

中國教會與黨國的關係—— 八十年代迄今愛國宗教團體的改革

邢福增

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

一、引言

教會與國家的關係，可說是宗教與政治關係中的重要內容。¹ 長期研究政教關係的學者拉梅 (Sabrina P. Ramet)，便特別強調宗教領域與政治領域間的互動 (interaction) 及相互影響 (mutual effects)。拉梅指出，一方面宗教團體可以實在地改變國家或社會的政治生活，但另一方面，社會及政治的發展，同時亦會對宗教的活動、組織及教義構成一定的影響。² 當然，不同政權的統治形態，對政教關係的具體模式及表現，也有著迥然不同的影響。³ 有學者便因應不同社會的情況，將國家與宗教的關係，歸納為政教合一、政教分離、國教及國家支配宗教四種模式。⁴

¹ Carroll J. Bourg, "Politics and Religion," in *Sociological Analysis* 41, 4 (1981), 297.

² Sabrina P. Ramet, "Sacred Values and the Tapestry of Power: An Introduction," in Sabrina P. Ramet & Donald W. Treadgold, eds., *Render Unto Caesar: The Religious Sphere in World Politics* (Washington, D.C.: The American University Press, 1995), 6.

³ 林本炫：《台灣的政教衝突》（台北：稻鄉出版社，1990），頁8~10。

⁴ 劉澎：〈中國政教關係的特點及發展〉，《鼎》，第88期（1995年8月），頁4。

就中國的情況而言，其政教關係自然屬於國家支配宗教型無異。自1979年開始，鄧小平開展的改革開放政策，將中國社會從毛澤東時代的「革命救世主義」(Messianism)及「泛政治化社會」(politicized society)中釋放出來。⁵不過，由於中國共產黨絲毫沒有放棄一黨專政的統治形態，因此，即使在八十年代開始，中共已對文革時期的宗教政策改弦易轍，表現得較前為寬鬆與理性，但這卻同時意味著黨國對宗教領域，仍將採取一定的控制與管治。⁶筆者在另一篇文章中，已就中共在八、九十年代的宗教理論及政策，特別是在「宗教與中國社會主義相適應」的口號下的發展，作出了詳細的析論。⁷不過，該文主要從黨國的角度來立論，基本上沒有處理宗教界的回應。本文則以基督教的情況為例，進一步探討在黨國主導或支配宗教的大前提下，中國教會——特別是黨國認可的基督教團體，如何在改革開放的新環境中為自己的工作定位及進行改革。改革的內容，主要體現於他們在自主性方面的訴求，特別是意圖強化其宗教性質及教會代表的職能方面之努力，其中涉及理順三自組織與教會的關係，及理順黨國與教會的關係等重要課題。筆者關懷的問題是：中國教會的改革究竟在何種脈絡下提出？這些改革又反映出他們跟黨國間怎樣的關係？

本文所指的中國教會，主要是指三自組織或全國兩會（即中國基督教三自愛國運動委員會及中國基督教協會）。其出發點主要是方便行文

⁵ 丁學良：《共產主義後與中國》（香港：牛津大學出版社，1994），頁17～31。

⁶ Merle Goldman, "Religion in Post-Mao China," in Robert J. Myers, ed., *Religion & the State: The Struggle for Legitimacy & Power, The Annals of the American Academy of Political & Social Science*, Vol. 483 (Beverly Hills: Sage Pub., 1986), 150-151; Sabrina P. Ramet, "Adaptation & Transformation of Religious Policy in Communist & Post-Communist Systems," in Sabrina P. Ramet, ed., *Adaptation & Transformation in Communist & Post-Communist Systems* (Boulder: Westview Press, 1992), 166-167; Alan Hunter & Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 50; Alan Hunter & Don Rimmington, "Religion & Social Change in Contemporary China," in Alan Hunter & Don Rimmington, eds., *All Under Heaven: Chinese Tradition & Christian Life in People's Republic of China* (Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1992), 19-26.

⁷ 拙著：〈解讀宗教與中國社會主義的相適應問題〉，《香港社會科學學報》第9期（1997年春），頁53～83。

討論之用，而並不意味著中國教會即完全等同兩會。至於有關全國三自會與全國基協的關係，將在下文進一步析論。

二、新時期愛國宗教團體的政治任務與雙重角色

自1949年中共建國以來，便積極對社會不同領域進行控制及改造，宗教界因為跟帝國主義及封建主義的關係，自然也成為革新的對象。據中共中央在1951年3月下達的一份關於積極推進宗教革新運動的文件指出，有關運動之主要目的，就是要「肅清帝國主義對我國文化侵略的影響，是反帝政治鬥爭的一個重要部分」。⁸要深入在宗教界開展反帝的政治鬥爭，中共便積極地支持宗教界的進步人士，從內部「自發」地推行符合黨國利益的革新運動。⁹

針對基督教，如何實現「三自」（自治、自養、自傳）成為革新的主要方向，而為了更有效的實現反帝愛國的任務，黨國也全力扶助其認可的進步人士，奪取教會的領導地位。在1950年10月召開的中華全國基督教協進會年會中，基督教進步人士吳耀宗就是在中共華東局的領導下，擢升為副會長，順利奪取了原有基督教全國組織的領導權。到1951年4月，在中央人民政府政務院宗教事務局的領導下，又在北京召開了「處理接受美國津貼的基督教團體會議」，確定了必須加速割斷基督教與帝國主義關係，並開展反美帝文化侵略鬥爭的總方向。為了更全面的推動基督教之革新運動，並領導中國教會實踐建設新中國的任務，一個全新的全國性基督教機構——中國基督教抗美援朝三自革新運動委員會籌備委員會正式成立。¹⁰

⁸ 〈中共中央關於積極推進宗教革新運動的指示〉，中共中央文獻室編：《建國以來重要文獻選編》（北京：中央文獻出版社，1992），第2冊，頁94。

⁹ 該份文件指出：「基督教、天主教的任何有效的革新運動，都不可能是教徒的自發運動，而只能在黨和人民政府積極領導督促下發生和發展」，〈中共中央關於積極推進宗教革新運動的指示〉，頁95。

¹⁰ 詳參拙著：〈三自愛國運動的起源與發展（1949-1957）〉，收邢福增、梁家麟著：《五十年代三自運動的研究》（香港：建道神學院，1996），第3章。

從黨國的角度而言，在宗教界扶植進步人士，一方面從內部開展宣傳革新，建立革新力量的工作，另一方面成立全新的領導機構，更全面地開展宗教界的革新運動，是理所當然的部署。不過，按著不同宗教的情況，各全國性宗教團體的成立，也不是一蹴而就之事，¹¹其次序為：基督教（1951年，後在1954年改名為中國基督教三自愛國運動委員會）、佛教（1953年正式成立中國佛教協會）、伊斯蘭教（1953年正式成立中國伊斯蘭教協會）、天主教（1957年正式成立中國天主教愛國會）、道教（1957年正式成立中國道教協會）。¹²

這些全國性宗教愛國組織的宗旨，都有一個共同的地方，就是肩負起團結有關宗教信徒的責任，並且要接受黨及人民政府的領導，肅清宗教界內部跟帝國主義及封建主義的關係，積極發揚愛國愛教的精神。¹³過去在評價這些團體時，人們較傾向負面的角度，以為其中所有成員都是投降派、變節者，只是為了完成黨國交付的任務，而不是維護宗教界的利益。這種偏差，反映出我們以為打從中共建國開始，所有團體都是鐵板一塊的毛病，忽略了不同成員在面對歷史宏觀制約與個人微觀抉擇間的複雜互動關係。¹⁴

不過，無論如何，黨國在五、六十年代發動一浪接一浪的政治運動，即意味著這些團體不得不在運動及革命洪流中緊隨中央的步伐，進一步

¹¹ 這五個愛國宗教團體成立的次序，基本上說明了以下事實：一、若某宗教內部存在著思想左傾的所謂進步人士（如基督教的吳耀宗、佛教的巨贊），則該等宗教成立新全國組織便較容易；二、最遲成立的兩個宗教：天主教及道教，恰好是兩種完全相反的體系的結果，前者擁有嚴密的制度，並且強調由上而下的服從，要在其中培植親黨國的力量較難；後者則過於鬆散，要組成全國性組織也較其他為困難。

¹² 有關佛教的情況，可參Holmes Welch, *Buddhism Under Mao* (Cambridge: Harvard University Press, 1972)。另朱秀蓮：〈紅旗下的佛教〉（建道神學院道學碩士未刊論文，1997）。

¹³ 參各組織的章程，見國務院宗教事務局政策法規司編：《中國宗教團體資料》，第一輯（北京：中國社會出版社，1993）。

¹⁴ 有關全能政治的概念，以及歷史宏觀制約與個人微觀抉擇間的理論，可參鄒謙：《二十世紀中國政治——從宏觀歷史與微觀行動的角度看》（香港：牛津大學出版社，1994）。應用有關概念來重建五十年代黨國與基督教界的關係，可參拙著：〈三自愛國運動的起源與發展（1949-1957）〉。

符合黨國的議程，揚棄自主權。正如基督教三自愛國運動委員會副主席吳貽芳在1961年總結三自愛國運動的成就時，其評價的標準便完全是政治性的：

十年來，在黨的領導下，中國基督教三自愛國運動取得了巨大的成就。中國基督教已經由帝國主義的侵略工具基本上改變為中國基督徒自辦的宗教事業。我們基督教界的政治思想面貌也有了很大的變化，越來越多的人願意接受黨的領導，走社會主義道路，並以加強政治學習，參加生產勞動和社會活動等具體行動來改造自己的剝削階級立場。這一切，都說明十年來我們基督教界是大有進步的。但是，我們也必須看到，基督教界也存在著許多問題。基督教界雖然在原有基礎上大有進步，但帝國主義的思想影響還沒有徹底清除……基督教內的反動力量雖然已經受到嚴重的打擊，但並未徹底肅清。¹⁵

毋庸諱言，連串的政治運動迫使愛國宗教團體已淪為為黨國服務的政治工具，黨國通過對這些團體的控制，有效地在宗教界內作動員信徒群眾參與政治運動及統一思想，¹⁶ 愛國團體甚至要在需要時在教會內清算被黨國定性為反革命的異己分子。

文化大革命爆發後，在一切以階級鬥爭為綱的年代，宗教既與反動及反革命等同，即使從事宗教工作的黨政系統也被扣上執行投降主義及修正主義路線的帽子，¹⁷ 各宗教團體更逃不過被全面批判的命運，停止一切活動。

1978年12月，中共中央召開十一屆三中全會，修正了毛澤東時代的極「左」路線，奠定了鄧小平時代改革開放的「新時期」。按著鄧小平的構想，新時期的中國，必須建立以「工人階級為領導、工農聯盟為基礎的社會主義勞動者和擁護社會主義的愛國者的廣泛聯盟」，統戰工作

¹⁵ 吳貽芳：〈中國基督教三自愛國運動委員會第一屆常務委員會工作報告〉，《天風》第604～605期（1961）。

¹⁶ Timothy Brook, "Auto-Organization in Chinese Society," in T. Brook & B. Michael Frolic, ed., *Civil Society in China* (New York: M. E. Sharpe, 1997), 37.

¹⁷ 李維漢：〈建國以來十五年統戰工作的回顧與再認識〉，《回憶與研究》，下冊（北京：中共黨史資料出版社，1986），頁875～887。

的任務，就是要「調動一切積極因素，努力化消極因素為積極因素，團結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」，停頓了十多年的統戰工作得以重新展開。¹⁸

在中共中央的指示下，中央統戰部於1979年8月召開全國統戰工作會議，提出了新時期統一戰線的性質，「是一個非常廣泛的聯盟」，肩負著實現四個現代化和統一祖國的任務。會議確立了統戰的十項工作，其中即包括「全面貫徹宗教信仰自由政策」的內容，目的在於「把廣大信教群眾和宗教界人士團結在政府的周圍，在黨的領導下為四化貢獻力量」。¹⁹宏觀歷史處境的改變，自然也改變了宗教在社會主義中國的活動空間，在新時期的任務下，宗教團體與黨國的關係也作出相應的調整。

毋庸置疑，黨國在五、六十年代在全國上下發動的政治運動，特別是文革期間的消滅宗教政策，確實增加了廣大信教群眾跟政府間的矛盾與嫌隙。職是之故，要重新抓緊宗教界的統戰工作，必然涉及在這個重災區開展的重建。為此，中央統戰部在1978年12月，便在北京召開了全國宗教工作會議，確定了宗教工作必須遵循黨中央「既要解決問題，又要穩定局勢」的方針。會議的主要任務就是學習與討論《中央轉發中央統戰部〈關於當前宗教工作中急需解決的兩個政策性問題的請示報告〉的通知》（即中發1978年六十五號文件），並肯定「團結千百萬信教的

¹⁸ 鄧小平：〈新時期的統一戰線和人民政協的任務〉，中共中央統一戰線工作部、中共中央文獻研究室編：《新時期統一戰線文獻選編》（北京：中共中央黨校出版社，1986），頁47。

¹⁹ 〈中共中央批轉全國統戰工作會議文件《新的歷史時期統一戰線的方針任務》的通知〉，《新時期統一戰線文獻選編》，頁66～67、77。國務院宗教事務局長蕭賢法也說：「中華人民共和國的公民不論哪個民族，不論信甚麼教，或信哪一種教派，都必須把國家的統一富強、民族的團結進步放在首位。個人的宗教生活、教派的利益，必須服從大局。四個現代化是全國各族人民的根本利益。沒有四個現代化，就不可能有國家的富強，就談不上人民生活的大改善，也談不上國防的鞏固，當然也就不可能有家庭的富裕，個人的宗教生活也就很難得到保證。」蕭賢法：〈正確理解和貫徹黨的宗教信仰自由政策〉，《人民日報》（1979年6月14日）。

勞動人民」的基本原則。²⁰ 為了達致上述的目的，會議又確定了必須恢復各宗教愛國組織的活動，並且界定了五個全國性宗教團體的任務：

協助政府宣傳貫徹黨的宗教政策，加強對宗教界人士團結、教育、改造的工作，團結信教群眾，配合外事部門適當展開對外友好活動以及收集、整理、研究宗教史料等。²¹

1980年1月，中共中央批准了中央統戰部《關於召開各宗教團體全國性會議的請示報告》，報告中指出：會議的方針，必須「根據十一屆三中全會精神，進一步貫徹黨的統戰政策和宗教政策，批判林彪、『四人幫』的反革命罪行，肅清極『左』路線的流毒和影響，進行堅持黨的領導，堅持社會主義道路，堅持無產階級專政和愛國守法的教育，抵制外國宗教勢力的滲透，團結宗教界人士和信仰宗教群眾維護安定團結，調動一切積極因素，為實現四個現代化建設，反對霸權主義，維護世界和平而努力」。²²

按著這一方針，各宗教團體（伊斯蘭教、道教、天主教、基督教及佛教）於1980年4月至12月間，分別舉行了各自的全國代表會議，制定在新形勢下的任務、修改章程及選舉各自的領導機構和主要負責人。²³ 綜觀五個宗教團體新修訂的章程，基本上都是按著中央統戰部請示報告的字眼，再輔以各宗教的情況而寫成。在修改章程的說明中，他們均強調現在中國正處於以實現「四化」建設為中心任務的新時期，為了適應客觀形勢的發展和要求，因而對其宗旨作出了相應的修改。而在中國共產

²⁰ 〈中共中央轉發中央統戰部《第八次全國宗教工作會議紀要》的通知〉，全文收鄧肇明：《滄桑與窘境——四十多年來的三自愛國運動》（香港：基督教中國宗教文化研究社，1997），附錄一，頁235。

²¹ 〈中共中央轉發中央統戰部《第八次全國宗教工作會議紀要》的通知〉，頁240。

²² 《關於召開各宗教團體全國性會議的請示報告》，轉引自北京社會主義學院編：《中國共產黨統一戰線史（社會主義時期）》（北京：中國文史出版社，1993），頁302。

²³ 王邦佐編：《中國共產黨統一戰線史》（上海：上海人民出版社，1991），頁654~655。

黨和人民政府的領導下，團結信徒，積極參加社會主義現代化建設，更成為各宗教團體的共同任務。²⁴ 可以說，是團結信徒群眾的統戰需要，提供了宗教團體得以活動的空間。

雖然黨國以現代化建設取代了反帝國主義作為當前的主要任務，但其對社會團體的控制，卻仍然是沒有改變的。由於中共始終不承認獨立社會團體的合法性，因此，社會上存在的所有團體與組織，事實上都得接受黨國的領導。早在1979年中共中央轉發中央統戰部〈第八次全國宗教工作會議紀要〉中，便提及宗教團體恢復活動後，「應加強對其領導」。²⁵ 到1982年中共中央印發十九號文件，更清楚指出：「一切愛國宗教組織都應當接受黨和政府的領導」。此外，文件又界定了愛國宗教團體的基本任務：

