

國立臺灣師範大學
華語文教學系碩士班
碩士論文

香港華人基督宗教之組織
結構與社會功能——以香
港教會為例

Chinese Christianity and Its
Organizational Structure and
Social Functions at Hong Kong :
Taking The Church In Hong Kong
as Example

指導教授：吳龍雲 博士
研究生：洪睿瑜 撰
中華民國 一百零七年八月

謝辭

能熬過漫長的研究所歲月，實在要感謝一直在周圍給予幫助的親朋好友。首先感謝我的家人，尤其是我的母親，願意耐心等待我，並在背後不斷地支持我走完這一個里程。再者感謝會所的弟兄、姊妹，於心理層面，在我面對困境、軟弱時，持續地供應我神的話、替我禱告，讓我有動力重新轉好發條前進；於外在層面，在有需要時，給我許多實際的幫助，不論是諮詢或是教導，甚至是書籍的提供。再次感謝我的家人們，這個家包含了我的從小成長的家庭，以及我屬靈的家人們。

在此還要感謝我的指導老師——吳龍雲老師，耐心並寬容地等我論文的完成。於面對論文的缺失時，給予精闢的指導。此外還要感謝我的論文口委老師：林美玫老師以及簡瑛瑛老師，對我的論文提出許多寶貴的建議，讓論文可以更加完全。十分感謝三位老師的教導。

同時還要感謝我研究所的學長姐、學弟妹與同窗們。在課業上一同精進，於論文上彼此勉勵。家安、慧敏、敏玲、珣如、純慧、楚珺、美萍、皓婷、佩環、子平，因為有你們的相伴，讓這充滿挑戰的道路，更顯耀眼精采。真的非常謝謝你們一路的勸勉與扶持。

最後也是最重要的，我要感謝我那以馬內利的父，並將這一切獻上。從進研究所至畫下句點，皆非我能力所及。但祂卻以祂的大能，照亮我腳前的道路。感謝主，我出我入你皆保護，從今時直到永遠，阿們！

洪睿瑜 謹誌

2018年8月於臺灣師範大學

香港華人基督宗教之組織 結構與社會功能——以香 港教會為例

中文摘要

香港經英國殖民、日本短期佔領，之後回歸中國，使香港兼具殖民、移民社會、中西文化融合的背景。基督教會在香港，除了扮演中國與世界的福音橋梁，還是香港社會服務的重要力量。在教會的眾多派系中，聚會所為中國的華人自立教會，現今已遍及歐洲、亞洲、非洲、美洲、澳洲五大洲，影響範圍廣大。今日對聚會所的研究，以神學研究為主，鮮少以社會研究角度切入。本研究以「香港教會」（香港聚會所）為研究對象，從宗教、社會研究視角出發，透過文獻資料分析法、半結構式訪談法、觀察法，分析「香港教會」（香港聚會所）的歷史背景、結構與管理、網絡與發展三大面向。藉由對「香港教會」（香港聚會所）的個案研究，討論「香港教會」（香港聚會所）的歷史脈絡、運行架構與分布、團體網絡、對個人價值觀與社會的影響，最後探討「香港教會」（香港聚會所）當前所面臨的挑戰與「香港教會」（香港聚會所）的因應方式，為香港的華人自立教會史，添上「香港教會」（香港聚會所）一塊。

關鍵字：「香港教會」（聚會所）、教會網絡、宗教功能、基督徒認同

Chinese Christianity and Its Organizational Structure and Social Functions at Hong Kong : Taking The Church In Hong Kong as Example

Abstract

Hong Kong had been under British colonial rule with a short-term occupation by Japan, and then was returned to China. This made Hong Kong a colonial, immigrant society with a blend of Chinese and Western culture. Throughout the years, Christian churches in Hong Kong had played the role of gospel bridge between China and the world; not only so, they also had made important contributions in Hong Kong's social services. Among the many sects of the Christian church, *the Church in Hong Kong* (Church Assembly) is a Chinese self-reliant church in China. Nowadays, it has spread across five continents: Europe, Asia, Africa, America, and Australia. Recent researches on the Church Assembly were mainly based on theological studies, and rarely cut into the perspective of social studies. This study uses *the Church in Hong Kong* (Church Assembly) as a research object, and from the perspective of religious and social studies, tries to analyze the historical background, structure and management, network and development of *the Church in Hong Kong* (Church Assembly) through document analysis, semi-structured interviews and observational method. Through the case study method, discussions are made on the following aspects of *the Church in Hong Kong* (Church Assembly): its historical context, operational structure and distribution, church network, impact on personal values and society. Finally, this study also probes into the current

challenges faced by *the Church in Hong Kong* (Church Assembly) and the way it responds to them. As such, this study provides an additional piece of picture of *the Church in Hong Kong* (Church Assembly) for the history of the Chinese self-reliant churches in Hong Kong.

Keywords : *the Church in Hong Kong* 、 church network 、 religious function 、
Christian identity



目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究方法.....	12
第三節 名詞解釋.....	21
第四節 文獻回顧.....	30
第二章 「香港教會」的歷史背景	49
第一節 從初代教會到中國	49
第二節 教會恢復運動與「香港教會」之展開	61
第三節 宗教與政府政策的轉變	69
第三章 「香港教會」的結構與管理	81
第一節 教義制度與規範	81
第二節 行政管理與型態	89
第三節 聚會模式與分布	101
第四章 「香港教會」的網絡與發展	115
第一節 教會機構與培訓	115
第二節 網絡互動與跨區交流	126
第三節 「香港教會」之困境與突破.....	137
第五章 結論	149
參考文獻	157

附錄一、 觀察提綱	190
附錄二、 訪談知情同意書	191
附錄三、 「香港教會」受訪人員基本資料表	193
附錄四、 訪談大綱	195
附錄五、 「香港教會」訪談對象表	197



圖目錄

圖 一-1 研究流程圖.....	20
圖 三-1 香港大區分布一覽.....	111
圖 四-1 聚會所工作中心變化圖.....	116
圖 四-2 香港聖經研習中心學員日常作息流程圖.....	123
圖 四-3 「香港教會」信徒的三種類型.....	144



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

本篇研究動機可從「漂泊形式」、「家」、「組織」、「文化衝擊」幾個面向來說。¹首先在尋找海外華人相關議題時，一開始在對象的選定上，筆者試圖將眾多的研究對象簡化為移民、留學生兩類，而在移民中，又再分為一代出洋與直接生於海外的華人。進一步自移民來看，參考過去許多記載，華人出洋原因又可粗略歸為三類：一是流民，二為出洋經商或從事苦力，三則是受到不法集團拐賣至異地。²在出洋經商或從事苦力，於異鄉異地的華人往往會尋求同鄉會或宗親會館、商會、秘密會社等華人組織，試圖找到人脈網絡、資源分享，另外還有祭祀天地、先祖的功用，而形成在海外中，特別屬

¹ 關於「漂泊」，見 James Clifford 的“Diasporas”。Clifford 認為離散者對身分的意識，是建構在共同流離失所或是受到強大損害的歷史，這種情感並不能通過融入一個新的國家被治癒。他們可能抵制同化，透過不同形式或方法，嘗試追求恢復在不同時空下失去的國家。請參考 James Clifford, *Diasporas*, *Cultural Anthropology* 9, 3(1994) : 307. 故這些漂泊者往往帶有流浪與沒有安定感的特色。

據張宏文《社會學》：「在中國的文字中，『家庭』包含兩個部分，我們稱那個由父母與子女所形成的親屬單位為『家』，稱這樣一個單位所居住的房舍庭院為『家』，也稱這樣一個單位與所居的房舍為『家』或『家庭』。用英文來表達，那個小親屬單位叫做 family，而他所居住的房子則叫做 home。家庭（family）這個字是從拉丁文轉化而來，原義為一個團體，包括父母、子女、僕人和奴隸。」請參考張宏文，《社會學》（臺北：商鼎文化出版社，1996），頁 253。更簡單地解釋，家庭藉著血緣或婚姻關係將人結合，為社會基本制度。請參考張平吾，《社會學》（臺北：三民書局，2015），頁 85。而本文所指之「家」亦是作為一個社會中最基本的組織。

「文化衝擊」，據李瑩在〈試論文化衝擊及其應對措施〉對其闡釋為：「客居他鄉，身處陌生的文化氛圍，面對不同的觀點、準則、價值觀念，在文化所產生的各種衝突中，會遇到很多挑戰，這就是文化衝擊。」請參考李瑩，〈試論文化衝擊及其應對措施〉，《新西部》4（2012）：83。亦即面對不同文化，新文化與固有文化之間的矛盾與適應。

² 關於出洋三種情形，池子華《中國近代流民》，將流民分成四種情形：分別為土地喪失；因飢荒或是兵災的流亡；外出求乞；以及自然經濟解體之推力，與成是近代化之吸力。請參考池子華，《中國近代流民》（北京：社會科學文獻出版社，2007，頁 4。而從事苦力與被拐賣至異地之情形，自清末便興盛，見樂水〈香港曾是販運契約華工的主要港口〉，其中所述 18-19 世紀興起華僑結夥運送出國的契約工制度，而招工於當時常使用綁架與誑騙等方法。請參考樂水，〈香港曾是販運契約華工的主要港口〉，《八桂僑刊》2(1997): 11。除此之外，仍有華人是自願出洋經商並有所成者，如：陳嘉庚即是一例。

於華人參與的組織團體，在這些組織團體裡，可以明顯地與當地原來的住民區別。³故在研究海外華人的活動動向時，商會等各式組織研究成了一個重要切入點。再者，在傳統華人的文化中，「家」以及「祭祀」的概念，佔了核心的位置。⁴儒家思想重人倫綱常，人與人的關係、輩分，透過五倫與「家」緊密結合。⁵

此外，傳統華人重視家庭，《禮記》亦提及「修身、齊家、治國、平天下」，在傳統士人眼中，齊家更是治國治世的根基，因此「家」對於華人來說，可以說是生活的核心，而在談到「家」的概念同時，「祭祀」也是人類文化的重點，而華人的「祭祀」包含：祭天地、祭先祖、祭鬼、怪、精、獸，世界許多民族都有祭祀鬼神的傳統，但華人在祭祀鬼神的同時，更祭祀人，這之中凸顯了華人「孝」觀念，而「孝」又呼應回上面的人倫綱常。因此，許多海外華文教學的課程中，「孝」也成了文化教學的重點。在懷有濃厚「家」與「祭祀」思想的華人中，因各種因素，或出於自願或因被迫，離鄉背景遷徙到一個異地時，共同的「祭祀」成了凝聚各處華人的重要方式，不僅是從

³ 所謂宗親會，見李亦園，《一個移植的市鎮——馬來亞華人市鎮生活的調查研究》：「所謂宗親會，應該就是一般研究中國社會的外國學者所說的 Surname association；地區性宗親會則近似所謂 lineage。換而言之，宗親會是包括所有的同姓的人在一起，其性質較為開放，而地區性宗親會則限定某區域內的宗親才能參加。」請參考李亦園，《一個移植的市鎮——馬來亞華人市鎮生活的調查研究》（臺北：正中書局，1985），頁 96。

⁴ 「祭祀」一詞，Emile Durkheim 認為完整祭祀形式由共享行為與供奉行為構成，即崇拜者與神共享神聖食物，並對神供奉。請參考 Emile Durkheim，渠東、汲喆 譯，《宗教生活的基本形式》（上海：上海人民出版社，1999），頁 449-450。據 David Parkin 的歸納：「第一，祭祀意味著巨大的損失和絕對的順從，沒有任何關於寬恕的承諾。第二，祭祀涉及與神靈的交換或協商；第三，祭祀建立在聖俗二分理論的基礎之上；第四，祭祀包括一個在從俗世向神聖轉換中他世界（陰間）逐漸增加的過程；第五，祭祀搭建了人類和神靈之間的橋樑，因此也是人神交流的方式。」請參考 David Parkin，許瑤麗 譯，〈祭祀：概念的闡釋〉，《民族學刊》 2(2014): 4。因此祭祀可以視為人與神溝通的一種方式，以及對神祇的敬畏。

⁵ 瀨川昌久在〈跨海的宗族網絡〉一篇提到：「同鄉會和宗親會組織，使人們能夠共同分享來自故鄉的少量信息，在缺親少友的異國他鄉生活上互相幫助，成為華僑在心理上的重要依靠。」並且這些華僑在中國改革開放後，開始了宗族的祠堂、古墳修復，形成了宗族復興現象。請參考瀨川昌久，〈跨海的宗族網絡〉，《史林》 1(2004): 78-79。

中找到互助，更是心靈上的一種慰藉與文化傳承的形式。⁶

華人移居海外，面對不同的文化產生各種交流，如：衝突、矛盾、或是融合，形成新的一種文化，而在討論各文化間的交流，殖民政權的交移，似乎成了另一種移民形式，面對相同的土地，但是卻有截然不同的政策與新湧入的居民，對原在地居民亦形成衝擊。華人直接出洋至海外，對移入地而言，華人是少數的團體，政治主導權在當地；但反觀殖民模式，是由少數外來人移入，但是對當地而言，這些少數外來人卻有著相對強勢的政治權利，而這種殖民地下的原居民，是否也有著相對的「流離感」？或者從另一方面來看原本在該地的團體組織，隨著不同的政權的交移，有著不同的相對應方式，這些應對可能是自身團體傳統的變化，或是團體傳統的保持，而為了保持某些傳統，又再延伸出新的應變方式。

自古以來，港口便是各種文化匯流之處，而廟宇則是早期人群聚集的中心。廟宇是宗教的具體產物，而宗教與人的關係，見周曉紅編著之《人類學跨文化比較研究與方法》：

在人類文化史上，宗教扮演了極為重要的角色，是一切民族和文化中最重要精神形式，被認為是整個人類精神的底層，是人類精神生活的本體、基礎的根基，甚至是人類精神中無條件的、整體的無限的「終極關懷」，沒有宗教所確立的這種終極關懷，人的安身立命就缺少根基。

7

⁶ 李亦園於其《說文化，談宗教：人類學的觀點》中，認為祖先崇拜亦是一宗教，其內容包含如何組成同宗族組織與共同祭拜等。請參考李亦園，《說文化，談宗教：人類學的觀點》（新北市：Airiti Press，2010），頁 85。而林美容更將祭祀擴大到祭祀圈，認為為了共同祭拜天地神鬼，而形成一個共同祭祀組織。請參考林美容，《祭祀圈與地方社會》（新北市：博揚文化事業有限公司，2008），頁 30。林氏還認為祭祀有著一定的社交性質。請參考林美容，《祭祀圈與地方社會》，頁 12。

⁷ 周曉紅 編著，《人類學跨文化比較研究與方法》（昆明：雲南大學出版社，2009），頁 121。

James George Frazer 認為宗教是人相信有一種高於人的力量，並且安撫或試圖取悅祂。

由以上所述，我們可以發現水與宗教是人發展與交流兩個重點，而共同的宗教除了有團聚族群本身的功用外，更有安慰人心的功能。過去筆者曾於教會聽聞呂代豪博士講道：「人在三種情形下，最容易尋找宗教：疾病、貧窮、困難。」自此可知，人在面對無法解決的問題、痛苦，以及對於未來未知時候，宗教成了一種解決方式。⁸自此回到了面對文化、社會衝擊的海外華人，或是被殖民的一個群體時，未來的許多不確定性與重大的生活改變，宗教在這之中所扮演的角色，似乎成了值得討論的對象，而若除去宗教心靈依託的功能外，宗教團體本身，也成了另一個新的集合體，有著相近的價值觀，進而有著相近生活模式。既然宗教本身有著凝聚群體的力量，那麼不可否認，宗教團體本身就有著一定的網絡聯結。如果說商業團體有著共同的目的性，那麼宗教團體本身則是有著相近的價值觀。

再者，當討論移民之際，便難以忽略移民對自我身分認同的問題，影響身分認同的原因，除了內在內化的文化方面，亦應從外在強制性的政治方面來看。政治可以是直接國家政權的轉移，是明確且不可抵抗的力量，有別於屬思想、行為等長久無形層面的內在文化，而教育是政治與文化中的中介，政治影響教育發展方向，透過教育則可對思想產生影響。⁹

討論香港的政治與思想時，則又應先簡述華人的民族特性。對於華人的民族特性，呼應本文主題「香港華人基督宗教之組織結構與社會功能」，將華人社會與基督宗教相結合，故筆者藉近期有關華人教會之討論中，對華人的闡述，多有著不敢去求取、離棄、隔離感等特性，這些特徵似乎反映著華

請參考 James George Frazer, *The Golden Bough: A Study Magic and Religion* (New York: Macmillan Company, 1963), pp. 57-58.

⁸ 呂代豪，第四屆旭青獎得獎人，美國加州國際神學研究院教育學博士，財團法人中國宣教使命團文化事業基金會董事。

⁹ 鄭曉雲於《文化認同與文化變遷》認為文化認同是民族國家興盛的基礎。請參考鄭曉雲，《文化認同與文化變遷》（北京：中國社會科學出版社 1992），頁 158。並認為維持一種認同，可以穩定政權並加強凝聚力。請參考鄭曉雲，《文化認同與文化變遷》，頁 174。故政治雖有強制性，但文化卻影響人更深遠。

人認份的民族性格，總帶有不安定、漂泊、孤獨的象徵。於此比較華人與猶太人的實際遊走他鄉，自《聖經》所載出埃及至猶太人復國、以色列的建立。兩相對照下，過去華人的移民並非國家的滅亡，而是環境推力影響，即使統治者交替，這些華人移民的國家依舊存在。兩相對照，卻鮮少聽到猶太人有著靈性上的隔離感。故由此推出華人的流離性一是心靈上，第二則是華人「國」的根基是建立在「家」的概念上。所以早期許多華人海外移民或是出洋從商的人，藉著血緣、地緣在異地另形成一個團體組織。¹⁰

結合上述華人普遍的民族特性，接著進到香港的政治與教育面向來看，香港是東西交通的重要海港，也是許多中國移民移入的地方。在政治上，香港經歷了中國、英國（又稱港英時期）、日本（又稱淪陷期），而後日本投降政權又歸於英國，直到 1997 年，香港正式將政權回歸中國，被設為香港特別行政區，有別於共產主義的經濟環境，香港被承諾了五十年不改變其貿易與生活方式，因此，香港雖然結束了英國一百五十五年（1842 年-1997 年）的統治，但仍有著五十年的過渡期。¹¹在這過渡期中，香港必須面對政治與

¹⁰ 對於屬靈的隔離感就宛如孤兒，據美國伯特利中心引沃華牧師，定義孤兒的靈為「靈性上的孤兒與失去肉身父母的孤兒有相似的特質，都是認為沒有人愛自己，沒有人支持自己，有強烈的羞恥感，總是覺得自己被人拒絕，於是很難與人親近，常常感到孤單。他們愛靠自己的能力成功，所以通常都是很有成就的人。」請參考伯特利中心（BRC），網址：

<http://bethelrc.org/index.php/component/content/article/9-feature/3-2013-05-21-00-12-08>。（點閱日期：2014 年 11 月 21 日）張博涵則於「脫孤者」（脫離孤兒的靈）一篇中，認為：「大部分的華人或非洲人，因著受到歷史文化影響，常會在奴僕文化中與神互動。」請參考國度復興報，網址：

<http://krtnews.tw/supplement/window-of-the-soul/article/9127.html?tmpl=component&print=1&layout=default>。（點閱日期：2014 年 11 月 21 日）而江秀琴牧師則更講道：「我們華人有五千年悠久歷史文化，孤兒的靈在華人中越來越強。孤兒常常以白手起家為傲，但是現在，我們要破除那個白手起家的咒詛。」請參考內在生活網，網址：

<https://innerlife.top/archives/2081>。（點閱日期：2014 年 11 月 21 日）綜觀上述，華人努力、白手起家而成功的民族特質，同時反映了孤獨、隔離的特性，而於基督宗教中，這些過於自我獨立的特性，則成為接受福音的一種攔阻。

「國」：即「國家」。現代國家形式，由人民、領土、政府、主權四要素構成。請參考彭懷恩，《當代政治學——學科現狀》（新北：風雲論壇有限公司，2017），頁 77。

¹¹ 中華人民共和國、大不列顛及北爾蘭聯合王國，〈中華人民共和國政府和大不列顛及北爾蘭聯合王國政府關於香港問題的聯合聲明〉，香港特別行政區政府政制及內地事務局，

認同的轉變，即使香港享有自由貿易的環境，但整體政治權利已經回到了中國，與中國的交流勢必更加密切。即使政治是驟變的一瞬間，對於歷史造成分裂的一個民族，透過文化、生活的互動，最終仍可以顯示出一個民族的結合，雖然在統一的過程中，身分的轉變或許會造成對自身身分的失落感，一種「沒有離開家的移民」感產生。¹²但中國仍希望透過五十年不變的政策，形成磨合期，降低回歸的衝擊性。經過一個世紀的教育與文化洗禮，香港面臨的是一個全新的挑戰。舉例而言，最明顯的是課堂上的語言，過去正式授課語言以英語為主，現在則推行母語。雖然英語學校（以下簡稱英校）不再是主流，但英語中學（以下簡稱英中）在香港仍有著優勢，許多家長仍希望小孩可以進入英語為主教學語的學校就讀，形成香港英語學校有著「上等」、「菁英」的印象。雖然香港推行母語教育，希望學生可以透過較常接觸的語言，也就是母語（粵語），以達到較佳學習成效，但是對許多家長來說，英語具有國際競爭優勢，反而認為進入英語為教學語的英中，可以讓學生有更好的發展、更良好的雙語能力。¹³

接續政治與教育層面，再從政治轉變看文化衝擊。香港經過英國管理逾百年，當政權移交時，面對到截然不同的共產主義思想形成了矛盾，於民族與民主上，產生了衝擊。民族上，相對於英國人，港人以華人自居，但面對中國，香港又有著疏離感；民主上，初次面對共產主義的黨國思維，香港亦顯得陌生。因此，中國對香港的政策，難免將與過去英國時期之政策比較。

網址：<http://www.cmab.gov.hk/gb/issues/jd2.htm>。（點閱日期：2018年6月10日）

¹² 潘宗億，〈再見列寧：消費東德與新德國國族認同危機〉，〈國立政治大學歷史學報〉46(2016): 168-169、201。

¹³ 楊聰榮於〈香港的語言問題與語言政策〉提到，香港的家長常以英語水平，評斷小孩是否成才，而香港社會亦瀰漫著英語至上的風氣。請參考楊聰榮，〈香港的語言問題與語言政策〉收入施正鋒 編，《各國語言政策學術研討會論文集》（臺北：行政院客家委員會，2002），頁 609-648。現今香港教育局訂定兩文三語目標，再次強調英文的重要性：「香港同時是一個國際商業、金融及貿易中心，英語是國際商業用語，良好的英語水平，對增強我們的經濟競爭能力，至為重要。提高學生的英語水平，是政府一向優先處理的事務。」請參考中華人民共和國香港特別行政區教育局，網址：<http://www.edb.gov.hk/index.html>。（點閱日期：2018年5月15日）因此通曉英語的香港人成為了內地與國際的橋樑，也是香港人重要的國際競爭力。

於多次政權交替的結果，香港的國家認同形成了複雜的現象。香港割讓給英國時，面臨了第一次的民族、政治上的轉換，但不可否認，西方思維與現代化建設，也在此時展開，同時基督宗教也快速拓植，後隨著日軍南下佔領香港，香港又面臨了不同民族的佔領以及強勢的統治，直到英國再度收回香港，此時是一個戰後的重建，直至 1997 年，香港終於回歸中國。¹⁴「轉變」成了香港的寫照，香港的認同與生活已經不能僅以單純的中華思想來表述。政治的交替是瞬間性的，然而思想與行為模式的轉換卻是長久與持續的，過去的經驗，影響著下一階段的運行，現今的香港正是累積各時期多文化的歷史，使它成為今日值得討論的對象。它融合了移民、殖民的衝擊性，亦是中西文化、資本與共產主義的交匯點。因此香港華人雖為華人，但香港華人卻有著屬於他們的特殊性質。除此之外，香港有著海港的特色，多元開放與步調快速的色彩，從香港身上，可以顯現出有別於在中國內地，或是直接居住在海外的華人社會。香港、澳門、臺灣，三者有著相近的歷史背景，將三方相比，香港卻經歷更多轉變而愈顯複雜。¹⁵

香港的基督宗教在開埠後，有了興旺的發展，受到英國政府的支持，香

¹⁴ 蕭國健，〈香港近代史——從開埠到回歸〉，收入鄧家宙 主編，《香港歷史探究》（香港：香港史學會，2011），頁 29-39。

¹⁵ 詹伯慧在〈對香港多元文化語言生活的思考〉直指：「隨著時間的推移，進入香港的各種東西文化在一爐共冶，相安無事的環境中逐漸孕育成為多彩多姿、極富包容性的文化氛圍。這種多元文化的氛圍代代相傳，時刻影響著香港人的意識形態，影響著香港人的文化取向，影響著香港人的價值觀念，自然也影響著一百多年來香港社會的發展。」請參考詹伯慧，〈對香港多元文化語言生活的思考〉，《嶺南文史》 2(1997): 16。且在中西文化交流中，基督新教的發展也有著催化的作用，見夏玲〈基督新教在近代香港傳播與中西文化交流〉：「新教傳教士和信徒在香港的文化活動取得了較好的成績，近代香港成為了一個薈萃中西文化的華麗所在。」請參考夏玲，〈基督新教在近代香港傳播與中西文化交流〉，《學理論》 9(2013): 154。而比較香港與澳門，潘錫堂〈澳門與香港兩地文化比較之研究〉從文化角度分析，認為澳門的多元文化是採融合方式，但香港方面則表示：「但在英國殖民強勢的作為下，甚至以半強迫性的方式使港人能予接受，希望能影響固有港人所承襲之中國文化，以免形成對政治上的影響。在長久的強迫式的政治與文化入侵，使得港人對於政治的態度是冷漠，但在金融貿易上，具高度敏感性，這也成就出較為功利之特性。」請參考財團法人國家政策研究基金會，網址：<http://old.npf.org.tw/main.htm>。（點閱日期：2014 年 11 月 21 日）自該篇可以發現，香港因英殖民政府的強勢作風，而產生較大的文化衝擊。

港的基督宗教進入了成長期，雖然在香港淪陷期，基督宗教受到日本政府的控制，直到政權回到英國手中，才又正常發展。對今日香港而言，香港仍是外界對中國傳揚基督宗教的重要據點，也是世界跟中國基督宗教連接的重要樞紐，奠基英國時期的福音基礎，香港基督宗教對於社會發展的參與，有著顯著的成果。¹⁶

在基督宗教中「家」的概念是強烈的，對基督徒而言教會是家，上帝是天父、是頭，而所有基督徒是一個身體，基督徒彼此互相稱呼為弟兄、姊妹。在教會這個家中，彼此有著各自的功能，如同身體各有運作。《聖經·以弗所書》二章：

既在十字架上滅了冤仇，便藉這十字架使兩下歸為一體，與神和好了，並且來傳福音給遠處的人，也給那近處的人。因為我們兩下藉著他被一個聖靈所感，得以進到父面前。這樣，你們不再作外人和客旅，是與聖徒同國，是神家裡的人了；並且被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶穌自己為房角石，各房靠他聯絡得合式，漸漸成為主的聖殿。你們也靠他同被建造，成為神藉著聖靈居住的所在。¹⁷

¹⁶ 莫岳雲於〈香港澳門政府對宗教公益慈善事業的管理〉：「香港政府較少直接干預宗教團體以及其他社會團體主導的公益慈善事業。港澳回歸前，港英政府和澳葡政府長期支持和鼓勵宗教團體廣泛開展公益慈善活動。」請參考莫岳雲，〈香港澳門政府對宗教公益慈善事業的管理〉，《華南理工大學學報》4(2011): 48。由於英政府對宗教團體慈善事業採支持態度，進有助香港基督教團體對社會服務之參與。

¹⁷ 作者不詳，《聖經》（臺北：臺灣聖經公會，2008 英皇欽定本/新標點和合本），頁 301。本文《聖經》中文所用之版本為新標點和合本，英文為英皇欽定本。據《基督教今日報》2013 年，臺灣聖經公會出版部主任徐淑貞：「和合本(含新標點和合本)至今在華文市場仍有至少 70% 的市占率。」該報導亦將英皇欽定本定義為和合本於華文聖經中之定位。請參考吳佳玲，〈永遠的暢銷書 TOP 1—聖經 怎麼選？學問大！〉，基督教今日報，網址：<http://www.cdn.org.tw/News.aspx?key=3017>。（點閱日期：2015 年 12 月 12 日）因此本文在引聖經原文上，仍以和合本聖經為主，若需再進一步對內容闡述，則將聚會所所普遍使用之恢復本《聖經》以註腳方式引用。

對基督徒而言《聖經》是神的話，所有成命的根源，不可動搖的依據，所有的基督徒，必須遵循神的旨意行事，在《聖經》中多次提到教會這個「家」的概念。在傳統華人思想中，「家」的概念受到儒家的綱常思維影響至深，對華人中的基督徒而言，「家」因信仰有了新概念的融入，這之中帶有矛盾，且勢必有融合的過程。¹⁸宗教的思想，也影響了一個人對「家」與「國」概念的新建構，進而影響了對社會或政治的參與。

華人出洋從商，或是受原生環境推力而移民，在這過程，將尋求組織，以建立互助網絡，而若組織同時兼具宗教性質，則更可成為一個凝聚力的來源，同時也安定了心靈的漂泊感。在追求互助與安定的情況下，教會「家」的概念，更容易被人接受。

最後，在 1974 年第二屆世界福音洛桑會議，世界各地基督徒，公佈了洛桑條約（The Lausanne Covenant）：

上帝是全人類的創造者及審判者，所以我們應當共同負擔起祂對人類社會的公義及和好的關注，以及對那些受各種壓迫的人的自由關注。因為每個人都是按上帝的形像造的，不論種族、宗教、膚色、文化、階層、性別或年齡，每個人都有內在的尊嚴，所以應當受到尊重及服事，而不應受到剝削。我們在此表示懺悔，因我們忽略了社會關懷，有時認為佈道與社會關懷是互相排斥的。儘管與人和好並不同於與上帝和好，社會關懷也不等同於佈道，政治解放也不等同於救恩，我們還是確信：福音佈道和社會政治關懷都是我們基督徒的責任。因為這兩方面是我們在神論和人論的教義上，以及我們對鄰舍的愛和對基督的順服的必要體現。救恩的信息也包含對各種形式的疏離、壓迫及歧視的審判。無論何處有罪惡與不公正的事，我們都要勇敢地斥責。當人們接受基督時，

¹⁸「華人」一詞，莊國土：「『華人』這一概念是一個約定俗成的稱謂，指的是『一定程度上保持中華文化、中國人血緣的非中國公民』。」請參考莊國土，《華僑華人與中國的關係》（廣州：廣東高等教育出版社，2001），頁 9。由於香港在 1997 年以前尚屬英國殖民地，橫跨兩種不同以上不同國家統治，因此本研究統一使用「華人」一詞。

他們就得以重生，進入祂的國度；他們不僅必須努力在這不義的世界中彰顯上帝的公義，還要傳揚祂的公義。我們所宣告的救恩應當在個人生命和社會生活各方面都改變我們。信心沒有行為就是死的。¹⁹

此條約，明確地提出現代基督宗教與社會關係緊密，基督徒應實踐基督宗教思想，並進而影響社會，而不是與社會脫節。使基督宗教的傳播更貼近人的生活與實踐。

因此，從以上各方面來看，本篇研究香港華人基督宗教之組織結構與社會功能，在對象上，希望可以從不一樣的角度探討海外華人，自香港這多文化、多轉變的環境中，探討華人的另一種非居所轉變，但有著「移民」的衝擊性。其二，本篇之所以選擇基督教會為研究對象，是因為教會它不單是組織團體，也是思想與心靈再建構的地方。同時，它也扮演著傳統儒家文化與西方思維重新融合與詮釋的角色。在眾多的香港教會中，本篇採個案研究方式，選擇「香港教會」(*the Church in Hong Kong*)，即香港聚會所為研究對象，通篇以「香港教會」專指香港聚會所，未加引號之香港教會則指香港的其他眾教會。之所以用「香港教會」為研究個案，其因為：一、「香港教會」屬華人自立教會，並非外國差會(missionary)體系，可視為香港本色化教會；二、「香港教會」雖有各地區會所，但強調只有「一間」香港教會，筆者認為香港教會本身理念有其特殊性與重要性。²⁰

本篇希望可從「香港教會」組織與實際社會活動，討論「香港教會」對人與社會的影響。在組織結構中，瞭解教會這個新「家」的建立與運作；在社會活動中，看教會如何結合基督宗教教義，實際影響當地，並進一步從組

¹⁹ The Lausanne Movement，網址：<http://www.lausanne.org/zh-TW/>。(點閱日期：2014年3月25日)

²⁰ 「差會」(missionary)一詞，見Cambridge Dictionaries Online請參考Cambridge Dictionaries Online，網址：<https://dictionary.cambridge.org/zht/%E8%A9%9E%E5%85%B8/%E8%8B%B1%E8%AA%9E/missionary>。(點閱日期：2018年5月6日)，指代表著他們國家或是宗教團體、組織的一群人，被派遣到特定地區，從事相關的建設。

織與社會行動中，討論教會如何處理並反映，中、西文化的融合。今日香港歷經了中、英、日，主權又回到了中國，經歷了漫長的政權轉換，香港有著融合東方與西方的多元特色。因此，本篇主要核心，在以華人最重要之「家」的概念為出發點，冀望透過對此組織團體的研究，反映並釐清以下內容：一、基督宗教對香港華人的影響（包含思想與生活）；二、「香港教會」在香港的社會影響力；三、「香港教會」的未來發展。



第二節 研究方法

本研究主要研究方法將以文獻資料分析法、訪談法、觀察法為主要研究方法。以此三種方法建立在宗教學研究的概念，為本研究建立通篇架構。

關於宗教學研究方法。首先 Peter Ludwig Berger (1967)，認為宗教是人類建構社會秩序、社會制度、社會結構的一種努力，運用神聖方式進行秩序化的人類活動。²¹因此，宗教與社會有著重要聯繫。宗教學的基礎，是歷史也就是「History of Religions」，其內容不是說服人去信仰某一宗教，而是教人認識曾出現在歷史的宗教現象，分辨信仰觀念的不同或觀察其教團活動情況、詮釋宗教象徵與經驗。其中，宗教學歷史研究即包含教團歷史、發展、傳統與對社會之影響。²²因此本研究的研究角度，希望透過研究教會團體的實際結構，分析教會活動與現象。

在研究限制上，受限於聚會所以恢復屬靈生活為主，因此在本身的史料傳承上，並未加以著重。對於聚會所其他相關研究，現今主要分成兩類：一是倪柝聲、李常受的個人研究；二是聚會所對於《聖經》真理解釋的論辯研究。在聚會所本身完整的歷史記載上，僅以李常受《歷史與啟示》有較系統性的紀錄。由於全球各地聚會所，在行政與實際執行上秉持著一貫性，依循倪柝聲與李常受二人理念，因此即使在現行資料上，缺少針對「香港教會」的研究專書，「香港教會」官方亦未對「香港教會」歷史或組織做明確記錄，依然可以藉由全球聚會所的流動、倪柝聲與李常受的理念，以及目前「香港教會」信徒之訪談，交互參照、歸納出「香港教會」的整體脈絡。

本研究的研究核心，有鑑於聚會所在執行面上的一致性，若只單純討論「香港教會」，忽略全球聚會所的統一理念，那麼便會使得「香港教會」研究不全，為使「香港教會」研究更加全面，本研究將結合「香港教會」與全

²¹ 周曉紅 編著，《人類學跨文化比較研究與方法》，頁 122。

²² 董芳苑，《探索基督教信仰》（臺北：前衛出版社，2009），頁 286-287。

球聚會所，以確保「香港教會」研究的完整性。

在章節安排上，第二章「香港教會」的歷史背景，先從整個聚會所的開基，到「香港教會」的拓展，建立「香港教會」歷史發展的連貫性；第三章，「香港教會」的結構與管理，則是透過客觀的組織結構與規範，瞭解「香港教會」的實際運作，同時藉著分析組織與規範，得出「香港教會」如何將主恢復核心理念實際執行，以及目前「香港教會」聚會分布狀況；第四章「香港教會」的網絡與發展，透過內、外網絡與聚會所相關機構的互動，明白「香港教會」如何與各地聚會所保有一致性。同時整理出「香港教會」對外界的關懷，觀察這些關懷行為，得知「香港教會」對社會的影響。最後討論回到「香港教會」內部本身所遇到的困難與「香港教會」的解決方式。

(一) 文獻資料分析法

關於文獻資料分析法，葉至誠與葉立誠認為主要透過文獻進行資料分析，此處文獻包含圖書、影音、圖像等各種知識載體，透過這些過去的紀錄，進行非直接的觀察法，透過客觀的分析，以瞭解過去、現在，並推測未來。可透過既有資料，並排除訪談時產生各種影響因素，以瞭解某些社會議題。²³

葉氏將文獻分為四大類：一是統計紀錄，指一個文明社會有關其組成分子的統計與紀錄，如，各種統計報告或是調查報告。二為大眾傳播媒體，信息控制者，將某種訊息傳遞給多數訊息收受者所用的工具，此類載體如，報紙等，可以透過這些載體從遙遠處觀察文化，以利分析團體文化或文化變遷。第三種文獻類型為專屬書籍，即有關研究主題的學位論文，如，研究論文、報告或專業書籍。四是私人文件，如，自傳、書信、文章、論文等，可藉由此類資料，調查人的內在經驗，及對社會各種現象的心理感應。²⁴

²³ 葉至誠、葉立誠，《研究方法與論文寫作》（臺北：商鼎數位，2011），頁 138-141。

²⁴ 葉至誠、葉立誠，《研究方法與論文寫作》，頁 142-144。

文獻資料分析過程分為：蒐集、摘錄、整理文獻三個階段。²⁵ 因此筆者於此先將文獻依內容、類型分類。從內容分，分為香港歷史、香港宗教、香港政策三類；從類型依照葉氏分類法，以專書、學位論文、期刊論文、報章雜誌、普查資料為主，普查資料主要根據香港教會更新運動所出版的普查資料為主，香港教會更新運動於 1999 年、2004 年、2009 年，每五年對香港各教會進行調查，內容包含各會堂與會眾人數，可自此觀察教會近代的成長與變化。此外，於紙本文獻上，本研究亦參考教會的週報，《基督郵報》、《國度復興報》、《環球華人基督教新聞社》、《時代論壇》。²⁶ 透過教會週報，更能瞭解教會內部聚會實際情況與核心方向。《基督郵報》，是美國最全面的基督教新聞網，出版世界基督徒活動即時新聞；《國度復興報》，則是以華人的角度為主，串聯各海外華人教會各地區時事；《時代論壇》為配合時代與基督徒的香港報章，而雜誌部分，則以華福中心（CCCOWE）的《今日華人教會》為主，並參考《教會》、《基督教論壇報》、《基督教週報》、《禧訊》、《基督教服務通訊》、《基督教今日報》等，以利蒐集華人福音發展相關論述，最後參考《召會通訊》、《香港教會通訊》直接明確地反映「香港教會」實際活動。由於討論到教會過去的歷史，因此，在史料方面，以文獻分析法為主，透過留下來的文獻，盡可能還原過去史實。最後融合歷史文獻與教會報章，以整合教會整體發展與現況。

（二）訪談法

訪談法（interviewing），亦稱訪問法，據潘淑滿提出，是針對特定目的面對面的交互談話（face to face interview）的方式。透過口語與非口語的溝通方式，進行思想交換。其中引自 Crabtree 與 Miller，在整個談話過程中，

²⁵ 葉至誠、葉立誠，《研究方法與論文寫作》，頁 149。

²⁶ 教會週報即教會每週聚會，都印有該教會該週的通訊事項，內容依各教會不等，範圍以教會的營運、活動、聖經進度、該週會堂講道訊息，以及代禱事項為主。

藉雙向互動達到共同建構現象或行動的意義。簡言之為一個有目的的談話過程，透過訪談法與觀察法，可以對社會文化現象進行資料蒐集，對研究現象或行動有更全面的瞭解。²⁷

葉至誠與葉立誠認為訪談法與觀察法之不同，在於訪談法主要在口問耳聽，而觀察法則是眼看耳聽。訪談法可經由預先提目的規劃，以獲取資料，再透過紀錄、整理、分析、比較，達到對研究主題的研究成果。這當中可以調查問題的感情、態度、價值判斷。因此可以涉及：事實、意見、信仰、情感、因果、行為等各方面問題。²⁸

本研究在各類訪談法中，採取半結構式訪談法。Uwe Flick 認為半結構式訪談法，是一種相對開放且經過設計的訪談情境，受訪者可能會更清楚表達出自身主觀觀點。²⁹關於半結構式訪談法，潘淑滿引 Berg 的解釋，即很清楚地說明：

「半結構式的訪談」(semi-structured interviews) 又稱為「半標準化的訪談」(semi-standardized interviews) 或「引導式的訪談」(guided interviews)。半結構式訪談是介於結構式與非結構式訪談之間的一種資料蒐集方式，研究者在訪談進行之前，必須根據研究的問題與目的，設計訪談的大綱，作為訪談指引方針。不過，在整個訪談進行過程訪談者不必根據訪談大綱的順序，來進行訪問工作。通常，訪談者也可以依實際狀況，對訪談問題做彈性調整。³⁰

透過半結構式訪談，可以在引導式的問題後，接開放式的說明問題，進

²⁷ 潘淑滿，《質性研究：理論與應用》（臺北：心理，2003），頁 135-138。

²⁸ 葉至誠、葉立誠，《研究方法與論文寫作》，頁 155。

²⁹ Uwe Flick，李政賢、廖志桓與林靜如 譯，《質性研究導論》（臺北：五南，2007），頁 121。

³⁰ 潘淑滿，《質性研究》，頁 143-144。

而訪問受訪者的感受、認知、內在想法。³¹在半結構式訪談法中，又可細分出「問題中心訪談法」。問題中心訪談法為 Witzel 所提出：藉由使用包含提出問題，與敘述激勵的訪談大綱，蒐集某些問題的傳記式資料。其三個核心為：一、以問題為中心 (problem centering)，定位研究在相關聯的社會議題；二、研究標的物取向 (object orientation)，隨研究標的物修正發展方向；三、過程取向 (process orientation)，重視研究過程與對標的物的瞭解。其溝通策略為：一、對話入口 (conversational entry)；二、一般性提示 (general prompting)；三、明確性提示 (specific prompting)；四、特殊問題 (ad hoc questions)。對話入口，可看成開頭引言或破題；一般性提示則可透過其他補充問題導向主題，使主題更明確；明確性提示，可以是訪談者的回饋，或對受訪者敘述內容，前後有矛盾之處提出疑問。此外，在實際訪談前，可以作一個簡短問卷，以便蒐集某些較與主題不那麼直接相關的資料，或是有助縮短訪談的提問題數，使訪談更聚焦。³²

故筆者進行半結構式訪談法時，將以問題中心訪談模式為基準，先設簡短問卷，蒐集受訪者簡單背景資料，以及提出簡短引導問題，以利於訪談時，與受訪者有更良好互動，再聚焦訪問內容。同時擬訂訪談大綱，於正式訪談前，先使受訪者知悉訪談大綱內容，以助受訪者回答問題時，有更充分的內容與準備。本次訪談對象以「香港教會」的：長老、同工、教友為主。於組織結構上，透過實際工作的長老、同工，反映教會運作情形，並同時討論基督教對信徒們社會觀之影響。³³長老與同工主要為組織主動者身分，扮演著與其他教會聯繫、海外宣教、規劃核心理念的角色，同工更是教會的行政人員，又是教會工作的實踐者，教友則是教會的參與者，透過教友可以自被動者的角度看相同的事件，以及活動對他們的影響。在訪談時間上，以一小時為主，透過訪談大綱深入訪談，以一對一訪談方式，並於訪談結束後，定期

³¹ 潘淑滿，《質性研究》，頁 143-144。

³² Uwe Flick，《質性研究導論》，頁 141-144。

³³ 牧者與同工，惟一般普世教會對教會運作時，服事人員之概稱，而對於聚會所並無牧師等頭銜，故此本文中，對聚會所之論述，為包含長老，以及全時間服事者為主。

與受訪者保持聯繫，持續追蹤教會現況。透過半結構式的訪談，以取得第一手資料，以達到更貼近實際現況的訊息。在訪談限制上，由於「香港教會」不以教會名義接受採訪，筆者多採用「香港教會」信徒個別與臺灣聚會所信徒進行交流時訪談，採訪地點將不侷限於香港本地，即透過「香港教會」來臺灣，拜訪臺灣聚會所的信徒時，向「香港教會」的信徒訪談，以突破訪談地點限制。在訪談內容上，採用相同訪談大綱，若信徒本身不願意回答該問題，則保持尊重態度，透過不同信徒的回答，歸納整理訪談結果。

（三）觀察法

在說觀察法前，則先對「觀察」二字下定義，據潘淑滿：「觀察不只是人類透過感官，直接知覺事物的一種過程而已，同時也是大腦積極思維活動的過程。」，又更進一步說：「觀察，是一種有目的、有計畫的活動，研究者透過感官知覺，或藉助科學儀器，對研究之現象、行為或事件，進行有系統的觀察。」³⁴透過觀察法，可以瞭解事物的如何發生與運作。³⁵因此，觀察法與訪談法不同之處，主要在於觀察法是研究者透過耳聽、眼看對事物紀錄、分析，而訪談法則是與訪談者的互動，透過引導式的問話，將內容導向核心問題。在觀察法中本研究採取準參與觀察法與二手資料觀察法。所謂二手資料觀察，主要觀察二手的照片、影片、錄音帶，對此類資料進行分析。³⁶此類觀察亦即文獻分析的一種，皆有助於歷史與現況的分析。

葉至誠與葉立誠認為準參與觀察法中的觀察者，是參與欲觀察對象的組織或活動，並且不隱瞞其觀察者的身分，從中進行觀察與調查。³⁷在進行準參與觀察法，同時參考準結構觀察法，依研究的目的與要求，設定觀察提綱，

³⁴ 潘淑滿，《質性研究》，頁 268-269。

³⁵ Uwe Flick，《質性研究導論》，頁 217。

³⁶ Uwe Flick，《質性研究導論》，頁 217。

³⁷ 葉至誠、葉立誠，《研究方法與論文寫作》，頁 127。

提綱的內容包含：確定觀察的對象、目的、步驟、可能於觀察中，遇到需要改變觀察的應急事項、觀察的時間等。³⁸也就是紀錄觀察的場域與事先預測可能遇到的突發狀況，並提出應急措施。本研究觀察，為非連續式觀察，於短時間內，一次性的觀察。³⁹在觀察的過程中，筆者將作為「觀察者一如參與者」(observer as participant)，表明自身研究者的身分，並與互動對象於互動過程中不斷互動且無藉口。⁴⁰

主日是基督徒共同最重要的活動，而小組則是基督徒成員情感聯繫、互相學習與關心的主要團體活動。故筆者將透過觀察研究對象的主日與小組兩個教會主要活動，從中蒐集該教會基督徒的生活實況與反應，並更深入瞭解整個教會組織的運行方式，或是訊息網絡的交通。且於在實際參與前，擬訂觀察提綱，使參與活動時不失焦，能針對研究目的，進行更精確的觀察。觀察提綱亦紀錄觀察的場域狀態，使觀查資料更能還原活動當時情境，在觀察前，研究者將徵得觀察對象的同意，希望可以利用錄音筆或錄影器材進行輔助紀錄。同時，於活動中與成員積極互動，使整個活動進行更加自然，以增加研究者與活動成員的友好溝通。

本研究以文獻資料分析法為主軸，並結合訪談法與觀察法，希望可以對教會的組織結構與社會活動有整體性的分析，並融合歷史的主軸與實際成員的活動，讓研究呈現更立體性。

由於香港的教會蓬勃發展，教會建堂亦逐年增加，因此在組織結構之訪談對象的選擇上，將採取單一個案 (single-case) 研究方法。將對有界限的系統作描述分析，並運用多元資料來探討其多元生活與真實面貌。⁴¹單一個案研究，是針對一個組織團體進行研究，並進行相關資料的蒐集工作，並參考獨特性原則 (unique case)，從個案之獨特性，瞭解個案本質。⁴²在此一原

³⁸ 葉至誠、葉立誠，《研究方法與論文寫作》，頁 129-130。

³⁹ 葉至誠、葉立誠，《研究方法與論文寫作》，頁 131。

⁴⁰ 潘淑滿，《質性研究》，頁 277。

⁴¹ 潘淑滿，《質性研究》，頁 245。

⁴² 潘淑滿，《質性研究》，頁 254-255。

則下，本研究於教會內部組織結構的討論上，其主要訪談對象為「香港教會」。

以「香港教會」為基礎，適當對同為聚會所體系之臺灣眾召會進行比較與相互參照、分析，從中探討出「香港教會」之獨特性。於社會服務方面，即從「香港教會」所舉辦之相關事工為主。關於教會的教育拓展上，則將從「香港教會」的校園開展與大專院校服事開始討論，而網絡建立上將分內部與外部網絡兩部分。於機構與培訓一項，則將整合教義規範、全時間訓練與實際運行多方面討論。最後希望透過此一個案，反映出香港華人基督徒與香港歷史、社會之相互影響。



