

臺灣宗教研究 2018.6

第 17 卷第 1 期 頁 195-215

研究論文

中國家庭教會知識分子的社群認同與象徵建構：以成都為例³⁰¹

The Community Identity and Symbolic Construction of Intellectuals in China's Christian House Churches: A Case Study in Chengdu

徐頌贊

Song-zan Xu

國立政治大學宗教研究所碩士

Master of Arts in Religious Studies

Graduate Institute of Religious Studies, National Chengchi University

摘要

自 1990 年代以來，「基督教熱」和「改革宗熱」出現於中國公共社會，眾多知名學者、作家和異議人士陸續成為基督徒甚至教會領袖。本文以「基督教人類學」為方法，分析成都的基督徒知識分子群體如何創製他們自身

301 感謝兩位匿名審查人細緻且具批判力的建議。本文初稿曾口頭發表於「四川的多元宗教：以成都地區的田野調查為中心」學術報告會，台北：國立政治大學宗教研究所，2016 年 11 月 28 日。感謝政治大學「當代中國基督教研究小組」老師們，尤其是蔡彥仁教授的意見。後經修改亦曾以《中國家庭教會知識分子的身份認同與象徵建構：以改革宗華西區會為例》發表於台灣人類學與民族學學會 2017 年會，台北：國立台灣大學，2017 年 10 月 21 至 22 日。筆者曾於 2013 年 8 月 1 至 15 日，2014 年 8 月 20 至 25 日，2016 年 11 月 6 至 11 日，在成都進行田調和訪談，感謝王怡牧師、查常平長老、李英強副執事、冉雲飛老師、阿信老師，以及華西聖約人文學院教務處的接待，並獲同意公開相關資訊。

的社群認同、象徵與意義網絡。本文指出，基於共享的政治經歷、民主訴求、信仰期待、人際網絡，眾多成都知識分子陸續認信並加入改革宗家庭教會。這些知識分子在複雜的地方社會和基督教傳統之中，主動將傳統家庭教會帶向公開化和建制化。比如出版神學書籍和教會刊物，規劃「基督教古典教育」，建構歷史論述，編選古典聖詩等。這些創製均構建出獨特的象徵和意義，亦形塑他們的認同與實踐。不同於三自會或傳統家庭教會，這群成都基督徒知識分子和改革宗家庭教會，正在建構中國基督教的新面貌，影響中國教會發展。

關鍵字：中國基督教、家庭教會、基督徒知識分子、社群認同、象徵建構

一、「改革宗熱」的背後：觀察與提問

自 1990 年代以來，「文化熱」、「基督教熱」、「改革宗熱」³⁰²開始交織出現於中國公共言論界，眾多知名學者、作家或專業人士對基督教產生好感，甚至成為教會領袖。這些以知識分子領導或參與的新興教會，多以加爾文主義為神學認同與建制取向，其歷史敘事、歸信經驗、教會事工、社會參與等均形成獨特的象徵體系與意義空間，繼續吸引其他潛在有相似關懷的知識分子。

回溯中國新興城市家庭教會的相關研究，Fredrik Fällman（2012：153-168）、Alexander Chow（2014：158-175）都提到基督徒知識分子熱衷加爾文主義，並以此形成「想像的共同體」。Gerda Wielander（2009：849-864）以北京家庭教會主辦的《愛筵》、《方舟》雜誌，以及中國人權論壇、基督徒維權律師等為例，論證了基督徒知識分子的社會公共事務參與結合了加爾文主義，主動扮演了橋接政府與社會的中介者角色。邢福增、袁浩和劉紹麟論證在北京的三自教會、民工教會、溫州商人教會、城市新興教會，四者中以城市新興家庭教會最能助益於公民共同體（邢福增等 2016：45-83）。高晨揚進一步比較社會資本的政治學和社會學兩個面向，認為相較於傳統家庭教會的內向與封閉，新興城市知識分子家庭教會提供一種「橋接型社會資本」，有助於培育「公民性」（civility）與「公民共同體」（civil community）；但並不一定直接關聯於民主政治（高晨揚 2013：117-154）。無論如何，上述家庭教會知識分子的實踐，均在不斷參與重構中國教會的面貌與內質，也必定影響中國公民社會未來的發展。

面對「改革宗熱」和城市新興家庭教會，上述研究存有相通點，即均從政教關係、國家治理、宗教與公民社會關聯性等社會政治視角，檢視城市改革宗家庭教會的發展。雖然這些研究能展示新興教會對社會政經的外延影響，但比較缺乏「局內人」的內在視角和經驗言說，比如這些知識分子的前理解與期待視野、生命史和宗教經驗是什麼？他們又如何主動創製、發明屬於自身社群的身份認同、象徵體系和意義網絡？對此，吾人實需求

302 根據著名華人改革宗牧師王志勇的回憶，1978 年後，中國大陸的「改革宗熱」，主要受影響自趙天恩、唐崇榮的佈道，以及趙中輝、林慈信、呂沛淵的研究；還有（台灣）改革宗出版社、加爾文出版社的書籍等。參見：王志勇，〈對改革宗神學與改革宗人士的反思〉，2017/12/19。

