

轉型中的基督教家庭教會與  
中國公民社會的建構\*

**The Transformation of Protestant House Churches  
and the Emerging Civil Society in China**

中央研究院民族學研究所助研究員 高晨揚

Kao, Chen-Yang

(Assistant Research Fellow, Institute of Ethnology, Academia Sinica)

---

\* 本大會發表於政治大學東亞所2012年10月6日主辦的「中國大陸公民社會的發展與評估」研討會，作者感謝評論人和與會者的回應。此外，作者亦感謝《東亞研究》兩位匿名審查人的評論與修改建議。

# The Transformation of Protestant House Churches and the Emerging Civil Society in China

Kao, Chen-Yang

Assistant Research Fellow, Institute of Ethnology, Academia Sinica

---

## Abstract

This paper attempts to examine whether and to what extent the Protestant ‘house church’ may contribute to the construction of civil society in China. The ‘house church’ refers to Protestant groups existing outside the government-sanctified TSPM (Three-Self Patriotic Movement) and CCC (China Christian Council). A useful criterion for the role of house church groups for building civil society in China is their capability to nurture ‘the qualities of civility’. In accordance with this criterion, I propose that house churches arising in rural areas in the 1980s and 1990s tend to impart privatized, sectarian tendencies and other-worldly concerns to those religious groups, thus failing to provide “bridging social capital” that is essential to the virtue of trust and cooperation across different groups. On the other hand, according to my field data collected in Chengdu and Fuzhou in 2011 and 2012, many urban house churches have established connections and various types of cooperation across regions and rural-urban division. Some of them are also devoted into social engagement. The transformation of house churches may bring valuable social capital that fosters the building of civil society in China.

**Keywords:** House Churches, Civil Society, Bridging Social Capital

## 轉型中的基督教家庭教會與 中國公民社會的建構

高晨揚

中央研究院民族學研究所助研究員

---

### 摘 要

本文探討中國基督新教「家庭教會」的發展是否有助於中國公民社會的建構。自改革開放以來，沒有加入政府所認可的「基督教三自愛國運動委員會」與「基督教協會」（稱為「兩會」）的基督新教群體通常被稱為「家庭教會」。本文提議，評估「家庭教會」對於中國公民社會建構之貢獻的一個重要面向，在於檢驗「家庭教會」群體是否有助於培養建構公共領域的「公民特質」。本文指出，1980與1990年代在農村興起的「家庭教會」常具有私有化、教派性與他世關懷的傾向，其信仰群體雖然極力維護一個在國家掌控之外的生存空間，卻難以提供促進不同群體之間信任與合作的「橋接型社會資本」。然而，依據本人在2011年與2012年於成都與福州所做的田野調查，許多都市家庭教會逐漸建立起跨越群體、城鄉、與地區之間的聯繫和合作，並投身於社會參與。中國的家庭教會的轉型可能帶出有助於建構公民社會的社會資本，此發展值得繼續觀察。

**關鍵詞：**家庭教會、公民社會、橋接型社會資本

## 壹、前言

2012年3月，「美國國際宗教自由委員會」發表其「國際宗教自由年度報告」（2012 Annual Report, U.S. Commission on International Religious Freedom）。如同以往，中國再次被列為「特別關注國」（countries of particular concern）之一。報告中所關注的議題，包括了中國政府繼續騷擾、威脅、逮捕、監禁未向政府登記的基督新教「家庭教會」信徒，在過去一年中有超過一千位基督徒由於參與宗教活動或提倡宗教自由而遭逮捕並判刑一年以上。內文所討論的幾個「家庭教會」的案例，其中之一是在過去幾年中引起廣泛關注的「北京守望教會」。這是一個由大學師生、專業人士，與中產階級所組成的城市型家庭教會，成員約一千人。「守望教會」原本是十幾個分散在不同家庭中的小組聚會，但在2005年開始制定了正式的教會規章制度，租用寫字樓場地進行聚會活動，從家庭走向公共空間。隔年開始以獨立教會的名義向政府部門申請登記，但由於「守望教會」未加入政府認可的「基督教三自愛國運動委員會」，其申請被宗教局拒絕。自2008年北京奧運會前幾個月開始，「守望教會」遭到北京市警方與宗教局突襲，要求停止聚會，其租用場地的房東在政府施壓下提前解約，接連換了幾個租用的場地也都遇到同樣的情形。最後信徒捐獻籌款購買了一層寫字樓作為聚會場所，但業主於教會團體付清款項後，卻在壓力下拒絕交付鑰匙。「守望教會」在無法取得任何聚會場所的情況下，並沒有再度將教會分散為家庭聚會，反而在戶外舉行公開的崇拜聚會。2011年四月至十二月「守望教會」每周日舉行戶外崇拜的期間，大多數成員曾遭軟禁、羈押與坐牢，也有人工作被辭退，住屋被收回，一位女信徒在拘留期間遭受強暴。2012上半年會友們已逐漸停止戶外崇

拜。<sup>1</sup>「守望教會」引起廣泛的關注，主要原因在於，它嘗試擺脫中國家庭教會原本具有的隱匿與低調而邁向公開化，從分散在家庭的活動走向堂會式（congregational）的公眾崇拜，又積極地向政府爭取合法地位，測試政府政策底線，挑戰現存的宗教管理體制。其成員在教會公開化、堂會化、合法化方面的努力，標示出近年來一些城市家庭教會的轉型方向，具有先鋒性的意義。<sup>2</sup>

本文探討中國基督新教的都市家庭教會在近年來的發展與轉型對於中國「公民社會」的建構有何影響。「公民社會」（civil society）是一個具有多重理論意涵的概念，<sup>3</sup>近二十年來廣泛地被學者們用以探討東歐與蘇聯等國家抵制極權統治、邁向民主化的社會轉型過程。<sup>4</sup>不同的學者對此概念的界定不盡相同，有時會帶來溝通與討論上的混淆。大體而論，學者對「公民社會」的討論可區分為社會學取向與政治學取向兩層意涵。<sup>5</sup>從社會學取向來看，公民社會是社會成員為了保護與擴展其共同的利益或價值而自願形

- 
1. “2012 Annual Report,” U.S. Commission on International Religious Freedom, Retrieved September 12, 2012, pp. 145~146. <http://www.uscirf.gov/reports-and-briefs/annual-report/3706-2012-annual-report.html> 另參：楊鳳岡，「從破題到解題：守望教會事件與中國政教關係芻議」，*時代論壇*（香港），2011年5月5日。 [http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/Version/Show.jsp?Pid=1&Version=0&Charset=big5\\_hkscs](http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/Version/Show.jsp?Pid=1&Version=0&Charset=big5_hkscs)
  2. 邢福增，「從守望教會戶外崇拜事件看中國政教關係的糾結與出路」，*時代論壇*（香港），2011年4月20日。 [http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/Version/Show.jsp?Pid=1&Version=0&Charset=big5\\_hkscs](http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/Version/Show.jsp?Pid=1&Version=0&Charset=big5_hkscs)
  3. 對「公民社會」（civil society）不同理論意涵的討論，參考：李佃來，*公共領域與生活世界——哈貝馬斯市民社會理論研究*（北京：人民大學出版社，2006），頁17~76；Heath B. Chamberlain, “On the Search for Civil Society in China,” *Modern China*, Vol. 19, No. 2 (April 1993), pp. 205~209.
  4. Gordon White, Jude Howell, and Shang Xiaoyuan, *In Search of Civil Society: Market Reform and Social Change in Contemporary China* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 1.
  5. 以下關於「公民社會」兩種取向的討論，參：Gordon White, Jude Howell, and Shang Xiaoyuan, *In Search of Civil Society: Market Reform and Social Change in Contemporary China*, pp. 3~4.

成的社會組織，一方面不屬於國家，另一方面也不屬於家庭或私營經濟，而享有一定程度的自主性。從政治學取向來界定公民社會，則傾向從自由主義的政治傳統將其視為建基於公民權、代表制，與法治等原則之上的一種政治社會，在其中市民主動對於被統治的方式凝聚並表達共識。在政治學取向的理解下，公民社會被視為是實現自由民主政體的條件。雖然在許多學者的討論中，上述這兩種「公民社會」的意涵時常被交互使用而不加區別，但如此一來容易假定了社會學意義上的公民社會之興起必然會導致政治民主化，而沒有看見公民社會可能同時包含了促進與阻礙民主化的社會力量。<sup>6</sup>美國社會學家趙文詞（Richard Madsen）進一步指出，即使公民社會的興起瓦解了極權統治，卻不必然帶來一個民主的公共領域，也可能會邁向另一個發展的方向：社會的混亂與破碎化（a chaotic fragmentation of society）。<sup>7</sup>在對中國公民社會的討論中，有的學者著重於評估自願性的社為組織獨立於國家的「自主性」（autonomy）程度，似乎隱含著若這些社會組織的自主性越高，實現民主化的潛能越大。這樣的討論時常將焦點放在歷史上與當代的中國是否存在西方理論意義下的公民社會，還是只存在著某種「半公民社會」（semi-civil society）或「國家主導的公民社會」（state-led civil society）的問題上，而沒有嚴肅地檢視各類社會組織的「自主性」與達至政治「民主化」之間是否有充足的內在聯繫。<sup>8</sup>然而也已有學者注意到，雖然中國不同類型的社會團體已達

---

6. Gordon White, Jude Howell, and Shang Xiaoyuan, *In Search of Civil Society: Market Reform and Social Change in Contemporary China*, pp. 4-6; Richard Madsen, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society* (Berkeley and Los Angeles, USA and London, UK: University of California Press, 1998), pp. 11-12.

