

華人五旬宗自立運動先驅馬兆瑞 及其人際網絡與親屬網絡

葉先秦

政治大學華人文化主體性研究中心博士後研究員

提要

本文的研究對象是民國時期五旬宗自立運動先驅馬兆瑞。近年來，英語學界進行的中國五旬節運動研究開始樂於探討本土教會、傳道人。然而由於其所掌握的第一手資料不足，遂忽略如馬兆瑞等中國五旬節運動重要領袖。另一方面，英語學界對非西方五旬宗的認識常反映某種想像——其多為經濟與社會剝奪、社會解組、心理失調脈絡下的失權者。本文除了耙梳馬兆瑞的生平以及自立教會的建立過程，並呈現其人際網絡和親屬網絡，除了說明他的自立主張與宣教士的連結並行不悖，更因為這層關係延伸出包含當時不少黨國要員和名流的人際網絡和親屬網絡，也使其向上流動並接觸到社經地位較高的各界人士。

關鍵詞：五旬節運動、中國基督教、教會自立運動、南京、民國史

投稿時間：2020.01.04；**接受刊登：**2021.04.12；**責任編輯：**黃少梅

前言

1970 年之前，五旬節運動歷史的相關研究與歷史編纂幾乎都以北美為題材或在北美脈絡下寫就。亞洲、非洲、拉美等全球南方地區的五旬節運動一般被視為北美宣教工作的產物或北美五旬節運動的複製與延伸，且處於邊陲，因此未得重視。然而在 1970 年代以降，隨著歐洲學者霍倫韋格（Walter J. Hollenweger, 1927-2016）和安德森（Allan H. Anderson, 1949-）在「世界基督教」概念框架下先後開啟的「全球五旬節/靈恩運動研究」，前述區域的五旬節運動一躍成為學者趨之若鶩的研究題材，尤其是獨立教會。安德森指出早期北美五旬節運動發行的報刊，鮮少提及宣教禾場在地傳道者或同工的名字，他們是被忽略的一群人，容或對本地宣教工作厥功甚偉，卻罕有出現在宣教士的事工報導中。而稍後北美五旬宗治史者的歷史書寫中，同樣以宣教士為主要角色，除了少數例外，亞非拉美的本地助手的記述幾乎付之闕如（Anderson, 2005: 147,149）。這可能出於當時基督教史書寫的「宣教史」舊典範，以北美的中國基督教史研究而言，這是 1950 年代前「耶魯學統」治史進路，而後的「哈佛學統」則揚棄「宣教史」典範，且改採詮釋的方式。五旬宗歷史的書寫同樣出現類似轉變，而且跳脫北美中心，逐漸正視非西方教會的在地脈絡與人物。

馬兆瑞（Nathan Ma）是中國五旬節運動一位活躍人物，其工作跨越各省，是位巡迴佈道者。其慈善工作可謂早期中國五旬宗最具規模，而又享譽其他教派。他主張教會自立，與此同時和宣教士以及美國五旬宗又保持連結，而非採激進的排外路線。他不但開創中國五旬節運動史上第二所自立教會，也間接促成山東自立教派「靈恩會」的形成。此外，馬氏的親屬和人際網絡亦值得一提。不但與上海基督教界名人有關，甚至牽涉到宋氏家族，這部分是中國五旬節運動史至今未有涉及的議題。本文擬嘗試耙梳馬兆瑞的生平，同時討論上述議題並強調其在教會自立方面的作為。

壹、五旬節運動歷史編纂學與全球觀點的五旬節運動研究

按五旬宗史學家史利羅（Augustus Cerillo）和韋克（Grant Wacker, 1945-）

的見解，五旬節運動的歷史編纂學（*historiography*）可分為四種進路：神佑式（*providential*）、「基因」（*genetic*）/歷史根源（*historical roots*）、多元文化（*multicultural*）、功能性（*functional*）。神佑式進路即強調此運動是超自然的介入，主張神從初始到終結均引導向前的線性史觀。這種進路通常出自未受訓練的治史者之手，今日已不常見，但仍可見於一些宗派內的歷史著作；「基因」/歷史根源則強調十九世紀福音派運動的根源，聖潔運動、凱錫克培靈會、改革宗福音派思想、時代主義教導等咸被認為是五旬節運動的形成其貢獻最大者。另也有學者提及敬虔主義和貴格會思想。這是現下最普遍的進路；多元文化進路側重美國各少數族裔，尤其是非裔和拉丁裔，這進路仍在發展階段；功能性主要在回應社會學、人類學、經濟學、政治學領域的學者所提出的問題，例如為何五旬節運動能吸引眾多跟隨者。

史利羅將這類研究又分為兩種類別，第一種著重其社會失序（*socially dysfunctional*）面向，多運用社會解組（*social disorganization*）、經濟與社會剝奪（*economic and social deprivation*）、心理失調（*psychological maladjustment*）等理論。第二種強調五旬宗靈性（*spirituality*）的正向功能，尤其是對窮人和無力者的敏銳性（Robeck, Jr., 2014: 13-14; van der Laan, 2010: 208-209）。最早期的五旬節運動歷史是以傳記以及刊載於報刊上或出版成冊的見證、講章等形式呈現，且悉數採取神佑式進路。二十世紀上半葉幾乎未見用英文書寫的學術性五旬宗歷史研究，最早的學術著作卻是出自瑞典和德國的神學家羅貝克（Robeck, Jr, 2014: 17-18）。此時以北美為主的五旬宗歷史英文著作不僅採非學術路線，且反映西方、美國、白人男性視角的偏見。即使偶有提及北美以外地區，也都是以宣教士為中心，將這些地方的教會、信徒單純視為宣教成果，因而除了宣示宣教績效外，未再多加著墨。本地傳道者姓名極少被提及，常以不知名的「本地同工」草草帶過，其工作成效也常被漠視。

總之，這些非西方的教會、人物不過是北美五旬節運動的延伸、複製，只是相對於北美中心的邊陲。這顯然延續早期五旬宗宣教士在報刊文獻反映的傾向。此外，這些以北美五旬節運動的研究和報導，幾乎只關注英語的群體，然而早期北美五旬宗人士當中有不少是不使用英語的移民，例如斯堪地那維亞人（*Scandinavians*），他們的故事被嚴重忽略（Tiedemann, 2017: 36）。

英文世界學術性的五旬宗歷史著作大概從 1970 年前後陸續出現，以賽南

（H. Vinson Synan, 1934-2020）、孟威廉（William Menzies, 1931-2011）、布倫霍芙（Edith L. Blumhofer, 1950-2020）等學者為代表，三人是當時北美五旬宗少數受過正規大學學術訓練的治史者。¹他們可謂採用「基因」/歷史根源進路的先驅，但與此同時也合併沿用神佑式進路，尤其是前兩者的著作最為明顯。不過，這些具學術水準的著作，仍是相當北美白人觀點，若提及在此之外的區域，其論述仍未跳脫稍早的窠臼。提倡後殖民和去中心化五旬節運動歷史解讀與書寫的伯明罕大學退休教授安德森，指出一些著作如《五旬節與靈恩運動辭典》（*Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*）初版收錄的辭條大多與西方五旬節運動相關。在北美之外除了挪出一些篇幅討論歐洲，主體世界（majority world）的辭條則幾乎付之闕如。其他論著也嚴重忽略前述地區，以及當地人士、女性傳道者（也包括北美在內）（Anderson, 2005: 148）。他指出這種北美白人視野的五旬節運動圖像是扭曲的，之所以會有這種扭曲的五旬宗歷史書寫，部分主因是歷來西方文學盛行將他者「異國情調化」（exoticization）及邊緣化所致，並打造一種東方主義與殖民者或男性中心的刻版印象。而這種刻版印象經常無意識地轉移到宣教事業的「主體」上，創造一種對當地人扭曲的再現（representation）（Anderson, 2007: 7）。安德森強調全球視野的五旬節運動研究，反對以北美五旬節運動為認識此宗教運動的模版或範型，五旬節運動在全世界展現出的分歧性與其他基督教傳統相較下有過之而無不及，這是由於其表現型態往往不同於在地脈絡所致。在此認知下，以他為號召的「全球五旬節/靈恩運動研究」格外看重全球南方的自立教會以及本土傳道者的角色。

以中國來說，香港五旬節會、真耶穌教會、耶穌家庭以及領袖莫禮智（1868-1926）、張靈生、魏保羅（1877-1919）、敬奠瀛（1890-1957）等人遂得此研究領域的學者重視。²原先被五旬宗歷史編纂學漠視的全球南方本土教會領袖，如今躍上台面，其中不乏「政治正確」意涵，但這確是過去談論或撰寫五旬宗歷史時失落的拼圖。

