

國家控制與基督教本土化—— 改革開放後溫州基督徒聚會處的探析 (1980-1999)

倪步曉

建道神學院
Alliance Bible Seminary

一 引論

自改革開放以後，溫州基督教逐漸在各地走向公開。在國家宗教政策允許的情況下，1979 年溫州市政府宣布開放部分文革時關閉的教堂，以恢復聚會伊始，並要求各個教堂不再以宗派命名。¹ 儘管三自會宣稱中國教會已經進入「後宗派時期」，但五十年代宗派合併僅是政治壓力下的一個結果，溫州基督徒聚會處和安息日會的教義和禮儀並未真正消失。至八十年代，除了延續宗派傳統外，基督徒聚會處還通過應對國家宗教政策的調整展現了信仰面貌。在現有溫州聚會處的資料中，九大冊的《溫屬地方教會史》由教牧傳道人與信徒編撰，記錄了 91 位基督徒和 371 間教會的歷史，是極為珍貴的第一手資料。這套史料旨在記錄基督徒聚

¹ 中共平陽縣委統戰部，〈平陽縣教會概括〉，115/1/2，平陽縣檔案館藏。

會處的發展情況，是我們了解基督徒聚會處歷史的關鍵史料。²在這套聚會處的文本中，呈現出的不是主導動員的國家角度，而是看似被動方的基督徒視角，揭示了教會發展的情況。本文嘗試考察既是普通人亦是聚會處基督徒在「國家控制」下如何發展信仰與教會，具有相當的意義。進一步結合田野資料，闡釋聚會處發展過程中，教義傳統與信仰實踐構成與政治互動的模式。這套模式不僅僅局限於某個堂點，而是在八、九十年代的聚會處中也能夠找到其共同特徵。

在現有研究中，「國家控制」指的是政府對社會、經濟、文化、教育、宗教組織等活動實施的管理、監管和干預。這種控制的程度和方式受政府體制、政治文化、歷史背景等多種因素影響而有所不同。³中國政府對宗教的態度和政策在不同時期也有所變化，基本上包括宗教自由和限制、宗教組織監管、宗教場所管理、宗教活動審批、宗教宣傳和教育、宗教人士監控，以及對異見和海外背景教派的打壓等常見政策和做法。⁴有學者研究中國政府在改革開放之後，對宗教控制政策

² 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第一冊，蒼南卷（溫州：內部出版，2013），頁7。

³ 丘曉、錢振明：《國家控制論》（蘇州：蘇州大學，2000）。

⁴ 中國政府對宗教控制的研究，有多本專論的書籍：Yiwu Liao, *God Is Red: The Secret Story of How Christianity Survived and Flourished in Communist China* (New York: HarperOne, 2011)；Ian Johnson, *The Souls of China: The Return of Religion After Mao* (New York: Pantheon Books, 2017)；Fenggang Yang, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule* (Oxford: Oxford University Press, 2012)；Rohan Gunaratna, Arabinda Acharya, and Wang Pengxin, *Ethnic Identity and National Conflict in China* (New York: Palgrave Macmillan, 2010)。

在不同宗教、地區和時間段會有所不同。⁵ 中國政府對基督教的控制政策主要由地方部門、基層幹部以及三自愛國委員會負責執行。基督教團體與這些政府代理人的互動呈現出不同的形式：一些基督教團體嚴格遵循政府官員的管理，依照指示登記為三自愛國委員會屬下的教會組織；而另一些則拒絕服從政府程序，堅持在文革時期的家庭聚會方式，甚至不願意接受政府的登記措施。然而，基督徒聚會處的選擇往往處於一個平凡而日常的互動之中，介於被動服從和主動反抗之間。在這個中間地帶，基督徒聚會處如何應對國家控制？基督徒為應對政府的宗教控制，採取了何種生存方式？他們如何展現基督徒聚會處本土化的特徵？可以說，這是無法用標籤來概括他們的羣體特徵，既非簡單歸類是妥協者，也不能將他們貼上不屈不撓的反抗標籤。在適應與被管控之間，基督徒聚會處如何與政府互動的應對方式，從而顯示他們在尋求發展過程中的策略？這些是當代中國基督教本土化進程中頗具意義的研究議題。⁶

⁵ Vincent Goossaert 和 David A. Palmer 合著的 *Religious Question in Modern China*，追溯了「宗教問題」演變的不同階段，先介紹了帝制中國的特點，以及描述了帝制晚期和民國時期的戲劇性變化。然後，他們深入探討了現代中國的宗教問題，注重於分析中共政府如何試圖控制和塑造宗教實踐，以及社會和文化因素如何影響這一過程。該書還研究各種宗教，包括佛教、道教、伊斯蘭教和基督教，在政治和社會變遷中生存和適應。Vincent Goossaert and David A. Palmer, *Religious Question in Modern China* (Chicago/London, University of Chicago Press, 2011). 另外一本是 Brent Fulton 的著作，他專注於中國城市中基督教的興起和發展，內容詳細說明了中國政府如何試圖通過各種手段來控制城市中的基督教社羣，同時也強調基督教徒如何在這種嚴格監管的环境下找到創新的方式來實踐他們的信仰。該書提供了一個全面的視角，對於了解中國城市基督教社羣的挑戰和發展機會很有價值。Brent Fulton, *China's Urban Christians: A Light that Cannot Be Hidden* (Lutterworth: Lutterworth Press, 2016).

⁶ 毛時代下的基督徒聚會處研究不如其他基督教教派的研究豐富，尤其是地方區域基督徒聚會處研究甚是缺乏，但還是有一些關鍵的書籍和研究論文可以參考。Tse-Hei Lee, "Watchman Nee and the Little Flock Movement in Maoist China," *Church History* 74, no.1 (2005): 68-96；邢福增：《反帝·愛國·屬靈人：倪柝聲與基督徒聚會處研究》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2005）；李家福：《倪柝聲與中國「地方教會」運動(1903-1972)》（台灣國立師範大學歷史學系碩士班論文，2000）。

二 宗教管理與基督徒聚會處的公開化

自 1927 年起，基督教領袖倪柝聲以上海為中心開創了基督徒聚會處，並將其擴展至全國各地，成為中國本土基督教的代表性組織之一。1928 年，基督徒聚會處在溫州平陽橋墩設立了聚會點。時至 1950 年，溫州地區已覆蓋了平陽、文成、泰順、福鼎、瑞安、永嘉和樂清等縣市，共設立了 142 個聚會處，信徒總計達 21,763 人。與此同時，全國範圍內的聚會處信徒總數約為七萬人，溫州地區的信徒佔據了全國 475 個基督徒聚會處的「小半壁江山」。⁷ 在此二十多年間，信徒數量持續增長的現象主要源於溫州基督徒聚會處定期召開特會。透過這一方式，溫州地區其他教會的基督徒逐漸接受了「地方教會真理」，脫離原屬的教派，轉向或建立聚會處的教會。⁸ 然而，在 1956 年倪柝聲被官方定性為「反革命集團」後，⁹ 至文化大革命時期，溫州地區的聚會處被迫以微型私人場所為依託，祕密舉行聚會。¹⁰ 這一時期基督徒聚會處的隱密性與政府政策息息相關。

八十年代初期，隨着溫州基督教恢復公開聚會，原自立會、內地會、循道公會三教聯合會經常舉行定期會議。特別是溫州平陽縣聚會處的交通會顯得尤為活躍，每月舉辦一次全縣性的交通會，匯集了一百多位教會負責人。溫州地區的聚會處每一年定期舉辦一至兩次跨地區的交通會，範圍覆蓋浙江、福建兩省六個地區，包括福安、麗水、溫州、金華、台州和寧波等地。¹¹ 對此，溫州政府認為文革時期的極左主義破壞了社會秩序，執行的宗教政策也出現了一些錯誤，導致溫州市區約有

⁷ 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 6。

⁸ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷，頁 12～13。

⁹ 《浙江日報》編輯部：〈堅決肅清暗藏在基督徒聚會處內的反革命分子（社論）〉，《浙江日報》第 27 卷（1956），頁 1～2。

¹⁰ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第一冊·蒼南卷，頁 14。

¹¹ 中共平陽縣委統戰部，〈平陽縣教會概括〉，頁 18～20。

三百多個家庭聚會點。鑒於這些情況，中央溫州市統戰部指出，政府必須及時採取管理措施，否則可能影響「安定團結政治局面的鞏固」。因此，根據「中央、省委『既要認真貫徹宗教信仰自由政策，又要切實加強對宗教活動的管理』的指示精神」，提出了多項宗教管理舉措：首先，迅速開放必要的教堂和寺廟，適當解決宗教活動場所，將分散的宗教活動引導到教堂和寺廟內進行。這樣一來，不僅有助於加強對宗教活動的管理，還能有利於團結廣大信教羣眾。其次，認真加強對家庭聚會點的管理，防止非法和違法活動的出現。在政府的宗教工作部門指導下，由三自愛國會出面，在市區設立若干聚會點，再由政府委任教牧人員主持宗教儀式，將這些活動納入政府管理之下。同時，逐步通過點面結合的方法，管控其他分散的聚會點。第三，充分發揮三自愛國會的作用，加強對宗教界人士的團結、教育和改進工作。¹²

