

文化集刊

14



中國
教會

的今日和明天

梁家麟 著
建道神學院

作者簡介



梁家麟

加拿大維真學院道學碩士

香港中文大學哲學博士

建道神學院院長及研究教授

文化
集刊

中國教會的今日和明天

梁家麟著

建道神學院

文化集刊 14

中國教會的今日和明天

作者：梁家麟

編輯：劉羈思、聶傑偉

封面設計：劉永強

製作：李惠筠

出版者：建道神學院

香港長洲 長洲山頂道22號

電話：(852) 2981-0345 傳真：(852) 2981-9777

總代理：宣道出版社

香港九龍中央郵政信箱72289號

電話：(852) 2782-0055 傳真：(852) 2782-0108

CCCRC Occasional Paper 14

Churches in China – Today and Tomorrow

Author: Leung Ka-lun

Editors: Lau Oi-yan, Nip Kit-wai

Cover Design: Lau Wing-keung

Production: Lee Wai-kwan

Publisher: Alliance Bible Seminary

22 Cheung Chau Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

Tel: (852) 2981-0345 Fax: (852) 2981-9777

Sole Agent: China Alliance Press

P.O. Box 72289, Kowloon Central Post Office, Hong Kong

Tel: (852) 2782-0055 Fax: (852) 2782-0108

©建道神學院二〇〇六年

二〇〇六年十月初版

二〇一〇年十一月初版第二次印刷

版權所有

ISBN: 978-962-79978-0-1

©2006 by Alliance Bible Seminary

First Edition, October 2006

Second Printing, First Edition, November 2010

All Rights Reserved

目錄

系列說明	v
自序	vii
壹、宗教工具論——中共對宗教的理解與利用	1
貳、有關家庭教會獨立登記問題的探研	41
參、基督教新興教派與中國教會	109
肆、自由主義與基督信仰—— 九十年代知識分子余杰述介	169
建道神學院	
「基督教與中國文化研究中心」簡介	259

系列說明

建道神學院自 1993 年成立「基督教與中國文化研究中心」以來，一直努力從事將基督教信仰與文化處境會通的學術研究工作。我們不但期望在理論層面上，建構基督教教義、神學與中國傳統思想、文化可資接合的地方；更致力在具體的神學工作層面，諸如聖經及神學層面的研究，注入更多中國文化的因素，並將基督信仰注入中國與香港的現實場景中，以說明其有效性與現代意義。當然，這樣弘廓的遠象不能一下子便實現。要從事一個足以涵括以上方向的研究計劃，即使能擬出題目，也不是目下的人手與資源所能應付得來的。因此，我們只能按部就班地從事一些小規模的研究計劃，希望聚沙成塔，在釐清與處理不同的小課題後，有一天能拼合出一幅較完整的神學構圖，透視基督教在未來中國發展的文化形象。這是文化中心出版「文化集刊」的緣起。

整個系列的研究報告，主要由研究中心的同工個別或聯合執筆撰述。形式遵照一般的學術論文，字數則按需要而定，沒有很嚴格的拘限。我們盡量使研究課題普及化，就是適切當前教會或社會的關懷與需要；但是，在研究的過程中，嚴謹、細緻和全面，仍是我們不敢稍為鬆懈的學術守則。

我們誠盼這個系列的學術研究報告，能對華人基督教會及信徒有所裨益，也盼望華人基督教會及信徒能意識到這樣的學術研究的價值。

自序

本書收錄了四篇題材不同的文章，關涉宗教政策、家庭教會、異端教派與基督徒知識分子等四個範圍。驟眼看，它們各不相連，卻都反映了今天中國教會的某個面相，也指陳未來發展的趨勢和相關元素。所以，我將此書定名為《中國教會的今日和明天》。

- 政府的宗教政策，特別是對宗教的利用和授予宗教的政治任務，左右了教會的存在與發展模式。

- 政府是否允許家庭教會無須加入兩會而獨立登記，家庭教會是否願意以合法形式存在，所影響的包括政府、兩會與家庭教會三方面。

- 異端教派的蔓延，是中國社會和教會的重患，教會如何對應：既要防範異端在教會裡搶羊，混亂信仰，又要提防政府為打擊異教而殃及池魚，這些都是值得關注的課題。

- 基督徒知識分子為何信教，基督信仰對他們的內聖（修養）和外王（事功）發揮甚麼作用，同樣是不能不討論的課題。這影響到基督教的社會功能——另一種形式的基督教與社會主義社會的相適應。

四個研究都是現象的綜合分析，我希望它們是小塊拼圖，幫助拼貼出一幅較為完整的中國教會的圖畫。書名寬闊，野心卻不大。沒有人全面認知中國教會的今日，更無人充分預知中國教會的明天。我們確是瞎子摸象。惟手所觸某處，軟硬冷暖，總比憑空臆斷要強些。再說，知內情者不一定有觀察所需的距離，見木不見林，局內人有其盲點，局外人也有蔽障，除了全知的主，誰又真箇認識全局？寫出來的東西，可供所有人批評補正，肯定否定，去蕪存菁，跌跌碰碰地，便與真相靠攏了。瞎子是改變不了的事實，只能坦然接受，一個瞎子摸不到全象，便由許多瞎子共同摸象，共說象相吧。

微末研究，成就是談不上的，它們只說明我的關切和期許：對今日關切，對明天期許。中國教會不僅是我研究的對象，也是我恆常禱告的主題。縱或有人以我為恥，我總不以忝為中國教會成員為恥。對，我是中國教會的一員。無論如何強調「兩制」，都不能將香港教會排除於中國教會以外，特區教會仍是中國教會；中國教會不由任何組織壟斷，我既是中國人和基督徒，便是中國教會的成員，特區信徒是中國教會的成員，這個會籍是革退不了的。國民可以自行申請保外就醫，政府則無權把國民遞解出境。

無疑，我的際遇跟國內信徒有懸殊差異，有些事情我無法真切體會，也沒有資格指指點點。但是，正因我享有某些特殊性，便更應承擔國內信徒或無法做的事，包括不說可以不說的話，說該說的話。曾有國內朋友跟我直言：「你所說

的東西我們早知道，並且比你知更多，所以沒有甚麼了不起；你只是身居香港，能隨意說話，我們在國內，有些話知而不能明說。」我由衷同意他的說法，自知沒甚麼了不起，說真話亦與個人特具勇氣無關；但為此我加倍珍惜如今的言論空間，立志說別人所不能說的，不說別人所不能不說的。

有人問我對中國教會的明天是否悲觀。我說不悲觀，也沒有悲觀的空間。套用外交辭令，我對今日的中國教會持審慎樂觀的態度，諸般問題既繁雜且牢結，千絲萬縷，且沒有簡易的疏解之道。然而，對於中國教會的明天，我卻是不可救藥地樂觀。人的問題雖然深重，上帝仍然掌控著歷史發展，我們沒理由懷疑祂的睿智。今日關乎知識，明天則與信心相連。信心不一定與知識相違，卻不被現實問題所牢籠。

本書是我上任建道院長以來，第一本結集出版的書籍，雖然各篇的成稿期都在就新職前，仍值得誌念。上帝帥領，2005年9月，我轉換事奉崗位，生涯籌劃全盤重做，生活內容與個人心態都得作重大調整。關心我的師友，問我以後是否封筆不做研究著述了。這個問題我自己也在問，心裡沒有底，不知道行政工作的淵谷有多深，也不知道個人的湊合能力有多勉強（由我來做公關籌款，天使也發笑），所以無從回答。事實上，我若頻頻回首後盼、與昔日藕斷絲連，便是捨不得讀書寫字的生活。幸好數月後，發現有些研究確實得停下來，諸如需要上窮碧落下黃泉的史料搜集，便無法騰出空間，大部頭的檔案翻爬也難以應付；但慶幸的是，一般的讀寫環境尚可勉強經營，只要接納斷斷續續的工作流程便

可。諸如這個小序，前後竟寫了三天，過去類似篇幅我總是一筆而就。我不抱怨，上帝的憐憫已夠大，祂為我劃定地界，能有遊刃寸土便很不錯。

對中國教會的研究，我期待邢福增等年輕學者的貢獻，他們比我強多了。

簡單說幾句感謝的話。謝謝玉成上述四個研究的學長好友，包括林治平教授、蔡元雲醫生、梁永泰博士、何傑博士，以及建道戰友湯紹源牧師、駱瑞鳳姊妹及梅璧珠姊妹。謝謝祕書黃細金姊妹細緻的幫忙，謝謝兒子勉予替我到香港大學圖書館借書。謝謝妻子柳萍一直以來的相伴，她如今在我的身旁。

梁家麟

2006年2月27日

壹

宗教工具論—— 中共對宗教的理解與利用*

一、馬克思主義的宗教工具論

在進入本文內容前，先做一點解題說明。筆者在題目使用「中共」一詞，而非「中國」或「中國大陸」，是因為所討論的對象，是由中國共產黨所壟斷的中華人民共和國。按照列寧的說法，對國家而言，宗教純粹是個人的私事，政府不應干涉過問；惟是對於馬克思主義政黨而言，宗教卻不屬於私人的事情。中共今天對宗教組織和活動的各種監控與打壓，明顯是從共產黨的觀點和利益出發，並且沒有視宗教為個人的私事。所以，我相信用「中共」一詞來突顯政黨和政黨的意識形態元素，是最合適的。

此外，基於篇幅的限制以及筆者知識所限，本文涉及宗教境況的具體討論，都以基督新教（更正教）作為論述對象，而不及其他宗教。不過，中共對五個「合法宗教」的政策，不會有太大的差異。

* 本文原刊於《建道學刊》第22期（2004年7月），頁1～25。

(一) 宗教的社會作用

關於傳統馬克思主義的宗教觀問題，過去已有許多學者做了大量論述，對問題亦可說有相當透徹的剖析。簡單地說，可以歸納為三點：第一，從宗教的本質說，宗教是一種唯心主義的意識形態，是人類文化的上層建築部分；但這種意識形態卻是經濟基礎一種扭曲的反映，是支配人日常生活的外部力量在人們頭腦中的幻想的反映，所以，宗教是人類異化的反映形式。第二，從宗教產生的社會根源說，宗教賴以產生的外部力量，不僅是自然的，也是社會的，故宗教是人把支配他們的社會力量人格化，並賦予感情的形式。第三，從宗教的社會作用說，在階級對抗的社會裡，宗教主要表現為被剝削階級利用，作為麻醉勞動人民意志，維護反動統治的工具。

宗教的本質、社會根源和社會作用，三者是互相關連的，它們亦構成所有信奉馬克思主義的社會主義國家，在釐定宗教政策時的理論基礎。

筆者過去曾撰述多篇有關中共宗教政策的文章，¹這裡不擬作全面申論，以免與前著重複。在本文中，我集中討論第三點，即宗教作為統治工具的社會作用，並特別注意中共自立國迄今對有關理論的闡發和應用，藉以理解中共對基督教的政策。

¹ 參梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1999），頁246～290；梁家麟：《愛主優先》（香港：建道神學院，2003），頁126～133。

中共一向秉持傳統馬克思主義的看法，強調宗教的工具性。根據傳統的說法，宗教是統治階級控制和利用的工具，維護統治秩序的精神支柱，如同馬克思所說：「基督教的社會原則曾為古代奴隸制進行過辯護，也曾把中世紀的農奴制談得天花亂墜，必要的時候，雖然裝出幾分憐憫的表情，也還可以為無產階級遭受壓迫進行辯解。」² 歷史上，一切宗教都曾為剝削制度辯解，扮演了把現實合理化的社會職能。教會作為一個社會組織，即或不是統治政權的構成部分，但其為剝削制度辯解的做法，卻使宗教與政治結成一體，並暴露了宗教上層人士與統治階層存在相同利益。

馬克思主義者承認，宗教在歷史上曾在農民革命中發揮作用；但他們認為，這不等於宗教從根本上反映農民階級的利益，而僅是在一個特定的歷史條件下，農民起義所採用的形式。雖然在革命的過程中，特別是在起始階段，無論是宣傳和鼓動革命思想，抑或安排與組織革命行動，宗教都發揮了積極的影響；但是，宗教的作用畢竟是消極的，它使農民起義的革命綱領蒙上神祕色彩，轉移了農民的視線，由現實轉到虛渺的將來，把起義引導到錯誤的歧途上去。恩格斯在談到十六世紀德國的農民戰爭時，指出馬丁路德翻譯聖經，曾為平民運動提供對抗封建社會的強力武器〔按：指上帝或神學〕；但當他發現農民使用這件武器來對付諸侯和貴族

² 馬克思：〈《萊茵觀察家》的共產主義〉，《馬克思、恩格斯論無神論宗教和教會》（北京：華文出版社，1991），頁471。

時，便轉而使用這武器來對付農民。³ 宗教雖然在農民起義初期發揮了正面作用，最終卻成為起義失敗或性質完全變化的重要原因。所以，總的來說，宗教的社會作用仍是消極的。

馬克思主義的左派，由事實推證本質，並宣稱尋得宗教被統治階級利用為政治工具的「歷史證據」，進一步推論說：宗教的工具性正好說明宗教的社會根源，甚或宗教的本質。在階級社會中，宗教產生的根源就在於反動階級的扶植和利用；統治階級為了利用宗教，才創造出宗教來。如此，宗教的本質就是政治的工具。他們依據列寧對馬克思在〈黑格爾法哲學批判導言〉裡的說法的詮釋，提出「鴉片論」，指「宗教是（麻醉）人民的鴉片」，⁴ 宗教的發明與提倡，旨在麻醉人民與維護剝削制度。宗教是剝削階級的意識形態。「鴉片論」扣定宗教在本質上不可救藥的反動性，與反動階級結合的必然性；這樣，宗教便不可能在後階級社會（即社會主義社會）存在，亦不能逃避被社會主義政權剷除和消滅的命運。

對於這種說法，國務院經濟體制改革辦公室副主任潘岳，在他一篇引起廣泛爭議的文章裡便有扼要的說明：

³ 恩格斯：〈德國農民戰爭〉，《馬克思、恩格斯論無神論宗教和教會》，頁209。

⁴ 馬克思：〈黑格爾法哲學批判導言〉，《馬克思、恩格斯論無神論宗教和教會》，頁47。

馬克思在〈黑格爾法哲學批判導言〉裡提出，「宗教是被壓迫心靈的嘆息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神的制度的精神一樣，宗教是人民的鴉片。」在這裡，馬克思用形象化的語言顯示宗教具有「苦難中的人民的精神安慰」的重要社會功能，在馬克思的原意中，對宗教的這一功能並無褒貶之意，況且比喻性的描述也不能作為本質判斷。但列寧在解釋這句話時，創造性地加上了「麻醉」兩字，即改為人們所熟知的「宗教是麻醉人民的鴉片」，把原來「人民對宗教的需要」變成「統治階級利用宗教麻醉人民」。主語換了，意思也就全變了。更為不幸的是，列寧把「宗教是人民的鴉片」這句話歸結為「馬克思主義在宗教問題上全部世界觀的基石」（見〈論工人政黨對宗教的態度〉一文）。由此引伸出來的又一結論便是：「馬克思主義始終認為現代所有的宗教和教會、各種各樣的宗教團體，都是資產階級反動派用來捍衛剝削制度、麻醉工人階級的機構，我們應當同宗教做鬥爭……這是馬克思主義起碼原則。」（見《列寧全集》第17卷）從此，「宗教是資產階級（統治階級）麻醉人民的鴉片」這句話，成為我們對馬克思主義宗教觀的標準理解，也成為我們制訂宗教政策的基本依據。宗教被視為「毒品」，被視為舊社會的殘餘，也被視為與先進階級、先進政黨、先進制度格格不入的異物，被視為與馬克思主義對立的意識形態。⁵

⁵ 潘岳：〈我們應有怎樣的宗教觀——論馬克思主義宗教觀必須與時俱進〉，《深圳特區報網絡版》，2001年12月16日；〈http://www.cnwnc.com/big5/content/2001-12/16/content_454050.htm〉。

在中國大陸，這個極左的「鴉片論」的說法，雖然長期被奉為馬克思主義者認識宗教的圭臬，卻在八十年代以後受到若干修正。特別是以羅竹風為首的一群宗教研究學者和宗教管理幹部，他們既不相信能在短時間內消滅宗教，且確認宗教能在現今社會產生正面的社會作用。⁶ 他們重新詮釋經典，認為「馬克思特意指出，宗教正是從人民自己當中產生出來的；而並非像一些誤解其意者所想像的那樣，認為是由反動統治者編造出來以騙取他們的信仰的」。⁷ 這樣，宗教與反動階級的關係，便僅是歷史性而非本質性了。接著，他們又認為，既然宗教受反動階級利用僅是歷史上的偶然情況，是其眾多屬性之一，亦是其所起的眾多社會作用之一，宗教便有可能經轉化而成為正面支持人民革命的力量。⁸ 這是下文討論「宗教與社會主義社會相適應」說法的一個理論前設。

筆者欲指出的是，不管是否認定宗教為反動階級所專用的統治工具，宗教的主要社會作用是作為政治工具，這倒是中國馬克思主義者從未改變過的想法。

⁶ 參梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》，頁268～274；邢福增：〈解讀宗教與中國社會主義的相適應問題〉，氏著：《當代中國政教關係》（香港：建道神學院，1999），頁31。

⁷ 謙學：〈從宗教與鴉片談起〉，徐如雷編：《宗教論文選集（1979~1994）》（南京：南京大學出版社，1995），頁25。

⁸ 參羅竹風主編：《中國社會主義時期的宗教問題》（上海：社會科學出版社，1986）。丁光訓也有這樣的說法，參丁光訓：〈與教外友人談「鴉片問題」〉，《丁光訓文集》（南京：譯林出版社，1998），頁403。

(二) 宗教工具論與文化侵略問題

將馬克思主義的宗教工具論的說法套入近代中國，特別是基督教第四度傳入中國的歷史，便成了以下這個流行多年的說法：殖民主義和帝國主義利用宗教進行侵略，使後者成為其對外掠奪和擴張的工具。從1840年鴉片戰爭開始，直到二十世紀中葉為止，帝國主義列強對中國發動了多次侵略戰爭，強迫中國簽訂許多不平等條約，使中國一步步淪為帝國主義的殖民地或次殖民地。帝國主義的侵略除了是在軍事、政治和經濟上外，也同樣在文化上；而宗教便成了麻醉中國人民的反抗意識，使他們放棄抵抗侵略的有效工具，這是帝國主義國家在政治和經濟上侵略中國的同時，又派遣大量傳教士來中國傳教的原因。⁹換言之，在宗教工具論者眼中，傳揚宗教是帝國主義侵華行動一個不可分割的部分，傳教在整個帝國主義行動中扮演了文化侵略的角色。毛澤東說：「對於麻醉中國人民的精神的一個方面，也不放鬆，這就是它們的文化侵略政策。」¹⁰

⁹ 李時岳：《近代中國反洋教運動》（北京：人民出版社，1985），頁5。本書的論述雖然粗略，卻是五、六十年代最具代表性的有關著作。

胡衛青用「普遍主義」一詞取代帝國主義，說：「基督教之普遍主義是近代西方全球性的普遍主義運動的重要組成部分，後者不僅企圖確立一套全球統一的以西方觀念為內核的政治經濟規則，將整個世界納入其主導的世界政治與經濟體系之中，而且希望以其宗教與文化改變非西方世界的精神構造。從這個意義上說，基督教是殖民主義文化侵略的典型表現。」胡衛青：《普遍主義的挑戰——近代中國基督教教育研究（1877-1927）》（上海：上海人民出版社，2000），頁127、253。

¹⁰ 毛澤東：〈中國革命和中國共產黨〉，《毛澤東選集》第2卷（北京：人民出版社，1966），頁592～593。

然而，必須注意，視傳教為文化侵略，並不等於全盤否定傳教士和傳教事業的貢獻。事實上，基督教傳教士引進的教育、醫療與社會福利事業，對人民都有裨益；另外對促進中國現代化，亦起了重要的啟蒙和示範作用。但這裡存在著一個弔詭：傳教士所做的事愈好，產生正面的社會效果愈大，便愈能收買國人的心，讓他們對西方人心存好感，從而減低了對帝國主義的排斥和憂懼，最終摧毀中國人反對帝國主義的精神力量。而這亦是所謂「文化侵略」的真正含義。¹¹所以，傳教士主要不是做得不好才受指摘（批評者當然也指摘這個），而是因為做得好，才面對最大的責備。

舉一個例子說明：十九世紀末，基督教青年會運動引入中國，首先在教會學校建立校會，繼而在大城市建立市會。青年會積極扮演開啟民智的角色，舉辦各類講座和活動，從德、智、體、群、美、靈等不同方面，培育中國新一代的青年人。青年會的外籍幹事大都受自由主義和社會福音的神學影響，非常關注現實社會和文化的需要，鼓勵本國青少年從人格建設入手，努力裝備自己，以承擔救國建國的任務。青年會的目標和實踐，與二十世紀初由中國知識分子發動的新文化運動，可說是不謀而合，因而大受歡迎。當時來華的大多數差會和傳教士都秉持保守的思想（注意：這個時期中國

¹¹ 梁家麟：〈西化對傳統文化：傳教士與「文化侵略」問題〉，氏著：《徘徊於耶儒之間》（台北：宇宙光出版社，1997），頁173～179。另參梁家麟：〈評胡衛青：《普遍主義的挑戰——近代中國基督教教育研究（1877~1927）》〉，《建道學刊》第16期（2001年7月），頁187～202。

仍談不上有基要主義），青年會的主張和活動若與之比較，可說是最為先進與前衛的，亦對中國的社會和文化建設有最正面的幫助；他們對基督教的自由主義式理解，以及對政治與社會的許多訴求，亦與當時期的革命派，甚或日後才成立的共產主義運動（特別是與青年人有關的共產／社會主義青年團運動），有不少雷同的地方。從某個角度說，在芸芸宗教組織中，青年會在性質上與共產黨最相近；這也說明為甚麼在1949年後，中共欽選的基督教「三自會」領袖，大多數是青年會出身的人。但是，偏偏在二十年代，青年會成了剛崛起的共產主義運動首號打擊的對象。非基督教運動（特別是1924年第二階段的）基本上是由共產國際夥同中國共產黨策劃出來的，¹²主要目的是要打擊以青年會為首的基督教力量，減低他們在青年人和學生中間的影響力。為甚麼中共在當時特別視青年會為眼中釘？原因很簡單，因為青年會的事工非常成功，在青年中間產生了巨大的影響力，故為後起的共產黨視為最大的競爭對手，非將之抹黑打擊，便無法建立其在青年人心中獨佔性的革命形象。

¹² 參陶飛亞：〈共產國際代表與中國1920年代初的非基督教運動〉，發表於上海大學宗教與和平研究中心和香港中文大學崇基學院主辦：「近代東西文化交流國際學術研討會」（上海：上海大學，2002年10月）。

我們如今必須重新評估非基督教運動的自發性，以及「文化侵略」這個指控的民意基礎。

總的而言，在宗教工具論者眼中，宗教在中國歷史上曾起的社會作用主要是消極的，帝國主義者利用宗教來協助進行壓迫和掠奪，又以宗教來把他們的行動合理化。結果，宗教便成了帝國主義侵略中國的工具。

二、宗教工具論與中國的宗教政策

中共對宗教本質和作用的理理解，自然影響其宗教政策，特別是在理想主義階段，即革命理論仍直接指導統治行為的七十年代或以前（這種做法後來被批判為「本本主義」）。不過，在實用主義掛帥的八十年代及以後，理論對現實的形塑能力倒受相當限制。

（一）防衛性的宗教政策

由於中共認定宗教的社會作用主要是消極的，故其宗教政策帶有強烈的防衛色彩，就是防範宗教對政權產生負面的社會作用，而不是積極利用其正面作用。中共政權奉行歷史唯物論，與有神論的宗教難以接合，故沒有考慮利用宗教來鞏固政權，或賦予合法性。但是，作為一個全能主義政權，中共卻要全面控制社會每個部門，剷除所有與官方的指導思想相衝突的意識形態。宗教既是強固的社會組織和意識形態，在主調上又與無神論相衝突，當然成了受嚴密監控的對象。

基督教在芸芸宗教中，是最受監控的一個，這不是因為她的信徒人數最多，勢力最大。恰好相反，晚至1949年，

在華的更正教信徒才不過一百萬左右，在幾個主流宗教當中，人數最少。但她卻有兩個歷史與現實的因素，令共產政權最感關注：

第一，基督教有強大的海外聯繫，特別是與西方有千絲萬縷的聯繫；在冷戰時期，共產中國與資本主義世界壁壘分明，自然得防範基督教成為西方國家顛覆其政權的工具。時至今日，以美國為首的西方國家仍常以人權和宗教問題責難中國，而中國政府亦提防基督教成了西方藉以令中國和平演變的工具。

第二，基督教與其他宗教相比，是最完備的實證宗教(positive religion)。她擁有獨特的世界觀和人生觀，而西方的基督教傳統更有與政權分庭抗禮的長期經驗；與其他宗教相較，基督教最是堅持自身的教義與衍生的意識形態，最不易為政權所馴服。

以上兩個因素皆構成了基督教對中共政權的異質性(異己力量)。

面對一個異質性的宗教，中共處應的方法不外有二：一是消滅，二是控制。

把消滅宗教視為主要的政治任務，可以溯源自青年黑格爾派的宗教消亡論。在共產中國，這論調早在五十年代已見肇端，而在極左時期的文革十年則獲充分貫徹；共產黨要將人民從宗教的奴役下解放出來，所有宗教組織和活動都被取締。據中共與「三自會」日後的說法，這是不正常時期的不正常宗教政策。不過，所謂「不正常」，並非指取締宗教的

做法在原則上與政權及官方意識形態相違背，而僅是說在實踐上是不理性和不明智的。¹³ 根據過去的經驗，全面取締宗教並不會成功的，且要付出高昂的政治和社會成本，故為有智慧的政府領導人所不取。極左時期的錯誤，不在於消滅宗教的「理想」有偏差，而是消滅宗教在「現實」上並不可行，且會造成許多社會弊端。文革以後，政府汲取文革的慘痛教訓，重新實施「正常」的宗教政策，容許有限度的宗教自由。

¹³ 長久以來，即使贊同李維漢「宗教長期存在」這說法的馬克思主義學者，仍不會在理論原則上反對宗教為階段性的歷史事物，終有一天會消亡的正統論斷。（馬克思的說法見〈馬克思致阿爾諾德·盧格〉，《馬克思、恩格斯論無神論宗教和教會》，頁539。）他們最多認為宗教要在私有制消亡以後，才會伴隨消亡，這是遙不可及的未來才發生的事；目前，宗教僅是上層建築，是社會事實的反映，故無產階級鬥爭的目標不是消滅宗教，而是消滅宗教賴以生存的社會。

在八十年代，最寬鬆的說法，是宗教與共產政權同壽說。「只有經過社會主義和共產主義的長期發展，全部社會生活都處於人們有意識的控制之下，擺脫一切異己力量支配的時代，現實世界的各種宗教反映，才會最後消失，宗教也將自然消亡。這需要經過很多代人的共同努力，才能實現。到那時，一切政黨、政權也都完成了自己的歷史任務，自然歸於消亡。因此，在現階段過早地憑空設想宗教將來消亡的具體條件，是無意義的。一切企圖『促進』宗教早日消亡的想法和作法，往往是庸人自擾，有害無益。」蕭志恬：〈我國社會主義時期宗教問題的研究〉，氏著：《當代中國宗教問題的思考》（上海：上海社會科學院，1994），頁20～21。

而在2000年與2001年，江澤民在全國統戰工作會議和全國宗教工作會議上，兩番提到宗教可能比階級與國家還要長壽，這說法便成了今日中共官方的觀點，如同中央統戰部長王兆國的詮釋：「宗教可能存在於社會主義社會的全過程。」這樣，宗教消亡論乃名存實亡了。王兆國：〈積極引導宗教與社會主義社會相適應——學習江澤民同志在全國宗教工作會議上的講話〉，《中國宗教》2002年第4期，頁9。

控制宗教而非消滅宗教，是馬克思和恩格斯就無產階級政黨對待宗教的態度的主要主張，亦是中共長期宗教政策的要旨。¹⁴ 除文革十年外，半個世紀以來，這個宗教政策都沒有多大不同，分別的僅是不同時期的控制寬緊程度而已。控制的做法可以分為外部與內部兩方面：

外部的控制——是透過黨政機關對宗教實施人民專政（「專政」的做法在宗教層面從未停止過），當中包括黨的統戰部、政府的宗教事務局與公安部門。多年來，由於法治觀念不彰、法律不完備，宗教控制主要停留在行政管理層次，依據地區的行政管理法規執行；這亦為各級地方官員提供廣闊的詮釋與實施空間，濫權的情況嚴重。九十年代以後，政府積極提倡依法管理宗教，不規則的「專政」情況略有改善。

內部的控制——主要體現在組織和人事方面。組織上，政府嚴格區分所謂合法宗教與非法宗教，而合法宗教並不僅在於宗教的性質，亦在於是否隸屬於政府承認的幾個有限的宗教代理組織；人事上，政府則會欽選或操控宗教代理組織的領導層，藉以保證與共產黨同質的人士能掌控該等宗教組織，一般而言，愈是高層／中央層次的，欽選與操控的程度便愈嚴緊。

當然，消滅與控制並非是互相對立，必須二擇其一的兩個政策；許多時候，它們都是並存共行的，關鍵端在於消滅

¹⁴ 施船升：《馬克思主義宗教觀及其相關動向》（成都：四川人民出版社，1998），頁128～129。

甚麼和控制甚麼。如所周知，中共從未容許全面的宗教自由，建國以來的所謂宗教自由，僅是核准少數宗教存在，且以官方扶立的宗教組織，以獨佔的形式存在，而宗教活動亦受相當的控制；所有不屬政府認可的宗教，不隸屬於政府認可的宗教團體，不為政府批准進行的宗教活動，皆在消滅之列。¹⁵五十年代初年，為了使全國教會納入政府所設置的監控系統，從而全面改造基督教，政府嚴酷打壓抗拒改造的人，凡是反對「三自會」、反對土改的宗教領袖和信徒，在肅反運動等政治風暴裡，都以帝國主義走狗、反革命的罪名遭到鎮壓。這段歷史我們都耳熟能詳，¹⁶而類似的歷史至今仍在重演中。

平情而論，宗教在今天中國的社會地位與生存空間，已較文革時期或以前大有改善。但是，執政者仍視宗教為與政權對立的異質元素，社會的異己力量；¹⁷這解釋了為何他們

¹⁵ 筆者曾指出：「政府控制宗教的方法，是為宗教活動劃定一個範圍，規定所有宗教徒必須在指定範圍內活動，方算是合法，否則將遭到取締。這是一個圍堵 (containment) 政策。」梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》，頁 278。

¹⁶ 有關歷史，詳參邢福增、梁家麟：《五十年代三自運動的研究》(香港：建道神學院，1996)。值得一提的是，即使是今天的中國大陸學界，已不大諱言這段殘酷的歷史，參如施船升：《馬克思主義宗教觀及其相關動向》，頁 173。

¹⁷ 前面引述潘岳在 2001 年發表的文章，呼籲政府「不應以宗教為敵」，被視為更替這個觀點的一個理論突破。然而，他在發表這篇文章後所遭遇的政治麻煩，也說明了有關突破的時機仍未成熟。參伊銘：〈潘岳沈浮成為中共政治改革指標〉，〈<http://asiademo.org/2002/08/20020801a.htm>〉(2003 年 2 月 20 日下載)。

仍千方百計限制宗教發展的速度，將傳教活動與國家主權扯上關係，並視宗教徒的跨區串連具有高度政治危險性。不管是消滅抑或控制，只要宗教作為異質元素的政治屬性不變，便仍將遭到歧視。

從事宗教管理工作多年，在五十年代曾領導整肅上海的基督教的羅竹風，在九十年代初一次宗教工作會議上發言時，亦表達了他對宗教徒在中共政權下的不公平待遇的同情：「我常想，如果我是宗教徒，過去歷次運動挨整，現在還被另眼相看，會作何感想？」¹⁸

（二）宗教的正面工具作用

前面提到，立國以來，中共的宗教政策主要是防範宗教所產生的負面社會作用；¹⁹但在1979年後，我們卻看到中共政權已愈來愈注重利用宗教的正面工具作用。

事實上，政府之所以在七十年代末期恢復有限度的宗教自由政策，原因不在於肯定宗教的本然價值，而在於實施宗教自由所帶來的正面社會作用。1979年2月第八次全國宗教會議，提出當前宗教工作的主要任務是：全面貫徹執行黨

¹⁸ 羅竹風：〈談幾點對宗教的看法〉，徐如雷編：《宗教論文選集（1979-1994）》，頁19。

¹⁹ 也有少數人士很早便提出將宗教轉化成一個對社會正面、有益的元素，如統戰部長李維漢在1962年便有類似主張。文革時期，他的說法被批判為鼓吹「社會主義宗教」。八十年代後，李維漢重提這個主張。參梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》，頁338。

的宗教政策，團結廣大信教群眾，調動一切積極因素，為實現新時期的四個現代化的總任務而奮鬥。而在1982年3月由中共中央發表的《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（《十九號文件》），亦重申要調動宗教徒的積極因素，為建設現代化的社會主義強國，為完成統一祖國大業，為反對霸權主義，為維護世界和平而共同奮鬥。²⁰

上述政策條文僅說明實施宗教自由政策所帶來的正面社會作用，強調團結信教群眾所產生的社會效應，即建立愛國統一戰線，卻仍未提到開發和利用宗教所賦含的正面社會作用，亦未承認宗教本身賦有這樣的作用。²¹

但是，中央主張積極引導宗教界人士和信教群眾參加社會主義現代化建設，卻仍為各地黨政人員利用宗教組織和理論，協助政府貫徹執行政策亮了綠燈。

利用宗教的正面社會作用的主張，首先由一批研究宗教的學者倡議，這包括前述的羅竹風和蕭志恬等，他們是「宗教與社會主義社會相協調」的首倡者。²²至於在政府高級官

²⁰ 王兆國等編：《當代中國的宗教工作》上冊（北京：當代中國出版社，1998），第三章，頁136及後。

²¹ 1982年修訂通過的憲法，除了保護宗教信仰自由一項外，主要內容仍是限制宗教或會產生的負面社會作用：「任何人不得利用宗教進行破壞社會秩序、損害公民身體健康、妨礙國家教育制度的活動。宗教團體和宗教事務不受外國勢力的支配。」（第36條）。

²² 羅竹風在八十年代中期，便已積極提倡宗教與社會主義社會相協調。羅竹風主編：《中國社會主義時期的宗教問題》，頁4。另

員方面，最早提出有關主張的是中國社會科學院院長胡喬木。他在八十年代中到一些地方進行調查時，發現當地的宗教活動非常活躍，便提出要調動宗教界的積極性，引導他們參與社會服務，諸如辦托兒所和學校等。他認為，舊社會的信教人士辦社會福利事業，現在更應該提倡為社會做好事。²³

羅竹風與胡喬木等人的想法，在八十年代末期逐漸得到落實。1990年中共中央《關於加強統一戰線工作的通知》便提出：「要引導愛國宗教團體和人士把愛教與愛國結合起來，把宗教活動納入憲法和法律的範圍，同社會主義制度相適應。」這是在共產黨的文件中第一次提到「相適應」，不過重點是在制度方面的相適應。1991年2月下發的《中共中央、國務院關於進一步做好宗教工作若干問題的通知》（又稱《六號文件》）中，進一步提出：「加強對信教群眾和宗教界人士的社會主義教育，調動他們的積極因素，支持他們開展有益的工作……」，這意味著引導宗教徒開展有益社會的事業。

參蕭志恬：〈試論我國宗教同社會主義社會相協調問題〉，《當代中國宗教問題的思考》，頁28及後。這篇文章發表於1985年，筆者相信是日後江澤民提出「相適應」理論的其中一個藍本。

²³ 王兆國等編：《當代中國的宗教工作》，頁233～234。

(三) 積極引導宗教與社會主義社會相適應

1993年11月，中共總書記江澤民在全國統戰工作會議上提出「三句話」，即「全面正確地貫徹黨的宗教政策，依法加強對宗教事務的管理，積極引導宗教與社會主義社會相適應」。這「三句話」中，影響最久遠的是第三句：「積極引導宗教與社會主義社會相適應」。江澤民的說話是這樣的：

宗教是一種歷史現象，在社會主義社會將長期存在，如果宗教與社會主義社會不相適應，就會發生衝突。這種適應，並不要求宗教信徒放棄有神論的思想和宗教信仰，而是要求他們在政治上熱愛祖國，擁護社會主義制度，擁護共產黨的領導；同時，改革不適應社會主義的宗教制度和教條，利用宗教教義、宗教規條和宗教道德中的某些積極因素為社會主義服務。²⁴

對中國共產黨與中華人民共和國而言，「積極引導宗教與社會主義社會相適應」是極創新的說法，也標示著中共對宗教的社會作用有嶄新的理解和應用。宗教事務局局長葉小文說：

江澤民同志創造性地提出：「要積極引導宗教與社會主義社會相適應」這句話，老祖宗〔按：指馬克思與列寧等〕沒有講過，毛澤東、鄧小平同志也沒有講過，是以江澤民同志為核心的第三代中央領導集體，對馬克思主義宗教觀上

²⁴ 江澤民：〈高度重視民族工作和宗教工作〉，《新時期宗教工作文獻選編》（北京：宗教文化出版社，1995），頁254～255。

的一個重大理論創新，是在處理社會主義社會宗教問題上利國安民的正確途徑。²⁵

潘岳則這樣說：

江澤民總書記於1993年全國統戰部長工作會議上提出「積極引導宗教與社會主義社會相適應」的論述，正是適應中國共產黨由革命黨向執政黨轉變的需要，以社會管理者的身分來重新估量宗教與社會主義社會的相互關係，肯定了宗教有著與社會主義社會相適應的共同基礎，體現了馬克思主義與時俱進的理論品質，是我們黨研究宗教問題的指導思想。我們當然承認宗教與社會主義社會有許多不相適應之處，所以需要引導，但既是引導對象，也就成了有限團結對象，起碼不是鬥爭對象。從此，中國共產黨將不再被動應付宗教，而是化一切消極因素為積極因素。江總書記的講話超越了「鴉片麻醉論」，是馬克思主義宗教觀在新時期實踐中的又一次突破性發展。²⁶

嚴格地說，「相適應」的理論早在八十年代已為好些學者提說過，並非完全新穎的說法；當中較具突破性意義的是，如今中共肯定宗教本身賦有、或有條件開創出對社會主義政權具正面價值的社會作用，並且這個肯定的言論是出自黨和政府最高領導人之口。

²⁵ 葉小文：〈十六大報告四提宗教問題〉，《中國宗教》2002年第6期，頁7。

²⁶ 潘岳：〈我們應有怎樣的宗教觀〉。

江澤民的「三句話」提出後，便成了九十年代迄今宗教研究和宗教管理的指導思想。無論是黨或政府的宗教工作者，以至宗教界的領導人，都廣泛且積極地探討「積極引導宗教與社會主義社會相適應」這個政治任務的可行性。「相適應」的含義可寬可緊。基本的要求包括：

第一，宗教組織堅持「四個維護」——維護法律尊嚴、維護人民利益、維護民族團結和維護祖國統一；保持獨立自主、自辦教會的方針，堅持在法律允許範圍內活動；此外，宗教徒必須在政治上熱愛祖國，擁護社會主義制度，擁護共產黨的領導。

第二，動員、團結一切宗教組織和人士，投身社會主義現代化建設事業，在各自的崗位上努力工作；此外，又鼓勵教會和信徒參與救災和社會公益事業。

第三，宗教與道德屬於上層建築，宗教往往亦具有豐富的倫理思想，有助建立具中國特色的社會主義精神文明。因此，必須引導宗教朝向倫理化的方向發展，一面加速宗教的世俗化，另一面則使宗教在社會主義精神文明建設中扮演更積極的角色。²⁷

可以看到，上述三點中，只有第一項是防範宗教的負面社會作用，其餘兩項均利用了宗教的正面社會作用。

²⁷ 羅偉虹：〈宗教道德在社會主義時期的變化及其社會作用〉，徐如雷編：《宗教論文選集（1979~1994）》，頁180。

其實早在八十年代，「積極引導宗教與社會主義社會相適應」的口號尚未提出前，在不少農村地區，已有政府機關利用宗教來建設經濟及發展社會服務。鄉鎮政府人手有限，無法以自力貫徹國家所有政策，必須配合地方的社會團體，才能有效施政。在政教關係良好的地區，基督教會若沒有被政府打壓，便自然成為幹部推行政務的輔助，包括調動信教群眾的積極性，參與生產建設，經營企業，推廣法令（諸如節育）和科技知識，徵收稅款，推銷國庫券，承擔興辦公共設施的義務勞動等。²⁸ 教會可說是一個重要的基層社會組織。

此外，在地區層次，政府幹部亦會利用宗教與海外的聯繫，達致或公或私的目的，比如：引進外資，促進貿易往來，發展旅遊；籌集教育、醫療和社會福利事業所需的資金；以至個人的出國旅遊考察、²⁹ 遣送子女放洋留學等。這些情況業已比比皆是，屢見不鮮。他們願意為此而放寬宗教活動的空間，甚或容許「三自會」所不認可的宗教團體和事工存在，這也是宗教工具論的一個較低層面的具體實踐。

²⁸ 梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》，頁300～302。

²⁹ 「……而安排出國考察更是不少內地單位樂於結交『國外』組織的主因……」。董建德、陳紹勤：〈如履薄冰的探索——楊震在內地事工的發展〉，歐羨雪等編：《如履薄冰——香港與中國內地社會服務合作之經驗》（香港：循道衛理楊震社會服務處，1999），頁61。

政府肯定宗教的正面社會作用，對宗教本身的未來發展，可說是好壞參半。一方面，它可以消除宗教與政權之間的敵對性，沖淡宗教在民眾心中長期建立的負面形象，提高宗教與信教人士的社會地位，擴闊其在公眾生活的活動空間。但另一方面，它亦為黨和政府更頻繁地干預宗教事務，要求宗教組織與個人就政治事件表態，響應政府推動的所有政治運動，甚至為配合當前主導的思想和政策而修改宗教的教義、組織和實踐，提供一個更廣闊的空間，以及更冠冕堂皇的藉口。舉例而言，2000年梵蒂岡冊封120名在中國殉道的聖人，引起中國政府強烈不滿。中國天主教愛國會自然得積極附和，發表聲明，對羅馬教廷企圖借封聖歪曲和篡改歷史的行徑表示憤慨。這樣和議政府的行動，便被視為天主教與社會主義社會相適應的一個實踐。「我們充分肯定中國天主教抵制梵蒂岡的『封聖』，它的現實意義，即在於體現了江澤民同志關於宗教與社會主義社會相適應這一論斷的內涵。」³⁰

無疑，即或沒有「相適應」的理論，中共還是一貫地干預宗教的內部事務，脅迫宗教組織與個人響應政府的所有政治運動，這是自立國以來一直沒有中輟過的做法。但是，「相適應」的理論卻可以將這樣的干預和操控，甚至是強制要求修改教義的做法合理化和神聖化；任何對宗教的干預，都可視為引導宗教與社會主義社會相適應。這樣，「相適應」的理論便強化了宗教的政治工具的性質。

³⁰ 陳三弟：〈抵制「封聖」的現實意義——關於天主教與社會主義社會相適應的問題〉，《當代宗教研究》，2001年第2期，頁10。

(四) 宗教對於國家而言是私事？

在社會主義國家，宗教能否幸免於成為政治的工具？理論上是可以的。

列寧曾主張，宗教對於國家而言，是私人的事情。他具體指出：

國家不應同宗教發生關係，宗教團體不應當同國家政權發生聯繫。任何人都有充分自由信仰任何宗教，或不承認任何宗教，就是說，像通常任何一個社會主義者那樣做一個無神論者。在公民中間，完全不允許因為宗教信仰而產生權利不一樣的現象。在正式文件裡應當根本取消關於公民有某種信仰的任何記載。決不應當把國家的錢補貼給教會團體和宗教團體，這些團體應當是完全自由的，與政權無關的志同道合的公民聯合會。³¹

列寧認為，只有徹底實現這些要求，才能結束過去教會像農奴般依賴國家，而民眾又像農奴般依賴國家教會的現象。一言以蔽之，就是實行「教會與國家完全分離」，這是「社會主義無產階級向現代國家和現代教會提出的要求」。³²

³¹ 列寧：〈社會主義和宗教〉，《列寧論無神論宗教和教會》（北京：華文出版社，1993），頁73。

³² 不過，列寧也認為，對於馬克思主義政黨而言，宗教不是私人的事情。他說：「我們的黨是覺悟的先進戰士爭取工人階級解放的聯盟。這樣的聯盟不能夠而且也不應當對信仰宗教這種不覺悟、無知和蒙昧的表現置之不理。我們要求教會與國家完全分離，用純粹的思想武器，而且僅僅是思想武器，用我們的書刊、我們的辯論來跟宗教迷霧進行鬥爭。……從我們來說，思想鬥爭不是私人的事情，而是全黨、全體無產階級的事情。」列寧：〈社會主義和宗教〉，頁74。

他甚至提過，可以容許宗教徒或神職人員加入無產階級的政黨。³³

設若列寧上述的主張能在中國的國家層面全面貫徹，就是說，批判宗教僅局限於黨的層次，且僅以在報刊發表言論的形式進行，而不牽涉國家機器，亦不利用教會組織與信徒的登記和管理、扶植且以財政補貼「國家教會」組織等手段來監控宗教的話，在筆者看來，這將是基督教在中國的春天的到臨。

也許這是因為中國至今仍是共產黨一黨專政，政黨與國家不分的緣故，政府並未如列寧所言的給予宗教與國家分離的自由，亦從未真的視宗教為私人的事情。³⁴ 弔詭地說，1949年以前，宗教（特別是基督教）沒有保持獨立的地位，甘願為帝國主義及腐敗政權所利用，成為他們的政治工具，是其一大罪狀；但在1949年後，宗教（同樣，特別是基督教）若堅持獨立地位，不肯無條件為執政的共產黨所利用，

³³ 江澤民提出「三個代表理論」，即中國共產黨必須「代表中國先進生產力的發展要求，代表中國先進文化的前進方向，代表中國最廣大人民的根本利益」，並宣布吸納屬於資產階級的民間企業家加入政黨。這個突破性的做法，被視為宗教徒亦可加入共產黨的一個兆頭。這也是中共能否由革命黨蛻變為代表全體民眾的執政黨的重要關隘，潘岳提出的便是這種主張。潘岳：〈我們應有怎樣的宗教觀〉。

³⁴ 中共官員在回應外界批評中國進行宗教迫害時，倒是將黨和政府區分得清清楚楚。葉小文：〈我們為甚麼主張宗教信仰自由〉，葉小文：《把中國宗教的真實情況告訴美國人民》（北京：宗教文化出版社，1999），頁5。

淪為其統治的工具，卻也成為其最大的罪狀。所以，問題不在於宗教是政治的工具，而僅在於成為哪個政治力量的工具。倘使宗教真的具有作為政治工具的性質，中共亦無意改造宗教，改變它這個社會職能，而是要求宗教更全面和徹底地發揮這個職能。在宗教工具論者看來，在歷史上宗教因發揮這個職能而犯了無數錯誤，但如今改正之道不在於改弦易轍，而在於更積極、更無保留地成為政治的附庸。

凡事均可從積極與消極兩方面看，特別是中國政府的政策言論和執行，常常存在著相當差距；中央與地方對政策的解讀和執行，亦存在著相當差距；甚至同一政策在不同時期實施時，也有很大的變化。「積極引導宗教與社會主義社會相適應」，無疑反映了政府肯定宗教的正面社會作用，對宗教發展的前景帶來積極的影響；但也有不少人認為，這個方向的關鍵乃在「引導」一詞，意指黨和政府必須在引導宗教朝向與新時代相適應的過程中，扮演更主導的角色。³⁵ 如此便可以衍生出政府更嚴密地監控，甚或改造宗教的消極含義。

宗教的社會作用與其社會根源是分不開的。從積極的角度說，中共利用宗教的正面社會作用，正好反映他們對宗教的社會根源有嶄新的看法，宗教不復與剝削壓迫或精神麻醉

³⁵ 吳孟慶：〈論宗教與社會主義社會相適應〉，《當代宗教研究》2000年第3期，頁2；衣芳：〈積極引導宗教與社會主義社會相適應〉，《當代宗教研究》2001年第1期，頁17。

有必然的聯繫，亦不存在必然的階級屬性。國務院宗教事務局編訂的一本文集便指出：

為甚麼宗教能夠與社會主義社會相適應？因為宗教是人類社會發展一定階段的歷史現象，它本身既不姓「社」也不姓「資」，它作為一種特殊的形式，可以承載各種不同的內容，形成與所在不同發展的社會不同的本質。³⁶

中共秉持唯物主義觀點，至今仍堅持傳統馬克思主義對宗教本質的看法，認定宗教的根源不在天上，而在人間，宗教是支配人們日常生活的外部力量在人們頭腦中幻想的反映。他們相信這是古往今來一切宗教的共性。所以，宗教不是獨立的存在物，既沒有自身的內容，亦沒有自身的歷史；只能在不同時期反映不同的社會現實，發揮被賦予的社會作用。

從事宗教管理工作多年的周加才指出：

³⁶ 國家宗教局法規司編：《中國宗教法規政策讀本》（北京：宗教文化出版社，2000），頁91。潘岳的說法更為詳盡：「宗教不是階級鬥爭的產物，也不是私有制社會的壟斷品，相對於各種社會政治制度而言，宗教既不姓封，也不姓資，更不姓社。然而，宗教可姓封，也可姓資，甚至可能姓社。它並不固定隨著一種社會制度的興亡而興亡，所以它能夠從古至今延續下來，正是宗教自身的延續性、獨立性和可變性，也給自己創造了與社會主義社會相適應的可能性。」潘岳：〈我們應有怎樣的宗教觀〉。

雖然，宗教基本上是一種社會思想文化體系，但「任何宗教都有政治屬性和政治作用」，因此，宗教與政治可以說是唇齒相依。在社會主義中國，宗教工作講政治也是理所當然的。宗教的政治作用的進步性或保守性，取決於教會組織的政治傾向或扶助宗教的政治集團的社會屬性。當宗教與積極、向上、代表社會發展方向的階級或政治集團相合拍、相適應，其對社會的發展就會起著促進作用。社會轉型更替時，宗教革命也往往成為社會革命的先導，或者本身就是社會政治革命的一部分。與此相反，宗教如果與沒落、保守、反動的政治勢力相結合，就會起著重大的消極作用，成為反動統治階級麻痺人民群眾，維護其統治的政治工具。³⁷

宗教既沒有特定的面貌和內容，便亦不可能獨立存在，而必須依附政治集團，成為其奴婢和工具，其社會屬性亦由作為其主子的政治集團所賦予和決定。

³⁷ 周加才：〈宗教工作必須講政治〉，氏著：《宗教工作探索》（北京：宗教文化出版社，2002），頁16。粗體為筆者所加。

三、「三自會」配合的工具作用

(一) 神學思想建設運動

談到中共對基督教的控制和利用，自然不能不提「三自會」的作用。³⁸

有關「三自會」如何為中共欽選扶立，作為基督教在中國的壟斷性代理組織，協助管理和監控全國的教會與信徒，打壓基督教內的「敵對分子」的一段歷史，這裡都從略了。³⁹無論如何，若政府要利用基督教作為統治工具，「三自會」必是其首先利用的對象。

江澤民提出「積極引導宗教與社會主義社會相適應」此政治任務後，「三自會」的領導層當然積極響應，其中最熱切的是時兼兩會會長與主席的丁光訓。1995年，他在三自愛國運動四十五周年慶祝會上的講話中便明確指出，神學思想建設的宗旨，是「建立我們屬靈和屬世相統一的神學思想，使教會和社會主義相協調」。⁴⁰他呼籲以使宗教和社會主義社會相協調為準則，全面反省檢討基督教的傳統信仰，

³⁸ 這裡「三自會」包括「中國基督教三自愛國運動委員會」與「中國基督教協會」兩個組織，它們在組織架構、職能和人事上，都有許多重疊之處，很難區分討論。

³⁹ 詳參梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》；邢福增、梁家麟：《五十年代三自運動的研究》。

⁴⁰ 丁光訓：〈在三自愛國運動四十五周年慶祝會上的講話〉，《丁光訓文集》，頁376。

推動神學思想建設運動。1996年3月，丁光訓在政協八屆第三次會議的小組討論會上發言，指出基督教不應在教義中強調信與不信的對立，以免破壞人民的團結。這個主張亦成了神學思想建設的一個關鍵方向：淡化甚或取締「因信稱義」此傳統教義。

1998年，「三自會」全國委員會召開的「濟南會議」，正式通過關於加強神學思想建設的決議。在丁光訓的號召下，「三自會」的領導層積極推動神學思想建設運動；不過卻在基層教會遭到相當的抗拒。⁴¹

何謂神學思想建設？中國基督教三自愛國委員會現屆主席季劍虹說：

⁴¹ 羅冠宗說：「1998年11月全國兩會『濟南會議』關於『神學思想建設的決議』得到了廣大教牧、同工的廣泛認同和積極參與，我們從這兩年來神學思想建設的探索和實踐中真切地感受到，這是上帝對中國教會的帶領。」羅冠宗：〈序〉，丁光訓：《聖經，信仰，教會》（上海：中國基督教三自愛國運動委員會等，2001），頁2。

