（今北京大學）校園裏籠罩着霧靄，寧靜的湖邊，趙紫宸或他的同事們站在柳樹下，輕輕哼唱這些聖歌。但是對於大部分中國大眾來說，這些歌裏所描繪的平靜世界並不存在。1931年9月後，人們在頭頂上看到的不是小鳥，而是日本戰機。在中國內地，經歷了20年代的軍閥土匪橫行之後，30年代初又陷入國民黨發動的、似乎無休止的「剿滅共匪」的戰爭，配合國民黨地面攻勢的也是空中的戰機。

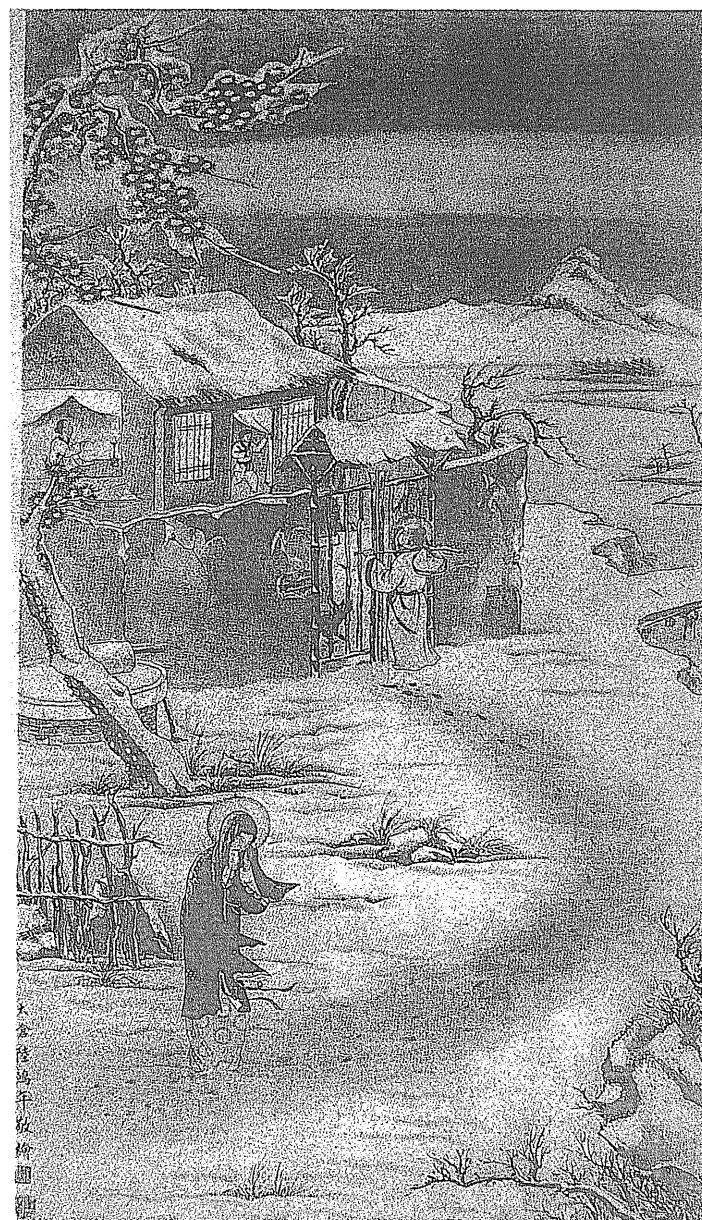


圖 13 〈客店裏沒有地方〉(No Room in the Inn)，作者陸鴻年。

圖片來源：Chinese Recorder 69 (December 1938)。



圖 14 〈三博來朝〉(The Adoration of the Magi)，作者徐三春。圖片來源：Chinese Recorder 68 (January 1938)。



圖 15 劉廷芳。圖片來源：紐約協和神學院 (Union Theological Seminary) 的 Burke Library Archives (Columbia University Libraries), MRL6, T. T. Lew Papers, Series 1, Box 1。

因此，像王明道這樣警告地獄之火的佈道者，他對劉廷芳和趙紫宸之類教會領袖的願景和本色化努力不抱有同感是可以理解的。王明道對基督教本色化的象徵性努力一直持懷疑態度，他認為那種努力不僅造作而且膚淺。對他來說，本色化與「建造一座廟宇式的禮拜堂，唱幾首小曲調子的讚美詩，把和尚念經用的樂器，拿到禮拜堂裏演奏兩次」毫不相干。他疾呼，這種試圖把當地習俗混入教會生活的做法，與試圖把「福音堂」都改為「社會改良會」的趨勢一樣，完全是「世俗化」和「使基督教消滅的一個最好的方法」。它們都是撒旦和那些「不信派」的教會領袖的作為（如果王明道知道那位創作〈客店裏沒有地方〉的北京藝術家，在創作了幾件著名的宗教藝術作品後仍然沒有信教，只怕會火上澆油，罵得更兇）。他認為，「真正本色的教會，就是照使徒們的樣式所設立的教會」，與「西洋化」和「中國化」無關，而是個宣講「救贖、復活、奇事、預言」的教會，一個吐着末世啟示之火的教會。⁴²

王明道批評差會基督教的長篇大論大部分刊登在《靈食季刊》，這份刊物為他提供了一個激發論辯的論壇。1935年他在《靈食季刊》發表一篇文章，指責「教會裏面的領袖和傳道人，十分之六七，甚或十分之八九」是「假師傅」，這種一概而論的詆毀，有時致差會教會聯合抵制其佈道會。該刊物還登載了王明道自己翻譯、西方作家所寫的字義解經及神秘主義和末世論的文章。《靈食季刊》每期發行量從未超過2,000份，但它的發行遍及全國，天長日久後雖訂數有限卻也獲得了相當可觀的讀者群。與其巡迴講道一樣，王明道的著作擴大了他在中國教會中的影響，而且是保存這種影響的最重要因素。20世紀30年代，王明道自己在北平的聚會點也發展迅速：1937年7月7日，北平城外爆發了引發日本全面侵華的盧溝橋事變，僅三周後，「基督徒會堂」搬入自建的新堂，並舉行了長達18天的大型聚會，參加聚會的熱心信徒約有500人之眾。⁴³

我們將在第八章回過頭來講述王明道和其他身陷40、50年代動盪之中的獨立傳道者的身世經歷，我們將看到他後半生並非自我編導的戲劇性片段。回顧他的前半生，他幾乎接受了五旬節教義，其實如果他自己的「靈恩」經歷更有成就，如果他的儒家「體統」意識未被五旬節運動的狂亂所冒犯，他可能早就投入五旬節信仰了。總的說來，他儘管古

板，個性倔強而略顯古怪，其人品正直幾近無可挑剔。曾任王明道家人原屬的北京城倫敦會教會的牧師、時任中華全國基督教協進會總幹事的誠靜怡對王明道褒貶參半，他說王明道「甚麼都好，就是人有點固執」。⁴⁴王明道以「鐵人」之名著稱，這既是由於他那激烈的末世論基要主義，也是因為他堅定地反對基督教會機構——他認為它們已與罪惡的世界妥協了。他之所以被賴恩融（Leslie T. Lyall）列為「中國三巨人」之一——這是賴恩融自編、一份有點隨意性的中國基督教會中鶴立雞群者的短名單——是因為王明道所固執地衝撞的勢力，遠比差會教會這個想像中的「歌利亞」更具威脅性，也更不可阻擋。⁴⁵另一方面，他也有確具有一定的領袖魄力。在民族主義高漲的時候，他把從西方差會被逐之事變成了自己的一種勝利，面對差會試圖使基督教本土化的充滿理想卻又貧弱無力之所為，他倡導的卻是一種晦暗的末世論，這與民眾普遍的悲觀情緒正好若符節拍。當戰爭和動亂的痛苦籠罩着中國民眾時，王明道基要主義信仰樸素而又把握十足。對其追隨者而言，既安撫人心又令人鼓舞。即使他帶給人們的是一種淒涼的宣告——慘烈的世界末日即將來臨——他的信息仍洋溢着信心與希望。對於許多人來說，王明道所應允的來世的拯救，也許是他們唯一所能依靠的絕對信念。

第六章

「神的火焰」：宋尚節與伯特利佈道團

20世紀30年代，正當王明道以北京為據點進行全國巡迴佈道之時，其他有名的獨立佈道家亦在上海蓬勃興起。在這裏，基督教界受過教育的年輕人為民族主義精神找到了宗教的表達途徑。都市的相對富裕，加上通商口岸的相對安全，這些是辛亥革命之前有助於俞國楨「中國耶穌教自立會」建立和發展的因素，此時也繼續為自立佈道運動開展提供肥沃的土壤。1931年初在上海，一個由四名受過現代教育、20多歲小夥子組成的佈道團，一舉成名。¹這群年輕人自稱「伯特利環遊佈道團」，他們西裝革履，北上南下，給他們的大型佈道會帶來了現代風格和昂揚精神。《中國基督教年鑒》(*China Christian Year Book*)很快注意到了這些佈道會。它報道說，這些「技巧純熟、訓練有素的歌唱家和音樂家」，讓「聽眾歌唱快樂動聽的合唱曲……唱歌已經成為佈道會自發的行為……群眾都被他們這種歡樂的氣氛所感染」。在許多沿海城市，「(佈道團的)這種奮興精神席捲眾教會。兇殘好殺的土匪、貪婪的官員、桀驁不馴的軍人、宣揚無政府主義的學生、不誠實的僕人、共黨分子、一夫多妻者、老成持重的學者、頑固不化者、商人、拉車的苦力、乞丐，男女老少、城裏人、鄉下人，均感動得認罪、立志棄罪並主動為罪賠償。在北平，總數超過兩萬元的悔罪金被退還了。」²

「伯特利佈道團」是上海「伯特利教會(Bethel Mission)」的產物。該教會是1920年由美以美會教育傳教士胡遵理(Jennie V. Hughes)和中國醫

學女先驅石美玉 (Mary Stone, 1873–1954) 創辦的。石美玉與康成 (Ida Kahn) 一道被美以美會傳教士ⁱ帶到美國讀書，兩人雙雙考入密執安大學 (University of Michigan) 醫學院學習，成為最早獲得西方大學頒發的醫學學位的兩位中國女性 (1896 年)。畢業後，石美玉與康成受美以美會海外婦女宣道會 (Woman's Foreign Missionary Society) 所派，作為醫療宣教士返回中國。她們回到江西九江，建立了「九江婦幼醫院」(Elizabeth Skelton Danforth Memorial Hospital)，石美玉任醫院院長。九江婦幼醫院於 1901 年開業，到了辛亥革命爆發的 1911 年，最繁忙的時候每月約有 3,000 名病人到醫院接受醫治，石美玉從此聲名遠播。(在觀察了石美玉於手術室的工作狀態後，但福德醫生 (Dr. I. N. Danforth) 稱讚道：「芝加哥外科醫生沒有人做得比她出色。」) 除了醫院的工作，石美玉還負責培訓數百名護士並翻譯醫學教科書。她是華中地區第一位女性按立牧師，還是「中國婦女基督教戒酒聯合會」首任會長。³ 石美玉與時任九江一所教會女中ⁱⁱ校長的胡遵理交往多年，關係密切。1920 年，由於石美玉「越來越堅持字義派的宗教觀點」，便與志同道合的胡遵理一起離開了美以美會。兩人一同來到上海，在一間租來的「鬧鬼的大屋子」裏，成立了自立的「伯特利教會」。20 世紀 20 年代，伯特利教會發展擴大，相繼有了一所小學和一所中學、一座教堂、一間醫院、一所護士學校、一所聖經學校以及一所孤兒院。⁴

伯特利佈道團組織者和領導人計志文 (1901–1985) 畢業於伯特利中學。他在距上海五公里的一個小鎮長大，12 歲時父親去世，從此他的家庭陷入貧困。母親除了耕田種地，還做些針線活貼補家用，竭力撫養兒子成人。計志文童年「充滿了悲傷」，他的三個弟弟先後夭折。19 歲時，他進入了伯特利教會新近開辦的中學讀書。他選擇這所學校是因為該校學費不貴，還提供美國傳教士教授的英語課程，而當時英語正日趨時髦。在伯特利中學，宗教教育課程是必修的，所以他每天都去禮拜堂，

i 即九江儒勵女學 (Rulison-Fish Memorial School) 校長吳格矩 (Miss Gertrude Howe)。
——譯註

ii 即九江任諾立女書院。——譯註

也開始讀聖經。最終，計志文在一個內地會傳教士舉行的福音佈道會上皈依信教。1924 年，他通過了上海郵政局的招考，謀得了一份當時相當令人豔羨、穩定的職業。⁵

1925 年上海公共租界爆發了五卅事件，在全國引起新一輪的民族挫敗情緒大爆發。事後不久，日本福音佈道團 (Japan Evangelistic Band) 的英籍佈道家魏克士 (A. Paget Wilkes) 冒着排外主義風潮來到上海，與海軍軍官出身的復興佈道家王載 (1898–1975) 一起主領復興大會。魏克士在東亞地區呆了近 30 年時間，他看到了五卅危機之後基督教本土化新的緊迫性。他聲稱，「外國傳教士是無法像中國的傳道人一樣深入中國民眾中間的」，「神要拯救中國。他正在等待那些接受神差遣的僕人。」⁶ 計志文被魏克士傳播的信息所打動，辭去了工作，成為了一名全職的復興佈道家。伯特利的許多學生和教師也加入進來，組成一些佈道隊，於當年夏天開始巡迴佈道，對象主要是青少年學生。⁷

「走出共產主義，進入神的家庭」

1931 年 2 月，計志文組織了「永久性的」伯特利佈道團 (Bethel Band)，成員還有其他三位年輕人，他們不同程度上都接受過教會學校的教育。該佈道團可能是民國時期最著名的佈道團體，其中一名成員是聶子英。20 年代初，聶的弟弟患重病，在美以美會九江婦幼醫院得以治癒，因此全家皈依基督教。之後聶被他的「乾媽」、即石美玉的胞妹石成志醫師送往上海讀書。石成志曾在約翰·霍普金斯大學 (Johns Hopkins University) 受過醫學培訓，石美玉離開九江時委託她主持九江婦幼醫院的工作。用聶子英自己的話說，他在五卅事件後變成了「頭腦最為發熱的煽動者」之一，並秘密加入了中國共產黨。這種現象在當時教會學校的學生和教會的年輕信徒中越來越常見——1937 至 1940 年間，泰山孤貧院撫養長大的孤兒中，有 60 多名投奔了共產黨的八路軍。⁸ 根據聶在〈走出共產主義，進入神的家庭〉裏自述，他於 1927 年初為中共宣傳部門做地下工作。他也可能直接參與了當年三月下旬，中共組織發動的上海總工會大罷工。這場罷工運動發生在國民革命軍入城前夕，總共動員了約 60 萬

名工人參加。同年4月，蔣介石背信棄義，轉而鎮壓工會組織，在上海黑社會頭目的幫助下，逮捕和殺害了數百名工會活躍分子，聶倖免逃脫，相繼聯絡上武昌和九江的中共組織，獲得了「一個很高的職銜」，並住進了「中共機關總部」。

然而，到了1927年底，中共在華中和華南地區對國民黨發動的武裝「起義」全都失敗，數千人死亡。國民黨軍隊一連串的追捕行動，使聶的許多同志死於非命，而聶得以成功逃脫。據稱中共組織由此開始懷疑他是叛徒和「反革命」，並決定將他處死。正當聶窮途末路之時，石成志從朝鮮回來（1927年3月南京事件後，石和一些傳教士到朝鮮避難），並召他回到上海，「就這樣我從魔鬼手中逃脫了。」在茫然困惑的數月間，血腥事件接連不斷，聶「五次死裏逃生」後，他積極投身政治的熱情蕩然無存，重新回到了教會的懷抱。1928年春，聶重新進入伯特利中學念書，翌年在伯特利教會舉行的夏季聖經大會上獲得了「重生」。⁹

人們不禁好奇，如果聶子英在中共組織裏發展順利，結果將會是怎樣？毫無疑問，其他一些人參加革命後並沒有返回教會。埃德加·斯諾在《西行漫記》中提到一位1936年安排他秘密前往延安的中共地下工作者——此人在共產黨內部被親切地稱為「王牧師」。據斯諾的記述，王畢業於上海一家教會學校，之後當了一名牧師，是上海教會「出名的」一分子。後來，很可能在30年代初，他「拋棄了他的會眾」，加入了「紅軍」。¹⁰曾任燕京大學校長、後來出任美國駐華大使的司徒雷登（John Leighton Stuart）在其自傳《在華五十年》裏回憶道，1945年8月他在重慶與毛澤東會面時，毛澤東「過來問候我，並說延安現在有許多我原來的學生」。司徒雷登「笑着回答說，我十分瞭解這件事，希望他們不枉為燕大學生」。¹¹

也許我們根本無法知道，到底有多少教會學校的畢業生最後加入了共產黨。不過，除聶子英外，肯定還有一些年輕的愛國基督徒，他們滿懷理想勇敢投身共產主義運動，結果卻以災難告終，他們把往日的革命激情，完全傾注到基督教復興運動中去。20世紀30年代，一位鮮為人知的傳道人就是如此例子，他名叫徐保羅（1906–1989）。徐在安徽蕪湖長大，他的父親帶領全家人加入當地的基督教宣道會（Christian and

Missionary Alliance)。1927年，年輕的徐保羅加入了共產黨，不久國民黨便開始對共產黨實行鎮壓。數月之內，徐的妻子和兩個妾相繼死去。為了守喪同時也是出於逃命，徐住進了蕪湖附近的台泉山中，在那裏的一家寺廟出家當和尚。幾個月後，徐的同伴找到了他，並帶他回來繼續為中共工作。¹²

30年代初，徐在教會學校教書，繼續為中共做地下工作。1932年8月，徐在南京寓所接待了劉少奇（當時中共勞工運動的主要組織者，後成為中華人民共和國國家主席），幾個小時之後，他為躲避警察追捕而不得不出逃，他重新回到台泉山當和尚，但他的危難並未就此結束。1934年，可能出於他所受到的壓力，包括與其他僧人的摩擦，他終於精神錯亂。同年晚些時候，他發現自己被以前的戰友出賣了，為了避開國民黨當局的搜捕，他不得不再一次出逃。當徐躲藏在上海一間佛寺時，他看到了耶穌召他懺悔的異象，因而他決定「逃佛歸主」。一年之內，徐在上海開辦了自己的獨立聚會點，終於完成了「從布爾什維克到神僕」的旅程，在此後的民國時期裏，他一直是一名傳道人，一面佈道，一面憑信心趕鬼、醫病。¹³

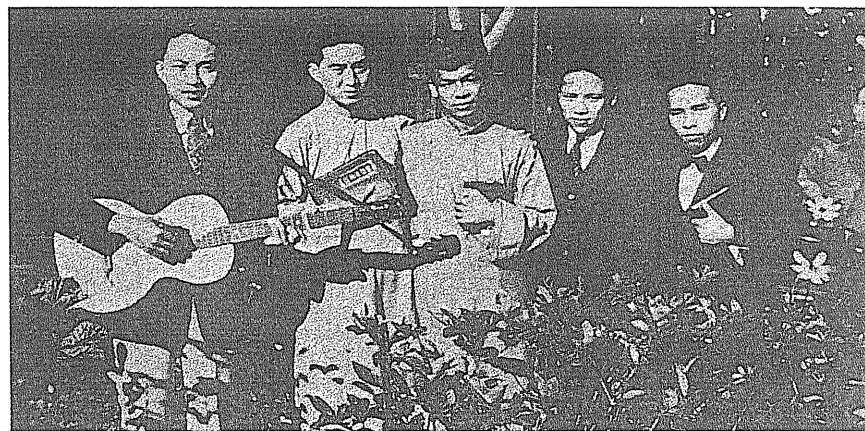


圖16 伯特利佈道團。從左到右為：李道榮、計志文、宋尚節、聶子英、林景康。圖片來源：Home and Foreign Fields, June 1932。獲LifeWay Christian Resources, Nashville, Tennessee 許可使用。

可以想像得到，像徐保羅、計志文、聶子英這樣的年輕復興佈道家們，其背景經歷使他們更加貼近了他們的聽眾，因為大部分聽眾能夠認同這些傳道人曲折的個人經歷。1932年，一場為期八天的復興大會，在興化兩所教會高級中學的學生中舉行，會上，伯特利佈道團的另一名成員李道榮，把民族主義情緒高漲的學生比作迫害教會的掃羅；他還說，他本人也曾經迫害過教會。但如今審判日子臨近了，李道榮要求聽眾為不信神的民族主義這種罪過懺悔，「百分之九十的學生舉了手！……男生、女生都因末日將臨而驚恐，他們來到主餐桌前認罪悔改，尋求被赦免之喜樂，淚如雨下，浸濕了主餐桌。」¹⁴

人們對伯特利佈道團有關懺悔和救贖的簡單福音信息作出的反應，情感之強烈如潮水湧流。伯特利佈道團乘勢而行，他們僅在一年之內就舉行了1,199場佈道會，其間他們向13個省及65個城市的425,980人傳道，並報稱「18,118人靈魂得到拯救或立志獻身傳福音」。¹⁵1932年12月，伯特利佈道團在北平長老會教會舉行了長達一個月的復興大會，每場聽眾有「1,000至1,500名」。聽眾紛紛受感動，跪下「同聲祈禱」，之後該會的駐堂牧師傳教士林恩斯（James P. Leynse）熱情洋溢地報導到：「曾經十分活躍的非基運動，如今已被一種〔對基督教所發的〕濃重興趣的海洋所淹沒……滿洲危機、抵制運動和經濟報復正在推動他們轉向比普通實利主義更高的追求。即使是坦克、炸彈、飛機和槍炮，也可以轉化為實現神國的工具。」¹⁶

「救國」

伯特利佈道團之所以成功，很大程度上在於其有效的組織（以1930年到訪上海的「亞斯伯理學院佈道團」〔Asbury College Evangelistic Team〕為模式）、有效利用現代音樂，以及佈道團成員曾參加共產黨或曾經參加學生運動進行造反的個人背景，這一切都使他們特別拉近與年輕人的距離。然而，伯特利佈道團最吸引人的地方是其主要成員宋尚節（1901-1944）的個人魅力。1931年春，宋尚節在長江下游地區舉行一系列復興大會，會上聽眾常常因感動而集體認罪悔改、哭號不止，此後

宋躍上了民間復興運動的中央舞台。當年5月，他應邀加入了伯特利佈道團。¹⁷

宋尚節舉止和衣着不加修飾，聲音沙啞，他那帶着濃重興化口音的官話常讓人聽起來十分費勁。儘管如此，講台上的宋尚節具有強烈迷人的感染力。一名30年代初在宋尚節一次佈道會上信了教的人後來回憶道：宋尚節「身材不高……皮膚黧黑，滿臉風塵」，穿着短小的藍布大褂在台上站着，用力地上下揮動一條白色的手巾，領着會眾唱一首名為《歸家吧！》的短歌；「額前不受梳篦的頭髮已經有幾分斑白了；他那眯成一縫的眼睛卻炯炯有神，透出一股逼人的光芒來。」然而，當他咧嘴而笑的時候，臉上煥發出「一派赤子的……天真」。宋尚節常常每天佈道三次，他演講時需要站在大講台或戲台上，教堂的佈道壇從來不夠用。他在舞台上使用的道具中有一個煤爐，他用力煽風，讓火星（代表聖靈之光）四處迸射。他還曾使勁地背着一塊大石頭上講台，說明罪的沉重。然後他嘭地一大聲把石頭摔在台上，放聲歡唱起來，表示蒙神赦罪的喜樂。他在舞台上最喜歡用的道具是一副棺材，他一面從棺材裏跳進跳出，一面「大聲疾呼叫人悔改認罪」。復興會結束時，他通常會要求聽眾走到台前跪下——一些人跪在台上，另一些跪在台前，由於地方不夠，許多人都站着——一起禱告懺悔，「懺悔者……捶胸號啕，有的伏地不起。」¹⁸

宋尚節成為20世紀中國無與為比的基督教福音佈道家，乃經歷了一段獨特的歷程。與王明道一樣，宋尚節成為獨立傳道人有其家庭基督教傳統的影響，也由於他自小立下的抱負和愛國思想，同時還因他感受到同胞所經受的艱辛和苦難。他要為這些同胞尋求完全的、來世的拯救。宋的父親曾在福建省會福州以南百多公里、興化城裏的美以美會當牧師。福州是19世紀40年代被迫開放的五個通商口岸之一，允許外國人經商和傳教。1920年，興化美以美會的一名傳教士幫助宋獲得一筆獎學金前往美國俄亥俄衛斯理大學（Ohio Wesleyan University）學習神學，並接受訓練，為回國傳道做準備。

然而，宋到美國後不久便改變初志改學化學，三年後以最優等的成績畢業——他後來承認在最後一場考試中作弊。之後，他轉到俄亥俄

州立大學 (Ohio State University) 繼續讀研究生課程，一度專心研究毒氣和催淚瓦斯。¹⁹ 他同時積極參與學生活動，被推選為該校國際學生會會長。他以此身份主持了一些活動，邀請一些著名人士作為嘉賓，如哥倫比亞大學的哲學家杜威 (John Dewey) —— 杜威當時剛剛到過中國訪問，受到媒體廣泛宣傳，被中國人視為「德先生」和「賽先生」這對現代聖賢的信使。與這些名人的接觸，激發了宋尚節的愛國抱負，但卻指向不同的方向。其中之一是要成為「化學發明家」，並「願以一生才智造福同胞」，他在一封信中這樣寫道。另一項計劃是回國「設自立教會，不為外人所控制」，這是在五卅事件之後他寫給父母的另一封信中透露的。他還想成為青年會幹事，促進中國的社會進步。「為何天父既召兒為宗教奮興家又賜兒嗜讀化學之癖性」這種內心矛盾啃噬着他，也許正因如此，他在1926年3月19日獲得博士學位時，感到「被一種莫名其妙的憂鬱所侵襲，幾乎連呼吸都困難」。²⁰

畢業後，宋尚節接到了幾份優厚的工作機會。1914年後，由美國洛克菲勒基金會下屬的中華醫學基金會 (China Medical Board) 資助設立、並於20年代成為中國醫學教研中心的北京協和醫學院，開出優厚的條件，請他回去任教生物化學。不過，衛斯理基金會 (Wesley Foundation) 的代表、當地一名牧師卻對宋說：「你並不像一個科學家，確實像個傳道人。」這讓他又想起先前留美的初志，並重新喚起了他對在美國換專業的愧疚感。因此，當宋提筆打算在醫學院聘書上簽字時，他的手卻因愧疚而「禁不住發抖」起來。後來出現了一個機會，他可以到紐約協和神學院學習神學，學費全免，還有津貼。於是宋從此放棄——永遠放棄——了科學生涯。宋尚節寫信告訴父母這一決定，懇求雙親把他作為活祭獻予天父，並為他祈禱，以讓他獲得「救國之呼召與神力」，字裏行間顯出虔誠與愛國情感的交雜。他在信中還說道，完成神學學習後，他將回國做一個自食其力的傳道人，「不願搖尾乞憐於」外國傳教士。「真救國者須先備嘗民間苦況。」²¹

然而到了紐約，他卻經歷了一次個人和信仰的危機，並因此精神失常。據稱他迷上了一個在美國留學的中國女孩，儘管當時他已經在父母的安排下與老家一位從未謀面的女子定了親。²² 在被譽為神學現代主義

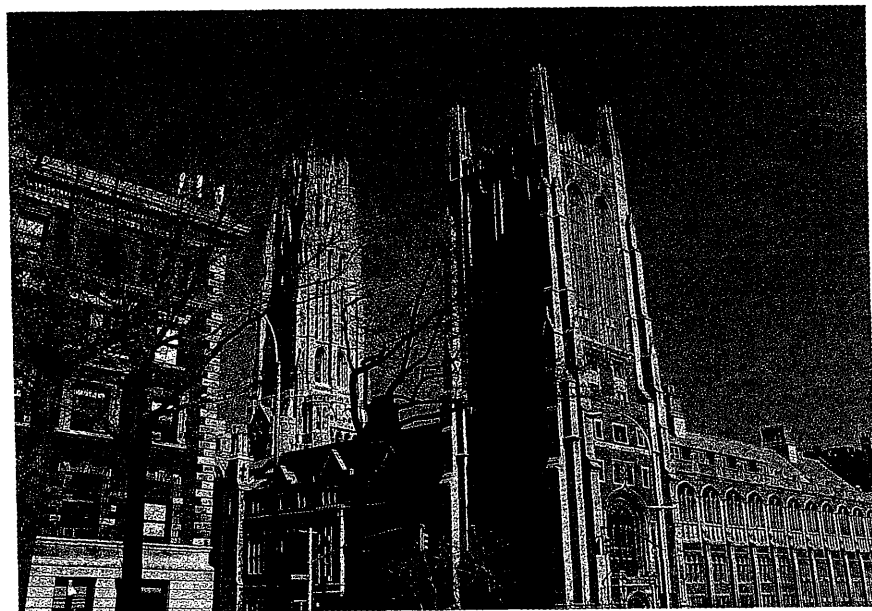


圖 17 紐約協和神學院。連曦拍攝。

堡壘的紐約協和神學院，宋尚節也一度迷上了哈里·福斯迪克 (Harry Emerson Fosdick) 精彩解說的自由主義神學。當時福斯迪克是該校的實用神學教授，兼任附近公園大道浸信會教堂 (Park Avenue Baptist Church，不久便改名為河濱教堂 [Riverside Church]) 的牧師。被稱作「現代主義的摩西」的福斯迪克，對中國已產生濃厚的興趣。1921年，他曾到中國訪問，在那裏他看到「基要主義……已經發展到高潮頂點」。1922年，即在他回國後幾個月，福斯迪克作了一次佈道演說，題為「基要主義者能贏嗎？」這次佈道後來被登載在《基督教世紀》 (Christian Century)。紐約加略山浸信會教堂 (Calvary Baptist Church) 牧師約翰·斯特拉頓 (John R. Straton)，是當時「美國基要主義領袖」衣鉢主要競爭者之一，他做出了盡人皆知的回應，即他毫不示弱的佈道演說，題為「耍猴的人會贏嗎？」²³

這些都屬於基督教基要主義與現代主義之間的早期論戰，宋在紐約協和神學院期間對此無法迴避。事實上宋尚節的確受到了自由主義的影響，他不久便埋在比較神學的書堆中研習，甚至自己翻譯了《道德經》。他寫道：「不久……我得了一個結論，可說，諸教是殊途同歸的哩！」但這種認識只給他帶來困惑和「絕望」，他原來在俄亥俄時經常感到的那陣陣「莫名的憂鬱」反而加劇了。²⁴ 1926年10月，宋尚節前往位於西57街斯特拉頓牧師的加略山浸信會教堂，參加那裏舉行的一連串復興會。人們可以想像出當時宋尚節陷於內心的神學辯爭和神錯意迷的樣子。斯特拉頓牧師請來了一個福音神童主領為期六周的復興大會，並最後以一場在麥迪遜廣場花園 (Madison Square Garden) 召開的，有兩萬人參加的大型聚會將復興會推向高潮。這位來自加州、名叫阿爾蒂尼·阿特雷 (Uldine Utley) 的14歲小姑娘，擅長於台上表演。據她自述，1921年她才9歲時，在一次五旬節復興會上經歷了「聖靈的洗禮」，當時她跪在主餐桌前大聲哭泣。宋尚節對當天見到她的情景記得很清楚，這位女孩穿一身白，如天使一般（「白鞋，白襪，白衣裙」，有一種動人心魄的麥艾美 (Aimee Semple McPherson)ⁱⁱⁱ 風格），這個「金髮碧眼」的女孩散發令人神往的迷人魅力。她高聲宣揚十字架和靈洗，告訴聽眾要放下他們的「疑慮、恐懼和困惑」。她大聲說，在紐約「人們需要安息，他們擔心焦慮，他們的神經已處崩潰邊緣……然而，耶穌能夠讓這個偉大的城市安息」。當她請大家靜默片刻時，宋覺得自己似乎在「這個神聖的肅靜裏」「恍惚地羽化而登仙了」。²⁵

當時宋尚節是否立刻被阿爾蒂尼·阿特雷的「仁善的溫柔的」基要主義所征服，很值得懷疑。事實上隨着宋對那難以捉摸的「安息」的尋找，他的情感危機在隨後幾周反而更為加重。「我幾次想過自殺」，他回憶道。他給俄亥俄衛斯理大學的聖經教授羅林·華爾克 (Rollin Walker) 寫了一封信，信中文字似乎「語無倫次，好像是頭腦過度緊張時寫的」。²⁶ 1927年2月10日，宋的抑鬱終於如火山爆發，讓他「喜不自

iii 麥艾美 (Aimee Semple McPherson, 1890–1944)，國際四方福音教會 (International Church of the Foursquare Gospel) 創始人。——譯註

勝」，「耶穌在無神論學院的405房間找到了我」，他寫道。當晚，主耶穌對他說「你要改名為約翰 (John)」。主還向他「解釋」道，像施洗約翰一樣，他已被召去作「先鋒」，「給主修直他的路預備他的道」來迎接「主不久再來」（他的中文名字仍叫宋尚節）。於是宋燒掉了他的那些神學書籍，說它們是「魔鬼的書」，他當面對福斯迪克說道：「你是屬於魔鬼的，你已經使我喪失了信仰。」²⁷ 後來他在地獄的幻象裏看到了「牧師，會督，和神學的大教授們」的「可怕的獸形」的臉，他到處為神學院裏那些「在做撒但奴隸」的教授和同學「流淚」祈禱。一連幾天，他為上帝向他揭示了十字架真理而「長歌不已，時而高唱，時而低吟，時而流淚讚美主，時而歡笑感謝神」。一個星期後，協和神學院校方將他送往紐約白色平原 (White Plains) 的布魯明戴爾醫院 (Bloomington Hospital)。^{iv, 28} 在那裏，他被診斷患有「妄想狂症/早發性妄想狂癡呆症」 (paranoid condition/paranoid dementia praecox)。²⁹

我們可以設想，當時福斯迪克即使沒有要求，至少也是贊同將宋送往精神病院。福斯迪克可能很難想像得到，這樣一個被趕出神學院的（如宋自我形容的）「面黃肌瘦」、內心受盡折磨的「憔悴」的人會成為20世紀中國最偉大的佈道家。具有諷刺意味的是，幾乎就在同一時間，福斯迪克在一封寫給在華傳教士朋友的信中表示，他期待着有一天「基督教在中國已播下的種子將在本地教會中獲得豐收」。³⁰ 他可以想像得到那「豐收」者正是宋尚節嗎？

「豐收」

宋尚節在布魯明戴爾精神病院度過了六個半月後，終於在1927年10月返回中國。他始終堅持自己從未精神失常，是他的重生經歷被誤當成了精神錯亂。當年晚些時候，宋尚節娶了父母為他選定的那位女子，並開始在福建各地進行巡迴佈道。³¹ 然而沒出幾個月，他在佈道時強烈譴責向孫中山畫像鞠躬這個儀式，引起了當地國民黨黨部的惱怒。向孫

iv 宋尚節稱之「百花穀醫院」。——譯註

中山遺像鞠躬的儀式是蔣介石國民黨政府頒佈的新規定，旨在獨佔民國「國父」這個遺產，並以此裝點自己的合法性。宋尚節對國民黨這個儀式十分厭惡，因為在宋看來，孫中山雖是基督徒，但他被供奉為神是取代了基督。南京政權不僅要求教會學校向政府註冊，而且要求他們取消強制性的宗教課程——最早這項法令是由軍閥控制的北京政府在1925年頒佈的。結果，「只可向全校學生宣揚孫中山，不可宣講基督。」宋尚節並不信奉國民黨政府的救國方略（據說東北軍閥張作霖曾開出優厚待遇，讓他去幫助製造炸彈，他對之也沒有興趣）。宋指責這個儀式是「拜偶像」，敦促信徒「撕毀」孫中山遺像。³²

到了1930年底，宋尚節的佈道工作也不斷地遭到福建省內日益猖獗匪患的干擾，特別在靠近江西的邊界，毛澤東在那裏建立了由不滿現狀農民和亡命之徒組成（有時與一些「力量強大的匪幫」聯合）的革命武裝力量根據地。因此，這位羽翼未豐的傳道人決定離開他的故鄉。不久前他剛剛加入了美以美會興化年議會，並得到一項特殊任務，前去考察華北的神學教育及識字運動。此行他到了上海、南京和北京，每到一處他會見傳教士和中國藉教會領袖。³³河北南部的定縣有人口40萬，當時是平民教育運動的中心，在這裏他短暫拜訪了晏陽初。晏陽初當時正在利用這個地區的「模範村」來作為「活的社會實驗室」，旨在「用現代知識和技能裝備農村群眾」。晏陽初相信教育能使農民「建立新生活並在國家的重建中發揮突出的作用」。不過，宋認為對文盲農民進行教育沒甚麼意義，他還對外國差會的教育事業，如社會福音者引以為傲的燕京大學不屑一顧。他認為這些教育事業基礎不穩，因為靠的是外國基金來支撐。神學院也只是將西方的「皮毛」運到中國，培養的是一些「獻媚的」中國信徒。因此「神靈在我（宋尚節）心裏說」，應該「起來去奮興全國不冷不熱的教會」。³⁴

1931年初，宋尚節受邀到江西省會南昌主領、以學生為對象的復興佈道會（其中一些復興會在康成從九江遷到南昌後所創辦的南昌婦幼醫院裏舉行），這些復興會標誌着一個轉折點，此後宋步入在全國範圍內的復興佈道生涯。他的佈道特點是反對世俗現代化和救國計劃，他譴責在教會學校裏教英語、歷史和數學，將之比作「用豆莢餵豬」，並告訴

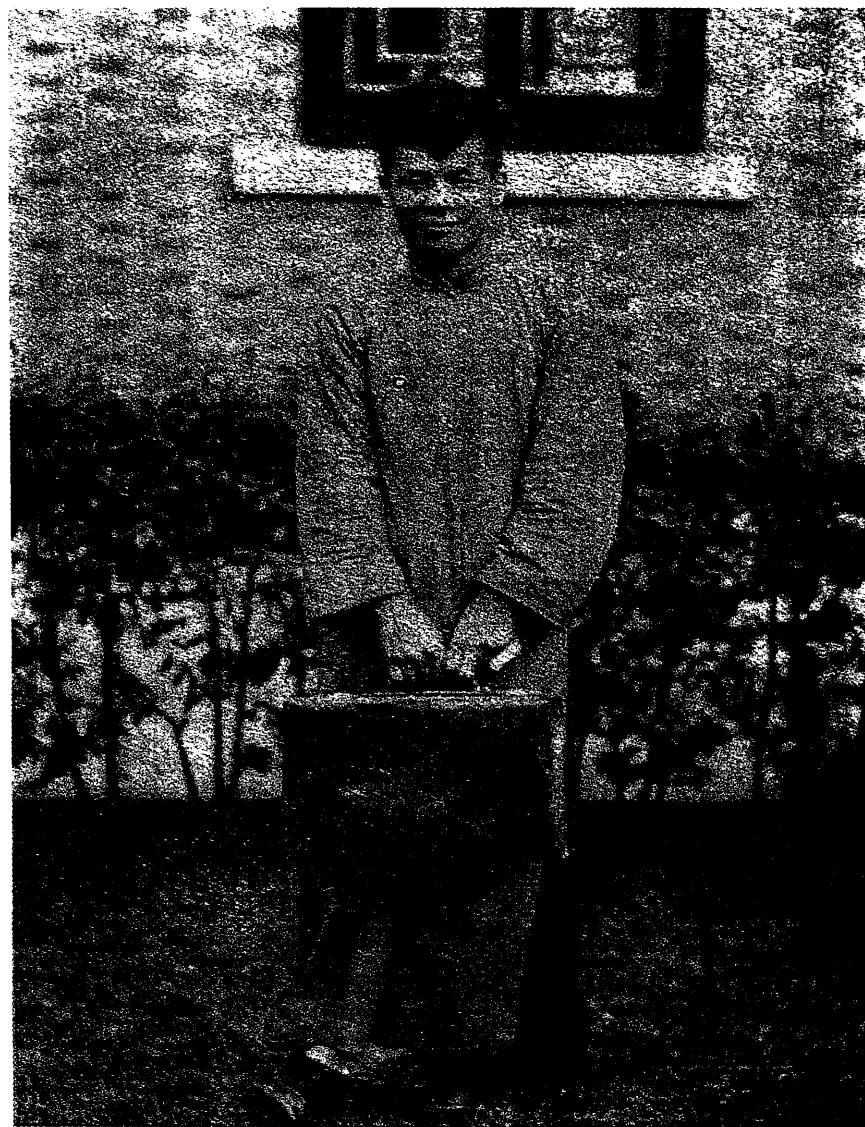


圖18 宋尚節。圖片來源：郭克昌、鄭遂藍合編，《新嘉坡基督徒佈道團金禧紀念刊》（1985）。

聽眾要「尋求上帝」，因為他們面臨「主即將再來」。他呼籲所有人懺悔，這種佈道會很快就變成了公開認罪大會（其中有個教會學校校長承認她自己是一頭「豬」），於是哭聲禱聲連成一片，「哭喊聲如雷轟」。甚至試圖到會上來搗亂的「反基督教的學生」也「站起來捶胸」，並大聲呼求主赦免。³⁵

與孟慕真一樣，宋尚節找到了大眾復興運動的秘訣：對罪進行全面、無情的攻擊，並堅持公開認罪，這是打破個人戒心和驕傲（即他所謂的「耶利哥的城牆」），從而迫使他們完全歸於上帝的方法。隨着20世紀30年代末的復興火焰持續燃燒，他所羅列的罪的清單也擴展成了一張無所不包的網，誰也無法逃脫——你恨人嗎？請你舉手！你偷盜了？一分錢？你將辦公室的紙張作為私用嗎？你犯過淫亂的罪嗎？你心裏幾乎要犯了嗎？與動物犯了嗎？你殺過人嗎？你參加了共產黨沒有？你拜偶像或是祖先或孫中山的遺像嗎？（他從未饒過孫中山。）你賭博嗎？搓麻將、喝酒、吸煙、抽鴉片、吸食海洛因？你跳舞嗎？看電影嗎？你曾經想要自殺嗎？你貪愛世界嗎？

為了確保沒有人溜走或回避他的問題，宋命令所有門在兩至三小時的整個復興會期間關上。³⁶如果說宋的復興會能引發令人崩潰的情感危機，會上也不缺一些戲劇性的表演和其他創新手法來疏解情緒，並讓聽眾不至打瞌睡。他會為死去的拉撒路（Lazarus）嚎啕大哭，哭法就像「鄉下送葬隊」的人一樣，或者足足七次跳下講台，以此解釋乃縵（Naaman）的麻風病如何被治癒。³⁷正如一個傳教士所寫的，宋在舞台上傾瀉着「痛苦的祈禱和欣喜若狂的讚美」，「所有這些都配上了生動的表演、嚴厲的諷刺和豐富的幽默。」他很自如地充分利用聽眾的熱情與興致，每說幾句就停頓一下，讓聽眾一起合唱短歌，有些歌是他現場即興所作，還有的用當時流行的學生歌曲如《打倒列強》的曲調來唱。他會讓聽眾成群地上台，有時多達二三百人，每人說一句話的見證。³⁸「過三天，所有的青年人（他讓他們坐在前排）也和他一樣，聲音嘶啞。」³⁹

如果說宋尚節鼓勵聽眾把一個又一個的罪過如重擔堆積在自己身上，他同時也讓他們得到精神上的宣洩、疏解，導引他們與神、與自己、與他人尋得和解。丈夫和妻子、牧師和他們的會眾、傳教士和其華

人下屬都公開並涕淚俱下地和解了，通常都因此而結束了多年的積怨。他也總能給痛苦不安的靈魂帶來慰藉。江西有兩個在校讀書的姐妹，其父母被土匪殺死後，只好賣身為妓。其中一人不久便精神錯亂，另一人找到宋尚節，問他耶穌是否會拯救像她這樣的人。宋給她的保證完全且簡單：「姐妹，只要你悔改，耶穌就會救你！」宋離開南昌時，年輕的學生們連同他們的老師紛紛集體悔改（並發誓今後絕不再向孫中山像鞠躬而犯拜偶像罪）。當地教會的神職人員也都紛紛悔改歸正。邀請宋到南昌並成為他終生朋友的美以美會傳教士舒邦鐸牧師（William E. Schubert）寫道：「我手下的傳道人都重生了」。而在一所教會女校裏，幾乎所有的學生都悔改歸主。⁴⁰

這年5月，宋尚節加入了非宗派的伯特利佈道團，他們的復興熱情和獨立性質與宋的傾向不謀而合。也許在那時候，作為石美玉主持（儘管實際上是由胡遵理控制）的伯特利教會的一部分，伯特利佈道團為他提供了差會教會以外的最佳選擇。宋之前在佈道演講中受到幾次警告，叫他不要充當「帝國主義走狗」。一定程度上，由於他自己擺脫不了與外國資助教會事業的聯帶關係，他對外國差會進行的批評變得更加公開，更加直言不諱。他說，傳教士是教會靈性低落的主要原因，他們在中國已經習慣了過舒適生活，出門有僕人用轎子抬着走，「所得屬世之快樂較皇帝尤高」，顯出一派「帝國主義作風」，已經成為「絆腳石」，因為只知依靠外國財權指揮人。宋尤其厭惡在上海附近遇見的那些認為聖經不可信的自由派傳教士。他對其中一人說：「中國所需要者是救主，非聖賢。」「中國不需要假先知來摧毀教會，分毒藥給中國人。神會在中國興起傳道人。」宋相信自己是上帝「呼召」去給全國人民帶來「末次警告」的人。而加入伯特利佈道團似乎是如此佈道的最好方式。伯特利佈道團的神學主張完全是基要主義的，由於在上海已有穩固的基礎，它所能提供的經濟待遇前景，也比宋尚節在福建作為報酬微薄的傳道人迄今所見更好。⁴¹

「天醫」

與王明道一樣，宋尚節也曾與五旬節靈恩運動擦肩而過。五旬節派那種亢奮欣喜的靈恩信仰，是本土化基督教一種富有吸引力的形式。1931年初夏，伯特利佈道團到訪山東，恰逢整個山東半島正在經歷一次靈恩運動的大爆發。五旬節信仰給宋尚節留下了深刻的印象，不久前一個憑信心醫病者為他的心臟病按手禱告，宋相信他由此得到神的醫治，經歷了神蹟。而在河北的一次佈道中，宋為相信靈恩的會眾一一按手，之後「四分之三」的人開始「滿身戰慄」，口說「方言」。對宋尚節而言，作為神選召的人，自己這種靈恩「恩賜」的表現應是最佳的「應證」。經過幾次靈恩經歷，宋發現他自己在一些場合會「嘴唇不能自禁」並發出「方言」。不過他總結說，「方言」只是「獨善其身」，而神的僕人——像過去傳統儒士一樣——「乃要……兼善天下」。也許出於本能，他也了解五旬節派熱情之狂亂不可控的本質。他們能夠接二連三迅速地發出聖靈充滿的方言，「讓我（宋尚節）吃驚，只能用搖鈴止之。」他們往往無視外在的屬靈權柄，甚至包括宋本人的屬靈權柄，這使宋頗為惱怒。在一些地方，「自命屬靈的靈恩派」會冷落他或抵制他的復興佈道會。此外，山東臨沂有一位婦女自稱已「被提」到天堂40次，並準備「被提」60次，對這樣的人他如何能提供靈性上的引導呢？⁴²

雖然宋尚節對五旬節運動整體仍抱有矛盾的態度，但他也確實發現並經常使用自己醫病的「恩賜」，這種「恩賜」後來果然對他的復興運動不可或缺。他早就知道神蹟醫病對他傳播福音會起到甚麼樣的作用。當他還在自己的家鄉福建省做巡迴佈道時，一位婦女就曾表示，如果宋能用祈禱治好她母豬的病，她就信耶穌。1931年底，山東平度的一名五旬節傳教士勸說宋為數十病人抹油按手禱告，宋不敢但還是照他的話做了。其中一名被抬着來參加聚會、癱了18年的人「忽然起立行走」。在30年代期間，據稱宋曾有數以千計憑信心治病的案例——包括瞎眼的、耳聾的、跛腳的、駝背的、精神錯亂的，還有得癌症的或吸鴉片成癮的。有病的人一個一個被帶到台上，宋為每一個人「抹油」，並在他們「額上用力地拍了一下」。宋在自己的日記裏也記錄了許多神奇醫病的事例。⁴³

但有些醫病的案例卻令人置疑。據1934–1935年《中國基督教年鑒》（*China Christian Year Book*）的一篇報道，一個自小雙目失明的男孩，參加了宋尚節的復興會，在最後一天時他「走到台上並大聲說他能看見東西了」，但是他其實無法辨認擺到他面前的東西。後來一個當地的差會醫生追問他時，他承認說他其實看不見東西，只是「宋博士告訴他，他必須說『我能看見』，否則就是缺乏信心，他就一輩子不得重見光明。……還有許多醫病的例子都同樣缺乏證據」。⁴⁴這種沒有兌現的「神蹟」，顯然對宋尚節作為神醫的聲譽沒有多少損害，同樣，他驅魔趕鬼時偶爾的失敗，也沒有損害到他的名聲：有一次，他反被一個「被邪靈所附」的婦人擊退，當時宋尚節為她驅魔不成，反遭她一記重重的耳光，以至於他「半個臉麻木，左耳似乎要聾」。⁴⁵有些人則抱怨說，他「喜歡說預言，卻經常沒有兌現」。⁴⁶儘管如此，有關宋每次在復興會上為數百人行「醫病」奇蹟的報道，仍繼續見諸個人見證和教會期刊上，比如在上海出版的《通問報》。30年代期間，據稱宋使十萬名同胞信教，其中他的「天醫」加上他令人折服的表演才能起了最主要的作用。⁴⁷

宋尚節開始其巡迴佈道的生涯時，恰逢新的戰事與自然災害爆發，在中國大部分地區，人們生活的動盪與苦難進一步加劇。1930年11月，即宋離開土匪猖獗的老家福建前往北方當月，蔣介石在贛南和閩西的交界地區，對中共發動了一次大規模但卻最終失敗的「圍剿」（這是1930到1934年間共五次圍剿的第一次）。1931年春季和夏末，國民黨又進行了兩次全面圍剿，再遭失敗，每次出兵數十萬人，造成了大面積的老百姓遭難。許多情況下，戰事也打破了當地的勢力格局，加劇了掠奪成性的土匪所造成的匪患（有時紅軍士兵與這些土匪難以區分）。⁴⁸當然，最終結果是造成老百姓的生活更加困難和動盪。人們所稱的「南昌靈恩運動」——即宋尚節1931年在南昌舉行的復興大會——在離暴力中心這麼近的地方爆發，這也許並非巧合。同年5月和6月，持續的季風性降雨造成了20世紀長江最嚴重的洪災之一，使中下游約5,000萬人遭受災害。

隨後，「九一八事變」爆發，日本佔領了東北，引起了大批的難民潮。此前伯特利佈道團正在瀋陽的長老會會眾和年輕學生中舉行復興

會，9月18日早晨，就在日本人進攻之前數小時，他們才剛離開瀋陽。東北危機使得佈道團的救贖信息在學生、士兵及東北最偏遠的少數民族中，贏得了熱切的聽眾。另一方面，嚴酷的事件也加深了宋的末世信念，並使他更堅定地反對任何世俗的拯救計劃——無論是共產黨的還是國民黨的，或是其他愛國人士所提出的。曾有東北一名高級軍官試圖招募他「以科學救國」，幫助製造毒氣抗日，宋的回應是對他講了一篇用「靈力救人治國之道」。⁴⁹同樣，他也反對「社會福音」，認為其改革社會的樂觀態度及世俗精神同樣是錯誤的。30年代初，宋兩次到中華全國基督教協進會會長余日章上海家中，要他為「社會福音」的罪過悔改。第二次登門時，余已因腦溢血而癱瘓並不久於人世，宋說服他「認罪」並承諾此後要「高舉十字架」。⁵⁰

「宋瘋子」

然而，在一些傳教士和教會領導人的眼中，宋尚節是一個自己冠名的先知，有着火山般的能量和「孫培理 (Billy Sunday) 的講壇之風」，但經常進行古怪的、常常是幻想和離奇的解經。他們不理解為甚麼宋尚節堅持天堂是在星星較少的北方天空中，而地獄是位於熱焰燃燒的「地心」（如民間宗教典籍所描繪的）。⁵¹《教務雜誌》(*The Chinese Recorder*) 一篇文章的作者，反對宋尚節用自己在「被關在精神病院」時見過的「新天」的「異象」作為證據，來證明《啟示錄》內容在細枝末節上都是真實無誤的。該作者覺得可悲的是：當有些人還是不（通過舉手表示）相信這樣的天堂時，「宋博士……開始將這些不信者送往一個他用語言所能描繪的最灼熱最黑的地獄」。⁵²還有些傳教士對宋大加貶損，認為他被邪靈附身。事實上，他每到一處做佈道演講，他的「宋瘋子」之稱都如影相隨。⁵³儘管他操着一口流利的英文，但不像其他從美國、歐洲、日本回國的許多「留學生」，用西方服飾、西式談吐和雕琢的舉止，來裝點中國沿海城市的風貌，宋穿着粗布衫，言語粗俗。他對那些在復興會上較不熱心的聽眾的稱呼是：「你們坐在後排的傳教士，都是假冒偽善的人。」⁵⁴

除了宋個人的談吐不雅，使傳教士和差會領導人深感惱怒的是他我行我素，完全無視他們的權威。教會作為「恩典」的機構，他對之也只有輕蔑。當宋在上海一間大教堂主持復興會時，他「命令停止銷售當地一家著名的基督教出版社出版的內容健康的書籍」，以讓他專門推銷題為《我的見證》的自傳，見證上帝在他身上的作為。⁵⁵在巡迴佈道時，他完全不顧作為東道主的教會的規定。1931年9月，宋與伯特利佈道團成員在東北鳳凰城舉行的一次復興大會，變成了一場毫無秩序的公開認罪，其中一名傳教士試圖阻止他們，但卻被告知「不可消滅聖靈的感動」。第二天，當地12個教區領導人開會，聯合做出決議要驅逐佈道團。宋怒責他們驅逐的是主耶穌而不是伯特利佈道團，並呼籲中國教會「當速速在主內自立」，不要再依靠「西人資助」。宋按順序排列五類人可能接受聖靈的感動（和宋本人的責罵）。其中，普通教友居首位，接着是女生、男生，傳道人排第四位。最糟的則是西教士，他稱之為「最難悔改的」。⁵⁶

到了1933年底，宋對傳教士頻繁且毫不隱晦的攻擊，漸漸變得讓人無法忍受，至少在胡遵理看來如此。胡遵理解散了伯特利環遊佈道團並組建新的佈道團，成員沒有包括宋尚節。在此之前，伯特利佈道團的成員已經減少到三名（計志文、宋尚節和林景康）：李道榮和聶子英這兩位未婚的成員，在佈道團巡迴演講時經常成為年輕女子關注的焦點，1933年初，他們倆均被撤下。（李當時是佈道團的樂手，離開後不久便前往美國穆迪聖經學院 [Moody Bible Institute] 學習音樂。）⁵⁷胡遵理告訴宋尚節，許多傳教士抱怨他「講道態度不好」。另外，許多信徒捐的禮物和錢都直接獻給宋尚節而不是佈道團，對此胡遵理也十分生氣，她命令沒收宋在伯特利教會收到的所有郵件（大約10,000封）。⁵⁸之後，宋便開始自己傳道，成為一個完全獨立的巡迴傳道人。

被伯特利驅逐，當然並沒使宋尚節對建制教會的質疑有所收斂。歷史學家、傳教士貝德士 (M. Searle Bates) 寫道：他那「狹隘的分裂主張給某些教區帶來了矛盾」，並疏遠了基督教界的「知識分子」。作為一個「直接受聖靈帶領」的人，宋不需要「借助凡人的手」接受任何的神學訓練。⁵⁹其實我們已經看到，他對這種神學訓練極為反感。他佈道時眼前

會浮動着栩栩如生的「屬靈的圖片」以及「神在我生命中」的神秘啟示，即使其他人「真的把我當作瘋人看待」。在某些地方，宋的講道和個人魅力的確造成了教會分裂。1934年，在他的同意下，天津一座教堂裏300多名熱心信徒脫離教會，另組新的聚會點。其實，有些人就曾警告說，全國的基督教徒正在迅速成為「宋教」的信徒。⁶⁰

但是，宋尚節當時對此類事還是不得不慎重考慮，因為像王明道及其他大多數獨立傳道人一樣，宋依靠的還是差會教會的邀請才得以上台講道。因此，從他開始佈道的那一刻起，就可見一種微妙而複雜的現象：他一面譴責差會教會，一面對其統治地位又作出實用主義的讓步。早在1928年，宋尚節已向興化美以美會申請成為「試用傳道師」，開始在教會的等級中慢慢地攀爬。1930年，儘管宋尚節拒絕閱讀興化美以美年議會分發的課本（他認為課本索然「無味」），福州會督高智（Bishop J. Gowdy）還是任命他為副牧師。⁶¹宋一生從來沒離開過美以美會。不過他也不介意隨時變通，曾讓香港一名傳教士為他重新施行全身浸禮，好讓他可以為那些要求他使用浸禮的人施洗。⁶²1934年後，宋接到各處差會發來的邀請，於是他的巡迴講道遍及中國大部分省份。不久，宋的復興運動的火焰也開始蔓延到東南亞的華人社會。

他第一次海外之行是在1935年6月，當時馬尼拉三家教會聯合向他發出邀請。之後在他旅行佈道的最後四年中，又有十多次這樣的佈道之行。在菲律賓、新加坡、馬來亞、荷屬東印度、泰國、越南和當時為日本控制的台灣，宋尚節憑信心醫病，充滿戲劇性地搶救靈魂，由此吸引了大批當地華人。新加坡《海峽時報》（*Straits Times*）的一個報道提到，宋的穿着「更像個網球手而不像宣教師」，這位來自中國的「火辣的福音使者」，「以其非傳統的——讓傳統派頭痛的——佈道法，使他自己和基督教成為新聞材料。」⁶³婆羅洲沙撈越一名傳教士惱火地指出，鑒於當地人收入微薄，宋收取了「太多的」的捐獻；許多生病的人前來求治，但「沒有一個好的」。在台灣，宋的熱情崇拜者給了他大量的奉獻，包括現金和珠寶。⁶⁴

而在中國許多地方，傳教士和本土神職人員對宋尚節也反應不一。有些人從不原諒宋的怪異、不留情面的講道作風以及他對教會權威的挑

戰。也有些人為了福音而接納宋甚至替他做宣傳。舒邦鐸（William Schubert）提醒南京美以美會一名會督（該會督最初反對宋在南京舉行復興會）說：即使是天主教會也會用那些他們不贊成但能使「他們最大的教堂坐滿」的人。舒邦鐸還說：「我們為甚麼不能像天主教徒一樣聰明呢？」⁶⁵而宋尚節本人在後期也減少了對西方差會的批評。在巡迴佈道生涯快要結束時，他接受了高智的「按立」，當了美以美會的長老和牧師。⁶⁶

1937年7月7日之後，戰爭席捲了華東和華北的大部分地區，嚴重阻礙了宋尚節的佈道工作。當年8月他從上海到杭州佈道的途中，火車上他唯一能找到的可坐之處就是火車頭裏的煤箱上，而敵機就在頭頂轟鳴，火車剛過一座橋，橋就被炸斷了。但是苦難和危險也使人們對他的福音信息充滿了新的渴望。宋在前往山東的途中很快就發現，富人都逃往西部內地，而「窮人則前來就主」。有一天，他正在宣講天堂和地獄，空襲警報響起，他安慰會眾說，如果教堂被炸彈擊中，他們將「集體坐火車、火馬直升到天家」。⁶⁷

