

五旬宗在中國

孟保羅 著¹
文佩儀 譯

從東岸到西岸，聖靈的風要吹遍；
從東方到西方，榮耀的靈要釋放。
好信息來自天上，好信息響在耳旁，
使骨滋潤骨頭強壯，我們滿得力量。
走不回頭，腳步走向遠方。
癩子跳躍，啞巴歌唱，聖靈之火越燃越旺。²

摘要

宗教社會學家傾向貶抑聖經對於塑造中國五旬宗信仰實踐的角色，同時否定中國五旬宗所具清晰的神學身份。本文作者質疑他們的判斷。在追溯亞蘇撒街的復興與中國本土教會的關連後，作者指出串連起中國五旬宗與世界五旬宗的共通點，是他們對使徒性教會的聯繫感。五旬宗信仰實踐（Pentecostal praxis）是以聖經故事塑造而成的，作者試圖以中國兩大家庭教會網絡作為論證。

顯然易見，自二十世紀八零年代始，中國教會經歷了前所未有的增長。基督教本質上曾一度被視為洋教，現已植根於中國土壤且蓬勃生長。如果過去這三十年的趨勢持續不變，至二零二零年，中國福音派信徒人數將超越世上任何一個國家。³

研究人員皆同意，呈現於中國的基督教形態既有福音派的內涵，亦有中國人的表徵。⁴它之所以福音派，在於極大部份中國信徒皆表現出堅定的信心，相信聖經的權威，相信基督乃唯一獲取救恩的途徑，以及相信傳福音的必要性；⁵而這福音派信念一直所採用的表達方式，尤其適切於中國的國情。人們往往在緊密的關係及以家庭維繫的小群體中體驗教會生活；他們高度重視神蹟，醫治禱告在其信仰生活中扮演著重要的角色。對很多中國信徒來說，基督教精神的體驗性層面，乃透過熱切的祈禱和激情的敬拜

¹ 本文“Pentecostals in China”首載於 Vinson Synan & Amos Yong, eds., *Global Renewal Christianity: Spirit-Empowered Movements Past, Present, and Future*, vol. 1, *Asia and Oceania* (Lake Mary, FL: Charisma House Publishers, 2016), 67–90. 本人多謝楊天恩（Timothy Yeung）、余淡雲（Yee Tham Wan）及派瑞德（Don Parrett）對本文作出的貢獻，特別是他們在問卷及訪談的資料搜集上提供的幫助。

² 參呂小敏，〈747 首：聖靈的火要吹遍〉，載於《迦南詩歌》（中國：地下家庭教會出版，2003），806。

³ Tony Lambert, *China's Christian Millions* (London: OMF/Monarch Books, 1999), 179.

⁴ 因篇幅所限，本文研究範疇未能包括中國天主教在內。

⁵ 有關中國教會的福音派特性，請參閱 Alan Hunter and Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 82; Ryan Dunch, “Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing,” in *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, eds. Stephen Uhalley, Jr. and Xiaoxin Wu (London: East Gate/M.E. Sharpe, 2001), 195–216.

表達出來；而對大多數中國信徒而言，「家庭教會」的敬拜並不受制於國家或外國的操控。⁶

事實上，中國基督教具強烈的體驗性特質，特別是家庭教會所著重的醫治、趕鬼和預言，致使很多人以五旬宗來形容中國基督教的主要形態。當林伯特（Tony Lambert）形容中國基督教為「聖經的超自然派」（biblical supernaturalism）時，其他人如艾克曼（David Aikman）、歐國海（Gotthard Oblau）、鄧守成（Edmond Tang）及高晨揚（Chen-Yang Kao）等也同樣論及中國教會獨特的五旬宗特色。⁷ 雖然社會學家如歐國海和高晨揚在描繪中國基督徒的信仰實踐時，企圖貶抑聖經或神學信念所扮演的重要角色，可是他們卻有效地突顯了中國基督徒以靈恩取向的靈性面貌。不論這些群體是否實在地被歸類為五旬宗，⁸ 這普遍的靈恩取向已被廣泛地公認為中國教會快速增長的主要原因。⁹

於以下篇幅，我期望能清楚說明這個全球教會中的重要領域——中國的五旬宗教會。我會先提供一個扼要的中國五旬宗教會歷史發展概略，包括這些教會的建立如何與亞蘇撒街復興運動（1906-1909）直接連繫起來的動人故事；接着我會提供例証，闡述過去數十年具五旬宗本質的家庭教會運動如何迅速增長。正如早前所言，一些學者貶抑了聖經對於塑造中國五旬宗信仰實踐的角色，同時亦否定了中國五旬宗所具有清晰的神學身份，對此論點我會提出駁斥。當然，並非每個為病者禱告、驅趕邪靈或發預言的基督徒，都認同有別於歸信且以方言為標記的靈浸；然而，的確有不少人抱持這個觀點，¹⁰ 而他們的影響力，以及他們對聖經信念的清晰度，實在不容小覷。中國的五旬宗與世界各地的五旬宗連繫著的共通點，在於他們對使徒行傳所反映的使徒教會所抱的聯繫感。中國的五旬宗信徒為病者祈禱、盡情喜樂的敬拜、說方言，且在面對逼迫時尋求聖靈的加力，勇敢作見證，因為他們發現，新約聖經裡滿載了這種種經歷。初期教會的信息和方法，成了他們生活和服事的典範。我們會嘗試引用中國兩大教會網絡作為舉證，最後我會提出，在中國五旬宗信徒面對既興奮又不可預知的將來時，所需正視的幾個重要問題。

⁶ 中國教會對醫治與神蹟的重視，見於 Hunter and Chan, *Protestantism*, 85, 145–6; Lambert, *China's Christian Millions*, 112; and Dunch, "Protestant Christianity," 203, 215–6.

