

## 研究論文

考古人類學刊・第 96 期・頁 41-90・2022

DOI: 10.6152/jaa.202206\_(96).0002

# 殉道、復活與文革時代： 《啟示錄》與滇北阿卯苗族基督徒的末世論\*

黃淑莉\*\*

## 摘 要

1958 年教會活動轉入地下，中國基督徒被迫公開放棄自己的信仰。隨著政治運動的不斷深入，滇北的阿卯基督徒相信《啟示錄》中的末日天啟（Apocalypse）已經在文革時代中顯現，根據預言，在牧師殉道之後，緊接而來的是羔羊復活與攝圖被提（Rapture），因此基督徒必須要放棄公民身分、脫離共產黨統治、守誠成為聖徒，才能在牧師復活之後，入籍平安國免於末日審判。千年運動導致滇北基督徒社群在 1976 年遭受毀滅性的軍事攻擊，數百名少數民族基督徒因此被關進監獄。雖然教會活動得以在 1978 年後全面恢復，但共產主義和千年運動之間的對立仍然存在，滇北基督教社群也因此分裂為平安國的聖徒們和三自教會的信徒們，彼此之間水火不容。本文從民族誌神學（ethnographic theology）的角度，描寫滇北阿卯基督徒的文革時代，由此論證《啟示錄》對理解教會歷史的兩個重要性：一方面，末日天啟的顯現促成在滇北基督社群的千年運動，在文化大革命期間帶給基督徒極大盼望；另一方面，後文革時代對千年運動的否定，導致救恩分歧和聖徒隱身，使得基督徒社群無可避免地走向分裂與衝突。

關鍵詞：文革時代，末日天啟，千年運動，民族誌神學，啟示錄

---

\* 本文章的民族誌材料，來自 2008-2019 年之間多次的田野調查，主要的訪談材料來自於 2019 年 5 月的焦點田野調查。文中的幾位受訪者已經閱讀過本文的初稿，並給予修改意見，另有兩位仍健在的受訪者因健康因素無法親自審閱本文。本文所討論的內容是滇北阿卯教會可受公評的歷史事件，文中提到的人物和訪談對象，也都是滇北教會的公眾人物，然而，由於事件涉及政治敏感議題，在受訪人的要求下，部分受訪人以匿名呈現。

\*\* 中央研究院民族學研究所助研究員。Email: [hshuli@sinica.edu.tw](mailto:hshuli@sinica.edu.tw)。

**Martyrdom, Resurrection,  
and the Era of Cultural Revolution:  
The *Book of Revelation* and the Ahmao Eschatology of  
Christian Churches in Northern Yunnan, China**

**Shu-li Huang\***

**ABSTRACT**

In 1958, church activities went underground in China, and Christians were forced to publicly renounce their religion. As the political campaigns went outraged, Ahmao Christians in northern Yunnan believed that the Apocalypse in the *Book of Revelation* had revealed itself in the era of Cultural Revolution. Beginning with the martyrdom of the Ahmao pastor, Wang Zhiming (1907-1973), followed by his resurrection and the upcoming raptures, the prophets in the *Book of Revelation* directly contributed to the millenarian movement in 1970s, calling for withdraws from citizenships in order to survive in the Millennium. The millenarian movement attracted military attacks with the goal of exterminating Christianity in 1976; as a result, many hundreds of ethnic Christians in northern Yunnan were jailed. Though the religious regulation was eased in 1978, the antagonism between the communist state and the millenarian Christians remained and the Christian community was divided into the millenarian heretics and the Christian patriots. This article explores the Ahmao eschatology in terms of ethnographic theology and argues for the significances of the *Book of Revelation* in configuring Ahmao church history. On the one hand, the revelation of Apocalypse and the millenarian movement strengthened the Christian community in northern Yunnan to survive through church closures and persecutions in the era of Cultural Revolution. On the other hand, the denial of millenarianism as responses to religious regulations resulted in the schism and conflicts of Christian community in the era of post-revolutionary Reform.

**Keywords: The Era of Cultural Revolution, Apocalypse, Millenarian Movement, Ethnographic Theology, Book of Revelation**

---

\* Assistant Research Fellow, Institute of Ethnology, Academia Sinica. Email: [hshuli@sinica.edu.tw](mailto:hshuli@sinica.edu.tw).

2018 年全中國都在為建國七十週年的慶祝活動做準備，就連基督教會也突然吹起了「國旗進教堂」的愛國旋風，據說不照規定懸掛國旗的堂會，將依《宗教事務條例》懲處關閉教會。<sup>1</sup> 這規定在滇北阿卯基督徒當中引起相當大的反應，很多人——尤其是經歷過文革現場的老信徒——識得這「開始」的徵兆，就像當年在教堂裡掛起毛主席畫像的「三忠於」運動，迎來牧師殉道與信徒受難的文革末世；「國旗進教堂」似乎敲響「敵基督」的警鐘，也考驗著阿卯教會是否記得「牧師殉道」的見證。

殉道牧師王志明（1907-1973）是解放前內地會滇北教區洒普山總堂最後一任的總堂牧師，解放後多次因信仰入獄，1973 年在批鬥大會中被公開處決。王志明牧師成為文革時代中國教會受難基督徒的代表人物，<sup>2</sup> 滇北阿卯教會也因此成為全球基督徒關注的對象。不過，對滇北的基督徒而言，殉道事件和阿卯教會的命運是綁在一起的。王志明牧師是上帝揀選之人，牧師殉道是阿卯教會與上帝之「約」（契約）的見證——這約認定阿卯會眾是上帝的選民、也要求阿卯會眾有著歸向上帝的義務。因著這約，即使在宗教最艱困的革命年代，阿卯會眾依舊歸向上帝，叛教仍舊是不可饒恕的罪；即使在宗教最復興的開放年代，這「約」依舊影響（或者限定）阿卯教會與國家的互動，順服掌權者仍舊有其不可逾越的底限。

如果說這「約」是阿卯教會從差會時代進入後差會時代的重要憑證，那麼這「約」的見證——即殉道事件——則是阿卯教會從宗派教會過渡到三自教會的轉捩點。1958 年教會活動轉入地下以後，《啟示錄》中的末日天啟（Apocalypse）逐漸在滇北阿卯基督徒中流傳開來，接踵而來的政治運動示現「敵基督」在文革末世的權柄，殉道事件帶來末世的轉折，直接促成以放棄公民身分、脫離共產黨統治為訴求的千年運動。基督徒相信，當主耶穌再臨的那日到來，殉道的牧師要復活、受難的基督徒要從罪裡釋放、聖徒要被揀選升天。千年運動為文革期間飽受磨難的基督徒帶來盼望，影響遍及解放前內地會滇北教區的各族群教會，只是誰都沒料到，牧師殉道所帶來的盼望，卻在改革開放後成為教會重建的最大爭議，將阿卯教會與上帝的契約「一分為二」，也將阿卯會眾的開放時代「一分為二」。

本文回答末世論如何重構滇北阿卯基督徒的文革時代，由此論證《啟示錄》對理解教會歷史的兩個重要性：一方面，末日天啟的顯現促成在滇北基督社群的千年運動，在文化大革命期間帶給基督徒極大盼望；另一方面，後文革時代對千年運動的否定，導致救恩分歧和聖徒隱身，使得基督徒社群無可避免地走向分裂與衝突。儘管文革期間幾乎所有的滇北基督徒都籠罩在末日天啟的恐懼之中，但由於田野調查以阿卯

教會為主，所呈現的民族誌也以阿卯教會為主角。由於沒有足夠的跡象可供判斷文革後期滇北阿卯教會的千年運動，與 1940 年代席捲中國的小群運動，有無任何直接或者間接的連結，<sup>3</sup> 本文強調，滇北阿卯教會的末世論有著強烈的原生性色彩，混雜著對時代論神學的片面理解、對地方教會牧師與小群運動的模糊印象，以及對《啟示錄》的靈恩閱讀（charismatic reading），教會與信徒所經歷的革命時代被投射到使徒約翰所見的末日景象，通過類比（analogy）闡釋殉道事件的救恩訊息，牧師殉道的見證也從牧師個人擴展到教會，乃至全人類的見證。

本文將滇北阿卯教會的末日天啟當作是重要的民族誌現象來進行考察，考察方法結合回憶手稿、文史資料、田野訪談、部分官方檔案，以及自 2008 年以來在阿卯教會與社區的參與觀察。採取民族誌取徑的末世論研究有兩個目的：第一，文革期間很多地方都出現末日現象，各地末世論的腳本多有不同，與基督教有關的末世論不少，但有被記錄下來的不多，提及《啟示錄》的神學研究更少。<sup>4</sup> 研究者通常將末世論視為一種民間宗教運動，指出其反抗或者拒絕統治的企圖，而民族誌取徑的末世論研究，旨在呈現末世論的地方性、宗教性、文化性，避免落入民間宗教運動的解釋框架，導致過度簡化末日現象的複雜性。第二，儘管研究者對於包括末世論與靈恩論的靈恩基督教（charismatic Christianity）有不同的看法，或將它視為民初以來獨立教會運動的精神延續（連曦 2011）、五旬節運動的宗教遺產（Hunter and Chan 1993）、或是文革以來的新興宗教現象（梁家麟 1999；Kao 2009），幾乎毫無例外的，在肯定靈恩基督教對文革以來宗教復興的重要貢獻之時，也不免影射基督教會的靈恩復興缺乏神學論述。事實上，神學思辨與建構不是神學家、教會領袖或者知識分子的專利，殉道事件顯示阿卯基督徒積極參與末世論的神學思辨與建構，本文針對末日天啟的民族誌考察旨在呈現末世論神學對滇北阿卯基督徒社群的塑造。

本文對末世論的描寫，呼應基督宗教人類學以「神學作為民族誌對象」的倡議，探討滇北阿卯教會如何通過末世論神學來處理與神、與人、與世界的關係，通過連結神的救恩計畫與人的受難經驗，由此呈現文革時代滇北基督徒所經驗的末日現象。從認知的角度來看，《啟示錄》為阿卯基督徒提供了解讀與經驗末日現象的文本基礎（Malley 2004）；從符號學的角度來看，基督教是意義參照系統、有其獨特的文化邏輯（Engelke and Tomlinson 2006: 12），末世論神學則是能夠反映滇北阿卯基督徒的處境與特殊性的文化造物（cultural artefact）。儘管他們的末世論是以《啟示錄》作為腳本，對末日徵兆的解讀、對殉道事件的闡釋、乃至對宗教治理的態度，也都是據此逐

一演繹而來；然而，由於《啟示錄》的文本特性與靈恩閱讀的去中心化實踐，文字以外的訊息在滇北阿卯基督徒當中引起廣泛的討論，對隱喻和象徵的解讀也各有不同。因此，滇北阿卯基督徒的末世論既不是某個神學傳統的末世論的複製品，也不是一個穩定清晰的、構想完整的神學計畫，用 Bruno Latour (1994) 的話來說，就是在某個時空背景下關於末世的「神學組裝」(theological assemblage)。滇北阿卯基督徒對《啟示錄》的闡釋，有些著重在善惡與是非的屬靈爭戰、有些傾向類比阿卯教會在文革時代的受難經歷與早期教會在羅馬時代所受磨難、也有不少人將《啟示錄》中的末日審判視為即將的未來或者正在發生的現在、或者將文革時代視為那獸掌權的人類末世。本文即將呈現的是一種「在地視角」的「末世論神學組裝」，旨在闡釋滇北阿卯基督徒在文革末世中的神學知識生產如何反映在地行動者的多重聲音(multiple voices)與多種能動性(multiple agencies)。

越來越多基督宗教人類學家主張，神學作為「民族誌對象」應當在民族誌的知識論裡有一個不能化約為文化範疇的位置，以凸顯神學思辨與行動的反身性(reflexivity)。從學科的角度來看，人類學與神學的確存在某種不可共性(Bialecki 2018b)、學科的關係也的確有些尷尬(Robbins 2006, 2013)，尤其在靈恩基督教改變了基督教世界的版圖之後，來自基層、非菁英的神學參與改變了人類學與神學的關係(Robbins 2020[2018])。一方面，民族誌作為方法論開始在神學知識的生產過程中扮演一個角色，「民族誌神學」(ethnographic theology)顯然已是神學領域中的重要分支(Scharen 2020; Wigg-Stevenson 2014)，再加上學科意識形態的解放(Vahakangas and Lauterbach 2020)、新穎立場的出現(Bielo 2009; Handman 2014)，以及前所未有的學科互動(Lemons 2018)，神學與人類學的跨學科對話也有更多新的可能性(Robbins 2020[2018])。另一方面，民族誌田野中的神學對話，也涉及到基督宗教人類學的自我定位，人類學家 Naomi Haynes (2018: 266-267) 指出，「接地氣」(on the ground)是神學作為民族誌對象的必要條件，也是人類學分析得以展開的基礎。這樣的神學與其說是一套有系統的神學知識，更應該是某種為了瞭解上帝、明白神的作為、打造人與神的適切關係的反身行動(reflexive action)，與其過多關注在基督徒的神學立場或者對某些神學問題的態度，更重要的是神學參與已經滲入到基督徒的社會生活之中，反映出基督徒在社會生活中的重要考慮。

Michael Scott (2005: 102) 倡議使用「民族神學」(ethno-theology) 這個分析概念，來凸顯作為民族誌主角(ethnographic subject)的本土基督徒參與神學思辨與行動

的能動性。M. Scott 的民族誌記錄了所羅門群島一位名叫 Timothy Karu 的 Arosi 基督徒的神學計畫，Karu 將自身母系氏族（Araha）在社群中的角色，投射到以色列人在世界中的角色，用舊約人物亞伯拉罕的視角來理解人群關係，藉此重新規劃土地與母系氏族的關係，在他的神學計畫裡，不僅 Araha 的傳統意義被改變，人類起源的本體論也被改變了。儘管 Karu 想要通過「做神學」來重組村落土地所有權關係的企圖沒有獲得當地人的認可，Karu 的神學計畫恰恰顯示「在地神學計畫」（local theological project）的民主開放——不會只有一種說法、也不可能沒有競爭。本土基督徒的神學創造力顯示基督教已經融入社會生活當中，基於本土文化與基督教神學的邏輯所衍生的限定（entailment）與可能性（potentiality）對意義生產同樣重要，人們能夠用基督教的方式思考、用聖經部分內容來回應當前的處境。M. Scott 認為，儘管神學計畫可能只是個人的、實驗性的、暫時的，對現實與道德秩序不見得會產生重大影響，本土基督徒的神學參與（theological engagement），已足以構成神學作為民族誌不可化約的知識對象之充要條件。

這個被 M. Scott 命名為「民族神學」的知識範疇，對本土基督徒而言，也是他們「做神學」的「實踐場域」（field of practices）（Haynes 2018）。Haynes 的民族誌 *Moving by the Spirit*（2017）把焦點放在社會生活中的神學實踐，呈現「成功神學」對靈恩基督徒社群的塑造。根據他的說法，尚比亞銅帶地區的靈恩基督徒認為，神學是神諭與神力的通道（conduit），能夠將聖經中上帝的話（words）轉化成神的行動（actions），帶來現實中的「突破」（breakthrough）（ibid: 278）。在信徒當中，人人都能「做神學」（doing theology），卻不是每人都能做得一樣好，做神學的能力代表一個人被恩賜的神力，神學做得越好、神力越高、追隨者也越多，區分出教牧與信徒的信仰階層，構成了以教會為中心、高度階級化的侍從關係（patron-client-ship）網絡。儘管成功神學頗受爭議，對銅帶地區的靈恩基督徒而言，卻是生活世界與救恩法則的連結，在成功神學的架構下，「移動」（moving）被賦予顯著的價值，做神學的內容主要是針對移動徵兆的解讀，做神學的努力可說是對移動價值的投資，人們不僅通過做神學來揭露神的行動與指示、也通過做神學來彰顯人們應當肯認上帝已履行其應許的義務。儘管移動的能量並非完全取決於人類的意志與行動，更多是來自於人類能力之外的神力介入，通過做神學，移動發生（making moving happen）的不確定性也能被清晰地闡釋，具體化成為可以理解、參與、並帶來確信的靈恩行動。

