

文化書評

趙天恩、莊婉芳著：《當代中國基督教發展史 (1949-1997)》。臺北：中國福音會，1997。794頁。

Jonathan Chao & Rosanna Chong. *A History of Christianity in Socialist China, 1949-1997*. Taipei: CMI Publishing Co. Ltd., 1997. 794pp.

一、

對史學工作者來說，當代史 (contemporary history) 的研究確實面對著相當的困難。首先，有關重要資料的開放與對其掌握的程度兩者都未如理想，構成對研究工作的直接阻礙；其次，因著研究者與研究對象處於同一時代，也難免增加了研究範圍涉及的主觀成分；最後，歷史詮釋難免涉及意識形態的因素，而這種張力在當代史中尤為嚴重。筆者曾從事關於當代中國教會史的研究，深切明白箇中的問題。

在當代中國教會研究這片園地上，「中國教會研究中心」可說是其中的拓荒者。研究中心成立於1978年，由趙天恩主持。該中心早在七十年代末鄧小平復出後，便已著手進行採訪、資料搜集及研究的工作，並且積極參與培訓家庭教會的事工，迄今已有十九年的歷史，可說是從事當代中國教會研究的開路先鋒。早在數年前，筆者便從當時的研究中心研究部主任王嗣岳口中，得悉他們決定出版一套四冊的《基督教在華史》（今改為三本），其中最後一冊關於1949年迄今的部分，更正在如火如荼地進行撰寫工作。

經過多年的努力，這本《當代中國基督教發展史》終告問世。不能說筆者對本書沒有任何期望，第一、這段歷史一直是研究中心的強項，曾往研究中心查閱資料者，都不得不承認他們在搜集關於中國教會史資料方面，確實下了不少工夫。抑且，除了文獻史料外，他們更跟不少中國大陸的教會人士進行了口述歷史的訪問，對了解當代教會史確有重要意義；第二、研究中心（於1994年易名中國福音會）不僅長期關注中國教會的發展，更積極投入大陸的福音事工中。眾所周知，他們跟國內若幹的家庭教會系統一直保持密切關係，憑藉他們的經驗，讓我們了解所謂的家庭教會的發展情況，可說是責無旁貸的。第三、著者之一的趙天

恩，乃中國教會史的專家，從事有關的教學及研究工作達二十年之久。如今由研究員莊婉芳在趙氏的教學材料之基礎上，用了三年時間，再搜集資料及深入研究而撰寫成本書。相信對於當代中國教會史的研究，肯定有重大的貢獻。

不過，讀畢本書，跟原先的期望相比，卻教筆者產生了不少的疑惑。本文謹以史學工作者的身分，從史料、史論、史觀的角度，來評論本書。

二、

首先，任何從事史學研究者均知道，原始史料乃歷史研究中不可或缺的元素。在當代中國教會史研究的範圍裡，相關的史料包括：教會出版的書籍、期刊、會議記錄、文件；重要人物的講話、發言；中央及地方政府在宗教政策方面的指引文件、會議記錄；國家領導人關於宗教的講話等等。此外，報章雜誌中相關的報道與評論，以及不同背景人物的口述歷史訪問，也是彌足珍貴的材料。

本書作者在搜集史料上，確實下了不少工夫。基本上，國內教會出版的主要刊物，如《天風》、《金陵神學誌》等，都廣泛被作者徵引，成為本書立論的重要基礎。當然，此等資料既屬公開的官方雜誌，究竟能夠反映出多少教會內部的真實情況，無疑是我們可以進一步追問的問題。但是，要較系統及全面地搜集教會內部的資料，如各級基督教兩會的內部通訊，甚至是各級統戰部、宗教局與公安部門的檔案文獻，箇中的困難卻又是每一位從事當代中國教會研究者深切明白的。職是之故，公開的官方文獻資料儘管存在著諸多限制，但卻仍是切入研究的基本材料。就這個角度而言，本書在疏理《天風》等材料上，確實有其不容忽視的貢獻。通過對這些基本史料的整理，大致讓我們可以了解到一幅關於當代中國教會的基本圖象。而作者也頗全面地輔以多種國內、外報章的報道，這些都是十分零碎但卻又是當代史研究不可或缺的資料。在重整這些資料上，本書確有其價值所在。特別對當代中國教會史的門外漢來說，重整的工夫又是入門難得的起始。