另外，為了解決地方基層政府和農村歸還教產的問題，溫州市縣的宗教管理部門專門負責宗教場所的事務。這項工作涉及到街道和鄉村，要求工廠、公辦組織讓出教堂，以滿足合理的聚會需求，同時也要防止下層幹部對「迷信活動放任自流」。1980年，溫州市區及其轄下縣區政府召開基督教代表大會，旨在推動基督教的禮拜活動和教牧人員的培訓，並逐一納入日程恢復教堂的行動。在教堂恢復聚會獲得批准後，政府相關部門對溫州全市的教牧人員進行了矯正，對於「冤、假、錯案進行全面平反，甚至包括已故者也予以名譽恢復；被扣工資者獲得補發；曾被吊銷城鎮戶糧的人士被宣布無罪釋放，並恢復其社會地位」。¹³

以瑞安縣蕭崇三為例，他是當地基督徒聚會處的負責人，曾被戴上「右派分子」與「宗教迷信頭子」的帽子。多年來，他與社會上的四類分子一同受到批鬥，甚至遭受了強制勞動。直到1981年，政府糾正了

¹² 中央溫州市委統戰部：〈市委統戰部關於加強宗教工作幾個問題的請示報告〉，72/2/80，溫州市檔案館藏。

¹³ 支華欣：《溫州基督教》（杭州：浙江基督教協會，2000），頁47。

對他的錯誤指控。當時，瑞安縣委統戰部通知蕭崇三前來，告知他過去的錯誤歸類。在一次會議上，統戰部官員宣布：「蕭先生遭受了多年的冤枉，政府虧待了你，使你無故吃了多年的虧，現在給你平反。你這二十三年的工資，理應全額補發，但因國家處於困難時期，無法補發，請你諒解。但按政策必須恢復你的工作，現在安排你回瑞安棉織廠繼續工作。」因此，蕭崇三重返工廠工作，同時他繼續承擔基督徒聚會處的事奉職責。¹⁴

當時中共開始落實「宗教信仰自由」的政策，並設立宗教事務局以負責宗教活動的管理。¹⁵相較於以往，這一政策為基督教團體帶來了明顯擴大的活動空間，使得教會和信徒的宗教活動由地下轉向公開。而且中共中央在 1982 年頒布的《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（19 號文件）為實現前所未有的宗教自由奠定了基礎。然而，中國共產黨仍保持對宗教的強力管理，這一點在溫州統戰部的舉措中得到了體現。¹⁶1982 年 7 月 20 日，在平陽縣城召開了基督教的第一屆代表大會，共有來自各地教會的二十二名代表參加。根據縣人民政府宗教科的會議報告，參會代表被特別選擇為「基督教會負責人，具有政治愛國守法精神，且在信徒中享有威望，並具備一定宗教學識」的人物。與此同時，在大會上成立了平陽縣基督教三自愛國運動委員會，該委員會主要由「愛國進步分子」組成。實際上，在成立愛國會之前，統戰部已提出了明確的人選要求，選擇那些「在政治上熱愛國家、擁護黨的領導、堅定支持社會主義制度和獨立自主、主張自辦教會，且在信徒中具備一定威望和宗教學識」的神職人員。最終，平陽縣基督教三自愛國運動

¹⁴ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第七冊·瑞安卷（溫州：內部出版，2013），頁 29。

¹⁵ 浙江宗教志編輯部：《浙江省宗教志：資料匯編（三）》（杭州：浙江省宗教志編輯部，1995），頁 153。

¹⁶ 中共中央文獻研究室編：〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉，《新時期宗教工作文獻選編》（北京：宗教文化，1995），頁 70。

委員會由七人組成，主任為陳知三，副主任為吳顯明、周清玉，祕書長為葉挺超，副祕書為楊甫世，委員為張雲生、梅招安。雖然選舉結果基本上符合政府預期，但有個別人士情緒低落，不過經過政府「細致的思想工作，這些情緒得到了及時化解」。¹⁷

這一時期三自愛國委員會組織成員主要由政府統戰部直接安排，人選實際上是事先確定的。基督教三自會在溫州各地區的恢復並非源於信徒的需求，而是根據政府的宗教政策設立，旨在加強對教會和信徒的管理。眾多證據表明，不僅在溫州，中國其他地區的基督徒在文革後也呈現出急速增加的現象，而八十年代「基督教三自愛國運動委員會」的恢復，正是政府重新掌控基督教活動的一種方式。¹⁸ 1982年9月，中央統戰部副部長張執一前往浙江省考察宗教工作情況，專程到溫州對市委統戰部幹部會上傳達中央的指示。¹⁹ 張執一特別強調：「宗教總體說來也是迷信，是大範圍的迷信。但很多搞迷信的不是宗教，宗教有教義、有組織系統，有理論，不能把迷信活動都看成宗教，有人利用宗教搞迷信的要制止，違法的要打擊。」²⁰ 再者，他表示中央對待宗教問題的處理和解決的觀點一直堅持馬克思主義宗教觀與無神論的軌道上。國家的宗教政策要求下達落實到溫州地區，地方政府應根據「宗教自由」政策，在市、縣、區設置宗教科、配備專職幹部，並加強對宗教工作的領導。²¹ 這一做法與五十年代的類似，重新強調了基督教對黨和國家的效忠，在三自愛國會的框架內推動基督教團體的註冊和組織管理。

¹⁷ 平陽縣人民政府宗教科：《關於召開基督教代表會議情況簡報》，82/8/2，溫州市檔案館藏。

¹⁸ Chen-Yang Kao, "The House Church Identity and Preservation of Pentecostal-Style Protestantism in China," in *Christianity in Contemporary China: Socio-Cultural Perspectives*, ed. Francis Lim (Oxford, UK and New York, USA: Routledge, 2012), 174; Ryan F. Dunch, "Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing," in *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, eds. Jr. S. Uhalley and X. Wu (NY: ME Sharp, 2001), 199-201.

¹⁹ 浙江宗教志編輯部：《浙江省宗教志：資料匯編(三)》，頁159。

²⁰ 張執一：《張執一同志的談話》（北京：中央統戰部，1981），頁34。

²¹ 張執一：《張執一同志的談話》，頁34。

儘管政府試圖安排可靠的教牧人員來管理教會，實際上卻面臨着一項困難。溫州家庭聚會的義工領袖參加三自會後，被指定的最高職務卻只能是副職，而主要職務仍由五十年代加入三自會的牧師擔任，這導致了三自教會牧師老齡化的現象。為了確保管理教會後繼有人，溫州地區的三自教會向南京金陵協和神學院、華東神學院、浙江神學院這三所神學院輸送年輕神學生，他們畢業後回到各地區的教會擔任職務，成為新的中堅力量。²² 然而，由於三自教會的牧師老化和專職人員仍然不足，大部分教堂的管理仍由義務傳道人承擔。²³ 因此，八十年代初期，溫州地區的三自教會並不同於官方教會，具有一定程度的自主性。儘管在政府要求下實行宗教控制，但不能簡單地將登記教會歸類為絕對意義上的「政府組織」。並非每個教會都受到三自組織的領導，特別是基督徒聚會處在這一點上顯得相對明顯。

在這一階段，中共對於基督教的管理主要集中在公開的宗教活動場所。政府的具體措施旨在將基督教引向公開逐漸脫敏化，以更好地加以管理。因此，政府針對溫州市的宗教活動採取了多項措施，首先是歸還教產，隨後進行具體管理。在這個關鍵的歷史時刻，溫州基督徒聚會處抓住機會回到教堂，結束了他們不穩定的家庭聚會狀態。儘管有部分基督徒聚會處的信徒並不積極登記加入「三自會」，但未影響溫州地區聚會處的負責人一致決定收回教產。舉例來說，瑞安前埠原聚會處曾被村裏佔用，但在 1983 年政府政策下達後，經鄉鎮與縣政府批准，九三村荒墳地的 2.8 畝地被劃出，用於建設聚會處，教堂於 1985 年竣工。²⁴ 同樣，泰順南溪聚會處及其附屬建築在土地改革時期被徵用，剩餘部分被用作雨傘廠房，直到 1982 年，泰順縣宗教科羅善夫與當地區、鄉幹部商討

²² 支華欣：《溫州基督教》，頁 50。

²³ 永嘉教會長老黃益興回憶：「對於三自，有些人是很不同意的。就拿九縣一市聚會來說，那時風聲有些好轉，汪仁牧師也開始出來探訪。溫州的林乃姆就是非常不高興，覺得教會在受壓迫，需要牧人的時候，他們不出來；我們在教會做得那麼辛苦，現在開放了才出來。」黃益興：《黃益興長老回憶錄》（未出版，2004）。

