

上海靈工團——戰時發起的 五旬節派合一組織(1941-1949)¹

葉先秦

政治大學華人文化主體性研究中心
Research Center for Chinese Cultural Subjectivity in Taiwan,
National Chengchi University, Taiwan

教會合一運動可謂中國教會在二十世紀上半葉主要的議題之一，從廣義的角度來看，當時的教會合一或可粗分兩種類別：自願以及非自願。前者以中華基督教會為例，後者就如中日戰爭期間日本在佔領區成立的「華北中華基督教團」、「南京中華基督教團」、「華中日華基督教聯盟」等。² 這類組織雖是日本為控制佔領區基督教體系而建立，但也可視為某種形式的合一。有學者甚至認為，佔領區的教會聯合組織在某

¹ 此論文撰寫受台灣教育部高教深耕計畫特色領域中心之「華人文化主體性研究中心」經費補助（經費代碼108H1）。

² 參考松谷洋介（暉介）：〈中国占領地域に する日本の宗教政策：キリスト教を中心とした政策組織人物の連關性〉（北九州市立大學大學院社會システム研究科博士論文，2013），頁142～143，日本在各佔領區成立「教團」以控制教會，但在上海地區只能組成「華中日華基督教連盟」，這僅是個華中地區中日教會和牧師的聯絡機構，並非聯合性的「教團」。上海至終沒有成立「華中中華基督教團」或「上海中華基督教團」，主因是本地教會領袖的強烈反對，特別是繆秋笙。

種程度上落實了「三自」（自治、自養、自傳）的理想，且為日後中共建國後的三自運動的先聲。³

上海靈工團（Shanghai Federation of Pentecostal Churches）⁴ 是中國五旬節派在太平洋戰爭爆發以後組合而成的聯合組織，其中包含有宗派名稱的堂會，也有像使徒信心會這類鬆散的組織，還有其他獨立堂會，至中日戰爭結束後，已經儼然形成一個近似宗派的五旬節派聯合教會，時至 1949 年共有四十六間堂會歸屬該聯盟，⁵ 就堂會數目而言，超過本地許多宗派。靈工團除了促成五旬節信仰與地域性的合一，也連結中國各地保守派、奮興運動的領袖和教會。⁶ 合一與自立或本土化息息相關，1910 年誠靜怡在愛丁堡宣教大會關於中國教會合一慷慨陳詞，就指出教會合一為中國教會爭取獨立自主的重要因素。⁷ 靈工團當中某些堂會雖有宗派之名，但具自立性質，與中國各地以及北美的同名宗派

³ Timothy Brook, "Toward Independence: Christianity in China Under the Japanese Occupation, 1937-1945," in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel Bays (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996), 317, 330, 336-37. Brook 指出，三自運動的理念雖可追溯到二十年代，卻是在日本佔領期間得到發展，因為在此期間日本以官方力量聯合各教會，並派出日本的基督教團體與中國教會交流、合作，試圖弱化教會與差會之間的關係，到 1941 年太平洋戰爭爆發後，宣教士的勢力更是幾乎被排除。此舉竟帶來佔領區中國教會前所未有的自立局面，尤其迫使教會不得不尋求自傳、自養，不過作者也提到這是「一半的自立」，雖說獨立於西方差會，另一方面卻受政權管制，這就如後來的三自運動一樣。

⁴ 此譯名引自畢範宇主編：《1949 年訂正中國基督教團體調查表》（上海：廣學會，1949），頁 viii ~ 3。鳴謝輔仁大學曾慶豹教授提供本資料。

⁵ 畢範宇主編：《1949 年訂正中國基督教團體調查表》，頁 3。

⁶ 邢福增引述蕭楚輝的說法指出，1949 年以前的中國教會保守派陣營以奮興運動為主流，可分為三種形態：「靈恩運動」、獨立傳道人帶來的復興、組織性的佈道團等。三種形態各具特色，但亦有彼此重疊的可能。將三者連結起來的力量即是奮興主義，彼此之間因若干相似特徵達致共融，但立場並不全然相同，尤其在於對「說方言」以及部分靈恩現象的意見有所分歧，然而卻以當時稱為「現代派」的自由主義陣營為共同敵人。參邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境：陳崇桂的神學思想與時代》（香港：建道神學院，2001），頁 351。靈工團的網絡連結即為一例。

⁷ 王曉靜：〈「實現一個純全中國本色化和合而為一的教會」：誠靜怡與中華基督教會〉，《景風》第 13 期，no.1-2（2014），頁 81 ~ 105。

差傳教會沒有從屬關係，僅有鬆散的聯繫。神職人員的按立和任用也都由靈工團內部經辦，不受差會權力左右，而其中還有不少堂會是由華人自創。此外，靈工團是中國自立五旬節派的一個案例。在「世界基督教」(World Christianity)概念間接影響下，今日西方學界強調全球視野以及去北美中心的「全球五旬節派研究」(Global Pentecostal Studies)對「全球南方」(Global South)的五旬節派教會關注有加，尤其是與差會關係疏遠的獨立教會，彷彿後者的本土性更為具足，這似乎也呈現某種「異國情調」(exotic)的態度，同時意圖為這類教會「賦權」，意即這些教會不應由西方五旬節派教會定義或以此為被認識的模版；西方並非唯一中心，全球南方各地的五旬節運動也可視為中心。⁸然而這些非西方的獨立教會是否都適合稱為五旬節派？以中國為例，真耶穌教會此一在身分認同上拒斥五旬節派的自立教會往往成為學界研究中國五旬節派獨立教會的個案，中國各地自稱五旬節派的團體卻被忽略，靈工團即是一例。⁹目前尚未有研究從合一運動以及「全球五旬節運動研究」

⁸ 標榜去西方中心的「全球五旬節派研究」主導者安德森(Allan Anderson)數篇著作論及於此：*An Introduction to Pentecostalism*(Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 170-71; *To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity*(Oxford: Oxford University Press, 2013), 46。他特別看重這些亞非拉美與五旬節派在歷史上相關、在現象上相似的獨立教會，視為一種與西方以及其他區域迥然有別的五旬節運動型態。他提及西方五旬節派宣教士感受到這些獨立教會對自己宣教工作造成威脅，或視之為「異端」，故與這些教會保持距離。安德森似乎認為這些教會往往較西方五旬節派發展迅速，且是真正在地的教會，不該以排他性態度否認其五旬節派身份。參 "Emergence of a Multidimensional Global Missionary Movement," in *Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism*, ed. Donald E. Miller, Kimon H. Sargeant, and Richard Flory (Oxford: Oxford University Press, 2013), 37; *To the Ends of the Earth*, 248.

⁹ 例如 1907 年開始的港九五旬節會以及 1958 年分出的九龍五旬節會，明顯是自立的五旬節派教會，且前者並非由宣教士建立後脫離差會自立，而是從一個公理宗背景的自立教會——美華自理會（即今日上環樓梯街中華基督教會公理堂）當中一些經歷「五旬節經驗」的會友發起。參 Connie Au, "Elitism and Poverty: Early Pentecostalism in Hong Kong," in *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*, ed. Fenggang Yang, Joy K.C. Tong and Allan H. Anderson (Leiden and Boston: Brill, 2017), 63-88。這些教派或因仍與差會或宣教士來往，或使用宗派名稱，可能被認為本土性不足而遭中西學界忽視。港九五旬節會就常被視為五旬宗宣教士嘉活力(A.G. Garr)宣教工作的結果。如此，「全球五旬節運動研究」的賦權議程最終未能落實，蓋因原本欲賦權的對象如真耶穌教會實際上根本不接受西方以某種自外於該會本身認同的標籤。

（甚或只是本地五旬節派）的意義和架構研討靈工團，¹⁰ 本文擬按上述構想進行探討。

一 五旬節運動在上海的初傳

裴士丹（Daniel Bays）指出，五旬節運動入華之始主要以香港、河北省正定縣（彼時舊稱直隸省正定府）與上海這三個區域為中心，並深刻影響五旬節運動爾後在中國的發展。¹¹ 上海在 1842 年《南京條約》簽訂之後，就成為華東重要的對外交通樞紐，各宗派、差會也以此為入華口岸和基地。五旬節運動大約於 1907 年進入上海，幾位重要初傳的宣教士都有亞蘇撒街復興（Azusa Street Revival）背景。慕淑德（Antoinette "Nettie" Moomau）曾就讀慕迪聖經學院（Moody Bible Institute），1899 年到蘇州擔任美北長老會宣教士，初時主要工作是協助婦孺醫院（Tooker Memorial Hospital for Women and Children）福音事工。¹² 1906 年她暫離

¹⁰ 張化：〈20世紀上半葉上海基督教屬靈派評述〉，《基督教學術》第17期（2017年），頁7~35。本文是少數提及靈工團的論著，並將之放在屬靈派的範疇。她將屬靈派按組織分為接受差會津貼，活躍於大公會的基要派；憑信心生活、推崇靈恩經歷，被稱為靈恩派；憑信心生活，以佈道家身分在海內外各教派主領奮興布道會的，稱奮興派。他也認為三派人士之間呈現流動、重疊，難以截然區分。張化也提出與筆者相似的觀點，她說靈工團在中國基督教首次實現靈恩派教會在組織上的合一。倘若抗戰期間組織靈工團是迫於日方壓力的求生存之舉，抗戰勝利後的重組，則是抗戰中持續發展壯大後的自覺合一，整合了靈恩派數量眾多的小教派和獨立性小教會。

¹¹ Daniel Bays, "Indigenous Protestant Churches in China, 1900–1937: A Pentecostal Case Study," in *Indigenous Responses to Western Christianity*, ed. Steven Kaplan (New York and London: New York University, 1995), 129.

¹² Allan Anderson, *Spreading Fires: The Missionary Nature of Early Pentecostalism* (Maryknoll, New: Orbis, 2007), 135; J. W. Davis, "The Opening of Tooker Memorial Hospital, Soochow," *Chinese Recorder* 30, issue 11 (1899): 564.

中國回美，未久，在亞蘇撒街領受「聖靈的洗」，說出方言。¹³ 1908年她再次回到中國，成為一名獨立五旬宗宣教士，並得另一位女教士菲利（Leola Philips）協助，兩人在中國婦女中的工作頗有成效，接着在上海設立使徒信心會。此外，兩人也參與「濟良所」（Door of Hope）的協同事工，此處是為庇護、收容若干被逼為娼的婦女而設。慕淑德形容上海是「撒但的座位」（Satan's seat），然而上帝要運行在此地，並得到榮耀，祂首先要開始展開潔淨工作的地方就是「濟良所」，她表示一年兩個月以來已有不少人領受聖靈的洗。¹⁴ 不同於其他多數「使徒信心」宣教士以中下階層為宣教對象，慕淑德憑藉早年在長老會宣教的關係網絡，得以接觸社經地位較高的中國人。她曾透過關係，在駐比利時大使的家中舉行福音聚會。此外，據她所言，在剛抵上海時曾受到宣教士夫婦馬偕（Mackay）的款待，透過這對夫婦，她接觸到了倪桂珍，即宋氏

¹³ Antoinette Moomau, "China Missionary Receives Pentecost," *The Apostolic Faith* 1, no.11 (1908):3.