7. Richard Madsen, "The Public Sphere, Civil Society and Moral Community: A Research Agenda for Contemporary China Studies," *Modern China*, Vol. 19, No. 2 (April 1993), pp. 187-189.

8. 例如：Baogang He, *The Democratic Implications of Civil Society in China* (New York:

致相當程度的自主性，它們卻大多不具備追求公共利益的「公民特質」（the quality of ‘civility’），而容易成爲其團體成員營私的工具，因此非政府組織的高自主性並不必然帶給中國一個健全的公民社會。<sup>9</sup>

近年來對中國各種社會團體和公民社會的大量文獻中，極少探討宗教團體與組織對中國公民社會的影響。<sup>10</sup>這種忽視相當令人驚訝，因爲眾所周知，波蘭的天主教會與前東德的信義宗教會（或稱路德宗教會，Evangelical Lutheran Church）在這兩個國家分別形塑了深富活力的公民社會，長期提供異議分子表達言論的社會空間，又在專制政權瓦解的關鍵時刻以帶有宗教色彩的和平方式凝聚起民眾對體制變革的期待與共同行動。<sup>11</sup>而中國自改革開放以來，各種宗教均蓬勃發展，<sup>12</sup>因此對宗教的觀察與分析理應成爲探討中國公民社會的重要視角之一。<sup>13</sup>在對宗教角色的廣泛忽略之中，

---

St. Martin’s Press, 1997); B. Michael Frolic, “State-Led Civil Society,” in Timothy Brook and B. Michael Frolic eds., *Civil Society in China* (New York and London: M. E. Sharpe, 1997), pp. 46~67; 另參：Qiusha Ma, *Non-Governmental Organizations in Contemporary China: Paving the Way to Civil Society?* (London and New York: Routledge, 2006).

9. Yiyi Lu, *Non-Governmental Organisations in China* (London and New York: Routledge, 2009), pp. 144~145.
10. 然而也有少數例外：Kenneth Dean, “Ritual and Space: Civil Society or Popular Religion?” in Timothy Brook and B. Michael Frolic eds., *Civil Society in China* (New York and London: M. E. Sharpe, 1997), pp. 172~192; 另參以下對Richard Madsen, *China’s Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*的討論。
11. Baogang He, *The Democratic Implications of Civil Society in China*, pp. 71~72, 75; Richard Madsen, “The Public Sphere, Civil Society and Moral Community: A Research Agenda for Contemporary China Studies,” pp. 188~190; David Martin, *Forbidden Revolutions: Pentecostalism in Latin America, Catholicism in Eastern Europe* (London: SPCK, 1996).
12. Daniel L. Overmyer, “Religion in China Today: Introduction,” *The China Quarterly*, No. 174 (June 2003), pp. 307~316. 另可參此期關於當代中國宗教專刊的其他文章。
13. 例如Baogang He, *The Democratic Implications of Civil Society in China*將宗教組織納入其所定義的公民社會類別之中（p. 7），也意識到宗教在東歐與南韓民主化的

一個引人注目的例外是趙文詞（Richard Madsen）的著作*China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society* (1998)。這本書的主題並非檢視中國政府認可的天主教教會或不被認可的地下天主教會具有多少獨立於國家掌控的自主性，卻將探討的焦點放在中國的天主教群體展現出多少的「公民性」（‘civility’）。作者依據政治學者Robert Putnam（1993）對義大利不同地區民主進展的研究成果，<sup>14</sup>指出一個社會群體所具有的「公民性」可以提供有利於建構公民社會與邁向民主化過程的「社會資本」（social capital）。作者進一步採用Robert Putnam所提出「公民共同體」（civic community）的四個特徵以檢視中國天主教群體。第一是公民參與（civic engagement），個人與群體能將自我利益放在更廣大之公共利益的場景中來理解，而非將公共領域當成追求私利的戰場。第二是政治平等（political equality），也就是在一個公民共同體中，彼此之間存在著互惠與合作的橫向關係，而非權威與依附的縱向關係。第三項特徵是展現出團結、信任與寬容（solidarity, trust, and tolerance）的美德。第四項特徵是結社，形成作為社會合作結構的社團（associations: social structures of cooperation）。<sup>15</sup>經過檢視後，趙文詞指出，大部分位於農村的中國天主教群體雖然具有相當程度獨立於政府掌控的自主性，卻呈現出傳統垂直階級制的結構，並具有傳統社會的地域主義（localism）。在官方教會與地下教會之間的嚴重分歧下，教會成員始終無法培養出團結、信任與寬容的美德來處理內部的歧異，在宗教與社會倫理上則具有強烈的隔離心態與他世關懷，與當代社會的多元性格格不入。總而言

---

過程中扮演的關鍵性角色（pp. 71~72, 75, 145）。然而本書對中國各種類型的社會組織的廣泛分析討論，卻一再忽略了宗教組織。

14. Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993).

15. Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, pp. 87~91.



之，當前中國的天主教缺乏公民性的道德特質（the moral qualities of civility），這樣的群體同時是社會走向混亂與破碎化的原因與結果，對於中國朝向自治與民主的社會變革並無幫助。<sup>16</sup>作者期待梵諦岡第二次大公會議的改革精神能逐漸深入轉化中國天主教，以扭轉目前教會團體在建構公民社會的過程中所具有的負向社會資本（a negative social capital）。<sup>17</sup>

近年來，許多學者們對社會資本的關注與研究趨於熱絡，對於不同類型的社會資本發展出進一步的區分。<sup>18</sup>Robert Putnam在其探討美國公民的社會資本與文化生活的著作*Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (2000)中，採用了Gittell與Vidal對人與人和人與群體不同的連結方式的社會資本類別的指稱，<sup>19</sup>將社會資本區分為「結合型社會資本」（bonding social capital）與「橋接型社會資本」（bridging social capital）。<sup>20</sup>「結合型社會資本」具有向內性的關懷（inward-looking），形成排他性與同質性的群體，可以提供內部成員社會與心理支持，例如穆斯林弟兄會、教會中的婦女讀書會，以及上流階級的俱樂部。「橋接型社會資本」則具外向性的關懷（outward looking），包含了跨越不同社會類別的人，可以提供成員連結外部的資源與訊息，例如民權運動與普世性的宗教組織（ecumenical religious organizations）。這種區分與 Granovetter（1973）所說社會網絡有

16. Richard Madsen, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*, pp. 126~131; 133~138.

17. Richard Madsen, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*, pp. 138~142.

18. 參：黃源協、劉素珍、莊俐昕、林信廷，「社區社會資本與社區發展關聯性之研究」，*公共行政學報*，第34期（2010年3月），頁33~35。

19. Ross Gittell and Avis Vidal, *Community Organizing: Building Social Capital as a Development Strategy* (California: Sage, 1998), p. 15.

20. Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon and Schuster, 2000), p. 22.

「強連結」(strong ties)與「弱連結」(weak ties)之分有相應之處。「強連結」提供親密小團體緊密的連結,「弱連結」提供個人與較疏遠並屬於不同團體之人的聯繫。Granovetter指出,「弱連結」的社會網絡提供個人與群體更多的機會與更好的社會整合,而「強連結」雖然有利於群體成員,卻容易導致社會的破碎化(fragmentation)。<sup>21</sup>Robert Putnam(2000)進一步指出,「弱連結」所帶出的「橋接型社會資本」有助於產生寬廣的認同與互惠,而與「強連結」相連的「結合型社會資本」使人易於誇耀狹隘的團體身分,而產生對團體之外社會的強烈敵意。<sup>22</sup>因此,雖然兩者對整體社會都可能帶來正面影響,但「結合型社會資本」主要是有助於群體成員自身,卻可能導致摧毀性、反社會的後果。而「橋接型社會資本」則對社會整合、效能與發展有更明顯的正面助益,對建立「公民共同體」有更直接的關聯。學者們對這些不同類型的社會資本之界定與探討,提供了我們比趙文詞對中國天主教的討論更為明確與細緻的概念工具。

本篇文章應用趙文詞(1998)與Robert Putnam(1993, 2000)的研究取向,來探討中國基督新教家庭教會是否有助於建構健全的中國公民社會。自文革後期以來,各個宗教都經歷了復甦,而其中基督新教的成長尤其快速。<sup>23</sup>1949年基督新教的人數約一百萬人。在五十年代後期至文化大革命(1966~1976)初期的一連串政治運動中,教會被關閉、神職人員被下放勞改、宗教書籍遭焚毀,許多信徒紛紛宣布放棄信仰,基督教似乎已從中國消失。一些證據顯

---

21. Mark S. Granovetter, "The Strength of Weak Ties," *American Journal of Sociology*, Vol. 78, No. 6 (May 1973), p. 1378.

22. Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 23.

