

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

文本、記憶與身份——游斌《聖書與聖民： 古代以色列的歷史記憶與族群構建》探析

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	WANG, Zhixi
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-06 03:46:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164379

誰的「救贖」？哪種「民間」？

——評連曦《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》

王志希

香港中文大學文化及宗教研究系哲學博士生

一、導論

華人學者連曦的專著《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》（*Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*）一書的英文版從二〇一〇年出版以來，就獲得了包括魯珍晞（Jessie G. Lutz）、裴士丹（Daniel H. Bays）、趙文詞（Richard Madsen）、狄德滿（R. G. Tiedemann）與王成勉等中國基督教史研究學者在內的基督教研究社群在總體上極佳的評價。¹例如，裴士丹稱之為

-
1. Xi Lian, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010), "Back Cover"; Daniel H. Bays, "Book Review", *International Bulletin of Missionary Research*, 34.3 (2010), pp. 186-187; G. Wright Doyle, "A Review of Lian Xi, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*. New Haven: Yale University Press, 2010", 參見網址：<http://www.globalchinacenter.org/analysis/christianity-in-china/how-dangerous-are-chinese-house-churches.php>（瀏覽於 2014 年 6 月 17 日）；Henrietta Harrison, "Book Review", *American Historical Review*, 115 (2010), pp. 1124-1125; Philip Jenkins, "Book Review", *The Christian Century*, 127.21 (Oct 19, 2010), pp. 23-24; Franklin J. Woo, "Book Review", *China Review International*, 17 (2010), pp. 144-146; Jeffrey Kyong-McClain, "Book Review", *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 80 (2011), pp. 213-215; R. G. Tiedemann, "Book Review", *The Journal of Ecclesiastical History*, 62 (2011), pp. 851-852; Richard Madsen, "Book Review", *The Journal of Asian Studies*, 70 (2011), pp. 209-210; Peter Chen-main Wang, "Book Review", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 16 (2012), pp.139-140; Timothy Lim Teck Ngern, "Book Review", *Pneuma*, 34 (2012), pp. 120-121; Grant Wacker, "China's Homegrown Protestants", *The Christian Century*, 130.3 (Feb 6, 2013), pp. 32-34。

「一本里程碑式的著作」；²趙文詞更認為該書是「第一本完整的中國民間基督教史」。³二〇一一年，由中國大陸學者何開松與雷阿勇翻譯的中文版，緊隨英文版出版。⁴

一方面，此書是中國史研究的「中國中心觀」範式在中國基督教史研究領域最新、時空跨度大且綜合性強的一個反映和表現；該範式不再只強調「西方傳教士」和作為「西方宗教」的基督教，而更強調「中國基督徒」和作為「中國宗教」的基督教。⁵另一方面，在筆者看來，該書也同樣受到二十世紀以來推崇「眼光向下」、注重「普羅大眾」（而不只是社會階層中的「精英」和「知識分子」）的史學範式（例如源出西方、如今在中國史學界亦頗具影響力的「新文化史」）所影響。該書的研究議題除了可以放在「五卅節運動」這一更大的研究領域中來處理，也同時屬於「全球教會史」研究中所謂「民間基督教」（popular Christianity）或「人民基督教史」（people's history of Christianity）之研究趨勢的一部分。⁶此書的研究對象、研

2. Bays, "Book Review", p. 186.

3. Madsen, "Book Review", p. 209.

4. 目前已至少有兩篇中文書評，參見鄧軍，〈千禧年的熱望〉，載《二十一世紀》總133期（2012），頁155-159；梅璧珠，〈淺談《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》〉，載《基督教與中國文化研究中心通訊》第60期（2013年11月），頁22-25。另外，連曦的「民間基督教」概念也引發了其他學者的進一步討論，參見高晨揚，〈連曦的「民間基督教」概念與當代中國鄉村「家庭教會」的歷史延續性問題〉，載《台灣宗教研究》第12卷第1/2期（2013），頁149-172。

5. 一九八〇年代，柯保安（Paul Cohen，或譯柯文）在一本學術史回顧著作中，曾歸納到那時為止近幾十年中，「中國中心觀」在美國漢學界的興起、後來漸漸成為中國史學界重要口號的就是該書的主標題：「在中國發現歷史」。參見 Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1984)。中譯本參見柯文著，林同奇譯，〈在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起〉（北京：中華書局，1989）。哈佛大學歷史系中國近代史學者沈艾娣（Henrietta Harrison）在評論《浴火得救》時，也提到這種所謂「中國中心」範式下的基督教史研究趨向。參見 Harrison, "Book Review", p. 1124。

6. 例如：James Aho, "Popular Christianity and Political Extremism in the United States", in Christian Smith (ed.), *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism* (New York: Routledge, 1996), pp. 189-204; Karen Louise Jolly, *Popular Religion in Late Saxon England: Elf Charms in Context* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press,

究問題以及核心概念，都值得更深入地探討。下文分成兩大部分，主要圍繞此書的兩個關鍵詞討論：一、「救贖」（redeemed 一詞或其名詞形式 redemption，中文版翻譯為「得救」）；二、該書標題中限定「基督教」的形容詞「民間」（popular）。

