

宗教工具論—— 中共對宗教的理解與利用

梁家麟

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

一、馬克思主義的宗教工具論

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

此外，基於篇幅的限制，也因筆者知識的限制，本文涉及對宗教境況的具體討論，都以基督新教（更正教）作為論述對象，而不及其他宗教。不過，中共對五個合法宗教的政策，不會有太大的差異。

（一）宗教的社會作用

關於傳統馬克思主義的宗教觀問題，過去已有許多學者做了大量論述，亦可說有相當透徹的剖析。簡單地說，可以歸納為三點：第一，從宗教的本質說，宗教是一種唯心主義的意識形態，是人類文化的上層建築部分；但這種意識形態卻是經濟基礎的一種扭曲了的反映，是支配人日常生活的外部力量，在人們頭腦中的幻想的反映，所以，宗教是人類異化的反映形式。第二，從宗教產生的社會根源說，宗教賴以產生的外部力量，不僅是自然的，也是社會的，故宗教是人把支配他們的社會力量人格化，賦予有感情的形式。第三，從宗教的社會作用說，在階級對抗的社會裡，宗教主要表現為被剝削階級利用，成為其麻醉勞動人民的意志，維護反動統治的工具。

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

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

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

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

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

馬克思主義者承認，宗教在歷史上曾在農民革命中起作用，但他們認為，這不等於宗教從根本上反映農民階級的利益，而僅是在一個特定的歷史條件下，農民起義所採用的形式。雖然在革命的過程中，特別是在起始階段，無論是革命思想的宣傳鼓動，或是革命行動裡的安排組織，宗教都發揮積極的影響；但是，宗教的作用畢竟是消極的，它使農民起義的革命綱領蒙上神祕色彩，轉移了農民的視線，由現實轉到虛渺的將來，把起義引導到歧途上。恩格斯談到十六世紀德國的農民戰爭時，指出馬丁路德翻譯聖經，曾為平民運動提供對抗封建社會強而有力的武器（按：指上帝或神學）；但當他發現農民使用這個武器來對付諸侯和貴族時，便轉而用這個武器來對付農民。³宗教雖然曾在農民起義的初期發揮正面作用，卻成為起義最終失敗或性質完全變化的重要原因。所以，總的來說，宗教的社會作用仍是消極的。

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

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

馬克思在〈黑格爾法哲學批判導言〉裡提出，「宗教是被壓迫心靈的嘆息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神的制度的精神一樣，宗教是人民的鴉

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

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

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

在中國大陸，這個極左的「鴉片論」的說法，雖然長時期被奉為馬克思主義者認識宗教的圭臬，卻在八十年代以後受到相當的修正。特別是以羅竹風為首的一群宗教研究學者和宗教管理幹部，既不相信能在短時間消滅宗教，亦確認宗教能在現今社會產生正面的社會作用。⁶他們重新詮釋經典，認為「馬克思特意指出，宗教正是從人民自己當中產生出來的；而並非像一些誤解其意者所想像的那樣，認為是由反動統治者編造出來以騙取他們的信仰的」。⁷這樣，宗教與反動階級的關係，便僅是歷史性而非本質性的。他們再認為，既然宗教受反動階級利用僅是歷史性的偶然，是其眾多屬性之一，亦是其所起的眾多社會作用的其中

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

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

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

之一，宗教便有可能經轉化而成為正面支持人民革命的力量。⁸這是下文討論宗教與社會主義社會相適應的說法的一個理論前設。

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

（二）宗教工具論與文化侵略問題

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

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

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

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

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

必須注意，視基督教傳教為文化侵略，並不等於全盤否定傳教士和傳教事業的貢獻。事實上，傳教士引進的教育、醫療與社會福利事業，對人民都有裨益，對促進中國走向現代化，亦起了重要的啟蒙和示範作用。但這裡存在著一個弔詭：傳教士所做的事愈好，愈能產生正面的社會效果，愈能收買國人的心，讓他們對西方人士心存好感，減低對帝國主義的排斥憂懼，最終摧毀中國人反對帝國主義的精神力量的作用。而這正是所謂文化侵略的真正含義。¹¹所以，傳教士主要不是由於做得不好，所以才受指摘（批評者當然也指摘這個），而是由於做得好，才面對最大的責備。

這裡可以舉一個例子以作說明。十九世紀末，基督教青年會運動進入中國，首先是在教會學校裡建立校會，繼而在大城市裡建立市會。青年會積極開啟民智，舉辦各類型的講座和活動，從德、智、體、群、美、靈等方面，培育中國新一代的青年。青年會的外籍幹事大都受自由主義和社會福音的神學影響，非常關注現實社會和文化的需要，鼓勵本國青年從人格建設入手，努力裝備自己，以承擔救國建國的任務。青年會的目標和實踐，與二十世紀初由中國知識分子發動的新文化運動不謀而合，因而大受歡迎。若與當時來華的差會和傳教士大都秉持的保守思想（注意：這個時期中國仍談不上有基要主義）相較，青年會的主張和活動可說是最先進與前衛，對中國的社會和文化建設亦有最正面的幫助；他們對基督教的自由主義式理解，他們許多的政治與社會訴求，亦與當時期的革命派，甚或日後才成立的共產主義運動（特別是與青年人有關的共產/社會主義青年團運動），有相當地方雷同。從某個角度說，青年會在芸芸宗教組織中，在性質上與共產黨是最相近的；這也說明為甚麼在1949年後，中共欽選的基督教「三自會」的領袖，大多是青年會出身的人。但是，偏偏是在二十年代，青年會成了剛崛起的共產主義運動首號打擊的對象。非基督教運動（特別是1924年第二階段的）