²⁴ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第七冊·瑞安卷，頁 29～30。

後，開放了南溪聚會處的主體部分，將聚會場所歸還給信徒。這是文革後泰順縣首個開放的聚會處。²⁵ 類似情況在溫州地區的基督徒聚會處中頻繁發生。

自八十年代起，隨着聚會處轉向公開化，為了應對信徒人數的增長，他們逐步向政府申請聚會場所並進行教堂的修繕和擴建。以泰順縣秀溪邊基督徒聚會處的福音堂為例，在土地改革時被村莊徵用，文革時期則被拆除。然而，隨着政府宗教政策的落實，秀溪邊基督徒聚會處要求歸還教產。1984年，村莊以一塊榴地基作為補償，將其交還給教會。信徒們利用這塊榴地基交換了一座兩層樓的倉庫，稍加修整後便開始在其中進行聚會。到了1985年，秀溪邊教會的信徒人數增至一百餘人，但場地仍然顯得不足。經政府批准，1987年，聚會處再次進行擴建，增加了一塊榴地基。²⁶ 溫州永強區聚會處在1983年共有21個家庭聚會點，信徒總數為3758人。隨着各處聚會處人數增加，家庭聚會場所無法應付。因此，1989年4月27日，九位信徒代表永興鎮九個村的五百多位基督徒向鎮政府提出在小塘建設聚會所的請求，並獲得批准。隨後的一年，新的聚會處建設落成，成為了永強區的第一個教堂。²⁷ 樂清馬道聚會處在1999年遭受颱風災害，市政府為了建設堤塘，要求教會拆除海塘外的聚會地點。經過協商，海塘工程指揮部進行了部分補償，並在海塘內的馬道東村於2000年重建了聚會處教堂。這座新教堂能容納約一千人。²⁸ 根據當時聚會處內部傳道人的記載，改革開放對其產生了深遠的影響。從原本僅在私人空間舉行的「家庭聚會」，逐漸轉變為在具有公開性質的「教堂聚會」，並且開始購置教堂，公開舉行聚會。這一轉變

²⁵ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第三冊·泰順卷（溫州：內部出版，2013），頁116。

²⁶ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第三冊·泰順卷，頁94。

²⁷ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷，頁83～84。

²⁸ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第八冊·樂清卷（溫州：內部出版，2013），頁72。

被描述為「聚會生活和福音工作的正常化」，並且伴隨着信徒人數持續增長的趨勢。這一過程標誌着溫州聚會處由私人領域走向公開領域的轉變，反映了當時宗教活動的逐漸開放和社會化趨勢。²⁹

這一時期的國家對於宗教的管理制度在某種程度上使溫州聚會處走向公開化，卻無法完全將其納入全面管理之中。地方政府是如何處理與聚會處之間的關係？溫州泰順後洋基督徒聚會處的情況提供了一個具體的案例。在 1980 年，後洋教會向大安公社提出了歸還教堂的申請，並且獲得了批准。之後，該教會對退還的教堂進行了修繕並重新開始聚會。在此期間，王怡梅和謝石文醫師等人負責教會事務，到了 1990 年，信徒人數約為二百人。隨着人數的增加，教會認為有必要建造更寬敞的聚會場所，於是選址馬路崗，耗時十個月完成了教堂的竣工。這次改建工程費用估計為 3.5 萬元，當地和外地信徒捐獻了大量資金，政府也提供了 6 千元的資助。謝石文醫生除了忙於教會的事務外，在退休後還在家中開設了診所，並且時常不收取貧困人的就診費，將所得的收入幾乎全部捐獻給了教會。³⁰ 這種「懸壺濟世」的做法贏得了本地人的尊重，也維護教堂的建造，同時獲得了政府的支持，爭取到聚會處在公開教堂建築發展上的更多空間。可以說，人際關係網絡對教會的發展至關重要，同時也成為了基層官員穩定管理的機制。在溫州地區，這一熟人關係網絡無疑為一些基督徒聚會處的教堂公開化提供了保證。另外在 1990 年瑞安湖嶺片區潘山，本地聚會處的信徒人數持續增長，使得家庭聚會已無法滿足需求。在信徒共同商議下，他們自願捐獻財力，在當地山區建造了四間簡易教堂，採用磚木結構。然而，這舉動遭到當地非基督徒的反對，並向政府舉報。政府立即下令基督徒拆除教堂，使得教堂面臨着被拆除的危機。這情況引起了溫屬眾教會信徒的關注，他們發動溫州地區的信徒，共同發起「迫切禱告」

²⁹ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第七冊·瑞安卷，頁 82。

³⁰ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第三冊·泰順卷，頁 96～99。

活動。在此情況下，一些基督徒前往當地政府部門，提出教堂並不屬於非法建築，且已經正式登記，不應被拆除。最終政府同意了這一觀點，因此教堂建造成為潘山教會正式公開的聚會場所。³¹ 雖然潘山基督徒聚會處的教堂規模較小，但由於建堂風波引起全溫州地區聚會處的關注，當地政府不得不撤銷拆除教堂的命令，同意了教堂的建造。因此，教會領袖與地方政府之間的關係網絡，不僅讓教會有更多的自主權，還成為教堂建造的有效途徑。同時，這種人際關係網絡在維護宗教日常運作方面也起着重要作用，成為了基層官員穩定管理的重要機制，無疑也是溫州一些基督徒聚會處實現教堂公開化的重要保障。

在八十年代，地方政府對於人們生活的各個層面，包括對宗教管控普遍抱持不太強硬的態度。然而，正當政府重新加強對基督教的管理之際，這一宗教羣體已經建立應對機制和羣體網絡。在九十年代初，溫州市委組織部的一份報告指出，瑞安縣川和鄉地區是基督徒人數最多的地區，當地的基督教信徒主要分為「大眾、地方、安息日會」三個教派。溫州市委組織部派員進駐瑞安市川和鄉進行調查評估，發現朱元和英山兩村是信仰人數最多的地方，除了一些黨員外，幾乎全村居民都信奉基督教。³² 早在八十年代初，英山聚會處發生了一起事件，一位村民張進勝被鬼魂附身，精神失常長達兩年之久。隨後，聚會處的信徒為他祈禱，趕走「鬼附」，使其恢復正常，之後加入教會接受洗禮。在此期間，一些村民目睹「神蹟奇事」，紛紛皈依基督教，同時教會也經常出現治療疾病、趕鬼驅魔等現象，這些情況主要透過親戚、朋友和婚姻關係去傳播。³³ 由於英山村基督徒比例極高，被稱為福音村，因此引起了政府人員的調查和關注。

³¹ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第七冊·瑞安卷，頁 150～151。

³² 中共溫州市委組織部：《關於加強宗教教密集地區基層黨組織建設試點情況的報告》，90/5/27，溫州市檔案館藏。

³³ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第七冊·瑞安卷，頁 155～156。

從政府的角度來看，宣傳教育的鬆弛和思想政治工作的薄弱導致了基督教的迅速發展，這種發展在許多方面政府都「無法比擬」；不管是從宣傳內容、形式，還是時間範疇來看，教會每周一次的聚會，通俗易懂的講解，以及寓教於樂的方式，都具有獨特的優勢。因此，在很大程度上，民眾接觸的是宗教活動，聽到的是宗教宣傳，而培養的是宗教感情。³⁴ 政府亦認為，宗教管理上的寬鬆導致宗教發展失去了控制。基層組織和政府未能及時規範教堂的建設，從而為信教羣體的擴展提供了有利條件，並導致羣眾對宗教政策產生誤解。在這種情況下，甚至出現了一些共產黨黨員信仰基督教的情況。比如黨員杜田玉，退黨入教後成了教會負責人，並說到：「共產主義遙遙無期，沒法見到，還不如求『主』指引『眼前保清心，死後進天堂』」。³⁵

為了控制在本地盛行的基督教，政府採取了多種措施。首先，他們加強了共產主義理想道德和黨員標準的教育，同時對青少年進行了社會主義思想教育。其次，政府強化宗教管理，配備專職人員，成立宗教事務管理領導小組，並制定相關細則和法規，以加強基層宗教管理。此外，政府提出通過發展經濟，提升羣眾的物質和精神文明水平，以期改變羣眾的宗教信仰。³⁶ 然而，儘管政府試圖強化對基督教的控制，特別是針對像英山聚會處這樣規模相當龐大的基督徒羣體，但其方案並未完全奏效。政府提出在基督教密集地區加強基層管理的策略，在九十年代英山聚會處的發展並未受到阻礙，反而延續之前的發展趨勢。³⁷

