

後宗派的信仰建構 ——毛主義時期溫州基督教「家庭聚會」 的形成及信仰形態（1959-1976年）

倪步曉

中國神學研究院

China Graduate School of Theology

一 引論

長期以來，人們認為中共建政時期毛主義盛行的政治運動對基督教完全是壓制集體宗教活動，尤其是文革時期，取消公共場所宗教活動，基督教主要以地下形式存在，鬥爭和苦難成為基督徒的日常敘述。關於毛主義的基督教情況，近年來史學研究，主要論調指出毛主義時期對宗教既是破壞性的，也是建設性的；家庭教會的宗教形態形成，始於毛時代，而非改革開放時期，並揭示祕密維持宗教信仰的基督徒，追求另類精神的需求，與改革開放時期基督教發展之間的延續性。¹ 也就是說，

¹ Chen-Yang Kao, "Church as Women's Community: The Feminization of Protestantism in Contemporary China," *Journal of Archaeology and Anthropology* 78 (2013): 109-13; Chen-Yang Kao, "The Cultural Revolution and the Emergence of Pentecostal-style Protestantism in China," *Journal of Contemporary Religion* 24:2 (May 2009): 171-88; Xiao-Xuan Wang, *Saving Deities for the Community: Religion and the Transformation of Associational Life in Southern Zhejiang, 1949-2014* (Ph.D. diss., Harvard University East Asian Languages and Civilizations, 2015), 134; 邢福增、國斐：〈未聽到的中國聲音：文革時期福音廣播聽眾來信所見的「第二社會」〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第107期（民國109年3月），頁1~35。

毛主義的家庭聚會，在宗教活動看似被壓制和破壞，卻無意中使基督徒信仰的形態及組織的再造。顯然，中共對基督教會實施反宗教政策下的「家庭聚會」深具有研究價值，不論在官方政策及基層部門、地方家庭聚會的形態或信徒在信仰的敘述，均有探討的空間及意義。而迄今為止，毛主義統治下的溫州家庭聚會及其信仰形態，尚未有詳盡的研究成果。若通過梳理和分析這段時期的史料，來認識具有「中國耶路撒冷」之稱的溫州基督教的发展，必具有莫大裨益。故此，本文嘗試從一批極具價值的政府檔案、回憶錄，以及口述採訪等原始資料，考察毛時代溫州「家庭聚會」的發展軌跡，在沒有公開教堂的情況下，基督徒是如何維持其微型羣體的信仰聚會，特別是在毛主義盛行時期的基督徒能動性，同時亦呈現基督徒的信仰面貌及其家庭聚會的信仰形態。

二 溫州「家庭聚會」的起始及處境

1958年中共強制性地終止溫州基督教宗派制度，採取集中聯合崇拜的形式，在理論上進入一個「後宗派」信仰時期。²從原來溫州地區基督教各教派期望參加三自愛國運動，試圖在宗教信仰上換取一個自主的空間，但事與願違，難敵向共產主義邁進的政治潮流，被這股不可抗拒力量壓縮宗教空間。就此，多數基督徒被迫轉入地下，維持微型羣體的信仰生活。不過，他們的動態很快引起政府及基層幹部的關注。1959年溫州政府宗教事務部門的工作報告，就此問題作出具體的指示：「全面貫

² 1958年，溫州基督教作為中共推行全國宗派聯合的首個試點，政務院宗教事務局首任局長何成湘與公安部陳處長、省公安廳劉處長，省宗教事務處姚處長等負責幹部親自到溫州開會指導。會議採取典型介紹、現場參觀、座談訪問、鳴放、辯論等羣眾路線的方法進行，他們便到溫州視察下屬的平陽縣，指導將其定性為「宗教無人區」的試驗田。在政府的報告中選擇平陽湖前鄉做試點，因為這裏是一個宗教影響相當深厚的地區，有天主堂二座、基督教（聚會處）堂四座，有堂長、執事以上的中上層分子36名，約有教徒1200人，佔該鄉總人口（17000）的7.65%。中共溫州地委統戰部溫州專員公署宗教事務處：《關於平陽湖前鄉對宗教鬥爭試點工作宗教報告（初稿）》，6/1/110，溫州市檔案館藏；中共浙江溫州地委：《中共溫州地委批轉地委宗教工作委員會「關於全區宗教工作現場會議情況的報告」和「平陽縣湖前鄉對宗教鬥爭的試點總結報告」》，6/9/16，溫州市檔案館藏。

徹黨的宗教信仰自由政策，繼續進行宗教改革，為鞏固人民公社和工農業生產更大躍進服務，在宗教活動必須服從生產遵守政策法令原則下，適當滿足教徒宗教生活，在市區內繼續保留天主教、基督教、佛教各一個宗教場所，讓他們進行正當宗教活動，市郊教堂已一律停止做禮拜，暫不恢復活動。對家庭聚會，暫不公開干涉，也不承認合法，要去摸清情況，積極進行說服教育和警惕破壞分子造謠。市內教堂房產除保留宗教職業者住宿和愛國會辦公處，宗教界生產工廠外，教堂和教會附屬房產由國家經租適當照顧解決教會自養。」³

(一)轉向地下微型的信仰空間

這是宗派聯合後，溫州政府官方文件最先提到「家庭聚會」用詞，內容正是說明政治所推動的運動下，基督徒分散在家庭聚會較為普遍，儘管政府整合教堂活動的場所，而信徒有因不習慣在合併後的教堂羣體聚會，也有留戀原來教會的羣體關係，就逐漸少到教堂，從而轉向家庭進行聚會，以這種聚會形式來維持宗教羣體的生活。⁴再則，為數不多的公開教堂，除了禮拜天是聚會使用，平常都空置，就租給其他單位作為開會場所或生產地。雖然教堂以出租場維持開銷，但被使用時人聲嘈雜，污煙瘴氣，多半信徒的宗教情感難以接受，認為神聖的教堂變成輕浮之地，以致於他們不再去教堂，分散在家庭聚會。⁵另外，宗派聯合後，溫州基督徒聚會處持抗拒態度，視合併的教堂破壞其信仰理念，多數的信徒不參加教堂禮拜，順勢便轉入在家庭聚會。⁶除了在市區以外的基督徒聚會處的教堂被停止聚會後，1959年溫州平陽

³ 溫州市人民委員會宗教事務處：《溫州市政府宗教事務部門的工作報告中總結》，10/3/202，溫州市檔案館藏。

⁴ 林乃姆：《我的回憶錄》（未出版稿），頁12。

⁵ 溫州家庭教會陳牧師訪談記錄（2018年2月3日）。

⁶ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷（溫州：內部出版，2013），頁164。

等地的基督徒聚會處發展出玉蒼山、梁宅、徐家莊、夏八美、馬路夏與河頭等多處家庭聚會點。⁷

顯然，溫州政府很快意識到，儘管召開「宗教分子」的教牧傳道人進行控訴大會及生活監察，⁸但並未完全限制基督徒分散在家庭聚會的趨勢。在官方看來，基督徒的羣體活動隱祕在家庭，解釋只是暫時「適當滿足」他們的宗教生活，若有機會就干涉和打壓。⁹如溫州南門有三四個老人在家裏的禱告會就被政府監察，甚至要定期到公安局接受批評。¹⁰由是觀之，溫州政府為實現中共全面控制基督教的发展，對家庭聚會的出現並未減少關注。1960年溫州政府的宗教事務處統計，溫州市區公開禮拜的人數由第一季度的500至700人，減至第二季度的300至500人。¹¹其中家庭聚會活動場所共11所：原溫州中華基督教自立會4所，中國耶穌教自立會溫州分會3所，內地會2所，安息日會1所，循道公會1所，郊區多過市區。¹²到了1962年，官方統計市區基督徒在家庭的聚會點比去年增到14家，其中恢復南門山後教堂，每周參加聚會約有500人，禮

⁷ 蒼南縣基督教簡史編委會：《蒼南縣基督教簡史》（溫州：蒼南縣基督教兩會，2007），頁58。

⁸ 政府之所以暫不干涉溫州基督教中出現的「家庭聚會」活動空間，主要是在宗派聯合這一時期，政府管制的對象是各宗派的神職人員。通過政治運動的「反右」以來，基督教的牧師、傳道人切斷與信徒羣體的聯繫，他們遭受牢獄之災、下放勞改，至於釋放後的教牧人員，大部分皆被轉業。有一位牧師曾被參與勞動，改造自己的思想，但是從內心來說是很無奈的，因為牧師工作是終生奉獻給上帝，受到形勢所迫，不能繼續以傳教和帶領教會。1960年，林乃姆的父親去世的追悼禮拜，邀請城西堂的何圍柳牧師來證道，但他說不准開追悼禮拜，現在的形勢非常緊張。可見，在這段期間，教牧人員到信徒家做「追思禮拜」之類的活動，是予以禁止的。另在1961年，聚會處的陳觀鶴等人為病人禱告時被捕入獄，就判刑了五年。林乃姆：《我的回憶錄》，14頁；浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第二冊·平陽卷，頁39。