⁷ David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and Changing the Global Balance of Power* (Washington, D.C.: Regnery Publishing, 2003); Gotthard Oblau, "Pentecostals by Default? Contemporary Christianity in China," in *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, eds. Allan Anderson and Edmond Tang (Costa Mesa: Regnum, 2005), 411–36; Edmond Tang, "'Yellers' and Healers: Pentecostalism and the Study of Grassroots Christianity in China," in *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, eds. Allan Anderson and Edmond Tang (Costa Mesa: Regnum, 2005), 467–86; Chen-yang Kao, "The Cultural Revolution and the Post-Missionary Transformation of Protestantism in China" (PhD thesis, University of Lancaster, 2009).

⁸ 我們同意曾廣海博士（Simon Chan）的觀點：「對五旬宗主義的適當定義不能限於現象性的描述。」參 Simon Chan, "Wither Pentecostalism," in *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, eds. Allan Anderson and Edmond Tang (Costa Mesa: Regnum, 2005), 578.

⁹ Kao, *Cultural Revolution*, 99.

¹⁰ 筆者定義五旬宗，正如其他人所相信的：使徒行傳乃當代基督徒生活和服事的典範；靈浸（徒二 4）是為信主後的服事而加力的，而方言則是這經驗的標記。新五旬宗確認以上定義，只是拒絕方言作為靈浸的規範性標記這概念。更多有關五旬宗身份及相關定義，請參閱 Robert P. Menzies, *Pentecost: This Story is Our Story* (Springfield, MO: GPH, 2013), 11–20.

一、初期（1908-1949）

在 1949 年以前的中國，基督教其中一個顯著的特徵，就是出現了強而有力的本土教會。這些教會由中國信徒所創建和帶領，其建立與運作皆完全不受制於外國的資金、管理和領導。雖然這些群體多受宣教士所監督，且一直被歷史學家所忽視，但顯然這些群體卻極為重要。最近著名中國基督教歷史學家裴士丹（Daniel Bays）曾指出這些群體的重要性，論及這些獨立的中國信徒群體時，裴士丹說：「我相信（基督教會的）這個部分，遠比人所想的更為有趣和重要。」¹¹裴士丹估計，1940 年代時，這些本土群體佔基督教徒眾數的 20-25%（或 200,000 信徒）；¹²此外，裴士丹指出，這些群體自 1980 年代起，對蓬勃發展的中國基督教發揮了極大的影響力。¹³

這些群體中以真耶穌教會為最大，由始至今仍維持五旬宗的特色。裴士丹和葉先秦皆確立，亞蘇撒街的復興與真耶穌教會的主要創建者有著重要關連。曾在亞蘇撒街復興時領受靈浸和方言的其中一位首批牧者嘉活力（Alfred Garr），他蒙召作為宣教士；1907 年十月嘉活力與妻子抵達香港，並聯同一小群五旬宗信徒，開始在香港服事。嘉活力的傳譯員莫禮智領受了靈浸和說方言，成為 1908 年一月首次發行的中文月刊《五旬節真理報》（Pentecostal Truths）的創刊編輯，此月刊「直接影響了首間主要的中國五旬宗教會真耶穌教會其華北創辦人。」¹⁴

亞蘇撒街的復興與真耶穌教會另一個關連，可追溯自賁德新（Bernt Berntsen）；他乃在中國服事的宣教士，深受亞蘇撒街的台前經歷（experience at the altar）所影響。他在亞蘇撒街領受靈浸後，便返回中國，跟一小群五旬宗信徒在河北正定（石家莊以北）開設了一個獨立的宣教站。1912 年這群人開始出版一份報紙，名為《通傳福音真理報》（Popular Gospel Truth）；這報紙與上述提到的香港月刊，鼓勵了真耶穌教會早期的奠基者。此外，真耶穌教會兩位主要的華人創辦者張靈生及魏恩波，在北京也深受賁德新所創辦的信心會教會成員所影響。¹⁵賁德新對這些領袖發揮了相當大的影響力，他後來受非三一神觀的獨一神格論立場所吸引，最後離開了神召會；值得注意的是，真耶穌教會（與下文將提及的耶穌家庭）也跟隨這非三一神觀的路線。¹⁶

張靈生、魏恩波及張巴拿巴皆有五旬節經驗，包括說方言，因而決定了他們在中國組織起五旬宗的教會。1917 年，他們在天津成立了第一所教會；教會迅速成長，並擴展至山東、河北、河南、浙江及其他省份，而湖南、福建及河南則為具實力的重要區域。韓德（Hunter）及陳劍光指出，此教會「於 1949 年估計會友人數最少有十二萬」，共有七百間堂會遍佈中國。¹⁷至今，真耶穌教會在台灣及中國仍保持強大實力。

¹¹ Daniel H. Bays, "The Growth of Independent Christianity in China, 1900-1937," in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel Bays (Stanford: Stanford University Press, 1996), 309.

¹² Bays, "Independent Christianity," 310; 另一些類似估計，請參閱 Hunter and Chan, *Protestantism*, 134, n.60.

¹³ Bays, "Independent Christianity," 310.

¹⁴ Daniel Bays, "Indigenous Protestant Churches in China, 1900-1937: A Pentecostal Case Study," in *Indigenous Responses to Western Christianity*, ed. Steven Kaplan (New York: New York University Press, 1995), 129.

¹⁵ Bays, "Indigenous Protestant Churches," 130.

¹⁶ 葉先秦於 2012 年 2 月 29 日至 3 月 3 日在維珍尼亞州維真大學召開的五旬宗研究學會第 41 屆年會上發表的文章。可參 Sian-Chin Iap, "Bernt Berntsen: A Prominent Oneness Pentecostal Pioneer to North China," in *Global Renewal Christianity: Spirit-Empowered Movements Past, Present, and Future*, vol. 1, *Asia and Oceania*, eds. Vinson Synan and Amos Yong (Lake Mary, FL: Charisma House, 2016), 91-106.