諸更能呈現內在視角的研究方法，以聯結、豐富中國基督教研究中既有的社會政經研究。

二、研究取徑：對象與方法

目前對基督徒知識分子的研究通常以北京、上海、廣州等為例，這些城市雖有高比例知識分子與專業人士；但均受限於當地政治、宗教環境，其公共參與空間極為有限，並未發展出系統的公共論述與群體實踐。而在中國西部的四川成都，近十年來，當地眾多著名知識分子陸續轉變為基督徒，甚至牧師、長老；且不約而同地認同改革宗與家庭教會傳統。這些人迥異於一般中國基督徒人格類型範式，³⁰³而是「基督徒知識分子」；他們甚至發展出堂會聯盟、教會教育體系等，業已形成一種新的社群面貌，日益影響中國教會。

中國基督教的傳統研究方法，通常是「政府衝擊——教會回應」、「外來宗教——本土中國」等刻板模式。³⁰⁴故本文採用「基督教人類學」的方法，將人與社群作為主體，分析他們如何主動建構象徵體系和意義網絡。曹南來以「基督教人類學」來考察溫州的「老闆基督徒」，呈現這個特殊群體創造性地將基督教價值觀和象徵，融入現代商業和中國社會，織造出屬於他們的意義網絡和行動空間（曹南來 2014：1-19）。何哲亦從人類學的視角，考察作為個體的基督徒以及作為群體的基督教會的生命歷程（何哲 2009）。黃劍波透過對鄉村基督教的信徒生活與宗教行為，反思中國基督教研究中「管制——反抗」、「政治——宗教」、「衝擊——回應」等二元對立結構，³⁰⁵而聚焦於「中國基督教」在地方社會的生成（黃劍波 2013）。黃劍波還從教會刊物《華南專刊》的創製、豐富象徵符號的運用，以及教會重新詮釋《聖經》和使徒《使徒信經》，呈現華南教會嫁接、發明新的信仰傳統（黃劍波 2015：211-225）。這些研究進路已超越傳統研究方法，即「衝

303 如溫州的「老闆基督徒」（曹南來）或河南的「農民基督徒」（Paul Hattaway），浙江（溫州）與河南兩地的基督教，均因千百萬基督徒人數和福音復興運動而聞名（曹南來 2014；Hattaway Paul 2009）。

304 黃劍波對此有所反思，而提倡使用「基督教人類學」的研究進路（黃劍波 2013；2015：211-225）。

305 中國基督教研究中二元對立的建構，諸如鄉村/城市、三自/家庭教會、知識分子/未受教育者、舊三多/新三多等（孔德繼 2016：381-410）。

擊——回應」、「外來宗教——本土中國」等模式，都以「基督教人類學」的角度，去探析中國基督徒如何在其日常生活、教會生活、社會實踐等層面，主動創造獨特的象徵體系、意義網絡和社群認同。

本文進而綜合運用從 2013 年至 2016 年的觀察和訪談，³⁰⁶並聚焦於成都的基督徒知識分子群體，在錯綜複雜的地方社會和基督教的各種傳統之中，他們如何選擇、建構適合身份認同和生存處境的象徵體系和意義網絡。而這些「創製」或「發明」，又將如何塑造他們的身份認同和信仰實踐。

三、成為「中國的清教徒」：身份認同的建構

（一）成都基督徒知識分子人際網絡的形成

成都基督徒知識分子，諸如秋雨之福的王怡長老、恩福的彭強長老、生命之泉的查常平長老、華西聖約人文學院李英強教務長、作家冉雲飛、阿信等，均在 1970 年前後出生，直接或間接地參與過 1980 年代末的學生運動，他們的人生抉擇亦受此影響深刻。

著名的憲政學者和作家王怡，是開創秋雨之福教會的長老，用加爾文主義治理教會。王怡將自己定義為「新黑五類」：「異議作家、維權律師、地下教會牧師、網路意見領袖、弱勢群體」。彭強長老經營一間知名出版機構「以諾文化」，「以禱告、文字、傳播來服侍這個時代的知識份子」。查常平長老，同時也任教於四川大學宗教研究所，專長為新約研究和當代藝術批評。李英強先生以創辦「立人鄉村圖書館」和「立人大學」聞名，於 2013 年辭去社會職務，目前是秋雨之福的副執事，主持華西聖約人文學院的教務。著名異議作家冉雲飛先生於 2016 年受洗，成為秋雨之福的會友；而此前三年，他主動在家發起「尼哥底母查經班」，並聯繫秋雨之福的同工前來查經、牧養。作家阿信還組織了「路加翻譯事工」，系統翻譯、創作來華傳教士傳記。

如王怡在訪談時說：「六四事件給自由派知識分子帶來了強烈的末世感，直接導致他們在青年時代就確立了不與政府合作的『獨立知識分子』身份。」

306 筆者曾於 2013 年 8 月 1 至 15 日，2014 年 8 月 20 至 25 日，2016 年 11 月 6 至 11 日，在成都進行田調與訪談。

而在他們陸續成為基督徒後，或推動教會公開化，或推動平信徒事工，積極參與教會和社會事務，在教會內部率先實行民主選舉。

除了人生經歷和政治認同的交疊，人際關係也是重要因素，比如校友關係、家中女主人的勸說，以及社會事務關係。王怡、冉雲飛、阿信、查常平均為四川大學校友，一直保持聯繫。王怡和冉雲飛的夫人都較早成為基督徒，信主後一直勸說丈夫進入教會。在王怡成為牧師後，又一直關懷師兄冉雲飛，不時與之探討神學。李英強則在創辦「立人鄉村圖書館」之後，因為尋找工作會議舉辦地點不果；而王怡因關心公民組織，主動提供教會辦公室，從此李英強進入教會慕道。