23. Daniel H. Bays, "Chinese Protestant Christianity Today," *China Quarterly*, No. 174 (June 2003), p. 488.

示，在文革後期，七十年代中，許多信徒自行組織的地下教會開始迅速成長。<sup>24</sup>2000年左右，學者們依據不同的資料來源對基督徒人數提出了好幾個差異頗大的估計。大致而言，向政府登記並參加「基督教三自愛國運動委員會」與「基督教協會」的「三自教會」人數大約1,500萬，但若包括未向政府登記的「家庭教會」，不同的學者們接受的總人數介於3,000萬至6,000萬之間，並認為「家庭教會」的信徒多於「三自教會」。<sup>25</sup>基督教的成長型態可分為兩個主要的趨勢。1970至1990年代，成長最快速的是在鄉鎮地區，信徒大多是未受教育的婦女。<sup>26</sup>隨著經濟發展與都市化的影響，大量農村人口移入城市，影響了城市中基督徒人口隨之增加。<sup>27</sup>另一個趨勢是自九十年代中期以來，城市中學生與年輕菁英大量接受基督教，形成了一種新型態、以知識分子為主的基督教群體。<sup>28</sup>此外，近年來也出現大量以從農村到城市打工的中下階級為主體的「民工教會」，然而據本人所知至今尚未有這方面的研究成果出版。

- 
24. 趙天恩、莊婉芳，*當代中國基督教發展史1949-1997*（台北：中福出版社，1997），頁228~232；Ryan F. Dunch, "Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing," in Jr. S. Uhalley and X. Wu eds., *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future* (Armonk, NY: ME Sharp, 2001), p. 201.
25. Tony Lambert, *China's Christian Millions* (London, England, and Grand Rapids, MI: Monarch Books, 1999), pp. 195~218; Daniel H. Bays, "Chinese Protestant Christianity Today," p. 491; Jason Kindopp, "Policy Dilemmas in China's Church-State Relations: An Introduction," in Jason Kindopp and Carol Lee Hamrin eds., *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tension* (Washington, D. C.: Brookings Institution, 2004), p. 5; Fenggang Yang, "The Red, Black, and Gray Markets of Religions in China," *The Sociological Quarterly*, Vol. 47, Issue 1 (February 2006), p. 105.
26. Alan Hunter and Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 73; Ryan F. Dunch, "Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing," p. 203.
27. Daniel H. Bays, "Chinese Protestant Christianity Today," p. 497.
28. Fenggang Yang, "Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 44, Issue 4 (December 2005), pp. 423~441.

本文嘗試論證，九十年代所興起以知識分子為主體的都市家庭教會比原有的家庭教會型態展現出更為明顯的公民特質。以下將先評估1970年代至1990年代興起的家庭教會之公民性，再介紹三個1990年代以來都市家庭教會個案，最後說明新型態的都市家庭教會在何種意義上更有利於建構健全的公民社會，並探討可能的原因。

## 貳、對七十至九十年代家庭教會公民性之評估

要認識1970年代至1990年代中國家庭教會，我們可以從Ryan F. Dunch的文章“Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing”中對八十與九十年代的中國基督新教之分類開始。他依據教會群體不同的起源，將其分為由西方宣教士設立的教會（the mission-founded church）、二十世紀初期興起的中國本土教會（the indigenous Chinese Protestant movements of the early twentieth century），以及1970年代出現的基督教群體（the new Protestant movements that have emerged in the PRC since the 1970s）。<sup>29</sup>在這三個類別中，宣教士設立的教會主要位於沿海地區與長江流域，當時所投入的宣教資源則集中於城鎮。這些教會大多屬於某一個西方基督教傳統宗派，例如浸信會、長老會、衛理公會等，並在組織上接受所屬宗派的管轄。1950年代初期，當西方傳教士被驅逐出境，政府所扶持的「三自愛國運動委員會」發起「清除中國基督教內帝國主義毒素」的教育與控訴運動，並在實質上接管了各個宗派組織。<sup>30</sup>也因此，這些由宣教士設立的教會幾乎全數在1950年代初期就已加入了「三自愛國運動」。二十世紀初興起的本土教會，包括著名的真耶穌教會與聚會處（又稱小群），以及

---

29. Ryan F. Dunch, “Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing,” pp. 197–201.

30. 參閱：邢福增、梁家麟，**五十年代三自運動的研究**（香港：建道，1996）。

個別獨立的堂會，強調割裂與西方宗派傳統的延續，直接以新約初代教會的模式和「聖靈」為最終權威。這種獨立性在1950年代初被挪用來作為抵制「三自愛國運動」的論述與社會資源，但在1955年肅反運動中遭受強力鎮壓，<sup>31</sup>有些獨立的本土教會被迫加入「三自」，也有的開始轉入「地下」，成為「家庭教會」之濫觴。有一位獨立的本土教會傳道人王明道在1954與1955年間公開的發表文章為其拒不加入「三自愛國運動」的立場辯護，雖然他很快地被捕判刑，但其立場與思想影響深遠，直到今天仍為許多家庭教會的領袖所援引，成為家庭教會認同建構的重要資源。<sup>32</sup>第三類在七十年代興起的教會與過去的中國基督教歷史傳統沒有直接淵源，他們強調經驗性的信仰，極為重視例如祈禱醫病、趕鬼、異象、異夢等「神蹟奇事」。當「三自」組織在改革開放後恢復運作後，由於加入「三自」意味著要接受一套教會體制性權威，這些具「靈恩」特色的群體傾於保持自身的獨立性，在鄉村中成為發展快速的家庭教會運動。<sup>33</sup>

由以上的分析可知，八十與九十年代的家庭教會，主要是由獨立的本土教會與七十年代新興的農村教會所構成。家庭教會興起的重要背景在於自五十年代後期開始，宗教活動遭到越來越嚴厲的

31. 參閱：邢福增，*反帝、愛國、屬靈人：倪柝聲與基督徒聚會處研究*（香港：基督教中國宗教文化研究社，2005）。

32. 參：Richard R. Cook, "Fundamentalism and Modern Culture in Republican China: The Popular Language of Wang Mingdao, 1900-1991," (Ph.D. dissertation, The University of Iowa, 2003); Thomas A. Harvey, "Challenging Heaven's Mandate: An Analysis of the Conflict between Wang Mingdao and the Chinese Nation-State," (Ph.D. dissertation, Duke University, 1998); Chen-Yang Kao, "The House Church Identity and Preservation of Pentecostal-Style Protestantism in China," in Francis Lim ed., *Christianity in Contemporary China: Socio-Cultural Perspectives* (Oxford, UK and New York, USA: Routledge, 2012), pp. 207~219.

33. Chen-Yang Kao, "The House Church Identity and Preservation of Pentecostal-Style Protestantism in China," .

打壓，合法宗教活動的空間逐漸縮減。文化大革命（1966~1976）期間，一切宗教活動均為非法，唯一能續存的是秘密性的地下宗教。許多證據指出，基督教在文革後期開始快速成長，而1980年「基督教三自愛國運動委員會」的恢復就是為了使如火燎原般的基督教地下教會重新被政府掌控。<sup>34</sup>然而，雖然城市中具有西方差會宗派背景的教會迅速回到「三自」的陣營中，其他許多教會群體沒有進入三自，或是進入三自之後又退出。其中的原因甚為複雜，包括上述早期中國本土教派不願與有西方宗派背景的教會合作；許多傳道人認為「三自」基本上是政府控制教會的工具，而加入「三自」是對純正信仰的妥協；「三自」的領導人與政府的關係過於密切，不被信徒信任；「三自」的牧師傳道訓練不足，無法滿足教會需要；「三自」組織難以與偏遠農村教會保持聯繫等。其中一個重要的潛在原因，在於許多信徒已習慣於七十年代不具組織、自發性強的宗教形式，而對「三自」官僚體系型態的管理感到格格不入，因此與「三自」產生衝突後很容易選擇退出。<sup>35</sup>無論沒有加入「三自」的原因究竟何在，這些家庭教會的起源都可歸類為早期中國本土的獨立教會與七十年代新興的教會。

本人在2004年與2005年兩次田野調查中，於廣東、福建、湖北、湖南四個省分中進行研究，訪問過聚會處、真耶穌教會，承繼五十年代反三自傳統的獨立家庭教會，以及七十年代新興的農村與漁村的家庭教會。研究結果顯示，本土教會類的家庭教會通常具有強烈的教派意識（sectarianism），不但與「三自教會」劃清界線，對於其他教派傳統的基督徒也帶著懷疑與敵意，認為他

---

34. 參: Chen-Yang Kao, "The House Church Identity and Preservation of Pentecostal-Style Protestantism in China," p. 174; Ryan F. Dunch, "Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing," pp. 199~201.

