

華人五旬節派自立教會的先聲和範型

——港九五旬節會與九龍五旬節會

葉先秦

國立政治大學華人文化主體性研究中心博士後研究員

摘要

港九五旬節會起源於一九〇七年，迄今已逾一百一十年，是香港歷史最悠久的五旬節派教會，此外九龍一帶的九龍五旬節會亦由此而出。兩個系統均採取獨立教會型態，沒有差會以及西方宗派歸屬，但早年與其他五旬節派教會或宣教士維持共時性的網絡連結，在立會後並未與前者完全斷絕關係。該會堪為中國五旬節派自立教會的先驅，然而，西方五旬節派學界在討論此類教會時，卻慣常以真耶穌教會此一根本上否認五旬節派身份的體系為案例，港九五旬節會則顯然被視作差傳教會的延伸，似乎認為其本土性不足，以致未得重視。另一方面，中國教會自立運動相關研究則未曾將其列為討論個案。本文將從以伯明罕大學為基地主倡的「全球五旬節派研究」與中國教會自立運動為架構，爬梳港九五旬節會發展歷史，並闡明其為中國本土五旬節獨立教會的歷史地位和意義。

關鍵詞：五旬節派 全球五旬節派與靈恩派研究

世界基督教 自立教會 香港基督教

一、導言

港九五旬節會（Pentecostal Mission, Hong Kong & Kowloon）起源於一九〇七年，迄今已逾一百一十年，是香港歷史最悠久的五旬節派教會，目前在上環衛城道和九龍窩打老道各有一間堂會；此外，九龍五旬節會（Kowloon Pentecostal Church）亦由此而出、一脈相承。兩個系統均採取獨立教會型態，¹沒有差會以及西方宗派歸屬，但早年與其他五旬節派教會或宣教士維持共時性的網絡連結，在立會後並未與前者完全斷絕關係。近年「全球南方」（Global South）²的獨立教會受到五旬節運動研究學界的重視，主因是對過去五旬節運動研究西方或北美中心的定義標準和史觀的反思與批判。簡言之，以往一段時間五旬節派歷史書寫多以北美學者（通常又具五旬節派認信身份）為主體，且從美國宗教史和福音派歷史的脈絡進行，³因此難免以北美為普世五旬節運動的模版和範型，並以該區域五旬節派自我認定的標準定義何為五旬節派，是為「排他性定義」（exclusive definition）。一九七〇年代瑞士五旬節派研究先驅霍倫韋格（Walter Hollenweger）意識到非洲獨立教會（African Independent Churches）的五旬節特色，因而將其納入五旬節派的範圍，後來以伯明罕大學（University of Birmingham）為基地主倡「全球五旬節派與靈恩派研究」

-
1. 在本文，「獨立教會」與「自立教會」同義，均指從西方差會獨立出來的教會，英文都是 Independent Churches，唯在全球性、宣教學的語境下較常使用前者，在中國教會語境較常使用後者。
 2. 「全球北方」指五個聯合國地理區域（包含 53 國）：東歐（包括俄羅斯）、北歐、南歐、西歐、北美。「全球南方」的定義為十六個聯合國地理區域（185 國）：東非、中非、北非、南非、西非、東亞、中南亞（South-central Asia）、東南亞、西亞、加勒比地區、中美（包含墨西哥）、南美、紐澳、美拉尼西亞、密克羅尼西亞、玻里尼西亞。參 Albert W. Hickman, "Christianity's shift from the Global North to the Global South", *Review and Expositor* 3.1 (2014), p. 42, n.3。
 3. Cornelis van der Laan, "Historical Approaches", in Allan Anderson et al.(eds.), *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods* (Berkeley: University of California Press, 2010), p. 208.

(Global Pentecostal and Charismatic Studies) 的安德森 (Allan Anderson) 更加重視「全球南方」同類的獨立教會 (特別是非洲、印度、中國)，按「涵攝性定義」(inclusive definition) 視這些教會為全球五旬節運動成員。此般理解，實受「世界基督教」和「全球基督教史」的影響，強調去殖民化、去中心化，也深化對非西方基督教的關注。這在某個層面也反映出一種「異國情調」(exotic) 的想象。港九五旬節會堪為中國五旬節派自立教會的先驅，然而，西方五旬節派學界在討論此類教會時，卻慣常以真耶穌教會此一根本上否認五旬節派身份的體系為案例，港九五旬節會則往往被視作差傳教會的延伸，似乎認為其本土性不足，以致未得重視。⁴另一方面，中國教會自立運動相關研究則未

-
4. 例如研究中國獨立教會和五旬節運動的先驅裴士丹 (Daniel Bays) 在其“Indigenous Protestant Churches in China, 1900-1937: A Pentecostal Case Study”, in Steven Kaplan (ed.), *Indigenous Responses to Western Christianity* (New York: New York University Press, 1995), pp. 124-143 將真耶穌教會視為中國本土五旬節派教會的案例，而香港使徒信心會 (港九五旬節會前身) 不過是五旬節運動入華初始的灘頭堡。不過需要注意的是，裴士丹原則上視真耶穌教會為獨一神論五旬節派和安息日會的混合物，可是在一些文章裏他偶爾又以本地中國五旬節運動 (Native Chinese Pentecostal Movements)、中國五旬節派教會 (Chinese Pentecostal Church) 等名稱，近期他雖然用「類似五旬節派的教派」(Pentecostal-like sect) 一詞形容真耶穌教會，但論到中國五旬節運動時卻又似乎將該會放入其範圍內，足見「類似五旬節派的教派」與中國五旬節運動，兩個名詞之間的界圍是模糊的，參 D. H. Bays & T. M. Johnson, “China”, in *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (eds. Stanley M. Burgess & Eduard M. van der Mass; Grand Rapids: Zondervan, 2003), pp. 62-63; “Chinese Ecstatic Millenarian Folk Religion with Pentecostal Christian Characteristics?”, in Fenggang Yang, Joy K. C. Tong, & Allan H. Anderson (eds.), *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity* (Leiden and London: Brill, 2017), pp. 35-41。另一方面 Brill 在二〇一七年出版的華人五旬節運動研究論文集 Fenggang Yang, Joy K. C. Tong, & Allan H. Anderson (eds.), *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity* (Leiden and London: Brill, 2017)，在第二部分的標題為 A Chinese Pentecostal Denomination: The True Jesus Church，顯然真耶穌教會被本書主編楊鳳崗、童貴卿、安德森等學者定調為中國的五旬節教派個案，這或許代表了學界某種共識。但也有幾位學者留意到港九五旬節會為自立教會的史實。例如區可茵 (Connie Au) 的“Elitism and Poverty: Early Pentecostalism in Hong Kong (1907-1945)”, in Yang et al. (eds.), *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*, pp. 63-88 將港九五旬節會視為中國本土五旬節派，不過這並非該文主旨，而是挑戰五旬宗研究學者霍倫韋格描述非洲、拉丁美洲、亞洲五旬節運動時的刻板印象，即強調西方五旬節派菁英和這些區域本地五旬節派信徒之間的鴻溝，前者操英語且文化程度高，後者說的是草根語言。她以港九五旬節會為例，指出該會不少本地信徒都是菁英階層，且與

曾將其列為討論個案。本文將從「全球五旬節派與靈恩派研究」與中國教會自立運動為架構，爬梳港九五旬節會發展歷史，並闡明其為華人五旬節自立教會的歷史地位和意義。⁵

二、港九五旬節會發展史略

1. 草創時期：從使徒信心會到香港五旬節會（1907-1913）

自清末新舊兩教挾不平等條約「傳教條款」的保護在中國各地傳教以降，教案和衝突層出不窮，中國基督徒有識之士倡言教會自立的呼聲甚囂塵上，但整體而言，直至一九〇〇年義和團事件與一九二二年起非基運動爆發，中國教會始將自立付諸行動。但在這兩起事件發生之前，地處華南的廣東和閩南地區就已有教會自立之舉，閩南教會早在一八五六年由宣教士推動自治，⁶廣東則在一八七三年有陳夢南組織粵東華人宣道會，堪稱華人自立教會首創者。⁷與廣東有密切地緣連結的香港自一八四二年進入英國殖民時期以來，顯成各種有形或無形資源流動重鎮或中轉點，自也包括如宗教此類象徵世界 (symbolic universes) 的流動，對差會而言，此地遂成宣教士進入中國的基地，就自立運動來說，這裏是此項思潮落戶之處。一九〇三年中國基督

草根民眾並非沒有對話。Allan H. Anderson, *Spreading Fires: The Missionary Nature of Early Pentecostalism* (Maryknoll and New York: Orbis, 2007), pp. 136-138，有一節提及中國的獨立五旬節教會，真耶穌教會和耶穌家庭是其中兩個主要案例，但港九五旬節會未出現在這些案例中。不過稍前在頁 121 曾提到該會一九一三年「似乎」成為獨立教會（其實是一九一〇年），且和宣教士疏離。後來安德森在 *To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 196 指出香港五旬節會到了一九一三年已是完全自立的教會，至今仍然存續。

5. 在本文會看到「本土教會」和「自立教會」混用，不同學者也用這兩個名詞指同一對象。
6. 相關研究參姜嘉榮，〈近代中國自立與合一運動之始源——閩南教會〉，載《近代中國基督教史研究集刊》5（2002/2003），頁 5-19；李雙幼，〈從差會到「合一運動」——閩南基督教會述論〉，載林金水等著，《福建與中西文化交流史論》（北京：海澤，2015），頁 62-89。
7. 段琦，〈奮進的歷程——中國基督教的本色化〉（北京：商務，2004），頁 97。

徒會在上海成立，同年也設立支會於香港，為香港首處自立教會。⁸於此之外，一九〇七年創設的使徒信心會也是早期當地自立教會的先驅，惟相對乏人關注。五旬節運動在一九〇七年傳入香港，首位宣教士為五旬節聖潔會背景的麥堅道（T. J. McIntosh），⁹他先抵澳門，後轉進香港。同年嘉活力夫婦（A. G. Garr and Lilian Garr）¹⁰與其他五旬宗宣教士先後進入香港，嘉活力因傳譯信息需要，聘用一位本地的公理會執事莫禮智，並結為朋友，¹¹這三個家庭對五

