

文化集刊

8

華人傳道  
奮興與佛道家

梁 家 麟 著

第三版

建道神學院

作 • 者 • 簡 • 介

**梁家麟**

香港中文大學哲學博士

加拿大維真學院道學碩士

建道神學院院長及研究教授

# 華人傳道與奮興佈道家

梁家麟著

建道神學院

文化集刊 8

## 華人傳道與奮興佈道家

作者：梁家麟

編者：朱秀蓮

文稿編輯：廖蘭桂

製作助理：李建文

出版者：建道神學院

香港長洲 長洲山頂道22號

電話：(852) 2981-0345 傳真：(852) 2981-9777

電郵：absjd@abs.edu

總代理：宣道出版社

香港九龍中央郵政信箱七二二八九號

電話：(852) 2782-0055 傳真：(852) 2782-0108

CCCRC Occasional Paper 8

## Evangelists and Revivalists of Modern China

Author: Leung Ka-lun

Editor: Chu Sau-lin

Script Editor: Liu Lan-kwai

Production Assistant: Lee Kin-man

Publisher: Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

Tel: (852) 2981-0345 Fax: (852) 2981-9777

E-mail: absjd@abs.edu

Sole Agent: China Alliance Press

P.O. Box 72289, Kowloon Central Post Office, Hong Kong

Tel: (852) 2782-0055 Fax: (852) 2782-0108

©建道神學院一九九九年

一九九九年十二月初版

二〇〇六年二月第二版

二〇一一年三月第三版

版權所有

©1999 by Alliance Bible Seminary

First Edition, December 1999

Second Edition, February 2006

Third Edition, March 2011

All Rights Reserved

ISBN: 978-962-79973-9-9

# 目錄

|                        |      |
|------------------------|------|
| 系列說明 .....             | v    |
| 吳序 .....               | vii  |
| 三版序 .....              | xi   |
| 前言 .....               | xiii |
| 壹、奮興佈道家對華人教會的塑造        |      |
| 一、奮興運動與中國教會 .....      | 2    |
| 二、華人奮興佈道家的產生 .....     | 11   |
| 三、奮興佈道的風格 .....        | 43   |
| 四、奮興佈道家對華人教會的影響 .....  | 77   |
| 五、總結 .....             | 89   |
| 貳、二十世紀上半葉的中國女奮興佈道家     |      |
| 一、前言 .....             | 94   |
| 二、女傳教士與中國教會 .....      | 95   |
| 三、婦女教育與婦女神學教育 .....    | 114  |
| 四、女奮興佈道家的活動與組織 .....   | 131  |
| 五、華人教會婦女的事奉 .....      | 148  |
| 六、結語：女奮興佈道家的歷史意義 ..... | 158  |

### 叁、華人教牧的歷史形象與角色

- 一、傳道人在社會大眾眼中的形象.....164
- 二、傳道人在信徒中的形象與角色.....187
- 三、傳道人的自我形象.....217

### 建道神學院

- 「基督教與中國文化研究中心」簡介.....229

# 系列說明

建道神學院自九三年成立「基督教與中國文化研究中心」以來，一直努力從事將基督教信仰與文化處境會通的學術研究工作。我們不但期望在理論層面，建構基督教的教義、神學與中國傳統思想、文化可資接合的地方；更致力在具體的神學工作層面，諸如聖經及神學層面的研究，注入更多中國文化的因素，並且也將基督信仰注入中國與香港的現實場景中，以說明其有效性與現代意義。當然，這樣弘廓的遠象不能一下子便實現出來，要從事一個足以涵括以上的方向的研究計劃，即使能擬出題目，也不是目下的人手與資源所能應付得來的。故此，我們只能按部就班地從事一些的小規模的研究計劃，希望聚沙成塔，在釐清與處理不同的小課題後，有一天能拼合出一幅較完整的神學構圖，透視出基督教在未來中國發展的文化形象。這是文化中心出版「文化集刊」的緣起。

整個系列的研究報告，主要由研究中心的同工個別或聯合執筆撰述。形式遵照一般的學術論文，字數則按需要而定，沒有很嚴格的拘限。我們盡量使研究的課題普及化，就是適切當前教會或社會的關懷與需要；但是在研究的過程中，嚴謹、細緻、全面，仍是我們不敢稍為鬆懈的學術守則。

我們誠盼這個系列的學術研究報告能對華人基督教會及信徒有所裨益，也盼望華人基督教會及信徒能意識到這樣的學術研究的價值。



# 吳序

直至本世紀八十年代末期，竟還有一些西方教會史家認為「復興運動」(revivalism)只是一個「獨特的美國現象」(distinctly American phenomenon)。若將這個美國現象的獨特性放在二十世紀的中國，那顯然是為事實不符的。美國當代研究中國教會復興史的教授裴士單(Daniel H. Bays)指出：「誠然直到 1900 年左右，在中國的確沒有發生過像愛德華茲(Jonathan Edwards, 1703~1758)、威特菲德(George Whitefield, 1714~1770)、芬尼(Charles G. Finney, 1792~1895)和慕迪(Dwight L. Moody, 1837~1899)等人主導下的復興運動……但是於 1900 年以後的數年間，無論在氣氛或規模上類似芬尼和慕迪時代的復興，卻在中國開始了，並且不斷發生……『中國人』對基督教的興趣突然間從漠不關心轉而達到頂峰……受洗人數在 1890 年還不到十萬人，到 1906 年就增長至十七萬八千人。」(註一)

隨著信徒人數急劇增加，在二十世紀的頭十年間，出現了中國第一代的奮興佈道家。其中最著名者，男的首推丁立美(美國北長老會)，而女的則首推余慈度(美國監理會)；與此同時，中國第二代的教會復興領袖亦先後誕生了：男的如王載(1898 年生)、王明道(1900 年生)、宋尚節(1901

年生)、倪柝聲(1903年生)和李常受(1905年生);女的如李淵如、汪佩真、侯秀英等。他們於二零年代後期到1949年期間,都在不同的領域上影響中國教會的復興和發展。他們有的注重廣傳福音、有的注重內住生命的成長、有的注重校園工作,有的則獻身於地方教會的建立。當中許多他們所結的果子,在中國政權易手後的半個世紀裡成了聖靈復興水流的出口。

根據內地會史家賴恩融(Leslie T. Lyall)的統計,中國信徒的人數已從1949年時大約五十萬增長至八零年代的七千萬。今天已不再是西國教士在中國向華人佈道的時代,而是華人傳教士的腳蹤遍布歐美和全球每個角落的時代了!如果說十九世紀是歐美傳教士在東方創造了「偉大的世紀」(The Great Century;已故美國教會史泰斗勞特瑞教授(Kenneth S. Latourette)語),那二十世紀便是神在中國發動復興運動既偉大而又「榮耀的世紀」(The Glorious Century)!我們這些致力於中國教會史的華人學者應當以隊工(teamwork)形式,根據客觀史料,按基督徒的觀點把神在中國所發動一波接一波的復興分期,並加以分析和研究,慕求寫出既有深度而又榮耀神的著作。

對於任何領域的研究,我們都需要兩方面的工作。一方面我們需要綜合、宏觀的探討;另一方面也需要個別、細微的鑽研。在西方學者中,裴士單教授在這兩方面都作出了開創性的貢獻。他於1993年發表的一篇文章〈中國基督教「教會」的復興,1900至1937年〉(“Christian Revival in China, 1900~1937”)(註二)是「群賢掠影」的綜合性探討;而他另

一篇文章〈中國本土的教會，1900至1937年〉(“Indigenous Protestant Churches in China, 1900~1937”)(註三)則是對「真耶穌教會」的個案性研究(他現正致力於耶穌家庭的研究)。筆者即將問世的《余慈度小姐(1873~1931)——現代中國基督教會復興的先驅》一書也屬同類性質。

梁家麟教授在本書中，對二十世紀上半葉中國教會復興史中的奮興佈道家作了全面性的綜合探討。他對原始資料的搜集相當廣泛，所涉獵的問題亦相當深刻，並且頗具挑戰性。書中收錄了作者的三篇文章，第一篇探討〈奮興佈道家對華人教會的塑造〉，把著重推廣福音的宋尚節、計志文等人與走生命建造路線的賈玉銘、王明道和倪柝聲等都綜合在「奮興佈道家」之類別下加以分析。另外，對於奮興佈道家的風格、個性、策略、其「對牧師傳道的無情斥罵」，以及他們的言語所塑造的思想形態對中國教會的影響諸方面都有尖銳的評論。最後，梁教授認為奮興佈道的成果只是「曇花一現」——因此說明「開奮興會」並不能帶進持久的復興。

第二篇文章闡述了二十世紀上半葉，「西方女性的信心傳教士」對「華人女奮興佈道家」的「扶立與影響」，以及女子神學院如何成為「女性奮興佈道者的重要產地」。篇末，梁教授指出，這些女奮興佈道家的興起，並不意味說她們當初在那個歷史環境中就已構成「對男權中心的教會」的「反抗或顛覆」。

第三篇闡述奮興佈道家如何影響「華人教牧的歷史形象與角色」的改進。中國傳道人最早因為出身低微而被社會所藐視。即使在教會裡，他們也總是帶著受西教士控制的「雇

工形象」。但是，因為高品格、高教育，走信心道路的奮興佈道家（如余慈度和宋尚節等）所樹立的典範和他們在中國教會的原野上所「掀起一個又一個復興熱潮」，卻改變了華人信徒心目中傳道人的負面形象。梁教授認為此後中國教會所以出現了「不少年輕人立志奉獻作傳道，正是因為這群奮興佈道家樹立的光輝形象」所致。

吳秀良

美國波士頓學院

一九九九年十月五日

註一：Edith L. Blumhofer and Randall Balmer, ed., *Modern Christian Revivals* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1993), 161-179.

註二：同上

註三：Steven Kaplan, ed., *The Indigenous Responses to Western Christianity* (New York: New York University Press, 1995), 124-143.

## 三版序

這部小書能夠第三次印行，令我有說不出的欣喜。它除了是一個略能引以為榮的小成果外，也可視為對一個已過去的時代的誌念。

約在1996年，時在建道事奉了十二年左右，「文化中心」也開辦了三年，開始為未來的研究路向做較為長遠的規劃，希望為自己和中心同工訂定一個共同努力的方向；那時確定了兩個主題，第一是「華人教會的屬靈傳統」，第二是「二百年的華人釋經」。本書三篇論文都歸屬第一個主題。當時的抱負是用未來十數年時間，多做一些專題研究，蒐集和整理許多為人忽略的奮興佈道家和牧者的資料；待六十歲後，才著手做綜合性的史述，把一幅較為貼近歷史面貌的中國教會素描勾勒出來。不過，種種計劃都因六年前承擔了學院的行政責任，而得極大地延後了。

回望這段歷史，只有些許唏噓感喟，卻有說不出的感恩。為曾在基督教的學術研究領域上，與一群同工一起造夢，一起打拼，並且勉強拼湊出一個又一個的作業而感謝。我們的理想是藉復原華人教會的歷史，來協助構築未來理想的華人教會，歷史與現實的關懷糾纏。我們的資源有限，經費和材料無法跟大學與科研機構相比擬，神學院教師的工作

量通常較大學教授為繁重；但在上帝的恩領下，幾個初生之犢無懼無怨，勇往直前，擠出所有能調動的時間，到各地搜羅史料，在稿紙或鍵盤上翻爬。與邢福增等在「文化中心」共同奮鬥的日子，跟更早前在《突破雜誌》與吳思源、許立中共事(1982-1984)一樣，都是人生裡最快樂的時光。全職事奉快三十年，欠了上帝和許多同工一屁股的恩情債。

福增如今在香港中文大學任教，已跨入史學大師的境界；「文化中心」亦歷湯紹源而轉到郭偉聯的手裡。在偉聯和劉義章學兄的帶領下，研究和事工的領域都較前寬廣多了。還得一提，美國前輩學者吳秀良教授近年致力華人教會復興運動研究，接連出版數本優秀的著述；使我確知昔日的異象不是個人私有的，上帝繼續興起祂的工人，收取祂的莊稼。對此我同樣是感恩又感恩。

謝謝出版部主任黃玉明博士和她的團隊答允再版本書。謝謝出版部李惠筠姊妹在編務上的協助。謝謝祕書黃細金姊妹以及學院每位同工在工作和生活中的多方支援。謝謝妻子柳萍偕我共構了家裡的屬靈傳統，那是滿載接納和饒恕的地方。

梁家麟

二〇一一年二月十七日

# 前言

收在這個集子裡的三篇論文，是在1998年秋至1999年夏間先後完成的。它們代表的不僅是筆者在此階段的研究關懷與微末小成，更是一個過分野心勃勃的抱負的嘗試：我希望為中國近代基督教史重訂其研究主體，使那些構成教會最主要部分、具有最多影響力的一群，其歷史地位能獲得恰如其份的肯定。

一直以來，基於資源有限與史家求速成心切，中國基督教史特別是人物方面的研究，都集中在幾位知識分子身上，他們包括趙紫宸、吳雷川、吳耀宗、徐寶謙、謝扶雅、王明道、倪柝聲等。這些人物的作品較多，資料掌握較易，研讀分析也較便捷，因而成為優先關注的對象，也是自然不過的事。但是毋庸論證，我們的歷史探索不能僅止於此。中國教會不由幾位在某幾個佔有出版資源的機構工作的秀異分子所壟斷。尤其前述人物中，有些僅寫過三數本質量不佳的小書，流通量甚少，對時人時事的影響談不上有多大，所說的話只能算是個人的主觀期望；但由於這幾本著作流傳後世，結果這些原來寂寞得緊的人物，在史家筆下竟儼如歷史的代言人，成為時代心靈的反映了。於此我們得再思史家的任務：我們究竟在復原抑或創造歷史？

當然每個歷史人物都有其應佔位置，沒有人完全白佔地土，真的全無影響力的人物和著作是不存在的，沒有任何研究是沒價值的。中國太大，各地教會的發展情況並不一致，形成許多不同的圈子，在這個圈子具有影響力的人，不見得在另外的圈子裡有相同的作用，甚難一概而論。但總的而言，要整體性說明某個時代的思想心靈與潮流趨向，單單閱讀某幾位學者的著作是不足夠的；尤其若我們的研究對象僅集中在某一兩個圈子之內，代表性便更為有限。要是我們的關懷不止於個別人物，卻欲藉著他們窺知時代的全貌，則就這幾位連代表性亦堪質疑的人物來綜合歸納，所建立的通則解說，其有效性就非常成疑了。哲學史與思想史的分別，在於前者乃由個別人物所串連，而他們的思想只要具原創性、綜合力與前瞻性，便值得後世研究與推崇；但後者卻必須考慮個別人物的想法是否與同時代的多數人脫節，他們是否足以反映某個時代的思想趨向。就算某人的某個說法石破天驚、離奇新穎，要是他乃關在象牙塔頂自說自話，對歷史發展並無真實反映與形塑能力，那我們只能以奇文共賞的態度來閱讀他閉門造車的作品。

從正面的角度說吧。筆者相信，二十世紀中國教會主要由基要派（或稱為屬靈派，因為他們大多不關心教義，連甚麼是「基要信仰」亦不甚了了）的牧者與信徒組成。他們大多數只有中學或以下的程度，屬於受薪階層或自僱的小工商業者，生活與視野都有限，政治關懷與社會意識不高，幾乎不讀《生命》或《紫晶》等雜誌，也甚少參與協進會或青年會主辦的活動，教會與禮儀的本色化不是他們的興趣所在，



除非受到直接衝擊，否則反帝國主義的社會怒潮也離他們的生活世界甚遠。這些人也許不是我們心目中的理想基督徒，但他們是中國教會的主體。

對這些牧者與信徒影響（無論正面抑或負面）最大的，首先是在教會參與前線牧養工作的傳教士與中國牧者，其次便是穿梭往來在他們所屬地區或堂會主領特別聚會的奮興佈道家。因此，他們對丁立美、余慈度、宋尚節、倪柝聲、賈玉銘等的認識程度，遠較對吳雷川、徐寶謙、謝扶雅等為大；後面數人對他們的影響，還及不上李叔青、苗子九、張學恭、成寄歸等屬二、三線的奮興家哩。必須強調，以上描述不單在那些神學立場保守的差會和宗派有效，對大城市的所謂大宗派教會的教牧和信徒也是通用的。

遺憾的是，到目前為止，我們缺乏對丁立美、余慈度、焦維真、周志禹等具全國廣泛影響力的人物的研究；除了紀念性文字外，即賈玉銘、宋尚節、楊紹唐等的嚴肅性專論，至今仍付闕如。雖說治中國教會史者不多，難以全面兼顧，但就目前業者的研究範圍觀之，這種傾斜程度也是相當顯著的。

筆者曾指出，過去我們對中國教會史的研究，過分著重教會與政治及社會的關係的討論，應合了「挑戰與回應」的簡易解說模式；就是說，中國教會的唯一關懷就是回應非基督教世界的挑戰，她完全沒有自身的議程，沒有源自教義和屬靈觀的發展動力，信徒的所有言論和行動，都還原為政治與社會的說辯，信仰只扮演合理化他們已作的政治抉擇的角色。從事這種路向的研究的人，在實踐上成了不折不扣的

唯物論者，他們認定只有經濟和政治的世界才是真實的，宗教思想和活動卻不過是下層建築的一個既被動而又虛擬的反映。當然，治史者不能忽略時代背景，不能無視教會與所處環境的相互作用；但這卻不等於我們得將教會歷史泛社會化與泛政治化處理，視教會歷史為政治史與社會史的附屬品。我們對近代教會的研究，若僅集中在那小撮對政治與社會問題思考的知識分子身上，卻無視廣大的教牧與信徒的實況與關懷，我們便是將中國教會史泛政治化（及唯物主義化）了。

有人曾語筆者，像宋尚節與計志文等奮興家，思想淺隘單薄，有甚麼神學可言？他們根本不值得研究。筆者承認，由於他們流傳後世的主要是一些靈修性的作品或講章集，沒有一套明白說出來的完整觀點，要在其中提煉理論並不容易；但要說他們的神學淺薄甚或不存在，則筆者倒不知道像吳耀宗、徐寶謙等曾赴洋留學的人的神學思想又高明到哪裡去（且不用說吳雷川與謝扶雅了），後者除了拾人牙慧地以中文覆述西方流行的理論外，在建立中國神學方面，還曾作過甚麼具實質意義的貢獻！無疑，吳耀宗等所關注的都是政治與社會的課題，但如前所說，若是我們認為只有這些政治與社會的課題才是當時期合法的神學問題，那他們便是唯一的神學研究對象，而對這些課題不願置喙的基要派人物，就與神學沾不上邊了，但我們可不同意對神學作這樣的定義。在筆者眼中，具有系統性的神學理論，思想深度與廣度較佳，堪稱近代華人神學家的（這是相對性的說法），僅倪柝聲、趙紫宸、賈玉銘三人而已，其他人不管議論的題目和範圍為何，統統難免思想淺隘單薄的譏評詬病。因此，若是我們能夠研究吳耀宗與徐寶謙，便更能研究宋尚節與計志文。

由於有志復原這些對近代華人教會具有更大影響力的人物的面貌，筆者在數年前便著手搜集有關資料，訂定課題。它也是個人從事的「華人教會的屬靈傳統」與「二百年的華人釋經」兩個研究計劃的其中部分。這些年間，我主要從兩個進路來處理以上課題，其一是奠立典型，以倪柝聲和賈玉銘入手，探討他們的神學思想，追索其東方與西方的思想根源，藉以確定華人神學與屬靈傳統的脈絡框架；其二是廣泛追蹤，就現存的華人作品，不管是靈修讀物抑或講章集，都作綜合檢視和整理，藉以說明華人神學與屬靈傳統的具體內容。本集子所收錄的三篇文章，便是第二條進路的初步與粗糙成果。我希望它最少證明這是值得探究的課題，並籲請更多同道加入共同墾植這個蕪園。

第一篇是有關二十世紀上半葉的華人奮興佈道家的綜合介紹。由於現存的研究絕無僅有，筆者得從西方的思想沿革講起，遍及華人教會的具體場景、奮興佈道家的崛起原因、他們與差會和傳教士的關係、奮興佈道的形式與策略，以及他們對中國教會造成短期與長期的影響。論文涉及的範圍頗大，內容亦偏向導論介紹，過於論證某獨特議題。此文初稿曾刊於《建道學刊》第11期（1999年1月），後作相當修訂。

第二篇是關乎同時期中國教會的女奮興佈道家。這同樣是一篇綜合介紹的論文，包括她們出現的歷史背景、與差會和女傳教士的關係、她們的事工與貢獻等方面。本文涉及的部分人物不能稱為嚴格意義的奮興家，我曾想過為此而修改原訂題目；但最後決定不改，以反映「奮興家」此名詞的含混性，及說明華人女傳道在二十世紀初期的中國教會所扮

演的多重角色。筆者期望它能引發更多關於中國教會的婦女角色和貢獻的研究。文章曾刊於《近代中國基督教史研究集刊》第2期（1999年10月），後作大幅增補。

第三篇則是華人傳道的社會角色與形象的一個解說，包括他們的社會形象，教會形象及自我形象。文章前題確定傳道人的形象不高，然後就此作各個方面的原因探索。這個題目是為配合建道神學院百週年院慶教牧研討會的總題：「轉型時代的教牧領導和角色」而擬訂的，並在1999年6月21日的會議上宣讀。與前面兩篇文章不同，本文算不上是對華人傳道的全面討論；事實上，也不可能憑單一的文章便對如此龐大的課題作綜合處理。

多年來，我們一直要求擺脫中國作為純粹的西方傳教區的研究範式，將基督教在華史轉化為中國基督教史，確定本地傳道與信徒的歷史地位，這本書當稍盡綿薄的貢獻。我更希望所提出不成熟的觀點，能對日後研究起路標（無論是這單程路抑或此路不通）的作用。

在研究過程中，資料匱乏一直是嚴重的困擾。那些大部頭的中國教會史著，包括*Chinese Recorder*在內，筆者早已通讀過一遍，並且抄錄大量資料卡片，絕非僅就索引隨意回溯，其中遺漏自不可避免，但在此仍可較具信心地指出，它們沒有太多這個課題所需要的資料。至於差會檔案紀錄，當然是中國教會歷史的寶庫，但我在原則上亦懷疑它們是否蘊藏許多與此相關的東西。我的主要寄託是來自民間的通俗素材。不過，且不說從片段講章與靈修心得裡重構作者的神學思想並不容易，就是他們的生平事跡等基本資料，往往亦

難以求得。為此筆者往來各地，四出搜求，多方拜託，迄今搜羅到並翻閱過的講章集與釋經著作約二百餘種，我相信這已是今天有關華人基督教著作比較充實的蒐集；但是，未知的東西仍遠遠多於已知的。距離認識粗略的歷史原貌，我自知待走的路仍有很長。這裡用不著聲明所有個人看法都不是至終結論的多餘話，得指出的是，在本集子的三篇文章裡，要是讀者發現筆者有某些部分語焉不詳，或者無法全面敘說某些人物的生平，那是因為筆者的知識和能力不逮所致，沒有滿足他們的知性期望，我謹致歉意。但若是在批評詰責之餘，他們能予以修正補充，我將更為感激。

這裡謹對一些曾協助筆者研究工作的友好同工致謝。李金強、凌愛基、梁元生、邢福增等學長，他們曾評閱其中一至三篇不等，給與率直寶貴的意見；周志才與郭斯耀二先生為我從別處借閱資料，江培薇小姐在日常每個環節給予極多幫助，他們的恩典都為我所銘記。本書的製作方面，謝謝廖蘭桂小姐的文稿繕改、朱秀蓮小姐與李健文先生的編務，沒有他們的勞苦，我所做的前期功夫便難以結出這個果實來。在此亦謝謝王志方與陳漢鏞醫生，他們為我的健康作了過於我應得的照顧。當然我不會忘記妻子柳萍與一對兒女：勉予、天憫，每天晚上與他們在一起，都教我想到在地若天這句話；他們讓我確定努力生活與工作總是值得的，而我期望他們對我也有相同的感覺。

梁家麟

一九九九年六月三日

# 壹

奮興佈道家對  
華人教會的塑造

## 一、奮興運動與中國教會

### (一) 奮興運動與宣教運動

奮興運動是指由約翰衛斯理 (John Wesley, 1703~1791) 和威特菲德 (George Whitefield, 1714~1770) 在十八世紀英美教會開始，然後在一個半世紀內接連發生的福音運動。為了抗衡啟蒙運動的理性主義對宗教的威脅、為了突破僵化的教會體制對信徒靈性生活的束縛，也為了使教會更能適切工業革命後社會與文化的重大轉變及因而產生的新需要，約翰衛斯理等奮興佈道家打破了教會長期訂定下來的宗派、教區、聖職階層與禮儀等框條，到處宣講一個簡單的福音信息，喚起信徒對信仰的激情，要求他們作當下的道德和社會實踐的回應。這是所謂福音主義的奮興運動 (Evangelical Revivalism)。

從十八世紀中葉到二十世紀初，英美各地教會受著一波又一波的奮興運動所影響。若運動波及範圍只及於某個小地區或宗派，我們稱為復興 (Revivals)；而那些規模較大，牽

連全國各地，波及不同宗派，對社會文化也產生直接影響，我們稱為大覺醒（Awakenings）。大致上，我們可以將這一個半世紀裡此起彼繼的奮興運動分為四個階段：第一階段是指英國的衛斯理復興（Wesleyan Revival），及美國（美洲殖民地）跟愛德華茲（Jonathan Edwards, 1703~1758）有關的福音主義復興運動，大概由 1735 至 1785 年。第二階段發生在 1785 至 1825（或 1830）年，稱為第二次大覺醒（Second Awakening）；與前次相較，這次規模更大，影響更為廣泛深遠，尤其重要的是促成了海外宣教運動。第三個階段是在 1830 至 1835 年，除了教會內部的復興外，還推展了不少社會改革和更新的事工。第四個階段則是在 1857 到 1858 年開始的祈禱小組運動。與前三個階段不同的是：這個階段的地區復興，主要是由信徒自發組成祈禱運動開始的，對個別具魅力的奮興家的依賴較前為少。<sup>1</sup>

受敬虔主義的影響，奮興運動所著重的是現有教會與信徒的更新，而非新組織制度的建立；因此，除了約翰衛斯理因為聖公會驅趕而被迫建立循道派（Methodists）外，各波奮興運動都不注重新宗派的成立。他們卻是開展一個又一個社會和教會的改革運動，並成立跨宗派的福音機構，以為推動；其中最具影響力的是青年事工和海外宣教運動。此外，各種較為通俗、強調實踐而不重理論的神學思潮與信仰運動乘時而起，諸如聖潔運動（Holiness Movement）、神醫運動（Divine

---

<sup>1</sup> 有關奮興運動的歷史，特別是約翰衛斯理的復興運動，參梁家麟：《基督教史略：改變教會的十人十事》（香港：更新資源，1998），第 8 章。



Healing Movement)、先知運動 (Prophet Movement)、千禧年基督復臨運動 (Millenarian Adventist Movement)、方言與靈恩運動等等。這些運動都是由大奮興運動派生出來的。此外，十九世紀英國弟兄會運動 (Brethren Movement) 的思想亦藉奮興運動而得以普及於各地教會和信徒，當然，還得一提的是二十世紀轟轟烈烈的教會合一運動 (Ecumenical Movement)，它也是奮興運動製造出來的副產品。

大奮興運動促成海外宣教運動，許多年輕人都是在奮興聚會中被感召，決志投身宣教工場的。傳教士將奮興運動的信仰和實踐模式帶到他們的腳蹤所及之處。因此，作為二十世紀全球最大的宣教工場之中國教會，不可避免亦受到大奮興運動的廣泛形塑；她的教會形態與信仰表達形式，在很大程度上均是這個奮興運動及其派生的各個信仰運動的反映。

## (二) 在中國出現的復興運動

二十世紀的中國教會，受著一波又一波的奮興運動影響。

西方的奮興運動主要有兩種催生途徑：其一是由個別被稱為奮興佈道家 (Evangelists, Revivalists) 的人所激發和領導；諸如約翰衛斯理、威特菲德、慕迪 (Dwight L. Moody, 1837~1899)、芬尼 (Charles G. Finney, 1792~1895) 等，便是享負盛名的奮興佈道家。其二則是由知名度不高的牧者與信徒自發興起的祈禱小組所推動，逐漸蔓延至整個地區，帶來教會復興，二十世紀初威爾斯 (Wales) 的復興便主要以此模

式衍生。<sup>2</sup> 不過，由於直至二十世紀為止，中國教會的根基依然薄弱，牧者與信徒的質素不高，傳教士長期把持教會事務，華人信徒的信仰自發性甚低，故由自發祈禱運動所催生的奮興運動幾不曾發生過；所有奮興運動都是以第一種途徑發生，就是由個別傳教士或華人牧者以奮興家的姿態出現，藉著他們具魅力的宣講（也有包括醫治或其他神蹟），到處激發信徒的熱誠，從而釀造出教會復興的氛圍。

在中國，最早記載大規模的地區奮興事件，是二十世紀初由古約翰（Jonathan Goforth, 1859~1936）在東北滿州帶動的復興，及稍後由浸信會與長老會傳教士所燃起的山東大復興。前者主要由古約翰到處主持奮興聚會所掀起，他曾受北美的奮興家薰陶，後將復興火焰點燃到中國來；他在聚會中專門斥責人的罪惡，激動會眾站起來公開認罪，並舉行長時間的認罪禱告會，使信徒重拾信仰的熱情，教會得著增長。<sup>3</sup> 山東大復興則是由一群傳教士彼此認罪，追求聖靈充滿而開始的；其後，傳教士在信徒中間激發起相同的熱情，使他們一方面追求聖潔生活，另一方面積極傳揚福音。奮興運動的普遍現象是信徒在聚會中受感哭泣，恆切禱告，樂於向人傳講見證，神蹟奇事的經驗普及；其後果則是信徒人數增長，參與

---

<sup>2</sup> 參賓路易師母（Jessie Penn-Lewis）著，戴致進譯：《大地覺醒——威爾斯復興運動》（台北：橄欖基金會，1986）。

<sup>3</sup> 參尚維瑞：〈古約翰與滿州大復興（1908）〉，收連達傑編著：《求復興》（香港：復興研究社，1989），頁 83-94；另何曉東編譯：《古約翰傳》（台北：大光文字團契，1985），頁 110，114~115。

聚會的投入程度加強，願意奉獻讀神學的年輕人大為增加。<sup>4</sup> 據于力工的說法，山東大復興應有兩個主流：一是在山東東北部浸信會的，以對付罪、被聖靈充滿、熱心傳揚福音為三大主題；一是山東費城開始的。

于力工特別提到山東費城的復興。這是由長老會的楊毅成牧師開始的。他是華北神學院的畢業生，在一次私人的禁食祈禱中經歷聖靈充滿，大有能力，於是帶引他的教會得著復興，接著他差遣已蒙恩的信徒出外傳道，引人歸主。這是先向信徒作培靈奮興，再推動他們向外佈道的教會增長模式。而在聚會形式方面，先是唱詩，禱告，然後會眾一個個到台前認罪，再由奮興講員講道，聚會後有長夜祈禱。復興聚會促使信徒人數增加，教會事工興旺發展，新堂會建立。<sup>5</sup>

古約翰帶動的東三省復興與山東費城的復興都是由長老會的牧者引發的。它們在形態上較為安靜，除了個別信徒說方言外，主要是認罪和禱告，甚少見異象、說預言、跳靈舞等異常現象，神蹟奇事也不多。這種復興模式乃繼承自十八世紀美國溫和改革宗（Moderate Evangelical Calvinism）如愛德華茲所宣揚的新神學運動（New Divinity Movement），卻有異於日後的靈恩運動，它較為華人教會所支持，包括擁有較強改革宗背景的傳道人如賈玉銘、王明道等；日後華人教會

---

<sup>4</sup> 有關山東大復興的情況，特別是與浸信會有關的部分，參柯理培（Charles Lee Culpepper）著：《山東大復興》（台北：台灣浸信會神學院，日期不詳）。

<sup>5</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》（台北：華人文宣基金會經銷，1998），頁20。

宣揚的主要也是這種形式的奮興運動。<sup>6</sup>

與山東大復興類似的奮興模式，在河南、綏遠、山西、陝西等地的教會均有出現，但在長江流域卻並不多見。于力工曾就此現象問：「這是否為神的心意？或是人不同的氣質使然？或與一般人的社會習性有關？」<sup>7</sup>山東是二十世紀中國教會最受奮興運動影響的省份，無論是長老會抑或浸信會，皆受重大衝擊，並且呼召出好些男女教會領袖來。奮興運動與社會生態環境的關係，值得日後繼續研究。

除了地區性的奮興運動外，早自十九世紀末年開始，華人教會已出現若干具有特殊講道恩賜，廣為各地教會邀請主領聚會的奮興佈道家，他們中間較知名的有李叔青、苗子九、余慈度、丁立美、丁立介等；其中以丁立美等在日後與好些女性共同創辦中華國內佈道團，最為人所熟知。在奮興家的推動下，各地教會產生規模不一的復興現象。不過，真

---

<sup>6</sup> 正如筆者在另一篇文章指出：「在他（宋尚節）真的獲得重生經驗，並出來宣揚重生的道理後，他卻逐漸將重生的重點由追求恩賜與能力轉移至認罪悔改、生命轉變之上，並且藉此將自己與靈恩派區別開來，與靈恩派劃清界線。宋氏宣稱他不重視神蹟奇事，又指出『救恩』而非『靈恩』才是人應該追求的目標。也許因這緣故，即使是討論到重生後的屬靈生命的更高階段時，他亦沒有離開認罪悔改、去罪成聖的範圍。」梁家麟：〈宋尚節的重生教導〉，《建道學刊》第4期（1995），頁11。

<sup>7</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁25。不過，福建興化地區美以美會在1890至1910年間，據說也有一連串的奮興運動。參朱峰：〈自立之初——福建美以美會早期華人教牧評述〉，收氏著：《在信仰與實踐之間：福建基督教史鉤沉》（香港：匯美傳意，2002），頁99-102。

正樹立起中國教會奮興運動典範的，從組織言當推伯特利佈道團，從個人言則是宋尚節。

伯特利教會是由胡遵理（Jeannie V. Hughes, 1874~1951）和石美玉（1873~1954）創辦的。胡遵理的父親曾為美國監理會（差會稱美以美會，Methodist Episcopal Church）監督。她來華後，先在九江一帶參與美以美會的工作，與時在九江從事醫療事工的石美玉醫生相善。1920年因信仰問題，脫離差會，投身信心宣教，在上海與石醫生開辦伯特利教會。石美玉的父親是美以美會牧師。她於1892年赴美留學，在密西根大學（University of Michigan）獲醫學學位，為中國最早期的女醫生之一；1896年返國前，受美以美會婦女國外部差派，成為醫療傳教士，回國為婦女服務。在胡教士與石醫生合力推動下，伯特利教會逐漸開展醫療、教育、慈幼等事工。<sup>8</sup>

1928年7月4至14日，伯特利教會舉行第一次夏令聖經大會，由在湖南聖經學院任教的陳崇桂主講，與會者除伯特利教會的信徒外，尚有其他教會的牧者信徒。嗣後每年均舉行夏令聖經營，為期十天，邀請海內外奮興佈道家主持。「曾在夏令會上主講的牧師還有：丁立美、賈玉銘、成寄歸、王明道、張學恭、趙君影、湯仁熙；西牧有聖潔會陶牧、戴雅各（戴德生之孫），黑人卡特以及伯特利的丁立

---

<sup>8</sup> 有關伯特利教會的歷史，參戎玉琴等編：《伯特利，我們的家》（香港：伯特利教會天梯出版社，1993）；《伯特利教會五十週年紀念特刊（1920~1970）》（香港：該會，1970）。

介、宋尚節、計志文等。」<sup>9</sup>不少華人信徒在奮興聚會中獻身。自1928至1930年，在美國阿士貝理學院（Asbury College）環球佈道團的李德和（George Ridout）的帶領下，伯特利教會派遣佈道團，到處開展奮興佈道工作。1930年，伯特利環遊佈道團正式成立，成員包括計志文、林景康、聶子英、李道榮等。宋尚節在事奉初期，即1931至1934年間，也參與佈道團的工作，及後才另起爐灶。

在計志文帶領下，伯特利佈道團到處主領奮興聚會。據統計，該團於1931年2月8日在上海伯特利中學舉行奉獻禮，2月18日出發，前後四年跑了五萬公里、133個城市，參加3,389個聚會，向五十萬人傳福音，約五萬人信主，足跡遍及全國。<sup>10</sup>于力工認為，「計志文確有奮興的恩賜，每回領會悔改奉獻的青年人甚多，為一時之勝。他的上海國語不為北方人所賞識，所以他的工作也多在長江及江南一帶，他對抗戰前中國教會的影響，有其不泯滅的價值。」<sup>11</sup>

伯特利佈道團和伯特利聖經學院對華人教會——特別是華人的奮興傳統有很重要的影響。史祈生、沈保羅、曾霖芳等都是由這所聖經學校訓練出來的。他們其中一個事奉特色是開辦神學教育，注重培訓佈道人才，這使他們的影響力得以擴大及延續下去。

<sup>9</sup> 聶子英：〈伯特利夏令聖經大會〉，戎玉琴等編：《伯特利，我們的家》，頁30。

<sup>10</sup> 黃燈煌：《孤兒之父——計志文牧師傳》（台北：天恩出版，1996），頁39。

<sup>11</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁26。

至於宋尚節，生於1901年，父親為美以美會牧師。他在教會資助下赴美升學，取得博士學位；1927年決定回國前不久，得著一個奇妙的重生經歷，自此生命有很大改變，甚至因而被誤關進瘋人院近二百天。返國後，他首先從事教學及傳道工作。1928年，全身投入傳道事奉，到處主領奮興佈道聚會。1931年，加入伯特利佈道團，在全國十三省推動奮興運動。1934年，宋尚節與計志文因佈道團的領導與利益分配問題，意見不合，宋氏被胡遵理教士驅逐離團。自此，宋尚節便自行傳道，從1934到1940年，周遊全國、東南亞與台灣各地，對教會產生重大影響。1944年，因病逝世，享年四十四歲。<sup>12</sup>

我們看到，伯特利教會的兩位創辦人及宋尚節，都是美以美會的第二代信徒，自少受到約翰衛斯理的屬靈傳統影響。他們尤其受約翰衛斯理的阿爾德門街經歷（Aldersgate Experience）所感召，畢生追求重生得救的主觀確據。宋尚節據此發展出他自己特殊的一套重生教導，包括藉徹底認罪的行動來追求聖靈充滿，強調重生經驗的必須性與壓倒性，重視重生的道德實踐含義等。在宋尚節等奮興家到處宣揚下，這種教導逐漸成了華人教會的共識；即使有教會領袖自稱為改革宗信徒，亦不能免俗地接受這一套重生理論，只是他們會將重生經驗的一次性含意（就是所謂危機經驗）減低，改為強調其作為信徒真實信仰生活的開端而已。

---

<sup>12</sup> 參梁家麟：〈宋尚節的重生教導〉，頁1~3。

## 二、華人奮興佈道家的產生

### (一) 奮興家的定義

提到華人奮興佈道家，我們會立即想起以下一堆名字：王載、<sup>13</sup> 趙世光、<sup>14</sup> 宋尚節、陳崇桂、張學恭、<sup>15</sup> 石新我、賈玉銘、李既岸、<sup>16</sup> 計志文、林景康、聶子英、楊紹唐、周

---

<sup>13</sup> 王載，福建福州人，1898 年生長於非基督教家庭。妻潘少蓉於婚前在安汝慈教士的佈道會中決志，帶領他信主，然後由他再帶領雙親與三個弟弟信主。王曾在海軍任職，1921 年蒙召作傳道，一直充任自由傳道者。1927 年，因主講港粵首屆培靈會而認識宣道會傳教士翟輔民，蒙邀參與組織中華國外佈道團。抗日戰爭期間，先後在新加坡與印尼居住，1949 年後遷香港，繼遷美國，於 1975 年在美逝世，有三子三女。查時傑：《中國基督教人物小傳》，上卷（台北：中華福音神學院，1983），頁 267-277；陳潤棠：《華人教會新突破：中華國外佈道團——華人宣教先鋒南洋拓荒史》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1999），頁 30-43。

<sup>14</sup> 趙世光原名趙元昌，浙江餘姚人，1908 年生。1924 年受洗成為基督徒，改名世光。1926 年高中畢業後，於上海宣道會守真堂開始兼職傳道工作，四年後正式成為牧師。1936 年起，曾到南洋傳道。1941 年返回上海，未幾與谷賢民合編《靈糧》月刊，創設靈糧堂聚會所，後於南京、上海、杭州、蘇州等地設立分堂。1949 年，在香港成立九龍靈糧堂。1974 年，病逝香港。

<sup>15</sup> 張學恭，山東濰縣人，1897 年生。七歲時父兄相繼信主，他也隨作基督徒，加入美北長老會。齊魯大學畢業後，蒙召傳道，在齊魯神科就讀一年，繼於滕縣華北神學院畢業。先在山東廣饒傳道。1931 年，被派往美國普林斯頓神學院修讀一年，又曾短期在慕迪聖經學院聽課。回國後赴華北神學院任教，歷任院長。兒子為張寶華。張學恭：《個人佈道》（香港：晨光報社，1950），頁 202-209。

<sup>16</sup> 李既岸，湖北黃岡縣人，1900 年生。武昌法科大學政治經濟系畢業，曾任記者與教員。華北神學院畢業，中華基督教勉勵會全國協會遊行幹事、總幹事。



志禹、<sup>17</sup> 趙君影<sup>18</sup> 等。這些名字在二十世紀中國教會都是家傳戶曉的，他們廣為各地教會邀請，主領奮興聚會，足跡遍及全國乃至東南亞各地。

大致上，奮興家是指一群以主講奮興聚會作為主要職志的人。他們是自由傳道，沒有受雇於任何宗派或堂會，卻是接受各地教會的邀請，為她們主領奮興會；在聚會中，奮興家使用大量煽情的言語、戲劇性的動作，以激動參加聚會的人，務求與會者對信仰產生感情上的共鳴，並作當下的行動回應；他們的工作目標是藉舉行這些奮興聚會，激發信徒的信仰熱誠，積極傳揚福音，使教會增長。從現象上看，我們

---

<sup>17</sup> 周志禹生於浙江諸暨縣，十一歲（1899年）隨母慕道，在教會書房讀書，畢業於聖公會在紹興開辦的承天學堂；1925年，因聽王載的見證而重生得救，旋蒙召傳道，赴加拿大（多倫多的 Wycliffe College）和美國（New York Biblical Seminary 和 Moody Bible Institute）唸神學，皆未完成課程。回國後在牯嶺山、北戴河等處主領全國傳道人靈修會，又在全國各地主領培靈會和佈道會。曾任中華基督教勉勵會全國協會總幹事、上海聖經學社社長、上海聖經學院院長、中華傳道會監督、中國主日學會會長、中華國內佈道會會長、中華萬國讀經會會長。1952年，就任中華傳道會（Christian National's Evangelism Commission）所辦香港聖經學院首任院長，至1965年退休，轉任學院院督。參周志禹：〈蒙恩回憶〉，《燈塔》第24期（1958年6月），頁24-25；另參陸思誠：〈中華萬國讀經會〉，《中華基督教會年鑑》第13期（1936年），頁130-132；*Chinese Recorder* 60:677。

<sup>18</sup> 趙君影於1906年生於湖北漢川縣，幼年讀教會學校，認識信仰，受洗加入教會。在杭州之江大學和南京金陵大學就讀，畢業後曾任職教師。1934年，蒙召作傳道。抗日戰爭期間，積極從事學生佈道工作，組織全國基督徒大學生聯合會。1947年，成立國際福音學生團契，被選為遠東區幹事。1948年到香港，創辦基督徒短期培靈學院，出版《培靈》課程。1951年，到新加坡擔任華僑基督教聯會的靈工主任，協助創辦新加坡神學院。1956年移居美國。

尚可為華人奮興家的特徵作更多補充性的說明：他們絕大多數沒有接受過神學訓練，他們宣揚過一種憑「信心生活」，他們宣講信息的手法主要是罵人……。

並非所有廣受歡迎的講員都可稱為奮興佈道家，但奮興家這個名詞是甚難給予準確定義的。一如筆者在下文所指出的，奮興熱潮在二十世紀三十年代席捲中國，像宋尚節與計志文等舉國知名的奮興家，他們為所有華人傳道樹立了一個鮮明的成功講員的形象，確立一篇成功講章（「大有能力」、「為主所用」、「感化人心」……）的無形標準，亦為華人教會設定一個奮興的範式（paradigm）（教會必須得著此種特定形式的復興，必須定時舉行此種特定形式的奮興會）。影響所及，一些在神學立場與個人性格上跟奮興家不盡相同的人，如賈玉銘、楊紹唐、王明道等，他們在講道的形式和風格上亦不免有所仿倣；儘管我們不能將他們撥歸為嚴格意義的奮興佈道家，卻還是可以在他們身上看到一些奮興家的特徵。如此，我們一方面不能將到處主領培靈會、奮興會的人都稱為奮興家，但另一方面又不能將奮興家與非奮興家做任何清楚利落的分野。

也許我們毋須為奮興家作一個本質主義的定義，亦不能圈定某一批人，指出唯有他們才是真正的奮興家。我們只能套用維根斯坦（L. Wittgenstein）的家族類似（family resemblance）的說法：每個被列為奮興家的人都在不同程度上分享某些相類似的特徵，其中部分人的共有特徵最為顯著，可以被視為奮興家的典型，例如宋尚節與計志文，他們是所謂的核心家族類似；另外有些人，一般我們不將他們

歸入奮興家的類別，惟是他們仍然具有若干（每個人可以不一樣）的奮興家的特徵，他們屬於邊緣的家族類似。襲用韋伯（Max Weber）的說法，宋尚節和計志文可被視為奮興家的理想類型，其次則為王載、趙世光、趙君影等；陳崇桂對社會時事的討論較多，與其餘的人在講道內容上略有不同，但他的感情倒是夠強烈的。至於前述的賈玉銘、楊紹唐、王明道等，便只能在他們身上看到奮興佈道的一鱗半爪了。

## （二）產生的原因

要問奮興家如何產生，首先當問這些奮興家因何廣受華人信徒歡迎。信徒有好者，傳道必有甚然；畢竟奮興家的大量冒出來，乃反映著華人教會的生態環境與實際需要吧。

趙君影曾就二十世紀中國各地的復興運動的成因，提出客觀和主觀因素各三個，這是筆者所能找到唯一由當事人所作的剖析。在客觀方面：

一、靈性的復興與國家的內憂外患有密切的關係，身為中國人，眼見中國有危機時，本能的發生疑問，而另尋出路。

二、過去的教會都是以差會的款項和傳教士的領導而建立教會。因著反教風潮而被指摘與「帝國主義」有關的中國教會，自然要試圖接負教會的責任，而西差會也積極的將教會的重責，交與中國人。

三、中國經濟落後和多年的戰爭，使人民更加貧困，既

然在物質生活上沒有盼望，人心也就轉向屬靈方面。<sup>19</sup>

平情而論，這三個因素都頗為粗疏，難以論證其真確程度。譬如我們有理由懷疑有哪個在當時期崛起的華人奮興家，是刻意在為國家的內憂外患尋索靈性的出路；而人心轉向靈性的關懷，亦不能直接說明為何最為信徒受落的是奮興佈道形式而非其他，除非我們進一步論證奮興家所宣揚的信息是最能打動這些對世界絕望的信徒的心。趙氏接著提出三個主觀方面的因素：

一、傳道人被一般人所輕看，不是譏為不學無術，就是指為洋奴走狗。奮興家們雖未受神學教育，但憑著滿腔赤誠和完全奉獻而傳道，就能如活水江河般的湧出上帝的信息來。

二、奮興佈道家大多不為公會或差會所接納，既與公會組織脫節，就失去生活上的供給。但他們憑著信心，放開大膽的傳道，而且經濟愈拮据，愈被主所用。這種耐苦耐窮的精神，是奮興家們所共有的特色。

三、奮興家未受過高深的神學教育，只會傳簡單的救恩、信耶穌得救、悔改認罪、奉獻熱心，以神學的觀點來看，未免有些膚淺，但他們那股熱誠和真確的信仰，即使只是傳講簡單的福音，也大大震撼了一般教會。這是思想高深、訓練有素的傳道人不及之處。<sup>20</sup>

在這三點裡，第二點恐怕是倒果為因的（下詳），但其餘

---

<sup>19</sup> 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），頁10~11。

<sup>20</sup> 趙君影：《漫談五十年來中國的教會與政治》，頁11。

兩點倒是有相當見地的，可以激發我們作進一步的思考。

在二十世紀，最受歡迎而影響力又最大的華人奮興家當推宋尚節，經他呼召而走上奉獻道路的青年人難以盡數，他亦成了這些年輕奉獻者刻意模仿的對象，可以說是華人奮興家的一個原型典範。如此，探討宋尚節如何受到國人歡迎，應能讓我們發現奮興家的魅力所在。于力工指出，宋尚節廣受歡迎，有兩個原因：

（第一、）教會主要的經濟來源仍是由西教會所支配，因此他們仍有白種人的優越感。而中國基督徒信了主是一回事，而心底的深處仍反對洋教，還是有保留的餘地。宋博士一來，一反過去作風，他的見證，不知不覺間否定了西方掌權的一面，他在北美被西人捉弄的經歷，引起大家的同情，也一同憎恨之，所以當他登高一呼之後，的確有吸引人的力量。……

（第二、）是時在國內高中畢業出來作傳道的已是鳳毛麟角，大學畢業者更是屈指可算，而他有化學博士的背景，當時在國內只有兩個化學博士……，這樣的人奉獻作傳道真的是令人刮目相看。所以他的一舉一動確能引人入勝。……<sup>21</sup>

這段說話可說一針見血，將華人奮興家的產生與受歡迎的原因剖析得鞭辟入裡。

中國是全球最大的傳教工場。直到二十世紀，中國教會仍主要由傳教士控制和支配，箇中原因，不盡然出於傳教士

---

<sup>21</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁180-181。

的白種人優越感或帝國主義心態，而在於絕大多數華人信徒都來自社會上的最低層，他們的知識和能力都有限，大多不能獨當一面，自行負責教會事工；某些需要較專業知識的崗位，諸如教會醫院的醫療人員、高等教育機構的教師等，更不可能在華人信徒中間尋得足夠人才以為遞補。此外，華人教會經濟實力薄弱，不僅無法支持擁有龐大的教育、醫療和社會服務事業的傳教系統，甚至連個別堂會的日常經費亦難以承擔，故必須仰賴差會的供應；因著誰付賬誰便有發言權的原則，傳教士在華人教會的支配地位，實在甚難動搖。

二十世紀是民族主義高漲的時代。隨著政治革命、文化革命與社會革命相繼推展，廣大的社會群眾被動員起來，投身在一個接續一個的革命運動裡，其中知識分子與青年學生是最受各種革命運動感染的一群。此時民族主義最大的意涵是保衛國家利益和主權，其表達形式是反對帝國主義侵佔中國的利權；在反帝國主義浪潮激盪下，基督教亦被波及。二十年代的非基運動指摘基督教是帝國主義侵華的文化工具，而收回教育權運動則指控傳教士開辦學校是竊奪了中國的教育主權。身處在這樣激昂的反帝氛圍裡，很難想像教會裡年輕人的思想能不受到沖擊。他們對教會事工為傳教士所把持的情況深感不滿，致力尋索華人教會自立之路；要是他們所接觸的傳教士曾有冒犯國人的不當行為（諸如對華人頤指氣使，或禁止他們參與愛國運動），那他們的反叛心態便更形強烈。

一個值得注意的現象是，不少華人奮興家都是第二代或以上的基督徒，有的父親為傳道人，自少即在教會生活，與

傳教士有密切關係。如宋尚節的父親是福建興化衛理公會的牧師，他是在傳教士為他安排免費學額後才獲得出洋留學的機會；趙君影乃由長老會的傳教士照顧成人；幫助陳崇桂成長與接受教育的是瑞典行道會；王明道（雖然他不算是奮興家）亦是在倫敦會的資助下讀書成長。這些人在教會（正確地說，是在傳教事業〔missionary enterprise〕）裡長大，對傳教士盛氣凌人、華人牧者卑躬屈膝的普遍現象有深刻體會；要是他們自覺其父兄乃至整個家庭曾受傳教士不公平的對待，如同工不同酬、華人同工承擔實務但功勳卻由傳教士冒領等，那他們對傳教士及整個宣教事業便更形反感，而這種孩童時代建立的成見，幾乎是一生難以磨滅的。于力工說：

西方之強，我從小即看見，西差會對我父母的壓榨，會令我感到有些西教士的優越感，是很難令人忍受的。<sup>22</sup>

當時期，華人傳道大多只能扮演傳教士的助手，事事仰息於西國領袖；他們的收入微薄，僅可應付衣食日用之需，連子女教育亦不一定能解決，這使他們的公眾形象在信徒中更形低落。<sup>23</sup> 不少人瞧不起駐堂傳道，認為在教會學校讀書成績優異的人，都會選擇繼續升學，然後在社會上大展拳腳，闖出一番事業；只有讀書不成、走世界道路又失敗的人，才被迫以傳道為業。如趙君影在年輕時所宣稱的：「三十六行，