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。²⁶

這段說話，清楚說明了在新時期下愛國宗教團體的「雙重性質」或「雙重角色」。「雙重」的意思，是指其官方與非官方的二元性。愛國宗教團體的「官方」性質，體現在其接受黨國的領導上。一方面，正如前述，由於共產黨不允許有獨立於黨國的社會團體，因此，所有社會團體在本質上便有「官方」的色彩。另一方面，這些宗教團體的全國和地方的工作機構及全國性的宗教院校，均被列入國家編制，其行政經費與人

²⁴ 參吳高梓：〈關於中國基督教三自愛國運動委員會章程修改草案的說明〉，《天風》（1981年第1期），頁13。另正果：〈關於中國佛教協會章程修改草案的說明〉；陳理實：〈修改中國道教協會章程的說明〉；楊潤身：〈關於修改中國伊斯蘭教協會簡章的幾點說明〉，收《中國宗教團體資料》，第一輯。

²⁵ 〈中共中央轉發中央統戰部《第八次全國宗教工作會議紀要》的通知〉，頁240。

²⁶ 〈關於我國社會主義宗教問題的基本觀點和基本政策〉，中共中央文獻研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規司編：《新時期宗教工作文獻選編》（北京：宗教文化出版社，1995），頁65。

員名額也包括在黨政機關的編制總數之內。²⁷可見，宗教團體在組織資源、法律地位、財政資源方面，均須依賴黨國提供，²⁸甚至各級宗教團體領導的產生，均須得到相應層次的黨國組織（統戰及宗教事務部門）的認可與批准，在在說明其「官方」或「官助」的背景。職是之故，愛國宗教團體必須協助黨國貫徹執行宗教政策，並且在其領域內增加信徒群眾對愛國主義及社會主義的覺悟。與五、六十年代一樣，宗教團體通過服從黨的領導，成為協助黨國統治及控制社會的組織。所不同的，只是黨國交付的政治任務有所不同而已。

但是，這些帶有強烈官方色彩的團體，又因改革開放的新形勢，開始承擔更多非官方的功能。所謂非官方的功能，就是愈來愈多地代表本身的利益，或者是他們成員的利益。²⁹正如塞奇 (Tony Saich) 指出，1978年以來的改革改變了許多既定組織的功能，在遵守黨的總體政策之前提下，黨允許某些組織有一定的自主性，並支持它們尋求其合法權利，只要不損害由黨所界定的「公共利益」即可。反過來，黨也期望這些組織支持黨所推動的政治、經濟和社會計劃。³⁰因此，官方認可的愛國宗教團體，在八十年代開始即投入更多的資源於宗教事務的範疇內，辦好教務成為他們的工作重點。當然，我們得指出，這些非官方功能的調整，事實上仍是在黨國的支持與容許下作出的，甚至也帶有若干的政治考慮在內。畢竟，在統戰的考慮下，廣大信徒群眾也必須爭取團結的對

²⁷ 劉澎：〈中國政教關係的特點與發展〉，頁6。另參〈國務院宗教事務局關於宗教事務費的通知〉（節錄），收鄧肇明：《滄桑與窘境——四十多年來的三自愛國運動》，頁241~244。

²⁸ 童燕齊指出，在八十年代後，儘管國家對於經濟和意識形態資源的控制大大降低，它仍然掌握著社會組織的有效發展所必須依賴的組織資源，諸如法律地位、技術設備、通訊網絡以及財政資源等。為了取得這些組織資源，很多團體不得不依賴於國家或者傳統的組織結構。參氏著：〈公民社會與中國政治〉，鄭宇碩、羅金義編：《政治學新論——西方學理與中華經驗》（香港：中文大學出版社，1997），頁445。

²⁹ 童燕齊：〈公民社會與中國政治〉，頁446。

³⁰ 塞奇 (Tony Saich) 著，朱丹譯：〈的士高與專制獨裁——當代中國的黨——國與社會關係及公共話語控制〉，《香港社會科學學報》第4期（1994年秋），頁113。

象。³¹是故黨國表示願意「尊重和保護宗教信仰自由」，³²並且在八二憲法中賦予「中華人民共和國公民有宗教信仰自由」，正是統戰精神的體現。黨國因否定了文革時期極「左」的宗教政策，在結構上容許了宗教團體有發揮非官方的教務職能之空間。當然，我們亦得指出，從統治者的立場出發，站在穩定與團結社會的政治關懷角度，教務職能本身雖屬非官方的功能，但也有著相當的「政治」意義在其中。

愛國宗教團體在新時期的雙重角色，基本上正反映出黨國在宗教政策方面的基本路線。正如胡耀邦在1982年4月對第九次全國宗教工作會議所作的指示：「在當前宗教工作中，第一要克服『左』的傾向，第二要防止右的傾向」。³³所以，在1981年6月召開的十一屆六中全會中通過的《關於建國以來黨的若干歷史問題的決議》就有下面的話：

要繼續貫徹執行宗教信仰自由的政策，堅持四項基本原則並不要求宗教信徒放棄他們的宗教信仰，只要求他們不得進行反對馬列主義、毛澤東思想的宣傳，要求宗教不得干預政治和干預教育。³⁴

克服「左」的傾向，指陳了宗教信仰自由政策得以確立，社會主義制度不再抱著「消滅」宗教的議程，也不強迫信徒放棄其宗教信仰。宗教團體的「非官方」教務功能因而成為必須容許的原則。另一方面，防止右的傾向，說明黨國在推行經濟改革的同時，亦已宣布其領導地位是絕對不容挑戰的（四項基本原則的制定，便清楚反映出這點）。為了鞏固黨的領導，宗教團體的「官方」政治角色便必須抓緊了。

當析論中國教會從八十年代迄今所進行的調整及改革時，我們便得將之置於黨國——社會關係轉變下的雙重角色這個脈絡之內進行。

³¹ 參拙著：〈解讀宗教與中國社會主義的相適應問題〉，頁74～75。

³² 〈關於我國社會主義宗教問題的基本觀點和基本政策〉，頁59。

³³ 北京社會主義學院編：《中國共產黨統一戰線史（社會主義時期）》，頁308。

³⁴ 《關於建國以來黨的若干歷史問題的決議》（香港：三聯書店，1981），頁55。

三、八十年代初中國教會的自我定位

1980年2月，中國基督教三自愛國運動委員會在上海召開常委（擴大）會議，標誌著中國教會正式恢復重建工作。這次會議被稱為中國的「耶路撒冷會議」，三十七位代表在十年動亂後再次聚首。未幾被選為該會主席的丁光訓在開幕詞中，便為今後中國教會的重建與發展定下基調：「三自成績很大；三自任務未了；不能滿足於三自」。³⁵ 這三句話，後來即出現於該次會議所發表的〈告全國主內兄弟姊妹書〉內，未幾又在1980年10月的中國基督教第三屆全國會議上，由丁光訓進一步析論與說明。

中國教會在恢復活動之際，除了要面對百廢待舉的重建需要外，更關鍵而急須解決的問題是，這些重建工作該由誰來領導？從黨國的角度，這自然是交託予其認可的宗教團體。儘管三自運動的合法性主要源於其政治基礎，但他們同樣得解決自身存在的合法性危機。五、六十年代的中國教會歷史，證明了「陰謀論」（即共產黨以消滅宗教為己任）是正確的，任何在解放初期對教會在社會主義制度下仍擁有生存空間的評估，最終被歷史的發展所否定。³⁶ 因此，如何重建三自運動的法統，在黨國交付的任務下為自己的身分重新定位，成為中國教會在恢復期的首要關懷。而丁光訓這三句話，便指陳了八十年代開始中國教會的發展路向。

對丁光訓而言，當前中國教會面對的挑戰是，究竟應如何總結三自運動在過去三十年的歷史？在新時代任務下，三自運動的角色又是甚麼？在第三屆全國會議上，丁氏即以〈回顧與展望〉為題，作詳細的闡述。

³⁵ 興文：〈一次耶路撒冷會議——記中國基督教三自愛國運動委員會常委（擴大）會議〉，《天風》（1980年第1期〔復刊號〕），頁5。

³⁶ 即使是曾經參與三自運動的教會人士，也禁不住發出疑問：「三自運動到底是幫助建立教會呢？還是幫助政府消滅教會？它真是一個愛國愛教的運動嗎？在思想的深處，我總認為無神論的政權不會給人民以真正的宗教信仰自由的。不久，1958年在反右鬥爭中我被錯劃為右派。這樣就加強了我對共產黨的懷疑，認為宗教信仰自由政策是靠不住的，不過是權宜之策。」畢詠琴：〈我對三自愛國運動的認識〉，《天風》（1983年第2期），頁17。

首先，丁光訓強調，無論從歷史或現實的考慮，「三自」絕對是不容否定的。在歷史方面，三自運動經過三十年的實踐，取得了巨大的成就。中國基督徒因這個運動而變成了愛國的基督徒，而中國基督教也因此而擺脫帝國主義、官僚資本主義及封建主義的控制利用，成為信徒自治、自養與自傳的宗教團體，「同社會主義新中國的面貌相稱」。換言之，「三自逐步改變了各界人民對中國基督徒和中國基督教的觀感」。基督教不是「洋教」，基督徒也不再是崇洋或吃教的。這些都是三自運動過去取得的巨大成就。所以，丁氏說：「反對三自不但是缺乏愛國主義，也是否定基督教的福音事業，是破壞基督教」。³⁷

丁光訓用來證成三自運動的「正義性，合理性、必要性」的基礎，在於運動取得的巨大成就。當我們進一步檢視這些成就時，當可發現其判斷的準繩完全是出於政治的考慮。事實上，五十年代開始，黨國在「反帝愛國」的名義下，展開大規模的社會改造運動。無論從理論建構還是實際行動觀之，三自運動的本質都是以「反帝愛國」為目標的政治運動，³⁸其主要著眼點在改變中國教會的「政治面貌」，是一場發生在基督教界的政治運動。³⁹丁光訓強調，若中國教會不改變其「政治面貌」，使之跟社會主義制度相符，則信徒的增長，教會的發展也是不可能的事。所以，他說：「反三自的道路政治上是不正義的，宗教上是一條基督教自取滅亡的道路」。⁴⁰

職是之故，既是在中國教會內展開的政治運動，三自運動的政治目標便賦予了其政治手段以合法性。後來丁光訓在1986年的第四屆全國基督教會議上，便為五、六十年代在教會內部展開的政治控訴運動答辯：

三自始終有一個目的：把中國的教會辦好，使它能夠很好地為主作見證。但是，為了辦好教會，為了做好見證，我們曾經有一段時期不得不比較突

³⁷ 丁光訓：〈回顧與展望〉，《天風》（1981年第1期），頁4~7。

³⁸ 拙著：〈三自愛國運動的起源與發展〉。

³⁹ 張化：〈基督教早期「三自」的歷史考察〉，朱維錚編：《基督教與近代文化》（上海：上海人民出版社，1994），頁154。

⁴⁰ 丁光訓：〈回顧與展望〉，頁7。

出門爭。很多鬥爭是為了純潔教會，是必要的，是少不了的，是聖靈稱許的。沒有這些鬥爭，今天教會的光景不堪設想。因此，對在鬥爭中作出貢獻的同工，我們要感謝，他們做的是好事。⁴¹

在現實需要方面，丁光訓亦指出，三自的成果必須鞏固，「要保衛，要擴大，要發展」，繼續進行三自運動。為甚麼在當前的形勢下，丁氏要強調「三自任務未了」呢？要是我們說三自過去取得巨大成就之準繩是政治性的，那麼，今天要繼續進行三自運動的要求，也必然是政治性的。正如丁光訓在1980年上海會議上說：在國外仍有人企圖使中國教會「再度殖民地化」，他們公然誹謗、中傷三自運動，甚至派人進入中國插手教會內部事務。在這些威脅下，中國教會必須「高舉自治、自養、自傳」的旗幟。⁴²因此，中國教會必須在三自運動的帶領下，在信徒中（特別是那些跟三自組織沒有聯繫的信徒群眾）加強三自愛國教育，使其更符合愛國主義的要求，「為維護國家的安定團結作出貢獻，為祖國實現四個現代化作出貢獻，為實現臺灣回歸祖國作出貢獻，為反對霸權主義、反對侵略，保衛和平作出貢獻」。⁴³

在說明三自的成就巨大及任務未了後，丁光訓接著便提出「辦好教會」的問題。當中國教會在三自運動的帶領下，業已解決了「自辦」的問題後，接下來要處理的，便是怎樣「辦好」的問題。中國教會在重災後重新恢復活動時，即面對種種急切需要解決的教務問題，而其中最迫切的莫如教牧同工的培訓及聖經的印刷。另一方面，如何團結全國的信徒，特別是針對不少在文革期間才成為基督徒的人，如何讓他們得到正確的牧養，並進一步爭取這些信徒的支持，也成為三自組織必須面對的問題。為了更有效的處理這些問題，在1980年的上海會議上，便提出了在中國基督教三自愛國運動委員會外，成立教務機構的需要。這「是一個服務

⁴¹ 丁光訓：〈願主堅立我們手所作的工〉，中國基督教全國兩會：《中國基督教第四屆全國會議專輯》（上海：中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會，1986），頁53。

⁴² 興文：〈一次耶路撒冷會議——記中國基督教三自愛國運動委員會常委（擴大）會議〉，頁5。

⁴³ 丁光訓：〈回顧與展望〉，頁7~8。

性的機構」，主要在教務上為各地教會和信徒提供服務。⁴⁴ 這個醞釀產生的教務機構，後來便在第三屆全國會議上正式成立，定名為中國基督教協會。在其章程裡，並沒有好像三自組織一樣，公開標榜其接受中國共產黨和人民政府的領導，而是著重「團結全國所有信奉獨一天父和承認耶穌基督為主的基督教信徒，在同一位聖靈的帶領下，依照同一本聖經，同心協力，辦好我國自治自養自傳的教會」。而為了做好團結的工作，基協更特別強調在信仰上互相尊重，不求統一，希望可以盡量爭取不同信仰傳統的信徒的支持與認受。⁴⁵

如果我們說三自組織在八十年代提出「三自成就巨大」及「三自任務未了」的定位，是出於政治的需要，體現了三自運動的「官方」政治角色的話；那麼，他們在「辦好教會」方面的調整，便顯然帶著較強的教會化色彩，在「官方」政治角色之外，意圖突顯其「非官方」的宗教角色。三自組織的「官方」政治角色，說明其存在的合法性，無論從歷史或是現實的立場出發，與黨國都是完全一致的。正如前述，丁光訓對三自運動的巨大成就之闡析，其基礎就是基督教與帝國主義的密切關係，這個理論打從五十年代開始，即在黨國的教育與動員下，被舉國上下奉為至上的圭臬。也就是在黨國強大的政治干預下，三自運動才能在中國教會內部展開連串的改造控訴，從而改變中國教會的「政治面貌」，使之完全符合黨國的利益。而「三自任務未了」的堅持，更清楚說明黨國在改革開放的同時，企圖通過三自組織來反對及抵制外國反動勢力的滲透問題。⁴⁶ 我們甚至可以說，三自組織在八十年代開始提出辦好教會的

⁴⁴ 興文：〈一次耶路撒冷會議——記中國基督教三自愛國運動委員會常委（擴大）會議〉，頁6。據鄭建業指出，教務機構主要辦理一些不容易由各地教會單獨辦理的事工，如出版和翻譯《聖經》、編譯出版靈修書刊、開辦培養聖工人員和神學研究人員的神學院等等。氏著：〈關於教務機構問題的發言〉，《天風》（1981年第1期），頁31~32。

⁴⁵ 〈中國基督教協會章程〉，《天風》（1981年第1期），頁15。另鄭建業：〈關於教務機構問題的發言〉，頁32。

⁴⁶ 對「滲透」與「反滲透」問題的重視，從黨國官員在出席基督教全國會議上的講話中，可見一斑。如〈中共中央統戰部張執一副部長在基督教全國會議上的講話（摘要）〉，《天風》（1981年第1期），頁20~21；另〈國務院宗教事務局蕭賢法局長在基督教第三屆全國會議上的講話（摘要）〉，《天風》（1981年第1期），頁28。