本書也頗為重視對口述歷史資料的運用，全書多次引用了中國教會研究中心同工對各地教會人士所作的訪問記錄，作為官方文獻以外的補充。作為史學工作者，我們不會懷疑口述歷史的價值與意義，但是，得小心的是，該如何運用口述歷史得到的資料，這才是最重要的。一般而言，有關資料之得以合法使用，主要建基在下列前設或條件之上：一、必須承認被訪者在回憶過程中不可避免存有錯誤或主觀成分，並小心進行印證；二、有關資料只能作為旁證運用，並輔以其他

文獻來使用。若出現矛盾的觀點，則需按著不同的情況作出辨偽；三、絕不容許孤證的出現。

若以上述的標準來衡量，則本書在運用口述歷史資料時，便出現某些不恰當的地方。第一，部分涉及資料性的口述歷史材料的準確問題。例如作者在第五章討論文革後期家庭教會的復興現象時，基本上所有立論都是建立在訪問材料上的。他引用了溫州一位家庭教會的信徒透露，教會在1970至1972年間，出現了大復興，無論在城市或農村，「福音廣傳，聚會點激增」。接著該信徒便說：「城市和市郊的聚會點，接近六百個，小型的有六、七十人聚會，大的有二、三百人。甚至一千人一起聚會，……據稱全市基督徒有四至五萬多人。」（頁230～231）再者，作者在第七章探討八十年代初家庭教會的發展時，便引述一位河南教會領袖的話，「估計全省有一千萬基督徒」。（頁336）類似的內容同樣多次出現在書中。第二，涉及解釋性的口述歷史材料的可靠問題。例如一位河南傳道人說，好些農村的當權者，如黨支部書記、公社幹部、教師，甚至武裝部部長、公安機關幹部等，都在遇到神蹟後信了耶穌。（頁235）

筆者要指出的問題是，究竟我們應該如何運用這些口述歷史資料來作立論？筆者明白，在某些完全缺乏公開或官方資料的情況下，口述歷史成為史學工作者唯一可資憑藉的材料。但是，我們仍不能無條件的將此視為圭臬，我們真的全盤接受憑個人的經歷或主觀願望而作出的估計或分析，並視之為準確無誤的資料嗎？在史學方法的規範下，口述歷史資料的價值，正如前述，一方面表現在旁證之上；另一方面則表現於通過被訪問者的憶述或故事，從而呈現出其他問題出來。重要的不是他說的是否準確，而是他所說的，反映出怎樣的問題。就以上引那位河南傳道人的說話，我們可以問：他所說的，有沒有誇大的成分？他將神蹟奇事作為教會發展的主要動力，這種思維或認識，反映出農村教會哪些現象？本書在大量運用口述歷史的資料上，不能不說是粗疏而不夠嚴謹的。

三、

除史料的運用外，本書在史論的解釋上，也有若干值得商榷的地方。這又可分四方面來討論。第一，是政教關係的問題，表現在作者對中共的宗教政策的評論上。作者在導論部分強調，構成社會主義中國的宗教政策（特別是針對基督教）的關鍵性因素有四：1）中國官方正統思想（official orthodoxy）及中國政府控制宗教的傳統；2）二十年代中國知識分子普遍接納社會進化論的宗教觀；3）列寧的宗教理論，特別是他對基督教的看法；4）中共的統戰策略與毛澤東的矛盾