¹ 賽南是喬治亞州立大學美國社會與思想史博士；孟威廉是愛荷華州立大學歷史博士；布倫霍芙是哈佛大學美國宗教史博士。

² 然而筆者認為張靈生、魏保羅及其真耶穌教會不宜被歸類為本土自立五旬節派，參（葉先秦，2019）。

貳、中國五旬節運動歷史人物研究概況

近期有關 1949 年之前中國五旬節運動歷史的研究逐漸增多，其中也包含若干個別人物的介紹或以此為主軸的著作，大多為西來宣教士傳記。例如在華五旬宗宣教先鋒新普送 (W.W. Simpson, 1869-1961)³ 的研究，目前可見陳聲柏、⁴ 陳明麗、⁵ 威爾森 (Michael D. Wilson)。⁶ 此外就是賁德新 (Bernt Berntsen, 1863-1933) 這位不經意促成真耶穌教會創建的獨一神論五旬宗宣教士，廖慧清 (Melissa Wei-Ching Inouye) (Inouye, 2017: 91-117)、葉先秦 (葉先秦, 2012: 33-58; Iap (2015: 91-106) 等人均有著墨。上述均為宣教士難以避免傳教史的進路。唯一成為研究對象的華人，要數香港五旬節會 (今港九五旬節會) 創辦人莫禮智 (1868-1926)。⁷ 雖然目前未有以莫氏為題的學術性傳記，不少論及香港五旬節會早期發展的著作卻以頗大篇幅耙梳其生平和踐行，例如區可茵 (Connie Au, 2017: 63-88)、戴觀豪 (2020: 71-103)、葉先秦 (Iap 2017: 81-99)、陳明麗 (2016: 230-243) 的相關論文。加上莫禮智的學識程度和英文能力，使他得以與宣教士平起平坐，甚至曾幾度投書早期的英文五旬宗報刊。這樣的本地領袖，在當時的華人五旬宗圈內可謂鳳毛麟角。而前述魏保羅、張靈生、敬奠瀛等自立教會領袖，雖被某些學者提及，但能否稱為五旬宗人士，仍有待商榷。本文研究對象馬兆瑞，即被忽略的一位中國五旬宗重要人物，在英文五旬宗報刊上若干宣教士雖提及馬氏，卻只是偶一提及，且視其為宣教工作的成果，沒有突出他在本地教會的影響力。馬兆瑞的活動範圍頗大，與幾名重要在華五

³ 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。他走遍中國各地，串連不同地方五旬宗的工作。

⁴ 陳聲柏 (2013: 111-121)。

⁵ 陳明麗 (2018: 187-201)。

⁶ Wilson (2007: 281-298)。

⁷ 莫禮智自幼即為基督徒，1892 年之後開始投身教會工作，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 (公理會) 教會執事及主日學校長。他在美部會的美華自理會擔任五旬宗宣教士嘉活力 (A.G. Garr) 的傳譯員，傳譯期間改宗五旬節信仰。其後以這間教會接受新信仰的信徒為班底，成立第一間華人自立五旬節教會，初名使徒信心會，後改名香港五旬節會，即今日港九五旬節會。

旬宗宣教士均有來往，也與一些本地教會領袖有所聯繫，加上其他某些舉措，可見他對教會自立的重視。此外，如前所述，他的親屬、姻親、人際關係結成的網絡更不容忽略。若要順應「全球五旬節/靈恩運動研究」對在地基督徒主體性的賦予以及去殖民、去中心化，馬兆瑞是值得探討的個案。

參、馬兆瑞的生平行誼與傳道事業

一、歸信與改奉五旬節信仰

馬兆瑞字負架，1890年生於陝西省咸陽市乾縣薛錄鎮小馬村，自幼父母早逝，只得寄居堂兄籬下，並依靠父母遺下的八十畝田地維生，然而其堂兄卻霸佔這些地。於是他到離家八十里的一個市鎮，在一間糧食店作學徒。十三歲時馬兆瑞參加西安的一間內地會教會，被收為「孤貧生」。他與一位宣教士結為朋友，並想藉其勢力助自己奪回那八十畝地，詎料他並無意願介入。據馬氏自己所言，其後他也不再尋求教會幫助奪回地業，部分原因是不滿其做事方式。後來馬氏憑藉其倔強個性，與堂兄對簿公堂並贏得官司，奪回祖產田地。這位宣教士雖無法幫助馬氏爭奪地產，但在教育方面予以協助，他聘請一位華籍教師教授中國古籍的識讀。在接觸教會後，馬兆瑞逐漸接受基督教信仰。十七八歲時，他跟隨前述的宣教士到了上海，在北京西路和新閘路一帶的內地會總部（現址為上海兒童醫院北京路院區）從事一些事務性工作。在此馬兆瑞得以有機會與西方人往來，於是努力自學英文，成效斐然（馬革順，2003：1-2；Ma, 2004, xiv；馬兆瑞，1926：19）。

在滬期間，馬兆瑞透過宣教士陸慕德（Mrs. Emma Lawler, 1875-1955）的事工初次接觸五旬節信仰。據馬氏回憶，此前雖已受洗，但對悔改與重生不甚清楚，1911年某日他因好奇前往一間信心會觀察其聚會，對當中的情緒反應感到不解，後有某位與馬氏不睦者主動與他和好並邀約去該堂聚會。1912年一月馬兆瑞在禮拜中被聖靈充滿說方言，由此經歷深刻的信仰轉折經驗（crisis experience）（馬兆瑞，1926：19-21）。據其孫女馬淑慧所述，當時馬氏與一名

身殘的乞丐參加聚會，這名乞丐竟得到醫治。這件事可能使馬兆瑞印象深刻，故此口傳後世 (Ma, 2004: xv, fn.6; Lawler, 1927: 10)。陸慕德是 1910 年年底和丈夫陸惠豐 (Homer Levi Lawler, 1869-1944) 及其子女陸秀貞 (Fay Harland Lawler) 和陸以平 (Beatrice Lawler) 到上海宣教。他們屬於黎仁 (M.L. Ryan) 的團隊，以西雅圖為基地。⁸陸氏一家人隨後在 1928 年加入麥艾美 (Aimee Semple McPherson) 甫創立的四方福音會，成為該會在上海設教的代表 (1928:11)。⁹1936 年陸慕德也擔任該會在中國的會長 (Tiedemann, 2009: 156)。¹⁰馬氏改宗未久，即被陸氏按立為傳道人，並為自己取了英文名「拿單」 (Nathan)，期許個人能有這位舊約先知般膽敢對大衛王直諫不諱的勇氣 (Ma, 2004: xv)。由於馬兆瑞是孤兒，故陸慕德對其格外關心，在她介紹下，馬氏 1912 年認識陳慈愛並成婚。陳慈愛是廣東北海 (現屬廣西) 人，幼年喪母，父親續絃後將她送至長樂路一所育幼院「愛育學堂」，和馬兆瑞同為孤兒。兩人婚後前往南京，嘗試開拓教會，此時馬兆瑞偶遇 1912 年甫轉向五旬節信仰的新普送。當時新氏停留上海，到陸慕德的教會作見證，馬兆瑞正好在場。得知新普送曾在西北宣教，即上前自我介紹並表示能聽懂其西北口音。馬兆瑞邀請新普送到南京新街佈道，許多與會者受「聖靈的洗」或病得醫治。新氏知道馬氏有意設立教會，就與其合作，這間堂會初名南京基督教福音堂，稍後更名為自立神召會 (未知何年) (馬革順，2003：2-3；Ma, 2004, xiv;-xv; Simpson, 1947: 9)。¹¹1914 年，馬兆瑞的長子馬革順出生，為日後享譽國際的中國音樂家，其名取自摩西之子革舜，之後又陸續育有四子 (馬革順，2003：2-3；Ma,

⁸ 黎仁的團隊 1915 年在上海北四川路 135 號設立分部，參 (1915: 18)。

⁹ 陸氏的教會可能在海寧路 1380 號，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，2001：446)。

¹⁰ 該會在上海中文名稱為萬國四方福音會。

¹¹ 馬兆瑞在 1919 年曾致函真耶穌教會「創會三傑」之一的張靈生，提及他在南京新街口自立一間禮拜堂，名為南京基督教福音堂，並稱 1915 年曾與張靈生會面。參馬兆瑞 (1919：1)。

2004, xv)。¹²

二、成立教會與孤貧院事工的開創

馬兆瑞在南京的工作最為人所知的要屬「信德孤貧院」，收養孤兒是當時不少五旬宗宣教士在世界各地參與或開設的事工。¹³夫妻兩人的背景容或是建立此機構的動機，而該院的設置有一段前期鋪陳。約在 1914 年某日，一位律師突然上門告知陳慈愛，其父親已逝，留下一筆三百銀元的遺產，夫妻兩人就籌劃運用這筆遺產投資辦事業，以幫補教會開銷。根據馬革順的回憶，其父因瞭解上海紡織業發達，服飾製作深受歐美時尚影響。因此赴上海學習花邊織造工藝和技術，返回南京後採買各種原料，召集一些家庭主婦，授其編織技藝，然後分派材料給這些主婦，讓她們各自做家庭手工編織花邊。交上成品後，向馬氏支領工資，接著馬氏將成品帶至南京若干有外籍人士投宿的旅館推銷，據聞深得青睞。收入就用以維持家庭以及教會開銷。1916 年，馬氏從山東濟南收養七八位孤兒，設立「信德女子工藝學校」，讓孤兒學織花邊，同時仍讓主婦們做家庭代工。而後又從湖北威縣收養十多位孤女，讓其在該校半天工作，半天讀書（馬革順，2003：4）。馬兆瑞的版本則為，他 1914 年從上海到南京，在新街口傳道，發現街坊不少女子無業而遊手好閒，遂籌劃開一所小學堂，教其讀書和一技之長。起初即收了二十名學生，每日上課以外，就是教她們用線鉤結，他表示當時還未有工藝可言，就是買五六角錢的線讓其鉤結，但有時阮囊羞澀，甚至不足買線。這些女子鉤好的結，由他交給西國友人代售，¹⁴所獲利潤則用以買更多線。當時該校經費短缺，幸賴一位李治東協助。到了 1917