宋尚節自己亦隨着難民潮進入內陸，要麼沿着泥濘的山間小徑費力地徒步跋涉，要麼搭乘他所能找到的任何一種車輛——人力車、獨輪車，或者坐在載着軍火的火車車頂上。那些日子裏，頭頂上有日本戰機飛過，鄉間則有土匪到處搶劫、濫殺無辜、不幸之人，而宋尚節卻向那些湧來參加其復興會的寡婦、孤兒、無家可歸者和饑餓的人傳播神的救贖福音。此時一首他教過許多人唱的歌，一定能產生共鳴：「東也空，西也空，南也空，北也空，凡事都是空，救人獨不空。」同樣，他在一首他最喜歡唱的復興歌中，向人們發出的邀請也同樣讓人難以抗拒，歌詞懇求着：「歸家吧，歸家吧！不要再流浪！」一次宋在河南遇到三人一夥的土匪，匪徒在搶劫他時說：「我們都是同行，你們是替天傳道，我們是替天行道。」⁶⁸

對於宋尚節而言，戰爭證明了神給他的使命不容片刻遲緩，於是他全身心投入其中，嚴厲斥責那些身陷罪惡和痛苦的人們。多年來，在佈道結束後，他經常不得不換下被汗水浸透的衣服——「一天三套」。而到後來每次在佈道時過度地來回又蹦又叫之後，也必須換下被血浸透的

內褲。他在俄亥俄衛斯理大學上學時，曾做過痔瘡割治手術，但創口從未完全癒合過。多年來，隨着他在台上來回蹦跳，竭盡全力大聲佈道，生命已經由肛瘻流血漸漸耗盡。1938年前往檳榔嶼佈道途中，他是由人「用帆布床抬到講台上」，通過一個翻譯來進行佈道。即便處於這種狀態，他還在為病人抹油並「命令疾病離開病人」。1939年12月，他最後一次出訪新加坡和馬來亞時，已需要一名助手幫他穿衣，並在前往佈道會路上背他上下樓，當時宋已有五處肛瘻並不斷感到噁心。⁶⁹

1940年初，宋尚節的巡迴佈道終於結束了。在這十年中，他確確實實如賴恩融所稱，成了點燃成千上萬同胞靈魂的「神的火焰」。他用一種精湛的技藝，把持了中國民間大復興的舞台，他的這種技藝，既直截了當、不加修飾，也達到了隨心所欲的境界，不無其自身力量。他完全投身於一種不懈的追求，把他的聽眾帶入精神危機和自我崩潰那一刻，然後通過公開認罪悔改，再帶進上帝的寬恕，享受「得救者」群體所提供的溫暖和安全感。他用個性的力量做到了這一切。只有天才，或者也許是「瘋子」（正如譏諷他的人所稱呼他的），才具備這種力量。

然而，與同時代的美國復興家麥艾美和神童阿爾蒂尼·阿特雷不同的是，前面二者的戲劇性表演讓福音佈道變成美國的大眾娛樂，而宋尚節的佈道藝術，面對的卻是飽受磨難和絕望的民眾。宋的佈道為他們似乎永無休止和無謂的磨難提供了慰藉、希望和意義，以及解脫的保證——一條擺脫糾結着痛苦、負疚和絕望的複雜人生的簡單出路。而這種佈道藝術的產生，也源自聽眾及宋本人無法估量的痛苦。他心甘情願地為其付出巨大代價。他沒有聽從舒邦鐸的善意勸告。當他轟轟烈烈開始其復興生涯的時候，舒邦鐸曾勸他應該像約翰·衛斯理(John Wesley, 1703–1791)那樣「省體力」以「長壽」，而不要像穆迪(Dwight Moody, 1837–1899)那樣燃燒情感，做凡人無法承受的心力過度透支而「早死」，他對此置之不理。1935年，有個算命先生對宋說，他瞳孔放大，「目光分散」，因此會早亡。宋回答說，在基督那裏他「已經死了」，只要他活着就要為神辛苦作工。⁷⁰他對家人也幾乎完全忽視：1931年在東海逃離沉船時，他將聖經和日記用油紙精心包裹起來綁在背上，然後跳進了救生艇，卻忘記船上還有他的妻子，將她丟在了後面。⁷¹

1940年底，宋尚節的肛瘻發現癌變。1940年至1944年間，他進行了多次手術，都沒能阻止癌症的惡化。在他人生的最後幾個月裏，他相信自己的死亡與末世的時刻已一同即將到來。他渴望得到「被提」，神也向他啟示：「中國教會大復興」的時刻很快就要到來。1944年夏天，他在北京郊區痛苦地去世，臨死前哼唱着「十字架，十字架，永是我的榮耀」。⁷²而此時他的家園還沒擺脫日本人的侵佔，而且數年的內戰正等待着那些在這場侵略戰爭中倖免於難的人。

第七章

等待「被提」：倪柝聲和「小群」教會

20世紀30年代，當宋尚節的信心醫病使中國和東南亞千千萬萬之眾興奮無比之時，他仍堅持暗淡的末世論觀點，並深信無論是他所行的「神蹟」，還是正在醞釀的革命都不可能拯救中國。他宣揚「不忘這是末世」，唯一的解救還在來世。¹這種世界末日的悲觀情緒，實際上普遍存在於本土的基督教團體和傳道人當中。他們沒有甚麼壓力，也找不到多少機會去應對當時的政治和社會困境，這方面他們與中華全國基督教協進會、中華基督教青年會或女青年會則不同。1937年7月中日戰爭爆發後，主流教會組織開展了看似英勇但卻實際微弱的救援工作，如組織「基督教負傷將士服務協會」，為成千上萬的傷患和垂死者包紮、提供衣食。²而像宋尚節、王明道這樣的獨立佈道家卻更加退而尋求來世的解脫。

對30、40年代——直至20世紀下半葉——中國基督教思想的形成起決定影響的最詳盡末世神學，是由「基督徒聚會處」、即一般所說的「小群」創始人和領導者倪柝聲（1903–1972）所闡述而成。其神學思想主要圍繞着「十字架的真理」：那些參透上帝奧秘的人就會明白，他們已經在基督裏面與他一同死了，且通過十字架「移接」到一個榮耀、聖潔以及豐富的生命裏；只有通過「己」的「破碎」、「拆毀」和「死」（十字架的工作），內在的屬靈生命才會活出來，進入主基督裏真正的生命。³這樣的新生命，是現世的苦難所無法傷害的。出身眼科醫生、後來成為倪在

上海的「小群」教會同工之一的俞成華，他目睹上海遭日本人空襲後，一卡車一卡車的斷肢殘臂被運走時的反應就是這樣：「就算我的斷肢也在卡車上。是的，我已經死了，我已經與基督同釘十字架。」⁴

根據倪柝聲的說法，人若進一步看清神的計劃如何展開，他也就會知道神的時鐘那看不見的指針正朝「國度時代」移動，到時死亡本身被徹底征服，「得勝者」與基督一同作王。⁵長期的戰爭歲月裏所發生的一切，似乎只是證實了這樣的末世信念，它成為了20世紀中國民間基督教最經久不衰的特色。

「世俗」基督教日益暗淡的微光

1903年，倪柝聲出生於廣東汕頭一個體面的基督教家庭，他的父親為前清生員，是清朝海關的小官員。倪柝聲6歲時，倪家搬回祖居地福州。此前半個多世紀，倪的祖父在福州的美國公理會受洗入教，成為中國最早的華人牧師之一。⁶倪的母親林和平出生於一個貧窮的農民家庭，幼時被福州一個商人家庭收養，其養父母信教加入美以美會後，她被送往教會學校接受教育。倪柝聲的童年生活優雅高貴，雇有私人家庭教師教他識字習帖、習讀四書五經等。使他體面風光的是，家裏擺放着一台鋼琴。構成倪家重要社會關係網的，則有這個通商口岸城市裏規模雖小、但卻正在崛起的中產階級基督教群體。⁷倪的家庭裏看不見有任何可以輕易被彌賽亞救世之火所點燃的情感火種。

事實上，最有希望的精神火花，在倪母身上可以看到，但它卻是絕對現世的。她年輕時，激勵她的榜樣是許金匄。許是福州第一個（全國第二個）到美國讀書的女子，受訓於美國費城女子醫學院（Women's Medical College of Philadelphia），1895年（比石美玉早一年）學成後回國，成為美以美會第一位女性中國傳教士。⁸1897年，為像許金匄一樣到美國學醫做準備，林和平在上海的中西女塾（Chinese Western Girls' School）讀書，但1899年其父母為她包辦婚姻將她召回福州，這使她的抱負毀於一旦。1911年革命爆發後，她為自己的抱負和熱情找到了新的釋放管道，這同樣是由其所受的基督教教育所影響，並得益於其與美以美會的

關係。她將珠寶捐給革命事業，並組織了「婦女愛國會」，邀請本省的省長夫人做會長，自己當總幹事。1912年孫中山到訪福建時，她正式受派擔任國父的專門嚮導。⁹

到了1920年，隨着孫中山及其殘餘的忠誠民國追隨者被貶到了廣東這個軍閥統治之下的政治邊緣地區，林和平昔日的世俗抱負——無論是醫學上的追求還是愛國的抱負——已經消磨殆盡了，她主要精力已放在了麻將桌上。當年春季，來自上海的復興家、也是當時最著名的女佈道家余慈度，在福州主領了一系列復興大會。林和平曾於1897年在上海見過余慈度，20多年後，余慈度的傳道熱情仍在燃燒，而林和平的青春夢想已化為灰燼。余慈度在福州的佈道給林和平及其17歲的兒子倪述祖（後來自己改名為倪柝聲）帶來了情感強烈的重生經歷。余慈度還把倪柝聲介紹給住在福州郊外的英國傳教士和受恩（Margaret E. Barber, 1869–1930），後者對倪柝聲神學思想的發展產生了最重要的影響。¹⁰

如賴恩融所言，和受恩具有「獨立、好支配人的個性」。1899年和受恩由英國聖公會差會（Church Missionary Society, CMS）派遣作為教育傳教士第一次來到福建，但1909年她在回國休假時，與聖公會差會斷絕了關係。1911年，和受恩以自由傳道的身份再次來到福州。¹¹和受恩脫離差會的行為，受到了英國諾威治市（Norwich）薩裏教堂（Surrey Chapel）的牧師及《晨光報》（*Dawn*）編輯潘湯（David M. Panton）的影響，她在潘湯那裏接受了浸禮。通過潘湯，和受恩發現了傳教思想中的一種激進傳統，這種傳統可追溯到19世紀20年代，它的基礎是「信心」這個主導原則，傳教士僅憑信心即在「毫無可見的物質支持的情況下」進入異國他鄉傳教。這是一種勇敢、大無畏的傳教精神，這種精神此後成為她終生的支柱，使她可以面對一種艱難、孤獨的生活，直到最後。（1865年戴德生創立內地會時其直接靈感也是來自這個憑信心生活的教義。）¹²潘湯還帶領和受恩進入一個被稱作「部分被提」的令人振奮的末世論神秘世界，這一教義認為基督再臨之前的那一刻，一些屬靈的或「儆醒的」信徒將免遭「大災難」並被提到天上。¹³和受恩後來用福州方言作韻寫了首中文詩，題為〈被提〉。該詩頭幾句為：「有人聽見聲音猶如

細語，基督快回來，也許是今日」；其高昂的副歌部分則請求耶穌：「快來，早日提接〔我〕歸回！」同時和受恩在閩江下游、距福州30多公里的馬尾（即西方人通常所稱的Pagoda Anchorage）對岸的白牙潭租了一棟平房，此後十年，和受恩在那裏堅持傳道，但基本毫無成果。1921年，倪柝聲認為小時候在美以美會接受的點水禮並不合乎聖經，便與母親前往和受恩處接受浸禮。¹⁴

根據倪柝聲自述，他青少年時異常敏感且多愁善感，情緒常常劇烈波動在「非大憂即大樂」兩個極端之間。接受和受恩的重洗後，倪柝聲幾乎立即開始以熾熱的激情，尋找超越他先前從母親身上或宗派教會裏所能看到的更高的屬靈生活。他目睹了身為基督徒的母親林和平的社會活動熱情，在國家政治的分崩離析中漸漸枯萎消退；他也看到差會基督教總體上處於一種可悲的狀態——正如他在一位牧師身上看到的。這位牧師有時到倪家要捐錢，而倪的母親卻與朋友搓麻將忙得不亦樂乎。那些賭徒們會順手把牌桌上的一些錢扔給這位牧師，而這位牧師總是心照不宣地收下錢。對此，倪寫道：「因此，我覺得牧師的資格太卑鄙了，只要有錢就行。」¹⁵

性情相投者：基督徒聚會處的創立

不久，倪柝聲找到了一名同樣充滿信仰激情的年輕同道人，叫王載，亦是福州人。王載後來成為既得到傳教士衷心支持又備受信徒愛戴的復興家。1915年王載從上海一所中學畢業，進入煙台海軍學校接受培訓，翌年畢業。18歲時，王載加入海軍。不久，他結了婚並在妻子的影響下皈依基督教。1920年，王載在其服役的小艦艇基地廈門接受了浸禮。大約這個時候，他已經擔任了船上的大副。然而在1921年，王讀到《以賽亞書》52章11節，聽到神對他的呼召：「離開吧，離開吧，要從其中出來……務要自潔。」¹⁶於是他離開海軍，回到福州家中。

這一決定對王載而言，是個人職業生涯一次重大轉折。與宋尚節一樣，王載後來之所以成為一個備受歡迎的獨立傳道人，主要在於人人知道他是放棄了世俗的成功而來事奉神的。其實他所結束的職業生涯，當

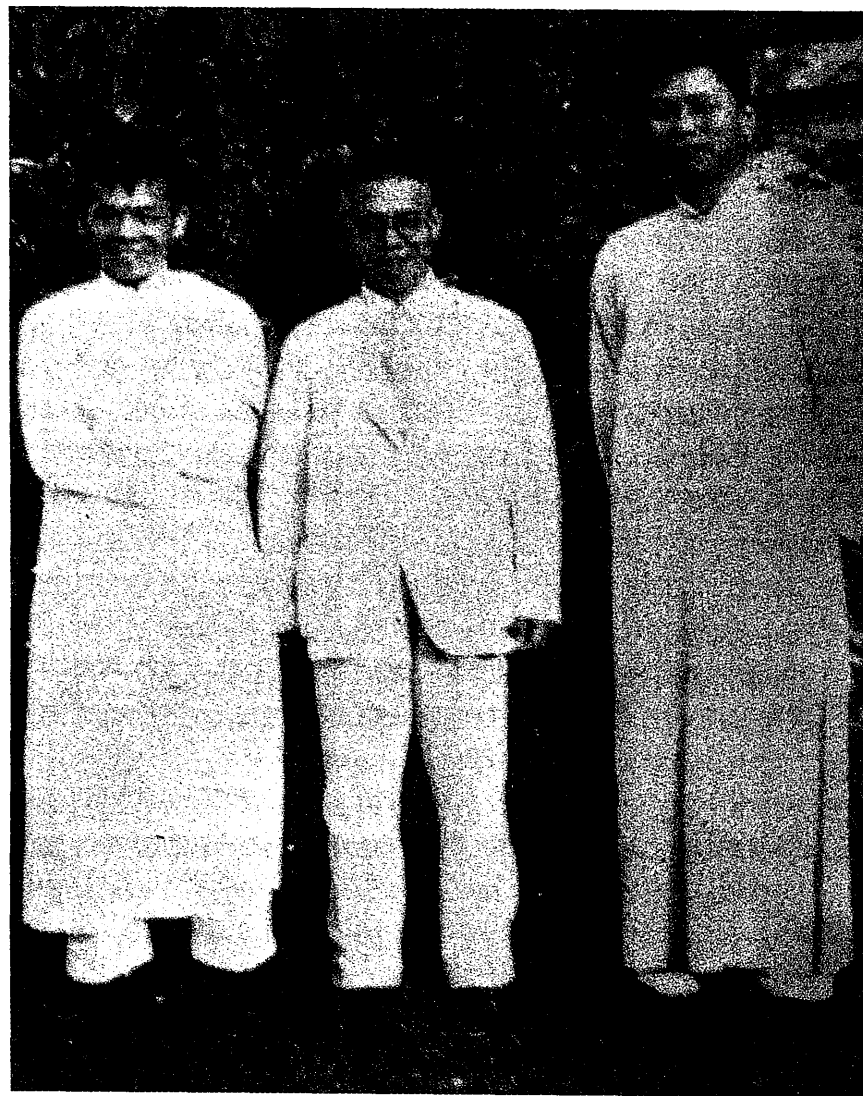


圖19（左起）宋尚節、王載、倪柝聲合影（上海，1934）。圖片來源：Angus I. Kinneer, *Against the Tide: The Story of Watchman Nee* (1973) 獲Kingsway Publishers許可使用。

時已失去了它原有的魅力。中華民國所繼承的只是一支衰弱和老化的海軍，沒有幾艘現代艦船。20世紀10年代，中國海軍總共只有四艘老舊的巡洋艦，三艘新的德國希肖（Schichau）驅逐艦，以及三艘魚雷炮艇，連同一些夾七雜八的教練巡洋艦、炮艇和小型艦船，其中多數只適合內河使用。海軍人員則包括大約1,000名軍官，以及人數不足5,000的水手。而這個年輕共和國的財政問題與政治分裂，也妨礙了任何促進海軍現代化和擴展的努力。1917年，隨着中國開始滑向軍閥混戰的局面，海軍總司令背叛北京政府，投奔孫中山正試圖重建民國的廣東，民國海軍分裂成兩部分。接下來的10年中，由於資金、彈藥、燃料匱乏，中國海軍的艦隊基本上只能停留在海港，並處於軍閥爭鬥的陰影之中。巡邏於長江之上和中國沿海的，都是列強的戰艦。到1922年，即王載離開艦船後不久，海軍軍餉經常「長期拖欠」。可以想像，在這種情況下，無論王載1916年參加海軍時的青年抱負有多大，到這時也可能已經消磨殆盡。事實上，當時南北政府的海軍正競相爭奪對福建的控制權，艦船上的生活已變得十分危險。1923年，兩方的海軍在廈門發生首次衝突。在此次衝突中，廈門港的炮台及停泊在港的一艘炮艇均遭到炮彈轟擊。¹⁷

離開海軍之時，王載已受到主的「呼召」去宣講福音。他也已決定不加入任何外國差會，不做「外國人的走狗」。1922年，信從並傳揚不受西方控制、不受其玷污的基督教這一願望，使他和倪柝聲走到了一起，他們在王載的小屋裏舉行了「擘餅」聚會，象徵性地創立了一個中國人自己的基督教團體——共有三人參加，第三個就是王載的妻子。倪後來寫道，那晚「天真是離地近！」¹⁸這種熱情難以抑制，於是很快又有五六個志同道合的年輕信徒加入其中，他們大部分是位於福州原俄羅斯領事館大院的三一書院同學。

福州三一書院當時是所一流中學，同時也提供大學預科課程。儘管教員大部分是來自都柏林的愛爾蘭宣教士，三一書院的課程設置卻比較世俗化，除了聖經課外，還包括古漢語、文學、歷史、地理、數學、英語，甚至還有希臘語。20年代初，三一書院也在提倡由胡適在20世紀10年代中期、在哥倫比亞大學當杜威學生時率先發起的白話文運動。全體學生中只有一小部分是受洗信徒，強烈的宗教熱忱可謂不見蹤影，

無法滿足像倪柝聲這樣信仰熱情似火燃燒的人。¹⁹因此，1923年初倪柝聲這一群學生在附近租了房子，開始他們自己的聚會，並上街佈道，上街時身穿白背心，上面寫着「你要死！」「耶穌快再來！」「信耶穌得救！」等標語。可以想像，這樣的創新一定讓他們能夠充分宣洩傳教的熱情，同時又不會讓人覺得他們傳道只是與帝國主義者為伍。²⁰

這一轟轟烈烈的本土化福音傳道來得正是時候。1922年，福州的基督教群體備受自義和團起義以來第一次全國性的反基督教運動困擾。當年3月初，世界基督教學生同盟（World Student Christian Federation）即將在北京舉行會議的消息，招致上海一群學生（多數為中國社會主義青年團員）成立了一個「非基督教同盟」。該學生同盟發表宣言，譴責基督教是資本主義和帝國主義的盟友，是它們欺壓弱小國家的工具。兩個星期後，「非宗教大同盟」在首都北京成立，這一運動迅速擴大，把所有宗教當成科學的敵人而進行攻擊。不過，這場運動從一開始目標就是基督教機構，最後演變成「收回教育權」之爭，要求教會學校取消宗教教育和宣傳，取消外國的控制權。之後教會學校的學生掀起罷課和退學浪潮。²¹三一書院也未能從這場動亂中倖免。20年代初，三一書院幾次關門停課；五卅事件後，學校被迫將行政管理權交給中國人。1926至1927年北伐戰爭期間，國民革命軍控制福建省，後來三一書院的部分建築物被皈依民族主義和共產主義的激進分子放火焚燒。²²

倪柝聲迅速調整自己，以適應日益高漲的民族主義浪潮。1922年底，他「從聖經中發現了」教會的宗派劃分是不符合聖經的。於是他說服其父親通知他們家庭所屬的美以美會，說因為宗派是「罪惡」，他們決定將自己的名字從教會名冊中除掉（這冊子被稱作「生命冊」，但和受恩認為冊上「死的人頂多」）。²³然而，這個後來被稱為「基督徒聚會處」、主要由學生傳道者組成的小群體，他們在堅持獨立性到甚麼程度的問題上不久就出現了分歧。²⁴倪柝聲要求完全放棄宗派及以牧師為主的教會組織結構，提倡與西方差會脫離的激進主張。王載與其他成員則不願與現有的教會發生正面對抗。1924年，王載自己最初發起的路邊佈道已發展到福州以外地區。受到上海基督教宣道會（Christian and Missionary Alliance）一個傳教士的影響，他準備接受按立為牧師，並將該團體的福

音佈道行動機構化，組成一個正式的本土化教會。這種分歧後來證明是不可調和的。倪柝聲離開了他原來的同工，在羅星塔附近租了間房子，隔着閩江對岸就是和受恩的住處。他在這間房裏出版不定期的雜誌《復興報》（英文刊名為 *Present Witness and Testimony*），並免費送報，單槍匹馬向人們揭示真正的基督教道理。²⁵

王載所選擇的道路，即用獨立傳道以尋求重振宗派教會、並溫和地應對它們，這使他受到差會的喜愛。如前如見，1925年5月之後，王載與日本福音佈道團（Japan Evangelistic Band）經驗豐富的英籍老傳教士魏克士（A. Paget Wilkes）一道在上海舉行了復興會，王載尤其受到內地會各堂會的歡迎。在給王載寫的一本復興和佈道詩集所作的序言中，內地會總監督何斯德（D. E. Hoste）稱讚王載為一個雖然跟「差會沒有正式的聯繫」、但「與志趣相投的傳教士保持友好的接觸」、並常常給他們「寶貴的幫助」的「同工」。毫不奇怪，是王載而不是宋尚節或倪柝聲之類的人物，才可能享有為傳教士群體中一些人施浸水禮的榮譽。經王載施浸的傳教士有伯特利教會的胡遵理和鍾路得（Ruth Bell）等人。鍾路得是派駐長江下游清江浦（今淮安市）一名傳教士醫生的女兒，她後來嫁給了葛培理（Billy Graham）。²⁶

相反，倪柝聲的前途似乎沒那麼樂觀。他雖自信被神揀選以派「大用」，但這一切都仍然沒有兌現；如同他在〈負架吟語〉裏所哀歎的那樣，這世界似乎是一個荒涼、冷漠的地方。1923年底，由美國長老會主辦、在南京出版的中文基督教雜誌《靈光報》連載了這些吟語文章。在這些文章中，倪柝聲為自身的寂寞和脆弱而默想沉思，為對一個女子的情愛而冥想自語，而他已把這愛獻給了基督。倪柝聲還含淚提起，他想到美國芝加哥穆迪聖經學院學習的希望已經破滅。就在一年前，這樣的機會從他手中流失，原因也許就是因為他對宗派傳教士的尖刻態度，而當時這些傳教士的贊助和支持對這樣的留學安排是必不可少的。因此倪吟道，他唯一的願望是愛神和順服神，因為「主快再來，苦已將盡」。²⁷

到了1924年，他已經從三一書院畢業，專心獻身於事奉神的事工，但是找不到任何受薪的工作。與當時身處北京、想當傳道人卻沒有聽眾、壯志未酬的王明道一樣，倪柝聲從差會基督教中退出，使得自己

斷了所有門路，不論是在教會裏供職的機會、被認可的神職地位，還是可靠的收入。在接下來一年多的時間裏，倪柝聲開始在老家福建省南部沿海的一些城市作些零星巡迴佈道。他還陪同他的母親到馬來亞實兆遠（Sitiawan）ⁱ的華人教會作短期佈道，受到當地人不冷不熱的接待。²⁸

預告基督再臨的先知

這些挫折並非微不足道，但在和受恩的指導下，倪柝聲此時已能夠將所有這一切歸入神龐大的宇宙計劃之中。按照這一計劃，少數忠心信徒與腐朽的教會和墮落毀滅的世界徹底決裂，經受「苦難」，「背負十字架」，最後在天堂接受他們的「華冠」。²⁹事實上，由於倪柝聲接觸了和受恩的大部分藏書，他已熟悉瞭解英國當時一些不遵從主流宗派的人的宗教作品，這些人追求的是在主流基督教之外更純的屬靈生活。除了潘湯的影響，倪還受到梅爾（Frederick Brotherton Meyer, 1847–1929）的影響。梅爾是英國浸信會一名牧師，也是始於19世紀70年代的「開西成聖運動」（Keswick Holiness Movement）或稱為「開西更高生命運動」（Keswick Higher Life Movement）的主要人物。³⁰大衛·貝賓頓（David W. Bebbington）寫道，由於強調「靠信心得安息」以及放棄人的作為，開西運動「塑造了幾乎整個20世紀的福音虔誠派的根本模式」。梅爾的思想很大程度上體現了開西運動傾向「前千禧年」信仰的特點。1917年，梅爾發起了「基督再臨見證和準備運動」（Advent Testimony and Preparation Movement），宣揚耶穌基督將很快再臨，並開始千年的統治——這一主題成為倪柝聲後來在中國發起「聚會處」運動的核心。³¹

比起潘湯和梅爾，給倪柝聲更大啟發的是威爾士一位潛修者賓路易師母（Jessie Penn-Lewis, 1861–1927）具有神秘主義傾向的著作。賓路易是20世紀頭十年開西運動最突出的女性講員，她從十歲開始便身體孱弱，青年時期備受慢性抑鬱症和「經常發作的胸膜炎和神經衰弱」折磨。有一天，她突然得到啟示：「產生果實的是死而不是作工」，而且只有通過

i 或譯「錫他瓦」，被稱為「小福州」。——譯註

「無助」以及「更深地瞭解把『己』釘在十字架上的意義」，才能「合」神「所用」。1892年31歲時，她宣佈自己從疾病中得到「釋放」，覺得自己的靈魂充滿了「一種幾乎令我作嘔的甜美感」。此後，她公開發表關於十字架的演說及著作逐漸使她成為北美以及非洲、印度和中國傳教區家喻戶曉的人物。³² 她的神學主張具有不可抗拒的吸引力：她邀請那些為數很少、洞察神的旨意的基督徒，「藉着耶穌的血大膽進入至聖所，登上至高者的隱秘處，並與主一同俯瞰整個世界，觀看神的靈在他子民中作工。」後來她也成了伊凡·羅伯斯(Evan Roberts)的「靈性母親」。羅伯斯是一名未受過教育的煤礦工人，他領導了1904至1905年「威爾士大復興」，成為該運動的代表人物。據報導，在為期五個月的「威爾士大復興」中，整個英國共有十萬個靈魂得到拯救。³³ 賓路易在1905年寫的《威爾士大復興》(*Awakening in Wales*)，以及同一年梅爾寫的關於威爾士大復興的報告，都推動了從洛杉磯梓街到日據平壤、席捲全球的五旬節靈恩運動。³⁴

然而，1907年之後，由於羅伯斯「嚴重的神經衰弱」和成聖運動的一些著名領導人警告說，開西運動「正受到反復無常、過度情緒化的威爾士人如羅伯斯和賓路易的威脅」，賓路易開始與開西運動疏遠，並最終斷絕關係。由於自己不具有「說方言」或「醫病」的「恩賜」，賓路易後期對五旬節運動持保留意見，甚至發表文章攻擊五旬節運動的欺騙性和混亂不堪——這一立場很大程度上引導倪柝聲的「聚會處」運動，使之沒有匯入追求「靈恩」的潮流。在羅伯斯的幫助下，賓路易師母自己辦了一份名叫《得勝者》(*The Overcomer*)的刊物，並印了幾千份，分發到英國、歐洲、北美，以及非洲和亞洲的傳教區。1913年以後，這份月刊已成為羅伯斯宣揚世界即將結束、敦促人們做好「最後變化」準備的主要論壇。賓路易自己也越來越多地着重「大災難」以及末世的主題。這些主題在她1923年寫的兩本小冊子——《末日的時刻》(*The Time of the End*)和《末世的神跡和奇事》(*Signs and Wonders at the Time of the End*)中均有體現。³⁵

同年，賓路易請和受恩幫她找位中文翻譯者翻譯她的作品。和受恩很快為這位威爾士女先知找到了一位理想的中國傳信人，即倪柝聲。倪

柝聲通英語，對他新得到的信仰充滿熱情，不安於世並雄心勃勃，但卻像賓路易一樣身體孱弱。³⁶ 不過，和受恩為倪柝聲設想的翻譯者角色未免太過局限。我們已經看到，1923年底，倪開始出版《復興報》，這份不定期的報刊致力於「神深奧的事」，每當有資金可用便印發。1925年，倪創辦了另外一份刊物《基督徒報》，以探討「教會的真理和關乎預言和預表的事」。³⁷ 同年，他改名為倪柝聲，並採用 Watchman (守望者) Nee 作為他的英文名字，這名字讓人想到賓路易師母「為守望台上所有忠心的守望者」祈禱之詞。³⁸

那時倪柝聲經常生病。1924年，他得了肺結核，身心虛弱，且給他之後幾年很長一段時間的生活蒙上了陰影。1926年底，他為了讓肺結核得以康復而搬到南京附近休養，並將他新得到的屬靈「亮光」寫成一本書。儘管有個德國醫生作出了可怕無望的病情預測，但倪柝聲終於在1927年躺在病床上奄奄一息之際，走出了死亡的陰影：他頓悟了「十字架的真理」。其經過如此：有一天他在讀《羅馬書》第6章第6節時得到這個頓悟，他欣喜若狂地大喊道：「我已經死了！」就這樣，他超越了死亡。³⁹

1928年，倪柝聲完成了他的代表作《屬靈的人》。這本書承諾將帶領基督徒進入「人的最深處」去接受「神的生命」。這種旅程的開端，是要在「魂」(「自己知覺」)和「靈」(「神知覺」)之間進行複雜且重要的區分，而幾乎所有的基督徒都沒能做到這一點。藉着「神知覺」而活的屬靈的人，拋棄了「沒有用處的」、僅由個人的意志和情感(「魂」)來驅動、且體現在無益的「熱心」中的人為努力，進入到「神自己的生命」中。該書最後一章題為「勝過死亡」，倪柝聲告誡屬靈的基督徒要「相信我們是不會死的，是要活着看見主面的……相信時候是不會久的」。⁴⁰ 然而倪柝聲並沒有具體提及的是，這種學說其實在賓路易十多年前發表的《魂與靈》(*Soul and Spirit*)中已有論述，也沒有說明他對末日即將來臨的預告，與梅爾、賓路易以及其他同時代預言基督再臨的英國先知是相一致的，並同樣審慎地不提復臨的具體日期。⁴¹

召聚「小群」

1927年初，倪柝聲在離南京不遠的地方正一腔熱血地撰寫《屬靈的人》，此時對他來說，也許末世的苦難確實已經迫在眉睫。這年3月，蔣介石於1926年發動的北伐戰火燒到了南京，接着領事館被搶，一些西方人遭殺害，很多人懷疑這是北伐軍中的共產黨分子所為。這些事件招來了英國和美國的軍艦對南京進行狂轟濫炸，造成約2,000人傷亡。隨着恐慌蔓延，大批難民逃離南京，倪柝聲也決定搬到上海公共租界以求安全。⁴²在上海，他吸引了一群人數不多、但卻忠心耿耿的追隨者，逐漸發展形成了「小群」運動。

倪柝聲在上海的主要「同工」有李淵如和汪佩真。與敬奠瀛的耶穌家庭中足智多謀的女同工一樣，李、汪兩位單身女子能幹且精力旺盛，在培育倪創立的新團體並為其注入活力上發揮了關鍵作用。兩人年紀均比倪柝聲稍長，儘管她們具有不凡的教育和社會背景，但後來多年中她們在倪柝聲的個人魅力和領袖才能面前甘拜下風。李淵如是南京《靈光報》的主編，倪柝聲早期曾向該報投寄了許多作品。⁴³李淵如「身材短小，長相頗佳，處理事務精明強幹，是位有決斷力」的女子。她是天津人，早年不信神。20世紀10年代，她曾在南京一所官辦女子師範學校ⁱⁱ任教，在那裏，她受一些長老會傳教士和當時剛剛信教的著名基督徒蔡蘇娟的影響而接受了基督教。後來蔡蘇娟出版了回憶錄《暗室之後》(*Queen of the Dark Chamber*)，從而自己也被譽為「暗室之後」。⁴³

蔡蘇娟的父親曾是清末江蘇省制台(代理巡撫)。蔡小時候很膽小，常感到「煩悶不安」，整日「沉溺」於佛教典籍，並許願「吃齋」。辛亥革命之後，她進入蘇州一所教會寄宿學校，學習「高級英文及鋼琴」，在學校裏她接受了洗禮，成為了教會活躍分子。而李淵如剛剛信教不久便辭職離開國立女子師範學校，受聘為長老會明德女子中學的校監，當時蔡蘇娟正在該校任音樂教員。兩人一起「很快樂的工作了幾年」，但到了20年代後期，兩人終於分道揚鑣。蔡蘇娟仍與那些曾領她走進現代基督

教女性生活的美國傳教士保持友誼；而李淵如1923年到福州主持佈道大會時曾與倪柝聲見過面，她此時已受倪柝聲分離主張的影響。1927年國民革命軍攻佔南京後，《靈光報》被迫停辦，李淵如離開南京轉到上海，加入倪柝聲的團體。⁴⁴

汪佩真也是第一代基督徒。她出身於顯赫的官宦世家，其祖父為清朝一品大員。1918年，19歲的汪佩真接受基督教信仰時，她的父親正在浙江省一縣任縣長。與蔡蘇娟一樣，汪佩真曾進入教會學校(Mary Vaughan Girls' School，即杭州弘道女中)接受現代教育，並在石美玉舉行的一次佈道會上信了耶穌。之後不久，受余慈度復興佈道信息的激勵，她不願接受包辦婚姻而逃跑——從嘉興老家大院翻牆逃到杭州求助於她的傳教士老師——從而全身心事奉上帝。她的父母最終同意讓步，汪進入了南京金陵女子神學院讀書，並在那裏遇見了李淵如。⁴⁵之後兩人建立了持久的同工關係，對「小群」教會的發展起到了關鍵的作用。

20年代初從神學院畢業後，汪佩真加入了當時人數還不多的本土巡迴佈道人隊伍中，且與余慈度一樣，活躍於長江下游地區。當時基督教事業正經歷着自1807年以來最為快速的擴展——到1924年，領聖餐信徒總數已超過40萬人，而到1920年止，已被按立的中國牧師數目已超過外國牧師，達1,300多人——那時，汪佩真的前途似乎將與余慈度相同，在差會支持下的本土化福音傳道中成名。⁴⁶然而，緊隨北伐戰爭而來的混亂改變了這一切。如前所見，1927年3月的南京事件，導致了大批傳教士逃離中國。對於中國籍傳道人而言，他們與西方差會教會有聯繫的污名再也無法置之不顧。到1927年5月，汪佩真已與宗派差會疏遠，在上海自己的家中與一小群信徒舉行「主餐」聚會。當年春末，倪柝聲移居上海時加入的正是這個團體。⁴⁷

儘管倪柝聲體質虛弱，但他富有感召力，而且又能用深邃而神秘的西方末世論語言進行講道，其不凡口才令這一群人佩服得五體投地，他很快就成為了無可爭議的領導者。此時距他退出最初在福州建立的「基督徒聚會處」已過了三年，其間他一直不懈地堅持着他早期的「異象」。與王載和王明道不同的是——王明道曾在1925年到福州拜見過倪柝聲——倪柝聲要尋求比巡迴佈道人更高的「呼召」。也許倪柝聲已感覺

ii 即南京國立女子師範學校。——譯註

到，沒有自己的據點，佈道家的影響和權力將失去根基而最終煙消雲散。另一選擇是在全國範圍內建立一個獨立教會的系統。「我閉起眼睛」，倪柝聲道，「那景象就呈現在我跟前。」1928年初，這些人在哈同路租了棟房子，倪柝聲在這裏開始追求他的夢想，就是建立一個上帝「選民」的教會。⁴⁸這個教會的基礎是神的啟示，為要顯明隱藏在人類歷史中的上帝的計劃，這計劃就像一座壯觀的宇宙時鐘，它的指針精確而不可阻擋地朝神預定的末日高潮移動。這一啟示使當今世界上一切的混亂和邪惡頓時清晰可辯。對於「得勝的」基督徒，即這「忠心小群」，這個啟示也帶給他們神的「應許」，即通過「被提」而非非常戲劇性地逃脫末世的苦難以及死亡。⁴⁹

這一教義即所謂的「前千禧年」時代論，其最初原型將人類歷史分為三個相互連接、由神劃定的時代。第一時代從創世到耶穌誕生，稱為「律法時代」；第二個時代從耶穌受難到現在，是「教會時代」（或「恩典時代」）；這一時代將在基督再臨時結束，從而迎來「國度時代」。最早的基督教時代論由12世紀意大利的修士約阿希姆（Joachim of Fiore，約1135–1202）提出並闡析。⁵⁰然而影響最廣的現代版本則是達秘（John Nelson Darby，1800–1882）提出的。達秘原為愛爾蘭教會的牧師，是始於19世紀20年代普利茅斯弟兄會的創始人之一和最重要的精神領袖。普利茅斯弟兄會從一開始就在緊張的末世預期中尋找着真正的、原始的基督徒的「合一」，而這種「合一」的必要前提就是脫離腐朽世界（和「墮落的」基督教世界）。到了19世紀30年代，達秘已構建了一套錯綜複雜的時代論理論體系，通過神秘的解經方式揭示了基督再臨之前一個為期七年的關鍵時期。在這個時期正中，基督將悄悄出現，讓忠心信徒通過「隱秘被提」昇到天上，接着將是三年半的「大災難」、末日的「哈米吉多頓」大戰以及最後基督凱旋降臨，開始「千年國度」。⁵¹

到了19、20世紀之交，達拉斯神學院（Dallas Theological Seminary）的創建人、因其《司可福申注聖經》（*Scofield Reference Bible*）的巨大影響而著名的司可福（Cyrus Ingerson Scofield，1843–1921），對達秘所揭示的神的「時代模式」進行更為深入闡析和完善。司可福從《啟示錄》中，提煉出給七個教會書信中的「預言」精髓，即這七個教會代表了從第一世紀

到末世結束「教會屬靈歷史的七個時代」。根據司可福對時間本身的解剖分段，「有撒但座位之處」的別迦摩（Pergamos）表示的是「君士坦丁信教後」的時代；推雅推喇（Thyatira）ⁱⁱⁱ代表「教皇統治時代」；而撒狄（Sardis）代表「工作未『完成』」的新教改革。與達秘一樣，司可福對聖經的評注指向「末世可怕的、驚心動魄的時刻」，那時耶穌成為「擊打之石」——「掉在誰的身上、就要把誰砸的稀爛」。⁵²

這個體系結構中不乏恐怖，但對於1926年翻譯司可福聖經函授課程教材的倪柝聲來說，儘管弟兄會末世論的陰鬱籠罩着人類歷史，但穿透這種陰鬱的那道亮光正是「隱秘被提」——它將庇護忠心的信徒免遭末世滅頂之災。⁵³作為弟兄會屬靈學說的精幹傳播者，他將這一學說傾注到自己的著作中。一種激烈而強大的恐懼和希望交雜之感，通過倪柝聲發表在自己刊物《基督徒報》上的末世論文章，源源不斷地迸發出來。1926年至1927年在創作《屬靈的人》期間，他還發表了一系列長篇文章，詳細地論述了《啟示錄》中七個教會各自的預言意義。他寫道，毫無疑問，「教會在世歷史的末了幾頁中」，「主的眼睛所注意而又鑒賞的是」非拉鐵非（Philadelphia）教會——即「小群」。（「你們這小群，不要懼怕，因為你們的父樂意把國賜給你們。」〔路加福音12:32〕）對於這群以「弟兄相愛」聯結在一起、並恪守神話語的人，神給予了在大災難來臨之前「被提」的「獨有的應許」。⁵⁴

此時，倪柝聲自己認同非拉鐵非已明確無誤。同樣明確的是，他得到了在全中國聚集「小群」的「呼召」。對於他的聽眾而言，他所得的啟示高深莫測，如一束「亮光」照亮神的救贖計劃。倪柝聲的末世論謹慎地避開基督再臨的確切日期，以免像受過較少教育的真耶穌教會魏恩波那樣，陷入預言到期卻未能兌現的尷尬處境。不過，倪柝聲還是從弟兄會傳統中演化出了相當具體的末世藍圖，作為未成之事的宏圖，這樣的具體幾乎與精確難以區分。這個藍圖以及人們對它展開時刻的熱切期盼，使20年代的政治分崩離析和社會動盪不安孕育了某種希望。在上海，倪柝聲組織了多次「得勝聚會」——這個名稱仿效了賓

iii Thyatira是現代土耳其城市阿克希薩爾（「白色城堡」）的古代名稱。——譯註

路易在20多年前創辦的刊物《得勝者》(*The Overcomer*)——吸引了周邊地區的熱心者(或者應稱「屬靈者」)前來參加。1930年,該團體出版了《小群詩歌》(*Hymns for the Little Flock*),與普利茅斯弟兄會1856年編制的詩集完全同名,於是無意間(據倪柝聲所稱)該團體就被冠上了「小群」這個名稱。⁵⁵

沒有羊圈的羊

1932年,在上海出版的《通問報》報導說,上海周邊地區長老會和內地會所屬的數十家堂會脫離自己的差會,會聚在「小群」旗下。特別遭受「重挫」的是內地會所屬聚會點,其「憑信心傳教」的艱苦樸素教義與倪柝聲的教義頗為契合,且倪柝聲在內地會中有不少傳教士朋友。1933年底,倪報告說,「小群」聚會處已達100多個。⁵⁶隨着這個新教派擴展到東部沿海各主要城市,它所吸引的人中「佔多數的是知識份子、醫生、大學教職員、商人及軍官等」。到30年代末,北平基督徒聚會處的會眾幾乎全是「燕京、清華、北平協和醫學院及北京大學的高材生」,還有些是教會醫院的護士。⁵⁷

倪柝聲儘量避免讓人覺得他這個新興團體是些世俗動機如排外主義或個人野心的產物。倪承認其信徒中反宗派傾向顯而易見,但他認為這僅僅是基督徒純淨而深刻的內在「生命」一種外在表現。「小群」既不是新的「運動」也不是個「團體」,既不是「機構」也不是「宗派」,而是一群「來成功神完全的計劃」的人聚集在一起。⁵⁸這種自我形象既謙遜又過度自信,還絕對的清白純潔,不過基督教界整體上對此並未認同。1932至1933年《中國基督教年鑒》(*China Christian Year Book*)裏的一份報告指出,雖然30年代初大多數的復興佈道會一定程度上「消除了宗派之間的壁壘並在一個共同的屬靈經歷的基礎上團結了教會」,但自我標榜為「純潔團體的『小群』」,卻「直言不諱地宣稱其目的是摧毀現在已奄奄一息、腐敗和違背信仰的教會」,且「小群」的影響所及之處均「造成大批的熱心信徒脫離原屬的教會」。⁵⁹

除了倪柝聲所傳教義的內在吸引力外,該團體還採取了不仗義但顯

然有效的戰術。1934至1935年《中國基督教年鑒》(*China Christian Year Book*)一篇文章報導說,在蘇州城,「一大群人退出了中華基督教會。」讓許多西方人感到懊惱的是,這一新的「小群」聚會點「在一座長老會教堂對面租了棟房子,並且恰恰在教堂做禮拜的時候同時舉行聚會」,絲毫不難為情地爭着「招攬教會成員參加他們的團體」。⁶⁰《通問報》一位作者評述說,在「無宗派」的名義下,「小群」已成為「賓路易個人思想的奴隸」,奉這個傳神秘神學的威爾士人為「教主」,「入了一個無名的宗派的圈套」。⁶¹1936年7月《教務雜誌》(*The Chinese Recorder*)一篇文章在評論「小群」教會的「破壞性的影響」時感歎道,即便「在商界,通情達理的人也通常會遵守職業道德」,如「公平競爭」,而不會「公開進行『盜搶』或『蓄意破壞』」,但「在傳道領域」,有些人卻採取「一個推銷員強力勸說的戰術」。確實,在許多傳教士看來,「倪柝聲似乎只是一個偷羊者」。⁶²然而「小群」的熱心信徒們自己卻對這種屬靈羊群的安遷感到自豪。一位早期領導人回憶說:「宗派教會有羊圈但沒有羊,我們有羊沒有羊圈。」⁶³

倪柝聲蔑視主流教會靈性的膚淺及天真,同樣他也不把王明道、王載和宋尚節等獨立傳道人放在眼裏。他把王明道的「基督徒會堂」比作路邊的「半路涼亭」;1931年,他還極力爭取昔日的同工王載以及新近出名的宋尚節歸入其屬下(他不屑地稱宋「像小孩子」),但沒有成功。⁶⁴他對五旬節之靈的中國化身也沒有特別的興趣。他寫道:真耶穌教會僅不過是「邪靈」支配的「異端」;其解經則是「附會支離,憑空臆說,不值識者一笑」。30年代初,他把「靈恩運動」視為可能是「黑暗之子」的作工。⁶⁵他認為,五旬節信仰的功效猶如「屬靈的鴉片」,它不過是「一服日益加重的藥劑」,使人耽溺其中不能自拔。⁶⁶在開西運動和弟兄會的傳統以及賓路易的著作中,倪柝聲發現了一個更加寧靜肅穆、更為崇高的通往屬靈的得勝與超越之路徑。

1935年後有一小段時間,倪柝聲這種態度發生了轉變。此前一年,倪柝聲在領導「小群」運動中遭受了挫折。1934年他與張品蕙結婚,這引發了上海一家報紙對他的譴責與揭露,稱他在愛情上輕浮不忠,人品不佳(其中包括他毀掉與1925年在馬來亞遇到的一位姑娘所訂的婚約)。倪柝聲的名聲沾染了污跡,他從基督徒聚會處的最高領導位置退

了下來，將聚會處交由1932年他設立的幾位長老掌管。⁶⁷1935年5月，倪柝聲來到山東這一靈恩運動的溫床，在這裏，他自己開始着迷於幾年前他所嘲笑的五旬節運動。靈恩運動對倪的影響部分是通過長老會傳教士醫生單覃恩(Thornton Stearns)所傳。單覃恩當時正冷靜且腳踏實地地在研究華北農民中普遍存在的關節結核病治療方法，但這並沒有妨礙他對周圍狂熱的五旬節運動之濃厚興趣。⁶⁸在芝罘(即煙台)，倪柝聲目睹了頗具傳道能力的內地會傳教士巴若蘭(Elizabeth Fischbacher)主領歡騰的復興會而且口吐「方言」，他的情緒為之亢奮；他發現自己也被「聖靈澆灌」並爆發出「聖靈的笑聲」。(倪從來不善於「說方言」。)於是倪柝聲以他一貫善於誇張的天賦，向上海的同工們發了份電報，宣稱「我遇見了主」。⁶⁹同時通過這個舉動暗示了他將重回聚會處掌舵。

1935年倪柝聲對五旬節運動的公開支持，迅速波及全國各地的「小群」聚會點。同年後期，福建泉州的基督徒聚會處舉行了專門尋求聖靈澆灌的長時間的「得勝聚會」。然而結果很快表明，這種眾人渴求之「靈」無視當地教會領導人希望維持的秩序。聚會期間，一些人開始「大聲呼求，拍桌拍椅」；還有些人「站出來……說的話是不三不四的話，站在台上搖搖晃晃……口吐唾沫」。而泉州基督徒聚會處領導人的母親要從樓上往窗外跳；有個從廈門來的傳道「赤身露體跑出街」。閩南「小群」教會一位出名的領導人陳再生——其母親曾是女巫，陳做過她的助手——在祈禱和為其他人按手時突然陷入譫妄狀態，「聲音變了像婦女的聲音」，這使好些人不寒而慄。(之後他的精神病再也沒有好過。)驚惶失措的會眾趕忙給倪柝聲發了份緊急報告，倪回電指示停止靈恩聚會。⁷⁰

雖然「小群」就此被折去「靈恩」之翼，但到了1936年，它已經發展成了一個羽翼豐滿的彌賽亞救世教派。它一直大量地汲取時代論的教義，並確信自己在神的末世計劃中佔據着無人能比的位置。放棄五旬節信仰，只是意味着退回到它最以為得意和最堅持的末世論。倪柝聲本人則在其追隨者中卓然超群：他的神學導師賓路易師母以及他的「靈性母親」和受恩分別在1927年和1930年去世後，倪柝聲的屬靈地位日益高昇。⁷¹他經受住了內外的風暴，包括國內媒體對他不留情面的曝光，及他與英國的普利茅斯「閉關」弟兄會之間惡化的關係。閉關弟兄會是

1848年後普利茅斯弟兄會運動的主幹，達秘開除了弟兄會裏反對他「隱秘被提」和其他核心教義的成員，這些成員後來被稱作「獨立弟兄會」或「開放弟兄會」。在達秘的有生之年裏，全球閉關弟兄會的教會發展到約1,500處。20年代末，倪柝聲開始與英國閉關弟兄會通信並向他們購買書籍。1932年，一個弟兄會的小型代表團訪問上海，來看望他們在中國的屬靈後代，1933年倪柝聲也到英國和北美進行了回訪。⁷²

1932年訪問中國的，是弟兄會的芮文派(又譯李文派，Ravenites)。該派屬於閉關弟兄會，以達秘的繼任者之一芮文(F. E. Raven)命名，芮文對「道成肉身的偉大秘密」的複雜詳盡剖析，使閉關弟兄會在1890年產生新的分裂。這一派別的成員顯然很想把倪柝聲的教派納入其全球組織體系，並期待倪在英國訪問期間要遵守該派禁止與開放弟兄會往來的嚴格規定。⁷³但倪有他自己的規劃。雖然他期望得到弟兄會的認可和支持——不論是屬靈上還是物質上的——但他還是在1932年宣佈無意把「小群」教會變成一個西方教會機構的附庸。⁷⁴最終，倪柝聲走出芮文派弟兄會的圈子，另外找到了曾任浸信會牧師的史百克(T. Austin-Sparks)。倪柝聲之前已通過和受恩讀過史百克有關十字架教義的作品，並十分喜歡。⁷⁵史百克在賓路易手下幹過不長一段時間，是賓路易領導的機構「得勝者見證」(Overcomer Testimony)的聯合幹事之一。然而，1925年以後，他受神的「指示」，在倫敦南部建立了獨立的「貴橡基督徒交通中心」(Honor Oak Fellowship)，不少賓路易原先的追隨者都分流到了這個狂熱標榜「活在諸天界裏」的新復興運動裏。⁷⁶就這樣，在這個充滿能量的人物身上，倪柝聲找到了新的屬靈導師，並承諾「順服」他的「權柄」。史百克對「小群」深刻的影響，至少持續到20世紀60年代之後。⁷⁷

倪柝聲無視閉關弟兄會的規定，導致閉關弟兄會於1935年忿恨宣佈將「小群」逐出該會的全球聯合會，他們承認之前與「小群」建立聯繫「過於急促」。⁷⁸後來倪柝聲對閉關弟兄會予以回應，鄙棄弟兄會運動的墮落，儘管當時倪自己還繼續以弟兄會的神學創新為基礎建立自己的教派事業。達秘對教會制度的一個重要創新是既堅持世上只有一個統一的、「真正」的教會——指那些所謂的腐敗「基督教世界」之外的教會——又強調各地信徒的聚會處理論上各自獨立(儘管達秘自己在「弟兄會裏實行

專制的統治」)。79 1932年倪柝聲開始引進弟兄會的制度，他在上海聚會處「按立」了長老和執事，同時建立了由具有「使徒」地位的「同工」組成的上層領導結構，成員包括李淵如、汪佩真。最重要的還有倪本人。

1938年，隨著「小群」的迅速擴張，全國的地方聚會處達200多個，倪柝聲纂寫了一部《工作的再思》，書中論述了該組織的基本原則。⁸⁰他寫道，基督徒聚會處裏的真正信徒將回到教會的原型，即教會的「創世記」。各地的聚會處在行政上是自治的，由各自經「使徒」設立的長老領導。然而，在屬靈事務上以及建立教會的中心任務上，所有的「地方教會」——這一定稱呼此後被日益廣泛地使用——由「工人」、即神所選定為「監工」的使徒來領導。不設領薪的神職人員，也沒有嚴格的中央財政制度，但每個地方的信徒應當供給他們的長老，而且「靈性好」的地方教會「就定規知道如何供給工人」。⁸¹

這是一個精心表述的體制，史百克稱讚其「很聰明巧妙」。⁸²它表面上賦予地方教會自主權和靈活性，而把服從以倪為首的「工人」的更高「權柄」表達為一種屬靈義務，它也為之後倪柝聲極端的集權制度鋪平了道路。同時，它非常適應1937年日本侵華戰爭爆發後的混亂環境，以及人們從東部沿海倉促西遷的形勢，因為在當時這種情況下，要在「小群」教會內實行統一領導制度，無論如何都是不現實的。

馨香的沒藥

與王明道和宋尚節不同，倪柝聲幾乎沒有涉足中國那些飽受戰爭蹂躪和貧困的地區，而是在上海公共租界這個相對安全的地方，在未淪陷的城市，或在1938年他第二次旅歐期間發佈他那神秘、深奧、揮之不去的教義，藉此傳播他的影響。1938年，他前往英國參加一年一度的開西大會。會上，對於戰爭浩劫（包括南京大屠殺）「每個人記憶猶新」，他在台上以他那特有的莊嚴崇高的語氣開口禱告。他禱告說：「主，我們大膽宣告你在掌權，……所以我們不為中國禱告也不為日本禱告。」他接着說道：「但我們為你的兒子在中國及日本所要成就的事禱告。……我們高舉你的旨意。」⁸³



圖20 1938年7月倪柝聲與史百克(T. Austin-Sparks)於倫敦合影。圖片來源：陳則信，《倪柝聲弟兄簡史》(1973)。獲天道書樓許可使用。

同年，「小群」出版了蓋恩夫人 (Madame Guyon, 全名 Jeanne-Marie Bouvier de la Motte Guyon, 1648–1717) 的自傳《馨香的沒藥》(*Sweet Smelling Myrrh*) 的中譯本。蓋恩夫人是一名神秘迷人的法國隱修士，也是一名多產的作家。她曾因在神學「寂靜主義」爭論中所扮演的角色而被囚禁在巴士底監獄 (Bastille)。蓋恩夫人一直頗受虔誠派 (Pietists)、貴格會 (Quakers)、循道會 (Methodists) 以及北美 19 世紀復興運動追隨者的讚譽。⁸⁴ 她渴望「人類藝術和權力所豎起的空虛的、華而不實的大廈」傾覆。她寫道，在大廈傾覆之後的「可怕的廢墟」上，上帝能夠「在我們中間巍然聳立起他的聖殿」。這一教義在「小群」中引起了奇異的共鳴。同樣感人的是她為愛基督而醉心於身體上的痛苦。她寫道：「我崇敬十字架，所以我最大的憂傷是我內心渴望痛苦卻不能如願得着。」尼采 (Friedrich Nietzsche) 從她的激情中發現了「一種謙恭地邁向精神與身體上神秘會合 (unio mystica et physica) 的女性溫柔和激情」，而這種溫柔和激情經常「以青春期的萌動……甚至以老處女的歇斯底里的形式」出現。⁸⁵

蓋恩夫人幼時「極度的體弱多病」。母親對她疏於照顧，4 歲時便把她送到了一間本篤會修道院。隨後各種不幸接踵而至，天花毀容 (摧毀了她那傳奇般的美麗容貌)、早年守寡、孩子夭折，蓋恩夫人心中慢慢地燃起了對基督的熾熱之愛。這愛是「一把在我靈魂中燃燒的火，它有着人們稱為情愛的所有激情」。她寫道：「最親愛的就是主自己，我唯一傾心的物件。」⁸⁶ 20 世紀 20 年代，和受恩就已向倪柝聲介紹了蓋恩夫人的著作。和受恩本人對蓋恩夫人的迷醉可能是受賓路易的影響。⁸⁷ 隨着時間的推移，倪柝聲在他的追隨者中樹立了對蓋恩夫人的熱烈崇拜。在他的授意下，1936 年成為上海基督徒聚會處長老的俞成華，於 1938 年完成了蓋恩夫人自傳的中譯本。倪柝聲本人也沉浸於蓋恩夫人式的虔誠中，並在多首讚美詩中採用蓋恩夫人表達愛的感性語言。在一首詩歌中，他懇求主用「你的愛情，繞我靈、魂、身體」。而在另一首詩歌中，他將自己和他的教會比作「新婦」，「因愛成病」，渴望「婚期」的到來。⁸⁸

這是種強有力的宗教情懷，搏動着渴望和熱烈的歡欣。然而，精神和肉體縱情之間的界線是不確定的。對於倪本人，這一界線在他前往杭州為「得勝者們」主持又一次聚會的那個晚上消失了，他與陪同的兩個

年輕女同工住進了旅店同一房間。更多有關倪與這兩位女子還有妓女尋歡作樂的事件後來被披露出來，奇怪的是，一些作樂片段被倪柝聲自己的攝影機錄了下來。⁸⁹

與此同時，對倪柝聲的追隨者而言 (其中一些人在早晨靈修時跪着讀他的著作)，天國的喜樂通過他那源源不斷的「啟示」而到來。1939 年第二次旅歐回來不久，倪柝聲向其親信宣佈「我們手中有神的藍圖」，令他們激動不已。⁹⁰ 他的新啟示，對普利茅斯弟兄會關於神的計劃的詮釋予以補充擴大。倪柝聲寫道，《啟示錄》第二章和第三章所提到的七個教會的確象徵着「教會時代」的七個歷史階段。普利茅斯弟兄會運動開始了第六個也是最完美的階段，這個階段以非拉鐵非教會命名，開始時間可精確追溯到 1825 年。倪柝聲指出，不幸的是弟兄會運動已經進入了最後的退化階段 (老底嘉教會階段)，自驕且信心「不冷不熱」。就在這人類歷史終結和千年國度開始的交接之際，只有那些耶穌稱讚為「略有一點力量，也曾遵守我的道」的人——即那些能夠「走非拉鐵非的路」和「得勝」的人，顯然就是指「小群」裏那些真正信徒——才能站在神創造的宇宙的中心，完成神的工作，並成為新耶路撒冷聖殿的柱子。⁹¹