⁹ 溫州市人民委員會宗教事務處：《溫州市政府宗教事務部門的工作報告總結》，19/23/43，溫州市檔案館藏。

¹⁰ 林乃姆：《我的回憶錄》，頁30。

¹¹ 報告中指出人數減少的原因，是在六十年代初，教堂的講道只講好人好事，信徒說單位里聽報告已經夠多了，何必再到教堂聽，這樣來的人自然愈來愈少，逐漸式微。

¹² 溫州市人民委員會宗教事務處：《關於目前溫州市基督教、宗教活動和思想反映》，63/1/33，溫州市檔案館藏。

拜天共聚會兩場。信徒既在家庭聚會，亦參加南門山後教堂的培靈會，參加宗教活動主要是勞動人民、工廠工人，其中青年人數在增加。不過，山後教堂很快就被政府干涉停止聚會。此後，信徒除了禮拜天參加城西堂的宗教活動外，禮拜三、五、六晚上皆在家庭開展宗教聚會，有查經、唱詩歌等活動，由熱心的信徒擔任講道職分，比較多是強調「世界是暫時的，天堂是永久的」、「人在世上就是受苦」、「信耶穌上天堂，不信者下地獄」的內容。鑒於家庭聚會的多數出現，基督徒希望教牧人員重新復出，領導家庭中的宗教活動，但政府強制要求多數教牧傳道人不可在家庭聚會領導聚會，以安排部分「政治上進步」的教牧人員，適當照顧信徒在宗教生活的需求，不僅在官方教堂的信徒中進行政治思想工作，亦藉着他們進入家庭聚會進行愛國主義教育。¹³ 再則，官方為限制信徒羣體宗教活動，特別部署針對教會傳道人、業餘傳道人、青年信徒羣體中調查摸底，組織他們在休息日和禮拜天有文娛活動，以逐漸取代他們的宗教活動，約束且減少他們參與流動傳道和宗教信仰的可能性。¹⁴

不可否認，六十年代初溫州基督徒的宗教集體活動非常有限，以溫州市十多處的家庭聚會為例，隱祕地在夜晚聚會，每處人數維持幾十人，由於缺少講道人，家庭聚會的內容多半以禱告會、分享見證、讀聖經的形式。¹⁵ 1961年溫州瑞安縣的家庭聚會，每周固定時間舉行信仰聚會，以祈禱和分享讀聖經的心得，互相勉勵。¹⁶ 1962年溫州平陽縣基督教復臨安息日會的信徒梁亦珍，多番鼓勵信徒互相幫助、虔誠信仰，在家庭定期舉行祕密聚會。¹⁷ 另外，被關閉的溫州永光堂因部分信徒年老體弱，

¹³ 溫州市人民委員會宗教事務處：《當前本市宗教界人士思想與宗教活動情況》，61/1/33，溫州市檔案館藏。

¹⁴ 溫州市人民委員會宗教事務處：《1962年上半年宗教工作安排》，12/4/1，溫州市檔案館藏。

¹⁵ 林乃姆：《我的回憶錄》，頁67。

¹⁶ 《基督教浙江瑞安湖嶺教會史》（未出版），頁3。

¹⁷ Christie Chui-Shan Chow and Joseph Tse-Hei Lee, "Christian Activism in 1950s Chaoshan and Wenzhou," 132.

無法出遠門參加崇拜，只能在家休息；有的信徒世事家務纏身，逐漸冷淡；有的信徒就近參加三牌坊的家庭聚會；有的信徒經介紹去較遠的家庭聚會參加禮拜。此時，家庭聚會的信徒雖來自不同教會，但並不問來自哪個教會，都默默地來聚會，悄悄地離去，為了維持羣體宗教活動的訴求。¹⁸

(二) 政治教育與信仰體認

到了 1963 年，溫州政府在宗教工作總結報告，執行中央批示的「第七次全國宗教工作會議紀要」文件所指示的精神，¹⁹ 進一步加強對宗教人士進行階級鬥爭為綱，以反帝愛國守法為主的愛國主義、國際主義和社會主義教育（三個主義教育），促進他們的自我改造。²⁰ 是故，溫州市政府落實中央文件，對宗教人士展開階級鬥爭，召開了宗教人士學習班，強制基督教教牧人員簽署「十八條」的內容：

- (1) 建立三自為原則：自治、自養、自傳；
- (2) 不可接受外來的經濟滲透；
- (3) 不可接受外來書籍等物；
- (4) 不可與外來人員、牧師交通並證道；
- (5) 不可在教堂外傳教；
- (6) 不可以探訪為名進行教友相通；
- (7) 不可趕鬼、醫病等迷信活動；
- (8) 不可為信教者和信教者介紹婚姻；

¹⁸ 漁夫：《自立溫州·百年永光》（溫州：內部出版，2018），頁364。

¹⁹ 1962年12月，北京召開「第七次全國宗教工作會議」，會議討論宗教工作的形勢和任務。會後，中央轉發國務院宗教事務局黨組〈第七次全國宗教工作會議紀要〉，提出了五項指導方針：宗教鴉片論、宗教反社會主義論、宗教迷信論、宗教反動論和宗教殘餘論。可見，中共中央政府從馬克思主義出發和各宗教進行鬥爭，盡快消滅宗教現象，確保馬克思主義的主導地位。

²⁰ 溫州市人民委員會宗教事務處：《關於 1963 年宗教工作總結報告》，63/1/31，溫州市檔案館藏。

- (9) 不可利用宗教欺騙錢財；
- (10) 不可家庭聚會、聚眾混亂治安；
- (11) 不可教友與教友串聯相通；
- (12) 不可強調星期日定要守禮拜；
- (13) 不可向個人傳教；
- (14) 不可強迫他人信教；
- (15) 不可要求十八歲以下小青年入教、進堂；
- (16) 不可私自印刷聖經；
- (17) 不可以禱告為名聚眾集會；
- (18) 遵守三自原則、命令，如果違反嚴肅處理。²¹

可見，上述禁令內容主要針對了家庭聚會出現及自由傳道人的流動性，並禁止基督教的公共活動。是年5月份，溫州宗教事務處再次組織宗教人士的學習後作出報告：

通過宗教人士的集中學習，基督教教牧人員意識到，少數落後分子積極搞所謂「家庭聚會」的非法活動，企圖抓住宗教信仰自由政策進行合法鬥爭，不斷責難「三自」愛國會組織，他們披着宗教外衣，利用「家庭聚會」，進行着許多非法具體事實。究其原因，認識到這些聚眾活動是有它的歷史根源與階級根源：一是帝國主義遺留下來的思想毒素；二是教會內部披着宗教外衣的反革命分子，乘機利用「家庭聚會」的「聚眾」非法活動，企圖反對黨的領導，破壞正當的宗教活動。三是這些宗教的反動分子，在城西禮拜堂內的正常宗教活動，沒有他們的「市場」。²²

從政府面對家庭聚會的策略來看，首當其衝受到制約的是教牧人員，為了避免他們起到領導家庭聚會的作用。再則，官方明確定性「家庭聚會」為非法活動，既為有效的限制活動，亦反映在中共權力體系裏，

²¹ 林乃姆：《我的回憶錄》，頁40。

²² 溫州市人民委員會宗教事務處：《關於組織溫州市宗教界基督教教牧人員短期學習「宗教政策」的情況報告》，63/1/71，溫州市檔案館藏。

地方社會是沒有所謂宗教自由的權利。由此看來，六十年代伊始，即溫州政府推出「家庭聚會」的禁令，正是針對基督徒的宗教活動進行革命式的鬥爭，為取締基督徒在家庭範圍等隱祕的小眾聚會。

在溫州市政府的掌握下，六十年代信教的林乃姆在教會熱心活躍，期間多次被公安刑警室逮捕，指控他傳播反動言論，其原因是有「信徒」舉報，林氏在講道中的「十個童女迎接新郎」的聖經例子。在官方看來，這是具有反動的政治式隱喻，新郎是指蔣介石，他要迎親就是反攻大陸，基督徒正是童女。故此，當她們要迎接新郎，不僅是迎合蔣介石反攻大陸的意圖，更是宣傳反革命的思想。最後，官方要求林氏寫檢討書，不再宣傳反動思想，並且不可帶領家庭聚會的宗教活動。²³ 儘管家庭聚會被定性為非法聚會活動，溫州鄉村的家庭聚會，並沒有妨礙他們停止聚會，反而信徒主動聯絡分散在不同村莊中家庭聚會，形成一個穩固的關係網。如在 1963 年清明節，溫州平陽南部的金鄉、錢庫、宜山等地的信徒在金鄉南門召開一次交通會，互相交流各自家庭聚會的情況，並組織在不同地方聚會，以分散政府的固定打壓，這一種對策促使他們在六十年代初溫州鄉村有較大空間的福音佈道和洗禮工作。²⁴ 到了 1963 年末，溫州市宗教事務處對基督教進行活動情況的摸底，首先以唯一公開的城西堂在聖誕節為調查，在 24 日參加平安夜聚會百餘人，25 日聖誕節參加人數約有四百人，宗教活動以唱詩、講道與祈禱。同樣，官方對市家庭聚會在聖誕節期間的活動亦展開調查，如城西公社西門郭公山的家庭聚會點在 24 日晚有二百餘人，25 日上午有八十餘人；城東公社七楓巷

²³ 林乃姆：《我的回憶錄》，頁33。

²⁴ 此外，平陽家庭聚會的組織網絡隨之搭建起來，南區由陳敬三負責，北區由謝昌生負責洗禮，靈溪區由蔣左庚、溫澤民負責，礬山、馬站由李新決負責，敖江由林步亮、洪永光負責，北港區由胡甘霖負責（到了 1975 年，麻步與北港劃分為兩個區，麻步區胡甘霖由負責，北港區由陳更新負責）。在六十年代初，溫州平陽縣信徒在外部環境的高壓下，嘗試在暗中尋求聯合，邀請原內地會的楊作新牧師在平陽各宗派聯合的交通聚會上講道、洗禮，每次洗禮都有一百多人，這在信徒看來，便打破以往各宗派之間教會工作不太往來的陳規。林孔華：〈平陽基督教史——平陽縣基督教兩會篇〉，內部資料，頁3；林孔華：〈良牧佳蹤——記平陽縣內地會首位華人牧師楊作新〉《天風》第8期（2011年），頁21。

