

從庚子到辛亥：宣道會華中教區的傳教實踐及其保守信仰 （1900-1911年）

倪步曉

中國神學研究院哲學博士生

摘要

晚清十年的歷史，中國社會發生巨大變遷，即發生義和團事件、清廷政府的改革，長江流域的接連水災和瘟疫、辛亥革命運動，皆為基督教傳播的社會環境。鑒於華中社會有甚大的變動，美國宣道會位於華中的傳教區，除了以傳教站為中心的佈道策略，亦積極擬定參與重建地方秩序，建立良好的民教關係。同時，宣道會傳教士展現出另一種信仰方式，逾越了時代的民族主義等運動，專注於福音為宗旨的信仰實踐。換言之，從庚子到辛亥年，宣道會在華中地方處境建構其信仰方式，既傳教士以宗教權威嵌入信徒日常生活，亦在宗教知識、信仰經驗、行為規範等要求，持定宣道會的信仰宗旨，進而明確了自我群體的身份認同和邊界意識。故此，本文探討的議題集中在兩個面向，第一是華中宣道會的傳教模式與信仰實踐；第二傳教士培育教民的方法及其身份認同。這一段時期的宣道會華中教區在教會生活與信徒信仰經驗，並未脫離身處的社會現實，而是其保守信仰的觀念，為群體內成員賦予清晰的身份和歸屬感。

關鍵字：宣道會、華中地區、民教關係、信仰建構、保守主義

前言

清末最後十餘年間，中國社會發生結構上的變革，帶給基督教傳教事業有著前所未有的機會。教會史家賴德烈指出，這段時期是基督教在華傳教策略有了全面的調整，來自美國傳教機構是特別如此，因為基督教大部分的醫療、社會救濟和高等教育工作都是由他們主辦，這種教會事業的機制花去了他們大部分的精力。¹但絕非所有美國的差教機構及傳教士都用這種方法，包括一個由傳教運動衍生的美國宣道會（Christian and Missionary Alliance），從他們所在華中教區的活動，可以提供了一個具有保守主義在中國的傳教視角。自 1892 年宣道會創立華中教區以來，其傳教範圍是湖北、湖南和安徽三省，早期是他們屬於開拓和適應的階段。相較於美國的其他差會，宣道會旨在推動追求屬靈生命的基督徒，聯合教會共同參與普世福音運動。因此，晚清時期傳教士延續早期的差傳策略，進入內陸鄉村社會，重視「未得之民」的工作。除了直接佈道的方式，宣道會在公共領域的活動，亦展現在社會救災，積極參與重建社會秩序。正是在晚清社會脈絡中，當他們將基督教信仰的方式嵌入本地信徒的生活，也是代表著另一種類型的基督教融入地方社會，從而展現出宣道會的信仰身份與教會立場，界定與社會群體的關係，以致於不會受社會變革、思潮所牽制的身份意識。因此，本章主要探討宣道會在這段社會變革時期的傳教模式，以及傳教士培育教民的思路策略，所呈現出的宣道會自我定位和保守信仰。

一、社會變化中的傳教模式

清末在華傳教的工作，必須面對的就是社會劇烈變革的因素，誰也無法預料，隨後發生的一系列事件，其中有一些災難性的環境，有的是區域性的問題，它們都深刻地牽動在華傳教士，教會得到前所未有的機遇。尤其自戊戌政變以降，以慈禧太后的保守勢力把持朝政，欲廢黜光緒帝立溥儀為大阿哥之事，卻受到西方列強干涉，使得朝內猶豫不決、爭論不休。²到庚子年，為對抗列強的勢力，清廷保守派利用義和團向華北迅速擴張，各府州縣積習相沿，拆毀鐵路，焚燒教堂，肆意殺洋人與教民，並圍攻北京的外國使館區。³當八國聯軍佔領天津大沽口後，朝廷仍執意向其「大張撻伐、

¹ 賴德烈 (Kenneth S. Latourette)：《基督教在華傳教史》，雷立柏等譯（香港：漢語基督教文化研究所，2009），頁 523。

² 李劍農：《戊戌以後三十年中國政治史》（北京：中華書局，1965），頁 28-29。

³ 國家檔案局明清檔案館編：《義和團檔案史料（上冊）》（北京：中華書局，1959），頁 162-163；中國第一

一決雌雄」的宣戰，並支持拳民驅除洋人。⁴而當時由廣州李鴻章、山東巡撫袁世凱、兩江總督劉坤一與湖廣總督張之洞等人宣佈懿旨難從。於1900年6月在上海與列強領事，簽訂互不侵犯、保證東南和平的《中外互保章程》，規定「上海租界歸各國保護，長江內地均督撫保護，兩不相擾，以保全商民人民產業，出示禁止謠言，嚴拿匪徒」。遂即江蘇、安徽、湖南與湖北等地區亦加入東南互保協議。⁵

（一）民教衝突中持守傳教

實際上，互保協議並未充分保障所在地區基督教的安全。例如在華北局勢的影響下，造成了華中地區人心浮動，民間頻發反教運動。⁶其時在宣道會蕪湖傳教站的傳教士白雲迴（M.B. Birrel），對局勢作出了判斷：

華北地區普遍的無政府狀態，是互相間對強權的不信任。而在長江流域受到兩個總督的保護，他們是因為害怕外國的力量，被迫在管轄的領域內努力維持和平，而這是政策的保護，在原則上並非受完全保護。儘管在當地官員採取了行動，不斷給反教的人刑罰，但華中區的社會動蕩仍在加劇，中國人幾乎不掩飾反對外國人的情緒。⁷

可見，在強烈反教的社會氛圍中，傳教士已感到情況的岌岌可危。因此，美國宣道會允准在華傳教士自行撤往沿海城市，但不建議傳教士離開中國，考慮到長期撤離崗位，使中國基督徒有可能遭受強烈迫害，於是要求他們短暫避難後重回傳教站。⁸再者，不僅有華北地區傳來基督徒被屠殺的消息，⁹當時湖北漢口的倫敦傳道會亦遭到民

歷史檔案館編輯部編：《義和團檔案史料續編（上冊）》（北京：中華書局，1990），頁712。

⁴ 國家檔案局明清檔案館編：《義和團檔案史料（上冊）》，頁163；中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系編：《清末教案》（第二冊），頁907。當時在華中地區的宣道會傳教士江愛德有這麼一段描述：「義和團似乎在1899年春首次公開露面，並宣佈是一個愛國團體，其目的是支持和捍衛王朝抵抗外來侵略，並掃除所有外國人和與他們有關的一切的東西。他們中間似乎有許多真正被魔鬼附身的案例，他們聲稱自己是被從天上派來鏟除這片土地上可惡的洋鬼子的。他們能使自己的身體不受刀傷或槍傷的傷害，大部分人當然相信這些傳說，因為他們在與外國軍隊的第一次戰鬥中表現出了最不計後果的勇氣。」E.D. Chapin, "The Boxer Demonstration in China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVI, No.8, (23 February, 1901), 99-101.

⁵ 中國新史學研究會編：《義和團（第三冊）》，（北京：神州國光社，1953），頁527；王鐵崖：《中外舊約章彙編》（北京：三聯書店，1957），頁968-969。

⁶ 如1900年4月至7月期間，湖南衡陽、清泉等縣接連發生教案，針對當地的英國倫敦會和天主教反教運動，一揚於外，四周的鄉民紛紛仇教，盡毀教堂，以及教民房產錢物大多被搶劫。中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系編：《清末教案》（第四冊），（北京：中華書局，2000），頁583-586。

⁷ M.B. Birrel, "From Mr. Birrel, Wuhu," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.10, (8 September, 1900), 142.

⁸ "Field Notes," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.5, (4 August, 1900), 72.

⁹ 自宣道會華北教區的傳教士近乎被扼殺殆亡，僅少數人逃亡的消息，傳到宣道會華中教區後，他們也處於反教運動的緊張情緒中。華北地區的宣道會，主要是來自瑞典三十多名傳教士，以及有十多個傳教站和一百多名當地基督徒，大多數遭受嚴重的迫害，至少有十八名傳教士和幾乎相同多的孩子，在屠殺中喪生。"The Situation

眾襲擊，宣道會華中差會決定必要時躲避至有外國海軍保護的通商口岸。¹⁰ 隨著各國領事館下達本國人離開內陸地區的命令，包括宣道會在內的華中傳教士皆撤離到上海。¹¹

傳教士離開的這一段期間，宣道會傳教站相繼受到不同程度的攻擊，如安徽南陵的教民逃離避難，教會學校的老師被民眾關押，他們的個人財產和教產均被洗劫一空。¹² 安徽青陽一教民在教堂祈禱時被捕，在斬首前仍持定信仰身份。¹³ 安徽灣沚的傳道助手多次遭到恐嚇，被驅趕出教堂。¹⁴ 湖南常德和長沙的福音堂相繼遭到肆意破壞，傳道人張汝舟一家受到酷刑後，逃難返回福州家鄉。¹⁵ 當傳教士得知宣道會面臨迫害之時，傳教士江愛德 (E.D. Chapin) 和卞梁臣 (F.B. Brown) 組織了救援工作，在長江流域乘坐大型船隻，收容受迫害的教民；¹⁶ 雅學詩 (B.H. Alexander) 從長沙到漢口鼓勵當地教民，堅守基督信仰。¹⁷ 此時，美國宣道會傳教委員會發出在華工作的看法及聲明：

- a、目前中國的起義嚴重干擾傳教活動，但沒有充分的理由灰心喪氣，在中國的傳教工作應盡早恢復並作出計劃。
- b、對傳教工作不應站在防禦上，立即要寫信給各地教會和信徒，重申傳教事業的神聖權威和使命對中國現狀的意義，並召集教會信徒重建和擴大傳教範圍。信中要指出傳教士與中國信徒遭受嚴峻迫害的崇高忠誠的價值，並鼓勵他們繼續祈禱。
- c、召回在中國的傳教士既沒有必要，亦非權宜之計，他們應該在中國沿海港口和日本等待，隨時準備給予基督徒教導和安慰。

in China,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.2, (14 July,1900),25; “From China” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.11, (13 October,1900),203; “Our China Missions,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVI, No.18, (4 May,1901),241.

¹⁰ “The Situation in China,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIV, No.25, (23 June,1900),418.

¹¹ M.B. Birrell, “Later” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.10, (8 September,1900),142.

¹² 在南陵受迫害包括有天主教、聖公會，其中三名天主教徒被清軍斬首。M.F. Parmenter, “Leaving Nan Ling, China” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.25, (15 December,1900),327-328; M.A. Funk, “Our Reports from Central China,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVII, No.25, (Christmas,1901),338.

¹³ M.A. Funk, “Our Reports from Central China”, 338.

¹⁴ *Ibid.*,338.

¹⁵ 張汝舟是宣道會傳教士伍約翰牧師 (R.G. Woodbetty) 在天津守真堂的佈道團成員，之後在 1899 年差派他們夫婦到長沙傳教。張汝舟是由同學李叔青帶領信主，他們是北洋西醫學堂的同學，相繼在伍約翰夫婦的工作中皈依受洗，他們也曾在清政府擔任軍醫官。1899 年，天津守真堂福音工作的多樣化和他們佈道範圍的廣泛性，是以天津和北京為重心，差派中國傳道人到附近工作，之後他們的福音傳道人擴展到華中和華南地區。張汝舟亦受感召，於是天津守真堂佈道團差派到華中地區傳福音工作，沿著長江登上不止千條貨輪，向船員發送數萬本的福音小冊，一直到湖南長沙駐扎傳教。他們初到長沙，由於福建人的外省身份，受到當地人的強烈的地域歧視，亦被官府敵視且嚴酷對待。“Our Foreign Mail Bag,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVII, No.22, (2 March,1912),345.

K.C. Woodbeery, “The Chinese Situation” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.11, (15 September,1900),157.

¹⁶ M.B. Birrell, “Later”,142.