-
8. 同上，頁114。也有人認為倫敦會英華書院從馬六甲遷港後，一八六〇年代成立的華人自立教會為香港自立教會始祖，該會後稱道濟會堂，即今日的合一堂，但該堂業權屬倫敦會，亦無權自行按立牧師，和粵東華人宣道會相較未能算完全自立。關於該堂自立的歷史，參張祝齡，〈香港道濟會堂自立之原因及辦法〉，載中華總行委辦會編訂，《中華基督教會年鑑（三）》（上海：中華總行委辦會，1916），頁30-31。文中提到一群名士襄助該堂的建立，其中可見莫禮智之父莫惠錦名諱。
 9. 〈神召會略史〉，載《神召會月刊》第1卷第11期（1926），頁18將其中文姓名寫為「麥堅道」，而《五旬節真理報》第1卷第11期（1908），頁4則作「麥言道」。
 10. 嘉活力一九〇六年在亞蘇薩街（Azusa Street）得到靈洗經驗，而後到印度宣教。當時五旬節運動圍內，不時迭有見證指出受靈洗者說出某種未曾學習過的外語（xenolalia），且認定這是一種宣教方言（missionary tongues），意即相信《聖經》裏的「說方言」經驗為真正的語言，擁有此經歷者就能夠在未經學習的情況下獲得說外語的能力，赴國外宣教。嘉活力曾提及兩年前在亞蘇薩街一場聚會裏用方言為人禱告時，被對方告知他所說的是某種印度語言，他同時留意到自己的方言禱告似乎常發出“Bengalee”的音，及至到了印度才發現自己在孟加拉省（即現在的西孟加拉邦），其語言就叫“Bangalee”。他說儘管發現此種方言在本地無法與人溝通，但仍確信所謂方言是一種實在的語言。參“A Letter from Garr”, *Confidence* no.2 (1908), p.21: “One of them his mother tongue. I know for some time I was saying the word, ‘Bengalee.’ and when I reached India I found myself in the Bengal Province. Their language is called Bengalee...”。另參“Good News from Danville, VA.”, *The Apostolic Faith* 1.1 (1906), p. 4: “Brother and Sister A.G. Garr...were powerfully baptized with the Holy Ghost and received the gift of tongues, especially the language of India and dialects. Bro. Garr was able to pray a native of India ‘through’ in his own language, the Bengali. Sister Garr also Spoke Chinese.”。在此，Bengalee和Bengali乃同一種語言，只是音譯不同。瑞德（David Reed）認為，嘉活力可能是五旬節運動第一個將「宣教方言」付諸實驗，同時也是第一個拒絕是項理念的海外宣教士。參David Reed, “Autochthonous and Multicultural: Beliefs and Boundary Keeping in the True Jesus Church”, *Asian Journal of Pentecostal Studies* 14.1 (2011), pp. 93-107。
 11. 莫禮智字睿卿，生於一八六八年一月十日，卒於一九二六年十二月三日，其父為莫惠錦，曾參與道濟會堂自立的推動。莫禮智自幼即為基督徒，畢業於中環書院（後稱皇仁書院），曾擔任天文台書記、警屬通譯、華民政務司屬總翻譯等政府公務，亦曾在一些機構任教。一八九二年之後他開始投身教會工作，於培道書室（後為基督教青年會）任義務書記，並在苦力中間進行傳道工作，同時也在各處舉辦露天佈道會，而後他擔任美部會教會執事及主日學校長。此外，莫氏還在閒暇之餘學習「必文快字（速記）」有

旬節運動在香港的初期發展有着重要影響。嘉活力在抵港初期曾向喜嘉理 (Charles Robert Hager) 借用上環樓梯街的一間公理會差會 (American Board of Commissioners for Foreign Mission, 美部會) 教堂舉行五旬節聚會, 該堂名為美華自理會 (現稱中華基督教會公理堂), 是一所華人自立教會。¹²莫氏在擔任嘉活力的傳譯員同時接觸了五旬節運動, 並在一九〇七年十月領受「聖靈的洗」, 據其所言, 他說出了漢語、客家話和非洲方言。¹³其時莫氏住在該堂三樓, 並設置樂群書塾 (又稱莫禮智英文學校), 當一九〇七年聖誕節前該堂聲稱需要布置而不便繼續外借, 聚會即移至樂群書塾進行, 經常赴會者約有三十人。在嘉活力、莫禮智以及另一位華人同工宋鼎文策劃下,¹⁴正式成立教會, 初期沿

成, 並成為必文快字會會員。此外, 他也是位深具生意頭腦的商人, 曾以售賣花露水聞名, 自創品牌「付流梨地」(即 fair lady), 他表示這是師法自某英國著名製造化學師, 再加上本身悉心研發而成, 並表示為振興本國實業, 樂於傳授於人, 望資本家前來垂詢, 可見其愛國精神。參黃振威, 《番書與黃龍——香港皇仁書院華人精英與近代中國》(香港: 中華, 2019), 167-168、219; 甘思永, 〈莫禮智先生行述〉, 載《神召會月刊》第2卷第1期(1927), 扉頁; 莫介光, 〈來函照登〉, 載《神召會月刊》第2卷第2期(1927), 頁41, 莫介光為莫禮智六子, 他總共有子女十名。莫氏曾受良好教育, 擁有傑出英文能力, 使他在宣教士面前平起平坐, 也能在英國的五旬節派報刊發表其見證, 是極少數姓名能見於西方五旬節派報刊和宣教士書信中的「本地同工」, 見嘉活力的書信 A. G. Garr, “Good News from Bro. Garr”, *Confidence* 2.11 (1909), p. 259。在《中華基督教會香港公理堂五十周年紀念錄》(香港: 中華基督教會香港公理堂, 1933), 頁5可見莫禮智之名列在「息勞執事」和「主日學總理」名單上。此紀念錄由崇基學院神學院神學碩士生戴觀豪提供本人, 謹此致謝。

12. Daniel Bays, “The Protestant Missionary Establishment and the Pentecostal Movement”, in E. L. Blumhofer, R. P. Spittler, & G. A. Wacker (eds.), *Pentecostal Currents in American Pentecostalism* (Urbana & Chicago: University of Illinois, 1999), pp. 52-53; Au, “Elitism and Poverty”, p. 68。另參明恩普, 〈公理會〉, 載中華續行委辦會編訂, 《中華基督教會年鑑(三)》, 頁續1: 「香港、廣州各有中華公理會一處, 完全由華人經理, 兩會雖為自立機關, 但與母會極為親善」。後來在一九一九年, 長老會、公理會、倫敦會三公會合一, 稱中華基督教聯合會, 同年在廣州開會時, 同寅會和美瑞丹公理會也加入, 共有五個宗派, 此合一教會改稱中華基督教會, 即後來同名教會的前身, 參張祝齡, 〈廣東教會合一的實現〉, 載中華續行委辦會編訂, 《中華基督教會年鑑(六)》(上海: 中華續行委辦會, 1921), 頁182-184。該會後來與公理會一同成為中華基督教會成員, 與差會關係疏遠, 但保持其信仰傳統和儀式。
13. 莫介光, 〈來函照登〉, 頁41; Mok Lai Chi, “Testimony of Mok Lai Chi”, *Confidence* 2.12 (1909), p. 283。
14. 宋氏一八八三年生於一基督徒家庭, 幼時由廣州一位長老會牧師施予點水禮。他後來參

用亞蘇薩街復興運動（Azusa Street Revival）的「使徒信心會」（Apostolic Faith Mission）¹⁵為教會名稱。一九〇八年嘉活力離港，該會由莫氏主持，有事他往時，由宋氏代理。¹⁶當時該會已是由華人自理的教會，三人可謂處於協作關係，尤以莫氏主導而非嘉活力。約在一九〇八年底，樂群書塾租約亦滿，該會遂遷至干諾道中（時稱康樂道中）五十六號聚會，同時在灣仔交加街六號設立佈道所，每晚舉行聚會，並聲稱多人在聚會中病得痊癒。¹⁷一九〇九年嘉活力再次返港，他表示將在同年十一月一日設立「宣教士之家」（Missionary Home），地點位於灣仔道一五九號，離交加街佈道所不遠，莫禮智一家人也將住進其中。¹⁸然而莫禮智發現這棟建築不足以容納其家人，因此暫時不入住，仍住康樂道中，又表示不久將遷至其他地方，且莫氏更直接表明自己認為嘉活力應該是刻意不讓其遷入。¹⁹兩人是否出現嫌隙，尚無法判斷。對嘉活力而言，這似乎只是一個臨時據點，或因如此他常加上括號稱之為「家」（“home”）。一九

加公理會聚會，但因對教會領袖之間的分裂深感失望而一度離開教會。一九〇六年與一位牧師之女黃節基結婚，一九〇七年嘉活力在港宣傳五旬節信仰，黃氏前往參加並經歷「聖靈施洗」，且據稱是首位得此經歷者（另有一說是黃素貞）。宋鼎文因考量妻子參與聚會夜歸的安全問題，遂陪同前往，在會中深受嘉活力信息感召而悔改並接受靈洗。參《港九五旬節會七十五年紀念特刊》（香港：港九五旬節會，1982），頁6、36；《基督教香港五旬節會五十周年感恩紀念特刊》（香港：香港五旬節會，1957），頁19-20。宋鼎文的叔父為公理會第一位受洗者宋毓林，他曾設立學校，週日和夜間充作教堂，即為美華自理會前身，參《中華基督教會香港公理堂五十周年紀念錄》，頁37。

15. 使徒信心會嚴格而言並非一特定宗派或差會名稱，「使徒信心（仰）」實為早期五旬節運動的別稱，意即追溯使徒時代強調聖靈充滿和神蹟的原始基督教，是一種恢復主義的概念。當時有不少五旬宗教會、差傳機構都使用此一名稱，亞蘇薩街差會是諸多稱使徒信心會的團體裏的核心，傳至中國後也有若干團體使用此名，但這些團體之間只有鬆散的同盟關係，互不隸屬。
16. 《基督教香港五旬節會五十周年紀念感恩特刊》，頁6、20。嘉活力一九〇九年再次回港，直至一九一一年返美，就不曾再訪香港，參 Anderson, *Spreading Fire*, pp. 112-113。
17. 〈新闢福音門〉，載《五旬節真理報》第2卷第1期（1909），頁4；Mok, “Testimony of Mok Lai Chi”, p. 283。
18. Mrs. A. G. Garr, “Fruit that Remains”, *Pentecostal Truths* 2.8 (1909), p. 4.
19. *Pentecostal Truth* 2.9 (1909), p. 4.

一〇年十一月，嘉活力提及香港需要一所「宣教士訓練之家」，讓已受聖靈洗的華人青年在此接受《聖經》以及「純正教義」的教導。但當時房屋租金高漲，難以尋得適合的房舍；除非能夠支付每月一百五十美金的租金，才能找到理想的空間。嘉活力當時設想的租屋條件是能夠安置莫氏一家以及宣教士，並還有空間設立聖經學校。幾日後，嘉活力尋得適合的房舍，租金由他和莫禮智各負責一半。²⁰根據一九一一年一月宣教士丹尼（Frank Denney）夫妻與阿普爾比（Blanche Appleby）的報導，這個「宣教士之家」有十六間房間，還有一處禮拜堂。十三位宣教士棲身此處，幾位華人住在後院的房間，而莫禮智闔家住在頂層。報導並提及此處是嘉活力從印度回港後所設。²¹嘉活力頗為看重教育，而莫氏似乎更顯志在於此，因此他積極辦學，並期望建立聖經學院。

一九一〇年初該會遷至中環堅道六十九號，莫氏在此開設一所婦孺英文書塾（似為後稱之明道女校）以及幼稚園，²²不收學費，書塾對婦女學生年齡不加限制，男童則限五歲到十歲止。負責教員為「田姑娘」（即田安娜），另有數名「品學兼優之西女士擔任義務助教」，²³同時著有《英華應酬撮要》為會話教本。²⁴莫氏此舉無疑是意圖讓婦女得到賦權（empowerment），藉着英文教育或能在殖民社會帶來向上流動，即使是老婦，也能因此自我賦權，顯示出其事

20. *Pentecostal Truth* 3.10 (1910), p. 4.

21. Mr. and Mrs. Frank Denney, & Blanche Appleby, "Letter from Our Missionaries Hong Kong, China", *The Bridegroom's Messenger* 4.81 (1911), p. 1.