二、誰的「救贖」？

本書令人印象深刻的主標題可直譯為「被火救贖」（Redeemed by Fire，中譯者譯為「浴火得救」）。為方便討論，筆者以「被火救贖」這一標題所引發出來的幾個研究問題，來引導第一部分的討論。就此標題，至少可以提出這幾個問題：一、基督教要「救贖」誰？二、從哪裏或從甚麼處境中「救贖」他們？或者，他們為何需要「救贖」？三、用甚麼「救贖」他們？或者，他們被哪種特定的基督教所「救贖」？

1. 「救贖」誰？

其一，基督教信仰要「救贖」誰？該書作者在「鳴謝」中，已經濃縮了該書「試圖要講述的」研究對象，就是「千百萬未處於歷史舞台聚光燈下的人」；⁷他所要探討的就是

1996)；John Burdick, *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil* (New York: Routledge, 1998)；John H. Wigger, *Taking Heaven by Storm: Methodism and the Rise of Popular Christianity in America* (New York: Oxford University Press, 1998)；Selva J. Raj & Corinne G. Dempsey (eds.), *Popular Christianity in India: Riting between the Lines* (Albany, NY: State University of New York Press, 2002)；Maia Green, *Priests, Witches and Power: Popular Christianity after Mission in Southern Tanzania* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)；Eleazar Fernandez, “Filipino Popular Christianity”, in Mary Farrell Bednarowski (ed.), *Twentieth-century Global Christianity* (Minneapolis: Fortress, 2008), pp. 37-60；Ramsay MacMullen, *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200-400* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2009)；Diana Butler Bass, *A People's History of Christianity: The Other Side of the Story* (New York: HarperOne, 2009)。

7. 連曦著，何開松、雷阿勇譯，《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》（香港：香港中文大學出版社，2011），頁 xv。

這些人的「集體歷史」。而在「中文版序」中，作者再次明確自己對本書的定位是「一部現代國人信仰生活的敘事史」。⁸如此看來，很明確的是，本書的主角首先是近代中國基督徒（從十九世紀上半葉到廿一世紀初，並以二十世紀上半葉的民國時期為中心）。儘管西方傳教士作為「配角」總是不可或缺，而且常常發揮重要作用（例如在敬奠瀛與「耶穌家庭」的故事中以及倪柝聲與「小群」教會的故事中尤為明顯）；但無論如何，西方傳教士絕非本書的主角。在這一點上，本書體現了前文所說的那種從「西方中心觀」走向「中國中心觀」的範式轉移。

不僅如此，本書的主角也並非近代以來的所有中國基督徒群體。一方面，他們屬於基督新教（而非天主教）；⁹另一方面，按作者的歸納，本書的研究對象是「千百萬未處於歷史舞台聚光燈下的人」，也就是作為「普羅大眾」（the masses）的中國基督徒；¹⁰他們不是「精英」（the elite）——該書作者明確地將「大眾」與「精英」視為相對立的兩個概念¹¹——或「知識分子」。用該書作者的術語，就算是他們當中的大部分領袖，充其量也不過是「知識界的底層」或「不得志的半知識分子」。¹²如此，作為「普羅大眾」的中國基督徒，他們的本色化宗教教義與宗教生活，將原本的「異邦信仰」（an alien faith）轉變為了該書作者所指稱、充滿本土色彩的「民間基督教」（popular Christianity）或「民間宗教」（popular religion）。¹³在一九四九年以前，這些中國基督徒

8. 同上，頁 x。

9. 「對於天主教，本書未予討論。」（參見同上，頁 xxviii。）

10. Lian, *Redeemed by Fire*, p. 16.

11. 同上，頁 12。

12. 連曦著，何開松、雷阿勇譯，《浴火得救》，頁 208。

13. Lian, *Redeemed by Fire*, p. 16。「民間基督教」這個核心概念，筆者在本文的第三部分還會詳細討論，並嘗試提出商榷意見。

「主要活躍於各種宗派差會之外」；在一九四九年以後，作為「普羅大眾」的中國基督徒及其領袖「保持着反正統體制的偏好，在與『三自』教會的對立中蓬勃發展」。¹⁴「民間基督教」的代表，在本書中包括晚清的「太平天國」（第一章）、民國的「真耶穌教會」（第二章）、「耶穌家庭」（第三章）、山東大復興中的「靈恩會」（第四章）、王明道與「基督徒會堂」（第五章）、宋尚節與「伯特利佈道團」（第六章）、倪柝聲與「小群」教會（第七章），¹⁵以及一九八〇年代以來包括「被立王」、「主神教」、「曠野窄門」、「三班僕人」與「東方閃電」在內的所謂「異端教派」（第九章）。無論如何，在這一點上，本書至少努力推進前文所說的那種推崇「眼光向下」、從注重「精英」轉而注重「普羅大眾」的範式轉移。