¹⁷ Hunter and Chan, *Protestantism*, 121.

耶穌家庭是另一個具五旬宗特質的大型中國本土教會，於 1920 年代由敬奠瀛在山東省泰安縣馬莊村創立。敬奠瀛與神召會宣教士安臨來 (Leslie M. Anglin) 建立友誼後，很快便擁抱五旬宗的教義，¹⁸ 故此耶穌家庭的敬拜着重靈浸、說方言、醫治禱告、預言及其他屬靈恩賜。耶穌家庭另一特色乃凡物公用，它在中國最窮的地方尤為興旺。韓德和陳劍光引述一位現代信徒的觀點，對這教會有個極美的形容：這教會是「一個愛的團契，是疲乏者的聚會處，是憂傷者的安慰所……那裡就是我們的家，而我們的家無處不在。」¹⁹ 全盛時期，耶穌家庭在中國總共超過一百個社群，約六千會友。²⁰ 不過這教會現今已不再以共產形態存在於中國各地，而且規模已相當細小。

另外還有其他非五旬宗特色的本土教會，如 1920 年代由倪柝聲所創立的小群教會，並有為數不少具名望的非五旬宗中國教會領袖；以王明道為例，1920 年他顯然曾有過一些五旬節的經歷，但後來卻「放棄了完全的五旬節主義」。²¹ 無論如何，事實上，二十世紀初冒起的中國三大獨立教會（真耶穌教會、小群教會及耶穌家庭），其中兩個是五旬宗的，而二者之一的真耶穌教會，顯然是那時代最大的本土中國教會群體。基於這事實，加上 1930 年代席捲中國的五旬節式復興運動帶來的重要影響，顯示 1949 年之前大部份中國信徒，當他們可自主地發展自己的基督徒身份時，他們皆受着五旬宗形態的敬拜和教義所吸引；因此，值得留意，本土中國基督教顯然是以五旬宗為主的。

當然，這期間有很多五旬宗的宣教士在中國服侍，建立教會並訓練信徒領袖。1909 年於英國成立的五旬節宣教聯會 (The Pentecostal Missionary Union) 以及在 1914 年於美國成立的神召會，乃早期差派宣教士到中國的五旬宗差會。1915 年期間，約有一百五十位宣教士分散在中國大概三十處地方服侍，²² 這些出色的早期先鋒留下了恆久的傳承。固然這群人多得不勝枚舉，他們的貢獻及影響，可以黎愛華 (Mattie Ledbett) 作為一個顯著的例證。單身的黎愛華於 1911 年受按立為宣教士被差往南中國，她在佛山（佛山位於廣東省）服侍多年，建立了兩個佈道點並在孤兒院服侍，且經常騎着馬匹遊走於村落間派發聖經及佈道。一封寫於 1920 年 11 月 30 日的信件，為其禱告生活提供了一幅很生動的畫面；她這樣寫道：「最近一次晨禱時...我在神的大能下倒在地上，在那裡躺了三個小時。每隔一會兒就有能力從頭到腳地搖動着我，主會給我一段禱文或一首詩歌，或向我啟示一些事情...噢，耶穌向我的靈說話，那是多麼甘甜啊，在愛中我被融化了。」²³ 1928 年黎愛華筋疲力竭，來到香港稍作休息和調養，卻沒想到神會使用她在帳棚內主領佈道會，並從此在香港開拓了一間甚具活力的教會。香港第一神召會，現今已有近千名信徒。1938 年 3 月 2 日黎愛華因痢疾離世，享年六十七。²⁴

¹⁸ Bob Whyte, *Unfinished Encounter: Christianity and China* (London: Fount, 1988), 177; Tao Fei-ya, "The Jesus Family: A Christian Utopia in China," 133.

¹⁹ Hunter and Chan, *Protestantism*, 121; 有關耶穌家庭，亦可參閱 Bays, "Independent Christianity," 312.

²⁰ Hunter and Chan, *Protestantism*, 121; Bays, "Independent Christianity," 312.

²¹ Daniel Bays, "Christian Revival in China, 1900-1937," in *Modern Christian Revivals*, eds. Edith Blumhofer and Randall Balmer (Urbana: University of Illinois Press, 1993), 171

²² Paul Lewis, "China," in *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*, ed. Stanley Burgess (New York: Routledge, 2006), 95.

²³ 黎愛華於 1920 年 11 月 30 日致麥嘉倫 (Sadie) 的信件，承蒙美國密蘇里州春田市神召會檔案中心提供。

²⁴ 其去世的消息，請參考 "A Good Fight Finished," *The Pentecostal Evangel* (March 26, 1938): 7. 欲了解更多有關黎愛華的傳道生涯，請參閱 Wai Man Leung, "The Impact of Pentecostalism on the Chinese Churches in Hong Kong" (DMin Thesis, Asia Pacific Theological Seminary, Baguio City, Philippines, 2005), 61-4.

