

奮興佈道家對華人教會的塑造

梁家麟

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

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、聖職階層與禮儀等條條框框，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，這些奮興運動的規模有大有小。若運動波及範圍只及於某個小地區或宗派的，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的，我們稱為大覺醒 (Great 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，時間大概是 1735 至 1785 年。第二階段發生在 1785 至 1825（或 1830）年，稱為第二次大覺醒運動 (Second Great Awakening)；與前次相較，這次規模更大，影響更為廣泛深遠，尤其重要的是它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 至 1858 年開始的祈禱小組運動，與前幾個階段不同的是，這個階段的地區復興主要是由信徒自發組成之祈禱運動開始的，對個別具魅力的奮興家的依賴較前為少。¹

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 Healing 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。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。

¹ 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：《基督教會史略：改變教會的十人十事》（香港：更新資源中心，1998），第八章。

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。宣教士將奮興運動的信仰和實踐模式帶到他們腳蹤所及之處。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發生。² 不過，由於至二十世紀為止，中國教會的底子依然薄弱，牧者與信徒的質素不高，宣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，就是由個別宣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，最早記載的奮興事件是二十世紀初年由古約翰 (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宣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，如今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。³ 山東大復興則是

² 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）。

³ 參如尚維瑞：〈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

由一群宣教士彼此認罪，追求聖靈充滿開始的；其後，宣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、參與聚會的投入程度加強，願意奉獻讀神學的年輕人大為增加。⁴ 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復興，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復興。

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。而在聚會的形式方面，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。⁵

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，它們在形態上較為平靜，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。這種復興模式與靈恩運動的關連較少，與改革宗基要主義的華人傳統較為切合，故廣為後者所支持，賈玉銘是其中的代表人物。我們看到，日後華人教會宣揚的主要也是這種形式的奮興運動。⁶

契，1985），頁110、114~115。

⁴ 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）：《山東大復興》（台北：台灣浸信會神學院，日期不詳）。

⁵ 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。

⁶ 正如筆者所指出的：「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。

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？」⁷奮興運動與社會生態環境的關係，確實值得我們繼續研究。

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。其中以丁立美在日後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。他在來華後，首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，1892年到美國留學，在密西根大學 (University of Michigan) 獲得醫學學位，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，成為醫療宣教士，回國為婦女服務。在胡教士與石醫生的合作推動下，伯特利逐漸開展醫療、教育、慈幼等事工。⁸

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，邀請海外外奮興佈道家主持。「曾在夏令會上主講的牧師還有：丁立美、賈玉銘、

⁷ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁25。

⁸ 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：伯特利教會，1970）。

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介、宋尚節、計志文等。」⁹不少華人信徒在奮興聚會中獻身。自1928至1930年，在美國亞斯理學院（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。

在計志文的帶領下，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，前後四年共跑了五萬公里、133個城市，參加3 389個聚會，向五十萬人傳福音，其中約有五萬人決志信主。足跡遍及全國。¹⁰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。」¹¹

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、曾霖芳等都是由這間聖經學校訓練出來的。他們的其中一個事奉特色是開辦神學教育，注重培訓佈道人才。

至於宋尚節，生於1901年，父親為美以美會牧師。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，自此生命有激烈變化，甚至因而被誤關進瘋人院近二百天。返國後，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

⁹ 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。

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

¹¹ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁26。

合，宋氏被胡遵理教士驅逐離團；遂自行傳道，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。¹²

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的充滿，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。在宋尚節等奮興家的到處宣揚下，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，他們亦不能免俗地接受這一套重生理論。

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、趙世光、宋尚節、陳崇桂、張學恭、石新我、賈玉銘、李既岸、計志文、林景康、聶子英、楊紹唐、周志禹、趙君影等。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，沒有受僱於任何宗派或堂會，卻是接受各地教會的邀請，為他們主領奮興會；在聚會中，奮興家使用大量煽情的言語，戲劇性的動作，激動來參加聚會的人，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，他們宣揚一種憑「信心生活」，他們宣講的信息主要是罵人……

¹² 參梁家麟：〈宋尚節的重生教導〉，頁1~3。

並非所有廣受歡迎的講員都可稱為奮興佈道家。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成功講員的鮮明形象，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所謂奮興會）。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效。所以，儘管我們不能將他們撥歸為嚴格意義的奮興佈道家，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劃線。