Haynes 為尚比亞銅帶地區靈恩基督徒所建構的「神學實踐場域」，包含三個部

件：特定神學主題（成功神學），結合特定時空背景下的價值或者理念（移動），以及神學實踐的社會性（侍從關係）。這三個部件不只是凸顯民族誌神學所強調的在地性（locality），更重要的是：神學實踐能夠體現本土基督徒認為真正重要的考量，這也意味著，做神學其實是本土基督徒脈絡化基督教信仰內容的知識實踐，不同尺度的神學實踐反映基督徒在不同社會空間的轉換與移動。J. Derrick Lemons（2018）描寫美國靈恩派急診醫師，如何動用靈恩神學來闡釋在海地大地震賑災現場的驅魔行動；Joseph Webster（2018）描寫英國普利茅斯兄弟會（PBCC）會眾看似拒人千里的互動方式，其實是根據「分別為聖」的救贖神學，符合教會倫理考量的社會行動；James S. Bielo（2009）對當代北美福音派基督徒的民族誌神學的描寫當中，遍及 6 個新教差會 324 個「讀經小組」的田野調查，通過讀經將神學融入信仰與生活當中，成就作為基督徒的身分認同，讀經不只是閱讀，還要反思生活、與聖經文本的關係越緊密，與人的關係也更加緊密；Timothy Carroll（2017）描寫「禮儀神學」在英國東正教徒社群中的角色，做神學既是在做決定過程中的倫理評估、也是交往互動中的行動指南。做神學強調神學實踐的展演性（theology is performative），從行動現場、教會活動、讀經小組、到信仰社群，基督徒在社會生活中不同尺度的神學展演，塑造他們的身分認同、社群構成、乃至倫理行動。

雖然說，在做神學的實踐場域，價值與概念得以生產與再生產；值得注意的是，在「做神學」的實作現場（site），神學知識也面臨重新組裝，連帶產生新的差異化模式。實作現場是在地與世界、基督徒與異教徒、傳統與現代、物質與精神、文本與口語的交會，在這裡交錯著多重聲音與多種能動性的「去中心」的神學對話，所有神學的權威說法都要在這裡被重新檢視、重新組裝，進而生產出新的混雜性。Liana Chua（2012）的民族誌描繪馬來西亞婆羅洲 Kampung Benuk 村民視為馬來西亞現代（Malaysian moden）的基督宗教，指出在村落現場中的神學知識生產，往往有其獨特的知識論；比如救贖論（soteriology）談的是得救如何取決於人和上帝的關係，在村落場域中很難不注意到人與上帝關係的建立，往往會造成村落社會性的「再模式化」（re-moding），因此，Benuk 村民的救贖論不只是關於人與上帝的關係，也反映村民對村落社會性的理解。<sup>5</sup>

上述的討論回答神學為何是民族誌不可化約的知識對象，尤其凸顯本土基督徒的創造力，強調做神學的「實踐場域」與「實作現場」之於民族誌神學的兩個重要性：一是在地性（locality），以「做神學」所打造出來的「實踐場域」為基礎，強調基督

徒在社會生活中不同尺度的神學展演，如何塑造他們的身分認同、社群構成、乃至倫理行動；一是混雜性 (hybridity)，以「做神學」的「實作現場」為基礎，強調價值理念對神學知識的重新組裝產生的邏輯限定。以「神學實踐」的角度，神學是基督徒的身分認同、社群建構、乃至倫理行動的展演；以「神學組裝」的角度，神學是基督徒發明生活世界、宇宙觀、本體論、乃至世界構成的資源。

本文結合「神學實踐」與「神學組裝」兩個面向來描寫滇北阿卯基督徒的末世論，以文革時代教會與國家的遭逢 (encounter)，為做神學的實踐場域、與神學組裝的實作現場，通過滇北阿卯教會在文革時代的社會生命史揭露末日現象的複雜性，凸顯滇北阿卯基督徒作為民族誌主體的多種能動性與末世論神學的多重意義。本文主張，《啟示錄》提供滇北基督徒理解與經驗末日現象——做神學——的文本基礎，在教會與會眾當中發生的事，總能夠以某種方式與末日天啟產生關聯，在上帝的救恩計畫中定位滇北阿卯教會的過去、現在與未來；誠如 M. Scott (2005: 119) 所言，民族神學也是民族歷史 (ethno-history) 的呈現，文革時代的末世論凸顯滇北阿卯教會獨特的歷史性，他們通過神學辯證來闡釋教會被捲入解放、反右、文革與改革開放等政治運動的歷史過程。

接下來，本文將進一步說明滇北阿卯教會的信仰復興如何與《啟示錄》的末日天啟息息相關，通過阿卯基督徒的視角，揭露在文革時代中的末日徵兆、闡釋受難經驗與得贖之路的關聯。從末日天啟的出現、千年福音的盛行、乃至後文革時代的救恩分歧，滇北阿卯基督徒的末世論，反映 1949 年以後教會從關閉、受難到分裂的社會生命史。儘管後文革時代的宗教治理相對開放，千年運動對國家權力的挑釁並沒有因殉道牧師獲得平反就不再被視為反政府叛亂，反倒因著新的命名與分類的介入，正統與異端的區別更加壁壘分明，千年運動與共產主義國家的衝突也就更加嚴重，相對於三自愛國教會的信仰復興，千年運動被認為是曲解救恩的異端。隨著治理計畫的推進，被命名為「小眾教」的千年運動，之於滇北基督教也越來越邊緣。在高舉受難者見證的三自愛國教會中，牧師復活的救恩被禁止談論、千年運動在文革時代的信仰見證被消音、就連《啟示錄》的末日天啟也被封印。然而，在滇北山區的少數民族教會，幾乎每個三自愛國教會的教區內都有那麼一兩個小眾教的村寨，幾乎每個基督徒家庭都有那麼幾個小眾教的親戚，幾乎每個基督徒都能說上幾個小眾教的奇風異俗，來證明「他們和我們不一樣」。在開放時代裡，小眾教儼然就是三自愛國教會互為主體的「他者」，這也意味著千年運動對滇北阿卯教會的影響是不能夠被取消的。

## 異象：洒普山與牧羊人

解放以前的洒普山是一個只有 20 多戶的小山村，即便是今日也只有 70 多戶。雖說洒普山與武定縣城的距離只有 20 多公里，卻是位於海拔 1500 公尺左右的高寒山區，百年前中國內地會（China Inland Mission）的宣教士郭秀峰（Arthur G. Nicholls, 1879-1956）在此設立了雲南省第一個專職部落宣教的宣教站，由於上山的路途不便，從昆明來的宣教士通常要在武定縣城歇息一晚，第二天吃過早飯後從縣城出發，才能趕在天色昏暗前抵達洒普山（Clarke 1970[1911]: 285-289）。這一個小山村成為滇北教會的信仰中心完全是偶然，也因為是偶然，洒普山的中心性表現在那些關係著滇北阿卯教會信仰命脈的種種事件。<sup>6</sup>

滇北山區的非漢部落，無疑是孕育基督宗教最肥沃的土壤。短短幾年以洒普山為中心的部落宣教，就發展成為頗具規模的滇北教區：一方面，在郭秀峰的主持與阿卯的幫助下，1907 年夏天洒普山教堂完工，其他地方也相繼模仿洒普山建教堂，建造教堂是極為成功的跨村寨資源整合計畫，為跨村寨教會的運作奠定基礎；另一方面，內地會以洒普山作為滇北部落宣教的起始基地，不僅將洒普山教區從昆明教區中獨立出來，更進一步派遣外籍宣教士進入到阿卯以外的非漢人群當中宣教。1911 年 Samuel R. Clarke 出版 *Among the Tribes in Southwest China*（1970[1911]）之時，內地會的滇北教區就已經有 20 多個教會。1923 年為加強各族群的聯繫，在洒普山成立滇北基督教六族總堂，形成教區事務多族群共治的架構，並於 1940 年成立滇北六族聯合會，由各族群總堂牧師輪流擔任會長，教區內各個分堂和支堂之間的聯繫更加頻繁。儘管歷經安息日會與自立會的分裂、奮興會的干擾、中華基督教會的介入等等重大事件的衝擊，滇北教區多族群共治的架構仍舊十分穩固，1940 年代整個教區已有分堂 51 個、支堂 200 多個，信徒人數估計有 3 萬多人，<sup>7</sup>六族聯合會的共治架構持續運作到 50 年代初期，直到 1952 年控訴運動進入滇北教區，聯合會才正式解散。

滇北教區在地理上看似遺世獨立、在時空上又是連結世界，儼然就是中國西南境內的「邊境」（border）。邊境向來是不穩定的、模糊的，儘管滇北教區一直隸屬於內地會，其本土基督教並沒有宗派基督教的中心化傾向，反而是呈現多義、破碎且混雜的樣貌（Agier 2016[2013]: 8）。在多族群共治的教區架構下，洒普山儼然是滇北基督徒連結跨族群 / 跨差會 / 跨區域基督徒社群的都會地（metropolitan），自 1920 年代以來，安息日會、自立會、奮興會、中華基督教會、五旬節、乃至地方教會，都曾在滇北教區留下痕跡（Huang 2014: 124-184）。1940 年代參與教會的阿卯村寨可能有數百

個、約有 5000 位左右的信徒，佔滇北阿卯人數的 7 成左右，被置身在各種不穩定網絡之中的阿卯村寨與教會，可說完全是以洒普山為馬首是瞻，洒普山教會發生的各種事件往往能夠左右滇北阿卯基督徒的命運。

滇北教區不只是宗派神學的邊境，也是國族主義的邊境。40 年代是教會裡世俗派與保守派，通力合作推動社會改革的黃金時代。教會內部興起了世俗化的風潮，不僅推動教會學校的改革，教會學校的課程與國民教育同步，促成不少識字阿卯走出教會進入社會，也觸動滇北教會和信徒積極參與愛國運動的熱情，在朱有林的號召下許多阿卯信徒加入保商隊，成為龍雲政府穩定川滇交通要道的一股重要地方勢力（*ibid.*）。解放之初，中國政府為拉攏少數民族的上層階級，將洒普山（阿卯）、滔谷（東傑傑）、撒老烏（黑彝）和阿古咪（甘彝）這幾個族群總堂，視為武定專區統一戰線的主要標的，中共武定地委和工委領導成員親自前往這些地方宣講宗教政策，傳達來自共和國的關切與友好；滇北教區的六族聯合會也給以善意回應，於 1951 年 2 月 7 日聯合簽署《滇北基督教聯合會為響應宗教革新運動，實行自治、自養、自傳，割斷教會與帝國主義聯繫的宣言》（簡稱《三自革新運動宣言》），開始在教會內推動革新運動。武定縣委統戰部本著團結上層的民族工作原則也給與滇北教會相當多的統戰福利，不僅選送教牧長執到神學院學習，又組織他們輪流到武漢、北京參觀，更積極吸收基督徒知識分子參加州縣人民代表會、政治協商會（武定縣志編纂委員會 1990：354-356）。

1952 年是鉅變的開始，武定縣委統戰部執意要改造洒普山教會，指派時任縣委統戰部政委的阿卯幹部龍運澤，以確保三自革新運動如實進行為由，親自坐鎮洒普山教會 4 年。這期間，龍運澤要求教會每次禮拜之前首先要宣講愛國主義，禮拜之後還要發動群眾揭露外國牧師的分裂活動和罪行（*ibid.*: 354）。<sup>8</sup> 龍運澤充分利用教會內部世俗菁英與教牧長執之間的理念差異，以及洒普山村寨內部的家族矛盾，使得「揭露外國牧師分裂活動和罪行」的控訴運動異常成功。<sup>9</sup> 許多關於外國牧師的流言基本上都是在那個時候開始出現，郭秀峰因此揸上了許多不明白的冤屈，詆毀傳教士的言論被寫進調查報告、縣誌和官方出版品當中，成為洒普山對傳教士評價的標準說詞（*ibid.*: 356）。

在政治運動的介入下，參與控訴外國傳教士者與拒絕參與控訴者，很快地演變成叛教者與護教者兩個水火不容的衝突群體。1955 年武定公安局長當著信教群眾的面批評總堂牧師王志明「死性不改」，把他送進祿丰勞改場改造 6 個月，洒普山教會也隨

之關閉。<sup>10</sup> 儘管在 1956 年的大鳴大放期間，曾經短暫放鬆打倒帝國主義的力道，洒普山教會又重新開放，追隨王志明牧師的護教者已經不回教堂聚會，在他們看來教堂早就已是叛教者恣意妄為的政治運動場所。

除了在洒普山附近身歷其境的阿卯以外，多數阿卯對於革新運動如何演變成控訴運動，又如何導致洒普山教會的群眾衝突只是略知一二。儘管如此，阿卯基督徒普遍將這場運動視為是叛教者龍福華開始露出馬腳的時刻（雖然龍福華自己表示他是 1957 年才離開教會）。<sup>11</sup> 根據洒普山教會龍老執事的說法，龍福華非常地投入革新運動，但他總是將革新運動曲解成是革「心」運動，每次禮拜都要向群眾宣講，說是洒普山被外國傳教士控制太久了，必須要徹底革「心」、改頭換面，才能得著完全「釋放」（解放）。<sup>12</sup> 龍福華這位自小在洒普山村長大、滇北教會最早的神學生之一，曾經是頗受教會期待的傳道人，在阿卯基督徒當中流傳著一則「傳教士選牧羊人」的故事，隱晦地道出龍福華叛教對滇北教會的傷害：

1949 年中國解放了，國外傳教士驅逐出國，所以洒普山沒有牧師了，然後三一聖堂牧師召集教會首領到昆明三一聖堂選集，按人的旨意是要龍福華，但林獻羔牧師說我們把這兩位交給神，看是誰要哪一個來牧養羊群，隨後第二天林獻羔牧師說我在印象中看見，龍福華與王志明兩人各放一群羊，豺狼來抓羊時龍福華已經逃避去了，豺狼把龍福華的羊抓去，而王志明他看守著羊群未把王志明的羊抓走，所以林獻羔牧師說，這兩人上帝要王志明來牧養他的羊群，所以王志明牧養上帝的羊群直到 1973 年臘月初六像耶穌那樣背負十字架上刑場流血。（張志敏 不著年代 b：1）<sup>13</sup>

這故事有許多版本，有些版本時間與地點明顯與上述版本不同，傳教士的異象出現在 1943 年郭秀峰離開洒普山時，地點是在洒普山教會，領受異象的是接替郭秀峰的外國牧師安育林；還有說法直指龍福華就是那豺狼，王志明是牧羊人，豺狼和牧羊人搶羊等。儘管說法各有不同，發生的人事時地物也不同，不變的是王志明和龍福華的對立，以及牧羊人的隱喻。雖然無從求證傳教士異象的真偽，但 1944 年王志明按立成為洒普山總堂牧師時，<sup>14</sup> 龍福華其實還在重慶神學院學習，顯然不會是總堂牧師的候選人。儘管如此，異象呈現的是阿卯信徒的刻板印象：革「心」運動如引狼入室，而上帝早就預知了這一切，在傳教士離開後，為阿卯預備了新的牧羊人。龍福華叛教的形象越鮮明，王志明護教的角色也就越突出，細節陳述儘管有所差異，都是為了凸顯王志明是上帝為阿卯教會預備的牧羊人。

在我幾次與王子聖（王志明牧師的大兒子）的交流中，他總是不斷強調說：「〔我父親〕他曉得自己一出生就被選中，將以人子的血肉之軀去重蹈神子之路，上十字架！在榮耀主的同時復活！所以才不會被迷惑」。根據王子聖的說法，1956年王牧師被釋放之後，就被安排到縣文化館任職，還當上第一屆的楚雄州政協委員，但是他的「心不在那兒，只是一直禱告，求主寬恕」，「其實他曉得，……在十字架和共產黨，在上帝和撒旦之間，最終必須要有個了斷」。<sup>15</sup>滇北的阿卯信徒普遍認為，王牧師早在1951年就已經獲得上帝的啟示，知道主要駕雲降下接取教會，即使是最保守的信徒，也相信王牧師早就預知自己的被捕與殉道，也預知教會即將遭受的浩劫。1955年離開洒普山之後，王志明牧師經常到處走訪教會選立教牧同工，創作許多苗文詩歌勉勵教會，<sup>16</sup>他的所作所為被認為是預知「十年浩劫」的到來，為1958年以後長達二十年的教會關閉做準備。

## 徵兆：《啟示錄》與文革末世

據說在龍福華公開反對基督教之後不久，旋窩塘村子裡一位名叫王文學的年輕傳道突然在某次聚會中聖靈充滿大聲背誦《啟示錄》第13章，<sup>17</sup>他為末日天啟做見證說：「有一獸從海中來，這獸開口就向神說褻瀆的話（打倒耶穌、打倒上帝），與聖徒爭戰並且得勝，制服各族各民各方各國，這獸還能行奇事，迷惑住在地上的人，這獸還立了偶像，不拜獸像的人都要被殺害」（啟13：6）。又說：「這獸又叫眾人，無論大小貧富，自主的為奴的，都在右手上或是額上受一個印記，除了那受印記的，都不得做買賣」（啟13：16）。<sup>18</sup>據說當時王志明牧師也在場，儘管十分震驚卻也不馬上反駁，反而告訴信徒這事要好好考慮考慮。旋窩塘的奇事很快地在信徒當中傳開了，聽到的人都感到很驚訝，如果王文學對聖經的理解錯了，王志明牧師怎麼不反駁呢？如果王文學是受到聖靈啟示所以說出這樣的見證，王志明牧師是否也領受到聖靈的啟示呢？