¹² 據馬革順所言，摩西之子「革順」是舊譯，後來新版聖經（應指和合本）譯為「革舜」，而「革順」則是利未之子。馬兆瑞的另外四位兒子名為以利、西拉、約翰、大衛，還有一位女兒幼年夭折。但據馬革順女兒馬淑慧的記述，幼年夭折者名為腓利，是兒子而非女兒。

¹³ 例如在直隸正定的賈德新、山東曹縣的鍾參馬（Thomas Junk）、山東泰安臨來（Leslie M. Anglin）的阿尼色弗孤貧院、雲南昆明貝開文（Harold A. Baker）的亞杜蘭孤貧院。

¹⁴ 根據馬淑慧所述，有位美國宣教士夏普（Miss Sharp），是首位代售該校織品者，而且還助其銷售到西方世界。稍後一度供不應求，以致馬氏夫婦不得不邀請南京當地鄰人參與此工作。參 Ma（2004, xv）。

年，他得知上海正流行「結網花邊」，於是計畫前去學習，然而沒有學校願意相授。此時偶遇一位會做花邊的學生正要來南京求學，馬氏認為此乃神助，即邀請一同回南京，在該校一面讀書，一面教馬氏等人做花邊，藉免收膳宿費用為報酬。馬氏夫婦主要工作為傳道，由一位教師負責學校房租。但這位教師後來聽信他人批判，認為該校從事工藝有商業性質，不合信仰原則，故與馬氏意見不合而離開，甚至命人將學校的物件棄於院中。稍後，馬氏只好另租新屋繼續辦學。這位教師甚至報警舉發馬氏利用學校傳教，但警方在充分瞭解其辦學動機和貢獻後，就不再為難（馬兆瑞，1926：15-17）。

1920年，馬兆瑞在南京大香爐購屋，將教會和學校均搬遷過去。據他所言，這筆款項乃出自山上的禱告得應驗，遂收到一筆九百多元的奉獻。1929年，馬氏賣掉大香爐的房屋，在南京豐富路189號購地建屋，一樓為禮拜堂，二樓為住房，三樓是個閣樓，作為倉庫存放花邊編織品。此處尚有院子，當中的舊屋就權充工作坊、教室、宿舍（馬革順，2003：4-5；馬兆瑞，1932：25）。¹⁵1930年左右，馬兆瑞又從山東費縣、滕縣收養四十到五十名孤兒。1932年又從陝西旱災收孤兒八十餘名，合共已有逾百名孤兒，學校因此改名為「信德孤貧院」。此時，工作坊已不僅製作花邊，還將業務擴展至紡織，製作藥棉、醫用紗布、毛巾、襪子。馬氏以此維持自家與孤兒的生活（馬革順，2003：5；江蘇省地方志編纂委員會，2001：324-325）。馬兆瑞的慈善工作雖不能說名聞遐邇，卻有一定能見度。1927年兩廣神召會的《神召會月刊》在介紹神召會目前在華工作概況時，將馬氏的女子工藝學校和山東安臨來的阿尼色弗孤貧院、江蘇鎮江「包牧師」的孤貧院並列為該會在華慈善事業機構（逢洗泉，1927：18-19）。¹⁶同年，時任西北軍河南「剿匪」總司令的張之江前往信德工藝女子學校講道，盛讚馬氏在此處的慈善與教育工作，他稱這樣的學校在中國可謂寥若晨星，將讀書、學藝、慈善、信仰結合實為難得（不著撰人，1928：14-17）。¹⁷此外，

¹⁵ 有資料顯示，馬氏對大香爐土地的處置方式為租予美國遠東宣教會，參（不著撰人，1930：19）。（中華全國基督教協進會編，1931：173（伍）），此處提到馬兆瑞的自立神召會在南京大香爐。

¹⁶ 此刊基地在兩廣，但作者是山東神召會人士。

¹⁷ 張氏為西北軍馮玉祥舊部，也在馮氏影響下受洗成為基督徒。該文刊出時間是1928年，但此場講道是在1927年。講道中張氏仍不忘批評中共，尤其責難某些基督徒

1935 年宋尚節曾將一位在新加坡跟隨他的緬甸華人孤兒莊清福帶到馬兆瑞的孤貧院，或許表示某種對其工作的肯定（宋天真，1995：198）。

1937 年底日軍逼近南京，馬兆瑞將孤兒院遷至西安，並遣散了山東、河北的孤兒，讓其回原籍，只留下三十多名孤兒一同到陝西。馬氏的兒子馬革順、馬西拉計畫隨金陵大學遷往成都，而後中途轉道前往西安與家人團聚。回鄉後，馬氏運用前述向堂兄奪回的田地放租，孤兒院另起爐灶並勉力維持，馬革順則協助訓練孤兒院合唱團，水準之高，引起當地教會轟動。1939 年，孔祥熙的慈幼協會與馬兆瑞籌劃合辦戰地兒童教養院，經費由孔氏提供，孤兒院人數也因此迅速擴充到三百餘人。既然經費充足，學生得以整天讀書，不必工作。然而合作僅維持半年，則因辦院事務意見不同而拆夥，本院學生繼續留在西安，其他的前往河南。抗戰勝利後，1946 年 3 月孤兒院再度遷回南京，聘請于右任為董事長（馬革順，2003：6，32；Simpson, 1947: 9）。馬氏管教院生態度嚴厲，甚至有打罵情事，這或許也埋下日後控訴運動中，遭到院生指控的主因。

三、控訴運動中的清算與批鬥

中共建政後，吳耀宗（1893-1979）等早前即逐漸左傾的基督徒領袖配合新政權的宗教方針而推動「三自革新運動」。1950 年中華基督教協進會第十四屆年會的召開，基本上定調以吳耀宗為主政治色彩濃厚的革新路線，全面擁護〈革新宣言〉（原名〈中國基督教在新中國建設中努力的途徑〉），而這當中有中共的直接干預（邢福增、梁家麟，1996：47-48；邢福增，2007：110-111）。1950 年 6 月韓戰爆發後，中共發起「抗美援朝」和「鎮壓反革命」兩項政治運動。在此名義下，帝國主義份子及其勾結者都有「反革命」之嫌，為基督宗教界帶來頗大威脅。許多宣教士被冠以類似罪名遭驅逐出境或被捕，也有華人教會領袖遭殃，馬兆瑞就是其中之一（邢福增，2007：118-119）。

根據《江蘇基督教史》引述的資料，1951 年 9 月，上海慈幼院康致遠致函南京民主婦聯，抨擊馬氏假借慈善名義剝削、虐待院童，並舉出一些實例：給孤兒吃摻雜稗子和沙子的碎米，自己卻吃白米，菜色更是有別；以孤兒名義從救濟公署領的兩百多斤奶粉只分給孤兒一斤；對十七八歲的孤女常施以體

青年離教成了共產黨員，甚至參與反教運動。

罰，而且每天若不能完成規定數量的成品，就會被仗打甚或不給晚飯；馬氏所居房屋的建造是按孤兒名義勸募而來，但房契卻是自己的名字。全家住在這棟洋房，孤兒住擁擠、漆黑的矮屋。隨後，南京三自革新運動促進會派十餘位委員前往調查，據說院生們紛紛揭發馬氏的罪行，甚至有一位孤女控訴馬兆瑞性侵犯她與其他女生。南京教界領袖邵鏡三、蔡嘉祥等人嚴厲抨擊馬氏，批評他以「屬靈」、「慈善」的偽裝蒙蔽世人，私下虐待兒童、姦污女子，並假稱其教會早已「自立」、「自養」，卻仍收受「帝國主義份子」（西方教會）的樂捐、津貼。此外，南京救濟分會通訊員李紹基以具體數字指控他全家的花費佔孤貧院和教會總支出的 66%，包括其三子結婚費用、馬革順的鋼琴都是由公款支付；馬大衛的學費和醫藥費、馬氏購置的冰箱出自孤兒生產盈餘。

據作者引用資料所述，同年 9 月 21 日的控訴會上，全場群情激憤，四處爆出咒罵馬氏的言語。其中不乏許多政治正確的語言，他和四大家族（蔣宋孔陳）、于右任（1879-1964）、「漢奸特務」袁公舒的關係也成攻擊理由。會中，南京救濟分會主席馮伯華當眾宣佈奉命接管該院（姚興富，2018：364-367）。地方志指出，同年該院就與泰東孤兒院合併改組為金陵兒童工業社（江蘇省地方志編纂委員會，2001：325）。泰東孤兒院也是由教會建立，院長王克己是中華傳道會南京分會會長，同樣因相似的理由被政府接管（姚興富，2018：367）。據馬革順所述，馬兆瑞 1952 年遭判處無期徒刑，在南京老虎橋監獄服刑。1955 年他去探監，對於其父判決書所載部分罪行感到誇大不實，遂召集馬大衛、馬西拉一起出面寫申訴書為其抗辯。馬革順指出，其父興辦實業是為維持孤兒院，之前曾在家管過帳，瞭解手工作坊收入僅夠開銷，且不時缺錢。而他從小也與兄弟和孤兒一起工作，食物也相去不遠。但他承認馬兆瑞確實會打罵孤兒，自己也在父親的打罵教育下成長（馬革順，2003：99-100）。¹⁸