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，指出惟有他們才是如假包換的奮興家。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，他們與所謂核心的家族類似；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，宋尚節與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復興運動的產生，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責與「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。¹³

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。¹⁴

¹³ 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。

¹⁴ 趙君影：《漫談五十年來中國的教會與政治》，頁11。

在這三點裡，第二點恐怕是倒果為因的（下詳），可以備而不論；但其餘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。……¹⁵

這段說話可說擊中要害，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，中國教會仍主要由宣教士控制和支配，箇中原因，不盡然出於宣教士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，宣教士在華人教會的支配地位，實在甚難被動搖。

¹⁵ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁180～181。

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權利，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不受到衝擊。他們對教會事工為宣教士所把持的情況深感不滿，致力尋索華人教會自立之路；要是他們所接觸的宣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，與宣教士有密切關係。如宋尚節的父親是福建興化衛理公會的牧師，他在宣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，對宣教士盛氣凌人、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宣教士不公平的對待，如同工不同酬、華人同工承擔實務但功勳卻由宣教士冒領等，那他們對宣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搾，會令我感到有些西教士的優越感，是很難令人忍受的。¹⁶

當時期，華人傳道大多只能扮演宣教士助手的角色，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。¹⁷ 不少人瞧不起駐

¹⁶ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁284。

¹⁷ 宋尚節：《我的見證》，《宋尚節全集》第八冊，頁133~134。

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，敲鑼賣糖，行行都行，就是牧師不當。」¹⁸ 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。¹⁹

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

¹⁸ 趙君影：《我的宗教經驗》（台北：中華歸主協會，1982），頁99。

¹⁹ 王明道：《五十年來》（香港：晨星書屋，1977），頁24；另參頁77～78。

趙君影說過類似的話：「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。」趙君影：《我的宗教經驗》，頁17。

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。²⁰

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，成為宣教士的助手，充任王明道所稱的「洋和尚」；²¹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宣教士，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，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。²²

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闢個人事業，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，如此成功者大抵皆是教會裡優秀的一群。²³他們中間，除了宋尚節的教育背景出類拔萃外，陳崇桂曾留學美國，其餘包括計志文、王載、趙世光等，大多只有高中

²⁰ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁61。

²¹ 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。

²² 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。

²³ 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：靈糧社，缺日期），頁33。

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。

（三）工作的形式

建立小群教會的倪柝聲，雖不屬於奮興家的類別，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公認的看法：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。²⁴

這個想法主要來自倪氏所曾接觸到的信心宣教士，特別是對他影響極深的和受恩 (Margaret Barber)。和受恩原為聖公會的宣教士，後決定自由傳道，不受差會津助。當時期有這樣的想法和做法的宣教士不少，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，決定單身匹馬，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。²⁵

²⁴ 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。

²⁵ 王峙編：《王載見證錄》（1980年私人出版，台北中信印務部承印），頁23。

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

跟創辦地方教會、真耶穌教會與耶穌家庭等本地教派的教會領袖有異的是，這些奮興家大都不從事建立教會或個人佈道，而是全力作遊行講道，復興教會。²⁶ 他們之稱為佈道家，主要指他們在已為別人組織安排好的佈道聚會中擔任領詩或講員，而不是在街頭向全未聽聞福音者撒種佈道。事實上，他們甚少主持純粹為未信者而設的佈道聚會，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。他們的策略是：復興信徒，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。問題是：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。換言之，他們是在別人已奠立的根基上建造。在多數情況下，他們首先得到某地教會的主動邀請，才動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，負責校政的宣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

²⁶ 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。

過，能夠負擔講員路費與其他支出的都只是大城市的教會；²⁷ 因此，如宋尚節、王載、伯特利佈道團等具名氣的奮興佈道家或隊伍，幾乎都是在大城市之間穿梭，²⁸ 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，²⁹ 這樣的自由傳道也為中國教會帶來相當多的麻煩和混亂。³⁰ 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。

²⁷ 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》第八冊（台灣：大光書店出版部，1988），頁185。

²⁸ 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，反對的花樣也層出不窮，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。

²⁹ 《十二使徒遺訓》第十一章。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。

³⁰ 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。

對於一些農村教會而言，由於無力聘請全職傳道同工，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。也有宣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，要是駐堂宣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。

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），自少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；又鼓舞暮氣沈沈的教會，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有待復興的潛在受眾；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。

但是，二十世紀中國的奮興佈道家則不同了。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；因此，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宣教士合作，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。³¹