研究流程圖：

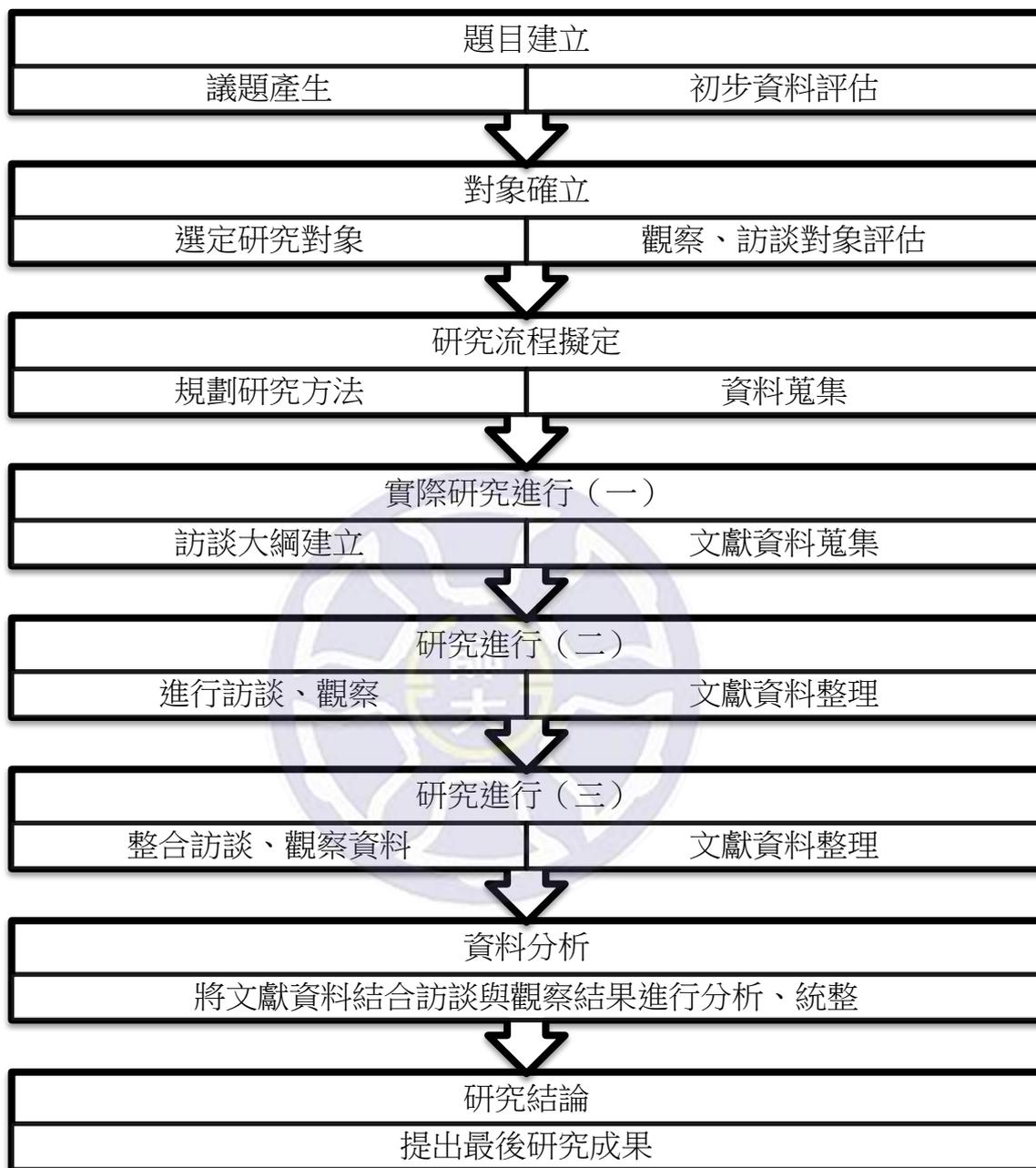


圖 一-1 研究流程圖

第三節 名詞解釋

在開始談論香港基督宗教組織時，必須釐清以下三件事：一是基督宗教，二是組織，三是教會，並且列第四項：其他，以補充說明。

(一) 基督宗教

基督宗教一般通稱「Christianity」。「Christianity」一詞包含了今天所說天主教「Catholicism」、基督新教「Protestantism」與東正教「Eastern Orthodoxy」三大宗派，因此可以將「Christianity」視為廣義的基督宗教。見董芳苑於其《探索基督教信仰》一書前言所述：

臺灣社會所認知的「基督教」是指著十六世紀西方宗教改革時代所出現的教團而言(西方人稱其為『Protestantism or Reformed Church』，華人叫它作『新教』)，藉以和號稱『舊教』的「天主教」(Roman Catholic Church)有所分別。

嚴格來說，「基督教」(Christianity)包含三個普世大宗派：西方的「羅馬大公教會」(Roman Catholic Church，也就是中國人所說的天主教)、東方的「東方正統教會」(The Eastern Orthodox Church)，以及由十六世紀宗教改革之後所出現的「歸正教會」(The Reformed Church, or Protestant Church)⁴³

本研究題目取「Christianity」原始「基督宗教」一詞，其因有二：一、在討論早期教會在華歷史，難以將各教派切割討論；其二，目前世界各地教

⁴³ 董芳苑，《探索基督教信仰》，頁5。

會多以「合一」為基礎，建立聯合機構，因此在教會重大活動，多以團體名義舉辦。但在實際整體組織結構的討論，則以華人慣稱之「新教」、「基督新教」為主軸。⁴⁴因此為配合歷史活動之考量，筆者未將本研究題目中的基督宗教定為「Protestantism」，而定成「Christianity」。

在教會的選擇上，以正統教會為基礎，這邊所謂正統教會，主要依照蔡麗貞的說法，「異教」是指基督宗教以外的宗教；「異端」則是在基督宗教三個基本教義有所錯誤的教派。⁴⁵

因此在選擇所謂正統教會，便必須自基督宗教最主要三基要核心為依據：三位一體論、基督論、救恩論。⁴⁶首先三位一體論，強調聖父、聖子、聖靈既是三位又是一位的神。二是基督論，基督是完全的神又是完全的人，其神性與人性無法打折扣，亦不可以被否定。三是救恩論，亦即「因信稱義」，救恩論又有四個要點：一、人無力自救，必須要有上帝的救恩與憐憫；二、救恩是上帝主動尋找人；三、人屬完全被動，「信心」亦是上帝賞賜；四、預定論，上帝要憐憫、恩待誰，就憐憫、恩待誰。⁴⁷故在教會的分析與選擇上，以這三個宗旨為挑選基礎，對照該教會的核心理念。

(二) 組織

⁴⁴ 林鴻信定義「基督新教」(Protestantism)為宗教改革運動之後，從羅馬天主教分裂出來的基督教派。請參考林鴻信，《基督宗教思想史(上)》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年)，頁1。基督新教在教義、組織、機構、制度、禮儀，與羅馬天主教不同。請參考于可，〈基督新教與天主教的關係及其區別〉，《歷史教學》7,(1982): 35-37。

⁴⁵ 蔡麗貞，《主流與非主流——從教會歷史看臺灣現象》(臺北：雅歌，1998)，頁14。

⁴⁶ 蔡麗貞其1998年《主流與非主流——從教會歷史看臺灣教會現象》一書，頁11「錯誤的三位一體論」舉例中，包含了「聚會所」，而後於2002年7月5日《基督教論壇報》之〈初代教會歷史專題第六講：異教、異端、偏差〉，請參考基督教論壇報，網址：<https://www.ct.org.tw/1173985>。(點閱日期：2014年4月1日)一篇中，將聚會所歸為模糊地帶，非異端而應是非主流。

⁴⁷ 蔡麗貞，《主流與非主流》，頁18-33。

關於「組織」(organization)一詞，張曲波的〈從組織設計的原則淺談組織管理〉認為「組織是有意識地對人的活動或力量，進行協調的體系。」必須包含：互相進行交流、願意做出貢獻並有著共同目標的人。⁴⁸Thomas S. Bateman 與 Scott A. Snell 著，張進德等譯《管理學》：「組織 (organization) 是組合並協調人力、財務、實體的、資訊的、和其他達成目標需要的資源。」

49

最後，見黃家齊編譯 Stephen P. Robbins 《組織行為學》：

組織是由兩個以上的人組成，為達成共同目標而有意識地持續運作的社會團體。在這種定義下，不僅製造業或服務業公司是組織，就連學校、醫院、教堂、軍事單位、零售店、警察部門或各級政府機構等，都算是組織。⁵⁰

因此，組織是由兩個以上的人，有著共同目標，進行彼此協調，以及資源分配的團體。這些團體透過溝通，有資源的交換，可能是金錢或是資訊等，並且組織的進行是有意識性地在實體執行。故本研究定義之組織，也是由複數人員，進行共同目標之團體，且在這團體中有著屬於他們的特定網絡與資源流通。

(三) 教會

⁴⁸ 張曲波，〈從組織設計的原則淺談組織管理〉，《商場現代化》519(2007): 104。

⁴⁹ Thomas S. Bateman, Scott A. Snell, 張進德、楊雪蘭與朱正民 譯，《管理學》(臺北：美商麥格羅·希爾國際股份有限公司臺灣分公司，2002)，頁 18。

⁵⁰ Stephen P. Robbins, 黃家齊 譯，《組織行為學》(臺北：華泰文化事業股份有限公司，2011)，頁 1-5。

在「教會」一詞的解釋上，下面將分成兩部分來談：一、教會定義，此部分將從《聖經》與後世普世定義說明；二、「召會」一詞用法的說明，由於這與第三章制度和規範中，所舉例之「香港教會」有著密切關聯，因此在此解說。

首先「教會」一詞為華人普遍所使用的翻譯。其希伯來文為「qahal, 'edah」，希臘文英譯為「ekklesia」。⁵¹今日關於教會的英文譯作「ecclesia」或「church」。

葉光明《教會（上）——重新探討神的設計藍圖》：

以弗所書一章 22 節「教會」的希臘文是 ecclesia。英文的「教會學」(ecclesiology) 及源出該字。名詞 ecclesia 源字一個「呼喚」的動詞。其觀念是在於一群人，從更大的群體中被呼喚出來，而這群人被呼喚出來，有其特殊目的；這個概念可應用於教會。我們藉著相信耶穌基督，從世界中被呼召出來，是為了神的特殊目的。⁵²

而董芳苑《探索基督教信仰》：

基督教力主真正的「教會」(Ecclesia) 不是一座沒有生命的建築

⁵¹ 希臘文「ekklesia」，亦作「ecclesia」。教會的英文翻譯，一是直接使用希臘文「ecclesia」，另一是譯成「church」。另一種說法則是將「church」視為聚會的建築物，也就是「教堂」，而在 Cambridge Dictionaries Online，請參考 Cambridge Dictionaries Online，網址：

<https://dictionary.cambridge.org/zht/%E8%A9%9E%E5%85%B8/%E8%8B%B1%E8%AA%9E/cchurch>。(點閱日期：2014 年 4 月 1 日)與 Oxford Learner's Dictionaries，請參考 Oxford Learner's Dictionaries，網址：

<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/ecclesiastic?q=ecclesiastic>。(點閱日期：2014 年 4 月 1 日)中，並無「ecclesia」一詞，僅有「ecclesiastic」。它們將「ecclesiastic」解釋為傳道者，而「church」則解釋為基督徒聚集的建築物，或基督徒聚集之處。

⁵² 葉光明，徐成德 譯，《教會（上）——重新探索神的設計藍圖》（臺北：以琳書房，2007），頁 17。

物（教堂），而是一群被耶穌基督救贖的『教會團契』（基督徒團契）。這個被稱為「教會」的基督徒團契，使徒保羅稱它作『聖神的殿宇』（哥林多前書六：19），及『基督的身體』和『基督的新婦』（以弗所書五：23-32）。為此，『教會』這一『受救贖的團契』，就必須和耶穌基督結為一體，才能夠獲得屬靈的生命，也從此才會不斷地成長。⁵³

從以上兩段論述，可以知道，對基督徒而言，所謂的教會，是指一群基督徒的聚集，而在這聚會中，必須要有基督宗教的活動，也就是「屬靈的交通」，在聚會中追求彼此與上帝更加親近。⁵⁴從基督徒的立場，若此聚會，沒有「屬靈的交通」，那麼這個聚會便是沒有生命的，而所謂的教會，是有「生命」的活動，因此嚴格來說，教會不是運作形式與建築物，而是必須要有「屬靈的交通」，這才是完整的教會。

故「屬靈的交通」成了教會的重要基本條件之一。若從《聖經·馬太福音》十八章 20 節所說：「因為無論在哪裡，有兩三個人奉我的名聚會，那裡就有我在他們中間。」⁵⁵回應基督徒的三位一體論，這邊所說「我的名」指的便是神的名。可以明確看出只要三個奉神的名聚會，就有神在他們之中，也就是教會所強調的「生命」。故筆者於本研究中所定義之教會，必須至少有三個人，且這三個人是共同對上帝有所追求者。

目前最早公認的教會約為西元 29-30 年，於耶路撒冷五旬節時期，而今日教會的成員，見《聖經·以弗所書》二章 11-13 節：

所以你們應當記念：你們從前按肉體是外邦人，是稱為沒受割禮的；這名原是那些憑人手在肉身上稱為受割禮之人所起的。那時，你們與基

⁵³ 董芳苑，《探索基督教信仰》，頁 586-87。

⁵⁴ 「交通」一詞，為聚會所內部常用辭彙，並不是指大眾運輸之交通，而是有交流、溝通之義。因此當聚會所之弟兄姊妹若提及「彼此交通」，即為彼此聯繫交流。

⁵⁵ 作者不詳，《聖經》，頁 31。

督無關，在以色列國民以外，在所應許的諸約上是局外人，並且活在世上沒有指望，沒有神。你們從前遠離神的人，如今卻在基督耶穌裡，靠著他的血，已經得親近了。⁵⁶

由此段經文可知，現今教會的成員包含以色列猶太民族以外的民族。過去基督的信仰僅在猶太人中間，於今日已不分種族與國家。

其二，關於「召會」一詞。「召會」又被稱作「地方教會」(local church/簡稱 LC)、「小群」(Little Flock)、「教會聚會所」(Church Assembly)、「主的恢復」(Lord's Recovery)、「聚會處」或是也直接稱呼為「教會」。⁵⁷可以將其理解為眾多教會宗派的一支，而「召會」的翻譯，根據臺北市召會所聲明：

『召會』一辭與『教會』在聖經中的希臘原文係同字—ekklesia。ek 就是『出來』，kaleo 是蒙召的引伸辭；因此這辭的意思乃是『蒙召出來的會眾』，最好譯為『召會』。⁵⁸

但這邊必須澄清的是「召會」與現今所見「神召會」是不同的派別，而在此特別解釋「召會」一詞，是因為在臺灣「召會」的稱呼是明確的，但在香港的眾「召會」對外仍使用「教會」一詞稱呼，因此端看名稱是無法辨別。其二，「香港教會」目前有兩部分，一是延續李常受的主張，對內使用「召

⁵⁶ 作者不詳，《聖經》，頁 300。

⁵⁷ 卓遵宏、周琇環、林秀華 訪問，《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》(臺北：國史館，2010)，頁 1。

在現今對「地方教會」有兩個意思，一個是專指「召會」，另一則是普遍世界上各地區的教會。

⁵⁸ 臺北市召會，網址：

<https://www.churchintaipei.org/homepage/about-us2/77-intro/100-church.html>。
(點閱日期：2014 年 3 月 25 日)

會」一詞；另一間教會，則是有別於李常受，並不使用「召會」一詞稱呼。但兩者皆使用聚會所一詞，故為了能區別，本研究對於「香港教會」，統一以「聚會所」及「香港教會」稱呼，避免與其他不同派別之教會混淆。關於聚會所的恢復運動主要由倪柝聲與李常受兩位弟兄所發起，而各界的基督教派對聚會所有許多的爭議，因此有些學者或牧者將聚會所視為極端派，甚至直接歸類為異端。但是美國基督教研究院（Christian Research Institute）Elliot Miller 所出版 *Christian Research Journal* 其標題以 “We Were Wrong”，表示經過六年研究，為過去指稱聚會所為異端、邪教，特別聲明道歉。並認為過去許多誤會，是出於對於李常受關於神論解釋的斷章取義。⁵⁹

因此，本研究在對教會的選擇時，將聚會所納入觀察對象，故在此特別解釋、以釐清「香港教會」、「召會」、「聚會所」三者，而在後面對於聚會所之相關段落引文，若原著使用「召會」一詞，則以原著為主。但通篇對召會之論述則使用「聚會所」一詞。⁶⁰

（四）其他

⁵⁹ Elliot Miller, We Were Wrong, *Christian Research Journal* 32,6(2009): 47.

其原文：「No, what I am saying is that the above statements by Witness Lee are not teaching modalism. At one time we thought they did, but that was because we, like so many others in the countercult movement, never carefully studied the entire body of LC teachings in order to understand the context of these teachings and what concerns were driving them.」請參考 Elliot Miller, On the Nature of God, *Christian Research Journal* 32,6(2009): 16.

⁶⁰ 關於「聚會所」一詞：召會官方一開始並未特別將自身名稱標新立異，普遍以教會稱呼，之所以改為召會，是取「蒙召」之義，英文翻譯上仍直接用「church」。召會認為教會是神聖的生機體，並不是一個建築物，教會本身有生命，而這神聖的生機體，不應該與世界聯合，或是隸屬於組織之下，政府是世界的組織，在對政府註冊時，不使用教會或是召會，改用聚會所更保持教會一詞的純粹性。再者，一個城市一間教會，但較大的城市間，仍有許多分區，對於這些分區，並不能獨立於城市成為單獨的教會，因此統一稱「聚會所」，更客觀地顯示出是供人聚會的場所，在同一個城市下的聚會所，通稱為該城市的教會或召會。後來其他基督徒對於這一模式，便約定俗成稱其為聚會所。

1.牧者：本研究所稱牧者，包含教會長老、牧師、或年長之弟兄姊妹，為在各教會擔任牧養各信徒的角色。至於為什麼不統一使用牧師一詞，主要原因有二：一、在《聖經》中並未有牧師一詞的出現；二、本研究因所觀察之對象採取個案為聚會所，而於聚會所中並未設有牧師一職。故基本上使用牧者一詞。但若於所引述之教會本身設有牧師一職，則仍以牧師一詞稱呼。

2.香港的教會之分類：香港的教會宗派林立，分別有浸信會、宣道會、信義會、中華基督教會、播道會、聖公會等，而筆者將香港的教會分為兩類：一、香港華人自立教會；二、國外差會來港植堂，而來港植堂通常會有母會與分會的關係。自立教會雖仍有許多受到來港宣教士的輔佐，但在性質上是較為獨立者。本研究所選擇「香港教會」屬於華人自立教會，於吳國傑《溯源追本基督教會古今巡覽》將聚會所歸為本土宗派。⁶¹

3.主的恢復 (Lord's Recovery)：又稱「主恢復」一直是聚會所強調的核心理念。闡釋「恢復」是原本就有的事物，後遭到損壞，今天又企圖將它再次回復。今日聚會所認為，要恢復神對教會原本的心意。⁶²

4.本色化 (Indigenization)：自五四運動後，中國的人民開始主張中國的基督宗教要脫離洋教色彩，在此一環境下趙紫宸更進一步認為中國的基督宗教要與中華文化認同結合，要符合中國自身處境與現況。⁶³此一概念的實際執行，正是中國提倡的三自運動：自立、自養、自傳。香港屬中華人民共和國之領土，以長遠發展角度而言，難以脫離中國教會本色化的道路，因此本研究在香港「本土化」與「本色化」一詞上，筆者認為「本色化」更可以貼

⁶¹ 吳國傑，《溯源追本基督教會古今巡覽》（香港：基道出版社與基督教時代論壇週報，2007），頁 169、172。

⁶² 李常受，《新約總論（一八九~二三九篇）》（臺北：臺灣福音書房，2000），頁 249。

⁶³ 肖安平，〈一個基督教中國化的反思：本色化運動——兼論基督教與中國文化的交會〉，《金陵神學志》 Z1(2014)：78-79。

關於本色化「Indigenization」，請參考林美玫，〈台灣聖公會本色化的掙扎：以張培揚主教主理時期（1980-1987）教區組織自立為例〉，《輔仁歷史學報》 26(2011)：181。

近香港的教會現況與發展，因此本研究選擇「本色化」而不使用「本土化」一詞。



第四節 文獻回顧

關於香港基督宗教研究文獻回顧，本節將分為五大類：（一）香港的教會歷史：針對香港的教會發展史研究作一統整，並建構教會發展脈絡；（二）中國三自運動與基督徒政治觀：三自運動為中國教會重要歷史事件，亦同時是華人基督徒政治參與的具體行動，而香港的教會的發展與中國教會有著密切關係，因此進行「香港教會」研究時，同時回顧中國三自運動，以建立「香港教會」研究的全面性；（三）基督徒移民與身分認同：基督徒身分的自我定位亦為本文所關注重點之一，因為身分定位的同時，亦影響了基督徒對社會活動之參與，此一大類將整理香港九七回歸與移民潮等活動之相關研究；（四）教會的社會參與與本色化：社會參與為基督徒思想的具體實踐，於社會參與同時，香港的教會歷經三自、九七等歷史事件後，教會本色化成為趨勢。透過社會參與以及教會本色化，反映了香港基督徒對社會的影響與自我身分的建立；（五）香港的教會與社會參與：回顧過去香港的教會在社會服務上，所提供的服務與幫助；（六）香港歷史傳統史料：分成兩部分，一是歸納香港整體歷史早期研究史料，以方志類材料為主，透過中國早期方志，可間接發現香港的教會早期與中國教會之互動。其次是近代香港歷史的研究專書，藉由文獻回顧理解香港整體歷史發展。

（一）香港的教會歷史

談論到香港基督宗教歷史，就很難與中國宣教活動切割。早期較完整的香港基督宗教歷史，以劉粵聲主編 1941 年出版的《香港基督教會史》與 1991 年李志剛的《香港教會掌故》，而近期隨著 1997 年香港回歸前後，「香港」自我意識開始興起，因此香港的基督研究者們也著手編纂屬於香港基督宗教自己的歷史。⁶⁴其中以邢福增 2004 年的《香港基督教史研究導論》較為全

⁶⁴ 劉粵聲 編，《香港基督教會史》（香港：基督教聯會，1941）；李志剛，《香港教會掌故》（香港：三聯書局，1992）。

面。⁶⁵過去在香港基督宗教研究，除了上述的三本著作外，香港基督宗教史多以個案、斷代史研究為主，而邢福增《香港基督宗教史研究導論》則綜述 1842 年以後的香港的教會發展。《香港基督宗教史研究導論》藉歷史探討華人教會之本色化研究。邢福增將分香港的教會分為兩個時段，分別為 1842 年、1949 年以後，共兩個時期。邢福增研究特點在從香港歷史看教會發展。

從 1842 年香港開埠後，外國宣教士將香港視為中國福音宣揚的基石，並對香港福音傳揚，保持著前景看好態度。邢福增透過《香港藍皮書》回溯香港的教會發展，於 1844 年到 1875 年西方人的教會主日崇拜人多於華人教會，1875 年後華人教會開始穩定發展。⁶⁶而《香港基督宗教史研究導論》提到香港宣教的難題，1949 年前，香港人口組成多為難民，宣教碰到了社會成員素質良莠不齊之現象，其中特別指出香港是多方言社會，因此宣教士難以掌握各地方言以利傳教。⁶⁷再者因華人仇洋心態，早期除了傳教士外，香港洋人對華人採取歧視態度，加上中英戰爭，更加深華人對洋人的敵對。⁶⁸張振江〈論早期香港華人拒絕英語的原因〉，從華人語言學習討論香港華人在英國殖民下的認同。認為早期華人拒絕英語與基督宗教，因為基督宗教教義與傳統華人文化衝突，再加上與外國人或基督宗教有所接觸之華人，會被貼上漢奸標籤。⁶⁹但見夏玲〈基督新教在近代香港傳播與中西文化交流〉，提出語言是文化交流的主要媒介，因此傳教士自 1842 年開始對中、西經典著作翻譯，有助雙方文化產生交流與傳播。⁷⁰直至 1950 年後，香港基督宗教傳播開始蓬勃發展。香港成為共產中國以外的「中國」（華人社會），因此西方人開始重新思考香港定位，並於香港增設神學院，同時希望培育大量華人傳道

⁶⁵ 邢福增，《香港基督宗教史研究導論》（香港：建道，2004）。

⁶⁶ 邢福增，《香港基督宗教史研究導論》（香港：建道，2004），頁 6。

⁶⁷ 邢福增，《香港基督宗教史研究導論》（香港：建道，2004），頁 66。

⁶⁸ 邢福增，《香港基督宗教史研究導論》（香港：建道，2004），頁 73。

⁶⁹ 張振江，〈論早期香港華人拒絕英語的原因〉，《思想戰線》 5(2007): 5。

⁷⁰ 夏玲，〈基督新教在近代香港傳播與中西文化交流〉，《學理論》 9(2013): 153-154。

者。⁷¹

劉紹麟所出版《香港華人教會之開基》為香港華人基督宗教 1842-1866 年斷代史，劉紹麟特別以香港的教會作該書標題，因香港於六、七十年延伸出本土身分，希望香港教會四字可顯出「香港特色」，故以「香港本位」之角度來探討香港華人教會斷代史。⁷²其研究方式從差會檔案、政府檔案等原始檔案著手，以分析早期香港華人基督宗教與政府、社會之關係與發展。該書以浸信會、倫敦會、聖公會、美部會、福和會、巴色會、馬禮遜教育協會學校為例，討論 1866 年以前香港的教會發展。其中特別舉出教會學校發展的限制，如早期英華書院與聖保羅書院。兩間書院旨在培育華人傳教士，希望同時培育雙語傳教人才。但是兩間書院教育成果不彰，書中總結，兩間在華培訓傳道人失敗主原因有三：一是畢業生多不從事宜教工作，反而進入商業活動；其二華人宣教士實際道德行為欠佳；其三為許多華人宣教士，領了母會的補助款後，並未實際進行傳教活動。⁷³雖然華人教會在香港的建立有許多問題，但 1842 年浸信會便已進入香港，之後成立了說潮州話的教會，並又建立了由華人自理的浸信會，顯示華人地方教會已有起頭。⁷⁴

鄭廣傑〈基督新教在香港〉也闡述了香港基督新教的發展，一直以來便與中國有著關係。其中談到 1886 年道濟堂的建立。⁷⁵因此華人教會的發展，除了以華人為主要群體外，華人自立情形亦為關鍵發展路線。華人自立教會可以證明華人牧師的培育仍有著成果。朱秀蓮〈走出邊緣，突破困局——香港教會史（一）〉，更提出香港的教會於 1970 年代已完成了本地化工作。但也因華人教會缺乏史料保存的概念，因此如何學習外國教會，保存教會歷史，

⁷¹ 邢福增，《香港基督教史研究導論》，頁 75。

⁷² 劉紹麟，《香港華人教會之開基：1842 至 1866 年的香港基督教會史》（香港：中國神學研究院，2003），頁 29-30。

⁷³ 劉紹麟，《香港華人教會之開基》，頁 137、160、203。

⁷⁴ 劉紹麟，《香港華人教會之開基》，頁 69。

⁷⁵ 鄭廣傑，〈基督新教在香港〉，《香港中文大學基督教研究中心暨基督教中國宗教研究社通訊》14(2006): 4-5。

成了重要工作。⁷⁶

在 2002 年時，香港教會更新運動，出版了《廿一世紀教會牧養與挑戰》，針對 1994 年至 1999 年香港教會普查做結論報告。由胡志偉與廖美虹主編。⁷⁷普查內容分為堂會情況、會眾情況、事工發展、教會增長概況四大部分。並針對統計結果分別分析報告。

香港教會更新運動普查結果將堂會分為「堂會」、「華語堂會」，華語堂會的華語包含了各地方言，不包含沒有使用華語的堂會。⁷⁸普查內容分三部分，全港教會團體資料更新、全面堂會普查、堂會抽樣調查。⁷⁹抽樣調查為 1999 年 11 月對全港新教四分之一進行抽查。⁸⁰總普查蒐集全港 1,023 間教會資料，為全港堂會九成。⁸¹從普查結果中發現香港 1994 年到 1999 年間，聚會人口流失，女性聚會比例比較高，聚會年齡層以 15-34 青壯年為主。⁸²自《香港教會研究》所公佈 2004 香港教會更新運動新的新普查中發現，15-24 歲之人口比例最高，參與聚會人數與 1999 年比較，每年平均增長了 4.3 百分比。⁸³董增峰〈2004 教會普查教人關注的啟示〉卻表示，教會增長隱藏者「馬太效應」，也就是教會的發展貧者愈貧，富者愈富問題，連教會的拓展

⁷⁶ 朱秀蓮，〈走出邊緣，突破困局——香港教會史（一）〉，《宣訊》37(2003): 9。

⁷⁷ 胡志偉、廖美虹 編輯，《廿一世紀教會牧養與挑戰：九九香港教會普查報告及回應》（香港：香港教會更新運動，2002）。

⁷⁸ 胡志偉、廖美虹 編輯，《廿一世紀教會牧養與挑戰：九九香港教會普查報告及回應》，頁 6。

⁷⁹ 胡志偉、廖美虹 編輯，《廿一世紀教會牧養與挑戰：九九香港教會普查報告及回應》，頁 5。

⁸⁰ 胡志偉、廖美虹 編輯，《廿一世紀教會牧養與挑戰：九九香港教會普查報告及回應》，頁 6。

⁸¹ 胡志偉、廖美虹 編輯，《廿一世紀教會牧養與挑戰：九九香港教會普查報告及回應》，頁 6。

⁸² 胡志偉、廖美虹 編輯，《廿一世紀教會牧養與挑戰：九九香港教會普查報告及回應》，頁 15。

⁸³ 香港教會研究，網址：<http://research.hkchurch.org/1/newsletter.htm>。（點閱日期：2014 年 3 月 25 日）

亦面臨教會市場導向問題。⁸⁴回到 1999 年普查關於堂會普查，在語言方面，雙語或多語崇拜僅佔 16 百分比，教會普遍語言為粵語。⁸⁵似乎證明了教會的在地化，以及 1842 年時，宣教語言問題的克服。

此外胡志偉推論 1999 年聚會青少年人口少，原因為傳統教會進行方式對青少年吸引力不大，又由於許多青少年來教會的原因是父母強制，故自主留在教會者少。⁸⁶這些數據皆反映了，經歷 1997 年這過渡期中，教會面臨轉型與穩定的困境。陸輝同時發表〈香港教會近況及未來發展反思〉，提出教牧同工是否可以與社會同步轉型之問題，且進一步認為社會貧富差距拉大，應更關注弱勢團體等層面。⁸⁷此剛好可以對照 1994 年到 1999 年堂會提供社會服務減少之問題。李林針對 2008 年於北京舉行基督宗教與社會轉型學術研討會，發表了〈「基督宗教與社會轉型」學術研討會綜述〉，綜述該研討會從不同角度將基督宗教與現代結合，並討論基督宗教在中國的在地化經驗。⁸⁸顯示出基督宗教的在地化與現代化議題備受關注。同年劉建軍〈當前基督教文化的轉型與走勢〉認為當今全球化趨勢，基督宗教有了復興的機會，因為基督宗教是根據時代不斷調整的結果。同時學者們也對基督宗教與《聖經》重新理解、闡釋。⁸⁹可以結論出教會正面臨在地化與現代化潮流的影響。

在香港基督宗教研究，除劉紹麟 1842 年香港開埠至 1866 年之斷代史，以及邢福增統整至 1950 年之通史外，陳智衡《太陽旗下的十架——香港日治時期基督教會史（1941-1945）》，還原香港於日治時期基督宗教活動。⁹⁰於

⁸⁴ 董增峰，〈2004 教會普查教人關注的啟示〉，牧職神學院，網址：<http://www.hkcmi.edu/>。（點閱日期：2014 年 03 月 25 日）

⁸⁵ 胡志偉、廖美虹 主編，《廿一世紀教會牧養與挑戰》，頁 143、154、156、167。

⁸⁶ 胡志偉，〈青少年牧養的困局與出路〉，收入胡志偉、廖美虹 主編，《廿一世紀教會牧養與挑戰》（香港：香港教會更新運動，2002），頁 105。

⁸⁷ 陸輝，〈香港教會近況及未來發展反思〉，《天風》6(2002): 31。

⁸⁸ 李林，〈「基督宗教與社會轉型」學術研討會綜述〉，《世界宗教研究》1(2009): 154-155。

⁸⁹ 劉建軍，〈當前基督教文化的轉型與走勢〉，《河南大學學報》3(2009): 101-102。

⁹⁰ 陳智衡，《太陽旗下的十架——香港日治時期基督教會史（1941-1945）》（香港：宣道出版社，2009）。

日治時期香港基督宗教進入了受打壓狀態，陳氏指出日本結合神道教，並透過「八紘一宇」之概念進行對外戰爭，在此種觀念下任何宗教都在神道教之下，宗教團體應輔佐日本對外戰爭。⁹¹其中由於基督宗教為外來宗教，因此被視為與西方勢力有關聯而遭敵視。⁹²為方便統治基督宗教，日本成立香港基督宗教總會，推行天主教與基督新教各教派合一。⁹³不可否認，日軍從政治考量為出發點的強制合併，確實有促成各教派合一之成果。即使至 21 世紀，各教會也以教會合一，作為未來發展方向之一。接續陳氏，劉建平《紅旗下的十字架——新中國成立初期中共對基督宗教、天主教的政策演變及其影響（1949-1955）》從整個中國的觀點看基督宗教的發展。⁹⁴

（二）中國三自運動與基督徒政治觀

關於香港基督宗教的發展，基本上與中國密不可分。在討論香港基督宗教的本地化，難以略過早期中國的三自運動。雖然劉建平於該書討論對象不包含香港，但中共早期的宗教政策，與後來影響華人基督宗教的三自愛國運動有深刻闡釋。所謂三自運動，即基督宗教的中國化，三自包含：自治、自養、自傳三方面。⁹⁵使中國基督宗教自立，脫離外國差會與羅馬教廷的統轄。⁹⁶Matthew Hugh Kelleher "The Hong Kong Church Faces 1997" 即很早就從天主教觀點，提出梵諦岡無干預中國天主教，天主教在香港較自由開放。1997 年後香港的教會學校中教會課程被保留，教會方面希望透過教會課程中某些

⁹¹ 陳智衡，《太陽旗下的十架——香港日治時期基督教會史（1941- 1945）》，頁 16-19。

⁹² 陳智衡，《太陽旗下的十架——香港日治時期基督教會史（1941- 1945）》，頁 19。

⁹³ 陳智衡，《太陽旗下的十架》，頁 243。

⁹⁴ 劉建平，《紅旗下的十字架——新中國成立初期中共對基督宗教、天主教的政策演變及其影響（1949-1955）》（香港：基督宗教中國宗教研究社，2012）。

⁹⁵ 姚民權，〈自立三自愛國運動按三自原則辦好教會〉，《金陵神學志》3(1996): 13。

⁹⁶ 劉建平，《紅旗下的十字架——新中國成立初期中共對基督宗教、天主教的政策演變及其影響（1949-1955）》，頁 342。

有才能的學生，將來可能位於領導階層並產生影響。⁹⁷因此對傳教士而言，香港仍是對中國福音的一個中介。不過從積極面看，透過基督宗教的三自運動，可使基督宗教於華人世界傳播，擺脫西方帝國主義色彩，降低宣教的民族文化衝突。在聚會所與三自愛國運動的相關討論，於邢福增《反帝·愛國·屬靈人——倪柝聲與聚會處研究》，引用於 1957 年全國同工會所發表〈持定所承認的道〉與〈為貫徹三自愛國運動而努力〉兩份文件，反映聚會所在肅反後重新定義自身的定位。⁹⁸這兩份文件為聚會所參加三自愛國運動找出合理性。於中國基督教三自愛國運動委員會第六屆中國基督教協會第四屆常務委員會工作報告〈生根建造 固本強身 與時俱進 辦好教會〉一篇，認為中國基督宗教應該加強與共產主義之適應。⁹⁹從此篇可知福音工作在中國，勢必要面臨共產主義的適應問題。本研究在反思香港聚會所的華人自立教會特性方面，將著重於「香港教會」的自立、自養、自傳的實際操作。

（三）基督徒移民與身分認同

於 1950 年後，香港即將面臨九七回歸的問題，同時也是香港基督宗教會的一個新發展方向。吳羅瑜與許志賢主編《去留之間》，收錄各牧師與基督徒演講內容，特別從基督徒的立場看待基督徒移民的立場。¹⁰⁰溫偉耀〈「天國」與「中國」—植根問題〉，自述香港華人對過去的中國有著依戀，但對現今的中國卻又難以接受，而牧者願意為中國貢獻，又擔心無法自由宣教。

⁹⁷ Matthew Hugh Kelleher, *The Hong Kong Church Faces 1997*, *America* 161, 3(1989): 63-64.

⁹⁸ 邢福增，《反帝·愛國·屬靈人——倪柝聲與基督徒聚會處研究》（香港：基督教中國宗教文化研究處，2005），頁 158-163。

⁹⁹ 作者不詳，〈中國基督教三自愛國運動委員會第六屆中國基督教協會第四屆常務委員會工作報告 生根建造 固本強身 與時俱進 辦好教會〉，《天風》7(2002): 7。

¹⁰⁰ 吳羅瑜、許志賢 編，《去留之間》（香港：中國神學研究院，1989）。

¹⁰¹表達香港華人牧者的矛盾。羅曼華〈上帝的美旨—超越去留〉直接闡明，移居海外的香港基督徒應努力於海外發展華人教會，並且重視天國子民身分勝於華人的身分。¹⁰²在山君〈逃亡者心聲〉更明確表示，她懼怕香港於九七回歸後，在共產主義中無法保有民主自由。¹⁰³由此反映基督徒移民，在擔心民主與人權的保障的同時，進一步考慮海外宣教的實踐。之中所錄張修齊〈香港移民潮〉認為八十年代香港的教會已是成長中的教會，發展至各階層，並提及〈宗教自由聲明〉所發表基督徒成立論政、參政團體，進入政府機構。¹⁰⁴顯示基督徒與社會的互動性，非只談論宗教與政治切割。在此必須注意並非所有基督徒都推動政治的參與，渡邊信夫《亞洲宣教史》提到三〇年代、四〇年代倪柝聲所領導的聚會所，有著不關心政治之特色。¹⁰⁵另見何修文〈香港的宗教團體及其政治傾向〉，亦認為 1980 年以前，香港基督徒對社會關懷趨向保守，對於社會運動之參與，多以基督徒個人名義參加，而非建制下的教會。何氏認為 1980 後，香港基督徒對社會、政治的參與分為：對社會運動保持距離與關心人權、社會公義兩類。¹⁰⁶

Mankong Wong (黃文江) “The China Factor and Protestant Christianity in Hong Kong: Reflections from Historical Perspectives” 認為傳教士東來至 1997 年回歸後，香港華人基督徒面臨了身分認同問題，但整體來說，作者對中國抱持著樂觀想法，認為雙方教會皆可以正向成長。¹⁰⁷叢日雲《基督教

¹⁰¹ 溫偉耀，〈「天國」與「中國」—植根問題〉，收入吳羅瑜、許志賢 編，《去留之間》（香港：中國神學研究院，1989），頁 44-46。

¹⁰² 羅曼華，〈上帝的美旨—超越去留〉，收入吳羅瑜、許志賢 編，《去留之間》（香港：中國神學研究院，1989），頁 62-67。

¹⁰³ 山君，〈逃亡者心聲〉，收入吳羅瑜、許志賢 編，《去留之間》（香港：中國神學研究院，1989），頁 91。

¹⁰⁴ 張修齊，〈香港移民潮〉，收入吳羅瑜、許志賢 編，《去留之間》（香港：中國神學研究院，1989），頁 22-26。

¹⁰⁵ 渡邊信夫，蘇慶輝 譯，《亞洲宣教史》（臺北：永望文化，2002），頁 130。

¹⁰⁶ 何修文，〈香港的宗教團體及其政治傾向〉，《東南亞研究》 3(1999): 84-85。

¹⁰⁷ Mankong Wong, The China Factor and Protestant Christianity in Hong Kong: Reflections from Historical Perspectives, *Studies in World Christianity* 8,

二元政治觀與近代自由主義》，認為人的自由是內在的自由，基督徒包含了精神與屬肉體兩個部分，沒有完全否定世俗的生活。¹⁰⁸因此基督徒難以完全脫離政治與世界。Shunhing Chan（陳慎慶）“Christian Social Discourse in Postcolonial Hong Kong”也認為於1997年回歸後，教會仍致力持續與新政府有著良好關係，並關心與教會相關政策與德育教育的培育。¹⁰⁹顯示教會關注政治與政策的參與。

香港基督教協進會所出版《探前路·迎挑戰·共赴世紀新使命：廿一世紀香港教會使命諮詢會議》，該會議表現出繼續根植於香港的宣教士們，對未來香港教會發展之積極樂觀。¹¹⁰盧龍光於該會專題演講，認為香港的教會，並未因九七回歸，與內地教會交流減少或明顯增加，且內地教會也沒有強制香港的教會成為附屬地位，彼此的互助呈現良性狀態，而較明確的變化，則是從內地到香港接受神學教育的人減少。¹¹¹蘇成溢〈香港基督徒對九七的經歷和反應〉一篇，即於1997年便指出，香港基督徒有對社會的責任，以及對中國大陸傳福音之使命。¹¹²

（四）教會的社會參與與本色化

王賡武所主編之《香港史新編》第十九章，該章李志剛特別討論天主教

7(2002): 131-132.

¹⁰⁸ 叢日雲，《基督教二元政治觀與近代自由主義》（天津：天津師範大學，2001），頁9。

¹⁰⁹ Shunhing Chan, Christian Social Discourse in Postcolonial Hong Kong, *Postcolonial Studies* 10,4(2007): 464.

¹¹⁰ 香港基督教協進會 編著，《探前路·贏挑戰·共負世紀新使命：廿一世紀香港教會使命諮詢會議》（香港：香港基督教協進會，2000）。

¹¹¹ 盧龍光，〈二十一世紀的香港教會專講（二）〉，收入香港基督教協進會 編著，《探前路·贏挑戰·共負世紀新使命：廿一世紀香港教會使命諮詢會議》（香港：香港基督教協進會，2000），頁74。

¹¹² 蘇成溢，〈香港基督徒對九七的經歷和反應〉，《新使者》39(1997): 11。

與基督新教對香港之影響，其中教會辦學對香港早期發展影響甚大。包含 1887 年由何啟所倡辦的西醫書院，主要由英國倫敦傳道會（London Missionary Society）所輔助，目的在培育中國醫療人才，同時該書院為香港最早高等教育，平民教育中以中小學教育成果顯著，於〈1993 年香港基督教概況〉之統計顯示，基督宗教所辦之幼稚園、小學、中學佔香港 22.4 百分比。¹¹³在教會對香港有所建樹同時，該章同樣提出教會應於香港回歸時，對香港人民的民族意識，以及中國人民要有所承擔感。¹¹⁴教會的國家意識、民族意識與基督宗教中國化，已然成為現今香港基督宗教或是整個中國基督宗教研究的主要問題之一。

黃文江《跨文化視野下的近代中國基督教史論集》強調了香港基督宗教史中的二元文化特性，二元文化包含了雙語狀態或兩種文化的共處關係，而香港的二元文化便是中、西兩種文化的交流。黃氏從教育、醫療、西方漢學三方面討論基督宗教與香港華人之二元文化，認為這是華人現代啟蒙的源頭，香港華人這種二元文化狀態，可以視為將國際視角與華人思維模式及行為的融合。¹¹⁵Lapyan Kung（龔立人）“Globalization and Ecumenism: A Search for Human Solidarity, with Reference to Pentecostalism/ Charismaticism in Hong Kong”更以香港靈恩運動為全球化運動，將靈恩運動視為跨種族的世界運動。¹¹⁶顧長聲〈傳教士與近代中西文化交流〉，也表示傳教士向中國傳播西方文化，為雙向文化的交流，有助中國的近代化。¹¹⁷另外從整體中國基督宗教的發展來看，Jean Charbonnier《中國基督徒史》認為香港是外國宣教士對中國宣教的後勤基地，尤其於中共取得中國政權之後。又於文化大革命之後，

¹¹³ 王賡武 主編，《香港史新編（下冊）》（香港：三聯書店，1997），頁 763-765。

¹¹⁴ 王賡武 主編，《香港史新編（下冊）》，頁 782。

¹¹⁵ 黃文江，《跨文化視野下的近代中國基督教史論集》（臺北：宇宙光，2006），頁 61-86。

¹¹⁶ Lapyan Kung, Globalization and Ecumenism: A Search for Human Solidarity, with Reference to Pentecostalism/ Charismaticism in Hong Kong, *Asia Journal of Theology* 6, 1(2003): 97-122.

¹¹⁷ 顧長聲，〈傳教士與近代中西文化交流〉，收入宇宙光文字部編，《傳教士東來傳救恩論文集錦》（臺北：宇宙光，2006），頁 191。

某些自由主義的新教徒（Protestant），試圖找出共產主義帶給中國的積極影響。¹¹⁸在中國本土化的基督宗教，希望與共產主義共存，兼具中國與西方色彩的香港擔任了一個中間者的角色，並參與社會關懷。段琦〈對中國基督教本色化的兩點思考〉提到本色化教會要與中國社會相結合。但同時本色化教會將面臨去掉「洋教」色彩，又必須同時吸取西方優點，段氏再次強調基督宗教要被中國主流文化接受，方可去掉洋教色彩，解除邊緣化問題。¹¹⁹

至於基督宗教的洋教色彩，為何造成中國宣教的困難，自卓新平〈基督教研究〉，解釋基督宗教在華得以傳教，是建立在鴉片戰爭與不平等條約上，故遭到中國人的排斥，所以中國基督宗教的中國化、本色化、處境化成了重要發展方向。¹²⁰

綜觀歷史，共產主義與基督宗教的矛盾，有部分因為基督宗教被視為西方帝國主義，但在陶飛亞《衝突的解釋：基督教與中國近代政治》中，提及於 1936 年抗日時期，毛澤東又肯定了基督宗教對中國的建設。¹²¹因此共產主義與基督宗教並非絕對的對立關係。本色化教會與華人自立教會有著關聯性，見劉紹麟〈香港倫敦會華人自立教會過程的分析〉，以倫敦會（London Missionary Society）個案研究分析華人自立教會，提出：教會管理、領袖任免、產權歸屬、對宗教與神學之詮釋、制定自身事工的能力等五點，為華人自立教會需要先自省的面向。¹²²

¹¹⁸ Jean Charbonnier, 耿昇、鄭德弟 譯,《中國基督徒史》(臺北:光啟,2005),頁 372。

「文化大革命」:為 1966 年到 1976 年的無產階級革命,主張反資產階級權威、反保皇派。請參考宋榮培,〈社會思想史視野下的文化大革命(上)〉,《鵝湖月刊》10(2008):39。

¹¹⁹ 段琦,〈對中國基督教本色化的兩點思考〉,收入李金強、湯紹源、梁家麟 編,《中華本色:近代中國教會史論》(香港:建道神學院,2007),頁 49-64。

¹²⁰ 卓新平 主編,《中國宗教學 30 年(1978-2008)》(北京:中國社會科學出版社,2008),頁 294-315。

¹²¹ 陶飛亞,《衝突的解釋:基督教與近代中國政治》(臺北:宇宙光,2006),頁 9。

¹²² 劉紹麟,〈香港倫敦會華人教會自立過程的分析〉,收入李金強、湯紹源、梁家麟 編,《中華本色:近代中國教會史論》(香港:建道神學院,2007),頁 261-274。

（五）香港的教會與社會活動

李耀全主編《香港社會與經濟轉型中的牧養》為 2009 年第三屆週年教牧研討會之研討會論文集。¹²³該研討會從經濟角度分析基督徒信仰在社會所扮演的角色。李志剛〈香港社會與經濟轉型中的信徒牧養〉提出於職場上的信徒，可透過職場的事工來改變社會，這是對社會的責任，不要使基督徒成為被邊緣化的群體。¹²⁴李氏之另一本著作《基督教與香港早期社會》從傳教、教育、教會發展、教徒、教會運動五方向討論香港的教會，對早期香港社會的影響。在社會參與上，討論關於香港的教會反蓄婢、剪髮、醫院三個事工。¹²⁵夏玲《基督新教在近代香港的傳播及其社會影響》，主要從教會辦學、辦報、反蓄婢三方面討論，並認為中國部分先進人物思想曾受基督宗教之影響。¹²⁶ Roger Homman Cheng（鄭漢文）“Moral Education in Hong Kong: Confucian-Parental, Christian-Religious and Liberal-Civic Influences” 從品德教育的角度分析，宗教為影響品德教育的因素之一。¹²⁷Eadaoin Kamping Hui（許錦屏），David Watkins, Thomas Ngaiying Wong（黃毅英） & Rachel Chuifun Sun（孫翠芬）“Religion and Forgiveness from a Hong Kong Chinese Perspective” 亦透過學校群體實驗，觀察香港華人對寬恕的實踐與宗教、社會價值觀三者之間的關係，其中宗教以基督宗教為主。¹²⁸楊國強〈二十世紀

¹²³ 李耀全 編，《香港社會與經濟轉型中的牧養》（香港：香港中文大學崇基學院神學院，2010）。

¹²⁴ 李志剛，〈香港社會與經濟轉型中的信徒牧養〉，收入李耀全 編，《香港社會與經濟轉型中的牧養》（香港：香港中文大學崇基學院神學院，2010），頁 179-180。

¹²⁵ 李志剛，《基督教與香港早期社會》（香港：三聯書店（香港）有限公司，2012）。

¹²⁶ 夏玲，《基督新教在近代香港的傳播及其社會影響》（廣州：廣州大學專門史碩士論文，2005），頁 44。

¹²⁷ Roger Honman Cheng, Moral Education in Hong Kong: Confucian-Parental, Christian-Religious and Liberal-Civic Influences, *Journal of Moral Education* 33,4(2004): 537.

¹²⁸ Eadaoin Kamping Hui, David Watkins, Thomas Ngaiying Wong & Rachel Chuifun Sun, Religion and Forgiveness from a Hong Kong Chinese Perspective, *Pastoral*

初期香港基督教志願團體與反對蓄婢運動〉，從香港中華基督教青年會、香港基督教女青年會、基督教培道聯愛會、香港基督教奮興會四個志願團體的反蓄婢運動，討論香港基督徒對社會公益之參與，並且促使中產階級新興基督徒形成新的人際網絡。¹²⁹朱峰〈當代香港基督教社會福利事業述評〉，將香港基督宗教社會福利活動分為兩期，1841年至1941年為早期，當時英國殖民政府，對香港之社會福利未有承擔感，因此世界信義宗服務處為香港此時期最大社會福利機構，直到1971年至1966年香港基督宗教社會福利活動，漸轉為本色化教會。¹³⁰

此外，陶飛亞、陳鈴〈合作的慈善：香港地區政府與宗教慈善公益組織的關係及啟示〉，認為1979年所公布之《香港社會福利白皮書—進入八十年代的社會福利》，對香港宗教團體社會福利之影響，是教會所提供服務的內涵從「物」轉到「人」，亦即由物資轉向為關懷。¹³¹曾開恒〈從香港的福音戒毒發展看在國內試辦的可行性〉，針對透過基督信仰，不靠藥物來幫助戒毒，改變吸毒者的人生觀。¹³²於2010年香港中華基督教青年會與武漢基督教青年會，亦特別合作舉辦了為期八天對全球暖化議題研討營。¹³³藉由研討營反映中、港教會針對全球議題之關懷。紀治興〈香港社會企業運動的實踐神學反省〉，反映社會企業對社會的影響。透過社會的推動，使社福機構經

Psychology 55,2(2006): 193.