---

<sup>22</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 284。

<sup>23</sup> 宋尚節：《我的見證》，《宋尚節全集》第 8 冊（台北：大光書房，1988），頁 133~134。

敲鑼賣糖，行行都行，就是牧師不當。」<sup>24</sup>。事實上，教會確實充斥著不少類似的失敗者。王明道說：

此外還有一個原因，使我無論如何不願意作傳道，就是我看見大多數的傳道人都是一些不成材的人。有些給西人教官話的先生，教了幾年華語，漸漸就傳了道。還有給外國傳道人作飯的、打雜的、洗衣服的、看堂的，因為常聽道，學會怎樣念幾段聖經、唱幾首讚美詩、講幾句半通不通的道理，慢慢也傳了道。又有些在教會學校中讀書，三年留兩次級的學生，學醫不成，入師範也夠不上，只好入學道院讀兩年聖經，以後到教會裡傳道。我自視並不是這種不成材的學生。我從入學，每次考試必定名列前茅。我在高小和中學讀書的那幾年，常是藉著得獎金讀書，母親只給我一些錢買書和零用就行了。我想以我這種天資明敏可成大器的人才去作傳道的工作，豈不是大材小用麼？使我與那些我所鄙視的人並列，實在是我所不甘心的事。因為有了這種種的思想，我便堅決的拒絕神的呼召。<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> 趙君影：《我的宗教經驗》（台北：中華歸主協會，1982），頁 99。

<sup>25</sup> 王明道：《五十年來》（香港：晨星書屋，1977），頁 24；另參頁 77-78。

趙君影亦說過類似的話：「我們那個時代的中國傳人都沒有受過高深的教育，他們有些人沒有小學畢業的程度，有一個是做過傳教士的廚師，有一個原來是在街上搖鈴賣煤油的，有一個曾在街頭說書為業的，也有由青紅巷轉變過來的好漢。難得有一兩位是受過神學教育的，他們講道只有一個題旨，『信耶穌上天堂，不信耶穌下地獄』，講來講去，也只有這一套。」趙君影：《我的宗教經驗》，頁 17。



于力工也說過類似的話：

當時在學校（益智中學）大考後，有些同學榜上無名，勢必留級。但過了兩年，他們從外地回來，竟站在講台上講道，當起傳道人來了。這使我感到納悶：這些人讀書讀不成、不用功、遲鈍，難道神要用這樣的一個人，叫他考試不及格，然後放下一切來作傳道？還是人自己無路可走，就去讀神學，心想這倒是一條出路！他們有沒有蒙召呢？有沒有甚麼屬靈的經歷呢？我不明白，若均是這樣，傳道人就都是一些無法畢業的留級材料，同學們也常彼此開玩笑，若見某人連一扇門都作不好，就說：「這木匠該去讀神學，作傳道了，倒是一個作傳道的料子。」逐漸地我對神的呼召、當年的奉獻開始懷疑，我告訴自己絕不要列在這些人中間，當無路可走時才去作傳道。<sup>26</sup>

一些質素較高條件較佳的青年人，雖有奉獻心志，也不願意加入駐堂傳道的行列，成為傳教士的助手，充任王明道所稱的「洋和尚」；<sup>27</sup> 他們寧可另起爐灶，作自由傳道，到處主領培靈奮興聚會，接受信徒的私人餽贈，靠福音養生。當時期教會存在為數不少信心傳教士，他們自籌生計、去留自決的事奉形態，成了這些年輕信徒模仿的榜樣。而那些在奮興佈道家的呼召下決志奉獻的，自然亦受奮興家的影響，

---

<sup>26</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 61。

<sup>27</sup> 王明道：《五十年來》，頁 77。也有些是曾與宣教士合作，但無法接受外國人和中國人的差等待遇，因而離開自立門戶的。蘇佐揚：《蒙恩的腳蹤》下冊（香港：天人出版社，1996），頁 163~164。

認為不受固定薪水的比受固定薪水的人更屬靈和更有信心。<sup>28</sup>

沒有證據證明立志作奮興家的人必然較立志作駐堂傳道的為優秀，但至少前者之願意獨闖個人事業，他們的信心和勇氣必然不小；並且，由於奮興家沒有任何組織制度或職業身分以為保障，得直接面對信徒的反應，他們是否獲得教會的講道邀請，所獲餽贈的數額若何，皆取決於他們的講道表現，如此，整個職業亦不大能容得下濫竽充數者。事實上，立志作奮興家的青年雖多，真正成功的卻屈指可數，成功者大抵皆是教會裡優秀的一群。<sup>29</sup> 他們中間，除了宋尚節的教育背景出類拔萃、陳崇桂曾留學美國外，其餘包括計志文、王載、趙世光等，大多只有高中畢業的程度，但他們的自學能力甚強，多數能通曉英語，閱讀英文書籍，吸收較廣博的知識，發揮一般華人傳道所無法企及的作用。

---

<sup>28</sup> 趙君影說：「這些憑『信心生活』的奮興家、佈道家，的確有號召群眾的恩賜，常使多數人決志、流淚悔改。他們標榜自己是憑『信心生活』。我受了影響，以為要想為主所用，必須要有『信心生活』。因此我就決定，也憑『信心生活』了。事實上，那些領固定薪水的傳道人，的確在恩賜上，甚至在愛主、奉獻的心上，都比憑『信心生活』的傳道人要差一點，當然不是一概而論。我因觀察不夠深入，也相信不領固定薪水，是憑『信心生活』，憑『信心生活』就是為主所用。」趙君影：《我的宗教經驗》，頁 252-253。

<sup>29</sup> 如趙世光所指，不少立志作自由傳道的青年人，因受不住經濟的壓力，最後都離開工場了。「因生活高壓的關係，已有不少在工場作過傳道工作的人，已經離開工場去從商經營了。……他們以為還是擔任自由傳道的工作好得多，一方面不受教會的津貼，另一方面不受牽制，久而久之，就不知不覺被世界引誘、迷惑，甚至被播弄。」趙世光：《啟示錄講義》（香港：靈糧刊社，日期不詳），頁 33。

### (三) 工作的形式

建立小群教會的倪柝聲，雖不屬於嚴格意義的奮興家類別，但他的思想卻影響了同時期許多奮興佈道家。他有一個為大多數奮興家共認的看法：傳道人不應收固定的薪酬，要過純粹的信心生活。他說：

自從主呼召我完全事奉祂之後，我就看見一件事，就是為主傳福音，是不應當得工價的。基哈西手所長的大痲瘋，是我的儆戒。所以在幾年來，除了人因著主的感動，樂意地餽送我之外，我從來沒有因我的口傳，或者筆寫，得著一文的報酬。<sup>30</sup>

這個想法主要來自倪氏所曾接觸到的信心傳教士 (Faith Missionaries)，特別是對他影響極深的和受恩 (Margaret Barber)。和受恩原為聖公會的傳教士，因受弟兄會的思想影響，決定自由傳道，不受差會津助。當時期有這樣的想法和做法的傳教士不少，他們也影響了許多立志奉獻的華人信徒。

倪氏自立門戶的想法在華人教會中可說普遍。王載決定辭去海軍職務，以祈禱傳道為事後，同樣婉拒所有教會的聘約，決定單槍匹馬，過自由傳道的生活。據他弟弟王峙說：

先兄初決定離去海軍，決心終身「以祈禱傳道為事」時，有許多教會來聘請他，他就祈禱，知非主旨，不受聘于任何教會，不參加任何教會團體。沒有資本金，沒有根

---

<sup>30</sup> 倪柝聲：〈公開的信〉，《復興報》第 13 冊，《倪柝聲書信集》（香港：基督徒出版社，1997），頁 67。

據地，赤手空拳，單身匹馬，過信心之生活，一家生活之保證，乃腓立比書四章 19 節。他信神既召他出來事奉祂，神必負起一切責任。

一日賈玉銘牧師對他說：以色列人在曠野喫嗎哪，一進迦南，有了地上的五穀，就不再有天上的嗎哪了。賈君的意思，是要他為自由傳道，仰賴耶和華供給，他心悅神服。<sup>31</sup>

不過，下面我們將提到，大多數華人奮興家所過的「信心生活」，與信心差會 (Faith Missions)<sup>32</sup> 和信心傳教士是極其不同的，亦與倪柝聲及賈玉銘所言的略有差異，我們不能將他們混淆起來。

與趙君影的說法有別，奮興家不是首先被差會和傳教士所拒絕，才被迫從事自由傳道；他們卻是一開始便決定過「信心生活」，拒絕進入由傳教士所建立的宣教事業的系統。他們談不上另起爐灶，因為沒有建立自己的「爐灶」；他們卻是別樹一幟，在他人的「爐灶」內經營自成一派的事工。

十九世紀英國與美國的奮興運動本身帶有強烈的反宗派、反教士與反教會建制的傾向，其所產生的一個影響是對傳統宗派教會的批判和衝擊；但是，受奮興運動洗禮、並因而投身傳教事業的傳教士，卻無法真箇繼承這種反宗派與反

---

<sup>31</sup> 王峙編：《王載見證錄》（台北：中信印務部承印，1980 年私人出版），頁 23。

<sup>32</sup> 有關信心差會的中外研究，就筆者所知，最好及最全面的首推 Klaus Fiedler, *The Story of Faith Mission: From Hudson Taylor to Present Day Africa* (Oxford: Regnum Books International, 1994).

建制的思想，因為在傳教工場裡，一切均得從零開始，根本沒有現成的教會建制可供他們反對，他們必須自行建立教會，成為建制，確立各種制度，他們要扮演正題（thesis）而非反題（antithesis）的角色。他們千辛萬苦地在中國建立了一個力量薄弱的教會以後，於二十世紀初，華人奮興家便冒起來，以傳教事業和教會為建制及正題，充當批判傳統和建制的反題角色。這些華人奮興家與同時期大多數在華傳教士一樣，都受奮興運動及其派生的各個運動的影響，亦可以說是同一個時代思潮的產物，他們之間在觀念與行為上並不是彼此對立衝突的；直到二十世紀為止，中國都不存在一個歷史悠久、傳統根深柢固、行事頑固保守的建制教會，我們不能將在中國才建立數十年、無論在組織與體制上皆未成熟的教會，與英國及美國具有數百年歷史的聖公會（聖公會是十八世紀以來奮興運動主要沖擊的對象）及其他主流宗派相比擬呢。只因奮興家出現較晚，故才具備繼承奮興運動的反宗派、反教士與反建制傾向的條件，批判與他們同屬一個奮興傳統的傳教士及其事業。

這裡我們還得將丁立美成立的中華國內佈道團、伯特利佈道團等佈道組織，與單槍匹馬到各地主領奮興聚會的個人奮興佈道家予以區分，雖然他們都被賦予「佈道」的名義，並且都從事周遊各地巡迴佈道的工作，但工作性質卻截然不同。中華國內佈道團等組織，由於有固定的宗派或堂會在人力與財力上支持，故可從事真真正正的佈道事工，就是開赴窮鄉僻壤等福音未得之地（Regions Beyond），向未得之民（Unreached People）傳福音，而這正是十九世紀英美崛起的

信心差會所銳意承擔的使命；我們知道，從事這樣的佈道事工的人及組織，在頗長的一段時間內，都不能期望可從服事的對象身上獲得任何物質上的回報。沒有固定宗派與組織支援的個人奮興佈道家，難以承擔這樣只問耕耘、不問收穫的工作，幾乎都只能將他們的活動範圍集中在較為富庶的城市，將他們的任務界定為在已建立的教會裡向已信教的人講道，從而獲得謀生之資，他們是必須在別人的根基之上建造的。

跟創辦地方教會、真耶穌教會及耶穌家庭等本地教派的領袖有異的是，個人的奮興家大都不從事建立與牧養教會的工作；同樣，跟那些為教會雇用，四出到各城鄉佈道的巡迴佈道員（*itinerary evangelists*）不同的是，奮興家也幾乎不從事街頭或個人佈道。他們唯一談得上的佈道事工，是在經由教會安排好了的佈道聚會中講道。所以，稱他們為奮興「佈道」家，並且將他們自稱過的信心生活與信心差會或信心傳教士相比附，是相當誤導性的。

早期的奮興佈道家王載在剛出道時，還曾模仿丁立美等名副其實的佈道家，參與街頭佈道工作。他「一手搖玲，一手執旗，旗上寫『信耶穌得救』、『耶穌快再來』，或寫上約翰福音三章十六節。他攜帶聖經與福音單張，便隨走隨傳起道來。」<sup>33</sup> 這是自十九世紀以來，傳教士與華人傳道員一直沿用的佈道形式。但是，隨著他在眾教會的知名度日漸增加，

---

<sup>33</sup> 陳潤棠：《華人教會新突破：中華國外佈道團——華人宣教先鋒南洋拓荒史》，頁 40。

事奉形式也相應轉變，由在前線佈道一改而為專門在教會主領奮興佈道聚會。日後他為宣道會傳教士翟輔民（Robert Alexander Jaffray）邀請，加入中華國外佈道團，並擔任團長職務；惟是與那群實際派赴南洋從事直接佈道，從無到有的建立教會的傳道者如朱醒魂、林證耶等不同的是，他也未嘗在傳教工場建立過任何一間教會，僅是間中巡視各地教會，主領由其他傳教士為他安排好的佈道聚會。

後繼的奮興佈道家幾乎都以宋尚節為榜樣，從不參與任何佈道工作，而是全力遊行講道，復興教會。<sup>34</sup> 他們若有堪稱為佈道家的地方，便僅是在別人組織及安排好的聚會中擔任領詩或講員，而非在街頭向全未聽聞福音者撒種佈道。事實上，他們就是主持純粹為未信者而設的佈道聚會亦不多，卻多數是針對信徒需要的培靈聚會，在聚會中順道向來參與聚會的未信者發出決志呼召。他們自訂的策略是：復興信徒，

---

<sup>34</sup> 倪柝聲與王峙同為福州三一書院的同學，他們與王載等一同擘餅聚會，並自發佈道，栽培初信者。後來，倪柝聲藉查經而確定上帝的心意在建立教會，但王載與王峙等卻主張繼續傳福音與奮興會的工作，結果他們便分家了。可見是否建立與牧養教會是奮興家與駐堂牧者的主要分別所在。魏光禧編：《倪柝聲弟兄三次公開的見證》（香港：教會書室，1974），頁36。

後期有奮興家開辦自己的教會，如趙君影在抗戰時期於貴州貴陽開辦教會，計志文於香港創辦中國佈道會。但是，他們仍不願從事駐堂傳道工作，而是邀請別的同工料理會務。畢竟駐堂牧者與奮興家此二重身分是互相衝突的，因為牽涉到「偷羊」的問題。趙世光曾說：「（印尼）有一位吳牧師，他召開會議，通過了一條議案說，他們的禮拜堂以後再不請那個姓趙的牧師講道了，因他所屬下的教會很多，我在那裡工作的門無形中便關了。」趙世光：《復興講壇：以賽亞書》（香港：靈糧刊社，1959），頁27-28。

然後由他們傳揚福音。奮興家工作的最大果效是在信徒而非未信者之上，就是使冷淡了的變得火熱，並且呼召青年信徒獻身，他們最為人津津樂道的貢獻也在這裡。

奮興家既無所屬的教會，亦不曾建立自己的信徒群體，那何來聽眾呢？他們的做法是接納各地教會的邀請，主持培靈奮興聚會。在多數情況下，他們首先得到某地教會的主動邀請，才啟程前往主持培靈聚會。

不少教會每年都舉辦一至兩次的奮興大會，邀請各地有名氣的奮興佈道者主持。教會學校大多定期召開佈道聚會，向學生傳教，負責校政的傳教士或本地同工亦會邀請具知名度的佈道家或佈道團前往主領。不過，能夠負擔講員路費與其他支出的都只是大城市的教會；<sup>35</sup> 因此，如宋尚節、王載等具名氣的奮興佈道家，幾乎都是在大城市之間穿梭，<sup>36</sup> 只在路過時，才在小鄉鎮稍停主領聚會（抗戰時期情勢不同，略有例外）。

也有一些知名度不高的自由傳道到處奔走，在每個所到

---

<sup>35</sup> 如宋尚節便曾記道：「漢口的教會因噎廢食，雖則欽仰我們（伯特利佈道團），很想請我們去開會，卻捨不得出路費，只希望我們乘路過之便，予以一次機會。」宋尚節：《工作的回顧》，《宋尚節全集》第8冊，頁185。

<sup>36</sup> 宋尚節曾為此辯解說：「一二領袖因而不滿，怪我輒在通都大邑活動，而讓同工到窮鄉僻壤吃苦去！其實我所重視的並非『享受』，而乃大量的『罪人』！何況十架原有不同：鄉間的乃物質生活上的清苦；城市的卻是精神工作上的困難——誰不承認繁華鬧市是罪惡淵藪？其中罪人又驕傲又頑梗，反對的花樣也層出無窮，撒了種乃要用汗與淚來澆灌，豈可說是『享福』？」宋尚節：《工作的回顧》，頁188。



的城鎮尋找教會，要求接濟款待，包括提供食住路費，安排特別聚會。他們每到一地，便找當地教會，介紹身分說明來意，尋覓事奉機會。如同早期教會因自由傳道四出遊走而產生如何鑑別先知的困擾一樣，<sup>37</sup> 這樣的自由傳道也為中國教會帶來相當多的麻煩和混亂。<sup>38</sup> 無論如何，這些自由傳道的活動範圍主要是鄉鎮而非大城市。

對於一些農村教會而言，由於無力聘請全職傳道同工，

---

<sup>37</sup> 《十二使徒遺訓》第 11 章。謝扶雅譯：《基督教早期文獻選集》（香港：基督教文藝出版社，1976），頁 269。

<sup>38</sup> 楊紹唐曾說：「神所特選的僕人，遊行各處傳神的消息，復興主的教會，於是就有許多人接踵而起，作遊行佈道，自由佈道，也是信心生活，靠主生活，倒是熱熱鬧鬧往來奔走。大凡被復興的信徒，多半如飢如渴的追求，神的僕人又不能久住，這些人就趁機而入，謙卑耐勞，容易招待，就把多少剛才蒙恩心中火熱的幼稚信徒，喜的眉笑眼開，歡喜接待，以為是神所興起的彼得保羅，這些人也就趁機牢籠。信徒們倒誠心誠意的奉獻，他們就半推半就的收納，這種道路，又有屬靈的美名，不拿薪金，信心生活，實際上他們若真在一處教會作工，恐怕才能不濟，能力不足，無人聘請，生活難以維持，這樣作，只要有幾十篇講章，幾十首詩歌，倒還有名有利，普通人的生活，還沒有如此舒服呢！但如此行的人，決沒有長久下去的，因為原來就是假冒摹仿，遇著金錢的誘惑，弟兄姊妹的愛心，自己根基不深，撐不住氣，結果劣跡畢露，不是貪財，就是污穢，前些時復興人，現在又絆倒人，自己吃虧不打緊，教會跟著受傷，信徒跟著跌倒，主名跟著受辱，連一些神的僕人也跟著受累，不會分辨的外人和信徒，看傳道的人一文不值，真是些化緣和尚，無業的流民。這種現象，我親眼見的，不止三四。」因此，他警告教會必須慎請遊行傳道領奮興會的人。楊紹唐：《得勝與得賞》（香港：證道出版社，1961），頁 51，61~62，66~67。

于力工說：「抗戰期間，也有所謂的教騙子說是信主的，目的是騙錢、求救濟。」于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 73。

平日罕有機會聽聞道理，故信徒對這些路過或自來的傳道人非常歡迎，為他們召開特別聚會，讓他們做工作。也有傳教士承認這些本地傳道人在傳教效果上遠較自己為佳，樂於邀請他們主持聚會。不過，要是駐堂傳教士或本地傳道人拒絕接待或為他們安排聚會，他們亦只得不快地離去。

#### （四）對堂會的依附和批判

在這裡，我們可以看到二十世紀初華人奮興佈道家與十九世紀西方的奮興運動最大的不同處。

十九世紀的歐美基本上是被基督教的歷史和文化所籠罩著的。大多數人都是基督徒（不管這是實質抑或名義），自小在基督教的環境中長大，不少接受了嬰孩洗禮；雖然有好些人在長大後信仰冷淡了，不再參與教會的聚會或活動，亦沒有個人的讀經祈禱，但他們總不能說跟基督教毫無關係。奮興運動最重要的工作，是激勵疲憊乏力的信徒，恢復信仰的激情，勇於承擔福音責任，邀請沒有參與教會活動的親友歸回羊欄；又鼓舞暮氣沉沉的教會，使之恢復生氣活力，藉以吸引並留住那些向來不在教會停駐的邊緣人士。奮興佈道家的工作目標是更新一個原已為基督教的社區，為之注入活力和動力。他們雖被稱為佈道家（evangelists），所推動的稱為佈道運動（福音運動，Evangelical Movements），但佈道的含義是使人由「偽信」變為「真信」，而非由異教徒變成基督徒。

由於整個社區都是基督教社區，在任何角落接觸到的人都是待復興的潛在受眾，因此，奮興運動毋須在教堂的四壁內推行，最有效的奮興聚會也不是在教堂裡舉行；奮興家在

街頭、在郊野舉行聚會，即使沒有教會牧師合作推介，他們還是輕易尋得有待復興的信徒。約翰衛斯理與威特菲德最有名的是他們在街頭與社區裡直接面對群眾，主持大型的公開聚會；而十九世紀美國的復興運動更是由城市的校園佈道者（如愛德華茲）及農村的巡迴講員（circuit riding preachers）發動的，後者召集農民參與在野地舉行的營會（camp meetings）。簡言之，奮興佈道家毋須在教會裡尋覓聽眾。要是他們的信息是批判現存教會的，他們亦毋須在教會裡批判教會。

但二十世紀中國的奮興佈道家的情況則不同。中國從未成為基督教國家，基督徒在任何地區與群體中都只佔極小的比例，要在街頭尋找基督徒就像在海底撈針般困難，而奮興家亦大多沒有個人能力或組織支援，供他們自行在某城市安排跨宗派的大型聚會；故此，絕大多數的奮興聚會都只能在教堂之內舉行，並且得與某個宗派和堂會的牧師或傳教士合作，以他們固有的信徒作為基本聽眾。參與奮興聚會的人大多來自同一個或兩三個堂會，同質性甚強；要是在鄉鎮地區，全個縣城都只有一個或兩個教堂，奮興家來到此地，若駐堂牧者不肯打開大門，安排特別聚會給他們工作，他們便無任何工作可為。<sup>39</sup>

在大多數情況下，奮興家與駐堂牧者的關係都是互補

---

<sup>39</sup> 宋尚節與伯特利佈道團在早期便多次遭到差會與教會拒絕開放講壇讓他們工作的經驗。參宋尚節：《工作的回顧》，頁168-175。當然，在他們的知名度愈來愈高以後，這樣的情況便愈來愈少了。

的，前者靠賴後者而得事奉的機會，後者則期望藉前者的事奉而挑旺信徒的信仰熱誠。不過，得指出的是，在別人的根基之上建造的奮興家，與駐堂牧者發生衝突的可能性也是頗高的。他們不過是某間教會的客座講員，獲邀前來主領聚會；他們不能獨立於那群從事開荒佈道、拓植教堂的牧者而自存，只能寄生在後者之上。要是他們昧於這個事實，或不甘於為客為寄生者，卻要反客為主，對主人頤指氣使，在聚會中沖擊該個宗派與堂會的教義和教制，或在講台恣意批評該個教會的傳統和生活的話，那除了很易激起即時的直接衝突外，對該間教會的傳統及駐堂牧者的權威所造成的破壞與傷害，將是直接並長期的。

奮興家與駐堂牧者的衝突事件可以說相當多。雖然這些衝突事件多數是由奮興家自行記述，或由他們的景仰者事後追述，故全無例外地都將衝突的原因歸咎於駐堂牧者的因循保守，頑梗剛硬，不肯謙卑下來，隨從聖靈及作為上帝使者的奮興家的帶領；又或者指摘他們恪守門戶之見，自立山頭，擁會眾自重，不肯開放講壇，讓奮興家及其代表的聖靈工作。宋尚節與伯特利佈道團在東北信義宗教會的大議會中證道，令一些同工在聚會中前來跪禱認罪，破壞了教會的體制，致與西教士發生衝突，被迫中止聚會，是其中一個事例。他曾詳述整件事件的經過如下：

東北教會勢力最大的首推信義宗。時三年一次的信義宗大議會聚於鳳凰城，列席者多為他宗代表。我們住在破房子裡，等待著工作機會的來臨。蒙他們另眼看待，請我去作見證；有十幾位代表敵不住聖靈的催迫，竟不顧一切地毅然前來跪禱認罪。西人立即禁止他們；不許喧

嘩（？），計牧（志文）正言責之。翌日，西人聲稱：若再請這班「無禮之徒」演講，我們將不再出錢！華籍牧師因恐經濟來源斷絕，足令信義宗關門大吉，雖同情於我，奈敢怒不敢言，只得黯然下逐客令！我們心中何等傷嘆：親愛的同工們！中國的基督徒啊！為何老要倚賴外人資助呢？寄生蟲即是可憐蟲啣！應當仰望萬有之主而奮起自傳、自養、自治、自立；是時候了，不容你再觀望了！我們唱著「十字架，十字架，永是我的榮耀！……」即於當午揚長自去。<sup>40</sup>

奮興佈道家皆以上帝僕人自命，認定奉上帝差派到各地教會傳講要緊的真理；他們從來不承認駐堂牧師有權拒絕接待這些必須在別人的根基之上寄生的不速之客，不承認他們有權禁止外來者在其艱苦建立的信徒群體中傳講信息，總是要用金錢或權力等非信仰理由來醜化他們。例如石新我便說：

無論國內國外，那班教會有權握的牧師和傳道，表面上對我們佈道家雖敷衍，骨子裡卻有人不大歡迎。原因是他們怕佈道家講得太尖銳，會損害他們在教會中的尊嚴。其次，信徒們對佈道家佩服得五體投地的時候，那末他們的荷包也自動暢開，這對本地傳道人的經濟收入會受影響。再次，佈道家講得太動人了，信徒不知不覺輕視本堂牧師傳道，因為他們講得不會那麼好，這也是常常引起他們妒忌，叫我們多受試煉的原因。<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> 宋尚節：《工作的回顧》，頁 168。雖然宋氏強調同工是受聖靈的催促才趨壇前跪下認罪，但毫無疑問，這個說法的意思不過是他自認在聖靈的感召下向聽眾發出公開認罪的呼召。

<sup>41</sup> 石新我：《生命的烙痕——信主二十五年》（香港：基督教

這段說話仿如一把兩刃劍，在批評駐堂牧者頑固守舊的同時，亦將奮興佈道家對教會造成的各種破壞和禍害表白無遺。我們在下面會分點詳說。

一個矛盾的地方是：這些奮興佈道家一方面沒有自己的群眾，必須在佈道植堂者的工作果效上尋覓施為的空間；但另一方面他們為了要證實自己存在的意義、特別是有別於駐堂傳教士和牧者的意義，有意無意地，他們得廣泛而普遍地批評教會和牧者，指斥後者種種不是。若是他們不首先證明教會的現狀是死的，便難以證承他們使死人復活的重要貢獻；若是駐堂傳教士與牧者不是徹底無能，甚或與從事不法事件的人同流合污，無法匡正教會種種缺失，又何待他們來普渡眾生呢。（我們一定不會在奮興家的講章裡，看到他們對教會、牧者與信徒任何片言隻語的稱讚，筆者曾翻閱奮興家留下來的集子八十餘種，連一個這樣的例子也找不到！）<sup>42</sup> 他們的存在意義是建造在教會的不濟之上。如此，矛盾便告形成：奮興家既要倚賴駐堂牧者，又得批評攻擊他們。我們在

---

新人社，1954），頁 223。

蘇佐揚亦不承認駐堂牧者有理由不讓奮興佈道家站在他們的講台，並批評這些宣教士或牧者沒有愛心，太過持守宗派主義與門戶之見。蘇佐揚：《蒙恩的腳蹤》上冊（香港：天人出版社，1996），頁 136。

<sup>42</sup> 趙君影曾為此辯解說：「計（志文）講道的內容多是指摘罪惡的，被稱為『罵人』。……接受耶穌為救主與承認自己的罪，是一件事的兩面，如果講道不能叫人『自己責備自己』，那麼，聖靈的工作在那裡呢？計志文牧師在中國所傳的就是這種使人悔改的福音。」趙君影：〈神的僕人（薦序）〉，黃燈煌：《孤兒之父——計志文牧師傳》（台北：天恩出版社，1996），頁 v。

下文，還會更詳盡的探討奮興家這個罵人，特別是罵駐堂牧師傳道的傳統。

與歐美的奮興佈道者不同，華人奮興佈道家沒有自己的工作園地，他們跟駐堂牧者的關係，既依存又對立。

### （五）經濟來源

奮興佈道者沒有主理某個堂會，亦不隸屬於任何宗派組織，他們堅持「走信心的道路」，那他們的經濟來源何在？主要的途徑有二：其一，來自個別教會與信徒的奉獻；其二，來自差會與傳教士的供應。

個別教會與信徒的奉獻是奮興佈道者主要的收入來源。他們若是獲得某個地區的某間教會邀請前往主領聚會，邀請者通常會寄來路費，並負責抵步後的所有食宿費用；而在聚會完畢後，教會亦會敬奉一筆車敬，以為答謝。數額方面沒有固定，大概取決於講員的名氣與當地教會的財政實力。有些記述說某些教會所餽贈的款項，連回程的路費亦不足夠，令佈道者耿耿於懷；不過，這個情況不應太普遍，因為類似的記述不多。事實上，供應充足或過分豐厚的情況倒是更常見的。

石新我在抗戰時期的名聲遠不及宋尚節、計志文等奮興佈道家，但他也如此描述他所享受的上賓待遇：

遊行佈道的特別權柄，就是每到一處在工作餘暇，能夠尋秘探幽地去欣賞各種名勝古蹟；同時嘗一下該處食品和菜色。雖然我們的本心並不在此，可是這些權利會跟著而來。當你在一地方工作有所成功之時，聽眾中總有

人受著感動，帶你到家裡或餐館，給你一頓身體所需的豐富享受。要是再有餘暇的話，自己有汽車的人會送你去風景最好所在遊個痛快；或者至青山綠水的大自然懷抱裡，把你的胸中的沉鬱消除得一乾二淨。有時在海灘邊泳邊談，或者順帶看夕陽餘暉後天空所起種種變幻，也能解消你工作疲勞中所生鬱結。總之，神在我們忙碌之後，還是給我們身心上各種愉快，好使精神恢復健適和正常！<sup>43</sup>

此外，佈道者也會收到許多個別信徒的餽贈。特別是一些在聚會中受講員的信息所感動，或是在他們的醫病趕鬼的事奉中得幫助的，金錢或物質上的贈與是最自然不過的答謝形式。奮興家的支持群體大都住在大城市、社會地位較高、經濟能力優越，故他們所獲得的金錢回報，可以頗為可觀。<sup>44</sup>

宋尚節（也許是為他執筆的鄭遂藍女士）在駁斥那些對其歛財的指控之餘，亦為其豐厚的收入作委婉的辯解：

啊！他撇下所有的跟從了主，合該在今世得百倍，並且要受逼迫——這也是報賞之一呀（參閱馬可福音第十章廿八至卅節）！馬太福音第二十章頭一段所設的比喻真妙：「家主回答說：朋友！我不虧負你……這是我願意的；我的東西難道不可隨我的意思用麼？因為我作好

---

<sup>43</sup> 石新我：《生命的烙痕——信主二十五年》，頁 231。

<sup>44</sup> 由於憑「信心生活」的奮興家靠領會得生活費用，「我於是了解為甚麼有些傳道人，不肯到內地的小教會去領會，而寧願到大教會去。雖然他們的理由充足：為甚麼不到大地方，叫更多的人聽道呢？留在小教會講道，豈不太可惜了嗎？」趙君影：《我的宗教經驗》，頁 264。



人，你就紅了眼麼？……因為被召的人多，選上的人少！」<sup>45</sup>

宋尚節既是為主擺上了一切，便值得上帝特別的賞賜，在今世得百倍。

一般而言，靠「信心生活」的傳道人的收入較接受固定薪金的為高，而知名度愈高的其實際收入便愈高，有少數且高至不合理而招人物議、不得不作解釋，這是奮興佈道家亦自行承認的事實。作為奮興家的趙君影便曾說過：

……憑「信心」的傳道人，往往在經濟的收入上，比固定薪水的傳道人，更為可觀。他們旅行佈道時，不但教會會厚禮，平信徒也暗中餽贈，結果反而名利兼收了。<sup>46</sup>

他又說：

所謂憑「信心生活」是相信且依靠神會供給我們物質的需要，但神是如何的供給呢？那時代大家都認為拿固定薪水，是從人手裡拿的，不是憑信心。不拿固定薪水，在生活上沒有人為的保障，故所收入的，才是神所預備的。我接受了這種思潮，直到某個夏令會裡，我聽到黃原素牧師說他在憑「信心生活」不拿固定的薪水，收入比拿固定的薪水，多出很多，他心中不平安，還是決定拿固定薪水。因他的話，使我對「信心生活」發生動搖，重新估價。後來我發覺經濟的信心生活，是在生活的供給上，依靠上帝，至於上帝怎樣供給，那是上帝的問題。在形式上，有固定和不固定薪水之別，但只要是神所供

---

<sup>45</sup> 宋尚節：《工作的回顧》，頁 235。

<sup>46</sup> 趙君影：《我的宗教經驗》，頁 253。

給的，都是出於上帝，就不能相比。<sup>47</sup>

趙君影認為，他在年輕時為自己因「信心生活」而獲得豐厚收入感到不安，「看法還是很幼稚」。他相信，只要不是憑人意去「搞錢」，就不管每月領受多少，都是憑「信心生活」。

為了要獲得信徒較多餽贈，奮興家總是得向教會負責人透露他們所過的是「信心生活」，並在聚會中作「信心生活」的見證。這很容易給人一個「搞錢」的印象。由於私人餽贈並無固定的數額，亦無任何考核查賬途徑，因此很易發生問題。譬如某奮興佈道者被謠傳藉事奉斂財，或專門服事一些有錢信徒；這些謠傳不一定是符合事實的，也許只是出於嫉妒者的惡意中傷，或不知情者的誤會，但旁人永遠無法查知底蘊，斷其是非；而這個無法查證真相的情況，正好反映了個別信徒私下餽贈所存在著的問題。要是奮興佈道是以隊工形式進行的話，那不同成員的利益分配，往往亦是引起衝突的導火線。<sup>48</sup>

不過，並非每個立志從事奮興佈道的人，都會發生上述與財政有關的謠傳問題，這些問題只出現在具高知名度的佈道家身上。對於大部分走信心道路的人而言，經濟拮据、生活艱難，是他們一開始便得預備面對的現實。

必須承認，大多數佈道者的生活都是非常艱苦的。由於沒有穩定的收入來源，他們的家人承受著沉重的經濟壓力，

---

<sup>47</sup> 趙君影：《我的宗教經驗》，頁 253~254。

<sup>48</sup> 宋尚節與伯特利佈道團分家，是最顯見的例子。宋尚節：《工作的回顧》，頁 199。

不少得依賴親友接濟或典當度日；而佈道者長期在外頭跑動，亦難以盡一家之主的基本責任，家中諸事、包括子女的照顧，只能由配偶獨力支撐。我們不能因為少數具全國性知名度的自由傳道的豐厚收入，便假設所有自由傳道都是生活豪奢的；但歛財的謠言在大多數知名的奮興家身上都有發生，正好說明「信心生活」這個模式存在著的問題。要是奮興家是因著別人的嫉妒而被惡意中傷，那至少證明了他們有可招人妒的因素存在。

遊行佈道所能接觸到的教會與信徒有限。特別是在 1949 年前的中國，內陸交通不便，從上海坐舟到重慶，往往得花上半年時間，因此即使佈道者一年到頭都在路上跑，所能聯繫和服事的教會和信徒總是有一定限制；而一旦他們不再在某個地區服事，連消息傳遞亦告中斷了的話，便很難期望當地信徒繼續在財政上支持他們。於此唯一的解決方法是創辦定期雜誌，藉著文字廣泛而持久地供應各地信徒屬靈的需要，並且將佈道者的個人消息公開發佈，以期幫助信徒，並得到他們的穩定支持。陳崇桂的《佈道雜誌》、王明道的《靈食》與蘇佐揚的《天人報》，趙世光的《靈糧月刊》，都是其中例子。<sup>49</sup> 當然，若是佈道者並不具備文字佈道的能力，無法覓得助手從旁協助，又或者沒有足夠的個人號召力爭取訂戶的話，則藉辦刊物而獲得長期支援的途徑，還是不可行的。

---

<sup>49</sup> 趙君影的中國佈道十字軍也辦了《曉蹤》，不過內容主要是教會消息，培靈文章不多。

## （六）與差會和傳教士的關係

由於奮興佈道者未必能從華人教會中獲得長期穩定的支援，而他們自己又沒有信徒群體給予有力的後盾，不少乃希望從西國教會及傳教士那裡獲得經濟上的支持，這是他們另一個財政的來源。例如趙君影在抗戰後期，首先得到貴格會柯福深師母的支持，才在貴陽開展工作；後來在一位前內地會的傳教士麥羅伯斯（Duncan McRoberts）所鼓吹成立的「中國佈道十字軍」（Chinese National Evangelical Crusade）的支持下，遂無經濟之憂，推展奮興佈道事工。<sup>50</sup>

奮興佈道者的信心傳道的形式在某個程度上模仿自西方的信心差會與信心傳教士（雖然前面我們已指出它們的不同處），他們的傳道工作與成效便亦獲得部分信心差會和信心傳教士的贊同，在財政和其他方面給予支援。特別與較傳統的宗派差會相較，信心差會對華人奮興家的支持是較為普遍的。其中內地會（China Inland Mission）是最認同這種事奉形式的差會，雖然個別傳教士的看法仍不一致，但擁有弟兄會背景的人，總是較傾向支持他們的事工。由於內地會並未嚴格規定在華建立教會的模式，任由傳教士按照當地的實際情

---

<sup>50</sup> 根據趙君影和于力工的憶述，「有一位過去內地會西教士回美國，告訴美國的弟兄姐妹們，戰爭期間不需要送西教士去中國了，西教士每回去中國，要先用六年學話，七年回國一次，然後再回去傳道，等於十年才能產生一個人，現在為甚麼不用少數的錢去接濟一個中國傳道人，要他們作開荒傳福音的工作，既不用學話，也不用吃奶油麵包，不必住西式房屋，且立時可以作工，不需要七年得回國一次，特別是打仗時交通十分不便。……在西雅圖的基督徒商人聽了極受感動，便奉獻金錢組織一個機構叫中國佈道十字軍。」于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁169。

況來作決定，並且差會自二十年代開始鼓勵教會本地化，<sup>51</sup> 故他們可以將教會開放給華人奮興家，甚或將教會改成地方教會的模式。<sup>52</sup>

宣道會是另一個積極支持華人奮興佈道者的信心差會，特別如翟輔民、程文熙、劉福群等本身亦具有奮興佈道家性格的傳教士，對於擁有個人魅力、佈道能力高的華人同工，總是給予無限的支持，衷誠合作，提供各樣的方便。當然，傳教士支持這些奮興家，其中一個願望是延攬他們加入差會，成為得力同工，藉以壯大差會的實力。不過，絕大多數奮興家都不願意屈居人後，尤其不願作西國傳教士的長期助手，總是尋覓機會另行發展，獨當一面，開展自己名下的事工；因此，我們看到黃原素、王載、王峙、趙世光、林道亮、于力工等先後離去，建立自己的事業，至終留在宣道會而又較有實力者，只有如趙柳塘等寥寥幾位吧。

前面我們提到，華人奮興佈道家的崛起，其中一個原因是他們不滿教會由外國傳教士所把持，他們心底裡有相當程度的反帝國主義的民族情緒，不少亦有強烈的民粹主義色彩，認定只有華人傳道者使用華人方法才能有效向華人傳道；要是這些民族主義者和民粹主義者在財政上同時得仰賴西方的供應，那主觀及客觀上的矛盾衝突，便不可避免了。例如陳崇桂長期接受差會津助，在差會所辦的聖經學院任

---

<sup>51</sup> 蔡錦圖：《戴德生與中國內地會（1832~1953）》（香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，1998），第5章。

<sup>52</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁192。

事，卻對院政由傳教士把持的情況深感不滿；1935年，他欲從傳教士手中爭奪聖經學院的領導權，不果，被迫在翌年離開湖南聖經學院，自立門戶，專職從事奮興佈道。<sup>53</sup>

按照這些奮興家的主觀願望，西方差會和傳教士最好只是在財政上支持他們的工作，卻在行政事務上不予過問，容讓他們獲得全盤自主的領導權，並且不竊奪他們的工作成果。不過，這樣的如意算盤通常很難打得響。要是傳教士為某個事工付賬，他們多數會要求在行政和事工上實際參與，甚或扮演領導角色；並且為了向母會或總會交代業績，他們也很難不視這些在財政上由他們全力支持，行動上又有分參與的事工為自己的成果。為此，華人奮興佈道者與西國同工之間的衝突便常會發生。

舉例言，抗戰後期，趙君影在重慶成功召開了全國第一屆各大學學生夏令會，成立中國基督徒學生聯合會，這在當時是了不起的成就。由於趙氏所參與的中國佈道十字軍是由西方人士發動成立的組織，而他及其他同工的薪酬、參與所有活動的支出，皆由十字軍支付，因此，在西雅圖的十字軍總部自然將學聯會的工作視為他們的成果。但是，趙君影卻認為工作是由他們這群華人同工和學生做的，與西人無關，那些西教士寫書作報告，是搶了他們的風頭，於是便鬧出問

---

<sup>53</sup> 陳崇桂：〈四十年後〉，江毅編：《四十年後》（重慶：佈道雜誌社，1949），頁8。趙君影曾就陳崇桂在五十年代政治立場的轉變作解釋，指出陳是愛國分子，其愛國熱誠含有排外的政治成分，故「一直與外國傳教士格格不入，無法攜手合作」。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），頁32-33。

題來。<sup>54</sup>

而在學聯會成立後，由於工場廣大，所需財力與人手又多，單靠中國佈道十字軍的有限資源，實在無法應付，因此必須邀請或接納其他教會人士、特別是差會加入。內地會派出來自英國的傳教士艾得理（David Howard Adeney, 1911~1994）<sup>55</sup> 協助推動事工，主持事務的于力工對此亦不表歡迎。他認為「西教士工作的立場是代表他們的團體，並且最後是忠於且依歸他們的團體，我們之所以有這樣的一個學生組織，來推動福音的工作，完全是華人推動出來的，是一個復興的運動，不是差會團體的產物。」他宣稱，一旦讓差會插手進來，便會使原來是由華人成就的成果被傳教士竊奪了，而事後證明學聯會的情況果是如此，艾得理被描繪成中國福音派學生運動的創建者與領導人：

此時學生運動已經如火如荼的在各地燃燒起來，再遷回西教士的範圍內，是不必要的。我們要維持這一復興運動，而不是作一個西差會的附屬機構，並且將來一切的工作，還得向西方教會報告，使得我們的血汗成為別人的功勞，這實在有些多此一舉，而果真事實就是如此演變。<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 280。

<sup>55</sup> 艾得理 1934 年奉派來華，1935 年起在河南工作。1941 年回國休假，1945 年重返中國，參與學生工作。有關他的生平，參安達姬（Carolyn Armitage）著、黃從真譯：《艾得理傳——全力以赴的一生》（台北：校園書房出版社，1994）。

<sup>56</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 284。

### 三、奮興佈道的風格

#### (一) 多樣化的奮興佈道

奮興家大多未曾受過神學訓練，如王載、計志文、趙世光、趙君影等在出來事奉時都不曾唸過神學。<sup>57</sup> 雖然他們許多都宣稱其神學裝備是直接來自聖靈的教導，<sup>58</sup> 譬如說獨自閉關默想，揣摩聖經可能的閱讀方法；但事實上他們的思想都其來有自，並且有頗為近似的來源。弟兄會運動與十九世紀歐美教會流行的聖潔運動、前千禧年運動、神醫運動的倡導者對他們的影響很深，其中最顯著的包括達秘(John Nelson Darby, 1800~1882)、慕銳(慕安德烈, Andrew Murray,

---

<sup>57</sup> 趙君影對此曾作如下評論：「神所重用的僕人是否一定都要受過神學教育呢？屬靈的能力是碩士、博士學位所能衡量的嗎？中國教會復興運動中，許多神所重用的傳道人是沒有受過神學教育的，如宋尚節、倪柝聲、王明道、王載、趙世光、計志文等人。這種現象在當時曾引起反神學教育的態度，很多人認為，既然神所重用的不一定是受過神學教育的，那麼，自己追求就好了，不必進神學院，有這種想法的至今仍大有人在。未受過神學教育的人可能對聖經的了解不平衡，但受過神學教育對聖經有平衡了解的人，為甚麼不能被神重用呢？這是值得受過神學教育和正在受神學教育的人深思的。」趙君影：〈神的僕人〉，頁 iv~v。

<sup>58</sup> 王明道：《五十年來》，頁 59~60。

趙世光說：「一個人如果得到聖靈的教導，就能合乎主用，作一個無愧的工人。請原諒我說：今天有許多從神學畢業出來的人不會講道，因為他們所學的不是從聖靈而來，只是從人那裡學來，所以還不配作傳道。……所有被神重用的人，沒有一個是不經過聖靈直接的訓練。」趙世光：《詩篇——九篇·永恆的真理》(香港：靈糧出版社，1966)，頁 61, 155。



1828~1917) 與賓路易師母 (Jessie Penn-Lewis)。<sup>59</sup> 並非所有奮興家都能流暢地閱讀外文，而他們手頭所有的屬靈書籍又不多，因此總是互相參考各人的著述，互為影響。倪柝聲的神學主張，特別是他的屬靈用語和教會論，便影響了好些與地方教會或弟兄會無關的奮興家，<sup>60</sup> 再藉他們的講道影響各地華人教會。也許因著倪柝聲的緣故，大多數奮興家都在名義上成了時代論者 (Dispensationalists)。<sup>61</sup>

奮興佈道者間的關係是頗為密切的，他們不少是在前輩奮興家的聚會中獻身，而成為繼起的奮興家。如王載所說：

在過往的工作中，最快樂的是甚麼？就是看見許多果子能夠成長，這也是最大的安慰。就如蜚聲國內外的計志文牧師也是我於一九二五年在上海親手施浸的，趙世光牧師是一九二五年在上海的復興會中獻身的，周志禹牧

---

<sup>59</sup> 有關賓路易師母的神學思想及其對奮興運動的影響，參梁家麟：〈從奮興運動到神祕主義——賓路易師母的屬靈神學思想〉，《教牧期刊》第7期（1999年5月），頁117~164。

<sup>60</sup> 譬如說，曾在三個聖經學院讀書、最後畢業自建道聖經學院的于力工，在教會論方面亦完全認同倪柝聲的看法：「教會是基督的，不能用一個觀念或一個著重點來定教會的名稱，使徒時代是建立區間性的教會，以城為中心，以城名來稱教會（如哥林多、以弗所、腓立比等），教會組織乃『長老治會』，正如起初東正教會時代及弟兄會的運動（1825年之後），不能以天主教的『聖品人』制度決定是否傳道人，也不能以『教會特殊階層』來決定傳道人身分……」于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁296~297。楊紹唐亦自言其信仰與聚會處最相近。靈石出版社編：《王明道日記選輯》（香港：該社，1997），頁272。

<sup>61</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁186。曾有一個時期，在基要派的圈子裡，非時代派即等於新派或異端。

師也是在該年會中決心信主的，神學家藍如溪院長是我於一九二五年給她施浸，胡美林小姐是在一九二五年復興會中相信的，趙君影師母是在揚州工作中獻心與主的。<sup>62</sup>

這裡且補註一下上述的話。計志文與趙世光都是在 1925 於上海伯特利教會參與一位在日本工作的英籍傳教士魏克斯（Paget Wilkes）的奮興會而同日決志獻身的，當日主持佈道會的包括余慈度和汪佩真兩位女奮興家。趙君影的妻子張性初是在王載的聚會中奉獻；計志文為王載施行水禮；趙君影本人則是在計志文的呼召下獻身。<sup>63</sup> 這樣的連鎖關係，造成他們之間的相互模仿程度更大。他們也有很多機會在不同的場合一起工作，尤其是在抗日戰爭期間，多數奮興家聚集在後方，向大專學生展開工作。

三、四十年代，知名的奮興佈道家到全國各處主領聚會，帶動起一個又一個復興浪潮，影響所及，那些即使原來不是以奮興佈道為職志的保守派傳道人，亦逐漸改變他們的講道風格和事奉模式，在許多方面與奮興家看齊。<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> 陳潤棠：《華人教會新突破：中華國外佈道團——華人宣教先鋒南洋拓荒史》，頁 41。

<sup>63</sup> 趙君影：〈神的僕人〉，頁 iv。

<sup>64</sup> 賈玉銘是其中一個例子。「過去他是神學界泰斗，現在則看重禱告、被聖靈充滿、生命長進等信息。我聽他多次講道，在江蘇六合時他曾來貴格會，講道十分活潑。當時他還沒有離開金陵女子神學院，自己出外辦靈修學院。他乃是神學家，以教師的題材講道，但也常對外大聲疾呼。」于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 238。

宋尚節曾坦誠分享他逐漸摸索累積得來的召開奮興會的經驗。他說從聖靈的啟迪與衛斯理約翰的見證中看到，奮興會有三個秘訣：（一）徹底認罪；（二）求靈充滿；（三）為主作證。在每次的奮興聚會中，他都首先宣講對付罪惡的講章，拼命向罪進攻，希望聽眾「個個扎心，人人悔改」。在講完道後，他都邀請受感者舉手或步出台前，表示痛悔。他指出：「『令人舉手認信，即時求告，予以認罪之機，慰彼憂傷之靈』，乃奮興家所不可忽視不可缺少之工作步驟。」<sup>65</sup> 宋尚節承認，雖然他在講台上聲嘶力竭，拼命宣講，但有時台下會眾仍是無動於衷，沒有激烈的反應，他只能祈禱求聖靈親自動工；許多時是先有一些婦女有反應，願意公開認罪，然後輾轉感染其他會眾，使他們也相繼流淚認罪，公開見證，如此便使會場的氣氛轉活，達到奮興的效果。<sup>66</sup>

于力工曾生動地描述趙君影的奮興聚會的場面：

由於趙君影講道極誠懇、熱情、富「煽動」性，每次講道都是滿頭大汗，一面擦汗，一面講，聽眾便順著情緒而進入高潮，當信息達到高峰將結束時，聽眾的心已經感動的情不自禁，如山要崩裂，如狂風要吹來。我看見有的人胸口起伏，有的眼已含淚，有的臉上痛苦掙扎似乎在受生產之苦，當一宣佈跪下禱告時，唏噓哭泣之聲和在禱告聲中，又有的人像山洪爆發沖流而下，大聲禱告認起罪來，有時同聲開口禱告，有時是個人大聲呼求，「阿們」之聲此起彼落，與會的人在聖靈的感動中受對

---

<sup>65</sup> 宋尚節：《工作的回顧》，頁 158-159。

<sup>66</sup> 宋尚節：《工作的回顧》，頁 249-250。

付，祂光照人的一切。這如火如荼的情況，只有身臨其境的人方能體會。<sup>67</sup>

這種訴諸聽眾情緒的講道形式，是否有人為煽情的成分在內，是一直為人所質疑的。譬如王明道便曾在其日記中直斥計志文作偽：

……計志文再講，招人立志傳道，偽作哭泣以冀感人，又請眾人低頭，伊繼發言，更偽作悲泣之聲。與廿年前在營口聽陳維屏之假哭完全相同。多人因感情衝動亦哭泣，伊更招人至台前，有卅人左右前，予忿甚乃出返室，決不與此欺人之僕晤面。<sup>68</sup>

于力工將他看到宋尚節與計志文的佈道形式總結為以下數條秘訣：

由於在山東的復興中看到了一些聖靈工作的大場面，再加上看見宋博士、計志文牧師等帶領聚會的情形，以致在我的心中對於大復興，一直有一個標準模式和形象，就是：禱告要恆心（徒一 14）、要火熱、有熱情、要誠懇，聖靈在聚會中就會自由的運行，以後緊跟著進入真理、傳福音、領人歸主，建立個人靈性，又建立教會走

---

<sup>67</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 219。他又說：「趙牧師之講道內容理智，又有情感，眼似帶淚，一句一句的打著人心的深處。他的講道不拖亦不長，有時只有卅分鐘或四十分鐘，這和宋尚節博士的講道不一樣。宋博士每一篇講道，說說笑笑，演演跳跳，到了最後十五分鐘，才跪在講台上，面對會眾一面講，一面流淚，其聲哀悼，嘶啞開講，也進行呼召。計志文、趙世光當時也是如此，不過不似宋博士蹦蹦跳跳。」于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 257~258。