口號，加強其教會功能，在很大程度上也是黨國指派的政治任務，特別是團結全國信徒的任務。⁴⁷換言之，黨國的標準賦予三自運動的巨大成就，同樣是黨國的需要，指陳三自未了的任務（政治性與教會性）。三自組織與黨國間的共榮共存關係，在此表露無遺。

弔詭的是，當鄧小平決定推行經濟改革與對外開放的政策時，也意味著中共在意識形態上，從革命救世主義轉向理性主義，市場的因素也侵蝕了原先所形成鐵板一般的社會結構。文革期間達於極致的泛政治化社會逐漸解體和分化，「經濟社會」和「民間社會」開始萌芽。⁴⁸經濟改革在中國社會產生的非經濟後果，特別是導致黨國與社會關係的調整，實際上使教會的活動空間較前增加，並且促使其部分成員在黨國交託的辦好教會之任務下，致力於維護教會及信徒的利益。因此，儘管辦好教會是黨國交付的政治任務，但我們不應也不能否認，要完成這項任務，便必須通過非政治的宗教途徑，因此政治任務也帶來非政治的後果。八、九十年代中國教會的改革，必須在宗教團體的政治與非政治雙重性質中進行檢視。

四、理順三自組織與教會的關係

黨國認可的基督教團體本身的雙重性質，說明了他們與黨國間既一致又衝突的矛盾關係。中國教會在八十年代關於理順三自組織與教會的關係之討論，便清楚反映出這種關係。

早在中國基督教協會醞釀成立的時候，教會內部便有人質疑在三自愛國組織以外成立教務機構的需要。有人建議將教務工作放在全國三自愛國組織之內作為它的附屬部門或委員會，也有人擔心，另設教務機構，

⁴⁷ 正如國務院宗教事務局長蕭賢法說：「希望三自愛國會，特別是希望在座代表們，在新時期總路線的照耀下，做團結的促進派。只要愛國守法，擁護祖國統一的，我們就要團結。對於那些受外國反華勢力影響的人，只要不在背後做不利於國家和人民的事，我們也應團結他們，等待他們覺悟。」〈國務院宗教事務局長蕭賢法局長在基督教第三屆全國會議上的講話（摘要）〉，頁29。

⁴⁸ 丁學良：《共產主義後與中國》，頁29。

「會不會降低三自愛國的旗幟？」⁴⁹當時身為第二屆三自常委的趙復三，便打了個頗值得細味的比方來回應這些反對的聲音。他說：

譬如一家人家在文革中受到衝擊，只能擠住在一間房間，粉碎「四人幫」後，落實政策，再配一間房間給他們。當然，他們仍住一間，儘管有困難，還是可以愉快地生活下去，但是誰也不會拒絕一家人住兩間房間。有了兩間房間，起居可以更方便，生活也可以更豐富。所以說，我們可以成立兩個機構時，為甚麼一定要守住一個機構呢？重要的是：兩間房間仍是一家人家。這就是兩個機構的關係。⁵⁰

那間在文革期間被佔去的房間，顯然就是指教會的教務職能。這房間有其獨特的性質與功能，是「服務」而不是「管理」教會。⁵¹若果單單守著三自組織這房間的話，對肩負特定政治宗旨的三自組織而言，也不一定是好事。正如丁光訓說：「有這樣一個宗旨的組織（筆者按：指三自組織及其政治宗旨），怎麼能夠經常地、長期地以開展教會本身的種種工作為自己的任務呢？如果我們所設想的許多牧養性質和教務性質的工作都交給三自，那麼，三自就得花很大的力氣去做牧養性質和教務性質的工作，這實際上就改變了這個組織原先的性質和宗旨。如果這樣，倒是把三自愛國原則和要求沖淡了。」⁵²把教務機構附屬於三自組織之下，不但不能滿足「辦好教會」的需要，甚至連堅持「三自原則」也受到影響。在「三自任務未了」及「辦好教會」這兩個大前提下，中國基督教協會這個教務機構，便應運而生了。

按著當時的理解，三自組織與教務機構「不存在誰領導誰的問題」，因為三自會主要關心的是反帝愛國，是獨立自主自辦教會，使中國教會自治、自養、自傳的課題；而基協則是處理怎樣治、怎樣養、怎

⁴⁹ 丁光訓：〈回顧與展望〉，頁9。

⁵⁰ 興文：〈一次耶路撒冷會議——記中國基督教三自愛國運動委員會常委（擴大）會議〉，頁6。

⁵¹ 唐馬太：〈要設立怎樣的教務機構〉，《天風》（1981年第1期），頁33。

⁵² 丁光訓：〈回顧與展望〉，頁9。

樣傳的問題，二者的關係是「相輔相成」的。⁵³ 隨著各地教會陸續恢復活動，如何落實「辦好教會」及「堅持三自」這兩個原則，並進一步解決種種具體問題，便變得刻不容緩，也成為兩會工作的重心。⁵⁴ 不過，經過數年的探索後，中國教會面對的主要問題是，基協儘管面對著種種迫切的需要，但其職能卻未能充分發揮，在團結信徒方面的果效也不完全理想，其關鍵在於三自組織領導教會的習慣。對此，丁光訓在1986年的第四屆全國基督教會議上，便開宗明義的說：

我們三自的骨幹，不論有沒有聖職，都要好好學習、好好追求，使自己成為滿有基督愛心的、腳踏實地的教會建設專家。我們全國省、市、縣各級三自和基協，如果還有鬥爭時代養成的一些老心理、老習慣、老態度，一定要改掉，要教會化、教牧化，要像做牧養工作那樣來處理一切問題，要同情第一線教牧同工的困難，為第一線教牧同工服務，不迴避而是及時解決他們工作中的問題。建立教會，提高教會質量，使教會為神所悅納，為民眾所喜愛，更為信徒所喜愛，這應當成為三自和基協的中心工作。⁵⁵

這次會議，正式提出了「按三自原則努力建設新中國的教會」的口號，⁵⁶ 那麼應如何按三自原則辦好教會呢？丁光訓在閉幕禮拜的講道時，便指出三自原則必須堅持，但是，卻不能再沿著五、六十年代的鬥爭方式來運作。所以，「破要讓位給立，鬥爭要讓位給和好，拆毀要讓位給建造。」三自必須要落實到「辦好教會」。「我們要把三自落實到辦好教會，用辦好教會來宣傳三自，來說明三自的正確性、必要性」。設若在三自名下所做的，都是損害教會而不是建造教會的事，就難怪會有人反對三自了。「只要三自以辦好教會為己任，信徒對三自就心悅誠服，

⁵³ 興文：〈一次耶路撒冷會議——記中國基督教三自愛國運動委員會常委（擴大）會議〉，頁6。

⁵⁴ 1981年8月，第三屆全國兩會常委舉行第二次聯席（擴大）會議，便是因應各地工作開展後遇到的種種問題而召開的。交流的主題就是環繞著辦好教會，做好教牧工作及堅持三自愛國道路兩大方向。參〈交流情況，交流經驗，交流問題〉，《天風》（1981年第5期），頁9～11。

⁵⁵ 丁光訓：〈願主堅立我們手所作的工〉，頁54。

⁵⁶ 〈中國基督教三自愛國運動委員會第三屆、中國基督教協會第一屆常務委員會工作報告〉，《中國基督教第四屆全國會議專輯》，頁25～29。

三自就成為眾望所歸，成為天經地義」。⁵⁷ 惟有這樣，才能真正的在更大的程度上團結全國的信徒。

職是之故，丁光訓呼籲必須認真處理三自和教會的關係。他重申，教會不是三自愛國組織的下屬單位，「教會是基督的身體，是復活之主的居所，是歷代聖徒的團契」。教會是主體，三自和基協都是在一定歷史條件下的產物，都是為教會服務的「腳手架」。⁵⁸ 也是在這個前提下，丁氏明確提出要處理好三自和基協的關係，其基準就是互相依存：

如果基協離開了三自，基協就容易把信徒帶上一條不問三自、不三自的道路，回潮、復舊、分裂都會發生，三自就名存實亡，事實上是被取消了，教會必然失掉「眾民的喜愛」，它應有的見證也必然失掉聽眾。如果三自離開了基協，三自就脫離了教會信徒群眾，只是唱一些政治高調，搞一些形式主義，實際上是架空了自己，它的團結面會越來越少。⁵⁹

顯然，現在三自與基協這種互相依存的關係，主要出現問題的，不在前者而在後者。所謂三自離開基協的意思，就是上文提及三自組織領導教會，導致基協的職能未能充分發揮的問題。⁶⁰

⁵⁷ 丁光訓：〈願主堅立我們手所作的工〉，頁53。

⁵⁸ 丁光訓：〈願主堅立我們手所作的工〉，頁55。丁氏早在1982年時，便提出「腳手架」的理論來說明這種關係。他認為三自和基協都不過是「暫時的器皿」，是建築物在建造過程中的「腳手架」。「一俟這座建築物——基督的身體——最後建立好，以獨有的姿態屹立在地平線上，那時腳手架就無影無蹤了」。丁光訓：〈三自再認識〉，《天風》（1983年第2期），頁9。到1996年時，丁表示他仍沒有放棄這個理論。他說：「我今天還是這麼想，那就是說，兩會是重要的、必要的，但並不具有永恆性。把兩會當作永恆的事物，聖經上沒有根據，神學上也講不通，信徒也接受不了。我想，做好腳手架已經夠我們做的了」。〈丁主教訪問記〉，《天風》（1997年第2期），頁41。

⁵⁹ 丁光訓：〈願主堅立我們手所作的工〉，頁55。

⁶⁰ 沈以藩以「慕溪」為筆名，說：「由於長期『三自領導教會』所形成的習慣勢力，使得三自與基協未能更好分工，基協也未能充份發揮它的作用，」又說：「這一情況（筆者按：「三自領導教會」）雖是不得已的，可是三自組織與教會的這一關係，在許多同工同道的心目中是感到不『順』的」。氏著：〈談談理順關係的問題〉，《天風》（1989年第4期），頁12～13。

在1988年全國兩會常委聯席會議上，丁光訓可圈可點地指出，三自組織過去如何在政治運動的影響下，迫不得已地介入了教會內部的事務。他強調，三自的原意是反帝愛國，提倡獨立自主，但是，後來卻在「職能上發生了變化」：

朝鮮戰爭爆發，中外資金凍結，差會的補助突然停止，好些宗派領導管理體制運轉不靈，甚至癱瘓，各級三自組織不得不開始承擔各宗派教會領導管理部門的某些職能。隨著一次接著一次的政治運動，整個國家越來越強調高度集中的一元化領導，這也影響到教會。在不少地方，教會不少工作的實際領導權就無可避免地集中到三自組織。這不是三自組織的初衷，但是，就這樣，在不少地方，三自從一個高舉愛國旗幟和提倡自治自養自傳的信徒群眾運動和群眾組織，變成了處在教會之旁或之上，像教會又不是教會，像政府又不是政府那樣的一個教會領導管理部門。⁶¹

正由於三自組織和教會的關係不順，所以產生了理順關係的問題。而理順的方向，便是調整三自組織的職能。為使教會得到更多的「保養顧惜」，必須「由教會多用教會的辦法來辦，這不是其他組織所能代替的」。⁶²

丁光訓提出要多用教會的辦法之主張，首先是在1987年在成都召開的全國兩會的聯席會議上提出的。這次成都會議被視為建設中國教會的重要會議，主題就是：「按三自愛國的原則辦好中國教會」。丁光訓在致開幕詞時，便提出理順三自與教會關係的原則：「我們從來也不是為三自而三自的。三自是原則，是方法，是途徑，目的是使一個信徒所喜

⁶¹ 丁光訓：〈理順三自組織和教會的關係——在全國兩會常委聯席會議上的發言〉，《金陵神學誌》，第10期（1989年6月），頁2。

即使在丁光訓工作的金陵神學院，在五十年代初也出現了這種「三自領導」的情況。丁氏說：「院（筆者按，指金陵神學院）內有基督教三自革新運動委員會，它獨攬大權，領導一切，院長、教務長、院務會議形同虛設。它像政權又不是政權，像黨團又不是黨團，像教會又不是教會，主其事的大多不懂神學，又無意於辦神學院，群眾對此很有意見，但不敢公開聲張。」氏著：〈懷念羅竹風同志〉，上海社會科學學會主編：《羅竹風紀念文集》（上海：上海辭書出版社，1997），頁19。

⁶² 丁光訓：〈理順三自組織和教會的關係——在全國兩會常委聯席會議上的發言〉，頁3。

愛的，也是『得眾民喜愛』的教會在中國大地上茁壯成長起來」。⁶³顯然，丁氏的見解，在會議上遭一些人反對。他在發言中，明確指「有的人對按三自愛國原則辦好教會仍舊有些保留」，因此，他不得不進一步闡析「辦好教會」的政治意義——團結信徒。他強調，「三自再不高舉辦好教會的旗幟，再不以踏踏實實辦好教會為己任，繼續做叫信徒群眾傷心的話，做丟失信徒群眾的事。在政治上客觀上就同敵對勢力和離心傾向相配合了」。只要三自能辦好教會，三自的群眾基礎就堅實，敵對勢力、反三自的勢力也「就拉不走我們的群眾」，「這就是擴大團結面」。⁶⁴那麼，甚麼才是辦好教會的方法呢？答案就是三自的「教會化」：

三自要教會化，教會化了，三自就能團結到更多的信徒。或者說，把信徒更鞏固地團結在三自周圍。政治工作難道不就有這個目的嗎？我們就三自要教會化，有人恥笑，可是真正的政治化就三自來說必然包括教會化。⁶⁵

丁氏所針對的，明顯就是在教會內一些「三自骨幹」，⁶⁶他們對辦好教會根本「提不起勁」，只是敷衍了事，「面對正常的宗教活動，卻總是看不入眼，不肯無為而治，妄圖『加強管理』」。信徒在「痛心」之餘，三自也「掉失了許多信徒的信賴」。⁶⁷相信正是丁光訓所針對的這些「三自骨幹」，構成了反對他的巨大阻力，結果，丁的講話得不到多數與會代表的認可及支持，未能成為正式的閉幕詞，⁶⁸反映出教會內部「三自骨幹」的頑固力量。

⁶³ 〈全國兩會常委在蓉城舉行聯席會議〉，《天風》（1987年第11期），頁2。

⁶⁴ 丁光訓：〈再談辦好教會〉，全文刊《橋》第74期（1995年12月），頁12。

⁶⁵ 丁光訓：〈再談辦好教會〉，頁13。

⁶⁶ 丁氏在另一次發言中，指這些人是「少接近下層的教會領袖」，他們對理順關係這問題的提出，自然「有點突然」。氏著：〈理順三自組織與和教會的關係——在全國兩會常委聯席會議上的發言〉，頁5。此段初在《金陵神學誌》刊登時，並沒有「對有些少接近下層的教會領袖」這句，但重刊時有。參羅冠宗編：《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308。

⁶⁷ 丁光訓：〈再談辦好教會〉，頁13~14。

⁶⁸ 丁光訓：〈再談辦好教會〉，頁12。

為了化解教會內部左傾勢力的攻擊，丁光訓指出，辦好教會不僅是信徒的要求，同樣是黨國交付的政治任務，以達致團結信徒的目的。弔詭的是，惟有通過三自的教會化這個非政治的方法，始能完成上述的政治任務。三自如何教會化，成為理順三自與教會及基協關係之討論之主要內容。而1988年底在上海召開的全國兩會常委聯席會議（又稱「田林會議」⁶⁹），便進一步就這個問題展開激烈的討論。

丁光訓在這次會議上，再一次強調要調整三自組織的職能，也就是三自教會化的問題。會上有人以教會內部有離心傾向，加上海外滲透的威脅為理由，質疑「目前是不是提理順關係的時候？」丁氏繼續從政治意義作出申論：「正是因為情況嚴峻，理順關係更有其必要」。「由於關係沒有理順，我們的工作受到不少的損害，擴大團結面云云，每每成為一句空話」。⁷⁰在這次會議上，應否撤消三自組織的問題，成為極具爭議性的議題。有代表提出「三自任務已經完成，可以宣告勝利結束」，也有人提出「三自使命可以納入基協事工之內」。也有代表為竭力維護「三自紅旗」而吶喊。⁷¹關於丁光訓對撤消三自組織的態度，有指他在會上曾要求代表慎重考慮，不過後來丁本人卻否認有關報道。⁷²並澄清他強調的，只是改變三自的職能而已。他說：