¹²⁹ 楊國強，〈二十世紀初期香港基督教志願團體與反對蓄婢運動〉，《輔仁宗教研究》21(2010): 79。

¹³⁰ 朱峰，〈當代香港基督教社會福利事業述評〉，《福建師範大學學報(哲學社會科學版)》6(2008): 124-125。

¹³¹ 陶飛亞、陳鈴，〈合作的慈善：香港地區政府與宗教慈善公益組織的關係及啟示〉，《東岳論叢》1(2012): 108。

¹³² 曾開恒，〈從香港的福音戒毒發展看在國內試辦的可行性〉，收入中國藥物濫用防治協會編，《2009年全國藥物濫用防治研討會論文集》(桂林：中國藥物濫用防治協會，2009)，頁226-228。

¹³³ 雷劍鋒，〈內地和香港基督教青年會在武漢市聯合開展「2010年關注全球暖化環保研討營」活動〉，《民族大家庭》4(2010): 36。

濟得以獨立出來，促進社會關懷的長期經營。¹³⁴

（六）香港歷史傳統史料

關於其他中國與香港基督宗教研究材料，張先清、趙蕊娟編《中國地方志基督宗教史料輯要》，¹³⁵以及陳劍光、龐君華合編《中國新方志中的基督宗教資料索引（1980-1988）》，¹³⁶蒐集中國各地地方志與基督宗教相關的紀載，唯一可惜之處在於皆未獨立錄有香港部分資料，但《中國新方志中的基督宗教資料索引（1980-1988）》所輯之《廣州宗教志》，¹³⁷其中仍可見部分廣州與香港基督宗教之互動，而《香港通志》則於 2007 年開始編纂，目前尚未竣工。¹³⁸

在近代研究香港歷史方面專書，有 2000 年劉蜀永的《香港史話》、蕭國健 2006 年出版《香港古代史》與 2011 年鄧家宙主編《香港歷史探究》，三本著作將香港從古代史，也就是新石器時代的考古發現，一直探討到 1997 年香港回歸時期。¹³⁹2007 年 Frank Welsh《香港史》從 16 世紀開始到 1997 年回歸時期，按照香港年代發生的歷史事件，如：鴉片販賣，一直討論到香港回歸的民主議題。¹⁴⁰1994 年蕭國健《香港歷史與社會》則將該書分成總論、

¹³⁴ 紀治興，〈香港社會企業運動的實踐神學反省〉，《輔仁管理評論》1(2011): 7-8。

¹³⁵ 張先清、趙蕊娟 編，《中國地方志基督宗教史料輯要》（上海：東方出版中心，2010）。

¹³⁶ 陳劍光、龐君華 合編，《中國新方志中的基督宗教資料索引（1980-1988）》（香港：基督宗教文化研究社，1998）。

¹³⁷ 廣州市宗教志編纂委員會 編，《廣州宗教志》（廣州：廣東人民出版社，1996）。

¹³⁸ 香港地方志基金會，網址：<http://www.hklr.org.hk/page104.htm?lang=b5>。（點閱日期：2014 年 8 月 1 日）

¹³⁹ 劉蜀永，《香港史話》（北京：社會科學文獻出版社，2000）；蕭國健，《香港古代史》（香港：中華書局，2006）；鄧家宙 編，《香港歷史探究》（香港：香港史學會，2011）。

¹⁴⁰ Frank Welsh，王皖強、黃亞紅譯，《香港史》（北京：中央編譯出版社，2007），頁 16、44、584。

社會、軍防、文物四主題，主要透過歷史的遺跡與方志來描寫香港歷史。比較蕭國健《香港歷史與社會》與 Frank Welsh《香港史》二書，蕭國健利用古蹟討論歷史，Frank Welsh《香港史》則是透過事件編年史方式討論香港的流變。¹⁴¹1997 年周佳榮、劉詠聰編的《當代香港史學研究》，採三大主題研究香港：中國專題史研究、中國斷代史研究、本地史及外國史研究，該書主要紀錄香港在史學研究的成果，並非單純討論香港內部的歷史，內容包含香港人研究中國的歷史成果。¹⁴²

回顧香港的歷史，1841 年英國占領香港，1849 年聖保羅書院 (St. Paul's College) 開始有意培育華人神職人員，翌年英國國教開始傳入香港。¹⁴³英國佔領香港，一開始並未著重辦學，故此時的西式學校由教會所建立，目的為培養當地的宣教士。¹⁴⁴在此時期，聚會所尚未產生。1894 中日甲午戰爭爆發，而香港於 1895 年開始，華人移民大量湧入，當時社會華人與英人習俗差異甚大，華人難以適應英人的行為模式。¹⁴⁵清末中國動盪不安，至 1894 年孫中山在檀香山創立興中會，香港成了革命重要據點。¹⁴⁶雖然香港脫離了中國，但在 1911 年清王朝被推翻，香港華人無不歡欣鼓舞。¹⁴⁷1937 年中國抗日戰爭爆發，香港成為抗日的後援地，中國多次收到自香港輸入的武器。¹⁴⁸同年魏光禧與倪柝聲開始到香港拓展聚會所。¹⁴⁹1938 年宋慶齡在香港成立「保衛中國同盟」(China Defense League)，並在香港成立新四軍、八路軍辦事處，爭取了國際贊助。¹⁵⁰1939 年宋慶齡向香港婦女團體募款，其中包含中國基督

¹⁴¹ 蕭國健，《香港歷史與社會》(臺北：臺灣商務印書館，1995)。

¹⁴² 周佳榮、劉詠聰 編，《當代香港史學研究》(香港：三聯書店(香港)有限公司，1997)。

¹⁴³ Frank Welsh，王皖強、黃亞紅譯，《香港史》，頁 255。

¹⁴⁴ 劉蜀永，《香港史話》，頁 114。

¹⁴⁵ 劉蜀永，《香港史話》，頁 291。

¹⁴⁶ 劉蜀永，《香港史話》，頁 50。

¹⁴⁷ Frank Welsh，王皖強、黃亞紅譯，《香港史》，頁 400。

¹⁴⁸ Frank Welsh，王皖強、黃亞紅譯，《香港史》，頁 457。

¹⁴⁹ 陳福中，《倪柝聲傳》(香港：基督徒出版社，2004)，頁 94。

¹⁵⁰ 劉蜀永，《香港史話》，頁 65、68。

教女青年會，將募款用於中國醫療救難。¹⁵¹這段抗戰混亂時期，共產黨得到了支持。聚會所也在同一時期，未曾間斷地向香港開展，1938 至 1940 年間，陳則信三次到香港佈道。¹⁵²1941 年 12 月香港正式淪陷，香港華人為此次最大受害者，香港進入了黑暗時期。¹⁵³至 1945 年香港回到英國統治。¹⁵⁴1949 年中華人民共和國建立，宣示香港是中國的領土，1972 年再次重申香港問題為中國主權範圍問題。¹⁵⁵在 1950 年時，香港的聚會所大大的復興，剛好是中華人民共和國成立後一年。¹⁵⁶1970 年代以來，英國為了拉攏戰後喪失的民心，開始著重香港的藝文活動，促成了日後香港多元文化發展。¹⁵⁷1990 年中國通過了《中華人民共和國香港特別行政區基本法》。¹⁵⁸就在 1970 年代到 1990 年代，香港再次進入復甦時期，但是香港的聚會所，卻在社會重建時期面臨了兩次嚴重分裂。最後至 1997 年，香港正式回歸了中華人民共和國。¹⁵⁹透過歷史回溯，可知英國政府對早期香港教育與文藝並未特別注重，教會為了宣教，反而彌補了英國在社會建設上的缺遺。在中國革命與戰爭時期，鄰近中國的香港成了後援要衝，同時混亂的時代，並沒有阻擋福音的前進。

本研究與傳統香港歷史研究之差異，在於本研究希望從香港史下的香港的教會歷史為主軸，討論「香港教會」該團體的發展。過去在研究香港傳統歷史上，以香港為描述主體，本研究則奠基在前人基礎上，從香港的華人教會中的「香港教會」為描述主體，採主題式的論述。

¹⁵¹ 劉蜀永，《香港史話》，頁 70。

¹⁵² 陳福中，《倪柝聲傳》，頁 95-98。

¹⁵³ Frank Welsh，王皖強、黃亞紅譯，《香港史》，頁 474。

¹⁵⁴ 劉蜀永，《香港史話》，頁 83。

¹⁵⁵ 劉蜀永，《香港史話》，頁 174-175。

¹⁵⁶ 卓遵宏、周琇環、林秀華 訪問，《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》，頁 32。

¹⁵⁷ 劉蜀永，《香港史話》，頁 130。

¹⁵⁸ 劉蜀永，《香港史話》，頁 180。

¹⁵⁹ 劉蜀永，《香港史話》，頁 185。

綜合以上研究回顧，可歸納香港華人教會研究，於香港的教會歷史上，所保留的資料多為破碎不全，也因此香港的教會研究文獻上，多為教會個案研究，較早且完整的香港的教會史，以香港基督教聯會於 1941 年出版，劉粵聲主編的《香港基督教會史》與 1991 年李志剛的《香港教會掌故》二書為主。後於 2004 年邢福增的《香港基督教史研究導論》則更清楚地統整了教會的發展，而於 1985 年成立之香港教會更新運動，自 1999 年起，每五年便針對香港眾教會做教會普查，成為教會發展研究的重要一手數據資料。

其次，中國教會三自運動影響了香港的教會本色化與地方教會的發展，這一部分之討論，可見於邢福增 2005 年所出版之《反帝·愛國·屬靈人——倪柝聲與聚會處研究》。九七議題增加了香港基督徒對政治表態與對國家觀的闡述，關於這一方面的表態，於吳羅瑜與許志賢主編，1989 年出版之《去留之間》有明顯的敘述。至於叢日雲於 2001 年出版之《基督教二元政治觀與近代自由主義》則從基督徒價值觀的角度分析，作為基督徒面對心理層面，以及外在所處世界兩者之關係與共處。

第三，在香港的教會研究上，教會於社會服務之研究資料較為豐碩，雖仍多為個案研究，但自反蓄婢、戒毒、教育三個議題之延伸文章不在少數。如：李志剛 2012 年所出版《基督教與香港早期社會》，就討論了香港的教會對社會發展與公益建設之參與。

最後，在研究香港的教會資料上，多半是以教會、或是宣教士為主軸之個案分析，而載錄早期中國基督宗教發展之志書，則仍以中國大陸為主體，但透過《中國新方志中的基督宗教資料索引（1980-1988）》輯錄之《廣州宗教志》，可看到香港的教會與中國境內教會之聯繫。綜觀以上文獻，香港的教會研究議題於 1997 年後，開始蓬勃發展，此發展亦與香港本色化意識有關，彙整相關文獻資料做深入研究者，仍以各教會所成立之神學院為主。至於香港教會更新運動、香港基督教聯會、香港基督教協進會等合作組織，則反映了香港的教會整體發展與活動之實際現況。

總結目前香港基督教會的研究，主要分為兩個部分：一是從神學研究角度，二是從社會學角度分析。神學研究中聯結社會學方面，以實際的社會關

懷為主，為藉由《聖經》的核心思想，反映基督徒應如何於生活中實踐關懷，而社會學的角度則是偏現象成果分析，從教會實體社會參與，歸納基督徒的各種立場與活動。目前以 2004 年邢福增的《香港基督教史研究導論》為較完整香港基督宗教史之著作，但該書對於香港之聚會所著墨略少。香港的教會關於聚會所之研究以倪柝聲為主，而聚會所內部自身研究，亦多從神學與經義思想出發。在香港的基督教教會發展上，聚會所鮮少被併入整個香港基督宗教史一起探討。

本研究奠基於前人香港的教會研究，冀望延伸討論香港聚會所發展情況。由於在過去香港的教會史上，研究對象以差會為主，對於香港聚會所發展的描述極少，香港聚會所內部對自身史料亦未特別載錄出版，如：劉紹麟的《香港華人教會之開基》、陳智衡《太陽旗下的十架——香港日治時期基督教會史（1941-1945）》、劉建平《紅旗下的十字架——新中國成立初期中共對基督教、天主教的政策演變及其影響（1949-1955）》，並沒有特別獨立描述聚會所；過往於各教會的現況普查方面，著重教會的拓展與人口流動等客觀現象，偏重於概括性介紹，例如：香港教會更新運動的《廿一世紀教會牧養與挑戰》、香港教會研究的《香港教會研究》。在中國三自愛國運動的分析上，過去研究重心為中國內地本色化發展，對香港的衝擊研究資料相對較少，例如：中國基督教協會第四屆常務委員會工作報告〈生根建造 固本強身 與時俱進 辦好教會〉、Jean Charbonnier《中國基督徒史》企圖找出基督教與共產主義的關聯。雖然香港沒有直接經歷三自愛國運動，香港的教會的自我定位仍逐漸形成。對比過去研究，本研究期望補足香港各教會中香港聚會所之歷史，探討香港聚會所如何自我定義？以及面對本色化衝擊，香港聚會所又如何自處。不同於過去研究，對於基督徒認同與社會參與議題，著重在信徒直接對國家，或是針對教會所建立的社會機構來討論，例如：在基督徒社會參與研究上有：蘇成溢〈香港基督徒對九七的經歷和反應〉、渡邊信夫《亞洲宣教史》、叢日雲《基督教二元政治觀與近代自由主義》、Roger Homman Cheng “Moral Education in Hong Kong: Confucian-Parental, Christian-Religious and Liberal-Civic Influences”、黃文江《跨文化視野下的近代中國基督教史論集》、陶飛亞《衝突的解釋：基督教與中國近代政治》企

圖找出基督宗教與社會的聯結，以及透過個案事工項目，分析教會如何幫助社會。本研究對於香港聚會所基督徒認同問題，將從教義與教會如何影響個人價值觀方面討論；在社會參與上，不針對教會所建立之社會機構，改自信徒對人的實際關懷行動著手，透過價值觀與信徒的行為，希望更能跳脫機構侷限，反映出基督宗教對人的影響。聚會所一直給人保守、神秘的色彩，時至今日，仍有許多其他基督宗教派系對聚會所體系有著偏見。因此本研究希望可以以前人研究為基礎，更客觀分析「香港教會」具體活動與影響，正視聚會所此一華人自立教會在香港的教會史上之足跡。



第二章 「香港教會」的歷史背景

聚會所自身對於教會的立場，有一套明確的見解，認為聚會所是恢復最初教會應有的樣式。在討論「香港教會」的歷史，應該從整個聚會所的發展開始，藉此反映聚會所的教會史觀，以釐清同屬聚會所之「香港教會」所表現出之主恢復型態。最後再從外在法規的客觀限制，分析環境對「香港教會」，甚至整體基督宗教發展的影響。

第一節 從初代教會到中國

本章藉由「香港教會」的歷史發展，探討香港華人教會之時代背景與政府政策。在討論「香港教會」時，可從三個面向來看：初代教會的產生、聚會所的開始、香港聚會所的開展。故本章將從第一節先討論初代教會與中國基督宗教的開始，其次於第二節討論教會的恢復運動與「香港教會」之早期發展，這兩節是從教會傳播的主動面向來闡釋，而在第三節，則是透過政府政策與外在環境變遷，如何影響教會發展之被動客觀條件討論。

在闡述聚會所的歷史，可從兩個角度來看：第一個是從狹義的角度，對聚會所下定義；第二個是從廣義的面向，對教會定義。對第一個角度而言，聚會所的開始是由倪柝聲開始，但自聚會所本身對教會之認知，認為教會是從古羅馬時便一直存在，故在《召會的歷程》一書中提到：

主在馬太十六章說要建造召會，而保羅寫以弗所書是說，召會已經在那裏。使徒保羅能指著召會說，「這就是召會，這就是基督的奧秘，這就是歷世歷代所隱藏的，現在擺在你我面前。」¹⁶⁰

在這裡，並沒有分割聚會所也就是召會，跟其他教會之不同，從《召會的歷程》中反映了召會是早期教會的延續，而今日我們所說的聚會所，對聚

¹⁶⁰ 李常受，《召會的歷程》（臺北：臺灣福音書房，2002），頁 21。

會所本身，是主內的恢復，因此在李常受《歷史與啟示》開頭所提到「我們中間的歷史」，在敘述上一直採「恢復」一詞。¹⁶¹

故在教會歷史描述上，對於聚會所的開始，將從主恢復活動起始，而對於教會的開始，則從早期初代教會來談，如此表述係因可以對聚會所與「香港教會」的歷史脈絡更清晰，亦更符合聚會所本身對教會想法之本義。

基督徒與教會密不可分，「基督徒」(Christian)一詞的出現，使他們成為一個有別於其他人的群體。最早有「基督徒」一詞之記載，見《聖經·使徒行傳》十一章 26 節：

找著了，就帶他到安提阿去。他們足有一年的工夫和教會一同聚集，教訓了許多人。門徒稱為「基督徒」是從安提阿起首。¹⁶²

又見該撒利亞的優西比烏 (Eusebius of Caesarea) 之《教會史》(Ecclesiastical History) 卷二第三章：

在各城各鄉，教會繁茂快速興起，如豐饒的穀倉滿了各樣的人。……。

神無償的大愛洋溢萬國，哥尼流經由神聖的異象，並彼得的協助，帶同他的全家，在巴勒斯坦、該撒利亞，首先接受基督的信仰。同樣地，在安提阿，許多希臘人信入耶穌，那些因司提反受逼迫而四散的信徒，將福音帶給他們。在安提阿的教會興旺並且人數繁增，眾多的教師從耶路撒冷而來，包括巴拿巴、保羅及許多其他的弟兄。就這樣，在這難得的沃土上，基督徒(Christian)這謔稱萌發了。¹⁶³

¹⁶¹ 李常受，《歷史與啟示（上冊）》（臺北：臺灣福音書房，2011），頁 3。

¹⁶² 作者不詳，《聖經》，頁 203。

¹⁶³ 古教會歷史，網址：<http://ekklesiahistory.fttt.org.tw/index.php?counter=no>。

教會是一個家的概念，「基督徒」是家中的成員。但在安提阿教會以前，並未有對信徒們明確的稱呼，直到當「基督徒」一詞的出現，可以得出兩個現象：一是群體有一定的人數與規模，足夠讓周圍的人正視他們的活動；其二，這個群體有與一般人不同的行為模式與特徵，因此讓其他周圍的人將他們分別出來。¹⁶⁴

教會的出現，最早的時間並不可考，但可以歸納出一個時段，因此沒有所謂的「最早的教會」，但卻有「初代教會」的說法。初代教會的形成，目前各地教會普遍以《聖經·使徒行傳》二章五旬節聖靈降臨為依據：

五旬節到了，門徒都聚集在一處。……又有舌頭如火焰顯現出來，分開落在他們各人頭上。他們就都被聖靈充滿，按著聖靈所賜的口才說起別國的話來。……彼得說：你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗，叫你們的罪得赦，就必領受所賜的聖靈；因為這應許是給你們和你們的兒女，並一切在遠方的人，就是主——我們神所召來的。……他們天天同心合意恆切的在殿裡，且在家中擘餅，存著歡喜、誠實的心用飯，讚美神，得眾民的喜愛。主將得救的人天天加給他們。¹⁶⁵

（點閱日期：2015年6月13日）

據林鴻信分析 Justin Martyr（西元 165 年殉道）的《第一護教辭》（*Apologia I*）67 章，顯示基督徒守主日（星期日），不是守安息日（星期六）之情形，在初代教會時期便已經開始。《第一護教辭》同時還記載基督徒的生活，為基督徒與基督宗教辯護。請參考林鴻信，《基督宗教思想史（上）》，頁 98-104。從中可以發現，當時基督徒在初代教會時期，規範與行為已經漸漸與猶太人相異，並且「基督徒」一詞在 Justin Martyr 時期，已不是一個陌生的詞彙。

¹⁶⁴ 見恢復本《新約聖經·使徒行傳》註二六 1：「在安提阿的門徒給人加上這樣羞辱的綽號，指明他們必定為主作了剛強的見證，使他們在不信的人眼中顯得不同且特別。」請參考作者不詳，《新約聖經》（臺北：臺灣福音書房，1999 恢復本），頁 495。此段註提到「羞辱的綽號」與「剛強的見證」，顯示在當時基督徒遵行主的指示之行為，在其他人眼中是特異的，並且「基督徒」一詞帶有貶低的意味。

¹⁶⁵ 作者不詳，《聖經》，頁 183-186。

見恢復本《聖經·使徒行傳》二章 47 節註二：

這指明早期的信徒在他們基督徒生活的起頭，就被帶進團體的召會生活中，不是彼此分開做單獨的基督徒。¹⁶⁶

因此對於基督教會史而言，教會的定型，最重要的依據是聖靈的降下，且基督徒聚在一起，並進行擘餅、禱告、敬拜讚美之活動。這之中涵蓋重要的兩點：一是能被稱為教會的關鍵，在於聖靈，若聖靈不在，即便是許多基督徒聚集一起，亦不能稱為教會；其二，基督徒倡導團體的行動，不鼓勵個人獨行。在《聖經·創世紀》二章 18 節，明白指出：「那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。」¹⁶⁷故基督徒，特別強調團體之間的聯繫，而聚會所更將這團體的聯繫稱之為「教會生活」，亦即宗教完全落實於日常中，從此與信徒之生活密不可分，這生活又是不脫離整個團體的群體生活。

從初代教會到近現代之發展來看，John D. Hannah 在《基督教會歷史年表——早期與中世紀教會》直接將教會分成四個階段：初代（至西元 600 年）、中世（西元 600 年-1500 年）、近代（西元 1500 年-1700 年）、後現代（西元 1900 年至今）四個階段，¹⁶⁸將 1517 年視為正統基督新教（Protestant

¹⁶⁶ 作者不詳，《新約聖經》（恢復本），頁 459。

關於《聖經》的「恢復本」：為聚會所所用《聖經》版本，由李常受所主編，重新翻譯新、舊約《聖經》，內容輔有註腳。

¹⁶⁷ 作者不詳，《聖經》，頁 3。

¹⁶⁸ John D. Hannah，查忻 譯，《基督教會歷史年表——早期與中世紀教會》（新北：中華福音神學院，2003），表 4。

林鴻信將初代基督教會時期定為西元 30 年到西元 590 年。認為五旬節聖靈降臨後，耶穌的門徒得到力量，開始向外傳福音，是初代基督教會群體之始。請參考林鴻信，《基督宗教思想史（上）》，頁 8。

Orthodoxies) 的出現。¹⁶⁹對照此四個階段，中國的基督宗教傳入，最早是西元 635 年唐代的景教，¹⁷⁰至元代被稱為「也里可溫」，之中包含景教徒與天主教徒。¹⁷¹直至 1807 年基督新教由馬禮遜 (Robert Morrison) 傳入了中國。但由於清代開始實行禁教之故，1807-1842 年基督新教的主要工作地在東南亞一帶，宣教對象為海外華人，多從事語言翻譯工作，同時亦設立學校與醫院等機構。¹⁷²後因中英《南京條約》之簽訂，傳教士可正式至所開放之五通商口岸：廣州、福州、廈門、寧波、上海建立宣教基地。¹⁷³1911 年中華民國建立後，因宗教自由之提倡，使基督新教進入發展期。然而後因啟蒙主義與民族主義思潮，反帝國主義聲浪興起，基督宗教成為被攻擊對象，隨著共產主義的傳播，基督宗教受到批判，但這些對基督宗教之質疑，反而促進了基督宗教的「本色化」之路。¹⁷⁴

在討論基督宗教的本色化時，可以從兩個面向來看：非基督教運動（簡稱：非基運動）、三自愛國運動（簡稱：三自運動）。

首先在民國建立後，基督宗教走向穩定發展，但隨著 1919 年五四運動，中國開始了包含民族主義，反帝國主義的新思潮，提倡科學，反對迷信。¹⁷⁵由於基督宗教被定義為「洋教」，所以在反帝國主義思潮興起時，無法脫離西方色彩的基督宗教，被視為西方侵略的一環。在提倡科學的氛圍下，對迷信產生抵制，神學成為被攻擊的對象。又同一時期，共產主義開始在中國傳播，而共產主義本就為無神論，因此，在一系列革新，倡導科學的風氣下，

¹⁶⁹ John D. Hannah, 《基督教會歷史年表——早期與中世紀教會》，表 5。

¹⁷⁰ 王美秀, 《中國基督教史話》(臺北: 國家出版社, 2004), 頁 11。

¹⁷¹ 王美秀, 《中國基督教史話》，頁 25。

¹⁷² 王美秀, 《中國基督教史話》，頁 142-143。

¹⁷³ 王美秀, 《中國基督教史話》，頁 148。

¹⁷⁴ 王美秀, 《中國基督教史話》，頁 166。

關於「本色化」請參考本研究第一章第三節名詞解釋。

¹⁷⁵ 中國福音會編輯室, 〈中國的基督宗教信仰發展&是分子的福音工作——「崛起與挑戰」〉(上), 《中國與福音》73(2009): 4。

基督宗教很自然面臨到了質疑。故 1922 年有了非基督教同盟宣言，並認為基督宗教為西方帝國主義，透過宗教作一文化與經濟的侵略。¹⁷⁶同年 4 月 4 日至 8 日，反對基督宗教之學生與工人至清華大學抗議世界基督教學生同盟。5 月 10 日非宗教大同盟於北京召開並成立大會選出主要幹事。¹⁷⁷此時期為非基運動之開端，但未真正壯大起來。1924 年 8 月重組非基督教同盟，並組織共產黨人員為主的委員會，10 月全國教育聯合會通過了「教育實行與宗教分離」，並對外國人在中國辦學加以限制。¹⁷⁸1925 年發生五卅慘案，再度提升反帝國主義情緒，促成非基運動發展興盛。這種情形一直到 1927 年蔣介石實行清黨與共產黨分裂，同時抑制社會運動，非基運動才告一段落。¹⁷⁹非基運動雖然是國、共兩黨共同參與的愛國運動，但是在共產黨方面，卻有著更進一步的政治意涵。共產黨進行非基運動時，實際受到了俄共、共產國際遠東局，以及青年國際之直接指導，其目的在於透過非基運動與民族主義之旗幟，削落資本主義對中國青年之影響，並且透過非基運動的參與，使共產黨在中國取得合法政治地位，而策劃非基運動與抵制資本主義兩者之關聯性，在於基督宗教於民國初年對中國青年影響漸大，並且此時期的基督宗教

¹⁷⁶ 中國共產黨新聞網，網址：
<http://cpc.people.com.cn/BIG5/64162/124333/124344/7418754.html>。(點閱日期：2016 年 3 月 8 日)

¹⁷⁷ 中國共產黨新聞網，網址：
<http://cpc.people.com.cn/BIG5/64162/124333/124344/7418754.html>。(點閱日期：2016 年 3 月 8 日)

¹⁷⁸ 中國共產黨新聞網，網址：
<http://cpc.people.com.cn/BIG5/64162/124333/124344/7418754.html>。(點閱日期：2016 年 3 月 8 日)

¹⁷⁹ 張志偉，《基督化與世俗化的掙扎：上海基督教青年會研究（1900-1922）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010），頁 382。

劉緒端〈基督的塑造——二十年代基督徒知識分子對時代的回應〉一文：「蔣介石與身為信徒的宋美齡結婚，並於其後受洗皈依基督教。至此持續六年之久的非基督教運動終告落幕。」請參考華人神學園地，網址：<http://www.chinesetheology.com/>。(點閱日期：2016 年 3 月 8 日) 劉氏認為非基運動於 1927 後沒落之因，除了清黨與社會運動壓制外，蔣介石與基督徒宋美齡結婚，以及之後蔣介石受浸為基督徒二事，皆對非基運動的落幕有所影響。

傾向向美國學習，故促使中國青年對美國價值觀之認同，而共產黨若要在知識青年中有所推展，必然將受到基督教青年團體的阻礙。¹⁸⁰因此，透過非基運動，可以降低美國對中國青年的影響，更進一步使共產黨獲得在中國社會運動中之活動正當性，以及拓展共產黨之勢力與影響力。

從非基運動可以知道，基督徒有強大的內部凝聚力與影響力，同時宗教影響著教徒的價值觀與文化認同。因此，在共產黨與發展其政治勢力時，將基督宗教視為須要加以關注的對象。在辛亥革命後，基督宗教進入發展期，非基運動時期，基督宗教則面臨了民國後的第一次考驗，後至抗戰期，淪陷區的基督宗教更受到日本政府的壓制，直至三自運動開始，中國基督宗教進入了一個新的階段。

綜合以上所述，中國基督宗教近代發展有兩個重要事件，一個是非基運動，另一是三自運動，而在中間過渡了抗日戰爭。抗日戰爭爆發早期，由於基督教會多與西方有密切關係，基於外交政策，日本侵略軍暫時無迫害基督教會之舉動，直到珍珠港事變，日本與西方正式全面對峙，基督教會開始受到日軍逼迫，其中以沿海淪陷區最為明顯，香港也在影響範圍內。¹⁸¹由於政教關係的相異，在中國的基督徒，受到逼迫與戕害，教會受到摧毀，西方傳教士或是入監或是撤離，但卻因西方傳教士的撤離，間接刺激了中國教會的本色化。¹⁸²

教會自立、自養的概念，實際上 1805 年，William Carey 已表達培育本地傳道人概念。1826 年 J. A. James 提出自養、自傳的雛形。1841 年，Rufus Anderson 認為透過自養、自傳可以減少文化隔閡，而 Henry Venn 在 1851 年表示支持教會自養的體系。¹⁸³1872 年，陳夢南發起基督教自立運動，並在

¹⁸⁰ 陶飛亞，〈共產國際代表與中國非基督教運動〉，《近代史研究》5(2003): 123-129。

¹⁸¹ 查時傑，〈抗戰時期的基督教會（1937~1945）〉，收入查時傑 編，《民國基督教史論文集》（臺北：財團法人基督教宇宙光傳播中心出版社，1994），頁 237-245。

¹⁸² 查時傑，〈抗戰時期的基督教會（1937~1945）〉，收入查時傑 編，《民國基督教史論文集》（臺北：財團法人基督教宇宙光傳播中心出版社，1994），頁 251-253。

¹⁸³ 顧夢飛，〈來華傳教士關於中國教會三自的探討〉，《金陵神學志》2(2010): 164-165。

廣州基督徒與美洲華僑資助下，自行租屋宣教，於 1873 年成立粵東廣肇華人宣道會。¹⁸⁴1903 年俞國楨牧師自立長老會堂，1906 年中國耶穌教自立會成立，1910 年徐滙川、張伯苓等人將天津各部分脫離教派之信徒，獨立組成中國基督會，北京亦成立中華基督教會。當時這些基督徒的自立現象，係因部分人意識到一個國家不能長期依附於外國，加上愛國意識之抬頭，以及對教會中因膚色而產生不平等現象之反感等因素，雖然此時期的自立言論仍未盛行，但仍促成教會開始從外國主導中獨立出來。¹⁸⁵

五四運動後，國內反帝國主義聲浪起，促成了非基運動，認為基督宗教不應該操作在外來政權手上，這一思潮也對日後三自運動起了催化作用。¹⁸⁶1950 年吳耀宗等人與政務總理周恩來會談，提出應肅清帝國主義對基督宗教之影響力與關聯性，故必須建立中國「自治、自養、自傳」的教會，所以 1951 年成立中國基督教抗美援朝三自革新運動委員會籌備委員會，1954 年成立中國基督教三自愛國運動委員會。¹⁸⁷1966 年因文化大革命之故，基督宗教活動停止，直到 1978 年鄧小平實行改革務實路線，宗教活動又再次展開。1980 年決定成立中國基督教協會，並與中國基督教三自愛國運動委員會合稱為中國基督教兩會，丁光訓主教被選為三自會之主席。1996 年中國基督教協會發表《中國基督教教會規章》，將三自理念視為辦教基礎。¹⁸⁸

從上述三自愛國運動的發起背景，來正向看三自愛國運動，可歸納出三點：其一為統整中國基督宗教之團結，讓中國宣教更加獨立自主，避免過度依賴外國資源與調配。

其二，減少基督宗教與共產主義之矛盾。中國共產主義本與西方資本主義相對，以及共產主義本身為無神論主義。再加上中國中央對集會結社管制

¹⁸⁴ 佟言實，〈基督教三自愛國運動的由來〉，《中國統一戰線》 11(2008): 11。

¹⁸⁵ 王穎，〈三自愛國運動與神學思想建設的統一〉，《金陵神學志》 3(2000): 35。

¹⁸⁶ 姚民權，〈自立三自愛國運動按三自原則辦好教會〉，《金陵神學志》 3(1996): 12。

¹⁸⁷ 佟言實，〈基督教三自愛國運動的由來〉，《中國統一戰線》 11(2008): 11-12。

¹⁸⁸ 天風編輯部，〈愛國愛教，同心邁向新世紀——中國基督教三自愛國運動五十年的總結〉，《天風》 10(2000): 11-12。

嚴格，但基督徒又有每週參與聚會之需求。從這三點看，基督宗教若要於共產主義社會中發展，勢必受到一個嚴峻的考驗，而透過三自愛國運動，可將基督徒與愛國主義結合，同時脫離西方色彩，這對基督宗教於中國之發展，可視為一個幫助。

其三，透過中國宣教士自立、自養之宣教，可以減少中西文化差異，本色化的宣教，讓基督宗教在中國發展上，有助降低文化摩擦，並在教會建立與牧養上，更貼近於國情，使人對基督宗教的接受度提高。因此就中國的教會的自治、自養、自傳三個方向來看，可視為中國的教會本色化的一環。

三自愛國運動之推行，並非所有基督徒都可以接受，其反對者之觀點，最主要為反對政治對宗教之干預。洪予健在中國福音會發表〈三自運動的真相——中國教會的嚴峻試煉〉一篇指明：

福音的傳播和門徒的交流合一是分國家、種族和文化的，任何政黨都無權干涉和控制人的心靈與信仰。正因為上述不可調和的根本衝突，中共建政後才會出現「三自會」這樣的政治機關，專職控制教會，其意圖乃是消滅基督教而非扶持教會。……。「三自會」是無神論政黨強加在教會頭上的政治架構，而在其轄下的堂會則好比寄居異地的以色列百姓，處在擄掠捆綁中；當中有些堂會因傳道人賣主求榮而徹底敗壞，有的堂會則是不敢照著神的吩咐來敬拜祂，只能在政府不合理的限制範圍內苟且偷安，以致羞辱主名，同樣在「三自會」的罪上有份。¹⁸⁹

洪氏認為共產主義與基督宗教無法調和，更認為共產主義使政治凌駕於

¹⁸⁹ 洪予健，〈三自運動的真相——中國教會的嚴峻試煉〉，中國福音會，網址：http://www.cmi.org.tw/27?p_p_id=62_INSTANCE_81HI&p_p_action=0&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-2&p_p_col_count=1&_62_INSTANCE_81HI_struts_action=%2Fjournal_articles%2Fview&_62_INSTANCE_81HI_groupId=1504607&_62_INSTANCE_81HI_articleId=1576465&_62_INSTANCE_81HI_version=1.0。（點閱日期：2016年3月8日）

上帝之上。他指出三自會有四點違反《聖經》與教義：「改變神學立場的出發點、以處境化作為神學思考的素材、引入進程神學去改變神話語的永恆性、以本色化宏揚中華文化。」並認為三自會將中國文化與真理的強加融合，有竄改真理之嫌。¹⁹⁰因此在教會領袖「基督」與實質政治領導相衝突時，中國產生了家庭教會（House Church in China）的因應方法。家庭教會的特色，洪氏〈神的奇妙大工：中國家庭教會之興起〉一篇歸類以下六點：「以非教會的形式出現、由基督徒自發組成、沒有公認的領袖、非常隱密、不定時的小型聚會、目的單純。」¹⁹¹筆者認為聚會所，亦也可以說是家庭教會的一種。其中比較值得注意的，1970年後，家庭教會部分開始走向組織化，甚至產生了領導架構與聯合組織，而非完全的無架構化。¹⁹²

面對三自愛國運動的推展，基督徒們基本採取了四種回應：全力支持並參與、迫於無奈而加入三自會、不支持並離開基督宗教、不反對也不加入三自會。¹⁹³反對三自會的基督徒，除了採取以上四種方式，在香港方面，甚至有反三自的宣導文冊出現。例如1984年便發行《三自會的本質》之宣傳小冊，為基督徒解釋三自會對基督信仰造成的影響，並對香港基督徒宣導。其中特別強調三自會以愛國為前提，使教會淪為政治工具，教會的信仰應是屬

¹⁹⁰ 洪予健，〈三自運動的真相——中國教會的嚴峻試煉〉，中國福音會，網址：http://www.cmi.org.tw/27?p_p_id=62_INSTANCE_81HI&p_p_action=0&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-2&p_p_col_count=1&_62_INSTANCE_81HI_structs_action=%2Fjournal_articles%2Fview&_62_INSTANCE_81HI_groupId=1504607&_62_INSTANCE_81HI_articleId=1576465&_62_INSTANCE_81HI_version=1.0。（點閱日期：2016年3月8日）

¹⁹¹ 洪予健，〈神的奇妙大工：中國家庭教會之興起〉，中國福音會，網址：http://www.cmi.org.tw/27?p_p_id=62_INSTANCE_81HI&p_p_action=0&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-2&p_p_col_count=1&_62_INSTANCE_81HI_structs_action=%2Fjournal_articles%2Fview&_62_INSTANCE_81HI_groupId=1504607&_62_INSTANCE_81HI_articleId=1576605&_62_INSTANCE_81HI_version=1.0。（點閱日期：2016年3月8日）

¹⁹² 趙天恩、莊婉芳，《當代中國基督教發展史，1949—1997》（臺北：中福出版有限公司，2010），頁247。

¹⁹³ 趙天恩、莊婉芳，《當代中國基督教發展史，1949—1997》，頁143-144。

靈層面，而非政治方面。¹⁹⁴

從反對三自的聲浪來看，政治干預宗教，甚至影響宗教教義的本質，是最不能讓教徒們接受。再者，三自會對不入會的基督徒，所採取的對應方式強硬，造成基督徒們的觀感不佳。然而政府愈是干預宗教的發展，愈能反映出宗教對於一個人的影響力，以及對一群人的凝聚力是極大的，尤其基督宗教對於屬靈權柄的順服與集結力，更是造成統治層之疑慮。作為國家統治者角度看，對宗教的掌握，可以防止反國家聲音，藉機夾雜入宗教宣教中。但是對於宗教本身，真理教義被修改，是對該宗教最大的傷害。因此，宗教與政治之互相不信任，加深了兩者間的矛盾。

綜觀近現代中國基督宗教發展，非基運動與三自愛國運動，是影響中國基督宗教宣教的兩大事件。

共產主義與基督宗教彼此的關係，必須從政府與宗教關係來看。在中國宗教與政治不是平等的，宗教應該歸屬在政治之下。¹⁹⁵也就是宗教的教義不是政府關心的重點，宗教是否願意配合施政才是重點。在非基運動中，共產黨藉著學潮、組織，倡導反帝國主義成為了非基運動的活躍族群，一直到國民黨與共產黨分裂，國民黨的反教運動，改採用文字宣傳方式，不再受共產黨影響，該反教運動反映了政治主權之爭。¹⁹⁶

同樣的，在三自愛國運動中，共產主義所關切的仍是基督徒如何在共產主義社會中，表現其為忠心的一員，要將基督宗教與共產主義結合，是中國的共產主義要面對的問題。共產黨在共產主義的社會風氣與經濟體系下，成為一個必然的主導者。那麼為什麼基督徒的忠誠度，會成為國家忠誠的一個疑慮？這個可以追溯到《天津條約》簽訂前的《寬容條款》，透過《寬容條款》，中國的教民犯法可以不受中國法律的約束，該條款明顯挑戰了中國的

¹⁹⁴ 張西拉，《三自會的本質》，Oxnard：出版社不詳，1984。

¹⁹⁵ 葉仁昌，《近代中國的宗教批判——非基運動的再思》（臺北：雅歌出版社，1993），頁101。

¹⁹⁶ 葉仁昌，《近代中國的宗教批判——非基運動的再思》，頁102。

主權。¹⁹⁷即使到了民國，基督宗教一直有著是否為帝國主義服務的疑慮。¹⁹⁸為了防止外國勢力藉由宗教，干涉中國人民的國家認同，中國政府無可避免地開始了三自愛國運動直到今日。¹⁹⁹

筆者認為從歷史事件來看，基督宗教的凝聚力，對於執政者來說，可能造成威脅，因為若有心人士藉由宗教，傳達反政府思想，那麼將對執政者造成施政阻礙，甚至影響社會風氣。再者，共產主義本身為唯物主義，宗教的存在與唯物主義彼此矛盾，因此認同共產主義者，參與非基運動，成為該運動的助力，其目的除了愛國主義外，亦是與資本主義的抗衡。在三自愛國運動中，共產主義晉級成了起始的主導者，相比非基運動，三自愛國運動更具有強制性，將中國的基督宗教，規範在政府單位之下。雖然從表面來看，這兩個事件對基督徒而言，不全然是一種正面影響，但是整體看來，即是因經歷了這兩個運動，才逐漸形成今日中國基督宗教特有的發展樣貌。



¹⁹⁷ 沈承恩，〈中國基督教三自愛國運動的根據〉，收入羅明嘉、黃保羅 編，《基督宗教與中國文化：關於中國處境神學的中國—北歐會議論文集》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 339-340。

¹⁹⁸ 沈承恩，〈中國基督教三自愛國運動的根據〉，收入羅明嘉、黃保羅 編，《基督宗教與中國文化：關於中國處境神學的中國—北歐會議論文集》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 330。

¹⁹⁹ 羅明嘉、黃保羅，〈序言〉，收入羅明嘉、黃保羅 編，《基督宗教與中國文化：關於中國處境神學的中國—北歐會議論文集》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 4。

第二節 教會恢復運動與「香港教會」之展開

聚會所之獨特聚會形式，我們可以視為一種主恢復運動（Lord's Recovery），而之所以以主恢復形容，係因於聚會所認為教會一直存在，只是在漫長歷史中，教會墮落了，而今應該恢復成原本基督對教會之美好型態的構想。故在聚會所中，非常強調「主恢復」之重要性。在討論聚會所時，不論是哪一個區域，基本上是無法略過倪柝聲與李常受二人。因此本章在教會恢復與「香港教會」拓殖描述上，將以倪、李兩人為主軸貫穿整個脈絡。

（一）教會的改革與恢復

承上一節，早在西元 600 年前就有教會，而後教會的發展開始有了變化，有許多不符合《聖經》的內容開始參雜在教會中，這種現象被視為教會的墮落。²⁰⁰因此，不滿《聖經》被曲解的基督徒開始想要改教，企圖將教會帶回最初符合上帝心中願景的教會，而聚會所認為，將教會回歸《聖經》，就是一種「主的恢復」。²⁰¹

教會變化的歷程可以簡單地看成：自初代教會到質變，再到恢復革新。其質變最早可以在組織與行政上來看。其質變過程，從長老革利免（Clement）的書信可以知道，當時教會已走向猶太教化，也就是教會開始有了組織與行政規範。其後，以格那堤（Ignatius）將長老與監督分作兩班人，並認為監督高於長老。²⁰²到了約西元 250 年，居普良（Cyprian）主張教會的統一，並將教會內部成員分地位與等次，平信徒與聖品階級開始出現，與使徒時代互

²⁰⁰ 關於教會的墮落，請參考林鴻信，《基督宗教思想史（下）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁 384。

²⁰¹ 關於「主的恢復」，請參考本研究第一章第三節名詞解釋。

²⁰² 李常受，《召會的歷程》，頁 144-145。

不相屬的教會型態相異。²⁰³西元 312 年後君士坦丁 (Constantine I) 統一羅馬，其後他將教會與政治混合，西元 350 年狄奧多西 (Theodosius I) 正式將基督宗教宣布為國教，百姓都必須成為基督徒。²⁰⁴至約翰胡司 (John Huss) 開始重新宣告基本真理，至 16 世紀馬丁路德 (Martin Luther, 1483 年—1546 年) 恢復因信稱義，教會的恢復運動可以從這時看作為起始。²⁰⁵

從以上李常受所指教會墮落的過程，可以知道在聚會所的主恢復運動中，就行政層面上來看，特別反對的兩個特點：一是信徒階級制度的產生，二是教會的統一。這邊筆者為教會的統一更進一步說明，聚會所之所以反對教會的統一，並非反對教會間彼此的聯繫與互動，其所反對的內容為，將教會變為一個有系統的組織規劃，也就是反對有一個最高機構去為教會作編派，因就《聖經》所反映使徒時代之教會，應是各不從屬。這兩個反對，影響之後聚會所，在形式與執行上與其他宗派有別。

聚會所的恢復運動，受到了弟兄會的影響，18 世紀初摩爾維亞 (Moravia) 的弟兄與新生鐸夫 (Zinzendorf)，將教會帶離了政治、脫離了國教，與世界分別出來。²⁰⁶至 1825 年達祕 (John Nelson Darby) 開始了弟兄會 (Brethren)，不同於馬丁路德的宗教改革，弟兄會脫離了屬世層面，完全進入屬靈生活，因此連相關宣傳文獻皆鮮少有之。²⁰⁷弟兄會的出現，被視為一種召會生活的重大恢復。

從 16 世紀馬丁路德的改教至 19 世紀的弟兄會，筆者將此歸類為廣義的主恢復運動。故此教會的範圍，為涵蓋了自初代教會起等各地教會，而後自 20 世紀起，於中國由倪柝聲等弟兄所開始與領導之聚會所，並且該團體對

²⁰³ 李常受，《召會的歷程》，頁 146-147、150。

關於教會的統一，林鴻信解釋為教會的合一，主張主教的權威性。請參考林鴻信，《基督宗教思想史（上）》，頁 113。

²⁰⁴ 李常受，《召會的歷程》，頁 151-152、158。

²⁰⁵ 李常受，《召會的歷程》，頁 179。

²⁰⁶ 李常受，《召會的歷程》，頁 153。

²⁰⁷ 李常受，《召會與地方召會的歷史》（臺北：臺灣福音書房，2012），頁 31。

基督宗教教義的改革與復興活動，筆者將此定義為狹義的主恢復運動。這裡所指稱之狹義，並非指復興與改教內容之限縮與狹隘，而是將對象團體，專門導向於由倪柝聲等人所興起，以及受倪柝聲影響，延續其聚會模式與理念之聚會所，也就是今日基督宗教中普遍所指之召會團體，此團體有別於各大宗派，並不屬於：公會等其他教會。

（二）聚會所的興起與香港的拓展

聚會所內部的歷史，可以從倪柝聲與李常受二人的發展史來看。從聚會所在大陸的初創，一直到香港的發展，都與倪、李二人的開展相關，因此本段將透過倪、李二人的開展歷史來描述。

1.倪柝聲：倪柝聲 1902 年誕生於廣東汕頭，本名倪述祖，後自己改名為倪柝聲。並取英文名字為 Watchman。²⁰⁸1920 年其透過禱告，開始有意將個人奉獻在宣教上。²⁰⁹1922 年倪柝聲研讀《聖經》且有所感動，認為每逢七日的第一日皆應擘餅紀念主，並將此感動與王載分享。²¹⁰該年倪柝聲與王載夫婦，開始了在王載福州家中的擘餅聚會。²¹¹此可視為聚會所的家聚會之起頭。隨著聚會所的聚會人數開始擴增，藉由一位信徒的奉獻款，倪柝聲等人便於福州倉前山的十二欄排正式租用了聚會的房子。²¹²然由於後來王載主張引入教牧按立制度，這與倪柝聲意見相左，致使 1924 年十二欄排的聚會產生分裂。²¹³但即使倪柝聲於十二欄排受到同工排斥，其在福州仍有許多弟兄

²⁰⁸ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁 6。

²⁰⁹ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁 11-12。

²¹⁰ 王載：聚會所創始人之一，福州人，後與倪柝聲因牧師按立問題意見不合。

²¹¹ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁 15。

²¹² 陳福中，《倪柝聲傳》，頁 17。

²¹³ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁 22。

姊妹支持他的想法。²¹⁴1925年倪柝聲開始在福州羅星塔出版《基督徒報》，1927年遷至上海並將福音書局改為福音書房。²¹⁵1928年租下上海哈同路文德里的房子，開啟了上海的聚會所。²¹⁶

2.李常受：1905年李常受誕生於山東，1925年得救期間追求屬靈書報《晨星報》、《基督徒報》，閱讀了倪柝聲的文章，自此以書信向倪柝聲請益，至1933年兩人首次晤面。²¹⁷

3.倪柝聲與李常受的服事：1934年倪柝聲將《小群詩歌》整編為《詩歌》。²¹⁸1942年李常受依照倪柝聲的指示，在煙臺帶領聚會所的事奉，²¹⁹同年，上海基督徒聚會處因誤會，將倪柝聲從中革除。²²⁰1947年李常受從上海轉至香港等地拓展聚會所之復興，其間倪柝聲恢復上海的職事。²²¹1947年福州津門路聚會所與福州球場後聚會所發生分裂。²²²

1948年倪柝聲在福州設置了鼓嶺同工訓練班，同年倪柝聲安排陳則信

²¹⁴ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁54。

²¹⁵ 《基督徒報》為倪柝聲創刊之屬靈書報，1925年到1927年為月刊模式共二十四期，以補停刊的復興報，現今收入在臺灣福音書房出版的《倪柝聲文集》。請參考臺灣福音書房，〈基督徒報卷（一）序〉，倪柝聲文集，網址：<http://www.churchinmontereypark.org/Docs/Nee/index.html>。（點閱日期：2018年6月20日）

²¹⁶ 查時傑，〈倪柝聲——中國教會聚會所的創始人〉，收入拾珍出版社編，《倪柝聲生平特輯》（香港：拾珍出版社，2010），頁380、381。

²¹⁷ 李常受，《歷史與啟示（上冊）》（臺北：臺灣福音書房，2011），頁4-6。

《晨星報》為1908年煙台中華基督教奇山教會出版的基督徒屬靈報刊，收入來自各方基督徒投稿。請參考山東省情網—山東省史志辦，〈煙台市志（下）〉，山東省情網—山東省史志辦，網址：
<http://lib.sdsqw.cn/bin/mse.exe?seachword=&K=b6&A=2&rec=554&run=13>。（點閱日期：2018年6月20日）

²¹⁸ 卓遵宏、周琇環、林秀華訪問，《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》，頁48。

²¹⁹ 卓遵宏、周琇環、林秀華訪問，《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》，頁30。

²²⁰ 上海基督徒聚會處簡史和忠心聖徒見證集殉道史，網址：
<http://shanghaichristianassembly.org/>。（點閱日期：2016年6月8日）

²²¹ 卓遵宏、周琇環、林秀華訪問，《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》，頁31。

²²² 陳福中，《倪柝聲傳》，頁70。

弟兄管理港澳地區的學員。²²³ 1949年中國大陸政權發生改變，倪柝聲指示李常受到海外拓展，故李常受移至臺灣，同年鼓嶺訓練班第二期結訓，倪柝聲至香港釋放信息。1950年倪柝聲與李常受於香港會面，在香港共同服事一個月，此時期香港聚會所被復興，倪柝聲將香港長老、執事、會所購置等事宜託付給李常受。²²⁴該年3月12日倪柝聲離開香港返回上海，奔母喪以及處理上海聚會所事宜。²²⁵

由於中國大陸政治轉變，1951年八月倪柝聲於上海發表講話，談論基督徒是無法做到超政治。²²⁶但即便他如此聲明，仍有部分人士將倪柝聲列為反革命分子，因此不受共同綱領中的宗教自由所保護。²²⁷同年1951年，李常受於臺北成立臺灣福音書房。²²⁸1952年倪柝聲於上海被逮捕，至1972年病逝於安徽勞改場。²²⁹李常受則於1962年留美宣教，1965年成立水流出版社，為後期的水流執事站（Living Stream Ministry），1974年將水流執事站遷至加州，至1997年逝世。²³⁰