論。(頁 xvii) 作者認為，社會主義中國政府為甚麼到如今還採取仇視基督教的態度，(頁 734) 答案必須循著這幾方面來思考。

從作者列舉這四方面的因素來看，似乎作者要說明的是：傳統的政教關係，特別是「正統」(儒家及馬列主義、毛澤東思想)控制「異端」(有別於「正統」的宗教)的傾向，是持續不變的，中共事實上仍和傳統政權一樣，極力打壓異端。而中共政權在宗教政策上，究竟是採取溫和路線，還是嚴厲消滅的政策，一方面端在於當權領導者在宗教觀上所承受的思想傳統：要是他們較接受社會進化論的宗教觀，則會傾向主張溫和路線，對宗教採取有限度的寬容政策；要是他們接納馬列主義的宗教論，特別是持守「基督教是帝國主義麻醉殖民地人民的鴉片」的看法，則基督教便理所當然地被視為革命中國的威脅，此乃文革時期推行清除宗教政策的原因。另一方面，作者又強調，統戰的政策及矛盾論的具體運用，又是影響寬容或嚴厲宗教政策的主要因素。(頁 xviii ~ xxii)

筆者得指出，上述對中共宗教政策的理解，確實存在著以下的問題：1) 作者指出，當代中國的官方正統是馬列主義、毛澤東思想，「其他任何思潮、宗教、文化都在排斥之列」。「這種堅持『正統』的、排他性的態度，與專制政體的傳統中國並無二致」。(頁 xviii) 問題是，我們得承認中共跟傳統政權的政教關係，確是一致的。但其一致，卻不是表現在「正統」與「異端」的純粹對立性質之上。究竟中國的「正統」是甚麼意思？在此筆者同意劉廣京的論述，劉氏指出，中國的「正統」，基本上是指一套以儒家禮教為核心的「社會倫理」(socioethical) 或「道德正統」(moral orthodoxy)。在此之下，任何非儒家的宗教，不管是佛道兩教，還是民間的教派，都得予以認同。劉氏以「宗教的多元主義與道德正統」(religious pluralism and moral orthodoxy) 來總結這種形象。意思是，中國是存在著「宗教多元主義」的，佛、道以至民間教派，一直都與儒家並行不悖。這種多元性的基礎，在於所有宗教都接受或不挑戰以儒家禮教為核心的「社會倫理」或「道德正統」。¹ 因此，任何對「異端」的定性，都不是單純從理論或教義的對立上出發的，反倒是政治性的現實考慮，即是否因著威脅了社會的穩定、政權的權威，才是首要的關懷所在。² 職是之故，作者單純從理論層面

¹ Kwang-ching Liu, "Introduction: Orthodoxy in Chinese Society," in *Orthodoxy in Late Imperial China*, ed. by K. C. Liu (Berkeley: University of California Press, 1990), 2-3.

² C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion & Some of Their Historical Factors* (Berkeley: University of California Press, 1970), 193.

立論，指出中共仍然視基督教會為鬥爭的對象的原因，「很可能兩者之間的基本矛盾來自有神論與無神論的差異」，（頁734）便很值得進一步的商榷了。

2) 作者煞有介事地區分社會主義進化觀與馬列主義的宗教論對宗教政策的溫和與嚴厲的不同，筆者根本就看不出其中的意義何在。是否接受進化論者就必然會奉行溫和的宗教政策，而持守「宗教是人民的鴉片」者又必然會排斥基督教呢？要是如此，則打從中共建國以來（而不僅僅是文革期間了），便應該一直奉行打擊及消滅宗教或基督教的路線了。是否從鴉片論的角度來理解宗教，就必然意味著對宗教採取排斥或打擊的態度？這顯然是犯了本質主義的謬誤，跟作者意圖突顯的統戰策略及矛盾論的角度相比，無疑是自相矛盾的。有趣的是，作者在全書的論述中，基本上又重申「除了一九六六至七六年文化大革命期間及七六至七九年時期，中共採取嚴厲的宗教政策之外，大體上是採取溫和路線的統戰策略來制訂宗教政策的」。（頁xvii）但是，到結論部分，又不知為何的再次強調「有神」跟「無神」間的對立與矛盾，是中共不斷對基督教進行鬥爭的關鍵。（頁734）