¹⁷ “Reinforcements,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVIII, No.26, (28 June,1902),374.

d、鑒於當前傳教事業與民權關係，董事會一致通過向華盛頓國會提出抗議，反對各國聯合軍撤離北京的提議，以及恢復慈禧太后的地位，這對傳教工作是災難性的。但是，我們同樣公開表明傳教事業不需要軍隊，政府的職責與傳教事業是區分開來，這把「劍」並沒有交給任何教會組織。¹⁸

可見，美國宣道會在這場巨大的災難面前，並未採取敵視迫害者的立場，反而是認定政治與傳教理應明確分開，傳教工作不需軍事的保護，以及作出讓傳教士返回中國工場，鼓勵因受迫害的信徒，更加堅定信仰。

當義和團事件平息後，社會逐漸恢復穩定狀態，華中宣道會的傳教士陸續重返傳教工場。如雅學詩回到長沙傳教站看望本地信徒之時，感到地方官員的態度轉變，官府為了讓民眾不干擾傳教活動，嚴厲下令不得騷擾外國人。到 1901 年初，張汝舟夫婦從福州返回長沙，在東門的實藍街建立教堂，每早晚有人參加聚會，包括當地的士紳官員。¹⁹ 與之前長沙的反教情境大相徑庭，宣道會的傳教復原後，從公開售福音書籍和口頭佈道，到教會的慕道友增長有數十人，傳教的成效顯著提高。²⁰ 據 1901 年春季華中宣道會的觀察，除了蕪湖兩個教堂有減少信徒的現象，其餘如安徽的灣沚、南陵，青陽、湖北武昌、湖南長沙和常德等傳教站皆恢復如前。²¹ 傳教士體認到，教徒遭遇「迫害」的苦難，成為他們追求信仰的一個過程，不但是考驗他們堅守基督信仰的機會，更是驅走教會中信仰不堅定的人。²² 顯然，傳教士從《聖經》的基督信仰與基督徒

¹⁸ “Resolutions Adopted” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.19, (10 November,1900),268.

¹⁹ 張汝舟是當時長沙為數不多的華人西醫，這讓他有機會時常被請到官紳家中行醫，與一些官紳建立良好的關係，帶來在他們中間的傳教空間。不過，值得注意的是，張汝舟不是隸屬華中宣道會差派的傳道人，如上述所說他是屬於守真堂的會友（義和團事件後天津的守真堂遷址到上海四川路）。早期在長沙張汝舟建立的教堂，與雅學詩在西門外的傳教站是獨立分開工作，一直到 1903 年，經過伍約翰牧師的商議，由宣道會華中差會艾克仁牧師和白雲迴牧師接管張汝舟夫婦的教堂。有關伍約翰為何讓張汝舟將長沙傳教站併入華中區，因無資料證實而不得而知，或許是因為傳教士考慮在長沙不必分開工作。張汝舟交接完長沙傳教站的工作後，夫婦兩人短暫回到福州有傳教工作，之後就定居在上海並且擔任上海仁濟醫院醫生，但後因罹患重病，三十多歲就故去了。離世前，他把一子三女的監護權，交給大妹張美珍。張美珍在美留學時，曾與後來成為主教的朱友漁相戀，但這段戀情卻無疾而終，她亦深受打擊，終身不嫁。她便專心照顧他長兄張汝舟的遺孤，張汝舟其中一女叫張品蕙。然而，張美珍聽到南京金陵女子大學剛畢業不久張品蕙，決定要嫁給一個傳道人，卻極力反對，登《申報》諷刺和攻擊他，而張品蕙不顧一切最終還是嫁給這個傳道人，這個傳道就是基督徒聚會處的創辦人倪柝聲。而張美珍另有一個養女張品德嫁給了宋尚節的六弟宋尚直。有關張汝舟的資料參考如下：“New Progress in Hostile Hunan.” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVIII, No.19, (10 May,1902),271; K.C. Woodberry, “A Trip to Changsha, Hunan,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXI, No.22, (30 May,1903),294; M. Chang, “China.” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXI, No.15, (9 January,1909),251; 羅元旭：《東成西就——一七個華人基督教家族與中西交流百年》（北京：三聯書店，2014），頁 356；吳秀良：《李叔青醫生》（北京：九州出版社，2012），頁 135-142。

²⁰ B.H. Alexander, “God’s Providences in Hunan,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXI, No.14, (2 January,1909),221.

²¹ “Our Central China Mission,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVII, No.23, (7 December,1901),316.

²² “Brave Chinese Christians,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVI, No.8, (23 February,1901),111; M.A. Funk,

所遭遇的處境結合，教導他們遭遇迫害、苦難是基督徒的必然之路，這些共同的經歷，使得清末華中宣道會的基督徒在身份認同上更加具有凝聚力。

庚子教案後的數年間，傳教士體會到社會與傳教處境有很大變化，「我們見證了傳教的進步和希望，這始於早年的種種考驗和苦難，連在中國長沙也是如此，沒有哪一個城市對福音的進入有過強烈的抵制，也許沒有一個城市能在這麼短時間內結出豐碩的果實。」²³ 隨著清政府的頑固保守派的排外官員及民間社會的反教力量被削弱，這就為華中地區的發展帶來機遇。換言之，清政府、地方官紳保護傳教的活動，是基於一種維護社會秩序、國際外交的必要措施，故宣道會在華中地區的傳教力度有所加強，與受到新的禮遇密切相關。再者，老百姓也受到國家政治宣傳、地方官紳的開明態度影響，對宣道會的傳教工日趨開放態度。種種因素促使華中宣道會進入一個穩定增長時期。



圖八：1901年長沙宣道會的合影²⁴

（二）認同福音的公共救災

1901年的夏季華中地區梅雨連綿導致劇烈的山崩，長江潮漲亦造成了嚴重的水災，沿江州縣大片土地變成了澤國，從西部的四川山區到江蘇鎮江以南廣闊的沿海平原皆

“Our Reports from Central China”, 339.

²³ R.H. Glover, *Ebenezer or Divine Deliverances in China* (New York: Alliance Press Company, 1905), 71-72.

²⁴ *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume One: 1888-1934*, (in the C&MA National Archives), 101.

遭水災，受災最為嚴重的省份是湖南、安徽和江蘇等地區。²⁵ 僅安徽境內共十八州縣遭受水災，受災民眾達數十萬人，²⁶ 多半災民無從得糧，群以劫掠為生。²⁷ 宣道會傳教士時常見到災民沒糧食活活餓死，或賣孩童求生，亦成日有上千災民，到福音堂門口求助。²⁸ 其時宣道會華中差會決定，為挽救人的性命，減低社會不安定因素，避免再次出現反教事件，立即組織賑濟工作是顯得極為迫切。²⁹

從華中宣道會的賑濟活動來看，首先聚集婦女和兒童為主的乞討者在教堂，進行派發衣物；其次，以教唱聖詩、背誦經文的方式佈道；最後提供食物緩解當前之急。由於嚴重災情，宣道會力量薄弱、資源有限，無法長期救助災民，他們就呼籲美國宣道會參與救災，在短期內收到賑災捐款，支援在華中地區的救災工作。這一度留給當地人較佳印象，連蕪湖當地報紙刊載宣道會福音堂是一個送錢送衣的地方。³⁰ 同時，地方官員和士紳為保證傳教士有秩序的救災，他們在治安勤做稽查，防止災民哄搶，確保物資發放在災民手中。³¹ 宣道會華中差會為進一步有效的賑災，遂即成立「教會賑災委員會」，並計劃周詳的救災工作，不但主動進入災民區，把物品送至貧困民眾，亦與當地官紳一同修建沿江的道路和堤壩，以防止洪水再度氾濫。再者，宣道會採取「以工代賑」的方法，是改變飢民外出逃荒，為保存本地勞動力。在傳教士組織下，有數百名男丁，投入疏浚河道、開墾荒地、或修建道路，然後量工定價，提供每日有近兩千人的糧食。不僅如此，宣道會在災情嚴重的南陵縣，為防止人多重複領取物資，在糧牌註明記號，每人均有一次記錄次數。並且，女教士提供多數婦女在每日有兩個小時的縫紉工作，以賺取工價，從而在場向她們傳播基督信仰。此外，宣道會在救災經驗中，深諳現實的中國問題，不僅幫助無勞動力的貧窮者，更是提供工作以免民眾流為盜匪。³² 職是之故，傳教士在賑災中體認到其工作成效：

雖然一年前，中國人曾經試圖殺死將傳教士並從他們的土地趕走；但今日一些人

²⁵ "Field Notes," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVII, No.19, (9 November, 1901), 264.

²⁶ 中國第一歷史檔案館編：〈緒二十七年七月六日安徽巡撫王之春摺〉，《光緒朝朱批奏摺》（32輯），（北京：中華書局，1996），頁188。

²⁷ 〈飢民攫米〉，《申報》光緒二十七年六月二十四日。

²⁸ M.F. Parmenter, "A Missionary Picture from Central China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVIII, No.10, (8 March, 1902), 130.

²⁹ Jessie Christie, "Flood and Famine in Central China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVIII, No.13, (29 March, 1902), 172.

³⁰ K.C. Woodberry, "A Visit to the Wuhu Convention," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVIII, No.4, (25 January, 1902), 46.

³¹ Jessie Christie, "Flood and Famine in Central China," (29 March, 1902), 172.

³² Quinn Tells, "Stories of the Flood in China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVIII, No.19, (10 May, 1902), 269.

開始意識到，傳教士確實是真正的朋友。上帝為我們開闢了一條道路，我們可以非常真實的方式，以德報怨，通過賑災減輕災民的痛苦。³³

可見，宣道會把握社會災害作為傳播基督教的有利時機，從而擴大教會在社會的福音影響。³⁴ 相較義和團事件的記憶，傳教士或許仍感到擔心的話，那麼長江流域的賑災使他們都鬆口氣，賑災作為一種傳教方式，大大地改善民教關係。

1902 年華中地區因水災過後爆發大規模的霍亂，因地處長江水域利於霍亂傳染性強，造成患者吐瀉、肌肉立消且死亡率高，當地人俗稱「鬼偷肉」。³⁵ 尤其是蕪湖和南陵災區疫情嚴重惡化，出現大量的死亡人數。³⁶ 宣道會參與救濟時，就有描述當時社會極為悲苦的狀況：

空氣中瀰漫著哀嚎的氣息、伴隨著鑼聲和呼喊亡靈的哭泣聲。當疾病嚴重程度增加時，偶像崇拜和哭泣也會增加。當地幾乎每扇門都裝飾紅色字符，孩童脖子綁著黃色小袋子，女人的頭髮扎著黃色的絲帶，皆為祛除瘟疫之用。³⁷

由於目睹中國人應對災難，通常會祈求神明「趨避疫鬼」，並舉行各類祈福儀式和祭祀活動，宣道會在教堂、街頭佈道的活動，就會直截了當地告訴人，這是來自上帝對人類罪惡的審判，人在其中要懺悔，離棄本地宗教轉向基督教。因此，宣道會在開辦慕道班的課程中，除慣常的唱詩歌和祈禱的內容，亦加入《聖經》教導來反對本地宗教的思想和儀式。再者，宣道會安置災民，物資賑濟過程中，為避免教會出現吃教者的負面效果，傳教士便會要求災民學習《聖經》課程，並考核他們信教動機，才予以受洗入教。³⁸ 凡此種種皆是反映出宣道會在華中地區的賑災工作，仍是重視傳播基督信仰及訓練慕道友的教務。

實際上，多年來華中地區頻發大小規模的長江洪災困擾著老百姓，直到 1910 年春季，長江洪水後的饑荒，再度席捲了湖南、湖北和安徽等地區的數百萬人。甚至湖南地區出現社會動蕩，民眾視官府不作為，導致了糧食短缺，四處出現搶奪與破壞，以致於常德和長沙兩地宣道會傳教站受到洗劫。事後，宣道會不僅未向清政府索要賠款，

³³ Jessie Christie, "Flood and Famine in Central China," (29 March, 1902), 172.

³⁴ "Reinforcements," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVIII, No. 26, (28 June, 1902), 374.

³⁵ 蕪湖縣地方志編纂委員會：《蕪湖縣志》（北京：社會科學文獻出版社，1993），頁 11。

³⁶ Margaret Quinn, "Cholera Plague and Famine in Central China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXX, No. 26, (27 December, 1902), 353.

³⁷ *Ibid.*, 353.

³⁸ H.V. Dyck, "A missionary Department of Public Works", *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXIX, No. 6 (9 November, 1912), 88-89.

反而在餓殍滿道的長沙，協同當地教徒參與救災，並提供了麥種耕農，重新生產，修建堤壩，解決隱患。³⁹ 另外一方面，安徽南陵縣的傳教士繼續「以工代賑」，提供三百名災民有穩定工作，從教堂附近挖深小溪，防止每年潮濕季節氾濫成災，損壞溪邊房屋。⁴⁰ 即使宣道會在賑災時，有謠傳教徒導致蟲子流傳、大米中毒之風，不過，基督徒利用教會的賑災關係網絡，把自己的親屬、鄰居、朋友等引進了教會，在傳教中發揮作用，並使得不屬實謠言未有影響，良好的民教關係及福音效果。⁴¹ 尤其是南陵宣道會的教徒在參與救災中積極角色，改變鄰裡親友對基督教的敵視，將其家庭成員帶入教會，促使當地的宣道會很快形成一個不斷發展的基督教會網絡。⁴² 傳教士高樂弼牧師（Rev. R.A. Glover）說就到：「華中傳教士的基督教慈善事業，克服著偏見，贏得更多人接受福音。」⁴³

不過，值得注意的是，在巨大的洪水和饑荒面前，宣道會華中差會能提供的救濟顯得捉襟見肘。然而，宣道會華中區差會在災情中的工作，不僅僅是有越過民教衝突或族群身份的差異，更是其實踐施救的本意，側重在拯救中國人的靈魂。⁴⁴ 因此，儘管華中宣道會傳教策略，不開辦大型慈善事業，可在民眾遇到災難面前，他們從未忽視且有顧及他們的生存之需，並且有效地在賑災活動中發展傳教工作。

二、宣道會群體的身份建構

在這一時期，宣道會華中差會除了有宗教性質的社會慈善參與，也經歷自我定位的過程。傳教士在教會網絡關係中，逐漸地意識到必須通過宣道會的信仰理念，才可以建構教徒清晰的「我群」信仰身份，以至於形成服從基督教的行動邏輯。因此，華中宣道會採取數次重要會議，既有確立信仰身份的機制，亦有引導實踐信仰的作用，

³⁹ “Central China,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVI, No.21, (19 August, 1911), 323.