綜觀倪、李二人主要宣教地區為上海、福州、臺灣、美國，雖然於香港地區二人不是主要服事者，然而卻是擔任了指示與領頭角色。香港主恢復聚會所，目前普遍認為可追溯自1937年魏光禧等人，在九龍南昌街開始有了初始的聚會。²³¹然而在魏光禧到港開始聚會前，實際上在1937年以前，已有梅姓弟兄、鍾姓弟兄、周姓弟兄、商姓弟兄與何姓弟兄，在港開始了聚會生活。然而在後期，卻發生分裂事件，一位被革除之全時間同工另立「基督

²²³ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁76-77。

²²⁴ 卓遵宏、周琇環、林秀華 訪問，《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》，頁32。

²²⁵ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁104。

²²⁶ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁110。

²²⁷ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁115。

²²⁸ 卓遵宏、周琇環、林秀華 訪問，《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》，頁304。

²²⁹ 卓遵宏、周琇環、林秀華 訪問，《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》，頁32。

²³⁰ 卓遵宏、周琇環、林秀華 訪問，《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》，頁305-307。

²³¹ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁94。

徒聚會處」。²³²1937 年年底，倪柝聲與樂非力抵達香港，至 1938 年倪柝聲返回上海，其母親與妻子則留在九龍聚會，魏光禧則遷至雲南，樂非力便為主要同工，同時服事者有江守道弟兄。²³³魏光禧之所以至雲南宣教，乃係因於倪柝聲的教會拓展理念：建立會所、選長老，然後離開到他處去繼續宣教。然而在魏光禧離港不久後，「香港教會」領頭的人開始意見分歧，故促使倪柝聲須居中調解。²³⁴1938 年、1939 年、1940 年陳則信弟兄三次到港佈道，後與江守道二人轉往東南亞宣教。1949 年倪柝聲再次抵達香港復興「香港教會」。²³⁵同年 9 月陳則信返回香港，於九龍佐敦道聚會，並受倪柝聲安排開始港澳的事工。²³⁶1950 年購置九龍天文台道聚會所。²³⁷由於大陸當時政權與局勢的轉變，故 1950 年許多青島與上海的青年轉至香港，而此時倪柝聲亦至香港釋放信息，將香港聚會所帶至興旺。²³⁸

1950 年倪柝聲在香港主要活動有五點：一是交託重要事工，同時安排了五位長老分別為：曲子元、鄭謙原、許駿卿，以及陳則信與魏光禧二人。²³⁹二是提出教會企業概念。因此他成立了香港生物化學製藥廠，將製藥廠之所得作為福音宣教資金，由陳則信擔任總經理，於陳則信不在港之期間，改由魏光禧擔任，同時請菲律賓商人張興榮負責籌措資金。由於該企業以奠基宣教資金為目的，故陳則信雖擔任總經理一職，但並未領取薪水。²⁴⁰三是指出香港聚會所當前的難處，在於有能力的信徒對於會所的事物並不够積極。即指香港的信徒們就算經濟能力足夠，但奉獻較缺乏主動性。這也加深了他

²³² 李常受，《歷史與啟示（上冊）》，頁 259-260。

²³³ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁 94。

²³⁴ 李常受，《歷史與啟示（上冊）》，頁 260。

²³⁵ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁 95-98。

²³⁶ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁 96。

²³⁷ 購置者不明，請參考香港教會教會聚會所（基督徒管家），網址：
<http://churchinhk.org/Intro.asp>。（點閱日期：2016 年 6 月 8 日）

²³⁸ 李常受，《歷史與啟示（上冊）》，頁 262。

²³⁹ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁 100-103。

²⁴⁰ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁 99。

對教會企業的推動。²⁴¹第四則是文字事工的加強。分別為由倪柝聲管理之上海福音書房、李常受管理之臺北福音書房，以及魏光禧負責之香港福音書房（後改為香港教會書室），其中倪柝聲屬意李常受從旁協助香港福音書房之文字與編輯。第五則是建立購建小組，為香港聚會所購地，以建立聚會所。

242

1960年在香港的聚會所信徒之間，開始有對李常受之異議傳出，²⁴³指李常受為異端，至1970年李常受與張晤晨從臺北至香港講道時，衝突正式爆發，嚴重到必須由警察居中處理。²⁴⁴此一事件造成「香港教會」發生分裂，支持李常受一派者留在天文台道聚會所聚會。²⁴⁵1990年6月，聚會所在香港成立香港真理書房（HK Truth Book Room Lid），大量出版李常受之相關著作，然而至1991年「香港教會」再次分裂，由封志理等長老，提出對李常受之異議，於6月4日發表了公開信，認為李常受過於干涉掌控「香港教會」之發展，且認為李常受被過於高舉，又李常受於1989年所出版《當前發酵的背叛》一書，封志理等人認為，其內容在指責他們之不服從領導。此次分裂，由反對李常受一派，繼續留於天文台道聚會所聚會，與李常受一派斷絕關係。²⁴⁶1994年10月跟隨李常受一派之「香港教會」（香港召會）重新興起，並該教會持續與全球眾聚會所緊密聯繫。²⁴⁷

²⁴¹ 陳福中，《倪柝聲傳》，頁98。

²⁴² 李常受，《歷史與啟示（上冊）》，頁266-267。

²⁴³ 李常受，《歷史與啟示（上冊）》，頁271。

²⁴⁴ 李常受，《歷史與啟示（上冊）》，頁263-274。

²⁴⁵ 從〈致陳則信弟兄的公開信〉，一篇內容，可知香港教會的分裂為陳則信一派與李常受一派之意見相歧。該信是支持李常受者，為陳則信一派所指異端之事作辯證。並據李常受所留下文字顯示，當時香港教會分裂原因，係因於對於「管理權」之爭執。請參見李常受，《歷史與啟示（上冊）》，頁271、312-315。

²⁴⁶ no Lashon HaRa，網址：http://kwoksimon.blogspot.com/2004/11/blog-post_14.html。（點閱日期：2016年6月8日。）

²⁴⁷ 香港教會文字組 編，〈全召會服事姊妹相條聚會（一）〉，香港教會，網址：http://www.churchinhongkong.org/b5/upload/church_news/news_855.pdf。（點閱日期：2016年6月8日）

「香港教會」歷史，普遍以 1937 年魏光禧弟兄為首，所創立之教會，作為起頭，而倪柝聲與李常受，則在其中擔任調派，以及核心理念宣揚之工作。故於 1937 年前所分出去之「基督徒聚會處」，以及其餘信徒，鮮少被「香港教會」史中被提及。因此，這也表示「香港教會」的兩次分裂，皆是與李常受相關的二次分裂。雖然聚會所強調，上帝是唯一的領袖，然而在教會的發展上，人事行政的安排，顯然成為了教會的一大考驗。從「香港教會」的發展過程，以下可以歸納出兩大特色：一是對出版文字的著重，二是與其他地區的緊密聯繫。文字出版之優勢，強化了信息傳播與減輕教會發展經費之負擔，同時，也對聚會所內部形成凝聚力，即便與其他地區相隔，但彼此間的交流有一共通性。同時透過相同信息的閱讀，使得「香港教會」與世界眾聚會所接軌，因此形成了一個緊密龐大的網絡，故即便「香港教會」歷經了二次分裂，但整體發展，仍是穩定成長。最後在名稱之轉變上，現在「香港教會」對外仍以「香港教會」之名稱呼，而在內部，則用以「香港召會」或「聚會所」。



第三節 宗教與政府政策的轉變

香港歷經英國殖民百餘年，因此在討論香港宣教的客觀外在條件時，香港的法規可以是一個依據，而在探討香港的法規，必須從兩大部分來看，第一是港英時期的法律，第二是 1997 年後，香港所使用的法律。

(一) 港英時期（1841 年－1996 年）

港英時期，香港最重要的兩大法源為《英皇制誥》(Letters Patent) 以及《王室訓令》(Royal Instructions)。²⁴⁸此兩份文件頒佈於 1843 年，可以視為香港的憲法。不過在兩份文件中，並未明確對宗教信仰做特別說明，因此，即使英國以基督宗教作為國教的情形下，對殖民地人民的宗教信仰，並未強限制定。

首先透過英人在香港設立大學的法律，見 1953 年所編之《香港法律彙編（一九五三年版）》卷四〈大學法則〉：

茲在港創立大學一所，以增進學生之文學及科學與研究發明等知識，予以高深教育，頒授學位，及養成良好德行，並無國籍，種族，宗教階級之分，暨謀敦睦中英兩國良好友誼，用特進行大學立案為法團，並訂立規則，以資管理。²⁴⁹

又〈大學法則〉第 15 條：

²⁴⁸ 「港英時期」(British Hong Kong)：為英國殖民香港時期簡稱。

²⁴⁹ 馬沅 編譯，《香港法律彙編（一九五三年版）第四卷》（香港：華僑日報，1953），頁 116。

大學無種族國籍之分，亦無宗教職業之別，無論何人均得為大學各部會同人，教授，講師，教職員，學生或擔任職務，享受學位或任何權益等。²⁵⁰

透過教育情形瞭解，港英政府對於宗教、種族等，採取較開放之態度。不侷限於基督宗教，在基本受教權與任職上，名義上對各個宗教民族賦予相同的權益。英國官方將教育，視為溝通中、英雙方之橋樑，不在此方面作特例施壓，這種教育上包容的態度，讓基督宗教背景之學校，建立了鼓勵與保障之基礎。

再自細部條例與法規來看，其一，英國對香港整體規範，仍可以見到英國是以基督宗教背景國家的角度訂定法規，將華人傳統宗教信仰，與基督宗教分成兩類。其二，對於基督宗教，英國政府相對給予特別的重視。其三，由於英國政府並未特別約束宗教的發展，因此教會的成立或登記，便被歸納以公司、社團為主。²⁵¹

其次見〈公司條例〉第 21 條：

(一) 總督如認定將次組合為有限公司之會社係為發展商業，增進藝術，科學，宗教，慈善，或其他有益主旨，擬將各該事業所得盈利或他向收益為發展此項主旨之功用，並禁止分派股利與各股東同人者，總督得給予執照，指令該會社登記為有限責任之公司，不必在公司名稱之內加入「有限」字樣，此種會社得遵令登記之。²⁵²

²⁵⁰ 馬沅 編譯，《香港法律彙編（一九五三年版）第四卷》，頁 116。

²⁵¹ 龔立人，〈宗教角色與全球社會運動－香港基督教的社會面貌〉，《成大宗教與文化學報》17(2011): 182。

²⁵² 馬沅 編譯，《香港法律彙編（一九五三年版）第一卷》（香港：華僑日報，1953），頁 268。

故教會之組成登記，可以依據〈公司條例〉第 21 條第一項，以宗教為發展主旨，並將所得用於該成立之目的。對照教會之運作，即為將奉獻款，用於教會之宣教等發展，而此種類型之公司或團體是可以得到政府核可之執照，亦即有其合法與正當性。

再看〈公司條例〉第 143 條：

（一）公司須在註冊事務所設置董事或經理登記冊，對於每一董事或經理須併載明下列詳細事項——（甲）如為個人，則列明其受基督教洗禮名字或姓名，或其以前洗禮名字或姓名，寓址，國籍，如現隸國籍非原本國籍，則書其原本之國籍，職業，如無職業，而在他公司充任董事者，則其充任各該董事之詳細事項。²⁵³

從該條文可以歸納兩點：一是，基督徒受洗後，部分基督徒會做改名之行為，而這溯源於基督宗教自身教義，自〈哥林多後書〉五章 17 節：「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」²⁵⁴因此，這也影響了基督徒在公司行號等人員登記上，有著變動性。其二，由於英國為基督宗教國家，因此對於基督徒相關之教義與反映於社會之現象，有著深入的理解，因此在法條上，較能結合基督徒生活。

又自〈公積基金規程〉第 4 條：

（二）該局員八人應由提捐人於必要時在補助學校教職員中舉選之，舉選辦法如下——（甲）由羅馬天主教會男校聯合提舉二名。（乙）由羅馬天主教會女校提舉二名。（丙）由拔萃男書院，拔萃女書院，聖保羅書院（男女同校）及聖保羅男書院聯合提舉二名。（丁）由英華男校

²⁵³ 馬沅 編譯，《香港法律彙編（一九五三年版）第一卷》，頁 295。

²⁵⁴ 作者不詳，《聖經》，頁 281。

及英華女校提舉一名。(戊)由聖士提反女校及協恩學校連同提舉一名。

255

以及〈公積基金規程〉第7條：

(一) 基金之提捐，為強迫性質，係為實施補助方案所有永久專任教師之義務（包括試用之教師），但屬於下列者除外——（甲）依不合薪資標準評定者。（乙）年逾五十歲然後受聘者。（丙）教師而能繳驗其人對於教育有司核准之公積或養老基金繼續提捐之證據者。（丁）宗教會社，教會或公教團體之會員對於其需要補助經由該會社，教會或公教團體予以充分供應者。²⁵⁶

在港英時代，政府對於教會與教會學校多以立案法團方式管理，使其發展彈性度高，然值得注意法團雖然管理自由度高，但在個別法團的條例中舉出：「本例之規定，不妨害或視為有影響英王其嗣君或繼人之權益，或任何法人，法團或其他人之權益。」²⁵⁷一條，代表一切自主性，以不干涉英王繼任為主，除非提出討論者本身為相關利益者。又自〈公積基金規程〉第4條來看，可知當時教會學校在教育上占有重要份量，且與政府有著相互輔助的功能，其所例舉之學校，皆成立自基督宗教團體（包含天主教）。第二，見〈公積基金規程〉第7條，若所依存之教會補助充分者，可以免除強制提捐，此也代表當時教會有一定規劃體制，並且資金方面相較於其他學校更為充裕。第三，教會於港英時代之活動，除了單純教會活動外，更涉足教育面

²⁵⁵ 馬沅 編譯，《香港法律彙編（一九五三年版）第四卷》，頁 240。

²⁵⁶ 馬沅 編譯，《香港法律彙編（一九五三年版）第四卷》，頁 240。

²⁵⁷ 馬沅 編譯，《香港法律彙編（一九五三年版）第四卷》，頁 83。

所謂「法團」(corporation)：指法人團體，有獨立法人身分。

向，透過教育同時達至宣教目的。

再自〈休假日條例〉而言，港英時代休假融合了中國農曆節慶與基督宗教原有重要紀念日，包含受難日、降靈節、聖誕節等。²⁵⁸此凸顯港英政府，除了兼顧華人傳統外，對於基督宗教相當地重視，而這也透露了立法者以基督徒視野修訂治理規範。故舉凡〈公司條例〉與〈休假日條例〉，皆特別舉出基督宗教相關規則。

又觀〈徵稅商品規則〉第 10 條：

除須履行條例或施行規則規定義務辦理外，下列各項貨物應特許免稅——（甲）註冊淨噸位六十噸以上之船舶或飛機所用之貯備用品，燃料及滑機油，不論在港外使用或部份在本港部份在港外使用者，其數量得由處長權宜決定之。（乙）本港輸出之貨物。（丙）經處長許可毀棄之貨物。（丁）旅客行李內載供私人應用之啟封貨物，其數量得由處長權宜決定之。（戊）聖餐典禮用酒，惟須經由教堂主教之證明。（己）總督在政務會依附表第一號第二十四號格式表核准作教育，科學或慈善團體所用烈酒。²⁵⁹

在稅收範圍上，港英政府特別為基督宗教所需用之酒，准許免稅，且僅須經由主教許可。此透露港英政府視基督宗教，相較於其他宗教更加偏重。其中第（己）項，教育、科學、慈善團體已持有免稅酒精許可證者，仍需由代表提出書面申請，轉成總督核准。²⁶⁰但對基督宗教的管轄，則尊重教會團體自身的管理。

²⁵⁸ 馬沅 編譯，《香港法律彙編（一九五三年版）第三卷》（香港：華僑日報，1953），頁 114。

²⁵⁹ 馬沅 編譯，《香港法律彙編（一九五三年版）第二卷》（香港：華僑日報，1953），頁 305。

²⁶⁰ 馬沅 編譯，《香港法律彙編（一九五三年版）第二卷》，頁 306。

整體而言，港英政府對宗教是採取開放發展方式，雖然沒有特列出宗教法規，但在各項細則中，融入了相對處理方式。其中特別的是，對於華人宗教，港英政府特別規範了〈中國廟宇條例〉與〈文武廟條例〉。²⁶¹這兩項條例將華人傳統信仰與其他宗教分別出來。故從教育、休假、廟宇，三方面來看，英國對於香港的殖民上，參考了原有在地民族之文化。

再者，英國殖民時期香港的基督宗教對於社會的參與是多元性的，範圍橫跨教會基本事務、教育等，而基督宗教團體之所以可以較廣泛發展，其原因可以歸功於政府對該宗教之尊重，以及教會本身的發展較完善，至於教會之所以能有相當的發展，母會的輔助功不可沒，使教會在設立上，有較多的資源可供利用。以教育為例：拔萃女書院、聖保羅書院等，背後的團體為聖公會。簡單地說，港英時期由於政府對宗教限定規範少，故基督宗教得以自由發展。但須注意一點，在各項規範中，對於英王領導之質疑、嗣位問題，以及「王室」等相關名稱之使用，明言禁止干涉，此項約束涵蓋宗教、會社與公共活動等範圍。

（二）香港回歸後（1997年—）

1997年7月1日香港正式回歸中華人民共和國，成為香港特別行政區。1984年12月19日，中英兩國簽訂《中華人民共和國政府和大不列顛及北愛爾蘭聯合王國政府關於香港問題的中英聯合聲明》。中華人民共和國承諾香港五十年不變政策，使其成為一國兩制之型態，在這五十年內，香港可以繼續實行資本主義。1990年4月4日中華人民共和國第七屆全國人民代表大會，確立《中華人民共和國香港特別行政區基本法》（簡稱基本法），於1997年7月1日正式實施。²⁶²

²⁶¹ 馬沅 編譯，《香港法律彙編（一九五三年版）第三卷》，頁120-123。

²⁶² 基本法中華人民共和國香港特別行政區，網址：
<http://www.basiclaw.gov.hk/tc/index/>。（點閱日期：2016年6月8日）

不同於港英時期，《基本法》明定了香港的宗教規範，其第三章〈居民的基本權利和義務〉第 32 條：

香港居民有信仰的自由。

香港居民有宗教信仰的自由，有公開傳教和舉行、參加宗教活動的自由。²⁶³

確實奠定了宗教與宣教的自由，以及可以參加宗教的活動的權利，再配合《基本法》第 27 條：「香港居民享有言論、新聞、出版的自由，結社、集會、遊行、示威的自由，組織和參加工會、罷工的權利和自由。」²⁶⁴對於教會建立與主日聚會等，更是給予了確實的保障。其次，福音書局等出版事業，亦屬於在人民基本權利之範圍內。《基本法》將宗教正式地規範在基本權利中，讓香港基本人權有了統一性的規劃，該法規取代了港英時期之「以不規範來給予自由」的作法。同時，《基本法》之宗教所涵蓋內容，不再獨立列出華人廟宇相關法規，而將傳統信仰與其他宗教整合歸納，這也反映了回歸後香港境內統治，不再區分英人與華人。

又《基本法》第六章〈教育、科學、文化、體育、宗教、勞工和社會服務〉137 條：

各類院校均可保留其自主性並享有學術自由，可繼續從香港特別行政區以外招聘教職員和選用教材。宗教組織所辦的學校可繼續提供宗教

1990 年之第七屆全國人民大會，同時訂定了香港第一屆政府推選委員會成員辦法。將「勞工、基層、宗教等界」歸為一類，須佔委員人數 25%。

²⁶³ 基本法中華人民共和國香港特別行政區，網址：
<http://www.basiclaw.gov.hk/tc/index/>。(點閱日期：2016 年 6 月 8 日)

²⁶⁴ 基本法中華人民共和國香港特別行政區，網址：
<http://www.basiclaw.gov.hk/tc/index/>。(點閱日期：2016 年 6 月 8 日)

教育，包括開設宗教課程。

學生享有選擇院校和在香港特別行政區以外求學的自由。²⁶⁵

在教育上，政府尊重教會學校辦學兼宣教，無強制反對宗教進入學校，因此，教會可以透過教育穩定成長。並且藉由教育，使宣教達到潛移默化作用。再者，由於教會辦學歷史悠久，故現今坊間傳統有名英校亦以教會學校為主，這也促使家境良好，希望孩子更有競爭力之家長，將小孩送進這些英校就讀，故冀望進入教會名校的學生，不單只是有基督宗教背景的家庭。

《基本法》第 141 條：

香港特別行政區政府不限制宗教信仰自由，不干預宗教組織的內部事務，不限制與香港特別行政區法律沒有抵觸的宗教活動。

宗教組織依法享有財產的取得、使用、處置、繼承以及接受資助的權利。財產方面的原有權益仍予保持和保護。

宗教組織可按原有辦法繼續興辦宗教院校、其他學校、醫院和福利機構以及提供其他社會服務。

香港特別行政區的宗教組織和教徒可與其他地方的宗教組織和教徒保持和發展關係。²⁶⁶

以及《基本法》第 148 條：

²⁶⁵ 基本法中華人民共和國香港特別行政區，網址：
<http://www.basiclaw.gov.hk/tc/index/>。(點閱日期：2016 年 6 月 8 日)

²⁶⁶ 基本法中華人民共和國香港特別行政區，網址：
<http://www.basiclaw.gov.hk/tc/index/>。(點閱日期：2016 年 6 月 8 日)

香港特別行政區的教育、科學、技術、文化、藝術、體育、專業、醫療衛生、勞工、社會福利、社會工作等方面的民間團體和宗教組織同內地相應的團體和組織的關係，應以互不隸屬、互不干涉和互相尊重的原則為基礎。²⁶⁷

該規定給了教會大範圍的自治程度，更甚肯定了宗教組織結合社會慈善活動。參考《香港稅務條例》第 88 條，慈善團體可獲得免稅，而推廣宗教可被視為慈善用途的一種，所以教會可透過註冊為社團或公司，成為慈善團體，但須注意僅受香港法院司法管轄的慈善團體方能獲豁免繳稅。²⁶⁸對於教會自治、財務、對外交流、社會內部參與等方面，《基本法》第 141 條與 148 條給予了保障，只要在沒有牴觸香港法律的情況下，教會的拓展，政府並不加以干涉，這種開放性的態度，延續了港英時期政府的宗教處理方針，並且更進一步無分華人傳統信仰與基督宗教，強調了各宗教間的互相尊重與平等。

再看《基本法》第 149 條：

香港特別行政區的教育、科學、技術、文化、藝術、體育、專業、醫療衛生、勞工、社會福利、社會工作等方面的民間團體和宗教組織可同世界各國、各地區及國際的有關團體和組織保持和發展關係，各該團體和組織可根據需要冠用「中國香港」的名義，參與有關活動。²⁶⁹

²⁶⁷ 基本法中華人民共和國香港特別行政區，網址：
<http://www.basiclaw.gov.hk/tc/index/>。（點閱日期：2016 年 6 月 8 日）

²⁶⁸ 中華人民共和國香港特別行政區政府稅務局，網址：
<https://www.ird.gov.hk/chi/tax/ach.htm>（點閱日期：2016 年 6 月 8 日）

²⁶⁹ 基本法中華人民共和國香港特別行政區，網址：
<http://www.basiclaw.gov.hk/tc/index/>。（點閱日期：2016 年 6 月 8 日）

該條法規並未強限定，香港宗教組織與外界其他團體交流時，一定要冠以「中國香港」之頭銜，然而此項法規可看出大陸官方，對於香港擁有其從屬的正式性，即香港雖作為特別行政區，可以在五十年內保有資本主義之生活方式，但並不是一個相對大陸的官方政府，而是隸屬於中華人民共和國之下的一個行政區，亦表明香港已非「英屬香港」，於國際組織上是編列於「中國香港」。即使如此，香港卻得以透過「中國香港」之名義，達到參與不以國家為單位之國際會議與世界組織。²⁷⁰

相比香港 1997 年後開始使用到今天的《基本法》，中國大陸在 2004 年通過之《宗教事務條例》：

第四條 各宗教堅持獨立自主自辦的原則，宗教團體、宗教活動場所和宗教事務不受外國勢力的支配。……。

第五條 縣級以上人民政府宗教事務部門依法對涉及國家利益和社會公共利益的宗教事務進行行政管理，縣級以上人民政府其他有關部門在各自職責範圍內依法負責有關的行政管理工作。……。

第二十四條 宗教團體、寺觀教堂擬在宗教活動場所外修建大型露天宗教造像，應當由省、自治區、直轄市宗教團體向省、自治區、直轄市人民政府宗教事務部門提出申請。省、自治區、直轄市人民政府宗教事務部門應當自收到申請之日起 30 日內提出意見，擬同意的，報國務院宗教事務部門審批。……。

第四十三條 ……。擅自組織信教公民到國外朝覲的，由宗教事務部門責令停止活動；有違法所得的，沒收違法所得，可以並處違法所得 1 倍以上 3 倍以下的罰款。²⁷¹

²⁷⁰ 依照《基本法》第七章對外事務第 152 條之規定。

²⁷¹ 中華人民共和國國務院辦公廳，網址：
http://www.gov.cn/xxgk/pub/govpublic/mrlm/200803/t20080328_31641.html。（點閱日期：2018 年 7 月 5 日）

由這四條法規，可整理出大陸對於宗教管制的三個特色：一為大陸宗教是隸屬於政府機關之下管理，並且基督宗教的外國母會與主教不得干預大陸境內的宗教組織與活動。第二是宗教大型活動須得到政府核可，不能擅自舉行。第三是宗教組織，不可以在未經許可情形下，逕行至國外參加活動。對照香港對於宗教管理、宗教集會、國際參與之規定，大陸方面有了更多的限制，一切須受到政府的管理。由於香港的宗教法規相對具有彈性，所以目前香港便成為了海外對大陸宣教的一個重要中介站。

香港 1997 年回歸後，正式系統性地制定宗教法規的權限與範圍。比起大陸所實行的《宗教事務條例》，香港宗教活動有更多自主權和保障。據 2015 年的《香港年報》統計，香港約有 50 萬名基督徒，天主教徒約 37 萬，而佛教、道教則約有 100 萬名信徒，相比之下基督宗教在香港並非最大宗教。²⁷² 在信徒人口少於佛教和道教的情形下，香港國定假日卻仍有耶穌受難節、復活節、聖誕節三個節日，至 1999 年方將佛誕列為香港國定假日。在 2016 年香港政府所公告的 18 個國定假日中，若排除華人傳統農曆節慶，被納入國定假期的宗教節日，目前只有佛教與基督宗教，且佛教節日僅佛誕日一項。²⁷³ 因此筆者認為雖然英國殖民的時代已經隨著回歸結束，基督宗教在香港仍受到政府相當的重視。

其二，同前述，基督宗教雖不是香港最大宗教團體，但香港卻有超過 730 個基督宗教機構，這些機構除了提供基督徒的需求外，還為社會的緊急救援工作與發展計畫提供支援。²⁷⁴ 例如：集合各教會所組成之「香港基督教服務處」，便是致力於社會福利、全人關懷；聯合眾教會與教會學校之「教會關懷貧窮網絡」則是關心香港失業率以及貧窮問題。故香港基督宗教對於

²⁷² 王潔明 編，《香港 2015》（香港：香港特別行政區政府新聞處，2016），頁 316-315。

²⁷³ GOVHK 香港政府一站通，網址：
<https://www.gov.hk/tc/about/abouthk/holiday/2016.htm>。（點閱日期：2016 年 6 月 8 日）

²⁷⁴ 王潔明 編，《香港 2015》，頁 315。

社會事務的參與，一直呈現正向積極的態度，讓基督宗教不單是精神信仰，更透過關懷、救助等實際行動，以達到《聖經·羅馬書》十三章 8 節：「凡事都不可虧欠人，惟有彼此相愛要常以為虧欠；因為愛人的，就完全了律法。」理念之實踐。²⁷⁵

最後，香港回歸後，各宗教之間關係相對平等，而這平等模式並非打壓原有優勢之宗教，而是將其他信仰，納入宗教法保障行列。綜觀香港從殖民到回歸，基督宗教一直處於自由宣教的環境，沒有因為政權的轉移而受到嚴重的壓迫。若要舉出香港基督宗教唯一受到嚴重壓迫之時期，則應為 1941 年至 1945 年，香港被日軍佔領之淪陷期，各地教會被佔領，宣教士被捕等。²⁷⁶日本在此時期成立「香港基督教總會」，以達到對基督宗教的控制。²⁷⁷然此時期的迫害不只針對基督宗教，貿易等方面皆呈現中斷狀態。²⁷⁸直到香港淪陷期結束，基督宗教又再度得以復甦。



²⁷⁵ 作者不詳，《聖經》，頁 251。

²⁷⁶ 鄺廣傑，〈基督新教在香港〉，《香港中文大學基督教研究中心暨基督教中國宗教研究社通訊》 14(2006): 5。

²⁷⁷ 陳智衡，《太陽旗下的十架》，頁 243。

²⁷⁸ 王潔明 編，《香港 2015》，頁 323。

第三章 「香港教會」的結構與管理

「香港教會」亦即香港的聚會所、香港召會。因為聚會所反對組織概念，所以「香港教會」並未對自身行政加以著墨，在實際運作上，「香港教會」依循倪柝聲與李常受二人的理念，這與全球聚會所理念一致，因此本章將從整體聚會所的運行概況，反映「香港教會」現行模式。再透過「香港教會」於香港的分布，看「香港教會」在主恢復模式下的發展情形。

第一節 教義制度與規範

教會不同於一般公司行號或行政單位，成員的聚集，主要不是憑藉利益，或是必要的強制性。故教義與理念，便成為教會成員凝聚的核心，其所詮釋的宗教內容，以及運作方式，影響著成員是否選擇聚集於該教會。因此，在分析教會的結構與管理時，必須先從核心價值討論。藉成員共同認同之基礎價值觀之分析，進而分析其組織脈絡與模式。

普世教會宗派繁多，對《聖經》之詮釋各有見地，因著解釋的不同，各宗派林立，在此現象下，近代華人自立教會中，出現了另一種型態的團體——「聚會所」。強調自身不屬於任何一種宗派，單純是一間教會，而此種型態的教會，自 1920 年代倪柝聲興起後，至今已遍及亞洲、美洲、歐洲各地，形成一個龐大的「召會」網絡。

（一）元首

教會的構成，首先最重要的一個共同要點：元首是基督。一切教會的建構，都要以此為基準，因為基督為元首，故教會不推舉人的角色，即便有一個領頭者，其權柄亦是由基督所給予。²⁷⁹在此必須說明，在教會的管理上，管理者所有的管理權，稱之為「權柄」而非「權力」或是「權利」，因為管理者所擁有的管理權，無法透過選舉，以及繼承而得來。教會的「權柄」皆由基督所授予，唯有有權柄者，方可對教會進行監督的工作，其餘基督徒，

²⁷⁹ 卓遵宏、周琇環、林秀華 訪問，《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》，頁 114。

則應順服權柄。這是一種「非獨裁、非民主」，以及被授權柄者，亦要服從這種授予的管理形式。²⁸⁰

（二）範圍

聚會所在稱呼聚會所以外的基督宗教團體，普遍使用「公會」一詞。強調使徒是可以聯合的，但是教會不能聯合，倘若教會聯合成一個團體，就是「公會」。²⁸¹因此真正的教會應是獨立的，其獨立包含行政獨立、責任獨立、裁判獨立。²⁸²建立一個獨立的教會，其所涵蓋範圍的界定，則以一個「城市」為單位，對於城市的定義倪柝聲闡釋：

一個團聚居人的地方有了最小單獨的名稱，而且是行政最低的單位的，就是一個地方的單位，就是一個地方教會的境界了。²⁸³

換句話說，今日的「香港教會」，就是將一整個香港，看作是一個城市，故整個香港僅有一個「香港教會」。雖然整個香港是一個「香港教會」，但是聚會所的聚集地卻又不只是一個，這些分區的聚集地，不能視作一個教會，但是卻是基督徒們實際聚會的地方。

又見倪柝聲對於差會的聲明：

²⁸⁰ 李常受，《長老治會》（臺北：臺灣福音書房，2004），頁131。

²⁸¹ 倪柝聲，《教會的事務》（臺北：臺灣福音書房，2005），頁173-174。

聚會所此用「公會」，表示已脫離了屬靈範疇，是一種世界組織。

²⁸² 倪柝聲，《教會的事務》，頁114。

²⁸³ 倪柝聲，《工作的再思》（臺北：臺灣福音書房，1992），頁105。

對於你們這個差會的團體，我一點都不敢非議。因為聖經中的工作是有團體的。你們覺得應當有組織、有名稱，這是你們在神面前應當負責的，我是誰，怎敢批評主的僕人呢？不過我自己不敢如此作，因為神沒有這樣引導我。²⁸⁴

倪柝聲對於差會的行動，呈現較保留態度。他肯定工作是可以有團體的合作，但是卻不認同有一個共同的團體出現。時至今日，聚會所依然堅持自身立場，反對教會聯合團體之類的組織。但在與其他教會的活動中，仍可以看到聚會所的參與，此顯示工作可以允許團體合作。

最後關於分區聚會的形成。分區聚會除了考量距離問題，另一個原因為人數問題：

假設能彀搭配的同工有五六個、七八個，那麼監督的聚會，就可以有二十個人到三十個人。不必再多，多了就沒有法子支配。²⁸⁵

故一個聚會點的人數，同工與信徒比約 1：5。但即使同工人數足夠，但也盡量控制在 30 人以內。²⁸⁶在非聚會所的教會中。若場地允許。人數可達上百人，但是聚會所，於平時分區聚會，並不支持人數超過 30 人，除此之外，分區聚會亦是受到了其聚會模式的影響，聚會所於聚會時，鼓勵每個人都能站起來申言（站起來說話），若人數過多，人人都申言就較為困難。²⁸⁷

（三）團體性

²⁸⁴ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 194。

²⁸⁵ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 32。

²⁸⁶ 「申言」：受聖靈、《聖經》所感動，而講出個人體會或領悟。

²⁸⁷ 李常受，《召會與地方召會的歷史》，頁 60。

聚會所一直強調著基督徒們要過著「教會生活」，而「教會生活」是一種團體生活，強調著團體性。²⁸⁸基督徒們視彼此之間互為肢體，而肢體要服從頭的指示，這頭就是上述所指之元首「基督」。²⁸⁹既然互為肢體，故強調彼此間的聯繫，因此，除了私下的個別關心外，一週七日內，基督徒們有著各式緊密的聚會，諸如：禱告會、小排、青職聚會、學生聚會等各式聚會。²⁹⁰若參與者時間願意配合與釋出，則一週七日內，有一半的日子可以見到信徒，形成一個緊密的聯繫網，而這團體性的生活，除了各式的聚會，亦有「弟兄之家」、「姊妹之家」的建立，鼓勵信徒們一起生活、扶持、追求屬靈生活。

又見《聖經·創世紀》二章 18 節：「耶和華神說：『那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。』」²⁹¹從《聖經》看，明確地指出「獨居不好」的觀念，這獨居不單指一個人的生活，婚姻的有無，更重要的意義在於有沒有「屬靈同伴」的陪伴。屬靈同伴的功用，消極面向，可以防止基督徒遇到挫折時產生心理的軟弱，積極方面，可以一起在屬靈生活中成長。然而，《聖經·哥林多後書》六章 14 節：「你們和不信的原不相配，不要同負一軛。義和不義有什麼相交呢？光明和黑暗有什麼相通呢？」²⁹²這又影響了基督徒在配偶選擇上的一個教導。簡單地說，基督徒不鼓勵獨居生活，一個是屬靈層面的獨居，另一個是婚姻方面，而在婚姻方面的選擇，雖未有一定的強制性，但仍希望夫妻雙方皆是基督徒。就屬靈面，是可以互相成長，就實際面，是價值觀的共通。一如基督徒崇尚教會的團體生活，在時間分配上，教會已經融入了生活，若僅有一方是基督徒，生活重心的調配，將會產生矛盾。

²⁸⁸ 即「召會生活」，於聚會所內，普遍自我稱呼為「召會」，故即便香港教會在對外名稱上以「教會」稱之，但於內部，則稱為「召會」。

²⁸⁹ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 275。

²⁹⁰ 「青職聚會」：指的是青年人及在職人員的聚會。

²⁹¹ 作者不詳，《聖經》，頁 3。

²⁹² 作者不詳，《聖經》，頁 282。

（四）照顧與關懷

基督徒應該要有愛心，並憑著愛心服事。這方面，可以分兩部分，首先對內這不僅反映團體生活中，基督徒間彼此照顧，互相關懷。²⁹³這也再次強調，基督徒反對獨立個體的生活。承繼上述，當一個基督徒需要有屬靈同伴，透過屬靈同伴，除了彼此可以一起建造屬靈生活，同時還兼顧彼此的關心。一個屬靈同伴，往往是親密的，彼此分享的事物，並不侷限在《聖經》的教導，更可以擴展到生活方面的排憂，透過彼此的交通，加強聚會所成員的聯繫。

再者，看關懷與照顧的對外面向。所指對象，就不單單只對於基督徒，而是概括了非基督徒者。這也點出《聖經·馬可福音》十二章 31 節：「其次就是說：『要愛人如己。』再也沒有比這兩條誡命更大的了。」²⁹⁴此節清楚地說明兩件事，有兩條誡命，一是愛神，二是愛人。因此對基督徒而言，神是基督徒要順服的元首，基督徒還要愛神。在此之外，最重的事即是愛人。故舉凡接待客旅、相互扶持、解決困擾，都是基督徒應憑藉著愛而行。²⁹⁵愛人也可以視為事奉人，每個基督徒都要以此為自己的負擔。²⁹⁶既然事奉人為每個基督徒都應當做的義務，故對人的關懷，就偏向了個人型態，教會沒有權力去強迫基督徒們該如何做，或是建立一套標準規條，對於愛人的方式，都只能以鼓勵、建立一套信心價值觀方式處理，而如設立學校、醫院等事務，聚會所強調，《聖經》未曾以教會之名義，去實行、建立這些機構。²⁹⁷

筆者總結上面所述，即使是設立機構或贊助等方面活動，應為基督徒「個

²⁹³ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 280。

²⁹⁴ 作者不詳，《聖經》，頁 76。

²⁹⁵ 李常受，《長老治會》，頁 116。

²⁹⁶ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 80。

²⁹⁷ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 202。

人」名義去參與。這間接地反映了，相對於香港其他教會團體積極地參與各種社會福利，聚會所不以教會團體名義去加入，聚會所對於教會權限、工作的內容劃分相對嚴格，社會公益等活動，定規為「個人」的行為，這並非表示聚會所拒絕參與社會建造，而是聚會所不以教會的名義參與。

（五）政治立場

聚會所的政治立場，可以從倪柝聲在中國推動主恢復運動時觀察。在1950年代，中國開始推動「自治、自養、自傳」的三自愛國運動。於倪柝聲個人傳記中，曾簡述道：

就是將各地方信條相同的團體，組織成一個『教會。』或者是以一個差會為中心，而設立一個差會的『教會，』包括了許多地方的團體。……牠們的界限越過了聖經所說的界限。

神所以不許人設立聯合各地信徒團體的教會，就是因為這樣作，會破壞祂所定規的地方原則，而叫這個團體變作一個不三不四的團體。²⁹⁸

首先倪柝聲在此簡單明白地寫下了教會的一個範圍界定的原則。教會應該是各自獨立，且具有地方性質的，而各宗派的聯合團體，有違了地方性質。聚會所一再強調，《聖經》所指的教會應是地方性質的教會，而聯合團體則跨越了地方界限。

其次倪柝聲進一步表述：

人不能合起來成功一個組織機關，人不能藉著一個機關來發號施令，

²⁹⁸ 倪柝聲，《工作的再思》，頁125-126。

而不管個人在神面前有沒有負擔。²⁹⁹

又說：

有一句很時髦的話，就是教會要自立、自養、自傳。這個問題的發生，就是因為工作和教會混在一起，沒有分得清楚。換一句話說，就是把差會和教會混在一起。是差會為他們豫備會所，是差會在那裏替他們設立禱告會，是差會在那裏替他們設立查經班，是差會在那裏替它們預備禮拜堂作禮拜。結果到後來要他們自立、自養、自傳就難了。³⁰⁰

從這兩段話，可得知倪柝聲對於教會由一個機關統一管轄是持反對態度，雖然他無明確地說明信徒們應該如何面對政治，但該言論，卻是與三自愛國運動相違背。後面他還點出了三自運動的難點，認為當教會以差會形式建立時，便很難獨立出一個自立的團體。從以上三段話，可以看出聚會所反對組織團體的聯合，其原因可以歸納出以下三點：一是超過了教會應有的界限。其二，教會不應由一個統一機關管轄。其三，當教會仰賴聯合組織時，教會就難以獨立。再深入來看，對聚會所，政治是不能高於《聖經》的標準，即便他沒有明言反對三自愛國運動，但是面對三自愛國運動實際的內容，聚會所該有怎樣的立場，已經很明確地顯現出來。他建立了聚會所面對政治與信仰矛盾時，一切應以《聖經》為標準的方向。

在一切以《聖經》為標準下，並不代表聚會所脫離了世界，呈現一個反政府狀態。相反地，對於政府機關，聚會所表達自身立場：

根據聖經所說，人間的政府是神所設立的，用以確保和平，維持秩

²⁹⁹ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 184-185。

³⁰⁰ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 210。

序。為著良心的緣故，所有的基督徒都必須服從國家的權柄。所以我們服從政府當局，順從他們，作國家的好國民。我們隨時準備向神所設立的政府盡一切的義務。³⁰¹

在此聚會所表明了基督徒對於政府應有的立場。他們認為政府是有權柄的，而這權柄是來自於神。順服權柄是每一個基督徒都應當做的。不論你的政治立場為何，當一個政府的領導者出現，他都是神所安排的，順服國家的權柄，係因順服元首基督的權柄。那麼順服國家與不認同三自愛國運動，是否有矛盾？基督徒應順服權柄，這是在《聖經》、在基督的教導下而行，但對於教會受到政府機關統一發號施令，卻是違背了基督設置教會的目的，同時也違背聚會所強調的教會的獨立性，以及元首為基督的性質。故聚會所面對政府、政治，他們是順服，而這順服，是在不違背《聖經》的情形之下，但對於政治的介入，則回到了個人，是以個人的名義參與。聚會所不干涉，也不反對基督徒參與政治、社會活動，但是聚會所本身，不以教會名義參與世界的活動。聚會所將教會的工作範圍，界定相對其他宗派教會嚴格，在立場表達上，依據《聖經》經文為標準。這也使聚會所，相較其他宗教團體，對世界活動顯得較為消極，或是給人封閉之形象。

³⁰¹ 卓遵宏、周琇環、林秀華 訪問，《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》，頁 122。

第二節 行政管理與型態

討論聚會所的行政結構，基本可歸納兩大項目：長老、執事，而從身分來看，則又多了使徒與祭司。使徒的定位比起長老，更加特殊，他有著特定且實際的工作內容，但是卻不歸為行政體系之下。

（一）長老

長老（elder）可以說是教會行政最重要的核心。教會的元首是基督，而在實際運作下，教會是要受長老所監督。因此長老又稱為監督，而長老之外的第二種行政人員，就是執事。³⁰²長老接受權柄，但是長老真正所做的，不是替當地教會做事，而是監督、管理、栽培當地教會。³⁰³實際處理教會事務的人則為執事。³⁰⁴

其二，長老的人數一定是複數，不能只有一個人擔任教會的長老，要眾長老互相協調。³⁰⁵由於長老是複數，所以彼此間要有交流，故長老之間會有一個週間長老聚會，³⁰⁶在長老聚會所討論的內容，是不可以給長老以外的人知道，即使是該長老的至親都不可以干預。³⁰⁷

第三，關於長老的任命，長老的權柄源於基督，但是長老實際的任命者，是使徒。使徒沒有行政權，卻有著可以設立長老的權力，這一種設立長老的權力，聚會所視之為屬靈權柄。³⁰⁸所以旁人可以發現，每一個長老都不是、

³⁰² 倪柝聲，《教會的事務》，頁 1。

³⁰³ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 81-85。

³⁰⁴ 李常受，《長老治會》，頁 143。

³⁰⁵ 李常受，《長老治會》，頁 119。

³⁰⁶ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 13。

³⁰⁷ 李常受，《長老治會》，頁 149。

³⁰⁸ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 97。

也不能用多數決投票的方式選出來。³⁰⁹在討論到權柄問題時，必須知道一點，就《聖經》所啟示，基督與教會就好比丈夫與新婦的關係。基督是頭、是元首，將此概念縮小至婚姻中，丈夫就是元首，是有權柄的人，妻子要順服於丈夫，而負責監督教會的長老，不可以由女性來擔任，在聚會所中，所有的長老都是由男性擔任。

其四，關於長老監督的界限。長老是教會實際主持人，而其行政的實際範圍，應以一間教會為主。不同地方教會的行政都是各自獨立的，一間教會不是以堂會為單位來計算，應以一個地方一教會來算。³¹⁰但一個城市過於廣大，並無法找到一個地方能讓所有基督徒一同聚會，所以有了分區聚會。故聚會所的聚會，常常可以看到分布在各地，但各地間又通稱自己為「香港教會」、或是台北市召會。

長老雖然是使徒所設立的，但是長老在管立教會上，可以不接受使徒的命令，而教會一定要接受長老的命令。³¹¹長老所負責的工作範圍，是地方性質的，使徒卻不能在同一個地方滯留，屬區域性質。因此，一個地方教會，一定由該地人所管理，也就是「香港教會」的長老，不能是香港以外的人。³¹²聚會所於教會管理上，傾向在地化，由該地人管理該地。這種行政各自獨立的情況，有四種優勢：一、避免有野心的假使徒培植勢力；二、限制錯誤或是異端的蔓延；三、避免宗派成立；四、工作在地化，符合當地需求。³¹³

教會之間彼此各自獨立，但是依地方教會的實質可以分為兩種：一是普通的地方教會，另一個是身為區域工作中心的地方教會。簡單的分別，即是區域工作中心的地方教會，有使徒在其中。但使徒仍要堅守其權柄與工作原則，因此，要實際參與地方教會工作時，使徒是要以長老的身分參與，而不

³⁰⁹ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 169。

³¹⁰ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 147。

³¹¹ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 171。

³¹² 倪柝聲，《教會的事務》，頁 158-159。

³¹³ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 128-129。

能以使徒的身分加入行政。也就是該使徒同時身兼長老的身分。³¹⁴然而，使徒是負責設立長老的人，一個使徒不能建立了一個地方教會後，自己設立自己為所設立之教會的長老。³¹⁵亦即 A 教會的使徒，到 B 地成立了 B 教會，他對於 B 教會而言是使徒，並且在 B 教會設立長老。他卻不能擔任 B 教會的長老，B 教會的長老，也要由 B 地人所擔任，而 A 教會的使徒，原為 A 教會的弟兄，他可以在 A 教會擔任長老一職，也就產生了使徒兼具長老的情形。此外，還有一點，使徒有著流動性，而長老由於負責一地方教會，所以有著固定性，因此，不擔任長老的使徒可以，一直出去設立教會、長老，但若有長老身分的使徒，必須回到其所負責的教會。³¹⁶

第五，長老的實際工作與其特質。長老於一地教會有重大責任，擔任長老的人都必須有著共同特質，方可使一間教會走向良性發展。對教會而言，教會是脫離世界的，當然不是指教會與世界完全脫軌，而是教會是神在世界的一個彰顯，然而一間具體的教會，仍有許多實際的問題，教會內的基督徒，生活於世界中，故所面臨的問題，不會是單純地屬靈問題。再者，教會成員複雜，到聚會所聚會的每個人不見得都是虔誠的基督徒，因此，身為一間教會的管理者，必須處理的問題是複雜且多樣化。

對教會而言，教會是屬靈的地方，所以教會的監督亦是一個屬靈的人。一個屬靈的人，並不用什麼事都會，重要是心態與性格的純正。其特質包含心胸寬大、誠實、正直、殷勤、穩定、懂得關心他人，以及將就他人。³¹⁷從以上七點來看，對一個長老的要求，並沒有針對學經歷，或是任何其他實際背景做判斷，而是以個人性格與屬靈性質為標準。所謂將就他人，顯示長老不能剛愎自用，要可以與人配搭，同時要有穩定性，不能隨波逐流，對真理要堅守並且維護。³¹⁸

³¹⁴ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 154-155。

³¹⁵ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 91。

³¹⁶ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 164。

³¹⁷ 李常受，《長老治會》，頁 37-69。

³¹⁸ 「配搭」：「配搭」一詞為聚會所在服事上的習慣用語，有與人合作、彼此磨合之義。

長老的工作，是監督教會的事務，當然同時也要處理教會的問題。實際的內容包含：幫忙解決難處、帶領信徒們學習、帶領大家互相扶持配搭。³¹⁹ 幫忙解決難處，包含了現實層面，也就是對於信徒的困難，除了禱告，同時要有建議或是真實行動。這方面概括了婚姻、聚會、職業等方面，內容多元多樣。因此，一個長老，在面對問題時，不能只是禱告，只是口頭的安慰，他們會透過禱告，進一步配合實際行動，來處理教會成員的問題。執事是直接處理教會的事務，長老卻是帶領教會前進，故長老不直接處理教會事務，但須規劃整個教會與信徒們的屬靈造就，並且長老要是一個屬靈榜樣。最後，長老還有一件重要的工作，就是與各地教會交通。雖然教會各自獨立、行政權柄也是僅限於各自的教會，但長老之間的聯繫，形成一個團體的工作網絡。³²⁰故長老間的聚會，不單純只有地方教會內部自行的聚會，更是擴展到與其他地方教會間的聚會。

（二）執事

若說長老是管理者，那麼執事就是實際庶務的執行者。執事是為著服事而存在的角色。為著侍奉以及為著辦事，故執事可以被稱為「service」或是「ministry」。³²¹因此一個地方教會的負責人，是長老；一個教會的行政人員，是執事。

聚會所中執事的工作，基本上都是自發性義工性質。參與的人員，為該教會的信徒，既然是自發性的特質，就與長老不同。長老是使徒有所感動，任命設立的；但執事，則是有心為教會處理事務的人主動參與。教會強調一個團體的生活，故鼓勵每一個信徒都可以參與教會的服事。對於參與服事的人，其工作內容的安排，可分三種情形：一是信徒本身的專長、二是信徒對

³¹⁹ 李常受，《長老治會》，頁 200-216。

³²⁰ 李常受，《長老治會》，頁 178。

³²¹ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 1。

某一事務有所感動而加入、三是透過現行服事者的詢問。

其中還我們必須注意到一點，就是執事的義工性質，既然執事屬義工性質，那麼就執事基本上是無支薪。

工人是要負工作經濟完全責任的。我們沒有一個接濟工作的機關。
我們所有的同工，都是自己負自己和工作責任。³²²

所以執事本身有一份實際的職業，其經濟屬獨立狀態，對於教會事物的運作，教會並不會給予其薪資。有時候，可以看到執事收到錢的情況，但這種情況，屬於信徒本身對於某一位弟兄、姊妹有所感動而奉獻。也就是以個人對個人的名義奉獻，並不是以教會的名義，對其的固定薪資支付。³²³