筆者的問題是，要是我們堅持本質主義的話，則任何統戰的考慮，均只是政策或手段而已，最終作為奉行無神論的中共政權，仍是以消滅宗教為終極目標的。就好像作者對五十年代的宗教政策的評論：「『宗教信仰自由』只是權宜之計，其最終目的仍是要消滅宗教」（頁74）、「無論是溫和派或激進派，兩者都是從馬列主義角度看待宗教，想要達到同一的目標，即：消滅宗教」（頁136）。到八十年代初，作者對宗教政策的討論雖然回到統戰功能的考慮上，但卻又指出「中共雖以溫和政策對待宗教，但沒有改變『消滅』宗教這個最終目的。」（頁287）所以，改革開放時期的宗教政策，事實上「是回到『文革』前的宗教政策，在理論上和政策上並沒有『質』的改變」。（頁348）這裡所指的「質」，指涉的無疑是控制宗教的意思，但卻又難免包含了「消滅宗教」的終極關懷在內。筆者要指出的是，我們究竟應如何理解統戰或實用主義的考慮在中共宗教政策上的位置，溫和的宗教政策是否必然隱藏著「消滅宗教」的議程？當中共在八十年代中期以後業已揚棄「鴉片論」，並承認宗教在中國社會主義社會將長期存在時，宗教的「自然消亡」在「長期存在」的前提下，還有多大意義呢？我們又該如何看待各地存在的幹部逼害宗教事件？這究竟是暴露了宗教政策背後要消滅宗教的「尾巴」？是黨國再一次收緊宗教政策的訊號？還是宗教政策在落實過程中出現的問題？（正如作者在分析八十年代的宗教政策時，也曾說：「黨宗教政策之落實與否，大部分取決於地方幹部對宗教問題之看

法」。〔頁420〕筆者不會天真無知地以為今天中共政權在制訂宗教政策時不再著重控制宗教的考慮，只是我們又得小心，把一切在宗教政策中出現的問題都歸咎在有神與無神的矛盾上，同時將控制宗教完全等同了消滅宗教，是否一種過於簡化的思維？動輒將一切問題從現實考慮約化為理論的矛盾（有神與無神的對立），相信並不能幫助我們認識當代中國的政教關係。

第二，是關於三自教會／或兩會在上述政教關係下的角色問題。在一個不民主的威權主義政權的統治下，作為愛國的宗教組織，基督教三自愛國運動委員會及基督教協會（簡稱兩會）在不同的程度上接受黨國的領導，是毋庸置疑的。中共建國以降的教會歷史，便說明了在黨國不同因素的制約下，宗教領域所起的變化及其發展情況。事實上，本書在論述八十年代以還兩會的發展時，也看見在黨國重視統戰價值的前提下，跟五、六十年代的情況迥異。例如作者在評論十二大中期經濟改革下中國社會呈現的開放及生機時，也肯定宗教界享受了更多的宗教自由，而三自教會也進行了不少重建的工作。「由此可見三自會不是不可變的，只要政府總的政治路線放寬，宗教政策放鬆，三自會和基協也會為教會的需要提出相應的措施。」（頁463）到十三大召開後，作者更肯定，兩會的工作，正是「嘗試抹去自身長期存在的官方色彩，以較正面的態度對待家庭教會，藉此縮短彼此的距離。全國兩會主席丁光訓更是起了帶頭的作用。」（頁508）此外，宗教界的領袖，如佛教的趙樸初及丁光訓，便常藉著全國人大、政協的會議，甚至與黨國領導人見面的機會，對當前宗教工作中存在的問題及其背後的錯誤觀念提出意見，希望當局可以予以改正。（頁566）當然，黨國的統治形態一天不變，則兩會仍得面對來自政教方面的矛盾與張力。而政治形勢的突變（如六四後），或兩會內部保守勢力的消長，也是影響兩會發展的重要因素。這些論述在在說明，基督教兩會在八、九十年代的發展，其實已非鐵板一塊。

不過，奇怪的是，本書在結論部分，在評論三自會的角色時，又出現了跟前文不大協調的地方。一方面，作者承接內文的討論，承認三自會在八、九十年代也「達到了基督教會在中國普傳的部分功能」。這包括：1) 它為那些不願在家中或暗中崇拜的信徒，提供了合法的崇拜場所。2) 這些公開合法的教會為非信徒、慕道友提供機會，得以了解基督教的信仰。3) 為海外教會提供了合法的交往渠道。4) 隸屬的神學院為願意在三自教會服事的人，提供了管道接受神學教育。5) 三自從事文字、出版的工作。「這些功能多少滿足了中國教會的部分需要，是可以加以肯定的」。（頁736）但另一方面，作者又批評兩會的主要身分是政府委任的機構，而非教會自主的團體。有些忠於政府的三自領導人，「常常甘