⁴⁰ R.H. Glover, “Our Foreign Mail Bag,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVIII, No.17, (27 July, 1912), 266.

⁴¹ Margaret Quinn, “Cholera Plague and Famine in Central China,” (27 December, 1902), 357.

⁴² 黃昆的研究指出「基督教在安徽的慈善事業雖貢獻，但也有個別傳教士利用教會救濟的幌子，干了一些矇騙和欺壓民眾的不恥勾當。1910年夏秋之間，長江大水為患，南陵圩堤潰決成災，華義賑會撥來一批救濟款，委託宣道會外國牧師范德鑫代表義賑。范利用這筆巨款，假借‘以工代賑’的美名，實際將這筆錢用於建築教會房屋，並藉此向民工佈道，其假公濟私的真實面目被群眾拆穿後，遭到一致反對。傳教士范德鑫還未建立臨街佈道所，勾結當地獵紳方德齋等，採用恐嚇、威脅等手段，迫使林家老飯店遷讓，致林家故而灌木滿腹含冤，無處申述。」但是，他的論述內容比對宣道會差會檔案資料很大出路，而他所引用資料是方兆本在2005年出版的《安徽文史資料全書·蕪湖卷》，但是，方兆本卻沒有註明任何資料的出處。參黃昆：《近代基督教會在皖慈善事業研究》（安徽大學碩士學位論文，2019），頁80。

⁴³ R.H. Glover, “Alliance Missions A Plea for China,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXI, No.24, (14 November, 1903), 331.

⁴⁴ B.H. Alexander, “God’s Providences in Hunan,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXI, No.14, (2 January, 1909), 222.

繼而讓外部世界看到宣道會教徒的身份邊界。就宣道會要求而言，教徒在宗教信仰的歷程上，改宗意味著以基督信仰改變他們的思想與行為，從而如何幫助教徒的宗教身份認同是傳教士所要關注的教務重點。

（一）明確宣道會的傳教計劃

自十九世紀末伊始，宣道會華中差會年會議的意義，即聚集傳教士有固定時間的交往，並透過各式意見的討論，形成共同方案，有效地發揮傳播福音的動力。在 1903 年 12 月的安徽蕪湖，宣道會華中教區舉行了有史以來最全面且重要的一次會議，各個傳教站共出席傳教士 31 人。在會議前，籌備會高樂弼牧師廣泛訪問各傳教站且邀請傳教士出席會議。首先，會議以美國宣道會總部安排，高樂弼接任即將轉到宣道會西北區的克省悟牧師（Wm. Christie）的工作，擔任華中教區差會執行委員會主席一職。其後，會議有回顧和調整兩部分：先是對前一年工作的總結，即華中地區已建立蕪湖、蕪湖南部、灣沚、南陵、青陽、大通、武昌、長沙、常德與湘潭等 10 個傳教站，共有傳教士 36 人，領受聖餐者 157 人，本地傳道助手 14 人，約 350 個主日學和教會學校的學生，過去的一年共有 53 人受洗及慕道友 168 人。⁴⁵

在調整方面，傳教士於會議討論了因過去繁重的工作量，限有的工作人數，無力再開拓傳教站，除了呼籲宣道會總部增援傳教士，他們認為建立中國教牧人員的訓練機制是這段時期的關鍵工作。華中宣道會以師徒的方式，訓練本地傳道助手，協助教會工作，不過，他們的見識和能力頗受限制，難以獨立承擔教務。故此，高樂弼提議在華中教區開設一間聖經學校，系統訓練本地傳道人，校址擬定在武昌。將校址放在選擇武昌另外一個目的，是希望支援華中的傳教工作向西部擴展，而武昌在地理上更具「中心」位置，於是會議一致通過將宣道會華中教區的總部從蕪湖遷至武昌。⁴⁶ 另外，高樂弼提出「成熟靈性」與「福音開展」是華中宣道會的教會核心，強調要繼承「四重福音」信仰理念，重視信徒靈性成聖的理念，是教會傳播福音的動力。⁴⁷ 顯然，高樂弼非常看重傳教士的自身屬靈生命及信仰立場，才有堅實的教務基礎。

⁴⁵ R.G. Woodbetty, "Report of Central China conference," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXII, No.15, (19 March,1904),232.

⁴⁶ R.G. Woodbetty, "Report of Central China conference," (19 March,1904),232; "Extracts from Annual Report of President of the C. and M.A.," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXII, No.23, (14 May,1904),358.

⁴⁷ Selections from the Annual Report, C.& M. A, "Our Foreign Work," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIV, No.18, (13 May,1905),297-298.

這次會議結束後，高樂弼開展在各傳教站巡迴訪問，有效地瞭解傳教區域的實況，不僅有回顧和總結傳教教務，更是推動教會執行宣道會的會議事項，並有序地開展多項教務，：

- a、受洗入教：各個傳教站的受洗人數總和，每年約有三十人次。可見，受洗人數增長緩慢。儘管隨著中國對基督教的逐漸開放，成百上千人地進入教堂，他們多數人試圖依仗傳教士的身份，以達到私人目的，如訴訟、就業和賺錢等利益，從而培育虔誠的信徒愈加艱難。這種情況下，傳教士要識別符合基督信仰要求的信徒，則又是一個極具挑戰性的工作。由於中國人進行信仰認信的考核，他們總會善於掩蓋真實的動機。因此，傳教士一次次地發現，他們的努力不是為了讓人們進入教堂，而是把他們拒之門外，即使是真誠的慕道友，也必須接受長期的考驗。儘管基督教差會有不同的傳教策略。但是，宣道會華中差會採取了一種非常保守的立場，其結果在信徒增長速度，沒有其它差會那麼快速。各個傳教站可以報告登記入冊的人數多幾倍，它們看似是合法性的，但實際是一種妥協。為此，宣道會華中差會制定長期的觀察和考核制度，以慎重評估方式，將良莠不齊的人拒之教外。
- b、靈性成長：在教會信徒成員中，有些人經歷令人傷心的失敗，並給傳教士造成很大的痛苦，這或多或少需要一些教會紀律的約束。不過，多數的宣道會基督徒已經顯示出靈性成長的跡象，並且通過他們一貫的行為與見證，成為他們領袖的喜悅。因此，宣道會重視靈命塑造與品成長的牧養，這很大部分取決於傳教士參與，但由於傳教士的不足，導致一些教堂缺乏常規的牧養，信徒也無法獨立成長。同時，傳教士普遍意識到，外部的環境因素帶來牧養的難度，他們在內陸鄉村相較於沿江地區，容易建立「純潔而真誠」的教會群體。信徒要維持信仰及品格成長愈有難度，這更顯示了保守信仰不沾染世界的重要性。綜上所述，宣道會華中差會的中國基督徒與美國的基督徒相比，絕不是差勁的。
- c、自立宗旨：宣道會傳教士始終以自立為宗旨，忠實地強調基督徒奉獻的義務和特權，並在各個傳教站有較良好的成效。總計當地人奉獻額約 375 元，比上一年增加了百分之五十，平均每個教會的成員奉獻比例近兩元墨西哥幣。關於這些奉獻的多數人，可以說從馬其頓開始，「他們的極度貧

窮使他們富起來」。新生的宣道會教會要實踐他們的使命，努力承擔起自己的財務。

- d、教育的工作：主日學的學生從去年 295 人增加到 364 人。經過華中會議的商議，決定提高走讀日制學校的教育水準，將一人主理學堂轉型具教育規模的學校，並制定新的課程和學習制度，目前已有三所學校都在安徽南陵縣，即金若蘭 (M.J. Quinn) 小姐和班瑪利 (M.F. Parmenter) 負責宣道會男子學校、宣道會女子寄宿學校與真光女子聖經培訓學校。至於武漢的男子聖經學院的開辦計劃，由於經費問題尚在籌備中。
- e、書籍的銷售：宣道會華中差會的報告中有一新特徵，雖然這項工作不是新的傳教，即是活動，但就福音書籍和小冊子的銷售，數量已達到萬份。這可以瞭解通過巡迴在傳教站或周邊地區進行的佈道工作，到處都有現成的書籍出售，因此基督福音已經進入千家萬戶，而這些家庭是無法通過直接接觸到的。
- f、新的傳教中心：自上次會議通過決議後，亦得到美國宣道會總部董事會的批准，同意將宣道會華中區的總部遷址武昌。目前已設立宣道會物資部辦公室在武昌對岸的漢口，以便於協助西部宣道會的工作。
- g、前景：華中地區亟需增援傳教站，宣道會華中地區有兩個傳教站至今沒有傳教士。有人認為華中地區已經被基督教完全佔據，這是一個錯誤想法。即使在早期進入的安徽地區，從現在的安徽幾個傳教站出發，步行佈道一個禮拜，就到了三個城鎮與許多鄉村，卻沒有任何傳教工作。在湖南西部的常德外，有一個很廣闊的區域，只有兩三個地方的傳教工作剛開始。宣道會華中差會計劃繼續開展工作，希望有更多人協助與參與這項傳教工作。⁴⁸

由上可見，基於宣道會華中差會團體在華的教務發展經驗，呈現其掙扎、調整和再出發的願景。另一方面，傳教士及傳教團體有著清晰地「保守主義」傳教理念及其自我定位，從事各項教務工作之外，該會的重心在發展其傳教體系，且以培育虔誠的中國基督徒為職志。因此，高樂弼推動各教會的具體計劃，既對教會在過往有深刻的回顧及其調適，同時規定了本地教會未來應遵循自立的原則，建立培育靈性為主的訓

⁴⁸ R. H. Glover, "Report of Central China Mission for 1904," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIV, No.17, (29 April, 1905), 264-266.

練機制，從事佈道活動、開拓傳教區為己任，並且促使中國教徒實踐宣道會信仰身份的認同，以及逐漸形成所屬宣道會的教會傳統。



圖九：1907年宣道會華中差會的會議合影⁴⁹

（二）認同宣道會制度化的形塑

宣道會在執行會議的宗旨上，不僅制定了教會的具體願景，更是基於宗教要求與教育的制度化，規範教徒在日常生活與宣道會信仰理念相一致，從而體現清末社會普遍稱之「教民」的宗教身份，以示區分原有的宗教體系和社會價值觀。

1、教會制度下的身份轉變

自1905至1910年，宣道會華中教區延續重視靈性成聖的觀念，在各個傳教站推動復興教會的工作，即教會每週在《聖經》課程中，強調教徒要有良好的品格、靈性成聖與罪惡分離的內容，並要求他們遵守禮拜天為聖日等紀律性的教會制度。⁵⁰實際上，在傳教士看來，教徒從離棄舊有道德觀念、民間習俗與宗教信仰，轉向基督教的信仰，

⁴⁹ *Report for 1907 Central China Mission Christian and Missionary Alliance*, 1.

⁵⁰ F.H. Birrel, "Report of the Annual Conference of the Central China Mission. Sept. 3-10," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.1, (6 January, 1906), 9-10; "Report of the Central China Conference of the Christian and Missionary Alliance for 1905", 256; H.V. Dyck, "Central China Conference, 1909," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXIII, No.11, (11 December, 1909), 161-162; G.B. Stewart, "Central China Conference," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXV, No.6, (5 November, 1910), 81.