早在倪柝聲時期，便將教會的事務分工定義清楚：

一個地方的教會裏，只有眾聖徒、和諸位監督、諸位執事，並沒有使徒。使徒的責任，是出去設立地方教會，他們是超教會的。³²⁴

教會的行政體系，簡單地分為負責規劃、管理的長老，以及實際執行的執事，而執事與信徒之間的差異在於有無參與服事。此外，即便長老不直接執行教會事務，但是長老仍參與服事，故嚴格地說，長老不以長老的身分進行事務的執行。

³²² 倪柝聲，《工作的再思》，頁 253。

³²³ 對於全時間的服事者，教會將給予基本生活維持的奉獻金。

³²⁴ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 270。

主日早起總是全體祭司出去事奉人，個個都要事奉人。³²⁵

從這來看，事奉是全體的事，即使不是執事，但在整個教會團體上，每一個人去幫忙教會的事務、去事奉人，儼然是每一個信徒應該盡的義務。故執事主要處理了教會的基本事務，但全體教友，亦應一起幫忙執事的工作。

326

執事所處理的事務龐雜，舉凡教會所有需要有人工作的部分，都可以歸入執事的範疇。執事，可以看作是固定服務某些事務的人。但其服務時間長短，沒有硬性規定。因此，有些執事可能做了一年，有些也可能做幾個月，因為執事是義工性質，故多出於信徒自主行動。另外，教會的事務被視為團體的事務，因此即使沒有固定服事項目，一般信徒去傳福音、或是自主清潔會所，皆可以視為一種服事，只是這種自主的參與，歸類在教會整體行政規劃以外。換句話說，執事所做的事，對於教會有著一定的必要性。

一個教會的維護項目，可以分為：接待、司琴、接送、飯食、財務、兒童、青少年、青職、年長。所謂兒童、青少年、青職、年長，是以年齡來分，為不同年齡層的人安排不同的聚會或是小排。故在主日時，可以分為兒童主日，以及一般的成人主日。青少年多以學生為主體，青職則是涵蓋了就業的青年與部分大專以上的人。透過不同年齡層的活動安排，讓教會的信徒們更加緊密互動，並且在遇到問題時，可以互相幫忙。接待、司琴、飯食，則是聚會進行時所需的工作。³²⁷接待人員引導著信徒入會，並留意新面孔，對其做簡單的詢問，如：姓名或是是否是第一次來聚會等，作一個簡單的備檔或

³²⁵ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 80。

³²⁶ 教會所提及事奉人，可以解釋為「待人以為虧欠」，並且去向人傳福音，顧惜別人的需要，並給於適當的共應，亦即常保對人的關心。

³²⁷ 洪睿瑜，受訪者 004 個人訪談，臺北市，2016 年 12 月 23 日。

受訪者為香港人，從小便接觸教會學校，直到大學才接觸到聚會所，並且受浸。曾任教職與書房工作人員。後與家人一同來臺拓展教會，現今往返港、臺兩地，為兩地教會做一接待。

記錄。每個一主日聚會一定會唱詩歌，司琴的工作正是為聚會唱詩歌時伴奏。飯食的工作，是安排每個主日聚會結束後，中午所設的愛筵。³²⁸愛筵為信徒及福音朋友提供免費的飯食，透過愛筵，信徒與福音朋友可以更加輕鬆地彼此交流，除了討論屬靈的事務，更可以互通彼此近況。關於接待與接送，同時包含了對於外來的弟兄、姊妹，或是外出的弟兄、姊妹的招待，以及交通運輸規劃。簡單地說，面對不同地方來的弟兄、姊妹，教會在能力上，為其提供住宿或車輛交通安排，對於遠行的弟兄、姊妹，亦為其安排運輸工具，或是聯絡目的地之教會，希望可以由該地教會幫忙接應遠行的信徒。³²⁹這種緊密的聯繫，使聚會所的弟兄、姊妹，不論在何處，都可以很快地接軌當地聚會所，使其保持聚會的連貫性。

接著財務方面，亦即教會的會計。財務可以簡單區分為兩部分，一是前置奉獻箱的點收，二是收支紀錄管理。教會於主日聚會當天結束時，即會立即進行奉獻箱的點收。金錢奉獻是教會的經濟來源，分為現金奉獻與匯款奉獻二類。奉獻箱便是收納現金奉獻處，所奉獻之金錢，多數會裝於奉獻袋內，某些奉獻袋，會標註奉獻款希望的使用方式。因此，在上述提及某一個弟兄、姊妹收到未具名的錢，正是一種個人對個人的奉獻。聚會所的會計，並不是真設一個會計的位置，僱請人來當會計，而是請有這方面專項的弟兄、姊妹，執行這一方面的事務，對於教會的基礎開支或活動作一統計。此外，聚會所所舉辦的相調或是各類小型活動，這類財務收納並非皆由會計所處理，有時會請負責活動之弟兄、姊妹來處理。³³⁰此外還必須注意，金錢的使用，由執事所負責，而不是由長老處理各項開支。³³¹

關於聚會所行政庶務，倪柝聲早期將其歸類以下十二項：教會的清潔、

³²⁸ 「愛筵」：「愛筵」又稱為「愛宴」，為教會的不收費飯食。透過愛筵，教會希望信徒於聚會結束時，可以再留下來彼此交流。請參考愛筵廚房，〈甚麼是『愛筵』〉，水深之處福音網，網址：<http://www.luke54.org/view/1060/4685.html>。（點閱日期：2018年3月20日）

³²⁹ 倪柝聲，《教會的事務》，頁63。

³³⁰ 洪睿瑜，受訪者004個人訪談，臺北市，2016年12月23日。

³³¹ 倪柝聲，《教會的事務》，頁261。

會所的陳設與招待、擘餅與受浸事宜、賙濟未信主之窮人、賙濟有困難之弟兄姊妹、外出或外來的兄姊妹的接送、帳務管理、會所的飯食、會所辦公室處理、交通工具管理、文件和信件的處理、幫助有需求之弟兄姊妹家務。³³²他將教會的服事事項與範圍，鉅細靡遺地例舉出來。即以下四個面向：環境、賙濟、交通（人的交流、運輸交通、文書的交流）、儀式，而往後之聚會所，便以此作聚會所行政管理的基礎，為會所事務分類。

討論執事的事務，最後還有一點，即「執事室」之設立。聚會所不鼓勵教會變成一個組織、機構。但是聚會所確實有一個辦事處，叫作「執事室」。「執事室」或稱「執事間」、「公事房」，每一個地方的稱呼不盡統一，「香港教會」稱之為「執事室」，故此以「執事室」稱之。執事室可以看作是聚會所的辦公中心，主要負責記錄、保存紀錄與收發信件。所紀錄之事務包含：人數統計、信徒基本資料、受浸名單、弟兄姊妹的事奉、弟兄姊妹的屬靈狀況、聯絡方式、記錄教會所發出去的介紹信，以及提供一個通知、查問快速的管道，可以將執事室看作是教會內部網絡的樞紐。其二，收發信件方面，除了教會間的交流、公文外，亦有關於信徒往來的介紹信件，包含接待或是對到其他聚會所之弟兄、姊妹的後續關心。執事室的第三個功用，提供一個接待人的地方，讓有問題想諮詢的弟兄、姊妹，或是福音朋友，能有一個對外窗口、諮詢處。³³³

執事室的人員，理想上採輪流制，反映執事們的義工性質。當前「香港教會」執事室，平時週六未安排人員，故目前由有能力自願之弟兄、姊妹處理事務、收發信件。使執事室保持有人員駐留的狀態。³³⁴綜觀上述，教會事務是一項群體事務，任何一個有意願的弟兄姊妹皆可投入參與。在服事上，

³³² 倪柝聲，《教會的事務》，頁 63-64。

³³³ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 126-146。

³³⁴ 洪睿瑜，受訪者 001 個人訪談，臺北市，2017 年 1 月 8 日。

受訪者原為福建人，後嫁至香港，原職業為醫護人員。於聚會所聚會超過 50 年，退休後仍持續參與服事，來臺灣相調並接受訪談。

人員的選擇，聚會所僅有一個標準：只能用神所得著的人。³³⁵這個原則，並非指某些特別被神所揀選的人，而是在屬靈生命上，有所成長的人。長老作為監督，同時也須觀察一個人屬靈是否成熟。

（三）使徒

在討論長老時，使徒是一直出現之相對角色。在教會的行政上，明文是長老與執事二者的分工，但在教會實質運作上，使徒亦有其重大意義。

首先關於使徒，我們可以先看使徒是如何設立的。不同於長老只能由男性擔任，使徒是可以由女性擔任。³³⁶成為使徒，必須是該弟兄、姊妹受聖靈感動，同時有其他同工也有相同的感動證明。第二，必須要有侍奉主的人禁食禱告，透過禁食禱告，差遣人作使徒。³³⁷再者，不同於長老的固定性，使徒是流動的，屬於跨區域性質。一個使徒是不會固定待在一個地方，而是不斷地向外開展，到一個新地去建立教會，按立長老。使徒不會固定看守著一間教會，教會的監督是長老的工作。³³⁸此外，由於聚會所沒有「牧師」這個職位，因此，現今一般教會中牧師所做的工作，對照到聚會所，主要由長老所負責。³³⁹長老可以有一個固定的屬世職業，但是使徒卻不適合擁有一個固定的職業，一個固定的職業，會限制使徒的流動性。³⁴⁰更進一步地說，使徒雖不適合有一個固定的職業，但是使徒仍可以賺取必要的花費，在賺取金錢時，必須清楚知道自己最重要的本業是當使徒。³⁴¹故使徒可以有一個屬世的

³³⁵ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 143。

³³⁶ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 60。

³³⁷ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 72-73。

³³⁸ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 77。

³³⁹ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 87。

³⁴⁰ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 224。

³⁴¹ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 231。

副業，前提是這個副業要有可移動性，或是可以配合使徒這個主業的自由性。

³⁴²更具體地解釋，長老是點，使徒則是延伸出去的線。

使徒可以設立長老，卻不能干涉長老對教會的治理。即便使徒無法直接插手干涉教會的事務，但是使徒有權可以廢立長老。³⁴³因為地方教會長老有最大的權柄，所以教會對於有問題的長老，沒有辦法直接革除，必須由使徒來廢除有問題的長老。其二，廢除長老對於地方教會是嚴重的問題，因此要兩個以上的人向使徒呈報，不能單聽一個人的意見。³⁴⁴經濟方面，如同每一個同工、執事、長老，使徒亦要對自己的經濟負責，故聚會所沒有一筆固定薪資給予使徒，一切都採奉獻原則。³⁴⁵若個人有感動，可以個別奉獻，但是若教會差派使徒或全時間同工外出，該教會會支持到外地之使徒或全時間同工的基本需求。使徒可以有一份維持需要的工作，但仍要以信心為基礎，不為生活憂慮。

綜觀使徒與長老，使徒最主要的工作，就是成立教會與廢立長老，而長老則是監督一間教會的走向，但不實際去執行。因此，一地方教會，實際處理事務的人，是地方教會的執事，長老所作的是教導與監督，而教會的執事，因屬義工性質，故變動性大，所以即使長老不見得是實際事務的執行人，但若要尋找一間教會的固定負責人，則應尋求長老。

（四）祭司、先知、教師：

聚會所的行政體系，很明確地分長老與執事。使徒是有其負責之任務，但不屬於行政體系的人，因此，筆者將使徒定義為一種身分。然而在聚會所

³⁴² 倪柝聲，《工作的再思》，頁 55。

³⁴³ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 157。

³⁴⁴ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 171。

³⁴⁵ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 250。

中，除了上述三種人，亦出現祭司、先知、教師此類名詞。

在聚會所中沒有「牧師」一個職位的存在，因此聚會所所說的牧師，可以看作為「教師」。

先知乃是神奇的傳揚神的話，教師乃是平常的解釋神的道。³⁴⁶

又見《聖經·哥林多前書》十二章 28 節：

神在教會所設立的：第一是使徒，第二是先知，第三是教師，其次是行異能的，再次是得恩賜醫病的，幫助人的，治理事的，說方言的。

347

以上所提及的人，都不屬於教會行政體系之下，但卻存在於教會。所謂的先知、教師，可視為一種屬靈恩賜，亦即有這方面特別專長的人。³⁴⁸先知的工作是啟示，教師的工作是教導，教師將啟示教導別人，讓人明白神的話，而先知則不多為啟示作解釋。³⁴⁹故在教會中，人可能有某些方面的恩賜，信徒所要做的，是運用這些恩賜去為神工作。因此在現今的教會，並不隨意稱人為先知或是教師，也不設立這樣的一個職稱，而是有這方面恩賜的人，運用著恩賜，直接服務教會。最後，關於「祭司」一詞，在《舊約聖經》時代，祭司是作為神與人之間溝通的橋樑。但自《新約聖經》因著耶穌基督死而復活，人才得蒙救贖，所以人可以直接來到神面前，故所有的基督徒都是神的

³⁴⁶ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 21。

³⁴⁷ 作者不詳，《聖經》，頁 270。

³⁴⁸ 基督宗教所謂的「恩賜」，指得是一種能力。基督徒認為，每一個人所擁有的一切，都是神所賦予的，包含個人的專長或能力，因此稱這些專長為「恩賜」。

³⁴⁹ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 26。

祭司。今日於聚會所中，會中的弟兄、姊妹同時都有著祭司的身分，祭司不再同《舊約聖經》時期，是一個特別設立的專職，轉而成為了一種基督徒兼有的身分。



第三節 聚會模式與分布

聚會是基督徒最重要的一個交流時段，集結各地信徒於固定時間地點，除了可以一起享受聚會，還可以彼此聯繫關懷，實踐基督徒的團體生活。本節將從聚會模式與目前的聚會分布來討論，透過各式的聚會，反映聚會所內部的聯繫景況。

（一）聚會模式

聚會模式可以細分兩個面向，一是一個聚會本身的流程，二是對聚會所而言，又有哪幾種不同類型的聚會。聚會本身的目的，是透過基督徒的團體聚集，一同到神面前作一屬靈交流，不單是聚會所，所有基督宗教團體，都認為基督徒應有定期的團體聚會，而聚會所更是強調要過著團體的教會生活。因此聚會所的聚會又更顯得頻繁緊密。

聚會所的聚會類型，倪柝聲於初期將其分為七種聚會，分別是：福音聚會、初信造就聚會、禱告聚會、哥林多前書十四章的聚會、擘餅聚會、姊妹聚會、兒童聚會。³⁵⁰

1.福音聚會：福音聚會主要的目的是為未信主的朋友，辦一場福音聚會，以傳福音為主，因此福音聚會常有信主的弟兄、姊妹作見證，講述信主的歷程，並將詩歌與《聖經》帶入其中，但由於對象是尚未信主的人，所以對《聖經》與諸多規章細節講述有限，內容多是在信主後的享受，以及信主前後之差異，希望可以引起共鳴。在福音聚會中，並不強迫福音朋友一定要馬上接受洗禮，該聚會是將耶穌帶進新朋友間的好方式，因為福音聚會有著溫馨而不拘謹的特色。

2.初信造就的聚會：初信造就的聚會對象是剛受浸的新基督徒，作用在於對真理根基的紮根，因此較偏向課程形式。一個福音朋友，在對福音有所

³⁵⁰ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 100-115。

感動後，可能選擇受浸成為基督徒。由於決定受浸時，可能是憑著心中的感動，但對於整個基督宗教，處於一個蒙昧的狀態。故在受浸之後，教會就會有所謂初信造就的課程，針對剛信主的新羊，作有系統的教導。³⁵¹初信造就的課程內容，對比福音聚會內容較系統化，對於整個信仰核心，有更清楚的詮釋，包含應有的價值觀、三位一體的神等。目前「香港教會」初信造就課程分為十二週的課程，其內容：

我們課程的十二個題目裡面，六個是實行的，六個是啟示的。一、三、五、七、九單數的是實行，二、四、六、八、十、十二雙數的是啟示。第一題是調和的靈與呼求主名，第二題是神的救贖與神的救恩。第三題是生命的話與禱讀主話。第四個是三一神的啟示與行動。第五是神的經綸與奉獻愛主。第六是基督的啟示。第七是基督的身體與聚會生活。第八是那靈的啟示。第九是事奉主與傳福音。第十是召會的真理與歷史。第十一是活力排和申言。第十二是國度的認識。³⁵²

此初信造就課程，對於一個教會生活作全面的介紹，並且教導信徒，如何禱告以及尋求上帝，使日常生活中可以緊密地與基督聯結，並且讓信徒明白每一個聚會的重要性。這些課程，在數位化的幫助之下，提供了線上教學影片，以及線上教材，對於許多想加強自身，卻在時間安排上無法配合的信徒，提供了一個很好的管道。課程以鼓勵參與的方式報名，並未有一定的強制性。若一個新的信徒，不參與此課程，教會仍會有受感動之弟兄姊妹，將去帶領新人。除了上述十二週的教材外，初信造就的教材，還有共四卷的《生

³⁵¹ 在教會中，稱信徒為小羊，而帶領的人，就好比牧人。根基比較深的信徒，會固定地對一批需要關心與建造的對象，進行聯繫與關懷，而這些受關心與受帶領者，被稱為小羊。

³⁵² 香港教會認識真理與生命實行訓練課程，網址：
<http://newbelievers.churchinhongkong.org/b5/intro.php>。(點閱日期：2017年4月3日)

命課程》教材，每卷有十二課。

頭二卷，首論信徒得救後，立即應當知道、認識、並實行種種關於我們與神之間的事。後二卷，再論神為我們信入基督的人，在基督裡所豫備，所該有的成就，以及所要達到的目的。³⁵³

除《生命課程》四卷外，又為了初信者編輯了《晨興聖言--初信讀本》二冊，其宗旨：

書中除呼求主名及禱讀主話二篇，引用本書房所出版之中英小冊外，其餘完全取材自『生命課程』之頭二卷（前二十四課），改編為晨興聖言的形式，以便於初信者每日晨興時使用。本書之編輯，一面使初信者在得救之初，就能建立享受主話的好習慣；一面使初信者於得救之後，就能知道、認識、並實行種種關於聖徒和神之間的事，期能使初信者在生命和真理上都得著造就，以立下基督徒信仰美好的根基。³⁵⁴

此教材以《生命課程》為基礎加以增添，最後以《晨興聖言》方式呈現。³⁵⁵藉此方式，訓練初信者可以養成每日靈修之習慣。

第四種教材為倪柝聲編著之三冊的《初信造就》，課程內容為五十篇，

³⁵³ 臺灣福音書房，〈生命課程 卷一〉，臺灣福音書房，網址：
<https://www.twgbr.org.tw/products/2162-1-%E7%94%9F%E5%91%BD%E8%AA%B2%E7%A8%8B-%E5%8D%B7%E4%B8%80>。（點閱日期：2017年4月3日）

³⁵⁴ 臺灣福音書房，〈晨興聖言--初信讀本〉，臺灣福音書房，網址：
<https://www.twgbr.org.tw/products/4057-1-%E6%99%A8%E8%88%88%E8%81%96%E8%A8%80-%E5%88%9D%E4%BF%A1%E8%AE%80%E6%9C%AC%E4%B8%80>。（點閱日期：2017年4月3日）

³⁵⁵ 《晨興聖言》為聚會所每日早晨靈修的定期刊物，內容以日為單位，提供每一天不間斷地學習，與其他基督徒免費之每日靈修刊物《靈命日糧》(Our Daily Bread Ministries)性質相似。

內容概括受浸、財務、人際、休閒至教會，含括範圍全面。

從受浸、奉獻講起，論及讀經、禱告、聚會、唱詩，並作見證、賠罪和賠償、尋求神的旨意、職業、婚姻、消遣、衣食、疾病等，涵蓋基督徒生活與實行的各面；進而說到祭司的職分和基督的身體等要項。³⁵⁶

第五種為搭配兒童聚會，所編纂的兒童教材第十二輯《親子手冊--初信之旅》二冊。對象以兒童為主，內容更加淺顯易懂。

教會沒有強制規定初信者的教材，但透過以上五項教材，可以奠基信徒的對教會之基本知識與生活模式。初信造就，基本上皆由信主根基較深之弟兄、姊妹帶領，而非讓初信信徒獨自進修，再加上科技的進步，初信造就的帶領，亦可以以電話或是網上形式教學，並不侷限在固定課堂執行，課程型態顯得自由且彈性。

3.禱告聚會：禱告聚會從名稱來看，是以禱告為主的聚會。在禱告聚會中，並不是各自將自己私人的代禱事項凌亂地各自禱告。於禱告聚會中，仍有唱詩歌一項，但與一般聚會不同，不強調聽道。禱告聚會最長的時間是禱告，且禱告通常有一個主題，帶領的人會將需要代禱的內容說出，然後眾人開始為此些事項禱告。³⁵⁷代禱事項往往有著較大的方向，如會所的建造，某些弟兄、姊妹的健康等。禱告聚會最重要的一點，是眾人為著相同的主题禱告，並要在真實與靈中禱告，又由於每個人都開口，因此禱告的內容不宜過長，否則將拖遲聚會時間。禱告聚會往往切合教會目前現況，內容根據目前的需求而訂，但透過眾人相同的代求，加強教會與眾信徒間的發展。

³⁵⁶ 臺灣福音書房，〈初信造就（下冊）〉，臺灣福音書房，網址：
<https://www.twgbr.org.tw/products/2026-3-%E5%88%9D%E4%BF%A1%E9%80%A0%E5%B0%B1%E4%B8%8B%E5%86%8A>。（點閱日期：2017年4月3日）

³⁵⁷ 「代禱」：「代禱」也可以看作「代求」，為基督徒將希望幫忙禱告的事項交託出來，請其他弟兄姊妹幫忙禱告，或是其他弟兄姊妹自發性地想替某些人或事禱告。

4.哥林多前書十四章的聚會：哥林多前書十四章的聚會簡單地說，可視為講道的聚會，相當於一般主日無週週擘餅的教會之聚會。將全體弟兄、姊妹聚集在一起，並且加入個人的見證。³⁵⁸在哥林多前書十四章的聚會中，基本內容為：敬拜、讚美、分享、見證、禱唱、禱讀、申言。³⁵⁹敬拜、讚美最常使用的方式，是透過詩歌來傳達，但並不表示唱詩歌就是敬拜、讚美。

神要你敬拜祂，不是要你歌頌，不是要你禱告，不是要你下拜，不是要你安靜，也不是要你呼喊，主要的就是要你帶著祭物獻給祂。³⁶⁰

這裡解釋敬拜、讚美的重點是祭物，而祭物並非指實際的祭品。

就把我們所經歷的基督，也就是迦南美地的出產，帶到聚會擺出來，展覽出來，給神享受，也供人的需要，同時自己也得飽足。我們這樣漢人一同在神面前，和神一同享受基督，就叫神得著祂所要的敬拜。³⁶¹

故敬拜、讚美有一個重點，就是分享自己所經歷的神，並且與其他人一同在教會中享受神的經歷。故於末了，在此特別強調：

人越欣賞基督，神就越滿意，這就是對神的敬拜。³⁶²

³⁵⁸ 倪柝聲，《教會的事務》，頁 104。

³⁵⁹ 李常受，《脫離宗教儀文隨從靈》（臺北：臺灣福音書房，2009），頁 130。

³⁶⁰ 李常受，《脫離宗教儀文隨從靈》，頁 144-145。

³⁶¹ 李常受，《脫離宗教儀文隨從靈》，頁 145。

³⁶² 李常受，《脫離宗教儀文隨從靈》，頁 146。

由此得知敬拜、讚美強調了人在教會中的喜樂。再者，哥林多前書十四章的聚會，還有很重要的一點為分享見證，更精準地說，就是每一個信徒的申言。聚會所非常鼓勵每一個信徒都應站起來申言，與其他教會不同，聚會所的聚會，希望所有信徒都站起來說話。聚會所沒有牧師，故哥林多前書十四章的聚會，沒有一個固定講道者，而信徒在底下聽，它是每一個信徒都參與開口。其二，由於是多人申言，在時間考量與鼓勵人人起來說話之因素，聚會所會控制一個場地的聚會人數，當超過同工負擔時，便又會再拆分一個區域。那麼何謂申言，聚會所對於申言的闡釋，可見李常受所言：

我們運用靈，就是把我們所享受的基督，向人陳明出來，這就是申言。申言，在這裡不是指著說豫言，乃是指著為主說話。³⁶³

之後，他又再次強調申言的內容：

話語的內容必須是神這個奧秘，就是基督。在你強的靈裏，你把基督供應出來，把基督釋放出來了。這就是申言。³⁶⁴

綜合上述兩段對申言的解釋。申言是基督徒對於神的話，亦即《聖經》有所感動，受到啟發，將此說出來。更簡單地解釋，申言可以看為對《聖經》、對上帝，結合生活中實際發生的事，一種發自內心的心得。並且申言，並不是在講述生活瑣事，而是藉由生活的事，敘說《聖經》帶給那個人的啟發。申言可以看出兩件要點：一是不能離開主軸的基督，第二，必須有聖靈的感動。聖靈的感動是抽象概念，對基督徒而言，聖靈感動是一種經歷神，並且當事人大多可以知道，這感動是否來自聖靈。

³⁶³ 李常受，《脫離宗教儀文隨從靈》，頁 128。

³⁶⁴ 李常受，《脫離宗教儀文隨從靈》，頁 142。

5.擘餅聚會:擘餅又可稱為聖餐,目前基督新教所保留的兩個重要儀式:一是洗禮,或稱受浸,二是擘餅,也可稱為聖餐。擘餅聚會是非常重要的聚會,聚會所擘餅聚會是每週都舉行。擘餅聚會中的餅與杯,分別為:無酵餅與葡萄酒(或是葡萄汁),並且只有受浸的基督徒可以吃餅與喝杯,若參與擘餅聚會中的人還未受浸,那麼僅能在旁觀禮,不能領餅與杯。聚會所將擘餅聚會的流程,分成十個步驟。

第一,是開頭;第二,是引題,把聚會引到題目上。……。引題的詩歌唱過之後,就有引題的禱告。第三,就是加強。……。有加強的詩,也有加強的禱告。……。就是有第四個過程,提靈。……。第五個過程是轉換。好比紀念主之後,就需要轉換到敬拜父。……。所以,需要第六個過程,就是改正。有時聚會過程相當長,比方人數眾多時,餅杯傳得比較慢,這時就需要詩歌或禱告把靈維持住,這是第七個過程,就是維持靈,讓聚會能維持住。……。但若還有時間,就需要再有禱告、詩歌來填時間,這就是第八個過程。到了聚會即將結束,就是第九個過程;有時聚會雖然結束了,但仍有一點餘味,需要我們加上一首詩,送一程,這是第十步。³⁶⁵

擘餅聚會在一連串的詩歌與禱告中進行,故詩歌與禱告成了擘餅聚會的重要項目。首先,關於詩歌的選擇。在一開始引題時,透過詩歌,將主題引出來,再來進行讚美主的詩歌,透過第五個過程「轉換」,將詩歌性質轉到敬拜父中。³⁶⁶因此,在擘餅聚會中,詩歌可分為三大方向:一是聚會主題相關詩歌,二是讚美主的詩歌,三是敬拜父的詩歌。在詩歌與詩歌之間,就是不斷地禱告,而這些禱告,必須有銜接性,也就是與之前的詩歌之主題以及

³⁶⁵ 李常受,《關於擘餅聚會與生命追求的指引》(臺北:臺灣福音書房,2007),頁31-32。

³⁶⁶ 李常受,《關於擘餅聚會與生命追求的指引》,頁49。

內容要有連貫，如同接力一般，接續禱告。³⁶⁷有時是一個人禱告完接著一個人禱告，有時是幾個人一組禱告，禱告完再接著下一組人，形成此起彼落的禱告形式。禱告的內容，皆與正在進行的詩歌緊密相連，甚至運用詩歌的歌詞直接禱告，而擘餅的時機，大致在第五個過程之前已經開始，也就是在聚會的高點，會有幾個服事的人，站於聖餐桌前為餅杯祝謝。³⁶⁸當祝謝禱告完畢後，便開始傳遞餅與杯給已受浸的人，在傳遞的同時，詩歌與禱告仍不會間斷。

小結擘餅聚會，也是有一個主題，並且是以詩歌與禱告貫串整個過程。不同於其他聚會，擘餅聚會更聚焦在已受浸者身上，未受浸者若參加擘餅聚會，便是以觀禮者的身分。擘餅聚會與哥林多前書十四章的聚會不同，擘餅聚會不申言，多為頌詩、禱告，而申言則是以說的方式進行，形態上擘餅聚會節奏性質較為強烈。

6.姊妹聚會：姊妹聚會與兒童聚會這兩種聚會屬於特定對象的聚會。首先，在聚會所中，對於弟兄與姊妹的界限是明確地。與性別權利無關，而是出於對彼此的尊重，以及弟兄與姊妹的需求不同，且避免在會所中有混亂的男女關係。姊妹的聚會可以有多種形式，無論是小排，或是相調，透過一起唱詩歌、禱告將教會中的姊妹聯合起來。在《聖經》中男女是有分別的，其本分與著重點有著差異。在姊妹的聚會中，鼓勵姊妹們成為合神心意的女子，所給予的信息也更貼近姊妹的需求。

7.兒童聚會：兒童是教會未來的種子，對於新生代的培養，教會特別地看重，希望可以讓孩子的教會生活從小紮根。由於兒童的認知與成人不同，因此特別另開了兒童聚會。給予兒童的教材相對簡易，搭配更多的圖片，目前刊物有：《性格的培養》系列套書、性格童話繪本、《兒童教材》系列搭配親子手冊，從教材上，可以看出「品格」是教會對兒童培育的重點項目。³⁶⁹

³⁶⁷ 李常受，《關於擘餅聚會與生命追求的指引》，頁 59。

³⁶⁸ 為餅杯的祝謝，是在開始分餅與杯前的紀念禱告。紀念耶穌為人捨的身體與流的血，祝謝禱告完畢後，方才分送餅杯給信徒。

³⁶⁹ 臺灣福音書房，〈兒童類〉，臺灣福音書房，網址：<https://www.twgbr.org.tw/>。（點

詩歌方面，兒童詩歌活潑淺顯，詩歌常搭配舞蹈，而《聖經》則結合故事，兒童聚會與一般正座於席間的成人聚會不同，聚會模式較為動態。同時兒童也有屬於自己的活動，獨立出來的小排與相調。透過兒童的聚會，可歸納出教會強調兒童發展的兩項重點：親子關係與品格教育，故「教育」亦成兒童聚會的一個特色。年齡上，普遍以 12 歲為一個分野，當小學畢業之後，開始準備進入青少年的階段，此時就會由兒童聚會轉入青少年的聚會。

此外「香港教會」對於兒童聚會一塊，建立了「香港召會親子健康生活園」以及以家庭為單位的聚會活動。香港召會親子健康生活園包含了兒童小排、出遊等各式交流，並與香港聖經研習中心合作。香港召會親子健康生活園，主要在學生暑假的週末舉辦，方便家長出席。在兒童交流中，同時也教育父母，如何引導小孩，藉由香港召會親子健康生活園的溝通與活動，幫助父母與孩子互動，並且訓練兒童從小就能有正確的價值觀與屬靈生活。³⁷⁰

（二）聚會分布

聚會所由於強調一地一教會，所以每一個城市僅有一個教會。此處之所以用「一個」教會，係因於實際聚會地點並不是僅有一處，但是教會統一用該城市命名。由於城市大小不同，聚會所聚會人數與同工人數希望控制在 5：1 的比例。再加上聚會地點希望可以鄰近信徒的住家，故增設多處聚會點就有其必要性，分區聚會也自然因應而生。

以規模而言，香港歸為一個城市，以聚會所立場，整個香港僅有一個「香港教會」，對照臺灣，「香港教會」相當於一個臺北市召會。以臺北市召會為例，整個臺北市僅有一個臺北市召會，但臺北市下又有許多區，如：中正區、

閱日期：2017 年 4 月 3 日)

³⁷⁰ 香港教會，〈兒童天地〉，香港教會，網址：
<http://churchinhongkong.org/b5/index.php/activities/children>。(點閱日期：2017 年 4 月 3 日)

士林區等。對於這些在同一個城市下，分散不同的地區的聚會所，會所採以數字為其編號，如：一會所、二會所等。每一個會所，就是一個獨立的聚會所，會所與會所間各自行政獨立，而在一個會所之下，有分為許多聚會地點，也就是所謂的分區聚會。相對於臺灣聚會所星羅棋布，香港的分區聚會就比較簡化，一個「香港教會」，直接分成不同區域。

目前「香港教會」由地理區分有：香港島、九龍、新界三部分。香港島有港島大區；九龍下分為：九龍中大區與九龍東大區；新界分為：荃灣大區、新界西北大區、新界東大區。

1.九龍中大區：下再分九個區。尖沙嘴一區、尖沙嘴二區、尖沙嘴三區、尖沙嘴四區、尖沙嘴五區、尖沙嘴六區、新蒲崗區、尖沙嘴青年聚會、手語區。

2.九龍東大區：下分三區。觀塘區、將軍澳區、科大區。

3.港島大區：下分七區。港島西一區、港島西二區、港大一區、港大二區、港島東區、港島少年區、港島西英語區。

4.荃灣大區：下有九區。荃灣一區、荃灣二區、荃灣三區、荃灣四區、東涌區、葵涌區、奧運區、青衣區、荃灣少年區。

5.新界西北大區：下分三區。天水圍區、屯門一區、屯門二區。

6.新界東大區：下分四區。上水區、馬鞍山一區、馬鞍山二區、沙田區。沙田區下又含沙田一區、沙田二區、中大區、少年聚會。



圖 三-1 香港大區分布一覽³⁷¹

據《香港教會通訊》統計 2017 年 12 月底：九龍中大區平均主日人數 227 人、九龍東大區 170 人、港島大區 222 人、荃灣大區 285 人、新界西北大區 160 人、新界東大區 238 人。平均主日總人數約為 1410 人，兒童主日 171 人。³⁷²自此數據得知目前「香港教會」以荃灣與新界人數最多，其中新界東大區中，沙田區就佔約 143 人，這之中又分粵語、普通話、英語三類。目前有英語之聚會為：尖沙嘴二區、港島西英語區、沙田區。每一小區人數 10 至 70 人不等，若大區下分區較多者，小區聚會人數則可以控制在 20 至

³⁷¹ 整理自：香港教會文字組 編，〈2017 年觀塘區福州相調之旅蒙恩見證(一)〉，香港教會，網址：

http://www.churchinhongkong.org/b5/images/news/past_news_pdf/WN984.pdf（點閱日期：2018 年 3 月 3 日）

³⁷² 香港教會文字組 編，〈12 月 15-17 日冬季青職生活營蒙恩見證(二)〉，香港教會，網址：http://www.churchinhongkong.org/b5/images/news/past_news_pdf/WN1018.pdf。（點閱日期：2018 年 3 月 3 日）

30 人左右；若大區下分區較少，則一小區人數多在 40 人以上。其中值得注意的是，九龍中大區有手語區，人數約為 9 人。

當教會小區人數達到飽和時，教會就會開始往購置會所或開展新區發展，在經濟許可之下，不斷延伸新的小區。如同前述，聚會所的聚會，鼓勵每人起來申言，因此當某區人數達到 30 人以上時，每人的申言，在實行上就有困難。如沙田區屬人數較多的區，但因對象性質與語言，下又分八個組，因此人數多可控制在平均 20 人左右。³⁷³

因為分區聚會關係，故雖為同一個「香港教會」，但並非每個信徒間都有聯繫，所以為促進各區信徒的交流，有了定期的集中聚會。集中聚會亦可分為兩種，一種是全港聚會，另一種為大區聚會。大區的聚會，可以是擘餅聚會，亦可是禱告聚會，平均一個月安排一次大區集中活動。³⁷⁴

其二，「香港教會」下雖然分為許多不同的區，仍統一為一個「香港教會」。由此，我們可以將「聚會所」一詞看成一個聚會地點，對於聚會所而言「教會」一詞所涵蓋的範圍、意義更加深遠，甚至是一種屬靈的內容，將「教會」視為一種生機體。故聚會所對於「教會」的闡釋格外嚴謹，為遵循一地一教會原則，對於名詞稱謂有著明確界限，每一區聚會所都是「香港教會」，一個城市之下，所有的劃分僅有區。

其三，對照臺灣的召會，以臺北市召會為例，臺北市召會下亦有數個聚會所，而這些聚會所以數字編號，在數字編號下的每一個聚會所，亦有其分區。我們可將此種分區，視為一種小區。每一個數字編號的會所，若對照其他非聚會所體系的教會，其大小相當於一個個別的教會，有著各自活動行程，但又屬於同一個教會，因此無法完全地分割活動。

³⁷³ 香港教會文字組 編，〈12 月 15-17 日冬季青職生活營蒙恩見證(二)〉，香港教會，網址：http://www.churchinhongkong.org/b5/images/news/past_news_pdf/WN1018.pdf。（點閱日期：2018 年 3 月 3 日）

³⁷⁴ 香港教會，〈行事曆〉，香港教會，網址：<http://churchinhongkong.org/b5/index.php/about-us/calendar>。（點閱日期：2018 年 3 月 3 日）

第四，各區聚會的時間並沒有硬性標準，各區自行決定最適宜時段為主。信徒可以選擇自己最適宜的時間，以及最方便之地點聚會。雖然分區聚會看似分布零星，但聚會的方式卻格外相近，故即便是「香港教會」的人至臺灣的聚會所聚會，仍可以很快地融入其中。

第五，各區聚會即便未有每週的集中聚集，但是有一個統一的週報《香港教會通訊》，將各區的需求與代禱帶入其中，讓不同區的人可以掌握目前整個「香港教會」的發展情況。再者，由於各區會所不定期有集中活動，透過週報，可以知道未來集中聚會的地點與時段。聚會所因分區聚會之關係，因此聚會地點並未如一般教會般的固定，在遇到集中聚會的時段，若無人知會或查閱週報，便有可能錯過該週正確聚會地點。

最後值得注意的一點，聚會所鼓勵信徒將家打開，認為教會應給人一個家的感覺。

神是喜歡她的孩子們，聚集在一起有家庭的氣味在裏面。所以，聖經纔沒有正式會所的記載。聖經裏的聚會所是怎樣呢？就是教會並沒有正式的會所，教會常是在人的家裏的。³⁷⁵

故聚會所的聚會不侷限在一間會堂，若是弟兄、姊妹願意，將自身的住家提供出一個空間，供教會內的弟兄、姊妹聚會，那麼在這個家中也是可以擘餅、申言聚會。今日之所以仍有固定會堂，筆者將其分析為兩點：其一為住家型態的改變，在都市中空間成了一個問題；第二對於福音朋友，固定明顯的聚會地點，較容易尋見。若是在家中的聚會，一般人是無法得知該住戶有舉行聚會。即便於自宅的聚會有這兩點難處，但教會對於信徒打開家的奉獻，給予了正向認同。

³⁷⁵ 倪柝聲，《工作的再思》，頁 295。



第四章 「香港教會」的網絡與發展

「香港教會」的開展，與全球聚會所的互相扶持有著密不可分的關係。在研究「香港教會」時，可以發現聚會所彼此間有著強大的聯結與相似性，促成這種現象的產生，和聚會所的培训機構、文字事工、交流互動緊密相關。現今「香港教會」主要使用的屬靈教材，大多出自於臺灣福音書房、水流職事站所編輯。因此要瞭解「香港教會」信徒的思維，以及「香港教會」呈現之行為模式，則應從其訓練核心討論，也就是聚會所的福音書房與全時間訓練中心。再者，「香港教會」能維持和實踐聚會所的模式與理念，其原因可以從聚會所在全球網絡的聯繫，以及聚會所模式下，社區開展的各種活動來探討。最後為反映「香港教會」在發展上的各個面向，因此本章亦討論「香港教會」現行所遇到的困境，以及「香港教會」如何面對與解決問題。

第一節 教會機構與培訓

教會是一個龐大網絡體，即使聚會所認為教會是一個生機體，然就實際面向，教會聚集了來自四面八方的人，其所涵蓋範圍跨越了語言、種族、國家、職業。其共同目的，不建構在營利上，亦不以慈善為核心，而是將一個共同的核心價值，傳遞給該團體的每一個人。聚會所排斥將教會視為一個組織，但在橫跨成員背景與地理區域之下，教會要維持其一貫性質以及久遠之營運，其背後的相關單位，有著重要的功用。它們承載了價值觀的傳遞、人員的聯繫，以及全球聚會所的模式，將「主恢復」持續地帶入社會，開創出與現今基督宗教其他宗派不一樣的形式。故若想更完整地探討聚會所，那麼便無法忽略在其背後默默相輔相成的相關機構。

（一）福音書房

承繼第二章「主恢復運動」之歷史，從狹義的角度來看，可視倪柝聲為起始者，李常受為後繼者。全覽倪柝聲與李常受二人的宣道歷史，可以發現，

其所興起的聚會所模式，非常注重文字出版一項。即使只從倪柝聲遷徙軌跡分析，其行動歷程皆無法脫離出版事業。時至今日，即使倪、李二人已過逝，然其所設立之福音書房仍為整個「主恢復運動」持續運行。

故福音書房的成立與聚會所工作中心之變化，有著相對應之關係。首先，若以倪柝聲與李常受作為華人「主恢復運動」之先鋒者，循其移動路徑，歸納其工作中心轉變之軌跡，可為以下：

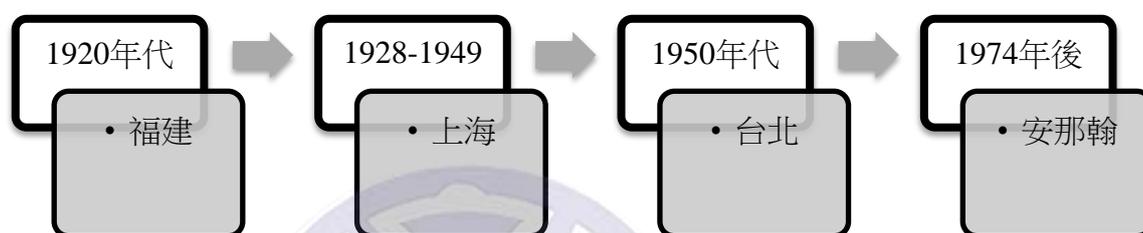


圖 四-1 聚會所工作中心變化圖

華人聚會所的雛形，最早是倪柝聲與王載於福州開始。1923年，倪柝聲出版了《復興報》。³⁷⁶然而後因牧師按立問題，倪氏與王氏分道揚鑣。此時，倪柝聲開始他的福州羅星塔福音書房，並出版福音刊物《基督徒報》。1927年因戰亂，倪柝聲搬到上海，並將其福音書房一同移轉至該地，開始了上海福音書房，此時上海成了聚會所發展重地。1949年中國共產黨取得了在中國大陸的政權，李常受受倪柝聲差遣，至臺灣開荒拓展。1951年李常受正式成立臺灣福音書房，定義為上海福音書房之分支。³⁷⁷1952年後，因

³⁷⁶ 李常受，《召會與地方召會的歷史》，頁 68。

《復興報》為倪柝聲創刊出版之屬靈書報，1928年為第一期，現今收入在臺灣福音書房出版的《倪柝聲文集》。請參考倪柝聲，〈復興報卷（一）一封公開的信〉，倪柝聲文集，網址：<http://www.churchinmontereypark.org/Docs/Nee/index.html>。（點閱日期：2018年6月20日）

³⁷⁷ 卓遵宏、周琇環、林秀華 訪問，《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》，頁 304。

倪柝聲被抓入獄，上海福音書房出書受到限制，直至 1958 年上海福音書房結束營運。³⁷⁸自此之後臺北的臺灣福音書房，以及香港的香港真理書房，成了聚會所在亞洲出版事業的重鎮。在討論教會的拓展，往往以建堂順序研究，但回顧聚會所的歷史，自出版刊物的發展與遷徙，更能完整呈現其歷史。

在分工上，1950 年後，由於李常受開始往國外發展，因此將書房主要編輯工作轉給劉遂。³⁷⁹目前倪氏、李氏生前話語之主要書籍編輯權為臺灣福音書房，而香港真理書房，則是有再版書籍的權利，而不是編輯權。對於出版版權之通用的訂定，是 1950 年代於倪氏及李氏在香港興起大復興時便已決定。³⁸⁰

於國際出版方面，1965 年李常受正式於美國成立水流出版社，後更名為水流職事站（Living Stream Ministry），至 1976 水流職事站遷至美國加州安那翰（Anaheim），並著手《聖經》恢復本版本之編譯，之後安那翰亦成為聚會所國際重鎮，包含了國際長老聚會常常在此地舉行。³⁸¹水流職事站之主要工作亦以出版倪柝聲與李常受的話語為主。³⁸²目前聚會所三個重要出版社為：臺灣福音書房、香港真理書房、美國水流職事站。其最重要出版刊物為：新舊約《聖經》恢復本、大本《詩歌》、補充本《詩歌》、《晨興聖言》。

383

由於聚會所全球出版刊物的一致性，所以雖然聚會所強調一地一教會，

³⁷⁸ Angus Ian Kinnear，戴致進 譯，〈中流砥柱〉，收入拾珍出版社 編，《倪柝聲生平特輯》（香港：拾珍出版社，2010），頁 227；賴恩融，〈卓識之士倪柝聲〉，收入拾珍出版社 編，《倪柝聲生平特輯》（香港：拾珍出版社，2010），頁 271。

³⁷⁹ 劉遂，福州人，筆名流水，臺灣福音書房前編輯。

³⁸⁰ 李常受，《召會與地方召會的歷史》，頁 161。

³⁸¹ 卓遵宏、周琇環、林秀華 訪問，《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》，頁 304-305。

³⁸² 水流職事站，網址：<http://www.lsmchinese.org/index.html>。（點閱日期：2017 年 4 月 3 日）

³⁸³ 大本《詩歌》為聚會所出版與使用之詩歌，與後來增添新詩歌之補充本《詩歌》相對應。兩本詩歌內容並不重疊。

亦反對一切墨守成規。³⁸⁴但透過靈修材料的統一，所學習到的內容，並沒有很大差異，故整個聚會所體系，在核心價值、信仰聲明，以及行政運作模式上，有著連貫性質。因此聚會所的信徒，若是遷徙至異地，亦能很快地融入該團體的聚會方式，不論是申言或是詩歌禱唱等。

其次，聚會所的一致性，也包含了時空上的連貫。時間上，以「香港教會」而言，「香港教會」曾經歷大分裂，該分裂造成香港聚會所的重組。認同李常受一派之信徒，他們依循李氏的模式聚會，因此該團體的聚會模式與分裂前並無差異，而反對李氏理念者，開始使用恢復本以外的《聖經》，聚會模式亦傾向聚會所眼中的公會。回觀現今「香港教會」，其聚會模式從早期初創至今，為一貫傳承倪、李二人模式，「香港教會」過去與現在唯一較大的差異，即是將原為晚上之擘餅聚會，調至早上開始。³⁸⁵再者，空間上聚會所淡化了在地色彩。不同於現下盛行的教會要有當地色彩，聚會所由於出版刊物的一致性，全球各地的聚會所呈現一個相同的模式。特別的是，聚會所整體呈現區域色彩的淡化，但是對於教會長老的設立，卻又強調了在地居民。設立在地居民為長老，可以使會所理解該地區的需求，但在運作與模式上，卻是該地信徒，慢慢地轉向了全球化與一致化。因此聚會時所使用的語言，成了聚會所少數區域化的項目。³⁸⁶

總地來說，福音書房的功用是提供材料給信徒。包含了聚會所普遍訂購之「基本訂戶」。透過「基本訂戶」的訂閱，可以定期收到最新出版書籍，包含了福音書籍、《晨興聖言》，以及其所新出版之期刊《職事文摘》。《職事文摘》分五大專欄：真理、生命、事奉、福音、唱詩人。³⁸⁷透過最新刊物的

³⁸⁴ 李常受，《脫離宗教儀文隨從靈》，頁 148。

³⁸⁵ 洪睿瑜，受訪者 001 個人訪談，臺北市，2017 年 1 月 8 日。

³⁸⁶ 例如：在德國聚會使用德語，不會因為有華人在場就特別使用華語。在香港聚會使用華語、粵語，另有英語聚會可以供外籍人士參與。

³⁸⁷ 臺灣福音書房，〈職事文摘第一卷第一期〉，臺灣福音書房，網址：
<https://www.twgbr.org.tw/products/8026-0101-%E8%81%B7%E4%BA%8B%E6%96%87%E6%91%98%E7%AC%AC%E4%B8%80%E5%8D%B7%E7%AC%AC%E4%B8%80%E6%9C%9F>。(點閱日期：2017 年 4 月 3 日)

發行，將全球聚會所的年進度與節期主題達到互通。³⁸⁸

因此聚會所出版刊物，從上至下架構了一個完整的系統。將最基本的《聖經》、詩歌、屬靈餵養書籍、每日靈修、屬靈期刊、兒童靈命教材，皆網羅其中。由於這些密集的資料傳遞，讓在聚會所體系下的每一個信徒，皆能隨時接軌彼此，並且有著極其相近的模式。

（二）全時間訓練中心

1.全時間訓練中心的創立：全時間訓練中心，是聚會所真理培訓的重要機構，其性質相當於普世教會所設立的神學院。最早的全時間訓練中心，可以源於倪柝聲時代。1933年，開始有了非正式的兩年訓練，其中參加訓練的人員們一起生活，並一起研習《聖經》。³⁸⁹在1936年時，上海真茹所創立的訓練中心，為要成全造就信徒，但後因為日本發動戰爭，訓練所尚未開始便遭受破壞而告終。³⁹⁰至1939年，上海友華村再次成立訓練所，有了第一期的訓練，授課時間為兩年。³⁹¹

1986年開始了臺北半年一期的全時間訓練，草創時期的訓期為半年一期，後改為一期為兩年，此為最早現代化且規模化的全時間訓練中心。受訓學員將被分派到大專院校、社區或是其他地方召會實習。1989年至2005年，統計約有1700名學員。³⁹²結訓學員若有負擔者，便會開始往海外開展。³⁹³結

《唱詩人》為原臺灣福音書房期刊，後將其併入《職事文摘》中發行。

³⁸⁸ 香港真理書房所出版書籍，為再版臺灣福音書房、水流職事站出版物，因此出版物內容相同。

³⁸⁹ 臺灣福音書房 編，《主的恢復展覽館》（臺北：臺灣福音書房，1998），頁42。

³⁹⁰ 李常受，《歷史與啟示（上冊）》，頁126。

³⁹¹ 臺灣福音書房 編，《主的恢復展覽館》，頁42。

³⁹² 接受訓練之成員，聚會所通稱為「學員」。

³⁹³ 教會中「負擔」一詞，大多指得是感到有責任，而非一般所說感到壓力。

業學員可以至世界各地宣講福音，以及建立各地的地方教會。³⁹⁴早期由於香港並未有全時間訓練中心，因此許多有心的香港信徒，會先至臺灣的全時間訓練中心接受訓練，爾後再規劃是否回香港服事。³⁹⁵