根據王老牧師的說法，《啟示錄》的預言之所以如此可信，和當時信徒的特殊經驗有關。土地改革之後，每個家戶有多少人、各叫甚麼名字，都被記錄下來，按照家戶人數分得土地數額，所有人也都要加入公社領工號，按照每日工作份額領取工分，這些紀錄用的地號和工號應驗了「除了那受印記的，都不得做買賣」的預言。然而，預言的應驗不只是表面的相似，更重要的是，在地能指（local signified）所形塑的特殊

經驗與相對真實。對阿卯信徒而言，土地改革也就是那特殊經驗的起點，為了推行土地改革，地方政府與阿卯教會密切合作，教會組織影響力幾乎遍及滇北的少數民族村落，教牧能讀能寫，又有社會聲望，正是土改最需要的小知識分子。當時的自立會與安息日會的教牧多數與政府密切合作，內地會也因為是否與政府合作而造成嚴重分裂。根據洒普山龍老執事的說法，土改之後就是政府與教會攤牌的時刻，許多當時主張與政府合作的教牧長執離開教會，進入政府機關為民服務，也將許多信徒帶離教會，那時候經常被提起的一句話是：「我們阿卯信基督教信了那麼久，什麼也沒得到，共產黨一來，阿卯就有自己的土地，信共產黨當然比信基督教好」。對於堅持信仰的護教者而言，土改就是那獸所行的奇事，把很多人迷惑了，才會導致當年積極參加土地改革的許多人都叛教。<sup>19</sup> 尤其內地會一向將自立會與安息日會視為分裂者，自立會與安息日會的教牧噤聲、信徒停止聚會，更是在在證明內地會信仰的純正性。

雖然在我多年的田野調查中，從來沒有一個人宣稱王志明牧師曾經宣講過末日天啟，王志明和《啟示錄》卻有著一種天然的連結，將各種政治運動，交織成上帝為阿卯基督徒所預備的「被提之路」（下一小節會加以說明）。四清運動（1963）以後，有將近 6 年的時間王志明牧師持續受到嚴密監視。然而，在阿卯信徒的心目中，牧師是上帝指派的牧羊人，儘管並未言明，受到監視的王志明牧師，像是《啟示錄》中被禁錮的使徒約翰，他寫的很多詩歌就像是約翰寫給教會的書信，這些詩歌不只是有表面意義，而是隱藏更多暗語和主將再來的秘密，必須通過聖靈才能解釋詩歌中隱晦的字眼，也因此各地教會中，興起一些能夠轉譯詩歌的聚會領袖。以下這首詩歌出現在張志敏（不著年代 b：2）寫殉道事件的手稿中，也被收錄在《ꨀꨁꨗꨛꨏꨤ》（復興靈歌），據說阿卯信徒人人會唱，直到 1990 年代都還是阿卯聚會最經常頌唱的詩歌之一：

J(†>L<sub>nc</sub>□<sup>11</sup> 78 †<sup>o</sup>

□<sup>11</sup> 7<sup>11</sup> 7<sup>nc</sup> □<sup>11</sup> †<sup>nc</sup> 3<sup>11</sup> 7<sup>nc</sup>

1=F 4/4

教會預 備好了嗎

T:T<sup>1</sup>-:3:3|3.T:S<sup>1</sup>-:T<sup>1</sup>|L.S:3<sup>1</sup>-:S|3.3:T<sup>1</sup>-:T<sup>1</sup>|T:-.3:3:3.T|

□<sup>11</sup> 7<sup>11</sup> 7<sup>nc</sup> □<sup>11</sup> †<sup>nc</sup> 3<sup>11</sup> 7<sup>nc</sup>, □<sup>1</sup> ā 4<sup>o</sup> 7<sup>nc</sup> □<sup>1</sup> ā 4<sup>o</sup> 7<sup>nc</sup>, □<sup>11</sup> C<sup>11</sup> 3<sup>11</sup> □<sup>1</sup> ā 4<sup>o</sup>  
□<sup>11</sup> 7<sup>11</sup> 3-T<sup>1</sup> C<sup>1</sup> 3<sup>1</sup> □<sup>11</sup>, □<sup>11</sup> †. L<sup>1</sup> C<sup>1</sup> □<sup>11</sup> T<sup>1</sup> 7<sup>11</sup> 7<sup>nc</sup> SR- □<sup>1</sup> C<sup>1</sup> □<sup>11</sup> C<sup>1</sup> □<sup>11</sup>  
Y<sup>1</sup> V<sup>1</sup> □<sup>1</sup> C<sup>1</sup> 3<sup>1</sup> □<sup>1</sup> C<sup>1</sup>, □<sup>11</sup> †. L<sup>1</sup> C<sup>1</sup> l<sup>1</sup> l<sup>1</sup> T<sup>1</sup> S<sup>1</sup> nc □<sup>1</sup> C<sup>1</sup> l<sup>1</sup> □<sup>11</sup> Y<sup>1</sup> 3<sup>1</sup>  
教會 預 備好了嗎, 主 快來了 主 快來了, 是主 快來的日  
教會 有 很多 信徒, 走 到 這裡 走 不 動了, 雖 然 是 有 信  
但 只 有 很 少 信 徒, 走 到 這裡 加 倍 努 力 勤 奮 唱 詩 做 禱

S:-T<sup>1</sup>:S.S|L.S:3<sup>1</sup>T.3:3|3.3:T<sup>1</sup>-:T<sup>1</sup>|S.L:T<sup>1</sup> 1:-L.S|3.T:3.

7<sup>nc</sup>, □<sup>1</sup> ā C<sup>1</sup> □<sup>11</sup> T<sup>1</sup> 7<sup>1</sup> □<sup>1</sup> C<sup>1</sup> □<sup>11</sup> □<sup>1</sup> ā 4<sup>o</sup> □<sup>1</sup> □<sup>11</sup> 7<sup>11</sup> 7<sup>nc</sup>, □<sup>1</sup> 7<sup>1</sup> □<sup>1</sup> 3<sup>1</sup> □<sup>1</sup> □<sup>1</sup> C<sup>1</sup> 7<sup>1</sup> □<sup>1</sup>  
S<sup>1</sup>, V<sup>1</sup> C<sup>1</sup> - 3<sup>1</sup> 3<sup>1</sup> S<sup>1</sup> □<sup>1</sup> T<sup>1</sup> T<sup>1</sup> T<sup>1</sup> S<sup>1</sup> □<sup>1</sup> T<sup>1</sup> 7<sup>1</sup> □<sup>1</sup> C<sup>1</sup> - 7<sup>1</sup> □<sup>1</sup> 7<sup>1</sup> □<sup>1</sup> C<sup>1</sup> □<sup>11</sup> T<sup>1</sup> □<sup>1</sup> C<sup>1</sup> 3<sup>1</sup>  
7<sup>nc</sup>, □<sup>1</sup> 3<sup>1</sup> □<sup>1</sup> C<sup>1</sup> V<sup>1</sup> C<sup>1</sup> □<sup>1</sup> 3<sup>1</sup> □<sup>1</sup> C<sup>1</sup> V<sup>1</sup> 3<sup>1</sup> 3<sup>1</sup> □<sup>1</sup> C<sup>1</sup> □<sup>1</sup> C<sup>1</sup> □<sup>1</sup> T<sup>1</sup> - (†>†>-  
子, 主 要 駕 雲 降 臨 接 管 教 會, 弟 兄 姊 妹 趕 緊 起 來 去  
了, 但 看 行 為 只 像 信 徒 不 像 聖 徒, 自 我 審 查 是 否 已 經 是  
告, 守 神 的 安 息 日 遵 守 上 帝 誠 命, 有 信 有 愛 有 忍 耐 和 有

3:S:-|T<sup>1</sup>:S.S:L.S:3|T.3:3:3.3:T|T:-1:-:-||

†>□<sup>1</sup>, □<sup>11</sup> C<sup>1</sup> □<sup>11</sup> 3<sup>11</sup> □<sup>1</sup> □<sup>1</sup> 4<sup>o</sup> □<sup>1</sup> □<sup>11</sup> C<sup>1</sup> □<sup>11</sup> 7<sup>11</sup> 7<sup>nc</sup> 7<sup>11</sup> L<sup>1</sup>.  
Y<sup>1</sup> 7<sup>nc</sup>, Y<sup>1</sup> 3<sup>1</sup> □<sup>1</sup> □<sup>1</sup> ā 3<sup>1</sup> □<sup>1</sup> T<sup>1</sup> □<sup>1</sup> C<sup>1</sup> □<sup>11</sup> Y<sup>1</sup> T<sup>1</sup>.  
7<sup>nc</sup> C<sup>1</sup>, □<sup>1</sup> 7<sup>1</sup> □<sup>1</sup> S<sup>1</sup> †- 3<sup>1</sup> □<sup>1</sup> ā T<sup>1</sup> □<sup>1</sup> T<sup>1</sup> □<sup>1</sup> T<sup>1</sup>.

遇主, 主快來的日子 就要快來到了。  
聖徒, 因為主再來是 只有接聖徒。  
盼望, 寧願捨棄萬事 只要得著天國。

圖一 《J(†>L<sub>nc</sub>□<sup>11</sup>)》(復興靈歌)第78首(龍崇明譯)

根據張志敏的說法，這首詩歌是王志明牧師受到聖靈啟示、揭示聖徒「被提計畫」的證明（不著年代 b：2）。歌詞中「主要駕雲降臨接管教會」取自《路加福音》中預言「人子再來」時的景象，「駕雲降臨」一詞出現在第 21 章 27 節。<sup>20</sup>由於王志明牧師寫作這首詩歌時，教會才剛關閉不久，「主要駕雲降臨接管教會」，被認為是預言基督徒將遭受苦難與得贖日子近了盼望。「教會有很多信徒走到這裡走不動了，雖然是有信了，但看行為只像信徒不像聖徒，自我審查是否已經是聖徒，因為主再來是只有接聖徒」，是對信徒的警告；「加倍努力勤奮唱詩做禱告，守神的安息日，遵守上帝的誠命」，是勉勵信徒時時儆醒；「得著天國」取自《馬太福音》第 11 章 12 節，「天國是努力進入的，努力的人就得著」。

值得注意的是，歌詞中區分信徒（du2 nzhw2）與聖徒（du2 ndro6 gu6 hxu1），<sup>21</sup>信徒很多但聖徒很少，意味著只有很少的人能夠進入天國。du2 nzhw2 和 du2 ndro6 在 1936 年版本的《新約聖經》用來區分「信則得贖」與「必定得贖」的兩類信仰者，後者用來專指特定人群，是 marked 的信眾；前者則少有限定之意，是 unmarked 的信眾。阿卯新約聖經用 du2 ndro6 + [限定詞] 來區分使徒、聖徒等等的不同：du2 ndro6 gu6 hxu1 的 hxu1 是「潔淨」或者「聖潔」的意思，在字義上指的「是聖潔的〔一群人〕」；du2 ndro6 gang2 ji4 是傳講道理的使徒，相對於 kha2 ndeu1 gang2 ji4 為傳講道理的老師，du2 ndro6 作為「群」的身分類別總是被特別凸顯。阿卯語 du2 ndro6 gu6 hxu1（聖潔的一群人）顯然是特殊用法，這個詞在阿卯 1936 年版本的《新約聖經》出現 53 次，《啟示錄》中出現 16 次：在《啟示錄》裡，這群人不是人子、不是先知、不是耶穌門徒，不只是信得好、而是信得非常好且已經得贖的信徒；在 1936 年版本中，保羅寫給教會的書信裡，du2 ndro6 gu6 hxu1 則比較像是敬語，顯示書信作者對所指涉對象的尊敬與讚美。儘管並未言明，王志明牧師在所創作的詩歌中，特別強調 du2 ndro6 gu6 hxu1 似乎就已經預示信徒將要被區分，在《啟示錄》第 19 章 8 節中，du2 ndro6 gu6 hxu1 甚至有著十分清晰的形象，他們是蒙恩的人、得穿上光明潔白細麻衣，在外邦發怒遍滿全地、地上邦國受難之時，能夠安居在被上帝圍住的營與蒙愛的城中。這個差別現在看來似乎只是一種勉勵，在叛教者與護教者壁壘分明的革命年代，卻是對「現實」以及「即將到來的現實」的描述。

教會關閉之後，《啟示錄》的末日天啟似乎越加可信。使徒約翰寫信給亞西亞的七個教會，王志明牧師的詩歌在阿卯教會當中傳唱，勉勵教會在迫害中向前行。有深厚社群基礎的滇北教會，並沒有在教會關閉之後遺棄信徒，反倒在同工的帶領下轉入

地下聚會。王老牧師回憶：「文革剛開始有一段時間稍微平靜，我父親帶著我們家短暫的住在大樺櫟樹，那年那裡有聚會，附近的信徒都到那裡聚會，白天幹活晚上去聚會，來的地方很廣，小水井、朵木得、嵩明的，都有人來」。據說當時在各地參加地下聚會的人數，比起文革以前還要增加。<sup>22</sup> 這景象應驗了《啟示錄》中使徒約翰對教會的警告：在艱難的時刻，信心不如乞丐的那個「老嘉底」教會，神就把它吐出來了，紛紛擾擾的洒普山教會再也沒有復興過。

在《啟示錄》的末日天啟裡，聖經被燒也是必然的事。文革開始後不久，地方革命幹部就召集各個基督教堂或大小村落的教牧人員、教會骨幹、信徒召開訓話會，要求在限期之內繳交聖經集中燒毀，對不放心的教堂和村落，就派紅衛兵、造反派去收繳（苗文源流編寫組 不著年代：331），<sup>23</sup> 在高壓的情況下，多數信徒一本不留地全交了。<sup>24</sup> 王老牧師說：「那時候的教會同工向群眾解釋，新舊約聖經是為耶穌做見證的兩個見證人，所以聖經必定是要被燒」，<sup>25</sup> 這應驗了《啟示錄》第 11 章 11-13 節所描述的末日景象。這段經文提到，有兩個見證人在聖城被列國踐踏的時代，傳講上帝給他們的信息，他們做完見證，就被那從無底坑出來的獸殺死，還暴屍大街 3 天半，地上的人因他們的死而歡樂，因為他們曾使人痛苦。就在兩個先知復活升天之際，發生大地震，聖城倒塌了十分之一，因地震死亡的人數有 7 千人。根據王老牧師的說法，當時阿卯信眾都很害怕，若是《啟示錄》的預言應驗，新舊約聖經被燒之後，就是更大的災難，會死掉很多很多人。

洒普山教堂裡掛著十字架的牆面上原本畫有 7 根燈台，1967 年「三忠於」運動開始後，整面牆重新畫上一幅巨大的毛主席全身立像，這是阿卯畫家王建才花了幾天時間的精心創作。<sup>26</sup> 洒普山教堂的積極改造被指定為武定縣「三忠於」運動的示範地區，滇北許多公社都被動員到洒普山參觀學習。<sup>27</sup> 革命積極分子把教堂改造成無產階級的聖殿，進入教堂被視為是革命積極分子的特權，他們每天都要來到教堂裡向毛主席「早請示晚匯報」，黑五類和反革命分子禁止在未經允許下進入無產階級聖殿。龍老執事甚至還提到，洒普山的巫師張文亮曾經親眼見到一隻長著翅膀、像龍一樣的生物，從毛主席的全身像中飛出，在信徒眼中，這應驗了《啟示錄》的末日天啟。「三忠於」運動推得越廣越賣力，末日天啟也就越加可信，叛教的龍家兄弟成了「那獸」的馬前卒，他們被獸迷惑竄改聖經，<sup>28</sup> 他們像獸一樣靈巧，以為獲得大能，就為「那獸」打壓脅迫信主的人。自 1982 年起任職基督教兩會的王老牧師甚至斷言：

可能是當時環境的關係，我們很注重《啟示錄》，關於聖經預言末日的章

節是經常看經常讀。……現在我還會〔跟信徒〕這樣講，我曾經把毛主席也當作那獸。……不單是一個地方，整個〔滇北的〕苗族教會都是這樣看的。

「三忠於」運動將阿卯信徒帶到頻繁的日常衝突之中，其中最激烈的衝突當屬「小石橋慘案」。小石橋是武定縣發窩鄉的自然村，地處偏遠鄰近金沙江邊，1958年組織人民公社時這裡只有7戶，甚至還不成一個生產隊，村民按時上繳公糧倒也相安無事，還是照樣聚會做禮拜。1966年文革開始，大隊幹部就組織小石橋村民開會表態，要求他們在「毛主席和耶穌之間只能信仰一個」，村民於是說：「好嘛，那我們就信上帝耶穌」（王愛國 2004：52）。在場的區委書記李春芳立即表態「小石橋村民反革命」，隨即逮捕監禁小石橋村裡的所有成年男性和部分婦女。3個月後，縣委農工部的李爾康到發窩瞭解農業生產情況時，發現此事，要求大隊立即釋放村民。1968年武定縣軍代表毛金光和另一幹部曾鳳陽，得知小石橋村民拒絕參加集體生產勞動，強硬要求縣委表態處理反革命，下令「不准信上帝的動用共產黨的一草一木」，結果導致小石橋無糧充飢，2年內死去13人（張志敏 不著年代 b：6）。