22. 莫介光，〈來函照登〉，頁 41。

23. 《五旬節真理報》第 3 卷第 3 與第 4 期（1910），頁 1。田安娜（Anna Deane）後來成為五旬節聖潔會在香港的早期奠基者，而其他西女士為皮特曼（Rosa Pittmann）、弗里奇（Cora Fritsch），還有華人 Pun Yan Chi，參《五旬節真理報》第 3 卷第 3 與第 4 期（1910），頁 4；Mok Lai Chi, "From our Chinese Brother", *The Bridegroom's Messenger* 3.64 (1910), p. 1。根據統計，一九一〇年幼稚園和書塾男女學生總共達一〇二人。

24. 莫介光，〈來函照登〉，頁 41。

工社會關懷的面向。莫氏頗為看重這所學校，一九一〇年七月他在致函《新郎差使報》(*The Bridegroom's Messenger*)主編塞克斯頓 (E. A. Sexton) 時，幾度請求差派具經驗的英文和音樂老師協助田安娜，另外也能有聖經教師前來，因他還期望能設立聖經學校。²⁵這樣的呼籲可能與稍早和宣教士柯梨 (Daniel Awrey) 的一段往來經驗有關。柯梨有聖經學院辦校經驗，當時正在奧克拉荷馬一所「以馬內利聖經學校」(Emmanuel's Bible School) 任教，他在與莫氏通信中曾提出希望在香港建立一所宣教士訓練學校。²⁶一九〇九年底柯梨訪港，其間曾向當地五旬宗群體講授《聖經》課程，上午在「宣教士之家」為宣教士授課，傍晚則是在灣仔的佈道所針對本地同工授課。當時莫氏追問是否已擬妥設校計劃，柯梨卻說並無計劃，他設想的是他人能預備一切，自己僅負責教學而已。²⁷他在留港一個月後逕自前往蘇格蘭，稍前提出開辦宣教士訓練學校的計劃隨之石沉大海，莫禮智對此表示非常失望。²⁸終其一生，莫氏似乎未能實現他設立神學院校的願景。

莫氏不僅關注前述「公益」層面，也涉及「公義」。首先，莫氏借助他在殖民政府的公務身份，挺身協助辦理罪案，並出入法庭做「專門家證人」；此外，他也關心受高房租剝削租戶的權利問題，莫介光提及：

25. Mok Lai Chi, "From Our Chinese Brother", *The Bridegroom's Messenger* 3.69 (1910), p. 4.

26. *Pentecostal Truth* 2.8 (1909), p. 4。柯梨譯名參考自〈述新打倫埠萬國會事〉，載《五旬節真理報》第2卷第7期(1909)，頁2。柯梨是火洗聖潔會 (Fire-Baptized Holiness Association) 背景，曾創辦短期聖經學校，亦為美國五旬節運動初期頗負盛名的聖經教師。他從一九〇九年開始前往世界各地傳道，於一九一三年死於賴比瑞亞 (Liberia)。參 D. Woods, "Awrey, Daniel P.", in Stanley M. Burgess & Eduard M. van Der Mass (eds.), *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), p. 344。

27. *Pentecostal Truth* 3.3-4 (1910), p. 4.

28. *Pentecostal Truth* 3.2 (1910), p. 4.

數年前港中豪商富戶，壟斷屋宇，大行加租，風起水湧。全港僑民，旦夕呼號，群起而設住客維持會。先嚴被舉為會長，鞠躬盡瘁，奔走不遑，為十數萬僑胞請命，遂蒙港中當道批准設立屋租則例，取締加租，而眾僑民得以安居樂業……先嚴晨起在學校陶冶生徒，日落則在經班研究主道，日中則助住客解除困難。²⁹

由此足見莫氏對信仰的理解頗為整全，這與民國時期許多基督徒菁英對「屬靈派」的片面理解有所差異。

莫禮智的事工除了佈道和社會關懷以外，文字出版亦為其重大貢獻，他在一九〇八年創辦《五旬節真理報》，³⁰函索即寄，每期四頁，最後一頁為英文，其餘為中文。最末頁的英文版面發揮與西方各五旬節派團體和領袖交流的媒介功能。此刊的創立與麥堅道有間接關連，前者曾得「啟示」欲辦理一份免費的的五旬節報刊，但並未付諸實現，莫禮智則完成這項工作。³¹根據該報刊登的若干讀者來函，《五

29. 莫介光，〈來函照登〉，頁 41-42。一九一〇年代後期，香港因人口暴增，致使房租和物價大幅飆高，一九一四年至一九一九年間，房租平均增加三成。故此港英政府在一九二一年開始實施《租務條例》，隨即引起香港工商團體聯合組織住客維持會響應，制止業主對租客逼遷或任意加租。參姚穎嘉，〈群力勝天：戰前香港碼頭苦力與華人社區的管治〉（香港：三聯書店，2015），頁 126-130。不過稍早嘉活力在一九一〇年就已指出房租居高不下的現象。

30. 關於這份報紙的相關研究，尤其是其中所反映的神學教義，可參閱 Connie Au, "'Now Ye Are Clean': Sanctification as a Formative Doctrine of Early Pentecostalism in Hong Kong", *Australasian Pentecostal Studies*, 4 (2013). (<http://aps-journal.com/aps/index.php/APS/article/view/124/121>, accessed 1 July 2018); Iap Sian-chin, "A Comparative Study on the two Earliest Chinese Pentecostal Periodicals: The Popular Gospel Truth and the Pentecostal Truths", *International Journal of Sino-Western Studies* 13 (2017), pp. 81-99; 陳明麗，〈香港五旬節會的建立與初期發展：以《五旬節真理報》為參考〉，載陶飛亞、賴品超主編，《基督教與中國社會文化——第六屆國際青年學者研討會論文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2016），頁 230-243。

31. Mok, "Testimony of Mok Lai Chi", p. 283。麥堅道在 T. J. McIntosh, "Letter from Brother McIntosh", *The Bridegroom's Messenger* 1.11 (1908), p. 1 亦提及這份報紙的創刊，然而他似乎有些居功。這份報紙確實受麥堅道啟發，在該刊第一卷第十三期可見一幅圖，一隻鴿子口銜一份《五旬節真理報》，右書「麥言道先生所見之異象」。意即此圖像為麥

旬節真理報》在短期內就已發散至中國各地。一九〇九年該報開始在廣州寶順街設索閱點，³²一九一〇年在上海海甯（寧）路一三八〇號耶穌堂設另一索閱點，³³據知一九一五年一度發行至八千份之譜。³⁴這份刊物的首要意義在於首次將五旬節信仰以中文（包括廣州白話）呈現，這是轉譯的過程，也代表某種程度的本地化。其次，扮演聯繫中國各五旬節教會和信仰者的功能，尤其是時五旬節派散佈全境，並無統一的聯繫體制。西方五旬節派雖已有報刊讓各國宣教士互相聯繫，但對不諳英文的中國信徒而言無濟於事。³⁵

一九一〇年二月，莫禮智宣佈改會名為香港五旬節會（Hong Kong Pentecostal Mission）：

本會一向使用使徒信心會之名目，但覺此香港五旬節會之名，更為合宜，故至今以後，本會命名香港五旬節會……³⁶

Copyright ISCS 2021

稍後他不但重申更改會名，且說明該會為自立教會：

香港五旬節會，乃華人自立耶穌教會，不是外國教會分枝來我國者，惟天下各國真實新約信徒，常與我儕通信……³⁷

堅道當時所領受辦報的「啟示」。但這份報紙創刊後與麥堅道並無密切的關係，他也未負責印務、經費等事務。

32. 〈本報廣告〉，載《五旬節真理報》第2卷第8期（1909），頁1。
33. 〈本報廣告〉，載《五旬節真理報》第3卷第10期（1910），頁1。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：上海社會科學院出版社，2001），頁446。根據畢範宇主編，《1949年訂正中國基督教團體調查表》（上海：廣學會，1949），頁II-39，四方教會的總部也設於後來大沽路的地址。
34. 〈廣告〉，《五旬節真理報》第38期（1915），頁1。
35. 美國五旬節運動開展初期，除了加入該運動的一些南方的前聖潔運動教派以外，多數在西部和北部的五旬節教會均是獨立堂會，彼此之間只有鬆散的連結，且有反對組織的傾向，而當時也出現了幾份五旬節運動的報刊，以出版媒介代替教派組織的角色。參 Vinson Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 153。
36. 〈香港五旬節會〉，載《五旬節真理報》第3卷第2期（1910），頁2。
37. 《五旬節真理報》第3卷第10期（1910），頁1。

一九一四年，莫氏再次說明該會的自立特質：

啟者香港五旬節會，乃本港耶穌教華人傳道會，不是外國教會來我國分枝者，亦非西人創立，所有司事人等，俱當義務，盡皆我漢人，特此佈聞。廣東新安莫禮智謹白。³⁸

三則宣言清楚聲明該會乃自立教會，莫氏此時較諸以往更強調該會自立。何以會有此舉？安德森的研究指出，一九一〇年七月，莫氏表示為美國五旬節派的分裂感到困擾，他不願見到美國傳道者將本身的紛爭蔓延到本地教會。莫禮智指責宣教士居住在瓊樓玉宇，還有僕人供其差遣，生活奢華程度與若干歐洲商賈相較可謂有過之而無不及。³⁹整體而言，莫氏似乎為了避免宣教士內部的分裂或衝突波及本地，以致造成本地新生的五旬節運動隨之分黨結派，故而重申該會是自立教會。改名的原委或許在於「使徒信心會」一名與中國境內其他由西人設立的五旬宗教會名稱相同（例如上海和河北），看似外國差會的分會，無法突顯該會的自立教會事實。另外，對西人教士奢華生活的不以為然，應也是他重申自立的原因。筆者認為這並非仇外，而是感覺其作風與本地社會或教會落差極大，易招致負評，若

38. 《五旬節真理報》第 36 期（1914），頁 1。然而根據“Missionary Report for Month Ending May 31, 1914”, *The Bridegroom's Messenger* 7.156 (1914), p. 2, 莫禮智在一九一四年仍收取國外奉獻。另外，莫氏在此自稱廣東新安人，香港在被割予英國之前是新安縣的一部分，不知他是否欲刻意突顯某種愛國意識，強調香港本屬廣東，並藉此做為強化該會是華人自立教會的修辭。

39. Anderson, *To the Ends of the Earth*, p. 195。這應該是宣教士之間的紛爭。此外，也可能與宣教士教導的分歧、差異有關。一九一〇年七月，莫氏在一封信件裏曾表示對部分美國五旬宗宣教士的教導感到困惑，他提到其中有些人相信「靈魂寂滅」（annihilation of souls），否認地獄存在；還有人教導聖靈在五旬節前已經內住、人「得救」時即已成聖。後者其實就是另一體系的五旬宗所聲稱的「完成工作」說（Finished Work）。參 Mok, “From Our Chinese Brother”, p. 4。稍早他在〈謹防偽師〉，載《五旬節真理報》第 3 卷第 2 期（1910），頁 2 也抨擊類似教導。

與之連結太過密切，恐將被牽連，唯有適度切割、強調自立為上策。第二則宣言「惟天下各國真實新約信徒，常與我僑通信」則明顯指出，即使與宣教士有所切割，該會卻不因此排外或斷絕與國外五旬節派信徒的網絡關係，亦不否定教會的普世性。且從其他文字未發現他有明顯反殖民或愛國主義傾向，反之表現出對當時革命運動的抨擊立場，⁴⁰也未有資料顯示其與宣教士或國外五旬節派人士決裂，尤其在一九一〇年莫禮智改會名時，其與嘉活力的關係應無破裂。筆者認為，就其「不是外國教會來我國分枝者，亦非西人創立」自白，目的並非否認該會受嘉活力影響之史實，而是指明創會者為華人，該會是自立教會。此外，這還隱含了一種「多中心」(polycentric)的想法，意即不否認五旬節運動根源，但也不以北美為唯一中心。在莫氏教會完全自立之際，田安娜的事工也開始獨立於麥堅道和嘉活力之外，建立自己的宣教站，⁴¹一九一一年，田安娜開始稱自己的教會為「美國五旬節會」(American Pentecostal Mission)，在同年年底和隔年年初，該堂遷到筲箕灣，即為後來的五旬節聖潔會筲箕灣堂。⁴²該堂將自己的歷史追溯到一九一〇年

40. 莫禮智，〈保皇革命黨看看〉，載《五旬節真理報》第2卷第5期(1909)，頁3指出無論是保皇黨或革命黨所行均是「有背國律」、「大違天法」，信道者不應附從或參與其組織和活動，否則就將成為有名無實的假信徒，基督徒和黨人的身份只能擇其一，凡自稱信徒者若走入保皇黨或革命黨，即不復為基督徒。對他而言，參與革命活動無異逆天而行，不從在上者的權柄，而這權柄乃上帝所命，他引述《羅馬書》十三章1-7節和《提摩太前書》二章1-3節經文作為理據；入黨，則形同《加拉太書》五章19-21節保羅所抨擊的分黨結派。他認為真正的「革命」是「超乎污世，出乎流俗，革故態而心維新，力行上帝之所悅」。他視參與前述黨派與活動為罪惡，並勸化其人謝絕遠離前者，從速悔改。

41. R. G. Tiedemann, "The Origins and Organizational Developments of the Pentecostal Missionary Enterprise in China", *Asian Journal of Pentecostal Studies* 14.1 (2011), p. 120.