隨着戰爭吞噬中國越來越多的地方，隨着城市變為廢墟，隨着難民潮席捲全國許多地區，「略有一點力量」的人其實並不缺少。在他們當中的那些基督徒看來，被燒毀的本來就東倒西歪的房子，與神所應許之新耶路撒冷城中永遠矗立的聖殿必定形成鮮明的對比。當了倪柝聲 20 年速記員和秘書的周行義，就是於 1932 年日本飛機炸毀他父親退居養老、那座位於上海郊外的小房子後，成為倪忠誠的跟隨者。與 1931 年日本佔領東北一樣，日軍在 1932 年春開始對上海展開為期近八周的攻擊，是即將到來的可怕戰爭之前奏。這場戰爭到 1945 年結束時，將奪走千百萬中國人的生命。⁹² 在 20 世紀 40 年代的動盪年月裏，倪柝聲對十字架的沉思，以及他關於被提和即將到來的「國度」預言，給全中國大約七萬之眾的信徒帶來希望與慰藉，從而把他們帶入了遍佈全國 700 多處的基督徒聚會處教會系統。⁹³

第八章

歷經戰火與革命的教會本土化運動

〔上海報紙上〕殺人、斬屍的新聞旁邊嵌着某某佛教團體的講經會啟事。「阿根廷夜總會賭場依舊存在」的新聞下面出現着「耶穌救恩，聖徒被提」、「宣講但以理的預言，龍蛇被摔，世界大戰，基督再來。」

——袁水拍：《暴發戶的上海》，1941年

1937年至1945年間，日本佔領了大半個中國，嚴重破壞了外國差會支持的教會工作。包括中華全國基督教協進會在內的大多數教會組織，連同約計五萬名宗派教會的成員，加入了來自沿海地區總數大約五千萬人的出逃隊伍，往內地遷移。¹在日佔區，宗派教會因被日本人大範圍破壞或財產被徵用而遭受嚴重損失，並越來越多受到日本人控制。根據長老會傳教士及南京金陵神學院鄉村教會科科長畢範宇 (Frank W. Price) 記述：「中國差會和教會至少有三分之一的財產……因打仗、掠奪、軍隊佔領而被毀或受到嚴重損壞。」此外，三分之一的農村教會負責人離職或西遷而造成教會損失。20世紀30年代後期，宗派教會的收入近三分之二來自西方差會，所以當與差會總部的聯繫中斷、資金來源被切斷之後，地方一級的教會工作大部分都癱瘓了。²1941年12月日本偷襲珍珠港後，留在日佔區的西方傳教士（約1,200名）幾乎全部遭拘禁；差會教會不得不向新的當權者屈服，並參加日本人監管的基督教「教團」和「聯合促進會」。³13所教會大學中，有11所（包括燕京大學、

齊魯大學、金陵大學等)轉移到內地城市如成都、重慶、昆明,勉強繼續開辦,而日佔區的教會出版印刷幾乎全部停止。⁴

在中國西部,儘管大部分西方傳教士已撤離中國(太平洋戰爭爆發前在「自由中國」的2,500名傳教士此時只剩下850名),主要的宗派教會以及宗派聯合的組織如中華全國基督教協進會、中華基督教青年會和女青年會仍堅持繼續開展工作。⁵戰爭的迫切需要激發了不同宗派組織之間新的合作。他們的共同努力最明顯地表現在戰爭救濟領域,包括難民的社會服務、為前線士兵募捐及醫療援助(由全國約250家教會醫院提供)。此外,1938年初成立的「全國基督教負傷將士服務協會」(National Christian Service Council for Wounded Soldiers in Transit),組織了大約30個流動醫療站開展工作。主流基督教團體也呼籲西方教會組織和整個國際社會為中國提供道義上和財政上的支援。盧溝橋事變後不到一年,中華全國基督教協進會就募集了20萬元救濟資金,其中大部分來自海外。隨着大量成員從東部湧入,中華基督教會全國總會成立了「服務部」(全稱為「中華基督教會全國總會邊疆服務部」),在川西、藏東、雲南、貴州等邊境地區的貧困少數民族中開展醫療、教育和社會工作。⁶

1945年日本投降後,宗派教會便雄心勃勃地開始重建和復興中國的基督教事業。大批傳教士返回中國,到1949年總數達到4,000人左右。1946年7月,中華全國基督教協進會將總部遷回上海,但到了當年年底,中國的內戰已無可挽回。協進會試圖避開國共爭端,在全國掀起了新一輪「奮進運動」(該運動稱「三年奮進運動」),號召全中國「悔改」,在日益加劇的動盪和破壞中,力圖開展教會的福音佈道和社會工作。⁷到民國末年,全國主流教會領受聖餐的信徒人數(主要來自農村,婦女、文盲佔多數)超過了62.3萬人,與1936年相比增長了15%。⁸在金陵神學院托事部的支持和贊助下,一批由美國長老會傳教士章文新(Francis P. Jones)帶領的基督教學者,也開始了一項龐大的計劃(日本侵華期間該計劃在四川開始醞釀),將53卷基督教典籍翻譯成中文。在這項計劃的後期發揮了主導作用的中華基督教青年會全國協會幹事謝扶雅稱,這項努力堪比北魏時鳩摩羅什和唐朝玄奘所做的貢獻,他們翻譯和引進了佛教經典,對佛教在中國本土化功不可沒。然而由於內戰的破

壞,直到1949年國民黨政府垮台時,沒有任何一卷著作的編譯工作得以完成。⁹

整體而言,1937至1949年間,受差會支持的教會所作努力的特點是,具有改良精神,而且堅忍不拔地尋求借助基督教來解決近代中國政治、社會和民族危機。日本侵華期間,中華全國基督教協進會同樣力求將基督教的理想和道德注入民族生存的鬥爭中。它聲稱,基督的福音「召喚人們反抗存在於國家和人類生活中的邪惡勢力」,號召人們「為社會福祉和國家」以及「為在全世界實現神的國度」作出更多的「奉獻和犧牲」。¹⁰然而,這種基督教愛國主義雖然崇高,但偶爾也會淪為無關痛癢之舉。此前,上海一小群基督教知識份子和基督教青年會的幹事還成立了一個曇花一現的「東北社」,為九一八事變之後收復東北做一些工作。然而他們的基督教愛國主義最有效的表達方式,就是在一家飯館裏站在攤在餐桌上的一張中國地圖前靜默三分鐘(地圖上東北三省用紅布蓋着)。這群心情沉重的人還每人點了一碗黃連苦湯以志哀悼,可是僕人卻不解其象徵性意義,當即把湯倒掉。¹¹

日本投降後的四年內戰期間,中華全國基督教協進會雖然多半反對共產黨而支持蔣介石的國民政府,但它宣稱要超越當時的政治,努力工作,讓神的國度通過人類社會的改良而得以實現。1946年底,上海召開的中華全國基督教協進會全國會議的決議申明,教會不能「對威脅國家基礎的危險視若無睹」(指共產黨),也不能「對社會和政治罪惡抑制自己道義上的評判」(對國名黨的微辭)。它號召基督信徒「聯合起來反對一切腐敗,反對一切形式的人類枷鎖,不公平、不公正……以及違法和不敬神的行為」。¹²

一些傳教士領袖還提倡仿效晏陽初在20世紀20、30年代開展的工作進行「鄉村建設」。其目的是改善中國廣大農村地區的生活,培養有社會責任感的公民,使之成為公正社會的基礎,及替代共產黨暴力革命的另一抉擇——對此就連晏陽初本人都持懷疑態度。¹³受過西方教育的教會領袖在尋求教會本土化時,也表現出了受儒家思想影響所形成的性格傾向,溫和優雅但常不切實際。1947年華中大學校長韋卓民提出一個建議,呼籲在中國建立一個「四個中心的教會」,包括社會服務中心、基督

教思想中心，以及（「數百座」）坐落於風景秀麗山上供娛樂和隱修的基督教朝聖中心。每座朝聖中心都有一座作禮拜用的「教堂」、一塊墓地、一個圖書館及一間旅店，以吸引農夫和學者同來「尋找啟示和靈感」。這時戰爭的浪潮已經轉而不利腐敗和士氣低落的國民黨政權。面對大規模的戰時破壞及物價飛漲帶來的恐慌，人們在韋卓民的願景中所看到的很可能只是一種理智主義，清高到與普通老百姓為生計掙扎毫不相干的地步。¹⁴

戰時的真耶穌教會

與差會基督教相比，獨立的基督教團體既無能力也不想通過任何雄心勃勃的人為努力來拯救自己的國家。對他們來說，希望來自對彌賽亞救主復臨的信念。此外，識語、預言和異象——尤其是當它們給面臨死亡與毀滅的人們帶來神的保護的希望時——帶來了人們爭相希冀的慰藉，促進了這些教派的持續發展。¹⁵1937年後，由於日本人的審查，真耶穌教會被迫暫停其設在上海的會刊《聖靈報》。其總部（自20年代後期開始設在上海）還被迫內遷到重慶。在逃避步步推進的日軍的過程中，魏以撒表現出了該教派典型的頑強精神。他和他的同工們照「聖靈……發〔的〕命令」沿途傳教，1938年後成功地在陝西、四川、甘肅、雲南等內陸省份建立起新的真耶穌教會。¹⁶40年代初，在鄂西長江三峽第一峽入口附近，真耶穌教會一些鄉村佈道所報稱加入該會的新教友激增，其中大部分是城市難民。¹⁷根據真耶穌教會的資料，1937至1947年十年戰爭期間，「看破紅塵」、從世界的「虛空」中醒悟過來的「數萬之眾」，在聖靈的指引下加入了該會。1942年，從台灣派出的真耶穌教會傳道人甚至成功地將該教派關於末世的教導帶到日本，並在東京和大阪的華僑中建立了分會。¹⁸

到1947年在南京召開會議慶祝其成立30周年時，真耶穌教會已遍佈全國18個省份。此外，還在台灣、東南亞建立教會，並在夏威夷、印度南部和日本設立了小聚會點。真耶穌教會也經歷過無數次的內部分裂，至少有15位傳「異端邪說」的領導人被逐出教會。該教派在河南、

湖南、湖北、福建和台灣都建立了主要支會（每處均有會友數千名）。真耶穌教會報導說，全國約有570處教會和「聚會所」，共有常聚會教友四萬人，並聲稱實際總數可能是報導人數的「三四倍以上」，即「一千多處聚會點共有會友十萬多人」（包括那些在共產黨控制區，生活在「紅色恐怖」下的信眾）。¹⁹真耶穌教會人數的增長很多是以西方宗派教會的損失為代價的。這些宗派教會把真耶穌教會和其他五旬節教會團體的事工貶為「重新信教（reconversion）」，公開譴責他們對差會教會「傲慢的敵對行為」。然而，儘管傳教士和中華全國基督教協進會領袖譴責此舉所收取的是「破壞教會的可悲結果」，但對真耶穌教會而言這仍是一種收穫。²⁰參加南京大會為真耶穌教會慶功的人中，包括了即將出任國民政府代總統的李宗仁。他親筆題辭寫道：「自歐風東漸，耶教〔在中國〕風行，教士則……以攻擊固有國教為能事。」李宗仁還寫道，大多數國人信徒溺於自卑之心理競相「以逢迎外來教會為榮」，而魏恩波卻「融中西於一爐……本獨立自主之精神完成了自立耶穌……教之創舉」。²¹

靈恩式的生存鬥爭：1937年以後的耶穌家庭和靈恩會

同樣，在戰爭年代，耶穌家庭的小家庭數目、成員總數，以及出席一年兩次在馬莊舉行的復興（或「靈恩」）大會的人數都急劇增加。在日本佔領的八年間，「老家」的人口數量激增了近20倍，新建立「小家」63處。這些「小家」大多在山東境內，還有些「小家」分佈在華北、東北和西北地區。²²在山東，日本當局對西方宗派教會實施監管，逼迫他們加入了「華北中華基督教團」，但對像耶穌家庭這樣的小型本土化鄉村教會監管卻沒那麼嚴。事實上在日本佔領期間，馬莊耶穌家庭的每個成員每人都可持有由山東傀儡政權頒發的「良民證」，以確保安全通過日軍的檢查站。²³就耶穌家庭而言，家庭成員之間的相互扶持和保護仍是其主要的吸引人之處：一名出生於西伯利亞的俄羅斯婦女嫁給了東北邊界地區的一個中國地主，後來日本人殺害了她的丈夫，她那抽大煙的公公威脅要將她賣給妓院，於是她加入了耶穌家庭。（她的一個兒子則另尋避難處，投奔了中國共產黨。）²⁴

內戰的幾年間，儘管泰安縣在國民黨和共產黨之間頻繁易手，馬莊家庭還是為其成員提供了一份難得的安寧。耶穌家庭主張貧窮、主張平均主義，並追求一視同仁的博愛——它為戰爭雙方的傷患都提供了避難之處和醫療救護——於是使自己處在一個雖不穩定卻令人羨慕的中立地帶。²⁵不過有趣的是，耶穌家庭裏有時也使用了類似於共產黨土改的口號。1946年敬奠瀛寫的一篇題辭就喊出了以下口號：

打倒衣食住，

弁髦富尊榮。

……

反強暴、愛和平；

拯救被壓之群眾。

領導社會進大同。²⁶

同時，敬奠瀛和他的跟隨者們對馬莊周圍激烈的戰事表現得漫不經心，這不免讓人肅然起敬。當時家庭裏流行的一首歌唱道：「槍炮權當爆竹聽，飛機聊作紙鳶觀……說甚麼陸地仙境，說甚麼世外桃源，簡直是『天國』臨世，神在人間，妙難言。」²⁷

正如陶飛亞所述，1946至1949年是耶穌家庭擴展最迅速的時期。四年間新建「小家」39個，其中十來個新「家庭」設在較富裕的城市地區，以創造收入為該教派的持續發展提供資金。²⁸在南京南面有一個因「河流和沼澤」阻絕使人很難到達的偏遠地區，這裏的人們住的是「蓋在一千多年前修建的巨大堤壩上的小茅屋」。1949年，就在這樣的地方，有個傳教士發現了「八個非常活躍的〔耶穌家庭〕基督教群體」，它們由一個來自附近安徽蕪湖的耶穌家庭成員所建立。²⁹根據1948年《協進月刊》發表的一篇報導，當年耶穌家庭的成員總數超過一萬人。³⁰到民國時期結束時，耶穌家庭共有113處「小家」，分佈在八個省。而馬莊的耶穌家庭「老家」也得到擴展，擁有約140畝的土地、一座教堂和19棟供500名家庭成員集體居住的磚房。³¹

與耶穌家庭相比，靈恩會的組織鬆散。有個靈恩會的領導人將自己的教會比作掃羅和大衛之前那些「沒有王」的以色列人。³²1936年山東中華基督教靈恩會總會在該省省會成立，只不過是試圖在名義上保持「靈恩」追求者各獨立聚會點之間的「教務聯繫」。目前有關靈恩會的現存資料仍十分稀少。到了民國末期，30年代陣發性的「聖靈」的「澆灌」已經平息，靈恩會的總人數可能不過幾千人。在山東一些主要城市，仍可見會眾各達數百人的較大靈恩會聚會點。³³其中一些實際上是在1937年後才出現，因為戰時的一些五旬節「異象」預言日本人終會被打敗，這至少在山東省某些地區激發了新的靈恩熱情。³⁴

耶穌家庭和靈恩會之間有着一種特殊的密切關係。這很大程度上是因為它們都接受五旬節教義和末世彌賽亞救世信仰，也因為它們引進了平信徒領導制度，而且在脫離差會教會時都聲稱已消除了宗派界限，取消了身份地位的差異。兩個教派經常相互邀請教會負責人和活躍人士來帶領復興會。³⁵20世紀30年代的五旬節運動陣發過後，山東中部地區一些不願返回他們已離開（和冒犯）了的宗派教會的靈恩會信徒，加入了仍在堅持制度化的五旬節崇拜的耶穌家庭。³⁶成立於1943年的煙台靈恩會教會於1949年自行組織了一個小型耶穌家庭，領頭的是一名婦女，在抗戰期間她曾高喊一連串的「方言」（據稱是用日語）阻止一個班的日本兵進入村子。這個家庭的成員多數出身極度貧困，但裏面也有一個原北平協和醫院的護士。煙台耶穌家庭接收的人中有一個剛出生兩星期的孤兒女嬰。當家庭其他人依靠定量的小米粥和鹹菜度日時，給這個女嬰餵養的卻是牛奶。（她長大後體格健壯而且精力旺盛。）³⁷

到了民國時期結束時，耶穌家庭和靈恩運動所產生的影響可能比當時統計數據所顯示的要廣泛得多。例如，1942年在甘肅省會落成並獻堂使用的一座教堂，註冊時用的是「蘭州中華基督教會」名稱，不過建造這座教堂的卻是當地耶穌家庭，其成員大部分也都是耶穌家庭成員。在這種市區環境下，它並不完全實行公社群體制，但它的靈恩信仰及對西方差會的敵對態度是明白無誤的。³⁸

「自由」傳道人和「零星佈道運動」

總體而論，大多數不依賴西方差會的資金與領導，且其會眾能在一些非正式場所聚會的獨立教會，在戰亂中遭受的破壞相對較輕。例如，1906年成立於上海的中國最早本土化教會「中國耶穌教自立會」，在民國時期結束時，分佈在全國幾百處教會和聚會所的教友總數達到一萬多人。³⁹同一時期，新一代的本土傳道人——其中有些自立但大部分靠保守派傳教士支持——加入早期的奮興家行列，傳播樸素卻能振奮人心的上帝救世之道。此時正值許多外國傳教士被遣返或拘禁，他們的影響力和主導地位因而快速削弱。同時，全國性教會組織裏受過西方教育的基督教領袖有的被迫停止活動——趙紫宸與他的燕京大學同事在珍珠港事件後被日本人拘禁——有的則盡力迎合不斷更迭的政治權力，從而被迫作出不體面的妥協。曾於1930年在上海為蔣介石施洗、並在1941年成為中華基督教衛理公會會督的江長川受日本人脅迫，於1942年出面組織了華北中華基督教團。⁴⁰

相比之下，戰時的民間傳道人無論屬不屬於差會教會，與群眾的接觸都更多，擁有更大的屬靈權威，在培養新興的中國基督教的神學氣質上也起到了更大的作用。這些傳道人沒有一個具有宋尚節那種非凡的感召力，也沒有王明道和倪柝聲那樣的威望，但他們仍然不失為時代造就的宗教「準英雄」。從他們身上，人們常可發現這樣一種態度，他們的福音派自信交雜着反對外國傳教士的控制、「種族優越感」和「壓迫」的愛國情感。⁴¹此外，他們進一步發展了中國基督教中已很明顯的趨勢——即堅持聖經完全無誤，並由此導出末世論的陰沉及強烈的彌賽亞救世熱情。

到了30年代後期，一些早期的傳道人正陸續退出中國復興運動的大舞台。王載便是其中之一。他加入了由加拿大宣道會傳教士翟輔民（Robert Alexander Jaffray）於1928年創立的第一個正規中國海外宣教團體——中華國外佈道團。起初，王載不會說馬來半島和荷屬東印度群島上大部分海外華人所講的廣東話，他用英語佈道，再由翟輔民翻譯成廣東話——這本身就是一齣戲劇性表演。在接下來的40年間，王載成為了中華國外佈道團的化身，該佈道團在東南亞贏得了約5,000名信徒。⁴²

在中國境內，正如1938年9月《教務雜誌》一篇報導所指出，戰時的混亂為「零星佈道運動」創造了新機會。當時的情況證明福音佈道家的「流動佈道團」「優於」「受按立的」牧師；「鮮為人知的巡迴傳道人和各種『自由職業的』復興佈道家」紛紛異軍突起，滿足了當時的需求。⁴³他們當中許多不過是匆匆過客；另外一些人只滿足於通過佈道混口飯吃（或賺些捐獻），一旦這種不穩定的生活不再具有吸引力或不能維持時，他們便銷聲匿跡。⁴⁴當然，也有一些樹立了較好聲譽的傳道人。原馮玉祥基督軍隊的隨軍牧師陳崇桂便是其中之一。陳崇桂是瑞典行道會（Swedish Covenant Missionary Society）信徒，曾在湖北荊州行道神學院任教。1925年6月，正當教會學校裏的排外情緒高漲時，陳崇桂因在外國人對神學院的控制權問題上，與傳教士上司發生衝突而被踢出荊州神學院。在接下來的兩年間，他在「基督將軍」手下服務，主持福音佈道會並為馮玉祥的士兵安排大規模洗禮。然而1926年，馮玉祥被更強大的軍閥擊敗，離開了中國前往俄羅斯。次年，陳崇桂匿居在綏遠（今內蒙古）一個傳教士家中以求庇護。⁴⁵

從軍閥政治的沉浮中倖存下來後，1928年陳崇桂重新出現在差會基督教的聚光燈下。他此前不久當上了一家新辦的刊物《佈道雜誌》的執行編輯和主筆。該刊物由美國司徒款（Stewart Fund for Evangelical Work in China）資助，成為了此後20年間在中國擁有最多讀者的基督教刊物之一。該刊物也成為了除倪柝聲之外、賓路易師母「更高生命」（higher life）教義的又一個主要傳播者。作為受過良好教育的保守派傳道人之一（他曾在惠頓學院〔Wheaton College〕留學一年），陳崇桂被選為中方代表團成員參加了這一年在耶路撒冷召開的世界基督教宣教會議。回來後不久，他進入成立於1917年、由美國羅安琪聖經學院（Bible Institute of Los Angeles）支持的長沙湖南聖經學院教書。他很快被譽為「傑出的佈道家」，成為全國各地靈修會和研經會頗受歡迎的演講者。⁴⁶

20世紀30年代，陳崇桂只是多位在全國享有聲譽的保守派傳道人之一。這個群體還包括了上海基督教宣道會牧師趙世光，來自揚州內地會教會、當時也在湖南聖經學院教書的成寄歸，接替丁立美負責中華國內佈道會的周志禹等人。⁴⁷其他冉冉升起的新星還有：在長老會強烈影

響下長大、但後來為內地會工作的趙君影，及原為電影演員的青島靈恩佈道家顧仁恩（他用舞台表演和同樣戲劇化的台上信心醫病吸引聽眾）。與宋尚節、王明道一樣，他們在各大城市巡迴演講，在差會教會主領各種佈道會、研經會或培靈會，有時會贏得數百人信教。⁴⁸還有一個保守派人士——與大部分人相比聲望更高（也留着更長更威嚴的鬍子）——是神學家賈玉銘（1880–1964）。賈玉銘本人不是復興佈道家。他畢業於長老會辦的登州文會館，曾擔任屬於基要派的山東藤縣華北神學院副院長。1936年，為了培養保守派的傳道人，以應對主流差會神學院裏日益上升的自由神學，賈玉銘在南京創辦了獨立的基督徒靈修院並擔任院長。⁴⁹儘管這些傳道人有着不同的個性和宗派背景，他們許多都同樣具有強烈的民族主義精神和前千禧年派神學熱情。據于力工——他本人當時也是一個嶄露頭角的年輕傳道人——所言，大部分新手都「希望工作能有山東大復興的場面」，並渴望「活潑當如宋尚節，情感要像計志文，靈命深度師法倪柝聲」。⁵⁰

戰時佈道運動和全國基督徒大學生聯合會

1937年日本侵華戰爭爆發後，在日本人控制的地區開展大規模復興運動的機會變得很少。然而在中國西部，瞬間湧入的5,000萬難民中包括數以萬計的貧困、失意、噪動不安的學生（他們被重慶報紙的一篇文章比作開足馬力向前胡亂奔馳卻沒有司機駕駛的貨車），他們成為了末世信息的新聽眾——同時也成為了新信使。在國民黨控制的內地，許多較年輕的傳道人都有學生背景，他們受保守派（特別是內地會）傳教士的培養，在遷移到內地的學生人群中佈道。這些人中最著名的是趙君影。趙君影曾是之江大學一名有為的學生和籃球明星，同時他也是社會福音的支持者，這並非異常。1928年，在臨畢業前三個月，他染上了肺結核，不得不放棄了他所有的青春夢想。三年後，在一次計志文主領的伯特利佈道團復興會上，趙君影決志獻身事奉神。1938年，已被公認為充滿活力、年輕而又信仰保守的趙君影（他已堅決徹底地脫離了昔日的自由主義神學），在逃離東部戰火的西遷路上沿途佈道。他很快受到

逃難學生的歡迎，並發現學生們前所未有地樂於接受基督教——這與20年代學生的反基督教熱情形成了鮮明的對比。⁵¹

與當時其他許多民間傳道人一樣，趙君影繼承了火熱的前千禧年時代神學，以及30年代初蓬勃發展的復興精神。據他回憶，他曾將倪柝聲寫的《屬靈的人》「詳細閱讀數遍」，也曾被伯特利佈道團感情豐富、充滿魅力的講道所折服。抗戰即將結束時，趙君影在學生中的傳道生涯進入了鼎盛時期。當時西雅圖一些富裕的保守派人士，在一名不滿其原所屬的內地會並與之決裂的傳教士倡導下，成立並資助一個小型的佈道團，名為「中國佈道十字軍」（Chinese Native Evangelical Crusade），並邀請趙君影擔任該佈道團的總幹事。⁵²結果證明趙君影既是能幹的傳道人，也是有效的組織者。他招募了幾位在國民黨政府供職的基督徒官員來擔任這個新組織的董事，將總部設在戰時陪都重慶，並開展了熱烈的佈道運動，其特點是同聲祈禱，公開認罪，嚎啕哭泣，使得「地上的眼淚鼻涕一灘一灘的」。戰爭期間，源源不斷有人渴望卸下罪的重擔：很多人為通姦、偷盜、亂倫或謀殺悔過；有個人公開承認他在共產黨的八路軍裏當過醫生，並活體解剖過被俘的國民黨士兵——那些士兵的慘叫聲在他的記憶中揮之不去。⁵³

戰前的復興佈道會通常在宗派教會的教堂和教會學校舉行。與之不同的是，「中國佈道十字軍」則利用與戰時陪都國民黨官員的關係，在已遷到重慶地區的各大學校園大力傳教。這些傳教活動不僅吸收了一些新的信徒，還為20世紀後半葉的中國培養了一些民間教會領袖。⁵⁴1945年7月，戰爭結束已指日可待，「中國佈道十字軍」召開了第一屆「全國」各大學基督徒學生夏令會。會上，它使用了一些新穎的復興技巧，其中一項是讓信教的政府官員列隊登台。參加者有哈佛大學畢業生、時任財政部高級官員尹任先以及他那位口才極佳的夫人（丁立美的女兒，也是留美歸國學生）。1934年7月，尹任先夫婦兩個在讀大學的孩子所乘坐的火車，被一個抗日組織安放的、力圖阻止華北和東北之間鐵路開通的炸彈炸毀。孩子的慘死帶來他們的屬靈「重生」。⁵⁵趁着會議後所掀起的年輕人的熱情浪潮，趙君影組織了「全國基督徒大學生聯合會」（簡稱「學聯會」，英文為Inter-Varsity Christian Fellowship of China）（該名稱取自美

國同樣的學生組織)，該聯合會成為了40年代後期學生復興運動的主要管道。⁵⁶

在四年內戰期間，農村的差會教會在共產黨的「嚴酷迫害」下日漸凋敝。正如畢範宇在《中國的鄉村教會》(*The Rural Church in China*)一書中報導的那樣，到了1948年，「已經有數百名牧師和基督徒被殺，數千人因害怕遭到暴民審訊而被迫逃離家園。」畢範宇注意到，在「佔中國面積約四分之一的共產黨控制區」，「大部分」鄉村教會「正被迫轉入地下」。⁵⁷然而，在國民黨一直控制到最後的東部主要城市裏，民間的復興運動仍在繼續，而且因不斷積聚的末世陰影而蓬勃發展。「全國基督徒大學生聯合會」極力宣揚自己的本土化領導，聲稱自己已脫離差會教會而獨立，並堅持基要主義和反共立場，所以在這些城市的愛國的——也通常充滿焦慮和困惑的——學生中贏得了豐碩成果。⁵⁸1947年，「幾卡車」的北平基督徒學生參加了在圓明園圍牆外「曾是皇帝的馬廄的搖搖欲墜的房子裏」舉行的夏令會。1947至1948年冬季，這個古都擠滿了從共產黨佔領區湧來的難民，城裏的「青年歸主協會(Youth for Christ Committee)安排了一次可能是北京有史以來規模最大的佈道活動——原外國使館的馬球場上搭起了鋪着坐墊的露天體育看台，佈道者忠心傳講，大批人聆聽福音的宣揚」。⁵⁹

在南京和北京舉行的冬季和夏季學生大會的主講人，都是當時著名的保守派傳道人，包括趙君影、神學家賈玉銘和計志文。1937年以後，計志文已經將原來的佈道精力大部分轉移到照顧伯特利教會撫養的孤兒上。在此過程中，他已退到復興運動的幕後，隨着他作為傳道人的個人魅力明顯下降，40年代後期他只是偶爾被請回台前講道。⁶⁰然而，新的傳道人接過了30年代初復興佈道家的火炬，他們並未主張戰時救護或社會改革之類的微薄努力，而是轟轟烈烈地宣稱徹底的末日拯救。其中有一個便是來自山西洪洞的楊紹唐(1900–1966)。30年代初，楊紹唐曾組織過由20名男女(包括一些年輕的內地會傳教士)組成的「靈工團」。他們過着專注靈修並流動佈道的公社化群體生活，且常常說「方言」、「不受約束，開懷大笑」。1939年，日軍侵入山西南部的汾河流域，將「靈工團的房舍夷為平地」，「靈工團」被迫解散，楊紹唐匆匆出逃。他最

後到了北平，與王明道和宋尚節有了親密交往(宋當時正在北平城外渡過他此生的最後時日)。日本戰敗後，楊紹唐成為了一名備受歡迎的復興佈道家。⁶¹

同時，已是中國著名民間傳道人的王明道，繼1944年宋尚節去世之後正接近其影響力的頂峰。憑着自身的堅毅和一點運氣，王明道和他的基督徒會堂在北平淪陷中倖存下來。1942年，日本人命令王那約500人的獨立聚會點加入「華北基督教聯合促進會」(後更名為「華北中華基督教團」)，王明道認為「促進會」是敗壞的「巴比倫」，拒不從命。不知何故，日本人放過了他，他的基督徒會堂仍然保持獨立——這在北平的所有教會中是個唯一的例外。⁶²王明道為此名聲大振。內戰即將結束時，由「北平基督徒學生團契」組織的聚會，在國民政府行將崩潰的陰影中召開，會上王明道以一貫的風格，向熱切的群眾宣講「十字架」、「復活」以及「主第二次降臨」。⁶³

上海基督教界同樣瀰漫着濃厚的末日氣氛，各種預言伴隨着末日悔改的大聲疾呼。這裏末世論的熱情很大程度上來自總部設在上海的基督復臨安息日會(Seventh-Day Adventist Church，簡稱「安息日會」)。20世紀40年代末，安息日會安排把該會作家馬思威(Arthur S. Maxwell)兩本暢銷書《原子彈與世界末日》(*So Little Time: The Atom and the End*) (1946)與《歷史的末頁》(*Time's Last Hour*) (1948)譯成中文。根據這兩本書的譯者顧長聲(歷史學家，時為安息日會會友)所言，當時兩本譯本各印了10萬冊。⁶⁴在這座城市裏，莊嚴的教堂尖頂穿透從擁擠僻巷飄出的繚繞香火煙雲。在這東西方交融的地方，對末日啟示文學的渴求絕不僅限於基督信徒。其實，對古代預言重新熱衷早在1932年已出現。在日本猛烈攻擊這個城市之後，書攤上充滿了諸如《中國預言七種》之類的書刊，上海街頭許多小販也在銷售各種新版的古代預言著作，包括《燒餅歌》和《推背圖》——前者被認為是明朝開國皇帝的一位著名謀士所作，後者則被認為是唐代兩個預言家所撰。⁶⁵

20世紀40年代，在上海傳播末世救贖論的人中出現了新的獨立傳道人。他們大量借用「前千禧年」時代神學的教義。在上海有數十個本土化、各自為政(許多是屬五旬節派)的新基督教團體。其中最著名的

是趙世光創辦的「靈糧堂」。趙世光原為上海基督教宣道會的牧師，1941年12月日本控制了上海公共租界後，與西方差會的密切聯繫對他不再有利。翌年6月，趙世光成立了自己的教會。幾年之內，該教會在上海各處建起了自己的樓房，設立了多個分支機構，吸引了3,000多名教友。40年代中期以後，趙世光的巡迴講道促使了上海附近幾座城市以及台灣、雅加達、加爾各答等地都成立了「靈糧堂」。40年代末，為應對戰時需要，「靈糧堂」大力發展包括學校、孤兒院、養老院在內的教育及社會服務網。趙世光將這樣的服務與自己的末世論教義結合起來——這些教義出現在一些小冊子中如《啟示錄講義》和《七個時代》——並使「靈糧堂」在20世紀中國出色的本土化基督教團體中贏得了無可爭辯的地位。⁶⁶

民國後期的「小群」

不出所料，「小群」運動在戰時同樣得以蓬勃發展。然而，1942年倪柝聲在他所創立的這個教派的領導權上遭遇了第二次挫折：他那備受爭議的商業活動，連同他與兩個年輕女同工的性醜聞曝光。1938年後，他越來越多參與其弟弟的製藥生意（他弟弟研究化學），並利用自己在英國的關係幫助建了「中國生化藥廠」。倪擔任藥廠的董事長，據說他還欺騙了投資者，而這些投資者大多是倪柝聲「小群」教會的成員。⁶⁷還有人指責倪柝聲「置各各他於不顧，作D. D. T.之宣傳」。總體上對其讚賞有加的倪柝聲傳記作者金彌耳（Angus I. Kinnear）披露說，倪柝聲對他那些「平庸的」追隨者（這些追隨者熱切拜他為偶像，奉之為末世的「先知」）感到「厭倦」，這是他從福音轉向生意的部分原因。⁶⁸1943年，倪柝聲離開上海。他在寫給同事的告別信中要求把他的名字從教會「簿中除去，以安許多人心，以免貽羞主的名字。」⁶⁹

然而，倪柝聲從「小群」引退並沒有持續多久。由於他的引退以及日本佔領後施加的限制，上海的「小群」聚會點日漸冷落（儘管其他地方的基督徒聚會處仍繼續發展）。⁷⁰1946年，倪已經開始策劃召集自己的一些忠實支持者使他最終復出。1948年初，他以該教派無可爭議的領袖

身份被請回到教會。在倪柝聲復出過程中起到核心作用的人是李常受（1905–1997），他是30年代後倪柝聲的忠實副手，是位天才的組織者，後來成為「小群」所派生出來的教派——「呼喊派」的創始人。李常受的老家在山東煙台，1943年他曾在煙台的「小群」追隨者中帶頭開展「福音移民」運動。這一年他動員了許多人獻出「所有的財產」，用以支持煙台基督徒聚會處派往長城外的東北和綏遠地區建立福音社區的約100戶家庭。⁷¹這項移民計劃使人不禁想到耶穌家庭的創業實踐，而李常受對耶穌家庭的活動無疑是十分熟悉的。1947年，李常受開始將類似的公社化群體制引入上海的基督徒聚會處，此做法很快得到倪柝聲的讚賞，並迅速擴大到中國的其他地方。

在所謂的「交出來」運動中，倪柝聲宣揚信徒要「順服」教會的「權柄」。他還宣傳所謂「耶路撒冷原則」的新「亮光」，據此原則，公社化群體生活將「裝備」「工人」開展個人福音傳道的工作。在「小群」的誕生地福州，倪柝聲的追隨者們賣掉了自己的土地和其他財產，「破產」頓然成風。有個人把自己的車行「交出來」給了教會。⁷²其他地方的基督徒聚會處會友也捐出了大量的現金、珠寶、黃金，還有商店、公司和股票。僅在上海，到1948年為止，「交出來」的物品價值總額達50萬美元。倪柝聲自己也主動把生化藥廠的所有權「交出來」給基督徒聚會處。其時中共軍隊從華北節節推進，1949年1月進入北平，並在四個月後佔領上海，這促使人們看輕世俗的錢財。上海一位身為商人的「小群」信徒公開警告，沒有「交出來」給神的財產最終也會被共產黨「拿去分掉」。⁷³

「耶路撒冷原則」中，也包括了原先自治的聚會處要服從於倪柝聲所主持的「耶路撒冷」的中央控制。⁷⁴1948年在福州針鋒相對的權力鬥爭中，倪柝聲的追隨者力圖從曾與倪共同創立聚會處、後來卻和他疏遠的領導人手中接收教會。⁷⁵隨著「小群」中財富和權力進一步集中，教友的人數也穩步增長。1948年，上海基督徒聚會處人數接近1,700人，其中百分之三十為學生、教師和醫護人員，還有百分之三十是由人數大致相等的工人和商人組成。為了容得下他們，倪柝聲與上海的同工們請人在南陽路修建了一座可容納約2,500人的新教堂。會員人數和財產資源的增長帶來了一種新的歡欣鼓舞。倪柝聲開始以一種戰鬥語氣呼籲開展福

音運動，去「把全中國打下來」。⁷⁶倪柝聲和上海同工在接下來幾年間所制定的中心戰略就是「福音移民」，目標是在內地省份各地建立新的「小群」社區，如江西弋陽建立了模仿耶穌家庭、實行共產制度的「基信集體農場」，成員超過200人。⁷⁷

到40年代末，倪柝聲的反宗派和反聖職的地方教會系統，已變成了中國組織最完善的教會之一，具諷刺意味的是，它同時也變成了中國最具教派色彩和控制最嚴的教會之一。它有着嚴格的內部等級制度，最底下為「年幼」基督徒，依次向上是不同屬靈年齡的「弟兄」和「姐妹」（分別設「執事」、「長老」、「工人」），最上方為「我們的弟兄」，即威嚴如教皇的倪柝聲本人。有個傳教士注意到，很多信徒們模仿倪柝聲在禱告時所發出的「卡嗒聲」（因「裝得不很合適的假牙」所致）。而有個失意的前追隨者則嘲笑倪柝聲在屬靈的路上「走起鵝步來了」。⁷⁸也可能有人看不慣倪柝聲炫耀別人捐贈的菲亞特汽車（他有時會開去風景秀麗的杭州），認為即使按當時上海的標準，這仍顯得過於炫目。然而很明顯，由於倪柝聲的神學，「小群」在差會教會中產生了廣泛的影響，尤其是對內地會的影響。在戰爭期間內地會制定了新的政策，給各聚會點更大的自治權。⁷⁹在四川、貴州、甘肅等省，一些內地會駐堂傳教士讀了倪柝聲的《工作的再思》之後，紛紛把他們的教會改成了當地相應的「地方教會」。⁸⁰

同時，1948年解放軍的逼近在基督徒聚會處點燃了強烈的末世熱情。正當「全國基督徒大學生聯合會」在南京和北京策劃舉辦學生復興運動時，上海一所大學的「小群」教會活躍分子也在上海街上轟轟烈烈地宣告「硫磺」與「火」的末世信息。他們火熱的福音佈道使人想起了四分之一個世紀前、福州「小群」運動開始時的生動場面。倪柝聲的年輕追隨者們穿上印着「回轉，回轉吧！何必死亡？」等字樣的「福音背心」，遊行經過上海商業中心，高呼「大上海啊，快快悔改！」1949年春解放軍即將跨越長江之際，李常受禱告「求神使他們全部淹死在長江中，像法老的軍隊……一樣」。⁸¹

1949年以後的教會

1949年共產黨勝利並沒有立即導致全國性對基督教的壓制，雖然曾經發生在中共控制區的零星「迫害」還在繼續。1950年5月，新政府開始策劃促進基督教教會「自治、自養、自傳」的運動（一個月後的朝鮮戰爭爆發使該運動有了新的緊迫性）。由中共挑選的數十名教會領袖共同簽名發表了一個《基督教宣言》，ⁱ號召所有教會斷絕與外國差會的聯繫並推動「反帝、反封建、反官僚資本主義的教育」。⁸²1951年，政府指示成立了「三自委員會」，將其作為代表基督教教會的新全國性組織。中華全國基督教協進會自此名存實亡，於1955年終於正式解散。（後來天主教也於1957年另外成立了「天主教愛國會」。）此外，1951年政府開始接管所有的基督教學校、醫院、出版社。到1952年，幾乎所有的外國傳教士都已離開了中國。⁸³

領導這場三自運動的是吳耀宗（1893–1979）。吳耀宗1938年開始擔任中華基督教青年會全國協會出版部主任，到了40年代中期，他在探尋以彌賽亞救贖方式徹底解救中國社會的過程中，已從社會福音轉向共產主義信仰。畢範宇將他比作「靈魂被社會的罪惡和不公灼傷的」一位「舊約先知」。⁸⁴尋求這種難以想像的基督教與馬克思主義兩種信仰的結合者，不只是吳耀宗一人。抗日戰爭最後幾年，在中國西部國統區的許多基督教學生中，親共情緒十分高漲。此前，進步基督教知識份子如燕京大學校長吳雷川（1870–1944）也曾尋求通過一個「新的社會秩序」來實現神的國度，並宣佈耶穌是一個「革命家」。⁸⁵到了40年代末，甚至30年代備受歡迎的保守派傳道人陳崇桂，也已經對中共表示越來越多的同情，並認為中共代表佔中國人口絕大多數的窮人。1950年，華中內地會一名資深的傳教士惋惜地說，陳崇桂這個「受內地會提攜的傳道人……已經成了新政權徹頭徹尾的擁護者」。1954年，陳崇桂成為全國三自委員會副主席。⁸⁶

整體上看，三自運動早期階段的打擊目標是差會支持的宗派教會，

i 宣言題為《中國基督教在新中國建設中努力的途徑》。——譯註

並沒有立即威脅到獨立的基督教團體。相反，後者最初的反應是尋求新政府的寬容——甚至向新政府邀寵——其手段就是公開支持三自委員會（並謹慎地援引自己長期一貫自立的做法為證）。耶穌家庭不僅熱切地公開支持和宣傳《基督教宣言》，還在朝鮮戰爭爆發後幾個月內派出了「耶穌家庭抗美援朝醫療隊」支援前線。⁸⁷1951年當耶穌家庭仍然受到當局善待的時候，它甚至還勒緊腰帶，給失去美國資助的燕京大學宗教學院提供資金幫助。因此，在這個長期以神學現代主義以及對「屬靈派」蔑視而著稱的地方，耶穌家庭贏得了追隨者。據趙紫宸回憶，一些學生「竟倒在地上發抖亂叫，『受了聖靈』」。⁸⁸

20世紀50年代初，沒受到政府干涉的還有真耶穌教會。1952年，真耶穌教會領導人魏以撒寫了一篇卑躬屈膝的〈我的檢討〉，承認真耶穌教會經常吹捧的「自立」，實際上依靠的是「官僚和資本家」這些「剝削階級」。他承諾，真耶穌教會將進行革新，並「接受」三自運動的「領導」。⁸⁹「小群」教會的情況也一樣。事實上，倪柝聲公開為過去30年中「小群」教會實行的「三自」沒有效果——只是「宗教的」而非「政治的」獨立——而「認罪」，並說他已認識到「不是帝國主義份子的外國人很難找」。⁹⁰但是，王明道卻大膽地對三自運動表示抵制。在1955年6月發表的題為〈我們是為了信仰〉的長文中，王明道爭辯說，吳耀宗領導的三自委員會是由現代派的「不信派」組成，像他這樣的基要派與之無關。王明道後來承認，由於之前在1942年與日本人的「靈戰」中獲得「勝利」，因此當時他對這種反抗有足夠的膽量和自信。他認為，自己都沒有在「不會說中國話」的日本人面前「屈服」，為甚麼要怕可以用共同語言與之「講理」的共產黨呢？（他補充說，「誰知共產黨不跟我講理，用一支手槍就把我嚇糊塗了。」）⁹¹

隨着50年代發動的一系列旨在消滅革命的敵人、鞏固共產黨統治的群眾運動，獨立的有組織宗教顯然不可能獲得當局的容忍。畢竟各基督教本土教派都曾預言一個新的國度將要來臨——只是並非共產黨所帶來的國度。1952年，耶穌家庭——其公社群體制比其他團體具有更加嚴密的組織，且充滿激情的信仰被視為具有政治顛覆性及「反動性」——第一個被強行解散。敬奠瀛在政府舉行的群眾「革新」大會上遭

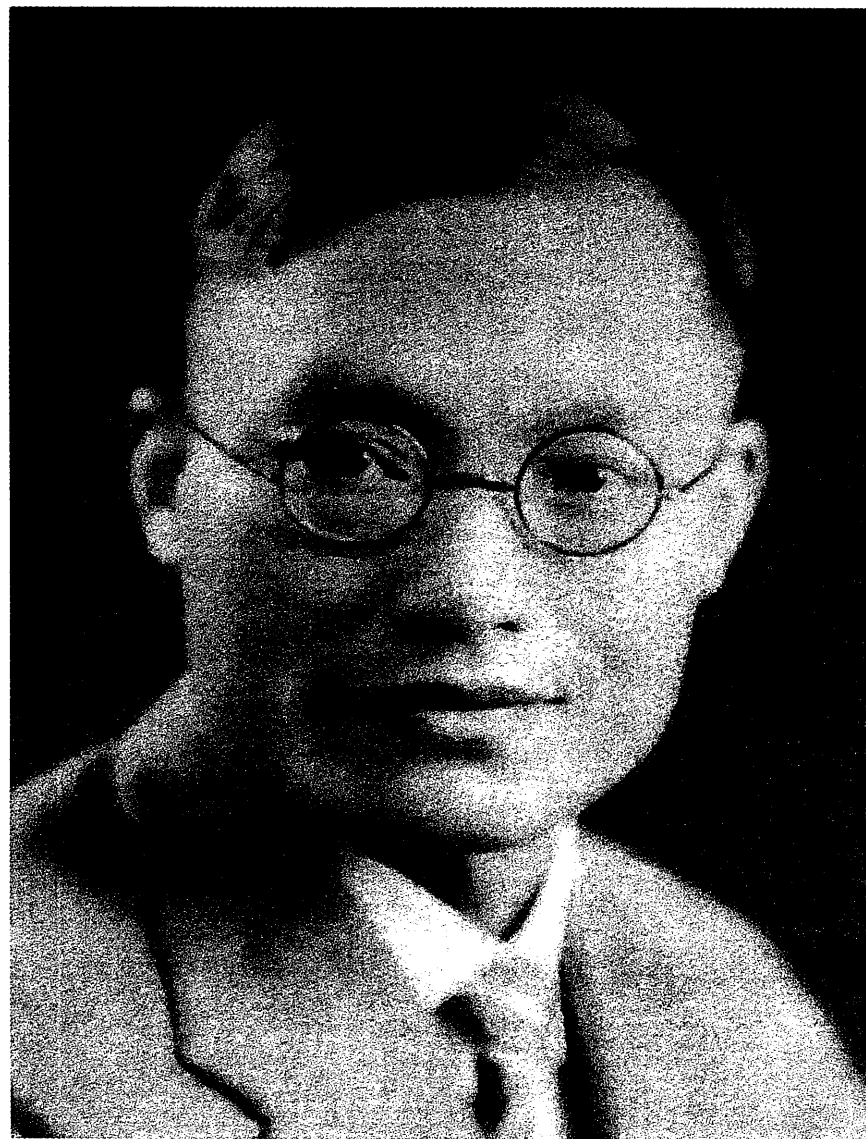


圖21 吳耀宗。圖片來源：紐約協和神學院（Union Theological Seminary）的 Burke Library Archives（Columbia University Libraries），MRL6, D. W. Lyon Papers, Box2。

到批判，隨後被監禁；他的親密同工、頗具才華的作曲人董恒新自殺身亡；所有「小家」幾乎全被解散。敬奠瀛本人於1957年因癌症去世。按着他自20年代以來所堅持的禁欲理想，他吩咐他的親屬只用草席包裹着將他「薄葬」。⁹²

1955年8月，全國性的「肅清反革命分子」運動開始之時（就在王明道的抗辯文章發表後數周），王明道獨立傳道的生涯也宣告結束。他以反革命的罪名被捕，他的基督徒會堂也被迫關閉。⁹³大約在同一時間，演員出身、曾經喜歡學着宋尚節樣子熱火朝天地開復興佈道會的傳道人顧仁恩，在運動中也終於沉默了。他眾所周知的表演是在舞台上揮舞着一把劍，並發誓要殺死「大紅龍」（《啟示錄》12:3）。在一次表演信心治病的佈道會上，兩名公安人員裝病走到台上接受了顧仁恩的按手。然後，當這個傳道人宣佈兩人的病已治好，會眾高呼「讚美主！」的時候，這兩個人出示員警證件，宣佈顧仁恩是騙子並將他拘捕。⁹⁴

對「小群」教會的鎮壓發生在1956年，當時「小群」教會在全國的870個聚會點已有至少八萬名會員。倪柝聲於1952年因他的製藥公司逃稅和盜竊國家財產罪名被捕。他是在1952年1月發動、打擊民國時期後留下來仍然活躍的工業家和商界領袖的經濟「犯罪」（反行賄、反偷稅漏稅、反盜竊國家財產、反偷工減料、反盜竊國家經濟情報）的「五反」運動高潮中被拘禁，與他領導基督徒聚會處無關。1954年，倪柝聲仍被囚期間，「小群」教會的領導層決定退出三自運動。1956年1月，政府在全國逮捕了該教派的大部分領導人——即「倪柝聲反革命集團」成員——並判處他們長期徒刑。當局還在基督教聚會處安排了新的領導人，這些人迅速將倪柝聲從教會中「開除」。⁹⁵據記載，李淵如和汪佩真（均為倪柝聲1927年後的主要助手）在獄中都變節放棄信仰。⁹⁶倪柝聲本人則於1972年、在他妻子去世六個月後因心臟病死在勞改農場。他在給妻子親屬的最後幾封信中寫道，他「回首前塵」，「心感悲痛」、「終身遺憾」。他渴望「落葉歸根」，懇求親戚中一人在他離開勞改農場時「收留」他。但他再也沒有離開農場。⁹⁷

真耶穌教會的苦難開始於1957年，這年魏以撒成為第一個被逮捕的真耶穌教會領導人。隨着當年夏季開始的反右運動蔓延到「宗教界」，

真耶穌教會數十名領導人在1958年亦以反革命分子的罪名遭到逮捕，對他們的指控內容含糊，稱該教派宣傳末世思想以及五旬節靈恩信仰反動而且造成混亂，它的信心治病造成了許多人死亡。⁹⁸在全國範圍內，約2,000名基督教領導人被打成右派分子，其中包括50年代初期擔任過三自運動高層領導人的陳崇桂、賈玉銘和楊紹唐。1958年大躍進開始，全國各地各宗派領袖都被趕去參加生產勞動，只在星期天才舉行宗派間的聯合禮拜。其結果造成了兩萬多間教堂關閉。⁹⁹50年代初期仍堅持已趨低迷的五旬節活動、為數不多的靈恩會會眾，這一年也在教會的合併中解散了。全國仍繼續開放的教堂不到100家。到1966年文化大革命開始時，這些教堂也關閉了。¹⁰⁰

對於教會本土化運動來說，從1937年開始的歷經戰爭與革命的20年，是一個前所未有的發展期。但到1958年，它卻以一種突然的、痛苦的方式結束了。50年代初期——那時群眾政治運動尚未將獨立教會一掃而光——各種獨立教會團體的教友共約20萬人，佔總數約達100萬的中國基督教徒的五分之一。¹⁰¹同一時期，越來越多宗派教會的領導權轉到中國人手中。1950年之後，新政府策動的三自運動僅僅是劫持了已經離開舊車站的火車頭而已。本土教派的大力發展，經常以犧牲西方差會為代價，它凸顯了中國傳道人不斷上升的民族自信。有時它會顯得咄咄逼人，對宗派差會充滿敵意。更多的時候這種日益膨脹的民族主義情緒，卻以一副自信的神學基要主義形態出現，時值西方傳教士正被自己所無法掌控的力量逼離中國。

這一時期教會的發展，也突出了本土教會團體中以及基督教主流教會內草根階層的靈恩傾向和保守神學的支配地位。就連趙紫宸這個燕京大學神學家和30年代傑出的自由派人士，也曾一度附和倪柝聲關於十字架的教義，並渴望「在死裏」與基督「聯合為一」。1942年他被日本人的短暫囚禁摧毀了他的現代派精神，並使他一度認識到改良主義「人格論」的基督教的「脫……空」和「自傲」。¹⁰²正如趙君影評述的，戰爭年代「人心的渴慕和屬靈的真空，不是……人文主義的基督教所能滿足的」。¹⁰³40年代後期，少數激進的愛國基督徒期待共產主義帶來一個新天地。而包括趙君影在內的大多數民間傳道人，卻用純粹的末世救贖

信仰來滿足了這種饑渴。他們這種神學取向，實際上給中國基督教烙上鮮明的末世信仰特徵，在此後的幾十年仍然顯著突出。到了1966年，革命的暴風驟雨可以說澆滅了末世論之火，然而壓在人們心裏對基督再臨的「前千禧年」期盼還在繼續悶燒。新的五旬節和彌賽亞救世的火焰正等待着第一股政治新風的到來。

第九章

荒野吶喊：共產黨時代的地下教會

1966年文化大革命開始時，中國的基督教面臨着前途暗淡、命運不定的未來：此前驟然脫離西方差會的中國基督教，現在發現自己落入了憤怒的政權的掌控之中。歷經40年後王朝時代的混亂後，中央集權已於1949年重新建立。對許多人而言，這也改變了末日景象。20世紀上半葉由軍閥混戰、匪患猖獗、外國侵略、國內內戰及伴隨的災難所預示的「末世時刻」，現在找到了新的「應證」，即無神論政府——新的「敵基督」——對基督教的敵視。幾度革命狂熱的時刻，新政權對宗教的敵意都直言不諱。1958年「大躍進」開始時及文化大革命期間，共產黨曾兩次試圖「一舉消滅在中國的宗教」。¹實際上，這種刺耳的語言，與全國各地針對各種信仰的守護者及信從者所施的實際暴力相比顯得黯然失色。1966年8月，紅衛兵率先開展了橫掃「舊風俗、舊習慣、舊文化和舊思想」（四舊）運動，此後教會領導人加入了成千上萬的「牛鬼蛇神」隊伍，面對革命「驅魔者」的怒火。歷史學家顧長聲估計，1950年到1978年期間，大約50萬基督教徒，包括天主教徒和新教徒，死於共產黨的迫害，其中一半死於文化大革命期間。²

共產黨對基督教會實施反宗教政策最顯而易見的結果就是：熊熊燃燒的焚毀聖經和讚美詩歌本的火焰、被砍斷的教堂尖頂、被查封變成政府辦公處或倉庫的教堂建築，以及戴着高帽的「反動」神父及牧師在城市大街上遊街示眾。在全國範圍，教會領導人被拖去參加群眾「批鬥

會」，蒙受羞辱，遭受毆打；無數人被送進「牛棚」（關押「牛鬼蛇神」的臨時處所）及勞改營，或被迫自殺或叛教。曾當上全國三自委員會高層委員的原山西靈工團領導人楊紹唐，據報導被紅衛兵命令到大路上掃雪，心臟病發作死在街上。上海的著名牧師朱大衛不僅宣佈放棄自己的信仰，而且還改名為朱大革（即「大革命」之意）以表示與耶穌決裂。³

隨着文化大革命日趨激烈，上海的中共頭目、後來成為「四人幫」之一的張春橋宣稱，紅衛兵「一夜之間」在上海地區「消滅了」所有宗教。中國其他地方領導人當時可能發出同樣的豪言壯語。⁴然而，證據表明基督教所遭受的命運，與晚唐時期朝廷取締外來宗教時或元朝崩潰時外來信仰連同蒙古統治者一起滅跡並不相同。與清朝1720年代後受禁的天主教一樣，20世紀60、70年代的基督教只是被迫轉入地下而已。與長期植根於鄉村民眾之中的羅馬天主教一樣，基督教在20世紀不僅產生了數千萬的信眾，還產生了本土的領導人與上帝的信使。西方傳教士於20世紀50年代被迫離開中國，這加速使基督教轉變成一種中國人的信仰。國家政權的無情壓制，更確定無疑地為基督教鑄成末世彌賽亞信仰的神學模型。1979年中國開放之後，基督教令人驚奇地捲土重來。到2000年為止，正式登記的基督教徒已有1,500萬，另有500萬登記的天主教徒。根據某些估計，此外還有3,000萬基督徒和數百萬天主教徒加入了地下教會。在西方傳教士離開後的50年之內，中國的基督教徒人數幾乎增加了50倍。⁵

20世紀最後20年間，基督教生機勃勃的復甦在全國各城市重新開放的「三自」教會裏最顯而易見，禮拜者之多使這些教堂都人滿為患。當局對宗教的嚴密監視結果是產生了一種倍受約束的官方基督教，傳講溫和的福音信條，以及「謙卑、信實、忍耐」及愛國美德。另一方面，一種截然不同的中國基督教在地下堅持生存，在經受了毛澤東時代的政治動亂及宗教壓迫後仍拒不接受共產黨政權的控制。這種教會保留了民國時期獨立教會以之為特徵的火熱精神，更為自發並更富激情，而且桀驁難馴。事實上，當局對非經登記註冊教會的極力敵視常使民間基督教運動充滿了陰沉的、末世論的信念，階段性地導致一些新千禧年教派的產生。正是在這些非官辦的教會裏，人們才會找到中國民眾基督教的心

跳，看到中國基督教的未來。在21世紀之交，它的成員總人數已與共產黨員人數不相上下。同時，在任何一個禮拜天，被吸引進入教堂的人數超過了整個歐洲。⁶

綜觀共產黨統治下、尤其是20世紀60年代之後地下基督教的重大的發展，可以發現它具有以下幾個特點：總體而言，它基本上脫胎自1949年之前的獨立教會組織。從一開始，這些團體就將正式的神學教育斥為人為雕琢之工，因而不被神所「悅納」也無屬靈價值，因此對其加以抵制。當正規的神學教育受到他們所稱三自「不信派」的指導時，這種反對「律法」、唯信仰論的態度只是進一步地加深。在沒有體制化的神學培訓情況下，教會的權威通常來自於個人感召力及「屬靈的恩賜」。它還往往以主顧關係或師徒關係的方式傳播，這讓人聯想到中國佛教禪宗裏「衣鉢」的傳承。

家庭教會一般都形成等級明確、有時甚至非常精密的組織機構，與此同時，他們的信仰及崇拜方式卻經常受個人癖性的影響，由此導致一定程度上的不可預見性。分支衍生的教派層出不窮，各都自成一體。靈恩信仰中的亢奮激昂從未因共產黨的壓制而衰微，如今則輕而易舉地被重新喚醒，以證明基督教信仰及其各種新變異體的靈驗性。由於改革時代公費醫療保健被削弱並日漸消失，與民間宗教中的魔法及巫術深刻共鳴的醫病驅邪的「恩賜」在基督教信眾生活中開始發揮至關重要作用。同樣在民間基督教演變過程中頑強保留下來的，還有其末世論觀點——繼承自本土主要基督教教派的教義，尤其是倪柝聲的著作。到20世紀後期，一個中國的基督教末世論已經成熟並開始繁殖。同時，原先目標對準西方差會的民間基督教的好鬥性，越趨指向共產黨政權。每一次對非法教會的新鎮壓，只是進一步證實「敵基督」已經出現，世界末日即將來臨。

20世紀70、80年代

廣義而言，從20世紀50年代開始就一直存在着地下基督教。當時許多教派團體拒絕與無神論當局妥協，而在三自體系之外維持信仰生

活。文化大革命期間，基督教存在的唯一形式就是地下教會。⁷60年代末，據稱有大約兩萬「小群」信眾活躍在福建省會附近的福清縣。就在福州本地，未經註冊的小群「家庭」聚會也開始出現。70年代初，「可能有五萬基督徒」在浙江南部的溫州堅持秘密聚會。同一時期，基督復臨安息日會會眾在華南及東南沿海省份也維持着小型的「家庭教會」。⁸