24日晚有八十餘人，打繩巷的家庭聚會點有八十餘人，其聚會形式除了講道和禱告外，亦有青年人和兒童獻唱詩歌。此外，溫州城西公社三牌坊的聚會家庭、瓦市殿巷吳志遷家、白塔巷施信恩家、新橋頭下王愛吾家、東門潘雲家等家庭聚會點，皆有慶祝聖誕節聚會，以及擺設聖誕宴席的聚餐活動。²⁵

由此可見，儘管一心走向全能政治體制的中共，把基督宗教的組織及其活動，視為爭奪羣眾的一種潛在威脅。但在溫州政府調查公開教堂與家庭聚會，卻反映出基督徒對信仰羣體活動的訴求與實踐，尤其從家庭聚會現象來看，這是一種與教堂聚會不同形式的信仰類型，不易全面抑制打壓。

從六十年代家庭聚會的信仰敘述來看，有「醫病」、「趕鬼」的宗教經驗，在一定程度上說明一旦基督徒離開了教堂空間，進入到日常生活的世界中，維持信仰很可能受到個人經驗性影響，形成以宗教經驗帶動的信教因素，諸如此類的例子不為少數。如龍灣地區謝成法成為基督徒，便是因為妻子罹患宮癌晚期，在尋醫無果的情況下，謝氏在求神拜佛路上聽到一個聲音：「去信耶穌吧。」於是，他將宗教物品棄置稻田，立即尋找老信徒，協同妻子與他們一連幾天的祈禱，結果身體奇跡般地康復。然後，鄉村人聽聞病得醫治的神跡，亦希望謝成法一家為病人、瘋子等祈禱，於是謝氏開放家庭與他們同吃同住，從此他們成為當地廣為人知的家庭聚會點。²⁶此外，林乃姆在堅持家庭聚會的活動，描述其聚會時經歷「趕鬼」、「醫治」的宗教現象，成為了信徒人數增長的原因之一。²⁷無獨有偶，六十年代初期溫州瑞安的家庭聚會在傳福音上，包括醫病愈合和趕鬼儀式，因而吸引人信教。²⁸職是之故，溫州家庭聚

²⁵ 溫州市人民委員會宗教事務處：《有關本市天主教、基督教「聖誕節」活動情況的報告》，12/4/8，溫州市檔案館藏。

²⁶ 金培孝：《永強三甲教會簡史》（未出版稿），2017。

²⁷ 林乃姆：《我的回憶錄》，頁34。

²⁸ Wang, *Saving Deities for the Community*, 135.

會的治病、趕鬼的宗教儀式，促使在封閉環境中，提供了信徒進行傳教的宗教經驗，再則，缺乏教牧人員的溫州家庭聚會，其宗教經驗是人歸基督徒壓倒性的因素，構成了家庭聚會的生存形態。

三 家庭聚會在「紅色革命」中的困境及出路

溫州政府及基層幹部為了針對祕密且分散的基督徒聚會據點，於 1965 年 3 月在城西堂召開溫州市基督教第三屆代表會議，出席代表六十四人，市委統戰部楊自興就在會議提出教牧人員與信徒的任務，既要深入開展反帝愛國運動，亦在私人場所的聚會，自覺接受政府對宗教事務的管理。²⁹ 然而，這個限制家庭聚會的計劃似乎未開展，中國就進入了紅色的「文化大革命」，這場運動使基督徒被拖入政治的打壓。³⁰ 一直以來，中共政治意識形態不但沒有宗教的地位，反而認為宗教反科學、過時，是阻礙社會發展的舊思想包袱，必須拋棄。故此，在文革的時候任何與宗教有關的東西都受到了衝擊與摧毀。1966 年 8 月浙江全省城鄉的紅衛兵橫掃「四舊」，各宗教人員被趕出宗教場所，宗教活動也被迫停止。³¹

²⁹ 浙江宗教志編輯部：《浙江省宗教志：資料匯編（三）》，頁 148；支華欣：《溫州基督教》（杭州：浙江省基督教協會，2000），頁 42。

³⁰ 1966 年 5 月中共中央政治局擴大會議通過了《五一六通知》，這便是文化大革命的開始，「無產階級專政條件下的繼續革命」。毛澤東提出「公開地、全面地、由下而上地發動擴大羣眾來揭發我們的黑暗面」，實質上文革中的革命，具有宗教儀式化色彩，要求「羣眾崇拜」，毛澤東被視為革命的象徵和化身，羣眾利益的最高代表，都是毛澤東意志的外化，而且最重要的是服從毛澤東的意志。文革中真正具有絕對性、唯一性的是毛澤東及其思想。毛澤東正是要利用羣眾對革命的廣泛參與，來實現他的政治抱負，將黨內其他具有威脅他在中央地位的人，全部進行殘酷的革命清洗。有研究者將文革時期的政治文化概括為「高度參與的依附型政治文化」。參錢理群：《毛澤東時代和後毛澤東時代：另一種歷史書寫（下）》（台北：聯經出版社，2013），頁 113。

³¹ 浙江宗教志編輯部：《浙江省宗教志：資料匯編（三）》，頁 148～149。

(一)消滅宗教政策下的溫州基督徒

文化大革命早期的極端暴力，貫徹在實行消滅宗教層面，溫州紅衛兵全面打壓曾公開認信的基督徒，宗教身分既成為了一個被政治衝擊的對象，他們亦面臨未來極大的不確定感。1966年的9月，紅衛兵關閉溫州唯一一間公開的城西禮拜堂，宗教領袖與信徒被游鬥、批判、關緊，整個基督教公開的活動完全停頓。如溫州的紅衛兵高喊「清四舊」的口號走上街頭，將溫州基督教復臨安息日會的舒成虔等宗教領袖帶到遊行和批鬥大會上，他們的身體被捆綁在一起，脖子上掛着標有「反革命」、「迷信頭目」和「帝國主義走狗」的牌子。有一次，作為對自己信仰基督教的羞辱，舒成虔被迫穿上民兵從村廟掠奪來的當地神像長袍，並在臉上塗上墨水；在深夜舒成虔被幾個年輕人帶到當地劇院，拳腳如雨下般打到他身上，幾乎就被打死。³²紅衛兵不僅對宗教領袖的打壓，與宗教有關的身分都會受到影響。有一位信徒，自祖母一代開始信教，他的信徒身分由家庭繼承而來，他一開始對信仰也不是很熱心，文革期間他也就沒有參與教會活動了，但是單位裏曾與他有過節的人檢舉他的教徒身分，對他進行了批鬥，使得他丟了原來坐辦公室的工作。³³在「清四舊」的運動中，基督徒的苦難，已經從宗教領袖擴大到信徒。許多基督徒的家被洗劫一空，紅衛兵找到任何與宗教有關的物品，聖經、詩歌和宗教書刊均被視為迷信品燒毀，家庭聚會已廣泛被宣傳為「迷信」活動。用支華欣牧師的話來說，溫州教會進入了「三無」時期，即無聖經、無聖職、無教堂。³⁴

紅衛兵運動為迫使溫州地區的基督徒停止家庭聚會，並明確這個階段攻擊宗教的政策。1967年初溫州市宗教事務處在「關於宗教界鰥寡孤

³² 舒成虔：《教會生活五十年》（未出版稿），頁24～31。

³³ 溫州教會的王弟兄訪談記錄（2017年3月）。王弟兄是五十年代出生的溫州基督徒，基督教信仰始於祖輩，由西教士帶領他們祖母信教。

³⁴ 支華欣：《溫州基督教》，頁42～43。

獨人員生活補助問題的報告」指出：「在這場偉大的無產階級文化大革命運動中，紅衛兵小將們打破四舊，搗毀宗教這個反動堡壘，這是全市人民的一件大喜事，為了不使基督教存在，原靠教會補助費過生活的宗教人員，教會從 1967 年 2 月份起停止發生活補助費。對於這些既已喪失勞動能力又無子女的原教會人員的生活，我們意見是列入民政部門社會救濟費中開支，由當地分社負責酌情進行處理。」³⁵顯然，文革的暴力由政府直接執行，明確了「不使基督教存在」，並以具體措施，終止原教堂的教牧人員的工資，迫使他們進入勞動。

相比 1958 年前後的政治運動，官方控訴宗教人士的罪名，通常是以反革命身分，並不是以信教來定罪，但到了文革初期，宗教身分就成了政治衝擊的理由。換言之，文革前政府的「宗教工作」多數是針對宗教領袖和熱心基督徒，到了文革後就擴大到所有基督徒身分的人。由此來看，文革的暴力對熱心的信徒有着更大的壓迫。如溫州龍灣的金培忠在文革前，熱心參與家庭聚會的宗教活動，並成為三甲、五甲聚會點的負責人。有一次，他去上廠新河村看望生病的信徒，就被當地幹部民兵抓住機會，捆綁着毒打一頓。另外一次，金氏在三甲為信徒禱告時，被鄉村幹部發現，拉到鄉政府樓上，被治保隊毆打折磨，雙手綁到背後，夜間不能躺下睡覺。這一類的混亂和暴力，多數基督徒是難以倖免，不僅是虔誠的基督徒遭受迫害，受到極重考驗，就算有信徒身分的家庭也無法避免遭受攻擊。³⁶

雖然在打壓和暴力中，一些熱心基督徒仍然採取更為隱祕的方式，維持羣體宗教聚會。基督徒通過分散、流動的方式，把聚會活動移至偏遠的信徒家中，農村信徒找高山偏僻的地方，集中少數人聚會。沒有詩歌本便唱短歌，無聖經就憑着記憶背誦，讀一段經文，或講解大意。就這樣