2. 從何處「救贖」？

其二，既然已經明確了本書的研究對象（基督教信仰要「救贖」的人），是中國的「普羅大眾」（與「精英」和「知識分子」相對而言）；那麼，從哪裏或從甚麼處境中「救贖」中國的「普羅大眾」？或者，他們為何需要「救贖」？所謂「救贖」，自然是將人從「某些東西」中——無論是危險、困境、危機、災難還是罪咎——解脫出來。該書作者對近代中國的「普羅大眾」之所以大規模地皈依基督教、尤其是皈依「五旬節靈恩」式、「前千禧年終末論」式與「民族主義」式的「民間基督教」，作出「宗教社會

14. 連曦著，何開松、雷阿勇譯，《浴火得救》，頁 xxviii。

15. 第八章「歷經戰火與革命的教會本土化運動」梳理上述諸如「真耶穌教會」等民間基督教派在一九三七年以後的中日戰爭期間、國共內戰期間、一直到一九六六年之前的共和國早期如何變遷。

學」¹⁶的解釋：「與中國歷史上大部分期盼救世主下凡的社會動盪一樣，近代中國民眾轉向熾熱的、宣揚末世信仰的基督教，其驅動力大部分來自於政治、民族及環境的危機，還有激烈的社會變革，或者個人所經受的天昏地暗般的災難。」¹⁷在宗教研究中，這是一種「化約論」（reductionism）的詮釋進路。¹⁸換言之，無論是晚清、民國，還是「文革」後的中國，都充滿了「天災」與「人禍」，而這些人生的「苦難」則是中國「普羅大眾」皈依「民間基督教」的重要原因。「天災」可能包括洪澇與饑荒；「人禍」可能包括歐美帝國主義的殖民、日本帝國主義發動的戰爭、土匪橫行、軍閥混戰、國共內戰以及共和國建立之後依舊動盪不安的政治局勢與無切實保障（例如醫療保障）的日常生活。在這一切苦難中，無法從別處尋求解脫的「普羅大眾」，只好向宗教（宗教教義的應許、宗教生活的體驗、宗教制度的蔭蔽）尋求幫助。因此，正如馬克思所分析的那樣，「宗教裏的苦難」一方面是「現實的苦難的表現」，另一方面又是「對這種現實苦難的抗議」；對於遭遇「天災」與「人禍」的「被壓迫生靈」（「普羅大眾」）而言，「宗教」——表現為「民間基督教」中所具有的「五旬節靈恩」、「前千禧年終末論」與「民族主義」的教義與實踐——就是他們的「嘆息」和他們舒緩苦難的「鴉片」。¹⁹

16. 在此，筆者要特別感謝畢業於香港中文大學文化及宗教研究系的袁浩博士。他在與筆者的一次交談中，曾提到從「宗教社會學」的角度評價此書的可能性。不過，下文具體的分析均為筆者獨立作出，故文責自負。

17. 連曦著，何開松、雷阿勇譯，《浴火得救》，頁 xxxii。

18. 關於「化約論」與「反化約論」在宗教研究中的辯論，例見 Daniel L. Pals, *Eight Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 2006)。

19. Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law", in *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works, Volume 3: Marx and Engels, 1843-1844* (New York: International Publishers, 1975-), p. 175.

3. 被甚麼「救贖」？

其三，當近代中國的「普羅大眾」面對諸般苦難、希望得「救贖」時，基督教信仰又能夠用甚麼來「救贖」他們？或者，他們最主要是被哪種特定版本的基督教所「救贖」？該書作者給出的答案是：被「火」所「救贖」。「火」是本書最頻繁使用的一個意象，其背後的意義也是作者想要論證的核心命題。本書中的「火」，其核心理念是「基督教的救贖之火」；²⁰但在筆者看來，本書中所謂的「救贖之火」至少需要區分兩種不盡相同的含義，分別是「五旬節之火」與「前千禧年之火」。「五旬節之火」，指代「民間基督教」的第一個重要特徵，即「民間基督教」的多數信徒着迷於二十世紀初以來「五旬節運動」所推崇的聖靈恩賜，包括講方言、神蹟醫病、趕鬼、異象、魂遊象外、被聖靈擊倒與預言等。²¹「五旬節之火」這個意象，來源於《新約聖經》的《使徒行傳》；按《使徒行傳》第二章的記載，在耶穌升天之後的第一個五旬節，初代使徒被聖靈充滿，「又有舌頭如火焰顯現出來，分開落在他們各人頭上」（《使徒行傳》2:3）。於是，使徒開始說起各國方言，後來又「行了許多奇事神蹟」（《使徒行傳》2:43）。不僅如此，《使徒行傳》亦記載在這場「五旬節之火」之後，使徒與其他皈依的人開始實踐某種意義上的「共產制」，即他們「都在一處，凡物公用」（《使徒行傳》2:44）。這些都啟發了本書所敘述的一些中國基督徒，例如魏恩波

20. 連曦著，何開松、雷阿勇譯，《浴火得救》，頁 xx。「火」是西方「五旬節運動」常見的意象。例見 Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1995)。

21. 「五旬節的大火一旦被點燃，（通常從公開認罪開始）『方言』、異象、昏闕、預言、神醫、趕鬼等現象便隨之出現。」（參見連曦著，何開松、雷阿勇譯，《浴火得救》，頁 56。）