林伯特 (Tony Lambert) 指出，現今中國教會普遍強盛的地區，往往是歷史上宣教士最活躍的區域，即福建、浙江與江蘇等東面沿岸省份；不過林伯特進而提到，在一些宣教士並不如此活躍的省份如河南和安徽，中國教會也同樣強盛。他並無提供這些地區教會增長的理據，但卻指出，「獨立本土教會的見證，如小群教會和耶穌家庭，亦是需要考慮的重要因素。」²⁵ 林伯特沒有提及，但卻是明顯不過的：1949 年以前在這些地區，強盛的本土五旬宗教會已相當活躍，而時至今日在同樣地區，他們已蓬勃發展。實難否認，這些早期本土教會的傳承，在 1980 年代復興裡誕生的信徒及教會中，仍繼續存留。²⁶ 這傳承顯然是屬五旬宗的，而今日我們也正轉向這個傳承。

二、爆發性的增長（1949 年至今）

1949 年當毛澤東成立中華人民共和國，中國教會進入一個嶄新又不明朗的年代。儘管政府對待宗教的態度經常表現敵對壓制，但明顯的事實，在頭三十年的共產統治下，中國基督教卻火速地增長。如高晨揚指出：「經過 1956 年至 1970 年代末長期的根除滅絕，天主教徒和回教徒的人數仍維持不變，而基督教徒的人數則由八十萬升至三百萬。」²⁷ 即使如高晨揚所言，這些官方數字也只是保守估計，因地下基督徒的人數還未計算在內；無論如何，基督徒的人數仍是見證著非凡的增長。²⁸ 總的來說，五旬宗教會或具五旬節式的敬拜及外展群體，其出現激化了這樣的增長。

儘管如此，如早前所說，許多學者仍不願把這些教會描繪為擁有明顯的五旬宗特性—植根於他們研讀聖經的取向。有很多其他因素被提出，嘗試解釋為何中國基督徒被五旬節式的信念和信仰實踐所吸引。例如韓德及陳劍光指出，五旬宗的價值觀與中國民間宗教的重要特徵產生共鳴，因而滿足到很多中國信徒的主觀需求；²⁹ 楊鳳崗則主張，因過渡至市場經濟而來的變遷在中國引發了新的不安感，人民的生活需要一種新的世界觀「帶來意義與秩序」，³⁰ 而五旬宗的靈性觀正好滿足這樣的需求。此外，高晨揚指出，文化大革命（1966-76）剝除了各種形式的教會性權威，若不是因為這個時期的強硬逼迫，這些權威將繼續存在；藉此正好為「以實踐為主導的五旬宗主義」之崛起鋪了路。因此，「已沒有任何基督教權威可提供一個教義性的框架或制度性的規條，來阻止那些狂熱的經歷及靈恩能力的運用……。」³¹ 這一切解說或可在不同程度上幫助我們更清楚明白，為何中國像世界眾多地方一樣，一直是五旬宗教會增長的沃土，可是它們卻未能解釋其核心動力之源—聖經的記載。不錯，五旬宗信仰對超自然的開放性，為重要的主觀需求提供了屬靈的資源。的確，以信靠基督為中心的五旬宗信息，在道德困惑的紛亂中提供了穩定性；無疑地，五旬宗信仰在有限度的教會架構中更能茁壯成長。可

²⁵ Tony Lambert, *The Resurrection of the Chinese Church* (Wheaton, IL: OMF/Harold Shaw Publishers, 1994), 154.

²⁶ 同時參考 Hunter and Chan, *Protestantism*, 140.

²⁷ Chen-Yang Kao, "The Cultural Revolution and the Emergence of Pentecostal-Style Protestantism in China," *Journal of Contemporary Religion* 24.2 (2009): 174.

²⁸ 基於揚天民 (Paul Hattaway) 的分析，在其著作 *Henan: The Galilee of China, The First & Blood Series*, vol. 2 (Carlisle, U.K.: Piquant, 2009), 323-34. 我相信現今中國基督徒更切合現實的數字為八千萬；按我上述的定義，可準確地被形容為五旬宗的至少佔半數，可被形容為五旬宗或新五旬宗的，亦佔三分之二。

²⁹ Hunter and Chan, *Protestantism*, 141-63.

³⁰ Fenggang Yang, "Lost in the Market, Saved at MacDonald's: Conversion to Christianity in Urban China," *Journal for the Scientific Study of Religion* 44 (2005): 432.

³¹ Kao, *Cultural Revolution*, 102.

是，這些解說卻沒有任何一個可以把我們帶到事情的實質。五旬宗信仰植根於聖經中，也基於一個信念，確信使徒行傳的故事就是我們的故事——能為生活和服事提供楷模的故事。透過聖經的篇章，中國的五旬節運動已吸進了第一口靈氣，難道這不含重要意義嗎？為何我們卻瞎想今天會有甚麼不同？事實上，就算在大部份目不識丁的五旬宗信徒中，口傳的聖經故事也是他們信仰和實踐的楷模。我們可以看見，今日的中國也不例外。

或許我們容易忘記，五旬節運動乃在一所聖經學院內誕生。環顧世界，五旬宗人往往迅速地建立起注重聖經研究的學校。儘管五旬宗標榜簡單、敘事的釋經取向，而其釋經學對神蹟的故事並沒有不安的困擾，很明顯相反於許多西方的特色，他們按照聖經的記載來強調。這是相當真實的，中國的五旬宗家庭教會網絡就算面對巨大的阻礙，他們仍建立大量的訓練中心。溫州一名五旬宗教會領袖說：「我們嚴格地按著聖經行事，聖經成了我們信仰和生活方式的準則，我們並非福音派，我們強調的是完全的福音。」³² 另一位中國佈道家用一個稍微不同的方式表述了這個問題，如許多中國信徒一樣，他選擇強調解讀聖經的不同取向；他對我說：「當西方信徒讀使徒行傳，他們看到的是激勵人心的故事；但當中國信徒讀使徒行傳，我們看到的是自己的人生。」他的觀點清楚不過，中國信徒傾向帶著催逼和迫切感，並由需要而生發的渴望來讀使徒行傳。這樣的閱讀方式往往引致五旬宗的取向，這的確就是中國的情況。

一個針對中國較大型家庭教會網絡的調查顯示，絕大多數在神學及實踐上都是屬五旬宗的。方城（華人歸主）團契、利辛（中華蒙福）團隊、潁上團隊（安徽）及真耶穌教會全是強大的五旬宗群體；中華福音團契或許應該被歸類為新五旬宗，縱然不少五旬宗人也以此為落腳點；³³由繆志彤創立的溫州教會也可被形容為新五旬宗。非五旬宗群體包括由徐永澤建立的生命之道教會（重生派），以及倪柝聲的小群教會，還有許多較小的群體大致上秉持改革宗神學，並追隨來自印尼的華藉牧者唐崇榮的終止論教導。³⁴

