

響。對中國政府來說，凡涉及少數民族問題時，宗教都是一個必須考慮的因素。一旦少數民族的宗教信仰涉及領土完整、民族團結、國家安全，問題的性質就不是宗教問題而是政治問題了。新疆的伊斯蘭教與西藏的藏傳佛教問題具有非常強烈的政治色彩，對其他地區的少數民族而言，宗教問題更多地是文化或身份認同問題。

6、國際因素

在中國實行開放政策之後，一些外國宗教組織紛紛派人來華傳教，國外宗教想要進入中國進行傳教的欲望非常強烈。這是世界各種宗教對長期封閉的中國開放之後的本能反應。對於境外宗教在中國的活動，中國政府高度重視，採取了嚴厲的措施，堅決抵制和打擊「境外宗教滲透」，並反復申明中國宗教要「堅持獨立自主自辦的原則」。但西方各國一直對中國政府限制宗教的政策持批評態度，中國與西方國家在宗教問題上的分歧，將會成為長期影響雙方關係的一個負面而又複雜的因素。

三、未來三十年中國宗教的發展趨勢

1、宗教作為個人信仰追求與精神支柱的作用會更加明顯；宗教道德更為普及；越來越多的人傾向於將宗教與宗教信仰問題私人化、非政治化。

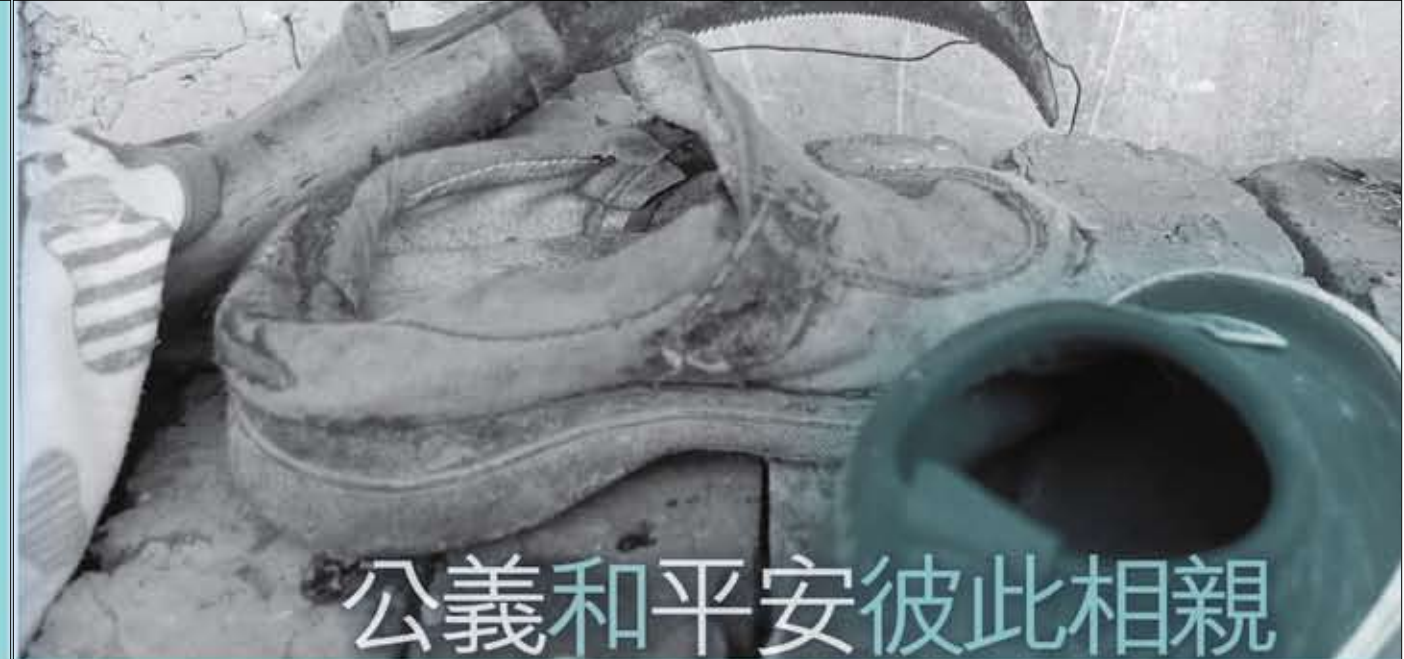
2、宗教信徒在數量上的發展趨於平穩，但宗教繼續發展的趨勢不會改變；宗教組織將會吸引更多的知識精英、商業精英及政府官員；宗教的經濟實力與社會資本越來越大，宗教整體上的形象趨於積極、正面，對社會的影響力上升，更容易被社會公眾接納。