不過，王艾明卻這樣說：「自1998年秋季的『濟南會議』以來，神學思想建設這一關係到中國教會前途和命運的歷史性課題，並未在中國教會的教務行政層面得到實質性的理解和重視。面對著基層信徒單純和熱切的信仰需求，教牧同工，尤其是教務負責同工極易陶醉於簡單化的思維，以迴避神學思想建設的艱難勞動，即情緒化地提出『要與信徒相認同』，『宗教早就與社會主義社會相適應了』，及『相適應是兩個方面的相互適應』，『神學思想建設其實是一派壓一派，是現代派壓基要派，或自由派壓福音派』等等。」王艾明的話，充分顯示了神學思想建設運動在基層教會不得民心。王艾明：〈論中國教會神學思想建設的性質和使命〉，羅冠宗等：《思考與實踐》（上海：中國基督教兩會，2002），頁45。

神學思想建設的根本任務，是要通過調整、修正和充實原來神學思想中具有一定殖民主義、帝國主義性質、反理性、反科學、反社會、反愛國的思想色彩的那一部分神學思想。⁴²

哪些是神學思想裡「具有一定殖民主義、帝國主義性質」的東西？簡單地說，就是那些妨礙基督教會與信徒全面認同共產政權，區分信徒與非信徒、教內與教外，突出信仰在思想上有別於官方政治主張的獨特元素；這些元素既構成基督教與官方意識形態的區別甚或對立，在政府眼中，自然是不折不扣的異質元素了。神學思想建設運動正是為了消除基督教裡的異己性質。

中國基督教必須全面向政府靠攏。季劍虹指出，由於時代的變遷，政權的性質不同，基督徒對待政權的態度亦須調整和修正；過去即使堅持與政權劃清界線的，如今亦得改為順服和支持。⁴³

（二）批判「超政治」的保守思想

丁光訓等「三自會」領袖指基督教的神學思想裡，有部分內容「具有一定殖民主義、帝國主義性質」，主要是針對教會裡的保守派信仰，特別是主張嚴格政教分離的敬虔派思想。中國基督教三自愛國會副主席兼祕書長鄧福村提到，保

⁴² 季劍虹：〈神學思想建設的必然及其途徑〉，羅冠宗等：《思考與實踐》，頁51。

⁴³ 季劍虹：〈神學思想建設的必然及其途徑〉，頁45。

守思想有以下兩個特徵：(1)「置教會於國家之上，強調要先愛教，後愛國；鼓吹愛教的人自然愛國；基督徒應站穩信仰的立場，『超政治』；『聽神的，不聽人的』。」(2)「認為『三自運動』是『政教合一』，是為了討好世上政權，損害基督為元首的教會屬靈地位。」他認為這些思想都不能與社會主義社會相適應，必須予以改革。⁴⁴

我們看到一個很有趣的現象：八十年代以後，中國大陸的學術界在研討十九與二十世紀在華傳教的歷史時，總是批評傳教士與華人教會領袖捲入當時的政治事件裡，指他們沒有保持中立，把傳教與政治混為一體，造成日後許多問題，包括傳教方面的困難。⁴⁵但與此同時，「三自會」的領袖因鑑現實的需要，卻又將歷史批判的焦點放在宗教「超政治」的思想，指基督教最大的禍害不在於捲入政治，而在於不肯在政治問題上表態，企圖使教會在政治上保持中立。在五十年代，「三自會」以反動罪名，扣在宣揚「超政治」思想的屬靈派頭上，為政府對屬靈派的迫害提供神學理論的辯解，積極充當統治階層的政治工具。⁴⁶時至今天，「三自會」的

⁴⁴ 鄧福村：〈當前中國基督教開展神學思想建設的現實意義〉，羅冠宗等：《思考與實踐》，頁35。

⁴⁵ 如王立新：《美國傳教士與晚清中國現代化》（天津：天津人民出版社，1997），頁338；陶飛亞、劉天路：《基督教與近代山東社會》（濟南：山東大學出版社，1994），頁371。

⁴⁶ 參梁家麟：〈中共建國前後吳耀宗的教會改造思想〉，氏著：《吳耀宗三論》（香港：建道神學院，1996），頁52～55。

領袖仍堅持，宗教獨立於政治之外的「超政治」思想，才是帝國主義利用基督教進行文化侵略所造成最浩大且最長遠的毒害。⁴⁷

這也是「三自會」的領袖對一直沒有接受西方差會援助，在神學思想和教會路線上相對較少受西方影響的基要派最主要的抨擊。諷刺的是，最多接受西方差會援助（他們原來工作的青年會等機構，一直由西方津助；而他們自己全都是靠帝國主義的津貼才能赴洋留學），在思想上最受西方影響的「三自會」領袖，⁴⁸竟然把帝國主義工具的罪名，扣到本土獨立教派的領袖頭上。是非顛倒的程度，令人瞠目結舌。⁴⁹

⁴⁷ 季劍虹說：「基督教曾經被西方殖民主義、帝國主義利用作為對外侵略的工具，並且直到今天，海外反華勢力沒有改變利用宗教對外侵略的政策，仍然繼續執行這一政策，千方百計利用宗教對我進行滲透，企圖達到『西化』、『分化』我國的目的。不論是歷史的或現在的，有一點甚為共同的，就是利用具有一定的殖民主義、帝國主義思想色彩的神學思想來毒害信徒，將中國教會的建設和廣大信徒的靈命追求引導到與中國人民為敵、與社會主義社會為敵和國家政府為敵的方向。」季劍虹：〈神學思想建設的必然及其途徑〉，頁45～46。

⁴⁸ 吳耀宗在1948年曾說：「中國基督教的傳統，主要是英美基督教的傳統。在目前，它和美國的關係，尤為密切。它的宣教師多數是從美國來的；它的領袖人才多數是在美國訓練的；它的許多重要的組織與事業，都是由美國教會資助的。由於這種種關係，中國基督教的信仰與思想，幾乎就是美國式基督教的翻版。」吳耀宗：〈基督教的時代悲劇〉，《天風》總116號（1948年4月），頁3。吳耀宗這番說話，最適用於他個人的經歷上。

⁴⁹ 直到今天，除了靠信徒捐獻與政府補助外，各級「三自會」最主要的收入，還是倚靠昔日傳教士「非法霸佔」與購置回來的房地產放租而得。

(三) 更廣闊的神學思想改造

早在五十年代，「三自會」便已積極支持政府在教會內推行思想改造運動，其後又積極進行「神學思考」。⁵⁰ 不過在那個時期，他們還是堅持，所有思想和制度的革新，無非是革除基督教裡的帝國主義元素；這些元素與基督教信仰沒有必然關係，僅是帝國主義國家為進行文化侵略，而故意夾雜在信仰裡以傳播給國人的。他們亦聲言三自革新運動「絕無改革信仰或改革教會制度的意思」，為了避免被人誤會為「宗教改革或干涉信仰」的緣故，他們將三自革新運動易名為「三自愛國運動」。⁵¹

晚至八十年代末期，沈以藩仍宣稱：「中國基督徒在神學上的再思考，是建立在新中國信徒的靈性經驗之上。」又說：

在思考中，許多教牧與信徒，在信仰上並沒有與其他思想意識調和妥協。沒有人搞「基督教共產主義」，或「基督教馬克思主義」，或「社會主義神學」之類。在中國甚至沒有基督教與馬克思主義的對話。個別牧師講道生硬結合政治術語，往往為信徒所厭棄，譏嘲他們為「牛頭不對馬嘴」。⁵²

⁵⁰ 汪維藩稱，在五十年代下半期開展的一場群眾性神學大辯論，稱為中國基督教的「神學再思」。汪維藩、季鳳文：〈中國基督教四十年〉，羅冠宗主編：《中國基督教三自愛國運動文選（1950~1992）》（上海：中國基督教三自愛國運動委員會，1993），頁396~397。

⁵¹ 〈中國基督教全國會議告全國同道書〉，羅冠宗主編：《中國基督教三自愛國運動文選（1950~1992）》，頁67。

⁵² 沈以藩：〈中國教會在神學思考中〉，羅冠宗主編：《中國基督教三自愛國運動文選（1950~1992）》，頁295。

與歷史相對照，今天「三自會」推行的神學思想建設運動，所牽涉的信仰範圍和深度，已遠超過過去的神學思考，並且不再迴避「改革信仰」或「與馬克思主義調和妥協」等較敏感的議題。

從馬克思主義的角度說，宗教作為對現實世界的反映，隨著下層建築的變化，亦會因應變化；在不同的歷史條件下，宗教的規章、制度和觀念都會相應產生改變。馬克思和恩格斯說：「非常明顯，隨著每一次社會制度的巨大歷史變革，人們的觀點和觀念也要發生變革，這就是說，人們的宗教觀念也要發生變革。」⁵³ 這樣，神學思想的變化應該是一個自然產生的現象，既用不著，也根本不能借助政治力量，由上而下的「促進」推動。但我們看到，無論是五十年代抑或九十年代，「三自會」所發起的神學思想建設運動，卻總以政治運動與群眾運動的形式，強制民眾參與和表態，這與文革時期「四人幫」企圖由思想改造入手，推動下層建築超前發展的「唯意志論」的做法並無二致，而其失敗的終局當然也是預期得到的。⁵⁴

⁵³ 馬克思、恩格斯：〈《新萊茵報·政治經濟評論》第2期上發表的書評〉，《馬克思、恩格斯論無神論宗教和教會》，頁192。

⁵⁴ 這可說是毛澤東的物質和精神的相互關係和作用的說法的餘毒。毛的說法見〈矛盾論〉，《毛澤東選集》第1卷，頁300。詳見梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》，頁254～255。

四、總結和反省

筆者無意高擎某些超現實的理想，然後批評與此理想不相符的現實。

我們必須接納的事實是，中華人民共和國是由中國共產黨領導的政府，這是一個奉行馬克思主義的政權。作為唯物主義者，政府不會承認宗教所指涉的事實是真實的，也不會肯定宗教的本然價值，最多僅能認可宗教在社會與文化裡或有正面的價值；所以，宗教的價值是藉其作為一個社會實體，所能夠發揮的正面的社會作用來體現的，宗教的價值就是她的社會作用。中國政府作為一個全能主義的政體，必要監控每個社會組織和流傳的意識形態，杜絕其蘊含與政權相敵的元素，並利用這些組織和意識來協助施政。

筆者注意到，不少學者在討論政府的宗教政策時，都提到中國長期存在政治控制宗教、宗教臣服於政治的傳統。⁵⁵ 他們之所以論及這種政治文化傳統，似乎蘊含這種意思：今天的共產中國應該繼續這個傳統，向中國文化傳統復歸。⁵⁶ 若是這樣，則「宗教依附於皇權，為皇權服務」的政教關係模式，便不僅符合馬克思主義的傳統，也符合中國文化的傳統了。

⁵⁵ 參梁家麟：〈中國傳統的政教關係與近代基督教在華的經驗〉，氏著：《徘徊於耶儒之間》，頁81～120。

⁵⁶ 參如潘岳：〈我們應有怎樣的宗教觀〉。

宗教是政府統治的工具，這是她與政府最主導性的一種關係，也可以說是一個交換條件：若她不接受作為統治工具的地位，便無法獲得合法存在的認可。

從歷史角度看，中共肯定宗教可以發揮正面的社會作用，積極引導宗教與社會主義社會相適應，這未嘗不是一個躍進，亦為基督教在公眾生活層面，提供一個更廣闊的生存空間。

我們作為身處於共產政權統治範圍以外的局外者，檢視馬克思主義的宗教工具論，可得到以下的反省。

馬克思主義的宗教工具論，及其提出的眾多歷史「證據」，包括宗教曾用來合理化奴隸制度與農奴制度，都值得我們深思。我們不要以為昔日基督教的錯誤，僅是合理化一些落伍、腐敗的政治制度或政治構想；而是必須進而看到，將任何政治制度與理想合理化，本身就帶有危險甚或是錯誤的。基督教會在1949年以前支持國民黨政府的做法，固然有許多可議之處，並構成她日後的歷史負債；但她在1949年後支持共產政權，何嘗不是值得商榷及衍生出重重問題呢？我們更看到，國民黨和共產黨政府在某個歷史時期，都被視為最進步與革命性的政治實體，是更新中國的健康力量，也是中國未來的最大寄望。耶穌說祂的國不在地上，人間沒有任何政治理想或現實，可以完全實現基督信仰的精神。我們固然得批判一切獨裁專制、踐踏人權的政治制度，這是不在話下的；但與此同時，我們亦得對那些打著民主、自由、人權和法治旗號的政治運動，保持若干安全距離，絕不能掉以輕心，切勿假設任何政黨與個人就是「基督精神」。

的化身，更要避免用信仰來製造合理化任何政治運動的神學理論。

筆者這樣說，並非隱含相對主義，認為所有政治制度與理想都具同等價值，一樣的好或一樣的糟，沒有哪個較佳；亦不表示我們得在所有現實的政治事件中不予表態，保持無關痛癢的中立態度。卻是說，儘管我們還是在這個或那個事件中投入和表態，但盡可能應站在較超然的位置，不與任何現實的政治力量——不管是執政黨抑或反對黨——長期結盟；更不要以身相許，以信仰全面合理化某個政治運動或主張，以致失去反省和批判的空間。還有，基督教作為一個意識形態和社會組織，最好還是與政治保持若干距離；個別信徒可以全情參與某個政黨，教會卻不應跟隨，以避免成為政治的附庸（即或被奉為國教國師，亦不足惜）。「政教分離」的原則，雖然很早便為個別教派（如重洗派）奉行，卻是主流教會在立教十八個世紀以後才學曉的功課。因此，我們必須珍視這門歷史功課帶來的教訓。

教會就是教會，教會有獨立的政治和社會身分，信仰亦有獨立的議題和內容。我們關懷福音的時代關連性，重視教會的文化與社會責任；但是，若果我們把時代議程等同於信仰的核心內容，把文化使命與福音使命混淆，就等於使教會淪為政治運動的附庸，將基督信仰的本然價值貶為工具價值。

為勢所迫，倒還無話可說；主動附議，便等於自毀了。⁵⁷

⁵⁷ 參筆者對香港基督教社會參與的一些評論。梁家麟：〈少數派與少數主義心態——一個福音派的社會與文化宣言〉，氏著：《少數派與少數主義》（香港：建道神學院，2002），頁36及後。

貳

有關家庭教會 獨立登記問題的探研*

中國教會發展未來一個重要變項是家庭教會獨立登記，就是指家庭教會無須加入全國兩會（包括「中國基督教三自愛國運動委員會」及「中國基督教協會」，下同），可直接向政府辦理社團登記，從而擺脫非法組織的地位。若這種情況普遍發生，中國將不復有一個壟斷的基督教全國組織，一變而為無數個獨立堂點與不同組合的系統共峙，此將徹底改變內地基督教的生態面貌。我們相信這是未來中國教會發展的必然路向，是政府或早或晚必要作出的政策調整，關鍵只在於甚麼時候出爐而已。就我們所知，已有些地區著手進行前期探討，意味有關部門與部分家庭教會正朝此方向積極努力，也許最快在一、二年間，便會有實際行動。

作為中國教會的關懷者和觀察者，我們緊密留意這趨勢的發展，認真思考它為教會帶來的短期和長期影響。這篇文章旨在探討家庭教會獨立登記將產生的連鎖變化，並展望中國教會的未來圖景。

* 本文原刊於《建道學刊》第24期（2005年7月），頁3～49。

一、宗教場所登記的規定

這裡首先對教會登記問題作一歷史回顧。

中央政府一向宣稱中國只有一個基督教會組織，而這組織是政府一貫承認的合法宗教團體，所以不存在教會登記的問題，而只有宗教活動場所登記的問題；就是說，哪些地方的哪些堂點為政府承認的合法宗教活動場所。因此，本文主要討論的，也變成家庭教會所在的活動場所能否登記為合法的宗教活動場所。

國家憲法第三十六條規定：「國家保護正常的宗教活動」。何為「正常的宗教活動」？憲法沒有明確說明。1982年3月中共中央頒布的《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（《十九號文件》）則指出，正常的宗教活動必須在合法的宗教活動場所進行；至於教徒按照習慣在家裡舉行宗教活動，也是許可的：

在宗教活動場所內以及按宗教習慣在教徒自己家裡進行的一切正常的宗教活動……，都由宗教組織和宗教信徒自理，受法律保護，任何人不得加以干涉。

一切宗教活動場所，都在政府宗教事務部門的行政領導之下，由宗教組織和宗教職業人員負責管理。……任何人不應當到宗教場所進行無神論的宣傳，或者在信教群眾中發動有神還是無神的辯論；但是任何宗教組織和教徒也不應當在宗教活動場所以外佈道、傳教、宣傳有神論，或者

散發宗教傳單和其他未經政府主管部門批准出版發行的宗教書刊。¹

從上述的政策可見，正常的宗教活動，是與合法的宗教活動場所直接掛鉤的。宗教活動「正常」與否，首先視乎它在甚麼地方舉行，其次才關涉活動的形式和內容。譬如說，在教堂傳教是正常的活動，受法律保護；在教堂外傳教，便是不正常、不受保護了。所以，在政府認可的合法宗教活動場所舉行的宗教活動，才有條件成為「正常」的宗教活動。

(一) 有關宗教場所登記的規定

八十年代後宗教活動場所登記的經過，約可分為兩個階段：第一個是1980年至1994年，第二個是1994年迄今，其中最重要的階段標誌是1994年1月31日頒布的《宗教活動場所管理條例》。要是有關當局在兩、三年前開始探索家庭教會獨立登記的問題，便將意味第三個階段的展開。

甲、第一階段

1980年7月16日，恢復宗教活動的政策落實後，國務院便轉批宗教事務局等單位所頒布的《關於落實宗教團體房產政策等問題的報告》，將原屬宗教團體，但在解放後歷次政治運動中被政府或其他單位佔用的房屋產業，退還給宗教

¹ 〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉（1982年3月），中央黨校民族宗教理論室編：《新時期民族宗教工作宣傳手冊》（北京：宗教文化出版社，1998），頁338。

團體。不過，由於退還房產牽涉許多官方與民間團體的利益，在執行時遇上極大困難，宗教團體至終無法取回所有產業。在政府的斡旋或脅迫下，多數只能接納退還部分，不追究其餘的折衷方案。²

宗教活動長期遭受壓制，宗教活動場所自然大幅減少。據政府統計，1982年，全國各種宗教活動場所約有三萬多，與解放初年約有十萬多所比較，減少了三分之二，但同期全國人口卻猛增三倍。因此，宗教活動場所嚴重不足是不說自明的。在政府點數的三萬多所活動場所裡，除正式的寺觀教堂外，還包括「簡易活動點和教徒自行建立的活動場所」。³很明顯，其中多數場所尚未合法登記，是未得政府承認的「私設點」。

² 詳參梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1999），頁321～326。

³ 〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉，頁335。

這份又名為《十九號文件》的政策文件，是1980年12月，中共中央書記處聽取了中共中央統戰部、國務院宗教事務局黨組關於宗教工作情況的彙報後，由總書記胡耀邦直接主持指導下，組織力量起草的。所以，這份文件亦代表了黨政最高層對宗教事務問題的定案。八十年代以後，中共的宗教政策沒有重大轉變，因為除非有另一次最高層的會議，否則不會推翻昔日在這方面最高層的定調。王兆國主編：《當代中國的宗教工作》上冊（北京：當代中國出版社，1998），頁144～145。

在開放政策執行初期，政府是想有限度恢復宗教活動，所以嚴格限制宗教活動場所的數量。中共中央轉批中央統戰部在1978年草擬有關宗教工作所急需解決的政策性問題的請示報告裡，便強調僅恢復「小量」的寺廟道觀。⁴顯然，宗教活動場所遍地開花的情況，絕非黨政領導層所樂見。這可說是「鳥籠宗教開放政策」，與「鳥籠經濟開放」異曲同工之處。由於宗教活動場所不足，分布亦不平均，為信徒帶來極大不便，亦使宗教工作部門與宗教團體的關係緊張。信徒在缺乏合法宗教活動場所的情況下，被迫亂建廟宇和私設聚會點，這也為宗教管理工作造成困難。由此可見，開放聚會地點是八十年代宗教工作一個重要議題，也是落實宗教政策所須處理最棘手的問題。

此時期積極向政府爭取將聚會點合法化的是「三自會」。宗教政策剛落實，「三自會」便著手重建已崩解多時的地方系統，其中一個重要任務，就是協助各地已有的信徒群體，爭取恢復或開設教堂，藉以建立「三自會」的基層組織；而爭取歸還各地的教產，更關係到「三自會」的經濟基礎與未來發展空間，必須盡力而為。在教會重開之初，丁光訓與其他「三自」領導人多次強調要理順政府和信徒的關係，為信教群眾多做實事好事，又重申「辦好教會」是首要的工作目標；對與「三自會」尚未有聯繫的信徒群體，他們也積極予以協助，為其向政府爭取合理權益，並向政府與海

⁴ 王兆國主編：《當代中國的宗教工作》上冊，頁139。

內外顯示，他們是代表全國所有信徒的基督教組織。此外，還得指出，家庭教會是在八十年代才蓬勃發展的，此階段尚未形成全國性的龐大系統，而新興的堂點和領袖亦多未形成對「三自會」的固定成見，他們仍是「三自會」可以爭取和積極爭取的對象。可以說，「三自會」在此時期聯合各信徒群體，積極爭取讓更多的宗教活動場所獲得合法登記。

然而，政府有關部門對於讓更多宗教活動場所登記卻有所保留。對政府而言，容許有限度的宗教自由，是為了控制，而非助長；而處理退還教產也是他們感到為難的課題。所以，對於恢復或建立堂點的申請，地方政府都會諸多阻撓，最好便是不讓這些宗教場所登記；他們通常以《十九號文件》所提的「合理布局」為藉口，要求不同堂點甚至不同地方的信徒合併聚會。中共有關研究部門日後承認，在八十年代初，黨的宗教政策的側重點，是針對宗教領域內的敵我矛盾問題和違法犯罪問題，遏阻非法宗教活動，所以是從消極的角度立法和施政。至九十年代後，政府才明確提出要依法管理宗教事務，保護正常的宗教活動，從積極角度處理宗教事務的有關問題。⁵

乙、第二階段

八十年代中期以後，家庭教會的發展愈來愈快，與兩會的衝突和對立也愈來愈尖銳，甚至造成決裂；它們所釀造的

⁵ 〈我國宗教概況和宗教政策〉，中央黨校民族宗教理論室編；《新時期民族宗教工作宣傳手冊》，頁412。

事端，包括因被地方政府取締而作出對抗性行動，亦愈來愈引起中央政府關注。另外，從基督教衍生出來的一些極端派系，包括在教義上和社會上的「邪教」，逐漸成為社會的嚴重問題。「呼喊派」是在八十年代第一個被政府定性為「邪教」的組織。⁶ 這種對立性的發展造成兩個轉變：第一，政府對為聚會點登記的態度轉趨積極，從阻撓登記到鼓勵登記，並與「三自會」合作，訂定合法登記所須具備的條件，藉以作出篩選，識別合法宗教與「邪教」。第二，「三自會」積極推動信徒群體登記，惟其目標由慷慨協助，轉為要求它們加入「三自」陣營，藉以區分「我群」與「他群」。這是第二階段的特徵。

政府態度的轉變，首見於1991年頒布的《六號文件》。文件重申「要解決好正常宗教活動所必備的場所，要妥善處理歷史遺留的宗教房產問題」；又宣告「一切宗教活動場所都應依法登記（具體辦法另行規定），經過登記的宗教活動場所受法律保護」，「開放新的宗教活動場所，須經縣以上人民政府批准。堅決制止自封傳道人的傳教佈道活動以及其他各種非法的傳教活動。依法取締非法開辦的經文學校和修院、神學院」。⁷ 《六號文件》確定了訂定宗教活動場所管理

⁶ 詳參梁家麟：〈基督教新興教派與中國教會〉，本書，頁109～168。

⁷ 〈中共中央、國務院關於進一步做好宗教工作若干問題的通知〉（1991年2月5日），中央黨校民族宗教理論室編：《新時期民族宗教工作宣傳手冊》，頁359～360。

辦法的需要，主張加快宗教立法工作。鼓勵宗教活動場所登記，目的是要進行有效的管理，限制愈來愈頻繁的家庭教會活動，遏阻自封傳道人和私設點的數量猛增。

自此，黨和政府對宗教場所登記的態度轉趨積極，既鼓勵更多團體登記，並將登記的程序法規化。1994年1月31日，國務院發布了《宗教活動場所管理條例》(145號國務院令)，明確規定宗教活動場所必須進行登記，登記事宜由宗教事務部門負責。⁸4月13日，宗教事務局根據《條例》制定並頒布了《宗教活動場所登記辦法》，規定了宗教活動場所登記的條件、申請登記的程序和要求；宗教事務部門根據符合規定的情況，決定予以宗教活動場所登記、臨時登記、暫緩登記，或不予登記等定案。政府希望一次過解決各地普遍存在的私設點問題。

政府要求宗教團體登記，針對的自然不是經政府核准復辦或新建的禮拜堂，而是尚未獲批准設立的聚會點。這些聚會點有的與「三自會」有聯繫，且願意加入「三自會」，但更多是「三自會」系統以外的家庭教會。

至於「三自會」的態度，則見於1991年12月全國兩會常務委員會所通過的《中國基督教各地教會試行規章制度》，其中規定了聚會點的登記得符合以下三個條件，才會

⁸ 同日頒布的還有《中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定》(144號國務院令)。除了這兩個國家法令外，許多省、自治區及直轄市亦相繼頒布宗教方面的地方性法規或地方人民政府規章。

得到兩會的批准：(1)有一定數量的信徒；(2)有選定的講道人員；(3)有固定的聚會地方。⁹按照丁光訓的公開解釋，第三點所要求的並不一定是指禮拜堂，任何做禮拜或聚會的地址都是固定的場所。¹⁰這是一個非常寬鬆的要求，意味幾乎所有現存的家庭教會都能符合條件；畢竟，每個教會都得有一個或數個恆常使用的聚會地址。不過，我們知道有些地區的「三自會」訂定了較為周密的條例，訂明聚會點登記的條件要求；另外，不少地方政府的有關部門為阻撓更多合法聚會點出現，而強行要求所有申請登記的聚會點都得有獨立專用的建築物。¹¹

對家庭教會而言，向政府登記取得合法地位，不是沒有政治代價的，它們得接受有關部門監督，宗教活動和宗教事務亦會受到干預。1996年7月29日，政府發布《宗教活動場所年度檢查辦法》，規定宗教事務部門在每年第一季度，要對登記的宗教活動場所進行年檢。年檢主要是檢查：宗教活動場所遵守國家法律、法規和政策的情況；管理規章的制定和執行情況；主要宗教活動和涉外活動的情況；主要財務管理和收支情況；登記項目變更情況；所屬企業、事業和現

⁹ 〈中國基督教各地教會試行規章制度〉，《天風》復總111號（1992年3月），頁35。

¹⁰ 〈就「堂點登記問題」〉，《天風》記者訪問丁主教），《天風》復總138號（1994年4月），頁4。

¹¹ 有關九十年代的情況，詳參梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》，頁326及後。

有房地產的變動、管理情況；以及其他有關情況等。¹² 這個《檢查辦法》充分說明政府要求宗教活動場所登記的意圖，就是要將之全面納入其監控範圍內。這個監控涉及日常的所有宗教活動，巨細無遺，有關部門變成了宗教團體的董事會，甚或真正的老闆。政府官員恆常對外宣稱，要求宗教團體登記是全世界多數國家的正常要求，這無疑是對的；但宗教活動場所登記後便得接受政府的全方位年檢，全世界倒沒有幾個國家會這樣做，只能說這是中國的特有國情了。

(二) 為了團結與穩定

國家雖然積極推行宗教場所登記，但必須指出，自改革開放以來，政府都沒有全面取締家庭教會的政策。

無論是政府官員抑或兩會領袖，都不承認中國存在著為數龐大、且與「三自會」對立的家庭教會，僅承認有為數不少的信徒依照基督教的傳統或其他理由，而選擇在家裡聚會，所以這是「家庭聚會」而非「家庭教會」。葉小文說：

政府有關部門在登記工作中充分尊重各宗教的信仰特點。比如，基督教按照宗教習慣，教徒在自己家裡舉行以親友為主參加的禱告、讀經等宗教活動，一般稱之為「家庭聚會」；在宗教活動場所依法登記中，政府並不要求這類家庭聚會申請登記，當然也不對他們的正常活動加以干涉和

¹² 翁振進等編：《黨政幹部民族宗教知識讀本》（北京：宗教文化出版社，2002），頁228。

限制。至於少數不願意申請登記的宗教活動場所，相信他們遲早會理解，享有法律規定的權利與履行法律所規定的義務是一致的。¹³

若按照葉小文的說法，信徒的「家庭聚會」便不算非法聚會。《十九號文件》容許信徒按照習慣在家中聚會，政府無權查禁；只要他們維持在活動的層次（活動），沒有聲稱為獨立的團體（教會），便不算犯法。鄧福村因之宣稱，這些團體既不是非法組織，更不是地下教會。他巧妙地指出，「地下」的意思是指祕密活動，這些團體大都有幾十人或幾百人參與活動，在中國，不可能不為人知，「所以地下教會這個實體在中國是不存在的。」他又說：中國只存在兩種教會，一種是按照國家規定已進行登記的，一種是沒有按照規定進行登記的；無論登記與否，它們的活動都是公開的，所以都不是地下教會。¹⁴

這個說法雖有政治說辯的成分，大致上卻符合事實。筆者曾指出：

¹³ 葉小文：〈中國的宗教政策和宗教狀況〉，氏著：《把中國宗教的真實情況告訴美國人民》（北京：宗教文化出版社，1999），頁13。

¹⁴ 葉小文：〈正確使用望遠鏡——華盛頓答記者問〉，氏著：《把中國宗教的真實情況告訴美國人民》，頁148。鄧福村又說：「就我們教會所知，在中國不存在這樣一個所謂的『地下教會』。我想告訴大家一個具體的事情，就是我所在的省——浙江省，有個蕭山縣，有將近10萬信徒，其中80%都沒有參加『三自』，被稱為『小群派』，但這些信徒並沒有因為不參加『三自』而受到任何影響。它們也不是甚麼『地下教會』。」葉小文：《把中國宗教的真實情況告訴美國人民》，頁200。

八十年代冒起的農村教會，就其起源而言，大都是……「自發教會」，而非〔按：「反三自」意義的〕「家庭教會」；參與者並非一開始便打算與政府或「三自會」對抗，他們卻是在「三自會」根本不存在、或是未能幫上忙的情況下，自行組織而成，目的僅為填補「三自會」的教會在服事範圍與服務內容上的未逮處，「自發教會」是「非三自」而不是「反三自」。¹⁵

多數家庭教會的成員都在改革開放後才信主，他們沒有在五、六十年代被政府和「三自會」迫害的經驗；但這不等於他們與過去的歷史記憶完全割裂，因為當他們因各種考慮而拒絕併合到「三自會」時，亦面對不同程度的迫害，這些受迫害的經驗也自然會與五、六十年代的經驗連繫起來。另外，他們為使在組織上獨立的訴求合理化，也會援引前人的理論，將自己併入受苦的認信教會的傳統去。少數曾受迫害的牧者與信徒，於七十年代獲釋後，廣泛在各地家庭教會主領聚會，他們也傳遞了認信教會與主流社會保持分離與對立的信息。無論如何，八十年代以後，「三自會」與家庭教會的關係，可以簡單歸結為併購與反併購：「三自會」要求家庭教會併入其系統，家庭教會則力圖保持自己的獨立性。

海外基督徒——特別是中國事工機構，經常報道家庭教會遭受打壓，以及領袖和信徒被捕判刑的消息，因而令人覺得，政府對家庭教會的政策是一味打壓，積極取締。這些個別的消息固然多數是真實的，卻未必完全反映事實。家庭教

¹⁵ 梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》，頁64。

會既是非法組織和活動，被打壓是「正常」不過的事，不會讓人感到意外；教人費解的倒是其屢仆屢起，同一地區同一系統的同一群人，竟然給打壓後又重新發展起來。這不能不讓人思考：打壓是常規，抑或容忍才是常規？政府若下決心全力撲滅家庭教會，或至少咬定目標，專門取締某地某系統的某些人，我們相信它總能夠辦成。¹⁶家庭教會一直以非法形式存留數十年，且增長迅速，我們不能將這現象簡單解說為有關部門無能，取締工作失敗。相反，我們必須考慮以下的可能性：從改革開放到今天，政府都沒有決心全面取締家庭教會；雖然取締非法宗教聚會的政策一直存在，當局間中亦作如是宣揚，¹⁷卻未真箇從中央到地方逐層貫徹地執行。

¹⁶ 譬如我們可以問：「廣州大馬站教會」能夠長期存在，是因為有關當局不知道它的存在，還是知道、卻沒有能力撲滅呢？要是這兩個理由都不可能成立，即政府既知道又有能力撲滅，那它能夠長期存在，便只能是由於政府從未下定決心予以取締了。論者也許立即反駁說，這是由於林獻羔牧師名氣太大，又與海外關係密切，中國政府懼於美國的壓力，不敢採取行動。這個說法無疑有若干程度的合理性，但至少亦說明政府一直從多角度考慮及處理家庭教會的問題，包括國際形象的維護、容忍與打壓孰得孰失等，並非一味遵照政策嚴打取締。再說，美國的支持真有決定性的影響嗎？「全範圍教會」的徐永澤被捕判刑，「法輪功」被全面取締，美國政界所施加的壓力同樣強烈，但中國政府卻未有絲毫妥協。我們還得指出，若宗教問題牽涉到勾結外國勢力的問題，政府便將之由人民內部矛盾提升為敵我矛盾，處理手法只會更果斷嚴厲，所以外國支持絕不可靠，只會把事情弄糟。筆者相信，政府在處理非法的宗教團體與宗教活動時，是有著一套比明文政策更為複雜的判斷和執行依據的。

¹⁷ 譬如李鵬在1992年說：「我們依法保護正常的宗教活動，做好對宗教事務的管理和支持，堅決取締一切非法的宗教活動。」李鵬：〈關於宗教工作的問題〉，中央黨校民族宗教理論室編：《新時期民族宗教工作宣傳手冊》，頁289。

中共自立國以來，便實行有限度的「宗教自由」政策，目的是要「團結宗教界人士和廣大信教群眾」。¹⁸七十年代末期以後，政府重新准許舉辦宗教活動，更要創造一個團結祥和的社會環境，避免意識形態問題造成群眾間的對立分裂，以便騰出資源和精力進行現代化建設。如同鄧小平在政協五屆二中會議的開幕辭中提出，新時期的統一戰線和人民政協的任務，「就是調動一切可以團結的力量，同心同德，群策群力，維護和發展安定團結的政治局面，為把我國建設成現代化的社會主義強國而奮鬥。」¹⁹因此，中央政府絕不允許在宗教問題上輕易釀造事端。他們要的是團結而非分裂，和平而非對立，穩定而非動盪。《十九號文件》明確指出：

使全體信教和不信教的群眾聯合起來，把他們的意志和力量集中到建設現代化的社會主義強國這個共同目標上來，這是我們貫徹執行宗教信仰自由政策，處理一切宗教問題的根本出發點和落腳點。任何背離這個基點的言論和行動，都是錯誤的，都應當受到黨和人民的堅決抵制和反對。²⁰

¹⁸ 莫岳雲等：《李維漢統戰理論與實踐》（北京：人民出版社，2005），頁247。

¹⁹ 轉引自來建礎：〈論新時期黨的宗教政策及與黨的群眾路線、群眾觀點的關係〉，上海市宗教學會等編：《宗教問題探索2001年文集》（北京：宗教文化出版社，2002），頁2。

²⁰ 〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉，頁335。

從鄧小平到江澤民，再到今天第四代的領導核心，都在不同場合重申上述的團結原則。所有宗教政策的制訂，都是為了貫徹這個原則，也絕不能違反這個原則。江澤民說：

我們實行宗教信仰自由政策，就是要把信教和不信教的人，信這種教或那種教的人都團結起來，大家和睦相處，彼此尊重，把意志和力量集中到建設有中國特色的社會主義事業來。決不允許在信教和不信教、信這種教和信那種教、信這一教派和信那一教派的人民之間製造糾紛，甚至挑動鬥爭，損害人民的團結。如果發現這樣的事情，要進行教育、批評，堅決加以制止。²¹

江澤民這番話，不是為了向國際社會喊話宣傳，也不是向宗教界人士作統戰，而是對正在從事宗教管理工作的官員說的，所以應準確地反映了中央政府的基本原則。基於這個團結和穩定的最高原則，自七十年代末以來，中央政府的宗教政策都非常穩定，在四分一個世紀內，歷多位領導人，也沒有重大轉變；²² 只是不同時期、不同地區與不同負責人的

²¹ 江澤民：〈高度重視民族工作和宗教工作〉，中央黨校民族宗教理論室編：《新時期民族宗教工作宣傳手冊》，頁281～282。

²² 從江澤民起，各級中央領導人都多次重申「今後宗教工作要保持宗教政策的穩定性和連續性」，「在宗教政策上切不可給人產生一個錯覺，好像『左』的一套東西又要來了，我們沒有這個意思。特別要給那些有聲望的宗教界人士講清楚，我們黨的宗教政策是穩定的，宗教信仰自由政策是絕不會改變的，這是我們憲法規定的。」江澤民：〈一定要做好宗教工作〉，中央黨校民族宗教理論室編：《新時期民族宗教工作宣傳手冊》，頁287。

必須一提，在過去二十年，海外好些觀察家從不間斷地觀風望影，就著國內各種政治言論和運動的蛛絲馬跡，以及某些地區所發生

作風不同，故在執行的寬緊程度上才顯出若干差異。總的而言，政府對宗教問題一直採取相對（與五、六十年代相比，而不是與西方世界相比）平和忍讓的態度，盡量減少衝突事端，鮮會採取激烈鎮壓和取締的手法——當然像法輪功發動萬人包圍中南海般嚴重的事件，則屬例外。「穩定壓倒一切」，這個原則可以用在宗教政策之上。

（三）對非法聚會的處理

要求團結和穩定，並不等於放棄對宗教團體和宗教活動的監控。雖然在建國半個世紀後，宗教的性質已有轉變，但它仍具有與唯物主義迥然不同的意識形態，仍有可能轉化為與政權相敵對的異質元素。因此，政府絕不敢放鬆對宗教的控制（他們美其名曰「管理」）。就管理的要求而言，家庭教會成了政府一個頭疼的問題。它並非官方認可的宗教團體，不隸屬於政府委任的代理組織之下，亦不受宗教管理部門與宗教法規所約束，這些都破壞了政府對宗教活動的監控布局，必須予以限制。但是，強力取締又會釀成社會事件，令社會動盪不安，破壞團結和睦的基本原則，要付上高昂的政治代價。因此，放任不成，嚴打亦非所願，這是一個兩難局

的宗教事件，諸如某家庭教會被取締和某些信徒被捕，便推斷說「中國的宗教政策又收緊了」（「放鬆了」的說法倒沒聽過，總是不斷地聽到「又收緊了」）。尤其有趣的是，筆者曾多次被「知情者」神祕兮兮地問：「你知道國內的政策又轉變了嗎？」我只能傻呼呼地搖頭說「不知道」。類似遭遇已發生不下十餘次。

面。從中央政府的角度看，最佳出路是讓它們加入「三自會」，使這些宗教團體由非法轉成合法，並納入有關部門的監控範圍內；全面撲滅則僅是次而又次的考慮。《十九號文件》說：

關於基督教徒在家裡聚會舉行宗教活動，原則上不應允許，但也不要硬性制止，而應經過愛國宗教人員進行工作，說服信教群眾，另作適當安排。²³

由於家庭教會與基督教衍生的「邪教」問題愈來愈嚴重，必須從嚴處理，所以1991年出爐的《六號文件》在談到如何處理宗教問題時，語調較為強硬，但處理原則仍與《十九號文件》一致：

對勾結境外敵對勢力，危害國家安全的首惡分子，要從嚴懲辦。對非法宗教組織要堅決取締。對從事違法活動的宗教場所，情節輕微的要批評教育，限期改正；屢教不改或情節嚴重的要依法處理。²⁴

事實上，若不涉及「國內外敵對勢力」的干預，不涉及「滲透與反滲透、和平演變與反和平演變的鬥爭」，²⁵ 宗教

²³ 〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉，頁338。

²⁴ 〈中共中央、國務院關於進一步做好宗教工作若干問題的通知〉，頁362。

²⁵ 江澤民：〈一定要做好宗教工作〉，頁285。

問題便是人民的內部矛盾，²⁶而非敵我矛盾。²⁷在處理人民的內部矛盾時，激烈的打壓手段是不允許的；事實上，地方官員並未獲得授權全面取締家庭教會，也沒有取締在家裡聚會的法理依據。因此，團結和穩定的基本原則，已超越了地方官員的個人愛惡和行事作風，後者的變數不能改變前者的常數。

地方幹部因處理宗教問題不當，或侵犯宗教界的合法權益，或傷害信徒的宗教感情，引發社會矛盾，造成事端，影響社會穩定，這是宗教問題的第一個不穩定因素，²⁸必須由黨中央和中央政府親自處理。1990年12月5日，李鵬總理在全國宗教工作會議上告誡說：

各級黨委和政府，對宗教問題一定要採取十分慎重的態度，從維護穩定大局出發，嚴格區分和正確處理兩類不同性質的矛盾。對於人民內部的思想和認識問題，要堅持團

²⁶「解放以後，經過社會主義經濟制度的深刻改造和宗教制度的重大革新，我國宗教的狀況已經起了根本的變化，宗教問題上的矛盾已經主要是屬於人民內部的矛盾。」〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉，頁332。

²⁷有關如何區分敵我矛盾與人民內部矛盾，黨的宗教工作宣傳手冊有進一步的闡釋：「我們要善於區別和正確處理兩類不同性質的矛盾，凡是利用宗教進行反共、反人民的勢力，他們和人民群眾的矛盾屬於敵我矛盾。這種矛盾，必須採取專政的方法依法予以堅決打擊。……至於宗教界愛國人士和信教群眾由於宗教信仰而引起的同其他勞動群眾之間的矛盾，則是屬於人民內部矛盾。我們不能用處理敵我矛盾的方法處理人民內部矛盾問題，只能採取民主的方法，按照黨的宗教政策來處理。」〈我國宗教概況和宗教政策〉，頁425。

²⁸〈我國宗教概況和宗教政策〉，頁414。

結的方針，堅持民主和教育的方法；對國內外敵對勢力的破壞活動，不管它以甚麼形式出現，都要堅持予以制止和必要的打擊。²⁹

筆者說中央政府一直沒有全面消滅家庭教會的政策，也許有海外評論員會指摘為替當權者塗脂抹粉。這裡且引述在江蘇省負責宗教管理工作多年的周加才在1996年所說的話，以為具體說明（由於牽涉問題較多，且特別是關乎本文所要處理的家庭教會登記問題，所以徵引的篇幅略長）：

基層幹部及統戰、宗教工作部門普遍反映，自封傳道人和家庭聚會點是基督教不正常發展的重要原因。……解決自封傳道人和家庭聚會點問題，既沒有法規依據，政策規定又比較模糊，基層幹部很難操作。對基督教家庭聚會點，中共中央19號文件說：原則上不允許。但接著又說不要硬性制止。由於認識上的不一致，有的強調「不允許」，有的人強調「不要硬性制止」，執行起來比較困難。1984年，中央統戰部對基督教家庭聚會點有個「解釋」，說「以家庭成員和親友參加傳統的家庭聚會是允許的」，問題是親友的含義太廣，農村中不少地方一個村莊一個姓，都沾親帶故，聚會時人數眾多。蘇南某縣一個村，開始時只有一戶人家信教，後來親友參加聚會，逐步擴大到不信仰的人也來聽聽看看，最後發展到全村，幾乎各戶都有人信教。中央19號文件明確〔指出〕：「在同一宗教裡有信仰這個教派的自由，也有信仰那個教派的自由」，這一規定是非常正

²⁹ 李鵬：〈進一步重視、關心和做好宗教工作〉，中央黨校民族宗教理論室編：《新時期民族宗教工作宣傳手冊》，頁293。

確的，而「聯合禮拜的方向必須堅持」的原則，雖在領導人講話中提過，但正式文件裡沒有明確規定，這就為一心想恢復原教派活動的人找到藉口，以至引發基督教教派之間的紛爭，這種紛爭客觀上又促發了基督教信徒人數的增長。……

江蘇過去經政府批准的基督教活動場所1585處，這次登記的場所加上臨時登記的場所共計2871處，一大批過去未經登記批准的私設活動點登記以後合法化。有些統戰、宗教工作部門的幹部預測，在宗教活動場所登記結束後，如管理工作跟不上，基督教信徒人數有可能又是一個發展的高潮。

這次宗教活動場所登記的6個條件，由於基層宗教工作幹部理解不全，掌握不嚴，覺得很容易具備，加之宗教界希望登記寬鬆一些，對基層宗教工作幹部也有一定的壓力，因而一大批私設點對照條件准許登記了。有的同志反映《登記辦法》沒有強調中央19號、6號文件中所明確的「合理布局」，使基層宗教工作幹部原想合併一些堂點感到很困難。有的一個村兩個點或三個點，只因條件基本符合，沒理由不讓它登記。

《條例》和《辦法》對不予登記的宗教活動場所仍在進行宗教活動怎麼處罰，沒有明確的規定，基礎幹部碰到這類問題往往束手無策，這個問題又直接關係到鞏固登記的成果，如果不予登記的場所仍在進行活動，那麼登記的場所也就失去意義了，登與不登一個樣。從我們調查的情況看，在蘇北少數基督教信徒比較集中的地方，已經出現了新的基督教私設聚會點。有的地方在登記工作中經做工作

把附近一、兩個點合併起來進行登記，可在登記以後不長時間又一分為二。³⁰

這段記述具體說明兩方面：第一，對於某些一直認定中共在處理宗教問題時總是有法不依、無法無天的人，這是一個有力的反駁。無疑，不同地方的不同幹部在施政時，對中央政策會有不同的詮釋和落實的側重點，但他們不能越過政策的明文明令，不能把批准說成不批准、把合法說成非法。地方幹部必須依章辦事，他們不敢挑戰中央的威信，否則這樣龐大的國家機器便無法運轉。這樣，只要有明文法規，被管理的信徒便可依據法規來爭取他們的合法權益，包括在符合基本條件後要求政府准予登記，並在登記後合法進行活動。宗教法規既是地方幹部管理宗教的法理依據，亦是對他們權力延伸的一個限制。

第二，如同前面所指，中央沒有全面取締家庭教會的政策，也不存在全面取締的法理依據，否則地方宗教工作的幹部便不會拿捏不準中央的指示，甚至有無所適從的感覺。他們連如何處罰在非法場所聚會的人也沒有既定的政策，更遑論禁止新聚會點的產生了。

³⁰ 周加才：〈關於江蘇省基督教現狀和發展趨勢的調查與思考〉，氏著：《宗教工作探索》（北京：宗教文化出版社，2002），頁132～133。引文最後一段所說的《條例》，是指1994年1月31日發布的《宗教活動場所管理條例》；而《辦法》則是指同年4月13日頒布的《宗教活動場所登記辦法》，本文前面已有說明。

筆者相信，團結和穩定這個基本原則，是所有宗教政策的指導思想，是過去二十多年來宗教政策沒有重大轉變的根本理由，也是家庭教會長期取得生存空間的政治原因。今天，倘使政府准予家庭教會獨立登記，也同樣是基於這個原則而作的考慮。

二、宗教政策的突破

(一) 容許家庭教會獨立登記的可能理由

政府若容許家庭教會獨立登記，會有甚麼可能的理據？這裡且以江澤民在1993年11月所提出的「三句話」作為概括。³¹

甲、全面正確地貫徹執行黨的宗教政策

政府向來統一口徑的說法是：中國只有一億多宗教徒，佔全國總人口的十分之一。這個數字幾乎為所有學者沿用，但到最近開始有人質疑。上海社會科學院的鍾國發將中國大陸的宗教徒人數與台灣和日本作比較，指出後兩者的教育水平與經濟發展程度遠較前者高，但宗教徒所佔總人口的比例都逾90%，中國大陸若只有十分之一的宗教徒，實在是不可思議。他認為中國宗教徒的數目是遠遠被低估了，特別是忽略了多數沒有加入宗教組織的民眾，他們都在家裡從事祖先

³¹ 江澤民：〈高度重視民族工作和宗教工作〉，頁281。

崇拜、多神崇拜等民間信仰。中國宗教微弱的說法是一個神話，以為宗教很快會消失的想法本身更是一個迷信。面對宗教長期且普遍存在的事實，鍾國發認為必須大力扶助高級宗教，藉以遏制低級宗教，而不是一刀切的限制所有宗教，因為這樣只會限制有組織的高級宗教發展，而讓零散流動的低級宗教有機可乘：

我們不應該籠統地提倡破除宗教迷信，而應該提倡破除粗俗的鬼神迷信，尤其要注意防範邪教人物利用鬼神迷信危害社會。高級宗教雖然也各有其迷信成分，但都把反對迷信作為自己的目標。曾經與近代科學發生激烈衝突的基督教，無論是新教或是天主教，在現代都已出現了企圖調和信仰與科學的趨勢。破除粗俗的鬼神迷信最需要的，是形而下的實際經驗範圍內的科學，而不是形而上的玄虛奧妙、無從捉摸的無神論。³²

扶助高級宗教以遏抑邪教，是當前的宗教政策。將家庭教會合法化，一方面可以防範家庭教會因被社會邊緣化而朝低級宗教（民間宗教、「邪教」）的方向蛻變，另一方面也鼓勵家庭教會朝向更高級的宗教發展。如此既能減少低級宗教的數目，亦增加高級宗教的數目。惟有合法化，方能合理化。

有關部門對基督教在中國的發展情勢，應該瞭如指掌。他們對外宣傳說教是一套，訂定具體的施政方針時則按照另一套，甚少罔顧現實，自欺欺人。下級官員當然有瞞上欺下

³² 鍾國發：〈國情論獻疑：對漢族宗教的根本誤讀〉，上海市宗教學會等編：《宗教問題探索 2001 年文集》，頁 63。

的情況，但隨著研究宗教的學者（包括學者型的官員）所作的田野考察日漸增加，謊報戰情便難以長期維持下去。³³所以，他們總會知道「三自會」在現實中的代表性，與其在未來成功統合全國基督教的可能性；總得思考是否仍應將所有注碼押在其上，是否得調整沿用半個世紀的一元化宗教政策，以適應多元化的社會環境；總得計算繼續將為數龐大的家庭教會邊緣化的社會代價，包括在釀造出「邪教」問題後的補救辦法。筆者相信，有關部門若尚未採取行動，不是由於他們不知道現實的需要，而是由於他們尚在計算改變的迫切性和執行的時間表，評估改變後可能產生的連鎖反應和社會後果。筆者相信，改革議程已擺在會議桌上，可供迴旋和拖延的空間不多。

必須指出，政府要是容許家庭教會獨立登記，其實無須改動現行的明文法規，也不會違反自《十九號文件》以來所訂定的政策原則。因為政府和「三自會」的領導人一向宣稱「三自會」是非官方的群眾組織，故此，在名義上，政府不能勉強家庭教會加入「三自會」，也不能在教會登記這個公共行為上，加入參加「三自會」此附加條件。葉小文在會見美國某訪問團時曾作如此聲明：

³³ 像潘岳的大膽建言便很矚目。潘岳：〈我們應有怎樣的宗教觀——論馬克思主義宗教觀必須與時俱進〉，《深圳特區報網絡版》2001年12月16日；〈http://www.cnwnc.com/big5/content/2001-12/16/content_454050.htm〉。有關這方面的討論，參梁家麟：〈宗教工具論——中共對宗教的理解和利用〉，本書，頁2～39。

「三自愛國組織」是中國基督徒的群眾性組織，而登記則是政府行為，是否參加「三自」組織不成為登記與否的條件。³⁴

理論上不用更動，實踐時也有自圓其說的餘地。若政府接受家庭教會獨立登記，可以指出這其實不是一項新政策，而是早已有之的事。據我們所知，早在上世紀九十年代，便已有某地的農村家庭教會向地方政府做了「半官方」的獨立登記。根據所作的訪問和收集到的資料，我們可以勾勒出事件的輪廓：已獨立登記的農村教會位處偏遠地區，管理該地區的基層幹部與派出所負責人的政治水平不高，對中央政府的宗教政策認識不準確；他們接受信徒群體長久存在的事實，判定其不會為社會造成麻煩，因而給予繼續存在的權利，不再對其採取激烈的行政手段，藉以團結群眾，節省人力資源。由於中央政府暫時不可能容許家庭教會獨立登記，這些教會的所謂登記，極有可能只是在當地派出所的檔案裡留名，未曾上報縣級或省級政府。權宜手段和習非成是，在基層政府是常見現象，這種半獨立登記的情況，也許在別的地區也有發生。