第二個全時間訓練中心的重點地方，位於美國加州安那翰。世界各地的訓練中心，多由美國安那翰與臺北全時間訓練中心扶持幫忙創立，其重要性，相當於聚會所拓展於世界的搖籃，而臺灣則相當於聚會所於亞洲地區的重鎮。美國安那翰的聚會所與臺北市召會，在整個聚會所的發展中有著極其重要的角色。首先此兩地區的聚會所，皆由李常受親自開展；其次，目前聚會所出版書籍的兩大書房，正是在這兩個地方。在眾多教會中，聚會所對文字事工極其重視。從倪柝聲開始，便致力於刊物之出版，宣傳主恢復之想法。

1989年安那翰訓練中心成立，其目的亦是建構《聖經》真理，並教導學員如何帶領小羊。訓練課程同為兩年一期。訓練內容，學員同樣在真理造就的課程外有實務操作，其對象包括兒童、青少年、大專、社區等方面開展。早期學生人數為72人，至2004年統計，受訓者已快達2000人。這些來自美國的學員，更是後來建立俄國聚會所的先驅。³⁹⁶從此人數統計，可發現短短約十年的時間，人數增長近27倍。自此必須注意一件事，並非每個在聚會所聚會的信徒都會參與全時間訓練，參與訓練的成員通常是在教會中的火熱份子，但從學員增長數來看，增長速度是極快的，因此可以發現聚會所於美國的擴展非常迅速。

2.香港聖經研習中心：不過相對於臺灣與美國，香港的全時間訓練中心成立較晚。香港的全時間訓練中心叫做「香港聖經研習中心」(BREC)，成立於2003年，並強調訓練的課程、負擔、異象、生活、性格皆與全球一致，其訓練有八大方向：職事、真理、生命、事奉、身體、性格、心志、語言。

³⁹⁴ 資料摘自：臺北市召會 編，臺北市主恢復展覽館展覽品。(瀏覽日期：2017年5月19日)

³⁹⁵ 洪睿瑜，受訪者004個人訪談，臺北市，2016年12月23日。

³⁹⁶ 資料摘自：臺北市召會 編，臺北市主恢復展覽館展覽品。(瀏覽日期：2017年5月19日)

³⁹⁷於 2005 年統計，共有五期訓練，學員超過 30 人，其中包含來自東南亞與世界各地的人加入。³⁹⁸同年 2005 年香港聖經研習中心遷址至沙田大涌橋路。其核心價值，承襲李常受的共勉：

我們的訓練不是一個學校，也不是神學院或是聖經學院，為着產生職業的傳道人。我們的訓練乃是要輔導追求主的青年信徒，在基督裏長大，使之能成為正常、活的、盡功用之基督身體上的肢體，使自己能被建造在基督生機的身體裏，也能像有恩賜的人直接建造基督生機的身體。

399

自此，可以發現聚會所一貫的主張。第一，廢除組織論。對聚會所而言，教會不是組織，是有生命的一個身體，而全時間訓練中心，也不認為是一間學校，是一種集體生活、集體進行屬靈造就，是教會生活的一環。但是事實上全時間訓練中心於實際運作方面，仍十分貼近神學院的執行性質。再者，全時間訓練中心的學生，被鼓勵過團體生活，因此學生大致上是一起住在教會所安排之住所，故筆者將其也定義為教會生活的一環。所有學員的受訓，皆出於自願而非強迫。在訓練中心中，必須閱讀大量關於基督宗教的書籍，並且舉行考試，而實務操作，則是將所學實際運用。所以全時間訓練中心，不是紙上談兵性的知識培訓，而是種建構基礎真理根基與信心之實踐。

第二，關於全時間訓練中心成員。對於受訓成員，聚會所鼓勵對象為青

³⁹⁷ 香港聖經研習中心，網址：

https://www.facebook.com/pg/HKBREC/about/?ref=page_internal。(點閱日期：2017年5月19日)。

³⁹⁸ 資料摘自：臺北市召會 編，臺北市主恢復展覽館展覽品。(瀏覽日期：2017年5月19日)

³⁹⁹ 香港聖經研習中心，網址：

https://www.facebook.com/pg/HKBREC/about/?ref=page_internal。(點閱日期：2017年5月19日)

年，雖然並無嚴格限制訓練者年齡，但聚會所期許大量的青年投入。在招生上，更鼓勵初入社會的青年，可以參與受訓。參與訓練者，需繳交報名費用，以及確保身體狀況。以教會的立場，透過全時間訓練的受訓，可以更加理解屬靈真理，以及在實際教會運作上，有更清楚的力行經驗。因此對聚會所而言，希望每個基督徒都願意奉獻出自己的時間，參與全時間訓練。但是就實際執行上，學員仍以 35 歲以下青壯年為主，而 35 歲以上至 65 歲以下，有熱情想接受訓練的人，則可以報名全時間訓練中心壯年班。⁴⁰⁰目前全球僅有兩間壯年班，一處為 1993 年成立於美國安那翰的全時間訓練中心壯年班（**Middle-age Full-time Training in Anaheim**），另一處成立於 2004 年臺灣南投的全時間訓練中心壯年班（**Middle-age Full-time Training in Taipei**）。⁴⁰¹

3.訓練規範：全時間訓練，不同於一般教會所舉辦的屬靈成長課程。除了需繳交報名費外，入學受訓的學員，對服儀亦有規定，學員受訓期間需著指定制服與運動服。受訓時間以年為單位，可自由選擇一至二年，以二年為完整受訓期。壯年班訓期則為一年。⁴⁰²由於參與全時間訓練是一個漫長的過程，若學員中間無法繼續受訓，亦可選擇中途休訓。基本上學員以團體住宿方式生活，但相較於一般弟兄之家與姊妹之家，參與全時間訓練更為嚴格，生活作息安排嚴謹，屬靈成長課程密集，並兼有實際實習課程。

⁴⁰⁰ FTTA-MA，網址：<http://www.fttamidage.org/>。（點閱日期：2017 年 5 月 19 日）

⁴⁰¹ 臺灣福音工作全時間訓練，〈全球訓練中心〉，臺灣福音工作全時間訓練，網址：<http://www.fttt.org.tw/%E5%85%A8%E7%90%83%E8%A8%93%E7%B7%B4%E4%B8%AD%E5%BF%83/>。（點閱日期：2017 年 5 月 19 日）

⁴⁰² 臺灣福音工作全時間訓練壯年成全班，〈關於壯年班〉，臺灣福音工作全時間訓練壯年成全班，網址：http://mtt.recovery.org.tw/about_mainboard.htm。（點閱日期：2017 年 5 月 19 日）



圖 四-2 香港聖經研習中心學員日常作息流程圖⁴⁰³

透過全時間的投入，每個學員不只養成靈修生活，更自作息到衛生維護，培養出一個良好的普通日常習慣。此外全時間訓練中心亦強調語言培訓，希望可以提升學員英語能力，有助於海外開展與交通、《聖經》研讀等。因此就實際面向，參與訓練的學員，不僅是屬靈上的成長，在個人秩序與語言能力上，有著實質進步。由於聚會所十分看重家庭，故每年全時間訓練中心將舉辦一次家長開放日。家長開放日除了讓學員的家人，可以清楚瞭解學員受訓內容，使家人願意繼續將學員交託於此，同時亦希望可以藉由訓練中心的嚮導，讓尚未信主者能被感動進一步受浸得救。家長開放日之第二個功能，可以為有心想參與受訓者作一個前導，讓他們更明白訓練中心的生活、環境設備，並決定是否要參與受訓。⁴⁰⁴

⁴⁰³ 整理自「香港聖經研習中心」2017年2月19日所發布之簡介。請參考香港聖經研習中心，網址：https://www.facebook.com/pg/HKBREC/about/?ref=page_internal。（點閱日期：2017年5月19日）

⁴⁰⁴ 臺灣福音工作全時間訓練，〈兩年重要行動〉，臺灣福音工作全時間訓練，網址：

聚會所強調眾信徒的配搭，因為這也表現了信徒間彼此為同一個身體的「肢體」。其次透過彼此的配搭，可以反映出自身不足，加以改善。⁴⁰⁵故每個學員都將互相服事，範圍涵蓋環境清潔到書報推廣，或聚會所相關各類活動之人力支援，使每一個學員都可以參與服事。⁴⁰⁶這也呼應了聚會所一再聲明「每個人都能盡功用」的理念。在實習方面，實習地點並不侷限在所屬城市之教會，更甚為跨區域實習（移地開展）。透過不同地區的實習，交通、聯結全球各地聚會所。

4.全球訓練中心：全時間訓練中心的招生不分種族、背景，打破疆界限制。目前規模完整的壯年班全球有兩處，有志的基督徒可以選擇跨區域參與。故香港地區 35 歲以上志願者，若欲參加訓練，可以選擇美國安那翰的壯年班或是臺灣南投的壯年班。如欲參與美國的壯年班，考慮到學員背景不同，中心提供了華語、韓語、西班牙語之收音機翻譯。⁴⁰⁷臺灣的壯年班，則需先申請壯年班之「海外聖徒」體驗，申請者必須有當地會所之弟兄推薦，體驗期至少兩週，於第二週時，可決定是否要成為正式的學員。⁴⁰⁸

<http://www.fttt.org.tw/%e5%85%a9%e5%b9%b4%e9%87%8d%e8%a6%81%e8%a1%8c%e5%8b%95/>。(點閱日期：2017 年 5 月 19 日)

根據訪談結果，請參考洪睿瑜，受訪者 004 個人訪談，臺北市，2016 年 12 月 23 日。香港聖經研習中心，與臺灣全時間訓練中心，甚至與全球各地訓練中心模式相同無異，對於家長開放日與課程進行皆相同。香港聖經研習中心並未獨立對該地全時間訓練重覆說明，香港聖經研習中心亦不在聚會所模式下標新立異，因此在亞洲的全時間訓練中心之香港方面，請參考臺灣全時間訓練中心之說明，臺灣全時間訓練中心是最早創立現代化之全時間訓練中心，更可視為亞洲全時間訓練中心之指標。

⁴⁰⁵ 聚會所對於主內弟兄姊妹間合作參與服事稱之為「配搭」。

⁴⁰⁶ 香港聖經研習中心，網址：

https://www.facebook.com/pg/HKBREC/about/?ref=page_internal。(點閱日期：2017 年 5 月 19 日)

⁴⁰⁷ FTTA-MA，〈FAQs〉，FTTA-MA，網址：<https://www.fttamidage.org/>。(點閱日期：2017 年 5 月 19 日)

⁴⁰⁸ 臺灣福音工作全時間訓練壯年成全班，〈最新消息〉，臺灣福音工作全時間訓練壯年成全班，網址：http://mtt.recovery.org.tw/news_mainboard.htm。(點閱日期：2017 年 5 月 19 日)

目前全時間訓練中心，分別分布在：臺灣、美國、菲律賓、俄羅斯、紐西蘭、印尼、韓國、英國、泰國、馬來西亞、墨西哥、香港、日本、巴拉圭、印度，以及新拓展之南非。⁴⁰⁹綜觀全時間訓練中心，可視為聚會所核心訓練處，以聚會所立場來看，並不將全時間訓練中心看作是職業聖職人員培訓所，而是標榜其為輔導功能，讓一個基督徒養成一個正確的屬靈生活，活用在往後生活。⁴¹⁰故全時間訓練中心結訓之學員，大部分結訓後又將再度返回一般職場。

小結福音書房與全時間訓練中心之運行。即使聚會所表態認為「主恢復」的路，並非一種新的派系，教會亦不是一個組織，全時間訓練中心也不是神學院。但經過至少一年的全時間訓練，結業之學員卻可以反映出聚會所之獨特性與核心理念，而未報名參加訓練之基督徒，亦可以透過閱讀福音書房編纂之出版品，得以有著共通的進度與模式。這種有系統的訓練，讓聚會所保持著其特色，不論是橫向的跨區域或是縱向的跨時間。換句話說，各地的聚會所打破了區域特色，以及時代鴻溝，造就了世界各地的聚會所彼此不干涉行政事務，卻又交通緊密的特別現象。這亦顯示，在聚會所聚會的基督徒，往往有著較大的相近性。更進一步反映，聚會所的移民者，面對不同國家的會所，將有著更快融進當地會所的優勢。

⁴⁰⁹ 洪睿瑜，受訪者 003 個人訪談，臺北市，2017 年 5 月 19 日。

受訪者為聚會所服事人員。

⁴¹⁰ 香港聖經研習中心，網址：

https://www.facebook.com/pg/HKBREC/about/?ref=page_internal。(點閱日期：2017 年 5 月 19 日)

第二節 網絡互動與跨區交流

教會的聚集，倚靠的是人的自主性，沒有契約與條文的約束性。理想狀態下，信徒間的互動排除了利益關係。故《聖經》以及信徒間的交流是穩固教會凝聚的重要因素。與一般商業團體的工會相異，教會的聚集頻繁密切，且鼓勵信徒，除了主日聚會外，更應在其他時間能參與更多教會活動。因此筆者自聚會所的實際運作現況，歸納出教會的聚集擁有以下四個特性：非規約性、流動性、持續性、頻繁性。

首先非規約性。是否為信徒，外在客觀的指標為受浸。受浸儀式，有些普世教會會頒發受浸證書，但於聚會所，僅進行浸水儀式即可。受浸之後，關於日後參與教會的各項事務，依然沒有其他的規範。對教會而言，教會的規範，是依據《聖經》的理念所組成，而這些規範的約束力，則是看信徒本身的順服程度而有所差異，倘若信徒願意照著《聖經》所啟示的內容行事，那麼《聖經》對該信徒本身來說，就有著強烈的約束力；若信徒對《聖經》存疑，那相對約束力就小。

第二關於流動性。成為基督徒並不用簽署任何形式的契約，所以當信徒不再相信基督而離開教會，或是因為遷徙他地，以及其他因素而換教會，形成了教會的流動性。在此必須注意一點，對教會來說，聚會的穩定性，並非指一個信徒在同一個地方教會長久不變的聚會，而是保持著固定主日聚會的頻率，也就是即使不在同一個教會聚會，但信徒本身每週仍參與主日才是一種穩定性。故教會的聚會往往有著高流動性。

第三關於持續性。教會本身是高流動性，但是透過不同的信徒聚會，教會仍提供一個固定聚集的地方。再者，同上所述聚會強調穩定聚會，因此對於一個信徒而言，參與教會活動是一條永久的道路，除非特殊情況，信徒本身對於聚會應為一種積極，並且不間斷的行動。

第四關於頻繁性。教會的頻繁性，緊扣著兩點，由於第一項的非規約性，因此信徒彼此的交流顯得格外重要，透過不斷地交流，加深凝聚力，故頻繁性可以從信徒間的活動來看。其二，教會除了對內提供聯繫，一個活絡的教

會，必須向外傳福音，故頻繁性還包含了與非信徒之間的交流，讓教會活動帶入社群，進而達到福音開展的功能。在此必須解釋，傳福音是每一個基督徒都肩負的責任，而教會是由信徒們所構成，故傳福音是教會極其重要的發展方向。所以，教會對於每週參與聚會的人數，都會做一個歸納。這一方面，能審視信徒是否有穩定性，另一方面看教會人數是否有成長。若一間教會停止傳福音，沒有新人進入，那麼該教會就不能說是一個活的教會。所以教會非常著重人的參與和聯繫。因此，筆者在討論教會組成及社會影響時，認為教會的網絡成了重要關鍵。因為網絡不單可以看出教會信徒間的交流渠道，更可以顯示出教會的實際活動，而這實際活動，包含了活動範圍，以及教會與其周遭環境之互動。

故本章將從教會的網絡出發，以兩方向探討。一是限定區域內連繫，誠如上述，聚會所以城市為一個教會單位，這邊的區域即指一個城市教會的聯繫，而一個城市教會的聯繫又可以分成內部成員的交流，以及與非信徒成員的交流，與非信徒成員之交流，便是教會參與社會主要部分。其二，跨區域的交流，則是教會打破區域限制，與外地其他地區教會的聯繫。在討論聚會所的架構與培訓時，可以得知聚會所間的差異是小的，而這亦與聚會所頻繁的跨區合作有著關聯。因此若要完整討論「香港教會」的網絡，便應包含城市內之網絡以及區域外的交通。

（一）區域聯繫：

教會為幫助會友與引進新人，最常見的方式是舉行福音聚會。但是在聚會所中，除了福音聚會，可透過以下兩種方式，讓信徒更加熱絡於教會生活，同時可以提供信徒實際資源幫助。

1. 學生中心與弟兄、姊妹之家：教會要有新的人員進入，而這之中青年族群更是重要的人力資源。原因有二，一是對於福音的接觸，基督徒認為愈早接受基督代表愈早得救；二是對於教會實際服事和拓展，青年人比較

多的體力和社交圈，在教會的事務執行上，將可以投入多人力資源。因此校園工作一直以來便是聚會所核心事工之一。

學生中心，可以將其視為聚會所，提供大專學生一個於校園聚會的地方。通常學生中心的地理位置，必定要鄰近學校。一般聚會所，會在各大專院校成立福音社團，而學生中心則可以迅速處理校園福音事務。學生中心成立之初，有鑑於為校園聚會提供一個合宜場所。在傳福音時，若遇到願意深入瞭解基督宗教內容者，便會更進一步地深談，此時學生中心就成為了一個校園窗口，甚至給予了一個受浸的環境。在學生中心內有著較為資深的弟兄、姊妹，可以提供諮詢。

就實質面來說，學生中心的優點筆者歸納四項：首先，大學的課程與高中不同，上課時間中往往有許多零碎間隔，在課程之間，學生中心可以成為學生一個短暫休憩的場所，亦可以鼓勵學生，在課餘時間，把握光陰積極地參與教會事務。第二，避免學生被現實社會過多的娛樂活動吸引，而遠離追求《聖經》真理。第三，學生中心是一個相對安全且免費的開放空間。第四，學生中心亦注重學生課業，因此若信徒有承擔感與能力，信徒也將給予學生課業上的輔導。透過學生中心，希望可以達成傳福音給學生、青年學子的屬靈操練、學業的精進之全人目標。⁴¹¹與臺灣學生中心林立盛況不同，香港聚會場地較受限於土地與房價。⁴¹²目前香港沙田區之香港中文大學暫定一間700呎大之學生中心，其購置計畫起於2014年，尚在資金籌募期間，暫時以臨時合約方式租借場地。⁴¹³

關於弟兄之家與姊妹之家。弟兄之家與姊妹之家可以看作教會生活的實踐。為一群主內的弟兄、姊妹，在會所購置的建築中，過著團體的教會生活。

⁴¹¹ 洪睿瑜，受訪者004個人訪談，臺北市，2016年12月23日。

⁴¹² Knight Frank，網址：<http://www.knightfrank.com/>。（點閱日期：2018年3月20日）

⁴¹³ 香港教會文字組 編，〈中文大學學生中心購置交通〉，香港教會，網址：http://www.churchinhongkong.org/b5/upload/church_news/news_830.pdf。（點閱日期：2017年5月19日）

弟兄、姊妹之家與全時間訓練中心不同，較為彈性自由。性質近一般的外地租屋處，因此入住的弟兄、姊妹需負擔房租、水電等基本開銷，但由於本意是希望信徒過團體教會生活，而非以營利為目的，故租金方面相對便宜。入住者大多為學生族群、教會服事者以及部分青年在職人員。在弟兄之家、姊妹之家有著服事人員，入住成員生活規律，每天有著固定的讀經與禱告，訂定生活公約，參與教會服事，透過團體生活，訓練信徒間的彼此扶持與集體靈修。租金便宜、生活規律、出入成員單純，以及常有熱心年長的信徒提供飯食。對於學生信徒而言，弟兄、姊妹之家有著實質顯著的幫助，因為它兼具了生活輔導與實際日常需求的幫助。在入住對象方面，雖然弟兄之家、姊妹之家沒有非常明確地規範入住者條件，但其鼓勵入住對象大多為學生。希望可以及早建立青年人一個規律的教會生活。入住的目的上，青年在職者若選擇入住弟兄之家、姊妹之家，一般大多是希望自己可以屬靈成長、享受集體的基督徒生活；而服事的弟兄、姊妹入住，則更可以方便處理會所事務。在輔導人員方面，弟兄之家、姊妹之家會安排服事人員，這些服事的成員由全時間訓練中心的學員或是有責任心的弟兄、姊妹組成。對於父母親為基督徒的孩子來說，讓孩子住進弟兄之家、姊妹之家，更可以感到放心。但其中特別注意的一點，弟兄之家、姊妹之家對於有心尋求福音，卻還仍未信主的人，亦是採取開放態度，故入住者並未能說是全是基督徒，但為了保障弟兄之家、姊妹之家的安全性，會所並不會囫圇吞棗地讓有意生事者進入。第五，弟兄之家、姊妹之家的另一個功用，是可以為外地來的弟兄、姊妹提供一個臨時居所。這些外地來的弟兄、姊妹，可能是來參訪會所，或是信徒的親友到該地旅遊一時找不到落腳處，又或是參與大型特會的外地信徒，在面對這些短期停留的信徒或是福音朋友，弟兄之家、姊妹之家將盡可能地提供幫助。

香港在土地較小與高房價兩項前提下，弟兄之家、姊妹之家並未如臺灣建置順利。⁴¹⁴目前香港有弟兄之家、姊妹之家的學校為：香港中文大學、香

⁴¹⁴ 香港和臺灣相比，臺灣的學生中心許多設置在弟兄之家、姊妹之家的樓下，將兩者結合。

港大學、香港科技大學，而這三所大學的弟兄之家、姊妹之家皆為租借而非購置，且身兼學生中心角色。⁴¹⁵雖然住所有限，但是聚會所仍盡力給予青年扶持，盡量照顧到學生與青年在職者生活上的需要。消極面看，透過學生中心，以及弟兄之家、姊妹之家，讓不論是否為信徒的青年們有一個安定的休息場域，或是給游子一個臨時居所。積極面看，訓練集體屬靈生活、為福音傳遞貢獻一個重要中介站，藉由學生中心以及弟兄之家、姊妹之家，將福音帶入校園與職場，進而達到影響周圍之未信者。

2.活力排 (vital group)：「活力」包含了生命力、活動二義；「排」字，在教育部重編國語辭典修訂本釋義有「排成的橫列」之意。⁴¹⁶活力排的意義，近似普世教會的「小組」活動 (cell group)，在聚會所中稱之為「活力排」或「小排」。⁴¹⁷「排」字其來自於《聖經·馬可福音》六章 39 節到 40 節：

耶穌吩咐他們，教眾人一幫一幫地坐在青草地上。眾人就一排一排地坐下，有一百一排的，有五十一排的。⁴¹⁸

也就是一群基督徒有規律次序地聚集在一起，相當於將人分成一組一組，並且排列整齊，一起共享神所給予的事物。⁴¹⁹基於該段《聖經》聚會所將小組稱為小排。聚會所中最早的小排，起於 1949 年，聚會所將中心自大陸移至臺灣後，1958 年韓國也開始了排聚會，但是不稱排，而稱作「細胞」。⁴²⁰

聚會所認為一個正常的教會生活，不能只是參加主日聚會，還應該參與

⁴¹⁵ 洪睿瑜，受訪者 004 個人訪談，臺北市，2016 年 12 月 23 日。

⁴¹⁶ 教育部重編國語辭典修訂本，網址：<http://dict.revised.moe.edu.tw/cbdic/index.html>。(點閱日期：2018 年 3 月 10 日)

⁴¹⁷ 李常受，《活力排》(臺北：臺灣福音書房，2016)，頁 4。

⁴¹⁸ 作者不詳，《聖經》，頁 64。

⁴¹⁹ 作者不詳，恢復本《新約聖經》，頁 191-192。

⁴²⁰ 李常受，《活力排》，頁 4。

小排活動。信徒間應彼此緊密聯繫，常保持交流，並且讀經禱告。小排與尋常主日聚會不同，沒有一般主日聚會的例行模式，氣氛是輕鬆而生活化，但是排聚集中，通常會有 1-2 人負責引領。⁴²¹第二，一個小排聚會的人數，與主日聚會的人數相比，是比較少的，所以是一種小組活動。理想狀態下，一個小排應該以 8 人為極限。⁴²²第三，一個區域內的小排可以有很多個，且分別安排在不同的時間與地點。在主日聚會時，基本是固定的聚會場所與時段，但小排聚會的地點多以信徒的家為主，有時參加同一個小排的人，彼此間會輪流打開自己的家，以供弟兄、姊妹在此聚集。⁴²³時間上，主日聚會是固定的，但小排若有時有特殊原因，有可能中間暫停。再者，一個小排理想時間約為 80-120 分鐘，分成交通、代求、牧養、教導四部分，每段各 20 分鐘。⁴²⁴第四，小排一個星期可以有好幾個，而一個人可以參加多個小排。小排可以依不同對象區分，目前「香港教會」小排共分成六大類：社區排、日間姊妹排、中學生排、青職排、大專排、兒童排，而每一種類別的小排，底下又有數個小排，參與各小排的總人次可達至數百人。⁴²⁵

小排本身兩大目的，一是作一個聯結，將信徒聯繫起來。小排有實際規劃與分類功能。在主日時，不分種族、語言、位置，而小排卻可以依照個別群體的不同，設立不同需求的小排，可以依人種、職業、年齡、語言等不同條件區分。⁴²⁶因為小排用意在於與信徒的緊密交流，也就是瞭解信徒的現況，並且強調不能僅限於表面的認識，對信徒周遭生活都應有一定的認識，然後給予生活或是屬靈上之輔導。依照不同群體性質劃分小排，優勢在於群體的相融性高，彼此的聯結可以更加深入。故徹底深入是小排非常重要的核心。

⁴²¹ 李常受，《關於活力排之急切需要的交通》（臺北：臺灣福音書房，2011），頁 63。

⁴²² 李常受，《關於活力排之急切需要的交通》，頁 63。

⁴²³ 李常受，《關於活力排之急切需要的交通》，頁 8。

⁴²⁴ 李常受，《關於活力排之急切需要的交通》，頁 53。

⁴²⁵ 香港教會文字組 編，〈12 月 15-17 日冬季青職生活營蒙恩見證(二)〉，香港教會，網址：http://www.churchinhongkong.org/b5/images/news/past_news_pdf/WN1018.pdf。（點閱日期：2018 年 3 月 3 日）

⁴²⁶ 李常受，《關於活力排之急切需要的交通》，頁 65。

第二是將福音延伸至整個社區。比起主日聚會，小排顯得更加自由，並且透過小排的聚集，可以為新人作一個先導。小排成立的要點是聯結，這聯結包含了參與者本身，以及其四周的鄰居、同事、朋友等。⁴²⁷一個小排，可以是老師帶著學生、上班族邀請同事，或是排聚集的家庭邀請鄰居加入。透過小排的活動，將教會延伸到整個社區群體，小排的聚集儼然成為了一個橋樑，接起了教會與非基督徒。再者，在排聚集中，因為講求深入溝通，故對於參與者的關懷，就不僅是屬靈上的關心，甚至可以延展到實際生活景況的交流。自此可以得知，即使聚會所避免以會所團體的名義參與社會活動，但是他們透過排聚集，實際執行了對於社會環境的關懷。透過排聚集為各個人群建立了真實的幫助、資源的交流與強烈的羈絆。

（二）跨區聯結：

聚會所有強烈的跨區域活動，如同使徒一般，活絡的遷徙成了迅速擴展的因素。他們鼓勵每一個青壯年信徒向外拓展，故造就了許多因著福音因素自願出洋的海外華人。這些自華人區開展出去的使徒，大部分正值壯年，而為了能夠扶持這些年輕人，以及與世界各地信徒們保持消息聯繫，形成一個完整的肢體，聚會所在固定主日聚會與區域內的排聚會以外，另有兩種方式，將不同區域的信徒們串聯起來，同步進行著屬靈進度與持續的交流。

1.相調：「相」為彼此、互相、相同；「調」為調和之意，更深入地解釋，即講求心思意志要同心合意，信徒間要調和至和諧。⁴²⁸相調直接具體的表現，為信徒的集體出遊。其活動性質近似於普世教會的「退修會」(Retreat)。所謂「退修會」是指在一段時間內，找一個安靜的地方去禱告、學習、思考，並且遠離平時屬世生活的一些職責或是工作。⁴²⁹聚會所的相調為不定期舉辦，

⁴²⁷ 李常受，《關於活力排之急切需要的交通》，頁 33。

⁴²⁸ 李常受，《關於活力排之急切需要的交通》，頁 125。

⁴²⁹ Cambridge Dictionary，網址：

其規模有一個小區的個別相調、一個城市教會的相調、複數以上城市教會的集合相調，甚至可以是跨海區域的相調。除了全體的相調，還有一種是類別型的相調，如：弟兄集調、姊妹集調、兒童相調、醫師集調等。可以按照年齡、性別、職業等不同類別，分別舉行不同相調。相調的時間不一，有當天往返，或是隔宿活動。每一個會所，可以透過相調，拜訪其他不同城市的會所，而一個會所也同時可以接待來自不同地區會所的信徒。

相調的功用筆者歸納出以下三點：一是聯繫感情。在主日聚會時，以唱詩歌、讀經、申言為主，信徒間較少可以暢談近況，而在小排時，時間約兩小時，若要瞭解每個參與人的近況，兩小時顯得急迫。相調比起主日、小排，更多的時間是自由活動，透過出遊信徒可以更輕鬆自在地彼此分享。再者，相調時，幾乎是完全放鬆的時刻，小排往往在工作日舉行，參與的人通常是剛下班然後第二天還有工作，心情上仍處於較緊繃狀態，在相調活動中則較容易敞開心房。第二相調的時間較長，人群互動機會大，透過相調可以與不同地方的弟兄、姊妹認識，拉近彼此關係，因為在聚會所中，強調所有的弟兄、姊妹應如同一個身體，故信徒間的交流非常重要。第三對於比較拘束的人，到教會或是信徒的家，可能會感到排斥，但相調是輕鬆的活動，可以邀約尚未接受基督宗教的朋友參與，透過旅行遊玩的方式，化解尷尬、緊張，期望可以讓新朋友更自在地融入其中，然後將福音傳給對方。

一般公司行號中有員工旅遊，其目的無非是聯繫團體成員的感情，提供大家一個交流的契機，而相調之功用除了團結信徒之間的情感，還包含了帶進新人的功用。教會為非營利團體，因此牟利不是教會的主要目的，但是增加其中成員，卻是教會的重要方向。透過相調，讓成員不受時間壓力，做深層溝通，或是與其他不同地區的信徒交流，同時達到放鬆自身，傳揚福音之用。

2.七個訓練節期：聚會所每年國際間有固定的七次全球長老聚會，於聚

<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/>。(點閱日期：2018年3月10日)

會所內稱之為「訓練」。這是聯結全球各地聚會所的七次訓練，透過這七次的定期訓練，讓全球聚會所的講演主題與讀經進度達到一致。也因如此，當聚會所內的基督徒不論遷徙至世界的何處，都能立即接續上該地的讀經主題。

七次全球長老聚會，舉行地點以美國的安那翰為主，但並不僅侷限在美國，歐、亞、非各洲皆可成為聚集地點。既然為長老聚集，因此主要核心成員為男性，如同前述，擔任長老者須為男性。該訓練除了長老外，同工們亦會前往交通各地會所的情形，以便互相扶持。參與七次全球長老聚會的人數，每次可達約五千人。七個訓練節期分別為：國際華語特會、春季長老訓練、國殤節特會、夏季訓練、秋季長老訓練、感恩節特會、冬季訓練。其中國殤節特會係因舉行時間與美國國殤節相近，故以此稱呼。⁴³⁰

至美國參與訓練，整體以英語為主。⁴³¹教會將視與會國家準備多國翻譯。雖然一般信徒未到海外聚集，但是在訓練時期中，將同步錄製影帶，因此，留在本區的信徒們，可以透過線上影音，一起參與訓練、觀看講述的內容，使訓練節期與每一個信徒都可以有所聯結，而不會將長老的聚會置身事外，讓信徒能共同有感教會的事務。

七個訓練節期中，與世界各地華人最息息相關的為國際華語特會。舉行地點以美國、臺灣為主。國際華語特會舉行時間為中國農曆新年前後，又稱新春華語特會，全程以華語為主，即使上台講述者為外籍人士，現場亦有口譯人員翻譯成華語。非華語人士與會，可以使用收音機聆聽線上翻譯。由於與會人士來自全球各地，為確保人數場地的統計，採報名制且須繳納報名費。事實上，如大型類的聚會，為了場地安排多採報名制，如：全香港的集中聚會，亦須事先報名。至 2018 年國際華語特會全球有 62 個國家參與，與會人數達至三萬多人。在 2018 年 2 月 17 日農曆大年初二時，更於臺北凱達格蘭大道舉行了詩歌音樂會與福音大遊行。國際華語特會為期數天不等，由資深

⁴³⁰ 洪睿瑜，受訪者 004 個人訪談，臺北市，2016 年 12 月 23 日。

⁴³¹ 洪睿瑜，受訪者 004 個人訪談，臺北市，2016 年 12 月 23 日。

弟兄釋放出信息，而一般信徒則可在現場一同擘餅、聆聽。⁴³²由於有來自世界各地的信徒，因此動員主辦地區各地聚會所的弟兄、姊妹，敞開自己的住家接待外來的信徒。在特會結束時，接待的會所，大多會與所接待的國外弟兄、姊妹一同相調、彼此交流。

在基督宗教各種的復興運動下，主恢復運動可謂由華人所起頭的大型運動。相較於傳統宗教，基督宗教對華人而言屬外來信仰。故過去數百年，華人一直不是基督宗教的重要影響區。但自倪柝聲開始的主恢復運動，華人在基督宗教的影響力開始拓展開來，一反由西方人士向華人傳揚福音，主恢復走向了全球各地，由華人將基督宗教信仰重新帶進了西方。因此從國際華語特會，可以發現，雖然李常受將主恢復的重要據點搬至美國，但華人仍是傳揚主恢復模式之重要群體，筆者認為這不單是主恢復運動源自於華人，亦與華語是目前全球最多人口使用的語言有關。⁴³³然而，即使香港擁有融合中、西雙方語言與文化之優勢，但考量當前政治、地理區域問題，臺灣仍是主恢復華語區的重要據點。但這並無法取代香港身為連接大陸地區與世界其他區域橋樑的身分。

透過聚會所所舉辦之七個訓練節期，筆者歸納出以下五個優勢：首先是聯繫功能。聚會所內的交流非常緊密，不論是城市間或是跨區域的教會，而透過固定的全球長老聚集，可以穩定彼此的關係，對於主恢復的開展現況能有明確的進度。其二，雖然各教會間強調彼此不相干預，但是以聯繫與感情為基礎，各地教會在拓展上仍可以互相幫忙，一如同臺灣的聚會所，會輔導其他世界各地的全時間訓練中心建立等。第三，聚會所彼此的動員是迅速的，因為交流頻繁，因此在跨區域活動上，可以盡快聯絡上當地聚會所，並獲得幫忙，達致事半功倍。第四，避免異端與有違《聖經》的思想在教會傳播。由於七個訓練，主要目的是加強全球各地基督徒的屬靈生活，而聚會所一整年的讀經進度與主題，基本以這七次訓練為方向，故在對信徒所接觸到的靈

⁴³² 李容珍，〈【召會國際華語特會】接待 62 國家 6200 人來台 見證一個新人〉，基督教論壇報，網址：<https://www.ct.org.tw/1319061>。(點閱日期：2018 年 3 月 20 日)

⁴³³ Census Bureau，網址：<https://www.census.gov/>。(點閱日期：2018 年 3 月 20 日)

修材料上，達到篩選的功能。避免教會間有偏激或是異端思維。第五，銜接時代內容。教會生活不是一成不變，而是銜接時代，如：2017年便有「關於世界局勢與主行動的特別交通」主題特會。透過長老的聚集，反映著基督徒應如何在時代中，保持正確的生活方式。

福音傳遞與信徒交流，是教會兩個重要目標。福音傳遞為對外的擴展，是信徒與非信徒的交流，透過福音開展，將基督宗教結合社會。教會透過校園或是家庭小組，藉著人與人的溝通，作個別的幫助。聚會所不以會所名義作正式接濟團體，卻以眾多的個人身分進行社會的關懷，而由於沒有強制性的規範方式，因此為要堅定信徒們的意志，與正確的屬靈觀念，除了平日的讀經、禱告、聚會，便得藉著信徒間相互聯繫來維持，以情感取代制式的規範。這種以溝通交流建構起的龐大網絡，一方面呈現出基督徒反對獨善其身的理念，另一方面證明即使沒有赤裸的利益關係，透過相同的信仰，仍可將人有效率的團結在一起。最後，聚會所所舉辦的每一項活動，都是鼓勵所有人的參與，這邊的所有人包含了非信徒。所有教會的活動，都希望可以在舉行活動的同時，將尚未信主的人帶到基督裡面。再者，聚會所的活動亦破除了國際的限制。會所期許年輕人，有為福音而跨國拓展的負擔，延伸造就了一批批宣揚福音的海外華人。再藉著各式的國際活動，將世界各地的信徒聚集與交流，建立起龐大又彼此互通的網絡。

第三節 「香港教會」之困境與突破

基督宗教一直以來，以建立神的國度、神的家為其目標。聚會所更是強調要讓屬靈生活融於自身，落實教會生活。但是在面對實際環境的衝擊下，人無法脫離現實生活圈以及各種屬世身分。即使基督宗教可以提供人一個生活的原則，但是在真實生活的壓力下，教會仍面臨內外的嚴峻考驗。本節將從當今「香港教會」所面臨之挑戰以及教會如何因應來分析。

（一）困境與挑戰：

「香港教會」所面臨之外在考驗，主要是政策的改變與環境的不安定性。首先，從過去教會發展的環境來看，在英國殖民時期，基督宗教無疑地符合當時政府的宗教傾向。從法規來看，英國政府許多政策，甚至是特別為基督宗教而設，如：聖餐用酒免稅等福利。⁴³⁴1997年香港回歸，對於教會的衝擊主要有兩個，一個是移民，另一個是語言的轉變。

移民方面，分成移出與移入。在早期「香港教會」中，主要使用語言為英語、粵語、普通話，並且在教會使用英語者，多為知識份子與中產階級以上者。⁴³⁵在面對1997年香港回歸，許多中產階級因對未來的不安感，選擇了移民，而這也造成教會人口的流失。⁴³⁶香港的聚會所從建立開始，人口有兩次大變動，一次是1987年的封志理事件，此分裂事件造成約一千人流失。另一次，則是1997年回歸前後全港的移民潮，此次教會流失人口的背景以

⁴³⁴ 馬沅 編譯，《香港法律彙編（一九五三年版）第二卷》（香港：華僑日報，1953），頁305。

⁴³⁵ 洪睿瑜，受訪者006個人訪談，臺北市，2017年3月19日。

受訪者為香港人，亦為社會學研究專業。熱心參與香港教會活動，並輔導新人。

⁴³⁶ 俞悅、蔡鑫，〈20世紀殖民統治期間香港社會心理的變遷及影響〉，《哈爾濱學院學報》1(2015): 131。

中上階層為主。⁴³⁷但是在移出的同時，隨著 97 回歸，開始有許多來自大陸的女子嫁到香港。事實上大陸人移入香港，早自 1980 年代中期就開始。1980 年後大批大陸合法移民移入，其中有 85% 是以依親形式移入，而從大陸嫁至香港者，則位居第二。⁴³⁸自 1990 至 1993 年資料統計，大陸的涉外婚姻中，大陸與港澳人民結婚便佔了 56.8%，當中與香港人士結婚者，則佔一半以上。⁴³⁹隨著大陸的移民移入香港的整體現象，影響「香港教會」開始著重普通話的比重，由於移民成員背景是來自內地各省的人，因此為了方便聚會，「香港教會」的聚會語言開始以普通話為主。⁴⁴⁰雖然至今聚會所內仍有部分的英語主日，但那是為方便會所內外籍人士所設。⁴⁴¹

香港自英國殖民時期，就一直是個重要的自由貿易港口都市，港人在文化思維上，較為開放且國際化。移民入港的大陸女子，許多是希望可以在香港獲得比原鄉更好的生活品質，而這些移民，在文化上與港人卻有著較大的差異。⁴⁴²首先，這些來自大陸的移民，相當注重關係，例如：地緣等。優點是在圈內中，她們彼此交流緊密，但相對地問題，便是對新朋友的接受度較低。對於聚會所來說，成員間不僅要密切的聯繫，還要有新人不停地加入。其次，由於陸、港的文化差異，造成了新家庭內部之間的矛盾。因此教會在事工上，必須比以往更加著重家庭的服事。⁴⁴³也因這些來港的女子較無可以諮詢的對象，教會反而成為她們的幫助者，故這些來港的女子對於福音的接受度較高。⁴⁴⁴

在香港社會內部因素上，香港本身面臨產業轉型、經濟挑戰。自 1990

⁴³⁷ 洪睿瑜，受訪者 004 個人訪談，臺北市，2016 年 12 月 23 日。

⁴³⁸ 李若建，〈中國大陸遷入香港的人口研究〉，《人口與經濟》 2(1997): 26。

⁴³⁹ 李若建，〈中國大陸遷入香港的人口研究〉，《人口與經濟》 2(1997): 27。

⁴⁴⁰ 洪睿瑜，受訪者 006 個人訪談，臺北市，2017 年 3 月 19 日。

⁴⁴¹ 洪睿瑜，受訪者 004 個人訪談，臺北市，2016 年 12 月 23 日。

⁴⁴² 呂大坤、金明捐，〈維繫香港文化認同面臨的主要問題〉，《學理論》 15(2014): 157。

⁴⁴³ 洪睿瑜，受訪者 006 個人訪談，臺北市，2017 年 3 月 19 日。

⁴⁴⁴ 洪睿瑜，受訪者 006 個人訪談，臺北市，2017 年 3 月 19 日。

年代開始，香港的工業便開始萎縮，產業過於依賴金融業與服務業，實體產業反而不足，為了處理產業空洞化的問題，香港開始著重科技產業的發展，然而由於科技基礎和人才不足，因此產業轉型面臨了挑戰。⁴⁴⁵再加上香港本是外國對於中國貿易的開放窗口，但這些優勢隨著上海、深圳、廣州等地的崛起，香港擁有的優勢地位逐漸弱化。⁴⁴⁶又由於香港過度強調政府不能干預經濟發展，因此對於弱勢產業，政府能做的幫助有限。另外近期香港社會上瀰漫著與大陸的矛盾，間接影響了香港的經濟發展。⁴⁴⁷事實上，香港對大陸的疏離感被激化，可以追溯到 1950 年代，共產黨取得中國政權，以共產主義為主，這和華人傳統儒家文化相異，使香港華人對新的中國政權產生距離感。其次英國政府為使殖民政策施行便利，採疏離教育，刻意規避民族、國家等議題，以經濟、殖民主義取而代之，降低香港對中國的認同感。⁴⁴⁸故香港在回歸以後，對於中國有著明顯的陌生感，這些隔閡激化了雙方的矛盾，進而干擾經濟發展。

再者香港早期是以男性為主要經濟來源，加上傳統男性主義的概念，香港男人很早便踏入社會工作。但在經濟的衝擊下，造成許多無法跟上變化速度的中老年男性，被迫離開熟悉的職業環境，或是僅能選擇比原先條件更差的工作，而這些男性的事業困境，進而影響了家庭的和諧，亦為家庭生活帶來矛盾。⁴⁴⁹

經濟考驗除了影響了中老年的生活，亦造成了許多年輕人對未來的不安定感。年輕人對所處環境不滿，進而將這些失落感，轉嫁到政治活動上，對

⁴⁴⁵ 黃維德、王達明，〈香港經濟轉型期人力資本投資及對上海的啟示〉，《上海市經濟管理幹部學院學報》5(2011): 3。

⁴⁴⁶ 孫軍，〈香港經濟發展的歷程、困境與轉型：一個比較的視角〉，《滬港發展聯合研究所研究專論》36(2016): 9。

⁴⁴⁷ 孫軍，〈香港經濟發展的歷程、困境與轉型：一個比較的視角〉，《滬港發展聯合研究所研究專論》36(2016): 18。

⁴⁴⁸ 祝捷、章小杉，〈「香港本土意識」的歷史性梳理與還原——兼論「港獨」思潮的形成與演化〉，《港澳研究》1(2016): 13-14。

⁴⁴⁹ 洪睿瑜，受訪者 006 個人訪談，臺北市，2017 年 3 月 19 日。

於政治活動顯得格外熱心。⁴⁵⁰由於對政治的過度參與，降低了青年人在屬靈生活上的追求，也減少參與教會活動的熱情，更甚影響了身為一個基督徒的行為，而教會則必須重新鼓勵年輕人，將他們的重心，再度拉回到教會生活上。⁴⁵¹

「香港教會」目前主要人口年齡層分布以 40 歲至 60 歲為主。青年人口相對的少，即使目前「香港教會」人力仍以中壯年居多，但在「香港教會」未來的發展上，有著中幹不足的隱憂。又加上年輕人容易受外在事物影響而脫離教會生活，恐致「香港教會」未來人力出現斷層現象。⁴⁵²就「香港教會」青年人斷層問題，以下將從目前香港的年輕人接受福音的困境說明。

在學生方面，受過去殖民主義的菁英教育政策影響，香港的學生課業壓力大，父母望子成龍心切。⁴⁵³故香港父母很早就開始安排孩子的生涯規劃，讓孩子報名各式補習課程，同時亦去才藝班進修，學生義務教育以外的時間，往往都被其他課程所佔據，因此對於參與教會活動顯得乏力。在父母忙於經濟，學生致力於課業的情況下，很難聚集整個家庭共同參與教會活動。⁴⁵⁴

又因為香港作為金融重鎮，整體生活步調緊湊，人與人之間競爭激烈，產生了香港講求效益的功利主義的現象。香港的功利主義可以溯源自英國殖民政策，於殖民時期，香港的教育是直接移植英國的教育學制，以考試為中心。⁴⁵⁵於 1985 年起，規定新設的學校，若要得到政府補助，就必須要用英語為教學媒介，這也反映了學生未來若要有更好的發展，英語成了優勢項目。

⁴⁵⁰ 馬素偉、孫艷，〈香港「青年危機」：表徵、影響及策略〉，《當代青年研究》3(2016): 107。

⁴⁵¹ 洪睿瑜，受訪者 004 個人訪談，臺北市，2016 年 12 月 23 日。

⁴⁵² 洪睿瑜，受訪者 004 個人訪談，臺北市，2016 年 12 月 23 日。

⁴⁵³ 李翔、馬曉軍，〈香港回歸視域下民族認同感漸弱成因探析〉，《湖北函授大學學報》15(2017): 125。

⁴⁵⁴ 洪睿瑜，受訪者 006 個人訪談，臺北市，2017 年 3 月 19 日。

⁴⁵⁵ 呂大坤、金明捐，〈維繫香港文化認同面臨的主要問題〉，《學理論》15(2014): 157。

⁴⁵⁶在追求考試以及英語菁英政策下，促使學生與家長僅考慮了成績與實際未來可以收獲的成果。又因為英國在統治香港期間，以經濟發展為重，讓其實行資本主義，在過度追求經濟產值的風氣中，香港社會便瀰漫著功利主義氛圍。⁴⁵⁷這種追求利益考量的模式，即使在香港回歸後，依然充斥於香港整個大環境。因此對「香港教會」的教會活動，有部分人會考量該群體是否能帶給他幫助，喪失了單純追求信仰的目的。反而參加某一群體活動，所帶來的利益，成為了參與活動的動機。故到教會的人雖然仍是有增加，但是考慮的事物，卻非僅是享受著教會生活。人若因為某些利益而到教會，教會本身對其的吸引力就顯得薄弱，倘若教會所給予的，和其的理想產生了落差，便容易造成會中人口的流失。

再者，「香港教會」本身是一個成就屬靈生活的地方，希望信徒在團體的教會生活中，彼此享受信仰，而不是講究利益關係。然而在社會普遍瀰漫的利益氛圍下，教會若只單純的講屬靈事物，部分信仰不夠堅定者，會認為教會傳揚的內容太過屬靈，反而不能從中得到滿足。⁴⁵⁸對「香港教會」而言，追求基督是首要的核心，可是教會仍要顧慮到人處在世界上現實的部分，這是基督宗教本於對人的關懷。「香港教會」始終認為，對人的愛，不能單單只有屬靈的關心，更應做到實際生活的顧惜，因為一個正常的人是無法完全抽離現實環境，因此「香港教會」在屬靈與生活兩方面都盡力去輔導。但是相對地，若太過顧念到現實的議題，那麼聚會時，所討論的內容，就失去了教會最初的追求，因此聚會時，屬靈與屬世的平衡成了現今「香港教會」的一個課題。

總地來說，「香港教會」目前主要困境來源有二：一是政治改變造成的衝擊，二是經濟的挑戰。這兩者都影響了家庭內部的和諧。不論是文化差異，產生的代溝，或是經濟瓶頸，致使人對未來的不信任。這些不安和矛盾，同

⁴⁵⁶ 陳晴，〈檢析香港教育的殖民主義和功利主義實質〉，《孝感師專學報》 2(1997): 36。

⁴⁵⁷ 陳晴，〈檢析香港教育的殖民主義和功利主義實質〉，《孝感師專學報》 2(1997): 37。

⁴⁵⁸ 洪睿瑜，受訪者 006 個人訪談，臺北市，2017 年 3 月 19 日。

時又與社會的功利氛圍結合，使信徒不再以教會生活為重。教會一再強調要將時間分別出來，過著一個正常的教會生活，而這些問題卻將信徒帶離開了教會。其次，「香港教會」非常重視「家庭」，認為家是一個基本單位，而目前香港所面臨的挑戰，間接讓家庭功能開始失衡，為了維護家庭的完整與和諧，「香港教會」試圖努力扮演著補強家庭的角色。

（二）突破與革新：

「香港教會」面對的首要問題，在於家庭的輔導。由於大陸移民的流入，港人與來自大陸不同省份背景者的跨境家庭增多。⁴⁵⁹受英國殖民近百年的影響，香港已建立起了該地特有的社會價值觀，在港英時期，英國政府希望疏遠香港對大陸的認同，並且建立起獨樹一格的自我認同，將香港與大陸作切割，會更加方便英國政府的統治。⁴⁶⁰因受到殖民政府的有意分化，即使 1997 年香港回歸了中國，但兩地華人對於彼此的文化已形成了疏遠，這份差異也讓新組成的家庭，隱藏著內部的矛盾。