3、宗教組織對社會公共事務、公益慈善事業的參與更加廣泛、深入，具有針對性，行動能力更為強大。

4、宗教內部的分化、競爭將會加劇；未經宣佈的宗教市場競爭將會更加激烈。

5、國家控制宗教為特色的政教關係的基本模式不變。政府對宗教的政策將更加現實，並將對不同地區不同的宗教採取區別對待的方針。黨在肯定和鼓勵宗教可以在社會經濟建設中發揮積極作用的同時，將會加大對某些宗教、某些宗教組織的支援，同時加強對個別地區、個別宗教組織的防範。國家對宗教問題的總策略是淡化意識形態色彩、強化管理，逐步完善宗教的法治建設，盡可能團結最大多數的信教群眾，降低宗教的消極作用。

6、學術界對宗教的研究將持續保持熱門狀態，宗教研究的分類將會更加豐富、細化；當代宗教與宗教現實問題不再是一個不能觸及的敏感問題。■



公義和平安彼此相親

——評成都秋雨之福教會爭取信仰公開化的努力

余杰

編者按：中國著名作家余杰一直關注中國家庭教會公開化與合法化問題，本社與崇基校牧室及崇基學院宗教與中國社會研究中心合辦的「夢難圓？——家庭教會公開化與合法化再思：成都秋雨之福教會個案」公開講座，誠邀了王怡（秋雨之福教會）及余杰主講。本文為余杰先生於是次講座的文章。

2009年下半年以來，成都秋雨之福教會、上海金燈臺教會、上海萬邦教會、北京守望教會等多個新興城市教會先後受到來自中共當局不同形式之逼迫。這新一輪的逼迫，是來自中央政府的「統一部署」，還是各地方政府「不約而同」的「同時出擊」，我們尚不得而知。其實，比起絞盡腦汁地揣測當局宗教政策的波動更為重要的是：教會如何運用符合聖經和憲法的方式，來應對一個失去合法性的政府肆意侵犯公民宗教信仰自由的作為？各教會應對逼迫的方式各不相同，這與每個教會不同的環境與處境密切相關；但是，各種應對方式在本質上都應當是一致的，那就是將教會的根基建立在磐石之上，如聖經所說「我以耶和華為我的避難所，好叫我訴說你一切的作為」。

對於成都秋雨之福教會來說，從在成都郊外的聚會遭到宗教局的騷擾和處罰，到被不明身份的人士禁止使用合法租用的寫字樓做禮拜，一直

到收到來自民政局的「取締令」，這一系列逐漸升級的逼迫，反倒促使他們更堅定地走向公共空間，成為中國家庭教會當中爭取信仰公開化的先鋒。二零零九年八月，經過九個星期的戶外崇拜之後，他們終於搬入自己購置的寫字樓中聚會，並以之作為教會較為固定的會址。九月初，我有機會到秋雨之福教會的新堂探訪。他們的佈置一新的教會，面積達三百平方米，主堂可容納一百五十人左右，主日座無虛席。他們還專門設置了一間收藏數千冊基督教書籍的圖書館，既對本會會友開放，也對成都眾教會和附近的社區開放。逼迫在哪里顯多，恩典便在哪里顯多，我為秋雨之福教會在逼迫之下的復興與火熱而充滿感恩。如聖經所說，公義和平安彼此相親，一個追求公義的教會才有真正的平安；相反，如果為了暫時的「平安」而犧牲公義，這樣的教會反倒會喪失長久的平安。

面對逼迫，教會何為？秋雨之福教會應對逼迫的每一個步驟，可以說都是靈巧如蛇、馴良如鴿，都充滿了由上帝而來的智慧與勇氣。長期以來，由於受到中國傳統文化觀念的腐蝕，無論是世俗的民主運動和維權運動的許多做法，還是教會處理內部事務及公共事務的方式，往往都將權術與謀略看得高於真理與價值。權術與謀略是多數中國人生活中不言自明的「潛在規則」，在中國，幾乎人人都是諸葛亮、人人都是曾國藩、