⁶⁹是次會議在上海田林賓館舉行，據汪維藩指出，「六四」後，這次會議被少數人誣陷為「一個反對黨的領導，大搞資產階級自由化」的黑會，攻擊矛頭直指丁光訓。氏著：〈愛她，我常流淚，念她，我常祈求〉，《金陵神學誌》，第24至25期（1995年12月），頁31。

⁷⁰丁光訓：〈理順三自組織和教會的關係——在全國兩會常委聯席會議上的發言〉，頁3。

⁷¹汪維藩：〈愛她，我常流淚，念她，我常祈求〉，頁31。

⁷²北京教會領袖于新粒在1989年1月對香港《南華早報》記者透露了丁在會議上建議考慮撤消三自的消息。參Tammy Yam, "Church Plan to Push Out Politics," *South China Morning Post* (28, Jan. 1989)。到1997年2月中，丁光訓在洛杉磯接受*News Network International*訪問時，也說三自會將於1991年底前解散，由中國基督教協會替代其職能。不過，愛德基金會於4月12日便在香港發佈聲明，否定了這個說法。參 "Changing Role of the Three-Self Movement," The Amity Foundation, Hong Kong (April 12, 1989)。另參 Tony Lambert, *The Resurrection of the Chinese Church* (London: Hodder & Stoughton, 1991), 210-211及〈進退維谷的「三自會」——關於理順「三自」與「基協」的關係〉，《中國與教會》，第72期（1989年7至8月），頁22。

那麼我們是不是取消三自呢？決不是的。三自是我們的原則和指導方針，三自組織在職能上的任何改變決不意味放棄三自的原則和指導方針。應當認為，高舉和宣傳三自是中國教會和全體中國信徒的經常工作。在高舉和宣傳三自之外，由教會和基協以治好養好傳好的事實來說明自治自養自傳的正確性和必要性，其效果將是更好的。⁷³

顯然，丁光訓在這裡所指的三自組織在職能上的調整，便是嘗試區分三自原則與三自組織，企圖在高舉與發揚三自原則的同時，結束三自組織管理教會的職能，將辦好教會的責任，交給教會與基協來承擔。而三自則作為「中國基督徒服務教會和服務社會的組織」。⁷⁴持平而言，丁氏的理順關係及改變三自組織職能的原則，確實隱藏著三自組織是否可以撤消的議程在內。當時有代表公開在會議上建議撤消三自組織，也未嘗不是在丁的容許下作出的，目的在試探其他與會代表的反應，而海外從種種渠道中獲得關於三自會即將撤消的消息，顯然也是國內期望從海外製造輿論力量的造勢策略。當然，丁本人是絕不會完全揚棄三自原則的，因此，他的方案，大抵應是撤消三自組織，但卻保留三自原則，由基協按著三自原則辦好教會。但這個建議並沒有得到大多與會代表的同意，一位上海基督徒領袖（「有名氣的前三自牧師」）在1989年2月致函予香港某中國事工機構指出：「這個取消三自組織的計劃，實際上是三自核心想與三自黑暗的過去劃清界限，對下層的三自組織進行整頓，所針對的特別是那些曾經否認基督和賣主賣友、卻又再獲任用的傳道人和信徒領袖，還有的是當局委派當教牧職務，而為信徒所不齒的敗類。兩會高層似乎有意將過程的罪行卸給他們，這些人當然不服氣而作出反抗」。⁷⁵

⁷³ 丁光訓：〈理順三自組織和教會的關係——在全國兩會常委聯席會議上的發言〉，頁3。

⁷⁴ 丁光訓：〈理順三自組織和教會的關係——在全國兩會常委聯席會議上的發言〉，頁3。

⁷⁵ 參趙天恩、莊婉芳：《當代中國基督教發展史（1949-1997）》（台北：中國福音會，1997），頁510。

筆者對這個說法略有保留，因為即使丁光訓真箇有撤消三自組織的意圖，他也不會全盤否定三自運動過去的歷史，並且將罪行完全推卸於某些人身上，而自己則置身事外。筆者相信，較合理的推斷是：丁仍堅持三自原則（這表示過去三自運動的歷史仍有意義，「成就巨大」），但是通過撤消三自組織，從而淡化三自組織因著過去某些不光彩的歷史在現在產生的負面影響。⁷⁶如此，基協可以在沒有歷史包袱的情況下，一方面秉承三自原則（「三自任務未了」），另一方面辦好教會。然而，這個主張對不少「老三自」而言，卻意味著對其地位與權力的威脅，故形成一股捍衛三自的熱潮。面對頑強的反對聲音，丁光訓不得不作出妥協，說：「許多同工同道都認為，三自組織也不應撤消」。⁷⁷也許丁氏亦早已估計到反對力量的頑強，故其改變三自組織職能的建議，也可以退一步用來作一中間的協調，以理順三自組織與教會的關係來作後盾。

那麼，應該如何理順三自組織與教會的關係呢？會議最後通過議決，內容是：「當前，為了進一步按照三自原則建設好教會，更須充份發揮作為教務機構的各級基督教協會的作用。為此，會議重申各級三自組織和基督教協會應根據各自的章程在工作中分工合作，各級基督教協會應更好地負責有關教務的工作；作為基督徒愛國組織的三自機構也應更好地展開三自章程中所規定的各項工作」。⁷⁸

⁷⁶ 早在1986年召開的第四屆全國基督教會議時，即有代表提出「中國基督教三自愛國運動委員會」的名稱應予修改的建議。他們認為「全名太長，使用不方便，建議刪去『愛國』或『運動』或『委員』等字眼」。這個建議引起了會議主席團熱烈的討論，最後大家同意由於時間匆促，留待下屆會議再作討論。到1991年召開的第五屆全國基督教會議時，仍有代表以名稱太長為理由，要求更改，但最後大多數委員仍決定保留原名。參羅冠宗：〈關於修改中國基督教三自愛國運動委員會和中國基督教協會章程的說明（1991年12月31日）〉，《中國基督教第五屆全國會議專輯》，頁33。

筆者懷疑名稱太長是否真正要求改名的理由，對這些代表而言，藉著改換名稱而淡化三自會不太光彩的歷史，才是主要的動機。

⁷⁷ 丁光訓：〈理順三自組織和教會的關係——在全國兩會常委聯席會議上的發言〉，頁3。

⁷⁸ 〈關於理順三自愛國組織與基協關係的決議〉，《天風》（1989年第4期），頁14。

基本上，這是個頗為含糊的議決，只是重申了兩會各自章程中的重點，呼籲分工合作云云。問題是，光靠這樣的重申，就能「改變長期以來或多或少由三自組織管理教會的習慣做法」嗎？「各級基協亦可適當充實領導力量」嗎？⁷⁹在不得已的情況下，他們只能通過另一個決議，將原定於1989年第一季召開的全國兩會四屆二次全體會議，延至1989年內舉行，希望可以有更充分的時間作籌備的工作，詳細研究如何按三自原則辦好教會的問題。⁸⁰不過，當全體會議在1989年11月召開時，卻仍只是重彈舊調。並且因著「六四事件」的影響，堅持三自原則，更成為抵制國際反動勢力「和平演變」，特別是利用宗教進行滲透活動的主調，⁸¹關於理順關係的討論，也因著政治形勢的影響而趨於沈寂。到1991年召開第五屆全國基督教會議時，丁光訓便成功地把三自愛國和辦好教會聯繫起來，確立了按三自原則辦好教會的目標。⁸²他更強調，「辦好教會」的內容大於「理順關係」，後者亦成為前者的「一個應有之義」。⁸³

⁷⁹ 徐鴿：〈全國兩會本屆第三次常委會聯席會議報導：理順關係，建設教會〉，《天風》（1989年第2期），頁3。

⁸⁰ 〈關於推遲召開本屆委員會第二次會議的決議〉，《天風》（1989年第4期），頁14。

⁸¹ 彤人：〈一個高舉三自明確方向的會議〉，《天風》（1990年第1期），頁4～5。

⁸² 丁光訓在會議閉幕詞中說：「辦好教會不是一個該反對或吃不准的口號，它已經成為三自愛國運動應有之義。一個不熱心辦好教會的三自愛國運動，決不是一個好的三自愛國運動……三自愛國運動決不是一個拆掉教會的運動，它是一個為辦好教會提供條件的運動。同時，在我們國家裡，要擺脫三自愛國原則而辦好教會，是決不會成功的。」丁光訓：〈閉幕詞〉，基督教全國兩會編：《中國基督教第五屆全國會議專輯》（上海：基督教兩會，1992），頁56～57。

⁸³ 在會議召開前，丁光訓接受《天風》記者訪問，被問及「是不是要以『辦好教會』的口號來代替『理順關係』的口號？」丁回答說：「我不這麼看。辦好教會包括理順關係，它的內容大於理順關係。中國基督教兩三年前提出的理順關係，指的是理順三自愛國組織和教會及基協的關係……這就是說，三自愛國組織有它自己規定的職責，如果在某地它高居教會之上指揮教會，那就存在一個理順的問題。只有這樣，我國教會才能具有一個神學上講得通，信徒也能想得通的基督教教會觀。理順關係的提出是個重大進展，但這方面的工作還需繼續努力。口號之提出和口號的實現每每存在一個時間差，這亦不否定提出的重大意義。我想理順關係是廣大信徒和同工的願望，是辦好教會的一個應有之義，甚麼也不能代替它」。〈全國會議前夕對丁主教的一次採訪〉，《天風》（1992年第1期），頁3。

八十年代，中國教會在「辦好教會」的呼聲下衍生出關於理順三自組織與教會關係的討論，充分反映出黨國認可的宗教團體在官方與非官方的雙重角色中，意圖進行自我革新時所面對的張力。毋庸置疑，基協這個教務機構的成立，及「辦好教會」的口號背後，確是帶著濃烈的政治意義。黨國要求三自組織在改革開放的新形勢下，爭取團結更多的信徒群眾在三自愛國的原則下。為了達致這個政治任務，三自組織必須通過做好教務工作來吸引及凝聚廣大的信徒，但是，若按著三自組織的性質與宗旨，加上它過去在五、六十年代的歷史，要真箇團結信徒，便不是一件容易的事。因此，八十年代初中國基督教協會的成立，便是期望通過強化服務教會的宗教職能，以「辦好教會」來擴大中國教會的團結面。

不過，由於三自組織在五、六十年代徹底政治化的後遺，即使在八十年代開始，尚有不少的「三自骨幹」或所謂的「老三自」，仍然存根深柢固的左傾思想，⁸⁴ 他們今天擁有的地位，就是憑藉昔日在教會內展開的政治鬥爭而獲得的。理順關係中所要針對的「三自領導教會」，事實上就是衝著這些「三自骨幹」，⁸⁵ 要求他們適應新的形勢。沈以藩早

⁸⁴ 金陵神學院的汪維藩曾說：「三中全會之後，階級鬥爭為綱的路線也為社會主義『四化』建設所代替，為改革開放所代替。但這種以階級鬥爭為綱的政治路線來解釋或維護中國教會三自愛國運動的論調，倒也是屢見不鮮的。至今仍有這樣的人，一提到三自愛國運動的必要性，總是要搬出一些海外滲透和國內非法違法乃至反革命活動的例子來。我們說，海外滲透和國內非法違法乃至反革命破壞活動，都是必須嚴肅對付而不能掉以輕心的，但『三自』不是公安部門，『三自』的重大意義首先是在於建設一個中國教會的自我……自三中全會以來，我們國家的工作在黨中央領導下，重心已經從鬥爭轉移為建設。但在基督教界有些地方這一轉移卻顯得蹣跚來遲，或『猶抱琵琶半遮面』，羞羞答答，『欲語還休』。問題的關鍵是上面某些人的思路和觀念還沒有轉過來。我們希望這一『萬馬齊喑究可哀』的沉悶局面能被衝破，把建立中國教會的任務真正提到各級教會領導的議事日程上來，用辦好中國教會的具體成就而不是用口號來說明我們的正義性。也只有這樣，才能把那些對『三自』保持距離的信徒吸引過來，從而使海外滲透或非法活動難以施展故技。」汪維藩：〈放下你的「鞭子」〉，《金陵神學誌》第9期（1988年11月），頁12。

⁸⁵ 儘管丁光訓否認曾提出撤消三自組織這個建議，但他亦承認理順關係的討論引起了「保衛三自」的「小熱潮」。他說：「有些人未及詳細研究，就把理順關係和結束三自愛國組織混同起來，看為同一件事。他們一聽『理順』就理解為取消三自愛國組織，甚至理解為取消三自愛國原則。這在一部分人中間一度引發了一個可以理解的卻是莫須有的保衛三自小熱潮，可見理順關係是個敏感的問題，大量的解釋工作是少不了的。」〈丁光訓

在1984年全國兩會常委會的靈修證道中，便說了一段饒具意思，值得仔細玩味的話。他指出，「今日的三自運動是否也面臨著兩種可能的危險」：

一是它不再像當初那樣尋求聖靈的光照與啟示，不再有當初那樣生動活潑的局面。作為運動，它是否有逐漸凝固與停滯的危險？三十年前，三自在聖靈的帶領下確有重大突破，但時至今日，是否所有的成見、錯誤都拋棄了？是否有的曾被拋棄的成見、錯誤又有人拾起來當作寶貝？三十年來，三自確有重大成就，但是成績是否已經到頂，不需要再前進？三十年來，三自確又做過各種錯事和蠢事，這些錯事是否有時仍當作好事、聰明的事來推行？三十年來，有的事在過去形勢下是正確的、必要的，現在在新的形勢下，又提出了新的要求，我們是否仍故步自封？如果是這樣，我們將銷滅聖靈的感動，違背聖靈的啟示，而且不但會使三自運動停滯不前，更有走回頭路的危險。

二是它是否有機關化、官僚化、脫離廣大信徒群眾的危險。我們參加三自運動的人，是否有時不大關心信徒群眾的需要，不大把握他們的脈搏？我們是否有時更關心自己的待遇、地位與權力，而疏忽了自己對祖國、對教會、對信徒的責任？更重要的，是我們把三自看為一個辦公室，一個機關團體；還是把三自看為一個由廣大信徒群眾當家作主，積極參加的生氣勃勃的群眾運動。（一神學生說，某教員說某神學院所建造的大樓，將有高級房間，為「當官的」來住宿的。）如果我們這些三自負責人成為脫離信徒群眾、對信徒群眾漠不關心的官僚，我們就有禍了，三自運動的前途也可能在我們手中斷送。⁸⁶

沈以藩的警告，顯然是以「老三自」為對象的。他們仍然故步自封地沿用五、六十年代的政治鬥爭手段（「成見」「錯誤」「錯事」「蠢事」）來管理教會，不能適應新形勢的要求（關心信徒群眾的需要），成為辦好教會的最大阻力。他們甚少接觸基層教會及信徒，卻是高高在上的沿用政治手段來管理教會。他們也成為反對調整三自職能，或三自

院長談當前教會若干問題》，《金陵神學誌》第11期（1990年2月），頁40。

⁸⁶ 沈以藩：〈聖靈的感動與眾人的喜愛〉，《講台侍奉——沈以藩主教文集（上）》（上海：中國基督教協會，1996），頁420～421。

教會化、教牧化的最大勢力。⁸⁷ 他們戀棧於現有的權力與地位（「機關化」「官僚化」），結果脫離了廣大的信徒群眾。因為，不管是三自組織的撤消或教會化，都意味著他們將失去一直依賴的政治及權力基礎。⁸⁸ 任何對三自運動的負面評價，均意味著否定這批「三自骨幹」的歷史與自我價值，⁸⁹ 所以，高舉三自愛國原則，既是黨國所要求，亦成為他們最大的依靠。抑有進者，八九民運對中國政局的衝擊，特別是黨國在感受到存亡威脅下進一步加強反資產階級自由化及反滲透的路線，更大大助長了這批「三自骨幹」的氣焰。⁹⁰

從理順三自組織與教會的關係的討論中，一方面我們可以看到黨國認可的宗教團體如何在官方政治角色之外，意圖扮演更多的非官方宗教職能。另一方面，我們也看見，恰好是全國兩會這種雙重性質或雙重角色，

⁸⁷ 汪維藩指出，丁光訓在四屆全國會議上的證道〈願主堅立我們手所作的工〉內，強調「鬥爭要讓位給和好」，曾受到一些同工的反對。原先是預備在開幕禮講的，後來卻被安排到閉幕禮拜。期間又有人反對丁作這樣的發言，那位同工說：「過去的鬥爭『也是一種愛』」。結果丁說：「只要我當一天會長，我非講不可！」參汪維藩：〈愛她，我常流淚，念她，我常祈求〉，頁30～31。這反映出在教會內一些過去通過鬥爭而成為教會領袖的人，他們對於自身歷史的堅持。