和他所創立的「真耶穌教會」，以及敬奠瀛和他所創立的「耶穌家庭」。²²

至於「前千禧年之火」，則指代「民間基督教」的第二個重要特徵，即「民間基督教」的多數信徒服膺於一種稱為「前千禧年主義」的終末論：作為彌賽亞的耶穌會在《新約聖經》的《啟示錄》記載的「千禧年」之前重臨世界（「第二次再來」），而耶穌再來的預兆就是諸如饑荒或戰爭等天災人禍（這類論述在諸如《馬太福音》、《馬可福音》、《路加福音》這三卷對觀福音或《啟示錄》中可以見到）；相信耶穌的人則會在耶穌再來時，被拯救脫離這些世間苦難。這一種「前千禧年主義」（有時配合「時代論」），成為從「真耶穌教會」一直到「東方閃電」的「民間基督教」說服他人皈依時的教導。「前千禧年之火」常與「五旬節之火」緊密相聯（例如「耶穌家庭」），²³但又不必然同時存在（例如王明道）。²⁴「薪火相傳」、尤其「前千禧年之火」的承傳，也是二十世紀「民間基督教」的一個主要特徵；在該書作者看來，「文革」之後出現的所謂「異端教派」，包括「被立王」、「主神教」、「曠野窄門」（又稱「門徒會」、「三贖基督」或「二兩教」）、「三班僕人」與「東方閃電」（又稱「全能神」），它們

22. 例如，作者討論「真耶穌教會」時說：「然而，這種用講『方言』和聖靈醫病方式傳教的星星之火，經由魏恩波，將很快點燃這塊土地上的乾柴烈火……」（參見同上，頁 24。）作者討論「耶穌家庭」時說：「事實上，對於（耶穌）家庭成員來說，這種亦被稱作『火洗』的戲劇性聖靈附身，正好證明了『家庭由天降，絕非出人謀。』（參見同上，頁 50。）

23. 「二十世紀後二十年後期耶穌家庭建立的時候，基督教的千禧年及五旬節之火點燃敬奠瀛及其追隨者的信仰一定並不太難，因為他們此前都曾親歷類似的信仰烈火。」（參見同上，頁 52。）

24. 王明道雖然接觸五旬節教派，也嘗試說方言，但是「五旬節之火」卻「只會搖曳閃爍，很快就會熄滅」（參見同上，頁 90-91）。至於「前千禧年之火」，在王明道的一生之中當然是「熊熊燃燒」：「他認為，『真正本色的教會，就是照使徒們的樣式所設立的教會』，與『西洋化』和『中國化』無關，而是個宣講『救贖、復活、奇事、預言』的教會，一個吐着末世啟示之火的教會。」（參見同上，頁 104。）

「最初的火種都來自於八十年代通過『呼喊派』傳播的『小群』神秘末世論」。²⁵

當然，如果我們可以繼續用「火」這個意象的話，本書有一個十分重要的命題是：上述這兩把「基督教的救贖之火」、尤其是「前千禧年之火」，雖然表面上的神學是來自基督教，但「內在精神」卻來源於中國人的傳統。換言之，千禧年的信念，一方面是從西方移植而來，另一方面「在中國傳統裏傳播劫變信仰的眾多教派中同樣可以找到」。如此說來，「基督教的救贖之火」，同時也是「中國民間信仰的劫變之火」。由裴士丹在一九八五年開始提出的命題——晚清中國已經出現「本土教派與基督教的融合」——在本書中得到更全面的闡述。²⁶從晚清開始、在民國得到極大擴展、並延續至今的「基督教在中國的本土化」所產生的「本土基督教新教」，就是本文中「民間基督教」的另一種說法。

三、哪種「民間」？

不過，我們依然需要處理「民間基督教」這個核心概念。究竟何為「民間基督教」？從前文所述全書的篇章結構中，我們已經可以了解作者所指「民間基督教」一詞的外延至少包括：晚清的「太平天國」，民國的「真耶穌教會」，「耶穌家庭」，山東大復興中的「靈恩會」，王明道與「基督徒會堂」，宋尚節與「伯特利佈道團」，倪柝聲與「小群」教

25. 同上，頁193。

26. 同上，頁xxx-xxxii。另參見Daniel H. Bays, "Christianity and Chinese Sects: Religious Tracts in the Late Nineteenth Century", in Suzanne Wilson Barnett & John King Fairbank (eds.), *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings* (Cambridge: Harvard University Press, 1985); Daniel H. Bays, "Indigenous Protestant Churches in China, 1900-1937: A Pentecostal Case Study", in Steven Kaplan (ed.), *Indigenous Response to Western Christianity* (New York: New York University Press, 1995)。