中共建國後三自發起的控訴運動以及教界反右鬥爭，不少教會領袖遭到對付，理由形形色色且虛虛實實。其中不外乎右傾、帝國主義同路人、迷信封建，以及金錢、性道德方面的過失。對照前述教界人士和院生的控訴以及馬革順的

¹⁸ 其實馬革順與馬兆瑞父子關係並不融洽，馬兆瑞教子十分嚴厲，不僅動輒打罵，對兒子的態度近乎控制，甚至因馬革順在奮興會中沒有認罪、未被聖靈充滿，也勃然大怒，將其趕出家門。

申訴，筆者認為，明顯屬實的部分為體罰，讓孤兒住舊屋，這是馬革順在稍早就已提到的。而濫用金錢的部分，馬革順只提到手工作坊收入不敷，但對捐款使用略而不談，馬家是否有上下其手的空間？是否有兩本帳目？確實啟人置疑。但也或許是該院的款項未清楚區分公款（院方、教會）和私款（馬家），以「大水庫」的方式處理。此外，也不能排除李紹基在款項使用比例的報告刻意杜撰，且帳本又從何而來？若馬氏有內帳、外帳，他又是如何取得內帳？而他並未提及內帳一事。救濟分會本來就是中共官方組織，很有可能成為政治鬥爭工具。至於性侵孤女，雖指證歷歷，卻也可能是三自為批鬥馬氏而策反院生。綜言之，1950年開始的控訴運動主要對付未簽名擁護〈革新宣言〉以及「屬靈派」的教會領袖，馬兆瑞這般未支持三自運動、抗美援朝，保持海外連結且與國民黨舊政權來往密切的五旬宗領袖，自然是亟欲剷除的對象。

馬兆瑞何時逝世，筆者尚未有足夠資料可斷言。按馬淑慧的說法，其祖父被判終身監禁，於文化大革命期間死於獄中，但未說明具體年日（Ma, 2004: 25）。

肆、教會與社會的人際網絡關係

一、中外教會網絡

馬兆瑞雖只是一個自立堂會的牧師，但絕非獨守南京一隅，他與國內外的基督徒個人或團體有著密切往來，也活躍於外出佈道、連結中國各地的教會，尤以五旬宗為甚，但不以此為限。1922年，第一屆基督教全國大會在北京召開，馬兆瑞也參加此次會議，在大會報告書可見他同時代表甘肅的神召會和浙江的自立會（全紹武等編，1923：4，6）。¹⁹當時小派或「屬靈派」領袖與會者並不多，神召會只有廣東的曾恩壽和祈理平（George M. Kelly）（F. Rawlinson,

¹⁹ 名單裡甘肅的神召會可能是新普送的教會，馬氏身為與新普送過從甚密的五旬宗牧師，不難理解他能代表該會出席。至於浙江的自立會，則未能確知其背景。筆者研判可能是當地的某一自立五旬宗教會。他本身標榜其堂會為自立神召會，此次同時代表神召會和自立會，正好符應他這兩方面的身份認同。不過英文版的報告書只有顯示馬氏代表自立會而無神召會。參（F. Rawlinson, Thoburn, and MacGillivray, ed., 1923: 3）。

Thoburn, and MacGillivray, ed., 1923: 5, 15)。馬氏也和中國本地的其他自立教會領袖有所往來，1919年他曾致函真耶穌教會早期領袖張靈生，提及1915年兩人曾見過面，並表示對未曾謀面的另一位領袖魏保羅推動自立的欽佩之意（馬兆瑞，1919：1）。

此外，他還間接促成了山東一個自立五旬節教派的興起。1928年，馬氏帶著十多位費縣的孤兒到其在南京的孤貧院，後來應邀回費縣佈道，影響了當地一些長老會領袖，如楊汝霖、孫瞻遙，他們在馬氏的聚會中經歷靈恩，開始傳播「聖靈充滿」的信仰（連曦，2011：75；Abbott, 1931: 767）。另一種說法是，1930年馬氏到臨沂的平邑縣佈道，並鼓吹教會自立，當地長老會背景的牧師李思功與若干教徒贊同此主張。經過醞釀，由馬氏主持，在丁家莊舉行福音聚會，李氏宣布退出長老會臨沂總差會，成立靈恩自立會，簡稱「靈恩會」。該會在岐山建立「靈修院」，李氏為駐堂牧師，孫瞻遙任院長，下設毛家洼、西皋、萬莊、保太四處教堂，其中若干領袖均是長老會背景（山東省平邑縣志編纂委員會，1997：654）。²⁰濟南分會1936年定名為「中華基督教靈恩會」，成為總會，轄七處分會，並制訂規章制度，足見該會開始某種程度的制度化（民國山東通志編輯委員會編，2002：2090）。靈恩會除了強調屬靈恩賜，也是完全自立的教會，財務倚靠自籌經費，與差會無隸屬或經濟關係，該會在1958年因聯合禮拜而消失（山東省地方史志編纂委員會，1991：619）。

馬兆瑞四處佈道，亦與廣東的神召會有來往。1931年他到安徽和州、南宿州、泗州、蕪湖、巢縣帶領聚會，會後致函兩廣《神召月刊》主編甘建磐，並要其為後續河南佈道代禱（馬兆瑞，1931：34）。²¹隔年他到廣州佈道，與兩

²⁰ 孫瞻遙原為長老會背景，接受五旬節信仰後被華北神學院逐出。他表示自己被逐出後先後在浸信會、美以美會主領聚會，影響約2,000人離開原先教會出來自立，組成50多個聚會點，取名靈恩自立會，足見他把靈恩會的建立歸功自己。值得注意的是，1935年他曾在濟南與真耶穌教會領袖張巴拿巴會面，並表示先前對真耶穌教會之名不以為然。但1936年有意願與張氏合作，對守安息日亦表贊成，遂請張氏到臨沂見面，在此地設立教會，參孫瞻遙（1936：10-11）。1937年3月張派的真耶穌教會一份聯名宣言顯示孫瞻遙已入該會，參王子文、孫瞻遙、張巴拿巴、牟乃成、曹福全、曹光潔、高普（1937：6-7）。之所以說「張派真耶穌教會」，是因張巴拿巴1929離開南北合一的真耶穌教會自立門戶，當時有些堂會同樣離開與其聯合。

²¹ 甘建磐後來轉投金巴崙長老會，他即是建道神學院榮休教授甘汝誠之父，參（梁家

廣地區神召會合作，足見其足跡的遍佈程度（馬兆瑞，1932：24-27）。當時中國神召會未有總會，神召會或五旬節教會散佈各地，除透過發行刊物互相聯繫外，連結並不強，到處走動、互相串連的傳道者不多，馬氏為其中一位。1934年馬兆瑞又赴安徽、天津、北平、上海領會，同年邀請陸慕德與陸以平母女到南京舉行聚會，據聞有三十七人受洗，二十餘人得靈洗（馬兆瑞，1934：39）。

由於與陸慕德的關係，馬氏也與美國四方教會連結，1935年四方教會牧師傑克曼（T. R. Jackman）到上海拜訪陸慕德，陸氏領其前往南京，一來該地是當時中國首都，二來順便造訪馬兆瑞並參觀他的孤兒院事工。傑氏表示當時有八十五名院生，還指出陸慕德告知他馬氏乃其勸化的歸信者。馬氏帶一行人遊歷明孝陵以及中山陵，陸氏乘機又提及她認識孫中山本人，且指出建造中山陵所費不貲，但孫氏本人生前並不樂見後人為其陵寢耗費鉅款，寧願用以賑濟飢荒中的塗炭生靈（Jackman, 1935: 2）。在此可見陸氏試圖向傑克曼強調馬氏及其事工乃她宣教工作成果，又強調她與孫中山的關係（詳情稍後再提）及其基督徒品德。或許是嘗試說服美國母會的牧師在上海宣教的成功可期，希望繼續予以支持。這是不少西方宣教士均有的修辭方法，然而傑克曼卻將這兩座陵寢建造的動機理解為偶像崇拜。從這兩位宣教士的論述不難發現前述安德森所言早期北美五旬宗文獻對非西方「禾場」的東方主義式再現，且本地傳道者往往被視為其附屬品。

1935年10月，馬兆瑞在南京發起「五旬節信徒聯合第一屆靈修代表大會」，時間訂於11月16日至24日，他號召各地「屬靈五旬節教會（指相信人被聖靈充滿如五旬節信仰者）」領袖、信徒踴躍參加（馬兆瑞，1935：19）。11月正式召開時，更名為「中華耶穌信徒五旬節聯合會第一屆大會」，中西與會代表共三十八位，其他參加者有數百人，二十一位決志受洗。會中選出新普送、馬兆瑞、盛永保²²為監督，沈覺初、裴雅各（James G. Peponis）、²³湯榮濤、周