42. Anderson, *Spreading Fires*, p. 121; 吳國傑，〈10大香港宗派巡禮〉(香港：基稻田，2008)，頁75。按筆者能夠找到的資料，田安娜似乎是一九一二年開始在筲箕灣大街一一八號設據點，隔年開始稱「美國五旬節會」。參 Anna M. Deane & Anna Deane Cole, "Schools in Connection with Work in China", *The Bridegroom's Messenger* 6.140 (1913), p.

田安娜建立的「堅道堂」，而當時她正在莫氏甫遷入的堅道六十九號據點從事教學，筆者判斷，這個「堅道堂」就是後者。狄德滿 (R. G. Tiedemann) 指出，一九一〇年代初期，香港的五旬節運動已然勢成三角(莫禮智的華人自立教會；麥堅道和嘉活力；田安娜)。⁴³

2. 完全自立後至日治時期 (1914-1945)

五旬節會在遷至堅道後，陸續搬遷到幾處不同地點，一九一一年搬往西營盤正街頂般咸道，一九一四年一月搬到必列者士街。由於財務困乏，《五旬節真理報》從一九一二年到一九一四年間停刊兩年之久，復刊後仍免費寄送，⁴⁴惟出刊間隔愈趨加長，最終於一九一七年四月停刊。一九一四年神召會成立，加上是時有更多五旬節派差會入華，但五旬節會仍繼續維持自立，同時未曾隔絕與國外同道的往來，從《五旬節真理報》的英文版面即可判斷。然而在一九一七年的最後一期卻無刊載任何宣教士書信，或許至此該會已經不再與西方五旬節派密切聯繫，⁴⁵不過莫氏並無訴諸仇外情緒或敵視西方宗派，和中國各地五旬節派也維持連結，這點與其他本土教派如真耶穌教會顯有不同。在該會成立後的數年間，若干信徒將五旬節信仰帶至中山縣，造成一定人數的改宗者。由於當時中國政治動盪，有些新信徒遂赴港精進其五旬節信仰，後回國建立各地支會，莫氏本人從一九一〇年開始前往廣州河南、香山（後稱中山）

1；Blanche Appleby, "Testimony of Healing from One of Our Dear Missionary", *The Bridegroom's Messenger* 5.116 (1912), p. 3。

43. Tiedemann, "The Origins and Organizational Developments of the Pentecostal Missionary Enterprise in China", p. 120.

44. 〈告白〉，載《五旬節真理報》第36期（1914），頁1提到「前者各處熱心主道者，恒按月捐送報費，惟在此年餘則竟如雁沉」。

45. 一九一七年以後在各英文五旬節派報刊也不復發現莫禮智之名，他似乎與外界中斷聯繫。

石岐、梧州佈道，在中山建立的教會有員峰支堂（一九一六年）⁴⁶以及平嵐支堂（一九二四年），⁴⁷一九三四年則成立廣州支堂。⁴⁸而香港總堂在歷經多次搬遷後，一九三七年終於在衛城道十一號立會；另外稍早於一九二七年也在九龍建立支堂，初期以信徒捐出油麻地吳淞街（現名為「吳松街」）兩個單位為聚會點，後來搬到卑利金街（現庇利金街），一九三八年購得窩打老道七十一號土地建堂，一九四〇年完工。此即該會今日兩個堂點。⁴⁹

莫氏一九二三年病重，一九二六年過世，領導權遂落在宋鼎文身上，一九三九年宋氏自港府最高級華籍公務員職位退休，從此全心治理教會，並探訪國內各支堂。他負責

-
46. 此堂現名中山基督教會員峰堂，一九五八年與中華基督教會、浸信會、聖公會、金巴崙長老會、安息日會聯合聚會，文革時教堂被佔用，一九八八年歸還。一九九六年得香港五旬節會監督宋常康等人經濟援助，而重建教堂，目前該堂三樓為兩會辦公室。該會由澳洲歸僑胡盛垣和胡慈灝、胡桂珊等人設立，由胡慈灝主理教會事務，後聘用梧州建道聖經學院畢業的鄭德理（極可能為後來九龍五旬節會的牧師鄭理德，他也是中山人，此處可能姓名誤植）擔任傳道，鄭氏在抗戰時離去。參〈員峰堂〉，中山市基督教兩會（<http://www.zs-church.com/Company.asp?ID=21>，2018年7月16日瀏覽）。另參胡桂珊，〈罪為病之源〉，載《五旬節真理報》第39期（1917），頁2。
 47. 該會始於郭庭昭在其寓所的聚會，一九三六年，香港大罷工，由香港回來的五旬節教友不斷增加，寓所聚集感到不足。當時郭庭昭獻出房屋一間作為會址，由鄭大恩主持，直至土改時才停止活動。這間教會與今日的三鄉堂有關。參《港九五旬節會七十五年紀念特刊》，頁32。另外，吳昶興，《不再迷航——基督教史研究筆記》（台北：永望，2008），頁221在提到員峰與平嵐兩間教會時，引用中山市基督教兩會前主席李護法的敘述指出兩間教會為香港五旬節會開辦，但李氏卻說該會是「英國五旬節會」，顯然將寶耀廷（Cecil Polhill）創立的英五旬會（Pentecostal Missionary Union，亦稱五旬節會）與香港五旬節會混為一談。郭庭昭是港九五旬節會首任司庫，一九〇九年在平嵐鄉與西差會開辦教會和女子學校，後遷居香港。一九二一年其長女郭月顏罹患精神疾病，隔年春五旬節會曾恩典（慣稱曾四姑）前往探訪並為其祈禱獲癒，郭氏闔家因此歸信五旬節會。參《港九五旬節會七十五年紀念特刊》，頁35-36。
 48. 《港九五旬節會七十五年紀念特刊》，頁6；莫介光，〈來函照登〉，頁41。一九一〇年莫氏曾提及他曾在該年八月與一位「鄭弟兄」取道澳門，到香山石岐拜訪幾位基督徒以及當地教會，並把握機會傳道、發單張，這位「鄭弟兄」有可能就是鄭大恩。參 Mok Lai Chi, "A Trip to the Interior of China", *Pentecostal Truth* 3.7-8 (1910), p. 4。另外在 Mok, "From Our Chinese Brother", p. 4 則提到他與妻子以及鄭弟兄是在該年六月初次下鄉佈道。不過早在一九〇九年，莫氏的妻子和岳母就已到大陸家鄉向親人傳道，當中還有人捐出一塊地設立教堂，並希望她們差派傳道者前來。惟不知後續發展。參 "The Fields are White already to Harvest", *Pentecostal Truth* 2.6 (1909), p. 4。
 49. 《港九五旬節會七十五年紀念特刊》，頁6。

會務三十多年，直至其一九五八年逝世，任內帶領該會經歷日治的艱難時期。一九四一年十二月日本進佔香港，開始為期三年八個月的日治時期，日本統治者對教會原則上採猜忌態度，認其與西方帝國主義有所連結。統治初期，不時出現強佔教堂或掠奪教產情事，並有信徒和教牧遭控以間諜罪而遭監禁、施虐。這段期間宋鼎文仍留守香港，並未棄教會而去，⁵⁰甚至幫助其他因牧者離港他往而乏人帶領的教會。⁵¹而當時香港堂被暫停晚間聚會，九龍堂則被日軍徵用至一九四二年。隔年日軍按過往在各佔領區或殖民地實施的宗教集中管理制度，成立香港基督教總會，宋鼎文或為保全教會而選擇加入，並擔任該會執委會財政部長以及總會政教部部員。⁵²一九四五年八月日軍投降，教會恢復晚間聚會，並開設講員訓練班。⁵³

3. 發展與分支 (1946-)

一九五七年十二月二十八日五旬節會舉辦五十周年感恩崇拜，嘉活力夫人（應是續絃 Hannah Erickson Garr，元配 Lilian Garr 於一九一六年過世）及賀門豪（Harold Herman）和麥嘉理（Harvey McAlister）等外國宣教士也應邀來港出席此次活動，顯見該會當時並未因自立否定與西方五旬節派的關係或排外。⁵⁴同時本地各教會也以賀電、賀

50. Au, "Elitism and Poverty", p. 84 提及有見證指出，宋鼎文曾在日軍一度徵用香港堂時，勇拒日軍進入。

51. 《港九五旬節會七十五年紀念特刊》，頁 36，當時他從半山區長途步行或乘木頭車到筲箕灣一間教會協助講道和施聖餐。

52. 陳智衡，《太陽旗下的十字架——香港日治時期基督教會史（1941-1945）》（香港：建道神學院，2009），頁 260、267。

53. 《港九五旬節會七十五年紀念特刊》，頁 21。

54. 同上，另外在頁 2 刊登一幀嘉活力（是時已逝）的照片，且置於兩位創辦人莫禮智和宋鼎文上方，足見該會對其地位的看重，未忽略他在草創時期的角色，也顯示當年該會的自立並非出於排外、仇外心態，否則不會如此敬重這樣一位西方宣教士；《基督教會

禮、花籃、祝詞等方式致賀，五旬節派有神召會禮拜堂和四方福音會，另外還有其他幾個教派堂會，值得注意的是，中華基督教會公理堂也在其中。⁵⁵整體而言，在宋鼎文主持會務的時期，與國外五旬節派以及本地教會互動良好。一九五八年十月宋鼎文逝世，在其過世前教會內部發生一重大事件，以致今日有港九五旬節會與九龍五旬節會之別。⁵⁶據港九五旬節會的說法，當時九龍堂（窩打老道）傳道人極力主張脫離香港堂，但遭值理會拒絕，待宋氏過世，其人聯合數十名信徒強佔該堂，並阻止香港堂傳道者（應指宋鼎文之子宋常康）前往證道，⁵⁷又私改會名為九龍五旬節會，香港華人基督教聯會更承認該易名教會並取代原先九龍堂的會席。之後這批人員向最高法院提呈備忘錄，聲稱支堂會址並非港九五旬節會所有，至一九六五年後者勝訴，這些欲自立的九龍堂人員遂離開該堂另起爐灶。⁵⁸

九龍五旬節會的說法是，宋鼎文晚年體弱，故從一九五八年十月五日起聘用徐傳宣協助，主理港九兩地崇拜事工。十月二十三日宋氏過世，宋常康三日後於香港堂主日崇拜自行登台證道，教會雖勸阻卻遭拒絕，並揚言下主日到九龍支堂證道，遂引起九龍會眾不悅，故於十月三十日召開全體大會，議決成立「九龍五旬節會」。隨後該堂聘請

港五旬節會五十周年感恩紀念特刊》，頁 22。另參〈基督教五旬節會五十周年紀念舉行感恩禮拜〉，《華僑日報》（1957 年 12 月 29 日），第四張第二頁。

55. 《基督教香港五旬節會五十周年感恩紀念特刊》，頁 59。

56. 提及這樁歷史事件並非旨在傷口灑鹽，乃因深感雙方人士在言談、文字論及此事時往往流於主觀甚至言詞過當，故嘗試客觀呈現，由此可見當年雙方可能僅是出於理解不同。另一方面，筆者也希望能交代九龍五旬節會的起源，目前中西學界的研究顯然忽略其存在，只論到港九五旬節會，因早期其有清楚的宣教士連結，常被當成西方宣教功業的成果而提及。九龍五旬節會就其自我認同，也追溯到嘉活力、莫禮智、宋鼎文的工作以及香港五旬節會，在論及其發展軌跡時，實難略而不提這段歷史。