<sup>68</sup> 《王明道日記選輯》，頁 295。

上門徒道路。這是每一個傳道人所經歷，也是大復興所看見的果效，而這一路線我們將之稱為門徒道路。<sup>69</sup>

奮興佈道的形式不一而足。順著個人的性格與恩賜，不同的奮興佈道者有相當不同的佈道手法和風格；特別是在宋尚節尚未出道、樹立奮興佈道的範式以前，根本便沒有統一的奮興風格。<sup>70</sup> 不過，像宋尚節與計志文等聞名全國的佈道家，他們的講道風格往往成為繼來者學效的對象；如此亦使許多繼起而知名度較次的奮興佈道者，有著較類似的手法和風格。<sup>71</sup> 于力工坦率地指出：

宋、計、倪對於中國教會影響很大，對於我個人來說，初出來不會講道，就常想到這三位。我以為講道要像宋、計的活潑誠懇，並「拼命」擺上他們的力量，但又要有倪的生命之道及深度，這二者間若能調和就更為好。但我不能像宋在台上蹦蹦跳跳，亂發脾氣，不理會人，如此為主作工，叫人感到有些不近人情。宋是不拘禮節，計則談笑風生，倪從來未有私下接觸，故無從師法，只是熟讀他的信息和著作。那一個時代的青年傳道講道，大都是一個綜合性講道趨向，都希望作工能有山東大復興的場面，活潑當如宋尚節，情感要像計志文，靈命深

---

<sup>69</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 53。

<sup>70</sup> 陳崇桂是在李叔青的奮興聚會中決志的。據他憶述，李氏「不用任何方法，只講解聖經，似乎平平常常」，「講來講去，只一個真理，一個信息，就是主耶穌基督住在心內作主作王」。陳崇桂：《四十年來》，頁 2。

<sup>71</sup> 趙君影說：「不過復興佈道工作推廣時，難免會有東施效顰的人，學了奮興家的舉止作風各處領會，幾變成全國的風氣。」趙君影：《漫談五十年來中國的教會與政治》，頁 10。

度師法倪柝聲，這也是當時我個人常想融會貫通的一種方式，極盼神在我心中動工，帶領禱告追求，再有山東大復興的場面。<sup>72</sup>

可以說，宋尚節等的風格成了奮興佈道的典範，但不同奮興家的實際表現，卻仍取決於他們的個人性格與恩賜。

## （二）罵人的策略

奮興佈道家自訂的職事為向偽信徒傳福音，使他們由偽信變成真信，但若非首先向聽眾證明他們都是偽信者，便難有呼籲他們悔改歸回的可能，故奮興家在講道中，必須大力痛斥聽眾，力證他們罪孽深重、惡貫滿刑。

罵人是幾乎所有奮興家的講道的共通點，也可以說是奮興講道的特色所在。他們宣稱這是秉承了舊約先知的傳統，對教會存在著的罪惡絕不容忍。

宋尚節自證，他是在 1930 年於南昌領受上帝的啟示，確定要藉揭露人的罪惡來傳揚主道：

神的亮光臨到，他指示我要揭開人心的黑幕——罪，好讓福音真光孕育那永遠的生命。這是何等值得紀念的一個夜晚阿！方針的啟示、工作的轉機，不再重視所謂的「奧秘」了，需要的是「對付罪的能力」。蒙神指示幾篇揭罪的信息，如格拉森之鬼啦、浪子回頭啦、假冒為善啦等等。……蓋人既自知有罪，便自然而然地需要救主；你再告訴他們：神是何等地疼愛罪人，主也正在等待著罪人悔改；罪人知情莫不深感主愛而涕零！我天天向罪

---

<sup>72</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 192。

進攻，聖靈曾教多人為罪、為義、為審判，自己責備自己。<sup>73</sup>

王明道在 1950 年時回顧他講道的生涯時，亦指出他從上帝那裡領受的是揭露與責備眾教會的罪惡的使命：

二十四年之久，神引領我走遍全國二十八省中的二十四省，在三十多個不同的宗派中講過道。我每次被邀到一個教會中講道，都準備只去這一次。那就是說：不論聽眾喜歡聽或不喜歡聽，我必須把神要我傳的警告和他所要我說的話都告訴他們。如果惹起他們的怒氣，他們必定不再約我去第二次。當然我不是故意去惹他們的怒氣，神絕不喜悅我們存著挑戰的心去攻擊別人。我所以這樣毫不留情的斥責罪惡和背道的事，是因為我看見這些事便疾首痛心，不能忍受；另一個緣故是因為神的使命臨到了我。我深知道如果我不這樣去講，我便有禍了。我寧可遭遇人的反對攻擊，也不願意招來神的震怒。……也有一些教會聽了我講一次道以後便起了極大的反感，看我好似毒蛇瘟疫一般。他們對我所下的評語不外乎「驕傲自大，是己非人。」或說我「喜好批評論斷，揭發別人的短處。」最普遍的評語就是，「王明道一講道就罵人。」其實他們所說的罵人，就是說我責備許多人的罪惡和不義。如果我們展開聖經去讀，我們便發現古代的先知都曾這樣責備過人，而且責備的比我更嚴厲，就是我們的主在世上的時候，也曾這樣毫不留情的斥責人的罪惡……<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> 宋尚節：《工作的回顧》，頁 156-157。

<sup>74</sup> 王明道：《五十年來》，頁 73-74。

宋尚節與王明道各自為其「愛罵人」的口碑作不同的辯解。這樣的辯解是不無質疑餘地的。無疑二十世紀初的中國教會充斥著各式各樣的罪惡，不法事件層出不窮，就如任何一個時期的教會一樣；有奮興家對教會罪惡感到難以容忍，提出嚴詞指摘，發聲振聵，警醒人心，希冀牧者與信徒予以正視和改正，也不能說有甚麼不妥當。但是，每個奮興佈道家都自稱他們從上帝那裡獲得譴責教會與信徒罪惡的職事，而罵人又幾乎成了他們所有人的共同特徵，那我們便不能不推斷罵人與奮興佈道之間，存在某種無法分割的內在關係，甚至可說前者是後者的界定性徵 (defining characteristic)；換言之，一篇沒有罵人內容的講章，是無法構成為奮興講章的；一個不罵人的講員，亦不足以成為奮興家。再進一步，筆者得指出，罵人之所以成為奮興家的特徵，主要不是由於他們看到教會有被譴責的需要，乃在於他們有譴責教會的需要。罵人是他們的講道策略，亦成了他們自定的身分和使命。

翻閱奮興家留存下來的講章，我們看不到他們對當時期的教會有甚麼精闢深刻的診斷，幾乎也提出不到任何實際有效的治療方案。他們的所謂先知指摘，絕大多數是屬於以下三種類型：

#### 甲、不法事件

第一，教會裡存在的不法事件，諸如牧師犯姦淫、欺詐錢財、欺上瞞下等。用不著查證，這些事肯定是存在的，可說無日無之（要是某有某個時間沒有類似事件發生，這才是希奇的事）。我們甚難從絕對數字上證明它們的普遍性，但它們的觸目驚心，奪去多數人的注意力，倒是自然不過的；問題



端在於我們可以就這些現象下甚麼結論而已：我們是簡單地說「教會不幸地有敗壞事件發生」，抑或是指「教會充斥著敗壞事件」，甚至斷言「教會是敗壞的」？就如社會上每天都有殺人縱火的案件發生，但我們能否因此便推論說所有活在這個社會裡的人都是殺人縱火者、或潛在的殺人縱火者。我們偶然拿這些人生幽暗面作為例子，彼此告誡提醒，是一個不錯的做法；但要是我們一味挖這些瘡疤，將之無限擴充推衍，以偏概全，做整體性的論斷，藉以證明人心徹底腐爛、教會徹底墮落，完全否定其中有任何光明與美善，則我們不能不認為奮興家並非在為客觀的事實做歸納性的描述，而只是隨意枚舉某些事例來證明他們早已確立了的負面評論。<sup>75</sup>

說奮興家在作一個以偏概全的論斷，並非一個以偏概全的論斷。因為他們在絕大多數的情況下，都不認識他們的受眾，不知道這些人中間發生了甚麼不法的事情；所以，他們不可能就受眾的具體罪惡提出針對性的指摘，而只能籠統性地泛論「(所有)教會罪惡」，「(絕大多數)信徒墮落」，提出全稱性的論斷。<sup>76</sup> 這是「論斷」而非「診斷」。這樣的論斷

---

<sup>75</sup> 讀《王明道日記選輯》，我們當可感受到王氏對人徹底不信任的程度如何嚴重。他對趙世光、石新我、計志文、王載、倪柝聲、顧仁恩等保守派的領袖持幾乎完全否定的態度（如頁 283、292、295、301）；是以當政府在五十年代初年發動批判聚會處等並捏造各樣謠言或道德罪證時，他竟然是毫不置疑地全盤信以為真的（如頁 363、451）。

<sup>76</sup> 例如下面一段說話：「今天許多基督徒也是假基督徒，因為他與世俗同流合污，無惡不作。禮拜天帶了聖經讚美詩到教會去崇拜，大聲唱『聖哉聖哉』，禮拜完了後，回到家裡又排好了一週的節目：禮拜一吃煙，禮拜二喝酒，禮拜三跳舞，禮拜四打太太，禮

總不會是完全失準的，就如筆者到世界上任何一間學校，都可以責罵學生中間有人怠惰、有人考試作弊，完全失誤的可能性幾不存在；只要有百分之一是中的（換言之，百分之九十九錯誤），筆者的先知地位亦不受動搖。並且，他們也可以振振有詞地宣稱有則改之，無則加勉，反正提出警世良言是不壞的事。但有趣的是：奮興家所面對的受眾，幾乎不可能是他們枚舉的那些不法例子的當事人，甚至可以說，願意邀請他們前去領會、甘願挨罵的牧者和信徒，大抵都不會是太腐敗的人。<sup>77</sup> 所以，他們不是在就事論事，而是瞎放槍彈，無的放矢，希冀誤打誤撞，誤中正車。

許多事例說明，奮興家的高談闊論確實做到巧打誤中的效果。于力工曾記述包涵空在 1941 年夏天於廣西宜山主持一個星期的培靈佈道會，連續八個晚上都是傳講同一篇〈一個

---

拜五看電影，禮拜六打牌，等到禮拜天又去『聖哉聖哉！』真可憐！假冒為善的人必不能進天國，朋友！趕快悔改吧！」計志文：《路加天程》（香港：基督教中國佈道會，1955），頁 18-19。

趙世光在一篇講章裡，也是不斷加插這樣全稱性的論斷：「從前的猶太人如何，今日的基督徒也如何。當時那些人『行詭詐』，今日的基督徒也是如此。今日的基督徒禮拜天到禮拜堂來敬拜神，有敬虔的外貌，牧師禱告完了同聲說阿們，但離開了禮拜堂，所說所行的與所應的阿們完全相反，這就是行詭詐。……從前的猶太人行詭詐，現在的基督徒也是如此。世界上的人，特別是商界的人，他們視行詭詐乃家常便飯。基督徒也受到他們的影響。說過的話，應許過的事不算事，在神面前應許過，卻不照著去行，這就是『行詭詐』。」趙世光：《回轉與蒙福》（香港：靈糧出版社，1961），頁 111-112。

<sup>77</sup> 正如王明道承認，「教會雖然腐敗（全稱論斷），但多數的教會中仍有敬畏神的人和為教會的罪惡嘆息痛心的人」，因此，不少教會竟然多次邀請他前往講道。王明道：《五十年來》，頁 73。

強盜得救了！）的信息，結果台下果真有個強盜坐著，並且因重覆聽這篇信息而決志悔改。<sup>78</sup> 宋尚節等專門講論對付個人的罪，並且大量使用觸目驚心的意象和扣人心弦的詞彙，使他們在強大的外在壓力下首先毫無保留地同意了講員的「我是罪人」的論斷，然後尋覓事例以作為對此論斷的呼應。講員煽動性與提示性的說法，會讓台下聽眾產生共鳴和應與自由聯想，省察自身的處境，將自己認同附合於某個普遍真理之上。當然，我們也不能抹殺聖靈在每個受眾心中的感化工作。

筆者承認這種漁翁撒網式的責罵是個有效的講道策略，但亦因此突顯了責罵本身是不折不扣的策略，而非對事實的描述。我們若稱採取這樣策略的人為先知，便得首先問：舊約的先知是否都是策略家，他們對時代的批評呼聲是否僅為一套便宜行事的修辭技巧？

從某個角度看，奮興家確實可以被稱為「先」知，因為他們在求知以前，早已確立了一套不能被證偽的前理解（pre-understandings）或前知識（fore-knowledge）；他們並非在對客觀真實的社會和教會作診斷，而只是宣揚一套他們對社會和教會的既定看法（他們自忖這套看法源自聖經，倒不在話下）。

## 乙、不理想的現實

第二，以聖經的絕對理想來證明現實的不完美。上帝是

---

<sup>78</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁146-149。

絕對的，祂對人的聖潔要求也是絕對的，這是毋庸置疑的。但與此同時，人（包括基督徒在內）卻是不完全、亦不可能達到完全的；即使有聖靈的幫助，人仍然無法在事實上臻達完人的地步。成聖是一個畢生的追求，是在任何時候都不能說已經得著或完全了的，這是為甚麼基督教強調「因信稱義」的道理。因此，在任何一個時候，我們都可以聖經的絕對標準，來論定現實的教會和個人未能達標，這樣的論定是肯定不會閃失的。我們的論斷愈是籠統與全稱，諸如不愛主、不屬靈、不熱心等，便愈不會受到挑戰和質疑。譬如說，我可以在任何一群信徒中間破口大罵他們不愛主，肯定沒有人敢加以反駁，因為真正不愛主的人不能反對我，而愈愛主的人總是愈自覺愛主不足，亦不可能反對我。

當然，筆者不是說我們不能提醒信徒要多愛主、多發熱心；但是除了提出暮鼓晨鐘的全稱論斷以外，我們還可以給他們甚麼具體的建議和指引？愈籠統和全稱的論斷，愈沒有針對性和實踐性。一個醫生若單對求診者說：「你的身體不好。」那求診者可以做甚麼呢？講者必須具體地指出受眾在甚麼方面愛主不足，必須加以糾正，又可以作出甚麼具體可行的糾正。他不能抱持一個「全有抑或全無」（All or Nothing）的兩極想法；只要有某個弊端存在，便是不愛主了；要是這樣，除了增加受眾的挫折感，讓一些良知未泯的人再三確認自己罪孽深重外，對他們的幫助是不大的。

由於奮興家對受眾只能提出一些籠統空泛的論斷，他們的處方自然不可能是具體而針對性的；他們所說的，除了是因應前面的屬靈或道德的論斷（這是正題）而作的反題（如：

你們不愛主，所以必須愛主；你們不謙卑，所以必須謙卑……）外，大多數是一些永遠不錯的建議，如多讀經、多祈禱、多聚會等。最具體而又可以即時實踐、並且明顯地看出實踐前與實踐後的不同，是呼召人們奉獻作傳道。能夠和應講員呼召，付諸行動，投身傳道事奉的人，便可以將講員的工作效果維持下去；因此，往往也是這批人成了對奮興家的事奉效果最有力的辯護者。<sup>79</sup> 對於一些反題式的全稱建議，因為不存在可供實踐的步驟指引，大多只能訴諸聽者的意志；就是說，他們必須立志愛主、立志做屬靈人。無論是講者乃至聽者，於此都有一個唯意志論者的想望：「我欲仁，斯仁至矣」，這與中國儒家的傳統想法是非常吻合的；只要有夢想（立志），萬事可成真。在奮興家的眼中，基督教與儒家的唯一不同處，是他們多了一個聖靈的因素，藉以確定「有志者事竟成」的信念。

衛斯理約翰的神學思想乃屬亞米紐派（Arminianism），絕大多數奮興運動與聖潔運動的追隨者亦屬亞米紐派，他們都相信人的能力（特別是自由意志與抉擇能力）並未因罪性消失殆盡。對華人奮興家而言，他們的人性論倒是並不一致的。在指控信徒犯罪一事上，他們強調沒有人在事實上能免

---

<sup>79</sup> 根據 1936 年的一項調查發現，影響神學生立志奉獻當傳道的人，以奮興佈道家為最多，佔所有作答者的 15%。並且，「學生所提出的佈道家中，以宋尚節博士為最多數。而受他影響最多的學生，乃為華北神道院、湖南聖經學院、金陵女神學，及其他範圍較小的、各宗派單獨設立的神學生。」換言之，這些學生多數就讀於基要主義的學校。中華基督教宗教教育促進會編：《培養教會工作人員的研究》（上海：該會，1936），頁 84-86。

於犯罪，即使曾有重生經驗者亦不例外，故可歸屬於加爾文派；但在為去罪而提供的出路此方面，他們卻相信人的立志為善是解決所有罪惡問題的唯一方法，這又使他們成了亞米紐派的忠實支持者。

奮興家以指控信徒犯罪為手段，達致宣揚重生的必須性目的；但他們連篇累牘地指控信徒罪大惡極，倒將原本宣揚重生這個鵠的模糊了，或至少是本末倒置了。他們長於指控人犯罪，卻對如何幫助人解決罪的問題，提不出任何有效的方案來。

### 丙、不同的神學立場

第三，與奮興家不相合的神學主張和教會行為。除卻教會具體的不法事件與空泛的與理想存在差距外；奮興佈道者所指摘的罪惡，絕大多數便是為他們認定與聖經不符合的教會思想和行為，包括組織、禮儀、制度等等。<sup>80</sup> 對王明道等人而言，教會的罪惡主要有二：其一、教會充滿許多罪惡和背道的事；其二、教會充斥著各種離經叛道的教訓。<sup>81</sup> 奮興家對於他的聽眾群體存在著甚麼罪惡和背道的事，大多不甚了了，無法具體申論；但對於教會流行的不同神學與屬靈傳統，他們倒是略有所聞、略能辨識的，要是他們視這些傳統盡皆為人的遺傳、盡皆離經叛道，那他們便不乏論證教會罪

---

<sup>80</sup> 王明道一次赴中華基督教會聚會，「見堂中正面所懸之銅十字架及台上之蠟燭，並歌詩班之白衣，完全為模仿羅馬教會之樣式。曠教會之日見敗壞。」《王明道日記選輯》，頁 282。

<sup>81</sup> 王明道：《五十年來》，頁 72，80。

惡的具體證據了。我們看到，奮興家對後者的譴責，往往較諸前者為多。王明道直言：

我遭遇人們的反對，除了為斥責世界和教會的罪惡，並反對假先知和不信派所講的那些背道的教訓以外，還有一個原因，就是我反對一切不合聖經真理的那些教會中的遺傳。<sup>82</sup>

王明道等對自由主義和社會福音的指摘，將秉持此等信念的人斥為「不信派」，是我們業已耳熟能詳的故事，這裡不擬舉例說明，以節省篇幅。我們得進一步看到，奮興家在講台上公然譴責的對象，其廣泛程度遠超過自由派的範圍，甚至可說是無遠弗屆。且以宋尚節為例，在他留下來的講章裡，我們除了看到他批評新神學與社會福音<sup>83</sup>外，更看到他大肆批評小群教會，斥之為悔改前的掃羅、<sup>84</sup>法利賽人的酵，<sup>85</sup>甚至等同異端邪道。<sup>86</sup>他也批評靈恩派，<sup>87</sup>批評宣道會，<sup>88</sup>批

---

<sup>82</sup> 王明道：《五十年來》，頁 122。

<sup>83</sup> 宋尚節：〈一件美事〉，《講道集》中冊，《宋尚節全集》第 2 冊，頁 76。

<sup>84</sup> 宋尚節：〈掃羅蒙召〉，《講道集》上冊，《宋尚節全集》第 1 冊，頁 18。

<sup>85</sup> 宋尚節：〈瞎子重明〉，《講道集》中冊，頁 23。

<sup>86</sup> 宋尚節：〈防備假先知〉，《講道集》下冊，《宋尚節全集》第 3 冊，頁 262~263。

<sup>87</sup> 宋尚節：《工作的回顧》，頁 175、192；〈藐視豐富的救恩〉，《講道集》下冊，頁 8；〈磨難的末世〉，《講道集》中冊，頁 65。在最後一個徵引資料中，他說「藉名醫病趕鬼，就是假基督。」

<sup>88</sup> 宋尚節：《工作的回顧》，頁 178~179。

評耶穌家庭，<sup>89</sup> 批評他以外的幾乎一切組織和個人。宋尚節視以上的一切統統為教會的罪惡，並且以先知身分進行征伐行動。

遊行佈道家間的神學主張其實是有不同的。譬如說在水禮的形式上，王明道堅持全身入水的形式，視為聖經唯一容許的水禮，灑水禮是不合法而且無效的；他為此自己重浸，並因而被迫離開任教的長老會學校，付上甚大代價。<sup>90</sup> 但是，宋尚節作為循道宗的會友，從未質疑他所接受的嬰孩洗禮的效用，遑論重浸了。<sup>91</sup> 他批評那些主張灑水禮或嬰孩洗禮無效的人為心胸狹窄，好論斷人，<sup>92</sup> 甚至進一步宣稱主張重浸

---

<sup>89</sup> 宋尚節：《工作的回顧》，頁 196~197。

<sup>90</sup> 他宣稱「浸禮是聖經中的真理，卻因為逃避困難不敢去作，便是悖逆神。」對他而言，重浸是他立志畢生遵主而行的里程碑。王明道：《五十年來》，頁 48~52。

<sup>91</sup> 他在講道中曾宣稱：「我父親是牧師，一家人都是信道的，我出生就受過洗禮。」宋尚節：〈撒該得救〉，《講道集》中冊，頁 187。

<sup>92</sup> 「我家中三個小孩食性不同，一個不好吃菜，一個不愛吃肉，還有一個不喜吃魚。三個性情不同。未諳他們食性的人，不知投其所好。教會中或說浸禮好，或說洗禮好，或說蒙頭好，各人領受不同；不要驕傲，不要作主，不要勉強別人。愛心須大，度量須廣。我不吃肉，不可勉強別人也不要吃肉。現在教會分門別戶、各樹旗幟；或說須浸禮倒水三次，或說一次夠了；或有立而浸，或有跪而浸；這都是無關緊要。因為聖經沒有詳細記載浸禮的事，若浸禮有關於得救問題，聖經必然明明白白的寫出來，使人遵從，免得叫人跌倒。但是對於聖餐、讀經、祈禱等問題，有詳細的記載，那是關乎要緊的。有人自高自大，輕看別人，鄙視別人；這只是表現他的度量狹窄、眼光淺陋而已。」宋尚節：〈愛心的道路〉，《講道集》中冊，頁 321。



即等於將耶穌基督重釘十字架。<sup>93</sup>

在這裡我們必須注意兩件事：其一，由於奮興家秉持激烈的還原主義（reductionism）<sup>94</sup>與復原主義（restorationism）<sup>95</sup>的想法，拒絕聖經以外一切歷史與傳統的權威或證據，因此，他們宣稱其所持守的道理都是來自聖經最明確的教訓：王明道認定浸禮是聖經清晰的教訓，宋尚節則認為聖經於水禮的課題上沉默，甚至因而論證其不是重要的道理。他們之間若存在著分歧，就變成是真理（其實是對真理的不同詮釋）的對立，而非傳統或意見的不同了。聖經主義（Biblicism）的一個弊端，是將一切問題兩極化，無限上綱，不容任何迴旋妥協的餘地。

---

<sup>93</sup> 宋尚節：〈防備假先知〉，《講道集》下冊，頁 263。

<sup>94</sup> 就是將信仰內容大幅度壓縮成為某些簡單的信條或行為規範，而視其他歷史傳承為後天偶然的、不必要的添加物。西方的基要主義與靈恩運動都有強烈的還原主義傾向，而華人教會有此傾向便更為顯著了。事實上，還原主義跟中國人向來「反本溯始」、「吾道一以貫之」的思想是不謀而合的，因而獲得他們的歡迎。

<sup>95</sup> 相信一世紀的使徒教會已為千秋萬世的教會樹立了充分的、必須的楷模，歷代信徒只能遵照初期教會的格式體制而行事，不能妄事更張，改變祖宗法制。復原主義者更宣稱，初期教會不僅為後世垂示了教會信仰與實踐的正確模式，更確立了發揮福音效力的獨一無二的法則；教會恪守其原型與福音的有效傳遞，兩者是不能分割的。今天教會之所以疲不能興，無法在社會中發揮影響力，乃由於歷代信徒逕自添加了許多「人間遺傳」，信徒不再倚靠聖靈的大能，聖靈亦不願意在這個混雜不純的教會中施展能力。因此，復原主義者主張教會必須摒除一切人間遺傳，恢復初期教會的規模，除了有維持信仰的純正性之考慮外，亦有實用主義的關懷在其中。

其二，同樣（要非更）糟糕的是，奮興家並沒有特定的神學論辯的場地，他們的論壇就在講壇之上，而發表的場合便是奮興聚會。他們對有異於他們的主張，皆在講台上毫不留情地指摘批判，並且是以其為異端邪說的性質來加以批判。出於泛道德主義、泛屬靈主義的傾向，他們更會將提出此等異端謬說的人，視為道德與屬靈上有問題的，甚或是蓄意混亂教會、敗壞信徒信心的敵基督。奮興家在講壇上互相攻訐，恣意批評不同的教義和傳統，對那些不知就裡的信徒造成的傷害，實在無法估計。<sup>96</sup>

楊紹唐有次赴河南講道，遇上以下的經歷：

一位姊妹對我說：「你們傳道人，把人害得真苦！」我真希奇她的話，我對她說：「怎麼傳道人害了你呢？」她便說：「各說各有理，各說各的對，指出許多路來，到底那條路是對的呢？人也不知道到底該聽誰的話，結果便成了我是屬保羅的，我是屬磯法的，我是屬亞保羅的，還有些人誰也不屬，站在那裡觀望屬他的基督。」<sup>97</sup>

他因此總結經驗說：「一個好批評別人的長短，議論別人的好歹，甚至在講台上肆口論斷，說些自己不明白的話，這是一個容易分門結黨的人，是教會應當防備的。」<sup>98</sup> 楊紹唐

---

<sup>96</sup> 宋尚節有次在上海舉行聚會，因宣道會守真堂不肯借擴音機給他，而在培靈聚會中把守真堂「罵到狗血噴頭」。石新我：〈我所認識的宋尚節博士〉，收氏著：《新人講道集》第3集（香港：基督教新人社，1961），頁151-152。

<sup>97</sup> 楊紹唐：《得勝與得賞》，頁57。

<sup>98</sup> 楊紹唐：《得勝與得賞》，頁66。

並不屬於嚴格意義的奮興家，他多次提到在講道中不應隨意批評別人。

### （三）泛道德主義

就宋尚節等奮興家專以罵人為職志此現象，我們可以進一步看到華人神學思想的一個重要特色，這便是泛道德主義。

十八世紀以來的奮興運動發端自衛斯理約翰的屬靈神學思想。衛斯理約翰依據他個人的屬靈經驗和領受，確認人是無法藉德行修養臻達聖潔的，真正的成聖是上帝的作為，是人被聖靈充滿以後的經驗狀態；當聖靈徹底佔據一個基督徒的生命以後，祂便使人從裡到外煥然一新，如今活著的已非昔日的他，卻是聖靈在他裡面活著，上帝的聖潔因此亦成了他的聖潔。衛斯理約翰稱這種重生經驗為基督徒的完全（Christian perfection），也是徹底的成聖（entire sanctification）。這是一種被動的、經驗上的、突發（事件性）的、由外而內的成聖，與傳統加爾文主義所主張主動的、漸進的、道德上的成聖截然不同，可說是對成聖觀念作了一個革命性的改變。

經驗的成聖與道德的成聖，兩者之間有何關連？譬如說，一個獲得重生經驗、覺得裡外均潔淨的人，是否便不會再犯罪？他的感覺良好、不再為罪咎感所纏擾，是否便等於他在上帝或世人面前便是無虧的人？對此問題，衛斯理約翰並未能給予令人滿意的回覆。因此，他的追隨者在日後便分裂成兩個不同的派系，各持不同看法。一派是「拔除論」

(Eradicationist School)，認為重生經驗已為人拔除罪根，改造人的罪性，故真正重生了的人便不會故意犯罪；另一派則是「壓抑論」(Suppressionist School)，主張人的罪性並不因重生經驗而拔除，只是被壓抑住不再發動而已。「壓抑論」又被稱為溫和的聖潔運動 (Moderate Holiness Movement)。<sup>99</sup>

「壓抑論」是聖潔運動的主流觀點。事實上，十九世紀的聖潔運動確實對衛斯理約翰的成聖觀念作了相當多的修訂，譬如他們不再強調追求一次過的重生經驗，卻主張追求一個恆常的屬靈高峰狀態，他們稱之為更高的屬靈生命 (The Higher Life)；並且他們更重視這種屬靈經驗乃推動人全情投入事奉的動力，基督徒必須全然委身基督，得著從上而來的能力，踐行福音使命，故更高的生命是既內向又外向的。但是，無論是衛斯理約翰乃至十九世紀的聖潔運動，他們所理解的成聖仍主要與道德含義的臻善無關。聖潔運動的支持者中，有不少原屬改革宗的信徒，包括宣信博士在內，他們都是大幅度的修訂了其原來的神學觀點，才投入聖潔運動與奮興運動的行列的，因此，這是一個將加爾文主義亞米紐化 (Arminianization of Calvinism)、非加爾文化 (De-Calvinization) 的運動。<sup>100</sup>

但是，屬於傳教工場的中國教會，情況卻與西方的母國完全不同。首先，傳教士在來到中國以後，面對著一個與西

---

<sup>99</sup> Vinson Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 144.

<sup>100</sup> Klaus Fiedler, *The Story of Faith Missions*, 213.

方迥然不同的社會與文化，要傳播基督信仰，便得處理許多與信仰相關的道德價值和行為問題，諸如吸食鴉片、納妾、纏足等，傳教士很難認為這些道德性的課題與宣揚因信稱義的信仰毫無關係，可以置之不理，只管傳福音救靈魂的事好了；他們卻是積極糾正中國人各種社會文化陋習，並相信這些道德上的改革是福音信仰不可分割的部分，如此，他們所宣傳的福音信息總是帶有濃厚的道德色彩。<sup>101</sup> 其次，由於傳教士大多以教育、醫療及社會救濟工作為手段，吸引人民接觸信仰，故不可避免招徠大量競逐世俗利益的人入教，他們是所謂的「喫教者」，這些人的存在，短期而言無疑提高了傳教士的工作業績，但長遠地總是為傳教事業造成極多負面的影響；為了減少「喫教者」的人數，傳教士必須在信徒的道德行為上嚴加考核，要求他們革除各種與信仰或基督教文化相違的行為習慣，並且以他們的生活表現來判定他們是否真正信徒，拖延他們接受水禮的時間（*delayed baptism*）是其中一個普遍的做法。<sup>102</sup> 基於實際的需要，傳教士所傳講的福音，便夾雜了強烈的道德元素。

我們看到這樣一幅有趣的圖畫：受奮興運動與聖潔運動

---

<sup>101</sup> 來華傳教士不管其神學立場是保守抑或開放，都有全面改造中國的抱負；對他們而言，西化與基督化是同一個使命的一體兩面；保守派與自由派傳教士的不同處，不在於前者注重傳福音而後者注重文化（包括道德）改造，卻端在於他們對西化與基督化孰先孰後有不同的理解而已。參梁家麟：〈西化對傳統文化：傳教士與「文化侵略」問題〉，收氏著：《徘徊於耶儒之間》（台北：宇宙光出版社，1997），頁163~169

<sup>102</sup> Klaus Fiedler, *The Story of Faith Missions*, 248~249.

所感召而獻身傳教事業的傳教士，不管他們原來如何抽除福音及成聖觀念中的道德元素，在踏入傳教工場以後，都是逐漸地強調信仰中的道德成分，並在講道及牧養工作中突顯道德的重要性。要是聖潔運動代表基督教的非加爾文化，則如今他們在傳教工場裡便是把信仰再加爾文化了（Re-Calvinization）。<sup>103</sup>

對華人信徒而言，重視信仰的道德性從來都不是他們感到陌生的，反正傳統宗教一貫注重道德，「宗教乃導人為善者」，皈依某個宗教的其中一個後果正是道德上的完善，而宗教徒的道德完善亦是使宗教得以證實的一個證據（moral authentication）。華人奮興家若是對奮興運動和聖潔運動的西方歷史淵源不甚了了，他們望文生義，以傳統道德的角度來理解重生及聖潔，亦是自然不過的事。我們看到，宋尚節等雖然在其講道的結論中呼籲信徒追求重生經驗，深化與上帝的個人關係；但他們無論是論證重生的必須性、介紹達致重生的途徑，抑或是描述重生的後果，都是扣住認罪與去罪等道德課題而言，談論罪的篇幅遠遠詳盡於談福音或重生本身，這與西方聖潔運動的傳統無疑是相距更遠了。我們不能推論說他們不注重屬靈經驗，但他們沒有視道德上的成聖與經驗上的成聖為互相衝突的，並往往以道德的角度來詮釋聖潔運動的成聖觀。<sup>104</sup> 他們都是泛道德主義者。

---

<sup>103</sup> Klaus Fiedler, *The Story of Faith Missions*, 250-262。作者講述的雖然是非洲的情況，但與中國仍有相當雷同之處。

<sup>104</sup> 就這一點筆者可有一個個人的經歷。香港宣道會將 1998 及 1999 年定為「聖潔年」，大力宣揚聖潔的觀念，這本來與此宗派

#### (四) 對牧師傳道無情斥罵

如前所云，奮興佈道家最喜歡以駐堂牧者為指摘的對象，藉以在信徒中間，建立他們剛正不阿，謹守主命，熱心傳道，卓爾不群的屬靈形象。說得坦白一點，駐堂傳道是他們用來建立自我的身分形象的反面教材，他們藉踐踏這些人來高抬自己的身分。

陳崇桂記述他在 1946 年的一次經驗。某次他所事奉的教會邀請了一位奮興家前往主領聚會，奮興家如常在講台上大罵傳道同工。他環視一下會場，除了連他在內的三位傳道人之外，其餘皆為平信徒；於是他心中禁不住起了疑問，要是奮興家要責罵他們三人，為甚麼不特別召集他們關起門來接受訓誨，卻要在眾會友面前，把牧者公審一番呢？他進一步再思想，發現過去所聽過的奮興講道中，罵牧師是非常普遍的信息，故這不是個特殊的個案，而是如筆者所言的慣常伎倆與策略。

陳崇桂指出，說奮興佈道家慣常「辱罵」和「咒詛」牧師，不僅並無誇大其辭，甚至還算是謹慎的，因為奮興家在講台上用詞之不堪，往往超過了辱罵的程度：

我控告他們「辱罵」「咒詛」用字是謹慎的。簡直是聲色俱厲地辱罵人，高聲拍桌說：「這是甚麼傳道？這乃是強

---

的聖潔運動淵源及其所高擎的「四重福音」的宗旨相吻合的；但有趣的是，主事者昧於自己宗派所屬的聖潔運動的傳統，在宣揚聖潔觀念時竟然在極大程度上（要非完全）強調了道德上的成聖，特別是性觀念的聖潔，這可與「基督是使人成聖的主」風馬牛不相及了。華人教會泛道德主義的傾向，於此可見一斑。參梁家麟、蕭壽華等：《活出聖潔》（香港：宣道出版社，1999）。

盜！」甚至在聖經台上罵牧師「混賬」。<sup>105</sup>

即如在那一次奮興會中，講員嘲諷牧師不像他們那樣拋妻棄子的出外佈道，卻是留在家裡幫師母抱孩子；說到這裡，講員乃在講台上表演抱孩子的動作，製造戲劇性效果，極盡嘲弄的能事。陳崇桂慨歎：「是否想到牧師待遇微薄，貧窮缺乏，不幫師母抱小孩，飯就不能到口，怎麼辦呢？」<sup>106</sup>

他一方面承認從有則改之無則加勉的角度言，給人責罵也是無妨的，反正牧師又不是甚麼神聖不可侵犯的人；但另一方面在講壇如此無的放矢地恣意批評牧師，卻肯定在會友心中留下對牧師極其不良的印象：

本來我們做牧師的，該受罵，該受責備，應當恭敬接受，虛心領教。不過像這樣公開地斥責譏刺辱罵，給一般信徒，尤其是青年基督徒一個不良的印象。叫他們輕看牧師，以牧師（為）譏笑的資料，看傳道人是一種最下流最卑鄙的人，以致影響人為攔阻人去投身傳道。常聽人責備牧師的兒子，不做牧師，內中一大原因即是他們看見父親所受的待遇，侮辱，輕視，以致他們想一個有人格的人決不肯做牧師。<sup>107</sup>

陳崇桂痛心疾首地指出，如今教會普遍存在嚴重待薄牧師的情況：（一）望牧師完全如望聖賢；（二）待牧師刻薄如

---

<sup>105</sup> 陳崇桂：〈可憐牧師〉，《佈道雜誌》第16卷第7、8期（1946年7至8月），頁1。

<sup>106</sup> 陳崇桂：〈可憐牧師〉，頁2。

<sup>107</sup> 陳崇桂：〈可憐牧師〉，頁2。



牛馬；(三)罵牧師厲害如罵盜賊。他說，過去四十年來的觀察，許多牧師便是因受不住這三個待遇而離職，也有許多應蒙上帝選召的人因為怕這三個待遇而裹足不前。要是信徒因著不了解箇中情況，而有過分的言詞，我們尚可容忍；但刻薄牧師「加倍厲害」的，竟然是這群掛著牧師名銜的奮興佈道家。這些有名無實的牧師，不牧養地方教會，卻四出遊行，到處領會，並「在講道中斥責、指摘、毀謗、譏笑甚至辱罵、咒詛牧師」。要是這個情況沒有改變，「噫還有甚麼說的呢？中國還剩下幾個牧師，而且還有幾個青年人願入神學，真是神蹟。」<sup>108</sup>

在三、四十年代，陳崇桂算是廣受歡迎的奮興會講員，獲邀到處主領奮興佈道會。但早在1935年，他已提到教會過分依賴奮興會，過分倚重奮興講員，相對地輕看了日常的教會工作和生活，亦輕忽了本地工人的貢獻，這樣的現況並不正常。他指出：

我以為現今有一般人，有一般的教會，依賴奮興會太過，指望領奮興會的人太多；同時信任自己太少，輕看平常的工作太甚。讓我解釋，就更清楚。奮興會和領奮興會的人，在教會工作進行中，誠然有相當的地位和用處；但是要知道平日的工作，本地常年的工人地位更重要，更不可少！試看每次開奮興會所來的人，那一個不是由平日工作本地工人所引導的？沒有奮興會，本地工人還可以照常工作。但是若沒有本地工人平日的工作，決不能開奮興會。而且奮興會的成績悠久，還在乎以後平日

---

<sup>108</sup> 陳崇桂：〈可憐牧師〉，頁1-2。

的工作和本地常年的工人。<sup>109</sup>

他鼓勵本地傳道工人建立對自己的信心，視每次崇拜的講道為奮興會；並立志自己栽種自己澆灌自己收割，如同平常的農夫，自己生產自己撫養，如同每家的母親，不要留待讓外來的奮興家越俎代庖。請外來講者主領聚會，只是個不得已的做法。

在 1947 年，陳崇桂再度發表同名的文章，除了重申教會不應過分倚重奮興會、請外處來的人領奮興會是不得已的辦法此兩個觀點外，又刊登了從前畢業自他所任教的湖南聖經學校兩位學生的信函，裡面提到他們負責的教會所主辦的兩個奮興會的經驗。不約而同地，他們的教會原本都邀請了外來講員主領奮興會，因講員臨時有事，無法依約赴會，結果臨時由本地傳道人頂替，但是效果卻出奇良好，除有成千上百的人舉手決志悔改外，有不少青年人獻身傳道，而教會的奉獻亦大有增加。這兩個事例，證實了陳崇桂多年的主張。<sup>110</sup>

賈玉銘對由本堂傳道人自行主持奮興佈道聚會，有如下意見：

聚此特別大奮興會，如有充溢靈恩之奮興家在場，則主講之責，自宜為伊是任，如未請到特別講員，亦宜請鄰會之同事，駕臨相助。……或有謂主講員，如非本會之

---

<sup>109</sup> 編輯主任（陳崇桂）：〈怎樣奮興教會？〉，《佈道雜誌》第 8 卷第 4 期（1935 年 7 至 8 月），頁 4。

<sup>110</sup> 陳崇桂：〈社論：怎樣奮興教會〉，《佈道雜誌》第 17 卷第 1、2 期（1947 年 1 至 2 月），頁 1-3。

牧師，更為得力，以本會牧師所講，無論如何高妙，會友既已聽熟，往往不特別留神；但亦不盡然，有時牧師與教友，十分同心，而為會眾所欽佩，則本會牧師主講，或更為有并，蓋以牧師深知教眾之靈需與缺陷；且以奮興會首重通靈之祈禱，而不貴特異之宣講，以教會能否奮興，非以才能、勢力，乃以主靈也。<sup>111</sup>

### (五) 簡單兩極化的思想

在講章方面，奮興佈道家通常都不做釋經講道。他們常以自己不用任何參考書或現成材料預備講章自豪，認為若不這樣做，即等於倚靠人而不倚賴聖靈。<sup>112</sup> 他們強調在預備講道前懇切祈禱，求聖靈添加力量。<sup>113</sup> 事實上，對他們而言，奮興講道最重要的是力量而非內容，信息是其次的，能力才是至為關鍵的；可以說，有能力與沒有能力是某篇講章是否奮興講章、某個講員是否奮興家的分判所在。趙君影曾談到他在初出道時，銳意從奮興家賓路易師母、慕迪和芬尼等學習

---

<sup>111</sup> 賈玉銘：《教牧學》（南京：靈光報社，1926），頁253~254。

<sup>112</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁145。王明道的說法是最極端的：「我不曾讀過聖經註釋，我最不欣賞那種書籍。我今日講道和治理教會，都以聖經為惟一的準則，我不願意接受一點教會的遺傳和人所制定的規則。」王明道：《五十年來》，頁70。

<sup>113</sup> 蘇佐揚有次在旅途中丟失一本寫滿註釋的聖經，他視此為上帝給他的一個學習，「讓我在傳道時隨時從聖靈那裡獲得新的信息與真理。」蘇佐揚：《蒙恩的腳蹤》上冊，頁16。

于力工曾被兄長嘲諷其講道像教書，就是說空有內容而沒有力量。于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁130~131，另參145。

奮興講道的秘訣：

……我就發現能傳信息是一回事，信息裡帶著能力是另一回事。當我讀了賓路易師母的傳記，才對釋放信息有進一步的認識。我（按：應作「她」）的一生都在追求某種能力，她謂之「破碎的能力」(Break-down Power)，她得了這種能（力）後，工作的效果就完全改觀了。這種破碎的能力也可以稱為 life-touch，我譯為「點變生命術」。<sup>114</sup>

奮興家都強調這種能力是來自聖靈的特殊賜予，並不能藉著任何外在形式的模仿而獲至。他們最多是指出人得徹底認罪悔改、徹底破碎自己，惟有一個被上帝破碎了的靈，才能得著破碎的能力。有關這方面所涉及的超自然或自然（如心理）的因素，筆者不擬討論；但至少在外觀上，所謂能力，許多時是反映在講道者傳講信息時所表現出慷慨激昂的神態，及他的講辭能激動人心。大量的身體語言，煽情著色的用語，簡單而又兩極化的意象，都是奮興講道的主要元素。

且看計志文的一段說話：

前在紐約有一位不信主的青年和一位不信主的女子結婚，傳下有一千零廿六位子孫，其中夭折的約有三百人，有因犯罪下監的一百人，他們平均每人坐監十三年。墮落為娼妓的有一百九十一人，淪為酒鬼的一百人，傳此家的壞子孫耗費了紐約州一百二十萬美金，可見不信主者之如何為害於人群和社會。同時另有一對青年也生在紐約州，但他們是好基督徒，時以主的道教育的兒女，

<sup>114</sup> 趙君影：《我的宗教經驗》，頁 221~222。

傳下了九百廿八，有三百人作了牧師，六十多人身為大學教授，十三人任大學校長，六十人為寫作家，寫了許多有益人類的書籍，三個作了州議員，還有一個榮任過美國副總統。你說基督教有沒有益處，兒童應該不應該接受主道的教育？<sup>115</sup>

筆者相信，言語形塑思想，奮興佈道家在講壇上慣用的簡單而又兩極化的意象，是將華人教會形塑出一套簡單而又兩極化的思維模式的關鍵原因。我們慣常將宇宙人生一切問題兩極化：只有兩種基督徒——愛主的與不愛主的，只有兩條人生道路——愛上帝的與愛世界的，只有兩種教會——屬靈的與屬肉體的，只有兩種傳道人——為主而活的與為己而活的……。然後，我們把問題的核心與答案的鑰匙置在這兩極的各一端：我們的光景是不愛主，所以出路是要多愛主；教會的罪惡是愛世界，所以出路是愛上帝……。最後，我們將這個思維模式稍為引申一下，指出：既然我們一切問題皆出於愛主不足，只要多愛主，便甚麼都迎刃而解了；教會一切問題皆出於隨從世界不隨從主，只要隨從主，便甚麼問題皆化解於無形了。<sup>116</sup> 如此，對一切問題的分析皆是簡明清晰的，答案也一目了然。

這樣的簡明答案有沒有實踐的可能性，可以容後商榷；

---

<sup>115</sup> 計志文：《加倍的靈》（香港：聖道出版社，1966），頁 25。

<sup>116</sup> 這樣的例子舉不勝舉。例如：「依從了主的話，就有豐盛的收穫。你今日作工是依從誰的話呢？我們要認定：靠人的聰明和方法，終夜勞力，仍然是失敗的；我們要依靠神，完全聽從神，才能成功。」計志文：《路加天程》，頁 37。

但其能鼓舞人的意志，讓他們立志去惡遷善，倒肯定是有作用的。由於華人教會高度重視奮興佈道，並視奮興家所說的為比聖經更直接（連解釋也用不著）的上帝話語，故信徒的思維方式乃變得二元化簡單化，教會的日常用語和處事手法亦往往是簡單兩極化的。話語塑造了思想。

### （六）重覆不變的基要真理

由於講道的內容並不重要，故奮興家並不介意重覆他們的講道內容，甚至來來去去都是兩三篇講章；只要言詞能感動人心，講員傳講時有能力，便是有效用的講章。宋尚節十多年來，都只傳講幾篇膾炙人口的講章。于力工曾見證說，在伯特利神學院任教聖經多年的包涵空，在主領一星期的奮興佈道會時，每天都傳講同一篇信息，並且非常有效，這令于力工恍然大悟，看到「只有耶穌的救恩能叫人得救，光講道德說仁義，都不能使人得救。」<sup>117</sup>

至於講道的內容，奮興家所傳講的都是基要的福音信息，就是耶穌基督並祂釘十字架，及基督徒的得勝生活。宋尚節嘗言，他所傳的道理非常簡單，「不外：世人的罪，天父的愛，十架寶血，悔改重生，聖靈充滿，為主作證，奔走靈程，等候主來等古老的道理。」<sup>118</sup> 計志文也有同樣的記述：

（伯特利）佈道團的講道，是按著靈程，一步步循序直進，由淺入深。先從罪、悔改、得救、成聖、聖靈充滿，

<sup>117</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 146。

<sup>118</sup> 宋尚節：《工作的回顧》，頁 234。

以至於背十字架、走天路、為主救人、等主再來等，預先安排好。這些題目，都是教會所必需，已（按：應作「以」）往他們曾零碎聽過，佈道團卻給他們系統的講解，使他們聽道一禮拜，所得到的比著過去十年還多。<sup>119</sup>

賈玉銘就奮興會的講題與內容這樣指出：

奮興會之講題，每與平素訓練教友所講有別，乃以此時非注重訓誨，乃注重靈感，當思有以振起會眾之心神，甦醒會眾之心靈，感發鼓勵會眾之志願，以期教會奮然興起為要。某牧師謂其於奮興會所講各題，略分三類：（1）神之愛，（2）人之罪，（3）基督徒之本分。丁立美君嘗言，其於奮興會時所講之題，不外乎上帝之慈愛、基督之福音、聖靈之能力，凡教友易犯之罪，如不祈禱、不查經、不引人歸主、不和睦、愛世俗等弊，以及教友對於人世之關係，何等重大，祈禱查經佈道之工，如何緊要等題，以甦醒人之心靈云。<sup>120</sup>

于力工在年輕時，曾以主領數星期的奮興佈道會為苦，感到難以覓得足夠的講題和材料，後來覺悟到只有耶穌能使人得救，故在講道裡一定要傳講耶穌，於是乎，他把每晚的講題稍為換一換，但「講述的還是人人都犯了罪，應該沉淪，神打發祂的獨生子來到世上，為人釘十字架，流血捨身使人的罪得赦免，人信祂，罪就可得赦免……」。他這樣天天講，天天都有人得救。<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> 計志文：《復興的火燄》，頁 12。

<sup>120</sup> 賈玉銘：《教牧學》，頁 254。

<sup>121</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁

平情而論，佈道會既然是旨在向未信教的人傳福音，故信息內容應該集中在基本的福音信息之上，不應有太大的變化，這是不應非議的。問題是連針對基督徒需要的培靈講道也是千篇一律，總是還原到認罪悔改、讀經祈禱傳福音的結論去，就難免使信徒營養不良，對聖經真理的認識過於膚淺單薄了。幸而奮興家大多不會停駐在一個堂會太久，故他們萬變不離其宗的講章總是有可用武之地，不會讓聽眾日久聽膩。<sup>122</sup>

不過，更嚴重的問題是，就算最初奮興家將講章單調化是出於實用性的考慮，這種慣常將聖經壓縮為基要福音真理的做法，倒過頭來亦形塑了他們對聖經的看法。不少奮興家同時是釋經書的作者，從他們的聖經著述裡，我們看到整本聖經，不論經卷篇章，都可以被簡單化地解釋成耶穌基督並祂釘十字架，利未記講的是這個道理，啟示錄講的也是這個道理，而以經解經的原則，正好是用來幫助他們將聖經壓縮為基要福音的一個利器。奮興佈道的信息形塑了華人教會的聖經觀。<sup>123</sup>

在三十年代以後，不少奮興佈道者亦喜歡開設聖經學校或神學院，訓練出他們認為合乎中國教會使用的傳道人才。

145~146。

<sup>122</sup> 趙世光曾說：「作一個奮興佈道家，最多備有三四十篇的講章，便能應付裕如，但是牧會的牧師即使有幾百幾千篇信息，仍有不足之感。每次站起來，總要說以前所沒有講過的。」趙世光：《詩篇一一九篇：永恆的真理》（香港：靈糧出版社，1966），頁20。

<sup>123</sup> 有關這方面的詳細討論，參梁家麟：〈為靈意解經辯誣〉，《教牧期刊》第3期（1997），頁11~54。



如中國佈道十字軍便開設了泰東神學院，邀請張學恭為院長。蘇佐揚曾就這一所神學院作如下的評論：

泰東神學院是十字軍（後易名為中華傳道會）所創辦，顧名思義，此學院的招牌雄心甚大，企圖招收『遠東』所有各國的奉獻青年來讀神學，如果這個理想能實現的話，倒是中國神學界的奇蹟與光榮。試想如果在中國境內有一神學院，學生有中、日、韓、菲、馬、泰、緬、印尼等國青年，濟濟一堂，同受神學造就，何等有趣，何等熱鬧！然而要辦這樣的一間神學院，其師資必須也是奇蹟，絕對不能隨隨便便的聘用幾名普通神學教師就可以敷衍過去。新辦的中國神學院，在勝利後如雨後春筍之多，但一般的情形都是學生數目不多，師資不夠理想。<sup>124</sup>

自四十年代開始，奮興佈道家在中國大陸、香港、台灣、東南亞，乃至北美，都建立了好些聖經學院；其中部分至今仍為各地華人教會造就傳道人才。

這些由奮興家開設的聖經學院強調靈性造就遠較知識傳遞為重要，這也是當時國內由西國傳教士把持的神學院所欠缺或關注不足的地方，<sup>125</sup> 故聖經學校必須以造就傳道者的靈

---

<sup>124</sup> 蘇佐揚：《蒙恩的腳蹤》下冊，頁 249。

<sup>125</sup> 趙世光曾引述宋尚節的例子，說：「從前宋尚節博士在華北一間神學院講道。我們知道，神學院和聖經學院不同，神學院必須高中畢業又再讀四年。在神學院中讀希伯來文，希臘文，神道學等，這些本來都是好的。但是因為單注重知識，靈性便慢慢退步了。一個學生才進去的時候心中火熱，但過了一、二年，便冷淡下去了，再過三、四年便如死了一般。所以宋尚節說，造就出這樣的人才有什麼用呢？」筆者想這段說話也是趙氏本人的看法吧。趙世光：《復興講壇：以賽亞書》，頁 75。

性為最高目標。如賈玉銘所開設的靈修院，便連神「學」院一名也不肯採用。晚至八十年代，筆者尚在華福大會等華人教會公開聚會中，聽到某些奮興佈道型的華人領袖在講道中，恣意批評今天的神學院是「神學」的「院」而非「神」的「學院」呢。無論如何，藉著奮興家所建立的聖經學院，他們的聖經觀與釋經傳統亦得以更為完整而長期地保存下來。

#### 四、奮興佈道家對華人教會的影響

要具體評估這些華人奮興佈道家對華人教會的影響是不容易的。特別是今天的華人教會中，不少領袖是他們所結的果子，或是在他們的佈道聚會中決志，或是被他們的信息感動而加入傳道事奉的行列，這些華人領袖對奮興家維護有加，不容別人質疑冒犯。奮興家對這批華人領袖的影響力是難以估計的，他們成了後者效法的楷模、受傳誦的傳說、被高舉的英雄；從後者身上，無論是講道的風格或事奉的模式，我們都看到奮興家雖死猶生的影子，其中最突出的一方面，是他們大都不做駐堂牧者，卻是成立自己的事工，建立某個福音機構或推動某個跨宗派的福音運動。

有關奮興佈道家對中國教會的正面建樹，我們已聽到太多的表揚，譬如有人認為宋尚節的奮興宣講，是為了華人教會在接續十餘年面對抗日戰爭與內戰的磨難作預備。<sup>126</sup> 這裡

---

<sup>126</sup> 其中查時傑對宋尚節的表揚可以說是最為極致的：「宋尚節一生對中國基督教會的貢獻與影響，的確可算是前無古人可與相比，而後亦尚無來者可資比擬，他是卓越的『一代神僕』。」查時

既不擬重覆，亦難以作具體的評估。但是，筆者得補充以下三方面較為負面的影響，它們是幾未曾為人提及過的。

### (一) 超宗派主義

宗派意識薄弱與奮興運動傳統間的關係，大概是雞與雞蛋的問題，總之是互為影響、彼此加強。華人教會主要是由一些受大奮興運動所感召的傳教士建立起來的，這些傳教士深受奮興運動中的情感主義 (sentimentalism)、反智主義 (anti-intellectualism)、還原主義、復原主義、<sup>127</sup> 超宗派主義 (inter-denominationalism) 及所謂基要派普世主義 (fundamentalist ecumenism) 所影響，宗派觀念至為淡薄。信心差會皆以超宗派為其特色，<sup>128</sup> 而加入差會的傳教士亦來

---

傑：《中國基督教人物小傳》(台北：中華福音神學院，1983)，頁 290。查氏亦盛讚王載「受基督教會界人仕極高的敬仰與推崇，也為中國基督教會史寫下了輝煌燦爛的一頁。」同前書，頁 268。

<sup>127</sup> 在十九世紀末，基督復臨安息日運動與五旬節運動是其中兩個最典型的復原主義運動。王明道在重生之初，曾有一段時間相信五旬節派的道理，包括講方言的必須性 (王明道：《五十年來》，頁 68-69)；又恪守安息日的禁戒，並指「廢耶和華親定永存之誠命中之安息日，以無知故，而失卻一部分最美之福。」《王明道日記選輯》，頁 30。他是在日後才放棄這個守安息日的主張 (王明道：《五十年來》，頁 68)。於此亦可讓我們看到復原主義對華人教會影響的一個面相。

<sup>128</sup> 它們與十九世紀初的超宗派差會如倫敦會 (London Missionary Society)、美部會 (American Board of Commissioners for Foreign Missions)、教會傳道會 (Church Missionary Society) 不同，倫敦會等雖然不是由某個宗派 (如公理會、聖公會) 成立及主辦的「官方」差會，但參與成員卻主要是來自同一個宗派，具有相同或類似的宗派傳統的；並且它們在日後都有宗派化 (denominationalization) 的趨向，即以某個宗派來凝聚力量，吸引

自各個不同的宗派，為了使這些不同教會背景的人走在一起，和衷共濟，差會得進一步淡化教義、禮儀、傳統等宗派特色，否定它們的必須性，甚至質疑它們的存在價值。因此，由這群傳教士所建立的華人教會，即使掛上甚麼宗派的牌子，宗派色彩還是淡薄得很的。華人教會素常存在門戶之見，但真正的宗派主義倒是不曾發生過。

奮興佈道家巡迴於各地教會講道，向不同宗派宣揚同一個奮興信息，也宣揚同樣的還原主義與復原主義的神學思想。如前所說，他們以先知自居，以譴責教會罪惡為職志，並且堅持不徇情面，依據心中所認定的真理直說；而他們所指摘的教會罪惡，除了是教牧與信徒不法的行為外，主要便是教義與神學上的偏差，而後者既包括自由主義與社會福音派，又包括「一切不合聖經真理的那些教會中的遺傳」。但是在事實上，願意邀請這些在神學上原始粗糙而保守的奮興家前往宣講的自由派教會並不多，故他們在保守教會的講台上痛斥自由主義與社會福音的種種不是，總是有張冠李戴的感覺，所能產生的作用並不大；惟是他們對那些被其扣定為「人間遺傳」的不同宗派的傳統作攻擊，諸如公開批評婦女蒙頭與說方言，直接或間接要求改變教會聚會的禮儀和形式，造成的負面後果便極其嚴重了。

---

人力與財政的支援。而在十九世紀中葉以後成立的信心差會，卻徹頭徹尾是第二次大奮興運動的直接產物，因而有鮮明的超宗派主義的傾向。或許可以這樣說，倫敦會等差會的超宗派性是在組織上，而內地會等信心差會的超宗派性除了是組織外，亦顯現在其神學與禮儀傳統上。參 Klaus Fiedler, *The Story of Faith Mission*, 20~21.