一個針對兩大家庭教會網絡的分析顯示，絕大部份中國的五旬宗信徒對自己是誰有著清晰的理理解，這種身份意識乃植根於他們所研讀的聖經，特別是使徒行傳內的故事。³⁵

2.1 華人歸主（方城團契）

我們開始對這個於 1990 年代開展至今成為最大型的家庭教會網絡華人歸主教會（有時被稱為方城團契）作出簡略的概覽。華人歸主教會在河南方城區開展，於 1980

³² 溫州一位牧者及教會領袖陳寶遲，在 2014 年 3 月 18 日一份問卷調查中所作的文字宣言。

³³ 雖然好幾位中華福音團契的領袖確認以上提到的五旬宗特徵，但一項調查顯示，他們的北京神學院二十位學生中，只有七位視方言為靈浸的標記，而表示方言經常或偶然在教會出現的，亦只有九位。

³⁴ 這些結論來自：一份問卷調查的結果，受訪者包括來自方城教會、繆志彤的溫州教會及中華福音團契的家庭教會領袖（索取問卷的副本，可聯絡 rmenzies@mail2go.net）；與利辛團契領袖的訪談，包括其創辦者鄭大叔；2014 年 10 月 14 日與包德寧的訪談；過去二十年在中國的個人觀察及交談。

³⁵ 政府認可的教會對五旬宗的價值觀傾向較不開放，不過也有明顯例外。有關對政府認可教會的立場分析，請參閱本人採用筆名的著作 Luke Wesley, *The Church in China: Persecuted, Pentecostal, and Powerful* (AJPS 2; Baguio: AJPS Books, 2004).

年代迅速成長，並組成一個遍佈全中國的大型家庭教會網絡。教會的主要領袖張榮亮形容這教會生涯中一個轉捩點：「1980年我們從國外接收到第一批聖經，我們把聖經抱在臂彎輕柔地親吻，熱淚盈眶，多年來的熱切禱告和渴望得以成真。」³⁶數十年的壓制形成了人民心靈裡對屬靈真理極大的期待和渴求，在這一觸即發的處境下，張榮亮及其他方城的領袖如丁秀玲（Ding Hei）姊妹開始大膽地傳講福音。縱然受著極大的磨難，教會卻開始極速增長。1980至1990年間，張榮亮為逃避當權者而亡命天涯，他走遍全國佈道並帶領許多人歸主，亦同時訓練了一群為數八十的男女，這群人後來成了方城教會的核心領袖。這教會網絡由1990年代初的五百萬人，到1999年增長至一千萬。³⁷

方城教會另一個重要時機發生在1988年。一個以香港為基地的美籍宣教士包德寧（Dennis Balcombe）前赴河南與方城教會的領袖首次會面，包德寧謙虛的態度和五旬宗的信息與方城的信徒產生共鳴。丁秀玲姊妹形容包德寧的影響力：「包牧師到河南前，這裡一些家庭教會已被聖靈充滿，然而他們的信徒在崇拜中普遍沒有說方言、拍手或跳舞……兩至三年後，我們方城所有家庭教會，除少數外，大都接受了聖靈充滿的教導。」³⁸

好些年前（2002年11月26日）我在中國的西南部遇上了張榮亮，我們花了一個半小時討論了許多事情，然後一同吃飯。用餐時，華人歸主網絡居第二位的領袖丁姊妹加入。

席間她坐在我旁邊，就著一本我曾提供給他們有關於五旬宗教義的書籍，發出一個問題。³⁹她認為靈浸雖然可能是信主的後續經驗，但亦可以在信主當刻發生。她覺得那本書所表達的，指靈浸必須在信主後才發生。我便向她保證，在這觀點上我們的意見是一致的。當大部份五旬宗人論及靈浸乃信主的後續經驗時，我們實際意指，這是聖靈一個獨特的工作，邏輯上在人信主以後發生，而時間上則大抵可以同時發生，正如使徒行傳第十章哥尼流和他的家屬所經驗的。我們繼續討論，丁姊妹表示，他們的教會在本質上是五旬宗的。

其後丁姊妹更強調，他們的教會得出正統五旬宗這樣的結論，並不是從別人那裡領受了這個傳統，而是他們自身的經驗及研讀使徒行傳的結果。她指出，在1970至80年代，他們是相當孤立的，並曾經歷極大的逼迫；在這嚴峻的逼迫中，他們發展了自己的正統五旬宗取向。從那時開始，他們的教會便迅速增長，且被廣泛公認為中國最大的家庭教會群體。

當我回想這次對話，我看見中國的家庭教會一直受著幾個五旬節主流所影響。第一，顯然易見是，1949年以前在中國已相當突出的本土家庭教會，他們所播下的五旬節教導和復興的種子。此外，丁姊妹的見證亦指出，中國信徒對使徒教會所受的逼迫及其能力生發了認同感，是他們受苦的背景促使他們用自己五旬宗的角度來研讀新約聖經。⁴⁰最後，是包德寧的影響及教導，於中國的五旬節復興產生了鼓勵及進一步的推動力。

³⁶ Hattaway, *Henan*, 282.

³⁷ Hattaway, *Henan*, 288.

³⁸ Dennis Balcombe, *China's Opening Door* (Lake Mary, FL: Charisma House, 2014), 110.

³⁹ 孟惠霖著，《基要真理—五旬宗觀點》，楊子江譯（香港：神召神學院，2001）。

⁴⁰ Connie Au, "Pentecostalism as Suffering: House Churches in China (1949-2012)," in *The Many Faces of Global Pentecostalism*, eds. Harold D. Hunter and Neil Ormerod (Cleveland, TN: CPT Press, 2013), 73-99.