57. 〈九龍五旬節會教堂業權訟案法官再勸雙方和解論案將無定期壓後〉，《香港工商日報》（1959 年 10 月 28 日），第六頁。報紙寫到宋氏表示一九五八年十一月二日往九龍堂講道時，遭一班人攔阻，不得上講壇。

58. 《港九五旬節會七十五年紀念特刊》，頁 6。

律師辦理窩打老道七十一號會堂業權事宜，直到一九六五年敗訴，該群體離開並購置窩打老道七十三號 A 一樓為會所，隔年註冊為「基督教九龍五旬節會有限公司」。⁵⁹稍後在一九六七年籌劃建堂及籌辦中學，一九七三年在巴富街地段正式開辦五旬節中學並建成新堂，⁶⁰後於一九八二年在沙田又建立新會堂和五旬節林漢光中學。此外，該會陸續建立：上水福音堂（一九六三年），一九八六年遷至粉嶺五旬節靳茂生小學，即今日粉嶺堂；佐敦堂（一九九二年）；暉明堂與五旬節于良發小學（一九九九年）。

據當年報載，宋常康和書記黃景芳向最高法院提出申請，宣佈九龍堂為該會產業，並要求李黃素貞交出該堂相關帳目，黃氏則提出宋鼎文生前致值理會信件表示提議宋常康（以證人身份出庭）繼承。但辯方（九龍）律師貝納祺指出只有香港堂同意，九龍堂並未接受。而黃景芳對辯方的描述不以為然。⁶¹宋常康所聘律師魏盈德稱，一九三八年五旬節會購入窩打老道地段，委託宋鼎文、郭德超（應為郭彪昭）、李黃素貞管理，李黃氏一九四一年被委任為九龍分堂財政，但一九五〇年開始卻拒絕交出該堂帳簿。⁶²這場訴

-
59. 胡明添：《我們的教會：基督教九龍五旬節會》（香港：基督教九龍五旬節會，2017），頁 14-15；銀禧特刊編輯委員會，《銀禧特刊 1958-83》（香港：基督教九龍五旬節會，1983），頁 5、51。第一次全體會友大會選出方榮康、葉育強、許賢發、鄭道生、李黃素貞（其夫為香港循道公會早期主要人物李應猷）、宋廖佩容、葉若昭、梁逸芬、羅展光為第一屆值理，聘請鄭理德和徐傳宣推動事工。名單中有兩人需注意，首先是許賢發，他在社福界、政界頗負名聲，他在一九七三年成為香港社會服務聯會首位華人總幹事，一九八〇年出任國際社會福利聯會會長，並曾三度當選立法局議員（1985、1988、1991），代表社福界功能組別。一九八九年更獲 OBE 勳銜並委為太平紳士。他在一九五八年九龍堂首屆全體會友大會擔任臨時主席，強力抨擊宋常康將教會當作私產。參《許賢發博士走過的社工路》（香港：許賢發社會工作信託基金，2017）。另外，羅展光則是當時在吳淞街購置樓宇供聚會使用的主要人物之一，可謂九龍堂催生者，無怪乎他支持九龍堂自立。
60. 〈九龍五旬節會建堂建校奠基典禮紀盛〉，《華僑日報》（1973 年 4 月 24 日），第三張。
61. 〈九龍五旬節會教堂業權問題起爭訟〉，《香港工商日報》（1959 年 10 月 22 日），第六版。貝納祺（棋）是第二任律師，原先聘請希士廷。
62. 〈基督教九龍五旬節會要收回九龍教堂〉，《華僑日報》（1959 年 10 月 22 日），第三張。

訟中，有人指控宋常康侵吞教會公款五十萬，宋氏否認，但說明曾與教會借款業已還清，並加付利息，也包含清償其父生前所借入款項。宋又指李氏也曾向九龍堂借款且未清還。⁶³雙方訴訟各說各話，法官一再提議和解，保全彼此顏面，並建議宋常康既認為教產屬會友，就不妨列出教友名單請其逐一宣誓以資證明，再歸納會友意見做決議。⁶⁴然而雙方未選擇和解，終在一九六五年全案結束，因此分道揚鑣。直到二〇一八年六月，兩支系出同源的自立五旬節教會開始互相接觸，舉行一場交流茶會，雖然僅是非正式的共敘，卻是別具意義。⁶⁵

同一時期，出現另外一間與港九五旬節會有歷史淵源的堂會。一九五〇年代中期，佈道家 A. C. Valdez（應為伍立德）在五旬節會舉行聚會，由於場地不夠，宋鼎文另一子宋常光向警方申請使用南華球場，自此 Valdez 父子更與宋氏結交。會後獲邀赴美與「全備福音商人團契」主席代摩士（Demos Shakarian）會面，其對宋氏（本身是商業鉅子）賞識有加，委任他為該團契華南區高級行政總裁。與此同時，美國的一位佈道家森勞（Lester Sumrall）稱透過「異夢」結識宋氏，一九五八年來港舉行醫治聚會並與其合作，宋常光按前次經驗再次租借南華球場，由於聚會裏多人痊癒、歸信，兩人即着手建立一「宣教中心」，即今日中環的新生命堂。⁶⁶

63. 〈九龍五旬節會業權訟案續審〉，《香港工商日報》（1959年10月23日），第六版。

64. 〈五旬節會訟案法官再度提議和解〉，《香港工商晚報》（1959年10月27日），第四版。

65. 據九龍五旬節會沙田堂牧師呂必強所言，雙方二〇一八年六月二十三日在太古廣場港麗酒店終於進行第一次會面，是一場交流茶會。港九五旬節會代表有吳金源、鄒國煥、梁浩翹，三名人士均為值理暨傳道；九龍五旬節會有粉嶺堂戚旭南、張偉聲、高樹沛（其妻是促成此次交流的主要人物）三名執事，還有該堂戴觀豪和沙田堂呂必強。

66. 張文偉，〈宋常光先生專訪——新生命堂創會史〉，《家訊》（2010年9月），頁4-5。宋常康提及五十年代初期，有美國五旬節派傳道者來港舉行醫治大會，該會亦有參與其事工，但佈道會結束後，有些傳道者「輕率地介入本地教會事務」，未知是否與此

一九七一年，港九五旬節會據稱經歷一次復興，數月之內有超過百人歸信且得到靈洗，自此每年在農曆新年、復活節、暑假期間均分別在香港和九龍會堂舉行為期一周的培靈會，追求靈洗是其中重要環節，並從一九七五年開始在中文大學舉辦每年一度的暑期青年靈修營。⁶⁷一九七七年該會重開一度終止的講員訓練班，⁶⁸讓許多平信徒習得講道要領，因此該會至今罕有全職傳道者，多由受過訓練的値理（多為專業人士和商人）義務治會。同年香港堂重建完成，一九八二年九龍堂重建完成，即今日所見兩間堂會樣貌。一九五八年之後，港九五旬節會在香港教會界漸趨低調，但未與其他教會斷絕來往，默然協助本地與國內外教務工作，一九八二年七十五周年慶仍見其他教會代表前來致賀。⁶⁹該會至今仍是華人基督教聯會會員，同時也積極支持聖經公會的工作，中文大學崇基學院的宿舍「五旬節會樓高座及低座」亦是該會捐款改建，於二〇〇二年完工。港九五旬節會與本地其他五旬節或靈恩教會鮮有互動，但並未否認其與後者的關係，甚至也資助若干五旬節派事工。

三、五旬節會的信仰與儀式

該會自始就從亞蘇薩街的嘉活力承襲鮮明的聖潔五旬節派背景，即強調三重「救恩次序」（Ordo Salutis）：歸信、成聖、靈洗，其實就甫創會的一九〇七年而言，這幾乎是當

事有關？參《港九五旬節會七十五年紀念特刊》，頁6。這次事件可能是導致該會日後和其他教會保持一定距離的主因。新生命堂近來與神召會一直保持連結；顧問牧師翟浩泉，現任牧師王生堅、卓秀蘭夫婦均是神召會背景，且都在神召神學院教學。宋常康所提的外國傳道者也有可能是賀門豪，因在分立以後，九龍五旬節會仍和賀門豪往來，不排除當時的分裂與賀門豪有關。

67. 《港九五旬節會七十五年紀念特刊》，頁6、7、22、26。

68. 同上，頁7，終止主因乃為六七暴動。

69. 同上，頁15、22。

時五旬節派的唯一立場。⁷⁰莫禮智清楚主張「成聖之恩」與「得能之賜」有別，成聖和「聖神施洗」不能混同，而前者是後者的先決條件，後者有說方言為初步憑據；⁷¹同時他也主張「有上帝之神」和「聖神之施洗」不同，前者是人由聖靈而生，後者是聖靈內住。⁷²兩項宣稱將該派與稍後的「完成工作」和「獨一神論」陣營分別出來。從宋常康的言論，港九五旬節會至今仍十分重視「聖靈（神）施洗」教義，不但強調救恩與「聖靈施洗」的分別，也篤信方言為初步憑據。不過，「成聖」的教義卻似乎不再被強調。⁷³另外，據筆者參與香港堂聚會的觀察，該會的儀式與當今各界理解的五旬節派有明顯差異。該會崇拜使用《五旬節詩歌》，內容大多為早期五旬節派傳唱的奮興詩歌，非古典聖詩亦非

-
70. 古典五旬節派（Classical Pentecostals）就神學而言有三種主要的差異：一、聖潔五旬節派（Holiness Pentecostals），指部分在一九〇六年亞蘇薩街復興運動期間加入五旬節運動的聖潔運動分支和成員。該派主張救恩之後有另一稱為「全然成聖」的後繼經驗，其後還有另一次稱為「聖靈的洗」的後繼經驗，總共有三次的聖靈工作；二、「完成工作」五旬節派（Finished work Pentecostals），約始於一九一〇年，為五旬節運動中反對「全然成聖」教義者，主張救恩和成聖的同一性，是故相信只有一次後繼經驗即「聖靈的洗」，總共有兩次聖靈的工作；三、獨一神論五旬節派（Oneness Pentecostals），約始於一九一三年，從「完成工作」派分出，該派反對傳統三一論三個位格的詮釋，認為有三神論或次位論的傾向，主張耶穌即神本體的真像。此外，該派主張救恩、成聖、靈洗乃複合經驗，不得切割。而亞蘇薩街自始就持聖潔五旬節派立場，例如 *Apostolic Faith* 1.1 (1906), p. 2，這份該運動的機關報在首期即已表明此立場。
71. 〈欲得聖神施洗者宜知急務〉，載《五旬節真理報》第1卷第11期（1908），頁2。
72. 〈論人有聖神與得聖神施洗之不同〉，載《五旬節真理報》第2卷第13期（1909），頁2。
73. 《港九五旬節會七十五年紀念特刊》，頁11-12。宋常康在一九三八年赴英國進修期間，曾致函教會信徒，內中有一段話指出他在英國參加「被認為英國最大最好的五旬節教會」，也參加過其他同教派的聚會並認識幾位著名宣教師，但此處人士對「聖靈施洗」的教義漸漸忽視，參宋常康，《致港九五旬節會青年男女書》（香港：港九五旬節會，2000），頁3。本人曾於二〇一八年四月十五日參訪該會香港堂，會後某位領袖得知筆者神召會背景，即關心詢問神召會是否仍重視「聖靈施洗」？他表示過去宋常康曾和沙田的神召會來往，彼時香港的神召會不重視聖靈的洗，而且提及當時美國神召會也曾有這種現象，足見該會對教義的重視。同時，本人也留意到該位領袖言必稱「聖靈施洗」一詞，而非其他同義術語如「靈洗」、「聖靈的洗」等，「聖靈施洗」一詞在該會似乎從《五旬節真理報》時代保存至今。另外，在該堂一些文宣會發現「完全福音」一詞（亦是出現於《五旬節真理報》），在今日中文五旬節派群體裏，這個詞多稱為「全備福音」，香港亦有稱「完備福音」者，即譯自 Full Gospel。從某個程度可以發現港九五旬節會雖無強烈排他性，但顯然自成一格，與其他五旬節派教會之間存在界圍。