無論如何，要是團結而非分裂，和平而非對立，穩定而非動盪，就是宗教政策的總綱領，則容許家庭教會擠入合法界線之內，將是最全面、且正確地貫徹執行黨的宗教政策了。

³⁴ 葉小文：〈加強了解，擴大共識——會見美國基督教廣播網董事會主席羅伯遜一行談話紀要〉，氏著：《把中國宗教的真實情況告訴美國人民》，頁91。

乙、依法加強對宗教事務的管理

政府若容讓家庭教會合法登記，最具說服力的理由就是使其納入有關部門的管理範圍內，依法加強對宗教事務的管理。

經過四分之一世紀以上的實踐，我們可以確定這個事實：「三自會」無法統合全國所有教會，扮演名副其實的代理組織的角色。在九十年代初，金陵協和神學院副院長陳澤民便已指出這個事實，他認為問題所在，主要是「三自會」尚未發展出一套適合中國國情的教會論和教政體制，在組織上未臻完善。此外，缺乏有能力的接班領袖也是嚴重的問題：

它〔「三自教會」〕是一個聯合教會，然而卻存在著離心與分裂傾向的跡象。從教會學的意義上說，中國基督教協會還不是一個聯合的教會。不作重大的修改的話，大多數主流教派的三種教政體制形式（如主教制、長老制和公理制）不可能再適用。教會需要一種新的教會論和新的教政體制。全國、各省市的基督教協會與地方教會之間的關係從來沒有得到明確的規定。因此，在過去十年中，某些自立教派的發展對聯合教會造成了越來越多的威脅。缺乏有能力的領袖，尤其是在全國及各省一級的中年這一層面上缺乏有能力的領袖是一種危險。這種危險也許在不遠的將來會引起危機。³⁵

³⁵ 陳澤民：〈中國基督教（新教）面對現代化的挑戰〉，高師寧、何光滬編：《基督教文化與現代化》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁152。

陳澤民準確地看到「三自會」無法統合全國教會，但認為主因在於缺乏一個適切的教會論與教政體制，卻未道出問題的關鍵。造成「三自會」無法統合各教會的最大原因，在於各地教會主要不是「三自會」由上而下逐層逐間建立起來的，上級與下級只有政治性的連繫，而無教會性的關聯；只有利害的計量，而無發乎信仰的忠誠。這不是一個自然生成的有機體，而是人為湊合的組織。

回溯歷史，全國性的「三自會」在1954年成立，由於政府要求各省市必須在進行足夠的批判和改造，將所有不合心意的教會領導拉下馬後，方准成立地方的「三自」組織，因此地方組織的建置緩慢。在1957年「反右」運動後，「三自會」已遭限制與打擊，活動空間大為縮小，亦未有機會建立完備的基層組織；多數縣份也未曾成立「三自」組織，遑論縣以下的鄉鎮了。八十年代後，基督教在農村迅速增長，這些地區大都未設立「三自」組織或專職的宗教管理機構；可以說，大部分基層教會都是在「三自會」不在場的情況下自行創建與擴展的。多年來從事宗教管理工作的周加才，引述江蘇省的情況說：

從江蘇的情況看，農民是信教群眾的主體，經濟欠發達的農村是基督教發展的廣闊天地。……80年代中期，我省由於一些地方宗教工作機構沒建立或者不健全，愛國宗教組織沒恢復或者沒成立，對農村基督教活動基本上是放任自流，一度出現了「自由傳道滿天飛，私設點到處設」的局

面，基督教混亂現象較為嚴重，基督教不正常的發展尤為突出。³⁶

若從時序來看，自發教會的建立應早於「三自會」，那麼，自發教會加入「三自會」，便不是理所當然而無須思考的事，而是得經過利害的考量。由於所有考量都是條件性的，故自發教會與「三自會」的關係，亦是有條件而非無條件的。總而言之，要讓這些原本放任自流的農村自發教會接受政府的管理，已很不容易；要將它們納入與其原無關係的城市「三自」組織內，接受這個半官方的「人民組織」的管轄，便更是難上加難了。³⁷

雖然「三自會」不斷吹噓八十年代信徒增加，是三自運動成功的明證，但不少人都懷疑這個政治化、且(在神學上)自由主義化的領導層，在傳福音與建立門徒上曾作出多少努力。³⁸ 因此，全國、各省市的兩會與地方堂點之間，主要

³⁶ 周加才：〈關於江蘇省基督教現狀和發展趨勢的調查與思考〉，頁130。

³⁷ 王艾明說：「中國教會的聖職人員普遍缺乏應有的權威，……教會領袖們如果不能夠將靈性威望和教務權威同時聯繫起來或者完全托付給基層的聖職人員，那麼種種令聖職人員尷尬的情形將隨時可見。教會行政權和牧導權同屬祭司權範疇，一旦分離，將會實際上削弱聖職人員的工作效率和破壞教會行政的內在制約教制。」王艾明：〈論普遍祭司權原則及其對中國教會的實踐意義〉，《金陵神學誌》總50期（2002年3月），頁16。

³⁸ 筆者肯定「三自會」在過去二十餘年曾作出的貢獻，特別是協助政府營造一個可供教會發展的空間，以及復建教堂、刊印聖經與各種書刊、開辦神學院與各等培訓課程等。但是，在農村自發傳教與建立教會的「自封傳道人」，便甚難看到以上一切的積極意義。事實

不是母女的傳承關係。它們的關係與其說是教會性的擴展，倒不如說是政治性的併合；就是在政府的強制指令下，地方堂點才被迫併入此系統，聽命於全國兩會。一旦政治約制力減弱，分裂是可以預期的。

這裡不擬全面評估「三自會」的成敗得失，卻要指出，「三自會」無法有效統合全國各教會，將是政府下決心要讓家庭教會獨立的重要原因。

上世紀七十年代末，政府因為無法全面撲滅宗教，便容許宗教重新組織與活動，目的是要讓這些非法卻存在的團體合法化，從而納入行政機關的管治範圍內。畢竟，能管不能禁，總比既不能管又不能禁為佳。同樣，九十年代以後，政府若考慮讓家庭教會合法化，亦應是鑑於「三自會」無法統合基督教各派，甚至妨礙了分離教派與政府理順關係等事實；與其讓這些教派維持非法地位，處於法律管轄的範圍外，倒不如讓它們合法化，從而納入政府的管治範圍，這仍是依循「能管不能禁，總比既不能管又不能禁為佳」的考量。

對有關部門而言，管理不僅是為了管理，管理的一個目標是限制發展，阻擾基督教增長的勢頭。周加才明確指出：「宗教活動場所登記後，管理力度加大，發展速度會適當減

上，他們常遭地方「三自會」伙同政府部門對他們施以打壓，對傳教工作橫加阻撓。

緩。」³⁹我們不歡迎這樣的後果，但政府理當考慮這個「好處」。

丙、積極引導宗教與社會主義社會相適應

最後，我們談家庭教會登記，與積極引導宗教與社會主義社會相適應的關係。

必須指出，八十年代中共提出積極引導宗教與社會主義社會相適應，是其宗教理論和宗教政策的一個重要躍進。

早在五十年代，中共便已著手改造各宗教，以肅清宗教內部的封建主義和帝國主義。1958年，統戰部長李維漢首先提出要改革宗教制度，使之與社會主義制度相適應，這是針對伊斯蘭教而說的，其後當然也適用於基督教了。改革宗教制度的目的，是要使宗教不致成為與社會主義政權互相敵對的元素，這是消極和防範性的。但是，在八十年代，當胡喬木首先倡言要積極引導宗教與社會主義社會相適應時，所想到的便不僅是防範宗教成為政權的危害，而是要開發宗教裡有助政府施政的正面元素，加以發揚，藉以協助施政，達成政治目標。⁴⁰所以，這是積極利用宗教。如此，「積極引導」一詞，便不僅意含在推行的態度上更主動和努力，也是在目標上作積極的利用而非消極的防範。簡言之，消極的防

³⁹ 周加才：〈關於江蘇省基督教現狀和發展趨勢的調查與思考〉，頁123。

⁴⁰ 詳參梁家麟：〈宗教工具論——中共對宗教的理解和利用〉，頁17～23。

範是指不要讓宗教成為禍患；積極的利用是指使宗教成為政治的僕人。

從改革的內容來看，我們也發現五十年代和八十年代以後的差異。五十年代，李維漢強調，改革宗教制度不等於改革宗教信仰，宗教制度主要指宗教的封建特權、生產資料所有制，以及有害的社會習俗，這些都是宗教的外在形式，而非信仰的必要部分。⁴¹但是，當代所倡導的積極引導宗教與社會主義社會相適應，卻是藉政府的力量，改革基督教的信仰內容。因為局限於外在形式的變革，是難以使一個宗教成為社會主義社會的正面因素，必須從改造宗教的教義和意識形態入手。例如，無論是哪個宗派傳統，對更正教徒而言，「因信稱義」都不能說是可有可無的邊緣教義；要求改革這個教義，即等於動搖基督信仰的根本。當然，丁光訓的個人主張，不一定等同政府「積極引導」的意圖，但往後政府發動黨和國家的機器來為丁的主張保駕護航，用政治運動的形式作硬銷，便不可能辯稱這純粹是個人的意見了。

對於引導宗教與社會主義社會相適應這個行動，政府和「三自會」領導人的解說是：宗教必須與時俱進，否則便會被社會淘汰；過去千百年來，所有具歷史傳統的宗教都在不斷調整自己的信仰內容和表達方法，這亦是它們得以跨越時空，繼續傳播的重要原因。這也是基督教所說的「本色化」。這個說法有相當程度的合理性。事實上，沒有一個宗

⁴¹ 莫岳雲等：《李維漢統戰理論與實踐》，頁250及後。

教可以拒絕與時俱變，任何有效的傳播都必須因應受眾，而調整甚或改變所傳播的內容。傳播總是雙向的，宗教改變傳教的對象，宗教也被傳教對象所改變。問題在於：(1) 轉變的要求是由宗教團體自行察覺而自願進行的，抑或是由政府「積極引導」甚或強制推行？(2) 這個轉變是一個緩慢的自然轉化，抑或是一個人為的理論堆砌，以及帶脅迫性的運動風潮？(3) 轉變的目的是為了更有效地傳教，抑或是為了向政府宣示其不存在「異質元素」，從而獲得合法存在的權利？⁴² 更重要的是：(4) 宗教團體所要適應的對象是甚麼？誰是「社會」？這是指教內的信徒和他們所面對的世界，是指有待傳教的社會大眾；抑或是由政府主導甚或壟斷的官方意識形態？一個全能主義的政府，總是將文化和社會「官有化」，政府就是文化和社會；在有關官員眼中，並不存在政府以外的公民社會。所以，社會主義政權所期望和塑造的社會，便是「社會主義社會」，宗教要適應的對象，便是這個社會。說個誇張的假設，就算政府推銷的某個思想和推行的某個政策，徹底背棄了民意，宗教還是得與這個思想或政策相適應，而不是跟此官方思想相對立的民意相適應。我們知道這個假設不完全是虛擬的；事實上，「三自會」面對的其中一個困境正是於此。

⁴² 宗教與社會主義社會相適應的具體內容是這樣的：「從宗教團體來說，要堅定不移地擁護中國共產黨的領導，擁護社會主義制度，堅持獨立自主自辦教會的原則，堅持在憲法、法律、法規和政策規定的範圍內開展宗教活動；同時，改革不適應社會主義社會的宗教制度，克服消極因素，發揚宗教教義、教規和宗教道德中的某些積極因素，為建設有中國特色的社會主義事業服務。」翁振進等編：《黨政幹部民族宗教知識讀本》，頁 238～239。

筆者無意說宗教必須維持與政治對立的關係。政府雖然不等於社會的全部，但政治肯定是社會和文化的重要部分，宗教因應其作出若干調整適應，也屬理所當然。問題是所有調整和適應都應該是雙向的，即或是大權在握的政權，亦不能宣稱一切以「我」為主，宗教只為政治服務，甚至淪為政治的工具。宗教有自己的議程，這是它賴以存在、維繫和吸納信徒的基礎。它不能捨本逐末，專為政治服務。另外，宗教也是社會和文化的一部分，信徒更是社會的重要組成部分。在一個尊重民權的社會裡，政府必須為人民服務，不能推行任何與民意相悖的政策，哪怕是再崇高的政治理想，都必須在多數民眾認同後，方能付諸實踐。從這個角度看，我們有理由要求政治與信奉有神論的主流社會相適應（如前所說，任何聲稱中國只有一億多宗教徒，即有十二億無神論者的說法，都只會貽人笑柄）。

公允地說，二十多年來，中國政府為國家富強和人民福祉作出了巨大貢獻，並就現實需要而定時調整其思想和政策；即使對於官方意識形態的馬克思主義和毛澤東思想，他們也作了教人詫異的重新詮釋。所以，政府並非沒有與不斷轉變的社會和文化相適應，他們稱之為「與時俱進」。在宗教政策方面，《十九號文件》已是對前期政策的一個重大調整，與新時期的社會環境相適應。我們相信未來執政者會繼續奉行開明務實的施政路線，廣泛而認真地聽取民意，靈活訂定與修訂政策和法規，與瞬息萬變的時代和風雲幻變的國際形勢相適應。當政者與宗教界要真誠地聆聽對方的聲音，明白彼此的關懷和需要，放棄固守昔日成見，也別讓過去的

負面經驗決定當前的行動取態，雙方衷誠合作，各自調整步調，為建設一個人道、民主、自由、和平、公義、富強的國家和社會而努力，這才是真正的「政治與宗教相適應」。

讓家庭教會獨立登記，是這個「相適應」原則的必要應用：政府容許家庭教會合法活動，而家庭教會亦可擺脫社會邊緣的地位與心態。

中國需要一個新的、更多元化的宗教環境，宗教亦需要一個的新的、更自由的社會空間。

(二) 宗教政策的調整

可以預見，政府若准許家庭教會無須加入「三自會」而登記成為合法宗教團體，現行的宗教政策將無須作任何重大的更動，但在執行政策上，將無可避免有許多相應的調整；其中最可預見的，是從半間接管理到直接管理的問題。

一直以來，黨的統戰部和政府的宗教部門，以及公安和國安系統，都對宗教團體施以不同程度的操控和干預。但大體而言，黨政機關無須每時直接過問宗教團體的內部事務，因為它們在每種合法宗教裡，都設立了官方認可乃至半官方的代理組織，故可由這些代理組織代為傳達政府的政策，責成下屬單位（堂點）執行。⁴³ 這些代理組織的基本任務是：

⁴³ 中國政府至今仍宣稱貫徹「政教分離」的宗教政策。「政教分離」一是指國家與教會分離，不允許教會染指國家權利；二是指政治與宗教分離。新中國實行的『政教分離』原則指，國家政權不可能用來推行某一宗教，也不會強制消滅宗教。但宗教不得干預國家行政、

協助黨和政府貫徹執行宗教信仰自由的政策，幫助廣大信教群眾和宗教界人士不斷提高愛國主義和社會主義的覺悟，代表宗教界的合法權益，組織正常的宗教活動，辦好教務。⁴⁴

利用代理組織對宗教團體進行監控有許多好處，包括避免給人破壞宗教自由的印象，以及不同宗教的代理組織可以各自因應自身宗教的特點而施以有效的管理，無須採取一刀切的做法。正如李鵬所說：「黨和政府應當支持和幫助愛國宗教團體按照自身的特點和規章自主地開展活動，充分發揮它們的作用和積極性。」⁴⁵要是沒有代理組織作為管治工具，政府便得直接面對不同的宗教團體，處理它們與政府之間的各種問題；換言之，政府對宗教將由半間接管理，變成直接管理。

司法、教育，不允許某一宗教佔壟斷地位。」何虎生：《中國共產黨的宗教政策研究》（北京：宗教文化出版社，2004），頁120。

無庸爭議的是，中國版本的「政教分離」是單指教會不得干預國家事務，但國家卻可肆意干預教會事務，這是單向而非雙向的分離。不過，政府至今尚可振振有詞地宣稱，他們所扶立的代理組織為民間團體，故民間團體對其屬下的宗教單位作監控，不等於政府直接干預宗教事務。但若撤去代理組織這一重蔽障，這種單向的分離將變得赤裸。

⁴⁴ 〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉，頁339。

⁴⁵ 李鵬：〈進一步重視、關心和做好宗教工作〉，頁294。

由間接管理轉變為直接管理，會否導致政府加強對宗教團體和宗教事務的控制？對於這個問題，我們曾蒐集過一些意見，發現論者意見分歧，贊成和反對的都有，另外還有人相信情況跟今天無大分別。

甲、控制不會更嚴密

先說反對意見。有人認為政府不會因直接管理而加強對宗教團體的監控，原因有三：

(1) 政府的資源有限——過去政府倚仗代理組織監管宗教團體的日常事務，只在較重要的人事與事務部署時才直接出面干預，或是只在他們喜歡干預時才干預，因此人力資源的消耗較低；但若由政府直接監控，基於人力資源的限制，即或他們有全方位監控的意圖，亦難以實踐。除非政府在宗教事務方面大幅增撥資源，否則以每個縣才得一、兩個官員的編制，要巨細無遺地監控地區各宗教的日常事務，是不可能的事。⁴⁶民諺說：「不怕官，最怕管。」能無事不管的代理組織（管），肯定較無法全面監控的政府部門（官）更具干擾性。

(2) 失去犯罪的掩飾——有代理組織作緩衝，政府官員便較易上下其手，與代理組織的負責人私相授受，進行不法交易。譬如要求資助教會的海外團體另撥金錢給官員，安排

⁴⁶ 安徽某地一所家庭教會，自九十年代向政府登記後，派出所便再無派員前來干預其活動，他們只須每年向有關部門呈送年檢報告。所以，合法化意味著減少監控，這是可以預期的事。

他們出訪外國，甚至安排他們的子女放洋留學，類似的貪瀆形式層出不窮。這些不法事件通常由代理組織出面進行，⁴⁷一旦東窗事發，官員便把責任推到代理組織上，由他們作替罪羊。如今若撤去代理組織，官員貪瀆便沒有從前般方便，事敗而要直接承擔罪責的機會也大增。這樣，直接管理或許會帶來較為合理的管理。

(3) 純政治性的監控——政府一直透過代理組織監控宗教團體，由於代理組織名義上是宗教組織，在教義和神學方面有言說空間，他們可以把政府的看法，包裝成宗教團體的看法，甚或宣稱這是代表全國信徒的看法。⁴⁸撤走代理組織後，政府的干預便只能集中在政治和行政層面，要干預宗教的其他層面，譬如要求修訂教義使之與社會主義社會相適應，難度便大增；從這個角度說，干預的範圍便較前為小。

乙、控制更嚴密

認為政府對宗教團體的監控將較前嚴密的人，主要強調目前代理組織發揮了若干保護教會的功能；假若施行新政策，這種政治功能便較難維持：

⁴⁷ 筆者過去多年參與有關事工，發現總是由代理組織的負責人私下跟我們說，應該為甚麼人提供甚麼好處，鮮會由官員出面直接提出要求。官員最多是擺個姿態，譬如刻意刁難某些合作計劃，藉以暗示我們必須設法取悅他們。

⁴⁸ 政府的說法是「支持宗教界建立一支從事宗教理論建設的隊伍」。參周加才：〈也談宗教與社會主義社會相適應〉，氏著：《宗教工作探索》，頁38。

(1) 有信仰比沒信仰好——代理組織裡的好些成員仍有宗教信仰，對所屬宗教團體也有感情，故此，他們有時會跟政府官員據理力爭，拒絕過分不合理的政策；另外，他們既扮演中介者的角色，便可以運用信教群眾作為民意後盾，跟官員討價還價，發揮雙向的溝通作用。

(2) 高級比低級好——按目前的行政架構，「三自會」是一個全國性的組織，故與黨政機關有多層面的溝通途徑。若某地的堂點被地方政府欺凌，剝奪其應有的權益，堂點可向省級「三自」或全國兩會籲請，要求他們在所屬的級別向省級或中央宗教部門申訴。中國是階級森嚴的社會，平行交涉的成功率，遠高於越級上訴。一般相信，愈是高層政府官員，便愈得按照規章辦事，合法與合理程度較高；加上上級官員並無直接涉及地方利益，秉公處理的可能性也較大。還有，通常省級或以上的「三自會」領袖，都同時兼任某些諮詢性的公職，最普遍的便是擔任人大和政協委員，因此有正式渠道向政府表達對宗教政策的意見，發揮若干程度的監察作用。像丁光訓身為全國政協副主席，更位列國家領導人之一，政治地位崇高，政府官員不能不賣賬，所以可以對政府產生制衡作用。

一旦取消了宗教的代理組織，個別堂會便難以抗拒地方官員種種不法的盤剝與干預。當然信徒可以向上級政府抗告，但在官官相衛下，申訴的成功機會肯定不高。中國目前尚未建成一個法治社會，官員的權力過大，貪污濫權的情況嚴重；愈是基層的農村，幹部的水平愈低，不法事件愈是層

出不窮。⁴⁹ 處身社會邊緣的信徒群體，恆常是地方幹部（特別是公安部門）勒掙金錢和攫取年終獎金的對象，若沒有代理組織出面保護，他們的處境將更不堪。除非有健全的法制，以及日漸成熟的公民社會（包括有效的輿論監察），否則貿然撤去代理組織與其相應的政治地位，只會讓地方官員的勢力坐大，誘使他們更肆意侵凌教會。

丙、控制情況不會大變

最後，我們談談認為控制情況不會有大變化的人的論據：

(1) 換湯不換藥——目前在縣級或以下的農村教會，即或隸屬於「三自會」（即為合法的），基本上還是由地方政府、特別是派出所人員直接管理。其干預程度，有部分可說已達至無微不至，凡事過問的地步；省級或縣級的「三自會」對農村堂點的指導僅屬象徵性，亦無權抵禦地方幹部對宗教事務的操縱。所以，即或這些堂點擺脫「三自會」而直接受政府部門管轄，亦將與現時的情況無大差異。地方幹部是既有興趣，且有能力對轄下為數不多的宗教團體進行全面操控。這是對現實教會一個較為消極的觀察。

⁴⁹ 陳桂棣、春桃的《中國農民調查》（北京：人民文學出版社，2004），為我們揭示了中國農村的政治和經濟面貌。從這本書，我們可看到在若干地區，農民的生活條件並不比中世紀的農奴為佳。

(2) 治標不治本——持理想主義政治理念的人認為，中國教會當前面對的最大困難，不是被壓迫，而是遭歧視。⁵⁰ 歧視的情況已不限於政治層面，而是延伸到法律、社會、經濟、教育與文化等方面，可謂無所不在。特別在過去半世紀以來，政府以其龐大的政治與教育機器，大力宣傳唯物主義與無神論，對宗教極盡歪曲與醜化之能事。所以他們認為，家庭教會的獨立登記，對於基督教在中國的發展充其量只有小補，無助其在大環境裡的際遇。除非中國的政治有激烈變化，不僅奉行實用主義，更徹底放棄所有官方意識形態，包括唯物主義與無神論，並全面廢除一黨專政，實現民主與自由，否則基督教的發展前景將不會有結構性的改變。

第二點的看法好像偏離了本文的主題，不過我們可以將它的意思修訂為：能夠合法登記，並非改變教會政治待遇的決定性因素；若其他因素不變，基督徒與教會的政治待遇將不會有大分別。

對於以上三個可能性，筆者較為傾向第一個，所以較樂觀地相信合法登記有助改善家庭教會的政治地位，從而獲得更廣闊的發展空間。而且，我對政府的宗教政策有進一步的期盼：政府完全撤銷宗教管理部門，不要干預宗教事務，讓人民真正自行選擇和實踐他們的宗教信仰；容許宗教團體以社團身分登記，並以對待一般社團的態度來處理與宗教團體有

⁵⁰ 有關社會上存在的歧視情況，參如楊東龍：〈從神學與文化層面反思當代中國教會與社會的關係〉，《金陵神學誌》總52期（2002年9月），頁22。

關的事務，包括所援引的法律規章在內（我不認為需要有獨立的宗教法）。宗教這回事，愈是處理便愈成問題，愈是特殊看待則問題愈嚴重；任由其自由發展，並按照市場規律來自行淘汰篩選，便不會產生嚴重的政治和社會問題。⁵¹ 凱撒歸於凱撒，上帝歸於上帝。

三、影響與機遇

（一）登記對教會的影響

這一節，我們會探討家庭教會獨立登記後，可能帶給中國教會的影響。

甲、對「三自會」的影響

表面上看，「三自會」是這個轉變的「輸家」。第一，政治地位轉變：「三自會」作為基督教總代理的半官方地位給徹底動搖了，既不復能在政府面前聲稱代表全國數千萬信徒，亦不能在國際社會裡宣稱代表整體中國教會，其政治和

⁵¹ 我不認為「反社會」意義（而非「政治」意義）的「邪教」是個嚴重問題。即或間中出現一些重大事故，在日本、台灣與歐美等地，宗教的發展大體上仍然相當平穩健康，我們無須誇大某些負面影響；正如我們不會因間中發生的校園槍擊事件（同樣是重大事故），而對北美的教育制度作整體論斷一樣。當然，持定某種政治訴求的「恐怖主義」則是另一回事。然而，即使「恐怖主義」是與宗教扯上若干關係的嚴重問題，它也是防不勝防的，而且我們亦不能藉強力遏制而把它簡單解決。

社會地位肯定受到嚴重影響。當然，也不能簡單說「三自會」失去代表性，是由於政府容讓家庭教會登記所致，因為若不是「三自會」早已無法代表所有教會，政府亦不會改轍易轍，另闢政治空間給家庭教會。所以，我們頂多說「三自會」失去代表性，與家庭教會獨立登記是互為因果的——前者導致後者，而後者的出現又將加深前者的危機。

第二，個人前途受影響；最直接受影響的是「三自會」的部分領袖；特別是那些純粹依靠政治上位，對信仰和教會全無承擔，也缺乏信徒支持的人。因為對他們來說，失去政治功能，即等於失去一切；他們既沒有轉換身分和角色的可能性，便只好接受被時代淘汰的命運。至於志切牧養信徒，只是脅於形勢而被迫跟政治虛與委蛇的牧者，所受的影響會較少，他們倒可專注做與身分相稱的工作。

第三，「三自會」的功能轉變；如果「三自會」不再是全國基督教的代理組織，它尚餘甚麼政治與宗教功能，便是一大问题。其中最可能的出路，是轉變為一個宗派或教會聯會。所謂宗派，約等於歐美澳紐國家由幾個主要教派合組成的聯合教會(United Church or Uniting Church)；而教會聯會則仿似普世教會協會(World Council of Churches)在各國所建立的基督教協進會(National Christian Council)。若「三自會」(最可能的是中國基督教協會)轉變為一個宗派，它在一定時期裡仍將是全國最大的宗派，並保有最多的土地物業等資源，包括神學院和出版社，發展空間亦較其他後起教派為佳。此外，作為一個宗派，中央組織可以對地方堂會施以相當的控制，組織的完整性仍能維繫，這

應是「三自會」領導層的最佳選擇。⁵²至於成為一個教會聯合會，也是順理成章的事，因為中國基督教協會本來就是普世教會協會的會員；再說，幾乎所有國家的基督教協進會，都不曾包羅所有堂會和信徒，許多地方連總數一半也達不到，所以代表性應不成為問題。⁵³

第四，「三自會」的內在維繫：「三自會」能否轉化為全國最大的宗派，還看它能否維持如今的龐大架構；在失去政治力量的撐持後，如何防範整個組織出現土崩瓦解的局面。「三自會」的領導層也自知政治性太強而教會性則不足，並且正積極尋求改善，其中一個做法是企圖在中國教會建立主教制度。2004年11月《天風》報道，中國基督教全國兩會於10月假上海舉行第六次主席、會長會務（擴大）會議，決定在2005年祝聖兩位新主教，其中一位為女性。丁光訓在會上說：「我很願意中國基督教加強教會性。世界上許多教派（大多數）都有主教。……我們不是要成為實行主教制的教會，我們的主教也沒有行政權。現在計劃是使中國教會有主教，使中國基督教能在教會性上更加完備。」中國上一次祝

⁵² 曹聖潔：〈中國基督教為加強教會性而努力〉，《天風》復總265期（2005年1月），頁24～27。

⁵³ 「三自會」的神學工作者已積極思考這方面的問題。如王艾明說：「宗派間的教會聯合還是取消宗派的信徒聯合？教會聯合與取消宗派的信徒聯合之傳承依據？如CCC可否將來會成為真正的各大宗派的聯合，以對應1950年代發起三自愛國運動之初衷？這樣教制上的模式將是中國教會聯合會(Council of Churches in China)還是中國聯合教會(United Churches in China)，或者中國基督教會(Protestant Church of China)模式？或者其它？」王艾明：〈遠象中的中國教會〉，《金陵神學誌》總54期（2003年3月），頁39～40。

聖主教是在1988年6月，當時上海基督教兩會祝聖了沈以藩和孫彥理兩位主教，惟兩位皆已去世。現時中國具主教名銜的僅剩丁光訓一人。⁵⁴ 這種缺乏「使徒統緒」(apostolic succession)的神學道統的行政制度，能否有效駕馭和統合全國教會和信徒，尚待證明。⁵⁵

筆者向來都不相信中國教會已進入「後宗派時期」的神話，現階段的所謂合一，純粹是政治性的統合，與教會性的合一是完全兩回事。可以想像，若堂會能夠獨立登記，將會誘導原本已有強烈離心的中國傳統教派，諸如安息日會、聚會處或真耶穌教會等，要求自立門戶，與「三自會」劃清界線。自教會重開以來，這些教派一直爭取單獨建堂，設點聚會，自管經濟，甚至要求建立單獨的教會組織。目前的政策尚未允許他們這樣做，令訴求無法實現。⁵⁶ 容許堂點獨立登記後，他們肯定會更積極爭取恢復其傳統的教義和禮儀，並

⁵⁴ 〈中國基督教三自愛國運動委員會第七屆，中國基督教協會第五屆第六次主席、會長會務(擴大)會議在滬舉行——中國基督教有望產生主教〉，《天風》復總263期(2004年11月)，頁12~13。

⁵⁵ 金陵協和神學院的副院長王艾明說了一段非常有意思的話：「中國教會現存的教會行政機構，基本上是沿用民政序列的群眾團體機制，而非教會傳統的教會機制。全國序列的權利運作和責任界定與地方教會的關聯性其實是脫離的。甚至這樣的形態也存留在省和市一級的教會機構與地方教會的關係中。最迫切的還不是行政序列的系統關聯，而是歷史性的教會傳統問題。進一步地說，就是對在19世紀各種不同的宣教理念形成的不同教派傳統如何真正地加以認識和理解。」王艾明：〈遠象中的中國教會〉，頁39。

⁵⁶ 周加才：〈關於江蘇省基督教現狀和發展趨勢的調查與思考〉，頁125~126。

為保證他們的傳統得到充分尊重，而進一步要求脫離「三自會」獨立登記。更甚者，這些教派的信徒或會試圖奪回解放前原屬該教派的教堂與其他教產，雖然成功機會不高，卻可能引發許多奪產爭執。

第五，宗派主義趨烈：隨著政治管制的寬鬆與社會的多元化，宗派主義重新抬頭將是中國教會無法逆轉的趨勢。除了前述中國傳統教派的復興外，新派系與新系統的形成也是可以預期的。新派系的來源有多個可能性，最普遍有以下三種：(1) 個別具魅力的地方堂點領袖，以及由他們發展出來的教會系統——這些領袖有些受過正規訓練，也有些是自然崛起而假借民間宗教形式發展教會的；在中國的農村，正統教會與「邪教」只是一線之隔。(2) 因人事衝突而釀成教會分裂與自立門戶——分裂是普世華人教會增長的主要途徑，台灣、香港與北美皆如此，我看不到在中國大陸會有例外。(3) 受海外教會或團體扶助而建立的教會系統——如今在西方所出現的新宗派(new denominations)，主要不是以教義神學作區分，而是以崇拜形式、牧者與信徒培訓系統、教會組織等具體教會操作模式作識別的。這些模式一旦引入中國，便很容易形成新的教派。

上述所說幾乎都是負面的影響。從正面的角度看，家庭教會獨立登記，未嘗不是「三自會」自我轉化的契機，特別是變得更民間化和教會化。「三自會」目前的種種積弊，大多數和它與政治有密切關係所致；由於非宗教因素的介入和主導，教會失去了獨立的身分和使命，失去了與世俗抗衡的風骨，也失去了對好些尋求教會作為世界的反題

(antithesis)的人的吸引力。⁵⁷弔詭地說，惟有教會不隨波逐流，拒絕附合主流文化，不肯積極與社會相適應，她才能在文化和社會中扮演積極「適應」的角色。⁵⁸權力使人腐化，政治權力更使教會腐化，過去二千年的西方教會歷史裡，我們已有足夠的經驗佐證。因此，釜底抽薪的解決方法，莫過於使教會跟政治脫鉤，讓其人事任命與事工發展不再受政府的牽制干預；另外也要革除教會裡的政治異類，使傳道隊伍回復信仰群體的性質。⁵⁹教會是教會，讓教會成為教會，永遠是教會論的金科玉律。⁶⁰

⁵⁷ 馬克思的話豈不對嗎：宗教是被壓迫生靈的嘆息，是無情世界的感情，許多人是為了逃避現實的壓倒性，才轉向宗教。不少國內的弟兄姊妹跟我說，若他們在教會裡還是聽到同一套的政治說教，那他們為何還要上教會呢？總而言之，人若被教會吸引，這是因為他們在教會裡得到在現實中無法得到的東西。宗教的表達形式可以與時俱變，信仰內容卻不應隨流轉變；前者的「本色化」有助於信仰的傳播，後者的所謂「本色化」則會自取滅亡。某程度上說，宗教有反社會和反文化的性質，人的宗教心理也帶著反社會和反文化的傾向。

⁵⁸ 有人認為，由於基督徒是少數派群體，所以必須盡力認同和融入主流社會和文化。余江：〈從主的使命看教會與社會〉，《金陵神學誌》總49期（2001年2月），頁67～69。筆者的看法剛好相反，無疑我們一定不能妄生事端，與社會對抗；但若不強化自身的獨特性，我們便會在主流文化的霸權下失去自己的身分，最後連生存空間亦告失去。

⁵⁹ 王艾明曾以教會領袖層的「泛公務員化」來描述今天「三自會」的情況，我認為是一針見血的。他又語重心長地指出：「在各行各業的專業人士中不乏對基督教信仰和文化有好感的人士，但是，他們中的絕大多數寧可遠離中國基督教三自愛國運動委員會和中國基督教協會屬下的各級有形的教會組織機構和遍布城鄉的基層教堂。這是一個嚴峻的事實。」王艾明：〈論普遍執事權〉，《金陵神學誌》總56期（2003年9月），頁80。

⁶⁰ 曹聖潔等近年來不斷呼籲要加強中國基督教會（其實是指兩會）的「教會性」，意義大抵亦在於此。不過，教會要加強教會性這

篇幅所限，有關「三自會」如何自我轉化，我們只能說到這裡。

乙、對家庭教會的影響

合法登記將為家庭教會帶來性質的轉變。

由教派(sect)轉變為教會，總意味著一個激烈的轉變。不過，我們不應想像今天中國會重演四世紀時期的教會歷史：當基督教被羅馬帝國批准合法傳播後，很快便由非法宗教一躍而為國教。中國教會不可能從社會邊緣迅速擠進主流，更不可能在可見的將來取代馬克思主義或政治主流思想，它充其量是在一個多元化的社會裡的合法宗教，跟其他宗教或意識形態競逐思想市場。⁶¹

個別扭的說法，本身便說明「三自會」存在的問題。曹聖潔：〈中國基督教為加強教會性而努力〉，頁24～27。

⁶¹ 明顯地，有些人的看法比筆者更樂觀，譬如前《時代》周刊駐北京記者部主任艾克曼，在他的著作《耶穌在北京》裡預測，在今後三十年內，中國可能有三分之一的人口成為基督徒，成為全世界最大的基督徒國家之一。艾克曼在書中以羅馬帝國為例，分析基督教在中國未來幾年內的發展前景。他指出，基督教在西元200至300年的羅馬帝國的情況，與目前的中國相似：當時的基督教很繁榮，但教徒常常受到國家鎮壓；到了三世紀末，即君士坦丁(Constantine)頒布宗教寬容令前夕，羅馬的文化和哲學面臨傾覆和轉型的關頭，知名的知識界人士紛紛接受基督教。艾克曼認為中國這條「龍」將被基督的「羔羊」所馴服。David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power* (Washington, D.C.: Regnery Publishing, 2003).

家庭教會獨立登記後，將有怎樣的變化？可以有許多，最明顯有以下五方面：

第一，在信徒層面，由於政治的限制消除了，信教不用再付出高昂的社會代價，教會的信徒人數將有所增加，甚至可能出現猛增的情況；另一方面，信徒的素質亦有所提高，較多具較高學歷和社會地位的人加入教會。有人認為迫害才能令教會增長，筆者倒沒有這種想法。我相信，信教的機會成本，是與信徒的素質成正比，卻與信徒的數量成反比的。

在農村教會，合法化可以讓信徒免遭地方幹部過分刁難和盤剝，他們在社區的權益可獲得保護，減少被非信徒鄉里的欺凌。在城市的家庭教會，信徒受益更大：他們不用害怕因參與非法活動而斷送了工作和職業前途；不用隱瞞信徒身分，可以較積極地向親友和同事傳教；甚至在公眾場合、面對傳播媒介時，說明信仰經驗。這些都會增加基督教的公眾曝光率與影響力，使人有更多機會接觸和考慮接受信仰。

第二，傳道人的社會地位會有所提升。在教會仍屬非法的時期，若信徒因信教而付出代價，那麼承當傳道職責的人，所付的代價便更高昂了。

好些人以為「三自教會」既然是合法組織，而家庭教會為非法組織，那「三自教會」的傳道人的平均素質便較家庭教會為優；但就我們所知的一般情況，卻剛好相反（個別情況總有例外）。在某些以知識分子信徒為主的城市家庭教會裡，擔任傳道的都是名牌大學的畢業生，有些更獲得碩士與博士學位；海歸派投身傳道的，好些也擁有國內或海外的高

等學歷。除個別的「特派員」外，筆者在「三自教會」裡，尚看不到有幾個擁有類似高學歷的傳道人。「三自會」神學院的學生多數來自農村，這是許多人都已指出的普遍現象。

人們慣常批評農村自發教會的傳道人素質差，很易造成異端邪教。農民的知識水平不高，是普遍的事實，但這與參加家庭教會沒有直接的關係。即使在合法的場所聚會，情況亦不會有改善，所以孤立地批評農村教會的傳道人沒有高中以上的文化水平，是沒有意思的，正規神學院的畢業生是否願意到農村蹲點，才是問題的關鍵呢。一般而言，農村「自封傳道人」的水平和表現，不比受聘於「三自會」的傳道人為差；⁶²而「邪教」的創辦人也普遍擁有初中或高中教育程度，相對於教育程度低的信徒而言，學歷倒算不錯了。

相對而言，家庭教會傳道人的普遍素質算是不錯的。他們在一個不友善的環境裡傳教，若無堅固的信心和清晰的異象，肯定難以堅持下去；他們能夠勸導人付出較高社會成本入教，在一個不公平的宗教市場環境裡參與競爭，並取得相當的市場份額，在能力上亦肯定有過人之處。值得關心的倒是：這些素質不差的人長期處於社會邊緣外的位置，面對主流社會的延續性欺壓和歧視，積累愈來愈多的挫折感和怨氣，他們的反社會和反文化意識愈來愈強烈，這亦塑造了家

⁶² 湯三昀：〈提高農村教會傳道人的素質〉，《天風》復總253期（2004年1月），頁12。

庭教會的宗教心靈。⁶³許多人認為傳道人素質不高，為家庭教會造成許多問題，這無疑有相當事實根據；但筆者更擔心的是好些素質不低的傳道人給長期壓抑在社會低層，他們所帶來的社會反作用將更具破壞力。

要全面改善傳道人的社會地位，不是一朝一夕的事。華人常將個人成就與職業地位牽連起來。從古到今，宗教從業員向來都不是尊貴的行業，和尚道士的社會地位甚低；在近代，充當洋人助手的華人傳道，連教會裡的信徒亦輕看他們，受尊重的僅是極少數出類拔萃的人。人們心中的成見，實難以在短時間內藉個別事件而改變，但家庭教會的合法化將有助改善這種情況。

第三，教會的氣氛和宗教文化將有所改變。即時可見的是，較多人會以自然輕鬆的心態來考慮是否加入教會。

一直以來，不少官員和學者都批評信徒的信教層次太低，多數人都是因尋求醫病才入教，這是事實；但鮮有人同時指出，若基督教會一直被邊緣化，而未能在主流社會取得一席之地，或被視為社會生活的正常部分；則人們除非到了山窮水盡、走投無路的地步（譬如個人或家屬患重病、藥石無靈，又或遭遇重大挫折，萬念俱灰），否則為何要加入一個非法宗教？病急才會亂投醫，要非處於非常時期，為何要

⁶³ 筆者不止一次聽到農村教會的傳道人說不怕坐牢，有時他們更以多次坐牢而自誇，彷彿坐牢的次數愈多，在信徒中間的威信便愈高。這種「反社會」的心態，令人瞠目。

加入非常的宗教呢？這樣入教的「值博程度」有多高？所以，信徒信教層次低，很大程度上是由不合理的政治現實造成的。一個宗教愈在主流社會和文化站穩地位，人們便愈不需要哭哭啼啼地「拚死」入教，而可以用平常心來考慮宗教問題。

筆者多次指出，先有難民和難民社會，才有難民教會和難民神學，這是下層建築決定上層建築的道理。⁶⁴要是基督教不再是邊緣宗教，教會不再是邊緣群體，人們便無須在臨界狀態(critical state)才加入教會，不會永遠將信仰經驗扣定在危機處境裡，也不會總是以危機神學的角度來詮釋信仰。

第四，家庭教會的登記將導致家庭教會分化。家庭教會從來都不是鐵板一塊的，它有多個不同系統，各自由不同富有魅力的領袖帶領，頗有誰也不服誰的意味。再說，不同屬靈傳統(諸如地方教會、真耶穌教會、靈恩派……)的對立，城市家庭教會與農村教會的差異，都使各個家庭教會各自為政，甚至互相攻訐，搶羊事件不斷(不少家庭教會領袖都說，他們對呼喊派或其他「邪教」的避忌程度，遠較對政府和「三自會」為甚)。我們可以預期，在個別家庭教會登記

⁶⁴ 筆者嘗言，教會裡存在與世界激烈相對立的神學觀點，這「除了源於傳道人所接受的某種出世的神學思想外，亦與他們自己的社會地位和自我形象直接相關。簡言之，他們的社會地位在相當程度左右了他們的社會態度，而他們的社會態度倒過來又反映出他們的社會地位。」梁家麟：〈華人教牧的歷史形象與角色〉，氏著：《華人傳道與奮興佈道家》(香港：建道神學院，1999)，頁224。

後，應否登記將成為家庭教會間一個重要的爭論課題，並將會造成新一輪的對立與分裂，互相標籤化（應該說是妖魔化），陰謀理論泛濫，這都是可以預見的。如此，家庭教會亦將重組它的原有派系和聯屬關係，登記與拒絕登記的各自結盟，力圖孤立對方，縮小其影響力，藉以減少所遭到的衝擊。當然，對立和分裂亦會使家庭教會變得更多元化，這不一定是件壞事。

甚麼教會會率先登記呢？我們相信那些在城市裡以知識分子信徒為主、行政和經濟獨立、與海外組織沒有長期且固定聯屬的教會，將首先獲得許可（甚或邀請）進行登記。在最初期，准許登記的應是個別堂會，而不會是一個橫跨數省的龐大系統。正如葉小文所說，中國政府把信仰自由奠定在國家主權的基礎上；⁶⁵換言之，國家主權的考慮必高於宗教自由的考慮，宗教自由必須在貫徹國家主權這個不容質疑的原則下，才會獲得承認。因此，政府只會容許一些涉外程度較低的獨立堂點，或地區性小系統登記，而不會批准那些與海外宗教團體有千絲萬縷關係的教會登記，以免這些教會成了海外團體在中國建立合法據點的渠道。這樣也可以想像，現今家庭教會的所謂四大系統或五大系統，將全部無法取得合法登記，因為它們的系統幾乎都是在海外的物力和人力支援下，才得以建立的培訓和聯絡網絡。撇離與海外的聯繫，這種人為湊合的關係便難以有效維持。

⁶⁵ 葉小文：〈維護宗教信仰自由：中國的實踐與國際社會的共同使命〉，氏著：《把中國宗教的真實情況告訴美國人民》，頁24。

第五，教會會出現墮落的危機。家庭教會在政治上的變質，會不會導致其信仰變質（亦即腐敗墮落），譬如趨於全面政治化？一直以來，政府都致力在宗教上層人士中培養出「紅色神職人員」，就是一群「比較靠攏共產黨接受黨的領導的分子」，由他們領導宗教團體進行內部改革，並與黨和政府衷誠合作。⁶⁶丁光訓等五十年代崛起的一批「三自會」領袖至今仍然在位，除了出於個人對權位的戀棧外，也反映了自八十年代以來，政府和「三自會」培養「紅色神職人員」的任務並不成功，因而沒有接班人足以取代這批慣與政府合作的「老三自」。無論如何，扶植「紅色神職人員」是政府的一貫做法。同樣的做法會否出現在合法化以後的家庭教會內？政府會否刻意扶立一些他們信任的家庭教會領袖，由他們一統江湖，率領眾家庭教會和信徒向政權全面靠攏，甚至提出要改造基督教？

這種消極的變化很有可能發生。不過，只要家庭教會沒有自願或被迫併合在一個行政系統內，便仍能維持它的多元性與各自獨立性；只要家庭教會的內部組織是民主而非獨裁的，信徒便可以透過一定機制撤換不合規格的領袖，上述的危機便將大減。教會多元化和教政民主化，是解決有關問題的最佳出路。此外，我們相信市場的調節力量，一個宗教若無法滿足信徒的需要，便總難以長久維持。過去「三自教會」有強大的政治後盾，獲得所有社會正面元素（諸如合法而公

⁶⁶「紅色神職人員」一詞不是筆者自創的，參莫岳雲等：《李維漢統戰理論與實踐》，頁258。

開的活動，繼承解放前的教會產業，加入教會是在社會晉升的途徑……)，但仍無法防範家庭教會以市場競爭者的姿態勃興，且難以與缺乏此等元素的家庭教會競爭。因此，在未來的日子，我們也不用擔心已變質的家庭教會能獨佔市場；假如真有上述情況出現，信徒總能用腳投票，如此新一輪的分裂運動便會發生。

丙、城鄉差異

在基督教裡，城市與鄉村的差異將會愈來愈明顯。

前面我們已提到，「三自會」與農村自發教會的分別主要是城鄉的差異。這裡我們專注論述家庭教會的城鄉分野，探討城市的家庭教會與農村自發教會在應否登記的問題上，會有甚麼不同的反應。

城市的知識分子信徒，常因接受基督信仰而付出高昂代價。在共產黨領導的無神論政權下，成為基督徒本來已得付上相當的政治代價，包括在職業發展和工作升遷上遭受歧視；而他們加入非法的教會團體後，付出的代價更會倍增，他們隨時會因參與非法聚會而招來麻煩。社會地位愈高的信徒，面對的潛在風險便愈大。教會合法登記，將可消弭他們的部分政治壓力。此外，教育程度愈高的信徒，愈是認為信仰自由和集會自由是他們的天賦人權，便愈認為改變目前的不合理狀況、爭取應享權利，是天經地義的事。相對地，農村家庭教會的信徒要付出的政治代價便小得多，因為他們幾乎等於是自僱的農民，仍然維持千百年來「帝力於我何有哉」的生活方式，政府對他們的獎懲能力非常有限。當然，他們

或會因接受新信仰而面對家庭或社區的反對，但要是基督教已成為當地的普遍信仰，又或是信教者在家族裡享有較高地位和較大的自由，則問題便不大。農村信徒對法律知識的認識不多，他們向來享受著政府管治能力未及的放任自由，故亦看不到教會合法化所帶來的實質好處。所以，城市信徒對教會合法化的期望，顯然遠較農村信徒為高。

要是城市家庭教會的信徒對教會合法化的期望較農村信徒高，則城市牧者對聚會合法化的期望，便更遠超於農村傳道。事緣好些城市牧者本來是名牌大學出身的知識分子和專業人士，他們奉獻作傳道，所面對的社會地位的落差是相當嚴重的。無疑，這是他們在奉獻時便已預計的代價；但要是他們的傳道地位得到公眾認可，他們自己和家人所承受的壓力便相應減少。再說，他們原本不是社會上的失敗者或邊緣人，自我邊緣化的心理趨向不強，對於被強制置於社會邊緣地位亦非心甘情願。要是有機會改變這種不合理的現況，他們總會躍躍欲試。至於農村教會的傳道者，他們的教育程度一般不高，職業前景亦不理想，充當傳道倒成了一種自我實現與社會晉升的機會，當然這不等於他們無須為信仰而付出若干社會代價（包括長期離家外出，家庭乏人照顧；因傳道而被地方幹部苦待，罰款坐牢），但其中的得與失總不是顯而易見的。況且，農村傳道人也看不到教會登記為他們帶來甚麼好處，他們的社會地位和待遇不見得能直接提升；相反，他們更擔心，一旦教會依照程序（包括擬定規章）合法登記後，他們便得按照規章辦事，過去一個人說了算的權威和隨意性便減低了；而且，他們還得接受年檢被政府監管，

財務上的自由更受限制。若教會得為傳道人訂定入職資格和工作守則，他們的獨佔地位更將受到威脅。⁶⁷在這樣的背景下，城市牧者與農村傳道對教會登記的懸殊態度，便不說自明了。

筆者在多年前曾指出，中國教會最主要的分別並不在於「三自會」與家庭教會，而在於城市教會與農村教會。

(二) 機遇與危機

甲、發展的機遇

對家庭教會來說，合法登記是發展的機遇。基於客觀條件限制，城市家庭教會的每個堂點都不能有太多參加者。由於住宅單位面積有限，過多閒人進出也容易惹麻煩，一般來說，七、八十人便已是上限（廣州的大馬站是特殊個案，這樣的例子在全國極為罕有）；超過這個人數，便要分拆為兩個堂點了。所以，一個家庭教會系統在同一個城市可以有數十個堂點，總人數可達千人以上，但每個堂點的人數卻甚難超過一百；簡言之，城市家庭教會可以有龐大的系統，卻難有龐大的教會堂點。分拆堂點本身不是壞事，在仍為非法組織的階段，化整為零倒有相當的好處。但是，堂點細小和分散，卻會為教會發展造成許多限制，例如一個牧者無法同時兼顧多個散落在城市不同地區的堂點，而多聘同工又牽涉到

⁶⁷ 我們知道好些農村教會的自然領袖，對受過正規神學訓練的年輕傳道人亦予拒絕，他們的反神學思想，在相當程度上是一種生存本能的反抗。

人力來源與質量保證的問題，組織的維繫與承傳問題也不易解決。可以看到，在過去二十年間，能夠高速發展的家庭教會系統，其領導人主要都不是（或不僅是）超級牧者，而是強而有力的組織者和訓練者；因為吸引信眾與維繫同工是兩碼子事兒，後者需要更大的組織和管理能力。⁶⁸

若家庭教會能夠登記而合法存在，並租用面積較大的活動場所作聚會，而無須分拆成多個堂點，它們的資源便可以更有效地運用，富魅力的牧者對信徒的影響也更為直接，甚至可產生集體皈依(*collective conversion*)的心理和社會效應。這樣家庭教會或會高速發展，朝超大教會(*mega-church*)的方向演變。事實上，中國社會的人口密集，以及人民的宗教心理（譬如注重靈驗和領袖崇拜），都極容易釀造出數萬人以上的超大教會，不讓拉丁美洲和非洲的大都會專美。當然，政府是否容許這樣的情況發生是另一個問題。

宗教活動場所合法登記，會令宗教的社會影響力增加，過去的經驗亦證明了這一點。長期擔任江蘇省統戰部的領導，曾任宗教局局長的周加才依據他的經驗指出：

⁶⁸ 即以被政府判定為邪教的基督教衍生教派為例，不少學者都指出，它們其中一個主要特徵是具有嚴密的組織。「邪教的組織形式、名稱、職稱各不相同，但都建立一套從上而下，比較完整的組織機構和組織體系，層層指定專人負責，制定有各種規章制度，信徒必須嚴格遵守。」蔣嘉森：〈對中國打著基督教旗號的邪教組織的分析和基本對策的探討〉，《論邪教——首屆邪教問題國際研討會論文集》（南寧：廣西人民出版社，2001），頁375。

從社會影響來看，由於改革開放力度的加大，大環境比較寬鬆，宗教在社會活動中日趨活躍，對社會的影響力日見顯現。特別是宗教活動場所登記條例的下發，開放的宗教活動場所越來越多，大量私設點轉為公開點，部分黨員和黨政幹部親屬信教，客觀上在部分群眾中造成了「共產黨提倡信教」的誤導。在今後一段時間內，基督教的影響將繼續擴大，會涉及社會生活的方方面面，成為複雜的社會問題。⁶⁹

家庭教會合法登記，將擴大其對社會的影響力，並得到高速發展的機會。在部分地區，家庭教會的發展，甚有可能是以「三自教會」的萎縮為代價；換言之，轉會增長(transfer growth)的比例較歸信增長(conversion growth)的為高。

長久以來，城市「三自教會」的發展多數不理想，聚會形式呆板，禮儀和講道信息一成不變，教牧人員素質偏低，無法滿足信徒的需要。有調查發現，上海近年來四十歲以下、文化程度較高的受洗信徒人數明顯增多，但上教堂參加崇拜的人卻甚少，許多人在參加幾次活動後便不再去教堂。據了解，堅持參加教會活動的青年信徒只佔三分之一。他們不上教堂的主要原因，在於期望與現實之間的差距太大，教會不能滿足青年信徒的需要。⁷⁰在這情況下，家庭教會才有