「小石橋慘案」在滇北教會傳開後，《啟示錄》第11章的預言似乎又應驗了，信徒們都害怕接下來第二災、第三災到第七災會逐一到來，有越來越多的人死掉。許多報導人提到，他們都聽過中華人民共和國滅亡之日迫在眉睫的傳言。王老牧師說，他曾見過一張預言中華人民共和國終結的「七世代一覽圖」，這張「一覽圖」是一位名叫蔣家清的漢族弟兄從某本書上撕扯下來的內頁，<sup>29</sup> 這張圖雖是印刷件，卻有手寫筆跡註記：中華民國底下註記38年，中華人民共和國底下註記19年，沒人知道這註記是哪裡來的。自1949年立國到「三忠於」運動差不多就是19年，說明中華人民共和國就要滅亡，王老牧師解釋，如果按照《啟示錄》來看，那獸在「三忠於」運動之時就已經接管中華人民共和國，從那獸接管到終極審判期間，是區分好果子和壞果子的時期，因此，共產黨勢必要消滅基督教，信徒們也在此時此刻踏上成為聖徒的受難之路。問到這張圖的去處，王老牧師說了一個他也不知是預言應驗還是巧合的親身經歷，他說：「燒聖經」那時蔣家清把這張圖交給旋窩塘的傳道員保管，傳教員把這圖藏了起來，躲過紅衛兵抄家破壞；「三忠於」運動開始後不久，信徒爭搶著看「七世代一覽圖」，這張圖在村寨間流轉，當地公安也緊張地追查圖的下落，最後圖在王老牧師的手中被公安取走。圖被抄走後幾天，各地就傳來公安開始抓人的消息，王志明牧師和21位基督徒在那次行動中被逮捕。

解放前的教會網絡和《啟示錄》的末日天啟，構成文革時期滇北基督徒的現實架構（structure of reality），曾經在 1980 年代走遍武定縣所有教會的王子聖證實，末日天啟是信徒們在文革時代實實在在的經歷，<sup>30</sup> 許多信徒都懇切盼望著上主「駕雲接取教會」的那一天快點到來。子聖傳道說，雖然信徒都曉得《啟示錄》裡多次提到，拜獸叛教的那些人都是「名字從創世紀以來沒有記在被殺之羔羊生命冊上的人」（啟 13：8），只有那些「記在被殺之羔羊生命冊上的人」才是神所揀選的人。只是在那個白天向毛主席問好、晚上開批鬥大會的革命年代，要堅持當一個基督徒非常地難，信徒們無時無刻都有可能犯罪，只能在心裡堅持禱告，<sup>31</sup> 利用晚上秘密聚會的時候告解認罪，但是誰也不知道神已經揀選了哪些人，不知道自己是否是「記在被殺之羔羊生命冊上的人」之一。<sup>32</sup>

## 受難：殉道、被提與千年運動

1973 年 12 月 29 日王志明牧師在武定縣中學的足球場上被公開批鬥，叛教者龍福華在群眾前指控王志明牧師表面上是滇北六族聯合會的會長，背地裡是為帝國主義做事的走狗，聯合會組織是帝國主義留下來的反動隊伍，王志明是反動隊伍的頭子，曾經指使追隨者在古東坡殺害七名紅軍，又與嵩明某地主交好密謀反叛。龍福華向在場的革命領導們表示，他「要代表苗族群眾，請求中華人民共和國政府把王志明這個害群之馬揪出來殺掉」（張志敏 不著年代 b：1）。隨後在群眾的簇擁下，王志明被遊街示眾，最後在城邊上的廢棄機場被公開處決。文革期間滇北的元謀、武定、祿勸、祿勳、嵩明和富民等縣，因信仰基督教被批鬥的有數千人，光是武定一縣就有將近 200 人，被判刑入獄或勞改場的不下百位，幾乎每個教會都有受難者，<sup>33</sup> 王志明牧師是唯一公開殉道的受難者，這也應驗了牧師按立時的異象，王志明是上帝揀選的牧羊人。

記載文革經歷的文本或者口述，不乏對受難場景的描寫，不過，阿卯信徒對牧師殉道場景的描述，總是透露出比受難場景更加豐富的救恩訊息，這些訊息標誌著王志明牧師不只是受難者，更是「分別成聖」的殉道者。王志明牧師的大兒子王子聖，生前經常反覆提起家人與父親最後一次見面的場景，這場景——尤其是以下引文中的這一幕——在教會內部資料中幾乎都會記錄，也曾多次出現在我與王子聖的交談中：

他們要我們只能說漢語。母親帶了六顆雞蛋，父親拿起六顆雞蛋，給了母親三顆帶回家去，交代我們要聽上面的話，要注意衛生。

這一段話字面意義平淡無奇，就是一位「反革命」的父親在受監視的情況下，交代家人要遵從政府的指示，養成良好的生活習慣等等之類的叨絮，六顆雞蛋是為遠行的家人準備的禮物，一半給家人帶回去是慈父對幼子的慈愛。令人不解的是，將赴刑場的父親並沒有與家人道別，也沒有交代後事，只是盡說些無關緊要的瑣事。然而，熟悉聖經的阿卯基督徒如果願意對此一場景稍作聯想，也就能夠聯想到人子與門徒的「最後晚餐」，雞蛋象徵著生命的復活，六顆雞蛋一半給了家人，猶如人子拿起餅祝謝，掰開一半給門徒說「這是我的身體」；聽上面的話，上面是那至高無上的天父；注意衛生，在阿卯語裡「乾淨」與「聖潔」（hxu1 jia2）是同一個詞。被包裹在漢語和物件的表面意義底下，這段許多滇北阿卯信徒都能朗朗上口的牧師遺囑，不只是牧師殉道前對信徒的叮嚀，更是預言牧師復活的隱喻。

牧師受難當天的場景，是滇北教會的集體記憶。當天場上有很多人目擊受難的過程，也有許多人能夠鉅細靡遺地描述當天場上的經過，其中最讓人困惑的是關於「為牧師收屍」的描述。按阿卯習俗，應由死者的家人為其收屍，但實際的情況是王子聖和家人根本不在牧師槍決現場。根據王子聖的說法，當時他並不知道與父親的會面將是最後一面，會面之後，他與家人就被帶往武定縣城的招待所休息，有人監看他們哪裡也去不了，第二天傍晚公安來通知他們到殯儀館去認屍，第三天回下長沖老家的親戚找了一輛馬車來接王志明牧師回家，一路上跟馬車走的人越來越多，只要兩個小時的路程走了很多個小時，回到村裡已經是傍晚。<sup>34</sup> 也就是說，從王志明牧師倒下到屍體送至殯儀館的這段時間和這段路，並沒有一位牧師家人在槍決現場為牧師收屍，在官方檔案裡卻是描寫成「許多苗族群眾不約而同地搶屍體送去安葬」（王愛國 2004：53），顯然當時為王牧師收屍的人有好幾位。很多阿卯上前搶屍體，這件事顯然違反阿卯習俗，那阿卯信徒又是如何理解這件事呢？張志敏的手稿花了很多篇幅描述他如何參與在牧師殉道事件之中，從他的描述可以看到參照系統的轉換：

第二天（公元 1973 年 12 月 29 日）早上 9 點我從螞蝗箐出發，我 12 點來到武定中學大門口。當時我恰巧趕上軍兵帶著王志明牧師和其他犯人一同走到學校大門口。我穿著麻布衣服，王志明牧師也穿著麻布衣服。王志明牧師走在最前面。我看見王牧師，王牧師也看見我了。王牧師還面帶微笑與我相視而笑。軍兵就帶著王牧師和其他犯人進武中大院去了。我隨著進去。

這時人已經站滿了，沒法進去，這時聽見喇叭說：「今天請 54 軍政委郭級

林講話。郭級林說清理階級隊伍是要打擊鎮壓反革命分子……」。

約下午2點左右，軍兵把王牧師拉上車，拉往香水庄背後的老飛機場去。因為人太多，大門無法出來，但我知道武定一中有一道小門是通往人民醫院，我就從小門出來。跑到飛機場，看見王志明牧師已經撲倒在地上。當我跑近王牧師時，有一位警察把我拉住，不容我靠近王牧師，但警察看著吳國華、龍建英跑到王牧師身邊，然後警察對我說，是你的人嗎？我就說是我的人。

這時袁義青、龍快新也來了，我們四個人在那裡，有警察看守，這時袁義青對著王牧師的身體說：「你為上帝和教會才背負十字架跟隨耶穌，為羊捨命流血，你就是好牧人，這樣主的冠冕你已經得著，你就是聖靈初熟的果子」。說完我們才解掉捆扎在王志明牧師身上的繩子，把寫著「反革命分子王志明」插在背後的木板丟掉。我們四個人才把他抱住下長沖的馬車拉回去。（張志敏 不著年代 b:4）

張志敏所描述的殉道現場，與福音書中記載的耶穌受難場景在敘事結構上有不少相似之處。張志敏像門徒彼得一樣，在遠處遙望整個過程。最後在整個事件結束後，他是那位最早接近王牧師屍體的人，他們幾個拿掉王志明牧師所負的荊棘、解掉網綁，他們的行動將牧師殉道的消極見證轉化成牧師救恩的積極盼望。儘管對於其中的細節人們往往有些不同的意見，當然也不排除有人完全否定殉道事件與救恩的關係，但否定反而更加危險，因為這表示在刑場上幫王志明收屍的可能是公安或武警，從當時的氛圍與《啟示錄》的影響推測，這對王志明牧師無疑是更嚴重的褻瀆。

事實上，即便在今日，「最後的晚餐」和「殉道場景」仍舊是阿卯信徒對牧師殉道的最重要的集體記憶，對殉道場景的考證也依然是鉅細靡遺且一絲不苟。有一回我同王子聖的兒子王大哥拜訪張志敏，只因王大哥聽說王志明牧師赴刑場之前嘴巴就被打爛了，為的是不讓他說話。那一個下午，張志敏鉅細靡遺地回答王大哥的問題，描述當時他看到的情況，根據張的說法，王牧師的嘴巴確實流了不少血，但不是不能說話，舌頭、骨頭都是好的。我問王大哥為什麼王牧師赴刑場時能不能說話這麼重要？王大哥回答：「因為耶穌在十字架上不是不能說話的」。<sup>35</sup>《約翰福音》記載耶穌被釘十字架的場景，因為隔天就是安息日，猶太領袖為要避免安息日還有屍首留在十字架上，就差遣士兵去打斷受刑者的腿加速他們的死亡，士兵見耶穌已經斷氣也就沒打斷他的腿。因此，在十字架上的耶穌是自己斷氣的，耶穌在斷氣前還說了一句「成

了！」，指的是上帝的救恩已然完成。對耶穌斷氣的細節描述，是為了要強調耶穌釘十字架乃是上帝的計畫，看似人的安排卻應驗了《約翰福音》第19章36節：「他的骨頭連一根也不可打斷」假如牧師殉道是神的計畫，那麼殉道場景也要應驗神的旨意，王志明牧師的身體是完整的，這也意味著人的作為並不能凌駕上帝的計畫。

在末日天啟的現實架構下，對牧師殉道的理解隱約涉及殉道牧師與救恩的關係。《啟示錄》裡人子坐在耶和華寶座的右邊，手中拿有「羔羊生命冊」，約翰因為生命冊無法打開而哭泣，望見有一被殺過的羔羊前來，因這羔羊用自己的血從各族各方各民各國中買了人來叫他們歸於神，所以配拿書卷、配揭開七印。值得注意的是，儘管主流神學認定《啟示錄》中揭開七印的被宰羔羊即是人子耶穌，阿卯末世論解碼牧師殉道的文本基礎，在於《啟示錄》中人子耶穌與被宰羔羊是兩個主角，他們在不同地方出現、扮演不同角色，因此產生關於牧師救恩的爭辯：阿卯教會被選定的牧羊人會是《啟示錄》中那復活的被宰羔羊嗎？他能為這世界打開「羔羊生命冊」的第七封印嗎？末世真理需要辯證，解碼殉道啟動末世救恩計畫，將教會推向被提／揀選的時代，將教會推向百家爭鳴的千年運動（millenarianism）。

殉道事件之後，對末日天啟最極端的回應行動當屬在小石橋出現的村寨自治。在「三忠於」之後就退出公社失去土地的小石橋，經歷過一段慘烈的飢餓生活，他們堅決拒絕政府的任何救濟糧，只是上山放羊挖野菜，維持基本的生存，以示與黨和政府的決裂，他們的生活喻示一種獨立於公社之外的村寨自治，以及不受國家干預的完全自由。牧師殉道後，小石橋的基督徒高調宣示，牧師殉道應驗《啟示錄》中「羔羊被殺」的預言，上帝要通過王志明牧師吹起基督再臨的號角，耶穌就要駕雲再來接管教會。牧師殉道之後，就陸續開始有一些信徒加入小石橋的行列，「退出公民身分」等待耶穌接管教會，文革末期加入者越來越多，甚至是整個村寨全面退出公民身分，又吸引越來越多的信徒搬離原村寨加入自治的村寨。他們自稱「小群」，<sup>36</sup> 燒掉身分證、拆掉門牌號碼、不交公糧也拒絕基礎設施，施行完全村寨自治，信徒領袖即村民領袖（比如黃劍波（2015）的調查地點「新村」），日常生活即信仰生活，主日聚會和禱告沒有一定規範，不成立教會組織也沒有教牧分工。<sup>37</sup> 這場「退出公民身分」的千年運動，在1980年代達到高峰，<sup>38</sup> 改革開放後被視為是基督教異端，定名為「小眾教」，開放初期曾經一度遭到公安單位強力取締，逮捕不少自治村寨的骨幹分子。

這場在教義上以解碼殉道演繹羔羊救恩、在行動上以「全面退出公民身分」實現聖徒被提計畫的千年運動，註定是「去中心」的。「去中心」有兩個意義：一是社會

行動的去組織化，指的是日常生活即信仰生活的村寨自治，沒有公社、教會、學校，一切世俗的組織在訴求末世救恩的千年運動裡都是有爭議的；一是信仰實踐的去教條和去教規，在文革末世裡聖經被燒，新約和舊約的兩個見證也失去導引信仰生活的實際作用，末世之後的信仰生活如何實踐？比如，小石橋方案以得勝者掌權訴求村寨自治作為具體行動，龍建文以守身童真號召信徒成為那能受「永生神的印」的十四萬四千個聖徒，千年運動的領袖其實各有不同的看法。

更明確地說，千年運動的救恩計畫並非建立在一套穩定的論述基礎上，而是「談」出來的，談就會談出「差異」和「共識」，怎麼談就涉及到滇北教會網絡互動的獨特模式，用他們的話也就是「接待」。接待是教會與外界溝通和交流訊息的管道，與接待同時發生的是教會內外的神學對話，這個運作良好的互動機制，是阿卯教會維持獨立自主又保持開放的主要原因。在接待空間裏，主客雙方針對信仰的關鍵問題開展討論。千年運動的傳道人遊走在各教會之間與人辯論，從復活到救恩、從以賽亞到但以理、從約翰到該隱，所謂的教義差異也就是傳道人在辯論當中，圍繞著救恩、天國與復活發展出來的不同論述。

1980年代，雲南省委統戰部曾針對小眾教進行過多次的調查，產出數份的調查報告，從曾任雲南省民委主任的王愛國引用《“小眾教”問題調查報告選編》中的部分內容，<sup>39</sup>可以看出這四位骨幹對於末世之後的「救贖之路」應該如何前進，各有不同的看法，比如：

1982年的下半年，楊發會帶領小石橋王有吉等三人到宜安拉大隊與周廷景、柯建南、張開華等人辯論。王有吉一方說，《聖經》還沒有學完，福音還沒有傳遍，天國還沒有到來，所以還要聖經還要教會，還要牧羊人；周廷景一方則說，聖經已經學完，福音已經傳遍天下，現在已經進入天國時期，所以不要聖經，不要教會，不要牧羊人了。辯論一天，不歡而散。  
(轉引自王愛國 2004：60)