³⁴ 中共溫州市委組織部：《關於加強宗教教密集地區基層黨組織建設試點情況的報告》，90/5/27，溫州市檔案館藏。

³⁵ 中共溫州市委組織部：《關於加強宗教教密集地區基層黨組織建設試點情況的報告》，90/5/27，溫州市檔案館藏。

³⁶ 中共溫州市委組織部：《關於加強宗教教密集地區基層黨組織建設試點情況的報告》，90/5/27，溫州市檔案館藏。

³⁷ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第七冊·瑞安卷，頁155～156。

無疑，國家控制和地方基督教發展之間存在一定的距離。聚會處在合法基礎上擁有一定的自主性，而其關鍵點在於與地方政府的互動關係。作為中央政府在地方代理的基層幹部和三自會組織，在許多事情上對聚會處的管理不是實行嚴格的干預措施，而是佯為不見，故意不睬，因此在八十年代，教會也享有高度的自主性。此外，國家管理基督教的代理組織三自會在具體措施上，由於信任與委派的牧養人員人手不足，使政府難以全面掌控基督教活動的實際發展情況。如前所述，基層教會的牧養和管理由內部人員擔任的現象普遍存在。在溫州地區的聚會處中，各個聚會處由內部傳道人員管理，而這些傳道人多半在文革時期就擔任牧養工作。再者，在八十年代初期，奉獻經濟和信仰教義都不受三自會或政府人員的干預。因此，溫州基督徒聚會處的發展現象牽涉兩個關鍵因素，不容忽視。一方面，地方政府與基督徒羣體之間的人情社會關係網絡對管理實踐產生了深遠影響。另一方面，市鎮鄉村級治理往往難以完全依據正式制度實現，這也是一個重要的因素。這種現象不僅在基層聚會處教堂公開化的過程中起到關鍵作用，而且在某種程度上促使基督徒積極向政府申請購地建造教堂，從而走向一種合法化的道路。

在溫州西城下聚會處申請教堂使用權的過程中，他們主動並堅持不懈地進行了相當大部分的工作。該聚會處原本被當地工廠佔用，但工廠不願意退讓，直到政府對舊城進行改造才被迫搬遷。1991年西城下聚會處原址被拆除，僅獲得14萬元人民幣的拆遷補償，而安置問題則多次協商，卻一直未能解決。教會向政府提出歸還教權的請求，同時信徒們進入原聚會處址的輕工機械廠進行了靜坐抗議。在經過多次交涉後，溫州市建委最終召集各方進行協商，拆建方按政策對聚會處進行經濟補償，並協助教會徵地重建教堂。整個申請程序歷時長達四年多，在1994年底，聚會場所終於建成。1995年5月，他們舉行了新堂的落成感恩聚會，規模盛大，約有二千餘人參與。³⁸溫州西城下聚會處的教堂興建

³⁸ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷，頁103～105。

過程充分展現他們的態度：他們願意在合法登記下受到政府管理，以換取教會權益的保障。一旦失去了這個權益，他們採取了一種非暴力、和平的方式抗議，向政府傳達他們的訴求，表明了此事受到全體聚會處信徒高度關注。因此，基督徒聚會處在選擇登記註冊合法時，既是為了適應政治環境，也是在尋求一種發展模式，而不是被動的妥協。可以說，這是他們自覺承擔信仰公開化責任的意願。

三 聚會處與召會的張力及本土化進程

在二十世紀下半葉，台灣、北美等地的基督徒聚會處受到李常受思想的影響，將基督徒聚會處改為「基督徒聚會所」，或者稱為「召會」(Local Church)。³⁹ 在鄧小平時代對外的開放政策以及共產黨取消宗教禁令的背景下，自 1978 年開始，美國和台灣召會系統的傳道人與信徒紛紛加入海外華僑和外國遊客的行列，以探親、經商與旅行等名義從香港進入中國內地，包括位於溫州地區的基督徒聚會處活動中心。⁴⁰ 這過程使台灣福音書房出版的書籍，例如李常受著作的《神創造的論據》、《活在靈中》、《主的恢復：吃》、《吃主》、《羅馬書生命讀經》、《生命讀經示範》、《奧祕的啟示》、《靈與靈的事奉》等，得以進入溫州聚會處內

³⁹ 有關召會的研究，近年台灣學界頗有成果。方恩斌：〈政教和解的家庭教會——以 A 市「地方召會」為例〉（台灣國立政治大學東亞研究所碩士論文，2018）；伍宗耀：〈宣教脈絡下俄國地方召會信徒改宗研究〉（台灣國立政治大學宗教研究所碩士論文，2013）；池繼謙：〈華人本土基督教團體的政治溝通——以召會為例〉（台灣國立政治大學宗教研究所碩士論文，2021）；范俊銘：〈召會作為宗教非營利團體的全球化：1922-2017〉（台灣國立政治大學宗教研究所博士論文，2019）；張證豪：〈台灣眾召會的變遷（1984-2015）：神學與教會組織之因素〉（台灣國立政治大學宗教研究所碩士論文，2014）；張證豪：〈神化思想在中國本土基督教的再現：從西方個人靈修到召會的團體行動實〉（台灣國立政治大學宗教研究所博士論文，2020）；劉遠見：〈基督教青年事工之研究：以台北市召會與貴格會合一堂為例〉（台灣國立政治大學宗教研究所碩士論文，2019）。

⁴⁰ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷，頁 239。

傳播。⁴¹ 在文化大革命結束後，書籍資源的匱乏時期，與海外聯繫初見曙光的溫州聚會處信徒對這些書刊的珍視可謂不言而喻。因此，李常受的思想透過聚會處的網絡在東南沿海省份逐漸建立起來，使溫州各地的聚會處組織共同學習李常受書中的內容，並通過「呼喊主名」表達對時代的真理。

李常受於二十世紀六十年代末在美國洛杉磯發起的「呼喊」運動中，他倡導「道的時代已經過去，現在已轉入靈的時代」，並提倡用「呼喊主名」的方式「釋放靈」。他們在聚會時集體重複呼喊「哦，主」、「阿們」、「哈利路亞」等用語。在七十年代，李常受提出了教會日益陳舊的思想必須改革，打破僵化的組織，並強調要廢除長老等職分，由青年信徒和年長者承擔事奉責任。⁴² 在接觸到李常受的著作後，溫州基督徒聚會處開始探索信仰的「新路」，將主日講道改為信徒申言等方式。⁴³ 這變革不僅要求基督徒聚會處重新思考信仰實踐和論述模式，也引發了內部的意見分歧與教義紛爭。反對派將李常受的思想視為異端言論，稱為「呼喊」、「新派」或「新會」。到了1980年初，溫州地區的聚會處負責人在溫嶺交通會議上共同判定「呼喊」為異端。⁴⁴

⁴¹ 當時進入中國的李常受著作有三、四十多種。陳永革：〈從「呼喊派」到「全能神」：論當前「類基督教」的邪教蛻變現象〉，《科學與無神論》第5、6期（2013），頁354～355。

⁴² 李常受：《主恢復中劃時代的帶領：新路實行的異象與具體實行步驟》第一冊（台北：台灣福音書房，1997），頁178～181。

⁴³ 李常受在七、八十年代返回台灣，進行召會的改革，一方面是教會架構的重整，另一方則是同工培訓的制度。將召會主日禮拜講道為中心的信仰模式，轉換為以信徒生活為中心的結構。重視信徒在聚會時的「申言」，這種聚會不是以傳道人與牧師為主角的「一人講眾人聽」，而是每位信徒都要學習簡短的陳明聖經中的一些教義，並輔以信徒個人的靈性的宗教經驗。這種改制造成召會在數十年裏迅速成長。另外則是李常受舉辦對青年信徒的全時間訓練，培養他們作為傳教士，也形成年輕化的教會領導者。張證豪：〈台灣眾召會的變遷（1984-2015）〉，頁43。

⁴⁴ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第二冊·平陽卷（溫州：內部出版，2013），頁29。

在這一時期，溫州平陽與蒼南等地的聚會處信徒頻繁地向原基督徒聚會處的唐守臨和任鍾祥兩位長老寫信，因而引起他們對李常受著作的關注。隨之，他們撰寫一篇專論《堅決抵制李常受的異端邪說》，並以南京金陵協和神學院的函授教材為增刊發行。⁴⁵該文章主要從神學角度駁斥「呼喊派」所宣傳的教義，同時融入了政治觀點。文中稱「呼喊派信徒並非真正基督徒，而是反對、破壞社會治安的打砸分子」，並指出他們「福音消滅革命」，是反對進步、革命的團體。顯然，這篇文章基本上為官方登記教會對呼喊派做出了定調。⁴⁶溫州聚會處的資深傳道人黃得恩看到李常受的思想在華東地區江浙閩等多地教會中引起軒然大波。他閱讀了李常受的文章，也聆聽他的講道光碟，深感事態嚴重。於是，他寫三本小冊子手稿：《叫人都尊敬子如同尊敬父一樣》、《永子的父和那靈的真正涵義》、《主耶穌的身位和道成肉身》。在1981年，他將這些手稿印製成冊，在溫州地區及外地教會信徒中發放，主旨認為李常受的「新道理」違背了聖經關於三位一體神的教導，指出李常受貶低基督的身位，闡明聖父和聖子在聖經中享有同等的尊榮。之後，他完成幾篇抵制「呼喊派」的文章，為溫州基督徒聚會處的教義護教作出關鍵作用。⁴⁷