在大多數情況下，奮興家與駐堂牧者的關係都是互補的，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，要在別人的根基上建造的奮興家，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，在聚會中衝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說是相當多。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之帶領；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

³¹ 宋尚節與伯特利佈道團在早期便多次遭到差會、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。

奮興家大多不承認駐堂牧者有理由不讓這些不速之客站在他們的講台的，他們恆常的批評是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。如蘇佐揚：《蒙恩的腳蹤》上冊（香港：天人出版社，1996），頁136。

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？寄生蟲即是可憐蟲喲！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。³²

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，特別是有別於駐堂宣教士和牧者的意義，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。（你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！）³³ 他們的存在意義是建造在教會的不濟之上。如此，奮興家既要倚賴駐堂牧者，又得批評攻擊他們。我們在下文，還會更詳盡的探討奮興家這個罵人的傳統。

³² 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。

³³ 趙君影曾為此辯解說：「計（志文）講道的內容多是指責罪惡的，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。

與歐美的奮興佈道者不同的是，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。

（四）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，來自差會與宣教士的供應。

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，雖然我們亦鮮能從奮興家的憶述中看到。

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，或是在他們醫病趕鬼的事奉中得著幫助的，金錢或物質上的餽贈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。³⁴

宋尚節（也許是為他執筆的鄭遂藍女士）在駁斥那些對其斂財的指控之餘，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28至30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；

³⁴ 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。

我的東西難道不可隨我的意思用麼？因為我作好人，你就紅了眼麼？……因為被召的人多，選上的人少！」³⁵

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」之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，不但教會有厚禮，平信徒也暗中餽贈，結果反而名利兼收了。³⁶

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，但只要是神所供給的，都是出於上帝，就不能相比。³⁷

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

³⁵ 宋尚節：《工作的回顧》，頁235。

³⁶ 趙君影：《我的宗教經驗》，頁253。

³⁷ 趙君影：《我的宗教經驗》，頁253～254。

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的形式進行的話，那不同成員的利益分配，往往亦是引起衝突的導火線。³⁸

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度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，他們的家人承受著沈重的經濟壓力，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華的；但斂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，從上海坐船到重慶，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

³⁸ 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。

的《靈糧月刊》，都是其中例子。³⁹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。

（五）與差會和宣教士的關係

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宣教士那裡獲得經濟上的支持。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宣教士麥克羅伯斯(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。⁴⁰

奮興佈道者信心傳道的形式既是模仿自十九世紀末以來的信心差會與信心宣教士，他們的傳道工作與成效便亦獲得部分信心差會和信心宣教士的贊同，在財政和其他方面給予支援。其中內地會是最認同這種佈道形式的差會，雖然個別宣教士的看法仍不一致，但擁有弟兄會背景的人，總是由衷地支持他們的事工。由於內地會並未嚴格規定在華建立教會的模式，任由宣教士按照當地的實際情況來決定，並且差會自二十年代開始鼓勵教會本地化，⁴¹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。⁴²

³⁹ 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。

⁴⁰ 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。……在雅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。

⁴¹ 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），第五章。

⁴² 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁192。

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宣教士，對於擁有個人魅力、佈道能力高強的華人同工，總是給予無限的支持，衷誠合作，提供各樣的方便。當然，宣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，尤其不願作西國宣教士的長期助手，總是尋覓機會另起爐灶，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宣教士所把持，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事，但卻對院政由宣教士把持的情況深感不滿；1935年，他欲從宣教士手中爭奪聖經學院領導權，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。⁴³

按照這些奮興家的主觀願望，西方差會和宣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是很難打得響的。要是宣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的緣故，他們也很難不視這些在財政上由他們全力支持，行動上又有份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了。

⁴³ 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，指出陳是個愛國分子，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。

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，而他及其同工的薪酬並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。於是乎便鬧出問題來。⁴⁴

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宣教士艾得理 (David Howard Adeney, 1911-1994)⁴⁵ 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宣教士竊奪了，而事後證明學聯會的情況果是如此，艾德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。⁴⁶

⁴⁴ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁280。

⁴⁵ 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。有關艾得理的生平，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）。