遵從新的處世準則，並非一蹴而成；因此，華中差會要求慕道友和教徒必須有固定的教會生活，並組織教徒為他們面臨的迫害、禁忌、誘惑和社會壓力中站穩來祈禱，顯然這是一項宣道會看重的牧養事項。⁵¹ 另外，改宗的身份轉變涉及思想層面，許多基督徒對於教義不甚瞭解，導致一些人重回舊的宗教觀念和行為中，故宣道會在每年嚴格檢查教徒在道德品格、基督教義的認信，才接受其領受聖餐的資格，否則就採取紀律，停止他們的領聖餐資格。⁵² 顯然，觀察第一代宣道會的基督徒，可以看到他們因對教義與基督信仰常識不瞭解，只是在宗教身份轉變，並不牽涉心理或精神及行為層面的認信，故此，宣道會看重的教會復興，不是教徒身份的轉變，而是看重在宗教思想的轉變，以固定宗教生活徹底的身份轉變及深入認知體系。

除了傳教士扮演訓練信徒的重要角色之外，其餘交由本地傳道助手參與培訓教徒。華中宣道會規定唯有經過考核的人，才可以成為傳教助手，為此在季度會議與年議會中，有設定檢查傳道助手的道德品格，以及《聖經》知識的考試。通過考核之後，才可繼續被宣道會委派為受薪的傳道人或義務助手的工作。⁵³ 當傳教士分派傳道助手開拓或駐守佈道所之時，他們依循建立教會的訓練制度，一方面避免出現吃教者的現象，另外則是確立他們的宗教身份及改宗後的生活。⁵⁴ 在傳教士的報告中，當地傳道助手的責任，既要在佈道所管理教會的日常事務，亦要有生活的道德見證，發揮在當地教徒群體的監督作用。⁵⁵

在物質方面，宣道會要求中國傳道人，學效差會的奉獻精神，注重清貧樸實、信心的生活，這一時期宣道會預算給傳教士及傳道人薪水談不上豐厚，基本是應付生活費用。⁵⁶ 再者，宣道會差派的傳教士與各個教會普遍奉行金錢奉獻的制度：

⁵¹ H.V. Dyck, "Central China Conference, 1909," (11 December, 1909), 162.

⁵² 從宣道會暫停信徒領聖餐、開除會籍較高比例可見教會嚴格的紀律制度。如 1905 年的宣道會華中差會的統計數據，受洗的人數是 44 人，暫停聖餐人數 11 人、開除 16 人，可見所佔比例之高。D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1907), 365.

⁵³ B.H. Alexander, "Central China Conference," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXV, No.10, (3 December, 1910), 145-146; "Annual Report of the President of the Christian and Missionary Alliance," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.23, (16 June, 1906), 365.

⁵⁴ M. Quinn, "Pay Day at a Mission Station in China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVI, No.6, (6 March, 1911), 81-82; B.H. Alexander, "Notes of Praise from China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXV, No.2, (8 October, 1910), 30.

⁵⁵ "Annual Report of the President of the Christian and Missionary Alliance", 365.

⁵⁶ 宣道會傳教士生活儉樸，且甘於處於社會的基層，認同勞苦大眾，所帶領的傳道助手大多數也是以此方式訓練。如白雲迴牧師的自傳中講述，「每个传教士每月获得 25 美元的生活和个人开支津贴，以及每次投递的传教基金。当资金不足时，所有津贴按比例减少，这并不罕见。我们带着信仰出国，带着信仰工作，带着信仰节俭生活。」其中有一段故事：「當我看到呂先生成為全職傳道人時，我感到非常欣慰。他確實也會像普通人一樣喜歡漂亮的衣服。有一回，當他還是一名助手的時候，他聚覺得自己應該穿一件絲綢背心，就像長沙其他教會的當地傳教士穿的那種，這樣薪水要更高。我就問呂先生，我所住的房子是否和長沙其他差會的傳教士的房子相同？

宣信博士是最早建立信仰承諾保證制度的人。這幫助我們的人在家鍛煉奉獻的信心，並在慷慨的恩典中訓練自己。通過這種制度，宣道會在所有的宗派中有最高的奉獻金錢記錄。經過在中國的傳教，這種方法也在我們華人教會流行起來。⁵⁷

值得注意的是，各個傳教站多半教徒是貧困者，宣道會通過主日禮拜、主日學之言說教導，鼓勵教徒什一金錢奉獻，目的是促使教會的自養。同時，傳教站興建教堂的建築，基督徒會有金錢奉獻及勞力協助，教會群體生活是以義務維繫。⁵⁸ 因此，華中宣道會對金錢奉獻的要求是一種義務多於規則，這樣情形一直是宣道會所賦予教會群體的信仰義務意識。

成為一名基督徒，他們必須花費時間和精力瞭解、學習和實踐基督信仰。不僅是基督教的教義，還有祈禱、唱詩及各項禮儀。作為差會背景的宣道會，他們不主張某個宗派的神學儀式，卻也不會忽視基督教的受洗、聖餐等基本禮儀，這不僅是改宗的信仰分水嶺，亦標誌著基督徒區分世俗的宗教實踐。據傳教士的觀察，民眾初到教會，多數人希望得到物質滿足的動機。儘管宣道會並不拒絕到來，教會名單上卻分為慕道友和受洗者兩類，以作區別是否隸屬教會的人。⁵⁹ 一旦有慕道友申請受洗，他們必須經過一年時間的觀察和考核，要求改宗基督教必須除偶像崇拜、祭祖的習俗，這成為基督徒身份最具體的行動。⁶⁰ 基督徒受洗前要宣誓不再拜偶像、祭祀祖先、放棄民間迷信，要信靠上帝，展現受洗儀式是他們生命中一個重大時刻，向親朋好友的一種證明，他們公開承認有基督徒的身份。傳教士白雲迴牧師的兒女在長沙回憶到：「每當基督教的受洗儀式要舉行時，一大群人會聚集到場，包括老百姓和紳士階級，他們稱洗禮儀式為外國行為。那是一個漫長的禮拜儀式，有訓誡、教導和唱歌，當慕道友接受洗禮時，一股新的感受湧上心頭，他們都會感動哭泣，現場基督徒繼續唱歌，異教徒也發表他們的評論。」⁶¹ 顯然，宣道會的第一代教徒因應長期的考核才獲得受洗資格，故他

‘不’，他承認，‘但是天氣太熱了。’我就給他看我夾克上磨損的袖口。‘其他差會的傳教士也穿這樣的衣服嗎？’‘不，’他又說，‘我明白了，我明白了。主使用我們是最重要為他服事，其他事情並不重要。」**M.B. Birrel**, *Matthew Brown Birrel: Missionary to the Chinese* (an autobiography manuscript, 1981), 12, 32.

⁵⁷ “The Economics of Missions,” *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume Three: Evaluation & Analysis*, (in the C&MA National Archives), 13.

⁵⁸ Margaret Quinn, “How we Built our Home in China,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIV, No. 28, (22 July, 1905), 457; “Annual Report of the President of the Christian and Missionary Alliance,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No. 23, (16 June, 1906), 365.

⁵⁹ B.H. Alexander, “Central China Conference, 146.

⁶⁰ D.P. Ekvall, “A Baptismal Service in Wuhu,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXIII, No. 9, (30 July, 1904), 137.

⁶¹ “Miss Marion Birrel-informant, using unpublished notes of her parents. Taped April 12, 1962,” *Research and Reference Material on the History of the C&MA in China Biographical Materials Volume One*, (in the C&MA National Archives), 40.

們的性格、道德等生活方式在信教前後有著明顯的轉變，於是到處作見證傳道，遍及附近鄉村引人改宗，在傳教士的記載中這類故事不勝枚舉。

在傳教士看來，宗教身份和日常行為的改變，也需要依靠遵守聖餐儀式。宣道會規定教徒受洗後，必須遵守聖餐儀式，聖餐各個教堂按時定奪，既有每禮拜天舉行，也可以月來守餐。宣道會的聖餐禮儀莊嚴，主旨以自我反省悔罪、表明聖潔、盼望基督再來的內容。⁶² 因此，行聖餐儀式是區分基督徒與非基督徒的信仰符號，這代表著領聖餐者必須接受基督信仰持續改變他們的世俗生活，在個人道德、人際關係、工作事務和婚姻關係等選擇上，受到教會紀律的監督與規範。如長沙傳教站的白雲迴牧師在主持一次聖餐禮時，有教徒到他面前哭泣，坦誠自己不可領聖餐的三個理由：「沒有盡到什一奉獻的義務、一直忽略日常祈禱、沒有忠實為基督信仰作見證」。當他坦誠認罪後，白雲迴恢復了他領聖餐資格，並要求教會引以為鑒。⁶³ 傳教士指出，採取保守且嚴格的紀律與儀式，促使基督徒經過「哭泣、眼淚」的懺悔，才有漸臻「謙卑」的復興成效。⁶⁴ 因此，華中宣道會體認到，領受聖餐的中國教徒，往往是有著很高水準的靈性和德行，從而成為教會的中堅力量，通過他們在日常生活的改變，社群便會改變對基督教的印象和看法。⁶⁵

2、教育機制下的身份重塑

宣道會華中差會除了日常的佈道活動、教堂聚會等日常教務之外，他們也注重教會學校的機制，在教育民眾起到的傳教作用。雖然晚清新政的教育改革中，使西式教育在華中武昌等地普遍受到歡迎。⁶⁶ 然而，宣道會華中教區在討論辦學理念，有著他們一貫的看法：

學校的話題經常出現在我們的討論中。雖然我們本質上是一個以福音傳道的差會，但我們仍然需要做一些教育工作。首先，在多數基督徒的要求下，要對我們教會成員的孩子有教育。其次，為本地工人提供裝備，這是我們華中差會所迫切需要的。我們必須這樣做，這意味著需要更多的傳教士來從事教育和福音的工作。⁶⁷

⁶² G.B. Stewart, "Central China Conference," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXV, No.6, (5 November, 1910), 81.

⁶³ M. Birrel, "A Chinaman's Conscience," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXX, No.6, (9 May, 1908), 89.

⁶⁴ "Report of the Central China Conference of the Christian and Missionary Alliance for 1905", 256-257.

⁶⁵ "Annual Report of the President of the Christian and Missionary Alliance," (16 June, 1906), 365.

⁶⁶ 中華續行委辦調查特委員編：《中華歸主——中國基督教事業統計（1901-1920）》上冊，蔡詠春等譯（北京：中國社會科學出版社，1985），頁 241。不過，在這份統計表，未見記錄宣道會學校的數據。

⁶⁷ H.V. Dyck, "Central China Conference, 1909," (11 December, 1909), 162.

可見，華中宣道會抱持保守立場，建立教會學校主要是培育教徒兒女及傳道人才為主要目的。另外，教會學校也不完全都是基督徒，他們也會招收慕道友的兒女，旨在引領他們信教。⁶⁸ 因此，華中宣道會創設教會學校的宗旨不在扮演普及教育的角色，亦不是因應新政時期教育改革而生，旨在教育內部人與傳播福音的宗教功能，對西方科學的新知識並不具備普及影響。⁶⁹

宣道會華中區的教會學校，有走讀學校（Day Schools）與寄宿學校（Boarding Schools）這兩大類別，其區別是學生與否住校與教育程度。走讀學校以初級啟蒙教育為主，到 1908 年共開設五間學校，即南陵男子初級學校，武昌初級學校，灣沚初級學校、大通初級學校、蕪湖南部的初級女校。⁷⁰ 這類走讀學校由傳教士及僱用的中國老師負責日常授課，教學課程除了千字文等初步的儒家書本知識，主要也是傳教士教讀《聖經》與基督信仰的知識問答課程。⁷¹ 傳教士體認到，走讀學校的教育福音成效：「有良好的紀律和福音教育下，他們的父母沒有提出反對意見。如在武昌初級學校的學期結束的最後一個晚上，有六個較大的男孩站起來，表示他們對救主的渴望。」⁷²

華中宣道會開設的寄宿學校是以中學教育為主，辦學宗旨為初級學校培養師資與西教士的傳教助手。1902 年以後宣道會興辦了南陵女子中學（Clara Comey Memorial School）與武昌養正男子中學。⁷³ 中學的教育學制較正規，有數學、地理、科學、《聖經》課程、佈道學技巧等課程。可見，寄宿學校具有顯著的宗教教育。⁷⁴ 傳教士對於投入的中學教育，感到是令他們十分滿意的工作：「武昌男子中學的第一批畢業生的六位學生，現在都在我們傳教站走讀學校教學。他們在工作、教義和精神上，是真正的宣道會之子。」⁷⁵

從已知華中差會及傳教士的書信等文獻中，可以發現他們在教會學校的教育，很少提到走讀和寄宿學校的課程內容和教學活動，也許這和他們是傳教士而非教育家的

⁶⁸ B.H. Alexander, "Central China Conference," (3 December, 1910), 145.

⁶⁹ H.V. Dyck, "Central China Conference, 1909," (11 December, 1909), 162.

⁷⁰ "Central China, Annual Report," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXX, No. 24, (12 September, 1908), 392-393.

⁷¹ H.V. Dyck, "Central China Conference," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVII, No. 15, (13 January, 1912), 233; R. B. Ekvall et al., *After Fifty Years: A Record of God's Working thorough The Christian and Missionary Alliance* (Harrisburg, Pa., Christian Publications, 1939), 156.

⁷² R. H. Glover, "A Visit to the C. and M. A. Stations in Hu-Nan and Hu-Peh," (30 July, 1904), 136.