一些針對教義差別的命名，比如：天國派、得國派、民數派、聖徒派等等（張雍德 不著年代），其實只是一些名氣很大的傳道人（主要骨幹）用以區別其他領袖的名號，在形成穩定教會組織之前，這些名稱其實沒有多大意義，各派之間的教義差別也是不穩定的。儘管這些領袖都有一些追隨者和跨教會的影響力，卻沒有形成自己的組織，許多人因為影響力入獄，入獄也能加大他們的影響力。<sup>40</sup>

在辯論中才能明確的論述，意味著論述本身的對話性與即時性，也因此不在那個情境脈絡、時代，研究者的後設訪談很難不帶偏見地回溯千年運動的救恩論述。我曾經訪談過幾位談羔羊救恩的激進分子，張志敏對於「復活」有一個堅定的看法，但我發現他無法在我不提出看法的時候，用清楚的邏輯和證據表達他的「復活」論述。在訪談龍建文的過程，他一如既往地口若懸河，同行的兩位年輕教牧卻表示完全不知所云，儘管 80 年代的他可以輕易動員數百位追隨者上訪昆明。王大哥在同我拜訪龍建文的回程路上，不屑地表示教會很難跟龍建文「談在一起」，還講到幾年前的一段往事，他說龍建文到他們教會要求接待，雙方從半夜談到清晨「都談不在一起」，龍建文越談越膽大竟然還宣稱他是上帝，教會認定他是異端、瘋子，從此不再和他來往。這些例子回應了 James Scott (2009: 305-311) 關於小規模千年運動領袖的說法：他們和聽眾對話，也和他們所處的那個時代對話，失去時代性的先知其實是無法獲得聽眾共鳴的。

儘管許多信徒不同意以「退出公民身分」的方式實現救贖之路，也不是那麼確定牧師殉道是「羔羊復活」的見證、還是「羔羊復活」的救恩計畫。然而，一些跡象顯示，在末日天啟逐一顯現的文革時代裡，沒有一個信徒、沒有一個教會否認殉道事件吹起耶穌再臨的號角。最經常提起的證據是「徹夜禱告」。據說當時幾乎每個教會都有一個禱告山，剛開始只是幾個信仰上比較激進的虔誠信徒會上山徹夜禱告，等待主駕雲降臨提取教會，牧師殉道之後，加入上山禱告的信徒也越來越多。<sup>41</sup> 可能因為上山徹夜禱告的人實在太多，地方上到處都在傳「老苗子」密謀造反，<sup>42</sup> 甚至引起政府高度重視。

對阿卯信徒而言，末世論最盛行的那段時間也就是文革階段，是受難的年代，也是被提 / 揀選的年代，受難和被提 / 揀選像是一組同義詞，牧師殉道後，信徒被教導不再懼怕而是積極擁抱受難，賦予受難獨特的價值，甚至將受難視為被提 / 揀選的確信。事實上，文革末期的滇北教會復興儼然是「蔚為奇觀」，各地都已恢復地下聚會，聚會人數越來越多，聚會頻率也越來越高，儘管對信徒的迫害並沒有稍加停歇，聚會時不時就會被舉報、信徒時不時被抓，鬥得越兇、抓得越緊，信徒的信心就越堅定、教會就越復興。<sup>43</sup> 王老牧師回憶父親聖明長老在那些被批鬥的日子裡如何艱難地生活著。他說，「幹部們決定好某天晚上要在哪個地方開批鬥大會，就會派人來通知，有時在這個村子，有時在那個村子」。一整個晚上批鬥大會的現場群眾都在起哄，有時候很激烈，有時候就草草了事，有幾次聖明長老被打到無法起身，只能由王

老牧師揸回家，也有幾次在很驚險的情況下免去更激烈的折磨，每次出門赴批鬥大會都只能在心裡禱告祈求上帝保佑。苦難與幸運的交錯，更加堅定信主的決心與信心，應驗了《啟示錄》中聖徒被提／揀選之前必先經過的試煉。

1976年文化大革命結束，隔年中央又吹起了「反擊右傾翻轉風」，雲南省委書記也被轉入其中，積極反對右派復辟，首先在昆明發動以「打擊宗教復辟勢力」為主的「第六戰役」，滇北教會首當其衝，短短半年時間就被抓了幾百個基督徒。<sup>44</sup>或許因為受難的價值帶來被提／揀選的確信，每次講到「第六戰役」期間的大掃蕩，敘事者總是夾雜一些荒謬的情節。比如說，講到軍隊圍攻，村寨裡的阿卯卻一點也不知道，早上起床餵豬上工做農活，一整天寨子裡竟沒有半點動靜，軍隊等了一整天沒飯吃，後來實在太餓太累就撤回，結束一場聽說老苗子要造反的鬧劇。1970年代最復興的幾個教會都有這樣的經歷。講到被捕受審，就會提到被抓的人到了法院，法官問放棄信仰耶穌的上前一步可以當庭釋放，一群人都沒有動靜，法官又問放棄信仰的留在原地、有意見的上前，結果所有人都後退一步，法官惱羞，每個人都被重判，有人死刑、有人無期徒刑、有人10年、7年，聽說沒有5年以下的。講到個別審訊3天3夜不准睡覺，被要求交代每次聚會的細節，明明是段恐怖的經歷，人們卻說是求仁得仁，全部交代完畢也就全部忘記，就像被聖靈清洗獲得完全釋放一般。

這樣的得勝是慘烈的，卻也是堅定的，信徒們終於迎來最後的勝利。1978年9月省府很快宣布全面停止「第六戰役」，在1979年結束以前，所有在監獄裡的信徒都獲得釋放，1980年初王志明牧師獲得平反。各地教會歡欣鼓舞，接連舉辦大型的感恩禮拜。在洒普山的第一次聯合感恩禮拜，參加的信徒滿到村外的道路和田地，少說也有三四千人，信徒滿懷信心迎接「平安」。<sup>45</sup>然而，緊接而來的小眾教治理與教會登記，迫使滇北教會不得不面對殉道事件是見證還是救恩、殉道牧師是羔羊還是聖徒的詮釋衝突。

## 開放：復活、異端與善惡果

後文革時代的宗教治理從命名與區分開始。1979年恢復執行宗教政策，雲南省政府將這場千年運動定性為：文革大革命期間，在極左環境的影響下，出現的「特殊宗教現象」。<sup>46</sup>1981年以後「小眾教問題」開始頻繁地出現在各種官方文件當中，幾乎所有提到小眾教問題的調查材料與研究報告，都將其視為是文革期間一小群極端信徒

的「特殊〔荒謬〕現象」，即使是最善意的理解，比如黃劍波（2015），也無法擺脫對小眾教信仰的「異端」偏見，將小眾教視為是「非正常的信仰活動」。另一方面，國家用登記治理的手段將千年運動與滇北教會的信仰復興區分開來，製造反抗與順服的對立，形成小眾教是反政府的「異端」，相對於三自教會是順服政府的基督教。反政府的指控合理化國家對宗教的介入，卻也破壞了滇北教會作為一個信仰有機體的辯證與更新機制。

根據《啟示錄》，聖徒殉道是為耶穌的救恩做見證，羔羊殉道是為成就人子的救恩，聖徒和羔羊都要復活，兩者最關鍵的差別在於復活的時間，羔羊復活揭開「羔羊生命冊」的七印，將隱藏的顯現出來；聖徒才得以進入平安國，不受到第二次的死的影響，最終也只有名字記載生命冊上的聖徒才能復活。早在牧師殉道之時，千年運動的領袖就宣稱「王牧師是上帝用來為我們立約給我們親眼看見」，前面提到在王牧師殉道的那天很多阿卯上前搶屍體，據說就是為了保護這個「約」，所以包括張志敏在內的幾位千年運動領袖，都要特別強調他們是在王牧師倒地之後，將牧師屍體扶起的人，比如前述的張志敏對殉道場景的描繪。1979年後所有被捕的信徒已經全數釋放，隔年王志明首先被平反，接下來的一年中文革期間的受難者都陸續被平反，千年運動的領袖因此宣稱「王志明復活了」，被釋放的幾十名受難者是牧師復活的見證，這樣的宣稱乃是基於那約。被殺羔羊王牧師復活之後，他的血要揭開七印，將那些隱藏的揭示出來使它能夠被看見，因此有聖靈降到教會來到信徒當中，向阿卯教會啟示聖經和永生的真理（張志敏 不著年代 b：1-4）。

不過，也有許多教會牧長對於「復活」宣稱頗有意見，因為復活時間關係到殉道牧師在《啟示錄》裡的信仰位階，辯證殉道牧師與救恩的關係，攸關千年運動在教會開放後所扮演的角色。王老牧師在多年教會服事工作中不斷被問到復活的問題，他對復活宣稱的評估在阿卯當中頗具代表性。根據王老牧師的說法，耶穌是道成肉身，所以能夠肉身復活。神的約是實實在在看得見摸得著的存在，因此只有肉身復活才能為約做見證，而後又轉換成新約聖經的文字直到永遠。然而，王志明牧師和世人一樣都是血肉之身，沒有人見到王牧師復活的身體，所以王牧師流血是為真道而不是救贖人類而流，王牧師和世人一樣是被救之人、不是救主。王志明曾寫過一首詩歌表明心志：「越往前走越難走，河水往下流我是往上走，只有依靠主耶穌」，詩歌內容說明王志明是跟隨主耶穌、對主耶穌是一片忠心。<sup>47</sup>

這個看似理所當然的說法，卻總是不斷受到來自復活宣稱的挑戰。儘管「沒有人

見到王牧師復活的身體」，耶穌說眼不能看見就相信的人有福了，殉道牧師平反意味著那獸已經被重重摔下，這些都是上帝的旨意。張志敏寫作〈臘月初六是基督教的紀念與慶祝〉為牧師殉道與復活做見證，文中表示：今天上帝的國向世界顯現，教會能夠大聲歌唱，不必躲在山溝陰暗角落秘密聚會，這不就是羔羊揭開七印將隱藏的顯現出來的見證嗎？如今受難聖徒都從死裡復活，不就是為羔羊復活做見證嗎？《啟示錄》第 20 章，手扶著犁往後看人，不配進天國。教會有很多信徒，信到此時不前進了，他們的份是在燒著硫磺的火湖裡，要經過第二次的死，還要接受最後的審判才能進入天國（張志敏 不著年代 b：3）。

在教會甫開放之際，千年運動領袖高舉這約，把復活這個本體論的問題轉變成為倫理問題，對教會發動符號意識形態的革命（Keane 2014），所有對「牧師復活」的質疑都被視為信心的軟弱與倫理的缺陷。張志敏對三自教會信徒的控訴表明這一點，他說：「現在人不能見復活的王牧師，卻可以見王牧師已經復活的見證，人若不承認王志明已經復活就是不認這約，不認這約就是忘本，就是與王牧師分路，將來就要背叛信仰」（不著年代 b：4）。<sup>48</sup> 1981 年教會牧長們在王志明牧師的墳墓前立起墓碑（圖二），紀念「神的兒女」在這世間所做的見證，訴諸石碑銘刻的堅固性來反駁千年運動領袖對教會不認牧師之約的批評。教會牧長們強調，墳墓只是死者的暫時居所，身體在這裡「等待復活」；石碑銘刻是為活著的人寫，是為了「永遠紀念」。石碑銘刻的不朽和身體的腐朽構成強烈的對比，那可能會隨著身體腐朽而消散的記憶，通過銘刻和子孫的延續，被轉化成永垂不朽的事物。

王志明自幼在教會唸書，富有教感，愛神事神，曾任教職職員十二餘年，又任傳道員五年，一九四四年於昆明受東亞牧師前封立牧師職。王牧師為人安靜，清楚蒙召，奔奉獻之道，終身如一，學像基督耶穌輝榮神益人，是王牧師一生工作，愛國愛教屢經風浪，百折不撓，勇敢，堅定，沈著，於鬥爭中學習，為教業貢獻一切。因中國不幸出現“四人幫”凶心極惡，夫之人道，於一九六九年五月十一日設冤逮捕，一九七三年十二月二十九日捏案於武定身殉，享年六十六歲。王牧師生於一九〇七年，如經上所說“他息了自己的勞苦，作工的效果也跟隨著他”（注：啟示錄：十四章 十三節）。



中華基督教洒普山總堂

大 箐分堂

旋窩塘分堂

茂 連分堂

石蠟他分堂

牧 羊分堂

古東坡分堂

公元一九八一年十二月二十八日立

圖二 1981年王志明牧師墳前所立的墓碑（黃淑莉拍攝，2011年5月29日）<sup>49</sup>

這文字銘刻是原內地會洒普山總堂及六個分堂共同認可的，儘管文末的署名將內地會換成了中華基督教。在碑文的最後將牧師「身殉」歸咎於「四人幫」奸人所害，碑文顯然刻意迴避「殉道」的字眼，改用「身殉」這個說法。結語引用《啟示錄》第14章13節的部分經文，並且刻意加「注」引用經文來源，將千年運動中聖徒與羔羊的辯論隱藏其中，此番操作頗耐人尋味。《啟示錄》第14章對所有經歷文革的阿卯基督徒都有著特別的意義，此章區分聖徒與信徒，描述羔羊復活與同他在一起的十四萬四千聖徒，同站在錫安山上歡唱新歌的景象。碑文雖然捨棄經文的大部分內容，只留下「他息了自己的勞苦，作工的效果也跟隨著」幾個字，卻已經能夠清楚地表達王志明牧師是聖徒、不是羔羊。

銘刻的堅固性與身體復活的可譯性，形成一種既競爭又互補的緊張關係；前者將信仰倫理建立在此世，後者將信仰倫理建立在彼世。教會通過血緣與在地的倫理教條，阿卯與牧師殉道緊緊連結一起，這樣的連結是地方的、是阿卯的、是歷史的，教會裡的王志明是在地信仰社群的祖先與聖徒；相反地，千年運動領袖宣稱「那約」是普世的、人類的與永遠的，已復活的王志明牧師是世界基督徒的拯救者，那「約」是

上帝揀選阿卯的救恩計畫，這救恩計畫將隨著牧師救恩的見證廣傳到世界的每個角落。

教會開放之初，石碑之約的在地性、與身體之約的普世性，構成救贖的雙重確信；千年運動與教會領袖因被捕的共同經歷同樣受到尊重，也以實際行動共同舉辦感恩禮拜或者聚會活動，顯示教會牧長與千年運動領袖確實願意合作共同將滇北教會的信仰復興推向另一個階段。<sup>50</sup> 只不過這並沒有持續太久，很快地國家就以宗教治理的名義介入滇北教會的復興運動，藉「教會登記」築起一道分辨「正統」與「異端」的牆，在地的與普世的信仰倫理從互補走到競爭，將滇北教會推向分裂的道路。走過揀選 / 被提時代，滇北教會無疑地又來到了下一個階段的轉捩點。

「第六戰役」失敗後，政府並沒有放棄治理滇北教會。1978 年武定縣宗教局針對縣內信教群眾舉辦思想再教育學習班，按照參加意願和學習結果將信教群眾分成好、中、差三個等級，依調查結果在政府報告中開始使用大眾教、中間教和小眾教的名稱，那些堅信牧師復活、堅持成為聖徒、拒絕公民身分的信徒，都被劃分到小眾教的類別底下，日後對滇北信教群眾的宗教治理完全是以此次的調查作為基礎。<sup>51</sup> 1982 年武定縣政府又以退還教產為由，要求各處教會到公安局合法登錄，並加入三自愛國會和基督教協會成為正式的宗教團體。為削減反對聲浪，又邀請在文革被捕的教牧人員進入基督教「兩會」，增加兩會的威望並協助管理信教群眾，比如：龍約翰、龍佐禹、龍開華、王子聖、王子榮等等，都在兩會任職多年。政府的立場非常明確，只有成為兩會成員的三自教會才能從事合法宗教活動，將未加入的全部定性為「非法宗教團體」嚴加取締，對信徒進行嚴格的思想再教育，未加入三自教會的基督徒也就只能轉向地下活動。這樣的治理介入對剛剛才從「第六戰役」中回神過來，好不容易擁有平安的阿卯教會而言，猶如投下一枚震撼彈，洒普山首先發難拒絕加入以龍福華為副主席的武定縣三自愛國教會。

另一方面，小眾教也被成為名符其實的叛亂分子：他們堅信牧師復活，所以是「異端」；<sup>52</sup> 他們堅持成為聖徒，所以「反三自教會」；他們拒絕公民身分，所以「反政府」；他們被主流社會當成是社會的亂源。自 1981 年起，小眾教治理直接隸屬統戰部，楚雄和昆明的幾個縣以武定縣為中心，組織統一戰線工作小組，重點打擊小眾教的非法活動，動員鄉、村委幹部監控小眾教信仰群眾，定期探訪小眾教領袖，每年都留下詳細的調查報告。<sup>53</sup> 又以防止小眾教錯誤思想擴散為由，針對縣內信教群眾開辦政策學習班，禁止小眾教群眾與其他信教群眾接觸，利用這種鋪天蓋地的封鎖策