⁴⁶ 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。⁴⁷ 雖然他們許多都宣稱其神學裝備是直接來自聖靈的教導，⁴⁸ 譬如說獨自閉關默想，揣摩可能的聖經閱讀方法；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 (又譯慕安得烈, Andrew Murray, 1828-1917) 與賓路易師母 (Jessie Penn-Lewis)。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無關的奮興家，⁴⁹ 再藉他們的講道影響各地華人教會。也許是因著倪柝聲的緣故，絕大多數奮興家都成了時代論者 (Dispensationalist)。⁵⁰

⁴⁷ 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v~v。

⁴⁸ 王明道：《五十年來》，頁59~60。

⁴⁹ 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。《王明道日記選輯》（香港：靈石出版社，1997），頁272。

⁵⁰ 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者。

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。例如計志文與趙世光都是在上海伯特利教會參與一位在日本工作的英籍宣教士的奮興會而同日決志獻身的；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。⁵¹ 這樣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。⁵²

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約翰·衛斯理的見證中看到，奮興會有三個祕訣：（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。」⁵³ 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。⁵⁴

于力工曾生動地描述趙君影的奮興聚會的場面：

⁵¹ 趙君影：〈神的僕人〉，頁iv。

⁵² 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。

⁵³ 宋尚節：《工作的回顧》，頁158～159。

⁵⁴ 宋尚節：《工作的回顧》，頁249～250。

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。⁵⁵

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。⁵⁶

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祕訣：

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。⁵⁷

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

⁵⁵ 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。

⁵⁶ 《王明道日記選輯》，頁295。

⁵⁷ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁53。

興佈道的範式以前，根本便沒有統一的奮興風格。⁵⁸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，有較類似的手法和風格。⁵⁹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。⁶⁰

（二）罵人的策略

罵人是幾乎所有奮興家講道的共通點，也可說是其特色所在。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

⁵⁸ 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。

⁵⁹ 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。

⁶⁰ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁192。

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！我天天向罪進攻，聖靈曾教多人為罪、為義、為審判，自己責備自己。⁶¹

王明道在1950年回顧他的講道生涯時，亦指出他從上帝那裡領受的是揭露與責備眾教會的罪惡之使命：

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……⁶²

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(defined characteristic)；換言之，一篇沒有罵人內容的講章，是無法構

⁶¹ 宋尚節：《工作的回顧》，頁156～157。

⁶² 王明道：《五十年來》，頁73～74。

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，幾乎也提出不了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（要是有一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。⁶³

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，他們不可能針對性地就受眾的具體罪惡

⁶³ 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）。

提出指摘，而只能籠統地泛論「（所有）教會罪惡」、「（絕大多數）信徒墮落」，提出全稱性的論斷。⁶⁴這是「論斷」而非「診斷」。這樣的論斷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。⁶⁵所以，他們不是在做事論事，而是瞎放槍彈，無的放矢，希冀誤打誤撞，誤中副車。

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。⁶⁶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」

⁶⁴ 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。

⁶⁵ 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。

⁶⁶ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁146~149。

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，將自己認同附貼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直行事的修辭技巧？

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。上帝是絕對的，祂對人的聖潔要求也是絕對的，這點毋庸置疑。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失手的。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，筆者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，他們的診斷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論斷（這是正題 [thesis]）而作的反題 (antithesis)（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之不同的，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，往往也是這批人成為奮興家的事奉效果最有力的辯護者。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。

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。⁶⁷ 對王明道等人而言，教會的罪惡主要有二：其一、教會充

⁶⁷ 王明道一次赴中華基督教會聚會，「見堂中正面所懸之銅十架及台上之蠟燭，並歌詩班之白衣，完全為模仿羅馬教會之樣式。嘆教會之日見敗壞。」王明道：《王明道日記選輯》，頁282。

滿許多犯罪和背道的事；其二、教會充斥著各種離經叛道的教訓。⁶⁸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。⁶⁹

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⁷⁰外，更看到他大肆批評小群教會，斥之為悔改前的掃羅、⁷¹法利賽人的酵，⁷²甚至等同異端邪道。⁷³他也批評靈恩派，⁷⁴批評宣道會，⁷⁵批評耶穌家庭，⁷⁶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。