麟，2000：76，註57）。

²² 上海人，曾就讀美北長老會宣教士范約翰（John Marshall Willoughby Farnham）成立的清心書院（Lowrie High School），畢業後在美華書館擔任簿記。妻子史麗珍據說曾是宋慶齡的老師。兩人後改宗五旬節派，一直與五旬宗宣教士慕淑德（Nettie Moomau）來往，直至她1937年過世為止。

²³ 希臘裔美國人，1929年在芝加哥一間名為伯特利殿堂（Bethel Temple）的教會得到

大衛（迦勒）、畢承法為長老（李熙春，1935：12；不著撰人，1935：5；姚興富，2018：365），但第一次大會後似乎未成為正式組織，亦未知日後此聚會是否持續進行。然而，這或許是中國五旬節運動首次合一的嘗試。筆者揣想，馬兆瑞此舉有可能仿效 1914 年美國神召會成立的先例。1913 年，幾位美國五旬宗領袖登報呼籲全國五旬節信仰者隔年在阿肯色州溫泉市（Hot Springs, Arkansas）舉行五旬節信徒大會，結果成立了神召會。馬氏或許由此得到靈感，儘管此宏願似乎未成，但 1941 年竺規身²⁴和盛永保及其他教牧發起的華人五旬節運動聯合組織「上海靈工團」可算是某種實現。²⁵

1936 年 4 月 26 日至 5 月 3 日，馬兆瑞在南京舉辦靈恩大會，邀請竺規身和盛永保主領（錢在天，1936：5），但之後由新普送代替竺氏前來，有二百多人與會，十二位受洗（李元東，1936：4）。1936 年 10 月 4 日至 13 日，馬氏應邀在上海大東門城內魚行橋神召會耶穌堂舉辦奮興會（不著撰人，1936：9），同月 25 日至 11 月 1 日也請寧波伯特利教會彭善彰到其南京自立神召會領會（不著撰人，1936：5）。²⁶馬氏在抗戰期間回到陝西避開戰火，宣教士也紛紛離開中國，尤其在 1941 年太平洋戰爭爆發之後，新普送亦然。戰後各界復員，

醫治與聖靈的洗，繼而投入宣教，沒有差會支持，帶著僅有的 12 元美金就前往中國，藉醫治禱告和發單張的方式傳教。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。參（Tharp, 1938:6）；（McAlister, 1937: 2-3）；（王奎麟，2001：249）。

²⁴ 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，2001：249-250）；（彭聖傭，2001：271）。

²⁵ 參閱（葉先秦，2020：37-70）。

²⁶ 伯特利教會為一獨立教派，1922 年由美籍宣教士倪歌勝（Nettie Nicholas）在寧波創立。1931 年春該會舉辦培靈會，甬江女中教師彭善彰會後加入該會，同年秋創辦聖經學校。中日戰爭前夕，倪氏將產權交給美國神召會管理，戰後該會宣教士霍賡詩（Philip Hogan）以每月 200 美元津貼控制了伯特利教會。1947 年，靠著美國神召會經費，在城中後巷四號建立可容納三、四百人的新堂。1948 年 3 月，伯特利與神召會發生產權糾紛，彭善彰因此赴美向神召會申訴，但未有結果。未久，中共建政，宣教士離開浙江，霍賡詩也在 1948 年到台灣宣教。參（陳定萼編，1993：268-271）。關於霍賡詩在寧波的工作，可參（Wilson, 2012: 38-39, 47）。

不少宣教士重返中國，新普送也再次來華。1947年11月10日至18日，馬兆瑞於南京舉辦該會復員後第一次奮興會，講員除了馬氏夫婦，也邀請新普送主講，有二十四人受洗（李湧泉，1947：8）。

此外，馬兆瑞在美國神召會也有某些連結。按馬革順回憶，1947年他錄取入美國浸信會西南音樂學院碩士班。由於需要補習英文，故在5月先行動身赴美。同年春馬兆瑞正好受邀在美國證道，父子於芝加哥會合，馬兆瑞當時投宿內地會宿舍，這是基於當地有幾位宣教士曾到過中國，故與馬氏相識（馬革順，2003：58-59）。馬淑慧提及，馬兆瑞是受佛羅里達和阿拉巴馬的神召會邀請去講道，並提起一段軼事。她說其祖父某次站上講台時，即斥責白人信徒與有色人種隔離開來卻還稱其弟兄姊妹的偽善。他猛烈質問搭乘公車時何以令黑人坐在後面？為了身體力行，馬氏在搭公車時，有時刻意走到後方，與這些「二等公民」同坐。他在講道中主張：「神愛世上所有人，不論他們是何種膚色的人。」馬淑慧表示，雖然祖父受白人教會邀請講道，卻敢不假辭色地指出其罪惡，她深感馬兆瑞的發言正如其名先知拿單一様。她還提及神召會認可馬兆瑞為「中國的監督」(Bishop of China)，據說有一張正式證書可資證明 (Ma, 2003: xvii)。²⁷馬革順說到，這段期間，父子兩人曾參加黑人五旬宗教會禮拜（馬革順，2003：59），或許此處聚會讓馬兆瑞有所觸動，故而會在講台發出反種族歧視的聲音。馬氏對世紀之交至當時方興未艾的種族主義應無涉獵，或許只憑五旬節信仰的平等主義底蘊發出先知性的批判。

二、在民國時期中國社會的網絡

馬兆瑞在上海與南京一帶的人際和姻親網絡值得一提，由此也可看出四大家族，尤其是蔣、宋、孔以及與此之外的孫家與五旬節運動的關係，這是許多研究者忽略的。反而一些三自或中共的文獻，由於要批判「屬靈派」，就格外強調這些教派與國民黨或帝國主義、資本主義勢力的關係。前面提及馬氏認識當時在上海一位著名的宣教士陸慕德，馬氏是在她協助下成家。當時有些上海

²⁷ 筆者對此感到好奇，因為神召會是會眾制，並無「監督」或「主教」(Bishop)一職，而且在1947年，神召會派駐在中國的代表是顧培德 (Howard Osgood)，隔年成立中國總會，也是由顧氏出任會長。為此筆者致函馬淑慧，但未得回應。

的名流貴婦不時到陸慕德的教會聚會，其中有永安公司郭彪之妻，另一位更引人注目的就是宋氏三姊妹之母倪桂珍（1869-1931）。馬兆瑞因曾在此聚會，故也接觸到這些上層婦女（馬革順，2004：2）。

北伐結束，國民政府定都南京後，中山陵總工程師劉夢錫、于右任的外甥王陸一、水利專家李儀祉、名醫楊叔吉以及劉文海等陝西名人不時到馬家餐聚。南京的基督教協進會傳道者每週也在馬家聚會，一些路過南京的宣教士也常拜訪馬氏。此外，不少政府要員和家眷都到該會參加禮拜。馬革順回憶，當時其父與上層社會的文化人多有來往（馬革順，2004：26）。

另一方面，其姻親關係更加深與四大家族或國民黨相關人士的連結。前面曾提到盛永保，他與馬兆瑞同為五旬宗在華東地區的重要教牧，彼此相識，且幾度一起合辦聚會。當時上海還有另一位知名的女性五旬宗宣教士慕淑德（Antoinette “Nettie” Moomau, 1872-1937），她之於盛永保，類似陸慕德之於馬兆瑞。慕氏 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（Anderson, 2007:135; Davis, 1899: 564）。1906 年她暫離中國回美，未久，在亞蘇撒街領受「聖靈的洗」（Moomau, 1908: 3）。1908 年她重返中國，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，接著在上海設立使徒信心會。兩人也參與「濟良所」（Door of Hope）的協同事工（Moomau and Philips, 1910: 1; 1916: 17）。²⁸1910 年陸慕德全家抵滬後，也與慕淑德有所合作。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當地人。她曾透過關係，在駐比利時大使的家中舉行福音聚會（Robeck, Jr., 2006: 262-263）。此外，據她所言，在剛抵上海時曾受到宣教士夫婦麥凱（Mackay）²⁹的款待，透過這對夫婦，她接觸到倪桂珍（Moomau, 1913: 4）。³⁰

²⁸ 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, 1910: 1）提及這個地址，筆者的《五旬節真理報》1909 年 2 卷 8 期封面有一個圖章，上面也寫明此地址。

²⁹（上海宗教志編纂委員會編，2001：441）提到「麥凱夫婦」，應該就是 Mackay。

³⁰ 這篇事工報告書信將她的姓氏誤植為“Mooman”。（Robeck, Jr., 2006: 263）提到「宋夫人」是由慕淑德帶領歸信（converted）。然而倪桂珍早已是監理會信徒，作者可能