根據三自組織的資料統計，當時有五十八個聚會處被分裂霸佔，「有兩萬多信徒受到蒙蔽」。⁴⁸另外，據溫州聚會處內部統計數據顯示，在市區、平陽與蒼南等地的多數聚會處支持「召會」路線。⁴⁹在八十年代，

⁴⁵ 唐守臨、任鍾祥：《為真道竭力爭辯（駁李常受的異端邪說）》，內部資料，1983。

⁴⁶ 佚名：〈從「呼喊派」說起——唐守臨、任鍾祥訪問記〉，《橋》第2期（1983年11月），頁7～8。

⁴⁷ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》。第六冊·溫州卷，頁36。

⁴⁸ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第二冊·平陽卷，頁7。

⁴⁹ 蒼南是溫州地區聚會處最先建立的地方，也是最多人數，1949年時有三十六個地方的聚會處，信徒有14352人；由於八十年代眾多信徒轉入召會，到2013年統計，召會信徒達四萬一千多人，聚會處有15910人，與中共建政時期的人數相差不遠。浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第一冊·蒼南卷，頁168。

蒼南的矾山、霞關、雅瑤、廖家垵、河頭、龍港方岩、二河、長連屋、新陡門，瑞安塘口、曹村、梅頭和韓田、場橋，平陽的山門、桃源、錢倉、鰲江、鰲江岙底、蔡家山、方家、麻車、墨城、臨區，文成的南田、潘壩村、鄭山村，溫州南門等地的聚會處出現內部分裂，大部分人分離出去，只剩下少數信徒，這對聚會處造成相當大的影響。譬如，矾山聚會處由近千人減至四百餘人。⁵⁰ 瑞安的山坑、羅山、海安和鮑田全部轉向召會。⁵¹ 墨城教會一千多位信徒從聚會處分出，留下不到一百人。⁵² 1981年溫州市原南門教會負責人王誠信的兒子王炳微負責青少年、青年工作，他轉向召會系統後，南門教會發生了變化，各家都有人接受召會思想。⁵³ 相較之下，周永安主導樂清基督徒聚會處基本上沒有受到召會的影響。⁵⁴ 永嘉的聚會處同樣如此，召會對他們沒有產生影響。⁵⁵ 在這場關於「真教會」的爭論中，溫州聚會處對召會的描述如下：「1980年教會的分裂，導致身體的傷痛不堪回首。分裂者以『新的水流』引誘迷惑生命幼稚的人，採用『拉出去』和『強佔會所』的手段。」⁵⁶ 這令聚會處信徒不得不離開教堂，在信徒家庭重設聚會場所。

在國家政府的視野中，並不將召會體系與聚會處的教義分歧視為焦點，卻將作為一宗教組織的「召會」，具有來自海外、台灣的背景，視為政府宗教治理工作的重中之重。1982年平陽縣政府宗教科召開基督教代表會議，會議上「傳達省基督教第三屆代表會議的精神，特別是揭露當前呼喊派的行動」，並強調「我們是堂堂的中國公民，愛國義不

⁵⁰ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第一冊，蒼南卷，頁103～104。

⁵¹ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第七冊，瑞安卷，頁107。

⁵² 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第二冊，平陽卷，頁139。

⁵³ 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102。

⁵⁴ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》。第八冊，樂清卷，頁278～279。

⁵⁵ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》。第九冊，永嘉卷，頁10～11。

⁵⁶ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第二冊，平陽卷，頁152。

容辭，對外國的滲透活動要堅決抵制，小恩小惠，堅決拒絕，無情揭露，提高警惕，割斷關係」。⁵⁷ 次年，溫州宗教事務處注意到「呼喊派」的擴展，「由溫州的信徒接受香港李常受的書籍，並且骨幹與香港有滲透關係，在溫州活動頻繁，發展對象是年輕人」。在政府看來，聚會處在發展「新派」勢力，逐步與三自教會有所區隔。⁵⁸ 因此，在政府的工作總結中，「呼喊派」是當年宗教工作所面臨的問題，阻止和壓制「呼喊派」的發展，也成為宗教部門的工作政績之一。他們特別強調：「進一步揭露與批判反動組織『呼喊派』反動本質，肅清其反動影響。堅決同國外宗教敵對勢力滲透活動和國內少數反動分子進行違法和反革命活動作鬥爭」。⁵⁹ 1983 年政府將「呼喊派」定性為「反革命」組織，⁶⁰ 雖然這更多有政治色彩而非宗教因素，但關閉「呼喊派」的聚會場所使得基督徒聚會處能夠清楚地與「召會」區分開來。因此，作為登記在政府部門下的宗教羣體，溫州聚會處自然而然地與召會劃清了關係。⁶¹ 可以說，八十年代初溫州基督徒聚會處之所以進行註冊登記，與召會在溫州地區的傳播密切相關。由於政府將召會定性為非法宗教，聚會處劃清界限的舉措有助於表明自身是合法的宗教團體，從而避免被牽連為非法組織。另一方面，這也使得召會佔有的教堂得以重新歸還給聚會處，成為合法的教堂場所。正如八十年代初，蒼南雅瑤地區有近七百信徒轉向召會，北岙東山聚會所教產被他們佔據，只有少數信徒在家中重新設立「恢復原來」聚會處。而當時召會的聚會地點被政府關閉，兩幢教產重新歸還給原來聚會處信徒使用。與此同時，召會的聚會則分散在信徒家中進行。⁶²

⁵⁷ 平陽縣人民政府宗教科：《關於召開基督教代表會議情況簡報》，82/8/2，溫州市檔案館藏。

⁵⁸ 中共平陽縣委統戰部：〈平陽縣教會概括〉。

⁵⁹ 溫州市人民政府宗教事務處：《關於改造溫州市基督教三自愛國會與協會組織的請示報告》，82/12/10，溫州市檔案館藏。

⁶⁰ 江平：〈呼喊派問題調查〉《考察調查旅遊日記輯要》（北京：華文，2008），頁 1～28。

⁶¹ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第二冊·平陽卷，頁 126。

⁶² 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第一冊·蒼南卷，頁 115。

自政府將召會定性為「反革命」組織以來，溫州地區其他基督教會也將「召會」歸類為官方所稱的「呼喊派」，因而進一步縮小他們互動空間。⁶³ 政府將「呼喊派」列為黑名單，並實施監控策略以監視一些骨幹成員，甚至為了打擊召會，於1983年6月在浙江地區逮捕了數百名傳道人，這顯然對召會構成明顯的政治迫害。⁶⁴ 尤其是在1995年，中國政府將「呼喊派」列為「邪教組織」，⁶⁵ 並發布取締通告及全國各地。⁶⁶ 然而，溫州地方召會的聚會活動並未因此停止，而是轉入地下發展。在溫州蒼南一帶，召會仍在持續擴展，多數聚會以十至二十人為「小排」形式在信徒家庭中繼續。政府禁止他們公開聚會，將其視為社會危害，反而印證召會運動核心的末世理論，即愈是受到嚴厲打壓，愈能展現他們對「基督再來前，有大災難，要堅持到底，必然得救」的信念。⁶⁷

⁶³ 在這需要一提，台灣的召會經過演變和發展，有多個分支。他們基本上強調中國政府定性呼喊派是異端邪教，不是召會自身的論述，既非政治上的反動亦在宗教上有異端成分，因此提出召會不是呼喊派的聲明。他們公開申明召會的信仰傳統是正統且合乎聖經的框架下。召會為了讓中共區別召會與呼喊派的不同，認同召會是正統基督教及信仰傳統，尋找與中共政府溝通的機會，從而表示對中共定性大陸邪教組織的認同。但是，台灣召會系統表達與呼喊派不同的論述是否讓中共政府修正對召會系統及李常受的教派看法，目前還是未見變化。至少目前中央政府並未在正式的政策文件中，承認地方召會是合法宗教。池繼謙：〈華人本土基督教團體的政治溝通〉，頁133～134；方恩斌：〈政教和解的家庭教會〉，頁93。

⁶⁴ 佚名：〈逼迫教會的來龍去脈〉，《守望中華》第60期（1984年5-6月），頁1～2。

⁶⁵ 從歷史和現實來看，「邪教」一詞側重於政治判斷，用在宗教文化上不一定合適。一般歷史學家，並不主張將地方召會視為「邪教」。一般的宗教學者也不主張用「邪教」一詞，而更願意用價值中立的不同類型的基督教羣體或「膜拜團體」。因為「邪教」包含了太多政治和意識形態立場，以及太多感情負面投射，而使這場爭論現實利益化；中國過去歷史中，尤其是滿清政治性極強的意識形態，除了儒教、薩滿教與黃教乃是正教外，釋道不過是「異端」，其他宗教和民間宗教則大都是「邪教」，基督教亦不例外，因為它們都可能是與官方意識形態構成威脅，抑或官方假設、懷疑某些宗教對其統治不利，便是不折不扣的「邪教」。值得一提的是，台灣召會系統近年來申明他們與呼喊派本質上是不同的，並對外聲明支持中共打擊「邪教」。參謝選駿：《中共的性質、現狀、歷史、晚期、出路、死棋、明天》（出版社不詳，2016），頁173～174。

