

文化集刊

1

五十年代
三自運動的研究

邢福增、梁家麟著

建道神學院
基督教與中國文化研究中心

作者簡介

邢福增

香港中文大學歷史研究哲學博士

建道神學院講師，

基督教與中國文化研究中心副主任

梁家麟

香港中文大學中國文化研究哲學博士

加拿大維真學院道學碩士

建道神學院講師，

基督教與中國文化研究中心主任

五十年代三自運動的研究

The Three-Self Patriotic
Movement in 1950s

邢福增、梁家麟合著



建道神學院
Alliance Bible Seminary
1996

文化集刊 1

五十年代三自運動的研究

作者：邢福增、梁家麟

編者：梁家麟

出版者：建道神學院 基督教與中國文化研究中心

香港長洲山頂道 22 號

電話：(852) 2981-0345 圖文傳真：(852) 2981-9777

封面設計：創世記設計製作

承印者：永生印刷社

總代理：基道書樓

新界沙田火炭坳背灣街 26 號富騰工業中心 1011 室

電話：(852) 2687-0331 圖文傳真：(852) 2687-0281

CCCRC Occasional Paper 1

The Three Self-Motion Movement in 1950s

Authors: Ying Fu-tsang & Leung Ka-lun

Editor: Leung Ka-lun

Publisher: Christianity & Chinese Culture Research Centre

Alliance Bible Seminary

22, Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

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

Cover Design: Creator Design & Production

Printer: Vincent Printing

Sole Agent: Logos Book House

Tel: (852) 2687-0331 Fax: (852) 2687-0281

© 建道神學院 一九九六年
一九九六年二月初版
版權所有

© 1996 by Alliance Bible Seminary
First Edition, February 1996
All Rights Reserved

ISBN: 967-7997-06-4

目錄

系列說明	v
序言	vii
三自愛國運動的起源 與發展 (1949~1957) / 邢福增	1
五十年代三自運動 的不同詮釋 / 梁家麟	125
附件一：中共中央關於天主教與基督教問題 的指示 (一九五〇年八月十九日)	245
附件二：中共中央關於積極推進宗教革新運動 的指示 (一九五一年三月五日)	251
建道神學院 「基督教與中國文化研究中心」簡介	259

系列說明

建道神學院自九三年成立「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，建構基督教的教義、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，並且也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出來，要從事一個足以涵括以上的方向的研究計劃，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。故此，我們只能按部就班地從事一些的小規模的研究計劃，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，透視出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。我們盡量使研究的課題普及化，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、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。

序言

五十年代的三自運動，對中國教會造成長遠的影響，是毋庸置疑的事實。根據三自教會的領袖的自述，這是中國基督徒因應國家當時的政治形勢，為糾正教會過去走錯了的路向、為補贖昔日傳教士對國人所犯的錯誤、為改造教會存在的形態與基督徒的政治觀與世界觀，又為使教會迎向新的時代景況與釐定她的使命，自發地促成並組織的運動。但在絕大多數海外觀察者看來，三自運動卻是由中共政府所策劃並導演著，為要迫害信徒、根除基督教的一場毀教運動。兩種不同的觀點，各有不同的講台與聽眾，一般而言，甚少有相互參照對話的機會。

但是，我們不能因此便認為歷史研究與論述就是這樣子的各說各話，無客觀真相可言，總之在某個陣營的人眼中，與其持異見的都是「別有用心」的觀點與角度。我們不接納新詮釋所主張的相對主義或觀點主義的說法，仍堅持在充分了解不同的政治立場對研究者的研究取向與取材立論的影響後，我們仍然可以在紛紜的理論背後，確立客觀的史實，並由串連好的史實來比評各種不同的詮釋，尋找一個更客觀和更合理的史論。史學研究仍是一門追求客觀知識的學科。並且，我們只能活在現代之中，後現代不過是一個假想的世界而已。

對於自五十年代始三自運動的歷史，我們也當作如是觀。

促成我們研究五十年代三自運動的原因是這樣的：我們在數年前，已在國內的出版刊物中留意到三自教會的領袖們正重新定義並詮釋「三自」一詞的現象；及至去年年底，建道神學院出版的《建道學刊》收到了金陵神學院講師張賢勇先生投來一篇有關五十年代三自運動的文章，正是依據三自教會在八十年代的主流觀點來闡述的，我們覺得值得對這個當今三自教會主流的觀點作歷史審查，評估其真偽偏全，故毅然決定開始研究此課題。

本論集收錄了兩篇論文。第一篇是由邢福增博士所撰寫的〈三自愛國運動的起源與發展(1949~1957)〉，就大量的原始史料來重組在五十年代一連串急風驟雨的政治運動下推展出來的三自運動的歷史。作者同意吳耀宗等三自運動發起人在中共建國前後有改革教會的決心，而政權尚未鞏固的中國政府也有團結(乃至控制)教會之意，於是乎在政府的推動及鼓勵下，教會便進行自發性的改革運動。但是，在全能政治的發展下，教會無可避免地要屈從於政府的權力之下；而吳耀宗等也逐漸由接受中共的革命路向過渡到接受黨的直接領導，由追求革命理想的「求真」給壓抑至在政治風潮中求自保的「求存」。無論如何，作者論定宗教意義的「三自」並非五十年代三自運動真正目標，「反帝愛國」的政治任務才是其意向所在。

第二篇則是本人執筆，題為〈五十年代三自運動的不同詮釋〉，主要介紹海外基督徒與學者們自五十年代起迄今對三自運動的不同論述，包括在七十年代以前較單一的觀點，乃至八十年代較分歧的看法；又分析了自八十年代三自教會重新活動以後，它對其所繼承的歷史傳統的重新詮釋。筆者認為三自教會對五十年代一頁歷史的重新詮釋，特別是企圖將三自接上二十年代的本

色化運動去，乃是基於現實的需要，希望沖淡組織的政治含義，爲之注入傳統的宗教內容。而這也反映出今天的三自教會既欲繼承其傳統（故要證明五十年代的三自運動合理且必要）、又欲擺脫（故要爲其注入新意義）的複雜心理。我也質疑那些以八十年代中國教會蓬勃發展的事實，來證明五十年代三自運動卓有成效的說法，指出這樣的推論是倒果爲因的。

這裡必須強調，我們無意對現實的組織或個人作任何蓋棺式的論定。史學研究必須同時注意歷史發展中的「變」與「常」，我們得承認任何人或事都可以、也必須與時俱變，在新的時代中有意識且負責任地重新定義自己的存在、及調校未來的路向。因此，我們無意用歷史來絕對性地論斷現實。但與此同時，我們卻得堅持，歷史事實終究是歷史事實，絕不能爲了實用的考慮（包括任何政治的原因）而恣意歪曲了歷史的真相，一切政治與文化的霸權理論都不應淹沒了學術上的求真旨趣，基督徒的學術研究尤其需要具備此種良知與風骨。所以，我們鍥而不捨地追問歷史的真實面貌何在。至於如何將此歷史研究的成果應用在今天對任何組織與個人的評價，以及指引個人的抉擇與行動，就不是我們在研究過程中的計較了。

末了，得在此銘謝「文化中心」同工韓建軍先生，他在這本論集的出版過程中所耗上的時間與精力，較諸所有在論集裡具名的人不遑多讓。莫鉅智先生的文稿校正，也爲本書的出版付出重要的貢獻。總括而言，論集的文責由具名作者自負，與「文化中心」乃至建道神學院無涉；但本書若有任何學術成就

與對教會的貢獻，則是所有有份參與這本書的研究與製作的人共同分享的。

願上帝在我們所在的大時代中用得著這個微小的研究。

梁家麟

一九九五年十一月廿二日

三自愛國運動的起源
與發展 (1949~1957)

邢福增

三自愛國運動的起源與發展

(1949~1957)

第一章	導言	3
第二章	「人民民主專政」下的國家與宗教	7
	1. 何謂新人民民主主義？	
	2. 新民主主義時期的宗教	
	3. 宏觀歷史的制約性	
第三章	新中國下的基督教： 回應與革新 (1949~1950)	21
	1. 誰可代表基督教？	
	2. 全國基督教協進會的應變與革新	
	3. 吳耀宗與「基督教宣言」	
第四章	從基督教革新運動到 抗美援朝三自革新運動 (1950~1953)	45
	1. 協進會第十四屆年會	
	2. 抗美援朝保家衛國運動	
	3. 基督教抗美援朝三自革新運動	
第五章	基督教三自愛國運動 (1954~1957)	85
	1. 中國基督教「大團結」的需要	
	2. 中國基督教全國會議	
	3. 反三自愛國運動與「反革命」	
	4. 從大鳴大放到反右運動	
第六章	結論——「全能政治」下的國家與宗教	117

第一章

導言

當代史 (contemporary history) 在歷史學研究裡，一直給史學工作者不易駕御的感覺。這一方面涉及所需重要資料的開放與掌握程度不理想，另一方面也因與研究的時代重疊，研究者本身往往不能跳出自身處境的困囿；抑且不少當事人物要不是尚在人世，便是其遺澤與影響仍存，難免增加了研究範圍涉及的主觀成分。特別當某些當代歷史事件或人物的重新評價，將引起此時此地的重大震盪時，歷史本身的「意識形態」色彩也相應強烈起來，難怪有學者慨嘆地說：「歷史成爲工具，成爲支撐著歷史評價的基石」。¹

在當代中國教會史的範疇裡，對「三自愛國運動」的不同評價，事實上也呈現出一幅頗爲混雜的歷史圖像。² 本文旨在以歷

¹ 顧昕以五四運動的不同評價爲個案，詳細縷述了歷史與意識形態間的複雜關係，或如他所指的，「歷史學的意識形態化過程」。他指出，這種意識形態化的傳統，在中國史學中特別強烈。參氏著：《中國啓蒙運動的歷史圖景》（香港：牛津大學出版社，1992）。

² 筆者以爲，學者對三自運動的評價，可分「陰謀論」及「正統論」兩種主調，前者強調中國共產黨政府在三自運動中的主動策劃角色，目的在「改造」及「消滅」中國的基督教。這類著作甚多，如楊洋曾撰寫一系列的文章，探討有關課題：〈「三自」運動委員會產生的經過〉、〈政府導演下產生的「控訴」運動——五〇年代初大陸基督教接

史研究的進路，通過對「三自愛國運動」的研究，從而建構中共建國初期，以迄反右運動間，在國家政治與宗教（社會）方面的互動關係。

所謂「三自愛國運動」，即指在解放後以吳耀宗為首所領導的基督教革新運動。由於新中國的成立，意味著中國政治形態與系統的重大改變，因此，我們要全面了解這場革新運動，就不能不先對五十年代的整體政治發展有基本的了解，俾能明白政治環境的變化如何制約著基督教發展的空間。另一方面，運動的發展，也反映了部分基督徒知識分子與教會領袖面對劇變的不同選擇與考慮。職是之故，筆者以為，著名中國政治學學者鄒謙提倡的整合「宏觀」與「微觀」研究取向，³ 對我們重新檢視這段富爭議

受改造的第一步〉、〈三自會的發展和鞏固——參加「三自」是改造大陸基督教的第二步〉等，文載《中國與教會》第2卷第12期（1983年5~6月）、第3卷第2期（1983年9~10月）、第3卷第3期（1983年11~12月）。

至於持「正統論」的學者，主要強調三自運動在促進中國教會的本色化，或自立運動上的貢獻，特別是關於其踐行「三自」理想上的歷史地位。參沈以藩、曹聖潔：〈中國基督教的自立運動〉，《社會科學（上海）》1982年第3期。另中國基督教三自愛國運動委員會編：《基督教三自愛國運動四十週年論文選》（上海：該會，1990）。

³ 所謂宏觀政治學，即「宏觀歷史比較社會學」(macro-historical comparative sociology) 的路向，其基本特點是：突出地強調了社會經濟史條件對事件的制約性，如不少學者認為社會經濟的發展，乃國家民主政治成熟的先決條件，便屬這種宏觀取向。至於微觀政治學，主要以「博奕論」(game theory) 和「理性選擇理論」(rational choice theory) 等方法論為基礎，強調研究各種理性和非理性的「偏好」(preferences) 和「選擇」機制對人類行動和互動的影響。若以民主政治為例，微觀取向的學者所關懷的，毋寧是政治行動者「主觀行動能力」的制約考慮。鄒謙即主張結合上述兩種取向，從「宏觀歷史」與「微觀行動」的角度，來探討中國的政治發展。其理論部分，主要參

的歷史，無疑是個較為持平的切入點與取向，既著重宏觀歷史發展的制約因素，也顧及行動者的不同考慮與選擇。

〈從傳統權威政治系統到現代全能主義政治系統——宏觀分析與微觀分析的結合〉一文，至於個案研究，可參〈天安門：從宏觀歷史與微觀行動的角度看〉一文，皆收氏著：《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）。

第二章

「人民民主專政」下的國家與宗教

1. 何謂新人民民主主義？

中華人民共和國雖然於一九四九年十月一日才正式成立，但是中國共產黨在持續四年多的內戰中將取得勝利的結果，卻早在四八年間已見其端倪。在國共軍事實力懸殊的情況下，中共能夠奪得政權的原因極其複雜，也引起不少史家從政治、軍事及經濟等角度的不同爭論。但是，不容否認的是，在抗戰結束期間，由於國民黨在接收工作中表現得腐敗、無能和專橫，加上鎮壓學生反內戰運動，及在經濟、財政政策方面破產，逐漸使知識分子及一般人民將對國民黨抱有的希望，轉移至中共身上。加上中共成功地運用「統一戰線」策略，人民因而對它產生好感。⁴

其實，由於中國在二十世紀面臨著來自內外方面的巨大衝擊，引發了社會的全面危機，中國知識分子在「救亡」壓倒「啓蒙」的情勢下，愈益傾向走上一條整體解決辦法之路。他們認為

⁴ 有史家便力主民心的轉移，乃中共勝利的重要關鍵，參 Suzanne Pepper, *Civil War in China: The Political Struggle, 1945-1949* (Calif.: Univ. of Calif. Press, 1978)。不過，筆者卻以為，與其強調「民心」乃國共勝負的關鍵原因，不若視之為國共間權力消長的反映，似乎更為符合史實。

在思考國家前途問題上，採取漸進的解決方法，實遠遜於能夠立即達成果效的整體解決問題。在民族主義高漲的情況下，知識分子的思想激化，在在使人相信，社會主義革命乃克服全面危機的唯一方案。⁵

在國家民族面對全面危機的嚴峻情勢下，社會主義革命無疑有其吸引力，特別是抗戰後國民黨政府種種失當的措施，確實為中共加添了不少支持者。當然，這些人之所以左傾，與其說是出於對社會主義的徹底忠誠與追求，毋寧是因為強烈不滿國民黨政權的腐敗、獨裁而已。事實上，他們關懷的，是當下如何從這個黑暗的制度中得到解放，而非對將來社會的具體企劃。因此，當「解放」不再成爲一種集體追求的理想與口號，而成爲一個既成事實，而中國共產黨的角色，也從體制外的抗爭分子，演變成現有政權的建制核心時；新領導如何解決建國後面對的棘手問題，⁶

⁵ 歐陽哲生指出，這是自由主義在中國敗於共產主義的關鍵所在。氏著：〈自由主義之累——胡適思想的現代闡釋〉（上海：人民出版社，1993），頁88。劉再復也強調，由於馬克思主義本身帶著一種「全盤性」的特點，因而深深吸引了面對全面危機下的中國人。李澤厚、劉再復：《告別革命——回望二十世紀的中國》（香港：天地圖書，1995），頁73。

⁶ 這些問題包括：社會和政體的四分五裂、公共秩序和風氣的敗壞、被戰爭破壞的經濟遭受嚴重的通貨膨脹和失業的折磨，及社會菁英在爭取國家富強的目標時，中國根本的經濟和軍事落後性所造成的巨大障礙。Frederick C. Teiwes, "Establishment & Consolidation of the New Regime," Denis Twitchett & John K. Fairbank 總編, *The Cambridge History of China*, 15 vols., Roderick MacFarquhar & J. K. Fairbank 編, 第14輯: *The People's Republic, Part 1: The Emergence of Revolutionary China 1949-1965* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987), 頁51。

從而在最大程度內爭取社會不同階層的支持，並把社會各階層對共產主義的恐懼降到最低程度，遂成為新政權的首要任務。

在一九四九年九月召開的中國人民政治協商會議第一屆全體會議，便充分體現了這種關懷。根據〈中國人民政治協商會議共同綱領〉，中華人民共和國是新民主主義（即人民民主主義）的國家，由工人階級領導，以工農聯盟為基礎，並團結各民主階級和國內各民族的人民民主專政國家（即無產階級專政）。⁷ 正如毛澤東指出，「人民」在現階段中國的意思，主要包括：工人階級、農民階級、城市小資產階級和民族資產階級。這些不同的階級，在工人階級和共產黨的領導下，團結起來，組成自己的國家，選舉自己的政府。新國家的任務，一方面是要向「帝國主義的走狗即地主階級和官僚資產階級以及代表這些階級的國民黨反動派及其幫凶們」實行專政與獨裁。另一方面，則對人民內部實行

長期從事統戰工作的李維漢也指出，在建國初期，中共仍面對錯綜複雜的形勢。這主要包括：國民黨殘餘的反革命勢力，例如在西南地區就有土匪百萬、特務八萬，還有一批堅持反動立場的反動黨團骨幹、惡霸分子以及反動道門頭子。在廣大農村，尚有三分之二的農業人口（約計二億六千四百萬人）的地區沒有進行土地制度的改革，那裡的主要矛盾仍然是封建主義和民主主義之間的矛盾。另一方面，又要著手沒收官僚資本主義企業，使之變為全民所有制的社會主義企業，並要在全國範圍內著手建立社會主義國營商業和合作社商業；同時對私人資本主義經濟要實行利用和限制的政策，改善勞資關係，使私人資本主義經濟在國營社會主義經濟的領導下，分工合作。對外，還要隨時準備對付帝國主義的侵略，保衛國家的獨立與安全。參李維漢：〈建國十五年統戰工作的回顧與再認識〉，氏著：《回憶與研究》下冊（北京：中共黨史資料出版社，1986），頁675~676。

⁷ 〈中國人民政治協商會議共同綱領〉，中央檔案館編：《中共中央文件選集》第18冊（1949年1月~9月），（河北：中共中央黨校出版社，1992），頁584。

民主制度，讓他們（而不是反動派）享受種種自由。將這種「專制」與「民主」的矛盾統一起來，就是「人民民主專政」的意思了。⁸

人民民主專政體現的，是一種較為溫和的漸進主義，強調中國從新民主主義向社會主義過渡的必要。⁹ 在這個過渡階段中，中共一直沿用的「統一戰線」¹⁰ 精神，也充分貫徹其中。職是之故，〈共同綱領〉將「人民」與「國民」予以區分，前者僅指工、農階級、小資產及民族資產階級，而將代表帝國主義走狗和封建主義殘餘的地主階級和官僚資產階級在「人民」的範圍內除

⁸ 毛澤東：〈論人民民主專政〉，中共中央毛澤東選集出版委員會編：《毛澤東選集》第4卷（北京：人民出版社，1950），頁1364。

⁹ 正如周恩來在政協的報告中指出，新民主主義是一個「過渡性質的階段」，一定會向更高級的社會主義和共產主義階段發展。但是，現在在〈共同綱領〉中卻沒有將實現社會主義與共產主義的最終目標規定出來，這只是「現在暫時不寫出來，不是否定它，而是更加鄭重地看待它。」周恩來：〈人民政協共同綱領草案的特點〉，中共中央文獻編輯委員會編：《周恩來選集》上卷（北京：人民出版社，1980），頁368。

後來，周恩來在全國統一戰線工作會議上，也再三強調，「實現社會主義是要有一定條件的。今天條件不成熟，就要急於轉變到社會主義，這說明一些同志對新民主主義缺乏切實的認識，不相信按照〈共同綱領〉不折不扣地做下去，社會主義的條件就會逐步具備和成熟。今天我們中心的問題，不是甚麼推翻資產階級，而是如何同他們合作。」參周恩來：〈發揮人民民主統一戰線積極作用的幾個問題（一九五〇年四月十三日）〉，中共中央文獻研究室編：《建國以來重要文獻選編》第1冊（北京：中央文獻出版社，1992），頁181。

¹⁰ 所謂統一戰線，是指通過制定比較有限的目標和把敵人的界線盡可能縮至最小的做法（即「次要矛盾」或「人民內部矛盾」），來聯結更廣大的盟友，從而孤立敵人（即「主要矛盾」和「敵我矛盾」）。

掉。政府對兩者將採取不同的態度：前者是致力爭取團結與聯合，以擴大革命力量，而後者則是徹底予以打擊與教育（改造），目的在摧毀反革命力量。

「人民民主專政」的理論，一方面反映出中共有意識地擺脫蘇聯關於國家形式的正統觀念，因而不少民主黨派人士在新政府中，可以扮演頗為重要的角色；而中共亦頗為重視這些有威望的黨外人士的意見。但另一方面，在更廣泛的政治觀念方面，中共壓根兒仍是強調共產黨的專政。¹¹ 因為構成「人民」的不同階級絕不是平等地組成國家，乃是在共產黨領導下，接受無產階級的教育。¹² 這種既團結又專政，或既聯合又鬥爭¹³ 的國家特質，不惟

¹¹ 在一九五〇年一月，中共中央宣傳部發出指引，指出「人民民主專政實質上是工農民主專政」。但是，考慮到在現階段這樣宣傳的話，「對於人民民主統一戰線的工作將有不利的影響」，所以在「目前不必去宣傳，更不要在報紙刊物上發表或討論」。「我們在報紙刊物上發表和公開對外宣傳時，仍須按照共同綱領來作解說，即人民民主專政是工人階級領導的，以工農聯盟為基礎，團結各民主階級（包括工人階級、農民階級、小資產階級、民族資產階級）和國內各民族的人民民主專政。」〈中共中央宣傳部關於「人民民主專政實質上就是工農民主專政」給三野政治部的指示〉，《建國以來重要文獻選編》第1冊，頁106。

¹² Frederick C. Teiwes, "Establishment & Consolidation of the New Regime", 頁77~79。

¹³ 在抗日戰爭時，毛澤東便以為與國民黨建立的統一戰線並非意味著與聯盟取消了鬥爭，他說：「既不是一切聯合否認鬥爭，又不是一切鬥爭否認聯合，而是綜合聯合和鬥爭兩方面的政策。」氏著：〈論政策〉，《毛澤東選集》第2卷，頁721。李維漢也指出，「人民民主統一戰線內部，是不能沒有鬥爭的。因為團結是有鬥爭的團結，而鬥爭是從團結出發，為了鞏固團結。」參李維漢：〈更加鞏固和發展人民民主統一戰線（一九五〇年十二月二日在招待各民主黨派中央會議代表會

反映出中共建國初期的歷史處境及國家領導人的考慮，也直接影響著國家與社會間的關係。

在統戰理論的指導下，在建國初期的主要矛盾是所謂「三大敵人」：封建主義、帝國主義及官僚資本主義。至於次要矛盾，則是所謂小資產階級和民族資產階級。對中共領導者而言，資產階級雖是要爭取團結的對象，但因著這個階級本身的軟弱性與動搖性，同時也是要致力予以教育的。問題是，團結與鬥爭孰輕孰重，卻涉及對國家形勢及社會革命發展階段的整體評估。¹⁴ 因此，隨著國內、外局勢的變化，及中共領導如何評估此等變化對現有政權的威脅，它對統戰對象的團結及鬥爭程度也相應地有所改變。

2. 新民主主義時期的宗教

作為信奉馬列主義的政權，馬克思 (Karl Marx) 對宗教的理解與註釋，在一定程度上，必然影響他們對於宗教政策的制訂。馬克思深信：宗教乃人民反映與投射出來的產物，是「那些還沒有獲得自己或是再度喪失自己的人的自我意識和自我感覺」。人

上的講話)》，氏著：《統一戰線問題與民族問題》(北京：人民出版社，1981)，頁19。

¹⁴ 以建國初期的土地改革為例，最初的原則是希望「和平土改」，但由於新解放區在實施土改時遇到的種種困難，例如農民對共黨統治是否持續保持信心、農村傳統勢力的根深蒂固，至一九五〇年夏，中共便不得不強調階級鬥爭並動員群眾來貫徹新土改方案。因此，土改不僅是一場以分配土地為主的經濟運動，更是一場消滅地主階級的政治運動。Frederick C. Teiwes, "Establishment & Consolidation of the New Regime"，頁83~88。

民按著現實世界的苦難而創造了上帝，並以宗教為自我安慰的工具。因此，「宗教是被壓迫生靈的嘆息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神制度的精神一樣，宗教是人民的鴉片。」¹⁵ 再者，馬克思亦指出，那些進行剝削的統治階級，也洞識到宗教的「麻醉」作用，因而積極利用宗教，作為合理化其政權的武器。¹⁶ 職是之故，在「鴉片論」的指導下，宗教是一種反動的意識形態，使人民群眾將一切希望寄託於來世的天堂，默默地接納了現存不合理及剝削人的制度，因而大大阻礙了革命意識的發展及人類歷史的前進。

既然宗教是一種反動的意識形態，那麼，奉行馬列主義的中共政權，是否必然要採取一切手段，來打擊、消滅宗教信仰？其實，我們須留意，馬克思對宗教的理解，正指陳出一個事實：只要人類社會還存在著宗教賴以生存的土壤和條件（如人世間的苦難，統治階級的剝削等），則宗教作為一種「鴉片」，肯定仍有著存在的根源。人民會不自覺地繼續通過鴉片來自我麻醉，統治者也會同樣利用宗教來麻醉人民。因此，宗教並不能通過打擊的手段來予以消滅，唯有隨著生產力及生產關係的發展，社會進入一個不再存在著苦難，也沒有剝削與逼迫的階段；那時人們可以完全把握自己的命運，成為自由的人，也不會再盼望那「彼岸世界」，宗教方會隨著「彼岸世界」的消失而自動消亡。對馬克思來說，這個社會就是他心目中的共產社會。

¹⁵ 馬克思：〈黑格爾法哲學批判導言〉，《馬克思、恩格斯全集》第1卷（北京：人民出版社，1965），頁452。

¹⁶ 馬克思：〈萊茵觀察家報的共產主義〉，《馬克思、恩格斯全集》第1卷，頁218。

現在，中國的社會既仍處於「新民主主義」時期，則中共對宗教的態度，首要的關懷並不是將宗教徹底消滅，反倒是讓宗教隨著其存在的社會條件的消滅，而自然消亡。¹⁷ 而在這個過程中，政府的任務，就是一方面搞好財政經濟，並「廣泛進行唯物主義與科學知識的宣傳，來逐漸縮小宗教的市場」；另一方面則在教會內進行愛國主義教育與反帝國主義的工作。¹⁸ 正如周恩來在全國統一戰線工作會議上指出，雖然各地基督教及天主教中存在著「帝國主義的間諜」，他們有帝國主義的「國際背景」，但是，從統戰的角度出發，政府的政策仍是要保護宗教信仰自由。「我們只反對帝國主義，不牽連宗教信仰問題。」¹⁹ 王震在新疆一次入黨儀式中，亦表示宗教在當地各民族人民中有重要的影響，人民已養成深厚的宗教迷信習慣，不是強力可解決的。「只

¹⁷ 一九五〇年四月，《天風》轉載了《學習半月刊》第2卷第1期的一篇答讀者問，解釋了宗教自然消亡與當前實施宗教信仰自由的關係。〈馬列主義者對宗教信仰自由的看法〉，《天風》第209號（1950年4月），頁3~4。

¹⁸ 〈中共中央關於天主教、基督教問題的指示（一九五〇年八月十九日）〉，《建國以來重要文獻選編》第1冊，頁409~410。有關指示的全文，可參本書附件（一）。

¹⁹ 周恩來：〈發揮人民民主統一戰線積極作用的幾個問題〉，《建國以來重要文獻選編》第1冊，頁186。周恩來相信，在中國向社會主義社會過渡的過程中，宗教仍有其長期存在的根據，誰要企圖人為地把宗教消滅，都是不可能與不符合客觀事實的。抑有進者，由於宗教信仰是長期的，又有那麼多信徒群眾，政府方面就更須小心地從統一戰線的角度來處理。參李世平、魏積溫等編：《周恩來和統一戰線》（成都：四川大學出版社，1986），第四章：「周恩來論宗教問題」，頁158~187。

要他們在政治上、經濟上、文化上翻了身，宗教迷信便會自然衰退的。」²⁰

由於中共領導意識到宗教在本質上兼具長期性、群眾性及民族性等複雜成分，他們也更傾向從統戰的角度來處理宗教的問題。後來，統戰部系統地提出宗教的「五性」論：群眾性、民族性、長期性、國際性及複雜性，反映出他們對處理宗教問題的審慎態度。²¹

宗教在本質上雖然與信奉無神論的共產主義者存在著對立與矛盾，但是在擴大革命力量與消滅反革命力量的統戰考慮下，這些矛盾都變得次要了。對中共而言，宗教信徒也是擴大革命力量的基礎之一，因此，不能純粹因著信仰的問題而隨便予以反對。一九四九年八月十一日，華北人民政府主席董必武出席華北區青年會區會議所作的演講，便充分體現出這種統戰的精神。董氏再三肯定青年會對社會的貢獻，並指出建國的事業需要各社會團體共同的努力。其中的關鍵不在宗教信仰的差異，反倒是基本的政治立場是否符合中共的政策。²² 在〈共同綱領〉總綱第五條中規

²⁰ 〈馬列主義者對宗教信仰自由的看法〉，《天風》第209期（1950年4月），頁2。

²¹ 李維漢：〈在全國第七次統戰工作會議上的發言（一九五七年四月四日）〉，氏著：《統一戰線問題與民族問題》，頁173。

²² 〈中共當局對中國教會的一個號召：下鄉——董必武先生講詞紀要〉，《天風》第178號（1949年9月），頁3。

定：「中華人民共和國人民有宗教信仰的自由權」²³，便是上述統戰精神的具體說明。

另一方面，宗教在中國歷史上與封建主義及帝國主義之間，又有著極其密切的關係。在本質上，它既是人民內部矛盾，又是敵對階級的矛盾。因此，伴隨著新中國的成立，宗教本身也必須進行改革，以適應新的形勢，好能從上述的雙重矛盾中，轉化為純粹的人民內部矛盾。²⁴ 當時主理中共中央統一戰線工作部的李維漢，在一九五〇年三月召開的全國統戰工作會議上，便以〈人民民主統一戰線的新形勢與新任務〉為題作報告，在論及如何對待那些擁有一定群眾及政治影響力的舊社會團體時，他這樣說：

要到裡面去進行工作，逐步地改變其政治面貌。如對基督教和天主教團體，即應通過其中的進步分子和愛國民主人士，積極爭取團結其中的中間分子和落後群眾，孤立少數為帝國主義及其走狗服務的分子，從其內部開展民族民主覺醒運動，使在政治上和經濟上真正與帝國主義侵略勢力和國內反動勢力割斷聯繫，成為「自治」、「自給」、「自傳」的宗教團體。²⁵

李氏主張在宗教改革中把宗教信仰與宗教制度區別開來，保護和尊重宗教信仰，改革宗教制度。特別是歷史上宗教被剝削階級利用時所訂立的規章制度，均非宗教信仰所必須有的表現形式。現

²³ 〈中國人民政治協商會議共同綱領〉，頁585。

²⁴ 即信仰與不信仰宗教的矛盾，信仰這種宗教或者那種宗教的矛盾，信仰這個教派或者那個教派的矛盾。

²⁵ 李維漢：〈人民民主統一戰線的新形勢與新任務（一九五〇年三月二十一日）〉，《建國以來重要文獻選編》第1冊，頁152。

在各宗教必須改革那些阻礙民族和社會發展，同國家法令相抵觸的東西。推展宗教改革，既要依靠群眾的覺悟與自願，但也不可搞大規模的群眾運動，而要採取和平的改革方針。²⁶

職是之故，中共中央在一九五〇年八月頒佈關於對天主教及基督教問題的指示時，便強調現在的主要工作，「不是進行群眾的反宗教運動」，而是要在基督教及天主教內部，「利用各種機會和經過有愛國心的教徒，向教徒群眾進行愛國主義的宣傳，揭露帝國主義文化侵略與間諜活動的陰謀，領導和支持其中的愛國分子，團結虔誠的教徒的大多數，反對仍與帝國主義勾結的少數反動分子，有步驟地使教會擺脫帝國主義的影響及其經濟關係，把教會變為由中國人自治、自傳、自養的宗教事業。」²⁷ 這裡可見，在新民主主義時期，中共中央對基督教的政策，基本上仍是以統戰為出發點，旨在團結大多數愛國的信徒，將打擊面集中為少數的壞分子及反動分子而已。在這樣的情況下，只要宗教界做好改革自己的工作，與帝國主義劃清界限，盡最大的力量來促進社會發展，它在新中國便有了存在的價值。²⁸

²⁶ 參朱越利編：《今日中國宗教》（北京：今日中國出版社，1994），「李維漢的宗教觀」，頁55~56。

²⁷ 〈中共中央關於天主教、基督教問題的指示〉，《建國以來重要文獻選編》第1冊，頁409~410。

²⁸ 新民主主義青年團中央委員會副書記蔣南翔，在青年會華北青區董事會上演講，便指出青年會雖然在舊社會裡與國民黨和帝國主義有關係，但都已過去了。在新中國裡，青年會必須繼續在社會服務方面努力，與共產黨共同促進中國的進步。只要青年會「今天能反帝、反封建、建設新中國，則共產黨應與之友好合作。」〈新青團中委副書記蔣

3. 宏觀歷史的制約性

一九四九年中國共產黨取得政權後，民族面臨的全面危機 (total crisis) 解決了，國家社會在新秩序下重新建立起來。由於中共政權主要是建立在一個列寧主義的政黨的基礎之上，一切權力都集中在黨中央。因此，如何在黨的領導下進一步加強對社會各部分的控制，從而鞏固新建立的政權，遂成爲掌權者的首要關懷。有學者以「全能主義」(totalism) 的政治形態來形容這種黨國權力對社會的入侵關係，並指出在隨後的政治運動下，全能主義政治的進一步深化。²⁹ 不過，在新中國成立的首年內，中共儘管有其專制的一面，但當時的形勢，在聯合、團結與鬥爭、專政之間，仍可感覺到一些不太嚴峻與緊張的氣氛；亦正是這種既聯合又鬥爭的政治氣候，制約了基督教在新中國生存與發展的基本條件。

在人民民主專政及統一戰線的考慮下，中共既要爭取團結，擴大革命力量，也要反對三大敵人，消滅國內、外的反革命勢力。因此，〈共同綱領〉雖然賦予人民有宗教信仰的自由，但必

南翔先生講演摘要)，《協進月刊》第8卷第3期 (1949年10月)，頁3~4。

²⁹ 鄒讜指出，四九年中共取得政權後，國家社會重新建立起來，全面危機解決了，全能主義政治就失去了它的歷史的功能和任務，它的應用範圍應當縮小，然後逐漸演變成爲社會主義高度民主政治。可是從五一年起，再經過反右擴大化，一直到社會主義教育運動，全能主義政治的趨勢，反因取得政權、黨外政治力量降低、黨內民主的削弱，而有逐步升級的趨勢，到文革時期「四人幫」又搞一次社會革命，全能政治也登峰造極。參氏著：〈中國二十世紀政治與西方政治學〉，《二十世紀中國政治》，頁5。

須留意的是，能享受此等自由者只限於「人民」，而非「國民」。換句話說，那些還沒有從反動階級那裡覺悟過來的人，將不被視為人民，而只屬於中國的一個國民而已。職是之故，宗教界人士要享受宗教信仰自由的前設，在於他們必須與過去舊社會的反動勢力劃清界線，一刀兩斷，並以行動證成他們在新中國覺悟的決心。不過，甚麼形式（和平？群眾運動？）的表現才被視為真正的覺醒，卻又端在中共在不同形勢的期望與要求。無論如何，中國教會的改革，已是勢在必行，問題只是怎樣進行革新而已。

另一方面，統一戰線的團結工作既是在矛盾中形成和發展的，團結就是在共同點上把（次要）矛盾的各方統一起來。³⁰ 但問題是，中共領導人因應國內、外局勢對國家所處形勢的不同評估，在在影響了對矛盾各方的統一工作。正如毛澤東在〈矛盾論〉中所言：「在複雜的事物的發展過程中，有許多的矛盾存在，其中必有一種是主要的矛盾，由於它的存在和發展，規定或影響著其他矛盾的存在和發展。」隨著情勢改變，矛盾的地位也相應地起了變化。³¹ 因此，中共如何在不同形勢中釐定基督教是對抗性矛盾或非對抗性矛盾，也直接影響與制約中國教會在新中國的發展空間與形態。

³⁰ 周恩來：〈建設與團結〉，《周恩來選集》下卷，頁29。

³¹ 毛澤東：〈矛盾論〉，《毛澤東選集》第1卷，頁295~296。

第三章

新中國下的基督教：

回應與革新 (1949~1950)

1. 誰可代表基督教？

在一九四九年初，中共先後在「三大戰役」(遼沈、淮海、平津)中大勝國民黨部隊，整個東北、華北及長江中下游地區已全部解放，對長江以南而言，人民解放軍的到達亦只是時間的問題而已。在整個中國解放的過程中，各地教會領袖對國民黨政權之繼續統治，也不再寄與任何期望。倒是如何在一個奉行無神論的中共政權下存活，並繼續進行福音工作，才是他們密切關注的課題。³²

一九四九年九月廿一日，中國人民政治協商會議開幕。除了中共代表外，不同民主黨派背景人士、人民團體、民主階級及各界各民族代表均應邀出席，這是建國及組織新政府方面的一項重要的籌備工作。由於政協會議標榜其代表全中國人民的性質，宗教界因而也有八個代表(七個正式，一個候補)，其中基督教代表

³² 有關解放過程中不同差會傳教士對前途的態度，可參 George Hood, *Neither Bang Nor Whimper: The End of a Missionary Era in China* (Singapore: Presbyterian Church in Singapore, 1991), 頁64~84.

五人，佛教二人，回教一人。五名基督教代表，分別是吳耀宗、趙紫宸、劉良模、張雪岩及鄧裕志。事實上，他們亦承認自己不能完全代表基督教，因為他們並非由現時唯一全國性的基督教團體（即全國基督教協進會）所選出的。對政協籌備會而言，他們並不確認協進會為可以選派代表的團體，而寧願從基督教界裡選擇一些與他們思想相同的力量。這派力量的特色，就是：

他們主張民主；他們反日、反蔣、反美帝國主義；他們接受新民主主義，接受共產黨在政治上的領導，主張與共產黨合作；他們不滿於基督教的保守、腐敗和它與帝國主義、封建力量的聯繫；他們認為社會革命是耶穌的福音的一個重要的成分，而這個成分，同共產主義的主張，是大致相同的，他們這些思想，不是從現在才開始的，他們思想的轉變，雖然有時間上快慢的不同，但他們所以形成今日的思想，是經過了一個相當長期的奮鬥歷程的。在國民黨統治時期中，他們當中有些人，是一直在黑名單上的，是天天受到特務統治的威脅的。他們在思想上、信仰上，雖然與參加民主運動的其他人士並不完全相同，但在共同的目標上，在實際的行動上，他們和這些人是完全一致的。³³

可見，這五人是因為一直以來（而非現在才開始）在政治立場上，傾向認同社會主義革命，並主張擁護共產黨的統治，與新中國的趨向完全一致，³⁴ 才得到籌備會的選派。因此，他們之不能代表與這派力量殊異的基督徒，便是一件理直氣壯之事了。

³³ 吳耀宗等：〈我們參加人民政協會議的經過〉，《田家》第16卷第8期（1949年11月），頁8。

³⁴ 在這五人中，吳耀宗及劉良模顯然完全符合上述的要求。只是趙紫宸為何會被選派，則很值得進一步研究了。因為趙氏在解放前，

從中共的角度而言，整個選派的過程，事實上完全符合了他們在新民主主義時期對宗教的態度。畢竟，在宗派林立、信徒眾多的情況下，基督教必須進行改革，好適應新中國的需要，這是不容置疑的。只是，甚麼人在這個改造的過程中，可以扮演一個較為關鍵的角色，俾能將改革調校至政府期望的方向上，便不能掉以輕心了。像吳耀宗及劉良模等教內的「進步力量」，自然是首要的選擇了。³⁵ 從日後的發展可見，中共也確實是積極地支持，甚至大力推動這場由教會「進步分子」所發起的革新運動。

2. 全國基督教協進會的應變與革新

應變

面對解放的事實，全國基督教協進會也不得不探索其在新中國可以扮演的角色。當時《協進月刊》的編者相信，只要基督教能糾正自身存在的一些問題，憑藉著教會對社會的貢獻，徹底實

在思想從沒有主張過任何社會革命的救國方案，反倒是精神革命與社會改良才是他的救國取向。更重要的是，趙氏對共產主義的認同，是在中共統治中國後，而非像吳耀宗般經過一段漫長的探索歷程。在中共扮演主動角色的前提下，一個較合理的推論是：中共也期望能邀請一些具影響力及地位的教會領袖及神學家任政協代表，而趙紫宸則答允了這個邀請。有關趙氏在解放前後的思想，特別是他對教會革新的態度，參拙著：〈中共建國前後趙紫宸的教會改革觀〉，未刊稿。

³⁵ 據劉良模憶述，一九四九年八月時，他在紐約收到周恩來通過龔澎打來的電報，邀請他出席在北京舉行的第一屆政協會議。可見，自始至終，選派代表的主動權均在中共手上。氏著：〈懷念愛國愛教的吳先生〉，中國基督教三自愛國運動委員會編：《回憶吳耀宗先生》（上海：該會，1982），頁107。

現基督教社會主義，則必能協助政府建設一個絕對平等的社會。³⁶當然，協進會的領袖們大抵亦了解到，現時吳耀宗等受到新政府重視的事實，亦明白中共對協進會與「帝國主義」間的關係的疑慮。因此，一方面，他們設法與此等「進步力量」合作，讓他們可以更好的溝通政府與教會間的關係。例如，一九四九年八月，協進會便邀請了吳耀宗及鄧裕志等人，一起商討向政協會議提供的意見。在會上，吳耀宗及吳高梓指出，基督教界在政協代表中得到分配，顯示出中共確認基督教亦有其可以發揮的社會力量。他們更督促教會信徒應有正確的認識和建設性的行動。³⁷不少教會領袖亦紛紛向吳氏等進言，希望他們能在政協會議上，為宗教自由政策的落實而努力，並表示教會願意參與建設新中國的決心。³⁸不僅如此，他們甚至為五位基督教界代表，賦予正統與合

³⁶ 例如，協進會指出，基督教須從七方面改進自己：一、努力提倡教會的生產和什一捐；二、努力引導有志有為青年皈依基督獻身教會；三、根除教友自私自利的劣根性；四、徹底實現基督教社會主義；五、徹底剷除教會的腐化分子；六、實踐耶穌用行為證道的教訓；七、我們在基督裡要作前進的人。編者：〈中國基督教會今後工作的方向〉，《協進月刊》第7卷第12期（1949年6月），頁4~6。

³⁷ 〈協進會開了時局座談會〉，《天風》第176號（1949年8月），頁11。

³⁸ 例如衛理公會華北教區會督江長川便向基督教五位政協代表提出五點意見，包括：一、不求特殊權利，只求給予信仰自由、集會自由和宣教自由；二、教會決以人民立場，遵守政府法令，配合政府建設新中國；三、決不受任何勢力利用，也不利用任何勢力，來作違反人民幸福的工作；四、決心早日促成教會的自立、自養及自傳；五、決以正義、公道、博愛、和平和敬神愛人的精神，服務人民。〈江長川對新政協的意見〉，《天風》第181號（1949年9月），頁12。

法性呢。³⁹ 及至政協會議正式召開，《協進月刊》更發表題為〈請為中央人民政府成立慶祝並祈禱和平〉的評論文章，除稱讚人民政府是一個「為勞苦大眾謀利益的政府，剷除一切不平等和剝削階級的革命政府」外，亦感謝上帝使宗教信仰自由的條文得以訂明在〈共同綱領〉內。⁴⁰

另一方面，協進會既自覺到其與西方差會（即所謂帝國主義滲透）的關係，因此，不少華籍領袖亦急謀應對之策，特別是關於協進會的最高權力機關——年會及由年會選舉產生的執委——的代表國籍問題。過去由於在憲章中沒有規定，故不少年會代表及執委代表，均由西方傳教士擔任。西教士在最高決策上的影響力，不惟削減協進會的自治性質，更容易成為西方帝國主義控制

³⁹ 九月四日，華北基督教聯會又為五位代表開了歡迎聚餐會，江長川在致辭時說：「他們五位代表，雖然不是我們選出來的，我們認為很可以代表基督教，就是要我們選的話，我們大概也會選他們。」吳耀宗等：〈我們參加人民政協會議的經過〉，頁8。

及政協會議後，上海基督教團體又在十一月三日召開一次盛大的歡迎人民政協基督徒代表的晚會，六百多名出席者來自二十多個教會的組織、團體。除吳耀宗、鄧裕志及劉良模三位宗教界代表外，也是基督徒的政協代表沈體蘭及陳己生亦有出席。這個晚會的目的，顯然要將政協會議關於宗教的議決向宗教界傳達，所以吳耀宗在發言時，便詳細解釋了統一戰線、共同綱領及民主集中制的意義。主席吳高梓在總結時也說：「願諸位將所聽得的記住了，帶回各人原來的團體中去，向我們所代表的基督教信徒的廣大群眾，展開積極的學習，搞通思想，認清目標，為建設新中國而努力！」有關晚會的詳情，可參何慈洪的記錄，〈記「上海基督教團體歡迎人民政協基督徒代表」晚會〉，《天風》第187號（1949年11月5日），頁12；〈人民政協基督徒代表的話〉，《天風》第192號（1949年12月10日），頁8~11。

⁴⁰ 〈請為中央人民政府成立慶祝並祈禱和平〉，《協進月刊》第8卷第2期（1949年10月），頁2。

教會的明證。因此，協進會的常務委員與幹事部決定著手研究此問題，期望將修改憲章的建議，交十月中舉行的執委會會議討論。⁴¹

不過，在十月廿五及廿六日的執委會會議上，卻未有關於修改憲章的決議，⁴² 未知是否在會議中遇到阻力。然而，在十一月五日的《天風》上，卻刊登了題為〈給國外宣教部一封公開信〉的中文譯稿，由江長川（華北基督教聯合會主席、衛理公會華北教區會督）、吳高梓（中華全國基督教協進會會長）、胡祖蔭（廣學會義務總幹事）、邵鏡三（南京中華基督教會總幹事）、吳貽芳（南京金陵女子文理學院院長）、涂羽卿（中華基督教青年會全國協會總幹事）、崔憲祥（中華基督教會全國總會總幹事）及繆秋笙（中華基督教宗教教育促進會執行幹事）等十九位教會領袖寫給英美教會領袖。此信雖然以個人名義發表，但是從聯署人的背景看來，卻又不能將之視為一封普通的信函。

這封公開信的目的，是期望西方教會可以明白現時中國教會身處的處境，並重申中國基督徒必須在主張唯物論及無神論的新中國下繼續作見證，「尋求一個新的合適的方法去拓展新的前途」。公開信中特別強調教會與政治的關係：

在過去，中國的教會對它周圍所發生的政治波濤一向是取超然立場的。但今日新的哲學以為生活的各方面必須受到政治的影響，這與傳統的基督教看法——政教分離恰是一個對

⁴¹ 〈全國協進會將進行修改憲章〉，《天風》第181號（1949年9月），頁12。

⁴² 〈協進會執委會重要決議〉，《天風》第186號（1949年10月），頁12。

比。在一個政治勢力廣泛地影響著我們的生活與工作的時代裡，做一個社會集團的教會而又兼為國民一份子的基督徒，在社會上怎樣同時表現他基督徒的精神與盡他的社會責任，這確是一個難題。在社會服務與教育的範疇中我們將必須接受政府的領導，並且要和服務、組織、管理的各方面配合。這些新的適應究竟怎樣才能實現呢？這是要讓中國教會來決定的。我們作基督徒的人必須兼為中國國民，我們的教會必須成為中國的社會機關，這是我們的權利，也是我們的責任。

顯然，中國教會的領袖們清楚體會到，在一個政治勢力無所不在的「全能主義政治」社會裡，基督徒及教會根本不能不考慮政治力量對宗教的制約。職是之故，在當前「人民民主專政」的統治下，中國教會必須接納政府的部分要求，重新檢討他們與西方教會的關係，因為「教會的對外關係很容易會被誤解而被人提出責難」。

在這方面，公開信提出中國教會在實施未來政策時的三個基本方針：一、政策的決定權及經濟的管理權，應該交與中國的領袖，並有計劃地實現自養的原則；二、關於傳教士未來的地位問題，端在於他們能否接受新的形勢與挑戰；三、原則上，中國教會仍需要國外的經濟援助，只是差會的經費必須不附帶條件。⁴³

⁴³ 顧政書譯：〈給國外宣教部一封公開信（譯文）〉，《天風》第187號（1949年11月），頁4~5。英文稿（“Message from Chinese Christians to Mission Boards Abroad”）在同年十二月刊登在 *China Bulletin* 1:73 上，現據 Francis P. Jones 編，*Documents of the Three-Self Movement: Source Materials for the Study of the Protestant*

這封由十九位中國教會領袖發表的私人公開信，充分表現出他們意圖通過調整與西方差會間的關係，特別是在「自治」及「自養」的原則上，作為基督教在新中國下進行革新的宣告。信函既以個人名義發表，也就不受他們所屬教會及機構組織的限制，卻又能清楚地向西方教會（自然也包括中國政府）告白他們期望中國教會革新的方向。

除了自治外，基督教會的自養問題，也是一個必須處理的課題。事實上，打從西方傳教士在華開展福音工作始，一個包括宣教、教育、社會服務、醫療及出版的龐大宣教事業即在中國形成。而絕大部分的經費，均仰賴西方差會的供應，中國教會在達成自養目標方面，顯然尚有很長的路程。因此，在新政府推動生產運動的號召下，協進會亦有派教牧及平信徒參加工業學習班，學習不同的生產技能，既能效法保羅，可以自傳自養，也可體驗工人的生活，實踐傳福音給貧窮的人的使命。⁴⁴

總的來說，在巨變的處境下，協進會亦深切明白「求變」的必要，也大致掌握到中共期望教會改變的方向。⁴⁵ 不過，問題

Church in Communist China (New York: National Council of the Churches of Christ in the U.S.A., 1963), 頁14~18.