另外，成都基督徒知識分子群體的特殊脈絡，比如所處的特殊地理位置亦值得注意。川籍知識分子有明顯的「四川認同」，如民間學者王康、旅美作家余杰、歷史學者劉仲敬等，這種地方認同更加強他們的特殊論述。³⁰⁷「四川認同」常出現於川籍知識分子的論述中，如著名川籍學者王康就認為「四川是中國的鹽」。在他們的歷史敘事裏，他們的家鄉「四川」（巴蜀）在秦朝之前曾長期獨立於中原文明，即使在兩千年的帝國裏，也有很長的獨立歷史。成都的知識分子基督徒也期待在中國西部的「天府之國」建造「上帝之城」。秋雨之福教會 2013 年的教會年度主題便是期許教會成為「城市之光」。這群川籍知識分子紛紛成為基督徒後，在重述四川基督教歷史時，也會突出基督教在四川歷史上的獨特之處。比如王怡在敘述四川教會史時，強調教會在四川開辦了第一間醫院、女子學校、神學院、教會大學等。³⁰⁸

成都基督徒知識分子所身處時空之特殊性，因其遠離「正統」的政治和宗教環境，更能發展出特殊面貌。³⁰⁹這群知識分子形成了一張獨特的人

307 王怡，〈基督教在四川的歷史要略〉，2017/1/11。

308 感謝匿名審查人指出，這種結合地域與宗派的特殊認同，到底是因為原有的地域認同滲入信仰，還是信仰結合地域文化認同，抑或更契合基督宗教對於自由、民主的關懷？另外，筆者認為，由此還可進一步追問，是「文化適應」、「文化批戴」還是「文化融合」？這些均有待進一步調研，本文僅初步展現這個群體內部自治的理路，也就是他們如何調適、如何認同。

309 值得進一步研究的是，地方政府（包括社區）的相對寬容和成都民間社會的相對多元等，是否也助益於成都各教會的發展。此有待未來繼續調研。

際網絡，彼此影響。而他們交疊的人生經歷、政治認同、人際關係以及地方認同等，都形塑了他們對基督教的前理解與期待。這是官方主管的三自教會，以及不關心社會事務的傳統家庭教會所無法賦予的；他們必須主動建構適合自身的社群網絡與身份認同。

（二）成都改革宗家庭教會的建制與轉型

截止 2016 年底，加盟改革宗華西區會的教會有四間，分別是「秋雨之福」、³¹⁰「恩福教會」、³¹¹「溪水旁」、³¹²「生命之泉」。³¹³這四間教會雖然都是改革宗長老教會，但發展歷程、教會目標和公共參與的面向與期待都有差異。

秋雨之福教會的雛形，是在 2005 年成都大學法學教師王怡與夫人蔣蓉開放家庭查經，並成立「秋雨之福團契」。2007 年經歷成都市宗教局的第一次衝擊。到了 2008 年 5 月 25 日，秋雨之福教會正式宣告成立。當年 9 月份，王怡等負責人起訴成都市和雙流縣的宗教局，這成為中國家庭教會起訴宗教局的第一案，對當時中國教會界震撼極大。2010 年 8 月是關鍵年份，秋雨之福通過了修訂《治理章程》，禮拜天出席人數達到 250 人以上。2016 年 1 月，秋雨之福搬入了更大的新堂，出席人數已達到 500 人以上。

比秋雨之福更早建立的是恩福教會，早在 1990 年代後期就開始小組聚會，那時仍是大學生團契。2001 年成立南邊教會，2006 年改名「成都恩福教會」。恩福教會的轉折，在 2012 年 8 月 8 日，同工會通過了教會章程，確立教會信仰告白和治理章程。2013 年 1 月 13 日，召開第一次會友大會，正式選立長老和執事。隨後於當年 3 月，加入改革宗華西區會。至此，恩福教會已從傳統福音派家庭教會，轉型為改革宗家庭教會。

另兩間改革宗家庭教會的轉型也值得注意。在 2013 年初，秋雨之福和恩福教會聯合成立了植堂小組，對口幫助原是福音派家庭教會的溪水旁進行轉型，轉型過程中包括開展植堂會議，每個月邀請改革宗牧師輪流講道，與教會全體同工開展專題交通會議，修習華西聖約神學院課程等。溪水旁

310 全稱為「（成都）秋雨之福歸正教會」。

311 全稱為「成都恩福歸正福音教會」。

312 全稱為「成都溪水旁歸正福音教會」。

313 全稱為「基督教成都生命之泉教會」。

於 2013 年 5 月 5 日通過教會治理章程與信仰告白，成為改革宗教會。³¹⁴而 1995 年就成立的生命之泉教會，最開始是靈恩派的³¹⁵家庭教會，直到 2002 年轉變為福音派家庭教會，2013 年 7 月 14 日通過了治理章程。而到了 2016 年 11 月 6 日，經由全體會友的投票表決，通過了治理章程，正式加入華西區會。³¹⁵

這些教會的形成路徑與其他城市的家庭教會區別不大，通常從家庭查經聚會開始，待人數增多、有固定牧師時，會開始主日崇拜與聖餐禮，等到人數進一步增加到上百人，且有專項施工、同工會時，會考慮集資租賃聚會場所（一般是商務樓、寫字間等），形成會堂。

值得注意的是，秋雨之福、恩福、生命之泉、溪水旁等，最開始都是一般的福音派家庭教會，但後來紛紛轉型為改革宗家庭教會。相較於傳統的福音派家庭教會，內部較缺乏民主治理，外部較不注重社會文化事工。而反觀改革宗教會，則有教會章程、牧師和長老的權力分工，以及多元的文化事工。根據華西區會的《治會章程》規定，除了承認早期教會四大信經，包括《使徒信經》、《尼西亞信經》、《亞他那修信經》、《迦克頓信經》。認同為普世大公會一部分，接納《威斯敏斯特信條》、《威斯敏斯特大、小要理問答》及《海德堡要理問答》等。