¹⁴ Moomau and Philips, "The Work in Shanghai, China," *The Bridegroom's Messenger* 3, no.67(1910): 1; *Confidence* 9, no.1 (1916):17. "Door of hope"的中文名稱在馬革順：《生命如聖火般燃燒：馬革順自傳》（上海：上海音樂學院，2003），頁3為「愛育學堂」，他卻說這是一所德國人辦的育幼院。對此，《中華基督教會年鑑》有更清楚的說明。上海濟良所成立於1901年，初設於虹口西華德路，後遷至浙江路，1915年時則以寶山路146號為地點。被收容者在此讀書、工作並學習女紅、烹飪，此外每週兩次在分所舉行福音宣講聚會。而1906年在江灣設立「愛育學校」，為培植脫離妓院的幼女而設。參費女士：〈上海濟良所紀略〉，中華續行委辦會編訂：《中華基督教會年鑑（二）》（上海：商務印書館，1915），頁187～188。趙芝岳：〈拯救娼妓的慈善機構：濟良所〉，陸堅心、完顏紹元編：《20世紀上海文史資料文庫》（上海：上海書店，1999），頁326～328指出濟良所分為三個部門：工藝部、醫院設備、教育幼女，三個部門的主任都由德高望重的西籍老婦擔任。這裏提到第三個部門設立學校，取名培植小學，造就了一些護士、小學教員，但多數被介紹到教會機構工作，小學部門的主任是德國人。這和馬革順的說法相符，不過中文校名不同，地點未能確認，無法肯定馬氏所提的這間「愛育學堂」是否即為濟良所的學校。當時慕淑德設立的第一間教會可能是北四川路大德里斜對面三號洋房的使徒信心會，Moomau and Philips, "The Work in Shanghai, China," 1提及這個地址，筆者的《五旬節真理報》2卷8期（1909年）封面有一個圖章，上面也寫明此地址。

姊妹的母親，孫文、蔣介石、孔祥熙的岳母。¹⁵ 慕淑德直到1937過世為止在上海駐留達三十八年，¹⁶ 其建立的教會是後來靈工團其中一支主要力量。

在1910年，另一批五旬宗宣教士抵滬，包括狄克遜（Bertha Pinkham Dixon）及其丈夫和馬錫麟（齡）夫婦（Hector and Sigrid McLean），均為英五旬會（Pentecostal Missionary Union for Great Britain and Ireland）差派。只是兩者都以上海為中轉站，前者轉往香港，後者於不久後即轉往西南地區宣教。同年年底陸慕德（Mrs. Emma Lawler）和陸惠豐（Homer Levi Lawler）夫婦及其子女陸秀貞（Fay Harland Lawler）和陸以平（Beatrice Lawler）抵達上海加入慕淑德和菲利行列，全家均屬黎仁（M.L. Ryan）的團體。¹⁷ 據馬革順所言，倪桂珍也曾在陸氏的教會

¹⁵ Nettie Moomau, "From Sister Nettie Moomau," *The Bridegroom's Messenger* 6, no.131(1913): 4. 這篇事工報告書信將她的姓氏誤植為 "Mooman"，文中提及倪桂珍時稱之為宋夫人，並提及其夫（即宋嘉澍）是中國前總統孫逸仙的知交及革命推動的祕密協助者。而此時孫已下野，並四處奔走籌劃「二次革命」，以推翻袁世凱。此外，當時孫尚未與宋慶齡結婚，與宋嘉澍的關係尚未決裂。慕淑德的描述大致反映當時宋家和孫文的實況。安德森在其著作 *Spreading Fires: The Missionary Nature of Early Pentecostalism* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007), 135提到一位她早期的信徒宋夫人是中國首任總統孫逸仙的岳母。但隨後又提及有「另一位宋夫人」，他對這位宋夫人的描述與前揭慕淑德的信件雷同，安德森對這位「宋夫人」的敘述應是引自此篇文字。筆者認為兩人應為同一人，因當時孫文尚未成為宋家的女婿，慕淑德自然不可能做如此敘述。值得一提的是，一份神的教會的刊物，在1938年報導宋美齡已「按聖經的模式」領受聖靈（意即說方言），而蔣介石則正在「尋求」當中，雖未知是否誇大，但以倪桂珍參與五旬節派的投入程度以及信仰上的影響力而言，蔣宋夫婦確實可能受其影響，參Zeno C. Tharp, "News from Mission Field," *The Church of God Evangel* 28, no.43(1938): 6.

¹⁶ Anderson, *Spreading Fires*, 135. 慕淑德1937年4月5日因肺炎死於上海，葬於虹橋公墓，由於她是單身，死者身後個人物品之處理人是由Jennie B. McNair具名，下方親友欄則可見盛永保之名。參閱 "Report of the Death of an American Citizen."

¹⁷ Cecil M. Robeck, Jr. *The Azusa Street Mission & Revival* (Nashville, TN: Thomas Nelson, Inc., 2006), 263-64; Frank Denney, Clara Denny and Blanche Appleby, "Have Reached Hong Kong China," *The Bridegroom's Messenger* 4, no.81 (1911): 1.

聚會，信徒還有其他的名媛，例如永安公司郭彪之妻。¹⁸ 陸氏一家人隨後在 1928 年加入麥艾美 (Aimee Semple McPherson) 創立的四方福音會 (Foursquare Gospel Church)，成為該會在上海設教的代表，¹⁹ 1936 年陸慕德也擔任該會在中國的會長。²⁰

另一方面，被視為華北地區五旬宗宣教士代表的賈德新 (Bernt Berntsen)²¹ 在 1907 年從亞蘇薩街返華時，招募了一批宣教士來華，其中漢森夫婦 (George and Sophia Hansen) 和海斯 (Roy Hess) 來到上海開展工作，後者不久轉投梧州的宣道會陣營。²² 漢森夫人因一件軼事而聞名於當時的五旬節運動羣體，她見證自己在芝加哥領受聖靈的洗時，竟說出中文，因此佐證原先所得到往中國宣教的「呼召」。1908 年到了中國之後的某日，她受到「聖靈感動」，在街上就講起了中國方言，引發眾人圍觀，因這些人知悉她並不會說漢語。據她的見證，當時在場民眾甚至有受感而流淚者。²³ 漢森夫婦來華時有七名兒女隨行，但有四名不

¹⁸ 馬革順：《生命如聖火般燃燒》，2。陸氏的教會可能是海寧路 1380 號的以馬內利教堂，1910 年曾是《五旬節真理報》在上海的索閱點，該堂後來遷至大沽路。參閱上海宗教志編纂委員會編：《上海宗教志》（上海：上海社會科學院，2001），頁 446。根據畢範宇主編：《1949 年訂正中國基督教團體調查表》，頁 II~39，四方教會的總部也設於後來大沽路的地址。1960 年其女在香港重開教會，取名「以馬內利傳道會靈真堂」，參閱高潔：〈以馬內利傳道會靈真堂〉，《基督教週報》，1987 年 12 月 6 日，頁 7。

¹⁹ "Notice," *The Pentecostal Evangel* 738 (1928):11.

²⁰ Tiedemann, *Reference Guide to Christian Missionary Societies in China*, 156，該會在上海中文名稱為萬國四方福音會。

²¹ E.A.S., "Pentecost in China," *The Bridegroom's Messenger* 1, no.17(1908):1. 在此形容賈德新是華北五旬節運動的代表。關於賈德新的生平可參葉先秦：〈華北五旬節運動宣教先驅賈德新及其思想〉，《建道學刊》第 38 期（2012 年 7 月），頁 33 ~ 58；Melissa Wei-Tsing Inouye, "Charismatic Crossings: The Transnational, Transdenominational Friendship of Bernt Berntsen and Wei Enbo," in Anderson et al. *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*, 91-117.

²² Anderson, *Spreading Fire*, 133.

²³ 這件事陸續刊載於幾份不同的五旬宗刊物：Sophie Hansen, "The Gift of the Chinese Language," *The Pentecostal Evangel* 438-39 (1922):4; G.R. Polman, "As the Spirit Gave them Utterance," *The Weekly Evangel* 178 (1917):5; Sophie Hansen, "The Gift of the Chinese Language," *The Bridegroom's Messenger* 24, no. 278(1930):18.

幸病逝中國，²⁴ 其中一位名撒母耳（Samuel）者，在二十年代即協助其父事工。漢森夫婦於 1923 年返回美國，撒母耳接續在上海的工作。²⁵ 同年，撒母耳及其妻某次因緣際會為一位廣東基督徒的痼疾禱告而得痊癒，此一神蹟在上海的粵人羣體引起震撼，進而接受五旬節信仰，並租屋成立聚會點。²⁶ 這間教會即是 1925 年由黃月霖和胡黃氏在閘北和平坊創立的廣東使徒信心會，²⁷ 後來也加入靈工團。

初傳上海的五旬節教會有不少都以「使徒信心會」為名，但這不能從宗派概念予以理解。首先，「使徒信心」（Apostolic Faith，應譯為使徒信仰），一度是五旬節運動的別稱（全備福音亦為另一別稱），意即恢復到使徒時代追求聖靈經驗的信仰，1900 年巴罕（Charles Parham）就開始使用這個稱呼；其次，1906 年開始的亞蘇撒街復興未久成立傳道會，即稱「使徒信心會」（Apostolic Faith Mission），雖差派宣教士，但也不是正式的差會組織，美國還有不少這種傳道會，其與宣教士的關係並不緊密，只是在經濟上予以部分支持。在若干初期抵達中國的五旬宗宣教士沿用此名為其所設教會名稱，中國各地的「使徒信心會」雖有聯繫，但不是一個統一的機構，也不是宗派組織，只能算是鬆散的同盟關係，²⁸

²⁴ Anderson, *Spreading Fire*, 133.

²⁵ Samuel Hansen, "Brother George Hansen and Wife Are Coming," *The Bridegroom's Messenger* 16, no.244 (1923):4.