⁴⁴ 〈中國教會宣道事業的生產化業已開始了〉，《協進月刊》第8卷第2期（1949年10月），頁6。

⁴⁵ 解放前，鑑於時局的變化，全國協進會在一九四八年三月及八月，先後發表了兩封致全國信徒書，目的在勉勵信徒面對時代的挑戰。〈中華全國基督教協進會致全國信徒書〉，《協進月刊》第6卷第12期（1948年3月），頁2~3；〈中華全國基督教協進會致全國信徒書（第二封）〉，《協進月刊》第7卷第5期（1948年10月），頁3~4。一九四九年十二月，協進會發表第三封致全國信徒書，再次表達了教會願意接受批評及進行自我改革的決心，並強調基督教必須尋索其獨特的貢獻來

是，他們期望的變革，顯然是繼續在原有的體系內進行，並由舊有的領導班子來主導的改革；抑且，其「反帝」的政治色彩也不強烈，對過去傳教事業亦沒有作出聲討及批判。但是，政府的構想與期望又是否這樣呢？從全國基督教會議的籌備過程及吳耀宗的「革新宣言」簽名運動，便可看見政府、協進會及中共重視的教會進步力量三者之間的微妙關係。

全國基督教會議

在一九四九年十月廿五至廿七日召開的全國協進會執委會會議上，鑑於吳耀宗在報告時指出，中央人民政府將在內政部下設立「宗教事務委員會」，而人民政協全國委員會中亦將設「宗教事務組」，因此，不少委員便覺著在基督教方面，應成立一全國性強而有力的行政機構，俾能與人民政府宗教機構取得聯繫。⁴⁶因此，協進會決定在短期內召開一個全國性的協商會議，商討教會如何參與建設新社會的計劃。爲了促進這次全國會議，他們更

服務人民，參與建設新中國。“Third Message”，收 *Documents of the Three-Self Movement: Source Materials for the Study of the Protestant Church in Communist China*，頁9~11。（未見此件中文原稿）。

⁴⁶ 編者：〈教會應改組全國機構實證耶穌福音〉，《協進月刊》第8卷第3期（1949年11月），頁2。江長川在會上發言時，強調教會在團結方面，應向中共學習，「在主內用一個頭腦思想，一個眼睛觀看，一個嘴巴說話，一個鼻孔喘氣。」全國基督教會議的目的，就是「我們至少全國要有一個行政統一的機構」。〈全國基督教會議的目標與任務〉，《協進月刊》第8卷第8期（1950年4月），頁4。

同意組織訪問團，到華北、華中、西北、中原、華東及華南各地，拜訪教會。⁴⁷

一九五〇年一月底，全國協進會執委會議決在八月十九至廿七日在北京召開以「基督教與新時代」為總題的全國基督教會議，並組成專責籌備委員會跟進有關工作。籌委會議決分大會宣言、事工綱領、革新計劃、合作機構四小組。從籌委會的成員觀之，基本上是由協進會既有的領袖組成，至於吳耀宗，則只屬專門委員之一，另與崔憲詳合作，負責大會宣言組。⁴⁸ 未幾，革新計劃組的正、副組長趙紫宸及江長川在北京徵集關於改革的意見後，即以問題的形式，寄發各地各宗派教會討論。⁴⁹

不過，四月時，卻傳出全國會議「因籌備工作未能於匆促間就序」而延期舉行的消息。⁵⁰ 未幾，《天風》的社論，也就會議延期的問題表達意見，並提出會議不易召開的原因。其中清楚顯示出在大會的籌備過程中，教會內出現了「對新環境的看法和作法」不盡相同的意見，特別是有人對「不革新或假革新之名以保

⁴⁷ 〈協進會執委會重要決議〉，《天風》第186號（1949年10月），頁12。

⁴⁸ 籌委會由朱友漁任主席，副主席包括涂羽卿、崔憲詳、江長川、鮑哲慶，總幹事則由吳高梓出任。〈全國基督教會議的籌備〉，《天風》第199號（1950年2月），頁12。

⁴⁹ 〈教會改革與基督教會議〉，《天風》第205號（1950年3月），頁12。

⁵⁰ 〈全國基督教會議延開〉，《天風》第209號（1950年4月），頁12。

頑固之實」的不滿。⁵¹ 在同一期的《天風》裡，亦有文章批評全國會議只有少數上級的領袖參與其事，各地中層及基層教會人士，以至平信徒均未能掌握其消息，因而不宜匆促舉行。此外，文章又抨擊籌委成員中，多半是上了年紀及領導中國教會有二三十年經驗的「熟面孔」，缺乏新進的「人馬」。⁵² 顯然，有人對籌備全國基督教會議的領導班子有所不滿，致使籌備工作面對不少阻力。

毋庸置疑，全國基督教會議乃由協進會力促召開，其中一個目的，即在「努力改革並加強全國基督教協進會」，⁵³ 其領導班子亦多為協進會及部分大宗派的教會領袖，至於備受政府重視的吳耀宗，則僅為一專門委員而已。吳氏後來（六月）雖然也被選為常務委員，但主席、副主席及總幹事等職位，卻依舊沒變。⁵⁴ 換句話說，當前基督教醞釀的革新，是在協進會的系統內進行，而非由中共期望的進步力量主導。吳耀宗儘管亦有參與其中，但卻僅扮演一般的角色而已，所能發揮的影響力也不大。在這樣的情況下，雖然協進會已擺出願意改革教會以適應新時代的姿態，

⁵¹ 〈全國基督教會議延期召開〉，《天風》第210號（1950年4月），頁1。

⁵² 鄭新民：〈對全國基督教會議籌備工作的感想與意見〉，《天風》第210號（1950年4月），頁6。

⁵³ 此乃趙紫宸在一九五〇年一月協進會執委會上的演講要點。〈全國基督教會議的目標與任務〉，《協進月刊》第8卷第8期（1950年4月），頁4。

⁵⁴ 〈全國基督教會議的消息〉，《天風》第219號（1950年6月），頁12。

但畢竟，從中共的立場而言，始終是期望在這個原有的體制外，由他們所信任的「進步力量」來促成此事。因此，這次全國基督教會議，面對來自受到政府重視的教會力量的阻力（如吳耀宗在五月草擬的「基督教宣言」便是一個明顯的動作，詳參下文），並因而出現紛爭，也是一件自然且難免的事。終於，協進會在五〇年八月，以全國會議與該會第十四屆年會的會議相近，為精簡節約的原因，將會議併入年會中，俾能集中人力物力，開好這一個年會。⁵⁵ 促成全國會議停開，並併入協進會年會的關鍵，顯然是協進會的教會領袖可以更有效的在自己的體系內，推展改革教會的方案。這樣，一切主導權皆在協進會內，從而減少了與其他不同意見爭議。⁵⁶

不過，這時協進會要面對來自政府及吳耀宗方面的革新運動的壓力，也愈來愈大了。

3. 吳耀宗與「基督教宣言」

早在一九四九年十一月，當吳耀宗等五位代表在北京參加了第一屆政協會議後，他便有意將政協的意義及決議案，傳達到各

⁵⁵ 〈全國基督教會議決停開〉，《天風》第225號（1950年8月），頁12。

⁵⁶ 例如北京燕京大學宗教學院出版的《恩友團契月刊》，便發表社論，對全國會議併入協進會年會之舉，產生了不少疑問。他們指出，全國會議「絕對不會同是協進會年會的使命，因為如果協進會年會的使命相同，協進會本身就不會發起這個全會，既然如此，全會等於停開，而非併於協進會年會中，否則那便是一個形式地不負責地唐塞。」〈再退一步希望〉，《恩友團契月刊》第2卷第8期（1950年8月），頁1。

地方的基督教團體。此時，全國政協亦希望通過組織訪問團，到各地訪問，了解各地教會面對的問題，並搜集關於召開全國會議的意見。因此，吳氏便與協進會聯合組成「基督教訪問團」，第一個目標地區是華中（包括杭州、南昌、長沙、漢口、武昌及開封），成員包括吳氏、劉良模、吳高梓、涂羽卿及艾年三五人。⁵⁷

一九五〇年五月二日，華北訪問團訪問北京後，原擬按計劃赴太原，但因臨時接到周恩來總理的邀請，「就今後中國基督教在新中國之各種問題，並其遠大前途，有所商討」，因而改變了原有計劃，先後在五月二、六及十三日，三次與周氏座談。⁵⁸ 出席這三次基督教問題座談會的，包括訪問團成員吳耀宗、鄧裕志、劉良模、涂羽卿、崔憲詳、艾年三及趙紫宸、江長川、趙復三等京津教會領袖共十九人。⁵⁹ 此外，政務院宗教組負責人陳其瑗等亦在其中。⁶⁰

由於吳耀宗在訪問各地教會的時候，收到不少關於教堂被侵佔，教會工作被干涉，甚至是教會工作人員被短期拘留的投

⁵⁷ 吳耀宗：〈基督教訪問團華中訪問記〉，《天風》第204號（1950年3月），頁5~7。

⁵⁸ 〈基督教華北訪問團返滬〉，《天風》第217號（1950年6月），頁12。

⁵⁹ 吳耀宗：〈展開基督教革新運動的旗幟〉，羅冠宗編：《中國基督教三自愛國運動文獻（1950~1992）》（上海：中國基督教三自愛國運動委員會，1993），頁10。原文刊於《天風》第233~234號（1950年9月）。

⁶⁰ 鄧裕志：〈基督教界的傑出思想家吳耀宗先生〉，《回憶吳耀宗先生》，頁71。

訴，⁶¹ 他因而決定將搜集到的共百多起關於各地教會遭遇困難的個案，向周恩來反映，希望政府能下一道命令保護各地教會。不過，周恩來卻認為，教會面對的問題，不是單由中央政府發出一道命令可以解決的。⁶² 根本的問題，仍在於中國人民對基督教會產生一個很壞的印象，認為基督教是洋教，與帝國主義對中國的侵略不可分割。因此，中國教會一方面必須堅持民族反帝的決心，「割斷同帝國主義的關係」，另一方面，要獨立自主，自力更生，建立自治、自養、自傳的教會。「這樣，基督教會就變成中國的基督教會了。」⁶³

在第三次的會談中，周恩來再三強調儘管共產黨與宗教界之間存在著無神與有神的矛盾，但是在〈共同綱領〉的基礎上，兩者仍是可以共存合作，互相尊重的。根據〈共同綱領〉，政府將與各界合作，這裡自然也包括宗教界在內；但是這個合作的前提，是政府必須先在宗教界肅清帝國主義的影響。對此，宗教界內部也有這個責任，面對少數反動分子的存在，他們必須團結一致，通過反對帝國主義、封建主義和官僚資本主義，清算並且斷絕同它們的舊關係，以鞏固政府的統一戰線。職是之故，宗教界

⁶¹ 吳耀宗：〈基督教訪問團華中訪問記〉，《天風》第204號（1950年3月），頁105。此外，湖北省人民政府在一九四九年十二月，也頒佈關於宗教信仰自由的法令，糾正了部分縣區發生侵佔教堂的行為，可見有關問題的確存在。〈湖北省人民政府通令〉，張仕章編：《宗教批判集》（上海：青年協會書局，1950），頁447。

⁶² 江文漢：〈吳耀宗——中國基督教的先知〉，《回憶吳耀宗先生》，頁51。

⁶³ 〈周恩來總理關於基督教問題的四次談話〉，《中國基督教三自愛國運動文獻（1950~1992）》，頁475。

必須要開展一個民族自覺運動，增強與政府的合作。另一方面，他們又要通過自我批評，把自己的工作與組織進行檢討和整理。這是個原則性的工作，也是宗教界「自衛」之道。⁶⁴周恩來的發言，清楚地指陳了政府對基督教的基本態度與政策。

據吳耀宗後來自述，與周恩來的談話給他一個最鮮明的啓示，就是「基督教應自動地肅清帝國主義在它裡面的力量和影響」。⁶⁵但是，筆者發現，其實早在在周氏會談之前，吳耀宗已經有這種思想。他在人民政協會議上發言時，便強調「要用盡我們的力量，把宗教裡面腐惡的傳統和它過去與封建力量、帝國主義者的聯繫，根本剷除。」⁶⁶而在上海基督教組織歡迎人民政協基督徒代表的晚會上，吳氏也承認各地教會現在存在的問題及困難，「極大部分是教會本身的錯誤」。他說：

這是因為教會與舊的力量有著太過於密切聯繫的關係，並且當地的基督教會以往沒有很好的服務表現，不能與人民打成一片，此乃自食其果。如果基督教真正為人民服務，則人民會起來幫助我們的，為（會）替我們基督教會解釋。否則，即使政府來調解，也是沒有好結果的。這件事的責任在乎我們自己。⁶⁷

⁶⁴ 同上註，頁 479~480。

⁶⁵ 吳耀宗：〈展開基督教革新運動的旗幟〉，頁11。

⁶⁶ 〈吳耀宗痛斥腐惡的傳統〉，《天風》第 181 號（1949 年 9 月），頁 12。另參吳耀宗：〈對於人民政協會議三大文件的擁護——人民政協會議宗教界民主人士首席代表吳耀宗發言〉，氏著：《黑暗與光明》（上海：青年協會，1949），頁 276。

⁶⁷ 何慈洪記：〈人民政協基督徒代表的話〉，《天風》第 192

如此看來，吳耀宗所謂的「鮮明啓示」，其實也不見得有甚麼新意！那麼，吳氏又爲何會再三強調周恩來給他這個深刻的印象及鮮明的啓示呢？筆者以爲，這可能是吳氏訴諸周氏權威的一種表現，因爲絕大部分教會人士大概不會完全認同基督教與帝國主義間的關係。但是，現在既然政府已將問題定性，並視爲教會能否存活的首要條件（所謂「自衛」之道），這樣，誰人又敢違抗「聖諭」呢？⁶⁸

在這樣的情況下，要清楚地將政府這個立場向廣大的信徒群眾說明，並且爭取教會上層人士的認同，最好的辦法，就是由教會內部發表一分宣言了。筆者相信，吳耀宗從周恩來中得到最大的啓示，與其說是基督教必須自動肅清帝國主義的影響，倒不如是他必須用發表宣言的方式，來將這個結論清楚地告白出來，並廣泛地傳達開去。⁶⁹於是，他決定著手草擬一份對外的宣言，期望能藉此除掉一般人對基督教的成見。經過五次修改後，吳耀宗將宣言寄給一些教會領袖，請他們簽名支持。未幾，上海及北京的基督教領袖們提出三方面的修改意見，吳耀宗均予以接受。從

號（1949年12月），頁9。

⁶⁸ 周恩來說：「這個問題說清楚了，對教會只有好處。」〈周恩來總理關於基督教問題的四次談話〉。

⁶⁹ 據中共中央在一九五一年三月發出一篇關於積極推進宗教革新運動的指示，在總結過去的經驗時，特別強調必須與教會上層分子及進步分子談判，「使他們發表宣言，其目的是爲了便利我們下層進行愛國主義教育……」參〈中共中央關於積極推進宗教革新運動的指示（一九五一年三月五日）〉，中共中央文獻室編：《建國以來重要文獻選編》第2冊（北京：中央文獻出版社，1992），頁97。故此，有充分理由相信，吳氏之草擬基督教革新宣言，事實上是在周恩來的「啓示」下進行的。有關指示的全文，可參本書附件（二）。

修改的內容而言，都是涉及較為敏感的與西方差會關係及政治的問題。⁷⁰ 這些修改，顯然都是在得到周恩來的首肯下進行。⁷¹ 最後，經過八次修改後，吳耀宗便在七月廿八日，聯同其他發起人（合計四十人）將題為〈中國基督教在新中國建設中努力的途徑〉的宣言及徵求簽名的信函寄出，開展了一場廣泛的簽名運動。⁷²

吳耀宗在宣言中，突顯出中國教會必須以警惕及肅清基督教與帝國主義間存在的關係，作為她們在新中國持守的政治立

⁷⁰ 上海領袖們主要提出兩方面的意見：一、把原來的一條「基督教團體應以不用外籍人員為原則，其實行辦法應與政府協商規定之」，和提倡自治和自養的一條合併起來，改為「中國基督教教會及團體，凡仍仰賴外國人才與經濟之協助者，應立即擬定具體計劃，在最短期內，實現自力更生的目標。」他們的考慮是，「不用」有排外的嫌疑，抑且原文未能指出中國教會過去對自治自養這個理想已有的努力和成績。後來，到第八修正稿時，吳耀宗又把「立即擬定計劃」的「立即」二字刪去，因為這兩個字引起了不少誤會，以為要立即斷絕與外國的經濟關係。二、把原來提及與周恩來談話經過的引論取消，改為現在強調宣言本身的意義的引論。至於北京領袖們的建議，是把引言中「又因為把基督教傳到中國來的國家，主要的都是這些帝國主義的國家」，改為「又因為把基督教傳到中國來的人們，主要的都是從這些帝國主義國家來的」。吳耀宗：〈展開基督教革新運動的旗幟〉，頁17~18。

⁷¹ 在五月二十日，中共中央及政務院負責宗教工作的負責人，在一次座談會上討論了吳耀宗的宣言的第五次修訂稿，同意了其中的一些修改，周更表示：「……就讓他那樣吧。一個字也不改，照樣發表。宣言裡說的話和我們說的話不一樣，我們也不需要宣言和我們說的一樣。這樣有便於團結群眾。」〈周恩來總理關於基督教問題的四次談話〉，頁480。

⁷² 第一批簽名共收到一五二七個名字，至九月廿五日，第二批也收到一千五百餘人，有關的簽名運動尚在繼續進行。吳耀宗：〈展開基督教革新運動的旗幟〉，頁18。

場，⁷³ 並在「短期內」完成教會的自治、自養及自傳運動，作為教會革新與發展的基本方針。⁷⁴

這場由吳耀宗發起的革新運動，顯然是在中共的「鼓勵」下開展的。⁷⁵ 正如前述，革新宣言的草擬與發表，事實上正是在政府的積極策動下促成的。在中共中央一份關於推進宗教革新運動的文件中，便強調政府必須採取「積極領導而不是消極等待的政策」。⁷⁶ 文中提及吳氏的革新宣言時，明確指出這「是在中央的直接推動下產生的」。⁷⁷ 由此看來，吳耀宗的革新運動之所以得

⁷³ 中國教會的政治立場是：「肅清基督教內部的帝國主義影響」，警惕「美帝國主義」利用宗教培養反動力量的陰謀，及號召信徒群眾參加反對戰爭、擁護和平的運動，並教育他們徹底了解及擁護政府的土地改革政策。〈中國基督教在新中國建設中努力的途徑〉，《天風》第233~234號（1950年9月），頁2。

⁷⁴ 同上注。

⁷⁵ 據〈中共中央關於天主教、基督教問題的指示〉的第五點，即說明「我們正鼓勵基督教中有愛國心的分子吳耀宗等，簽名發表宣言，號召以逐漸脫離帝國主義的影響與經濟關係，實行自治、自傳、自養為教會今後的目標。對於這個簽名運動，各地黨政機關和人民團體應從旁予以適當的贊助，經過適當關係，組織有愛國心的教徒，簽名響應，並在教徒中進行宣傳。」〈中共中央關於天主教、基督教問題的指示〉，《建國以來重要文獻選編》第1冊，頁410。

⁷⁶ 這包括四個條件：一、政府積極出面推動；二、不怕麻煩與其上層的中國領導人談判，但須完全撇開外國人；三、在其下層教徒中進行愛國的教育，發動他們逼迫上層實行自治、自養、自傳；四、對教會的各個單位（教堂、團體）要切實與其中國負責人商量，經濟上準備解決其自養問題。參〈中共中央關於積極推進宗教革新運動的指示〉，《建國以來重要文獻選編》第2冊，頁94~95。

⁷⁷ 〈中共中央關於積極推進宗教革新運動的指示〉，頁95。

到政府的大力支持，並在官方的報章上為其造勢，⁷⁸ 便不是一件難以理解的事了。這一切，不過完全是按著中共中央對革新宗教界的構想而進行的。

當然，中共之所以選擇吳耀宗作為運動的發起人，也不是沒有道理的。⁷⁹ 自三十年代後期起，吳氏已是擁護及支持共產革命的教會進步分子，而他與共產黨間，也有著密切的關係。⁸⁰ 我們必須留意，從個人思想的歷程看來，吳氏對共產主義的認同，是隨著他對中國社會的問題的新認識，特別是在三十年代後對「徹底的改革」的追求而產生的。職是之故，社會主義是他長期思考

⁷⁸ 在九月廿三日，宣言刊登在《人民日報》上，其社論稱這是一個「蓬蓬勃勃的改革運動……這個運動的成功，將使中國的基督教獲得新的生命，改變中國人民對於基督教的觀感。」〈社論：基督教人士的愛國運動〉，轉引自《協進月刊》第9卷第2期（1950年10月），頁18~19。

⁷⁹ 中共中央規定，有關宣傳運動，「一概不得採取強迫命令辦法，尤其不可由教外的人包辦代替。」〈中共中央關於天主教、基督教問題的指示〉，《建國以來重要文獻選編》第1冊，頁410。

⁸⁰ 吳耀宗與中共方面的接觸，大約是在一九三八年五月開始。那時他在長沙曾與十八集團軍駐湘代表徐特立會面。後來，十八集團軍駐漢代表及國民政府軍事委員會政治部副部長周恩來，更主動與吳氏接觸。此後，吳也常常與周暢談時局。參沈德溶：《吳耀宗小傳》（上海：中國基督教三自愛國運動委員會，1989），頁34、40。

在一九四九年一月，當吳氏到錫蘭參加世界基督教學生同盟亞洲領導會議後，他到了香港。那時，有人勸他不要回上海，正在猶豫之際，「一位中共的朋友來對我（吳耀宗）說：中共中央當局希望我馬上到北方去，同他們商討關於基督教的一般問題。」他在三月九日到了北平後，便與中共當局「開始交換關於基督教的意見」。吳耀宗：〈人民民主專政下的基督教〉，《天風》第176號（1949年8月），頁3。

中國問題的出路而得出的結論，而不是一時的決定。特別是他並非在共產主義在中國穩操勝券後才依附共產主義的，而是在對共產黨極不友善的政治氣氛中已經作出了他的決定。⁸¹

我們可以這樣說，在救國的強烈訴求與關懷下，吳耀宗認定社會主義是解決中國問題的唯一出路，因此，他也不得不接受社會主義對宗教及基督教現況的批判，並以之作爲改革基督教的基礎。⁸² 基督教雖然有其永恆的真理，但是，「這個真理並沒有被現在有組織的基督教表現出來，這是基督教的弱點。」不過，他深信，「基督教以外的人，也未嘗沒有這些道理。他們是憑著經驗，一點一點學習得來的。」⁸³ 他在這裡所指的「基督教以外的人」，自然是指共產黨了。事實擺在眼前，吳氏確信共產黨比現存的基督教，更能把永恆的真理體現出來，也是中國問題的唯一出路！因此，吳耀宗提醒基督徒：新中國的成立，事實上意味著基督教「已經不是醫治世界痛苦的萬靈藥的專賣者」，相反地，「上帝已經把人類得救的鑰匙，從它的手中套去，給了別人。」所以，基督教必須「大徹大悟，讓舊的軀殼死去，讓新的生命來

⁸¹ 吳利明對此有持平的析論，參氏著：《基督教與中國社會變遷》（香港：基督教文藝出版社，1981），頁117。

⁸² 吳氏深信，耶穌所傳的革命的福音，其實與社會主義是沒有衝突的。因此，基督教的改造，也是一種更生。吳耀宗：〈基督教的改造〉，《田家》第16卷第3期（1949年9月），頁11~12。

⁸³ 這是吳耀宗在一九五〇年一月底在基督教協進會擴大執行委員會上的演講，參何慈洪筆記：〈基督教與新時代〉，《基督教叢刊》第24期（1950年3月），頁69。

臨」。⁸⁴ 唯有這樣，才能「恢復了耶穌福音本來的面貌，使基督教變成新中國建設中一個積極的力量」。⁸⁵

但是，正如前述，在吳耀宗推動基督教革新運動的時候，協進會事實上亦以革新中國教會為口號，並著手籌備全國基督教會議。當全國會議籌備會屬下的革新計劃組副組長江長川會督在草擬教會革新的計劃時，基本上亦以「消除教會積弊」、「養成自養自覺」、「認識時代需要」、「服務國家人民」等方向，作為教會改革的目標。⁸⁶ 就這些目標及協進會其他的舉動而言(參上文)，協進會的領袖事實上亦認識到基督教不能不改革的事實。問題是，究竟吳耀宗與協進會間，出現了那些分歧，以致吳氏要另闢途徑，推動另一場革新運動？

對吳耀宗而言，他將這場革新運動的定位，放在與解放前中國教會(特別是協進會)推動的「本色教會」運動的區別之上。所謂本色教會，就是「一方面求使中國信徒擔負責任，一方面發揚東方固有的文明；使基督教消除洋教的丑號」，並達致中國教會的「自治、自養、自傳」。無疑，現在他倡導的，也是以「自治、自養、自傳」為目標，不過，吳氏更深信，兩者雖然在「意義上」是一致的，但是在「內容和本質上」，革新運動卻是與解放前的運動不同。因為，「解放前的中國，是帝國主義、封建主義、官僚資本主義統治下的中國，是半封建半殖民地的中國。」

⁸⁴ 吳耀宗：〈基督教的改造〉，頁12。

⁸⁵ 吳耀宗：〈展開基督教革新運動的旗幟〉，頁6。

⁸⁶ 江長川：〈中國基督教會的革新芻議〉，《協進月刊》第8卷第10期(1950年6月)，頁2。

教會的改革，「都是在這個社會意識形態下發動的，也沒有超過這個意識形態的範圍。」現在的基督教革新運動，是在「打倒了帝國主義、封建主義、官僚資本主義以後的新中國，是新民主主義的中國，是朝著社會主義道路邁進的中國」的新環境與新意識下發動的。⁸⁷

那麼，協進會的革新，難道不是同樣在「新中國」的新環境下提出來嗎？從江長川的革新芻議可見，協進會的革新無疑與吳氏的革新運動有相同的目標，但是在精神上，卻仍存在著不少差異。首先，江氏建議的革新，仍帶著不少「本色教會」運動的色彩。他指出，中國教會的革新，必須擺脫基督教傳統神學思想中將上帝的真理「重重疊疊的包紮起來」的西方文化因素，將「包紮」與「真理」區分，「以去其糟粕而留其精華，以與中國的國情、民性、以及本位文化、制度、思想、溝通起來，而建立一個本色的基督教的神學思想體系」。⁸⁸

在與西差會的關係上，江氏同意中國教會必須謀求自立、自養以及獨立的精神，並應「拋棄差會經濟上的援助」。但他重申，這不應該等於「與差會斷絕一切關係，而代替以一個國家性的組織」，這樣將失去了教會的普世性精神。因此，他建議應該一方面促進中國教會的「本國化」，另一方面則與差會保持友誼

⁸⁷ 吳耀宗：〈展開基督教革新運動的旗幟〉，頁6。

⁸⁸ 江長川：〈中國基督教會的革新芻議〉，頁2。

的、道義的、和本質的聯繫，以期維持教會的「普世性」。⁸⁹ 這顯然與吳氏主張肅清帝國主義在中國教會的影響的調子迥異。⁹⁰

職是之故，在吳氏眼中，協進會的所謂革新，雖然在程度上比解放前的主張更為深入，但是在本質上，其實是沒有改變的。或許現在的教會領袖也意識到在新形勢下基督教必須深化改革的現實，但是，他相信在本質上，這些領袖們自身其實也是需要接受革新的主體。吳耀宗在解放後與協進會的關係，與其說是認同或參與他們的革新，倒不如說是教導及領導他們如何革新。⁹¹ 換句話說，基督教的革新運動，必須在吳耀宗的領導下進行，這既是吳氏的理想，也是政府的企劃。

⁸⁹ 江長川：〈中國基督教會的革新芻議〉，頁5。

⁹⁰ 革新計劃組的組長趙紫宸，在教會改革的主張上，與江長川及吳耀宗間，也存在著不少差異，詳參拙著：〈中共建國前後趙紫宸的教會改革觀〉，未刊稿。

⁹¹ 吳氏嘗指出，他希望自己可以做一個「橋樑」：一方面，是自己加緊學習新中國帶給基督教的新功課，忠誠地體驗耶穌基督教福音，和這個福音對今日時代的意義；另一方面，就是把自己所學習及體驗得到的，「奉獻給整個中國基督教運動，奉獻給思想還不能與我們一致的國內外同道。」吳耀宗等：〈我們參加人民政協會議的經過〉，頁9。

第四章

從基督教革新運動到

抗美援朝三自革新運動 (1950~1953)

1. 協進會第十四屆年會

吳耀宗與協進會對教會革新的領導權的競奪，終於隨著協進會在五〇年十月召開的第十四屆年會而宣告結束。

協進會對吳氏的革新宣言，顯然是不大認同的。早在宣言的草擬及修改的過程中，吳耀宗即面對不少來自協進會的領袖的反對。⁹² 當時年會的會務委員會主任委員繆秋笙便認為，三自革新運動不應該基於政治立場上，而應該基於純粹的宗教立場上；而作為教會團體的協進會更應在超然的地位上，不宜直接參與這事。因此，協進會代副總幹事海懷德 (Victor E. W. Hayward) 便提出按照年會慣例，發表一份致全國信徒的宣言，內容則「完全以宗教立場談三自革新」，以針對吳耀宗的那篇宣言。在推選宣

⁹² 一九五〇年六月，吳耀宗出席由青年會、女青年會、全國協進會、上海基督教聯合會及上海傳道人聯誼會等七個團體舉辦，並有六百多人出席的一次討論會，會上有不少人對宣言持懷疑的態度，並提出修改的意見，甚至有激烈的反對。七月，協進會有一批行政人員約二十餘人更「圍攻」吳耀宗，要求按他們所提出

言委員會的名單時，繆秋笙等更堅決不讓吳耀宗參與，而只邀請那些「穩健分子」。豈料同工中竟沒有一個人願意擔任這個委員會的幹事，更不願意負責起草的工作，這份〈致全國信徒書〉遂不了了之。⁹³

〈致全國信徒書〉的流產，無疑是因為面對來自政府方面的壓力。據江文漢憶述，當時被委派起草的幾個人鑑於三自革新簽名運動蓬勃開展的「形勢」，因而有了「戒心」，不敢輕舉妄動，每次開會都推脫有事不來。⁹⁴ 所謂的「形勢」，顯然就是中共方面對革新宣言的全力支持，他們因而不願與政府對抗。事實上，在出席年會的代表問題上，政府官員已確實作出了「明切指導」，⁹⁵ 因此，政府不願看見由年會通過一份針對吳氏革新宣言的宣言，並在其中施以壓力，也是理所當然的。

在這樣的情況下，雖然吳耀宗的革新宣言是有計劃地被排斥於年會的討論程序之外，而將舊「全國基督教會議籌委會」的「教會革新問題」作為分組討論的材料，⁹⁶ 但是，最終年會仍然

⁹³ 此據繆秋笙後來在控訴運動中的批判材料，參氏著：〈美帝怎樣通過基督教協進會破壞三自革新運動〉，《協進》新1卷第1號（1951年6月），頁10。

⁹⁴ 江文漢：〈吳耀宗——中國基督教的先知〉，頁54。

⁹⁵ 按照協進會的憲章，年會的代表是由各合作團體自己推舉的。當時衛理公會的黃安素會督 (Ralph A. Ward) 便呈交一分包括四位美籍教士的名單，繆秋笙認為沒有違反憲章而予以接受。最後，此事「還是經過政府首長的明切指導，才幫助我把這個問題解決了」。繆秋笙：〈美帝怎樣通過基督教協進會破壞三自革新運動〉，頁10。

⁹⁶ 事實上，部分協進會的領袖之有意排斥吳耀宗，是顯而易見的。例如在建議年會主席團名單時，原先只有兩位副主席 (吳貽芳及涂

通過擁護〈中國基督教在新中國建設中努力的途徑〉宣言的議案，並號召全國信徒踴躍參加簽名。此外，年會又議決「以最大決心，於五年內完成三自運動」。⁹⁷ 而吳耀宗也在支持與反對的力量對拼下，被選為副會長。⁹⁸ 會後，上海各大報章紛紛以「割斷基督教與帝國主義的關係」為標題，報導是次年會的消息。⁹⁹

協進會十四屆年會的召開，本來是協進會企圖抵制吳耀宗的革新宣言，並確立另一條改革教會方向的會議，但是，在中共中央華東局的部署下，會議卻完全是按著政府的方向來進行，並成功地將那些反對吳耀宗的力量整合過來。¹⁰⁰ 十四屆年會最終仍

羽卿)，但是卻在常委的堅決要求下，不得不將吳氏放進去，但同時又加添了房福安、應書貴、喻筠及陳見真等，作為緩衝。繆秋笙：〈美帝怎樣通過基督教協進會破壞三自革新運動〉，頁11。

⁹⁷ 吳高梓：〈全國基督教協進會第十四屆年會〉，《協進月刊》第9卷第3期（1950年11月），頁4。

⁹⁸ 在會議召開期間，曾有「倘若年會選舉了吳耀宗為主席，英美差會的津貼，就會立即停止」的傳言，後來吳高梓當選為主席的原因，是「有不少人覺得以吳高梓先生當頭牌，還可以延長一些時間，吸引外來津貼，以維持協進會的生命；這樣做法比較選吳耀宗為新主席穩當得多了。」據報導，在委選執行委員時，最高票數的崔憲祥及江長川立即表示自己年老職重，乃籲請各人選舉其他年少力壯者為正副會長。〈協進會新執委產生〉，《協進月刊》第9卷第3期（1950年11月），頁27。

⁹⁹ 如《新聞日報》、《大公報》、《文匯報》、《解放日報》等。參〈上海各大報紙報導年會消息〉，《協進月刊》第9卷第3期（1951年11月），頁14~17、31~34。

¹⁰⁰ 中共中央在一份指引中指出：「去年十月在上海舉行的中華全國基督教協進會年會，通過擁護革新宣言的決議，是在華東局的積極領導下產生的。」〈中共中央關於積極推進宗教革新運動的指示〉，

得將教會革新的方向，與吳耀宗的革新宣言結合，以政治色彩濃厚的反帝國主義口號為「三自」的基調，而吳氏亦得以晉升為教會的新領導層。協進會舊有領導不得不放棄以原有班子主導教會革新的期望，轉而擁護得到政府支持的吳耀宗的革新運動。或者從另一個角度來說，吳耀宗的革新運動，以後便不僅是由個人發起的運動，而是名正言順地在全國協進會的名義下推動了。

但是，我們必須留意的是，儘管此時吳氏的革新運動充滿政治色彩，但其作為告白政治立場的「表態」含義，顯然比其「實質」的意義為強。因為，宣言中雖然針對帝國主義，但是吳氏仍然是刻意將其「排外」及「激進」的立場降溫，希望能團結更多教會領袖及信徒，爭取他們的支持。這是為甚麼他曾修改宣言的部分字眼，也在協進會十四屆年會內將完成三自運動的目標，設定為五年的原因。¹⁰¹

吳耀宗成功地主導了中國教會的革新方向，這自然是中共一手促成的結果。在中共眼中，他正是一個願意與政府合作，也可以提高教會內部對帝國主義的覺悟的理想人選。政府所以選擇吳氏，並全力支持這場革新教會運動，正是希望他可以依循著中央的方向來指導教會的革新，並達致團結及教育信徒群眾的目的。從這個角度來看，從革新宣言到革新運動的開展，事實上均是在政府的積極鼓勵、推動及護航下進行的。正如一份中共中央的文

《建國以來重要文獻選編》第2冊，頁95。

¹⁰¹ 詳參本文第三章，第3節。

件指出：

這些經驗以及其他一切經驗證明：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；並且只要我們採取積極政策，主動地找到他們的負責人士來談話，說明政府的政策，消除他們的顧慮，就一定能夠發動他們中間的多數起來實行革新，而一般教徒爲了自己的存在和利益，也不能不革新。¹⁰²

當然，在中共全力督促下，我們尚須考慮兩方面的互動因素。第一、是吳耀宗在其中所扮演的角色。事實上，一九四九至五〇年間，他在參與教會改革的過程中，也有其自身的神學實踐在其中，而不純粹是一名政府的傀儡。¹⁰³ 第二、是局勢的因素。筆者相信，至少在一九五〇年六月韓戰爆發（或延至十月中共出兵朝鮮半島）前，中共在處理基督教的問題上（事實上也包括其他問題），基本上仍是採取較溫和的手段，並沒有展開激烈的群眾政治運動。在這樣的情況下，教會革新運動的本質與目的無疑是具有濃厚的政治色彩，但是在方法及手段方面，基本上仍是以較謹慎的步驟來進行的。

例如，在一九五〇年八月的一份指示中，仍強調「反對單純地依靠行政命令簡單急躁的辦法來處理宗教問題。」文件中估計中國天主教徒約有三百萬，其中百分之八十在農村，而基督教徒

¹⁰² 〈中共中央關於積極推進宗教革新運動的指示〉，頁 95。

¹⁰³ 詳參梁家麟：〈中共建國前後吳耀宗的教會改造思想〉，將刊於《道風漢語神學學刊》第 6 期（1996 年 7 月）。

則有七十萬，百分之七十在農村。面對為數近四百萬的信徒，中共中央不得不從「群眾性」及「國際性」的角度，謹慎地處理對天主教及基督教的問題：

其中有很多人是信教很深。如果不採取謹慎步驟，不但不能使廣大教徒從帝國主義影響下解放出來，而且還會使他們對我們發生極大反感和敵意，適中帝國主義之計。此外，這兩個宗教在世界多數國家都有很多信徒，如果我們所採取的步驟不適當，還會被帝國主義用來造成外國教徒群眾的惡感。因此，我們對待目前中國的天主教、基督教，應當不幫助他們的發展，並反對其中的帝國主義影響；同時堅持保護信教自由，並在其中擴大愛國主義的影響，使天主教、基督教由帝國主義的工具變為中國人自己的宗教事業。¹⁰⁴

因此，周恩來雖然在一次中共中央及政務院的座談會上，談到吳耀宗在宣言的引言中「把基督教同帝國主義的關係說得很偶然」，但仍表示「就讓他那樣吧」。¹⁰⁵ 可見，中共此時基本上仍是從「統一戰線」的考慮出發，如何將基督教從種種帝國主義

¹⁰⁴ 參〈中共中央關於天主教、基督教問題的指示〉，《建國以來重要文獻選編》第1冊，頁409。

¹⁰⁵ 〈周恩來總理關於基督教問題的四次談話〉，頁480。宣言的引言部分內文是：「基督教傳到中國不久以後，帝國主義便在中國開始活動，又因為把基督教傳到中國來的人們，主要的都是從這些帝國主義國家來的，基督教同帝國主義便在有意無意、有形無形之中發生了關係。」是次座談會於一九五〇年五月二十日舉行。

的陰影中解放出來，轉化成為擁護共產黨與建設新中國的力量，成為他們當前首要的任務。¹⁰⁶

不過，當一九五〇年底，中共受到韓戰的威脅，而在全國發動大規模的抗美援朝保家衛國運動後，形勢的發展就完全不同了！

2. 抗美援朝保家衛國運動

群眾政治運動的狂飆

一九五〇年六月，韓戰爆發的消息傳到中國，令正忙於鞏固國內統治基礎的中共政權，不得不面對來自國外的軍事威脅。對中共領導人而言，韓戰不僅增加了「美帝」進攻的危險性，更意味著國民黨有乘此機會重返大陸的可能性。就在中華人民共和國建國一週年的時候，中共不得不作出派遣人民志願軍往朝鮮的決定，以阻止美國領導的聯合部隊的前進。¹⁰⁷ 強烈的存亡危機感

¹⁰⁶ 中共中央華東局統一戰線工作部部長潘漢年在協進會十四屆年會上發表演講時，清楚說明「基督教革新運動是一個政治立場問題，過去教會曾被帝國主義利用作侵略工具，但基督徒中有許多是愛國的，應該與全國人民一道，為鞏固和發展全國的統一戰線而奮鬥。」轉引自《協進月刊》第9卷第4期（1950年12月），頁15。

¹⁰⁷ 中共中央政治局指出：我們組織志願軍往朝鮮境內和美國及李承晚作戰，援助朝鮮同志，這樣做是必須的。因為如果整個朝鮮被美國佔領，朝鮮革命力量遭到失敗，則美國侵略者將更為猖獗，於整個東方都是不利的。「我們不出兵，讓敵人壓至鴨綠江邊，國內國際反動氣焰增高，則對各方都不利，首先是對東北更不利，整個東北邊防軍將被吸住，南滿電力將被控制。……」軍事科學院軍事歷史研究部編著：《中國人民志願軍抗美援朝戰爭史》（北京：軍事科學出版社，1990），頁8-9。

促使新政府發動了舉國一致的「抗美援朝」運動，中國就這樣又回到了戰爭的緊急狀態。中共建國初期呈現的寬鬆氣氛，也不得不被「全面危機」所覆蓋了。

韓戰的爆發及其後中美關係的全面惡化，不惟根本地扭轉了整體中國的政治形勢，也對中共的外交與內政，帶來了深遠的影響。在外交方面，一直以來，不少人均以為中共在立國後即全面奉行向蘇聯「一面倒」的外交政策，但事實上，當毛澤東在一九四九年十二月訪蘇時，卻受到斯大林的冷淡對待，雙方的關係並不愉快。最後中蘇雖然在五〇年二月簽訂了友好同盟的協定，但是，一度成為神話的莫斯科與北京磐石一般的團結關係，卻必須重新檢討。在中國追隨蘇聯模式為基本國策的同時，他們與蘇俄間的關係也開始緊張了。在建國初，中共領導人（包括毛、周）其實是期望與美國建立正常關係的，但是韓戰卻最終迫使中國發動了舉國一致的「抗美援朝」運動，而中蘇間的潛在矛盾反而被雙方壓了下去。¹⁰⁸

國外形勢的變化，也直接影響了國內政策的推行。有學者指出，毛澤東在介入韓戰前後，在對待反革命分子的態度上，起了極大的轉變。¹⁰⁹ 這主要是中共領導在韓戰爆發後，覺察到美國

¹⁰⁸ Mineo Nakajima, "Foreign Relations: From the Korean War to the Bandung Line," *The Cambridge History of China*. 第14輯，頁259。其他有關毛澤東及周恩來的傳記著作，也對此時的中蘇關係，特別是毛澤東與斯大林間的矛盾，有詳盡的記述。例如韓素音 (Han Suyin) 著，張連康譯：《周恩來與現代中國——周恩來夫人鄧穎超專訪》（臺北：絲路出版社，1995），頁247~250。

¹⁰⁹ 在介入韓戰前，毛澤東宣稱，必須堅持不殺一個特務的政策，但是在後來，他卻力主：「要堅決殺掉一切應殺的反動分子。」

與中國為敵的危機，加上美國以第七艦隊保護臺灣海峽，在在使這個新政權感受到帝國主義侵略的野心，不僅在朝鮮半島，也包括被共產黨統治的中國大陸。因此，中共除了不惜一切代價直接介入韓戰外，更在全國的範圍發動「抗美援朝」運動，提高全國對美帝侵略的警覺性。

與此同時，爲了在嚴峻的內外形勢下鞏固政權，中共又先後發動了「鎮壓反革命運動」¹¹⁰、「鎮壓三反五反運動」¹¹¹及「思想改造運動」¹¹²，針對範圍涉及反革命分子、政府幹部、資本家及知識分子等等。這些運動，都是以激烈的群眾運動方式進行的，官方的暴力也被大規模地使用，引致以百萬計的人被處死。此外，各種的措施也造成了強烈的心理壓力，其中包括強迫

Frederick C. Teiwes, "Establishment & Consolidation of the New Regime", 頁89。

¹¹⁰ 「鎮壓反革命運動」於一九五〇年七月開始，對象是國民黨留在大陸上的軍公教人員、武裝反抗游擊隊及一些地主惡霸。運動主要用群眾鬥爭大會及公審的方式，對「反革命分子」展開激烈的鬥爭。據說在這一場運動中被判死刑者約二百萬人。

¹¹¹ 「三反」運動於一九五〇年底開始，所謂「三反」是指「反貪污、反浪費及反官僚主義」，對象是政府機關中蛻化變質的幹部。隨著運動的開展，政府發覺貪污與工商界民族資產階級對黨員幹部的拉攏腐蝕有關，於是將矛頭指向資本家，在全國範圍內發動「五反」運動。所謂「五反」，包括「反行賄、反漏稅偷稅、反盜竊國家資財、反偷工減料、反盜竊國家經濟情報」。據統計，「五反」導致五百名資本家被判死刑，三萬多人判徒刑。

¹¹² 一九五〇年五月開始的「思想改造運動」，所針對的是知識分子，要求他們進行「自我批評和自我改造」，此一運動在教育界、文藝界和科學界全面開展，知識分子必須學習馬列主義，批判資產階級唯心主義的觀點，並展開自我批評。

在小組中坦白及參加公審。可以說，運動的激烈程度與韓戰的爆發有密切關係，但在另一方面，黨的領導人其實也利用了朝鮮的緊張形勢，來打倒那些潛存危害其政權的對象。¹¹³ 毋庸置疑，在「全面危機」的威脅下，中共在城鄉推展的種種群眾運動，確實大大地加強了他們對社會的政治控制。

對基督教的影響

面對在全國上下廣泛開展的抗美援朝運動，國內基督教領袖紛紛表態聲援，並發動大小規模的信眾集會，以實際行動擁護抗美援朝，表示基督徒保家衛國的決心。¹¹⁴ 韓戰爆發進一步引證了帝國主義（特別是美帝）的侵略野心，因此，教會內部反對美帝的言論，也相應地大大增加。¹¹⁵ 更重要的是，局勢的發展，也進一步迫使基督教的革新運動，步入一個新的階段，以更為激烈的方式開展。

¹¹³ Frederick C. Teiwes, "Establishment & Consolidation of the New Regime", 頁89~90。

¹¹⁴ 〈基督教人士發表談話對美帝侵略表示憤怒〉、〈廣州基督教團體舉行幹部大會〉等等，《協進月刊》第9卷第4期（1951年12月），頁13及以後。

¹¹⁵ 但是，從《天風》的讀者來信，及部分教會人士的文章中，可見在教會內仍存在，認為不應盲目地將基督教與帝國主義完全等同的言論。例如在一九五〇年九月，谷由石致函劉良模，指諸如「美國用了一百多年工夫培養了中國基督教」等言論是不符事實。另外張崇德亦表示基督教被帝國主義利用的說法，並不完全正確。參《天風》第230號（1950年9月），頁2~3；另第232期（1950年9月），頁8~9。

一九五〇年十二月十六日，美國政府宣佈管制其轄區內中朝兩國的財產，並禁止在美國的船隻駛往中國港口。鑑於美國凍結了中國在美的公私財產之舉，中央人民政府政務院也在十二月廿八日發佈命令，管制美國在華的財產，並凍結美國在華的公私存款。中美兩方此舉，嚴重地影響了中國境內仍然仰賴美國款項來維持的傳教事業。十二月廿九日，政務院立即公佈了關於處理接受美國津貼的文化、教育、救濟機構及宗教團體的方針的決定，其中指出「接受美國津貼之中國宗教團體，應使之改變為中國教徒完全自辦的團體，政府對於他們的自立自養運動，予以鼓勵。」¹¹⁶ 此外，又通過了〈接受外國津貼及外資經營之文化教育救濟機關及宗教團體登記條例〉，要求各有關機關、團體依法向當地省（市）人民政府登記及報告其工作及經濟（資金、津貼來源及使用）情況。¹¹⁷ 各基督教團體亦紛紛發表宣言，歡迎政府的安排。¹¹⁸

局勢的變化，迫使中國教會不得不面對革新運動中一個重要的環節——自養的問題。持平而言，在龐大的傳教事業的財政壓

¹¹⁶ 〈教育救濟機關及宗教團體的方針——郭副總理的報告〉，《協進月刊》第9卷第5期（1951年1月），頁5。

¹¹⁷ 〈接受外國津貼及外資經營之文化教育救濟機關及宗教團體登記條例〉，《協進月刊》第9卷第5期，頁6-7。

¹¹⁸ 〈擁護政務院處理方針——滬基督教界發表宣言〉、〈穗基督教界發表聲明〉，前者的發起人包括江文漢、吳耀宗、吳高梓、涂羽卿、崔憲祥、陳文淵及鄧裕志等，後者則包括汪彼得、胡翼雲、熊真沛、招觀海、唐馬太等。《協進月刊》第9卷第5期（1951年1月），頁8-10。

力下，無論是協進會的領袖們、吳耀宗，甚至中共方面，¹¹⁹ 均知道要中國教會立即實現自養，是不切實際的要求。因此，第十四屆年會的議決，以五年的時間為限，來完成自養的目標。但是，在韓戰後中美關係全面惡化的處境下，致使吳耀宗也不得不說：「目前形勢的發展，卻迫著我們，使我們不得不採取一個更緊急、更徹底的指施。」「中國教會的自養問題，就不是一個三年五年的問題，而是一個急不容緩的問題。」¹²⁰

爲了在新形勢下調整對宗教的工作，一九五一年三月十五至十九日，第一屆全國宗教工作會議在北京召開。會議除了確實建立和統一各大行政區對宗教事務的行政領導外，更討論和修正了〈執行中央「關於積極推進宗教革新運動的指示」的辦法要點〉(草案)，確定了對天主教及基督教革新運動的具體政策。面對抗美援朝運動下的「反帝愛國」任務，會議強調爲了達到團結宗教界人事和打擊天主教及基督教內帝國主義勢力和反動分子的目的，有必要統一領導，分工負責，有計劃、有重點地揭露和打擊帝國主義分子在教會內的破壞活動，支援抗美援朝鬥爭。此外，文教委員會陸定一在會議上亦發表了重要講話，指出做好宗教工

¹¹⁹ 例如周恩來便對吳耀宗說：「現在中國是一個獨立自主的國家，我們不向別人低頭，不依賴別人。但是，我們也不盲目排外。這個原則也適用於其他教育團體。因此，對每一筆捐款，要加以辨別，如果有附帶條件的援助，就不能接受。」〈周恩來總理關於基督教的四次談話〉，頁477。

¹²⁰ 吳耀宗：〈基督教革新運動的新階段〉，《中國基督教三自愛國運動文選》，頁22。原文刊於《天風》第246號（1951年1月）。

作是加強反帝愛國統一戰線的需要，在基督教方面，更須做好全國基督教代表人物會議的預備工作。¹²¹

爲了落實第一屆全國宗教工作會議的決定，中央人民政府政務院文教委員會宗教事務處隨即在四月十六至廿一日，於北京召開了「處理接受美國津貼的基督教團體會議」。政府召集這次會議的目的，就是期望「在中央人民政府領導下把一百多年來美帝國主義對中國人民的文化侵略最後地、徹底地、永遠地、全部地加以結束。」¹²² 可見，會議雖然以「處理接受美國津貼的基督教團體會議」爲名義召開，但是在本質上，卻不是純粹處理這些「技術性」的問題；綜觀整個會議的內容，如何加速割斷基督教與帝國主義間的關係，並開展教會與美帝間的「鬥爭」，才是會議的核心議題。¹²³ 正如政務院文化教育委員會副主任陸定一在

¹²¹ 參朱越利編：《今日中國宗教》，頁148~149。

¹²² 吳耀宗：〈中國基督教的新生——出席「處理接受美國津貼的基督教團體會議」的感想〉，《中國基督教三自愛國運動文選》，頁25。原文刊於《人民日報》1951年5月24日。

¹²³ 六天的議程如下，從中清楚可見政府在會議中的主導角色：
四月十六日：上午開幕，政務院文教委員邵荃麟副秘書長致開幕詞；陸定一副主任報告
下午，中央人民政府內政部謝覺哉部長講話；七位基督教代表講話；吳耀宗報告「八個月來中國基督教三自革新運動初步總結」；邵荃麟副秘書長報告〈對於接受美國津貼的基督教團體處理辦法（草案）〉
四月十七日：上、下午小組討論
四月十八日：上、下午小組討論
四月十九日：上午，政務院郭沫若副院長報告「目前形勢」
下午，控訴大會
四月二十日：上午，控訴大會

會上清楚指出，「處理接受美國津貼的基督教團體，這不是一個技術性的問題，這是一個鬥爭。鬥爭的目的是徹底肅清一百多年來美帝國主義對我國文化侵略的影響。」抑且，美帝的文化侵略，不僅是一個歷史的問題，更是當下繼續通過基督教來進行侵略的事實。¹²⁴ 因此，基督教的反帝工作，便不是純粹的教會問題，也是關乎國家存亡的課題了，不認真對待的話，教會便成為美帝在新中國內勢力的據點。

政府部長的言論，明確界定了革新運動日後的發展方向。吳耀宗在檢討三自革新運動的時候，也緊隨政府的指引，強調教會在政治覺悟與警惕方面尚未提高，因此，三自運動必須以抗美援朝作為中心任務，肅清教會內部美帝國主義的影響，並成立全國領導機構，更廣泛深入地展開三自革新運動。¹²⁵

下午，討論「聯合宣言」及「處理辦法(草案)」

四月廿一日：上午，一致通過修改後的「聯合宣言」及「處理辦法(草案)」；吳耀宗代表全體代表向毛主席獻旗，由郭副總理代受

下午，中央人民政府內務部陳其瑗副部長講話；全體一致通過陳見真主教建議籌組「中國基督教抗美援朝三自革新運動委員會」並建議籌委名單；中央宗教事務處何成湘處長作「總結報告」；吳耀宗致閉幕詞

¹²⁴ 陸定一：〈在處理接受美國津貼的基督教團體會議上的講話〉，《天風》第262~263號(1951年5月)，頁6。他又指出：「在新中國成立之後，美帝國主義者因為在政治、軍事、經濟各方面的侵略都失敗了，拚命企圖保持它在中國的文化侵略據點，對於利用基督教來進行文化侵略和間諜活動是更加關心了。」(頁10)。

¹²⁵ 吳耀宗：〈八個月來基督教三自革新運動的總結〉，《天風》第262~263號(1951年5月)，頁16及頁5。

結果，來自全國各地的一百五十多位教會代表，包括不少與西方差會沒有關係的自立教會，如敬奠瀛（耶穌家庭）、倪柝聲（基督徒聚會處）及魏以撒（真耶穌教會）等，通過了〈對於接受美國津貼的基督教團體處理辦法〉¹²⁶及〈中國基督教各教會各團體代表聯合宣言〉；基督教的革新運動，按著吳耀宗的說法，由此進入一個新的階段，有了「質」的發展。¹²⁷所謂「質」的意思，自然是在政治立場及行動上全面揭發反帝的旗號。

這次北京會議既由政府主導召開，其對中國教會的影響，自然是極為深遠的。從〈中國基督教各教會各團體代表聯合宣言〉可見，有關的政治色彩比前發表的革新宣言更為濃烈，步伐也更為激進。例如，聯合宣言要求中國教會「要最後地徹底地永遠地全部地割斷與美國差會及其他差會的一切關係」，而非僅僅是「割斷基督教同帝國主義的經濟關係」（革新宣言）。此外，聯合宣言又清楚地列舉出美國帝國主義種種反和平及侵略世界的陰謀（對臺灣及朝鮮的侵略），以及在美帝控制下的世界基督教教會協會的種種顛倒是非的決議（如指朝鮮民主主義人民共和國為侵略者）；這與革新宣言單純強調「警惕帝國主義，尤其是美帝國主

¹²⁶ 有關法令強調「中國各基督教教會及團體，應與美國差會及大部分由美國差會經費支持之其他非美國的差會，立即斷絕關係。」〈對於接受美國津貼的基督教團體處理辦法〉，《中國基督教三自愛國運動文選》，頁32。

¹²⁷ 吳耀宗：〈中國基督教的新生——出席「處理接受美國津貼的基督教團體會議」的感想〉，頁24。

義利用宗教以培養反動力量的陰謀」的語調迥異。¹²⁸ 為何在不足一年間，中共對改革教會的步伐會出現如此大的變化？這相信可從期間急劇變化的國內外形勢，特別是韓戰爆發後全面惡化的中美關係，看出一些端倪。形勢變化帶來的危機感，迫使中共領導不得不重新定義基督教在「統一戰線」基礎上的角色。從「團結」與「鬥爭」的辯證關係中，愈益傾向以更強烈的「鬥爭」，擴大「鬥爭面」來換取團結的局面，遂成為政府方面的體認。

另一方面，由於政務院文化教育委員會副主任陸定一在會議上強調，中國基督徒必須積極擁護及參加正在進行中的三大運動（抗美援朝、土地改革及鎮壓反革命），¹²⁹ 因此，聯合宣言不僅要求中國教會在空泛的反帝國主義態度上表白自己的立場，也具體地在若干政治運動及政府政策上，要求基督徒以行動來支持。宣言指出，中國基督徒必須「熱烈參加抗美援朝運動」，甚至「每個教堂、每個基督教團體和每個基督教刊物都要進行抗美援朝的宣傳」，使有關的宣傳普及到每個信徒。與此同時，基督徒亦要「擁護政府的土地改革及鎮壓反革命政策」，並「協助政府檢舉潛伏在基督教中的反革命分子和敗類，堅決揭穿帝國主義和反動派破壞三自運動的陰謀」，甚至「積極展開各地基督教會及團體對帝國主義分子和反革命敗類的控訴運動」。¹³⁰

¹²⁸ 吳耀宗：〈中國基督教的新生——出席「處理接受美國津貼的基督教團體會議」的感想〉，頁28~29。

¹²⁹ 陸定一：〈在處理接受美國津貼的基督教團體會議上的講話〉，頁10。

¹³⁰ 〈中國基督教各教會各團體代表聯合宣言〉，《天風》第262~263號（1951年5月），頁3。

中共在一九五一至五二年間因應韓戰而展開的種種群眾政治運動，無疑大大強化了黨對社會不同階層的控制，充分表現出「全能主義政治」的特色。職是之故，中國教會的任務，正是全面參與新中國的建設，至於具體建設的內容，則完全由政府所設定。換言之，政府展開的所有運動（土改、抗美援朝、鎮壓反革命等等），中國教會都必須以實際的行動來表達擁護及支持，並動員信徒群眾學習及積極參與；否則，那就是「不愛國」的表現。政府的要求，不僅是所有人（包括基督徒）消極地不涉及任何「帝國主義」的「反動」、「反革命」言行，更是要積極地參與新中國建設的使命，完成政府所設定的「愛國」言行。¹³¹

3. 基督教抗美援朝三自革新運動

要更全面的推動基督教的革新運動，並領導中國教會實踐建設新中國的任務，成立一個全國性的統一領導機構，便是刻不容緩的了。因此，北京會議的另一個結果，就是產生了基督教領導

¹³¹ 江文漢曾分析「愛國」與「信教」的關係，正是要說明此點。他說：「今天的政治，在實施和影響上包括著全面的現實生活，要想超越政治去培養所謂純粹的宗教生活，在事實上已經成為不可能。我們若是偏要將宗教和政治割裂開來，其結果便是模糊了信徒熱愛祖國的思想，便利於那些違反人民利益的活動……」他又說：「有些同道抱著『只要不反動，甚麼都可不管』的思想。這種消極思想，在新中國建設的途徑中是非常有害的，因為建設新中國是大家的事情，信宗教的人，也不能逃避責任。如果在口頭上不反動，而在行動上沒有積極參加新中國的建設，那我們實質上是幫助了新中國的敵人。無論我們主觀上是怎樣純正，而客觀上必然會被新中國敵人所利用……」氏著：〈信教與愛國〉，《天風》第259號（1951年4月），頁2-3。