成都的改革宗家庭教會獨特之處更在於，堂會之間合作、結盟，形成區會。區會對於教會治理的分工、堂會（小議會）與區會的權力關係、會友制，甚至婚禮、葬禮、禁食等均有統一的細緻規定。³¹⁶此可看出改革宗對於追求民主政治的基督徒知識分子具有強大吸引力，³¹⁷正契合他們的期待，也可使他們在教會就先行實現民主政治，這亦加強了他們對於改革宗這種特殊宗派的認同，而非三自愛國運動、家長制的傳統福音派家庭教會等。

314 溫洪斌〈福音驅動的建制轉型之路：改革宗長老會華西區會成都溪水旁教會建制轉型實踐與反思〉，2017/1/11。

315 筆者曾於 2016 年 11 月 8 日訪談生命之泉教會的查常平長老。另外，筆者也於 2016 年 11 月 6 日參與了生命之泉教會正式加入改革宗華西區會的禮拜。

316 改革宗長老會。2013。《治會章程（第一版）》，成都：改革宗長老會（華西區會）。

317 筆者在成都各教會訪問時，幾乎所有基督徒知識分子、大學生、青年在職基督徒，甚至已退休人士等，都表示認同這種「吸引力」。

（三）文化使命與公共參與

成都的改革宗家庭教會，自從 2011 年至今，在文化事工和公共參與上，已成為教會的主要方向之一，並形成較系統的本土論述。

截止 2016 年 12 月，秋雨之福教會發起的事工，包括 2 間大學查經班，18 個社區團契，每月讀書會、每月電影會、家庭小組、親子講座、聖約法律人團契、恩慈老年團契。秋雨之福將每年 5 月 12 日至 6 月 4 日設為「為國家禱告月」，6 月 4 日設為「禁食禱告日」，將 6 月 1 日設為「不要墮胎日」。另有歸正神學論壇、華西植堂論壇、聖約學人講座、聖約公益圖書室等，在神學交流、出版發行等方面有專人負責，活動頻繁。教會還成立專項基金，如神學教育基金、歸正學堂基金、慈惠基金、良心犯家屬基金、反墮胎基金。另外，會友們還主動發起事工，如「上訪者福音團契」、「尼哥底母查經班」等，且已納為正式事工。³¹⁸秋雨之福的教會目標即包括中國福音會趙天恩牧師提出的「三化異象」：「中國福音化、教會國度化、文化基督化」，其中又強調會友須「委身職場，創造福音性的文化；委身社會，成為好撒瑪利亞人」。

恩福教會的彭強牧師主辦的「以諾文化」出版社，策劃出版許多加爾文、清教徒的著作，以及來華傳教士的傳記，例如《加爾文論崇拜》、《加爾文論商業》、《約翰·衛斯理日記》、《清教徒之約》，另外還辦了每日更新三一書店，經常舉辦一些閱讀活動、研討會等，主題多關於清教徒與公共社會參與、教會歷史等。

生命之泉教會的查常平長老四川大學教授，他在大學教書、教會服侍之餘，則發起「生命學園」的教育事工，倡導「為基督、成全人」，在成都教會裡錄取 10 至 18 歲的學生，讀 100 部人文經典，如莎士比亞、黑格爾等人著作。溪水旁和生命之泉因為剛轉型成為改革宗教會，尚未在文化使命和公共參與上形成明顯特色；但無疑的是，教會多數同工都一致同意華西區會的文化使命，也積極培育相關人才。

值得一提的是，這幾間教會也聯合進行「兒童節不要墮胎」的事工。面對中國每年至少 1300 萬的墮胎數，³¹⁹2012 年，平信徒范鑫先生號召信眾

318 這些信息綜合來自秋雨之福教會內部資料《秋雨之福》、《主日週報》等，以及筆者與王怡牧師、李英強副執事的訪談。

319 此為官方數字，尚不包括另外可能高達 1000 萬的地下墮胎。

參與事工，他們編印不少內部資料，如《挺生而出：邁出反墮胎第一步》、《兒童節不要墮胎》，翻譯約翰·恩瑟的《無辜人的血：用福音挑戰死亡》等，建立微博、微信平台，每年6月1號兒童節集體到婦幼醫院分發傳單，宣傳理念。他們提出「中國教會守護中國的孩子」，引用《聖經》作為此項事工的神聖依據，³²⁰提出基督徒有責任守護生命、反對殺戮。後來，秋雨之福將6月1號正式定為全教會的「不要墮胎日」，改革宗華西區會也發佈了《關於墮胎問題的信仰立場》。當每年這天，王怡牧師、王華生牧師、同工執事們以及許多平信徒都會上街宣傳，恩福教會的會友也會來參加。這項跨教會的事工，還是一項社會事工，他們為此專門製作圖表（如圖1），教導有同樣志趣的社會團體可以照此自主建立組織。