⁸⁸ 丁光訓在1989年3月的政協會議上，說：「基督教極須擺脫同基督教固有信仰格格不入的各式做法，按其自身性質和傳統來辦好。其整個管理領導體制，包括人事任用、牧師委派、經濟調度、教會活動，必須尊重基督教特點，提高教內深懂教義教規的人的發言權，排除引起廣大信徒反感的種種做法。」這對「三自骨幹」而言，無疑是挑戰其權威與地位。參〈丁光訓在政協會議上的發言〉，全文刊《橋》第35期（1989年5至6月），頁3。

⁸⁹ 1986年，汪維藩受丁光訓命，負責主編《杖竿集》一書，內容主要是肯定三自運動的成就。原本計劃收錄丁氏一篇〈三自功過〉的講座記錄，但由於全國兩會有同工反對，所以「在最後一分鐘被抽掉了」。此文未見，但從其題目，大抵可見其中必然涉及了三自運動的「過失」。參汪維藩：〈愛她，我常流淚，念她，我常祈求〉，頁30。

⁹⁰ 1991年初，江澤民接見宗教界領袖，會上丁光訓提出一些關於宗教政策的原則問題，《橋》將全文刊登。後來中國基督教三自愛國運動委員會常委及湖南省三自會主席劉均安看到發言稿後，「感到無比憤恨！」他指斥丁光訓「不應歪曲、捏造事實，危言聳聽，蠱惑人心，把四十餘年來黨和政府的宗教工作說成漆黑一團。更不應該將其發言稿投給香港的《橋》去公開發表，不管其用意如何，但其影響之壞，危害之大，是無法估計的。」劉更指丁的發言，是跟國際帝國主義者「有意識的內外勾結，遙相呼應。密切配合反對新中國的具體表現」。劉均安要求「黨和政府，正視這一重大政治事件，准予嚴肅處理」。參劉均安：〈看了丁光訓《與江澤民同志會見時的發言》後〉，全文刊《橋》第74期（1995年12月），頁10。

展現了其跟黨國間既一致又衝突的矛盾關係。全國兩會邁向教會化的改革理想，卻因著這種矛盾關係而變得舉步維艱。

五、理順黨國與教會的關係

中國教會首先提出理順黨國與教會關係的討論，是在1987年。當他們在摸索改革路向時，體會到要「辦好教會」，必須理順三自組織與教會的關係，這屬於教會內部的問題。但另一個同樣關係密切的課題，就是涉及理順黨國與教會的關係。「如果只理順教內關係而不理順同政府的關係，能完全解決問題嗎？」⁹¹提到理順關係，也就意味著首先出現了「不順」，才需要理順。換言之，過去數年的經驗說明，儘管黨國已制定宗教信仰自由的政策，但落實時卻仍有若干的問題，在在構成了辦好教會和團結信徒的阻礙。

不過，在這時提出理順黨國與教會的關係，也有時代背境的因素配合。在1986年間，鄧小平等中共領導人因應經濟改革的發展，開始醞釀政治體制改革的構想。⁹²而如何理順黨和政府的關係，實施「黨政分開」便是其中的主要議題。⁹³到1987年十三大召開時，當時的總書記趙紫陽便明確提出要實行「黨政分開」。意思就是「黨政職能分開」：黨應當保證國家政權及各種群眾組織可以充分發揮其職能，「應當充份尊重而不是包辦群眾團體以及企業單位的工作」。無疑，黨政分開並不能動搖黨的領導，但問題的關鍵是，黨如何領導？「黨的領導是政治領導，即政治原則、政治方向、重大決策的領導和向國家政權機關推薦重要幹部」。而「理順黨組織與人民代表大會、政府、司法機關、群眾團體、

⁹¹ 丁光訓：〈理順三自組織和教會的關係——在全國兩會常委聯席會議上的發言〉，頁4。

⁹² 鄧小平：「就現在看，不搞政治體制改革不能適應形勢。改革，應包括政治體制的改革，而且政治體制的改革應作為改革的一個標誌。我們要精兵簡政，真正把權力下放，擴大社會主義民主，把人民群眾和基層組織的積極性調動起來。」氏著：〈在聽取經濟情況匯報時的談話（1986年6月10日）〉，中共中央文獻室編：《建設有中國特色的社會主義（增訂本）》（北京：人民出版社，1987），頁133。

⁹³ 鄧小平：〈改革政治體制，增強法制觀念（1986年6月28日）〉，《建設有中國特色的社會主義（增訂本）》，頁135～136。

企業單位和其他各種社會組織之間的關係」，更是黨政分開的具體內容。⁹⁴顯然，就是在中共提出政治體制改革、黨政分開、理順黨與人民團體的關係之大前提下，促成了中國教會就如何理順黨國與教會的關係，提出討論。據悉，在1987年間，當時的中央統戰部長閻明復曾接見丁光訓，跟他討論關於教會改革的問題，特別是改善中國「官辦教會」在國際的負面形象。⁹⁵政治環境的寬鬆，促使教會也敢於爭取。

那麼，究竟理順黨國與教會的關係是甚麼意思呢？丁光訓在1987年的成就會議上指出，在政府幹部隊伍中，「在一定程度上存在著同按三自愛國原則辦好教會不相適應或不完全相適應的情況」，這對辦好教會，擴大團結面而言，無疑是一大障礙。⁹⁶所謂不相適應或不完全適應，就是針對地方幹部的「左」傾思想，動輒以加強管理及行政指導為名，插手干預教會內部的事務。為此，身兼全國人大代表的丁光訓，便在1988年的全國人大會議上發言，指摘幹部「不信宗教，不懂宗教，不理信教群眾的思想感情」，常常帶著「厭惡宗教、壓縮宗教活動，促使宗教滅亡的情緒」，並且有「管到宗教的一切方面」的處事作風。⁹⁷他們抱有那種視宗教為「和平演變的溫床」和「社會主義異己力量」的錯誤觀念，以「控制、限制、削弱及至消滅宗教為己任」。⁹⁸這就是關係不「順」的主要關鍵。

地方幹部如何「管到宗教的一切方面」呢？主要表現在幾方面。第一，就是他們毫不區分，一刀切地將家庭聚會視為非法活動，加以取締。按照1982年的十九號文件，基督教徒在家裡聚會及舉行宗教活動，「原

⁹⁴ 趙紫陽：《沿著有中國特色的社會主義道路前進——在中國共產黨第十三次全國代表大會上的報告（1987年10月25日）》（香港：三聯書店，1987），頁32。

⁹⁵ Lambert, *The Resurrection of the Chinese Church*, 205.

⁹⁶ 丁光訓：〈再談辦好教會〉，頁14。

⁹⁷ 〈政教要分開——丁光訓八八年在全國人大的發言〉，《百姓》第187期（1989年3月），頁19。

⁹⁸ 丁光訓：〈在全國政協八屆一次會議上的發言——圍繞黨的一個中心，使宗教工作為改革開放提供有利環境〉，《宗教》（1993年第1期），頁5。

則上不應允許，但也不要硬性制止」。⁹⁹ 丁氏指出，數量龐大的家庭聚會是「很自然」的，有其客觀的存在因素。¹⁰⁰ 參加這些家庭聚會的信徒，絕大多數都是善良的，他們愛國守法，「只求在宗教上得到一些滿足」，跟境外的滲透活動也沒有關係。但是，地方幹部卻不加區別劃分，也不調查認識，便假定所有家庭聚會都是非法違法或反黨反社會主義的做法，只會製造幹眾關係的緊張。¹⁰¹ 丁氏強調，像廣州林獻羔的家庭聚會，只要他「不反黨、不反社會主義、不搞非法違法活動、不配合海外反華勢力的滲透，他就有權利辦他的家庭聚會，他的家庭聚會的存在只能說明我國宗教信仰自由」。¹⁰² 他呼籲必須劃清界線，而取締與否的標準，應該是有關宗教活動是否以宗教為外衣，從事違法犯罪，甚至是反革命和封建的迷信活動，而「不是憑某些基層幹部的個人意見或他們對宗教的好惡情緒」。¹⁰³

第二，跟上述的「取締風」關係密切的是「登記」的問題。必須指出的是，十九號文件中對家庭聚會的不允許又不制止的方針，確是十分模糊的。從黨國的角度出發，必須進一步界定甚麼才是「合法」或「正常」的宗教活動場所。在這種情況下，國務院宗教事務局便提出要求登記的建議，並起草了登記辦法。不過，這卻得不到國務院法制局的同意。¹⁰⁴ 然而，在各地方卻實際上出現了先登記，得到政府批准，始能

⁹⁹ 〈關於我國社會主義宗教問題的基本觀點和基本政策〉，《新時期宗教工作文獻選編》，頁63～64。

¹⁰⁰ 這包括：一、教堂太少、太遠、太擠；二、認為三自和其牧師不愛教會，甚至出賣教會；三、覺得教堂裡的講道不符合自己的信仰，聽不進；四、對三自組織當權人和教堂牧師的為人和作風不滿；五、教堂禮拜儀式不合自己的習慣；六、認為每週一次禮拜不夠，需要有些補充。這是丁光訓在1988年致函國務院宗教事務局，對廣東省制定的宗教管理條規所表達的不滿。全文參〈丁光訓反對廣東宗教政策〉，《百姓》第187期（1989年3月），頁17。另丁光訓在1989年在全國政協會議的發言，〈丁光訓在政協上的發言〉，全文刊《橋》第35期（1989年5至6月），頁3。

¹⁰¹ 〈丁光訓反對廣東宗教政策〉，頁17。

¹⁰² 〈丁光訓反對廣東宗教政策〉，頁17。

¹⁰³ 〈正確處理宗教問題——丁光訓委員發言〉，《中國與教會》第94期（1993年3至4月），頁11。

¹⁰⁴ 〈丁光訓反對廣東宗教政策〉，頁17。

成為合法宗教活動場所的要求。¹⁰⁵但這種「由地方上接過去，成了正式規定」¹⁰⁶的做法，卻出現了沒有統一標準，不同地方對登記批准有不同要求的混亂情況。更糟的是，地方幹部又缺乏一套透明而明確的登記手續，反而在「未經批准」的罪名下，取締很多從事正常宗教活動的家庭聚會。這種情況，隨著1991年的六號文件要求一切宗教活動場所均須登記，而變得更加嚴重。¹⁰⁷對此，丁光訓便在1992年7月的全國人大會議上，針對「取締風」而發言：

按常理，它們既然未經批准，就應當首先讓它們申請批准，符合條件的予以批准，不符合條件的才取締。過去從來沒有號召大家去登記以獲得批准，而現在很多地方卻以「未經批准」為藉口，不加區別，一律定為「非法」，一律取締，這能是黨的政策嗎？¹⁰⁸

丁光訓對登記的措施，顯然是持保留態度的。但是，設若政府一定要實施的話，他便呼籲必須把標準或條件明確規定，「這不但符合以法治代替人治的精神，而且能增加透明度，發揮群眾的監督作用」。¹⁰⁹1994年1月，國務院頒布第145號法令（〈國務院關於宗教活動場所管理條例〉），同年5月，又頒布按照145號法令而制定的〈宗教活

¹⁰⁵ 如早在1982年3月，雲南兩會便通過了〈關於維護正常宗教活動的決定〉，全文刊趙天恩編：《中共宗教政策及三自會文件（1979-1993）》（香港：中國教會研究中心，1993），頁51。1987年1月山西省基督教兩會通過了〈關於堅持正常宗教活動的九項守則〉，全文刊《百姓》第173期（1988年8月），頁28～29。上述兩文都是以基督教兩會的名義發表的。首先以政府名義公布的規章，便是1987年6月的〈廣州市宗教事務行政管理暫行規定〉及1988年3月的〈廣東省宗教活動場所行政管理規定〉，全文刊《中共宗教政策及三自會文件（1979-1993）》，頁59～63。

¹⁰⁶ 〈丁光訓反對廣東宗教政策〉，頁17。

¹⁰⁷ 六號文件清楚說明：「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，在政府宗教事務部門的行政領導下，由愛國宗教團體和宗教教職人員按照民主管理的原則負責管理。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傳教活動。」〈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）〉，《新時期宗教工作文獻選編》，頁216。

¹⁰⁸ 〈正確處理宗教問題——丁光訓委員發言〉，頁11。

¹⁰⁹ 〈丁光訓反對廣東宗教政策〉，頁17。

動場所登記辦法》，¹¹⁰基本上反映出黨國在法令上確立了對宗教活動場所的登記標準。

第三，黨國與教會關係的不「順」，又反映在黨國如何在登記問題上為兩會定位。正如前述，在145號法令未公布前，各地方紛紛以沒有登記的理由來取締家庭聚會，而基督教兩會也在這個過程中，被牽連在內。這又分兩種情況，一是各省市兩會在制定及公布類似堅持正常宗教活動的守則時，實際上是在政府的宗教事務部門的要求、指導下進行的。在1988年3月，福建一位信徒張聖才便致函全國政協及丁光訓，指現在宗教事務機關在全國範圍，以兩會的名義，「炮製一件所謂〈基督徒正常活動守則〉，對我們的宗教信仰加強管制」。丁光訓在回信時說：「請你相信，中國基督教協會和三自愛國會沒有發過這樣一個〈守則〉。我是兩會主席，我敢於這樣說，我也決不會同意政府把不利於教會的東西強加於我。山西用省兩會的名義發表的東西，我們是反對的」。他又說：「你看到山西省的『九項守則』，但也許沒有看到全國兩會一些同工怎樣告訴山西方面，我們基督徒為甚麼不應當聽任何一些人操縱教會團體在發表那樣的東西」。¹¹¹

另一種情況是，像廣州及廣東省宗教事務部門頒布的管理規定中，要求凡登記者，必須「向所屬市、縣宗教團體提出申請，由市、縣宗教團體加具意見後報縣（不含市轄區）以上人民政府審批」。¹¹²丁光訓指出，這種情況，無疑是「強三自以外的愛國信徒之所難」。因為，「三自愛國組織從五十年代起做過若干為信徒所不齒的事，今天一些地方也還在做，因此有不少愛國的信徒不願對三自愛國組織和兩會表示擁護或發生聯繫，這我認為是不得不許可的」。地方政府若「利用政治權力，

¹¹⁰〈國務院關於宗教活動場所管理條例〉，《新時期宗教工作文獻選編》，頁275~277；〈中國「宗教活動場所登記辦法」〉，全文刊《天風》（1994年第6期），頁5。

¹¹¹〈張聖才致「政協」信〉、〈張聖才致丁光訓的信〉、〈丁光訓會長的覆信〉，全文刊於《百姓》第173期（1988年8月），頁25~26。

¹¹²〈廣州市宗教事務行政管理暫行規定〉，《中共宗教政策及三自會文件（1979-1993）》，頁59。

硬是不顧一部分愛國信徒信仰上的作難，勉強他們歸入三自」，既不能爭取他們，復因兩會變相成為政府的「下屬部門或派出機關」，而將兩會「放在壓制宗教的第一線」，首當其衝地「以一副不愛教會的面孔出現」，那麼，兩會在信徒群眾中還有甚麼形象呢？丁氏重申，必須要區別三自愛國原則與三自愛國組織。「擁護三自組織不能成為基督徒是愛國的標誌。宗教信仰自由是憲法賦予每一公民的，不是只賦予某一宗教團體和參加或靠攏這一團體的公民的」。要執行登記的話，三自組織和基協也同樣需要申請，批准與否是政府的事，完全與兩會無關。¹¹³

國務院在1994年5月頒布的〈宗教活動場所登記辦法〉中，便完全將愛國宗教團體的因素在申請程序中撇除，所有登記的手續僅向縣級以上人民政府宗教事務部門提出申請。而丁光訓也重申，「參加三自組織或兩會不是許可申請和予以批准的先決條件」。「登記是基督教堂點向政府登記，不是向三自組織或兩會登記」，也沒有要求申請登記的堂點取得三自組織或兩會的推薦或認可。而「登記也並不意味參加三自組織或兩會」。¹¹⁴ 但是，當各省市按著國務院的規章自行制定宗教事務管理條例時，卻又有不同的情況，有些地方頗能按著這個原則辦事，¹¹⁵ 但另一些地方卻又出現強化愛國宗教團體的角色之情況。¹¹⁶ 事實上，有評論指出，儘管登記辦法中不強調堂點必須隸屬於官方認可的宗教組織，但問題是在〈辦法〉中，又規定合資格的堂點必須「有主持宗教活動的宗教