的新機構——「中國基督教抗美援朝三自革新運動委員會籌備委員會」。¹³²

據籌委會主席吳耀宗指出，該會的主要任務，包括三方面：一、在基督教團體和基督徒群眾中推進愛國行動和愛國主義教育；二、徹底肅清帝國主義對基督教的影響；三、有計劃、有步驟地完成中國基督教三自革新的任務。¹³³ 下文便從這三方面，來檢視一九五一至五二年間三自革新運動的工作。

推進愛國行動及教育

推進愛國行動和愛國主義教育，主要包括各種的簽名運動、愛國示威大遊行、捐獻運動及擁護各種政治運動等。茲將有關的情況製列簡表如下：

¹³² 籌委會由吳耀宗任主席，副主席包括四人：涂羽卿、陳見真、陳崇桂及鄧裕志，委員包括：王梓祥、吳貽芳、李壽葆、李儲文、沈德溶、邵鏡三、喻筠、施如璋、韋卓民、敬奠瀛、崔憲祥、趙復三、趙紫辰、鄭建業、熊真沛、劉良模、謝永欽、韓文藻、蕭國貴、羅冠宗。在名字下有底線者兼任常務委員。

¹³³ 吳耀宗：〈中國基督教的新生——出席「處理接受美國津貼的基督教團體會議」的感想〉，頁30。

一、簽名運動	
a. 〈中國基督教在新中國建設中努力的途徑〉革新宣言	截至一九五二年九月廿三日，簽名人數共達三十三萬八千五百五十二人。 ¹³⁴
b. 基督徒擁護締結五大國和平公約的簽名	至一九五一年五月，共有二萬五千一百三十三人簽名。 ¹³⁵
c. 基督徒反對美帝國主義武裝日本投票	截至一九五一年五月，共有三千五百四十七人簽名。 ¹³⁶
d. 訂立愛國公約	愛國公約在基督教界首由北京發動，再推展至全國各地。至一九五二年底，全國共有二八四處舉行簽訂會。 ¹³⁷
e. 基督徒反細菌戰宣言	一九五二年初，美國被指在朝鮮及東北進行細菌戰，基督教團體紛紛發表反對細菌戰的宣言。四月，華北基督教公理會王梓仲牧師更參加了「美帝國主義細菌戰調查團」，到朝鮮前線調查，並發表致全國基督教徒公開信和致世界基督教聯合會的公開信，控訴美國的罪行。 ¹³⁸

¹³⁴ 吳耀宗：〈慶祝三自革新運動兩週年〉，《協進》新2卷第10號（1952年10月），頁36。

¹³⁵ 吳耀宗：〈全國基督教抗美援朝三自革新運動近況〉，《天風》第270號（1951年6月），頁1。

¹³⁶ 同上注。

¹³⁷ 吳耀宗：〈慶祝三自革新運動兩週年〉，頁36。另〈全國各地基督教人士簽訂愛國公約及簽名人數統計表〉，《協進月刊》第9卷第8期（1951年4月），頁30~35。

¹³⁸ 吳耀宗：〈慶祝三自革新運動兩週年〉，頁37。

二、愛國示威大遊行	
a. 反對美國武裝日本的愛國示威大遊行	由全國各地基督教人士單獨或聯合其他宗教界舉行，共有八十多個地方之多，就上海一地便有五萬多人參加。 ¹³⁹
b. 抗美援朝保家衛國大遊行	截至一九五一年四月五日，全國各地共有八十四個地方，舉行了八十九次。 ¹⁴⁰
c. 抗議奧斯汀遊行	一九五〇年十一月，奧斯汀在聯合國安理會上發言，稱美國在中國的種種宗教活動為恩惠，引起北京、漢口、上海、瀋陽、昆明等地的基督徒的「義憤」，舉行了愛國示威大遊行。 ¹⁴¹
d. 五一、國慶愛國示威遊行	各地舉行。 ¹⁴²
三、捐獻運動	
a. 「基督教三自革新號」戰鬥機捐獻	一九五一年六月一日，抗美援朝總會發出捐獻飛機大炮的號召，三自籌委會乃發起捐獻以「基督教三自革新號」命名的戰鬥機。全國基督教捐獻達二十七億八百六十三萬九千五百五十二萬元人民幣。 ¹⁴³

¹³⁹ 〈積極展開基督教愛國革新運動〉，《協進月刊》第9卷第8期(1951年4月)，頁5。

¹⁴⁰ 〈全國各地基督教人士舉行抗美援朝保家衛國示威大遊行統計表〉，《協進月刊》第9卷第8期(1951年4月)，頁35~40。

¹⁴¹ 吳耀宗：〈慶祝三自革新運動兩週年〉，頁37。

¹⁴² 同上注。

¹⁴³ 吳耀宗：〈慶祝三自革新運動兩週年〉，頁37；另〈中國基督教信徒為響應「基督教三自革新號」戰鬥機捐獻統計表〉，《天風》第301號(1952年2月)，頁9。

b.其他	上海基督教人士為響應人民救濟總會號召，救濟皖北和蘇北等地的災民，勸募了寒衣四萬多件和寒衣代金三千六百多萬元。又響應上海各界人民抗美援朝保家衛國的代表會號召，募到四千六百九十只救護袋。 ¹⁴⁴
四、抗美援朝醫療隊	由山東耶穌家庭組成，於五二年六月赴京向紅十字會報到後赴朝。 ¹⁴⁵
五、基督教中蘇友協支會	青島市及山東新海連市等地成立。 ¹⁴⁶
六、擁護土地改革運動	各地同工親身參與土改工作，例如一九五一年夏，一批北京教會同工往西南各地參加土改，回來後撰文述說其中的體會及收穫。 ¹⁴⁷

144 〈積極展開基督教愛國革新運動〉，頁6。

145 同上注。

146 吳耀宗：〈全國基督教抗美援朝三自革新運動近況〉，頁3。

147 參王梓仲：〈土改工作中的體會〉、方貺予：〈土改工作的幾點收穫〉、祁廷鐸：〈土改的果實〉、侯孚允：〈土改工作中的幾點認識〉，《田家》復刊第17卷第3期（1951年12月），頁7~10。例如華北基督教婦女聖道學校校長王梓仲便大力支持土改運動中對地主的暴力鬥爭，他說：「和平土改完全是一種幻想。土改是一系列的鬥爭，和平土改是絕對的不可能。和平土改就不可能徹底打垮封建地主階級的勢力。根據我們基督教的教義，也不能主張和平地改。我們應當嫉惡如仇，我們更應當愛更廣大的農民……我們一定要與貧農偕站在一起向地主階級鬥爭，不分敵我的愛，就等於不愛。愛是絕對有階級性，不能去愛人民的敵人。」（頁7）。

三自愛國運動的起源與發展 (1949~1957)

七、擁護鎮壓反革命運動	檢舉及聲討教會內的反革命分子。148
八、擁護三反、五反運動	一九五二年二月六日，三自籌委會向全國基督徒發出號召，呼籲愛國愛教的基督徒積極參加三反與五反運動。149
九、擁護思想改造運動	一九五二年一月，《天風週刊》開始討論關於基督徒的思想改造問題。150
十、懸掛國旗	在三自籌委會號召下，一九五一年中，各地不少禮拜堂均懸掛了五星國旗。另南京各教會四月中已一律懸掛，信義會全國總會和循道公會亦通知各堂一律懸掛。151

148 如陳崇桂在一九五一年七月，便撰文指斥天主教黃世祖神父的反革命言論，指出這是對教會內反革命分子的鎮壓，是「反革命」的問題，而非「宗教信仰自由」的問題。氏著：〈信仰自由與鎮壓反革命〉，《協進》新1卷3號(1951年8月)，頁5。

149 〈愛國愛教的基督徒積極參加「三反」與「五反」運動〉，《天風》第300號(1952年2月)，頁1。文中指出：「舊社會的污毒不斷地侵蝕著新中國的基礎。這一次毛主席號召全國展開反貪污、反浪費、反官僚主義運動，乃是要洗淨舊社會遺留下來的污毒，移風易俗，為建設新中國這一偉大事業，掃除障礙，鋪平道路，打下基礎。……『三反』、『五反』運動是正義的愛國運動，愛國愛教的基督徒，要站穩人民立場，為建設新中國，為保護國家財產，熱烈地參加這個運動。」

結果，教會紛紛開辦檢舉會，針對教會內的貪污、浪費及官僚主義的「老虎」，予以打擊。參陳崇桂：〈「三反」運動怎樣教育了我？〉，《協進》新2卷第8號(1952年8月)，頁34~35。另〈上海各教會積極發動信徒投入「三反」和「五反」運動〉，《天風》第301號(1952年2月)，頁2。

150 〈基督徒思想改造問題〉，《天風》第298號(1952年1月)，頁1。

151 〈全國基督教抗美援朝三自革新運動近況〉，頁3。

從上表可見，基本上抗美援朝三自革新籌委會在推進愛國行動及愛國主義教育方面，確實是不遺餘力。舉凡政府在社會上號召任何政治運動，籌委會必定表示擁護，並發動各地教會在行動上予以支持，從而證成基督教在建設新中國任務上的參與。事實上，在「全能主義政治」之下，黨及政府的權力通過不同的政治運動，已經滲進社會的不同階層之內，教會自亦不能倖免；抑且宗教信仰不僅不能制約政治權力的介入，反倒要扮演合理化及擁護政治運動的角色。歸根究柢，所謂參與新中國的建設，就是無條件地支持及擁護黨的決策及其策動的群眾政治運動而已。

「純潔教會」與肅清毒素

籌委會第二個任務，就是徹底肅清帝國主義對基督教的影響。要達致這個目的的途徑，就是展開大規模所謂「純潔教會」的控訴運動。

事實上，中共自五〇年底改變和平土改的策略，以群眾運動方式清算地主，以及在五一年後陸續開展鎮壓反革命運動、三反五反等運動，參與控訴已成爲社會各階層不能逃避的責任。不同規模的控訴會或公審，徹底地摧毀了現存的社會關係的格局，昔日建基於家族、同窗及同事紐帶的個人關係，再也不能保證提供反對國家要求的保護了。¹⁵² 在黨的壓力下，任何人必須表示效忠，並以參與控訴的方式，通過對黨設定的對象的批判，告白自己的悔改決心及站穩「正確」的政治立場。那麼，如何讓教會中

¹⁵² Frederick C. Teiwes, "Establishment & Consolidation of the New Regime", 頁91。

的信徒可以「特別注意肅清恐美、崇美、媚美的思想，建立對美國帝國主義仇視、鄙視、蔑視的思想」？¹⁵³ 自然是通過在社會上已經普遍展開的控訴會了。

教會內展開首次的控訴會，是在一九五一年四月的北京會議內，在六天的會期間，有兩天是舉行控訴大會的。是次會議既由政府所召開，則舉行控訴會，顯然也是政府的心意與安排了。參與控訴的教會領袖及控訴對象包括：崔憲祥（中華基督教會全國總會總幹事）、邵鏡三（中華基督教會總幹事）及施如璋（中華基督教女青年會全國協會學生部）控訴「美帝國主義分子」畢範宇（F. W. Price）；胡翼雲（廣東基督教協進會總幹事）控訴「美國特務」駱愛華（E. H. Lockwood）；江長川（中華衛理公會華北教區會督）及李牧群（重慶中華路德會）控訴「美帝國主義走狗」陳文淵；江文漢（中華基督教青年會全國協會）控訴「美帝走狗」梁小初；陳見真（中華聖公會主教院主教）控訴「美帝走狗」朱友漁；王重生（青島基督教聯合會書記）、鈕志芳（杭州基督教協進會副會長）及喬維熊（天津基督教革新推進委員會副主席）控訴「美國特務」、「基督教敗類」顧仁恩。¹⁵⁴

¹⁵³ 陸定一：〈在處理接受美國津貼的基督教團體會議上的講話〉，頁10。

¹⁵⁴ 有關的控訴發言，參《天風》第262~263號（1951年5月），頁18~28。

基本上，除了顧仁恩的個案外，¹⁵⁵ 是次控訴會的控訴者，均為著名的教會及機構領導人物，而被控訴的對象，則為與其相關的傳教士或華籍領袖；而內容則是清算這些「美帝分子」或「美帝走狗」如何在教會內協助帝國主義侵略中國的罪行。據吳耀宗指出，「在目前國內鎮壓反革命的怒潮中，控訴已經成為大家所熟悉了、習慣了的事；然而在基督教的群眾裡，控訴卻還是一件完全新鮮的事，不只是一件新鮮的事，也是一件困難的事。」¹⁵⁶ 可見，正當舉國上下正在以控訴運動的方式，來進行不同的群眾政治運動時，唯獨基督教會因著宗教信仰的緣故，而未能順利接上大形勢，吳耀宗自然因此而受到相當的壓力了。為了向政府表示教會的立場，教會通過控訴會來肅清帝國主義的影響，自然是刻不容緩了。因此，崔憲祥等教會領導，便成為開展教會內的控訴運動的第一批先鋒了。¹⁵⁷

為了更深更廣的開展控訴運動，吳耀宗等三自革新的領導人不得不為控訴賦予其宗教上的理據。他強調，控訴不僅不與耶穌的教導相違背，反倒是完全符合的。因為，「耶穌叫我們不要論

¹⁵⁵ 顧氏只是一名基督教的傳道人，他受到批鬥的原因，是因為他在青島等地佈道時，被指散佈了一些「反共」的言論。參〈青島市公安局逮捕顧仁恩〉，《天風》第256號（1951年3月），頁6~7。

¹⁵⁶ 吳耀宗：〈中國基督教的新生——出席「處理接受美國津貼的基督教團體會議」的感想〉，頁27。

¹⁵⁷ 按崔憲祥自述，他在控訴會的前一夜，「一夜不會瞌睡。我的感觸多極了，我深深的體會到思想鬥爭的苦痛和事後的快樂。……我這個一向隱惡揚善，不說別人壞話的人，作了有生以來第一次的控訴，在這次控訴當中，教育了我，也大大的幫助了我。」崔憲祥：〈我對於控訴的一點經驗和體會〉，《天風》第264號（1951年5月），頁4。

斷人，是叫我們不要從自私和驕傲的觀點出發，吹毛求疵地在別人身上找過錯，而忘記了我們自己的教訓的。」耶穌自己便曾有力地、深刻地對法利賽人作出控訴，「他不但以正義的呼聲來反對罪惡，他也以勇敢的行動來打擊罪惡。他拿著鞭子把利用宗教儀式來進行剝削的人們趕出聖殿。」因此，控訴運動對基督徒而言，既有「使基督教成爲純潔的、中國人民自己的基督教」的意義，基督徒便應責無旁貸地參與了。¹⁵⁸

作爲全國性的基督教組織，協進會自然首當其衝，要帶頭建立控訴的「典範」。一九五一年六月一日，基督教協進會舉行千人控訴大會，吳耀宗及陳崇桂分別在大會上致詞。¹⁵⁹是次控訴大會首先由協進會副會長崔憲祥，控訴美帝如何利用協進會進行侵略中國，並舉出這些陰謀的罪證。其次由前協進會會務委員會主任委員繆秋笙，控訴美帝怎樣在解放前後通過協進會破壞三自革新運動。再次由協進會會長吳高梓控訴美帝通過協進會進行侵略活動的罪行。然後由協進會幹事林永侯控訴美帝如何利用該會

¹⁵⁸ 吳耀宗：〈中國基督教的新生——出席「處理接受美國津貼的基督教團體會議」的感想〉，頁 27。應元道也強調，「控訴是要潔淨『上帝的殿』。」「如果不經過這一番淨化作用，那些潛伏在教會和基督教內團體裡面的帝國主義分子及其爪牙就得逍遙法外，進行種種的破壞的活動。」因此，「控訴是一種肅清內部毒素的自救方法。」氏著：〈控訴的宗教意義〉，《天風》第 265 號 (1951 年 5 月)，頁 4。另三自革新運動副主席陳崇桂亦大力推動控訴運動，參氏著：〈我控訴美帝利用宗教侵略中國〉，《天風》第 264 號 (1951 年 5 月)，頁 1；〈爲甚麼要控訴？〉，《天風》第 267 號 (1951 年 6 月)，頁 1~3。

¹⁵⁹ 陳崇桂以「善與惡、光明與黑暗、真理與謊言的鬥爭」來形容是次控訴大會。〈基督教協進會舉行控訴大會〉，《天風》第 267 號 (1951 年 6 月)，頁 4。

進行間諜情報活動的罪行。最後由協進會執委陳見真控訴美帝如何通過協進會散佈反動思想毒素的罪行。¹⁶⁰

最大規模的控訴大會，是六月十日在上海逸園舉行的「上海基督教教會及團體揭露美帝利用基督教侵略中國罪行控訴大會」，有一萬二千人參加。會上江長川、鄧裕志、崔憲祥、吳高梓、胡祖蔭（廣學會義務總幹事）、徐華（基督教復臨安息日會中華總會會長）及竺規身（靈工團監督）等，分別對「美帝」或「蔣匪」如何利用衛理公會、基督教女青年會、中華基督教會、廣學會、安息日會進行侵略展開控訴。¹⁶¹七月廿七日，中華基督教青年會及女青年會也順應形勢，舉行了控訴大會。¹⁶²

在上海的萬人控訴會上，吳耀宗作了一個報告，「對美帝國主義利用基督教侵略中國的罪行，作一個總的控訴。」這可說是一篇控訴的指引，總結了美帝如何利用基督教侵華，主要的指控包括：一、傳教士乃受美帝指派來華，偽裝傳揚福音，實際上是進行情報間諜活動；二、美帝又利用基督教破壞中國人民爭取解放的革命事業，散佈反共毒素；三、指控教會內的美帝走狗（如陳文淵、朱友漁、梁小初、趙世光、趙君影、顧仁恩等）；四、美帝利用基督教內的「屬靈派」，散佈「超政治」的錯誤思想；五、美帝通過基督教的文字及教育事業，進行文化侵略；六、美

¹⁶⁰ 有關的控訴文全文，刊登於《協進》新1卷第1號（1951年6月），頁6~17。

¹⁶¹ 參《天風》的專輯，第268~269號（1951年6月），頁5~18。

¹⁶² 參「中華基督教青年協會、女青年協會控訴大會特輯」，《天風》第276號（1951年8月），頁3~17。

帝組織了「世界基督教協會」，以「基督教普世運動」，作為侵略中國、東南亞以至全世界的工具。¹⁶³ 吳氏的「總控訴」，指陳了控訴的不同角度及論據，各地教會及個人的回應，自然就是努力地在自己的堂會或組織內找出上述的「罪行」，在聲討的同時，作出深切的自我檢討，從而達到「淨化」教會的目的。

在吳耀宗的「教導」下，基督教在中國的一些主要的全國性組織（如協進會、男女青年會、廣學會）及宗派總會均展開了激烈的控訴運動，通過聲討美帝如何在過去利用基督教侵略中國，從而與之劃清界線。但是，抗美援朝三自革新運動籌委會顯然更欲將運動向更深更廣的層面推進，於是，一九五一年八月，籌委會即以「繼續展開並深入控訴運動」為題，向各地教會發出呼籲。聲明指出：「我們中國基督教受了美帝國主義的影響有百餘年之久，要肅清基督教內的美帝國主義影響也決不是一兩次的控訴大會所能奏效的。何況有些教會根本就不願意控訴，懷疑控訴。」這反映出存在著有教會抵制控訴的行情。因此，在籌委會的籌備下，上海的聖公會、基督教出版事業、浸禮會、衛理公會、基督徒聚會處、安息日會、自立會、靈工團、中國佈道會、主日學（聯）合會等公會及組織的控訴運動也陸續展開。籌委會的目的是，再「進一步地將控訴運動展開並深入到上海的每一個教堂，每一個基督教團體裡面的每一個基督徒的身上去。」¹⁶⁴

¹⁶³ 吳耀宗：〈對美帝國主義利用基督教侵略中國的罪行的控訴〉，《天風》第268~269號（1951年6月），頁3~4。

¹⁶⁴ 〈繼續展開並深入控訴運動〉，《協進》新1卷第3號（1951年8月），頁4。

此外，籌委會更確認肅清基督教內一切的帝國主義影響，乃建立三自革新教會的首要條件。因此，各地教會在未搞好控訴運動前，將不會批准其成立三自革新分會的申請。因為，這很可能「又一次被美帝利用以『合法地位』」來進行破壞。¹⁶⁵ 籌委會更特此通知各地的基督教教會及團體：

待你處搞好了控訴運動，揭露了美帝國主義控制和利用基督教侵略中國的各種罪行，和通過控訴運動揭發曾經或尚隱藏在教會內部的一切帝國主義分子與敗類，分清敵友，站穩人民立場，只有在這樣的思想基礎上以及在運動中發現和培養了更多的積極分子之後，才能著手組織並成立分會。目前你處最主要的任務是：繼續展開並深入控訴運動。¹⁶⁶

籌委會的決定，指陳出一個重要的事實，即此階段各教會最首要的工作，就是全面展開控訴運動，要是運動未搞好的話，則談任何三自革新的計劃，不僅是徒然的，更有可能讓「三自革新」成為美帝利用及滲透的管道。這顯然是政治性的訴求，遠強於宗教性的考慮。抑且，各地教會的控訴，不僅是針對美帝，更是要揭發那些尚在教會內的敗類，及培養更多的所謂「積極分子」。這即意味著，各地教會在進行三自革新之前，首先要以控訴運動的方式來「過濾」領導階層，唯有在那些「站穩人民立場」的「積

165 同上注。

166 〈通知：全國各地基督教教會與團體暫緩成立分會〉，《天風》第276號（1951年8月），頁2。

極分子」的領導下，教會的革新才是符合理想的，三自革新籌委會方可成立。¹⁶⁷

總的來說，單在一九五一年，全國一百三十三個城市，便舉行了規模較大的控訴會共二百二十八次。¹⁶⁸事實上，各地教會

¹⁶⁷ 例如，基督教復臨安息日會中華總會便在經過了三個多月的控訴運動後，於一九五一年十月舉行了革新代表大會，一方面通過對總會內的美帝走狗的處理，另方面則以民主協商與民主選舉的方式，產生了安息日會三自革新籌委會。籌委會祕書顧長聲說：「通過這三個月來與美帝國主義及其走狗的直接鬥爭，使我認識了自己過去的真實處境：過去以為是在天堂裡，其實是在地獄中；過去以為為上帝盡忠，其實是在為美帝盡忠；過去以為自己很乾淨，很健康，其實是又污穢又遍體是毒素。……」詳參「基督教復臨安息日會中華總會暨上海市教會團體革新代表大會專號」，《天風》第289號（1951年11月），頁1~13。

¹⁶⁸ 此據吳耀宗在一九五四年基督教第一次全國會議上的報告，參氏著：〈中國基督教三自革新運動四年來的工作報告〉，《中國基督教三自愛國運動文選》，頁45。原文刊《天風》第425~427號（1954年9月）不過，吳氏在一九五二年總結三自革新運動兩週年時，又指出截至一九五二年九月廿三日止，全國共一百廿四個城市共舉行了一百六十九次規模較大的控訴會。吳耀宗：〈慶祝三自革新運動兩週年〉，頁37。兩個數字均出自吳氏的報告，但卻存在極大的差異。考慮到吳氏在後來可能掌握到更多的資料，故筆者取一九五四年的數字。要留意的是，一九五四年的報告僅有一九五一年的數字，換言之，實際舉行的控訴會，可能遠超於此數目。

此外，筆者手頭上的一份資料可見，從一九五一年四月至六月間，全國各地（包括上海、湖南、祁陽、遵義、蘇州、梧州、羅定、濟南、南京、漢口、無錫、合肥、沙市、青島、廣州、杭州、寧波、成都、泰安、松江、福州等）的教會及基督教團體，即陸續舉行了不同規模的控訴會共五十三次，參加者少至六十多人，多至一萬多人。其中蘇州在六月內，便舉行了大小型控訴會共二十六次，共計二千五百多人出席。參湯因編：〈全國各地基督教教會團體舉行控訴會情況一覽〉，《協進》新1卷第2號（1951年7月），頁12~13。而各地的控訴材料，包括控訴詞、控訴文章及控訴特輯等，亦被整理成一個索引。參湯因編：

紛紛舉行控訴會的關鍵，在於政府在背後支持與施壓。例如當時廣州教會在討論是否搞控訴會時，出席會議的七位領袖即持不同的意見：熊真沛主張舉行，而汪彼得、黃蒲霖則反對。招觀海搖擺不定，藍體恩、王以敦則模稜兩可。餘下胡翼雲表示遵從執委會的決定。結果是初步否定了，但後來再經一次討論，又勉強決定搞一次控訴座談會，「準備把美帝在國內社會上的腐朽現象拿出來談談算了，用這樣來應付應付。」豈料在座談會上，不但沒有控訴美帝利用基督教的罪行，反而有李聖華發言，指控訴不合理性，又說駱愛華不是中國的敵人而是中國的友人等。結果，政府以破壞愛國運動罪名將他逮捕。後來幾經調解，李聖華在政府教育、認識錯誤後，始獲釋放。¹⁶⁹可見，教會內的控訴運動，必須表現出與政府的反帝基調一致，否則，則反有被控入罪之可能。若非政府的壓力，單憑籌委會的號召，可以發動數以百起的控訴會嗎？

完成「三自革新」的任務？

籌委會的第三個任務，就是有計劃、有步驟地完成中國基督教的「三自革新」的任務。不過，所謂「三自革新」的任務，其實並不是純粹的推動教會自治、自養及自傳工作，反倒是強調其反帝愛國方面的意義。換言之，教導信徒如何在愛國愛教的大前

〈全國各地基督教控訴材料索引〉，《協進》新1卷第6號（1951年11月），頁22~25。

¹⁶⁹ 胡翼雲：〈廣州解放前後基督教「應變」活動史料的補充〉，中國人民政治協商會議廣東省委員會文史資料研究委員會編：《廣東文史資料》第8輯（廣州：廣東人民出版社，1962），頁105~106。

提下，肅清帝國主義在教會內的影響，成為完成三自革新的首要關鍵。因此，在通過控訴會進行「挖根」工作的同時，籌委會也號召各教會開展「三自革新學習班」，作為重新學習思想的基礎，從而徹底地完成肅清基督教內的美帝毒素的「淨化」任務。

解放以來，教會的學習班分兩個階段進行，首先是由各教會及團體自發舉行，例如全國協進會自一九五一年一月起，便舉行了不同的學習小組，內容主要是環繞關於時事及馬列主義理論的學習，並傳達北京會議的報告等。不過，效果似乎不大理想。¹⁷⁰此外，也有較大規模的教會團體的聯合學習會，如湖北省及武漢市在一九五一年九月，舉行了一星期的聯合學習會。學習會分兩部分，一是學習：通過政府首長的講話，及閱讀學習材料，認識反帝的重要；二是控訴大會。¹⁷¹事實上，此階段不少教會的學習會，均與控訴會同時舉行的。所謂的學習內容，毋寧是作為控訴的預備而已。

一九五一年十月，毛澤東在全國政協第三屆會議開會詞中，指出國家在三大運動（抗美援朝、土改、鎮壓反革命）方面已取得重大勝利後，強調必須廣泛地開展知識分子的自我教育和自我

¹⁷⁰ 在總結中，提及「半數人在會上討論時，從不開口，對提書面意見大多數人都不踴躍」、「少數人是人云亦云，人舉手亦舉手，簽簽名做做樣子，對所講與討論各點，莫名其妙。」〈本會全工學習會半年來的總結〉，《協進》新1卷第2號（1951年7月），頁11。

¹⁷¹ 四份必讀的學習材料是：陸定一副主任在北京會議的講話、榮孟源控訴美帝利用宗教侵華舉例、吳耀宗控訴美帝利用基督教侵略中國罪行及竺規身控訴美帝對我的毒害。參艾瑋生：〈湖北省、武漢市基督教團體聯合學習會總結報告〉，《協進》新1卷第6號（1951年11月），頁12~15。

改造的運動。¹⁷² 一九五二年一月，中國人民政治協商會議全國委員會常務委員會第三十四次會議又通過了〈關於展開各界人士思想改造的學習運動的決定〉，強調各民主黨派人士、工商界人士及宗教界人士，必須積極進行思想改造的學習。¹⁷³ 在這一片思想改造及學習的大氣候下，基督教的學習運動也進入第二個階段。在全國性的思想改造學習運動之下，三自革新籌委會主辦的學習班，便從單純的反帝控訴，進深至思想的重整與改造的層面，確立信徒擁護新中國及三自革新運動的思想基礎。

一九五一年十一月，籌委會在上海開辦了「第一屆基督教三自革新運動幹部學習班」，期望能夠先行訓練出一批幹部，特別是青年的積極分子，以便作為深入推動三自革新的骨幹。¹⁷⁴ 類似的學習班也在各地開辦。

一九五三年八月，由於政府警覺到基督教內部仍存在一些超出宗教範圍的「混亂」現象，¹⁷⁵ 因此，籌委會特別在上海這個

¹⁷² 毛澤東說：「思想改造，首先是各種知識分子的思想改造，是我國在各方面徹底實現民主改革和逐步實行工業化的重要條件之一。」氏著：〈三大運動的偉大勝利〉，《毛澤東選集》第5卷，頁49~50。

¹⁷³ 〈中國人民政治協商會議全國委員會常務委員會關於展開各界人士思想改造的學習運動的決定〉，中共中央文獻研究室編：《建國以來重要文獻選編》第3冊（北京：中央文獻出版社，1992），頁11。

¹⁷⁴ 〈祝第一屆基督教三自革新運動幹部學習班〉，《天風》第288號（1951年11月），頁2~3。學習分兩大單元：第一是關於國內外的形勢，第二是關於基督教三自革新運動。參〈學習內容提要〉，《天風》第288號，頁4。

¹⁷⁵ 詳參下文：第五章，第1節。

「過去帝國主義利用基督教來進行侵略中國的大本營」，開始為期三個月的「上海市基督教工作人員三自革新學習班」。¹⁷⁶ 參加是次學習班者，分別來自上海市不同宗派教會及團體的九十九位同工。負責教導的工作人員，除了三自革新籌委會的委員外，華東及上海市兩宗教事務處，亦派出姚飄挺科長、羅竹風處長等九位工作同志協助輔導。從學習班的程序可見，學員必須學習以反帝愛國的方式擁護新中國；信徒或教會工作者，更須以擁護三自革新運動為基礎。¹⁷⁷

中共在基督教內開展思想學習運動，顯然是出於進一步肅清帝國主義影響的考慮。控訴運動的對象只是教會內的西方傳教士及部分華人領袖，所以其主要的的作用是一種整體的清算，表示承

¹⁷⁶ 吳耀宗：〈祝上海市基督教工作人員三自革新學習班開學〉，《天風》第379號（1953年8月），頁2。

¹⁷⁷ 學習班包括五個主要程序：

- 一、明確學習目的，端正學習態度
- 二、認識祖國的偉大可愛
 1. 新舊中國的對比
 2. 認識新中國的偉大成就及前途
 3. 認識新中國是如何得來的
- 三、認識帝國主義的本質及其利用基督教進行侵略
 1. 認識帝國主義的本質
 2. 認識美帝國主義對我國的侵略（包括文化侵略）
 3. 認識帝國主義利用基督教進行侵略
- 四、認識三自革新運動的意義和政府的宗教政策
- 五、學習總結
 1. 寫個人學習總結
 2. 小組交流
 3. 小組總結

參陳見真：〈上海市基督教工作人員三自革新學習班總結報告〉，《天風》第363號（1953年12月），頁1。

認美帝利用基督教，並與美帝劃清界線，徹底清除其影響遺毒。然而，控訴的對象畢竟只屬少數，抑且大多已離開中國，故此，控訴的意義，極其量是一種態度及立場上的表白而已，而不涉及個別基督徒的思想。但是，帝國主義的影響，卻極可能仍然殘留在每一個基督徒的思想內。因此，那些參與控訴運動者的思想立場，究竟是真心擁護，還是敷衍了事，遂成爲是至爲要緊的事。對政府及三自領導而言，如何更全面地進行思想的教育及統制，便必須擺上行事的議程了。

職是之故，三自革新學習班基本上是一場思想教育及改造的運動，讓每個個別的學員，檢討自己過去的立場，把心交出，全然地以擁護反帝愛國及三自革新爲思想的核心價值。正如其中一位學員在結業禮拜中說：「我過去雖然參加過三次學習，然而在思想上還有未能解決的問題，在感情深處也沒有完全與帝國主義割斷關係；但是通過此次學習，真是解決了許多問題。」¹⁷⁸ 畢竟，對絕大部分的教會工作者而言，西方差會（所謂帝國主義）與他們過去的成長有著密切的關係，內中更涉及極其複雜的感情因素在內。而他們對新中國的態度，可能只是一種接納既成事實的心態而已，而非出於真心擁護。¹⁷⁹ 因此，必須通過教育與學

¹⁷⁸ 〈記上海市基督教工作人員三自革新學習班結業典禮〉，《天風》第393號（1953年12月），頁6。

¹⁷⁹ 例如沈以藩在個人的學習總結中，便批判了自己在解放以來存在的思想：「我曾長期地認爲：我的好處是在帝國主義方面。我在教會學校，自小學至大學，至神學院，似乎一帆風順；於是更希望去英美留學，博取學位，回國後在教會中謀取高位等等。中國的解放，使我這一切個人打算都幻滅了，因此，我不愛新中國，在解放之初我曾抱著強烈的變天思想。當朝鮮戰爭發生時，我甚至感覺高興，認爲『變天』的時機到了。經過數年來現實的教育，特別在此次學習中，我明白了祖國

習的工夫，才能清洗這些深層的思想遺毒，¹⁸⁰ 從而讓他們「認識了祖國的偉大可愛，認識了帝國主義的可惡可恨；也認識了自己過去怎樣受了帝國主義的毒害。……肅清帝國主義的思想毒素，劃清敵我界線，擁護人民政府，擁護三自革新。」¹⁸¹

在連串的反帝愛國思想改造運動下，教會內部對言論的檢查也相應地抓緊了，即使是在學術研究的範圍，甚至是宗教的事務內，也受到「寧左勿右」的風氣所影響。例如金陵協和神學院教授王治心在一九五三年間，在《協進》內發表了數篇關於「中國基督教史料研究」的文章，分別就基督教與不平等條約、教案及太平天國等課題，表達其研究心得。¹⁸² 豈料，他的文章卻引起一些信徒對他的批評，指其「治史」的「立場」出了嚴重的問題。他們認為王氏雖然在文中也論證了西方傳教士利用基督教進行侵略的事實，但卻「提得不夠」；不僅如此，王氏更將中國人

的本質，認識了祖國的偉大成就與光明前途；更將我今天幸福的生活與過去相對照，我才在感情上肯定了我的命運與新中國的命運之不可分，我必須站在人民立場自己才有益處。」氏著：〈我的收穫〉，《天風》第393號（1953年12月），頁9。

¹⁸⁰ 帝國主義對基督徒的影響，主要包括以下五方面：一、超政治思想；二、親美崇美思想；三、改良主義的思想；四、溫情主義的思想；及五、個人主義的思想。參包炬華：〈漫談基督徒思想改造問題〉，《天風》第262號（1951年12月），頁10-11。

¹⁸¹ 〈記上海市基督教工作人員三自革新學習班結業典禮〉，頁6。

¹⁸² 王治心：〈不平等條約與中國基督教〉，《協進》1953年第9期，頁20-23；〈不平等條約與教案〉，《協進》1953年第10期，頁10-15；〈從不平等條約說到基督教與太平天國〉，《協進》1953年第11期，頁19-25。

民反帝的英勇表現——「教案」，視為「教難」看待，讓人們以為教案是由於「老百姓的無知和地方官的排外」而引發的。這反映出王治心「對於帝國主義利用宗教作侵略工具這一個鐵的事實的認識是不夠的，更沒有明確基督教與不平等條約的血肉相聯的關係。」在教會內一片「反帝」的學習風氣中，刊登這樣的文章，必定會產生壞的效果，並在信徒間造成相當的混亂。¹⁸³

由於有關的討論涉及帝國主義利用基督教進行侵略的問題，故此打從開始，事情便不是一場純學術的討論，而是政治立場的表態。故此，王治心隨即作出回應，承認自己的認識不夠及用字不當。他重申：「……說我這兩篇文章，是故意的運用曲筆，明罵暗捧，要偷偷地伸進來一腳，那我可堅決地否認有這樣的存心與惡劣意圖。經過三年來的學習，對於反帝愛國、三自革新的認識上，靠著同道們的幫助，我可以承認我是不斷的提高。」¹⁸⁴除王治心外，《協進》的編輯林永侯亦作出檢討。他承認在處理帝國主義利用基督教侵華的歷史時，如果不能「真正站穩人民的立場和真正掌握科學歷史的觀點與方法」，那麼即使有「汗牛充棟」的史料，也不能整理出真正的「信史」來。¹⁸⁵

¹⁸³ 〈吳子璜同道來信〉，《協進》1954年第2期，頁42。李肇琳：〈討論「治史」的有關問題〉，《協進》1954年第3期，頁41。

¹⁸⁴ 〈王治心先生——答謝吳子璜同道的批評〉，《協進》1954年第2期，頁43。

¹⁸⁵ 永侯：〈編者對這問題的答復〉，《協進》1954年第2期，頁43。

此外，《協進》在一九五四年第一期刊登了湯因整理的〈全國基督教新書目彙編（一九四九—一九五三年）〉一文，亦引起了一場不少的風波。查湯因的書目彙編，主要是將一九四九至五三年間，全國出版關於基督教的書籍，作一目錄，清楚顯示了基督教的出版事業在期間的發展。¹⁸⁶事實上，這個書目只是將所有湯因能搜集到的新書，作一排列而已，在文中他完全沒有加插任何個人的意見，故在理論上應不會犯錯。但是，正因為他將「所有」新書（包括「進步的」和「有毒素的」）不加篩選地排列出來，也沒有對其中若干在當時被視為「歪曲聖經」、「反共」、「反蘇」、「反人民」的書籍作出批判，因而被指為「犯有原則性嚴重錯誤的問題」，「喪失了人民立場，混淆了敵我界線」，也「削弱了反帝愛國三自革新的力量」。因為其中不少書籍表面上是「純宗教」的，但實際上卻是「違反三自革新精神的壞書」。在全國基督教三自革新籌委會的壓力下，《協進》的編輯不得不承認錯誤，對此類「自高自大，自搞一套，嚴重犯了脫離領導的作風」的罪行，作出檢討及公開向讀者道歉。¹⁸⁷

¹⁸⁶ 據湯因的統計，一九四九至五三年間，基督教出版工作的具體數字如下：一九四九年：78冊；一九五〇年：298冊；一九五一年：48冊；一九五二年：8冊；一九五三年：27冊，合計459冊。從中可見，一九五〇年是解放後基督教出版工作的黃金時期，這相信與筆者在本文強調，此時乃新中國政治形勢較寬鬆的時期有關。及一九五一年全面展開抗美援朝及各項政治運動後，出版工作即一落千丈。湯因：〈全國基督教新書目彙編（一九四九—一九五三年）〉，《協進》1954年第1期，頁35~45。

¹⁸⁷ 〈本刊對「全國基督教新書目彙編」一文的檢討並向讀者致歉〉，《協進》1954年第2期，頁48。顯然，所謂「毒素」的書籍，是指關於王明道的著作，及若干西方傳教士譯著。

從王治心及湯因的個案可見，在「反帝愛國」的號召下，教會內部已沒有純粹學術及宗教的自主範圍，一切都只能從「政治」的要求著眼，屈從於黨國設定的政治任務之下。教會內的「泛政治化」傾向，既是三自革新籌委會領導下的成果，也是全能政治在中國發展的必然趨勢。

總的來說，基督教三自革新運動在一九五〇至五三年間的發展，基本上可以用「反帝愛國」四字來形容。正如吳耀宗在總結此階段的工作時，為三自革新下了明確的定義：

三自革新就是要割斷基督教與帝國主義的關係，肅清教會內帝國主義的影響，認識祖國的偉大可愛，純潔教會，把中國基督教變為中國基督徒自己辦的宗教事業，為建設人民的新中國，為實現世界持久的和平而奮鬥。

在這個大前提下，吳氏指出，「三自」的內容便更加明確了：所謂自治，便不僅是由中國信徒管理自己的教會，更要確定領導的「反帝愛國的新方向」，使全體信徒積極參加教會生活，負起教會應負的責任。自養就是不再接受外國津貼，由信徒共同負責籌劃教會的經濟需要。自傳一方面要肅清帝國主義的思想毒素，另一方面也要在反帝愛國的認識上，更深刻地體認耶穌基督的福音，使耶穌基督成為信徒靈性生活的真正主宰。¹⁸⁸

這樣看來，三自革新運動的本質，無論是從理論建構方面，或是在實際行動方面，壓根兒是一場「中國基督徒的反帝愛國運

¹⁸⁸ 吳耀宗：〈中國基督教三自革新運動今後的方針任務——紀念基督教三自革新運動三週年〉，《天風》第382~383號（1953年9月），頁1。

動」。¹⁸⁹ 因為在中國共產黨領導之下，他們從國內、外複雜的政治形勢中，總結出「反帝愛國」是全體人民必須一致踐行的目標；一切運動也要以達致這個任務為依歸。因此，是政府設定的「反帝愛國」新方向，而非「三自」的原始宗教意義，賦與了「三自革新」的內容與意義。如何肅清帝國主義的影響，並培養信徒的愛國意識，成為三自革新運動的唯一任務。¹⁹⁰

¹⁸⁹ 吳耀宗曾說：「基督教的三自革新運動是一個反帝愛國運動。」氏著：〈慶祝三自革新運動兩週年〉，頁37。

¹⁹⁰ 即使是中共中央也是這樣為運動定性：「基督教、天主教的自立革新運動，現在已在全國展開。這是一個有重要政治意義的群眾運動，各地應予積極領導。這個運動的主要目的是肅清帝國主義對我文化侵略的影響，是反帝政治鬥爭的一個重要部分。」參〈中共中央積極推進宗教革新運動的指示〉，頁94。

第五章

基督教三自愛國運動 (1954 - 1957)

1. 中國基督教「大團結」的需要

在「反帝」的浪潮下，較為「主動」響應三自革新運動的，大多是一些具有西差會背景的教會，因為他們覺察到要在新中國生存的首要條件，就是割斷與差會的種種關係，並肅清帝國主義在教會內的影響。因此，基督教的控訴運動，基本上都是在此類背景的教會組織或團體內展開的。此外，亦有部分與西方差會沒有關係，抑且早在宗教意義上達致三自的自立教會，如基督徒聚會處、耶穌家庭、真耶穌教會及靈工團等，因為意識到反帝愛國，擁護革新乃爭取生存空間的唯一出路，因而亦加入了反帝愛國的行列，展開了控訴運動。¹⁹¹ 當然，此時仍有一些教會及自由

¹⁹¹ 一九五一年舉行的北京會議，出席的代表中，便包括了基督徒聚會處的倪柝聲、耶穌家庭的敬奠瀛、真耶穌教會的魏以撒及靈工團的竺規身等，他們均屬於自立教會背景的。後來他們也陸續的受到控訴運動的牽連。如一九五一年九月，聚會處的控訴運動便展開了，參《天風》第283~284號 (1951年9月)，頁14~19。一九五二年二月，魏以撒也作了自我檢討與批判，參氏著：〈我的檢討〉，《天風》第302號 (1952年2月)，頁4~6。未幾，對耶穌家庭的控訴也開展了，如蔣振翼：〈批判我過去對於耶穌家庭統治人物罪行的錯誤認識與轉變經過〉，《天風》第358號 (1953年3月)，頁4~5；朱大衛：〈上海耶穌家庭革新經過〉，《天風》第366號 (1953年5月)，頁1。

傳道人抗拒加入三自革新運動，因此，如何在更廣大的範圍內，「擴大三自革新運動的群眾基礎，使之成爲一個更廣泛更深入的運動」，¹⁹² 遂成了吳耀宗逼切要解決的問題。

問題是，由於三自革新運動的本質是一場反帝愛國的運動，因此，不響應革新的召號，便不是純粹的宗教問題，而涉及敏感的政治問題了。因此，一九五三年七月十六至十七日，華東行政委員會文化教育委員會宗教事務處與上海市人民政府宗教事務處聯合召開了「上海市基督教教會團體工作人員會議」，目的就是要「劃清正常的宗教信仰與利用宗教進行陰謀破壞活動之間的界線」，從而「進一步推進上海市基督教反帝愛國的三自革新運動」。¹⁹³

在會議上，華東宗教事務處處長羅竹風報告了現時基督教內部存在的一些相當「混亂的現象」，出現了一些帝國主義分子或反革命分子陰謀搞破壞的傾向，這些都已經超出了宗教信仰範圍之外，帶有政治性的破壞活動。¹⁹⁴ 羅氏強調，政府在貫徹保護

¹⁹² 吳耀宗：〈中國基督教三自革新運動今後的方針任務——紀念基督教三自革新運動三週年〉，頁2。

¹⁹³ 〈華東暨上海宗教事務處召開「上海市基督教教會團體工作人員會議」〉，《天風》第375號（1953年8月），頁2。

¹⁹⁴ 這包括：一、有少數人不認真學習，甚至逃避學習；二、有人利用聖經、曲解聖經，強調世界沒有甚麼可留戀的，世界將要滅亡的訊息。這些都是「帶有政治性的」，已超出了宗教信仰的範圍，背後可能有帝國主義分子或反革命分子的指揮；三、教會內出現了醫病趕鬼，危害人民健康的嚴重情況；四、有傳道人狂傲自大，攻擊別的教會；五、家庭聚會愈來愈多，而這些聚會都是不參加學習的，他們搞家庭禮拜的目的，是「在家庭小範圍內可以『暢所欲言』，不負責任」；六、

宗教信仰自由政策的同時，對此等超出宗教範圍而帶有政治性的破壞活動，是必定要加以干涉的。作為基督徒，必須與這些行為劃清界線：

這一界線應劃在中國人民與帝國主義之間，不應劃在一般教會與三自革新之間，也不應劃在大公(教)會與屬靈派教會之間，在同是中國人民的基礎上，我們應該團結一致努力三自革新。至於內部的混亂現象，我們不應該從現象來看問題，究其根源還是帝國主義分而治之的毒素的影響，因此我們應遂團結起來，提高警惕。¹⁹⁵

換言之，從政府的角度而言，基督教內部存在的混亂現象，表明帝國主義仍不甘心自己的失敗，繼續要利用基督教來進行破壞。因此，政府期望通過進一步深化三自革新運動，可以加強教會內的學習，提高愛國主義思想，從而消滅此等混亂現象。值得注意的是，由於在召開是次會議之前(六月)，上海市人民政府以反動道門的名義，下令取締了一貫道，又展開了對天主教內部帝國主義分子的鬥爭，因此，在教會內也出現了一些傳言，以為政府下一個目標，就是針對基督教了。¹⁹⁶ 現在會議清楚地向基督教傳遞一個訊息，就是那些不帶政治性的正常宗教信仰活動，政府是會貫徹保護的；至於超出宗教範圍的，就堅決予以干涉。這意味著，基督教必須與政府站在同一陣線上，才是生存的唯一出路。

利用宗教逼使教友盡量捐獻，形成變相的剝削。(華東暨上海宗教事務處召開「上海市基督教教會團體工作人員會議」)，頁2~3。

¹⁹⁵ 同上注，頁3。

¹⁹⁶ 同上注，頁2。

官方對問題的定性與提示，決定了教會的回應方向。因此，吳耀宗在會上代表基督教發言時，也不得不從政治的角度來表態，承認基督教內部確實出現了一些超出宗教信仰範圍，影響到社會安全的活動。三自革新運動面對這些假借基督教的名義來進行欺騙群眾，謀求個人利益，或直接間接地幫帝國主義服務的「反人民的活動」時，「不僅堅決反對，也要不斷地揭發和批評，並在必要的時候，協助政府加以管理干涉。」¹⁹⁷

接著，籌委會在一個多月內，先後召開了四次座談會，討論有關對策。與會的牧師均認為，這些混亂現象與基督教三自革新工作沒有好好展開有關，因此，有必要更深地「展開三自反帝愛國的學習」，提高信徒的愛國覺悟，分清敵我。¹⁹⁸

那麼，如何進一步展開三自革新運動呢？經過三年多的努力，事實上仍有一些教會，特別是那些與西方差會沒有關係的自立教會及自由傳道人，拒絕加入三自運動。因為他們確信自己的教會既沒有西方差會（即帝國主義）的背景，抑且早在解放前，已經達致自治、自養及自傳的目標，故此沒有需要進行任何形式的「三自革新」。他們不參加這個運動，也是一件理直氣壯的事呢。

¹⁹⁷ 〈吳耀宗先生在「上海市基督教教會團體工作人員座談會上的發言」〉，《天風》第375號（1953年8月），頁5。

¹⁹⁸ 〈澄清上海基督教內的混亂現象——三自革新籌委會召開座談會〉，《天風》第376號（1953年8月），頁1；〈澄清上海基督教內的混亂現象——三自革新籌委會連續召開座談會〉，《天風》第381號（1953年9月），頁1~2。

不過，由於三自革新運動的本質，正如前述是反帝愛國，而不是純粹宗教意義的「三自」，因此，他們即使自覺早已完成教會的自治、自養及自傳工作，仍得小心自己是否積極的站在反帝愛國的立場上。更重要的是，他們不願意參加三自革新運動，即意味他們在思想學習方面未作好準備，也容易不自覺地散佈反人民的反動言行，¹⁹⁹ 這不僅於社會人民有害，也加深了基督教內部存在的混亂現象；而基督教內部不團結，也增加了帝國主義利用及分化它的機會。

職是之故，如何進一步在「三自革新」的大前提下，加強全國基督徒的團結，便成爲一個必須處理的重要課題。而將籌委會改組成正式的全國基督教領導機構，來推動這項團結的任務，也是刻不容緩了。一九五四年五月十七至廿二日，三自革新籌委會在上海舉行第二次全體委員會議，議決於同年七月，在北京舉行「中國基督教全體會議」，以「總結中國基督教抗美援朝三自革新運動四年來的經驗，團結全國愛國愛教同道，共同推進中國基督教自治、自養、自養的工作，並成立全國正式領導機構。」²⁰⁰

¹⁹⁹ 《天風》便不時刊登對此等反動言行的批判，如一九五三年三月，有一位叫張靈的奮興佈道者，自稱得到聖靈的感動，到了杭州市區的教會主領聚會，其中表現出「反三自」及「反共」的言論，又著有《天國》(初版於一九三五年)一書，斥責蘇聯及中共爲「獸國」、「獸子」，現在尙於上海重印流傳。厲一飛：〈反對假借宗教散佈反動言論〉，《天風》第381號(1953年9月)，頁6。

²⁰⁰ 吳耀宗：〈迎接中國基督教全國會議〉，《天風》第423號(1954年7月)，頁1。

2. 中國基督教全國會議

一九五四年七月廿二日至八月六日，第一屆基督教全國會議正式在北京召開，出席代表來自全國六十二個教會與團體，共二百三十二人。此外，政務院文化教育委員會錢俊端秘書長、政協全國常委章伯鈞及宗教事務處何成湘處長，亦在會上發表講話。²⁰¹ 其中何成湘處長指出，現時基督教會中還存在著不少問題，主要是某些教會的傳道人利用講道、出版及「自由傳道」散佈反動言論及思想，嚴重危害了社會的治安，也很容易被帝國主義和反動分子所利用。因此，他強調基督教所有教派及其信徒都必須「在反帝愛國的旗幟下團結起來」，以便繼續開展反帝愛國運動。並且在這個團結的基礎上，動員所有各教派的教徒和全國人民，一起執行國家的總任務，積極參加國家各項建設事業及愛國運動。²⁰² 何成湘的發言，指陳了政府極為期望三自運動擴大其反帝愛國基礎。

吳耀宗在會上總結四年來的三自革新運動時，也特別強調

²⁰¹ 〈中國基督教全國會議勝利閉幕〉，《天風》第425~427號(1954年9月)，頁1。

²⁰² 劉齡九：〈在反帝愛國的旗幟下團結前進——介紹中國基督教全國會議的情況〉，《田家》1954年第16~17期(9月)，頁17。何氏在大會的總結發言中也說：「團結是最主要的問題。三自愛國運動要深入開展，一定要團結。過去運動中的最大缺點就是團結不夠。先在反帝愛國的基礎上大團結起來，然後才能擴大深入開展三自愛國運動，不能團結，其他一切就談不到。」(頁19)。

「團結」的重要性。他首先提出在神學立場上的互相尊重：

爲了團結，我們應當承認各教會、各宗派、各個神學觀點間的區別，確立互相尊重的原則。

當然，團結與尊重是雙向的，因此，吳氏事實上也是在向一些因著不同神學觀點而不願「團結」的人說話，表示希望他們能揚棄彼此的分歧，在愛國愛教的大前提下，加入三自運動，促成基督教的大團結。

再者，吳耀宗又建議爲了團結的緣故而把即將成立的正式領導機構的名稱，從過去沿用的「基督教三自革新運動」，更改爲「基督教三自愛國運動」，因爲「革新」二字容易使人聯想到教會歷史上的宗教改革運動。「有些同道誤認『革新』要『革掉教會的制度』；也有些同道恐怕『革新』會干涉自己的信仰，因而對三自革新運動採取消極旁觀的態度。」因此，爲「基督教三自愛國運動」正名，將有助於消除妨礙教會團結的因素。²⁰³ 他最後甚至強調：三自愛國運動將成爲「中國全體信徒的運動，是中國全體信徒的大團結。任何教派，任何不同信仰的教會和信徒都應當在愛國愛教的基礎上，共同努力，爲三自愛國運動貢獻出最大的力量。」²⁰⁴

²⁰³ 吳耀宗：〈中國基督教三自革新運動四年來的工作報告〉，〈中國基督教三自愛國運動文選〉，頁49~50；原載《天風》第425~427號（1954年9月）。

²⁰⁴ 吳耀宗：〈中國基督教三自革新運動四年來的工作報告〉，頁53。

可見，進一步促成中國基督教「所有教會、所有信徒的大團結」，乃全國會議背後的重要指導思想。²⁰⁵ 這顯然是針對那些一直以來沒有參加三自革新運動的教會的動作。事實上，「三自革新」易名為「三自愛國」的原因，表面上是爲了消取那些因「革新」二字而引起的疑慮，但實際上，針對那些自恃早已「三自」而不須參加「革新」運動的自立教會及自由傳道才是關鍵所在。「三自愛國」的意義，在於將問題的焦點轉移至愛國的層次之上，故此關鍵不是「革新」與否的問題，而是是否站在國家及人民的立場，是否愛國的問題。換言之，此後不參加三自運動者，不僅是不團結的表現，更是不愛國的罪行！正如宗教事務處何成湘處長在會議上說：「現在中國教會中的某些人，藉口教派不同、信仰不同而不參加中國基督教的反帝愛國運動。這是不對的。反帝愛國運動是每個人民的神聖職責，基督徒當然也不例外，所以任何教派和任何教徒都應當反帝愛國，都應當參加這個運動。」²⁰⁶ 「愛國」因而成爲推動基督教「團結」的重要旗幟。