⁷³ G.B. Stewart, "Central China Conference," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXV, No. 6, (5 November, 1910), 81; B.H. Alexander, "Notes of Praise from China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXV, No. 2, (8 October, 1910), 30; 湖北省地方誌編纂委員會編：《湖北省志·宗教》（武漢：湖北人民出版社，1997），頁 356-360。

⁷⁴ B.H. Alexander, "Notes of Praise from China," (8 October, 1910), 30.

⁷⁵ H.V. Dyck, "Central China Conference," (13 January, 1912), 233.

身份相關，故此他們在報告中最多關切的是傳教更甚於教育。⁷⁶ 值得注意的是，1903年華中宣道會傳教士討論教會學校應否教學英文時，差會主席高樂弼牧師對於教學英文抱持反對態度，從此就成為華中宣道會教會學校不教學英文的教育規定。⁷⁷ 因為擔心學生讀英文被其它有好收入行業的吸引，有失教會學校培養基督徒與傳道助手的目的。再則，英文技能在傳教士看來，並不適用於當時的中國傳教工場。⁷⁸ 顯然，華中宣道會的教會學校不是提供學生在社會謀生的出路，而是專為訓練傳道助手而開設。不過，華中宣道會定位是保守的教會教育，其訓練的傳道人絕大多數是世俗教育程度不高，但他們卻在宗教虔誠和福音熱忱方面，一直都是出類拔萃。尤其是養正中學一度成為武昌保守派的著名學校，吸引來自浸信會、貴格會等宗派差會把他們的學生送來就讀。

79

這一時期，宣道會在華中地區也有提供本地傳道助手的訓練學校。儘管早期有開辦短期的傳道人培育課程，但已經不能負荷大量的教務工作，故聖經學校的開設就顯得格外急迫。如早期宣道會的女性傳道助手，是從婦女中挑選並訓練為聖經婦女（Bible Women），多數自身的教育層度較低，為了使她們識字，傳教士專人負責開設識字班等工作。在1904年的安徽南陵，女教士班瑪利開設一間「真光女子訓練學校」。⁸⁰ 這間學校的教學科目有中文啟蒙識字、算術、唱歌、刺繡、紡紗、織布等技能訓練，以及注重佈道技巧及其實踐工作，從而會評估學生的佈道能力，再聘用優秀者成為受薪的傳道助手。⁸¹ 儘管相較於男性傳道助手，聖經婦女多數是輔助角色，鮮少有參與開拓教會和獨立牧養教會，但聖經婦女在日常教務有著舉足輕重的作用。傳教士如是說：「一旦聖經婦女生病了，婦女的工作受到很大的限制，特別是在探望家庭方面。」⁸² 此外，真光女子學校的學生畢業後，有留校擔任教師或助教；也有嫁給男性傳道人繼續從事婦女工作；多半則從事負責女性查經班、主日學等教務及佈道工作。⁸³

⁷⁶ *Report for 1907 Central China Mission Christian and Missionary Alliance*, 21; B.H. Alexander, "Central China Conference," (3 December, 1910), 145.

⁷⁷ Rev. W. G. Davis transcription of oral history (5-6 April, 1962), 24.

⁷⁸ 在新政教育改革時期，武昌等重要城市的人對英語有強烈的渴望，這亦影響多位學生從宣道會的教會學校退學，就因不如聖公會等學校，開設英語課程，*Report for 1907 Central China Mission Christian and Missionary Alliance*, 24-25.

⁷⁹ 到了1929年，華中差會關閉養正中學，轉而全力投入聖經學校的訓練，學校也做到將中學生轉為就讀宣道會武昌聖經學校。Rev. W. G. Davis transcription of oral history (5-6 April, 1962), 25.

⁸⁰ "Central China, Annual Report," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXX, No. 24, (12 September, 1908), 392.

⁸¹ "The Alliance work at Nanling Hsien," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXIX, No. 5, (2 November, 1912), 72-73.

⁸² "Report for Central China (Cont.)," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVIII, No. 23, (7 September, 1912), 376.

⁸³ B.H. Alexander, "Notes of Praise from China," (8 October, 1910), 18.

如上所論，因應高樂弼牧師在 1903 年提出的聖經學校計劃，經過多年的籌備，宣道會從美國前千禧年派代表人物布莱克斯通（W.E. Blackstone）得到辦學經費，於 1909 年 1 月正式開創宣道會武昌聖經訓練學校（Blackstone Bible Institute）。⁸⁴ 他們的辦學宗旨是：「訓練本地傳道人，解決在華中地區十數個傳教站傳教士的人手不足，為廣泛在鄉村傳教工作。」⁸⁵ 這所聖經學校在辦學初期，有九位學生是來自安徽、湖北和湖南宣道會的傳教士推薦，他們曾經是廚師、紙廠領班、士兵，地方官員的兒子以及售賣聖書人等身份。學校開設為期有兩年課程，主要教學是《聖經》內容、基礎神學、佈道學的課程。⁸⁶ 週末或假期的實習階段，學校遂即差派他們外出佈道，並在每年的暑期，於湖南、安徽、湖南的傳教站協助傳教士的工作，亦有學生獨立工作，開拓新的佈道所，將所學的信仰教義和教規，幫助教徒實踐基督信仰的身份。⁸⁷

職是之故，在清末最後十餘年間，宣道會華中教區的教育事業，其基本趨向是導向於福音傳播，而福音傳播自是以人改宗為基本目標，有區別於其他類型的教育，並沒有介入影響中國社會改革教育運動的企圖，相反，無論是教會學校，還是聖經學校的制度化，皆是依照保守信仰的教育理念，從教會內部或福音對象入手，開設宗教教育的課程。顯然，宣道會華中教區的教育政策始終沒有脫離傳播福音的範圍，這表明其教育亦基督化為前提，並服務於拯救人靈魂的目標。如傳教士宣稱：「我們差會以傳教為使命，始終將教育工作放在次要位置，或者作為傳福音工作的養育者。」⁸⁸ 這個定位無不裨益，促使宣道會長期具有一種傳教型的教育模式，帶給宣道會群體性的信仰認同。

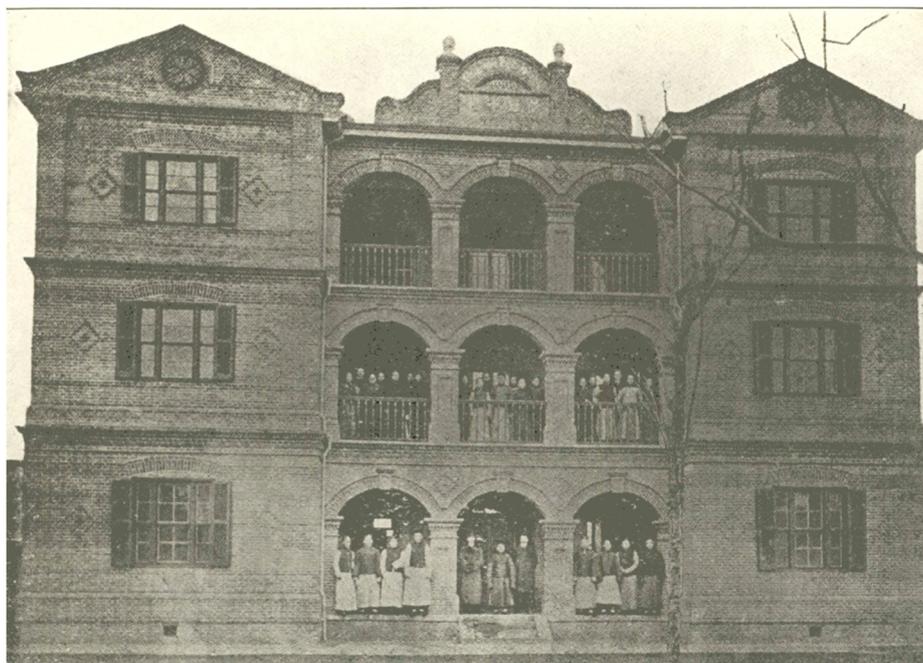
⁸⁴ “Central China, Annual Report,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXX, No.24, (12 September,1908),392; W. G Davis, “Central China Conference, 1908,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXI, No.17, (23 January,1909), 275. 布莱克斯通也是美國著名的前千禧年論代表人物，其著作《耶穌再來》（*Jesus is Coming*）。他的經營司徒佈道基金會，主要協助工人培訓工作，資助聖經培訓學校和福音文字材料的出版，在神學立場上是基要派特徵。至 1922 年，與他協作關係的機構已超過六十個。參姚西伊：《為真道爭辯：在華基督新教傳教士基要主義運動（1920-1937）》（香港：宣道出版社，2008）頁 49-50。

⁸⁵ 傳教士指出，由於在過去的一兩年裡，傳教站失去了許多本土的福音傳道者，除了死亡且有傳道助手離開了教會，這大大削弱了當地教會的工作。在 1908 年議會上，採取了特別行動，安排在 1909 年 1 月春節後在武昌開設男子聖經學校，有較專業的訓練。“Annual Report of the President and General Superintendent of the Christian and Missionary Alliance for the Year 1907-1908.,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXX, No.12, (20 June,1908),192; Elizabeth Hilty, “First Experiences in China,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXX, No.21, (22 August,1908),339.

⁸⁶ A.B. Simpson, “Our Trust,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXIV, No.9, (28 May,1910),146.

⁸⁷ G.B. Stewart, “Central China Conference,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXV, No.6, (5 November,1910),81; “Report for Central China (Cont.),” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVIII, No.23, (7 September,1912),378.

⁸⁸ B.H. Alexander, “Central China Conference,” (3 December,1910),146.



圖十：1909年初建的武昌聖經訓練學校（Blackstone Bible Institute）⁸⁹

三、認同宣道會保守身份的展現

華中宣道會的基督徒作為一個群體存在，面對外部世界及地方社會，傳教士一方面希望他們展現自身信仰的獨特性，另外一方面，力圖教會爭取信仰實踐的場域，並見證基督信仰的內涵先於個人、家庭或民族的利益，因此，就在這種特定的處境下，宣道會有著保守信仰身份及其行動的邏輯。換言之，當討論華中宣道會在晚清的日常生活時，必須瞭解教會所在的處境，才可以看到他們是如何發展出適合保守主義的信仰方式和內容。

（一）拒絕干預訴訟的界限

清末新政時期華中鄉村的民眾，對宣道會的佈道的工作日趨開放，不過，傳教士很快就發現，外國人的身份在中國有特殊權利、經濟實力的象征意義，尤其多吸引社會邊緣人到教會，導致教徒時而被譏笑「吃教的人」，以信教為名而謀生圖利，鄙為沽名貪圖之輩。⁹⁰最富有爭議的是，天主教傳教士被中國人指責有僭越行為，如干預訴

⁸⁹ “Blackstone Bible Institute,” *The Annual Report of The Christian and Missionary Alliance* 1909,96.

⁹⁰ “The missionary and His Mission. Another Testimony” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVI, No.13, (30 March,1901),180.

訟、教民恃教妄為，讓地方官紳大為光火，激發民眾的反教。⁹¹ 宣道會華中差會為避免民教的衝突，在 1901 年作出公開聲明：

有人指責說傳教士為了自己在法庭上的歸信者利益而干涉當地的訴訟，從而才激起了敵意。對此，我們只需說，即使中國官員，也很少對傳教士團體中的基督新教提出這種指責。在公然遭受迫害的情況下，傳教士感到有義務支持自己的教友，而不能否認的是，偶爾有本地人是不值得獲得外國人的幫助。但是，對本土訴訟干預並沒有得到本差會在原則和實踐的支持。⁹²

可見，華中宣道會在原則上是不干預教徒在本地訴訟之事。除非是教徒受到迫害，或者地方官府審理有嚴重不公正，傳教士多半會出面維護教民，不然一般情況上他們會拒絕在世俗事務上，為教徒提供民事糾紛的幫助。華中宣道會的不介入教民訴訟，在一般人眼中福音堂的教徒也不能享有法外治權。

宣道會不干預訴訟是為區分與天主教的不同立場。在宣道會傳教士在華中地區的傳教經驗來看，天主教士傾向於利用世俗的權威，擴張教會利益，插手干預教案爭論，然而教民訴訟成功，便會越來越多的人教者以取得保護，民教衝突亦愈演愈烈。因為這種富有爭議的傳教策略，宣道會就指責是天主教傳教士濫用權力和傲慢主張所導致義和團事件。⁹³ 傳教士指出若是採取干預訴訟，不可避免地會混淆天主教與基督教之間的差異，亦被中國人視作一丘之貉，相反，傳教士認為不干預訴訟，民教關係可以相安無事。⁹⁴ 再者，這一時期華中宣道會響應英國倫敦傳道會資深傳教士楊格非牧師（Griffith John）的呼籲，在華中地區共同建立一個聯合基督教會（union Protestant）關係網絡，其主要目的是：「聯合基督教實現在中國的共同傳教使命，亦為抵抗一個強大、頑固的敵方天主教。尤其是通過拒絕干預訴訟之事，讓教徒與天主教之間劃清信仰的界限。」⁹⁵

在傳教士的日常生活，時有遇到希望入教作為護身符的人。如 1902 年初宣道會灣沚傳教站的女教士榮義安（Annie M. Young）受邀到教徒家過春節。正逢教會的一婦女遇到了村民間的經濟糾紛，請求榮義安提供幫助。然而，榮義安拒絕她的要求，她便

⁹¹ 呂實強：《中國官紳反教的原因(1860-1874)》（臺北：中研院近史所，1985），頁 5-7。

⁹² “Statement by the Protestant Missionaries in China on the Present Crisis,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVII, No.9, (31 August, 1901), 114.