²⁶ Lucy Fu, "A Testimony of Divine Healing by a Chinese Lady," *The Bridegroom's Messenger* 17, no.247(1923):2; Samuel Hansen, "God is Working in China," *The Bridegroom's Messenger* 17, no.247(1923):3. 另參見張德明主編：《神召會來華宣教 100 年：從華南到香港》（香港：神召神學院，2014），頁 40 ~ 41。

²⁷ 上海宗教志編纂委員會編：《上海宗教志》（上海：上海社會科學院，2001），頁 442。胡黃氏應即為前述禱告獲癒者。

²⁸ Tiedemann, *Reference Guide to Christian Missionary Societies in China*, 550 指出 1919 年中國的使徒信心會曾有四十五 45 名宣教士，但後來許多成員紛紛加入神召會，時至 1936 年只剩上海 E.L. Brown 主持的使徒信心會見於記載，該會遂在中國逐漸式微。但是 1935 年五旬節聖潔會的一篇事工報導可見其名，等同視其為該會宣教士，足見所謂使徒信心會只是鬆散同盟，筆者認為這位 Brown 即是蒲羅以，而她與靈工團人士有密切來往，還是靈工社發起人之一。

甚至沒有任何中樞機關或一致的對外聯絡窗口。某個程度而言，這甚至只是對沒有宗派歸屬的五旬節派教會的泛稱，簡言之，「某某使徒信心會」就如「某某五旬節教會」之意。上海以「使徒信心會」為名的教會後來悉數成為靈工團成員，這部分容後進一步介紹。除了「使徒信心會」、四方教會以外，神的教會（Church of God, Cleveland）、五旬節聖潔會（Pentecostal Holiness Church）和神召會也在上海設教。神的教會的宣教站在山東，首位開創者應是珍尼拉恩（Jennie B. Rushin）及其夫佩琳拉恩（Perrin Roy Rushin），她在1917年曾到上海宣教，據點在昆山路31號，²⁹ 並將其長子尤金（Eugene）遷至本地美國學校就讀。³⁰ 1919年珍尼拉恩開始主日學工作，同時參加慕淑德的教會崇拜。³¹ 同年4月，她表示在寶山開拓，³² 其與神的教會在上海的工作似乎持續到二十年代下半葉但未見成效，且可能只是依附在慕淑德的事工下，珍尼拉恩在這段期間也離開了神的教會。³³ 五旬節聖潔會在上海的起源約可追溯到1910年加拿大宣教士赫華德（Thomas Harwood）夫婦和蒲羅以、米勒（William Millar）赴上海，且在泰興路和寶山路的使徒信心會傳道及教書，是時

²⁹ 新普送（W.W. Simpson）1914年在上海的聯絡處也是此處，參閱W.W. Simpson, "A New Worker in Pentecost," *The Christian Evangel* 53 (1914): 4。經查，該地址在裘氏學堂（Jewell, Miss, Private Day and Boarding School），參閱馬長林主編：《老上海行名辭典》（上海：上海古籍，2005），頁232；*Dictionary & Chronicle for China, Japan, Corea, Indo-China, Straits Settlements, Malay States, Siam, Netherlands India, Borneo, the Philippines, &c. for the Year 1912* (Hong Kong: The Hong Kong Daily Press Office, 1912), 921.

³⁰ Mrs. P. R. Rushin, "Interesting Letter from China," *Church of God Evangel* 8, no.2 (1917):1.

³¹ Mrs. P. R. Rushin, "Shanghai, China," *Church of God Evangel* 10, no.19 (1919):4. Rushin後來改成 Perrin Rushin 的母姓 McNair，就 Jennie Rushin 其所言，因為 Rushin 聽起來像是 Russians（俄羅斯人），讓其夫常覺尷尬，她也不願孩子在此窘況下成長，故而申請改姓。參 Jannie B. McNair, "Explanation," *Church of God Evangel* 17, no.46 (1926):2。她在 1937 年慕淑德過世時，是其身後個人物品之處理人。

³² Mrs. P. R. Rushin, "Tsinanfu, China," *Church of God Evangel* 11, no.10 (1920):2.

³³ 參閱 Tharp, "News from Mission Field," 6.

赫華德與寶山路使徒信心會牧師盛永保³⁴一起同工，關係融洽。辛亥革命後，夫婦兩人轉往杭州開拓，未久赫氏與盛氏產生歧見，於是1929年開始將其浙江的教會改稱「太平洋佈道會」（Pacific Coast Missionary Society）。³⁵ 1923年或1925年，漢福恩（Florence Olivia Hamilton）來到中國，之後她多年擔任該差會在杭州的書記。1942年，漢福恩和該會加入五旬節聖潔會。³⁶ 另外，段惠廉（William Henry Turner）1939年也來到上海，在上海成立五間教會，並和福漢恩維持合作關係。³⁷ 1946年漢福恩與邊仲生還在上海開設五旬節聖潔會的聖經學校。³⁸ 至於神召會，由於1948年以前該會在華沒有總會，且有些來自各國五旬節派的小差會或獨立堂會都稱神召會（如靈工團內的幾間神召會都是瑞典背景），故難以斷定其上海工作的起始點。1914年美國神召會成立時，名冊可見上海有戴維斯（Maud Davis），³⁹ 隔年大會只見巴特（David A. Barth）夫

³⁴ 上海人，似乎一度在美華書館擔任簿記，妻子史麗珍據說曾是宋慶齡的老師。兩人都是監理會信徒，後改宗五旬節派，至慕淑德過世為止兩人一直與她同工。Moomau, "From Sister Nettie Moomau," 裏提到的Chang弟兄和姊妹可能就是盛氏夫婦。此外，東吳大學法學院院長盛振為是其長子，中國著名音樂家馬革順是其女婿，馬氏與盛永保女兒盛璐德的婚姻是由慕淑德作媒。參閱Nettie Ma, *Finding my Way Home: A Christian Life in Communist China* (Macon, Georgia, Smyth & Helwys Publishing, 2004), xii；馬革順：《生命如聖火般燃燒》，頁38～40。Nettie Ma為馬淑慧，是其外孫女，同樣也是著名音樂家，現住美國，其英文名Nettie即是雙親按慕淑德之名而起。

³⁵ 陳偉：《杭州基督教史》（北京：當代中國，2016），頁10；Alpheus Noseworthy, "Foreign Missions," *Pentecostal Holiness Advocate* 31, no.3 (1948): 10。「太平洋佈道會」始於加拿大卑詩省一個有波特蘭使徒信心會根源的團體，1908年George S. Paul及其妻到溫哥華，從這個團體裏建立新的差會，即「太平洋佈道會」，赫華德即是由此差派。參Tiedemann, *Reference Guide to Christian Missionary Societies in China*, 196-97。

³⁶ 陳偉：《杭州基督教史》，頁10～11；Tiedemann, *Reference Guide to Christian Missionary Societies in China*, 199。

³⁷ 上海宗教志編纂委員會編：《上海宗教志》，頁447。

³⁸ Noseworthy, "Foreign Missions," 10. Stephen Pien 應該是邊仲生。

³⁹ *Minutes of the General Council of the Assemblies of God in the United State of America, Canada and Foreign Lands, held at Hot Spring, Ark. April 2-12, 1914*, 9, 10.

婦之名。⁴⁰ 連同新普送 (W.W. Simpson)，⁴¹ 這幾位或可稱為神召會在上海的先驅。

二 靈工團的起源與發展

(一) 靈工社與靈工團的發起

1935年11月，幾位本地五旬節派領袖曾在南京召開中華耶穌信徒五旬節聯合會第一屆大會，會中選舉新普送、馬兆瑞、⁴² 盛永保為監督，沈覺初、裴雅各 (James G. Peponis)、湯榮濤、周大衛 (迦勒)、畢承法為長老，⁴³ 但第一次大會後似乎未成為正式組織。上海靈工團雖非中國五旬節派人士首次進行的教會聯合嘗試，卻是第一個成功建立的聯合組織。該團是當地一些五旬節派教會以及信仰相似的獨立堂會組成的聯盟，《上海基督教史》指出1941年底太平洋戰爭爆發，日軍佔領整個上海後（包括租界），強迫各宗教團體向其登記，因此一些獨立堂會就組成靈工團以應付日方要求。這些堂會認為就積極面而言，此舉可以同

⁴⁰ *Minutes of the General Council of the Assemblies of God in the United State of America, Canada and Foreign Lands, held at Turner Hall, St. Louis, MO. October 1-10, 1915, 10.*

⁴¹ 被譽為神召會在華的拓荒者，原為宣道會宣教士，1892年前往甘肅與西藏邊界，當時漢名為席儒珍，1912年改宗五旬節派。關於新普送的生平和事蹟，可參閱陳聲柏：〈新普送的五旬節經驗及其在中國的影響〉，《暨南學報（哲學社會科學版）》2013年4期，頁111～121；Michael D. Wilson, "Contending for Tongues: W.W. Simpson's Pentecostal Experience in North China," *Pneuma* 29 (2007): 281-98。

⁴² 陝西人，是陸慕德傳教工作中贏得的一名重要人物，他本身也是孤兒，在陸氏幫助下結婚成家。由於本身成長背景，馬氏在南京豐富路創辦信德工藝女子學校，性質類似孤兒院，學生半天讀書、半天工作。此外，他是馬革順之父。參閱馬革順：《生命如聖火般燃燒》，頁1～6。

⁴³ 李熙春：〈中華耶穌信徒五旬節聯合會概況〉，《通問報》第1671期（1935年），頁12；不著撰人：〈中華耶穌信徒五旬節聯合會第一屆大會概況〉，《通問報》第1671期（1935年），頁5。

進共退壯大聲勢。⁴⁴ 學者張化進一步說明，靈工團是邊仲生、盛永保、竺規身、⁴⁵ 陸思誠⁴⁶ 等人為聯合持五旬節信仰的教會，遂在 1941 年 5 月成立靈工團，成員有十多間教會。當日本進入租界後，要求宗教團體登記，並規定有健全組織或聯合的教會才能登記和活動，於是市區有三十四個小教派要求加入，該團遂從對內的團契轉變為對外交涉團體。後來發展至四十九個教會，近百名教牧人員，一萬多名信徒的規模，成為上海最大的教會團體，但直到 1947 年才成為正式組織。⁴⁷ 1942 年的《通問報》文章聲稱該團體是「本市十餘五旬節宗之教會聯合而成」，⁴⁸ 顯示一開始只有十多間教會組成，且是五旬節派，符應張化的描述。靈工團前身為靈工社，是一個文字佈道機構，設於泰興路（麥特赫司脫路）耶穌堂，邊仲生為該堂主任牧師，發起時間不詳，可謂靈工團工作推動以及對外聯繫的樞紐。按汪兆翔所言，該社成立初衷是為推動教會的合一與聖潔，謂此為聖靈工作的條件，同時呼籲若只求聖靈恩賜而不重視聖潔，教會將有分裂之虞。初期發起的成員有蒲羅以、邊仲生、竺規身、何子康、⁴⁹ 邵靜卿、陸思誠、陳鳴揚、趙慰卿、吳奉獻、張慕晞、柯恩聲、傅貴寶等人。⁵⁰ 其主要工作分為文字、奮興、栽培、佈道。文字方面，