⁶⁶ 中央辦公廳、國務院辦公廳下發：《關於轉發〈公安部關於查禁取締「呼喊派」等邪教組織的情況及工作意見〉的通知》（廳字[1995]50號）。

⁶⁷ 中央統戰部公安部國務院宗教事務局：《召開研究基督教「呼喊派」問題會議的通知》，J202/2/58/181 溫州市檔案館藏。

在溫州召會信徒的家庭聚會，常受到政府的干擾。但召會一直堅持政教分離的原則，表達尊重和順從當權者的態度，與鄰里關係相處融洽。召會的傳道人提到，在最困難的時候，儘管沒有公開的宗教場所，但召會在村落和社區中的存在得到了默許，這歸功於他們對美好信仰的見證。⁶⁸作為一個統一的基督教組織，召會擁有自己的《聖經恢復本》、書刊、詩歌本及定期的傳道人培訓聚會。信徒在每周的申言內容有固定的閱讀材料，以此塑造和強化他們的信仰立場。根據召會認為「道的時代」已經過去，現在是「靈的時代」，李常受被認為是傳揚神啟示的先知。他的教導是讓信徒從「道理」轉向「靈」。通過大聲呼喊來「吃主、喝主、享受主」，這成為了他們的聚會形式的主要特點。⁶⁹在許多中國沿海的鄉村召會中，每天凌晨三點到五點都會響起「呼喊」的聲音，晚上的聚會也會延續下去；而且許多年輕的召會成員放下工作，每周聚會多達十五次。他們奉行的是以主名聚會的理念，不受教會禮儀形式的約束。因此，信徒呼求主名與禱讀主話的實踐，成為非基督徒與政府官員通過這種外顯的信仰來識別呼喊派的標誌。

在李常受的思想影響下，召會信徒呼籲人脫離傳統教會，這導致其他教會對召會形成濃厚的排他主義印象。召會堅決拒絕與非本教會信徒交往，認為一般教會已經墮落，對聖經已無新的啟示，只有他們在恢復的道路上，走「非拉鐵非」之路的教會，而其他教會則陷入「老底嘉教會」的地步。他們也強烈反對公開建造禮拜堂，認為這種做法彷彿將金錢奉獻給偶像廟宇一樣。⁷⁰雖然召會承認自身信仰羣體之外有真正「得救」的信徒，但是這些信徒所組成的羣體並不符合他們眼中「合神心意」、「屬靈教會」的標準，而只被視為已經腐化與墮落的

⁶⁸ 溫州蒼南召會江姐妹訪談記錄(2016年1月4日)。

⁶⁹ 池繼謙：〈華人本土基督教團體的政治溝通〉，頁133。

⁷⁰ 佚名：〈探訪聚會處的信徒〉，《橋》第40期(1990年)，頁10。

「宗教組織」。在他們看來，西方傳統中各種「宗派」的分歧實際上是對真正「教會」的分裂。⁷¹正因如此，召會是中國政府最為防備的組織形態，並且精神領袖李常受長期生活在海外，再者他對國內召會的影響力巨大，其思想具有遠程操控的作用。尤其是召會思想帶來本土基督徒聚會處信仰張力和分裂，這就更加不利於政府達到穩定社會的控制，必須加以取締和打壓，從而催生基督徒聚會處把李常受及召會相關理論除去，表明基督徒聚會處與召會不是同一個團體。

從八十年代開始，溫州基督徒聚會處與召會經歷長達十多年的對立，信徒之間互相拉力一直困擾着彼此。雙方對峙的緊張氛圍相當明顯，因此聚會處採取更加警惕的態度，防範召會的影響，尤其在金錢和書刊等未接受海外援助的情況下，他們更加強調聚會處是堅持「愛國原則」的本土化基督教。⁷²正如八十年代聚會處得到歸還教產後，由於房屋破舊需要重修和購置土地興建新教堂，但資金缺乏。為了降低成本，許多基本工作都由信徒輪流擔任。這時期，溫州聚會處在教堂建築、保守教義思想以及自力更生的經費籌集方式等方面，都表現出本土化的特徵。由此可見，溫州基督徒聚會處通過本土化實踐，既維護自身的信仰傳統和身分認同，又順應了國家政策，避免被視為非法組織。可以說，本土化基督教在當時的社會背景下，是信仰羣體的自我保護方式，也是對外來召會的一種回應。

⁷¹ 在八十年代以後的召會的信仰羣體，形成廣泛的聯繫網絡，這種人際與羣體關係與其內在強烈的排他意識是共存的，時常要在不同的信仰羣體之間進行「真」與「偽」、「純粹」與「參雜」、「人為」與「屬靈」的劃分，不斷衍生自身內部的分裂。連曦：《浴火得救——現代中國民間基督教的興起》，頁 159～176。

⁷² 張大鵬：〈一個「呼喊派」信徒的見證〉，《橋》第 20 期（1986 年 11、12 月），頁 8～9。

四 聚會處信仰傳統與動態延續

隨着溫州地區聚會處全面走向合法登記，不會被納入非法組織名單中，反而得以在合法團體框架內公開示人。這為他們在八十年代沿襲本教派的組織身分提供了條件。儘管在全國基督教兩會的統一要求下，各教會被禁止使用任何宗派名稱。然而，溫州的聚會處在禮拜方式和組織結構上仍然保留原有的傳統信仰特徵。換言之，在合法註冊名單中，他們被納入了兩會的管理體系，在教堂上可以自主標明是「基督徒聚會處」。一方面是因為溫州基督徒聚會處恢復公開宗教活動後，延續早期的信仰傳統，包括教會體制和信仰儀式方面的共同性，這使得他們在信仰上有着清晰的邊界，因而拒絕與其他教派融合。

早在 1979 年，溫州平陽縣原屬自立會、內地會和循道公會三個宗派的信徒，在求同存異的基礎上，共同建立了「平陽縣中國基督教會」，又稱為「合一教會」。這個合一教會的執事成員主要由文革期間熱心於信仰的中青年組成，他們負責恢復和重建全縣各區原三個宗派的教會。⁷³到了 1982 年 7 月，平陽縣基督教代表在昆陽西門堂召開首屆代表大會，「合一教會」、復臨安息日會和基督徒聚會處等教派皆有人參加。大會上成立了「平陽基督教三自愛國運動委員會」，提倡不強調教派間的差異，宗派名稱停止使用，各宗派自行解散，統一參加愛國會並接受管理。⁷⁴事實上，與其他教會合併聚會，聚會處對此表示不滿，他們便採取了分開聚會的方式。之後，基督教兩會做出調適，允准聚會處保持他們的教派名稱。例如，永嘉花坦鄉的小坑基督徒聚會處記載道：國家宗教政策實施後，所有教產都歸還教會，本地所有基督徒一直聯合禮拜。然而，由於「信仰與亮光」的看法不同，所使用的詩歌也有差異，多數信徒支持聚會處的信仰，導致聚會難以和諧，三自會及政

⁷³ 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 55、270。

⁷⁴ 支華欣：《溫州基督教》，頁 137。

府也就允准他們分開聚會。⁷⁵可見，溫州聚會處登記合法宗教後，他們按照自己的傳統方式在教堂進行聚會，這在他們看來是信仰自由的體驗，信徒對政府的宗教管理政策普遍表示滿意。⁷⁶

在這時期，聚會處的傳道人員、管理體制、信仰傳統與培訓機制堅持自身特點，這也是他們無法與其他教派達成「合一」的主要原因。在溫州聚會處，教會名稱通常以地方命名，因為他們強調使徒行傳中使用地方名稱作為教會的標誌。八十年代初期，溫州地區的聚會處經過會議表決，將四十年代末倪柝聲所提出的「耶路撒冷原則」重新修訂，意味着服從耶路撒冷中央領導和管理，回到了倪柝聲在《工作的再思》中所闡述的聚會處路線，這種具有地方自治特點的聚會處模式將信仰重新置於「創世記」所描述的教會原型之中。⁷⁷地方自治的教會模式並非抵抗政治的態度，而是對政權的統治表示服從，因此溫州基督徒聚會處選擇加入三自會，並遵守國家制度，從而使其信仰思想具備了正當性。

在八、九十年代，溫州地方聚會處展現其獨特的形態和組織結構。各地的教會都保持自治，由在文革時期的義務傳道人領導。這些傳道人主要致力於屬靈事務和教會建設。⁷⁸由於經歷苦難時期，信徒對信仰表現出堅韌和執着。這些義務傳道人不領取教會的薪水，而是在社會中從事各種工作，同時投身於教會事奉。⁷⁹他們主張以倪柝聲的思想對聖經進行解釋，這些教導構成了聚會處的基本教義和教