¹¹³ 〈丁光訓反對廣東宗教政策〉，頁17~18。

¹¹⁴ 〈就「堂點登記問題」《天風》記者訪問丁主教〉，《天風》（1994年第6期），頁3。

¹¹⁵ 江蘇省宗教事務局基督教處副處長沙廣義在說明該省的登記工作時，說：我們「不以『是否擁護三自』、『是否參加三自』作為登記的先決條件，不能因為有的堂點沒有參加三自愛國會和基督教協會而妨礙他們向政府宗教部門申報登記」。他又說：「認定傳道人員是否符合規定應由政府行政部門或登記工作領導小組裁決，不能把傳道人員是否符合規定由基督教愛國組織去裁決和決定。因為基督教活動場所是向政府依法履行登記手續，而不是向基督教愛國組織進行登記」。參氏著：〈基督教活動場所登記中的幾個實際問題〉，《宗教》第27、28期（1995年6月），頁63。

¹¹⁶ 如〈山東省宗教活動場所管理辦法〉，《橋》第66期（1994年8月），頁3~5；〈廣西壯族自治區宗教事務行政管理暫行規定〉，《橋》第70期（1995年4月），頁12~15。

教職人員或者符合各宗教規定的人員」，這便足以讓縣級以上的宗教事務部門有足夠的轉圜餘地了。¹¹⁷ 登記涉及的問題，特別是與官方認可的宗教團體的關係，遠非丁光訓所言那樣簡單。各省市如何理解及執行，反映出宗教政策在地方落實時情況殊異。

第四，地方幹部「越俎代庖，獨斷專行」，介入教會內部事務的問題，也是必須要理順的。這主要體現在人事的問題上。丁光訓針對廣東文件而致函全國政協時指出，現在很多地方的幹部，不管有沒有頒布條例，事實上已經干涉了教會的人事。例如規定「非宗教職業人員不得履行宗教職務」，便違反了基督教重視平信徒及義工的傳統。而「三定」（定片、定點、定人）政策的頒布，要求教牧人員在外縣、外市、外省講道，也要得到原地政府宗教事務部門的同意。更嚴重的是，牧師及傳道人的委派必須得到政府宗教事務部門的批准，調入教牧人員又要經政府的同意。¹¹⁸ 教會領袖（牧師、委員、祕書長、辦公室主任）人選，既「由幹部說了算，教會毫無發言權」，結果，出現了幹部任命自己所信賴，但卻「無宗教修養或名聲很壞，甚至教外的人」，成為教會的領袖。¹¹⁹ 這些為信徒所不齒，並且聲名狼藉的「積極分子」，「代替政府幹部發號施令」，實際上就是「把共產黨員從宗教事務部門調進教會做無神主義的教會領袖」，丁氏不得不慨嘆：「這種事還少嗎？」¹²⁰ 難怪別人挖苦中國教會是「官辦」的教會，「完全不像教會」，令信徒痛心。這樣，教會又怎能管好、辦好呢？¹²¹

¹¹⁷ 〈不可輕視《街道辦事處》的職能〉，《鼎》第32期（1994年8月），頁5。

¹¹⁸ 〈丁光訓反對廣東宗教政策〉，頁18。

¹¹⁹ 丁光訓：〈在全國政協八屆一次會議上的發言——圍繞黨的一個中心，使宗教工作為改革開放提供有利環境〉，頁4。即使地方宗教局的官員，也承認在不少地方有由政府直接任免基督教兩會成員的情況。參許聖義：〈兩會換屆應依法選舉〉，《天風》（1996年第11期），頁23～24。許氏為河南內鄉縣政府民族宗教局官員。

¹²⁰ 〈丁光訓反對廣東宗教政策〉，頁18。

¹²¹ 丁光訓：〈在中南海參加李瑞環同志召開的宗教界春節座談會上的發言〉，《宗教》，第25期（1994年6月），頁3。丁氏在1991年與江澤民見面時也說：「敵人攻擊我們為『官辦宗教』，而國內也有人說：『我們就是官辦，黨的領導就是官辦，要理直氣壯地官辦。』這是廣大信徒接受不了的。」丁光訓：〈與江澤民同志會見時的發言〉，全文刊《橋》第50期（1991年12月），頁12。

此外，隨著改革開放，市場經濟的發展，不少城市紛紛作出重建的規劃。由於教會在城市中擁有一定的房地產，甚至不少教堂就是蓋在繁盛的市中心區，因此，教會擁有相當的資源，為政府幹部或發展商所覬覦。全國兩會便接到不少投訴，指「有些地方在城市建設和擴大企業單位用地的名義下，不經協商，侵佔教會地皮，拆掉教會房產」的情況，¹²²有愈來愈嚴重的趨勢。地方幹部動輒用「罰款」等手段來侵佔宗教團體的經濟權益，更是屢見不鮮的問題。¹²³

地方幹部插手教務，甚至「以政代教」的情況，也是屢見不鮮的問題。例如有某縣宗教事務科規定每期洗禮名額為四十名，一次該縣的基督教三自愛國會舉辦慕道班，經過信德考核後有四十一位慕道友符合受洗入教的條件，三自會極力爭取擴大洗禮的名額未果，只得按出生日期把年齡最小的一個去掉。某地又規定縣城基督教會每週只能舉行一次宗教活動（星期日或星期六），對教會傳統的禱告會、查經會、婦女聚會全然不顧，並作為抵制基督教發展的經驗而加以宣揚。¹²⁴這些干預及橫加限制教會正常教務的情況，自然大大削弱了愛國宗教團體的作用及其對信徒群眾的凝聚力。

丁光訓憑藉其身兼全國人大代表、政協副主席的身分，多次在會議發言時，抓緊機會，將各地宗教政策未能落實的情況反映出來，無疑是他意圖理順黨國與教會關係之重要表現。他強調，政教的關係若不能理順，則在政治上反倒會產生更為嚴重的後果。他在1992年七屆五次全國政協會議上，說：

只要不是干預宗教本身事務，行政手段在一定情況下有其必要，不能不用，但是，如果宗教工作主要依靠或完全依靠行政手段，勢必造成黨群關係的

¹²² 丁光訓：〈在全國政協八屆一次會議上的發言——圍繞黨的一個中心，使宗教工作為改革開放提供有利環境〉，頁4。

¹²³ 丁光訓：〈在全國政協八屆一次會議上的發言——圍繞黨的一個中心，使宗教工作為改革開放提供有利環境〉，頁6。

¹²⁴ 沙廣義：〈愛國宗教組織的作用不可替代〉，《宗教》第19期（1991年5月），頁46。

緊張，削弱黨的凝聚力，損害國家的形象，只能有利於敵對勢力擴大其影響，不利於社會的安定團結。¹²⁵

丁氏特別針對地方幹部動輒以未登記為理由取締家庭聚會，因為這種不顧四十年來的經驗教訓，力圖以行政命令手段來剝奪信徒合法權益，用種種藉口遏止正常宗教活動，用不予登記的辦法使許多宗教活動場所淪為非法的做法，結果不是家庭聚會的消失，而是迫使其轉入地下，「燃起狂熱的信仰和傳教活動，對黨和政府則加強了對抗情緒」。¹²⁶「其實，哪裡取締得了呢？你取締它一個，它化為三個、四個，轉入地下。今天既然談不上消滅宗教，那麼，當然是讓宗教在地上比在地下好」。¹²⁷丁光訓承認，基督教人數在農村地區出現了「非正常的增加」，「很容易成為非法違法活動和海外滲透者的活動土壤」。而「事實說明，這種非正常增長主要發生在基督教愛國團體影響所不及的地方」。¹²⁸那麼，應該如何對待這些跟兩會沒有關係的家庭聚會？丁光訓反對一味的取締，他提出，只要這些家庭聚會不反黨、不反對社會主義，就有其存在的地位，可以促使兩會方面的教堂在辦好教會上同他們競爭。至於他們與兩會的關係，就「只能等待，不能勉強」。¹²⁹

理順黨國與教會關係的關鍵，在於落實「政教分開」的原則。¹³⁰正如當時的基督教協會副會長沈以藩說，要讓教會在人事、財產、經濟、組織、行政、事工等各方面，獲得更多的「自主權」。教會自主權的增加，並不意味著削弱了黨的領導，反倒是防止地方幹部在「行政領導」、「加強管理」的名義下，限制信徒的宗教信仰自由，干預甚至包

¹²⁵ 丁光訓：〈宗教工作應具有中國特色〉，《宗教》第21期（1992年6月），頁144。

¹²⁶ 〈丁光訓反對廣東宗教政策〉，頁17；丁光訓：〈與江澤民同志會見時的發言〉，頁12。

¹²⁷ 〈正確處理宗教問題——丁光訓委員發言〉，頁11。

¹²⁸ 丁光訓：〈宗教工作應具有中國特色〉，頁144。

¹²⁹ 〈丁光訓反對廣東宗教政策〉，頁17。

¹³⁰ 〈政教要分開——丁光訓八八年在全國人大的發言〉，頁19。

辦代替教會內部的事務。¹³¹ 丁光訓提醒政府的宗教事務部門，今天不再是一切「以階級鬥爭為綱」的時代，所以必須加強對宗教幹部的教育和培訓，特別是黨統一戰線的教育，宗教信仰自由政策的教育。幹部必須要致力維護人民的合法利益，並且尊重專業知識和內行。這才是「加強黨的領導」的方法。¹³² 在職能上，黨國對宗教團體所實施的是「政治領導」而不是「業務領導」，是「管政治」而不是「管教務」，是「管非法」而不是「管合法」，這就是「政教分開」的界限所在。¹³³

此外，宗教團體在八十年代末又積極在宗教法的起草過程中，為自身爭取更多的權益，從而落實「政教分開」的目標。在改革開放的過程中，黨國愈來愈明白加強法制建設的重要性。趙紫陽在十三大報告中，便視之為政治體制改革的重要內容。他說：「我們必須一手抓建設和改革，一手抓法制。法制建設必須貫串於改革的全部過程」。應當指出，黨國願意加強法制建設，事實上正是其企圖探索黨政分開的重要表現。因為惟有確定了法治制度，「才能形成政治、經濟、社會生活的新規範，逐步做到：黨、政權組織同其他社會組織的關係制度化」。¹³⁴

在宗教的範圍內，中國一直沒有一部系統及全面的宗教法。涉及宗教問題的管理，除了憲法及部分現行法規中有關宗教的條款外，主要便是依據黨國頒布的各项宗教政策。從法律的觀點來看，黨的政策絕不能

¹³¹ 沈以藩（慕溪）：〈談談理順關係的問題〉，頁14。另一位佛教界的政協代表趙樸初也嘗提出「政教分開」的說法：「所謂『政教分開』，是指政府主管部門與宗教團體、寺觀教堂職能分開，而不是說我們國家還存在著政教合一的社會政治制度。解決『政教分開』的關鍵，又在於理順政府主管部門的領導同宗教團體按照自身特點獨立自主地開展工作，寺觀教堂由宗教徒自己管理的關係，並使之制度化。政府主管部門行使國家行政機關對宗教的領導，貫徹宗教信仰自由的政策、保障和監督憲法和有關法律、條例和政策的實施，協調宗教同社會其他方面的關係。要改變對宗教團體實施的那套行政機關化的領導管理制度和辦法，真正把宗教團體辦成在黨和政府的領導下，在憲法、法律和政策範圍內，按照自身的人事、財務、業務自主權的宗教徒的民間性團體。」〈趙樸初有關宗教政策、宗教財產及宗教法的發言〉，《鼎》第46期（1988年8月），頁20。

¹³² 丁光訓：〈再談辦好教會〉，頁15。

¹³³ 丁光訓：〈在全國政協八屆一次會議上的發言——圍繞黨的一個中心，使宗教工作為改革開放提供有利環境〉，頁5。

¹³⁴ 趙紫陽：《沿著有中國特色的社會主義道路前進》，頁42～43。

等同於國家的法律，但社會主義法制的建立，既不能把兩者完全割裂，也不能把兩者完全等同。如何把黨的政策「法律化」，將黨的意志通過立法程序變成國家的意志，便是社會主義法制建設的總原則。宗教立法的指導思想也離不開這個規矩。¹³⁵ 可以說，如何能夠完備地將黨國與教會的關係理順，唯一的保證就是法律化。這是宗教界積極爭取在宗教立法的原因，因這是保障宗教徒、宗教團體的正當權益的關鍵。當1988年間國務院宗教事務局法規組正進行有關起草工作時，宗教界更醞釀提出建議草案。¹³⁶ 後來，他們更把〈中華人民共和國宗教法〉（建議草案）提交人大常委會，希望可以盡快開始立法程序。¹³⁷ 而全國政協宗教委員會亦就宗教人士主持起草的草案召開座談會，徵集具體修改意見。¹³⁸ 有關政府部門更已著手草擬，並就問題的不同見解和提法進行討論。¹³⁹

顯然，從宗教界人士（特別是基督教、佛教）關於宗教立法的討論可見，他們期望宗教法的基本精神，是「從保障宗教信仰自由這一民主權利出發」，而不是「對宗教的管理出發」。就法學的觀點而言，前者的「權利本位」，即按權利原則，切實保障公民享受憲法賦予的基本權利。相反，後者則是「義務本位」，其出發點是「一種對宗教的防範手段，並在防範的前提下賜予民主權利和信仰自由」。於是，「公民的神聖權利便成了一種被置於防範之下的有所限制的權利」。歸根究柢，「義務本位」就是從對宗教的管理出發，意圖通過宗教立法，「從而獲得一件『管理宗教』並『加強管理』的法寶或武器」。南京金陵神學院的汪維藩，便指出現時普遍存在的所謂「不正常宗教活動」的界定、甚至「三

¹³⁵ 國務院宗教事務局編：《宗教工作基礎知識》（北京：中國旅遊出版社，1990），頁347～348。

¹³⁶ 〈趙樸初有關宗教政策、宗教財產及宗教法的發言〉，頁20。另參〈政教分離保障權益，宗教立法刻不容緩〉，《明報》（1988年4月5日）。

¹³⁷ 〈丁光訓在政協上的發言〉，頁3。

¹³⁸ 汪維藩：〈從現代法學觀念談宗教立法〉，《宗教》第15期（1989年6月），頁16。

¹³⁹ 1988年中，國務院宗教事務局曾整理了涉及宗教法起草問題的不同看法，報告原文刊《中國與教會》第66期（1988年7至8月），頁15～16。

定」政策的頒布，都是未能落實「權利本位」的宗教立法。¹⁴⁰ 宗教界積極爭取一套「權利本位」的宗教法，正是希望將因著「政教不分」而衍生的黨國與教會不「順」的問題，通過立法的方式予以解決，並進一步恢復自主而向民間性宗教團體的方向邁進。

除了提出「政教分開」，並呼籲通過宗教立法的途徑來爭取維護自身的合法權益外，理順關係最後要指涉的內容，就是黨國必須讓愛國宗教團體真正扮演「黨群間的橋樑」。如此，教會組織就應當向政府反映信徒群眾的意見，「它們不應當被信徒誤認為是政府部門的附屬機構或派出機構」。宗教團體必須「熟知信徒的信仰、思想和感情，對甚麼可以做，甚麼不可以做，可以做的又怎樣做，較能掌握好，因而處理問題比較順當，不引起反感」。¹⁴¹ 換言之，愛國宗教團體必須加強自身的建設，特別是其教會化的發展。惟有基督教兩會樹立了「竭誠落實政策、維護基督教合法權益的形象」，¹⁴² 才能真正獲得信徒的信任，成為黨群間的橋樑。這樣看來，理順三自組織與教會的關係，跟理順黨國與教會的關係間，便真箇是互相依存，唇齒相依了。

總的來說，理順黨國與教會關係的討論，反映出教會組織不甘心單純扮演傳統的愛國宗教團體之政治傀儡角色，更探索如何爭取更多的自主權，致力作教會權益的維護者循此而作「教會化」的改革。基督教領導者深切明白，教會組織「教會化」的最大阻力，除了是教會內部的「三自骨幹」等保守勢力外，地方黨國幹部的態度，也是重要的關鍵所在。現存的問題是，地方幹部將愛國宗教團體視作自己的「下屬」或「派出