當代「敬拜讚美」，唱詩方式莊嚴，樂器以講台後方大型管風琴為主；講道信息表現方式平穩，與今日各五旬節派講壇即興、情感外顯的特徵大異其趣。筆者發覺這與學者黃克先對真耶穌教會的研究觀察有相似之處，他認為該會是儒家化的中國五旬節派範型，其聚會氛圍宛如課堂教學或古代私塾。此外強調自我克制，即使在集體靈言禱告伴隨身體振動時，會眾仍保持秩序，身體的動作是有節奏的律動且顯得自制，禱告的起始與結束均是全體一致。⁷⁴港九五旬節會在聚會前大概有近一小時集體卻又個別的禱告時間，特別之處在於，敬拜者是朝向教堂長凳正面，跪下並伏在其上禱告，多數人採默禱，但也有不少輕聲以方言禱告者。⁷⁵早期文獻並未載明該會有此特殊的祈禱方式，卻也未曾提及公眾敬拜的如斯秩序，反而屢次提及一些明顯的外在身體經驗，如身體震動。⁷⁶目前這樣「常規化」(routinization)的情況，還未知從何時傳承，尚待考究，但筆者認為，這或許和該會整體會友結構偏向菁英階層有所關連，致使在身體經驗有所規訓，也是一種處境化的回應。

另一方面，九龍五旬節會整體則有「福音派化」趨勢，從其信綱無法看到清晰的五旬宗認信，雖然在該會領袖所著教義介紹仍主張聖潔五旬節派的「三步工作」，卻否定方言為靈洗初步憑據的信仰，⁷⁷在聚會裏也少有說方言或其他

74. Huang Ke-Hsien, "Taming the Spirit by Appropriating Indigenous Culture: An Ethnographic Study of the True Jesus Church as Confucian-Style Pentecostalism", in Yang et al. (eds.), *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*, pp. 118-136.

75. 筆者曾詢問該堂某位值理此禱告模式的緣由，他僅指出該會慣以跪姿祈禱，乃效法《聖經》裏耶穌、保羅、但以理的方式，未多做解說。但筆者判斷，這段長時間的祈禱預備，可能出自早期五旬宗「等候」(tarrying)聚會的傳統。據一名九龍五旬節會友所述，其母一九五〇年代參與港九五旬節會香港堂時，聚會前有一小時的祈禱，方言、悟性禱告者均有，與目前景況頗為類似，可見這樣的習慣已行之有年。

76. 例如《震動之原因》，載《五旬節真理報》第3卷第2期(1910)，頁3。

77. 胡明添，《我們的教會》，頁30-31、40。文中對「說方言為聖靈洗初步憑據」的說法予以質疑，聲稱這僅是建基於使徒時代的三個案例(徒2:4、6、8；徒10:4；徒19:6)，

現象，這可能與一九七三年起該會各堂設於校內有關。在校內聚會，五旬節派的狂喜、出神現象自有必要節制。然而較之港九五旬節會，該會與本地五旬宗的接觸較為頻繁，一直以來有若干教牧就讀神召神學院（亦有在其他教派神學院進修者）。一九七〇到一九八〇年代，徐傳宣曾與香港若干五旬宗教牧例如神召會的蕭開理、任雅各、真道堂邱清翰、新生命堂宋李瑞燕參訪韓國純福音教會後，⁷⁸共同組織基督徒祈禱團契，並曾聯合邀請趙鏞基來港帶領聚會。此外，由香港「神召事工」發起，於二〇二〇年六月舉辦的「第五屆國際（華文）五旬宗大會」，邀請本地其他五旬宗堂會或宗派共同協辦，九龍五旬節會也名列其中。稍前提及的交流茶會裏，雙方曾談及信仰和教牧相關議題，有參與者歸結道港九五旬節會持續強調成聖和靈洗及長時間祈禱的傳統，並保持值理帶職傳道的模式，九龍五旬節會則在靈性和教牧制度上都愈發趨近福音派。⁷⁹

四、討論與評述

1. 中國自立教會類型學下的港九五旬節會與九龍五旬節會

裴士丹在一九九五年和一九九六年曾將一九三七年之前的中國自立運動／本土教會分成兩大類，第一類是差會內的自立群體，這類教會主張自治、自傳、自養的「三自」原則，但仍維繫於某種他稱之為「中外新教建制」（Sino-foreign Protestant establishment）⁸⁰的體系。另一類是差會以

不能將此放入信綱，胡氏指出前述教義宣稱正是五旬宗受外界批評之主因。

78. 鄭景鴻，〈「神帶領我走過 96 個感恩的年頭」——專訪宋李瑞燕女士〉，《基督教週報》第 2345 期（2009 年 8 月 2 日）（<http://www.christianweekly.net/2009/ta19220.htm>，2018 年 7 月 18 日瀏覽），宋李瑞燕即是宋常康的兄弟宋常光之妻，她也是李應猷和李黃素貞之女。

79. 九龍五旬節會沙田堂牧師呂必強提供資訊。

80. 他在近著裏進一步解釋道，「中外新教建制」指的是一九〇〇年到第一次世界大戰結束前這段期間一群具影響力的中西人士，這些人之間以及差會和本土基督徒之間合作無

外的本土組織 (extra-mission indigenous sector) 或稱獨立新教組織 (independent Protestant sector)，其下分為幾個類別：

(一) 前述中國耶穌教自立會以及天津的中國基督教會，在「中外新教教會建制」之外自立，但仍保持原先宗派的信條和實踐，且通常反映長老會傳統；(二) 真耶穌教會，是獨一神論五旬節派和安息日會的混合（但他一度定調為五旬節派）；(三) 聚會處或稱小群，反映弟兄會的傳統；(四) 發起於山東的耶穌家庭，他將之描繪為獨樹一幟的五旬節派共產式教會；(五) 同樣源於山東的靈恩會，該派主要由若干因奉行五旬節信仰和實踐而遭宗派或差會拒斥，從中分裂出來的華人教會與傳道者組成；(六) 涵蓋許多獨立的華人牧師、佈道家、作家、教師，例如丁立美、王明道、陳崇桂、計志文、宋尚節等人。⁸¹

港九五旬節會的案例甚為特別。該會並非是華人信徒脫離差會而自立，嘉活力自始就未把持會務，亦非創會者，而是莫禮智和宋鼎文。兩人與嘉活力或其他西人五旬宗宣教士並非從屬關係，毋寧說是平等的同儕，該會也不隸屬美國使徒信心會。港九五旬節會的創立，應理解為一群原先就在華人自立教會的信徒，接受美國傳來的五旬節信仰後另立門戶。其獨立五旬節教會的型態是延伸自美華自理會，創會動機是實踐五旬節信仰而非自立，但自立又是這

間，誠靜怡和穆德 (John R. Mott) 在一九一〇年愛丁堡宣教會議後協同帶領中華續行委辦會並催生一九二二年的中華基督教協進會，即為一例。而一九〇二年到一九二七年這段基督教在中國的「黃金時期」，基本上就出自這群中外基督徒的協作。參 Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012), pp. 99-100, 101-102。

81. Bays, "Indigenous Protestant Churches in China, 1900-1937", pp. 125-127, 本篇文章裏，裴士丹稱這些教會為本土教會，分為「差會教會內」(Within Mission Churches) 與「差會外的本土組織」兩類；Daniel H. Bays, "The Growth of Independent Christianity in China, 1900-1937", in Daniel H. Bays (ed.), *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* (Stanford: Stanford University, 1996), pp. 308, 310-316, 本文改稱「獨立基督教」，分為「中外新教建制」和「獨立新教組織」。在此筆者綜合兩篇文章的說法。

些信徒在原先教會就已有的信念。顯然，該會雖為自立教會，卻不符合前述兩種類型。以第一種類型來看，其未留在原先美華自理會的公理會網絡，但算是在五旬宗的「中外新教建制」內，然而該會從未隸屬美國五旬宗差會，這和第一類型的自立教會明顯有別；該會又不似第二類型脫離差會或與西方教會斷裂，卻仍自視為五旬節教會。或許，裴士丹的類型學應另闢第三種獨立基督教類型，即是不屬前兩種類型的自立教會。這也說明其兩種類型的劃分簡化了複雜的教會型態，且過於強調與差會或西方教會連結的親疏遠近或對差會採取的態度，忽略有些自立教會的形成不必然與差會有直接關係。

2. 全球五旬節派與靈恩派研究類型學下的港九五旬節會與九龍五旬節會

其次，是五旬節運動的類型和定義問題。安德森將全球五旬節運動分為四大類型：（一）古典五旬節派；（二）傳統的獨立或聖靈教會（Older Independent and Spirit Churches），這類教會主要包括中國、印度、「漠南非洲」（Sub-Saharan Africa）各地在歷史上曾與古典五旬宗有關連的獨立教會；（三）傳統教會的靈恩派，包括天主教靈恩派、聖公會靈恩派、新教靈恩派（Older Church Charismatics, including Catholic Charismatics, Anglican Charismatics, and Protestant Charismatics）；（四）新五旬宗或新靈恩派教會（Neo-Pentecostal and Neo-Charismatic Churches）。⁸²真耶穌教會和印度、非洲等「全球南方」獨立教會明確被放在第二類，他主張將這些獨立教會稱為五旬節派並無不妥，因

82. Anderson, "Varieties, Taxonomies, and Definitions", in Anderson et al. (eds.), *Studying Global Pentecostalism*, pp. 17-20。另參 Allan Anderson, *Introduction to Pentecostalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 133。

這些教派的創會先驅多數曾為差會的「本地同工」，其中一些人熱中當時的國族主義和反殖民風潮，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。⁸³安德森傾向將亞洲（尤其是印度和中國）、非洲的這些獨立教會圈在同一範圍檢視，舉證這些區域的某些獨立教會過去與五旬宗差會的連結，並指出有必要去深入探究五旬宗宣教士與早年這些地方獨立教會領袖的關係，他認為這是一種與西方以及其他區域迥然有別的五旬節運動型態。⁸⁴然而海德堡大學（Heidelberg University）博根德（Michael Bergunder）指出，若要研判一個基督教運動能否稱為五旬節派，必須要按共時性和歷時性雙重進路着手。他將五旬節運動視為一種「論述網絡」（discursive network），五旬節派的共同身份認同主要端賴網絡之內的扣連與相互確認，不僅是建基於現象或者神學和歷史的外部特徵。⁸⁵這就和共時性有關，若要稱一個群體或運動為五旬節派，必須確認其是否與稱為五旬節派者之間存在共時性網絡關係，就目前看來，港九五旬節會以及九龍五旬節會雖與其他稱為五旬節派的教會無緊密連結，但並未否認當中親緣性，並且接受同為五旬節派的共同泛稱，此種共時性網絡無論是當前或先前均為如此。然而真耶穌教會卻明顯並非如此，該會本身反對五旬節派指稱，且將後者他者化，與五旬節派也缺乏共時性的連結關係。另外，歷時性的連結也應考慮，意即這個群體和歷史

83. Anderson, “Varieties, Taxonomies, and Definitions”, p. 24. 安德森提到一群亞洲、非洲傳播五旬節運動的先驅，中國的案例他列出莫禮智和張靈生，前者大致符合其描述，但張靈生傳佈的是否能稱為五旬節運動，則有待商榷。

84. Allan Anderson, “Emergence of a Multidimensional Global Missionary Movement”, in Donald E. Miller, Kimon H. Sargeant, & Richard Flory (eds.), *Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 37.