⁴⁴ 姚民權：《上海基督教史(1843-1949)》（上海：上海市基督教三自愛國運動委員會、上海市基督教教務委員會，1994），頁199。

⁴⁵ 浙江鄞縣人（也有一說是奉化人，且與蔣介石有親戚關係），據說曾在上海包車店工作，做過油漆工。1908 年在慕爾堂受洗入教，1911 年開始傳道，1917 年被監理會按立為牧師，1923 年隨監理會宣教士霍約翰去哈爾濱佈道。1931 年他成為慕爾堂主任牧師。竺氏後來接觸五旬節派，約在 1936 年接任「榮耀會」的牧職，開始重視醫病禱告、聖靈充滿。參閱王奎麟：〈回憶「靈工團」〉，頁 249～250；彭聖侷：〈慕爾堂史略〉，上海市政協文史資料委員會編：《上海文史資料存稿彙編·11 社會法制》（上海：上海古籍，2001），頁 271。

⁴⁶ 萬國讀經會主編。參閱王奎麟：〈回憶「靈工團」〉，頁 248。

⁴⁷ 張化：〈20 世紀上半葉上海基督教屬靈派評述〉，頁 21。

⁴⁸ 翔：〈上海基督教靈工團退修誌要〉，《通問報》第 1778 期（1942 年），頁 14。作者推測應是汪兆翔。

⁴⁹ 信誼藥廠經理，參閱王奎麟：〈回憶「靈工團」〉，頁 248。

⁵⁰ 姚民權：《上海基督教史》，197；汪兆翔：〈發刊辭〉，《靈工報》，1941 年 1 期，頁 1～3。

該社 1939 年曾出版一本名為《神的永遠計劃》的譯著，⁵¹ 1941 年更發行《靈工報》，報導各地教會動態並刊載以前述合一與聖潔為基調的文章，但總共只發行六期；奮興方面，主動徵求各地教會邀約該社成員前往舉辦聚會；栽培方面，則辦理短期聖經學校、查經會，未來希望成立靈修院；佈道方面，組織旅行佈道團，並前去各地設立佈道所。⁵²

靈工社的外展工作非常蓬勃，如前所述，其外展包括主領聚會和佈道，其中數汪兆翔、⁵³ 竺規身、邊仲生最為活躍，三人也在 1942 年成為靈工社負責人。⁵⁴ 1941 年汪兆翔前往福建泉州施洗並主領奮興會，泉州是汪氏在外工作的重點地區，1939 年他也曾與閩南教會元老許聲炎在泉州金井成立閩南聖經學院，並擔任部分授課工作。⁵⁵ 又到華東各處如杭州長老會、浸禮會；上海老北門浸會堂、天安堂、中華基督教堂、守真堂、華東聯中、神召會、信心會領會，並辦理短期聖經學校以及協助五旬節聖潔會工作。⁵⁶ 1942 年他又奔走於蘇州、⁵⁷ 浙江、山東、天津、

⁵¹ 本書一度在華人保守派陣營裏盛行一時，作者為一西人「賴金」（唯不知其英文本名）。1968 年經基督徒佈道團修稿，由少年歸主社再版，近期台灣橄欖書房又重新出版。本書為一本典型時代主義前千禧年派教科書，充斥聖經預言和世界局勢的對照解釋，並輔以大量圖表做歸納、整理。

⁵² 不著撰人：〈靈工社工作一斑〉，《靈工報》1941 年 1 期，頁 61。

⁵³ 汪氏過去是湖州監理會背景，一度熱中社會福音，曾在《文社月刊》、《福音光雜誌》等刊物寫了不少相關著述。1934 年在宋尚節聚會中，汪兆翔經歷明顯的信仰轉折，公開認罪並開始追求聖靈，自此接觸奮興運動，徹底放棄社會福音。關於其生平與轉變，可參閱不著撰人：〈汪兆翔牧師印象記〉，《呼聲》1937 年 9 卷 5 期，頁 7～9；汪兆翔：《我的靈程經驗》（台北：歸主，1989）；汪兆翔：〈靈恩芻議〉，《基督徒佈道刊》1937 年 1 期，頁 63～67；劉翼凌：《宋尚節傳》（香港：福音證主協會，1995），頁 207～208；宋天真編著：《靈歷集光》（香港：恩雨，1995），頁 166。

⁵⁴ 不著撰人：〈靈工社啟事〉，《靈工報》1942 年 2 期，頁 61。

⁵⁵ 不著撰人：〈（二）工人消息〉，《靈工報》1941 年 1 期，頁 55；不著撰人：〈（二）工人消息〉，《靈工報》1942 年 2 期，頁 56。

⁵⁶ 不著撰人：〈（二）工人消息〉，《靈工報》1941 年 1 期，頁 55。汪兆翔對辦理神學教育頗有經驗，除了協辦閩南聖經學院，早在 1936 年他與賈玉銘、桑世杰、竺規身合辦榮耀會福音學院，抵抗「新派」乃其主要目的，同時強調聖經與靈恩。參閱李德恩：〈榮耀會福音學院開學〉，《通問報》第 36 期（1936 年），頁 7。

⁵⁷ 不著撰人：〈（一）工作消息〉，《靈工報》1942 年 3～4 期，頁 36。

北京⁵⁸等地帶領聚會。邊仲生辦理短期聖經學校，並擬視察浦東教會。兩三年前邊氏在此處佈道，而今已有六處分堂，人數最多有一百數十人，聚會中有不少神蹟發生，⁵⁹ 1942年6月他還受邀在上海傳道聯會常會講道。⁶⁰ 竺規身則在上海聖經學校、甘氏聖經學校⁶¹ 培育學生並主領奮興會。⁶² 竺氏也不時外出帶領聚會，例如1942年夏應蘇州各教會聯合會之邀，前去舉行培靈會。⁶³ 他在靈工團成立以前已是五旬節派或奮興羣體知名講員，例如1936年曾和盛氏到馬兆瑞的南京自立神召會春季靈恩大會擔任講員，⁶⁴ 同年又到杭州帶領培靈會。⁶⁵

該社靈修班也自行舉辦佈道會以及組織佈道團。1942年10月3日佈道團成立，分為露天組、家庭組、會堂組，陳鳴揚擔任團長，同年會堂組在泰興路耶穌堂以及昌平路耶穌堂舉辦佈道會，據聞贏得一百一十多名慕道友。⁶⁶ 為培養義務工作人員，靈工社在1941年8月開辦短期聖經學校，學生有百餘人，來自杭州長老會、亭林監理會、浦東信心會等會，由邊仲生、汪兆翔、竺規身、吳奉獻、江邊樹等人授聖經相關課程，由張慕晞授音樂課程，並請趙世光和五旬節聖潔會宣教士段惠廉演講。該團以此為未來設立靈修院的基礎。同時，也開設靈修班，主要對象是

⁵⁸ 不著撰人：〈（一）工作消息〉，《靈工報》1942年3~4期，頁35~36。

⁵⁹ 不著撰人：〈（一）工作消息〉，《靈工報》1941年1期，頁52。

⁶⁰ 陸思誠記：〈耶穌在傳道聯會中的地位和給傳道人的要訓〉，《靈工報》1942年3~4期，頁4。

⁶¹ 甘氏聖經學院創辦人為Sweet夫人，該院因此得名。在美國德州的福和市（Fort Worth, Texas）有兩個對立的浸信會教派，一派是基礎浸信會，一派是南浸禮會。Sweet夫人屬於前者，在上海設立甘氏聖經學院，與浸信會神學院對立。參馬革順：《生命如聖火般燃燒》，頁40。

⁶² 不著撰人：〈（二）工人消息〉，《靈工報》1941年1期，頁56。

⁶³ 不著撰人：〈（一）工作消息〉，《靈工報》1942年3~4期，頁36。

⁶⁴ 錢在天：〈首都教會要聞〉，《通問報》第16期（1936年），頁5。

⁶⁵ 周鼎臣：〈杭州教會培靈概況〉，《通問報》第22期（1936年），頁7。

⁶⁶ 不著撰人：〈（一）工作消息〉，《靈工報》1942年2期，頁51。

將來願意從事全職傳道者，每周一三五晚間上課，週二和週日是靈修會，地點在泰興路耶穌堂，學生有六七十人。⁶⁷ 1942年9月又於同地再次舉辦，並成為定期活動。⁶⁸ 靈工團亦重視其下教會傳道者的靈修操練，1942年7月13至18日上午9點至11點在泰興路耶穌堂舉行團員及工人夏令退修會，講題內容注重禱告。汪兆翔表示在最後二日聚會，參與者大感靈性上的不滿足，故而流淚祈求，以致聚會無法終止，因此將退修會延長一周。⁶⁹

（二）組織化與合一的推動

靈工團在戰爭結束前僅是鬆散的組織，除靈工社外，只有「執行部」做統籌機構，且一直未有明文的主責領袖或代表。1947年靈工團召開大會，選出竺規身為主席，陸思誠為總幹事。⁷⁰ 同年3月，靈工團在赫德路使徒信道會按立盛永保、竺規身為監督，新普送也參與了按立。該團宣稱，此監督職務不同於聖公會與衛理公會的主教和會督，而是牧師中之長老，主要工作是按立聖職、頒發執照。⁷¹ 據聞當時靈工團在決定按立何人為監督時，經過反覆討論、衡量。有人認為應支持教會較大的竺規身；有人則主張盛永保屬靈聲望較高，應予支持。後來決定按立兩位監督，但是誰正誰副，卻仍有議論的聲音。⁷² 同年6月，靈工團在景林堂按立新的牧師和長老，此前該團所隸各堂除被授監督職分的盛、竺二人外，僅有邊仲生、陳兆榮、黃瑞卿、⁷³ 湯榮福、湯提摩太以及去年甫

⁶⁷ 不著撰人：〈（一）工作消息〉，《靈工報》1941年1期，頁51~52；不著撰人：〈（一）工作消息〉，《靈工報》1942年2期，頁50。

⁶⁸ 不著撰人：〈（一）工作消息〉，《靈工報》1942年3~4期，頁36。

⁶⁹ 翔：〈上海基督教靈工團退修誌要〉，頁14。

⁷⁰ 張化：〈20世紀上半葉上海基督教屬靈派評述〉，21。

⁷¹ 不著撰人：〈靈工團封盛永保竺規身兩牧師為監督〉，《通問報》第1809期（1947年），頁5。本文提到使徒信心會在戰前有監督名為「辛柏生」，此人應該就是五旬節派宣教士新普送。