35. Chen-Yang Kao, "The House Church Identity and Preservation of Pentecostal-Style Protestantism in China," .

們不是信仰純正的基督徒。創立本土教派的領袖都具有復原主義（restorationism）的想法，相信西方的教會歷史傳統附加了許多人為的、文化的因素，而失去了信仰原初的純粹性。<sup>36</sup>他們進而採取反叛西方教會傳統的態度，認為信仰生活應回到新約聖經所描述的型態。這種本土基督宗教「反傳統」的性格形塑了其各自的教派意識。例如，「真耶穌教會」傾向於認為不採行其宗教實踐（守「安息日」而非「主日」、說「方言」、實行面向下的受浸等）的基督徒沒有「聖靈」，甚至不能「得救」。<sup>37</sup>「聚會處」（小群）雖然承認在自身信仰群體之外有真正「得救」的信徒，但那些信徒所形成的群體並不是真正「合神心意」、「屬靈」的「教會」，而只是已腐敗與墮落的「宗教組織」，他們並認為西方傳統下所形成「宗派」（denominations）的種種差異是對真正「教會」的分裂。<sup>38</sup>在當今的中國，「真耶穌教會」與「聚會處」的信仰群體各自形成廣泛的聯繫網絡，但這種人際與群體關係與其內在強烈的排他性意識是共存的，時常要在不同的信仰群體之間與之內進行「真」與「偽」、「純粹」與「參雜」、「人為」與「屬靈」的劃分，甚至引起自身內部的分裂。例如本人在田野調查中得知，在改革開放後，當「聚會處」在海外領導人李常受的帶領下所發展出某些宗教觀念與實踐傳播回中國，在八十年代初興起了受到政府質疑並打壓的「呼喊派」，浙江與福建許多家庭教會的聚會處群體就對是否要接受李常受的教導有不同的意見，在彼此之間帶來嚴重的分歧與分裂。而本人所接觸承繼五十年代反三自傳統的家庭教會，雖然沒有「真耶穌教會」與「聚會處」那麼突出的教派特性，仍有強

---

36. 梁家麟，*改革開放以來的中國農村教會*（香港：建道，1999），頁148。

37. 參：Xi Lian, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* (New Haven and London: Yale University Press, 2010), pp. 42~51.

38. 參：Xi Lian, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*, pp. 159~176.

烈「純正」教會的意識，不輕易認同屬於其他群體的基督徒。<sup>39</sup>

1970年代新興的農漁村家庭教會雖然不像早期的本土教會具有那麼強烈的排他性，卻將信仰建基於個人與群體的宗教經驗上，缺乏建立社群凝聚所需教義、傳統或體制的資源。學者梁家麟觀察到，文化大革命摧毀了來自西方制度化的基督教，而文革期間所自發性興起的基督教群體具有中國傳統民間信仰非制度性、「普化型態」（diffused form）的特徵。<sup>40</sup>進一步而論，文化大革命期間對宗教的根除性打壓，一方面使基督教發展出一種「非中心化」（decentralized）的信仰型態，傾向於採取中國民間宗教的前提與關懷，強調「趨吉避凶」的效果與「靈驗」的經歷，使得此一非本土的宗教得以跨越社會與文化的邊界而傳播。另一方面，對宗教的打壓使得民間宗教與地方社會原本盤根錯節的相互依存性暫時鬆動，而僅存的非制度性宗教給予個人更大的宗教選擇空間。這兩項發展促成了文革後期「五旬節與靈恩型態基督教」（Pentecostal-Style Protestantism）在鄉村地區快速傳播。不同於最先對抗西方傳統的本土基督教派，這些新興的群體並不強調「反傳統」，但是卻在孤立的情況下發展，根本上缺乏對任何教會傳統與體制的認識與承繼。<sup>41</sup>改革開放後，這種「靈恩型態基督教」從原本缺乏宗教權威（unavailability of religious authorities）的情況中再次引入聖經的權威，但卻常常爲了保留領袖個人運用的靈恩能力（charismatic

---

39. Mark S. Granovetter, "The Strength of Weak Ties," p. 1378.

40. 梁家麟，**改革開放以來的中國農村教會**，頁147。關於中國傳統社會中普化型態宗教（diffused religion）的討論，參：Ching Kun Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Prospect Heights: Waveland, 1991), pp. 294-340。

41. Chen-Yang Kao, "The Cultural Revolution and the Emergence of Pentecostal-Style Protestantism in China," *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 24, No. 2 (May 2009), pp. 171-188.



power) 的空間而傾向於拒絕體制性權威。<sup>42</sup>在沒有正式組織的情況之下，信仰團體以「人治」為中心，形成以帶領教會的負責人為核心的家長制管理；負責人說了就算。信仰團體內部多呈現出縱向式的決策過程。又由於它們多在鄉村發展，有比較強的地域性，與別的地區的家庭教會基本上沒有互動的需要。在八十與九十年代，這些新興的信仰群體因彼此之間的類似性而逐漸建立起跨越地區的鬆散聯繫，例如傳道人之間不定期的互訪，卻不容易見到長期穩定的合作關係。

這兩類家庭教會雖然有著各自的背景與特色，但它們都有著同樣明顯的他世傾向 (other-worldly orientation) 與個人實用取向的關懷。早期的本土教派常具有強烈的「世界末日」與「千禧年信仰」，期盼耶穌很快再度降臨，結束現存世界的混亂與邪惡，並使真正的信徒享受天國永遠的福份。<sup>43</sup>在本人曾進行研究的某一個「聚會處」傳統的群體中，講道內容總是環繞著聖經中「末日預言」的主題，負責的長老熱衷於對大災難、耶穌再來、信徒的「被提升天」、地上的千禧年國度等事件應驗的先後順序時間表，進行複雜而細緻的解說，自豪於自己所提出的時間表是符合一切相關經文內容的最佳版本。七十年代新興的鄉村家庭教會並沒有那麼深厚的千禧年主義 (millennialism) 傳統，但同樣將現世生命之外的個人救贖視為信仰的核心。至於信仰對於現世生活的影響，則多限於醫病、趕鬼、家庭和睦、事業順利這種實用性的興趣。這兩類教會的信徒都避免涉入社會公共事務，也沒有任何社會參與和改革的理想。本人在田野調查的過程中，好幾位不同地區的家庭教會傳道人都提到在八九年的民主運動時，官方「三自愛國運動委員會」的領

42. Chen-Yang Kao, "The House Church Identity and Preservation of Pentecostal-Style Protestantism in China,".

43. Xi Lian, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*.

袖公開支持學生，但是家庭教會從來沒有表態支持。他們說，這顯示出家庭教會從來沒有反政府的意圖，反而是「三自」不如所自稱的那麼「愛國」。對這些家庭教會的信徒而言，基督徒唯一的使命就是向人傳揚福音，在各地建立教會，預備人逃避最後的審判，進入即將來臨的上帝國度。現世社會不是他們關懷的領域。

這些家庭教會獨立於政府掌控之外，具有相當的自主性，也追求共同宗教性的價值與目標，可符合社會學意義上公民社會的基本定義。從一個角度而言，它們的發展確實有助於拓展社會的自主性空間並強化社會的多元性。然而，它們卻相當缺乏Robert Putnam（1993）所論「公民共同體」（civic community）的界定性特徵。它們的信仰實踐所關切的主要是個人與家庭的利益，並對傳播他世救贖有強烈的熱誠，但對於社會公共利益與福祉則不甚關心。除了真耶穌教會採用較為民主的治理方式，其他的本土教派與七十年代新興的群體多呈現垂直式的家長制管理。家庭教會群體內部通常有著緊密的人際關係，但其彼此之間的團結與信任時常伴隨著對其團體之外人們的質疑與不信任，嚴重地缺乏「寬容」的美德。這些團體既然在彼此之間常因教派性、家長制、或地域性因素而不易達致真誠與良好的溝通，它們各自的發展只會加劇中國社會的「破碎化」（fragmentation），難以提供有助於公共領域健全發展的有效溝通。<sup>44</sup>若進一步從Robert Putnam（2000）對「結合型社會資本」（bonding social capital）與「橋接型社會資本」（bridging social capital）的區分出發，早期本土教派團體由於各自具有獨特的宗教世界觀與宗教實踐，成員之間形成緊密連結、同質性高的團體，具有相當高的「結合型社會資本」，卻對其群體外部的社會持有敵對

---

44. 哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）著，曹衛東等譯，**公共領域的結構轉型**（台北：聯經，2002）。

的態度，缺乏「橋接型社會資本」。而1970年代新興的農漁村家庭教會，一方面缺乏明確的宗教傳統提升「結合型社會資本」，另一方面其各自發展的背景也使不同團體彼此之間「橋接型社會資本」的進展緩慢。也就是說，這兩類型的家庭教會與中國天主教一樣，都難以提供建立公民共同體、提升公民特質所需的「橋接型社會資本」。

### 參、新型態都市家庭教會的案例

Ryan F. Dunch的文章發表時（2001年），以都市知識分子為主的家庭教會才剛開始發展，因此他的文章對此沒有多加探討。至目前為止，對於此類家庭教會所發表的正式研究也不多。<sup>45</sup>本人於2011年在四川成都市與附近農村，以及2012年在福州市與附近漁村地區再次針對家庭教會進行田野調查。這兩次的調查發現，近幾年來都市型態家庭教會的發展已經相當不同於之前學者對中國家庭教會的描繪。<sup>46</sup>以下先針對福州市的一個家庭教會與成都市的兩個家庭教會略作介紹，再嘗試評估它們的發展與公民社會建構之間的關聯。

#### 一、福州市某家庭教會

本人2012年在福州市所研究的這個家庭教會，與上述提到七十年代新興的鄉村家庭教會類型有緊密的聯繫。在福建沿海某漁村地區的家庭教會，自七十年代後期以來迅速發展，到了九十年代

45. 以下兩項研究雖然都涉及都市家庭教會，但它們所探討的主題是「都市知識分子與專業人士為何會成為基督徒」，而非「都市家庭教會」作為社會群體有那些特徵：Fenggang Yang, "Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China," pp. 423-441；高師寧，*當代北京的基督教與基督徒——宗教社會學個案研究*（香港：道風，2005）。

46. 例如：Alan Hunter and Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary*; Ryan F. Dunch, "Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing.,"; Daniel H. Bays, "Chinese Protestant Christianity Today,".