3. 反三自愛國運動與「反革命」

三自愛國運動在政府的強勢支持下，要爭取更多人加入，顯然不是十分困難之事。但是，吳耀宗指出，在中國教會內，仍有「極少數人借口『信仰問題』來反對三自，破壞團結」，他們雖

²⁰⁵ 〈中國基督教全國會議告全國信徒書〉，《田家》1954年第16~17期（9月），頁3。

²⁰⁶ 劉齡九：〈在反帝愛國的旗幟下團結前進——介紹中國基督教全國會議的情況〉，頁17。

然是少數，但「在一定時間內卻曾成爲一些同道的絆腳石，在一些受到他們欺騙影響的同道當中，三自愛國運動組織廣泛深入的發展也受到一定的阻礙。」²⁰⁷ 吳耀宗所指的人，正是基督徒會堂的王明道。王氏對三自運動的種種抗拒態度，以至在言論方面的抗爭，誠然是三自領導人不能不感到頭痛的事。

打從解放後，王明道對於吳耀宗發起的三自革新運動，一直採取消極的態度，任何簽名、學習班及座談會等活動，他均拒絕出席。在全國會議前及召開期間，籌委會特別多次致函或派人前往邀請基督徒會堂的王明道參加會議，共同協商成立基督教三自愛國運動正式領導機構，但王氏均不予理會。會議通過的四項議決，也嘗試爭取他簽名支持，他亦不回覆、不簽名。²⁰⁸ 後來，北京舉行全國會議的「傳達大會」，也極力爭取王明道參加。²⁰⁹ 當然，王明道並沒有出席這次傳達大會。

王明道不僅對三自運動的拉攏毫不動容，更在其《靈食季刊》上，發表多篇文章，大力抨擊三自運動的領導爲「加略人猶大的門徒」、「假先知」、「不信派」等。並斥責三自運動將「聖經中的真理」歪曲成「帝國主義思想的毒素」，其目的是「爲反對神的人效力，要從教會裡面來消滅基督的福音」。因

²⁰⁷ 吳耀宗：〈關於中國基督教三自愛國運動的報告（1954年7月~1956年3月）〉，《中國基督教三自愛國運動文選》，頁69；原載《天風》第502號（1956年4月）。

²⁰⁸ 〈王明道與帝國主義和反動派的關係〉，《天風》1955第40期（10月），總485號，頁16。

²⁰⁹ 〈北京市各教會團體勝利完成「中國基督教全國會議」的傳達工作〉，《田家》1954年第22期（11月），頁11。

此，要是基督徒與這些「不信的人相交」，結果就是讓不信的人同化。這樣，基督教的禮拜堂與儀式雖然仍然存在，但是基督的教會與福音卻是已經消滅了。²¹⁰ 這是王明道堅決不與三自運動接觸的關鍵所在。

一九五五年六月，他在著名的〈我們是爲了信仰〉一文中，將拒絕認同及參加三自運動的原因，定性爲「基要派」與「現代派」的衝突。因著「現代派」與「基要派」在神學上的嚴重分歧，²¹¹ 故此王明道稱他們是「不信派」，是混在教會內的「偽裝基督徒」，「講一些似是而非的虛構的道理，去迷惑信徒，敗壞信徒的信心。」面對這些「混入羊群中的披著羊皮的豺狼」，根本用不著談尊重，更談不到團結。職是之故，王明道鄭重說明：

我們不但不和這般「不信派」有任何聯合，或參加他們的任何組織，就是和我們一切真實信主、忠誠事奉神的人也只能有靈裡的合一，而不應有任何組織形式的聯合，因爲我們從聖經中找不著這樣的真理和教訓。我們在信仰上的態度是：凡是聖經中的真理，我們都接受、都持守；聖經中所沒有的

²¹⁰ 詳參王明道：〈真理呢？毒素呢？〉，氏著：《五十年來》（香港：晨星書屋，1985年八版）附錄，頁1~23。

²¹¹ 王明道深信，由於「現代派」在下列五方面，持守了自由神學的立場，故此與「基要派」存有極其嚴重的矛盾及分歧，甚至到了「信」與「不信」的程度。這五方面包括：一、聖經的無誤性；二、耶穌由童貞女所生；三、救恩使罪得赦；四、身體復活；五、耶穌的再來。王明道：〈我們是爲了信仰〉，《五十年來》附錄，頁25~38。

東西，我們完全拒絕。為向我們的神盡忠，我們不惜付任何代價，作任何犧牲，歪曲和誣陷是嚇不倒我們的。²¹²

可見，王明道之所以反對加入「三自」，完全是基於他一直以來反對「不信派」的原則，是信仰上「信」與「不信」不能合作的問題，而非出於政治的考慮。不過，他抗拒三自愛國運動的，因而拒絕參與任何與之有關的「反帝愛國」運動，在五十年代「全能主義政治」要求所有人民均須擁護及支持政府，而「三自運動」又被政府視為基督徒反帝愛國的法定活動的情況下，此等純粹宗教信仰的問題，無可避免地成為「不愛國」的表現，也被無限上綱為超出宗教範圍的反黨反社會的政治問題。這些反動的言論若繼續存在的話，勢將成為「三自愛國運動」爭取全國信徒大團結的最大阻力。²¹³ 因此，在多番拉攏未果的情況下，²¹⁴ 三自對王明道的批判亦愈益升級。

²¹² 王明道：〈我們是為了信仰〉，頁38~39；頁64~65。

²¹³ 事實上，王明道的思想在解放後，亦產生了一定的影響。當王明道被捕後，金陵協和神學院也開始打擊院內的「王明道破壞分子」，他們滲進神學院的目的，就是為了在「內部形成一小股破壞勢力，不擇手段地進行破壞搗亂，想使神學院辦不下去。」詳參金陵協和神學院學習委員會：〈王明道分子怎樣破壞金陵協和神學院〉，《金陵協和神學誌》第4期（1955年11月），頁38~42。事實上，金陵神學院乃由華東地區多間神學背景截然不同的神學院聯合而成，初期上課也規定神學和聖經範圍內的若干課程各按「現代」或「基要」的觀點分班上課，故此其中有與王明道思想相近的學生，也不足為奇。參韓彼得：〈金陵協和神學院介紹〉，《金陵協和神學誌》創刊號（1953年9月），頁13。

²¹⁴ 據王國顯及賴恩融表示，一九五五年（筆者按：應為一九五四年全國基督教會議召開前）五月三自召開全國會議前，曾多番爭取王明道參加，甚至吳耀宗、劉良模等人親自前往見他，不過，王明道以他

一九五五年七月，《人民日報》發表〈堅決肅清胡風集團和一切暗藏的反革命〉的社論，認為在財經、政法、文教界等都可能都有各類特務暗藏在內，一九五一年只鎮壓了公開的反革命分子，現在要求各機關、團體、企業、學校等重申審查，肅清暗藏的反革命分子。在全國性的肅清反革命運動浪潮中，基督教亦不能倖免，王明道終於在一九五五年八月七日被捕。

八月二十五日，中共中央又頒佈指示，強調必須「利用胡風事件，大張旗鼓地發動群眾來進行肅清一切暗藏的反革命分子的運動。」據政府估計，現時在各機關、團體、企業及學校中，大約有百分之五左右是暗藏反革命分子或其他壞分子，必須堅決和徹底地把他們肅清。作為「社會鎮反」的範圍，宗教界也要義無反顧地按照有關的計劃部署進行鎮反工作。²¹⁵

們為「不信派」，故此沒有開門。後來，楊紹唐、唐醒和李漢文等具「基要派」背景者再去見王，獲接見，但是王氏卻反勸他們要剛強，退出三自。參王國顯：《行過了死蔭的幽谷》（香港：晨星書屋，1989年六版），頁52；另賴恩融（Leslie T. Lyall）著，張林美鎂等譯：《中國教會三巨人》（臺北：橄欖文化，1984），頁83。此外，賴恩融又指出，一九五四年，北京曾展開對王氏較大規模的批判，參《中國教會三巨人》，頁82。然而，賴氏指出，王明道被押到大會現場受批，但是王明道通過香港一些文章的作者，卻指有關報導與事實不符。一九五四年九月的批判會上，王明道其實並沒有在現場被批鬥。參楊洋：〈三自會的發展與鞏固——參加「三自」是改造大陸基督教的第二步〉，頁19附說明。

²¹⁵ 〈中共中央關於徹底肅清暗藏的反革命分子的指示〉，中共中央文獻研究室編：《建國以來重要文獻選編》第7冊（北京：中央文獻出版社，1993），頁134、138、141。

在全國性的鎮反浪潮之下，各地教會隨即展開批判王明道反動及反革命言行的運動。²¹⁶ 除了王明道反革命集團外，一九五五年至一九五六年間，政府在浙江金華地區亦破獲了長期隱藏在基督教內披著宗教外衣的反革命集團²¹⁷、及廣州的林獻羔反革命集團。²¹⁸ 此外，全國各地基督教亦全面投入肅反天主教內反革命集團的鬥爭之中。²¹⁹ 面對全國各地發生的基督教及天主教內反革命分子被捕的消息，吳耀宗以三自愛國運動委員會主席的名義，發表〈又一次證明政府的宗教政策的正確性〉的評論，堅決擁護政府逮捕教會內反革命分子的「英明措施」，「爲了純潔教會，爲了愛國愛教，我們必須把一切潛藏在基督教和天主教內的反革命分子和他們的影響徹底地、全部地肅清。」²²⁰

政府認爲，基督教內「反革命分子」的被揭發與肅清，意味著解決了基督教內一直潛藏著的反動力量，大大增強了政府對教會的控制；而三自愛國運動也通過政府的行動，清除了中國基督徒在團結道路上的障礙。

²¹⁶ 詳參一九五五年下半年起的《天風》，在此不贅。從中清楚可見的是，王明道差不多成爲基督教內的「胡風」。

²¹⁷ 〈浙江金華地區基督教人士聲討反革命分子周仕隆等的罪行〉，《田家》1955年第16期(8月)，頁16~17。

²¹⁸ 〈林獻羔反革命罪行〉，《協進》1955年第11期，頁15~18。

²¹⁹ 〈徹底肅清披著宗教外衣的反革命集團，全國愛國教徒轟轟烈烈地參加肅反鬥爭〉，《協進》1955年第11期，頁23~32。

²²⁰ 吳耀宗：〈又一次證明政府的宗教政策的正確性〉，《田家》1955年第17~18期(9月)，頁17。

4. 從大鳴大放到反右運動

百花齊放，百家爭鳴

一九五五年底，中共預計即將會完成農業的集體化及正在重新大力推進工業化，對知識分子和專業人員的需求因而大增，特別是那些有學術地位及專門技術的高級知識分子，便成為社會主義建設中不可或缺的力量。不過，由於反胡風運動過於猛烈，知識分子便有了很多的疑慮。中共在面對這個消極被動的知識界而又迫切需要他們服務的情況下，於一九五六年初便開始給予知識分子一定程度的學術活動自由，以爭取他們在發展經濟中合作。²²¹ 一九五六年一月，毛澤東召開最高國務會議，指示要「繼續鞏固和擴大人民民主統一戰線，團結一切可能團結的力量。」根據毛的提議，一九五六年一月，中共中央特別召開了一次關於知識分子問題的會議，周恩來在會上的發言，充分表現了黨對知識分子的爭取態度。²²² 接著，毛澤東在四月及五月發表了兩次重要的講話（〈論十大關係〉及〈百花齊放，百家爭

²²¹ (英) 羅德里克·麥克法夸爾 (Roderick MacFarquhar) 著，文化大革命的起源翻譯組譯：《文化大革命的起源》第1卷：「人民內部矛盾 (1956~1957)」(石家莊：河北人民出版社，1989)，頁50~52。另 Merle Goldman, "The Party & the Intellectuals," *The Cambridge History of China*, 第14輯，頁242~243。

²²² 李維漢：〈建國以來十五年統戰工作的回顧與再認識〉，頁812~813。

鳴))，再次表明中共對經濟發展的關心，及給予知識分子更大自由的決心。²²³

不過，知識分子大多對「雙百政策」抱著觀望的態度，害怕黨的政策一旦出現變化時會再受牽連。這種疑慮到一九五七年二月，毛澤東發表了〈關於正確處理人民內部矛盾問題〉的講話後，情況才有所改善。他在講話中，主要強調「為人民服務的政府」與「人民群眾」間雖然存在著一定的矛盾，但這只屬於「人民內部矛盾」，是「非對抗性的」，有別於對抗性的「敵我矛盾」；而「團結——批評——團結」的民主方法是解決人民內部矛盾的正確方法。他又重申了「百花齊放，百家爭鳴」的自由討論方針，以及與民主黨派「長期共存，互相監督」的口號，「共產黨可以監督民主黨派，民主黨派也可以監督共產黨。」²²⁴ 毛澤東的講話，顯然是希望黨外知識分子相信他的誠意。三月十二日，他在一次中央宣傳部的會議上，更再次號召「放手讓大家講意見，使人敢於說話，敢於批評，敢於爭論，不怕有毒素的東西；發展各種意見間的相互爭論和相互批評，既容許批評的自

²²³ 所謂十大關係，前五者論述了加速工業建設問題，後五者則涉及與非共黨民主派、少數民族及與外國的關係。參毛澤東：〈論十大關係〉，《毛澤東選集》第5卷，頁267~288。至於毛氏關於「百花齊放」的講話，則未見發表。參《文化大革命的起源》第1卷，頁72~78。

²²⁴ 毛澤東：〈關於正確處理人民內部矛盾的問題〉，《毛澤東選集》第1卷，頁363~402。

由，也容許批評批評者的自由；對錯誤的意見，不是壓服，而是說服，以理服人。」²²⁵

一九五七年四月，中共中央發表「關於整風運動的指示」，議決糾正黨內日益滋長的官僚主義、宗派主義及主觀主義。同時，又號召各民主黨派和人民群眾向中共提出批評，幫助中共整風，實行「知無不言，言無不盡；言者無罪，聞者足戒；有則改之，無則加勉」的原則。中共中央統戰部又特地邀請了無黨派和民主人士參加整風座談會，於是鳴放運動正式開始。²²⁶

教會內的鳴放

在整風運動開展前，基督教內部的討論氣氛，顯然已開始受到寬鬆的政治環境的影響。例如一九五六年八月的上海市第一屆人民代表大會第四次會議上，七位基督教代表便就貫徹宗教政策的問題作了聯合發言。他們指出，社會上普遍仍有歧視信徒的問題，這當然與基督教過去與帝國主義的關係有關，但是經過三自運動多年的努力後，基督徒的反帝愛國路線基本上已確定了。因此，政府應加強宗教政策的宣傳，改變一些人對宗教信徒的成見和錯誤看法，使宗教政策貫徹得更好，進而加強基督徒與廣大人民間的團結。²²⁷ 到五七年一月，在上海市第二屆人民代表大會

²²⁵ 《文化大革命的起源》第1卷，頁292。

²²⁶ 李維漢：〈建國以來十五年統戰工作的回顧與再認識〉，頁830~832。

²²⁷ 〈基督徒要在國家建設中發揮積極作用〉，《天風》1956年第16期（8月），總511號，頁13~14。這七位基督徒代表是：江長川、劉良模、竺規身、羅冠宗、陳善祥、施如璋及謝永欽。他們指出，有些同

第一次會議上，他們再次聯合發言，肯定了市政府執行宗教政策的工作，但亦指出仍然存在的問題，特別是基層群眾對宗教政策的認識不夠深入，而對教會及信徒不了解。²²⁸

一九五七年三月，政協會議第二屆全國委員會第三次全體會議召開，大鳴大放的氣氛在代表的發言上更加表露無遺。例如章伯鈞（民盟副主席）在發言時，便強調必須充分發揮民主黨派的作用，才能逐步建立適合社會主義的民主制度。²²⁹

基督教三自愛國運動委員會的正、副主席吳耀宗及陳崇桂，亦以全國政協委員身分出席了這次會議。吳耀宗在發言時，特別針對現時宗教政策存在的一些問題，表達了他的意見：一、個別地區的教會在土改時下令暫停聚會，至今仍未容許恢復禮拜，也有地方幹部強行佔用教會的房屋及家具，甚至威脅信徒不許參加禮拜；二、有些機關及學校對基督徒採取歧視的態度，無論其工作或學習表現如何良好，宗教信仰卻被視為缺點；三、各地出版的批判宗教的書籍中，有不少是「片面的、主觀的、不符合事實

志仍然視基督教為反動道門及反革命集團，也有人認為信宗教的人一定是政治上落後的，常常以信仰作為嘲笑的材料。此外，基督徒在入黨入團時，也被強逼放棄信仰，引起他們很大的困擾。凡此均表現出社會上存在不尊重宗教信仰的問題。

²²⁸ 〈宗教政策是執行得越來越好了〉，《天風》1957年第2期（1月），頁3~4。這次聯合發言的共有八人，除上次七人外，尚加上左弗如。

²²⁹ 章伯鈞要求民主黨派和無黨派人士加強對共產黨的監督作用，要爭取主動，要求共產黨朋友，選擇各種適當方式，進行批評。並主張強化政協的組織，使之成為中國人民民主所需要的議會制度的民主一環。參氏著：〈充分發揮民主派的作用〉，張偉瑄等編：《共和國風雲四十年》上冊（北京：中國政法大學出版社，1989），頁219~226。

的、一筆抹煞的」，對宗教有不公正的看法，也無視中國宗教界愛祖國、愛和平的運動。

爲了更好地貫徹宗教自由政策，吳耀宗要求中央有關部門和各級人民委員會加強重視宗教工作，對宗教信仰自由政策作更多的、更有計劃的宣傳教育。基層幹部更是需要加強人力及教育的對象。此外，他亦建議在憲法條文外，制訂更多與貫徹宗教政策有關的補充條文，因爲執行政策的人對基本條文可以有不同的詮釋，而制訂補充條文，起碼可以解決已存在的問題；而立法的過程更須考慮宗教界人士的意見。²³⁰

在吳耀宗講話後，陳崇桂亦進一步針對宗教政策出現的偏差情況，表達了他的關注。他指出，信教與否的問題，有神或無神的問題，是屬於人民內部的思想矛盾，而不是對抗性的矛盾。因此，雙方在「爭鳴」的時候，便須平心靜氣，決不可採取粗暴和侮辱的態度。「在我們信神的人看來，神是至高至上至尊的最高的存在。禮拜堂是神的聖殿，是信徒敬拜神的神聖居所。在我們辯論有神無神的時候，你若侮辱神，褻瀆神的名，你若強佔禮拜堂，……（這）比挖我們的祖墳，給我們的刺激更大。」而現在在一些地方，確實出現了禮拜堂遭強佔，宗教受到辱罵、毀謗的情況，這便不是「尊重」宗教信仰自由應有的表現了。²³¹

²³⁰ 吳耀宗：〈關於貫徹宗教政策的一些問題〉，《田家》1957年第6期（3月），頁2~5。

²³¹ 陳崇桂：〈保護宗教信仰，尊重宗教信仰〉，《天風》1957年第9期（5月），總第528號，頁3。

基本上，基督教人士對政府的意見，都是在全面肯定宗教政策正確的前設下提出的，抑且亦有強調教會方面的責任。正如《天風》的編者指出：「貫徹宗教政策，不僅是各級政府宗教事務部門的事情，也需要我們宗教工作者和宗教信仰者的努力。」誠然，由於中國幅員廣大，貫徹政策確實需要一定的時間，也有一些問題。但是，「宗教政策的貫徹是主要的方面，存在的這些問題是次要的方面。我們既不應只看見過去的成績，而不注意尚存在的問題；更不應只看到存在的一些問題，而抹煞了過去的成就。」²³² 這是仍得強調的。

吳、陳兩人的發言，很快便在教會內廣為流傳了。事實上，這些三自運動的領導人公開對宗教政策發表意見，肯定在教會內會產生連鎖的效應。各地政協及人大中的基督教界代表，即紛紛在省一級的政協及人大會議上，反映當地宗教政策存在的偏差問題，亦有基督徒通過報章及座談會，抒發己見。基督教界的爭鳴運動，由此展開。茲將部分參與鳴放的教會人士的意見，表列如下：

²³² 〈貫徹宗教政策也需要我們的努力〉，《天風》1957年第2期(1月)，總521號，頁4。

參與鳴放的 教會人士	發言內容
江蘇省政協委員邵鏡三、諸培恩、雷智伯、楊鏡秋及列席代表誠質怡	五七年四月在江蘇省政協會議上聯合發言，指有地方幹部不僅不尊重宗教信仰，抑且存在歧視的情況。例如在蘇州震澤縣東山鎮，副鎮長指斥正在慶祝聖誕的信徒為迷信落後。又有鄉鎮組織和合作社強佔教堂。 ²³³
全國三自愛國運動委員會第九屆常務委員會議	五七年五月十六至廿四日在上海舉行。會上吳耀宗指出應「充分發揚民主，讓大家發表意見，大膽提出批評。」其間有三天的自由發言，內容不作任何規定及限制，結果不少委員對三自運動及貫徹宗教政策方面，提出不少意見。有人指出全國三自的工作有脫離群眾的現象，沒有充分發揮全部委員的力量，許多機構形同虛設，許多人有職無權，工作集中在少數人身上，全國三自對地方三自的幫助不夠，關係也不夠明確，三自運動到今天尚未深入到農村。 在宗教政策方面，委員指出過去只重向信徒宣傳，而沒有普遍向廣大人民群眾宣傳。某些機關、學校仍有無形的壓力，歧視宗教徒，把信仰與落後等同。有些地區不准信徒在家中舉行禮拜，不准兒童進禮拜堂。 ²³⁴

²³³ 〈希望政府重視宣傳宗教政策〉，《田家》1957年第11期(6月)，頁8。

²³⁴ 〈全國三自愛國運動委員會第九屆常務委員會議開幕〉，《天風》1957年第10期(5月)，總529號，頁3。

<p>遼寧省政協委員孫鵬翁、段大經</p>	<p>五七年五月遼寧省政協會議上聯合發言，指出部分鄉鎮基層幹部對宗教政策體會不夠，歧視信徒，甚至把教堂作為劇院。²³⁵</p>
<p>北京中華基督教會李克</p>	<p>反映某學校強迫一名基督徒放棄信仰，加入團組織。又有青年信徒因為有信仰的緣故而不被組織使用及信任。²³⁶</p>
<p>廣西省人大代表梁元惠</p>	<p>在廣西省第一屆人民代表大會上，指出宗教政策未能在農村貫徹的原因，在於政府及基層幹部不予重視。例如有教堂被長期佔用，也有基層幹部以欠缺機關證明書為理由，阻止教牧同工到農村或鄉鎮探訪信徒及主領宗教聚會。又有個別幹部公開勸告教會工作人員不要做禮拜，甚至斥罵傳道人。²³⁷</p>
<p>河北省政協委員馬星格（保定市三自會主席）</p>	<p>在河北省政協全體會議上，指出社會上普遍歧視宗教信仰者。²³⁸</p>

²³⁵ 〈基督教徒的要求〉，同上注，頁9。

²³⁶ 李克：〈青年基督徒的意見和希望〉，同上注，頁9。

²³⁷ 梁元惠：〈進一步加強政策思想教育，認真貫徹執行宗教政策〉，同上注，頁10。

²³⁸ 馬星格：〈人民內部矛盾表現在宗教上的一些問題〉，同上注，頁11~12。

三自愛國運動的起源與發展（1949~1957）

北京市宗教界座談會	五七年六月舉行，包括基督教、天主教、佛教及伊斯蘭教的代表，反映因宗教信仰而受歧視，宗教事務局也不能協助解決問題。 ²³⁹
北京市民主青聯以「如何對待人民內部矛盾」為中心議題，召開基督教青年座談會	反映黨團員對基督徒的歧視問題。 ²⁴⁰
廣東省政協委員熊真沛（廣州市三自會主席）、胡翼雲	五七年五月在省政協上聯合發言，建議政府在各地展開宣傳，讓廣大人民明白，也要求各單位領導認真重視宗教工作。 ²⁴¹
甘肅省政協委員張成之（蘭州市三自會主席）	五七年五月省統戰部民族座談會上發言，指宗教政策的貫徹還停在上面，下面許多小城市還不大了解。 ²⁴²

²³⁹ 〈首都宗教界揭露矛盾——他們要求尊重他們的宗教信仰〉，同上注，頁13。

²⁴⁰ 〈市民主青聯舉行基督教青年座談會〉，同上注，頁13。

²⁴¹ 〈廣泛宣傳宗教政策，解決有關宗教問題〉，《田家》1957年第12期（6月），頁5。

²⁴² 〈健全宗教事務部門，深入貫徹宗教政策〉，同上注。

河南省政協委員曾友山 (中華聖公會河南教區主教)

五七年五月在省政協上發言，指出因著社會人士對宗教信徒的歧視，打擊了他們的工作熱誠。部分地區更出現教堂長期被佔用，更有幹部要求牧師將講章送去檢查批示，及把教友名單呈上存案。²⁴³

總的來說，教會內的鳴放運動基本上反映了基層幹部在貫徹宗教政策上的偏差，特別是歧視信徒及強佔教堂地方的個案，更是各地普遍存在的問題。事實上，此等問題早在解放初期即已存在，吳耀宗在一九五〇年向周恩來提的意見，也是指出政府在保護教會及貫徹政策上，有未盡善之處。周氏當時將矛頭轉到基督教自身的形象問題，並反過來要求基督教自動肅清帝國主義的影響，認為這樣才是解決問題的關鍵。現在，經過近三年的三自革新，凡此種種控訴運動、反帝愛國的學習，甚至反革命集團的揭發，基督教內的帝國主義毒素，大致上亦已完成清洗及淨化工作了。然而，貫徹宗教信仰自由的政策顯然仍存在不少問題。也難怪教會中人在「大鳴大放」的寬鬆環境下，紛紛表達他們抑壓在心底裡的說話。

反右派鬥爭

在「大鳴大放」期間，一些民主黨派人士的發言，特別是針對共黨領導的言論，刺激了中共領導人，認為他們是要求改變社會制度，乘機向黨發動進攻，甚至企圖取代共黨。此外，知識分

²⁴³ 〈認真貫徹宗教政策，深入開展三自愛國運動〉，同上注，頁6。

子在報刊及座談會上發表的種種評論，在在把矛頭指向黨的官僚主義，也促使不少人對現存的制度作出批判性的思考。這些現象，均表明黨內外的知識分子，仍然有人沒有放棄過去他們所接受的西方自由主義思想，而此等思想更隨著鳴放運動，影響了一些在新政權下成長的青年學生。對官僚主義的批評超過了對個別官員的批評，而變成了對制度本身的批評。它釋放了比黨所預計的更多的被壓抑的不滿和牢騷。這些均大大超出了黨的預料之外，批評的不斷擴展，逼使毛澤東決定停止運動，並發起對批評者的大反擊——反右派鬥爭。²⁴⁴

早在一九五七年五月，毛澤東已流露出對右派「猖狂」表現的不滿，²⁴⁵到六月，有關反擊右派分子進攻的指示也開始在黨內傳達，²⁴⁶《人民日報》的社論也指出，「在『幫助共產黨整風』的名義之下，少數的右派分子正在向共產黨和工人階級的領導挑戰」。²⁴⁷於是，大規模的反右派鬥爭在全國的範圍內正式展開，並且逐漸深化。在這場反右運動中，只要有人反對社會主義、反對無產階級專政、反對民主集中制、反對共產黨在國家政

²⁴⁴ Merle Goldman, "The Party & the Intellectuals", 頁253~254。

²⁴⁵ 毛澤東指出：「有反共情緒的右派分子爲了達到他們的企圖，他們不顧一切，想要在中國這塊土地上刮起一陣害禾稼、毀房屋的七級以上的颱風。……」氏著：〈事情正在起變化〉，《毛澤東選集》第5卷，頁423~429。

²⁴⁶ 毛澤東：〈組織力量反擊右派分子的猖狂進攻〉，同上注，頁431~433。

²⁴⁷ 〈社論：這是爲甚麼？〉，《人民日報》1957年6月8日，轉引自《共和國風雲四十年》上冊，頁293。

治生活中的領導地位、以反對社會主義和反對共產黨為目的而分裂人民的團結，均會被劃為右派而受到批鬥。²⁴⁸

反右派鬥爭既為不可避免的階級鬥爭，基督教自不能豁免於這場全國性的運動之外。中國教會不僅受到右派思想的影響，²⁴⁹抑且亦有不少右派分子隱藏其中。職是之故，基督教也掀起一連串與右派劃清界線的反右運動。

那麼，誰是基督教內的右派分子呢？若按照上述中共對右派分子的定義，則證諸鳴放運動時，雖然基督教人士的種種鳴放言論，確實針對政府在貫徹宗教政策方面的問題，作了不少批評，但持平而言，此等言論大多是在肯定黨的正確領導與政策的大前提下，而提出的「小問題」，抑且更沒有涉及反對社會主義制度或中共統治的成分。因此，教會內理論上應該不存在有右派分子的問題。然而，理論畢竟是理論，由於反右運動被毛澤東定性為「反共反人民反社會主義的資產階級右派和人民的矛盾是敵我矛盾，是對抗性的不可調和的你死我活的矛盾。」因此，運動的推

²⁴⁸ 中共中央在五七年十月十五日，發出〈關於劃分右派分子標準的通知〉，規定右派的六項標準。參李谷城：《中國大陸政治術語》（香港：中文大學出版社，1992），頁176。

²⁴⁹ 三自愛國運動常委鄧裕志在五七年七月第一屆全國人大第四次會議上，說：「在基督教裡面，我們不能說右派의思想和言論沒有影響，沒有市場。我們基督教界人士有許多人曾經受過英美式的教育；我們曾經有過嚴重的親美、崇美、恐美的思想；我們曾醉醇過英美式的「民主」和「自由」……」〈有關基督教方面的三點意見〉，《田家》1957年第15期（8月），頁2。

展便無可避免地走向「擴大化」。²⁵⁰ 當運動正從中央到地方各級各單位深入地加以挖掘時，基督教在擁護反右鬥爭的同時，²⁵¹ 又豈能沒有右派分子被劃出來呢？那些在鳴放時期的踴躍發言者，不少便因為批評宗教政策執行不理想而被劃為右派了。

一九五七年六月十一日，全國三自愛國運動委員會常委會召開擴大會議，上海市宗教事務局盛志明局長在會上，就當前「鳴」「放」的形勢及宗教界內部應否「鳴」「放」等問題，作了講話。他指出，總的來說，「鳴」「放」的目的是為了幫助共

²⁵⁰ 毛說：「這個鬥爭，從現在起，可能還要延長十年至十五年之久。做得好，可能縮短時間。當然不是說，十年至十五年之後，階級鬥爭就熄滅了。只要世界上還存在著帝國主義和資產階級，我國的反革命分子和資產階級右派分子的活動，不但總是帶著階級鬥爭的性質，並且總是同國際上的反動派互相呼應的。目前的鬥爭，在一段必要時間之後，應由急風暴雨形式轉變為和風細雨的形式，以便從思想上搞得更深更透。第一個決定性的戰鬥，在過去幾個月，主要是最近兩個月內，我們已經勝利了。但是還需要幾個月深入挖掘的時間，取得全勝，決不可以草率收兵。要知道，如果這一仗不打勝，社會主義是沒有希望的。」氏著：〈一九五七年夏季的形勢〉，《毛澤東選集》第5卷，頁456、461~462。

²⁵¹ 一九五七年七月廿六日，中華基督教會河北協會第卅六次常委會議通過議決：「我會同工同道都應積極參加這一鬥爭，在鬥爭中站穩立場，明辨是非，揭發和批判資產階級右派分子的言行，提高自己的思想覺悟，改造自己，作好工作，和全國人民一道在保衛我國社會主義革命和社會主義建設事業上得到進一步的勝利。」此外，三自愛國運動委員會亦在八月十日號召「全國同道重視這次學習，把這次學習作為當前的首要任務，並希望同工同道們在各自的崗位上積極參加反右派的鬥爭。因為，如果我們不首先樹立社會主義思想，我們所進行的各項工作，都會落空，都會與社會主義以及六億人民的利益背道而馳，這是對我們新中國教會最不利的事情。」〈號召全國同工同道加強政治學習，樹立社會主義思想，積極參加反右派鬥爭〉，《天風》1957年第15期（8月），總534號，頁3~4。

產黨整風，但是，卻有右派分子乘此機會，散佈一些反黨、反社會主義、反對人民民主專政的謬論。他們以為黨提出「人民內部的矛盾問題」，便表示不再有階級鬥爭存在。現在表明，在政治思想上的階級鬥爭仍會長期存在，因此必須鬥爭右派分子。對社會主義有利的「鳴」「放」內容就是「香花」，不利的就是「毒草」。至於宗教界方面，盛局長強調：

(宗教界)內部不適用「放」「鳴」的方針。因為「百花齊放，百家爭鳴」的方針是用在文藝、學術界方面的。至於「放」和「鳴」則是發動黨外人士幫助整風，黨的整風是解決黨與非黨的政治關係問題。宗教界不需要整風。²⁵²

換言之，在「大鳴大放」時期，各地教會人士以「鳴」「放」的方式向政府表達關於宗教政策的問題，在本質上便已犯了錯誤。

在這樣的情況下，在短暫的「大鳴大放」時期，積極轉載各地教會人士對宗教政策的意見的北京基督教刊物《田家》，便受到批判了。北京市基督教三自會主席王梓仲、中華基督教會鼓樓西堂牧師殷繼增及北京基督教女青年會總幹事陳文潤便聯合撰文，指斥《田家》在六月三日及十八日出版的第十一、十二期中，竟刊載了十三篇「片面渲染宗教政策貫徹得不好的文章」。到六月十八日，當反右派鬥爭已展開時，《田家》對於反右派「只字不提」的表現，「這絕不是偶然的」。王梓仲等發現：「原來章(伯鈞)羅(隆基)聯盟中羅隆基的親信、右派分子陳新桂竟是《田家半月刊》的董事兼編輯委員，他指示《田家半月

²⁵² 沈德溶：〈我對「鳴」「放」問題的一些體會〉，《天風》1957年第12期(6月)，總531號，頁6~7。

刊》說：『可以大膽登載，如果出了問題，要為“真理”、“正義”鬥爭到底』，他又說：『現在形勢已經改變，不必有甚麼顧慮』。²⁵³ 職是之故，《田家》的編輯也不得不自我檢討，承認自己犯了「嚴重的政治錯誤」。²⁵⁴

毋庸置疑，《田家》在推展基督教的鳴放運動及表達對宗教政策的關注方面，顯然比《天風》更為積極。事實上，在五七年三月至六月間的《天風》，只是刊登了兩位信徒對吳耀宗在政協會議上發言的回應，及一篇關於題為〈讀了一些批判宗教書籍後的感想〉的文章，²⁵⁵ 不像《田家》般積極轉載各地教會的鳴放言論。更奇怪的是，吳耀宗本人的政協發言全文，竟沒有在《天風》內轉載，反倒是《田家》刊登了全文，《天風》只在五月號刊登了陳崇桂的發言。這大抵反映出《田家》編委與《天風》編委間的不同態度了。

²⁵³ 王梓仲、殷繼增、陳文潤：〈基督徒要與右派分子作堅決鬥爭〉，《田家》1957年第16期(8月)，頁12。他們又揭發教會內的右派分子黃紹竑要為反革命分子「摘帽子」的企圖。

²⁵⁴ 在「田家話」中，他們說：「本刊就曾受過右派分子陳新桂(民盟候補中委、本刊董事、編委)的陰謀利用，在十一、十二期《田家》上，發表了些說宗教政策執行不好的文章，犯了嚴重錯誤。錯誤在那裡呢？錯誤在不加批判地集中地發表這些文章，不僅不符合整風精神，而且會引起信徒群眾思想上的混亂，對黨的不滿，在客觀上助長了右派分子向黨進攻的聲勢，這是一個嚴重的政治錯誤。」〈愛國基督徒要和右派分子劃清界線進行堅決鬥爭！〉，《田家》1957年第16期(8月)，頁2。

²⁵⁵ 徐靜知：〈「關於貫徹宗教政策的一些問題」讀後〉，金啓昌：〈應從全面看問題〉，《天風》1957年第8期(4月)，總527號，頁17。姜蒙光：〈讀了一些批判宗教書籍後的感想〉，《天風》1957年第16期(5月)，總529號，頁18~19。

除了《田家》受到批判外，各地基督教會內的右派分子，也紛紛被劃出，成為批鬥的對象。例如孫鵬翕（遼寧省沈陽市人大代表、省政協常委、省三自會常委、市副主任）、于沛蒼（鄭州市三自會副主席、市人大代表、市政協委員）及韋卓民（華中師範學院教授）等。²⁵⁶ 在這批基督教右派分子中，地位最高的，莫過於陳崇桂了。他在政協會議上的發言，成為指控他的罪證。

一九五七年十月至十二月，三自常委第十次（擴大）會議在全民整風運動深入展開的形勢下於北京召開，會議的主題是討論在全國基督教內進行社會主義教育的問題。在會上，吳耀宗聯同其他八位教會領袖（包括陳見真、江長川、吳貽芳、丁玉璋、趙紫宸、涂羽卿、劉良模、施如璋），指陳崇桂在政協的發言，「是以替教會說話為名，來向黨和社會主義進攻，煽動基督徒與黨、政府以及全國人民對立，誣蔑蘇聯，宣傳崇美，並且詆毀三自愛國運動，挑撥我們各宗派基督徒的愛國大團結。」²⁵⁷ 會議結束後，陳氏被劃為右派，被判勞改六年。²⁵⁸

²⁵⁶ 〈遼寧省同道集會揭露右派分子孫鵬翕〉，〈右派分子于沛蒼被揭露出來〉，《天風》1957年第16期（8月），總535號，頁3~6。另方歌、克智：〈復辟者的夢幻滅了——記華中師範學院韋卓民反共集團〉，《天風》1957年第15期（8月），總534號，頁3~6。

²⁵⁷ 〈批判陳崇桂牧師在全國政協會議中的發言〉，《天風》1958年第1期（1月），總544號，頁1~3。除了陳崇桂外，會議又「揭穿」了幾個「長期披著宗教外衣，利用教會身份，進行反動、反社會主義、反人民罪惡活動的右派分子」的真面目，他們包括劉齡九（《田家》的社長兼主編）、周清澤（中華基督教會鼓浪嶼堂會牧師）、董鴻恩（中國佈道會上海教會基督徒會堂牧師）、范愛侍（寧波三自會主席、中華循道公會寧波教區主席）、周福慶（上海靈糧堂長老）。參〈幾個披著宗教外衣的右派份子被揭穿〉，《天風》1958年第1期（1月），總544號，頁7~10、13。

陳崇桂之所以被打成右派，若是因為他身為三自會的副主席，在領導上不能樹立榜樣而出了問題的話，則這個責任應該是由吳耀宗來承擔的。因為吳耀宗身為三自會主席，同樣在政協會議上表達了他對政府執行宗教政策的意見。持平而言，陳崇桂在政協的發言，其基本立論其實與吳耀宗的沒有太大的分別。²⁵⁹ 唯一不同的，是他在反映貫徹宗教政策的問題時，批評了三自運動的工作，²⁶⁰ 而在五七年五月的全國三自愛國運動委員會第九屆常務委員會議上，對三自領導人的批評（參上文），也成為教會鳴放運動中的一個課題。因此，當基督教內要找一個為開展鳴放運動而負責的人時，陳崇桂便首當其衝，被吳耀宗推出，成為「代罪羔羊」了。這一方面是因吳耀宗地位高而得以開脫責任，但更重要的是，陳在鳴放時，竟公開抨擊三自運動，他因而犯了比吳更大的錯誤，難怪「詆毀三自愛國運動，挑撥我們各宗派基督徒的愛國大團結」也成為吳耀宗指控陳崇桂的一個理由。

²⁵⁸ 盧昭靈：〈陳崇桂和三自愛國運動〉，《景風》第76期（1983年12月），頁5。

²⁵⁹ 一九五七年七月，第一屆全國人民代表大會第四次會議上，鄧裕志的發言，在表示堅決地和右派分子劃清界線，並警惕及粉碎帝國主義的破壞活動後，亦有談及貫徹宗教政策的問題。她指出過去幾個月各地表達的意見，「有一部分是帶有片面性，把責任完全推在黨和政府的身上的。」特別的是，她也以吳耀宗在政協的發言為基調，並附調希望政府繼續考慮吳氏的建議。氏著：〈有關基督教方面的三點意見〉，頁3。

²⁶⁰ 他說：「就是我們基督教工人自己在這幾年推行三自愛國運動的時候，也不知犯了多少錯誤，我這老朽犯的錯誤最多。」陳崇桂：〈保護宗教信仰，尊重宗教信仰〉，頁4。

一九五七年下旬，隨著反右運動的進一步擴大化，²⁶¹ 各地基督教紛紛靠緊大形勢，貫徹執行深化反右派鬥爭的指示，將教會內的右派分子揭發出來。五八年六月二日的《天風》，便以〈向全國同道同工們敲起警鐘〉作社論，又以〈行動起來，堅決肅清暗藏在基督教內的違法犯罪分子〉作短評，²⁶² 表示問題的嚴重性及解決問題的決心。事實上，五八年內，在山東、江蘇、浙江、廣東等省分及沈陽、北京、上海等地，先後揭發出不少隱藏在教會內的「反動分子」與「敗類」。²⁶³

反右運動的開展與擴大化，意味著全能主義政治的發展，進入一個新的階段。知識分子在國家及黨權力的伸展下，再一次成為犧牲者。²⁶⁴ 對三自運動的發展而言，教會內右派分子的命

²⁶¹ 當時有一個單位應有5%的人被劃為右派分子的規定，甚至在只有知識分子的單位和沒有人鳴放的單位，這個指標也得完成。Merle Goldman, "The Party & the Intellectuals", 頁257.

²⁶² 〈社論：向全國同道同工們敲起警鐘〉，〈短評：行動起來，堅決肅清暗藏在基督教內的違法犯罪分子〉，《天風》1958年第10期(6月)，總553號，頁3、8~9。

²⁶³ 如〈江蘇省基督教三自愛國代表會議關於消滅混亂現象各一切非法違法活動的倡議書〉；〈向非法違法活動作堅決鬥爭！——沈陽市三自愛國會召開群眾大會進行揭發〉；安德烈：〈把發臭的霉菌連根拔掉——揭發廣東省基督教內的非法違法活動〉等，《天風》1958年第10期(6月)，總553號。另〈揭露浙江省基督教內的一些非法違法活動〉，《天風》1958年第12期(6月)，總555號，頁18、20~21。此類文章甚多，在此不贅。

²⁶⁴ 據中共中央統戰部估計，此時全國劃出右派分子共達五十五萬餘人，其中很多是學有專長的知識分子，他們失去了職位，並下放到農村或工廠中接受勞動改造。參李維漢：〈建國以來十五年統戰工作的回顧與再認識〉，頁839。

運，亦清楚指陳出一個事實：基督教必須繼續在黨及政府設定的範圍內活動，並進一步深化反帝愛國的工作，捨此別無他法。²⁶⁵

²⁶⁵ 誠如江長川在三自會常委第十次(擴大)會議上發言：「過去，我對黨的領導雖然是擁護，但心裡總還有些顧慮，如果 99 分是贊成，但總還有 1 分要保留。我想：共產黨是無神論者，我們是信神的，我顧慮黨難道不真的會干涉信仰嗎？今天事實已經證明，我的顧慮是不必要的，是多餘的，也更是錯誤的。八年來的經驗和這次大會中的辯論，使我明辨了是非，更進一步認識到黨的領導，黨從來也沒有干涉過我們的信仰，因此我盡可放心，大膽地全心全意地信賴黨、擁護黨的領導。」江長川：〈全心全意接受黨的領導〉，《天風》1958 年第 1 期(1 月)，總 544 號，頁 7。

第六章

結論 —— 「全能政治」下的 國家與宗教

鄒謙對「全能主義」(totalism) 作如下解釋：政治機構的權力，可以隨時無限制地侵入和控制社會的每一個階層和每一個領域的指導思想。而「全能主義政治」，則指以這個指導思想為基礎的社會。²⁶⁶ 毫無疑問，在共產黨領導下的新中國，由於黨的嚴密組織及逐漸強大的組織能力，並它對社會不同階層的控制，全能主義政治的統治模式，基本上已經建構起來。

新中國成立後，隨著內外局勢的複雜發展，中國共產黨對社會革命的形勢的判斷、敵我力量的對比、人民內部矛盾的消長，以及中共內部權力鬥爭的變化，在在影響著中共改變其統治形態：從建國初期（一九四九年至一九五〇年）著重的「新人民民主主義」向社會主義過渡，到介入韓戰後，激烈地全面展開向帝國主義（特別是美帝）的鬥爭，及與之具密切關係的種種群眾政治運動。

中國共產黨對五十年代國內外形勢的整體評估逼使他們深信：美帝國主義正意圖通過不同方法，在中國建立新的據點，並

²⁶⁶ 鄒謙：〈中國二十世紀政治與西方政治學〉，頁3。

與國內殘存的反動力量勾結，從而破壞新中國的建設，達致資本主義制度復辟的野心。職是之故，能否堅持及鞏固黨的領導與控制，動員及團結全民學習對黨的絕對擁護，並進行對美帝的鬥爭，遂成爲新政權所認定擺脫存亡危機的關鍵所在。

在「反帝愛國」的號召下，任何個人（包括基督徒）及群體（包括教會）必須完成黨及政府爲這個任務所設定的具體內容：一方面站穩所謂「人民（黨？）的立場」，另一方面則與反動勢力劃清界線。否則，自己隨時會變成下一次「鬥爭」的對象。而土改的激化、抗美援朝運動、鎮壓反革命運動、三反五反、思想改造運動、肅清反革命運動、反右派鬥爭……全面地在中國社會開展，即成爲舉國上下以行動證成其「反帝愛國」的機會。誠如鄒讜所言，社會中因而沒有一個政治權力機構不能不侵犯的領域。個人及群體可以享受的權利與保障，既是由黨及政府所賦予及決定的，也因著黨對社會革命形勢的評估，而從戰略或策略上的考慮，自動地、暫時地不去控制某些社會行爲（如解放初期），²⁶⁷或恰好相反，直接強化對社會行爲的控制（如介入韓戰後）。五十年代以還的中國歷史，說明了全能政治愈益升級的事實，也爲六十年代衍生出「文革」的酷劫，寫下伏筆。²⁶⁸

²⁶⁷ 鄒讜指出，在全能政治下，「這個社會中的個人或群體的自由和權利沒有受到道德、民意、法律、憲法的保障。他們的自由活動範圍的大小和內容，是政治權力機構決定的。」氏著：〈中國二十世紀政治與西方政治學〉，頁7。

²⁶⁸ 從全能政治的角度而言，中共官方史家現在將反右運動及文革，僅歸咎於一九五七年後極「左」路線抬頭這辯解，事實上完全割斷了五一至五七年間歷史的發展脈絡，也無視了其間黨路線的內在延續性。

在「全能主義政治」下，黨的絕對領導成爲不可侵犯的旨意。黨及政府通過各種手段，佔領了大部分的社會領域。社會不再擁有能夠自由地、直接地爲其講話的機構和組織，民間社會(civil society)也不復存在。²⁶⁹ 在如此情勢下，中國教會既是社會的一分子，其發展也不能不受到此種宏觀歷史發展的制約。

在「反帝」的壓倒性訴求下，從西方帝國主義國家傳入的基督教，不僅是一種極其敏感的意識形態，也成爲政府不能掉以輕心的社會團體。在韓戰爆發（或延至一九五〇年十月中共介入戰爭）前，中共儘管已再三強調基督教在新中國生存的首要條件，在於肅清其與帝國主義間的關係，但是，必須指出，此時進行肅清的方法及程度，基本上尚在摸索的階段，並未賦予具體的內容。從兩份已公佈關於宗教問題的指示中，²⁷⁰ 我們可見中共在推展教會的革新運動上，確有相當的部署及計劃，但這仍是在統戰的團結與鬥爭的辯證關係下，增強政府與教會內部的民主進步人士的合作，及對廣大信徒群眾的教育手段而已！事實上並沒有甚麼通盤消滅基督教或一切宗教的計劃與企圖。在「統一戰線」的考慮下，基督教無疑要作出革新，以迎向新的形勢，但與此同時，她也是中共意圖團結與爭取的對象。

從基督教方面來看，不僅是一直認同社會主義、與中共維持較密切關係的教內「進步」知識分子主張基督教必須革新，即使

²⁶⁹ 鄒謙：〈天安門：從宏觀歷史與微觀行動的角度看〉，頁142。

²⁷⁰ 即〈中共中央關於天主教、基督教問題的指示〉及〈中共中央關於積極推進宗教革新運動的指示〉，原件藏中央檔案館，今據《建國以來重要文獻選編》第1、2冊輯錄於本書附件（一）、（二）。

是協進會的教會領導們，也認定基督教的革新，乃她在新中國生存的不二法門。不過，雖然兩者均以「三自」為主要的訴求，但是，協進會的革新，基本上是從宗教的意義上為三自定位，期望中國教會更能承繼二十年代的本色教會運動，從而達致真正自治、自養及自傳的中國教會。至於吳耀宗等「進步分子」，則顯然更多從政治的意義來詮釋三自，強調基督教肅清帝國主義影響與毒素的優先性與絕對性。當然，在革新宣言階段，吳氏的政治訴求，仍是較為初步及輕微的，起碼他也從較理性的角度出發，主張在短期內(五年)完成三自的目標。

可見，在新中國的形勢下，無論是協進會或是吳耀宗，事實上均抱著革新基督教以迎向新時代的理想。誠然，對於如何讓基督教繼續在新中國存活的進路，協進會與吳耀宗卻出現了頗為嚴重的分歧。特別是吳氏的革新理想，事實上是置於其對社會主義及中國共產黨的絕對認同之下。因此，中共對基督教與帝國主義的關係的診斷，及其對中國教會如何革新的指導，無可避免地也成為吳氏考慮革新方向的重要憑藉，這與協進會純粹以教會為主體的考慮態度殊異。

教會領袖與知識分子不同的主觀考慮，在宏觀歷史的條件下，結果在一九四九至五〇年間，呈現出一幅政府、協進會與吳耀宗複雜互動關係的畫圖。從政府的角度而言，自然是期望以他們信任的吳耀宗，而非與西方差會有千絲萬縷關係的協進會，來主導基督教的革新運動。故此，三者的互動關係，最後以中共全力策動及支持吳耀宗的革新運動作結。全國協進會的系統，因中共對吳耀宗的支持而名存實亡，並為三自革新運動所取代；而不

少教會領袖也在黨權的強勢下，轉而支持吳氏。吳耀宗因而擢升為中國教會的領袖，名正言順地領導基督教的革新運動。

毋庸置疑，在韓戰爆發後，帝國主義對新中國的侵略，便一下子從警惕的層次，提升至逼在眉睫、生死存亡的威脅。因此，中共對基督教革新的要求，也愈益從政治的角度入手，認定美帝企圖利用基督教進行文化侵略，破壞新中國的建設；肯定反帝愛國這大前提，也意味著黨及政府的權力，將更直接地介入宗教的範圍內。

由於吳耀宗的理想，事實上也等同了社會主義的理想，因此，當他緊隨黨的號召，開展基督教抗美援朝三自革新運動時，他自然也完全認同了黨對中國革命形勢的評估，及對基督教問題的診斷。而吳氏對黨的擁護，也促使他無條件地緊隨著黨的路線與政策，全然接納了黨權介入宗教事務。在全能政治的影響下，宗教只能成為合理化及解釋政治的力量，被整合於黨權的指導範圍之內，完成政府設定「反帝愛國」的政治任務。是故三自革新運動在本質上是中國基督徒的反帝愛國運動，目的在於肅清帝國主義在基督教內的種種影響與毒素。而政府支持及指導三自運動，在在反映出黨國權力介入教會事務的強勢，及政府通過三自運動來推展反帝愛國運動的企圖。因此，任何人企圖將五十年代的「三自」運動詮釋成為承繼二十年代的本色化運動的做法（即所謂「正統論」），顯然是嚴重扭曲了當年吳耀宗的「理想」，也無視了五十年代全能政治發展的事實。歸根究底，三自革新運動的主要工作，就是順應政治的形勢，在教會內以控訴運動的方式，開展對美帝的鬥爭，並通過學習與改造，完成「愛國」思想

的模塑。「三自」的原始宗教意義，只得讓步予「反帝愛國」的政治任務。²⁷¹

一九五四年後，從「三自革新」轉向到「三自愛國」，事實上也是吳耀宗絕對認同及順服黨國權力的進一步表現。宗教事務的範圍，因著涉及政府設定的「團結」、「愛國」與否的意識形態之爭，而成爲超出宗教範圍的政治問題。這進一步表現出三自運動在全能政治下，因著運動領導者的主觀考慮，而只能扮演附從黨權的角色，完全根據政府設定的議程而發展，失卻宗教本身的主體性。

要是我們不完全以「陰謀論」的眼光來理解吳耀宗等三自運動的領導者，則他們對「反帝愛國」任務的全然順從，目的是期望以行動證成中國基督徒的反帝與愛國表現，從而換取基督教在新中國得以存活的保證。不過，從鳴放運動時期上至吳耀宗、陳崇桂，下至各地三自教會領袖的「鳴放」言論可見，他們之積極「反帝愛國」，也不見得真箇解決了基督教在新中國面對的種種實際困難；反倒是各地基層教會仍然面對宗教政策不能落實貫徹的問題。然而，隨著政治形勢從「大鳴大放」轉向「急風暴雨」的反右派鬥爭，吳耀宗及各地教會領袖的言論，因而亦成爲對社

²⁷¹ 上海宗教事務局研究室的張化也指出，解放後的三自愛國運動，著眼點在教會政治面貌的改變，「是一場發生在基督教界的政治運動」，這與解放前著眼點在「如何使基督教在中國更便捷地傳播，是一種宗教行爲」的三自，存在著本質上的差異。他強調，正是三自愛國運動的政治屬性，成爲一些自稱早已三自了、土生土長的屬靈派教會，不願意、甚至反對這一運動的重要原因。參氏著：〈基督教早期「三自」的歷史考察〉，朱維鈺編：《基督教與近代文化》（上海：上海人民出版社，1994），頁154。

會主義不滿的表現。爲求自保，三自領導再次在教會內展開群眾批鬥運動，揪鬥那些暗藏在教會內的「大右派」。至此，全能政治對教會的肅清與控制，也到了近乎是徹底與完全的地步了。