首先是分擔家庭功能。由於教會認為家庭是一個基本單位，而現今香港的家庭問題日益增多，因此教會承擔了部分家庭的功用，同時提高家庭服事的比重。對於新成立的家庭，教會中有經驗的弟兄姊妹，將多多提供輔導諮詢，有些透過青年夫婦的輔導，關懷信徒家中成員。此外還有輔導青年人未來規劃，以利其成家之後，能夠以《聖經》為基礎，建立起正確的家庭價值觀。家庭服事以個人化服事為主，也就是一對一的個別輔導。透過屬靈關係密切的弟兄或是姊妹從中關懷，幫助需求者解決問題。這一方面貫徹聚會所以個人名義關懷的理念，另一方面顧及了當事人的隱私，又一方面透過較有經驗或是親密的屬靈同伴引領，更可以深入問題核心。⁴⁶¹除了個別輔導外，

⁴⁵⁹ 羅小鋒，〈移民控制、家庭策略：香港—內地跨境家庭研究〉，《西北人口》6(2008): 33。

⁴⁶⁰ 鄒家彥、游汝杰，《漢語與華人社會》（香港：香港城市大學，2003），頁 233。

⁴⁶¹ 洪睿瑜，受訪者 006 個人訪談，臺北市，2017 年 3 月 19 日。

聚會所也在相關線上網站宣導基督徒正確的兩性觀念，像是由聚會所設立的水深之處網站等。從對象選擇到家庭的建立，適時給予信徒作為基督徒，應當如何面對婚姻等議題之處理方式與態度。

從積極面向來看，跨境婚姻中，大多是來自大陸的女子，而女性在接受信仰、參與教會活動、積極投入等方面，相對男性容易，這種現象在基督宗教中有明顯表現，雖然這並不代表女性在宗教中，能享有更高地位，或是更傑出的表現，但在接受度與每日禱告頻率上，確實比男性高。⁴⁶²故教會在輔導來自大陸的姊妹之際，同時可將福音透過姊妹們帶進她們的家庭，藉由一個母親或是妻子的角色，去帶領丈夫與孩子接受信仰。⁴⁶³

其二是實際社會關懷功用。教會是屬靈交流的地方，但是單純的屬靈生活，已經無法滿足年輕人的現有問題。雖然教會以屬靈享受為最基本重心，但聚會所宣導對人的餵養，應同時顧念到人身處於社會的需求。因此在聚會中，仍會結合生活的議題來輔導年輕人。在主日聚會融入實際的問題，然後盡量將最終結果回歸《聖經》，使得年輕人可以得到安慰。對於福音朋友初入教會，聚會所皆保持著歡迎的態度，不論其到教會的初衷，是否是希望可以自教會獲得非屬靈的幫助，但會所本身仍堅持著傳福音的責任，持守《聖經》的教導。在過程中，年輕人即便一開始對屬靈內容沒有興趣，後期受到吸引的人亦大有人在。因此教會本身對於願意接觸教會的福音朋友，仍保持著樂觀的態度。

香港的教師在學校傳福音尚未受到限制，只要謹慎注意傳福音的比重，一般學生並不排斥校園福音。因此聚會所除了鼓勵年輕人向海外傳福音，亦有不少弟兄、姊妹從事教職或是醫務相關職業，希望透過教師帶領學生的方式，將福音帶入校園，而醫務人員則更切實地符合了關懷人的工作，不論是醫治行動，或是心靈層面的安慰，藉由教師在學校課餘時的帶領，讓年輕人

⁴⁶² Pew Research Center，網址：<http://www.pewresearch.org/>。（點閱日期：2018年4月10日）

⁴⁶³ 洪睿瑜，受訪者006個人訪談，臺北市，2017年3月19日。

可以更早接觸福音。⁴⁶⁴

香港的生活步調緊湊，家長十分注重學生的課業，致使學生的時間多半投入在升學；成人則受工作與產業轉型等拉力影響，不能撥出更多時間參與教會生活。⁴⁶⁵形成了香港聚會所信徒現今的三種景況：

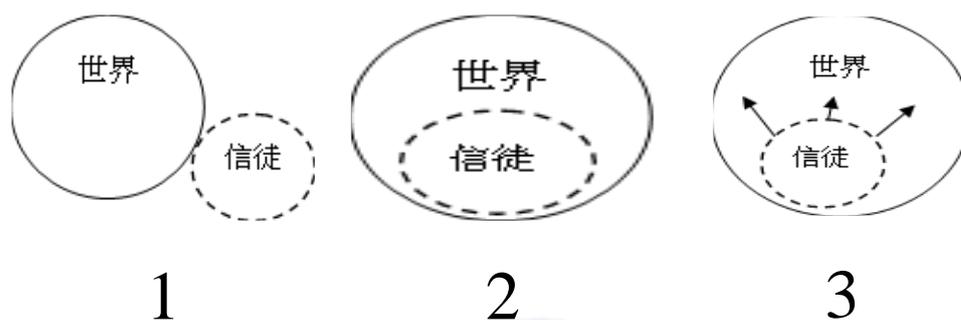


圖 四-3 「香港教會」信徒的三種類型⁴⁶⁶

三種景況的第一種，是信徒不願參與世界，將自己從周圍環境抽離；第二種是信徒在世界中，僅做自己信徒的本分，或是融於世界；最後一種是信徒進入世界中，並以自身能力去影響其他人。對於聚會所而言，最理想的情況應是第三種情形：信徒在世界中，以自身信仰去影響周圍環境，這可以透過排聚會去實際執行。藉由小排，訓練信徒努力去接觸人群，達致潛移默化社會之功用，同時冀望信徒克服外在阻力，將教會生活重新構建起來。因此目前「香港教會」為了讓信徒更加踴躍參與聚會，幫助信徒再次回到教會生活，執行鼓勵信徒每週至少參加一次主日，搭配一個小排計畫，並且希望與會者可以簽到，雖非硬性規定，但希望透過主日與小排，一週兩次的固定聚集，恢復信徒間穩定的聯繫與聚會生活。⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ 洪睿瑜，受訪者 004 個人訪談，臺北市，2016 年 12 月 23 日。

⁴⁶⁵ 洪睿瑜，受訪者 006 個人訪談，臺北市，2017 年 3 月 19 日。

⁴⁶⁶ 整理自訪談資料：洪睿瑜，受訪者 006 個人訪談，臺北市，2017 年 3 月 19 日。

⁴⁶⁷ 洪睿瑜，受訪者 006 個人訪談，臺北市，2017 年 3 月 19 日。

香港的經濟受到了逐漸崛起的大陸沿海都市挑戰。⁴⁶⁸外在的壓迫感與來自內地文化差異的衝擊，引發了年輕族群產生不安情緒。香港青年人普遍面臨了：養老問題、前景不明等各式問題。⁴⁶⁹再加上 2005 年至 2015 年十年間，香港物價上升了 27.3%，但人的收入卻跟不上通貨膨脹的速度，致使產生青年貧困現象。⁴⁷⁰依照香港社會福利署資料顯示，香港青年領取綜合社會保障援助金之比例正節節攀升。⁴⁷¹在面對青年問題的同時，再次反映了香港家庭問題的影響，雖然自 1999 年開始，政府不斷倡導家庭教育，希望透過家庭教育改善青年問題。⁴⁷²但是即使政府如此宣導，香港家庭本身就存有內部矛盾，舉凡如工作繁忙，或是移民家庭的融合問題等。再者，香港青年在面對回歸大陸一國兩制上，存在著共識上的分歧，在過去，香港經濟實力相比大陸較為強盛，因此香港人對於大陸潛在心理上存有優越感，對於取代英國殖民政權的中國，隱藏著抗拒的心態。⁴⁷³在面對整個時代變遷的挑戰下，香港青年人常會藉由政治的投入，轉移對生活的不滿。隨著種種外在壓力的累積，他們開始將不滿實體化，以走上街頭的方式表達訴求。⁴⁷⁴

雖然聚會所盡量不以會所名義參與各界事務，但是在面對現實環境中，青年人積極參與社會運動，在整個大環境驅使下，聚會所亦不能完全將自身與其劃清界線。因此在 2014 年香港沸沸揚揚的佔中事件中，「香港教會」的

⁴⁶⁸ 孫軍，〈香港經濟發展的歷程、困境與轉型：一個比較的視角〉，《滬港發展聯合研究所研究專論》 36(2016): 9。

⁴⁶⁹ 顏海娜、張要要，〈回歸後香港的青年政策：特點與反思〉，《廣東省社會主義學院學報》 2(2017): 54。

⁴⁷⁰ 顏海娜、張要要，〈回歸後香港的青年政策：特點與反思〉，《廣東省社會主義學院學報》 2(2017): 54。

⁴⁷¹ 馬素偉、孫艷，〈香港「青年危機」：表徵、影響及策略〉，《當代青年研究》 3(2016): 106。

⁴⁷² 顏海娜、張要要，〈回歸後香港的青年政策：特點與反思〉，《廣東省社會主義學院學報》 2(2017): 56。

⁴⁷³ 顏華、伍思敏、蘇瑞濃，〈社會認同視角下香港青年群體意識及與其長效交流機制研究〉，《廣西教育學院學報》 1(2018): 60。

⁴⁷⁴ 馬素偉、孫艷，〈香港「青年危機」：表徵、影響及策略〉，《當代青年研究》 3(2016): 108。

長老們終究以會所名義，於 2014 年 10 月 1 日藉由社群網站，發表了相關言論。「香港教會」希望信徒們能為此事禱告，並引用《聖經》的內容表達了會所的看法。其內容敘述有六個要點：一是堅信上帝才是國度一切的元首，祈求上帝掌管關於香港的一切局勢；二是希望不要起紛爭；三是祈求香港政府擁有智慧來處理香港問題；四是追求和平，希望參與運動者與執法者皆能平安；五是希望香港可以平靜安寧，讓福音廣傳；六是為青年人禱告，希望青年人將心思回轉到上帝。⁴⁷⁵此番聲明，顯示聚會所對於政治立場仍保持中立，不加以干涉或表態，一切都應回歸到《聖經》的原則，對於信徒是否參與社會運動，皆屬信徒個人行為。會所希望信徒們在各類事務的行動上，能記住《聖經》，而不要迷失自己。「香港教會」希望將《聖經》實踐於生活，並持續關懷與輔導青年人。

隨著科技進步，傳播工具推陳出新，各式社群網站及通訊軟體，漸漸成為資訊傳播和人與人之間交流的重要媒介。香港通訊軟體的使用亦為興盛，舉凡如：Facebook、WhatsApp、WeChat、Line 等。社群網站與即時通訊軟體的廣為使用，並存著利與弊，它讓各種價值觀快速傳播，透過迅速且廣大的聯結，影響人的現實生活，以致讓個人行為受到社群網站的潛移默化。⁴⁷⁶雖然這些影響不見得全是對社會有益的，但由於它的便捷性質與時代性，教會也開始使用這些新的媒介，去進行信徒間的關懷。透過這些媒介，教會可以更方便宣布教會事項，如：各式聚會活動、每週週報等。這些放在公開平台上的資訊，讓有時無法參與教會活動的信徒，可以與現下教會實際情況接軌。再者，透過通訊軟體，可以進行線上牧養工作，不論是建立起一個群組，或是與海外的弟兄姊妹聯繫，有助教會更加流暢地進行跨境活動。⁴⁷⁷對於工作繁忙的信徒或福音朋友，通訊軟體亦可打破地點限制，對人做密切的關懷

⁴⁷⁵ 香港教會，網址：

<https://www.facebook.com/%E9%A6%99%E6%B8%AF%E6%95%99%E6%9C%83-290380832617/>。
(點閱日期：2018 年 3 月 20 日)

⁴⁷⁶ 何志平，〈香港青年：問題與出路〉，《港澳研究》1(2015): 77。

⁴⁷⁷ 洪睿瑜，受訪者 006 個人訪談，臺北市，2017 年 3 月 19 日。

工作，成為福音工作新的利器。傳統面向來看，全時間訓練中心的學員進行頻繁的社區開展，透過社區活動，將福音帶到信徒周遭環境，關心鄰舍朋友；新媒介的使用，使信徒克服空間問題互相聯絡，透過軟體與網站，讓每一個成員都能彼此扶持。

聚會所於香港的拓展，雖然不是最早將福音帶進香港的基督宗教團體，但是亦歷經了英國殖民時期，至 1997 年香港回歸。面對法規與政權等環境、背景物換星移，聚會所面臨了不同的考驗。從早期的定基時期，所碰到的內部分裂問題，再至時局轉變的移民潮衝擊，每一次的衝擊與外在的質疑，聚會所都堅守《聖經》是他們唯一不變的標準，並以《聖經》為基礎，融合當下的景況，積極地引導每一個信徒與福音朋友。隨時代進步，「香港教會」善用各種新的通訊工具，在方法上不墨守成規，讓福音能更加廣闊地傳播開來。





第五章 結論

香港是移民社會，聚集了來自大陸與世界各地的人。由於移民社會的特性，早期香港之於港人就如同一個寄居地，但透過移民將原鄉的祭祀習慣帶入了香港。然自 1841 年起，香港開始受到英國殖民。從語言、教育、文化、經濟等方面徹底地改頭換面。對於殖民者而言，語言與文化是被殖民地與原母國的重要聯結，為了方便統治，淡化原鄉色彩是首要工作。在整個社會上採菁英政策，英語成了高階語言，為了躋升上流社會，家長把孩子送入了英校。在教育上，英國殖民時期，直接移植英國學制，分隔了傳統中國私塾教育。實際辦學上，藉由教會來執行創校，此外社會福利等工作，亦由教會分攤了政府的職責，對於英國殖民政府，教會於社會運行有實質助力。再加上英國本身是基督宗教國家，對於教會在不影響英王繼位的前提下，政府對基督宗教保持著尊重包容，甚至為宣教擔任支持者角色。從效益與社會地位兩方面來看，教會在客觀事實上，有著實質吸引力。但是從內在方面，進入教會的人，不一定真正可以融入基督宗教，基督徒的身分，反而只是一種有所助益的工具。即便是利益原則，但是藉由學校教育將福音推展出去，在香港仍是一個常態。即便到了今日，「香港教會」的信徒們，亦鼓勵教師將福音帶入校園。

文化上，英國政府為了淡化與中國的關聯，藉由強調經濟色彩、個人主義，讓港人忽略自身的民族與國家意識。又由於香港本屬移民社會，故許多港人本身就有著失根感與漂泊性質，再加上殖民政府的有意分化，港人逐漸弱化自身對中國的認同。奇特的是，對於中國的國家認同減弱，但在宗教信仰上，仍保持著傳統的祭祀、廟宇文化，宗教信仰人口上，道教人口亦比信仰基督宗教的人口還多。因此，我們可以發現，其一，在殖民社會中，基督宗教雖然是強勢的宗教，但是卻無法因為政府的推動，而改變港人對信仰的選擇。其二，基督宗教在香港的社會建設上，有著明顯的幫助，教會的資源亦相對較為充足，但是願意接受基督宗教信仰的人卻很有限。教會如同一個跳板，人到教會所尋求的不見得是生命的答案，也可能是透過參與教會或是教會學校，能為將來預備更好的出路。其三，對於港人而言，在教會選擇上，

並不會特別選擇華人自立教會，或是外國差會，但是較大的外國差會，卻有可能因資源豐富或名氣與歷史悠久，更加吸引人去瞭解。其四，早期受歷史因素影響，大陸興起了非基運動。但是香港本身的失根與殖民色彩，對於基督宗教的排斥未若大陸強烈，筆者將原因歸納為以下三點：一、港人對中國國家認同淡化；二、基督宗教在香港有著不可取代的地位；三、港人受功利主義影響，比起宗教愛國，更重視個體經濟發展。因此，對於宣教士來說，香港對基督宗教排斥較小，故香港無疑成了福音前進大陸的橋梁，扮演著融合中西文化的功能。相比大陸，香港聚會的條件與法律的限制較小，使「香港教會」得以在拓展上更加不受限制。

在大陸開始三自愛國運動，宣導教會自治、自養、自傳的同時，教會亦朝向本色化發展。以「香港教會」來說，「香港教會」本身就是華人自立教會，因此從未有母會存在的問題。故三自愛國運動宣導脫離外國母會的方式，未影響「香港教會」內部固有網絡。雖然香港有大陸五十年不變政策的保障，宣教活動目前尚未受到三自會嚴格規範，以教會長久發展而言，華人自立教會就資源與領導上，受到三自愛國運動影響較小。故從發展來看，華人教會的自立與本色化仍是趨勢所驅。從香港聚會所的制度看，聚會所強調要立當地人為長老，認為當地人才瞭解該區的民情，可以在教會治理上，做出最合適的處理。因此在語言、民情上，聚會所有貼近當地的優勢。但是就大面向來看，去除個別特色亦是聚會所的發展方向。亦即聚會所希望世界各地的聚會所，都能盡量不要有分別，在神的家中是相近的。自此必須解釋，在地化與淡化個別教會色彩，之間並不相衝突。所謂在地化，是指治理能貼近當地文化，故指在方法上，可以有著靈活性。再者，聚會所主張教會是以城市為單位，且個別獨立治理，故一個地方教會是屬於該地的教會，而不應受其他地區教會影響。在遠景上，教會去除個別色彩，這是只將教會視為一個生機體來論。承襲聚會所的核心理念，基督是教會唯一的元首，一個真正的教會，並不是只一個聚會的建築物，而是基督徒與聖靈的調和。對基督宗教來說，所有基督徒最終都將走向同一個國度，在那個國度中，人沒有分別。故從教義上看，教會發展的終極目標將是一致的，真正的元首也是以神為唯一，教會於末了，將會往同一個方向前進，所以也就沒有個別性的差異。因此，教

會淡化個別的色彩，是從屬靈角度來看，這也是全世界聚會所共同的目標。

筆者歸納「香港教會」的本色化與淡化個人色彩兩項，分別有著以下三點優勢：一、在方法上與三自會較為接近，故即使五十年後，香港宗教政策改變，相對衝擊較小；二、由當地人治會可以較快融入當地，福音的拓展也較能得著方法；三、淡化個別化色彩，對聚會所的移民來說，可以透過更快融入新教會來融入當地。對一個正常的基督徒來說，聚會已是生活的一部分，因此基督徒的移民，在到一個新地點時，往往優先尋找教會，而這方面聚會所的網絡顯得快速且完整，透過原教會的引薦，可以更快接軌當地教會，再藉由當地教會的扶持，信徒於新環境中較有依託。整體上，「香港教會」面對三自愛國運動有著長處，但是仍要面對政府凌駕於宗教上的疑慮。對基督徒而言，基督是至高元首，故宗教與政治的影響力，孰高孰低？兩者存在著矛盾。但本於上位者的權柄源自於基督之故，因此基督徒在屬世上，對於當權者仍多順服。

從社會影響來看。教會在香港的深耕已久，各大教會主導的醫院、學校、社福機構林立。聚會所對比這些各大教會的積極參與社會活動，「香港教會」顯得較為消極。然這消極指得是「香港教會」在參與各界活動上，避免以團體的名字行動。這牽涉到了，聚會所一派所堅信的理念，教會是屬靈的生機體一事上，因此，聚會所反對教會是組織，即便確實是有這麼一個團體的存在。其二，聚會所很重視聚會的屬靈性，故在正式聚會上，希望能以屬靈內容為主，社會議題所佔的比例有限。

聚會所在基督宗教各派系中，一直以來常受到質疑，這也影響了聚會所的發展。首先聚會所反對聖品階級，認為牧師並未真正出現在《聖經》中，那是後人添加的產物。其次，聚會所不過聖誕節，與普世教會顯得大相徑庭。第三，聚會所希望人人申言，因此認為一個聚會地點人數不宜過多，而將聚會地點，劃分成許多小區，或是在信徒的家。基於少以教會名義參與世界活動，與所用屬靈書籍多為倪、李二人言論，以及聚會所與普世教會運作上的許多相異點，形成聚會所給人較為封閉或是神祕的形象，更甚曾遭人指控為異端，雖然後來美國基督教研究院（Christian Research Institute）Elliot Miller

所出版 *Christian Research Journal*，於 2009 年正式向聚會所道歉，但在現行的基督宗教各團體中，對於聚會所仍存有疑慮，這也形成聚會所在宣教上的困難。其次，對於李常受的爭議，造成了聚會所內部的分裂，這更是「香港教會」在發展上的一個重大打擊。

即使如此，「香港教會」並不是一個完全脫離世界的地方。雖然聚會所給人封閉的印象，但是聚會所有自己參與社會的一套方法，聚會所的社會參與，是一種緊密的關懷網模式。縱然「香港教會」不以團體名義參與世界的各項活動，但是信徒們與聚會所本身卻有實際的社會關懷工作。首先，就「香港教會」而言，教會分擔了部分家庭功能，對於現今家庭所提供的教育與輔導，「香港教會」採用最直接的三種方式為：信徒個人牧養、由夫妻輔導夫妻、家庭為單位的聚會活動。

「香港教會」重視家庭，家庭又分成夫妻與親子。夫妻方面由資深且有責任感之信徒輔導；親子方面，鼓勵家庭參與親子健康生活園等活動，不單輔導家長，亦帶領小孩子培育出正確的德育。信徒個人的牧養方式，是聚會所最普遍的關懷模式，透過個人對個人的帶領，讓彼此建立起非常緊密的關係，這種親密的關懷，使信徒間的網絡更加穩固。

其次，聚會所提倡要顧念人屬靈與實際的需求，因此透過個人的帶領，「香港教會」可以針對每個個體不同的需求，給予輔導或是幫助。在時間與空間上，比起大範圍的機關，個別的牧養有彈性及深入的優勢。再者，透過訓練有素的學員們的社區開展，以及連繫鄰里的排聚會，加深信徒與非信徒的交流。對於信徒間，可以深度交通，對於非信徒，可以向外拓展網絡。因此，「香港教會」對社會的實質影響，是從對人的性格與個體的影響，進一步延伸到對整個社群的影響。透過一群有相近特質的基督徒，影響著自身家庭、職場甚至鄰舍。也就是秉持著若將人輔導正向，那麼便是對社會做出貢獻。若說社會福利機構是一個大的指標團體，那「香港教會」採用的方式，則是在第一線廣大地接觸人群，透過一個帶一個的模式，形成一種密集又遼闊的網絡。

面對這種細密的關懷網，成員培訓與跨區網絡成了支持的關鍵。基督徒

強調團體生活，一個正常的教會生活正是一種團體生活。成員培訓上，全時間訓練中心成了一個重要機構，在香港名為「香港聖經研習中心」。透過有系統的集體訓練，建立一批批信仰堅定的信徒。其二是弟兄、姊妹之家，他們成為了大專院校青年人的輔導中心，不僅提供住宿，更訓練人過著團體教會生活，將學生聚集，一同生活、一同進行屬靈學習，在現實生活中，更擔任引導的角色，讓青年學子，可以在屬世與屬靈得到平衡與照顧。就目前「香港教會」的情況，在弟兄、姊妹之家的開拓上，面臨空間與房價挑戰，而這也是普遍香港人的共有挑戰。

跨區網絡維持了聚會所的完整性與迅速動員性。於完整性上，包含了理念的完整性，以及全球的完整性。透過與不同地區聚會所的頻繁交流，可以保持主恢復理念的不偏移。至此，亦可呼應上述聚會所的淡化個別色彩，由於屬靈書報的一致性與定期國際特會的交流，及全時間訓練中心的培訓，使世界各地的聚會所，在內部核心思維達到高度相似性。再者，於全球的完整性方面，即全球的開展，讓主恢復的理念得以遍及各地。由於跨區網路的相互串聯，聚會所在全球活動上，可以達到迅速動員與聯結。因此即使聚會所不是香港最大的基督宗派，但是在國際上，受其內部緊密的交流網絡，其動員性不容置喙。

人在對未來感到迷惘時，宗教往往能有安慰作用。但是就「香港教會」目前景況，當信徒感到現實壓迫，反而有部分信徒選擇離開教會。教會為非營利組織，故教會的維持建立在信徒的穩定性。為了將信徒重新帶回教會，教會的關懷網便會啟動。首先，基督宗教對於聚會採自主性，多採用正向鼓勵的方式，期望信徒多參與聚會，故對信徒的約束力顯得較弱。因此當信徒生活繁忙時，外在的事物便容易將信徒帶離教會。再者，對於信徒聚會的積極程度，教會以勸勉代替苛責，以尊重個人意願為主，故信徒在離開教會時，並不會受到責罰壓力。

關於不積極參與聚會的問題，還必須注意年輕族群，而在討論年輕族群時，則必須看他們當前所面臨的問題。香港年輕人對於取代英國的中國政權感到不安，這不安一方面是對於共產主義的疑慮，二方面是過去英國殖民教

育，刻意疏離香港對大陸的認同。弔詭的是，由於香港回歸至今已有二十年，年輕人並未真正接觸到英國的殖民，故說殖民所帶來的影響，大多更該是整個大環境的功利氛圍，與對西方民主的嚮往。又由於香港的年輕人感受到對未來經濟的迷茫，進而將不滿轉移到政府身上。因此若年輕人不是從小就過著教會生活，那麼在外在的吸引，或是各方壓力下，便很容易就脫離教會活動，抑或是即使參與教會活動，但價值觀仍受世界影響。綜觀來看，「香港教會」面臨不同時代的各式挑戰，然教會仍以積極態度面對，在方法上，推陳出新；在關懷上持久恆心。教會深信著《聖經》是神最美好的禮物，透過信心、禱告、行動，人最終將會回到神面前。

從未來整體看，聚會所獨特的聚會型式，將打破更多限制。透過簡化與單純的聚集型態，使聚會突破既定教堂的概念，克服了交通與場域限制。讓福音拓展與教會建立，可以更加快速。從發展面向看，聚會所以倪柝聲與李常受二人的模式為基礎，並結合時代新工具的產生，以保守又積極的方式向外發展。

現今的香港正進入轉變時段。它一方面承襲了英國百年來的薰陶；另一面，它又從中樹立起自身有別於大陸的在地文化。再加上自 1980 年代始的大批大陸移民湧入，以及隨著 1997 年的政權交換，新的法規上路，香港進入了一個重新整合時期。於外在環境上，它必須要面對國家認同與民族認同的重新建立。於內在情形中，它又混合了跨境家庭的磨合。面對這認同重新建構的時代，「香港教會」與基督宗教居中扮演著調和的角色。往積極面看，一個基督徒若信仰堅定，那麼他的政治色彩相對淡化。對於一個屬靈成熟的基督徒而言，他們最終追求的是末世神的國度。故在社會運動上，聚會所顯得不積極。在認同面上，他們順服當權者。對他們來說，看重屬靈身分勝於屬世身分。因此，他們喜歡人稱呼他們為弟兄、姊妹，這是一個新的身分，跨越了國家與種族，使他們對世界各地的基督徒有著一份親切感。教會是信徒們的家，信徒間如同一家人。對於移民者來說，家代表了歸屬的地方，而教會正是以包容的態度，提供人一個安歇的居所。教會接待每一個新來的人，為外地人銜接當地，為人做心理上的輔導，對有需求的人遞上一份實質的幫

忙，貫徹基督徒當「愛鄰舍如同愛自己」。

最後，筆者對於未來的研究建議：目前關於聚會所的組織方面研究，受限於聚會所反對組織，因此行政與運作，便遵循倪、李二人所定基模式，其次，因為聚會所不喜歡高舉人之功績，且認為教會是個生機體，故目前僅李常受所編之相關書目較為完整，這也使關於聚會所行政與歷史上的研究，資料顯得較為單一。聚會所過去在理念上，往往備受爭議，所以關於聚會所的研究大多偏向宗教教義研究。本研究則試著結合宗教、社會，跳脫單純教義研究，並藉由系統化聚會所的實際現象，客觀反映「香港教會」在香港中的實質影響與行動，並能將「香港教會」補進香港華人自立教會歷史中。未來研究拓展，筆者認為可以從兩個方向深入探討。在全球發展上，順著世界局勢與聚會所今後的發展，可探討聚會所於亞洲各地之拓展；於香港內部，則可持續觀察，於五十年不變政策過後，聚會所在香港所面臨之改變與對應。





參考文獻

一、專書

(一) 中文

- 中國第一歷史檔案館 編 (1996)。《香港歷史問題檔案圖錄》。香港：三聯書店 (香港)。
- 王約瑟 (1991)。《王明道見證》。香港：中國福音事工促進會。
- 王美秀 (2004)。《中國基督教史話》。臺北：國家出版社。
- 王家英 (1996)。《香港政治與中國民主化》。香港：田園書屋。
- 王煥琛 編著 (1980)。《留學教育：中國留學教育史料》。臺北：臺灣書店印行，國立編譯館出版。
- 王銘銘 (2003)。《人類學是什麼?》。臺北：揚智文化。
- 王潔明 編 (2016)。《香港 2015》。香港：香港特別行政區政府新聞處。
- 王賡武 主編 (1997)。《香港史新編 (上冊)》。香港：三聯書店。
- 王賡武 主編 (1997)。《香港史新編 (下冊)》。香港：三聯書店。
- 司馬雲杰 (2001)。《文化社會學》。北京：中國社會科學出版社。
- 田飛龍 (2015)。《香港政改觀察——從民主與法治的視角》。香港：商務印書館。
- 白秀雄、李建興、黃維憲、吳森源 (1978)。《現代社會學》。臺北：五南圖書出版公司。
- 朱峰 (2009)。《基督教與海外華人的文化適應：近代東南亞華人移民社區的個案研究》。北京市：中華書局。
- 池子華 (2007)。《中國近代流民》。北京：社會科學文獻出版社。
- 行政院大陸委員會 編 (1995)。《香港政黨比較研究》。臺北：行政院大陸委員會。
- 余麗珊 編輯 (2014)。《香港 2013》。香港：香港特別行政區政府。

- 作者不詳（1999）。《新約聖經（恢復本）》。臺北：臺灣福音書房。
- 作者不詳（2008）。《聖經（英皇欽定本/新標點和合本）》。臺北：臺灣聖經公會。
- 吳秀良（2000）。《余慈度：二十世紀中國教會復興的先驅》。新北：比遜河出版社。
- 吳國傑（2007）。《溯源追本基督教會古今巡覽》。香港：基道出版社與基督教時代論壇週報。
- 吳梓明（1988）。《香港教會辦學初探》。香港：香港中文大學崇基學院。
- 吳羅瑜、許志賢 編（1989）。《去留之間》。香港：中國神學研究院。
- 李本京（1991）。《美國基督教會對東亞之影響》。臺北：正中書局。
- 李亦園（1975）。《人類學與現代社會》。臺北：牧童出版社。
- 李亦園（1985）。《一個移植的市鎮——馬來亞華人市鎮生活的調查研究》。臺北：正中書局。
- 李亦園（2010）。《說文化，談宗教：人類學的觀點》。新北市：Airiti Press。
- 李志剛（1987）。《香港基督教會史研究》。香港：道聲出版社。
- 李志剛（1992）。《香港教會掌故》。香港：三聯書局。
- 李志剛（2012）。《基督教與香港早期社會》。香港：三聯書店（香港）有限公司。
- 李英明（1997）。《香港學》。臺北：揚智文化。
- 李常受（2000）。《新約總論（一八九~二三九篇）》。臺北：臺灣福音書房。
- 李常受（2001）。《召會的意義》。臺北：臺灣福音書房。
- 李常受（2002）。《召會的組織》。臺北：臺灣福音書房。
- 李常受（2002）。《召會的歷程》。臺北：臺灣福音書房。
- 李常受（2003）。《召會的立場與召會的聚集》。臺北：臺灣福音書房。
- 李常受（2004）。《長老治會》。臺北：臺灣福音書房。
- 李常受（2007）。《關於擘餅聚會與生命追求的指引》。臺北：臺灣福音書房。
- 李常受（2009）。《脫離宗教儀文隨從靈》。臺北：臺灣福音書房。
- 李常受（2011）。《活力排的訓練與實行》。臺北：臺灣福音書房。
- 李常受（2011）。《歷史與啟示（上冊）》。臺北：臺灣福音書房。

- 李常受 (2011)。《關於活力排之急切需要的交通》。臺北：臺灣福音書房。
- 李常受 (2012)。《召會與地方召會的歷史》。臺北：臺灣福音書房。
- 李常受 (2016)。《活力排》。臺北：臺灣福音書房。
- 李揚、胡偉平 (1997)。《話說香港》。長春：長春出版社與五洲傳播出版社。
- 谷寒松 (2008)。《神學中的人學：天地人合一》。臺北：光啟文化。
- 邢福增 (2002)。《願你的國降臨：戰後香港「基督教新村」的個案研究》。
香港：建道神學院。
- 邢福增 (2004)。《香港基督教史研究導論》。香港：建道。
- 邢福增 (2005)。《反帝·愛國·屬靈人——倪柝聲與基督徒聚會處研究》。
香港：基督教中國宗教文化研究處。
- 卓新平 主編 (2008)。《中國宗教學 30 年 (1978- 2008)》。北京：中國社會科學出版社。
- 卓新平 (1998)。《基督教猶太教志》。上海：上海人民出版社。
- 卓新平、許志偉 主編 (2001)。《基督宗教研究 (第三輯)》。北京：宗教文化出版社。
- 卓遵宏、周琇環、林秀華 訪問 (2010)。《基督與召會李常受先生行誼訪談錄》。臺北：國史館。
- 周佳榮、劉詠聰 編 (1997)。《當代香港史學研究》。香港：三聯書店 (香港) 有限公司。
- 周建華、王少勇、陳麗萍 編 (1998)。《華人教會與電腦網絡》。香港：世界華人福音事工聯絡中心。
- 周曉紅 編著 (2009)。《人類學跨文化比較研究與方法》。昆明：雲南大學出版社。
- 周禮泉 編 (1997)。《九七香港回歸紀念文萃：心聲集》。澳門：澳門大學。
- 孟航 (2011)。《中國民族學人類學社會學史》。北京：人民出版社。
- 林天蔚、蕭國健 (1985)。《香港前代史論集》。臺北：臺灣商務印書館。
- 林美容 (2008)。《祭祀圈與地方社會》。新北市：博揚文化事業有限公司。
- 林鴻信 (2016)。《基督宗教思想史 (上)》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 林鴻信 (2016)。《基督宗教思想史 (下)》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

- 姜仁圭 (2006)。《基督徒知識分子的愛國吶喊》。臺北：宇宙光。
- 拾珍出版社 編 (2010)。《倪柝聲生平特輯》。香港：拾珍出版社。
- 段琦 (2005)。《中國基督教本色化史稿》。臺北：宇宙光。
- 胡志偉、廖美虹 編輯 (2002)。《廿一世紀教會牧養與挑戰：九九香港教會普查報告及回應》。香港：香港教會更新運動。
- 胡志偉、霍安琪 (2006)。《轉變中的成長：香港教會研究》。香港：香港教會更新運動。
- 香港基督教協進會 編著 (2000)。《探前路·贏挑戰·共負世紀新使命：廿一世紀香港教會使命諮詢會議》。香港：香港基督教協進會。
- 香港教會名錄編輯小組 編 (1985)。《香港教會名錄》。香港：基督教文藝。
- 倪柝聲 (1992)。《工作的再思》。臺北：臺灣福音書房。
- 倪柝聲 (2005)。《教會的事務》。臺北：臺灣福音書房。
- 馬戎、劉世定、丘澤奇、潘乃谷 (2009)。《費孝通與中國社會學人類學》。北京：社會科學文獻出版社。
- 馬沅 編譯 (1953)。《香港法律彙編 (一九五三年版)》。香港：華僑日報。
- 高承恕、陳介玄 (1997)。《香港：文明的延續或斷裂?》。臺北：聯經。
- 基督教臺灣信義會臺北真理堂 編 (2009)。《新生命陪讀本》。臺北：基督教臺灣信義會臺北真理堂。
- 張平吾 (2015)。《社會學》。臺北：三民書局。
- 張先清、趙蕊娟 編 (2010)。《中國地方志基督教史料輯要》。上海：東方出版中心。
- 張西拉 (1984)。《三自會的本質》。Oxnard：出版社不詳。
- 張宏文 (1996)。《社會學》。臺北：商鼎文化出版社。
- 張志偉 (2010)。《基督化與世俗化的掙扎：上海基督教青年會研究 (1900-1922)》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 張海洋 (2006)。《中國的多元文化與中國人的認同》。北京：民族出版社。
- 張國騏 (2008)。《比較宗教談真理》。臺北：中福出版。
- 張學仁 (1992)。《香港法概論》。湖北：武漢大學出版社。
- 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。
- 章英華、傅仰止、瞿海源（1995）。《社會調查與分析》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 章開沅、林蔚（1991）。《中西文化與教會大學》。湖北：湖北教育出版社。
- 莊國土（2001）。《華僑華人與中國的關係》。廣州：廣東高等教育出版社。
- 許梅驪（2011）。《難泯歲月 我和上海地方教會及倪柝聲》。臺北：Xulon Press。
- 陳則信、黃得恩、陳福中（2008）。《汪佩真傳》。香港：基督徒出版社。
- 陳終道（1970）。《我的舅父倪柝聲》。香港：宣道書局。
- 陳智衡（2009）。《太陽旗下的十架——香港日治時期基督教會史（1941-1945）》。香港：宣道出版社。
- 陳福中（2004）。《倪柝聲傳》。香港：基督徒出版社。
- 陳福成（2012）。《中國神譜——中國民間宗教信仰理論與實務》。臺北：文史哲出版社。
- 陳劍光、龐君華 合編（1998）。《中國新方志中的基督宗教資料索引（1980-1988）》。香港：基督教宗教文化研究社。
- 陶飛亞（2006）。《衝突的解釋：基督教與近代中國政治》。臺北：宇宙光。
- 彭懷恩（2017）。《當代政治學——學科現狀》。新北：風雲論壇有限公司。
- 馮承鈞 編（1962）。《景教碑考》。臺北：商務印書館。
- 黃小堅（2005）。《歸國華僑的歷史與現狀》。香港：香港社會科學出版社有限公司。
- 黃天麟（1995）。《東方與西方》。臺北：全壘打。
- 黃文江（2006）。《跨文化視野下的近代中國基督教史論集》。臺北：宇宙光。
- 黃文娟（1997）。《香港的憲制與政治》。臺北：財團法人國家發展研文教基金會。
- 黃伯和（1990）。《宗教與自決——臺灣本土宣教初探》。臺北：稻香。
- 黃枝連（1989）。《香港走向二十一世紀——「華夏體系」與「太平洋時代」的探索》。香港：中華書局。
- 楊鳳崗（2008）。《皈信·同化·疊合身份認同：北美華人基督徒研究》，默

- 言 譯。北京：民族出版社。
- 葉仁昌（1993）。《近代中國的宗教批判——非基運動的再思》。臺北：雅歌出版社。
- 葉光明（2007）。《教會（上）——重新探索神的設計藍圖》，徐成德 譯。臺北：以琳書房。
- 葉光明（2007）。《教會（下）——重新探索神的設計藍圖》，徐成德 譯。臺北：以琳書房。
- 葉至誠、葉立誠（2011）。《研究方法與論文寫作》。臺北：商鼎數位。
- 董芳苑（2009）。《探索基督教信仰》。臺北：前衛出版社。
- 鄒家彥、游汝杰（2003）。《漢語與華人社會》。香港：香港城市大學。
- 廖建龍（1997）。《香港宿命與臺灣》。臺北：玉山社。
- 臺灣福音書房 編（1995）。《主的恢復展覽館導覽手冊》。臺北：臺灣福音書房。
- 臺灣福音書房 編（1997）。《李常受弟兄紀念專輯》。臺北：臺灣福音書房。
- 臺灣福音書房 編（1998）。《主的恢復展覽館》。臺北：臺灣福音書房。
- 臺灣福音書房 編（2005）。《奉獻帶進新的復興》。臺北：臺灣福音書房。
- 趙天恩、倫若愚（1987）。《香港教會發展》。臺北：宇宙光。
- 趙天恩、莊婉芳（2010）。《當代中國基督教發展史，1949—1997》。臺北：中福出版有限公司。
- 趙君影（1981）。《漫談五十年來中國的教會與政治》。臺北：中華歸主協會。
- 劉兆佳（2000）。《香港二十一世紀藍圖》。香港：香港中文大學。
- 劉建平（2012）。《紅旗下的十字架——新中國成立初期中共對基督教、天主教的政策演變及其影響（1949-1955）》。香港：基督教中國宗教研究社。
- 劉述先（1989）。《大陸與海外：傳統的反省與轉化》。臺北：允晨。
- 劉紹麟（2003）。《香港華人教會之開基：1842 至 1866 年的香港基督教會史》。香港：中國神學研究院。
- 劉富理（1983）。《教會增長的探討——北美華人增長教會的研究》，黃彼得 譯。洛杉磯：洛杉磯臺福出版社。
- 劉粵聲 編（1941）。《香港基督教會史》。香港：基督教聯會。

- 劉蜀永（2000）。《香港史話》。北京：社會科學文獻出版社。
- 廣州市宗教志編纂委員會 編（1996）。《廣州宗教志》。廣州：廣東人民出版社。
- 潘淑滿（2003）。《質性研究：理論與應用》。臺北：心理。
- 蔡勇美、蕭新煌（1986）。《社會學中國化》。臺北：巨流圖書公司。
- 蔡榮芳（2001）。《香港人之香港史》。香港：Oxford University Press（China）。
- 蔡麗貞（1998）。《主流與非主流——從教會歷史看臺灣現象》。臺北：雅歌。
- 鄭仰恩（2005）。《定根本土的臺灣基督教》。臺南：人光出版新樓書房發行。
- 鄭宇碩、岳經綸（1999）。《香港與兩岸互動及其相互影響：香港回歸兩年來的觀察與評估》。臺北：財團法人兩岸交流遠景基金會。
- 鄭德華（1999）。《歷史追索與方法探求》。香港：三聯書店（香港）有限公司。
- 鄭曉雲（1992）。《文化認同與文化變遷》。北京：中國社會科學出版社。
- 盧漢超（2001）。《臺灣的現代化和文化認同=Modernity and cultural identity in Taiwan》。紐約：八方文化。
- 盧錦華（2001）。《香港基督教社會工作：信仰與社會服務結合》。香港：循道衛理書室。
- 蕭國健（1986）。《清初遷海前後香港之社會變遷》。臺北：臺灣商務印書館。
- 蕭國健（1995）。《香港古代史》。香港：中華書局（香港）。
- 蕭國健（1995）。《香港歷史與社會》。臺北：臺灣商務印書館。
- 蕭國健（2006）。《香港古代史》。香港：中華書局。
- 戴康生、彭耀 主編（2006）。《宗教社會學》。臺北：世界宗教博物館發展基金會附設出版社。
- 謝金青（2011）。《社會科學研究法：論文寫作之理論與實務》。新北：威仕曼文化。
- 叢日雲（2001）。《基督教二元政治觀與近代自由主義》。天津：天津師範大學。
- 魏光禧 編（1974）。《倪柝聲弟兄三次公開的見證》。香港：香港教會書室。
- 羅曼華（1979）。《香港教會增長研究報告書》。香港：天道書樓。

饒玖才 (2003)。《香港地名探索》。香港：天地圖書。

(二) 中文譯本

Bateman, Thomas S., Scott A. Snell (2002)。《管理學》，張進德、楊雪蘭、朱正民 譯。臺北：美商麥格羅·希爾國際股份有限公司臺灣分公司。

Brandner, Tobias (2010)。《鐵窗內的心靈世界：香港基督教監獄事工面面觀》，馮達揚 譯，香港：基道。

Browne, Ken (2000)。《社會學入門》，王振輝、張家麟 譯。臺北：韋伯文化事業出版社。

Bruce, Steve(1999)。《社會學》。臺北：臺灣商務印書館。

Charbonnier, Jean (2005)。《中國基督徒史》，耿昇、鄭德弟 譯。臺北：光啟。

Cupitt, Don (2008)。《宗教研究新方法》，王志成與朱彩虹 譯。北京：宗教文化出版社。

Durkheim, Emile (1999)。《宗教生活的基本形式》，渠東、汲喆 譯。上海：上海人民出版社。

Flick, Uwe (2007)。《質性研究導論》，李政賢、廖志桓、林靜如 譯。臺北：五南。

Frazer, James George (1991)。《金枝（上）》，汪培基 譯。臺北：久大文化股份有限公司、桂冠圖書股份有限公司。

Frazer, James George (1991)。《金枝（下）》，汪培基 譯。臺北：久大文化股份有限公司、桂冠圖書股份有限公司。

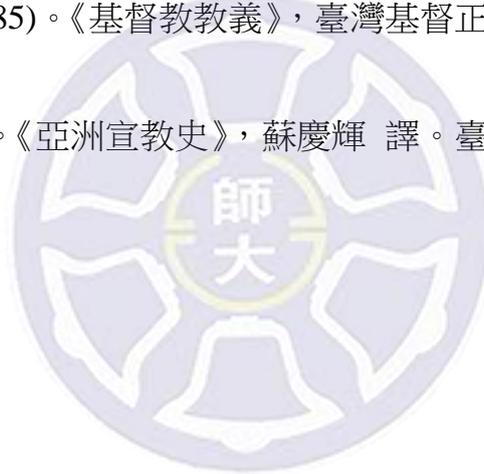
Grunlan, Stephen A., Milton Reimer (1993)。《基督徒社會觀》，吳劍秋 譯。臺北：中華福音神學院出版社。

Hannah, John D.(2003)。《基督教會歷史年表——早期與中世紀教會》，查忻 譯。新北：中華福音神學院。

Hsiao, Andrew (2006)。《中文神學教育簡史》，張振華 譯。香港：道聲出版社。

Jeffrey, Alexonder (2000)。《社會學二十講：二戰以來的理論發展》，賈春增、董天民 譯。北京：華夏出版社。

- Keesing, Roger Martin.(1989)。《當代文化人類學分編之一人類學緒論》，張恭啟、于嘉雲 譯。臺北：巨流圖書公司。
- Morris, Jan (2006)。《香港：大英帝國殖民時代的終結 Hong Kong》，黃芳田 譯。臺北：馬可孛羅文化。
- Radcliffe-Brown, Alfred (2001)。《社會人類學方法》，夏建中 譯。北京：華夏出版社。
- Robbins, Stephen P. (2011)。《組織行為學》，黃家齊 譯。臺北：華泰文化事業股份有限公司。
- Simmel, Georg (2002)。《社會學》，林榮遠 譯。北京：華夏出版社。
- Welsh , Frank (2007)。《香港史》，王皖強、黃亞紅 譯。北京：中央編譯出版社。
- Zizioulas, John (1985)。《基督教教義》，臺灣基督正教會 譯。臺北：臺灣基督正教會。
- 渡邊信夫（2002）。《亞洲宣教史》，蘇慶輝 譯。臺北：永望文化。



二、期刊

- 丁則民(1986)。<〈百年來美國移民政策的演變〉，《東北師大學報》，3: 33-39。
- 丁建偉、連玉新(2000)。<〈外來移民在美國歷史發展中的作用〉，《社科縱橫》，6: 39-40。
- 于可(1982)。<〈基督新教與天主教的關係及其區別〉，《歷史教學》，7: 34-37。
- 中國福音會編輯室(2009)。<〈中國的基督教信仰發展&是分子的福音工作——「崛起與挑戰」(上)〉，《中國與福音》，73: 3-7。
- 天風編輯部(2000)。<〈愛國愛教，同心邁向新世紀——中國基督教三自愛國運動五十年的總結〉，《天風》，10: 10-16。
- 天風編輯部(2010)。<〈繼承愛國愛教的優良傳統 肩負起三自愛國運動新時期的歷史使命——中國基督教三自愛國運動 60 周年總結〉，《天風》，12: 6-13。
- 毛樂祈(2012)。<〈基督信仰的哥白尼革命！？——賴特的神學廣角鏡〉，《校園》，5: 24-31。
- 王立新(1997)。<〈近代基督教傳教運動與美國在華商業擴張〉，《世界歷史》，2: 26-32, 128。
- 王立新(2003)。<〈美國國家認同的形成及其對美國外交的影響〉，《歷史研究》，4: 124-136, 191。
- 王泉根(1991)。<〈木本水源 心系華夏——海外華人的尋根宗親風俗〉，《民俗研究》，2: 69-73。
- 王榮偉(2012)。<〈第八屆「基督宗教在當代中國的社會作用及其影響」高級論壇綜述〉，《天風》，12: 26-28。
- 王曉朝(2004)。<〈從外部研究基督教〉，《博覽群書》，1: 73-76。
- 王穎(2000)。<〈三自愛國運動與神學思想建設的統一〉，《金陵神學志》，3: 35-38。
- 王蘇春、蔡奕(2010)。<〈基於文化差異的外國留學生跨文化管理初探〉，《現代管理科學》，12: 109-110, 116。
- 王靈智(1994)。<〈美國華人研究的新模式〉，《華僑華人歷史研究》，4: 13-31。

- 古晉澤 (2012)。〈中國留美學生的心理壓力及其成因〉，《晉城職業技術學院學報》，6: 59-61。
- 田雨 (2003)。〈走進歐洲教會——中國基督教代表團歐洲之行〉，《天風》，6: 20-23。
- 白曉東 (1995)。〈美國移民法與華人社會關係初探〉，《八桂僑史》，1: 19-23。
- 禾欣 (2003)。〈「將不變的基督教基本信仰,在不斷改變和發展的社會中傳播」——中國基督教代表團訪香港、澳門教會側記〉，《天風》，1: 14-15。
- 朱秀蓮 (2003)。〈走出邊緣，突破困局——香港教會史 (一)〉，《宣訊》，37: 9。
- 朱峰 (2003)。〈「基督教與中國社會文化」國際年青學者研討會述評〉，《世界宗教研究》，2: 153-155。
- 朱峰 (2008)。〈基督宗教對海外華人移民活動的影響——近代福建地區的三次集體移民活動述評〉，《宗教學研究》，3: 100-106。
- 朱峰 (2008)。〈當代香港基督教社會福利事業述評〉，《福建師範大學學報(哲學社會科學版)》，6: 124-131。
- 朱蒙泉 (1967)。〈生活在美國社會中的中國留學生〉，《現代學苑》，5: 1-4。
- 何志平 (2015)。〈香港青年：問題與出路〉，《港澳研究》，1: 73-82。
- 何修文 (1999)。〈香港的宗教團體及其政治傾向〉，《東南亞研究》，3: 83-88。
- 余江 (2003)。〈服事人與服事基督〉，《天風》，10: 38-39。
- 作者不詳 (2000)。〈只有「三自」是中國基督教正確的辦教方向和原則——中國基督教三自愛國運動委員會中國基督教協會舉行記者招待會〉，《天風》，10: 23。
- 作者不詳 (2002)。〈中國基督教三自愛國運動委員會第六屆中國基督教協會第四屆常務委員會工作報告 生根建造 固本強身 與時俱進 辦好教會〉，《天風》，7: 4-10。
- 作者不詳 (2004)。〈教會性、年輕化——有關中國教會問題的思考〉，《天風》，12: 20-21。
- 作者不詳 (2006)。〈「祝福香港」——香港華人基督教聯會舉行成立九十週年感恩崇拜等紀念活動〉，《天風》，1: 18-19。