³⁵ 溫州市人民委員會宗教事務處：《關於宗教界鰥寡孤獨人員生活補助問題的報告》，67/1/5，溫州市檔案館藏。

³⁶ 金培孝：《永強三甲教會簡史》，頁 2。

簡單隱藏的活動，並不阻礙多數熱心信徒前往參與聚會。³⁷一些成為基督徒聚會的接待家庭，甘擔風險，背負責任，則是認為上帝約櫃到他家中，他家必蒙上帝賜福。³⁸同時，溫州市區的基督徒聚會處有信徒在主日的深夜，全家與附近兩三家聚集舉行記念主聚會，即使詩歌本、聖經被沒收後，他們就用覆寫紙或油印出來。但是一經紅衛兵查緝，基督徒就被批判鬥爭，遊街示眾、戴高帽、掛「信耶穌迷信頭子」的牌子；有的信徒被關押、被勞改等。不過，也有信徒受到壓力，公開宣稱自己不再信教。³⁹

(二)峰迴路轉：文革武鬥中溫州基督徒的出路

儘管文化大革命頭兩年，所有宗教場所再次受嚴重破壞。然而，溫州地方政府在革命委員會的武裝鬥爭中完全癱瘓，也間接造成了基層幹部在管理社會失序。⁴⁰1967年1月開始，溫州瑞安陷入兩大派系的集體

³⁷ 林乃姆講述這段時期工作，他在信徒羣體中開展的基督教洗禮工作。他相繼於1967年9月主領郭溪橋頭128人進行洗禮；1968年4月在新橋一百多人接受洗禮；1968年6月在雙嶺下畝洗禮人數有120多人；1968年8月在新橋又一次人數達一百多人的受洗禮；1968年9月至10月在新橋馬克山進行三次受洗禮，共有兩百多位人決定皈依基督信仰。洗禮的地方是附近的河水和溪水。人數眾多的洗禮活動，引起溫州工總司指揮部對家庭聚會活動場所進行搜索，把部分信徒和信徒領袖逮捕，對其進行毒打和批鬥，這使得溫州區各縣城信徒走訪市區經歷政治打擊的信徒，要求這些熱心的信徒前往各縣城走訪，如甌海梧田三溪、瑞安等地主領聚會。這個階段，一批年輕的信徒開始到不同地方講道，有人將林乃姆的講章印成傳單，分給各縣城的人，也作為福音傳單分給鄉村裏的人。結果分發單張的行動觸動了公社幹部，使得製造傳單的人和信徒都被捕入獄。林乃姆：《我的回憶錄》，頁47。

³⁸ 支華欣：《溫州基督教》，頁43。

³⁹ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，頁102。

⁴⁰ 溫州文革運動走勢大致如全國其他邊遠一樣，先是本地籍在京讀書的紅衛兵回家鄉點火，再是造反派抓鬥當權派，成立各級革委會成為權力中心，當權派通過未能進入權力中心的另一派羣眾組織奪權，雙方血戰，最後背靠林彪江青的一派取勝，終於全國山河一片紅。因此，文革期間，溫州有兩派在鬥爭，一派溫聯總主要組成部分為溫州市政府各直屬單位的基層幹部，中堅力量為溫州港務局和溫州化工廠工人。溫聯總總司令姚國麟退伍軍人出身，深受分區和人武部信任，溫聯總外圍羣眾基本是文革前制度的擁護或既得利益者，共產黨的基層幹部和羣眾，定名為保皇派正是名副其實。工總司方面則通過溫州籍的北京紅衛兵與中央文革直線聯繫，佔據當時溫州最高建築電報大樓，中堅力量為溫州冶金廠和溫州造船工人，基本羣眾為文革前制度的反對或受害者，定性為造反派恰如其分。章志誠：《溫州市志編纂委員會》（北京：中華書局，1998），頁62；周厚才：《溫州港史》（北京：人民交通，1990），頁212。

武鬥，政府、縣委、公安局等機關都癱瘓了，公安機關直到 1973 年才重新設立。⁴¹ 平陽的舒成虔指出該地區也出現無政府混亂的局面，逼迫教會的那些人，只顧自己拼命奪權從專武鬥，而無力來管基督徒，就算管也沒有以前厲害。⁴² 支華欣在溫州市區看到激烈的文革武鬥時，市工人革命造反總司令部是造反派，以中央文革和紅衛兵為主體，政府受派系武鬥的影響，於是很快放棄全面對家庭聚會的信仰活動點的衝擊，僅是間斷性的干擾和打擊。⁴³ 一位樂清的信徒說：「1966 年夏天對教會襲擊不過是『一陣風』，它雖然猛烈，但時間也很短，很快我們就開始散到自己村莊或鄰近村莊的家庭聚會中。」⁴⁴ 顯然，隨着紅衛兵運動失去勢頭，對宗教信徒的瘋狂攻擊就暫緩很多。甚至在一些情況下，家庭聚會活動通過間接關係獲得某些許可，在平陽珠山村的基督徒原只有二十多人，由於當地幹部的不斷騷擾，基督徒找不到一個穩定的聚會場所。但最終這個村莊成為該地區聚會活動的中心，部分原因是一位鎮裏幹部的妻子在 1974 年改信基督教，並成為一名熱心聚會的人，甚至一度把她的家變成家庭聚會點。⁴⁵

溫州地區政治派系衝突減緩了對社會的控制，包括從宗教活動上的注意轉移到內部權力鬥爭。林乃姆亦指出政府對溫州市區的家庭聚會監視和打壓的轉變，雖然經歷文革頭兩年殘酷的鬥爭，但如疾風暴雨，很快他們抓住機會，增長家庭聚會點。⁴⁶ 如 1969 年 10 月份，溫州南門荷花家庭聚會點開始查考聖經聚會，有三十多人受洗；並有信徒要求開

⁴¹ Wang, *Saving Deities for the Community*, 127.

⁴² 舒成虔：《教會生活五十年》，頁 51。

⁴³ 支華欣：《溫州基督教》，頁 43～44。

⁴⁴ 溫州樂清教會鄭弟兄訪談記錄（2017 年 12 月 16 日）。

⁴⁵ Wang Xiaoxuan, *Saving Deities for the Community: Religion and the Transformation of Associational Life in Southern Zhejiang, 1949-2014*, 129; 舒成虔：《教會生活五十年》，頁 16。

⁴⁶ 林乃姆：《我的回憶錄》，頁 69。

奮興會，一連七天晨更的禱告會，經歷認罪悔改、聖靈充滿後說方言、唱靈歌、講預言等宗教經驗。不久，溫州市區的家庭聚會點，便邀請林乃姆等人前往禱告、證道聚會，繼續開展在市區各地建立家庭聚會點，以年輕信徒為主來負責信仰活動。⁴⁷

到二十世紀七十年代初，政府不由自主地放鬆對宗教的控制，溫州的每個縣都幾乎有建立家庭聚會的現象。他們在村莊與村莊、縣與縣也形成區域網絡，從而信徒領袖互相走動展開關懷聯絡，促進了溫州地區的巡迴講道人和培靈特會的興起。1970年5月溫州市各聚會點負責人通過交流，決定成立「溫州市基督教會總會」，在全市設立西門、東門、八字、市中、南門、朔門等六個區域教會，各自有老年家庭聚會點及青年聚會點，會議選出林乃姆為總會負責人。無獨有偶，平陽縣家庭聚會點信徒代表成立「平陽縣總會」，由陳瑞賞（原內地會）、徐存道（原循道公會）和朱招復（原自立會）等人負責。⁴⁸到了1971年春季，溫州市區、樂清、瑞安與平陽等地的家庭聚會欲建立聯絡關係，於是信徒領袖在瑞安南陳村一家庭的樓上舉行會議，會中成立「基督教溫州地區總會」，區總會主要負責人由林乃姆、金道興、繆志彤等人擔任，其目的為舉辦季節性同工交流會和年會，形成牧靈輪轉關懷系統，促進福音工作在溫州地區的開展。⁴⁹

可見，家庭聚會主要以點帶面，點多於面，到成立地區性的總會，把分散的聚會點組織起來，互相保持一定關係的聯絡，調配各地的教會工作。因此，文革中所成立的溫州各地區的一些聯絡會議，不再以宗派區分，而是按照地區命名家庭聚會，淡化了因原宗派隸屬而來張力，

⁴⁷ 林乃姆：《我的回憶錄》，頁70。

⁴⁸ 林孔華：〈平陽基督教史〉，頁3。

⁴⁹ 繆志彤：《溫州區教會史》（溫州：內部出版，2006），頁132。

促進教會的聯絡關係，逐漸推動溫州教會的轉型和發展。⁵⁰ 在當時的信徒看來，起到多重的宗教意涵：

- (1) 大家走在一起，誰也不問你來自哪個教派，哪個教會，都同心合意事奉上帝，大大發展了教會合一的成果。
- (2) 聚會時只有唱詩、禱告、證道、勸人離惡從善、與人為善的一派祥和、歡樂的氣氛，沒有當時社會批判、武鬥、殘酷恐怖的氣氛。教外羣眾亦樂於參與，並在聚會氛圍中接受基督信仰。
- (3) 發展快，在這些自發的家庭聚會點，興起不少熱情的義務工人，探望信徒，傳播福音，勉勵冷心軟弱的老信徒。因此，家庭聚會點的數目和每個點的人數都有所增加。
- (4) 渴慕聖經。信徒手中聖經不多，但獲得一本視如珍寶，並以手抄聖經作為信仰的習慣。
- (5) 懇切求告神，「宗教信仰自由」能夠實現。⁵¹

顯然，溫州的家庭聚會點，多數是由新興起來的信徒負責，相形之下原文革前的教牧人員在這段時期顯得非常低調，除了被劃為右派的教牧人員及被保護的積極分子，其餘的教牧傳道人隨時會被控訴和批鬥，他們多數也僅參加聚會，不投入教會的事工，甚至有些人閉門不出，不參與家庭聚會。⁵² 據大致的統計，七十年代年溫州市共建立聚會點