總的來說，「三自愛國運動」是全能政治介入基督教的產物。三自領導爲了尋索教會在新中國的生存空間，也出於確保自己個人生命安危的考慮，不得不全然接納黨國對基督教的改造。隨著五十年代全能政治的愈益高漲，黨國更強烈地介入宗教事務，也更徹底地要求宗教團體服從及執行黨的政治任務（反帝愛國）。顯然，吳耀宗等期望在「求存」與「求真」之間取得平衡，卻最終以「求存」壓倒「求真」而作結。事實上，吳耀宗對真理的理解，壓根兒不是出於純粹宗教信仰的立場，反倒是融入了對政治及意識形態的絕對擁抱。要是宗教信仰的價值完全由政治賦予，並須經過政治審判，三自運動完全認同政府的做法便是不難理解的了。在全能政治下，三自運動與中國社會上其他的組織、團體一樣，只能成爲屈從於黨權之下的一個組織與政治運動，甚至爲求在政治風潮中自保，而淪爲協助政府打擊那些被視爲「不愛國」、「不團結」的教會同道，爲他們扣上一頂頂的「美帝走狗」、「反革命」及「右派」的帽子。然而，當中國在六十年代進入「文化大革命」的社會革命階段，奉行「一切以階級鬥爭爲綱」的政策時，任憑三自教會過去如何順服於黨國的要求，基督教也不得不再次被劃爲「反動」、「反革命」的意識形態，並因應革命形勢而受到徹底滅絕性的打擊；昔日爲「求存」而揚棄「求真」的三自領袖，最終也逃不過被「革命」洪流湮沒的命運。

後 記

筆者得承認，要全面處理這個課題，政府方面的資料，特別是解放後中共中央、統戰部與宗教事務處的檔案，絕對是不可或缺的。在兩年前筆者曾致函上海檔案館，申請查閱館藏關於上海市委統戰部及上海市宗教事務局的檔案，雖然該批檔案在理論上（即涉及的時限）已屬開放的範圍，但收到的答覆仍然是屬於保密的資料，故不予公開。筆者盼望，在不久的將來，隨著官方檔案資料的逐漸開放，研究者可以更全面地運用不同的資料，從而更客觀地復原這段歷史。

五十年代三自運動的
不同詮釋

梁家麟

五十年代三自運動的不同詮釋

- 第一章 導論 127
- 第二章 五十年代至七十年代海外的主流評價 129
1. 離華的傳教士與中國信徒
 2. 源自其本質的反教
 3. 對三自運動全盤否定
- 第三章 八十年代迄今的不同詮釋 151
1. 家庭教會的蓬勃發展
 2. 對三自運動的研究
 3. 肯定現狀與肯定歷史
 4. 魏克利的三自說辯
 5. 忘記背後，努力面前的
- 第四章 八十年代的歷史延繼與時代定位 175
1. 法統的危機
 2. 團結家庭教會的任務
 3. 對傳統的延繼與割斷
 4. 中國基督教的代表性
- 第五章 對五十年代三自歷史的辯解與詮釋 197
1. 三自運動使基督徒愛國
 2. 三自運動改造了中國教會
 3. 從「愛國」回到「三自」
- 第六章 三自運動的評檢 219
1. 三自與中共政府的關係
 2. 三自運動與反帝國主義
 3. 三自運動的實際成效

第一章

導論

自治、自傳、自養的「三自」口號，早自十九世紀便已曾由來華傳教士提出了，而以「三自」作為中國教會的奮鬥目標，也是二十世紀絕大多數中國信徒的共識。若我們視民族主義與反帝國主義為自二十年代非基運動以來，中國教會所面對的主要議題，則我們便可認定：與帝國主義在華侵略劃清界線、尋求教會的自立自養、為基督教尋覓在中國人生活中的角色，實為二十世紀數十年間中國教會的關懷和夢想。「三自」既是十九世紀少數高瞻遠矚的傳教士的呼籲，又是二十世紀中國信徒共同努力的方向。然而五十年代的「三自運動」作為中國教會史上的一宗事件或一場運動，卻是由中國政府及其欽點或扶立的人所推動，並且主要假借由上而下的政治力量促成的。它雖然跟前面近百年傳教士或中國信徒的「三自」呼籲在若干觀念上有相通的地方，但在性質上兩者卻是截然不同的兩碼子事。

本文旨在回顧近五十年來，中外學者與信徒對五十年代的三自運動的詮釋與評價，特別是海外（包括香港、台灣在內）人士如何評估三自運動的本質；又自八十年代伊始，中國的三自教會如何重新詮釋其合法性與正確性所由寄的三自運動；最後就以上的不同觀點給予個人的分析與評斷。

必須一提的是：由於五十年代距今尚未逾半個世紀，若干當事人仍然在世，也有許多史料（尤其是官方的）未曾公開，故此對三自運動的歷史研究，至今為止仍是未成熟的，尚沒有一本教人滿意的著述問世。¹ 一些關鍵性的事件，基於政治上敏感的緣故，在國內的牧者與信徒中間仍是諱莫如深，不願觸及的；² 曾參與（或被捲進）此運動而又在其中獲益或遭損的，亦甚難客觀公允、心平氣和地檢視這一頁的歷史；所以，不管是國內三自教會領袖的正面歌頌，抑或是旅居海外曾受迫害與傷害的來華傳教士及華人信徒的負面論斷，皆不可避免地夾雜了主觀的感情與利害的因素在其中。本文所能利用的，大部分都只是這樣的材料。

¹ Philip L. Wickeri 的 *Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, the Three-Self Movement, and China's United Front* (Maryknoll: Orbis, 1988) 可以說是至今處理五十年代三自運動的歷史最詳盡的一本著作，但由於作者不僅完全認同三自教會及其領袖的思想和路線，從善意的角度解釋並合理化其所作所為；甚至將一切中共政府以至三自運動發佈的官方文件與言論，不作任何鑑證而盡假設其為事實，並以之作為詮釋歷史的根據，所以筆者甚難接納書中的許多觀點，僅將之視為一個三自運動對其自身歷史的官方說辭。

² 三自領導人的恆常說法是：「忘記背後，一切往前看。」譬如李聖華在提到五十年代的恩怨時，便說：「為甚麼不能夠忘記，往前看呢！」參〈真言不諱的長者——李聖華牧師〉，《橋》第 8 期（1984 年 11~12 月），頁 14。

第二章

五十年代至七十年代海外的主流評價

在七十年代以前，海外關注及評論中國基督教的發展者，主要是那些在解放前後離開中國的本地信徒及傳教士。

離華的傳教士與中國信徒

先說本地信徒。一九四九年中共取得政權前後，基於各種理由，大量人民由國內遷移至香港、台灣及海外，³ 雖然我們沒有具體數字佐證，但肯定有不少基督徒在其中。因為倘若懼怕新政權是造成人民外逃的其中一個主因，則基督徒便較其他國人多了一個害怕的理由：這是一個信奉無神論思想、且曾有迫害教會紀錄的政權。大量信徒移居香港、台灣及海外，是造成嗣後華人教會在此等地區蓬勃發展的一個原因。⁴ 故此，即使沒有統計數字以為依據，有不少信徒遷離中國，該是不會大謬的論斷。

³ 解放戰爭後期是中國人口外遷的一個高峰期。據朱國宏分析，其構成的原因有兩方面：「一是為了逃避戰爭或不堪經濟壓迫，如重稅之下的貧民和逃避抓壯丁的青年；另一是國民黨人及其附屬階級人士，擔心新中國成立後的前景。除一部分逃往台灣外，大多遷往海外。」朱國宏：《中國的海外移民——一項國際遷移的歷史研究》（上海：復旦大學出版社，1994），頁247~248。

⁴ 基督徒移民對港、台等地教會造成的影響，至今尚未有任何的詳盡的研究。但是，許多個別的論述均提到移民對教會增長的影響。

離去的基督徒有不少原為國內教會的領袖，他們有些早在中共獲取政權前便已離去（如趙君影），⁵ 有些則在中共立國初年遭受過短暫的迫害後，才僥倖逃離中國（如王國顯）。⁶ 他們離開中國後，在香港、台灣及東南亞地區繼續牧養教會。他們秉承著基要派教會不談政治的傳統，⁷ 甚少在文字上直接評論中國大陸的

以香港為例，羅曼華指出，「估計從一九四五至一九四九年間，湧入香港的難民約有1,285,000人。許多信徒亦隨之在該地定居，重建教會，不少教會如雨後春筍的紛紛建立。於是人口的增長也帶來香港教會增長歷史的一個高潮。」參羅曼華編：《華人教會手冊》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1981），頁57。

倪貢明與羅慧芳在另一個研究亦指出，五十年代香港教會明顯地出現兩大類型：一是原來的香港教會，信徒主要是原居香港的廣東人；二是由大陸來的難民組成的方言教會，例如：客家語、潮語、閩南語、國語等。參二氏著：〈香港教會歷史與城市發展的關係：一九〇〇至一九八〇〉，收倪貢明、羅慧芳合編：《城市宣教與香港》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1988），頁51~52。

至於台灣的情況，史文森（Allen J. Swanson）有如此描述：「於1940年代末期，大約有一百萬大陸人民擁（湧）進台灣，…其中有些已是基督徒，因為早期基督教在中國大陸的政府官員、學生和軍人中奠下了美好的基礎，退到台灣來的人民中亦有不少已歸主，為數最多的就是上列幾種人。」參氏著，盧樹珠譯：《台灣教會面面觀——1980的回顧與前瞻》（台北：基督教會增長促進會，1981），頁36；另參氏著：《Taiwan: Mainline versus Independent Church Growth: A Study in Contrasts》（South Pasadena: William Carey Library, 1970），頁87~88。

⁵ 趙君影提到，他在共黨來到上海之前離去，故曾「被人所詬」。參氏著：《漫談五十年來中國的教會與政治》（台北：中華歸主協會，1981），頁32。

⁶ 王國顯：《行過了死蔭的幽谷》（香港：福音書舍，1974）。

⁷ 趙君影回顧此時期的歷史時，曾批評中國教會（特別是基要主義）對於馬克思主義和共產黨的策略一無所知，故「不能採用一致而

時政，更鮮有正面批判三自運動；⁸ 但無論如何，他們逃離中國正表明了他們不信任中共這新政權，則是不在話下的。

至於傳教士方面，在新政府接掌權力後，無論出於自願與否，他們均陸續離開中國。至一九五二年為止，絕大多數差會與傳教士都已放棄了他們工作多年的宣教工場。⁹ 對於這些曾在中國耗去了大半生的傳教士而言，個人被迫離去無疑已是至為痛苦的事，¹⁰ 再目睹這個在十九、二十世紀全球最大的宣教工場，竟然一下子便淪陷在「敵基督」的共產政權手中，就更有嚴重的挫

有效的步驟裝備教會，動員教會」。參《漫談五十年來中國的教會與政治》，頁32~34。

⁸ 就筆者所知，前青年會總幹事梁小初倒曾在一九五三年菲律賓舉行青年會第三屆亞洲領袖會議中，公開指責中國共產政權的獨裁性質及其與基督信仰不可相容之處。參 Wong Po-shang, *Christians in Red China* (Hong Kong: Kai Ming Press, 1960), 頁16~18。當然，梁小初不屬基要主義的神學陣營。

此書作者同時批評那些反對共產政權的基督徒領袖只選擇逃離中國(不少且逃來香港)，但卻不願意做任何行動來回應時局(頁19)。

⁹ 在一九五二年，只有少於一百名傳教士在華，他們多已被拘禁或限制活動。參 Lacy Creighton, *Protestant Missions in China* (Ph.D. Dissertation, Yale University, 1953。Ann. Arbor: UMI, 1967), 頁255。

¹⁰ 不少傳教士在離華之初，尚樂觀地期望這只是傳教工作短期面對的困難，他們的離開是暫時的，就像在非基運動或抗日戰爭時期一樣，不久將可克服困難，重回工場。他們要在一段時間後，目睹形勢的發展離他們樂觀的預計愈來愈遠，才逐漸接受他們乃是至終撤離中國的事實。參 George Hood, *Neither Bang Nor Whimper: The End of a Missionary Era in China* (Singapore: The Presbyterian Church in Singapore, 1991), 第三章；何義思 (Ruth Hitchcock) 著，李思敬譯：《誰掌管明天》(香港：宣道會希伯崙堂，1979)，頁265。

敗感覺。不少人覺得這是二十世紀傳教工作的一次失敗之役 (a debacle or a failure)，¹¹ 且為教會及傳教士無法以基督信仰為中國謀求出路、無法協助堵截共產主義擴張而深自懊悔。

這些中國信徒與傳教士，遷移至「自由世界」，如香港、台灣、東南亞或北美去。在當年，從政治的取向說，自由世界同時也是反共的世界。由於才在內戰中遭遇嚴重的挫敗，偏安在台灣的國民政府，自然對中共政權及共產主義深惡痛絕，視為禍國殃民的元凶；加上國共仍處於作戰狀態，報刊輿論遂一面倒地展開對中共政府及其所有政策的嚴厲攻擊。而美國在二次大戰後與蘇聯處於冷戰狀態，中國大陸「淪陷」與朝鮮戰爭爆發，也使得美國政府與人民瀰漫著強烈的恐共與反共心態，相信共產主義運動不單是資本主義的對頭，更是人類當前最大的威脅。¹² 東南亞也有類似的情緒反應。職是之故，不論是在台灣、東南亞抑或北美，反共均是社會與文化的主流意識。離華的中國信徒與傳教士，除了本身已有在共產政權下的不愉快經歷外，更在如今身處的反共氛圍中，強化他們的基督信仰與共產主義勢不兩立、無法並存的信念。

¹¹ 參拙著：〈西化對傳統文化：傳教士與「文化侵略」問題〉，收林治平主編：《基督教與中國現代化國際學術研討會論文集》(台北：宇宙光出版社，1994)，頁609，又注①，頁714。

有關傳教士在五十年代對華傳教失敗的反省，可參 George Hood, *Neither Bang Nor Whimper*，第四章，特別是頁198及後。

¹² 參 Patrica Neils, *China Images in the Life and Times of Henry Luce* (Savage: Rowman & Littlefield Pub. Inc., 1990)，第十章。

由於信仰立場與傳教工作是這些本地信徒與傳教士的最大關懷，加上對共產主義有先入為主的厭惡心態，故他們鮮能從別的角度來考慮這個新政權成立在中國近代歷史中的意義，也無法欣賞及理解新政府在此時期於政治、社會等事務上所推行的一連串革新政策。就筆者所見，僅有一位神學上屬自由派的美以美會傳教士 F. O. Stockwell 能從較正面的眼光，肯定這個新政權所推行的消除官僚資本主義，與糾正社會上長期存在著各種不公平的制度與現象的政策。¹³

源自其本質的反教

海外人士對中共政權及其施政的理解，多數陷落在本質主義 (essentialism) 與整體主義的模型之內，就是用某些固定的理念來為此政權與運動作整體的詮釋，為之「定性」、「定調」，視為不易的本質本性；其所推行的種種政策，皆為此本質的自然表達，而非純粹因應外在的環境需要而有的措置，故一切皆是必然而非偶然的、基於內因而非外因的。他們的立場與歷史主義截然不同，傾向相信中共所有在不同時期推行的個別政策，皆是由一

¹³ Stockwell 本人曾在五〇年被捕坐牢，故他不是浪漫地對共產主義或共產政權有所憧憬。他認為中共是一個獨裁政體，類似德國的納粹主義；共產主義是一個信仰（偽宗教），故與其他宗教信仰必然有衝突。不過，他較能超離宗教上的得失來看中共，指出其在推翻蔣介石所領導的國民政府方面的貢獻。Stockwell 之能看破宗教的得失，也許與他的自由主義神學立場（他在書中表明其不信聖經中記載的神蹟）有若干的關係。與傳統教會的立場不同的是，他對傳教事業與教會之存在，並不看得太重要。參氏著：*With God in Red China: The Story of Two Years in Chinese Communist Prisons* (N. Y.: Harper & Brothers, 1953)，第八章。

個統一的理念所統攝，是一個精心策劃的龐大計謀的逐步實施，故此是深謀遠慮的部署，其後果也是無法避免的。中共既是無神論政權，消滅宗教便是其必然的任務。¹⁴ 就算是回溯至在二、三十年代「非基運動」時期，共產黨人反對帝國主義侵華，並指責傳教事業與帝國主義間存在著千絲萬縷的關係，也只不過是用反帝國主義、反文化侵略為藉口，貫徹其必要推行的打殺宗教的政策而已。¹⁵ 而在五十年代，由於已大權在握，中共消滅宗教政策遂得以在毫無遮掩或顧忌的情況下推展出來了。基於這樣的想法，他們自然拒絕認同中共號召及推行的種種反帝國主義任務，既不相信沒收基督教大學及各種公共的慈惠事業的做法，是與消

¹⁴ 楊慶堃的說法可說是頗有代表性，他認為共產主義是無神論的信仰 (Nontheistic Faith)，故其與其他宗教的關係是信仰對信仰的關係，是必然地互相排斥的。中共必要至終消滅一切宗教。

作者指出：中國的「傳統制度化的宗教一般都較荏弱，對共產黨的壓力難以形成有效及有組織的反抗，這與其他共產國家存在著強大而有組織的教會情況很不一樣。(中國) 共產黨人感到最大威脅的有組織宗教是基督教，特別是天主教，因為其與西方列強有長久的聯繫。但由於基督徒人數不多，故未為共產黨人造成嚴重困難。」參 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Taipei: SMC Pub. Inc., 1994), 頁387。

¹⁵ 這是絕大多數討論中共宗教政策的著述所持守的立場。參天主教中國主教秘書處編：《天主教與共產主義》(台北：天主教教務協進會出版社，1977)；呂方濟著、李焱博譯：《五星旗下的天主教》(香港：納匝肋靜院，1953)；李廣毅：《共產主義的宗教觀》(台北：幼獅文化，1978)；王章陵：《馬列主義與宗教的衝突》(台北：幼獅文化，1982)；趙天恩編：《中共對基督教的政策》(香港：中國教會研究中心，1983)。

滅帝國主義的文化侵略有關¹⁶ (一切「文化侵略」的指控均是藉口)，也不認為全面驅逐傳教士及強迫教會終止接受美國差會的財政接濟，僅是爲了還擊美國在朝鮮戰爭中沒收中國在美資產的一個回應性行動。¹⁷ 總而言之，中共政權迫害宗教是必然的，寬容宗教則只是權宜的措置及統戰手法 (這個是海外教會及信徒至今仍非常流行的看法)。

除了在觀念上認定基督教與共產政權水火不容外，¹⁸ 大部分逃離中國大陸的本地信徒及傳教士，又曾經親自經歷過教會在共

¹⁶ 筆者曾指出，「文化侵略」一詞，在中國近代史中的確實意義，不是指傳教士欲以西方文化來取代傳統中國文化，卻是國人認定傳教事業乃帝國主義侵華事業的不可分割部分，而傳教士在其中扮演著藉社會與文化事業 (包括教育、醫療與社會服務) 來收買國人的心、減低或消除其反帝意識的角色。故儘管傳教事業就本身言是好事，但在中國民族主義者 (包括共產黨人在內) 眼中，也還是文化侵略的罪證。參〈西化對傳統文化：傳教士與「文化侵略」問題〉，頁708~711。

¹⁷ 賴恩融認為，敕令所有傳教士撤離中國的政策，早自一九五〇年由中共示意吳耀宗等草擬《基督教宣言》時便已確定。「《基督教宣言》清楚表明宣教士一定得在短期內從中國撤走。這群中國基督教領袖爲西方宣教士在中國開展的傳教運動簽署了死亡證。」參氏著，唐華等譯：《萬有主宰》(Petaluma: 中國信徒佈道會，1988)，頁99。

¹⁸ Paul Varg 曾分析在四九年前，在華的傳教士對基督教與共產黨的關係，有四種不同的態度：第一是激烈地反對共產黨、支持國民黨政府；第二是既反共產黨，又對國民政府持批判態度；第三是反對國民黨較反共產黨爲激烈；第四是認定國民黨已徹底腐化，完全無指望，進而對共產政權有所憧憬。不過，他並沒有具體指出這四種立場所各佔的人數。筆者相信，持第一、二種看法的傳教士，在人數上是壓倒性的。參 Paul Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats: The American Protestant Missionary Movement in China, 1890-1952* (Princeton UP, 1958)，頁292~293。

產政權下遭遇的種種苛待壓迫，¹⁹ 故他們確信共產政權所推行的一切政策，不管其外觀如何，皆旨在打擊及消滅基督信仰。消滅宗教是中共打自立國以前便制訂好的「國策」（甚至是建黨後便奉行的「黨策」）。一九四九年政協的「共同綱領」與一九五四年中共憲法所明載的宗教自由規定，均只是一紙空文，自不待言；四九年至五一年，政府似乎一度對宗教略為寬容，也僅是因著他們的腳步未穩、政權待固，故暫緩一些激烈的措施而已。一旦站穩了陣腳以後，他們的猙獰面目便露了出來。故此，中共之

事實上，Paul Varg 也指出，傳教士即使反對國民黨，並不表示他們必然支持共產黨。特別是那些曾在中共所統治的「紅區」生活過的傳教士，均深切地了解中共並非民主的政權。故此，僅有少數美國年輕的傳教士歡迎這個共產政權的徹底勝利。同書，頁302。

¹⁹ 自一九四七年內戰爆發時起，東北與華北地區已漸次陷落，故該等地區的傳教士已遭遇新政權的沖激，包括教堂被佔領，傳教士及信徒受辱等。參 Creighton, *Protestant Missions in China*，頁223及後，另第九章；此外，不少傳教士並非在四九年前或四九年政權轉移的一刻便立即撤離中國，他們甚多是呆至最後關頭（一九五一年），即無法再留在中國時，才忍痛離開的。故此，這些傳教士有若干在共產政權統治下的教會生活經歷。雖然與五十年代中期乃至六十年代的情況相比，此時期中共的宗教政策尚算較為理性，他們所受的迫害也不深。參汪長仁 (Gladys Ward) 著，麥寶琳譯：《事主一生——汪長仁教士宣教六十年見證》（香港：宣道出版社，1989），頁102~109。

值得一提的是，美國基督教協進會在1951年，曾對中國不同地區的傳教士及差會進行了一個名為「在共產中國下傳教士的經歷調查」(*An Inquiry Concerning the Experience of Missionaries in Communist China*)，向在華各地的差會及傳教士發出問卷，調查他們在解放初期的遭遇、政府的宗教政策、促成他們決定去留的因素……等。這個報告可全面反映了自一九五一至五三年各地教會的情況。Creighton 的 *Protestant Missions in China* 就是根據此調查而完成的博士論文。參該書第3部。

迫害與消滅宗教，是根源自其本質的必然行動，絕非偶然的事件。也可以說，這是一場「偽宗教」迫害真宗教的宗教戰爭。²⁰

必須指出，也有一些傳教士出於對國民政府完全絕望、或傾向社會主義的進步思想的緣故，而對新政權寄存厚望的，有稱他們為自由派的人（「自由派」既有神學上的含義，也有政治、社會思想上的含義）。但是，他們與其他一貫反共的傳教士一樣，在五〇年後都免不了遭遇被懷疑、攻擊，甚或監禁，至終被驅逐出境的命運。²¹ 中國政府對傳教士近乎一刀切的政策，即使並未使這些自視為「中共友人」的傳教士徹底失望，也教他們無法拿出任何理由來為新政權作辯護。他們在傳教士被逐、教會大幅壓縮等鐵一般的事實面前，怎樣也無法解說中共並非排外反教的獨裁政府；而在六、七十年代，也不見得有任何使基督信仰與中國的共產政權相協調的可能模式或途徑；因為這時連積極與政府「求同存異」的三自運動領袖，也免不了被打擊的命運，並且有形的基督教也實際地從中國的土地上給拔除了。「自由派」直至八十年代三自教會重開，提供了一個基督教與共產主義政權可以相協調適應的事實性證據為止，他們在中國基督教研究上幾無置喙的餘地。

²⁰ James T. Myers 在八十年代末期仍指出，那些相信天主教可以與共產政權和平共存的樂觀論調，是沒有甚麼理論基礎的。參氏著：*Enemies Without Guns: The Catholic Church in the People's Republic of China* (N. Y.: Paragon House, 1991)，頁33。

²¹ 除前面提過的 F. O. Stockwell 外，可參 Peter Stursberg, *The Golden Hope* (Toronto: The United Church Pub. House, 1987)，頁214。

基督徒當如何看待這個新政權呢？對保守的基督徒而言，那是清楚不過的：由於有神論的基督信仰與無神論的共產主義無法調合，共產黨人要求人民對政黨及黨領袖絕對效忠，也違背了基督信仰要求人只對上帝效忠的誠命；²² 因此，基督徒只有在順從上帝與順從政府中間二擇其一，別無第三選擇。按照聖經「順從上帝不順從人是應當的」的道理，忠貞的基督徒得義無反顧地拒絕順從新政權的反宗教政策。²³

對三自運動全盤否定

同樣地，保守派的傳教士及中國信徒對由政府導演下推展的三自運動也持全盤否定的態度，不獨不寄予任何幻想或期望，甚至拒絕用政治陰謀（政府要控制、收買、打擊、消滅…宗教）以

²² 大衛·艾德理 (D. Adeney) 著，中天譯：《祂必保守》(香港：基督徒學生福音團契，1975)，頁22~36。

艾德理 (亦有譯作艾得理) 在三十年代加入中國內地會，到中國傳教，並致力從事學生福音工作。在四九年後離開中國，在香港及東南亞繼續推展學生工作。他是離華傳教士中，在文字上表達對中國教會關懷最力的其中一位作者，著有：*Christian Students in a Communist Society* (Downers Grove: IVP, 1951)；*The Unchanging Commission* (Downers Grove: IVP, 1955)；*China: Christian Students Face the Revolution* (Downers Grove: IVP, 1973)；*The Church in China Today and Lessons We Can Learn from It* (Hong Kong: Christian Communications Ltd., 1978)。

²³ 魏克利曾檢視過這種對中共保守的看法，並給予他個人的評價。他的其中一個評論是相當一針見血的：那些堅持基督教與共產主義水火不容的說法，對活在共產政權下的基督徒而言，是不切實際的，只能鼓勵他們走向消極被動，甚至避世出世 (他用 apocalyptic 一詞) 的路子去。*Seeking the Common Ground*，頁4~7。

外的理由來理解整個運動的始末因由。例如王國顯便這樣解釋三自運動的發軔：

解放初期，共產黨沒有直接干涉教會，這不是說他們同情宗教，而是那時他們的政權還沒有鞏固，他們把宗教團體列入統戰的範圍裡以縮小打擊面，使他們一面可以全力清除舊政權的勢力，一面爭取人民在思想上對他們的歸向。共產黨人還沒有直接下手對付基督教，這些青年協會的份子就已經向基督徒開火了。開始時，共產黨人也樂意看到基督教內「自己人」打「自己人」，以後就索性利用這批人來進行消滅基督教。²⁴

George N. Patterson 為三自運動的產生原因提供了一個更為全面的解釋。他從一九五〇年劉少奇的一篇言論²⁵ 中看出，中共欲使其政黨凌駕於全國所有事務之上，一切組織人事均得以黨為依歸，奉行黨的政治路線。

套在基督教之上，這個政策意含只有那些掌握共產黨的原則與宗旨的基督徒，才得以「指揮別的信徒行事——指揮他們自行組織起來及自己去鬥爭」。因此，他們強調三自革新運動中的自覺和自願——由（紅色基督徒）引導其他更正教信徒追隨黨的路線，而非單單成立一個獨立組織。這個政策亦亟亟要求三自革新運動的領袖必須取得其他基督徒對其權

²⁴ 王國顯：《行過了死蔭的幽谷》，頁13。

²⁵ 筆者相信，這篇言論是劉少奇在一九四五年四月中共第七次全國代表大會中所作的關於修改黨章的報告，在一九五〇年一月經作者易名為《論黨》，由人民出版社出版。

力的認可。²⁶

在他們眼中，三自教會所推行的一切政策，皆為政治服務，皆以貫徹政府取締宗教的政策為鵠的。所有三自教會領袖提出來的神學理由，包括為何要推行三自運動、中國教會的發展方向…等，皆只是言不由衷的藉口，旨在掩飾其殘害教會的真正意圖。²⁷ 不誇張地說，三自運動若有神學上的意義，就是敵基督

²⁶ George N. Patterson, *Christianity in Communist China* (Waco: Word Books, 1969), 頁84。

劉少奇的說法是：中國共產黨必須相信「群眾自己解放自己的觀念」，不要由群眾以外的人代替群眾去爭取或鬥爭。他說：「人民群眾自己創造自己的歷史。人民群眾的解放，必須由群眾的自覺和自願，並且舉出自己的先鋒隊，在先鋒隊的指導下，自己組織起來，自己去鬥爭，自己去爭取。然後群眾才能自覺地去獲得鬥爭的果實，並保持與鞏固這種果實。」(收《劉少奇選集》上卷 [北京：人民出版社，1981]，頁351。

Patterson 根據這說法，認為三自運動便是中共在基督徒中間挑選出來的先進分子，然後再組織他們成為基督教的先鋒隊，好讓他們組織其他基督徒，又幫助後者產生革命的自覺和自願，好進行教會內的鬥爭。

²⁷ 陸以哲指出，中共所促成的三自運動與自治、自傳、自養無關，而是另有其目的：「第一先說『自養』：中共藉土地改革、三反五反、文化侵略等，沒收取消教會的財產，而又不許接受外國的援助，試問中國的教會如何自養呢？第二、自治：既然是自治，為甚麼又有檢討、控訴、拘禁、驅逐等等這些手段以迫內部改組呢？這完全是由中共一手導演的，還稱得上甚麼自治？第三、自傳：教會自然應當傳揚宗教教義，硬給加上馬列主義還是『自傳』？明眼人一看便知，這已無庸置辯了。」參氏著：《中共怎樣對待宗教？》(香港：友聯出版社，1953)，頁39。

正在猖獗地向教會進攻，²⁸ 所以這不僅是一場肉眼可見的政治迫害，更是一個無形的屬靈戰爭。

賴恩融 (L. T. Lyall) 曾這樣論證說：

究竟「三自」是如其自稱的（一個）自發性、自由獨立的中國教會團體，抑或是由共產黨創設的組織來執行黨的政策？這問題常引起激烈的爭論。「三自」首任主席是已故的吳耀宗，在此之前他是以前神學思想自由開放馳名的「基督教青年會」的資深出版部職員，他在抗日戰爭時是親共分子，又熱烈學習馬克思主義。在一九五八年，吳耀宗於《天風》雜誌宣稱：「沒有共產黨就沒有三自愛國運動委員會或基督教會…我愛共產黨。」這番說話裡，他表明了「三自」乃共產黨人的精心傑作。²⁹

²⁸ 不少人認定「強暴作惡殘害教會的」共產政權，就是啓示錄中所說的大淫婦。如周聯華：《基督信仰與中國》（台北：浸信會基督徒文字傳道中心，缺年份），頁204。

²⁹ 賴恩融：《萬有主宰》，頁103，譯文曾略作訂正。

賴恩融是內地會傳教士，在華工作多年，他是四九年後撤離中國的傳教士中，在文字上關懷與評論中共的宗教政策、揭露中國教會景況最勤的其中一位作者，可以說與艾德理齊名。著有《風雨中的教會》（原著：*Come Wind, Come Weather: The Present Experience of the Church in China* [Chicago: Moody Press, 1960]）、《劫後餘光》（青心譯。香港：種籽出版社，1977。原著：*Red Sky in China* [London: Hodder and Stoughton, 1970]）、《直到地極》（原著：*A World To Win* [London: IVP and OMF, 1972]）、《中國教會三巨人》（張林滿鎂等譯。台北：橄欖文化事業基金會，1984。原著：*Three of China's Mighty Men* [London: Overseas Missionary Fellowship, 1973]），及本書《萬有主宰》（原著：*God Reigns in China* [London: Hodder and Stoughton, 1985]）等。

賴恩融等欲證明的是，三自運動乃是由中共一手策劃及促成的。他們認為，只要作出這樣的證明，便可為這個運動的本源及本質尋著充分和至終的解釋。因為共產黨既必然要反對及消滅宗教，那三自運動若由中共策動出爐，其本質與使命不是不說自明了嗎？

三自運動為無神論的中共政府所支持與操控，只是離華的傳教士與中國信徒拒絕認可此運動的其中一個理由。另一個導致他們反對此運動的原因是：三自運動的主要推動者如吳耀宗、江文漢、劉良模等，多是持自由派的神學立場的，與他們這絕大多數屬於基要派神學傳統的，顯然格格不入，難以兼容。一直以來，基要派信徒多視自由派的人為「不信派」，³⁰ 並堅持「信與不信不能同負一轆」的原則，拒絕與他們結交來往，遑論在事工上的合作與組織上的聯繫了。仍然留在國內的基要派牧者，如王明道等，便聲言因著三自組織為不信派的緣故，而堅拒參與合作。王明道明白指出：

這般猶大的門徒所以這樣歪曲聖經中的真理，稱它為「帝國主義思想的毒素」，目的是在甚麼地方？我看得清清楚楚，這就是他們為反對神的人效力，要從教會裡面來消滅基督的福音。反對神的人從一千多年歷史的事實上獲得了教訓，知

³⁰ 王明道曾如此論斷這些「不信派」：「這些不信來生的道理的基督徒(?)和傳道人(?)，實在並未真實徹底的信耶穌。如果他們真信了耶穌，斷不能不信耶穌所講的那最重要的道理。他們加入教會，如果不是出於希冀得著物質方面的好處，便是盲聽盲從。他們根本就談不到甚麼信仰。」氏著：《真偽福音辯》，收王正中編：《王明道文庫》第7冊(斗六：浸宣出版社，1979)，頁11。

道基督的福音和教會斷不是用武力可以消滅的。不但這樣，而且福音和教會越受到外界的打擊，越發達，越堅強。…反對神的人毫無隱諱的承認他們堅決要消滅「宗教的殘餘」，但他們說，宗教斷不是使用行政力量可以消滅的；他們又說，若使用行政力量來消滅，適足以幫助它發展。他們說，他們要「進行各種方式的反宗教宣傳，進行各種通俗科學知識的宣傳，提高人民的覺悟和認識，最後徹底消滅宗教的殘餘」。讓我清楚告訴你們罷，這些加略人猶太的門徒這樣把聖經中的真理都稱為「帝國主義思想的毒素」就是這種「反基督教宣傳」中的一環。不過他們不是站在教會外面反，乃是混跡於教會裡面反。這種「反基督教宣傳」比在教會外面反更容易收效，因為他們不是以仇敵的面貌出現，而是以朋友、家人的面貌出現。以仇敵的面貌出現，一定要惹起信徒的警惕和反抗；以朋友、家人的面貌出現，不但不會引起信徒的警惕和反抗，而且會騙取信徒的擁護和歡迎。這種「反基督教宣傳」進行既容易，收效又宏大，反對神的人焉能不衷心歡迎呢？³¹

王明道這番話，可以說是仍然留在國內的信徒中反對三自運動最率直也最大膽的批判言論，它成了海內外保守教會對三自運動最具代表性的診斷。就是說：三自運動是一些「不信派」混在教會裡，藉改革教會之名，配合無神論的政權進行消滅教會的任務。所以，雖然王明道沒曾離開中國，不屬本文討論的範圍內的海外人士，我們仍將他的言論徵引如上。

³¹ 王明道：《我們是爲了信仰》，收《王明道文庫》第7冊，頁280。

不過，由於王明道仍身在國內，處境遠較海外為困難，加上基要派素來不談政治的傳統，王氏遂將對中共政權的批判定位在其為「反對神的人」此信仰立場的差異之上，並提出「我們是為了信仰」，才不肯加入三自運動。但是在海外的傳教士及中國信徒，卻可以自由地將三自運動中的「不信派」一詞予以發揮，為其賦予政治上及神學意義上的特別含義。

「不信派」一詞，原來僅是指著那些自由派的人不相信基要主義的基督信仰，甚或是不信耶穌基督為永生上帝，故此主要是在信仰詮釋或神學立場上存在著的偏差。但是，在此時期反對三自運動的人，卻進一步認定這些不接納正統信仰的「不信派」，不僅是相信了「別的福音」，而且壓根兒就不是基督徒。³² 他們長久混在教會之內，目的端在分化及毒害教會。如今他們甘為無神論的政權張目，為虎作倀地推行消滅教會的三自運動，可說是其真面目的豁露了。王國顯這樣論斷說：

「三自會」實在是共產黨人消滅教會的工作中的一枚過河卒子。共產黨人在教會外面透過惡毒的宣傳，透過教育機構的灌輸來孤立教會，又在教會內部擺下這一枚卒子，分化基督

³² 王國顯說：「『不信派』不管怎樣為自己解釋，他們就不是神的兒女，也不是神的教會，神沒有住在他們中間，也沒有在他們中間來往，因為他們拒絕神的救贖，不信基督在十字架上所作成的救恩，他們根本是沒有生命的，雖然掛上基督徒的名堂，卻和不信的人一模一樣，他們的結局仍然是滅亡，並且他們所作所傳的，叫許多人跟著他們落到永遠滅亡裡，他們根本就是神的對頭，是撒但的差役，在神的眼中，比不信的人更可憎。神的兒女絕不能和他們坐在一起來處理神家的事，我們從來沒有承認他們是基督徒，因為神也沒有承認他們是屬祂的人，他們是彼列的，與基督全沒有相干。」《行過了死蔭的幽谷》，頁81。

徒，腐蝕教會的信仰，等到教會的信仰變了質，那時教會雖有外表的存在來替他們作政治宣傳的幌子，但實質上教會早已消滅了。「三自佬」在共產黨消滅宗教的過程裡實際的扮演了宗教政策的執行者，是對付神的工作的劊子手，所以賣主賣友的事在「三自佬」中是司空見慣的。³³

這種同樣地以本質主義與整體主義的立場，對三自運動徹底否定的看法，使得他們完全拒絕接納三自運動的領袖或參與者提出藉改造與更新教會，以適應新時代的需要的主張。他們不認為傳教事業與帝國主義侵華有密切關係，不認為國人廣泛地排拒「洋教」的基督教，也不認為傳教士之存在及其某些做法傷害了國人的民族感情。職是之故，海外人士難以理解及接受一些原是基要派的教會領袖，如賈玉銘、陳崇桂及楊紹唐等參加三自運動之舉動。有些人認為他們是在政府的壓力下投降變節；有人主張他們是爲了繼續在教會服事而忍辱負重。³⁴ 甚少有人相信，民族主義或愛國思想是構成基督徒參與三自運動的合法理由。³⁵ 這個對五十年代三自運動研究所得出來的「定見」，至今仍普遍爲人傳說。

³³ 同前注，頁86。

³⁴ 如賴恩融指出，楊紹唐之參與三自運動，乃是在「應否與三自運動合作，使他能繼續爲基督徒帶來鼓舞的力量，或者是應拒絕合作以致被剝奪牧師職位的問題」此兩難抉擇中作出取捨。參《中國教會三巨人》，頁34。

³⁵ 例如陳崇桂便是一個民族感情濃烈、對美帝國主義深惡痛絕的人，以致他在中共立國早年積極支持政府、支持三自運動。參曾立華：〈陳崇桂牧師信心危機歷程的評析〉，收《華人神學期刊》第4卷第2期（1991年6月），頁75~94。

傳教士是中國政府首先針對的對象，不少也是五二年政府發動的教會控訴會所要批判的對象，他們被稱為「(美)帝國主義份子」。不過，在對他們展開大規模的批判時，他們大都已離開中國，故沒有直接受到衝擊與迫害，若有傷害也僅是在精神上而非肉體上吧。真正不幸的該是在四九年以前與傳教士保持接觸，過從甚密的中國信徒或教會領袖，他們往往成了政府策動的控訴會中直接打擊的頭號對象，被指為「帝國主義走狗」，伙同傳教士侵略中國。故在五十年代，這些中國教會信徒或領袖，要非主動或被迫地參予批判與他們一直往來親善的傳教士以求自保，便是被審訊折磨苦待。³⁶ 他們的遭遇輾轉傳入已離華的傳教士耳中，教他們產生切膚之痛。³⁷ 傳教士乃加倍認定中共政府及三自教會的一切做作，皆為殘害真正愛主的信徒，以遂其消滅教會的目的。

三自組織在政府強力支持下，一方面成功地在主流教會組織奪取領導權，另方面亦將矛頭指向原來已徹底奉行「三自」的獨立傳道人與本土宗派，如耶穌家庭、小群教會、王明道等。為甚麼三自組織要對付這群早已實行「三自」的教會及傳道人呢？這是因為他們多年來欲將這些具影響力的教會領袖收納進三自陣營而不果，又恐怕他們對三自運動的批評會為運動的貫徹造成障

³⁶ 參如汪長仁：《事主一生》，頁111。

³⁷ William H. Clark 在其書中，以早期教會歷史中不少信徒曾在嚴酷的迫害下短暫放棄信仰，但在其心底裡卻仍是真實信徒為例子，來為這些在五十年代昧著良知，以謊言控訴別的信徒及傳教士的中國信徒的做法作辯解。參氏著：*The Church in China: Its Vitality; Its Future?* (N. Y.: Council Press, 1970)，頁111~116。

礙，故才採取果斷的行動。³⁸ 由於王明道等在海內外保守教會中有極大的威信與影響力，對他們的迫害乃在海外人士心中為三自運動清晰地凝固一個負面的形象：這是一個以迫害熱心信徒、消滅教會為職志的反基督教運動。諷刺的是，那些在四九年前仍在接受外國津助的主流宗派或基督教機構裡工作的三自領袖，竟然奉「三自」之名，來打擊一群早在三、四十年代便已徹頭徹尾是「三自」教會的領袖，這不能不使人認為「三自」根本不是三自運動追求的目的，一切神學理由不過是一個空幌子，真正促成及推動這個運動的原因是政府要藉此控制及消滅教會。正如高保羅 (P. E. Kauffman) 所指：

若三自運動的主要目標是按著新約的指引來鼓吹建立本地化的教會，則他們理應受到海外內更廣泛的支持。但過去的紀錄並不反映這樣的說法。三自這個名稱是用詞不當的，因為若它是名符其實的話，則王明道、倪柝聲、敬奠瀛、魏以撒等人就不會在三自運動的壓力下被監禁了。他們原皆是奉行自治、自傳、自養的本地教會的著名領袖，與西方教會並無實質上的聯繫。受外國影響根本不是真正的問題，他們的政治（立場）不佳才是真正問題所在，他們之所以被監禁多年，純粹因為他們不接納三自運動的政策與做法。³⁹

³⁸ 筆者發現，吳耀宗在四九至五〇間，已誘導政府及日後的基督教改造運動將基要主義及獨立的本土宗派視為首要的整治對象。他也視主張超政治的基要主義為帝國主義在中國教會裡最大的殘餘勢力。我們很難確實評估吳耀宗的個人思想在整個三自運動中的主導力量，但他的想法肯定對基要派在日後受到嚴酷打擊有直接影響。參拙著：〈中共建國前後吳耀宗的教會改造思想〉。

³⁹ Paul E. Kauffman, *China, The Emerging Challenge: A Christian Perspective* (Grand Rapids: Baker, 1982), 頁182~183。

在五七年鳴放運動時期，一些原來在五十年代初年支持三自運動的福音派領袖，如陳崇桂與楊紹唐等，曾因批評中共的宗教政策而遭受政府及三自當局痛斥。這個消息傳至海外，便被詮釋為這樣的結論：他們經歷中共統治一段時間後，認清了中共乃至三自的真相，故紛紛改弦易轍，指斥當時期的政府政策與三自運動以改造教會為名，進行壓制教會之實，因而遭受三自運動的核心成員圍攻，最後且加入被迫害（批判、逮捕、監禁）者的行列。這樣便使得整個三自運動的性質純粹化起來。如前所云，在五十年代初期，這些廣受尊崇、在信仰立場上鮮受質疑的基要派領袖，他們加入三自運動的陣營這事實，曾在海外引起不少信徒詫異與猜測，議論甚多；由於他們存在於三自運動的陣營內，那些向來景仰他們的人因此也難以對三自運動本身作簡易清脆的定性。⁴⁰ 如今連他們也與三自劃清界線了，則三自之為清一色的不信派的組織，便昭昭可見，毋庸再辯了。

從大躍進到文化大革命的十餘年間，一直都有基督徒隨著人民的逃亡潮移居香港及澳門，再轉至外地，他們不住帶來教堂關閉、聖經被沒收、信徒受嚴酷迫害的訊息。而香港及海外一些從事向中國大陸傳福音的機構，也藉著派員前赴中國實地接觸，以及蒐集資料，而不斷印證中國教會在水深火熱中的事實。中共政府要消滅宗教，三自運動乃其幫凶，此二點幾乎成

⁴⁰ 艾德理：《祂必保守》，頁71~83。

了至七十年代末期為止中國觀察者與研究者的共識，⁴¹ 更是基督徒不曾置疑的信念。⁴²

⁴¹ 即使是那些對中共推行的極左政治與文化革命心存幻想，相信這是上帝在教會以外另一個推展其福音精神的手段的人，如海懷德 (Victor Hayward, 英國伯明罕 the Selly Oak College 中國研究計劃幹事)，也承認五十年代的三自運動是以消滅教會為目標的。參氏著：*Christian and China* (Belfast: Christian Journals Ltd., 1974)，頁 53~67；另參 William H. Clark, *The Church in China: Its Vitality: Its Future?*，頁 124。以上二書均代表在神學上持開放思想的自由派人士的言論。

⁴² 不過，也有一些人對文化大革命時期中共推行的革命存有浪漫的想法，相信毛澤東所鼓吹塑造的新人格乃是上帝拯救計劃在教會以外的實現。這看法見諸一九七四年召開的兩次普世教會會議：一次在瑞典的 Bastad，一次在比利時的 Louvain。此外，漢學家李約瑟 (Joseph Needham) 也有相同的信念。參 G. Thompson Brown, *Christianity in the People's Republic of China* (Atlanta: John Knox Press, 1986)，頁 122~133，206~207；P. L. Wickeri, *Seeking the Common Ground*，頁 11~16。不過，持這個看法的人只佔極少數，並且也與他們同意中共要取締有組織的教會不相衝突。

第三章

八十年代迄今的不同詮釋

一九七九年，在經歷了漫長十年的文化大革命後，中國政府「撥亂反正」，推行改革開放政策，對宗教採取寬容的態度，公開的教會活動漸次恢復。

家庭教會的蓬勃發展

嚴格地說，教會未嘗在中國大陸消隱或終止活動，即使是在最困難的文化大革命時期，仍有不少信徒躲在家中或在荒山野嶺裡秘密聚會，並積極傳福音。他們的努力使中國教會得以延繼下來，並且成了八十年代教會復興的基礎。他們一般被稱為「家庭教會」。⁴³ 不過，這些本地化、自治、自傳、自養的家庭教會卻

⁴³ 「家庭教會」一詞的意思其實頗為含混。事實上，早在五十年代初年，便已有信徒因不欲參加三自運動，或反對教會與牧者過分政治化，而在家裡自設聚會點，他們稱自己為家庭教會或福音會堂。故此，即使是從四九年後算起，「家庭教會」也不是文革期間才出現的現象，參王國顯：《行過死蔭的幽谷》，頁64~78。

林保德指出：「遠在1966年的文化大革命以前，就有證據顯明許多的基督徒已經在家庭中聚會，而只有在政府所控制的教會以外，才有可能真正忠於屬靈的敬拜及查經。」，氏著：〈中國大陸的家庭聚會——一個本色化教會的成長〉，收福音證主協會大陸福音事工部編：《骨肉之親——中國大陸教會近況》（香港：證道出版社，1989），頁46。

一直成爲政府以至文革前的三自運動的打擊對象，他們被視爲非法組織。

文革以後，海外人士較易進入大陸旅遊觀光、探親訪友，或進行商業、文化等活動，故與家庭教會及自由傳道有愈來愈多的接觸，家庭教會的消息也得以更廣泛地流傳至海外。⁴⁴ 例如艾德理自一九七八年起，便多次進入中國大陸，探望在四九年前已結識、如今仍然在世的基督徒，包括王明道在內。⁴⁵ 從他們口中，海外人士進一步印證中共政府伙同三自組織，在五、六十年代迫害信徒、打擊教會的長久傳說，又得知一些忠貞的信徒在患難中仍然堅守他們的信仰的英烈故事。

此外，不少原來參加家庭教會聚會的信徒得以循合法或非法途徑離開中國，他們也傳遞了家庭教會發展的種種軼聞與見證。⁴⁶

⁴⁴ 馮煒文在一九八〇年，曾與一群弟兄姊妹聯袂訪問了十一個省內的四二個家庭教會團體，回來後選採了十四個個案，而寫成 *Households of God on China's Soil* (Geneva: WCC, 1982) 一書。這是頗早期的有關家庭教會的訪問與報導。在接觸了這些家庭教會、又得知他們中間有人對三自教會激烈反感以後，馮煒文提出一個供海外教會反省的問題：「誰可以代表中國基督教會發言？」(頁x)。

⁴⁵ David H. Adeney, *China: The Church's Long March* (Ventura, CA: Regal Books & Singapore: OMF Pub., 1985), 第一、二章。

⁴⁶ 如參李約翰：《從破滅到希望：一個基督徒在中共政權下》(台北：中國主日學協會，1982)；洪嘉露著、蓮可譯：《龍爪餘生》(香港：福音證主協會，1992)；尤新口述、何曉東編寫：《熬煉》(Petaluma: 中信出版社，1993)；楊維美編：《赤地之穗——來自中國大陸的見證》(台北：中國與福音出版社，1992)；另參 Paul C.