⁶⁸ 王明道：《五十年來》，頁72、80。

⁶⁹ 王明道：《五十年來》，頁122。

⁷⁰ 宋尚節：〈一件美事〉，《講道集》中冊，《宋尚節全集》第二冊，頁76。

⁷¹ 宋尚節：〈掃羅蒙召〉，《講道集》上冊，《宋尚節全集》第一冊，頁18。

⁷² 宋尚節：〈瞎子重明〉，《講道集》中冊，《宋尚節全集》第二冊，頁23。

⁷³ 宋尚節：〈防備假先知〉，《講道集》下冊，《宋尚節全集》第三冊，頁262～263。

⁷⁴ 宋尚節：《工作的回顧》，頁175、192；〈藐視豐富的救恩〉，《講道集》下冊，《宋尚節全集》第三冊，頁8；〈磨難的末世〉，《講道集》中冊，《宋尚節全集》第二冊，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。」

⁷⁵ 宋尚節：《工作的回顧》，頁178～179。

⁷⁶ 宋尚節：《工作的回顧》，頁196～197。

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。⁷⁷ 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。⁷⁸ 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，⁷⁹ 甚至進一步宣稱主張重浸即等於將耶穌基督重釘十字架。⁸⁰

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)⁸¹ 與復原主義 (restorationism)⁸² 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

⁷⁷ 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。

⁷⁸ 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，《宋尚節全集》第二冊，頁87。

⁷⁹ 「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，《宋尚節全集》第二冊，頁321。

⁸⁰ 宋尚節：〈防備假先知〉，《講道集》下冊，《宋尚節全集》第三冊，頁263。

⁸¹ 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。

⁸² 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。

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沈默，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。

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，皆在講台上毫不容情地指摘批判，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所造成的傷害，實在無法估計。

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，我是屬亞波羅的，還有些人誰也不屬，站在那裡觀望屬他的基督。」⁸³

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。」⁸⁴ 楊紹唐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）簡單兩極化的思想

在講章方面，通常奮興佈道家都不做釋經講道。他們恆常以自己不用任何參考書或現成材料預備講章自豪，認為這樣做即等於倚靠人

⁸³ 楊紹唐：《得勝與得賞》，頁57。

⁸⁴ 楊紹唐：《得勝與得賞》，頁66。

而非倚賴聖靈。⁸⁵ 他們強調的是在預備講道前懇切祈禱，求聖靈添加力量。⁸⁶ 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、慕迪和芬尼等學習奮興講道的祕訣：

……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」。⁸⁷

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）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，這些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

⁸⁵ 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。

⁸⁶ 蘇佐揚有次在旅途中丟失一本寫滿注釋的聖經，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。

⁸⁷ 趙君影：《我的宗教經驗》，頁221～222。

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，時以主的道教育兒女，傳下了九百廿人，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？⁸⁸

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。⁸⁹如此，對一切問題的分析皆是簡明清晰的，答案也一目了然。

這樣簡明的答案有沒有實踐的可能性，可以容後商榷；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（連解釋也不用著）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。這樣造成話語塑造了思想的現象。

⁸⁸ 計志文：《加倍的靈》（香港：聖道出版社，1966），頁25。

⁸⁹ 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。

（四）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。于力工亦曾見證說，曾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，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。」⁹⁰

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。」⁹¹ 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，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（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。⁹²

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。⁹³

⁹⁰ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁146。

⁹¹ 宋尚節：《工作的回顧》，頁234。

⁹² 計志文：《復興的火燄》，頁12。

⁹³ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁145~146。

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。⁹⁴

不過，更嚴重的問題是，就算最初奮興家之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。⁹⁵

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。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

⁹⁴ 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——九篇：永恆的真理》（香港：靈糧出版社，1966），頁20。

⁹⁵ 有關這方面的詳細討論，參梁家麟：〈為靈意解經辨誣〉，《教牧期刊》第3期（1997），頁11~54。

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。⁹⁶

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，這也是國內現存由西國宣教士把持的神學院所欠缺或關注不足的地方，⁹⁷故聖經學校必須以造就傳道者的靈性為最高目標。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、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

⁹⁶ 蘇佐揚：《蒙恩的腳蹤》下冊，頁249。

⁹⁷ 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甚麼用呢？」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。

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。⁹⁸ 這裡既不擬重覆，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宣教士建立起來的，這些宣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、⁹⁹ 超宗派主義 (supra-denominationalism) 及所謂福音派普世主義 (evangelical ecumenism) 所影響，宗派觀念至為淡薄。不少信心差會皆以超宗派為其特色，¹⁰⁰ 而加入差會的宣教士亦來自各個不同的宗派。因此，

⁹⁸ 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。

⁹⁹ 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）；又恪守安息日的禁誡，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）。於是亦可讓我們看到復原主義對華人教會影響的一個面相。