盛永保自幼父母雙亡，曾以清寒學生身份在清心書院讀書（1884-1893），1893-1910 年在美華書館擔任簿記，兩個單位均是長老會設立，好些清心的畢業生都到美華書館工作（游巧玲，2014）：62，116-118）。³¹盛氏可能因著在長老會的機構而結識慕淑德，之後慕淑德似乎帶領他進入五旬節信仰。盛氏在美華書館工作期間，參加某教會而認識史麗珍，兩人結婚以後，1909 年隨慕淑德在寶山路信義巷建立一間使徒信心會並一同傳道（Ma, 2004: xii-xiii）。該堂 1916 年得倪桂珍、倪桂金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。1932 年一二八事變時寶山路教堂毀於戰火，1936 年宋靄齡出資重建（張化，2017：24）。³²豈料隔年八一三淞滬會戰中再次被炸毀（慕氏在此之前已離世），於是在法租界古拔路（富民路）租屋作禮拜堂（馬革順，2003：38）。1930 年代初，慕淑德派當時在蘇州的盛永保夫婦返回上海傳教，開始改用使徒信道會一名，與使徒信心會區別（上海宗教志編纂委員會編，2001：442）。³³約 1940 年代初，盛氏向平涼路神召會瑞典牧師安德生購買一棟在常德路 681 號的房屋做禮拜堂，於是將教會改名神召使徒信道會（馬革順，2003：43）。

1930 年代前期，慕淑德仍住在教堂樓上，與盛家一起生活，得知其么女盛璐德未婚，即嘗試為她介紹對象。盛永保和馬兆瑞因同屬五旬節信仰，數次互邀帶領聚會，教務上也有所往來，故而認識。馬革順因其音樂專長，不時被

不太瞭解中國近代史。即使她是受慕淑德影響，也是「改換教派」(reaffiliation) 而非「改宗/歸信」(conversion)。

³¹ 清心書院在 1890 年以前不收費，故有一些孤貧者、家境清寒者就讀於此。另外，前述論文指出盛氏是「自立耶穌教會」會友，是在美華書館工作的清心書院畢業生中少數非長老會會籍者。筆者認為，這間教會有兩個可能：一是 1906 年長老會背景的俞國楨在上海所建立的耶穌教自立會；二是 1909 年左右慕淑德設立的使徒信心會。筆者研判前者的機率較高，上述資料應該以盛永保在美華書館工作的時間為跨度（1893-1910），據信他應是 1910 年左右才開始與慕氏一起傳道，且事奉時已離開美華書館的職務。

³²（曹典，2011：91）提到這間教堂是中國住宅式六層建築，由盛永保「以祈禱與信心所建」。另參（程佳偉，2010：73）。

³³（中華全國基督教協進會編，1936：373-374）此處列舉 1936 年該會除上海寶山路以外，還在梅園路、分水廟路、彭浦大街、蘇州皇宮東、滸墅關、平望、寶山羅店、浙江新騰鎮、南潯馬腰等地有堂點，儼然成為一個宗派。

安排在一些聯合聚會裡彈琴，慕淑德即藉安排司琴的機會，為盛璐德與馬革順牽線。兩人彼此產生好感，遂在 1940 年 1 月結婚，盛永保和馬兆瑞就成了親家（馬革順，2003：38-39）。³⁴盛永保與國府官員及其眷屬、四大家族（除陳氏以外）的關係與馬兆瑞相較有過之而無不及。馬兆瑞因為這層姻親關係，也讓其在當時中國社會的人際網絡更為擴大，背後的主因則是陸慕德和慕淑德兩位五旬宗宣教士。

前面曾提及陸慕德和慕淑德先後接觸過倪桂珍，據馬革順所述，後來倪桂珍固定在盛永保的教會聚會，且和馬氏一家也算相識（馬革順，2003：54）。宋母倪氏與上海地區五旬宗的淵源應予正視，許多漢語學界治史者僅提及其監理會背景，忽略她隨後的改信（*reaffiliation*）。倪桂珍除了與這兩位五旬宗女教士關係匪淺，也支持其他在上海的五旬宗教會，例如在滬西周家橋的神召會耶穌堂。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）³⁵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，傳教士返國，遂由本地牧師湯榮濤負責。後買入長寧路 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（上海宗教志編纂委員會編，2001：424）。³⁶此外，據神的教會（Church of God, Cleveland）宣教部書記撒普（Zeno Tharp）在 1938 年報導，宋美齡已「按聖經的模式」領

³⁴ 盛璐德長馬革順兩歲，主修幼教。馬兆瑞起初反對其子與盛璐德結婚，馬氏非常傳統，主張「父母之命，媒妁之言」，對於馬革順私下找對象甚為不悅。慕淑德與馬、盛兩家交情甚篤，馬淑慧表示，慕氏常與其祖母史麗珍相伴，而自己的英文名 Nettie 也是由父母取自慕淑德之名。參 Ma（2004：225, fn.2）。

³⁵ 譯名取自（張化，2017：12）。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，2012：150）。

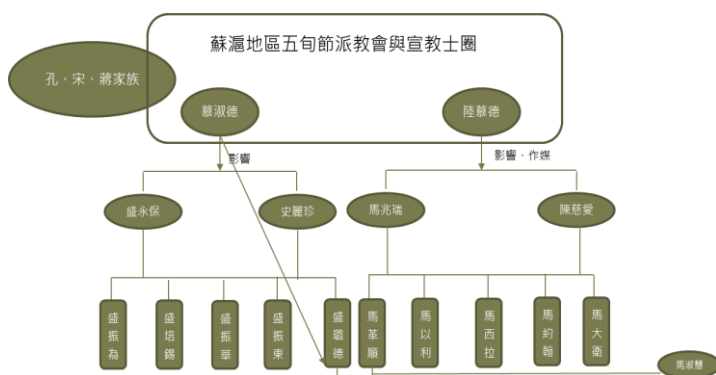
³⁶ 在周聯華（1976）。《另一位見證人》。台北：道聲，34-35 提到石友三部隊在浦口兵變，但是當時南京城內守軍不多，蔣宋夫婦先祈禱，然後打電話請倪桂珍代禱。倪氏禱告後回電告知查閱以賽亞書 37：34：「他從那條路回來，必從那條路回去，必不得來到這城。」隔日石友三竟自行撤退。而宋美齡則夢到周圍是血的石頭，意指石友三在這次叛亂並未垮台，僅是撤退，但終究倒戈三次，最後會完全失敗。由此可見倪桂珍信仰的神秘向度，可能來自五旬節派，而這樣的信仰也影響到蔣宋夫婦。

受聖靈（意即說方言），而蔣介石則正在「尋求」當中，這或許有誇大之嫌。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，蔣宋夫婦確實可能多少受其影響（Tharp, 1938: 6）。

根據神召會宣教士麥嘉理（Harvey McAlister）1937年報導，當時國民政府的基督徒高官每週會聚集禱告，蔣介石、宋子文均在其中，而帶領者是稍早提及的五旬宗宣教士裴雅各（McAlister, 1937: 2-3）。此外，據聞孫中山原配盧慕貞曾延請五旬宗的廣州大塘街福音堂一位信徒為其本身以及長孫（孫治平）、第三孫女（應指孫穗英）疾患獲癒禱告，而後竟得痊癒（不著撰人，1926: 35）。由此，不難看出國民政府基督徒官員和其眷屬以及若干名流貴婦基督徒與五旬宗教會或人員的關係。此外，馬兆瑞親家盛永保的兒女亦不乏著名人物，除了盛璐德是中國幼教名師與童謠、童書作者外，長子盛振為是民國時期重要的法學家，擁有美國西北大學法學博士學位，1927年出任東吳大學法學院院長，1933年與同校教務長吳經熊（1899-1986）被任命為立法委員，1936年成為商法委員會委員（馬革順，2003: 44; Ma, 2004, 225, fn.3）。³⁷長女盛培錫在美國國家教育學院（National College of Education）取得碩士，曾是上海中西女中第一附小的校長，也是著名教育家（馬革順，2003: 44; Ma, 2004, 225, fn.3）。

38

表 1 馬兆瑞的婚姻和親友網絡



³⁷ 另參（盛芸，2010: 3-13），作者為其次女，安徽大學歷史系教授。另參原始資料：（不著撰人，1933: 6）；（不著撰人，1936: 1）。

³⁸ 可參其文章：（盛培錫，1938: 41-52）。

三、小結：討論與評述

不少中國基督教史以及五旬節運動史的研究者，都認為五旬宗信仰者多半屬社會底層人士，因此處於教會和社會邊緣。例如前述採「功能進路」的學者，或是如連曦將五旬節運動視為「民間基督教」的一種形態。當然，晚清民國時期的五旬宗人士整體而言較其他公會宗派人士邊緣化，不過也應該避免某種刻板印象，或是浪漫化、「政治正確」、本質化的想像，就如前面強調經濟與社會剝奪和社會解組的研究進路。³⁹長此以往，這也可能成為一套固定、僵化的敘事預設，且忽略改宗或轉換教派至五旬宗的靈性因素。換言之，改宗或轉換教派可能是某種「理性選擇」(rational choice)所致，但不必然都出自經濟與社會剝奪或社會解組的因素。

對於五旬節信仰者而言，普遍是出於靈性經驗，本文研究對象馬兆瑞是一例，前述的莫禮智也是，倪桂珍則更不待言。而且，由此可見菁英或社經地位、教育程度高者接受或「利用」五旬宗者，並非極為鮮見。很多時候，信仰是按照信仰者的生活脈絡、所面臨的處境予以詮釋。五旬宗並不必然只適合底層人士，予其經濟與社會方面的賦權；中上階層人士亦能運用五旬節信仰的超自然關注與其事業結合，這也是五旬宗的某種「處境化」或「綜攝」(Syncretism)。⁴⁰基於上述的刻板印象，少有研究者關注到寧滬一帶五旬宗與國民政府官員、眷屬、名媛的關係，更罕有注意到若干當時社會賢達出身五旬宗家庭，因此不會嘗試耙梳這些五旬宗人士的社會網絡、婚姻網絡。漢語文獻會提及此方面的，幾乎悉數是三自文獻或中共建國後編纂的宗教志，目的是強調這些「封建」、「迷信」的「屬靈派」與「蔣幫」、國民黨反動政權、帝國主義的關係，並予以污名化。