人人都是毛澤東。這些潛規則歸結起來無非是兩條，一是「為了達到目標，可以不擇手段」，二是「物競天擇，適者生存」。在我看來，這正是民主運動、維權運動屢戰屢敗、沒有出路的根本癥結，也正是中國教會在真道上步履蹣跚的「阿基裏斯之踵」。

主後兩千多年以來，教會在大部分時候都身處「敵基督」和「非公義」的外部環境之中。美國神學家保羅·尼特(Paul F Knitter)在《全球責任與基督信仰》一書中指出：「不僅在面臨邪惡或者無法忍受的事情時，而且它們面對我們時，我們需要某些絕對的或者決定性的確信。當壓力繼續著，當控制和壓迫的結構使人抬不起頭來時，基督教共同體需要清楚的、毫無疑問的規範。」¹ 這一次，我欣慰地看到，秋雨之福教會在面對政府的逼迫時，所作出的每一個回應，不是出於人自己的策略甚至「戰略」，乃是出於基督徒對上帝的信靠與對真理的堅守。在上帝眼裏，那些心思單純的基督徒和教會是有福的。此次秋雨之福教會爭取信仰公開會的努力，凸顯出一整套純正的教會觀、社會觀和法治觀，這三種觀念環環相扣，牽一髮而動全身，都是中國眾教會亟待建立和加強的關鍵部分。

教會觀：凡以上帝為父親的，便以教會為他們的母親

什麼是教會？耶穌說：「無論在哪里，有兩三個人奉我的名聚會，哪裏就有我在他們中間。」加爾文說：「當我們看見上帝的話語被完全講授和聆聽，並且聖禮按照基督的設定而被施行，我們就不可以懷疑一所教會的存在。」中國教會和基督徒在信仰上最薄弱的部分，便是教會觀，尤其是「大公教會觀」。首先，以鄉村教會而論，由於深受中國傳統民間宗教的侵蝕，且在當局長期的、嚴厲的打壓之下，故而以「地下教會」的狀態存在。教會一旦變成「地下」，便失去了「大公性」，便給異端邪說的產生和氾濫以機會。從太平天國到東方閃電，均是在此「教會秘密會社化」的情形之下出現的。其次，以最近二十年來出現的新興城市教會而言，由於城市人口的流動性，由於缺乏源遠流長的大公教會傳統，這批教會在基督徒與教會關係的教導上一般

都較為薄弱。不僅會友對教會的忠誠度較低，而且教會的帶領人在教會與教會之間的聯接上也存在較多顧慮。再次，相當一部分中產階級和知識份子當中的基督徒，由於受上個世紀八十年代「文化基督徒」思潮的影響，不明白聖言的「共用性」，認為「一個人的基督徒」的狀態才「最接近上帝」。他們對教會的本質缺乏認識，也不願委身於教會。他們對組織化、建制化的教會有一種本能的排斥與反感，不接受加爾文對教會的崇高定義：「你不可能有上帝成為你的父親，除非你有教會成為你的母親」。以上三種「大公教



會觀」缺席的情形，是未來中國教會發展的一個內在的隱憂。

此次秋雨之福教會受到政府的逼迫，他們的第一舉動便是向眾教會發出呼籲、請求代禱，以彰顯自己是大公教會之一員。這一做法的背後是正確的教會觀。當然，這一資訊不可能在黨控制的傳統媒體上發佈出來，但有了互聯網這個「上帝賜予中國人的最好的禮物」，此一資訊便通過網路傳遞到海外萬千千萬萬教會那裏，不僅是華人教會，而且是普世教會，都在關注秋雨之福教會的安危，都在為秋雨之福教會懇切禱告。當局打壓教會，採取的是「分而治之」的策略；而教會應對的方式，則應當是尋求大公教會的支持與聲援。正如莎士比亞戲劇《李爾王》中，李爾王對孩子們所做的示範：一根筷子拿在手中一下子就被折斷，一把筷子拿在手中卻不能被折斷。秋

雨之福教會每週在戶外崇拜的資訊都在網路上發佈，牽動了無數基督徒的心。有成都其他教會的會友前來參加他們的敬拜，也有外地教會的會友出差到成都的時候參加他們的敬拜，甚至有外地和海外的基督徒專程趕赴成都參加他們的敬拜，弟兄姊妹的到來給秋雨之福教會的弟兄姊妹以巨大的安慰和鼓舞。