⁷⁵ 時至 2006 年縣民宗局和縣三自兩會進行共同協商，雙方同意將舊教堂讓給靈恩背景的信徒，作為補償，他們拿提供 20 萬資給聚會處。接下來，他們購買了一座舊房屋，經過重建，建立了一座新的聚會處。浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第九冊·永嘉卷，頁 24。

⁷⁶ 佚名：〈探訪聚會處的信徒〉，《橋》第 40 期（1990 年），頁 9～10。

⁷⁷ 倪柝聲：〈今後工作的路〉，《倪柝聲著述全集》，卷八（香港：天糧，1994），頁 259～260。

⁷⁸ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第一冊·蒼南卷，頁 17。

⁷⁹ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷，頁 266。

會框架。⁸⁰ 在溫州的一些聚會處信徒家庭中，書架上擺滿了倪柝聲等相同背景的書籍。因此，在基督徒聚會處中，除了聖經以外，最主要的閱讀資料就是倪柝聲的著作，對於非聚會處背景的書籍接受度較低。無論在教會生活還是個人思想和行為方面，都受到倪柝聲的明顯影響。⁸¹ 值得注意的是，信徒彼此稱呼為「弟兄姐妹」，並反對聖職制度，而他們內部的「屬靈職責」分工是相當清晰的。信徒在不同的屬靈階段，從「年幼」基督徒開始，接着熱心的「弟兄」和「姊妹」，然後是執事、長老和工人，最上方是屬靈威望的倪柝聲教導。他們強調神學院教育是人為創造，偏離了真道。在傳道人的培訓方面，除了內部的師徒制學習，溫州瑞安、蒼南和平陽在九十年代開始設有專門的聖經專修班。這些培訓班課程由不同教會的師資協同完成，透過這種培訓方式，不僅培育教會的年輕一代，並且聯合各地聚會處，教會傳統得以「發揚光大」。⁸²

根據溫州基督徒聚會處的領袖鄭複生的記述，數十年來，溫州基督徒聚會處始終堅持並實踐符合「聖經真理」的信仰傳統。其中，主要重要內容包括：

- (1) 每逢主日實行擘餅聚會，信徒必須重生得救，才能被教會接納參加擘餅記念主；
- (2) 堅持每個信徒都可以事奉神，反對傳統的牧師制度；
- (3) 信徒必須脫離宗派及公會的關係，反對居間階級；
- (4) 根據聖經原則，女信徒(姊妹)為天使的緣故，應當在頭上有服權柄的記號；
- (5) 堅持聖經真理，聖經中有的必須遵守，聖經中沒有的堅決拒絕。如聖誕節、復活節等聖經以外的節日一律不守。⁸³

⁸⁰ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷，頁18。

⁸¹ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷，頁17。

⁸² 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第一冊·南卷，頁90；浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第七冊·瑞安卷，頁60；浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第二冊·平陽卷，頁157～158。

⁸³ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷，頁7。

可見，溫州基督徒聚會處每周固定的聚會包括唱詩、禱告、聖餐和講道等環節。特別是在講道部分，聚會中的傳道人非常重視內容，主要涵蓋受洗、蒙頭、擘餅和按手等四大真理。因此，聚會處堅守着傳統的形式，將不同類型的聚會稱為「名稱」教會，同時將聚會處形容為「歸主名下」教會。在教會禮儀方面，溫州聚會處拒絕慶祝教會歷史的聖誕節、聖靈降臨等節日，將其視為墮落迷信的色彩。每周日上午的聚會以擘餅為主，強調一餅一杯的聖餐儀式，而主日聚會的聽道和事奉也是重要的組成部分。在擘餅聚會上，一般不允許女性擔任講道職責，女信徒會戴上小帽子，以示對權柄的尊重和順服，明確指出這象徵着對基督的順服。然而，在一些聚會處，女信徒可以在婦女聚會中講道，但若有弟兄前來聆聽，她們會在會場中間拉起一塊布，以示分隔。⁸⁴ 在教堂內，男女一般分開坐，除了孩童以外，大多遵循傳統的座位安排。⁸⁵

在這個階段，無論是日常信仰實踐還是保守信仰傳統，都普遍展現了聚會處羣體特有的信仰形態。尤其在本土化工作中，文字作為一種媒介發揮重要作用，他們自行出版有關信仰教義和基本原則的聚會處書刊。這種文字工作有助於促進信徒對聚會處的信仰認同。溫州基督徒聚會處的傳道人一直非常重視文字工作，例如徐大年、王國恩、謝靈恩和謝石文等人既牧養教會又從事文字工作，從而延續聚會處的早期信仰傳統。當時出版發行的包括《舊約歷史書提綱》、《智慧書提綱》、《詩篇提綱》、《基督徒的家庭與生活》、《神的工人》、《如何學習講道》、《講道集》和《聖經中的女人》等書刊和教材。⁸⁶

基督教通過文字出版的方式打開傳播的空間，這也使政府對人們精神和思想加緊控制。在九十年代，溫州政府試圖控制聚會處的書刊流通，以免妨礙政府的宗教管理。俞郇民是永強基督徒聚會處的義務

⁸⁴ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷，頁 55。

⁸⁵ 佚名：〈宜山聚會〉，《橋》第 40 期（1990 年），頁 12。

⁸⁶ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷，頁 16～17。

傳道人，也是溫州水產學校教師，其妻子鄭荔玉在溫州市郊勤儉中學任教。在六十年代，俞郇民積極參與聚會處的聚會，曾接待遭定性為「反革命」的上海聚會處成員陸道雄。在年僅三十四歲時，他因此被公審判刑二十年。1980年，俞郇民經過平反後獲釋，重新分配到浙江海洋研究所溫州分所工作，直至1992年退休。在此期間，他對信仰的熱誠不減，由於聚會處屬靈書籍的匱乏，他主動前往蒼南等地印刷聚會處的書籍，以滿足眾多信徒的閱讀需求。然而，在1993年，因印刷內部使用的教會書籍，他再次被捕並拘留在溫州市黃龍看守所，進行勞動改造。於1995年9月5日，俞郇民因高燒得不到及時治療，在牢房水泥地上去世，終年63歲。儘管當時有人建議俞妻鄭荔玉向政府抗議，但她卻表達了這樣的信念：「伸冤在主，主必報應」。⁸⁷這種不訴諸法律手段，而為主受苦的信仰遺傳作為基石，也是聚會處長期以來在國家統治下的歷史產物。在這個過程中，信仰使他們承受壓迫，並用靈性的力量來應對不公與苦難。「為主受苦」承載了基督徒聚會處長期以來在國家統治下的經驗和信仰傳統。因此，他們專注於如何實踐核心信仰，守衛聚會處的價值觀，從未在無神論政權下為存亡感到擔憂。

短期而言，溫州聚會處的內部文字出版受地方政治的限制。從長遠來看，聚會處的信徒視俞郇民的死為信仰殉道，將這一深刻印象植入至今。俞郇民因其「忠心堅貞、無私地以生命為代價，愛弟兄至死」的精神成為聚會處恆久記憶，而不會因政府的打壓停止文字的出版工作。⁸⁸實際上，政府也難以全面限制溫州聚會處內部書籍的發行。例如，自1998年建堂以來，溫州市下呂浦基督徒聚會處的人數急速增長。該聚會處受洗者主要集中於機關單位工作或在溫州經商打工的中青年人，以及在外地求學和工作的學生。為此，該教會一直重視文字工作，講道聚會有詳細記錄。當時，由年輕的傳道人負責將于宏潔主編的《香柏木》

⁸⁷ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷，頁89～91。

⁸⁸ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷，頁92。

刊物複印，並編寫了基督教信仰叢書，包括《基督信仰問題回答》、《認識十字架》、《奇妙的醫治》、《力量之源蒙福人生》、《生命成長的見證》等，總計約有二十餘萬字，內部發行超過一萬冊，供溫州地區教會內部使用。⁸⁹ 這顯示出即便登記在三自愛國會的溫州基督徒聚會處，其內部文字出版和流傳具備了應對政府思想意識形態控制的抵抗能力，不僅反映出政府未能全面控制和改造的能力，同時也是聚會處傳統信仰在本土延續的動態機制。