- 作者不詳 (2006)。〈丁光訓主教會見香港教會老朋友〉，《天風》，7: 2。
- 作者不詳 (2008)。〈基督教全國兩會代表團訪問香港、澳門〉，《天風》，22: 2。
- 作者不詳 (2015)。〈傅先偉長老會見香港基督教協進會同工〉，《天風》，5: F0002。
- 佟言實 (2008)。〈基督教三自愛國運動的由來〉，《中國統一戰線》，11: 11-12。
- 吳水麗 (2007)。〈香港——社會工作專業化、職業化〉，《社會福利》，1: 18-20。
- 吳青 (2011)。〈何明華與基督徒學生活動之研究〉，《暨南學報(哲學社會科學版)》，1: 140-146。
- 吳梓明 (2003)。〈香港社會的宗教調查〉，《世界宗教研究》，2: 140-141。
- 呂大坤、金明捐 (2014)。〈維繫香港文化認同面臨的主要問題〉，《學理論》，15: 157-158。
- 宋榮培 (2008)。〈社會思想史視野下的文化大革命 (上)〉，《鵝湖月刊》，10: 39-49。
- 李丁、盧雲峰 (2010)。〈華人社會中的宗教信仰與公共參與:以臺灣地區為例〉，《學海》，3: 57-69。
- 李巧雯 (2005)。〈美國華人新移民社會發展與適應之初探〉，《中興史學》，11: 129-160。
- 李永 (2012)。〈試論二戰前舊金山華人教育的歷史特點〉，《東疆學刊》，3: 75-80。
- 李林 (2009)。〈「基督宗教與社會轉型」學術研討會綜述〉，《世界宗教研究》，1: 154-155。
- 李若建 (1997)。〈中國大陸遷入香港的人口研究〉，《人口與經濟》，2: 24-29。
- 李若建 (1997)。〈香港人口遷移及其社會問題〉，《南方人口》，1: 57-61。
- 李盛、范慧 (2010)。〈淺談中國古代流民的成因及影響〉，《青年文學家》，1: 215。
- 李翔、馬曉軍 (2017)。〈香港回歸視域下民族認同感漸弱成因探析〉，《湖北函授大學學報》，15: 124-127。
- 李愛慧 (2009)。〈美國華人基督教會的族裔特性探析〉，《暨南學報(哲學社

- 會科學版》, 5: 134-140, 156。
- 李愛慧 (2009)。〈當代美國華人基督徒的構成〉,《世界民族》, 4: 71-78。
- 李樹熙、岳峰 (2002)。〈19世紀中期(1835—1860)華人浸信會教民的曼谷—香港—潮州跨國網絡〉,《東南學術》, 1: 42-49。
- 李慶偉、蕭婉玲、何思敏 (2008)。〈香港青少年壓力應對方式調查研究〉,《青年探索》, 6: 3-12。
- 李瑩 (2012)。〈試論文化衝擊及其應對措施〉,《新西部》, 4: 83, 78。
- 沈以藩 (2004)。〈中國教會的福音事工 1993年6月19日在香港主領公開神學講座的講稿〉,《天風》, 8: 27-30。
- 肖安平 (2014)。〈一個基督教中國化的反思: 本色化運動——兼論基督教與中國文化的交會〉,《金陵神學志》, Z1: 77-86。
- 周永健 (1997)。〈香港與內地教會的合作與關係展望〉,《天風》, 8: 21-22。
- 周典恩 (2005)。〈第二屆「基督教與中國社會文化」國際年青學者研討會綜述〉,《世界宗教研究》, 1: 143-145。
- 周蜀蓉 (2005)。〈本色化運動中的中華基督教文社〉,《宗教學研究》, 4: 88-93。
- 孟令明 (1997)。〈九十年代美國華人參政剖析〉,《八桂僑史》, 3: 33-38。
- 岳志強、王邵勵 (2008)。〈楊鳳崗的美國華人宗教研究述評〉,《華僑華人歷史研究》, 2: 72-79。
- 岳清華 (2011)。〈遊學香江,訪幽探真 中國基督教神學交流團訪港側記〉,《天風》, 8: 16-18。
- 房羸 (2014)。〈中國基督教新聞〉,《天風》, 5: 2。
- 林美玫 (2011)。〈台灣聖公會本色化的掙扎: 以張培揚主教主理時期 (1980-1987) 教區組織自立為例〉,《輔仁歷史學報》, 26: 177-246。
- 林偉健 (2009)。〈國家凝聚力: 從文化認同到政治認同〉,《廣東省社會主義學院學報》, 3: 5-7。
- 林鴻信 (2010)。〈學術研究與神學教育——華人世界基督教研究的緊迫性〉,《華神期刊》, 3: 10-33。
- 林藹雲 (2002)。〈漂泊的家: 晉江——香港移民研究〉,《社會學研究》, 6:

134-161, 245。

金微 (2004)。〈「讓香港同胞從不同的角度直接認識中國教會」——《中國教會聖經事工展》補敘〉，《天風》，10: 18-20。

俞悅、蔡鑫 (2015)。〈20 世紀殖民統治期間香港社會心理的變遷及影響〉，《哈爾濱學院學報》，1: 129-134。

姚民權 (1996)。〈自立三自愛國運動按三自原則辦好教會〉，《金陵神學志》，3: 10-16, 9。

紀治興 (2011)。〈香港社會企業運動的實踐神學反省〉，《輔仁管理評論》，1: 7-8。

范正義 (2005)。〈20 世紀 80 年代以來基督教與民間信仰關係研究述評〉，《福建師範大學學報(哲學社會科學版)》，6: 112-117。

夏玲 (2013)。〈基督新教在近代香港傳播與中西文化交流〉，《學理論》，9: 153-154。

孫軍 (2016)。〈香港經濟發展的歷程、困境與轉型：一個比較的視角〉，《滬港發展聯合研究所研究專論》，36: 1-24。

孫家驥 (1996)。〈美國華人基督教會見聞錄〉，《中國宗教》，4: 48-49。

孫豔燕 (2008)。〈「基督宗教與公共價值」學術研討會綜述〉，《世界宗教研究》，1: 154-155。

祝捷、章小杉 (2016)。〈「香港本土意識」的歷史性梳理與還原——兼論「港獨」思潮的形成與演化〉，《港澳研究》，1: 12-22。

郝軍、黎文兵 (2004)。〈邪教組織——「香港錫安教會」〉，《國際資料信息》，6: 36-40。

郝穎 (2004)。〈基督教教育研究的新探索〉，《世界宗教研究》，3: 154。

馬桂芬、張建龍 (2007)。〈「宗教對話與和諧社會」學術研討會綜述〉，《世界宗教研究》，3: 154-156。

馬素偉、孫艷 (2016)。〈香港「青年危機」：表徵、影響及策略〉，《當代青年研究》，3: 105-109。

高英 (2003)。〈在上帝眷顧和恩典中的中國教會婦女事工〉，《天風》，3: 18-19。

- 張永廣(2010)。<〈文化適應與身份認同:當代海外華人教會的青年培養〉，《當代青年研究》，12: 7-13。
- 張曲波(2007)。<〈從組織設計的原則淺談組織管理〉，《商場現代化》，519: 104。
- 張利華(1999)。<〈美國基督教會現狀一瞥〉，《國際政治研究》，3: 135-140。
- 張振江(2007)。<〈論早期香港華人拒絕英語的原因〉，《思想戰線》，5: 5。
- 張雲(2012)。<〈北美華人基督徒影響力分析——基於「軟權力」的視角〉，《暨南學報(哲學社會科學版)》，5: 144-150。
- 張廣智(1998)。<〈近代中國對基督教入華的回應——項現代新史學的理论詮釋〉，《復旦學報(社會科學版)》，3: 53-57。
- 張豔(1998)。<〈為中國教會的合一而努力——「中國教會的合一」研討會在金陵舉行〉，《天風》，6: 11。
- 教育部外事司綜合處 編(1998)。<〈在美外國留學生的若干特點〉，《世界教育信息》，12: 7-8。
- 曹聖潔(2005)。<〈中國基督教為加強教會性而努力〉，《天風》，1: 24-27。
- 曹聖潔(2007)。<〈拓展宗教對外交流——以「中國教會《聖經》事工展」為例〉，《上海市社會主義學院學報》，6: 48-50。
- 梁恆豪(2010)。<〈「基督宗教與經濟發展」學術研討會綜述〉，《世界宗教研究》，1: 189-191。
- 莊國土(2004)。<〈從移民到選民:1965年以來美國華人社會的發展變化〉，《世界歷史》，2: 67-77。
- 莫岳雲(2011)。<〈香港澳門政府對宗教公益慈善事業的管理〉，《華南理工大學學報》，4: 48-53。
- 郭峰(2001)。<〈中國基督教三自愛國運動的思考〉，《天風》，9: 23-24。
- 陳建明(2008)。<〈宗教倫理與和諧社會的理论探討——第二屆基督宗教商業倫理與管理學術會議綜述〉，《世界宗教研究》，2: 153-156。
- 陳家富(2007)。<〈港人閱讀的混雜面相〉，《中國圖書評論》，5: 102-103。
- 陳章喜、黃淮(2010)。<〈房價與失業率的關聯性研究〉，《中國人口科學》，4: 96-103。

- 陳景熙 (2013)。〈海外華人宗教團體賑濟僑鄉社會機制研究〉，《海外華人宗教團體賑濟僑鄉社會機制研究》，1: 45-48。
- 陳晴(1997)。〈檢析香港教育的殖民主義和功利主義實質〉，《孝感師專學報》，2: 35-39。
- 陶飛亞 (2003)。〈共產國際代表與中國非基督教運動〉，《近代史研究》，5: 114-137。
- 陶飛亞、陳鈴 (2012)。〈合作的慈善:香港地區政府與宗教慈善公益組織的關係及啟示〉，《東岳論叢》，1: 106-114。
- 陸輝 (1997)。〈香港教會情況簡介〉，《天風》，7: 16-17。
- 陸輝 (2002)。〈香港教會近況及未來發展反思〉，《天風》，6: 30-31。
- 傅天玲 (1998)。〈訪問香港教會的一次見習和感受〉，《中國天主教》，5: 38-39。
- 曾子達 (2000)。〈香港教會大學繼續教育學院商業課程增長迅速〉，《世界教育信息》，2: 30-31。
- 黃維德、王達明(2011)。〈香港經濟轉型期人力資本投資及對上海的啟示〉，《上海市經濟管理幹部學院學報》，5: 1-7。
- 新哲 (1996)。〈旅美華人教會活動見聞〉，《世界宗教文化》，2: 57-60。
- 楊海 (2010)。〈留學人員回流趨勢的相關實證分析〉，《甘肅社會科學》，1: 121-123。
- 楊國強 (2010)。〈二十世紀初期香港基督教志願團體與反對蓄婢運動〉，《輔仁宗教研究》，21: 53-84。
- 楊影 (2013)。〈中國留美學生留學情況調查與分析〉，《經濟研究導刊》，16: 236-237。
- 溫植勝、甘文凝 (2012)。〈香港語言教育政策的回顧與反思〉，《外語藝術教育研究》，2: 61-66。
- 蒂蓓、王芃 (2003)。〈中國基督教根植於中國的土壤——讀《一個中國人對普世教會的貢獻》一書有感〉，《天風》，3: 30-31。
- 詹伯慧 (1997)。〈對香港多元文化語言生活的思考〉，《嶺南文史》，2: 16-17。
- 賈志月 (2008)。〈美國華人基督教研究綜述〉，《八桂僑刊》，1: 27-29。

- 雷劍鋒 (2010)。〈內地和香港基督教青年會在武漢市聯合開展「2010年關注全球暖化環保研討營」活動〉，《民族大家庭》，4: 36。
- 趙維生(2010)。〈網絡感情的真實與迷思——社會工作的挑戰〉，《青年探索》，3: 31-37。
- 劉正峰 (2013)。〈論傳教管制的國際法淵源〉，《理論月刊》，4: 45-48。
- 劉建軍 (2009)。〈當前基督教文化的轉型與走勢〉，《河南大學學報》，3: 101-102。
- 劉惠靈 (2003)。〈心懷基督的意念服事有需要的人——香港教會如何開展社會服務事工〉，《天風》，2: 18-19。
- 劉權 (2006)。〈美國華人教會的社會功能初探〉，《華僑華人歷史研究》，2: 31-36。
- 樂水(1997)。〈香港曾是販運契約華工的主要港口〉，《八桂僑刊》，2: 11-12。
- 潘宗億 (2016)。〈再見列寧：消費東德與新德國國族認同危機〉，《國立政治大學歷史學報》，46: 151-214。
- 蔡彥仁 (2010)。〈臺灣宗教研究的範疇建立與前景發展〉，《人文與社會科學簡訊》，11: 12-19。
- 盧龍光 (2003)。〈宗教與社區：香港教會參與社區工作的歷史經驗與反思〉，《暨南史學》，0: 464-499。
- 錢霖亮 (2012)。〈「另類」的邂逅：一個香港基督教社區裡的內地留學生群體調查〉，《開放時代》，5: 133-150。
- 戴瑞茵 (1990)。〈英語在香港的命運〉，《上海大學學報》，4: 103-105。
- 謝健 (2012)。〈香港漁民基督徒自我認同之「變」與「恆」——以香港鴨脷洲喊面傳到會信徒為例〉，《新世紀宗教研究》，4: 35-62。
- 韓星、杜曉宇 (2008)。〈和而不同——香港六大宗教和諧共處之道〉，《武漢科技大學學報(社會科學版)》，4: 1-4, 11。
- 鄭廣傑 (2006)。〈基督新教在香港〉，《香港中文大學基督教研究中心暨基督教中國宗教研究社通訊》，14: 4-5。
- 顏海娜、張要要 (2017)。〈回歸後香港的青年政策：特點與反思〉，《廣東省社會主義學院學報》，2: 54-60。

- 顏華、伍思敏、蘇瑞濃 (2018)。〈社會認同視角下香港青年群體意識及與其長效交流機制研究〉，《廣西教育學院學報》，1: 58-62。
- 瀨川昌久 (2004)。〈跨海的宗族網絡〉，《史林》，1: 73-80, 127。
- 羅小鋒 (2008)。〈移民控制、家庭策略：香港—內地跨境家庭研究〉，《西北人口》，6: 29-33。
- 羅家輝 (2008)。〈早期華人教會的運作——1851年6月之漢會〉，《中山大學研究生學刊(社會科學版)》，1: 35-44。
- 蘇成溢 (1997)。〈香港基督徒對九七的經歷和反應〉，《新使者》，39: 11。
- 顧夢飛 (2010)。〈來華傳教士關於中國教會三自的探討〉，《金陵神學志》，2: 164-183。
- 龔平 (2007)。〈宗教組織:宗教性與社會性相結合的載體——試從組織社會學角度分析宗教組織的功能〉，《法制與社會》，4: 795-796。
- 龔立人 (2011)。〈宗教角色與全球社會運動—香港基督教的社會面貌〉，《成大宗教與文化學報》，17: 177-194。
- Nottingham, William J.、芬芬 (2007)。〈「團結屬於中國人民的教會」——對三自愛國運動的理解〉，《天風》，9: 24-25。
- Parkin, David (2014)。〈祭祀：概念的闡釋〉，許瑤麗 譯，《民族學刊》，2: 3-6, 91-100。

三、論文集論文

- 山君 (1989)。〈逃亡者心聲〉，收入吳羅瑜、許志賢 (編)，《去留之間》，頁 90-93。香港：中國神學研究院。
- 王賡武 (2002)。〈在任海外華人的身分認同〉，收入劉宏、王堅立 (編)，《海外華人研究的大視野與新方向—王賡武教授論文選》，頁 97-116。美國：八方文化。
- 王薇佳 (2003)。〈「非典型」選擇——「中國化」早期的復旦大學〉，收入吳

- 梓明、吳小新（編），《基督教與中國社會文化：第一屆國際年青學者研討會論文集》，頁 169-202。香港：中文大學崇基學院。
- 何笑馨（1988）。〈婦女神學與華人教會〉，收入何笑馨（編），《華人婦女神學初探——亞洲婦女神學研討會文集》，頁 89-100。香港：道聲出版社。
- 李志剛（2010）。〈香港社會與經濟轉型中的信徒牧養〉，收入李耀全（編），《香港社會與經濟轉型中的牧養》，頁 176-180。香港：香港中文大學崇基學院神學院。
- 沈承恩（2004）。〈中國基督教三自愛國運動的根據〉，收入羅明嘉、黃保羅（編），《基督宗教與中國文化：關於中國處境神學的中國—北歐會議論文集》，頁 329-351。北京：中國社會科學出版社。
- 卓新平（2001）。〈基督教思想的普世性與處境化〉，收入羅秉祥、江丕盛（編），《基督宗教思想與 21 世紀》，頁 26-42。北京：中國社會科學。
- 查時傑（1994）。〈抗戰時期的基督教會（1937~1945）〉，收入查時傑（編），《民國基督教史論文集》，頁 229-258。臺北：財團法人基督教宇宙光傳播中心出版社。
- 查時傑（2010）。〈倪柝聲——中國教會聚會所的創始人〉，收入拾珍出版社（編），《倪柝聲生平特輯》，頁 365-410。香港：拾珍出版社。
- 段琦（2007）。〈對中國基督教本色化的兩點思考〉，收入李金強、湯紹源、梁家麟（編），《中華本色：近代中國教會史論》，頁 49-64。香港：建道神學院。
- 段琦（2012）。〈城市化給中國基督教帶來的變化與影響〉，收入許志偉（主編），《基督教思想評論：第 16 輯》，頁 188-206。上海：上海人民出版社。
- 胡志偉（2002）。〈青少年牧養的困局與出路〉，收入胡志偉、廖美虹（編），《廿一世紀教會牧養與挑戰》，頁 101-109。香港：香港教會更新運動。
- 張修齊（1989）。〈香港移民潮〉，收入吳羅瑜、許志賢（編），《去留之間》，頁 22-26。香港：中國神學研究院。
- 曹靜（2012）。〈試論基督徒的社會政治責任〉，收入許志偉（主編），《基督教思想評論：第 16 輯》，頁 207-218。上海人民出版社：上海。

- 莊華興（2010）。〈雙殖民主義下的馬華（民族）文學〉，收入龔顯宗、王儀君、楊雅惠（編），《移居、國家與族群》，頁 171-191。高雄：國立中山大學人文社會科學研究中心。
- 許明龍（2005）。〈中國學術近年來明末清初中西文化交流史研究之管見〉，收入古偉瀛（編），《東西交流史的新局：以基督宗教為中心》，頁 1-26。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 陸鴻基（2010）。〈「全球一體化」：經濟、政治和社會轉變對中華傳統和基督宗教價值觀的挑戰〉，收入李耀全（編），《香港社會與經濟轉型中的牧養》，頁 10-63。香港：香港中文大學崇基學院神學院。
- 曾開恒（2009 年）。〈從香港的福音戒毒發展看在國內試辦的可行性〉，收入中國藥物濫用防治協會（編），《2009 年全國藥物濫用防治研討會論文集》，頁 226-228。桂林：中國藥物濫用防治協會。
- 楊聰榮（2002）。〈香港的語言問題與語言政策〉，收入施正鋒（編），《各國語言政策學術研討會論文集》，頁 609-648。臺北：行政院客家委員會。
- 溫偉耀（1989）。〈「天國」與「中國」—植根問題〉，收入吳羅瑜、許志賢（編），《去留之間》，頁 44-48。香港：中國神學研究院。
- 趙天恩（1981）。〈從華人教會發展史看教會增長〉，收入林治平（編），《近代中國與基督教論文集》，頁 345-362。臺北：宇宙光。
- 劉存寬（2000）。〈香港與中西文化交流（一八四一~一九一一）〉，收入港澳與中國近代學術研討會論文集編輯委員會（編），《港澳與近代中國學術研討會論文集》，頁 277-298。臺北：國史館。
- 劉紹麟（2007）。〈香港倫敦會華人教會自立過程的分析〉，收入李金強、湯紹源、梁家麟（編），《中華本色：近代中國教會史論》，頁 261-274。香港：建道神學院。
- 盧龍光（2000）。〈二十一世紀的香港教會專講（二）〉，收入香港基督教協進會（編），《探前路·贏挑戰·共負世紀新使命：廿一世紀香港教會使命諮詢會議》，頁 72-86。香港：香港基督教協進會。
- 蕭國健（2011）。〈香港近代史——從開埠到回歸〉，收入鄧家宙（編），《香港歷史探究》，頁 29-39。香港：香港史學會。

- 賴恩融（2010）。〈卓識之士倪柝聲〉，收入拾珍出版社（編），《倪柝聲生平特輯》，頁 243-274。香港：拾珍出版社。
- 瞿海源（1982）。〈論社會科學研究方法的相容性與互補性〉，收入瞿海源、蕭新煌（編），《社會學理論與方法研討會論文集》，頁 245-266。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 羅明嘉、黃保羅（2004）。〈序言〉，收入羅明嘉、黃保羅（編），《基督宗教與中國文化：關於中國處境神學的中國—北歐會議論文集》，頁 1-7。北京：中國社會科學出版社。
- 羅曼華（1989）。〈上帝的美旨—超越去留〉，收入吳羅瑜、許志賢（編），《去留之間》，頁 62-67。香港：中國神學研究院。
- 顧長聲（2006）。〈傳教士與近代中西文化交流〉，收入宇宙光文字部（編），《傳教士東來傳救恩論文集錦》，頁 189-196。臺北：宇宙光。
- Kinnear, Angus Ian (2010)。〈中流砥柱〉，收入戴致進（譯），拾珍出版社（編），《倪柝聲生平特輯》，頁 365-410。香港：拾珍出版社。



四、學位論文

- 尤思怡(2013)。《族與國、國與國之間——大馬華族人才外流至新加坡之國家認同》。臺北：國立臺灣師範大學應用華語文學系僑教與海外華人研究組碩士論文。
- 左紹棠(2004)。《中國大陸基督教政教關係：新制度論之研究》。臺北：國立政治大學東亞研究所碩士論文。
- 朱周保(2009)。《從民族來源到國家來源——1924-1965年美國移民政策分析》。上海：復旦大學國際政治碩士論文。
- 李銘倫(2013)。《臺灣「地方召會」之研究》。高雄：中國與亞太區域研究所碩士論文。
- 李蘭(2007)。《依存與互動——美國華人新移民與華人社區關係研究》。武漢：華中師範大學世界史碩士論文。
- 岳志強(2009)。《「文化傳播」理論視角中的傳教士與美國華人社會(1848—1900)》。長春市：東北師範大學世界史博士論文。
- 邱燕娜(2007)。《美國華人信仰基督教的歷程研究》。廣州：暨南大學專門史碩士論文。
- 夏玲(2005)。《基督新教在近代香港的傳播及其社會影響》。廣州：廣州大學專門史碩士論文。
- 張金萍(2009)。《赴美留學生教育發展的策略研究》。上海：上海交通大學高等教育學碩士論文。
- 張益禎(2012)。《異中求同：中國三自教會「神學思想建設」之研議》。臺北：中華福音神學院道學科碩士論文。
- 陳美莉(2013)。《從社會資本談基督教會對海外臺灣移民生活適應之研究》。臺北：臺北市立教育大學碩士論文。
- 聶雲(2009)。《20世紀70年代以來美國華裔宗教信仰探析》。長春：東北師範大學世界史碩士論文。

五、報紙、雜誌

吳佳玲 (2013)。〈永遠的暢銷書 TOP 1—聖經 怎麼選？學問大！〉。基督教今日報 (2013 年 4 月 15 日)，網址：

<http://www.cdn.org.tw/News.aspx?key=3017>。點閱日期：2015 年 12 月 12 日。

李容珍 (2018)。〈【召會國際華語特會】接待 62 國家 6200 人來台 見證一個新人〉。基督教論壇報 (2018 年 2 月 12 日)，網址：

<https://www.ct.org.tw/1319061>。點閱日期：2018 年 3 月 20 日。

洪予健 (2009)。〈三自運動的真相——中國教會的嚴峻試煉〉。中國福音會 (2009 年 9 月 10 日)，網址：

http://www.cmi.org.tw/27?p_p_id=62_INSTANCE_8lHI&p_p_action=0&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-2&p_p_col_count=2&_62_INSTANCE_8lHI_struts_action=%2Fjournal_articles%2Fview&_62_INSTANCE_8lHI_groupId=1504607&_62_INSTANCE_8lHI_articleId=1576465&_62_INSTANCE_8lHI_version=1.0。點閱日期：2016 年 3 月 8 日。

洪予健 (2009)。〈神的奇妙大工：中國家庭教會之興起〉。中國福音會 (2009 年 7 月 8 日)，網址：

http://www.cmi.org.tw/27?p_p_id=62_INSTANCE_8lHI&p_p_action=0&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-2&p_p_col_count=2&_62_INSTANCE_8lHI_struts_action=%2Fjournal_articles%2Fview&_62_INSTANCE_8lHI_groupId=1504607&_62_INSTANCE_8lHI_articleId=1576465&_62_INSTANCE_8lHI_version=1.0。點閱日期：2016 年 3 月 8 日。

香港教會文字組 編 (2014)。〈中文大學學生中心購置交通〉。香港教會 (2014 年 6 月 1 日)，網址：

http://www.churchinhongkong.org/b5/upload/church_news/news_830.pdf。點閱日期：2017 年 5 月 19 日。

香港教會文字組 編 (2014)。〈全召會服事姊妹相條聚會 (一)〉。香港教會 (2014 年 11 月 23 日)，網址：

http://www.churchinhongkong.org/b5/upload/church_news/news_855.pdf。點閱日期：2016 年 6 月 8 日。

香港教會文字組 編(2017)。<〈2017年觀塘區福州相調之旅蒙恩見證(一)〉。

香港教會(2017年5月14日),網址:

http://www.churchinhongkong.org/b5/images/news/past_news_pdf/WN984.pdf。點閱日期:2018年3月3日。

香港教會文字組 編(2018)。<〈12月15-17日冬季青職生活營蒙恩見證(二)〉。

香港教會(2018年1月7日),網址:

http://www.churchinhongkong.org/b5/images/news/past_news_pdf/WN1018.pdf。點閱日期:2018年3月3日。

董增峰(2005)。<〈2004教會普查教人關注的啟示〉。牧職神學院(2005年52期),網址:<http://www.hkcmi.edu/>。點閱日期:2014年03月25日。

蔡麗貞(2002)。<〈初代教會歷史專題第六講:異教、異端、偏差〉。基督教論壇報(2002年7月5日),網址:<https://www.ct.org.tw/1173985>。點閱日期:2014年4月1日。

六、網頁資料與其他

(一) 網路資料

上海基督徒聚會處簡史和忠心聖徒見證集殉道史,網址:

<http://shanghaichristianassembly.org/>。點閱日期:2016年6月8日。

山東省情網—山東省史志辦(出版年不詳)。<〈煙台市志(下)〉。山東省情網—山東省史志辦,網址:

<http://lib.sdsqw.cn/bin/mse.exe?seachword=&K=b6&A=2&rec=554&run=13>。點閱日期:2018年6月20日。

中國共產黨新聞網,網址:

<http://cpc.people.com.cn/BIG5/64162/124333/124344/7418754.html>。點閱日期:2016年3月8日。

中國基督教網站,網址:<http://www.ccctspm.org/>。點閱日期:2016年3月8日。

中國福音會，網址：<http://www.cmi.org.tw/home>。點閱日期：2016年3月8日。

中華人民共和國、大不列顛及北爾蘭聯合王國（1984）。〈中華人民共和國政府和大不列顛及北爾蘭聯合王國政府關於香港問題的聯合聲明〉。香港特別行政區政府政制及內地事務局，網址：

<http://www.cmab.gov.hk/gb/issues/jd2.htm>。點閱日期：2018年6月10日。

中華人民共和國中央人民政府，網址：<http://www.gov.cn>。點閱日期：2016年6月8日。

中華人民共和國香港特別行政區立法會，網址：<http://www.legco.gov.hk/>。點閱日期：2016年6月8日。

中華人民共和國香港特別行政區政府稅務局，網址：

<https://www.ird.gov.hk/chi/tax/ach.htm>。點閱日期：2016年6月8日。

中華人民共和國香港特別行政區教育局，網址：

<http://www.edb.gov.hk/index.html>。點閱日期：2018年5月15日。

中華人民共和國國務院辦公廳，網址：

http://www.gov.cn/xxgk/pub/govpublic/mrlm/200803/t20080328_31641.html。點閱日期：2018年7月5日。

內在生活網，網址：<https://innerlife.top/archives/2081>。點閱日期：2014年11月21日。

水流職事站，網址：<http://www.lsmchinese.org/index.html>。點閱日期：2017年4月3日。

古教會歷史，網址：<http://ekkleiahistory.fttt.org.tw/index.php?counter=no>。點閱日期：2015年6月13日。

召會通訊，網址：<http://churchnews.info/>。點閱日期：2018年3月20日。

地圖拍掃網，網址：<http://map.ps123.net/>。點閱日期：2014年11月24日。

伯特利中心（BRC），網址：

<http://bethelrc.org/index.php/component/content/article/9-feature/3-2013-05-21-00-12-08>。點閱日期：2014年11月21日。

周守林（2016）。〈關於『主的恢復』之總覽〉。水深之處福音網，網址：

<http://www.luke54.org/view/1060/8317.html>。點閱日期：2018年7月1日。

牧職神學院，網址：<http://www.hkcmi.edu/>。點閱日期：2014年3月25日。

建道神學院，網址：<http://www.abs.edu/live/zh/index.php>。點閱日期：2015年5月26日。

香港地方志基金會，網址：<http://www.hklr.org.hk/page104.htm?lang=b5>。點閱日期：2014年8月1日。

香港旅遊發展局，網址：<http://www.discoverhongkong.com/tc/index.jsp>。點閱日期：2014年11月24日。

香港教會（出版年不詳）。〈行事曆〉。香港教會，網址：

<http://churchinhongkong.org/b5/index.php/about-us/calendar>。點閱日期：2018年3月3日。

香港教會（出版年不詳）。〈兒童天地〉。香港教會，網址：

<http://churchinhongkong.org/b5/index.php/activities/children>。點閱日期：2017年4月3日。

香港教會（香港召會），網址：<http://churchinhongkong.org/b5/>。點閱日期：2017年4月3日。

香港教會（粉絲專業），網址：

<https://www.facebook.com/%E9%A6%99%E6%B8%AF%E6%95%99%E6%9C%83-290380832617/>。點閱日期：2018年3月20日。

香港教會研究，網址：<http://research.hkchurch.org/1/newsletter.htm>。點閱日期：2014年3月25日。

香港教會教會聚會所（基督徒管家），網址：<http://churchinhk.org/Intro.asp>。點閱日期：2016年6月8日。

香港教會認識真理與生命實行訓練課程，網址：

<http://newbelievers.churchinhongkong.org/b5/intro.php>。點閱日期：2017年4月3日。

香港聖經研習中心，網址：

https://www.facebook.com/pg/HKBREC/about/?ref=page_internal。點閱日期：2017年5月19日。

倪柝聲（1928）。〈復興報卷（一）一封公開的信〉。倪柝聲文集，網址：

<http://www.churchinmontereypark.org/Docs/Nee/index.html>。點閱日期：2018年6月20日。

時代論壇，網址：

http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/Version/Show.jsp?Pid=1&Version=0&Charset=big5_hkscs。點閱日期：2016年3月8日。

財團法人國家政策研究基金會，網址：<http://old.npf.org.tw/main.htm>。點閱日期：2014年11月21日。

國度復興報，網址：

<http://krtnews.tw/supplement/window-of-the-soul/article/9127.html?tmpl=component&print=1&layout=default>。點閱日期：2014年11月21日。

基本法中華人民共和國香港特別行政區，網址：

<http://www.basiclaw.gov.hk/tc/index/>。點閱日期：2016年6月8日。

基督日報，網址：<http://www.gospelherald.com.hk/>。點閱日期：2015年5月26日。

基督教今日報，網址：<http://www.cdn.org.tw/Default.aspx>。點閱日期：2015年12月12日。

基督教宣道會香港區聯會，網址：<http://www.cmacuhk.org.hk/>。點閱日期：2014年3月25日。

基督教論壇報，網址：<https://www.ct.org.tw/1173985>。點閱日期：2014年4月1日。

堅守那按照使徒教訓可可靠的話，網址：

<http://www.afaithfulword.org/chinese/index.html>。點閱日期：2016年3月3日。

教育部重編國語辭典修訂本，網址：

<http://dict.revised.moe.edu.tw/cbdic/index.html>。點閱日期：2018年3月10日。

華人神學園地，網址：<http://www.chinesetheology.com/>。點閱日期：2016年3月8日。

愛筵廚房（2014）。〈甚麼是『愛筵』〉。水深之處福音網，網址：

<http://www.luke54.org/view/1060/4685.html>。點閱日期：2018年3月20日。

臺北市召會，網址：

<https://www.churchintaipei.org/homepage/about-us2/77-intro/100-church.html>。點閱日期：2014年3月25日。

臺灣福音工作全時間訓練（出版年不詳）。〈全球訓練中心〉。臺灣福音工作全時間訓練，網址：

<http://www.fttt.org.tw/%E5%85%A8%E7%90%83%E8%A8%93%E7%B7%B4%E4%B8%AD%E5%BF%83/>。點閱日期：2017年5月19日。

臺灣福音工作全時間訓練（出版年不詳）。〈兩年重要行動〉。臺灣福音工作全時間訓練，網址：

<http://www.fttt.org.tw/%e5%85%a9%e5%b9%b4%e9%87%8d%e8%a6%81%e8%a1%8c%e5%8b%95/>。點閱日期：2017年5月19日。

臺灣福音工作全時間訓練，網址：<http://www.fttt.org.tw/>。點閱日期：2017年5月19日。

臺灣福音工作全時間訓練壯年成全班（出版年不詳）。〈最新消息〉。臺灣福音工作全時間訓練壯年成全班，網址：

http://mtt.recovery.org.tw/news_mainboard.htm。點閱日期：2017年5月19日。

臺灣福音工作全時間訓練壯年成全班（出版年不詳）。〈關於壯年班〉。臺灣福音工作全時間訓練壯年成全班，網址：

http://mtt.recovery.org.tw/about_mainboard.htm。點閱日期：2017年5月19日。

臺灣福音工作全時間訓練壯年成全班，網址：

http://mtt.recovery.org.tw/about_mainboard.htm。點閱日期：2017年5月19日。

臺灣福音書房（出版年不詳）。〈生命課程 卷一〉。臺灣福音書房，網址：

<https://www.twgbr.org.tw/products/2162-1-%E7%94%9F%E5%91%BD%E8%AA%B2%E7%A8%8B-%E5%8D%B7%E4%B8%80>。點閱日期：2017年4月3日。

臺灣福音書房（出版年不詳）。〈兒童類〉。臺灣福音書房，網址：

<https://www.twgbr.org.tw/categories/childrens-book>。點閱日期：2017年4

月 3 日。

臺灣福音書房（出版年不詳）。〈初信造就（下冊）〉。臺灣福音書房，網址：
<https://www.twgbr.org.tw/products/2026-3-%E5%88%9D%E4%BF%A1%E9%80%A0%E5%B0%B1%E4%B8%8B%E5%86%8A>。點閱日期：2017
年 4 月 3 日。

臺灣福音書房（出版年不詳）。〈基督徒報卷（一）序〉。倪柝聲文集，網址：
<http://www.churchinmontereypark.org/Docs/Nee/index.html>。點閱日期：
2018 年 6 月 20 日。

臺灣福音書房（出版年不詳）。〈晨興聖言--初信讀本〉。臺灣福音書房，網
址：
<https://www.twgbr.org.tw/products/4057-1-%E6%99%A8%E8%88%88%E8%81%96%E8%A8%80-%E5%88%9D%E4%BF%A1%E8%AE%80%E6%9C%AC%E4%B8%80>。點閱日期：2017 年 4 月 3 日。

臺灣福音書房（出版年不詳）。〈職事文摘第一卷第一期〉。臺灣福音書房，
網址：
<https://www.twgbr.org.tw/products/8026-0101-%E8%81%B7%E4%BA%8B%E6%96%87%E6%91%98%E7%AC%AC%E4%B8%80%E5%8D%B7%E7%AC%AC%E4%B8%80%E6%9C%9F>。點閱日期：2017 年 4 月 3
日。

臺灣福音書房，網址：<https://www.twgbr.org.tw/>。點閱日期：2017 年 4 月 3
日。

Cambridge Dictionaries Online，網址：<http://dictionary.cambridge.org/>。點閱
日期：2014 年 4 月 1 日。

Cambridge Dictionaries Online，網址：
<https://dictionary.cambridge.org/zht/%E8%A9%9E%E5%85%B8/%E8%8B%B1%E8%AA%9E/church>。點閱日期：2014 年 4 月 1 日。

Cambridge Dictionaries Online，網址：
<https://dictionary.cambridge.org/zht/%E8%A9%9E%E5%85%B8/%E8%8B%B1%E8%AA%9E/missionary>。點閱日期：2018 年 5 月 6 日。

Census Bureau，網址：<https://www.census.gov/>。點閱日期：2018年3月20日。

FTTA-MA，網址：<http://www.fttamidage.org/>。點閱日期：2017年5月19日。

FTTA-MA（出版年不詳）。〈FAQs〉。FTTA-MA，網址：
<https://www.fttamidage.org/>。點閱日期：2017年5月19日。

GOVHK 香港政府一站通，網址：
<https://www.gov.hk/tc/about/abouthk/holiday/2016.htm>。點閱日期：2016年06月08日。

Historical Laws of Hong Kong Online，網址：
<http://oelawhk.lib.hku.hk/exhibits/show/oelawhk/home>。點閱日期：2016年6月8日。

Knight Frank，網址：<http://www.knightfrank.com/>。點閱日期：2018年3月20日。

Legislative Council of the Hong Kong Special Administrative Region of the Peoples Republic of China，網址：
http://www.legco.gov.hk/general/english/intro/about_lc.htm。點閱日期：2016年6月8日。

no Lashon HaRa，網址：
http://kwoksimon.blogspot.com/2004/11/blog-post_14.html。點閱日期：2016年6月8日。

Oxford Learner's Dictionaries，網址：
<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/ecclesiastic?q=ecclesiastic>。點閱日期：2014年4月1日。

Pew Research Center，網址：<http://www.pewresearch.org/>。點閱日期：2018年4月10日。

Schoolland，網址：<https://www.schooland.hk/>。點閱日期：2016年6月8日。

The Lausanne Movement，網址：<http://www.lausanne.org/zh-TW/>。點閱日期：2014年3月25日。

(二) 其他

臺北市召會 編。〈台北市召會簡介〉。臺北市：主恢復展覽館印行簡介。

臺北市召會 編。臺北市主恢復展覽館展覽品。瀏覽日期：2017 年 5 月 19 日。



七、西文文獻

(一) 專書

- Carnes, Tony, Yang Fenggang (2004). *Asian American Religions: the Making and Remaking of Borders and Boundaries*. New York: New York University Press.
- Cheng, Joseph Yusheng (1997). *The Other Hong Kong Report 1997*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.
- Frazer, James George (1963). *The Golden Bough: A Study Magic and Religion*. New York: Macmillan Company.
- Gordon, Milton Myron (1964). *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*. New York: Oxford University Press.
- Lee, Puitak (2005). *Colonial Hong Kong and Modern China - Interaction and Reintegration*. Hong Kong: Hong Kong University.
- Lethbridge, Henry James (1978). *Hong Kong :Stability and Chance*. Hong Kong: Oxford University.
- Mungello, David. Emil (1994). *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu: University of Hawaii.
- Mushkat, Roda (1997). *ONE Country, TWO International Legal Personalities - The Case of Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong University.
- Wu, Dongsheng John (2012). *Understanding Watchman Nee: Spirituality, Knowledge, and Formation*. Eugene: Wipe and Stock Publishers.

(二) 期刊

- Chan, Chepo & Beatrice Leung (2000). The Voting Propensity of Hong Kong

- Christians: Individual Disposition, Church Influence, and the China Factor. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 3, 39: 297-306.
- Chan, Shunhing (2007). Christian Social Discourse in Postcolonial Hong Kong. *Postcolonial Studies*, 4, 10: 447-466.
- Cheng, Roger Honman (2004). Moral Education in Hong Kong: Confucian-Parental, Christian-Religious and Liberal-Civic Influences. *Journal of Moral Education*, 4, 33: 533-551.
- Clifford, James (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology*, 3, 9: 302-338.
- Hui, Eadaoin Kamping, David Watkins, Thomas Ngaiying Wong & Rachel Chuifun Sun (2006). Religion and Forgiveness from a Hong Kong Chinese Perspective. *Pastoral Psychology*, 2, 55: 183-195.
- Kelleher, Matthew Hugh (1989). The Hong Kong Church Faces 1997. *America*, 3, 161: 63-64.
- Kung, Lapyan (2003). Globalization and Ecumenism: A Search for Human Solidarity, with Reference to Pentecostalism/ Charismaticism in Hong Kong. *Asia Journal of Theology*, 1, 6: 97-122.
- Miller, Elliot (2009). On the Nature of God. *Christian Research Journal*, 6, 32: 15-19.
- Miller, Elliot (2009). We Were Wrong. *Christian Research Journal*, 6, 32: 47.
- Wong, Mankong (2002). The China Factor and Protestant Christianity in Hong Kong: Reflections from Historical Perspectives. *Studies in World Christianity*, 7, 8: 115-137.

附錄一、觀察提綱

國立臺灣師範大學華語文教學系碩士班

「香港華人基督宗教之組織結構與社會功能——以香港教會為例」觀察提綱

1. 觀察對象：

- a. 「香港教會」
- b. 參與「香港教會」聚會之信徒
- c. 「香港教會」聚會錄影與宣導影音資料
- d. 非基督徒之香港居民

2. 觀察目的：

- a. 瞭解聚會流程
- b. 觀察信徒互動模式
- c. 觀察信徒與非信徒行為模式差異

3. 觀察場域

- a. 「香港教會」
- b. 排聚會地點
- c. 香港居民活動公開場所

4. 改變觀察的應急事項

- a. 若觀察場域未開放，則事後觀察同步影音檔案。
- b. 事先詢問是否排斥受研究，若排斥，則隱藏觀察者身份。

5. 觀察時間

- 為一次性觀察，每一次兩個小時。

6. 觀察方法

- a. 若隱藏觀察者身分，則觀察活動進行時，當下不對活動表示個人意見。
- b. 若表明觀察者身分，則在過程中及時提問，與對象自然互動。
- c. 觀察當下以文字記錄為主，若受觀察群體不排斥，則進一步攝影。

附錄二、訪談知情同意書

國立臺灣師範大學華語文教學系碩士班

「香港華人基督宗教之組織結構與社會功能——以香港教會為例」訪談知情
同意書

您好，本大綱為國立臺灣師範大學華語文教學系碩士班「香港華人基督宗教之組織結構與社會功能——以香港教會為例」碩士論文訪談。目的僅為論文研究之用，希望透過訪談，實際反映出「香港教會」在香港社會的參與與影響，並且使論文的內容，可以更加真實、客觀地呈現。訪談內容分七大部分：教會歷史、教會行政、教會事工、教會網絡、教會相關機構、基督徒政治與社會認同、教會未來的發展。

訪談內容所牽涉到個人資料與隱私部分採取保密處理，僅授權本論文研究者洪睿瑜使用。

最後，非常感謝您撥冗參與本次訪談，敬祝您平安喜樂。

訪談知情與授權同意聲明

本人：_____（簽名），經研究人員解說，已知悉此次訪談為提供國立臺灣師範大學華語文教學系碩士班「香港華人基督宗教之組織結構與社會功能——以香港教會為例」碩士論文寫作之用，在瞭解研究目的與性質後，本人願意接受此次訪談。

且本人已明確瞭解此次訪談對於研究之重要性，以及為求公正客觀，訪談過程將同意錄音，亦為協助論文寫作，本人同意將訪談內容轉為文字，以及授權研究者洪睿瑜於論文寫作時引用此訪談內容。關於本人個人隱私部分與錄音檔，將由研究者保密，並以匿名方式處理。且研究者將親自保管此訪談資料與錄音檔。若此次訪談內容有其他形式之使用，必須事先徵得本人的同意。最後，因基於信度與效度之原則，本人

將如實回應訪談內容。

受訪日期：_____年_____月_____日_____時_____分至
_____時_____分

受訪地點：_____

受訪者：_____（簽名）

研究人員：_____（簽名）



附錄三、「香港教會」受訪人員基本資料表

國立臺灣師範大學華語文教學系碩士班

「香港華人基督宗教之組織結構與社會功能——以香港教會為例」受訪人員
基本資料表

姓名	(保密, 不對外公開)	性別	<input type="checkbox"/> 男 <input type="checkbox"/> 女
是否已受浸	<input type="checkbox"/> 是 (受浸年齡: _____, 得救已____年 原因: _____) <input type="checkbox"/> 否	年齡	<input type="checkbox"/> 15 以下 <input type="checkbox"/> 16~20 <input type="checkbox"/> 21~30 <input type="checkbox"/> 31~40 <input type="checkbox"/> 41~50 <input type="checkbox"/> 51~60 <input type="checkbox"/> 61~70 <input type="checkbox"/> 71~80 <input type="checkbox"/> 81 以上
職業	(若是福音相關工作, 工作單位: _____)	學歷	<input type="checkbox"/> 小學 <input type="checkbox"/> 國中 <input type="checkbox"/> 高中 <input type="checkbox"/> 大學 <input type="checkbox"/> 研究所 <input type="checkbox"/> 無
婚姻狀況	<input type="checkbox"/> 未婚 <input type="checkbox"/> 已婚 配偶是否為基督徒 <input type="checkbox"/> 是 <input type="checkbox"/> 否	家中成員已是基督徒的有 (可複選)	<input type="checkbox"/> 僅自己 <input type="checkbox"/> 配偶 <input type="checkbox"/> 子、女 <input type="checkbox"/> 父 <input type="checkbox"/> 母 <input type="checkbox"/> 公公、婆婆 <input type="checkbox"/> 兄弟姊妹
		為第幾代基督徒	(填數字即可)
國籍		居住城市	

母語	<input type="checkbox"/> 華語 <input type="checkbox"/> 英語 <input type="checkbox"/> 粵語 <input type="checkbox"/> 其他_____	聚會時使用的 語言（可複選）	<input type="checkbox"/> 華語 <input type="checkbox"/> 英語 <input type="checkbox"/> 粵 語 <input type="checkbox"/> 其他_____
聚會地點		一個月平均主 日次數	<input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1
是否曾就讀 英語學校 （可複選）	<input type="checkbox"/> 英語小學 <input type="checkbox"/> 英語中學 <input type="checkbox"/> 其他：_____ <input type="checkbox"/> 否	過去是否曾久 居國外	<input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/> 是（ <input type="checkbox"/> 留學生 <input type="checkbox"/> 移 民 <input type="checkbox"/> 其他_____）
就讀英語學 校是否讓您 更接受基督 宗教	<input type="checkbox"/> 是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/> 未就讀過英語學校	是否有子女	<input type="checkbox"/> 有，子女是否為基督 徒： <input type="checkbox"/> 是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/> 部分是 <input type="checkbox"/> 無
平均月收入 （港幣）	<input type="checkbox"/> 5000 以下 <input type="checkbox"/> 5001－8000 <input type="checkbox"/> 8001－10000 <input type="checkbox"/> 10001－13000 <input type="checkbox"/> 13001－15000 <input type="checkbox"/> 15001－18000 <input type="checkbox"/> 18000 以上 <input type="checkbox"/> 已退休		

附錄四、訪談大綱

- 1.請描述您信主到現在於這個教會的過程（動機、是否換過教會？）
- 2.請問成為一個基督徒，對您的影響是什麼？實際反映出的改變是什麼（規範）？對於工作、人際、政治帶來哪些優缺點？
- 3.請您描述就你所知，目前所在教會發展歷史（歷史、分區、數量，官方註冊為何？）
- 4.請問教會有舉辦過哪些社區活動（傳福音、踏青、各式大小活動）？
- 5.請您描述教會聚會的流程，以及例行的活動安排（目前有哪些小組？多久舉辦教會出遊？多久舉辦福音書展？什麼時候舉辦特會與課程？）
- 6.請描述您所處的教會，目前的行政營運模式情況（分工、權責、內外聯繫、多久輪替？）
- 7.請問教會長老的按立、新聚會所的建立等，是如何產生的？是否有統一登記或安排（其分部為？）？
- 8.請問各教會間是如何聯繫、訊息交換？與海外教會的互動或活動又是如何分配、安排？請問目前教會在資訊流通上，有哪些平台？
9. 請問目前教會於各不同對象，分別有哪些事工？（兒童、學生、青職、老年）
10. 請問弟兄/姊妹之家、學生中心成立的初衷為何？（分布、數量）
11. 請問您信主是在 97 回歸前？還是 97 回歸後？您覺得 97 回歸對您有什麼影響？
12. 請問您認為教會發展要強調在地色彩，還是淡化在地色彩？
13. 請問您認為基督宗教對您身分認同的影響是？成為一個基督徒後，您是如何定位自己的身分？

14. 請問目前教會是否有辦學，或相關學習措施(讀書會.....)? 項目為何?
15. 請問目前教會成立哪些機構/單位? 使教會的發展更多元化?
16. 請問成為一個基督徒後，您是否對於社會關懷更有負擔?
17. 請問目前教會有參與、建立或資助哪些社會關懷團體/機構? 或是目前教會有哪些輔導諮詢?
18. 請問您認為基督徒對於時事的關心(例如：(同性婚姻、環保等)，以及在政治/社會/國家等面向，應保有什麼樣的態度?
19. 請問面對有違真理的價值觀或是規定，基督徒應如何處理?
20. 請問目前教會對於新生代的培訓管道有哪些? 是否足夠?
21. 請問您認為目前教會，對社會的正影響是什麼? 有哪部分事工已見到果效?
22. 請問您認為香港未來基督宗教的發展是會越加艱困? 還是越加順利? 可能遇到的困難是什麼? 有何實際解決方案?
23. 請問您認為教會未來主要發展方向是什麼? 重點核心應為什麼?(實際方法、趨勢、應加強哪部分事工?)

附錄五、「香港教會」訪談對象表

編號	性別	年齡層	第幾代基督徒	職業	主要溝通語言	是否參加過海外開展	備註
001	女	71-80	二代	護士 (已退休)	粵語、閩南語、華語	否	教會服事人員，來臺相調
002	男	51-60	三代	書房工作人員	粵語、華語、英語	是	教會服事人員，香港移民
003	女	41-50	一代	書房工作人員	粵語、華語、英語	否	教會服事人員
004	女	51-60	一代	書房工作人員 (已退休)	粵語、華語、英語	是	教會服事人員，香港移民
005	男	61-70	一代	銀行人員	粵語、華語	否	一般信徒
006	女	51-60	一代	教師	粵語	否	教會服事人員，來臺相調
007	男	31-40	一代	研究生	粵語、華語、英語	是	教會服事人員，曾參與香港開展
008	女	21-30	一代	行政助理	粵語、華語	否	一般信徒，未參與服事
009	女	21-30	一代	行政助理	粵語、華語	否	一般信徒，未參與服事
010	男	31-40	一代	餐飲服務生	粵語、華語	否	一般信徒，未參與服事