喪鐘不是為哪一個人而鳴，而是為所有人而鳴；受到逼迫的不是「某一個」教會，而是「每一個」教會。基督徒對主的愛，必然體現在「愛人如己」和「愛鄰舍」上，必然體現在愛教會上——

不僅愛自己所在的教會，也愛每一個與主同在、與主同行的教會。教會不應為宗派之分歧而紛爭不已，魯益師說過，因宗派而紛爭乃是撒旦拆毀教會的最好辦法；教會更不應當陷入當局的挑撥離間之計，如某些人所做的那樣，不去譴責作為加害者的掌權者，反倒對作為受害者的肢體「雞蛋裏挑骨頭」，這是鹽失去味道、人失去愛心的表現。如果眾教會都能做到「與捆綁者同捆綁，與哀哭者同哀哭」，那麼受逼迫的「這一個」教會便不會處於孤獨無助的境地。而官方發現眾教會齊心協力，在選擇「下一個」教會作為逼迫物件的時候，就不得不再三權衡利弊得失了。

凡是上帝的真教會，必然是大公教會。「大公」的希臘文原意是「關乎全體」，後來演變為拉丁文後，意思是「普遍的」、「普世的」。「大公教會」一語已知的最早使用，出現于安提

阿的伊格納修的著作中，他約在西元110年於羅馬殉道，他說：「耶穌基督在哪里，哪裏就是大公教會。」馬丁·路德的助手、神學家梅蘭希頓也指出：「為什麼這個用語加插在信經的條文中，以致教會被稱為大公？因為它是散佈至全世界的一個集會，並且因為它的成員，不論他們是在什麼地方，在地理上如何分隔，他們都接納和公開承認同一言辭和真確教義，從始至終穿越一切時代。」²職之是故，中國教會的復興，離不開「大公教會觀」的建構和對教會的「大公性」的回歸。「大公教會觀」的建構和對教會的「大公性」的回歸，第一步是中國教會自身的「大公化」。中國教會的主體，應當由地下狀態、隱秘存在、彼此隔膜的家庭教會，轉化成為明光照耀、彼此聯接、具有「因真理得自由」的願景的大公教會。教會之間的聯接，既包括屬靈上的聯接，也包括事工上的聯接，讓中國教會成為一個聲氣相通的共同體。第二步是中國教會與普世教會之間建立互為肢體的聯接。既然共產黨都可以組建「共產國際」，教會之間跨越國界和種族的聯繫為何是非法的呢？中國教會理應掙脫違背聖經的「三自神學」和狹隘的民族主義的束縛，改變因恐懼而造成的「自我封閉」和「自我設限」，理所當然地融入普世教會的大家庭之中。

社會觀：「聖召」意味著「一個此世的活動或事業」

中國舊式之家庭教會，大都遵循世俗絕對二分之社會觀。這種社會觀的形成，有三個原因及淵源。其一，是嫁接自天主教的傳統。修道院式的基督教（這幾乎是中世紀時期所有最好的基督教神學和靈修作品的產生之地）多少以鄙視的眼光來看待世界以及在其中營營役役的人。天主教強調，真正的基督徒會離開世界，進入一所修道院的屬靈保障之中。³在此意義上，雖然自第一個新教傳教士馬禮遜入華已經兩百年，但中國的新教教會並沒有經歷一場真正意義上的「宗教改革」。中國的新教教會對世界的看法，帶有天主教強烈的遁世主義色彩。其二，是受中國傳統文化中「隱逸」思想的影響，從《詩經》中「適彼樂土」的呼喊，到孔子「邦無道則隱」的處世哲學；從陶淵明對「桃花源」的憧憬，到蘇東坡

「人生如夢」的感歎，用劉小楓的說法，中國士大最高的人生境界就是儒道互補的「逍遙」。這種「隱逸」與「逍遙」的精神，潛移默化地侵蝕了中國教會的社會觀，而它恰恰就是肯定世界、積極進取的清教徒精神的反面。其三，是一種基於險惡的現實處境的策略考量。中華人民共和國建立六十年以來，無神論政權在不同的時期以不同的方式壓迫教會，使許多教會削足適履，甚至以犧牲信仰的整全性和真理的全備性的代價，達成教會之苟延殘喘。故而，世俗二分、不問政治的社會觀為教會提供了所謂的「安全保障」。久而久之，這種「委屈求存」的「變色龍」式的生存方式，反而被貼上「屬靈」的標籤被高舉起來。正是以上三種原因和淵源，使得教會成為社會中的孤島，使得基督徒的教會生活與日常生活隔絕甚至對立。