會，以及一九八〇年代以來包括「被立王」、「主神教」、「曠野窄門」、「三班僕人」與「東方閃電」在內的所謂「異端教派」。那麼，隨之而來的問題就是，究竟是甚麼「線索」，將這些運動、教派與人物「串聯」起來？他們之所以被同時放在「民間基督教」這一個主題下來論述，一定是首先有其「共性」。他們的「共性」是甚麼？這就涉及「民間基督教」一詞的內涵。「民間基督教」一詞又是由「民間」(popular)和「基督教」(Christianity)兩個詞構成。既然該書作者已經聲明「出於歷史考慮」，「基督教」一詞僅僅指代新教、而不包括天主教，那麼「民間」就是最需要界定的。畢竟，全書討論的是「現代中國民間基督教的興起」，而其中最重要的概念，就是其中將「民間基督教」區別於其他「非民間基督教」的「民間」這一個限定詞。

1. 從「場域」界定「民間」？

讓我們根據作者自己的論述、並結合上文關於「救贖」的討論，更細緻地分析「民間基督教」一詞的定義。該書作者在「引言」中已經提到「民間基督教」的「場域」和「對象」：

構成「民間」基督教的是甚麼？就民國時期而言，筆者發現它主要活躍於各種宗派差會之外，儘管其影響也在差會中傳播。一九四九年之後，它保持着反正統體制的偏好，在與「三自」教會的對立中蓬勃發展，而後者對其難以壓制的能量也無法拒之門外。在兩個不同時期，它都同樣激發了普通大眾的宗教激情與創造性，儘管他們基本上對中國社會上流階層的追求與理想無以問津。²⁷

27. 連曦著，何開松、雷阿勇譯，《浴火得救》，頁 xxviii。

首先我們來看「場域」。在該書作者看來，「民間」的第一層含義是主要在「正統體制」之外、並且具有「反正統體制偏好」(antiestablishment predilection)的一種基督教——無論它反對的是民國之前、西方差會影響下的「中西新教正統體制」(Sino-Foreign Protestant Establishment)，²⁸還是共和國以來、官方影響下的三自教會。的確，在民國時期，無論是真耶穌教會、耶穌家庭或靈恩會，還是王明道、倪柝聲或宋尚節，他們均或多或少體現了反西方差會、擺脫西方差會控制的民族主義特質。但儘管如此，一方面，如麥吉福(Jeffrey Kyong-McClain)在書評中指出的，該書所敘述的一些「民間基督教」領袖的思想，似乎又表現出反民族主義的傾向——例如，宋尚節拒絕叩拜孫中山的遺像，並且認為叩拜它是一種「拜偶像」的罪。²⁹因此，該書作者需要更清晰地界定他所謂的民族主義是甚麼意思，才能準確地進行下一步的討論。³⁰

另一方面，若「民間基督教」僅僅是在「正統體制」之外、且具有「反正統體制偏好」的基督教，那麼在筆者看來這個界定仍不足以聚焦到本書的主題，也無法解釋本書某些篇章的論述對象。以第九章討論的「共產黨時代的地下教會」為例，事實上此處所論述的「地下教會」，主要是有「五旬節靈恩」或「前千禧年」色彩的「地下教會」，而非所有「地下教會」（並非所有改革開放以來的「地下教會」均有這兩個特質）。因此，「場域」似乎並非界定「民間基督教」之「民間性」的最重要元素。

28. 「中西新教正統體制」是裴士丹提出的一個概念，可參見 Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Malden: Wiley-Blackwell, 2012), chapter 5: “The ‘Golden Age’ of Missions and the ‘Sino-Foreign Protestant Establishment’, 1902-1927”。

29. 連曦著，何開松、雷阿勇譯，《浴火得救》，頁 120。

30. Kyong-McClain, “Book Review”, p. 215.

2. 從「對象」界定「民間」？

如果「場域」不足以界定「民間基督教」之「民間」的話，該書作者在文中還有哪些論述可以界定「民間」？我們來看上節的引文中所談論之「民間基督教」所吸引的「對象」。前述引文的最後一句指出，「在兩個不同時期，它（引者按：指『民間基督教』）都同樣激發了普通大眾的宗教激情與創造性，儘管他們基本上對中國社會上流階層的追求與理想無以問津」。正如前文討論「救贖」時所言，該書作者已經清楚地表明，本書的研究對象，是與「精英」、「上流階層」或「知識分子」相對而言的「普羅大眾」。在英文版中，該書作者明確地使用了“the masses”與“the elite”兩個詞作出對比。³¹作者也早就說過他要探討的是「千百萬未處於歷史舞台聚光燈下的人」的「集體歷史」。³²那麼，我們可以提問的是，在討論「民間基督教」時，全書是否貫徹了這個「研究目標」或「研究旨趣」，以至於本書確實主要是以「眼光向下」的方式，講述「普羅大眾」的歷史？或者，「民間基督教」之「民間」，是否確實可以通過基督教所吸引的對象——「大眾」——來界定？

本書並未從諸如社會學的「社會階層」(social stratification) 角度精確地界定何為「大眾」或「草根階層」，³³何為「精英」、「知識分子」或「上流階層」。我們需要在本書具體的論述中推測。本書的重點是各類中國本土基督教教派及其發展，但是全書的論述方式卻是以這些教派的領袖為焦點（從這一點來說，本書似乎並未實現作者所說研究「千百萬未