也是在福清，1958年到1966年期間被解散的真耶穌教會，據稱「百分之九十以上」到1973年為止都得以恢復。一位81歲老太太的見證推進了恢復速度。這位老人進入了出神恍惚狀態，在一個說福清方言的天使引導下，到天庭參加了一連串「天國聚會」。她的異象被印成小冊子在地下流傳，使得每年多達1,000人受洗加入當地的真耶穌家庭教會。1978年，在官方正式開放教會前夕，一位江蘇真耶穌教會的虔誠信徒、被診斷得了肺癌的內河航運船工王元松，成了真耶穌教會的火炬手。他闖進了朦朧的宗教地下世界，走遍了17個省的20多個市縣，幾乎單槍匹馬把該教派分散的團體及其原領導人重新接上聯絡關係。此舉為1979年後真耶穌教會如雨後春筍般的發展鋪平了道路。⁹在山東南部的微山縣，20世紀50年代及60年代早期，即使在馬莊的原耶穌家庭「老家」解體之後，仍留存了一個小規模的耶穌家庭。60年代末及70年代初，這段似乎不可能有宗教活動的時期，在內陸省份甘肅也報導有「屬靈復興」。有人「在夢裏看見黃河兩岸的舊葡萄園抽出新芽，預言主自己將打開教會之門」。該復興活動的領導人是原馮玉祥基督軍隊裏的一名將領，他離開馮玉祥軍隊後成了一名傳道人。¹⁰

河南省的方城教會得名於該省西南部其發源地的縣名，20世紀70年代初，該教會不顧當局對宗教的嚴格禁令開始成形，到了世紀末成為了最大的地下教會系統，擁有信眾數百萬。歷史上，該地區是內地會的差傳區域；然而，1944年前後西方傳教士撤離後，有些教會轉投於「小群」旗下。到70年代初已經出現了新一代自由佈道者，他們受到了原「小群」教會及其他本地傳道人的影響，其中就包括李天恩（李慕聖，1928-）。李早年歸屬耶穌家庭，1960年因從事獨立佈道而被捕。1970年從勞改營獲釋後，他回到了家鄉方城縣，幫助創建了方城教會。在他着力培養的眾多年輕熱心信徒中，有未來的方城領導人張榮

亮（1951-）。張在大躍進期間險些死於饑荒，1969年他秘密受洗，但在70年代仍保留其生產大隊黨支部副書記的身份，直到1974年以「宗教反革命份子」罪名被捕為止。事實上，當時在河南農村，許多未獲批准的基督教組織都受到了公社或大隊幹部的保護，因為他們相信他們家人的病痛是被「大醫生」耶穌所治癒。¹¹

在中國其他地方，人們同樣敢於蔑視當局的無神論政策，在基督教裏尋求憑信心治病趕鬼的能力——其吸引力之大足以替代民間宗教中的類似手法。20世紀70年代期間，在巫術一直「生意興隆」的廣東梅縣，基督教也在原客家人中廣受熱切追捧。據報道，有些人為更有效地治癒病痛及驅除鬼魔而轉信基督教，使一部分巫婆自己也「信了耶穌」。到70年代末，已有一些當地婦女歸屬了一個「聖靈教會」；他們祈禱時說「方言」並「全身顫抖」。¹²在中國西南的少數民族中，文化大革命期間基督教並沒有完全被壓制。當時不斷傳出有關鎮壓「反革命」基督教組織的報道，從中可見其存在的證據。1973年，活躍在雲南北部的一個地下教會牧師「在一萬多人參加的群眾大會上被處決，而在場的大部分人是被迫到會的基督徒」。次年，「在貴州，苗族人的次基督教秘密聚會被武裝民兵強行驅散，結果釀成了「流血事件」。處於漢族人主導的社會邊緣的苗族群體，長期處於貧窮和「鬼魔纏身與欺壓」之中，苗人中間也曾週期性地爆發期盼「救主」下凡做「王」的原始宗教救世運動。在這樣的苗族社會裏，「基督徒們從耶穌復臨的聖經教義中汲取了很大的力量」。¹³

然而，一直到70年代後期政治和經濟自由化開始之前，被禁的基督教之火即使能偶爾、自發地燃燒起來，但它仍然是孤立的，其火勢基本上也都得到控制。除經濟上的局限外，戶口制度也限制了人員流動，巡迴佈道因而並不現實。大規模集會（除婚喪之類的情況外）受到禁止。任何宗教活動想要擴大規模都會迅速被當地政府的鐵腕所制止。1978年末（至1997年為止的）鄧小平時代之初，在數十年造成大規模破壞的政治運動後，共產黨力圖重新贏得人民支持並重獲其合法性。於是黨的領導層開始實施較為溫和的政策，其中就包括保證「宗教自由」。1979年開始重新開放教堂，同時也開始釋放被關押的教會領導人並予以平反。（王明道要求政府承認錯把他打成反革命，否則拒絕出獄，後來他被誘

騙出獄而沒有得到他所要求的道歉。) 1982年3月, 由中共中央頒佈的「十九號文件」提出了新的宗教政策。該文件把宗教問題列為「人民內部矛盾」, 宣佈把宗教及少數民族群體納入「愛國政治聯盟」, 以利於中國的現代化努力。¹⁴

為了保持對各宗教團體的監督與控制, 國家恢復了文化大革命前即已存在的機制。對基督教群體而言, 1979年恢復了中國基督教三自愛國運動委員會。次年, 政府批准成立了表面上政治色彩較為淡化的中國基督教協會。三自愛國會的作用被界定為團結基督徒「積極參加社會主義建設」, 而新的基督教協會則側重於「加強全中國基督徒的教牧工作」。¹⁵ 1981年至1996年期間主持這兩個組織的, 是1952年後成為金陵協和神學院院長的聖公會主教丁光訓(K. H. Ting, 1915-)。與其前任吳耀宗一樣, 在教會被迫屈服於共產黨政權的同時, 丁成為了基督教尋求官方寬容之努力的象徵。一方面, 他領導了三自愛國會的堅定努力——經常是在各級人民代表大會和人民政協的支持下——對地方政府施加壓力, 讓他們「貫徹執行」中國共產黨的新宗教政策, 索回教會財產; 另一方面, 他也試圖以自由主義神學為特點「重建」中國的神學, 使教會與共產黨力求建立現代社會主義的、屬世國度的努力保持一致。毫不奇怪, 他宣揚「人類一切的進步、民主和人道主義運動」(中國的社會主義即為其中之一) 都與「基督的救贖工作匯合」。¹⁶

20世紀最後20年間, 在三自愛國運動委員會的支持下, 16,000間教堂及32,000個註冊的「聚會點」得以建立(平均每天約新增六個聚會堂點)。¹⁷ 由於1958年國家強制性地終止了宗派制度, 重新公開出現的基督教理論上是一個「後宗派」信仰, 採用「聯合」崇拜的形式。原差會教會中大部分似乎對自己的宗派背景缺乏熱情, 同意被定為「三自」教會。而較小的獨立團體如靈恩會及靈糧堂則無法以獨特身份獲得官方承認。後毛澤東時代, 耶穌家庭的公社群體制也無立足之地。在馬莊原址, 只有最初的教堂作為三自教會重新開放, 其成員充滿激情的宗教活動在其中倍受制約。¹⁸ 在微山縣, 1983年當新的「生產責任制」使農民獲得了私有式農業生產及一定程度的自由時, 當地的耶穌家庭團體重新建立。然而, 試圖恢復基督教公社群體制的企圖, 結果卻是曇花一現: 他們並沒

有被政府解散, 當經濟機遇培育了個人追逐財富的欲望之時, 它就自行解體了。¹⁹

最大的兩個本土教派真耶穌教會和「小群」教會從非法組織的名單中被刪除了。由於其人數上的優勢, 兩者都被作為三自框架內的獨特團體, 得到一定程度的承認。在湖南, 90年代中期估計基督徒總數為150,000, 其中真耶穌教會成員就達110,000人, 而且一位真耶穌教會的領導人被任命為省三自愛國運動委員會負責人。²⁰ 「小群」教會「長老」季劍虹的父親(倪柝聲的「親密同工」)曾反對過三自運動。2002年, 季劍虹本人則當上了全國三自愛國委員會的主席。²¹ 由於獲准註冊的真耶穌教會及「小群」教會被當局招安, 它們越來越失去曾引發其早期擴展的那種末世熱情。

逃離「巴比倫」: 改革時代的家庭教會

雖然確實有許多人湧進了重新開放的教堂而使之入滿為患, 在那裏他們感受着重新獲得的崇拜自由, 但是佔相當比例的大部分信徒, 尤其是具有獨立教派背景者, 他們沒能夠在他們看來是被沖淡了的及「進行了可悲妥協的」信仰裏找到滿足感。終於, 他們開始抵制三自愛國運動, 聲稱在三自教會裏基督不再是唯一的「頭」, 實際上基督已被篡位——三自教會往往由政府批准的教職人員所領導, 這些人有時似乎更急切取悅於宗教事務局的官員而不是自己的會眾。其結果是與之形成競爭之勢的「家庭教會」興起。他們經常指責官方的教會為「巴比倫」及「大淫婦」, 並推出自己的獨立傳道人。這些傳道人的屬靈權威未因「效法」世界而被削弱。他們(大部分為巡迴傳道)也利用了三自教會的更基本的弱點: 獲批註冊的教會大多集中在城鎮, 此類教會的開辦速度趕不上鄉村基督教人口的迅速增長, 後者佔全國基督教總人數的百分之七十左右。經過培訓的神職人員數量同樣供不應求。80年代到90年代期間, 神學院培養的畢業生只有幾千人, 這導致了牧師嚴重匱乏。由於許多偏遠村莊離最近的教堂或牧師數十里遠, 這種空白經常被那些最具熱情、信念最強的人所填補, 儘管這些人的信念常常無法預測。²²

如前所見，非法教會的現象早已有之，但是70年代後期的政府新政策——它既打開了宗教熱情的閘門，同時又試圖通過國家監管崇拜的狹窄渠道引導它——導致未經批准的崇拜活動的氾濫。被囚或受迫害的基督教領導人得以釋放及重新活躍，也保證了地下基督教能夠具備充足的爆炸性傳道能量。他們曾在信仰上表現出強烈的執着，也曾以基要神學反對三自愛國運動，這一切的正確性現在似乎都得以證明。而他們的殉道精神則成了一種屬靈資產。後毛澤東時代的家庭教會運動，在其早期一般都以那些與本土教派或1949年前的獨立傳道人有親密關係的人為先鋒。²³在許多情況下，他們的教派背景，賦予他們從根本上反對現存政治及社會秩序的末世論信仰。尤其在鄉村聚會點，貧窮、不安全感及面臨日益擴大的貧富懸殊及官員腐敗氾濫時的無助，這一切都催生了一個焦慮不安且充滿期待的弱勢階層，他們渴望精神上的慰藉，隨時準備「千年國度」降臨以帶來拯救；鄧小平時代的改革政策一開始以



圖22 柏岩教堂，浙江永康。圖片來源：*Bridge: Church Life in China Today* 73 (October 1995)。獲香港基督教中國宗教文化研究社准許使用。

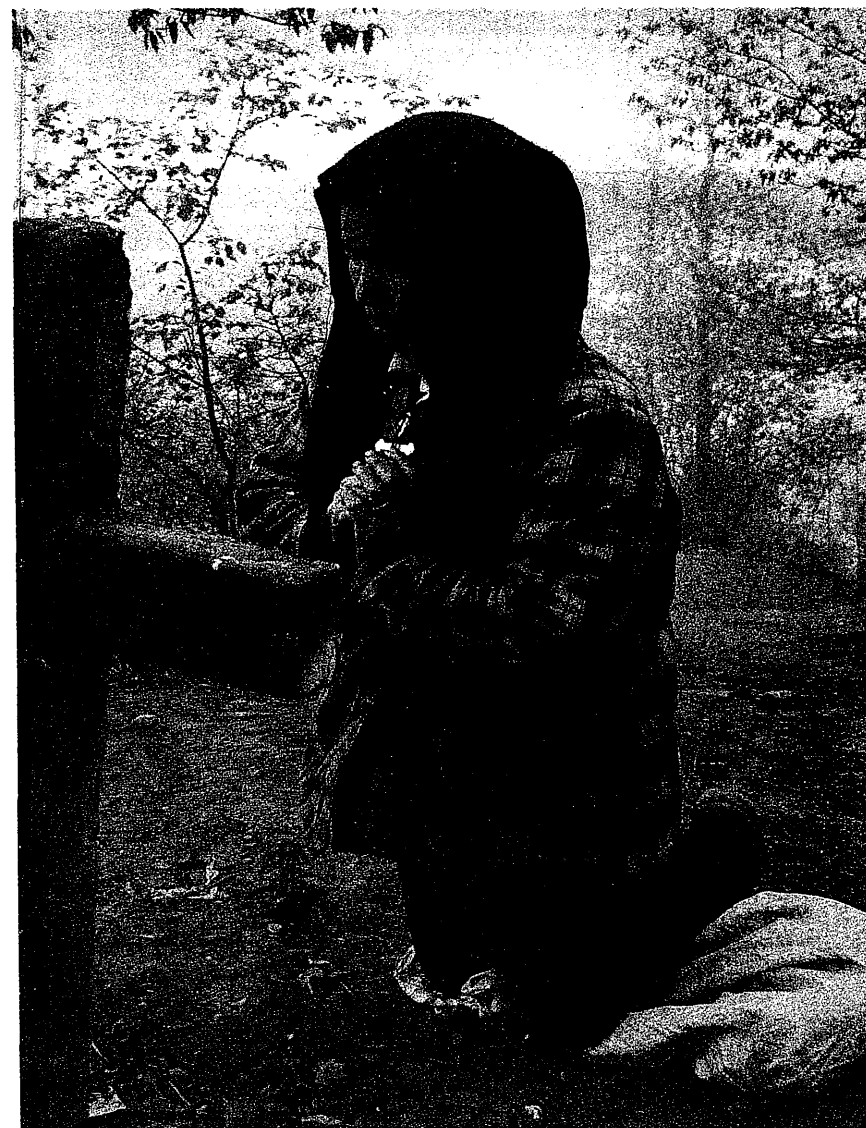


圖23 中國西北偏遠地區一位婦女在其丈夫墳前祈禱。圖片來源：*Christianity Today*, July 13, 1998。蒙Image and Memory Project的Tony Carnes提供。

「生產責任制」讓農民受益，但卻逐漸使他們遠遠落後，他們面臨着從通貨膨脹及環境惡化到土地被侵佔等種種威脅。

同時，從民國時期傳承下來的五旬節靈恩傳統，輕而易舉地就重新在地下迸發亢奮之火，成功戰勝了疾病、貧困及世界其他邪惡。由於地下教會普遍由平信徒擔任教會領導而且普遍強調「靈恩」，因此富有感召力的人物迅速登上了非官方基督教的中央舞台；廣泛文盲及長期威權傳統鑄成的民眾習慣性馴服，使這些人輕易地就轉變成了救世主式的膜拜人物。許多教派領導人通常受教育極為有限，他們來自「流氓無產階級」（國家最高宗教事務官員所給的並未讓人受寵若驚的稱謂），但是卻吸引了成千上萬的追隨者。²⁴他們向人保證神的眷顧和獨一無二的拯救，也讓人們感受信仰群體裏的團結精神——同時他們也要求信徒忠誠、奉獻金錢並無條件地服從他們。同樣的宗教文化保證了他們在被政府鎮壓之後，其繼任者可以迅速產生。

80年代初，未經註冊的真耶穌教會佔了地下基督教的很大部分。湖南許多真耶穌教會信徒發現，只有在三自教會之外，他們才能保持其末世信仰的熱度，才能選擇用「一杯涼水」給「小子們」治病，並堅持用真耶穌教會規定的（在自然水域如江河溪湖裏的）「大水洗」。這種堅持「合法」洗禮的做法，常產生令人生疑的情景——即婦女「身穿濕漉漉的衣服從河裏上來」這樣偷偷摸摸的聚會。²⁵

真耶穌教會的傳統也衍生了後毛澤東時代最早的一個非註冊教會網絡。1983年江蘇北部的一位真耶穌教會活躍分子、某小學老師華雪和創建了一個稱為「靈靈教」的教派。與其原型一樣，靈靈教以唱靈歌、跳靈舞、「魂遊象外」、憑信心醫病及趕鬼等為特點。華雪和稱其名字與「耶和華」僅一字之差，所以他被稱為「華救主」，是「第二次降臨的基督」。他在蘇北的家鄉被稱為「東方耶路撒冷」，而其生日則被當作「聖誕」慶祝。整個80年代期間，靈靈教依賴聳人聽聞的地震、瘟疫、洪災、饑荒等種種災難預言及豐富的五旬節派教義得以快速發展。到1990年為止，它已傳播到十多個省，遠及甘肅和雲南，到處預言洪荒和火災以及天崩地裂。它還宣佈末世災難的確切日期，說到那時大火將燒盡舊世界；天國即將來臨。²⁶

20世紀末「小群」教會傳統之繁衍

20世紀80年代出現了一些頗具感召力的教派領袖，他們的背景及信念各不相同，在他們麾下興起了許多傳末世信仰的（有時並不起眼的）教派。例如，在中國西南的少數民族部落中，常常會從西方宗派教會背景的聚會點，冒出帶有薩滿教特徵的「邪教」。²⁷然而，鼓舞地下教會運動發展的最重要靈感卻來自「小群」教會，因為它的追隨者仍保持着其末世信仰氣質，並在不同程度上反對三自教會。在沿海的浙江及福建省，非法教會主要由未經登記的「聚會處」組成。在浙江，80年代幾乎所有反對三自教會的信徒（據估計佔該省基督教徒總人數70萬中的約12萬人）都屬於該教派。關於同一時期內陸省份河南許多非官辦教會的最早報道，也表明倪柝聲的教義起着主導性的影響。²⁸倪柝聲召喚人們單獨地、神秘地與基督「合而為一」；他保證基督徒聚會處的「得勝者」們會獲得「更高（或更深）生命」、「被提」昇天；他蔑視有組織的教會及正規的神學教育；更有甚者，他揭示了上帝「前千禧年」「時代論」的「藍圖」。這一切都產生了似乎是無盡的教派及膜拜的能量。事實上，當倪柝聲仍在世但卻被囚禁在勞改場的時候，「小群」教會就開始了重大的變異發展。這個過程始於台灣，領導者是倪柝聲前同工之一李常受。50年代中期，倪及其在大陸的同工已紛紛被關押，李卻在海外「小群」教會中以新元老的面目出現。60年代之後，李帶領「地方教會」（「小群」教會自己更喜歡的名稱）走上了一條新的道路——通過「呼喊」的方式「釋放靈」。他的追隨者後來被稱為「呼喊派」。²⁹

「呼喊派」追求一種充滿激情的崇拜形式，他們既不受教會形式主義的阻礙，也不顧鄰居們對夜晚噪音的反對。這種追求可以追溯至1931年，當時李常受的家鄉山東東北部的煙台，正處於喧鬧的五旬節亢奮欣喜之中。那年夏天，他內心的一種「爆炸」般的感覺使他衝上山坡「呼喊」耶穌的名字。後來他加入「小群」時仍帶着這種激情，但是只要倪柝聲主持着該教派，李的靈恩傾向就受到約束。³⁰到了50年代後期，李已經不耐煩「小群」內部的神學僵化；他似乎也感到在海外（日漸富裕）的「小群」信徒中宣揚倪柝聲的十字架教義，越來越顯得空洞無意義。雖然他

繼承了倪的末世論並繼續鼓勵信徒把倪尊為末日「傳揚神啟示的先知」，李同時也使用了倪柝聲的時代神學語言，為自己的神學創新辯護。他宣稱「道的時代」已經過去，現在是「靈的時代」，而掌管這個時代的就是他自己。因此他教訓信徒要從「道理」轉向「靈」。通過靈，也藉着大聲呼喊來「吃主、喝主、享受主」。1962年，李常受離開台灣，定居在洛杉磯，後來在當地建立了「水流職事站」，管理散佈在美國一些城市的數十個「小群」聚會點。到了70年代，李常受在北美追隨者總數不過約5,000人。幾乎可以肯定，他這些雖然活躍但卻分散的聚會點面臨的是默默無聞的未來。³¹

然而，鄧小平時代中國的「開放」及共產黨對宗教取消禁令也使南加州及台灣的「呼喊派」走出了不為人知的狀態。早在1979年，他們的傳道士開始加入海外華僑及外國遊客的人群，從香港進入大陸。李常受的信使們所攜帶的聖經及「呼喊派」小冊子（偶爾還有一疊疊的錢）在數量上有限。但是，在80年代初，對於那些與海外弟兄聯繫上的地下教會領導人來說，這些都代表着可觀的屬靈及物質財富。倪柝聲死後，李常受在中國「小群」教派的追隨者中獲得了無可匹敵的威望。結果是，他的教義幾乎一夜之間在地下教會中點燃了信仰之火，因為這些聚會點對他們視為摻假不純的三自教會的基督教信仰已經幻想破滅。在東南沿海省份及河南內地鄉村——1980年通過「小群」網絡連接在一起的兩個地下教會大本營——「呼喊派」都建立了其主要的事工基地。³²

「呼喊派」運動帶來了明顯的勃勃生機：「呼喊」的奇術簡單易得；李常受鼓勵信徒實實在在地「吃主」，這的確令人陶醉。同樣，李常受號召人們（特別針對年輕人）「脫離」「老宗教」，包括所有「基督教組織……（和）教訓」（正如耶穌自己脫離猶太教一樣），這種號召也充滿了富有感染力的革命精神。³³在中國沿海的許多鄉村「小群」聚會點，每天從凌晨三點到五點就爆發出「呼喊」聲，晚上還接着呼喊。在溫州地區，許多年輕的「呼喊派」成員放下工作，「每週聚會達15次之多」。³⁴在河南，「呼喊派」的影響在80年代始終強大，許多人奉李常受之名受洗，他們將李稱為《以賽亞書》中所預言的「東方興起一人」者、「耶穌的接班人」及《啟示錄》所預言的「展開那書卷、揭開那七印」之人。³⁵

在浙江發生的某些事件使人聯想到了文化大革命中的紅衛兵，李常受在當地的忠實信徒帶着「大字報」蜂擁衝進官辦教堂，蔑稱三自愛國運動為「大淫婦」，誓言「要與掌權者鬥」。另有些人翻出了倪柝聲40年代末所採用的戰鬥性語言，發誓要在兩年之內把整個中國「打下」。還有死心塌地者也準備好要「與共產黨……對抗到底」。一些人精神失常，據報導還發生了一些「呼喊派」分子「午夜之後」的性醜聞。1983年開始，官方把「呼喊派」作為「邪教」實施鎮壓，按當時政府統計，「呼喊派」已在20個省「蒙騙群眾20餘萬人」。全中國範圍內，「呼喊派」的「聚會點」被查抄並關閉，數百人被拘捕。許多人遭到毆打並在監獄中受到折磨；有些人則因此而死。這逐漸成為公安人員對「邪教」成員實施暴力的一種常見現象。³⁶

查禁「呼喊派」標誌着後毛澤東時代一連串全國性反「邪教」運動就此開幕。對政府來說，從一開始就出現了不祥的徵兆：當局的憤怒和暴力恰恰證實了教派運動最為核心的末世「異象」；它也啟動了一種循環——政府打壓促使教派堅決抵抗並東山再起，於是周而復始，愈演愈烈。地下教會在組織上的靈活性及調整能力，使之在流動性日益增加的社會中得以倖存。儘管對非法宗教團體的鎮壓十分殘酷，但它基本上沒有效果，而且實際上從80年代以來似乎更刺激了教派的繁衍和變異。結果是，在世俗權勢與非世俗異象之間的抗爭中，當局似乎反而在丟失陣地。據報導，「呼喊派」在被取締20年之後卻發展成了擁有50萬信眾的教派。³⁷

官方打壓也加速了其分支的出現。第一支出現的是「哭派」（又稱「哭重生」），它於1984年在河南中部形成，得名於其突出的特徵，即在悔改及當眾認罪時流淚甚至嚎哭。「哭派」領袖徐永澤1940年出生於深受傳教士孟慕真靈恩影響的一個信義會基督徒家庭。徐本人「五歲時就得異象看見神」。70年代初，與方城教會的張榮亮一樣，徐永澤師從剛剛獲釋的李天恩，這一經歷進一步加強了他的靈恩傾向，日後使他成為了河南出色的地下傳道人。1980年，徐和張榮亮都到廣州會見「呼喊派」的信使，他們帶回了李常受的教義，在方城教會及河南的其他地下教會廣為傳播。1983年對「呼喊派」的暴力鎮壓之後——僅方城縣就拘捕了數十

人——許多人紛紛躲藏起來。當「呼喊派」處於一片潰亂之時，第二年徐永澤卻乘機從靠近河南中部的平頂山開始發起了新的佈道事業。³⁸

在「哭派」信徒中，人人都必須「效仿」宋尚節，宋戲劇性的台上表演變成了「成聖」的標準。他們的講道和唱詩伴隨著痛哭，哭聲不時打斷聚會。馬拉松式的哭喊常常以在「異象」中得到神的赦免而達到高潮——特別是當看到一個身穿白衣的人在晃眼的亮光中出現，把自己的罪「一條一條劃掉」。為了追求這種靈性的巔峰境界，許多人採取極端的自責與「刻苦己身」——「打自己的臉、捶胸、在地上打滾」，或者跪在浸雨的濕地裏。在「哭派」中，哭喊既造成情感危機，又使人（通過哭）從中得以解脫，因此證明該教派唯有「哭重生」才可以得救的教義正確無誤，因為那些沒有痛哭的人得不到「重生」。許多人由於「大災難」即將來臨而立誓禁欲；還有人為了「神的國」而「撇下」家庭。³⁹同時，許多人尋求信心醫病的神蹟。根據政府統計，在幾年之內，「哭派」發展了廣泛的網絡，遍及15個省和自治區，成員達「數萬人」。1988年政府開始了對該教派的鎮壓，但是在黨和國家控制機制弱化的情況下，徐得以躲避當局達數年之久。到他1997年被捕時為止，該教派聲稱已擁有成員50萬人。⁴⁰

根據大部分記述，90年代幾個主要的、未註冊教會系統仍然屬於福音派基督教範圍之內。它們包括「哭派」的分支「華南教會」，及以安徽阜陽為中心的「中國蒙福教會」。最大規模的教會系統是「方城教會」和「中華福音團契」，這兩個教會的基地都在河南南部這個當地惱火的官員稱為「耶穌窩」之域。⁴¹河南是內地一個貧困、人口過度密集的省份，人口接近一億；它同時也是中國愛滋病傳播的中心，90年代末，估計有50萬到70萬人因賣血時缺乏有效防護措施而感染愛滋病毒。⁴²自然地，在基督徒中，農村的極度絕望使人渴望得到神立刻而明顯的拯救。在「哭派」之外，地下教會情感豐富的屬靈追求，在五旬節靈恩崇拜之中找到了似乎正統的渠道。

雖然在共產黨統治的頭幾十年間，中國一直都存在着形式上有所收斂、以教派形式出現的五旬節信仰——特別是耶穌家庭和真耶穌教會，但人們一般渴求的是信心治病、驅魔及異象等種種「恩賜」，而不是

熾熱喧鬧的崇拜。然而，80年代末，一名以香港為基地的美國五旬節派傳道人包德甯（Dennis Balcombe）把「方言」作為富有情感、充滿靈恩魅力崇拜的一部分，重新引入河南南部的家庭教會。幾年之內，靈裏狂笑伴隨著靈哭、靈歌及靈跳，在方城的許多聚會點裏廣為流行。張榮亮被五旬節靈恩派爭取過去之後，跟從他的呂小敏——河南南部的一名年輕農家女——開始看見天上的異象（異象中「天上阡陌縱橫，長着青翠碧綠的禾苗」。張榮亮及幾位家庭教會領導人正「在天上運鋤自如」）。⁴³呂小敏出生於一個少數民族回族家庭，她當時剛剛因生病而從中學輟學，並在抑鬱中「想過自殺」。1989年，她皈依基督教，很快她受「神的靈」的感動開始用民間曲調譜寫聖歌。她自己並不識譜，卻寫出了千多首歌，歌唱耶穌的慈愛和眷顧，歌唱主是「把我們從塵土中高舉」的「最親愛的伴侶」，歌唱「曠野不再荒涼」，歌唱「主必快來」，以及「末日……苦難」臨近時上帝的保護。另有些歌催促上帝「燃燒中國心」，並宣稱「有一天中華要興起」。這些歌詞時而蘊含着溫柔，時而充滿燃燒着的復興佈道熱情，後來被收集成冊，形成廣受歡迎的《迦南詩選》。⁴⁴

「被立王」與「主神教」

總體而言，許多家庭教會表達強烈的宗教情感，是通過充滿生機但卻無可爭議的崇拜方式，其特點在於既堅持神學正統又同時加上了本土的創新，比如《迦南詩選》。張榮亮及其他一些河南的領導人，甚至找到諸如王明道這樣的反三自愛國運動福音派元老，尋求他們的教義及祝福。（儘管年邁且影響日漸減弱，王明道一直是不屈信仰無可取代的象徵，直到1991年逝世為止。）⁴⁵對於其他教派而言，1983年之後，日漸秘密化及封閉隔絕的趨勢創造了一種理想的氣候環境，使本土化基督教感染性特強的教派及「邪教」種類得以流傳。無神論當局對家庭教會的敵視通常伴隨著過度使用國家暴力，這只是加深了末世的陰影。哭派興起後不久，由「被立王」吳揚明（1945–1995）領導的基督教教派登上了舞台。

來自安徽西部的農民吳揚明在80年代曾因積極參加「呼喊派」活動而四次被捕。1988年釋放後他以安徽阜陽為基地建立了自己的教派系

統。他發現《路加福音》2章34節所指正是他本人，就自封為「被立王」，即再次降臨的耶穌。他還以自己這個「父王」為中心建立了地下神權統治：由五層組織組成，各層負責人被冠上了令人羨慕不已的名稱，諸如「精金」、「珍珠」、「玫瑰」，兩人一組「奉差」派出，勸人信教並提供神跡治病。⁴⁶在崇拜聚會時，吳坐在置於廳堂中央、蓋着紅布的一把椅子上，信徒們跪地向他朝拜。吳只有初中文化，卻寫出了近20本宗教小冊子，發展了李常受及倪柝聲的神秘末世論的主題。與早期的真耶穌教會一樣（也與佛教裏出家人剃度後由師父授予法名相似），他給所有入教的信徒賜以「聖名」，同時命令教會內實施一定程度上的苦行式的公社群體制。他還制度性地把男女分開，禁止女性穿緊身衣服或化妝，但是與太平天國「天王」一樣，他欣然讓自己免受約束。他叫許多女信徒要「赤身裸體迎接神」，向吳奉獻肉體才能得到「潔淨」與「保佑」。數十人以這種方式「蒙召」，生出了幾名私生子。（獨生子政策嗚呼哀哉！）吳至少定了兩個末日的日期，稱「被立王」要「推翻撒旦政權」，建立「新天新地」。1995年吳揚明被捕，被判邪教罪，後被處決。⁴⁷

然而，吳揚明的事業並未結束。死前兩年，他的屬下劉家國（1964–2003）建立了一個稱為「主神教」的衍生組織，其組織結構和教義廣泛以原教派為模式。該團體借助家族關係，系統地在十來個省份發展了地下網絡，最後發展人數達一萬多人。與太平天國一樣，「主神教」設立了自己的「十誡」，結合了聖經的道德教義與「順服」及奉獻的教規；根據「小群」的「時代神學」基本模式，劉宣佈第三個、即最後一個時代即將結束。將有宇宙「大災難」，隨後肉眼可見的「政府腐敗……魔鬼當道」的「獸的國」將被推翻；「主神」將「在南京（太平天國叛軍的「天京」）登上寶座」。同時，信徒得到警告不要在家私藏錢財和糧食，而應把它「存」在「天國」。據報導該教派領導人隨後從信徒那裏收割了30多萬元現金及兩萬公斤糧食。劉還為十多名婦女「賜聖靈」（通過性關係），並生有六個私生子。他於1998年被捕，2003年被處死刑。⁴⁸

就人數而言，「被立王」和「主神教」都無足輕重，一旦其創立者及主要領導人被捕，多少都得到了控制（雖然並非被消滅）。然而他們的意義都超出了自身，指向20世紀末中國基督教更廣闊持久的秘教膜拜趨

勢，其共同特點是怵目驚心的末世預言、反對當前的政治秩序、嚴密的地下組織結構，及對其精神領袖的神化，而且都典型地聲稱具有超自然力。同一時期出現了三個更大的膜拜團體，它們似乎更深地滲透進鄉村民眾的宗教生活。它們分別是「門徒會」、「三班僕人」及「東方閃電」。到21世紀之交，統計信徒總數達到約200萬。它們持顯然的基要主義神學觀點，在堅持聖經無誤論上絕不動搖，然而它們也驚人地富有創新精神，以此預示着中國民間基督教的未來。與「被立王」和「主神教」一樣，這三個教派最初的火種都來自於80年代通過「呼喊派」傳播的「小群」神秘末世論。

「曠野窄門」

「門徒會」也被稱為「曠野窄門」，由陝西南部貧困地區的農民季三保（1940–1997）所創立。1977年，季的兩個兒子慘死之後一年，他通過一名地下真耶穌教會「執事」的傳道而皈依基督。受洗之後，神蹟開始出現。有一次，他祈禱一半時，看見一個光柱，直插入儲存糧食的板櫃裏，光中的「麥子如水一般往櫃裏直流」。1982年，「呼喊派」的教義傳到陝南，為季三保提供了完善的宇宙意義框架，使他可以把自己受真耶穌教所激起的強大宗教體驗融入其中。⁴⁹

與其他地方一樣，1983年對「呼喊派」的全國性鎮壓使陝西的許多活躍人士轉入地下；它也終於使季三保脫離了這個已經遭受嚴重破壞的被禁教派系統。但是他已經掌握了由「呼喊派」所傳播的時代神學結構，這將使他能夠自己破解聖經中的末世論密碼。到1985年，季開始在農村組建自己的信眾。1989年，他宣稱上帝親自與他講話，封他為「先知」與「替身」。接着他指定了12個「門徒」，形成了「門徒會」的組織。該團體貶斥三自教會為「走向滅亡」的「寬門」；「門徒會」在農家或田地裏聚會，是「引到永生」的「曠野窄門」（《馬太》7:13–14）。在諸如《漢中天國夢》這樣的小冊子裏，他宣揚末世的改天換地將從陝西南部開始，季也將以「真龍天子」的面目出現。他作為末日救主的更為屬靈的稱呼則是「三贖基督」——前兩次的救贖通過諾亞方舟和十字架提供。他幾次宣

佈了世界末日的不同日期，到時伴有「地震、大火、洪水、冰雹、瘟疫及蝗災」。但是入會並致力傳播福音的人可以免除災難。神蹟也將跟隨他們：病人毋須用藥也可痊癒；信徒毋須使用肥料或殺蟲劑也能獲得糧食豐收。

季三保還要求信徒每天吃飯不超過二兩，以表示「屬靈」與悔改之心。所以「門徒會」也被稱作「二兩糧」。只要信徒有這樣屬靈的自我約束，他們的米糧將成為不盡的「生命糧」。在陝西、四川及湖北的偏遠山區，「門徒會」成功地建立起自己的活動基地。每個成員每月至少要讓十個親戚朋友或鄰居加入該會，他們將根據所帶入會人數得到未來的「生命糧」。通過信心醫病和趕鬼的見證，以及慷慨的團體援助，「門徒會」引人入教顯得十分容易：他們向窮人送去「慈惠糧」，或提供人手在田裏幫活。「門徒會」的組織結構——從一開始就等級分明、嚴密、秘密——也日益完善。最後它甚至建立了自己的「銀行」和「郵局」，使得傳教事業中錢和財物的運送變得富有效率。⁵⁰被震驚的三省當局早在1990年就開始了對該教派的鎮壓。1995年，當它發展到14個省份、擁有35萬多信徒時，公安系統在全國範圍內對之進行了鎮壓。然而，其骨幹成員的被捕及1997年季三保在車禍中喪生的傳聞都沒有阻擋它繼續發展。21世紀初，「曠野窄門」內仍有數十萬信徒，大部分都在中國西北。⁵¹

「三班僕人」

像「三贖基督」一樣，「三班僕人」的創始人徐雙富（1946–2006）也出自卑微的農村背景。徐出生在河南西南部，童年時因其母親得病而全家皈依基督教。12歲時，他成為一名原耶穌家庭「家長」、殘疾的地下傳道人的幫手，背着傳道人四處巡迴傳播福音。1969年以後，在中國內陸農村，文化大革命已走出初期的暴風驟雨，進入如赤道無風帶一般的死氣沉沉的極度貧困。此時徐加入了一個巡迴福音佈道的小團體——其中一些人是耶穌家庭背景的乞丐，他們都善於禁食術。（有一人聲稱他創下76天不進食的紀錄。）這些人也聲稱具有豐富的屬靈「恩賜」，包括「說方言」、醫病及趕鬼。1975年之後，徐至少六、七次被指控非法

流動傳道及「蒙蔽」「詐騙」群眾而被捕；他自稱當公安人員對他施酷刑時他「被聖靈充滿」。

1980年，徐參加了受「呼喊派」教義所吸引的河南反三自教會傳道人的一個鬆散的聯合組織。他那執著的耶穌家庭的自律之上又增添了激勵人心的倪柝聲神學。當1983年河南的「呼喊派」被驅趕得四散奔逃時，徐逃到了陝西的偏遠鄉村，繼續流動傳道，並開始宣佈世界末日的確切日期。90年代初，徐脫離其「呼喊派」同工，發展了自己的秘密傳道網，稱之為「三班僕人」。該名稱取自聖經中耶穌說的一個寓言，即一個主人根據三個僕人能力大小而分別委託以五千、二千、一千銀子（《馬太福音》25:14–30）。在該全國性組織結構的頂層是徐本人，即「大僕人」，其下領導着一班「小僕人」，即他的主要副手。省一級的「使女」組成了第三班，她們監管着各地不同「班次」的「同工」。「同工」們的福音傳道日程安排得令他們喘不過氣，而且實行無情的禁欲，未獲批准不得回家探親。他們得救的關鍵就是順從上一級「權柄」，直至最高級的徐雙富本人的「權柄」。到了90年代中期，「大僕人」已經變成了信徒的「肉身主人」。

同時，徐雙富還在其教派系統中確立了標誌性的做法，即「鞭打除罪」。包括慵懶和想家這樣的屬靈小過失至少罰打40鞭。（嚴重罪過諸如離教或叛教的，可能會被打斷胳膊或「挑斷腳筋」。）所有這一切使人聯想到「耶穌家庭」內的嚴厲紀律，而徐親歷「十字架」的體驗使之進一步強化——徐聲稱他在被員警拘留時經受了無數次拷打，從而吸收了「十字架」真理這一「小群」教義的精華。⁵²它也反射了在基督教傳統之外對苦行戒律的追求：18世紀山東省天主教教徒中「苦會」成員就實施苦行做法，其中包括自我鞭撻，「相當於……始於後漢時期在中國出現的道教的自搏和佛教的自撲。」⁵³有了以此種方式管束的信徒，徐逐漸建立起橫跨十幾個省的教派系統，到90年代末，聲稱已經擁有信眾達100萬。通過派有手藝的成員出去開辦諸如髮廊、餐館、旅館及汽車修理店等，該教派發展了龐大的經營王國供「大僕人」支配（徐毅然決然地棄絕其童年時期的貧困，購買了奔馳汽車，並在北京購有兩套豪華寓所）。同時，該教派一直都在反覆發出末世警告，宣佈世界慘烈毀滅的新日期。⁵⁴

「東方閃電」

雖然存在共產黨對地下基督教的壓制，但90年代末，徐雙富開始相信，反對「三班僕人」的最大黑暗勢力並非無神論當局，而是在90年代初成形並與之對抗的另一個基督教千禧年教派。該教派團體的名稱「東方閃電」出自《馬太福音》24:27——「真耶穌教會半個多世紀前就從同一聖經段落中悟出自己在上帝宇宙救贖計劃中扮演的大角色。」「東方閃電」最早在河南發起，它的創立者趙維山（1956[?]-）在80年代初期曾是東北省份黑龍江「呼喊派」的核心成員。該教派被取締後，趙逃到河南，將原「呼喊派」的一部分人員重新組織成一個新的教派系統。1993年後，發展成了「東方閃電」。⁵⁵

在該教派初期，趙維山有可能趙考慮到自己的主宰地位並不確定，起先命名了七個高層成員（大部分為女性）為神的「化身」，分別體現神的一種屬性。趙自封為神的「全權」，一鄧姓女子成了「全能」，即後來的復臨「女基督」。這樣的陣容排列十分精巧，因為鄧姓女子（她的名字至今未知）確是個超常的人物。她有豐富的「異象」；發出的預言既多又奇並令人入迷；她散發着自身奇異的靈恩魅力，但卻仍然完全處於趙的控制之下。1990年她高考落榜，精神失常，但據說開始信教加入地下「呼喊派」之後狀態大為好轉。雖然她大學夢未圓，文化程度卻不可小看，因為她很快就開始一個接一個地發出大量預言，其中糅合着語無倫次、充滿憤怒的語言，既讓人驚奇又令人振奮。趙維山指定七個未婚女子為「七星」亦稱「七靈」，服事「女基督」，這些人把她的話記錄、修訂，並編輯成數本書。趙自己擔任「大祭司」新職，替她管理這一正在崛起的宗教產業。在曾以幾種不同書名再版的《小書卷》裏，鄧表現出她已充分掌握「小群」傳承下來的神秘的末世論語彙。她宣稱，從耶穌開始的人類歷史第二階段「恩典時代」已經過去，隨着她自己的出現，「國度」時代正在來臨。⁵⁶

儘管這種宣告顯得有點聳人聽聞，但對她來說卻並不需要一種跳躍性的想像力：半個多世紀前，倪柝聲已把來自西方的「前千禧年」時代神學（連同該神學基本的三段結構論）移植到中國的土壤上，因而不僅為

「小群」教會在神的末日計畫裏贏得突出位置，而且他還無意地——並持續地——在對末世敏銳的人眼前晃動着種種新的彌賽亞救世的可能性。既然目前的「時代」即將終結，帶着新啟示的新的宇宙「時代」在門口等着，耶穌隨時都會復臨。要讓「千年國度」即刻降臨，所需要的只不過是強烈的絕望、勇敢的「啟示」及對人類理性的深刻蔑視。她自封為「女基督」也並不像看上去那麼新穎：「呼喊派」曾以《腓力比書》1:21（「在我看來，活着就是基督」）為根據隨意把信徒升為基督，以此產生的帶有中國姓的「基督」可謂是大豐收。她的性別在無論是官方或非官方的基督教教會中也不是個問題，因為約百分之八十的信徒都由女性構成。地下天主教中聖母崇拜的盛行表明，信仰一個慈悲的基督教女神明，與民間宗教中崇拜觀世音及無生老母是一脈相承的。⁵⁷（17世紀至少有一例史料記載，在山東濟南，一名天主教女性能呼風喚雨，故取名「聖母」，吸引了2,000名信徒跟從她。）⁵⁸鄧聲稱上帝已「重返肉身」，她是被「神靈所使用」的「普通的人」，以此迴避了有可能令人尷尬的童貞女生子的神學理論。這也使她的神性便於理解，並與民間宗教中的神靈附體的傳統吻合。該教派借用《以賽亞書》41:2（「誰從東方興起一人」——中文版本並未區分性別），將其當作又一聖經證據，證明「閃電」必須來自東方。她解釋說：「我是降臨在東方的，把迦南帶給了東方之民。」⁵⁹

作為神的化身，鄧幾乎可以完全自由地用中國人的感受模式重新解釋基督教神學。她的親口命令取代了聖經，不允許聖經「牢籠」人的思想或「取代了神（她自己）的位置」。她還推翻了她自己所無法理解的「三位一體」的教義，把難解的、多「位格」的神集於她的肉身。她用直接的、帶着泥土氣息的口吻，挑戰傳統基督教把神一分為三、使之似乎無形無體地飄在抽象的世界之中的教義。「聖父多大年紀？」她問道，「聖子又有多大年紀？聖靈到底多大年紀；他們各自的長相如何；他們究竟是如何分開，又如何合而為一的？……你們整天禱告的是大神，二神還是三神？……被切成三半的神……還能是一位神嗎？」⁶⁰

一個半世紀前，太平天國的領袖們也對三位一體之神教義表現出類似的困惑和懷疑。（被封為「聖靈」的東王楊秀清也就上帝和耶穌各自的身高及他們鬍子的顏色和長度提出發問。）他們的解決方法是把洪秀

全的高級將領分別加封為上帝不同「位格」的傳聲筒。⁶¹對於「東方閃電」的信徒而言，「女基督」雖然是隱居神秘的，除了趙維山及其他教派核心人物外是看不見摸不着的，卻有別於聖經中描寫的那遙遠、不清晰和非實體的神，她是「實際神」。她降臨充滿敵意與危險的「大紅龍」掌權之地，來「救贖這班貧苦之民」；然後她還要征服「全宇」，從而讓「萬邦朝拜」，「萬民都歸服」。⁶²

在慘烈的宇宙崩塌（原定於1999年發生）之前，「東方閃電」要施行末世拯救，就必須當機立斷、竭盡全力並堅定不移地勸人入教。家庭與財產必須拋棄，錢財必須奉獻，任何阻礙必須排除，世俗的規則必須擱置一旁，有關道德良心等種種顧慮都必須打消。「東方閃電」在原「呼喊派」及「小群」教會中間積極發展自己的成員，他們的手還遠遠伸到其他背景的教會聚會點，當中使用的非常手段無所不用其極——包括錢財及年輕女色的引誘、敲詐、綁架、洗腦，還有私刑及謀殺。他們設計預謀對與其對立的地下教派進行精心的滲透，有時還使用了假叛逃者臥底。⁶³公元第三個千年到來之際最為激烈的信仰戰爭，乃是針對「三班僕人」。後者與「東方閃電」相互將對方斥為邪教。21世紀初，據信趙維山教派的信徒已達100萬之眾。2000年他自己成功地逃離中國，隨後在美國獲得了政治庇護，並在美国建立了「東方閃電」的國際總部。2005年初關於「女基督」之死的報導無多大影響，並沒削減該末日救世運動的傳播熱情。⁶⁴

從20世紀90年代末開始，「三班僕人」成員大批轉投「東方閃電」。對於「三班僕人」而言，「閃電」的一再侵襲證明有必要作出針鋒相對的憤怒回應。2002年到2004年之間，徐雙富的手下在橫跨全國的廣闊的屬靈戰場——北及黑龍江、南至江西、東臨沿海省份山東、西至甘肅和四川——至少主謀了16宗針對其叛教者及疑為「東方閃電」派遣人員致命的「管教」行動。這些行動包括將人勒死、淹死、用刀刺死及活埋。他們引用聖經裏的先例稱其為按「公義」殺人：以利亞不是命令殺死了巴力的先知嗎？撒母耳不是把亞瑪力王亞甲劈成碎塊嗎？在一例殘忍的殺人案中，死者的眼睛、耳朵和鼻子都被挖走。當局於2004年通緝並抓獲了徐雙富和數十名手下幹將。包括徐在內，至少15名「三班僕人」

成員被處以極刑。⁶⁵在這兩個進行你死我活的爭鬥教派之外，爭奪中國被邊緣化的數百萬人靈魂的競爭全力延續着，但一般沒有如此野蠻。21世紀初，僅未經官方登記註冊的「方城」教會和其附屬的教會系統就稱具有1,000萬信徒。⁶⁶到2007年為止，中國基督教信徒總數可能超過5,000萬，其中絕大部分仍屬於地下教會。⁶⁷

「生命糧」：對當代中國民間基督教的思考

1998年，美國全美福音派聯盟（National Association of Evangelicals in the United States）主席唐納德·阿古牧師（Rev. Donald Argue）聲稱中國可能正經歷着「基督教歷史上最大的一次復興運動」。⁶⁸當代中國基督教運動的高漲——以及相比之下規模稍小、也有千百萬人之眾的地下天主教的興起——是無可否認的事實，然而它並不是普通意義上的「復興」。中國人並不是讓一個凋零了的西方信仰重獲生機，而是重新塑造着一種日益顯示出與本土民間宗教具有延續性的基督教信仰。同一時期，民間宗教也驚人地呈現出重振旗鼓、捲土重來之勢，在21世紀之交吸引了大約兩億的崇拜者。⁶⁹像民間宗教一樣，民間基督教無論其以基督教新教或是天主教形式出現，都強調治病、神蹟以及利用靈界神力的類似本領，給在生活中掙紮着的普通人助一臂之力。就像有人信媽祖、娘娘、龍王或其他民間宗教裏的神靈是為了求得佳偶、求子（而不是女兒）、求取考試成功或求消災解厄一樣，皈依基督教的信徒也強調其信仰靈驗，能為人帶來各種裨益。⁷⁰正如趙文詞（Richard Madsen）所言，許多農村的天主教徒其宗教行為「接近巫術」，與天主教教義關係不大。⁷¹鄉村基督教徒中間也有類似現象。這一切發生之時，正值市場化改革降低了公共醫療衛生服務、剝奪了鄉村民眾原由人民公社所提供的起碼保障而讓他們自求保護。到1996年為止，百分之九十的農民沒有任何形式的醫療保障。⁷²在城市，外來工及國有企業的下崗職工同樣發現自己失去了社會安全網的保護。

可以理解的是，宗教填補了政府所留下的空白。新基督教教派爆炸性的發展為近似巫術的宗教追求提供了管道，這與本土信仰教派的出現

正好巧合，最明顯的是1992年創立的法輪功。80年代之後全中國範圍內如雨後春筍般地冒出了2,400多個氣功協會，旨在增進健康並找到替代昂貴的醫療保健的方法。與它們一樣，法輪功也是以氣功的形式開始，但隨後把佛教和道教的信仰融入其呼吸法，從而發展成為了一個混合宗教運動。1999年，當共產黨對該教派開始實施強力鎮壓時，它已經有3,000萬信徒。⁷³

對於中國人口中相當大的一群人而言，除了當代生活的不確定性和無保障之外——雖然兩位數的經濟增長催生了規模可觀的中產階級，並使許多人一躍成為顯富，新世紀開始時仍有三億多人處於貧困線之下——共產主義信仰的崩潰也促使人們去尋找人生奮鬥的其他目標和靈感。⁷⁴就連國家宗教事務局局長葉小文1999年也用迪爾凱姆(Emile Durkheim)的語言分析道，傳統的儒教價值觀和共產黨「過去灌輸的」革命理想已失去作用。結果是中國社會出現了普遍的「失範」，同時失落感和孤獨感在整個中國社會蔓延。⁷⁵正如趙文詞所提醒人們的，由於近期的改革加劇了貧富不均和社會失衡以及官員的腐敗，20世紀中國嚴重的「意義危機」進一步加深了。中國成為了各種信仰傳統競相爭奪的廣闊的意識形態市場。基督教在總體上以其超越塵世的精神及道德信念能夠「強化並堅固」受到現代化威脅的人們。作為一種具有固定會眾的宗教，它也為渴望有歸屬感的人提供了一位中國學者所稱之「精神單位」。⁷⁶

正如阿蘭·亨特(Alan Hunter)和陳劍光(Kim-Kwong Chan)所說，由於其內在的福音傳道動力以及當代「西方的聲望」，基督教獲得了更進一步的優勢——在教會與西方曲折複雜的關係中，這是具有反諷意味的扭轉。實際上，20世紀前半葉基督教群體與人民大眾共同反對外國列強的控制，這種反抗性的民族主義在鄧小平時代(1978-1997)基本上消失了。基督教以其頗有吸引力的崇拜形式、靈活有效的組織和賦予「每個人巨大的……人生價值」⁷⁷的優勢，成為了珍貴的宗教商品。它為現世的磨難與痛苦提供了超然的意義，並保證也曾受過磨難的耶穌將會提供不懈的愛與保護。除此一切——在官方教會之外——民間基督教教派則提供得更多。對於生活在嘲弄人的財富及濫用權力陰影下的窮人、落難者及失意者來說，它預言了這個墮落、不公世界即將

面臨的慘烈末日，讓人看到了在將要來臨的「千年國度」裏得到徹底拯救的希望。它也保證了精神投資(及錢財捐獻)可以得到雖無法證實卻是立刻的回報，回報形式除了獨一無二的得救之門以外，還有神的祝福、傷病痊癒、驅魔趕鬼、互助以及在屬靈等級中的地位提升。它提供了來自靈恩的亢奮欣喜，提供了隱藏在秘密信徒組織裏的「愛的共產主義」，由此它也證明了自己有能力支撐那些被邊緣化或被歸入中國社會「弱勢群體」的個人。⁷⁸

2007年在陝北，一位記者採訪了一個「門徒會」的家庭，地點就是他們的三孔窯洞，這是中國西北黃土高原上從山邊挖出的典型的農民之家。窯洞入口上方，「斑駁退色的」紅色標語「中國共產黨萬歲」仍依稀可見。在窯洞裏，裹着白頭巾的夫婦承認他們已多年不再歌頌毛主席——也不上當地的廟裏燒香了。如今當他們每天晨晚兩次跪在炕上的時候，面對的是窯洞牆上掛着的十字架。他們聲稱自相信「三贖基督」起，他們的健康狀況大為好轉；同樣有一位教友由於患小兒癲癇症落下殘疾，加入「門徒會」後她說發腫的膝蓋疼痛減輕了。這對夫婦的窯洞也成了當地「門徒會」信徒的聚會點：漆黑的夜幕中，隨着信徒們的到來，泥土院子裏迴蕩起用當地的民間小調唱出的讚美詩，窯洞裏頓時人氣沸騰。「現在要多傳福音」，當丈夫的說道。「傳得越多……所得的福分就越多。」他補充說，將來「生命糧」會堆積得越來越多，所以他不害怕世界末日到來時的災難。「到時候別人沒吃的，我們餓不死。」⁷⁹

後 記

雖然中國本土基督教有其種種獨特之處，它主要的末世論仍然是以彌賽亞信仰為核心的基督教長河的一個支流。米爾恰·伊利亞德(Mircea Eliade)寫道，歷史上的基督教千禧年信仰作為「末世論的附屬品」，其視野不僅是以洪水、饑荒或戰爭為先導的末世大災難，它同時展望一個「無限富饒、和諧、神聖、正義」的新世界。千禧年信仰較為樂觀的形態，即「後千禧年」教義，類似於「改革者較輕柔地搖動(新社會的搖籃)」，它所憧憬的是教會的逐漸擴展及基督教文明的進步，終至達到理想的彌賽亞掌權的「千年國度」。¹然而，過去一個世紀激勵中國民間基督教的卻是烏雲密佈的「前千禧年」教義，它預告了基督復臨及其「國度」降臨前慘烈的末日終結。

當然，中國彌賽亞救世運動的領袖們並未發明千禧年教義。他們只是繼承改造了猶太教—基督教傳統裏現成的末世信仰。猶太教的彌賽亞信仰可以追溯到西元前8世紀。在那以後，它吸收了同樣古老的希臘史詩中的想像力——即把歷史看作是神定的呈總體衰退的不同階段——並借此得以擴充，產生了諸如《但以理書》和《啟示錄》這樣的末世論作品。哈維·考克斯(Harvey Cox)寫道，基督教最初就是以「末世教派」的形態出現的。²

與「啟示錄」(該詞源於apokalypsis，指揭示涉及世界末日的隱密知

識)信仰緊密相連的,是得救者的「集體亢奮欣喜」(借用迪爾凱姆ⁱ的話),它同基督教本身一樣古老。³它通過歌唱、「說方言」、靈魂出殼、或許還有跳舞得以表達,以此打造出最初基督徒中的末世信仰群體。菲莉西塔絲·古德曼(Felicitas D. Goodman)堅持認為「說方言」,即充滿激情、通常帶有節奏的念念有詞,構成了「末世論二分組合體其中的一半」。⁴作為一種生理現象,「方言」可以追溯到「變異的意識狀態」或「被過度激發的(意識)分離狀態」。最近(通過腦顯像)有實驗表明,「說方言」時,大腦的語言中心和額葉——腦部思考、意願的部分——處於「相對安靜狀態」。⁵同樣,靈魂出殼(trance)ⁱⁱ一詞在《企鵝心理學辭典》(*Penguin Dictionary of Psychology*)裏,被定義為具有「無主動動作」或「行為及思想上的機械性動作」特點的「意識分離狀態」。引發靈魂出殼狀態有助於產生並釋放內啡肽——「人腦中的自然麻醉劑」,這一點在現代臨床上才得以證明。可是之前很久,神志恍惚的「靈魂出殼」早已是薩滿巫師的專業手法,或稱「亢奮技術」。⁶

在基督徒中,著名的早期「靈魂出殼」(或稱「魂遊象外」)事例發生在第二世紀末,當時一位剛受洗的弗里吉亞(Phrygia)人孟他努(Montanus)突然歡欣鼓舞地用上帝的聲音預言耶穌很快就要復臨,「新耶路撒冷」要在弗里吉亞重建。特圖利安(Tertullian)寫道,「假先知」孟他努「以魂遊象外的方式說話……一種他無法控制的癡狂狀態」。⁷隨着基督教從被壓制的秘教信仰演變成國教,末世教義連同自發的亢奮欣喜也漸漸退出了教會,這毫不奇怪。隨着靈感和啟示變成了教會「體制化的財產」,真理則通過正式禮儀的通道分配給信眾。只有在邊緣化、受壓制的團體中間,末世啟示的亢奮及個人的神靈附身,才成為一種對無論是宗教還是世俗權威的反叛形式而延續下來。⁸由於這些團體,基督教運動才「從未完全放棄」其千禧年傾向。近代歷史中的五旬節運動只不過是最初末世論基督徒同樣的亢奮精神的現代化身。⁹埃理克·賀佛爾(Eric Hoffer)在

他的《真正的信仰者》(*The True Believer*)裏提醒我們,「沒有一種信仰具有真正的感召力,除非它有千禧年的成份」——或許我們可以補充一點,另加適當程度的亢奮癡迷。¹⁰

在《千禧年追求》(*The Pursuit of the Millennium*)一書中,諾曼·科恩(Norman Cohn)指出,歐洲從11世紀開始,特別是在社會快速變革時代,來自千禧年信仰的衝動再三公然違抗世俗與教會權力雙重的約束限制,爆發成為大眾的千禧年運動。它特別從處於社會邊緣的人中吸收自己的力量——沒有土地的農民、受雇傭的日工、技能不熟的工人及流浪者,這些人已經失去了傳統社會組織如家族、鄉村社會、或同業公會在物質和情感上的支持。這些人長期處於失意狀態,轉而求助於先知為他們提供新的意義框架,並在他們身上激發出「由絕望而產生的瘋狂熱情」。有時,平信徒團體會形成共享財產的「准修道院式」、平等主義的群體,重歸《使徒行傳》中所描寫的原始基督教公有制。最終的結果是,這種集體焦慮反復地「在打擊不虔敬者的狂熱衝動中得以釋放」、以圖迎進永久富強的最終「國度」。¹¹

近代在歐洲之外,通常由基督教所激發的彌賽亞救世運動曾在非洲、美洲及大洋洲土著、美拉尼西亞人和波利尼西亞人中間興起。亞洲從印尼、菲律賓到越南也為之提供了肥沃的土壤。維多里奧·蘭特納利(Vittorio Lanternari)寫道,這些團體中都出現一些類似現象,如都有一個從至高無上者或神靈獲得啟示的「先知或導師」,都等待着最後的「巨變和災難」,都等待着末世後再誕生一個「富饒與幸福時代」的世界。他們的禮儀包括「集體神靈附身、咒語、靈魂出殼、及異象。」在其中一些地方,先知運動也包括重建現存社會秩序或「驅除白人」的信念,這為政治解放或推翻殖民統治鋪平了道路。¹²