那麼，清教徒的社會觀和世界觀是什麼呢？這種社會觀和世界觀是否可以移植到中國教會之中呢？宗教改革及清教徒運動，四百多年前肇始於歐洲、三百多年前興盛於英國、兩百多年前熟透於北美，憑藉著對聖經真理的回歸和對天主教偏差的更正，改變了教會的基本面貌和人類近代文明的走向。有多少中國人知道，美國崛起的秘密在日內瓦呢？「社會組織的強烈意識成為‘加爾文主義’的主要特色，這可以追溯至加爾文的日內瓦所持的政治理論。當清教徒立足于新世界時，他們所帶來的不只是一種宗教，而是一種社會遠象，其根源在於今天瑞士的一個小鎮中。」⁴在十六世紀，宗教改革如同一場暴風驟雨，改變了教堂建築的風格，改變了主日崇拜的儀式，讓翻譯成各民族語言的聖經人手一冊，讓每一個信徒直接與上帝建立生命的聯繫；五百年以後，宗教改革仍然不是一段已經過去的歷史，它像春雨一樣「隨風潛入夜，潤物細無聲」，吹拂在歐洲與北美之外的土地上。在此意義上，加爾文主義為人類締造了一種現代化的生活方式和價值體系，「加爾文主義不是一系列既抽象又不相干的宗教原則，而是在人類存在的具體現實（尤其是城市存在）中根深蒂固的宗教。甚至在加爾文主義者所有觀點之中可能最抽象的預定論，關注的其實也是人世間的事。比起基督教其他的所有現

代形式，加爾文主義能更好地與西方文化接軌，足以由內而外改變西方文化。加爾文主義者鼓勵直接接觸世界，而非過隱居生活。」⁵以美國而論，美國不是一個以基督教為國教的國家，但無人可以否認美國是一個充滿清教徒精神的國家，正如美國法學家伯爾曼所論，加爾文宗清教教義從根本上而言乃是宣導共同體主義的宗教，它強調一個神聖盟約的存在，根據這個盟約，信徒的聚會乃是「照耀世界上所有國家的一縷光線」，是「山上的一座城」。這接下來又導致不僅強調勤勞工作、自我修養、遵守法律以及其他諸種美德——它們後來被稱為清教倫理，而且，還強調人類關於公共責任、社區服務、團體企業、相互信任，以及其他諸種牽涉於公共精神之品質的契約的神聖性。⁶

可以說，沒有歐洲近代城市的興起，便沒有宗教改革的社會基礎，「歐洲宗教改革的主要特徵，在於這種宗教改革很大程度上是一種城市現象。」⁷同樣的道理，沒有近二十年來中國的城市化進程，便沒有新興城市教會的迅速發展以及清教徒精神對這批教會的洗滌。我這裏所論及的中國新興城市教會，具有以下四個特徵：第一，所謂「新興」，是指1989年之後在中國社會的政治、經濟、文化的劇烈變動之中出現的教會；第二，所謂「城市」，包括直轄市、省會城市和計畫單列市等經濟較為發達、已經出現教會可以公開生存的公共空間的「大都市」；第三，這類教會會友的主體，是正在成形中的城市中產階級和專業人士，傳統的家庭教會的治理模式和神學立場已經不能滿足這類人群的信仰與生活之需求；第四，這類教會的教導和牧養因而越來越具有整全性，包括了基督徒生活與生命的各項內容，如加爾文所論，「基督徒生活的真正本分是在俗世的城鎮、市集和議事堂裏」，「所有基督徒都是蒙召成為祭司，而那召命是延伸至日常世界中的。他們蒙召在當中潔淨和聖化世界的日常生活」。⁸

秋雨之福教會便是這樣一個新興城市教會。在受到政府逼迫之時，他們沒有像此前許多有過類似遭遇的教會那樣，退回小組團契的模式，並對自己遭受之不公正待遇保持沉默，「打碎牙齒