略徹底孤立小眾教，結果更加激化小眾教信徒與政府、教會的衝突和對立，據說「1983年至1992年就曾有數百起上千人次小眾教群眾到各級黨政機關上訪、靜坐或鬧事」。（王愛國 2004：58）至1990年代後期，政府對小眾教的治理轉變為強調理解文革傷害、避免刺激群眾情感，甚至加強村落建設和發展，柔性統戰確實有效降低小眾教與政府的衝突。然而生活中本就沒有組織的「聖徒們」，在被貼上小眾教標籤後就更加孤立，與三自教會的對立也更加嚴重，甚至彼此之間也因守誠觀點不同而疏於聯繫，越來越多人和自治村寨陷入信心危機，失去信仰生活。

這對國家是一次成功的治理，對教會卻又是一次嚴重的分裂。在與「聖徒們」接觸的過程中，幾乎毫無例外都拒絕小眾教的標籤，只要談到小眾教，人們就會很激動地回應「他們不理解就說我們是異端，說我們信錯了，說我們不能得救」，然後開始舉例辯駁，強調「我們的信仰都是按照聖經諭示的真理」。在對張志敏的訪談中，他語帶哽咽地談到1979年和龍約翰牧師一起在螞蟻箐舉辦了盛大的耶誕節感恩禮拜，當時慢坡、大箐、刺竹箐、九廠等等附近幾個教會都來參加。他說：「那個時候我們和教會都是一起的沒有分開。後來他們要我們加入三自，不加入就要批鬥我們，我們知道這不是平安了，也就自己和他們分出來了」，我問他：「王志明復活，基督徒不是就永遠平安了嗎？」他回答：「進入平安國本是不應該受苦的，可是門打開了，很多人背叛，就不平安了」，接著又說：「在伊甸園裡的亞當夏娃，上帝給他們永遠平安和生命，受到蛇的誘惑夏娃吃了分辨善惡的果，上帝就不給他們在伊甸園，審判來了也就無有平安」。當教會吃下這顆「分辨善惡的果」，倫理辯證甚至上升到真理辯證的高度，正統與異端、真假教會，甚至是能不能得救，「信徒們」與「聖徒們」進入互相否認的衝突階段。<sup>54</sup>

張志敏用「善惡果」來比喻國家對滇北教會的治理，除了指控宗教治理以分辨正統和異端為由，掀起真假教會的真理論戰之外，還有另一個「果」的面向。<sup>55</sup> 善惡果的「果」是必須被食用才能發揮效用，當它被食用之後，人的身體和思想、行為與說話都受到影響，這也就是一般基督徒所談的「原罪」，因此即便人有自由意志，「罪」卻會網綁人使其遠離上帝，必須用耶穌的血洗淨原罪，從罪中釋放的人才真正不受網綁的自由意志。對張志敏和「聖徒們」而言，宗教治理也如同「善惡果」一般，那也就意味著當人接受它（吃進去），宗教治理會像「原罪」一樣網綁教會，不只身體與行為需要被治理，連語言和思想都是被治理的對象，表面上，教會由信徒管理，但罪的網綁會使人對自己的身體與思想、行為和說話失去絕對主權。「善惡果」

的比喻，凸顯三自教會在罪的網綁中，或許也能夠通過耶穌得著釋放與救贖，卻也注定三自教會的信徒們將與聖徒們必然走上截然不同的得贖道路。

## 兩種救恩：平安國與十字架

教會開放以後，在文革期間信徒們分享最多的《啟示錄》，反倒成了三自教會裡的講道「禁區」。在未接觸小眾教以前，我參加過數以百計的聚會，從未在教會裡聽到講解《啟示錄》的證道。有一回我在村子邊的馬路上，撿到一個裝在信封裡的福音小單張，講的是《啟示錄》和「獸的印記」，帶回村裡問了好些人，每一位都說我們教會不講《啟示錄》，我也就信以為真。某次與小龍牧師的交流中，40 多歲的他不经意间說起年輕時從神學院放假回家，第一次在阿卯教會講道時，講的就是《啟示錄》，那天小龍牧師的叔叔也是阿卯最具聲望的老牧師龍約翰在場，禮拜結束之後，當時已經 70 多歲的龍牧師特地過來告訴他：「這樣講還算可以」，那次之後小龍牧師就不再講《啟示錄》，因為講《啟示錄》會講錯，不要講就不會錯。事實上，隨著「聖徒們」的離開，文革時代的末日天啟和千年運動也在三自教會中被隱藏起來，1970 年代以後出生的信徒把那些當作是小眾教的奇風異俗。

另一方面，離開三自教會的「聖徒們」，則是持續在《啟示錄》的末世論裡闡釋牧師復活的救恩計畫。他們高舉牧師殉道與復活的約，宣稱恢復聚會、平反基督徒是上帝的旨意、牧師救恩的見證，他們認為牧師已經復活、救恩已經完成、神國已經降臨。《啟示錄》裡神國降臨之後有一千年的時間是平安國與撒旦國並存的時代，平安國裡眾民受到羔羊的保護，可以不受撒旦國裡災難與征戰的影響。「聖徒們」認為後毛時代的共產黨就是《啟示錄》的古蛇，古蛇曾經欺騙伊甸園裡的亞當和夏娃吃下善惡果，他們拒絕三自教會是拒絕古蛇的誘惑，害怕從平安國落到撒旦國中，他們把「身分登記」視為「獸的印記」、把「宗教治理」視為「獸的網綁」。

根據張志敏的說法，平安國有著清晰的存有邊界與獨特存有狀態的真實國度。《啟示錄》裡的平安國有「千年平安」，指的是一種沒有暴力只有平安的存有狀態，即使是羊與獅子也不存在被獵物與狩獵者之間的那種暴力，離開了平安國暴力還在，只有在這個國裡面的被造之物，能夠因著上帝的恩典而不受暴力的影響。張志敏在手稿中特別指出，平安國的邊界就是無神論國家與基督國度的權力邊界，在平安國裡「用王牧師的血從各國民族買回來的人，要做祭司做君王職掌王權，控告基督徒的要

摔落下來」（張志敏 不著年代 a）。<sup>56</sup>

當救恩已經是完成式，對「聖徒們」而言，如何保有在平安國裡的名分是至關永生與否的挑戰。儘管在平安國裡需要神的話語是「聖徒們」的普遍共識，有些人認為平安國並不是得贖永生的終點，因此在平安國裡還是有教會；也有人認為所有的教會是人的教會，倚賴教會就是依靠人，是得贖的退轉和墮落的開始。<sup>57</sup> 真正複雜的挑戰，恐怕是如何在國家的治理意志與無孔不入的治理行動下仍舊維持平安國的界線。在平安國裡聖徒們未受獸的印記，身體和靈魂都是聖潔的，為了保有在平安國裡的名分，聖徒們也必須遵守誡命，才能避免受到獸的污染、保持聖潔。然而，血肉之軀的人如何可能完全不接觸不聖潔的物？當國家挾著物質與人力的優勢進逼聖徒們的生存空間，他們又如何維繫平安國與撒旦國的界線呢？不同的領袖對這些問題大概都有不同的回應方式，比如，龍建文和張志敏這兩位昔時的領袖搭擋，就守著截然不同的誡命。

龍建文是武定中部地區最知名的千年運動領袖。張志敏（不著年代 b：3）在手稿中寫道：「該隱把亞伯殺了，耶和華為亞伯預備了色特，那六個縣的教會首領都與王牧師劃清界線，上帝為王志明牧師預備了年輕的龍建文」，足見他在千年運動中的角色。1973年起龍建文就一直是政府監控的對象，曾經先後入獄長達 20 多年，1986 年張志敏和一幫追隨者從武定螞蝗村出發，徒步走到昆明司法院來回 120 多公里，訴求釋放龍建文。2008 年暑假我拜訪武定宗教局，官員在閒談中用十分輕蔑的語氣提到他，說他和幾個兒子早就不信教，他眼睛瞎了又愛喝酒，連話也說不清楚，類似的評語幾乎就是大部分人對他的評價。2019 年我第一次拜訪這位已經 70 多歲的異端頭子，的確也就如同人們的形容，令我震驚的是他的獨居狀態，整個村子已經搬遷到政府蓋的新房子裡，只留下他一個人住在頹圯的老屋，邋遢衣著和面容，痠瘦消瘦的身形，雖然眼盲走在山徑上卻是健步如飛。一天中可能只有零星幾位村民會經過這個廢棄的村子，除非有像我這樣的訪客找他，他很可能幾個星期都不與人交談。交談之後更讓我震驚的是，龍建文從來沒有放棄跟隨王志明牧師，他讓自己處在一個完全與世隔絕的狀態，讓時間靜止在 1998 年從獄中釋放那一刻，他說：「他們都說我是瘋子，你看我也是不像人，因著上帝我是得勝者，我的身體與靈魂聖潔無暇」。<sup>58</sup> 龍建文的自信讓我無法不相信，他在平安國裡等著「被提」那一天的到來。

1986 年的上訪行動讓張志敏和他所在的螞蝗村成了武定縣統戰工作的重點對象。1990 年代初期這個村子就通了水和電，政府也為村民蓋了學校、教堂和籃球場，進村

的路老早就能通行拖拉機和汽車，2000 年以後，這裡又是重點扶貧的村寨：村路鋪起水泥硬化路面、補助家家戶戶改建磚房、引進發展項目、協助村民栽種經濟作物。2002 年雲南省宗教局官員王愛國來到螞蝗村，訪問到擔任村長的張志輝，記錄下張志輝的轉變：

他屬於「小眾教」，現在已不再堅持原來的極端行為和認識，被選為村長和州人大代表。他自稱信仰基督教，但只是心中信主，不去禮拜、也不禱告、聚會，以前讀過《聖經》，現在不讀。不進教堂的原因是不相信三自教會。「小眾教」在宗教生活上有一個共同的特點：無正式的教牧人員。張志輝講了一句典型的話：「要牧師搞什麼，人不能救人，只有神才能救人。」（王愛國 2004：62）

十多年之後，我在張志輝堂姪的帶領下來到他家作客。張志輝已經完全不願意談他的信仰，所有關於《啟示錄》、牧師復活等等的問題，張志輝表示他已經記不得了，他更願意和我們分享的是他的家族信教歷史悠久，儘管他已經不去教會，卻蠻有信心相信死後靈魂能夠復活，<sup>59</sup> 至於其他的問題，張志輝要我去請教他堂弟張志敏，因為他把這些過去的事都寫下來了。

張志敏並沒有讓我們失望，儼然就是聖徒們的神學家。長達 4 個小時的交談中，只要提到王志明牧師殉道他就哽咽，聖經章節信手捻來解釋復活與平安，說明離開教會的理由，還能夠為我們解釋聖徒們對誠命與被提的不同看法。螞蝗村和附近這一片區的聖徒們，在政府停止迫害小眾教之後，也能夠接受國家的善意，張志敏認為，這些都是上帝的旨意，他引用《啟示錄》第 20 章說明聖徒死後是靈魂上天，強調平安國是靈魂的平安，聖徒們必須拒絕三自教會，因為在靈性上保持絕對自主與聖潔是能否被提復活的保證。張志敏同時也舉其他的例子說明「聖徒們」的不同選擇，比如，武定縣小石橋和發窩一帶的聖徒們，就堅持等著肉體被提上天，因為耶穌復活是肉體復活，保有聖潔的身體就能直接被提復活，不用經過第二次死亡的殘酷試煉；他們不接受國家的善意，因為水、電、學校等等這些都有獸的印記，會玷污身體的聖潔使人墮落。<sup>60</sup> 當我問到「聖徒們」是否「回轉」，接受主流教會的說法，同意牧師殉道是耶穌救恩的見證，張志敏用一種輕蔑的語氣說道：「那些輕看福分的人，就像以掃為了一碗紅豆湯賣掉長子的名分」，他說：「那些沒見就信的人有福了，神要紀念他們的信心」。<sup>61</sup>

龍建文和張志敏都是守誠者，龍建文守的是「身體的誠命」，張志敏守的是「靈

性的誠命」，他們所守的誠命是平安國與無神國的界線。龍建文的自我放逐、張志敏的不被理解（聆聽），仍舊堅信王志明牧師殉道與復活，神國降臨聖徒已經得勝的既成事實，仍舊拒絕三自教會，還有許多拋棄世界的守誠者，仍舊兢兢業業持守在平安國裡的名分。經過二十多年的重點治理，儘管宗教局的官員蠻有信心地宣稱過去的「小眾教」信徒，現在已不再堅持原來的極端行為和認識，「小眾教問題」早就已經退出歷史舞台。儘管聖徒們不被允許相信牧師復活，他們的平安國也在開放時代裡被消失，誠命卻是無聲的存在，在遺忘已經來臨之時，為被消失的救恩計畫與文革末世留下痕跡。

就敬虔信仰的倫理守則而言，離開教會的聖徒們以謹守誠命來守住平安國的名分，留在教會的信徒們對平安國的名分卻是嗤之以鼻，這不是說他們不相信千年福音，而是對被造物自翊為聖徒不以為然。對信徒們而言，王志明牧師和其他數百位受難基督徒在文革末世為耶穌救恩做見證，他們「揹起十字架」得來耶穌門徒的名分，信徒們也要在開放時代「揹起十字架」成為耶穌救恩的見證。龍聖忠牧師解釋受難經驗才是教會復興的基礎：<sup>62</sup>

80年代教會復興的基礎是什麼呢？就是把十年浩劫的重大災難擺在教會首位。這些在監牢裡受難的把他們擺在首位，讓他們來帶領教會……我們苗族教會的復興是建立在眼淚上，你在監牢我在深山老林，我們相互相禱告。開放以後，你從監牢釋放出來我從深山老林走到公開，那時候的狂熱是建立在弟兄姊妹的彼此相愛，想到以前受苦現在可以一起聚會一起禱告，只要站起來這麼一說就是掉眼淚就是哭啊。

龍聖忠牧師所說的把「十年浩劫的重大災難擺在首位」，是對在教會裡的一些具體作法的總結。包括許多在文革中被批鬥、入獄的信徒成為基督教「兩會」的領導階層，或者被按立作為教會長老和傳道，受難者成為教會的掌舵者，這是高舉十字架；還有就是聚會和禱告，由於受難的經歷總能夠引起很大的共鳴，人們能在聚會當中獲得很大的感動，在情感上獲得釋放，這是紀念十字架。十字架是受難者所得的冠冕（榮耀），苗文《† L Ċ □》（頌主聖歌）裡十字架和主耶穌受難總是連結在一起，背上十字架跟隨主耶穌，也就意味著信徒們必須為耶穌受苦難，在安逸中不受苦的基督徒不能成為主耶穌的門徒。只是「十字架」、或者只是「平安國」，都無法完整再現滇北基督徒的文革時代。這一組符號像是《啟示錄》中「隱藏」與「顯現」的對立：十字架隱藏牧師復活、平安國顯現牧師救恩，十字架隱藏文革時代的千年運動、

平安國顯現聖徒們的新生命，十字架因此成為教會存在的基礎、平安國卻是解構教會的理由；平安國與十字架的對立裂解了上帝的救恩計畫，也將滇北基督徒社群一分為二。在與張志敏的訪談中，一個短暫的尷尬片刻，讓我意識到對聖徒們而言，十字架與平安國的救恩必然是不能相容。<sup>63</sup> 我以為像張志敏和龍建文這樣的守誠者，必然會因為所遭受的嘲笑和所承受的異端指控而受盡磨難，於是自以為同理地問到：「你是不是會覺得這條『十字架的道路』很辛苦呢？」我的問題讓張志敏感到困惑，他的回答也讓我感到困惑，他說：

三自是背叛王志明牧師，他們是假平安。有個香港牧師來這裡和我談，要  
走前跟我說像我這種想法的太少了，他要我不要害怕，我說：「我一點都  
不怕，我怎樣都不怕……」。

我以為他沒有聽懂，又換了幾種方式問了幾次，每次的答案都是「我不怕」、  
「我沒有害怕」、「我一點都不怕」。「十字架的道路」這個基督徒耳熟能詳的比  
喻，竟一次都沒出現在張志敏對文革浩劫或者異端迫害的描述中。我也只能假設他不  
想提到「十字架」這個受難的概念與榮耀，十字架的冠冕是屬於世界的榮耀，早在張  
志敏為王志明牧師的屍體解開繩索、拿掉寫上「反革命分子」的板子時，就已經被遺  
棄在世界之中。