帶着經久不衰的亢奮精神的基督教,其久遠的彌賽亞追求在近代中國也獲得了深刻的回應。它與本土劫變信仰交相呼應。後者同樣預告了大劫難及隨後來臨的新世界。像西方一樣,中國的劫變信仰古已有之。公元前2年,即臨近西漢末年,一場嚴重乾旱讓無數人捲入圍繞着神話中西王母的末世騷動。成千上萬人「驚恐」之餘「灌漑奔走」,在中國西北「經歷郡國」,「傳行詔籌」。在京師,人們「夜持火上屋,擊鼓號呼相

i 艾彌爾·迪爾凱姆(Emile Durkheim, 1858–1917),又譯塗爾幹、杜爾凱姆等,法國猶太裔社會學家、人類學家。——譯註

ii trance, 心理學裏指恍惚、癡迷的狀態。——譯註

驚恐」；有的人對着「詔籌」「歌舞祠西王母」，佩戴符書冀以不死。歐大年 (Daniel L. Overmyer) 指出，到公元1世紀為止，西王母已演變成住在崑崙山頂用寶石砌成的巨大宮殿裏的神，向她所寵愛的人賜贈長生不老的「蟠桃」。¹³

公元2世紀，題為《太平經》的道教圖識式神書描繪了一個清靜、平等、均富共利的烏托邦。它成為了184年並未成功的太平道即黃巾起義的願景，其目的是尋求推翻漢朝秩序，建立一個「天下大吉」的新王朝。漢朝崩潰之後，佛教作為一種民間信仰得以發展，培育了對彌勒佛——統治着一個甘露盈滿、有着「八色琉璃渠」、寶珠、「色妙無比」的「天女」、奏着樂器的「兜率天宮」的未來佛及末世救世主——的信仰。西晉時期 (265–316) 對彌勒佛的崇拜，在下層階級中間開始傳播，它於515年引發了一連串佛教教派發起的造反事件中首次起義暴動。¹⁴

對彌勒佛降臨的期盼，其長遠的發展趨勢是與道教的太平盛世傳統相融合從而產生了基本的民間末世信仰。根據這種信仰，未來佛將在「大劫之臨」降臨人間，普渡眾生，改天換地。到公元5世紀和6世紀，在本土的佛教經書中已經出現了「劫變的基本教義結構」，這種內容一直延續到清朝。¹⁵ 如此末世信仰形成了楊慶堃所稱中國歷史上「分散型宗教」的一部分，它特別在主要朝代更替之間產生。在那些內亂頻仍、經濟惡化、社會解體及個人受苦的時代，曾佔主導的正統意識形態和傳統的社會機構模式都已顯出不足。正是在民間宗教、尤其是教派宗教裏，廣大群眾才找到了與生活極端災難搏鬥的「超越凡人能力之局限」的超人力量。¹⁶

16世紀之後，佛教的各種草根教派都將自身的劫變信仰集中於無生老母身上。此類教派有的屬於白蓮教傳統，成為20世紀民間基督教的佛教先驅教派。¹⁷ 無生老母代表了古代中國始於西王母的民間救世信仰的結晶。根據明朝 (1368–1644) 末期的教派經文，大劫之臨，混亂與毀滅即將爆發，無生老母對她的兒女——現世裏「失鄉」並沉淪於罪惡之中、受盡磨難而又迷醉紅塵的眾生——大發慈悲。她答應派彌勒佛下凡拯救信眾，改天換地。這種信念激發了1813年的八卦教起義。¹⁸ 19世紀中葉的太平天國運動雖然迷醉於不同的音調，但也按着同樣的救

世節奏而起舞。民眾對無生老母的信仰一直流傳到20世紀。在被戰爭蹂躪的民國時期，它們被融進了與本土基督教同時出現的數種白蓮教分支的教義中。其中就有由山東一個遊民所創建的一貫道，此人聲稱他是無生老母派來的彌勒佛，來到人世解救病痛，帶領人類進入期望中的皇天樂土。¹⁹

雖然受文人學士所蔑視，中國歷史上的民間救世信仰實際上與士大夫精英文化中對烏托邦的不懈追求相呼應。如前所見，西漢的《禮記》就已表達了「大同」的理想——即由賢人統治、充滿愛、物質豐盛、秩序井然的公有社會，其中沒有自私、犯罪或剝削 (見第三章)。這種夢想本身雖然並無末世論的特徵，卻歷經數世紀，影響了諸如太平天國這樣的宗教教派運動。清朝末年，康有為提出了自己為實現孔子的大同理想而實行激進改良的主張。²⁰ 1917年，雄心勃勃但卻屢屢受挫的青年毛澤東，對被他自己視為枝節小事的「議會」、「憲法」、「教育」等等失去幻想，他寫道：「大同者，吾人之鵠也。」四年後他成為了中國共產黨的創立人之一。作為邁向烏托邦社會的第一步，毛澤東和另一位共產黨先驅譚代英都計劃建立博愛、平等、財富共用的「新村」。²¹ 這種憧憬一定程度上激發了中國的共產主義運動。對於毛澤東來說，曾使康有為不得其門的大同世界，最終因馬克思主義的到來和中華人民共和國的建立而現出了曙光。²²

在基本被排除在此類崇高追求之外的社會低層階級中間，對現世的絕望經常驅使受苦人和被壓迫者轉向民間劫變信仰。在宗教的地下世界裏，中國傳統的救世團體所提供的是同樣十分迷人的願景——一個即將降臨、改天換地的新世界。他們的宗教信仰經常由富有個人魅力的俗界領袖所激發，以此預示着近代中國民間基督教的信仰特性。韋伯 (Max Weber) 認為被儒教從中國人生活中「剔除」的那些東西——「萬物有靈論宗教信仰中的狂熱成份」諸如神靈附體、占卜、對天宮的夢幻，以及天醫神藥和驅魔趕鬼等——實際上無論在宗教的或世俗的正統之外都一直延續着，士大夫精英階層對之不屑一顧，但其鄙薄對之卻毫無影響。²³ 在草根階層及培育了 (始於洪秀全的夢幻與啟示，以及太平天國領導層的通靈巫師現象) 本土基督教的同一土壤上，它們得以繁茂成

長。他們也在各教派團體中一直延續到20世紀。傳統的民間宗教其常見的特點就是通靈巫師，他們成為神的化身，在神附狀態下解釋過去、預言未來。這一切都預示着後來出現的本土基督教的靈恩行為。民間宗教使用戲劇化的驅魔儀式來治病並驅趕造成疾病、苦難及死亡的鬼魔。²⁴在義和拳案中，集體神靈附體——其神靈就是那些大眾文化中被神化了的英雄如孫悟空和關公，以及出自《三國演義》的其他知名壯士——成為了治病並達到刀槍不入的專用秘方。²⁵

就其本身而言，20世紀中國獨立的基督教教派也具有本土民間宗教的許多基本特點。與此前中國的劫變信仰相似，民間基督教的領導人主要來自知識界的低層。主要基督教教派的創立人及領導人，他們支配信徒並不只靠其個人的感召力：在許多情況下，他們都得到過一定程度的教育，在一個賦予有學之士以道德影響力及個人威望的社會，這加強了他們個性的力量。中世紀歐洲，傳播末世信仰的領袖往往來自於諾曼·科恩所稱的「沒落失意的知識份子及半知識份子這個不安份的社會階層」，而在古代中國，民間宗教（如歐大年所言）也往往以「民間知識份子」為首。與此相同，近現代中國獨立基督教團體的大部分領導人也是不得志的半知識份子。²⁶他們對1949年之前的差會基督教及此後的三自教會表現出不敬，他們在體制化的宗教之外提供了通向拯救的「更為確定更為平坦之路」，從中人們可以窺見「術士」與「神職人員」之間的不停競爭。²⁷最終成功地按千禧年信仰模式重塑差會基督教，並注入中國的生命氣息的是那些公然篡奪教牧權力之人。

傳統民間宗教賦予女信徒身份、地位及當上領導的機會——以此擺脫父權社會的種種限制。與此相同，本土基督教的興起中，女性也起着核心的作用，²⁸她們是教派能量的一個主要來源。有些婦女成為了自立佈道運動的先驅；有些參與創立教派團體或加入其核心領導圈，也有的成為這些教派領導人的「屬靈母親」。在耶穌家庭、伯特利佈道團、「小群」教會及當代中國一些地下教會的創辦過程中，具有感召力及「異象」的女性都不可或缺。另一方面，這些婦女個人的活力、創造性及雄心無一例外地都受限於堅持傳統父權規範的基督教教派中所確立了的男性主導的基本框架。「小群」教會堅持婦女在崇拜時蒙頭及對男性權威的

服從（全然沒有美國南方浸信會要求男人「僕人式領導」的優雅言辭），這仍然在明顯地提醒人們中國民間基督教的思想中存在着父權為上的習慣。²⁹

像近代前中國道教和佛教中持末世信仰的教派，或諸如帝制晚期興起的天地會這樣的準宗教兄弟盟幫一樣，20世紀的草根基督教所吸引的信眾，大部分來自於那些被邊緣化人群。他們對家庭、家族、村民或其他傳統的供養網絡的依賴已無力為繼。³⁰許多真耶穌教會、耶穌家庭及靈恩會的早期成員，都是逃避匪患或饑荒，或者因農村困苦而流浪進入城市的華北農民。另有一些是失意的革命者、徒有雄心卻不得志的差會學校畢業生、雲遊四方的算命人、報酬微薄的傳教士助手、破產的商人、土匪、鴉片鬼或是因其他原因自覺其人生被毀或虛度的人。與此類似，20世紀末，隨着毛澤東時代社會主義國家的保障體系弱化或消失，持末世信仰的地下教會成了一塊磁鐵，吸引着失意和不滿的群體。他們當中有的來自剩餘的農村人口，有的來自隨着經濟改革而被遺忘的城市「弱勢群體」。

總體而論，中國民間基督教一直以來所吸引的是那些危機重重、無權無勢也無依無靠而需要求助於五旬節信仰和末世救贖的個人。他們絕大部分雖然並不總是窮困潦倒，但他們卻陷於一些社會學家所稱之為「相對貧弱」的狀態之中，這對促使千禧年及教派運動的迅速發展起了一些作用。³¹主流教會承諾的是普遍來世拯救。相比之下，蜂擁進入教派基督教的廣大民眾得以在亢奮欣喜中體驗上帝，擺脫那備受挫折、充滿罪惡、毫無價值的自我，建立一個從墮落荒蕪的世界脫離而出的歡樂群體，並瞥見那即將來臨的千禧年的救贖。應當指出，這樣的彌賽亞信仰很少像太平天國反叛者所嘗試的那樣，以打敗現世的邪惡來表達自己，而是表現為逃避現世並在曙光即現的光輝世界裏超越邪惡。由於它迄今為止尚未發展成徹底革命性的千禧年主義，其結果是它塑造了一種更具持久性的彌賽亞救世信仰。

放眼中國之外，我們發現當代中國教會的興起是基督教在西方之外超常的、全球性擴展的一部分。據《世界基督教百科全書》統計，到2000年為止，在拉丁美洲、非洲和亞洲，基督徒人數達11億多——是

歐洲總數的兩倍，北美總數的五倍多。100年前，世界上基督徒百分之八十是在歐洲或北美。今天，「百分之六十公開其信仰的基督徒生活在全球的南半部或東半球。」³²用安德魯·沃爾斯(Andrew F. Walls)的話說，過去的這個世紀發生了「基督教地震般的斷層平移」。菲利浦·詹金斯(Philip Jenkins)也在其《下一個基督教世界》(*The Next Christendom*, 2002)一書中提醒我們，「西方基督教的時代在我們的有生之年已經過去，南半球基督教正現出曙光。」³³後者顯然趨向五旬節的亢奮欣喜。這些在全世界吸引了數億信徒的新教會「傳播着在西方人看來似乎是過於簡單化的基督教——其特點就是靈恩、異象及末世災難的預言。在這個思想的世界，憑信心醫病、驅魔趕鬼及夢境異象都是宗教情感的基本成份，而預言卻是每天的現實。」³⁴

像中國的情況一樣，以神直接干預日常生活為特徵的新福音，在非洲、拉丁美洲和亞洲其他地區主要吸引了第三世界的鄉村地區及大都市的窮人。教會成了被邊緣化者、病人、絕望的人及被遺忘的人的避難所。用哈維·考克斯的話說，「環繞在許多……城市四周的瀝青油紙窩棚和簡陋紙板房的廣闊海洋中，有時唯一興旺的人群就是五旬節靈恩聚會點。」由於其具有諸如「火與奇跡之山」這樣響亮的名稱，而且在治病、發財及保護人們免遭日常生活中的難測兇險和「停電、搶劫、疾病與腐敗」諸方面給人的希望也毫不遜色，這些新教會也吸引了來自廣泛社會階層的信眾。³⁵

除了重塑全球的宗教面貌之外，以神賜超凡能力為主導的新基督教，也作為政治力量而出現在拉丁美洲和非洲。在從蘇丹到象牙海岸的非洲各處，它都加劇了基督教與穆斯林人群之間的敵對狀態。在巴西，它在一個主要政黨中成功地培養了一批活躍份子，幫助教會成員選舉進入國會。³⁶詹金斯認為「全球化基督教」的來臨可能加劇世界範圍內基督教與穆斯林的對立，引發內戰，甚至點燃以「基督教十字軍討伐和伊斯蘭聖戰」形式出現的國際衝突。³⁷

基督教也將在中國的未來政治中發揮重要作用嗎？在《耶穌在北京：基督教如何改變中國及全球的勢力均衡》(*Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and the Global Balance of Power*, 2003)一書

中，大衛·艾克曼(David Aikman)認為在30年內「百分之二十到三十的中國人口」將可能成為基督徒。一旦出現這種情況，「在中國的政治和文化體制內……佔主導地位」的將是一種「基督教的世界觀」。這樣「基督教化的中國」將可能與美國合作，與作為「樂善好施的全球勢力」的美國分擔一些「重負」，一起解決棘手的國際問題。這將有助於「使世界對於基督教的傳道努力來說變得安全」，並對加強「國際法」、反對恐怖主義及阻止「大規模殺傷性武器氾濫」作出強有力的貢獻。³⁸

筆者本人看不出這樣的未來。儘管20世紀中國基督教有了顯著的發展，它並未能主宰宗教局面，主要宗教信眾仍然來自佛教、道教及混合的民間信仰。³⁹事實上，地下教會所表現出的更大趨勢是吸收民間宗教或被民間宗教所吸收而不是取代它。更重要的是，中國的基督教現在是、將來仍然是一種民眾的宗教，遠離政治權力的中心。就像阿諾德·湯恩比(Arnold Toynbee)歸之為「內在無產階級的宗教」及「政治上無能」的大乘佛教一樣，中國的民間基督教一般都逃避政治活動，這常使那些試圖在基督教信仰中尋求民主和社會公正靈感的人失望而與之疏遠。⁴⁰它一方面具有末世論傾向，另一方面又被排斥在精英階層的政治、社會及文化訴求之外，這兩者之間相互強化。近代前中國的民間宗教運動通常不能完成其思想建構、或尋求合理的政治或社會表達，與此相似，當代的民間基督教在政治上的發展也屢屢受阻。除了當局的壓制和教派內部的分裂，它還被自身輕視(神學或其他方面的)正規教育所削弱。它將像過去的宗教教派團體一樣，繼續處於「理性上被斬首」的狀態。⁴¹另一方面，官辦教會長期接受了自己從屬於政府的現實，沒有願望也沒有能力成為一支政治力量。只要一黨專政持續下去，官辦基督教的政治被動性不太可能發生改變。

「文化基督徒」情況又如何？20世紀80年代以來出現了一小群或者已經皈依基督教或者只是對基督教表達了興趣的知識份子——包括作家、歷史學家、哲學家、律師、藝術家及民主運動活動家。這群人的出現在一些福音派信徒中間點燃了一種希望，認為信基督教的精英人士有可能重塑中國的政治與社會面貌，對中國走向公民社會的進程發揮至關重要的作用。⁴²在《上帝回來了：全球信仰復興如何改變世界》

(*God Is Back: How the Global Revival of Faith Is Changing the World*, 2009)一書中，約翰·米克爾威特(John Micklethwait)及阿德利安·伍爾德里吉(Adrian Wooldridge)不僅預言到2050年「中國很有可能成為世界上最大的……基督教(國家)」，而且還暗示正在興起的中國基督教將從西化的、受過教育的、並充滿創業精神的城市基督徒中獲得活力、也許還以他們為先驅。書的開頭是生動的家庭教會學習聖經的情景——從互聯網上下載到筆記本電腦的讚美詩，用投影機放映到牆上——地點是上海一套舒適的公寓裏。這個聚會吸引了一小群當地頗有身份的基督徒，包括一個「著名的學者」、一名國企經理、幾位生物技術專家和芭蕾舞演員，還有「一位剛從新澤西州訪問歸來的藥品公司主管」。他們譴責同性戀和中國社會的普遍道德失範。一種民族主義的召喚激勵着他們，去努力使中國基督化而讓中國富強——與此同時他們的寶馬汽車正在樓外等候。米克爾威特和伍爾德里吉把這些基督徒作為「『新中國』的一個斷面」予以呈現。⁴³然而，在沒有有力證據支持此種觀點的情況下，人們應該將這種由成功的都市基督徒組成的家庭教會團體，視為並不比他們的寶馬汽車更為普遍的現象。他們雖然擁抱了基督教，但這無法展現當代中國的主流文化，正如1930年蔣介石受洗並不表明民國時期的宗教精神。

西方的基督教將照亮中國現代化之路這種夢想實際上並不新鮮。它始於19世紀末的改良派，也貫穿於孫中山革命的始終。同樣可見於美以美會信徒蔣介石獨裁領導下、有爭議的建國努力之中。在蔣介石時代，精英階層對基督教所表現的熱情基本上是一種對待接生婆的熱情。所期盼的新生兒是一個統一富強的國家。⁴⁴結果是共產主義而不是基督教激發了最終創建中華人民共和國的革命。隨着馬克思主義意識形態的日漸式微，目前的領導人寄希望於民族主義。按《人民日報》一位官員的話說，他們將民族主義視為「在動盪變化的時代能夠保持中國的團結與穩定的唯一信仰」。⁴⁵同時，中國對進步、提高國力及國際威望的追求，引發了與外部世界日趨廣泛、絕對實用及世俗的交往。與近年來共產黨當局重新人為復興以促進旅遊業、並使之成為中國民族主義核心的儒教相比，基督教沒有更大的可能成為未來中國的指導性意識形態。

另一方面，隨着這一新信仰開始在年輕人和受教育的精英階層中傳播(年齡介於18歲到40歲之間的信徒，在許多城市聚會點佔四分之一以上)，一批包括民主倡導者和律師的基督教活動分子，已經加入了在中國保護民權和擴大自由的鬥爭。⁴⁶最近一項對中國沿海地區基督教的調查認為，從長遠看，教會將對中國的民主化起積極的作用。該調查認為兩個新型的城市基督徒群體——「市民身份基督徒」和「知識精英」基督徒——而不是農村教會將在構建中國基督教的未來中起核心作用。他們將會在教會內部、也許還會超出教會之外，尋求代表權與自身權力並引進民主進程。⁴⁷筆者本人的觀點卻並不如此樂觀。這些基督徒作為激情滿懷的個體，無論做出多大的貢獻，作為一個群體，他們在中國的政治自由化中充其量只能起一種邊緣的作用，因為這種作用與他們的人數及他們政治結社的機會是成正比的。筆者相信，與迄今為止的情況一樣，只有大眾的(包括城市與農村)而不是精英階層的基督教，才會為未來中國教會打上自己的品格烙印。能使這樣的教會充滿活力的不是政治或社會活動，而是其信仰的靈驗效力及戰勝墮落世界的末世「異象」。

然而，基督教在中國社會的上層尤其是知識份子中間有所發展，這意味着西方基督教的理念、價值觀及風格特點等各種成份，無論其程度多麼有限，正在逐步進入未來中國的文化綜合體。歷史上中國的佛教也完成了類似的歷程，從最初在極為「無知」的狀態下，由「迷信和輕浮之人」所傳播的難以接受的異域思想，轉變進入了中國上層文化。⁴⁸到唐朝時已經有傑出的士大夫文人把佛教的超然與慰藉吹進中國詩歌的靈魂，產生了有如王維的《過香積寺》這樣的作品。宋朝的詩人政治家蘇東坡也寫到自己在黃州期間常上安國寺，在那兒他「焚香默坐」，「物我相忘，身心皆空」。⁴⁹中國的基督教將來也會找到具有同等影響力的信徒和護教者嗎？

此種可能性確實存在。事實上，在中國國內及生活在海外的基督徒作家、思想家、藝術家及音樂家形成的一個新興圈子，已經在使用優雅的文學和藝術表達自己的信仰。⁵⁰其中就有出生於北京後來在紐約定居的舒展，她是中央音樂學院畢業生、負有盛名的二胡(公元5世紀就已從中亞進入中國的樂器)演奏家。1991年到訪美國後她皈依基督，1999

年開始製作二胡福音音樂的CD片。她嫺熟的演奏讓這個古老、經常充滿憂傷的樂器流淌出了豐富的、令人撫慰的中國讚美詩旋律，比如由當代台灣聖樂作曲家葉薇心所譜寫的〈野地的花〉。

從長遠看，所有這一切都預示着一種希望，即有可能轉變基督教文學和藝術的元素——自19世紀以來常因粗陋而被知識份子所冷落——使之進入高雅文化。但是即使出現這種狀況，所謂高雅文化以世俗為主的傾向仍將持續存在，這種文化也將繼續與大眾的宗教氣質和特性格格不入。⁵¹同樣重要、值得提醒的是，在大部分情況下，當代中國文學藝術作品中如果出現了遁入基督教的救贖及慰藉這些富有想像力的主題，那也只是逃避現世所遭遇的殘酷現實而已，無論它是民主夢想的破滅或是個人人生的受毀。⁵²王維和蘇東坡以及徐志摩對佛教智慧的追求，其中也能找到類似之處。⁵³極有可能的是，文學藝術中的基督教主題及象徵，將仍然是個人世俗生涯低落時發出的孤立抗議，而不是充滿政治潛能的戰鬥吶喊。

能找到中國基督教最大政治潛能的地方，將會是在地下及民眾中間。從歷史上看，民間突出劫變信仰的宗教除了其末世論的焦慮之外，還表現出了火山般的能量，這種能量不可能通過合法異議得以排解，也不可能在高壓政權下找到聲張正義的通道，而是被逼成習慣性的政治幻滅與麻木。當它再也無法克制時，卻找到一種方法定期地自我釋放——即劇烈的噴發。在太平天國運動中，本土化的基督教就輕而易舉地延用了這個傳統。當然，官府與非正統宗教之間的對立在帝制傳統裏根深蒂固，這一傳統賦予統治者以天命，使之同時主宰着政治及道德的世界。異端信仰為不滿的社會團體提供救贖，並要求其忠誠，這威脅到國家的權威和道德威望，不可避免地招致來自官方嚴厲的、經常是暴力的壓制。這反過來使宗教運動激進化，從而引發民間起義。

這種矛盾狀態在共產黨統治下仍然持續。趙文詞 (Richard Madsen) 提醒我們，毛澤東時代的國家當局具有同樣的「類似宗教的地位」，它不僅成為了權力工具，而且也是一種「道德秩序的代表」。在這種情況下，非官方的天主教會已形成一種「被動抵抗及不順從的力量」，它「至少具有潛力成為農村起義的核心力量」。⁵⁴1989年天安門事件之後開始出現

了對地下基督教教會類似的猜想，在香港一份頗有影響力的雜誌上發表的一篇文章將中國的教會稱為「正在壯大的反抗力量」。⁵⁵2006年8月在蕭山武警與地下聚會點之間因拆毀教堂而發生的暴力衝突之後，《時代》雜誌的一篇文章認為：「雖然基督徒們往往並不把自己看作是革命者，家庭教會實際上已成為中國抵抗政府權勢為數不多的堡壘之一。」⁵⁶

民間基督教將會激發暴力起義嗎？「彌賽亞救世神學最終將（孕育）彌賽亞救世政治」嗎？（馬克·理拉 [Mark Lilla] 認為這是很早以前就由托馬斯·霍布斯 [Thomas Hobbes] 所揭示的「鐵律」）⁵⁷當代中國中央集權的政府具有壓倒性權力，基督教運動儘管生氣勃勃但卻四分五裂，在可見的未來幾乎不可能孕育出民間起義。就長遠而言，人們必須面對這種潛在可能。從根本上說，答案主要並不在於中國的教會內部將發生甚麼變化而在於其外部——在於中國的政治、中國的社會及中國人的整體生活是朝着法治、穩定、更大的平等與「和諧」發展（這一切都是當前的中國領導層所高聲宣揚倡導的），或是將呈露《但以理書》和《啟示錄》裏所描繪的那種「獸」的凶貌。考慮到共產黨面對中國社會的問題不願進行根本性的政治改革，我們不能輕視這樣一種可能性，即一場重大危機可能導致宗教異端和政治異端致命的相結合，從而點燃追求太平盛世的革命熊熊烈火。正如韓書瑞 (Susan Naquin) 所提醒我們的，中國歷史上民間劫變信仰引發的宗教運動中（其組織「通常是分散的」但卻有「潛在的凝聚力」），「教徒和揭竿而起者」只是「同一救贖過程的不同階段」。⁵⁸然而，中國歷史上的宗教救世運動，傾向於烏托邦激進主義和內訌。作為以平民為主導的運動，它也傾向與精英階層疏遠、最終導致政治上的無能。基於這種傾向，如果確實發生這樣的革命，它成功的希望甚微。我們只希望中國公民社會的發展，將疏導民間基督教的能量及其焦慮和不滿，引入世俗的政治和民政事業。然而，在可預見的未來，有意義的政治改革希望十分微弱，當局與地下教會之間的敵對狀態註定要在21世紀持續下去。

註 釋

註釋中的引用文獻，筆者一般使用簡稱。以下為部分經常出現的參考文獻縮寫：

CCYB *China Christian Year Book* 《中國基督教年鑒》

CMYB *China Mission Year Book* 《中國基督教差會年鑒》

CR *Chinese Recorder* 《教務雜誌》

MRW *Missionary Review of the World* 《環球宣教評論》

NYT *New York Times* 《紐約時報》

ZJN *Zhonghua Jidujiaohui Nianjian* 《中華基督教會年鑒》

卷首題詞

卷首題詞引自 T. S. 艾略特，《四首四重奏》之四〈小吉丁〉(T. S. Eliot, "Little Gidding," No. 4 of *Four Quartets* [London: Faber and Faber, 1942])。該部分其餘詩句如下：

是誰想出這種折磨的呢？是愛。

愛是不熟悉的名字

它在編織火焰之衫的那雙手後面，

火焰使人無法忍耐

那衣衫絕非人力所能解開。

我們只是活着，只是悲歎

不是讓這種火就是用那種火把生命燃盡。

引言

1. Howard W. French, "China Adds Restrictions in Effort to Shake the Faith of Independent Congregations," *NYT*, August 18, 2006; 中文BBC, 〈中國基督徒同警察發生衝突〉, 2006年8月1日; 對華援助協會 (China Aid Association), 〈關於浙江蕭山警方強行拆除黨山堂的緊急聲明〉, 2006年8月2日。http://www.peacehall.com/news/gb/china/2006/08/200608030623.shtml; 蕭山家庭教會領導人數名, 筆者採訪記錄, 2008年8月, 蕭山。事件發生在黨山鎮。根據一些資料來源, 包括被採訪者的話, 參與襲擊的公安警察不是數百人, 而是數千人。筆者對不同來源的資料進行綜合分析處理, 此為一例。為避免注釋過分冗長, 筆者一般只註明來源, 而不討論細微差別及如何綜合分析處理。
2. Simon Elegant, "The War for China's Soul," *Time*, August 28, 2006, p. 40.
3. 董方, 〈浙江警方和地下教會成員暴力衝突〉, 《美國之音》(Voice of America), 2006年7月31日; 筆者現場查看及採訪蕭山家庭教會領導人, 蕭山, 2008年8月4日。橫蓬的新教堂於2005年底竣工。在中國其他地方, 未經註冊的教堂被建以及隨後被拆除, 此類事件也常見報道。見對華援助協會網站http://chinaaid.org的新聞檔案。
4. 蕭山家庭教會領導人, 筆者採訪記錄, 蕭山, 2008年8月4日; 居香港的傳道者及該事件的目擊者(姓名略), 筆者採訪記錄, 福州, 2008年8月2日。另見董方, 〈浙江警方〉。
5. 顧長聲, 《中國基督教簡史》, 頁97; U.S. Department of State, "International Religious Freedom Report" (2008); Brian Grim, "Religion in China on the Eve of the 2008 Beijing Olympics," *Pew Forum on Religion & Public Life*, May 7, 2008, http://pewresearch.org/pubs/827/china-religion-olympics; "Sons of Heaven," *Economist*, October 2, 2008, www.economist.com/world/asia/displaystory.cfm?story_id=12342509。2006年, 基督教三自愛國會稱中國基督徒數量超過1,600萬。目前對中國基督教新教徒總人數的估計差別很大, 有的稱高達1億3,000萬。筆者的估計為5,000多萬以上, 其中考慮了許多家庭教會也向政府註冊, 已納入官方的統計數字, 而相互競爭的地下教會往往會誇大自己的人數, 不同教派有時同時將所在地的基督教徒人數納入各自的統計數字。另見第九章, 註釋67。2008年, 中國天主教愛國會報告稱天主教信徒總數為530萬, 另外估計有1,200萬天主教徒屬地下教會。見 "The True Picture of China's Catholics," *Global Times*, April 22, 2009, http://en.huanqiu.com/www/english/opinion/top_photo/2009-04/426459.html.
6. Erik Eckholm, "China's Churches: Glad, and Bitter Tidings," *NYT*, June 17, 1998.
7. 李剛己, 《教務紀略》, 三卷, 頁21-22
8. 景淨, 〈大秦景教流行中國碑〉; 王治心, 《中國基督教史綱》, 頁37-41、50。Charbonnier, *Christians in China*, pp. 24-30, 34, 50; Fairbank, *China: A New History*, p. 78。筆者將原文英譯時參閱了 Charbonnier 的著作。
9. 王治心, 《中國基督教史綱》, 頁44; Charbonnier, *Christians in China*, pp. 67, 72-73, 76。該時期, 基督教在中亞的某些部落得以倖存, 其中包括克烈人部落、汪古人部

- 落、維吾爾人部落、蔑裏乞部落及乃蠻部落。最近在泉州的考古發現表明一支敘利亞基督教的殘餘群體可能在中國存留至宋朝末年。見吳幼雄, 〈元代泉州兩方基督教(景教)墓碑研究〉, 頁469-71。
10. Charbonnier, *Christians in China*, pp. 94, 100; Dawson, *Mongol Mission*, Appendix, pp. 73-76, 85-86; Weatherford, *Genghis Khan*, p. 152.
 11. Komroff, *Travels of Marco Polo*, pp. 117-20. 另見 Standaert, *Handbook of Christianity in China*, pp. 80-82; S. N. C. Lieu, "Nestorians and Manichaeans on the South China Coast," *Vigiliae Christianae* 34 (1980): 72; Moule, *Christians in China before the Year 1550*, pp. 142-43.
 12. Gillman and Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, p. 289; Latourette, *History of Christian Missions*, p. 65; 王治心, 《中國基督教史綱》, 頁48-51。
 13. 見Moule, *Christians in China before the Year 1550*, pp. 250-51.
 14. Standaert, *Handbook of Christianity in China*, p. 83; Charbonnier, *Christians in China*, pp. 107-9, 123-24; Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 73-77. 另見王治心, 《中國基督教史綱》, 頁61-62; 顧長聲, 《中國基督教簡史》, 頁20-24。
 15. Charbonnier, *Christians in China*, pp. 132-33; Standaert, *Handbook of Christianity in China*, pp. 438-41.
 16. Spence, *To Change China*, pp. 23-28; 王治心, 《中國基督教史綱》, 頁91-104、119-23。
 17. 王治心, 《中國基督教史綱》, 頁129; Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 126-29。另見Mungello, *Great Encounter*, p. 34, 據Mungello所言:「1552年到1800年期間共有920名耶穌會士……參加了中國的傳教活動。」
 18. 顧長聲, 《中國基督教簡史》, 頁39-40; Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 132-41, 146-48; Charbonnier, *Christians in China*, pp. 262-64.
 19. Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 174-75, 182-83。有關基督教融入家庭結構及在家庭結構內部傳播的更為正面的評價另見Entenmann, "Catholics and Society," p. 8, 以及Mungello, *Great Encounter*, p. 59
 20. Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 212, 226.
 21. Boynton and Boynton, *Handbook of the Christian Movement in China*, pp. v, ix, 304-35; Bates, "Gleanings," p. 96。直至1914年為止, 總數達107個差會在中國從事傳教事業。
 22. Fairbank, *Missionary Enterprise*, pp. 2-3.
 23. Cable, *Fulfillment of a Dream of Pastor Hsi*, p. 217.
 24. 顧長聲, 《傳教士與近代中國》, 頁136。另見Cohen, *China and Christianity*, p. 275.
 25. Lutz, *China and the Christian Colleges*, pp. 238-39, 252-54; 葉仁昌, 《近代中國的宗教批判——非基運動的再思》, 頁44-55; Latourette, *History of Christian Missions*, p. 697.
 26. CCYB (1928), p. 9; Latourette, *History of Christian Missions*, p. 820。另見Boynton and Boynton, *Handbook of the Christian Movement in China*, p. ix; Grubb, *World Christian Handbook*, p. 249。5,000名逃難者中有一些人確實又回到中國, 據報1928年基督教傳教士總數為4,375; 1949年的數字為4,000。
 27. Fairbank, *Missionary Enterprise*, p. 1.
 28. Cox, *Fire from Heaven*, p. 86.

29. Weber, *Religion of China*, p. 181.
30. 見 Sanneh and Carpenter, *Changing Face of Christianity*, Preface, p. vii.
31. Mungello, *Spirit and the Flesh in Shandong*, pp. 5–6, 140–41. 另見 Charbonnier, *Christians in China*, p. 238; Laamann, *Christian Heretics in Late Imperial China*, p. 3.
32. Jean-Paul Wiest, "Setting Roots: The Catholic Church in China to 1949," 載 Kindopp and Hamrin, *God and Caesar in China*, p. 91; Charbonnier, *Christians in China*, pp. 395–96; Madsen, "Catholic Church in China," p. 112.
33. 見 Boynton and Boynton, *Handbook of the Christian Movement in China*, pp. 202–3. 《中國基督教年鑒》(*China Christian Year Book*) 由廣學會 (Christian Literature Society for China) 於 20 世紀 20 和 30 年代期間出版，主要是由長老會、浸信會和美以美會傳教士組成的編委發佈關於新教發展狀況的年度報告。
34. Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches* 1: 82.
35. Cohn, *Pursuit of the Millennium*, p. 13.
36. 見 Cohn, *Pursuit of the Millennium*; Boyer, *When Time Shall Be No More*; Wacker, *Heaven Below*.
37. Bays, "Christianity and Chinese Sects," p. 123. 另見 Bays, "Indigenous Protestant Churches in China," pp. 128, 137.
38. Huntington, *Clash of Civilizations*, p. 66.

第一章 探求本土的基督教

1. Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 213–14, 226.
2. Wickeri, *Seeking the Common Ground*, p. 37.
3. Boardman, *Christian Influence*, p. 42.
4. Waley 之語引自 Lutz, "Grand Illusion," p. 50. 另見顧長聲, 《傳教士與近代中國》, 頁 30–31; Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 230, 274。
5. 李志剛, 《基督教與近代中國文化論文集》, 頁 61、64、244; Lutz, "Karl Gützlaff's Approach," pp. 269–71; Latourette, *History of Christian Missions*, p. 219.
6. Lutz and Lutz, "Invisible China Missionaries," p. 206; Lutz, "Karl Gützlaff's Approach," pp. 272, 275, 277; 李志剛, 《基督教與近代中國文化論文集》, 頁 64、70–72。
7. Lutz, "Karl Gützlaff's Approach," p. 277. 另見 Lutz and Lutz, "Invisible China Missionaries," pp. 214–15; 李志剛, 《基督教與近代中國文化論文集》, 頁 66. 魯珍晞 (Jessie G. Lutz) 對本章初稿的評論中還指出:「然而福漢會的一些會員……慢慢消化了他們所傳播的基督教, 建起了幾處基督教聚會點, 這些聚會點成為了至今仍繼續存在的客家基督教會的核心。」有關天地會情況, 見 Ownby, "Heaven and Earth Society as Popular Religion," p. 1023。
8. Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 226, 479.
9. 見 Spence, *God's Chinese Son*, pp. 89, 118, 133.

10. 見 Michael, *Taiping Rebellion* 1: 14–15.
11. 見陳恭祿《太平天國歷史論叢》, 頁 64–67; Spence, *God's Chinese Son*, pp. 23–24.
12. Michael, *Taiping Rebellion* 1: 24–25; "The Taiping Heavenly Chronicle," 載 Michael, *Taiping Rebellion* 2: 56–66; Boardman, *Christian Influence*, p. 77. 另見 Spence, *God's Chinese Son*, p. 17.
13. "Gospel Jointly Witnessed and Heard by the Imperial Eldest and Second Eldest Brothers" (1860) (《王長次兄親耳親目共證福音書》, 又名《福音敬錄》), Michael, *Taiping Rebellion* 2: 9–10.
14. "Taiping Heavenly Chronicle," pp. 53–62.
15. "Appendix I: A Chronology of the Taiping Rebellion," Michael, *Taiping Rebellion* 3: 1573–1611; Spence, *God's Chinese Son*, pp. 67–71.
16. Hung Jen-kan, "Hung Hsiu-Ch'üan's Background" (洪仁玕, 《洪秀全來歷》), Michael, *Taiping Rebellion* 2: 7; Michael, *Taiping Rebellion* 1: 30.
17. Hong Xiuquan, "The Taiping Imperial Declaration" (1852) (洪秀全, 《太平詔書》), Michael, *Taiping Rebellion* 2: 46; 另見 Spence, *God's Chinese Son*, pp. 80–81; Hunt, *Christian Millenarianism*, pp. 122–23.
18. Hung Jen-kan, "Hung Hsiu-Ch'üan's Background," pp. 4–5.
19. Michael, *Taiping Rebellion* 1: 35–36. 另見小島晉治, 《洪秀全》, 頁 52; Shih, *Taiping Ideology*, pp. 323, 328.
20. "Appendix I: A Chronology of the Taiping Rebellion," 載 Michael, *Taiping Rebellion* 3: 1573–1611; Michael, *Taiping Rebellion* 1: 35–36.
21. 簡又文, 〈清史·洪秀全載記〉, 引自李志剛, 《基督教與近代中國文化論文集》, 頁 81。另見 Spence, *God's Chinese Son*, pp. 76–77; Michael, *Taiping Rebellion* 1: 30; Boardman, *Christian Influence*, p. 118; Overmyer, *Folk Buddhist Religion*, p. 189.
22. Michael, *Taiping Rebellion* 1: 70; Spence, *God's Chinese Son*, p. 80. 清政府估計總共有 300 多萬太平天國叛軍。另見陳恭祿, 《太平天國歷史論叢》, 頁 203、207。
23. Spence, *God's Chinese Son*, p. 174. 太平天國男女隔離政策實施於 1851–1855 年間。另見小島晉治, 《洪秀全》, 頁 95–96。
24. 《天朝田畝制度》, 載 Michael, *Taiping Rebellion* 2: 313–14.
25. 同上, pp. 310, 314–15. 另見小島晉治, 《洪秀全》, 頁 93–94。這種等級制度的原型可見《周禮》卷四《夏官司馬》, 頁 161–62。
26. Michael, *Taiping Rebellion* 2: 311; 小島晉治, 《洪秀全》, 頁 101–10。
27. Michael, *Taiping Rebellion* 2: 232–35, 253–54.
28. 曾國藩之語轉引自 Spence, *Search for Modern China*, p. 178.
29. 《中華基督教會年鑒》(1914) 1: 32–36; Latourette, *History of Christian Missions*, p. 366.
30. 鄭玉桂等編, 《難忘的歷程: 福建基督教三自道路五十年》, 頁 246; 王治心, 《中國基督教史綱》, 頁 205; Dunch, *Fuzhou Protestants*, pp. 22–23.
31. 李志剛, 《基督教與近代中國文化論文集》, 頁 247–48; CMYB (1912), p. 220.
32. 《中華基督教會年鑒》(1924), 頁 77; 《中華基督教會年鑒》(1927), 頁 35; 陶飛亞、劉天路, 《基督教會與近代山東社會》, 頁 86–87。

33. Lutz and Lutz, "Invisible China Missionaries," p. 213; 《南京神學志》，1998年8月，頁46-47。
34. Austin, "Missions Dream Team," p. 21; 查時傑，《中國基督教人物小傳》，頁22。另見CMYB (1923), p. 242.
35. Taylor, *Pastor Hsi*, pp. 14-16, 20-21, 43, 46, 91, 96, 172; Austin, "Missions Dream Team," pp. 21-22.
36. Taylor, *Pastor Hsi*, pp. 182, 216; Taylor, *One of China's Scholars*, pp. 9-10. 另見王神蔭，〈席勝魔與他創作的聖詩〉，頁99; Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 391, 434; Austin, "Missions Dream Team," p. 21.
37. Taylor, *Pastor Hsi*, pp. xvii, 170-75, 214-16.
38. 同上，pp. 64-66, 172。另見CMYB (1924), p. 487; Austin, "Missions Dream Team," p. 22.
39. Taylor, *Pastor Hsi*, pp. 29, 45, 271-72, 289; Taylor, *One of China's Scholars*, pp. 9-10; 查時傑，《中國基督教人物小傳》，頁24。
40. Taylor, *One of China's Scholars*, pp. 9-10.
41. Taylor, *Pastor Hsi*, pp. 225, 248-50, 274; Austin, "Missions Dream Team," p. 21.
42. Taylor, *Pastor Hsi*, pp. 172, 351, 354; 王神蔭，〈席勝魔與他創作的聖詩〉(上)，頁99，(續)，頁125。
43. 席勝魔，《席勝魔詩歌》，第19首。
44. 同上，No. 7. 另見Austin, "Missions Dream Team," p. 22.
45. Taylor, *Pastor Hsi*, p. 351.
46. Austin, "Missions Dream Team," pp. 22-23.
47. Cable, *Fulfillment of a Dream of Pastor Hsi*, pp. 214-16.
48. D. E. Hoste, "Possible Changes and Developments in the Native Churches Arising Out of the Present Crisis," CR 31 (October 1900): 509-10.
49. 清朝廷的一道聖旨，頒佈於1899年3月15日，譯成英文後發表於1899年5月19日的*North China Daily*，此處摘自Broomhall, *Martyred Missionaries*, p. 309。
50. Broomhall, *Martyred Missionaries*, p. 311.
51. 《中華基督教會年鑒》(1927)，頁35；顧衛民，《基督教與近代中國社會》，頁450。另見Latourette, *History of Christian Missions*, p. 615；夏東元，《二十世紀中國大博覽》，頁30。
52. 《中華基督教會年鑒》(1914)，頁12；《中華基督教會年鑒》(1927)，頁35。另見CMYB (1912), pp. 216-17；宗堯，〈試析本世紀初上海基督教的自立運動〉，頁121；李志剛，《基督教與近代中國文化論集》，頁249。
53. 顧衛民，《基督教與近代中國社會》，頁450-51。
54. CMYB (1912), p. 217；宗堯，〈試析本世紀初上海基督教的自立運動〉，頁18、120；姚民權，《上海基督教史》，頁167-68。
55. Latourette, *History of Christian Missions*, p. 615；《中華基督教會年鑒》(1915)，頁147。
56. 《中華基督教會年鑒》(1915)，頁146-47；《中華基督教會年鑒》(1916)，(續)頁114-20；《中華基督教會年鑒》(1925)，頁68-73；Latourette, *History of Christian Missions*, p. 615.
57. 《中華基督教會年鑒》(1925)，頁68-73；姚民權，《上海基督教史》，頁169；Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 677-78.
58. 宗堯，〈試析本世紀初上海基督教的自立運動〉，頁118-22。
59. Alex R. Saunders, "The Problem of Reaching the Masses in China," CR 41 (March 1910): 204.
60. Latourette, *History of Christian Missions*, p. 673.
61. 同上，p. 674.
62. W. Nelson Bitton, "Report of the Proceedings of the World Missionary Conference in Edinburgh from June 13th to 23rd," CR 41 (August 1910): 543；"Dr. Cheng Ching-yi," p. 692；Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 677-78.
63. Lian Xi, *Conversion of Missionaries*, p. 135；CMYB (1913), p. 67。〔中華基督教會〕之稱後來被採用於1927年出現、更為知名的差會多宗派聯合會，其英文名稱為"Church of Christ in China"。見CMYB (1923), p. 334；Stauffer, *Christian Occupation of China*, p. 381.
64. Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 620, 807；《中華基督教會年鑒》(1914)，頁43-35。中華國內佈道會的其他組織者還包括余日章、石美玉(Mary Stone)、蔡蘇娟。
65. Bates, "Gleanings," p. 35；Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 776-77, 807；《中華基督教會年鑒》(1934-1936)，頁143。
66. Rev. J. F. Love, "Relation of Doctrinal Soundness to Missionary Success," Home and Foreign Fields, October 1921, p. 6. 另見Lian Xi, *Conversion of Missionaries*, pp. 134-35, 137.
67. Charles Ernest Scott, "Ding, the Apostle of Shantung," MRW, February 1911, pp. 125-27；《中華基督教會年鑒》(1914)，頁55。另見查時傑，《中國基督教人物小傳》，頁107-8。
68. Bates, "Gleanings," p. 38；W. E. Taylor, "Evangelistic Movements among Students in China," CMYB (1916), p. 226-27.
69. 《中華基督教會年鑒》(1914)，頁43-45。另見曲拯民，〈美國長老會和山東自立會事略〉，頁246-57。
70. Latourette, *History of Christian Missions*, p. 620；丁立美，〈佈道會之辦法及情形〉，《中華基督教會年鑒》，頁53-57。
71. Lin Yutang (林語堂), *From Pagan to Christian*, p. 233；Dunch, *Fuzhou Protestants*, pp. 158, 168.
72. 丁立美，〈佈道會之辦法及情形〉，頁53-57。另見Taylor, "Evangelistic Movements among Students in China," pp. 229-30.
73. 吳秀良，〈余慈度——二十世紀中國教會復興的先驅〉，頁23、151-52；Kinnear, *Against the Tide*, p. 24.
74. 吳秀良，〈余慈度——二十世紀中國教會復興的先驅〉，頁36、49-50、87、101-2、106。
75. 同上，頁62-63、87、101-5、149-52。
76. 《中華基督教會年鑒》(1914)，頁29、93；《中華基督教會年鑒》(1916)，頁229；CR 40 (May 1909): 292；吳秀良，〈余慈度——二十世紀中國教會復興的先驅〉，頁152、155-56、164-71。
77. 吳秀良，〈余慈度——二十世紀中國教會復興的先驅〉，頁166-67。該聲明可參見CR 47 (1916): 327。

78. 《中華基督教會年鑒》(1924), 頁44。中國學生志願運動的領導人還包括朱友漁、江長川和陳金鏞。見《中華基督教會年鑒》(1914), 頁43-45; Latourette, *History of Christian Missions*, p. 593; Taylor, "Evangelistic Movements among Students in China," pp. 227-31.
79. 《中華基督教會年鑒》(1927), 頁169-70; 吳秀良, 《余慈度——二十世紀中國教會復興的先驅》, 頁157-62; 曲拯民, 〈美國長老會和山東自立會事略〉, 頁256-57。

第二章 東方的閃電：真耶穌教會

本章開頭的題記摘自 D. E. Hoste, "Possible Changes and Developments in the Native Churches Arising Out of the Present Crisis," *CR* 31 (October 1900): 511; 魏保羅, 〈聖靈真見證書〉, 引自魏以撒編, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁B22-B23。

1. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁C3、M8-M9; *CMYB* (1917), p. 102.
2. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁B20、M6; 陳光藻, 《真耶穌教會總會及部分省縣教會簡史》, 頁3-5; Bays, "Indigenous Protestant Churches in China," pp. 130-32; Burgess, *New International Dictionary*, "China." 根據裴士丹研究, 為魏保羅施洗的「賁德新」幾乎可以確定就是 Bernt Berntsen 的中文名。另見 Lian Xi, "Messianic Deliverance," p. 434 n.10.
3. Ahlstrom, *Religious History*, pp. 819-21; Wacker, *Heaven Below*, pp. 3, 6. 作為現代大眾末世信仰運動的核心內容之一, 「說方言」這一現象可以追溯到19世紀30年代。1820年代, 倫敦蘇格蘭長老會教堂的牧師歐文(Edward Irving)進行有關基督即將來臨的佈道。1830年歐文被倫敦長老會以異端邪說的罪名開除, 歐文更由於其鼓勵人們「說方言」作為末日的「徵兆和奇跡」之一而在長老會內更加惡名昭著。見 Boyer, *When Time Shall Be No More*, pp. 86-87.
4. Frodsham, *With Signs Following*, pp. 8-9. 另見 Ahlstrom, *Religious History*, pp. 820-21.
5. Wacker, *Heaven Below*, p. 45.
6. Bays, "Protestant Missionary Establishment," pp. 52-55. 另見 Boynton, *Directory of Protestant Missions in China*.
7. James A. Field Jr., "Near East Notes and Far East Queries," 引自 Fairbank, *Missionary Enterprise*, p. 35.
8. *CMYB* (1910), "Statistics of the Work of Protestant Missions in China for 1909-1910."
9. Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 601-2.
10. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁B18-B20、B22-B23、M4、M6。
11. 同上, 頁C1-C6、D8、F12、F21、M6-M7。另見陳光藻, 《真耶穌教會總會及部分省縣教會簡史》, 頁5。真耶穌教會正式向北京政府註冊的時間是1918年2月。
12. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁F1、F4、F11、H1; Bays, "Indigenous Protestant Churches in China," p. 134.
13. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁B17、F1-F2、F11; Bays, "Indigenous Protestant Churches in China," pp. 134-35.
14. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁B19、C4、F1-F2。另見真耶穌教會, 《聖靈報》, 1926年8月, 頁2-3。
15. 見魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁B4、M2、M7、M9、B20。
16. 同上, 頁F2-F3、M7。
17. 同上, 頁C7-C11、M6。另見 Bays, "Indigenous Protestant Churches in China," p. 134.
18. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁B17-B19、C4-C5、F13 (2)、J1、J3、M12; F. P. Jones, *Church in Communist China*, p. 17. 另見 *CMYB* (1918), pp. 41-42.
19. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁F13 (2)、J1、M12; *CMYB* (1923), pp. 242-43.
20. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁M12、J1-J2、D2、F14; 真耶穌教會, 《聖靈報》卷2, 1927年2月2: 16。
21. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁C2、C21、M8-M10。
22. Latourette, *History of Christian Missions*, p. 598; 顧長聲, 〈美國安息日會在中國, 1902-1950〉, 頁11、22-23。
23. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁C2、M19。另見 Bays, "Indigenous Protestant Churches in China," pp. 132-33.
24. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁C11-C12、M9、M13。
25. 同上, 頁C14-C15; 毛澤東, 〈湖南農民運動考察報告〉。關聖帝即指關公。
26. 杜開許, 〈真耶穌教會茅坪祈禱所概況〉, 頁141-146。
27. 鄧華貴、盛道炎, 〈燕窩一帶的真耶穌教會〉, 頁183。
28. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁C18、M10; Richard, *Forty-Five Years in China*, p. 310; Latourette, *History of Christian Missions*, p. 525. 真耶穌教會的教義傳到山西是在1919年, 當時在北京一所大學就讀、一名不知名的學生接受真耶穌教, 並把它帶到家鄉山西。
29. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁C19、M10。另見 Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 775-76; *CMYB* (1924), p. 486.
30. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁C34、C2; 顧長聲, 〈美國安息日會在中國, 1902-1950〉。
31. 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁C39-C41。
32. 余玉成, 筆者採訪記錄, 2002年6月9日。
33. 同上; 魏以撒, 《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》, 頁C39-C41。
34. Lodwick, *Crusaders against Opium*, pp. 117, 178-79.
35. *CMYB* (1924), pp. 399-402. 另見 Madancy, *Troublesome Legacy of Commissioner Lin*, pp. 361-69.
36. 黃宗榮, 〈「真耶穌教」在漳浦傳播〉, 頁164-65; 陳光藻, 《真耶穌教會總會及部分省縣教會簡史》, 頁12-15、31。另見 W. A. Graham Aspland, "Drug Traffic in China," *CMYB* (1923), p. 218; Lodwick, *Crusaders against Opium*, pp. 34-35, 136.

37. 魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁C1、C43;陳光藻,《真耶穌教會總會及部分省縣教會簡史》,頁12-15。
38. 魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁C1、C39-C40、C59。
39. 同上,頁D2-D3、H1、H4、K3、M9。
40. 同上,頁G2、G14。
41. 同上,頁H5-H6;熊松年,〈湘潭真耶穌教會簡況〉,頁253-54;杜開許,〈真耶穌教會茅坪祈禱所概況〉,頁138-48。
42. *CMYB* (1923), pp. 329-31; 魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁B21、D2-D3。
43. 魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁C22、C27。
44. 同上,頁C22。
45. 查時傑,《民國基督教史論文集》,頁241;“Dr. Timothy Tingfang Lew,” *Lew, Papers*.
46. “Dr. Cheng Ching-yi,” pp. 692-93; Latourette, *History of Christian Missions*, p. 797.
47. *CMYB* (1923), p. 330; “Dr. Cheng Ching-yi,” p. 693.
48. 魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁C22、C27。
49. *CMYB* (1923), p. 329. 另見 Lian Xi, *Conversion of Missionaries*, p. 159.
50. Latourette, *History of Christian Missions*, p. 798; “Dr. Cheng Ching-yi,” p. 693; 查時傑,《民國基督教史論文集》,頁121-26。
51. 查時傑,《民國基督教史論文集》,頁138; Latourette, *History of Christian Missions*, p. 628; “Dr. Cheng Ching-yi,” p. 692.
52. NCC, *Annual Report* (1922-1923), pp. 36-39; *CMYB* (1923), p. 331; “Who’s Who among Chinese Christian Leaders,” *CCYB* (1936-1937), pp. 428-30; 魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁D9、J1-J5、M20。
53. NCC, *Annual Report* (1925-1926), pp. 163-69.
54. 魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁B4、B23; Chao, “Chinese Indigenous Church Movement,” pp. 204-9; Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 699, 819. 另見 *CCYB* (1931), p. 79.
55. 魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁J1-J9、C4、D7、M21。另見 Wing-tsit Chan, *Religious Trends in Modern China*, pp. 162-68.
56. 魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁D5-D12、D21、J6; Bays, “Indigenous Protestant Churches in China,” pp. 136-37.
57. *CCYB* (1934-1935), pp. 100-1.
58. 魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁B3; 真耶穌教會,《聖靈報》,1926年8月,頁7。

第三章 耶穌家庭

本章開頭的題記摘自耶穌家庭《耶穌家庭詩歌》第一首。另見 Tao Feiya (陶飛亞), “Christian Utopia,” pp. 84-85.