⁵⁰ 儘管有教派性質的基督教復臨安息日會溫州教區，曾在二十世紀五十年代，浙南安息日會分為七個獨立教會。當文革時期，這一制度就無法維持，因為許多家庭聚會沒有牧師負責。1972年溫州南部的復臨安息日區會的溫平、舒成傑和趙典來等人主持聚會活動，並聯合當地家庭聚會點。他們把安息日宗教文字在暗中傳閱，由信徒互相鼓勵和勸說，堅持復臨教會，將要道教導參與的人，並持守禮拜六的信仰聚會。在文革後期，溫州平陽的安息日會嘗試在與其他地區安息日信徒建立聯絡，但並不是所有地方都歡迎他們，除了被逮捕的危險，還有會遭到其他地方安息日會信徒的排斥。毛時代的溫州安息日會與浙南安息日會的聯絡較為是交流層面，並未形成聯會的平台。中華聖工史編輯委員會：《中華聖工史》（未出版，2003），第一章：歷代史實；舒成虔：《教會生活五十年》，頁7~24。

⁵¹ 支華欣：《溫州基督教》，頁44。

⁵² 林乃姆：《我的回憶錄》，頁68。

有 1954 個，將近兩千多義務傳道人。⁵³ 再則，有學者統計七十年代初大約已有五萬基督徒在溫州堅持祕密聚會，「這羣教徒在文革期間迅速組織起來，他們開展常規的禱告會、見證會、聖經學習和聖工培訓。」⁵⁴ 這現象亦在浙江省宗教志有詳盡記錄，即瑞安縣基督教在「文革」期間有 271 個祕密聚會點，參加活動的信徒有 49,525 人。⁵⁵ 上述的數據反映出經過毛主義的家庭聚會，非但沒有使基督徒被打壓導致直線下降，反而呈現出發展的趨勢，在這很大程度說明溫州政治環境在權力鬥爭中，無暇有效地控制溫州基督徒集體及私人的宗教活動，卻有空間加速了溫州基督教的再造甚至擴展自身而採取多樣化的適應模式。

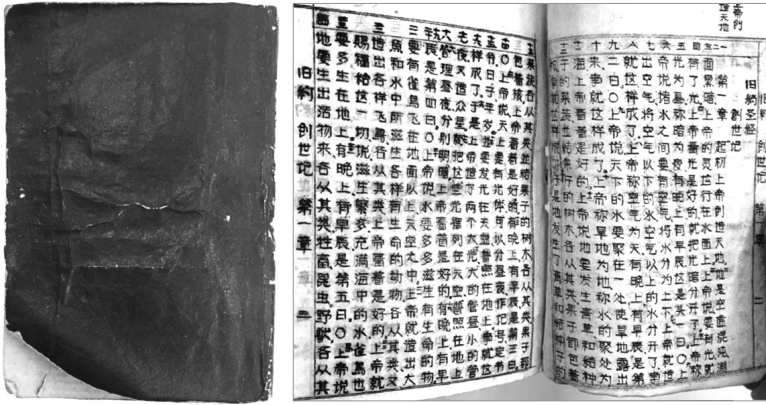
儘管政治紅色革命採取管控、消滅基督教的運動，但這些運動卻未能有效限制家庭聚會點。可以從文革的集權政治與基督教關係中反映，周期性地波動的基本模式，即政治運動的變化對宗教的壓制程度會隨之變化，另一種是政治對宗教採取打壓政策，而地方社會秩序和基層官員並未全面執行對宗教的壓制，不僅難以奏效，反而給予了家庭聚會的基督徒人數和規模的發展效果。⁵⁶ 同時，這種意外的空間，提供了虔誠信徒傳福音的環境，淡化了因政治和非法性質而來張力。換言之，文革時期政治企圖消滅宗教，使基督徒的生存環境迅速惡化，卻又因政治運動中社會失序而緩和，就出現了家庭聚會有生機的發展。

⁵³ 這數據並不包括安息日會和基督徒聚會處的羣體。參林乃姆：《我的回憶錄》，頁 78。

⁵⁴ Tony Lambert, *The Resurrection of the Chinese Church* (Wheaton: Overseas Missionary Fellowship, 1994), 18-19.

⁵⁵ 浙江宗教志編輯部：《浙江省宗教志：資料匯編（三）》，頁 150。

⁵⁶ 這裏是採取鐘智峰提出一個「波動與發展的政教關係模型」概念，他以溫州和南陽兩地為例說明改革開放以來我國政教關係變遷的基本模式。他指出政教關係往往因一些事件而迅速惡化，卻又因政治運動的限度以及一些關係機制而緩和。因此，中國的政教關係是波動的，而教會在波動中持續發展。參見鐘智峰：〈波動的政教關係與基督教在當代中國的發展〉《道風：基督教文化評論》第 44 期（2016 年·春），頁 137 ~ 147。



(圖：文革時期謄寫油印本·溫州，1966年)⁵⁷

四 後宗派溫州「家庭聚會」的信仰形態

毛時代的溫州基督徒羣體與主流官方所刻畫的紅色羣體不同，它揭示一種積極、能動的現象，這羣基督徒在日常勞作之餘，面臨政治壓力和緊張的階級鬥爭氣氛，卻創造不同於官方要求無神論的宗教經驗，即是一種地下微型的信仰空間。這種宗教活動空間，不同於教堂及宗派格局，既反映在信徒堅持宗教身分的方式，亦塑造了溫州基督徒的信仰形態。⁵⁸

⁵⁷ 本圖是《舊約創世紀》單行本，收藏於中國神學研究院林高傑德圖書館。

⁵⁸ 梁家麟和高晨揚等學者觀察到文化大革命摧毀了來自西方制度化的基督教，而文革期間所自發性興起的基督教羣體具有中國傳統民間信仰非制度化、「普化型態」的特徵。進一步而論，文革期間對宗教的根除性打壓，一方面使基督教發展出一種「非中心化」的信仰型態，傾向於採取中國民間宗教的前提與關懷，強調「趨吉避凶」的效果與「靈驗」的經歷，使得此一非本土的打壓導致民間宗教與地方社會的邊界而傳播。另一方面，對宗教的打壓使得民間宗教與地方社會原本盤根錯節的相互依存關係暫時鬆動，而僅存在的非制度性宗教給予個人更大的宗教選擇空間。這兩項發展促成了文革後期「五旬節與靈恩型態基督教」在鄉村地區快速傳播的局勢。不同於早先對抗西方傳統的本土基督教派，這些新興的羣體並不強調「反傳統」，但是卻在孤立的情況下發展，根本上缺乏對任何教會傳統與體制的認識與承繼。梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》，頁 147；Chen-Yang Kao, "The Cultural Revolution and the Emergence of Pentecostal-Style Protestantism in China," *Journal of Contemporary Religion* 24, no. 2 (May 2009): 171-88.

(一)靈恩式的「家庭聚會」

溫州基督教進入家庭聚會的階段，原宗派的教義在溫州基督徒羣體逐漸淡化，從而在幾乎不可見的聖經、缺乏教義信仰等書籍的情況下，他們信仰耶穌的宗教活動都是通過祈禱、唱短詩與上帝交流。其時，溫州市內家庭聚會有出現靈恩的信仰形態，如原內地會的信徒與溫州中華基督教自立會的信徒一同參與家庭聚會，共同祈禱時有悔改、講方言與見異象等普遍性。⁵⁹ 同時期，林乃姆也記載了有關家庭聚會的靈恩現象，「1962年的聚會證道時，聖靈在那裏工作，聚會人四十多人，有十歲到十三歲左右的少年人，男女有十幾個，他們坐在前面，證道禱告時聖靈充滿下來，很多人都痛哭流淚認罪。特別那十幾個少年人，都痛哭流淚認罪……他們認罪後，大有喜樂，也說起了方言。」⁶⁰ 林氏進一步描繪在他的帶領下，許多年輕人參與奮興聚會，現場追求聖靈充滿，時常出現哭喊、認罪悔改、講方言、講預言。⁶¹

七十年代基督徒在郊區、鄉村和山巒秘密聚會時，有信徒描述當時的場景：「清晨聚會，林乃姆主領聚會，唱詩禱告講道，然後大家痛心懊悔、神的靈運行在會場中，知罪、認罪、痛心懊悔，祈求寶血潔淨，聖靈大作工，每個人在主前倒空自己，敞開心門讓主進來，重生的喜樂充滿會場，聖靈似恩雨充滿各人。」⁶² 無獨有偶，溫州教會一長老也有相同記載：「1969年溫州市區青年聚會時，大家談到宋尚節的蒙恩見證，聖靈藉着他曾行過神跡醫治病人的經歷。陳榮生和張可愛等弟姐妹

⁵⁹ 葉行傳：《溫州基督教城西教會創建一百三十週年暨重建一百十週年紀念冊》（溫州：內部出版，2017），頁38~39。

⁶⁰ 林乃姆：《我的回憶錄》，頁9。

⁶¹ 林乃姆：《我的回憶錄》，頁32。

⁶² 葉行傳編：《溫州城區基督教會：20世紀50年代青年團契教友的成長》（溫州：內部出版，2017），頁41。

追求講方言、翻方言的聖靈恩賜……1972年間有一件難忘的事，當時在北山坪舉辦了一次祕密式的培靈聚會，參加聚會的除本區信徒以外，還有郭溪、橫山、鍾山林里、巒底和藤橋等外牧區的信徒來參加聚會。培靈聚會由吳公義、周崇光兩位弟兄教唱詩歌《感恩的種子撒在我心裏》，金道興、葉愛光同工擔任教員。那次培靈聚會效果非常好，確實看到了神大降靈恩的場面……被聖靈大充滿了，我們溫州過去眾同工在六十年代末七十年代經歷了靈恩工作。」⁶³