包德寧的榜樣與教導對中國五旬宗教會的影響並非誇大其詞，誠然如丁姊妹所言，五旬宗的影響在方城教會早已存在，然而包德寧是神用作燃點火焰的一個重要器皿，這是不容置疑的。⁴¹

與張榮亮及丁姊妹的會面快要結束時，我問他們是否認為中國信徒大多數都是五旬宗的。張弟兄回答，撇除政府所認可的教會以及不同小型家庭教會群體外，其實絕大多數都是五旬宗的。他認為，除了他們自己的教會外，中華福音團契、利辛團隊以及穎上團隊都是五旬宗的。

2002 年底有另一次機會，我在一間與華人歸主網絡有聯繫的地下聖經學院享受教學之樂。一次休息時，學校一位領導帶我周圍參觀並介紹一些教職員給我認識。對談之間，我提到他們的神學傳統跟我的「類似」（他知道我是神召會牧者）。他停下來，看著我，鄭重地說：『不，我們的神學傳統是「一樣」的。』隨後，他帶著極大的興奮談到鄉郊教會對聖靈的事何等渴慕。

2.2 利辛（中華蒙福）團契

2014 年三月我與這大型中國家庭教會網絡幾位領袖會面。利辛（中華蒙福）團契於 1980 年代初在安徽省成立，過去二十年迅速增長，現今教會遍佈全中國。其教會創辦人及領袖鄭大叔與我分享他引人入勝的故事。

鄭大叔於 1978 年在家鄉安徽省利辛縣信主，那時候他母親病重且受邪靈折磨，他兄弟的情況也不妙，父親在他十三歲時便已病逝。那地區當時有六、七位病人成為基督徒，他們沒有聖經，也不識字，但基督教的故事和傳統卻透過口述傳給他們。這個小群體經常來訪並為鄭母禱告。鄭大叔回想他很喜歡這樣，因為他們來的時候總與他分享食物，在那些日子他常常捱餓。

這一小群信徒對鄭大叔有極大的影響，他看著他們為母親禱告，一同敬拜。當他們接獲一些敬拜詩歌抄本時，會請鄭氏幫忙講解；因他們不識字，需鄭氏的協助才能明白詩歌的含意。每當鄭氏為他們讀出詩歌時，他也被當中的信息所感動。這些早年事蹟引領這個十六歲的男孩悔改歸主，最後，鄭母亦奇妙地被治癒和得著釋放。

鄭大叔指出，當時的教會就如使徒行傳的教會一樣，他們倚重見證、神蹟醫治和趕鬼，而教會也快速地成長。他提及一位婦人在教會附近的河邊受洗，受洗時她拿了一個瓶子從河裡裝滿「聖水」，之後便拿回去給病重的丈夫飲用，丈夫照辦並奇妙地得著醫治。鄭大叔說，他們有很多這樣的故事。

1983 年一件重要的事情發生，公安施壓要鄭大叔暫停聚會並關閉教會，鄭最後答應，但希望與信徒最後一次會面。當他抵家時，仍被鬼附的鄭母開始發出喧鬧、邪惡的笑聲。鄭聽見這惡魔般的笑聲，彷彿象徵撒但的得勝，他感到聖靈提示他不要放棄，也不要關閉教會。鄭表示，教會就這樣展開了一段滿有神蹟及快速增長的時期。

⁴¹ 潘卓靈在香港吸毒者中間的服侍，其影響力也需要留意。請參閱 R.T. Kendall, *Holy Fire* (Lake Mary, FL: Charisma House, 2014)，第十一章中描述了她的事工。

於 1988 年，強調說方言的整全五旬宗信息，被傳到教會來。當時有兩位基督徒弟兄在勞改營囚禁十五年後被放出來。鄭大叔指出，上一代（1950-70 年代）的傳道者往往在勞改營度過多年，他這一代（1980 及 90 年代）算是「短期」的一代，因他們在監裡不過短短數年。那兩個弟兄鼓勵鄭大叔及其教會考量方言在他們的敬拜及禱告生活中的角色，他們亦引薦了一位羅馬尼亞宣教士馬太弟兄（**Brother Matthew**），給他們講解有關方言為靈浸標記的五旬宗信息。他們說，由這時起，他們開始強調聖靈的工作並且說方言。

包德寧於 1988 年曾到訪這教會，他的影響亦為重要。鄭大叔與同工們提到包牧師的服事與影響，均表示非常感激。事實上，他們從 1985 年開始接收聖經，主要也因為包牧師香港教會給予的服事。

1990 年開始，利辛團契迅速增長並擴展跨越安徽省的邊界，這事的催化劑發生於 1993 年。當時公安企圖逮捕鄭大叔，此舉迫使他開展了巡迴佈道。由 1993 年至 2002 年他穿州過省地佈道，同時躲避公安的追捕。縱然鄭大叔說，現時他們的教會已無需面對強烈的對抗與逼迫，但早期因逼迫而來的刺激，卻成了教會增長的重要時刻。他指出，這同樣是使徒行傳初期教會的經歷。

我問鄭大叔和其他領袖，他們會怎樣比較今日的教會和早年的教會（1980 年代）。他們說，早年的教會大部份是農村教會，福音往往由農村傳到城市；今日的教會則植根於城市，而福音則由城市傳往農村。他們覺得教會轉化從以農村為主的背景到以城市為主的背景，是上帝心意的一部份。他們指出，農村教會著重屬靈生命，而城市教會則強調屬靈恩賜，他們也觀察到，近年有些教會已不如早年教會那麼地委身；然而總體上，他們認為今日的教會充滿生機、委身和強壯。事實上他們注意到，中國教會跟使徒行傳的教會增長有著一些類同之處：教會始於一群像彼得一樣沒受教育的漁夫；但它拓展到外邦人的世界時，神用受過教育的人如保羅，去幫助教會擴張。中國的情況也是一樣，神用目不識丁的農民建立教會；如今卻用大學畢業生將福音帶到城市甚至更遠的地方。他們指出，他們注重在城市大學生中建立教會，因為他們視此為中國教會的未來。