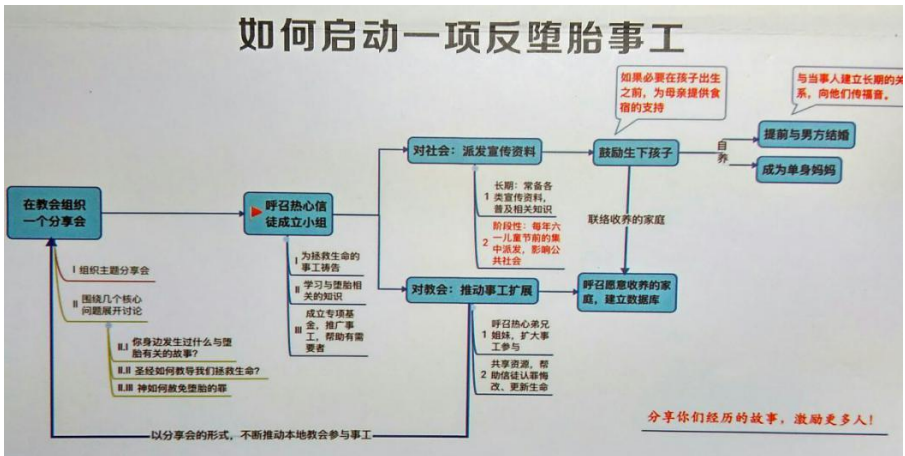


圖 1 (作者攝)

四、形塑教會文化：象徵的建構

象徵人類學家 Clifford Geertz 視宗教為象徵體系，能塑造人類普遍且堅韌的動機，而人們亦透過象徵體系來溝通、擴增對社會生活的知識與態度 (Geertz, Clifford 1973)。成都改革宗家庭教會塑造的「教會文化」正可視

320 如引用以賽亞書 49:1「自我出胎，耶和華就選召我；自出母腹，他就提我的名」。詩篇 139:15-16「我在暗中受造，在地的深處被聯絡，那時，我的形體並不向你隱藏。我未成形的體質，你的眼早已看見了。你所定的日子，我尚未度一日，你都寫在你的冊上了。」

為 Geertz 所談論的「文化」。另外，美國宗教學家 Paul Tillich 認為一種宗教象徵的誕生，與其所產生的宗教處境、群體經驗和個體人格之激情等息息相關（Tillich, Paul 1955：189-197）。透過分析象徵，則可展現成都改革宗家庭教會對其特殊的「教會文化」之建構，及其背後的宗教處境、群體經驗和個人創意。

（一）「古典」的品味

華西區會及其四間堂會的理念和辦學實踐，明顯呈現一種「古典」的品味。比如華西區會最早的辦學成果——華西聖約神學院，於 2012 年 3 月開校。為了培養傳道人、長老執事同工，隔年又開辦「聖約歸正學堂」，主要培育中小學生；同時為華西區會的不領餐信徒，提供全日制「基督教古典教育」。學堂專門成立「基督教古典教育研究中心」，自編基督教古典教育叢書，教授「三藝」（文法、邏輯、修辭）、古典語文和基督教經典等，小學階段就開始修習希伯來文和拉丁文（任小鵬編 2015：293-302）。他們出版的《基督教古典教育》，還列出了理論參考書和經典可供閱讀，裡面除了美國基督教古典教育學校聯盟（ACCS）的參考書目³²¹以外，甚至還列舉不少古代中國經典，如《詩經》、老莊子孔孟、唐詩宋詞等，並「為將來信仰處境化、在教會、學校和社會各個領域服侍中國作預備。」（任小鵬編 2015：60-63）

聖約歸正學堂的校訓「為基督、為教會」（Christo et Ecclesiae）是原哈佛大學的校訓，其校徽（參見圖 2）也近似早期哈佛的校徽，但又有不同。對此，《聖約歸正學堂章程》有細緻解說：

在哈佛早期的校徽中，有三本書，其中兩本書面朝上，象徵著上帝賜給人類的理性和啟示；一本書面朝下，象徵著對上帝至高奧秘的敬畏……然而，隨著 19 世紀理性主義的高漲，哈佛逐漸失去了對上帝是全部知識來源的敬畏。現代的哈佛校徽中，三本書均面朝上，象徵著人類在尋求知識上的傲慢。聖約歸正學堂的校徽，將那本翻開朝上的書，重新朝下，作為在上帝面前的悔改和仰望。（任小鵬編 2015：297）

在秋雨之福教會發佈的《基督教教育宣言》中，第五點即提出「基督

321 ACCS. Recommended Readings, 2017/12/19(retrieved).

教教育與國家無份，基督徒的未成年子女應脫離國家的公立教育」。上述體現這群改革宗家庭教會的辦學，明顯區隔於中國的公立學校（無神論教育）（任小鵬編 2015：290），以及所謂「墮落」的西方世俗教育，而是期許在中國恢復「基督教古典教育」的自我理解與實踐期待。

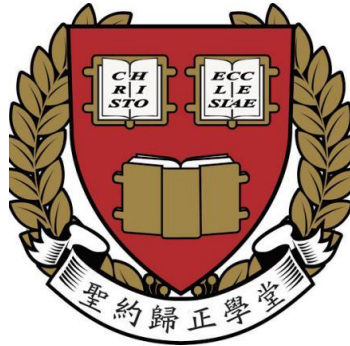


圖 2

（二）嫁接歷史論述

華西區會教育理事會主辦的華西聖約人文學院，則體現了另類但富有創意的歷史嫁接法。它上溯近現代中國教會大學傳統，旁徵現代學術，提出要恢復這個在 1952 年因高校調整而被停辦至今的教育傳統，推廣「基督教人文教育」。學院校訓「因真理、得自由、以服侍」（可見圖 3），源自燕京大學之校訓‘Freedom Through Truth For Service’；但將原先的「以服務」改為「以服侍」（和合本的翻譯）；因為「服務」一詞沾染當時的社會福音和左翼思潮，並不符合改革宗信仰。