後期，這個地區幾乎每個村子都有了家庭教會。<sup>47</sup>當教會中的年輕人陸續來到福州就讀大學，教會負責人就有了在福州市建立教會的想法。2004年這個漁村地區的家庭教會差派與支持一對年輕的傳道夫婦搬到福州市租屋成爲聚會地點。本人2005年時曾幾次參加這裡的聚會，那時雖然教會才成立一年多，週日早上的「主日崇拜」已有五、六十人參加，主要是從福建各地來福州就讀的大學生，大多由同學介紹帶來，也有兩位是大學老師。當時令我印象深刻的有兩點，第一是傳道人中最高的學歷只有初中畢業，最年長的一位小學只讀了四年，但他們竟能帶領與教導這群大學師生。第二是主日崇拜之後，許多人在廚房忙進忙出預備飯食，幾乎所有人都會留下來一起吃午飯聊天，新來的人很快就融入這個和樂相處的群體。我當時很深地體認到「家庭教會」的意涵不只是在家裡聚會，也包括彼此的關係就像家人一樣親密、互相扶持。這些外地學生因此在福州有了一個「家」。每次都有第一次來的新朋友，離開時已作了「決志禱告」，表示要成爲基督徒。

2012年我再次來到這個教會時，他們已發展成十幾個家庭聚會點，有的是在信徒的家中，有的是教會出資租的私人住宅，每個聚會點主日崇拜人數大約在30至60人之間。有的仍是以大學生爲主，有的是已上班的社會青年。有十位左右大學畢業生加入傳道人的行列，承擔起帶領各類聚會與講道的責任。讓我相當意外的是，這個家庭教會群體不再像以前只和原本的漁村教會保有聯繫，也和幾個最近幾年從三自教會退出而成立的福州市家庭教會建立很好的關係，幾個彼此互不隸屬的家庭教會群體一起合作舉辦信徒的培訓

---

47. 關於這個漁村地區家庭教會的研究，請參閱：Chen-Yang Kao, "The Cultural Revolution and the Emergence of Pentecostal-Style Protestantism in China,"; Chen-Yang Kao, "The House Church Identity and Preservation of Pentecostal-Style Protestantism in China,".

班，訓練信徒擔任小組長、帶領查經，使他們能成為信徒領袖。此外，福建幾個城市與鄉村地區的家庭教會群體已建立起緊密的聯繫，每年寒暑假在各處舉行各種大專生、青少年的基督教營會。這些營會由不同地區的教會輪流主辦，然而由於我所研究的這個福州市家庭教會有許多受過教育與信仰訓練的年輕人，他們提供許多人力資源。他們的傳道人擔任講員，信徒領袖擔任小組長，規劃吸引年輕人的營會活動。當我和他們一起吃飯時，他們彼此之間的話題常是福建某處教會與信徒的近況。禱告會時常為其他地方的教會信徒的需要禱告。七年前這個教會的資源流動是從鄉村到都市，但現在則是從都市到鄉村，而且以都市為中心建立起更為廣泛、跨地區的信徒群體網絡。除了都市有更豐厚的人力財力資源之外，福州都市教會成為各地區家庭教會網絡樞紐的原因，也在於這些年輕人大多有著從家鄉遷移而出的經驗，需要新的地方建立新的人際關係，因此他們更能夠突破狹隘的地域觀念，有著知識分子與都市人較為廣闊的視野。對這些福州市青年基督徒而言，「弟兄姊妹」的定義範圍不只每周日早上一起聚會的幾十位成員，也不是由這十幾個聚會點組成的團體，而是福建各地與他們有所聯繫的教會信徒。

## 二、成都市 M 教會

以下介紹本人2011年在四川成都市曾進行調查研究的兩個家庭教會。M教會的起源是1990年代初期一對夫婦在成都兩所大學接觸學生，進行個人談道，又在家中舉辦查經班，人數多起來之後轉型成教會。這對夫婦現在雖然仍然參與教會，但已經將領導與管理的責任交給他們所帶領出來的大學畢業生。這些年輕的信徒領袖中，有兩對夫婦與一位單身女性為全時間、支薪的傳道人，其他的人則是「帶職事奉」，一面工作一面參與教會事務。由於信徒總數已達一百五十人，他們在成都市共租了三間公寓，正式的「主日崇拜」

共四堂（有兩個聚會點週日早上舉行一堂主日崇拜，另一個點週日早上與下午各一堂主日崇拜）。這間教會的租屋點都在成都幾個大學旁，以向大學生傳福音為主要目標。但許多大學生畢業後就會離開成都，只有一部分留下來工作，因此目前教會七成以上的成員仍是大學生與研究生。當我在此進行研究時，教會正在草擬章程，走向更為體制化的道路。在他們所草擬的「中會手冊」中，教會組織主要依循長老會（Presbyterian Church）的模式，內文中定義「聚會點」、「支會」、「堂會」、「中會」、「總會」，規定其運作方式，也明定教會「會友」資格與不同職位（執事、長老、傳道、牧師）人員的產生辦法、職責與權限，以及財務處理辦法等。同時他們也已選出第一任的正副中會長。很明顯地，他們正努力地從一種「人治」、「家長制」的運作型態，走向體制化，以教會規章作為組織基礎。教會逐漸從一種「家庭」模式轉型成正式的「組織」。他們同時也在籌劃購買一個單位的寫字樓，讓全教會能同時聚在一起舉行主日崇拜，但由於會友是以學生為主體，教會在經濟上並不豐厚，要籌足購買堂會的資金相當困難。

這幾年來成都市M教會與成都北方綿陽市所屬的幾個農村教會發展出緊密的聯繫。起因是2008年汶川大地震發生後，許多中國家庭教會與海外的基督教會尋求協助救災與重建的管道，M教會成為金錢、物資、人員從各地進入災區的一個中繼站，協助一些由基督徒所組成的海內外救災與重建團體進入災區設立援助站，從事發放物資與心理重建的工作。M教會與成都其他幾個家庭教會合作共同扮演了聯繫、接待，與支援這些團體的角色。雖然在救災期間政府主管單位嚴格禁止傳教活動，但基督徒在接觸災民時仍常從信仰角度說一些的話鼓勵他們，也為他們祈禱。當救災階段過去，救災團體撤離時，基督徒就介紹他們曾接觸的災民去當地的教會。也有四川本地的基督徒在原本沒有教會的村鎮設立新的家庭教會，成都市

M教會則協助幾個新成立的農村家庭教會。除此之外，M教會也受託執行一項長期計畫，發放助學金給嚴重受災戶的學童，許多小孩父母親其中一方或兩者皆已亡故。資金來源則是海內外基督徒的捐款。M教會並聘請兩位專職人員住在重建區的一間鄉鎮教會，定期去這些學童家中探望與關懷。由於城鄉教會的這種密切的聯繫，2011年成都市M教會確立規章、走向組織化時，一些農村家庭教會同意被納入成爲M教會的「支會」。其傳道人也成爲成都市M教會所轄屬的傳道人。上述M教會「中會」選出的第一任副會長就是一位重建區的鄉鎮傳道人。

### 三、成都市秋雨之福歸正教會

在我2011年去成都進行田野調查之前，就已時常讀到報導和文章討論成都「秋雨之福」家庭教會，所以雖然秋雨之福不是我主要研究的對象，我仍安排時間去了兩次，也進行訪談。第一次去秋雨之福時，立刻發現它和我所熟悉的中國家庭教會相當不同。之前所接觸的家庭教會，無論位於鄉村或城市，都具有某些程度的隱匿性。例如有一次我在成都市參加一個家庭教會週間晚上的查經禱告會，只有十幾個人，每次在輪到一位中年男子發言時，他總是言不及義、文不對題，最後在個人生活分享時他表示正在進行一些研究，需要蒐集資料等。後來才知道那位中年男子其實就是負責教會的傳道人，但因為不知道我這個陌生人是誰，立刻偽裝成大學老師，又表現得像外圍分子，讓我辨識不出他在群體中原有的領導角色。我原本就熟知許多家庭教會領袖會爲了安全發展出一些自我保護機制，但如此刻意的「作假」還是讓我相當驚訝。都市家庭教會由於大多都在民宅聚會，聚會結束後常會互相提醒不要一湧而出，而是一次一兩人陸續的出去，免得引起鄰居與大樓管理員的側目。然而，一進「秋雨之福」所在的大樓，一樓玄關的樓層介紹上清楚

的標示著「成都秋雨之福歸正教會」。出了教會所在樓層的電梯，還沒進到教會正門，整面的走廊牆壁貼著介紹教會的海報，包括幾次被宗教局與民政局「非法取締」的事件始末。

「秋雨之福」緣起於2005年在一位剛成為基督徒的年輕律師王怡家中的聚會。2007年，當人數增加到20多人，開始正式成立「秋雨之福」教會，租用一套住宅公寓作為聚會場所，人數穩定增加，成員以白領階級與專業人士為主。王怡則被教會按例立為「長老」，放棄律師專業，成為全時間的傳道人。2008年「秋雨之福」開始租用寫字樓辦公室。一次信徒們在一個度假村舉行退修會，遭當地宗教局與警方強行解散，「秋雨之福」向法院控告宗教局非法衝擊教會聚會。從2009年開始，街道辦的「綜合治理辦公室」一再以各種名義打斷聚會，使得教會轉移到空地或茶館聚會，不久後教會接到了成都青羊區行政局「取締秋雨之福教會的行政處罰通知書」。教會則向成都市民政局遞交一份舉報信，又向四川省民政廳提出投訴信，指出此「通知書」在法律程序、法律依據，以及事實依據上都不能成立，要求行政復議。又提出希望民政部門不要參與以非法手段打擊家庭教會的宗教政策，而能在未來家庭教會合法化的過程中，扮演公平中立的政府角色。接獲舉報信之後，成都市民政局一方面建議青羊區民政局糾正取締「秋雨之福」的行政措施，一方面覆函給教會，表示其不具法律主體資格，因此對舉報信不予受理。「秋雨之福」繼而向青羊區民政局交付一封投訴信，有趣的是，此信的重點已不再是爭論對其教會的行政取締依法無據，而是更進一步指出中國的家庭教會已成為「一個真實的公民的信仰與生活的共同體，事實上已構成了當代中國民間社會的一個和平、溫和和保守的組成部分，並在社會慈善、道德倫理、家庭生活、文化創造等各方面發揮著重要影響」，而政府若任意打壓這個民間社會傳統，「將在政治、社會和道德的層面，帶來不可預料的對社會公共