⁶⁹ 周加才：〈關於江蘇省基督教現狀和發展趨勢的調查與思考〉，頁123。

⁷⁰ 孫立：〈從青年基督徒看中國基督教現狀〉，高師寧、何光滬編：《基督教文化與現代化》，頁225及後。

較廣闊的發展空間。家庭教會不一定比「三自教會」入世，所宣講的信息亦未必更切合時代的需要，生命派傳統的或許會更保守和更出世；但是，由於家庭教會的數目和種類繁多，信徒便較易找到與自己脾性和需要相近的群體。此外，家庭教會一般人數不多，聚會形式活潑，成員參與較多，投入感較強，而且牧者和信徒的水平較高，這些都是吸引知識分子與青年信徒的重要元素。⁷¹所以，即使在非法聚會的情況下，許多信徒仍願意冒政治風險，選擇家庭教會而不去「三自教會」。可以想像，若「三自教會」的牧養水平沒有改善（常數），家庭教會的牧養水平不下降（常數），則當家庭教會獲准合法登記（變項），將會導致更多高素質的信徒由「三自教會」轉投家庭教會，造成前者嚴重人才流失而後者高速增長。

乙、可能的危機

發展太快也會為家庭教會帶來危機，最少有兩方面：

第一，家庭教會增長太快，政府與「三自會」將視之為一個威脅，增長亦因此成了打壓的藉口。鄧小平在1980年曾說：「對於宗教，不能用行政命令辦法，但宗教方面也不能搞狂熱，否則同社會主義、同人民利益相違背。」⁷²今

⁷¹ 高師寧：〈信仰與價值觀：一些中國城市基督徒的個案描述〉，卓新平等編：《基督宗教與當代社會國際學術研討會文集》（北京：宗教文化出版社，2003），頁282。

⁷² 引自中央黨校民族宗教理論室編：《新時期民族宗教工作宣傳手冊》，頁13。

天，鄧氏的話不一定再有終極權威，並成為政府制定政策的指導，但它最少反映了部分黨政高層的想法。八十年代初，中共高層還有人倡議「促退」宗教信仰，⁷³這種說法如今已不復見；但宗教急速發展，也肯定不是黨和政府所樂見的。如前所說，政府管理宗教的其中一個目的，就是要限制其發展。

「三自會」過去一直批評家庭教會從他們那裡「拉羊」。確實，不少家庭教會是專門派人到公開禮拜堂，把信徒拉到他們的陣營去的。而愈具排他主義教會觀的教派，便愈有到其他信徒群體「拉羊」的傾向。倘使家庭教會轉變為獨立教會，而導致大量信徒由原有的公開教會轉向獨立教會，兩個陣營之間的矛盾便會非常尖銳。

第二，對家庭教會自身而言，增長過快也會造成原有的屬靈傳統與團隊精神的「兌水」淡化，甚至造成斷層或變質的危機。直到今天，家庭教會多數仍由第一代具魅力的領袖帶領，他們的神學思想比較粗糙，原創性不高，主要仍是重複闡發二十世紀初本土教會的生命派屬靈觀，這些思想大多沒有以文字留存下來，還停留在口傳與身教的地步。因此，家庭教會總以親密的信徒關係，嚴密的培訓系統與團隊聯結（門徒式的訓練，半公社生活），以至層級分明的教階系統（hierarchical structure），來維持群體信仰觀點的一致性與同質性（homogeneity）。未經長期考驗的信徒，根本無法

⁷³ 這是中共從事統戰工作的元老級人物李維漢的說法。莫岳雲等：《李維漢統戰理論與實踐》，頁247。

擠進教會的領導層。但是，若教會的擴展過速，培訓工作無法跟上，信徒關係未能鞏固，社會化(socialization)的過程尚未成熟，而因急需人手要勉強將未夠資歷的人提拔為領導班子，便難免出現屬靈傳統被淡化的危機。

目前，部分家庭教會是以反對派的姿態自居的，他們以抗拒政府的統合，以及和「三自會」的不同處來彰顯自身的正義性。反對派的簡單公式是「他人不義，所以我是正義的」，他們純粹是反題，而沒有任何正題。若失去「非法」這個外在的定義，家庭教會如何尋索其身分和使命，亦將是一個挑戰。

可以預見，隨著社會開放和多元化，以及家庭教會合法登記後的市場化和「麥當勞」化，不同教會的獨特性將會減低，彼此模仿趨同，這亦加速了個別原來別具特色的家庭教會的傳統失落。

丙、基要派教會的轉化

合法登記將使家庭教會從社會邊緣以外，移入社會邊緣之內，當中往社會核心和文化主流內移的幅度有多大，彼此有多接近，至今尚言之過早。如前所說，這個轉變不等同於四世紀基督教從非法宗教變為合法宗教，再在不到一個世紀內升格為羅馬帝國官方宗教的情況。我們不應過分樂觀地相信，家庭教會乃至基督教會很快便能擠進社會和文化的主流，甚或取代馬克思主義的「正統」地位。即使有一天中國能全面歸信基督教，甚或中華文化基督化，也不會是這兩、三代人所能看到的。

但是，合法化總能解決宗教與社會結構性對立的問題，從此，家庭教會不再是非法團體，他們的活動亦不再是非法活動。在信徒層面說，加入教會不再等於加入非法組織，不復意含拒絕服從政府的法規和權威、明知故犯地作抵觸法律的事。這將為宗教與社會的調合，提供了一個客觀環境的條件。至於家庭教會能否利用機會，積極思考信仰與世界的關係，藉宗教影響社會和文化，則有待他們在觀念和行動上逐漸作出轉變和更新了。

中國的基層教會大都受基要主義所影響，家庭教會更是壓倒性的基要派；因此，家庭教會的可能變化，也是基要主義的可能變化。卓新平在談到基督教不同派系在當代中國的發展時，對基要主義有以下的評論：

社會的多元及多變刺激了家庭教會的復蘇和基要派思想的重新抬頭，而且其影響正愈加擴大。不過，基要派不關心政治和迴避現代社會的立場，其在信與不信之間的分野及對立，一方面暴露其對現實政治的冷漠和失望，這在中國社會處境中本身就被理解為具有離心性和對抗性的政治表態，從而被視為一種潛在的社會異己力量；另一方面亦使社會廣大民眾認為它過於保守、落後，跟不上時代的發展變遷，從而很容易失去民眾的同情和支持。而基要派在其靈恩、靈修、奮興運動中出現的某些狂熱，嬗變和與中國民間傳統習俗的混雜，亦使其失去許多基督教的本真。基要派教會雖然在中國基層社會很有影響，且得到不少海外教會的同情和支持，但其對世界的否定和對社會的冷落，及其追求個人得救上的自私和偏執，卻使教外許多中國人感到失望和寒心，給他們對基督宗教的體認蒙上了陰影。

中國大陸最近對法輪功的批判和禁止，更使基要派這種實踐變得複雜、敏感。在這一現實處境中，基要派也不得不面臨其自身的改革或創新。正如北美社會由基要派革新發展出新福音派那樣，中國基要派的當代處境化生存亦需要其在一定程度上加以重組和重建，並放棄其敵視知識進步、反對社會參與的態度。⁷⁴

長久以來，卓新平對基督教懷有強烈的同情，他的建言值得我們深思。不過，筆者對其指基要派被廣大民眾認為「過於保守落後，所以很容易失去民眾的同情和支持」不予苟同。事實上，卓氏在前文正好指出基要主義在普世和中國普遍復興的事實，要是基要派失去民眾的支持，它的廣泛復興便難以理解，除非我們將「廣大民眾」一詞的意思，大幅縮窄至專指政府當局。然而，恰好相反的是，無論在香港或世界各地，在一般時期（即非如抗日戰爭的國難時期），將基督信仰政治化和社會化的舉措，總是得不到包括知識分子在內的基督徒的廣泛支持，反倒「靈恩、靈修、奮興運動」才是信徒普遍的嚮往。我們得注意，至今仍沒有任何證據證明知識分子較傾向於自由主義或社會福音版本的基督教，也沒有理由相信他們迫切期望藉宗教信仰參與社會、改造文化。⁷⁵

⁷⁴ 卓新平：〈基督宗教在中國的文化處境〉，氏著：《神聖與世俗之間》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2004），頁301。

⁷⁵ 許多人假設知識分子和青年都熱切關懷社會和文化，所以宗教信仰若無法與現實人生的問題接軌，便無法為知識分子接受。依據這種想法，自由主義版本的基督教，將較基要主義更受知識分子和年輕人歡迎。譬如李平曄在解釋為何有這麼多知識分子歸信基督教時指出：「……現代派基督教神學一掃舊時過於強調來世、人的罪性、贖

多年前，筆者曾就中國基要派的社會立場與卓新平對話。我同意基要派將信仰與世界對立、拒絕參與世俗事務的思想，為他們帶來政治麻煩。在全能主義的當權者眼中，人民沒有保持中立、緘默的權利，不公開宣稱擁護政府的政策，即被視為懷有反對政府的傾向。無論是五十年代抑或八十年代迄今，基要派都因拒絕被政府「動員」、拒絕參與政治運動而迭遭打壓。雖然筆者身處中國「境外」，也明白「政治表態」的必要性。但是，總不能將「政治表態」就等同於教會的社會責任。我們得問：教會在今天的中國，能作文化批

罪以及過於強調信與不信的對立，而強調對現世的關注和投入、強調回答現實社會所提出來的種種問題時，實際為中國知識分子之信仰基督教掃清了許多思想障礙。」李平暉：〈當代中國知識分子認同基督教心態簡析〉，高師寧、何光滬編：《基督教文化與現代化》，頁262。

但抱歉，筆者必須指出，這個說法幾乎可說是憑空推想出來的，完全缺乏事實證據支持。這裡且不申論基要主義（原教旨主義）在所有宗教都全面復興，而在北美乃至全球的基督教會裡，受自由主義影響最深的所謂主流教派全面沒落，而福音信仰與靈恩派則報升等眾所周知的事實；就是一項有關北美知識分子信仰態度的調查亦發現，信仰宗教的科學家佔多數，而在信教的科學家裡，自稱為保守派的亦佔多數。羅德尼·斯達克 (Rodney Stark) 等著，楊鳳崗譯：《信仰的法則——解釋宗教之人的方面》(Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion)(北京：中國人民大學出版社，2004)，頁66～67。

至於當代中國，撇除那小撮不承認自己為基督徒的「文化基督徒」不談，我們看不到在海歸派的基督徒中，持自由主義信仰者所佔的比例具有實質的意義，且不說是佔多數了。我們看到的是，他們絕大多數是持福音信仰的，就是基要派亦遠較自由派為多；甚至可以說，中國不存在供自由主義神學生根的社會土壤。

判和社會批判嗎？能扮演先知的角色嗎？無疑，教會要實踐社會責任，無須永遠持批判和反對的立場，讚賞與扶助也是參與的必要部分；⁷⁶ 但我們同樣不能說附和政府的所有做法，便等於履行了社會責任。舉例言，基督徒可以按照聖經對生命價值的立場，批判強制墮胎的做法嗎？因此，我們可以說，基要派拒絕被「動員」，是不識時務的做法，為教會的長遠發展添加麻煩；但我們不應將「不識時務」和「放棄社會責任」混為一談。拒絕表態固然是沒盡社會責任，但歌德派亦不見得是盡了聖經所描述的社會責任。我認為，兩者同樣沒有盡上社會責任，兩派的分歧亦不在於是否盡了基督徒的社會責任。

再說，基要派除了因拒絕表態而惹人疑竇外，它的非政治化與自我邊緣化——嚴格貫徹政教分離的原則，豈非最適合今天中國的處境嗎？卓新平曾以法輪功為例，指基要派必須因鑑而反省。但我得問，法輪功學員引火焚身，究竟是因為其「非政治化」抑或是「過於政治化」？政界和學界對法輪功連篇累牘的批判，豈不是多番表明「邪教」的其中一個特質，就是教主懷有政治野心嗎？

筆者同意教會必須嚴肅思考信徒的社會和文化責任，但不認為教會得藉著配合政府施政，以彰顯其社會責任。

⁷⁶ 曹聖潔：〈中國基督教如何發展「自我」〉，《金陵神學誌》總56期（2003年9月），頁25。不少新自由派與新社會福音派學者確實堅持，教會必須站穩在社會建制之外，對建制作監察和批判。教會的社會責任就是扮演先知的角色。筆者不完全同意這樣的立場。

四、結論

在過去四分之一世紀裡，中國可說是風雲變幻，經濟和社會發展之急遽，舉世矚目。同樣，中國教會也處身於急遽的變化中，縱然在任何一點，我們都可以嫌其發展步伐不夠快，也可以指出現存急待解決的各種問題。但是，回想二十多年前，我們還是擔憂中國教會會全盤覆沒，連帶聖經進境也得偷偷摸摸，則如今的景象實在是當年無法想像的。當然，我們不能滿足於目前的地步，仍須迫切期望內地宗教政策有根本的轉變，解除管制的心態和取消種種管制措施，全面實現信仰和集會的自由；而廢除專門針對宗教的部門、法規，以及半官方的代理組織，容許各宗教團體以社團形式登記，並以一般社團的規管方法來管理教會，將是這個根本性轉變的重要指標。隨著沿用多年的舊有制度逐漸失效，這個根本的政策調整將不可避免，關鍵端在於新政策在甚麼時候出台而已。今天我們已欣喜地聽聞這樣的蹄步聲，並熱切佇候其完全的實現。

最後必須指出，宗教自由不僅令宗教團體獲益，也是國家富強穩定、人民生活豐足自在的重要指標。家庭教會獨立登記，意味著再沒有人因宗教信仰而被指為非法，給排擠到社會邊緣外；同時也意味著信徒可以更自由地實踐和發展信仰，並以信仰來豐富社會生活，共同創建更博厚豐盈的中華文化。

叁

基督教新興教派與 中國教會*

一、前言

新興宗教或新興教派¹通常採用傳統宗教的信仰理念，而在形式上擺脫傳統教義和行為模式的框限，因應社會變遷予以新的信仰形態。²它們依附於人們原有的價值信念和文

* 本文最初發表於2005年5月舉行的「趙天恩牧師紀念活動」研討會，後輯錄於《中宣文集》第6期（2006年1月），頁13～56。

¹ 必須指出，「新興宗教」與「新興教派」是一個含混至無從定義的名詞。若「新興宗教」純粹指新崛起的宗教，則每個時代均有新興宗教，每個宗教在其崛起的年代也是新興宗教，在一世紀時有新興的宗教，在十九世紀也有新興的宗教，但如今都變成傳統宗教，那麼「新興宗教史」就變成「人類宗教史」的同義詞了（有哪個宗教不是曾「新興」過呢？）。於此整體性的「新興宗教」是幾乎難以建立通則的（誰能綜論數千年中外的所有宗教呢？），我們只能研究一世紀時崛起的「新興宗教」，十九世紀時崛起的「新興宗教」。

若我們視「新興宗教」為一個當代獨有的社會和文化現象，便必須具體指出當代哪些新崛起的宗教才屬於「新興宗教」的範圍，然後綜合分析它們共有、卻與其他時代的宗教不同的特徵。如此，「新興宗教」便得在外觀或內容上是「新型宗教」，或在功能上是特別切合過去有性質差異的新社會的宗教。

² 有關「新興宗教」一詞的概念和衍生意義，可參高師寧：《新興宗教初探》（香港：道風書社，2001）。

化規範，重新整合集體的信仰意識，並自由剪裁和詮釋傳統宗教的教義和禮儀，形成新的操作模式。從傳統宗教的角度看，新興宗教是對既成宗教的竊取、竄改、扭曲和魚目混珠；但從宗教學的角度說，無論是宗教意識或宗教實踐，新興宗教與傳統宗教一脈相傳，除了靈活創新、自由變化的特色外，沒有太多「新興」的東西。³

不過，本文研究的對象是近二十年來在中國大陸出現的基督教異端教派。它們雖有部分從國外傳入，卻仍不是受現代主義或後現代主義所塑造的新型教派，而是在前現代（傳統主義）的農村社會裡自發創生的民間教派。它們襲用基督教的某些形式和內容，本質上卻仍為徹頭徹尾的本土宗教；我們必須將之放回傳統民間宗教的架構裡，才看出其特徵和賴以生成的社會土壤。事實上，所有能在中國社會扎根的宗教，皆與民間宗教有傳承關係；⁴若能在農村這個最傳統的基層社會裡奠基，便更確知它們都是民間宗教的某個變種。所以，在中國當代農村傳播的基督教新興教派，一方面是基督教的變種，另一方面亦是民間宗教的變種，它們是西方基督教與中國民間宗教的混合物。

³ 高師寧：《新興宗教初探》，頁138。另參費雪（Mary Pat Fisher）著，尤淑雅譯：《21世紀宗教》（台北：貓頭鷹出版，1999），頁110；吳東升：《邪教的秘密——當代中國邪教聚合機制研究》（北京：社會科學文獻出版社，2005），頁24、33～34。吳東升的著述為國內迄今研究中國邪教最出色的作品。

⁴ 即使是主要在城市傳播的「法輪功」，也有人將之與祕密會社相提並論。參《法輪功與民間祕密結社》。全書可在網上閱讀：<http://www.anticult.org/coll19/coll121/index.html?id=122>。

為遷就大會⁵主題，本文的標題採用了「新興宗教」一詞，但這不是筆者慣用的詞彙，而我亦看不到這個襲取當代西方模型的詞彙，能幫助我們釐清本文討論的課題。⁶所以，文中還是沿用宗教學上的「民間宗教」與基督教會裡的「異端邪教」等說法，並兼及政府採用，又具政治含義的「邪教」一詞。

本文共分三部分。第一部分，我們先討論中國歷史和現實裡的民間宗教，然後談到八十年代後，中國政府對包括由基督教衍生出來的異端邪教的整治。第二部分，會評介當代中國大陸出現的基督教異端邪教，簡介其中由「呼喊派」蛻變出來的六種，然後從教會內部著眼，分析異端邪教難以防治的原因，當中會涉及「三自會」與家庭教會的情況。第三部分，會分析今天中國政府和學界對「邪教」一詞的意含，然後探討持福音信仰立場的基督徒，應以甚麼立場看待國內的「邪教」。

⁵ 指2005年5月由中國宣道神學院舉辦的「趙天恩牧師紀念活動」研討會，主題為「再思中國基督教新興教派——啟迪與回應」。

⁶ 筆者並不反對任何西方的自然科學或社會科學理論，卻抗拒將中國處境勉強湊合附會到西方理論，張冠李戴，為要證明西方理論的普世性，而非為更精確說明中國現象的治學方法；更堅拒任何將某西方理論等同中國現象的懶惰做法。我認為這些是「洋買辦」式的學術研究。我必須抱歉地指出，在今天華人學界，這種東抄西綴式的學術研究不能說是不普遍的。

以本文課題為例，我不懷疑未來中國或會出現像西方新紀元運動般的「新興宗教」，但不認為高師寧書中所提的社會變遷與心理分析等理論，能有效解說「呼喊派」、「靈靈教」、「東方閃電」等本土新教派的創生與發展。若將它們與傳統的「一貫道」，或清末的「拜上帝教」作類比，也許還要貼切些。

二、從民間宗教到邪教

(一) 民間宗教與傳統中國

這裡先談談對民間宗教的基本理解。

我們得知道，並非所有在民間流傳的宗教都是民間宗教。能夠成功傳播的宗教，都在民間擁有相當實力，但這不等於都是民間宗教。民間宗教是相對於在教義、組織和禮儀上較具規模的既成宗教(*established religions*)而言的。換言之，民間宗教在上述三方面都比較原始草創，只有簡單的組織和禮儀形式，而往往缺乏縝密的教義理論。形式簡單粗糙，是民間宗教的第一個特色。

除在形式上較為原始，不如佛教、基督教等既成宗教具深厚傳統外，民間宗教大多未為官方承認，也未曾被正規化。⁷ 這裡「民間」一詞可被理解為與「官方」相對。一般來說，已為官方認可和正規化了的宗教，即使在民間廣泛傳播，亦鮮會被稱為民間宗教。沒有人稱儒教與佛教為民間宗教，明末清初擁有三十萬信眾的羅馬天主教，也不是民間宗教。未獲官方認可，是民間宗教的第二個特色。

⁷ 王見川：〈臺灣民間信仰的研究與調查——以史料、研究者為考察中心〉，張珣等編：《臺灣本土宗教研究導論》（台北：南天書局，2001），頁84。

在中國歷史和現實的脈絡裡，合法抑或非法是宗教的重要判別性質。⁸不過，這個性質不是一成不變的。第一，非法並不等於無法生存。民間向來都是多神崇拜，歷史、傳說、神話和文學作品中的人物，都可被奉為神明，受大眾膜拜。政府或會將這些宗教活動定為「淫祀」，間中予以打壓，但在多數情況下，都因缺乏取締行動所需的資源和必須取締的迫切性，而容忍其存在。第二，非法可以變成合法。政府為了加強地方控制及協助社會教化，有時會利用民間宗教，將「淫神」正統化和道德化，有些神明甚至會得到朝廷的冊封。⁹

民間宗教名目繁多，形態亦因時地而略有不同；惟千百年來，基本形式卻無大分別。後起宗教總是模仿前期宗教的形式，抄襲其內容。故此，無論是形式、內容抑或布教手法，各種民間宗教皆大同小異。梁景之指出，民間宗教在清朝發展至最為圓熟，但亦僅是不同歷史時期，各派民間宗教融攝滲透的集大成者，其中包括形成於南北朝的彌勒大乘

⁸ 自古以來，中國都沒有具西方現代意義的宗教自由政策，政府對宗教總是施以控制和利用，所以宗教必須得到政府認可，方獲得合法存在與自由傳播的資格。在中國的歷史脈絡裡，「合法」與「非法」是宗教的第一個判別屬性。參梁家麟：〈中國傳統的政教關係與近代基督教在華的經驗〉，氏著：《徘徊於耶儒之間》（台北：宇宙光出版社，1997），頁81及後。

⁹ 以崇拜關帝為例，自唐代開始，關羽的神格便不斷為統治者所提升。參王學泰：〈關羽崇拜的形成〉，盧曉衡主編：《關羽、關公和關聖》（北京：社會科學文獻出版社，2002），頁73～87；Prasenjit Duara, "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War," *Journal of Asian Studies* 47:4 (1988), 778-795.

教、唐代以前傳入中土的摩尼教、發軔於南宋初年的白蓮教、肇始於明中葉的羅教及黃天教等派。故此，民間宗教的歷史可說是源遠流長，一脈相承。¹⁰

民間宗教與意義更為寬泛的民間信仰有別。民間宗教是具有固定形態的宗教團體和活動，它有基本的教義、教主、經典（寶卷）和執事等，奉教成員亦與團體有固定的組織聯繫。民間信仰則指民眾的基本宗教信念和行為，譬如他們普遍持泛靈論與鬼神信仰，相信業報和輪迴，敬奉祖先，間中前往不同寺廟拜神祈福等。這些信念與行為，不一定與某個固定宗教場所或團體掛鉤，亦無須集結成獨立的宗教形式。中國人的宗教信仰，從來都不以參加某宗教團體為先決條件。簡言之，民間宗教有若干組織和制度，民間信仰則包括非組織化的宗教行為。

此外，民間還有一些介乎民間信仰與民間宗教之間的組織和活動，譬如在解放前流行於農村地區的迎神賽會（香港、台灣等地至今仍保留此習俗）。它們可說是半組織化的宗教活動；有一定的組織形式，但對參與成員的約制卻更寬鬆，譬如僅須每年一次參與活動，且屬於事件性質的。

迎神賽會源於古代先民進入農耕時期的「禮祭」，這是一種全民性的祭祀后土活動，勃興於宋代，明清以後愈加發展。它由祭儀和賽社兩部分組成，祭儀包括請神和祭祀；賽

¹⁰ 梁景之：《清代民間宗教與鄉土社會》（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁1。

社則是村社獻演樂舞百戲，集禮儀與娛樂於一身，具有祈神禳災、娛樂及凝聚社區等多重功能。祭祀后土的民間組織，最初稱為「社」或「村社」，往後卻逐漸以整個村落的社區作為組織和活動單位。主事者為地方士紳，所以是一個具權力的文化網絡。信仰和儀式是這個文化網絡的重要構成元素，也是地方領袖獲取權威和其他利益的一個來源。晚清傳教士拒絕讓教民參與迎神賽會的活動，嚴重挑戰了地方組織和領袖的權威，釀造出多宗教案。¹¹

「民間宗教既是鄉土社會的產物，同時又是鄉土社會的有機構成部分。」¹²民間宗教的創生有特定的生態環境，它是傳統農業社會的自然產物，為滿足民眾的宗教需要而存在，故布教方式總得因應民眾的需要。祈福消災、患病求治，是民眾入教的兩大原因。教首多以治病消災為傳教手段，故稱「神藥兩解，醫巫一家」。舉例言，弘陽教教祖飄高是「神醫合一」式的人物，明朝時被飭封為「正德明醫真人」，又被尊為「藥王」或「醫神」，受民間廣泛供奉；同樣，一炷香教的創始人董四海，也以其教門燒香給人治病的特色，而被後世奉為「藥聖佛」；又如在理教的尹祖，也設香壇，以符水治病。¹³

¹¹ 行龍等：〈從迎神賽社看近代山西民教衝突〉，行龍主編：《近代山西社會研究——走向田野與社會》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁182及後。

¹² 梁景之：《清代民間宗教與鄉土社會》，頁270。

¹³ 梁景之：《清代民間宗教與鄉土社會》，頁172～188。

在傳統社會，「醫生」是個寬泛的概念，大凡能治病者，無論使用何種方式或手段，如吃齋、燒香磕頭、念經祈禱、坐功運氣、供茶符咒、按摩導引等，都被視為醫生。¹⁴農村社會醫藥缺乏，民眾難以負擔高昂的醫療費用。許多今天稱為「另類治療」的醫療方法，包括宗教治療在內，在農村社會都非常普遍。¹⁵

民間宗教的組織化程度不高，但成員間的人際關係密切：構成宗教群體的紐帶是師徒關係，即通過一定的「傳徒」與「受戒」儀式，使入教者與教主結成師徒；而奉教者之間則以師兄師弟相稱，彼此守望相助，分享資源，共同建立起一個牢固的支援系統。傳統農村社會人際關係密切，民間宗教利用既有的人際關係擴展，而新的宗教關係亦加固和改善原有的人際關係，譬如信教者的父子、夫妻及婆媳等關係往往都有所改善。這是宗教為真為善的有力證據。

¹⁴ 梁景之：《清代民間宗教與鄉土社會》，頁182。楊念群也說：「傳統中國的醫生角色在相當長一段時間內與卜筮星相等職業並沒有嚴格的界線區別，在民間社會中，醫生與巫者雖在醫治理念和技術上有所不同，但都是針對身體出現異常狀況後所可能採取的治療選擇之一。……在廣大的農村地區，醫生的專門化程度還是相當低的。」楊念群：〈北京地區「四大門」信仰與「地方感覺」〉，孫江主編：《事件、記憶、敘述》（杭州：浙江人民出版社，2004），頁251。

¹⁵ 武雲：〈罌粟之花——當代中國農村邪教成因管窺〉，社會問題研究叢書編輯委員會編：《宗教、教派與邪教——國際研討會論文集》（南寧：廣西人民出版社，2004），頁223及後。

楊慶堃在解釋「制度宗教」與「普化宗教」的分別時，指出宗教在應付人生不安全與不確定的感覺時，有兩個方向可循：一是控制的需求，二是詮釋架構的需求。控制的需求是指要控制不確定的外部現實，視未來發展為可以預測和控制的；控制的手段包括各種神諭、術數、巫術與驅魔儀式。詮釋架構的需求，則是指對人生際遇所作的集體宗教詮釋。他認為，「普化宗教」主要滿足控制需求，但只有「制度宗教」能為人提供牢固的信仰詮釋架構。

介乎「制度宗教」與「普化宗教」之間的民間宗教，同時為滿足人的控制需求與詮釋架構需求。當有個人或小社區的災變發生，民間宗教會藉各種巫術手段為人消災解難，諸如關邪趕鬼，驅除疫病及祈雨止雨。不過，若遭遇廣泛地區，甚或全國性的災變，例如災荒與戰爭等，巫術手段便顯得笨拙無效；這時，民間宗教的教主多會轉用詮釋方法，宣稱災變為神明的示警或預兆。再說，民間宗教能有突破的發展，往往跟天災人禍分不開。由於賑災體系不完備，政府干預能力有限，加上吏治腐敗，災難誘發強烈的社會恐慌，民眾的心理緊張，便只能倚靠不同形式的宗教行為，諸如求神拜佛、打醮念經及迎神賽會，才得消解。民間宗教利用時機，將現實災難解說為宗教的劫變，藉「謠帖」歌單到處傳播；有政治野心的教主，更會藉機將民間宗教轉變為具政治企圖的祕密宗教。

(二) 民間宗教與當代中國

民間宗教是民眾自發的社會組織，一方面補充政府在基層施政的不足（譬如基層的秩序管理、災難救援等），另一方面也藉以抗衡政府官員（及與官員勾結的地方士紳）的不當施政，所以亦具有政治功能。政府若有足夠權力，總會企圖控制和打擊這些秘密結社。1928年成立的國民黨南京政府，便曾積極推動「破除迷信活動」，因而導致反抗性的農民暴動。¹⁶

中華人民共和國成立後，把「受美帝國主義和國民黨反動派的指揮，在國內進行破壞活動」的秘密結社，定為「反動會道門」，進行大規模的取締，並與土地改革等一連串推動社會變革的政治運動相結合。政府對待秘密宗教的頭目與一般會員不同，前者會受嚴厲懲治，甚至處以極刑；又藉報紙、戲劇及演講等宣傳手法，將秘密結社的反動和犯罪性質昭示民眾。結果，秘密結社一時間在中國大陸銷聲匿跡。民間宗教所遭受的政治打擊，較基督教等既成宗教嚴重得多，它們早在五十年代初便已全盤覆沒。

建國初期，政府尚未有「邪教」的觀念，當時只以為所有宗教都是過時的階級產物，皆會妨礙社會主義革命的實現；因此既然不存在「正教」，便無須區別「邪教」了。政府對所要鎮壓的宗教或次宗教團體，皆以政治性的罪狀如「反動」、「反革命」定性，不會判別其宗教性質。此時期主要針對歷史悠久的民間宗教，如白蓮教、羅教與一貫道等。

¹⁶ 三谷孝 (Mitani Takashi) 著，李恩民等譯：《秘密結社與中國革命》（北京：新華書店，2002），頁191及後。

「文革」時期，社會混亂，許多地方陷入無政府狀態，這為民間結社提供滋生土壤，祕密宗教有死灰復燃的趨向。不過，當時政治運動造成風聲鶴唳的社會氣氛，非法活動不敢大張旗鼓。七十年代中葉改革開放以後，政府對社會的控制逐漸鬆弛，民間宗教遂全面復甦，一貫道、先天道、九宮道、同善社、聖賢道及歸根道等會道門，都在許多地區積極活動，在農村地區更如雨後春筍，發展勢頭遠超正統的佛教和道教；此時期基督教雖有高速增長，仍無法望民間宗教項背。¹⁷事實上，祖先崇拜與多神信仰，從未在民眾的心靈消失，隨著政治約束力的減退，便立即恢復過來。加上這些教派雖在中國大陸被禁多年，卻在台灣、香港和東南亞等地有相當發展，因此得以儲備實力，於政策放寬以後捲土重來，重建組織，發展勢力。¹⁸改革開放初期，農民生活有較大改善，集資重修舊有廟宇與興建新廟宇的活動頻繁。以廈門市為例，2000年全市共有民間信仰點（十平方公尺以上的宮廟）達1,524座。解放後被破壞或拆毀的宮廟，幾乎全面復修過來，經費或由群眾集資，或由海外僑胞捐獻。除正式宮廟外，城鄉也有不少神漢、神婆借用民間信仰宮廟的名義，在自家住宅設「神壇」或「家廟」，辦起跳神、卜卦及算命等迷信活動。

¹⁷ 嘉言：〈「反動會道門」挑戰中共基層統治〉，子平主編：《大陸「邪教」內幕——宗教異端如何與中共爭奪神州》（香港：夏菲爾出版有限公司，2003），頁191及後。

¹⁸ 蔡少卿：〈當代中國邪教成因探析〉，社會問題研究叢書編輯委員會編：《宗教、教派與邪教》，頁214。

民間信仰有深厚的民眾基礎，不少廟宇擁有上百年的歷史，許多宗教活動亦關涉宗族傳統與社區習俗，甚或與社區和族群的身分連結。因此，雖然民間信仰在法理上屬非法活動和非法組織，但地方官員一般仍持慎重的態度，不敢輕言取締，以免觸動民怒。「對民間宗教取締會引起群眾不滿，如放任則讓迷信活動泛濫，處理甚為棘手。」¹⁹ 依政策明令，政府僅允准五個宗教的八個組織合法存在，民間信仰的廟宇並不隸屬於佛教或道教組織之內，但地方政府卻早已默許其存在，鮮會查禁取締。

既然禁制不成，管理又如何？民間信仰與五大宗教不同，現有宗教管理條例並不適用。嚴格地說，它們不在宗教事務部門的管轄範圍內，因而造成缺乏政策與管理法規，缺乏管理單位與制度的嚴重問題。有論者指出：「民間廟宇沒有明確主管責任部門，宗教、民族部門不管，文化部門僅對屬文物保護場所的進行管理。民間廟宇管理『缺位』，使之游離於政府行政部門領導之外，以致演變為亦佛亦道亦封建迷信的場所，成為一些部門、地方頭人斂財的地方。」²⁰ 所謂斂財，是指執法部門定期向有關廟宇索賄，藉以容忍它們繼續生存。

¹⁹ 朱令名：〈湖南宗教問題的幾點思考〉，《宗教》第35、36期（1997年5月），頁72～73。

²⁰ 雷付生、姚本聖：〈正確認識民間信仰，依法管理民間廟宇——對懷化市民間廟宇的調查和思考〉，《宗教》第41、42期（1998年12月），頁91。

民間宗教的復興與廣泛傳播，使政府對宗教的理解和管理模式出現困難。民間信仰幾乎都是混合式的，寺廟也多為混合性的，既供奉佛教菩薩，又拜道教天尊，有的還兼奉多種神明。宗教部門若堅持簡單分類，將寺廟撥歸某個宗教進行管理，肯定產生爭議。此外，民間信仰夾雜許多被政府明令禁止的所謂「封建迷信」活動，例如寺廟旁總是有許多看相、抽籤的「迷信職業者」營生，他們與寺廟互相依存，要掃蕩禁絕不是易事。為此，有地方政府另行成立民間信仰活動辦公室，獨立處理民間信仰問題。²¹

（三）邪教問題

八十年代以後，民間宗教活動日趨頻密。此時期政府大致採取包容態度，除個別地區有取締之舉外，民間宗教復興的問題並未提上中央政府的議事日程裡。

此時基督教在農村的增長，倒引起政府較大關注，「邪教」問題亦主要針對基督教某些派系而發，特別是某些由境外宗教團體滲入傳教而建立的教派，更成為有關部門銳意打擊的對象，當中包括好些主流宗派與靈恩教派，但最主要的是「呼喊派」。

²¹ 吳在慶：〈民間信仰活動極待加強規範化管理——關於廈門市民間信仰的情況調查〉，《宗教》第54期（2001年12月），頁32～37，61。

據吳東升分析，政府在八十年代以後對「邪教」的查禁取締，可以分為三個階段。²²第一個階段從1983年開始，地方政府多次部署開展查禁取締的工作。據原中央統戰部研究室主任，今中共統戰理論研究會顧問黃鑄憶述，政府在八十年代把「呼喊派」判定為「邪教」，這是自改革開放以來，首個為官方判定的「邪教」：

1983年，中央統戰部和公安部、國務院宗教事務局經過調查研究，向黨中央提出《關於處理所謂「呼喊派」問題的報告》，經中共中央批發執行。所謂「呼喊派」是少數流亡國外的反動分子，在國外反動勢力的支援和資助下，利用宗教形式滲透到國內進行反革命活動的反動組織，它經常聚眾大喊大叫，攪得四鄰不安，衝擊和搶佔教堂，衝擊黨政機關和公安部門，叫嚷要與共產黨和人民政府對抗到底。這是我國最早出現的邪教組織，有很大危害性。各有關地區遵照中央的批示，對「呼喊派」組織實行取締，對其首惡分子進行打擊，對受其蒙蔽的群眾進行轉化。但「呼喊派」的組織雖被摧毀，其殘餘勢力仍不時死灰復燃。²³

「呼喊派」是指李常受的教派在華活動並建立的教會系統。²⁴李常受是倪柝聲開創的聚會處的領袖，1949年離開

²² 吳東升：《邪教的秘密》，頁274～275。

²³ 黃鑄：〈關於馬克思主義宗教觀和黨的宗教政策的若干問題〉，氏著：《新時期統戰民族宗教問題論文集》第3集（北京：華文出版社，2003），頁226。

²⁴ 有關「呼喊派」的歷史，可參鄧肇明：〈地方教會浪潮〉（上）、（下），《橋》第55至56期（1992年10至12月）。

中國大陸前赴台灣，於1962年移居美國。1967年，他在洛杉磯發起呼喊運動，主張用呼喊來釋放靈，在聚會中集體重複呼喊「哦」、「主」、「阿們」及「哈利路亞」這四個詞彙。嗣後，大聲呼喊成了他們聚會的特點，教派名稱由此而來。

約在七十年代末期（有說是1978年），李常受派系開始派人到中國大陸，一方面接觸昔日聚會處的信徒，鼓勵他們重新活動；另一方面又聯絡其他家庭教會系統，派送各樣物資，以及倪柝聲和李常受的書籍，邀請他們在神學和組織上歸屬李常受的派系。「呼喊派」遂因此形成，並迅速發展，且跟「三自會」和其他教派發生多次爭執事端，造成如1982年浙江東陽與義烏的衝突，備受「三自會」和政府關注。

李常受為了突顯他從上帝直接領受真理啟示，便對傳統基督教的教義與聖經詮釋作出多處修訂，極盡嘩眾取寵之能事。譬如宣稱上帝是三變一，而非三位一體；又說基督是被造的。可以說，「呼喊派」是二十世紀迄今中國教會的頭號異端，也是眾多異端邪教的根源，對正統教會的破壞最大。²⁵

²⁵ 李常受曾提出好些離經叛道的主張，是有文字可據，清楚確鑿的。在他逝世後，他的教派努力回歸正統教會。他們一方面刪改李氏的著作，靜悄悄地清除了好些乖僻思想，無法刪改的（如《奧祕的啟示》）便不再重印，且收回舊書；另一方面又跟所有指摘李氏為異端的人周旋，拒絕就對方列舉的文字證據作直接回應，卻列舉李氏的其他說話，證明他沒有偏離正統。

1983年和1987年，河南、浙江、福建等地分別對「呼喊派」開展查禁取締工作；²⁶接著便對其他基督教教派進行取締。1988年，河南等地區對「全範圍教會」開展查禁取締工作。1990至1992年，陝西、湖北及四川等省對「門徒會」開展查禁取締工作。1991年，江蘇、安徽及河南等地對「靈靈教」開展查禁取締工作。1995年初，陝西、湖北及四川等地又開展打擊取締「門徒會」的統一行動。從八十年代初到九十年代中期，第一階段的「邪教」查禁工作集中在省級層次，最嚴重的亦僅是數省聯合採取行動，這時期尚未有全國性的部署。

第二階段肇始於1995年。那年4、5月間，源自「呼喊派」的「中華大陸行政執事站」策劃在全國69個大中城市，發動大規模散發單張的統一行動。單在浙江省鹽城市，5月3日，安徽與河南兩地的「呼喊派」便組織了50多人，攜帶500多斤單張在全城派發。據說「在南京，反動傳單從高樓上像雪片一樣撒下，在北京，反動傳單一直撒到中南海」。²⁷這個全國性行動驚動了中央政府。11月，中共中央辦公廳、國務院辦公廳下發《關於轉發〈公安部關於查禁取締「呼

²⁶ 為配合對「呼喊派」的取締行動，「三自會」兩位原屬地方教會的唐守臨和任鍾祥，撰寫了〈堅決抵制李常受的異端邪說〉一文，收在金陵協和神學院函授科編印的《教材（增刊）》（1983年4月）裡；後將之增訂，另冊出版，是為《為真道竭力爭辯——駁斥李常受的異端邪說》（上海：基督教教務委員會，1983）。

²⁷ 廖立地：〈邪教、境外宗教對我市的滲透及對策〉，《宗教》第45、46期（1999年12月），頁108。

喊派」等邪教組織的情況及工作意見》的通知》，首次在全國性的文件裡，將「呼喊派」等組織明確認定為邪教組織，自此亦開展了全國性的打擊取締「邪教」行動。

第二階段政府對「邪教」的打擊，以基督教和佛教的極端派系為對象，其中又以基督教的數目為最多。單在1996年內，河南省有關部門便查核偵破「呼喊派」、「門徒會」、「全範圍教會」、「被立王」、「靈靈教」，以及來自境外滲透的「觀音法門」、²⁸「新約教會」、「靈仙真佛宗」等八種非法活動79起，案涉90個縣（市、區）共572個場點，達7,842人。這八種非法教派中，有六種是基督教的。令人驚訝的是，有關報道指出，唐山市有22名黨團員加入「門徒會」，並成為骨幹，有的還是村黨支部書記。²⁹可見「邪教」力量已滲透到黨政團隊裡。

政府打擊基督教某些派系，與其說是為了取締「邪教」以保障「正教」發展，不若說是取締那些不受政府部門監控的宗教團體，藉以加強對宗教發展的控制。

第三階段的查禁工作始於1999年「4·25事件」以後。那年4月25日，北京發生了「法輪功」發動萬人包圍中南海的事件。其後，陸續有與「法輪功」有關的事件發生，包括據說有信徒在天安門廣場自焚、破壞有線電視及攻擊鑫諾衛

²⁸「觀音法門」的總教主為釋清海，號清海無上師。

²⁹ 徐麟：〈宗教信仰自由在河北——紀念新中國成立50周年〉，《宗教》第45、46期（1999年12月），頁93。

星等。³⁰ 7月22日，政府公開宣布查禁取締「法輪功」組織。10月28日，《人民日報》發表特約評論員文章〈「法輪功」就是邪教〉。10月30日，九屆全國人大常委會通過了《關於取締邪教組織、防範和懲治邪教活動的決定》。自此，「邪教」成為全國高度關注，甚至牽涉到國際關係與國防安全的重大政治課題。

在這時期，好些省、市政府都設立了「防範和處理邪教問題辦公室」，組織與動員各單位及學校，舉辦活動，教育群眾，宣傳「邪教」的禍害，堵截和打擊「邪教」傳播。為防止「邪教」組織在農村蔓延，他們利用冬春農閒季節，在農村開展反「邪教」的警示教育活動，包括圖片展覽和講座等。³¹ 至於聲討「法輪功」和批判「邪教」的研討會（從本國到國際性都有）、書籍、論文和文章，更如雨後春筍，數量甚多。³²

³⁰ 傳說有關「法輪功」的「事件」還有許多。據有關部門統計，直到2001年2月為止，全國已發現有651名「法輪功」練習者精神嚴重失常，144人致殘，1,660多人死於非命，其中239人自殺。吳東升：《邪教的祕密》，頁4。

³¹ 有關陝西西安在2005年1月的一次活動，參〈讓邪教在農村無機可乘〉，〈<http://www.anticult.org/article.html?id=6227>〉（2005年3月24日下載）。

³² 有關書籍的名稱，參吳東升：《邪教的祕密》，頁1～17。如作者所說，這些著述裡有不少「文革」式的非理性批判話語，亦有缺乏充分資料、隨意搬弄西方理論和事例，以至「炒冷飯」等弊病。

政府為了與「邪教」作長期抗爭，並在海內外加強宣傳，避免因反「邪教」而給人鎮壓宗教自由的印象，便設立多個長期的反「邪教」網站，包括〈啟明網〉(<http://www.qiming.org.cn>)，〈正清網〉(<http://www.zhengqing.net.cn/>)，〈中國反邪教網〉(<http://www.anticult.org/>)，〈上海反邪教網〉(http://www.anticult.sh.cn/asp_cn/)，〈天津反邪教網〉(<http://www.tjfxj.org/>)，〈重慶市反邪教協會〉(<http://cqast.cn/pscienc/>)等。

直到2004年底為止，政府確認的「邪教」組織有十四種，其中由中共中央辦公廳、國務院辦公廳文件明確認定的有七種，公安部認定的又有七種。根據學者的綜合計算，被判定為「邪教」的宗教組織有十七種，包括：「呼喊派」、「被立王」、「門徒會」、「中華大陸行政職事站」、「主神教」、「全範圍教會」（俗稱「重生派」）、「華南教會」、「東方閃電」、「靈靈教」、「新約教會」、「統一教」、「三班僕人」、「天父的兒女」、「世界以利亞福音宣教會」、「達米宣教會」、「觀音法門」及「靈仙真佛宗」。³³以上十七種「邪教」中，有十五種與基督教有關，僅兩種與佛教有關。

³³ 有學者另外枚舉了其他教派的名稱：「曠野教」、「真理教」、「冷水教」、「凡物公用派」、「拉結派」、「永生善道」、「宇宙教會」及「山西末日教派」等，合共二十多個。不過，其中有些不同的名稱是指稱同一教派的，譬如「曠野教」就是「門徒會」。靖玫偉：《異端邪教面面觀》（上海：中國基督教協會，2001），頁122。

此外，尚有「以利亞教」、「共產公社」（1992年廣西柳州「方舟事件」）、「復活道」等。參子平主編：《大陸「邪教」內幕》。

三、基督教與「邪教」

(一) 民間宗教與基督教

在基層社會，特別是廣大的農村地區，基督教若能成功生根與擴展，幾乎都是以近似民間宗教的形式存在。這不獨於當代如此，晚清基督教初傳之際，便已是這樣。

行龍等在研究晚清義和團運動期間的山西信徒時，指出「教民入教不能簡單理解為謀求教會庇護，進而取得非分利益」；「喫教」不是加入教會的唯一或主要原因，教民入教有更複雜的動機。作者列出了其中三個：第一是家庭影響——「中國人的主要傳統性格之一是社會取向或家庭取向，即家長家族的信仰態度在個人行為選擇中具有重大的引導作用。」所以，若家族數代皆信奉基督教，後世成員便不會輕易背離信仰。第二是彼岸皈依——「對天堂的嚮往是一批虔誠善良教民為主積極致命的根本動力」，這也是末世論廣受信徒歡迎的原因。第三是教義理解——這不是指對基督教的傳統教義作客觀而理性的認知，而是從個人的經歷「印證」經文的預告，作者舉例說：

中國人民公安大學的張純珮教授在2002年的一次研討會裡說，中國如今主要的邪教有十六、七種，不計「法輪功」，人數達一百萬以上。參莫達：〈宗教與政治〉，〈http://groups.msn.com/LightOfChina/page36.msnw?action=get_message&mview=0&ID_Message=4295〉（2005年3月26日下載）。

多數教民在皈依之初對於宗教要旨的理解是含糊不清的，但在日常的宗教儀式與活動中，逐漸體悟到一些宗教教義，在遇到一些無法為常理解釋的偶然事件或怪異的自然現象時，就開始求助於這些宗教教義，對其進行理解與反思，希冀從中找到答案。如果教義得到證實與檢驗，那麼反過來就更會增強他們信仰的堅定性。據《奇村教會遇難記》記載，庚子年四月，天久不雨，天上現一怪星，每日正午放光，如同白晝，村人皆為詫異妄談，惟通道之人，查看馬太二十四章一節至三十二節之旨，見此異常與救主之預言相合，心中愈覺信主之言是不可疑者。另有高某在歷盡艱難擺脫義和團追逐，稍得喘息之時，同父母將目前所現之天象，細為思想，忽憶西伯來〔按：希伯來書〕十一章三十八節之語，古人為道亦如是受苦，我全家今日受苦，愈見聖經之言，無一子虛。³⁴

作者又說，即或這些教徒是真誠的信仰者，「他們也不會成為西方式的信徒。教民長期生活在中國鄉土社會，與以重人倫為特點的中國傳統文化之間有著千絲萬縷的聯繫，他們始終無力將個體的精神信仰置於高於家族血緣價值的位置之上。」³⁵ 因此，我們不應以西方或現代人的標準，來評鑑中國基層社會的信徒，要求他們按照我們期望的形態來實踐信仰。宗教信仰的形態離不開信徒的文化與社會脈絡，宗教的存在和發展有其相適應的生態環境，宗教信仰固然影響信徒的生活，但亦受信徒的原有生活影響。

³⁴ 行龍等：〈從迎神賽社看近代山西民教衝突〉，頁197。

³⁵ 行龍等：〈從迎神賽社看近代山西民教衝突〉，頁198。

因此，儘管我們宣稱基督教是「正教」，有異於民間宗教或民間宗教化的「邪教」，但亦得承認在實際的生活表達上，「正教」和「邪教」的差異不如我們想像般大。民間宗教就是在民間流傳的宗教，能夠在民間流傳的宗教總有其民間特色，基督教亦不例外。我們很難想像基督教可以無視基層社會的生態環境，以一個迥然不同的形態，有效地在當中傳播。在教義上，我們可以判別「正教」與「邪教」，認定「邪教」就是違反某個歷史性的重要教義的教派；但除此之外，無論是組織或活動的形式，「正教」與「邪教」都沒有顯著的分別；它們都是由自封「神人」而富魅力的領袖帶領，這些領袖都強調擁有上帝的直接啟示，並宣稱是上帝話語的某種壟斷；它們同樣追求神蹟奇事和其他靈異經驗，且重視靈驗作為真偽對錯的分判（所謂「屬靈驗證」[spiritual authentication]）；它們都有相當程度的排他主義(exclusivist)的教會論，並同樣將生命和知識，上帝與世界作二元對立。

有人稱農村信徒所拜的基督是「基菩薩」，信仰對象不同，但信仰表達形式與民間宗教幾乎一樣。

(二) 基督教裡的「邪教」

陸純本將中國當代的「邪教」分為三類：會道門型、氣功型和教會型。「法輪功」屬於氣功型兼會道門型，安徽的

「被立王」則是教會型，兼具封建色彩。³⁶要是我們不嫌這個分類比較粗疏，則可以說被政府打壓的非法宗教大致有三類：

(1) 會道門型——傳統民間宗教(祕密宗教、祕密會社)的直接延伸或蛻變形式。

(2) 氣功型——襲用傳統的佛教和道教修習方法，重視強身健體，有道教「內丹」的影子，亦與後現代強調「靈性」的新紀元運動相似。

(3) 基督教衍生物——將基督教某些元素與傳統的民間宗教相結合。

會道門型的非法宗教既存在於城市，又存在於農村；基本上，祕密宗教較多在農村發展，祕密會社則主要是城市的產物。氣功型的非法宗教較為現代化，主要存在於城市，特別吸引城市的小老百姓，間中亦有知識分子參加。基督教衍生的非法宗教則主要在農村扎根和發展，在城市的勢力不大。

本文集中討論第三類。

從基督教衍生出來的異端邪教是如何產生的？吳東升總結出以下的軌跡：

³⁶ 陸純本：〈對邪教認定中涉及到的幾個問題的探討與淺析〉，《論邪教——首屆邪教問題國際研討會論文集》(南寧：廣西人民出版社，2001)，頁16。

當代中國邪教教主基本上都有信「教」的經歷，並與原來的「教」發生了一定的矛盾，而從原有「教」中脫離出來，「另立山頭」。這些特殊的經歷和背景是他們創教成為教主的重要「資本」，而由於某種契機突然產生「自己就是神」或者佛祖的使者的幻覺，於是構成了他們的教主意識，這種幻覺和意識常常伴隨著一些奇怪而神祕的體驗。……當代中國邪教教主在創教過程中都自稱直接得到「神的啟示」或者有了某種神祕體驗：上帝同自己講過話並對自己點明了自己所擁有的特殊性或天神般的品格，向自己許諾了榮華富貴，讓自己代為在人世間最終實現其意願。並通過各種方式暗示具有「與神溝通」的能力，為自己罩上一層層神祕的光環，把自己扮演成一個「克里斯瑪」(Charisma)式的人物，使自己從具體、有限之人變為絕對、無限之「神」。³⁷

另有人從異端邪教的產生源流，把它們區分為三大類：第一類是從境外輸入的，如「呼喊派」和「天父的兒女」來自美國，「新約教會」來自台灣，「統一教」、「米達宣教會」和「世界以利亞福音宣教會」則來自韓國；³⁸ 第二類是在本土自發生長的，如「靈靈教」、「全範圍教會」與「華南教會」；第三類是「由境外輸入而在本土有根或其衍生的」，如「被立王」、「中華大陸行政職事站」和「東方閃電」，均由

³⁷ 吳東升：《邪教的秘密》，頁71。

³⁸ 〈中國的邪教〉，原列於《愛筵》第8期(2003年)；〈<http://www.aiyan.org/Chinese-big5/aiyan8/Heresies-in-China.htm>〉(2005年3月26日下載)。

「呼喊派」派生出來；「主神教」則是由「被立王」派生出來，而「門徒會」和「三班僕人」，或多或少亦與「呼喊派」有關，³⁹就連「全範圍教會」亦與「呼喊派」略有淵源。⁴⁰