⁷² 王奎麟：〈回憶「靈工團」〉，頁252。

⁷³ 上海五旬節聖潔會牧師。參閱陳偉：《杭州基督教史》，頁12。

按立的陳鳴揚六名牧師。本次被按立為牧師者有陸思誠、胡寶明⁷⁴、蔣志康、王奎麟、⁷⁵ 楊詠經；受長老職者有裴維明、沈麟書、張紀恩、錢有根。由竺規身擔任主席，汪兆翔領禱，陳鳴揚讀經，適逢賈玉銘正好在上海領會，故邀其在按立典禮上講道。⁷⁶ 據王奎麟回憶，雖然該團內部均是低派的獨立堂會，但按牧儀式頗為講究，為按立者和受按立者均製作牧師袍，且頒發牧師證書，這些工作皆由陸思誠籌劃。⁷⁷ 未久，盛永保過世，靈工團立竺規身為終身監督。⁷⁸ 在組織、人事任用、經濟方面，各堂會完全獨立，雖然此一聯盟內有數間由宣教士開拓以及如以神召會為名的堂會，但不受差會或宣教士制約，而且也不受靈工團制約，顯然擁有高度自治權。該團只是每月舉行一次同工聚會，除了培靈聚會和講道，就是團務報告。遇堂會要按立長老、執事時，就由竺規身或其他德高望重的牧師前去主持。⁷⁹ 1947年神召會宣教士顧培德（Howard Osgood）見靈工團規模可觀，曾邀請與其「同工」（或許是希望靈工團併入神召會）而未得首肯。⁸⁰ 未講明箇中原因，但很可能是靈工團堅持自立和內部鬆散、多元的團契關係，不願被統一納入宗派或差會管轄。雖然靈工團內有數間以神召會為名的堂會，但與當時顧培德正在漢口着手籌備的神召會總會沒有連結，也與其他在上海同名的堂會互不隸屬。

⁷⁴ 溫州籍，畢業於華北神學院，曾在靈工團虹口全備福音堂、凱樂堂擔任傳道。參不著撰人：〈（一）工作消息〉，《靈工報》1942年3-4期，頁35；不著撰人：〈胡寶明先生將按立牧師〉，《通問報》第1809期（1947年），頁5。

⁷⁵ 後來為平涼路神召會牧師。

⁷⁶ 不著撰人：〈靈工團封立牧師長老典禮〉，《通問報》第1810期（1947年），頁5。

⁷⁷ 王奎麟：〈回憶「靈工團」〉，頁253。

⁷⁸ 姚民權：《上海基督教史》，頁200。

⁷⁹ 王奎麟：〈回憶「靈工團」〉，頁250～251。

⁸⁰ 顧培德：〈中國神召會最近的發展〉，《信勝》18卷10～12期合刊（1947年），頁11：「在華東在上海也有一個新的進步，有一個靈工團，我問能不能與我們同工，他們不願意，他們很堅持說，自己也是五旬節信仰。他們的大禮拜堂坐滿了五六百人，小堂也坐了二三百人，全市有他們這樣信仰的，加在一起，大約有五分之二吧」。

靈工團還成立一些靈工社以外的組織：農村聖經學校，設址虹鎮董家石橋，由姚崇恩⁸¹負責，該校與北京香山靈修院關係密切，有小香山之稱。開設主因之一是鑑於農村教育不普及，亟需培養農村傳道者。該院為跨教派，趙世光、賈玉銘也參與其中；⁸²安提阿靈修處，1945年中日戰爭結束後，靈工團變賣一批接受過來的美國救濟物資，籌組此靈修處，由汪兆翔負責；用變賣物資的款項在大場購地設立基靈工團的基督教公墓，由胡德康負責。⁸³

除了整合上海的五旬節派獨立堂會以外，靈工團的合一功能還包括連結外部持奮興運動、基要派主張的教會以及佈道家。靈工社在成立之前，其中的幾位重要人物就與舒邦鐸（William Schubert）、楊紹唐、周志禹、顧仁恩、趙世光、江長川等人有所往還，後來也與賈玉銘、宋尚節、王長泰、⁸⁴王鎮、⁸⁵畢咏琴、劉淑琴、許聲炎等人聯繫，這些人士都屬保守信仰，然而如前所言，奮興運動或基要派各人對靈恩的接受程度不一，裏面其實就屬顧、趙、宋、在實踐上比較接近五旬節派，卻也不完全贊同，而王鎮和王長泰屬五旬節派，這其實凸顯某種程度的合一。尤其在戰後，該團與若干外部教會領袖共同推動中國教會復興守望工作，主要途徑是組織祈禱團和「守望樓」（在特定堂

⁸¹ 陸思誠去世後，由其接任總幹事。參閱張化：〈20世紀上半葉上海基督教屬靈派評述〉，頁22。

⁸² 不著撰人：〈本市將開設農村聖經學院〉，《通問報》第1810期（1947年），頁4～5。

⁸³ 上海宗教志編纂委員會編：《上海宗教志》，頁456。

⁸⁴ 曾任山東靈恩會總會長。1908年畢業於匯文大學，後赴美就讀神學院，回國後在齊魯大學神學院任講習牧師。他還是中國早期電影事業的開拓者，1920年曾與留美同學關文清，在江蘇南通創辦過電影公司，在南京師範學堂拍攝中國第一部紀錄片《全國師範校長培訓班》。參王啟運：〈王長平、王長泰兄弟在抗日戰爭中〉，《齊魯晚報》，2015年5月14日，頁A21；李耀曦：〈王長平及濟南王氏家族的故事：《中國第一位留美博士王長平》補記〉，《齊魯晚報》，2013年10月15日，頁C14～C15。

⁸⁵ 神召會傳道人，曾在北京任《信勝》月刊編輯。

點舉行禱告聚會)。⁸⁶汪兆翔應是當中網絡聯繫最為活躍者，他與閩南一些教會連結頗深，也和宋尚節有所往來。宋氏開始在香山靈修院靜養時，汪氏即已密切關注該院工作，到了宋氏身後，他仍繼續與香山靈修院畢咏琴、劉淑琴、張周新三人交往，也前去帶領聚會，予以協助。⁸⁷竺規身則是宋氏一生摯友，他曾說服慕爾堂讓宋尚節在此佈道，宋妻在其夫過世後也曾致函希望竺氏前去協助。⁸⁸從某個角度而言，靈工團扮演奮興運動、基要派與五旬節派之間的橋樑，由此也可見兩邊的界線存在模糊地帶和重疊之處，這種情況與1949年港台基要派某些領袖的論述迥然有別。⁸⁹

(三) 靈工團的結束

一如其他教派，隨着1958年聯合禮拜的推動，靈工團於焉從歷史洪流消失。該團基本上雖與許多「屬靈派」同持「超政治」理念，但一樣難以避免政治局勢的影響。1950年第一批一千五百人的簽名上就包含了不少屬靈派教會人士，尤以耶穌家庭為大宗(381人)，靈工團也有竺規身、張長根、錢有根、王奎麟、姚崇恩等十人簽名。⁹⁰隔年4月，政務院文教委員會宗教事務處召開「處理接受美國津貼的基督教團體」會議，竺規身也以地方性團體代表參與。⁹¹同年他參與控訴大會，對「美帝」、

⁸⁶ 不著撰人：〈工作消息〉，《靈工報》1946年5期，頁52~56。

⁸⁷ 不著撰人：〈工作消息〉，《靈工報》1946年5期，頁55。

⁸⁸ 余錦華：〈北平香山恩典院宋尚節夫人來件〉，《靈工報》1946年5期，頁57~58。1932年竺規身的女兒竺臨恩患瘧疾，宋尚節為其按手禱告後得痊癒，參閱宋天真編：《靈歷集光》，頁107~108。

⁸⁹ 例如吳主光、吳恩溥等人不但個人對五旬節派投鼠忌器，還嘗試描繪出1949年以前中國基要派的「屬靈巨人」皆持反靈恩立場的圖畫，甚至否定這些人曾有過靈恩經驗。

⁹⁰ 不著撰人：〈防止帝國主義利用教會危害中國人民 中國基督教會發表宣言〉，《人民日報》，1950年9月23日：頁1、7。

⁹¹ 不著撰人：〈政務院文教委員會宗教事務處召集會議 處理接受美國津貼的基督教團體〉，《人民日報》，1951年4月17日，頁1。

「蔣匪」如何利用教會進行侵略展開控訴。⁹² 1954年也曾出席吳耀宗等人主辦的中國基督教全體會議，當時他已是抗美援朝三自革新運動委員會籌備委員會常務委員。靈工團的其他幾位領袖邊仲生、姚崇恩、陳璞也參加會議。⁹³ 1955年竺規身在《天風》的一篇文章公開為三自運動走向背書、說項，且保證自己的信仰並未因此被改變。⁹⁴ 不能免俗地，文中也做了些許思想自省，這類自白在當時加入三自的教會領袖裏可謂俯拾即是，而後竺氏在反右運動和文革中同樣遭受迫害，這是當時中國教會領袖（無論接受三自與否）共同的命途。靈工團只有短短十七年的時間，但對中國基督教和五旬節派都是別具意義，是史上絕無僅有非差會或西人主導的五旬節派聯合組織。

三 靈工團的主要堂會

靈工團在1949年曾有四十六間教會，其中有些值得進一步了解。

(一) 泰興路耶穌堂

原為海寧路使徒信心會⁹⁵的一間分堂，據信由一對「麥凱」⁹⁶夫婦創立，堂址原先在西寶興路，後來麥凱與一位「謝小姐」發生衝突，

⁹² 邢福增、梁家麟：《五十年代三自運動的研究》（香港：建道神學院，1996），頁71。

⁹³ 不著撰人：〈中國基督教全國會議出席名單〉，《天風》第425~427期（1954年），頁11~17。

⁹⁴ 竺規身：〈我參加了三自愛國運動 我的信仰沒有改變〉，《天風》第475~476期（1955年），頁14。

⁹⁵ 可能是海寧路1380號的會堂。

⁹⁶ 可能是前面慕淑德所提那對宣教士夫婦 Mackay，惟不知其全名及其他資訊。

前者遷到東寶興路成立新堂。⁹⁷未久，邊仲生和蒲羅以來此牧會。一二八事變時該堂毀於炮火，因此遷至慕爾鳴路（茂名北路），何子康與陸思誠來此工作，信徒也日漸增多，惟會址狹小，不敷使用。1935年一次復興聚會後，尋得麥特赫司脫路（泰興路）233號為新堂，該年6月開幕。⁹⁸靈工社即是創立於此，後來也成靈工團的會址。該堂在市區的八仙橋芝蘭坊、昌平路、方濱路有支堂，在浦東、閔行、奉賢、南匯、無錫等地設有分堂和佈道所。⁹⁹1949年該堂是使徒信心會在華代表處。¹⁰⁰