¹⁴⁰ 汪維藩：〈從現代法學觀念談宗教立法〉，頁16～19。另遼水：〈我們希望中的宗教法〉，《天風》（1989年第8期），頁12～13。佛教界方面，可參徐玉成：〈宗教立法必須正確處理幾個關係〉，《宗教》第18期（1990年12月），頁22～28，30；〈從我國現行立法體制談宗教立法層次與權限〉，《當代宗教研究》（1991年第2期），頁11～13，18。另徐季良：〈淺談宗教立法的必要性和緊迫性〉，《宗教》第20期（1991年12月），頁25～29，32；〈理順宗教立法指導思想的基本思路〉，《當代宗教研究》（1993年第1期），頁4～8。

¹⁴¹ 丁光訓：〈宗教工作應具有中國特色〉，頁144。

¹⁴² 丁光訓：〈在全國兩會委員會會議上的發言（1990年8月28日）〉，《天風》（1990年第11期），頁21。

機構」。¹⁴³ 對教會內部事務的干預與包辦，既窒息了教會內健康力量發展的可能，也成為「三自骨幹」等政治派的最大後盾。兩者的聯手，在在成為「辦好教會」的主要威脅。是故他們反對地方幹部種種越俎代庖的專橫作風，並且企圖通過爭取法制的建設，進一步確立自身的自主性。

但是，黨國對宗教組織的控制，意味著基督教在進行自身改革的時候，事實上並不能超越黨國的底線與規矩之外。「政教分開」的說法，恰好說明政教關係並不融洽的現實。教會組織所爭取的，正是教會在職能上體現其自主性的訴求。然而，正因為愛國宗教組織跟黨國間在歷史及現實間錯縱複雜的政治關係，復加黨國一元統治的本質，因此當他們在爭取自主的同時，無可避免地潛存著對黨國權威的挑戰。在當前的政治形勢下，教會既不可能擺脫黨國的控制，那麼教會在政教分開方面的努力，哪怕只是職能上的分開，仍有其先天性的局限。政教分開反映出教會領導人在發揮其宗教角色或在教會化的關懷下，對黨國力量入侵教會內部事務的不滿；但也恰好是其政治性的本質，使其教會化的改革舉步維艱。愛國宗教團體與黨國間既一致又矛盾的糾結關係，在此表露無遺。

八十年代後期黨國主動提出政治體制改革，特別是因著黨政分開的構想而凝造的寬鬆政治氣氛，無疑為教會領導提出理順黨國與教會關係開創了契機。到八九民運發展中期，兩會領導更罕有地表達了對學生民主運動的支持，反映出他們期望在政治改革中獲得更多自主的考量。¹⁴⁴ 不過，當事情以鎮壓天安門作結時，全國兩會也不得不在6月27日發表聲明，堅決擁護中國共產黨十三屆四中全會的各项決定。¹⁴⁵ 必須指出，全

¹⁴³ 沙廣義：〈愛國宗教組織的作用不可替代〉，頁46；戎克金：〈愛國宗教團體的產生與發展〉，《宗教》第25期（1994年6月），頁61。

¹⁴⁴ 丁光訓在5月18日，以全國兩會的名義，發表聲明，「充分肯定北京、上海以及其他各地學生近日的遊行、絕食是愛國行動」，也「誠懇盼望並呼籲中共中央和國務院主要領導人盡速與學生進行對話」。及戒嚴令頒布後，丁光訓及兩會的常委（其中不少兼全國政協委員），亦分別在5月24及25日，致函全國人大及政協，呼籲召開緊急會議，商討國是。全文參《橋》第36期（1989年7、8月），頁8~9。

¹⁴⁵ 其中謂：「我們號召全國基督教界人士及廣大信徒，在黨的領導下，努力學習鄧小平同志接見首都戒嚴部隊以上領導幹部的重要講話以及當前各項重要文件」。〈全國兩

國兩會在宗教界中，是最遲才作出政治表態的，¹⁴⁶ 而其表態的內容，也避免直接提及「擁護平息反革命暴亂」等字眼，只是採用擁護四中全會各項決定的間接方式。無論如何，全國兩會在民運間對黨國的「反叛」或「不順服」，可說是達到建國以來所未有的地步。但若跟同時期其他社會團體、組織相比，則可說仍有一段距離。¹⁴⁷ 不過，宗教界在民運前積極爭取，甚至期望殷切的宗教立法，顯然卻因著政治形勢的變化而擱置下來。1991年頒布的六號文件，便清楚看到在反滲透、反顛覆的大前提下，黨國決定進一步朝著「依法對宗教事務進行管理」的方向發展，明確提出「一切宗教活動場所都應當依法登記」的要求。¹⁴⁸ 1994年國務院通過法令來完備關於宗教活動場所的登記及管理辦法，便正式取代了宗教法的頒布。而江澤民對宗教工作的「三句話」，更徹底說明了「義務本位」的精神。¹⁴⁹ 宗教界站穩黨國要求的「政治基礎」，成為黨國執行宗教信仰自由政策的先決條件。

在「依法管理」的名義下，「政教分開」顯然仍是宗教界所致力爭取的目標。例如中國佛教協會會長趙樸初在1994年的全國政協常委會上，便指出從1990年起，政教職能不分，以政代教等「官辦宗教」的問題，有「強化」的趨向，必須正視：

政教職能不分，以政代教，政府宗教事務部門包辦宗教團體、宗教活動場所、宗教院校和宗教事業單位的人事、財務、教務等內部事務的弊端，造成「官辦宗教」的不良影響……近三年多來，呈現一種強化的趨向。不改革這體制的弊端，不轉變政府宗教事務部門的職能，就不利於保護宗教徒的宗教信仰自由的基本權利和維護宗教團體、宗教活動場所的合法權益，

會發表聲明堅決擁護四中全會各項決定》，《天風》（1989年第9期，頁29）。

¹⁴⁶ Lambert, *The Resurrection of the Chinese Church*, 221.

¹⁴⁷ 江澤民在1990年在全國宗教工作會議講話時，說：「1989年政治風波中，宗教界是穩定的」。氏著：〈一定要做好宗教工作〉，《新時期宗教工作文獻選編》，頁98。

¹⁴⁸ 〈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216。

¹⁴⁹ 江澤民在1993年全國統戰工作會議上，說：「在宗教問題上我也想強調三句話：一是全面、正確地貫徹執行黨的宗教政策，二是依法加強對宗教事務的管理，三是積極引導宗教與社會主義社會相適應。」氏著：〈高度重視民族工作和宗教工作（1993年11月7日）〉，《新時期宗教工作文獻選編》，頁253。

不利於依靠宗教界的自身考量自主負責地在憲法、法律、政策範圍內辦好宗教的教務，搞好宗教的自身建設，不利於調動宗教的積極因素，發揮宗教的特點和優勢，為改革開放、現代化建設事業服務。解決這個問題的關鍵，在於切實轉變政府宗教事務部門的職能，實行政教職能分開。¹⁵⁰

問題的關鍵，對「依法對宗教事務進行管理」的涵義和界限必須正確地理解掌握，究竟這種管理是指政府對有關宗教的法律、法規和政策的貫徹作行政管理與監督，還是去干預正常的宗教活動和宗教團體的內部事務呢？這無疑是宗教工作中的「老大難」的問題。¹⁵¹

六、結論

因著宏觀歷史條件的制約，中國教會的生存基礎與活動空間在很大程度上由黨國主宰。但是，經濟改革對黨國的「非意識形態化」洗禮，及其在中國社會產生的種種非經濟性後果，特別是黨國對社會的控制能力較前為弱的調整，又促使那些官方認可的愛國宗教團體，獲得前所未有的活動空間。像基督教全國兩會這樣的宗教團體，因而成為具有雙重性質的組織，扮演著官方（政治）與非官方（宗教）的雙重角色。正如前述，從黨國的立場出發，非官方職能的強化，特別體現在辦好教會的方向下，其背後的考慮仍然有著相當的政治涵義。但是，當三自組織因著政治的需要而不得不朝著「教會化」、「教牧化」的方向發展時，「辦好教會」的非官方的職能，便要求教會領導更多地維護信徒及教會的利益，爭取其合法的權益不受侵犯。而這又無可避免地跟其官方的政治角色產生了不協調、甚至衝突的地方。愛國宗教團體跟黨國間的既一致又衝突的矛盾關係，便是源於這種雙重角色。我們必須在這個角度下，來分析八十年代迄今中國教會的改革。

¹⁵⁰ 趙樸初：〈學習貫徹《決定》精神，做好宗教工作——在全國政協常委會上的書面發言〉，《宗教》第25期（1994年6月），頁5。

¹⁵¹ 趙樸初：〈學習貫徹《決定》精神，做好宗教工作——在全國政協常委會上的書面發言〉，頁6。

第一，中國教會的改革，是在黨國允許及其設定的條框下進行的改良，並沒有突破黨國的底線。黨國要求愛國宗教團體必須站穩政治基礎，在中國共產黨的領導下，維護法律尊嚴、維護人民利益、維護民族團結、維護國家統一。¹⁵² 在這個基礎上，教會必須回應「宗教與社會主義相適應」的要求，「改革不適應社會主義的宗教制度，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社會主義服務」。¹⁵³ 此外，當海外指摘中國政府迫害宗教時，他們又要為官方的宗教政策及立場辯護。¹⁵⁴ 而全國兩會在國內扮演著代表基督教的角色，事實上也是黨國支持的結果。甚至三自運動的歷史跟黨國在五十年代展開的政治運動，也承受著相同的意識形態。¹⁵⁵ 這些均在在說明並且強化其官方代表的性質。不過，弔詭的是，基督教兩會要真箇完成黨國交付的某些政治任務（團結信徒群眾，穩定社會、服務社會），便不得不在其官方職能外，增加其非官方的教務職能。也正是辦好教會這個非官方的職能，或者說是政治職能產生的非政治後果，促使教會領導在不冒犯黨國領導政治權威的大前提下，向著爭取自主及維護教會、信徒的利益這個方向發展。1992年初江澤民接見宗教界人士時，丁光訓的言論強調辦好教會同時包含著「政治上好」及「宗教上的好」，便充分反映出全國兩會的雙重性質。¹⁵⁶

¹⁵² 〈王兆國重申宗教政策〉，《大公報》（1996年8月12日）。

¹⁵³ 國務院宗教事務局編：《宗教政策學習綱要》（北京：宗教文化出版社，1995），頁45。另參拙著：〈講道德倫理的基督教——當代中國神學對社會主義的調整與適應〉，未刊稿。

¹⁵⁴ 參〈中國基督教協會負責人就西方一些人對中國基督教的歪曲宣傳發表談話〉，〈中國基督教協會會長韓文藻博士就所謂中國的《宗教迫害》事件發表聲明〉，《天風》，1997年第8期，頁4~6。"CCC/TSPM Heads Reaffirm Policy of Religious Freedom," in *Amity News Services* (97.7.4)。

¹⁵⁵ 參拙著：〈史學意識形態化的糾結——記五十年代關於評價教會自立運動的一場論爭〉，香港浸會大學歷史系主辦，「近代中國基督教史學術研討會」宣讀論文，1998年3月28日。

¹⁵⁶ 丁光訓說：「辦好教會之所謂好，既是指政治上好，就是熱愛祖國，擁護建設有中國特色的社會主義，堅持教會三自愛國原則，抵制滲透，反對非法違法；也是指宗教上的好，就是教會做符合聖經，講道解經能幫助信徒靈性知識的長進，廣大信徒的信仰素質日益提高，能分清是非」。〈在江澤民總書記接見宗教界人士時丁主教的發言（1992年1月

第二，八十年代中國教會在理順三自組織與教會及理順黨國與教會的關係方面之討論，正好說明其改革的兩大方向。對內而言，丁光訓等教會領導意圖改革五十年代沿習下來三自領導教會的情況，進而強化教會在牧養及教務工作方面的職能。他要求三自組織必須「教會化」、「教牧化」，辦好教會。可以說，中國基督教協會的工作，正是他們在辦好教會方面的具體實踐。不過，正如上文指出，在理順關係中針對三自組織的職能調整，仍然面對著不少教會內部「三自骨幹」等左傾勢力的抵制。1991年底的第五屆全國會議，便正式確定了「按三自原則辦好教會」的口號。而1996年底開第六屆全國基督教會議，也將「按三自原則辦好教會」的內容，歸納為四個「必須」：必須堅持獨立自主、必須實行愛國愛教、必須努力增進團結、必須大力落實「三好」。¹⁵⁷ 前三者充分體現出三自原則的政治意義，也完全符合黨國的政治要求；¹⁵⁸ 最後一點則說明其非官方的教會角色。但在會議上，他們也同時就著如何更好的辦好教會，而列出十大任務。¹⁵⁹ 這些任務，卻又是一面倒體現其非官方的

28日)》，全國兩會《會訊》，1992年第1期，轉引自羅冠宗編：《論三自和教會建設——丁光訓主教和中國基督教歷次會議文件有關論述選編(1980-1995)》(上海：基督教全國兩會，1996)，頁37。

¹⁵⁷ 韓文藻：〈同心協力建立基督的身體——按三自原則把教會辦得更好〉，中國基督教兩會編：《中國基督教第六屆全國會議專輯》(上海：全國兩會，1996)，頁13~18。

¹⁵⁸ 事實上，早在1996年7月底，中央統戰部便組織全國宗教團體負責人在東北舉行會議，探討在新形勢下宗教團體如何加強自身建設，並進一步使宗教與社會主義社會相適應。中央統戰部副部長李德洙在會上，便提出「愛國愛教，團結進步，堅持獨立自主，自辦教會」的方針。這四個方針，便成為基督教全國會議上所謂「按三自原則辦好教會」的具體內容。唯一不同的，就是將自辦教會改為大力落實「三好」。參中央統戰部編：《愛國愛教·團結進步——全國宗教團體領導人東北研討會輯刊》(北京：華文出版社，1997)，頁14。

在第六屆全國基督教會議上，國務院宗教事務局局長葉小文的發言，也說：「堅持按三自原則辦好教會，關係到中國基督教的方向之辨，前途之爭，命運所繫。『堅持三自』與『辦好教會』本來就是一致的，不能分割；本來就是實在的，不能空喊。『堅持三自』才能『辦好教會』，『辦好教會』務必『堅持三自』。只能在『堅持三自』中『辦好教會』，也只有在『辦好教會』中『堅持三自』」。參葉小文：〈在中國基督教第六屆全國代表會議上的講話〉，《中國基督教第六屆全國會議專輯》，頁40。

¹⁵⁹ 十大任務包括：(1)加強各級兩會的自身建設，建立得力的工作班子；(2)加強神學教育和神學思想建設；(3)加強農村教會工作；(4)加強出版工作；(5)加強三自愛國主義

教會職能的。¹⁶⁰ 可以說，「按三自原則辦好教會」正是兩會內部經過多年的摸索及衝突後，對其雙重角色的自我定位。可以預見，教會內存在的保守力量，依然會以高舉三自原則作後盾，辦好教會的方向無疑值得肯定，但要充分落實，看來仍是崎嶇滿途。¹⁶¹

丁光訓也明白，光在教會內理順關係仍不足夠，而必須進一步對外理順黨國與教會的關係，方能在外在條件上配合辦好教會。他們針對地方幹部越俎代庖，包辦、干涉教會內部事務的嚴重情況，作出申訴。這裡可以更進一步看到，他們如何致力於「政教分開」的目標，以洗脫「官辦教會」的惡劣形象。教會爭取自主，意味著宗教事務部門需要調整其職能，也反映出教會向黨國討回自己的權力之訴求。不過，儘管教會組織小心翼翼地推銷其「政教分開」的主張，並且強調這不等於宗教組織放棄在政治上接受黨國領導，而僅是爭取教會內部事務的自主，但卻因涉及黨國與教會間權力的再分配，及由此而削弱黨國領導的敏感問題，而未能真箇得到落實。¹⁶² 現階段，我們可以看見，宗教團體繼續致力於

教育和三自教育；(6) 加強教會規章制定、宣傳及實施；(7) 開展研究工作；(8) 加強自養能力；(9) 維護教會合法權益，協助政府落實政策；(10) 加強同世界各地教會的交流與分享。韓文藻：〈同心協力建立基督的身體——按三自原則把教會辦得更好〉，頁19~25。

¹⁶⁰ 在全國基協的修章中，亦可反映出這個關懷。原基協章程第二條是：「本會是中國基督教的全國性教務組織。其宗旨是：團結全國所有信奉天父、承認耶穌基督為救主的基督徒，遵守國家憲法、法律、法規與政策，在聖靈的引領下，遵照聖經，同心協力，辦好我國獨立自主，自治、自養、自傳的教會」。其中「遵守國家憲法、法律、法規與政策」容易被誤解為基協的宗旨之一。故修改為：「本會是中國基督教的全國性教務組織。其宗旨是：團結全國所有信奉上帝、承認耶穌基督為主的基督徒，在聖靈的引領下，同心合意，遵照聖經真理、三自愛國原則、我國教會規章制度和國家憲法、法律、法規、政策，辦好中國的教會」。王菊珍：〈關於修改章程的說明（1996年12月31日）〉，《中國基督教第六屆全國會議專輯》，頁50。