31. Lian, *Redeemed by Fire*, p. 12.

32. 連曦著，何開松、雷阿勇譯，《浴火得救》，頁 xv。

33. 例如，作者說，「與天主教所不同的是，二十世紀初葉，新教教徒開始對基督教進行意義深遠的改造調整。本土領導人的努力，結果令草根階層中出現了一個富有生命力的本土基督教新教——本書即以此為主題。」參見同上，頁 xxviii。但是，甚麼是本書所指的「草根階層」(at the grassroots level)？

處於歷史舞台聚光燈下的人」這一目標），再繼而講述這些教派的發展。所以，上述提問可以分成兩個子問題：更細緻地說，如果「民間基督教」所吸引的「對象」是「大眾」或「草根」的話，那麼這裏的「大眾」或「草根」，是說某個「民間基督教」的領袖屬於「大眾」或「草根」（而非「精英」）？還是說該「民間基督教」興起之後、追隨該教派的人群構成主要是「大眾」或「草根」（而非「精英」）？

先回答前一個問題。一方面，就本書討論過的「民間基督教」領袖而言，確實很多領袖屬於「農民階層」，例如晚清「太平天國」的洪秀全，民國「真耶穌教會」的魏恩波，或者改革開放以來多數所謂「異端教派」的創始人。這些「民間基督教」領袖確實可以稱之為「大眾」或「草根」——如果我們認同「農民階層」是屬於「大眾」或「草根」、以至於構成「民間」的話。但是，另一方面，本書敘述的其他「民間基督教」領袖，似乎又未必屬於「草根」。例如，「耶穌家庭」的敬奠瀛出身於士紳之家，「精通儒家和道家經典」；³⁴「耶穌家庭」核心領導層的另外兩位女性左順真和陳碧璽，左順真是清朝名臣左宗棠的重孫女，家道殷實，教會學校畢業，職業是北京國立助產學校醫院的護士，而陳碧璽則是該醫院婦產科醫生；³⁵王明道的父親儘管可能來自農村，但是王明道自己卻在倫敦會的教會小學就讀，早年熟讀「四書」和《左傳》，後來幾乎有機會入讀燕京大學；³⁶「伯特利佈道團」的四個創建者都接受過「教會學校的教育」；³⁷宋尚節更是在美國取得了化學博士

34. 同上，頁 44。

35. 同上，頁 53。

36. 同上，頁 87、89。

37. 同上，頁 109。

學位；³⁸倪柝聲也一樣，早年熟讀「四書五經」，而倪家從廣東省遷回福建省福州市之後，該家庭的社會關係網絡則是福州的「中產階級基督教群體」；³⁹倪柝聲在上海的主要同工李淵如和汪佩真，前者曾在南京一所官辦女子師範學校任教，後者則出身顯赫的宦官世家，也在教會學校接受過教育。⁴⁰如上所見，這些「民間基督教」領袖在何種意義上可以稱之為「大眾」或「草根」？此外，即使用該書作者的稱謂，認為大部分領袖只能稱為「知識界的底層」或「不得志的半知識分子」，⁴¹但何謂「知識界的底層」或「不得志的半知識分子」？更何況，例如獲得博士學位的宋尚節，幾乎已經算是民國「知識界的頂層」和絕對的「精英」了。如此看來，似乎「民間基督教」領袖本身的「社會階層」，並無法全然界定「民間基督教」的「民間性」。至少，本書探討的案例並無法全部都證明之。

再回答前文提出的後一個問題。既然「民間基督教」領袖本身的「社會階層」並無法全然界定「民間基督教」的「民間性」，那麼分析這些教派興起之後追隨某教派的人群構成，可否得出他們主要是「大眾」或「草根」的結論，從而界定其「民間性」？的確，一方面，本書論述的教派或運動，其參加者很多時候確實可以視為「社會階層」的底層。例如，十九世紀中葉加入「太平天國」的主要有客家的農民與工人、曾經的海盜、商人、失業的搬運工或秘密會社成員（但偶爾也有富農、地方士紳或官軍的逃兵）。⁴²二十世紀上半葉的「真耶穌教會」，「領導人和活

38. 同上，頁 114。

39. 同上，頁 132。

40. 同上，頁 142、143。

41. 同上，頁 208。

42. 同上，頁 7。

躍分子大多身為農民、小商販、店主、古董商（大部分賣假古董）、工匠、算命先生、傳教士的僱工、掏糞工」。⁴³同樣是在民國時期建立的「耶穌家庭」，最早加入的是山東省泰安馬莊的農民；到了一九三〇年代，「新加入耶穌家庭的人大部分是佃農，不少人生活狀況極為悲慘。用敬奠瀛的話講，『滿了瞎的、癩的、癱的，吃餅得飽的』；也有一些小地主、商販、工人、教師，甚至醫生也被耶穌家庭這種生機勃勃而且平等的宗教形式所吸引」。⁴⁴在這些案例中，追隨「民間基督教」的人群構成，似乎還主要是「民間」的「大眾」——儘管也有一些是士紳、教師或醫生。如此來看，「民間基督教」所激發的似乎主要是「普通大眾」、而非「精英」的「宗教激情與創造性」。⁴⁵