85. Michael Bergunder, “The Cultural Turn”, in Anderson et al. (eds.), *Studying Global Pentecostalism*, pp. 57-59.

上稱為五旬節運動的群體是否存在歷史關連，設若無法證實某群體在歷史上曾受五旬節派影響，就不應將其稱為五旬節派。不過歷時性還需與共時性相互補充，唯有共時性的五旬節派網絡處在一種歷時性、直接，與早先的共時性網絡保有連續性的歷史關係時，才能談論歷史中的五旬節派。⁸⁶真耶穌教會確實可追溯其五旬節派歷史根源，然而若輔以共時性的判準來看，該會如前所言與五旬節派並無共時性的關係，否則若僅訴諸歷時性，或許可以將該會視為基督復臨派（Adventist）的分支（真耶穌教會有部分安息日會淵源），如同來復會（American Advent Mission Society）一般。但至今卻無任何研究做出此般聲稱。因此，僅以真耶穌教會的五旬節派歷史淵源就賦予其五旬節派身份，基本上無異於貿然將其歸類為基督復臨派。後該會者在神學、現象上均與五旬節派有別，這並非一種本地化的適應和調適而已，而是由其主體性出發，視五旬節信仰為某種宗教資本，作為構築真耶穌教會正當性、獨特性的資源。正如裴士丹指出五旬節信仰與中國民間宗教內在邏輯和現象的相似性，⁸⁷真耶穌教會之所以能在草根階層廣泛傳播並扎根，或許就是因為借用五旬節運動的資源所致。此外，真耶穌教會又借用五旬節派「晚雨終末論」的資源，聲稱「晚雨聖靈」降臨在中國，真耶穌教會即是承載者，將全球基督教的中心重新定位在中國以及該會。凡此種種，可見真耶穌教會並非本土化的獨立五旬節派，五旬節信仰不過是其利用的資源之一，而且只是該會核心信仰其中一部分。港九五旬節會雖付諸自立，在神學和認同方面仍是五旬節派，現象上雖略有差異，但這可能是本地化所致，該會也未嘗試

86. 同上，頁 56-60。

87. Bays, "The Protestant Missionary Establishment and the Pentecostal Movement", p. 63.

以此略為不同的身體經驗清楚畫出「我者」和「他者」的界圍。⁸⁸

此外，港九五旬節會的自立與國族主義和反殖民無直接關係，正如博根德所提醒的，相關研究者應該謹慎，避免輕易落入某種錯誤的後殖民解讀，即「西方」與「本土」的二分法視角。這些本土教會主張自立，不必然意味與西方教會決裂，尤其英治時期的香港並不像中國大陸有強烈的仇外、仇教情緒，本地教會的自立無須有與差會劃清界線的社會壓力。況且自治、自養、自傳的理念還是來自十九世紀英國聖公會差會韋恩（Henry Venn）和美國美部會安德森（Rufus Anderson），此一理念主要強調組織上的獨立，對本地化（inculturation）或處境化（contextualization）未清楚表態。⁸⁹港九五旬節會的自立是美華自理會的延續，立會後的一段時期內與西方教會維持互動，即使後來關係疏遠，但未否認其與普世五旬節派的共時性與歷時性關連。然而安德森等人的「全球五旬節派與靈恩派研究」強調去西方中心，對全球南方有五旬節特質或淵源的獨立教會關注有加，似乎欲藉此予以賦權。在中國，真耶穌教會這採激進自立路線又具五旬節特徵的本土教會因此成為許多學者討論的案例和範型，但該會是否可稱做五旬節派實有爭議，這除了涉及五旬節派定義問題，某個程度也縮窄了本土化教會和自立教會的定義，似乎暗示與西方差會關係愈近者本

88. Reed, "Autochthonous and Multicultural", pp. 93-107。真耶穌教會的方言和靈禱時的身體動作，和一般的五旬節派有明顯差異。在聲線方面，該會不少人的方言是一種高亢的快速捲舌音；外在動作方面，信徒禱告時是雙手握拳，而非高舉雙手，一部分人會伴隨手部和身體的晃動。此外，該會反對倒地、大哭、大笑等身體反映。該會的信仰訓導和文化情境中的慣習（habitus）深刻規訓了信眾的身體經驗，這也成為其與五旬節派的界圍。

89. Michael Bergunder, "Constructing Pentecostalism: On Issue of Methodology and Representation", *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 26.2 (2007), pp. 71-72.

土化或自立的程度愈低，如真耶穌教會般激烈去宗派，始能充分展現本土化或自立的徹底性。

五、結論

港九五旬節會是最早的華人五旬節派自立教會，與五旬節派有着共時性和歷時性連結，且是華人自治、自養、自傳的教會，並延續美華自理會的溫和自立路線，故承認（或至少默認）與五旬節運動的網絡關係，卻不隸屬任何西方五旬節宗派。然而該會同時被自立運動和五旬節運動研究忽略，前者可謂全無提及該會的存在；後者則是低估其自立程度，或因未曾探究其日後發展，相關歷史書寫往往只論及該會於五旬節運動初傳香港的意義，或者提到嘉活力與莫禮智的關係，且不知該會自始即為自立教會。此外，眾多研究中國基督教或五旬節運動的學者趨之若鶩以真耶穌教會為中國五旬節派自立教會的範型或案例，卻未深究該會是否適於稱做五旬節派。港九五旬節會雖不屬差會體系，但仍保持五旬節派名稱以及身份、神學教義的認同，明顯更適於作為五旬節派自立教會的範型。港九五旬節會的案例，亦可提醒安德森為首的「全球五旬節派與靈恩派研究」在類型學以及定義的研討上，必須謹慎甄別全球南方獨立教會何者能稱之五旬節派，這需要在共時性和歷時性連結關係詳加研判。筆者認為，在安德森全球五旬節運動類型學第二類的框架下，港九五旬節會連同由其脫胎而出的九龍五旬節會即為適切的範型，不僅在中國如此，就全球南方其他地區的獨立教會而言亦然。

作者電郵地址：iapsianchin@gmail.com

中文書目

- 《五旬節真理報》。第 1 卷第 11 期 (1908)。第 2 卷第 1 期 (1909)。第 2 卷第 5 期 (1909)。第 2 卷第 7 期 (1909)。第 2 卷第 8 期 (1909)。第 2 卷第 13 期 (1909)。第 3 卷第 2 期 (1910)。第 3 卷第 3 與第 4 期 (1910)。第 3 卷第 10 期 (1910)。第 36 期 (1914)。第 38 期 (1915)。第 39 期 (1917)。[*Pentecostal Truths*, 1.11 (1908). 2.1 (1909). 2.5 (1909). 2.7 (1909). 2.8 (1909). 2.13 (1909). 3.2 (1910). 3.3-4 (1910). 3.10 (1910). 36 (1914). 38 (1915). 39 (1917).]
- 《神召會月刊》。第 1 卷第 11 期 (1926)。第 2 卷第 1 期 (1927)。第 2 卷第 2 期 (1927) [*Assemblies of God Monthly*, 1.11 (1926). 2.1 (1927). 2.2 (1927).]
- 《香港工商日報》。1959 年 10 月 22 日。1959 年 10 月 23 日。1959 年 10 月 28 日。[*Kung Sheung Daily News*, 22 October 1959. 23 October 1959. 28 October 1959.]
- 《香港工商晚報》。1959 年 10 月 27 日。[*Kung Sheung Evening News*, 27 October 1959.]
- 〈員峰堂〉。中山市基督教兩會。<http://www.zs-church.com/Company.asp?ID=21>。2018 年 7 月 16 日瀏覽。[“Yuan feng tang”. CCC&TSPM Zhongshan. <http://www.zs-church.com/Company.asp?ID=21>. Accessed 16 July 2018.]
- 《基督教香港五旬節會五十周年感恩紀念特刊》。香港：香港五旬節會，1957。[*Pentecostal Tabernacle Hong Kong 50th Anniversary 1907-1957*. Hong Kong: Hong Kong Pentecostal Mission, 1957.]
- 《許賢發博士走過的社工路》。香港：許賢發社會工作信託基金，2017。[Anonymous. *Hui Ying Fat bo shi zou guo de she gong lu*. Hong Kong: Hui Yin Fat Social Work Trust Fund, 2017.]
- 《港九五旬節會七十五年紀念特刊》。香港：港九五旬節會，1982。[*Pentecostal Mission, Hong Kong & Kowloon, 75th Anniversary 1907-1982*. Hong Kong: Pentecostal Mission, Hong Kong & Kowloon, 1982.]

- 《華僑日報》。1957年12月29日。1959年10月22日。1973年4月24日。[*Overseas Chinese Daily News*, 29 December 1957. 22 October 1959. 24 April 1973.]
- 上海宗教志編纂委員會編。《上海宗教志》。上海：上海社會科學院出版社，2001。[Shanghai zong jiao zhi bian cuan wei yuan hui, ed. *Shanghai zong jiao zhi*. Shanghai: Shanghai Academy of Social Sciences Press, 2001.]
- 宋常康。《致港九五旬節會青年男女書》。香港：港九五旬節會，2000。[SUNG Sheung Hong. *Zhi gang jiu wu xun jie hui qing nian nan nu shu*. Hong Kong: Pentecostal Mission, Hong Kong and Kowloon, 2000.]
- 李雙幼。〈從差會到「合一運動」——閩南基督教會述論〉。載林金水等著。《福建與中西文化交流史論》。北京：海澤出版，2015。頁62-89。[LI Shuangyou. “Cong chai hui dao he yi yun dong: Min nan ji du jiao hui shu lun”。In *Fujian yu Zhong xi wen hua jiao liu shi lun*. Edited by LIN Jinshui. Beijing: Haize Press, 2015. pp. 62-89.]
- 吳國傑。《10大香港宗派巡禮》。香港：基稻田，2008。[NG, Nathan. *Shi da xiang gang zong pai xun li*. Hong Kong: Ji dao tian, 2008.]
- 吳昶興。《不再迷航——基督教史研究筆記》。台北：永望，2008。[WU Chang-Shing. *Bu zai mi hang: Ji du jiaoyanjiu bi ji*. Taipei: Yeonwang, 2008.]
- 明恩普。〈公理會〉。載中華續行委辦會編訂。《中華基督教會年鑑（三）》。上海：中華續行委辦會，1916。頁續1。[Smith, Arthur Henderson. “Gong li hui”。In *Zhong hua ji du jiao hui nian jian* Vol. 3. Edited by China Continuation Committee. Shanghai: China Continuation Committee, 1916. p. 1.]
- 姚穎嘉。《群力勝天：戰前香港碼頭苦力與華人社區的管治》。香港：三聯書店，2015。[YIU Wing Ka. *Qun li sheng tian: zhan qian Xiang gang ma tou ku li yu Hua ren she qu de guan zhi*. Hong Kong: Joint Publishing, 2015.]