馬兆瑞的教會、社會、婚姻網絡，歸根結底與宣教士及其帶入的五旬節信仰相繫，陸慕德和慕淑德分別引領馬兆瑞與盛永保改信五旬宗，而其子女的婚

³⁹ 意指把五旬宗信徒本質化地認知為一群遭受異化、貧窮、匱乏、低成就的受壓迫者，他們領受聖靈、經歷神蹟是一種對社會及生活困境的反抗，而且還賦予一種悲劇人物的形象。有些研究者會將亞蘇薩街復興大部分參與者、中南美洲許多處於底層的五旬宗信徒為五旬節信仰者的原型，繼而把他們形象化、浪漫化。

⁴⁰ 五旬宗不喜歡「綜攝」一詞，因這有混合宗教之嫌，而認為「處境化」比較符合其信念，參 (Chan, 2005: 580-581)。

姻則使兩人成為姻親，雙方擁有的黨政關係又更密切地交織在一起。婚姻對基督徒信仰延續有頗大影響，不僅鞏固信仰的傳承，促進信徒人數增長，姻親關係也讓彼此之間更為緊密。然而，兩人的後代多數沒有留在五旬節信仰裡，如馬革順和盛璐德都出身五旬宗家庭，卻進了浸信會體系，盛振為顯然在監理會體系。兩家沒有形成世代傳承的五旬宗家族，而且按目前掌握的資料推估，圈內第二代聯姻的情況也不普遍。這也是五旬宗在中國發展困境的主因之一。至於為何第二代少有圈內聯姻以及未能傳承信仰？筆者認為，五旬節信仰相當看重個體靈性的「危機轉折經驗」，第二代在基督徒家庭出生，未必會認為這種「改宗經驗」有其必要。假使不是生長於封閉社群，在工作、社交或其他場域若有他派基督教脈絡，轉換教派實可理解。尤其第二代若為知識份子或有較高社經地位，可能會感覺原生家庭的五旬節信仰過於保守、邊緣而離開。

伍、結語

近年西方進行的中國五旬節運動研究開始樂於探討本土教會、傳道人，避免西方中心或以西方為認識或解釋的濾鏡，也避免單向的傳教史書寫。然而他們引為材料的早期宣教士報導在這方面的記述往往相當有限，甚至也缺乏二手論述供參考。因此像馬兆瑞這類人物只是稍微提之，無法繼續耙梳。遂轉向二手資料較齊備且本土性較強的敬奠瀛與耶穌家庭、靈恩會、真耶穌教會，尤有甚者連倪柝聲都被視為華人本土自立五旬節運動一員。但是其中有些個體或團體，是否能被稱為五旬節派還有待商榷。於是浮現某種圈內人或本地人缺席之下西方學者建構出的「中國本土/自立五旬節教會」，此舉無異東方主義。因此，今日標榜全球視野的五旬節運動研究除應反思過去北美中心與宣教史典範，還應避免對非西方的獨立教會投以過份關注。因這關注上的偏頗其實助長某種「異國情調化」的觀想，彷彿上述這些群體和人物才符合西方學者眼中本土/自立五旬節派的形象，需要多加研討予以賦權。而那些帶有「神召會」、「使徒信心會」之名或與宣教士保有程度不等聯繫的教會仍是依賴性、本土性不足，或者還未完全脫離殖民。這根本過度醉心於非西方基督教，惟因其呈現更多他者性，而忽略這些教會是否有普世性的五旬宗認同，是否與自稱五旬節運動的

群體有共時性網絡關係。過往因北美中心而對非西方教會的忽視，以及近年對這些教會趨之若鶩，其實都是東方主義，均需進一步省思。



圖 1 五旬節聯合會在南京馬兆瑞的自立神召會聚會大合照。⁴¹

⁴¹ 未知是否攝於 1935 年中華耶穌信徒五旬節聯合會第一屆大會。馬兆瑞似為由上算起第五排左起第四位，旁邊為其妻陳慈愛。同排第七為宣教士師爾德（Alice F. Stewart）與德力滿（Henrietta A. Tieleman），她們當時在南京小粉橋神召會服事，中共建政後，兩人轉到台灣宣教。照片取自 *Pentecostal Evangel* no. 1921(1951):9.

參考文獻

報刊：

- 不著撰人（1926）。〈孫哲生先生之令郎祈禱獲愈〉，《神召會月刊》第 1 卷，第 9 期：頁 35。
- 不著撰人（1928）。〈國民革命軍西北軍河南剿匪總司令張之江在南京信德女子工藝學校之講道錄〉，《神召會月刊》第 2 卷，第 10 期：頁 14-17。
- 不著撰人（1930）。〈美國遠東宣教會租用馬兆瑞地契繳納契稅案〉，《首都市政公報》（61）：頁 19。
- 不著撰人（1930）。〈美國遠東宣教會租用馬兆瑞地契繳納契稅案〉，《首都市政公報》（61）：頁 19。
- 不著撰人（1933）。〈吳經熊盛振為兩博士就任第三屆立法委員博士〉，《老少年》第 10 卷，第 2 期：頁 6。
- 不著撰人（1935）。〈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：5。
- 不著撰人（1936）。〈本城神召會奮興大會預告〉，《通問報》第 38 期：頁 9。
- 不著撰人（1936）。〈秋季靈恩會開會〉，《通問報》第 41 期：頁 5。
- 不著撰人（1936）。〈命令：院令：第一三三五號訓令（二十五年五月六日）〉，《立法院公報》第 81 期：頁 1。
- 不著撰人（1936）。〈本城神召會奮興大會預告〉，《通問報》第 38 期：頁 9。
- 不著撰人（1936）。〈秋季靈恩會開會〉，《通問報》第 41 期：頁 5。
- 不著撰人（1936）。〈命令：院令：第一三三五號訓令（二十五年五月六日）〉，《立法院公報》第 81 期：頁 1。
- 王子文、孫瞻遙、張巴拿巴、牟乃成、曹福全、曹光潔、高普（1937）。〈促進屬靈教會合一宣言〉，《角聲報》第 4 卷，第 3 期：頁 6-7。
- 李元東（1936）。〈南京神召會靈恩大會〉，《通問報》第 17 期：頁 4。
- 李熙春（1935）。〈中華耶穌信徒五旬節聯合會概況〉，《通問報》第 1671 期：頁 12。
- 李湧泉（1947）。〈南京自立神召會近況〉，《通問報》第 1809 期：頁 8。

- 馬兆瑞 (1919)。〈來函照登〉，《萬國更正教報》第 2 期：頁 1。
- 馬兆瑞 (1926)。〈負架從道史〉，《神召會月刊》第 1 卷，第 5 期：頁 19。
- 馬兆瑞 (1926)。〈南京信德女子工藝學校小史〉，《神召會月刊》第 1 卷，第 5 期：頁 15-17。
- 馬兆瑞 (1931)。〈馬兆瑞牧師之佈道佳訊〉，《神召》第 6 卷，第 3 期：頁 34。
- 馬兆瑞 (1932)。〈哥尼流的禱告〉，《神召會月刊》第 7 卷，第 6 期：頁 24-27。
- 馬兆瑞 (1934)。〈馬兆瑞牧師之訊息〉，《神召》第 9 卷，第 5-6 期：頁 39。
- 馬兆瑞 (1935)。〈五旬節信徒聯合第一屆靈修代表大會通告〉，《通問報》第 39 期：頁 19。
- 盛培錫 (1938)。〈最近美國小學教育各派的新設施〉，《教育季刊》第 14 卷，第 3 期：頁 41-52。
- 孫瞻遙 (1936)。〈山東費縣自立教會首領孫瞻遙來函〉，《角聲報》第三卷，第 10 期：頁 10-11。
- 逢洗泉 (1927)。〈中華全國神召會進行概況〉，《神召會月刊》第 2 卷，第三期：頁 18-19。
- 錢在天 (1936)。〈首都教會要聞〉，《通問報》第 16 期：頁 5。
- Abbott, Paul (1931). Indigenous Revival in Shantung. *Chinese Recorder* 62(2): 767.
- Davis, J. W. (1899). The Opening of Tooker Memorial Hospital, Soochow. *Chinese Recorder* 30 (11): 564.
- Lawler, Beatrice (1927). The Faithfulness of God in Seventeen Years. *The Latter Rain Evangel*, 20(2):10.
- Jackman, T. R. (1935). Rev. Jackman Reports Service for God in Shanghai. *Bridal Call-Crusade Foursquare*, (Wednesday, November 6, 1935): 2, 4.
- McAlister, Harvey (1937). What God Hath Wrought in China. *The Pentecostal Evangel* (1206): 2-3.
- Moomau, Antoinette (1908). China Missionary Receives Pentecost. *The Apostolic Faith* 1(11): 3.
- Moomau, Nettie (1913). From Sister Nettie Moomau. *The Bridegroom's Messenger* 6 (131): 4.
- Moomau and Philips (1910). The Work in Shanghai, China. *The Bridegroom's*

Messenger 3 (67): 1.