作政府的幫兇，提供家庭教會領袖的行蹤或是家庭教會培訓的消息給有關單位，導致家庭教會領袖被捕甚至被囚。從這個角色來看，三自教會的行徑反而是無神論、逼迫上帝子民政權的同路人，不能與走十字架道路的聖徒同行。」（頁736~737）

當然，我們可以理解今天兩會確實存在著這種混雜的本質，作者在評論時出現看似矛盾的論述，只不過是現實的反映而已。因此，正如書中指出，「並非所有的三自牧師、傳道人都是如此屈從政權或與政府合作」。但是，作者卻進一步補充說：這些跟「大多數」接受政府規定種種限制不一樣的三自牧師，都是來自家庭教會的。他們因著信徒人數眾多的原因，「不得不選擇向政府登記」，而在私下仍與家庭教會的信徒享有屬靈合一的團契。部分家庭教會的信徒，甚至進入三自神學院接受訓練，畢業後又暗中與家庭教會合作，委身於中國福音化的事工。而不少參與三自教會聚會的信徒，也在「私下認同家庭教會傳福音異象」。（頁737）

換言之，作者判別三自教會內部的牧師、傳道人及信徒是否政府幫兇的標準，主要在於他們是否跟家庭教會有密切關係，或認同其傳福音的異象。這是否一種過於簡化的論述呢？事實上，選擇向政府登記，無論在象徵意義或實質意義上，都意味著跟黨國建立了關係。若果要在政教關係的脈絡下分析，則作者的論述便顯得有不全面的地方。我們可以問：三自教會那些可以被「肯定」的功能，究竟是在怎樣的情況下得到發揮？而這些功能又是否只是那些不跟政府合作的三自牧師（來自家庭教會？）的貢獻？正如前述，作者在討論時也承認三自教會／兩會已非鐵板一塊時，則單純以是否接受政府的規定，或與家庭教會維持聯繫來作評論，便顯得不大適切了。（這裡，便牽涉到另一個相關課題，就是「三自教會」與「家庭教會」的概念，筆者在下文將進一步討論。）難道三自教會中人並沒有與家庭教會建立關係，則他們因著接受了政府的規定及限制，便表示他們將政府置於基督之上呢？無疑，順從上帝不順從人是應該的，只是，是否在所有的情況下，順服掌權者就等於不順服上帝呢？如何判斷掌權者的要求是否違背了聖經的教導，絕不是簡單的兩極思維即可疏清辨明的。總而言之，三自教會／兩會成員的多元性或不一致性，是研究當代中國教會時必須確認的前提。

第三，是作者關於「家庭教會」的概念問題。本書在建立史論上的最大問題，在於沿用簡單二分法的概念來理解中國教會。在作者眼中，三自教會只是忠於政府的工具，唯有家庭教會才是中國基督教的正統及主流。正如前述，雖然作

者在討論時，也不得不承認三自教會的變化，但作者卻仍囿於黨國的消滅宗教政策及對家庭教會的合法性基礎之上，因而難免出現了上文所指的若干糾結。

至於家庭教會方面，作者追述了其在文革期間的發展，並且強調在七十年代開始出現的「復興」現象，以及家庭教會在八、九十年代面臨的種種問題。在作者筆下，基本上家庭教會的發展是一個整體的運動，他們業已構成中國教會的主流，佔中國信徒85%之多。（頁737）他們與「三自教會」之間，也存在著很大的矛盾。因此，雖然三自會在八十年代復出工作，並在各地重建，但「卻受到家庭教會的抵制」，「直到現在，大多數的家庭教會，仍不肯參加三自會」。（頁349）即使有部分家庭教會的領袖因著後者的變化（特別是在「辦好教會方面」）而願意向政府登記，但他們都只是在表面上保持跟政府的和諧關係，暗地裡卻獨立行事。（頁619）