往腹中吞」，以此避免當局的打壓升級；相反，在原有的合法的聚會場所遭到查封之後，他們挺身進入公園、進入城市中心的空地，在員警和政府工作人員嚴密的監視和許多非基督徒市民好奇的旁觀之下，毫無畏懼地展開「公共崇拜」，如此持續了九個禮拜日，直至遷入新堂。秋雨之福教會作出此一決定，不是出於人的血氣，不是故意讓對抗升級，乃是由教會的異象推導而來——秋雨之福教會的異象是：「委身真理，建造福音化家庭；委身時代，推動教會的公開化；委身四川，廣傳福音，服侍本地教會；委身職場，在工作中以福音更新文化；委身社會，關懷災區，做好撒瑪利亞人。」這五個「委身」，將趙天恩牧師「中國福音化、文化基督化、教會國度化」的「三化異象」具體化了；這五個「委身」，也秉承了加爾文神學的主旨——教會與這個世界「可以區分但不可以分割」，基督徒「是蒙召在世界中服侍上帝的」。

法治觀：我要在君王面前訴說上帝的法度

基督教是一種公共宗教，基督教信仰為近代法治社會提供了最深厚的價值依託：聖經本身就是一本法律之書，是上帝與人類所立之「約」，以及上帝向人類所頒之「誡」。在法學層面上，宗教改革並非全盤推翻羅馬法和天主教教會法的傳統，而是對其進行「治癒」與「更新」，如美國法學家伯爾曼所論：「過去兩千年間歷盡艱辛建立起來的西方法學的偉大原則：公民不服從的原則，旨在使人性昇華的法律改革原則，多種法律制度並存的原則，法律與道德體系保持一致的原則，財產神聖和基於個人意志的契約權利原則，良心自由原則，統治者權力受法律限制的原則，立法機構對公共輿論負責的原則，社會和經濟行為的法律後果可以預支的原則，以及較晚出現的國家利益和公共福利有限的原則……在作為整體的西方人看來，它們首先是歷史的產物，主要產生於基督教會在其歷史的各個階段的經驗。」⁹所以，在西方文化的語境之下，法學與神學一脈相承。在宗教改革時代，包括加爾文在內的許多改教先驅，都是法學家兼神學家（往往先是法學

家，然後成為神學家）。在加爾文當時學習的一本重要的教材《法學綱要》中，赫然寫著這樣一些最基本的詞語：公正、法理學、自然法等等。「每一個語詞不只有法學上的意涵，還有道德、倫理甚至神學上的意義。」例如，「公正」是「恒久不變的意志，此意志賦予每個人權力」，「法理學」是「對屬神和屬人的事情的知識，關乎公義和不公義的學科」。¹⁰而正是加爾文深厚的法學背景，使他的神學思考具有了寬廣的法學維度，也使他在處理政教關係等敏感議題時遊刃有餘。在日內瓦，加爾文既是一位為所有基督徒和公民制訂信仰告白的牧師，也是一位對市議會和城市的內政外交有巨大影響力的政治活動家。

與西方社會法治化的發展歷程相反，中國是最缺乏法治精神和法律意識的東方國家之一。中國古代政治哲學的核心，是為「天子即皇帝」的「家天下秩序」提供解釋。比如，在天壇的祭祀結構中，「來自于天、作為天子的王權與來自于私人血統原理、作為皇帝的王權是並存的」。¹¹在這一權力結構當中，法律的公正位於君王的好惡之下，王子犯法從來不與庶民同罪。立法權和司法權沒有獨立於行政權之外，法官的職責由行政官員來代理，「刑」（法）與「民」（政）不分，沒有「律師」這一職業而只有被瞧不起的「訟師」或「紹興師爺」。普通百姓認為，只有「刁民」才會與法律發生關係，「良民」最好一輩子都與法律無涉。而在中共建政以來的六十年中，法治被「馬克思主義化」了：在法律的創設、實施和教育宣傳當中，都貫徹了所謂的「馬克思主義法治觀」，即「法律是統治階級實現其統治的工具」，使得作為被統治階級的普通民眾更是「談法色變」。以上的歷史與現實所形成的生活方式和思維方式，自然被帶到教會之中，深深地影響到教會的建構、神學的取向以及教會與社會之間關係的處理。所以，中國的基督教是一種「非法律的基督教」和「私人化的基督教」，中國教會對於如何促使教會的外部環境達成法治社會的問題基本不作思考與回應，在教會自身的組織建構過程中也排斥法治與民主的觀念，造成了中國社會和中國教會在「非法治」與「非民主」上的同構性。