利益的損害」。<sup>48</sup>成都「秋雨之福」和本文開頭所提到的北京「守望教會」相似，努力走向家庭教會的「公開化」，希望藉此使教會與政府、教會和社會之間，能取得公開交流的空間，使得政府和教會都能「消除畏懼，學習以理性、和平的寬容態度，來面對目前的制度處境」。<sup>49</sup>

當我訪問「秋雨之福」時，此教會已購買了一個相當大的寫字樓辦公室作為聚會場所，「主日崇拜」分上午與下午兩堂，總人數將近兩百。在向辦公室人員簡單的自我介紹之後，我這個台灣來的訪客被帶到一旁，進行仔細的身分與信仰的考核，才被認為可以接納的訪客，同意回答我各樣的問題並允准照相。之後我又再度來訪，參加主日崇拜與小組聚會。「秋雨之福」的各項教會事務管理得井然有序，崇拜程序也經過仔細的安排，絕非其他家庭教會所能相比，讓人印象深刻。如同M教會，「秋雨之福」也採用長老會的組織辦法管理教會，但「秋雨之福」還更進一步採用「長老會」的改革宗神學（Reformed Theology），此神學也被稱為加爾文主義（Calvinism）。教會每季舉辦兩個學習班，分別研讀代表加爾文主義信仰立場的「西敏小要理問答」（The Shorter Westminster Catechism）與「海德堡信條」（The Heidelberg Catechism）。王怡在「主日崇拜」的講道中也不斷強調改革宗對聚會、聖禮的觀念，並以改革宗神學的原則出發來講解聖經。經我詢問後，得知這是由於王怡牧師（他於2011年接受按牧）在多方閱讀教會歷史與神學書籍後，確認改革宗神學是最符合基督教信仰內涵的神學架構。王怡與其他教會長老都屬於受過高等教育並有專業背景的知識分子，他

---

48. 王怡，「秋雨之福教會請求成都青羊區民政局澄清取締決定的投訴信」，縱覽中國，2009年11月18日。〈<http://www.chinainperspective.com/ArtShow.aspx?AID=3722>〉

49. 王怡，「秋雨之福教會請求成都青羊區民政局澄清取締決定的投訴信」。

們與其他類似背景的家庭教會知識分子傳道人建立起相互支持的網絡，而王怡的文章經常出現在中國家庭教會著名的刊物之中，他也經常受邀到其他城市講道。他對家庭教會爭取公開化和合法化的呼籲，以及他鮮明的改革宗神學立場，都使他成為中國家庭教會有相當聲望與影響力的領袖。

### 肆、都市家庭教會與中國公民社會的建構

中國家庭教會近十年來發展出某些特質，與其之前的型態的相當不同。如前所述，1980和1990年代的家庭教會，若延續二十世紀早期中國本土教會的傳統，常會有顯著的教派性與排他性；若屬於七十年代新興的農漁村教會，則帶有家長制、地域主義的特色；而且兩者都有強烈的他世色彩，將關懷的重點放在個人的靈性與宗教實踐，缺少公共意識和社會參與的向度。然而，九十年代開始興起的都市形態家庭教會，在進入二十一世紀後不但成長快速，而且呈現出一些趙文詞與Robert Putnam視為對社會民主化轉型相當關鍵的公民特質。雖然如此，仍須說明的是，原本缺乏公民特質的家庭教會群體繼續存在，而且在廣大的農漁村仍是家庭教會的主流型態。

那麼，在都市以知識分子為主體的家庭教會究竟呈現出那些公民特質呢？在以上所舉的三個例子中，我認為福州市的家庭教會可被視為介於新舊兩類家庭教會之間。福州市的家庭教會的起源是漁村地區七十年代新興的家庭教會，它至今仍以「家長制」為主要的管理模式，教會事務沒有清楚的職責分工，參與教會「事奉」的「同工」之間彼此的關係就像家人一樣不需要清楚界定。在當中，比較明確的規則是年輕傳道順服年長傳道，而年長傳道像父兄一樣督責、照顧年輕傳道。我在福州時住在這個家庭教會中一位年長傳道的家，每天常有一些年輕傳道進出、辦事，用餐時間就留下來吃

飯、聊天，也喜歡開年長者玩笑，關係相當親密。這位年長傳道也將自己的女兒嫁給了其中一位年輕傳道。但年長傳道有時將一些突發奇想的任務交給年輕傳道，後者也只有默默承受。例如有一次年長傳道找不到一個住在某鎮的人的電話號碼，就要一位年輕傳道第二天搭單程三個多小時的車去那裏找人，把電話號碼要回來。我後來和這位年輕傳道聊到此事，他為此花了一天的時間，沒有做別的事，但也只能苦笑，顯得相當無奈。此外，福州市這個家庭教會很明確地將所有專注力放在「傳福音」上。雖然2008年汶川大地震之後，上述那位年長傳道與一位年輕傳道先後前往災區擔任了幾個月的志工，但此教會作為一個團體，其目標是帶領人相信耶穌，而不是參與救濟的工作。他們雖然會談到若有越多人相信耶穌，會有更多經歷過信仰更新的「好人」，社會自然會變得更好，但他們沒有打算採取任何共同的行動來讓社會變得更好。

即使如此，我們若同意趙文詞，將「公民性」理解為提供有利於建構公民社會的「社會資本」，我認為和原本的漁村教會相比，這個遷移到都市紮根生長的家庭教會不再作為社會走向破碎化過程的一部份，而是能夠展現出某些正向的社會資本，尤其是Putnam（2000）所論的「橋接型社會資本」。如上文所述，在過去的幾年中，這個家庭教會與福州市和福建其他地區的許多家庭教會建立了廣泛而緊密的聯繫網絡，彼此在各項教會工作上進行合作，並將家庭教會團體內部原本的信任關係拓展到一個團體與其他團體之間的信任關係。在這種互動合作中，這些互不隸屬的團體需要面對調適彼此之間的差異，學習達致相互溝通與理解，培養寬容的精神。雖然這種「社會資本」是在同一個宗教信仰的架構之下產生，卻塑造出具有更強烈「公民性」的個人，在涉及其他社會關係時，更可能展現出Robert Putnam所論「團結、信任、寬容的美德」，並習於尋求更廣的群體利益，而非個人與小團體的私利。如

同社會學家David Martin對中南美洲基督新教的研究顯示，許多影響深遠的特質是從特定宗教形態中培養而出，進而被轉移應用在經濟與政治等其他領域，帶來深層的社會變革。<sup>50</sup>而這種跨越團體之間的連結，不同於早期教派強化內部同質性的「連結型社會資本」，而是有助於建構寬廣的宗教認同與廣泛的訊息流通的「橋接型社會資本」。

成都市M教會展現出比上述福州教會更為明顯的「公民性」。他們與成都市和重建區的其他家庭教會也建立起合作的網絡，但他們更將協助救災與幫助弱勢納入教會的事工之中。當我在和執行助學金計畫的傳道人和那兩位長駐在重建區關懷孩童的工作人員聊天時，他們明顯的仍然將讓這些受資助的孩童相信耶穌作為重要的目標，也經常在附近教會舉辦信仰活動邀請這些孩童參加，但他們不會因著有些孩童一直未成為基督徒就停止資助他們。對這位傳道與兩位教會社工人員而言，關懷受災孩童這件事本身就是實踐上帝所賦予基督徒的使命，有其獨立的價值。M教會的信仰生活因而有了一種社會實踐的向度，雖然僅限於扶助弱勢的事工上。比較起上述福州市家庭教會所建立福建省不同地區的家庭教會網絡，成都市M教會慈善事工的建立，其金錢與資源的流動所倚靠的是跨越省分的家庭教會網絡，顯示出此教會具有相當豐厚的「橋接型社會資本」。除此以外，M教會也正在邁向教會的組織化、體制化。在這種轉型中，要先確認教會「會友」的身分，並以此做基礎，對各樣職位與教會事工進行選舉和投票。在這種努力之下，教會不但是一個具「自主性」的團體，也成為一個會眾「自治」（self-governance）的團體。與上述家長制的福州家庭教會比較起來，成

---

50. David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford, UK, and Cambridge, MA: Blackwell, 1990).

都市M教會更符合一個「社會組織」的條件。並且，和「三自教會」的組織不同，M教會作為家庭教會，其「自治」是徹底的，沒有國家權威插手的餘地。這樣的社會組織不只有助於培養成員「公民性」的美德，也培育民主素養，有助於社會邁向民主化過程。