⁹³ “Field Notes,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVII, No.18, (2 Novemberr, 1901), 250; M.B. Birrell, “China-A Plea for Prayer,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.25, (30 June, 1906), 401.

⁹⁴ “Field Notes,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVII, No.18, (2 Novemberr, 1901), 250.

⁹⁵ “Union Work in China,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (February 3, 1900), 78.

轉向當地的天主教。由於她在鄉村的婦女有較大影響力，曾帶領不少婦女來宣道會的教堂聚會，當她公開轉向天主教，使得宣道會的教徒亦經歷考驗。因此，榮義安公開在教會表明：「我們不允許任何一個人做不正確的事情，而天主教的弱點會允許違背公義的事情發生，僅是為了保護教民和各樣惡事。」⁹⁶ 另外，蕪湖宣道會女教士畢竟成夫人(Mrs. Z.C. Beals)時常告知幼女，要拒絕任何剛來教會就贈送禮物的婦女。儘管如此，她仍被強行收到婦女送的母雞，得知此事後，她的父母立即用超過母雞價格的錢給婦女，只為避免教會捲入她的利益糾紛，此後她再未見過這一婦女到教會。原來，她曾試圖得到傳教士畢竟成的一張名片，交給審理其家庭訴訟案件的官府，作為得到「外國特權」保護的證明。⁹⁷ 顯然，傳教士非常重視的當時中國入教者，亦自覺擔負起維護教會權益與社會關係的責任。

1902年12月宣道會華中差會召開第一屆本地傳道人與教徒領袖的會議，有就民事訴訟的事上展開討論。時任華中差會主席克省悟牧師在「傳道人的職責、世俗追求及訴訟關係」的主題報告中，嚴厲譴責擔任「神聖職分」的傳道人涉及官司，從而規定為爭取世俗利益的人不能留任宣道會工作，並指出即使中國人改宗，他們仍是中國國民的身份，必須遵循國家的法律程序。⁹⁸ 傳教士在會議上清楚表明，宣道會不干涉訴訟的原則，以及西方國家在中國的條約只適用於外國人。當時宣道會南陵女子學校的余校長涉及民事訴訟之事，遂即就被華中差會免職。⁹⁹

在1903年6月份湖南基督教的各個差會考慮須互相支持、合作的必要性，他們就聯合召開首屆在湖南的傳教會議，包括了宣道會、內地會、金巴侖長老教會、倫敦傳道會、美國長老教會、美國歸正教會、美國遵道會、美普會、英國循道會、芬蘭差會、信義會挪威差會、英國海外傳道會、美以美會差會等13個差會的傳教士代表參加。會議達成一項重要共識，即「中國基督教會應當盡一切努力，避免任何形式的干涉中國訴訟，對傳教士涉足政治和外交領域的活動，作出相應的自我限制。曾經通過干預訴訟入教的中國人，往往是居民中不守法的分子，即使他們來到教會，也要特別留意他們的行為舉止，以免教會的宗教功能被扭曲，傳教士被其利用。」¹⁰⁰ 可見，基督教的

⁹⁶ Annie Young, "Work in Central China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXX, No.17, (25 October, 1902), 226.

⁹⁷ Bertha Cassidy, *China Adventure*, (Brookline: American Advent Mission Society, 1962), 18.

⁹⁸ Margaret Quinn, "Native Conference in Wuhu, China", 111.

⁹⁹ H.V. Dyck, "Central China Conference," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVII, No.15, (13 January, 1912), 233.

¹⁰⁰ G.L. Gelwicks, "The Hunan Missionary Conference", *Chinese Recorder Missionary Journal*, Vol. XXIV, No.9, (September, 1903), 472-474.

傳教士對民教關係比較謹慎，儘管湖南在新政時期的變化給傳教帶來很大機會，同時，他們要預防吃教者在他們中間，亦不能過度袒護教徒插手訴訟，以致於失去傳福音的社會見證。

傳教士受領事及治外法權保護，中國基督徒則無。實際上，他們在人際關係、民事糾紛的問題非常複雜，他們或因基督徒身份的緣故，遭受鄉黨鄰裡的欺凌壓，剝奪田地耕種、牛羊無辜被搶奪時有發生，傳教士自覺要維護他們，但意識到干預訴訟所引發的社會衝擊及代價，多數不會走向官府審理。既然中國的人治司法普遍不公正，他們就選擇轉向以基督信仰的方式來消化衝突。¹⁰¹ 如傳教士金若蘭指出，宣道會為了避免教徒因種種壓力迫放棄信仰，要以祈禱、安慰遭受迫害的中國教徒，應該多加忍耐，認同宣道會以基督信仰的處理方式。¹⁰² 顯然，宣道會華中教區規定不干預訴訟的保守立場，反映出他們一貫持定基督信仰教導信徒，遭受迫害、苦難及生活得失利益的問題顯然是他們信教的必經之路，故此，宣道會所看重的這一種信仰界限，就加強了基督徒身份的認同。

（二）神醫的宗教經驗

在宣道會華中教區的牧養理念中，怎樣是一個合乎信仰標準的基督徒，這既是一個理論問題，亦是一個可實踐的宗教要求。傳教士的信仰傳統是遵循美國宣道會的信仰立場，當有新傳教士到工場，他們亦會強調對「四重福音」的重視，老傳教士也有如是感受：「我們與這些新傳教士接觸時，他們會敦促我們以卓越、執著、務實與虔誠的態度見證四重福音。」¹⁰³ 四重福音是宣信主張的內容，即「基督是救主、成聖的主、醫治的主和再來的王。」¹⁰⁴ 因此，宣道會的信仰理念，最直接到影響，便是在傳教工場的傳教士及中國教徒。1904年宣道會華中差會的年會議上，傳教士提出「宣道會的教會要深化靈性生活，是開啟的「探照燈」，先是由傳教士開始，然後是本地的改宗者」。¹⁰⁵ 這個內容給在場的人，留下深刻的印象，之後在「我們的醫治者上帝」

¹⁰¹ H.V. Dyck, "Central China Conference, 1909," (11 December, 1909), 162.

¹⁰² Margaret Quinn, "Native Conference in Wuhu, China", 111.

¹⁰³ I. Kuykendal, "Central China Conference," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIV, No.43, (11 November, 1905), 713.

¹⁰⁴ A.B. Simpson, *The Four-Fold Gospel*, New York: Christian Alliance, 1890.

¹⁰⁵ R.G. Woodbetty, "Report of Central China conference," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXII, No.15, (19 March, 1904), 232.

的討論中，傳教士強調基督徒的靈性成熟與神聖醫治（Divine Healing）是密切相關。¹⁰⁶顯然，宣道會傳教士傳承神聖醫治的信念，即認信上帝是醫治者，人的疾病源由與罪惡有必然關係，相信救贖包含醫治在內，如宣信宣稱：「基督的死敗壞了罪，就是疾病的源頭，耶穌的生命為我們蒙救贖的身體提供了健康生命」。¹⁰⁷

這一時期傳教士的工作匯報指出，華中宣道會本著對神醫的信念在傳教工場實踐。傳教士在教堂聚會或家訪時，面對患病的教徒，都會祈求上帝的赦罪，以期得到身體所需的醫治。¹⁰⁸再者，他們認為宣道會的教徒必須具有屬靈的生活，才能去做屬靈的工作，屬靈的生活是指每天祈禱、學習《聖經》、傳福音等日常的宗教責任外，也要參加每年的復興聚會。¹⁰⁹故此，宣道會有邀請古約翰（Jonathan Goforth）、李叔青等知名奮興家主領大型聚會，他們的講道聚焦認罪、聖潔、主在來以及神聖醫治等主題。¹¹⁰在 1905 年 9 月的宣道會華中教區年議會上，傳教士主領「神聖醫治」的聚會，傳教士呼籲願意放棄罪惡接受醫治的人，可以自發的站出來，於是有八位教徒接受傳教士的按手儀式，並立志認信耶穌是他們的醫生，這給在場許多教徒留下了深刻的印象。¹¹¹其時傳教士不僅重視教徒對神醫的認信，更是在教會群體中，時有發生病人得醫治的故事。¹¹²這促使華中宣道會在聚會時，時常講述著經歷神醫的例子，從而要求教徒認定「耶穌是最偉大的醫生」，以至於有不少罹患病痛的教徒獲得身體醫治的宗教經驗。¹¹³這類故事在傳教士的記載中較為多數，如湖南一名鴉片成癮者，通过集体祈祷获得治愈的事例，也有來自安徽的慕道友通过教徒祈祷得到治愈等。¹¹⁴顯然，華中宣道會對聖醫的重視，已經成為教會及基督徒的常態現象：

每一傳教站都有關於上帝的醫治能力，在中國人和我們外國人身上的顯現見證。
那時，我們中間有些人需要身體上的幫助，就被膏抹了。這樣，他們就把身體

¹⁰⁶ Ibid.,232.

¹⁰⁷ A.B. Simpson, *Discovery of Divine Healing*, New York: Alliance Press Company, 1903; 宣信：《神醫的福音》，陸忠信譯（香港：宣道出版社，1963），頁14-15。

¹⁰⁸ R.G. Woodbetty, "Report of Central China conference",233.

¹⁰⁹ F.H. Birrell, "First Native C. & M. A. Conference in Hunan," (9 March,1907),118; "Central China, Annual Report," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXX, No.23, (5 September, 1908),373.

¹¹⁰ L.A. Drane, "Behold, I Will Do a New Thing," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVI, No.20, (17 November,1906),313; M.B. Birrel, "Blessing in Central China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXII, No.10, (5 June,1909),157; A. Young, "Revival in Wan Chi," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXII, No.20, (14 August,1909),325.

¹¹¹ E.V. Gunten, "Native Conference," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.1, (6 January, 1906),9.

¹¹² M.B. Birrell, "Work in Hunan China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIV, No.24, (24 June,1905),394.

¹¹³ Annie Young, "The Work in Wan Chi, China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIV, No.28, (22 July,1905),456.

¹¹⁴ "Central China, Annual Report," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXX, No.24, (12 September,1908),392-393.

重新交託給上帝，祂已經在其中顯示了醫治的能力與信實。¹¹⁵

另外，從傳教士的經歷來看，神醫的宗教經驗也是有助於傳播福音。¹¹⁶ 他們到多數人在疾病當中，經過他們祈禱、認罪和悔改，身體得痊愈並決定改宗。¹¹⁷ 傳教士說到：「九華山上對偶像崇拜減少，它激發我們的信心，讓我們注意到上帝的醫治能力，他們從簡單和嚴重疾病中被拯救出來改宗基督教」。¹¹⁸ 其時有慕道友從患病到得治，歷經一年時間，「上帝讓這一家從疾病中解脫出來，在放棄偶像和信靠一個他們看不見的神之間，他們似乎相當更容易求助這偉大的醫生。」¹¹⁹ 一直以來中國人在多神宗教的文化，靈力經驗的價值是被廣泛認可，當聽到有人奇跡般的康復，故事會廣泛傳播，就此被吸引的人趨之若鶩。在這種情況下，神醫經驗呈現出一種佈道方式，並構成不同於日常生活的另一種經驗，這樣的經驗使得人對宣道會的信仰有更具體的瞭解。

然而，華中宣道會的傳教士鼓勵人對神醫的開放，卻又不勉強任何人都可以經歷神醫，因此他們亦強調「沒有上帝給人相信醫治的信心，那麼他應該去找基督教醫生尋求幫助。」¹²⁰ 可見，他們倡導的神醫信念，並不是唯獨神醫的追隨者，關心的是疾病、罪惡與醫治的關係。因此，從華中宣道會在傳教歷程來看，他們沒有採取大肆宣揚神醫作為傳教手段，而是看重神醫是經歷上帝，幫助人從罪、身體的疾病中獲得救贖醫治，傳遞出宣道會的一種「深化屬靈生命」牧養模式。職是之故，在宣道會的傳教工作上，神醫不僅是宗教經驗，儼然成為他們日後教會的信仰傳統，從而宣道會的教務亦受到自身脈絡的影響，正如宣道會相信「耶穌基督乃醫人疾病的至大醫生」的信念，與他們從不開辦醫療事業是有著密切相關。¹²¹

¹¹⁵ W.G Davis, "Central China Conference, 1908," (23 January, 1909), 274.