1. Billingsley, *Bandits in Republican China*, pp. 33-34, 217.
2. Wang Chao-hsiang, “Religious Elements in the Esoteric Societies of China,” p. 762; Chan Wing-tsit, *Religious Trends*, pp. 163-64.
3. 馬鴻綱,〈介紹中國新興的教派「耶穌家庭」〉,頁6;王神蔭,〈馬莊「耶穌家庭」始末〉,頁90;朱信,〈我所認識的耶穌家庭——介紹與評論〉,《呼喊》,第47期,頁170-72; Tao Feiya (陶飛亞), “Christian Utopia,” pp. 42-47。另見〈泰安地區教會學校概況〉,頁68。
4. 韓丕瑞 (Peter O. Hanson) 致美以美會婦女海外宣道會 (Woman’s Foreign Missionary Society) 幹事 Ruth Ransom 的信, 1938年7月27日, 見 Dillenbeck, Biographical File (生平檔案)。
5. 朱信,〈我所認識的耶穌家庭——介紹與評論〉,《呼喊》,第47期,頁170;《馬莊耶穌家庭革新經過》,頁2;王神蔭,〈馬莊「耶穌家庭」始末〉,頁90; Tao Feiya (陶飛亞), “Christian Utopia,” pp. 47-48.
6. 美以美會婦女海外宣道會 (Woman’s Foreign Missionary Society, WFMS), 與林美麗簽訂的「合同」, 1913年11月2日;芝加哥傳教培訓學校 (Chicago Training School for City, Home, and Foreign Missions) 幹事 Bette James 致婦女海外宣道會的信, 1913年4月17日; “Extracts from References.” 本處所有資料出自 Dillenbeck, Biographical File。
7. 馬鴻綱,〈介紹中國新興的教派「耶穌家庭」〉,頁6; Tao Feiya (陶飛亞), “Christian Utopia,” pp. 45, 47-48;《馬莊耶穌家庭革新經過》,頁2;王神蔭,〈馬莊「耶穌家庭」始末〉,頁111, 註釋2。
8. Tao Feiya (陶飛亞), “Christian Utopia,” pp. 50-51, 54; 王神蔭,〈馬莊「耶穌家庭」始末〉,頁90。另見 Wang Shih-peng (汪錫鵬) and H. W. Spillett, “A Christian Communist Settlement in China,” *Missionary Research Library* (Union Theological Seminary, New York), *Occasional Bulletin* 1, 13 (December 15, 1950): 1; 泰安市地方史志辦公室,《泰安五千年大事記》,頁136-40; *CMYB* (1923), pp. 242-43.
9. 馬鴻綱,〈介紹中國新興的教派「耶穌家庭」〉,頁6; Tao Feiya (陶飛亞), “Christian Utopia,” pp. 58-61。另見興友等,〈泰山孤貧院及其創始人安臨來〉,頁200-28; Albus, *Twentieth-Century Onesiphorus*, pp. 23, 32-36, 143; *CMYB* (1914), “Directory.”
10. 韓丕瑞 (Peter O. Hanson) 致 Ruth Ransom 的信, 1938年7月27日; Tao Feiya (陶飛亞), “Christian Utopia,” pp. 63-64.
11. Tao Feiya (陶飛亞), “Christian Utopia,” pp. 67-68; Albus, *Twentieth-Century Onesiphorus*, pp. 32-33.
12. 王神蔭,〈馬莊「耶穌家庭」始末〉,頁90-91、96; Tao Feiya (陶飛亞), “Christian Utopia,” p. 66;《馬莊耶穌家庭革新經過》,頁2;汪錫鵬,《記耶穌家庭》,頁17、21。另見 Rees, “Jesus Family,” p. 14; 查時傑,《中國基督教人物小傳》,頁220-21。

- 「耶穌家庭」這個名稱是1925年敬奠瀛帶其離婚的妻子回家時，第一次用於指自己的家。
13. 參見泰安市地方志辦公室，《泰安五千年大事記》，頁147-49。
 14. 汪錫鵬，《記耶穌家庭》，頁15、24；朱信，〈我所認識的耶穌家庭——介紹與評論〉，《呼喊》，第47期，頁175；Tao Feiya（陶飛亞），“Christian Utopia,” pp. 66, 91, 122；王神蔭，〈馬莊「耶穌家庭」始末〉，頁96。另見敬奠瀛致五原家庭李登峰的信，1941年5月22日，以及張天民、王永琳，〈美以美會與耶穌家庭之分別點及概況〉，1941年12月31日，載耶穌家庭，《家庭書信》。實際上，似乎只有一些領導人，包括敬奠瀛自己，實行完全的「破產」，即在加入家庭之前獻出或散盡所有財產。
 15. CCYB (1932-1933), p. 188; Tao Feiya (陶飛亞), “Christian Utopia,” pp. 81-83; 汪錫鵬，《記耶穌家庭》，頁71。
 16. 朱信，〈我所認識的耶穌家庭——介紹與評論〉，《呼喊》，第47期，頁169；《呼喊》，第49期，頁38-39；《呼喊》，第51期，頁218。
 17. 同上，《呼喊》，第51期，頁219-20；敬奠瀛，〈贈馮蘭馨異夢並心景寫真〉，1940年6月，摘自敬福音，《靈韻集注釋》，頁121；汪錫鵬，《記耶穌家庭》，頁54。
 18. 敬奠瀛，〈貧而樂〉，引自敬福音，《靈韻集注釋》，頁58-60。另見耶穌家庭，〈三十年來的耶穌家庭——馬莊老家呈人民政府原文〉（1950?），摘自汪錫鵬，《記耶穌家庭》，頁15。
 19. Cohen, *History in Three Keys*, pp. 96-97, 100. 另見Esherick, *Origins of the Boxer Uprising*, pp. 216-19.
 20. Cohen, *History in Three Keys*, pp. 96-97, 116-17.
 21. 20世紀30年代，耶穌家庭試圖但最終沒能夠維持稱為「靈修院」和「道學班」的神學培訓課程。參見董恒新致煙台靈恩會信徒的信，未署日期（約1940），載耶穌家庭，《家庭書信》。
 22. 耶穌家庭，〈方舟歌〉，引自汪錫鵬，《記耶穌家庭》，頁5。
 23. 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁933、1007-8、1012；Naquin, *Millenarian Rebellion in China*, p. 10. 另見Lev Deliusin, “The I-Kuan Tao Society,” 載Chesneaux, *Popular Movements and Secret Societies in China*, p. 227.
 24. 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁1011、1007。
 25. 《馬莊耶穌家庭革新經過》，頁2。另見王神蔭，〈馬莊「耶穌家庭」始末〉，第90；Tao Feiya（陶飛亞），“Christian Utopia,” p. 52.
 26. Tao Feiya（陶飛亞），“Christian Utopia,” p. 82; CCYB (1924), pp. 487-88.
 27. Rees, “Jesus Family,” pp. 34-35；《馬莊耶穌家庭革新經過》，頁9。
 28. 李瑞君，筆者採訪記錄。李瑞君原為耶穌家庭成員，接受採訪時任北新莊教堂（由耶穌家庭改名而來）長老。
 29. Rees, “Jesus Family,” pp. 34-37；朱信，〈我所認識的耶穌家庭——介紹與評論〉，《呼喊》，第48期，頁281；Tao Feiya（陶飛亞），“Christian Utopia,” p. 88。
 30. 汪錫鵬，《記耶穌家庭》，頁64；朱信，〈我所認識的耶穌家庭——介紹與評論〉，《呼喊》，第50期，頁120。
 31. Rees, “Jesus Family,” pp. 37-40；汪錫鵬，《記耶穌家庭》，頁64-65。另見敬振東，《我對於五叔五嬸結婚的報告》，頁41-42；《馬莊耶穌家庭革新經過》，頁78-79；Tao Feiya（陶飛亞），“Christian Utopia,” pp. 88-89.
 32. 出自美以美會簡報及分會報告的剪輯，包括林美麗的书信及其他有關林美麗在泰安生活及事工的報告，載Dillenbeck, Biographical File。
 33. 韓丕瑞（Peter O. Hanson）致Ruth Ransom的信，1938年7月27日；韓丕瑞自泰安致“Dear Ones”的信，1938年7月17日，見Dillenbeck, Biographical File。
 34. 韓丕瑞（Peter O. Hanson）致Ruth Ransom的信，1938年7月27日；美以美會婦女海外宣道會（WFMS）Louise Robinson寫的林美麗生平簡介，見Dillenbeck, Biographical File。
 35. Romig, “Family of Jesus,” pp. 7-8; Tao Feiya（陶飛亞），“Christian Utopia,” pp. 83, 98; 韓丕瑞自泰安致“Dear Ones”的信。
 36. 見Tao Feiya（陶飛亞），“Christian Utopia,” pp. 88-89, 93; 王神蔭，〈馬莊「耶穌家庭」始末〉，頁94-95。
 37. 于力工，《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁14、78；常志富，〈對我縣「耶穌家庭」的探索〉，頁153。
 38. 張天民、王永琳，〈美以美會與耶穌家庭之分別點及概況〉，1941年12月31日，載耶穌家庭，《家庭書信》；Rees, “Jesus Family,” p. 23; 朱信，〈我所認識的耶穌家庭——介紹與評論〉，《呼喊》，第47期，頁176。在其後期，耶穌家庭開了機器房和電工部。
 39. 敬奠瀛致李登峰函，1941年5月22日。
 40. Rees, “Jesus Family,” pp. 101-2.
 41. Tao Feiya（陶飛亞），“Christian Utopia,” pp. 89-90.
 42. Romig, “Family of Jesus,” pp. 5-6. 另見《山東省志》，頁619；桑敘九、孫伯隆，《山東中華基督教靈恩會總會史介》，頁1。有關靈恩會的討論見本書第四章。
 43. 張天民、王永琳，〈美以美會與耶穌家庭之分別點及概況〉，1941年12月31日，載耶穌家庭，《家庭書信》。
 44. 《馬莊耶穌家庭革新經過》，頁4、18；汪錫鵬，《記耶穌家庭》，頁7、24；馬鴻綱，〈介紹中國新興的教派「耶穌家庭」〉，頁8。另見Tao Feiya（陶飛亞），“Christian Utopia,” pp. 167-68。耶穌家庭在其早期並沒有把禁食制度化，但20世紀40年代隨着經濟越來越困難，禁食成為常規。
 45. Romig, “Family of Jesus,” p. 2；王神蔭，〈馬莊「耶穌家庭」始末〉，頁101；朱信，〈我所認識的耶穌家庭——介紹與評論〉，《呼喊》，第48期，頁268-69。
 46. 李瑞君，筆者採訪記錄。
 47. 敬振東，《我對於五叔五嬸結婚的報告》，頁12、38-39、44；《馬莊耶穌家庭革新經過》，頁19；敬福音，筆者採訪記錄。另見Tao Feiya（陶飛亞），“Christian Utopia,” p. 93。此處關於婚姻的統計數據涉及1942-1951年期間。
 48. 《馬莊耶穌家庭革新經過》，頁19；Rees, “Jesus Family,” pp. 50-51；汪錫鵬，《記耶穌家庭》，頁33-34、36。
 49. Spence, *God's Chinese Son*, pp. 120-22, 171, 173.

50. 汪錫鵬,《記耶穌家庭》,頁34-36。另見Wang Shih-peng (汪錫鵬) and Spillett, "Christian Communist Settlement in China," p. 1. 汪錫鵬到訪馬莊是在1949年。
51. 耶穌家庭,《鄉村佈道詩歌》,第132首。另見馬鴻綱,〈介紹中國新興的教派「耶穌家庭」〉,頁8。
52. 《馬莊耶穌家庭革新經過》,頁5-6、21;李瑞君,筆者採訪記錄。另見陶飛亞,《中國的基督教烏托邦——耶穌家庭》,頁193、195。
53. Rees, "Jesus Family," p. 18.
54. 敬奠瀛致李登峰的信,1941年5月22日;李瑞君,筆者採訪記錄。
55. 見《馬莊耶穌家庭革新經過》,頁9、23;Tao Feiya (陶飛亞), "Christian Utopia," pp.197-200頁。
56. 陳恭祿,《太平天國歷史論叢》,頁214-15。
57. Spence, *God's Chinese Son*, pp. 121, 225, 234. 另見小島晉治,《洪秀全》,頁95。太平天國政權於1855年取消了其強制的男女隔離規定。
58. 見戴聖,《禮記》,頁285。本書英文版使用了理雅各(James Legge)的譯文,筆者略作改動。
59. 除了太平天國,似此對平等社會的探求還包括公元184年爆發的追求「太平道」的黃巾起義,北宋時期發生的王小波起義(公元993年)和方臘起義(公元1120年),以及1895年孫中山發動的國民革命。「天下為公」是孫中山的口號。
60. 見陶潛(陶淵明,365-427),《陶淵明記》,約公元421年。

第四章 被「重擊」之地：復興中的中國

1. Crawford, *Shantung Revival*, p. 41. 另見Cauthen, *Higher Ground*, p. 162.
2. 王神蔭、楊成經,〈臨沂地區基督教發展概述〉,《蒼山文史資料》,第六輯(1988年),頁182。另見Tao Feiya (陶飛亞), "Christian Utopia," pp. 75-76.
3. CCYB (1932-1933), pp. 181-83, 186. 另見王明道,〈聖經光亮中的靈恩運動〉;《山東省志》,頁619;Tao Feiya (陶飛亞), "Christian Utopia," p. 76.
4. Crawford, *Shantung Revival*, pp. 78-80.
5. Bates, "Gleanings," p. 79. 另見"Indigenous Revival in Shantung," CR 62 (December 1931): 769.
6. CMYB (1916), "Statistics of the Work of Protestant Missions in China for the Year 1915."
7. CCYB (1926), pp. 151-52.
8. Boynton and Boynton, *Handbook of the Christian Movement in China*, pp. 40-47. 另見C. Stanley Smith, "Modern Religious Movement," CCYB (1934-1935), p. 110.
9. Cauthen, *Higher Ground*, pp. 154, 162.
10. "Indigenous Revival in Shantung," pp. 768-72.
11. 《中華基督教會年鑒》(1914),頁29;吳秀良,《余慈度——二十世紀中國教會復興的先驅》,頁122-23;Brewster, "Revivals," pp. 314-15;R. Goforth, *Goforth of China*, pp. 178, 181.

12. Yoo, *Korean Pentecostalism*, p. 80. 另見Sung Won Yang, "Influence of the Revival Movement of 1901-1910," pp. 52-53, 64, 78.
13. Brewster, "Revivals," pp. 314-15; CR 40 (1909): 529; Brewster, *Modern Pentecost*, p. 8. 另見Latourette, *History of Christian Missions*, p. 574; 吳秀良,《余慈度——二十世紀中國教會復興的先驅》,頁150、153。
14. 張福基,《興化衛理公會史》,頁204-9。另見Bates, "Gleanings," p. 39.
15. R. Goforth, *Goforth of China*, pp. 135, 177-78, 182-84, 187-88.
16. 同上, pp. 190, 195, 199; Brewster, "Revivals," pp. 314-15.
17. J. Goforth, "By My Spirit," p. 80.
18. 同上, pp. 161-63; Brewster, "Revivals," pp. 313-15.
19. 馮玉祥,《我的生活》,頁30;Bates, "Gleanings," pp. 88-89; Latourette, *History of Christian Missions*, p. 777.
20. Goforth and Goforth, *Miracle Lives of China*, p. 141; CMYB (1919): 281-85.
21. Ch'eng, *Marshal Feng*, pp. 21-22.
22. Goforth and Goforth, *Miracle Lives of China*, pp. 142-44; Sheridan, *Chinese Warlord*, p. 82, 243, 322 n.32. 1929年馮的軍事力量已達220,000人。
23. Feng Yuxiang (馮玉祥), "Address."
24. CR 54 (1923): 335.
25. Sheridan, *Chinese Warlord*, pp. 129, 135.
26. Bates, "Gleanings," pp. 89-90; Sheridan, *Chinese Warlord*, pp. 175, 130. 另見CR 54 (1923): 335.
27. CR 54 (1923): 335; Sheridan, *Chinese Warlord*, p. 53.
28. Bates, "Gleanings," p. 89.
29. Sheridan, *Chinese Warlord*, p. 175.
30. Goforth and Goforth, *Miracle Lives of China*, pp. 152, 155; Holcombe, *Spirit of the Chinese Revolution*, pp. 73, 81; Sheridan, *Chinese Warlord*, pp. 186-87; Bates, "Gleanings," pp. 89-90.
31. CR 54 (1923): 336; Latourette, *History of Christian Missions*, p. 778.
32. Bates, "Gleanings," pp. 89-90.
33. Sheridan, *Chinese Warlord*, pp. 255, 259-60, 267.
34. 同上, pp. 267-69, 281; 興友,〈泰山孤貧院及其創始人安臨來〉,頁207-8。另見Tao Feiya (陶飛亞), "Christian Utopia," p. 80.
35. 《中華基督教會年鑒》(1925),頁6-7。
36. 余玉成,筆者採訪記錄,2003年;Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 703, 820.
37. Latourette, *History of Christian Missions*, p. 778.
38. 樂靈生之語引自Carlberg, *China in Revival*, p. 21.
39. Crawford, *Shantung Revival*, p. 3.
40. Monsen, *Awakening*, pp. 21-29, 35-36.
41. 同上, pp. 39-42.
42. Leslie T. Lyall, "Historical Prelude," Monsen, *Awakening*, p. 21.

43. Carlberg, *China in Revival*, pp. 71–83; Monsen, *Awakening*, pp. 72, 77–78, 81–85; Crawford, *Shantung Revival*, p. 2.
44. Crawford, *Shantung Revival*, pp. 7–12, 16, 22.
45. Cauthen, *Higher Ground*, p. 152. 另見 Crawford, *Shantung Revival*, pp. 37, 41.
46. “A Spiritual Movement in China,” *MRW* 56 (February 1933): 68.
47. “Indigenous Revival in Shantung,” p. 768；王神蔭、楊成經，〈臨沂地區基督教發展概述〉；另見鮑忠，〈四十年來之南京基督教會〉，頁115。創建人之一楊汝霖，原為長老會牧師。
48. “Indigenous Revival in Shantung,” pp. 767–68. 另見 “The New Spiritual Movement in Shantung,” *CR* 63 (October 1932): 654.
49. Cauthen, *Higher Ground*, pp. 150, 159–60; “Spiritual Movement in China,” p. 68.
50. Crawford, *Shantung Revival*, pp. 41, 44–48.
51. 這個時期留下的為數不多的中文個人記述，其中包括泰安市檔案館收藏的耶穌家庭資料（耶穌家庭的復興會與山東大復興有相互重疊之處）。宋尚節的《靈曆集光》也有相關記載。
52. 《中華基督教會年鑒》（1933），頁1–2。另見夏東元，《二十世紀中國大博覽》，頁374–79。
53. “Revival Movements in Manchuria: A Symposium,” *CR* 64 (December 1933): 774, 778–81; Bates, “Gleanings,” pp. 79–80.
54. Monsen, *Awakening*, pp. 39–42.
55. William H. Nowack, 轉引自 Carlberg, *China in Revival*, p. 136.
56. Thouless, *Introduction to the Psychology of Religion*, pp. 25–26.
57. “Indigenous Revival in Shantung,” pp. 769–70.
58. Monsen, *Awakening*, p. 114.
59. Crawford, *Shantung Revival*, pp. 43–44.
60. “Indigenous Revival in Shantung,” p. 770.
61. Geo. D. Wilder, “Congregationalists and Revivals,” *CR* 67 (April 1936): 247.
62. “Spiritual Movement in China,” p. 67; “Revival Movements in Manchuria,” p. 776; “Indigenous Revival in Shantung,” pp. 771–72.
63. *CCYB* (1934–1935), p. 99.
64. 桑敘九、孫伯隆，〈山東中華基督教靈恩會〉；《山東省志》，頁619–20。
65. 冬至善，〈濟南東郊靈修院（基督教徒靈修院）史料參考〉；裴玉芳，筆者採訪記錄。
66. “Spiritual Movement in China,” p. 68.
67. “Indigenous Revival in Shantung,” pp. 770–71.
68. “New Spiritual Movement in Shantung,” p. 654.
69. “Revival Movements in Manchuria,” p. 776. 另見 “New Spiritual Movement in Shantung,” p. 654.
70. “Indigenous Revival in Shantung,” pp. 769, 772.
71. “New Spiritual Movement in Shantung,” p. 653.

72. “Revival Movements in Manchuria,” p. 775.
73. Frank Rawlinson, “Trends among Chinese Protestants,” *CCYB* (1932–1933), p. 88; 王費劭，〈淄博市基督教會的歷史沿革〉，頁235–36。
74. *CCYB* (1932–1933), p. 184.
75. Cauthen, *Higher Ground*, p. 154.
76. “Revival Movements in Manchuria,” p. 776.
77. T. C. Chao (Zhao Zichen), “Religious Situation, 1930,” *CCYB* (1931), p. 71.
78. 趙紫宸，轉引自 Tao Feiya (陶飛亞)，“Christian Utopia,” p. 78.
79. *CCYB* (1932–1933), pp. 181–83.
80. 于力工，〈夜盡天明——于力工看中國福音震撼〉，頁20。
81. *CCYB* (1932–1933), p. 186.
82. D. H. Porter, “Secret Societies in Shantung,” *CR* 17 (1886): 64–65, 引自 Chesneaux, *Secret Societies in China*, pp. 65–66.

第五章 「明道」：一個反叛差會教會的獨立傳道人

本章開頭的題記摘自徐志摩的〈常州天甯寺聞禮懺聲〉（1923）。英文版的譯文引自 Spence, *Gate of Heavenly Peace*, p. 212, 筆者對英譯略作修改。

1. *CCYB* (1932–1933), pp. 176–78. 另見 Bates, “Gleanings,” p. 79.
2. *CCYB* (1934–1935), p. 109.
3. 王明道，〈五十年來〉，頁2–4。
4. 同上，頁9–10。
5. 同上，頁5、10–11。乾魚胡同後來改名為甘雨胡同。有關王明道此類話題的講道詞和作品，參見王明道，〈王明道文庫〉，卷一。
6. 王明道，〈五十年來〉，頁9、12、15、18、28、34。
7. 同上，頁28–30。另見 Lyall, *Three of China's Mighty Men*, p. 105.
8. 王明道，〈五十年來〉，頁4、33–38。
9. 同上，頁48。此經節出自《馬太福音》第26章52節。
10. 同上，頁50–55。
11. 同上，頁56。
12. 同上，頁57、67、70–71；王明道，〈聖經光亮中的靈恩運動〉，頁107。
13. 王明道，〈五十年來〉，頁59–63。
14. 同上，頁64、66、68–72。王明道與五旬節信仰分道揚鑣是受一個傳教士的影響，此人即名叫畢勝道 (Eric Pilquist) 的「瑞典國的老年人」。關於畢勝道，參見 *CMYB* (1913), p. ccxiii; *CMYB* (1914), “Directory of Missionaries in China and Formosa.”
15. 王明道，〈五十年來〉，頁85–90；Boynnton and Boynnton, *Handbook of the Christian Movement in China*, Introduction, p. ix; Latourette, *History of Christian Missions*, p. 820.
16. 王明道，〈五十年來〉，頁75、85–88；王明道，〈蒙召的基甸〉。

17. 王明道,〈人我之間廿五則〉,頁119-28;王明道,《五十年來》,頁85、109。另見 Lyall, *Three of China's Mighty Men*, pp. 114-15.
18. 王明道,《五十年來》,頁18、74、77-83。
19. Lian Xi, *Conversion of Missionaries*, pp. 10, 138.
20. 陳獨秀,《基督教與中國人》,Y. Y. Tsu譯,載 *CR* 51 (July 1920): 454-55。另見張欽士,《國內近十年來之宗教思潮》,頁192;顧長聲,《中國基督教簡史》,頁120。
21. 王明道,《五十年來》,頁77、79。
22. 孫中山語錄轉引自 Schiffrin, *Sun Yat-sen*, pp. 56-57.
23. Sun Yat-sen (孫中山), "Using Religious Virtues to Remedy Political Inadequacies: The substance of a speech made on September 5, 1912, in response to a welcome by the churches of Peking," 載 Wei, Myers, and Gillin, *Prescriptions for Saving China*, pp. 88-89.
24. 查時傑,《中國基督教人物小傳》,頁143、191。
25. 王明道,〈惡世中的呼聲〉,頁202;王明道,〈應當被咒詛的人〉,頁54;王明道,〈一共有幾個福音呢?〉,頁2-3。
26. 王明道,〈惡世中的呼聲〉,頁198;Spence, *Gate of Heavenly Peace*, pp. 240-41.
27. 王明道,〈惡世中的呼聲〉,頁190-91、202。
28. David Z. T. Yui (Yu Rizhang), "Present Tendencies in the Chinese Y. M. C. A.," 載 *CMYB* (1924), p. 158; "Some Modern Aspects of the Young Women's Christian Association in China," 載 *CMYB* (1924), p. 168.
29. NCC, *Annual Report* (1926-1927, 1927-1928); *CCYB* (1931), p. 345; *CMYB* (1924), pp. 402-3, 410, 416; *CCYB* (1929), pp. 222, 351, 359-61, 393.
30. J. C. Yen, "The Popular Education Movement," 載 *CMYB* (1924), pp. 309, 313;《中華基督教會年鑒》(1925),頁127-29; *CCYB* (1928), p. 29; Latourette, *History of Christian Missions*, pp. 781-82; Bates, "Gleanings," p. 38.
31. Yen, "Popular Education Movement," p. 310; *CCYB* (1928), p. 30; *CCYB* (1931), p. 353.
32. Henry T. Hodgkin, "The Forward Program of the National Christian Council," 載 *CMYB* (1924), pp. 150-51.
33. 參見 Spence, *God's Chinese Son*, p. 55. 有關晚清基督教文學人才稀缺的概況可參見 Cohen, *Between Tradition and Modernity*, pp. 58-61, 80, 232-33.
34. West, *Yenching University*, pp. 17-18.《生命》期刊後改名為《真理與生命》。
- 35.《中華基督教會年鑒》(1927),頁118-20;王成勉,《文社的盛衰——二十年代基督教本色化之個案研究》,頁45-48、62。
36. 王成勉,《文社的盛衰——二十年代基督教本色化之個案研究》,頁36-38、47、148;Peter Chen-Main Wang (王成勉), "Contextualizing Protestant Publishing in China: The Wenshe, 1924-1928," 載 Bays, *Christianity in China*, p. 297. 文社正式解散的時間是1930年。
37. "Bible Stories through Chinese Eyes," *Asia: The American Magazine on the Orient* (December 1920): 1088-97.
38. *Life of Christ by Chinese Artists*, pp. 8-9, 20-21; Marie Adams, "A New School of Christian Art," *CR* (December 1938): 617.

39. 聯合聖歌編輯委員會,《普天頌贊》,頁1-14;《中華基督教會年鑒》(1928),頁III-1; "Dr. Timothy Tingfang Lew," Lew, Papers; West, *Yenching University*, pp. 61-62; Bates, "Gleanings," p. 50.
40. 趙紫宸,〈天恩歌〉,聯合聖歌編輯委員會,《普天頌贊》,第510首。
41. 趙紫宸,〈清晨歌〉,聯合聖歌編輯委員會,《普天頌贊》,第425首。
42. 王明道,〈慎防綽賊〉,頁26-27; Adams, "New School of Christian Art," p. 617.
43. 王明道,〈慎防假師傅〉,頁33;王明道,《五十年來》,頁93-94、112、171、177-78。
44. 施美玲,《六十三年——與王明道先生窄路同行》,頁16-17。
45. 見 Lyall, *Three of China's Mighty Men*, p. 95. 另外兩人是楊紹唐和倪柝聲。

第六章 「神的火焰」：宋尚節與伯特利佈道團

- 1.《中華基督教會年鑒》(1933),頁182;黃燈煌,《孤兒之父：計志文牧師傳》,頁38。
2. *CCYB* (1932-1933), pp. 178-79.
3. Bethel Mission, *50th Anniversary*, pp. 3-4, 47-48; Boorman, *Biographical Dictionary of Republican China*; Stockwell-Mudd Libraries Special Collections: Chinese and American Methodist Women, http://www.albion.edu/library/specialcollections/exhibits/collins_exhibit4.asp. 另見 Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity*, pp. 117-18. 籌建醫院的資金是石美玉的好友、芝加哥著名的外科醫生但福德 (Isaac Newton Danforth) 捐助的,以紀念他的妻子伊麗莎白 (Elizabeth Skelton Danforth)。
4. Bethel Mission, *50th Anniversary*, pp. 3-4, 47-48; Boorman, *Biographical Dictionary of Republican China*; 姚民權,《上海基督教史》,頁185-87。
5. Gih, *Twice Born*, pp. 14-24; 黃燈煌,《孤兒之父：計志文牧師傳》,頁2-6、24、20。
6. Wilkes, *Dynamic of Service*, p. 16; Gih, *Twice Born*, p. 26; 王峙編,《王載見證錄》,頁18-19、33。
7. Gih, *Twice Born*, pp. 29, 31, 38; Bethel Mission, *50th Anniversary*, pp. 4-5.
8. Gih, *Into God's Family*, pp. 11-15, 35-40, 43-47; 鄭新道,〈泰山孤貧院〉,《泰安文史資料》第2輯,頁88-102。伯特利佈道團的最初成員包括林景康、李道榮、聶子英。林景康曾就讀於福建協和大學,李道榮來自廣東,曾就讀於一所聖經學校。
9. Gih, *Into God's Family*, pp. 12-15. 石成志 (Phoebe Stone) 死於1930年。
10. Snow, *Red Star over China*, pp. 46-47, 50-51.
11. Stuart, *Fifty Years in China*, p. 155.
12. 徐保羅,《從布爾什維克到神僕——徐保羅牧師回憶錄》,台北:宇宙光出版社,1995年,頁10、15、94-95、103、109-10。
13. 同上,頁118-21、143-45、163-73。
14. Gih, *Twice Born*, p. 47.
15. Bethel Mission, *50th Anniversary*, p. 5. 另見 *CCYB* (1932-1933), p. 178.

16. Rev. James P. Leynse, Presbyterian Mission, Peiping, to *MRW*, Christmas 1932, 載 *MRW* 56 (February 1933): 71–72; Rev. and Mrs. James P. Leynse, "From an Evangelistic Report from China," *MRW* 56 (September 1933): 418.
17. Bethel Mission, *50th Anniversary*, p. 4; Gih, *Into God's Family*, p. 17; 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 68–70、74–75; 劉翼凌, 《宋尚節傳》, 頁 96–100。
18. 謝仰平, 《基督徒佈道團五十周年紀念特刊(1936–1986)》, 頁 74–75; 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 99–100、159、172、186; 劉翼凌, 《宋尚節傳》, 頁 103。
19. 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 6–7、12–13; *CMYB* (1919), p. 336; 劉翼凌, 《宋尚節傳》, 頁 58。
20. 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 15–17。
21. 同上, 頁 16–19、34; Schubert, *I Remember John Sung*, p. 19; Lyall, *Flame for God*, p. 27.
22. 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 18–20。Lyall, *Flame for God*, p. 31. 賴恩融提到宋尚節曾愛上一位不知名的中國女學生。據筆者對 20 世紀早期和中期紐約協和神學院的學生記錄的查詢, 沒有發現中國女性學生的名字。有可能這位女生當時是在附近的哥倫比亞大學上學。2001 年 6 月筆者在採訪宋尚節的女兒、《靈曆集光》一書的編者宋天真時, 她承認自己不知道這一據傳的小插曲, 也無法確定賴恩融的記載是否真實。宋尚節當時出於孝順才勉強答應娶余錦華, 後來一些場合中他多次表露過後悔作此決定。參見宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 10; 劉翼凌, 《宋尚節傳》, 頁 93。
23. Lian Xi, *Conversion of Missionaries*, p. 217; Ahlstrom, *Religious History of the American People*, pp. 911–13; De Plata, *Tell It from Calvary*, pp. 48–50.
24. 見宋尚節, 《我的見證》, 頁 51、67、75。
25. Utey, *Why I Am a Preacher*, pp. 15–31, 44–45, 79, 85, 130–31; 宋尚節, 《我的見證》, 頁 76; 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 19; De Plata, *Tell It from Calvary*, p. 47. 阿爾蒂尼·阿特雷的有關「安息」的佈道是在 1930 年紐約一座教堂作的, 但她在 1926 年的復興佈道會很可能也講了同樣的內容。
26. Lyall, *Flame for God*, p. 33; Schubert, *I Remember John Sung*, p. 94.
27. Sung, "Out of Modernism into God's Family," p. 58; Schubert, *I Remember John Sung*, pp. 20, 94; 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 20; 宋尚節, 《我的見證》, 頁 81; Lyall, *Flame for God*, pp. 34, 39. 據說當時福斯迪克的回答是, 「宋兄弟……你需要休息。」
28. 宋尚節, 《我的見證》, 頁 84–85; 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 19–21。另見 Lyall, *Flame for God*, pp. 33, 37。
29. 布魯明戴爾精神病院的宋尚節出院記錄 (discharge ledger), 1927 年 8 月 31 日, 藏於紐約維爾·康奈爾醫療中心檔案館 (New York Weill Cornell Medical Center Archives)。對宋尚節最初的診斷記錄出現在該醫院 1927 年 4 月 28 日的會診記錄上, 這次會診討論宋尚節的病情。出院記錄記載說, 宋尚節的情況已有很大好轉, 他得的是「具有變態性格特徵的精神病」(psychosis with psychopathic personality)。
30. 參見 1927 年 2 月 20 日福斯迪克寫給天津青年會的清恒理 (Henry Kingman) 的信, Fosdick Papers, Union Theological Seminary Library, New York (福斯迪克手稿, 紐約: 紐約協和神學院圖書館)。
31. 宋尚節, 《我的見證》, 頁 94–95; 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 28–29。
32. Gih, *Twice Born*, p. 53; 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 29–33; 劉翼凌, 《宋尚節傳》, 頁 92–93。另見 Latourette, *History of Christian Missions*, p. 698。
33. 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 61–63。有關江西和福建交界地區的匪患情況, 參見 Billingsley, *Bandits in Republican China*, p. 36。
34. James Yen (晏陽初), "New Life for the Rural Masses," *CR* 71 (June 1940): 366; 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 61–63、67; 宋尚節, 《我的見證》, 頁 109–13; Lyall, *Flame for God*, pp. 56–58.
35. Schubert, *I Remember John Sung*, pp. 28–35; 宋尚節, 《我的見證》, 頁 113、118; 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 68–71。
36. 宋尚節, 《我的見證》, 頁 116–117; Schubert, *I Remember John Sung*, pp. 53–55.
37. 余玉成, 筆者採訪記錄, 2002 年。余玉成是宋尚節妻子的姪兒, 20 世紀 20 年代是一名青年佈道員, 受過宋尚節的培訓。
38. Lyall, *Flame for God*, p. 118; Schubert, *I Remember John Sung*, p. 44; 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 151。余玉成, 筆者採訪記錄, 2003。
39. 于力工, 《夜盡天明——于力工見中國福音震撼》, 頁 51。
40. Schubert, *I Remember John Sung*, pp. 36, 93; 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 71–72、94–97、135。
41. 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 45、66、73、75、78–79、83、88; 劉翼凌, 《宋尚節傳》, 頁 167。
42. 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 76–81、109、138、160、162; 劉翼凌, 《宋尚節傳》, 頁 262。其實宋尚節的心臟病在其後半生一直伴隨着他。
43. 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 58、69、105、107、112、123–24、134–35、175、180、186、226、231、238、241; Schubert, *I Remember John Sung*, p. 62.
44. *CCYB* (1934–1935), pp. 107–8.
45. 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 128。
46. H. R. Williamson, "Evangelistic Work in China To-day (Concluded)," *CR* 69 (September 1938): 449.
47. 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 105–7、112、175、238; Lyall, *Flame for God*, p. 168; 郭克昌、鄭遂藍編, 《新加坡基督徒佈道團金禧紀念刊》, 頁 29–30、34; 《通問報》, 1935 年 3 月、5 月、10 月; 《通問報》由長老會差會於 1902 年 6 月創刊。參見 *CMYB* (1910), pp. 348–49; *CCYB* (1928), p. 375。
48. 見 Billingsley, *Bandits in Republican China*, pp. 35, 250–53。
49. 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 89–102。
50. 同上, 頁 165。宋尚節與余日章的第二次見面是在 1934 年 5 月。余日章於 1936 年 1 月去世。另見 Z. S. Zia, "Indigenous Evangelism and Christian Unity," *CR* 67 (July 1936): 409。
51. Lyall, *Flame for God*, pp. 49, 145; Carlberg, *China in Revival*, pp. 185–86.
52. Zia, "Indigenous Evangelism and Christian Unity," p. 410.
53. 宋尚節, 《靈曆集光》, 頁 89、97、169、217、257。

54. 宋尚節的引語見 Schubert, *I Remember John Sung*, p. 42。
55. Zia, "Indigenous Evangelism and Christian Unity," p. 409. 另見《通問報》，1935年10月第41期。
56. 宋尚節，《靈曆集光》，頁74、89。
57. 同上，頁83、88、122、153-55、157；Schubert, *I Remember John Sung*, p. 39。另見 CCYB (1934-1935), p. 99; Lyall, *Flame for God*, p. 112；劉翼凌，《宋尚節傳》頁第188。
58. 宋尚節，《靈曆集光》，頁154、157；余玉成，筆者採訪記錄，2003。根據余玉成口述，在宋尚節被驅逐出伯特利佈道團時，余錦華（余玉成的姑姑）從上海來信，信中透露了當時許多捐獻都是直接到達宋尚節的手上而不是佈道團。
59. Bates, "Gleanings," pp. 78-79.
60. 宋尚節，《靈曆集光》，頁119、167；Schubert, *I Remember John Sung*, p. 46；劉翼凌，《宋尚節傳》，頁206。
61. 何受良，《宋尚節博士一生的靈曆》，頁66；劉楊芬，筆者採訪記錄（劉原為福州美以美會牧師），2001年；Schubert, *I Remember John Sung*, p. 46。1928年宋尚節為「試用傳道師」，1929年他被按立為「佈道使」。
62. 宋尚節，《靈曆集光》，頁116。1932年5月，香港李順牧師（Rev. A. K. Reiton）給宋尚節施浸水禮。
63. 同上，頁187；Lyall, *Flame for God*, pp. 141-42, 157-58, 204-5.
64. 宋尚節，《靈曆集光》，頁222；劉翼凌，《宋尚節傳》，頁236。
65. Schubert, *I Remember John Sung*, p. 42；宋尚節，《靈曆集光》，頁167。
66. 何受良，《宋尚節博士一生的靈曆》，頁69；劉楊芬，筆者採訪記錄，2001年。1938年5月，高智在福州按立宋尚節為牧師。
67. 宋尚節，《靈曆集光》，頁244-46。
68. 同上，頁247-55；Schubert, *I Remember John Sung*, p. 63.
69. Schubert, *I Remember John Sung*, p. 32；宋尚節，《靈曆集光》，頁8-9、251、284；Lyall, *Flame for God*, pp. 167, 175.
70. 宋尚節，《靈曆集光》，頁77、179。
71. 余玉成，筆者採訪記錄，2002。當時船正在從上海開往福建途中。結果船後來沒有沉，余錦華倖存了下來。
72. 宋尚節，《靈曆集光》，頁169、304-5、311-14、332；Lyall, *Flame for God*, p. 184.

第七章 等待「被提」：倪柝聲和「小群」教會

3. 倪柝聲，〈我們在基督教裏已經死了〉，頁323-24。另見倪柝聲，《人的破碎與靈的出來》。
4. 俞成華的話引自俞崇架，〈俞成華醫生軼事〉，頁18。
5. 倪柝聲，〈預嘗來世諸般的權能〉，頁314-19。
6. 江守道，〈作者生平簡史〉，頁300；查時傑，《中國基督教人物小傳》，頁307；Roberts, *Understanding Watchman Nee*, p. 3.
7. 查時傑，《中國基督教人物小傳》，頁308。另見Dunch, *Fuzhou Protestants*, pp. 62-69
8. Kinnear, *Against the Tide*, p. 23；Dunch, *Fuzhou Protestants*, pp. 45-46.
9. 林和平，《恩愛標本》，頁11；Kinnear, *Against the Tide*, pp. 23-25, 33.
10. 倪柝聲，〈往事的述說〉，頁21-22；江守道，〈作者生平簡史〉，頁301；Kinnear, *Against the Tide*, pp. 46, 49；吳秀良，《余慈度——二十世紀中國教會復興的先驅》，頁148、183-84。
11. Kinnear, *Against the Tide*, p. 46；Lyall, *Three of China's Mighty Men*, pp. 53-54；Roberts, *Understanding Watchman Nee*, p. 13。另見Boynton, *Directory of Protestant Missions in China*, pp. 98-99，Boynton在這本書中把和受恩歸於在福州的「獨立傳教士（Independent Missionaries）」。
12. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, pp. 76-77, 94；Coad, *History of the Brethren Movement*, pp. 166-67；Kinnear, *Against the Tide*, p. 46；Lyall, *Three of China's Mighty Men*, p. 54；黎愛蓮（M. L. S. Ballord），《拋錨於無限——和受恩的故事與她的詩歌全集》，頁1-2；倪玉隆，〈福州基督徒聚集（會）初期情況簡介〉。
13. Randall, *Evangelical Experiences*, pp. 160-61。該教義屬於普利茅斯弟兄會（Plymouth Brethren）的信仰內容，這一點將在本章後面進行討論。
14. 和受恩（Margaret E. Barber），〈被提〉，載黎愛蓮（M. L. S. Ballord），《拋錨於無限——和受恩的故事與她的詩歌全集》，頁40；倪柝聲，〈往事的述說〉，頁22；Kinnear, *Against the Tide*, p. 46.
15. 倪柝聲，〈負架吟語〉，頁84；倪柝聲，〈往事的述說〉，頁21-22。
16. 王峙，《王載見證錄》，頁18-19；查時傑，《中國基督教人物小傳》，頁270-72；R. Wright, *Chinese Steam Navy*, pp. 121, 145.
17. R. Wright, *Chinese Steam Navy*, pp. 133-34, 139-41.
18. 王峙，《王載見證錄》，頁23；倪柝聲，〈往事的述說〉，頁25。
19. Kinnear, *Against the Tide*, p. 35；查時傑，《中國基督教人物小傳》，頁309；Bates, "Gleanings," pp. 40-43。另見《中華基督教會年鑒》（1914），附錄，頁15。根據《中華基督教會年鑒》的報導，1914年福州三一書院錄取的300名學生中，只有67名來自基督教家庭，已受洗的只有28名。
20. 倪柝聲，〈往事的述說〉，頁26-28、30-31、43；王峙，《王載見證錄》，頁23；Kinnear, *Against the Tide*, p. 54.
21. 參見顧長聲，《傳教士與近代中國》，頁353-54；Latourette, *History of Christian Missions*, p. 697.
22. 查時傑，《中國基督教人物小傳》，頁311；Kinnear, *Against the Tide*, pp. 89-90.

1. 宋尚節，《靈曆集光》，頁198；H. R. Williamson, "Evangelistic Work in China To-day" (Concluded), *CR* 69 (September 1938): 449.
2. John S. Barr, "Christian Activities in War-Torn China," *CR* 69 (September 1938): 418-19; "Mobile Hospitals and Wounded," *CR* 69 (May 1938): 271. 另見顧長聲：《傳教士與近代中國》，頁404。

23. 倪柝聲，〈往事的述說〉，頁27–28。
24. 倪玉隆，〈福州基督徒聚集（會）初期情況簡介〉；倪玉隆，筆者採訪記錄；倪柝聲，〈往事的述說〉，頁36–37；任鍾祥，〈上海基督徒聚會處簡史〉，頁1。倪柝聲的團體一般被稱作「基督徒聚會處」或「基督徒聚會所」。
25. 李常受，〈一位在基督裏的人——倪柝聲弟兄年代記略〉；張啟珍，對筆者問卷的書面答覆。已故的張啟珍比倪柝聲早一年畢業於福州三一書院，1930年後成為福州基督徒聚會處負責人。《復興報》創刊於1923年底，英文直譯應該是 *The Revival*。《復興報》的英文刊名 *Present Witness and Testimony* 呼應了史百克 (T. Austin-Sparks) 的倫敦見證人及見證出版社出版的刊物《見證人及見證》 (*A Witness and a Testimony*)。
26. 王峙，〈王載見證錄〉，頁34–35、87。
27. 倪柝聲，〈負架吟語〉，頁84–92。這個使他備受愛情困擾的女子是張品蕙，後來兩人於1934年結婚。
28. 倪玉隆，〈福州基督徒聚集（會）初期情況簡介〉；Kinnear, *Against the Tide*, pp. 65, 79；查時傑，〈中國基督教人物小傳〉，頁314。
29. 倪柝聲，〈負架吟語〉，頁81、88、93。
30. Price and Randall, *Transforming Keswick*, pp. 11–14, 46–47；Matthew and Harrison, *Oxford Dictionary of National Biography*。另見 Kinnear, *Against the Tide*, p. 58；倪柝聲，〈屬靈的人〉，上 (1926年)，頁25。對倪柝聲產生影響的還有郭維德 (Robert Govett) 和彭伯 (G. H. Pember) 的著作。
31. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, pp. 151–52；Matthew and Harrison, *Oxford Dictionary of National Biography*。
32. B. P. Jones, *Trials and Triumphs*, pp. 14, 16–17, 19, 26–27, 65, 91, 242–43。另見 Price and Randall, *Transforming Keswick*, p. 157；Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, p. 175。
33. Penn-Lewis, *Awakening in Wales*, pp. 17, 160–65；Clive Price, “In the Land of the Welsh Revival,” *Charisma & Christian Life*, December 1998, pp. 62–65。
34. B. P. Jones, *Trials and Triumphs*, pp. 132–33；Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, pp. 196–97；Matthew and Harrison, *Oxford Dictionary of National Biography*。
35. B. P. Jones, *Trials and Triumphs*, pp. 162–64, 193, 195, 200, 202, 212, 214–15, 287。
36. *Ibid.*, pp. 242–43。
37. 陳終道，〈我的舅父倪柝聲〉，頁86；倪柝聲，〈第三次見證〉，頁72；倪柝聲，〈往事的述說〉，頁33。
38. 江守道，〈作者生平簡史〉，頁300；B. P. Jones, *Trials and Triumphs*, p. 193。
39. 倪柝聲，〈第二次見證〉，頁51–55；陳終道，〈我的舅父倪柝聲〉，頁38；倪柝聲，〈往事的述說〉，頁33–35；江守道，〈作者生平簡史〉，頁316。其實在30年代中期之前倪柝聲的肺結核病並沒有真正治癒。參見 Kinnear, *Against the Tide*, pp. 101, 103, 105–7, 112, 142。
40. 倪柝聲，〈屬靈的人〉，上 (1926年)，頁25–26；倪柝聲，〈屬靈的人〉，下 (1928年)，頁14、140–42、438–39；陳終道，〈我的舅父倪柝聲〉，頁37–38。
41. Penn-Lewis, *Soul and Spirit*, p. 11；B. P. Jones, *Trials and Triumphs*, p. 287。另見倪柝聲，〈屬靈的人〉，上 (1926年)，頁25。在〈屬靈的人〉自序中，倪柝聲做了總體聲明，說他「自由的引用」了一些西方基督教思想家的觀點。
42. 倪柝聲，〈往事的述說〉，頁34。
43. Tsai, *Queen of the Dark Chamber*, pp. 71–75。
44. 同上，pp. 57–61, 71–75, 90, 115；任鍾祥，〈上海基督徒聚會處簡史〉，頁2–3。20世紀30年代，蔡蘇娟感染了骨髓的惡性瘡疾病原引起的「癩皮病和腳氣病」，此後一直關在暗室之中。
45. 陳則信，〈汪佩真簡史〉，頁1–3；吳秀良，〈余慈度——二十世紀中國教會復興的先驅〉，頁176–79。另見 Boynton and Boynton, *Handbook of the Christian Movement in China*, pp. 163, 168。南京金陵女子神學院英文名為 “Bible Teachers’ Training School for Women”，有些英文史料稱作 “Ginling Theological Seminary for Women”。
46. Boynton and Boynton, *Handbook of the Christian Movement in China*, Introduction, p. ix；Latourette, *History of Christian Missions*, p. 801；吳秀良，〈余慈度——二十世紀中國教會復興的先驅〉，頁180。據報導，1920年共有華人按立牧師1,305人，西人牧師1,268人。
47. 陳則信，〈倪柝聲弟兄簡史〉，頁29。
48. 倪柝聲，〈往事的述說〉，頁35；倪柝聲，〈第二次見證〉，頁59、62。另見王明道，〈五十年來〉，頁87–88。
49. 倪柝聲，〈非拉鐵非——忠心小群〉，頁351；李常受，〈一位在基督裏的人——倪柝聲弟兄年代記略〉。
50. Cohn, *Pursuit of the Millennium*, pp. 99–100；Boyer, *When Time Shall Be No More*, p. 52。約阿希姆 (Joachim of Fiore) 將這連續的三個階段分別命名為「聖父時代」(或「律法時代」)、「聖子時代」(或「福音時代」)、「聖靈時代」。基於這個時代論體系，近代發展出了一些新的理論變體，代表作者有波依瑞 (Pierre Poiret, 1646–1719)、瓦茨 (Isaac Watts, 1674–1748)、達秘 (J. N. Darby, 1800–1882)，以及司可福 (C. I. Scofield, 1843–1921)，這些理論中有些主張人類歷史是分為七個而不是三個神建立的時代。參見 Crutchfield, *Origins of Dispensationalism*, p. 211。
51. Baylis, *My People*, pp. 3–5, 31, 37；Krapohl, “Search for Purity,” pp. 443–44, 447；Crutchfield, *Origins of Dispensationalism*, 217。
52. Scofield, *Scofield Reference Bible*。參見該書對 *Revelation* 1:20 和 *Matthew* 24:3 的註釋。另見 Ahlstrom, *Religious History of the American People*, pp. 808–10。
53. 倪柝聲，〈往事的述說〉，頁34；倪柝聲，〈第二次見證〉，頁51；倪柝聲，〈教會的正統〉，頁100。
54. 倪柝聲，〈非拉鐵非——忠心小群〉，頁322–23、351。沿着潘湯 (John G. Pantton) 的「部分被提」末世論的思路，倪柝聲進一步解釋道，這是第一次被提，只是針對得勝的基督徒。剩下的基督徒要等到基督來臨時所發生的大災難過後才能被提。
55. 倪柝聲，〈往事的述說〉，頁36；李常受，〈一位在基督裏的人——倪柝聲弟兄年代記略〉。另見 *Hymns for the Little Flock*。

56. 倪柝聲，〈往事的述說〉，頁21；CCYB (1934-1935), p. 105; 倪柝聲，〈通問匯刊緣起〉，頁217；Lyall, *Three of China's Mighty Men*, pp. 61, 74.
57. Lyall, *Three of China's Mighty Men*, p. 139. (英文版原著註釋有錯，應該是 Kinnear, *Against the Tide*, p. 139. ——譯註)
58. 倪柝聲，〈負責弟兄們的幾句話〉，頁223；〈為通問匯刊停刊致同工們的一封信〉，頁232。
59. CCYB (1932-1933), p. 180.
60. CCYB (1934-1935), p. 105.
61. 張閩先，〈宗派是罪惡說的解剖〉，《通問報》，1935年11月，第45期，頁5。
62. Zia, "Indigenous Evangelism and Christian Unity," *CR* 67 (July 1936): 409; Kinnear, *Against the Tide*, p. 140.
63. 鄭證光，筆者採訪記錄。鄭證光是福州「小群」教會的長老。
64. 張啟珍，對筆者問卷的書面答覆；張啟珍，筆者採訪記錄，1997年；Kinnear, *Against the Tide*, pp. 127, 207; Lyall, *Three of China's Mighty Men*, p. 68.「小群」教會的一些人對宋尚節生動的舞台表演印象平平，他們提出要「試」這個奮興家的「靈」，這讓宋尚節感到不快。
65. 倪柝聲，〈交通問答〉，頁387-88；B. P. Jones, *Trials and Triumphs*, pp. 193, 200.
66. 倪柝聲的話間引自 Kinnear, *Against the Tide*, p. 135。該書有可能直接引用倪柝聲原話。
67. 張啟珍，筆者採訪記錄，1997年。另見 Kinnear, *Against the Tide*, pp. 80-81, 129-30；任鍾祥，《上海基督徒聚會處簡史》，頁4-5。
68. 參見 Thornton Stearns, "Treatment of Tuberculosis of the Knee Joint in China," paper presented at the meeting of the China Medical Missionary Association, Shanghai, February 14, 1923；宋尚節，《靈曆集光》，頁105；Kinnear, *Against the Tide*, pp. 113-14.
69. 江守道，〈作者生平簡史〉，頁321；陳則信，《倪柝聲弟兄簡史》，頁52；Kinnear, *Against the Tide*, p. 131-33；任鍾祥，《上海基督徒聚會處簡史》，頁6；張啟珍，筆者採訪記錄，1997年；李常受，〈一位在基督裏的人——倪柝聲弟兄年代記略〉。倪柝聲在煙台單覃恩 (Thornton Stearns) 避暑處所接受了靈洗。後來單覃恩和巴若蘭都加入了「小群」教會。關於巴若蘭在山西傳教以及她轉向五旬節信仰的情況，可參見 Lyall, *Three of China's Mighty Men*, pp. 24, 28。
70. 1998年1月24日繼敘(1930年代仙遊「小群」教會的熱心信徒)給張啟珍的信，承蒙張啟珍提供；張啟珍，筆者採訪記錄，1997年。
71. 黎愛蓮 (M. L. S. Ballord)，〈拋錨於無限——和受恩的故事與她的詩歌全集〉，頁4；倪玉隆，〈福州基督徒聚集(會)初期情況簡介〉。
72. 倪柝聲，〈往事的述說〉，頁39-40；江守道，〈作者生平簡史〉，頁319-20；Baylis, *My People*, pp. 45-47, 71-72.
73. Baylis, *My People*, p. 74；Kinnear, *Against the Tide*, pp. 110-21；徐爾建，〈教會「地方立場」教訓之由來〉。
74. 倪柝聲，〈往事的述說〉，頁39-40；任鍾祥，《上海基督徒聚會處簡史》，頁5-6。20世紀30年代初期，倪柝聲接受過芮文派弟兄會 (Ravenites) 的資助。

75. Kinnear, *Against the Tide*, pp. 101, 119; Lyall, *Three of China's Mighty Men*, pp. 68-69.
76. B. P. Jones, *Trials and Triumphs*, pp. 293-97, 307.
77. 任鍾祥，《上海基督徒聚會處簡史》，頁6；徐爾建，寫給光五的信，1998年8月25日，承蒙張啟珍提供。
78. Kinnear, *Against the Tide*, p. 133.
79. Baylis, *My People*, pp. 75-77; Krapohl, "Search for Purity," p. 454.
80. 任鍾祥，《上海基督徒聚會處簡史》，頁4-5、7-8。
81. 倪柝聲，《工作的再思》，頁22、29、42-43、53、81、94、207-9、219。
82. 徐爾建，〈教會「地方立場」教訓之由來〉，頁2。
83. 倪柝聲之語轉引自 Kinnear, *Against the Tide*, p. 143。
84. 蓋恩夫人，《馨香的沒藥》介言，頁1-4；Patricia A. Ward, "Madame Guyon and Experiential Theology in America," *Church History* 67, 3 (September 1998): 484.
85. Guyon, *Sweet Smelling Myrrh*, pp. 5, 43; Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 58.
86. Guyon, *Sweet Smelling Myrrh*, pp. 42-43.
87. Kinnear, *Against the Tide*, p. 58; B. P. Jones, *Trials and Triumphs*, pp. 16, 24.
88. 倪柝聲，〈我主，我正等候你再臨〉，載《廿世紀基督的偉大見證人》；倪柝聲，〈主愛長闊高深〉，引自陳則信，《倪柝聲弟兄簡史》，頁23；俞崇架，〈俞成華醫生軼事〉，頁10。
89. 中華人民共和國公安部第一局，《基督徒聚會處(小群)概況》，頁3；上海市人民檢察院，〈上海市人民檢察院起訴書〉，編號55 No. 3194，上海，1955年，轉引自史伯誠，《倪柝聲殉道史》，頁97；李文蔚，〈關於史伯誠著《倪柝聲殉道史》一書違反史實的參考資料(摘要)〉，頁19-20；張啟珍，筆者採訪記錄，1997年；唐守臨，任鍾祥，《為真道竭力爭辯(駁斥李常受的異端邪說)》，頁225。
90. 于力工，《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁184；Lee (李常受)，*Watchman Nee*, p. 314.
91. 倪柝聲，〈教會的正統〉，頁85、99-105。
92. 周行義，筆者採訪記錄。根據中華人民共和國官方估計，在1937-1945年抗日戰爭期間，共有3,500萬中國人失去生命。參見http://english.people.com.cn/zhuanti/Zhuanti_451.html。
93. 任鍾祥，《上海基督徒聚會處簡史》，頁30；Lyall, *Three of China's Mighty Men*, p. 64；陳終道，《我的舅父倪柝聲》，頁18、26；史伯誠，《倪柝聲殉道史》，頁5。

第八章 歷經戰火與革命的教會本土化運動

本章開頭的題記摘自〈筆談1〉(1941年9月)，轉引自柯靈，《二十世紀中國紀實文學文庫第一輯(1900-1949) 民俗卷：天堂與地獄》，頁145。

1. Lacy, *Great Migration and the Church in West China*, Preface; Grubb, *World Christian Handbook*, p. 127；顧長聲，《傳教士與近代中國》，頁403。

2. Price, *China: Twilight or Dawn?*, p. 107; Price, *Rural Church in China*, pp. 229–30. 另見查時傑,《民國基督教史論文集》,頁237–50; Bates, “Gleanings,” p. 100; 顧長聲,《傳教士與近代中國》,頁410。
3. Timothy Brook, “Toward Independence: Christianity in China under the Japanese Occupation, 1937–1945,” 載Bays, *Christianity in China*, pp. 331–33; 顧長聲,《傳教士與近代中國》,頁399。另見Grubb, *World Christian Handbook*, p. 134。據Kenneth G. Grubb統計,1941年末日占區的新教傳教士大約有1,500名。
4. 顧長聲,《傳教士與近代中國》,頁403–7; Price, *China: Twilight or Dawn?* p. 124. 只有上海聖約翰大學和華西協和大學(原本就在成都)留在原地繼續上課。
5. Grubb, *World Christian Handbook*, p. 134.
6. John S. Barr, “Christian Activities in War-Torn China,” *CR* 69 (September 1938): 414–28; 姚民權,《上海基督教史》,頁217–18; 顧衛民,《基督教與近代中國社會》,頁515–16、524–25。
7. Grubb, *World Christian Handbook*, p. 249; 顧長聲,《傳教士與近代中國》,頁415–16; 趙天恩、莊婉芳,《當代中國基督教發展史》,圖表4,頁xxxii。
8. Grubb, *World Christian Handbook*, pp. 129–30; “Lines of Progress,” *CR* 69 (November 1938): 538; Bates, “Gleanings,” pp. 99–100. 另見趙天恩、莊婉芳,《當代中國基督教發展史》,頁xxxiv,頁16註釋29,頁21、60。1950年初,中華全國基督教協進會發表了兩份有關自己教會的統計報告。根據第一份報告,到1949年,主要基督教教會領受聖餐的信徒已達到773,862人(其中包括Grubb書中及之前其他統計資料未列入的誇大數據的真耶穌教會人數12.5萬人)。而在第二份報告裏,全國基督教新教受餐信徒為84萬人,比1936年的53.6萬「增長了56%」。此數據以及所報教會增長幅度被多本有關中國基督教論著所引用。參見查時傑,《民國基督教人物小傳》,頁293; 顧衛民,《基督教與近代中國社會》,頁533。但1936年的數據不包括真耶穌教會。
9. 謝扶雅,《自辦子至電子》,頁10、82–85; 查時傑,《民國基督教史論文集》,頁294。20世紀50年代,在一些旅居海外的基督教學者的幫助下,這個編譯項目在德魯大學(Drew University)重新啟動,但最終編譯卷數減少到32卷,由香港基督教文藝出版社(Chinese Christian Literature Council)出版。(香港基督教文藝出版社前身為廣學會——譯註)。
10. Barr, “Christian Activities in War-Torn China,” p. 406.
11. 沈德溶,《吳耀宗小傳》,頁26–27。
12. 中華全國基督教協進會的決議引自Price, *China: Twilight or Dawn?* p. 127。
13. 顧長聲,《傳教士與近代中國》,頁417–21; Stuart, *Fifty Years in China*, pp. 191–92.
14. F. Wei, *Spirit of Chinese Culture*, pp. 160–72, 引自Price, *Rural Church in China*, pp. 239–40。
15. 參見魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁D19; 陳光藻,《真耶穌教會總會及部分省縣教會簡史》,頁28、43、51。
16. 魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁C2–C3、F6、I10。
17. 杜開許,《真耶穌教會茅坪祈禱所概況》,頁141–46。
18. 魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁C3、O1。
19. 同上, pp. C2–C3, J1–J9, O1–O8, O11, O16, B24. 真耶穌教會對生活在共產黨控制區裏的信徒的總數並沒有提供確切數字。
20. H. R. Williamson, “Evangelistic Work in China To-day (Concluded),” *CR* 69 (September 1938): 450.
21. 魏以撒,《真耶穌教會創立三十周年紀念週刊》,頁AZ6。
22. 陶飛亞,《中國的基督教烏托邦——耶穌家庭》,頁92–95、107–10。
23. 《馬莊耶穌家庭革新經過》,頁4。華北中華基督教團(總部在北京)成立於1942年底。
24. Rees, “Jesus Family,” pp. 71–72.
25. 陶飛亞,《中國的基督教烏托邦——耶穌家庭》,頁161–62。Rees, “Jesus Family,” p. 13; 《馬莊耶穌家庭革新經過》,頁83; Romig, “Family of Jesus.”
26. 敬奠瀛,〈為趙洪基題詞〉,1946年,載敬福音,《靈韻集注釋》,頁42–43。
27. 〈家庭妙〉,引自王神陸,〈馬莊「耶穌家庭」始末〉,頁93。
28. 陶飛亞,《中國的基督教烏托邦——耶穌家庭》,頁162–64、209。
29. Romig, “Family of Jesus,” p. 4.
30. 馬鴻綱,〈介紹中國新興的教派「耶穌家庭」〉,頁5。一萬人這個數字包括那些不是太固定的成員和那些與耶穌家庭社區保持一定鬆散關係的人。另見翟理,〈郟城耶穌教概況〉,頁178; 陶飛亞,《中國的基督教烏托邦——耶穌家庭》,頁115。
31. 汪錫鵬,《記耶穌家庭》,頁7、21; 陶飛亞,《中國的基督教烏托邦——耶穌家庭》,頁185–86; F. P. Jones, *Church in Communist China*, p. 18. 另見Romig, “Family of Jesus,” p. 2。
32. 周新民致青島常子華的信,1938(?)年7月24日,載耶穌家庭,《家庭書信》。
33. 參見《山東省志——少數民族志宗教志》,頁619–20。
34. 羅星三,〈煙台市基督教靈恩會〉,頁235–36; 羅星三,筆者採訪記錄; 于力工,《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》,頁231。
35. 周新民致青島常子華的信,1938(?)年7月24日; 裴玉芳,筆者採訪記錄。
36. 參見王費劭,《淄博市基督教會的歷史沿革》,頁236。
37. 羅星三,〈東山耶穌家庭〉,頁237; 楊致聖,筆者採訪記錄。楊致聖就是那位孤女。接受筆者採訪時,楊致聖年紀50歲出頭,看起來健康快樂。
38. 李明耀,〈蘭州耶穌家庭與中華基督教會的始末〉,頁174–78; 李子柔,〈我參加「耶穌家庭」的情況〉,頁155–57。
39. Bingle and Grubb, *World Christian Handbook*, pp. 141–42; 汪錫鵬,《記耶穌家庭》,頁21; F. P. Jones, *Church in Communist China*, p. 18.
40. 孫彥理,〈我所認識的江長川會督〉,頁337–38; 趙紫宸,《系獄記》,頁1–4、91–92。
41. 于力工,《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》,頁223、284。
42. 王峙,《王載見證錄》,頁53–54、110; 林證耶,《翟輔民傳》,頁72–73。
43. Williamson, “Evangelistic Work in China To-day,” p. 448.
44. 參見Z. K. Zia, “Chinese Evangelists in Modern China,” *CR* 66 (January 1935): 46–48; 于力工,《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》,頁73。