筆者的問題是，作者是否將所有在農村的聚會點信徒，也納入所謂的「家庭教會」系統內。這意味著家庭教會同樣是一板鐵塊而已，忽視了基督教在廣大農村世界中的發展特色。所謂家庭教會，指在家庭進行基督教活動的聚會點，普遍存在於中國各大小城市及農村內，又以後者為甚。一直以來，在「二分法」的影響下，我們會以為所有的家庭教會都是跟三自教會對立的。他們持守真理，為主受苦，不願與官方教會建立關係，故繼續在家庭聚會。但實際上，家庭聚會點跟兩會間的複雜關係，並不是二分法可以充分解釋的，其中同樣存在著多元性的內容：既有從五十年代開始即反對三自運動，視之為政府消滅基督教的幫兇者，他們也是至今仍堅持反對三自教會的「忠貞派」；也有文革期間所有公開聚會被禁止後，開始在家庭聚會的；而現在絕大部分的家庭聚會點（特別是農村教會），都是八十年代以還發展起來的，他們跟三自教會的關係，並不一定如我們想象般對立及矛盾的。他們之所以尚未登記成為「合法」的聚會點，原因也是多元而複雜的（如缺乏合資格的傳道同工、地方宗教幹部的消極態度、不願意改變自己的聚會形式，或信仰形態、覺得三自教會被黨國的控制較大等等），決不應簡化成為「反對三自」一個動機。在此，本書作者在使用「家庭教會」一詞時，時而站在狹義的角度（即反對三自的忠貞派），時而又採取一個廣義的理解（即包括一切家庭聚會點，特別是農村教會／聚會點），這些概念上混淆的情況在本書中可以時常發現。這是治當代中國教會史者不得不留意的。

第四，是本書對教會模式本土化的解說。作者在本書中從本色化或本土化的角度，提出了對三自教會及家庭教會的不同評價。他認為，文革使中國教會從原

來西方制度化組織，變為非制度化 (de-institutionalized) 的信仰群體，加上宗派傳統在1958年教會大聯合時摧毀，家庭教會的發展因而擺脫了西方的模式，展現了基督教在中國本色化的可能，成為真正自治、自養、自傳的中國本土教會。相反，三自會在八十年代復出後的發展，卻仍舊延續類似西方的傳統教會模式，除了與西方教會斷絕關係外，形式上並沒有差別。（頁281，349，735，741）

作者提出宗派大聯合及文革對中國教會模式的影響這個觀察是甚有見地的，只是很快討論又落到二元的結論上。事實上，要評估中國教會在本色化（自治、自養、自傳）方面的成果，其判別的準繩，與其說是出於三自教會與農村教會間的分野，不如說表現在城鄉教會間的差異。更複雜的是，即使同樣在農村地區，這又涉及中國社會經濟發展的不平均所呈現的差異。作者動輒將一切三自教會的情況都歸納在西方的模式（如評論各地的神學訓練，頁738~739），顯然是沒有了解具體情況而作出的錯誤判斷。

除了自治、自養及自傳的標準外，作者又強調家庭教會無論在教會生活或結構方面，都「承襲了中國文化的種種，保留了根源於文化背景的屬靈觀」。這種中國化的屬靈傳統，表現在：領導核心是「走在前頭」的屬靈領袖，而非在民主制度下選舉出來的領袖。但這種領導模式「並非獨裁，而是組織同工團共同帶領信徒」。「在同工團內的運作方式卻相當民主，因為他們是藉著禱告在神面前尋求共識。家庭教會的民主方式很可能成為促進中國人實踐民主的管道。」（頁741~742）