（二）榮耀會——中華基督教堂——錫安堂

榮耀會由一位叫裴雅各的希臘裔美國人創立，1929年他在芝加哥一間名為伯特利殿堂（Bethel Temple）的教會得到醫治與聖靈的洗，繼而投入宣教，沒有差會支持，帶着僅有的十二元美金就前往中國，藉醫治禱告和發單張的方式傳教。¹⁰¹1935年5月他在白克路成立榮耀會，¹⁰²後成立總會於康脫腦路534號。其佈道的方式和工具別出心裁，他購置一台福音車，又與湖州三餘社合辦福音舟一艘；除了使用單張，還在電話簿刊登中西福音廣告，並於南京路、四川路等熱鬧地點委託廣告公司豎立大型招牌。1936年設立福音學院，聘汪兆翔為院長，賈玉銘為講師，教務主任是桑世杰，主任教員竺規身，另外又聘盛永保、沈覺初、彭善慶任教，首期就招收四百名走讀生和十六名全職事奉志願者，後增加至

⁹⁷ 上海宗教志編纂委員會編：《上海宗教志》，頁441。1937年該堂遷至哈同路（銅仁路），隔年與五旬節聖潔會聯合，由段惠廉帶領。1941年該堂重名使徒信心會，與五旬節聖潔會脫離關係，取名凱樂堂。

⁹⁸ 王奎麟：〈回憶「靈工團」〉，頁248；不著撰人：〈使徒信心會覓得新址〉，《通問報》第22期（1936年），頁7；陸思誠：〈中華基督教使徒信心會舉行靈恩奮興大會〉，《通問報》第41期（1936年），頁4。

⁹⁹ 張化：〈20世紀上半葉上海基督教屬靈派評述〉，頁23。

¹⁰⁰ 畢範宇主編：《1949年訂正中國基督教團體調查表》，頁II～39。

¹⁰¹ Tharp, "News from Mission Field," 6; Harvey McAlister, "What God Hath Wrought in China," *The Pentecostal Evangel* 1206(1937): 2-3.

¹⁰² 陳偉亮：〈榮耀會獻堂頌〉，《通問報》第37期（1935年），頁16；李德恩：〈榮耀會佳音一束〉，《通問報》第27期（1935年），頁6。

四十三名。同年又在閔行租屋設立新聚會點並在拓林建堂。年底開始，該會發行《奇妙的大能力》周刊，內容為見證集與福音消息。¹⁰³

福音車與福音船的使用，當時確實引人注目。福音車備有發電機，能放映宗教影片，1936年3月間出發，途經崑山、蘇州、無錫、常州、丹洋、浙江等地，最後抵達南京，回程大約6月抵達湖州，由汪兆翔協同工作。福音車首行外出九個月，行程約三萬三千餘里，該會聲稱此行接觸百餘萬聽眾。福音船則是汪兆翔在湖州建造，航行內地河道以傳播福音。¹⁰⁴ 據神的教會宣教部書記撒普（Zeno Tharp）於1938年描述，裴雅各有不只一輛、不只一艘的福音車和福音船，有些配備擴音系統。並提到總部建築耗資十萬元，聖經學院每月開銷一千元。他強調這些款項並非由外國資助，而是來自本地基督徒。¹⁰⁵ 神召會宣教士麥嘉理（Harvey McAlister）則說裴氏在電話簿刊登廣告每年要一千六百元，招牌每年要兩千元，但這幾年來他僅從美國得到一百五十元的奉獻。他還提到當時民國政府的基督徒高官每周會聚集禱告，蔣介石、宋子文均在其中，裴氏時常出席，且是唯一被允許參加的外國人，並讚其在政府官員圈內頗具影響力。¹⁰⁶ 據王奎麟回憶，裴雅各的資金出於孔祥熙，因裴氏曾為孔氏的女兒禱告醫病（未知是孔令儀或孔令偉），因此得到孔家的捐款。1938年裴氏離開中國，王氏直指是前者捐款耗盡，還將經濟重擔丟給竺規身和桑世杰。¹⁰⁷ 1936年竺規身被調離慕爾堂，隔年脫離監理會，正式

¹⁰³ 陳耀堂：〈上海基督榮耀會新嘉猷〉，《通問報》第15期（1936年），頁8；李德恩：〈榮耀會福音學院開學〉，頁7；陳偉亮：〈基督榮耀會將刊行福音消息〉，《興華》33卷第46期（1936年），頁35；陳錦湖：〈榮耀會拓林堂奉獻禮〉，《通問報》第43期（1936年），頁8。

¹⁰⁴ 李德恩：〈榮耀會佳音一束〉，頁6；不著撰人：〈榮耀會福音汽車回滬〉，《通問報》第46期（1936年），頁16；姚民權：《上海基督教史》，頁198。

¹⁰⁵ Tharp, "News from Mission Field," 6.

¹⁰⁶ McAlister, "What God Hath Wrought in China," 2-3本文也提及賈玉銘出任福音學院教員。「麥嘉理」譯名來自《基督教香港五旬節會五十週年紀念感恩特刊》（香港：香港五旬節會，1957），頁27。

¹⁰⁷ 王奎麟：〈回憶「靈工團」〉，頁249。

加入榮耀會。¹⁰⁸ 竺氏在裴氏離開後接手該堂，並更名為中華基督教堂，繼續使用福音車佈道，孔宋家族仍每月資助四百元。王氏指出這棟建築是上海大地主盛吉遜送給榮耀會，但 1948 年其女盛關顧賭博失利，想收回這棟房屋還債，該堂只得另尋出路，於是在福煦路（延安中路）1125 號購地建堂。1953 年該堂竣工，改名錫安堂。¹⁰⁹ 其實在竺規身將榮耀會改名後，這個體系仍有其他分堂持續下去，1945 年李德恩在川公路 188 號開設聖光中小學，並恢復福音單張分發工作，1947 年設立新堂，名為「基督榮耀會崇道堂」。¹¹⁰

（三）使徒信道會——神召使徒信道會

由慕淑德、盛永保夫婦創立。1909 年慕氏在寶山路信義巷創立一間使徒信心會，1916 年倪氏姊妹捐獻支持其建堂，附設初級女校。1937 年 4 月慕淑德過世前一直住在教堂樓上，地址是寶山路 570 號。但一二八事變時寶山路教堂毀於戰火，1936 年宋靄玲出資重建，¹¹¹ 同年 6 月底該堂舉行靈修會，由竺規身、彭善彰、盛永保等人主領。¹¹² 該堂隔年八一三淞滬會戰時再次被炸毀（慕氏在此之前已離世），於是在法租界古拔路（富民路）租屋做禮拜堂。¹¹³ 三十年代初，慕淑德派當時在蘇州的盛永保夫婦回到上海傳教，並開始改用使徒信道會一名，與使徒信心會區別。¹¹⁴ 約 1940 年代初，盛永保向平涼路神召會瑞典牧師安德生購買一棟

¹⁰⁸ 王奎麟：〈回憶「靈工團」〉，頁250；彭聖侷：〈慕爾堂史略〉，頁271；姚民權：《上海基督教史》，頁198。

¹⁰⁹ 王奎麟：〈回憶「靈工團」〉，頁249；張化：〈20世紀上半葉上海基督教屬靈派評述〉，頁22。

¹¹⁰ 李廷杰：〈基督榮耀會工作近況〉，《通問報》第1814期（1948年），頁3；許德賢：〈基督榮耀會近況〉，《通問報》第1810期（1947年），頁4。

¹¹¹ 張化：〈20世紀上半葉上海基督教屬靈派評述〉，頁24。

¹¹² 不著撰人：〈使徒信道會夏令靈修大會〉，《通問報》第22期（1936年），頁6。

¹¹³ 馬革順：《生命如聖火般燃燒》，頁38。

¹¹⁴ 上海宗教志編纂委員會編：《上海宗教志》，頁442。

在常德路 681 號的房屋做禮拜堂，於是將教會改名神召使徒信道會。¹¹⁵ 該會 1942 年後在市區、近郊、外省建立十一個分支機構，並創辦提庇哩亞聖經學校，還出版《救恩頌讚得勝歌》，為靈工團常用詩歌本。¹¹⁶

(四)神召會耶穌堂

瑞典人安德生夫婦出身裁縫，1917 在麥克利克路（臨潼路）租屋開辦神召會，且雇用一位老牧師湯榮福（濤）為助手。1933 年遷往平涼路 404 號至 408 號，1949 年再搬至平涼路 350 號。當時楊樹浦一帶外國工廠不少，有自來水廠、電廠、煤氣公司、絨線廠等，信徒多為當中的工人。安德生還推薦信徒去這些工廠工作，保證這羣人不會罷工、偷竊。¹¹⁷ 太平洋戰爭爆發後，許多英美僑民進集中營，安德生以中立國僑民身份予以照顧。¹¹⁸ 此系統在上海設立還設立滬西、南市、康定路等教會，其中滬西教會最為人所知。該堂 1919 年初創於北新涇，是兩位瑞典女教士克利生（Christensen）和安德生（K. Anderson）¹¹⁹ 所立的佈道所，倪桂珍等人也奉獻支持，1925 年又搬到周家橋三角場。1937 年中日戰爭爆發，房屋毀於戰火，傳教士回國，遂由湯氏負責。後購買長寧路 1465 號土地，1940 年建成新堂，取名滬西神召會耶穌堂。該堂至今仍然存在，即滬西禮拜堂，1989 年完成重建。¹²⁰

¹¹⁵ 馬革順：《生命如聖火般燃燒》，頁 43。

¹¹⁶ 張化：〈20 世紀上半葉上海基督教屬靈派評述〉，頁 24；上海宗教志編纂委員會編：《上海宗教志》，頁 442。《救恩頌讚得勝歌》據說是馬革順整理，後來中國神召會 1951 年出版的《救恩詩歌》有不少詩歌選錄於此。

¹¹⁷ 王奎麟：〈回憶「靈工團」〉，頁 251。這位安德生可能是新普送自傳提到上海的安德生弟兄，參閱新普送：《為信仰而戰》（未出版譯稿）。

¹¹⁸ 姚民權：《上海基督教史》，頁 198。

¹¹⁹ 譯名取自張化：〈20 世紀上半葉上海基督教屬靈派評述〉，頁 12。無法確定其差會背景，有可能是 Swedish Free Mission，在華稱為瑞典自立會或瑞典神召會。另一種說法指出，倪桂珍、黃佩文與一位北新涇信徒馬沈氏在北新涇東大街成立滬西佈道所，兩位女教士是後來加入，此處將其姓名寫為克利和卡德生。參閱羅元旭：《東成西就：七個華人基督教家庭與中西文化交流百年》（香港：三聯，2012），頁 150。