45. 陳仁柄、陳美大，〈陳崇桂牧師小傳〉，頁69-71、76-78、81-86；Bays, "Foreign Missions and Indigenous Protestant Leaders," pp. 147-48.
46. 陳仁柄、陳美大，〈陳崇桂牧師小傳〉，頁87-88；Bays, "Foreign Missions and Indigenous Protestant Leaders," p. 152；Boynton and Boynton, *Handbook of the Christian Movement in China*, pp. 100-1；于力工，〈夜盡天明——于力工看中國福音震撼〉，頁216。
47. 姚民權，〈上海基督教史〉，頁191-92；于力工，〈夜盡天明——于力工看中國福音震撼〉，頁205、319；Zia, "Chinese Evangelists in Modern China," p. 47.
48. 于力工，〈夜盡天明——于力工看中國福音震撼〉，頁201-5；Williamson, "Evangelistic Work in China To-day," p. 449；羅星三，筆者採訪記錄。另見以下幾期《通問報》：1935年10月，第38、40期；1935年11月，第44、46期；1936年8月，第30期。
49. 《通問報》，1936年9月，第34期。
50. 參見于力工，〈夜盡天明——于力工看中國福音震撼〉，頁184-86、192、301、320。
51. 趙君影，〈漫談五十年來中國的教會與政治〉，頁5、16-19、25；于力工，〈夜盡天明——于力工看中國福音震撼〉，頁202、209。
52. 于力工，〈夜盡天明——于力工看中國福音震撼〉，頁169、217、221-22、262；趙君影，〈漫談五十年來中國的教會與政治〉，頁18-19、28。「佈道十字軍」後來改名為「中華傳道會」。
53. 于力工，〈夜盡天明——于力工看中國福音震撼〉，頁171-72、224-29、268。
54. 同上，頁258-63、276；趙君影，〈漫談五十年來中國的教會與政治〉，頁20-21。這些未來的教會領袖包括騰近輝以及倪柝聲外甥陳終道。
55. 尹任先，〈聖光指引——尹任先蒙恩三十年的見證〉，頁14、21-22；于力工，〈夜盡天明——于力工看中國福音震撼〉，頁225、271-76。
56. 趙君影，〈漫談五十年來中國的教會與政治〉，頁19；于力工，〈夜盡天明——于力工看中國福音震撼〉，頁234、278-79。
57. Price, *Rural Church in China*, pp. 236-37.
58. 參見于力工，〈夜盡天明——于力工看中國福音震撼〉，頁279-80、284-87；趙君影，〈漫談五十年來中國的教會與政治〉，頁19-22。其實這時「全國基督徒大學生聯合會」的核心成員仍從西雅圖那個保守派基督徒團體領取薪金，並向之送交他們的工作報告。
59. Lyall, *Come Wind, Come Weather*, pp. 10-11；Lyall, *Three of China's Mighty Men*, pp. 123-24.
60. Gih, *Church behind the Bamboo Curtain*, pp. 25-26；黃燈煌，〈孤兒之父：計志文牧師傳〉，頁62-63。1947年7月，計志文離開伯特利教會，在中國內地開辦了一家孤兒院。參見于力工，〈夜盡天明——于力工看中國福音震撼〉，頁162。
61. Lyall, *Three of China's Mighty Men*, pp. 19-20, 24-28, 31, 34.
62. 王明道，〈五十年來〉，頁146-57、179-81。
63. Lyall, *Three of China's Mighty Men*, pp. 124-26.
64. 筆者對顧長聲電話採訪，2006年6月20日。
65. 茅盾，〈故鄉雜記〉，載柯靈，〈二十世紀中國紀實文學文庫第一輯（1900-1949）民俗卷：天堂與地獄〉，頁20-21。一般認為《燒餅歌》是朱元璋皇帝的軍師和首席謀士的作品。《推背圖》可能創作於西元10世紀，被認為是唐初李淳風和袁天罡所作。據說李淳風滔滔不絕地講了許多關於朝代興衰的預言，一發不可收，直到袁天罡推他的背說道「天機不可泄！」《推背圖》就此得名。
66. 姚民權，〈上海基督教史〉，頁191-93、197-200；陸傳芳，筆者採訪記錄，上海，1997年6月20日。陸傳芳當時是靈糧堂的長老。
67. 張啟珍，筆者採訪記錄，1997年；中華人民共和國公安部第一局，〈基督徒聚會處（小群）概況〉，頁4；Kinnear, *Against the Tide*, pp. 163-64。倪柝聲被控提供生化藥廠虧損的不實消息（儘管實際盈餘為10多萬美元），致使股東紛紛拋售股份，然後倪再把股份買回來。
68. Kinnear, *Against the Tide*, p. 164；黃漁深，〈從哈同路到南陽路——致倪柝聲先生七封公開的信〉，頁63。關於「小群」對倪柝聲的偶像化個人崇拜，可參見Lee, *Watchman Nee*。
69. 倪柝聲寫給上海基督徒聚會處的長老和執事的信，落款時間是1943年5月2日，引自任鍾祥，〈上海基督徒聚會處簡史〉，頁9。
70. Kinnear, *Against the Tide*, pp. 16-69。另見Brook, "Toward Independence," p. 333.
71. 水流執事站，〈紀念文〉；查時傑，〈中國基督教人物小傳〉，頁330；Kinnear, *Against the Tide*, pp. 170, 177-78；任鍾祥，〈上海基督徒聚會處簡史〉，頁13；Lyall, *Three of China's Mighty Men*, p. 69.
72. 陳必蔭，筆者採訪記錄；任鍾祥，〈上海基督徒聚會處簡史〉，頁14。陳必蔭在1948年被倪柝聲立為福州「小群」教會長老。
73. 任鍾祥，〈上海基督徒聚會處簡史〉，頁10-14。
74. 倪柝聲，〈今後工作的路〉，頁253、259-60。
75. 黃漁深，〈從哈同路到南陽路——致倪柝聲先生七封公開的信〉，頁11、68-69；張啟珍，筆者採訪記錄，1997年；Kinnear, *Against the Tide*, pp. 179-80.
76. 黃漁深，〈從哈同路到南陽路——致倪柝聲先生七封公開的信〉，頁63；任鍾祥，〈上海基督徒聚會處簡史〉，頁14、16、19。
77. 倪柝聲，〈今後工作的路〉，頁257；任鍾祥，〈上海基督徒聚會處簡史〉，頁19-20；沈成義（弋陽集體農場成員），筆者採訪記錄，蕭山，2008年8月4日。
78. 黃漁深，〈從哈同路到南陽路——致倪柝聲先生七封公開的信〉，頁9；Lyall, *Three of China's Mighty Men*, p. 85.
79. Kinnear, *Against the Tide*, p. 158；Lyall, *Three of China's Mighty Men*, pp. 32-33.
80. 于力工，〈夜盡天明——于力工看中國福音震撼〉，頁191-92；李明耀，〈蘭州耶穌家庭與中華基督教會的始末〉，頁177。
81. 史伯誠，〈倪柝聲殉道史〉，頁9-10；李文蔚，〈關於史伯誠著《倪柝聲殉道史》一書違反史實的參考資料（摘要）〉，頁1-2；任鍾祥，〈上海基督徒聚會處簡史〉，頁15-16；姚民權，〈上海基督教史〉，頁226。
82. "The Christian Manifesto," 載F. P. Jones, *Documents of the Three-Self Movement*, p. 20；趙天恩、莊婉芳，〈當代中國基督教發展史〉，頁20-23，頁22註釋50。

83. 顧長聲，《中國基督教簡史》，頁156-58、160-65；趙天恩、莊婉芳，《當代中國基督教發展史》，頁26、29-34，頁78註釋30。另見Ling, *Changing Role of the British Protestant Missionaries*, p.178。「三自委員會」最初名字的全稱是「中國基督教抗美援朝三自革新運動委員會」。1954年，「三自委員會」更名為「中國基督教三自愛國運動委員會」。
84. Price, *China: Twilight or Dawn?* p. 142；沈德溶，《吳耀宗小傳》，頁33。
85. 引文為吳雷川語，引自Kiang Wen-han, *Chinese Student Movement*, p. 126。另見West, *Yenching University*, pp. 167-69；于力工，《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁266-68。吳雷川在20世紀30年代已開始有親共傾向，但在中共取得全國性勝利之前便離世了。
86. J. Herbert Kane語，引自Bays, "Foreign Missions and Indigenous Protestant Leaders," p. 159。另見陳仁柄、陳美大，《陳崇桂牧師小傳》，頁89-94。
87. 陶飛亞，《中國的基督教烏托邦——耶穌家庭》，頁221-22。
88. 趙紫宸，〈燕京大學的宗教學院〉，第112頁。
89. Wei Yisa (魏以撒)，"My Self-Examination," pp. 63-65。
90. 倪柝聲，《我是怎樣轉過來的》；任鍾祥，《上海基督徒聚會處簡史》，頁22。賈玉銘和楊紹唐也於1951年正式承諾支持三自運動。另見趙天恩、莊婉芳，《當代中國基督教發展史》，頁29-30。
91. 王明道，〈我們是為了信仰〉，頁64；王明道的話引自王長新，《又四十年》，頁110-11。
92. 《馬莊耶穌家庭革新經過》，頁9；陶飛亞，《中國的基督教烏托邦——耶穌家庭》，頁249-50、259-61；敬福音，筆者採訪記錄。另見趙天恩、莊婉芳，《當代中國基督教發展史》，頁44。敬奠瀛逝世於西安。
93. 王長新，《又四十年》，頁92、98、165-67；趙天恩、莊婉芳，《當代中國基督教發展史》，頁82-84。1956年9月王明道對他「反革命罪行」表示「悔改」，之後被釋放。1958年他再次被捕並被判終身監禁。
94. 史伯誠，《倪柝聲殉道史》，頁71-72；羅星三，筆者採訪記錄。
95. 中華人民共和國公安部第一局，《基督徒聚會處（小群）概況》，頁4、15；任鍾祥，《上海基督徒聚會處簡史》，頁23-24、26-29。
96. 李文蔚，〈關於史伯誠著《倪柝聲殉道史》一書違反史實的參考資料（摘要）〉，頁9。
97. 1972年5月6日、16日、22日倪柝聲寫給張品琿的信，1972年5月22日倪柝聲寫給馬興濤的信，這些信具體內容可參見Lee, *Watchman Nee*, pp. 337-40，另見Kinnear, *Against the Tide*, p. 237。
98. 陳光藻，《真耶穌教會總會及部分省縣教會簡史》，頁17-18；F. P. Jones, *Church in Communist China*, pp. 109-10；趙天恩、莊婉芳，《當代中國基督教發展史》，頁44、102。
99. 顧長聲，《中國基督教簡史》，頁164；陳光藻，《真耶穌教會總會及部分省縣教會簡史》，頁17-18。另見Bridge 76 (April 1996): 6-7, 10。

100. 《山東省志——少數民族志宗教志》，頁619-20；National Council of Churches (U.S.A.), "China Notes," October 1966，引自趙君影，《漫談五十年來中國的教會與政治》，頁280-83；顧長聲，《中國基督教簡史》，頁164-71。
101. Bingle and Grubb, *World Christian Handbook*, pp. 141-42。根據這份報告，中國基督教界（不包括耶穌家庭、「小群」教會、靈恩會和其他小的獨立教會）聲稱已受洗的教友總數為93.6萬人，其中真耶穌教會12.5萬人（數字有誇大），自立會約1.15萬人。加上耶穌家庭（1萬人）、「小群」教會（8萬人）和靈恩會，連同其他如靈糧堂這樣無統計數字的小團體，中國基督教徒的總數達100萬人以上。另見Wei Yisa (魏以撒)，"My Self-Examination," p. 60。
102. 趙紫宸，《系獄記》，頁43-44、59-60。另見吳利明，《基督教與中國社會變遷》，頁52-57。20世紀40年代末，趙紫宸已經回歸到社會基督教學說。
103. 趙君影，《漫談五十年來中國的教會與政治》，頁27。

第九章 荒野吶喊：共產黨時代的地下教會

1. 顧長聲，〈文化大革命對宗教的影響〉。有關「敵基督」的聖經主題，見《約翰一書》2:18-22。本章除所列出的引用資料來源外，所依據的資料來源還有20世紀80年代以來本人親身接觸及瞭解的「三自」教會和未經登記的教會，其中包括2003年、2005年、2006年及2008年在福建、山東、浙江進行的個人採訪。為了不對我的資料來源對象造成可能的傷害，本人避免對所引用的此類採訪內容加注出處。
2. 顧長聲，《中國基督教簡史》，頁169-71；顧長聲，〈文化大革命對宗教的影響〉；趙天恩、莊婉芳，《當代中國基督教發展史》，頁182-85。應予注意的是，大部分「迫害」案中，宗教往往不是唯一的因素。以前與國民黨政府的關係以及社會、經濟和家庭的背景，和海外聯繫往往也構成迫害緣由。
3. 趙天恩、莊婉芳，《當代中國基督教發展史》，頁191。另見顧長聲，《中國基督教簡史》，頁170-71。
4. 顧長聲，〈文化大革命對宗教的影響〉。
5. U.S. Department of State, "International Religious Freedom Report" (2001); Barrett, Kurian, and Johnson, *World Christian Encyclopedia*, p. 17。根據後一文獻，1995年有35,778,000人屬於「中國靈恩派」教會。另見Lambert, *China's Christian Millions*, pp. 19, 66。
6. Erik Eckholm, "China's Churches: Glad, and Bitter, Tidings," *NYT*, June 17, 1998; Robert Marquand, "In China, Pews Are Packed: Beijing Is Wary as Christianity Counts Up to 90 Million Adherents," *Christian Science Monitor*, December 24, 2003; Bays, "Chinese Protestant Christianity Today," p. 488。2000年底共產黨員總數為6,450萬。
7. 見顧長聲，《中國基督教簡史》，頁166-67。
8. 陳秋祥，筆者採訪記錄，2006年5月21日。Lambert, *Resurrection of the Chinese Church*, pp. 18-19。

9. 陳光藻,《真耶穌教會總會及部分省縣教會簡史》,頁50-51、56-63。關於中國大陸之外真耶穌教會的發展,見Rubinstein, *Protestant Community on Modern Taiwan*, pp. 126-28。
10. 常志富,〈對我縣「耶穌家庭」的探索〉,頁152-62; *Bridge* 76 (April 1996): 5-6。
11. 張義南,〈神的冒險家張榮亮〉;李慕聖,《上山之鑰》,頁v; Aikman, *Jesus in Beijing*, pp. 67-69, 77。20世紀70年代初,張榮亮也師從前「小群」執事高允玖。另見Lambert, *China's Christian Millions*, pp. 87-88。
12. "Rural Testimonies," *Bridge* 5 (May 1984): 8-10。
13. Lambert, *China's Christian Millions*, pp. 110-15。
14. 趙天恩、莊婉芳,《當代中國基督教發展史》,頁302-3;王明道,《又四十年》,頁236-39。另見張義南,〈神的冒險家張榮亮〉。
15. "Resolution of the Third Chinese National Christian Conference" (October 1980), 引自 *Ching Feng* (《景風》) 24, 1 (March 1981): 79。
16. 中國基督教三自委員會/中國基督教協會,〈愛國愛教,同心邁向新世紀——中國基督教三自愛國運動五十年的總結〉,2000年9月22日,中國基督教網站;丁光訓,《丁光訓文集》前言及頁115;顧長聲,《中國基督教簡史》,頁172-76。
17. 三自愛國運動委員會/中國基督教協會,〈愛國愛教,同心邁向新世紀——中國基督教三自愛國運動五十年的總結〉;〈中國基督教概況〉,2003,中國基督教網站;U.S. Department of State, "International Religious Freedom Report" (2001)。
18. 李瑞君,筆者採訪記錄;筆者同一次現場觀察所見。
19. 見常志富,〈對我縣「耶穌家庭」的探索〉;Lambert, *China's Christian Millions*, p. 62。
20. "Religious Problems in Hunan," *Bridge* 75 (February 1996): 3-4, 8-9; 陳光藻,《真耶穌教會總會及部分省縣教會簡史》,頁60。
21. 張秀撰,季劍虹簡歷,中國基督教網站。
22. Adeney, *China: The Church's Long March*, p. 233; 〈中國基督教概況〉; Lambert, *China's Christian Millions*, p. 48; Marquand, "In China, Pews Are Packed"; Eckholm, "China's Churches"; Joseph Kahn, "Violence Taints Religion's Solace for China's Poor," *NYT*, November 25, 2004。據估計1995年三自愛國教會神職與普通信眾的總比例為1比556。見Yang Fenggang (楊鳳崗), "Lost in the Market," p. 429。
23. 見Hunter and Chan, *Protestantism in Contemporary China*, pp. 192-95; 張義南,〈「中國家庭教會信仰告白」背景〉。
24. 葉小文,〈邪教問題的現狀、成因與對策〉, <http://www.mingjing.org.cn/xgts/flgyxj/Part3/160.htm>。葉使用了「流氓無產階級」這個稱呼。
25. *Bridge* 10 (March-April 1985): 3-4; 陳光藻,《真耶穌教會總會及部分省縣教會簡史》,頁61。另見《馬太福音》10:42。
26. Deng Zhaoming, "Recent Millennial Movements," pp. 17-18; 陳光藻,《真耶穌教會總會及部分省縣教會簡史》,頁61-65; 公安部辦公廳,〈現已認定的邪教組織情況〉;〈靈靈教〉, <http://zaca.org.cn/info/content.asp?infoId=746&channelID=8>。
27. "The Absurd 'Paradise,'" *Bridge* 71 (June 1995): 6-8; Lambert, *China's Christian Millions*, pp. 115-18, 123。在這些部落地區,內地會及基督教宣道會背景明顯突出。
28. "Accounting for Differences: The Little Flock in Zhejiang," *Bridge* 16 (March-April 1986): 10-11; Lambert, *Resurrection of the Chinese Church*, pp. 86, 121, 160-61; Hunter and Chan, *Protestantism in Contemporary China*, p. 193。
29. 唐守臨、任鍾祥,《為真道竭力爭辯(駁李常受的異端邪說)》,頁10; 禱人,《地方教會四十年來的回顧與前瞻》,頁35-44。
30. 唐守臨、任鍾祥,《為真道竭力爭辯(駁李常受的異端邪說)》,頁3-4、161; 秦鏡高,〈李常受死了〉; 鄭證光和倪玉隆,筆者採訪記錄。另見李伯南,〈基督教葡萄山會堂史略〉,頁205-8。1943年,李常受因組織「福音移民」而被投入日本人在芝罘的監獄,受盡折磨,他因此而精神崩潰。
31. 唐守臨、任鍾祥,《為真道竭力爭辯(駁李常受的異端邪說)》,頁8-11; 禱人,《地方教會——四十年來的回顧與前瞻》,頁35-36、44、66-69。
32. "The Witness of a Former 'Yeller,'" *Bridge* 20 (November-December 1986): 9; Lambert, *Resurrection of the Chinese Church*, pp. 83-86, 160-61。有關浙江和河南兩地「小群」聚會點建立聯繫一事,見張義南,〈神的冒險家張榮亮〉,頁6。
33. 李常受所言轉引自唐守臨、任鍾祥,《為真道竭力爭辯(駁李常受的異端邪說)》,頁10、179、196-97。
34. "Witness of a Former 'Yeller,'" p. 9; 唐守臨、任鍾祥,《為真道竭力爭辯(駁李常受的異端邪說)》,頁178。
35. 秦鏡高,〈李常受死了〉,頁214-15。參閱聖經部分,見《以賽亞書》41:2及《啟示錄》5:1-5。
36. 唐守臨、任鍾祥,《為真道竭力爭辯(駁李常受的異端邪說)》,頁178-79、211-12; 公安部辦公廳,〈現已認定的邪教組織情況〉;〈中國近年來查禁取締邪教概況〉,2003, <http://www.mingjing.org.cn/gnddxj/03-5.htm>; 張義南,〈神的冒險家張榮亮〉。關於「淫婦」的描寫,見《啟示錄》17:1。
37. "China Sentences H. K. Bible Smuggler," *NYT*, January 28, 2002。
38. 張義南,〈「中國家庭教會信仰告白」背景〉; 張義南,〈神的冒險家張榮亮〉; Aikman, *Jesus in Beijing*, pp. 87-89。另見公安部辦公廳,〈現已認定的邪教組織情況〉。哭派也被稱為「重生派」及「全範圍教會」。
39. 謝模善,〈揭重生派〉,1995年6月20日, <http://www1.bbsland.com/articleReader.php?idx=68504>; 張義南,〈「中國家庭教會信仰告白」背景〉。
40. 公安部辦公廳,〈現已認定的邪教組織情況〉;〈中國又一基督教會遭鎮壓〉,中文BBC,2000年5月3日;〈中國近年來查禁取締邪教概況〉。另見U.S. Department of State, "United States Policies in Support of Religious Freedom: Focus on Christians," July 22, 1997, http://www.state.gov/www/global/human_rights/970722_relig_rpt_christian.html。
41. 中華福音團契也稱為唐河教會,以其在河南南部的發源地得名。華南教會也稱為華南福音使團,由哭派中原徐永澤的同工龔勝亮(1952-)創建。參見Erik Eckholm, "Furor Over Death Sentences of 5 in Chinese Church Group," *NYT*, February 13, 2002; 〈中國「邪教」死刑上訴成功〉,《多維週刊》,2002年10月2日。關於河南作為地下基督教中心而聞名的內容,見Lambert, *China's Christian Millions*, pp. 90, 227, 250。

42. Howard W. French, "Lives of Poverty, Untouched by China's Boom," *NYT*, January 13, 2008; Bates Gill and Sarah Palmer, "The Coming AIDS Crisis in China," *NYT*, July 16, 2001; Chris Buckley, "AIDS-Afflicted Villagers Say Chinese Police Attacked Them," *NYT*, July 8, 2003.
43. 張義南,〈神的冒險家張榮亮〉; Aikman, *Jesus in Beijing*, pp. 108–11, 271–74.
44. 呂小敏,〈神的靈感動我高歌〉, 2007年3月12日, <http://zhidao.baidu.com/question/21489129.html?fr=qrl3>; 呂小敏,〈迦南詩選〉,第5、8、27、34、157首, <http://cannan.lingliang.org>; 張義南,〈神的冒險家張榮亮〉。
45. 〈中國家庭教會信仰告白〉, 1998年11月26日, <http://earlyrain.bokee.com/5415564.html>; 張義南,〈「中國家庭教會信仰告白」背景〉; 張義南,〈神的冒險家張榮亮〉。
46. 中國反邪教網,〈被立王〉; Lambert, *China's Christian Millions*, pp. 142–43。參見《路加福音》2:34。
47. 公安部辦公廳,〈現已認定的邪教組織情況〉; 中國反邪教網,〈被立王〉; "Religious Problems in Hunan," *Bridge* 75 (February 1996): 11.
48. 中國反邪教網,〈主神教〉, 2007年5月5日; 公安部辦公廳,〈現已認定的邪教組織情況〉; 〈邪教「主神教」覆滅〉, <http://www.todayonhistory.com/11/10/d5926.htm>; 中國反邪教網,〈中國大陸一邪教「教主」昨在湖南伏法〉, 2003年6月21日。
49. 門徒會,〈閃光的靈程〉,轉引自 <http://libanaba.ccblog.net/archives/2005/8460.html>; 馬永紅,〈關於邪教「門徒會」的相關情況〉, 2007年6月13日, 中國反邪教網。
50. 馬永紅,〈關於邪教「門徒會」的相關情況〉; 〈門徒會〉, 2006年9月5日, <http://www.dlxg.gov.cn/fxj/display.asp?Id=2093>; 譚彥輝,〈中國西部鄉村「邪教」調查〉, 2007年6月30日, 中國反邪教網。
51. 公安部辦公廳,〈現已認定的邪教組織情況〉; 〈中國近年來查禁取締邪教概況〉; 〈中國判「門徒會」成員勞改〉,《夜光新聞》(Lateline.com), 2002年1月11日; 天津反邪教協會,〈防範「門徒會」警示教育宣講提綱〉, 2008年1月16日, <http://www.rbw.org.cn/article.aspx?i=uH2&ty=uuS&lang=f>.
52. 鄧飛、劉志明,〈三班僕人教會案專題〉, http://boxun.com/hero/2007/wanggz/79_1.shtml; 張義南,〈神秘複雜的徐聖光〉; 卓軒,〈苦修得救的「三班僕人」〉, <http://cclw.net/gospel/new/sanbanpure.htm>.
53. Mungello, *Spirit and the Flesh in Shandong*, pp. 80–81.
54. 鄧飛、劉志明,〈三班僕人教會案專題〉; 卓軒,〈苦修得救的「三班僕人」〉; 公安部辦公廳,〈現已認定的邪教〉; 〈中國處決15名地下教會成員〉, 中文BBC, 2006年11月29日。
55. 雪峰,〈揭開「東方閃電」的真面目〉, 2006年6月16日, <http://www.21sz.org/show.aspx?id=5435&cid=17>; 〈「東方閃電」幽魂未死〉, 2006年10月28日, <http://www.edzx.com/Article/Class9/Class15/200610/10629.html>.
56. 王永信,《真道手冊》,頁103–16; 〈東方閃電〉, <http://www.pcchong.per.sg/2Heresy7a.htm>; 雪峰,〈揭開「東方閃電」的真面目〉; 《啟示錄》10:2, 1:20, 3:1。
57. 有關聖母崇拜,參見Madsen, *China's Catholics*, pp. 88, 90, 242。關於中國教會裏婦女占主導地位的討論,參見Aikman, *Jesus in Beijing*, p. 98。
58. Mungello, *Spirit and the Flesh in Shandong*, p. 6.
59. 東方閃電,《話在肉身顯現》,頁192; 東方閃電,《聖靈向眾教會說話》,頁57–60,轉引自〈剖析邪教組織「東方閃電」〉, <http://cclw.net/gospel/new/pdxfsd/html/chapter02.html>。
60. 東方閃電,《話在肉身顯現》,頁564、1022、1024–25。
61. 參見Spence, *God's Chinese Son*, pp. 229–33。
62. 公安部辦公廳,〈現已認定的邪教組織情況〉; 王永信,《真道手冊》,頁109; 東方閃電,《話在肉身顯現》,頁192–93、397–98。關於「大紅龍」,見《啟示錄》12:3。
63. 東方閃電,印發給「各教會帶領」的無標題指導方針,附有「成功」的經驗和「失敗」的教訓, (2000年代初); 王永信,《真道手冊》,頁112–13; 傳道人,〈邪教「東方閃電」的新動向〉,《生命季刊》21 (2002年3月)。另見Lambert, *China's Christian Millions*, p. 134; 〈「東方閃電」資料小集〉, 基督徒生活網, <http://cclw.net/gospel/doubts.html>; 中國反邪教網,〈東方閃電〉, <http://www.cnfxj.org/Html/xiejiaocn/2007-5/7/113256886.html>。
64. 鄧飛、劉志明,〈三班僕人教會案專題〉; 〈剖析邪教組織「東方閃電」〉; 〈「東方閃電」幽魂未死〉。
65. 鄧飛、劉志明,〈三班僕人教會案專題〉; Kahn, "Violence Taints Religion's Solace"; 〈中國處決15名地下教會成員〉; 卓軒,〈苦修得救的「三班僕人」〉。關於聖經中的殺人案,參見《列王記上》18:40及《撒母耳記上》15:33。
66. Lambert, *China's Christian Millions*, p. 66。另見傅希秋,〈家庭教會領袖張榮亮被捕與「多維」誤導〉,《大紀元》, 2004年12月10日。
67. Wu Jiao, "Religious Believers Thrice the Official Estimate: Poll," *China Daily*, February 7, 2007; U.S. Department of State, "International Religious Freedom Report" (2006–2008); Lambert, *China's Christian Millions*, p. 19.
68. Argue,轉引自Eckholm, "China's Churches"。
69. Wu Jiao, "Religious Believers Thrice the Official Estimate."
70. 同上; John Pomfret, "Old-Time Religion Popular Again in Rural China," *Washington Post*, August 24, 1998.
71. Madsen, *China's Catholics*, p. 101.
72. 參見Becker, *Chinese*, p. 227。
73. M. Chang, *Falun Gong*, pp. 1–4.
74. 參見French, "Lives of Poverty." 三億人數由世界銀行於2007年12月公佈。
75. 葉小文,〈邪教問題的現狀、成因與對策〉。
76. Madsen, *China's Catholics*, pp. 9, 113, 138。另見Yang Fenggang (楊鳳崗), "Lost in the Market," p. 439。
77. Hunter and Chan, *Protestantism in Contemporary China*, pp. 171–73.
78. 關於作為宗教教派特點的「愛的公社制」內容,參見Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches* 1: 82。
79. 譚彥輝,〈中國西部鄉村「邪教」調查〉。

後記

1. Eliade, *Encyclopedia of Religion* 9: 521–22, 524–25.
2. Cox, *Fire from Heaven*, p. 4. 另見 Cohn, *Pursuit of the Millennium*, p. 2; Boyer, *When Time Shall Be No More*, pp. 21–26; Hesiod, *Works and Days*, 載 *The Poems of Hesiod*, trans. R. M. Frazer (Norman: University of Oklahoma Press, 1983), pp. 93–105.
3. Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life*, pp. 226–27; Landes, *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, p. 25.
4. Goodman, *Speaking in Tongues*, p. 87. 另見 Ehrenreich, *Dancing in the Streets*, pp. 65–67, 85; 《新約》《使徒行傳》第二章。
5. Goodman, *Speaking in Tongues*, pp. 59–60, 160; Benedict Carey, “A Neuro-scientific Look at Speaking in Tongues,” *NYT*, November 7, 2006.
6. Lewis, *Ecstatic Religion*, p. 34; Eliade, *Encyclopedia of Religion* 13: 202. 另見 Taves, *Fits, Trances, & Visions*, p. 357; Dawkins, *God Delusion*, p. 168. 理查德·道金斯 (Richard Dawkins) 認為「異象的宗教體驗與癲癇有關」。
7. White, *From Jesus to Christianity*, pp. 413–14; Tertullian 轉引自 Knox, *Enthusiasm*, p. 35.
8. Lewis, *Ecstatic Religion*, pp. 38, 118. 另見 Ehrenreich, *Dancing in the Streets*, p. 85.
9. Cox, *Fire from Heaven*, pp. 4, 90.
10. Hofer, *True Believer*, pp. 9, 41.
11. Cohn, *Pursuit of the Millennium*, pp. 32, 207–8, 314–15.
12. Lanternari, *Religions of the Oppressed*, pp. ix, 240, 249.
13. 班固, 《漢書》, 頁 62、238、269。《漢書》中的相關內容, 包括《哀帝紀》如下記述: 「四年春, 大旱。關東民傳行西王母籌, 經歷郡國, 西入關至京師。民又會聚祠西王母, 或夜持火上屋, 擊鼓號呼相驚恐。」其他關於同一事件的記載見於《漢書》中的《天文志》和《五行志》。後者有: 「其夏, 京師郡國民聚會裏巷阡陌, 設張博具, 歌舞祠西王母。又傳書曰: 母告百姓, 佩此書者不死。」另見 Overmyer, *Folk Buddhist Religion*, pp. 139–40; 馬西沙和韓秉方, 《中國民間宗教史》, 頁 66、673。
14. 王清淮, 《中國邪教史》, 頁 69–72、75–78; 馬西沙和韓秉方, 《中國民間宗教史》, 頁 36–42、50–51、55–56。
15. Overmyer, *Precious Volumes*, p. 17; 馬西沙、韓秉方, 《中國民間宗教史》, 頁 36–37; Overmyer, *Folk Buddhist Religion*, pp. 151–52.
16. C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, pp. 354–55.
17. Overmyer, *Religions of China*, p. 54. 有關白蓮教傳統的發展, 參見馬西沙和韓秉方, 《中國民間宗教史》, 頁 103、118–25、138–142、152、157。12 世紀, 以阿彌陀佛及其“淨土”為核心的一支民間佛教信仰流派產生了白蓮教傳統。其特點是民間崇拜形式, 包括以家庭為基礎的崇拜、「懺堂」及信徒在寺廟之外自發組織的社團。到明朝時, 幾乎所有白蓮教教派都採納了劫變信仰。
18. Naquin, *Millenarian Rebellion in China*, pp. 2–3, 10–12; 馬西沙和韓秉方, 《中國民間宗教史》, 頁 507–8; Overmyer, *Precious Volumes*, p. 4.

19. 有關一貫道的內容, 參見 Lev Deliusin, “The I-Kuan Tao Society,” in Chesneaux, *Popular Movements and Secret Societies in China*, pp. 226–28. 另見 Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, pp. 158–59, 162–67. 除一貫道外, 白蓮教分支還包括大刀會、小刀會、天門會、黃天教及東山再起的八卦教。其他在民國時期出現的主要宗教會社包括道院、同善社和悟善社。還有些團體如世界宗教大同會在其教義中公開持末世觀點, 具體預告了世界末日的時間。參見 Wang Chao-hsiang, “Religious Elements in the Esoteric Societies of China”; Rawlinson, *Naturalization of Christianity in China*, pp. 154–57.
20. 參見 Spence, *Gate of Heavenly Peace*, pp. 64–68.
21. 毛澤東給黎錦熙的信, 1917 年, <http://space.goiee.com/html/75/9087541288.html>。信中包括以下內容: 「彼時天下皆為聖賢, 而無凡愚, 可盡毀一切世法, 呼太和之氣而吸清海之波。孔子知此義, 故立太平世為鵠, 而不廢據亂、升平二世。大同者, 吾人之鵠也。」另見陶飛亞, 《中國的基督教烏托邦》, 頁 11。
22. 毛澤東, 〈論人民民主專政〉, 頁 1471。
23. Weber, *Religion of China*, p. 209. 此類宗教狂熱在後漢時期的太平道叛亂和五斗米教派中已有顯現。這兩個團體都使用聚眾懺悔及「符水」而不是針灸或草藥治病。參見馬西沙和韓秉方, 《中國民間宗教史》, 頁 5–7。
24. Overmyer, *Religions of China*, p. 52.
25. Esherick, *Origins of the Boxer Uprising*, pp. 216–19.
26. 參見 Cohn, *Pursuit of the Millennium*, p. 318; Overmyer, *Folk Buddhist Religion*, pp. 64–65.
27. 參見 Frazer, *Golden Bough*, p. 52.
28. 參見 Overmyer, “Alternatives: Popular Religious Sects in Chinese Society,” p. 165; Naquin, *Millenarian Rebellion in China*, p. 41.
29. 參見倪柝聲, 〈蒙頭的問題〉, 頁 405–426。關於聖經中婦女蒙頭的教義, 參見《哥林多前書》(I Corinthians) 11:5–6。神學家菲奧安莎 (E. S. Fiorenza) 的分析則是: 保羅的蒙頭規矩產生自男人害怕未束髮的哥林多婦女感情過於奔放, 從而接近於東方諸神瘋狂崇拜中的甩頭髮儀式。參見 Ehrenreich, *Dancing in the Streets*, pp. 66–67。關於在差會基督教中婦女領導的機會 (及其局限性) 的有關討論, 參見 Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity*, pp. 80–86。
30. 有關秘密兄弟盟會的內容, 參見 Ownby, “Heaven and Earth Society as Popular Religion,” pp. 1039–40。
31. 參見 Bainbridge, *Sociology of Religious Movements*, p. 50; “Millennialism,” 載 Eliade, *Encyclopedia of Religion*, vol. 9.
32. Barrett, Kurian, and Johnson, *World Christian Encyclopedia*, p. 12; Sanneh and Carpenter, *Changing Face of Christianity*, Preface, p. vii. 2000 年, 非洲有 3 億 3,500 萬基督徒, 亞洲有 3 億 700 萬, 拉丁美洲有 4 億 7,500 百萬, 歐洲有 5 億 3,600 萬, 北美有 2 億 1,200 萬。
33. Andrew F. Walls, “Cross-cultural Encounters and the Shift to World Christianity,” *Journal of Presbyterian History* 81, 2 (Summer 2003): 112; Jenkins, *Next Christendom*, pp. 2–3. 另見 Walls, *Cross-Cultural Process in Christian History*, pp. 30–32, 85.

34. Jenkins, *Next Christendom*, p. 8. 另見 Cox, *Fire from Heaven*, pp. 14–15。到20世紀90年代為止，以各種形式出現的五旬派教會已經吸引了四億多人，幾乎佔世界基督教人數的四分之一。
35. Cox, *Fire from Heaven*, pp. 15, 221; Somini Sengupta and Larry Rohter, “Where Faith Grows, Fired by Pentecostalism,” *NYT*, October 14, 2003; Laurie Goodstein, “More Religion, but Not the Old-Time Kind,” *NYT*, January 9, 2005. 新千年之交世界上最大的超大型教堂是韓國首爾的元度全備福音教會，1958年初創時它只是貧民窟的一個祈禱棚，到90年代為止已經發展成擁有80萬成員的教會。
36. Sengupta and Rohter, “Where Faith Grows”; Cox, *Fire from Heaven*, pp. 163–65.
37. Jenkins, *Next Christendom*, p. 13.
38. Aikman, *Jesus in Beijing*, pp. 285–87.
39. 參見 Wu Jiao, “Religious Believers Thrice the Official Estimate: Poll,” *China Daily*, February 7, 2007.
40. Arnold Toynbee, 引自 A. Wright, *Buddhism in Chinese History*, pp. 3, 106; Ron MacMillan, “House Church Struggles with New Converts,” *Christianity Today*, August 20, 1990.
41. Overmyer, *Folk Buddhist Religion*, p. 65.
42. 參見 Ka Lun Leung, “Cultural Christians and Christianity in China,” *China Rights Forum*, No. 4, 2003: 28—31; Aikman, *Jesus in Beijing*, pp. 11, 230–31; Bays, “Chinese Protestant Christianity Today,” pp. 498–500.
43. Micklethwait and Wooldridge, *God Is Back*, pp. 1–5.
44. 參見 Lian Xi, “Western Protestant Missions and Modern Chinese Nationalist Dreams,” *East Asian History* 32/33 (December 2006/June 2007).
45. 林治波，《人民日報》評論部副主任，引自 “China Commentator Urges Tougher Line against Japan,” Reuters, January 3, 2006。
46. Joseph Kahn, “Rivals on Legal Tightrope Seek to Expand Freedoms in China,” *NYT*, February 25, 2007; Aikman, *Jesus in Beijing*, p. 11. 另見 Yang Fenggang, “Lost in the Market,” p. 428.
47. 陳村富，《轉型期的中國基督教》，頁51、71、73–74、102、118–19、195。
48. A. Wright, *Buddhism in Chinese History*, pp. 32–35.
49. 王維(692?–761)的《過香積寺》結尾是以下永恆的詩句：「薄暮空潭曲，安禪制毒龍。」另見蘇軾(蘇東坡，1037–1101)〈安國寺記〉(1084)，安國寺位於湖北黃州，蘇東坡常往該寺，「焚香默坐」。
50. 參見遠志明，《十字架——耶穌在中國》。在表達力較強並較有成就的當代基督徒作家中就有劉小楓和遠志明本人。
51. 中國的佛教中就可以找到此類先例。參見 A. Wright, *Buddhism in Chinese History*, pp. 96–97。Wright 指出，宋朝(960–1279)之後，上層社會普遍退出了佛教，但世俗的宋明理學卻「佔用」了佛教思想因素。其結果是「精英階層的理性倫理與農民大眾的宗教風氣之間」在近代出現了「明顯的斷裂」。
52. 參見遠志明，《十字架：耶穌在中國》。遠的第一部宗教作品於1995年由設於加利福尼亞的中國信徒佈道會出版，題為《失了大地得了天空》。另見張伯笠，《逃離中國》(1998)。其英文版書名為：*Escape from China: The Long Journey from Tiananmen to Freedom* (New York: Washington Square Press, 2002)。
53. 王維寫下《過香積寺》的時候，正是他對變化莫測的宮廷政治幻想破滅卻不得辭官、過着「半官半隱」的生活之時。蘇東坡出生於佛教家庭，當他因政治原因被貶至黃州時深深依戀着佛教。另見本書第五章題頭的徐志摩詩句。
54. Madsen, *China's Catholics*, pp. 34, 131.
55. 黎明，〈基督教：正在大陸壯大的反抗力量〉，《爭鳴》，1990年9月。
56. Simon Elegant, “The War for China’s Soul,” *Time*, August 28, 2006, p. 43.
57. Lilla, “Politics of God.” 關於該論題更全面的討論，參見 Lilla, *Still-born God*, pp. 75–91.
58. Naquin, *Millenarian Rebellion in China*, pp. 2–3.

中英文人名對照表

阿保羅	Paul Abbott	迪爾凱姆 (又譯塗爾幹)	Emile Durkheim
阿羅本	Alopen	杜威	John Dewey
阿諾德·湯恩比	Arnold Toynbee	費正清	John King Fairbank
阿瑟·威利	Arthur Waley	蓋恩夫人	Madame Guyon
艾迪	Sherwood Eddy	高智	J. Gowdy
安臨來	Leslie Anglin	葛培理	Billy Graham
巴若蘭	Elizabeth Fischbacher	古約翰	Jonathan Goforth
包德甯	Dennis Balcombe	郭實臘 (又譯郭士立)	Karl Gützlaff
貝德士	M. Searle Bates	郭維弼	Wiley B. Glass
貝思飛	Philip Billingsley	韓丕瑞	Perry O. Hanson
賁德新	Bernt Berntsen	韓書瑞	Susan Naquin
比利·辛地 (又譯孫培理)	Billy Sunday	何斯德	D. E. Hoste
畢範宇	Frank W. Price	和受恩	Margaret E. Barber
賓路易	Jessie Penn-Lewis	胡遵理	Jennie V. Hughes
達秘	John Nelson Darby	金樂婷	M. Geraldine Taylor
戴德生	Hudson Taylor	金彌耳	Angus I. Kinnear
但福德	I. N. Danforth	康爾伯	Gustav Carlberg
狄考文	Calvin Mateer	柯文	Paul A. Cohen

克雷芒 (又譯格勒門) 十一世教皇	Pope Clement XI	潘湯	David M. Panton
拉爾森 (又譯蘭理訓)	I. V. Larson	裴士丹	Daniel H. Bays
賴德烈	Kenneth S. Latourette	饒伯森	C. H. Robertson
賴恩融	Leslie T. Lyall	任修本	G. G. Warren
樂靈生	Frank Joseph Rawlinson	芮文	F. E. Raven
李岱汶	David Vaughan Rees	瑞麗蓮	Lillian Greer
李提摩太	Timothy Richard	若望·柏郎嘉賓 (又譯喬伐尼· 比亞諾·賈比內)	Giovanni di Plano Carpino
李修善	David Hill	單覃恩	Thornton Stearns
利瑪竇	Matteo Ricci	史百克	T. Austin-Sparks
林恩斯	James P. Leynse	舒邦鐸	William E. Schubert
林美麗	Nora Dillenbeck	司可福	Cyrus Ingerson Scofield
魯珍晞	Jessie G. Lutz	司徒雷登	John Leighton Stuart
路思義	Henry Winters Luce	特圖利安	Tertullian
羅炳生	Edwin C. Lobenstine	韋伯	Max Weber
羅米格	Theodore F. Romig	魏克士	A. Paget Wilkes
羅孝全	Issachar Jacox Roberts	魏揚波	Jean-Paul Wiest
馬禮遜	Robert Morrison	謝耐和	Jean Chesneaux
馬思威	Arthur S. Maxwell	薛立敦 (又譯謝里登)	James E. Sheridan
麥艾美	Aimee Semple McPherson	楊慶堃	C. K. Yang
梅爾	Frederick Brotherton Meyer	英諾森四世 (舊譯依諾增德 四世)	Innocent IV
孟德衛	D. E. Mungello	約翰·衛斯理	John Wesley
孟慕真 (又譯孟瑪麗)	Marie Monsen	翟輔民	Robert Alexander Jaffray
穆德	John R. Mott	章文新	Francis P. Jones
南懷仁	Ferdinand Verbiest	趙文詞	Richard Madsen
尼采	Friedrich Nietzsche	鍾路得	Ruth Bell
挪心清	William H. Nowack	周錫瑞	Joseph W. Esherick
歐大年	Daniel L. Overmyer		

機構名稱及術語漢譯對照表

阿尼色弗之家	Home of Onesiphorus
愛丁堡大會續行委辦會	Continuation Committee of the Edinburgh Conference
按立	ordination
奧古斯丁會士	Augustinian
巴黎外方傳教會	Société des Missions Étrangères
被提	rapture
本土(色)化運動	indigenous movement
本土(色)教會	indigenous church
本土化	naturalization
本土基督教	indigenous Christianity
布魯明戴爾醫院(精神病院)	Bloomington Hospital (Asylum)
「成聖」復興運動	Holiness Revival
達拉斯神學院	Dallas Theological Seminary
德魯神學院	Drew Seminary
登州文會館	Tengchow College
多明我會士	Dominican
俄亥俄州立大學	Ohio State University
范德堡大學	Vanderbilt University
方濟各會修士	Franciscan
「方言」	tongues (glossolalia)
非拉鐵非	Philadelphia
婦女海外宣道會	Woman's Foreign Missionary Society
格拉斯哥聖經訓練學院	Bible Training Institute in Glasgow
公社群體制	communalism
貴格會	Quakers
貴橡基督徒交通中心	Honor Oak Fellowship
國際拒毒會	International Anti-Opium Association

漢諾威學院	Hanover College
汗八里	Khanbaliq
荷蘭傳道會	Netherlands Missionary Society
後千禧年教義	postmillennialism
惠頓學院	Wheaton College
基督復臨安息日會 (簡稱「安息日會」)	Seventh-Day Adventist Church
基督教青年會	Young Men's Christian Association (YMCA)
基督教宣道會	Christian and Missionary Alliance
基要主義	Fundamentalism
監理會	Methodist Episcopal Church, South
劍橋七傑	Cambridge Seven
《教務雜誌》	<i>The Chinese Recorder</i>
九江婦幼醫院	Elizabeth Skelton Danforth Memorial Hospital
開西成聖運動	Keswick Holiness Movement
靈魂出殼 (「魂遊象外」、神志恍惚)	trance
倫敦傳教會	London Missionary Society (LMS)
羅安琪聖經學院	Bible Institute of Los Angeles
美部會 (ABCFM)	American Board of Commissioners for Foreign Missions
美國歸正會(或歸正教公會)	(Dutch) Reformed Church in America
美國學生志願運動	Student Volunteer Movement (SVM)
美以美會	Methodist Episcopal Church
穆迪聖經學院	Moody Bible Institute
內地會	China Inland Mission (CIM)
聶斯托利教徒	Nestorian
紐約協和神學院	Union Theological Seminary, New York
挪威信義會	Norwegian Lutheran Mission
俄亥俄衛斯理大學	Ohio Wesleyan University
佩斯大學	Pace University
普利茅斯弟兄會	Plymouth Brethren
千禧年教義	millenarianism
前千禧年時代神學	premillennial dispensationalism
虔誠派	Pietists
日本福音佈道團	Japan Evangelistic Band
芮文派(又譯李文派)	Ravenites
瑞典行道會	Swedish Covenant Missionary Society
山東濰縣廣文學校	Shantung Union College
上海濟良所	Door of Hope
神召會	Assemblies of God
聖約翰大學	St. John's University

時代論	dispensationalism
使徒信心會	Apostolic Faith Mission
《時代月報》	<i>Signs of the Times</i>
世界基督教學生同盟	World Student Christian Federation
司徒款	Stewart Fund for Evangelical Work in China
蘇州博習醫院醫學堂	Soochow Hospital Medical School
威爾士大復興	Welsh revival
威爾斯利女子學院	Wellesley College
五旬節運動	The Pentecostal movement
「小群」教會(即聚會處)	The Little Flock
循道會	Wesleyan Methodist Missionary Society
燕京大學	Yenching University
耶穌會教士	Jesuit
也里可溫	Arkagun
異象	vision
隱秘被提	secret rapture
中國佈道十字軍	Chinese Native Evangelical Crusade
中華歸主運動	China for Christ Movement
中華國內佈道會	Chinese Home Missionary Society
《中國基督教差會年鑒》	<i>China Mission Year Book</i>
《中國基督教年鑒》	<i>China Christian Year Book</i>
中華基督教會	Church of Christ in China
中華全國基督教協進會	National Christian Council of China (NCC)
中華續行委辦會	China Continuation Committee
中華學生立志傳道團	Chinese Student Volunteer Movement for the Ministry

參考文獻

英文參考文獻

- Abbott, Paul R. "Revival Movements." *China Christian Year Book* (1932–1933), pp. 175–92.
- Adeney, David H. *China: The Church's Long March*. Ventura, Calif.: Regal Books/Overseas Missionary Fellowship, 1985.
- Ahlstrom, Sydney E. *A Religious History of the American People*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1972.
- Aikman, David. *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and the Global Balance of Power*. Washington, D.C.: Regnery, 2003.
- Albus, Harry J. *Twentieth-Century Onesiphorus: The Story of Leslie M. Anglin and the Home of Onesiphorus*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1951.
- Anderson, Robert M. *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. New York: Oxford University Press, 1979.
- Austin, Alwyn. "Missions Dream Team." *Christian History* 52 (November 1996): 19–23.
- Bainbridge, William Sims. *The Sociology of Religious Movements*. New York: Routledge, 1997.
- Barnett, Suzanne Wilson, and John King Fairbank, eds. *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- Barrett, David, George T. Kurian, and Todd M. Johnson, eds. *World Christian Encyclopedia*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2001.
- Bates, M. Searle. "Gleanings from the Manuscripts of M. Searle Bates: The Protestant Endeavor in Chinese Society, 1890–1950." Unpublished manuscript, edited by Cynthia McLean. New York: National Council of Churches of Christ in the U.S.A., 1984.
- Baylis, Robert H. *My People: The History of Those Christians Sometimes Called Plymouth Brethren*. Wheaton, Ill.: Harold Shaw Publishers, 1995.

- Bays, Daniel H. "Chinese Protestant Christianity Today." In *Religion in China Today*, edited by Daniel L. Overmyer. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2003.
- . "Christian Revival in China, 1900–1937." In *Modern Christian Revivals*, edited by Edith L. Blumhofer and Randall Balmer. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1993.
- . "Christianity and Chinese Sects: Religious Tracts in the Late Nineteenth Century." In *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, edited by Suzanne Wilson Barnett and John King Fairbank.
- , ed. *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996.
- . "Foreign Missions and Indigenous Protestant Leaders in China, 1920–1955: Identity and Loyalty in an Age of Powerful Nationalism." In *Missions, Nationalism, and the End of Empire*, edited by Brian Stanley and Alaine Low. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2003.
- . "Indigenous Protestant Churches in China, 1900–1937: A Pentecostal Case Study." In *Indigenous Responses to Western Christianity*, edited by Steven Kaplan. New York: New York University Press, 1995.
- . "The Protestant Missionary Establishment and the Pentecostal Movement." In *Pentecostal Currents in American Protestantism*, edited by Edith L. Blumhofer, Russell P. Spittler, and Grant A. Wacker. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1999.
- Bays, Daniel H., and Grant Wacker, eds. *The Foreign Missionary Enterprise at Home: Explorations in North American Cultural History*. Tuscaloosa and London: University of Alabama Press, 2003.
- Bebbington, David W. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. London: Unwin Hyman, 1989.
- Becker, Jasper. *The Chinese*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Bethel Mission of China. *50th Anniversary of Bethel Mission of China, 1920–1970*. Hong Kong, 1970.
- Billingsley, Phil. *Bandits in Republican China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.
- Bingle, E. J., and Kenneth G. Grubb, eds. *World Christian Handbook*. 1952 ed. London: World Dominion Press, 1952.
- Boardman, Eugene Powers. *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851–1864*. Madison: University of Wisconsin Press, 1952.
- Boorman, Howard L., ed. *Biographical Dictionary of Republican China*, Vols. 1–4. New York: Columbia University Press, 1967.
- Boyer, Paul. *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- Boynton, Charles L., ed. *Directory of Protestant Missions in China, 1917*. Edited for the China Continuation Committee. Shanghai, 1917.
- Boynton, Charles L., and C. D. Boynton, eds. *Handbook of the Christian Movement in China under Protestant Auspices*. Shanghai: National Christian Council of China, 1936.
- Brewster, William N[esbitt]. *A Modern Pentecost in South China*. Shanghai: Methodist Publishing House, 1909.
- . "Revivals." *China Mission Year Book* (1910), pp. 313–19.
- . *Bridge: Church Life in China Today*. Nos. 1–20 (1983–1986), 71–86 (1995–1997). Hong Kong: Tao Fong Shan Ecumenical Centre.
- Broomhall, Marshall, ed. *Martyred Missionaries of the China Inland Mission*. New York: Fleming H. Revell, 1901.
- Burgess, Stanley M., ed. *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Rev. and exp. ed. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2002.
- Cable, A. Mildred. *The Fulfillment of a Dream of Pastor Hsi: The Story of the Work in Hwochow*. London: Morgan & Scott, 1917.
- Carlberg, Gustav. *China in Revival*. Rock Island, Ill.: Augustana Book Concern, 1936.
- Cauthen, Eloise Glass. *Higher Ground: Biography of Wiley B. Glass Missionary to China*. Nashville, Tenn.: Broadman Press, 1978.
- Chan Wing-tsit (Chen Wenjie). *Religious Trends in Modern China*. New York: Columbia University Press, 1953.
- Chang, Maria Hsia. *Falun Gong: The End of Days*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2004.
- Chao, Jonathan T'ien-en (Zhao Tian'en). "The Chinese Indigenous Church Movement, 1919–1927: A Protestant Response to the Anti-Christian Movements in Modern China." PhD diss., University of Pennsylvania, 1986.
- Charbonnier, Jean-Pierre. *Christians in China: A.D. 600 to 2000*. Translated by M. N. L. Couve de Murville. San Francisco: Ignatius Press, 2007.
- Ch'eng, Marcus (Chen Chonggui). *Marshal Feng—The Man and His Work*. Shanghai: Kelly & Walsh, 1926.
- Chesneaux, Jean. *Secret Societies in China in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Translated by Gillian Nettle. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1971.
- , ed. *Popular Movements and Secret Societies in China, 1840–1950*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1972.
- The China Christian Year Book (CCYB)*. Vols. 1–21 (1926–1935). Shanghai: Christian Literature Society for China. 卷1–13 (1910–1925) 以 *China Mission Year Book (CMYB)* 為刊名出版 (每年出一卷, 1920–1922年停刊)。卷14–21 (1926–1939) 以 *China Christian Year Book* 為刊名出版 (1928–1929年間, 每年出一卷; 1926–1927年以及1931–1939年, 每兩年出一卷)。
- The Chinese Recorder (CR)*. Vols. 31–70 (1900–1939). Shanghai.
- Coad, F. Roy. *A History of the Brethren Movement*. Exeter: Paternoster Press, 1968.
- Cohen, Paul A. *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.
- . *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860–1870*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.

- . *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*. 1957. 2nd ed. New York: Harper Torchbooks, 1961.
- Cox, Harvey. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1995.
- Crawford, Mary K. *The Shantung Revival*. Shanghai: China Baptist Publication Society, 1933.
- Crutchfield, Larry. *The Origins of Dispensationalism*. Lanham, Md.: University Press of America, 2002.
- Culpepper, C. L. *The Shantung Revival*. Dallas: Evangelism Division, Baptist General Convention of Texas, 1971.
- Davenport, F. M. *Primitive Traits in Religious Revivals*. New York: Macmillan, 1905.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin, 2006.
- Dawson, Christopher, ed. *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries Translated by a Nun of Stanbrook Abbey*. New York: Sheed and Ward, 1955.
- De Plata, William Robert. *Tell It from Calvary*. New York: Calvary Baptist Church, 1972.
- Deng Zhaoming. "Recent Millennial Movements on Mainland China: Three Cases." *Bridge: Church Life in China Today* 80 (December 1996): 15–24.
- Dillenbeck, Nora M. Biographical File. United Methodist Church Archives, Madison, New Jersey.
- "Dr. Cheng Ching-yi." Editorial. *Chinese Recorder* 70 (December 1939): 689–95.
- Dunch, Ryan. *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857–1927*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001.
- . "Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing." In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, edited by Stephen Uhalley and Xiaoxin Wu.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph Ward Swain. London: George Allen & Unwin, 1915.
- Durnbaugh, Donald F., et al., eds. *The Brethren Encyclopedia*. Philadelphia: Brethren Encyclopedia, 1983.
- Ehrenreich, Barbara. *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy*. New York: Metropolitan Books, 2007.
- Eliade, Mircea, ed. *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987.
- Entenmann, Robert E. "Catholics and Society in Eighteenth-Century Sichuan." In *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, edited by Daniel H. Bays.
- Esherick, Joseph W. *The Origins of the Boxer Uprising*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987.
- Fairbank, John King. *China: A New History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- , ed. *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.
- Feng Yuxiang (Feng Yu Hsiang). "Address Delivered by Feng Yu Hsiang (the Christian General) to the North China Union Language School, Peking, China," February 27, 1923. Translated by George L. Davis. Pamphlet. Southern Baptist Theological Seminary Library Special Collections, Louisville, Kentucky.
- Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 1922. Reprint. New York: Macmillan, 1934.
- Frodsham, Stanley. *With Signs Following: The Story of the Pentecostal Revival in the Twentieth Century*. Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1946.
- Gernet, Jacques. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Gih, Andrew (Ji Zhiwen, Andrew Gee). *The Church behind the Bamboo Curtain*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1961.
- , comp. *Into God's Family: The Life Stories and Messages of China's Famous Bethel Evangelistic Bands*. Edited by J. Edwin Orr. London: Marshall, Morgan & Scott, 1937.
- . *Twice Born—and Then? The Life Story and Message of Andrew Gih, Bethel Mission, Shanghai*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1936.
- Gillman, Ian, and Hans-Joachim Klimkeit. *Christians in Asia before 1500*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.
- Goforth, Jonathan. "By My Spirit." London and Edinburgh: Marshall, Morgan & Scott, 1929.
- Goforth, Rosalind. *Goforth of China*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1937.
- Goforth, Rosalind, and Jonathan Goforth. *Miracle Lives of China*. New York and London: Harper & Brothers, 1931.
- Goodman, Felicitas D. *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- Grubb, Kenneth G., ed. *World Christian Handbook*. London: World Dominion Press, 1949.
- Guyon, Jeanne-Marie Bouvier de La Motte. *Sweet Smelling Myrrh: The Autobiography of Madame Guyon*, edited by Abbie C. Morrow. 1898. Reprint. Salem, Ohio: Schmul Publishing, 1996.
- Hoffer, Eric. *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*. New York: Harper & Row, 1951.
- Holcombe, Arthur N. *The Spirit of the Chinese Revolution*. New York: Alfred A. Knopf, 1930.
- Hunt, Stephen, ed. *Christian Millenarianism: From the Early Church to Waco*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Hunter, Alan, and Kim-Kwong Chan. *Protestantism in Contemporary China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone, 1996.