鄭大叔回顧早年他們沒有聖經的日子，人們經歷神蹟可能被視為正面的迷信。他提到那些日子，「我們講論福音，並不以罪和需要蒙饒恕作為開始」，這些觀念是農民未能理解也不關心的；相反，他們會談到耶穌的能力可叫人得醫治，又叫人從魔鬼的枷鎖中得釋放。隨著時間，人們會進而明白福音的其他元素和含意，而這就是神的方法，藉著人的需要與人連繫和接觸。我猛然醒悟，因它讓我想起耶穌的服事。鄭大叔和他的同工們沒有把強調神蹟視為迷信，相反地，他們理解這些經歷為神恩典地調節祂的工作，以滿足人的處境和需要——這是一個福音本色化的神聖啟迪。

鄭大叔強調，他們的教會繼續重視並經驗聖靈的能力與恩賜，例如說方言。他這樣表達：「我們相信，雖然使徒（限於十二使徒）離世了，但使徒的聖靈卻是不變的。」他又說：「使徒行傳是教會宣教的典範，若教會不跟從初期教會的路線，我們便會迷路。」

2.3 家庭教會信仰宣言

1998年11月26日，四位家庭教會的領袖，包括方城網絡及中華福音團契的領袖，簽署了一份信仰宣言，這宣言乃經過幾日會議後一同訂立的。到目前為止，這是家庭教會領袖所發表至為重要的神學宣言。這宣言完全是福音派的，並以七個主要標題組成：聖經論、三一神論、基督論、救贖論、聖靈論、教會論及末世論。有關聖靈論的宣言對本文的主旨尤為重要。所記如下：

聖靈論：我們相信聖靈是三位一體真神的第三位，祂是神的靈、基督的靈、真理的靈，聖潔的靈。聖靈光照人知罪悔改，認識真理，使人相信基督而重生得救。聖靈引導信徒進入、明白真理，順服基督，結出豐盛生命的果子。聖靈賜給信徒多種能力，以神蹟奇事見證神大能的作為。聖靈參透萬事。神在基督裡將聖靈的各種恩賜賜給教會，以彰顯基督的榮耀。基督徒因信和渴慕，可以經歷聖靈的澆灌和充滿。我們否認使徒時代後神蹟奇事及聖靈恩賜終止論。我們不禁止說方言，也不勉強人說方言，或強調說方言是得救的憑據。我們否定關於聖靈僅為一種感動力而非有位格的神的觀點。⁴²

這宣言包含了數項重要的聲明，突顯了宣言制定者的五旬宗傾向。首先，他們明確地否定屬靈恩賜只在使徒時代賜下的觀點（終止論）：「我們否認使徒時代後神蹟奇事及聖靈恩賜終止論」；故此，毫不希奇地宣言同時聲明，聖靈「賜給信徒多種能力，以神蹟奇事見證神大能的作為」。這宣言至少確認了制定者及他們所代表的家庭教會群體是靈恩的。

然而，還有更多。這宣言包含另一重要宣告：「基督徒因信和渴慕，可以經歷聖靈的澆灌和充滿。」既然基督徒可接受這「澆灌和充滿」，此語句所指的，必定是人在歸信時經歷聖靈的重生工作之後繼而有的聖靈工作（即使不是時間上的次序，至少是邏輯上的次序）。雖然這恩賜的目的及影響沒有明確地被陳述出來，但有趣的是，其措詞用以描述這經驗的（即「澆灌和充滿」）乃引自使徒行傳。⁴³由此可見，聖靈給信徒加能賜力，與使徒行傳記載初期教會所經驗的，是一致的。按宣言所列，接受這恩賜唯一的先決條件，就是「信心」和「渴慕」。當然也可換句話說，這恩賜是給所有凡熱切渴慕的信徒。這宣言往後提到，聖靈的加力有別於悔改，且每個信徒皆可得到；從而可以認出，宣言的制定者不單是靈恩派，更同時是五旬宗的。

最後，讓我們檢視有關方言的引文：「我們不禁止說方言也不勉強人說方言，或強調說方言是得救的憑據。」這句「我們不勉強人說方言」，可能需按下文理解，意思是他們不會透過情緒或心理的脅制強迫人說方言（例如宣稱方言才能證實他們是真信

⁴² 宣言的英文翻譯，請參閱 Lambert, *China's Christian Millions*, 62. 我特別補上一句——「神在基督裡將聖靈的各種恩賜賜給教會，以彰顯基督的榮耀」，這句出現於中文原稿，但可能由於編輯誤差，林伯特的版本卻遺漏了。（編者按：中文的信仰告白，直接取自網上的資料：

http://www.chinaforjesus.com/StatementOfFaith_Ch.htm）

⁴³ 宣言中聖靈的「澆灌」和「充滿」兩字，同時出現於中文和合本的《使徒行傳二 17》（澆灌）及《二 4》（充滿），中文和合本乃最為廣泛使用的中文聖經譯本。

徒)。⁴⁴ 從這片語來看，宣言制定者極不可能故意摒棄正統五旬宗主義中論及初步憑據的教義。這似乎是個明顯的結論，基於事實，四位主要宣言制定者之一（張榮亮），乃是一個公開的正統五旬宗群體方城教會之首。