成都市「秋雨之福」家庭教會是比較特別的例子，在王怡牧師的領導下，展現出強烈的公民意識。「秋雨之福」如同北京「守望教會」一樣，在其宗教活動遭政府干涉、取締之後，並不為了安全與續存而走向低調與家庭聚會，反而努力爭取中國家庭教會的公開化與合法化，使其能成為被認可的社會團體。值得注意的是，在上述所引的「投訴信」中，王怡明確地將家庭教會界定為「民間社會」（即civil society的另一種中文翻譯）的一部分，並進而申論政府對家庭教會的打壓即是對公共利益的損害。從這個角度而言，「秋雨之福」對家庭教會公開化與合法化的爭取，不單是爭取自身的宗教自由，也是為著一個獨立的公共領域進行奮戰，採取的方式則是尋求與政府進行和平理性的溝通。爭取家庭教會公開化與合法化成為「秋雨之福」投入Putnam所論「公民參與」（civil engagement）的一種途徑。事實上，王怡也呼籲更多都市家庭教會能站出來，「擔當家庭教會公開化的時代使命」。<sup>51</sup>這樣，「秋雨之福」不但以傳福音為教會唯一目標，也不是在傳福音之外不忘救濟與慈善工作，而是直接將「社會」設定為「教會」所存在的場域，正視教會必然有其作為一個社會團體所應扮演的角色，要成為社會的「鹽」與「光」。這種積極的入世精神正是加爾文主義的重要特徵，要基督徒在其被賦予的社會角色上努力榮耀上帝，使現實社會成為宗教實踐的場域。可以說，「秋雨之福」對家庭教會公開化的爭取，是韋伯所稱加爾文主義「入世的禁慾主義」（inner-

---

51. 王怡，「秋雨之福教會請求成都青羊區民政局澄清取締決定的投訴信」。

worldly asceticism) 倫理在當代中國處境下的一種表現方式。因此「秋雨之福」的公民參與與其擁抱加爾文主義的改革宗神學，實在是相輔相成的。

「秋雨之福」鮮明的社會參與立場對成都市其他家庭教會帶來很深的衝擊。面對王怡牧師所說更多家庭教會應站出來一同爭取公開化與合法化的呼籲，幾位成都市其他家庭教會的傳道人和信徒都告訴我，他們擔心「秋雨之福」測試政府宗教政策底線的做法會引發政府大規模的打壓家庭教會，反而帶來減少家庭教會生存空間的負面後果。但言談間顯出，他們雖然不盡認同「秋雨之福」挑戰現存宗教管理體制的行動，卻比以前更清楚意識到家庭教會在中國的續存不只是基督徒個人信仰自由的問題，也涉及到維護與拓展當今中國公共性的社會空間。當這些傳道人與信徒領袖被公安單位約談（或非正式的被約去「喝咖啡」）時，他們表現得更為坦然，也更勇於表達意見與爭取自己的權利。除此之外，這些教會中有些信徒，甚至包括長期被培養的信徒領袖，因著認同「秋雨之福」明確的神學與社會政治立場而轉會至「秋雨之福」，帶給原本的教會相當的震撼。當我在「秋雨之福」訪問時得知，其教會中約有三分之一的會友是從成都市其他家庭教會轉會來的。這顯示「秋雨之福」的訴求在都市型態的家庭教會信徒之間有其廣泛的共鳴。另外一個有趣的現象是，或許是受到「秋雨之福」的影響，成都市其他家庭教會對於加爾文主義所具有的內在思想融貫性和其肯定信徒的現世社會角色的神學意涵越來越欣賞。在這些家庭教會的信徒領袖培訓班當中，許多參與者習於從加爾文主義的神學論題出發討論與解釋聖經，其中也有人大量閱讀加爾文主義神學與清教徒歷史的書籍。這種對加爾文主義神學的普遍興趣可能會帶來城市家庭教會信徒更深的意識到自身公共參與的責任。因此，成都的「秋雨之福」，與北京的「守望教會」，雖然只是中國眾多家庭教會中的少數特例，

但卻有著先鋒性的意義與潛在的長遠影響力。雖然「秋雨之福」創立的時間並不長，並不像另外兩個案例所討論的教會一般與其他地區教會有實質的合作，但王怡牧師個人已經算是中國家庭教會的「公眾人物」，其意見透過刊物、網路廣泛的流傳並被引用討論。他個人也與許多其他城市的家庭教會領袖保持聯繫與交換意見。「秋雨之福」透過王怡牧師同樣具有跨越自身團體與地區的「橋接型社會資本」，有助於同樣想爭取家庭教會公開化與合法化的傳道人形成一致的立場與抗爭策略。

綜觀這三個案例，它們各自所擁有的「橋接型社會資本」、所發展出的公民特質，以及或多或少所具有的公民意識，其中的共同之處在於都以某種廣泛的「家庭教會認同」（house church identity）為基礎。在福州市的案例中，原本在福建省各自發展的農漁村家庭教會，之所以逐漸形成一個聯繫與合作的網絡，最直接的原因就是這些不同地區的教會都在三自之外，不被政府承認為合法的宗教團體。與早期中國本土教派不同，他們原本並沒有共同的信仰傳統，而是各自從七十年代起發展起來，有著上述「靈恩型態基督教」的許多特質，再因著共享「反三自」態度與論述而相互聯繫往來。<sup>52</sup>這些教會形成一個福建省家庭教會的網絡，共享著一份「橋接型社會資本」。而我們所探討的福州市家庭教會位於這個網絡中的連結點，提供資訊與資源，成為這個網絡累積的社會資本的重心。同樣的，成都市M教會形成許多不同省分家庭教會對汶川大地震災區救災與救濟訊息與資源的連結點，甚至成為重建區農村教會的「母會」，並非因為彼此之間具有組織上或傳統上的淵源，而是在共同作為家庭教會的親緣性。最後，「秋雨之福」所連結的家

---

52. 關於「反三自」論述的來源與其在當代被使用的討論，參：Chen-Yang Kao, "The House Church Identity and Preservation of Pentecostal-Style Protestantism in China"。

庭教會網絡並非作為鄉村家庭教會的樞紐，卻由於王怡牧師個人的影響力，而與不同省分知識分子傳道人領導的都市家庭教會保持聯繫。這些網絡連結的基礎在於各個群體作為家庭教會的共通性，都主張政教分離並反對政府對教會的監控。就某種意義而言，成都市M教會嘗試邁向組織化的自治團體，與秋雨之福對家庭教會公開化與合法化的爭取，也都是「家庭教會認同」的具體表達。這種「家庭教會認同」與政教分離的意識雖然也存在於鄉村教會，卻缺乏具體與系統性的表述，難以轉化為這兩個都市家庭教會所展現出的公民特質與公民意識。另一方面，早期本土教派的家庭教會，例如真耶穌教會與聚會處，其「反三自」的資源來自各自教派的傳統，因此只能形成內聚性強、同質性高、在各自教派之內的網絡，並對其教派之外的團體帶有排他性。如前所述，這種網絡只能形成結合型社會資本，而難以轉型成橋接型社會資本。

## 伍、結論

本文探討基督教家庭教會在中國公民社會的建構中所扮演的角色。如同「前言」所指出的，學者們對於「公民社會」的討論可區分為社會學與政治學兩類取向。社會學的觀點視「公民社會」為介於國家與私領域之間追求共同利益、價值與目標的社會團體與組織，而中國基督教「家庭教會」作為獨立於政府監督掌控之外的宗教團體，其自主性遠高於在不同程度上仍受國家控制的鄉鎮企業、婦女團體，與各種類型的非政府組織。從這個角度而論，家庭教會在改革開放以來的興盛成長，無可爭議地有助於社會領域「去國家化」的趨勢，並因而有利於中國公民社會的建構。然而，政治學的取向則帶有價值判斷，將「公民社會」視為達致民主化的重要條件。如前所述，許多學者正是帶著中國是否能夠邁向民主化進程的隱含議程來參與中國公民社會的討論，卻在探討過程中假設了「價



值中立」的立場，而忽略了社會組織的「自主性」與其對政治「民主化」的貢獻之間不一定有充足的內在聯繫。即使一個社會組織有充分的自主性，若其並不追求公共利益，帶來的可能是社會的混亂與破碎化，而不是一個健全、有助於民主發展的公民社會。評判公民社會的標準除了社會團體與組織的自主性之外，還應該加上某種「道德社群」（moral community）的概念，具體的說就是Putnam所討論的「公民共同體」（civic community）。事實上，對現實進行道德批判正是哈伯瑪斯提出「公共領域」概念的主要目的。<sup>53</sup>

因而，本文進一步採用趙文詞與Robert Putnam的「公民性」概念與「公民共同體」（civic community）的特質，來檢視中國家庭教會是否有助於建構一個有促進公共利益的健全公民社會。本文的結論認為二十世紀八十與九十年代的家庭教會群體，包括早期基督教本土教派與七十年代新興的鄉村教會，由於教派性、家長制，以及他世關懷等因素，即使其團體內部具有緊密連結，也只能產生有利於成員自身的「結合型社會資本」，而無法提供建構公民社會與有助於民主化過程所需的「橋接型社會資本」。然而，許多原本各自發展的家庭教會群體，由於共享一種「家庭教會認同」，強調反三自與政教分離等特徵，而逐漸連結成跨越地區與省分的網絡。1990年代以來興起的都市型態家庭教會，由於處於跨地區網絡訊息與資源的連結點，卻有著都市人與知識分子更為寬闊的視野，在建立不同地區城鄉家庭教會群體之間聯繫與合作的網絡上扮演主動積極的角色，累積了豐富的社會資本，培養不同類型的公民素質。其中也有像「秋雨之福」這樣的少數特例，將爭取家庭教會公開化與

---

53. 哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）著，曹衛東等譯，*公共領域的結構轉型*。相關的討論，參閱：Richard Madsen, “The Public Sphere, Civil Society and Moral Community: A Research Agenda for Contemporary China Studies,”; Huang, Philip C. C., “‘Public Sphere’/ ‘Civil Society’ in China? The Third Realm between State and Society,” *Modern China*, Vol. 19, No. 2 (April 1993), pp. 216~239.