在這樣的背景下，觀察和分析秋雨之福教會在遭遇政府逼迫之後的若干做法，對眾教會不無啟示意義：無論是撥打110報警，還是撥打市長熱線投訴警方的不作為；無論是向行政分支機構提出行政復議，還是向法院提起法律訴訟，他們將憲法和法律在紙面上賦予公民的一切權利都在實際生活中作了「沙盤推演」般的實踐。他們每一步的應對，都是依法行事，都有禮有節、不卑不亢，體現出教會是一群好公民組成的模範共同體，也體現出新教的信仰體系是「對法律秩序和法律正義進行更新的重要淵源」。¹²有意思的是，在今天的中國，包括秋雨之福教會教導長老王怡在內的、城市新興教會的新一代傳道人和同工，不少人都是具備法律的專業教育或律師的職業身份的公共知識份子。這是上帝對處於逼迫之下的中國教會的祝福：這些瞭解法律、紮根教會的基督徒，不僅在若干具體的宗教迫害案件中幫助教會依法行事、從容應對；更以正統的新教教義為基礎，幫助教會樹立正確的法治觀——上帝以他們為管道，讓教會認識到，法律乃是上帝賜予基督徒捍衛其宗教信仰自由的武器，而只有建立一個法治的社會方能彰顯上帝之公義。

對於尚不具備合法身份的中國家庭教會而言，儘管現行的《中華人民共和國憲法》及其所屬的一整套法律法規體系存在著諸多缺陷，仍然給予它以足夠的尊重，並盡可能尋求在該體系之內解決問題。只有當現行法律條文與基督徒的良心自由和自然法則發生不可調和之衝突時，基督徒和教會才訴諸於「非暴力不服從」的原則。用聖經的話來說，這兩種方式都是「我要在君王面前訴說你的法度」。也就是說，我們尊重君王的法度，但更要訴說上帝的法度；當兩者發生衝突的時候，「順從神，而不順從人，是應當的」。我們深信，基督教的價值是對人權的最終確認，人類有人權的根本原因，是上帝有權要求每個受造物尊重他所設立的秩序，在這套秩序當中，人權高於國家主權和國家利益。無疑，教會不是特權階級，教會不應要求超乎于普通公民之上的特殊的權利與自由。但中國教會應該是中國走向法治社會的支持者與推動力量：對轉型中國的每一項創變尤其是法治化的步驟，教會都不應袖手旁

觀，因為這一進程事關教會的發展與社會的公義。

中國教會的復興，僅有數量上的增長是不夠的，那很可能如同堆砌在沙灘上的城堡，根本經不起潮水的侵襲。中國教會的復興，更重要的是真理的復興、愛心的復興、勇氣與智慧的復興，當然也包括教會觀、社會觀和法治觀的「治癒」與「更新」。波蘭最傑出的知識份子米奇尼克在那黑暗的年代裏宣稱：「每一種抵抗的行動都會拯救一小塊自由，保留下對於一個國家來說不可或缺的價值。」¹³如果沒有了這些價值，國家就不可能成為「人類自由的集體」。國家如是，教會亦如是：在今天的中國，如果我們不與秋雨之福教會、守望教會、萬邦教會以及所有受逼迫的教會站在一起，共同以抵抗的行動來拯救一小塊的自由、來保留對於教會來說不可或缺的價值，那麼中國的教會就不能成為「人類自由的集體」，更無法完成上帝寄予教會的使命。

謹以此文與眾教會共勉。▼

2009年12月9、10日

1. (美) 保羅·尼特《全球責任 基督信仰》，宗教文化出版社，2007年第1版，第79頁。
2. (英) 阿利斯特·麥格拉思《宗教改革運動思潮》，中國社會科學出版社，2009年第1版，第207—208頁。
3. (英) 阿利斯特·麥格拉思《宗教改革運動思潮》，第255頁。
4. (英) 阿利斯特·麥格拉思《宗教改革運動思潮》，第225頁。
5. (英) 阿利斯特·麥格拉思《加爾文傳：現代西方文化的塑造者》，中國社會科學出版社，2009年第1版，第251頁。
6. (美) 哈羅得·J.伯爾曼《法律與革命（第二卷）：新教改革對西方法律傳統的影響》，法律出版社，2008年第1版，第11頁。
7. (英) 阿利斯特·麥格拉思《加爾文傳：現代西方文化的塑造者》，第83頁。
8. (英) 阿利斯特·麥格拉思《宗教改革運動思潮》，第257頁。
9. (美) 伯爾曼《法律與宗教》，中國政法大學出版社，2003年第1版，第64頁。
10. (美) 帕爾克《加爾文傳》，禮記出版社，2001年第1版，第63—64頁。
11. (日) 渡邊信一郎《中國古代的王權與天下秩序：從日中比較史的視角出發》，中華書局，2008年第1版，第141頁。
12. (美) 哈羅得·J.伯爾曼《法律與革命（第二卷）：新教改革對西方法律傳統的影響》，序言第4頁。
13. (法) 亞歷山德拉·萊涅爾-拉瓦斯汀《歐洲精神》，吉林出版集團，2009年第1版，第186頁。