¹²⁰ 上海宗教志編纂委員會編：《上海宗教志》，頁 424。

1949年時靈工團所隸教堂資料如下：

堂名	堂址	負責人
耶穌堂	泰興路233號	邊仲生、陸思誠
耶穌堂分堂	南市方濱路508號	同上
守真堂	王家沙花園26號	張信忠
守真堂分堂	北四川路1538號	姜蒙光
中華基督教堂	康定路528號	竺規身
神召會	常德路681號	盛永保
神召會	西唐家街132號	項秉賢
神召耶穌堂	滬西周家橋	湯榮福
神召耶穌堂	平涼路408號	王奎麟
神召使徒信心會	臨平路底廟復路48號	蔣志康
五旬節會總堂	小南門喬家路勤慎坊1號	黃瑞卿
五旬節會分堂	塘沽路800號真神堂內	同上
五旬節會分堂	襄陽南路431號海光小學內	同上
五旬節會分堂	通北路738號	同上
祈禱會堂	周家嘴路900弄6號	張寬宏
祈禱分堂	榆林路528弄6-10號	屠英光
祈禱分堂	大連灣路飛虹路360號	張寬宏
祈禱第四分會	杭州路424弄2-6號	屠英光
虹橋基督教會	虹橋路192弄88號	錢有根
虹鎮福音堂	虹鎮董家石橋	姚崇恩
福音堂	城內三牌樓	
福音堂	曹家渡五角場康福里1號	舍道榮
福音堂	東餘杭路799號	竺蒙恩
福音堂	金陵中路174弄20號	李子康

耶穌福音堂	重慶南路幸福坊4號	顏朱太太
耶穌堂	共和新路梅園路口	盧天相
基督堂	東平路6號	陳鳴揚
耶穌堂	西門路317弄61號	陳兆榮
耶穌堂	昌平路125號	趙蔚卿
法華基督教堂	法華鎮路401號	葉守真
基督教堂	曹家渡五角場存善里73號	胡德康
救恩會耶穌堂	滬西宋家宅	朱慶生
救恩會耶穌堂分堂	徐家匯路134號	朱慶生
使徒信心會耶穌堂	嘉善路許家街7號	楊太太
廣東使徒信心會	鳳陽路539號	黃月棠
中華聖潔教會總堂	閘北新疆路343號	姜為山
中華聖潔教會分堂	江寧路277號	姜為山
活水花園	霍山路常樂新邨17號	傅信一
基督榮耀會	川公路188號聖光小學內	李德恩
以馬內利教會	新大沽路472號	徐路得
凱樂堂	常德路442號	胡寶明
全備福音堂	歸化路931號	汪兆翔
全備福音堂	閘北朱家灣1895號	汪兆翔
虹口全備福音堂	東餘杭路799號	竺蒙恩
禧年堂	高陽路288號	謝澆
佈道會耶穌堂	光復路譚家渡合德里	朱文高

表一 1949年靈工團堂會¹²¹

¹²¹ 畢範宇主編：《1949年訂正中國基督教團體調查表》，頁VIII-3-VIII-4。裏面有一些手民之誤，如東餘杭路799號的虹口全備福音堂和福音堂顯然重複。「五旬節會」應該是五旬節聖潔會，是時該會還在靈工團裏。常德路681號的神召會應是神召使徒信道會。

四 靈工團的信仰定位與合一角色

靈工團就其英文名稱而言，是一個五旬節派的教會聯盟，這方面為許多論及該團體的學者和時人所忽略，尤其多置於一種在地的「屬靈派」理解框架，反映了民國時期菁英階層基督徒以及三自運動開展初期的認知，較缺乏全球性的世界基督教或全球五旬節運動視角釋讀。七十年代以降的五旬節運動研究開始從北美中心轉向全球多中心，特別關注全球南方的類似教會，同時使得五旬節運動的定義和辨識越發複雜。有些學者將全球南方的基督教復興現象等同於五旬節派，¹²² 也有學者將全球南方與五旬節派差會有淵源且宗教現象類似的自立教會納入五旬節派的定義範圍。¹²³ 為定義與辨識，柏根德（Michael Bergunder）提出從共時性和歷時性網絡關係判別何為五旬節派。¹²⁴ 靈工團的堂會就歷時性而言，多數與五旬節派宣教士的初傳有連結，即使有些堂會不是宣教士設立，但負責人或建立者都直接或間接與五旬節派有關；共時性而言，當中不少堂會、領袖與本地五旬節派人士或宣教士有所來往。在世界基督教和全球五旬節派研究的框架下，靈工團應該被看為五旬節派合一組織的一個突出案例予以重視。

¹²² 歷史學者與宣教學者羅伯特（Dana L. Robert）在論到一些五旬節派學者傾向把基督教在全世界特別是「全球南方」的增長視為其宣教功業的一部分。人類學家亦常基於一些新興的基督教運動存在的共同現象，諸如說方言、醫治儀式、許多參與者均處於社會邊緣狀態等，將這些運動描述為五旬節派。羅氏則認為站在歷史研究的角度，不應輕易將這些「全球南方」的獨立教會或本土基督教稱為五旬節派，她質疑用「五旬節派」這個源自「北方」教會的術語去解釋正發生在「南方」教會的增長，是否有居功之嫌？參Dana L. Robert, "Shifting Southward: Global Christianity Since 1945," *International Bulletin of Missionary Research* 24, no. 2 (2000): 57.

¹²³ 例如安德森。他指出這些教派的創會先驅多數曾為既存差會的「本地同工」，其中有些人熱中於當時的國族主義和反殖民主義風潮，致使他們脫離西方差會而另起爐灶。他認為若這些人的離去與神學、現象等判準無關，稱其為五旬節派並不為過。參閱Allan Anderson, "Varieties, Taxonomies, and Definitions," in *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, ed. Allan Anderson, Micheal Bergunder, André Droogers, and Cornelis van der Laan (Berkeley: University of California Press, 2010), 24.

¹²⁴ Michael Bergunder, "The Cultural Turn," in Anderson, Bergunder, Droogers and van der Laan ed., *Studying Global Pentecostalism*, 65-68

靈工團雖以泰興路耶穌堂為總部，但並非中央集權的總會，其權力集中程度和支配程度甚至低於聯會，卻又不至於如今日各地的一些五旬宗事工促進會，只是聯誼性質。¹²⁵ 該團由監督按立各堂神職人員，且對外是以靈工團為窗口。此外，靈工團超越西方差會所建堂會原本的建制，但保留名稱，與本地的五旬節派獨立堂會共同組成一個聯合機構，還聯合不同信仰類別的五旬節教會。五旬節派本非統一的宗派，內部各教派在制度、神學都有些許差異，在當時北美五旬節派圈內不同派系教義的張力在靈工團不復存在，某種程度來說，這些差異是北美五旬節派脈絡下的產物，華人並無興趣。¹²⁶ 環顧普世，與靈工團最相似的團體或許要數義大利的五旬宗教會聯盟（Federation of Pentecostal Churches），這是一個整合該國許多五旬節派教會和運動的「宗派」，這些教會也包含一些獨立五旬節派體系。該派人數在該國僅次於神召會。¹²⁷ 然而英文學界在論到 1949 年以前上海的五旬節派歷史時，雖提到慕淑德、陸慕德、漢森等人的宣教事工與堂會，也知當時有使徒信心會、神召會、五旬節聖潔會、四方教會，卻未注意到這些教會稍後本地化及自立的發展並與其他獨立堂會組成靈工團。究其主因，是材料的限制，此外就是某些西方學者過於將這些教會理解為亞蘇撒街的宣教成果，以致忽略教會的自立以及本地同工的興起，反映一種傳教史的研究典範。從全球五旬節派研究的角度來看，靈工團這樣由本地人發起的自治、自養、自傳，曇花一現的五旬節派聯合組織未被關注，殊為可惜。

¹²⁵ 例如北美五旬節 / 靈恩教會、世界五旬宗團契（World Pentecostal Fellowship）、歐洲五旬宗團契（European Pentecostal Fellowship）等。

¹²⁶ 北美五旬節運動按救恩次序（ordo salutis）的觀念可分為三類：聖潔五旬節派（Holiness Pentecostals），主張聖靈工作有歸信、成聖、聖靈的洗三步；完成工作五旬節派（Finished Work Pentecostals），認為歸信和重生是同一經驗，加上聖靈的洗只有兩步；獨一神論五旬節派（Oneness Pentecostals），相信這三步是不可分割的複合經驗（complex）。受使徒信心會影響的堂會按理是受聖潔五旬節派影響，而神召會、四方教會是完成工作五旬節派立場。

¹²⁷ 參閱 Carmine Napolitano, "Italian Pentecostalism and Ecumenism," *Journal of European Pentecostal Theological Association* 35, no.1 (2015):69-77. 德國也有一個同名系統，但那是神召會在德國的分支。

另一方面，中文世界雖有論及靈工團的著作，但是容易過於強調在地，忽略全球面向，未有放在當時五旬節運動全球傳播的共時性網絡去理解。即使歸類於「靈恩派」，¹²⁸也是頗為在地的認知。張化的〈20世紀上半葉上海基督教屬靈派評述〉是從在地觀點入手的研究中相對兼具在地和全球面向的，她將1949年前後中國以及上海的「屬靈派」分為基要派、奮興派、「靈恩派」三類，視靈工團為屬靈派當中的「靈恩派」類別，如注8所言，她是按組織劃分，因人事上三派有流動現象，難以截然區分。除了做在地性的定義和分類，且與當時西方的宣教工作做出連結。然而其「靈恩派」定義有值得商榷之處。例如將《基督教科學報》與陶威（John Alexander Dowie）的基督公同使徒在郇（Christian Catholic Apostolic Church in Zion）視為「靈恩派」，且似乎指出余慈度、石美玉、胡遵理、王載等人均受「靈恩派」影響。¹²⁹這忽略了五旬節運動在二十世紀初美國保守派陣營裏並不被廣泛接納，前者與其他教會的界圍非常明顯，有別於上海的情況。上述這些中國佈道家接觸的英美復興運動不會認同自己是五旬節派。¹³⁰張化試圖在本地的「屬靈派」中試着劃分不同類別，把其中強調靈恩經驗的稱為「靈恩派」，再追溯其國外根源，但連帶將對本地的認識投射到北美。不過這充分反映本地的現象。按她