合法化作爲教會公民參與的內容，並視爲是教會本質性的使命，這種積極入世的態度給許多都市型態家庭教會帶來衝擊與反思。與八十、九十年代的家庭教會比較起來，這些都市型態的家庭教會展現出更加明顯的公民特質。由於中國正迅速邁向都市化，都市型態的家庭教會也必然會扮演越來越重要的角色，這對中國社會的變革會帶來何種影響，值得長期觀察。

## 參考書目

### 一、中文

- 王明道，**五十年來**（香港：晨星，1996）。
- 王怡，「秋雨之福教會請求成都青羊區民政局澄清取締決定的投訴信」，**縱覽中國**，2009年11月18日。〈<http://www.chinainperspective.com/ArtShow.aspx?AID=3722>〉
- 邢福增，**當代中國政教關係**（香港：建道，1999）。
- ，**反帝、愛國、屬靈人：倪柝聲與基督徒聚會處研究**（香港：基督教中國宗教文化研究社，2005）。
- ，「從守望教會戶外崇拜事件看中國政教關係的糾結與出路」，**時代論壇**（香港），2011年4月20日。〈[http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/Version/Show.jsp?Pid=1&Version=0&Charset=big5\\_hkscs](http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/Version/Show.jsp?Pid=1&Version=0&Charset=big5_hkscs)〉
- 邢福增、梁家麟，**五十年代三自運動的研究**（香港：建道，1996）。
- 李佃來，**公共領域與生活世界——哈貝瑪斯市民社會理論研究**（北京：人民大學出版社，2006）。
- 哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）著，曹衛東等譯，**公共領域的結構轉型**（台北：聯經，2002）。
- 高師寧，**當代北京的基督教與基督徒——宗教社會學個案研究**（香港：道風，2005）。
- 梁家麟，**改革開放以來的中國農村教會**（香港：建道，1999）。
- 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：中文大學，2011）。
- 黃源協、劉素珍、莊俐昕、林信廷，「社區社會資本與社區發展關聯性之研究」，**公共行政學報**，第34期（2010年3月），頁29~75。
- 楊鳳岡，「從破題到解題：守望教會事件與中國政教關係芻議」，**時代論壇**（香港），2011年5月5日。〈[http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/Version/Show.jsp?Pid=1&Version=0&Charset=big5\\_hkscs](http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/Version/Show.jsp?Pid=1&Version=0&Charset=big5_hkscs)〉
- 趙天恩、莊婉芳，**當代中國基督教發展史1949-1997**（台北：中福出版社，1997）。

## 二、英文

- “2012 Annual Report,” U.S. Commission on International Religious Freedom, Retrieved September 12, 2012. <<http://www.uscirf.gov/reports-and-briefs/annual-report/3706-2012-annual-report.html>>
- “Definition of Civil Society,” Centre for Civil Society, London School of Economics, Retrieved September 12, 2012. <[http://www.centroedelstein.org.br/PDF/Report/ccs\\_london.htm](http://www.centroedelstein.org.br/PDF/Report/ccs_london.htm)>
- Bays, Daniel H., “Chinese Protestant Christianity Today”, *China Quarterly*, No. 174 (June 2003), pp. 488~504.
- Bellah, Robert N. and Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion* (New York: Harper&Row, 1980).
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (New York: Harper&Row, 1985).
- Chamberlain, Heath B., “On the Search for Civil Society in China,” *Modern China*, Vol. 19, No. 2 (April 1993), pp. 199~215.
- Cook, Richard R., “Fundamentalism and Modern Culture in Republican China: The Popular Language of Wang Mingdao, 1900-1991,” (Ph.D. dissertation, The University of Iowa, 2003).
- Dean, Kenneth, “Ritual and Space: Civil Society or Popular Religion?” in Timothy Brook and B. Michael Frolic eds., *Civil Society in China* (New York and London: M. E. Sharpe, 1997), pp. 172~192.
- Dunch, Ryan F., “Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing,” in Jr. S. Uhalley and X. Wu eds., *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future* (Armonk, NY: ME Sharp, 2001), pp. 195~216.
- Frolic, B. Michael, “State-Led Civil Society,” in Timothy Brook and B. Michael Frolic eds., *Civil Society in China* (New York and London: M. E. Sharpe, 1997), pp. 46~67.
- Gittell, Ross and Avis Vidal, *Community Organizing: Building Social Capital as a Development Strategy* (California: Sage, 1998).
- Granovetter, Mark S., “The Strength of Weak Ties,” *American Journal of Sociology*, Vol. 78, No. 6 (May 1973), pp. 1360~1380.
- Harvey, Thomas A., “Challenging Heaven’s Mandate: An Analysis of the Conflict between Wang Mingdao and the Chinese Nation-State,” (Ph.D. dissertation,

- Duke University, 1998).
- He, Baogang, *The Democratic Implications of Civil Society in China* (New York: St. Martin's Press, 1997).
- Hunter, Alan and Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Huang, Philip C. C., "'Public Sphere'/'Civil Society' in China?" *Modern China*, Vol. 19, No. 2 (April 1993), pp. 216~239.
- Kao, Chen-Yang, "The Cultural Revolution and the Emergence of Pentecostal-Style Protestantism in China," *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 24, No. 2 (May 2009), pp. 171~188.
- , "The House Church Identity and Preservation of Pentecostal-Style Protestantism in China," in Francis Lim ed., *Christianity in Contemporary China: Socio-Cultural Perspectives* (Oxford, UK and New York, USA: Routledge, 2012), pp. 207~219.
- Kindopp, Jason, "Policy Dilemmas in China's Church-State Relations: An Introduction," in Jason Kindopp and Carol Lee Hamrin eds., *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tension* (Washington, D. C.: Brookings Institution, 2004), pp. 1~24.
- , "Fragmented yet Defiant: Protestant Resilience under Chinese Communist Party Rule," in Jason Kindopp and Carol Lee Hamrin eds., *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tension* (Washington, D. C.: Brookings Institution, 2004), pp. 122~145.
- Lambert, Tony, *The Resurrection of the Chinese Church* (London: Hodder and Stoughton, 1991).
- Lambert, Tony, *China's Christian Millions* (London, England, and Grand Rapids, MI: Monarch Books, 1999).
- Lian, Xi, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* (New Haven and London: Yale University Press, 2010).
- Lu, Yiyi, *Non-Governmental Organisations in China* (London and New York: Routledge, 2009).
- Ma, Qiusha, *Non-Governmental Organizations in Contemporary China: Paving the Way to Civil Society?* (London and New York: Routledge, 2006).
- Madsen, Richard, "The Public Sphere, Civil Society and Moral Community: A Research Agenda for Contemporary China Studies," *Modern China*, Vol. 19, No. 2 (April 1993), pp. 183~198.

- , *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society* (Berkeley and Los Angeles, USA and London, UK: University of California Press, 1998).
- , "Religion and the Emergence of Civil Society," in Bruce Gilley and Larry Diamond eds., *Political Change in China: Comparisons with Taiwan* (London: Lynne Rienner Publishers, 2008), pp. 79~94.
- Martin, David, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford, UK, and Cambridge, MA: Blackwell, 1990).
- , *Forbidden Revolutions: Pentecostalism in Latin America, Catholicism in Eastern Europe* (London: SPCK, 1996).
- Overmyer, Daniel L., "Religion in China Today: Introduction," *The China Quarterly*, No. 174 (June 2003), pp. 307~316.
- Putnam, Robert, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993).
- , *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon and Schuster, 2000).
- Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans. by Olive Wyon (London: George Allen and Unwin Ltd; New York: MacMillan, 1931).
- Weber, Max, G. Roth and C. Wittich eds., *Economy and Society, 2 volumes* (Berkeley and Los Angeles: USA, London: UK: University of California Press, 1963).
- White, Gordon, Jude Howell, and Shang Xiaoyuan, *In Search of Civil Society: Market Reform and Social Change in Contemporary China* (New York: Oxford University Press, 1996).
- Yang, Ching Kun, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Prospect Heights: Waveland, 1991).
- Yang, Fenggang, "Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 44, Issue 4 (December 2005), pp. 423~441.
- , "The Red, Black, and Gray Markets of Religions in China," *The Sociological Quarterly*, Vol. 47, Issue 1 (February 2006), pp. 93~122.

聯絡作者：高晨揚

E-mail：chenyangk@gmail.com

收稿日期：2012/10/13

審查通過：2013/01/22

責任編輯：黃奕鳴