在滇北阿卯基督徒當中，「十字架道路」必然是指涉文革期間信徒為稱主名遭受  
掌權者迫害的苦難，然而，三自愛國會的組織的確讓滇北教會蒙上陰影，三自教會從  
來都不否認信徒們所行走的路是一條「順服掌權者」的道路，在這條道路上所受的  
苦，不是單純地因著主耶穌的名而受苦，還要因著掌權者的名受苦。王老牧師更是明  
確的表示，三自教會不是不能得贖，只是會像以色列人在曠野中遊蕩 40 年才到迦南  
地，在他看來得救的道路是不能截彎取直的，上帝的旨意教會也只能順服。<sup>64</sup>

在基督教「兩會」任職的牧師們向來主動且積極地回應對教會的批評，他們高舉  
十字架、將文革的受難經歷打造成教會的共同記憶。1990 年代就有許多教會陸續開展  
許多與十年浩劫有關的紀念事工，包括教會歷史的書寫、受難者名單的記錄等等，其  
中最特別的大概就是錄像劇情片的製作；祿丰的大德教會自行製作了長達 6 個小時的  
劇情片《酷劫歲月》，在那個只有中央電視台的年代，這部片子在很多家庭裡上演過  
無數次，幾乎所有 30 歲以上的阿卯都看過。一些有條件的教會也都自行拍攝一兩個小  
時不等的劇情片，在 2000 年以前，這種由年輕的教牧和信徒擔綱編劇、攝影和演員的  
劇情片，文革浩劫和基督徒受難幾乎就是唯一的主题。

因著「十字架道路」所受的身體與心理的磨難，往往會留下後遺症。比如：王子聖晚年飽受風濕之苦，他說這是因為被關押期間，直接睡在水泥地板，骨頭受寒得了風濕，留下後遺症。龍勝華的母親眼睛不好，她說這是因為擔憂在監獄裡的父兄長輩，終日以淚洗面，把眼睛哭病了。蘭芳奶奶的頭痛痼疾，是因為心思掛念監獄裡的弟兄姊妹無法入睡，傷了頭腦。行走「十字架道路」所受的苦難不是「罪」，是耶穌救恩的見證；所留下的後遺症不是「儆醒」，是得贖的印記；所烙下的傷痕不是「虧欠」，是基督徒的冠冕。在高舉「十字架」的教會裡，對苦難承受度的評估區辨出基督徒的信仰深度，為耶穌受苦的見證，造就了阿卯基督教的「禁慾」倫理——排斥享樂主義、批判物質追求，辛勞、思慮、難過、痛苦與磨練的身心活動被賦予極高的道德價值。

## 結論

從 50 年代教會關閉以來，歷經文革迫害乃至千年運動與信仰復興，滇北阿卯教會的《啟示錄》時代，在宗教治理介入下結束。隨著《啟示錄》觀點的消失，牧師殉道的記憶被鎖進「十字架」的苦難裡和羔羊復活的救恩被鎖進「平安國」的誠命裡，圍繞著解碼殉道的神學辯證，也在正統與異端的真理體制下銷聲匿跡，對「小眾教」的無情批判，也將那曾經有過的激情與確信一併「取消」。曾經喧囂一時的千年運動，彷彿只是教會復興初期的小騷動；曾經在文革期間帶來盼望的《啟示錄》，圍繞著羔羊救恩的神學辯證，也全都被當成異端邪說；在宗教治理的語境下，殉道事件、千年主義、乃至信仰誠命，反倒成為教會的「負資產」，被當作阿卯信徒落後、迷信、易受煽動、食古不化的證據。這篇文章中引用大量的聖經經文，企圖呈現文革年代的滇北阿卯基督徒如何從《啟示錄》展開一連串與末世論有關的神學辯證，從末日天啟的徵兆、乃至牧師的殉道與復活、以及平安國的救恩得贖，無一不是建立在《啟示錄》的基督教本體論（Christian ontology）。值得進一步思考的是，這樣的基督教本體論留給滇北教會什麼樣的遺產？難道只是造成滇北教會被誤解、被歧視的「負資產」嗎？如何停止在宗教治理語境下的誤解與歧視持續對滇北教會造成傷害呢？從教會復興的角度來看，殉道事件、千年運動、乃至信仰誠命，應當是改革開放後滇北教會最重要的遺產，卻在宗教治理的語境下失去遺囑，如何使用與闡釋這份文革基督教遺產，或許是滇北教會的當代牧者最具挑戰的神學使命。

本篇文章是人類學的研究，無法也無意解決神學的問題，從民族誌的田野探討神學問題，旨在呈現「末世」與「救恩」在文革情境下的神學實踐與神學組裝，如何成為推進滇北教會社會生命史的內在動力。儘管那個被稱之為滇北教會的內地會組織已經不再，信徒和信仰卻一直都在，從1906年的信教運動開始，滇北教會就已經是滇北地區真實存在的地方勢力，歷經國家體制的轉變、宗教治理與教會組織的變革，滇北教會不斷地蛻變與演化，甚至在革命年代的激烈衝突中，激盪出極端的末世救恩。滇北教會自解放以來在國家治理的介入下，被迫中斷的教區傳統所導致的主體性斷裂，使得滇北教會的存在不只是研究者所面對的民族誌對象的本體論命題，也是滇北基督徒所面對的神學命題。因此，民族誌觀點所呈現的歷史延續性，不只是地方的、更是神學的，而連曦（2011）所企圖呈現的歷史延續性卻是文化的。本文對文革末世的滇北基督教所做的描述，將神學的救恩命題轉換成民族誌的本體論命題，這樣的取徑回應晚近對人類學與神學的批判性對話，某種程度上賦予Jon Bialecki（2018a）提出的人類學作為神學之「曖昧邊緣」（penumbra）積極的理論意義，就如在滿天星斗底下，儘管都是為了描述星宿的存在，人類學與神學動用不同的座標與樣式呈現所看到的星宿樣貌，人類學之於神學的曖昧邊緣在於對多元本體論的堅持與維繫。

## 附註

1. 根據小張牧師的說法，「國旗進教堂」的法源是《國旗法》，當中有公共活動場所掛國旗的規定，但《宗教事務條例》中並無此規定。由於會眾實在鬧得厲害，公安部門承受不住壓力，在執行上稍有放寬，給雙方都有台階下。名義上是各個教堂都應當在適當的條件下懸掛國旗，考量到各教堂建築與環境的實際情況，懸掛國旗確實有困難者也可允予體諒，公安部門也表示尊重「國旗進教堂」的多種形式，不一定非得要照規定立桿懸掛國旗。
2. 1998年英國西敏寺（Westminster Abbey）為20世紀的10位基督教殉道者安置塑像，王志明牧師的塑像也在其中，他是唯一的中國人。
3. 儘管滇北阿卯教會的末世論有著或可辨識的時代論痕跡，卻很難以此判斷是否與40年代昆明內地會和地方教會的頻繁接觸有關（Lee 2005: 85, 91）；教會歷史與會眾口述回憶，或曾出現一兩位昆明地方教會牧師的名字，卻從未提到時代論或者倪柝聲神學，就連地方教會牧師也只被記得是中國牧師的身分。

4. 比如文革期間在溫州有多位新教牧師向信徒宣講上帝已經接管世界，耶穌馬上就要到中國來改朝換代，牧師們的文革回憶卻顯然少了這些內容（Wang 2020: 122-127）；在黔西北的阿卯當中，也陸續出現「鬧搬家」、「鬧升天」與「鬧皇帝」等多個事件，有些內容明顯受到基督教末世論影響，卻沒有留下任何參與者的聲音（胡其瑞 2016）等等。
5. 根據 Chua (2012: 153-179) 的說法，Benuk 和許多村子一樣，向來就是一個有共同的關懷、人際關係緊密、且有高度村落認同的社群。改宗之後，認識上帝帶來 adat (習慣) 道德觀的基督教化 (Christianization)，從單維度的水平 (人與人) 關係模式，分化成水平 (人與人) 與垂直 (人與上帝) 的二維度關係模式；水平關係模式的 adat 根據對他者的影響用 mangub (恥) 來評估倫理行動，垂直關係模式的 adat 根據與上帝的關係用 dosa (罪) 來評估倫理行動。兩者模式匯流的結果，使得家屋的社會性也有了不同尺度的變化，儘管分屬天主教會、聖公會與獨立教會 (BIS) 等不同教會，從家到教會到村落到全部的基督徒，都被涵括在 adat 的道德觀中。在這樣的背景下，Benuk 村的基督徒的救贖論，與 adat 道德觀息息相關，反映基督徒社會性的兩種模式，越是偏重水平維度的「救贖論」，就越重視社群中的人際關係，強調追隨耶穌得著釋放，對儀式與儀式專家的包容也多一些；越是偏重垂直維度的救贖論，越是強調與上帝的關係，自我賦權提升內在的能量，做社群裡的鹽和光。在 adat 的道德觀底下來度量，救贖論的分歧不是類別上的差異而是程度上的不同，只是基督徒——不論他們的教會歸屬是天主教、聖公會、還是獨立教會——在「作為個人」和「作為社會人」兩種道德模式之間的倫理選擇 (ibid.: 177)。
6. 根據阿卯的說法，1906 年初洒普山的龍家有個年輕人得了麻瘋病，間接從烏蒙老家來訪的親戚聽說昭通有外國傳教士能夠治病，輾轉去到昭通尋求醫治，去了才知道老家的阿卯很多都已經信教，儘管治病不果卻也跟著歸信福音。數個月後，一行人帶著循道公會傳教士柏格理 (Samuel Pollard, 1864-1915) 的介紹信，出現在內地會的昆明傳教站，邀請傳教士到洒普山宣教。不過，傳教士郭秀峰並沒有立刻接受邀請，到 1906 年底才在洒普山建立教會開展滇北的宣教事工。在傳教士來到前，洒普山龍家受洗的消息就已在滇北阿卯中傳開來。
7. 信徒人數採自「滇北基督教聯合會」在《三自革新運動宣言》中的估算數字 (武定縣志編纂委員會 1990: 356)。

8. 龍老執事訪談，2019 年 5 月 19 日早上 10 點多於洒普山小村。
9. 對外國傳教士的控述，主要有兩點：一是郭秀峰禁止阿卯上中學讀書，一是關於郭秀峰行為不檢調戲女學生的控訴。控訴行動反映世俗菁英與教會精英的矛盾，也反映教會內部的家族矛盾。比如教會的長老與執事分屬兩個龍家，執事龍家裡有一人與教師的妻子通姦因事跡敗露自殺身亡，怪罪長老龍家的某位成員協助傳訊導致自殺事件，要求一命償還一命引爆衝突，雖然衝突沒有出人命卻種下兩方家族彼此仇恨的因，在控訴運動中，執事家族指控長老家族協助郭秀峰欺負女學生。
10. 訪談王子聖的轉寫稿是獨立筆會作家老威投稿給「走近石門坎」網站，訪談時間是 2007 年 1 月 9 日下午兩點多。我手中的這份轉寫稿子得自友人鄭斯嘉的分享。鄭斯嘉是「走近石門坎」網站的創辦人，該網站創立於 2007 年，主要目的是石門坎與阿卯的相關資料分享，網站多次被下架，2018 年斯嘉將網站全部資料備份後交給我保管。
11. 關於龍福華自述的叛教過程，拙文〈文字改革與族群改造〉（出版中）有詳細的描述。
12. 龍老執事訪談，2019 年 5 月 18 日下午 5 點多於洒普山小村；龍福華訪談，2008 年 9 月 15 日下午 2 點多於洒普山小村。
13. 張志敏手稿《臘月初六是基督教的紀念和慶祝》，完成於 2012 年，共 11 頁約 5000 字左右。我在 2016 年獲得兩份張志敏手稿的打字版，2019 年在張志敏的家中看到他的手寫稿件，張志敏表示，他在 2000 年左右就開始寫這兩份稿子，陸陸續續修改過很多遍，幾年前覺得差不多了，就拿到鎮上請人打字，也就是我所拿到的這兩份稿子，他希望這些稿子能夠越多人看越好。訪談中，我和張志敏針對稿子內容有相當多的討論。
14. 此處關於王志明牧師何時按立的說法是根據王牧師的墓碑碑文記載。另，根據祿丰大箐教會長老龍洪光（王志明牧師的大女婿）的說法，1944 年王志明只是以傳教員的身分接任總堂的會長，一直到 1951 年才在昆明的三一堂由中國牧師為其按立為牧師。
15. 內容引自獨立筆會作家老威訪談王子聖的轉寫稿，訪談時間：2007 年 1 月 9 日下午兩點多。

16. 小龍長老訪談，2019年5月20日晚上8點多於大箐。
17. 「旋窩塘的奇事」在滇北阿卯信眾當中廣為流傳，本文的描寫主要根據王老牧師（王志明牧師的姪子）的訪談內容。訪談時間：2019年5月21日下午3點多於昆明。
18. 訪談時王老牧師開口背誦《啟示錄》第13章第6節和第16節，可見當時這兩段經文的影響有多麼深刻。文中引述的字句乃王老牧師背誦時的用語，與經文內容略有差異。訪談時間：2019年5月21日下午3點多於昆明。
19. 龍老執事的家族自郭秀峰時代就在洒普山教會服事，訪談時老執事已經77歲身體健朗也十分健談，訪談時間是2019年5月18至19日。那兩天我就住在老執事家中，從早到晚跟著他，走路時聊天、吃飯時聊天、休息時聊天，老執事有問必答，而且總能清楚描述人事時地物的細節。
20. 《新約聖經》中有多處預言「人子再來」景象的章節，與王牧師所作歌詞直接相關的經文，來自《路加福音》第21章24-28節：「人子降臨之時，日月星辰要顯出異兆，地上的邦國也有困苦；因海中波浪的響聲，就慌慌不定。天勢都要震動，人想起那將要臨世界的事，就都嚇得魂不附體。那時他們要看見人子有能力，有大榮耀駕雲降臨。一有這些事，你們就當挺身昂首，因為你們得贖的日子近了」。
21. 本文使用的阿卯語拼音參考 *Hua Miao-English Glossary*, Edited by Rev. P. Kenneth Parsons and Rev. R. Keith Parsons, second Edition, 2001。
22. 王老牧師訪談，2019年5月21日下午3點多於昆明。
23. 王志明牧師的兒子王子聖傳道，用生動的語氣描述工作組進到家中，有的拿棍子、有的拿鋤頭，這邊敲敲那邊碰碰，連牆角都要挖進去看，家裡什麼苗文都被拿走，牧師一生編翻譯聖經與福音書籍、創作詩歌，文革之後，牧師的手稿一樣都沒留下（王子聖訪談，2011年5月17日於下長沖）。
24. 有一回在龍約翰牧師家中，高齡90歲的牧師娘拿出了一本燒了一半的苗文新約聖經，回憶起1966年紅衛兵到大龍潭，進入每家每戶搜索聖經，把搜刮到的本子全部集中到教堂前的廣場，放一把火燒掉，她說：「他們什麼都不懂，看到苗文就拿走」。牧師娘在灰燼中救出了這半本聖經，用好幾層的布包著，在柴火堆的下

面挖一個很深的洞把它埋起來，信徒費盡心思冒著生命危險保留下來的，也就成為文革之後各地教會復刻聖經和讚美詩的底本（牧師娘訪談，2011 年 5 月 7 日於大龍潭）。

25. 王老牧師訪談，2019 年 5 月 21 日下午 3 點多於昆明。
26. 老畫家訪談，2019 年 5 月 20 日 11 點於麻栗棵。
27. 隔壁的麻栗棵在「農業學大寨」的時候率先表態拔得頭籌，成為武定縣的示範村寨，洒普山和鄰近幾個公社被要求要把剩餘的牛馬和糧食都送到麻栗棵充場面做業績，為此損失慘重，為了避免重蹈覆撤，洒普山的公社幹部在「三忠於」運動積極表態（龍老執事訪談，2019 年 5 月 18 日下午 5 點多於洒普山小村）。
28. 關於洒普山龍家兄弟篡改聖經的事蹟在阿卯教會流傳很廣。在我做田野期間多次聽老人提到，龍福義講達爾文演化論欺騙阿卯聖經創世論是虛構的；也聽龍福華自己說，他在上海教堂裡見過帝國主義的情報書，裡邊詳細記錄傳教士怎麼虛構上帝來騙取阿卯的信任等等。
29. 蔣家清也被捕，改革開放後擔任祿勸三自愛國會的首屆副會長。
30. 2011 年 5 月 18 日至 21 日，我有幸與王子聖老人家一同走訪武定石蠟他和茂連一帶的多個教會，一路上我們有非常多的交流，也因此和子聖傳道一家人成為密切的朋友。老人家於 2016 年回天家。2019 年 5 月我又再度拜訪子聖傳道的家人，承蒙王大哥（王子聖長子）的接待得以補充許多與子聖傳道相關的訊息，也在王大哥的幫助下得以接觸到多位當年千年運動的領袖。
31. 王子聖訪談，2011 年 5 月 17 日於下長沖。
32. 《啟示錄》中使徒約翰於天上看見寶座與一位坐在寶座上的，在他的右手有一書卷，用七印加以密封，書卷前面與後面都寫滿了字，有七個印把它封住。每打開一個印，書卷就展開一點點，隨之世界就會有一些事發生，當七個印都打開的時候，所有的事情隨之結束。約翰因無法打開、看不到內容而大哭起來。有位長老來安慰約翰要他別哭，並說將來會有位名叫「猶大支派的獅子」，他可以打開那書卷。約翰急忙要看清那獅子的模樣，一回頭，看到的不是獅子，卻是一隻羊羔站立在地上，有著被宰殺過的痕跡，這隻羊羔從坐在寶座者的右手領取了書卷，揭開書卷就看到「羔羊生命冊」，記錄著那些創世以來被羔羊耶穌基督之血清洗