在前文列出的十五種與基督教有關的異端邪教裡，最少有六種跟「呼喊派」有關，這是基督教的「邪教」最主要的發源地。熟悉倪柝聲與李常受思想的人，對這個現象應不會感到詫異。首先，倪柝聲的三元人論思想（其中最重要的是將魂與靈分割，即將知識與靈性徹底對立），生命樹與知識善惡樹的對立（造成的後果是將信仰非道德化），將聖經與釋經帶向神祕主義並由個人壟斷（獨佔性的話語職事），極端排他主義的教會論（只有我這一家是符合上帝心意的），以及他的追隨者將教會領導人無限神化（稱為「神人」、「今時代神聖啟示的先見」）等，都是製造異端邪教的重要材料，亦與所有現今的異端邪教的主要主張一致。⁴¹其次，李常受的

³⁹ 路遙：〈淺析當代中國邪教的文化根源〉，社會問題研究叢書編輯委員會編：《宗教、教派與邪教》，頁5；譚松球、孔祥濤：〈當代中國邪教透視〉，子平主編：《大陸「邪教」內幕》，頁25。〔按：譚、孔一文原刊於《論邪教》，頁251～264。〕

⁴⁰ 這是好幾位國內家庭教會領袖向筆者指證的。不過，這裡我們必須區分以下數種情況：(1) 受北美、台灣或香港的李常受系統的教會直接指揮的教派；(2) 兼奉倪柝聲和李常受思想的教派及個人；(3) 奉倪柝聲為信仰正統的教派及個人，卻鮮有提及李常受的。第三種的家庭教會為數頗多，但嚴格而言，他們不屬於「呼喊派」。

⁴¹ 筆者就此寫了好些著述，例如：梁家麟：〈倪柝聲在1948年的復出與相關宗教理論〉，氏著：《倪柝聲的榮辱升黜》（香港：巧欣有限公司，2004）。

思想和教會運作模式，亦甚易製造分裂。事緣那些教會通常實施寡頭統治，領袖多以上帝直接帶領來建立絕對權威，難以容納不同的意見和做法。這模式一方面吸引了有抱負有野心的人，以新「神人」自居另起爐灶；另一方面亦使無法接受現有領袖的某些想法和做法的人，脫離教會自立門戶。所以，在芸芸教會宗派運動中，地方教會的分裂是最頻繁和最嚴重的，在香港和北美皆然，中國大陸若出現類似情況，一點也不教人意外。第三，即或某個教主的裂教和創教行動，並非直接受倪柝聲的思想啟發，他們在事後也常援引倪的思想，作為裂教與創教行動的合理依據。筆者曾指出，自上世紀二十年代開始，倪柝聲的神學思想已成為各種教會分裂運動賴以合理化的主要理據。⁴²

(三) 異端教派枚舉

篇幅所限，本文不擬介紹所有基督教的異端教派，僅集中討論與「呼喊派」相關的異端。至於「呼喊派」的來歷，筆者已在前節說明，下面將介紹受其影響的六種異端教派。⁴³

⁴² 梁家麟：〈倪柝聲早期的教會觀〉，氏著：《倪柝聲早年的生平與思想》（香港：巧欣有限公司，2005），頁122。

⁴³ 有關各種異端邪教的資料，部分可參閱梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1999），頁175及後；《防備辯駁異端》（為國內信徒預備的培訓資料，出版時地不詳）。

甲、中華大陸行政職事站

要認識「中華大陸行政職事站」，得從「常受主派」開始說起。「常受主派」源自河南省魯山縣，發起人為程有，1980年加入「呼喊派」。1987年起，程有自稱被上帝膏立為中華大地的父，在河南省安陽市召開「認父」聚會，後在各縣、鄉、市亦設立各自的父，自稱為國度的門、天國的王，要人向他下拜，稱其為主為王。其後，程有等將主和王的地位轉到李常受身上，要求信徒呼喊李常受的名字，稱其為「常受主」。

「中華大陸行政職事站」是「常受主派」衍生的一個派系，創始人為王永民。他同樣將李常受神化為「活基督」，稱為「常受主」，宣稱他們是李氏在大陸地方教會的侍奉中心，所以要高舉「常受主」之名，借助他的名代替主的恢復，引進他的國度。他們在1995年4月在全國各大城市，以「宇宙中心美國洛杉磯執事站，中華大陸地方教會執事分站」的名義散發傳單，遭政府嚴厲取締。

王永民是「中華大陸行政職事站」的最高領導，下設四名「配搭」，為核心骨幹，並與十名「執事」合組成侍奉中心（又稱「使徒」）。「使徒」下設八個「大教會片」（又稱「工作區」），由「執事」負責；其下各設若干「小教會片」，負責人稱為「家長」；「小教會片」下設「排」，負責人稱為「同工」；「排」以下設若干聚會點。

今天美國和台灣的李常受派系，宣稱與中國大陸的「常受主派」和「中華大陸行政職事站」劃清界線；但這種劃線究竟是出於策略上的考慮、偶發的衝突事件，抑或是其他因

素，又它們彼此間是否尚有組織上的聯繫，我們倒不得而知。⁴⁴

乙、被立王

「被立王」是原「呼喊派」骨幹分子吳揚明於1983年建立的教派。吳揚明是安徽省穎上縣陳店鄉大謝村小何莊人，1944年出生，初小文化程度，在農村曾當生產隊長。1979年開始信奉基督教，1983年因參與「呼喊派」活動，被公安部門審查；1986年因同樣原因再次被收審教育。1987年，吳揚明在穎上建立七個聚會點，招攬信徒一千餘人，後三度被捕，被判處一年徒刑，1988年刑滿釋放。吳揚明出獄後，發現自己在「呼喊派」中的地位已為他人替代，心有不甘，於是標新立異，自詡受聖經路加福音二章34至35節中的「被立」，以及李常受的言論（「現在沒有耶穌了，神要借著人講話傳道」）啟發，宣稱自己就是「被立的王」，開始招攬成員，並以安徽阜陽、江蘇徐州為中心。1989年，吳揚明被判處勞改三年。1990年末，吳揚明趁回家探親之機逃脫，繼續以「被立王」自居，到處傳教。至1995年1月，此派在全國29個省、市共建立五百多個活動點，招攬信徒數萬人。

⁴⁴ 〈「常受主派」的緣起、演變及其異端本質〉，〈http://www.cftfc.com/com_chinese/heresies/reading.asp?title_no=3-04〉（2005年5月13日下載）。

吳揚明為「被立王」建立了嚴密的組織系統，分為「被立王」（吳揚明本人）、「權柄」、「代權人」、「服權人」、信徒五個等級，制定嚴格的戒律，下級見上級必須跪拜認罪。每個信徒都獲賜一個靈名，參與活動時以靈名相稱。

吳揚明鼓吹「耶穌已死，只有『被立王』才是唯一的真神，天堂的主宰」，「耶穌死後再次復活是以被立王出現，降臨人間，天國不在天上而是在地上」。他把聖經中的「耶穌」全部以「被立王」來取代。據說吳揚明又攻擊中共政權，宣稱要在2000年之前「推翻撒旦政權，建立新天新地的神國」。他還將聖經中的「蒙召」解釋為女信徒與他發生性關係，稱只有這樣才能得救；他以誘騙和威脅手段共姦污成年婦女和幼女數十人，已查實的有十九人。1992年，公安部向安徽、河南、江蘇等十幾個省、市發出通告，部署對「被立王」的偵查工作，要求將吳揚明緝拿歸案。經過三年多的調查後，1995年1月，安徽省蚌埠市公安機關將吳揚明及該派的五名骨幹分子抓獲。1995年9月24日，蚌埠市中級人民法院以強姦罪判處吳揚明死刑。這是改革開放以來，第一個與宗教有關而被判死刑的案例。⁴⁵

⁴⁵〈邪教組織「被立王」案〉，〈<http://www.f288.com/otheral/200502210522023360859245250.htm>〉（2005年3月27日下載）；尚鐘：〈邪教組織「被立王」被依法取締〉，〈http://www.christianstudy.com/data/misc/appointed_king.html〉（2005年3月27日下載）。

丙、主神教

「主神教」曾被公安部列為全國五大「邪教」之首。創教人劉家國，出生於1964年，安徽省霍邱縣城關鎮牌坊鄉人，早年喪父。1989年，他加入「被立王」，取靈名「憐憫」。1991年初，劉家國被派到湖南開荒佈道，在湘潭縣、湘鄉市等地傳教。1993年，因傳教問題，受「被立王」吳揚明當眾指摘，一氣之下來到湖南，脫離「被立王」，另立「主神教」，自稱「主神」。

1995年底，吳揚明被處決後，劉家國的追隨者在信徒中散布「被立王」是「父」，「主神」是子，「父」死了，就要信「主神」的信息。這信息獲若干「被立王」信徒附從，從此「主神教」在湖南便逐步發展。「主神教」以湘鄉為活動基地，培訓骨幹，發展組織，擴展至衡陽、婁底等地。1996至1997年，「主神教」向外省市擴展。至1998年上半年，「主神教」已發展至全國23個省市區，成員達一萬多人。他們編寫了《真理、道路、生命》、《話說三位一體的真神》、《生命之光》及《十字路程的諾言——主神在全國第一次代表大會上的重要報告》等書刊。⁴⁶

「主神教」與多數異端邪教一樣，專門到基督教會「拉羊」，強調末日即將到臨，信徒必須以奉獻消災，且再不用從事生產建設，只要專心等候主。

⁴⁶ 有說這些書刊是由後來加盟的「精金主」李平等協助劉家國寫成的。喻名樂：〈荒淫「主神」劉家國〉，子平主編：《大陸「邪教」內幕》，頁91～92、95。

「主神教」的組織結構嚴密，內部等級分明，從「主神」到信徒共分八個等級。「主神」是劉家國；第二級是「長老」，設24名，已封8名；第三級是「在上主」，設有6人，按地位高低排列是「盼望主」、「慈愛主」、「憑信主」、「等待主」、「堅固主」、「紅寶石主」；第四級是「四活物」，包括「秀麗主」、「精金主」、「開心主」及「珍珠主」，他們常陪伴「主神」，無地位高低之分，可參與內政及講道；第五級是「七天使」，包括「冠冕主」、「雙喜主」、「百合花主」、「讚美主」、「亮光主」、「尋求主」及「尊貴主」等，負責傳教，並管理其他傳教天使；第六級是「省權柄」，負責一個省的教務；第七級是「縣權柄」，人數不定，負責全縣的傳教工作；第八級是「同工」，分縣鄉兩級。⁴⁷1997年6月，劉家國召開第一次全國代表大會，要求各省成立「省的權柄」、「縣的權柄」，藉以建立全國性的集權機制。

1998年6月，湖南省公安廳搗破「主神教」，抓獲主要骨幹分子二十多人，「主神」亦在雲南曲靖被捕。1999年10月，劉家國在湖南湘潭被槍斃。

丁、門徒會

「門徒會」又稱「蒙福派」、「二兩糧」、「曠野路」或「蒙頭會」，由季三保創辦。他是陝西省西康地區耀縣的農民，於1989年打著基督教的旗號，召開「檢選十二門徒會議」，封立十二門徒，故稱為「門徒會」。季三保自稱是活耶穌，

⁴⁷ 吳東升：《邪教的秘密》，頁103、105～106。

即第二次道成肉身的基督，易名「三贖」。他主張凡是聖經裡有關耶穌的記述，均以他來取代；又稱他的妻子「許贖」（這是依據雅歌三章1至2節而改的名字）是聖靈的代表。他又以列王紀上十八章1至10節為根據，強調昔日先知以一把麩和一點油活命，今天上帝要人吃二兩糧為標準，稱為「賜福糧」、「生命糧」；若有人吃多於二兩糧，便等於沒有信心。

季三保自創許多新教義和實踐信仰的方法，諸如反對用水施洗，而改以聖靈和火施洗（信徒必須從火中跑過去，小孩亦得被人從火中扔過去，另一邊的人用手接著）；又宣稱能行各種神蹟奇事，即使有病亦不許看醫生吃藥；信徒平日則唸誦《靈歌百篇》。

「門徒會」的組織體系嚴密，設有「總會」、「大會」、「分會」、「小會」、「小分會」、「教會」及「聚會點」等七級機構；「總會」下設七個「大會」，每個「大會」下設七個「分會」，以此類推，稱為「七七制」。各級機構均設「主執」、「配執」、「姐妹工」、「聯絡工」、「靈工」及「善工」等職務。1995年，在「分會」以上設立「真理組」，負責清查處置違反教規的執事。

雖然門徒會被官方大力取締打擊，但至今仍在內地活躍發展。

戊、三班僕人

「三班僕人」又稱「大小僕人派」或「日子派」。有關起源有兩個不同說法：(1) 在八十年代由一位大學畢業生霍從光在山東創立；(2) 由河南人徐聖光創立。此派以馬太福音

二十五章14至30節，以及馬太福音十三章23節等經文穿鑿附會，宣稱上帝將人分為三個階級：第一級是大僕人，是唯一的先知或使徒；第二級是教會的傳道同工；第三級是一般信徒。在此派中，下級要絕對服從上級的命令，這是所謂「班次配搭」。

「三班僕人」採取極端排他主義的教會觀，認為若不加入他們的組織，便無法明白和遵行上帝的旨意，因此必不得救。他們認為其他教派都是異端，惟獨他們是天國的門；另外又反對施行聖餐和敬拜讚美，又禁止嫁娶，主張夫妻分居。此派在四川的影響最大。

己、東方閃電

「東方閃電」是流傳最廣、破壞性最強的一種異端。它有許多不同的名稱，包括「七靈派」、「新能力主教會」、「當代的全能神」、「真光派」、「真道派」及「實際神」等，⁴⁸現普遍稱為「全能神的教會」(The Church of Almighty God)。其來源有兩個說法：(1) 一名來自河南、曾患精神病的三十來歲鄧姓女子，在1990年根據馬太福音二十四章27節（「閃電從東邊發出，直照到西邊。人子降臨也要這樣。」），自稱為「閃電」，稱自己為上帝第二次道成肉身的來臨者，並由聖靈直接默示出一本四十萬字的書刊，名為《東方發出的閃電》。(2) 「東方閃電」由河南清豐縣的極端

⁴⁸ 利劍：〈警剔「實際神」殘忍〉，《天風》總255期（2004年3月），頁14～15。

「呼喊派」分裂出來，他們自稱屬於「呼喊派」的聖靈流。綜合來說，此派於1989年由原屬「呼喊派」的黑龍江省阿城市永源鎮人趙維山，及自稱「閃電」的鄧姓女子等二十多人組成。趙維山後來申請政治庇護到了美國，在紐約一帶繼續活動；鄧閃電和跟隨她的人，則繼續在國內傳教。⁴⁹

自1990年開始，「東方閃電」的影響遍及全國，在國內發展快速，遍及河北、山東、內蒙古、新疆、遼寧、黑龍江、河南、安徽及江蘇等地。1997年更傳至澳門、拱北關口，在北美和日本亦有傳教活動。

「東方閃電」的主要教導是：上帝六千年的工作可分為三個時期，即律法時代、恩典時代和國度時代。上帝在這三個時期有不同的性情，甚至以不同的性別顯示：在第二時期，上帝以男性基督的身分出現；而在如今的第三時期，上帝則以女基督的身分輪迴復生；因此單信耶穌而不信女基督的，便不能享受國度的福分。此派宣稱耶穌已在1990年帶著復活的靈體降臨中國，就是鄧閃電。他們派出「使徒」到處傳教，專門到基督教會「拉羊」，勸諭信徒放棄原有的信仰立場，效忠女基督，並運用欺詐、綁架、色情及武力威嚇等方法，強迫人參加他們的組織，無所不用其極，手法與祕密幫派或黑社會無異。2002年4月16日，一個家庭教會系統中華福音團契34位領袖被集體綁架，後來被迫屈從「東方閃電」教派，這是較轟動的一宗事件。

⁴⁹ 有國內家庭教會負責人指這位鄧姓女子已死，甚至有認為根本從來沒有這個人。據說，教外也沒有人見過她。

「東方閃電」的行政結構，從上而下依次設「區」、「小區」、「教會」及「小組」四個層次。「區」的帶領者為「使徒」，奉派到各地工作；「小區」的帶領者為「監督」，可自選兩名配搭，負責一個地區的各處教會，專司講道澆灌供應；「教會」的帶領者專門負責交通真理，人數超過30人可設「執事」4名，少於30人則設3名，專門負責傳福音、管理事務；「小組」只設一名負責人，負責小組聚會，小組人數3至10人均可。

(四) 異端邪教與中國教會的問題

甲、農村教會與異端邪教

農村為異端邪教的滋生溫床。基督教發展最蓬勃的河南，是多數異端產生與蔓延的地區；其次為安徽，這亦恰好是信徒最多的第二大省。可以看到，基督教的增長，與異端邪教的發展是成正比的。導致基督教發展的原因，往往同時是促成異端邪教增長的原因。在河南和安徽這兩個內陸的農業省份，基督教主要在農村地區擴展，而異端邪教亦在農村長成。

為甚麼農村教會是異端邪教的溫床？筆者在從前的著述中已詳加論說，這裡不擬重複。⁵⁰ 有國內學者補充筆者的說法，另提出數點：(1) 普遍的巫文化遺留；(2) 深刻的教門文化烙印；(3) 顯明的中國基督教異端文化傳承；以及(4)

⁵⁰ 梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》，頁154～195。

對中國正統宗教文化的歪曲和利用。上述第三點乃針對倪柝聲的聚會所而言，第四點則專指「法輪功」。⁵¹ 不過，國內學者提出的第一和第二點，倒值得進一步思考。從外觀上看，所有從基督教衍生出來的異端邪教，都是基督信仰與傳統民間宗教混合的產物(syncretism)，因此追究中國人的傳統宗教形態與宗教心理，對明瞭異端邪教應有甚大幫助。⁵²

誠如有學者所說：異端是正統教會的未付賬單(unpaid bill)。國內出現大量偽託基督教的異端邪教，反映了教會自身存在的問題，諸如體制、牧養與信徒的組成等問題。其中牧養問題頗為關鍵，⁵³ 值得另文專注探討；這裡且集中討論異端邪教所反映的教會體制問題。

⁵¹ 路遙：〈淺析當代中國邪教的文化根源〉，頁6～13。

⁵² 不少學者都提到長期存在的祕密教門、會道門組織的歷史傳統，以及巫術、氣功等民間文化，是造就「邪教」蔓生的主要原因。如蔡少卿：〈當代中國邪教成因探析〉，頁213及後。

⁵³ 有作者引述了以下故事：「有一個教會，牧養實在跟不上，牧師整天忙著搞自養，無暇顧及聖工，等到禮拜天隨便抓一個義工登台或是自己草率應付，結果可想而知，弟兄姊妹非常不滿意，靈裡實在得不到供應，又加上這位牧師行為不佳，曾經有膽大的弟兄給他提過意見，他仍然執迷不悟，我行我素，最終有幾個年輕膽大的信徒不來教堂作禮拜了，閒暇時在家裡查經，禱告過靈修生活，牧師知道後惱羞成怒，說他們是拉幫結派分裂教會，先是以『邪教組織』、『私設聚會點』、『自封傳道人』等罪名報告宗教局，後聯合執法部門給予取締，沒收聖經，拘留骨幹，罰款等。所謂的『邪教組織』、『私設聚會點』是被取締了，但教會卻永遠地失去了他們。弟兄姊妹認為，那位牧師是披著宗教外衣的雇工，是吃脂油、穿羊毛，甚至是殺羊、賣羊的屠戶，不是牧人。」南織：〈「異端泛濫談」〉，《天風》復總211期（2000年6月），頁23。

不少探討中國教會異端問題的學者與牧者，都指出聖經與神學教材匱乏、國內牧者與信徒缺乏優質培訓，是造成異端湧現的主因；因此，大量供應書籍材料與加強培訓，便成了解決問題的相應出路。筆者對此不盡苟同。當然，供應書籍材料和加強培訓是永遠不錯的說法，亦對紓解異端問題有若干作用；但是單靠「加強培訓」並不能解決異端問題，「培訓甚麼」才是其中的關鍵。而在「培訓甚麼」的問題上，材料供應固然重要，但「甚麼材料是真理的權威」卻更要緊。⁵⁴我相信中國教會今天其實存在若干結構性的問題，導致異端邪說難以制止。

乙、三自運動與異端邪教

筆者曾指出，上世紀五十年代的三自運動對中國教會造成最大的傷害，是首先斫斷了其與二千年基督教傳統在組織上的聯繫。其後，在政府強勢主導，和一群自由派與高度政治化的教會領導推動下，以「清除基督教的帝國主義元素」和「建造本土化神學」為名義，復又切斷了她與基督教傳統在正統教義上的聯繫。當「三自教會」洋洋得意地宣布教會已進入後宗派時期，自詡已取得偉大成就之際，亦正代表教會失去整個道統作為防衛屏障，自此再沒有教義和禮儀上的

⁵⁴ 在今天的中國教會裡，提供培訓課程已變成集結實力與確立權威的重要手段，培訓者宣示權力，接受培訓者順服權力，無論是「三自會」與家庭教會皆然。事實上，誰擁有真理的法統，誰擁有海外資源的分配權力，誰便可以開辦培訓班。培訓於此變得非常政治性。

正統。無疑，在政府管治權力仍強橫之時，教會尚可自願或被迫地維持組織上的合一——其實這僅是政治上的統合；但若是政府力量不足鎮懾所有反對者令其噤口，保持社會的一元性，教會便難免四分五裂。宗教關乎個人的認知和經驗，言人人殊是正常不過的。世界上任何角落的教會，都存在思想與實踐上的分歧，這是不同神學或屬靈傳統，以及不同宗派、堂會和機構崛起的原因。所以，問題不在於中國教會裡有不同的主張；而在於具有深厚歷史傳統的基督教，何竟讓這些不同的主張，輕易釀造出如許的異端運動來。筆者的看法是：中國教會失去了防範異端的正常機制。所有宗教都有其內在的自我審查機制，教義和傳統是防範制約分歧偏差的兩個最重要的元素，⁵⁵ 組織與個人的效用倒在其次。⁵⁶ 教會若失去這兩個機制，即等於失去對異端的防護裝備，特別無法防範基督教與傳統民間宗教作宗教融合；如前所言，這幾乎是所有在中國出現、又與基督教有關的異端邪教的基本形式。這也解釋了為甚麼中國會出現大量基督教的異端邪教。關於這一點，筆者在探討中國農村教會的發展時也有論述：

⁵⁵ 這裡強調教義而不強調經典，並非由於筆者懷疑「唯獨聖經」這個改教運動的原則，而在於單憑聖經實在無法構成一個有效的約制權威；除非我們能在基本教義和釋經原則上達成共識，否則每個人都可對聖經作不同的詮釋，並且建構出不同版本的「基督教」來。於是，聖經便只會為教會帶來分裂而非合一。

⁵⁶ 即使是高度中央集權的羅馬天主教，經典和傳統仍是最重要的黏合元素，教皇個人的影響力僅屬其次。

經過數十年蠻橫的政治力量所造成的破壞，中國基督教不僅斷絕了與西方差會與宗派在組織上的連繫，也幾乎割斷了與西方神學及禮儀傳統在道統上的繼承。他們主張建立有中國特色的基督教，就是符合中國國情的信仰，並且動輒將「自傳」或「本國化」的行動，訴諸民族自尊與國家主權。加上「三自會」在五十年代主要是由一群自由派的人所領導，他們原來已不接受歷史形式的正統基督信仰，認為個人都有權追求與創造自家版本的「基督教」。這樣的想法，在基本理路上與那些異端邪說者是毫無分別的。沒有正統，何來異端？這個人宣稱上帝已將其拯世計劃付託給共產黨，那個人主張華雪和才是基督的化身，五十步笑百步，每個人都是自由地詮釋他的基督教而已。信仰前者的人要批判信仰後者的為異端，這個做法本身就是相當具諷刺性的。⁵⁷

官方的「三自教會」如今只有政治性的異端防衛理據和作為，包括指摘異端邪教違反法令（不合法是判定異端邪教的主要基準）、私設聚會點、自封傳道人，並要求有關政府部門以行政手段來加以取締。⁵⁸這種做法難見長遠成效是不

⁵⁷ 梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》，頁187～188。

⁵⁸ 有趣的是，「三自教會」或非教會出版有關批判邪教的書籍，都會提到聖經的權威，宣稱從正統基督教的立場而言，不容許任何人擅自增刪聖經的啟示。參如吳東升：《邪教的祕密》，頁49～50；靖玖偉：《異端邪教面面觀》，頁46～47。筆者當然歡迎這樣明確地宣示聖經權威的立場，但我感困惑的是，按照相同的原則，我們如何能不將主張修訂「因信稱義」的人判定為異端，奉持如此主張的教派為邪教呢？

言而喻的。宗教在本質上是志願團體，教會領袖只能依賴藉道德和靈性而建立的魅力和權威，單具行政權力並不牢靠穩固；領袖若有權而無德，只會促成分裂而非維持合一。所以，若說「三自教會」是促成異端邪教發生的一個元素，是一點也不誇張的。

丙、家庭教會與異端邪教

至於各類型的家庭教會，也難以抵禦異端邪教。家庭教會多由富魅力的領袖創生並帶領，他們通常自詡擁有獨特的知識（亮光、預言、異象）和能力（施行神蹟奇事）；而追求靈異經驗，亦是多數基層信徒信奉基督教的原因。我們知道，個人魅力與靈異經驗正是釀造異端邪教的兩大要素。此外，華人傳統基要主義，特別是非歷史與非神學化的復原主義(Restorationism)和還原主義(Reductionism)的信仰模型，⁵⁹亦為分裂運動與異端邪說的發展提供了上佳的沃土。

靖玖偉在書中「異端、邪教的分辨原則」一節裡明確指出，在救恩論裡否認「因信稱義」的福音，便是異端。靖玖偉：《異端邪教面面觀》，頁48。另外，裴斐在政府主辦的首屆邪教問題國際研討會中更指出：「正統（基督教）教義是，一個人因信仰基督靠上帝的恩典和愛得蒙救贖。有些邪人是口稱上帝恩典，但實際宣講的是需靠『行為救贖』論才能得救。」裴斐：〈論邪教〉，《論邪教》，頁2。

⁵⁹ 還原主義思想在基要派和自由派兩個陣營都存在。基要派的還原主義思想，參梁家麟：〈奮興佈道家對華人教會的塑造〉，氏著：《華人傳道與奮興佈道家》（香港：建道神學院，1999）；梁家麟：〈倪柝聲早期的教會觀〉，氏著：《倪柝聲的榮辱升黜》；至於自由派的還原主義神學套路，參梁家麟：〈還原主義與中國基督教本色化——二十世紀上半葉的華人自由派神學〉，氏著：《超前與墮後——本土釋經與神學研究》（香港：建道神學院，2003）。

曾有人提出以下主張：國內幾個規模較大的家庭教會系統聯手，連同個別德高望重的牧者領袖，建立一個信仰審訂組織和機制，藉以幫助國內和海外信徒分辨正統與異端。這個構想立意雖佳，實踐起來卻不容易。首先，用甚麼組織和機制來確定哪個教會系統與個人屬於正統，然後邀請他們入局，賦予審定別人是否正統的權力，便已是雞與雞蛋、孰先孰後的難題。譬如說，地方教會（甚至「呼喊派」）、真耶穌教會在國內肯定是龐大教派，他們是否應獲得邀請？他們在別人眼中是否正統？此外，「全範圍教會」是否正統？⁶⁰ 如林獻羔等前輩牧者的所有神學主張，是否都廣為人所接納？這些都是不易達至共識的問題。再說，即使是在解放前已出道，曾為信仰而付代價的前輩牧者，他們的神學訓練和教會資歷，還是有值得商榷的餘地。⁶¹ 另一方面，一旦有這樣的審核組織成立，它是否能取得廣泛的公信力？在實踐上會不會出現另一種形式的壟斷和霸權？凡此種種，都是無法簡易解決的。

⁶⁰ 如所周知，這裡牽涉的問題是：重生得救是否必須要哭？這問題可謂甚難得到確實的答案。一方面，有關教派的對外發言人信誓旦旦地否認作過如斯教導；但另一方面，又有大量見證人指證教派的傳道人和信徒曾普遍地作出這樣的主張和強制性要求。參靖玖偉：《異端邪教面面觀》，頁71～75。

⁶¹ 在1949年以前，已開始傳道的前輩中，有好些沒受過正統的神學訓練，也並未受某個認可的宗派封立牧職（譬如謝模善的牧職從何而得，便非常可議）。所以，他們連自己的「正統性」也尚有可質疑之處，又如何能評核別人的「正統性」？

恕筆者武斷，華人教會若無法擺脫復原主義與還原主義的神學模型，便無法找出制止異端邪說擴散的方法。單單宣示聖經權威是不管用的，在多數情況下，聖經的權威只會變成釋經講道者的權威（筆者稱之為「挾經自重」），特別是造就某些宣稱由聖靈直接帶引進入聖經真理，又禁止信徒以理性質疑靈性的「神人」。⁶² 此外，若無法確立一個整全的、歷史性的教會觀，便無法確立一個縱貫二千年的神學道統。單一地肯定某一條或幾條信約（即或是《使徒信經》、《尼西亞信經》），或片段地援引某些神學家（即或包括路德與加爾文）的言論，對真理的維護也只能發揮極其有限的作用，因為這仍給人一種隨機任意的感覺（為甚麼是這個人的這句話而不是那個人的那句話？教會二千年來出現的言論太多了，幾乎說甚麼話都可以找到古人背書）。所以，肆意踐踏西方神學傳統和宗派（貶稱為「公會」）的基要主義，宣稱已進入「後宗派時期」的「三自教會」，以及主張民族主義和時代效用足可凌越歷史傳統之上的自由神學，都不可能為教會建立牢固的神學道統，亦不可能有效地制止異端邪教的滋生和擴散。

⁶² 梁家麟：〈華人基要主義基督徒的靈意解經〉，氏著：《超前與墮後》，頁38～43；梁家麟：《我與誰親嘴——華人雅歌靈解研究》（香港：建道神學院，2001），頁28～29。

四、對異端邪教的定義和處理

(一) 官方的定義

「邪教」是一個帶有強烈貶義的名詞。好些學者都已指出，這個名詞沒有直接對應的英文，cults 和 sects 都不蘊含中文「邪」的意思。⁶³「邪教」的「邪」，究竟是指甚麼？或者說，「邪教」究竟「邪」在哪裡？大致上，這有三個可能的答案：第一是政治含義上的「邪」；第二是社會含義上的「邪」；第三是宗教含義上的「邪」（參下圖）：

	政治性	社會性	宗教性
主要危害	「邪教」威脅政權的穩定性和合法性	「邪教」帶有反社會與反文化的主張，甚至傷害個人的身心靈，妨礙正常的社會功能	「邪教」歪曲聖經和正統教義，在教內教外混淆視聽，把信徒拉進他們的陣營
危害對象	政權	主流的社會組織和文化	傳統宗教
取締目的	強固政府對社會和人民的控制	讓主流的社會組織有效運作，防範主流文化被顛覆	護衛傳統宗教與正統教義，護衛傳統教會的獨佔性

⁶³ 羅偉虹：《世界邪教與反邪教研究》（北京：宗教文化出版社，2002），頁3～4。

在當代中國大陸的脈絡裡，「邪教」的定義首先是政治性的，就是說，它是危害政權的穩定性和合法性的宗教團體。這是政府對某些宗教團體和活動的價值判斷，也顯示政府對它們存在的合法性的定評。⁶⁴ 多數官員和學者都追隨這樣的說法。趙匡為認為：「邪教的「基本特徵是：打著宗教的旗號，歪曲宗教經典，篡改宗教教義，以反對無神論為名反對中國共產黨的領導和社會主義制度。」⁶⁵

吳東升更指出，「邪教」的政治企圖是根本性的：

[邪教]具有鮮明的關注現實政治的色彩，是教主昭示政治理念的重要載體。這是邪教「教義」一個最顯著的特點，也是邪教區別於宗教的重要方面。分析邪教「教義」，可以看出它宣揚的內容不是甚麼「形而上」的「彼岸世界」，其僅有的一點宗教性色彩似乎成了它的外在形式，成為它「招攬民眾」的幌子。撕下它那一層薄薄的面紗，其政治特性畢露無遺。它更具有強烈的「入世」意識，表現出對當今社會現實的強烈關注。許多邪教組織在其編印的「教義」中都明確宣揚共產黨及其政府是「撒旦政權」，要挑戰、推翻中國共產黨的執政地位，提出摧毀「撒旦的國」，建立屬於自己「神的國」的目標。⁶⁶

⁶⁴ 劉平：〈關於中國邪教史研究的幾個問題〉，社會問題研究叢書編輯委員會編：《宗教、教派與邪教》，頁197。

⁶⁵ 趙匡為：《我國的宗教信仰自由》（北京：華文出版社，1999），頁200～201。

⁶⁶ 吳東升：《邪教的秘密》，頁35。

以上的評論是不盡公允的。事實上，被官方劃定為「邪教」的宗教，若能在民間有效傳播，便很難想像它從一開始便是某種政治學說或革命主張。我們也無法相信出身自農村基層社會的「教主」，會貿然有推翻共產政權的企圖，並竟付諸行動，又能聚合大群的追隨者。誠如王爾敏所言，中國傳統的祕密宗教本來就是在民間自然生發的民間宗教，一點也不祕密，並且最初都是為滿足民眾的宗教需要而創生的，沒有政治意圖；它們若在日後演變成懷有政治目標的祕密宗教，都是因為與地方官紳或既得利益階層多次發生衝突而逐漸釀成的，這是一連串意外促成，而非精密計劃的結果；而且在不同程度上都與官逼民反有關。⁶⁷在今天的中國，一個宗教只會在無法合法存在與傳播，多次為政府打壓，教主與教民長期遭到不公平待遇，走投無路、被迫鋌而走險的情況下，才蛻變成具有政治企圖的教派。所以，若說「邪教」的「邪」在於其政治性，則此性質亦是由政府迫出來的。我們不應倒果為因地說，「邪教」本然賦有政治企圖此特性。不過，「邪教」的教主大都是富魅力的領袖，他們與追隨者多出身自基層農村，文化水平有限，社會地位低下，⁶⁸從事政

⁶⁷ 王爾敏：〈祕密宗教與祕密會社之生態環境及社會功能〉、〈灤州石佛口王氏族系及其白蓮教信仰傳承〉、〈五口通商初期上海地區暴亂事件所反映祕密會社之生機及適存環境〉，皆收於《明清社會文化生態》（臺北：臺灣商務印書館，1997）。其中以第一篇最具參考價值。

⁶⁸ 吳東升指出，八十年代在中國大陸冒起的教主，大多只有小學、初中的文化水平，最高僅有高中程度；而邪教的骨幹分子的文化

治冒險的機會成本亦不高，他們倒是較易將民間宗教蛻變為祕密宗教的。

政治為了讓鎮壓「邪教」的行動有正當的理由，在指控「邪教」具有政治顛覆性罪狀之時，往往也強調它們對社會造成甚大的破壞或危害，這便涉及前述的第二個（社會性）定義了。⁶⁹ 譬如宗教學者龔學增說：

邪教組織是指冒用宗教、氣功或者其他名義建立，神化首要分子，利用製造、散布迷信邪說等手段蠱惑、蒙騙他人，發展、控制成員，危害社會的非法組織。

一般來說，邪教組織具有以下基本特徵：第一，教主崇拜。教主自稱神的化身，要信徒唯教主是從，為教主而生而死；第二，利用各種手段對信徒進行精神控制；第三，編造歪理邪說；第四，斂取錢財；第五，進行祕密結社；第六，嚴重危害社會。所以，邪教不是宗教，而是一類邪惡的說教、邪惡的勢力。⁷⁰

因此，政府為「邪教」所立的官方定義，是從政治和社會行為上加以判別。在1997年制訂出台的《刑法》第三百條中，對「邪教」組織破壞法律實施罪、致人死亡罪、姦淫婦

水平更低，文盲佔33.7%，小學和初中程度佔60.3%，高中文化程度的僅有6%。吳東升：《邪教的秘密》，頁70、92。

⁶⁹ 政府在鎮壓「法輪功」時，連篇累牘地要證明此「邪教」對人民的身心靈和社會秩序造成嚴重威脅。這也是集中在社會性的定義上的。

⁷⁰ 龔學增：《社會主義與宗教》（北京：宗教文化出版社，2003），頁290～291。

女罪和詐騙財物罪等違法活動，都作出懲處規定。1999年「法輪功」事件發生後，最高人民法院和最高人民檢察院在同年10月30日，就「邪教」組織作出以下的司法解釋：「邪教組織是指冒用宗教、氣功或者其他名義建立、神化首要分子，利用製造、散布迷信邪說等手段蠱惑、蒙蔽他人，發展、控制成員，危害社會的非法組織。」該司法解釋還對刑法所列的罪行進行具體解釋，指「破壞國家法律、行政法規實施」有六種情形：

(1) 聚眾圍攻、衝擊國家機關、企事業單位，擾亂國家機關、企事業單位的工作、生產、經營、教學和科研秩序的；

(2) 非法舉行集會、遊行、示威、煽動、欺騙、組織其成員或者其他人聚眾圍攻、衝擊、強佔、哄鬧公共場所及宗教活動場所，擾亂社會秩序的；

(3) 抗拒有關部門取締或者已經被有關部門取締，又恢復或者另行建立邪教組織，或者繼續進行邪教活動的；

(4) 煽動、欺騙、組織其成員或者他人不履行法律義務，情節嚴重的；

(5) 出版、印刷、複製、發行宣揚邪教內容的出版物，以及印刷邪教組織標識的；

(6) 其他破壞國家法律、行政法規實施行為的。⁷¹

⁷¹ 羅偉虹：《世界邪教與反邪教研究》，頁17；吳東升：《邪教的秘密》，頁276。

今天中國仍沒有西方現代意義的宗教自由，只有五種宗教裡的八個宗教組織才容許合法存在。雖然在現實中，好些不屬於上述五種合法宗教的宗教，包括正教（中國大陸目前只有俄羅斯正教[Russian Orthodox]）或某些民間宗教（如福建的三一教），都沒有遭到政府全面禁制，但它們在法律地位上仍屬非法。從法理而言，任何不屬於五種宗教裡的八個宗教組織的宗教組織與活動，在本質上都屬於「邪教」，都可以遭到政府取締；設若它們不甘於束手就擒、自行消亡，便已抵觸前述的第三和第五種情形；要是它們敢於與政府對抗，則屬於第一、第二和第五種情形了。說到底，凡是政府不容許存在，而勉強要存在的教派，或說不願隸屬於政府欽定的八個宗教組織以下的教派，都是「邪教」。

因此，我們可以這樣推論：

(1) 「邪教」就是不合法的宗教。

(2) 為甚麼它們不合法？因為政府不容許它們以合法的形式存在。⁷²

(3) 「邪教」是由政府迫出來的。

⁷² 吳東升在談到「靈靈教」時指出，「靈靈教抵制政府和『三自』愛國會的領導，採取各種方式祕密進行非法活動，擾亂了正常的宗教活動秩序，對社會生產秩序、人民群眾正常生活造成了極其嚴重的危害。」吳東升：〈透析靈靈教〉，《論邪教》，頁268。

一個有趣的小插曲：中國大陸官方對宗教作歷史詮釋時，總是高度推崇清代的太平天國運動，稱許其為反封建與反帝國主義的農民革命運動。問題是，洪秀全所宣揚的那個脫胎自基督教的「拜上帝會」，從今天的角度看，算是一個「邪教」嗎？當然政府官員與好些學者都堅決拒絕將「拜上帝會」列為「邪教」，⁷³但如劉平所說：「在清政府的眼裡，拜上帝教是地地道道的邪教。」⁷⁴

「邪教」是政府務必徹底鏟除的，但政府又不欲給國內外人士一個鎮壓宗教、限制宗教自由的印象，所以便提出「邪教不是宗教」的說法。⁷⁵「邪教不是宗教」本身亦是一個政治斷語，意思是：由於「邪教」不是宗教，所以鎮壓「邪教」便不等於宗教迫害了。這樣一來，他們便把「宗教」一詞

⁷³ 國務院宗教事務局局長葉小文在答覆外國記者提問時，說：「太平天國不是邪教，洪秀全是中國人民崇拜的英雄，他在當時的年代，他要接觸世界的文化，當然也要接觸基督教，成立了拜上帝會，他帶領農民向當時的封建制度發起衝擊，他的這些功勞是載入史冊的。但是我注意到西方有些人想把徐永澤與洪秀全類比，這是非常荒唐和可笑的。徐永澤是把宗教歪曲，然後把他的信徒都弄成神經病，當地的人民很討厭他，希望法院一定要審理他。」〈正確使用望遠鏡——華盛頓答記者問〉，葉小文：《把中國宗教的真實情況告訴美國人民》（北京：宗教文化出版社，1999），頁154～155。毫無疑問，葉氏的回答是詞窮理屈的。徐永澤的神學思想再有問題，也不會像洪秀全那樣把自己封為天弟，後者對基督教的歪曲不知超過多少倍；至於「全範圍教會」的信徒是否都是神經病，是否為人民所討厭，便亦無庸多言了。

⁷⁴ 劉平：〈關於中國邪教史研究的幾個問題〉，頁200。

⁷⁵ 馮今源：〈邪教不是宗教〉，收《論邪教》，頁18～25。

亦一併政治化了，因為宗教是否合法得由政治標準來判定；「邪教」既是指政府禁止存在的教派，那「宗教」便是政府容許存在的教派。

平情而論，信奉無神論的政權，當然不會關懷宗教在教義上是否正確。他們眼中的「邪教」，僅有社會性與政治性的含義；就是說，任何不受政府操控監管、危害政權穩定與社會安定，妨礙政府政策推行的宗教組織，便是「邪教」。教人難堪的是，連「三自會」的徐如雷亦秉持這個政治觀點，他直言：

甚麼是「邪教」？凡違反我國憲法和法律，嚴重危害國家、危害人民、危害社會的宗教團體都屬「邪教」。這些危害中最關鍵的就是它危及國家政權的鞏固。⁷⁶

(二) 政治含義與人文主義含義

許多學者在附和政府的政治行動時，亦為「邪教」注入人文主義的定義，這便牽涉前述的第二個「邪教」含義，即社會性的「邪」：一個合理的宗教應有助於人類發展，有助於展現屬於人類的能力；所以，某個宗教若是強暴的、控制的、壓抑的、使人癱瘓的，甚至危及人的生存本能的，便是有害的宗教。譬如陳星橋說：「在現代，邪教相對於被政府承認的傳統宗教和準宗教社團而言，是指那些不被政府承認

⁷⁶ 徐如雷：〈開展神學思想建設，抵制邪教泛濫〉，《宗教》第51期（2001年3月），頁8。徐如雷為南京「三自會」主席，以及南京大學宗教研究所副所長。

的具有反主流文化、反社會、反人性傾向，對當時的政治、社會造成一定危害或威脅的具有破壞性的『膜拜團體』。」⁷⁷

馮今源更主張，唯一判別「正教」與「邪教」的標準是社會性的，宗教內部的教義已非重要的考慮：

在信仰多元化的現代社會，宗教觀念中的正、邪已不再是判斷「正教」、「邪教」的標準。社會實踐才是檢驗是非的唯一標準。當一個具有現世「教主崇拜」和具體的「末日來臨說」特徵的組織打著宗教旗號或冒用宗教的某些概念術語，逐步走向反社會、反科學、反政府、反人類的邪路，其行為活動違反了國家的法律和社會的基本道德時，就可以認定它是邪教。⁷⁸

表面上看，人文主義的定義較政治性的定義寬容且合理，但仍無法有效解說為何一些沒有上述反人性、反社會特徵的教派，也被當局評定為非法。因此，倒果為因的情況便經常發生：為了將鎮壓非法教派的行動合理化，當局和學者得捏造或誇大事實，羅織被鎮壓教派反社會行為的罪證，藉以說明政府採取鎮壓取締行動，是基於人民的利益而非政權的利益。⁷⁹譬如國務院宗教事務局局長葉小文，在回應外國人提問「全範圍教會」徐永澤被捕判刑時宣稱：

⁷⁷ 陳星橋：〈略論「法輪功」的邪教本質及其他〉，《論邪教》，頁273。

⁷⁸ 馮今源：〈邪教不是宗教〉，頁21。

⁷⁹ 如朱俊強：〈論邪教犯罪對個人法益的侵害與刑事立法〉，社會問題研究叢書編輯委員會編：《宗教、教派與邪教》，頁342～

徐永澤案是由我國司法部門依法處理的。據我們所知，徐永澤成立非法組織，與境外組織秘密勾結，非法接受其物資和資金的支持，他煽動群眾要「與執政的惡魔爭戰」，抗拒國家法律、法令的實施，並採用恐嚇、欺騙的手段，多次組織數百人連續幾天幾夜大聲哭喊，導致一些人精神錯亂或哭瞎了眼睛，有的人甚至自殺身亡，造成了嚴重的社會危害。⁸⁰

有人說：「大部分邪教組織宣稱入教後能治病保平安，使一些患病者放棄服藥就醫，每天禱告，求神保佑，致信徒身心嚴重受到傷害，有的甚至死亡。」⁸¹這樣的說法不能說沒有事實根據，但肯定不是政府所打壓的多數宗教的常規；以罕有事例來全盤否定被打壓的宗教，無疑是以偏蓋全的。

還有，不少與官方關係密切的學者，更從無神論的意識形態的角度，論斷宗教的教義，指出其對社會的危害性。簡單地說，他們的言論表面上以人文主義的含義來為「邪教」下定義，但骨子裡其實是政治含義的論斷。譬如說，趙匡為

346。有關當局宣稱，「法輪功」在傳播的七年裡，給人民帶來極大傷害，導致1500多人死亡，600多人精神失常，14人被殺，圍攻黨政機關和新聞單位的非法事件超過300多宗。段啟明：〈評「法輪功」的教主崇拜和精神控制〉，《論邪教》，頁319。

⁸⁰ 〈美國務院人權報告對中國的指責是錯誤的〉，葉小文：《把中國宗教的真實情況告訴美國人民》，頁190。

⁸¹ 申振義：〈邪教組織的活動特點、危害及其治理對策〉，《邪教問題研討專輯》，社會問題論壇第1輯（南寧：廣西人民出版社，2001年），頁161。

認為，宣揚末世來臨是當代「邪教」的共同特徵，所以，這成為我們識別一切「邪教」組織的重要標記。⁸² 蔣嘉森在研究國內十種打著基督教旗號的邪教組織時，提到五個判別標準，其中一個是：

有獨特的聚會方式和傳教方法，聚會時有的大喊大叫，有的大聲哭泣，有的又唱又跳，使信徒的精神經常處於高度興奮狀態。創立者往往利用信徒的狂熱情緒進行反政府反社會活動。⁸³

必須指出，以上對「邪教」的判別標準若被確立，便將對人民的宗教自由和宗教表達形式造成極嚴重的冒犯。這些論斷雖然在表面上是依據人文主義的定義，即關懷「邪教」對社會、文化和人性的傷害；但骨子裡卻是政治性的定義，並且在效果上造成對人文主義精神——宗教自由——的嚴重危害。⁸⁴

⁸² 趙匡為：〈宣揚「末世來臨」是當代邪教的共同特徵〉，《論邪教》，頁92～93。作者試圖將邪教的「末世來臨」主張與傳統宗教的「末世論」作區分，指出「完全否認現實存在的意義，一味地追求來世」，便是邪教了。按照這個說法，基督教的隱修主義大抵也屬於「邪教」之列。

⁸³ 蔣嘉森：〈對中國打著基督教旗號的邪教組織的特徵和基本對策的探討〉，《邪教問題研討專輯》，頁138；另參《論邪教》，頁374。

⁸⁴ 這些學者指出，「法輪功」等「邪教」具有反人權的本質，打壓它們才是維護人權的做法。張憲林：〈對「法輪功」邪教反人權本質的剖析及對策研討〉，《邪教問題研討專輯》，頁171。

雖然在沈重的政治壓力下，有些學者還是不會同意對非官方的民間宗教作「邪教」的論斷。他們拒絕將官方文化與民間文化作高下正邪的價值判斷，拒絕視官方認可的文化作為中國文化的正統或代表；卻認為民間宗教是中國文化不可分割的部分，它在外觀上相對於正統文化的種種荒誕不經的表現，其實還是有其合理性和必然性的。例如馬西沙和韓秉方便說：

[民間宗教]是中華民族漫長而紛繁複雜的文化體系的有機組成部分，是中國宗教信仰領域的有機組成部分。東西方關於宗教的定義多不勝計，但無論用何種標準衡量，它也是宗教，而不是他種文化形態。即使是封建統治者也不能否定這一點，雖然污之為「邪教」。「邪教」也是宗教，僅僅是不符合封建統治秩序的宗教。在封建統治者看來，它荒誕、粗鄙、悖亂不經。但在我們看來，它的存在是合理的，而且是值得同情的。不庸置疑，現代人不難發現它的粗俗與非理性，但它畢竟是我們這塊土地上的產物，現實世界是它的酵母與溫床。可以說有多少苦難就有多少反映苦難的宗教；有多少愚昧，就有多少粗俗的信仰；有多少荒蠻，就有多少荒誕怪異的膜拜。兩千多年的封建社會，生產力十分低下，廣大民眾的物質生活和精神生活極度貧乏，而等級制度異常森嚴，貧富貴賤的差異非常明顯。統治階層的意識形態對民眾來說是伐命之斧，牧者之鞭，是思想的牢籠、心靈的桎梏，不但引不起興趣，而且引起反感。民間宗教的大量出現而且歷兩千年不衰，正是下層民眾尋求適合自身口味和心理要求，信仰依托的結果。是對大一統的封建思想專制的一種離異和無聲的對抗。民間宗

教是苦難與專制制度的共生物，專制使人離異，苦難則是培養信仰主義的溫床。⁸⁵

在政府宣稱「邪教」不是宗教的今天，能夠公開說「邪教」也是宗教，並為民間宗教的合法性和合理性辯護，其勇氣實在可嘉。雖然作者論述的是解放前的民間宗教，但我們看到，以上的分析評論在今天仍然有效。

丙、福音派基督徒的立場

作為基督徒，我們又該從甚麼角度來判別一個「邪教」？

從神學上說，「邪教」(無論是cults抑或sects)與「異端」(heresies)不同：「異端」是指對某個傳統教義作歪曲詮釋，「邪教」則是指對某個傳統宗教的否定和創新。譬如在基督教眼裡，摩門教(Mormonism)是一個「邪教」，而亞流主義(Arianism)則是「異端」。從歷史時序上說，基督教的「異端」與「正統」教義差不多同時產生，甚或略早於「正統」教義；事實上，從歷史可見，往往是先有對聖經和傳統信仰過激與偏差的詮釋，才有對正統信仰的論辯與維護。⁸⁶但是，「邪教」在時序上，卻必然晚於正統宗教。幾無例外，

⁸⁵ 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》上冊（北京：中國社會科學出版社，2004），頁7～8。就筆者所見，本書是迄今對中國傳統民間宗教發展最完整的歷史論述。

⁸⁶ 梁家麟：《基督教會史略——改變教會的十人十事》（香港：更新資源，1998），頁101。

所有「邪教」都是針對正統宗教而產生的，它們都是以某個或幾個傳統宗教為底本，拼湊與發展出新的宗教內容和形式，並且都以批判傳統宗教，指其過時失效、失去原初信仰精神，或沒有正確詮釋傳統經典，來為自己定位。換言之，它們是以相對於傳統宗教的「正題」(thesis)而產生的「反題」(antithesis)形式出現。

回說在中國大陸與基督教有關的「邪教」，無論是「呼喊派」或其派生的所有教派，諸如「被立王」、「中華大陸行政職事站」、「東方閃電」、「主神教」、「門徒會」和「三班僕人」，統統都以傳統基督教為批判和攻擊的對象。⁸⁷因此，它們好些專門以基督徒為傳教對象，專門派員在教會聚會裡「拉羊」，便不是甚麼奇怪的事了。⁸⁸

金陵協和神學院的王艾明指出：「我們漢語口語中的『邪教』主要是對那種惟我獨尊對信徒和公民社會產生了危害作用的宗教小團體，這樣的小教派往往發起之初在名號上盜用被傳統價值世界公認的信仰體系，如基督宗教、佛教、道教等等。」⁸⁹

⁸⁷ 筆者曾指出倪柝聲為近代「裂教運動」的鼻祖。除了與靈恩派有關的分裂外，幾乎所有從傳統教會分裂出來的運動，包括上世紀五十年代以後台灣和香港出現的新教派，都會援引倪氏的教會論作為支持。

⁸⁸ 曉理：〈提高信徒辨別異端邪說的能力〉，《天風》總265期（2005年1月），頁28。

⁸⁹ 王艾明：〈論邪教現象的宗教社會學釋義——關於邪教的基督教教義學透視〉，《宗教》第48期（2000年6月），頁15。

王艾明指「邪教」是對正統宗教的竊奪，但有學者提出一個思路相仿、但結論迥異的說法：基督教長期未能融入中國文化，無法在文化上本土化；因此，異端教派便汲取基督教某些元素，形成新興教派，並成功適應本土社會。換言之，「邪教」是成功本土化的正統宗教。⁹⁰亦有人認為，傳統宗教把教義教規固定化與程式化，往往形成僵化的現象，難以靈活地適應時代轉變；相反，「邪教」自由詮釋或改造傳統宗教的教義教規，倒能使其更有效地滿足人的需要。換言之，「邪教」是成功現代化的正統宗教。⁹¹