圖 3

聖約人文學院主張「基督教人文教育」，「以《聖經》世界觀來塑造高等教育」，將「以信求知」³²²、「志在知主」³²³、「學以事人」³²⁴列為教育目標。在 2013 年，面向在校的基督徒大學生、碩博士研究生提供基督教人文課程證書班；2015 年開辦基督教教育碩士課程，培養從事教會中小學校「基督教古典教育」的教師；2017 年開辦基督教本科（文學學士課程）。除了校徽設計、歷史論述、理念建構之外，在聖約人文學院的教室外也張貼了大量圖文資料，來展示上述歷史論述。這種選擇歷史材料、雜糅相關認同；並以圖文來表述，以加強社群認同，體現於這些學校的象徵在建構和展演之中。

筆者自 2013 年以來，曾多次到秋雨之福的舊堂和新堂，以及華西教育系統訪問、參觀，發現許多不同於傳統家庭教會或其他城市教會的獨特象徵。比如秋雨之福 2016 年前的舊堂，在進入教會正堂的走道一側就張貼著教會史上名人畫像和話語，所選取的人物主要從 16 世紀宗教改革以來的新教福音派領袖，從馬丁·路德、加爾文、約翰·衛斯理等，以及來華宣教士，如馬禮遜、李提摩太、戴德生等，與宋尚節、王明道等。整個走廊實則改革宗家庭教會歷史論述的展演和信念認同，接續宗教改革、福音復興運動和家庭教會傳統，這種建構的歷史論述，無時無刻不在提醒穿過正堂進入教堂參加禮拜的人們。

在歷史論述的建構上，王怡不論在教會證道、寫作還是演講時，常以一種嫁接但富有創意的方式來命名新身份。譬如他將反對三自運動的家庭教會比作不從國教的「清教徒運動」，而家庭教會信徒自然就是「中國的清教徒」。他還創意解經，將過去六十多年的家庭教會史喻為「把神的話語寫在門框上的時代」；但是耶和華還進一步要求「把神的話語寫在城門上」³²⁵而 2000 年後城市家庭教會的興起，就是帶領中國教會進入「話語寫在城門」

322 安瑟倫對《聖經》和奧古斯丁的知識論的總結（任小鵬編 2015：290）。

323 原華西協和大學禮拜堂的橫匾。

324 原山西銘賢學院的校訓，抗戰時南遷川內。

325 <申命記> 6：6-9：「我今日所吩咐你的話都要記在心上，也要殷勤教訓你的兒女。無論你坐在家裏，行在路上，躺下，起來，都要談論。也要系在手上為記號，戴在額上為經文。又要寫在你房屋的門框上，並你的城門上。」

的時代。³²⁶王怡認為家庭教會應該繼承歷史上形成的「優秀傳統」，如「強調十字架的受苦與捨己道路、恆切祈禱的傳統、對聖靈大能的依靠，以及強烈末世論下的宣教」；並在城市環境和公民社會裡，與清教徒神學、改革宗制度相結合，以迎來復興。他認為這類似於「前尼西亞—後尼西亞時期的復興，德國和瑞士的改教運動，蘇格蘭、尼德蘭和英格蘭的清教徒運動，北美的第一次大復興，長老會傳統，以及最近二十年尚待觀察的加爾文主義在北美的復興。」³²⁷王怡的創意論述，嫁接了中國家庭教會與基督教傳統中的特殊支脈，形塑出「中國的清教徒」的象徵與認同。

（三）出版與閱讀

在隸屬華西區會的成都聖約公益圖書室，可看出教會流行閱讀的書籍，大多是改革宗神學、解經書籍或清教徒傳記，如《清教徒的屬靈操練》、《宗教改革思潮》、《歸正神學導論》等。³²⁸另外還有圖書室自編的護教小冊子，如《我們的家庭教會立場》、《基督徒社區是世界的希望》（多採用西方經典油畫作為裝幀圖案），表明這些教會結合改革宗和家庭教會傳統，「我們是中國的清教徒」，以及對未來中國民主轉型的希望等信念。圖書室也有陳列教會刊物，如秋雨之福出品的《秋雨之福》、《每週牧函》以及北京家庭教會的《教會》、《杏花》等雜誌，海外華人教會刊物《中信雜誌》、《海外校園》等，均在秋雨之福、生命之泉等長期陳列。筆者還從秋雨之福會友組織的讀書會了解到，他們內部流行讀加爾文的《基督教要義》、歐美基督徒作家如魯益師、約翰·派博等人的書，當然王怡和余杰的著述更不在話下。余杰在 2012 年流亡美國後，其在海外出版的著述幾乎在公眾場合絕跡；但在秋雨之福的圖書室，竟有余杰 2016 年在台灣出版的新書；由此可見聖約圖書室的出版、館藏、流通書籍，以及會友閱讀時尚等，本身亦是一種「教會文化」的象徵與認同。³²⁹