可見，溫州進入後宗派時期，即是靈恩信仰方式並未因教堂建築、聖經被剝奪而消失，以致靈恩現象普及於溫州的家庭聚會，展現其信仰的魅力，如治愈、趕鬼、方言與異象等，既吸引了人們留在家庭聚會中，亦建構一套可具體操作的宗教儀式。這在很大程度上促使信徒在宗教實踐上，有主觀經驗的轉變。

在家庭聚會的信徒記憶中，這一種靈恩式的展現包括唱短詩靈歌的習慣，如至今流唱的《寶血有權能》，時常用於治病與趕鬼。信徒會按手在病人身上，其中有強烈的歌詞：「有權能、能，奇妙大權能！聖羔血，能得勝，有權能、能，奇妙大權能！聖寶血，必得勝。」⁶⁴ 在唱詩過程中，有病的人彷彿建立與上帝的關係，認同上帝的臨在。這些散布在家庭聚會的短詩，扮演了重要角色。溫州教會一牧者提及在文革時期，由於多數信徒缺乏詩歌本，所以他們在家中維持以抄寫、背誦、唱靈歌為主的個人宗教生活，從而在信徒生病而無醫可求時，信徒也會以唱靈歌、禱告等尋求神醫。⁶⁵ 可見，短詩靈歌在當時扮演了醫病療癒，以及具有教導信眾、傳承基督信仰的功能，並且短詩尤其對疾病患者、天災折磨的無處依憑的人，提供平息恐懼與不安，甚至療愈疾病的可能與

⁶³ 鄭大同：《神的教會在溫州》（未出版稿），頁74、77、338。

⁶⁴ 〈寶血有權能〉，《讚美詩歌》，262首。

⁶⁵ 溫州教會的蔡牧師訪談記錄（2019年1月20日）。

希望。因此，有靈恩的宗教經驗普及在文革期間的家庭聚會，很大程度上影響着多數基督徒的信仰方式。⁶⁶

(二) 承載「受苦」精神的信仰實踐

家庭聚會是信徒一種在工作之外的信仰活動，鑒於官方定性其「非法、違法活動」後，就轉到更為隱祕的聚會形態。在這種生存方式中，他們講述文革期間皆有相似的故事，國家政治權力構成他們對那段時期有深刻的記憶，這是一個時代，而不止是一個事件，官方強制基督徒放棄、否定自己的信仰，而基督徒的身分被貼上了不與時代俱進的負面印記。對於基督徒而言，尤其在「文化大革命」的經歷有特殊的意義，形成了信仰集體的認同感與共同的信仰記憶。至今在溫州農村教會生活中，這種故事是大家共有的故事，形成塑造他們的集體敘事記憶。⁶⁷ 他們會習慣性地講述自己或熟悉的信徒，面臨國家對社會的分化統治和對個人的原子化，家庭聚會創造出了一個祕密的信仰空間和人際團結的新形式。在這個微型的空間裏、不同年齡、性別和身分的基督徒，跨過國官方設置的種種邊界聚合起來。這種與官方相悖的信仰形式，用擁抱苦難與歌頌上帝的敘述，發展着家庭聚會的獨特性。

在文革初期，有信徒描述當時期的社會現象：「從一時期開始，所有明的、暗的活動全都結束了，村廟里的香火算是真正斷了，連最虔誠的信徒也不敢趁着夜裏重建神龕上香火，也不敢在家設菩薩牌位了。而基督徒在信耶穌的時候，是很少讓人知道，只是在熟人圈中，進行祕密聚會。」⁶⁸ 在文革運動的國家主義「大敘事」面前，基督徒祕密地維持

⁶⁶ 艾華：《溫州市基督新教解放後的概括》（未出版稿），頁1~2。

⁶⁷ 在2016至2017年，田野資料來源於溫州市區十一個片區的家庭教會，這十一個片區有市中、八字、興文理、城郊、朔門、南門、東門、西門、西岸、滕橋和龍灣等片區教會的一些牧者和信徒。以及在蒼南和平陽地區三自教會。

⁶⁸ 溫州教會謝弟兄訪談記錄（2017年12月15日）。

基督信仰，體現出「細語」甚至是「無聲」。⁶⁹ 即使在武鬥激烈的溫州地區，處處都會體會到種種的不確定性，宗教活動會帶來「風險」，卻沒有阻止信徒前去參與集體或個人信仰活動，反而官方的打壓並未割斷信徒的神明觀念，在不確定的社會環境中，以參與信仰活動來加強內心的安全感。

信徒在家庭聚會的記憶和想像中，將所遭遇的苦難，聯繫到耶穌基督在十字架所受的苦難，解釋為屬於「上帝的苦」，重複強調堅持信仰是擁抱「為主受苦」的經驗。雖然基督徒是社會邊緣的身分，卻強化了他們的內聚性和集體認同，這種集體苦感的載體，便成為了基督徒的身分共識。這一種共識讓人對未知事物減少個人的恐懼與憂慮，認信上帝會幫助信徒度過苦難歲月。這種現象反映在信徒的表述中，常以「金句式」的經文、唱詩歌來安慰鼓勵對方。不難發現，現實生活中的困難是促使溫州一些家庭人員轉向基督教的重要因素之一。他們經過了一個重要的中間環節，這些遇到困難的人沒有能夠獲得足夠的社會支持，不僅國家無暇顧及，連個核心家庭以外的社交關係也在某種程度上失去了這一功能。因此，「苦難」是他們走向基督信仰的基礎之一，但並非苦難本身直接地將其推向了宗教，而是他們不再是單家獨戶，信徒集體面對苦難時，也就是當所有人都承受同樣的苦難時，苦難的分量就不那麼沈重。

以家庭為微型的聚會點，代表着是一小羣人平和謹慎，下班一起聚會，為甚麼要走入地下？因為宗教活動衝破着國家設定的階級等社會藩籬，這股似乎挑戰政治的地下宗教活動與官方意識形態相對立，

⁶⁹ 有學者形容文革期間的溫州各地家庭聚會，形成了組織網絡，有計劃地開展各項傳教活動，如福音佈道、傳道人培訓、基督教文字傳播等。筆者認為這很大可能是出現在文革中後期。參黃劍波：《地方性、歷史場景與信仰表達——宗教人類學研究論集》（北京：中國戲劇，2008），頁188。

必遭到官方打壓的苦難。即便如此，文革時期溫州的信徒，對苦難有自己的解釋系統，他們與非基督徒對苦難最常見解釋是歸因於「命苦」有所不同。基督徒時常是以「愈遭遇苦難逼迫，生命就會改變，教會愈復興」一概念，來面對苦難的威脅。⁷⁰ 許多信徒都把自身的受苦視為走向耶穌受難的認同，加入「神家」的一場神聖儀式。在他們的敘述中，延續了基督教的信仰傳統，即苦難本身有其神聖價值，通過人生遭遇的苦難，才能相似受苦的基督。也就是說，苦難與信仰並不相悖，反而是苦難宣示信仰的力量。換言之，那段苦難歲月中，他們的回憶並非在倒苦水、要追責，而是透過講述苦難，表明在國家政治、缺衣少食、物質匱乏的苦澀構成了從基督信仰吸取力量的主要記憶和講述內容。因而受苦的經歷，成為了基督徒在信仰實踐的最重要內容，他們自覺或不自覺將本地過去的苦難與聖經中的聖徒、初代基督教歷史受苦傳統相連，證明文革時期的信徒經歷苦難是延續着神聖價值。

這種純粹宗教的私人聚會在毛時代有甚麼意義？首先，多數信徒的故事敘述中具有其傳奇性。傳奇性是因基督徒的身分經歷迫害或牢獄之災，視為「殉道」的意義，即是把這種苦痛感轉化為宗教信仰上的熱情，亦強化信徒在前途漫漫的未知數中，認定遭遇迫害是基督信仰的不可缺少的一環。當他們遭遇受苦之後繼續作見證，儼然把苦難看作靈命成長、上帝的考驗。換言之，他們視外部政治的環境不但不會威脅內心的平安，反倒可以用來證明外在世界的虛幻和短暫，以及見證基督信仰的實在永恆性，故此「受苦」不僅不會解構信仰，反而強化了對信仰的堅守，「信靠上帝，外部的壓力算不得甚麼，中共政權也不值得畏懼，在上帝

⁷⁰ 筆者與文革期間就信教的陳弟兄談話記錄中，發現他基於復興的宗教感情來篩選事實與記憶，以使之符合當下的宗教感情。同時這深刻在一些基督徒津津樂道的集體觀念中，尤其反映在老一輩傳道人在農村教會主日講道的見證故事。溫州家庭教會陳弟兄訪談記錄（2018年2月5日）。

面前，這一切都不值得畏懼，我們倒得提防撒旦會以此來動搖我們的信心。」⁷¹

顯然，傳奇性的故事有一個共同點，在歷經曲折、侮辱和痛楚，一切皆為基督耶穌打美好的仗。這個動因和思想取材於聖經的故事，而微妙的地方，則在於日常的生活裏，將信仰與外在世界的關連性切斷，或進一步用一套屬靈語言來詮釋外在世界，文革時期政治在消滅宗教的意識形態，使這一切打壓現象復歸為屬靈問題，再以屬靈的答案提供出路。以致家庭聚會一方面是信徒保持着與周圍信徒的日常交往，另外他們所關心的不是教會整體的發展，而是在政治運動和鬥爭中延續基督信仰，它沒有章程、會友制度，只有年復一年的集體信仰實踐，將信徒連為一體，成為每人每天存在的中心。故此，在溫州微型的基督徒境況下，構成了基督信仰還原簡單的原則與要求：祈禱、讀經、信徒相交，成為一個有效的自保方法，既不是教堂禮拜、也不是公開信仰的宣告，而僅是一種平實且隱祕的信仰共同體。文革的中後期，這些信徒開始在親人和