¹⁶¹ 新任中國基督教三自愛國運動委員會主席羅冠宗說：「四個『必須』是相互聯繫、相互制約、不可分割的四項原則。其中最重要的是必須堅持獨立自主，沒有獨立自主，其他三項原則都無法實現。如果我們不能堅持獨立自主，教會就將為境外敵對勢力所控制，成為它們對我進行『分化』、破壞的工具，那就談不上愛國愛教和團結，更不可能按『三好』要求來辦好教會。四個『必須』是以辦好教會為目的的。教會所謂好，不僅要符合聖經的教導，滿足廣大信徒信仰上的需要，同時它必須是獨立自主的，熱愛社會主義祖國的，同教內外都能在政治上團結合作，信仰上互相尊重的，是符合『三好』要求的」。參羅冠宗：〈基督教必須堅持獨立自主〉，《人民政協報》，1997年10月23日。

¹⁶² 例如中國佛教協會在1994年召開第六屆全國代表會議，事先徵得國務院主管部門

釐清「依法對宗教事務進行管理」的涵義，爭取改革宗教工作領導管理的體制及調整政府宗教事務部門的職能。此外，他們也爭取宗教立法，以保護公民信仰自由這基本權利之基點出發，制定〈中華人民共和國宗教法〉或〈保護宗教法〉或〈保護宗教信仰自由法〉，並以此來指導單項的宗教法規。¹⁶³其實，黨國及教會都期望盡快完成宗教立法的工作，但是兩者對宗教法的理解卻存在著差異（權利本位與義務本位）。正如劉澎的分析：「由於雙方考慮的出發點不同，要搞出一部在雙方利益與衝突中尋求平衡，並為全社會所接受的宗教法，就只能取決於雙方鬥爭與妥協的結果了」。¹⁶⁴

第三、全國兩會「把自己看為中國以及各地整個基督教的僕人和它的合法權益的代表」¹⁶⁵的改革方向，卻因自身的雙重性質而弔詭地顯得困難重重。他們意圖擺脫「官辦」的形象及實質，但因教會內部保守力量及外在政治條件的不成熟，而舉步維艱，這也反映出他們現時仍具有若干的「官辦」色彩，陷於半官半民、非官非民，亦官亦民的困境之中。他們希望朝著民間宗教團體的方向發展，但卻又不能完全擺脫其官方的性質。那麼，我們應該如何評價兩會從八十年代迄今的改革呢？筆者同

的同意，在通過新章程中，明確了佛協「具有教務組織的性質」，並通過〈全國漢傳佛教寺院管理章程〉，其中第一條規定：「寺院在政府宗教事務部門的行政領導下，由僧人自己管理；在教內，寺院受佛教協會的領導」。但不久，主管部門有同志認為「在教內，寺院受佛教協會的領導」的提法不妥，違反了十九號文件的規定，要向各地發出通知，予以澄清糾正。對此，佛協會長趙樸初即質問：「如此說來，政府宗教事務部門對宗教活動場所的行政領導和宗教活動場所在教內接受本宗教教會組織的領導是完全對立的，兩種性質、範疇不同的領導是不能並存的，只能有政府宗教事務部門對宗教活動場所的行政領導，而絕不容許在宗教內部上級教會組織對所屬宗教活動的領導。這種觀點，我看是很有代表性的……來自領導部門的這種觀點，如不轉變，下面的包辦代替現象就難以克服。」趙樸初：〈學習貫徹《決定》精神，做好宗教工作——在全國政協常委會上的書面發言〉，頁6。

¹⁶³ 趙樸初說：「沒有這樣一個基本法，制訂宗教方面的行政法規和地方性法規，就缺乏充分的立法依據，容易偏離宗教立法的基本宗旨。法律、法規一經制訂，就在相當長的時期內，具有強制性的約束力，所以要切忌出於短期行政行為的需要，制訂長期適用的單項法規。宗教立法項目安排上的輕重緩急，我看不盡是一個程序問題，一定程度上是宗教立法宗旨的反映。」趙樸初：〈學習貫徹《決定》精神，做好宗教工作——在全國政協常委會上的書面發言〉，頁6。

¹⁶⁴ 劉澎：〈中國政教關係的特點及發展〉，頁11。

¹⁶⁵ 丁光訓：〈在全國兩會委員會議上的發言（1990年8月28日）〉，頁22。

意姜凱文對中國官方工會——中華全國總工會的評價，並嘗試將之應用在中國教會的情況，他說：

毫無疑問，全總及其屬下組織至今仍屬官辦工會，儘管它與黨——國家的矛盾在加深。人人都有足夠的理由去鄙視它、憎恨它，但它畢竟是今天為工人利益而大聲吶喊，而且腳踏實地給工人幫助的唯一合法組織，在相當一段時間內恐怕還不會出現另一種力量或組織足以替代它。國際社會和工會組織可以批評它，攻擊它，但更重要的是促成它的根本變革。¹⁶⁶

同樣，因基督教愛國組織在歷史上的過犯，以及其在現實上的限制與錯誤，引致國內外對其充滿著負面的評價。人人都有足夠的理由去鄙視它、憎恨它，但是，兩會畢竟仍是國內唯一的合法基督教組織，正在朝著「辦好教會」的方向進行改革，並為信徒及教會爭取合法權益。在相當一段時間內恐怕還不會出現另一種足以替代它的力量或組織。國內外宗教組織可以批評它，攻擊它，但更重要的是幫助其「教會化」的改革，促進教會內部「辦好教會」派的健康力量的發展。當然，我們同時看到其雙重性質及角色，對自我改革構成的限制及困局。嚴格來說，兩會都不能算是獨立社會組織，但是比起過去幾乎清一色官辦性質的情形，目前的銳變也是一種進步。¹⁶⁷ 正如童燕齊在析論中國現存的雙重性質團體時說：「這是一個半杯水的問題。看你是強調空的那一半還是滿的那一半。問題在於，這個杯子原來是空的還是滿的。對於中國這樣一個有著長期國家主宰社會傳統的地方，從幾千以前一直延續到今天的共產黨，社會要從這個狀態中脫身出來需要一個長期的，逐漸的生長的過程。」¹⁶⁸

第四，從政教關係的角度來看，按照拉梅的模式，政治與宗教間的互動可從認受性 (legitimation)、意識形態 (ideology)、團體擁護與集體效忠 (group adherence & collective loyalty)、組織 (organization)、立法

¹⁶⁶ 姜凱文：〈工會與黨——國家的衝突——八十年代以來的中國工會改革〉，《香港社會科學學報》，第8期（1996年秋），頁146～147。

¹⁶⁷ 童燕齊：〈公民社會與中國政治〉，頁445。

¹⁶⁸ 童燕齊：〈公民社會與中國政治〉，頁447。

(legislation)、運作 (functionality) 及價值系統 (values system) 等七個範疇體現出來。¹⁶⁹ 本文在處理基督教愛國團體的改革歷程時，即充分說明了黨國與宗教團體之間在上述層面的關係，如何在黨國主導的大前提下產生相互影響。例如黨國成為基督教兩會合法存在的保證，而兩會也反過來發揮合法化、穩定黨國統治基礎的政治任務。黨國要求教會絕對擁護及順服於特定的意識形態，並對其統治效忠，用作換取將基督教界定為有別於非法迷信活動的合法宗教之條件。此外，黨國也在不同層面（組織、資源、立法等）控制基督教組織，並為它設定某些配合其利益的政治功能，要求它完成。不過，與此同時，我們亦看見因市場經濟的影響，促使黨國與社會關係的調整，基督教愛國團體也不能完全依賴原有的政治基礎，而須朝著教會化的方向改革。儘管教會在組織、立法以至功能上爭取更多的自主權和獨立性的成績仍未見理想，其爭取也始終沒有突破黨國的底線，但卻說明了這些愛國宗教團體已非鐵板一塊的事實，反映出他們與黨國間既一致又矛盾的政教關係。

在這個過程中，中國教會的改革能否朝著民間宗教團體的方向發展，主要仰賴於下列五方面的因素：

一、改革開放的政策能否繼續深化，特別是其對黨國與社會關係產生的衝擊。¹⁷⁰ 要是民間社會的空間逐漸擴大，¹⁷¹ 並且管理性的公共領域 (managerial public sphere)，甚至批判性的公共領域 (critical public sphere) 得以建立時，¹⁷² 則像基督教兩會這樣擁有雙重性質的團體，要擺脫其官

¹⁶⁹ Ramet, "Sacred Values and the Tapestry of Power: An Introduction," 7-11.

¹⁷⁰ James T. Myers, *Enemies Without Guns: The Catholic Church in China* (New York: Paragon Book, 1991), 314-320.

¹⁷¹ 關於當代中國已否存在民間社會的討論，可參Richard Madsen, "The Public Sphere, Civil Society, and Moral Community: A Research Agenda for Contemporary China Studies," 及 Heath B. Chamberlain, "On the Search for Civil Society in China," *Modern China* 19, 2 (April 1993), 183-215。

¹⁷² 公共領域的概念出自哈伯瑪斯 (J. Habermas)，指涉國家與社會成員間的空间。個別的社會成員來到這個公共領域來討論與公共利益有關的事務，集結起來與政府接觸聯繫，表達意見，影響決策。參J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Bu Thomas Burger, Tran. (Cambridge: The MIT Press, 1989)。有學者進一步將公共領域區分成管理性與批判性，前者包括公民自行組織與

辦、官助的官方角色，在著結構上便有可能性。否則，其雙重角色必然對其自身的改革構成不能忽視的阻力。不過，筆者仍相信，黨國的容忍宗教政策執行得愈持久，宗教信仰在官方條框下成為民眾生活的一部分之可能性便愈高。¹⁷³如此，愛國基督教團體的「教會化」，便不僅是達致某些政治目的之手段，更是逐漸演變成爲「目的」本身。「教會化」的力量必然促使基督教兩會向充當維護教會及信徒利益的方向發展，從量變到質變，增加其向民間團體過渡的內在要求。

二、不管是全面的宗教立法還是單項立法，中國要從人治向依法治國 (rule by law) 再向法治 (rule of law) 過渡，仍需一段漫長的時間。¹⁷⁴因此，各級黨國幹部的素質，特別是他們對宗教的態度，便成爲各地教會能否落實及討回教會內部事務的自主性的關鍵。¹⁷⁵這也涉及黨國改革法制建設及政治體制，特別是黨政分開的意願及成效。

管理社區的公共事務，這個領域與政府機構的關係並不密切。而後者則集中在討論和批評政府的政策。參 Y. Tong, "State, Society, and Political Change in China & Hungary," in *Comparative Politics* (April 1990), 333-353。有關上述論點，參童燕齊：〈公民社會與中國政治〉，頁436~438。

¹⁷³ Goldman, "Religion in Post-Mao China," 146.

¹⁷⁴ 參盧永鴻：《中國法律觀和法制的演進——從毛澤東到鄧小平》（香港：天地圖書，1994），頁198~199。

¹⁷⁵ 1992年第6期的《天風》，刊載了兩段消息，說明有地方幹部仍對宗教抱敵視態度。其一是江西信徒的信函，他說：「社教工作組在我村展開評選『兩戶』、『五優』活動中規定：凡有信基督教的人的家庭，均不能評選『雙文明戶』、『五好家庭』，其理由是基督教信徒是『搞迷信』」。另一篇摘自《湘基簡訊》的消息，指湖南安化縣羊角塘鄉龜山村基督教信徒在信仰上受到縣社教隊駐該村個別人員的限制（如沒收信徒宗教書籍），事件得到領導的「高度重視」，「對認識不清的個別人員進行了教育」。參〈對宗教徒應團結而不是歧視〉、〈干預宗教信仰得到糾正〉，《天風》（1992年第6期），頁26。後來，8月號的《天風》刊登了一位信徒在閱畢這兩則消息後的感嘆：「這兩則消息，一則在湖南，一則在江西。兩則消息都談到了：在他們那裡在展開社教工作，事件都是在社教工作中發生的。這使我想起了，解放後，凡是有甚麼政治風波，或者開展甚麼政治運動，儘管公開的文件中，沒有衝擊宗教的詞句，但往往會波及，甚至遭殃。因此，如果現在不少地方已在、或將要進行社教工作的話，希望政府及時看到這一苗子，並設法加以預防和制止。聽有關宗教工作的報告或文件時，常聽到要對宗教加強管理，防止宗教方面的混亂現象和違法亂紀的出現。這是必要的。但從未聽到，對侵犯宗教權益方面的事要加強處理。作爲信徒，沒有別的，只是希望，憲法規定的宗教信仰自由精神能受到重視，不要任意受到干擾，黨和政府在实际工作中應認真清理在宗教方面的『左』的思想」。潦水：〈從看到的兩則消息所想到的……〉，《天風》（1992年第8期），頁28。

三、教會內「辦好教會」派與「三自骨幹」派在基督教兩會內部的勢力消長，也是不能忽視的因素。設若「教會化」的目標得到信徒群眾甚至是各級教會領導的認同，則三自組織的「教會化」、「教牧化」便成為一股不容忽視與逆轉的力量，長遠地自然對教會的改革產生積極的作用。當然，這又涉及他們與三自骨幹間在教會內部的權力分配，以及他們與地方黨政幹部的關係（包括溝通、妥協及合作）及討價還價的能力等問題。

四、設若中國教會逐漸向民間組織的方向演進，則其權力結構（即全國兩會——省市兩會——基層教會的上下級指導關係）便勢將產生變化。教會領導對此等變化的態度如何？也影響著中國教會的改革。另一方面，他們跟數量廣大，又與兩會沒有聯繫的農村教會間如何整合，又涉及極其複雜及敏感的課題。

五、「辦好教會」的方向無疑值得肯定，但是隨著中國經濟改革的發展，社會的急劇變遷勢必進一步加速世俗化的步伐，這必然對中國教會構成更嚴峻的挑戰與衝擊，帶來更多新的問題。要在這個情況下將教會「辦好」，無疑意味著更多的要求及更高的標準。憑藉中國教會自身擁有的條件，要真箇在宗教涵義上辦好教會，即使沒有外在政治因素的制約，也不是一件容易的事。

總的來說，這五方面的因素是相互影響的，存在著複雜的互動關係。惟就此觀之，中國教會改革的前路，看來仍是漫長而崎嶇的。

撮 要

本文旨在探討在黨國支配宗教的大前提下，中國官方認可的基督教團體，如何在改革開放的新環境中為自己的工作定位及進行改革。改革的內容，主要體現在他們意圖在官方的政治角色之外，強化其宗教性質及教會代表的職能的努力，其中涉及理順三自組織與教會的關係，及理順黨國與教會的關係等重要課題。本文作者指出，從黨國的立場出發，非官方職能的強化，特別體現在辦好教會的方向下，其背後的考慮仍然有著相當的政治涵義。但是，當三自組織因著政治的需

要而不得不朝著「教會化」、「教牧化」的方向發展時，「辦好教會」的非官方的職能，便要求教會領導更多地維護信徒及教會的利益，爭取其合法的權益不受侵犯。而這又無可避免地跟其官方的政治角色產生不協調、甚至是衝突的地方。愛國宗教團體跟黨國間的既一致又衝突的矛盾關係，便是源於這種雙重角色。我們必須在這個角度下，來分析八十年代迄今中國教會的改革。

ABSTRACT

Since the implementation of economic reforms after the Eighties, the party-state recognised Christian patriotic organisation has sought to re-define her role and undertaken some reforms. Apart from the official role imposed by the party-state, the TSPM/CCC tried to represent Christians' interests and to attain more autonomy. From the point of view of the party-state, even the religious nature or role emphasised by these organisations in the direction of "running the Church well" had its political significance. The paper argues that the religious or unofficial role of these patriotic organisations was inevitably came into conflict with their political or official role. The paradoxical relationship between Chinese church and the party-state was rooted in double role or duty of the former.

The paper discusses four major topics: 1. the political function and double duty of patriotic religious organisation after the Eighties; 2. the re-defining role of TSPM/CCC; 3. re-ordering the relation between Three-self organisations and churches; 4. reordering the relation between party-state and the Chinese church.