教會向奮興家開放講壇，甚或講壇根本無限制的徹底向外開放，造成教會難以樹立一個清晰的宗派傳統的教導。譬如說奮興家普遍持守的時代論末世觀，便公然在改革宗的教會講壇中宣揚，無論是講者抑或聽者，皆不以為忤。信徒隨時隨意地參與超宗派的公開培靈聚會，他們受奮興家的影響往往較駐堂傳道人為大，許多且以他們在外頭聽得的道理挑戰自己的傳道人，造成駐堂傳道人根本不敢高舉宗派較具爭議性的傳統。至於那些畢業自奮興佈道者所開辦的聖經學校的傳道人，他們不論在哪個宗派堂會主持教務，都只會秉持奮興運動的屬靈傳統和信仰法則，便亦毋庸論證了。

也許以下說法尚待更進一步的論證：奮興佈道是塑造華人教會宗派劃平主義傾向（這是名副其實的基要派普世主義）的主要原因。

## （二）奮興佈道作為教會復興的主要形式

在許多傳道和信徒的心目中，教會存在的主要問題是信徒的靈性低落，這也是一切其他問題的核心，靈性復興了，所有問題便自然迎刃而解。而舉辦奮興聚會則是復興信徒靈性的不二法門，如同賈玉銘所言：

或謂復興教會之法有三：第一即過奮興會，第二也是過奮興會，第三還是過奮興會。<sup>129</sup>

奮興家不斷在信徒中間灌輸只有復興靈性才是教會要務

---

<sup>129</sup> 賈玉銘：《使徒傳道模範》（中歷：基督教天人社，1977），頁34。

的主張，讓華人教會建立一個泛靈性化的唯心主義傾向。<sup>130</sup>而他們秉持還原主義與復原主義的神學思想，亦造成教會根本不可能在教義、禮儀、組織、倫理神學等課題上深入探究，為信徒建立較為牢固的知性基礎，協助他們有效的處應外在的真實世界。

必須承認，因著奮興家的傳講信息，個別信徒或堂會得著復興，不少人乃因此而信主或獻身傳道。對於某些受奮興家的某次講道而改變了畢生路向的人，並且能創始成終地維持這個影響力的，前者不啻是他們的再造父母，他們恆常在見證中傳誦其工作的恆久效果，並以自己為某奮興家的果子自豪，是自然不過的事。但是，筆者有理由懷疑奮興家的工作果效是否為這些見證人過分誇大了，在這些能維持長期效用的傳道人和信徒以外，是否存在著為數更多的個案，說明奮興佈道所產生的效果只是曇花一現，既不持久亦不可能持久呢？正如于力工所說：「奮興會雖好，但奮興家一走，教會不久又回到不冷不熱的光景，似乎宗教不過是一種形式，帶領的人也不知如何繼續持守。」<sup>131</sup> 又說：

---

<sup>130</sup> 這即是林毓生所說的「借思想文化以解決問題的途徑」：只要正心誠意，便能修齊治平。對華人教會而言，這個傾向的主張是：只要靈性好，一切問題便迎刃而解。林氏的說法最早見諸他的博士論文：穆善培譯：《中國意識的危機——「五四」時期激烈的反傳統主義》（貴陽：貴州人民出版社，1988），第3章。

<sup>131</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁57。

計志文也說過類似的話：「許多信徒像癩疾病患者，熱心起伏不定，奮興會時熱度很高，天天讀經，禱告，逢人便作見證，開口閉口讚美神。等到奮興會過了不久，火熱的心又漸漸冷淡了。」計志文：《路加天程》，頁19。

（宋尚節）帶領的聚會所表現的「氣氛」，可以說是「瘋癲」，與會的人，特別是青年人，不管是多麼理智，也會被宋博士「煽動」起來，我們也可說這是聖靈的工作，如同新酒灌滿了一樣，如痴如醉。當奮興會過去，宋博士走了，不少的人從情感的衝擊下所產生的一點感動，就逐漸低沉而消沒，只因沒有一個牧師或傳道人可以在宋博士的工作上，有那樣的果效而跟進的。事實上仍舊有不少的果子留下來，在他的呼召下，有不少青年人走上了奉獻之路。<sup>132</sup>

我們可以簡單地論斷說，這是因為駐堂的傳道人質素欠佳，沒有像奮興佈道家般的個人魅力與佈道恩賜。<sup>133</sup> 這當然是不容爭論的事實。要是所有駐堂傳道都有奮興佈道者的魅力和恩賜，那奮興佈道者亦做不成奮興佈道者了。不過，我們也可以質疑一個奮興佈道者若是每週面對著同一群的受眾，別說他來來去去的兩三篇講章迅即不敷使用，他的佈道形式再富戲劇性，是否尚可以產生預期的震撼性效果？我們將原本是偶然的「開洋葷」高舉成主要的營養供應，而將每日飲食貶損為淡而無味的雞肋，輕重不分，本末倒置，結果造成信徒嚴重營養不良。

---

<sup>132</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁181。

<sup>133</sup> 這正是宋尚節的論斷。他說：「因為今日國內教會的不景氣，不是缺少神學畢業生出來傳道，是缺少有新生命的屬靈人作聖工。……傳道人必需充滿聖靈。自從我擴充我的佈道區到全國的現在呢，我更敢用經驗和親眼所見的諸事實，來證明這話是真的。……譬如奮興家到各處挑起了聖靈之火，繼續使之發旺炎烈，乃全在乎當地牧師或男女傳道同工們的善後工作了。」宋尚節：《我的見證》，頁125。

不少佈道學的研究都指出，大型佈道聚會的長期佈道效果不僅是不顯著，甚至應該說是極其惡劣。香港教會在過去二十年來，每年最少舉辦三數次大型佈道會，邀請海內外知名的佈道家負責，動員各教會及信徒支持，每次據報都有成千累萬人決志信主，但卻並未造成香港教會任何明顯的實質增長。當然留在教會維持信仰的人是存在的，但為數不會超過報告的決志人數的百分之五。一直以來，主辦或主持大型佈道聚會的人都將責任歸咎於堂會的傳道人，指稱他們沒有做好跟進栽培的工作，以致從佈道會到正常的教會生活中間出現了嚴重破口。但在多番虛心受教與誠懇檢討謀求改善後，大抵主事者都無法否認，在絕大多數的情形下，佈道會與正常教會生活中間的破口是修補不了的，因為奮興佈道聚會根本不是為正常的教會生活而設計的，要後者勉強承接前者的果實，便如圓鑿方枘，難以接榫。

奮興佈道者對華人教會實際的正面作用有多大，值得我們進一步探討和評估。筆者推斷，對於少數被感動而後來走上奉獻之路的人而言，由於他們將個人立志兌現成事實，故奮興家的宣講成了他們生命的轉捩，效果持久恆存；但對絕大多數參與聚會而又受感動的信徒而言，奮興家主持的「盛會」最多為他們增添一個可供佐談的回憶，除了為他們帶來因現實的反差過大而有的挫折感外，對實際的教會生活並無長遠的裨益，華人教會並未因此而具有明顯的增長。

王明道不是嚴格意義的奮興佈道家，他自言從不回答有多少人藉著他的工作而得救，他也不認為那些在聚會中舉手或站起來表示決志的便都是真悔改信主。他說：



我所經驗的事實告訴我，那些站起來或會畢留下的人中，有一些根本甚麼也不明白，不過是看見別人站起來，他也站起來，看見別人留下，他也留下。又有一些人不過是聽了道覺得很好，願意追求，根本還談不到悔改信主。還有一些糊塗熱心的信徒，每次在聽道以後，聽見講道的人招呼人舉手，他們便舉手，招呼人站起來，他們便站起來，請人到台前來禱告認罪，他們便到台前禱告認罪，請人在會後留下，他們也就留下。講一次道，他們便認一次罪；開一次會，他們便信一次主；傳一次福音，他們便得一次救。他們的罪似乎永遠認不清，他們得救的問題似乎永遠解決不了，實際是他們聽道，始終沒有聽明白。<sup>134</sup>

我們不能說王明道的論斷必然準確，也沒有任何數字說明在奮興會中決志的人有多少是真誠悔改，其中真與假、長期與短期的比率若何。不過，我們對奮興家的報告說「在某某地方開會幾天，有幾百幾十幾個人信主得救」<sup>135</sup>的數字略持懷疑的態度，也不能說是沒有道理吧。

### （三）先知領導祭司

筆者相信，奮興佈道家的跋扈不馴，是造成駐堂傳道形象低落的一個重要（要非最主要）的原因。

---

<sup>134</sup> 王明道：《五十年來》，頁120~121。曹新銘有相同的看法，參曹新銘：《憂患餘生》（香港：中華基督徒送書會，1966），頁41~42。

<sup>135</sup> 王明道：《五十年來》，頁121。

如前所說，不少投身奮興佈道行列的人，都不屑充當駐堂傳道，他們認為這職位既受宗派與組織制肘，受傳教士及其他上級管轄，也得忍受執事長老的閒氣，故此只有沒出息亦沒其他出路的人才會屈就。奮興家自視為教會裡特殊的一群，既不致淪為駐堂傳道，不受任何人間遺傳或權威所約束，單單按上帝旨意去留任事；又不受固定薪水，過的是「信心生活」，充分顯示他們卓爾不群的屬靈生命。這班自命不凡的屬靈秀異分子，總是以先知或上帝使者的姿態君臨教會，要求為他們所瞧不起的駐堂傳道，積極配合他們宣示上帝心意的神聖職事。

趙君影曾以他個人的經驗指出：

旅行領會的傳道人，當然有相當的恩賜，至少也會受到某一部分人的歡迎。當地的牧師奉為上賓，安排住在教會中的有錢人家，吃住當然依照中國的古禮，以最豐富的招待，使傳道人有養尊處優之感，至少我有此想法。……我並不是說教會不應該如此招待領會者，我也無意說領會者應該拒絕受此厚待。不過這種招待的次數多了，傳道人會習以為常。相對的，如果有些教會不能有大的排場招待，可能就認為不夠禮貌似的。<sup>136</sup>

宋尚節的性格涯岸自高，剛愎自用，自視為上帝的代言人，對人極不客氣不禮貌，且以不徇情面自豪，完全不考慮別人的意見和感受。他視自己為上帝作為的軌跡、上帝話語的出口，所有人與所有活動都得與他一人配合，全無隊工或分工合作、配搭事奉的觀念。他把無法跟其配合的翻譯和司

---

<sup>136</sup> 趙君影：《我的宗教經驗》，頁267-268。

琴趕出會場，<sup>137</sup> 禁止在其奮興聚會其間舉行任何會議或活動，在講道裡毫不留情地批評教會和傳道人的種種做法，早已成了家傳戶曉的軼聞。于力工憶述他親眼看到的一次經歷：

第一天他上講台，望台下一看，前面坐的都是老人家，他立即說：「誰叫你們坐在前面的？給我滾到後面去坐……」當時傳道、西教士已聽慣宋博士的作風、性格、脾氣。那些老人家卻不知所以然，摸不到頭腦，不知所措；宋尚節接著說：「青年人在那裡？坐到前面來！」青年人便坐到前面，他開始領唱詩……早已聽說他領唱的方式，皆不是由司琴的先彈，乃是他怎樣唱，怎樣的調子，就要跟著彈，彈的不合意，他會叫彈琴的人下台去，找一個會彈琴的人來彈。<sup>138</sup>

許多對宋尚節景仰崇拜的人，總是為他這種慣常不近人情常理、亦明目張膽違背聖經教訓的做人處事手法曲予解釋，委婉開脫，指為他的個人性格缺憾、或礙於客觀事工的需要所然。<sup>139</sup> 而他們最主要的辯護手法，是強調教會的長遠利益，指出上帝既然重用他，讓他的服事為教會帶來極大祝

---

<sup>137</sup> 石新我便曾因無法在翻譯上令他滿意，被他趕下台去。石新我：〈我所認識的宋尚節博士〉，頁 151。

<sup>138</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 50-51。

<sup>139</sup> 本身性格同樣剛正不阿的王明道，也看到宋尚節的待人處事並不合理，曾親自規勸他「學習處世作人之道」。《王明道日記選輯》，頁 252。

福，那他的錯誤便不成錯誤，即有錯誤也可以原諒。<sup>140</sup>但是，從來沒有人同樣基於對教會的長期好處著想，而質疑宋尚節對教會傳道人呼奴喝婢、頤指氣使，在講道中毫不保留地謾罵教會和傳道人的做法，長遠地對教會的教導權威造成如何嚴重的傷害。<sup>141</sup>奮興佈道者對教會各個傳統（無論是宗派的教義、禮儀、神學，抑或日常的做事方式，無一倖免）的蔑視、對領導層的毫不尊重，讓信徒看在眼裡存在心中，日後他們怎麼還能對這個傳統及教會領導層產生敬意？<sup>142</sup>他們大抵只會再次認定教會裡早已盛行的成見：駐堂傳道不過是三流腳色，其地位與小廟祝不相伯仲，難以望四海雲遊的高僧之項背。

時至今天，仍有不少奮興佈道者效法宋尚節的傳統，自

---

<sup>140</sup> 如王永信說：「宋尚節簡直不知顧全面子為何物，因此在不知不覺中損傷了不少人的心，但也因著這罕有的坦誠，得到多少人歸主。」王永信：〈王明道與宋尚節——兩位不同而又相同的人〉，收《華人教會屬靈典範：王明道先生（1900~1991）》（出版時地不詳，蒙王永信牧師所贈），頁10。

<sup>141</sup> 宋尚節經常在聚會中公開發批評牧師長執，招致他們很大的反感。有一次他到杭州領會，突然一改習慣，「先事申明不再責備教牧長執，其惟運用愛心，彼此勉勵勸慰，果然領袖職員們都來參與，而西人及小群教會等也歡聚一堂。」從這件事例可以看到，教會領導層並非完全排斥宋尚節及他的工作，而只是對宋氏的恆常公開冒犯他們的權威感到抗拒。宋尚節：《工作的回顧》，頁240。

<sup>142</sup> 王明道主領基督徒會堂，一次因有同工在教會裡講論婦女在聚會中蒙頭及沉默的教訓，即大發牢騷，除逐一反駁其主張外，更指出「在一個教會中不當吹兩種號聲，否則即當退出。」大抵只有曾牧會的人，方才明白不能混亂一個教會的信仰和傳統的重要。《王明道日記選輯》，頁252。另參曹新銘：《憂患餘生》，頁42。

視為教會復興的救星，要求整間堂會或整個地區的眾教會跟他配合；並且在講道中恣意謾罵，毫不顧忌地批評教會裡與他個人想法不相合的傳統和做法。

由於奮興佈道家在教會裡獲得不合理的崇高地位，因此自視較高的年輕人皆趨之若鶩，立志成為他們行列的其中一員，而恥以從事駐堂傳道或其他事奉崗位的工作。于力工在年輕時，被兄長于中一批評說他的講道像教書般，故將來只適宜當教書先生。他為此悶悶不樂，向上帝禱告說：

主啊！你難道叫我去教書嗎？（當時是不被看重的職業），但是像是宋尚節、計志文……他們都是奮興家，不是教書的，你為我安排的就是一生去教書嗎？主啊！求你給我力量，只要是講道有能力，加上聖靈作工，一樣的有功效，不在乎是不是用「教書」的方式，乃在乎耶和華的靈。<sup>143</sup>

教會裡一些長者，當看到某位有資質的年輕人立志奉獻作傳道時，也會勸導他們「不要作小奮興家，要作大奮興家」。<sup>144</sup>

今日華人教會及神學院裡，或許已較少有人敢公然宣稱最優秀的人做自由傳道，次等的才做駐堂牧師；但是，一個頗為明顯的現象是，無論是本地性抑或是全球性的自封或公認的教會領袖，絕大多數仍是一些機構主管而非堂會牧者，而這些機構主管在推銷某個異象或推動某項事工時，不知不

---

<sup>143</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁130~131。另參曹新銘：《憂患餘生》，頁42。

<sup>144</sup> 這是賈玉銘對于力工的勸勉。于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁168。

覺地，亦往往以眾教會的領導者自居，要求駐堂牧者必須給予充分的配合，開放堂會，讓他們開展人力與財力的動員徵集。華人教會由機構及機構主管「領導」，這是一個至為顯著的癥狀，不能不說是奮興運動傳統所造成的一個長遠的後遺影響。

## 五、總結

我們已就華人奮興佈道家的產生原因、奮興佈道形式及對華人教會的長期影響，作了頗為詳盡的說明。可以看到，華人奮興佈道家之所以在二十世紀的中國教會中普遍出現，實在是由中國社會和教會特定的生態環境所促成的。傳教士在中國建立了一個龐大的傳教事業，直到 1949 年為止，即使傳教士願意交棒，無論從人力抑或財力方面看，華人都不可能全面承接；在無法自養便難言自治的前題下，他們亦不可能成為真正的領導者，而只能在其中扮演輔弼者的角色。一些不願意進入這個傳教事業系統的年輕人，便得另闢蹊徑，尋找獨立發展事工的空間。他們不願接受正規的神學教育，亦不肯全面承擔傳道人的職務，卻專注於奮興講道一項，到各地教會主領奮興聚會，成為奮興家。雖然有人宣稱這個事奉模式乃繼承自舊約先知或新約使徒，但事實上三者的性質與職責卻都是大相逕庭的。奮興家視到處主領奮興聚會為一個長期乃至終生的職事，並且多數是在被邀請的情況下到某個教會所安排的聚會中主講，絕無在街頭或人群中逕自吶喊的情況；他們一般不從事開荒佈道、拓建教會，亦從未長期停駐在任何一個群體中牧養信徒，或成為牧者的牧者。

奮興家獨沽奮興講道，而他們最自恃的亦是他們的奮興講道技巧。他們宣稱華人佈道家是最有能力向華人傳教的一群，佈道效果遠勝於絕大多數西國傳教士，並藉此昭顯他們的民族主義情懷。他們亦批評一般駐堂牧者沒有能力激動信徒的熱誠，復興教會，將福音廣傳，而這正好是他們在眾教會中的獨特角色所在。對奮興家而言，教會最主要的問題是絕大多數信徒不冷不熱，而出路則是藉著主辦奮興聚會，煽動信徒公開認罪悔改，造成教會復興的群體效應，並在重新挑旺信徒的傳福音心志以後，帶動教會增長。奮興家強調華人教會最需要的是此種形式的復興，這亦意味著他們是最被需要的一群，他們是華人教會各種問題的答案、整體困局的出路，他們對教會的貢獻遠較駐堂牧者為大；在許多著述裡，奮興家都被描繪成此時期教會歷史的主角。

華人奮興家對二十世紀的中國教會的影響確實是不容忽視的。他們到處主領奮興聚會，為各地教會帶來時期長短不一的復興現象，又呼召了為數不少的年輕信徒投身事奉的行列，其中部分加入奮興佈道的隊伍，成為繼起的奮興家，延續奮興運動的影響。個別教會的復興現象能維持多久，我們無法逐一確定；但年輕信徒的獻身，其影響卻肯定是長期的。此外，藉著奮興家廣泛的事奉，足跡所及處，使十九世紀歐美奮興運動的種種神學思想，得以廣泛而深入地影響各地的華人教會，並且這些神學思想還是已加上華人奮興家自身的詮釋，注入了傳統文化因素的。尤其當時期的華人教會普遍尚未擺脫傳教工場的位置，宗派的禮儀和神學亦未在華人牧者和信徒中間牢固奠立，華人奮興家所傳播的神學思想便更

是無堅不摧，無法抵禦了。話語形塑思想，奮興家的講道大致統一了華人教會的思維與事工模式，凝固許多屬靈術語和觀念，作用至今不衰。我們因此也可以說，奮興家為日後的華人教會營造了一個獨特的生態環境。這是時代影響個人，個人塑造時代的常識說法的另一個明證吧。





# 貳

二十世紀上半葉的  
中國女奮興佈道家

## 一、前言

中國基督教會在二十世紀曾出現好些偉大的女性，她們在傳道、教育、醫療、社會救濟等不同崗位上，擔當重要角色，作出非凡貢獻。其中特別值得一提的是一小群女奮興佈道家，她們縱橫全國及世界各地，主領聚會，促成各宗派與堂會的復興；雖然女奮興家的人數相對而言不多，但她們對教會的影響力，卻超乎許多不知情者所能想像。

為甚麼要把這麼小撮的女奮興家作為研究的對象呢？原因是在二十世紀，中國教會能出現這麼一群傑出的女性，實在是至為難得。且不說重男輕女思想仍然根深柢固地盤踞在中國文化與社會裡，婦女能夠接受教育並擔任公眾職務的機會不多；就是在西方基督教會，女傳道大多只能扮演輔弼男性的角色。在這種中國傳統與教會傳統雙重性歧視的環境規限下，一小群基督徒婦女竟然獲得在教會公共生活的參與機會，並且她們不僅是從事早為人所接納的教師與護士等傳統工作，卻是站在講台上訓誨男女信眾，牧養信徒；尤其甚者，她們不僅在某個固定堂會中擔任傳道職事，卻是周游各處，

到不同宗派與堂會中傳講福音，證明她們的身分與權威已廣為教內信眾所認受。這不能不說是難能可貴、值得書錄史冊了。

有關奮興運動出現的歷史背景與奮興佈道家的定義，筆者在另一篇文章中已詳及，<sup>1</sup> 茲不再贅說。這裡我們關注的，不是女奮興佈道家如何在二十世紀中國教會的特定社會生態下出現，並討論奮興佈道本身賦有的政治、社會與文化等相關因素，而是女奮興佈道家如何能在二十世紀中國教會與社會的性別條件下出現。性別因素是我們最大的關懷。我們討論的重點是女奮興佈道家產生的原因，及她們存在所蘊含的歷史意義。

華人女奮興佈道家出現的原因主要有二：其一是女傳教士在中國教會所開拓的婦女事奉角色，及為中國婦女樹立的個人榜樣；其二是傳教士開設的婦女教育與神學教育所提供給女性的發展機會。以下且分兩個段落來作說明。

## 二、女傳教士與中國教會

### （一）女傳教士的角色

首先我們討論女傳教士在中國教會扮演的角色。

基於社會文化與教會傳統的種種緣故，一直以來，婦女

---

<sup>1</sup> 對於奮興佈道家一詞的定義，及二十世紀中國奮興佈道家賴以存在的社會生態環境，他們的工作形態與對教會的影響，參梁家麟：〈奮興佈道家對華人教會的塑造〉，《建道學刊》第 11 期（1999 年 1 月），頁 111-118。

在西方基督教會所能扮演的角色頗受限制，她們不能受按立為牧師，許多不能負責公共崇拜的講道職事。惟是在傳教工場裡，宗派傳統根基並不深厚，人力資源又嚴重匱乏，女傳道因而獲得較多的事奉機會，甚至可以獨當一面，與男性平起平坐。有人認為，不少歐美婦女乃是為了擺脫這個無法滿足她們的個人與社會期望的環境，才毅然投身傳教工場，<sup>2</sup> 這個說法不易獲得證實；<sup>3</sup> 但是，獨身女傳教士大多都有事業抱負，她們或多或少都有婦女解放的思想，雖然不一定在口頭宣揚，但卻身體力行地追求自己的事業理想，而非將生命消耗在相夫教子的傳統軌跡上。<sup>4</sup> 而在實際效果上，婦女傳教運動在十九世紀也提供婦女公平參與公眾生活的機會，這對婦女解放運動作出很大貢獻。<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China* (New Haven: Yale University Press, 1984), 38; 另參 222~228.

<sup>3</sup> Dana Robert 發現，十九世紀的傳教士太太中，大多數是先有投身海外傳教工作的抱負，才尋找志切充當傳教士的配偶，這個時序上的先後，也許能說明她們都具有事業理想。Dana L. Robert, *American Women in Mission: A Social History of Their Thought and Practice* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1997), 19~21.

<sup>4</sup> Dana Robert 稱她們「志切成為有用的人」(the desire for usefulness)，Dana L. Robert, *American Women in Mission*, 33~34.

<sup>5</sup> 在十九世紀，婦女參與海外傳教運動的比例，比在所有其他宗教或社會運動為高。Marjorie King, "Exporting Femininity, Not Feminism: Nineteenth-Century U.S. Missionary Women's Efforts to Emancipate Chinese Women," in Leslie A. Flemming, ed., *Women's Work for Women: Missionaries and Social Change in Asia* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1989), 117.

除了近代傳教事業興起的頭一個世紀外，自十九世紀末以來，女性投身傳教士行列的人數一直多於男性；<sup>6</sup> 男性傳教士大都攜同家眷開赴工場，與妻子合成一個單位，但女性卻有不少獨身者，合併來算，婦女人數便較男性為多。1890年，單身與已婚的女傳教士佔全球傳教工場人力資源的百分之六十。<sup>7</sup> 在探勘工場、建立據點的拓荒時期，基於安全及其他如交通等因素的考慮，行動多由男性獨力執行，即家眷亦鮮有陪同，遑論讓女傳教士單獨行動。<sup>8</sup> 但當傳教據點建立，開始穩定的傳教作業後，女性便可發揮所長，從事廣泛的傳教、栽培與教育等事工。在中國，曾有人質疑是否該讓女傳教士擔任講壇事奉，<sup>9</sup> 但基於現實條件限制，特別是由

---

<sup>6</sup> 有關婦女如何被接納為傳教士的生力軍的經過，可參 Peter Williams, "The Missing Link: The Recruitment of Women Missionaries in Some English Evangelical Missionary Societies in the Nineteenth Century", in Fiona Bowie et. al., eds. *Women and Missions: Past and Present — Anthropological and Historical Perceptions* (Providence, RI: Berg Publishers, 1993), 43~69.

<sup>7</sup> Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*, xiii.

<sup>8</sup> 不過早在 1877 年，戴德生便已派遣包括他的妻子在內的三位女傳教士，到山西未曾建立教會的地區參與賑災，這在當時可說是相當大膽的行為。Klaus Fiedler, *The Story of Faith Missions: From Hudson Taylor to Present Day Africa* (Oxford: Regnum Books International, 1994), 292~293.

<sup>9</sup> 在 1896 至 1897 年，*Chinese Recorder* 曾有多篇文章討論應否讓婦女同工負責講壇，如 H. M. Woods, "Woman's God-Appointed Sphere as Set Forth in Scripture," *Chinese Recorder* 27(1896), 468~469。參郭佩蘭對這個爭論所作的總結。Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity 1860~1927* (Atlanta: Scholars Press, 1992),

於人力資源匱乏，就筆者所知，幾乎沒有一個宗派或差會為婦女同工實際上作過這樣的全面設防。

中國傳統注重男女禮防，嚴禁異性過分密切接觸。傳教士初來傳道，若不熟習這種禮教觀念，很容易便犯上錯誤。晚清不少民教衝突，起因都在於傳教士與中國婦女交往，被國人誤解為牽涉風化事件。<sup>10</sup> 為了跨越這方面的文化屏障，差會認識到必須區分性別，以單性形式推行事工，讓女傳教士專事婦女工作（woman's work for woman）。<sup>11</sup> 除了施行聖禮外，女傳教士得承擔所有牧者扮演的角色和責任，包括講道在內。由於男性難以擔任婦女事工，便為婦女同工劃定一個無法被替代的工作範圍，在其中她們扮演主導而非輔弼男性的角色，事實上，男性不能涉足其間。譬如在傳教女校裡，校長與教師大多由女性擔任。從這個角度看，男女是大致平等的。（當然我們知道，在數量與規模上，男校一般都超過女校。）這種平分春色的情況，不僅給子女傳教士充當領導者的機會，也為日後本地女傳道提供出頭的空間。

一般而言，女傳教士或傳教士妻子在工場上肩負的職責較男性為少，她們甚少承擔差會的行政與決策工作，亦不大需要巡視與督導各地佈道所，故可專注於單一職務，諸如牧

---

83-84.

<sup>10</sup> 這方面的研究討論甚多，茲不一一徵引。入門者可參呂實強：《中國官紳反教的原因（1860~1874）》（台北：中研院近代史研究所，1973），頁 144-146。

<sup>11</sup> 有關這方面的宣教神學思想，參 Dana L. Robert, *American Women in Mission*, 130ff.

養某堂會或料理某學校等。因此，早在十九世紀傳教教育尚未廣泛地專業化與高等化以前，不少負責教育事工的女性已是專職的教育傳教士（educational missionaries）。特別是獨身的女傳教士，她們專心致志地料理學校，提高教學質素，與學生建立深厚關係，長期積累了難以比擬的影響。<sup>12</sup> 在二十世紀初年，那些在上海、南京、蘇州等地較有名的傳教女校的主事人，不少亦成為眾所公認的教會女界領袖，她們的影響力與受尊敬的程度絕不亞於男性傳教士。女傳教士的工作廣度或許不如男性，但深度卻往往超過之。

少數富經驗、年紀較長的女傳教士也會定時到鄉間各佈道所，主領查經會和特別聚會。由於治安不靖，交通困難，鄉間生活條件又較簡陋，若無華籍男同工陪同，洋女人作長途旅行並不容易。所以這樣的例子不多。<sup>13</sup>

在三十年代歐美經濟恐慌爆發以後，多數差會都削減傳教士人手，不少堂會無法安排男性牧者主理，若有女傳教士派駐的話，她們便得獨力支持所有教會事務，包括講道與聖禮在內。<sup>14</sup> 一旦女傳教士擔負所有男性牧師的責任，那將

---

<sup>12</sup> 梁家麟：《廣東基督教教育（1807~1953年）》（香港：建道神學院，1993），頁116~117。

<sup>13</sup> 二十世紀初，有三位女傳教士不聽別人勸告，逕自深入甘肅與西藏（其實是藏族地區）等地。回來後將行程撰寫成書，蔚為佳話。這便是其中一個少數例子。不過，若非類似事例不多，她們的行程亦不會帶來這樣廣泛的注意。參季理斐譯意，谷雲階筆述：《西北邊荒佈道記》（上海：廣學會，1933）。

<sup>14</sup> 明俊德（Olive Bertha Smith）著、劉宋淑賢等譯：《回鄉絮語》（香港：浸信會出版部，1973），頁66。



她們按立為聖職人員，及日後按立扮演相同牧養角色的中國婦女，亦是理所當然的事了。

## （二）女傳教士與奮興運動

二十世紀初期，流行於美國的聖潔運動、神醫運動與五旬節運動相繼傳入中國，首先在傳教士中間造成沖擊。特別對那些在工場多年，在事工發展上苦無突破的傳教士而言，追求超自然的聖靈能力是他們在困境中的一個似乎可行的出路。因此當一些奮興佈道家（如在 1919 年來中國的美國慕迪聖經學校〔Moody Bible Institute〕校長叨雷〔R. A. Torrey〕）越洋來到他們中間，傳講有關道理時，認罪悔改、追求聖靈充滿、尋求聖靈醫治等做法，便在傳教士間蔚然成風，在華北地區影響尤烈。

也許注重宗教信仰的感性層面的運動特別適合婦女的性格傾向，又或者奮興運動容易為婦女提供參與事奉的機會與理據，<sup>15</sup> 我們看到，對這些運動受感最深的大都是女傳教士。她們對奮興運動所鼓吹的重生與聖靈充滿等個人經驗有第一手體會，又積極將此等形式的屬靈運動推廣到所負責的工場，接待前來主領聚會的奮興佈道家，動員學生與信徒參與

---

<sup>15</sup> 這裡筆者只是作事實性的描述，並無價值判斷在內。在歐美，與其他屬靈與神學運動相較，聖潔運動、神醫運動與五旬節運動的婦女領袖是特別多的，如 Mrs. Hannah Pearsall Smith 與 Mrs. Phoebe Palmer。賓路易師母（Mrs. Penn-Lewis）對華人奮興佈道傳統的影響，便可說是無遠弗屆，無可比擬。參 Peter Williams, "The Missing Link: The Recruitment of Women Missionaries in Some English Evangelical Missionary Societies in the Nineteenth Century", 46.

聚會。

有少數女傳教士巡迴各地，主領奮興佈道聚會，建立了作為奮興佈道家的個人名聲。其中較著名的有內地會的賈女士（Jessie G. Gregg）與挪威信義會傳教士孟慕真（Marie Monsen）。前者在華中地區作巡迴佈道工作，在1916年一年間，曾在山西、河南與安徽各地主持婦女佈道聚會。「其在安徽省境，巡遊各地，歷程約七千餘里，曾開播道會十三次，入會信道之婦女四百二十二；而在山西，則有入會婦女二百八十人；河南則有二百五十三人。」<sup>16</sup> 後者則廣泛獲華北各地教會邀請主持奮興與醫治的聚會，在教導聖經、傳道、治病等方面，效果甚大，工作達廿五年。<sup>17</sup> 據宋尚節轉述一位傳教士的回憶：

有位孟教士曾到薩拉齊領會，專講罪與重生，常受逼迫，她很有信心，沒有自己，每次講道，深信主與她同在，所發之言必不落空。安牧師病時，經她代禱後，立刻痊癒。今在挪威一城市中，此城多月不下雨，她領許多人禱告，當天晚上就下雨。<sup>18</sup>

另一位值得一提的是女青年會學生部幹事安汝慈（Ruth Paxson）。二十世紀初年，中國教會注重巡迴佈道事工，不少

---

<sup>16</sup> 苑禮文：〈佈道概況〉，《中華基督教會年鑑》第3冊（1916年），頁委1；“Review of 1916,” *Chinese Recorder* 48:73。賈女士的奮興佈道活動，尚可參 *Chinese Recorder* 49:488。

<sup>17</sup> 明俊德：《回鄉絮語》，頁15。

<sup>18</sup> *Chinese Recorder* 61:262；利未編：《靈歷集光——主僕宋尚節日記摘抄》（香港：恩雨出版部，1995），頁149。

機構與宗派都積極推動。1914年，中華續行委辦會在天津、保定、長沙、蘇州、杭州、福州、廣州、上海、南京九處，為女界開佈道大會，邀請幾位女傳教士主持，其中一位主要講員便是安汝慈。<sup>19</sup> 由於收效理想，其奮興佈道能力廣為認受，女青年會准許她以部分時間擔任佈道工作，專門向女界傳教。<sup>20</sup>

安汝慈積極參與巡迴佈道，成為二十世紀初在華有名的女奮興佈道家，曾被邀請到英國主領基斯威克大會（Keswick Convention），後任中華國內佈道團名譽總幹事。有著作多種。<sup>21</sup> 她的思想深受奮興運動與聖潔運動所影響，主張追求基督的完全（The fullness of Christ）。<sup>22</sup> 安汝慈成了下面提到的蔡蘇娟等女佈道者的榜樣。

苑禮文（A. L. Warshuis）記述 1914 至 1915 年間安汝慈等的婦女佈道事工情況如下：

---

<sup>19</sup> "The Summer Evangelistic Conferences," *Chinese Recorder* 45:694ff.

<sup>20</sup> "Seventh Meeting of the Executive of the C. C. C.," *Chinese Recorder* 46:246; McM. E. Price, "On Forward Evangelistic Movement," *Chinese Recorder* 46: 340-341; 〈中華續行委辦會述略〉，《中華基督教會年鑑》第 2 冊（1915 年），書壹，頁 35。

<sup>21</sup> 包括 *The Wealth, Walk and Warfare of the Christian* (New York: Fleming H. Revell, 1939), *Called unto Holiness* (Chicago: Moody Press, n. d.), *Rivers of Living Water* (London: Oliphants Ltd., 1951)。本書有中譯：羅惠忱譯：《活水的江河》（上海：廣學會，1938），及 *Life on the Highest Plane* (Chicago: The Moody Bible Institute, 1928)。另有一本小冊子 *Intercession and Evangelism*（《祈禱與布道》，同由羅惠忱譯，參 *Chinese Recorder* 47:416；49:200）。

<sup>22</sup> 參 Ruth Paxson, *Called unto Holiness*, 67 及後。

……一為中國基督教婦女青年會全國協會幹事安汝慈女士，前往中國南方沿海各處，播道於基督教女學校，女學生四百八十四人，皆樂從其所演講而信道焉。<sup>23</sup>

王載的妻子潘少蓉便是在婚前於安汝慈的佈道聚會中決志，然後再帶領王載信主。<sup>24</sup> 陳偉崑在少年時期參加安汝慈在廣東汕頭舉行的奮興會，深受感動。<sup>25</sup> 賈玉銘在他的講道裡，轉述過安汝慈的事蹟，顯然他個人曾受安汝慈的影響。<sup>26</sup> 周志禹也曾跟隨安汝慈工作。<sup>27</sup>

一般而言，女傳教士多數是奮興運動的支持者，這與她們不是教會的行政領袖，毋須刻意護衛宗派與神學傳統，對外來講員與新生事物的接納程度較大有關。特別是教會女校的負責人，大都歡迎奮興家定期前往主持宗教聚會，幫助學生信教。但是在女傳教士中間，像孟慕真與安汝慈般直接參與奮興佈道活動的人卻不多見。基於差會派定的工作範圍規

---

<sup>23</sup> 苑禮文：〈佈道概況〉，《中華基督教會年鑑》第3冊（1916年），頁委1。

<sup>24</sup> 王載：〈我怎樣接受耶穌為救主〉，《王載講道集》（香港：私人出版，宣道書局代理，1964），頁103-104。

<sup>25</sup> 陳偉崑：〈陳偉崑蒙召回憶〉，收氏著：《神的全能》（香港：作者自印，1976），頁8。

<sup>26</sup> 「從前安汝慈女士十五歲時，獨坐房中，彷彿主向她顯現，主的手，足，頭，身體，有血流出。主像對她說：我手流血，為要得著你的手為我工作，我足流血，為著得你的足為我奔跑，我頭我身，為你受苦，你願否獻你自己給我用呢？她立刻答應，將自己奉獻，以後做一個被主重用的人。」賈玉銘：〈保羅與基督的關係〉，丁寶璽等：《五十靈筵》（香港：晨星報社，1949），頁194。

<sup>27</sup> *Chinese Recorder* 60:677.

限，女傳教士甚少能自由周遊各地主領聚會；她們較少肩負行政領導職責，難以廣泛建立其知名度，即使具有奮興佈道的恩賜，亦鮮有獲得其他地區與宗派主領聚會的邀請，其活動範圍鮮能突破所居城市和所屬宗派。因此，早在 1918 年，便已有人呼籲讓那些具有奮興佈道恩賜的中外婦女，如安汝慈，及下面分別提到的余慈度、蔡蘇娟等，突破她們所屬宗派與組織的限制，到各地進行佈道工作。<sup>28</sup>

### （三）信心傳教士的榜樣

女傳教士對華人女信徒的一個重要影響，是為她們樹立一個鮮明的職業婦女形象：女性可以不依附丈夫與家庭，擁有某個專業與職業，追求自己的理想（主要是宗教性的），過獨立而具尊嚴的生活。

在女傳教士中，獨身者所能產生上述的作用明顯地較已婚的為大，因為她們大多擁有自己的工作範圍，毋須附屬在丈夫之下；她們也毋須將大多數時間，耗用在料理家務與照顧兒女的工作上，在當時的中國，基於物質條件限制，要維持一個接近西方標準的家庭生活是極其吃力的，為此傳教士太太的精力損耗極大，她們參與實際事工的空間不多。而在獨身的女傳教士中，信心傳教士所彰顯的獨立形象是最突出的。她們不附屬於任何宗派組織，既無固定的建制保障，也不受制於外在的權威，可以自由地安排工作和生活。她們對華人奮興佈道者起了特別的促進作用。

---

<sup>28</sup> "How to Extend the Chinese Christian Church," *Chinese Recorder* 49:638.

十九世紀末葉，中國出現好些信心差會與信心傳教士。有關其成因，筆者已在另文詳述，這裡僅作簡單說明。

信心差會是指那些不隸屬於任何宗派，單為推動海外傳教工作而成立的組織，內地會是其中的典範。這些差會是奮興運動的直接產物。而在沒有傳統宗派的教義與教制的約制下，它們受繼起的奮興運動新浪潮（如聖潔運動、神醫運動、五旬節運動……）與神學思想（如復原主義）的影響空間亦較大。<sup>29</sup> 基於資源有限，信心差會一般無法在中國建立龐大的教育、醫療與社會服務事業，這使他們更為注重直接傳教工作（direct evangelism），而這與後期的奮興運動浪潮也相吻合。信心差會大多有強烈的反智（anti-intellectual）、反教士（anti-clerical）與反專業（anti-professional）的性格，認為傳教士毋須接受嚴謹的訓練，亦不需要具備淵博的知識，只要得著聖靈能力，便可投身工場。上帝的能力超越一切人間條件。因此，它們不大看重教育、種族、性別等所造成的限制，秉承「有（上帝的）能者居之」的人事原則。這樣的神學思想使他們能夠廣泛吸納傳統傳教工作所未能利用的力量（utilizing neglected forces of the church），<sup>30</sup> 包括婦女與非洲裔人士。

在芸芸眾差會中，信心差會最早接受單身女性成為傳教士，戴德生（Hudson Taylor）與他創辦的內地會是箇中的首

---

<sup>29</sup> Dana L. Robert, *American Women in Mission: A Social History of Their Thought and Practice*, 197~198.

<sup>30</sup> 宣信博士（A. B. Simpson）語。轉引自 Klaus Fiedler, *The Story of Faith Missions*, 138.

倡者，他視女性傳教士為與男性同地位，並對準傳教士太太亦施以入職審查，要求她們具備與丈夫同樣的傳教心志。內地會吸納的女傳教士是眾差會中最多的，不少被派往獨立負責一個傳教據點或事工。<sup>31</sup> 戴德生不但認為婦女能夠參與傳教行列，甚至主張不考慮安危而將她們獨自遣送到內陸的工場拓荒，又反對限制她們的服事對象於女性範圍內。<sup>32</sup> 內地會大致奉行男女平等的政策，<sup>33</sup> 這政策在日後也援用在華人女性同工身上。

至於信心傳教士，則是不隸屬任何差會，自籌款項，自行在中國傳教的人。他們是怎樣產生出來的？簡單地說，有少部分人是從開始便不打算加入任何差會，受其派遣與限制，僅倚靠家人與所屬教會的資助，自行前赴中國傳教。不過，在完全不懂當地語言、沒有知識背景與支持網絡的情況下，貿然買棹來華，由零開始的建立獨立事工，冒險性實在

---

<sup>31</sup> 1888年，內地會來華的329個傳教士中，單身婦女便佔其中的120個，超過三分之一。Peter Williams, "The Missing Link: The Recruitment of Women Missionaries in Some English Evangelical Missionary Societies in the Nineteenth Century" 50.

<sup>32</sup> 他在1890年的在華傳教士大會中，便大力反對限制婦女向男性講道傳教，宣稱上帝可以使男性傳教士所無法開拓的工場由女性來予以突破。參 Hudson Taylor 對 Mrs. Arthur H. Smith 的 "The Christian Training of the Women of the Church" 一文的回應, *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890), 263-264.

<sup>33</sup> Peter Williams, "The Missing Link: The Recruitment of Women Missionaries in Some English Evangelical Missionary Societies in the Nineteenth Century", 45-54.

太大，成功機會亦不多，故這樣做的人為數不多。多數信心傳教士都是原屬某個差會，在工場工作多年，後來才脫離差會自立。

女性信心傳教士遠較男性為多。她們脫離差會的原因，不外乎下面兩個：

其一，在神學或傳教路線上與原屬差會不合，或抗拒差會遣調而欲專注於某個事工者。

翟恩憐（M. L. Jackson）原由聖潔會<sup>34</sup> 派遣來華，1912年抵達中國，在廣東南海官山開設福音堂，作為肇慶聖潔會的分堂。一年後，翟恩憐決定把自己的財產撥充教會經費，不用聖潔會的名義，自行在官山傳教。1915年，另一位信心傳教士何義思（Ruth Hitchcock）加入其行列；她們以官山為中心，逐漸將福音向四鄰傳播。1918年，翟恩憐回美，官山事工由何義思獨自經營。1921年，何義思得到在美的親屬朋友的支持，組成希伯崙會，在官山建立第一座禮拜堂。及後陸續在附近十多處鄉鎮興建分堂，又開設四所小學及一間純光孤兒院。<sup>35</sup> 何義思對下文提到的謝真如有頗大影響。

女信心傳教士對華人奮興佈道家影響最大的，當推和受恩（M. E. Barber）。她原為聖公會派駐福州的傳教士，在古田聖公會所辦的女校教書。於返英述職期間，接受弟兄會的

---

<sup>34</sup> 後易名聖道會（Evangel Mission）。

<sup>35</sup> 何孔少：〈希伯崙會〉，《中華基督教會年鑑》第11冊上（1931年），書貳，頁109；有關何義思的生平，參何義思著、李思敬等譯：《誰掌管明天》（香港：宣道會希伯崙堂，1979）。



觀點，否定宗派的合理性，毅然脫離聖公會。1911年自費再度來華，在福州郊區羅星塔的白牙潭從事佈道，與她同工的是另一位信心傳教士黎教士(L. S. Ballerd)。和受恩主張不設教堂，不立會名，信徒分散在家中擘餅聚會。王載、王峙、繆紹訓與倪柝聲等奮興佈道家皆受她很大的影響。倪柝聲在1921年於彼處重新接受浸禮，稱和受恩為他屬靈的母親。

其二，因偶然緣故被迫離開差會自立。

在二十年代末年，由於美國及全球發生嚴重的經濟恐慌，不少差會被迫大幅削減派遣海外的傳教士人數。例如美南浸信會便在1932年發信通知正在美國休假的傳教士，指出國外傳道部的收入，只能維持目前仍在工場的傳教士，要求他們各自另謀工作。對於那些不願自此放棄傳教生涯的人來說，轉為自籌薪資的信心傳教士是唯一的選擇。<sup>36</sup> 有些仍繼續維持與差會的關係，並繼續在原來的工場工作，只是不再接受差會的生活補助，或兩位傳教士合用一份薪津；有些則徹底另起爐灶，自立門戶。在差會裁員的過程中，不少女傳教士被迫離職，她們好些轉而成為信心傳教士。

單身女傳教士基於各方面需要，大多與母國的家庭及教會維持密切的聯繫，尋求家人與信徒在感情上的支持，書信來往不斷，也用各樣方法繼續參與遠方家庭的節慶活動。<sup>37</sup> 因此當她們要轉變身分，成為信心傳教士，在籌募經費方面一

---

<sup>36</sup> 明俊德：《回鄉絮語》，頁41-43。

<sup>37</sup> Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*, 56-62.