¹¹⁶ "Central China, Annual Report," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXX, No.24, (12 September, 1908), 392-393.

¹¹⁷ "Report for Central China (Cont.)," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVIII, No.23, (7 September, 1912), 377.

¹¹⁸ H.V. Dyck, "Central China Conference," (13 January, 1912), 233.

¹¹⁹ M.B. Birrell, "Work in Hunan China," (24 June, 1905), 394;

¹²⁰ 終其一生，宣信都宣揚神醫，他曾在信件中講述：「神的醫治是為神的兒女，讓他們學會知道怎樣信靠神；但醫療使命的為那些對神一無所知的外邦人，他們必須先被帶來聽真理，學會自己信靠救贖主。」宣信並不堅持每一個人都要有神醫的經歷，他反而勸告別人，如果對神醫沒有信心，就應該去看醫生。**"Rev. A. J. Hansen Interview taped, unpublished notes, May 29, 1962"**, *Research and Reference Material on the History of the C&MA in China Biographical Materials Volume Two*, (in the C&MA National Archives), 36.

¹²¹ 武漢地方志編纂委員會編：《武漢市誌·社會誌》（武漢：武漢大學出版社，1997），頁 310。邵鏡川：〈三十餘年來的湖南宣道會〉《金陵神學志》（中華基督教歷史特號乙編，1925年），頁 75、78。湖南宣道會傳道人邵鏡川說：「宣道會未開辦醫療等工作，主要是一貫持定的直接傳教的策略」。但值得注意的是，中國內地會也是走直接傳教路線的差會，與宣道會有較大相似性，儘管他們也不主張開設醫療事業，但他們的傳教士卻在一些佈道所，有開設規模較小的診所作為傳教的手段。不過，這一時期以後華中宣道會連小診所未曾開設，或許不能完全歸因於直接傳教的策略，故神醫的信仰傳統也是其中因素之一。

（三）基督信仰與「異教」的競爭

宣道會進入華中地方社會，自然就會與當地民眾的宗教生活接觸。因此，在傳教士眼中，中國是一個滿天神佛、崇拜偶像的地方，無論是佈道內容，抑或教導本地基督徒，他們總會試圖改變中國人原有的異教思維與偶像崇拜的行為。¹²² 因「拜偶像」普遍在中國人的日常生活，傳教士與傳道助手的工作，時常涉及轉換中國人宗教的故事。李申森是宣道會在安徽南陵縣最早期的改宗者之一，在傳教士的培育下成為傳道助手，他的傳道生活有許多祈禱治病、趕鬼的事例。如 1904 年春季的一天，李氏遇到一位被「鬼」附身的年輕人。在幾年前，這位年輕人在南陵縣的城隍廟裡向神明求子，之後相繼有了兩個孩子。於是他想起自己的誓言，決定帶著家人向神明還願。但由於路途遙遠，其太太不願帶著孩子吃苦，所以他就拿了一些孩子的衣服，在神明面前代表孩子。當他到廟裡叩拜時，衣服卻被人偷走。他視之為神明的不喜悅，因為他沒有帶著孩子，擔心將有可怕的災難臨到他們。他便採取禁食求恕罪，並跪拜三天，求神明把衣裳歸還。結果，他卻出現異常反應，口中流沫，在地打滾，周圍的人驚恐萬分、不知所措。當李申森聽說這事，就到廟裡找他，並告訴他的家人，「向那個啞巴偶像祈福是多麼的愚蠢，唯有上帝才聽到並答應祈禱」。這樣他們一家與李氏一起回到教堂，跟著有一群人圍觀，當李氏奉耶穌的名吩咐鬼離開，他就立刻發生變化，神志恢復清楚。他就哭喊求耶穌救贖，李氏要求他燒毀家中所有的神像之物且改宗信教，從此他就擺脫可怕的妄想與恐懼，懷著平靜地心回家。¹²³

雖然宣道會趕鬼驅魔是一件涉及超自然的現象，它仍是一個可見的外在儀式，即以激進的拆除神像來證明改宗走向真神，標誌著一種基督教取代原來宗教生活。基本上，就基督教信仰意義而言，宣道會是具有排他性，所以基督徒不能同時信奉其他宗教，傳教士與整個中國的宗教關係是一種競爭關係，他們尊奉獨一真神，教會有嚴格紀律，禁止敬拜其他神明或祖先牌位，以此要求信徒展現出獨一神的基督信仰認同。¹²⁴

就華中宣道會的規定而言，放棄原有宗教習慣，這只是改宗過程中最先的一個步驟。傳教士遂即要求中國人按照入教程序，經過學習教義，定期參加教堂聚會，轉變

¹²² D.W. Lelacheur, "China the Colossus of Heathenism," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVI, No.10, (9 March, 1901), 120; W. Shantz, "China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVIII, No.10, (31 August, 1907), 102.

¹²³ L.F. Jones, "Li-Sien Seng- A Story of the Grace of God in China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIV, No.43, (11 November, 1905), 712.

¹²⁴ F.B. Brow, "The Feast of the Tombs," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXIII, No.7, (16 July, 1904), 104; M.B. Birrell, "A Bad Day for the Idols," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIX, No.2, (12 October, 1907), 28.

為基督徒的思維和行為。再者，傳教士探訪返回遠鄉的慕道友，在傳福音有空間地方開設佈道所。其中一處是 1901 年在安徽青陽縣九華山的佈道所，每年九月在有從各地而來達數十萬人，到九華山佛教寺院朝聖。¹²⁵ 傳教士詳細描繪了九華山有多達一百五十餘座佛教寺院，並認為「這座聖山代表著所有阻礙中國人接受福音的迷信和恐懼的本質」。¹²⁶ 因此，每年九月宣道會有計劃地在這地展開佈道，傳教士與傳道助手一同登山行路，與沿路朝拜者、僧人談話、佈道。當看到民眾在寺院苦修、燒香求佑，大搞求籤占卜算命之事，傳教士們則強烈自覺要拯救「陷入黑暗」的人，一方面每天數次在廟宇公開祈禱，另一方面向人出售福音書刊，以基礎的教理來介紹基督教信仰。¹²⁷ 宣道會經過在九華山的傳教活動，他們相信上帝改變了這裡，朝聖人數逐年減少，證明福音是具效果。¹²⁸ 再者，1910 年夏季的一場暴雨，導致山洪沖毀巍峨高聳的九華山肉身殿，當地坊間流傳因洋人的神所帶來的衝擊。¹²⁹ 對此傳教士深信不疑地說道：「令人鼓舞的是，在佛教聖地九華山偶像崇拜明顯減少了，正如佛教僧侶們所說，這是由於我們傳播福音的緣故。」¹³⁰

顯然，這反映出宣道會在「神明競爭」的傳教行動邏輯，即爭取「異教徒」從原宗教中改宗基督教，不容「偶像」比擬上帝，更是視拜偶像是上帝最大的敵人，樂於看到此消彼長的宗教現象。因此，傳教士看到偶像被焚毀、寺廟被剷除，自然視為宣講福音的良機，而且民眾對福音有較正面的態度，更加證明福音的成效。如 1910 年夏季後，九華山的大量朝聖客銳減，導致的寺院經費不足，僧人更是願意租出寺院的廂房給傳教士，作為傳教活動的用途。¹³¹ 對於佛教的僧侶而言，與傳教士的多年的接觸，其心理障礙也隨之消除，多數人平和的看待這個外來宗教，如傳教士說：

許多僧侶似乎並不知道或不關心基督教的教義，是與他們的佛教教義是直接對立的。到目前為止，大多數人都很友好，他們自己購買，甚至敦促佛教徒購買這些好書。其中一個有趣的案例，發生在一個寺院裡。我們有兩個傳道助手上

¹²⁵ Margaret Quinn, "Evangelistic Work in China", 289-290.

¹²⁶ H.V. Dyck, "Anhui's Sacred Mountain," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXIII, No.20, (5 February, 1910), 307.

¹²⁷ *Ibid.*, 307-308.

¹²⁸ *Ibid.*, 309.

¹²⁹ K.E. Carter, "Tatong, Anhwei," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXV, No.21, (18 February, 1911), 323.

¹³⁰ H.V. Dyck, "Central China Conference," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVII, No.15, (13 January, 1912), 233.

¹³¹ M. Quinn, "Pay Day at a Mission Station in China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVI, No.6, (6 March, 1911), 81; "Report for Central China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVIII, No.22, (31 August, 1912), 345.

山佈道，遇到一位僧侶，問其為何出家？他解釋到，他的妻子生前是一名虔誠的素食者，對妻子的去世感到悲痛，他希望將來在西方極樂世界與妻子團聚，所以出家修行完善自己。福音傳道人便指出他的希望是虛假的，並解釋基督教救恩是真實的，也告訴他應該向真神祈禱。然後，他淚流滿面地跪在自己的偶像廟中，跟著我們的傳道人一起祈禱。¹³²

在佛教寺院中，向他們的神職人員及教徒傳播基督信仰，傳教士似有搶地盤的舉動，不過也可以看到，宣道會的傳教活動，並沒有躁進冒犯他們的行為，他們留意到人心靈空虛尋找宗教時，傳教士會介紹基督教的義理，引導人們接觸基督信仰體驗，對對民眾抱持溫厚的心靈關懷。因此，在有經驗的傳教士的領導下，「宗教競爭」的傳教並不沒有衝突，反而從對話、引導到改宗的溫和傳教活動。由此可見，宣道會主張的傳教活動信教方式，其基本理念「耶穌基督是真神」，拒絕上帝以外任何神明，其結果慕道友到教徒逐漸對基督信仰有系統瞭解，拆除家中神像，並對拜偶像、民間信仰等異教觀，¹³³ 使得基督信仰的一神觀可以呈現於社群及傳承後代，明確了宣道會的教徒在與其他宗教的身份邊界。

（四）革命中的信仰立場

到了 1909 年清帝國社會一反新政改革的氛圍，卻呈現出「山雨欲來風滿樓」的革命之勢。¹³⁴ 然而，作為傳教團體的宣道會華中差會，對清政府新政改革抱持樂觀看法，他們認為中國的進步是「這個時代的奇跡」，基督教會朝著良好方向發展。¹³⁵ 因此，傳教士看到社會普遍出現政治革命言論之時，很多希望有穩定的傳教環境，誠如他們這一時期所說：「新政時期對傳福音的意義將超過之前的工作」；¹³⁶ 「即使中國在覺醒和變化，如果革命在中國不可避免，仍然希望是和平改革為重，不讚成激烈的流血革命。」¹³⁷

¹³² H.V. Dyck, "Anhui's Sacred Mountain," (5 February, 1910), 309.

¹³³ Lida White, "A Trip Through Country Districts in China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVI, No.19, (5 August, 1911), 290.

¹³⁴ R.A. Jaffray, "China's Moral and Political Reform," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXII, No.24, (11 September, 1909), 391.

¹³⁵ Selections from the Annual Report, C.& M. A., "Our Foreign Work," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIV, No.18, (13 May, 1905), 297; "Annual Report of the President and General Superintendent of the Christian and Missionary Alliance for the Year 1907-1908.," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXX, No.12, (20 June, 1908), 192; David Lambuth, "The China That Is," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXI, No.22, (27 February, 1909), 370.

¹³⁶ "Gleanings from Nyack. China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXV, No.24, (11 March, 1911), 380.

¹³⁷ "introduction," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVII, No 6, (11 November, 1911), 82.

實際上在 1907 年，傳教士金若蘭給宣道會的報告中，就已經呼籲美國基督徒為清帝國社會的年輕人祈禱：「因為有成千上萬的人在學校接受沒有福音的教育，革命的思想在每個地方沸騰著，甚至其它教會學校也充斥著反清王朝的教導原則。」¹³⁸ 其時，因為金若蘭負責管理兩間武昌宣道會的男女教會學校，她不認同武昌其他教會學校的學生參與革命活動，從而公開拒絕宣道會的學生捲入華中地區的革命政治活動。因此，宣道會華中差會既反對教會學校參與革命活動，亦禁止華人傳道助手論政，更不認同採取革命來對抗清政府的統治。由是觀之，宣道會不願教會學校捲入革命鬥爭的是非之中，抱持著保守的立場，學生畢業主要以傳福音和建立教會為首要任務。¹³⁹ 顯然，即使在革命風潮雲起的武昌地區，也不見宣道會的教徒投入在政治運動中的身影。¹⁴⁰

1911 年在武昌首義不久，湘鄂皖等省紛紛響應，脫離清廷而獨立。身處於華中地區的宣道會，採取保守、謹慎的態度面對這場革命運動。如武昌宣道會意識到革命可能會導致社會失序，就緊急撤離至上海，教會學校暫時解散，本地傳道助手返回家鄉。¹⁴¹ 安徽青陽縣都各處都掛滿白旗，表明投向進城的革命新政權，然而，唯有宣道會的教堂不掛白旗。一位年輕傳道助手告訴傳教士，希望教堂門口也掛上白旗，為減少戰爭帶來的損失，同時維護宣道會的活動。但是，傳教士表示宣道會是明確不向任何的政治靠攏：

我們要保持中立，儘管擔心每個人都被愛國民族主義的喜悅所煽動。許多殘酷的故事，是從滿族人可怕的罪行歷史中重新回憶，我們對他們的情緒並不感到奇怪。但不知為何，我們以前沒有完全認識到中國人是一個受奴役的民族。¹⁴²

¹³⁸ Margaret Quinn, "The Boy's School at Wuchang," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIX, No.6, (9 November, 1907), 89.