過的人的名字，只有名字在生命冊上的才能在最後的審判中被提永生，不用經過地獄之火的試煉。

33. 「據 1988 年初武定縣對文革期間宗教方面的冤假錯案的調查核實，全縣 13 個鄉鎮信仰基督教總人數 13,091，“小眾教”1,792 人，文革中因信仰基督教被批鬥的 157 人，其中致傷 54 人、致殘 79 人、錯殺 1 人、錯判 23 人。另有在大隊上關押、游鬥的 29 人，如小石橋村就有 6 戶人家所有的男人和部分婦女被關押批鬥以致捆綁吊打。」(王愛國 2004：56)。
34. 王子聖訪談，2011 年 5 月 17 日於下長沖。
35. 王大哥訪談，2019 年 5 月 16 日至 19 日。當時我在王大哥的陪同下，拜訪數個村子，訪問數位報導人，一路上我們有非常多的交流。
36. 關於「小眾教」的稱呼的來源問題，前雲南省宗教局長王愛國表示，他曾在 2002 年 12 月的實地調研中，聽到當年參加過有關工作的縣宗教幹部李開亮口述說：「“小眾教”最初出現時，他們只是自稱“小群”，並無“小眾教”的稱呼。」(王愛國 2004：50)。
37. 目前出現的材料主要是反映小眾教徒反對三自教會、不進教堂、不做禮拜、也不禱告，否認《聖經》的權威，否定世俗的生活。甚至將這樣的信仰生活導向村民是否是不是基督徒，亦或只是受到異端影響的非正常信仰活動；乃至小眾教問題能否將其作為宗教問題對待，亦或者是歷史遺留的政治問題。
38. 1981 年小眾教的活動完全公開化並發展到武定、祿勸兩縣 16 個公社、57 個大隊。1983 年，小眾教信徒已達 2,800 餘人。其中，武定縣 1,800 人，祿勸 1,000 人；漢族 762 人，其餘的為苗、彝、傈僳族等少數民族。據楚雄州、武定縣宗教工作部門的調查表明，1983 年僅武定縣小眾教分佈於 10 個鄉鎮、41 個村公所（辦事處）、105 個社，695 戶共 3,071 人，主要骨幹 57 人。(省委統戰部、省委民族工作部等五部門《關於處理“小眾教”問題的請示報告》(雲發[1983] 77 號)，轉引自王愛國(2004))。韓軍學(1993)文中的資料則為：至 1981 年時，武定和祿勸兩縣的 11 個公社 34 個大隊的 1,000 餘人接受了小眾教觀點。至 1984 年，信教地區擴大為兩縣的 16 個區 57 個鄉，信教群眾也增加到大約 3,000 人(其中成年人約 2,000 人左右)。根據 1988 年的統計，武定縣約有信徒 2,000 人，祿勸縣約有信徒 900 人左右。

39. 《“小眾教”問題調查報告選編》是中共雲南省委統戰部編印之內部資料（編印時間為 1983 年 8 月），並未公開，王愛國（2004）為小眾教問題所著專文多次提到此份報告。
40. 我在過去幾年當中，特別針對祿勸旋窩堂、祿丰大箐和武定洒普山這三處解放前內地會分堂，及開放後的教會網絡與村落進行調查，重點訪談教牧與文革期間的受難者，我也曾跟隨王志明牧師的長子王子聖傳道進入慕蓮和石蠟他教會，親身加入教牧與王子聖回憶王志明牧師殉道的情境。密集深入的田野工作，讓我瞭解到小眾教和所謂的小眾教的分支派別都不能被視為是穩定的信仰群體。
41. 龍慶美回憶父親即使行動不便依舊堅持每天晚上到山上禱告，常常就是禱告到天亮。雖然父親沒等到開放就去世，龍慶美深信父親已經在天國復活；受到父親的影響，決志「嫁給主耶穌」終身守貞，曾經因為信得太好、太虔誠而被逮捕。儘管終身未擔任教會職務，龍家父女在信徒當中一直被認為是最愛主的、是平信徒的表率（龍慶美訪談，2017 年 2 月 16 日下午 5 點多於大平台。龍慶美女士於 2018 年 5 月回天家）。
42. 「老苗子」是當地漢人對阿卯的一種貶抑稱呼。
43. 王老牧師訪談，2019 年 5 月 21 日下午 3 點多於昆明。
44. 關於「第六戰役」歷史文件，目前仍屬國家的內部機密檔案，僅能從公開出版品或者內部資料，看到一些零星片段的記載。在《昆明基督教史》（昆明市宗教事務局、昆明市基督教“三自”愛國運動委員會、昆明市基督教協會編 2005：186）有簡短說明。
45. 主禮是王子聖，講道是龍約翰，有檔案照片可參照當時禮拜的盛況。
46. 所謂文革期間「特殊宗教現象」的特殊性，乃是相對於文革後「合法宗教活動」所定義的正常現象（韓軍學 1993）。
47. 王老牧師訪談，2019 年 5 月 21 日下午 3 點多於昆明。
48. 張志敏於手稿中提到：「在王志明牧師被捕入獄之後，龍建文沒有與王志明牧師劃清界線，他說：『王牧師是我的一位好教師，我不與他分路』。這時教會首領全部都勸告龍建文，長老張有席說：「我們已經是六十多歲的人了，你要聽我們勸告，因你還年輕」。但龍建文答：『張有席你到我後邊去』，到了臘月初八，龍建

文被補入獄」(張志敏 不著年代 b:4)

49. 1981 年立的碑據說是卯畢祖長老韓計生設計，在富民縣的赤鷲鄉找到打磨石碑的店家製作，做好後送到下長沖，當時立碑也召集各分堂來參加感恩禮拜。
50. 在《昆明基督教史》中提到多個大型聚會，比如 1977 年聖誕節，在祿勸皎西與撒營盤兩個鄉交界的石牛角山上，撒營盤、雙化、皎西、湯郎、馬鹿等地的 300 多個信徒秘密聚在一起過聖誕節。1978 年大年初二，又在一起舉行新春禮拜。
51. 當年參加過有關工作的縣宗教幹部李開亮表示，1978 年全縣在各個公社對信教群眾辦學習班，每個點集中搞兩三天。當時對信教群眾也按好、中、差進行排隊，結果分成大眾教、中間教、小眾教(王愛國 2004:50)。
52. 王愛國(2004:60)在〈雲南基督教特殊問題研究——“小眾教”產生、演變歷史及其治理〉文中提到，1982 年 12 月 6 日至 7 日，中國基督教愛國會副秘書長沈承恩牧師、南京金陵神學院講師趙志恩牧師、雲南省基督教愛國會主席張現洲牧師等人，在武定縣按立牧師時聽說出現一個基督教的小眾教組織，主動提出要與小眾教主要人物進行座談。在與小眾教骨幹龍建文經過兩個半天的交談後，幾位牧師表示：「根據龍建文所談的情況來看，像他這種人不是一個真正的基督徒，他所講的是異端邪說。」
53. 這些調查報告都未公開。
54. 張志敏訪談，2019 年 5 月 17 日 11 點多於螞蟻箐。
55. 在這裡要特別指出，2000 年以後在靈恩運動的脈絡下出現的家庭教會，與延續文革末世千年運動的小眾教不能混為一談。
56. 張志敏(不著年代 a)手稿，〈福音進入中國的歷史史記〉，開始寫作於 2000 年左右反覆修改至今，共 19 頁、12000 多字。
57. 張雍德(不著年代)在 2002 年完成《武定縣民族熱點問題調查》，文中將「小眾教」分成 4 種類型，大抵呈現退出三自教會的聖徒們對「平安國」的不同理解。
58. 龍建文訪談，2019 年 5 月 17 日下午 4 點多於土瓜地。
59. 張志輝訪談，2019 年 5 月 17 日晚上於螞蟻箐。
60. 關於發窩那邊的情況可進一步參考黃劍波(2015:173-174)。

61. 張志敏訪談，2019年5月17日11點多於螞蟻箐。
62. 龍聖忠訪談，2011年5月9日於大德。我訪談龍聖忠牧師時，他已經淡出三自愛國會的領導工作，對三自愛國會有很多批評，對阿卯教會從復興到信心冷淡有一些精闢的觀察。
63. 張志敏訪談，2019年5月17日11點多於螞蟻箐。
64. 王老牧師訪談，2019年5月21日下午3點多於昆明。

## 參考書目

王愛國

- 2004 〈雲南基督教特殊問題研究——“小眾教”產生、演變歷史及其治理〉。《宗教與民族》3：46-68。

昆明市宗教事務局、昆明市基督教“三自”愛國運動委員會、昆明市基督教協會編

- 2005 《昆明基督教史》。昆明：雲南大學出版社。

武定縣志編纂委員會

- 1990 《武定縣志》。天津市：天津人民出版社。

苗文源流編寫組（龍運澤等36人）

- 不著年代 《苗文源流》，內部資料（未出版）。

胡其瑞

- 2016 《中國西南苗族的基督新教與現代性（1900-1960）》。國立政治大學宗教研究所博士論文。

連曦

- 2011 《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》（Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China）。何開松、雷阿勇譯。香港：香港中文大學出版社。DOI: 10.978.962996/4696

張志敏

不著年代a 《福音進入中國的歷史史記》。手稿（未出版）。

不著年代b 《臘月初六是基督教的紀念和慶祝》。手稿（未出版）。

張紹輝

不著年代 《基督教苗族教會——滇北酒普山苗族教會歷史簡述》。內部資料（未出版）。

張雍德

不著年代 《武定縣民族熱點問題調查》。內部資料（未出版）。

梁家麟

1999 《改革開放以來的中國農村教會》。香港：建道神學院。

黃劍波

2015 〈荒誕的行動與合理的信仰：「得國派」的信仰邏輯與社會行動〉。刊於《田野歸來（中）：中國宗教與社會研究：傳播與流動》。楊鳳崗、高師寧、李向平主編，頁161-175。新北市：臺灣基督教文藝出版。

塞繆爾·克拉克（Samuel R. Clarke）

2013 《在中國西南部落中》。桂林：廣西師範大學出版社。

韓軍學

1993 〈關於“小眾教”產生和發展的初步認識〉。《雲南宗教研究》2：9-18。

Agier, Michel

2016 [2013] *Borderlands: Towards an Anthropology of the Cosmopolitan Condition*. London: Polity Press.

Bialecki, Jon

2018a *Anthropology and Theology in Parallax: “Living the Future: The Kingdom of God and the Holy Spirit in the Vineyard Movement by Douglas Erickson”*. *Anthropology of this Century* 22, <http://aotcpres.com/articles/anthropology-theology-parallax/>, accessed September 26, 2020.

2018b *Anthropology, Theology, and the Problem of Incommensurability*. In

Theologically Engaged Anthropology. J. Derrick Lemons, ed., Pp. 156-178. New York: Oxford University Press. DOI: 10.1093/oso/9780198797852.003.0010

Bielo, James S.

2009 Words upon the Word: An Ethnography of Evangelical Group Bible Study. New York: New York University Press.

Carroll, Timothy

2017 Theology as an Ethnographic Object: An Anthropology of Eastern Christian Rupture. *Religions* 8(7): 114. DOI: 10.3390/rel8070114

Clarke, Samuel R.

1970 [1911] Among the Tribes in Southwest China. Taipei: Cheng Wen Publishing Co., Ltd.

Chua, Liana

2012 The Christianity of Culture: Conversion, Ethnic Citizenship, and the Matter of Religion in Malaysian Borneo. New York: Palgrave Macmillan.

Engelke, Matthew, and Matt Tomlinson, eds.

2006 The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity. New York: Berghahn Books.

Handman, Courtney

2014 Critical Christianity: Translation and Denominational Conflict in Papua New Guinea. Oakland: University of California Press.  
DOI: 10.1525/california/9780520283756.001.0001

Haynes, Naomi

2017 Moving by the Spirit: Pentecostal Social Life on the Zambian Copperbelt. Oakland: University of California Press. DOI: 10.1525/california/9780520294240.001.0001

2018 Theology on the Ground. *In* Theologically Engaged Anthropology. J. Derrick Lemons, ed., Pp. 266-279. New York: Oxford University Press.  
DOI: 10.1093/oso/9780198797852.003.0016

Huang, Shu-li

- 2014 From Millenarians to Christians: The History of Christian Bureaucracy in Ahmao (Miao/Hmong) Society, 1850s-2012. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Michigan.

Hunter, Alan, and Kim-kwong Chan

- 1993 Protestantism in Contemporary China. Cambridge: Cambridge University Press.  
DOI: 10.1017/CBO9780511627989

Kao, Chen-yang

- 2009 The Cultural Revolution and the Emergence of Pentecostal-style Protestantism in China. *Journal of Contemporary Religion* 24(2): 171-188.  
DOI: 10.1080/13537900902816657

Keane, Webb

- 2014 Rotting Bodies: The Clash of Stances toward Materiality and Its Ethical Affordances. *Current Anthropology* 55(S10): S312-S321. DOI: 10.1086/678290

Latour, Bruno

- 1994 On Technical Mediation. *Common Knowledge* 3(2): 29-64.

Lee, Joseph Tse-hei

- 2005 Watchman Nee and the Little Flock Movement in Maoist China. *Church History* 74(1): 68-96. DOI: 10.1017/S0009640700109667

Lemons, J. Derrick, ed.

- 2018 *Theologically Engaged Anthropology*. New York: Oxford University Press.  
DOI: 10.1093/oso/9780198797852.001.0001

Malley, Brian

- 2004 *How the Bible Works: An Anthropological Study of Evangelical Biblicism*. Lanham, MD: AltaMira Press.

Robbins, Joel

- 2006 *Anthropology and Theology: An Awkward Relationship?*. *Anthropological*

Quarterly 79(2): 285-294. DOI: 10.1353/anq.2006.0025

2013 Afterword: Let's Keep It Awkward: Anthropology, Theology, and Otherness. *The Australian Journal of Anthropology* 24(3): 329-337. DOI: 10.1111/taja.12055

2020 [2018] World Christianity and the Reorganization of Disciplines: On the Emerging Dialogue between Anthropology and Theology. *In Faith in African Lived Christianity: Bridging Anthropological and Theological Perspectives*. Karen Lauterbach and Mika Vähäkangas, eds. Pp. 15-37. Boston: Brill. DOI: 10.1163/9789004412255\_003

Scharen, Christian

2020 Theological Ethnography and World Christianity: A Response. *Journal of World Christianity* 10(1): 109-119. DOI: 10.5325/jworlchri.10.1.0109

Scott, James C.

2009 *The Art of Not Being Governed*. New Haven: Yale University Press. DOI: 10.12987/9780300156522

Scott, Michael W.

2005 'I Was Like Abraham': Notes on the Anthropology of Christianity from the Solomon Islands. *Ethnos: Journal of Anthropology* 70(1): 101-125. DOI: 10.1080/00141840500048565

Vähäkangas, Mika, and Karen Lauterbach

2020 Faith in African Lived Christianity: Bridging Anthropological and Theological Perspectives: Introduction. *In Faith in African Lived Christianity: Bridging Anthropological and Theological Perspectives*. Karen Lauterbach and Mika Vähäkangas, eds. Pp. 1-11. Leiden: Brill. DOI: 10.1163/9789004412255\_002

Wang, Xiaoxuan

2020 *Maoism and Grassroots Religion: The Communist Revolution and the Reinvention of Religious Life in China*. New York: Oxford University Press.

Webster, Joseph

2018 The Exclusive Brethren "Doctrine of Separation". *In Theologically Engaged*



「走近石門坎」網站管理小組。

龍老執事訪談，2019 年 5 月 18 日下午 5 點多於洒普山小村。

龍老執事訪談，2019 年 5 月 19 日早上 10 點多於洒普山小村。

龍建文訪談，2019 年 5 月 17 日下午 4 點多於土瓜地。

龍福華訪談，2008 年 9 月 15 日下午 2 點多於洒普山小村。

龍聖忠訪談，2011 年 5 月 9 日於大德。

龍慶美訪談，2017 年 2 月 16 日下午 5 點多於大平台。