般不會有很大困難。一來她們的生活要求不高，遠較有妻有兒的男性為低；二來她們的家人乃至教會，大都願意將原本支持差會的經費，轉撥給這些在異域孤軍作戰的「姊妹」。

日後在中國興起的女奮興佈道家，不少都仿效這些女信心傳教士走信心的道路。她們或是倚靠自己的財產積蓄維生（如余慈度），或是由家人定期接濟（如陳玉玲<sup>38</sup>），毋須依賴任何教會團體的固定薪酬，亦不依賴服事對象的供應。她們多數守獨身，沒有家庭負擔，生活更為簡單，故與男性奮興家相較，她們所需的經費更少，事奉的靈活性與持久力更強。平情而論，女奮興家所過的信心生活模式，較宋尚節等男奮興家的更接近西方的信心傳教士；男奮興家不過是不受固定薪資，亦不在某固定機構長期任職，改以件工計酬吧。

#### （四）對華人女奮興家的扶立與影響

女信心傳教士為中國女性樹立獨立的職業婦女形象。她們大多從事直接佈道與教育的工作，因為需要的配套設施與資源較少，對自雇者較為適合；此二者亦是當時期中國女信徒最普遍的事奉模式，吸引不少人隨從其腳蹤。自古迄今，宗教獻身就是婦女擺脫傳統家庭與社會束縛的一條出路。

由於沒有差會與眾多同工可供支援，也無某個傳教士「租界」（missionary compound）可容藏躲，信心傳教士多與中國信徒建立較為密切的聯繫，甚或共同起居生活。她們藉著主

---

<sup>38</sup> 陳玉玲：《啟示錄淺釋》（香港：陳偉崑，1970），頁77，342。

辦學校或孤兒院，或直接收養孤女，而將一些中國婦女收納於家內，刻意培育成才，建立類似師徒或母女的關係。

伯特利會其中一位創辦人是胡遵理 (Jennie V. Hughes)。她最初加入美以美會，在江西南昌工作，後任九江諾立書院院長。1920年，由於與差會在神學立場上發生衝突，她與石美玉聯袂脫離美以美會，到上海創立伯特利教會，在傳道之餘，先後開辦教育、醫療、慈幼等事工。1937年，胡遵理與石美玉一同赴美；嗣後除短期到中國視察伯特利教會的工作外，再沒有參與中國事工。1951年逝世。<sup>39</sup> 著有《中國的脈搏》(*Chinese Heart Throbs*)一書。<sup>40</sup>

除了建立伯特利會，樹立華人奮興佈道的典範外，胡遵理對華人教會的一個影響是扶掖了好些女性領袖，包括最為突出的胡美林和藍如溪。

胡美林於1908年10月21日生於北京，原名王玉星，祖父為牧師，於1900年為主殉道。父為清華大學首屆公費赴美學生，得哲學博士。胡美林自幼失母，因被後母虐待，十三歲轉由胡遵理撫養，從其姓。於上海伯特利中學畢業後，留學美國，在阿士貝理學院 (Asbury College) 畢業。回國後歷

---

<sup>39</sup> 〈創辦人胡遵理教士傳略〉，《伯特利教會五十周年紀念特刊 (1920-1970)》(香港：伯特利教會，1970)，頁4。

<sup>40</sup> 內容是有關華中地區十個傳教士的生活與工作，由 Fleming H. Revell Co. 於1920年出版。石美玉為之作序。 *Chinese Recorder* 52:210-211.

任《聖潔指南》<sup>41</sup> 總編輯、伯特利孤兒院院長、上海伯特利中學校長，並參與伯特利佈道團赴東南亞巡迴全國佈道。胡氏在 1949 年任美國伯特利辦事處總幹事，迄 1973 年退休。<sup>42</sup>

藍如溪與藍如涓姊妹的母親是邢夫人，她早年喪夫，靠賴差會蔭庇，在江西九江美以美會儒立及諾立兩間女子學校擔任教員，藉以維生，與胡遵理同工。邢夫人於藍如溪六歲那年因病逝世，臨終時將兩個女兒委託胡遵理與石美玉撫養。胡遵理信守承諾，將兩姊妹培育成才。

藍如溪原名玉杏，1905 年生。於父母雙亡後，隨胡、石二人生活，並於 1920 年隨她們遷居上海。1923 年畢業於上海美南浸信會的晏摩氏女子中學後，即在伯特利中學任教。1925 年，她在王載於上海舉行的一次退修會中決志奉獻。是次退修會的講員是在日本當宣教士的衛爾克斯 (Paget Wilkes)，當時奉獻的尚有楊紹唐、周志禹、胡美林、計志文等。藍氏於 1926 年赴美，先在泰勒大學 (Taylor University) 讀書，後轉阿士貝理學院畢業。1929 年學成返國。曾往雲南傳道，後返伯特利中學教書。不久伯特利神學院院長計志文辭職，藍接任為院長，並帶領學院在抗戰期間到處遷徙。1947 年，伯特利神學院遷港，她仍任院長，兼中學與小學校長；1973 年

---

<sup>41</sup> 一份伯特利編印的定期屬靈刊物，於 1928 年出版。

<sup>42</sup> 胡美林：〈主怎樣救了我〉，《胡美林奮興講道集》，頁 24-34；〈副會長胡美林女士小傳〉，收戎玉琴等編：《伯特利，我們的家》（香港：伯特利教會天梯出版社，1993），頁 63。

退休，2004年1月8日逝世。<sup>43</sup>

至於藍如涓，她在美國密西根大學修畢碩士學位後，曾任上海伯特利中學校長，結婚後離職，嗣後在教會事工方面便僅作有限的參與。

胡美林與藍如溪二人，可說繼承了胡遵理與石美玉未竟的事業。<sup>44</sup>

這裡得指出，筆者對性別主義的歷史研究不感興趣，既不相信因女性傳教士較男性為多，整支傳教士隊伍乃至傳教事業便有女性化(feminization)的傾向；也不認為大多數在華的女傳教士與華人女同工是嚴格意義的婦解分子(feminists)。<sup>45</sup>如同Marjorie King所言，傳教士輸出的是西方的婦女形象，而非婦解思想(“exporting femininity, not feminism”)。<sup>46</sup>不過，傳教士在華引入許多新的思想與做法，

---

<sup>43</sup> 〈神學院董事長藍如溪博士〉，收戎玉琴等編：《伯特利，我們的家》，頁62。

<sup>44</sup> 有關胡美林與藍如溪的故事，可參Alice Lan and Betty Hu, *We Flee from Hong Kong* (Pasadena, Ca.: Bethel Mission of China, 1958), 5ff.

<sup>45</sup> 此等說法在女性角度的傳教歷史研究中非常泛濫。例如Dana Robert便認為，「讓婦女向婦女傳教」的口號，本身也反映了普世被欺壓的婦女互相支援的情誼。參Dana L. Robert, *American Women in Mission: A Social History of Their Thought and Practice*, 133。即使Jane Hunter滿口否認，但這仍是她的隱含觀點。Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*, i-xvii.

<sup>46</sup> Marjorie King, “Exporting Femininity, Not Feminism: Nineteenth-Century U.S. Missionary Women’s Efforts to Emancipate

特別是對傳統文化苛待女性的習俗的批判，諸如反對納妾、溺殺女嬰與纏足等，卻在實際上產生婦女解放的作用。<sup>47</sup> 在職業技能層面，他們倡辦各級新式婦女教育，為婦女提供職業訓練，獎助少數具潛質的女性出洋留學，對提高婦女在教會與社會的地位，有非常重要的貢獻。再者，在社會生活層面，教會鼓勵婦女積極參與群體活動和各項在教堂內外舉行的事工，甚至容許一些具突出恩賜與能力的女性扮演領導性的角色，對婦女走出廚房、家庭和家族的藩籬，擴闊眼界，拓展空間，發掘潛能，增加自信，都起了很大的幫助（此所謂「社會賦權」〔social empowerment〕）。最後，在自我形象層面，對許多中國婦女而言，女傳教士所樹立為某個事業理想而獻身的典範，成了她們尋求突破傳統宰制的可行出路（viable alternative）；最早期的華人女奮興佈道家，大都是模仿她們心目中所景仰的女傳教士，當然她們在日後也成了繼起者效法的榜樣。

與男性奮興佈道家產生的原因不一樣，女奮興佈道家幾乎沒有反傳教士或反傳教事業的心態，她們大多由某些女傳教士帶領出道，與後者一直維持良好關係。傳教士是她們學效的正面典範，而非有待反抗的權威。<sup>48</sup> 畢竟長久以來，對

---

Chinese Women,” 117~135.

<sup>47</sup> 也有人質疑傳教士是否真的是反纏足運動與婦女教育的倡導者，參 Roxane H. Witke, *Transformation of Attitudes Towards Women during the May Fourth Era of Modern China* (Ph.D. thesis, University of California, Berkeley, 1970; Reprinted by Ann Arbor, MI: UMI, 1994), 22.

<sup>48</sup> 有關男性華人奮興家的反傳教士與民族主義情懷，參梁家

她們施以限制的是傳統文化與民族，而非外來的傳教事業。

### 三、婦女教育與婦女神學教育

另一個促使女奮興佈道家出現的原因，是傳教事業中的婦女教育，特別是神學教育。

#### (一) 一般的女子教育

來華的傳教士除了對向婦女傳福音有負擔外，大都不會無視婦女在社會各方面備受壓迫的情況，而不企圖藉傳教事業而予以若干程度的轉變。<sup>49</sup> 教育對婦女解放所產生的作用，自不待言。傳教士為中國婦女提供受教育的機會，大大提升她們的社會地位，增加她們參與公共生活的空間。

傳教士在華開設女校，雖然個別懷有開啟民智、為婦女提供平等教育機會的抱負，並且在事實上也產生了這樣的社會效果；不過，他們最初擬訂的目標卻主要是傳教性而非社會性的，就是藉教育工作向婦女傳揚福音，及訓練女傳道助手。辦學是間接傳教（indirect evangelism）的一個方式，而達成傳教目標也是合理化傳教士引入教育工作的唯一憑藉。<sup>50</sup> 有關教育的傳福音與栽培傳道助手的兩個功能，不少論著已

---

麟：〈奮興佈道家對華人教會的塑造〉，頁 114~117；127~129。

<sup>49</sup> 1901 年，在華傳教士召開一次有關中國婦女的家庭生活的研討會，本文提到的石美玉與康成皆有參加，會中廣泛討論了中國婦女的處境與教會可以扮演的改善角色。參 Mrs. J. L. Stuart, "Women's Conference on the Home Life of Chinese Women," *Chinese Recorder* 32:31~34.

<sup>50</sup> 梁家麟：《廣東基督教教育（1807~1953 年）》，第 3 章。

討論甚多，這裡不再詳述。

不過，在婦女教育成為傳教事業不可分割的部分以後，有三個衍生性的教會功能漸次突顯出來，愈來愈顯出其重要性。

其一，女校成了婦女信徒培訓班。早期不少一人主理學校（one-man schools）基本上扮演了要理班與信徒培訓班的功能。<sup>51</sup> 特別是對中國婦女而言，由於她們大多數是文盲，生活空間狹小，對人類知識與社會事務所知有限，從來甚少作概念性思考；傳教士若期望她們在接受信仰後，成為他們心目中較理想的信徒，而不僅是以傳統的民間宗教的形式來理解基督教，將基督代換原來膜拜的菩薩，就不能單單教導她們簡單的聖經知識，甚至不能僅教她們基本的讀寫算，卻是必須做大量掃除迷信、開啟民智的工作。此等培訓是無法一蹴而就的，不能單單灌輸三兩條聖經知識便作罷，卻需要長期與系統性的教育。這是為甚麼不少差會在剛於某地建立起福音據點後，所做的第一件事便是開設男女聖經學校。<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> 在廣東傳教的黎力基（R. Lechler）於 1877 年的傳教士大會中，便將傳教學校（Mission Schools）分為三類，各自有不同的功能：第一類是異教學校（Heathen Schools），創辦目的是向學生及家長傳教；第二類是基督徒學校（Christian Schools），目的是為信教的年輕人提供基督教教育；第三類是訓練學校（Training Schools），目的是訓練傳道助手。這裡指的便是第二類學校。R. Lechler, "On the Relation of Protestant Missions to Education," in *Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 1877* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1878; Reprinted by Taipei: Cheng Wen, 1973), 164.

<sup>52</sup> 參滌然：《菊秀》（香港：宣道書局，1967），頁 18。



如同男校一樣，女校成了防範信徒及他們的子女受中國傳統文化污染的營壘，傳教士在此不僅教授聖經知識與基本的文法知識，也灌輸許多他們認為是更開明的與現代的西洋文化與社會思想。由於宗教迷信廣泛散佈在中國人的生活的每個層面，不少傳教士乃認定中國文化整體地為異教主義（heathenism），與福音信仰水火不容。在他們看來，防範國人接觸其原來的異教文化，並對他們灌輸西方的基督教文化，於福音預工與信徒栽培是有百利而無一害的。<sup>53</sup>

其二，女校為男性傳道助手供應合適的配偶。傳教士不僅希望國人信教，更希望建立一個嶄新的族群，這個新的族群，無論在宗教信仰乃至思想觀念和生活習慣上，均與異教世界截然不同，卻與西方社會和文化完全接榫。而建立這樣的社群的第一步，便是為立志全職傳道的年輕人組織基督徒家庭。傳教士認定，若是本地傳道人的配偶不是信徒，或者她們的知識與經驗完全與西方世界脫節，將會為丈夫的傳教生涯增添許多障礙，也妨礙一個徹底西化與基督教化家庭的建立。而女校開設的其中一個目的，正是為本地傳道預備和訓練配偶。這是為甚麼在傳教女校之內，除了聖經及一般西洋知識以外，學生還得學習唱歌、彈奏樂器、編織、刺繡、家務，及女性在家居要負責的所有東西；<sup>54</sup> 可以說，傳教女

---

<sup>53</sup> 參梁家麟：〈西化對傳統文化：傳教士與「文化侵略」問題〉，收梁著：《徘徊於耶儒之間》（台北：宇宙光出版社，1997），頁159及後；另梁家麟：《廣東基督教教育（1807~1953年）》，頁116~117。

<sup>54</sup> Helen Richardson, "The Opening for the Chinese Young Women," *Chinese Recorder* Vol. 40 (Feb., 1909), 80~81.

校提供的是名副其實的全人教育。<sup>55</sup> 傳教士希望她們接受一個嶄新的文化和社會模式，以建立基督化家庭；當然，如同不少論者所指，這種所謂基督化家庭不過是十九世紀美國白人中產階級的生活模式。<sup>56</sup>

其三，女校為孀居或生活無著的基督徒婦女提供出路。在傳統中國，婦女在社會工作的機會甚少，家計大多仗賴丈夫維持。一旦丈夫早喪，全家經濟便會陷入困境。傳教士在傳教過程中，接觸到不少這樣的孀居婦女，期望在信教後，教會能為其安排生活的出路；此外，也有已信教家庭（包括傳道人家庭）丈夫早喪而有待教會接濟。傳教士認為與其長期為這些有需要的家庭提供財政援助，不如為婦女提供職業訓練，使她們有一技之長，自食其力。方是時，最簡易的訓練方法是開設聖經學校，提供半年一載的文法與聖經教育，然後安排她們充任傳教小學教師，或類似教會傳道幹事的職務。在清末民初，這樣的個案為數甚多，下文提到陳偉崑的母親便是一個例子。她在丈夫離世後，由教會安排攜同女兒從鄉間遷居廣東汕頭，在礮石婦女學校就讀，畢業後留校任教，後轉從事傳道職。正是由於她受教會安排入讀女校及派

---

<sup>55</sup> 參梁家麟：〈廣東基督教教育中的全人教育〉，林治平編：《全人教育國際學術研討會論文集》（台北：宇宙光出版社，1996），頁41-79。

<sup>56</sup> Marjorie King, "Exporting Femininity, Not Feminism: Nineteenth-Century U.S. Missionary Women's Efforts to Emancipate Chinese Women," 118.

職，女兒才得以在教會學校接受教育，後赴美國留學。<sup>57</sup>

由於類似的例子甚多，甚至影響到一般人對聖經女校與女傳道的印象，以為聖經女校純粹是為那些生計無著的孀婦而設的。<sup>58</sup> 何守瑛說：

還有一般不幸的女子，仍未解脫桎梏，弄到走頭無路的地步；或早婚夫死，或未婚夫死，便一世守寡，無依無靠，又無學識以自謀生，前途黑暗，厥狀堪憐。教會工作人員對於安頓這輩女子，感到相當困難，因為她們的年齡，遠超過小學生的學齡，她們的程度又遠不及高級學校的標準。因此就添設特別補習學校，稱為「聖經學校」，使失學不幸的女子有一生路；然而無形中卻引起誤解，青年女子多輕視聖經學校而不屑入學。<sup>59</sup>

無論如何，教育是協助孀居女性走出困境、邁向自力更生的最佳途徑，也是教會婦女救濟的有效方法。於此石成志的例子是出類拔萃的。她原名梅春枝，湖北黃梅人，1881年生，十八歲嫁給華中美以美會石宅嶼牧師的兒子，就是石美玉的弟弟；惟是婚後兩個月，丈夫便因病去世，留下遺腹子

---

<sup>57</sup> 陳偉崑：〈陳偉崑蒙召回憶〉，頁 8。

<sup>58</sup> 胡美林曾說：「當時我還有一個害怕，因為我害怕做女傳道。在我所曉得的女傳道都是寡婦，她們到外國人的學校去唸書，讀了一些聖經便出去傳道。她們都穿黑皮鞋、黑襪子、黑裙、黑褂、拿黑傘、又拿黑皮聖經，整身都是黑的。她們一到我們的學校，我們都很害怕，都說：『這個傳道婆又來了，她連聖經都唸不通，還要講聖經給我們聽！』」胡美林：〈完全奉獻〉，《胡美林奮興講道集》（台北：加爾文學會，1970），頁 39。

<sup>59</sup> 何守瑛編述：《我看見了神的作為》（香港：中華神學院出版部，1962），頁 13。

一名。幸而在石家（特別是石美玉）的悉心栽培下，她考進北平協和醫科大學學醫，後又去日本學婦產科，接著赴美深造。學成歸國後，出任伯特利醫院婦產科主任，並在日後成為中國有名的婦產科專家。<sup>60</sup> 雖然石成志不是本文所討論的女奮興佈道家，但她的經歷說明教會在造就新時代女性方面的具體貢獻。<sup>61</sup>

在二十世紀初，傳教士在華興辦各級女子學校；就高等教育而言，有華南女子大學、金陵女子大學、燕京大學女校、華北協和女醫學校與南京金陵神學女校等。<sup>62</sup> 中等與初等學校（包括聖經學校）則為數更多。這些教育機構為二十世紀的中國培養出大批婦女領袖，在不同行業擔任重要角色。<sup>63</sup>

傳教士倡導女學，首先受啟蒙和受惠的是本地傳道同工。他們將女兒送到教會學校唸書，又享有免繳學雜費用的優惠，其中少數更獲得差會或西方教會的獎助學金，將女兒遣送到外國留學。這群受過高等教育的幸運兒，由於擁有出

---

<sup>60</sup> 程彼得：〈婦產科專家石志成醫師〉，收戎玉琴等編：《伯特利，我們的家》，頁 64-65。

<sup>61</sup> 同樣突出的例子還可以提到吳貽芳。她在金陵女子大學畢業後，在傳教士的安排下獲得了留學美國的獎學金，並於獲得博士學位後，受聘為金陵女子大學首位華人校長。參朱學波：《吳貽芳》（南京：江蘇省政協文史資料委員會，1993）；王澈：《吳貽芳》（石家莊：花山文藝出版社，1997）。

<sup>62</sup> 誠冠怡：〈中華基督教女子高級教育近狀〉，《中華基督教會年鑑》第 6 期（1921 年），書陸，頁 94-96。

<sup>63</sup> 參 Wu, Yi-fang, "Women Leaders in New China," *Chinese Recorder* 66: 17-21。

類拔萃、比大多數男性都要優勝的條件（當時接受高等教育或放洋留學的人不多），她們在社會和教會都獲得不少參與的機會。她們的知識與才幹，超越了傳統社會加諸在其身上的性別屏障。

前面提及伯特利會的創辦人石美玉（英文名為 Mary Stone）是一個突出的例子。她是石宅囑牧師的女兒，生於1873年5月1日，在教會學校完成初等與中等課程後，十八歲獲傳教士安排及津助，偕另一位女性康成（愛德，Ida Kahn）<sup>64</sup>到美國留學，1896年畢業於密西根大學，獲醫學學位。這是華中首兩位留學美國的女醫生。<sup>65</sup>石美玉回國後，先在江西九江創辦婦幼醫院，又開設護士學校（護醫學堂）；<sup>66</sup>在醫務工作外，還積極參與中華續行委辦會的各項事工。1920年，她偕同女傳教士胡遵理從九江遷到上海，創辦伯特利教會，

---

<sup>64</sup> 康成，江西九江人，生於1873年，自小受傳教士賀教士（Gertrude Howe）撫養，後與石美玉同往美國攻讀醫學。學成歸國後，在江西南昌婦幼醫院工作，1930年逝世。參查時傑：《中國基督教人物小傳》，上卷（台北：中華福音神學院出版社，1983），頁98-100；*Chinese Recorder* 50:648。有關她的故事，滌然的《菊秀》曾有記述，參頁32-39；另Clara Wing-chung Ho, ed., *Biographical Dictionary of Chinese Women, The Qing Period, 1644-1911*. (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1998), 101-104.

<sup>65</sup> *Chinese Recorder* 26:399。根據石美玉在1910年代初的敘述，在北美獲得醫學學位而在中國各地行醫的女醫生已增至7人，包括「天津金、福州胡、南昌康、上海黃、柳城李、南京曹、九江石諸醫生」。石美玉：〈中國女子教育之態度〉，《中華基督教會年鑑》第1期（1914年），頁91b-92。

<sup>66</sup> 梅雲英：〈九江婦幼醫院之近狀〉，《中華基督教會年鑑》第5期（1919年），書伍，頁145-147。

開設醫院、中學、護士學校、助產學校；1925年，開辦神學院。石美玉是在上海成立的中華紅十字會的創辦人之一，亦為中華國內佈道團副會長、中華醫學會副會長。1922年中華續行委辦會召開基督教全國大會，她是其中一位籌備委員會副委員長。1937年抗日戰爭爆發，遷居美國，仍繼續為伯特利諸事工籌劃經費。1954年12月29日在美逝世。<sup>67</sup>

必須補充的是，除了正規學校教育對提高婦女在社會的工作能力與機會，有不可磨滅的貢獻外；非正式的非信徒培訓（包括短期的聖經學校），對提高婦女在教會內的地位與角色，也有相當幫助。由於女信徒往往佔教會的多數，教會很早便注重動員她們，協助發展聖工。好些堂會都組織婦女佈道會，鼓勵女信徒關注教會事務，投身傳教行列；有些且逐漸發展成宗派性的全國組織，如美以美中華女佈道會、監理會中華女佈道會等。<sup>68</sup> 這些女佈道會成立的目的，「皆遵教主所命，即醫治、教導，並以福音傳於中國之黑暗女界。其最大目標，乃引全中華歸主。」<sup>69</sup> 不過，它們並非類似差會

---

<sup>67</sup> 藍如溪：〈上帝所喜悅的一位〉，收氏著：《溪步集》（香港：伯特利教會天梯出版社，1975），頁142-149；〈創辦人石美玉醫生傳略〉，《伯特利教會五十周年紀念特刊（1920-1970）》，頁3；查時傑：《中國基督教人物小傳》，上卷，頁92-95；Clara Wing-chung Ho, ed., *Biographical Dictionary of Chinese Women, The Qing Period, 1644-1911, 192-195*.

<sup>68</sup> 吳袁培芬：〈中華監理會女佈道會之概況〉，《中華基督教會年鑑》第5期（1918年），書貳，頁80-81。

<sup>69</sup> 聶靈瑜：〈美以美會中華女佈道會〉，《中華基督教會年鑑》第6期（1921年），書肆，頁79；另參周舜華：〈監理會中華女佈道會〉，《中華基督教會年鑑》第6期（1921年），書肆，頁81-82。

的專責佈道組織，沒有派人專在某處佈道，卻是鼓勵各地女信徒，在她們能力範圍內，開設「禱告團、查經班、晨更班、佈道處」，從事「鄉村佈道、個人佈道、家庭佈道，以及社會服務之工作，與探望病人，邀人聽道、領兒童赴會，及在主日學擔任授課者。」<sup>70</sup> 婦女在教會裡扮演活躍的角色，對釋放她們的潛能，提高她們的自我形象，鍛鍊她們的自信與才幹，推動她們爭取在家庭乃至社會有更大的發言權和領導空間，均有正面影響，而這影響是個人性而非組織化的。

有關女平信徒在教會的角色與貢獻，及教會對提高婦女地位的影響和貢獻，有待日後更詳細的研討。<sup>71</sup>

## （二）女子神學教育

從一般的教育事業，我們進而談到神學教育。

必須指出，早期的女子聖經學校大多不是嚴格意義的神學院，而只是信徒培訓班，其培訓出來的學員多數不從事傳道工作。如前所提，聖經學校兼具要理班與信徒培訓班的功能，除聖經知識外，學生在這裡學習的是基本的文法知識與西洋文化常識，她們在畢業後，並未充分具備在教會裡獨立傳道的資格，最多是擔任女傳教士的助手，協助處理一些她

---

<sup>70</sup> 李瓊階：〈中國教會之自傳運動〉，《中華基督教會年鑑》第9期（1927年），頁36-37。

<sup>71</sup> 郭佩蘭的著作在這方面可以說是拓荒性的，然筆者嫌其採用史料時的選擇與任意性過強，也太注重現代婦解運動的議題，甚至因而扭曲了歷史事實。Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity 1860-1927*.

們最不擅長或對語言能力要求較高的事務，諸如與國人接觸。<sup>72</sup>

與男校不同的是，傳教士並不一定為所有聖經女校畢業生安排職務。由於人力需求孔急，傳教士一般期望所有男校的畢業生都投身傳教事業。他們少數被派往深造，學習如醫學等專門技能；那些在奉教前已曾接受過傳統教育，國學根基較佳的，會被安插為學校的國學教師；而其餘多數人則直接安排到堂會參與牧養工作，或被編組成佈道隊，分送各城鄉「開外堂」，「說街書」。但是，女性畢業生的出路較男性為狹窄。她們大多只能從事教育工作，故師範班多是聖經學校最高級的一班；若差會辦有醫院及護士學校的，部分畢業生便可投身醫療服務的行列。由於傳教士並不指望女性在堂會牧養工作中獨撐大局，也鮮會將她們外放到四鄉的佈道所獨當一面，故在編制上，教會對女傳道（Bible women）的需求較低，她們只出現在有傳教士或本地牧師主持大局的教堂裡。<sup>73</sup> 重男輕女的情況在中國教會仍普遍存在，華人婦女甚難獲得承擔主持和執行教會事務的機會。<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> 麥女士：〈基督教女子教育〉，《中華基督教會年鑑》第1期（1914年），頁81b-82。

<sup>73</sup> 明俊德描述她所主理的女校的畢業生的出路如下：「有些女孩子後來當了教員或護士，有少數作了教會工作人員，大多數則成為基督徒家庭主婦。」明俊德：《回鄉絮語》，頁10。

<sup>74</sup> 早在1927年中華基督教會組成並召開第一次總會時，已將「在我們教會中婦女的地位」列為一項，專門討論。當時且有人建議考慮讓婦女接受牧職。參高伯蘭：〈中華基督教會總會概述〉，《中華基督教會年鑑》第10期（1928年），第3部，頁3-4；另〈附件



不少研究者都指出，西方教會在傳教區裡容許婦女有較大的參與空間，能夠承擔某些在母國不能做的工作，諸如主日講道等，並不意味著他們徹底改易了性別歧視的觀點和做法，而只是脅於實際環境而作的權宜措施，這是傳教工場的例外情況，並不適用於母國的教會，所以他們亦沒有在母國教會追隨傳教工場所作的興革。<sup>75</sup> 從某個角度說，這種權宜性的做法與其說是取消歧視，不若說是增添多一重的歧視，就是性別歧視以外的種族歧視，他們認為傳教區的信徒質素和地位都較遜，故可接納質素和地位較遜的西洋女性在他們中間服事。這個種族歧視的指控並非全無根據的鑿空之言，因為女傳教士所能扮演的角色，通常不能直接延伸到中國的女傳道之上，後者的事奉空間仍然受到極大的限制。<sup>76</sup>

儘管如此，女傳教士在中國獲得與華籍男性同工平起平坐、甚至領導華籍男性同工的地位，並且能夠承擔男性同工絕大多數的任務，至少起了重要的示範作用，證明性別差異並非限制婦女事奉的不可轉逆的元素，如此便提供一個結構性的可能性。日後在傳教工場裡，只要消除種族歧視，性別歧視便亦不消自解。時至今天，我們都看到一個普遍的現象，便是那些從傳教工場蛻化為獨立教會的地區，婦女的地位總是較歐美母國的教會為高，事奉的空間更為寬廣。

有關女子神學院校的數目，根據 1922 年由中華續行委辦

---

三），丁淑靜：〈婦女在教會中的地位〉，第 3 部，頁 18~22。

<sup>75</sup> Klaus Fiedler, *The Story of Faith Missions*, 297.

<sup>76</sup> Klaus Fiedler, *The Story of Faith Missions*, 303.

會和中國基督教教育會主辦，委託美國芝加哥大學教授巴敦（Ernest D. Burton）領導的教育調查團調查所得，全國共有三十八間訓練女子之神學院校。其中可分為三類：第一，收容中學畢業程度的聖經學校，全國僅得一處（按：即南京金陵神學女校）。第二，收容教育程度低的女性，旨在訓練女傳道的聖經學校。第三，為僅受過極少教育的成年婦女提供神學訓練的學校。<sup>77</sup> 及至 1936 年，中華基督教宗教教育促進會委託美國耶魯大學神學院院長韋格爾（Luther A. Weigle）主持「培養教會工作人員」的調查，則發現在十四年後，全國共有兩所女子神學院，招收高中畢業生，包括南京金陵女子神學院和上海中華女子神學院。另有五個女子聖經學院，招收初中畢業生，包括南京赫德女子聖經學校、梧州宣道會女子聖經學校（按：即建道聖經女校）、廣州崇基聖經師範女校、福州基督教女子神學院，及北平聯合女子聖道學院。這些學校都旨在為教會培養女傳道人才。至於程度較低的女子聖經學校，共有廿一間。女子神學院校的總數減至廿八間。<sup>78</sup>

在二十世紀初，真正完全符合神學院資格的女校，當推南京金陵神學女校和繼後的上海江灣中華女子神學院。

金陵神學女校是由監理會等七個公會合辦的神學院，創

---

<sup>77</sup> 中國基督教教育調查會編：《中國基督教教育事業》（上海：商務印書館，1922），頁 146。

<sup>78</sup> 中華基督教宗教教育促進會編：《培養教會工作人員的研究》（上海：該會，1936），頁 34-35。

辦於 1912 年，院長是明美麗（Mary C. White）。<sup>79</sup> 當時學院網羅好些出色的華人女奮興家任教，包括下文將提及的焦維真與李淵如。1927 年，國民革命軍北伐，進佔南京，神學院停辦，傳教士亦被迫撤退。及後政局稍定，前金陵神學女校的董事及教師決定重建一所信仰純正，不分宗派及公會，亦無差會背景的獨立神學院，以便收錄來自不同宗派的學生，由畢路得（Ruth M. Brittain）與班瑪利（Mary F. Parmenter）<sup>80</sup> 主權其事，畢路得且成了創院院長。她於 1915 年來華，在南京神學女校任教多年。1930 年，上述女性組成董事會，決定在上海開辦學校，並將新校命名為中華女子神學院，以慕迪聖經學校的信條為信章。學制分正科與副科，都是兩年修畢。當時最感困難的是難以以有限金錢覓得理想的院址，幸得余慈度（下文會介紹她的生平事蹟）答允將她在江灣的房子廉租給神學院，學校才於 1930 年開學。不久余慈度更將房舍全數奉獻給神學院為校產。

女子神學教育的課程與男子學校大致並無兩樣，也得修習佈道與講道等科目；而學生於在學期間，亦組成各個佈道隊，從事逐家與下鄉佈道工作，以為實習。她們主領奮興聚

---

<sup>79</sup> 美國監理會傳教士，1901 年來華，向在蘇州佈道。有關南京金陵神學女校的創辦緣起，參明美麗：〈南京金陵神學女校〉，《中華基督教會年鑑》第 3 冊（1916 年），頁委 48~50。

<sup>80</sup> 班瑪利原為宣道會傳教士，1895 年來華，任教於安徽南陵宣道會聖經學校（真光學堂），曾受聘於南京女神學作特聘教授一年，因受師生愛戴，被力邀留下；經與宣道會商討下，得蒙批准轉職。

會，其中一些學生被發掘出具有奮興佈道的恩賜。<sup>81</sup> 神學院是女性奮興佈道者的重要產地。

### （三）女性神學教育工作者

如同男性傳教士尋覓男性本地助手，協助推行各項事工；女傳教士也得物色有潛質的中國婦女，訓練她們擔任傳道工作。

上文提到，在男女禮防觀念森嚴的中國，單性事工是傳教士的最佳選擇；他們若要訓練本地傳道助手以協助推展事工，單性的教育系統也是惟一的選擇。為此，差會很早便開設女校，從基礎教育直到女傳道培訓班，建立起婦女教育的自足系統。教育事業離不了人才，故婦女教育系統必要由一群專事教育的中外婦女維持，專業的華人女神學教育家於焉產生。

以廣西宣道會為例，建道書院（建道神學院的前身）於1899年創辦後不久，1902年，差會便決定為有心就學的女童開辦一間女學校，委任女傳教士金恩賜（Dora Campbell）董其事。第一屆只有兩個學員，其中一位為全廣西最早信主的女士，兩人皆年逾四十。這是一間類似傳統私塾形式的學校，教授內容主要為聖經和西洋知識，包含小學及傳道班兩種課程。在建道女院尚未開辦以先，金恩賜便積極尋找可資同工的中國女性；時在廣州真光女校任教的羅聖愛，成了她心目中不貳之選。

---

<sup>81</sup> 何守瑛編述：《我看見了神的作為》，頁94-113。

羅聖愛自少生長於基督徒家庭，三歲時遷廣州南關，五歲入惠師禮會主辦的教會學校讀書，很早決定獻身事主，堅決拒絕父親所為她安排的婚事，最後父親妥協。她在十八歲那年舉行特別儀式，當眾宣告終生不嫁，全心全意事奉上帝，與會的有三百人。她入讀美北長老會主辦的真光書院，在學習的同時，被校長邀為教員。羅聖愛與宣道會原無關係，因工作過勞，患腦痛症，中西醫藥罔效，不得已休養一年。1898年夏天到澳門避暑，時宣道會傳教士在澳門居住，學習中文，她常前往請教神醫之道，並因信賴此道而得癒。1899年復回真光擔任助理教師後，仍常與傳教士保持書信往來。1900年間，廣州幾間教會學校遷澳門暫避，建道書院亦由梧州遷來，在下午舉行解經講道。羅聖愛在真光負責解經之職，被邀請到聖經學校講經，由是與建道結下不解緣。1903年，應邀前往梧州建道書院，協助女院的開辦及教學工作，時年三十歲。她在建道共工作了卅一年，至六十歲（即1933年）才退休。<sup>82</sup>

二十年代中葉以後，民族主義高漲，傳教士被迫將學校管理權移交華人，這些一直參與神學教育的女同工，便成了接班人的唯一選擇，她們得挑起聖經學校院長的重責。羅聖愛於1922年開始擔任建道女院院長。

類似羅聖愛將畢生精神投注在神學教育事業的女神學教育家，至少還可以提到以下好些名字：焦維真、何守瑛、藍如溪、陸旋、王雋一、謝真如……。至若晚年投身神學教育

---

<sup>82</sup> 羅聖愛：〈身蒙七愛〉，《建道神學院六十週年紀念特刊》（香港：建道神學院，1959），頁42。

的，則有陳玉玲與陳偉崑等。她們不一定都曾擔任聖經學院院長，但她們的名字卻都與工作的學校無法分割。

這裡且多介紹一位同在建道長期任職的女性：謝真如，以作對照。謝真如是廣東南海人，1911年5月16日生，自少入讀鄉間教會所辦的醒華學校，得聆福音；雖母親及家人激烈反對，仍於1927年接受水禮，加入南海官山由何義思主理的希伯崙會；師範學校畢業。1930年，她在宣道會傳教士程文熙（Philip L. Hinkey）於廣州主講的奮興會中決志奉獻，向家人索取自己應得的一份嫁妝，然後在1931年前赴建道聖經學校就讀；尚未畢業，便為學院安排留校任教。1934年被安排到上海江灣中華神學院完成神學訓練，旋重投建道教職。從1936到1950年，外患內戰迭起，學院播遷流離，生活艱困，謝真如不離不棄地堅持崗位，同時期絕大多數男性同工卻先後另謀高就。她在1950年遷居香港，曾在廣州聖經學院任教；建道復校後，被邀回院事奉；歷任教務主任、女生舍監、生活指導，兼司庫、司數等職；至1980年夏才退休。<sup>83</sup> 她在同一個崗位中工作了四十五年之久。

在羅聖愛與謝真如身上，我們看到此時期女性神學教育家的一些共同特徵：第一，晚至二十世紀初年，要成為一個專業的職業婦女並不容易，她們大多得作一個終身不婚的決定，全心全意地投身在某個事業的理想裡，這是一個全人並

---

<sup>83</sup> 謝真如：〈歌唱耶和華的大慈愛〉，收劉翼凌、王峙等：《群賢掠影——中外著名傳道人逸事》（Berkeley, CA：福音文宣社，1998），頁118-125；李仰安：〈懷念謝真如老師〉，《建道通訊》第97期（1994年9月），頁15。

終身的委身 (life commitment)，而不僅是偶然任意的職業選擇。第二，由於她們都曾為所屬專業作過嚴肅的決定，並付上重大代價，故大都心意堅定，長時間地站穩某個工作崗位，甚少在中途轉職或轉業；而獨身的她們沒有家庭的顧慮，也可以較從容地面對危難，不像大多數男性奮興家一旦遭逢政治變遷，便立即往內地或外國跑。

及至三十年代左右，隨著民智日開，社會風氣改變，男女禮防觀念亦較為寬鬆，公立學校紛紛改為混合教育形式，男女合校的觀念漸為公眾接受。此時期適逢美國與全球經濟大衰退，傳教資源大幅削減，不少差會都得採取財政緊縮政策，故將男女學校合併，成了一時潮流。據統計，在 1935 年，全國有五十四所教會中學屬於混合教育，學生人數佔全國教會學校高中學生百分之十八、初中學生百分之廿七。<sup>84</sup> 聖經學校亦不例外，中華女子神學院於 1938 年開始兼收男性，易名中華神學院；建道位處西陲、民風保守的廣西，男女兩院亦於 1937 年合校。

男女合校以後，原來擔任女院院長的女同工不一定都能繼續負責院政，很多退為男院長的副手。不過，這並不表示她們在神學教育的角色便遭到貶抑，在教會的影響力被削減；恰好相反的是，此時期她們同時教導男性學員，而此等男性學員大都在日後成為教會牧者，如此便增加她們在堂會的影響力。

---

<sup>84</sup> 葛德基：〈中國教會學校之現狀〉，《中華基督教會年鑑》第 13 期（1936 年），頁 73。

上述所提的女性神學教育工作者，不少都同時是具知名度的奮興佈道家。因為在聖經學校裡，她們講道與教導的職務從未受到限制，並且以教師身分確立了在學生心中的權威地位；要是她們的知識與靈性受到敬重，被確認為擁有培靈奮興的恩賜，她們便會被畢業生廣泛邀請到各堂會主領聚會，因而成了炙手可熱的講員。

與男性的奮興佈道家不同，女性甚少以主領奮興佈道作為終身志業，她們不大可能整年都在往各地的路上跑，故亦不存在以某位婦女為核心或號召的佈道團組織。絕大多數女性奮興佈道家都是專職的教會工作者，在某個教育、醫療或社會服務的崗位上任職，而奮興佈道僅是她們工餘的事奉。而在各種專業之中，以從事神學教育而同時成為奮興佈道家的最為普遍。

#### 四、女奮興佈道家的活動與組織

前面我們提到女性在教會事工的一些限制，諸如難以在堂會中獨當一面。惟是對女校畢業生而言，最大的事奉限制是婚姻與家庭。晚至二十世紀中葉為止，中國社會都未能廣泛接受已婚的職業婦女，女性若結婚生兒，絕大多數便得留在家中，相夫教子，主持家務，甚難維持自己的專業或事業，套用天主教的說法，「神品」與「婚配」是很難同時兼領的「聖事」。<sup>85</sup> 已婚女傳道的最大可能是充任「師母」，協助丈夫牧養堂會，主持婦女或兒童事工，又或者兼理堂會附設的女校；

---

<sup>85</sup> 滌然：《菊秀》，頁 68-69。



設若她們所嫁的並非傳道人，則除了以義工身分協助教會事務外，所能參與的便更為有限。事實上，這不僅是中國傳統文化所加諸婦女身上的限制，已婚女傳教士在工場上扮演的角色大致也差不多。因此，此時期能在教會扮演較吃重角色的女傳教士或中國女傳道，絕大多數都是獨身的；從事奮興佈道的女性，由於得在某段時間離開家庭到外地跑，就更非獨身婦女不能辦。

### （一）余慈度與蔡蘇娟

二十世紀初，到處主領聚會而又較著名的華人婦女首推余慈度與蔡蘇娟。

余慈度是江蘇人，原名俞靈芝，1873年生於杭州，父親為美國長老會的牧師。自少對信仰熱切追求，過敬虔生活。1888年，到美國監理會藍華德（Walter R. Lambuth, 1854~1921）在蘇州所設立的博習醫院附屬醫學院（Soochow Hospital Medical School）就讀，在此受衛斯理約翰（John Wesley）的奮興神學影響。在學期間，父母相繼去世；決定獻身傳道，維持獨身生活，為此而退去前訂婚約。1896年醫科畢業，在監理會的差遣下，隨 Josephine Campbell 到高麗漢城傳教，<sup>86</sup> 在那裡得到聖靈充滿，並得閱英國基斯威克聖潔運動（Keswick Movement）的人如慕安德烈（Andrew Murray）、慕迪（D. L. Moody）等的作品。1903年回國，在

---

<sup>86</sup> Josephine Campbell 在高麗創辦培花女學校（Carolina Institute，後為梨花大學）。

上海蘇州一帶主領奮興聚會，吸引多人皈依；<sup>87</sup> 又在南京和上海先後舉辦聖經學校，從事佈道與栽培工作；1908年，在上海建立基督徒查經祈禱處，每週主持查經祈禱聚會。<sup>88</sup> 1909年春，到南方閩粵一帶傳道，用英語主講，由當地傳教士翻為方言。為了方便她到各地教會和學校主領奮興聚會，她編譯一本《復興詩集》(*Hymns of Reviving*)，收集了110首歌。<sup>89</sup>

1913年，余慈度離開中國到歐美訪問。翌年返國，將基督徒查經祈禱處遷到上海郊區小鎮江灣。她一直關注向女界傳福音的事工，<sup>90</sup> 鑑於中國教會缺少女傳道人才，乃邀請朋友捐款，在江灣買地建屋，預備開辦神學院；但由於沒有差會支持，個人獨力難撐，只能在1916年9月開設小型的培訓班，為期三年，並帶同三五學員作自由傳道工作。<sup>91</sup> 後因見中華女子神學院開辦，遂將個人理想與新事工合併，將土地奉贈，鼎力相助。

---

<sup>87</sup> 如她在1913年主領寧波的奮興聚會。*Chinese Recorder* 44:115.

<sup>88</sup> *Chinese Recorder* 46:581; 51:515; 56:618~619.

<sup>89</sup> *Chinese Recorder* 40:292。有關余慈度的生平資料，部分取材自吳秀良即將出版的余慈度傳的撮要文章；在此謝謝徐武豪先生的資料提供。

<sup>90</sup> 她在1910年的First National Convention of the Evangelistic Association of China裡，主領這方面的討論。*Chinese Recorder* 41:689.

<sup>91</sup> 余慈度：〈上海江灣查經祈禱處〉，《中華基督教會年鑑》第3冊(1916年)，頁委51~52。另參Dora Yu, "Bible Study for Women," *Chinese Recorder* 47:326~327.

1920 到 1927 年，余慈度與一些華洋同工成立中華國內佈道團（下詳），又與傳教士合作，每年召開夏令會，積極參與者包括安汝慈等。1924 年，她參與林安德夫人（Mrs. Henry Woods）所推動的普世復興祈禱運動（World-wide Revival Prayer Movement），其他委員包括英國內地會總幹事何斯德（D. E. Hoste）與安汝慈等。1927 年，余慈度再訪英美，並在基斯威克會議上證道，引來很大震撼。

余慈度在 1920 年 2 月往福州公理堂主持佈道大會，感召多人信教，其中包括了林和平與她的兒子倪柝聲。倪柝聲在聚會中決志奉獻，後來且到上海，在余氏辦的聖經學校接受訓練，不過因行為表現不佳而被勒令退學。也是因著余慈度的介紹，倪柝聲才認識影響他極深的和受恩。<sup>92</sup> 除了倪柝聲外，王載、趙世光等好些奮興佈道家，都是在余慈度的影響下決志或獻身傳道的。李常受（原名李長壽）是在 1925 年 2 月於煙台因聽余慈度佈道而得救的。至於女界方面，汪佩真在 1917 和 1918 年間參加余慈度的奮興會，決志奉獻，遂於 1919 年 5 月到南京金陵女子神學院就讀。二十年代，汪佩真與余慈度保持密切的事工合作，後來才轉投倪柝聲的地方教會運動。

余氏於 1933 年逝世。<sup>93</sup> 她是中國女奮興佈道家的先驅

---

<sup>92</sup> 陳終道指為 1931 年，疑誤。參陳終道：《我的舅父倪柝聲》（香港：宣道書局，1970），頁 10。

<sup>93</sup> 1916 年，余慈度曾出版一本個人傳記，記述她的屬靈經驗：*God's Dealings with Dora Yu* (Mission Book Co., 1916)。 *Chinese Recorder* 47:705-706。

與典範，在女性方面的地位，與日後宋尚節之於男性相同。

趙世光如此評論余慈度：

我從余慈度小姐得到極多的益處。記得一九二四年我第一次聽她講道之時我還沒有出來傳道。她住在江灣，她後來把她的住所奉獻給中華神學院，她自己便遷到虹口去住。她那年紀約有六十多歲了。她是一個知名的婦女界領袖。不過她那時常常生病，所以不多出外，常住在家裡。她生病非常痛苦。我去看望她，我最後一次去看她時所對我說的話至今沒有忘記。她晝夜受痛苦的時候不但不灰心，反而讚美主。她對我說，我現在在痛苦的時候，舊時不覺得的罪，現在都覺得了。現在受痛苦的時候我連微小的罪都一一向神承認出來。神沒有接余小姐去之前，先潔淨她的小罪。神曾使用她多年。我相信她在神那裡有很高的地位。<sup>94</sup>

至於蔡蘇娟（英文名為 Christina Tsai），出身官宦世家，父親蔡興華是前清南京的高級官員。她為學習英語，進入教會辦的景海女校讀書，後接受基督教。畢業後，充任長老會女傳教士萊茜李曼（Lucy Leaman）的助手，又協助好幾位女傳教士如安汝慈、明美麗等工作。1918年，在一位美國富商司狄威（Milton Stewart）奉獻三百萬元資助下，邀請好些著名的美國奮興佈道家，包括艾迪（Sherwood Eddy）等，連同一些在華具知名度的傳教士講員，組成一支龐大的佈道團，

---

<sup>94</sup> 趙世光：《復興講壇：以賽亞書》（香港：靈糧刊社，1959），頁6-7。

在各大城市巡迴講道，<sup>95</sup> 蔡蘇娟擔任其中數位講員、特別是安汝慈的翻譯。<sup>96</sup> 他們展開多次行程，到不同地方主領聚會，包括北京、天津、漢口、上海、鎮江、南京、蕪湖、安慶、九江、煙台、青島、福州、廈門、汕頭等地，甚至遠達香港，遍及十一省。每到一個城市，都是由各公會聯合委員會負責接待，並安排各個聚會。蔡蘇娟憶述說：

他們大都是對基督徒講道，但是我有時同非基督徒聚會，我們常對中國基督徒的領袖在北方的北戴河，華中的牯嶺開會時說話，我們也在各大城市，向國立學校、及教會學校的教員和學生，與醫院的醫生和看護，並在各教會的禮拜堂向群眾講道。當時沒有那宏偉的建築，能夠容納那樣多的人，於是張了許多帳篷。<sup>97</sup>

蔡蘇娟在行程中，除負責翻譯工作，很多時也自行講道領會，並向學生做個人工作。<sup>98</sup> 她與女傳教士一起在教會主領奮興會和佈道會，及在教會學校主持宗教聚會。

我被邀請到一個個學校去，對大群大群的學生講道。我和安汝慈教士同工的時候，她負責造就信徒，我對外傳

---

<sup>95</sup> 參吉爾達：〈個人佈道〉，《中華基督教會年鑑》第3冊（1916年），頁委11~14；〈教務日記〉，《中華基督教會年鑑》第5冊（1918年），書壹，頁53。

<sup>96</sup> 有關整個佈道行程的經過，參蔡蘇娟：〈個人佈道自述〉，《中華基督教會年鑑》第5冊（1918年），書玖，頁209~213。

<sup>97</sup> 蔡蘇娟著、袁厚載譯：《暗室之后》（香港：晨星書屋，1971），頁102。

<sup>98</sup> 蔡蘇娟著、滌然譯：《暗室之后續本》（Paradise, Penn.：基督徒使者協會，1979），頁45。

福音。還記得在廣州的真光學校，一些基督徒學生勸校中的工友來聽道。為了讓工友有機會聽福音，她們在聚會的時候代替工友作工。幾天以後，差不多每個工友都接受了主，這些女學生多麼快樂！<sup>99</sup>

蔡氏亦曾偕同女傳教士下鄉佈道。1921年，她隨同李曼越洋到美國，獲邀在不同城市的教會講道，並在華盛頓獲得美國總統哈定（Warren G. Harding, 1865~1923）接見，可謂備受尊崇。這亦可見在當時，像蔡蘇娟這樣能活躍於異域的中國婦女實在不多，故她特別受到西方人士所矚目。

## （二）二十年代以後的女奮興家

在二十年代較後時期，到處領會的女性有王淑、焦維真、胡蘊琳、藍如溪、胡美林、劉素琴等。她們大多跟伯特利佈道團有關。焦維真與何守瑛在二十年代末期，都曾偕同伯特利佈道團到各地主領奮興聚會。<sup>100</sup>

以下介紹王淑、焦維真與胡蘊琳的生平與活動。

王淑於1898年12月生於山東黃縣，父親業教師，家道小康。於浸信會主辦的蓬萊育英女校讀書，在校決志成為基督徒。1915年，在祁牧師（T. F. Crea）主領的奮興會中獻身傳道。1918年，在明俊德主持的掖縣浸會義由女校畢業。任職醫院傳道一年多，然後與許教士（Alice Huey）和聶教士

---

<sup>99</sup> 蔡蘇娟：《暗室之后續本》，頁159。

<sup>100</sup> 計多加：〈神蹟〉，基督教中國佈道會編：《不違天示——計志文牧師事主四十週年特刊》（香港：聖道出版社，1965），頁15。

(Doris Knight) 到四鄉佈道一年。1922年，考入黃縣崇實學校神學科，兩年後畢業，就任小學教員；半日教學，半日到四鄉佈道。1926年，應聘黃縣女傳道會，專往各地佈道，奉派到華北各地浸信會主持奮興佈道。1928年，王淑決定全時間投身自由主領奮興會工作，在山東各地領會。1929年，因健康緣故，轉到上海美華浸會印書局，協助吳立樂(Lila Watson)處理編輯事務。一年後疾病初癒，重新投入奮興佈道，與范蓮德(Martha Franks)在山東各地巡迴工作。「她們在濟寧傳道的工作，多半是在鄉間，作工的時候，聖靈大顯能力，因而受感痛哭流涕認罪悔改的人，隨處都有。」<sup>101</sup> 1931年，病情惡化，終於5月27日息勞歸主，享年卅三歲。

焦維真是山東人，早年在煙台求學，就讀於保姆學校，即今師範學校。畢業後在山東從事傳道工作，因講道甚有果效，被邀到各地領會，聲譽日隆。二十年代，任教於金陵神學女校。金陵神學女校停辦後，專注在全國各地領會，僅一年內的兩次行程，便曾參與中華國內佈道團與伯特利佈道團，走遍高麗、青島、上海、香港、廣州、汕頭、廈門、福州等地，向數萬人傳講福音，「講道計近三百次」。<sup>102</sup>

不久，她到東北一帶領會，在營口開辦靈光靈修院。九一八事變，東北在日本軍人導演下成立滿州國，焦維真遂離開東北，遷至上海。此時江灣中華女子神學院復校，改為中

---

<sup>101</sup> 浸會少年團編輯部編：《王淑女士傳》(上海：美華浸會印書局，1934)，頁39。

<sup>102</sup> 焦維真：〈年餘之回顧〉，《靈光報》第7卷第2期(1928年8月)，頁36-43。

華神學院，兼收男生，請焦維真當教員。在教學之餘，焦維真仍到處領會，曾遠赴泰國與菲律賓等地，並成為 1940 年港九培靈會的主要講員。日軍發動全面侵華戰爭後，滯留在安徽省，與信徒作有系統的查經，查經記錄後印成書出版，即《復興查經記錄》（上、下冊）。焦女士另有《基督徒的靈程研究》、《現在的得救》、《靈程指引》（上、下卷）、《菲律賓講道集》、《怎樣讀聖經》等書。中共建國後，焦氏與中華神學院的教務主任何守瑛、教授何守真，另吳佳禾醫生等，合辦中國基督教傳道人修養院，目的是關心一些為主工作一生、年老時無依無靠的退休傳道人。後賈玉銘到上海，與焦女士等所辦的傳道人修養院合作，合辦上海基督教聯合神學院，賈為院長，焦為副院長。1971 年，焦維真逝世，享壽八十餘。<sup>103</sup>

胡蘊琳於 1900 年在上海出生，原名胡雲麟。在江灣愛育學校讀書，皈依基督教，立志奉獻，拒絕婚嫁，後於晏摩氏女校畢業。曾在河南泌陽信德女中教書，多次主持宗教聚會，被確認具奮興佈道恩賜；後回上海，在母校晏摩氏女校任教，與明美麗等女傳教士奮興家及伯特利佈道團相善。1930 年，由於外地來信邀約主領聚會過多，放棄學校工作，專任外出講道領會。1931 年，她在余慈度的安息禮拜聚會中蒙召出國留學，並在西國教會中從事奮興佈道工作；1933 年成行赴美，

---

<sup>103</sup> 于力工：〈中國傳道人史館（四）：焦維真〉，《導向》第 922 期（1997 年 4 月），頁 18~19。筆者所讀到有關焦氏的著作，除發表在雜誌的文章外，在專著方面有《靈程指引》，2 冊（上海：靈光靈修院，1940）、《復興查經紀錄》，2 冊（上海：靈光靈修院，1939）。



在紐約攻讀四年，期間果然多番被邀周遊各地主領聚會。1937年返國後不久，抗日戰爭爆發，胡蘊琳在戰火繚繞時期，開辦以馬內利孤兒院，收容難童數百人，備嘗艱困。1949年後，為政府多番批鬥迫害，曾被捕下監，接受勞動教育。<sup>104</sup>

焦維真與胡蘊琳都在1949年後留在中國，為信仰付上重大的政治代價。

### （三）伯特利佈道團

除了積極參與個人性的奮興佈道活動外，上述婦女也促成一些全國性佈道組織的成立，伯特利佈道團自然是其中的典範。

伯特利佈道團兩個創會領袖都是女性，一為信心傳教士，另一為受過高深教育的華人專業人士。在她們的帶領下，伯特利教會在短短數年間，開展了不同類型的事工。她們將衛斯理約翰的福音主義傳統發揚光大，自1925年開始，每年都召開夏令會，邀請全國牧者信徒及外國傳教士赴會，使他們經驗奮興運動的屬靈果效；其後又組織佈道團，分派到各地主持奮興聚會，將這個奮興運動的傳統推廣出去。

提到伯特利佈道團，我們通常只想起計志文、宋尚節等五人，但事實上佈道團並不只於一隊，在全盛時期曾有十隊同時在全國各地工作，每隊兩三人至五人不等。<sup>105</sup>許多在伯特利教會工作的人，都曾長時期或短時間參與佈道團的活

---

<sup>104</sup> 詳參胡蘊琳：《祂握我手》（香港：宣道出版社，1987）。

<sup>105</sup> 藍如溪：〈伯特利教會史略〉，《溪步集》，頁130。

動。佈道團也有派出婦女隊出外工作，特別是當一些教會女校要求派遣女講員主持聚會，藍如溪與胡美林等便應邀前往。她們且曾遠赴菲律賓各城市，主講奮興聚會。此外，如前述的焦維真等著名女奮興佈道家，亦曾與伯特利佈道團合作，在後者的安排下前赴各地主持聚會。

伯特利會的主事人都是女性，這不等於她們便排斥男性，但至少會給予有能力的婦女一個公平的發展機會。我們看到伯特利各機構冒出好些傑出的華人婦女領袖，包括石非比、藍如溪、胡美林、石成志、伍哲英，及後期的盛成皿、連蕙芬（盛與連為中學部教員）、戎玉琴等，可說人才輩出。

筆者曾指出，伯特利佈道團對華人奮興佈道傳統有很重要的影響。「真正樹立起中國教會奮興運動典範的，從組織言當推伯特利佈道團，從個人言則是宋尚節。」<sup>106</sup> 在產生女奮興家一事上，這個說法不單同樣有效，甚至可以說是更為準確。

#### （四）中華國內佈道團

除了伯特利佈道團外，中華國內佈道團的組成，與蔡蘇娟及一眾婦女信徒領袖也有密切關係。

中華續行委辦會在成立後不久，組成調查及統計委辦，並進行宣教未及區域調查，結果發現雲南、廣西、貴州與甘肅四省的傳教力量最為薄弱。<sup>107</sup> 雲南為全國第二大省，人口

---

<sup>106</sup> 梁家麟：〈奮興佈道家對華人教會的塑造〉，頁 109。

<sup>107</sup> 〈中華續行委辦會述略〉，《中華基督教會年鑑》第 2 冊（1915

達一千三百萬，僅有傳教士七十餘人、華傳道百餘人，福音需要甚大。1918年8月，全國教會領袖於廬山蓮谷召開會議，商討中國教會各種問題。會有香港代表胡素貞<sup>108</sup>提出雲南需要，於是糾集一群志同道合之士，包括代表南京長老會的蔡蘇娟、九江美以美會的石美玉、北京美以美會的宋發祥夫人，偕同上海中華續行委辦會的誠靜怡、上海青年會全國協會的余日章，及上海《興華報》的主編陳維屏，組成雲南佈道籌備委員會。委員會又邀請上海女青年會的安汝慈、嘉興長老會的明增德兩位女教士，及中華續行委辦會的苑禮文<sup>109</sup>等協助。及後組織不斷擴大，並定名為中華國內佈道會（Chinese Home Missionary Society）雲南之部。<sup>110</sup>如同該會執行部副書記陳鐵生所指：「由知此舉之主動，係出於中國女信徒。」<sup>111</sup>

1919年3月，籌備委員會派出一隊佈道調查委員前往雲南，考察福音需要，成員七人，三男四女，包括李靜謙、陳玉玲、丁立美及夫人丁梅義達、李雲陞、桑緊棠及賈腓力夫

---

年），書壹，頁50。

<sup>108</sup> 香港聖保羅女書院教師。

<sup>109</sup> 苑禮文原屬美國歸正宗，於1900年任廈門美國歸正教公會（Reformed Church in America）傳教士；後派赴上海中華續行委辦會出任全國佈道幹事。苑禮文：〈佈道概況〉，頁委2。

<sup>110</sup> 後易名為 The Chinese Missionary Society。參 T. E. Tong, "The Chinese Missionary Society," *Chinese Recorder* 68:690-691.