- Hymns for the Little Flock: A Few Hymns and Some Spiritual Songs Selected 1856 for the Little Flock.* Denver: Wilson Foundation, 1881.
- Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity.* Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Jones, Brynmor Pierce. *An Instrument of Revival: The Complete Life of Evan Roberts, 1878–1951.* South Plainfield, N.J.: Bridge, 1995.
- . *The Trials and Triumphs of Jessie Penn-Lewis.* North Brunswick, N.J.: Bridge-Logos, 1997.
- Jones, Francis Price. *The Church in Communist China: A Protestant Appraisal.* New York: Friendship Press, 1962.
- , ed. *Documents of the Three-Self Movement: Source Materials for the Study of the Protestant Church in Communist China.* New York: National Council of the Churches of Christ in the U.S.A., 1963.
- Kiang Wen-han (Jiang Wenhan). *The Chinese Student Movement.* Morningside, N.Y.: King's Crown Press, 1948.
- Kindopp, Jason, and Carol Lee Hamrin, eds. *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions.* Washington, D. C.: Brookings Institution Press, 2004.
- Kinnear, Angus I. *Against the Tide: The Story of Watchman Nee.* 1973. Rev. ed. Fort Washington, Pa.: Christian Literature Crusade, 1974.
- Knox, Ronald A. *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion.* New York: Oxford University Press, 1950.
- Komroff, Manuel, ed. *The Travels of Marco Polo.* New York: Liveright, 1926.
- Krapohl, Robert H. "A Search for Purity: The Controversial Life of John Nelson Darby." PhD diss., Baylor University, 1988.
- Kwok Pui-lan. *Chinese Women and Christianity, 1860–1927.* Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1992.
- Laamann, Lars Peter. *Christian Heretics in Late Imperial China: Christian Inculturation and State Control, 1720–1850.* London and New York: Routledge, 2006.
- Lacy, G. Carleton. *The Great Migration and the Church in West China: Reports of a Survey Made under the Auspices of the Nanking Theological Seminary and the National Christian Council of China.* Shanghai: Thomas Chu & Sons, 1941.
- Lambert, Tony. *China's Christian Millions.* 1999. Rev. and updated ed. Oxford: Monarch Books, 2006.
- . *The Resurrection of the Chinese Church.* Wheaton, Ill.: Overseas Missionary Fellowship, 1994.
- Landes, Richard A., ed. *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements.* New York: Routledge, 2000.
- Lanternari, Vittorio. *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults.* Translated by Lisa Sergio. New York: Alfred A. Knopf, 1963.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christian Missions in China.* New York: Macmillan, 1929.
- Lee, Witness (Li Changshou). *Watchman Nee: A Seer of the Divine Revelation in the Present Age.* Anaheim, Calif.: Living Stream Ministry, 1991.
- Lew, Timothy T. (Liu Tingfang). *Papers.* Missionary Research Library, Union Theological Seminary, New York.
- Lewis, I. M. *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession.* 3rd ed. London and New York: Routledge, 2003.
- Li Shixiong and Fu Xiqu, eds. *Religion and National Security in China: Secret Documents from China's Security Sector.* Bayside, N.Y.: Committee for Investigation on Persecution of Religion in China, 2002.
- Lian Xi. *The Conversion of Missionaries: Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907–1932.* University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.
- . "A Messianic Deliverance for Post-Dynastic China: The Launch of the True Jesus Church in the Early Twentieth Century." *Modern China* 34, 4 (October 2008): 407–41.
- . "The Search for Chinese Christianity in the Republican Period (1912–1949)." *Modern Asian Studies* 38 (October 2004): 851–98.
- The Life of Christ by Chinese Artists (《我主聖傳圖——華師畫描》).* Westminster, S.W.: Society for the Propagation of the Gospel, 1938.
- Lilla, Mark. "The Politics of God." *New York Times*, August 19, 2007.
- . *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West.* New York: Alfred A. Knopf, 2007.
- Lin Yutang. *From Pagan to Christian.* Cleveland and New York: World, 1959.
- Ling, Oi Ki. *The Changing Role of the British Protestant Missionaries in China, 1945–1952.* London: Associated University Presses, 1999.
- Liu, Kwang-Ching, and Richard Shek, eds. *Heterodoxy in Late Imperial China.* Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.
- Lodwick, Kathleen L. *Crusaders against Opium: Protestant Missionaries in China, 1874–1917.* Lexington: University Press of Kentucky, 1996.
- Lutz, Jessie G. *China and the Christian Colleges, 1850–1950.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1971.
- . *Chinese Politics and Christian Missions: The Anti-Christian Movements of 1920–28.* Notre Dame, Ind.: Cross Cultural Publications, 1988.
- . "The Grand Illusion: Karl Gützlaff and Popularization of China Missions in the United States during the 1830s." In *United States Attitudes and Policies toward China: The Impact of American Missionaries*, edited by Patricia Neils. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1990.
- . "Karl Gützlaff's Approach to Indigenization: The Chinese Union." In *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, edited by Daniel H. Bays.
- Lutz, Jessie G., and R. Ray Lutz. *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850–1900.* Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1998.
- . "The Invisible China Missionaries: The Basel Mission's Chinese Evangelists, 1847–1866." *Journal of the International Association for Mission Studies* 12 (October 1995): 204–27.

- Lyall, Leslie T. *Come Wind, Come Weather: The Present Experience of the Church in China*. Chicago: Moody Press, 1960.
- . *Flame for God: John Sung and Revival in the Far East*. 1954. Reprint. London: Overseas Missionary Fellowship, 1972.
- . *Three of China's Mighty Men*. London: Overseas Missionary Fellowship, 1973.
- MacGillivray, D. *A Century of Protestant Missions in China (1807–1907), Being the Centenary Conference Historical Volume*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1907.
- Madancy, Joyce A. *The Troublesome Legacy of Commissioner Lin: The Opium Trade and Opium Suppression in Fujian Province, 1820s to 1920s*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.
- Madsen, Richard. "Beyond Orthodoxy: Catholicism as Chinese Folk Religion." In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, edited by Stephen Uhalley and Xiaoxin Wu.
- . "The Catholic Church in China: Cultural Contradictions, Institutional Survival, and Religious Renewal." In *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic*, edited by Perry Link, Richard Madsen, and Paul G. Pickowicz. Boulder, Colo.: Westview Press, 1989.
- . *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998.
- Martin, W. A. P. *A Cycle of Cathay, or China, South and North, with Personal Reminiscences*. New York: Fleming H. Revell, 1896.
- Matthew, H. C. G., and Brian Harrison, eds. *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Michael, Franz. *The Taiping Rebellion: History and Documents*. 3 vols. Seattle: University of Washington Press, 1971.
- Micklethwait, John, and Adrian Wooldridge. *God Is Back: How the Global Revival of Faith Is Changing the World*. New York: Penguin Press, 2009.
- Monsen, Marie. *The Awakening: Revival in China (1927–1937), a Work of the Holy Spirit*. 1959. Translated from the Norwegian by Joy Guinness. London: China Inland Mission, 1961.
- Moule, A. C. *Christians in China before the Year 1550*. 1930. New York: Octagon Books, 1977.
- Mungello, D. E. *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1999.
- . *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650–1785*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2001.
- Naquin, Susan. *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1976.
- National Christian Council of China (NCC). *Annual Report (1922–1923, 1925–1926, 1927–1928)*. Shanghai.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Translated by Marianne Cowan. South Bend, Ind.: Gateway Editions, 1955.
- Overmyer, Daniel L. "Alternatives: Popular Religious Sects in Chinese Society." *Modern China* 7, 2 (April 1981): 153–90.
- . *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.
- . *Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- , ed. *Religion in China Today*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2003.
- . *Religions of China: The World as a Living System*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1986.
- . "The White Cloud Sect in Sung and Yuan China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42, 2 (December 1982): 615–42.
- Overmyer, Daniel L., et al. "Chinese Religions—The State of the Field, Part II, Living Religious Traditions: Taoism, Confucianism, Buddhism, Islam and Popular Religion." *Journal of Asian Studies* 54, 2 (May 1995): 314–95.
- Ownby, David. *Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing China: The Formation of a Tradition*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996.
- . "The Heaven and Earth Society as Popular Religion." *Journal of Asian Studies* 54, 4 (November 1995): 1023–46.
- Penn-Lewis, Jessie. *The Awakening in Wales and Some of the Hidden Springs*. New York: Fleming H. Revell, 1905.
- . *Soul and Spirit: A Glimpse into Bible Psychology*. Leicester: Overcomer Book Room, n.d. [1910s].
- Porterfield, Amada. *Healing in the History of Christianity*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Price, Charles, and Ian Randall. *Transforming Keswick*. Carlisle, Cumbria, UK: OM Publishing, 2000.
- Price, Frank Wilson. *China: Twilight or Dawn?* New York: Friendship Press, 1948.
- . *The Rural Church in China: A Survey*. New York: Agricultural Missions, 1948.
- Randall, Ian M. *Evangelical Experiences: A Study in the Spirituality of English Evangelicalism, 1918–1939*. Carlisle, Cumbria, UK: Paternoster, 1999.
- Rawlinson, Frank [Joseph]. *Naturalization of Christianity in China*. Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1927.
- Rees, D[avid] Vaughan. *The "Jesus Family" in Communist China: A Modern Miracle of New Testament Christianity*. London: Paternoster, 1959.
- Reilly, Thomas H. *The Taping Heavenly Kingdom: Rebellion and the Blasphemy of Empire*. Seattle: University of Washington Press, 2004.
- Richard, Timothy. *Forty-Five Years in China, Reminiscences*. New York: Frederick Stokes, 1916.
- Roberts, Dana. *Understanding Watchman Nee*. Plainfield, N.J.: Haven Books, 1980.
- Romig, Theodore F. "The Family of Jesus." *Occasional Bulletin*. Missionary Research Library, Union Theological Seminary, New York. Vol. 1, No. 11 (October 23, 1950).

- Rubinstein, Murray A. *The Protestant Community on Modern Taiwan: Mission, Seminary, and Church*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1991.
- Sanneh, Lamin, and Joel A. Carpenter, eds. *The Changing Face of Christianity: Africa, the West, and the World*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Schiffrin, Harold Z. *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- Schubert, William E. *I Remember John Sung*. Singapore: Far Eastern Bible College Press, 1976.
- Scofield, C. I., ed. *The Scofield Reference Bible*. 1909. New and improved edition. New York: Oxford University Press, 1917.
- Seventh-day Adventist Encyclopedia*. Rev. ed. Vol. 10. Washington: Review and Herald, 1976.
- Sheridan, James E. *Chinese Warlord: The Career of Feng Yu-hsiang*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1966.
- Shih, Vincent Y. C. *The Taiping Ideology: Its Sources, Interpretations, and Influences*. Seattle: University of Washington Press, 1967.
- Snow, Edgar. *Red Star over China*. 1938. Rev. and enl. ed. New York: Grove Press, 1968.
- Spence, Jonathan D. *The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and Their Revolution, 1895–1980*. New York: Viking Penguin, 1981.
- . *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. New York: W. W. Norton, 1996.
- . *The Search for Modern China*. 2nd ed. New York: Norton, 1999.
- . *To Change China: Western Advisers in China*. New York: Little, Brown, 1969.
- Standaert, Nicolas, ed. *Handbook of Christianity in China*, Volume One: 635–1800. Leiden: Brill, 2001.
- Stauffer, Milton T., ed. *The Christian Occupation of China: A General Survey of the Numerical Strength and Geographical Distribution of the Christian Forces in China Made by the Special Committee on Survey and Occupation, China Continuation Committee, 1918–1921*. Shanghai: China Continuation Committee, 1922.
- Stuart, John Leighton. *Fifty Years in China: The Memoirs of John Leighton Stuart, Missionary and Ambassador*. New York: Random House, 1954.
- Sung, John (Song Shangjie, Sung Shang-chieh, Sung Siong Ceh). "Out of Modernism into God's Family." In *Into God's Family*, compiled by Andrew Gih.
- Sunquist, Scott W. ed. *A Dictionary of Asian Christianity*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2001.
- Sweeten, Alan Richard. *Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860–1900*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001.
- Tao Feiya. "A Christian Utopia in China: A Historical Study of the Jesus Family (1921–1952)." PhD diss., Chinese University of Hong Kong, 2001.
- Taves, Ann. *Fits, Trances, & Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- Taylor, M. Geraldine (Mrs. Howard Taylor). *One of China's Scholars: The Culture and Conversion of a Confucianist*. London: Morgan and Scott, 1900.
- . *Pastor Hsi (of North China): One of China's Christians*. New York: Fleming H. Revell, 1903.
- Thouless, Robert H. *An Introduction to the Psychology of Religion*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2 vols. Translated by Olive Wyon. 1931. Reprint. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Tsai, Christiana. *Queen of the Dark Chamber: The Story of Christiana Tsai As Told to Ellen L. Drummond*. Chicago: Moody Press, 1953.
- Uhalley, Stephen, and Xiaoxin Wu, eds. *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 2001.
- U.S. Department of State, "International Religious Freedom Report" (2001–2008). <http://www.state.gov>.
- Udley, Uldine. *Why I Am a Preacher: A Plain Answer to an Ofi-Repeated Question*. New York: Fleming H. Revell, 1931.
- Wacker, Grant. *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
- Walls, Andrew F. *The Cross-Cultural Process in Christian History*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002.
- Wang Chao-hsiang (Wang Zhaoxiang). "Religious Elements in the Esoteric Societies of China." Translated by F. R. Millican, *Chinese Recorder* 58 (December 1927): 757–66.
- Weatherford, Jack. *Genghis Khan and the Making of the Modern World*. New York: Three Rivers Press, 2004.
- Weber, Max. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Translated by Hans H. Gerth. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1951.
- . *The Sociology of Religion*. 1922. Translated by Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press, 1963.
- Wei, Francis C. M. (Wei Zhuomin). *The Spirit of Chinese Culture*. New York: Scribner, 1947.
- Wei, Julie Lee, Ramon H. Myers, and Donald G. Gillin, eds. *Prescriptions for Saving China: Selected Writings of Sun Yat-sen*. Translated by Julie Lee Wei et al. Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 1994.
- Wei Yisa (Isaac Wei), ed. "My Self-Examination." (〈我的檢討〉), *Tianfeng* (《天風》), February 23, 1952. In *Documents of the Three-Self Movement: Source Materials for the Study of the Protestant Church in Communist China*, compiled and translated by Francis P. Jones.
- West, Philip. *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916–1952*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.
- White, L. Michael. *From Jesus to Christianity*. New York: HarperCollins, 2004.
- Wickeri, Philip L. *Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, the Three-Self Movement, and China's United Front*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988.

- Wilkes, A[phaeus] Nelson Paget. *The Dynamic of Service*. London: Japan Evangelistic Band, 1925.
- Wright, Arthur F. *Buddhism in Chinese History*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1959.
- Wright, Richard N. J. *The Chinese Steam Navy, 1862–1945*. London: Chatham, 2000.
- Xing Jun. *Baptized in the Fire of Revolution: The American Social Gospel and the YMCA in China, 1919–1937*. Bethlehem, Pa.: Lehigh University Press, 1996.
- Yamamoto, Sumiko. *History of Protestantism in China: The Indigenization of Christianity*. Translated by John Wisnom. Tokyo: Toho Gakkai (Institute of Eastern Culture), 2000.
- Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press, 1961.
- Yang, Sung Won. "The Influence of the Revival Movement of 1901–1910 on the Development of Korean Christianity." PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2002.
- Yang Fenggang. "Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China." *Journal for the Scientific Study of Religion* 44, 4 (2005): 423–41.
- Yao, Kevin Xiyi. *The Fundamentalist Movement among Protestant Missionaries in China, 1920–1937*. Lanham, Md.: University Press of America, 2003.
- Yoo, Boo-Woong. *Korean Pentecostalism: Its History and Theology*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1988.

中文參考文獻

- 班固，〈漢書〉（上），載紀曉嵐編，《四庫全書》史部第四輯。
- 鮑忠，〈四十年來之南京基督教會〉，載《金陵神學院四十週年紀念特刊》，《金陵神學志》第26期（1950年9月），頁107–25。
- 陳必蔭，筆者採訪記錄，福州，1997年7月。
- 陳終道，〈我的舅父倪柝聲〉，Petaluma, Calif.: Chinese Christian Mission（中國信徒佈道會），1982年。
- 常志富，〈對我縣「耶穌家庭」的探索〉，載《微山文史資料》第2輯，1988年5月，頁152–62。
- 陳村富，〈轉型期的中國基督教——浙江基督教個案研究〉，北京：東方出版社，2005年。
- 陳恭祿，〈太平天國歷史論叢〉，廣州：廣東人民出版社，1995年。
- 陳光藻，〈真耶穌教會總會及部分省縣教會簡史〉，真耶穌教會印發的冊子，福建，1999年。
- 陳仁柄、陳美大，〈陳崇桂牧師小傳〉，載《懷念陳崇桂牧師》，上海：中國基督教三自愛國運動委員會，1991年。
- 陳則信，〈倪柝聲弟兄簡史〉，香港：福音書房，1973年。
- ，〈汪佩真簡史〉，香港：基督徒出版社，1982年。
- 戴聖（西漢）編，〈禮記·禮運〉，載紀曉嵐編，《四庫全書》經部第一輯。
- 禱人，〈地方教會——四十年來的回顧與前瞻〉，台北：明明出版社，1990年。

- 鄧華貴、盛道炎，〈燕窩一帶的真耶穌教會〉，載《洪湖文史》第4輯（1988年12月），頁181–83。
- 丁光訓，〈丁光訓文集〉，南京：譯林出版社，1998年。
- 東方閃電，〈話在肉身顯現〉，晨星出版社，無出版年月（1990年代中期？）。
- 杜開許，〈真耶穌教會茅坪祈禱所概況〉，載《秣歸文史資料》第6輯（1988年12月），頁138–48。
- 馮玉祥，〈我的生活〉，上海：教育書店，1947年。
- 蓋恩夫人（Jeanne-Marie Bouvier de La Motte），〈馨香的沒藥〉（Sweet Smelling Myrrh），俞成華譯，上海，1938年。重印版，香港：以琳書房，1983年。
- 公安部辦公廳，〈已認定的邪教組織情況〉，2000年5月10日，<http://www.zhengqi.org.cn/zhengcefagui/xiejiaojiyouhaiqigongchuli/20070205/1242.html>。
- 顧長聲，〈傳教士與近代中國〉，上海：上海人民出版社，1981年。
- ，〈美國安息日會在中國，1902–1950〉，未刊手稿，1987年。
- ，〈文化大革命對宗教的影響〉，載《世界週刊》，1996年7月21日。
- ，〈中國基督教簡史〉，Monterey Park, Calif.: Evergreen，1999年。
- ，筆者在馬薩諸塞州奧爾良（Orleans, Massachusetts）的採訪記錄及電話採訪記錄，1997–2007年。
- 顧衛民，〈基督教與近代中國社會〉，上海：上海人民出版社，1996年。
- 顧致潔，筆者採訪記錄，山東濟南，2003年10月7日。
- 郭克昌、鄭遂藍合編，〈新嘉坡基督徒佈道團金禧紀念刊〉，新加坡：新嘉坡基督徒佈道團（Singapore Christian Evangelistic League），1985年。
- 何受良，〈宋尚節博士一生的靈程〉，載謝仰平編，〈基督徒佈道團五十週年紀念特刊，1936–1986〉。
- 黃燈煌，〈孤兒之父——計志文牧師傳〉，台北：天恩出版社，1996年。
- 黃漁深，〈從哈同路到南陽路——致倪柝聲先生七封公開的信〉，無出版日期（1949/1950？）。重印版，香港：靈石出版社，1998年。
- 黃宗榮，〈真耶穌教在漳浦傳播〉，載《漳浦文史資料》第九輯（1990年6月），頁164–66。
- （清）紀曉嵐編纂，〈四庫全書〉經部第一輯，史部第四輯。齊豫生、郭鎮海編，北京：中國文史出版社，1999年。
- 江守道，〈作者生平簡史〉，選自倪柝聲，〈倪柝聲著述全集〉第33輯，頁300–29。
- 敬福音編，〈靈韻集註釋〉卷1，濟南：自印，無日期（1980s？）。
- ，筆者採訪記錄，山東濟南，2003年10月8日。
- 景淨，〈大秦景教流行中國碑〉，西元781年。
- 敬振東，〈我對於五叔五嬸結婚的報告〉，1950年耶穌家庭出版的小冊子。山東省泰安市檔案館。
- 《金陵神學誌》（Nanjing Theological Review），1986–1996，此刊物中文刊名於1998年更名為《南京神學誌》，其英文刊名不變。
- 柯靈編，〈20世紀中國紀實文學文庫第一輯（1900–1949年）民俗卷：天堂與地獄〉，上海：文匯出版社，1997年。

- 林榮洪,《風潮中奮起的中國教會》,香港:天道書樓,1980年。
- 李常受,〈一位在基督裏的人——倪柝聲弟兄年代記略〉,未刊打印稿,經倪玉隆修訂,無出版日期(1990年代)。
- 黎愛蓮(M. L. S. Ballard)編纂,《拋錨於無限——和受恩的故事和她的詩歌全集》,福州,1930年。
- 李伯南,〈基督教葡萄山會堂史略〉,載《煙台文史資料》第3輯(1984年10月),頁205-8。
- 李剛己編,《教務記略》,1905年。重印版,上海:上海書店,1986年。
- 李明曜,〈蘭州耶穌家庭與中華基督教會的始末〉,載《甘肅文史資料選輯》第31輯(1990年4月),頁174-78。
- 李慕聖,《上山之鑰》,Alhambra, Calif.: Chinese Christian Testimony Ministry, 2001年。
- 李瑞君,筆者採訪記錄,山東馬莊,2002年6月1日。
- 李文蔚,〈關於史伯誠著《倪柝聲殉道史》一書違反史實的參考資料(摘要)〉,自印小冊子,1998年。
- 李志剛,《基督教與近代中國文化論文集》,台北:宇宙光,1989年。
- 李子柔,〈我參加「耶穌家庭」的情況〉,載《甘肅文史資料選輯》第31輯(1990年4月),頁155-57。
- 聯合聖歌編輯委員會編,《普天頌贊》,上海:基督教文藝出版社,1936年。
- 林和平,《恩愛標本》,上海,1943年。
- 林證耶,《翟輔民傳》,1962年;修訂版,香港:宣道出版社,1981年。
- 劉揚芬,筆者採訪記錄,紐約,2001年7月25日;電話採訪記錄,2003年3月19日。
- 劉翼凌,《宋尚節傳》,香港:證道出版社,1962年。
- 呂小敏,《迦南詩選》,http://cannan.lingliang.org.
- 羅星三,〈東山耶穌家庭〉,載《芝罘文史資料》,第4輯(1989年4月),頁237。
- ,〈煙台市基督教靈恩會〉,載《芝罘文史資料》第4輯(1989年4月),頁235-36。
- ,筆者採訪記錄,山東煙台,2003年10月12日。
- 馬鴻綱,〈介紹中國新興的教派「耶穌家庭」〉,載《協進月刊》,1948年10月16日,頁5-10。
- 馬西沙、韓秉方,《中國民間宗教史》,上海:上海人民出版社,1992年。
- 茅盾,〈故鄉雜記〉,原載《現代》卷1第2、3、4期(1932年6、7、8月),選自柯靈編《二十世紀中國紀實文學》。
- 毛澤東,〈湖南農民運動考察報告〉,1927年3月,選自《毛澤東選集》第1卷,頁12-44。
- ,〈論人民民主專政〉,1949年6月30日,選自《毛澤東選集》第4卷,頁1468-82。
- ,《毛澤東選集》,四卷,北京:人民出版社,1991年。
- 《馬莊耶穌家庭革新經過》,上海:天風出版社,1953年。
- 《南京神學誌》,1998-2007年。
- 倪柝聲,〈第二次見證〉,1936年,選自《倪柝聲著述全集》卷33,頁49-63。
- ,〈第三次見證〉,1936年,選自《倪柝聲著述全集》卷33,頁65-73。
- ,〈非拉鐵非——忠心小群〉,1927年,選自《倪柝聲著述全集》卷14,頁321-77。
- ,〈負架吟語〉,1923年,選自《倪柝聲著述全集》卷33,頁79-92。

- ,〈負責弟兄們的幾句話〉,1934年,選自《倪柝聲著述全集》卷33,頁223。
- ,《工作的再思》,1938年,選自《倪柝聲著述全集》卷8,頁15-250。
- ,《教會的正統》,1945年,《倪柝聲著述全集》卷6。
- ,〈交通問答〉,1926-1927年,選自《倪柝聲著述全集》卷11,頁369-421。
- ,〈今後工作的路〉,1948年,選自《倪柝聲著述全集》卷8,頁251-66。
- ,〈蒙頭的問題〉,1948年,選自《倪柝聲著述全集》卷4,第405-26頁。
- ,《倪柝聲著述全集》,33卷,香港:天糧出版社,1995年。
- ,《人的破碎與靈的出來》,1943-1952年間的講道集,選自《倪柝聲著述全集》卷9,頁81-190。
- ,《屬靈的人》(上),1926年,《倪柝聲著述全集》卷15。
- ,《屬靈的人》(下),1928年,《倪柝聲著述全集》卷16。
- ,〈通問彙刊緣起〉,1933年,選自《倪柝聲著述全集》卷33,頁217-22。
- ,〈往事的述說〉,1932年,選自《倪柝聲著述全集》卷33,頁19-40。
- ,〈為通問彙刊停刊致同工們的一封信〉,1935年,選自《倪柝聲著述全集》卷33,頁229-33。
- ,〈我是怎樣轉過來的〉,向「小群」同工的公開講話,上海,1951年8月20日。
- ,〈我們在基督裏已經死了〉,1938-1942年間所作的英文講道集,後譯為中文,選自《倪柝聲著述全集》卷28,頁303-28。
- ,〈預嘗來世諸般的權能〉,1940年在上海所作的講道,選自《倪柝聲著述全集》卷29:頁311-19。
- 倪玉隆(傲醒),〈福州基督徒聚集(會)初期情況簡介〉,手稿,1993年4月10日,筆者獲贈此手稿。之後該手稿的無註腳版刊發在《芥菜種》第10期(1995年12月23日)頁12-14。
- ,筆者採訪記錄,1997年7月,福州。
- 《廿世紀基督偉大的見證人》,倪柝聲讚美詩集,「小群」教會出版物,無出版日期(約1980年代)。
- 裴玉芳,筆者採訪記錄,山東濟南,2003年10月6日。
- 秦鏡高,〈李常受死了〉,載《呼喊》第83期(1997年11月),頁205-20。
- 瞿理,〈郟城耶穌教概況〉,載《郟城文史資料》第4輯(1987年10月),頁169-78。
- 曲拯民,〈美國長老會和山東自立會事略〉,載《山東文史資料選輯》第27輯(1989年10月),頁239-61。
- 任鐘祥,《上海基督徒聚會處簡史》,上海:上海市基督教三自愛國運動委員會,1996年。
- 桑敘九、孫伯隆,〈山東中華基督教靈恩會總會史介〉,未刊文,無日期(1980年代)。
- 《山東省志——少數民族志宗教志》卷78,山東人民出版社,1997年。
- 沈德溶,《吳耀宗小傳》,上海:中國基督教三自愛國運動委員會,1989年。
- 史伯誠,《倪柝聲殉道史》,Culver City, Calif.: Testimony Publications, 1995年。
- 施美玲,《六十三年——與王明道先生窄路同行》,香港:靈石出版社,2001年。
- 水流執事站,〈記念文〉,水流執事站印發傳單,Anaheim, California, 1997年6月15日。

宋尚節，《靈歷集光》，宋天真（宋尚節之女）整理之宋尚節日記，香港：恩雨出版社，1995年。

——，《我的見證》，1933年，香港：晨星出版社，1991年。

宋天真，筆者採訪記錄，Brooklyn, New York，2001年6月。

孫彥理，〈我所認識的江長川會督〉，載石鴻熙編《上海的宗教》，上海：上海市政協文史資料編輯部，1996年。

〈泰安地區教會學校概況〉，載《泰安文史資料》第2輯（1987年10月），頁66-74。

泰安市地方史誌辦公室編，《泰安五千年大事紀》，泰安：山東省地圖出版社，2001年。

唐守臨、任忠祥，《為真道竭力爭辯（駁斥李常受的異端邪說）》，上海：上海市基督教教務委員會，1983年。

陶飛亞，《中國的基督教烏托邦——耶穌家庭》，香港：中文大學出版社，2004年。

陶飛亞、劉天路，《基督教會與近代山東社會》，濟南：山東大學出版社，1994年。

佟至善，〈濟南東郊靈修院（基督教徒靈修院）史料參考〉，未刊手稿，1985年6月19日，山東濟南。

《通問報》，上海，1935-1936年。

王成勉，《文社的盛衰》，台北：宇宙光，1993年。

王長新，《又四十年》，Ontario: Canada Gospel Publishing House，1997年。

王費劭，〈淄博市基督教會的歷史沿革〉，載《淄博文史資料選輯》卷1，無日期（1980年代），頁227-39。

王明道，〈惡世中的呼聲〉，1928年，選自《王明道文庫》第2冊，頁189-204。

——，〈蒙召的基甸〉，1927年，選自《王明道文庫》第6冊，頁1-17。

——，〈人我之間廿五則〉，1936年，選自《王明道文庫》第1冊，頁111-60。

——，〈慎防假師傅〉，1935年，選自《王明道文庫》第7冊，頁33-40。

——，〈慎防綰賊〉，1929年，選自《王明道文庫》第7冊，頁23-27。

——，〈聖經光亮的靈恩運動〉，1933年，選自《王明道文庫》第4冊，頁93-112。

——，〈王明道文庫〉，7冊，1977年；重印版，台灣：浸宣出版社，1998年。

——，〈我們是為了信仰〉，1955年，選自《五十年來》附錄。

——，〈五十年來〉，1950年；修訂版，香港：晨星出版社，1993年。

——，〈現代教會的棒喝〉，1927年，選自《王明道文庫》第2冊，頁237-53。

——，〈一共有幾個福音呢？〉，1932年，選自《王明道文庫》第7冊，頁1-7。

——，〈應當被咒詛的人〉，1947年，選自《王明道文庫》第7冊，頁50-59。

王清淮等著，《中國邪教史》，北京：群眾出版社，2007年。

王神蔭，〈馬莊耶穌家庭始末〉，載《山東文史資料選輯》第17輯（1984年），頁89-111。

——，〈席勝魔和他創作的聖詩〉，載《金陵神學志》（復）第9期（1988年11月）頁99-103；〈席勝魔和他創作的聖詩〉（續），《金陵神學志》（復）第11期（1990年2月），頁124-27。

汪錫鵬，《記耶穌家庭》，上海：中華基督教協進會，1950年。

王永信，《真道手冊》，Argyle, Tex.: 大使命中心，2000年。

王峙，《王載見證錄》，台北：中信印務部，1980年。

王治心，《中國基督教史綱》，香港：基督教文藝出版社，1959年。

魏保羅，《聖靈真見證書》，2卷，天津：真耶穌教會，1919年。摘自魏以撒編，《真耶穌教會創立三十周年紀念專刊》。

魏以撒編，《真耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，南京：真耶穌教會，1948年。

《文史資料選輯》，1961-1964年，1982-1990年，北京：中國文史出版社。

吳利明，《基督教與中國社會變遷》，1980年。重印版，香港：基督教文藝出版社，1990年。

吳秀良，《余慈度——二十世紀中國教會復興的先驅》，Boston：比遜河出版社（Pishon River），2000年。

吳耀宗編，《基督教與新中國》，上海：青年協會書局，1940年。

吳幼雄，〈元代泉州兩方基督教（景教）墓碑研究〉，載林祖乙、施永康等編，《泉州港與海上絲綢之路》，北京：中國社會科學出版社，2003年。

席勝魔，〈席勝魔詩歌〉，第2、7、9、11、14、19、27、44、55、56首，選自王神蔭編，《席勝魔和他創作的聖詩》。

夏東元編，《二十世紀中國大博覽》，長春：吉林人民出版社，1994年。

小島晉治（Kojima Shinji）著，成之平、羅宇譯，《洪秀全》，西安：三秦出版社，1990年。

蕭山家庭教會領導人（人名略），筆者採訪記錄，浙江蕭山，2008年8月4日。

謝扶雅，《自辦子至電子》，香港：基督教文藝出版社，1992年。

謝仰平編，《基督徒佈道團五十週年紀念特刊，1936-1986》，馬來西亞詩巫：詩巫衛理公會出版，1986年。

興友等著，〈泰山孤貧院及其創始者安臨來〉，載《山東文史資料選輯》第24輯（1987年12月），頁200-28。

熊松年，〈湘潭真耶穌教會簡況〉，載《湘潭縣文史》第1輯（1985年12月），頁250-54。

徐保羅，《從布爾什維克到神僕——徐保羅牧師回憶錄》，台北：宇宙光，1995年。

徐爾建，〈教會「地方立場」教訓之由來〉，作者自印冊子，West Hills, Calif.，無日期（1990年代末）。

楊致聖，筆者採訪記錄，山東煙台，2003年10月12日。

姚民權，《上海基督教史，1843-1949》，上海：上海市基督教三自愛國運動委員會，1994年。

葉仁昌，《近代中國的宗教批判——非基運動的再思》，台北：基文社，1987年。

耶穌家庭，《家庭書信》，1942年，山東省泰安市檔案館。

——，《鄉村佈道詩歌》，1942年。

——，《耶穌家庭詩歌》，山東泰安：耶穌家庭，1940年。

尹任先，《聖光指引——尹任先蒙恩三十年的見證》，香港：天道書樓，2001年。

于力工，《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，台北：橄欖基金會，1998年。

俞崇架，〈俞成華醫生軼事〉，作者（俞成華之子）自印冊子，San Diego, California，1997年。

余玉成，筆者採訪記錄，福建莆田，2002年6月9日及2003年9月29日。

遠志明（編劇兼編輯），《十字架——耶穌在中國》，紀錄片，Petaluma, Calif.: China Soul for Christ Foundation，2003年。

- 查時傑，《民國基督教史論文集》，台北：宇宙光出版社，1993年。
- ，《中國基督教人物小傳》，台北：中華福音神學院出版社，1983年。
- 張福基編，《興化衛理公會史》，福建興化（莆田）：興化衛理公會，1947年。
- 張啟珍，給筆者有關「小群」教會問卷的書面答復，倪玉隆整理，1996年5月。
- ，筆者採訪記錄，福州，1997年7月和1999年6月。
- 張欽士，《國內近十年來之宗教思潮》，北京：燕京華文學校，1927年。
- 張淑遠，筆者採訪記錄，山東濟南，2003年10月6日。
- 張義南，〈神的冒險家張榮亮〉，2007年3月10日。<http://shengshan.org.cn/bbs/redirect.php?fid=9&tid=176&goto=nextnewset>。
- ，〈神秘複雜的徐聖光〉，2006年7月24日。<http://jesus.bbs.net/bbs/12/1377.html>。
- ，〈「中國家庭教會信仰告白」背景〉，2007年8月16日。<http://loves7.com/38817/viewspace-30285.html>。
- 張玉芳，筆者採訪記錄，山東濟南，2003年10月8日。
- 趙君影，《漫談五十年來中國的教會與政治》，台北：中華歸主協會，1981年。
- 趙天恩編，《真理異端真偽辨》，台北：中國福音會出版部，2000年。
- 趙天恩、莊婉芳，《當代中國基督教發展史》，台北：中國福音會出版部，1997年。
- 趙紫宸，《繫獄記》，香港：基督教文藝出版社，1969年。
- ，〈燕京大學的宗教學院〉，載《文史資料選輯》第15卷43輯（1964），頁94-113。
- 真耶穌教會，《聖靈報》卷1-2（1926-1927年）。
- 鄭新道，〈泰山孤貧院〉，載《泰安文史資料》第2輯（1987年10月），頁88-102。
- 鄭證光，筆者採訪記錄，福州，1997年7月。
- 中國反邪教網，<http://www.cnfxj.org>。
- 中國基督教網站，<http://www.ccctspm.org/history/important/2008/617/08617526.html>。
- 《中華基督教會年鑒》，第1-13期（1914-1937年），上海：商務印書館。
- 中華人民共和國公安部第一局，《基督徒聚會處（小群）概況》，1955年8月。
- 《周禮》，載紀曉嵐編《四庫全書》經部第一輯。
- 周行義，筆者採訪記錄，上海，1997年6月。
- 朱信，〈我所認識的耶穌家庭——介紹與評論〉，載《呼喊（季刊）》，第47期（1987年1月）頁168-79，第48期（1987年3月）頁264-81，第49期（1987年5月）頁34-51，第50期（1987年7月）頁119-29，第51期（1988年1月）頁214-25。
- 宗堯，〈試析本世紀初上海基督教的自立運動〉，載上海社會科學院宗教研究所、上海市宗教學會編，《宗教問題探索》，上海，1988年。

索引

A

- 阿保羅 (Abbott, Paul), 63-64, 81
- 阿爾蒂尼·阿特雷 (Udley, Uldine), 116, 128
- 阿尼色弗之家 (泰山孤貧院), 47, 55, 71, 109
- 艾迪 (Eddy, Sherwood), 20, 22, 67, 95
- 愛丁堡世界宣教大會 (1910), 17
- 安臨來 (Anglin, Leslie), 47, 71
- 「暗室之後」, 142

B

- 八卦教, 52, 82, 206, 255n19
- 巴若蘭 (Fischbacher, Elizabeth), 148, 242n69
- 白蓮教傳統, 40, 52, 206-7, 254n17
- 包德甯 (Balcombe, Dennis), 191
- 北伐, xxiv, 40, 71-72, 98, 137, 142-43
- 北京 (平) 協和醫學院, 114, 146
- 「被立王」, 191-93
- 「被提」, 47, 49-50, 82, 122, 129, 133-34, 144-45, 149, 187, 241n54。另見前千禧年時代神學
- 貢德新 (Berntsen, Bernt), 27, 224n2
- 本土 (色) 教會：成員背景, 15, 208-9；的發展, xxv-xxviii, 15-22, 24, 36-39, 64-65, 91-92, 104, 114, 131, 137-38, 143, 175；的文學藝術, 97-102；婦女的角色, 208；末世信仰, xxx, 54, 178-179；與民族主義, xxviii, xxx, 70, 72, 97, 105, 109, 137, 200；戰時,

- 157-58, 161-62, 166-68；另見當代地下教會；靈恩會；「小群」；耶穌家庭；真耶穌教會；中國基督教：尋求獨立
- 畢範宇 (Price, Frank W.), 155, 166, 171
- 賓路易 (Penn-Lewis, Jessie), 139-41, 145-49, 152, 163
- 伯特利環遊佈道團, 107-9, 111-12, 121, 123-25, 164-65
- 《佈道雜誌》, 163

C

- 蔡蘇娟, 142-43, 223n64, 241n44
- 蠶桑學道房, 48
- 差會教會：xx, xxv-xxvi, 5, 14, 38, 92, 96, 98, 155-56, 182；民族主義浪潮與, 40, 71-72；與本土基督教, 10, 16, 18, 28-31, 36-37, 63, 65, 75-76, 86, 91, 104-5, 121, 126, 143, 159, 162, 164, 166, 170
- 朝鮮大復興 (1907), 65-66
- 陳碧璽, 53-54
- 陳崇桂, 69, 163-64, 171, 175
- 陳獨秀, 94
- 成寄歸, 163
- 誠靜怡, 17-22, 24, 37-39, 87, 98-99, 105
- 萃英中學, 45, 47

D

- 達秘 (Darby, John Nelson), 144-45, 149-50
- 「大同」, 43, 60-61, 160, 207

大躍進, 175, 177, 181

「大災難」, xxxi, 96, 133, 140–41, 190,

214n54。另見前千禧年時代神學

戴德生 (Taylor, James Hudson), 11–13, 133

當代地下教會 (家庭教會): 的發展, xx,

xxvii, 178–181, 184–99, 212–13, 218n5 ;

抵制三自愛國運動, 178–79, 182–89,

193, 195 ; 教派傾向, 178–79, 186,

189–92 ; 靈恩傾向, 179, 181, 186–87,

189–91, 196, 201 ; 末世信仰, xxxi,

178–79, 181, 186, 192–93, 195–98,

201 ; 「小群」教會與, 179–80, 187–88,

192–93, 195–97 ; 與共產黨政權,

181–82, 189–93, 215 ; 與民間宗教, 181,

195, 197, 199, 211

道濟會堂, 10

道教, xxi, xxvii, 195, 200, 206, 209, 211

道院, 44, 255n19

登州文會館, 10, 19, 164

地方教會。見「小群」

狄考文 (Mateer, Calvin), 19

丁光訓, 182

丁立美, 19–20, 22, 80, 163, 165

東北大復興 (1908), 65–66, 72

「東方閃電」, 193, 196–98

董恒新, 53, 174

E

「恩典時代」。見「教會時代」

F

法船, 52

法輪功, 200

反右運動, 174–75

方城教會, 180–81, 189–91, 199

「方言」: 26–27, 204, 224n3 ; 本土教會中

的, xxxi, 24, 29–32, 47, 49, 54, 90, 161,

166 ; 當代地下教會中的, 181, 191,

195 ; 復興運動中的, xxvi, 63, 76, 80,

82, 122, 148。另見耶穌家庭 ; 真耶穌
教會

匪患: 44, 48, 100, 118, 121, 127 ; 與復興

運動, 66, 72–73, 77–79, 82, 108, 123

「非基督教運動」, xxiv, 22, 112, 137

「非宗教大同盟」137

馮玉祥: 的愛國熱情, 69–70 ; 的宗教信

仰, 67–71, 91, 163, 180 ; 軍閥生涯, 69,

77, 163 ; 與「阿尼色弗之家」, 71 ; 與傳

教士, 67–71 ; 與蘇聯, 70–71

佛教: xxi, 83, 156, 192, 206, 211, 213–14 ;

民間的, 32, 52, 81, 142, 155 ; 教派,

xxx, 82, 206–7

福漢會, 3–5, 220n7

福斯迪克 (Fosdick, Harry Emerson), 115,

117, 236n27

G

蓋恩夫人 (Guyon, Madame [Jeanne-Marie
Bouvier de la Motte Guyon]), 152

趕鬼。見驅魔

高大齡, 33, 36–37, 41

高智 (Gowdy, J., Bishop), 126–27, 238n66

公社群體制 (communalism), 本土教會中

的: xxv, xxxi, 44, 48–49, 80, 161, 166,

169, 182, 192。另見耶穌家庭 ; 真耶穌

教會

顧長聲, 167, 178

顧仁恩, 164, 174

古約翰 (Goforth, Jonathan), 66–67, 70

觀音, 32, 81, 197

貴橡基督徒交通中心 (Honor Oak

Fellowship), 149

「國度時代」, 132, 144, 196。另見前千禧年

時代神學

郭多馬, 35, 41

郭實臘 (郭士立 [Gützlaff, Karl]), 3–5

郭維弼 (Glass, Wiley B.), 64, 81

H

韓丕瑞 (Hanson, Perry O.), 45, 47, 54

和受恩 (Barber, Margaret E.), 133–34,

137–41, 148–49, 152

何斯德 (Hoste, D. E.), 13–14, 23, 138

紅槍會, 48

洪仁玕, 7

洪秀全, 6–8, 28, 58, 60, 97, 207。另見太平

天國

呼喊派, 169, 187–91, 193, 195–98

湖南聖經學院, 163

胡遵理 (Hughes, Jennie V.), 107–8, 121,

125, 138

華北神學院, 22, 49, 80, 164

華北中華基督教團, 159, 162, 167, 245n23

華南教會, 190, 251n41

華雪和, 186

「魂遊象外」。見靈魂出殼

J

基督復臨安息日會 (「安息日會」), 30–33,

36, 167, 180

基督教女青年會, 69, 94–95, 156

基督教青年會: xxiii, 94 ; 與基督教本土

化, 15, 18–19, 38, 88, 157 ; 與「社會福

音」, 18, 22, 94–97, 114, 156, 171 ; 與自

由主義神學, 92, 95–96

基督教宣道會, 110, 137, 163–64, 168,

250n27

基督教宣言, 171–72

基督徒會堂, 92–93, 104, 147, 167, 174

基督徒聚會處。見「小群」

基督徒靈修院, 164

季劍虹, 183

濟良所 (Door of Hope), 96

季三保, 193–94

基信集體農場, 170。另見「小群」

計志文, 108–9, 111–12, 125, 164, 166

《迦南詩選》, 191

家庭教會。見當代地下教會

賈玉銘, 164, 166, 175, 248n90

劍橋七傑 (Cambridge Seven), 11, 13–14

江長川, 162, 224n78

蔣介石, 71, 94, 110, 118, 123, 142, 157, 162,

212

「教會時代」(「恩典時代」), 144, 153

教派現象: 本土教會中的, xx, xxx–xxxii, 47,

148, 169–170, 175, 178, 207–11 ; 當代

地下教會中的, 179, 183–84, 186–87,

189, 191–92 ; 民間宗教中的, xxxii,

206–7

劫變信仰: 民間宗教里的, xxxi–xxxii, 40,

52, 82, 205–9, 214–15

金陵女子神學院, 143, 241n45

金陵神學院, 155–56, 182

敬奠瀛: 43–50, 160 ; 的領導者身份,

47–48, 53–55, 59–60, 172 ; 與阿尼色弗

之家, 47–48, 71 ; 與林美麗, 45,

54–55 ; 與靈恩信仰, 47 ; 與西方差會,

45–48。另見耶穌家庭

「教案」, xxiv, 15, 37

九江婦幼醫院 (Elizabeth Skelton Danforth

Memorial Hospital), 108–9, 235n3

九一八事變, 53, 77, 123–24, 157

K

開西成聖運動 (Keswick Holiness

movement), 139–40, 147, 150

康成, 108, 118–20

亢奮 (心醉神迷): 本土基督教中的, xx,

xxv–xxvi, xxxi, 55, 116–17, 186, 201,

209 ; 復興運動中的, 122, 148, 187 ; 民

間宗教中的, 205 ; 宗教的, 204–5, 210,

255n29

康熙, xxii–xxiii

客家, 6–7, 181, 220n7

哭派, 189–90

「曠野窄門」。見門徒會

L

拉爾森 (蘭理訓 [Larson, I. V.]), 74
 樂靈生 (Rawlinson, Frank Joseph), 69-70, 72
 李常受, 169-70, 187-89, 251n30
 李岱汶 (Rees, David Vaughan), 53
 李道榮, 111, 125
 《禮記》, 207
 利瑪竇 (Ricci, Matteo), xxii
 李叔青, 65
 李天恩 (李慕聖), 180, 189
 「禮儀之爭」, xxii-xxiii
 李淵如, 142-43, 150, 174
 李宗仁, 159
 梁發, 1, 6
 梁啟超, 96
 林和平, 132-33
 林美麗 (Dillenbeck, Nora), 45-48, 54-55, 59
 林語堂, 20
 靈恩會: 57, 63, 75-77, 79, 175, 182, 209, 249n101; 的組織結構, 79-80, 161; 與差會教會, 80, 161; 與耶穌家庭, 80, 161
 靈恩運動。見五旬節 (靈恩) 運動
 靈工團, 166, 178
 《靈光報》, 138, 142
 靈魂出殼 (「魂遊象外」、神志恍惚), xxxi, 49-50, 204-5。另見亢奮
 靈樞堂, 168, 182, 249n101
 靈靈教, 186
 靈修院 (濟南), 79-80
 劉家國, 192
 劉廷芳, 37, 39, 98-99, 103-4
 路思義 (Luce, Henry Winters), 19
 「律法時代」, 144
 呂小敏, 191
 倫敦會, xxiii, 1, 24, 39, 88, 97; 與本土教會, 10, 17
 羅炳生 (Lobenstine, Edwin C.), 18, 38

羅文藻, xxvii, xxix

羅孝全 (Roberts, Issachar J.), 3, 8

M

馬禮遜 (Morrison, Robert), xxiii-xxiv, 1-3, 16
 馬兆瑞, 75
 毛澤東, 32, 110, 118, 201, 207, 255n21
 美部會, 10
 美國學生海外志願傳教運動, 19
 美以美會: 57, 65, 67, 70, 72, 87, 94, 109, 113, 118, 121, 132; 與本土基督教, 45-47, 54-55, 107-8, 126-27, 134, 137
 門徒會 (「曠野窄門」), 193-94, 201
 孟慕真 (孟瑪麗 [Monsen, Marie]), 63, 72-74, 78, 189
 彌勒佛, 52, 206-7
 彌賽亞救世信仰: 本土教會裏的, xxvii, xxx-xxxii, 9, 24, 132, 148, 161-62, 203, 209; 當代地下教會裏的, 178, 197-98, 215; 西方傳統裏的, 203-5。另見千禧年教義 (信仰)
 末世論 (末世信仰): 本土教會中的, xx, xxvi, xxx-xxxii, 9, 30, 41, 51, 54, 64, 75, 78, 96, 156, 167-68, 189, 191-93, 196; 當代地下教會中的, 178-79, 184, 186-87, 193, 196-98, 211; 基督教, 133-34, 139-40, 144-45, 203-4, 207-8, 224n3; 民間宗教中的, 167, 205-7, 215, 255n19。另見彌賽亞救世信仰; 千禧年教義 (信仰)
 穆德 (Mott, John R.), 18-20, 22, 67, 70, 98

N

南京事件 (1927), xxiv, 72, 110, 142-43
 內地會, xxiv, 11-13, 39, 133, 180, 250n27; 與本土基督教, 53, 76, 109, 125, 146, 148, 164-66, 170-71
 倪柝聲: xxvi-xxvii, 22, 131-35, 147,

152-53, 164-65, 168, 174, 179, 183, 187-89, 192, 195; 的末世論, 132, 144-45, 153, 196-97; 「十字架的真理」, 131, 141; 與賓路易, 139-41, 147-48; 與差會教會, 134, 137-39, 146-47; 與和受恩, 133, 148, 152; 與開西運動, 139, 150; 與靈恩運動, 147-48; 與普利茅斯弟兄會, 145-46, 148-50, 153; 與「三自」, 172; 與「小群」教會 (基督徒聚會處), 134, 136-38, 142-50, 153, 168-70
 聶斯托利教徒, xxi-xxii
 聶子英, 109-11, 125
 紐約協和神學院, 114-15
 「女基督」, 196-98

P

排外主義: 與本土教會, xxiv, 22, 146, 163; 與西方差會, xxiv, 14-15, 74, 85, 89, 109
 平民教育運動, 96-97, 118
 普利茅斯弟兄會, xxvi-xxvii, 144-46, 148-49, 153
 《普天頌贊》, 99

Q

前千禧年教義, xxvi-xxvii, 26, 139, 144, 164-65, 203
 前千禧年時代神學, xxvii, 144-45, 165, 167, 187, 196
 千禧年教義 (信仰): xxx-xxxii, 26, 139, 144-45, 203-5; 本土教會裏的, 9, 21-22, 31, 51, 61, 64, 164-65, 167-68, 208-9; 當代地下基督教裏的, 178, 187, 196-97。另見末世信仰; 前千禧年教義; 前千禧年時代神學
 驅魔 (趕鬼): 本土教會中的, xxxi, 11, 29, 31, 76, 111, 123, 190; 當代地下教會中

的, 179, 181, 186, 194, 201; 民間宗教中的, xxxi, 207
 全國基督徒大學生聯合會, 165-66, 170, 246n58
 《勸世良言》, 6, 97
 泉漳長老大會, 10

R

饒伯森 (Robertson, C. H.), 20, 95
 瑞麗蓮 (Greer, Lillian), 55-56
 芮文派 (李文派 [Ravenites]), 149, 242n74

S

「三班僕人」, 193-96, 198
 「三贖基督」, 193-94, 201
 三一書院 (福州), 136-37, 239n19
 單覃恩 (Stearns, Thornton), 148, 242n69
 三自愛國運動 (三自教會): xxvii, 171, 178-79, 182-83; 本土教會與, 172-75, 182; 當代地下教會與, xxviii, 178-79, 184, 187-89, 193, 208
 山東酬恩傳道會, 10
 山東大復興: xxvi, 63-64, 73-82, 90, 122, 148; 傳教士與, 73-77, 81-82; 與教會分裂, 75-76, 80-81; 與民間宗教, 81-82; 與民族主義情緒, 74-75, 80。另見靈恩會
 《燒餅歌》, 167
 「社會福音」, xxvi, 86, 95-97, 118, 124, 164, 171
 神靈附體: 本土基督教中的, 7, 32, 34, 79, 197; 民間宗教中的, xxvi, 34, 51, 197, 207-8
 神醫。見信心治病
 生命社, 98
 聖徒信用儲蓄社, 47
 聖賢道, 52
 聖約翰大學, xxiii, 20, 39, 244n4
 史百克 (Austin-Sparks, T.), 149-51

石成志, 109-10
 世界基督教學生同盟, 137
 石美玉, 108-9, 121, 132, 143, 223n64
 使徒信心會, 27
 《時兆月報》, 32。另見基督復臨安息日會
 「收回教育權」運動, xxiv, 137
 舒邦鐸 (Schubert, William E.), 121, 127-28
 舒展, 213-14
 「水流職事站」, 188
 司可福 (Scofield, Cyrus Ingerson), 144-45
 斯諾 (Snow, Edgar), 110
 司徒雷登 (Stuart, John Leighton), 19, 110
 宋美齡, 94
 宋尚節: xxvi, 112-14; 佈道風格, 112-13, 118-21, 124-28; 反對崇拜孫中山的「偶像」, 117-18, 120-21; 反對「社會福音」, 118, 124; 精神失常, 114, 116-17; 末世信仰, 117, 120, 124, 129; 憑信心治病, 122-23, 126, 128; 與阿爾蒂尼·阿特雷 (Uldine Utley), 116; 與伯特利佈道團, 111-13, 121-25; 與靈恩信仰, 122-23; 與西方差會, 114, 118, 121, 124-27; 與自由主義神學, 114-17, 121; 在東南亞, 126, 128; 在紐約協和神學院, 114-17
 孫瞻遠, 75, 79
 孫中山, 10, 16, 95, 117-18, 133, 136, 212

T

太平道, 206, 230n59, 255n23
 《太平經》, 206
 太平天國: xx, 6-9; 男女隔離政策, 8, 58, 60; 的平均主義, 8, 58, 60; 的千禧年信仰, 7-9, 206-7, 209, 214; 與基督教本土化, xxv, 8, 69, 192, 197
 泰山孤貧院。見阿尼色弗之家
 桃花源, 60-61, 83, 160
 《天朝田畝制度》, 8-9
 天地會, 5, 209

天召局, 12, 34
 《推背圖》, 167, 247n65

W

萬國更正教。見真耶穌教會
 王明道: xxvi, 143, 147, 191; 的末世信仰, 90, 95-96, 104-5; 獨立傳道生涯, 91-92, 104, 167, 172-74; 《靈食季刊》, 98, 104; 與差會教會, 87-94, 104-5, 125; 與共產黨政權, 172-74, 181-82, 191; 與「社會福音」, 92, 95; 與五旬節教義, 90-91
 汪佩真, 142-43, 150, 174
 王元松, 180
 王載, 109, 134-38, 147, 162
 魏恩波 (魏保羅): 與五旬節差會, 24, 27, 29-30; 與真耶穌教會的創立, 23-25, 27-32, 40-41, 159。另見真耶穌教會
 威爾士大復興, 65, 140
 魏克士 (Wilkes, A. Paget), 109, 138
 魏以撒, 33, 35-36, 41, 158, 172
 韋卓民, 157-58
 文化大革命: 與基督教, xxvii, 175, 177-78, 180-81, 189
 「文化基督徒」, 211-14
 文社。見中華基督教文社
 《我主聖傳圖——華師畫描》, 99
 吳雷川, 171
 五卅事件, 40, 70, 91, 109, 114, 137
 無生老母, 40, 52, 197, 206-7
 五旬節 (靈恩) 運動: 24, 116, 140, 204, 209-10; 本土教會中的, xxv, xxxi, 29-32, 90-91, 148, 161, 175, 186, 191; 五旬節差會, 24-27, 47, 64, 90-91; 與復興運動, 54, 63-64, 75-82, 122-23。另見當代地下教會; 靈恩會; 耶穌家庭; 真耶穌教會
 吳揚明, 191-92
 吳耀宗, 171-73, 182

X

席勝魔, 11-13
 西王母, 205-6, 254n13
 「小群」教會 (基督徒聚會處, 地方教會): xix, xxxi, 成員背景, 146, 169; 當代, xix, 180, 183, 187-88, 198; 的父權傳統, 208-9; 的影響, 131, 170, 188, 192-93, 195-97; 的組織和發展, 136-37, 142-47, 150, 152-53, 168-70, 172, 174, 249n101; 福音移民, 169-70; 與差會教會, 146-47; 與靈恩教義, 147-48; 與普利茅斯弟兄會, 149-50, 153。另見倪柝聲
 謝扶雅, 156
 謝洪資, 15, 88
 信心治病 (神醫): 本土教會中的, xxxi, 11, 76, 82, 123, 164, 174; 當代地下教會中的, 179, 181, 186, 190, 194, 199, 201; 民間宗教中的, 207; 五旬節運動中的, 24-26, 210。另見宋尚節
 徐保羅, 110-11
 許金匱, 132
 徐雙富 (徐聖光; 徐文庫), 194-96, 198
 徐永澤, 189-90
 徐志摩, 85, 96, 214

Y

燕京大學: 37, 82, 89, 98-100, 110, 118, 155, 162, 171, 175; 與耶穌家庭, 172
 晏陽初, 96-97, 118, 157。另見平民教育運動
 楊紹唐, 166-67, 175, 178
 耶穌會, xxii-xxiii, 219n17
 耶穌家庭: 成員背景, 55-56, 159, 209; 的發展, 44, 47-49, 53-60, 159-61, 172, 174, 180, 182-83; 的靈恩信仰, xxv, 47, 49-50, 54; 的影響, 57, 80, 161, 167, 170, 172, 194-95
 一貫道, 207

義和團: xxiv, 14-15, 17, 19, 44, 66, 87; 神靈附體現象, 51, 81, 208
 尹任先, 165
 俞成華, 132, 152
 余慈度, 20-22, 133, 143
 俞國楨, 15-16, 22, 107
 于力工, 164
 余日章, 18, 38-39, 94-95, 98, 124, 223n64
 Z
 翟輔民 (Jaffray, Robert. A.), 162
 張巴拿巴 (張殿華), 30, 33, 35-36, 41
 張伯苓, 39
 張靈生, 30, 40
 張榮亮, 180-81, 189, 191, 250n11
 章文新 (Jones, Francis P.), 156
 趙君影, 164-66, 175
 趙世光, 163, 168
 趙維山, 196, 198
 趙紫宸, 39, 82, 98, 100, 162, 172, 175
 真耶穌教會 (萬國更正教): 的發展, xxv, 24, 27-36, 40-41, 158-59, 249n101; 的靈恩信仰 (行為), 24, 27, 29-34, 175, 180, 186, 193; 的民族主義傾向, 28-30, 33, 38, 41; 的末世信仰, 23, 28, 30, 32, 34, 41, 175; 的組織結構, 29, 35-36; 共產黨時代的, 172, 174-75, 180, 183, 186; 基本教義, 28-30, 35-36; 《聖靈報》, 158; 與安息日會, 31-34; 與差會教會, 27-30, 36-38, 158-59; 與戒除鴉片煙癮, 33-34; 與中華全國基督教協進會, 36-40。另見魏恩波
 中國佈道十字軍, 165
 中國共產黨: 與基督教, 71, 77, 109-12, 157, 159-60, 166-67, 171-72, 177-79, 189, 191, 200; 宗教政策, 171, 177-78, 181-82
 中國基督教: 的本土化, xx, xxv, xxxii, 9-10, 65, 97-102, 104, 175, 199; 的未來,

- 210-15；的政治潛力，214-15；明朝，
xxii；清朝，xxii-xxiii，xxxi，1，5，9-10，
14-17；宋朝，218n9；唐朝，xx-xxi；尋
求自立，9-10，14-17，22，24，80，114，
144；與社會精英，94，97-98，212-14；
與現代化，xxiii，20，94-95，212；元朝，
xxi-xxii。另見本土（色）教會；差會教
會；當代地下教會；中國天主教
- 中國基督教協會，182
- 中國基督徒會，15，88
- 中國蒙福教會，190
- 中國天主教：xx-xxiii，14，32，127，
177-78；愛國會，171；當代，xx，197，
199，214，218n5；的本土化，xxvii-xxix，
99，101-2，178，195，197，199；輔仁大
學，99
- 中國耶穌教自立會，15，22，107，162，
249n101
- 《中國預言七種》，167
- 中華福音團契，190，251n41
- 中華歸主運動，18
- 中華國內佈道會，18，193
- 中華國外佈道團，162
- 中華基督教會，xxv，18，92，99，147，156，
161，223n63
- 《中華基督教會年鑒》，29，72，77
- 中華基督教文社，97-99
- 中華平民教育促進會。見平民教育運動
- 中華全國基督教協進會：xxv，36-39，72，
86-87，92，94-98，105，124，155-57，171，
244n8；與本土基督教，40，64，159
- 中華續行委辦會，18，36-38
- 中華學生立志傳道團，19-20，22，80
- 周行義，153
- 周志禹，163
- 「主神教」，192
- 自搏，195
- 自撲，195
- 自由主義（現代主義）神學，xxvi，39，64，
92-95，115-16，121，175，182
- 「自治、自養、自傳」，xxvii，1，35-36，
171。另見三自愛國運動
- 左順真，53-54，58-59