正因為「邪教」往往是衝著正統宗教而來的，對堅持聖經權威和正統教義的福音派而言，評鑑「邪教」最關鍵的標準是來自聖經與教義，這亦說明在我們看來，「邪教」是「異端」的同義詞。任何違反聖經主張，任何與基督教二千年歷史裡所確定的正統教義相衝突的學說，我們均判定為「異端」。⁹²

筆者不同意用「新興宗教」這個中性詞彙，來描述中國大陸從基督教衍生出來的異端邪教。無論是「被立王」抑或「東方閃電」，它們都是不折不扣的異端邪教，是歪曲信仰、

⁹⁰ 姜生：〈論宗教生態——新興教派與邪教形成的文化邏輯〉，社會問題研究叢書編輯委員會編：《宗教、教派與邪教》，頁26。

⁹¹ 吳東升：《邪教的秘密》，頁29～30。

⁹² 這也是國內一般牧者與信徒對異端的定義。參如唐永思：〈從揭批法輪功看抵制異端邪說〉，《天風》復總212期（2000年7月），頁29；翁溯利：〈謹防在信仰中的假冒現象〉，《天風》復總213期（2000年8月），頁22～23。不過，那些自命專業的基督教學者不一定同意這個近乎常識的看法。

敗壞教會、迷惑信徒、將人帶入歧路的宗教組織。它們是正統基督教的敵人，亦視正統基督教為敵人，我們對它們的評價，沒有價值中立這回事。當然，在一個歷史學與社會學的研究裡，筆者不好提到魔鬼與邪教的關係此非實證性的超自然元素；但我亦無意從事純粹的宗教學研究，並視異端邪教在民間流播為一個中性的社會現象。

福音派信徒大多不會認同政府對「邪教」所立的政治性定義。雖然他們也歡迎政府鎮壓某些他們認同是異端的宗教組織，但由於不少家庭教會同樣被政府列為非法團體，所以他們不可能認同政府對合法宗教和非法宗教所設定的界線。⁹³ 至於對人文主義的定義，福音派信徒的看法便頗有分歧了。有人認為這說法過於人本主義，違反了信仰對人「自我否定」的要求；有人則認同這是教內、教外人都比較容易接受的定義，可以作為教會與社會接合的共通點。不過，要是我們接受人文主義的定義，則必須同時看到，許多我們視為教義正確的教會，無論是「三自教會」或是家庭教會，在外觀上和具體運作上其實都與「邪教」無實質差異，他們都是「一種父權主義信仰——重成就與屈服，幾乎所有神職都是戰勝者、成就者的角色」，他們亦「無法真正滿足人性之需求，恢復人性尊嚴，反而使人在它裡面感到更疏離、更被壓抑」。⁹⁴

⁹³ 國內「三自會」也有不少忠於信仰而深明事理的牧者和信徒，他們反對將沒有登記或不加入「三自會」的信徒群體定為「邪教」。靖玖偉：《異端邪教面面觀》，頁187。

⁹⁴ 這是蔡維民的看法。參張珣等編：《臺灣本土宗教研究導論》，頁136。

五、結語

筆者相信，在今天的中國，「邪教」是基督教的共生物，無法藉簡單方法杜絕。除非農村社會有根本的轉變，否則「邪教」賴以滋生的生態環境便一直存在，就如野草燒不盡，春風吹又生。然而，若果農村社會有變，容讓基督教急速發展的外在環境亦會同時發生變化，正統教會也將面臨有待轉型的嚴重挑戰。畢竟，基督教之所以迅速增長，很大程度上是由於她在某個時期裡替代了傳統民間宗教的位置，並且襲取了民間宗教的形態；基督教能夠成功的原因，也便是異端邪教滋長的原因。同時，無論是「三自教會」抑或家庭教會，都存有嚴重的內在缺陷，無法有效防治異端的萌芽和擴散，這有待教會全面調整其想法和做法後，問題才會得到逐步紓緩（徹底根除異端問題是不可能的，全球都沒有成功的例子）。我們期盼中國教會能逐步擺脫政治的羈絆，與歷史性和普世性教會全面接合，重新恢復以教義和神學傳統為規範的「宗派」，藉以取代以赤裸裸權力拱立的「教派」或「幫派」。

肆

自由主義與基督信仰——
九十年代知識分子余杰述介*

許多海外觀察者都看到，今天的中國教會已不僅由基層農民和工人組成，其中亦包括相當數量的知識分子。目前，我們對這些知識分子的具體面貌，尚缺乏較清晰的素描；所有關於中國知識分子信徒的敘述，大多集中在老一輩信徒身上，即解放前信主而倖存至今的小群。¹

本文對余杰的述介，正好填補這方面的空白。余杰是上世紀七十年代出生的人，年紀甚輕；他是畢業自名校的高級知識分子，在社會上具有相當知名度；他是第一代信徒，信教與家庭背景無關；更重要的是，他並非我們所想像的信徒——瑟縮在某個幽暗角落，戒懼地維持一個私人的、出世的信仰，而是勇敢地以基督信仰作為批判社會和文化的利器。這是一個饒富特色的基督徒知識分子的個案，對我們了

* 本文原刊於《建道學刊》第24期（2005年7月），頁91～155。

¹ 如梁家麟：《他們是為了信仰——北京基督徒學生會與中華基督徒佈道會》（香港：建道神學院，2001）。在本文中，筆者沒有將那小撮所謂「文化基督徒」包括在討論範圍之內。

解新生代知識分子的信仰抉擇，信仰於他們的個人感情、學術思想，以至公共生活中所產生的作用，都有甚大的幫助。

本文共分四部分：第一部分是介紹余杰的生平資料，第二部分敘述他的思想與批判使命，第三部分論述自八十年代以來，國內知識分子的社會與文化生態，第四部分則就余杰現象探討知識界的未來趨向。我們把余杰放在一個較大的歷史和文化脈絡裡作評檢，以小喻大，希望對這個時代的發展路向有更清晰的認識。

一、余杰其人其事

(一) 生平與著述介紹

2004年12月13日下午，北京市公安局五名警察闖進青年作家余杰家中，以傳喚方式把他帶走，罪由是涉嫌危害國家安全；而獨立作家筆會會長劉曉波和學者張祖樺亦同時被捕。他們被羈留至14日清晨，當局並把余杰等人的私人電腦資料複製。傳喚結束後，警察仍對他們採取監視居住、干擾、截斷通訊等強制措施。他們被傳喚扣查時，警方的查詢僅針對他們發表的文章，沒有提及言論表達以外的事情。可以說，余杰純粹因思想言論而遇上政治麻煩。²

² 任不寐：〈胡錦濤先生，你把余杰弄哪兒去了〉，〈http://www.chinaeweekly.com/viewarticle_gb.aspx?vID=566〉（2005年3月10日下載）；張偉國：〈中國知識分子擺脫黨文化束縛的覺醒〉，〈<http://www.epochtimes.com/gb/5/1/6/n772499.htm>〉（2005年3月11日下載）。

余杰於1973年10月在四川成都出生。少年時代在蒲江中學（前身為南宋鶴山書院）受教育。自小喜歡寫作，從十二歲起直至中學畢業，共發表文學作品十餘萬字。1992年考入北京大學中文系，1992至1993年在石家莊陸軍學院接受軍政訓練，這是「六四」後政府下令將連續四屆新生送到陸軍學院，接受為期一年軍政訓練的最後一屆，他對此深惡痛絕。³ 1997年本科畢業後，獲保送為研究生，隨陳平原、夏曉虹教授攻讀近代文學，2000年獲文學碩士學位。余杰是充滿競爭的教育制度下的成功者與受益人，「從重點小學到重點初中，從重點高中到重點大學，然後繼續上研究生。」⁴

余杰的父親是大學畢業的工程師，母親是地主家庭出身的女工，家庭氣氛民主，所以他得以在自由的空間下成長。⁵ 余杰的童年在成都平原一個小鎮上度過。父母在外地工作，他有好幾年跟外公、外婆一起生活。他經常以這幾年的農村生活自豪，認為這對成長是寶貴的經驗，對文學寫作更有直接的幫助：第一，小鎮生活讓他直接面對青山綠水，跟大自

³ 余杰據這年經驗寫了一篇長文：〈從身體囚禁到心靈控制——「六四」後我經歷的軍政訓練〉，收入《拒絕謊言》（香港：開放雜誌，2003），頁128～144。《拒絕謊言》是一本政論文集，收集余杰在網上與海外發表批評時政的文章，這本文集只在香港出版。

⁴ 余杰：《香草山》（武漢：長江文藝出版社，1999），頁76。

⁵ 余杰：《壓傷的蘆葦》（武漢：長江文藝出版社，2002），頁6～8。

然有心靈的交流，培養出對自然的親和力；第二，小鎮裡三、四天便有一次趕集，鄉下農民會聚集一起買賣農產品，他藉此能接觸到最底層的農民，跟他們的小孩一起玩，知道農民生活的貧困。余杰對最基層社會的認識，就是從此時開始。

余杰所住的小鎮，距離成都只有六、七十公里。成都雖地處西部，但歷史傳統深厚，文化藝術發達。他的外祖父出身中醫世家，外曾祖父是中醫，在當地薄有名氣，故此在四十年代末靠行醫積攢了一筆錢，蓋了一座小樓，開了一間藥鋪，又買了幾畝地。1949年後，他的外祖父在政治運動中被劃為地主，遭到殘酷迫害。余杰的外祖父是非常聰明的人，卻因出身問題，一直鬱鬱不得志。余杰一家的文化氛圍很好，再加上外祖父有很多藏書，所以余杰從小就讀了大量古典文學書籍。

余杰自中學開始，便一直公開發表文章。這固然與他勤奮勵學、廣泛閱讀、獨立不群的性格有關，但亦因著他早年有口吃的毛病，不擅辭令，喜歡藉文字表達自己。他能夠引起知識界關注，是因為在1998年出版了他的處女作《火與冰》，這是一部約三十萬字的隨筆集。當時北大正如火如荼地籌備百年校慶，他的書卻對北大作激烈批評，引起國內外讀者關注。這本書迄今發行了接近一百萬冊，在高等院校學生中尤其受歡迎。據余杰說，他藉此書只能獲得一萬元人民幣的稿費。

余杰說：「有價值的寫作是我到北大以後才開始的。」⁶他在唸大學的頭五年半裡寫出一百多萬字，其中大部分無法發表，塞在抽屜裡，他自嘲為「抽屜寫作」。不過，從1998至2000年間，他陸續出版了六本隨筆和雜文集，包括《鐵屋中的吶喊》、《文明的創痛》、《說，還是不說》、《尷尬時代》、《想飛的翅膀》及《愛與痛的邊緣》等。他也主編了一部名為《二十弱冠》的文集，當中收錄了一些作家在二十來歲時所寫的作品。⁷余杰嘗言自己的文章屬「青春文體」，鋒芒直露，情緒慷慨激昂，故在「老人文體」充斥的中國，便顯得與眾不同，並受歡迎。⁸

2000年初，他與摩羅、孔慶東合作編寫《審視中學語文教育》論文集，檢討中學語文課本的內容，指它們仍停留在六十年代「息封（建主義）滅資（本主義）」的水平，與時代嚴重脫節，必須全面改革。書中較激烈的建議包括：語文課文的選文標準應以文學性和審美性為主，⁹政治領袖如毛澤

⁶ 余杰：《文明的創痛——余杰自選集》（天津：百花文藝出版社，1999），頁1。《文明的創痛》是一本自選集，裡面的文章大多數已在其他文集中發表。

⁷ 余杰編選：《二十弱冠》（太原：山西教育出版社，1999）。文集裡收有李敖的文章，也有余杰自己的文章。奇怪的是，據此書的版權頁顯示，編選者為黃艾禾，而非封面所寫的余杰。

⁸ 余杰：《壓傷的蘆葦》，頁256～257。

⁹ 書中作者指出，語文課本的主要功能是提高學生的語文素質，不宜夾帶政治課、革命史與歷史人物掌故課的功能。孔慶東、摩羅、余杰主編：《審視中學語文教育》（汕頭：汕頭大學出版社，1999），頁11、33。

東的文章不宜選入，¹⁰一些已被證明為載有虛假資訊的政治性文章亦不宜選入。¹¹這些建議遭到《中國教育報》、《文藝報》及《中流》等報刊圍剿，被扣上「資產階級自由化」、「美帝國主義的走狗」等帽子。主管文教的官員下令查處此事，教育部向北大施加壓力，幸虧中文系的教師堅持北大「思想自由，相容並包」的學術傳統，將壓力頂住。¹²余杰當時仍在大學就讀，對中學語文教育的種種問題所知有限，故不會是本書的主要策劃者。在該書序言——訪問錢理群教授一文裡，主要發言者是摩羅，余杰只說了幾句不大重要的話而文集裡收入他的三篇小文章，亦沒有甚麼驚世駭俗的思想。可以相信，他認同其他合伙者的信念，才參與是項編輯計劃，因而被牽連。

余杰原計劃在大學畢業後，加入中國作家協會屬下的中國現代文學館，從事近、現代文學研究。但有關方面基於政治的考量，決定不履行與他簽署且有效的工作協定，使他失去職務安排。其後，經國家人事部人事仲裁辦公廳調停無效，他向法院提出民事訴訟，狀告中國作家協會單方面撕毀就業協定，但法院拒絕受理。¹³於是余杰便在互聯網發表〈致中國作家協會的公開信〉，將有關事件公諸於世。

¹⁰ 孔慶東等編：《審視中學語文教育》，頁16、258。

¹¹ 這包括宣稱除中國外，世界上絕大多數人民都生活在水深火熱之中，孔慶東等編：《審視中學語文教育》，頁25；也包括毛澤東在〈中國人民尋求救國真理的道路〉中號召「走俄國人的道路」，孔慶東等編：《審視中國語文教育》，頁210。

¹² 余杰：《拒絕謊言》，頁165～166。

¹³ 余杰：《拒絕謊言》，頁145。

在這段期間，余杰沒有固定的工作和收入，只以寫稿和賺取稿費維生，沒有正式戶口，卻繼續在北京居住。他說：「失去了現代文學館那種良好的研究條件，比如大量的作家藏書、手稿和原始資料，這使我的研究變得更加艱難。」¹⁴不過，他寫作的技能尚未為人剝奪：

言說是自由的，這是我唯一的信賴。我用我的紙上王國來對抗邪惡、對抗虛偽、對抗暴力。每個方塊字都是我不屈服的士兵。作為統帥的我，願意為捍衛言說的自由付出任何代價。我沒有別的財富了，這是我最後的積蓄，就像曾祖母們看得比命還重的「棺材本」一樣。¹⁵

他沒有向政治壓力低頭，反而放開懷抱，大無畏地以異議分子自任，藉文章挑戰不合理的現實。「當我意識到自己再沒有甚麼可以失去的時候，我開始了反擊。」¹⁶他並宣稱：

我深知，在某些特定的歷史時期，作為一名思考者、言說者和寫作者，需要為自己的觀點付出特殊的代價。我有這樣的思想準備，也不迴避任何不公正待遇的來臨。即使失去了應得的工作，我也可以依靠自己的寫作在自己的祖國生存下去，儘管生存會變得艱難一些。我深愛這片苦難的

¹⁴ 張敏：〈「求仁得仁」的余杰〉，〈http://www.boxun.com/hero/yujie/57_1.shtml〉(2005年3月9日下載)。這個訪問是在2002年做的。

¹⁵ 余杰：《說，還是不說》(北京：文化藝術出版社，1999)，頁3。

¹⁶ 余杰：《拒絕謊言》，頁145。

土地和生活在它之上的苦難的人民。我為自己而寫作，也為苦難的土地和苦難的人民而寫作。¹⁷

從為自己爭取工作權開始，余杰就不斷為受害者挑戰獨裁制度；他為楊子立等人的無辜被捕而大聲疾呼；為劉軍寧、秦暉和錢理群¹⁸等自由主義知識分子被整肅而鳴不平；為官方禁止高行健的作品在大陸出版而發表公開信；為弱勢群體被歧視、被迫害而吶喊。他與被監控的政治敏感人物保持密切的關係，一起簽名向政府呼籲改善人權。他向境外媒體發表大量在國內無法公開發表的時事評論，呼籲有關當局尊重民主。¹⁹

余杰作為八十年代成長的新生代，也有輕鬆柔情的一面。他喜歡《丁丁歷險記》和史努比漫畫，喜歡古龍和金庸的武俠小說，喜歡電影，喜歡電影明星。他相信文學對社會的影響力，已被電影、電視與搖滾樂凌越。

離開校園後，余杰筆耕不輟，並陸續出版多本著作，包括《老鼠愛大米》、《壓傷的蘆葦》及《香草山》等。《老鼠

¹⁷ 余杰：《拒絕謊言》，頁109。

¹⁸ 劉軍寧原為中國社會科學院研究員，研究民主和憲政制度，因言論而被迫離開社科院，著作包括《保守主義》（北京：中國社會科學出版社，1998），《共和·民主·憲政——自由主義思想研究》（上海：三聯書店，1998）及其他；主編有《北大傳統與近代中國——自由主義的先聲》（北京：中國人事出版社，1998）。秦暉為清華大學教授，錢理群為前北大教授。

¹⁹ 劉曉波：〈序：在日常生活中拒絕說謊〉，余杰：《拒絕謊言》，頁7。

《愛大米》是第一本香港先於內地出版的書籍。余杰的作品廣受歡迎，有稱他為「中國大陸第一個李敖」、「北京大學第二個王小波」。

(二)「後文革」的新生代知識分子

余杰在七十年代出生，雖仍屬「文革」十年的後段，但仍可視他為「後文革」的一代。

「後文革」一代的面貌是怎樣的？一位在1976年出生，同為北京大學畢業生的許知遠說：這一代由市場革命和技術革命所領導，政治不復佔據社會舞台的中央，亦不再牢籠人們的生活和心靈。許多人批評年輕一代已喪失純真的心，思想被過分的物質主義與實用主義佔據。許知遠同意這種看法，也認同中國年輕一代的特徵確是世故而輕浮：

由於一些特定的歷史事件，當我們成熟的時候，我們可以選擇的道路已經非常單一，我們的語言與思考方式都明顯受到一種具有過多嘲諷意味的社會氛圍的影響，在年輕時，我們就變得世故非常。在整整一代人中，我們難以找到純真的理想主義氣質，理想主義常常被理解成因為無知而產生的情感衝動。²⁰

世故的人，常常予人一種穩重的印象；但世故的年輕人，卻同時是輕浮的：

²⁰ 許知遠：《這一代人的中國意識》（杭州：浙江人民出版社，2004），頁10。許知遠於2000年在北京大學畢業，主修微電子專業，現為《經濟觀察報》主筆。

出生於1976年注定了我擁有不可救藥的樂觀主義精神。在超過四分之一的世紀中，中國沒有經歷過全國性的混亂，沒有遭遇過惡劣的外部環境，並保持著強大的物質生產能力，這在過去的150年中，從未出現過。這種樂觀主義常常賦予我無法去除的輕浮感，好像世界總是充滿幸運而沒有磨難。幾代人面臨民族危難時表現出的深重的使命感，到了我這一代幾乎消失殆盡。²¹

不過，從正面來說，沒有歷史陰影，這些輕浮的心靈或會使國家變得更健康。

這是非意識形態化和非理想化的一代。現實的問題，不易尋得簡易出路；而非意識形態化許多時意味著非理想化，年輕一代容易失去單純的心和改革現狀的朝氣，只關注眼前的短暫利益，依賴慣性前進。此時，中國的存在好些政治和思想的禁區，迴避政治的情緒在知識分子中間瀰漫，意識形態從他們的生活中退卻。

我們基本生活在一個不再過分強化意識形態的年代，這多少也意味著我們生活在一個缺乏信仰的時代，一個經濟學取代倫理學、政治學的時代，一個過度商業化的時代。在這個時代，金錢幾乎成了唯一的衡量標準。²²

有人說，「五四」一代已變成「GRE的一代」，許多優秀年輕人的最大夢想，就是出國留學。許知遠說：

²¹ 許知遠：《這一代人的中國意識》，頁25。

²² 許知遠：《這一代人的中國意識》，頁103。

儘管我受教育的那所大學〔按：北京大學〕以「憂國憂民」著稱，但在很大程度上，「五四」的一代已經被 GRE 的一代所代替。這代人中許多傑出的頭腦匆匆忙忙，頭也不回地鑽進了美國的大學實驗室，中產階級的生活魅力已徹底馴服了他們的自我意識。我記得當 1999 年行走在抗議美國轟炸中國駐南使館的遊行隊伍中時，我對我的一些同學感到分外滑稽，因為對他們來說，對於美國的首要仇恨也許是他們該死的簽證處。²³

可以看到，比許知遠早生才三年的余杰，走的顯然不是前面描述九十年代的路。他一直拒絕被歸類為「九十年代人」，「因為這一命名意味著新人類，意味著享樂和消費，意味著網路一代，意味著『生命中不能承受之輕』。」²⁴ 他希望做八十年代的人：「我想往八十年代，我最大的遺憾便是沒有搭上八十年代的末班車。」²⁵

余杰在 1992 年才進大學，思想的底子卻在八十年代唸中學時便已打造，所以他的思想屬於八十年代，而非九十年代，比許知遠早了整整一個年代。八十年代是知識界思想最開放活躍的時代。余杰閱讀的作品，包括蘇曉康、劉賓雁、李澤厚和劉小楓等，都對他產生或大或小的影響。八十年代是積極引介西方思想的時期，他也閱讀了大量翻譯著作。²⁶

²³ 許知遠：《這一代人的中國意識》，頁 17～18。

²⁴ 余杰：《拒絕謊言》，頁 6。

²⁵ 余杰：《鐵屋中的吶喊》（北京：當代世界出版社，2004），頁 116。

²⁶ 他說：「其實，我自己算是趕上了 80 年代末班車的一個特例。1989 年，我剛好中學畢業，那時我已經不求甚解地閱讀了大量

此外，崔健的搖滾音樂對他思想和氣質的塑造，也有不能磨滅的影響。²⁷余杰的精神氣質有濃重的八十年代的人的烙印，心靈更接近思想解放、活躍，且有勃勃生命力的八十年代，而與商品化、平庸、功利主義的九十年代格格不入。他作為一個生長於「後文革」時代的年輕人，雖然羨慕「五四」，羨慕四十年代的西南聯大時期，²⁸但具體涉足的仍是八十年代——這是他所能企及的理想主義時代。所以，他也據此而批判日後愈趨墮落的九十年代，直到如今。²⁹劉曉波說：「余杰的文字中……確實洋溢著與八十年代一脈相承的啟蒙激情和批判精神。」³⁰

許多人都把余杰與另一位受基督信仰影響的作家摩羅相提並論。摩羅與余杰是好朋友，年齡較長十餘歲，但就學與創作時期則相若。摩羅原名萬松生，1961年生於江西都昌縣一個農村家庭。他在農村接受中小學教育，考入九江師範

80年代的文學作品和學術著作。我的精神世界深深地被80年代那種磅礴大氣、金戈鐵馬、氣吞萬里如虎的激情和杞人憂天、惶恐不安、擔心被開除『球籍』的恐懼所籠罩。因此，從嚴格的意義上來說，我是一個沒有在80年代度過最寶貴的青春期的『80年代人』。」余杰：《想飛的翅膀》（北京：中國電影出版社，2000），頁283。

²⁷ 除了八十年代的崔健外，余杰也喜歡九十年代的張楚。余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁49。

²⁸ 有關西南聯大時期的精神面貌，參李洪濤：《精神的雕像——西南聯大紀實》（昆明：雲南人民出版社，2001）。

²⁹ 余杰承認，由於他從未在八十年代生活，所以不免把這個時代美化了。余杰：《想飛的翅膀》，頁283。

³⁰ 劉曉波：〈序：在日常生活中拒絕說謊〉，頁6。

專科學校，畢業後任中學教師十餘年；1993年再考入華東師範大學中文系，1997年獲碩士學位，畢業後分配到北京某高校任教師，現職於中國藝術研究院文化研究所，著有《恥辱者手記》、《自由的歌謠》、《因幸福而哭泣》及《不死的火焰》等，在知識分子和年輕人中頗具影響力。³¹摩羅積極探討中國知識分子的精神結構，認為他們之所以存在人格卑微、意志枯萎、人理缺陷、精神崩潰及價值淪喪等長期而普遍的現象，是源自先秦時期已奠立的傳統文化，他相信基督教的思想正好補足這方面的缺失。余杰的思想亦頗受摩羅影響。³²

(三) 與基督信仰的關係

余杰自小接受唯物主義教育，但他很早便認定唯物主義是一種狂妄的宇宙觀和人生觀。他說：

長期以來，從小受到「唯物主義」教育的我們，一直以傲慢的姿態面對那些我們所不知道、所不瞭解的東西，我們本該對這些事物保持起碼的敬畏與尊重。只有沒有真正信仰的人，才會勉強將「唯物主義」當作他們的信仰。³³

³¹ 〈二零零三年，一堆明麗的篝火：摩羅訪談錄之一〉，《江南都市報》；〈<http://www.jxnews.com.cn/n972/ca671069.htm>〉（2005年3月13日下載）。

³² 于仲達〈摩羅：啼血的思想者〉，〈<http://www.zhongguohun.com/chison/moluo/>〉（2005年3月12日下載）。

³³ 余杰：《香草山》，頁24～25。

我們不清楚他在何時及如何開始接觸基督教，也許他在中學階段閱讀劉小楓等人的著作時，便已受到一定的影響。³⁴他對基督教的認識，是從閱讀聖經開始。他對聖經頗為嫻熟，著述裡常常夾雜經文，對一些聖經詞彙和意象（諸如「香草山」「壓傷的蘆葦」等書名）也掌握得熟練。他在《香草山》裡自道：

儘管我不是基督徒，但《聖經》卻是最愛讀的書，我把它放在床頭，每天都會隨意地翻看一節。每一次的閱讀，都會有嶄新的生命經驗。³⁵

余杰轉向基督信仰，是為尋找可資批判現實的超越性基礎，這亦是同時代一群信奉自由主義的青中年學者的共同趨向，其中包括摩羅、王怡、³⁶安替，³⁷與已移居國外的任

³⁴ 余杰：《鐵磨鐵》，頁252。

³⁵ 余杰：《香草山》，頁30。

³⁶ 王怡，1973年在四川三台出生，1996年畢業於四川大學法學院，其後到成都大學任教。2000年始上網，寫作思想隨筆及政治評論，先後主持「關天茶舍」和「世紀沙龍」兩個中文網路的思想論壇。2001年先後創立「王怡論壇」和「憲政論壇」。2002年創辦「憲政論衡」網站。2003年辭去教職，加盟北京九鼎公共事務研究所。著有《載滿鵝的火車》（長沙：湖南美術出版社，2002）、《不服從的江湖》（上海：三聯，2003）等。有關〈王怡簡歷〉和「王怡文集」，參〈http://www.boxun.com/hero/wangyi/1_1.shtml〉（2005年3月13日下載）。

³⁷ 僅知他在大學時代唸電腦，畢業後曾在一小城工作。自稱跟隨主，但未受洗。

不寐³⁸等。余杰曾問：「在沒有基督教信仰的中國，知識分子該用甚麼來作為自己的『指南針』呢？」³⁹他又說：

我們必須始終抱有這樣的信念：我們的生命永遠不會被黑暗勢力所吞噬，在約伯的天平上，正義、良知、美、愛和寬恕終將顯示出不可撼動的重量來。假如沒有這樣的信念，我們就完了。⁴⁰

劉曉波在為余杰的《拒絕謊言》作序時指出：

為了使批判具有建設性的精神維度，余杰轉向宗教尋找精神資源。在這本《拒絕謊言》的文集中，他多處引證《聖經》和宗教聖徒德蘭修女、神學家朋霍費爾、聖雄甘地、民權領袖馬丁路德金等人的言論和行為，引證把反抗極權主義與宗教的超越精神結合起來的哈維爾、索爾忍尼琴等人的言論。這說明，在當下中國的唯利是圖盛行的無靈魂狀態中，余杰不滿足於批判，還要尋找填補信仰空白和倫理荒漠的精神資源。這種傾向，不僅是余杰個人的選擇，更是新一代自由知識分子的共同選擇。我在一九九九年出獄後，借助互聯網又陸續結識了一批青年知識分子，像任

³⁸ 任不寐，原中國人民大學法律系學生，「八九」民運中北京高自聯常委，「六四」事件後被勒令退學，遣送回原籍黑龍江省。活躍於網絡界，為網絡作家，2001年創辦「不寐之夜」網站（2003年被當局關閉），著有《災變論》（BeAuthor Press，網絡書，付費下載）。2004年接受水禮加入教會，後隨妻女移居加拿大。有關他的信仰自白，可參任不寐：〈我的見證〉，〈<http://www.ctestimony.org/2004/20041101.htm>〉（2005年3月13日下載）。

³⁹ 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁119。

⁴⁰ 余杰：《鐵磨鐵》，頁98。

不寐、摩羅、王怡、安替、楊支柱等人，他們與八十年代的自由知識分子一樣，具有鮮明的自由主義立場、強烈的現實關懷和批判現存制度的勇氣；他們也具有不同於八十年代的自由分子的自身特質：一是充分利用互聯網提供的方便傳播自由主義常識；二是具有強烈的對超越精神的渴望。他們在批判傳統和現實、反抗言論管制的同時，不約而同地轉向基督教的精神資源，尋求終極關懷和超越價值。⁴¹

這個分析是一針見血的。余杰在文章裡歌頌一位在1989年手捧聖經，躺在山海關的火車軌上自殺的年輕詩人海子（查海生），指他對現實所懷的憂傷，他的孤獨與無力感，正像耶穌所受的痛苦。⁴²事實上，所有在現實裡特立獨行、眾醉獨醒的人，都在不同程度上反映了耶穌精神。魯迅精神也是耶穌精神。⁴³

所謂耶穌精神，就是因信仰而產生的強固信念和行動的決心，敢於挑戰現實裡的惡勢力。余杰對勇於從美國返回德國，面向希特勒暴政與民族苦難的潘霍華（朋霍費爾）最為推崇。他寫道：

⁴¹ 劉曉波：〈序：在日常生活中拒絕說謊〉，頁7～8。

⁴² 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁88。

⁴³ 「在《野草·復仇其二》中，魯迅重現了《聖經》中耶穌被殺的場面。實際上，被懸在不可戰勝的虛空之中，低頭以沈默面對津津有味看客們。……對於耶穌來說，『上帝離棄了他，他終於還是一個「人之子」，然而以色列人連「人之子」都釘殺了。』」余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁66～67。

我無數次地閱讀《獄中書簡》，當我沮喪的時候，當我憂傷的時候，當我怨恨的時候，當我受侮辱的時候，當我遭到誤會的時候，當我遇到困苦的時候，《獄中書簡》都是一劑讓心靈重歸寧靜的良藥。在朋霍費爾所遭受和承擔的考驗、羞辱和折磨面前，我自己所經受的一切又算得了甚麼呢？我經歷的一切像塵土一樣微渺、像鴻毛一樣輕飄。我經歷的不是太多了，而是太少了；不是太重了，而是太輕了。⁴⁴

余杰對超越上帝的信仰，成了他對抗人間一切權力和權威的最後依恃。「我們的上帝是唯一的上帝，我們應該為祂服務而不是別的甚麼人。」⁴⁵ 正因如此，余杰眼中的耶穌基督，便是上帝信仰與對現實的反抗和救贖，便是對人的憐憫和自我犧牲，便是足以與建制對抗的信念和精神。然而，他對基督教的所有建制，諸如教義信條和禮儀組織，倒是興趣不大，甚至心存抗拒。⁴⁶ 他認定基督教蘊含寶貴的倫理價值，卻拒絕其倫理學，更認為沒有任何客觀價值比個體的自由和責任更大。「在這個世界上，不存在道德規範，人必須完全用自己對上帝的信仰指導行動，而無須首先確保自己在行動的正確性。」⁴⁷

⁴⁴ 余杰：《壓傷的蘆葦》，頁7。

⁴⁵ 余杰：《香草山》，頁362。

⁴⁶ 余杰：《想飛的翅膀》，頁57～58。

⁴⁷ 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁119。

劉曉波接續對余杰等理想者與基督信仰的關係作分析：

我非常理解這批青年自由知識分子的選擇，因為中國文化一貫奉行實用主義的功利原則，最缺少超越性的精神維度。儒家的重義輕利，實際上與超越價值無關，它既是「以禮吃人」的牧民之具，也是統治精英的意識形態口紅——把小人包裝成君子、把獨裁裝潢成仁政。特別是：當毛澤東時代的高調烏托邦破產之後，鄧小平就連意識形態口紅也不要了，而是高唱赤裸裸的實用主義「貓論」，當代中國的做人指南，除了利益，再無他顧。頭上沒有星空，周圍沒有法治，心中沒有道義，不是無知者無畏，而是無信者無畏。所以，那些知識淵博的文化人，才會以充當得寵的高級幕僚和御用文人為榮，才會在評獎遊戲中既當球員又當裁判且不斷破門贏球，才會肆無忌憚地把無道義當學術、把剽竊當成果、把假文憑當學歷、把犬儒當聰明……中國知識界的道德水準之下流，正在向最無恥的官場看齊。

正是在這樣的道德背景下，新一代自由知識分子轉向了對超越價值的尋求——既為自己的自由信念尋找超世俗的價值支撐，也為新制度的建立尋找文化的和倫理的依託。他們希望以宗教性的愛彌合仇恨造成的人性分裂，以寬恕改造唯我獨尊的霸道態度，以謙卑和敬畏矯正既無知狂妄又自卑自賤的傳統人格，以非暴力反抗來改造代代相承的暴力崇拜，以對社會責任的承擔來擯棄犬儒主義和冷漠麻木，以普世道義對抗愈演愈烈的狹隘而功利的民族主義。當灰暗的現實令人沮喪之時，個人面對神聖信仰的祈禱和自省，使其在內心深處保存著道義責任和樂觀希望。

但是，我也有某種憂慮：這種對基督教對神聖價值的追求，是否會變成真正的精神資源，而不淪為文化新貴的「精神白領」——如同自由主義言說淪為牟取名利的手段，也如同所有過眼煙雲的時尚。對超越價值的敬畏和勇於承擔的良知，必須踐行才有真正的道義力量。如果只是言說而不必踐行，那麼自由也好，信仰也罷，既不是道義，更遑論力量！⁴⁸

余杰確實有從實用主義角度理解基督信仰的企圖，譬如他認為基督信仰有助建設民主政制，基督信仰是自由主義的思想背景和精神源頭。⁴⁹不過，從他較後期的作品看來，我們倒可減少劉曉波所預言的憂慮，因為余杰正逐漸朝基督教最核心的信仰——愛、真誠和憐憫而去。這些價值漸次成了他的精神資源。

有一則報道這樣說：

早年以《火與冰》、《鐵屋中的吶喊》而聞名的青年學者余杰，現在也是基督徒。他告訴記者，他所居住的北京望京小區，是一個中產階級較集中的地方。據他所知，這裏周日禮拜的「家庭聚會」至少就有二三十個，包括很多企業精英、高級知識分子和藝術家。⁵⁰

⁴⁸ 劉曉波：〈序：在日常生活中拒絕說謊〉，頁8～9。

⁴⁹ 摩羅、尹振球、余杰、任不寐：〈我們時代的精神困境——關於信仰問題的對話〉，〈http://www.boxun.com/hero/yujie/63_4.shtml〉（2005年3月12日下載）。

⁵⁰ Smile 收集：〈中國基督徒的兩類皈依〉，〈http://www.21sz.org/Common/Admin/showFP_auto.jsp?Pid=1&Version=1&Charset=gb2312〉（2005年3月13日下載）。

余杰等年輕基督徒知識分子，在信仰內容上受劉小楓等影響甚大；但是，他們跟九十年代初鬧哄哄的「文化基督徒」，卻屬於兩個不同的群體，兩者對基督信仰的理解亦迥然不同。筆者過去指出，「文化基督徒」是個語焉不詳的概念，對文化關懷並不構成一個基督徒的類別，就正如沒有「政治基督徒」與「經濟基督徒」的類別。這個名詞唯一能說得上的含義，就是它與傳統的「教會基督徒」有所區別。但為何「文化基督徒」要強調他們不上教會呢？要是他們不喜歡某個教會，可以上別的教會；不喜歡「三自教會」，可以參加家庭教會，甚至自組教會也無不可。唯一的解釋是，他們不願意為基督信仰付上政治或社會的代價，而希望保留黨員身分，保留在大學與其他公眾生活裡的職務與地位，所以必須公開宣稱自己與一般的「教會基督徒」有別。他們希望與基督教保持片段性、哲學性、非組織性的連繫，而不影響他們的政治和社會角色。⁵¹但是，余杰等卻大多退守社會建制的邊緣，⁵²無須隱藏信徒身分以保住黨籍與公職。他們以超越的上帝為批判現實的終極根據，質疑主流文化與社會建制的必須性和合理性；他們不會宣示宗教對現實世界的補充作用，卻強調前者對後者的批判與顛覆，所以用不著大幅剪裁與扭曲信仰，以迎合主流社會和文化。

⁵¹ 詳參梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1999），頁430；梁家麟：《少數派與少數主義》（香港：建道神學院，2002），頁19～20。

⁵² 他相信真理是在集中營與囚禁室裡，一如耶穌選擇了曠野。余杰：《鐵磨鐵》，頁138～139。

「文化基督徒」多從哲學概念入手理解信仰，對聖經的興趣不大。但余杰等卻視聖經話語為上帝的直接啟示，以此作為具權威的真理準繩，藉以批判不合理的現實，這也是他們跟上一輩「文化基督徒」的分別所在。

二、余杰的批判使命

(一) 文化與社會的批判者

余杰曾自稱為「理想者」，而非「理想主義者」。理想主義者是統一規範的信奉者，例如「文革」的紅衛兵便是；理想者則是一個追求自由和獨立的人，為個人的理想而付出一切，包括生命在內，例如唐吉訶德與盜天火的普羅米修斯。⁵³一個理想者是個白痴，是個狂人。「一個人只有變成『狂人』，才能真正抓住他所在的社會和文化的本質。正因為他覺醒了，他卻被這個社會的『正常人』指為『狂人』。」⁵⁴

余杰在早期作品裡，主要集中對現實作出三方面的批判：第一是對北京大學以至整個高等教育的批判。身處北大這個最高學府，數年的學生生活使他體驗到高等教育，以至整個教育體制的重大缺陷，譬如教育不獨立，教育政治化等嚴峻問題。第二是對傳統文化的批判。自九十年代以來，一些知識分子採取了退縮的立場。在官方有意的鼓動和默許

⁵³ 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁56～57、59。

⁵⁴ 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁67。

下，整個九十年代，中國重新泛起一股所謂的國學熱、東方文化熱。余杰認為現在不是弘揚國粹的時候，反而應該繼續進行「五四」對傳統文化的未竟批判。第三是對底層社會的關注。他主要討論與中國弱勢群體有關的問題，包括農民問題、工人失業問題，以及農民進城打工所受到的不公平待遇的問題。

甲、對北大與高等教育的批判

余杰對大學教育懷有極崇高的理想，並以道德和人格的非功利意圖來為大學教育下定義：

「大學」的目的是人格，而不是人力。它是一種通才教育，令人能夠應付任何可能發生的事情；它在任何環境之下都有價值，使青少年過求學求仁的生活，促使人與人之間建立和諧的關係，使人人獲得機會參與討論其本國以及世界的共同福利。它使人類消除成見，並奠定理智的基礎。這樣的大學，方成其為「大」學。⁵⁵

由於對大學教育懷抱崇高的理想，余杰對高等教育的現狀甚感不滿，他最不能接受的是大學受權力的壓抑和金錢的污染。⁵⁶ 他對九十年代以後，大學教育邁向專業化、學術研究與國際接軌的趨向亦不以為然，認為只會造就出一批與基層社會脫節的學者。故此，他呼籲學術研究告別虛妄、重複和空疏，「從半空中回到地下踏實的實踐中」。⁵⁷

⁵⁵ 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁101。

⁵⁶ 余杰：《我的夢在燃燒》（北京：當代世界出版社，2004），頁5～6。

⁵⁷ 余杰：《我的夢在燃燒》，頁10。

他對自己就讀的北京大學作激烈批判，幾乎每篇批判高等教育的文章，都會在中段後轉向批判北大。同樣，他不滿北大俯就現實，愈來愈商業化，以實用主義掛帥，導致與傳統斷裂，學術水平下降。他在1998年北大百年校慶前夕出版的《火與冰》，已對現狀提出激烈批評；而在2002年出版的《壓傷的蘆葦》，當中的第四輯「曾經的校園」更收錄了一系列批判北大的文章：〈北大校慶：一個斑斕的肥皂泡〉及〈北大的「準官僚社群」〉，毫不留情地指出：「北大已經跟社會大眾脫節了。北大已不再具備『民間』的身分和立場。然而，北大人對於民間立場的喪失不以為恥，反以為榮。」「北大的架子固然越來越『大』，但精神的格局卻越來越小。」「在北大，許多學生一進入學校就直奔『主題』——當官的主題。這種教育也是赤裸裸的奴隸主義的教育，它不是為了啟迪人的心智，而是限制人的思想。」「九十年代的北大學生會選舉黑幕重重。」⁵⁸

余杰將北大列為主要的批判對象，除因他最熟悉這所學府外，也由於他視這所大學為某個典型和象徵，藉以觀測大學教育和知識分子的狀況：

討論中國知識分子的奴才化，我想以北京大學為典型個案來觀察和分析。可以說，「五四運動」之後的將近一個世紀，北大一直都是中國知識分子的「風向標」，在百年歷史風雲中，北大既充當過新文化運動的搖籃、中國的現代民主與科學思想的發源地；又誕生過「文革」第一張大字報，

⁵⁸ 余杰：《壓傷的蘆葦》，頁285、294、305、312。

充當獨裁者玩弄血腥政治遊戲的工具。一百年來，中國文化人最大的光榮和最大的恥辱都清晰地記載在這。⁵⁹

當然，我們看到余杰對北大懷有特殊感情，愛之深、責之切。他恆常將北大與美國的哈佛大學等名校作比較，指出前者遠不如後者，便是出於這個恨鐵不成鋼的心理。有評論者說：

余杰自1992年考入北大中文系，至2000年以文學碩士畢業，完成了以一個普通的北大學生成長為作家、學者的經歷，正如他自己所說：「北大七年，終身受益」。……

以常情常理來看，這些話斷然不會由一個自認從母校「終身受益」者口中道出，可是余杰義無反顧地說了且白紙黑字地印出來廣為傳布。從中似乎可以悟出三點：一，余杰作文行事為人詬病處不少，但作為一個思想者，他始終保持著一種最可貴的品質，即不以個人好惡一己私利轉移自己的立場，也就是西哲所言「愛吾師，吾尤愛真理」；二，所謂「愛之深則責之切」，余杰是深愛北大的，他之所以批評母校正因其對北大的未來懷有種種美好期望；三，北大畢竟是北大，余杰包括批評母校的文字的文章很大一部分寫於他在北大讀書期間，最初以手抄的形式流傳，內容早為人知，最後竟能公開出版，余杰也能正常畢業，中間雖有波折，也足見自蔡元培先生首倡「思想自由，相容並包」以來，這一傳統在北大或有所弱化，但遺澤尚存。這種氣度似乎是國內其他高校所不及的。⁶⁰

⁵⁹ 余杰：《拒絕謊言》，頁121。

⁶⁰ 黃波：〈「牛虻」余杰與北大〉，〈<http://zwb.hebeidaily.com.cn/20020310/cal62125.htm>〉（2005年3月10日下載）。

乙、對傳統文化的批判

余杰主要的關懷是對現實批判，所有對傳統文化的批判，都是為了批判現實而作的。他唸文學出身，卻喜歡讀歷史，善於從過去的歷史資料中，發掘出現實問題的文化根源，也假借對歷史人物的評議而針砭時弊，以古喻今，借古諷今，這是半個世紀以前台灣的李敖曾走過的路。余杰相信，現實的問題與歷史問題一脈相承，在尚未充分現代化以前，中國人一直重蹈傳統文化陋習的覆轍，未能真正有所突破。

余杰除批判傳統文化外，也對現實裡的傳統文化提倡者作批判，特別是批判九十年代的國學熱，這跟李敖於五、六十年代與胡秋原、徐復觀等傳統捍衛者的筆戰相若。余杰首先扣定北大教授季羨林和其他國學提倡者為批判對象。他說：

九十年代中國的國學熱以北京大學的季羨林先生為代表，我覺得這種國學熱是有非常大的問題，它迎合一九八九年以後官方對西方文化、西方價值觀的排斥，不加分別地把中國傳統文化中的一些理念重新弘揚起來，同時結合了國際上以李光耀為典型的所謂「亞洲價值觀」，企圖用「亞洲價值觀」來抗衡西方的價值觀。我認為，像新加坡等東南亞的幾個國家的經濟發展並不是得力於「亞洲價值觀」，而是得力於一個自由經濟的環境。而西方的個人主義，以及自由、民主、人權這些價值觀，這些理念儘管是在西方誕生的，但是經過幾百年的實踐和推廣，這些價值觀已經不僅僅為歐美國家所私有，而是整個人類的共同財富，是人類文明的走向，包括中國在內的一些亞洲國家、非洲國家

和拉美國家都是必然走民主化道路的。在這樣一個時刻，強調中國的獨特性，強調東方文化的價值，我認為是在迎合官方的立場，所以我對這種傾向進行了尖銳的批判。⁶¹

余杰反對將中國文化特殊化，讓它豁免受現代價值重檢的言論。例如季羨林在九十年代曾倡言中國文論與西方文論不同，故中國學者不宜襲用西方文論來詮釋中國文學。余杰則批評這種說法，指出簡單地為中國文化與西方文化定性，以一兩個詞彙概括東西文化的差異，必然帶來謬誤和偏差；而且更造就了中國文化特殊論和獨勝論，以及無須取法西方的義和團式的想法，對推動文化進步全無幫助。⁶² 同樣，余杰反對「中國國情」及「亞洲價值」等說法，認為人類的「共性」必然大於文化的「殊性」，而「大寫的人」必然優先維護傳統。「民族性」一詞對他而言，幾乎都是貶義。

余杰對傳統文化思想的評價不高，這跟學術政治化是分不開的。他認為儒學自誕生之初便被「國家化」，取得獨尊的地位後，自身的思想活力便喪失了，中國自此只有意識形態史而無學術史。

⁶¹ 張敏：〈「求仁得仁」的余杰〉。

余杰對亞洲價值的評價，可從他對新加坡的評價觀之：「我又想起了一個叫新加坡的島國，它是號稱用儒家文明來創造經濟奇蹟的，而它的鞭笞之刑則是低犯罪率的保證。因此，新加坡成了中國人心目中的天堂。」余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁169。有關倡導亞洲價值觀的文章，可參呂元禮：《亞洲價值觀——新加坡政治的詮釋》（南昌：江西人民出版社，2002）。

⁶² 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁124～128。

丙、對底層社會的關注

農民生活的苦況，是當前具社會良知的知識分子的一個關注焦點。⁶³中國正面臨史無前例的重大社會變革的困擾。在大多數過剩、沒有技能、沒有工作、沒有途徑掌握現代技術的農民，以及少數具有資產階級價值觀和中產階級志向的城市人民之間，存在的鴻溝愈來愈大。中國的農民佔總人口的70%，他們曾是1978年改革以來的最初推動力和受益者。同樣值得關注的是，在二十世紀九十年代國企改革中失業的大批工人，他們曾被視為先進生產力的象徵，現在卻為生計步履維艱。⁶⁴

余杰是故事收集者。他在史著筆記裡和現實生活中，收集了許多老百姓被欺凌的故事，當中有部分是他耳聞目睹的，但更多是從報章收集，或別人轉告的。透過覆述這些故事，他向讀者展現了一幅荒誕不公平的圖畫，說明欺壓者如何面目可憎、死有餘辜；被欺壓者則是如何悲慘無告，生命賤若草芥。他多次自許為黑暗的揭露者，讓人正視黑暗的故事；而且以能貼近這些黑暗的故事自豪，並在感受傷者的疼

⁶³ 清華大學的秦暉，是研究農民問題而在理論上有建樹的學者，有關著作包括《傳統十論》（上海：復旦大學出版社，2003），《農民中國：歷史反思與現實選擇》（鄭州：河南人民出版社，2003），《江浙鄉鎮企業轉制案例研究》（香港：香港中文大學亞太研究所，1998），《實踐自由》（杭州：浙江人民出版社，2004）。余杰視他為鑽研「地上學問」的一人。余杰：《我的夢在燃燒》，頁166。

⁶⁴ 許知遠：《這一代人的中國意識》，頁119。

痛中發現自身存在的價值。故事既是真實的，便也是壓倒性的，余杰不容許有人以理論來否定這些鐵一般的事實。事實不容狡辯，任何企圖淡化事實的嚴重性的理論，皆是不折不扣的狡辯；任何沒有正視事實而逕說其他的講者，皆是意圖對現實塗脂抹粉。⁶⁵不過，正由於真實的故事皆是壓倒性的，所以沒有任何足以解套的出路，人被欺凌了便是被欺凌了，怎樣補救亦無法改變已發生的事實（誇張地說，為傷者療傷亦等於企圖淡化傷害的嚴重性）；再說，任何補救措施亦無法保證類似的欺壓事件不再發生。所以，除了咒詛黑暗外，便再沒有能做的事；或許，唯一能做的，是將現實裡的欺壓者全面打倒，一切暴政都推翻了，百姓便翻身了。惟有全面建立西方的民主與自由制度，中國才有解脫目前糾結的一日。簡言之，就是要暴露傷口，直到全面得贖的日子。⁶⁶

必須指出，余杰對包括農民問題在內的種種現實問題的批判，是有相當局限性的，激情有餘而深度不足。現實的中國不是理想的中國，當中存在許多問題；此外，隨著改革開

⁶⁵ 如他說：「我日復一日地感到，今天的文化已經斷裂了與普通人生活的關聯，甚至與普通人的日常生活對立起來。文化和文化人成了一種脂粉，塗抹在我們時代瘡癩的面孔上；文化與文化人成了一種調料，放置在我們餐桌發臭的食物裡。恥辱與疼痛一起消失了，愛與憐一起消失了。」余杰：《愛與痛的邊緣》（香港：博思出版集團，2002），頁9。

⁶⁶ 「既然生活在這樣的時代，生活在這樣的國度已經不可改變，那麼寫作對於我來說，首要的意義便是凸顯真實。甚麼是真實？真實就是那對夫婦臨死前的悲苦……，真實就是那個女孩臨死前的悲苦……。」余杰：《愛與痛的邊緣》，頁10。

放的步伐愈來愈快，一些問題變得愈趨嚴重而非減輕了，例如經濟發展不平衡所造成的貪污腐敗，道德淪喪與精神文明枯槁，城鄉差距與貧富懸殊，愛滋病蔓延，男女比例嚴重失調，缺水問題，空氣污染與生態環境嚴重惡化等等。不過，除了眾所周知的常識與口號外，所有問題都不易有簡易的解決方案。這些問題的產生有相應的現實因素，但絕不是簡單地否定現實便可解決。我們若僅僅從揭露社會黑幕的手法來處理以上的問題（報刊與電視的記者最喜歡做這個），並且簡單地將最受問題困擾的一方視為弱勢群體，然後便義無反顧地站在弱勢群體的一邊來與社會建制對抗，以為義正辭嚴地批判黑暗即可使問題迎刃而解，則企圖解答問題者將變成新問題的製造者。⁶⁷中國社會面臨種種轉型的痛苦，但非黑即白的判斷與情緒化的表達，已不足以涵蓋這些變化。許知遠說得好：

就在一個傳統社會仍未完全消逝的時候，一個新社會已經若隱若現，它是網絡的社會、全球化的社會和不再過分強化意識形態的社會，但我們的話語體系卻仍停留在昨天。

⁶⁷ 這就像香港的民主派與福利派一樣，以為藉立法與派錢，便能解決因全球化而帶來的結構性失業與工資第三世界化的問題；又簡單地將政府視為資源無限的守財奴、將資本家視為吸血鬼，只要與他們抗爭，便能解決所有社會問題（這想法是筆者在八十年代參與社會運動時的基本信念，所以我常說，香港社會運動者的思維模式，在過去三十年從未有進步）。

余杰承認單單揭露黑暗是不夠的，但他自己未能跳越這個框框。余杰：〈僅有焦點訪談是不夠的〉，氏著：《說，還是不說》，頁64～68。

大部分知識分子仍生活在20世紀初新文化運動的時代，他們以為只要複製出魯迅的精神就可以對抗這個時代的物質化傾向。那些談論時髦的後現代與全球化概念的人，卻又遵循著沒完沒了的左右之爭，他們枯燥地談及帝國與新秩序，卻不承認自己正享受新秩序帶來的種種益處。他們不知道，管理學、技術變革與新一代的成長，正在重新塑造中國社會。⁶⁸

余杰不僅批判社會上不公平的現實，他的矛頭也指向當時期「新左派」的思想。他指摘「新左派」學者專注在大學和研究機構裡鑽故紙堆，閱讀翻譯文章，常常片言隻語地把西方學術大師的理論套到中國的現實環境；這樣的理論既無法說明現實，亦無力解決現實的困局。