- 胡明添。《我們的教會：基督教九龍五旬節會》。香港：基督教九龍五旬節會，2017。[WOO Ming Tim. *Wo meng de jiao hui: ji du jiao jiu long wu xun jie hui*. Hong Kong: Kowloon Pentecostal Church, 2017.]
- 姜嘉榮。〈近代中國自立與合一運動之始源——閩南教會〉。載《近代中國基督教史研究集刊》5（2002/2003）。頁 5-19。[KEUNG Ka Wing. “The Origins of Independent and Ecumenical Movements in Modern China: The Church in Southern Fujian”. *Journal of the History of Christianity in Modern China*, 5 (2002/2003). pp. 5-19]
- 段琦。《奮進的歷程——中國基督教的本色化》。北京：商務印書館，2004。[DUAN Qi. *Fen jin de li cheng: Zhong guo ji du jiao de ben se hua*. Beijing: Commercial Press, 2004.]
- 陳明麗。〈香港五旬節會的建立與初期發展：以《五旬節真理報》為參考〉。載陶飛亞、賴品超主編。《基督教與中國社會文化——第六屆國際青年學者研討會論文集》。桂林：廣西師範大學出版社，2016。頁 230-243。[CHEN Mingli. “Xiang gang wu xun jie hui de jian li yu chu qi fa zhan: yi wu xun jie zhen li bao wei can kao”。In *Studies in Christianity and Chinese Society and Culture: Essays from the Sixth International Young Scholars’ Symposium*. Edited by TAO Feiya and LAI Pan Chiu. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2016. pp. 230-243.]
- 陳智衡。《太陽旗下的十字架——香港日治時期基督教會史（1941-1945）》。香港：建道神學院，2009。[CHAN Chi Hang. *The Cross and the Hinomaru: History of Hong Kong Christian Church under the Japanese Occupation, 1941-1945*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 2009.]
- 黃振威。《番書與黃龍——香港皇仁書院華人精英與近代中國》。香港：中華，2019。[WONG Chung Wai. *Fan Shu Yu Huang Long: Xiang gang huang ren shu yuan Hua ren jing ing yu jin dai Zhong guo*. Hong Kong: Chung Hwa Book, 2019.]
- 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。[Price, Francis Wilson, ed. *Yi jiu si jiu nian ding zheng zhong guo ji du jiao tuan ti diao cha biao*. Shanghai: Christian Literature Society for China, 1949.]
- 張祝齡。〈香港道濟會堂自立之原因及辦法〉。載中華續行委辦會編訂。《中華基督教會年鑑（三）》。上海：中華續行委辦會，1916。頁 30-31。[CHEUNG, Charlie. “Xiang gang Dao ji hui tang zi li zhi yuan yin ji ban fa”. In *Zhong hua ji du jiao hui nian jian* Vol. 3. Edited by China Continuation Committee. Shanghai: China Continuation Committee, 1916. pp. 30-31.]
- 。〈廣東教會合一的實現〉。載中華續行委辦會編訂。《中華基督教會年鑑（六）》。上海：中華續行委辦會，1921。頁 182-184。[CHEUNG, Charlie. “Guangdong jiao hui he yi de shi xian”. *Zhong hua ji du jiao hui nian jian* Vol. 6. Edited by China Continuation Committee. Shanghai: China Continuation Committee, 1921. pp. 182-184.]
- 張文偉。〈宋常光先生專訪——新生命堂創會史〉。載《家訊》2010年9月。頁 4-5。[CHEUNG Man Wai. “Song chang guang xian sheng zhuan fang: xin sheng ming tang chuang hui shi”. *Jiaxun* September, 2010. pp. 4-5.]
- 銀禧特刊編輯委員會。《銀禧特刊 1958-83》。香港：基督教九龍五旬節會，1983。[Yin xi te kan bian ji wei yuan hui. *Yin xi te kan 1958-83*. Hong Kong: Kowloon Pentecostal Church, 1983.]
- 鄭景鴻。〈「神帶領我走過 96 個感恩的年頭」——專訪宋李瑞燕女士〉。《基督教週報》第 2345 期（2009 年 8 月 2 日）。<http://www.christianweekly.net/2009/ta19220.htm>。2018 年 7 月 18 日瀏覽。[CHENG, King-hung. “‘Shen dai ling wo zou guo 96 ge gan en de nian tou’: Zhuan fang Songli Ruiyan nu shi”. *Christian Weekly*, 2345 (2 August 2009). Accessed 18 July 2018.]

外文書目

Apostolic Faith 1.1 (1906).

“Good News from Danville, VA”. *The Apostolic Faith* 1.1 (1906), p. 4.

- “Missionary Report for Month Ending May 31, 1914”. *The Bridegroom’s Messenger* 7.156 (1914), p. 2.
- Pentecostal Truth*. 2.8 (1909). 2.9 (1909). 3.2 (1910). 3.3-4 (1910). 3.10 (1910).
- Anderson, Allan H. *Spreading Fires: The Missionary Nature of Early Pentecostalism*. Maryknoll and New York: Orbis, 2007.
- _____. *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. *To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- _____. “Varieties, Taxonomies, and Definitions”. In *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. Edited by Allan Anderson et al. Berkeley: University of California Press, 2010. pp. 13-29.
- _____. “Emergence of a Multidimensional Global Missionary Movement”. In *Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism*. Edited by Donald E. Miller, Kimon H. Sargeant & Richard Flory. Oxford: Oxford University Press, 2013. pp. 25-44.
- Appleby, Blanche. “Testimony of Healing from One of Our Dear Missionary”. *The Bridegroom’s Messenger* 5.116 (1912), p. 3.
- Au, Connie. “Elitism and Poverty: Early Pentecostalism in Hong Kong (1907-1945)”. In *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*. Edited by Fenggang Yang, Joy K. C. Tong & Allan H. Anderson. Leiden and London: Brill, 2017. pp. 63-88.
- _____. “‘Now Ye Are Clean’: Sanctification as a Formative Doctrine of Early Pentecostalism in Hong Kong”. *Australasian Pentecostal Studies*, 4 (2013). <http://aps-journal.com/aps/index.php/APS/article/view/124/121>. Accessed 1 July 2018.
- Bays, Daniel. “Indigenous Protestant Churches in China, 1900-1937: A Pentecostal Case Study”. In *Indigenous Responses to Western*

- Christianity*. Edited by Steven Kaplan. New York: New York University Press, 1995. pp. 124-143.
- _____. “The Growth of Independent Christianity in China, 1900-1937”. In *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*. Edited by Daniel H. Bays. Stanford: Stanford University, 1996. pp. 307-316.
- _____. “The Protestant Missionary Establishment and the Pentecostal Movement”. In *Pentecostal Currents in American Pentecostalism*. Edited by E. L. Blumhofer, R. P. Spittler & G. A. Wacker. Urbana & Chicago: University of Illinois, 1999. pp. 50-67.
- _____. *A New History of Christianity in China*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.
- _____. “Chinese Ecstatic Millenarian Folk Religion with Pentecostal Christian Characteristics?”. In *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*. Edited by Fenggang Yang, Joy K. C. Tong & Allan H. Anderson. Leiden and London: Brill, 2017. pp. 35-41.
- Bays, D. H. & T. M. Johnson. “China”. In *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Edited by Stanley M. Burgess & Eduard M. van der Mass. Grand Rapids: Zondervan, 2003. pp. 58-64.
- Bergunder, Michael. “The Cultural Turn”. In *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. Edited by Allan Anderson et al. Berkeley: University of California Press, 2010. pp. 51-74.
- _____. “Constructing Pentecostalism: On Issue of Methodology and Representation”. *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 26.2 (2007). pp. 55-73.
- Deane, Anna M. and Anna Deane Cole. “Schools in Connection with Work in China”. *The Bridegroom’s Messenger* 6.140 (1913). p. 1.
- Denney, Mr. and Mrs. Frank, and Blanche Appleby. “Letter from Our Missionaries Hong Kong, China”. *The Bridegroom’s Messenger* 4.81 (1911). p. 1.

Copyright ISCS 2021

- Garr, A. G. "A Letter from Bro. Garr". *Confidence* 2 (1908). p. 21.
- _____. "Good News from Bro. Garr". *Confidence* 2.11 (1909). p. 259.
- _____. "Fruit that Remains". *Pentecostal Truths* 2.8 (1909). p. 4.
- Huang, Ke-Hsien. "Taming the Spirit by Appropriating Indigenous Culture: An Ethnographic Study of the True Jesus Church as Confucian-Style Pentecostalism". In *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*. Edited by Fenggang Yang, Joy K. C. Tong & Allan H. Anderson. Leiden and London: Brill, 2017. pp. 118-136.
- Hickman, Albert W. "Christianity's shift from the Global North to the Global South". *Review and Expositor* 3.1 (2014). pp. 41-47.
- Iap, Sian-chin. "A Comparative Study on the two Earliest Chinese Pentecostal Periodicals: The Popular Gospel Truth and the Pentecostal Truths". *International Journal of Sino-Western Studies* 13 (2017). pp. 81-99.
- McIntosh, T. J. "Letter from Brother McIntosh". *The Bridegroom's Messenger* 1.11 (1908). p. 1.
- Mok, Lai Chi. "Testimony of Mok Lai Chi". *Confidence* 2.12 (1909). pp. 282-284.
- _____. "From Our Chinese Brother". *The Bridegroom's Messenger* 3.64 (1910). p. 1.
- _____. "From Our Chinese Brother". *The Bridegroom's Messenger* 3.69 (1910). p. 4.
- _____. "A Trip to the Interior of China". *Pentecostal Truth* 3.7-8 (1910). p. 4.
- _____. "The Fields are White already to Harvest". *Pentecostal Truth* 2.6 (1909). p. 4.
- Reed, David. "Autochthonous and Multicultural: Beliefs and Boundary Keeping in the True Jesus Church". *Asian Journal of Pentecostal Studies* 14.1 (2011). pp. 93-107.
- Synan, Vinson. *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

- Tiedemann, R. G. "The Origins and Organizational Developments of the Pentecostal Missionary Enterprise in China". *Asian Journal of Pentecostal Studies* 14.1 (2011). pp. 108-146.
- van der Laan, Cornelis. "Historical Approaches". In *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. Edited by Allan Anderson et al. Berkeley: University of California Press, 2010. pp. 51-73.
- Woods, D. "Awrey, Daniel P.". In *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Edited by Stanley M. Burgess and Eduard M. van Der Mass. Grand Rapids: Zondervan, 2003. p. 344.
- Yang, Fenggang, Joy K. C. Tong & Allan H. Anderson eds. *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*. Leiden and London: Brill, 2017.

Copyright ISCS 2021

A Pioneer and Paradigm of Chinese Independent Pentecostal Churches: The Pentecostal Mission, Hong Kong and Kowloon

IAP Sian-chin

Postdoctoral Fellow

Research Center for Chinese Cultural Subjectivity

National Chengchi University, Taiwan

Abstract

Copyright ISCS 2021

The Pentecostal Mission, Hong Kong and Kowloon, is long-established, and it is the earliest Pentecostal church in Hong Kong, having been founded more than 110 years ago, in 1907. It is worth noting, that the Kowloon Pentecostal Church originated from it. Currently the Pentecostal Mission, Hong Kong & Kowloon has two chapels. Both the Pentecostal Mission, Hong Kong and Kowloon, and the Kowloon Pentecostal Church are currently independent churches, without affiliations with any missionary societies or denominations, although they do have synchronic networks with other Pentecostal churches or missionaries, and by no means have they completely cut off connections with the former. These two groups might be considered as pioneers of Chinese independent Pentecostal Churches. However, some Western Pentecostal

scholars, more often than not, regard the True Jesus Church (which itself has been resisting being identified as Pentecostal), as one of the examples they use whenever they intend to talk about Chinese Independent Pentecostal churches. While on the other hand, the Pentecostal Mission, Hong Kong and Kowloon has been viewed as a continuity of a mission church, hence it seems that the church has not been perceived as indigenous enough, and therefore has been neglected in this scholarship, so it has not been discussed as a Chinese independent church movement case. In this paper, the author attempts to review and analyze the historical development of the Pentecostal Mission, Hong Kong and Kowloon, and to clarify its historical status and significance. This study will be under the framework of the “Global Pentecostal Studies” based on the University of Birmingham and Chinese independent church movement studies.

Keywords: Pentecostalism;

Global Pentecostal and Charismatic Studies;

World Christianity; Independent Churches;

Christianity in Hong Kong