<sup>111</sup> 陳鐵生：〈雲南布道之發軔〉，《中華基督教會年鑑》第5冊（1918年），書貳，頁79。另參 *Chinese Recorder* 50:10.

人 (Mrs. Francis D. Gamewell)。<sup>112</sup> 佈道調查委員在雲南居住一年，其間男委員四出調查情形，女委員則「在省城開辦佈道教育各事業，如各種集會，及女學幼稚園等。」此外，顧問委員安汝慈與戴衛斯 (Edith Davis) 兩位女傳教士亦自資前往雲南居住兩月，相助規劃各項事務。

同年 12 月，中華歸主運動在上海召集中華基督教全國大會，呼籲雲南佈道籌備委員會乘此合作良機，組織全國性的宣教會。籌備委員會於翌年 3 月表示接受所請。安汝慈且被任命為中華國內佈道團名譽總幹事。<sup>113</sup>

1920 年 8 月，中華國內佈道團於江西牯嶺召開第一屆年會，誠靜怡被舉為會長，馬祖星夫人、江長川為副會長，石美玉、余慈度等為執行委員。年會接納雲南佈道籌備委員會的報告書，並且選派各省同工前往宣教，其中包括廣東林藉恩醫生、北京陳玉玲、安徽許岫嵐、南京魯修梅夫人、保定李慕真等五名女士在內的十一人。<sup>114</sup>

1928 年，中華國內佈道團於北京召開全國宣教大會，誠

---

<sup>112</sup> 賈腓力 (Frank D. Gamewell) 為美國美以美會傳教士，1881 年來華，在北京從事教育工作，1889 至 1900 年任北京匯文大學堂 (The Methodist Peking University) 教授。1901 至 1908 年，任美以美會在華教育幹事。1912 至 1930 年任中華基督教教育會 (China Christian Educational Association) 總幹事。曾一度出任 *Chinese Recorder* 主筆。

<sup>113</sup> *Chinese Recorder* 51:664.

<sup>114</sup> 鄧梓良：〈中華國內佈道會〉，《中華基督教會年鑑》第 6 冊 (1921 年)，書肆，頁 69~72。

靜怡為籌備委員會委員長，蔡蘇娟與陳維屏並列為副委員長。委員會裡尚有多位女士參與，包括曹潔馨、丁淑靜、<sup>115</sup>安汝慈、明美麗、戴帽雲等。<sup>116</sup> 在女性地位尚未能廣泛與男性平起平坐的當時，這種職位分配已屬難能可貴。

不過，從中華國內佈道團及其他如伯特利佈道團、中華女子神學院等例子，我們倒可看出以下的現象：便是不少具有創新性的事工與機構，原來都是由婦女發明建立的；這與她們一般在權力組織以外，較少受到建制的限制，工作的自由度較大，不無關係。但是，在這些新事工或機構走上軌道，為原來的建制教會接納以後，便有愈來愈多男性同工的參與，而在一代或兩代領導層轉換以後，領導權通常便由女性轉移到男性的手中。這樣的情況不獨在中國存在，於西方或其他傳教工場亦頗為普遍。<sup>117</sup>

### （五）陳玉玲與陳偉崑

這裡特別值得一提在中華國內佈道團工作多年的陳玉玲。她是浙江省人，生於 1886 年，祖親均居官職，父親為左宗棠麾下的軍需長，家庭富裕；十三歲時，因父信主，初認識基督教。1900 年義和團事變，舉家逃難，在紛亂中父親失

---

<sup>115</sup> 1911 年畢業於華北協和女子學院，曾赴紐約女青年會全國培訓學校進修，1912 年任上海女青年會幹事，後任全國協會幹事，總幹事。

<sup>116</sup> 陳和相：〈基督教全國宣教大會之籌備〉，《中華基督教會年鑑》第 9 冊（1927 年），頁 46。

<sup>117</sup> Klaus Fiedler, *The Story of Faith Missions*, 299~300.

蹤兩年，後重聚。<sup>118</sup> 十八歲入通州培善女子學校，後升北平貝滿中學。在學期間，參加丁立美主持的奮興會，重生得救。廿四歲中學畢業，考入北京協和女子大學，廿八歲畢業。陳原曾與人訂婚，後在上帝帶領下解除婚約，專一事主。她曾在世界基督徒婦女節制會任職四年。1918年清楚蒙上帝呼召，旋加入中華國內佈道團，並在南京金陵女子神學院攻讀一學期；1919年隨團出發前赴雲南，未能完成學業，時年三十三歲。在出發的六人中她是年紀最輕，經驗最淺的。陳玉玲在雲南一共工作了廿五年。最初在昆明，後轉入小市鎮及農村，一面傳教一面辦學，為時十五年。後來她受弟兄會的神學思想影響，決定走信心道路，乃脫離中華國內佈道團，自行開荒佈道，為時十年。她先後創辦七間教會，其中三間由她獨力開設。她曾提到一間教會的建立經過：

記得當時聖靈充滿我，引導我到雲南某村莊傳道，聖靈的力量匯集在我全身，我便奉耶穌的名傳福音並按手為病人禱告，不論是癆子、癱子、瞎子……神皆醫治他們。於是人越來越多，信的人幾乎遍及村莊各戶，甚至連該村的村長也悔改承認主名。因為信的人多，同時他們都感到耶穌的寶貴，乃要求我建禮拜堂作為崇拜的地方。我覺得是時候了，便答應下來。全村相信了的人便歡天喜地的全體總動員。轉眼之間，一所可以容納數百人的禮拜堂便被建造起來。<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> 陳玉玲：《啟示錄淺釋》，頁137。

<sup>119</sup> 陳玉玲撰述，林治生筆記：《牧養你的羊群》（香港：基督教普世靈工團，1955），頁15~16。

陳玉玲於 1938 年 4 月 17 日被按立為全球首位華人女牧師。1929 年，曾赴北戴河參加靈修會，後轉江西牯嶺山參加靈修會，在兩地主領聚會。抗日戰爭爆發，日軍入侵雲南，靠買賣過活。1941 年因健康及其他緣故，離開雲南，遷陝西西安，在那裡自由傳道兩年。1946 年回到北平，遇陳偉崑。不久推辭賈玉銘請其前往神學院任教的邀約，偕陳偉崑及其母親到其廣東揭陽的家鄉傳道，在各教會主持奮興佈道會。十八個月後，前往廣西，途中認識華南神召會的同工，獲邀前赴廣西八步，主領培靈會和查經班，且在神召會所辦短期聖經學校任教。1949 年，隨神召會遷香港，在神召聖經學院任教，院址初設於香港長洲，1953 年遷到沙田自建院舍。陳玉玲在神召聖經學院任教至 1962 年，退休後在新界錦田居住；1965 年逝世。著有《牧養你的羊群》、《啟示錄淺釋》、《希伯來書淺釋》及《雅歌書淺釋》等書。<sup>120</sup>

陳玉玲可以說是一位非常全面的事奉者。她除到處主領奮興聚會外，有很長的時間從事直接佈道與植堂的工作，建立教會；此外，又曾以教育作為傳教的方法。在晚年十多年時間，擔任神學院的教席，並撰寫多本聖經註釋。還有，她也是一位出色的禱告醫治者，據她自證，她在雲南與陝西的時候：「我得著禱告的權柄，我為病人禱告，病人就好了。在我的手裡，有三個死了的孩子，復活起來；有三個癱子起來

---

<sup>120</sup> 蔡宗鴻：〈陳玉玲教士行狀〉，陳玉玲：《雅歌書淺釋》（香港：青年佈道中心，1966），頁壹~肆；此文又收陳偉崑：《神的全能》，頁 3~6。

行走。」<sup>121</sup> 像她這樣具有多種事奉經驗的女性，在中國近代基督教史中沒有幾個。

至於與晚年的陳玉玲同工的陳偉崑，1897年生於廣東潮州一個農村基督徒家庭。<sup>122</sup> 父早喪，九歲隨母由家鄉遷汕頭礮石，入讀浸信會女校；而母親則就讀於婦女學校，畢業後留校任教，後改任女傳道。十一歲那年，余慈度到汕頭開奮興會，陳偉崑深受感召。陳於廣州培道中學師範畢業，曾教書數年，後赴北平燕京大學修讀，畢業後赴美國留學，時年卅一歲，在紐約哥倫比亞大學獲文學碩士學位。1933年回國，就職於北平協和醫院社會部，其間信仰冷淡，長時期不上禮拜堂。1941年得到復興，加入聖公會。1942年起在北京大學工作，1945年年底離職，決志到潮州傳道。剛巧陳玉玲從陝西回北京，遂於1947年與她聯袂前往廣東揭陽，時年五十歲。其後她們一同到廣西，再到香港，任教於神召聖經學院，同於1962年退休。著有《耶利米書大綱》、《哈巴谷、那鴻、撒迦利亞書簡釋》、《小先知書大綱》、《以賽亞書簡釋》、《聖經七時代簡釋》及《神的全能》等書。<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> 陳玉玲：《啟示錄淺釋》，頁79。

<sup>122</sup> 陳偉崑：《以賽亞書簡釋》（香港：作者自印，1978），頁72。

<sup>123</sup> 有關陳偉崑的生平，參陳偉崑：〈陳偉崑蒙召回憶〉。



## 五、華人教會婦女的事奉

### (一) 女奮興家的佈道形式

無論是奮興聚會的形式，與講道的技巧方法，女奮興家都與當時期的男奮興家大致相同（筆者已在另文詳加分析，這裡不擬重覆介紹）。<sup>124</sup> 大致上，她們宣講的內容都是關乎最基本的救恩要道；也惟有是最簡單的救恩要道，方能同時適合不同地域、階層、職業、年齡與性別的人的共同需要。如同焦維真所說：

在多處之講道中，只有一兩處，蒙當地屬靈領袖之計劃安排，將講道時間分數如早晨為領袖，及聖經學校學員，日中注意全體教友，晚間對外佈道，並有時專為某校學生……，但其餘都是全體集合，由教牧至初次聽道，從受高級造就之青年士女，與目不識丁之童叟工人，若非論上帝的愛，各人的罪，主耶穌之代死贖罪，信主得救，靠主得勝，聖靈大能，祈禱有力，種種關於救恩之道，實難滿足有益於所有聽者。惟主耶穌是各人的救主，為各人所必需，對於有學識者不太低，無學識者不太高，恰合乎人們心靈中的需要，甚望一切教會牧師與男女傳道工人，每次講道，要宣傳救恩，使凡聽道的人心靈滿足得獲實益。<sup>125</sup>

而在講道的重點方面，主要關乎對罪的宣告，要求聽眾當下認罪悔改，這是所有奮興家的共同策略。孟慕真教導王

---

<sup>124</sup> 梁家麟：〈奮興佈道家對華人教會的塑造〉，頁 105~157。

<sup>125</sup> 焦維真：〈年餘之回顧〉，頁 41~42。

淑主領奮興聚會，便向她申明使人認罪的重要性：「如果要使教會奮興，那講道的人必須自己先將罪賬與神算清，並須在講道的時候，多注重罪，使人將罪完全交託主，求主潔淨。」<sup>126</sup> 王淑貫徹孟慕真的教導，一直致力宣講勸人認罪悔改的信息。

女士領人歸主用了一種實物表明的方法，很容易使人清楚明白救恩，她用紙做了白、黑、紅色的三個心和一個十字架，並許多紙條寫著各樣的罪，白色的心表明亞當夏娃初被造未犯罪以前的心，是這樣的。以後將黑心蓋在白心的上面，表明自從他們違背神的命令，犯罪之後，心即變成黑色。不但他們自己是這樣，連後來世世代代的人類，都受了犯罪的傳習，以致人心中都充滿著罪惡。這時將紙條上所寫各樣的罪，拿來貼在黑心上，一樣一樣的問眾人，犯過這樣的罪沒有？她用神的話證明只有主耶穌在十字架上流的寶血，能洗淨我們一切的罪；只要我們肯到十字架下，承認我們的罪，求主寶血洗淨，就能被洗淨。將各紙條扯去以後各罪都不再看見了。此時紅色心蓋在黑色心的上面，表明罪被主血洗淨後，就變成一個紅色的心，罪都被洗淨了。女士用的這個法子在中國及美國（是她的朋友在美國用她的方法領了許多人）領了許多男女青年兒童及老年人歸向了主。王女士領人歸主的這個方法，是在禱告中從主那裡得來的。<sup>127</sup>

撇開超自然的因素不談，用嚴厲言詞羅列與斥罵聽眾或會犯上的罪惡，並鼓勵其中的人公開認罪，確實很易收到震

<sup>126</sup> 浸會少年團編輯部編：《王淑女士傳》，頁 25-26。

<sup>127</sup> 浸會少年團編輯部編：《王淑女士傳》，頁 30-31。

撼性的群體效應。個別人士坦誠認罪，揭露私隱，當能感染其他與會者見賢思齊，宣認自己所犯的罪；這樣他們為拒絕基督教而搭建的心理防線便全然崩潰，他們再不能以於己無關痛癢的學說理論抵禦福音，只能束手就擒，接受講者對他們的診斷和處方。陳玉玲記述她某次參與奮興會的經驗：

聚會時有一個醫生走到台前認罪，他說：我姓甚麼名甚麼，我在替青年女子醫病時，犯了姦淫。你看這樣的罪他肯在大眾面前認出來，我聽了之後，我的心在發抖，我想：你這樣有名的醫生，你做這樣的事，你自己還敢說出來，讓幾百人都知道你這樣壞。但他不管，他哭著說：我今天要把這罪認出來，願神藉著聖靈幫助我，從今以後，不再這樣污穢，作聖潔人。這位醫生的認罪，是聖靈的工作，否則這與他名譽有影響的罪，他不肯認出來。那次靈修會中，聖靈大大的動工，認罪的人就多了。<sup>128</sup>

女奮興家有很多機會在教會或教會學校主領專為女性而設的聚會。在年輕的女性中間，上述的群體認罪效應是最為顯著的，因而常有某女校數百位學生在同一個聚會皈依的情況。胡美林曾敘述她有次到某女子中學主領奮興聚會：

有一次我們到一個中學講道，三四天中大家都寒著臉，叫他們翻開聖經他（們）也不翻，叫他們舉手悔改，他們也不悔改，我們覺得很奇怪。後來到第四天早上，我還沒講完道，就有一個學生從這邊跑到那邊，摟著另一個女學生大聲求她原諒，後來有人告訴我，她們是姊妹，

---

<sup>128</sup> 陳玉玲：《啟示錄淺釋》，頁 156。

並且是牧師的女兒，不曉得甚麼緣故，三年不說話。她們住在一起，在一起吃飯，一起上學，卻彼此互不理睬。在這個奮興會中，她們兩個是一大阻擋。由於她們不肯悔改，所以其他的人都不肯認罪，但是她們倆擣頭而哭，別的學生也都哭起來了，彼此請求原諒赦免，連教職員也是。這是一次很大的奮興，全校都歸主。因為一個人肯認罪，別的人也會得著奮興。主叫我們認罪，假如我們不肯認罪，也許就會阻擋一個奮興會。求主在我們心裡做工，使我們敢於認罪，引領他人得到奮興。<sup>129</sup>

這種將奮興扣緊在認罪之上，並且藉個人的公開認罪感染其他與會者認罪，製造連鎖性的群眾心理效應的做法，與宋尚節等男性奮興家可謂如出一轍。

正如男奮興家中各有不同的性格與風格，主持奮興聚會的女性亦非完全相同。陳玉玲說從不預備講章，「就只是禱告，在靈中預備，講完就算。」<sup>130</sup> 她分享自己預備講道的經驗：

像我下禮拜要領早禱了，我早些時就禱告：主呵！我不要講我的話，要講你的話，懇求你的聖靈提醒我，指示我應當講甚麼。你這樣祈求，放在禱告中，不知不覺，忽然間，好像裡面有個意念，一段聖經便湧上來了，那個是神要傳的話。然後便放在禱告裡，一會兒得一點解釋，一會兒又得一點靈意，這樣，就是吃書卷，消化書卷的工作，叫我們有糧食，像母親有奶，能夠餵養教會。

---

<sup>129</sup> 胡美林：《胡美林奮興講道集》，頁 16-17。

<sup>130</sup> 陳玉玲：《啟示錄淺釋》，頁 262。

一個殷勤的傳道人，一個忠心的傳道人，就是這樣禱告著來預備。<sup>131</sup>

她的講章一般非常鬆散，幾乎沒有結構可言，僅是就選定經文逐節隨說隨解。而即使是經文本身的內在結構，她亦不大注重，多數是簡單地解釋一下所讀的經文（有時連這一步也不做），便借題發揮的轉到早已預備傳講的信息去。她在講道裡夾雜大量個人生活和事奉經歷，特別是有關聖靈的引導與靠信心而得勝的故事，然後總結出對聽眾的直接教訓。她也愛用以經解經的方法，將不同經文隨意湊合串連，好覓得適當經文來支持她的信息要點和結論，故最初選定的經文在講章中亦不具壓倒性位置，僅扮演黏合全篇講道的作用。

胡美林的講道一如宋尚節，簡單地讀完經文後，便扣著其中一兩字詞大造文章，又敘說許多感人故事，藉以打動人心；不論經文講題，幾乎都是指向認罪悔改的中心道理。但是，早年常與胡美林一同出外主領聚會的藍如溪，風格便完全迥異。藍氏的講道較接近賈玉銘，都是以主題入手，將所傳講的信息細拆為數點，然後串連其他相關的經文，以經解經；又喜歡做主題性的對比排列，譬如臚列四種豐富、七種喜樂、四個方位的風等。如莫子奮所言，藍如溪的講道「修辭立誠，不尚高論，惟按正意闡微，就道論道，以經解經，而且論道中肯，解經恰當，驟聆似覺命意平凡，細繹方悟運思深邃。」<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> 陳玉玲：《啟示錄淺釋》，頁 332。

<sup>132</sup> 莫子奮：〈序〉，收藍如溪：《溪步集》，頁 1。

## （二）女性的同工關係

前面已提到，從事奮興佈道的女傳教士與華人幾乎都是獨身的。這些獨身婦女為了保持家庭與社交生活，滿足個人心理與社會的需要，證明她們的正常性（normalcy）而減低其個殊性（oddity），她們大多集合三兩知己同住，建立南方所稱的「姑婆屋」（ladies' houses），<sup>133</sup>與其他單身女性維持長期密切的溝通和聯繫，不少女傳教士與其華人助手甚至建立起超逾師徒層次的母女關係，超越一切華洋的屏障。石美玉與胡遵理同住共事四十五年，蔡蘇娟與萊茜李曼母女由中國到美國一直相依為命，至死方分開，是其中最突出的例子。而即使是華人同工之間，往往亦能建立長期而深厚的關係，陳玉玲與陳偉崑聯袂事奉二十年，同居共食，在男性的同工關係中亦至為罕見。

女性的事業野心一般較男性為低，罕有急於另起爐灶以證明自己與別不同的能力，故多能與其他同工衷誠合作，不像男性奮興家般容易「拆夥」。因此，就算她們沒有明文組織佈道團，她們之間也常常是以隊工形式進行奮興佈道活動，這是她們與男性奮興家的其中一個明顯的分別處。

## （三）女性按牧問題

從婦女神學教育，我們可以一提有關婦女按牧的問題。筆者未能確定來華女傳教士中，哪位是第一個被按立的人：

---

<sup>133</sup> Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*, 62-70.

但第一位被按立的華人女性，如無意外便是前文提到的陳玉玲。<sup>134</sup>她在1938年4月17日被按立，這是為了肯定她的工作能力遠勝當時許多的男性。<sup>135</sup>後來她受倪柝聲的教會論影響，相信婦女應該順服男性，遂自行放棄牧師職銜。她自述：

我從前在雲南工作時，即一九三八年四月十七日，曾被封立為牧師，我現在用的這本聖經，就是封立我作牧師時同工送的。裡面寫著：恭賀陳玉玲教士，榮任牧師聖職紀念。這本聖經我用了幾十年。後來我自己進深了，我不要這個銜頭，我隱藏起來。我明白女人應當蒙頭，我應該把出頭露面的事，以及教會中大的權柄，交給弟兄。所以我永遠不再接受這個地位，自己取消。但我不是取消聖職，和神交託的工作，乃是取消那樣做法，免得魔鬼有隙可尋。<sup>136</sup>

第二位則是聖公會的李添嫺。她在1944年為何明華主教（Ronald Hall）按立，在肇慶聖公會工作，是全球第一位聖公會女牧師。這個劃時代的革命行動惹來極大風波。二次大戰後，英國聖公會大主教開列條件，要求或是何明華放

---

<sup>134</sup> 有說石美玉是第一位被按立的中國女性，但筆者無法找到充分資料確定這個說法。Clara Wing-chung Ho, ed., *Biographical Dictionary of Chinese Women, The Qing Period, 1644-1911*, 194.

另外，也有人說中華基督教會全國總會於1931年舉行的第四屆全國年會，已通過容許不同地區的大會按立婦女為牧師；並指出四十年代的閩南大會已有好幾位女牧師。不過，筆者同樣無法找到具體證據支持此說法。此說法見Wallace Merwin, *Adventure in Unity: The Church of Christ in China* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 58.

<sup>135</sup> 陳玉玲：《啟示錄淺釋》，頁135。

<sup>136</sup> 陳玉玲：《啟示錄淺釋》，頁104。

棄主教職，或是李添媛放棄女牧師名銜；在強大壓力下，李添媛讓步，放棄牧師銜。<sup>137</sup>

龐德明記述了李添媛按立的事件在聖公會所引起的連串反應：

一九四四年香港何明華會督封立了聖公宗的第一位女牧師李添媛。當時係抗戰時期，內地交通極為不便，所以有很多地方的聖公會教友，因為無牧師在場，或要牧師長途跋涉，以致很久沒有機會領受聖餐，因此，何會督就認為有多封一些牧師的必要。在找不到合適的男性候選人時，女性亦可。所以何會督就封立了李會吏為牧師。但在戰後，交通恢復，人員不乏，對李牧師施行聖餐禮的職務覺得不再需要時，很多其他聖公會的教省和教區就群起反對這事。一九四六年的中華聖公會全國總議會更是強烈反對，一九四八年的蘭伯會議也極力反對，所以何會督和李牧師就不能不讓步。在聖公會史上的首位女牧師的嘗試，在短短四年間就結束了。<sup>138</sup>

兩位最早被按立的女同工，最後都得自願或被迫放棄牧師職銜，無疑是令人惋惜的事，這說明對於按立女牧師的問題，中外教會尚有極大爭議，反對聲音強烈。但從正面的角度看，兩次在中國按立女牧師的事件，可說極具象徵意義，說明婦女同工在傳教工場的角色和地位，遠較歐美為高。

---

<sup>137</sup> 參李添媛：《生命的雨點——李添媛牧師回憶錄》（香港：宗教教育中心，1993），頁35-37，42。

<sup>138</sup> 龐德明：〈女牧師〉，收氏著：《今日華人牧師》（台北：基督教論壇社，1977），頁25-26。



#### (四) 男同工的助手

在前面篇幅裡，有一組婦女同工未被提及，便是與某些男性奮興佈道家同工，成為其得力助手的一群。她們雖然躲在男性領袖的背後，甘願做幕後工作，但對事工的貢獻與具體影響，卻還是不應被忽略的。這些人中間不少都具有奮興佈道的恩賜，也曾長期參與奮興佈道活動。

譬如說，多年與賈玉銘同工的廖恩榮，便是有講道恩賜的女性，對聖經認識深刻，常被邀請主領聚會。抗戰時期，她在四川北碚（嘉陵江畔）與另一位女性胡若愚帶領一間教會，參加者中不少是來自復旦大學的基督徒學生。<sup>139</sup>

地方教會（聚會處）有兩位重要的女性，也是倪柝聲的得力助手，一位是李淵如，一位是汪佩真。其中李淵如原來便是一位極出色的奮興佈道家。

李淵如生於一個非信徒家庭，武昌女師畢業，後赴天津教書，並從一位傳教士學英文，與基督教有所接觸。1918年，在南京女師當校監，在一位鄭女士的帶領下決志信教；她成為基督徒後，辭去學校職位，轉到南京明德女校任教。1920年，辭去明德學校教席，全時間作傳道工作，加入南京金陵神學女校，在教學之餘，負責傳道部，並主持《靈光報》的編務。<sup>140</sup> 她本人是一位出色的奮興佈道家，廣泛地應邀到各

---

<sup>139</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》（台北：華人文宣基金會經銷，1998），頁256。

<sup>140</sup> 《靈光報》創辦於1921年2月。據張堯山在〈靈光報緣起〉一文說：「先是民國元年，基督聖誕日，同人聚祈禱會於臨沂，共

地教會講道，也多次以文字分享其豐富的奮興佈道經驗。1922年，倪柝聲在福州的小群體的其中一位成員王連俊便建議邀請李淵如前來領會，結果李淵如於1923年1月應邀到福州開佈道會；此時李氏尚未接納弟兄會的教會觀，而倪柝聲等仍邀請她為講員，可見她的屬靈素質與佈道能力廣被推崇，連這群排他主義色彩甚濃的弟兄會信徒也予肯定。<sup>141</sup>

李淵如與前文提到與和受恩同工的黎教士相善，受其幫助與栽培，並在其影響下轉到地方教會的立場去。<sup>142</sup> 1928年，李淵如在上海與倪柝聲再見面，由於神學立場相同，李淵如辭去金陵神學女校的崗位，與倪柝聲同工。「李姊妹精於文字，有女狀元之稱，上海福音書房所出版的書籍，均經李姊妹修改過。在文字工作上，她作了倪弟兄最好的同工。」<sup>143</sup>遺憾的是，倪柝聲與地方教會不久便宣稱反對婦女擔任公開講道工作，故李淵如在與倪氏同工後，只得放棄她多年來的奮興佈道職事。

對人一向要求苛刻的王明道對李淵如的評價甚佳，指她

---

議組織一報，名曰靈光，南京同人極端贊成，他處亦有表同情者。此事遂成為祈禱之要題焉。」（《靈光報》第1期（1921年），頁1。）該報由高師竹、賈玉銘、焦維真等金陵神學院與金陵神學女校兩校教師主持，李淵如負責編務。1927年後，由於李淵如轉向小群路線，離職，編務改由李既岸負責。

<sup>141</sup> 陳則信：《倪柝聲弟兄簡史》（香港：基督徒出版社，1984），頁85-86，90。

<sup>142</sup> 李淵如：〈藐視基督福音的女校監變為傳道人〉，收張郁鳳編：《福音見證集》第2集（台北：台灣福音書房，1959），頁89-96。

<sup>143</sup> 陳則信：《倪柝聲弟兄簡史》，頁17。

為「甚屬靈且非心狹之人」、「誠於聖道上深有造詣之人」。<sup>144</sup>

不過，由於本文主要討論獨當一面的女奮興佈道家，對於這群女性助手的事蹟，便得另文處理了。

## 六、結語：女奮興佈道家的歷史意義

女性奮興佈道家的數量並不太多，她們的活動空間與能量，亦遠不及同時期的男性，由於男女地位的懸殊差距，對這個「正常的」現象我們當不會感到意外。我們倒該為中國教會能出現這小撮「例外的」秀異女性而欣喜。

跟男奮興佈道家不同，女奮興佈道家產生的原因，並非源自她們對教會由差會和傳教士把持、華人駐堂傳道水準低落等情況的不滿，她們也沒有擺脫教會神職階層體制、自闢蹊徑的打算；她們卻是對來自西方的福音主義奮興運動全面認同，深信這是個人信仰與教會更新的最佳模式，在身體力行之餘，也到各地促成信徒與教會的復興。由於她們甚少是專職的奮興佈道者，多數擁有所屬專業和工作，不靠主持聚會收取奉獻維生，故幾乎沒有任何欵財的謠言圍繞她們。如此，推動她們投身奮興運動的是純粹宗教性的原因，隱藏的社會與經濟議題頗為罕見。

要是我們刻意為歷史事件賦予現代的意義，特別是性別主義的解說，我們可以說，這小撮女奮興佈道家的出現，乃是對男權中心的教會的一個柔性的反抗甚或顛覆。筆者且虛

---

<sup>144</sup> 靈石出版社編：《王明道日記選輯》（香港：該社，1997），頁76。

擬以下一個說法：正如不少女傳教士是為了追尋較大的事奉空間而投身傳教工場，女奮興佈道家大都有事業的抱負，不願過一般婦女相夫教子的平凡生活，才毅然走上獨身事奉的道路；她們無意或無法在宗派堂會的體制下扮演女傳道的刻板角色，卻以奮興佈道這種需要個人表現的方法，證明她們具有特殊的恩賜能力，並拓展更大的工作空間。她們在信教群體裡，訴諸更高的神性權威（擁有屬靈能力與授命），藉以壓低那充斥在教會體制裡的男性權威，而這恰好是攻克男權教會的一個爆破點。<sup>145</sup> 從這個角度說，女奮興佈道家的存在是對男權中心的中國教會的反動與抗議。

不過，附和以上解說的人，必須知道，對當事人的女奮興佈道者言，她們大抵都沒有這個泛女性主義的想法。如全球第一位被按立為華人女牧師的陳玉玲，在她解說啟示錄二章 18~29 節時，竟然說：

……在這達與推雅推喇教會的信中，主所責備的就是女人。可見在這教會裡，女人的權柄很大，因此可想而知，這教會必定是女人建立的。一個教會，若是女人掌權，就容易受魔鬼的引誘，魔鬼可以如同引誘夏娃一樣的來敗壞教會。因為神沒有預備女人來作頭，乃是預備男人

---

<sup>145</sup> 事實上，不少十九世紀奮興運動家之所以主張容許婦女講道，正是援引約珥書二章 29 節為根據，指出上帝若同時將聖靈澆灌在「僕人和使女」身上，則婦女自然具有先知講道的恩賜。所以這確實是以神權來反擊男權。Peter Williams, "The Missing Link: The Recruitment of Women Missionaries in Some English Evangelical Missionary Societies in the Nineteenth Century," 53.

作頭，女人應當順服男人。<sup>146</sup>

當然，陳玉玲的看法不代表所有投身奮興佈道或其他事工的華人婦女的想法，或許有在神學上較為前衛的也說不定。但是，證諸本文所主要涉及的婦女，除了吳貽芳以外，幾乎可以肯定她們都不會有婦女解放的明確主張。

在筆者看來，這群維持獨身、專志參與奮興佈道與其他事工（如神學教育），並在其中投資整生的婦女，她們最大的成就卻還是在傳統含義的傳教工作之上。要是我們從創新（如婦女解放）的角度，審定她們顛覆教會體制與批判神學傳統的作用，那可以說，她們的業績並不顯著；她們幾乎都是基要主義者（fundamentalists），神學與社會觀點保守，對充斥著男權主義的教會教義與體制，大抵還是持堅定的維護立場。但是，我們若從守成的角度，評鑑她們對傳福音、作見證、建立教會、造就信徒等傳統教會事工所有的參與，則可看到她們在包括性別因素在內的各樣條件的限制下，成就令人觸目。女奮興佈道家對傳統事工的顛覆作用，遠不如其成全效應，她們是在恪守傳統中尋求突破，而突破也是為了保持傳統。

不過，由於她們大多不是專職的奮興佈道家，她們的影響力自非局限在奮興佈道此方面；要是我們拿她們來跟宋尚節、計志文等專職奮興佈道者作比較，而論斷其地位稍遜，對她們並不太公平。事實上，她們對中國教會最大的貢獻，在於長期參與及維持某些事工組織，包括神學院與佈道機

---

<sup>146</sup> 陳玉玲：《啟示錄淺釋》，頁 104。

構，並在其中累積了難以估量的影響。

正如前文略為提及的，二十世紀中國教會人才缺乏，那些在知識與才幹稍為突出的人，必然招來許多教會或機構的聘書，邀請他們出任更崇高或更有發展機會的新職；也有不少自視較高的男同工在某個崗位歇上一段日子後，便另謀發展，自立門戶，特別是成為自由傳道，到各地主領奮興佈道會。相對地，女同工所擁有的機會稍遜，她們甚少能獨當一面，單靠應邀主領聚會來維持生計。由於面對的引誘較少，她們乃得長期在某個固定崗位裡工作。舉例言，伯特利教會從二十年代到四十年代，都曾冒出好些具影響力的男性同工，如宋尚節、計志文、李道榮、林道亮等，但是，甘願至終留在伯特利會的卻沒有幾位；<sup>147</sup> 相對地，藍如溪始終如一地在該會工作，並自四十年代以後長期擔任神學院院長及教會正會長，其地位與影響便很突出了。建道神學院與香港好幾所神學院都有類似的情況，長時期在院工作的很多是女性同工，她們在畢業校友心目中的地位非常崇高。事實上，這些婦女之獲得奮興佈道家的美名，廣泛獲邀到不同教會主領聚會，也跟這種長期專注於某個事奉，個人品格與工作成就得到公認，有直接的因果關係。奮興佈道家的美名是其長年忠心事奉的一個榮冠。因此，她們對中國教會的影響是合成

---

<sup>147</sup> 林景康憶述說：「我加入伯特利教會之時，已有先進的牧師，計有丁立介牧師、計志文牧師、鍾遂良牧師、劉志敏牧師，後來，時庚明弟兄與我同時受牧師聖職，但這些被主重用的牧師，有的離開伯特利教會奔他們的前途，有的被主接去……」林景康：〈伯特利教會與我〉，《伯特利教會五十周年紀念特刊（1920-1970）》，頁48。

而非單一的：既是受敬重的神學教育工作者（或其他專業者），又是有能力的奮興佈道家，兩者互相促進。<sup>148</sup>

女性願意在固定崗位中長期事奉，她們大多不是一開始便被擢要職，卻是在其他有條件的男性退卻後才爬升到某個高位；而她們在進駐高位後，長年累月的帶領事工發展，也使得影響固若金湯，她們已與其任職機構及事工連成一體，難以分割。要是我們相信事奉的年日與其貢獻及影響力在相當程度上是成正比的話，那女同工之獲得更多的尊崇景仰，她們的專業事奉與奮興佈道（筆者再說：兩者是互相促進的）果效綿延迄今，歷久不衰，便不會令人感到意外了。

---

<sup>148</sup> 在基督教會裡，「生命」與「事工」是不能分割的。一個講員的人格與工作表現若受廣泛尊崇，即使他傳講的是平凡的道理，口才也不出眾，還是可以收到巨大的感染效果。

# 叁

## 華人教牧的 歷史形象與角色



本文旨在探討中國近代基督教史上華人牧者的形象和角色。我們將分三部分來處理這個課題，包括華人牧者的自我形象，他們在信徒中間的教牧形象，及在社會大眾眼中的職業形象等。此三者互相關連，並主要由後者影響前者，故我們由後者談起。

## 一、傳道人在社會大眾眼中的形象

基督教傳道人在社會大眾眼中的職業形象不高，大抵是毋庸置疑的事實。本文不擬論證這個普遍現象的真實性，卻要探討造成此眾所周知的現象的種種歷史因素。這些因素是多方面的，其中有與中國文化的長期傳統相關，也有與基督教傳入中國的特殊歷史處境相關。

### （一）傳統中國文化的原因

我們首先論述傳統中國文化方面的原因。與西方社會敬重神職人員的傳統不同，中國社會對專職宗教人員的評價一般而言是不高的。西方神職界社會地位崇高，有好些政治與

社會的理由，譬如大公教會的政治力量與社會地位，中世紀封建制度下貴族視修道主義（monasticism）為子女出路之一等，這些特殊的西方因素都是中國不具備的。但是，我們卻可發現有以下四個獨特理由，造成專職宗教人員在中國社會的地位特別低下：

#### 甲、專職宗教人員的社會功能有限

宗教在中國的社會功能有限，神職人員的專業性與社會地位不高。不少學者都指出，中國文化是早熟的文化，自周代始，世俗人文主義便已成為政治與社會的主導性思想，儒家正是這種世俗主義潮流的代表。嗣後在公眾生活裡，宗教沒有任何顯要功能：它不是獨立於政治以外的另一股力量，它不能干預政治、社會、經濟等方面的事務，政府與民眾亦不期望宗教扮演政治批判、社會批判或文化批判的角色。中國宗教的正常形態是神祕宗教（mystical religion）而非實證宗教（positive religion）。只有當某些祕密宗教的傳播者懷具政治野心，利用宗教來描繪理想的政治圖景和實現此圖景的政治手段，宗教才與政治拉上關係，而這樣的宗教是政府銳意打擊的對象。在絕大多數情況下，政治都牢牢控制著宗教，宗教並不構成獨立於政府以外的社會力量，故不存在對立的政教關係。<sup>1</sup> 雖然皇帝每年定期舉行祭天活動，但這與其說是政府尊崇宗教的權威，不若說是皇帝宣示其凌越宗教之上

---

<sup>1</sup> 有關中國傳統的政教關係，參梁家麟：〈中國傳統的政教關係與近代基督教在華的經驗〉，收氏著：《徘徊於耶儒之間》（台北：宇宙光出版社，1997），頁 81-120。

的權威，及借助宗教來宣示皇權於天下的絕對權威。<sup>2</sup> 皇權在理論上即不高於神權，亦只有前者能代表及駕御後者。「天下有道，則禮樂征伐自天子出。」在這些與公眾生活直接相關的禮樂祭祀活動裡，宗教團體和專職宗教人員無必須的角色。

宗教在主流文化和社會亦無必須的位置，它被大幅度的私人化（privatized）與邊緣化（marginalized），就是僅關乎私人生活而非公眾生活的事務。從事有關活動的專業宗教人員亦因之被邊緣化，他們的社會功能和角色甚為有限，幾乎沒有任何常規的角色。在西方，僧侶團體是世襲貴族以外一股可觀的政治與社會力量，它是皇權伸張所必要迎向的對手，是法國大革命時期要被打倒的其中一個對象。時至今天，宗教仍在相當程度上扮演公民宗教的角色，宗教徒被視為社會的良知。但在中國，只有晚清至民國年間，基督教才在帝國主義的保護下，取得類似西方的地位與權力，與世俗官員相抗衡。如此，不僅基督教所借助的船堅砲利顯示出她是外來宗教，就是她意欲擺脫政府的控制而扮演獨立的社會角色，亦突顯她是不折不扣的舶來品了。

中國傳統社會向有一條清晰的登龍道路，就是藉讀書考取功名，晉身治人的政府官員。「萬般皆下品，唯有讀書高」，

---

<sup>2</sup> 詹鄞鑫說得好：「隨著文明發展，在鬼神崇拜逐漸淡化的同時，由於神權與政權的合一，祭祀的政治意義卻日益顯得濃厚起來。這又導致祭祀不僅沒有隨鬼神崇拜的淡化而逐漸衰落，相反地卻越來越強化了。天神地祇人鬼諸祭禮的發展，充分地顯示了這種逆反性的規律。」詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992），頁181~182。

這是社會晉升單一的正常軌跡。只有讀書不成、科舉不售的士人，才被迫以教學、行醫或算命看相等維生，而後者可歸屬於半宗教行業。這是退而求其次、不得已的出路，而不是一開始便作的選擇。除為子承父業，世襲某種特殊的生活技能外，鮮有人自少立志投身此等半宗教行業。同樣地，除了少數立志摒棄世務，專注修持佛道的虔誠宗教徒外，多數人都是為環境脅迫，才走上專職宗教人員這條路，它不是正常人在正常環境下的正常選擇。社會人士大多如是理解和尚道士之流的存在。

宗教人員（特別是正式出家的和尚）一般不能參與世俗事務，尤其不容參政議政，否則便被指為偽濫僧。他們被視為另類的一群，社會功能有限。正是因為他們是另類者，政府才豁免他們各種租稅和徭役。換言之，他們連正常的社會任務亦不用承擔了。

### 乙、專職宗教人員的宗教功能有限

有趣的是，即使在宗教生活層面，專職宗教人員的功能還是有限的。筆者在研究中國祭祖問題時指出，祭祖作為中國人最主要的宗教活動，毋須在宗教建築物內舉行，亦用不著專業宗教人員參與，它純粹是由世俗人士擔綱的世俗行為。換言之，在人民日常的宗教生活裡，專職宗教人員並無角色：

祭祀活動被視為家族成員（包括生者與死者）的交流團聚，故此是俗世的行為，毋須巫祝僧道等宗教媒介參與。祖先崇拜作為一個宗教性活動，由宗法組織策劃施行，沒有獨立於宗法系統之外的宗教組織。上至國家性的重

大祭禮，下至家庭裡的日常祭祖活動，皆由一家之主（皇帝、族長、家長）會同家族的核心成員主持。<sup>3</sup>

宗教活動若涉及社群的公眾生活，上至國家祭典，中至社區祭祀，下至家族祭祖，皆由社群領袖與核心成員共同主持，毋須宗教從業者代勞。這些活動雖然有宗教性質，卻仍被視為公眾生活的重要部分，發揮多重的社會功能，故得由社群的領袖自行承擔。只有涉及與陰間事物或鬼魂往來，並與屍體等穢物接觸的活動，才有待專業宗教人士負責。而此等活動之所以得由他們負責，除了在於它們需要若干專業技術外，更由於在一般人眼中，它們都是不潔淨與不正常的，涉及其中者有遭折福減壽的危險，故多不願親為。如此，專職宗教人員被限定從事某些與鬼神或不潔事物有關的宗教活動，諸如打醮祈禳、禁咒畫符、印劍鎮妖、占卜扶乩、祈雨止風、超渡亡靈、相宅擇墓等；正是在這些特定的活動裡，他們的「道術」或「法術」才派上用場。

中國人甚少與專業宗教人員保持長久而密切的聯繫，甚少將他們看為教師或心理輔導員，定期交往，把他們引進自己的日常生活裡。無疑極少數具有非凡才智的僧道，與知識分子頻繁往來，談禪論學，培育情誼，在歷史上留下多番佳話，但這樣的關係已超逾一般意義的宗教功能，不能與其他僧道相提並論；並且這些飽學的僧道亦鮮會以主持佛事法事為業，他們不是民眾平日接觸到的宗教從業員。

---

<sup>3</sup> 梁家麟：〈基督教與中國祖先崇拜：一個教牧角度的回應〉，收邢福增、梁家麟：《中國祭祖問題》（香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，1997），頁 145。

### 丙、專職宗教人員遭受社會排擠

專職宗教人員的社會與宗教功能不被看重，朝野人士往往視他們為社會上的寄生者，施以歧視排擠。從儒教的角度觀之，「甘心剃髮為僧，並不顧父母妻子」的人，都是值得懷疑與鄙夷的，他們大多是出於生計無著，才被迫走上這條不歸惡路；而那些沒有正式執照（度牒）的游方僧道，更被視為與乞丐同類（「募化」與「叫化子」語義同源）。在政治社會經濟出現動蕩不安的時候，僧道最易成為民眾猜忌與排擠的對象，屢遭迫害。<sup>4</sup> 佛教自傳入中國以來，曾遭遇多次法難，<sup>5</sup> 原因之一是當政者視寺院為人民逃避賦稅徭役的淵藪，必須定時整肅；而社會上也常有人批評僧道之徒為不事生產的寄生蟲，「不耕而食，不織而衣」，<sup>6</sup> 對他們的宗教情操亦持懷疑態度。<sup>7</sup>

為了減少不必要的誤會，佛教曾進行自我調整。自宋朝

---

<sup>4</sup> 孔飛力（Philip A. Kuhn）對清高宗（乾隆）年間所發生的一場全國性的「叫魂」妖術的恐慌事件，恰好作為一個典型的說明。參孔飛力著、陳兼等譯：《叫魂——1768年中國妖術大恐慌》（上海：三聯書店，1999），頁57-59；147-153。

<sup>5</sup> 較大的有四次，就是北魏太武帝的滅佛、北周武帝的滅佛、唐武宗的滅佛，及後周世宗的滅佛，史稱「三武一宗」，這是中國佛教史上的四大教難。

<sup>6</sup> 唐朝彭偃語，轉引自謝和耐（Jacques Gernet）著，耿昇譯：《中國五至十世紀的寺院經濟》（蘭州：甘肅人民出版社，1987），頁52。僧人不事生產，浪費國家資財，影響國賦收入，是佛教遭到唐代朝野排擠的主要原因。

<sup>7</sup> 侯杰、范麗珠：《中國民眾宗教意識》（天津：天津人民出版社，1994），頁80-81，83。

開始，有寺院僧人實行農禪制度，一面修禪，一面務農，自給自足，這種做法在禪宗最為普遍。必須指出，農禪制度只在中國的漢化佛教裡出現。原始佛教著重僧伽生活，修行者專心修練，無法分心自營生計，故接受社會的供養布施，他們視之為理所當然的權利；即使是南傳佛教和藏傳佛教，出家五眾向來也是不勞而食，倚靠托鉢化緣維生的。<sup>8</sup>

明代無為教的創教者羅祖倡議激烈的宗教改革，廢除一切修行法門，以解脫那些出家僧侶的悲慘與卑賤的困境。他在《歎世無為寶卷》第八品中如此描述僧伽生活：

我讚歎出家人心裡痛切，撇爺娘拋親戚躲離鄉村。  
到東家化碗飯低聲下氣，到西家化碗飯眾狗纏身。  
這家狗送出來那家狗接，有親戚和爺娘那箇知聞。  
善人家化碗飯便坐著的，惡人家化碗飯疾趕出門。  
每日間為碗飯終日掛礙，肚裡饑忍不過終日操心。  
在家人有病患親戚看望，出家人有病患那箇來問。  
眼又疼肚又疼通身是苦，頭又疼背又疼百病攢身。<sup>9</sup>

這樣的描述形容或有誇張成分，僅道出事實的某個面相；但由於無為教是日後中國民間祕密宗教的典範教派，影響極為廣泛，我們不能假設羅祖對僧侶的評論只是純粹個人偏見，而非反映相當程度的社會心理。

如前所說，中國歷史上不乏廣受教內外尊敬的宗教人員

---

<sup>8</sup> 白化文：《漢化佛教與寺院生活》（天津：天津人民出版社，1989），頁189-190。

<sup>9</sup> 轉引自鄭志明：〈明代無為教的宗教思想〉，收氏著：《中國社會與宗教》（台北：台灣學生書局，1989），頁233

(高僧)，但他們大多是憑個人非凡的知識和識見、德行與法力(所謂得道高僧)，而取得崇高地位，這並非他們的宗教職業身分所自然給予的。故此是他們的本人而非所從事的行業，使他們受人尊敬；在一般人眼中，巫師、相師、算命師等宗教與半宗教行業的社會形象不佳，這些都不是尊貴的、令人趨鶩的工作。

下面一個評論除了說明國人對僧道的看法外，亦反映此看法如何影響他們對基督教徒的觀感：晚清名士朱采就中國的國防與社會改革，提出各種建議，其中一條是去游民，主要指的便是宗教從業員。他認定傳統的遊僧道士對社會穩定構成威脅，如今基督教徒正好屬於同一類別：

一曰去游民。古者佛道而已。今又增教民而為三。此外復有士而游者，騎而游者，託身於吏而游者，繫籍於仕而游者。而訟師、棍徒、教會、梟販、打降包攬、娼優博徒，無業之輩更攘攘焉不知其數，而為四民者，方舍其業而從之。<sup>10</sup>