余杰是個年輕的讀書人，缺乏社會生活經驗，他的思想歷程無可避免以反對派作開始，即以批判當前學術與文化界的權威和他們的想法為切入點。這些學術與文化權威，是他最能具體明瞭和掌握的社會現實，也是他最能在其中發現問題的現實。再說，他發現問題的能力，遠超過提供答案的能力，他所能提出的都不過是某些或會導出答案的路向，所說的都是針對既有「正題」(thesis)而作的「反題」(antithesis)，暫時仍談不上建立「合題」(synthesis)或新的「正題」。

對於余杰這種「反題式」的文化批判形式，于仲達有一針見血的分析：

⁶⁸ 許知遠：《這一代人的中國意識》，頁122。

余杰的批判很大程度上沒有具體量化，而是在尋找批判的靶子，儘管他對楊朔、錢鍾書、楊絳、錢穆、郭沫若、季羨林、余秋雨等學術大師的批判有一定啟迪的意義，但縱觀其言論卻是一個「道德審判官」的形象。余杰的勇氣、銳氣是可貴的，他的「牛虻」式的致力於「啟蒙」的決心是可貴的，但勇氣和決心的後面是些陳舊的甚至是蒼老的東西：自由主義、精英主義、道德主義、激進主義、理想主義。知識分子有沒有底氣，主要看他的理論水平，余杰的某些篇什卻一味追求殺傷的效果，而通篇卻看不見他的思想構架。〈叛徒們之魯迅〉（余杰《火與冰——一個壯大怪才的抽屜文學》）中，短短一篇千字文，余杰先後引用了錢理群、毛澤東、郭沫若、瞿秋白、增田涉、孫郁、汪四軍等人的觀點，給人的印象是他涉獵很廣，但缺乏生命體驗和底層體驗，寫作畢竟不是「掉書袋子」，是一個很複雜的創造工程，相信余杰走入社會後會克服掉這一不足的。⁶⁹

（二）對知識分子的批判

余杰說：「我一直把對知識分子的批判作為思考的一個重點。」⁷⁰ 知識分子是他論述和批判的主要對象，其篇幅超過他對其他政治和社會現實的批判；即或在其他批判文章中，他總會同時將筆鋒轉向知識分子。譬如說，在抨擊當政者鎮壓民主和自由運動的時候，他都會指摘絕大多數知識分

⁶⁹ 于仲達：〈我讀余杰摩羅〉，〈<http://www.zhuzyc.com/ReadArticle.asp?/ArticleID=6198>〉（2005年3月9日下載）。

⁷⁰ 余杰：《鐵磨鐵》，頁249。

子，在面對社會的不義時緘默畏縮。他甚至說：「在整體性的罪惡中，知識分子罪不可赦。」⁷¹

余杰對知識分子所做的是道德批判，他認為知識分子必須具備三種特質：知識、文化和信仰，而其中最重要的是信仰：

我一直把對知識分子的批判作為我思考的一個重點。……關於知識分子的價值立場……正如學者毛喻原所說：「知識分子的完整定義應該是指那些不僅有知識，而且有文化，不僅有文化，而且有信仰的人。所以構成知識分子的內涵應該有三大要素：知識、文化和信仰。」在這裏我想強調的是信仰。沒有信仰，獨立的人格和自由的思想便無從談起。⁷²

知識分子必須有清晰而堅定的價值觀：尊重知識，尊重真理，不說謊話。對他而言，這樣的道德價值不是藉搬弄宏大的哲學理論來確立的，而是藉樹立活生生的個人榜樣才得以豁現，真實的道德人格足以成為其他人參照和仿效的精神資源。他致力尋找這樣的精神資源：

尋找「作為生命個體的精神資源」……就是尋找鮮活地存在於某些人物身上、被他們身體力行的精神和價值。在我的心目中，有這樣一些可以稱之為「作為生命個體的精神資

⁷¹ 余杰：《想飛的翅膀》，頁343。

⁷² 康志剛：〈余杰：求索愛的光芒〉（訪問稿），《南方日報》2002年8月26日；〈<http://www.china.com.cn/chinese/RS/194493.htm>〉（2005年3月10日下載）。

源」：蘇格拉底、耶穌、佛陀、托爾斯泰、甘地、馬丁·路德·金、朋霍費爾、史懷哲、特蕾莎修女、蔡元培、晏陽初、曼德拉、瓦文薩、哈維爾、金大中……我閱讀了關於他們的傳記，我覺得閱讀他們的傳記比探討空虛的理論問題更重要。在今天的中國其實是「知易行難」，許多道理大家都知道（就連某些腐敗官員在酒桌上也會說出頭頭是道的真話來），可是就是沒有多少人在自己的生活中做到尊重常識、不說謊話。⁷³

知識分子向來是中國社會最優秀的一群。他們代表理性和良知，承擔著對抗強權、批判現實、為社會和文化的困局尋覓前路的責任。雖然不少人都批評歷來知識分子都沒有充分扮演社會良知的角色，未能活出范仲淹那「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的理想人格（余杰更斷言范仲淹的話的真實含義是「先天子之憂而憂，後天子之樂而樂」）；⁷⁴但他們對現實中的知識分子所作的嚴厲批評，卻又意含著他們在心底裡仍對這個階層抱有特殊的期望。⁷⁵余杰說：「知識分子是不會終結的。我可以對所有的問題都持悲觀的態度，但惟獨對這個問題保持僅有的一丁點的樂觀。」⁷⁶

⁷³ 康志剛：〈余杰：求索愛的光芒〉。

⁷⁴ 余杰：《火與冰》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁33。

⁷⁵ 余杰常常肯定甚至歌頌一些不畏強權、不受利誘、堅持真理的知識分子，這顯示他對知識分子能承擔社會責任，仍抱有特殊的期望。參如余杰：《火與冰》，頁131～132。

⁷⁶ 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁121。

中華人民共和國成立後，知識分子普遍遭到嚴酷的打擊和「改造」，失去了原來扮演社會良知的作用。張仲民對此作了簡括的說明：

1949年以後，批判《武訓傳》、反胡風、胡適批判、反右等一系列在左的思想指導下的事件無不是針對「還是屬於資產階級的知識分子」而來，把知識分子當作革命的對象的；接著，1958年中國共產黨的八大二次會議又把知識分子整體劃入了剝削階級的範圍。知識分子在被戴上「剝削階級」、「資產階級」的帽子以後，一些諸如「知識越多越反動」、「外行領導內行是個規律」、「高貴者最愚蠢，卑賤者最聰明」等反智論觀點隨之廣為流傳，本應該為新中國的社會發展做出大貢獻的知識分子被當作了「異端」，被排斥在社會政治文化生活的中心之外，而隨後的「文革」更是把這種行為推向了極致，知識分子就是作為一種知識生產者和傳播者的基本角色也被剝奪了，他們當中有學識、有成就的代表人物還被打成了「牛鬼蛇神」、「反動學術權威」等，這樣的做法，不僅嚴重傷害了知識分子群體本身，而且更嚴重的是還深深損害了剛起步的現代化建設事業。⁷⁷

⁷⁷ 張仲民：〈「公共知識分子」或是「介入的旁觀者」？——關於中國知識分子當下所扮角色的一點思考〉，〈<http://www.culstudies.com/rendanews/displaynews.asp?id=4546>〉（2005年3月10日下載）。

戴晴認為，在二十世紀大部分時間裡，知識分子都僅是黨和國家的工具與喉舌，這情況僅在七十年代末改革開放以後才稍有改進。⁷⁸余杰則指出，九十年代以後，知識界和文化界全面墮落，無復在八十年代作為中國社會良心的代表、作為政治體制改革重要力量的盛況。「六四事件」後，知識分子重新縮回象牙塔裡，擺脫政治搞學術，在公眾生活「缺席」是知識界最嚴重的問題，這情況到九十年代末期最為嚴重。「九十年代是退守主義哲學全面捲土重來的時代，『聰明』已經進化得無以復加，對行動的懷疑，對言說的懷疑，對大眾的懷疑，對自身的懷疑，對選擇的懷疑，終於發展成為對崇高的逃避，對痛苦的逃避，對崗位的逃避，對判斷的逃避，對追問的逃避。」⁷⁹

與此同時，1992年鄧小平南巡講話後，商品經濟、市場經濟的大潮席卷中國，知識分子在大潮中日益被邊緣化。為了改變這種處境，他們一部分人一方面向市場獻媚，另一

⁷⁸ 戴晴：〈20世紀的中國知識分子〉，〈<http://www.mlcool.com/html/ns000871.htm>〉（2005年3月10日下載）。

⁷⁹ 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁134。他以西方的海德格降服希特勒作類比。

汪暉的分析則是這樣：「1989年以後，國內的知識分子不得不重新思考他們所經歷的歷史事變，出於環境的壓力和自願的選擇，大部分人文和社會科學領域的知識分子放棄了80年代啟蒙知識分子的方式，通過討論知規範問題和從事更為專業化的學術研究，明顯地轉向了職業化的知識運作方式。」汪暉：〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，公羊編：《思潮——中國「新左派」及其影響》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁4。

方面向權力靠攏，余杰稱之為知識分子「缺鈣」、「爬蟲化」、「奴才化」。這些知識分子的所作所為，不過是為統治提供某種「合理」的解釋，自身的獨立與對真理的求索，都變得無足輕重了。⁸⁰他引述清華大學社會學家孫力平的觀點指出：現在的社會格局是權力精英、資本精英和知識精英結成一個很牢固的同盟。這三類精英壟斷了中國的權力、資本和知識，他們能夠在中國過高等華人的生活，與社會大眾脫節。佔中國人口99%的普通民眾，特別是失業工人和農民的生活，完全不在他們考慮之內。

正如前述，在黑暗的現實裡，余杰以貼近黑暗和突顯黑暗，作為知識分子唯一具意義的任務。他不僅以此自許，更對其他知識分子提出同樣的要求，任何不這樣做的，無論是受僱於當政者做政治宣傳的，抑或躲在象牙塔實驗室埋首研究的，都同樣是失職失言，盡皆為居心叵測。⁸¹余杰認定，要是在五、六十年代，知識分子的屈降是受制於強橫的政治壓力；那麼，九十年代以後，知識界的墮落，便與政府對他們的招安收買有密切關係：

⁸⁰ 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁198。

⁸¹ 余杰早期瞧不起從事專門研究的學院派學者，認為他們放棄了作為社會良知的知識分子的天職；但在最近，他已修正了這個看法，承認文人對專家的蔑視是不對的，並將知識分子的定義擴充為包括各種以專門知識分類的專業者。余杰：《壓傷的蘆葦》，頁14～15。

在國內九十年代以來，中共對國內知識界、學術界的政策作了重大的轉變，那就是從施加壓力變成同時施加壓力同時又施以一種招安收買的懷柔手段，而且後者的運用越來越多。比如說對於北大，幾年間就給予十億、二十億之巨的辦學經費。你現在要是作為一名北大的名教授、一個一級教授，你還可以獲得十萬甚至幾十萬的研究經費、崗位津貼，可以住很大的房子。所以北大的一位經濟學家厲以寧就曾經說過一句很有名的我覺得也是很無恥的話：「中國現代化的標誌是北大的教授都擁有別墅和轎車。」他把自己這個特殊階層的生活的改善看得比工人比農民更重要，他們只是看重自己的利益——這是國內知識界的一個狀況。⁸²

余杰主要是環繞社會現象作出分析，並從個人道德作評斷，認定社會問題是出於個人錯誤的道德抉擇。這說法假設了人在抉擇時基本上是自由的；而且他對造成錯誤現實的制度性根源著墨不多，⁸³或許是他看不見，或許是看見但不重

⁸² 細雨沙沙：〈中國知識界的墮落和文化精英的寵物化〉（訪問稿），〈http://www.boxun.com/hero/yujie/173_1.shtml〉（2005年3月15日下載）。

⁸³ 前引張仲民一文在這方面作了頗詳盡的分析：「隨改革與市場化的深入，新的問題又產生了。就目前而言，大學裡學術和自由思想的衰落、知識分子的自我放逐與個人研究興趣的日趨沒落已經成了不爭的也可能是令人痛苦的現實：由於學術資源、現時代中國學界學術能力的限制，更由於體制的弊端，飲鴆止渴式的高校擴招已經引起了學術標準的大大下降，大學裡流水線式地生產出的高等人才，其學識的淺陋既糟蹋了自己，也危害了社會，更要命的是大量不合格的受過高等教育的知識人的出現正在大大降低知識分子及其所從事的智力

視，因為重視制度因素，會引致為個人開脫責任的後果。所以，在余杰眼中，一切缺失都是個人（許多個個人）的缺失，對問題的批判即等於對製造問題的人的批判；而守望有責的知識分子在此總是首當其衝、責無旁貸的。

于仲達就余杰等年輕學者對知識分子的批判，作了如下評論：

活動的價值與地位——越來越多高學歷的知識人卻正在做著與其所受教育大相徑庭的職業、越來約[越?]多的高學歷人才工作無著、尊嚴全無；同時，大學校園裡敢於特立獨行、堅持己見的人越來越少，而投機、膽怯、虛偽與不負責任成為一般知識分子的共同特徵，校園不再是鶯歌燕舞的象牙塔，對世俗榮譽的渴望與追逐早使現代知識分子降低了對自己、對知識的要求與追求，敬業精神與自由思想日益屈服於商品拜物教的石榴裙下——教師自貶身價寧願去外打工掙錢也不願意把精力花在學校裡教書搞研究；課堂、實驗室成了知識分子走穴的地方，他們轉向具有現代社會的象徵權力意義的大眾媒體，其地位的高下由他們與媒體接近程度以及利用媒體所獲得的文化資本的多寡來劃分，於是他們成為電視、報紙、雜誌、廣告等行業中的常客，通過媒體來獲取名聲和利益——在公眾面前做無所不通『權威』，這樣的『作秀』和『煽情』成了他們最大的享受，也最大地實現了他們的價值，『功夫在詩外』——藉時會、靠稗販，用非學術的力量成就大名是此輩中人的終南捷徑，『為學問而學問』早已經被對名利的崇拜所代替，知識分子『清高』的形象變成了神話——『市場力量對文化之併吞，已經到了無法挽回的地步』，所有這些就直接導致了當下中國文化領域裡的貧乏與無聊，導致了人類學術史上空前也可能絕後的學術腐敗，導致大家越來越喜歡玩弄玄虛，越來越愛嘩眾取寵和媚俗，在最流行的知識樣式與風氣之後潛藏著知識分子創造力的匱乏與思想的懶惰——在最多的文章裡顯示著最少的思考：一方面是作偽與庸俗的模仿、專業論文與書籍的『生產過剩』；一方面是天才式作品的缺失和精英文化的失落，所見的只是庸俗的模仿與瘋狂的發泄，只是浮躁、平庸、無聊與貧乏。」張仲民：〈「公共知識分子」或是「介入的旁觀者」？〉。

我們談論老一代學者的學術貢獻和人格精神不能脫離他們所處的時代和文化語境，現在不少批評家動輒就把陳寅恪、吳密掛在嘴上，要麼呢就把顧准、王實味、張志新掛在嘴上，好像只有他們才代表了知識分子的人格典範。這種對中國傳統文化的貶抑集中在知識分子身上，便有了諸如「文人是最卑鄙下流的」、「缺鈣的軟體動物」一類的說法；中國人有一種奇怪的邏輯，政治家的問題，總算帳算在知識分子頭上，「文革」時期那場運動不是選擇國家機器，而是選擇知識分子開刀，結果文化人集體殉難，現在居然有不少人高叫著讓知識分子「懺悔」，這叫從「文革」時期過來的人好不尷尬，好像政治家總是對的，知識分子總是錯的。難道應該懺悔的僅僅是知識分子嗎？那種逼良為娼瘋狂變態的政治環境不應詛咒嗎？刻意讓知識分子懺悔很有可能放走真正的「元兇」，這種論斷落入了「文人美女，必負亡國之責」的「古已有之」的老傳統的套子中去了。陳平原在《學者的人間情懷》中呼籲「允許並尊重那些鑽進象牙塔的純粹書生的選擇」，應該跳出所謂「幫忙」和「幫閒」的思維怪圈，承認知識分子選擇的多元性。知識分子的使命之一應該是傳承文化、保存文明、啟迪民智、致力學術建設。錢鍾書那樣在書齋中沈思學問是有功於社會，有益於民族。那些耐得寂寞的正直學人，確是我們民族不可或缺的脊梁。縱觀二十世紀，中國文人的命運實在太坎坷、太悲哀了，文學家沒有一塊地方可以安心搞他的唯美主義，我們應當從人類道義立場出發理解文人的這種選擇，知識分子應當將其對社會人生，對人類命運的責任

感，體現自己的專業建設之中——不論他是否直接投身於社會運動之中。⁸⁴

余杰所尊敬的錢理群指出，即或知識分子得為他們在不公義事件面前的緘默而懺悔，我們亦得將造成不公義的首兇，與知識分子各自得承擔的責任予以區分，不能將兩者的責任等量齊觀。知識分子中真正的奴才仍是少數，雖然他們不一定到達「聖人」的水平，但在「聖人」與「罪人」之間，仍有許多不同的等級，無須非此即彼，故此，在評論他們時必須突破二元對立的思維。再說，知識分子若定意不回應時弊，專注於純學術與純文化的研究，也是個合理的選擇。⁸⁵

（三）余杰對余秋雨的批判

余杰對知識分子批判最具象徵性的事例，是他與余秋雨的一場筆戰。

余秋雨是上世紀九十年代走紅的大陸文學家，他藉《文化苦旅》一書，轟動兩岸三地的文壇，其後陸續出版多本文化論著，皆廣受歡迎。他又不時應邀到海內外各大學和學術機構講學，並參與電視和其他媒體的廣播製作。余秋雨的散文多環繞一個主題，就是對中國歷史和文化作追溯和反思，

⁸⁴ 于仲達：〈我讀余杰摩羅〉。于仲達著有《堅守與突圍——一個民間知識分子的手記》（北京：中國國際廣播出版社，2004）。

⁸⁵ 錢理群：〈給余杰的一封信〉，余杰：《想飛的翅膀》，頁346～354。

因而獲冠以「文化大師」的美譽。不過，他在「文革」期間，曾是「四人幫」控制的上海大批判組「石一歌」的成員，除組織和參與批判當時的知識分子外，另在《中國青年報》、《紅旗》和《學習與批判》等刊物發表多篇批判文章。「文革」以後，他不僅刻意隱瞞這段政治歷史，更在文章裡自稱當年屬「保守派」，並為「文革」期間的造反派尋求開脫。這種遮掩和偽飾的行為，令深知其底蘊的人深感不滿。1999年，余開偉在《文藝報》和《科學時報》發表題為〈余秋雨是否應該反思〉的文章，揭露余秋雨在「文革」時期充當四人幫御用文人的往事。⁸⁶

不久，余杰加入批判余秋雨的行列，寫了一篇長文，題為〈余秋雨：你為何不懺悔〉。余杰在文中枚舉余秋雨在「文革」前後發表過的言論文章，包括對胡適的批判；並以尖銳的筆鋒，詰問余秋雨為何不反思文革中的所作所為。他指出：

余秋雨的不懺悔，不是他一個人的毛病，絕大多數知識分子，絕大多數的中國人，都患了這個疾病。余秋雨僅僅是其中比較突出的一個個案而已。我「揭露」余秋雨，不是跟他這一個人找茬，而是希望通過對他的剖析透視中國的文化傳統和現實。直到今天，在中國，懺悔一直是一個缺失的人文傳統。⁸⁷

⁸⁶ 余開偉：〈余秋雨是否逃避歷史事實〉，氏編：《懺悔還是不懺悔》（北京：中國工人出版社，2004），頁96。

⁸⁷ 余杰：《想飛的翅膀》，頁220。

2000年1月，余杰經友人安排下，跟余秋雨在成都會晤對話，並且談了三小時。余秋雨承認他曾參與「石一歌」寫作小組，但那時不過是處於旁觀地位的無名小卒，所有重頭文章都沒有參與撰寫；此外，他也不認為「石一歌」在「文革」中有重要作用。及後，余秋雨寫了一封〈答余杰先生〉的公開信，拿到《中國新聞周刊》發表，而余杰隨即以〈我們有罪，我們懺悔〉一文再度回應。⁸⁸

有人曾為余秋雨答辯，指出當年「文革」的種種醜事並非余秋雨一人的過錯，「文革」時期，多數為非作惡的人至今仍逍遙法外，沒有遭到法律的裁處和道德的批判，單單譴責像余秋雨這樣一個當年小小的御用文人，並不公平。對此，余杰的回應是：他所指的懺悔不是針對個人，也不是要讓個人完全承擔歷史責任，而是「從基督教的懺悔意識出發，為中國營造一個民主自由的精神平台」。⁸⁹ 余杰解釋，他的本意是以余秋雨作為一個知識分子的典型個案，討論能否引進基督教文化中的懺悔意識；只是後來他的批判被媒體炒作，才釀成大風波罷了。不過，他補充說：「我認為呼喚

⁸⁸ 根據當年「石一歌」的成員孫文萱在〈正視歷史，輕裝前進——讀「余秋雨致余杰的一封公開信」〉所提供的資料，可以確定余杰等對余秋雨的指控是大致正確的，余秋雨確實在回避正視自己的過失。文收周永心、余杰編著：《文化口紅——解讀余秋雨文化散文》（北京：台海出版社，2001），頁72～81。

⁸⁹ 中新社報道：〈余秋雨與批評者余杰心平氣和在四川對話〉，〈http://www.white-collar.net/wx_wxf/wxf04/012.htm〉（2005年3月9日下載）。

知識分子懺悔，尤其是今天被廣大青年讀者視為『人生導師』的余秋雨懺悔，並非強人所難。我當然知道更應當譴責那些手上沾著鮮血的罪人，然而以文字的形式參與迫害的文人，難道就應該心安理得嗎？」⁹⁰

同為基督徒的年輕學者邵建這樣寫：

在基督文化傳統中，人生來就是有罪的，因此，原罪使基督徒們需要不斷地向上帝懺悔。吾土不然，吾土的文化傳統中沒有宗教的成分，它對人性的體認非但不是有罪的，而且是善的，所謂「人皆可以為堯舜」可以證諸。既為堯舜，自然也就不需要甚麼懺悔，再說，又向誰懺悔呢？……面對基督這一種異質文化，如果我們試圖有所鑒取的話，那麼，懺悔應該是其中極為重要的一宗。不因為別的，就因為人性中有著難以避免的惡。知惡而不悔惡，惡何如哉。然而，吾民的策略更多的是蔽惡。一個文革，多少人成了打手，可是，文革過後，人人又都成了受害者。於是，從電腦中看到的一段文字電一般擊中了我：「當災難來臨時，只有跪下來順服的沒有站起來抗爭的；當一個災難過去後，只有站起來控訴的沒有跪下來懺悔的。這大概也是我們民族的一個特點吧。」該站起來時，我們卻跪著，該跪下來時，我們卻站著——這肯定是我所見到的關於我們這個民族跪與站之錯舛最對切的剖白。⁹¹

⁹⁰ 余杰：《拒絕謊言》，頁149～150。

⁹¹ 邵建：〈跪之懺悔、無辜負疚和我是同謀〉，余開偉編：《懺悔還是不懺悔》，頁22。

(四) 政治評論

余杰離開校園後，特別是與所有組織和建制都割斷關係以後，便發表了大量政治評論文章。他的政論文章，一部分發表於香港的《明報》、《明報月刊》、《亞洲周刊》、《蘋果日報》、《開放雜誌》，台灣的《中國時報》、《民主論壇》（網路雜誌），以及美國的《議報》（網路雜誌）、《大參考》（網路雜誌）、《中國之春》及《當代中國研究》等；另一部分則在國內一些網站上發表，諸如「思想的境界」、「問題與主義」、「不寐之夜」、「北大新青年」、「世紀論壇」及「關天茶舍」等。

余杰的政治思想頗為簡單，就是毫無保留地追求自由和民主，並以此作為對一切政治人物和事件的唯一價值評斷。他認為，缺乏自由和民主，是歷史與現實所有問題的總根源；而實現自由和民主，則是解決現實中所有問題的總出路。有自由和民主，再壞的情況也可以忍受；沒有自由和民主，便怎樣也不會有任何價值。⁹²

⁹² 所以，當不民主的中國的駐南斯拉夫大使館，被民主的美國炸毀以後，任何反對抗議之聲，不僅是無用或不必要的，並且是有害的。被欺凌者若不正視自身活在不民主的國度裡，反而責備欺凌他們的民主國家，便是本末倒置，便是義和團式的愛國。「真正愛國，就是大力推進中國的民主化進程。一個不民主的國家，它的國民的創造力是不可能得到充分發揮的；一個不民主的國家，它的國力是不可能長期強大的；一個不民主的國家，它在國際上是不可能受他國的尊重的。」余杰：《愛與痛的邊緣》，頁79。

余杰對中共過去半個世紀的統治持徹底否定的態度，認為中共的統治只為中華民族帶來深重的災難，沒有任何正面成就；其中造成的兩大惡果，「一是對人的生命、價值、尊嚴和精神的戕害和踐踏，二是對大自然的毀滅性的開採、掠奪、破壞和污染。」⁹³一切天災都是人禍，沒有這個政權，便不存在現實的種種罪惡與災難。

余杰對毛澤東深惡痛絕，把他評為「心胸狹窄，心機陰狠，手段毒辣，語言粗暴的獨裁者」，「混世魔王」，人類歷史上最凶殘的殺人狂魔，以殺人的數量計，超過希特勒、斯大林和日本天皇而排名世界第一。⁹⁴他判定毛澤東是有史以來對中國文學和文化最惡劣的破壞者，前無古人；⁹⁵而且鄙視所有推崇毛澤東，或要求正面重檢他的「新左派」學者。

余杰勇敢地揭露現實政治的種種黑暗和罪行，包括地方官員的貪污腐敗、欺凌百姓；有錢資本家的財大氣粗，窮奢極侈，朱門酒肉臭。值得注意，余杰雖然毫無保留地追求民主自由，且以美國為法式的最高榜樣，但對資本主義及其所造成的文化與社會後果卻心存抗拒。他對大學工商管理科目行情高漲，人文教育未落的情況甚表反感；對知識界與教育界的商業化尤其痛心疾首，譬如他對明星輩俐不用十年寒窗而進北大拿學位，便頗不以為然。⁹⁶

⁹³ 余杰：《拒絕謊言》，頁28。

⁹⁴ 余杰：《拒絕謊言》，頁23。他說：「在我看來，毛是人類歷史上最邪惡的魔鬼。」同前書，頁175。

⁹⁵ 余杰：《拒絕謊言》，頁173。

⁹⁶ 余杰：《鐵磨鐵》，頁38～40。

民主自由是余杰持有的單一價值，其他價值即或與此不相舛，只要沒有為促進民主自由帶來即時與直接的幫助，亦等於沒有價值。所以，在他眼中，申辦奧運是沒有價值的，夾帶民族主義情緒的足球是應被拒絕的；若沒有直斥北京的高溫天氣是由共產黨的人禍所造成的，便不應讚賞在烈日曝曬下堅守崗位的警察。

余杰本著同樣的簡單信念，把複雜的國際問題也一併簡化處理。他是個堅定的崇美派，視美國為民主自由的象徵，以及全球民主運動的捍衛者。在幾乎所有國際政治衝突的事件中，余杰都站在美國的一邊。他完全贊同美國的中東政策，視美國為「9·11事件」的單純受害者；並視前伊拉克總統薩達姆和古巴總統卡斯特羅等為邪惡的化身，人類民主進程的公敵。他又撰文哀悼2003年在美國哥倫比亞號航天飛機爆炸中殉職的宇航員。在中國駐南斯拉夫大使館被美國轟炸後，以及美軍情報飛機於中國領空邊緣撞毀中國軍機後，他都毫無保留地擁護美國；連民間自發的反美情緒，他亦視為義和團的翻版。2003年，余杰入選為美國「國際訪問者計劃」的訪問學者。⁹⁷

不過，余杰對中國的鄰國——日本，卻有相當負面的評價，認為這是一個心懷叵測、拒絕懺悔的民族。⁹⁸

⁹⁷ 余杰訪美的見聞，見氏著：《光與影》（北京：東方出版社，2004）。

⁹⁸ 余杰有兩本書談論日本：《「曖昧」的鄰君》（北京：光明日報出版社，2004）；《鐵與犁——百年中日關係沈思錄》（武漢：長江文藝出版社，2004）。

于仲達對余杰等的政治評論有這樣的評價：

余杰摩羅所觸及的諸種社會問題，雖然具有一定的敏銳和力度，就他們作品的寫作方式而言還未走出「青春期寫作」的範疇。「青春期寫作」的特點是浪漫、理想、激情、才氣，往往失之偏頗造成偏執、獨斷與排他。余杰更多是依賴他的體悟能力和想像力，熱情有餘而理性不足、思想有餘而情理不足。使得一些作品沒能超越簡單的道德抗議，而未達到學理層面上的思考。⁹⁹

三、知識界的社會與文化生態

(一) 二十世紀八十年代以來的知識分子

甲、新啟蒙時期

如前所說，八十年代是余杰所能真實涉足的理想主義時代，他聲稱怎樣吹捧也不會高估了這個時期，它直可跟「五四」時期相提並論。對知識分子而言，這是建國以來心情上和思想上感覺最寬鬆、最愉快的年代。余杰稱八十年代的知識分子有三個寶貴的特點：一是具有單純明朗的理想主義，二是不屈不撓地參與歷史的熱情，三是對知識分子身分的空前自覺，他們希望在短暫的十年裡完成西方知識分子數百年的歷史使命。¹⁰⁰

⁹⁹ 于仲達：〈我讀余杰摩羅〉。

¹⁰⁰ 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁117。

相對於極左思想控制的前三十年，八十年代是思想解放的時期。知識界在相對寬鬆的政治氣候下，展現百花齊放的燦爛局面，出現了「文化熱」，同時湧現了許多內容豐富、思想開放的文藝作品，以及相對獨立的文化團體，如「走向未來」叢書，電視劇《河殤》，《世界經濟導報》，都在民眾中間產生巨大反響。有人說：「一些半民間的文化團體的出現，在某種程度上打破了原來完全官方喉舌統治文化的格局，有助於公共空間的出現，有助於建立中國式的民間社會。」¹⁰¹

八十年代的一個重要特色，是人道主義與人文主義的復活。從王若水開始，¹⁰²不少學者便指出，過去多年來國家主導的社會主義忽略了馬克思學說中有關人的自由和解放的思想，因此他們要求復興人道主義，視之為真正的社會主義。結果，人道主義與人文主義的倡導，衝擊了教條主義和本本主義，加速了社會的世俗化。

此時期的知識分子為了避免直接與政權對立，對社會主義的反思，是在「反封建」的口號下進行的。汪暉指出：「把傳統社會主義理解成封建主義的歷史傳統，這不僅是中國

¹⁰¹ 〈中國匱乏道義知識分子——美國《華府論壇》：中國大陸社會風氣的困境與出路〉，〈http://www.boxun.com/hero/yujie/162_1.shtml〉（2005年3月9日下載）。

¹⁰² 「文革」以後，時任《人民日報》副總編輯的王若水積極推動思考人道主義與社會主義異化的問題。1983年，王若水與社長胡績偉一起被免職。當時，香港《鏡報》刊登了有關事件和他的言論，引起海內外哄動。1986年，王若水的《為人道主義辯護》（上海：三聯書店）出版。

『新啟蒙主義』的鬥爭策略，而且也使它獲得一種自我的認同，即把自己理解成與反對宗教專制和封建貴族的歐洲資產階級相似的社會運動。」¹⁰³ 這是余杰將八十年代的新啟蒙運動，與歐洲的文藝復興，以及二十年代的「五四」運動相類比的原因。不過，如同汪暉所說，將現實的社會主義政權的種種流弊單純地歸咎於傳統文化，其實是回避了社會主義的「現代性危機」。畢竟，現代國家體制、政黨政治、工業化過程，以及由此而產生的社會專制和不公平等，都是「現代」的現象，啟蒙運動者既專注於文化層面的探究，便難以有效地處理這些問題。

乙、後六四時期

九十年代是余杰開始進行批判思考的時代場景，九十年代的知識分子也是他批判的對象。自1989年「六四事件」以後，國內形勢迅速逆轉，政府大幅收緊對文化學術界的控制，而文化學術界亦自願或被迫地與八十年代的啟蒙運動割斷關係。余杰這樣分析這個轉變及其影響：

青年學生喪失了基本的思考能力和判斷能力，原因在於啟蒙的斷裂，一九八九年以來，中國知識分子全面「棄守」。八十年代，中國知識界曾經承接過「五四」的啟蒙旗幟，王化元先生稱之為「新啟蒙」。但是，「六四」屠殺以後，短暫的「新啟蒙」被打斷了，恐懼導致了責任感的喪失。不僅

¹⁰³ 汪暉：〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，頁17。

放棄了對青年的啟蒙，知識階層自己也逐步陷入到蒙昧的狀態中。在九十年代以來日益僵化的意識形態與日益強大的商品經濟的雙重壓力下，大部分知識分子無所適從，走投無路。¹⁰⁴

余杰認為九十年代知識分子放棄啟蒙立場，主要是屈服於政治壓力。汪暉同意這是其中一個原因，但也指出市場化同樣是不可忽略的因素。九十年代是經濟改革快速發展的時期，資本主義的影響無遠弗屆，波及社會每個環節，教育亦無法幸免。此時期，知識分子被迫正視一個事實：他們已不復如八十年代般，被加冠為文化英雄和先知，商業社會產生新的英雄，包括大企業的總裁與百萬富翁，影視藝人與體育明星，他們都已取代知識分子的位置；從事文化與思想探究的文人學者，愈來愈給社會邊緣化，就像大學裡曾是最熱門的哲學系，被莘莘學子打入冷宮一樣。所以，即或沒有外在的政治壓力，知識分子亦得重新尋覓他們在社會裡的角色。無論如何，隨著政治形勢與市場化的需要，知識分子逐漸走向職業化與學院化，他們從較籠統的文人蛻變為專家、學者和職業工作者。¹⁰⁵如此知識界的同一性亦不復存在，學術分科與專業分工，使他們分割成許多小群。

¹⁰⁴ 余杰：《拒絕謊言》，頁92。

¹⁰⁵ 汪暉：〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，頁5。

余杰說：

整個九十年代，中國知識界背棄了「五四」的啟蒙主義傳統，背棄了「五四」所彰顯的「德先生」和「賽先生」，學術立場和思想立場背後不再有價值觀來支撐，而是純粹的功利主義、實用主義的態度。作家「玩」文字，學者「玩學術」，這樣就造成了「國學」與「後學」（後現代主義）兩花齊放，「新左派」猖獗一時，讓青年學生的思想更加混亂，「後學」以「啟蒙」為解構目標，將中國這個「前現代」國家所面對的問題，錯誤地（或者是故意地）理解成與西方相同的「後現代」的問題，真可謂「直把杭州作汴州」，於是，當民族主義這張「流氓手上最後一張王牌」打出來的時候，無人站出來進行有力的抵制，同時也缺乏豐富的思想資源對其進行有力的抵制。¹⁰⁶

從這段話我們可看出，余杰站穩啟蒙運動的現代立場，對後現代主義基本上持否定的態度。他對絕對價值的追求和堅持，使他容不下相對主義與虛無主義。不過，對後現代理論的抗拒，亦顯示他沒有注意後現代論者對現代性批判的問題。如前所述，八十年代的新啟蒙派將中國當前的問題，簡單理解為傳統文化對現代化的阻撓，沒有正視現代化本身存在的觀念和操作上的種種問題，而這卻是新左派與後現代論者集中討論的部分，我們在下面會加以解說。

余杰認為，在九十年代，「人、人性、人道、主體性、人的解放等宏大理想都被對秩序的認同所取代。」¹⁰⁷ 這個

¹⁰⁶ 余杰：《拒絕謊言》，頁93。

¹⁰⁷ 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁50。

評論略嫌簡化，卻亦有若干見地。啟蒙者致力於衝擊舊有的權威和秩序，關心的是「破」而非「立」；但在九十年代以後，不少知識分子已不滿足於「必須現代化」的口號式論述，轉而就「如何現代化」作具體精微的討論，因此他們自然更關注舊有秩序的崩解和新秩序的建立了。

(二) 新保守主義與自由主義

九十年代末，中國知識界爆發了一場新保守主義派與自由主義派的論爭。這是繼九十年代初有關「人文主義」的討論後，另一場重要的學術論爭。

甲、新保守主義

新保守主義是不容易下定義的。歸屬於這群體的學者，可以抱持完全不同的政治與學術主張。他們可以是文化保守主義者，也可以是激進的平等主義者；不過，多數新保守主義者都與新左派合流，所以這兩個群體也常常給人混為一談。¹⁰⁸

¹⁰⁸ 蕭功秦認為，從思想的起源來說，新左派與新保守主義不同。他給新左派的定義是：「新左派思潮是以西方左翼社會主義思想理論為基礎，以平等與公平為核心價值，把中國走向市場經濟的轉型過程中的社會分層化、社會失範與社會問題理解為資本主義社會矛盾的體現，並以平均主義社會主義作為解決中國問題的基本選擇的社會思潮。」蕭功秦：〈新左派與當代中國知識分子的思想分化〉，〈http://www.usc.cuhk.edu.hk/wk_wzdetails.asp?id=1487〉（2005年3月30日下載）。

新保守主義產生於九十年代。¹⁰⁹上海師範大學歷史系教授蕭功秦為它作這樣的定義：「它主張在尊重現存秩序的連續性的基礎上，充分運用現存體制內的制度資源與傳統文化資源，作為推進變革的槓桿，通過漸進的方式，逐步實現中國社會經濟的蛻變與現代化轉型。」¹¹⁰新保守主義與保守主義不同之處，在於不僅不反對改革開放，反而積極思考中國如何走向現代化的問題。不過，他們拒絕將傳統與現代、中國（東方）與西方作簡單的二元對立，認為兩者存在著既對立又依存的辯證關係。

新保守主義者大都擁有強烈的民族感情，關心國家前途與民族命運；面對全球化運動席捲普世的事實，他們積極思考該如何為國家定位，尋索一條適合中國發展的現代化道路。首先，鑑於蘇聯和東歐的共產政權在八十年代解體，並在一段長時間內遭遇政治混亂和經濟困境的經驗，他們懷疑中國是否必須走相同的道路，接受社會和經濟制度全盤改革的「震盪療法」；並且積極思考中國自己的改革道路。第二，面對中國開革開放以來，帶來的種種社會問題，包括政

¹⁰⁹ 1990年12月，時任《中國青年報》副總編輯的潘岳，主持了一次題為「中國傳統文化與社會主義現代化意識」的學術研討會，有人說這就是新保守主義的首次出現。政府高度重視該次研討會，當時除中央及國務院相關領導到會外，全國五十餘位學者也有出席。參〈潘岳〉，〈<http://nr.book.sohu.com/20040719/n221073332.shtml>〉（2005年3月30日下載）。

¹¹⁰ 蕭功秦：〈新保守主義與中國現代化〉，〈<http://www.boxun.com/sixiang/xiaogongqin/11.html>〉（2005年3月30日下載）。另參氏著：〈百年困境與中國的三大思潮〉，〈http://www.usc.cuhk.edu.hk/wk_wzdetails.asp?id=3760〉（2005年3月30日下載）。

治腐敗、社會失序、貧富懸殊與價值真空，他們質疑一個全面自由開放的政策，是否能有效抑制與平衡不同階層的利益，確保社會平穩發展；他們主張建立強而有力的中央政府，在一定時間內實行威權統治。第三，面對美國和歐洲為首所推動的咄咄逼人的全球化浪潮，中國被迫在未有充分準備下納入全球化體系裡，經濟生產與金融制度的獨立自主性深受威脅，他們對美國等西方國家的「善意」持懷疑態度；而國際關係的對峙，特別是好些被理解為西方欺凌中國的事件，在一定程度上紓解了他們與政府的緊張關係。第四，部分放洋歸國的學者，目睹西方政治和社會的種種流弊後，一面思考中國是否得全盤西化，另一面則重新評估傳統文化的價值；此時期流行的後現代相對主義，有助他們從另類角度評估傳統文化和社會現實，包括重檢毛澤東思想，以及他所發動的「反右運動」與「文革」，發現其中的「正面」價值。

可以說，新保守主義者關心中國如何從傳統有效地過渡到現代，也關心如何在全球化浪潮下為國家自保並定位。面對一個複雜的國際與國內現實，他們拒絕啟蒙者的簡單思考，不認為單靠民主自由、人權法治等口號，便能解決當前的問題；他們一方面關心中國如何從傳統走向現代，另一方面又關心現代化會帶來的種種新問題。無疑，在這群新保守主義者中間，曾出現一小撮政治投機分子，假借學術研究為名，為當權者的劣行塗脂抹粉，甚或有出於依戀舊有的意識形態與社會秩序的心態，而抗拒一切轉變；但是，我們卻不應簡單地把他們統統視為保守封閉、反對開放改革和反對民主自由。

余杰認為，知識界的新左派的主要論點是：「中國現在已經進入資本主義社會，官僚的腐敗和社會的不公，其根源在於國際資本主義在中國的擴張。所以我們最重要的敵人是資本主義。而崔之元更是極端地認為，毛晚期的極左路線能夠解決當前中國的貧富懸殊問題。」¹¹¹ 這個理解顯然是片段和片面的。

新保守主義者與新左派牽涉的知識群非常廣泛。從學院派的代表人物說，有國內的汪暉、韓毓海等，國外則有崔之元、甘陽等；從學派主張說，包括本土的民族主義和國粹主義，以及舶來的「後殖民主義」、「東方主義」，以至各種形式的「後現代主義」；從組織和陣地說，新左派沒有任何組織，卻在九十年代末期有兩個主要園地：《讀書》和《天涯》，¹¹² 這兩份雜誌在大學校園和知識分子中都有很大的影響力。

¹¹¹ 余杰：《愛與痛的邊緣》，頁195。

¹¹² 茲引述一段網上的介紹：「《讀書》雜誌（月刊）1979年創刊，迄今已經有二十餘年的歷史，一直被視為中國大陸知識界最有影響的刊物。1996年以來，《讀書》致力於廣泛的社會、政治、經濟和文化問題的討論，在中國知識界和社會產生了廣泛的影響。現在該刊的發行量達到每月100,000冊以上。《天涯》雜誌自1996年起改版，由著名作家韓少功任社長，蔣子丹任主編。該刊在發表文學作品的同時，發表了許多有影響的理論文章，成為近年中國知識界討論的一個重要的空間。這兩份刊物在九十年代中國大陸的思想討論中佔據特殊位置。」〈<http://www.ruf.rice.edu/~tnchina/commentary/wangintrob5.HTM>〉（2005年3月17日下載）。

潘二如（大陸《旌旗》網路書店主編）說：「《讀書》歷來以『思想性』和『可讀性』作為自己的編輯方向。但自從1998年前後，大陸

在民間，新保守主義經常與民族主義掛鉤，這與政府有意識地宣揚愛國主義，藉以黏合社會、推動政令有關。九十年代初出版的《中國可以說不》，¹¹³及其引發的思想辯論熱潮，與新左派沒有直接關係；但這種民族主義與民粹主義情緒的驟然爆發，卻說明新保守主義在好些方面（諸如關注社會秩序崩壞與道德淪喪，關注資本主義市場化所引發的貪污腐敗問題，關注中國如何抵禦西方的圍堵與堅持走自己的道路，對已過去的社會主義制度和價值的懷念等等）都反映了知識分子與小老百姓的共同想法，有廣大的民意基礎。令人注目的是，它在年輕一代知識分子中也極受歡迎，網絡世界都充斥著有關觀點的言論（自由主義者往往斥之為「網絡義和團」）。

讀書界關於『自由主義』與『新左派』論爭，特別是2000年因『長江讀書獎』評選引發了關於《讀書》風格變化的種種討論以來，讀者似乎突然感覺到《讀書》的『左派』味道越來越濃了。『學術性』有餘而『可讀性』不足，似乎已成公認。作為一份具有時代特徵的雜誌，《讀書》的影響仍將繼續，這一點大概不會有人懷疑。在如今這個雜誌漫天、閱讀便捷的時代，對於《讀書》的變化，讀者也許只有以一種寬容、開放的姿態來對待了——不是還有《書屋》、《萬象》和《書城》嗎？」潘二如：〈起向高樓撞曉鐘——漫談大陸閱讀雜誌滄桑〉，原刊於台灣《中國時報》，2003年6月8日；〈http://www.magazine.org.tw/enews/list/108_0610.htm#b07〉（2005年3月17日下載）。

¹¹³ 宋強等：《中國可以說不》（香港：明報出版社，1996）。本書表達對美、日帝國主義的憤慨，在民間獲得強烈的共鳴和回響。幾位作者旋再出版《中國還是能說不》（北京：中國文聯出版公司，1996）。

美國學者格里斯(Peter Hays Gries)將信奉此種觀點的年輕知識分子歸類為第四代。與走過革命戰火的第一代、遭受「反右」和「大躍進」的第二代，及歷經「文革」的第三代相比，這一代人生長在改革開放的年代，生活相對富裕安穩，從未直接遭遇西方帝國主義的凌辱；那他們的反帝國主義觀點是從何而來呢？格里斯認為，與其說他們的反帝思想來自中國當局自1990年以來的愛國主義教育，不若說他們欲通過愛國主義來突顯自己的聲音。這些年輕人羨慕前幾代人的不平凡經歷，對自己所屬的第四代沈溺於物質主義深感不滿；他們不願在苦悶中沈默，便選擇愛國主義這一具有狂歡性質，卻又得到政府允許的形式。中國新民族主義的特徵是，許多第四代民族主義者都自覺地與八十年代的自由派劃清界線，更對他們抱有敵意；他們認為自由派是一群危險的浪漫主義者和激進分子，他們自己則是擁護穩定和秩序的實現主義和實用主義者。所以，1989年的北京學生打出極端歌頌民主的標語，而1999年參與遊行的學生卻將自由描繪成惡魔。¹¹⁴

筆者不同意格里斯所指第四代的反帝國主義思想旨在尋找可以表達自我的合法發言空間，卻相信他們的反帝言論是有充分的歷史和現實的事實根據；換言之，他們的反美與反日情緒既合理又不用特別解釋。中國新一代的思想糾結有二：(1) 如何在尋求充分現代化的同時，維持自己的民族與

¹¹⁴ Peter Hays Gries, *China's New Nationalism: Pride, Politics, and Diplomacy* (Berkeley: University of California Press, 2004)。

文化身分；(2) 如何在「師夷長技以制夷」的過程中，與同時為威脅者和效法的對象——西方，保持既敵且友的辯證關係。這也是自晚清以來推動改革的知識分子所共有的心理糾結。

乙、新自由主義

1. 自由主義的淵源

與新保守主義者相對立的，是一群自稱為自由主義的知識分子，主要的代表人物有徐友漁、朱學勤、秦暉、何清漣及謝詠等。余杰與好些基督徒知識分子也屬於這個類別。¹¹⁵

¹¹⁵ 任不寐不喜歡被歸類為自由派，而希望別樹一幟，稱「文化基督徒」為第三條道路。他說：「然而，自由派與新左派的二元論劃分可能忽視了90年代中國思想界的『第三條道路』，在這條道路上的是『中間偏右』的一些獨來獨往的思想者，他們以聖經文明的精神資源為依託，來反思中國自由之貧困以及中國自由之可能，90年代的恥辱感在這一學派中得到了最有力的彰顯。這一學派在年長一代中有何光滬等先生，中年一代以劉小楓先生為代表，可能還包括朱大可先生、茉莉女士等等。80年代成長起來的年輕學人中，我所了解到的有邵建先生、任不寐先生、摩羅先生、尹振球先生、蕭瀚先生、李柏光先生等等。年輕的學人中可能大多數人沒有經過嚴格的神學教育，他們多是通過『向自由懺悔』（任不寐）和『尋找精神出路』（摩羅）這種生命體驗而走向耶路撒冷的。這一學派與教會學派不同，他們可能更多『處境焦慮』，更多在『奧斯威辛以後的神學』或『自由主義神學』那裡找到共同語言，而為教會神學派垢〔詬？〕病為『實用主義神學』。與此同時，他們也批評專務靈修、固守神正論教義的教會神學是『神學犬儒主義』。二者之間共同點是，都反對偶像崇拜理論的烏托邦觀念，都認為人類自我拯救是不可能的，人完全免除不幸是不可能的，只有在上帝主持的審判中人才能實現徹底的解救。但二者之間存在分歧：這個新學派認為人雖然不能免除不幸，但可以免除不義，可以對此岸世界進行『相對改進』，但這種相對改進的能

甚麼是自由主義？鄭州大學的汪振軍簡括的闡述如下：自由主義是西方的一種思潮，產生於資產階級革命的年代。它在政治上要求推翻封建專制，建立自由平等的共和國；經濟上要求廢除壟斷和限制，展開自由競爭；思想上，要求尊重信仰自由、言論自由和出版自由。自由主義的基本主張有三：(1) 個人權利高於一切，國家歸根結柢應用來保護個人權益。在個人權益中，最重要的就是有思想自由和表達自由，不受壓制或干預，這是人類的「第一自由」。(2) 人是理性的動物，不論各種言論如何泛濫，人都能憑理性辨別真理與謬誤、正確與錯誤，因此，人不需要別人告誡自己甚麼該聽，甚麼不該聽。(3) 真理只有在各種意見展開「自由且公正」的競爭下，才能產生和發展。¹¹⁶

力不是一種權力，而是基於原罪而產生的責任。教會神學完全否認人的責任，因而被批判為無視人身上存在的神性特徵，將人和動物降低在一個位格上，並不符合神的話。這個新學派作為一個學派還不夠『強大』，還在發展中，但毋庸置疑，它將在新世紀的中國思想史上處於一個重要的地位。從神學史角度，可以稱這一學派為『懺悔神學』，從思想史的角度，可以稱之為『神學自由主義』。如果說，新左派的理想是建立一個『最好的社會制度』，自由派的目標是建立一個『最不壞的制度』，而神學自由主義試圖說明：建立『最不壞的制度』如何可能（如強調西方的自由制度之所以可能是因為經濟理性存在道德約束或宗教平衡），並聲稱，『最好的制度』只能存在於彼岸世界（表現在此岸的自由的、信仰式的精神生活中）。」任不寐：〈90年代的精神出路〉，〈<http://godoor.net/jidianlinks/>〉（2005年3月13日下載）。

我們且不討論這段說話的客觀真實性，僅視為作者等人的一個自我定位和期許。

¹¹⁶ 汪振軍：〈二十世紀中國知識分子對言論自由的思考〉，〈<http://chinese-thought.unix-vip.cn4e.com/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=636>〉（2005年3月10日下載）。

至於何謂自由主義知識分子，林牧有一個近乎常識的定義：

自由主義知識分子，就必須是堅持人權、自由、民主、法治、社會公正的普世價值，反對專制主義、人治主義、奴隸主義等非人道、非正義的制度和觀念、行為的知識分子。¹¹⁷

這個定義是非常不嚴謹的。在世紀交替的中國，除了御用文人外，我們找不到任何一個知識分子會公然反對民主自由和人權法治，即使前述的所有新左派，也不會有人反對中國走向法治，實現民主；若是存在爭議，關鍵端在於實現的時間表和形式而已。¹¹⁸若有人認為中國目前尚未臻達全面實施一人一票普選的時機，我們應該稱他為現實主義者，還是反民主者？抱持這種主張的人，是否便不可能是自由主義者呢？

¹¹⁷ 林牧：〈中國知識分子的艱巨使命〉，傅國湧等著：《脊梁——中國三代自由知識分子評傳》（香港：開放雜誌社，2001），頁6。

¹¹⁸ 傅國湧在談到具體操作時，只能對何為自由主義者作一個最低限的定義：「我想我們是否能為界定『自由知識分子』提供一個底線？我以為在目前大陸的現實環境下，衡量一個知識分子是否自由知識分子，主要應該看他對長期以來作為統治中國的意識形態神符的主義、思想、理論持甚麼態度，如果一個人在一九八九年以後還堅持一元化的立場，稱他為自由知識分子恐怕是不恰當的，他本人也不會認同。」傅國湧等著：《脊梁》，頁9。

筆者相信，八十年代以來被海外吹捧的自由主義者，幾無例外都是位處黨外及建制外的人，泰半為傳統意義的文人，而非學院派的知識分子，專擅的多數是人文學科或政治學。他們以政治和社會監察者自任，原則上鼓吹民主自由、人權法治，並對政府各種違反前述精神的言論和行為大張撻伐。

自由主義者既定位於建制之外，¹¹⁹便多數是理想主義者，對事實的判斷黑白分明，對問題多作個人化與道德化的分析，並將解決問題的方案簡單地置放在問題的對立面上（例如解決貪污之道便是取締貪污，或取締足以引致貪污的制度和政權）；至於方案是否可行、如何實行，就不是他們所關注及所能關注的了。他們有推動民主自由的宏願，卻沒有如何實現的藍圖方案。汪暉說得好：

啟蒙主義的抽象的主體性概念和人的自由解放的命題在批判毛的社會主義嘗試時曾經顯示出巨大的歷史能動性，但是面對資本主義市場和現代化過程本身的社會危機卻顯得如此蒼白無力。一些堅持啟蒙主義姿態的人文學者把現實的資本主義化過程所產生的社會問題歸結為抽象的「人文精神的失落」。他們重新迴向西方和中國的古典哲學，尋求終極關懷和倫理規範，最終把問題落實於以安身立命為目的的個人的道德實踐。在這樣的歷史語境中，啟蒙主義