個人持自由派神學立場的傳教士 F. O. Stockwell，早在五十年代初便預言過，由於基督教面對的是一個專斷且不容異己的共產政權與信仰，故能否生存下去，端在信徒個人的信仰是否真誠堅貞。在此基要主義與保守派的信徒是遠較自由派的信徒能堅持下去的，因為他們對信仰的具體內容有更清晰的理解，也擁有一個獨斷信仰 (dogmatism)，以抗衡共產主義的獨斷信仰。反觀自由派的信徒，由於信仰立場不明，對信仰的委身不足，很容易便在政治的壓力下屈服，放棄自身信仰。⁴⁷ 這個預言在二十年後，顯然是十足準確地應驗了的。真正在五、六十年代教會面臨嚴酷迫害中挺過來，堅持信仰到底，且仍在困難的環境下傳福音，保持教會在中國的血脈的，幾乎都是基要主義的信徒。⁴⁸ 家庭教會 (特別是早期) 的領袖，皆持基要主義的神學立場；他們對自由主義神學及三自教會，表現出不妥協、不屈服的堅毅態度。

家庭教會遍佈中國大陸並蓬勃發展，為海外教會帶來一個令人振奮的喜訊。過去三十年來，他們一直以為在政府嚴酷的整肅下，教會雖不致土崩瓦解，也大概奄奄一息、久延殘喘了，⁴⁹ 孰

Kauffman, *Confucius, Mao and Christ*, (Hong Kong: Asian Outreach, 1975), 頁212及後。

⁴⁷ Stockwell, *With God in Red China*, 頁194~195。

⁴⁸ William H. Clark 承認，大多數大宗派教會領袖在五十年代，均選擇與政府合作，投入三自運動的行列去；反對三自的，主要是基要派人士。*The Church in China: Its Vitality; Its Future?*, 頁117。

⁴⁹ 在文革結束前，海外只收到零星的家庭教會的消息，譬如在文革中期，丁光訓主教在接見外國訪友時，也提過他知道在南京四處地方有基督徒聚會，人數約為五百人左右。參 V. Hayward, *Christians*

料真相竟然並非如此，怎不教人驚喜呢。在未知悉國內仍然存在著為數眾多的信徒以前，海外基督徒只是不斷探討如何憑藉他們僅有的力量與機會來潛入中國，向國人傳福音，他們問的是「中國大陸福音的門敞開了沒有？」⁵⁰ 但如今中國福音的門不單敞開了，更存在著一個活潑有力的家庭教會，那海外基督徒便理應支援她，與她配搭，好共同推動中國的傳教工作。故此，那些原來專以中國大陸為傳教對象的福音機構，遂將他們的事工路線由自行策劃傳教工作，調校至以服事家庭教會為主。他們展開了與家庭教會的廣泛聯繫，⁵¹ 並在人力與財力上予以支援。他們認定，無論從質或量看，家庭教會才是中國大陸真實的教會，家庭教會的信徒才是對福音忠貞不貳的基督徒。⁵²

and China，頁71。海懷德在同書曾如此說：「至今尚未清楚第四次（來華）宣教所建立的歷史成果是否會至終或大致地全然消失。」可見其想法之悲觀。頁74。

⁵⁰ 參 Ted Ward, "China is Open to the Gospel" 及 Jonathan Chao, "Prospects for Future Mission Work in China," 皆收 D. E. Douglas 編, *Evangelical Perspectives on China* (Farmington: Evangelical China Committee, 1976)。

⁵¹ 據遠東廣播公司所說，在中國大陸開放前廿多年間，他們一直默默耕耘，向中國播放福音節目，但每年從大陸回來的書信，只有十幾封，「如此反應，實在令人沮喪。」但單在七九年一年內，他們便收到超過一萬封大陸聽眾的回信。參遠東廣播公司栽培部編：《路的盡頭》（香港：該會，1979），頁2。

⁵² 高保羅認為，家庭教會信徒在數量上佔了全中國信徒人口的八成以上。China, *The Emerging Challenge: A Christian Perspective*，頁193。

當然，家庭教會並非單一性的教會組織，包括的最少有三種教會：其一，農村教會，包括與三自教會有聯繫及三自教會鞭長莫及、無法兼顧的，這是在數量上佔最多的家庭教會的種類。其二，與三自教會有直接聯繫、甚至有隸屬關係的「聚會點」。其三，反對三自教會、自行公開或秘密聚會，維持自己的獨特性與純潔性的信徒團體。由於大多數基督徒是在文革時期以至七、八十年代才皈依的，大多數的家庭教會也是在這時建立起來的，他（她）們並未牽涉入五十年代的恩怨情仇裡去，故甚少會基於政治理由來反對中共政權以至三自運動。當然其中也有因著各種緣故而拒絕加入三自組織者，但要說今天在家庭教會中反對三自的仍是多數，顯然是不符合事實的。⁵³ 不過，海外教會接觸的不少是在五十年代遭受迫害，故對三自運動深惡痛絕的基督徒所帶領的家庭教會，他們與三自教會勢不兩立。此種反三自運動的家庭教會之存在，除了突顯出三自教會並未具備中國教會的全部代表性外，更不斷提醒人們三自運動在五十年代的欠債。

對三自運動的研究

藉著海外機構主動接觸內地教會，及曾受迫害的國內信徒移居外地，更多中共政府與三自教會迫害教會與信徒的故事流傳出去，國內信徒受苦見證集一本接一本地出版，⁵⁴ 使教會及信徒

⁵³ 鄧肇明：〈「三自教會」與「家庭教會」〉，《景風》第82期（1985年6月），頁7-11。

⁵⁴ 就筆者手頭存的，有希雲：《幽谷之歌》（Detaluma, CA: 中國信徒佈道會，1990）；Mary Wang, *With God in Red China*, (Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1976)；Wang, *The Chinese*

(特別是在普及層次) 更牢固地認定五十至六十年代的三自運動為政府控制及消滅教會的工具。例如在一個有關中國教會的研討會上, David Shek 便指出: 中國共產黨的一貫政策是要消滅宗教的, 只是他們欲以間接的方法來完成這個任務, 故要藉著三自運動來予以推行。「三自運動 (與其他在新中國政府扶植下成立的宗教組織一樣) 在宗教事務局直接控制下, 是共產政府的一個工具, 旨在削弱教會的作用, 直至其完全無能, 並使基督教自然死亡。」他們期待新一代 (受辯證唯物論教育、不受宗教迷信污染的一代) 興起以後, 中國便再無宗教存在了。⁵⁵ 李柏雄也認為:

一九四九年以後的「三自」運動, 從功能上來說, 可算是政府控制教會, 把教會的力量轉移為配合政府政策的一種手段。⁵⁶

學者大多同意五十年代的三自運動, 在後果上使政府取得對教會的絕對控制權, 令教會變成「共產主義的一個世俗化的傀儡」。⁵⁷ 例如 James Myers 如此評論說:

Church that will not Die (Wheaton: Tynadle House, 1972); 王光霞著, 中天譯: 《熔爐》(香港: 樂歌學生天地, 1980)。

⁵⁵ David Shek, "The Church in China Under Communism: The First Six Years," 收 Linda B. Hamel 編: *The Cross in China: Papers of the China Symposium* (Gordon-Conwell Theological Seminary, 1980), 頁31~32。

⁵⁶ 李柏雄: 〈五十年代的「三自」運動〉, 《中國與教會》第8期 (1980年3~4月), 頁5。

⁵⁷ Sonna Schambach, "The Harvest Field is White in the People's Republic of China," 收 *The Cross in China: Papers of the China Symposium*, 頁48。

毫無疑問，政府推動自主運動的首要目的，在削弱、滲透與控制宗教組織及其活動。自主表示外國傳教士被驅逐，或以各種方法被誘哄自行離開中國；然後教會因著失去海外的財政支援，許多活動便無法維持下去。這樣的獨立或自立的組織將更易為政府所控制。⁵⁸

不過，Myers 卻看出在五十年代參與三自運動的人，背後存在著不同的動機：有些人相信是滲透入教會裡的共產黨員；有些人對來華傳教士過往把持著許多宗派組織深感不滿；有不少人純粹出於愛國的動機而加入三自；也有一些人支持三自的目的是希望使教會延續下去。⁵⁹ 這種多元化的動機分析，較諸過去忠奸分明的解釋，顯然是更符合歷史事實的。

事實上，藉著對三自運動的領袖人物的研究，已有學者逐漸發現，過去非黑即白的二元論解釋，無助於了解整個歷史事件的真相，⁶⁰ 他們轉而採取一個更立體的方法，就是從較傾向歷史主義而非本質主義的角度，來評論三自的歷史與人物。例如李行莊在研究五十年代三位著名的教會人物：吳耀宗、趙紫宸及倪柝聲，檢視他們對三自的迎拒態度及背後的理念時，便假設他們乃是在作真誠的信仰抉擇，而非純粹出於政治性的利益的考慮。她將政府對教會的政策與中國教會（包括三自運動）的回應分開，

⁵⁸ J. T. Myers, *Enemies Without Guns*, 頁69。

⁵⁹ 同前注。

⁶⁰ 筆者曾指出：「要是我們不先設定一個二分法的善惡標準，又不預設某種陰謀理論，認定所有參加三自的人皆為撒但的話；則對此

不再視為一而二、二而一的同一回事。政府無疑欲用較迂迴的方法來消滅教會，⁶¹ 而三自運動不錯是他們曾予利用、好達到此目的的手段；但三自運動的領導人，卻並非僅是懼於政府的淫威、甚或在暗地裡實現使教會自行解體的陰謀，才推行這個運動的；三自運動不單是被動地與政府的政策相配合，也是一個主動迎向新時代的努力。至少在五十年代初年，三自運動領袖確曾相信只要教會進行了大規模的革新，便將可以成功地適應共產中國的處境，在其中繼續發展。當然這些三自領袖最後發現他們的期望無法遂現，整個運動乃至國家的政策，都不是他們可以左右甚或逆料的，故他們至終也成了時代的犧牲者。但是，這當不妨礙我們用正面的角度來理解三自運動背後的理念。

李行莊用個人救贖與社會救贖此二觀念來詮釋三自運動，並作出這個總結性的評論：

三自運動要教會從自我中心轉移至以世界為中心，從追求末世永生至投身今生，從個人得贖的教義移為改革社會，而這些轉移卻是用政治力量迫成的。個人與社會其實何者需要拯救？是個人要脫離罪的枷鎖束縛還是社會要脫剝削與不均？二者之間有何關係？…基督教應該幫助人解決肉身需要還是致力於靈魂永生？假如基督是要把人帶到上帝那裡，他能否停止宣講個人罪惡的問題？假如教會只從事社會福音，則個

⁶¹ 毛澤東曾說：「企圖用行政命令的方法，用強制的方法解決思想問題…不但沒有效力，而且是有害的。我們不能用行政命令去消滅宗教，不能強制人們不信教…只能用討論的方法、批評的方法、說服教育的方法去解決。」〈關於正確處理人民內部矛盾的問題〉，收《毛澤東選集》第5卷（北京：人民出版社，1977），頁368。

人福音的工作由誰去繼續？⁶²

吳耀宗作為三自運動的領袖，自然是爭議性最大的歷史人物。吳利明在追溯吳耀宗從二十年代開始的思想發展進路後，指出他之與共產黨政府合作，並非便等於是一個投機主義者，或已放棄了基督信仰：

我們可以肯定的說吳耀宗後來對共產主義所採的立場，並不是一時的決定，而是經過長時期對一連串問題的思想而達成的。…他和趙紫宸不同，因為他不是共產主義在中國穩操勝券後才依附共產主義的，而是在對共產黨極不友善的政治氣氛中已經作出了他的決定。…他的決定可以說是服膺一種基督信仰的人在一個困難的環境中作出的存在的決定。⁶³

吳利明認為吳耀宗乃是一個真誠的信仰者，只是他對基督教信仰及派生的社會思想的理解，與傳統教會的有極大的不同，故不是傳統意義的基督徒。但其抉擇與回應，仍當被視為一種基督徒的回應。謝龍邑大抵同意這個說法，他稱吳耀宗為一個「基督教社會主義」的倡導者：

事實上，吳耀宗確實不是共產黨員，他只是為了取得中共的信任，於是其政治立場就變得鮮明。故此，我們極其量只能

⁶² 李行莊：《三自愛國運動與救贖之觀念》（香港：中文大學研究院神學部未刊碩士論文，1975），頁168~169。李行莊的論文，部分曾以梁夢嬋的筆名分三期刊登在《景風》之上，參第49至51期（1976年10月至77年5月）。

⁶³ 吳利明：《基督教與中國社會變遷》（香港：基督教文藝出版社，1981），頁117~118。

盧昭靈也有相同的看法，參〈三自愛國運動「宣言」的來龍去脈〉，《景風》第71期（1982年9月），頁4~5。

說他是中共的同路人。也就是說，吳耀宗在他的救國情懷裡，找到基督教「救贖中國」的時代使命，並視中國共產黨是完成使命的同路人。⁶⁴

魏克利 (P. L. Wickeri) 的分析更為詳盡。他認為吳耀宗在三十年代曾致力從基督教信仰發展出一套救國方略來；但在四十年代後，他已確信共產主義為拯救中國的出路，故如今對基督教而言，要考慮的僅是如何使教會參與在這個救國方略中，在其中佔一席位而已。故尋找基督教與共產主義的共通點，以及參與中共主持的統一戰線，乃是基督教必須、也是唯一可走的道路。⁶⁵

三自運動就其後果言，直接或間接地促成 (或協助) 了政府打擊與取締基督教，由於有十多年的熠熠史實 (即使不算五七年以前) 佐證，該是很難否認的；爭論的焦點於此端在推動三自運動的動機為何而已。筆者相信，隨著歷史資料的逐漸公開，對五十年代三自運動的研究與詮釋仍將持續。五、六十年代的一些刻板化的看法，或將會有大幅度的修正。至少純粹陰謀論的解釋會遇到愈來愈多的困難。

肯定現狀與肯定歷史

由於中國教會在經歷了如此漫長而嚴酷的壓迫後仍然保存下去，且枝葉茂繁，不少人即使對五十年代的三自運動持批判的態度，也承認三自運動及政治迫害長遠地對中國教會產生的正面意

⁶⁴ 謝龍邑：《委曲求全 (存)？——吳耀宗的生命與救國情懷》(香港：基道出版社，1995)，頁118。

⁶⁵ P. L. Wickeri, *Seeking the Common Ground*, 頁124。

義：包括促使中國教會本色化，煉淨信徒，使教會分辨出真實信徒與藉信仰謀利的米飯信徒…等。⁶⁶ 他們從現狀回溯歷史，先肯定八十年代迄今中國教會蓬勃發展的「善果」，繼而為過去三十年的種種經歷尋索「善因」以為解釋。當然，在他們眼中，此等正面作用是上帝在歷史中的護理安排，而非三自運動領袖善意促成的結果。

事實上，有愈來愈多學者從一個反諷的角度，來評估三自運動與中共迫害對基督教所帶來的正面意義。例如趙天恩便認為，苦難是教會增長的一個不可或缺的要害，中國基督徒在苦難中忍耐到底，成了中國大陸教會拓展的重要秘訣。他們同時相信，是在制度化的教會瓦解後，上帝才誘導中國信徒發展出最合符這塊土地需要的家庭教會的模式。⁶⁷

與此同時，剛重新活動不久的三自運動，也開始積極地與海外教會聯繫，為三自教會作正面的推介。他們自稱為中國基督教會的唯一正式代表，要求海外教會單單與他們接觸，並透過合法渠道來援助中國教會。他們同樣玩由現實推證歷史的遊戲：因鑑中國教會今天的欣欣向榮，而證明五十年代的三自運動走對了路。遊戲的規則（邏輯推理）是一樣的，只是結論與保守派的海外信徒迥然有異。

⁶⁶ Sonna Schambach, "The Harvest Field is White in the People's Republic of China," 頁50~55。

⁶⁷ 參趙天恩：《靈火淬煉：中國大陸教會復興的秘訣》（台北：中國與福音出版社，1993）各文。這也是艾德理的立場，參 *China: The Church's Long March*，頁161，又頁146~165。

一些海外教會 (特別是外國人的) 在與三自教會建立頻密的往來關係後，逐漸接納三自領袖對五十年代三自運動的緣起與旨趣的解釋，並代其廣為傳播。譬如 Britt E. Towery, Jr. 便指出，五十年代三自運動的目標在於尋求中國各教會的聯合，並除去其「洋教」的色彩，只是由於在推行非宗派化時激進了一些，故為那些原屬不同宗派的基層信眾所抗拒。「三自領袖也許在糾正宗派的偏差時步伐過快，使人們難以理解箇中的好處。」⁶⁸ 他將五十年代的三自運動理解為純粹的本色化 (非宗派化) 運動，而反對三自運動的人則為抗拒取締宗派的宗派主義者。不過，這樣偏頗的說法是較少見的。

除了雙方往來頻繁，改善了對對方的觀感外，學術界研究風氣的轉變，也是促成海外人士 (特別是學界) 對三自運動重新評價的一個因素。在七十年代中美建交後，歐美興起了一片中國熱，不少學者對中國的革命道路與中共政權，都產生了強烈的興趣和好感。他們不再純粹用反共的觀點來詮釋中國共產黨的歷史。由於三自運動與中共政府的關係密不可分，前者甚至可以被視為後者在五十年代推行全國革命改造的其中一部分，故學者對中共革命的評價，往往便也左右了對三自運動的評價。雖然在理論上，肯定中共過去數十年的革命成就，不必然要同時肯定三自運動的價值，⁶⁹ 但在實踐上，對中共革命與政權的肯定性看法，

⁶⁸ Britt E. Towery, Jr., *The Churches of China* (Hong Kong: Amazing Grace Books, 1986), 頁48。

⁶⁹ 例如艾德理早在七十年代初，便亦讚揚過中共革命的若干成就，但這不影響他對中共的宗教政策，及其對三自運動的評價。參 *China: Christian Students Face the Revolution*, 頁80-81。

卻多數對這個在相當程度上附屬於中共的社會革命方案之內的三自運動的評價，帶來正面的影響。例如 Bob Whyte 由於確認中共革命的正確性與必須性，便亦對三自運動有跡近全面肯定的評價。他認為對三自運動的評估，必然不能抽離其特殊的歷史場景。他不同意那些指吳耀宗等是中共的工具，旨在出賣及消滅教會的說法，卻認為他們是在中國信徒愛國與愛教的兩種任務的張力下，真誠地為教會尋求新方向。「三自的過火與失誤是可以被批判的，但其整體方向，過去是、如今仍是使中國教會在經過一條困難但必要的道路後，成為真正的中國教會。」⁷⁰他又說：

三自運動的角色是作為黨與教會的中介：一方面回應政府的要求，另一方面為教會所遭受的攻擊作辯護。有時它自己會走得過了頭，有時它也無法糾正某些地區的幹部對教會的傷害，但是，總不能因此便使我們看不見它的正面功能，就是動員教會信徒改變那個只會招來（與政府）繼續對抗、以至被批判為落伍的事物的態度。共產黨人控告中國教會與帝國主義有聯繫，雖然略為誇大及有些不公平，卻是歷史的事實。故中國教會若要重新發現她自己的位置，就必須痛苦且帶危險地接納在統一戰線裡的角色。⁷¹

⁷⁰ Bob Whyte, *Unfinished Encounter: China and Christianity* (Glasgow: William Collins Sons & Co., 1988), 頁203~204。

⁷¹ 同前注，頁233。

值得一提的是，Bob Whyte 的這本書是筆者接觸過有關對中國當代教會歷史的論述裡，對三自作出最全盤肯定的一種。作者從正面又善意的角度理解三自運動的推動者，視其旨在幫助中國教會渡過政治考驗，尋索新的出路；三自教會只是在一九五七年後，才轉向錯誤的左傾路線，偏離了原來將更正教信徒統合在統一戰線下的主旨（頁264）。他甚至認為王明道之在一九五五年被捕受苦，反映的是「拒絕

盧昭靈的評價也大抵雷同。他認為：

在新舊交替，急劇轉變社會環境中，中國基督徒可以在「共同綱領」的基礎上生存，與全國人民認同。對內而言，基督徒必須接受毛澤東和周恩來對美帝國主義利用基督教侵略中國的啓示，必須認清由舊民主轉向新民主的社會背景，徹底改造，徹底革新，藉以適應社會主義新環境。對外來說，中國基督徒又必須與中國人民站起來的同時，向世界正式宣佈：中國基督徒已經站起來了。職是之故，中國基督教必須徹底和帝國主義一刀兩斷，特別是美帝國主義，既侵略中國人民的精神世界，同時也腐蝕中國基督徒的純潔心靈。⁷²

很明顯，我們要是全盤接受中共政府對世界局勢與中國處境的診斷，及其對自身的歷史地位與使命的詮釋，則中共政權之合法性與正義性殆無可疑，過去三十年（四九至七九年）走過的歷程、包括極左路線干擾下的曲折道路，也是無可避免與終究正確的；在這個前題下，三自運動亦自然是使基督教能與此偉大又正義的政權相協調的偉大又正義的運動了。

一些沒有耳聞目睹過五十年代教會遭受中共政府與三自運動迫害的海外觀察者，得以超越個人感情上的喜惡愛憎，從較宏觀的角度，來評估中共革命與立國在近代歷史中的意義、中共立國

嚴肅地看待中國處境的某種基督徒所要付的代價」（頁244）；而五八年大躍進後教堂被閉關，牧者被送去參與勞動，整個教會根基的搖動，「長遠地幫助基督徒改變他們的看法」，「使基督徒更與人民站在一起」（頁269）。如此較極左時期的中共宣傳還要極端的說法，實在令人掩卷慨歎。

⁷² 盧昭靈：〈三自愛國運動的社會背景〉，《景風》第70期（1982年6月），頁12。

後的成就與錯誤；又評估中國教會在百多年的傳教歷史中的發展與缺失、三自運動在幫助教會適應新政權上的努力，以及由整個運動直接或間接形塑出來的今天教會的存在形態。他們對中共政府與三自運動的評論不再是完全一面倒的予以否定。再者，出於西方普遍存在的反殖民主義、反霸權主義、反西方中心的心態，⁷³ 西方人士對今天仍打著民族主義與反帝國主義旗號的三自運動的領袖，一般是較心存敬畏的，他們不少也為過去百多年西方在華的殖民歷史與傳教歷史（尤其是其中的失誤）感到歉咎，故此，他們對三自運動的評價轉趨肯定，至少較客觀地考慮中國政府與三自教會對歷史與現實的官方詮釋。⁷⁴

魏克利的三自說辯

魏克利為五十年代的三自運動，作了最全面周詳的辯護。值得在此用一些篇幅來予介紹。

他首先指出，在西方，基督教與共產主義也許是被視為水火不容的兩種意識形態，完全無兼容的可能。但在中國的情況卻非

⁷³ 例如美國協進會的 W. H. Clark 便在檢視百多年的傳教事業時，歸結出以下兩條教訓：第一，傳教士與他們的母國關係太密切，傳教工作有時也帶有政治或經濟上的含意，傷害了國人的民族感情；第二，傳教士對中國傳統信仰與文化的容忍度不足。氏著：*The Church in China: Its Vitality; Its Future?*，頁161~167。

⁷⁴ G. Thompson Brown 是其中一個明顯的例子。他從中國近代史（包括中共的建國經驗）及中國教會史（從傳教歷史到三自教會的發展史）的經驗裡，做了許多西方人的自我反省與批判；因而從較同情的角度來理解今天的三自教會，包括接納丁光訓等對中國教會的自我定義，以及願意在三自教會所設定的軌跡下與他們交往。參氏著：*Christianity in the People's Republic of China*，特別是第十章。

如此。中國的馬克思主義者如毛澤東等，基本上是從功能主義的角度來接受及實踐馬克思主義的，民族主義是他們最根本的信念，救國與富強是他們最大的關懷，共產主義只是實踐此目的之手段而已。而傳統中國人對宗教的看法，大致上亦不像西方那樣的有排他主義的傾向，他們一般是宗教多元主義者，奉行宗教容忍的傳統；他們也沒有視宗教為至高無上、關涉宇宙人生每個層面的想法，宗教只屬於私人的內心世界範圍的事。故在中國人的傳統生活架構裡，基督教與共產主義根本屬於兩個截然不同的範疇：一個是關涉私人及內心世界的神聖領域，另一個是公共政治的世俗領域。這樣對中國人的觀念的疏解，為基督教與共產主義的協合提供了一個原則上、理論上的可能性，兩者確實是能夠建立統一戰線的。

接著，魏克利論及中共的統一戰線政策。他指出統一戰線是打自中共在一九二三年，即建黨後不久便推行的政策；雖然期間中共的路線曾多次受左傾或右傾思想影響，但這仍是中共——特別是其正常時期——所奉行的長期政策。他也論述到中共的宗教政策，指出其中最大的張力是：一方面中共相信宗教是私人事務，政府不應傷害信教群眾的宗教感情；但另一方面卻又認定宗教是關乎錯誤的世界觀，及歷史流傳下來的一種社會壓迫，故此是政府必要幫助人從其中解放出來的。這兩種看法，在立國後一直互相爭持。當然在文化大革命時期，消滅宗教的主張佔了上峰；但在文革極左時期結束後，便又回復到將宗教事務納入統戰範圍的正常做法去。作者介紹了八十年代中國對宗教性質的研究，指出其結論已與傳統的列寧觀點有重大的距離，五十年代李維漢提

出的「五性說」，成了今天主流的看法。⁷⁵ 不過，魏克利亦認為，從政治的角度看，中共對基督教最關注的還不是其宗教性質，而是基督徒是否愛國。所謂愛國，「不單是愛古老文化，不單是純粹的民族主義，而是是否愛新中國，是否效忠於由中國共產黨領導的人民政府」。⁷⁶ 而反帝國主義，便是五十年代基督教與愛國主義之間最關鍵的課題，三自運動也是由此而產生的。魏克利總結說：在正常時期，宗教差異是中共一個次要的關懷，但宗教差異若破壞了宗教徒對政府的（效忠）關係，則便成了主要問題。將宗教徒團結在政府周圍，是政府必須的措置。⁷⁷

在充分交代了三自運動的歷史與理論背景後，魏克利進而縷述五十年代三自運動的歷史。他首先指出：三自運動與中共的統一戰線政策及宗教政策一樣，在不同的歷史時期有不同的理解和做法，其間會有許多轉折與波折；但究其本源，「三自運動反映了基督徒對他們教會的未來的關懷」。因為，若教會不與革命主流相認同，她將在新社會完全沒有可扮演的角色。如此，三自運動可從兩個角度來理解，其一是政治性的，三自是中共政府下面

⁷⁵ 筆者在一篇文章中，也提到中國大陸政府與學界在八十年代以後對宗教看法的轉變，參〈中國大陸近十餘年來宗教理論研究的趨向〉，載《亞洲研究》第4期（1993年7月），頁2~23。

⁷⁶ P. L. Wickeri, *Seeking the Common Ground*, 頁94。

⁷⁷ 同前注，頁108。

有關中共官方對宗教的政策，鄧肇明的一篇研究相信是最簡明清晰的。他說：「中共官方對宗教的政策，大致上是一貫的。用毛澤東的說法，那就是一直在『內部矛盾』和『敵我矛盾』這兩個焦點旋轉。」氏著：〈中共官方對宗教的態度〉，《景風》第47期（1976年1月），頁34~36，

的一個群眾組織，如同婦聯、少先隊一樣；其二是基督徒運動，三自是本色化與教會更新運動。⁷⁸要是筆者的理解並沒有錯誤，這裡所謂政治性的群眾組織也者，便是在政府要求並主導下成立的一個集權性的代表組織，以便讓政府在其中安插適當人選，集中控制管理。

至於任務方面：「三自運動要求更正教徒在統一戰線所指導的宗教政策裡，對中國革命作出建設性的參與」，簡言之，就是「愛國愛教」。愛國即是支持中共政權及其施行的政策，愛教則是支持在五十年代三自運動所推動的各樣教會更新運動，要使教會洗刷在國人心中作為「洋教」的印象。作者說：

教會與愛國主義的關係，顯明了三自乃同時是群眾組織與基督徒運動。在一九四九年後，所有教會必須對基督徒在社會的角色有新的認識。作為一個群眾組織，三自運動在五十年代的統一戰線中有相當的貢獻，它鼓吹愛國主義、促進基督徒在社會建設中的參與、幫助實施宗教自由政策，及參與世界和平運動。但三自這個群眾組織也刺激了神學及基督徒的見證的新發展，雖然它在五十年代分別被右派與左派拒絕，在文革時期更完全被擱置，但在一九七九年後又重新得到確認，並承擔一個無人想過可能實現的任務：開拓基督徒的未來。⁷⁹

魏克利指出，若沒有三自運動，也許基督教仍能以某種形式存在於中共政權下，但卻不能有一個被（政府？）認可、制度化的表

⁷⁸ 同前注，頁114。

⁷⁹ 同前注，頁153。

達基督信仰的方法，而基督徒亦永遠要面對一個對其仇視的世界。

魏克利同意 David Paton 的說法，認為三自運動的主催者大多在四十年代便已力圖使基督教能配合中國政治與社會的需要，進行自我改造，他們在政治上屬於左派。這些人也許對基督教與共產主義之能合作無間過於樂觀，但卻不是因著政治投機的緣故，才在四九年後有與共產政權統一戰線的想法。至於三自運動的首席發起人吳耀宗，更是立定在真實且基本的基督信仰之上，為基督教在中國尋索出路。⁸⁰

作者幾乎全盤肯定四十年來三自運動配合政府所推行的各種運動的意義，包括五十年代初期的控訴會，他認為這是使中國教會與帝國主義劃清界線、清除其內部的帝國主義成分的既必要又神聖的步驟。即使其中有過激的做法，也是可以接受的，因為一方面在那個朝鮮戰爭仍在進行的時代，激烈行為是不可避免的，另一方面這也是「中國基督徒在與中國人民認同的過程中必要付的部分代價」。⁸¹ 作者也不認為基督徒在反右運動中被迫害屬於是宗教迫害，指出事實上也有基督徒參與反政府的活動；並且中國的國情特殊，不應用西方的人權觀念來評鑑此時期的政治情況；何況即使是有信徒被迫害，也只是政府的事，而與三自運動無關。⁸²

⁸⁰ 同前注，頁248~249。

⁸¹ 同前注，頁139。

⁸² 同前注，頁160。作者大抵忘了教會的控訴會是如何由三自運動與政府配合組織起來的，一些被控訴的對象如何在事後被捕，反三

他認為，只是在一九五八年後，三自運動才隨著政治的風潮，變得愈來愈左傾。不過，他仍補充說，作為一個群眾運動，左傾並非組織的領導人所能控制的，而左傾的思想和做法也不是運動創立時的原意。換言之，他欲將三自運動分為截然不同的兩個時期：五〇至五七年及七九年後是一個時期，五七至七九年則是另一個時期；前者才是實現三自運動的原來旨趣的正常時期，後者則是不正常的時期，完全是由全國性的極左政治風潮所促成的，與三自運動及其領導層（注意：至少到一九六六年為止，三自大致仍是同一個領導層！）無關。

我們留待本文最後一部分才對魏克利等的觀點做一個綜合的分析與評論。這裡只要指出一點，魏氏等的詮釋清楚地突顯了這樣的問題：設若中共政權是一個基督徒無法改變的中國政治的現實，而這個政權亦為國人謀求若干程度的幸福，則縱然它是無神論、甚或對基督教不友善的政權，⁸³ 基督徒是否仍得認定其與此政權勢不兩立、水火不容？是否只得或躲在地下偷生，或正面與政權對抗這兩條出路？三自運動作為教會裡部分基督徒探索與開

自的教會領袖如何因其反三自的立場而遭受政府迫害…等事實。也許我們可以說，就三自運動名義上為群眾組織的性質言，它本身並無進行政治迫害的權力，但是它確實是主動或被動地配合了政府對某些人民的迫害行動，並且成了整個政治迫害行動中不可分割的部分，故即無政治責任，在道德責任上，仍是難辭其咎的。

⁸³ 筆者對那些將共產政權等同於人民，故共產政權反教即等於人民反教的說法，頗為抗拒。縱然我也同意基督教在近代遭受國人的強烈排斥是一個事實，但四九年後中共政府用一連串暴力手段來「改造」及壓制教會的做法，是否完全是因應人民的反教意願而作，我仍持保留的態度。

拓基督教在共產政權下的生存空間與形式，是否仍是一個合法的、或必須的嘗試？

忘記背後，努力面前的

Bob Whyte、魏克利與盧昭靈的觀點或許過於湊合中共官方的政治論調，難以為大多數保守派的學者與教會人士所接納。不過，也有一些保守派人士雖然無法完全認同五十代的中共革命與三自運動，但因鑑八十年代三自教會的蓬勃發展，乃主張不應將三自運動完全單一定性，而應用動態的眼光，相信她在今天也是上帝使用的救恩方法。⁸⁴ 他們指出：三自教會管轄的教堂，除了有人滿之患、信徒甚多外，有些牧者更擁有屬靈的恩賜和能力，可以醫病趕鬼。這些跡象顯示上帝的靈也在他們中間。⁸⁵

有人進而確認，在經歷過文化大革命這個嚴竣的信仰考驗後，三自組織已有相當的轉變。這些轉變是多樣化的：其中有來自三自領導人個人信仰態度上的轉變（由自由變得保守、由不信變成虔信，甚或悔悟前非了），有來自三自教會牧者隊伍成分上的轉變，也有是基於客觀形勢與五十年代不同而作出政策上的調校。

關於三自教會牧者隊伍成分的轉變：有不少曾接觸國內教會的海外人士發現，一些早在五十年代初便被打擊、但信仰保守純

⁸⁴ 卡爾·勞倫斯 (Carl Lawrence) 著，方新恩譯：《中國大陸教會現況》(台北：橄欖文化事業，1986)，頁115~116。

⁸⁵ Tony Lambert, *The Resurrection of the Chinese Church* (London: Hodder & Stoughton, 1991)，頁171；另參〈活鬼的故事〉，《橋》第15期(1986年1~2月)，頁9。

正的牧者，在八十年代教會重開後，都得以被招延進三自教會中，重新擔任聖職，⁸⁶ 致使今天的三自教會成了一個混合團體 (mixed body)。雖然在最高的領導層裡，仍是由五十年代意氣風發的、在政治上緊跟政府的路線、在神學上傾向自由派的人佔據要職⁸⁷，但地區教會的牧者則是成份參雜，各有不同的背景。甚至從數量言，可以說是以保守派居多。

至於客觀形勢上的不同：Edmond Tang 認為，雖然沒有證據顯示這些在五十年代設立的宗教組織已徹底地改變了他們的立場，但肯定它們不會完全一成不變，卻是隨著時代的需要、信眾的要求，而調整他們的策略。⁸⁸ 艾德理也指出：在信仰立場上，文革以前三自運動的領袖，基本上均是屬自由派神學的，教堂內充斥的是自由派與政治性的講道。但在文革以後，三自的領袖了解到能夠在文革中熬過來的基督徒，以及此時期新皈依的信徒，幾乎都是持守福音信仰的，他們不能期望這些人進三自教會來聽自由派或政治性的講道，因此，他們開始要求牧者講解聖經。自由派神學及政治取向不再是教會事工的準則。這是客觀形勢促使

⁸⁶ 同前注，頁77~78。

⁸⁷ 同前注，頁99~100。

⁸⁸ Edmond Tang, "The Church into the 1990's," 收 Edmond Tang and J-P. Wiest 編, *The Catholic Church in Modern China* (Maryknoll: Orbis, 1993), 頁37。作者主要評論天主教愛國會，但也兼及中國基督教協會。

三自運動的轉變。⁸⁹ 艾德理用了相當篇幅，來討論家庭教會之加入三自教會的得失利弊。⁹⁰

還有一些在五十年代被驅逐離華的傳教士，在七十年代中國政府重新開放門戶後返回中國，雖然目睹外國人的墳塋被毀、傳教士住宅或教堂被挪作他用，而有惆悵或不快的感受；但是，他們也看到中國教會蓬勃發展、已開放的教堂擠滿前來聽道人群的一派興旺景象。他們絕大部分都未曾被中國政府正式「平反」，仍然揹著五十年代離華時的「帝國主義分子」的罪狀，但是他們接觸到曾與他們相識、受業於他們的門牆下的信徒仍然堅守信仰，感到自己過去數十年的努力並未白費，且獲得中國信徒在私底下表達其對傳教士感激之情，心中自然得著極大的安慰。一些較開明的地方幹部或許為吸引外資、開放窗戶的緣故，甚或會在某些場合為傳教士作半官方的平反，公開表揚他們對中國的貢獻。他們因這種種的經歷而在感情上獲得相當的安撫與補償，過去長久存在的怨恨之情得以舒緩。不少人便本著基督教的愛與寬恕的精神，附和中國政府乃至三自教會恆常掛在口邊的說法：「忘記背後，一切往前看」。他們主張不再討論五十年代的恩恩

⁸⁹ D. H. Adeney, *China: The Church's Long March*, 頁170~171。

⁹⁰ 據艾德理言，加入三自組織的好處有：一、獲得合法地位；二、可以公開見證信仰；三、容易吸引求道者；四、較易牧養信徒；五、與眾聖徒聯繫。此外，只有三自教會可以合法地刊印聖經、詩歌本及其他書刊，並且擁有建築物及獲得財政上的支援。至於加入三自的壞處有：一、減低對基督的效忠；二、政府控制教會的教導；三、三自過去不佳的歷史；四、有限的傳福音機會；五、教堂被利用作政治宣傳工具；六、無法對少年人進行福音工作；七、教會對世俗模式妥協；八、教會領袖與公安局合作。參同前書，頁180~185。

怨怨，不再追究誰是誰非，或以各有對錯的含混說法將整段歷史拉扯過去，今天與將來的發展才是重要的。他們重新對由三自組織所領導的中國教會寄予「金希望」。⁹¹

總括而言，八十年代海外學者與教會人士對五十年代的三自運動的評價是相當紛紜的。在保守派信徒中，過去主流的看法：三自運動為中共策劃推動、以打擊及消滅基督教會為目標，仍是最受人信服的看法；他們堅持在五、六十年代飽受迫害的家庭教會及其中不向三自教會屈服的信徒，才是中國真實的教會的代表；而受苦的家庭教會也成了三自運動為政府對教會進行不義陰謀的一個明顯證據。但是，也有不少與重新開放的三自教會接觸往來的人士，逐漸接受了由三自教會自行提供的解說，指三自運動為讓中國教會可以在中共政權下生存的一個積極進取、而又必須的協調和努力。這兩個迥然不同的觀點，在海外教會引起了相當的爭議與混亂。

在未曾檢討此兩個說法的孰是孰非前，讓我們先檢視自八十年代開始，三自教會如何為三自的起源與任務的正確性和必須性作申辯，藉此拱衛其在今天的合法性，與其作為中國教會的代表之地位。我們將會發現，海外對三自教會的正面詮釋，主要是依據三自教會的自我詮釋而演繹出來的。

⁹¹ Peter Stursberg, *The Golden Hope*, 第十五章，頁223及下。

第四章

八十年代的歷史延繼與時代定位

從一九六六年至一九七九年，漫長的十多年間，有組織的教會活動完全中止；三自教會直到中國政府推行改革開放政策，政治氣氛轉趨寬鬆、統戰政策漸次恢復後，才又重新活動起來。

法統的危機

一九八〇年三月一日，在教會公開活動才大半年後，三自愛國運動委員會常務委員會便在上海召開一次擴大會議，這是三自運動在文革爆發以來第一次全國性的會議，也意味著整個組織要恢復其在六六年以前在全國基督教的領導地位與職能。在會議第一天丁光訓致開幕詞時，首先為會議的議題定調，提出以下三句話：「三自成績很大，三自任務未了，不能滿足三自」。⁹² 很明顯，他是要立定在三自運動的正確性（成績很大）與延繼性（任務未了）的基礎上，來探索其未來的發展方向（不能滿足…）。在丁光訓所設定的大會主調下，與會代表紛紛發言讚揚三自的成就，確認「神的僕人吳耀宗先生發起三自愛國運動是完全合乎神的旨

⁹² 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》（復刊號）第1期（1980年10月20日），頁5。

意，而且得到信徒們的熱烈歡迎」。大會在會後發表了一篇《告全國主內弟兄姊妹書》，重申三自教會將會繼承五十年代三自運動的法統和歷史任務。

《告全國主內弟兄姊妹書》一方面譴責過去文革十年間基督徒慘遭迫害的歷史，但另一方面卻將文革時期的中共領導組織及歷史與文革前的嚴格分開，堅持中共自立國起至文革為止的黨組織及其推行的政策仍是正確的，此亦包括宗教政策在內。故此，基督徒應該「堅持地相信新中國終將回到中國共產黨的正確路線上來，堅定地相信毛主席、周總理等領導人主持制定的宗教信仰自由政策是正確的，是誰也廢棄不了的；堅定地相信中國教會經過三自愛國的道路，終將潔淨美好，成為主的居所。」⁹³ 就是說，儘管過去有嚴重的失誤，中國共產黨的宗教政策與由其促成的三自運動仍是正確且光輝的。

《告全國書》大力歌頌了三自運動在過去的成就：

三自運動三十年來成績巨大。由於這個運動，越來越多的中國基督徒熱愛祖國了，民族自尊心大大提高了，和祖國人民想到一起、走到一起了。由於這個運動，中國基督教再也不是帝國主義或任何其他反動勢力利用的工具，而是基本上已經真正成為我國的一部分公民所信仰的宗教。由於這個運動，我國越來越多的人民和幹部改變了對基督教的看法，看到它不再是一個使人不愛國的洋教，已是一個由中國信徒自

⁹³ 〈中國基督教三自愛國運動委員會常務委員會告全國主內弟兄姊妹書〉，同前注，頁2。

治、自養、自傳的宗教。⁹⁴

爲了拱衛這個三自運動的巨大成就，公開信呼籲：「我們也必須高舉獨立自主、自治、自養、自傳的旗幟，進行三自的再教育，進一步提高民族自尊心，保衛三自的成果，發揚三自給我們帶來的主內相愛精神和信仰上互相尊重的傳統，不讓任何人來破壞三自，來製造分裂。」⁹⁵

在擴大會議召開前後，三自運動努力在各地恢復三自的基層組織，重建其全國的教會系統。⁹⁶ 一九八〇年十月，三自運動召開中國基督教第三屆全國會議，與會的有來自全國各省、市、自治區的三自領袖。會議最重要的成果，是成立一個全國性的教務機構——中國基督教協會，訂立章程，並且爲教會的未來發展，制訂了路線與工作方針。

值得注意的是，在會議第一天丁光訓致開幕詞時，他重覆了在半年前常務擴大會議開幕詞中所說的三句話：(一) 三自成就巨大，(二) 三自任務未了，(三) 教會不但要自辦而且要辦好。在整篇開幕詞裡，丁光訓用了一半以上的篇幅來論證第一點「三自成就巨大」，亟亟申明「三自的正義性、合理性、必要性已經由它的巨大成就所證明」；⁹⁷ 相對之下，第二及第三點的闡述便簡單

⁹⁴ 同前注。

⁹⁵ 同前注，頁4。

⁹⁶ 〈各地三自愛國組織恢復工作〉，《天風》(復刊號) 第1期，頁16~18。

⁹⁷ 丁光訓：〈回顧與展望：中國基督教第三屆全國會議開幕詞〉，《天風》復第2期(1981年)，頁7。

得多。大會決議也在開頭便清楚指出：「我們一致認為三自愛國運動所取得的成就是巨大的」。⁹⁸

從第二屆常委擴大會議及第三屆全國會議所發表的文章與會議議決裡，我們可以發現，三自運動在此時面臨著一個法統的危機，就是對五十年代產生的三自運動的傳統的延繼與擺脫問題。一方面，整個組織的「正義性、合理性、必要性」是建造在歷史之上的，要是五、六十年代的三自運動的成就被全盤否定，則今天這個組織及其領導人的合法地位便難免受到動搖；因此，他們必須藉詮釋歷史來合理化整個傳統，從而合理化今天的組織。爲了使這個歷史的合理性與現實的合法性的基礎不致受動搖，丁光訓在兩次會議的開幕詞中，都用高亢而鮮明的調子，來將同爲前言及結論的「三自成就巨大」確定下來。這是三自運動不容別人置疑及挑戰的自明真理。但另一方面，由於八十年代國內外的政治與社會環境，以至國內教會的情況，已與五十年代有懸殊的不同，三自運動顯然不能再沿用昔日的路線與工作方針來處理今天的政治與教會的事務，甚至傳統的組織與歷史任務在若干程度上反成了它在八十年代發展的攔阻，因此，它又必須對其繼承的傳統作出修正與革新。⁹⁹

⁹⁸ 〈中國基督教第三屆全國會議議決〉，《天風》復第2期，頁12。

⁹⁹ 魏克利曾注意到三自運動在八十年代與五十年代的差異。但他所枚舉的只一些表面的現象，諸如八十年代更接納家庭聚會、更防範極左路線、更關注教會牧養工作；然後再花上頗長篇幅，按著不同時期的三自領袖所發表的文章言論，用同情的角度來加以詮釋，基本上是敘述性而非分析性的，故對讀者的啓發性不大。*Seeking the Common Ground*，頁194~195，另第四部。

五十年代與八十年代在處境上的分野在甚麼地方呢？在三自運動發軔時，正值中共立國，積極控制全國的所有社會組織，並推動社會主義改造與革命的時期，三自運動作為中共扶立及推動的基督教運動，首要目的在建立一個政府認可的領導層，來取代教會原有的組織和領導，從而建立一個足以控制全國基督教的機構；其次，它也要帶領改組後的基督教會，配合著政府在適時推行的反帝國主義與各種政治運動，來進行基督教的內部革新。改組與改造是五十年代的主要任務，對異己的打擊與分化是必要的手段。但在八十年代，情況便有顯著的不同了。因為經歷了近三十年（特別是文革十年）極左路線的多次蹂躪後，以鄧小平為首的務實派上台，推行實用主義的現代化政策，大力發展國家經濟。政治與思想改造不單不再是此時期的關懷，¹⁰⁰ 甚至因其破壞人民內部團結、不利經濟發展而被政府強力禁止。事實上，也正是因著社會團結與經濟發展的需要，政府才重建統戰工作，落實宗教政策、容讓教會恢復活動哩。¹⁰¹ 因此，三自運動的主要

¹⁰⁰ 中共中央統戰部副部長張執一在第三屆全國會議上的講話，可以做為這個政策的清楚反映。他指出，政府的宗教自由政策，是長期政策，不會再容讓極左派復辟而將之改變。宗教問題不再是階級矛盾，而只是人民內部差異（矛盾？），是人民的權利。他承認過去他個人主張對宗教徒進行世界觀的思想改造是錯誤的。換言之，對宗教徒進行思想改造不再是今後的政府任務與宗教政策。張執一申明，國家在日後不再干涉宗教活動，而只會加強宗教事務的管理。（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》復第2期，頁16~25。

¹⁰¹ 國務院宗教事務局局長蕭賢法在同一場合的發言中指出：「中共中央副主席鄧小平同志在五屆政協三次會議的開幕詞中說：為把我國建設成爲一個現代化的高度民主、高度文明的社會主義強國，需要用極大的努力……他提出的重要的一方面是：進一步加強全體社會主義勞動者，擁護社會主義的愛國者和擁護祖國統一的愛國者的廣

政治任務是團結廣大信教群眾，它必須爭取並證明其在全國基督教會裡的代表性地位，理順基督教的內部教務工作。三自運動在此時關心的是團結與合一，而非改造與分化。

團結家庭教會的任務

然而，正是在這個新時期的新任務上，三自運動面臨著來自國內外的巨大困難。首先，在國內方面，毋庸諱言，在五、六十年代，三自運動緊跟政府的政策（包括極左政策），曾進行了許多不得人心的活動，迫害了不少拒絕支持三自的教會領袖與信徒，也容讓政府在一九五六年公私合營政策下托管（徵用？）了相當數量的教會產業。當然，有一些政策不該是由三自運動負責，而是由政府主催的，但三自運動之積極、附和、響應的「凡是」方針，卻使得信徒難以將三自運動本身的立場與政府的路線區分開來。因此，國內有相當數量的信徒對三自運動的組織及其領導層存有成見，並且拒絕加入三自組織。

此外，六六年文化大革命開始後，三自運動縱然未在法理上宣告解體，也完全停止了活動。但是中國基督教卻不曾在政治壓力下消亡，反倒堅毅地以家庭教會的形式延續下來，且結果纍

泛團結。…宗教徒同共產黨以及其他不信教的群眾雖然在信仰上存在差別，但是我們都是這個偉大祖國、偉大民族、偉大人民的一部分，在根本利益上是一致的，完全可以在共同的經濟利益和政治基礎上團結起來。也就是說，我們按照新時期的統一戰線要求，凡是愛國的、擁護祖國統一的宗教徒都應當同全國人民共同團結而且加強團結，為實現新時期的總任務而共同奮鬥。」〈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》復第2期，頁28。

纍。八十年代基督教的重開與蓬勃生長，很大程度上是建造在這十多年來家庭教會堅韌不屈地維持與發展的基礎之上的。問題如此便來了，且不說有部分家庭教會早在五十年代便已開始聚會，並堅決反對三自運動；即令是六十年代才走入地下、或在其時孳生的家庭教會，仍都是在三自運動以外建立與發展的教會，她們在十多年來，從來沒有接受過三自運動的領導與管理，一直都是獨自主地發展的。¹⁰² 如何將她們收併入三自運動的體系之內，從而確立三自運動在中國基督教的領導地位，便成為三自運動一項艱巨的任務。¹⁰³ 筆者相信，團結與聯繫獨立於三自以外的教會團體，不惟是教會內部發展的需要，更是這個時期的三自教會一項政治性的任務。¹⁰⁴

¹⁰² 魏克利認為，六、七十年代興起的家庭教會，基本上是平信徒運動。氏著：*Seeking the Common Ground*，頁185~192。故在八十年代，中國教會的情況是由以教牧人員為領導層主要成員的三自組織，去管理及帶領平信徒為主的家庭教會。

¹⁰³ 趙天恩看出八〇年「南京會議對家庭教會的態度，與六〇年第二次全國會議中所採取的態度截然不同，那時鄉間的家庭教會活動曾遭到猛烈抨擊，所以，這次的新政策是個空前的突破」。不過他卻將這個政策視為僅是丁光訓個人的觀點，並視這個政策的落實為丁光訓觀點的勝利，倒是不當的。事實上，丁光訓並非獨排眾議地提出了他個人獨特的看法，而是釐定了三自運動在新時代的政治任務：「應該把上百萬的教徒團結起來」。趙氏的觀點參《中共的基督教政策》，頁146~147。

¹⁰⁴ 林保德 (Tony Lambert) 認為，三自教會企圖「收編」家庭教會，也許反映出中共政府對家庭教會的廣泛存在與活動感到不安，他們了解要直接整頓分散各地、人數未明的家庭教會甚為困難，最好的方法是重新扶立一個足以領導及統合全國基督徒的教會組織，然後由其集中管理。參氏著：*The Resurrection of the Chinese Church*，頁45~46。

也許如同三自運動所言，此時期並不存在三自教會與家庭教會兩個截然對立的教會，家庭教會也不必然與三自教會相對抗；但至少可以確認，在三自運動剛恢復活動時，存在著不少獨立於三自運動以外的教會團體，其中有若干數目是反對三自的。¹⁰⁵

三自運動如何踐行統合全國教會的艱巨任務呢？首先在名義上，它一再澄清，並不存在三自與家庭教會兩個不同的教會。所謂家庭教會，只是在家庭裡聚會的信徒活動，故「這只是一個地點的問題，絕不能以此作為對待三自愛國運動態度的標準，更不能說重開的教堂同家庭聚會是兩個對立的教會」。¹⁰⁶ 他們為了團結家庭教會，除了做大量的動員勸說工作外，更將其統戰策略及工作方針確定為：盡量滿足廣大信徒的需要，藉著開展各樣教務事工來爭取他們的支持，包括為他們刊印與供應聖經、詩歌，提供主持聖禮的牧職人員，開辦義工人員的培訓班等。事實上，

事實上，這也是國內許多研究宗教問題的學者及政府官員的認識。他們指出，正是十年文革對宗教的左傾政策，迫使信徒分散並走入地下發展，才更促進宗教的迅速發展。與此同時，將「愛國教牧人員」關進牛棚，不讓他們履行宗教職責，也使宗教缺乏管理人員，造成「自封傳道人」蜂起的情況。故此，允許正常的宗教活動及扶立認可的宗教組織，是有效管理及控制宗教的方法。參如蕭志恬：〈宗教的長期性再思——基督教熱的啓示〉，《宗教》第18期（1990年），頁4。

¹⁰⁵ 即使在會議期間三自領導層的發言裡，也可以看出這樣的端倪。例如蔡文浩說：「杭州目前還存在一些家庭聚會……有的由於一些負責人為了個人原因不願放棄，也有的是對三自不了解或懷疑。對於這些家庭聚會，我們採取團結、主動幫助的態度。」蔡文浩：〈做團結信徒的促進派〉，《天風》復第2期，頁34。

¹⁰⁶ 韓文藻：〈談談國際交往問題〉，同前注，頁39。

在中國許多教會事工，諸如刊印聖經與重辦神學院，若非由政府認可的三自運動來主持，根本是不可能辦起來的。三自運動以實事好事來爭取家庭教會的支持，長遠地較詮釋歷史來得更為有效。

正如前文所言，並非所有家庭教會均是反對三自運動的，特別是許多在文化大革命期間或以後才接受基督信仰的新信徒，他們根本不牽涉入五十年代的恩恩怨怨裡，故即使他們拒絕參加三自，原因也僅在於他們向來均是獨立聚會，不願加入且隸屬三自組織而已。對於這些信徒，三自運動從歷史上申明其合理性與必要性，也是基督教在新中國存在與發展所必要走的道路，便是至為必要的勸說手段。如同曹聖潔在一次上海教會的座談會中所指：

現在教會內有許多新信徒和青年信徒，他們在信仰上很虔誠，但完全不了解中國教會的歷史背景以及三自愛國運動的發展過程，我們應該耐心地把三自的道理告訴他們。¹⁰⁷

一些三自教會領袖也婉轉地承認在過去與現在，三自運動及領導層均存在著若干的失誤；但卻認為必須將運動的錯誤與本質分開，錯誤可以糾正，但三自的本質仍是正確與必須的：

有人對「三自」沒有意見，只因為看到有些標榜「三自」的人的所作所為，感到失望。對三自組織中這樣的人，只要傳聞屬實，我們是要勸導，是要幫助，為他們禱告，求神叫他們認識錯誤，改正錯誤。但是，我們也應該知道，我們不要

¹⁰⁷ 曹聖潔：〈三自愛國的道路仍需堅持走下去〉，羅冠宗編：《中國基督教三自愛國運動文獻（1950~1992）》（上海：該會，1993），頁123。

看人。人總有人的軟弱，總有人的虛妄。如果我們看人，那我們連教會也會看不順眼的，因為還不是同樣這批人嗎？我們自己又比他們強多少呢？我們要從聖經看清「三自」的本質，抓住「三自」的本質，同其他信徒團結，堅定不移地努力實現「三自」的本質。¹⁰⁸

團結及聯繫全國所有的基督徒，是八十年代以來三自教會始終不懈的工作。一九九一年三自運動舉行第五屆全國會議時，三自常委會在工作報告仍指出：

我們兩會所服務的對象，不能以兩會所聯繫的堂點和信徒為己足，我們服務的對象是全國所有的基督徒。在全國各地有些堂點，我們兩會與之聯繫不多，甚至沒有聯繫，固然有某些客觀原因，但不能不說在我們工作中仍有虧欠。我們必須分析與這些堂點和信徒聯繫不足的原因，如果是他們願意與我們聯繫，而我們卻沒有去聯繫他們，我們就應當及時去關心他們、聯繫他們。如果是因為我們過去工作中有缺點，他們不願意與我們聯繫，我們就應當改正自己，取得他們的諒解而彼此和好。如果是因為他們受到某種成見的影響，或錯誤宣傳的蒙蔽，我們就應當耐心向他們進行解說工作，以爭取他們的理解和信任。如果是因為他們受某種敵對勢力的控制和毒害，我們也當努力去幫助他們從敵對勢力的危害下解脫出來。¹⁰⁹

¹⁰⁸ 丁光訓：〈聖靈和我們〉，《天風》1984年第5期，頁6。

¹⁰⁹ 〈說不盡的恩賜：中國基督教三自愛國運動委員會第四屆／中國基督教協會第二屆常務委員會工作報告〉，收兩會編：《中國基督教第五屆全國會議專輯》（上海：中國基督教三自愛國運動委員會，1992），頁13。

可見他們確實積極貫徹「求同存異」的原則，力圖把全國所有的基督徒團結到三自運動的旗幟下，神學立場或政治立場（只要不反政府）的差異，統統不是是否與之團結的考慮因素。

丁光訓在一九八六年三自第四屆全國會議閉幕禮拜中的證道，畫龍點睛地將八十年代的三自任務與五十年代的三自歷史區別開來。他指出，在五十年代，基於特殊的情勢需要：「我們曾有一段時期不得不能較突出鬥爭。很多鬥爭是爲了純潔教會，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。」但是，在八十年代的今天，「到了一定的時候，我們要想到在愛中建立教會。這正是廣大信徒的禱告和要求。」換言之，是愛而不是鬥爭，才是今天三自的首要任務。¹¹⁰

在另一篇講章中，丁光訓亦指出，中國已進入一個「階級對抗不再是社會主要矛盾的歷史階段，我們已經從大講階級鬥爭的階段進入大講安定團結的階段」。他相信在此時期教會宣揚基督和好的信息，是更切合時代的需要的。¹¹¹換言之，是政治的任務與時代需要，改變了教會的關懷與宣講的重點。

¹¹⁰ 當然，丁光訓既巧妙亦平衡地指出，今天在面對破壞三自的敵對力量時仍然要用鬥爭的原則，又說其實早在一九五六年三自已發出在愛中建立教會的號召。不過，他委婉地說：「我不是說我們五十年代、六十年代沒有致力於辦好教會，但是最近這六年的成績比較顯著。」參丁光訓：〈願主堅立我們手所作的工〉，《天風》1986年第11期，頁35。

¹¹¹ 丁光訓：〈和好的信息〉，《金陵神學誌》第5期（1986年12月），頁5~7。

不過，在具體落實與執行宗教自由政策時，仍有一些地方幹部或三自教會的領導錯誤理解了中共在一九八二年三月所頒佈的〈十九號文件〉，視一切在合法的教堂與已登記的聚會點以外的基督徒聚會為非法的宗教活動，施以不同程度的打壓，甚至有不少獨立於三自以外的教會領袖被捕、罰款、拷打與拘禁。從全國的範圍來說，這些事件也許只佔極小數目，但卻亦可說是不輟如縷，時有聽聞。¹¹² 並且也因此為那些原已對三自教會抱懷疑態度的海外教會提供口實，叫他們認定三自教會與家庭教會仍處在對立的狀態下，三自教會整體而言仍欲以軟硬兼施的方法來吸收或消滅獨立的家庭聚會。

對傳統的延繼與割斷

除了致力團結全國基督徒外，為了使三自的領導層名正言順地領導中國教會，發展此時期已變成首要的工作重點的教務事工，他們乃在三自運動以外，成立一個新的教務機構——中國基督教協會。丁光訓在開幕詞裡，藉回顧歷史來限定三自組織的職權範圍：

我們知道，在沒有教務組織的情況下，全國三自的確不得不負擔了教會本身的一些工作。…但是，我們也知道，全國三自是我們全國基督徒的愛國運動。按照中國基督教三自愛國運動委員會的章程，它的宗旨是：團結全國基督徒，積極參

¹¹² Tony Lambert, *The Resurrection of the Chinese Church*, 頁79~97。家庭教會遭迫害的報導遍載於《中國與教會》、《莫忘神州》等對華傳教機構的刊物上。毫無疑問，這些團體對中國三自教會的報導是傾向報憂不報喜的。

加祖國社會主義建設和各項愛國運動，遵守國家各項政策法令，協助政府貫徹宗教信仰自由政策，促進中國基督教會徹底實現自治、自養、自傳，劃清帝國主義影響，反對侵略，保衛和平。全國三自是根據這樣一個宗旨組織起來的。有這樣一個宗旨的組織，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？¹¹³