Simpson, W.W. (1947). Revival in Nanking. *The Pentecostal Evangel* (1740): 9.

Tharp, Zeno C. (1938). News from Mission Field. *The Church of God Evangel* 28 (43): 6.

Anonymous (1916). *Confidence* 9 (1):17.

Anonymous (1928). Notice. *The Pentecostal Evangel* (738):11.

年鑑、會議記錄：

中華全國基督教協進會編（1931）。《中華基督教會年鑑》，第十一期。上海：廣學會。

中華全國基督教協進會編（1936）。《中華基督教會年鑑》，第十三冊。上海：廣學會。

全紹武等編（1923）。《基督教全國大會報告書》。上海：協和書局，1923。

Rawlinson, F. Helen Thoburn, and D. MacGillivray Eds. (1923) *The Chinese Church as revealed in the National Christian Conference*. Shanghai: Oriental Press.

(1915). Appendix I. In D. MacGillivray (Ed.) *China Mission Year Book, 1915(18-20)*. Shanghai: Christian Literature Society for China.

地方志：

上海宗教志編纂委員會編（2001）。《上海宗教志》。上海：上海社會科學院出版社。

山東省平邑縣志編纂委員會（1997）。《平邑縣志》。濟南：齊魯書社。

山東省地方史志編纂委員會（1991）。《山東省志·少數民族志·宗教志》。濟南：齊魯書社。

民國山東通志編輯委員會編（2002）。《民國山東通志（卷二十一·宗教志）》。台北：山東文獻雜誌社。

江蘇省地方志編纂委員會（2001）。《江蘇省志 宗教志》。南京：江蘇古籍出版社。

陳定萼編（1993）。《鄞縣宗教志》。北京：團結出版社。

自傳、回憶錄、日記：

王奎麟（2001）。〈回憶「靈工團」〉，收入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：上海古籍出版社，頁，246-256。

宋天真（1995）。《靈歷集光》。香港：恩雨。

周聯華（1976）。《另一位見證人》。台北：道聲。

馬革順口述、薛彥莉整理（2003）。《生命如聖火般燃燒》。上海：上海音樂學院。

彭聖傭（2001）。〈慕爾堂史略〉，收入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：上海古籍出版社，頁 261-272。

新普送。《為信仰而戰》（未出版譯稿）。

Ma, Nettie (2004). *Finding my Way Home: A Christian Life in Communist China*. Macon, GA: Smyth & Helwys.

其他相關研究

Anderson, Allan (2005). Revising Pentecostal History in Global Perspective. In Allan Anderson and Edmond Tang (Eds.), *Asia and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia* (147-173). Oxford: Regnum Books; Baguio: APTS Press.

Anderson, Allan (2007) *Spreading Fires: The Missionary Nature of Early Pentecostalism*. London: SCM& Maryknoll, New York: Orbis.

Anderson, Allan (2007) *Spreading Fires: The Missionary Nature of Early Pentecostalism*. London: SCM& Maryknoll, New York: Orbis. Anderson and Tang eds, *Asian and Pentecostal*, 580-581.

Au, Connie (2017). Elitism and Poverty: Early Pentecostalism in Hong Kong (1907-1945). In Fenggang Yang, Joy K.C. Tong and Allan H. Anderson (Eds.) *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity* (63-88). Leiden and Boston:

Brill.

- Chan, Simon (2005). Whiter Pentecostalism? In Allan Anderson and Edmond Tang (Eds.), *Asia and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia* (575-586). Oxford: Regnum Books; Baguio: APTS Press.
- Iap, Sian-Chin (2015). Bernt Berntsen—A Prominent Oneness Pentecostal Pioneer to North China. In *Global Renewal Christianity: Spirit-Empowered Movements Past, Present, and Future, vol. I: Asia and Oceania* ed. Vinson Synan and Amos Yong (Lake Mary, Fla.: Charisma House Publishers, 2015), 91-106.
- Iap, Sian-Chin (2017). 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): 81-99.
- Inouye, Melissa Wei-Ching (2017). Charismatic Crossings: The Transnational, Transdenominational Friendship of Bernt Berntsen and Wei Enbo. In Fenggang Yang, Joy K.C. Tong and Allan H. Anderson (Eds.) *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity* ed. (Leiden and Boston: Brill, 2017), 91-117.
- Robeck, Jr. Cecil M. (2006). *The Azusa Street Mission and Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement*. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- Robeck Jr, Cecil M. (2014). The Origins of Modern Pentecostalism: Some Historiographical Issues. In Cecil M. Robeck, Jr. and Amos Yong (Eds.), *The Cambridge Companion to Pentecostalism* (13-30). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tiedemann, R.G (2009). *Reference Guide to Christian Missionary Societies in China*. Armonk, NY: ME. Sharpe.
- Tiedemann, R.G. (2017). Consequential Transatlantic Networks Shaped the Polyglot Nature of the Protestant Missionary Enterprise in China. *Ching Feng n.s.*, 16(1-2) :23-52.
- van der Laan, Cornelis. (2010). Historical Approaches. In Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers, and Cornelis van der Laan (Eds.), *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods* (202-220). Berkeley: University of California Press.

- Wilson, Michael D. (2007). Contending for Tongues: W.W. Simpson's Pentecostal Experience in North China. *Pneuma* (29): 281-298.
- Wilson, Everett A. (2012), *Strategy of the Spirit: J. Philip Hogan and the Growth of the Assemblies of God Worldwide 1960-1990*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- 邢福增、梁家麟 (1996)。《五十年代三自運動的研究》。香港：建道神學院。
- 邢福增 (2007)。〈反帝愛國與宗教革新：論中共建國初期的基督教(革新宣言)〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 56 期：頁 91-141。
- 姚興富 (2018)。《江蘇基督教史》。上海：社會科學文獻出版社。
- 張化 (2017)。〈20 世紀上半葉上海基督教屬靈派評述〉，《基督教學術》第 17 期：頁 7-35。
- 連曦 (2011)。《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》。香港：中文大學出版社。
- 盛芸 (2010)。〈盛振為先生之辦學理念：紀念先父誕辰一百一十週年〉，《華東政法大學學報》第 4 期：頁 3-13。
- 梁家麟 (2000)。《福音與麵包：基督教在五十年代的調景嶺》。香港：建道神學院。
- 陳聲柏 (2013)。〈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)》第 4 期：頁 111-121。
- 陳明麗 (2018)。〈新普送的傳教願景及其實現程度〉，《基督教思想評論》第 23 期：頁 187-201。
- 陳明麗 (2016)。〈香港五旬節會的建立與初期發展：以《五旬節真理報》為參考〉，收入陶飛亞、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，頁 230-243。
- 曹典 (2011)。《1912-1958 年上海基督新教的空間格局及其演變》。上海：復旦大學歷史地理研究所碩士論文。
- 游巧玲 (2014)。《上海清心書院 (Lowrie High School) 與晚清新式文教事業的發展》。台北：國立師範大學歷史學系碩士論文。
- 程佳偉 (2010)。《上海基督教傳教時空演進初探》。上海：復旦大學歷史地理研究中心碩士論文。
- 葉先秦 (2012)。〈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：頁 33-58。

葉先秦（2019）。《晚雨聖靈：真耶穌教會的再定位與全球五旬節派研究的想像和再現》。新北市：台灣基督教文藝。

葉先秦（2020）。〈上海靈工團：戰時發起的五旬節派合一組織(1941~1949)〉，《建道學刊》第 54 期：頁 37-69。

戴觀豪（2020）。〈香港五旬節會：土生土長自立教會的華洋關係(1907-1926)〉，《建道學刊》第 54 期：頁 71-103。

羅元旭（2012）。《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。

Nathan Ma: A Pioneer of Chinese Independent Church Movement for Pentecostals with special reference to his Social Network and Kinship Network

IAP Sian-Chin

**Postdoctoral Fellow, Research Center for Chinese Cultural Subjectivity,
National Chengchi University**

Abstract

This essay aims at studying Nathan Ma, who was a pioneer of Chinese Independent Church Movement in the Republican era. Since decades, the English Language academic circle on Pentecostalism in China has turned to focus on indigenous churches or indigenous preachers. However, most of the scholars from the English-speaking academic circle merely grasp very few primary sources about churches or preachers mentioned above, and therefore Pentecostal leaders in China such as Nathan Ma has been neglected by them. On the other hand, writings on non-Western Pentecostal movements by English-Speaking scholars seem to reflect a certain type of imagination that most of those non-Western Pentecostals were the disempowered living in the context of social and economic deprivation or psychological maladjustment. This essay investigates the life of Nathan Ma and the founding of his independent church. It also tries to present his social and kinship networks, which demonstrate that the independence of his church did not prevent him from connecting with foreign missionaries. Furthermore, it also indicates that his connections with party-state officials and celebrities had been based on the relations he built with missionaries, which facilitated his upward social mobility to reach people who held higher socio-economic status.

Keywords: Pentecostal Movements, Christianity in China, Independent Church Movement, Nanjing, History of the Republican China.