¹²⁸ 其實中文的「靈恩派」是頗為在地的翻譯，從Pentecostals一詞而來，但這個詞直譯應該為五旬節派，而英文世界的「靈恩派」（Charismatics）其實到六十年代才出現，在英文以及其他語言的基督教羣體在統稱、泛稱類似運動時多用「五旬節派」而非「靈恩派」。況且，中國的五旬節派一般而言也不用「靈恩」自我稱呼。是故筆者不贊成用「靈恩派」稱呼中國五旬節派。據于力工所言，「靈恩」一詞的通行可能出於山東，參氏著，《夜盡天明：于力工看中國福音震撼》（台北：華宣，1998），44~45。此外汪錫鵬：《記耶穌家庭》（上海：中華基督教協進會鄉村事業委員會，1950），頁45提到把「靈恩」兩字用在教會名稱的，最初是1909年青島卜內門公司一位職員的太太姓常，她對信仰極其熱心，組織了「靈恩會」。

¹²⁹ 張化：〈20世紀上半葉上海基督教屬靈派評述〉，頁11~12，15。其實陶威的教會一般只被認為五旬節運動出現前的序曲，該派並不強調聖靈充滿，但主張醫病。而她說「20世紀初，靈恩運動從英美傳到印度、朝鮮，再到中國的東北、華南、華北、華南和華中」，其實這是幾個與五旬節運動沒有關係的復興運動。

¹³⁰ 當時英美奮興運動圈內的幾位重要領袖如叨雷（R.A. Torrey）、陶恕（A. W. Tozer）、賓路易師母（Jessie Penn-Lewis）都十分反對五旬節運動，而宣信（A.B. Simpson）雖不反對，但與此保持一定距離。

所見，始於 1925 年的上海大復興也是理解包括靈工團在內上海屬靈派生成發展的重要背景。當中興起了數名奮興佈道家以及自立教會的重要領袖，例如趙世光、計志文、趙君影、顧仁恩等人，影響所及超過上海本地。¹³¹ 三十年代宋尚節和伯特利佈道團的帶動，更強化上海復興的氛圍。

從前述靈工團的網絡關係可見，其與許多奮興佈道家有所往來，該團成員前去領會的場合亦不必然有五旬節派背景，其聖經學校的教師也不都持相關信仰，可見兩者界線的模糊。然而，靈工團成員對靈洗、靈恩的理解和許多奮興佈道家仍有所區別。例如汪兆翔雖有奮興運動背景，但對聖靈工作的認識反映某種程度的五旬節派觀點，他鼓勵人追求靈洗，並將此與方言連結起來，但他未斷言兩者間的必然關連，對「靈恩」的理解還包含了復興，他還相當強調聖潔。¹³² 事實上當時保守派陣營裏，「靈恩」、「靈洗」等詞彙的意涵與五旬節派所指不盡相同。不過如陳鳴揚夫婦、邵靜卿等人就相當強調方言為靈洗的證據，指出這是五旬節的模式，且視此經驗為靈性突破，這樣的觀點與奮興運動明顯有別。¹³³ 而且某些奮興運動領袖如宋尚節雖與五旬節派往來，本身也有說方言的經驗，但對一些靈恩現象也有所批判，他尤其反對靈洗與方言之間的必然關係。張化傾向把「靈恩派」與基要派、奮興派分立，視為屬靈派的子集，而稍前邢福增引蕭楚輝的看法，指出奮興運動是當時中國的新教保守派陣營的主流，「靈恩派」屬其中一類。與此相仿，哈佛大學資深學者吳秀良就將亞蘇撒街復興視為十九世紀末二十世紀初的全球復興運動其中一道支流，且為美國復興運動的巔峰。¹³⁴ 這兩種觀點均是按復

¹³¹ 張化：〈20世紀上半葉上海基督教屬靈派評述〉，頁19~20；吳秀良：《復興先鋒：余慈度與廿世紀的中國教會》（波士頓：比遜河，2004），頁207~211。

¹³² 汪兆翔：〈靈恩芻議〉，頁63~67。

¹³³ 陳鳴揚：〈見證主恩〉，《靈工報》1941年1期，頁43~50；陳鳴揚：〈聖靈和祂的能力〉，《靈工報》1942年3~4期，頁12~16；陳章惠明：〈述說祂為我行的事〉，《靈工報》1942年2期，頁39~49；邵靜卿：〈自歷明證〉，《靈工報》1942年3~4期，頁31~33。

¹³⁴ 參閱吳秀良：《復興先鋒》，頁112。

興運動的架構看五旬節運動。確實在當時的中國和上海，奮興運動的部分人士對五旬節運動接納程度比北美高，其情感外顯的特質及某些佈道家醫治趕鬼的實踐與五旬節派在現象上模糊難辨，後者確實也源自奮興主義，部分地區的中國五旬節派或許就是在奮興運動的掩護下得到推展且導致兩邊人員互相流動。在這種脈絡下，靈工團藉着奮興運動的形式「偷換概念」，以及追求中國教會復興和抵禦「社會福音」、「新派」為共同目標，靈工團於是成為五旬節派與奮興運動、基要派的橋樑。不僅靈工團，在山東大復興也顯見這樣的流動以及若有似無的界圍。這或可顯示 1949 年之前中國教會保守派內部對五旬節派並非全然拒斥，甚至有相當程度的接納。

五 結論

靈工團是首個由在地教會領袖主導的中國五旬節派聯合組織，兼具自立和合一的特質。就自立的向度而言，該團超越裴士丹所言「中外新教教會建制」（Sino-foreign Protestant establishment）與獨立新教組織（independent Protestant sector）¹³⁵ 的二元分類模式。靈工團是由中國教牧主導，各堂會領袖均是華人，但與宣教士的華洋關係並沒有呈現對立，例如蒲羅以、新普送、段惠廉等人與該團維持良好互動，顯見這並非排外的組織。就合一的向度而言，靈工團聯合了上海地區由宣教士建立的堂會以及本地人自創的獨立教會，同時也聯合五旬節派中神學立場略有差異的體系。此外，更是與奮興運動、基要派建立網絡連結，其中不乏知名的中國教會領袖。這樣的個案對全球五旬節派研究而言同樣饒富意義，如靈工團這般自立的中國五旬節派聯合組織，不應只是被放在本地屬靈派的範圍予以認識，還需從兼具「全球的視野」和「地域的關懷」

¹³⁵ 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 H. Bays (Stanford: Stanford University, 1996), 308, 310-316.

的全球在地化（Glocalization）觀點去理解。¹³⁶此外，靈工團與奮興運動產生的混融（hybridity）現象，也顯示五旬節派在世界各地的多元性，同時也讓西方的全球五旬節派學者思考，究竟何者適合被視為中國本土或自立的五旬節派？建構中國的五旬節派歷史認識時，是否應該更多參酌被賦名、被研究對象的身份認同，而非在本地人缺席的情況下，建構出被想像的中國五旬節派教會組成成分？真耶穌教會即是一個被西方五旬節派學者「任意」賦權的團體，以致真正的中國本土或自立五旬節派反被忽略。除了靈工團的案例以外，相信 1949 年以前的中國五旬節派尚有其他本土或自立教會的歷史仍待發掘和考究，以期能擺脫目前相關研究以傳教史典範為主軸的趨向。



圖一 靈工社主要成員

陸思誠 陳鳴揚 汪兆翔 邵靜卿 何子康
竺規身 邊仲生 吳奉獻 蒲羅以 趙蔚卿 張慕晞

¹³⁶ 吳梓明、李向平、黃劍波、何心平等著：《邊際的共融：全球地域化視角下的中國城市基督教研究》（上海：上海人民，2009），頁4~7；Peter Tze Ming Ng, *Chinese Christianity: An Interplay between Global and Local Perspective* (Leiden and Boston, 2012), 32-33。

撮 要

上海靈工團 (Shanghai Federation of Pentecostal Churches) 是中國五旬節派在太平洋戰爭爆發後集數十餘間教會組合而成的聯合組織，其中包含使徒信心會、四方教會、神召會等有宗派背景的堂會，以及其他獨立堂會，至中日戰爭結束後，已經儼然形成一個近似宗派的五旬節派聯合教會，且具相當程度的自立地位。該團體整合上海一帶的五旬節教派以及有相關淵源的獨立堂會，兼具合一運動和自立運動的特徵。近年來，英倫和歐陸若干大學院校的五旬節運動研究者，倡言所謂「全球五旬節派研究」(Global Pentecostal Studies)，如此觀點實從「普世基督教」(World Christianity) 面對基督教中心南移現象而看重非西方基督教 (Non-Western Christianity) 且不復以西方基督教為理解的範型和模版的趨向而來。研究五旬節運動的學者因此主張去北美中心，重視「全球南方」的五旬節派，但隨之而來的問題卻是泛化地視上述區域內的許多獨立教會為本土五旬節派。以中國或華人基督教而言，真耶穌教會即是一個慣常被學者認定的本土五旬節派案例，然而這與該會自我認同相左，亦忽略了 1949 年之前與五旬節運動存在歷時性和共時性關係的若干本土五旬節派群體，上海靈工團即為其中一例。本文擬從二十世紀上半葉中國基督教合一運動與自立運動的意義以及「普世基督教」和「全球五旬節派研究」的框架耙梳其歷史並進行探討。

ABSTRACT

Shanghai Federation of Pentecostal Churches was a united association formed during the break out of the Pacific war, which includes congregations with Pentecostal denominational background such as Apostolic Faith Mission, Foursquare Church, Assemblies of God and a number of independent churches. At the end of Sino-Japanese war, it had become an autonomous Pentecostal united church that was similar to a denomination that integrated Pentecostal churches and church with Pentecostal ethos into this organization which was characterized by ecumenism and church independence. In recent years, the concept of Global Pentecostal Studies suggested by scholars of Pentecostalism from universities in UK and Europe, echoes the orientation of southward shifting of center of gravity of Christianity and Non-Western Christianity that "World Christianity" has been emphasizing. In other words, both Global Pentecostal Studies and "World Christianity" attempt to prevent from taking Western Christianity as a model or paradigm for understanding what Christianity has to be. With this tendency, scholars of Pentecostalism replace the past Americentrism in Pentecostal studies with a perspective

from Pentecostals in the Global South. However, this new emphasis mentioned above has brought about a certain type of generalization to independent churches in this region that viewing and defining the former as indigenous Pentecostal churches. With respect to Chinese Christianity, the True Jesus Church has long been considered as a case of indigenous Chinese Pentecostal denomination. However, it violates not only the self-identity of the True Jesus Church but also does not allow the local Pentecostal groups to stay within the diachronic and synchronic network of the Pentecostal movement in pre-1949 era. Shanghai Federation of Pentecostal Churches is one of the cases. This article investigates the history of Shanghai Federation of Pentecostal Churches with reference to ecumenical movement and independent movement of Christianity in China at the first half of the twentieth century as well as "World Christianity" and Global Pentecostal Studies.

All rights reserved