#### 丁、在家修持的選擇

中國宗教強調不離世俗，可由世俗人士主持宗教活動，「平信徒」在宗教界的地位一直很高，專職宗教人員與平信徒並無屬靈地位上的差異，前者只是指定承擔某些特殊宗教活動的一群，如上面所提，這些需要運用「道術」的活動通常不是令人欽羨，而是令人畏懼與厭惡的。

---

<sup>10</sup> 朱采：〈海防議〉，《清芬閣集》卷2，葉27上；轉引自中國史學會主編：《洋務運動》第1冊（上海：上海人民出版社，1961），頁341。



為了容讓信徒保留他們的世俗身分而最大可能地參與宗教活動，自唐朝始，中國便出現在家出家的修持形式。許多士大夫在崇佛之餘，仍然篤信儒家，他們也不願意捨棄士大夫的身分和各樣世俗的權利責任，故創造在家出家的兼容出路。<sup>11</sup> 士大夫立壇受戒，成為在家居士，他們結成各種會社（或稱法社、蓮社、淨社、香火社），以為同儕團聚活動的處所。由於這些士大夫具有較高的社會名望和地位，他們往往成為宗教在社會中的發言人或保護者，其影響力較專職宗教人員還大。這或可視為今天基督教所謂「文化基督徒」的濫觴吧。

不嚴謹的說，中國很早便有類似西方基督教「信徒皆祭司」的觀念，並在極大程度上褫奪了宗教從業員的獨佔功能與神性地位。

## （二）基督教在華傳播的歷史因素

基督教在華傳播時所造成的歷史因素，為傳道人的社會形象帶來長期的負面影響。以下三點是較為重要的：

### 甲、本地傳道人的水準不高

與明末的情況不同，晚清士紳階層的排外與反教情緒高漲，傳教士難以在他們中間建立傳教據點，故只能集中於社會邊緣群體（如窮苦人家），利用救濟與服務為手段，誘使他們接受基督教。這個利誘的做法順應了中國人的宗教意識中

---

<sup>11</sup> 郭紹林：《唐代士大夫與佛教》（台北：文史哲出版社，1993），頁44~52。

的現世性與功利性傾向，造就出大批喫教信徒。早期信徒群體的質素不佳，很多是為了求醫求藥，獲得教會賑濟，或為避免受到官府與鄰村壓迫排擠等世俗理由，才加入教會。<sup>12</sup>如同陳獨秀在 1920 年對中國基督教的狀況所作的論斷：教會裡「恐怕還是喫教的人佔多數。」

傳教士必須倚靠本地傳道助手以推行各項事工，諸如印務員、譯員、嚮導員等，而他們只能從上述質素不佳的信徒中挑選助手，如此導致早期的本地傳道者水準參差不齊。不少人奉洋教，乃是為求在傳教事業裡尋得一份能夠養家糊口的職業。<sup>13</sup>非基督徒的陳獨秀指這些人乃是「把傳教當飯碗」<sup>14</sup>，而基督徒張亦鏡更痛心疾首地陳言：

外國與中國立約通商以後，附加了一條保護傳教的條約，並聲明安分習教者，外人亦不得欺侮凌虐，信教者已漸漸減少了一些恐慌，而魔鬼就乘機而進了。外間的歹徒，見教會有條約保護，也假作求道的樣兒，到教堂聽講，傳教者方且慮招之不來，既自來，尚奚暇虞其不肖？於是就頂盡心的向他講說，他也像頂虛心的在那聽

<sup>12</sup> 參王明道的評論。王明道：《五十年來》（香港：晨星書屋，1977），頁 79~80。

<sup>13</sup> 洪秀全在 1846 年到廣州從學於羅孝全（Issachar Jacob Roberts），本擬申請受洗，但他卻率直提出要求教會雇用及每月給予若干金額的薪酬，羅孝全懷疑他的信教動機，便不肯為他施洗。王慶成：〈洪秀全與羅孝全的早期關係〉，收廣東太平天國研究會編：《太平天國與近代中國》（廣州：廣東人民出版社，1993），頁 282~283。

<sup>14</sup> 陳獨秀：〈基督教與中國人〉，《獨秀文存》上冊（上海：亞東圖書館，1934），頁 429~430。

受；久之，唱詩也會了，講道也會了，祈禱也會了，西牧就以為他有傳道的資格了，於是就月給他三幾塊錢或十塊八塊錢，叫他在外面擔任傳道。他負了這個職責，一面講耶穌，也一面講外國怎樣強盛，在教會能得著怎樣的利益，見官不用跪，有甚麼訟案，得牧師請領事打一個照會，便包打贏官司。這麼一來，為事進教的就漸漸多起來了。西牧不察，以為是好機會，也就很重用他。間中有甲進耶穌教以敵乙，乙見甲有後靠，就跑進天主教以抗甲，兩方出領事，互鬥其國力，嘗有鬥到京裡頭總理衙門也弄不清楚的。民間並有些以進教可以保家，又苦進了教不得拜香火紙（兩廣人多稱祖先牌位為香火紙），於是一家十幾口，或幾十人口，祇派一個人去入教，盼望一方面可以得教力庇護，一方面仍可以保存舊禮俗，不會受旁人笑罵，和神明怪責。這在廣東某一區域的鄉間，聽說是常常有之，他省想也不能絕對沒有這種怪現象。這些事如果也可以作思潮論，可以說這個時期教會思潮，已由希望靈魂得救降而趨向於身家性命得保障。固然其中仍有不少鐵中錚錚庸中佼佼的真信徒之存在，然已為這一類藉勢偽信徒所掩，皂白難分了。<sup>15</sup>

有關本地信徒與傳道人質素不佳的論述甚多，這裡不再贅言。無論如何，中國教會存在為數不少喫教信徒與喫教傳道，他們在義和團事件中被稱為「二毛子」，在其他場合被詆為「洋奴」與「文化買辦」。在一般人眼中，華人傳道都是無法自營生計，被迫在洋人帳下討活的失敗者；他們自毀個人廉恥與民族尊嚴，追隨那些亟欲侵略中國、破壞文化道統與

---

<sup>15</sup> 張亦鏡：〈今日教會思潮之趨勢〉，《中華基督教會年鑑》第9冊（1927年），頁20。

社會法統的傳教士，足見他們甘願自絕於社稷人群，淪為邊緣人。<sup>16</sup>

直到二十世紀初年，本地傳道人大多仍只具備高小或初中的文化程度，即使中學畢業生亦不多。根據 1922 年中華基督教教育調查團的報告，全國「共有專收大學二年或一年以上程度者五校；專收大學生和中學畢業生者三校；各種程度聖經學校七十一所。在女子方面的訓練機關有三十八所。現在設有為大學畢業生研究之神學院三處。」<sup>17</sup> 換言之，佔最大比例的傳道人訓練場所是聖經學校。

聖經學校的種類很複雜，而且它們的程度不一，有些是專收小學畢業的，有些是專收初中畢業的；有些專收比小學還要低一些的學生。<sup>18</sup>

華人傳道質素不佳，導引出兩個後果：其一，傳道人的自我形象低落；對屈身事奉洋人的本地傳道人，特別是那些科舉不售，或僅有低級功名，卻饕餮不繼，被迫在傳教事業求職的失意文人，國人大多投以白眼；他們的社會形象固然低落，<sup>19</sup> 自我形象同樣不振，不少懷有終身鬱鬱不得志的憂

---

<sup>16</sup> 梁家麟：《廣東基督教教育（1807~1953 年）》（香港：建道神學院，1993），頁 174~176。

<sup>17</sup> 《中華教會的宗教教育：宗教教育調查團的報告》（上海：中華基督教宗教教育促進會，1932），頁 280。

<sup>18</sup> 《中華教會的宗教教育：宗教教育調查團的報告》，頁 283~284。

<sup>19</sup> 筆者曾寫過一篇文章，專門論述中國基督徒的社會身分與思想使命：〈從華人教會史看作主門徒的意義〉，《今日華人教會》

悒。<sup>20</sup> 其二，有志氣才幹的人拒絕投身傳道行列：在二十世紀，好些出身自本地傳道人家庭的信徒，即使志切傳道，亦不肯投身由傳教士所主導的傳教事業，寧可從事另類傳道工作，譬如成為奮興佈道家。這些人大都有反傳教士與抗拒華人傳道角色的心理。<sup>21</sup> 下面我們對此將作進一步討論。

事實上，即使傳教士亦知道他們所挑選的華人助手質素不高，事奉動機不純，問題端在於他們沒有太多選擇人才的空間，故亦無可奈何。為了防範這群質素與動機都有問題的本地助手破壞傳教事工，他們不得不布置各種防禦工事，設立各種監察系統，亦遲遲不肯將教會的行政領導權與財政管理權交付華人手裡。<sup>22</sup> 在十九世紀，華人傳道助手獲得按立

---

1988年7月，頁3-6。文中徵引一條出自《萬國公報》的資料，值得在此重引：「我羊城浸信教會馬棣臣兄，知名士也，奉教後在城南教福音義學。其表妹張懷貞女史，作詩譏之曰：『□□餐薇亦可悲，亡身守義始稱奇，愧他七尺鬚眉漢，甘屈千金事外夷。』棣臣有辭莫辯，付之一笑而已。」陳夢南：〈與女史論道小史〉，《萬國公報》第14冊，頁194b~195。

另參以下兩書：邢福增：《文化適應與中國基督徒（1860~1911年）》（香港：建道神學院，1995）；易惠莉：《西學東漸與中國傳統知識分子——沈毓桂個案研究》（瀋陽：吉林人民出版社，1993）。

<sup>20</sup> 王韜在成名致富後，刻意略去他的信徒身分及曾為傳教士工作，可為例證。參Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ching China* (Cambridge: Harvard University Press, 1974)。

<sup>21</sup> 梁家麟：〈奮興佈道家對華人教會的塑造〉，《建道學刊》第11期（1999年1月），頁115~118。

<sup>22</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》（台北：華人文宣基金會經銷，1998），頁223。

的比例甚低；他們大多僅能追隨傳教士的左右，獨當一面工作的機會不多。<sup>23</sup> 這個情況在二十世紀已有改善，華人傳道大多接受過正規的神學訓練，循設定的途徑入職，<sup>24</sup> 並在堂會獲得獨立工作的空間，他們多數有被按立的機會。但是，在大多數的情況下，教會的主要決策仍是由傳教士作出的。一日華人教會在財政上未能自養，在行政上便難言真正自立。華人傳道從差會而非堂會支取薪金，難免讓信徒認為他們乃受雇於傳教士，而非受雇於教會。

與西方相同宗派的教會相較，華人傳道的按牧時間一般要晚得多，<sup>25</sup> 工作十餘年而尚未按立的，比比皆是。<sup>26</sup> 這個

---

<sup>23</sup> 如黃梅恭：「耶穌之僕黃梅恭……於咸豐五年在金山蒙神選召，與淑牧師共事傳道，至七年立為傳道之職。九年旋廣東，與基律牧師同事。他於同治元年逝世之後，復與羅孝全牧師同事。自三年至今，皆與紀好弼牧師同事。」《教會新報》第1冊，頁285。

<sup>24</sup> 巴冕會的做法是讓其創立的教會中學畢業生接受神學院三年訓練，然後到小學任教兩年，再被聘為傳道人。C. J. Voskamp, "The Work of German Missions in China," *China Mission Year Book 1914*, 376-379.

<sup>25</sup> 茲舉以下兩個例子，必須注意他們都是較優秀的華人傳道，以致值得讓人為他們立傳。其一：「彭文山，字啟峰，廣東陸豐五雲洞人。……1875年由江牧師領洗，畢業後助理汕頭神道學校。……始終四十年，任職其間時間極多。1881年，潮惠長老大會成立，他任長老。……1886年受揭陽綿湖堂聘為正式牧者，當牧師七年。」《中華基督教會年鑑》第4冊（1917年），頁226-227。其二：「劉安華牧師，廣東五華縣萬頭人，幼隨父母信基督，歷於巴色會小學、中學及神道大學畢業。旋於紫金縣古竹教會任職傳道二年。繼遷青溪教會一年。後調至五華縣源坑教會中學任教員六年，轉至粘坑任傳道職。四年後赴主任古竹教會，受牧師職。」《中華基督教會年鑑》第6冊（1921年），頁263。

現象在西方教會甚為罕有，亦是與誘發和推動海外傳教工作的奮興運動不能兼容的。正如筆者在前面兩篇文章中所提，奮興運動有強烈的反宗派、反教士與反建制的傾向，參與者皆認定教會最大的使命是向外傳福音救靈魂，而非營建某個根據地，他們對教會教義、禮儀、組織及體制大多不感興趣，亦不覺得此等架構性的東西有甚麼價值。從性質上說，奮興運動主要是一個平信徒運動（Lay Movement），領導者（包括許多知名的奮興家）都是未曾受過神學訓練、未經按立的平信徒。信心差會更是輕看接受嚴格神學訓練的重要性，它們差遣出工場的傳教士有些尚未經過按立，有些乾脆將差遣禮等同為按立禮。持信心差會神學（Faith Mission Theology）的人未必都接受弟兄會的觀點，反對牧師制度，但他們大都不重視禮儀和體制，亦無健全的教會論。

但是，因奮興運動的影響而來華的傳教士，包括如內地會或宣道會等信心差會的傳教士在內，在中國居住了一段日

---

汪彼得於 1940 年從美國畢業回國，由於被聖公會與青年會爭相邀請，中華基督教會廣東協會決定立即按立他。據他憶述：「回港後開始工作短短的三個月，有一天，張祝齡牧師代表廣東協會來見我時說：『協會決定按立你為牧師，壓著你的頭，等你不能他往。』我今天仍沒有忘記張老牧師當時的神情。結果，於一九四〇年十月，廣東協會破例按立一位二十五歲青年為牧師，亦即是說，從此，教會放棄百多年來中國教會不按立年輕人為牧師的不成文習例。」參汪彼得：〈總幹事的話〉，《中華基督教會香港區會會訊月刊》第 217 期（1975 年 6 月 1 日），頁 3。

<sup>26</sup> 正是由於推延按立已成了華人教會一個不成文的傳統，在香港和台灣，傳道人按牧的年期至今仍是一個值得斟酌商榷的議題，特別是對沒有明文制度的獨立教派為然。當然，如今拖延牧者按立的多數不是傳教士，而是堂會的長執和會眾。

子後，因鑑華人傳道質素不佳的實況，便都重新重視起牧師制度來；他們將按立制度視作傳道同工晉升的標誌，就是說，只有那些長期在教會任職、工作與生活表現符合理想的傳道人，才獲得晉升牧師的資格。延遲按立（*delayed ordination*）成了一個普遍的現象，並且諷刺地，原本應該最不重視按牧制度的信心差會，因著最不具備教會規章體制（沒有規定按牧年期）的緣故，延遲按立的情況亦最為嚴重。如此，按牧變成監察傳道同工質素的系統，而不再僅是對傳道人的恩賜的認可。並且，這亦使按牧變成一個教會分層的制度（*stratification system*），已按立的牧師與未按立的傳道分別隸屬兩個不同的階層，雖然多數宗派都會禁止未按立的傳道主持聖禮（水禮與聖餐），但牧師與傳道的職能其實還是大致相同的，他們的真正分別是在權力和地位之上。<sup>27</sup> 牧師的地位遠高於傳道與教師，此情況在自由教會（*Free Churches*）之內亦普遍存在，自由教會存在著一個聖職階層（*Hierarchical Structure*），其不諧協可以想見。

傳教士不肯交棒予華人牧者，除了因為後者的質素不如理想外，當然也可能有私意因素夾雜其中，他們要維持在中國教會的絕對權威地位。有關來華傳教士的殖民主義心態，及其在教會施行父權式（*paternalistic*）與獨裁式領導，西方學者已論之甚詳，<sup>28</sup> 不少且出自傳教士的自我檢討；惟華人

---

<sup>27</sup> Klaus Fiedler, *The Story of Faith Missions*, 333.

<sup>28</sup> 參閱如 Jonas Jonson, *Lutheran Missions in A Time of Revolution: The China Experience 1944-1951* (Sweden: Wretmans Boktryckeri, AB, 1972), 50-52.



基督徒學者對這個課題仍有相當避諱，深恐會造成謗瀆聖賢，傳說壞見證，或附和中共史家謬說的效果。可以確定的是，直到二十世紀中葉為止，教會都在傳教士的控制之下，華人同工僅能扮演助手的角色，在信徒眼中，後者是沒有出頭機會的一群，只能屈隨於洋教士身後。這種行政與人事安排，令一些具才智抱負但不願屈從洋人的年輕人，不屑投身傳道行列，如此又倒過來妨礙華人傳道質素的提高。

據說宋子文在美國學成歸國後，於漢口漢冶萍公司任職，曾戀上公司創辦人盛宣懷的女兒，但盛家嫌棄宋子文的父親宋耀如為教會牧師，充任「滿街傳教的吹鼓手」，故婚事告吹。<sup>29</sup> 此故事雖出自稗官野史，未足盡信，但至少反映了流傳故事者對本地傳道人的看法。

### 乙、反智傾向與神學教育

華人傳道的平均質素欠佳是至 1949 年為止中國教會的普遍情況。二十世紀以後，好些規模較大的宗派與差會在這方面曾有相當改善。他們遣送具潛質的年輕人出洋，接受一般教育與神學訓練，受惠者包括華人傳道的下一代，宋尚節是其中一個例子。這些留洋畢業生回國後，大都沒有投身教會行列，卻有不少參與基督教機構的事工，如基督教協進會、青年會與女青年會，及各醫院和學校等，他們憑藉專業知識，為社會和教會服務，對改善社會上層人士對基督徒的印象，有相當作用。此外，傳教士開設的高等學校，及青年會在學

---

<sup>29</sup> 朱寶琴：〈宋子文有心栽花花不發〉，申曉雲等編：《民國掌故》（上海：上海人民出版社，1997），頁 236。

生群體中的事工，也吸引年輕才彥加入教會，當中有人在日後投身傳道行列。大宗派教會將神學院附設在基督教大學的宗教學院，或與大學建立某種聯屬關係，對提高神學訓練的學術水準與社會形象亦有助益。不過，整體而言，即使是在三、四十年代以後，大專畢業生奉獻唸神學的比例仍然甚低，即使在有開設高等學府的大宗派之內，華人傳道隊伍的普遍質素仍不能說是理想的，若與差會投放在教育事業的資源相較，收成更可說是遠遠偏低。

與此同時，在十九世紀末，有愈來愈多來華傳教士受奮興運動與敬虔主義影響，他們都有濃厚的反智傾向。特別當自由主義思想廣泛滲入西方的神學教育與青年事工以後，宣教事工亦難以倖免；為了抵制自由派傳教士對傳統傳教工作的目標與任務的修訂，保守派傳教士乃激烈回應。他們糾集力量，組織神學路線保守的神學院（華北神學院與南京金陵神學院是其中兩所最具影響力的），成立佈道或其他事工機構；部分更毅然與原來的宗派或差會決裂，自組團體，或投身信心傳教士的行列。至若來華的信心差會與信心傳教士，便幾無例外都是保守派的人。他們大都只曾接受簡陋的神學訓練，在聖經學校或宣教訓練學院畢業，甚或完全沒有神學訓練，他們對神學教育持懷疑的態度。而在十九世紀中葉以後廣泛流行於歐美教會的弟兄會思想，包括激烈的復原主義、三元人觀與時代主義，亦為這種反智、反傳統與反神學的傾向提供神學的理據。

中國內地會可說是這種反智傳統的差會的表表者。根據于力工記述：

內地會政策則秉承戴德生的領受「主快再來」，應當快傳福音。辦學校，造就傳道人，太費時、費財、費力。所以有的內地會西教士在本國只受了六個月的訓練便來中國，學會中國話，不一定會講道、作栽培造就。（後來曾和一些內地會西教士談到學生工作時，他們一方面坦誠，一方面也謙卑地說出事實：「我們不過中學程度，未受過神學訓練，不敢投入。」）<sup>30</sup>

具有反智觀念的傳教士當然不會大力提倡神學教育，提高本地傳道人的水準；他們堅持知識和靈性必然對立、信仰與世界勢難兩存、傳道人只須聖靈的直接能力便能作有效事奉等觀念，認定正規的神學教育為非必須的，更輕視傳授知識和技能的價值。

不少受這些傳教士影響的華人牧者與奮興佈道家，都拒絕接受正規的神學教育，僅以學師或自習形式獲得聖經知識與事奉技巧。毫無疑問，在這些無師自通的本地傳道人中，曾冒出不少出類拔萃的人（或說：只有少數出類拔萃的人才能冒出頭來），如計志文、宋尚節、王明道、倪柝聲等，他們對中國教會產生巨大的貢獻和影響，包括更深廣地傳播反智的神學觀點，至今未衰。不少人便據此論證，唸神學與傳道成就並沒有任何直接關連，甚至愈是沒有唸過神學的，成就便愈大。

---

<sup>30</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 220。不過，他也補充說：「內地會的領袖多是英國劍橋、牛津、倫敦大學的畢業生，雖然未受過神學教育，但是知識教育水準極高。」同書，頁 241。

但我們也必須看到，由於沒有嚴謹客觀的訓練和考核制度以為質量的基本檢定，教會出現了為數更多濫竽充數的傳道人，就如不少知名的奮興家恆常批評教會存在許多渾水摸魚的奮興家一樣。反智的神學思想與非制度化的訓練模式，對華人傳道的平均質素，產生貶抑而非提高的後果。即使前述那些廣為教會推崇的奮興家，他們許多護教言論，及對時人時事的論評，常常都流露出他們的淺隘無知與妄自尊大，為識者所見笑，亦對傳道人在社會的形象帶來負面的後果。

陳崇桂在三十年代末年曾為文批評內地會忽視神學教育，未能造就中國傳道人，俾從傳教士手中接回教會的領導權，這篇文章引起傳教士間一些震盪與爭議。<sup>31</sup> 陳崇桂曾短暫離開內地會系統，後來才在內地會的人力與財政支援下，開辦重慶神學院。除陳氏以外，當時有好些華人牧者，包括那些自己未曾受過神學訓練的奮興家在內，都自行開設聖經學校，培育他們心中理想的傳道人。這個自辦神學的風氣在抗日戰爭後期乃至戰後臻達高峰。蘇佐揚於 1946 年在南京訪問泰東神學院，曾作如下評論：

泰東神學院是十字軍（後易名為中華傳道會）所創辦，顧名思義，此學院的招牌雄心甚大，企圖招收「遠東」所有各國的奉獻青年來讀神學，如果這個理想能實現的話，倒是中國神學界的奇蹟與光榮。試想如果在中國境內有一神學院，學生有中、日、韓、菲、馬、泰、緬、印尼等國青年，濟濟一堂，同受神學造就，何等有趣，何等熱鬧！然而要辦這樣的一間神學，其師資必須也是

---

<sup>31</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 220。

奇蹟，絕對不能隨隨便便的聘用幾名普通神學教師就可以敷衍過去。新辦的中國神學院，在勝利後如雨後春筍之多，但一般的情形都是學生數目不多，師資不夠理想。<sup>32</sup>

沒有師資優良、教學設備完善的神學院，當然不等於無法製造出優良的傳道人來，但至少為這個目標架設一度障礙，特別我們在這裡討論的是社會人士對華人傳道的看法。教外人士難以評鑑傳道人的屬靈素質和能力，卻更為關注其教育背景與所接受的專業訓練；要是在他們眼中，基督教傳道人都是教育程度不高、知識淺隘，兼且懷抱強烈的反知識、反社會和反文化的觀念的話，那他們對華人傳道的整體評價便不會高到哪裡去。

當然，華人傳道質素的高低，其實沒有一個絕對標準，只有與他們所牧養的群體比較的相對標準。在二十世紀，中國教會有兩批華人牧者的相對質素是不差的：其一是在沿海大城市大宗派教會所建立的大堂會，它們有能力提供較佳的聘請條件，可以慎選高質素的牧者，包括前述曾出洋留學者，而這些牧者在日後亦成了宗派的全國性華人領袖；其二則是內陸偏遠地區的鄉鎮教堂，由於農民信徒大多未曾受過教育，故即使僅具高小或初中程度、接受簡單聖經學院訓練的傳道人，他們在社區裡的民眾中間，還算是受過高深教育的一群，不難獲得信徒的尊重，社會功能往往超過他們的本業。<sup>33</sup> 但除了這兩批人外，在大城市裡的中、小型宗派與堂

---

<sup>32</sup> 蘇佐揚：《蒙恩的腳蹤》下冊（香港：天人出版社，1978年再版），頁249。

<sup>33</sup> 曾有好些國內鄉鎮或農村教會的傳道同工在不同場合語筆

會，乃至在各級城鎮教會就職的華人傳道，他們給人的普遍印象是在教會求糊口之資的社會失敗者，無論是知識與能力都備受質疑。

### 丙、奮興佈道家對駐堂牧者的攻訐與污蔑

筆者在研究二十世紀早期活躍於中國各地的奮興佈道家時指出，不少奮興佈道家都是在不屑充當駐堂傳道、不願受宗派和組織的制肘、不甘受傳教士的管轄、不肯忍受執事與長老閒氣的情況下，才投身自由傳道行列，過所謂信心生活。為了突顯他們的與眾不同，證明他們的特殊眼光與屬靈權柄，他們總是在講壇上肆意批評教會的領導層，指斥牧者傳道各種罪惡，罵人成了他們在講道中一個不可或缺的策略。他們又慣常以先知或上帝使者的姿態君臨教會，對為他們所瞧不起的駐堂傳道呼奴喝婢，肆意使喚，要求彼等全力配合他們的神聖職事。<sup>34</sup> 這群奮興佈道家成了對教牧形象最嚴重的踐踏者，他們對教會傳統與教牧權威所造成的短期衝擊與長期破壞，遠較任何教外人的攻擊還要厲害。

陳崇桂對奮興佈道家慣常恣意謾罵教牧傳道，最為切齒痛恨。他承認從有則改之無則加勉的角度言，牧者給人責罵也是無妨的，反正他們不是甚麼神聖不可侵犯的人；但另一方面，奮興家在講壇無的放矢地批評牧者，卻肯定在會友心中

---

者，他們在農村傳道，必須懂得一些醫學、建築等不同知識，以為信徒的隨時幫助。農村傳道人的社會角色往往超逾傳統傳道人的範圍，他們是具文化知識的「儒僧」。

<sup>34</sup> 詳參梁家麟：〈奮興佈道家對華人教會的塑造〉，頁105~157。

留下極其不良的印象：

本來我們做牧師的，該挨罵，該受責備，應當恭敬接受，虛心領教。不過像這樣公開地斥責譏刺辱罵，給一般信徒，尤其是青年基督徒一個不良的印象。叫他們輕看牧師，以牧師（為）譏笑的資料，看傳道人是一種最下流最卑鄙的人，以致影響人為攔阻人去投身傳道。常聽人責備牧師的兒子，不做牧師，內中一大原因即是他們看見父親所受的待遇，侮辱，輕視，以致他們想一個有人格的人決不肯做牧師。<sup>35</sup>

他痛心疾首地指出，如今教會普遍存在嚴重待薄牧師的情況：（一）望牧師完全如望聖賢；（二）待牧師刻薄如牛馬；（三）罵牧師厲害如罵盜賊。他就過去四十年來的觀察，指出許多牧師便是因受不住這三個待遇而離職，也有許多應蒙上帝選召的人因為怕這三個待遇而裹足不前。要是信徒因著不了解箇中情況，而有過分的言詞，他們尚可容忍；但刻薄牧師「加倍厲害」的，竟然是這群掛著牧師名銜的奮興佈道家。這些有名無實的牧師，自己不牧養教會，卻在別人的教會裡領會，並「在講道中斥責、指摘、毀謗、譏笑甚至辱罵、咒詛牧師」，真是荒謬絕倫。要是這個情況沒有改變，「噫還有甚麼說的呢？中國還剩下幾個牧師，而且還有幾個青年人願入神學（院），真是神蹟。」<sup>36</sup>

雖說奮興佈道家對傳道人的攻訐主要發生在教堂裡，他

---

<sup>35</sup> 陳崇桂：〈可憐牧師〉，《佈道雜誌》第16卷第7、8期（1946年7至8月），頁2。

<sup>36</sup> 陳崇桂：〈可憐牧師〉，頁1-2。

們傳說的對象亦以基督徒為主，但總難免有非教徒參與這些公開的奮興聚會；事實上，由於罵人已成為奮興佈道家的獨步丹方，捨此便難以為功，故即使是在佈道聚會裡，他們許多時仍禁不住繼續責難堂會與牧者的各種不是，如此亦在教外人中間，製造或加固他們對基督教傳道人的負面形象。

## 二、傳道人在信徒中的形象與角色

傳道人若在社會大眾中間形象不佳，那他們在信徒心目中的形象又如何？

### （一）雇工印象

如前段所提，整體而言，中國社會與教會仍廣泛存在輕視華人傳道，視他們為傳教士附庸的成見。華人傳道所接受的專業訓練不佳，他們的薪酬待遇與生活條件與傳教士有霄壤之別，他們遲遲不獲按立為牧師，必須在傳教士的指導下工作，他們鮮被授與顯要的行政崗位，恆常有傳教士對華人同工頤指氣使……等等，以上都是教會裡昭昭可見的事實；耳聞目睹下，信徒在心中自然形塑對華人傳道負面的刻板印象。

有一個歷史因緣必須在此解說：最少直到二十世紀中葉為止，中國教會仍未擺脫傳教區的性質和形態，教會財政所需主要是由西方差會供應的，這個情況長期都沒有太大改變。一方面，中國信徒大都來自貧苦階層，經濟能力有限，無法擔負教會及其附屬事業的龐大支出，此尤以農村教會的情況最為嚴重，他們日常生活裡的流通貨幣甚少，奉獻數字



亦極低；<sup>37</sup> 另一方面，我們亦不能否認中國信徒已形成一種長期倚賴心理，認定教會是提供免費午餐的地方，不願作出個人的承擔。<sup>38</sup> 不少傳教士都發現，非基督徒在宗教活動上的開支（諸如主辦迎神賽會、佛事法事）是不菲的，遠超過同階層基督徒對教會的奉獻；<sup>39</sup> 所以我們不能說中國人沒有為宗教活動消費的習慣，而僅能說中國基督徒沒有建立財政上支持教會的傳統。<sup>40</sup> 在許多信徒眼中，差會和傳教士這樣富裕，而他們這樣貧窮，為甚麼還要掏腰包奉獻呢？<sup>41</sup>

這樣的奉獻心態也影響他們對教會的一般參與和投入程度。由於傳教士有能力調用外來津貼雇用大量傳道助手，而

---

<sup>37</sup> John Foster, *The Chinese Church in Action* (London: Edinburgh House, 1933), 118~120; *The Economic Basis of the Church: Preparatory Studies and Findings, Meeting of the International Missionary Council at Tambarah, Madras, India, Dec. 12-29<sup>th</sup>*, 1938, Vol. 5 (New York: International Missionary Council, 1939), 309~312.

<sup>38</sup> 根據三十年代的一個統計，中國教會的自養程度約在 47% 左右。*The Economic Basis of the Church*, 298~299.

<sup>39</sup> A. J. Brown, "Support of Christian Work Compared with That of Chinese Ceremonies and Practices," *Chinese Christian Year Book 1926*, 138~143.

<sup>40</sup> 這種情況在八十年代以後中國大陸的教會，仍然沒有顯著的改善，尤以全國兩會轄下的教會為甚，以致經營創收企業，竟然成為全國各地各級教會的必要配置。參梁家麟：〈中國福音事工的省察〉，收梁家麟、邢福增：《困乏多情：中港教會評論集》（壹）（香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，1997），頁 72~73。

<sup>41</sup> James M. Yard, "Self Support — Is it Growing?," *Chinese Christian Year Book 1925*, 94~96.

許多信徒之願意加入教會，也是為了獲得受雇的機會；如此在他們的心目中，所有教會工作都是有償受薪的服務，是維生的一種門徑，而非信徒理當盡的本份。這種心態最少產生以下兩種負面影響：

第一，願意無償參與事奉的信徒不多，教會的動員率低，許多工作必須倚賴全職同工辦理。如羅運炎說：

據全國統計，城市中較大的教堂，不受薪而服務的，平均不過百分之十，鄉間僅百分之五，甚至百分之一也沒有。這是全國教會的一幅寫真，無怪教會自動、自助、自治、進步的速率，還是很小的。<sup>42</sup>

正是因為存在這樣的情況，協進會才在二十年代末期開始，提倡受託主義（stewardship），以期鼓勵更多信徒以金錢支持聖工，並以義工身分參與事奉。<sup>43</sup> 這個運動的具體成效，尚待考察，但運動的出現至少證明了問題的普遍性。

第二，由於只有受薪者才需要事奉，那些必須承擔事奉的華人傳道，便往往被視為僅為賺取工資而工作。他們的勞苦是理所當然的，這是有償勞動；而這樣的事奉也算不上是為教會奉獻，相比於那些來教會聚會但不獲得雇用的信徒而言，他們還是賺得好處的一群呢，何來甚麼奉獻犧牲。如此，華人傳道的雇工形象甚強，這對他們在信徒心中的觀感，自

---

<sup>42</sup> 羅運炎：〈不受薪的服務〉，收氏著：《羅運炎論道文選》（上海：廣學會，1931），頁182-183。

<sup>43</sup> 張雪岩：〈受託主義與教會自養〉，《中華基督教會年鑑》第12冊（1933年），頁75-79。

然有極其不利的影響。

必須指出，二十年代非基運動期間，民族主義情緒高漲，不少宗派的華人同工都不願意繼續容忍在教會被歧視的情況，紛紛要求更公平的行政安排與更大的自主權，他們成立華人組織，與差會相對抗。廣西宣道會的華人同工便在趙柳塘的領導下於 1927 年成立華人省聯會，要求與差會調整相互角色和關係。<sup>44</sup> 這種爭取權益的行動，為他們日後帶來較佳的工作環境。許多宗派都崛起一批華人領袖，他們在傳教與治會等方面，扮演積極的角色，這也可說是對八年抗戰、傳教士撤離、教會艱苦自立的一個預備。

但是，客觀工作環境和條件的改善，並未造成信徒對華人傳道的主觀印象的即時改觀。基於教會長期為傳教士帶領的事實，許多信徒都形塑牢固的崇洋心理，認定華人同工的質素與能力遜於西國同工，這種崇洋心理連華人傳道自己亦不能倖免。故即使領導崗位轉易給華人，他們亦對本地領袖採取懷疑觀望的態度，不肯順服配合；甚至心存嫉妒，排斥本地人主政，伺機打擊新領袖的威信。華人反對華人主政，寧可仰洋人鼻息，類似事件在中國教會史上可說不絕如縷，甚至在八十年代的香港、台灣仍偶有發生。因此，早在二十年代，羅運炎便大聲疾呼信徒必須愛護中國領袖：

不過我有一句話，要忠告我宗同胞，萬不可心存妒忌，排斥本國人掌權。近來有一種消息，實在令人傷心。某

---

<sup>44</sup> 梁家麟：《華人宣道會百年史》（香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，1998），頁 14。

某兩個中學，校長皆是代以華人，可是同事的華人，不但不加襄助，反倒結黨排擠，務使去位，始得甘心，是以造作誹語，控之於最高執政的機關，此事真覺喪失自己的國格，招西人的藐視，這種崇外輕內的謬見，今後萬不可存，潮流如此，孰能禦之？<sup>45</sup>

## （二）個人因素

以上所說的僅是教會的一般性描繪，例外情況是很多的。傳道人在信徒中的形象與角色，很難一概而論，因為得考慮以下三個個人因素。

首先，傳道人的背景與賦性，對他們的事奉效果有決定性的影響。就背景而言，在晚清時期，許多較受教內外人士景仰的華人傳道，都不純粹出身自教會學校，卻是由其他較受尊崇的行業（如塾師）轉職過來的。他們若曾考取功名，便更易獲得信徒的欽仰，而傳教士也大多委以重任，給予他們較大的發展空間。<sup>46</sup> 這些人的社會活動能力較高，他們可以憑藉士人身分與其他人交往，參與各種社區活動，如興辦學校與醫院，藉文字發表對國家社會事務的個人看法。而在二十世紀，那些於教會大學畢業，或獲得出洋留學機會的牧

---

<sup>45</sup> 羅運炎：〈愛護中國領袖〉，《羅運炎論道文選》，頁 83。

<sup>46</sup> 如浸信會的楊海峰牧師在奉獻以前曾考取秀才，除短暫隨傳教士任事外，一直受雇於華人自理堂會。他是廣州培正書院的其中一位發起人，並負責早期的校務。劉瑞滔編：《港粵澳名牧生平》第 1 集（香港：中華基督徒送書會，1975），頁 21-23。廣西宣道會的趙柳塘牧師在信主前畢業於優級師範學校，並曾在嶺南大學修業。

者，在教會有更廣闊的遊刃餘地，<sup>47</sup> 他們廣為社會人士所接納，更有的被政界或商界聘去。至於賦性方面，傳道的思辯與言說能力的強弱，知識與閱歷的或寬或狹，人際技巧與社交活躍程度的高低，都影響他們的事奉表現。由於中國人一貫尊崇文字，視「立言」為三不朽之一，一個長於著述的牧者，亦較易取得教內教外的推重。

其次，傳道人的屬靈恩賜是另一個決定性因素。傳道是一個要求從業者擁有特殊恩賜和能力的行業，此即所謂靈恩或魅力（charisma），而不純粹仗賴客觀知識和專業技巧，更非懸繫於其所擔任的行政崗位所賦予的權力和角色。倪柝聲對傳道職事曾作如下說明：

聖經教訓我們，每一個為主作傳道工夫的，都是從教會的元首基督得著恩賜，受祂的支配，來照顧祂的子民。這樣的工人，乃是從神那裡領受他的職分，乃是向神負責，並且也只單向神負責。<sup>48</sup>

倪柝聲反對存在某個神聖的職位（如按立牧師制度），反對凡佔據某個職位者即從其中獲得權威與權力；但是，他卻不反對存在某些擁有特殊權威和能力的個人。他相信有一些直接由上帝揀選與授權的「神的僕人」，這些僕人的權威並非來自他們所在的職位，不由所隸屬的組織賦予，甚至不來自

---

<sup>47</sup> 如倫敦會的招觀海牧師曾於美國耶魯大學畢業。《中華基督教會年鑑》第6冊（1921年），頁拾壹。前述的汪彼得是另一個例子。

<sup>48</sup> 倪柝聲：《默想啟示錄》中卷，《倪柝聲文集》第1輯第4冊（台北：台灣福音書房，1991），頁247。

他們所帶領的信徒群體，而是來自上帝。他們是名副其實的「神的僕人」，不是教會的雇工，也不受教會所支配。倪柝聲的觀點並不純粹是個人的，卻是二十世紀大多數華人牧者、奮興佈道家與神學教育工作者的共同觀點。

第三，傳道人與信徒的關係，與他們在某崗位的事奉年日，亦是不容忽視的元素。傳道工作要求牧者與信徒密切往來，人際關係與個人感情因素非常重要。對中國人而言，關係和面子極被看重。若是牧者在某信徒有需要時曾給予適切幫助，那他在該位信徒及其家人心中便確立崇高的牧者形象，此種藉危機牧養而建立的形象可以終身不墜。出於念舊和知恩的心理，一位在某教會事奉多年的牧者，即使他的恩賜與能力不如理想，或知識技巧無法與時俱進，由於他跟會友建立深厚交情，對教會和事奉的忠誠得到認可，還是可以獲得會友的尊重和支持，維持良好的道德與屬靈形象。人存政存，人亡政息，人比制度重要，牧者的在任年資及他們在信徒中間所建立的形象，是他們能行使的權力範圍和程度的決定性因素，教會體制（church polity）本身倒是次要的。所以，設若一位會眾制教會牧者的實際權力，較另一位監理制教會的牧者為大，是一點不教人奇怪的。

如此，即使兩個傳道人擔任的行政崗位和擁有的權力相同，他們的工作表現會因上述個人因素的不同而有懸殊差距，而信徒對他們的態度亦相應有霄壤之別。所以，某牧者在某教會遭受不佳待遇，不表示其他牧者在同一教會得接受相同命運，更不能據此而推斷說傳道人在該教會的信徒心中形象低落；同理，某位牧者廣被一間教會的信徒尊崇，不必

然等於該教會便善待所有傳道人，這種待遇上的落差在牧者接班時期最為顯著。個人因素在此佔有極大的決定性，故不能以個別事例而作全稱性的推論，以偏概全。

從正面的角度看，中國人的服從性較強，順從效忠他們的領袖，教會亦存在敬重牧者的非成文傳統，包括流行在節慶時對牧者餽贈款待，<sup>49</sup> 禁止批評講壇等做法。牧者若能以父親與老師的姿態出現，一方面盡心竭力牧養信徒，另一方面樹立個人良好的屬靈榜樣，便多能取得信徒的愛戴。華人教會注重言教，講壇的權威廣受信徒敬畏，一位會講道的牧者，很容易獲得信徒的特別尊崇，這是奮興佈道家在各地受人敬重的原因。所以，總的來說：好牧者大多受信徒愛戴和尊重。即使是在十九世紀華人傳道平均水準至為不堪的時候，在《教會新報》與《萬國公報》的唱酬文章或訃文小傳裡，還是可以確定少數出類拔萃的華人牧者廣為教內教外人士敬重的事實；<sup>50</sup> 而好些維新派與革命派人士，在推行其政治和社會理想時，亦曾受助於具有進步思想的華人牧者，他們對牧者的印象該不太壞。<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> 參閱如徐銘德：《病中瑣憶》（出版地不詳：作者自印，1972？），頁41。

<sup>50</sup> 類似的例子太多，茲以江蘇英國倫敦會的潘恂如牧師為例，參《萬國公報》第13冊，頁301b，總頁8004。

<sup>51</sup> 參梁家麟：〈五四前後新文化運動思潮與基督教〉，收氏著：《徘徊於耶儒之間》，頁214~217。

### (三) 待遇問題

不過，正是由於信徒對牧者存在為父為師的要求，他們往往期望牧者能夠身體力行，言行一致，將聖經標準悉數兌現。這個要求有時會幻化成好些苛刻和不合理的期望。譬如說，牧者是個清高的行業，參與者必須安貧樂道，不計較名利，對生活無所求，輕看一切物質享受，不恥惡衣惡食。說這樣的期望不合理，乃是因為提出要求的信徒，通常都不會如此要求自己，故這是明顯的雙重標準。筆者猜想，這種對傳道人不吃人間煙火的期望，也許跟中國人一直視專職宗教人員所從事的為不正常的行業，故不能以正常人來看待有關。王峙曾埋怨說：

……教會卻應當想到傳道人的生活問題。他是神的僕人，要尊重他，不要使他缺乏。今日有的教會待傳道人太苦了。傳道人若買半斤肉，大家就說他發財吃肉了。傳道人若穿一件新衫，大家就說他發財，穿新衫了。下月的「奉獻」，恐怕要停止了。要等到他妻子病死，試煉頻承（筆按：應為仍）的時候，才拿出一些來幫助他。這樣的幫助，簡直是施濟，那裡是奉獻。我真不願意人家可憐傳道人，施濟傳道人。今日實有可憐的傳道人，但也有不盡本分的教會。<sup>52</sup>

直到今天，華人教會仍廣泛存在一個禁忌，傳道人在受聘時是不許探詢待遇條件的，遑論討價還價，爭取較佳福利了；犯戒者的牧者形象必致損害。要是他所受的待遇遠低於

---

<sup>52</sup> 王峙：《要心裡火熱》（出版地不詳：作者自印，1979），頁127。



合理水平，甚至難以維持生活，他還是得苦撐下去，逆來順受，這才是信心的表現。換言之，傳道人被褫奪了議價的權利。計志文在 1963 年印尼東南亞聖道學院教導一群神學生時，便說：

作傳道千萬不可先講生活條件，薪水多少，房子怎樣，有沒有汽車，一年休假幾個月……。有人請你傳道，就當先感謝主，因為你已得了傳道的機會和權柄。傳道人自然需要房子住，地方靈修，衣服穿，還要飯吃，不先講條件，那怎麼辦呢？請記得，你不是為人工作，乃是為神工作。所以要禱告，把一切的需要告訴神。你去了，問他們住在那裡，他們說，在禮拜堂的後面。你進房間一看，只有一張破桌子，四張舊椅子，床舖沒有褥子，那怎麼辦呢？你當感謝主，耶穌沒有枕頭的地方，我還有房子住呢！到了月底才發薪水，本來一個月起碼三千盾，現在只有二千盾，你盡量節省，吃木薯。物價漸漸高漲，一個月最少要四千盾了，但教會仍給你二千盾，怎麼辦呢？親愛的同學、同工，神是全知的，祂知道你的需要，祂會差烏鴉供應以利亞，也會同樣的供應你。你若甘心克己，樂意犧牲，這是你最大的福份，你若學了不講條件，專心信靠主的功課，則一生豐富享用不盡。只有克己犧牲，才能背負十字架。我們今日獻身作傳道的人，就是要克己犧牲，叫別人得福音，得祝福。<sup>53</sup>

高師竹嘗言，傳道人的收入若真的無法讓他一家維生，「即可離此他適」；他提出的理由是：「若該教會之力，能多捐

---

<sup>53</sup> 計志文：《長成基督》（香港：聖道出版社，1964），頁 24-25。

輸，而不肯為，則是不喜該牧之證據，于此即當告辭。」<sup>54</sup>如此，傳道人寧可因待遇不佳而辭去某職位，仍不能將金錢問題宣之於口，開誠布公地與長執信徒爭取改善待遇。

牧者的待遇偏低，這是自十九世紀以來傳教士所建立的長久習例，至今雖有改善，卻無根本改變。<sup>55</sup>而在二十世紀初，情況不僅未較前世紀好轉，反而隨著傳道人的教育水平改進、社會物質條件提高，相對地更形偏低了。<sup>56</sup>由於牧者不能跟教會爭取較佳的薪酬福利，甚至不好提到自己的需要，那即使遇上任何生活難處，也只能訴諸信心和恩典，期望上帝感動長執信眾自行發現他們的處境，主動提出改善他們的待遇。我們聽到許多在急難中得蒙及時供應的見證故事，但基於教會長期存在報喜不報憂的傳統，沒有得到及時供應的負面例子是同樣多的（要非更多的話），不過沒有人敢直接講述出來而已。<sup>57</sup>這些沒有說出來的故事的影響，在許

---

<sup>54</sup> 〈附高師竹牧師之訓言〉，收賈玉銘：《教牧學》（南京：靈光報社，1926），頁 477。

<sup>55</sup> 參梁家麟：〈從中國教會歷史看教牧薪酬的不同形態〉，《今日華人教會》1986 年 10 月號，頁 5。

<sup>56</sup> 三十年代曾做過一個有關華人傳道薪酬的調查。據 24 個在華差會的資料，最低薪的是山東省某教會，傳道人的月薪只有 10 至 16 元；而最高薪的是某大城市的某教會，有 200 元。以 14 個差會的平均數字言之，低水準的平均約為 21 元，高水準的平均約為 86 元，總平均約為 40 元。*The Economic Basis of the Church*, 299-300.

<sup>57</sup> 黃原素曾詳述作為傳道人的他的種種生活困境，他總結說：「我在如此窮困境遇裡，心靈的平安並未失去，但兒女多生，這一件事常叫我心中發生黑暗。……一個傳道人多生兒女，在各方

多地方昭然可見。譬如說，傳道人因工作壓力與經濟擔子而致身體與精神受損，家庭因貧困而釀成種種不幸，不少具才智的年輕人因待遇不佳而拒絕獻身，牧者的兒女大多不願步上父親的後塵……等。<sup>58</sup> 而對牧者的情況了解最深的長執，雖然他們常常要求牧者走信心的道路，但卻往往是最反對自己的子女獻身唸神學的一群。

在十九世紀，教會學校畢業生投身傳道的比例甚高。但二十世紀以後，比例迅速滑落。在 1910 年英國愛丁堡舉行的普世傳教士大會（World Missionary Conference）裡，與會的在華傳教士提到教會學校對培養教會領袖的貢獻，指出有超過四成以上的畢業生從事傳道工作，這該是十九世紀末至二十世紀初的平均數字。<sup>59</sup> 但據陳金鏞在一十年代初年的調查，十四間教會學校裡，畢業生十之有九為基督徒，但畢業

---

面看總是不上算的。」黃原素：《我的七十五年》（香港：宣道書局，1971），頁 35。

<sup>58</sup> 陳崇桂說：「常聽人責備牧師的兒子，不做牧師，內中一大原因即是他們看見父親所受的待遇，侮辱，輕視，以致他們想一個有人格的人決不肯做牧師。」陳崇桂：〈可憐牧師〉，頁 2。

必須注意的是，傳道人的兒子繼任傳道，是十九世紀的普遍情況，反正其時他們的子女從教會學校畢業後，亦無太多別的職業選擇，只能在傳教事業裡覓職。但此種情況在二十世紀後卻有極大的轉變，從教會學校畢業的傳道人子女，大都抗拒受雇於教會系統，故才出現了強烈的對比。參如〈余錫九牧師生平〉，《中華基督教會年鑑》第 3 冊（1915 年），頁 270~272；〈凌啟蓮傳〉，《中華基督教會年鑑》第 4 冊（1917 年），頁 225~226。

<sup>59</sup> *Education in Relation to the Christianization of National Life, Report of Commission III, World Missionary Conference, 1910* (New York: Fleming H. Revell Co., 1910), 76-77.