值得一提的是，溫州基督徒聚會處最為顧慮的問題之一是內部的分裂。在 1999 年前後，溫州地區基督徒聚會處內部曾出現路線之爭，形成了註冊登記和非登記兩種聚會處形態並存的局面，導致彼此之間的張力加劇，甚至演變成老死不相往來的局面。時至今日，基督徒聚會處仍然存在兩種明顯不同看待三自會的情況。主要發生在 1997 至 2001 期間，一批青年信徒將「三自」和「非三自」視為「道路問題」而分裂出去聚會，導致原聚會處的人數急劇下降。在蒼南、裏安、平陽和樂清等地，基督徒聚會處都出現這種內部分化現象。在這場風波中，裏安基督徒聚會處在 2001 年受到上海、樂清和蒼南等地退出三自運動的影響，該地區的大部分青年信徒認為「教會已經變成大淫婦」，因此從教會中離開，拒絕參與三自會。海安聚會處有一半的人退出，成立了新的聚會處；平陽麻步東坑教會也走上分開之路，對北港及平陽眾教會帶來了重大影響。此外，水頭雅嶼教會也有人退出了三自。樂清東山南教會在 1996 年時約有 300 人參加聚會。但在負責人周永安去世後，由於幾個信徒反對按手、反對登記、提倡女性在會中講道，他們便離開原來的教會，自立聚會點。對於離開的人來說，他們認為對信仰教義和教會路線有不同解釋才決定離開，並在家中設立聚會點。⁹⁰

⁸⁹ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第六冊·溫州卷，頁 141～142。

⁹⁰ 浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第一冊·蒼南卷，頁 118；浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第七冊·瑞安卷，頁 22；浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第一冊·平陽卷，頁 88、95；浙江溫屬地方教會編制：《溫屬地方教會史》，第八冊·樂清卷，頁 50～51、57。

這是溫州基督徒聚會處第二次內部分裂現象，主要圍繞對三自會的不同態度，可以說是基督教本土化的一個重要方面。儘管國家政治可能試圖通過政策和管理來控制宗教組織，但基督教信仰的本土化使得這些組織在一定程度上免受外部控制，尤其是在內部組織運作和教義實踐上。不過，聚會處內部羣體之間仍存在差異，從而形成教會是否登記的看法，這使得青年一代為主的基督徒，根據自己對信仰的理解和認同，採取不同以往的行動。一些基督徒聚會處認為遵循三自會是一種對信仰公開化的支持，也是維護自己合法地位的一種方式，因此堅持登記教會。而另一些基督徒則認為三自會的體制與他們的信仰不相符，對其持懷疑態度甚至直接反對，並選擇退出或自立聚會點，以保持對本土聚會處信仰的堅守。這種內部分裂和不同態度的存在表明，基督徒聚會處組織在本土化的過程中發展出一種相對自主的特質，這種特質使其難以被國家完全控制，同時也表現出聚會處內部對信仰方式具有抉擇與改變的機制。因此，聚會處內部分離不單是一種內部制度、信仰重釋、人事變化的過程，也間接表明了他們有對外部政治控制管理的一種適應與反對之間的抉擇。在國家控制宗教發展的時代，溫州基督徒聚會處為具有自主形式的本土化現象，提供一個有效論證。

五 結論

文化大革命過後，國家轉向控制與改造宗教政策對本土教派溫州基督徒聚會處產生了深遠影響。當時，溫州地區的聚會處面臨着極為緊迫的問題，即如何恢復宗教場所，因為這些場所大多被佔領、拆除或關閉。國家政策將宗教納入監管範疇，聚會處積極申請歸還教產並爭取合理的配額，以便允許修建教堂。在這種情況下，溫州地區的聚會處作出了統一決定，登記在三自愛國會組織。雖然這種登記將他們納入合法的基督教團體，但與政府主導統一戰線工作的三自會在政治任務和運作方針上存在明顯差異。溫州基督徒聚會處擁有合法的宗教組織身

分，可以在公開的教堂場所內表達信仰實踐，但他們堅稱這並不代表為政治背書。儘管當時的地方政府要求基督徒參加經批准的教堂聚會，而不是家庭聚會，以實現對基督徒羣體的有效控制。然而，在實際操作中，這種做法並未成功控制基督教的發展，反而為聚會處創建日常使用的聚會場所，亦為基督徒聚會處提供了一個有利發展的社會空間，進一步確保信徒數量的增長。對此，溫州政府在九十年代驚覺基督徒人數迅速增長，並承認這是他們始料未及的情況，歸因於宗教管理政策的鬆懈而致。

溫州基督徒聚會處在宗教發展過程中受到李常受思想的影響，在一定程度上塑造他們對政府的態度。召會被政府視為敵對且迫在眉睫需要處理的境外勢力，並將召會定性為非法宗教組織，從而令溫州基督徒聚會處更傾向於接受並適應政府的登記政策，以免遭受額外的政府干涉和打壓，並確保自身的合法地位和發展空間，進而表明了聚會處是本土化的基督教。因此，他們更願意參與政府的登記計劃，以獲得合法地位。這種行為反映溫州基督徒聚會處對社會和政治環境的適應能力。他們願意在政府的框架下運作，以保證自身的生存。換言之，基督徒聚會處登記為政府合法管理的宗教場所，並非於政治控制之下失去宗教組織的自主性。因為他們也在嘗試維護自己的信仰和身分。這種行為可以被視為一種「戰略性適應」，即宗教羣體根據外部環境的變化，調整自己的行為和組織結構，以維護自身的利益和價值信念。與此同時，溫州基督徒聚會處通過自立牧養和自治管理的模式實現本土化發展。一方面，在「後宗派時期」政府和三自會允准基督徒聚會處按照自己的傳統方式舉行禮拜，這表明在一定程度上政府對宗教活動的控制有所放鬆。另一方面，基督徒聚會處在日常活動中延續信仰傳統，並形成一種不受政治體制控制的本土化基督教現象。這種本土化在一定程度上是自我強化的結果，其信仰邊界包括羣體意識、教義思想、禮儀形式和教會路線，這些因素塑造溫州基督徒聚會處的獨特身分。然而，值得關注的是，基督徒聚會處的信仰形態在一定程度上符合政府對教會的宗教定位，限制基督徒在公共領域的影響力。也許這種宗教信仰的形態正是符合政府控制基督教

的目標。⁹¹ 這引發一個值得思索的問題：在國家政府控制基督教的背景下，基督教組織的自主性是否完全可以受到妥善的保障，或者這樣的適應只是基督徒聚會處為了自身利益而採取的手段。換言之，改革開放之後，國家政府的政策無法真正實現宗教自由，基督徒聚會處在政治環境下只能尋找適合自身生存之道的一種策略。

總體而言，溫州基督徒聚會處在政府合法管理的框架下展現出的自治性是一種重要的社會現象。面對政府的控制管理，他們不僅適應登記政策，還保持對本土信仰的堅守，以維護自身羣體的身分認同。是故，這不是在政治等外在因素主導下的改造。而是他們根據外部環境的變化，改變以往文革時期的組織結構，又不失對本土聚會處信仰的堅守。這種適應和保守的結合，正是溫州基督徒聚會處作為一個基督教本土化的集體路線及身分記號。

撮 要

在改革開放初期，中國政府對宗教政策進行了調整，以「三自」組織監管基督教，但基督教與三自愛國委員會並未完全融合，也沒有完全受制於宗教政策。本研究特別關注中國溫州地區的基督徒聚會處，他們完成教會的合法登記，並延續長期以來的信仰傳統和組織身分。首先，本文探討了在國家宗教政策框架下，溫州基督徒聚會處在「恢復教產」政策下實現其合法化目標。這一策略促使他們在八十年代重新確立自己的教派身分，還在公開領域獲得更多可見度和發展機會。其次，本文闡述了基督徒聚會處與「召會」之間的對立關係，這種關係促使聚會處進行合法登記、實現教會自給自足以及堅持護教思想等。基督徒聚會處主要關懷的是持守核心信仰和教會路線，卻不是擔心在無神論政權下的生存問題。這些觀察有助於我們認識基督教在中國政治環境下的運作機制，並揭示基督徒聚會處本土化的特徵。

⁹¹ 中共溫州市委組織部：《關於加強宗教教密集地區基層黨組織建設試點情況的報告》，90/5/27，溫州市檔案館藏。

ABSTRACT

This study focuses on Wenzhou, examining Christian "Little Flock" within the changing policy landscape. These venues have effectively reclaimed religious properties and achieved lawful church organization registration, bolstering their legitimacy and societal recognition. These "Little Flock" places also maintain their enduring faith traditions and organizational identities. The research probes how Wenzhou's Christian "Little Flock" strategically leveraged the property restoration policy within state religious regulations to secure legitimacy. This approach not only reaffirmed their denominational status in the 1980s but also heightened their public visibility. Additionally, the study analyzes the prolonged interaction between Wenzhou's Christian "Little Flock" and the "Local Church" movement, covering official registration, church self-sufficiency, and protective theological ideologies. Lastly, the research explores how these "Little Flock" prioritize core beliefs during periods of weakened state religious control, rather than excessive survival concerns under atheistic governance. This observation enhances our understanding of Christianity's dynamics within China's unique religious-political context, uncovering the factors behind the continued existence of Wenzhou's Christian "Little Flock". Overall, the study aims to shed light on "Little Flock" continuity and development under religious policies, revealing their localized characteristics within the broader religious policy context.