¹⁰⁰ 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。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。

由這群宣教士所建立的華人教會，即使排上甚麼宗派的牌子，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。

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，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 [fundamentalist ecumenism]) 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。

奮興家不斷在信徒中間灌輸只有復興靈性才是教會要務的主張，讓華人教會建立一個泛靈性化的唯心主義傾向。¹⁰¹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，前者不啻是他們的改造父母，他們恆常在見證中傳誦其工作的恆久效果，並以自己為宋尚節的果子自豪，當然是自然不過的事。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。」¹⁰²又說：

（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

¹⁰¹ 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），第三章。

¹⁰² 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：「許多信徒像瘡疾病患者，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。

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。¹⁰³

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。¹⁰⁴ 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，結果造成信徒嚴重的營養不良。

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，便如圓鑿方柄，難以接榫。

¹⁰³ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁181。

¹⁰⁴ 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。

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誠悔改信主的。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。……¹⁰⁵

我們不能說王明道的論斷是必然準確的，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歸回的，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」¹⁰⁶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）原因。

¹⁰⁵ 王明道：《五十年來》，頁120～121。

¹⁰⁶ 王明道：《五十年來》，頁121。

如前所提，不少投身奮興佈道行列的人，都是不屑充當駐堂傳道的，他們認為這個職位既要受宗派與組織的制肘，受宣教士及其他上級的管轄，也得忍受執事長老的閒氣，故此只有沒出色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。¹⁰⁷

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琴趕出會場，禁止在其奮興聚會期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，毋庸在此舉例。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，

¹⁰⁷ 趙君影：《我的宗教經驗》，頁267～268。

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。¹⁰⁸

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。¹⁰⁹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福，那他的錯誤便不成錯誤，即使有錯誤也可以原諒。¹¹⁰但是，從來沒有人同樣出於對教會的長期好處考慮，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漫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。¹¹¹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？¹¹²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的腳色，其地位與小廟祝不相伯仲，難以望四海雲遊的高僧之項背。

¹⁰⁸ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁50~51。

¹⁰⁹ 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。

¹¹⁰ 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。

¹¹¹ 宋尚節恆常在聚會中公開批評牧師長執，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。

¹¹² 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沈默的教訓，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性。《王明道日記選輯》，頁252。

時至今天，仍有不少奮興佈道者效法宋尚節的傳統，自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；並且在講道中恣意漫罵，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。¹¹³

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」。¹¹⁴

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，一個頗為突出的現象是，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個事工時，不知不覺地，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後遺影響。

¹¹³ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁130~131。

¹¹⁴ 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。

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。宣教士在中國建立了一個龐大的傳教事業，直到1949年為止，即使宣教士願意交棒，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提下，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一味，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宣教士，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所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，十九世紀歐美奮興運動的種種神學思想，便得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。

撮 要

奮興佈道家對華人教會造成深遠的影響，是毋庸置疑的事實；但其正負面的影響若何，過去卻鮮有系統化的討論。本文旨在探討奮興佈道家廣泛出現的原因、奮興佈道的形式及其背後的策略、奮興佈道家的共有特徵，以及奮興家對中國教會所造成的影響。作者說明奮興家的出現，除了有民族主義的因素外，一般華人牧者的質素與形象的低落，也是其中的主因；但奮興家的存在，卻又倒過來加深了對駐堂牧者的形象的貶抑。作者最後指出，華人教會存在著的超宗派主義、以奮興佈道作為教會復興的主要形式，以及堂會被福音機構領導等現象，皆可溯源自奮興佈道的傳統。

ABSTRACT

The contributions of Chinese Revivalists to the contemporary Chinese Church are well known, but have lacked of systematic and detailed studies. This paper aims to investigate the reasons for the emergence of revivalists in the early twentieth-century China, their common features, evangelistic strategies and methods, and their influence on the Chinese Church.

Besides nationalism, the writer shows that the low quality and low public image of pastors in the local churches is one of the substantial factors for the emergence of

revivalists. Ironically, the existence of revivalists did not promote church pastors' public image but rather depleted it further.

In the last part of the paper, the writer argues that some of the contemporary Chinese Church's phenomena such as the emphasis on supradenominationalism, the use of revival evangelism as a means of church revitalization, and the domination in the ministry leadership of evangelistic organizations over churches, can trace back their origin to the revivalistic tradition.