³²⁶ 秦思宇，〈王怡長老談「中國家庭教會傳統與公開化異象」（一）〉，2017/1/12。

³²⁷ 王怡，〈屬靈復興與世俗化：對中國家庭教會的一個評價〉，2017/1/12。

³²⁸ 根據聖約圖書室的《圖書室可供配送書目表》。

³²⁹ 感謝匿名審查人指出，若能瞭解到書籍篩選機制，則更可顯見其神學立場。目前僅為筆者單方面觀察，至於選書、展示、流通及其篩選機制，實可進一步調研。

(四) 歌本與唱詩規範

讚美詩亦可看出社群認同。就這四間改革宗家庭教會用於正式崇拜的詩歌來看，使用的是區會編輯的統一版《聖詩精選》；除了輯錄《普天頌讚》、《青年聖歌》、《修新頌主詩集》和《詩篇》之外，絕大部分為漢譯西方古典聖詩，文辭相當典雅。詩本前頁即有《使徒信經》、《主禱文》等，還有教會說明，如《敬拜的基本原則》、《認識神對敬拜的要求》、《對敬拜者的引導和提醒》等，強調《威斯敏斯德信仰告白》二十一章對「敬拜」的定義，還強調信眾要「在道中敬拜」，崇拜儀式則「以道為中心，以詩歌為輔助」，「堅持『三拒絕』：拒絕使用異教和世俗化的曲調，拒絕使用不符合（或不夠符合）《聖經》原則的歌詞，拒絕有口無心的詠唱。在詩歌選用上，鼓勵多使用詩篇頌讚，以及那些經教會歷史檢驗過的傳世經典聖詩。」³³⁰在改革宗家庭教會的唱詩以肅穆歌唱和安靜聆聽為主，歌喉聲色與身體動作都被規範，明顯異於靈恩派的唱靈歌、跳靈舞，也不同于唱迦南詩歌的舉手、集體打節拍等。若粗略比較三自教堂通用的《讚美詩（新編）》和家庭教會廣為傳唱的《迦南詩歌》，華西區會的《聖詩精選》幾乎沒有國族認同、前千禧年主義等歌詞，也沒有類似流行歌、鄉村小調等的曲調。這本詩集足可體現改革宗家庭教會的認同。

另據生命之泉的查常平長老介紹，在生命之泉由靈恩派、福音派、改革宗的三重轉型過程中，也伴隨著唱詩的變化，在教會自編的歌本裡，早期多為迦南詩歌、讚美之泉，歡快昂揚，適合靈恩派的敬拜讚美。³³¹2008年，教會同工集體決定向改革宗轉型，亦開始重新編輯歌本，逐步建立莊重有序的敬拜禮儀。³³²筆者翻閱生命之泉的主日週報，看到2016年的教會年度目標即「信仰歸正，建立長老制教會」，裡面所載主日崇拜的詩歌，全部變更為華西區會出版的《聖詩精選》，並配合改革宗的禮拜程序，顯得十分莊重、有序。

總之，成都改革宗家庭教會，透過營造「古典」氛圍，設計融合改革宗、清教徒、家庭教會認同的校徽和辦學理念，建立特殊的歷史論述，出版、流通「歸正」的神學書籍、教會刊物，選用能體現改革宗信仰的古典

³³⁰ 《聖詩精選》，成都：改革宗長老會華西區會。

³³¹ 《讚美詩集（A、B）》，成都：生命之泉教會。

³³² 筆者訪問查常平長老，成都：2016年11月8日。

聖詩，建立唱詩規範等，均構建了一系列帶有改革宗家庭教會之認同的象徵體系，形成一個獨特的意義空間。在這個空間裡，會友們觀看、閱讀、唱詩、祈禱、聽課，又不斷體知、複述這種認同。

五、反思與展望

王怡曾在訪談中一再表示：目前四間改革宗家庭教會最大的問題，不是政府的壓力，而是自身的「生命」——「有文本，沒樣本」；亦即雖建立了目前中國大陸唯一較完善的系統改革宗神學教育和大學體系，但因為跟教會傳統存在斷裂，³³³實為「新興教會」，處於「無根狀態」，缺乏「生命」經驗。而王怡認為從神學到生命樣式，仍需要幾代人的本土實踐。³³⁴弔詭的是，海外媒體和學術界幾乎均將秋雨之福當作「管制—反抗」模式的典型。局外人（研究者）與局內人（教會）對於「教會最大問題」的分歧，實可引起吾人反思既有研究中的刻板印象。

不過，當晚告別王怡牧師時，他提及隔天將去江蘇徐州培訓教會轉型經驗。近幾年，在成都、徐州、福州、上海等地，許多傳統福音派家庭教會轉型成為改革宗教會；而位於成都的華西改革宗區會及其堂會，因為起步較早，發展出較完備的神學論述、公共經驗和牧師群體，已成為引領其他地區教會轉型的先行者。

成都的知識分子群體，因為相通的政治經歷、民主訴求、信仰期待、人際網絡，陸續成為基督徒，並認信改革宗家庭教會。而改革宗系統神學和家庭教會的反抗傳統，則進一步加強他們的身份認同，推動他們將民主化和公共化的訴求帶入教會治理和平信徒事工之中。這些由知識分子領導的教會進一步結盟成區會，和平信徒一起推動文化事工和公共參與，透過出版神學書籍、教會刊物，規劃教會教育系統、推廣「基督教古典教育」、建構歷史論述，選用古典聖詩等，構建出獨特的象徵體系和意義空間。成都改革宗教會及其事工的形成，並不僅僅是部分知識分子基督徒領袖的功勞，更是成群的有相似認同的平信徒積極參與、共同形塑而成。

不同於三自教會、傳統家庭教會或其他本土宗派，這群成都基督徒知

333 即使和當代的傳統家庭教會亦無多少實際傳承，如本土宗派聚會處、溫州家庭教會，乃至 1980 年代後形成的河南安徽等地的「五大宣教團隊」。

334 筆者訪問王怡牧師，成都：2016 年 11 月 7 日。

識分子群體和改革宗家庭教會，自我認同「中國的清教徒」，進而創製諸多象徵體系和意義網絡，形塑出一種特殊的教會文化。這些認同和實踐，均形塑了中國基督教的新面貌，也正在影響著中國教會的發展。