但是，另一方面，從本書論述的其他案例來看，情況又有所不同。例如，宋尚節與「伯特利佈道團」的佈道對象常常是教會學校的學生。⁴⁶又如，倪柝聲建立的「小群」教會逐漸擴展到東部沿海各主要城市之後，所吸引的人之中，「佔多數的是知識分子、醫生、大學教職員、商人及軍官等」；一九三〇年代末，北平聚會處的會眾幾乎都是「燕京、清華、北平協和醫學院及北京大學的高材生」。⁴⁷這些個案之中被「民間基督教」吸引的人群，是教會學校學生、知識分子、醫生或大學教師；在筆者看來，這些人很難被歸入「大眾」或「草根」的範疇。因此，筆者對該書作者所主張的「二十世紀的草根基督教所吸引的信眾，大部分來自於那些被邊緣化的人群」⁴⁸表示一定程度的保

43. 同上，頁 39。

44. 同上，頁 48、55。

45. 同上，頁 xxviii。

46. 同上，頁 112、118-120。

47. 同上，頁 146。

48. 同上，頁 209。

留。當「伯特利佈道團」或「小群」教會等個案也被納入本書的論述時，從「民間基督教」吸引的「對象」上界定「民間」，也並不容易。

3. 從「內容」界定「民間」？

從以上兩大點的討論上看，無論從「場域」的角度，還是從領袖或追隨者等「對象」的角度，均無法恰切地將全書所論述的不同個案整齊地劃入「民間基督教」的範疇。或者，我們是否還得回到「民間基督教」的「內容」，亦即從這種基督教特定的宗教教義、宗教經驗與宗教生活上，來界定它的「民間性」？這就涉及前文所述「被甚麼救贖」的問題。該書作者的回答是，受「民間基督教」吸引的群體，是被「五旬節之火」與「前千禧年之火」所救贖。通讀全書亦可發現，這兩點確實是作者鋪陳敘事的重中之重。這也契合作者對該書的定位，即討論「本土基督教新教」（indigenous Protestantism，作者將這個概念等同於「民間基督教」）。⁴⁹所以，該書也可以視為主要討論「基督教本土（色）化」這一課題。不過，作者所探討的「民間基督教」，也只是晚清以來眾多不同「本土基督教」或「基督教本色化」努力的一種（而非全部），即在該書作者看來是「五旬節靈恩」以及「前千禧年終末論」的基督教宗派與中國民間宗教的結合。畢竟，「本色化」、「本土化」、「文化融入」、「處境化」、「本國化」或「中國化」等均是極為寬泛的概念，幾乎無所不包。而本書的討論焦點則是「基督教的民間宗教化」。

所謂的「基督教的民間宗教化」、或該書作者所述的「民間基督教」，至少包括兩個特徵，即前文所討論的「五

49. 同上，頁 xxviii。

旬節之火」與「前千禧年之火」；前者主要包括說方言等在內的靈恩式的宗教體驗，後者則主要指終末論的一種。但是這兩把「火」並不相同。如果說「五旬節運動」式的基督教轉變為「民間宗教」的關鍵，在於中國民間宗教的「神靈附體、占卜、對天宮的夢幻，以及天醫神藥和驅魔趕鬼等」；⁵⁰那麼「前千禧年終末論」式的基督教轉變為「民間宗教」的關鍵，則在於中國民間宗教的「劫變信仰」，而這種「劫變信仰」至少從西漢末年就可以找到，並且延續至二十世紀以後。⁵¹

但是，本書論述的對象是否均同時具備這兩把「火」，以致我們可以說「五旬節靈恩」與「前千禧年終末論」就是界定「民間基督教」的兩個核心要素？按筆者的梳理來看，兩個要素不是必然同時存在於本書論述的每個對象之中。在本書所述的「民間基督教」各派中，「五旬節靈恩」大概必然伴隨着「前千禧年終末論」；但是「前千禧年終末論」卻不一定伴隨着「五旬節靈恩」。換言之，如果說「前千禧年終末論」確實可以成為本書中所有「民間基督教」的共同要素的話，那麼「五旬節靈恩」卻非如此。本書中論述的王明道與倪柝聲就是兩個典型例子。

王明道雖然接觸過五旬節教派，也曾經在兩年之中練習說方言，但最終未果。後來王明道更嚴厲反對和批評五旬節派信徒「越軌失常蕩檢逾閑的言談舉動」、「在聚會中有時有人起來跳舞，有時有人拍掌狂呼」。⁵²至於倪柝聲，由於賓路易師母（Mrs. Jessie Penn-Lewis）對五旬節運動有所保留，「小群」教會「沒有匯入『靈恩』的潮流」；因此，倪柝聲批評真耶穌教會是「邪靈」支配的「異端」、