在一九八八年十二月全國兩會常委聯席會議上，丁光訓再指出：

我們知道，三自運動的宗旨只是在教會裡提倡愛國，提倡教會自治自養自傳，它的目標就不過是這個，是相當有限的。三自組織向來被人認為是一個政治性較重的組織，管理教會不在它的目標與任務範圍之內。歷屆三自組織的章程也都沒有說過它有管理教會的職能。¹¹⁴

但他承認，打自三自成立不久，其在職能上便已發生變化。朝鮮戰爭爆發，中外資金凍結，差會的補助突然停止，好些宗派的領導管理體制便發生困難，「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」。其後，「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地集中到三自組織」。¹¹⁵ 丁光訓指出，三自原來作為一個信徒的群眾運動或群眾組織，竟「變成了處在教會之旁或之上，像教

¹¹³ 丁光訓：〈回顧與展望〉，頁9。

¹¹⁴ 丁光訓：〈理順三自組織和教會的關係〉，收《中國基督教三自愛國運動文選（1950-1992）》，頁303。

¹¹⁵ 同前注。

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」。¹¹⁶ 這樣子的情況為三自組織與教會帶來極多的困難。三自組織與教會的關係不順，才催使他們要成立中國基督教協會，以至一些屬於教會內部的事務，如傳福音、牧養信徒、訓練同工、管理教會，可以名正理順地在教會和基協的名義下進行。

儘管丁光訓強調三自運動之領導及管理教會，並非它在設立時的原意，也不是原來的組織章程所規定的權責，但事實上卻早自五十年代開始（亦即三自成立之初），它便已肩負了領導及管理教會的職權與功能。故原意還原意，事實卻是已沿習多時的。要非三自運動如今在發揮領導與管理職能時出現困難，三自與教會間產生難以理順的衝突，則很難想像三自的領袖們會純粹爲了訓詁正名的緣故而多設立一個新機構。丁光訓之指出三自組織如今在從事著一些與原訂章程不符的職務，只是爲了合理化他們提出建置新的教務機構的方案吧。無論如何，中國基督教協會的成立，但又同時保留三自運動這個組織，可以說是嘗試在法統上繼承五十年代的三自運動，但在事工路線上卻又與這個歷史傳統切斷開來，讓中國教會有更大的發展空間，毋須陷在傳統設定的桎梏裡。

由於三自與基協兩個平行性的組織同時存在，領導人又時有重疊，職權並不容易清楚界分。新成立的基協，必然要從三自手中挪移出原屬於它的權力與功能，方可有作爲的餘地；而在八十年代，當中國教會較多關注內部事工的發展與國際往來活動，政

¹¹⁶ 同前注，頁304。

治事務的重要性相對下降時，它自然傾向以基協而非三自的名義來進行這些「教務性」的活動，因此，三自就讓人有給冷落了的感覺。兩會的衝突實乃不可避免。一九八八年，全國兩會常委召開聯席會議，就是要處理這個兩會關係的課題。會上，丁光訓與沈以藩的發言都重申將三自的職能局限在政務而非教務上，「今後三自組織需要結束它的管理教會的職能」。

會上大概有人提出過：要是三自在歷史上的主要職能已經解除，爲何不乾脆取消三自呢？不過，與會者大都看出，取消三自組織與取消三自原則，將會動搖中國教會的代表性與正統性，故後果嚴重，不能輕舉妄動。如沈以藩說：

調整三自組織與功能，是不是意味著中國教會將要放棄三自原則？當然決不是如此。廣大的同工同道們都深知三自愛國運動的正義性與必要性。許多同工同道都深有體會地說：「如果沒有三自愛國運動，就不會有中國教會的今天」。也就是說，如果沒有三自愛國運動，就不可能填平由於歷史上的政治原因而造成中國教會與廣大人民之間的鴻溝，不可能改變廣大人民對中國基督教的觀感，也不可能有中國教會今天的興旺發展的景象。¹¹⁷

因此，會議的結論是維持三自的組織，但職能則在相當程度上轉移至基協那裡。筆者相信，三自與基協的矛盾，正好反映出今天的中國兩會對五十年代的三自運動的歷史傳統的延繼與割斷的矛盾。縱然今天三自的領導人仍異口同聲地強調五十年代三自運動的「正義性與必要性」，但事實上，他們在組織與事工上的一些

¹¹⁷ 沈以藩：〈談談理順關係的問題〉，同前注，頁311。

調整，已揭示了他們在私底下對這個歷史傳統的若干價值裁斷。我們可以預見這個歷史傳統將會愈來愈成爲一個歷史的包袱，妨礙兩會因應未來教會內在外在的需要，而作出有效的調節與發展。

中國基督教的代表性

至於在國外方面，三自運動也面對著如何證明它作爲中國教會唯一的代表性的地位的問題。

三自運動重新活動後，其中一項任務是要代表中國基督教會恢復基督教的國際交往。三自與海外基督教團體保持聯繫與發展友好往來，既是基督教會就其普世合一的性質所要求的職能，也是教會配合政府改革開放這個總的路向所需發展的方向。¹¹⁸正如丁光訓在第三屆全國會議中所說的：「國外教會與信徒，凡是尊重我們的獨立自主原則立場，以平等態度對待我們的，作爲基督教的肢體，我們願意在力所能及的範圍裡同他們開展友好互助、取長補短的聯繫。」¹¹⁹

三自運動作爲在中共建國後成立、且由政府一手扶立的組織，與中共的宗教政策存在著唇齒相依的關係。從五十年代至七十年代末期，中共對宗教實施了嚴酷的打壓政策，有形的教會且在文革開始後十餘年間（七一年重開的米市堂不算在內）消聲匿

¹¹⁸ 羅竹風編：《中國社會主義時期的宗教問題》（上海社會科學院出版社，1987），頁138~140。

¹¹⁹ 丁光訓：〈回顧與展望〉，頁10。

跡。因此，中共作為共產政權，與蘇聯、東歐、北朝鮮及其他奉行社會主義的國家一樣，皆以剷除宗教為其政治任務，成了海外人士一個根深蒂固的刻板印象。¹²⁰ 三自運動於此除了要為它自己的合法性與代表性辯護外，也必須同時為與其相附相依的政府的正確性與合法性，以及其宗教政策作出申辯。所以，我們看到，三自運動致力為中國政府的成就作出澄清與解說，從而合理化它長久以來支持政府的種種行動。

江文漢在一九八一年出席加拿大蒙特利爾 (Montreal) 舉行的國際基督教會議時，便清楚闡明新中國在推倒封建主義、帝國主義與官僚資本主義此「三座大山」的功績，他也認為中共在五十年代推行的土地改革、工業改組、生產公有制與計劃經濟，乃是國家走向繁榮的必要措施。¹²¹ 而在同一個會議上，天主教愛國會的傅鐵山主教及基督教的沈以藩，更為中國的宗教自由政策美言辯護。¹²²

蔡文浩在同年更早前中國基督教代表團訪港期間，其實已作出了同樣的闡述：

卅年來又證明了，在新中國中，基督教徒是能享受宗教信仰

¹²⁰ William H. Clark, *The Church in China: Its Vitality; Its Future?*, 頁176~178。

¹²¹ Kiang Wen-han, "What New China Means to Me," 收 T. Chu & C. Lind 合編, *A New Beginning: An International Dialogue with the Chinese Church* (Montreal: Canada China Programme of the Canadian Council of Churches, 1982), 頁48~49。

¹²² Fu Tieshan, "There is Freedom of Religious Belief in New China" ; Shen Yi-fan, "Freedom as Viewed by a Chinese Christian," 同前注, 頁27~32。

自由權利的。這是由於共產黨爲了建國，它講究統一戰線，需要團結更多的人共同進行，這就是對宗教信仰實行求同存異，尊重人們信仰上的獨特性。它對宗教政策是認真執行的。我們都是這個政策的見證人。¹²³

當然，他們在爲新中國的功績及其宗教政策申辯時，總是將文化大革命的十年動亂與其餘的正常時期區分開來，指出那十年極左橫行的時期並不代表正常時期的中國政府的正常政策，也不該影響對中共政權的整體性評斷。由於此時中共領導層與黨史家只將極左時期劃定爲文革十年，尙未嚴肅檢討五七年後的反右運動與大躍進時期的功過，故中國教會的代表仍把此十年視爲中共乃至教會的正常時期。¹²⁴ 我們在下面還將討論到，爲中共政權三十年統治的正確性辯護，乃三自運動爲它自己辯護的一個重要的理論基礎。

但在爲中共政權及其統治的政績作申辯同時，三自教會也同時要聲明三自運動並非如海外輿論所認爲的是政府管轄與辦理的「官辦教會」。韓文藻這樣說：

¹²³ 蔡文浩：〈中國教會——昨日，今日，明日〉，收馮煒文、林澤編：《主愛我們到底——中國基督教代表團訪港文集》（香港：基督教協進會，1981年），頁88。

¹²⁴ 江文漢在一篇文章中這樣說：「中國基督教，包括教會與男青年會、女青年會在內，從一九四九年到六六年文化大革命爆發爲止，享受（宗教）自由。解放後的這十七年以來，我們並未遇上任何困難。在頭十七年中國共產黨並無干預我們男青年會與教會的工作，唯一的分別是傳教士離去了。」參 Jiang Wenhan, "The Present Situation of Christianity in China," *Missiology* XI · 3 (July 1983): 262。

我們在政治上肯定黨和政府的領導，絲毫不意味著我們的三自愛國運動是「官辦」的，或者我們的教會是「官辦」的，甚麼「官辦三自」、「官辦教會」，都是海外反華勢力的蓄意歪曲，至少是反映了他們自己的政治偏見。¹²⁵

他承認三自運動在醞釀發起之初，是得到政府的關懷和支持的，而中國的政府體制設有宗教事務局來管理宗教事務也是事實，但這不等於說教會便因此完全失去其自主性。筆者這裡同意韓文藻的說法，相信特別是在八十年代，中國基督教協會與三自愛國運動都是政府核准成立的「人民團體」，並非黨的任何直轄組織，也不能算是由黨管轄與控制的教會。不過，正如國內人士恆常掛在口邊的說法：「國情不同」，中國並無西方的自由結社與有限政府的觀念。因此，兩會不錯從未超逾作為中國合法的人民團體的身份，來接受黨和政府的管理和領導；但兩會同時也因著其為人民團體，一如在中國的其他人民團體般，必須接受黨和政府的管理和領導。在此宗教團體並沒有受到特殊的苛待或優待。

三自運動的領袖，除了要向海外教會證明其在中國教會的代表性外，也要面對自五十年代開始便一直支援中國的家庭教會（或嚴格地說，是不贊同三自的教會）、及積極對華傳教的基督教機構的質疑與挑戰。他們對中國政府保障宗教自由政策，以至三自運動在中國基督教會的歷史作用，往往持凝固性的負面態度，且質疑三自運動的正義性、合理性與必要性。對三自教會而言，它視這些為「國外宗教界反華分子」，是其要在國際上爭取合法性與正當性的地位的其中一個障礙。趙天恩主持的中國教會研究中心是它特別點名提出來批評的其中一個海外反華勢力的機構，

¹²⁵ 韓文藻：〈談談國際交往問題〉，頁39。

且被指責為三自教會與家庭教會對立的兩個教會論的編造者。¹²⁶當然，其他對華傳教組織也同樣被他們視為不友好的組織，被指侵犯了中國教會在自傳上的自主權，¹²⁷以及產生使中國教會對三自運動離心的力量。¹²⁸

我們發現，在每一次全國兩會的重要會議的公開發言裡，均可以同時看到致力發展與海外教會友好的往來，但同時又必須警惕國際間反華勢力以宗教為名滲透中國、進行破壞三自的活動的呼籲。

事實上，特別是在中國基督教協會成立後，三自教會已逐漸取得愈來愈多海外教會的認受，承認其為中國教會在組織上的合法代表地位，¹²⁹國際交往愈來愈頻繁。它也從一些被視為正常

¹²⁶ 同前注。趙天恩是中國政府及三自教會特別針對的對象，曾多次在政府的宗教研究刊物與《天風》中被點名批判。如參余金：〈關於中國「福音化」問題〉，《當代宗教研究》1992年第1期，頁9~22，29；了然：〈也談丁主教訪美風波〉，《天風》1994年第2期，頁23~34。

¹²⁷ 吳木：〈關於基督教的福音廣播〉，《當代宗教研究》1993年第1期，頁44~47；〈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工作報告〉（1986年8月16日），收《中國基督教三自愛國運動文獻（1950~1992）》，頁235~236。

¹²⁸ 這是汪維藩在一九九〇年的說法，他批判那些將宗教書刊偷運進中國的做法，指出「儘管外來的某些宗教書刊本身並不都含有反華內容，但它能產生一種對中國基督教的離心傾向，並且使人對我們黨的宗教信仰自由政策產生懷疑。」氏著：〈有關基督教的幾個政策界限〉，《鼎》第66期（1991），頁21。

¹²⁹ 一九九一年普世教會協會正式接納中國基督教協會為成員教會，是其中一個較重要的事件。有關海外教會對中國基督教兩會的代

而友好的渠道裡，取得海外教會為數頗鉅的人力與財力上的援助，如愛德基金會的成立等。¹³⁰ 但是，無論是早於一九八一年在中國教會代表團訪問加拿大時，美國《時代周刊》對「安德烈弟兄國際」向中國偷運一百萬本聖經的報導；¹³¹ 乃至一九九三年丁光訓應邀出席美國富勒神學院的新院長就職禮時所遭遇的反對聲音，¹³² 均可見出海外質疑三自教會的代表性的聲音是一直存在的。其中較具象徵性意義的事件是在一九八九年七月馬尼拉召開第二屆洛桑福音會議時，大會曾在會前向中國教會發出邀請，希望有三百位代表出席，其中一半來自三自教會，一半來自家庭教會。這個邀請為中國基督教協會嚴辭拒絕了。他們不承認

表性的認受問題，可參 George Hood, *Neither Bang Nor Whimper*，頁248~253。

無論如何，三自教會獲得海外愈來愈多的認受，是不爭的事實，如同他們在第四屆全國會議中所作的報告說：「一個時期以來，我國的國際地位空前提高，國際基督教界人士對我國以及我三自愛國運動的態度發生了很大的變化，願意與我國教會發展平等友好關係的人士日益增多。我國教會近幾年在國際交往方面有很大的開展，大大增進了我國基督教與各國基督徒之間的友誼與團契，進一步削弱了利用宗教進行反華、反三自活動的海外反動勢力。」〈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〉，《天風》1986年第11期，頁7。

¹³⁰ 穆譔仁 (D. E. MacInnis) 著，林瑞琪譯：〈一九七九年來中國基督教協會的國際關係〉，《鼎》第61期 (1991)，頁63~70。

¹³¹ 沈以藩：〈火紅的楓葉·盛情的友誼——中國天主教基督教代表團訪問北美散記〉，《天風》1982年第1期，頁25。

¹³² 了然：〈也談丁主教訪美風波〉。另海外有關對中國基督教兩會的代表性爭論，可參 George Hood, *Neither Bang Nor Whimper*，頁253~255。

中國教會存在著三自與家庭兩個陣營，又指責大會這樣做是漠視中國教會的自主性，企圖分裂中國教會。¹³³

三自教會不管是爲了在國內爭取原來獨立於三自運動以外的基督徒團體加入兩會，抑或是爲了在國外堅持其在中國基督教的全權代表性，它均需證明其存在的歷史地位的正義性、合理性與必要性；換言之，它必須證明五十年代的三自愛國運動的歷史乃是具備了正義性、合理性與必要性的性質。以下我們將對八十年代迄今三自運動在這方面的理論詮釋與歷史辯正作一些評說。

¹³³ 〈中國基督教發言人就第二屆洛桑會議發表談話〉，《天風》1989年第7期，頁22~23。

第五章

對五十年代三自歷史的辯解與詮釋

丁光訓在〈回顧與展望〉這篇在第三屆全國會議上的發言裡，為三自運動定下了「三自成就巨大」的主調時指出，在過去三十年來，三自至少取得三大成就：第一，使中國的基督徒變成了愛國的基督徒；第二，改變了中國基督教的面貌；第三，逐步改變了各界人民對中國基督徒和中國基督教的觀感。這三點成了日後三自教會領袖們在海外內的任何場合中談及三自運動的成就時的統一口徑。

三自運動使基督徒愛國

根據丁光訓的看法，三自運動的第一個成就，是使中國的基督徒變成了愛國的基督徒。毋須多言，這裡的愛國並非泛指一般的愛祖國、民族或文化，而是有兩個特別含義：其一、支持由共產黨領導的新中國；其二、更易過去宗教徒不問政治的基要派傳統。丁光訓於此作出了闡明：

在 1949 年，許多基督徒對人民解放運動很不理解，很有抵觸，甚至當解放軍將要橫渡長江解放全國的時候，有些信徒會聽從某些人的話，祈求神使解放軍淹死在長江裡。今天，我們中國信徒不論在哪裡聚會，絕大多數都擁護人民解放運

動，都為社會主義新中國的成就在禱告中獻上感謝，都願意為祖國四化作出貢獻。¹³⁴

三自教會的神學家多番指出：在解放戰爭時期，中國教會普遍是不支持中國的革命運動的。「在1949年以前，中國人民為自由和獨立而鬥爭的時候，中國教會基本上是站在人民的對立面」¹³⁵的。他們不單對解放戰爭抱袖手旁觀的態度，甚至公然或暗地裡，為國民政府與帝國主義說項，減低人民及信徒對革命的認同。而在解放以後，新中國推行社會主義改造運動時，不少基督徒也懷著一個猜疑、旁觀或漠視的心態，不予支持之餘，甚或在言論上拖革命的後腿。¹³⁶

¹³⁴ 丁光訓：〈回顧與展望〉，頁6。

¹³⁵ 汪維藩：〈1949年前的中國教會〉，《金陵神學誌》第5期（1986年12月），頁8。

吳耀宗在一九五〇年甚至聲稱，基督教之所以在新中國遭遇困難，完全是由教會本身一手造成的，因為「基督教同時代脫了節；基督教不但同時代脫了節，基督教並且發生了反時代的作用」。吳耀宗：〈展開基督教革新運動的旗幟〉，《中國基督教三自愛國運動文選（1950~1992）》，頁7~8。

¹³⁶ 「1950年初，有一位牧師在講道時還說（殺人流血的）「紅馬」就是指那些革命者。1950年底，在全國出現了抗議美國參與朝鮮戰爭的高潮，這時有一位傳道人在講道中卻又以挪亞三個兒子的不同命運來為白種人在黃種人領土上的擴張進行辯解。1951年初，又有一位傳道人在講道中宣稱美國人炸死的朝鮮人是因他們自己的罪而死的。所有這些言論都激起了信徒群眾的批評和抗議。」沈以藩：〈中國基督教的神學思考〉，《金陵協和神學誌》第3期（1985年12月），頁30。

對三自教會的神學家而言，這種言論絕對不僅是反映出不同基督徒各有不同的政治取向，甚至不單是代表著不同人對共產黨及社會主義革命的不同理解與評價；而是代表著他們與國家民族的前途及人民的利益相對立，自絕於國家與人民。因為中國共產黨所推行的革命不單是代表一個黨派的政治立場與利益，更是代表著全國人民的立場與利益。故此反對中共就等於反對人民，不支持社會主義革命就等於與民族的利益相對抗。

陳澤民為這一點看法背後的理念作了較清晰的闡釋。他說他們的認信是：中華人民共和國直到現在雖然仍非盡善盡美，但「對全國百分之九十以上的人，從歷史上和現實上的意義來說，用萊布尼茲的話，這是『一切可能的世界中最完美的世界』。」中共不單是在中國歷史裡出現過的最好的政府，更是在理論上可能存在的最好政府。因此他們的抉擇是：

我們選擇站到人民的一邊，選擇站到我們國家的利益的一邊，選擇站到一個四千年來中國人民前所未有的最公正、最人道的新社會制度的一邊。¹³⁷

陳澤民甚至指出社會主義革命有上帝的旨意並參與在其中：「中國人民獲得解放這一歷史事件，確有上帝救贖的旨意在其中。上帝不是中立的，他站在人民的一邊，和人民共同奮鬥。」¹³⁸ 這

¹³⁷ 陳澤民：〈中國教會神學思想點滴〉，《景風》第68期（1981年12月），頁28。這是陳在一九八一年加拿大蒙特利爾的國際會議中的發言。

¹³⁸ 同前注。

說法與六十年代拉丁美洲的解放神學異曲同工。¹³⁹ 倘若共產革命是上帝的旨意的實現，那基督徒之拒絕參與，就不惟是違逆了人間的政權，更是違抗上帝的旨意了。

三自的神學家大都致力淡化中共政府信奉共產主義及無神論的重要性，指出一個政權是否信奉上帝，與其所踐行的政策是否正確、是否暗合上帝的心意，並無直接的關係。對於一個公民而言，其對政權的評價，主要考慮的應該是它的政策是否正確，而非在於它的信仰。¹⁴⁰ 他們再進而從自然神學的角度出發，宣稱宇宙間及歷史裡一切的美善，均有上帝的啓示在其中。¹⁴¹ 正如丁光訓所說，解放神學的其中一個重大啓發是，教會做見證的任務是把上帝的作為指出來。「傳福音不盡是把基督帶到人間 (bring Christ to)；而且是要從人間把基督發現出來 (bring Christ out of)，因為世界上的人身上已經有一點基督」。¹⁴² 中共政府與社會主義革命中的美善亦和基督信仰暗合，這也是基督徒可以超越有神與無神的表面差異，與新中國「求同存異」的一個重要理論根據。

¹³⁹ P. L. Wickeri, "Selfhood as Gift and Task: The Example of Self-Propagation in Chinese Christianity," *Missiology* XIII · 3 (July 1985): 263。

¹⁴⁰ 丁光訓在一九五六年的一篇演講辭中如此說。〈談基督教有神論〉，轉載於《景風》第88期 (1986年12月)，頁28~29。

¹⁴¹ 陳澤民：〈中國教會神學建設的任務〉，原載於《金陵協和神學誌》第6及第7期 (1957年2月及8月)，轉載於《景風》第79期 (1984年10月)，頁27及後。

¹⁴² 丁光訓：〈來自解放神學、德日進神學和過程神學的啓示〉，《金陵協和神學誌》第3期 (1985年12月)，頁17。

正如我在前面所說的，三自教會為中共政權及其統治中國的歷史的辯護，是其為自己的正義性與合理性的辯正所必要的前題。要是中共所推行的社會主義改造不合理，則三自這緊隨政府政策而進行教會內部革新改造的運動也不會是正義、合理及必須的。

五十年代的三自運動使基督徒變成愛國的基督徒的第一個含義，是使反共產主義、敵對新中國的基督徒在一連串的政治運動的沖激與洗禮下，變得熱愛祖國、支持共產政府。三自運動改造了他們的政治取向。

三自運動使基督徒變成愛國的基督徒的另一個含義，是使他們由不問政治變得關懷政治。這特別是針對基要派信徒而言的。

三自的神學家指出：解放前，基要派的信徒大多存在著出世、避世的思想，認為基督徒既是天國的子民，就不再屬於地上的任何政權，也不應關心世上的事務。「過去教會裡佔統治的思想並不是叫基督徒愛國，而是叫他們不愛自己的祖國」。¹⁴³

在神學立場上屬基要派的蔣佩芬在這方面有更具代表性的說明。她如此自白說：

以往我認為追求屬靈，就得像某些我所崇拜的人那樣，認為人不過是犯罪的工具、完全否定人的價值，認為世上一切事物都是空虛、都在走向毀滅；認為只有專以祈禱傳道為念，追求永恆的天國，熱心等候主再臨才有永恆的價值。在這些帶有偏向性的思想指導下，對敬神與愛祖國人民，信仰與現實生活，事奉神與服務人民，順從神與接受時代教育等等，

¹⁴³ 曹聖潔：〈三自愛國的道路仍需堅持下去〉，頁118。

都有著不可調和的矛盾，對基督教的三自愛國運動，看為是教內不信神的人有意要拆毀主的教會。我反對三自愛國運動，還以為是為了「信仰」。¹⁴⁴

及後她得了覺悟、從基督「道成肉身」的道理，了解到「靈性與物質、屬靈與屬世、地上與天上、人間與天堂、今生與永世的一致性」。¹⁴⁵ 基督徒必須支持祖國、站在人民中間，才能建設主的教會。這也就是三自教會一直宣揚的「愛國愛教」的兩個堅持。

為了針對基要主義的「出世思想」，三自的神學家大力地肯定現世的意義，¹⁴⁶ 又從創造與救贖的關係上，探討現實世界的神學意義。¹⁴⁷

無疑基要主義的出世思想並不完全符合聖經的教導，三自神學家如沈以藩等，主張對世界、肉體、物質採取一個兼具正負面的平衡的看法，也是合理的。惟是將一個神學立場上的差異（甚或說是偏差吧），看成為一個政治上的錯誤；將糾正或掃除此神學思想，看成是一樁政治任務，則不能不說是只有在過去五十年的中國才出現的特殊情況。不少學者已指出，中國政府並不容許

¹⁴⁴ 蔣佩芬：〈你的美意本是如此〉，收中國基督教三自愛國運動委員會編：《基督教三自愛國運動四十周年徵文選》（上海：該會，1990），頁5。

¹⁴⁵ 同前注，頁7。

¹⁴⁶ 陳淑虔：〈基督徒與現實〉，《金陵神學誌》第4期（1986年6月），頁13及下。

¹⁴⁷ 沈以藩：〈中國教會在神學思考中〉，《金陵神學誌》第9期（1988年11月），頁19~20。

人民在政治上保持中立，不容許他們在某個政治運動中不表態，甚至連被動、消極的跟隨也被認為是落伍的表現。¹⁴⁸ 因此，非政治化的神學思想本身便是一個政治錯誤，也是政治運動中需要打擊與清除的對象。

三自運動迫使每個中國信徒作出政治抉擇。正因緘默、漠視已是一個負面的政治態度，是「不愛國」的行為，基督徒遂得在愛國與不愛國之間作出抉擇。在清除了王明道之流的不愛國、甚至是反革命的基督徒敗類後，剩下來的便都是覺悟到愛國愛教同為神聖而必須的任務的基督徒了。

三自運動改造了中國教會

丁光訓提到三自運動第二及第三方面的成就，是改變了中國教會的面貌，從而改變了國人對基督教的觀感。

三自神學家多次強調，在四九年前的中國教會是一個附屬於西方傳教事業之下的教會，並無自身的獨立性，她是不折不扣的「洋教」：

解放前的中國基督教被視為「洋教」，這一點不管在國內國外，教內教外，恐怕都無人能夠否認。它不但是由於中國基督教是由西方傳來的，更重要的是當時的教會並不是由中國信徒自己管理，而是控制在外國差會的手裡，許多教堂的門口掛著「大美國 XX 會」、「大英國 XX 會」的招牌，中國教會當時不是一個獨立的教會，而是外國差會的「子會」、

¹⁴⁸ William H. Clark, *The Church in China: Its Vitality; Its Future?*, 頁116。

「轄區」和各宗派所劃定的勢力範圍。教會的經濟絕大部分依靠外國差會供給，當然支配權也就掌在洋人之手，中國傳道人不過是個僱傭而已。在教會內擔負主要傳道之責的多半是外國傳教士，他們背景與所受的教育使他們所傳的道常滲雜著殖民主義的意識。¹⁴⁹

在一九八一年中國基督教代表團首度出訪北美時，他們亟亟要為其代表性與合法性辯護，故特別強調四九年前傳教事業的罪惡，好顯明五十年代三自運動的正義性與必須性。

中國的代表認為，中國教會直至一九四九年為止，都是一個受外國傳教事業支配的「洋教」，並未在中國扎根，也未為國人所接受。江文漢聲言：中國人一直視基督教為「洋教」，為西方列強侵華事業的一部分，他們視聖經如同洋人帶來的鴉片及槍炮般，皆是侵害中國的東西。¹⁵⁰ 趙復三亦指出傳教士在過去與殖民主義緊密掛鉤，雖然這段殖民主義侵略歷史已經過去，但傷痕仍深烙在第三世界的人民心中，故此第三世界的教會必須尋求獨立自主，方可擺脫這個不幸的歷史陰影。¹⁵¹

對此丙義有很好的分析：

三自領袖對過去的帝國主義實在是常存心頭。這使他們的運

¹⁴⁹ 曹聖潔：〈三自愛國的道路仍需堅持下去〉，頁119。

¹⁵⁰ Kiang Wen-han, "How 'Foreign' was the Christian Religion in China," *A New Beginning: An International Dialogue with the Chinese Church*, 頁90~93。

¹⁵¹ Zhao Fusan, "Colonialism and Missionary Movement," "Church Autonomy from a Theological Perspective," 皆收同前注，頁94~96。

動合法，成為正統，反帝國主義不僅是他們高舉的旗幟，並且是他們存在的唯一理由。三自會只有指出西方宣教士在中國過去所犯的錯誤，才能「證明」他們在五十年代的正確，是八十年代的必需。¹⁵²

八十年代較後期的三自神學家，已甚少像江文漢與趙復三般，沿襲五十年極左時期的說法，把所有傳教士均判為「帝國主義分子」，把整個傳教事業裁定為「帝國主義侵略中國的工具」。¹⁵³他們或是一分為二的指出有少數傳教士帶有殖民主義、白種人優越感、帝國主義等的思想；或者僅認為基督教的傳播只是機緣巧合地與帝國主義侵華同時碰上了。如汪維藩便指出，絕大多數來華的傳教士都是為中國人民的好處而獻上自己的，不幸的是，「所有這一切都發生在一個錯誤的時刻」，就是發生在西方殖民主義及以後帝國主義侵略中國之時；而且傳教士也採取了一個錯誤的傳教方法，即「高壓和懲罰的辦法、炮艦和不平等條約的辦

¹⁵² 丙義：〈帝國主義與中國教會〉，收福音證主協會「守望中華」編輯委員會編：《浩浩恩雨沛中華》（香港：該會，1983），頁68。

¹⁵³ 在五十年代，基督教與帝國主義有密不可分的關係，在三自教會筆下，彷彿是自明真理。如吳耀宗在〈展開基督教革新運動的旗幟〉一文的邏輯：「基督教是從西方傳教中國來的；西方的國家都是資本主義的國家；從十九世紀中葉以後，這些國家大多變成了帝國主義的國家。在這些國家裡培養出來、傳播出來的基督教，是不可能不深深地受到這個國家的文化的影響的。」推論非常簡單直接，毋須任何事實的證明。一切均是黑白分明的。原載《天風》第233~234期（1950年9月30日），收《中國基督教三自愛國運動文選（1950~1992）》，頁11~12。

法，武裝入侵和血腥屠殺的辦法」，「這就使中國教會從她被建立的第一天起，就捲入了一場歷史悲劇」。¹⁵⁴

平情而論，基督教在傳入中國時，確實曾與不平等條約扯上關係，而日後在一些民教衝突釀成的「教案」爆發時，又往往被西方列強援引來做為帝國主義擴張在華權益的藉口。不過，所有不平等條約及其附帶的保護傳教條款，卻已經在一九四三年統統給廢除了。此外，曹聖潔指在華的教堂掛上「大美國XX會」、「大英國XX會」的招牌的情況，更不可能發生在一九二〇年代非基運動以後。所以，他們開列的這些罪狀，根本不足以促成三自愛國運動的爆發。

正如一位在華傳教超逾四十年的傳教士在一九五〇年指出：有關傳教事業與帝國主義及不平等條約掛鉤的指控，是早自一九二〇年代便已廣為人所提及，但又已消聲匿跡好一陣子了。如今中共政府及革新派的基督徒之重提舊事，明顯地是懷有某種政治宣傳的動機。¹⁵⁵

儘管在一九四九年解放前夕，中國教會已甚難整體地被判定為「洋教」，傳教事業也不見得如中共及三自運動所指責般直接與帝國主義侵華掛鉤；但是，三自的神學家卻仍可以堅持，基於傳教士在歷史上所犯的錯誤，基督教仍給中國人一個不佳的印象。「洋教」即或不是客觀的事實，也是中國人主觀的印象。而這也是攔阻大多數的中國人信教的其中一個主要原因。有人甚至

¹⁵⁴ 汪維藩：〈1949年前的中國教會〉，頁8。

¹⁵⁵ George Hood, *Neither Bang Nor Whimper*, 頁21。

指出，在四九年前，許多中國人相信，多一個基督徒，就少一個中國人。¹⁵⁶

那麼，五十年代的三自運動的貢獻在甚麼地方呢？丁光訓認為，「三自運動改造了半殖民地半封建舊中國基督教的面貌，使它同社會主義新中國的面貌相稱」。¹⁵⁷ 他特別強調三自運動在使中國基督教擺脫其為帝國主義、官僚資本主義、封建主義的控制利用這一方面的成就，顯示教會在此時期政治立場的轉變，是較諸其成為華人自治、自養、自傳的團體更重要的。「我們中國基督教…擺脫它的殖民地性質、不做外國基督徒的複製品，同祖國人民的事業不再游離，疏遠以至對抗，而和祖國人民走在一起，植根於中國文化，形成一個中國的自我，一個中國的實體」。¹⁵⁸ 如此，「本國化」的含義是政治上，而非文化的表達上。

事實上，在五十年代，陳澤民便揭露了此時「本國化」的訴求的政治性含義，乃遠優先於教會組織上及文化上的含義的：

…直到三自愛國運動展開之前，始終沒有建立過一個可以真正被稱為「中國的教會」。在各種教會的名稱前面加上一個「中國」或「中華」的字樣，並不足以表示這個教會真正是

¹⁵⁶ 有趣的是，在八十年代，已有人公然在《天風》質疑這個說法，指出這既誇大了基督教在四九年以前的「洋教」性質，也等於全盤否定了基督徒在解放前的愛國主義思想和行動。程雲柱：〈對「多一個基督徒，就少一個中國人」的看法〉，《天風》1988年12月，頁17-18。

¹⁵⁷ 丁光訓：〈回顧與展望〉，頁6。

¹⁵⁸ 同前注。

爲中國信徒自己的教會。有差會背景的當然不必說，就是那些自稱「自立會」或「中國耶穌教會」的，在經濟上和行政組織上雖然不和西方的差會發生關係，但在思想上還免不了被籠罩在西方神學的圈套裡。…主要的問題是在於：當整個中國還處於半殖民地的情況之下，而且基督教的傳入中國又和中國的殖民地密切相關，那末，舊中國的基督教會就不可能有甚麼獨立的神學思想。¹⁵⁹

陳澤民的說法，建造在「存在決定本質」的假設之上。就是說，基督教既然是由資本主義（或帝國主義）的西方傳入中國的，就不管怎樣也是受著西方神學（按：指其隱含的政治取向，即資本主義、帝國主義思想）所影響了。那些本土教派儘管在行政組織上完全自主、在經濟上完全獨立，連領袖也不會受過正規的西方神學的訓練，但是由於他們沒有這個對基督教內含了反革命的政治取向的警覺，沒有有意識地批判十九世紀傳入的基督教形式中的資本主義與帝國主義思想，則他們所持守的基督教，仍是落在西方神學的圈套中。相比之下，如吳耀宗等進步思想家，雖然他們接受過西方神學訓練，但由於他們批判十九世紀傳入的西方神學思想中的政治取向，他們便較本土教派的教會領袖更爲「本國化」¹⁶⁰了。

¹⁵⁹ 陳澤民：〈中國教會神學建設的任務〉，頁19。

¹⁶⁰ 一件相關的事件：在一九八五年，有人在《天風》發表文章，質疑中國教會要「本國化」的必要性，認爲應更注重使教會「基督化」（李多馬：〈教會要基督化〉，《天風》1985年第1期，頁15），結果引來接連幾期有關教會「本國化」抑或「基督化」的辯論。值得注意的是，贊成教會「本國化」的，主要指的仍不是文化上的本色化的含義，而是符合中國國情的需要。

五十年代的三自運動改造了基督教的面貌，使之更「本國化」，就是更符合中國的國情，適切中國當前政治與社會發展的形勢；如此，基督教自然較易為國人（特別是政府當局）所接納了。

以上是丁光訓等在八〇年開始為三自運動的成就所作的判語，及筆者個人的詮釋。

從「愛國」回到「三自」

丁光訓在八二年發表一篇〈三自再認識〉的言論中，回顧了五十年代三自運動的本質和任務，那是中國基督徒作為一個佔人口極少的信徒群體，面對著中國出現的一個奉行社會主義的政權，必須尋索與之相適應的方法：如何將基督教植根於新中國的土壤中，使之以一個與祖國的景況相稱的新面貌呈現出來。在多番思想後，他們得出的答案是：「走三自愛國的道路」。在此「三自」的意思是使教會「成為本國教會」，而「愛國」的意思則是「擁護人民贏得的新社會制度，保衛它，…改進它，完善它」¹⁶¹。這是在特定的歷史場景下的「三自」和「愛國」的含義。

三自運動的基本任務是徹底擁護中共政府，並與社會主義中國相適應，這是一項政治任務，是諸較教會內部進行自治、自傳、自養還要迫切的任務。正如吳耀宗在一九五一年為基督教革新運動所勾劃的路線：

¹⁶¹ 丁光訓：〈三自再認識〉，《天風》1983年第2期，頁2~9。

基督教革新的任務，不只是完成「三自」，那是基督教對內的任務。但它還有一個對外的任務，那就是革新宣言所說的：「徹底擁護《共同綱領》，在政府的領導下，反對帝國主義、封建主義及官僚資本主義，為建設一個獨立、民主、和平、統一和富強的新中國而奮鬥。」¹⁶²

在三十年後，汪維藩用較柔和的筆調，剔除了殺氣騰騰的戰鬥語句，就五十年代中國教會的神學議題作出如下概括的介紹：

五十年代，中國教會曾經有過一次歷史上的罕見的、廣泛性的神學探討。面對解放後的新中國，面對為民族的、人民的解放事業和建設事業，忘我獻身的人民，我們必須從神學上作出回答：應當如何正確看待世界？應當如何正確看待人，對待人；如何重新學習與人相處，與人共事？在一個道德水平大大提高，人的精神面貌大大改觀了的社會裡，我們應當如何處理信心和行為的關係，生命和真理的關係，救恩與倫理道德的關係，以及如何通過作光作鹽，來見證我們所信奉、所跟隨的基督。¹⁶³

我們可以注意到，以上的所有神學議題均是環繞著基督信仰如何與社會主義中國相適應的問題而發的，完全沒有傳統或字面意義的自治、自傳、自養的關懷。

當然這不是說自治、自傳、自養在五十年代並不重要，乃是說它們必須在反帝國主義這個由中共政府提出來的時代總任務的

¹⁶² 吳耀宗：〈基督教革新運動的新階段〉，《中國基督教三自愛國運動文選（1950~1992）》，頁23。

¹⁶³ 汪維藩：〈漫談自傳〉，《天風》1983年第2期，頁21。

意義架構下來理解並推行。教會之所以要自養，就是要脫離與外國的經濟關係，尤其是與美國的經濟關係；教會之要提倡自傳，不單是自行承擔傳教的責任，更是要擺脫隱含帝國主義毒素的西方神學思想，傳揚與新時代適切的基督信仰。¹⁶⁴ 換言之，是徹底肅清基督教裡無論是在教會組織抑或神學思想中的帝國主義元素。

這樣的三自任務並非由教會內部的需求產生的，卻是由政府擬定，並在反帝國主義的大前題下，號召教會景從的。吳耀宗明白指出：

中國的解放是由共產黨領導著的，而共產黨是唯物的、無神的。這似乎是一個思想上的問題，但實際上它主要的是一個利害上的問題，因為共產黨要推翻現行制度，而現行的制度，也就是基督教在裡面寄生著，受著它蔭庇的制度。¹⁶⁵

如此，作為與資本主義同時代、也就是屬於舊時代產物的基督教，活在新中國裡，便得面對這樣的政治抉擇：或是自行改造以適應新的時代，或是甘心與時代脫節甚或是反時代以至遭遇給淘汰掉的命運。不誇張地說，基督教進行徹底的內部改造是她在在新中國合法存在的唯一出路。

筆者在此再強調：五十年代所進行的三自運動，關注的焦點不是傳統意義的「三自」，而是在反帝國主義的總任務下被注入新含義的「三自」，故三自不單是指教會內部的組織上或財政上的自力更新，更是按著政府授予的政治任務而進行與之相適應的

¹⁶⁴ 吳耀宗：〈基督教革新運動的新階段〉，頁21~23。

¹⁶⁵ 吳耀宗：〈展開基督教革新運動的旗幟〉，同前注，頁7。

自我調整與改造。吳耀宗曾將五十年代的三自運動與二十世紀初期的「本色教會」運動劃清界線，指出二十年代的本色教會運動，雖然也主張自治、自養、自傳，但卻與五十年代的三自的含義截然不同：

現在我們所提倡的基督教革新運動，在意義上雖然和過去的幾個（按：本色教會）運動是一致的，但在內容和本質上卻是和它們不同的。解放以前的中國，是帝國主義、封建主義、官僚資本主義統治下中國，是半封建半殖民地的中國。過去基督教的幾個（本色教會）運動，都是在這個社會意識形態下發動的，也沒有超過這個意識形態的範圍。解放後的中國，是打倒了帝國主義、封建主義、官僚資本主義以後的新中國，是新民主主義的中國，是朝著社會主義道路邁進的中國。基督教革新運動是在這樣一個新環境、新意識下提出來的口號。它的目標不只是清算過去基督教個別的弱點，而也是要把中國的基督教基本地、全盤地改造，使它脫離了中國舊社會思想的羈絆，恢復了耶穌福音本來的面貌，使基督教變成新中國建設中一個積極的力量。¹⁶⁶

總而言之，從歷史的角度追溯，三自運動是「作為中國基督教反帝愛國運動提出來的」，因此「反帝愛國的道路」才是其根本性的目標與工作方針，¹⁶⁷「三自」只是反帝愛國的一個具體實

¹⁶⁶ 同前注，頁6。

¹⁶⁷ 吳耀宗在一九五四年坦率地提出，連「三自愛國運動」這個名稱，也僅是為了團結大多數信徒，減低他們的抵觸情緒而擬定的一個妥協性的定案；但不管名稱如何，反帝愛國才是根本性的任務。「我們應當堅持全國信徒四年來所一致擁護的反帝愛國的道路，而不必拘泥於運動已有的名稱」。吳耀宗：〈中國基督教三自革新運動四

踐的內容，而實踐自治、自傳、自養，¹⁶⁸ 究極的目的端在使基督教擺脫帝國主義的控制，肅清基督教內的帝國主義影響。¹⁶⁹

筆者之所以要耗費以上的筆墨來做這個歷史的溯源，廓清五十年代三自運動中的「三自」含義，是因為注意到，在八十年代初，隨著三自運動要加速擺脫五十年代的傳統的羈纏，他們乃欲重新為三自運動的「三自」，賦予新的含義；而這所謂新的含義，其實就是減低五十年代為其增添的特殊的政治含義，使之回復到傳統意義的自治、自傳、自養來。

首先作出這樣轉向的也是丁光訓。他在一九八四年八月為慶祝三自成立三十周年，作了一篇題為〈聖靈和我們〉的講章，為三自的必要性作辯護。值得注意的是，他不再從五十年代的政治情勢與任務來理解三自的含義及其必須性，卻是「從傳揚主的福音」及「從建立主的身體來看」，說明三自的必要性。換言之，他是用傳統的本色化的角度來論證三自。更有趣的是，他申言三自並非由共產黨搞出來的，也不是五十年代才有的新創作：

海外有人說「三自」是共產黨搞出來的。說這個話的人不但沒有研究聖經，連歷史也沒有研究，遠在中國歷史出現共產黨之前，在 1850 年，英國就有一位亨利·樊，把「自治」、「自養」、「自傳」這三個詞放在一起，說這「三自」正是傳教的目的。…可以說，從聖經來看，從歷史來

年來的工作報告〉，《中國基督教三自愛國運動文選（1950~1992）》，頁49~50。

¹⁶⁸ 吳貽芳：〈三自與愛國是不能分開的〉，同前注，頁57。

¹⁶⁹ 〈中國基督教全國會議告全國同道書〉，同前注，頁66。

看，兩千年來，基督福音傳到哪裡，「三自」的問題也跟到那裡，儘管人們不一定用「三自」這兩個字。¹⁷⁰

丁光訓不但把「三自」一詞接上聖經、教會歷史與宣教歷史去，他更在同年於日本京都同志社大學發表一篇題為〈三自為何必要？〉的演講中，將「三自」接上了二十年代中國的本色化運動：

二十年代起，中國出現了許多獨立教會，它們強調教會應由中國人來領導，由中國信徒自己來維持。當時有的還形成了全國性組織。可見教會三自運動和獨立運動並不是一九五〇年突然出現的。這一運動的準備工作，很早就在中國和外國開始了。在中國解放以前，有些西方傳教士也是支持三自這一理想的，他們有份於中國教會獨立的基礎工作。¹⁷¹

因應著丁光訓這個對三自的理解的突破，一些三自的神學家也開始從相同的取向來重新詮釋三自，為其賦予聖經、歷史與神學的意義。

例如陳澤民便從基督教思想史的角度來看待「自傳」的意義。他同樣申言：「『三自』並不是我們的創造發明，不是我們自己想出來甚麼新點子、新花樣。『三自』的原則是有聖經根據的，也是二千年來基督教歷史中所有的教會所遵循的一個原則。

¹⁷⁰ 丁光訓：〈聖靈和我們〉，頁6。在同時期發表的所有慶祝三自及肯定三自的文章裡，我們看到的都還是用五十年代的反帝國主義的角度詮釋三自，故丁光訓的詮釋可以說是極具突破性的。

¹⁷¹ 丁光訓：〈三自為何必要？〉，《金陵神學誌》第4期（1986年6月），頁2。

可以說幾乎所有宗教的各派組織都多少有一個『三自』原則，否則就不會長久存在。」¹⁷² 陳澤民也肯定二十至三十年代中國教會的「二自」或「四自」的本色化運動，認為與五十年代的三自運動沒有本質上的不同，只是「中國教會的自立運動沒有成功，因為『麥子』被『稗子』擠住了，所以『結果』也結得不好。」¹⁷³ 直至解放後，通過三自革新運動，他們才完成中國教會長久以來的三自訴求。

孫漢書則從教會史的角度看，發現不論是在西方的教會歷史的主幹，抑或是在世界各國的教會歷史裡，均可以找到一些「三自」的原則，如教會的普世性與地方性的平衡；他甚至認為十六世紀的宗教改革，也算是三自運動——是各國教會衝破教皇制定的束縛，要求解放地方性、自我性的運動。至於現代第三世界所推動的「本地教會」運動，就更是與中國的三自運動異曲同工的地方性、自我性的訴求了。他的結論是：「從教會史的上述幾個方面來看，中國教會必須走『三自』道路。最後我們還應該看到的是，中國的國情為中國教會『三自』運動提供了最優越的條件，使之在實現中國教會的自我和豐富普世教會的生命等方面，在某種意義上走上了領先的地位。」¹⁷⁴

¹⁷² 陳澤民：〈從基督教思想史看自傳〉，《中國基督教三自愛國運動文選（1950~1992）》，頁191。

¹⁷³ 同前注，頁195。

¹⁷⁴ 孫漢書：〈從教會史的角度談「三自」運動〉，同前注，頁213。

南京金陵協和神學院的教授李亞丁，亦為在一九八七年國內第一批派赴海外留學的神學生，在他呈交的一篇碩士論文裡，也從同樣的角度來詮釋五十年代的三自運動。他追溯「三自」作為一個宣教觀念的西方起源，並指出這是十九世紀來華的開明傳教士，以及二十世紀初一些中國教會領袖共同主張及追求的目標。他宣稱：「我們可以看到（西方的）三自觀念與（中國五十年代的）三自運動，四九年前的三自主張與解放後全國性的三自運動之間的延續關係。」¹⁷⁵ 四九年前與四九年後分別，端在於前者並不能按三自的主張予以全盤實現，因為當時中國教會仍掌握在傳教士手中，並且整個社會也處在半封建半殖民地的狀態下；故只有在解放後，三自運動才可以在全國整體性推行。

李亞丁也從中國教會追求自我意識 (Christian Self-hood) 的角度，來詮釋五十年代的三自運動；而這也是魏克利在他的 *Seeking the Common Ground* 中對三自運動的詮釋主軸。¹⁷⁶

至於另一位前南京金陵協和神學院教授張賢勇，也與丁光訓等有相同的看法。¹⁷⁷

¹⁷⁵ Li Yading, *The Three-self Movement of the Protestant Church in China* (Unpublished thesis, Garrett-Evangelical Theological Seminary, 1989), 頁49。

¹⁷⁶ P. L. Wickeri, *Seeking the Common Ground*, 頁203及後。由於筆者並不相信五十年代的三自運動是一個完全自主自發的運動，故對這個詮釋模型抱存疑態度。我倒相信，這是政府迫令教會接受由官方所限定的角色與身分。

¹⁷⁷ Richard X. Y. Zhang, "The Origin of the 'Three Self'," 《建道學刊》第5期(1996年1月), 頁175~202。

我們可以看到這是八十年代三自教會的自我詮釋的一個重大轉變。無論從突顯五十年代「反帝愛國的需要」，到強調追求中國教會的自我身份；或從歷史處境確定三自的特殊政治任務與意義，到將三自重新置放在宣教與神學上的本色化追求上，也是如此。

筆者在此得指出：要是這個詮釋上的轉變，反映的是自八十年代迄今，三自教會的重新定位與調整其事工發展的路線，他們要擺脫五十年代的觀點來為「三自」注入新的目標和方向（由政治性轉至教會性），則我們是由衷地歡迎，並予以迫切期望的。不管他們在口頭上是否同意，這總是意味著三自運動對其繼承的歷史傳統的一個超越（要是非「否定」的話）的轉向。而我相信，這對中國教會未來的發展肯定是既必要又正確的。但是，要是這是他們對五十年代三自運動的歷史作的一個事實性的論斷，則上面的歷史闡述可以讓我們看見，這個論斷並不符合五十年代的史實。今天的三自運動可以將自己嫁接上二十世紀初中國的本色化運動去，但五十年代的三自運動卻與二十年代的三自訴求（包括本土教會運動）完全沒有延續性的繼承關係。正如一位曾在上海宗教事務局擔任研究工作的幹部張化所指出：

對三自的不同理解帶來前後三自性質的不同。前者（一九二〇年）代的理解儘管千差萬別，但其著眼點卻在如何使基督教在中國更便捷地傳播，是一種宗教行為。後者的著眼點在教會政治面貌的改變，是一場發生在基督教界的政治運動。三自愛國運動的政治屬性，成為一些自稱早已三自了、土生土長的屬靈派教會，不願參加、甚至反對這一運動的重要原

因。178

當然，要是歷史詮釋的目的純粹在為現實的訴求尋找合理化的理據的話，則筆者亦無話可說。

¹⁷⁸ 張化：〈基督教早期「三自」的歷史考察〉，收朱維琿編：《基督教與近代文化》（上海人民出版社，1994），頁154。

第六章

三自運動的評檢

我們已縷述了自五十年代迄今，海外學者與教會人士對三自運動的主流論斷，包括七十年代及以前較一致的看法，及八十年代分歧性的觀點；又敘述了自八十年代始，三自教會對其在五十年代的作為的辯護與正名。在本節裡，筆者且就以上海內外的紛紜說法做一個綜合分析，並作出個人的評論。

我們會分開三個課題來討論：第一，三自與中共政府的關係；第二，三自運動與反帝國主義；第三，三自運動的實際成效。

三自與中共政府的關係

不少海外論者認為三自運動乃是中共藉以打壓以致消滅教會的一個工具；¹⁷⁹ 但是三自運動卻一直堅持它是一個基督徒自發性的運動，絕非由政府一手策劃或製造出來的。他們指責那些指

¹⁷⁹ 事實上，不單是在海外，在五十年代初期國內也有不少人持這樣的看法。如畢詠琴說：「我還認為共產黨既然是唯物論者，就要消滅宗教。三自愛國運動（當時稱「三自革新運動」）只是基督教內有些人幫助共產黨革掉我們的信仰而已」。氏著：〈在愛國愛教的道路上團結起來——現在我對三自愛國運動的認識和體會〉，《中國基督教三自愛國運動文選（1950~1992）》，頁169。

三自運動為中共的傀儡的人，為惡意攻擊中國政府與三自的反華勢力。

三自運動是否基督徒自發的運動？這個問題必須分開兩方面來看：要是從運動的緣起，以及運動的發起人的原初構想而觀之，則整個運動當至少是部分基督徒（如吳耀宗等）的自發運動；但是，整個運動愈往後發展，我們便可以看到政府干預甚或控制的力量便愈大，至終它變成了政府全面控制教會的一個手段。

如前引吳利明等的研究均指出，吳耀宗這位三自運動的發起人，並非是在四九年解放後才轉向馬克思主義的，他之擁護共產新政權，也不是出於政治投機的緣故，卻是早在三、四十年代，便已逐漸認定馬克思主義為中國革命的唯一出路，並相信基督教的唯一選擇是進行自我調節，好與這個至終必然勝利的革命運動相適應。因此，他之改革中國教會的種種想法與決心，不是在四九年後才萌生的。

由於吳耀宗多年來的親共背景，在抗戰期間及戰後與中共頻密往來，他被視為中共在宗教界的「同路人」。故在一九四九年，中共便召他到北方，充任顧問，協助他們了解基督教的情況，及部署不日接掌政權後對基督教的政策。¹⁸⁰ 同年九月，吳耀宗更被欽選為參與制訂《共同綱領》的政協代表。就這些事實而論，我們可以相信，吳耀宗不單不是中共的傀儡，全無個人主

¹⁸⁰ 吳耀宗：〈人民民主專政下的基督教〉，《天風週刊》第175期（1949年8月13日），頁3。

見地任由政府擺佈；相反的是，他的個人觀點，甚至影響著中共對基督教政策的制訂呢！

就三自運動的第一聲，即由基督徒的政協委員發起草擬《中國基督教在新中國建設中努力的途徑》(下簡稱《基督教宣言》)的緣起看，我們也可以相信吳耀宗等的敘述，這是一個基督徒自發性的行動：先是基督徒的政協委員為了解決基督教在新中國各地所面對的困難，主動約見政府首長，然後在周恩來總理的啓迪下，才草擬這份宣言，作為「基督教自己表示態度的文件」。¹⁸¹

當然，也得補充的是，整個宣言的草擬過程，都有政府官員的參與，故不能算是純粹的教會內部運動。¹⁸²而在宣言完成後，吳耀宗等將之遞交協進會而獲得通過，接納為協進會系統的教會共同認受的立場，使這份宣言由一小基督徒的倡議升格為帶有教會代表性的文件，則是在政府強力介入下才勉強通過的。¹⁸³