後願就傳教事業任事者只有十之二三。他也調查過全國九家神學院，發現成立迄今未及五百人的畢業生中，曾受高中至大學畢業的僅八、九十人。<sup>60</sup>

1922年的一項調查發現，全國神學院在校學生中，大學畢業的僅九十六人，中學畢業生也只有二百九十五人。主持調查的巴敦（Ernest D. Burton）於此慨歎，基督教會每年耗費龐大資源在教育事業之上，實在是浪費了：

以此數而與此四萬萬待教化之人民相較，或與此所估計之三十七萬五千須受基督教生活之調養者相較，則其情形之緊急，益可想見矣。再以此而與對於基督教的高等教育所投入之精力相較，則其不符情形，亦殊足驚人。蓋此各高級與初級之教會專門學校，以其鉅大之開辦費及常年經費，其眾多之管理與教授人材，及其在本國與在中國所消耗之時間與精力，此各高級與初級之教會專門學校專為供給教堂以合格的指導人者，乃僅每年養成三十二個有神道學士訓練之學生也。如以此神道學校中之專門學校畢業生之數，與二百九十五中學畢業生相比較，則其所指示之結果，或為在中國之教會人士，可無須高深之教育，或為於此可升入高級教育之人材中一大部分，為無受教育之價值也。<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> 陳金鏞：〈神學〉，《中華基督教會年鑑》第1冊（1914年），頁40b。

<sup>61</sup> 中國基督教教育會編：《中國基督教教育事業》（上海：商務印書館，1922），頁146~147。這個調查由美國芝加哥大學教授巴敦所領導，受中華續行委辦會與中國基督教教育會委託，於1922年進行。

從上述一段說話裡，我們可以感受到巴敦的焦慮與忿懣。不過，他的忿懣顯然還是早了一點，因為此時的情況尚不是最壞的。嗣後，大學畢業生的奉獻率每況愈下。十二年後，大學教育更為普及，但每年獻身傳道的只有廿六人是大學畢業生，比 1922 年的低數字還要下降百分之五十七點三。<sup>62</sup>

教會學校畢業生獻身傳道工作者減少，一方面說明教會學校教育廣受社會人士接納，畢業生有較廣泛的出路；另一方面亦側面反映傳道工作不受歡迎，僅是不得已的選擇。

根據 1922 年巴敦的調查指出，教會學校畢業生若投身教育工作，其待遇遠較投身鄉村傳道為優。原因有二：第一，差會與傳教士期望堂會牧養與佈道事工自立，故不願以外國經費補助；第二，中國信徒不願以較合理薪酬聘請傳道人。這情況首先使許多教會學校畢業生拒絕投身傳道工作，繼後則拖低了傳道人的普遍教育程度。1930 年的調查亦指出：

這班佈道的人員大半祇能感動普通人民，在經濟與教育程度方面都是很有限的。他們的薪水是很低，一部份因為教友不能夠或是不願意多付捐款，一部份因為宣教會主張佈道事業應當自養自立。在許多地方，做鄉村佈道工作的宣教師和那些在中學與大學做教育工作的宣教師所受的教育程度與經濟待遇是差不多相等的。但在中國的工作人員方面，教育的程度，每月所得的薪水，都比

---

<sup>62</sup> C. S. Miao, "Christian Leadership Survey," *Chinese Christian Year Book 1934-35*, 179-185. 另中華基督教宗教教育促進會編：《培養教會工作人員的研究》（上海：該會，1935），頁 8-10。

普通佈道者佔優勢。其結果，就使這兩種工作人員中間不能互相調劑。於是教會就失去了從基督教學校裡所培植出來的領袖。<sup>63</sup>

#### (四) 1922 年的調查評估

前面我們已提過 1922 年由巴敦領導的中國基督教教育調查會的全國教育普查，報告裡有一節是關於華人牧師教育程度低落的檢討，他們提出五方面的原因，包括牧師在信徒心中的刻板形象、中國傳統對宗教從業員的鄙夷、牧師在教會裡的權力不足、神學院教學水平低，及傳道人的薪酬微薄等：

甲、一大半由於歷來之標準。教會常甘心雇用程度低淺之人材。此種觀念，已深入於青年之心中，故其理想中牧師之職業，即屬如此；而專門學校中優越之學生，幾有一鄙夷此途之心。欲超過此一阻礙，將必為一極困難之事。

乙、由於一般的基督教牧師事業之觀念，不能誘動中國人之心理。牧師者乃一宣傳勸告之人，而於中國人之經驗中，則無足以使此種職業見尊於社會者，欲使此種職業見信於中國優越之青年，則必先提高對此之觀念，此事蓋非一朝一夕所可致也。

丙、由於多數教會不能對於中國牧師與合式的承認與充分的原動力，多數教會常欲以教堂之管理置諸一己掌握之下，此實為吾人所未能漠視者。彼等之理由，蓋以為中國牧師尚未能勝任此事。而殊不知中國之教堂領袖

---

<sup>63</sup> 《中華教會的宗教教育：宗教教育調查團的報告》，頁 304。

人，對於此事，常不勝怨望，故欲得多數良好人材加入於基督教之牧師團體中，不可不先有充分之承認以為之先導也。

丁、由於歷來神道學校中教授程度較專門學校中為低。此事專門學校中之學生皆熟知之。故欲使其離去一較高之學校，而加入於一較低之班次，實為一難能之事。欲解決此困難，惟有一法，即使較低程度之學校與較高程度者分離是也。此事雖極需毅力，然實為一必需之事。

戊、最大之原因乃由於牧師薪資之微薄，此為一全世界基督教之問題而非僅關於中國者，但在中國此問題乃特形緊急耳。平均每牧師所得之酬報於初起時不過與一小工之工資相等，即在後來超過於此者亦無幾。教會對於中國人士欲使牧師得一較為適宜之酬報者，常視為貿利，而加以反對。若干教會對此之態度，乃由於欲使微小之資款，為極普遍之利用。彼等蓋不欲用少數酬報較優之人材，而欲以一極低之工資雇用一極多數之人手也；此種工資之低廉乃遂使業此者有艱於餬口之歎。亦有由於教會之急欲謀自立，故不得不減低其牧師之薪資者。此種態度對於牧師人材之供給上，蓋自不能不有重大之影響也。<sup>64</sup>

調查團就如何改進傳道人的質素，提出許多方面的建議，特別是針對神學教育的。他們建議神學院所收學生的最低教育程度為中學畢業，並斷言：

余等以謂各教會今當極誠盡力以解決此問題，並明定計

---

<sup>64</sup> 中國基督教教育會編：《中國基督教教育事業》，頁149-150。

劃，使得早日提高牧師教育之程度，非有中學畢業以上之教育者，不復加以訓練也。蓋任用此種教育低淺之人，實太糜費所信托於教會之可貴的款項也。若常僱用此種程度低淺之人，則程度較高者，將不復有從事於教堂事業之機會矣。<sup>65</sup>

不過，一切改革方案能否成功實施，端在於具備較高質素的年輕信徒是否願意奉獻為傳道人。如此他們所提的第一條改革方案，也就是最關鍵性的一項，仍是改善傳道人的待遇：

牧師地位之承認與酬報之增加，為解決牧師人材問題之第一要着。吾人於某數獨立教堂能自定其牧師之薪資者，蓋極為欽佩，但惜彼等尚未能完全脫離教會之影響也。余等今敢請求在中國之基督教人士採用一確定之政策，使神道學校中之畢業生能得自立有勢之地位，使其於此地位中能與其他有相等訓練之教會中人有相似之待遇，使其能充分使用其原動力以從事於教堂之發展，並使其能得相當之酬報以於彼生活範圍中享受與教會中人相似之生活也。蓋此欲求適宜生活之欲望，不當視為一無價值之要求。余等並不欲使業牧師者與操其他職業者，受相等之薪資。余等固不欲其忘卻彼等所奉之主師「為彼等之故乃自甘於窮苦。」但「作工者應得相當之工資」，而在中國之基督教教堂應知其牧師實堪享受一相當之報酬，使得安適生活，無窮乏之患，而能專心致志從事於教堂之事業也。余等當知中國習俗，為人子者，有贍養其父親之家庭之責任，余等當知教會所推崇之職

---

<sup>65</sup> 中國基督教教育會編：《中國基督教教育事業》，頁156。



業有三，即醫士、教員、及牧師，而於此三者之中，中國青年皆得任意選擇之，而醫士與教員之報酬之標準固皆較高於牧師，然則青年之捨此趨彼，亦何足怪乎？<sup>66</sup>

### (五) 宋尚節的評論

宋尚節作為奮興家，一貫藉踐踏傳道人的尊嚴來自抬身價，在講道中毫不容情地力數他們的罪狀。不過他在痛斥傳道人的質素低落、沒有生命之餘，亦較公允地提到，這個情況與傳道人薪酬微薄息息相關。「他們犯罪的緣故，不外乎經濟的驅使和無智的羈絆。」他提到四個現象：

第一，傳道人由於物資匱乏，被迫兼營副業，不能專心傳道。<sup>67</sup>

您能意想得到嗎？在這個物質文明，生活程度日高的社會上，想肉搏著掙扎著生存的傳道人，每月的薪水不過八九個袁大頭。養妻活兒、撫老慈幼，怎能開門管得了柴米油鹽等七件事？沒奈何，拼著命，硬著心，走到了一條條的歧途上去謀生。為麵包的需要，不能不另兼他職。傳道人各有副業，誰都不能專心以傳道祈禱為事。

第二，由於薪金菲薄，教會無法吸引有才智的年輕人加

---

<sup>66</sup> 中國基督教教育會編：《中國基督教教育事業》，頁150~151。

<sup>67</sup> 陳崇桂有相同的評論。他曾參加一次奮興會，會上講員慣常嘲諷牧師，指他們不像奮興家那樣拋妻棄子的出外佈道，卻是留在家裡幫師母抱孩子；說到這裡，講員在講台上表演抱孩子的動作，製造戲劇性效果，極盡嘲弄的能事。陳崇桂就此慨歎：「是否想到牧師待遇微薄，貧窮缺乏，不幫師母抱小孩，飯就不能到口，怎麼辦呢？」陳崇桂：〈可憐牧師〉，頁2。

入事奉行列。如此傳道的質素自然無法提高，教會的牧養水準亦低落。<sup>68</sup>

關於無智的一方面，實在說也可憐，教會的薪金微薄，願任斯聖職的，大概是些一知半解的人們去任事，決難找見有才有學的青年去幹。

第三，傳道人無法有穩定收入，必須向信徒募集，因而向信徒低聲下氣，既無尊嚴形象可見，更不敢執行教會紀律，開罪那些掌握他們生存命脈的人，他們淪為教會的雇工。<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> 1922年的調查報告同樣指出：「多數之信教者，乃須聽講於禮拜堂中，其牧師之程度，乃不足以宣講教義於有智識之群眾。每年由國外歸來者，常有數十極有訓練之青年，其一部分皆為教會學校之畢業生，但因無有訓練之牧師以適應彼等之需求，於是彼等亦遂不能為中國教堂所用也。」中國基督教教育會編：《中國基督教教育事業》，頁148。

<sup>69</sup> 趙世光這樣描述說：「今日某些教會有個錯誤觀念，請了一位牧師，按月支付薪水，執事會就做了老闆，牧師做了伙記。許多牧師不敢講應該講的話，因為怕得罪教會執事。不是做神的僕人，而是做了執事會的伙記。」趙世光：《以斯拉記，尼希米記，以斯拉帖記》（香港：靈糧出版社，1972），頁108。

王明道亦指責傳道人為了多收教友，增加捐款和名冊的人數，不惜濫收各色人等加入教會，不敢指斥他們的罪惡。他用了最刻毒的字眼，來描述傳道人競逐瑪門的情況（注意：他不是說這是少數的情況，卻說是大多數教會的普遍現象）：「只看看那些傳道人罷，好的固然不能說沒有，但大多數都是以傳道為養生的工具以瑪門代替了神；看見財物便把信仰和真理完全丟在背後；為得財物不惜說謊，不惜欺騙，不惜舞弊，不惜營私；為財物與同人爭吵兇毆，與親友法庭相見，不但不顧神，不顧信仰，不顧良心，就連臉面也不顧；在富貴的人面前脅肩諂笑，醜態百出，不惜奴顏婢膝，搖尾乞憐。每逢有一兩位在社會中有地位、有金錢的人到教會裡來，那些傳道的人對這些人所表現的態度，真令人為他們羞得面紅耳赤，他們自己卻在那裡得意洋洋。再看許多傳道的人奔走於貴人的門前，

更有一件使傳道人難得人心的事。傳道人的薪水既沒有固定，只得全靠信徒的捐款來供給。自然傳道者為自身的生活計，不能不老老面皮，飽飽肚皮，去問一個個教友甚至慕道友捐錢。這一來弊病就多端發生了。第一，教友見牧師和傳道人如同債主一般地，生了一種不可言狀的惡感。偶然有幾個大錢肯捐出來的話，他們就可以威乎其神，自傲自得，目中無人，即使犯罪作惡，傳道人好如不見不聞，不但不敢斥責他們的罪過，反而一味諂媚，教會中充滿了哥林多教會所有的一切惡魔。

第四，傳道人除了受制於教會的長執信徒外，那些仍受差會津助的宗派的華人傳道，更得受傳教士的轄制，仰其鼻息。<sup>70</sup>

更有一件傷心事，中國教會的財政操縱在西教士的手中，我想隨處都會有同樣的事發生，譬如說西教士手下所有的傳道人，一不聽西領袖的命令，一時就得撤職，打破了飯碗，捲了鋪蓋，「請另謀高就」的一聲送走了他們，尤其是我們的南國，多少西教士摩登派所有是新神學的信徒，凡西國領袖所下的命令，不管是非，總得奉

---

匍匐在富者的階下，諂媚官僚，巴結財主……。傳道的人不願節操廉恥到這種地步，焉能不使神受極大的羞辱呢？」王明道：《五十年來》，頁 24。

<sup>70</sup> 王明道說：「西國傳道人既掌握著經濟的全權，許多人便竭力迎合他們的心理，藉此可得一些好處。中國傳道人只要能討得西國傳道人的歡心，便不愁保不住自己的地盤。說來也真希奇，越是假冒為善、口是心非、擅長諂媚逢迎的小人，越能博得西國人的歡心。那些鯁直忠實、不會逢迎、不屬於獻媚乞憐的正人，最不易得西國人的任用。結果是甚麼呢？有品格、有節操的人不是被排擠下去，便是潔身遠引，教會中所留下的只是一些奸佞小人。」王明道：《五十年來》，頁 77-78。

若聖旨地做去。<sup>71</sup>

這四個弊端皆與固定薪酬制度無關，卻僅是源自傳道人的收入菲薄，以及他們全無議價能力，只能任由傳教士或長執魚肉宰割所致。要是教會有一個合理的薪級制度，牧者且可循某個途徑或機制表達他們對福利待遇的看法，則他們又何須諂媚傳教士與長執，期待他們開恩施惠？他們又何須寧選擇不獻身都不肯應召？

既然教會不成文的規定是不許牧者議價，要求他們憑信心生活；那其中部分特具才智的傳道人，便決定擺脫固定受聘和固定受薪的制度，不受某個宗派某間堂會的宰制，以自由職業者（free lancers）的姿態，憑自己的講道專長，以件工形式短期受聘於不同教會，主領奮興聚會，他們稱這種工作形態為走信心道路。<sup>72</sup>「走信心道路」這個名稱可被理解為一個嘲諷與抗議，它像是指出：「好吧，要是教會要求牧者放棄議價的權利，不能提出改善生活的要求，說如此方等於過信心生活，那咱們便一信心到底，乾脆就不接受這個可恥待遇，過名副其實的信心生活好了。」

<sup>71</sup> 宋尚節：《我的見證》，《宋尚節全集》第8冊（台北：大光書房，1988），頁133-134。

<sup>72</sup> 陳終道指出：「『憑信心生活』，按廣義而論，應指信徒在生活中，每一件事都信靠神而活；狹義方面特指在錢財需用上信靠神的供給而生活。以往這話多半應用於不受薪的傳道人身上，其實該用於所有事奉神的人。」陳終道：《永恆的事奉——教會真理研討》（香港：宣道出版社，1988），頁172。一個本來適用於所有事奉和生活形態的名詞，如今特指某種事奉的形式，這個賦予特殊意涵的做法本身便反映了某個時代的神學觀點。

傳道人的薪酬與他們在教內教外的形象，肯定成正比的關係。不管口裡說得多漂亮，中華民族都是最現實與最功利的一群，他們鮮會將某個行業的尊榮程度與其物質報酬脫鉤，視為互不相干的兩回事；否則香港、台灣乃至北美的華人父母，就不會拚命將子女擠送到醫學、法律與工程等最賺錢的科系了。「窮傳道」若成了信徒中間一個刻板形象，其受尊崇的程度便肯定大打折扣。應該說：個別甘於淡泊的牧者會受信徒敬重，但整個傳道行業卻不會受欽羨，頂多是敬而遠之吧。這解釋了為何不少決志奉獻的年輕人總是有揮之不去的委屈感，亦同時有自我神聖化的心態。<sup>73</sup>

#### （六）傳道工作的厭惡性

直到1949年為止，基督教在中國都是少數人的宗教，信徒佔全國人口的比例極低。投身傳道事工的人，沒有很多現成的堂會與信徒供他們牧養，故多得參與直接佈道（direct evangelism），包括在城市的街頭佈道與鄉間的巡迴佈道。他們或是每天站在街頭，身掛宣傳牌板，公開向往來的群眾宣講，此謂「開外堂」、「說街書」；或是長途跋涉地深入農村，沿途售賣福音小冊子，尋找談道機會。早期來華的傳教士都從事直接佈道。他們亦聘用本地助手，協助傳譯與散發小冊子，主領聚會，及作旅途的嚮導。也有華人受聘為售書員（colporteurs），專責到各城鄉賣書，這是毋須訓練便可獨自承擔的傳道工作。在民風閉塞、排外反教情緒高漲的環境下，

---

<sup>73</sup> 參梁家麟：《異象與獻身》（香港：宣道出版社，1995），頁29~35。

直接佈道是難度極高、甚至可說是厭惡性的任務，傳道者必須面對來自受眾各方面的冷待、厭棄、侮辱、叱罵，甚至被武力驅逐，而傳教成效亦非常低。試看以下一條資料：

本年十一月初八日，駐九江英國教士與教友鄭朝棟偕往江西省城分售耶穌聖書。十二日抵省垣，泊舟售聖書二百餘本，又小書四百餘本。其處士民爭買，此郡黎甚喜聖書也。後城外委員報知城內官員並南新二邑都計七員，即出城於官廳會晤，勸將船開過對岸孤洲住宿，恐民滋事，吾等即將和約及路票呈驗，被迫立開船於對岸，又令炮船一隻差船二隻看守，未知何意；又有委員三人來船會晤，云次日相接上岸遊玩，並云看發官轎來請。又令二兵來船邀請與二縣再晤，言此地不可久泊，恐百姓擾掠，俟翌日用差官附賣則可，且云售書以兩日為限，並囑切不可造次賣書。吾等信以為然。至次日杳無回音，所以將船開往彼岸，尚未抵岸，省內官員即令眾兵在岸執石打船，吾與高教士即立於船頭，見彼拋石如雨，幸未傷人。其時吾等茫然不知何故。此時吾兩人全無畏懼之心，仍要抵岸售書，以盡吾之本分。後實因舟子哀懇，且恐傷人毀船，只得將船開回，以避無知。開行時彼令炮船解送出境一百餘里，嗣後一路平安返潯，皆賴吾主耶穌及上帝之庇佑也。<sup>74</sup>

儘管直接佈道的成效不彰，它卻是教會擴展的唯一途

<sup>74</sup> 鄭朝棟：〈江西教會近事〉，《教會新報》第4冊，頁103-b，總頁1669~1670。有關早期華人助手協助傳教士參與遊行佈道工作，及在其中經歷的困苦情況，參王元深：〈歷艱明證記〉，載《德華朔望報》（香港禮賢會編，1908~1911年），第2~9期。另梁家麟：《廣東基督教教育（1807~1953年）》，頁60~62。

徑；即使教育、醫療與社會服務等間接佈道方法廣泛沿用，直接佈道仍不能被取代。事實上，間接佈道的事業只為傳教士提供了留在大城市的差會山莊(mission complex)的藉口，但他們仍得雇用及派遣華籍傳道下鄉佈道，尋求建立新的福音機會與建堂據點，否則教會的發展便只能局限在該個城市了。<sup>75</sup> 十九世紀中葉以後，我們看到大部份宗派的人力與資源布置如下：傳教士大多留駐大城市的差會總部，那裡開辦有學校與醫院等大型設施，供專業傳教士一展所長；<sup>76</sup> 少數

---

<sup>75</sup> 美北長老會的富利敦(Albert A. Fulton)在1911年時指出，在教堂及街頭佈道仍是傳福音的重要方法。他說教堂必要布置整潔，有一些房間供個人工作。街頭佈道最好在墟市附近設立講堂(preaching halls)。在大城市站在街頭佈道的收效不大。他又說，每年大概有五萬人在各講堂聽聞福音。另外在農村方面，他雇用了三十個傳道員，到各處村莊佈道，每月填寫報告到了哪幾條村莊。他們合共在每年到過超過二千條村。他建議最有效的方法是分成不同的地區，每地區設立一個中心，然後將人手分成不同的隊伍，每隊二人，負責向該地區所有村落傳道。村落範圍最好不要離開中心超過三至四哩。佈道方法包括派單張，接觸村中老師，在墟市設立講堂。他計劃每年開辦五百個這樣的講堂，使每個重要墟市均有講堂的設立，並且開辦一間傳道人訓練學校，每年訓練五百個傳道人。Albert A. Fulton, "Effective Open Air Preaching," *China Mission Year Book* 1912, 181-182。

<sup>76</sup> 司德敷(Milton T. Stauffer)指出，傳教工作倚重於城邑：「上海一埠，宣教師之數約在四百五十以上，其中有百餘人辦理全國教會總務。由此而知上海之宣教師，多於江蘇全省，且多於各行省，惟廣東、四川不在此例。……其故因大都會中，多有各項輔助教會之機關，如學校、書報社、宣教會辦事處等。是故一城之中，教師集，而直接從事布道者則甚鮮。如廣州一埠，宣教師凡二百有四，用其全工於布道者無一人焉。」司德敷：〈調查中國宣教事業之露布〉，《中華基督教會年鑑》第5冊(1918年)，頁177；詳參Stauffer, ed., *The Christian Occupation of China* (Xerox-copy, San Francisco: Chinese Material Center, 1979; Reprint of 1922 ed., Shanghai), 12。

傳教士被派到縣城的福音站（stations，堂會），當地辦有中級學校或診所，他們乃在這些機構中工作；而散落在各鄉鎮的外展站（out-stations，佈道所）便多僅有華人傳道駐守，傳教士定期前來視察協助。<sup>77</sup> 華人傳道總是被布置在傳教的最前線。進至二十世紀，傳教士多數不再從事直接佈道，由華人傳道承擔。<sup>78</sup>

而在華人傳道方面，情況卻恰好相反。除了少數受過較嚴謹的神學訓練，在大城市主領大堂會的牧者外，多數人都不能豁免直接佈道的任務。而即使是前者，他們大多在初出道時於各地的外展站，參與過直接佈道事工，有優異的表現，才得擢升擔任大堂會的牧職。

在中國近代教會史上，撇開從事專職事工（教育、醫療、文字、社會服務……）的傳道人不談，能夠自始至終不參與直接佈道者，大抵只有奮興佈道家了；他們雖然膺負「佈道

---

<sup>77</sup> 有關情況，參梁家麟：《廣東基督教教育（1807~1953年）》，頁117~119。

<sup>78</sup> 1907年在華傳教百週年紀念大會（The Centenary Missionary Conference）召開期間，就傳福音的有關問題，委任一個傳福音事工委員會（Evangelistic Work Committee），以草擬一份給母國教會的宣言。委員會在進行各方的調查後，發現當時中國只有少於一半的傳教士從事直接傳教工作；並且若不是有內地會等差會將絕大多數資源投注在直接傳教之上，這個比例還要更低。*Chinese Recorder* 40 (May 1909): 274~275.

而在三十年代，根據 Dr. I. Lewis Main 調查所得，七個主要差會合共 747 個傳教士裡，有 246 人為傳道者（evangelists），206 人為教育工作者，236 人為醫療人員，32 人為行政人員，另 27 人無法分類。*The Economic Basis of the Church*, 297.



家」的榮銜，卻幾乎不從事直接佈道，僅是在別人的教會裡向經別人傳道而皈依的信徒講道。就算他們主領佈道聚會，這些聚會也是教會或教會學校所事先安排好的，他們不用面對那群對基督教懷有敵意的群眾。即使是剛出道的奮興佈道家，他們並未獲得教會的事先邀請，自行往來各城鄉，但仍是按慣例每到一地便尋找教堂，要求駐堂牧者給予主領聚會的機會，而不是周遊各城鄉向未信者談道。他們專門「講道」而不「談道」。<sup>79</sup> 無論是大奮興家抑或小奮興家，在他們自述到各地巡迴主領聚會的傳記中，我們都極少看到他們在沿途散發福音冊子，或利用交通往還的機會公開談道，至少沒有任何證據證明街頭佈道是他們的工作和生活習慣，更不用提這是那些名為「佈道團」的固定事工形式了。也許在他們眼中，直接佈道是由那些為他們瞧不起的駐堂傳道所承擔的，他們自己專責在別人的根基之上建造。

由於直接佈道過於艱辛，成功感低而挫折感強，許多傳教士及華人傳道皆深以為苦，千方百計轉任其他工作；<sup>80</sup> 傳教士或華人傳道的子女，在目睹父母的日常工作後，大都不願意重蹈其舊轍；<sup>81</sup> 不少年輕人即使有投身教會工作的打

---

<sup>79</sup> 參閱如蘇佐揚：《蒙恩的腳蹤》上冊。

<sup>80</sup> 謝衛樓 (Devello Z. Sheffield) 是其中一個例子，參閱他在 1870 年間的信函中提到有關直接傳教的苦況。轉引自 Roberto Paterno, "Devello Z. Sheffield and the Founding of the North China College," in Kwang-ching Liu, ed., *American Missionaries in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1966), 42-92.

<sup>81</sup> 1949 年以前美國最後一任駐華大使司徒雷登 (John Leighton Stuart) 的收母為早期來華傳教士。據他在自傳中透露，他最初抗

算，亦視直接佈道為畏途。<sup>82</sup> 許多人唯一羨慕的聖工，便是成為專門在別人的根基之上建造的奮興佈道家。

陳崇桂一次跟他的重慶神學院的學生分享說：

青年人說我願意順從主耶穌，服從聖靈，服從神，魔鬼就會對你說：「順從主耶穌，服從聖靈，服從神，祂要叫你立在街頭，站在廣場，口講指畫，多麼難以為情！」他又會對你說人將會怎樣、怎樣的待遇你。我在青年的時候就是這樣。如果有一個人對我說你將來作傳道，我會勃然變色的。那時傳道人的薪水是八吊錢一個月。當時的情形是這樣，若是有人手裡拿著「勸世文」等佈道的印冊品，就要受人的辱罵、譏諷。當我順服主耶穌，服從聖靈，服從神，預備作傳道人時，魔鬼就對我說若是你要這樣，就要作賣書人了，我是最害怕作賣書人的，魔鬼就慣用這樣的手法。<sup>83</sup>

---

拒投身傳教事業，因為覺得街頭佈道的方法令人厭惡。後來他改以專業傳教士的身分來華，專責高等教育工作，並曾任燕京大學校長。參 J. L. Stuart, *Fifty Years in China: The Memoir of John Leighton Stuart, Missionary and Ambassador* (New York: Randon Press, 1954), 28.

<sup>82</sup> 建道聖經學院於 1915 年由學生自發組織佈道團，每週定期從事遊行佈道。當時由於風氣未開，傳道困難，常有反對者鼓動市民搗亂，或謾罵、或辯駁，或潑水，甚至拋穢物、石頭等擾亂秩序之舉動。不少學生視為畏途，借故不肯參加。李天任：〈建道學生佈道團創立憶述〉，《建道通訊》第 5 期（1964 年 11 月），頁 2-3；復刊於《播種人》第 11 期（1964 年），頁 3；又李天任：〈建道初期憶述〉，《建道神學院七十週年紀念特刊》（香港：建道神學院，1970），頁 16。

<sup>83</sup> 陳崇桂：《耶穌基督的神學院》（出版地不詳：佈道雜誌社，1950），頁 62。

傳道者長期從事直接佈道，除非信心純一、意志堅定，否則甚難建立正面的自我形象。

### (七) 走信心道路

如前所說，華人教會長時期倚賴差會的供應和領導，造成華人牧者的雇工性格強烈；在許多信徒心中，牧者都是為了薪酬而事奉的，傳道是一種維生的手段，這不利於改善他們的屬靈形象。

為了改變這樣的情況，倪柝聲提倡弟兄會的教會論，便成了許多華人傳道所趨鶩的傳道的理想形態。他們都認同不按立牧師，不受固定薪水，走信心道路。例如在神學院任教多年的賈玉銘便認為，牧師接受教會定額薪酬，總是難免成為「薪俸牧師」，為了免去這樣的流弊，他建議：「牧師果能不受教會額定之薪金，由會眾以愛主之誠而樂輸，一則藉增一己之信心，再則減輕教會之擔負，實兩全其美之妙法。」<sup>84</sup>他自己身體力行的倚靠信徒自由奉獻。<sup>85</sup>王明道在他的基督徒會堂亦仿用這個方法。<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> 賈玉銘：《教牧學》，頁 426。

<sup>85</sup> 「賈玉銘牧師最喜歡擺上二個捐箱，一為教堂一為自己。他不受薪，教友獻多則多用，少則少用，他說這樣可以提高屬靈的警覺，促使他多多禱告，盡忠工作。因若不多祈禱，不忠於工作，神便不感動人奉獻。」陳玉玲撰述，林治生筆記：《牧養你的羊群》（香港：基督教普世靈工團，1955），頁 161。

<sup>86</sup> 「我們的教會沒有受薪金的工人。聖徒記念為神的工作勞苦的人，他們便把他們的奉獻隨著聖靈的引導送給神的工人。他們是奉獻給神的，神的工人也是從神手中領受的。在我們的會堂每一個

不過，並非每個華人傳道都能在教會裡推行這樣的薪級制度，尤其若他們所屬宗派已有一套沿襲多年的制度，則另樹一幟的可能性便不高；要是他們抗拒按牧與固定薪酬制度，便得考慮離開宗派。1927年，黃原素曾考慮辭去建道聖經學院院長一職，自由傳道不受固定薪金。<sup>87</sup> 趙世光在1932年接受上海宣道會守真堂按立以前，曾有過一陣困擾，恐怕「這種舉動是違反了神的旨意」。<sup>88</sup> 石新我在1938年離開上海宣道會，應聘為國內佈道團前往雲南佈道的同工時，亦提出不受固定薪資的要求，他說：

聖經自使徒行傳教會成立，就給我們看見一條信心的道路。經過將近兩千年以後的今日，反倒變得神奇和玄妙了。箇中原因不外近代教會太過社會化，「有錢使得鬼推磨」，許多屬肉體的教友挺著頭項說：「只要有錢，何愁請不到一位好的牧師和傳道。」多數神的工人也自己貶值，走信心道路走得累了時候，就坐下來「因錢施教」。有的起始就做教會的僱傭，當店舖夥計一個月多少錢，那班社會式教會領袖們每個月也給我們傳道人多少錢。為這緣故主的工人就從神聖的地位上降低了。許多時被人批評說：「他還不是為錢而傳道麼？」有的人因此也在教會裡爭地盤，對於財主教友雖然明知他的不義，也不

---

門內放有一個獻金箱。每次聚會的時候聖徒把他們的獻金帶來放在箱內。如果是為神的工人用的，就用信封封好，外面寫明受款的人的姓名，管理獻金的聖徒開箱的時候，就把這些信封送交給受款人。」王明道：《五十年來》，頁136。

<sup>87</sup> 黃原素：《我的七十五年》，頁93。

<sup>88</sup> 趙世光：《蒙召三十年》（台北：龍文出版社，1994），頁23-24。

敢直言規諫，免得自己地位受著搖動。有的雖然保持神僕的態度和身份，總之等到講錢或工作前途的時候，還是要聽長老執事或董事先生的裁判，自己沒有權柄，不能直接與神交涉；所以今日教會被有財有勢的把持一切。甚至我們傳道人的去留問題，都要掌握在他們手中。如果當日使徒保羅是這樣，那麼他許多道理就無法傳了。<sup>89</sup>

奮興佈道家沒有受雇於任何組織，沒有固定的薪酬，他們是走信心道路者的典型。必須指出，奮興家雖然恣意詆貶傳道人，但他們對傳道人的社會形象倒非徒具破壞作用，全無建樹。他們縱橫馳騁於全國各地，掀起一個又一個奮興熱潮，獲得包括傳教士在內的教會人士所尊崇，對信徒心中的華人傳道形象起了正面的影響。不少年輕人立志奉獻作傳道，正是為這群奮興佈道家樹立的光輝形象所吸引，他們希望自己能夠廁身其間，加入奮興佈道的行列。石新我的兄嫂一次向他提到成為傳道人的可能性，他的反應是這樣的：

當時筆者默默無言，但是心中暗暗歡喜，也許主能使我作他的僕人。以後一幅幅美麗的圖畫就在我腦子裡展開，看見自己精神奕奕地站在聖台上，向大群的聽眾講道，神的光照亮了整個禮拜堂。這似乎是空中樓閣，海市蜃樓，虛渺到不可信的；誰知數年以後，幻想竟成事實。到今天筆者的腳跡已經走過大半個中國，和南洋各海島了。<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> 石新我：《生命的烙印——信主二十五年》（香港：基督教新人社，1954），頁155~156。

<sup>90</sup> 石新我：《生命的烙印——信主二十五年》，頁14。

至於宋尚節，更是許多年輕人夢寐以求的學效榜樣。他——而非那群寂寂無聞的鄉間傳道——才是傳道的英雄人物。<sup>91</sup>一將功成萬骨枯，奮興佈道家肆意踐踏教會傳道的後果，是造就他們自己成為傳道人中的秀異分子。

### 三、傳道人的自我形象

最後我們討論傳道人的自我形象問題。

#### (一) 為主犧牲種種

有關華人傳道的自我形象的史料不多，大抵這不是很多人願意面對或啟齒討論的課題。賈玉銘在他的《教牧學》裡曾說過以下一番話：

歷來教士之薪金，較尋常事工或低二三倍，雖盡力節儉，仍所費不貲……，以致所入不敷所出，則經濟之困難，在所難免矣。嘗見教士之子弟，樂於子承父志，從事主工者，固不乏人；然而頓改行業，決不願箕裘相繼者，亦實繁有徒，推原其故，或以經濟困難，為一極大原因。如西教士某之令嗣，不為主僕，而為商人，乃由於家庭中屢聞「吾儕無力，吾儕無力」四字，所生之反感力也。（某名牧子，每商及其父購何物，作何事，乃父恆以吾儕無力四字答之，其子遂頓起改行業之心。）又山東某牧有數子，皆為教中英俊，竟無一人承繼父職，亦不外自幼於家庭中，歷盡寒苦之困難，有以致之也。（某牧師一日自攜行李而歸，至家時，以行李擲地仰面而嘆曰，

---

<sup>91</sup> 計志文：《長成基督》，頁 38；于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 130。

此乃牧師耶，抑小驢耶，終以其灰心喪志之故，致令其子輩，皆視牧職為畏途，迄無一人樂承父志，而繼聖任者。）<sup>92</sup>

有一個證據可側面說明傳道人的自我形象。不少有強烈反社會、反文化傾向的奮興佈道家和基要主義領袖，在他們所寫的自傳，或由別人替他們所立的傳裡，按照他們一貫將上帝與人徹底對立的思路，他們總是要將自己未信主以前的過去描繪成漆黑一片、徹底腐敗罪惡；他們亦大多強調自己並不具備充任傳道的資格，譬如口才不佳，不善於與人相處等，藉以顯出他們之蒙召乃出於上帝的恩典，他們事奉的果效乃憑藉上帝的能力。但令人詫異的是，無論他們如何自輕自賤，有一個地方總是不會忘記說明的，便是他們在未信主及未奉獻以前，或正從事某個為社會大眾所尊崇的行業，或有出洋留學的機會，<sup>93</sup> 或至少曾立志要成就一番偉大的事業。就算這僅是一個心中的意念，從未付諸實踐亦未客觀證明為可能，他們也得申言這個立志是有可能實現的。他們是為了上帝的緣故，才放棄自己的夢想，糟蹋足以實現此夢想的個人潛質。換言之，華人傳道可以污蔑自己的過去，貶抑自己的能力，卻必須強調他們曾為投身傳道作了重大犧牲。

王明道是一個很典型的例子。他在《五十年來》一方面指出自己在信主以前的罪惡滔天，並謙卑承認個人並不具備

---

<sup>92</sup> 賈玉銘：《教牧學》，頁 38-39。

<sup>93</sup> 陳則信：《倪柝聲簡史》（香港：基督徒出版社，1980），頁 9-10；楊溶哲編：《懷念趙柳塘牧師》（香港：靈水出版社，1986），頁 25。

事奉的恩賜，但另一方面卻用相當篇幅說明他在奉獻以前曾立志要做一個大政治家。他並以美國總統林肯為例，證明即使像他那出身寒微，僅有中學程度的人，也還是有實現當中國的林肯的夢想，故夢境可以成真，絕非鏡花水月。如此，一旦上帝的呼召臨到，他在心中便產生很大的掙扎：

這種呼召一臨到，立時招來我的反抗。我想我既要作大政治家，如何能去傳道呢？作大政治家是最榮譽的事，傳道是最卑微的事；要我捨棄作大政治家的心願，去作傳道的事工，那真無異乎下喬木而入幽谷。<sup>94</sup>

計志文在未奉獻以前，在上海郵局充當職員，這是一個要求中學程度學歷的職位；為了回應上帝的呼召，他放棄這份「高薪工作」，放棄原來所有的「社會地位」和「充滿希望」的前途。<sup>95</sup> 成寄歸在奉獻以前，「有人願意出重金請他到電報局去做事，他卻拒絕了」。<sup>96</sup> 王峙決定投身傳道，亦放棄了他就讀的那間中學所給予他前往上海聖約翰大學升學的獎學金。<sup>97</sup> 諸如此類的記述多不勝算。至於宋尚節身為留美博士，竟然甘願放棄高位厚祿，充當傳道者，便更成為中國教

---

<sup>94</sup> 王明道：《五十年來》，頁 24。

<sup>95</sup> 計志文：〈我的見證〉，氏著：《靈程之光》（香港：聖道出版社，1963），頁 151~153；黃燈煌：《孤兒之父——計志文牧師傳》（台北：天恩出版社，1996），頁 20~21。

<sup>96</sup> 楊濬哲：〈我所認識的成寄歸牧師〉，收氏著：《杖與竿》（香港：作者自印，1975），頁 26。

<sup>97</sup> 王峙：〈我一得救就蒙召〉，收劉翼凌等：《群賢掠影——中外著名傳道人逸事》（香港：福音文宣社，1998），頁 53~54。



會廣為傳誦的童話故事。

趙君影曾坦白指出：「這些奮興家、佈道家大多數（連我在內）都未曾受過正式的神學教育，除了宋尚節獲得化學博士外，其餘的人均屬高中畢業的程度。」<sup>98</sup> 我們承認不少奮興佈道家都有卓越的才智能力，但以二、三十年代中國的政治與社會情況觀之，甚難想像完全沒有社會背景、僅具中學程度的他們，如何能夠輕易成為大政治家、軍事家，或成功的社會領袖；他們在年輕時有崇高遠大的志向，固然可嘉，但兒時夢想總不能當成事實般看待。畢竟他們在決定踏上奉獻道路的當兒，並未在社會上取得某個令人尊崇的位置，除夢想外亦未作過任何事實上的重大犧牲。要是連這樣虛擬性的犧牲仍值得大書得書，那只能證明以下三件事：

其一，不管他們如何在口裡推崇傳道聖職，在這些奮興家或牧者的心底裡，傳道工作較區區郵務員與電報局職員亦有所不如，以致他們連這樣的職業轉換也看為一個犧牲——也許傳道的薪酬是太低了。

其二，或許這些傳道人並不真的自覺不如，但他們卻相信社會大眾瞧不起傳道行業，視為比所有行業都更不濟，以致他們必須聲明在奉獻以前，自己尚可在某世俗行業立足，有遠大光明的前途，故對他們而言，奉獻是出於自由選擇，而非實際的需要；簡言之，他們不是在走投無路的情況下，才奉獻作傳道的。

---

<sup>98</sup> 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），頁8。

其三，要是第二點可以成立的話，則這些傳道人之所以要作如此澄清，便間接說明社會上或教會裡（他們寫的書，主要供基督徒閱讀）普遍存在一個成見：傳道工作是為那些走投無路的人，就是世界的徹底失敗者（連郵務員都做不了）而設的謀生途徑，以致他們要跟這些人劃清界線。

## （二）自我踐踏

毋庸諱言，這群自命不凡的奮興家和教會領袖，確有傳道工作是為走投無路的人而設的最後出路的成見。這是他們本人秉持的成見，而非僅是社會或教會大眾強加在其身上的想法。他們從不避諱地宣之於口，在講壇與文章中公然談論。筆者在研究華人奮興佈道家時，曾徵引以下三段說話，值得原文照登一次，以說明這樣的心態，說話者都是具有相當代表性的人物。王明道說：

此外還有一個原因，使我無論如何不願意作傳道，就是我看見大多數的傳道人都是一些不成才的人。有些給西人教官話的先生，教了幾年華語，漸漸就傳了道。還有給外國傳道人作飯的、打雜的、洗衣服的、看堂的，因為常聽道，學會怎樣念幾段聖經、唱幾首讚美詩、講幾句半通不通的道理，慢慢也傳了道。又有些在教會學校中讀書，三年留兩次級的學生，學醫不成，入師範也夠不上，只好入學道院讀兩年聖經，以後到教會裡傳道。我自視並不是這種不成才的學生。我從入學，每次考試必定名列前茅。我在高小和中學讀書的那幾年，常是藉著得獎金讀書，母親只給我一些錢買書和零用就行了。我想以我這種天資明敏可成大器的人才去作傳道的工作，豈不是大才小用麼？使我與那些我所鄙視的人並

列，實在是我所不甘心的事。因為有了這種種的思想，我便堅決的拒絕神的呼召。<sup>99</sup>

趙君影說：

我們那個時代的中國傳道人都沒有受過高深的教育，他們有些人沒有小學畢業的程度，有一個是做過傳教士的廚師，有一個原來是在街上搖鈴賣煤油的，有一個曾在街頭說書為業的，也有由青紅巷轉變過來的好漢。難得有一兩位是受過神學教育的，他們講道只有一個題旨，「信耶穌上天堂，不信耶穌下地獄」，講來講去，也只有這一套。<sup>100</sup>

于力工也說過類似的話：

當時在學校（益智中學）大考後，有些同學榜上無名，勢必留級。但過了兩年，他們從外地回來，竟站在講台上講道，當起傳道人來了。這使我感到納悶：這些人讀書讀不成、不用功、遲鈍，難道神要用這樣的一個人，叫他考試不及格，然後放下一切來作傳道？還是人自己無路可走，就去讀神學，心想這倒是一條出路！他們有沒有蒙召呢？有沒有甚麼屬靈的經歷呢？我不明白，若均是這樣，傳道人就都是一些無法畢業的留級材料，同學們也常彼此開玩笑，若見某人連一扇門都作不好，就說：「這木匠該去讀神學，作傳道了，倒是一個作傳道的料子。」逐漸地我對神的呼召、當年的奉獻開始懷疑，我告訴自己絕不要列在這些人中間，當無路可走時才去

---

<sup>99</sup> 王明道：《五十年來》，頁 24；另參頁 77-78。

<sup>100</sup> 趙君影：《我的宗教經驗》（台北：中華歸主協會，1982），頁 17；另氏著：《漫談五十年來中國的教會與政治》，頁 11。

作傳道。<sup>101</sup>

筆者無意評論這些說話的客觀公允程度，僅欲指出：在說話者的心中，本地傳道的公眾形象極低；而說話者本身若是傳道人，那怕他們如何自付出類拔萃，高人一等，遠超過同時代的其他傳道人，他們心裡對傳道人的一般印象還是至為低下的。上述的話仍反映傳道人眼裡的傳道人形象，只是說話者認為自己是個例外吧。

由於奮興佈道家本身是廣義的傳道人，他們以局內人身分自我踐踏，肯定較教外人或信徒的批評攻擊更具說服力，他們的言論使傳道人的負面形象更牢不可破，影響許多因他們的呼召而獻身的年輕信徒。

### （三）反社會與反文化的心態

華人保守派傳道幾乎都有強烈的反智與反社會傾向。他們宣稱上帝與人徹底對立，人的所有自然本能（包括思想、意志、感情）及所有由人的本能產生的事物，不獨與上帝及其啟示無關，更是互相衝突、水火不容。基督信仰與世界並無任何嫁接之處，反正在人犯罪以後，世界便已屬於撒但，而上帝亦定意放棄這個為祂所創造的世界。如此，基督徒是一群為上帝從世界呼召出來的人，他們不再屬於世界，不再有份於世界事務，亦解除了所有對文化與社會的責任；他們留在世上的唯一目的，乃踐行福音使命，就是呼召更多人離

---

<sup>101</sup> 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁 61。

開這個世界。<sup>102</sup>

筆者相信，這種與世界激烈相對立的觀點，除了源於傳道人所接受的某種出世的神學思想外，亦與他們自己的社會地位和自我形象直接相關。簡言之，他們的社會地位在相當程度左右了他們的社會態度，而他們的社會態度倒過來又反映出他們的社會地位。

十八世紀的敬虔主義、十九世紀英美教會崛起的前千禧年運動與二十世紀初的基要主義，無疑是促成華人教會廣泛存在反社會與反文化意識的主要原因。不過，這些「外因」是否構成必須及充分的條件，倒是可再爭議的。畢竟對他們而言，成為基督徒是一個後天的選擇，而他們亦無意完全接納任何一套神學傳統，故他們之所以接受某個版本的基督教，必然存在著好些相應的「內因」。要是「存在決定意識」一語有其若干合理之處，則傳道人與信徒的出身、教育背景、社會地位，及他們的自我形象等等，都會影響到他們的神學傾向，特別是對社會和文化的態度。他們處在社會邊緣的位置，為社會所邊緣化，心態上便因應地自我邊緣化，並進而將信仰、上帝與教會也統統邊緣化了。上述的神學思想，與其說是促成他們的自我邊緣化的元凶，不若說僅用來合理化和神聖化他們原來便有的邊緣化傾向。套用宗教社會學的理論來說，小教派（Sects）大多存在分離主義（sectarianism）

---

<sup>102</sup> 倪析聲是持這種思想的其中一個代表人物。參梁家麟：〈《屬靈人》與倪析聲的三元人論——兼論賓路易師母對他的影響〉，「建道神學院百周年紀念學術論文集」，《建道學刊》第13期（1999年12月）。

的傾向，某個宗教若主要是被歧視階層的宗教（religion of non-privileged classes），便很容易轉化為一個期待彌賽亞拯救者的出世宗教（savior religion）。<sup>103</sup> 在今天中國大陸的農村教會，這種情況至為顯著。<sup>104</sup> 與其說神學思想決定行動方針，不若說是神學思想解釋行動方針。

正如筆者在一篇關於五、六十年代香港教會發展情況的論文指出，先有難民與難民社會，後有難民教會與難民神學；即使難民神學乃出自某些從國內遷香港的奮興佈道家的倡導，他們的言論之所以獲得廣泛接受，至少反映同時期的時代心理。<sup>105</sup> 這樣的難民神學若在七十年代以後為較多牧者與信徒所質疑或放棄，不盡是代表他們的神學思想進步了，也說明他們所處的社會環境不再是難民神學適合孳生的土壤吧。

華人教牧的反社會與反文化的心態，是他們在公眾生活的挫折心理的具體說明。不過，這個課題得以另文專門討論。

要是我們沒有正視基督徒乃至基督教整體在近代中國的社會地位，僅是從理論入手，批判他們所秉持的某種神學思想，又或是理想地期望他們可以在社會與文化的重建中擔當

---

<sup>103</sup> Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. by E. Fischhoff (Boston: Beacon Press, 1963), 102; 另參第 7 章。

<sup>104</sup> 梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1999），頁 189-190，459-462。

<sup>105</sup> 梁家麟：〈少數派與少數主義心態——一個福音派的社會與文化宣言〉，《建道學刊》第 12 期（1999 年 7 月）。

更為吃重的角色，完全不考慮他們的實際能力；則除了作空言泛論以外，對改進現實將不會帶來任何補益。更可怕的是，為了使我們所提無視現實的理想看起來不那麼不可能，我們在心底裡總是傾向運用宗教以外的政治和社會力量（不管這是來自本國抑或外國），協助實現我們心目中的基督教的社會理想，結果甘願讓基督教淪為政治的附庸。從十九世紀直到今天，類似的基督教附庸思想從未停歇過。

可以補充的是，時移世易，約在八十年代以後，香港和台灣福音派教會倒存在一個顯著的相反傾向。不少傳道人競逐高等學位，尤其羨慕教會系統以外的「世俗」學位與專業資格（包括學會會員），挾外自重，藉以取得在教內和教外更大的社會認可，獲得更廣闊的活動空間。在諸如教育、輔導、聖樂等實用神學領域，主事者不斷強調與「世俗」學科接軌的專業知識與技術，寧可拋棄基督教的獨特教義與倫理，以屈從附會於「世俗」學科的理論。一些於投身傳道行業以前原本擁有「世俗」專業資格的人（其中尤以醫生為最普遍），亦往往繼續突顯與他們現職全不相干的銜頭，終身不捨，以此說明他們投身傳道的行動，並非由於失意於「世俗」社會，這是自由而非不得已的抉擇。這可視為華人傳道由「反建制」過渡到「進入建制」的一個徵兆。

筆者當然不會反對任何足以提高傳道人的教會及社會形象的做法，只是擔心它是以「反題」的形式，來加固傳統的「正題」，結果並未造成真正的轉變。譬如說，對專業性的臨床輔導的強調，往往變成對非專業的教牧輔導（或更廣泛地說：牧養工作）的踐踏；重視神學訓練與其他學科的接軌，

甚至願意放棄神學知識與事工的特殊性以為代價。這正好說明我們對自己的身分與使命的深層懷疑。





# 建道神學院

## 基督教與中國文化研究中心

### 簡介

1993年香港處於回歸中國的過渡期，建道神學院為了回應教會面對回歸的事實，並中國社會與教會的急劇轉變，在前任院長張慕皚博士的洞見下，於1993年2月成立「文化中心」，旨在引領香港及海外華人教會正面地認識中國及中國教會，也將福音元素帶入內地學界。

十七年來，我們秉持中心成立時的異象，並因應時代的需要而擴張領域：

1. 將「中國」因素引入香港的神學教育及神學研究中；
2. 將「福音信仰」因素引入教會及知識界；
3. 提供正規的普通話神學培訓課程；
4. 與中國的穆斯林和猶太羣體作學術對話。

一、「文化中心」不論在研究、教育／人材培訓以及學術交流都果實纍纍。研究方面，「文化中心」在短短十多年，已在中國知識界發揮了重要的先導作用。它在中國教會史研究、華人神學研究及中國伊斯蘭教研究的範疇裏，都擔演着重要的角色。單是中心出版的書籍，已有二十八種之多。研究生的論文出版成書，也有四種。我們與香港浸會

大學合辦兩年一度的中國教會史國際學術研討會，到2011年已是第七屆。修讀「基督教與中國文化研究」主修（下簡稱「文化主修」）的同學，至今已有七位在攻讀或已完成博士學位。學術交流方面，「文化中心」在早期已與國內及台灣的大學建立了交流、互訪、研討及教學的活動。十七年間，已有不少國內、外學者在我們中間進行交流。僅僅在過去一個學年，我們便舉辦了七個不同規模的學術講座或研討會，有六十多位來自兩岸三地、日本、英國、美國及澳洲的學者參與或主講這些學術活動。我們的一位哲學博士生亦獲日本京都同志社大學邀請，於2010年3月到該校進行為期一年的訪問學習，為建道研究生外派交流學習踏出了重要的一步。

在研究資料徵集方面，我們會繼續着力充實我們的資料庫，歡迎不同的教會及羣體將文獻及資料（例如宗派及堂會的紀念刊／照片／文件、六十年代以前的基督教出版物、教牧個人手稿／照片等）捐贈「文化中心」，也歡迎不同人士利用我們的館藏，進行研究。

二、「文化中心」在這些年來訓練了一批具有中國文化視野，心繫家國，委身福音的上帝僕人。「文化主修」的畢業同學大多在不同的教會及福音機構投入中國事工行列，足跡遍佈大江南北，他們是將「福音信仰」因素引入中國的中堅。「建道人」在中國教會裏不會只是一所「百年老店」的「歷史產品」，他們是在今日仍忠心地服侍中國教會的學者、牧者與傳道者。

- 三、建道由2006年開始積極開拓普通話神學培訓課程，並於2008年專為教牧同工開辦「教牧學碩士課程」，我們也開始為年輕一代的信徒開辦「普通話神學文憑課程」，部分科目將以網上形式修讀。普通話信徒在內地及世界各地都有顯著的增長，加強普通話神學培訓的課程是刻不容緩的使命。
- 四、中國有十個少數民族信奉伊斯蘭教，二千三百萬穆斯林同胞。建道於2007年2月成立中國伊斯蘭研究室，旨在就中國伊斯蘭歷史文化，以及穆斯林同胞的宗教、社會、經濟和教育等方面作系統性研究。我們期盼為基督教和伊斯蘭教搭建對話平台，從而增進彼此了解。研究室與從事研究中國伊斯蘭教的學者保持聯繫，推動學術交流合作。

以上乃「文化中心」歷任同工努力耕耘下所取得的一點果子，見證着華人教會關心中國的軌跡及上帝的恩典。展望未來，我們認為隨着國家經濟的發展，社會及宗教的互動會愈發頻繁及多變，我們也相信福音信仰在社會發展上可扮演正面的角色，這些種種都是我們未來研究及服侍的機遇及挑戰，期盼您在禱告上支持我們，並踴躍參與我們的活動與事工。

建道神學院

基督教與中國文化研究中心

地址：香港長洲 長洲山頂道22號

電話：(852) 2981-0345 傳真：(852) 2981-9777

網址：<http://www.abs.edu> 電郵：[cccrc@abs.edu](mailto:cccrc@abs.edu)

## 建道神學院

### 基督教與中國文化研究中心

#### 部分出版書目

##### 「文化評論」

1. 梁家麟、邢福增著：《困乏多情——中港教會評論集（壹）》
2. 梁家麟著：《少數派與少數主義——中港教會評論集（貳）》

##### 「文化集刊」

1. 邢福增、梁家麟著：《五十年代三自運動的研究》
2. 楊慶球著：《成聖與自由——王陽明與西方基督教思想的比較》
3. 梁家麟著：《吳耀宗三論》
4. 邢福增、梁家麟著：《中國祭祖問題》
5. 蔡錦圖著：《戴德生與中國內地會（1832-1953）》
6. 莫法有著：《溫州基督教史》
7. 邢福增著：《當代中國政教關係》
8. 梁家麟著：《華人傳道與奮興佈道家》
9. 吳國安著：《中國基督徒對時代的回應（1919-1926）——以《生命月刊》和《真理週刊》為中心的探討》
10. 梁家麟著：《他們是為了信仰——北京基督徒學生會與中華基督徒佈道會》
11. 邢福增著：《尋索基督教的獨特性——趙紫宸神學論集》
12. 梁家麟著：《超前與墮後——本土釋經與神學研究》
13. 梁家麟著：《中國教會的今日和明天》

這本文集收錄了三篇文章，分別討論中國近代基督教會兩種重要的組成分子：華人奮興家與堂會傳道。除傳教士外，他們便是推動基督教在中國發展的主要腳色，並且更是華人教會的代表性人物。過去的歷史研究大多只集中在個別奮興家或傳道人，甚少以他們為普遍類型，研究他們的社會組成元素、他們의思想和行為、在教會扮演的角色及樹立的形像等整體現象，本書可說是首個嘗試。

作者相信，這一系列的研究將會突破以個別人物與事件為中心的既有框架，使中國基督教史能以更立體與整全的面貌展演出來。

SA 768

ISBN 978-962-79973-9-9



9 789627 997399