50. 同上，頁 207。

51. 同上，頁 205-206。

52. 同上，頁 90。

並在一九三〇年初把「靈恩運動」視為可能是「黑暗之子」的工作，也就並不奇怪了。儘管一九三五年後有一段時間，倪柝聲來到「五旬節靈恩」的溫床山東省，一度着迷於自己曾經批判過的「五旬節運動」，並且「五旬節靈恩」也波及各地「小群」教會；但是很快地，由於靈恩導致混亂，倪柝聲指示停止靈恩聚會，「『小群』就此被折去『靈恩』之翼」。⁵³如此看來，無論是對於王明道和「基督徒會堂」而言，還是對於倪柝聲和「小群」教會而言，「五旬節之火」並不屬於他們。當然，「前千禧年之火」則一直在二者（以及在本書論述的所有「民間基督教」派別或團體）之中「熊熊燃燒」。

四、結論

由以上討論可知，唯一串連起本書處理的每一個研究對象的元素，僅僅是「前千禧年終末論」。或許，我們可以為本書使用的「民間基督教」下一個這樣的定義：在近代中國，「民間基督教」指的是這樣一種基督教，它主要存在於正統體制之外（但也不排斥正統體制之內），所吸引的常常是社會底層的中國人（但也不排除精英階層的中國人），常常伴隨着「五旬節靈恩」的宗教經驗和宗教生活（但也不總是如此），而總是以「前千禧年終末論」為其核心教義。

在該書作者看來，基督教的「前千禧年終末論」與中國民間宗教的「劫變信仰」可以說是若合符節。例如，作者指出：西方移植來的「千禧年信仰」在傳播「劫變信仰」的中國本土教派中「同樣可以找到」；⁵⁴近代以來的「民間

53. 同上，頁 140、147-148。

54. 同上，頁 xxxi。

基督教」在中國這塊充滿「劫變救世信仰」的大地上「培育出了一種嶄新的救世信仰」；⁵⁵「前千禧年終末論」在近代以來的中國「也獲得了深刻的回應」，即它「與本土劫變信仰相呼應」。⁵⁶

但是，筆者尚有疑問的是，基督教的「前千禧年終末論」與中國民間宗教的「劫變信仰」儘管有這麼多的相似性，但是它們之間是否有區別？如果有區別，又是在甚麼地方？如果沒有區別的話，一部分中國人為何選擇加入這種「民間基督教」，而非中國既有的、教義與前者相似的民間宗教團體？換言之，「民間基督教」的教義與「劫變信仰」如果沒有任何區別的話，那麼前者的吸引力又在何處？

最後，根據該書作者的論述，「劫變信仰」吸引的主要是「社會底層階級」；「對現世的絕望經常驅使」那些屬於「社會底層階級」的「受苦人」和「被壓迫者」尋求「民間劫變信仰」。⁵⁷但是，如果不僅有社會底層、也有社會上層的精英與知識分子也被這一種中西結合的基督教「前千禧年終末論」所吸引時——正如筆者在上文所分析的——那麼我們是否不應該僅僅從諸如本色化（與過去民間宗教結合）或處境化（因當下天災人禍的緣故）的「中國元素」進行詮釋，也應該嘗試從基督教這一宗教體系內部的「宗教元素」（基督教自身區別於「中國元素」的吸引力）進行詮釋？⁵⁸

55. 同上，頁 xxxii。

56. 同上，頁 205。

57. 同上，頁 207。

58. 近來已經有學者在從事「真耶穌教會」的研究時，嘗試從基督教本身的「宗教元素」這一角度作出詮釋。參見 Melissa Wei-Tsing Inouye, "Miraculous Mundane: The True Jesus Church and Chinese Christianity in the Twentieth Century" (PhD diss., Harvard University, 2011)。

王志希

關鍵詞：民間基督教 救贖 火 五旬節運動
前千禧年終末論

作者電郵地址：zhixi1986@gmail.com

Whose “Redemption”? Which “Popular Christianity”?

A Review of *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* by Lian Xi

WANG Zhixi

Ph.D. Student, Department of Cultural and Religious Studies
The Chinese University of Hong Kong

Abstract

Lian Xi's latest publication, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*, has been widely appreciated by many scholars, including some renowned historians of Chinese Christianity. This book review focuses on two keywords of the title, “redeemed” and “popular”, respectively. Taking “redeemed” as a lively imagery, on the one hand, the author argues that: (1) Christianity that this book specifically articulates is to “redeem” the “masses”, the grassroots Christians in China; (2) the reasons why these “masses” in modern China are vastly converted to Christianity have a lot to do with the “natural disasters” and “man-made calamities” from the late Qing dynasty through Republican China to Post-Cultural Revolution China; (3) meanwhile, the version of Christianity to “redeem” the “masses” is one with

the “fire of Pentecostalism” and “fire of Premillennialism”. On the other hand, using the terminology of so-called “popular” Christianity, the author must distinguish it from “non-popular” Christianity; otherwise the prefix “popular” would not make any sense. On the whole, however, the subject-matter the author probes into is not easily categorized as “popular” Christianity, no matter how we define the word “popular”, whether from the perspective of (1) different types of churches, (2) different classes of Christian leaders and their followers, or (3) the content of the “popular” Christianity. The core element relating every chapter of the book may only be that of “premillennialist eschatology”.

Keywords: Popular Christianity; Redemption; Fire;
Pentecostal Movement; Premillennialism