¹¹⁹ 從余杰批評龍應台當台灣的文化部長，批評柏楊與李登輝靠攏，批評國內的知識分子為政府所用，便可知他對知識分子參政持原則性的反對態度。他以為站穩於黨外和建制外，是防範知識分子腐化的唯一方法。

似乎只是一種神聖的道德姿態（而它曾經是以反道德為特徵的），它的那些抽象而含混的範疇無力對無處不在的資本活動和極為真實的經濟關係作出分析，從而喪失了診斷和批判已經成為全球資本主義一部分的中國現代性問題的能力。¹²⁰

簡言之，當代中國的自由主義者並未突破傳統士大夫的「清流」和「清議」的格局。

西方的自由主義思想於二十世紀初在中國落戶，這就是陳獨秀所說的「法蘭西革命」的思想，推崇民主與科學。自新文化運動和「五四」運動以來，中國出現一群服膺自由主義思想的知識分子，在狂熱的民族主義與各種形式的集體主義的思潮和運動的籠罩下，他們仍堅持獨立思考和個性自由的原則，嚴肅地思考民族和文化的前途，為人的尊嚴和社會的正義而奮鬥。那時候，由於多數進步的知識分子都從「法蘭西革命」轉投「俄羅斯革命」，從尊崇個人主義轉而傾向集體主義，或如李澤厚所說的讓「救亡」壓倒了「啟蒙」，所以貫徹始終的自由主義者為數不多。中共建國後的五十年代，隨著1951年思想改造運動與1957年反右運動的衝擊，殘餘的自由主義者面對強大的政治壓力，紛紛向新政權屈服，徹底地否定自己的過去，也放棄自由主義的精神。¹²¹

¹²⁰ 汪暉：〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，頁25。

¹²¹ 謝泳：《過去的年代——中國自由知識分子的命運》（北京：文化藝術出版社，1999），頁155。最近謝泳出版了另一本講述自由主義知識分子的書：《沒有安排好的道路》（昆明：雲南人民出版社，2002）。

余杰推崇「五四精神」，認定這是自由主義在近代中國最活潑的呈現，¹²²而魯迅則是最能表現出這種精神的知識分子。魯迅對自己同胞的態度，可以用八個字來概括：「哀其不幸，怒其不爭」，這亦是余杰自任的使命，在批判社會種種罪惡的同時，也批判妨礙國人反抗罪惡的怯懦文化與民族性。¹²³

余杰對「五四精神」發源地的北京大學懷有強烈的景仰，對身為繼承這份文化遺產的「北大人」而自豪。儘管他不留情面地批判現實中的北大，但亦只是一種愛之深責之切的深情表白。他心中理想的北大，是由蔡元培等具風骨和理想的知識分子所組成的。

魯迅是一位言論偏激的作家，具有強烈的個人鋒芒和立場，在語言表達上亦極具個性。余杰對他的性格和寫作風格推崇備至，認為是驚醒國人的必要方式。他亦以這性格和方式自許：

存在於偏頗之中，是真理惟一的存在形式。魯迅雜文中有許多全稱否定，如「中國」、「中國人」、「中國文化」、「儒」、「道教」、「老年」、「導師」等。用學者們的學術眼光來看，這些判斷大都是靠不住的。但魯迅不考慮結論

¹²² 余杰藉書本進入這個大半個世紀前的世界：「我不可救藥地愛上了上個世紀二三十年代的中國，十九世紀的俄羅斯，以及文藝復興時代的歐洲，愛上了那些為文學、藝術、自由、民主和愛情獻出生命的人。」余杰：《鐵磨鐵》，頁66。

¹²³ 余杰：《愛與痛的邊緣》，頁121。

的「永恆價值」，而追求「迎頭一擊」的殺傷力。正如只有霹靂閃電能劃破黑漆漆的夜空，也只有偏激的文章才能打破文明的醬缸，救出在醬缸中掙扎的孩子。¹²⁴

魯迅在1949年後「行情高漲」，被視為革命進步的愛國主義知識分子的象徵人物。「魯學」成了顯學和官學。但官方與半官方文人對魯迅的評價，與這群熱血青年的理解徹底有異：前者視魯迅為批判封建主義和資產階級腐朽政治，支持社會和文化全面革命的進步主義思想家；後者則視魯迅為熱血和反叛的象徵人物，勇於挑戰制度和個人的權威。余杰引述一位友人的話說：「在魯迅的遺體上覆蓋寫著『民族魂』的旗幟，是無情的中華民族最多情的時刻。」¹²⁵

2. 反專制與文化全面改造

驟眼看，余杰的思想和主張，自我認定的社會和文化使命，幾乎是上世紀六十年代台灣的殷海光、李敖和柏楊的翻版。¹²⁶ 後者是一群嚴肅思考現實中種種缺失的知識分子，他們追究現實缺失的文化和思想根源，最後都走上批判傳統文化與民族性的道路；同樣，他們都勇敢地跟當政者和其御用文人對抗，都為他們的信仰和實踐，付上包括身陷牢獄的代價。

¹²⁴ 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁68～69。

¹²⁵ 余杰：《火與冰》，頁89。

¹²⁶ 他說在唸大學的日子，有一年夏天在台港報刊閱覽室翻閱了十幾厚冊的《文星》合訂本。余杰：《鐵磨鐵》，頁66～67。

李敖與柏楊是余杰的重要典範。起初，余杰對他們流露出發自心底的崇敬，¹²⁷但後來因李敖的政治見解和他不同，便轉而予以批評。¹²⁸不過，從一開始，余杰便沒有盲目地吹捧李敖等人，他看出他們的時代限制和曾犯的錯誤，以及因反抗強權而造成在性格和行為上的偏差。他指出，李敖和柏楊雖然熬過難關，走出牢獄，但他們在精神上所受的傷害已難以癒合。這種傷害直接影響他們의思想和創作，以及他們對人生的基本態度和判斷：「他們的思想裡有太多的仇恨，因為他們是受過傷害的人，仇恨是一種自我封閉和保護的顏色。他們的行為裡有太多的謀略，因為他們是受過傷害的人，謀略是一種遊戲在刀刃上的聰明。」余杰特別提到李敖是個已不懂得愛的人，他逐漸喪失了對醜陋與輕浮的警醒，並將它們美化，所以他有成為巨人的潛質，卻始終沒能成為巨人，這個評論是饒有見地的。¹²⁹相對地，余杰更推崇捷克劇作家，後來成為總統的哈維爾(Vaclav Havel)。¹³⁰

¹²⁷ 余杰說：「當代我欣賞李敖，欣賞他穩佔五百年來漢語寫作前三名的驕傲。」余杰：《火與冰》，頁93。他甚至稱李敖為沒有讀過北大的「北大人」，並以其父親於北大畢業作為歷史的牽連。余杰：《愛與痛的邊緣》，頁225及後。

¹²⁸ 余杰對事物的看法是非黑即白的，類似毛澤東所說的「凡是敵人所贊成的，我們便得反對」。所以當李敖發表文章，肯定中共過去半個世紀以來的政績時，他在余杰眼中的形象便立即變得醜陋了。余杰：《拒絕謊言》，頁169～171。

¹²⁹ 余杰：《香草山》，頁472～475。另參余杰：《想飛的翅膀》，頁7～9。

¹³⁰ 哈維爾是捷克在1989年底推翻共產黨專制統治的「天鵝絨革命」的靈魂人物，著有《無權力者的權力》、《獄中書簡》、《來自

余杰與六十年代的李敖一樣，認為現實問題有其深遠的文化和思想根源。在閱讀《資治通鑑》時，他發現民族的各種鄙陋罪惡不是偶然的，而是源自民族性，像基督教所說的「罪性」一樣；若不正視民族性，不深入挖根和批判，中國將難以徹底擺脫歷史的循環。所以，中國當前的問題不是「西化過度」，而是沒有徹底現代化；中國必須全盤審視固有傳統，而不是以符合政治需要、確立民族自尊等理由而自我吹噓，諱疾忌醫。他對所有形式的「中體西用論」都予以排斥。¹³¹

九十年代的自由主義者可以徐友漁為代表。他們拒絕認同當政者「向前看」、暫不定評過去歷史的呼籲，堅決要求檢視半個世紀以來中共統治下的歷史，特別是反右運動與文化大革命，藉以突顯傳統文化與專制政權的錯謬。¹³²他們總結「文革經驗」，先對政治運動、教條主義及極左政策表示深惡痛絕，及後逐漸轉向倡議獨立思考和解放思想的倡議，這正是自由主義的主張。

遠方的拷問——哈維爾自傳》、《反符碼》及《政治，再見！》等書，其中多數為台灣左岸文化翻譯出版。

¹³¹ 余杰：《鐵屋中的吶喊》，頁200。

¹³² 「文革回憶」和「文革反省」是中國知識界一個重要的討論課題，至今發表的書籍和文章甚多，這裡枚舉其中數種書籍：嚴家其、高舉編著：《中國「文革」十年史》（香港：大公報社，1986）；徐友漁：《形形式式的造反——紅衛兵精神素質的形成及演變》（香港：中文大學出版社，1999）；許子東編：《為了忘卻的集體記憶：解讀50篇文革小說》（北京：三聯書店，2000）。

新生代的知識分子對政權和當政者採取懷疑和戒懼的態度，既無崇拜亦不盲從。余杰嘗言：「倘若用聽單口相聲的心境去聽元首們的講話，那麼將保證永遠不受其迷惑。」¹³³

余杰的思想有強烈的民粹主義傾向。他一方面對知識分子有過高的期望和過苛的譴責，另一方面又有相當的反智傾向，擁抱事實而拒絕理論，愈高層次愈迂迴的理論便愈加抗拒。¹³⁴此外，他也有濃重的實用主義傾向，不能直接在現實中使用的，便即等於無用。實踐就是檢證真理的唯一標準。¹³⁵

于仲達對余杰等自由主義者作了如下的評論：

胡適先生早在〈多研究些問題，少談些主義〉中就指出，輿論界的大危險，就是偏向紙上的學說，不去實地考察中國的社會需要究竟是什麼東西。余杰曾憤激地寫道：「與真理、自由脫鉤的知識形同大便。」這種「真理」、「自由」又在多大程度上有益於當下的社會需要呢？當下中國的社會現實是：人口多、底子薄、生產力低下、經濟結構單一，國有企業面臨改革……魯迅先生當年說：「一要生存，二要溫飽，三要發展。」「生存」就是首先要保存生命，才能淡到溫飽、發展、人權等。空談好聽的「自由主義」是極容

¹³³ 余杰：《火與冰》，頁96。

¹³⁴ 這很大程度上也跟國內學術界在九十年代出產了大量空疏的論著有關，余杰不滿這些空談理論的作品。他以胡適「多談問題，少談主義」自任。余杰：《壓傷的蘆葦》，頁251。

¹³⁵ 譬如他對學術研究的批評，參余杰：《我的夢在燃燒》，頁7～8。

易的事，研究解決現實的問題卻很難。從下崗職工到跑官賣官；從農民負擔到法輪功圍攻中南海……哪一個問題是「自由主義」所能解決的？可見，脫離現實的道德叫喊空洞無用。王小波說這是瞎浪漫，是知識分子想當牧師、上帝，說穿了無非是滿足自己的救世情結。這種救世情結對於解決老百姓的柴米油鹽毫無用處，對於自己確實能消愁解悶。我由此認識到，如果我們對社會變革的呼籲，僅僅停留在抽象的層面上，不能落實為對生活現實生動透徹的分析；如果我們對精神自由的鼓吹，不能深入人的日常生活，引發人們對具體的物質境遇的深入思考，增強我們對衣食住行中遭受的各種束縛的敏感；如果我們對政治民主的宣揚，不能延伸入其他的生活領域，促進公眾對技術、體制、倫理和習俗之間的複雜關係的了解，激發人們改善自己的整個生活狀況的決心；如果我們對現代社會中公民的品質和權利的要求總是那麼空洞，不能轉化為人們在日常生活各個方面的具體的自我要求和奮鬥目標，那麼一旦形勢發生變化，再動人的所謂啟蒙言辭，再正當的精神呼喚，都會如美麗的晚霞，轉瞬即逝。¹³⁶

于仲達的批評可以說是「以其人之道，還治其人之身」。余杰等恆常批評學院派與海歸派的知識分子，長於理論而短視現實，所做的研究無助於即時解決當下的現實問題，特別是無益於最受壓制的貧苦大眾；但是，他們在努力揭露社會現實中種種黑暗弊端的同時，卻亦無力提供一條能紓解民困的可行出路，最多只是譴責官僚腐敗、社會不義，

¹³⁶ 于仲達：〈我讀余杰摩羅〉。

宣洩一番而已。至若他們所提的解決中國問題的萬應驗方，就是民主自由、人權法治，同樣是陳義過高，難以在當下兌現，亦對勞苦大眾的困局無即時裨益。

丙、批評與自我更新

余杰是個喜惡愛憎分明的人，別人對他的反應自然亦如是。欣賞他的人會奉他為難得的青年才彥，厭惡他的人則視他為專事破壞的搗亂分子。有網上評論者更批評他的思想平庸混亂：

據說余杰在參加活動時用的是青年思想家的稱號，對此我相當不以為然。什麼才能稱得是思想家，絕不是僅僅出版了幾本書，發了幾通牢騷就可以隨便將思想家的帽子往頭上套的。在我心目中，真正的思想家必須有自己一整套的思想體系，包括哲學觀，價值觀，美學觀，政治觀等等；簡而言之，最基本的是不光有看到問題的敏銳，還須有解決問題的能力。反觀余杰，我們看不出他有任何的思想體系，有的只是些故作清高的憂慮與不知天高地厚的謾罵。我的一個朋友說，把他的任何一個高中同學的日記本拿來發表都會比余杰更深刻，只不過他有得天獨厚的條件能夠發表作品罷了。余杰曾在書中自稱是自由主義者，其實他的最大缺陷便是沒有找到思想的立足點，從而思維混亂，沒有說服力。其實這並不是他一個人的問題，它也是整個一代新青年的通病，我們對社會中的問題與弊端極端不滿，並急於想改變這個國家；卻找不到合適的思想理論做武器，中國長期的思想壓抑導致本土文化的畸形發展，而西方思想林林總總卻未必適應中國國情，而青年特有的急躁與盲目的所謂激情往往使他們隨便抓住一個教條，急於

想表達自己；其實這是無益的，甚至是對國家民族更為有害的。這個毛病反映在余杰的作品中則表現在他的種種自相矛盾的言論乃至其性格的歇斯底里中。¹³⁷

這個批評顯然過於苛刻了。若余杰的作品平庸至任何一個中學生的日記皆可媲美，便沒有理由會廣受歡迎。不過，對思想開創性不足的批評，余杰倒是坦然承認的。他在一次訪問裡說：

其實覺得我自己思想創建性的東西不多，我很多東西是在表達成變法到五四之後，這幾代知識分子已經表達過的東西，我只是重複在說。所以我覺得我的價值並沒有讀者評價的那麼高。之所以讀者對我評價高，是因為80年代末以來沒有人說真話。對這種評價我並不是感到很得意，或者很高興，我覺得這是一個很悲哀的現實。¹³⁸

另一個對余杰較有力的批評，是指他在批判時姿態過高，彷彿自己是置身事外的旁觀者，缺乏謙卑和仁愛的心。于仲達說：

魯迅冷酷地批判別人更是無情地解剖自己，不像我們打著「批判國民性」的招牌到處發難。余杰在〈我來剝錢穆的皮〉中乾脆說，「奴才的書，我是不會讀的」……說自己寫的是

¹³⁷ Stranger (星星王子)：〈余杰，你該反省什麼？〉，〈http://www.white-collar.net/01-author/y/18-yu_jie/009.htm〉 (2005年3月9日下載)。

¹³⁸ 惠蘭：〈真正懂我的人很少〉，〈<http://www.oklink.net/online/tougao/64297/69276.htm>〉，(2005年3月10日下載)。

雜文不是論文不妨可以有偏頗。……後來，余杰終於作了真誠的自剖，他在〈致錢理群老師的一封信〉（《想飛的翅膀》）中寫道：「真正的自由主義者，是把『多元』落實為一種方式，在這一點上，我自己遠遠沒有做到。儘管我常常自以為是地宣稱『我是自由主義者』，但我在說這句話的時候，內心是虛弱的。……啟蒙，啟蒙，首先要啟的是知識分子自己的『蒙』！……知識分子自身的啟蒙遠遠沒有完成，我們就不能說真正理解了魯迅。魯迅指出：『他只是大眾中的一個人，我想，這才可以做大眾的事業』（〈門外文談〉）。這就是說，這種批判，不是高居於眾人之外的『審判』，而是把自己也擺進去的。我們要把探求真理保持在一種謙卑裡……。真正的自由主義者確實在尖銳地批判著，反省著國民性與知識分子的弱點，但人們可以從中感受到一種對人的愛與寬厚之心，他們決不以道德與真理的『化身』自居，作苛刻的道德與政治的裁決，在這方面，自由主義是現實中的『道學家』的天敵。批判歷史與現實的『國民性』的弱點，不能因此導致對民眾的蔑視、恐懼和排斥；同樣，對知識分子弱點的批判，也絕不能引向對知識分子與知識貶抑與否定。魯迅當年是把自己的批判鋒芒最終引向奴役者與奴役制度本身的，我們在檢討本世紀歷史中的許多弊端時，不能忽略基本的歷史事實，盲目地把批判的方向引向弱者，而忘記黑暗的主力是背道而馳的，以什麼樣的名義進行批判，用什麼方式批判，將自身置於什麼樣的位置等等，都需要思考。」¹³⁹

¹³⁹ 于仲達：〈我讀余杰摩羅〉。

余杰對這方面有較深切的反省。也許是在三十歲過後。那時他逐漸擺脫青年時期的躁狂，較真切地檢視自身的缺失和限制；而基督信仰對他的性格，也有重要的形塑作用：

最近一年多來，我開始吸收全新的精神資源，開始調整固有的文化結構。我一點點地減少自己在生活和寫作之中的傲慢、獨斷、怨恨、輕蔑這樣一些情緒和姿態，而以愛、謙卑、同情和憐憫這樣一些內在的質素來替換它們。……愛、謙卑、同情和悲憫，是我自身精神結構中的匱乏，也是這個時代、這個國度的文明狀態中的匱乏。¹⁴⁰

他甚至為他尚是短暫的人生道路和寫作生涯，做了這樣一個分期：

《火與冰》和《鐵屋中的吶喊》是第一個階段——那是青春的激情和孩子般的單純，那是一種天然的直覺和對真理的渴求；

《說，還是不說》和《想飛的翅膀》是第二個階段——那是沈默之後言說的欲望，那是沈潛之後飛翔的夢想，那是對常識的捍衛和啟蒙的堅守；

《老鼠愛大米》和《愛與痛的邊緣》是第三個階段——兩本書的書名各異其趣，卻都有一個「愛」字，說明了我對「愛」的覺醒；

長篇小說《香草山》和隨筆集《壓傷的蘆葦》則是第四個階段——我將愛提升到了一種至高無上的地位，我將它作為

¹⁴⁰ 余杰：《壓傷的蘆葦》，頁24。

生命與寫作的核心及本質。我試圖通過自己的文字，感受愛，接近愛，傳達愛，分享愛——愛既蘊含在溫柔與寬恕之中，也隱藏尖銳與鋒利背後。¹⁴¹

我們視這番話為作者的自我期許，對之拭目以待。

四、余杰現象所反映的社會與文化趨向

(一) 新知識分子群的產生

甲、「後文革」的一代

余杰作為「文革」後出生的一代，被稱為「新新人類」，沒有思想包袱，天不怕，地不怕，是徹頭徹尾的行動主義者，想做便去做，不會瞻前顧後，踟躕不定。他曾撰寫一篇題為〈昆德拉與哈維爾——我們選擇甚麼？我們承擔甚麼？〉的文章，對兩位當代捷克作家哈維爾和昆德拉作比較，更特別研究為甚麼前者在中國乏人問津，而後者卻廣受歡迎。他的分析是這樣的：

在我看來，昆德拉是「智者」，哈維爾是「聖人」。這種說法不一定準確，姑且用著吧。昆德拉是一個充滿智慧的人，他採取的是冷眼看人間的方式。他在觀看自己祖國的時候也是如此。昆德拉流亡到西歐之後，再反觀國內一切

¹⁴¹ 余杰：《壓傷的蘆葦》，頁25。

荒謬透頂的事件，因而具有了「距離的美感」。這種「距離的美感」使他的作品洋溢著壓抑不住的幽默和反諷。昆德拉的幽默是迷人的幽默，昆德拉的反諷是驚人的反諷，它們征服了無數長期按照一元化進行思維的中國知識分子，尤其是困惑中的青年人。昆德拉看透了歷史的風煙，歷史已然如此，他得出的結論是：不參與才是真正的參與。因而他有一種很強烈的置身於事外的「遊戲」的態度。而哈維爾是一個知行合一的「聖人」，他是貞德、揚胡斯、布魯諾和甘地這一譜系的人。對外，他用行動證明自己的理論，進行著「警戒地、深思地、專注地抗拒」；對內，他深入到心靈深處，發掘出靈魂裏崇高的因數，摒棄那些卑劣的因數。哈維爾堅持認為，心靈比智慧更加重要，承擔比回避更加重要，參與比置身事外更加重要。哈維爾決不離開自己的祖國，他與自己的同胞共同承擔歷史的苦難。他覺得，只有承擔了歷史的苦難，才能擁有對祖國的未來發言的權利。¹⁴²

他接著將這個分析套入中國學術界的現實裡：

90年代以來，中國文化界對錢鍾書和余秋雨給予極高的評價。錢鍾書的學術成就和余秋雨的文化意義自然是不容忽視的。但是，他們近似昆德拉而遠離哈維爾，他們是旁觀者而非參與者。他們對人生、對歷史、對苦難都有一種冷和遊戲的態度，他們智慧的眼睛看透了社會人生，行文的調子是偏冷的。他們的文字缺乏一種佛教所說的「大悲憫」

¹⁴² 余杰：〈昆德拉與哈維爾——我們選擇甚麼？我們承擔甚麼？〉，氏著：《說，還是不說》，頁129。

的特質，也就是哈維爾所說的「對世界所懷的日益強烈的責任感」。他們的作品充滿了智慧，讓人感歎「怎麼會如此想，怎麼寫得出這樣的句子來！」卻很難讓人產生一種「大感動」。讀《圍城》、讀《黃金時代》，都很難讓我產生讀魯迅先生的一篇小散文——如《藤野先生》中寫看見先生照片的寥寥的幾句話——就能夠產生的感動。原因顯然不在於文字功力的高下，而在於人格和精神的厚重與稀薄。魯迅先生在寫一篇小散文的時候，也完完全全地把自己的心靈投入進去；而錢鍾書和王小波即使在寫長篇小說的時候，也是「元神出竅」的。

90年代對錢鍾書、余秋雨以及周作人、林語堂、梁實秋等人的推崇和對魯迅的遺忘，正是這個時代疾病的重要症候所在。這些行為的潛台詞是：我們選擇知行脫離，我們不承擔「社會良心」的角色。我們欣賞智慧，但是我們放逐心靈。90年代大部分的中國知識分子選擇了「專家」這種職業化的身分，不再對社會發言，不再關注「沈默的大多數」的生存狀況，並且把這種選擇當作進步。是不是真正的進步呢？放棄了承擔的中國知識分子，即使生產出「與國際接軌」的知識來，這樣的知識對於特定時空內的「中國」來說，是不是一種「有機」的知識呢？¹⁴³

余杰這篇文章招來極多批評，包括來自他老師錢理群的。¹⁴⁴

¹⁴³ 余杰：〈昆德拉與哈維爾〉，頁132～133。

¹⁴⁴ 余杰將其中較有見地的，收錄在其著作《想飛的翅膀》裡。

正如劉曉波的分析，九十年代後，一批青年自由知識分子出於人權意識的自覺和公共責任的良知，愈來愈關注國內人權迫害的個案，勇於發表公開抗議的聲音，余杰當然是其中一員。「他們認識到，自由和人權不是書齋中的優雅坐而論道，更不是傳統文化的『獨善其身』，而是現代知識分子的知行合一，是實際踐行和公共關懷。特別是面對恐怖下每天發生在身邊的人權災難之時，應該有勇氣克服內在的自我恫嚇，讓自由主義的信念『活在真實的行動中』。」¹⁴⁵

說余杰等是「後文革」一代，並不表示他的出生和成長沒有受「反右」或「文革」的影響。嚴格來說，差不多每個在中國大陸的人，都可以說是歷史與時代的受害人，在暴政面前，沒有幾個人幸免。余杰的祖父便由於是貧窮的農民，沒有錢做手術，被醫院拒絕治理，結果三十多歲便因闌尾炎這樣簡單的病而死亡；余杰的妻子寧萱的祖父，更因為留美回歸派的身分，在反右和文革運動裡遭到嚴酷的迫害，最後投河自殺，而她的祖母也被迫害至精神失常。¹⁴⁶不過，與親身經歷「反右」與「文革」的知識分子不同，年輕一代在回顧過去的歷史時，少了由心底裡冒出來的恐懼，卻多了一份濃烈的憤怒與反抗；他們不會為家屬至終獲得平反而感

¹⁴⁵ 劉曉波：〈人權覺醒：簽名抗議精英色彩的淡化〉，〈http://gb.hrichina.org/gate/gb/big5.hrichina.org/subsite/big5/article.adp?article_id=3787&category_id=40〉（2005年3月13日下載）。

¹⁴⁶ 余杰與寧萱的故事，見余杰：《香草山》，頁230及後。

謝，¹⁴⁷亦不會憶苦思甜，以「向前看」為藉口而忘卻當權者的歷史欠債。如同余杰借寧萱的口所說：「我們不願遺忘。太多的遺忘，我們就變成了白癡。」「我們不會忘記那些血泊和眼淚，我們才有戰勝恐懼的希望。」¹⁴⁸

余杰等沒有作為新中國知識分子所長期懷有的「原罪感」，且堅決拒絕被編派的「臭老九」的社會地位，拒絕不事生產的社會寄生蟲的論定（他們倒將這個論定回敬黨政官員）。余杰有作為人、經歷人的有限性，而產生的有罪意識，這是由基督信仰帶給他的意識；¹⁴⁹但沒有任何人間外加的政治或社會的負疚感。

余杰出生於新中國，有當家作主的清晰自覺。他認識自己作為公民的天賦權利，這不是由政黨或政府恩賜給他，而是他本來便擁有的。政黨與政府倒是在剝奪踐踏他本來具有的權利；所以，他主張凡事作聲，據理力爭，絕不逆來順受。¹⁵⁰同樣，余杰出生於革命的中國，成長於「革命」所造

¹⁴⁷ 章詒和在接到平反通知後的反應，令筆者印象深刻：「十年後，我丈夫走了，離開了這個世界。我被宣佈：無罪釋放。宣讀時，我無喜無悲；宣讀後，我對一紙裁定書和滿屋子公檢法，拒不說『感謝政府感謝黨』之類的話。因為我覺得是政府和黨長期虧待了我，有甚麼可感激的？」章詒和：《最後的貴族》（香港：牛津大學出版社，2004），頁156。

¹⁴⁸ 余杰：《香草山》，頁230、255。他又說：「要真正癒合『文革』的傷痕，必須拒絕遺忘。」余杰：《愛與痛的邊緣》，頁149。

¹⁴⁹ 余杰：《愛與痛的邊緣》，頁154～155。

¹⁵⁰ 余杰給中國作家協會取消僱傭合約後，便僱用律師，企圖透過法律程序保衛自己的利益。余杰：《老鼠愛大米》（香港：明報出版社，2001），頁i。

成種種荒誕的年代，有強烈的「後革命」情意結，對一切意識形態和政治運動都心存抗拒。他說：「大家結黨去革命，結果黨外的人便成了反革命。」¹⁵¹

乙、後現代主義

余杰是不折不扣的現代主義者。他自覺地繼承「五四」的啟蒙傳統，追求民主和科學，對絕對價值服膺不渝；他拒絕一切相對主義或虛無主義，相信事實呈現出客觀而清晰的價值，大是大非，黑白分明；他甚至因而反對拒絕對事實的價值表態的人，認定不譴責罪惡即等於贊同罪惡。在許多地方，他大肆批評後現代主義學者的各種學術遊戲，諸如用另類角度解說毛澤東和「文革」，為無庸置疑的罪惡塗脂抹粉。¹⁵² 所以，余杰不是後現代主義者。

不過，由於余杰堅決站穩在被迫害的弱勢群體一邊，便必須拒絕由欺壓者所主導和詮釋的官方歷史和官方理論。這些官方理論在很大程度上是宏大敘事的同義詞，所以反對官方理論即等於反對宏大敘事。余杰生於「後革命」的年代，目睹昔日的革命理論，竟變成了更嚴酷的壓迫者的統治工具，所以他連西方的新馬克思主義亦不能援引（他所致力批判的「新左派」倒是常常援引這些理論），¹⁵³ 除了簡單的民

¹⁵¹ 余杰：《火與冰》，頁97。

¹⁵² 他批評九十年代學界是「後學」與「國學」的「亂轟轟你方唱罷我登場」。余杰：《愛與痛的邊緣》，頁190。

¹⁵³ 他引述徐友漁的觀點說：「一百年來，影響中國最大的西方思潮是從盧梭到馬克思一脈的烏托邦思維。這一思路跟中國傳統一結

主自由等理念外，便幾乎無理論可以依據；他只好自甘作一個常識主義者，認定民主、自由及人權等基本價值，並以超越的上帝來將之絕對化、終極化，藉以對現實作片段性、事件性的批判。¹⁵⁴這也是前面引述多位學者批評他的言說層次不高、缺乏嚴謹理論的原因之一。從這個角度看，余杰倒又與後現代主義有若干暗合之處。

余杰抗拒作宏大敘事。他在介紹自己一本歷史隨筆著述——《尷尬時代》時說：「我的這本書全是通過這樣一個一個的、非常小的細節來談中國社會的進程。我的一個研究思路是在地上打一口井，這口井要盡量的深，井越深水就有可能更加甘甜，要打深井，井口就必須要小。但是，這幾年的學術界，作研究、作論文都是採取一種很宏觀的方法，比如我的一些同學論文題目會選『東西文化的比較』，我覺得這樣的思路是大而無當的。我更願意通過一個一個的細部問題，看到一個很真實、很鮮活的歷史場景。所以，我的這本書整個就是這樣的思路。」¹⁵⁵

合，更加變本加厲，落實到現實層面，用徐友漁的話來說，就是『浪漫主義和獨斷政治，以及詩人氣質的烏托邦狂熱』。這種狂熱，否定常識，否定科學，否定理性，宣揚的是所謂『人多力量大』、『人有多大膽，地有多大產』等荒唐而『神聖』的觀念，給我們帶來了無窮無盡的災難。」余杰：《愛與痛的邊緣》，頁192。

¹⁵⁴ 余杰在《老鼠愛大米》的「自序」說：「我在書中所講的，都是眾所周知、最簡單的常識，就好像人人都知道老鼠喜歡偷吃大米一樣。」余杰：《老鼠愛大米》，頁iii。他像魯迅一樣，以宣示常識為己任。余杰：《想飛的翅膀》，頁12。

¹⁵⁵ 張敏：〈「求仁得仁」的余杰〉。

他在談論婁燁的電影《蘇州河》時指出：

有人指責婁燁不大氣，只有「小型號的悲觀與浪漫」。然而，我喜歡的恰恰正是這種大師們不屑一顧的「小浪漫」。張藝謀和陳凱歌不會有這種浪漫，他們想像著歷史、國家、民族這樣一些虛幻的「大同」，而且自己也被一種商業化包裝著的道德教化的莊嚴迷惑並感動著。但在年輕的婁燁身上，我們每個人都能發現自己的青春，真實而微妙、細緻而誇張。¹⁵⁶

不過，余杰唸文史出身，對中國當代政治和學術作全面的總體評論，難免給人以宏大敘事來批評宏大敘事的印象，對此他不無覺醒。他自言近幾年正努力調整自己的知識結構，從專注於文學、歷史和哲學，轉到涉獵社會科學和自然科學的範疇。他說：

一個廣義的文化、社會批判者還應該具有基本的經濟學、法學、社會學和政治學的社會科學知識結構才能發言，否則對底層社會的關注、對國家民族命運的關注，對每個生命個體的關注很容易流於情緒化。我現在力圖超越這樣一種狀態，首先我要使自己的知識結構更加完備，這樣在對待一個具體問題的時候，才能夠有穿透力。¹⁵⁷

(二) 社會的寬鬆與公眾空間的出現

余杰現象正說明了中國的一些重要變化。

¹⁵⁶ 余杰：《香草山》，頁196～197。

¹⁵⁷ 張敏：〈「求仁得仁」的余杰〉。

首先，社會的公眾空間增加，政治控制的能力減少了。隨著經濟起飛，私營企業大幅增長，受僱於非公營單位的就業人口所佔的比例不斷增加，還有相當部分是自僱人士，因此，中共建國以來所建立以「單位」為基層組織的社會結構開始分解。對於不倚靠政府給予生存條件和社會身分的人而言，「帝力於我何有」不再是一個空想。因此余杰可以自豪地宣稱：「對知識分子『不給飯吃』的時代已經結束了。此處不給我飯吃，我自可在彼處獲得飯吃。只要我還有腦袋、還有手、還能夠寫作，我就不會被餓死。」他甚至相信他的生存能力，比那些除了當官以外甚麼事情也不會幹的政府官員更強。他更以昆德拉《生命中不能承受之輕》裡，被當局剝奪了行醫權利，卻甘於作窗戶擦洗工以換取心靈自由的托馬斯為榜樣。¹⁵⁸

雖然，目前中國仍談不上存在一個健全的公民社會，但至少人民의思想和言論自由較前大為改善了。對此余杰亦予以肯定：

¹⁵⁸ 余杰：《香草山》，頁486～487。昆德拉 (Milan Kundera, 1929~) 是法國籍捷克裔的小說家，他的作品廣受中國大陸與台灣讀者歡迎。2002年，上海譯文出版社與他協議，重新翻譯及出版他的所有作品，並且依據最新的法文版重譯。《生命中不能承受之輕》的原著於1984年出版。余杰自言：「從80年代以來，中國知識分子全面地接受著昆德拉。昆德拉在中國知識界刮起了一陣又一陣的旋風。從80年代初到90年代末，昆德拉熱一直長盛不衰。」余杰：〈昆德拉與哈維爾〉。

隨著經濟自由化背景的形成，對於中國年輕一代人來說有了一些選擇的自由，比如說像我這樣的知識分子，我可以在體制外通過自己的寫作來維持自己的生活，這一點在毛澤東時代是完全不可能的，你要不是在一個學院和研究機構，而這些學院和研究機構全都是在一個黨的嚴密控制之下，你不在這樣的一個機構裏供職，你沒有一個單位，你就沒有你的戶口、沒有你的居民身份證、沒有你的糧食本。像這樣的一個社會一體化的嚴密格局被經濟自由化的背景打破了。所以越來越多的知識分子選擇體制外或者是半體制外的生活狀態。這樣的生活狀態使其先有了經濟上的獨立，然後有了人格上的獨立，這樣就有了一個說真話、說真相的一個前提和基礎。¹⁵⁹

其次，網絡空間的開拓，提供了更廣闊的言論天地。

根據中國互聯網路資訊中心透露，截止2004年6月30日為止，中國網民已達到八千七百萬，其中三成以上是學生，十八歲以下的達一千五百多萬。而據另一份調查預測，未來一年網民的數量將激增至1.2至1.5億，當中三十五歲以下的佔大多數，這一年輕群體正是最有影響力的社群。一位網絡活躍分子指出：

由於網路表達的自由，過去幾年中，中國的言論自由已經在互聯網取得了不小的突破。近期以來，中國政府對於互聯網的控制正在收緊，但是這不能改變在大的層面上互聯

¹⁵⁹ 惠蘭：〈真正懂我的人很少〉。

網自由表達的特點，而這正是一個逐漸爭取表達空間的機會，也是一個基督徒網友們「擠門」傳福音的機會。國內各個論壇對於基督教的寬容度並不一樣，一般而言西祠的銳思比較開放，而天涯的關天茶舍也還不錯，在那裡不僅一般文化性的帖子可以發出來，甚至連講耶穌基督釘十字架，我們靠他的寶血得蒙救贖這樣的帖子也可以發表出來。¹⁶⁰

這些年來，有一群基督徒知識分子積極參與網絡世界的討論，他們有的自設網站，建立傳教與衛道的平台；更多是積極參與非基督徒的「世俗」網絡的討論，作思想性、文化性和社會性的對話。他們被稱為「網上基督徒」，其中以余杰、遠志明和任不寐等最為突出與活躍。¹⁶¹一位經營基督徒網站「基甸連線」的基督徒這樣說：

基督化學者在中文網路上頗為活躍地介入，無疑為從來已經就是中文網熱點的信仰話題引入一個新的維度。如果說劉小楓他們那一批「文化基督徒」在80至90年代在國內思想界通過一批學術叢書和《讀書》雜誌等等產生了比較深刻的影響，成為獨樹一幟的一個學派和一個獨特的現象（一般人很可能低估了其影響），那麼今天任兄〔按：指任不

¹⁶⁰ 燃燒的海水：〈網絡：無邊無際的未得之地〉，〈http://www.21sz.org/Common/Admin/showFP_auto.jsp?Pid=1&Version=1&Charset=gb2312〉（2005年3月13日下載）。按：「西祠的銳思」和「天涯的關天茶舍」都是網站名稱。

¹⁶¹ 基甸：〈基督徒知識分子在公共網絡上的言說〉，〈[http://www.21sz.org/show.aspx?id=4437 & cid=16](http://www.21sz.org/show.aspx?id=4437&cid=16)〉（2005年3月10日下載）。

寐)這一批基督化學者很可能會成為(甚至已經成為)通過以網路為主的媒介在知識分子、學者,甚至在文化界、思想界產生深遠影響的又一支「新銳部隊」。如任兄所言,這個學派還在不斷發展之中。¹⁶²

余杰起初對網絡文化心存抗拒。他曾說「不喜歡網絡上罵罵咧咧的氛圍,不喜歡那種毫無節制的、『無知者無畏』的語言暴力」,更認為許多參與網絡討論的青少年「使用的是『文革』遺留下來的那套語言和思維方式」,他稱他們為「網絡義和團」(有人則稱他們為「網絡流氓」)。¹⁶³不過,他亦承認:

網絡畢竟為我們提供了一種話語權力上的「平等」——大家開始擁有了某種相對平等的身分,彷彿坐在一張虛擬的圓桌上討論各種各樣的問題。無論如何,這是一個巨大的進步。¹⁶⁴

在出版空間給逐漸封殺以後,網絡便成了給官方暗中偵察異議分子的重要平台。他進一步承認:「網路所帶來的思想自由,言論自由和寫作自由,將成為把專制與獨裁的力量捲進歷史垃圾堆的重要力量之一,從而大大地加快全球民主

¹⁶² 基甸:〈精神困境與精神出路——讀任不寐等兄的文章有感〉,〈<http://godoor.net/jidianlinks/>〉(2005年3月13日下載)。

¹⁶³ 余杰發現「網路上的言論比現實生活中的言論還要邪惡」,「充滿著暴虐和血腥的氣味」,乃因為網路是個虛擬與匿名的世界,所以無須真誠,不用負責任。余杰:《拒絕謊言》,頁87~89。

¹⁶⁴ 余杰:《香草山》,頁77。

化進程。」¹⁶⁵ 所以，與其逃避網路這個黑暗的「狼區」，不如讓有良知的文化人努力把「狼區」變成「人區」。¹⁶⁶

魯愛宗指出：

到了近幾年……余杰的很多不能出版、不能在報紙和雜誌上甚至不能在國內網站上發表的文章掛在了網路上，有了網路，余杰才沒有被「埋沒」，而是更加尖銳。感謝網路，這一偉大的禮物。如果沒有了網路，有誰能夠看到余杰的尖銳文章呢？又有誰知道余杰被「傳」呢？……網路就是公民的陽光，網路社會就是公民社會的縮影。網路上不能沒有政治，因為網路是一種面向民眾的公開的視窗。如果網路上沒有政治，民意空間就談不上，更談不上政治公開，那麼，這個社會一定是一個封閉與專制的社會，這個社會上的政治一定是一個邪惡而腐敗的政治。……感謝發明網路的人，使我們這個社會上的資訊有了可以勉強公開的平台，公開化是公民自由呼吸的政治空氣，誰也擋不住公開化的大勢所驅。¹⁶⁷

由於網絡的影響巨大，可以想見，政府當局不會袖手任由網絡世界自由發展，必要企圖加以控制。2002年7月，中國新聞出版總署、中國資訊產業部聯署便發布了《互聯網出版管理暫行規定》；其後，民間力量爭取言論自由的網絡

¹⁶⁵ 余杰：《拒絕謊言》，頁9。

¹⁶⁶ 余杰：《拒絕謊言》，頁90。

¹⁶⁷ 魯愛宗：〈余杰被「傳」走，當個說真話的小卒子也難？〉，〈http://www.chinaeweekly.com/viewarticle_gb.aspx?vID=565〉（2005年3月10日下載）。魯愛宗是一名記者。

抗議活動持續了兩個多月。陳永苗和杜導斌先後發表《保衛個人網站》和《抗議書》，並呼籲徵集公眾簽名支援，形成了幾次公開信的文本，最後向最高法院發出了《對嚴重侵犯公民憲法權利的中國新聞出版總署、中國資訊產業部的控訴書》，並得到近二百名網友簽名支持。同時，余杰與茅于軾、任不寐、楊小凱及吳思等十七位海內外學者作家也公開發表《網路公民權利宣言》，引起海外輿論的關注。不過，抗議行動對國內政界和學界所能產生的衝擊非常有限，也沒有阻緩不利政策的實施。¹⁶⁸

2004年3月，中國政府阻斷了校外人士存取包括北大與清華在內等幾所大學管理的電子布告板(BBS)，這是一系列取締敢言的國內網站的其中一個手段。¹⁶⁹

(三) 本土派對海外派

余杰雖然崇尚西方的民主和自由，卻從未長期離開國土，他的思考和著述都是在國內進行的，可說是徹底的本土派。¹⁷⁰

¹⁶⁸ 劉曉波：〈人權覺醒：簽名抗議精英色彩的淡化〉。

¹⁶⁹ 〈中國教育部加強取締校園網路言論，禁止外人存取大學BBS〉(路透社2005年3月21日)，〈<http://hk.news.yahoo.com/050321/3/1a17n.html>〉(2005年3月22日下載)。

¹⁷⁰ 余杰在《香草山》，曾借寧萱的口，擬問：「可能的話，不如到香港去，那裡有更加自由和寬鬆的空氣，可進可退，可伸可縮，既能夠獲得全世界廣泛的資訊，也能夠繼續進行更加堅忍的戰鬥。」不過他的自答是：他決不離開這片土地。余杰：《香草山》，頁97～98。

弔詭地，我們看到一個普遍現象，便是本土派學者對傳統文化的批判程度，及對西方文化的肯定，相對地較海外派為高。海外派對本土文化的肯定，以及對西方的批判，固然有諂媚祖國，企圖挾洋自重，回鄉撈一票，又或是在西方學界販賣東方主義的貨色，藉歌頌中華文化來為自己尋覓於西方的位置等實利考慮；但是，也有可能是因為他們對西方文化有更深入的理解，並希望藉新的角度來重檢本土文化。汪暉說，這些留洋派的知識分子「得到了深入了解西方社會和西方學術的機會，並把他們對西方社會的觀察帶入對中國問題的思考之中，從而也形成了與國內知識分子看待問題的差異」。¹⁷¹

筆者在九十年代曾參加一個在北美舉行的學術研討會，那時來自中國大陸的學者，對海外流行的「文化中國」的說法極其不以為然。他們指出，這個虛擬的觀念是由旅居海外的華人，因思鄉病而自行炮製出來的，沒有任何現實的基礎。中國有五十五個民族，漢族文化不能充分代表中華民族。中國大陸學者首要關懷的，不是以某種文化內容或情調，來黏合本土人民與海外僑胞，而是尋求一個可資黏合各大小民族的政治與社會的最大公約數。而這個能夠發揮黏合作用的元素，肯定不是文化，而是政治的，所以只有「政治中國」而無「文化中國」。再說，處於劇變中的中國，甚麼是現實的漢族文化，仍是有待思考與實踐的課題。

¹⁷¹ 汪暉：〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，頁4。

余杰不反對國人出洋尋找出路，實現理想，但在心底裡仍覺得這些人棄船逕自逃生。¹⁷² 他最反感的，倒是那些移居海外而仍宣稱熱情愛國的知識分子。他批評方是民（筆名為方舟子）等留美派時說：這些人定居在富裕的美國，談起熱愛中國來卻頭頭是道。「生活中[在?]美國的華人，往往給國內的人以最愛國的印象。但我總是納悶：既然這麼愛國，你們為甚麼不回來呢？是要打入敵營十八年？」他斥罵這些海外愛國派虛偽。¹⁷³

他曾這樣說：

我一向對海外學者保持相當的警惕，這並不是說我對他們有甚麼成見，而是看過了太多的海外學者，歸國以後隨心所欲、不負責任地發表大量言不及意的高蹈見解。他們中的某些頭面人物，來來往往於國際航線上，以結交權貴富豪為榮。在國內，他們挾洋自重，擺出高等華人的傲慢；在國外，則以中國精英階層的代表自居，處處顯出所謂的「民族尊嚴」。其實，他們永遠也融不進西方主流社會，同時也與本國同胞的冷暖格格不入。這類「香蕉人」式的學者，名氣如雷貫耳，見識卻不如三歲小兒。¹⁷⁴

本土派對海外派的排斥，可見諸2004年趙紫陽逝世後網上發生的一段小插曲。那時剛由大陸移民加拿大的任不寐，在網上呼籲中國民眾悼念趙紫陽，但被安替斥為「作秀」。安替直言：

¹⁷² 余杰：《愛與痛的邊緣》，頁85～86。

¹⁷³ 余杰：《香草山》，頁348。

¹⁷⁴ 余杰：《老鼠愛大米》，頁76～77。

另外一件，是一個主動告別和放棄中國，正在坐加拿大移民監的人，竟然以一個中國公民的身分號召和發起國內民眾顯示勇氣，悼念趙公，抗擊黑暗。拜託，這個秀做的也太沒譜了吧，你這麼果敢而對這片熱土有不可割捨的愛，幹嗎移民先？這難道不是更搞笑的意淫嗎？安全和勇氣不能通吃，做人不能首鼠兩端。你移民離開北京的那瞬間，整個中國政治也已經向你揮手告別。¹⁷⁵

五、小結

一個才年過三十的青年作家，前景遠大，所開展的事業方興未艾，往後的變數也多，目下是不宜對他作甚麼結論的。我們只能期望余杰對中國的歷史和現實有更深沈的認識，對民族和文化的未來發展有更高遠的思考，並將基督信仰有機地與社會生活整合起來。

基督教會在中國的發展存著多個變數，新生代信徒和教會領袖的冒起，是其中重要的變數之一。我們相信，中國基督教會的未來面貌將由他們塑造，而具批判思考能力和社會影響力的知識分子，肯定可以發揮更大作用。筆者的信念是，民主進步的中國仍在營建之中，基督徒若能參與這個營建的過程，基督信仰若能在當中發揮影響力，那麼，將來基督教便能在較理想的中國文化和社會環境下，有更廣闊的參與空間。

¹⁷⁵ 安替：〈中國公共知識分子在悼念趙紫陽時的表現〉，〈<http://www.peacehall.com/news/gb/pubvp/2005/02/200502081854.shtml>〉（2005年3月14日下載）。

建道神學院 基督教與中國文化研究中心 簡介

時代的需要

建道神學院「基督教與中國文化研究中心」成立於 1993 年 2 月，為要回應兩個時代的需要：

一、香港回歸中國的事實

無論九七後香港教會的情況如何，或需消極地自救自保自處，或是積極地利用時代契機將福音使命伸延至中國，香港教會及神學教育總得考慮中國的需要，添上中國社會與文化的因素。

二、中國社會與教會的轉變

在近十餘年，中國社會冒起一大群對基督教研究有濃厚興趣的知識分子。儘管他們現在對基督教的理解並不是全面而正確的，但我們仍得認定與他們展開交流對話，是使基督信仰在中國知識分子中傳遞的有效途徑。

中國教會自八十年代重開以來，已顯示出缺乏合資格的傳道同工、新舊領導接班困難的嚴重問題，這對她現在能否減低異端蔓延，及在未來茁壯成長有莫大的影響。香港教會與神學院對此危機和需要是責無旁貸的。

我們的異象

- 一、將「中國」因素引入香港的神學教育及神學研究中
- 二、將「福音信仰」因素引入中國教會及知識界

我們的事工

一、開辦與中國文化及神學有關的課程與講座

自1993年9月開始，我們在道學碩士課程內增設了「中國文化研究」主修，每年提供約五至六科與中國文化、教會及神學有關的科目，供同學選讀，並主辦相關的學術講座。除本院講師外，我們更邀請海內外知名學人主持。

二、開展有關基督教與中國文化的研究

「文化中心」積極推動本色化神學的研究。我們關懷的，不僅是在理念上基督信仰如何與中國傳統文化對話，從而確立傳教的話題，撤除來自文化的福音障礙；更是進而實際地關心西方的神學傳統如何在中國教會傳遞、發展、改造，俾讓中國教會的神學思考成為普世神學發展不可分割的支流。

成立迄今，我們已完成了下列研究計劃：

- A. 「五十年代三自運動的研究」
- B. 「中國祭祖問題」
- C. 「華人宣道會百年史」
- D. 「王陽明研究」
- E. 「吳耀宗研究」
- F. 「趙紫宸研究」

- G.「陳崇桂研究」
- H.「改革開放後的中國農村教會研究」
- I.「建道神學院百年史」

未來我們有以下六個研究方向：

- A.「二百年的華人教會釋經」
- B.「五十年代中國教會的歷史與神學」
- C.「香港教會史研究」
- D.「歷史神學導讀系列」
- E.「中國近代教會史研究書目」
- F.「華人教會屬靈傳統研究」

此外，我們又資助國內基督教研究學者從事若干研究計劃，並出版下列有關研究論著與史料的叢書系列：

- A.「基督教與中國文化研究叢書」
- B.「史料叢刊」
- C.「文化集刊」
- D.「文化評論」
- E.「香港教會研究」

三、協助推動國內的神學教育與人才培訓

作為神學院的研究部門，我們將直接的中國事工局限於神學教育與人才培訓之上，包括與國內神學院開展交流活動，訂定合作計劃，及在人力與圖書設備上支援他們。

此外，我們亦接待來自國內的神學院教師或教牧人員，提供短期或完整學位課程的訓練。另方面，我們也派遣學院

的同學在暑期前往國內教會實習，並組織神學院的院際活動，讓同學直接認識國內的近況，促進中港兩地相互了解與交流。

四、與研究基督教的知識分子對話

過去我們藉著參與學術研討會及主持講座，結識了一批對基督教研究有濃厚興趣的學者。我們希望透過誠懇的對話，將由福音角度理解的基督信仰傳遞出來，讓他們對基督教不致產生偏差的看法。

「文化中心」成立迄今，我們曾多次往訪國內社會科學院及附設於大學的宗教或基督教研究機構；此外，也曾到大學作短期授課，講授基督教與中國文化相關的題目。

我們的需要

我們需要更多對中國有負擔的有識之士給予我們多方意見及支持。若您希望進一步了解我們的工作，請與我們聯絡。

建道神學院

基督教與中國文化研究中心

地址：香港長洲山頂道 22 號

電話：(852) 2981-0345 傳真：(852) 2981-9777

網址：<http://www.abs.edu> 電子郵件：ccrc@abs.edu

建道神學院

基督教與中國文化研究中心

部分出版書目

「文化評論」

1. 梁家麟、邢福增著：《困乏多情——中港教會評論集（壹）》
2. 梁家麟著：《少數派與少數主義——中港教會評論集（貳）》

「文化集刊」

1. 邢福增、梁家麟著：《五十年代三自運動的研究》
2. 楊慶堃著：《成聖與自由——王陽明與西方基督教思想的比較》
3. 梁家麟著：《吳耀宗三論》
4. 邢福增、梁家麟著：《中國祭祖問題》
5. 蔡錦圖著：《戴德生與中國內地會（1832-1953）》
6. 莫法有著：《溫州基督教史》
7. 邢福增著：《當代中國政教關係》
8. 梁家麟著：《華人傳道與奮興佈道家》
9. 吳國安著：《中國基督徒對時代的回應（1919-1926）——以《生命月刊》和《真理週刊》為中心的探討》
10. 梁家麟著：《他們是為了信仰——北京基督徒學生會與中華基督徒佈道會》
11. 邢福增著：《尋索基督教的獨特性——趙紫宸神學論集》
12. 梁家麟著：《倪柝聲的榮辱升黜》
13. 梁家麟著：《超前與墮後——本土釋經與神學研究》
14. 梁家麟著：《中國教會的今日和明天》

身為中國人和基督徒，我們就是中國教會的成員；中國教會的今天和明天，我們不能不關心。

自改革開放後，中國教會飛躍發展，信主人數激增。然而，今天的中國教會，仍面對諸般繁雜而牢結的問題，其間千絲萬縷，並非可輕易疏解。本書作者便從宗教政策、家庭教會、異端教派，及基督徒知識分子等四個範圍，作綜合現象分析，嘗試拼貼出較完整的中國教會圖畫，並指陳未來發展的趨勢和相關元素。

ISBN 978-962-79978-0-1



SA1138