¹⁸¹ 〈《中國基督教在新中國建設中努力的途徑》發起人致全國同道書〉，收《中國基督教三自愛國運動文選(1950~1992)》，頁3~19。

¹⁸² 據鄧裕志憶述，這個宣言是在周恩來及政協宗教組陳其瑗支持下，經過反覆討論研究才達成的。〈基督教界的傑出思想家吳耀宗先生〉，《回憶吳耀宗先生》，頁67。

並且，宣言的每一次修訂稿，均呈交周恩來親自審閱，並作修改。最後一稿也是在他同意下才發表的。見周恩來：〈關於基督教問題的四次談話〉，收中共中央文獻研究室編：《建國以來重要文獻選編》第1冊(北京：中央文獻出版社，1992)，頁227。

¹⁸³ 據中共中央自述：「去年七月基督教徒發出的革新宣言，是在中央的直接推動下產生的。去年十月在上海舉行的中華全國基督教協進會年會，通過護革新宣言的決議，是在華東局的積極領導下產生的。」〈中共中央關於積極推進宗教革新運動的指示〉(一九五一年三月五日)，《建國以來重要文獻選編》第2冊，頁95(見本書附件

至於吳耀宗等日後發起一個簽名運動，要求各地信徒簽名支持宣言，並在短短三年間獲得了全國信徒包括婦孺文盲在內的半數以上的簽名，則便亮無疑問是政治力量動員的後果了。¹⁸⁴ 所以，基督徒的自發性，僅存在於動議草擬宣言之初，而非在推動簽名運動之後。

可以設想，在建國初期，百廢待興，中共政府該不會有一套通盤的社會改造計劃，遑論已策劃好該如何整治或消滅基督教了，這是為甚麼在四九至五〇年間，基督教會有一個政治上相對地寬鬆的時期。當然，說政府對基督教的存在與發展的處置完全沒有任何構想也是不確的。至少在簽訂《共同綱領》，容許不同宗教繼續存在之同時，他們已原則性地為中共治下的所有社會團體、包括宗教團體在內，制定兩個條件：第一，教會必須愛國，包括無條件地支持黨與政府所推行的一切政策；¹⁸⁵ 第二，教會必須獨立——特別是要割斷與中共不友善的帝國主義國家的關

二)。

¹⁸⁴ 據中共內部指示透露：「我們正鼓勵基督教中有愛國心的分子如吳耀宗等，簽名發表宣言，號召以逐漸脫離帝國主義的影響與經濟關係，實行自治、自傳、自養為教會今後的目標。對於這個簽名運動，各地的黨政機關和人民團體應從旁予以適當的贊助，經過適當關係，組織有愛國心的教徒，簽名響應，並在教徒中進行宣傳。」〈中共中央關於天主教、基督教問題的指示〉（一九五〇年八月十九日），《建國以來重要文件選編》第1冊，頁410（見本書附件一）。

¹⁸⁵ 這也便是〈革新宣言〉的重要內容，參吳耀宗的解說。氏著：〈基督教革新運動的新階段〉，同前注，頁23。

係。第一點是最迫切的，必要立時辦到；第二點則是中、短期才完全實現的目標。¹⁸⁶

吳耀宗等早有改革教會的決心，如今正值新中國初建，自然認定教會因應政府設定的建國任務而進行自我改造，是刻不容緩的事，這不僅是爲了教會作爲一個組織尋求在新時代的生存之道，也是基督信仰要證明其對人類歷史與現實的價值所必須有的考慮。所以，基督教的早期革新的設想，是由他們自行制訂出來的，該是不會成疑問的事。

但問題是，中共隨著政權漸趨牢固，對中國社會進行全面改造的決心也愈趨堅固，則在前面提到的兩個條件之外，他們亦爲宗教之繼續存在於新中國，添上第三重的條件：教會必須在政府嚴密的控制之下，包括併入政府欽定的合法宗教組織，接受政府欽點的教會領袖的管轄。¹⁸⁷

此外，隨著國際情勢的變化，特別是朝鮮戰爭的爆發，反帝國主義成了社會動員與社會改造的頭號議題，中國政府遂強力要求基督教立即切斷其與美帝國主義在財政與組織上的一切聯繫，

¹⁸⁶ 就是吳耀宗等教內人士，最初也估計要求當時仍然接受外國津貼的教會及有關事業如學校醫院等，立即切斷外國的經濟援助，自力更生，並不可能。故在一九五〇年十月舉行的協進會年會中，參加的代表一致通過在五年內完成三自的任務。同前注，頁21~22。

¹⁸⁷ 陳劍光曾列舉了這三個宗教在新中國存在的條件。但他之認爲這是中共打從立國之初便已設定的條件，且是同時推行的，筆者認爲不確。參 Chan Kim-kwong, *Towards a Contextual Ecclesiology: The Catholic Church in the People's Republic of China (1949~1983): Its Life and Theological Implications* (Hong Kong: Phototech System Ltd., 1987), 頁48及下。

並且肅清教會裡潛存著的美帝國主義分子及帝國主義思想。因此，中央除催促吳耀宗等加緊推行基督教的改造工程外，又運用政府的力量，配合著此時全國進行的政治運動（如「三反」、「五反」、控訴運動），來直接干預教會的人事任命與組織改革。

筆者認為，政府在五十年代初期對基督教最大的干預，是扶立一批為他們所信任、被他們視作進步人士的基督徒，一方面以政治手段樹立他們的權威，另一方面又強力打擊原來的教會領導層，藉此奪取對基督教的領導權與控制權。這是一場不折不扣的奪權運動，並且乃是依據著中共的統一戰線理論而促成的奪權運動。正如統戰部長李維漢在一九五〇年所指出的步驟：

對那些擁有一定群眾，在人民政權下還享有一定合法地位，政治上還發生一定影響的各種舊的社會團體，也要到裡面去進行工作，逐步地改變其政治面貌。如對基督教和天主教團體，即應通過其中的進步分子和愛國民主人士，積極爭取團結其中的中間分子落後群眾，孤立少數為帝國主義及其走狗服務分子，從其內部展開民族民主覺醒運動，使在政治上和經濟上真正與帝國主義侵略勢力和國內反動劫力割斷聯繫，成為「自治」、「自給」、「自傳」的宗教團體。¹⁸⁸

雖然吳耀宗在四九年前已在教會活動多時，亦算是青年會的資深同工，但直至解放為止，其職位亦不過是青年會裡的一個部門主管，與各宗派領袖、全國性機構的負責人及一些知名的佈道

¹⁸⁸ 李維漢：〈人民民主統一戰線的新形勢與新任務〉（一九五〇年三月二十一日），《建國以來重要文獻選編》第1冊，頁152。

家、神學家相較，無論在地位或名望上均是遠遜的。¹⁸⁹ 至於另外四位同為政協的基督教人士，就只得趙紫宸一人稱具份量的神學家，¹⁹⁰ 其餘則連與吳相比也還要有一段距離。因此，要扶立此五人成為全國性的基督教領袖，並且領導教會進行全面而徹底的改造，顯然是甚為困難、非耗上大氣力不可的。是以他們雖然肩負了全國政協委員的政治職銜、在發起《基督教宣言》的簽名運動，及至在一九五四年成立三自愛國運動委員會時，還是得援引一群可供拉攏的教會領袖，成為發起人及核心成員，方可取得差可接受的公信力。

與此同時，也有少數原來的教會領袖，基於所在的位置及對信徒的責任，而欲因應時代的轉變，帶領教會進行若干程度的改

¹⁸⁹ 就是一位曾在上海市宗教事務局研究室任職的幹部張化，也承認吳耀宗本人在三自運動之前，「在教會中地位並不很高」。他說：「他（吳耀宗）的思想中既堅持三自原則，又愛國又愛教的方向正和三自愛運動發生時的時代需求合拍，所以是時代揀選了他，使運動之前在教會中地位並不很高的吳先生自然而然地成為三自愛國運動的領袖。」張化：〈為甚麼吳耀宗先生會成為三自愛國運動的領袖〉，《吳耀宗生平與思想研討——紀念吳耀宗先生誕辰 100 周年》（上海：中國基督教三自愛國運動委員會，1995），頁 143。

¹⁹⁰ 筆者相信，趙紫宸是在被利用來做為點綴品的情況下，才被邀成為政協代表的。他的想法與吳耀宗等截然不同，他本人期望透過傳統的教會機構（協進會）來自推行傳統意義的教會改革（經濟自立、本色化、加強肢體關係、「用愛心建立團契」）；故在四九年加入協進會為召開中國基督教會全國會議而成立的籌備委員會，並忝任改革組組長。但不久由於政治的壓力，全國大會無法舉行，連籌備委員會也自行解散了，趙紫宸看出推動這個變化背後的政治形勢（他說：「這些變化當然是依我們對於時勢的了解而發生的」），遂覺意興闌珊，知道一切再無可為。故他實際在一九五〇年便已淡出教會及政治的舞台。即使在五十年代初被批判前，趙紫宸在三自運動中的作用已不大。參趙紫宸：《用愛心建立團契》（南京：金陵神學院文字工作室，1995），頁 69。

造與調適（他們的政治覺悟或願意對基督教改造的程度，當然遠遠及不上吳耀宗等人了）。惟是協進會代副總幹事海懷德（Victor Hayward）早在一九五〇年便已在通訊中明白指出：政府只對那些他們絕對信任的人，才會授予官方的認可，並委任要職。¹⁹¹故即使這些人有領導教會進行改革之心，政府也不會放心及放手讓他們逕辦的。一九五〇年後協進會的功能癱瘓，而簽名運動逐漸擴大成全國性的基督徒政治表態的運動，顯見政府已欲繞過教會原有的一切機構組織，另外建立一個權力中心。朝戰爭爆發以後，政府主持「處理接受美國津貼的基督教團體的會議」，在會上成立了三自的籌備委員會，以作為全國基督教的領導核心，新的教權便告建立起來。接著，在全國三自的籌委會成立後，各地紛紛成立三自分會。但吳耀宗等發出指示，不辦好控訴會，不許成立三自組織；明顯地他們是恐怕容讓一些不為他們接受、但卻在地方上具名望的教會領袖，在新組成的領導班子佔上位置。因此，必待把這些政治上落伍的人藉控訴會拉下馬後，全新的教會組織才能成立。至於各地的控訴會乃由政府參與甚或主持；在教會內部辦過控訴會後，一些被批鬥的教會領袖隨即被送官法辦，顯示出是政教合一的力量推動著整個改造運動的進行，就更不用多說了。

在一九五四年三自運動全國委員會正式成立後，全國已再沒有別的教會組織足以與之相抗衡了。此時這個在名義上原為基督徒自發組織的愛國主義團體，已實際地變成教會的全國領導核心。前文曾徵引了丁光訓在一九八八年的一番話，承認管理教會

¹⁹¹ George Hood, *Neither Bang Nor Whimper*, 頁95。

原非三自組織章程賦予給它的功能，故它本不應成為教會的全國性領導組織的。不過自朝鮮戰爭爆發後，許多宗派的領導管理體制已運轉不靈，甚至癱瘓，各級的三自組織遂開始承擔領導及管理教會的職能。而「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」。¹⁹² 丁光訓在三十年後指這是違背了三自成立原意的偶然轉變，但在筆者看來，卻正是政府實現其改換教會領導班子的必然措置。只是在八十年代，三自為了淡化現行的教會組織的政治色彩，理順三自組織和教會的關係，才指出這個歷史上的情況既非初衷亦為不宜，以便合理化他們建立新的教務機構的重新佈局罷了。

全面肯定三自運動，致力為此運動的合法性作註釋的盧昭靈，也提出這樣的觀察：

解放初期，中共大員曾四出向基督徒講話，直接間接協助吳耀宗展開教會革新工作。顯而易見，單憑吳耀宗和幾位同工，很難將七十五萬基督徒組織起來。¹⁹³

當然，也得公允地指出，在四九年政權交替的時候，由於前景的不明朗，不少中國教會領袖對無神論的新政權感到恐懼，紛紛辭去他們原有的職位，離開中國。連協進會的總幹事吳高梓也辭了職，位置且無人接任，要由原已計劃辭去助理總幹事的傳教

¹⁹² 丁光訓：〈理順三自組織和教會的關係〉，頁303。

¹⁹³ 盧昭靈：〈三自愛國運動「宣言」的來龍去脈〉，頁10。

士海懷德接替代副總幹事之職，好維持整個協進會的運作。¹⁹⁴ 正巧在這時期，傳教士急於要將那些一直由他們負責的基督教機構交棒給華人領袖，故人才需求孔殷。不少傳教士及中國信徒都看出，中國教會需要有一群強而有力的領袖，帶領教會渡過時艱，尋求新的出路，適應新的秩序；但是卻沒有甚麼人願意自告奮勇，肩負此重責。是以當吳耀宗等政協的基督教人士主動會晤周恩來總理，又發表《基督教宣言》並推動一個簽名運動時，確實是令一些教會人士寄予厚望的。所以縱或有些人是在政治壓力下被迫表態支持簽名運動及繼起的三自運動，但肯定也有不少人是由衷地歡迎並主動附和這個當時期教會唯一旗幟鮮明的回應之道。說所有加入《基督教宣言》的發起人行列及簽上名字的均是被政治力量脅持的，並不符合事實。由於教會裡並沒有更多不同的聲音與主張，也沒有人提出別的其他出路，故此，吳耀宗所領導的教會革新路線，可以說是一枝獨秀的。

我們仍然可以相信三自運動是在政府強力支持下的一場奪權運動；但是奪權運動之所以輕易成功，除了是有政治力量的扶助外，教會內部領導層的怯弱，信徒盼望指引與出路的心理，也是重要的因素。

總的來說，中共政府對三自運動最大的參與，是扶立並支持吳耀宗等為他們信任的基督徒人士，建立一個操控全國教會的新組織及領導層，並且用政治力量打擊一切不服從其領導，或不願意併入此組織的教會或個人。至於三自運動所提出的種種改革教

¹⁹⁴ George Hood, *Neither Bang Nor Whimper*, 頁94~98。

會的主張與實踐，大抵皆是由運動的領導人，因鑑著政府為整個社會確定的社會改造目標，及不同時期的政治風向，而自行制訂出來的。就算是在五八年以後，政府亦不可能存在著一套巨細無遺的教會改造方案，而三自運動亦不會盡失其自發性的成分。

三自運動與反帝國主義

在本文第五部分，我們已指描述過自八十年代開始，三自領袖欲為「三自」重新正名，注入新的含義，好在一方面淡化整個運動所繼承的歷史傳統的政治色彩；又在另方面配合著三自運動調校其在八十年代以後的工作方向：由偏重政治關懷（配合政府的政策及其推動的政治運動，改造教會）轉為較突出教務關懷（從「三自」到「三好」）。在歡迎運動的這個轉向的同時，我們仍得指出：在五十年代，三自運動的真正訴求不在於傳統宣教或神學意義上的「三自」，而在於特定政治含義的「愛國」。

要是我們以自治、自傳、自養此三自運動所揭櫫的口號來理解及評估五十年代的三自運動，便很難為這個由政府所操控的運動及其對教會造成的嚴酷傷害作任何合理的解說。我們也許只能附和保羅的說法，認為三自運動是名不符實的。¹⁹⁵ 但是，倘使我們較仔細地審視三自運動的緣起與旨趣，則便可以發現，這個運動最關鍵的目標不在促成教會的自治、自傳、自養，而是要徹底割斷她與傳教事業的聯繫，使其完全置於政府的嚴密控制之

¹⁹⁵ 參注36。

下，並且按著政府所容許的形式存活。反帝國主義而非自治、自傳、自養，才是三自運動的最高目標。¹⁹⁶

當然，說五十年代的三自運動的真正訴求是反帝國主義而非三自本身，只可以說明丁光訓等在八十年代的歷史詮釋並不符合歷史事實，並不因此便判定這個運動為不合理了。要評鑑五十年代的三自運動是否如他們一直堅持的正義性，合理性與必要性，還得進一步問以下兩問題：第一，反帝國主義是否一個合理而迫切的時代訴求，又是否基督教在五十年代尋求自救與更新所必要肩負的任務？第二，三自運動在反帝國主義的目標下進行的基督教改造運動，為教會帶來了怎樣的後果？前者是從運動自擬的理想目標來評斷，後者則對運動的實際成績作評分。

這裡先討論第一個問題。

無論是從中國近代史的主要議題與發展軌跡（所謂「大歷史」）看，抑或單就中國共產黨的革命運動崛興的歷史場景，與其自承的歷史任務看，我們都很難否認：中共政府在五十年大力推動反帝國主義的政治運動，是有相當的合理性與必要性的；而這也構成對基督教難以迴避的挑戰，特別因著她過去百多年在華傳教歷史中所犯的種種錯誤，她更需就其與帝國主義的關係問題作答辯。

中共政府與三自運動或許過分誇大了在中國近代史上傳教事業與帝國主義的關係，也誇大了國人在四九年時的反帝國主義及

¹⁹⁶ George N. Patterson, *Christianity in Communist China*, 頁 61。

反基督教情緒。他們極大地貶低甚至抹煞傳教士及傳教事業在中國近代化的過程中的貢獻，也否定了自二十年代以來中國基督徒在教會本色化運動中的種種成就，目的端在於證明三自運動在五十年代推動反帝國主義運動的必須性，又證明此乃使教會徹底割斷與帝國主義的歷史聯繫的唯一途徑。這樣的論斷是否完全符合歷史事實，值得我們進一步商榷。

但與此同時，正如一位前傳教士坦誠的自白：傳教士也許同樣低估了中國人的反帝國主義與反基督教的情緒。即使面對著如義和團事件乃至非基運動這些全國性的反教風潮，許多傳教士仍不承認大多數國人存在著反傳教士的心態。在義和團事件中，他們寧可相信這是一些對洋人及基督教懷有偏見的政府官員或士大夫暗地煽動民眾、一手促成反教事件；而在非基運動期間，傳教士則認為一切反教事件均是由蘇俄及共產黨員暗地促成的。¹⁹⁷ 筆者的觀察是：時至今天，在華人教會裡，仍有不少人拒絕承認是傳教士的一些錯誤行為，才導致國人排拒基督教；他們寧願相信是國人所抱持的儒家思想或共產主義，導致他們在知識與經驗上產生偏執，不肯公允地理解或接納基督教。他們由於認定這是宗教（儒家思想、馬克思主義）與宗教（基督教）間的衝突，故往往從宗教理論上的差異（人本對神本、有神對無神）來解釋國人的反教行為，而不肯承認民族主義、愛國感情，而非任何一個牢固的意識形態，才是促成國人反教的根本原因。這些基督徒學者一口咬定非基運動是由當時才成立不久、黨員人數不多、且對共

¹⁹⁷ George Hood, *Neither Bang Nor Whimper*, 頁8。

產主義的研究造詣也不深的中國共產黨所策動的，¹⁹⁸ 卻不願意正視當時除共產黨外，不少追隨其他學說思想的知識分子與年輕學生，也立足在他們所信奉的學說思想的理論基礎上，來反對基督教。¹⁹⁹ 反基督教思想幾乎成了當時學界的共識。

魏克利的分析大抵上是正確的：中國人是個實用主義傾向極強的民族，不輕易徹底信奉且激烈地擁抱一個學說，更不易成爲「原教旨主義者」。他們首先是民族主義者，才繼而爲共產主義者，無政府主義者；²⁰⁰ 民族主義是大多數國人心底裡最根本的信仰，也唯有在奉民族主義（愛國感情）之名的號召下，才能招聚最多的國人真誠且徹底地投身進一個運動中。特別在近代，「救國」是國人最大的關懷，中國人是在尋索救國的出路時，才借用西方各種的革命理論、學說主張；但這個借用的態度基本上是實用主義、拿來主義式的。「救國」在近代史中的具體含義有

¹⁹⁸ 趙天恩與李柏雄聲稱非基運動是由中國共產黨指導及促成的。參《中共對基督教的政策》，頁39~57。

¹⁹⁹ Chow Tse-tung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge: Harvard UP, 1960), 頁324。

²⁰⁰ 許多研究毛澤東思想的學者均指出無產階級沒有祖國觀念的共產大同主義思想，在中國現代史裡並沒有甚麼市場。有關中國共產黨人（特別是毛澤東）如何將馬克思主義中國化，是近年頗爲熱門的研究課題。可參李澤厚：《馬克思主義在中國》（北京：三聯書店，1988）；汪樹白：《毛澤東思想的中國基因》（香港：商務印書館，1990）；又金觀濤：〈「實踐論」與馬列主義儒家化〉，〈「矛盾論」與天人合一〉，收《廿一世紀》第20及29期（1993年12月，1995年6月）。

二：一是反帝國主義，二是追求國家富強。因此，我們不能低估國人的反帝國主義的決心。

也許中共以反帝國主義的名義來驅逐傳教士、對教會施以嚴酷的迫害，是基督徒覺著不合理，甚至難以原有或忘懷的；但要說反帝國主義只是一面幌子，並非中共對基督教的真正觀感；中共迫害基督教的真正原因不是處境性而是教義性（即與近代帝國主義侵華史與傳教歷史無關，而只是基於共產主義理論與基督信仰無法兼容），則也是沒有正視歷史事實的偏頗之言。

筆者得重申十年前說過的話：要檢視三自運動乃至整個中國近代教會史，一定不能抱持任何想當然的陰謀理論，包括「屬靈陰謀論」（如視中共政權為撒但的化身）²⁰¹，否則將無法幫助我們認識真相、審視過去、辨正方向、開拓未來，而這些才是歷史研究的功能所在。

三自運動的實際成效

我們承認三自運動有其歷史上的必須性，並不等於便要對整個運動的歷史成就給予正面的評價。我們還得詢問：五十年代的

²⁰¹ 筆者在此並非為中共政權之為撒但的化身此「標籤」做開脫正名工作。反正它是否撒但的化身或工具，並非仍然在世的我們可以確知的。我只是認為，單以中共為撒但的化身，故必然迫害基督教，來做為基督教受攻擊的唯一解釋，是一個懶惰的做法。因為對方既然是撒但，必然攻擊基督教，那它在歷史上攻擊基督教的原因便已是充分的了；我們再也毋須尋求政治、社會、經濟、文化等理由，也不用檢視自身是否曾犯錯誤、在所遭遇的失敗中該負上何種及哪個程度的責任了。一切都是撒但的錯，這是何等便宜的解說呢！問題是：歷史研究不能如此做，教會史的研究也不例外。

三自運動，果真如他們所自證般：成就很大嗎？即或其果有成就，這些成就又是對哪方面言的？

毋庸置疑，三自運動的最大成就，在使得原來帶著極濃厚西方（「西方」除了文化上的含義外，更有社會及政治上的含義）成分、親西方色彩，及與西方關係密切的基督教，洗刷其原有形象，從而得以見容於中共政權之下。這包括以下的改造工程：首先，在五十年代，教會急驟且痛苦地切斷其與英、美等國的長久關係（不單是教會與差會的行政關係，更藉著在控訴會中狠狠批判傳教士，來切斷信徒與傳教士的感情關係），迅速走向組織與財政上的自立；又重新調整教會在社會中所佔的地位與扮演的角色，包括放棄一直擁有的龐大的教育、醫療與社會服務事業，將其社會功能大幅收縮至回到狹義的宗教功能之上。其次，教會又在行政組織上徹底重組，將原來四分五裂、各自為政、互不隸屬的宗派與堂會統合起來，形成一個由上而下的中央集權體系，以方便政府的控制與管理；並且藉著連串的政治運動的清洗，換上了一批能取信於新政權的領導班子。第三，教會又藉著改造其原來「出世」的神學思想，無條件地支持政府的各樣政治號召，積極投身各種政治運動，藉此證明她不會成為革命的阻力，反而是可供政府隨意動員的其中一個社會元素。以上所列舉的是三自運動在五十年代努力的方向，也正好作為一個解說，幫助我們理解丁光訓提出三自運動的三大成就：第一，使中國基督徒變成愛國的基督徒；第二，改變了中國基督教為帝國主義、官僚資本主義、封建主義控制利用的面貌；第三，改變了各界人民（筆者再強調，這特別是指政府當局）對中國基督徒和中國基督教的觀感。

魏克利等論者曾認為：倘無三自運動，我們很難想像基督教可以在新中國以合法及公開的形式，繼續活動和發展。這個說法表面上看似合理，但卻又是倒果為因之言。要是五十年代的三自運動純粹是由中國基督教會的原來領導班子，按著原來的架構與體制，也出於大多數人的意願，而進行自我改造，好與新政權新時代相適應，中共在這個過程中不予干涉；則三自運動完成自我改造，從而取悅新政權，獲准存活下去，才能說是它的自我調節的成功。但是，要是三自運動根本上是政府授權，由為它信任及支持的少數派進行奪權，藉政治力量傾覆了原來的體制與領導班子（如協進會），也在政府強力參與和領導下（在五二年後，教會的「自發性」已甚低），對教會進行一連串嚴酷的打擊和改造，那麼，這個由中共主導而非多數信徒自發、按照中共及其授權人的改造藍圖而非出於多數信徒意願的改造工程，造成的後果是一個為中共所接納的「基督教」，不也是理所當然的事嗎？反正一切均是中共及其授權人的自導自演出來的（他們迫使基督教改變成為他們所接納的形式，而經歷這樣改造後的基督教，當然會獲得他們接納了）。這如何能說得上是三自運動的功績呢？魏克利等這樣的說法，要非假設「強權就是真理」²⁰²，便是認定「凡存在的就是合理的」²⁰³吧。

²⁰² 強者有權訂定遊戲規則，確定一切是非對錯的標準，故弱者只能依據強者認為是「對」的形式存活。於此再無客觀的公義與真理可言，任何形式的「真理」，均是政治及文化上的霸權。

²⁰³ 既然中共此無神論政權的存在是一個不改變的事實，那教會就只有兩條路走：一是抗拒它而自取消亡；一是順著它的意思，以它所能容忍的形式存活下去。因此，它對教會的所有要求都是合理的。

筆者同意這或許果真是五十年代中國教會面對的客觀現實，但得

並且，我們還得進一步問：三自運動除了使基督教得以取信於中國政府之外，是否也如同其領袖所聲稱的使基督信仰更切合中國的處境，更符合國人的需要，也更有效地傳開呢？

必須指出，三自教會爲其運動的正當性的自辯，以及那些贊許三自運動的人（如魏克利）的推證，在很大程度上是建造在七九年中共實施開放政策後教會重開、且發展欣欣向榮此事實的基礎之上的。若欠缺中國教會在八十年代蓬勃發展的事實，則一切爲三自運動所作的辯護，便連提也不用提，完全失卻可資證立的基礎。正如我在前文所揭示的，在六、七十年代，不管論者個人抱持怎樣的神學或政治思想，都無法對五十年代的三自運動予以任何價值的肯定。他們可以如同吳耀宗等般認爲在極左時期的中共推行的社會主義改造「新人」的計劃，業已是基督教「救贖」的同義詞，或基督信仰精粹的體現，所以共產黨已接替了教會在地上的救贖工作；但總不能否認五十年代的三自運動，最終乃促成了有形的基督教會的消亡。事實上，中國教會之遭遇打擊，並不始於極左的文革時期，早自五二年開始，教會便已面對著許多困難：部分教會領袖被公開批判、迫害及監禁，而整體地，教堂與教牧人員大幅縮減、信徒公開聚會的人數顯著下跌、神學院及各項基督教事業（如出版工作）的縮編以至結束（甬提早被政府沒收的教育、醫療與社會慈惠事業了）。及至反右運動期間，不少地方已停止了公開聚會。這些現象均顯示了教會在日趨消亡中，

指出：接納這個現實的必然性，卻不等於要在價值上判定其爲合理性。畢竟價值判斷是在一個自由的王國、而非在一個必然的王國之內。

而三自運動在其中自願或被迫地配合著政府打壓教會的政策。²⁰⁴也許三自運動可以幫助少部分為中共接納的基督教人士及他們所主持的少量教堂在無神論的新政權下久延殘喘地生存下去，卻沒有證據顯示它能幫助教會促進教務，使福音事工能自由及蓬勃地發展。²⁰⁵及至文化大革命爆發，有形的教會徹底在中國大地上消失後，說三自運動有任何正面意義或貢獻，肯定只是諷刺之言。三自運動的發起人或領導者即使原來懷有良好的動機，但這些良好動機也並未得到兌現，沒有帶來良好的效果。所以，海外教會那怕是在自由派的神學陣營中，於六、七十年代也鮮有對五十年代的三自運動作肯定性的評價的。

八十年代中國教會復甦，使那些在國內及海外主張三自有理的言論也復甦過來。他們振振有辭的以果證因，說歷史證明了三

²⁰⁴ 一個側面的例子；要是三自運動在五、六十年代不是製造了大量迫害教會與信徒的案子，在八十年代如丁光訓等少數開明派的三自領袖就不會多次說理解那些因過去歷史而拒絕加入三自的家庭教會了；丁氏更不會多次提出「三自運動必須辦好教會」這似乎是畫蛇添足的話了。例如他在一九九二年第五屆基督教全國會議中致閉幕詞時說：「我們要用事實讓國內外一切信徒知道，三自愛國運動決不是一拆掉教會的運動。」（參《中國基督教第五屆全國會議專輯》，頁 56。）這句話若抽離過去的歷史孤立地看，未免太突兀了吧。

²⁰⁵ 吳耀宗在一九五六年的一個報告中，曾提過中國教會在五四年後的一些增長數字，並斷言說：「由於三自愛國運動廣泛深入的發展，中國教會在實現三自建設教會方面，取得了更大的進展」。但是他所枚舉寥寥可數的地區性的數字的代表性，以至一些空泛論述（「神學院每年申請報名的學生是很踴躍的」…）的事實說明能力，均不能不教人存疑。見〈關於中國基督教三自愛國運動的報告（1954年7月~1956年3月）〉，《中國基督教三自愛國運動文選（1950~1922）》，頁 70~73。

自是中國教會能夠在共產政權下繼續的唯一出路；這樣的推理是否合理，論證是否堅實呢？

筆者認為，要用八十年代的教會發展情況，來證明五十年代的三自運動的合理性，其間因為跨越了近三十年的時空，特別是跨過了文革十年，故論證是相當牽強及困難的。²⁰⁶ 這個推證若要成立，必須至少先證明以下兩個先決性的事實：

其一，七十年代末期中共的宗教寬容政策，是中共最自然和合理地推行的宗教政策，也是其在五十年代促成且大力推動三自運動時的真正動機，而非在表面上與宗教徒「求同存異」之餘，另有隱藏的議題。

不少論者（如魏克利）的確努力徵引毛澤東等中共領導人的言論，來為中共在「正常時期」的宗教寬容政策申辯；但是，理論終究是理論，要是打自其立國開始不久，至七十年代末期為止，近三十年的統治時期中，我們都不大看到這樣的正常政策的實施，則所謂「正常時期」的「正常政策」，也太不正常了吧。不少政治與經濟的學者在討論鄧小平的改革政策時，均指出其政策與毛澤東統治時期的政策存在著重大的歧異處，鄧小平在八十年代推行的改革開放政策，並非對毛澤東在五十年代開始進行的社會主義革命的繼承與發揚；那為何我們偏要相信，在宗教政策上，毛時期與鄧時期是統合而非割裂的？在五十年代中共立國之初，毛澤東等領導人除了維持政權不墮外，還致力按照革命理想

²⁰⁶ 魏克利一直努力做這樣的跨越三十年時空的工作，指出五七年前的三自運動該與七九年後的中國教會相銜接，參 *Seeking the Common Ground*，頁156~157；頁193及後。

推行社會主義改造；那他們對宗教的存在的容忍程度及處置方法，怎麼會與八十年代革命理想業已淡薄的時期完全一樣？甚麼是政治上的「極左路線」？「極左路線」果真只是中共革命歷史上異常時期的異常現象？我們的問題是，今天教會的蓬勃發展，果是中共在五十年代要求教會按其制訂的社會改造方案來自我改造時所預計並樂見的？要是不然，則我們如何用一個偶然的歷史結果，來推斷與其不必然直接相干的前因為合理的？這樣凡存在的就是合理的說法，恐怕是極端歷史主義的濫調吧！

其二，八十年代基督教的蓬勃發展，乃直接（或主要）是五十年代三自運動所推行的種種政策促成的結果，是三自領袖及其政策直接帶來教會在中國的中興。

筆者承認，我們無法有具體的統計數據，來為中國教會在八十年代的復興作量化的分析，甚或追溯出在廣袤的大地上冒起的眾多教會的各自承傳的線索。但是，要說七十年代在教會重開以前已在中國遍地開花的家庭教會，主要是由以自由派為主的老一輩的三自領袖所結出的果子、²⁰⁷ 主要是那些在五、六十年代仍致力打擊家庭教會的三自教會所成就的貢獻，肯定是難以令人信服的说法。

八十年代不少三自教會的牧者都承認，在文革時期，他們都曾經跌倒了，惟獨是許多平信徒仍然堅持信仰。浙江省的蔡文浩

²⁰⁷ 在五十年代三自運動提出的「自傳」口號，關懷的根本不是傳福音的問題，而是如何使福音信息擺脫帝國主義的污染，符合中國政府（或人民？）的需求，以至擺脫基要主義的羈纏，符合宗教多元主義的觀念。參同前注，頁210-215。

牧師坦然承認：「在文革期間，我自己的信仰遠遠不如許多平信徒。他們成爲今日教會的原動力。若是沒有他們，不能渡過文革。但是在我們軟弱的時候，他們卻繼續傳揚福音的工作。我們是受到他們的鼓舞而鞭策自己的。」²⁰⁸ 且不用提自八十年代迄今，中國教會的主要部分是在農村、及較多信徒乃衍生自原來的小宗派及獨立教派了。

筆者不是要爲任何組織或個人定性，也相信在八十年代重新肩負教會牧養工作的三自領袖中，不少已有相當大的改變（文革時期的受苦於此肯定有其正面意義）；但是，我卻無法接受神學主調普遍爲基要主義的家庭教會，竟然是五十年代的三自運動所結出的果實這般指鹿爲馬的理論。當然三自領袖們可以論證說：三自運動雖然沒有直接傳揚福音，促成六十年代以後家庭教會的建立，在文革時期保存教會的命脈；但其肅清教會內的帝國主義殘餘與反革命分子，徹底改變了人民對基督教爲洋教的惡劣觀感，也爲基督教在新中國尋索最適合她發展的樣式提供了一個歷史的可能性…等等。不過這些說法，用來做爲政治宣傳也許是不錯的，但要做爲歷史的結論，筆者則看不出有任何可以檢證它們的途徑。基督教在八十年代蓬勃的發展，果真是由於她在政治立場上接納「四個堅持」、並且奉行獨立自主的「三自」政策，才有致的？

²⁰⁸ 〈家庭禮拜——中國基層信徒的泉源〉，《橋》第 18 期（1986 年 7~8 月），頁 10；另〈編者小語〉，《橋》第 14 期（1985 年 11~12 月），頁 2。

筆者可以同意，在五十年代，教會是沒有能力抗拒政府迫令其進行大規模的改造運動的，她若不進行三自運動，必然無法見容於新政權；但我卻不認為只要教會按著政府在五十年代初期的構想進行了自我改造，則政府便將放手，任由教會自由發展，或至少推行像八十年代迄今的宗教寬容政策，容許教會有較廣闊的發展空間的假設。要是我們對毛澤東這位新中國締造者的思想與治國方略有所認識，則我們當無法相信在他的統治之下，會在政治、經濟乃至思想的領域內，推行像八十年代的自由（相對而言）政策，遑論在宗教此意識形態的領域了。我們就算不用歷史宿命主義的眼光，認定大躍進及文化大革命是不可避免的悲劇，總可判斷較左的政治路線，該不會是毛澤東統治時期的不正常現象。如此，中共對宗教的整治，不可能止於一九五四年三自組織成立後、或五七年的鳴放時期。更嚴苛與激烈的政策該是陸續有來的。值得注意的是，在大躍進之後，六十年代初期，毛澤東曾經短暫退居第二線，容讓劉少奇等務實派主政，推行較溫和的經濟與社會政策，但即使是在此階段，在宗教方面已執行了的激進政策，還是幾乎沒有糾正過來。顯見當時中共的領袖對宗教問題的寧左勿右的態度是一致的，也不覺得讓宗教加速消亡有任何不妥當處。

筆者相信，是宗教在經過數十年嚴酷的壓迫後仍堅韌地生存，且生長下去的異常現象，才迫使中共在七十年代末期開始改轍易轍，修正其沿用三十年的「正常」宗教政策，包括由衷承認（過去也有人提過，但非主流意見）宗教是無法藉政治力量予以消滅的、傳統馬克思主義的鴉片論對宗教存在的解說並不充分…等等。並從而「不正常」地推行較寬容的政策。倘若七十年代末期

教會重開是三自領袖也承認在此之前想像不到的，那為何我們要認為八十年代的宗教政策是中共自建國以來的正常宗教政策？

也許教會在五十年代推行三自運動是不可推卸的政治任務；但我不認為這個政治任務的完成便可使教會免疫於日後更嚴苛的政治控制與打壓，更不相信五十年代的教會自我改造是構成她在八十年代蓬勃發展的結果；我認為，恰好相反的是，教會在七十年代便已蓬勃發展，才是造成政府在日後修改其宗教政策的肇因。如此，八十年代教會的發展顯然與五十年代的三自運動無直接的關係，要用前者來論證後者的合理性與實際成效，明顯地是移花接木的做法。

總而言之，要為五十年代的三自運動在其原初動機上作澄清與申辯是可能且必須的；但要為其實際成效作任何正面的迴護，則我看不出有任何事實的基礎可資作這樣的支持。

附件
附件

一：中共中央關於天主教與
基督教問題的指示
(一九五〇年八月十九日)

二：中共中央關於積極推進
宗教革新運動的指示
(一九五一年三月五日)

附件（一）

中共中央關於 天主教、基督教問題的指示^{*}

（一九五〇年八月十九日）

各中央局、分局，並轉各省、市委，各軍區黨委：

一、我國的天主教、基督教一方面是宗教問題，另一方在長時期中又被帝國主義用為對我國進行文化侵略的工具，其一部分組織又被帝國主義用為進行間諜活動的機關。兩個宗教在我國都辦有教堂、學校、醫院及其他文化事業及救濟事業機關，都受外國津貼，都有大量外國教士佔據領導地位。全國天主教教士（依靠宗教為生的神父、修女、修士等）中，外國人幾佔半數（一萬二千人中佔五千五百人）。基督教教士中外國人佔了百分之十七（一萬人中佔一千七百人。天主教在組織上是統一的，屬羅馬梵蒂岡教皇所管，基督教則組織上不統一，分成許多派系；天主教的活動比較注重鄉村，並有大量土地，基督教則比較注重城市，並有青年會、女青年會為其外圍團體。

* 錄自中共中央文獻研究室編：《建國以來重要文獻選編》（北京：中央文獻出版社，1992），第1冊，頁408-412。

二、馬克思主義者是徹底的無神論者，認為宗教有害於人民的覺悟，但是馬克思主義者對待群眾性的宗教問題，從來是當作一種有歷史必然性的社會問題和群眾問題來處理的，從來是反對單純地依靠行政命令簡單急躁的辦法來處理宗教問題的。根據解放前的統計，中國天主教徒約三百萬人，百分之八十左右在農村。基督教徒七十萬人，百分之七十左右在農村。農村中的教徒，絕大多數是貧苦農民。城市中的教徒，絕大多數是貧苦市民、工人、小販等。教徒中婦女幾及一半。其中很多人信教很深。如果不採取謹慎步驟，不但不能使廣大教徒從帝國主義影響下解放出來，而且還會使他們對我們發生極大反感和敵意，適中帝國主義之計。此外，這兩個宗教在世界多數國家都有很多信徒，如果我們所採取步驟不適當，還會被帝國主義用來造成外國教徒群眾的惡感。因此，我們對待目前中國的天主教、基督教，應當不幫助他們的發展，並反對其中的帝國主義的影響；同時堅持保護信教自由，並在其中擴大愛國主義的影響，使天主教、基督教由帝國主義的工具變為中國人自己的宗教事業。

三、新民主主義革命的勝利，使我國基督教、天主教中的帝國主義影響受到嚴重的打擊，在土改已經完成的地區，廣大人民反對作為帝國主義侵略工具的基督教、天主教，一部分教徒也已不再信教。但帝國主義者，由於政治的經濟的侵略已告失敗，正在力圖保持他們在教會中影響，經過教會來保持在我國的帝國主義影響和加緊進行間諜活動。帝國主義的這種陰謀，是完全違反我們民族與人民的利益的，是我們所必須反對的。

四、爲了把作為帝國主義侵略工具的教會，變為中國人自己

辦的宗教事業，需要進行一系列艱苦的複雜的工作。我們現在的任務，不是進行群眾的反宗教運動，而是領導人民大眾，堅決實現共同綱領，實現土地改革，爭取財政經濟的根本好轉，廣泛進行唯物主義與科學知識的宣傳，來逐漸縮小宗教的市場；同時，在基督教、天主教內部，利用各種機會和經過有愛國心的教徒，向教徒群眾進行愛國主義的宣傳，揭露帝國主義文化侵略與間諜活動的陰謀，領導和支持其中的愛國分子，團結虔信的教徒的大多數，反對仍與帝國主義勾結的少數反動分子，有步驟地使教會擺脫帝國主義的影響及其經濟關係，把教會變為由中國人自治、自傳、自養的宗教事業。對於教會中進行破壞活動與間諜活動的特務分子，不論是外國人或中國人，均須依照共同綱領第七條堅決懲處，但在懲處這些特務分子時，不要牽連整個教會、教堂或教會學校等，而要把那裡的教徒的大多數也團結到愛國主義的旗幟之下，一同反對帝國主義和特務分子。

五、在上述基本方針之下，我們正鼓勵基督教中有愛國心的分子吳耀宗等，簽名發表宣言，號召以逐漸脫離帝國主義的影響與經濟關係，實行自治、自傳、自養為教會今後的目標。對於這個簽名運動，各地的黨政機關和人民團體應從旁予以適當的贊助，經過適當關係，組織有愛國心的教徒，簽名響應，並在教徒中進行宣傳。但在勢力更大的天主教中，現在尚未發起此種運動，望各地注意團結天主教徒中有愛國心的分子，以求在適當時機發起同一運動。所有這些宣傳運動，一概不得採取強迫命令辦法，尤其不可由教外的人包辦代替。

六、關於教會中的一些具體問題，望依照下列原則處理。在處理這些問題時，如有需要，可由各大行政區、省、市協商委員會出面，召集當地教會的中國負責人座談。

(一) 關於傳教問題：共同綱領第五條規定人民有宗教信仰自由，即有信仰宗教之自由，也有反對宗教之自由。人民政府忠實遵守共同綱領，保證此種自由。但宗教的與反宗教的宣傳，則涉及社會秩序之安定問題。爲了社會秩序之安定，教會不在教堂以外傳教，同時其他團體也不到教堂內及其周圍進行反宗教宣傳。爲了同樣理由，教會在正在進行土改的地區應暫停活動。教會方面，可以出版宣傳一般教義的書刊，但其內容不得違反共同綱領。以前教會方面曾有借宣傳宗教爲名出版污蔑人民民主之書刊（例如天主教上海教區在解放前以「現代問題研究社」名義所出版的《國家與世界大同》等），教會方面應自動銷毀。如再有發現，政府將予以查禁並處分其出版者，決不寬貸。

(二) 關於教會學校、醫院及救濟機關：這些機關，在遵守共同綱領及政府法令條件之下，應視爲私營事業，政府本公私兼顧原則，一視同仁。教會學校應遵守政府法令設政治課爲必修課，同時在教會辦的高等學校中亦得設宗教課爲選修課。教會學校內不舉行宣傳宗教的或反對宗教的展覽會、群眾集會等。教徒學生與非教徒學生在信仰問題上不應互相攻訐，甚至有侵犯人格之行為，應當團結起來，一致反對帝國主義和特務分子。

(三) 關於房屋等糾紛問題：在軍事期間，政府所徵用或借用的教會房屋，根據中央人民政府內務部今年一月指示，在地方

上以協商方法處理，一般地應歸還教會，特殊地應仍許借用，必要時得訂立合同，一方面不得強迫佔用，另一方面不應空著寬裕房子不許借用。

七、⁽¹⁾

八、關於各地基督教、天主教的情況、動態及發生的問題與我方所採取的處理辦法，須經常報告中央。對天主教、基督教採取的重要措施，須得中央批准。

中 央

八月十九日

根據中央檔案館提供的原件刊印

注釋

(1) 此處編者（按：中共中央文獻研究室）有刪略。

附件（二）

中共中央關於積極 推進宗教革新運動的指示^{*}

（一九五一年三月五日）

各中央局、分局並轉各省、市委：

甲、基督教、天主教的自立革新運動，現已在全國展開。這是一個有重要政治意義的群眾運動，各地應予積極領導。這個運動的主要目的是肅清帝國主義對我文化侵略的影響，是反帝政治鬥爭的一個重要部分。在這個運動中，我們要團結宗教界最大多數，組織、發展和鞏固全國宗教界的反帝統一戰線，要耐心地進行許多思想說服工作，啓發他們的愛國心，打消他們的顧慮，不應急躁從事，更不可造成壓迫宗教和排外的偏向。

乙、總結過去經驗，爲了順利推進天主教、基督教的自治、自養、自傳運動，必須有下列四個條件，即：

（一）政府積極出面推動；

* 錄自中共中央文獻研究室編：《建國以來重要文獻選編》（北京：中央文獻出版社，1992），第2冊，頁94-99。

(二) 不怕麻煩與其上層的中國領導人談判，但須完全撇開外國人；

(三) 在其下層教徒中進行愛國的教育，發動他們逼迫上層實行自治、自養、自傳；

(四) 對教會的各個單位（教堂、團體）要切實與其中國負責人商量，經濟上準備解決其自養問題。

丙、爲了展開這個運動，我們應採取積極領導而不是消極等待的政策。去年七月基督教徒發出的革新宣言，是在中央的直接推動下產生的。去年十月在上海舉行的中華全國基督教協進會年會，通過擁護革新宣言的決議，是在華東局的積極領導下產生的。廣元天主教徒王良佐等所發表的《天主教自立革新運動宣言》，也是在川北地委積極推動下產生的。這些經驗以及其他一切經驗證明：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；並且只要我們採取積極政策，主動地找到他們的負責人士來談話，說明政府的政策，消除他們的顧慮，就一定能夠發動他們中間的多數起來實行革新，而一般教徒爲了自己的存在和利益，也不能不革新。

爲了由上而下地推動天主教的革新，政務院文教委員會已於一月十七日邀集華北區天主教的主要上層分子四十餘人舉行茶話會，並由周恩來同志講話，詳細解釋了政府對於天主教的政策，號召中國天主教徒起來愛祖國，割斷教會被帝國主義利用的關係，實現自治、自養、自傳的方針。到會的天主教徒表示接受政府的號召。在這次茶話會後，他們舉行了會議，目前正在醞釀發

表全國性的宣言。雖然其中還有不少甘心為帝國主義及天主教中反動頭子服務的人，但在天主教徒愛國運動發動起來後，中國天主教的革新運動也會跟著發展的。

各大行政區及各重要省、市應迅速按照這種辦法，由文教委員會或文教廳（局）出面，邀集當地天主教、基督教中的上層分子及進步分子舉行茶話會或座談會（天主教與基督教應分作兩次開），使發動下層的工作與這種上層的推動工作相配合。在茶話會或座談會上，應有政府的重要負責人員講話，並須注意下列各點：

（一）要指出中國的教會曾被帝國主義所利用，作為侵略中國及破壞新中國的工具；同時要說明絕大多數的教徒是善良的，具有愛國心的。把一般教徒與教徒中的少數反動分子，特別是外國間諜分子和侵略分子區別開，以爭取最大多數。

（二）要熱烈地鼓勵教徒愛祖國，一個好的教徒必須是一個好的愛國的公民。人民國家搞好了，人民才能有幸福的生活，這是任何宗教所應當擁護的。

（三）任何宗教的管理權應一律確實歸中國人掌握，不容任何外人操縱。外國侵略分子、間諜分子必須肅清。但某些在中國多年的外國傳教士，確屬善良守法不做任何政治活動，並不掌管教務者，仍可繼續居留。

（四）關於中國天主教和梵蒂岡的關係，應明確指出：梵蒂岡已為帝國主義反動勢力特別是美帝國主義勢力所控制。對此，全國天主教徒必須充分了解和警惕。但在梵蒂岡不干涉中國宗教革新運動及不在中國進行政治活動的條件下，中國教徒和梵蒂岡仍

可有純粹宗教性質上的聯繫。帝國主義想通過梵蒂岡利用中國的天主教來進行破壞新中國的活動，那是決不容許的。

(五) 要實現自治、自傳，必須由全體教徒努力自養。這也是完全可能的。因一切宗教事業本不需要浩大的開支。對於確有成績的教會公益事業與確屬重要的宗教建築，政府亦必樂於幫助維持。我們的說話要誠懇，理由要充分，要盡量採用他們所習慣的語言來解釋問題；但立場必須堅定，態度必須明確。經過這種茶話會或座談會後，就可由宗教事務處或其他主管部門和他們建立起經常的關係，對他們的自立革新運動給以經常的推動和領導。

丁、與教會上層談判，使他們發表宣言，其目的是為了便利我們在教會的下層進行愛國主義教育，這種愛國主義教育，即使在當地教會的上層分子沒有發表宣言以前，也應當進行。四川廣元和歸綏等地，我們把天主教徒（特別是學校中信教的青年學生）用適當名義集合起來予以愛國主義的訓練，教徒們就起來逼迫上層分子發表革新宣言。在許多老解放區，原有的教堂現在已不存在，但將來教會可能派人再去傳教。在這些地區，把原來的教徒加以愛國主義的訓練是很重要的。對於教徒的教育，現在應著重愛國主義，避免唯物、唯心的討論，也不要去損害教徒的宗教感情。在進步教徒所編的刊物和小冊子中，也要使之注意上述原則。把耶穌說成馬克思一樣，是不合事實並且脫離群眾的。對教徒的愛國主義的教育工作，在教會的「三自」運動已成為潮流的今天，是非常重要的，應該使之有計劃地全面進行。

戊、要學習廣元的經驗，切實幫助教會的各個單位實行自養。全國靠宗教吃飯的神父、牧師、修士、修女等人，基督教約一萬人，其中中國人約七千；天主教約一萬二千人，其中中國人

約六、七千。兩者合計：中國人共一萬三、四千人，數目並不很大。教徒對教會的捐獻甚少，但各地教會均有房產及其他產業。如能照廣元的經驗替他們想些辦法（由公家佔用的房子給以房租，幫他賣掉一些產業，以取得資金，甚至部分減輕其某項捐稅等），以及適當減低其上層分子的太高的薪金，就能達到使之自養的目的。各地採用甚麼具體方法，需要各地經過政府與教會共同具體研究。但必須使全黨懂得，外國帝國主義以少許金錢來收買大批中國教徒，我們用上述方法使中國教會達到自養，使教徒們從經濟上因而也在思想上打斷與帝國主義的關係，是很值得的，而且是一定可以做得到的。

己、望各地依照上述原則，抓緊反美愛國高潮進行這一工作。在工作過程中，應注意發現基督教和天主教徒中的愛國積極分子，爭取和團結他們，給他們以必要的教育和支持，使他們成為中國教會自立革新運動的骨干。對於基督教、天主教中的反動分子，則應採取適當步驟，暴露其反動面目，使其在群眾中孤立。在查有破壞行為的確證時，應報經上級批准法辦。

庚、中央人民政府政務院文教委員會準備四月間召開全國基督教會議，討論進一步實現「三自」運動的問題。全國天主教同樣會議則將於今年下半年召開。上列工作即是會議的準備，望積極推行，務使得到成績。

辛、除基督教、天主教外，對目前正在開展中的回教、佛教的愛國運動，亦應注意提倡鼓勵。中國的回教、佛教與帝國主義聯繫較少，但在國內特別是少數民族地區有很大力量，且均有國際影響。望各地注意研究這兩個宗教中的情況和問題，並培養其中進步的領袖。

以上工作進行中的情況和經驗，望各地於三月份內向中央作一次報告。

中 央

三月五日

根據中央檔案館提供的原件刊印

簡
介

建道神學院

基督教與中國文化研究中心

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」成立於九三年二月，為要回應兩個時代的需要：

一、香港即將回歸中國的事實

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，已顯示出合資格的傳道同工缺乏、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

自九三年九月開始，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，我們開展了下列研究計劃：

- 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. 「二百年的華人聖經研究」

此外，我們又資助國內基督教研究學者從事若干研究計劃，並出版研究論著與中國教會史資料。

A · 「基督教與中國文化研究叢書」

B · 「史料叢刊」

C · 「文化集刊」

三、協助國內的神學教育與人才培訓

作為一個神學院的研究部門，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，在人力及圖書設備上支援他們。我們曾往訪九所神學院，與師生們懇談，並在其中七所講課並主領聚會。

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。另一方面，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。讓同學對國內的近況，有更直接的認識，促進中港兩地相互了解與交流。

四、與國內研究基督教的知識分子對話

藉著參與學術研討會及主持講座，我們結識了一批對基督教研究有濃厚興趣的學者，我們希望透過誠懇對話，將一個由福音角度理解的基督信仰傳遞出來，俾讓他們對基督教不致產生偏差性的看法。

成立迄今，我們曾往訪國內社會科學院內從事宗教及基督教研究的部門，及附設於大學的宗教或基督教研究機構。此外，

我們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

我們的事工與計劃尚處於雛型階段，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，或在各方面有所參與，成為「中國文化之友」，請與我們聯絡。

建道神學院

基督教與中國文化研究中心

香港長洲山頂道 22 號

電話：(852) 2981-0345 傳真：(852) 2981-9777

建道神學院

基督教與中國文化研究中心 出版書目

「基督教與中國文化研究叢書」

1. 梁家麟著：

《廣東基督教教育（一八〇七至一九五三年）》

2. 邢福增著：

《文化適應與中國基督徒（一八六〇至一九一一年）》

「史料叢刊」

1. 夏瑰琦校注：

《破邪集》（即將出版）

「文化集刊」

1. 邢福增、梁家麟著：

《五十年代三自運動的研究》

2. 邢福增、梁家麟著：

《中國祭祖問題》（即將出版）

五十年代的三自運動，對中國教會造成長遠的影響，在過去近半世紀以來，海內外人士對此運動一直存在著不同的詮釋與評價。

本書收錄了兩篇論文。邢福增博士重組在五十年代連串的政治運動下所推展出來的三自運動的歷史，指出三自運動作為一個原初教會自發性的改革運動，在全能政治的發展下，最終要屈從於政府的權力之下，變成由政府所主導對教會的改造運動。作者論定宗教意義的「三自」並非五十年代三自運動的真正目標，「反帝愛國」的政治任務才是其意向所在。

梁家麟博士介紹海內外人士自五十年代迄今對三自運動的不同論述，認為今天三自教會對五十年代一頁歷史的重新詮釋，特別是企圖將三自嫁接上二十年代的本色化運動去，乃是基於現實的需要，希望沖淡組織的政治含義，為之注入傳統的宗教內容。這也反映出他們對其傳統既欲繼承、又欲擺脫的複雜心理。