⁷¹ 溫州洞頭縣鹿西島教會曾記錄，1966-1976年，文化大革命期間，鹿西島教會也未能幸免，當時的同工信徒面臨批鬥被揪打、戴高帽遊行示眾，被隔離審查、關山坪彈藥庫，變相管教勞動，甚至坐牢的挑戰。但那些愛主的同工信徒仍不懈地追求長進與服事，私下偷偷聚會，且仍接待不少身體軟弱的人，為他們禱告，求神醫治賜平安，因着神的憐憫與同在，好些軟弱的人都得着平安，因此暗地裏信主的人也不少。然而，他們卻因此背起十字架，為主受辱。陳松良、定銀母等工人遭受掛牌批鬥，連德母、青雲婆等工人甚至被人抬着遊行示眾，黃方標等同工被迫關在山坪彈藥庫接受學習改造。黃松標執事更是為主留下忠心良善的見證：一天晚上，黃松標在梅雨坑余阿叨家中偷偷聚會時被查到，因一身體柔弱的弟兄被揪打，他毫無退縮逃避，反而站出阻止護衛弟兄，當時帶隊負責鹿西島治安的鮑某說：「黃松標正愁找不着你，你倒是好，自己站出來啦。」逮個正着，此後遭毒打，被押到口筐台下崗批鬥，期間鮑某多次訓斥道：「黃松標，只要你寫下保證書，保證以後不傳道、不信道，就放你回家」。黃老弟兄斬釘截鐵地說「你叫我不信耶穌我實在做不到」。於是他被拘禁在山坪彈藥庫受盡折磨，又被流放到昌魚礁強制勞動三個月。還有煙墩崗何龍進長老因信仰問題遭人控告被打成「四類分子」，被判六年，兩次入獄。監獄的磨練不僅沒有壓倒他，反而更加忠心愛主。被釋放後，雖處在文革期間，他依然到處繼續傳揚福音，並籍買草藥之名偷偷開展個人佈道工作。當教會信仰稍得自由後，他每到一處總會把四周的信徒召聚在一起，教他們唱詩、讀經，有些信徒原本是不識字的，經過學詩讀經後，盡然基本上能自己通讀聖經。他堅守真道，忠心為主受苦，全心牧養主的羣羊，正如一首歌《誰是牧羊人》所唱的，給後世信徒留下了美好的榜樣。《鹿西島教會簡史》（未出版稿），頁10。

同伴中流傳，吸引了眾多饑渴的心靈。他們定期聚會，一起持定簡單基本的信仰生活，傳閱為數不多的聖經。可見，在一個泛政治化的年代，宗派羣體被化整為零，信徒維持信仰的最大公約數，即是信耶穌基督，並透過家庭聚會維持共同的信仰生活，共同創造出承載苦難的信仰表述，不僅滋養了他們饑渴的心靈，還形成了他們之間的精神紐帶，一種共享的信仰結構，以及一條抵禦外部侵越的聯合防線。

上述可見，毛時代的溫州基督徒信仰表述的內容上，在精神層面提供信仰意義，可以為生活種種不合理和不安提供解釋，從而使具體的苦難可以被接受，因着信仰的上帝觀念，相較可見的現實生活更為真實的存在。⁷² 擁有這一種的信仰經驗，似乎是那個年代多數信徒都有的一段故事，當他們在敘述對於苦難的體認和生活艱辛的經歷時，成為歸信基督教的一個共識性背景。從思想發展的邏輯來看，基督教鑄造成的末世論，反映在信徒的見證和講道中，表達了對現實社會的一種否定：「這個世界雖有苦難，在耶穌裏有真正的平安，為義受逼迫是有福的」，「世界是虛空的，將來有永恆的天堂。」⁷³ 可見，基督教末世觀成為家庭聚會及其信徒的思想指南，亦是如此明確具體，使他們完全可以付諸實踐進行操作。不僅如此，這種思想邏輯在基督教中是和永恆天國聯繫的，這又給信徒賦予了超越此生此世的價值和意義，為信徒在現實生活中的苦難提供一個有力的出路。⁷⁴

另外，在現實生活中經歷苦難，是任何人必須面對具體的場景，從而祈求福祉、尋求心靈上的支撐，並非通過教堂儀式保存，卻是以直接

⁷² Lambert, *The Resurrection of the Chinese Church*, 18-19.

⁷³ 溫州家庭教會陳弟兄訪談記錄（2018年2月5日）。

⁷⁴ 倪柝聲思想成為聚會所信徒堅韌苦難的關鍵因素，一個基督徒除了禱告和讀經外，最重要的是受到聖靈的管治，「當我們遇見挫折、打擊、不如意時，我們都可以將之視為是神的一次管教；當這些外在的遭遇使我們產生的痛苦或不愉快時，『魂』都會告訴我們根據情感或心思去衡斷是非對錯，最終要使得靈出來，就是破碎，即是通過聖靈的管理，所以祂會利用各種事來對付我們，前提是必須自己無條件地交在神手中。」倪柝聲：《人的破碎與靈的出來》（香港：活水，2001），頁79～85。

訴諸情感的宗教方式，平易親和的信徒關係，與簡易振奮的見證和講道，重複「與苦難愈近，離上帝愈近」的觀念。⁷⁵ 這與文革時期「靈魂深處的大革命」相悖，⁷⁶ 家庭可以庇護其成員，夫妻父子間不是以互相舉報以求自保。在微型羣體中的家庭聚會，這對他們有一種宗教裏的經歷，從「家庭」出發，最後落實到基督教的拯救道路，獲得永恆的生命。相較和平安逸年代，文革期間的溫州家庭聚會的形態使得末世論變得更為處境化，亦深深地植根於那一代信徒的日常生活之中。因此，家庭聚會有其自身的生存演繹邏輯，並不會完全因外來的干涉和社會環境的變遷而消逝，基督徒從「基督受苦」形成的信仰理念，在文革苦難中不僅不會轟然倒塌，反而成為他們的精神資源，是他們在將來現實苦難中的講述與傳教內容。⁷⁷

後宗派時期溫州家庭聚會的集體記憶中，官方組織下的公開教堂，在毛時代也被打壓，這使得他們深刻地意識到官方對立於基督教。⁷⁸ 基於此，家庭教會將官方在當下對教會的壓制與文革時期對教會的鬥爭的記憶聯繫起來，形成了「教會在苦難中復興」、「現在政府對教會並非全心對待友善」的觀念，這一種教會在國家政治中遭受苦難的看法，提

⁷⁵ 溫州家庭教會蔡姐妹訪談記錄（2018年4月2日）。

⁷⁶ 1967年，毛澤東言論中「要鬥私批修是無產階級文化大革命的根本方針」的指示，成為文革時期主要的指導原則。也就是每個人要「狠鬥私字一閃念」，不斷公開自我批評、家庭成員互相舉報，許多人就在懺悔中獲罪，其思想、情感和心靈，承受嚴苛的審查，其終極是切斷人在家庭中的自然紐帶，以階級意識的鬥爭植入人的意識和情感世界。毛的言論公開於1967年9月25日、10月5日的《人民日報》的社論。

⁷⁷ 正是「苦難是祝福」成為文革時期基督徒合理苦難的過程，它亦成為一種精神支撐力量使基督徒能承受苦難，能夠講述那些視為「恩典」的過去時光。景軍在《神堂記憶》中就指出國家政治在這段時期的打壓並不有效。「解放後，針對宗教生活的政治運動的目的是要將人心變為一張白紙之後繪製表現另外一種信仰的圖畫。在這個圖畫中，人們要與道教、佛教、民間信仰、儒家學說以及西方傳入的基督宗教所代表的傳統意識徹底決裂……在經歷三十年打擊之後，道教、伊斯蘭教、基督教一時變成生氣勃勃。民間宗教的復興則尤其講述着鄉土重建的戲劇性故事。」景軍著，吳飛譯：《神堂記憶：一個中國鄉村的歷史、權力與道德》（福州：福建教育，2013），頁189。

⁷⁸ 溫州家庭教會陳牧師訪談記錄（2018年3月1日）。

供了一種在八十年代溫州部分基督徒堅持走不登記的家庭教會路線。⁷⁹ 職是之故，文革構成了溫州家庭教會結構，「受苦」為主題的生存境況，亦是家庭聚會不走官方路線的信仰底色。

(三) 基督信仰的延續與斷裂

毛時代的溫州基督教是否還延續了西方傳教士的宗派傳統和神學教義？實際上，經由政治運動，原來社會基礎和人際紐帶出現了結構性的改造，將人與人的分類和分裂為突破口，基於「三六九等的血統論」的鼓吹、強化和蔓延，進而成為強制性政治觀念。⁸⁰ 這種血統論亦出現在基督教，官方把基督徒劃為階級鬥爭對象，使宗派聯合後家庭聚會基本上脫胎自原宗派體制，以致形成了家庭聚會與解放前的宗派教會是一種斷裂式的發展，不過，斷裂並不是前後沒有任何聯繫的。從這個角度看來，主要反映在以下幾個方面：

一是這兩個時期的教會發展有顯著的差異。中共建政前的溫州基督教會採取接觸的態度，以參與者的姿態存在，努力在公共領域尋找合法的存在，如辦學校、醫院和慈惠事業，並在中華民國法律的框架下教會的權利得到維護，維持政教關係的和平相處。而在中共政治運動中，溫州基督徒的家庭聚會，與帝國主義問題和階級壓迫聯繫在一起，宗教信仰被視為一種反動身分，這頂反革命的帽子籠罩教牧人員，他們近乎無法公開或地下聚會。信徒多數是被動、疏離的境況，以受苦的形象存在。信仰活動在一定程度上是不可預見性的隱秘性。這種家庭式的教會的存在，不僅是以微型的羣體改變之前的主流敘述，亦代表毛時代的一種信仰方式，從公開到被封閉的社會空間，即斷裂了教會在社會的參與，進入了非制度的教會微型的組織形態。