聽不到的聲音： 中國大陸福音廣播聽眾來信研究 (1958-1988)

吳劍麗
基督教研究中心兼任助理

自1949年中華人民共和國成立後，中國基督教隨即面對重重挑戰。新政權下意識形態及宗教政策的轉變，使中國教會不得不割斷跟普世教會的聯繫，走上自立的道路。50年代後期，隨著一連串政治運動的展開，中國教會的生存空間不斷萎縮；1966年的文化大革命，更讓教會隱蔽於低垂的竹幕後達十年之久。期間，外界幾乎無從得知中國教會及信徒的狀況。直至1979年，改革開放的帷幕升起，緊閉的大門始逐漸重開。

早於1949年7月29日，遠東廣播公司即嘗試衝破竹幕，從馬尼拉向中國大陸廣播福音信息。1958年5月香港錄音室正式成立，專門製作針對中國大陸聽眾需要的廣播節目；在傳播福音及栽培訓練內地信徒的工作上，肩負了獨特的角色。目前保存的中國大陸來信中，1958-1968年共有131封，1969-1978年間共有177封。改革開放後，1979年的來信大幅飆升至10,791，遠超過前二十年的總和。迄今遠東廣播公司已收到超過300,000封中國大陸的來信。這些信件跨越半世紀，涵蓋中國各個省份地區，成為珍貴的第一手歷史資料，有助了解中國基督徒不同時代的處境及需要，重構中國當代基督教的面貌。

承蒙香港遠東廣播有限公司授權並惠贈1958-2004年間的中國大陸的來信、電郵、傳真作本中心研究之用。由於資料數量龐大，本研究計劃在中文大學文學院Direct Grant for Research的資助下，先集中整理及分析1958-1988年間的八萬多封來信。這段期間的信件，反映了1958年中國教會所面對的巨變，以至文革期間信徒的狀況、關懷

及需要，也揭示了毛後時期直至1988年間中國基督教的發展。研究成果將有助彌補過往相關研究的不足：

1. 過去的研究多透過三自及家庭教會的大框架來探討中國教會的處境，卻少從民間角度去了解基督徒群體尤其是基層信徒的角色；
2. 區域研究近年漸受重視。由於中國基督教的發展在不同區域出現明顯的差異，籠統的大論述未能充份說明個別地區的發展情況及獨特性；
3. 基於種種限制，過往研究難以深入探討社會各個階層基督徒的獨特處境，以至基督教與社會的互動關係；
4. 環境的轉變及信仰壓力，如何影響中國基層信徒對使命的理解及實踐，又他們如何在不同的階段面對不同的挑戰，過往的研究亦較少觸及；

福音廣播的聽眾，遍佈不同的省份區域，背景、社會階層各異，面對著獨特的處境，表達了個別的訴求及關懷。本研究計劃將信件分為兩個階段——1958-1978年及1979-1988年，就聽眾的背景（信仰背景、信主年日、地區、城鄉、職業、年齡、性別、文化水平、種族等）、信件中提出的課題或疑問、來信者教會背景（登記/ 家庭教會、信仰狀況等）作出整理及分析；同時也會參照中國基督教的有關資料，及遠東廣播有限公司出版的刊物。研究成果將反映出中國信徒群體多元化的特質，有助重塑當時代一個更清晰及立體的中國基督徒集體面貌，並彌補上述研究的空白。

跨越半世紀的時空，來自中國各地、不同背景及階層的信徒，透過一萬多封的來信，訴說他們各自的故事。故紙無聲，透過這批珍貴的信件，卻能聆聽半世紀以來那聽不到的聲音。▼