參考書目

孔德繼

- 2016 〈選擇田野與田野的選擇性：底層基督教否定話語的形成及其批判〉。
楊鳳崗、高師寧、李向平主編，《田野歸來（下）中國宗教與社會研究：
道德與社會》頁 381-410。台北：基督教文藝出版社。

王志勇

- 〈對改革宗神學與改革宗人士的反思〉，
http://blog.sina.com.cn/s/blog_b0709e9401012p2h.html，2017/12/19。

王怡

- 〈基督教在四川的歷史要略〉，
<http://www.wnee.net/html/jiaohuishizheng/20120723/2222.html>，2017/1/11。
〈屬靈復興與世俗化：對中國家庭教會的一個評價〉，
<http://www.liutongsu.net/?p=1358>，2017/1/12。

生命之泉教會

- 2008 《讚美詩集（A、B）》。成都：生命之泉教會。

任小鵬編

- 2015 《基督教古典教育（修訂版）》。成都：聖約歸正學堂基督教古典教育研
究中心。

何哲

- 2009 《城市中的靈宮：個知識分子及其家庭教會的發展實錄》。香港：明風
出版社。

邢福增、袁浩、劉紹麟

- 2016 〈建構中的「公民共同體」：北京基督教會個案研究〉。楊鳳崗、高師寧、
李向平主編，《田野歸來（下）中國宗教與社會研究：道德與社會》頁
45-83。台北：基督教文藝出版社。

改革宗長老會

- 2013 《治會章程（第一版）》。成都：改革宗長老會（華西區會）。出版年
份不詳 《聖詩精選》。成都：改革宗長老會（華西區會）。

秦思宇

- 2010 〈王怡長老談「中國家庭教會傳統與公開化異象」(一)〉，《基督日報》，
7月1日，<http://www.christiantimes.cn/news/609/%E7%8E%8B%E6%80>

%A1%E9%95%BF%E8%80%81%E8%B0%88%E2%80%9C%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E5%AE%B6%E5%BA%AD%E6%95%99%E4%BC%9A%E4%BC%A0%E7%BB%9F%E4%B8%8E%E5%85%AC%E5%BC%80%E5%8C%96%E5%BC%82%E8%B1%A1%E2%80%9D%EF%BC%88%E4%B8%80%EF%BC%89，2017/1/12。

高晨揚

- 2013 〈轉型中的基督教家庭教會與中國公民社會的建構〉，《東亞研究》，44：(1)：117-154。

曹南來

- 2014 《建設中國的耶路撒冷：基督教與城市現代性變遷》。香港：香港大學出版社。

黃劍波

- 2013 《都市裡的鄉村教會：中國城市化與民工基督教》。香港：道風書社。
2015 〈鄉村基督教的象徵表現與信仰傳統的發明性〉，《道風：基督教文化評論》，42：211-225。

溫洪斌

- 2015 〈福音驅動的建制轉型之路：改革宗長老會華西區會成都溪水旁教會建制轉型實踐與反思〉，<https://www.churchchina.org/archives/150905.html>，2017/1/11。

ACCS

- Recommended Readings, <https://classicalchristian.org/recommended-readings/>, 2017/12/19(Retrieved)

Chow, Alexander

- 2014 Calvinist Public Theology in Urban China Today, *International Journal of Public Theology*, 8:158-175.

Fällman, Fredrik

- 2012 Calvin, Culture and Christ? Development of Faith among Chinese Intellectuals, in Lim, Francis Khek Gee, (ed.), *Christianity in Contemporary China: Socio-cultural Perspectives*, pp.153-168. London: Routledge.

Geertz, Clifford

- 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Hattaway Paul

2009 *Henan: The Galilee of China. Port Perry, Ontario: Piquant.*

Tillich, Paul

1955 Religious Symbols and Our Knowledge of God. *The Christian Scholar*, 38 (3): 189-197.

Wielander, Gerda

2009 Bridging the Gap? An investigation of Beijing intellectual house church activities and their implications for China's democratization. *Journal of Contemporary China*, 18 (62): 849-864.

Abstract

Since the 1990s, “Christianity Fever” and “Reformed Theology Fever” have emerged in China's public society. Many famous scholars, writers, and dissidents have converted to Christianity, and some have even become church leaders. This paper, utilizing methods of “Christian Anthropology,” analyzes how groups of Christian intellectuals in Chengdu create their own communal identity, symbols, and networks of meaning. The article indicates that numerous dissident intellectuals in Chengdu convert to Christianity and join reformed house churches based on the shared political experiences and expectations of belief of individuals, as well as the democratic appeal and interpersonal networks of the churches. These intellectuals actively publicize and institutionalize the traditional Christian house churches within a complex local society and the bounds of Christian traditions. For example, they publish theology books and church periodicals, provide programs of “Christian Classical Education,” construct historical narratives, and edit classical hymnody. All of these formulations construct unique symbols and meanings, which also shape the churches’ identities and practices. Unlike the The Three-Self Patriotic Movement (*San Zi Ai Guo Yun Dong* 三自愛國運動) or traditional house churches, these communities of Christian intellectuals and reformed house churches in Chengdu are now constructing a new appearance of Christianity in China and influencing the development of Christian churches there.

Keywords: Christianity in China, house churches, Christian intellectuals, communal identity, symbolic construction