⁷⁹ 筆者在訪談中多次聽聞家庭教會的牧者和信徒有這方面的講述。

⁸⁰ 宋永毅：《從毛澤東的擁護者到他的反對派：「文革」中異端思潮文獻檔案（上冊）》（台北：國史，2015），頁35～37。

二是從教堂建築到後宗派時期家庭聚會的信仰模式。中共建政前溫州基督教是教堂為中心的發展模式，大多沿襲西方基督教的組織結構，如溫州內地會、循道公會等教會制度。中共在實行聯合禮拜後，為數不多的公開教堂成為了一種政府組織行政管理的地方。之後，基督徒所呈現在教堂之外的家庭中聚會，即使在取消宗教的「文化大革命」的高壓之下，溫州鄉村地區也沒有完全停止信仰活動，以家庭形式祕密進行，展現家庭聚會自身的能動性，創造出在不同地方的團結組織形式。⁸¹ 可以說，這種組織形態的家庭聚會，是後宗派時期溫州基督教家庭的一個主要基礎，從斷裂教堂牧養模式後，卻構成了「聚會點」模式，非統一管理的教會形態。因此，家庭聚會這類地下團體證明，無所不在的黨國體制並沒有實現絕對控制基督教，反而孵化了抵制黨國在思想、靈魂改造工程的一個障地。

三是後宗派時期溫州基督徒通過宗教經驗來建構信仰方式。自官方割斷了西方基督教的傳統教義和禮儀制度後，雖然信仰的核心不變，認信耶穌是唯一救贖者的內容。但是，家庭聚會的信仰方式，主要是以禱告、唱詩與簡化講道的內容，並且宗派的專職人員及其制度化教會被推翻後，微型家庭的宗教活動，使得信徒有更多的機會參與進去，亦成為初信者歸信基督、實踐信仰的範圍。在文革後期溫州平陽一家庭聚會，每周三次聚會，由不同信徒主持，男女信徒經常輪換領會。這種平等參與的儀式中，每人都參與其中的宗教熱情都被激發起來。儘管在缺失專業的教牧人員的境況下，他們對聖經採取金句式地講解，醫病與趕鬼等

⁸¹ 玲玲記述了他的太爺爺楊作新原平陽內地會牧師，在1958年以後，儘管他年齡老邁，仍然是外出與主領聚會。「原本各自為政的各教派在外部環境的高壓下開始暗中尋求聯合，德高望重的楊作新老牧師充分發揮他的影響力，多次受聘『在各教派聯合的交通聚會上講道洗禮，每次洗禮都有一百多人』，完全打破以往各教派之間聖工不相往來的陳規。在『文革』的特殊歲月裏，許多教牧同工不敢出來做工，但楊作新不顧年紀老邁與環境惡劣，帶領各教派的年輕同工奔赴全縣各地開培靈會，並鼓勵同工們剛強壯膽，熱心服侍。」玲玲：《記浙江省平陽縣內地會首位華人牧師楊作新（我的太爺爺）》（未出版稿）。

宗教經驗，佔有相當大的比重。⁸² 這說明在毛時代的家庭聚會是通過宗教經驗，而不是實質教義來定義他們的信仰，在一定程度上延續了1949年前溫州中華基督教自立會的靈恩傳統。⁸³ 此外，值得注意的是，信徒在家庭聚會這類非傳統宗教場所的地方，既是官方控制外的避難所，亦是一種表達個人直接情感的場所，追求與上帝個人的關係，經歷主觀的宗教經驗，在文革時期就建構信徒長期的信仰方式。

顯然，毛時代的溫州基督教後宗派特征，斷裂了基督教的組織與制度結構，在社會主義為目的的革命塹淵下，建構了隱祕、簡化的家庭聚會的信仰方式。平情而論，毛時代官方政治形勢的變化，遠超過基督徒所能控制和評估的，而出於基督徒身分的認同，堅持宗教生活，是他們在這階段最大的信仰訴求。也就是說，作為社會構成下的家庭聚會，官方革命式的干預，固然會影響宗教空間，但能夠提供情感、精神在主觀上的滿足，是他們堅持宗教聚會實在不容忽視的因素。因此，家庭聚會成為信徒能自決擁有信仰主體性，不再湮沒在集體革命浪潮中，所呈現出能動支撐人的宗教體驗，抵禦了毛時代關於革命的主流敘述。

五 結論

綜上所述，本研究所展現的是毛時代集權國家主義下有關溫州地區「家庭聚會」的形成與發展，除了信仰是微型羣體，組織能動性較強外，信徒人人相熟、自發參與，對信仰有格外的堅持，也產生過重要的影響。隨之而來的結論是：由於毛主義統治企圖消滅宗教的政策下，溫州的

⁸² 溫州三自教會王牧師訪談記錄（2018年4月1日）。

⁸³ 溫州中華基督教自立會的創辦人尤樹勳牧師，在形成該自立教會傳統時，主要是在上海天安堂牧會期間，受到有靈恩的信仰方式影響，之後影響到溫州自立會，一直到1949年在教會中頗為普及。其中他記載教會的奮興會的場景：「汪兆翔牧師主講三日，認罪悔改者大部乏人，張周新先生主領晨禱，方言與靈歌精神勃發」。尤樹勳：〈天安堂奮興會紀略〉《通問報：耶穌教家庭新聞》第1635期（1935年），頁6～7。

基督徒仍然延續着宗教生活，反映中共並非全能政治、無孔不入地預期控制和消滅宗教活動，非但沒有使基督徒被打壓直線下降，反而家庭聚會呈現出波動且發展的趨勢，使溫州基督教卻以另一種「家庭聚會」的形態發展。因此，家庭聚會的成員不僅是在時局面前的倖存者，更是在靈恩經驗與受苦信仰的塑造下，為羣體內的成員賦予清晰的身分和歸屬感。這種微型為主的家庭聚會，取代傳統的宗派教會，成為毛時代溫州基督教的主要組成部分。可以確定，溫州家庭聚會的發展及信仰形態，不再以歷史和教義來作為自我維繫，轉而以宗教經驗、聚會活動的可親性來定義。甚至在文革中後期，政治氣氛稍微鬆弛，家庭聚會迅速活躍，多地出現半公開的大型聚會，亦明顯的信教人數有增長之勢，⁸⁴ 都可以說明幾乎所有家庭聚會都有這樣的信仰形態。

這也可以解釋毛主義下的溫州基督徒，為何仍然實踐着被邊緣化的基督教信仰。在很大程度上，家庭聚會的宗教生活經歷了重新編排信仰方式，信耶穌最大意義是從各種磨難、痛苦中拯救他們，並在沒有教堂的情況下，信徒羣體創造了一個身心避難所，這裏也正是提供了他們可依賴、求助的神聖生活，以此來抵禦外界「反迷信」等暴力的力量。因此，在毛時代的溫州家庭聚會可以代表了中國農村教會發展的模式，這對改革開放以後「家庭教會」發揮重要的延續作用。

由是觀之，家庭聚會的存在反映出不同文革的主流敘述，它所呈現的不是被洗腦的羣眾和無能為力的受害者，相反，這一地區的基督徒卻通過適應環境，實踐與活出基督信仰，面對政治和社會的「不合法」定性，他們並沒有沉默。儘管是磨難、痛苦年代，也是有欣喜、愉悅等共同體的記憶，這正是不同於官方的「文革」詮釋。

⁸⁴ Lambert, *The Resurrection of the Chinese Church*, 19.

撮 要

這篇文章探討 1959 年後的毛主義期間，溫州基督教被社會政治運動取消公共宗教活動，基督徒轉向地下微型的「家庭聚會」，形成其獨特性並實踐他們信仰的形態。圍繞「家庭聚會」的信仰實踐來看，包括在苦難中的宗教調節、靈恩的形態，建構一種重新定義家庭聚會的信仰身分。即便是毛主義剝奪了基督教傳統的教堂組織中領導地位，而信徒在家庭聚會所具有的能動性也能展現自身，適應環境、保持其獨特的信仰。再則，經過毛主義的家庭聚會，非但沒有使基督徒被打壓直線下降，反而呈現出波動且發展的趨勢，這在很大程度上反映文革的社會政治環境在多變中，溫州地方政府處於派系的權力鬥爭，無法再加強破壞宗教層面的運作，卻無意中改變了家庭教會生存處境，進一步確立其後宗派的信仰形態，並從根本上構成家庭聚會的信仰底色。

ABSTRACT

This article explores after 1959, during the Maoist period, Wenzhou Christianity was removed from public religious activities by social and political movements, and Christians turned to underground miniature "family gatherings" to develop their uniqueness and to practice their faith. From the perspective of the faith practice of "family gathering", including the religious adjustment in suffering, Charismatic form, to construct a faith identity that redefines family gathering. Even when the Maoists stripped the Christian tradition of leadership in church organizations, the activism of believers in family gatherings revealed themselves, adapted to circumstances and maintained their unique beliefs. Moreover, after the Maoist, the Christians of family gathering not only didn't decline during the suppression in a straight line, but also showed a trend of fluctuation and development, which largely reflects the social and political environment of the cultural revolution are changeable. Wenzhou's local government is in a factional power struggle and no longer able to strengthen the operation of the destruction of religious level, but inadvertently changed the family church survival situation, further established sectarian beliefs form, and fundamentally constitutes a faith background of family gatherings.