¹³⁹ B.H. Alexander, "Notes of Praise from China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXV, No.2, (8 October, 1910), 30.

¹⁴⁰ 清末在華中武昌地區日漸增長的民族主義和革命運動熱情在多數是聖公會中的基督徒，其中劉靜庵是最引人注目的代表人物。劉靜庵在辛亥革命前，是日知會的主要中堅力量，積極從事組織到宣傳革命大旨，後在 1906 年 12 月被清政府逮捕入獄，1911 年 5 月病逝獄中。一直以來，他是美國聖公會的信徒身份廣為人知，一方面他在思想行動方面，表現出「革命基督教」的色彩，另外一方面，則是聖公會在掩護日知會發揮重要作用，使其獲得空間的發展，並在參與援救劉靜庵的行動上起到重要的中西外交力量。實際上，同為日知會成員的曹亞伯在《武昌革命真史》一書有記載，1903 年劉靜庵到湖北武昌，擔任過黎元洪的秘書。在武昌期間，他先往宣道會的教堂聚會，之後轉到聖公會救主堂。劉靜庵轉會的原因，大致有如下：首先聖公會風氣開放，西教士和華人牧者多數同情革命，甚至認同中國信徒的民族情結，其次，就是宣道會華中差會持政治中立的立場，使得他難以找到志同道合之人。在這情況下，他加入了聖公會救主堂受洗入教，以基督教信仰及革命真旨結合，與基督徒革命黨人一同實踐革命理想。相關論著參梁壽華：《革命先驅—基督徒與晚清中國革命的起源》（香港：宣道出版社，2007），頁 324-345；曾慶豹：〈要想做真革命黨，就要先做真基督徒〉《道風：基督教文化評論》，第四十三期（2015 年春）：229-251；曹亞伯：《武昌革命真史（上編）》（上海：中華書局，1930），頁 154。

¹⁴¹ "Our Foreign Mail Bag," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVII, No.13, (30 December, 1911), 202.

¹⁴² Margaret Quinn, "During the Revolution," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVIII, No.11, (15 June, 1912), 169.

顯然，華中宣道會在革命成功前後都保持中立立場，對清政府或革命軍不作出任何一方的支援，實質上也是擔心傾向革命立場，會將教徒置身於民族情緒的革命浪潮。因此，宣道會的態度是：「在中國面臨危機之際，我們是否站在‘向上帝祈禱’的立場上，為中國增加祈禱？」¹⁴³ 這話不僅反映了宣道會的心聲，也意味著他們站在基督信仰的立場，拒絕一切宣講民族主義及革命思想。由是觀之，華中宣道會的政教關係看法，排除教徒參與社會政治活動的可能性，教會以基督信仰作為第一考量，即傳播福音遠超過於民族救亡運動的責任。¹⁴⁴

此外，宣道會所在的湖南傳教工場，看到不同革命發生的情況，雅學詩說到：「在這樣一個時代，也就是革命的時代，竟然有這麼多人願意傾聽福音……中國這片土地之大，以致於國家正處於一場革命的陣痛中，但在中國一部分的地方鄉村，並未被湧動在他們周圍巨大的不安和興奮所觸及。」¹⁴⁵ 顯然，不是所有中國人都受到革命洗禮，以救亡圖存高揚革命思想。以這樣一種的政治中立的傳教立場作指導，就出現多數宣道會沒有因政治革命影響停止聚會，雖然傳教士不在場時期，本地傳道助手承擔起教會的職責，照常日常的聚會，他們也始終維持對「民族愛國行動」沒有表示支援的格局，實踐出宣道會在政治運動面前的中立立場。¹⁴⁶

儘管辛亥革命對中國帶來巨大的變革，但華中宣道會持不過問政治，與其說是宣道會的教會規模頗小，不如說是傳教士以宗教發展為宗旨，其群體屬於政治邊緣性的屬性。¹⁴⁷ 正如高樂弼牧師指出：「我們在中國至關重要的工作，不是維護與權力的關係，也不是為國家與社會的重建，我們忠實地堅持獨特、屬靈的目標，即傳福音讓所有人知道耶穌基督是唯一的救主。」¹⁴⁸ 職是之故，宣道會華中教區在政治態度方面趨向謹慎和保守，於中國政治社會變革的問題上，差會不僅不支援中國改革，也反對激進的革命暴力方式，這種以傳福音才能拯救中國人的信念，為華中宣道會的政教關係提供了信仰依據，也為華中宣道會的基要主義身份奠定了基礎。¹⁴⁹

¹⁴³ "Introduction," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVII, No.18, (3 February, 1912), 274.

¹⁴⁴ Margaret Quinn, "During the Revolution," (15 June, 1912), 169.

¹⁴⁵ B.H. Alexander, "Traveling During the Revolution," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVII, No.26, (30 March, 1912), 408.

¹⁴⁶ B.H. Alexander, "A Trip Inland During the Revolution," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVIII, No.2, (13 April, 1912), 25.

¹⁴⁷ R.H. Glover, "The Chinese Revolution," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXIX, No.4, (26 October, 1912), 57.

¹⁴⁸ R.H. Glover, "New Testament Principles and Methods of Evangelization and Their Application in China," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXV, No.19, (4 February, 1911), 290.

¹⁴⁹ "Report for Central China," (31 August, 1912), 344-345; "The Alliance work at Nanling Hsien," (2 November, 1912), 73.

結論

晚清最後十餘年是基督教入華以來未曾有過的發展機會，一方面，教會身處環境、信徒的人數，實有長足的進步。另一方面，傳教運動在很大程度上適應了新政局面，傳教事業都得到迅速擴展，如教育、醫療、救濟和社會改革等。¹⁵⁰ 但教會史家賴德烈指出教堂建築、學校和醫院的廣泛建立，這是本地信徒多年籌資也無法實現的，其中存在的危險也十分明顯。最主要的是，教會的自養被延遲；很長時間才有足夠能幹的華人領導者成長起來，以及教會可能會陷入機制的泥潭中，傳教士和本地信徒的經歷在機制的運作中耗盡，教會忘卻其首要功能是傳遞宗教和靈性信息的載體。愈來愈多的傳教士以重鑄新文化為己任，到 1911 年不到一半的傳教士在進行福音佈道工作，若不是中國內地會、宣道會等差會堅持直接傳播福音的重要，這種比例就會更小。¹⁵¹ 儘管在這一階段的宣道會華中教區在學校教育、社會救災工作等教務皆有投入，但主要也是體現在傳播福音方面，換言之，宣道會在華中地區的傳教使命，未受到世界基督教社會福音思潮的影響，關注社會福利、社會改革運動等事業，而是專注於福音佈道為教會教務的第一責任。

這一時期宣道會華中教區，看重追求的屬靈生命，四重福音的信仰宛如精神基因，不僅傳承了宣道會的信仰共性，亦標記著宣道會成員的身份符號，再經過教會制度化、宗教生活及信仰立場，清晰地構成群體的身份邊界。因著宣道會華中教區抱持保守主義的傳教信念，就不會出現什麼做的差會教務，亦不存在「放之四海而皆准」的福音意義，反而知道自己是誰，該做什麼的保守差會及其教會的特性。

這一種差傳路線的教會，所關懷的不是政教關係、基督徒參與社會變革、基督信仰與文化等議題，認同的則是福音佈道的身份及其實踐相關的教務，證明宣道會在中國的進程中沒有停止起初的使命，而是繼續參與福音佈道，把自身的發展同拯救靈魂的意義拴在一起。因此，作為保守信仰的宣道會而言，從未出現將基督的救贖行動依社會議題，扮演某種功能性的宗教角色，反而持定教會是拯救人靈魂的獨特性和末世性，並為基督徒身份的歸屬劃定清晰的邊界意識。可以說，這一時期的華中宣道會傳教模式及其保守的信仰，為日後宣道會走向自立的道路中基要主義身份奠定了基礎。

¹⁵⁰ 邢福增：《文化適應與中國基督徒（1860-1911）》（香港：建道神學院，1995），頁 56。

¹⁵¹ 賴德烈：《基督教在華傳教史》，頁 522-523：“A Crucial Transition Period, 1900-1914,” *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume One: 1888-1934, (in the C&MA National Archives)*, 163.

引用書目

中華續行委辦調查特委員編，蔡詠春等譯，《中華歸主——中國基督教事業統計（1901-1920）》（上冊），北京：中國社會科學出版社，1985。

中國新史學研究會編，《義和團（第三冊）》，北京：神州國光社，1953。

中國第一歷史檔案館藏，〈緒二十七年七月六日安徽巡撫王之春摺〉，《光緒朝朱批奏折》（32輯），北京：中華書局，1996。

中國第一歷史檔案館編輯部編，《義和團檔案史料續編（上冊）》，北京：中華書局，1990。

中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系編，《清末教案》（第四冊），北京：中華書局，2000。

中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系編，《清末教案（第二冊）》，北京，中華書局，1998。

姚西伊 2008《為真道爭辯：在華基督新教傳教士基要主義運動（1920-1937）》，香港：宣道出版社。

邢福增 1995《文化適應與中國基督徒（1860-1911）》，香港：建道神學院。

武漢地方志編纂委員會編，《武漢市誌·社會誌》，武漢：武漢大學出版社，1997。

蕪湖縣地方志編纂委員會，《蕪湖縣志》，北京：社會科學文獻出版社，1993。

王鐵崖 1957《中外舊約章彙編》，北京：三聯書店。

邵鏡川，〈三十餘年來的湖南宣道會〉《金陵神學志》（中華基督教歷史特號乙編，1925年）：75-78。

呂實強 1985《中國官紳反教的原因(1860-1874)》，臺北：中研院近史所。

梁壽華 2007《革命先驅—基督徒與晚清中國革命的起源》，香港：宣道出版社。

李劍衣 1965《戊戌以後三十年中國政治史》，北京：中華書局。

賴德烈（Kenneth S. Latourette）著，雷立柏等譯 2009《基督教在華傳教史》，香港：漢語基督教文化研究所。

黃昆 2019「近代基督教會在皖慈善事業研究」，安徽大學碩士學位論文。

湖北省地方誌編纂委員會編，《湖北省志·宗教》，武漢：湖北人民出版社，1997。

國家檔案局明清檔案館編，《義和團檔案史料（上冊）》，北京：中華書局，1959。

曾慶豹，〈要想做真革命黨，就要先做真基督徒〉《道風：基督教文化評論》，第四十三期（2015年春）：229-251。

曹亞伯 1930《武昌革命真史（上編）》，上海：中華書局。

The Christian and Missionary Alliance (Vol. XXIV, No.1, 6 Jan. 1900-Vol. XXXIX, No.13, 28 Dec. 1912)

A.B. Simpson. 1890. *The Four-Fold Gospel*. New York: Christian Alliance.

A.B. Simpson. 1903. *Discovery of Divine Healing*. New York: Alliance Press Company.

D. MacGillivray. 1907. *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press.

G.L. Gelwicks, "The Hunan Missionary Conference", *Chinese Recorder Missionary Journal*. Vol. XXIV, No.9, (September,1903):472-474.

M.B. Birrel. 1981. *Matthew Brown Birrel: Missionary to the Chinese*. an autobiography manuscript.

R. B. Ekvall et al. 1939. *After Fifty Years: A Record of God's Working thorough The Christian and Missionary Alliance*. Harrisburg, Pa., Christian Publications.

R.H. Glover. 1905. *Ebenezer or Divine Deliverances in China*. New York: Alliance Press Company.

Report for 1907 Central China Mission Christian and Missionary Alliance. in the C&MA National Archives.

Research and Reference Material on the History of the C&MA in China Biographical Materials Volume Two. in the C&MA National Archives.

Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume One:1888-1934. in the C&MA National Archives.

Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume Three: Evaluation& Analysis. in the C&MA National Archives.

Rev. W. G. Davis transcription of oral history. 5-6 April, 1962.