筆者的問題是：1）這種重視屬靈領袖的傳統僅僅是家庭教會的現象嗎？作者的二元思維於此再次影響了本書的客觀論析。2）作者再三強調有關模式並非獨裁，而是一種同工的集體領導關係，其運作雖非民主選舉，卻是藉著禱告而尋求共識，故也表現出相當的民主。奇怪的是，作者在書中多次論及家庭教會因著不同的原因（如是否登記、教義上的爭論、海外交往的態度等等，參頁619~621）而導致的分裂，要是禱告尋求共識的「民主」方式真箇是家庭教會的普遍特色，則為甚麼分裂會成為她們發展過程中時常面對的危機呢？得承認，是中國教會（特別是農村）的領袖，主要仍是獨裁式或「卡理斯瑪」(Charisma) 式的，信徒對教會領袖的崇拜，根本與我們所理解的民主概念，是格格不入的。當然，作者可以給「民主」賦予一個完全不同的理解在內，只是我們可以懷疑這種理解在現實中可以得多少的認受，又其是否真的可以實踐！作者進而將這種模式說成促進中國人實踐民主的管道，就更是貽笑大方，不值一駁了。

四、

最後，是涉及本書作者在建立史觀方面的問題。筆者在閱畢本書後，發現全書出現了兩種不同的史觀。在評價三自教會的發展時，作者十分強調政治、社會背景在其中的發展，特別是三自教會如何受到黨國的控制。是故，每章開首時，作者均會交代不同階段的中國在政治、經濟、社會及外交方面的發展概略，從而說明處境形勢的發展對中國教會（特別是三自教會）構成的影響。相反，當論及家庭教會時，作者的論析，便完全從實證的層次，跳到屬靈的層次。持平而言，作者也有論及政治因素對家庭教會發展的影響，特別是當作者指出宗教政策再一次被收緊時，便意味著家庭教會又會遭遇到另一次打擊了。重要的是家庭教會如何回應這些來自政治的壓力。換言之，構成家庭教會發展的最大動力，也是家庭教會成為中國教會主流的最大關鍵，主要是上帝在其中興起了一大批清楚上帝呼召，忍受苦難，願意走十架道路的傳道人。（頁740）

作為基督徒，筆者絕不會反對在信仰上宣稱上帝是歷史的主宰，上帝的大能正在中國運行的認信，只是在從事中國教會史研究時，我們得提醒自己，史學方法的規範，仍是指導我們從事研究的最高原則與標準。基督徒的史學工作者，亦必須接受實證史學的遊戲規則，認定對史料的全面搜集、客觀分析，並在這個基礎上進行解釋，仍是首要而不可或缺的工作。

站在實證史學的立場上，我們得指出，要持平地探討及評估教會的發展，就必須將教會置於宏觀處境的脈絡之內。作為社會領域一部分的宗教活動，在中國的發展空間肯定與社會其他體系的發展息息相關。我們絕不能完全將教會的發展抽離於一切政治、社會、經濟、文化因素之外。³當然，我們仍得反省歷史事件背後的神學或屬靈意義，但相信上帝及聖靈的工作，仍得通過對客觀政治、社會、經濟、文化環境的分析，了解教會的發展如何受到環境的制約，或宏觀歷史條件的轉變，又如何為教會的發展，創造了新的空間，或帶來新的制約。

從這個標準而言，本書對家庭教會（或農村教會）發展的論析，便忽視了宏觀處境的視野，而作者在結論部分對中國的未來及教會前景的評論，也更顯得一廂情願了。我們絕對相信，中國政治及社會的多元化，將進一步使黨國及社會的

³ 有人曾這樣說：「政治環境的好與壞，並不影響神拯救中國的工作。信徒人數的增加，全在乎信徒能否在何任環境下與神同工，堅守信仰，全心依靠神，這才是信徒能否增加的主要原因。」參林素生：〈八十年代基督教在中國的發展與檢討〉，《守望中華》，第97期（1990年7月），頁6。

關係呈現調整，而在這個轉變的歷程中，社會領域的自主增加，將使宗教享受到更多的發展空間。但是，我們卻可以問：中國福音化的發展，真的可以成為促使中國社會轉變的一大動力嗎？（頁746）還是隨著改革開放的深化，中國社會進一步經歷世俗化洗禮的同時，中國教會將面對更多來自世俗化力量的挑戰與衝擊。

作為一篇書評，本文確是過於冗長，只是筆者希望就著史料、史論及史觀三方面的析論，能夠進一步呼籲從事當代中國教會史研究者，可以朝著規範化的方向努力。

邢福增
建道神學院