宣言明確拒絕的唯一教義，就是在西方福音派圈子中相對地普遍否定說方言的當前有效性之觀點。宣言清楚表達：「我們不禁止說方言」。當然，宣言也同時排除相對較罕有的觀點，即以方言為得救的記號。⁴⁵

簡言之，宣言中的方言論對正統五旬宗立場並不構成排斥，然而，也沒有表示確認；它好像非常得體地嘗試在兩個極端之間，走出一條中間路線。它否定那些禁止說方言的立場，又排斥那些以操控方法強迫信徒說方言的人；實際上，這宣言以一個謹慎的方式建構，作出智慧的折衷，同時兼容了這邊廂的古典五旬宗及那邊廂的靈恩派。

三、五旬宗在中國的前景

中國的五旬宗教會在過去幾十年經歷了令人振奮的增長，但瞻望將來，他們面對許多新的挑戰：

第一、過去，五旬宗教會在農村地區一向強盛，由於中國正被經濟的改變所轉化，農村的五旬宗教會若要經歷持續增長，必須影響城市。究竟中國的城市中心對五旬宗的事工來說，又是否肥沃的土壤？

實際上，前景是光明的。可能聽起來有點奇怪，現代化和發展的過程或會構成一個重要因素，創造一個有利於五旬宗基督教成長的處境。唐日安（Ryan Dunch）在一篇非常有見地的文章中指出，現代化確實影響一個國家的宗教面貌。然而，他認為現代化並不是「製造一個宗教的直接衰落」，而是傾向改變其本質。更具體的說，他認為當宗教遇上現代化時，會傾向變得更為主動（並不是與生俱來）、個體化和經驗性。這些轉變會反過來迫使宗教機構相應地改變。唐日安認為，在那些像中國一樣具工業化市場經濟形態的社會，五旬宗運動特別適合滿足人們的需要。⁴⁶

第二、中國的基督徒群體幾十年以來一直被隔離。這段時期內，五旬宗教會爆發增長。如今海外教會的影響正在崛起，許多都帶來不同的神學觀點，華人五旬宗是否有神學資源在這個理念市場作出競爭？

這是有待回應的問題，但有些具盼望的徵兆已漸露曙光。以香港為基地的楊子江及羨智領袖學院同工們，主要由於他們的恩賜和不懈的努力，已把若干重要的五旬宗典籍翻譯成中文。再者，五旬宗華人學者如莊飛、楊天恩及葉先秦，也出版了一些重要著作。此外，香港神召神學院的領袖教職員，於明年亦會出版華文五旬宗神學期刊，此乃這類型的首本華文期刊。位於菲律賓碧瑤市的亞太神學研究院（Asia Pacific Theological Seminary），已提供碩士程度的中文神學學位。王一平牧師的和撒那基金會亦配搭海德

⁴⁴ 原文「不勉強」肯定是傳達不應「強迫」的意思。

⁴⁵ 此舉可能是他們嘗試與唯一神格論者保持距離，以真耶穌教會為例，他們認為方言乃得救的必要記號。

⁴⁶ Dunch, "Protestant Christianity," 215.

福 (Jack Hayford) 的君司大學 (King's University)，為中國的家庭教會領袖提供教牧學碩士及博士課程。這些積極發展是未來中國五旬宗運動的好預示。

然而，挑戰是真實的。最近我與包德寧會面，他提到近年中國五旬宗面對主要的挑戰，乃來自印尼背景的傳道人唐崇榮的惡意攻擊。包德寧因唐崇榮的神學繫上了終止論的爭論，而把它比喻為「老鼠藥」，只要服上一點點，足以致命。包德寧提出了幾個教會例子，就因採納了唐崇榮的教導後受到破壞。⁴⁷

儘管如此，即使唐崇榮對五旬宗神學及實踐作出抨擊，我很難相信這種終止論的教導，植根於一個精密難懂的哲學系統裡，能贏取許多中國信徒的心靈與思想。必須留意，全球性的五旬宗運動其中一個強項，是以簡單而直接的取向解釋聖經。中國的五旬宗信徒喜愛聖經的敘述，他們認同福音書和使徒行傳字裡行間的故事，也輕易掌握從中所拾取的教訓，且把它應用在生活上。

在一個仍有眾多人民不太識字的國家來說，五旬宗取向既簡單又植根於聖經的敘事，是一個莫大的優勢。在五旬宗的敬拜及教導裡，聖經的敘事和個人見證的故事常扮演著重要的角色，這些故事令信息的傳達更為容易，尤其在需要跨越文化障礙之時。靈得釋放、身體得醫治以及道德轉化的故事，特別能夠與聽眾的主觀需要連繫起來。在中國，這種重視人的精神需求和神的超自然能力的敘事取向，必定贏得聽眾。

第三、中國五旬宗信徒，過去在極大的逼迫下能茁壯成長，今日在更大的自由和日益富裕的情況下，又可否能夠生存？

這可能是最困難的挑戰。中國五旬宗信徒的經驗指教我們，五旬節帶來的是雙重的應許：聖靈的膏抹同時帶來能力與逼迫，二者若失其一將難於維持。⁴⁸

結論：

五旬宗在中國的故事是非凡的。它始於普通人，如嘉活力 (Alfred Garr) 和莫禮智，他們在五旬節復興的火中被點燃，他們所釋放的火花繼而激起了火焰橫掃本土教會；群體如真耶穌教會和耶穌家庭，轉而塑造了充滿活力的家庭教會運動的精神特質，以致在無法承受的敵對下仍取得爆發性增長。現今，中國正經歷快速和大規模的轉變，五旬宗在中國將面對新而重大的挑戰，但我們或許會發現，這些挑戰實際上也代表新的機遇。如果過去六十年中國教曉我們一些事情，那一定是指教我們不要低估聖靈的能力。

⁴⁷ See also Balcombe, *China's Opening Door*, 188–91.

⁴⁸ Wesley, *The Church in China*, 91–103.