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

基本上是由共產國際夥同中國共產黨策劃，¹²主要目的是要打擊以青年會為首的基督教力量，減低他們在青年和學生間的影響力。為甚麼中共在當時特別視青年會為眼中釘？原因很簡單，因為青年會的事工非常成功，在青年中間有巨大的影響力，故為後起的共產黨視為最大的競爭對手，非將之抹黑打擊，無法建立其在青年裡的獨佔性的革命形象。

總的而言，在宗教工具論者眼中，宗教在中國歷史上曾起的社會作用主要是消極的，帝國主義者利用宗教來協助進行壓迫和掠奪，又以宗教來把他們的壓迫和掠奪合理化。故此，宗教成了帝國主義侵略中國的一個工具。

二、宗教工具論與中國的宗教政策

中共對宗教本質和作用的理解，自然影響其宗教政策，特別是在理想主義階段，革命理論仍直接指導七十年代或以前的統治行為（這種做法後來被批判為「本本主義」）。不過，在實用主義掛帥的八十年代及以後，理論對現實的形塑能力倒受相當限制。

（一）防衛性的宗教政策

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

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

我們如今必須重新評估非基督教運動的自發性，及文化侵略這個指控的民意基礎。

基督教是在芸芸宗教中最受監控的宗教，這不是因為她的信徒最多，勢力最大。恰好相反，晚至 1949 年，在華的更正教信徒才不過一百萬左右，在幾個主流宗教當中，人數是最少的。但她卻有兩個歷史與現實的因素，令共產政權最感關注：

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

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

這兩個因素構成基督教對中共政權的異質性（異己力量）。

面對一個異質性的宗教，中共處應的方法不外有二：一是消滅，一是控制。

把消滅宗教視為主要政治任務，可以溯源自青年黑格爾派的宗教消亡論。而在共產中國，早在五十年代便已見其肇端，而在極左時期的文革十年則獲充分貫徹；共產黨要將人民從宗教的奴役下解放出來，所有宗教組織和活動都被取締。據中共與三自會日後的說法，這是不正常時期的不正常的宗教政策。不過，所謂「不正常」，並非指取締宗教的做法在原則上與政權及官方意識形態相違背，僅是說在實踐上是不理性和不明智的。¹³根據過去的經驗，全面取締宗教是不會成功的，要付出高昂的政治和社會成本，故為有智慧的政府領導人所不取。極左時期的錯

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

誤，不在於消滅宗教的「理想」有偏差，而僅是消滅宗教在「現實」上無法實現，並造成許多社會弊端。文革以後，政府吸取文革的慘痛經驗，重新實施「正常」的宗教政策，容許有限度的宗教自由。

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

第一方面是外部的控制，透過黨政機關對宗教實施人民專政（專政的做法在宗教層面從未停止），這包括黨的統戰部、政府的宗教事務局與公安部門。多年來，由於法治觀念不彰，法律的不完備，宗教控制主要停留在行政管理層次，依據地區性的行政管理法規執行；這亦為各級地方官員提供廣闊的詮釋與實施空間，濫權情況嚴重。九十年代以後，政府積極提倡依法管理宗教，不規則的專政情況略有改善。

第二方面是在宗教內部，主要在於控制組織和人事。組織上，政府嚴格區分所謂合法宗教與非法宗教，合法宗教不僅在於宗教的性質，亦在於是否隸屬於政府承認的宗教代理組織；人事上，政府欽選或操控宗教代理組織的領導層，藉以保證與共產黨同質的人士能掌控該等宗教組織，一般而言，愈是高層/中央層次的，欽選與操控的程度便愈嚴謹。

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

在2000年與2001年，江澤民在全國統戰工作會議和全國宗教工作會議上，兩次提到宗教可能比階級與國家還要長壽，這說法便成了今日中共官方的觀點，如同中央統戰部長王兆國的詮釋：「宗教可能存在於社會主義社會的全過程。」這樣，宗教消亡論乃名存實亡了。王兆國：〈積極引導宗教與社會主義社會相適應——學習江澤民同志在全國宗教工作會議上的講話〉，《中國宗教》2002年第4期，頁9。

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

當然，消滅與控制並非對立，及必須二擇其一的兩個政策，反而許多時是並存共行的，關鍵在於消滅甚麼和控制甚麼。眾所周知，中共從未容許全面的宗教自由，建國以來的所謂宗教自由，僅是核准少數宗教存在，且以官方扶立的宗教組織，以獨佔的形式存在，宗教活動亦受相當的控制；所有不屬政府認可的宗教、不隸屬於政府認可的宗教團體、不為政府批准進行的宗教活動，皆在消滅之列。¹⁵五十年代初，為了使全國教會納入政府設置的監控系統之下，從而全面改造基督教，政府嚴酷打壓抗拒改造的人士，凡是反對三自會、反對土改的宗教領袖和信徒，在肅反運動等政治風暴裡，都以帝國主義走狗、反革命的罪名遭到鎮壓，這段歷史我們是耳熟能詳的，¹⁶類似的歷史至今仍在重演中。

平情而論，宗教在今天中國的社會地位與生存空間，已較文革時期或以前大有改善。但是，執政者仍視宗教為與政權對立的異質元素，及社會的異己力量；¹⁷這解釋了為何執政者仍千方百計限制宗教發展的速度，將傳教活動與國家主權扯上關係，並視宗教徒的跨區串連具有高度政治危險性。不管是消滅抑或控制，只要宗教作為異質元素的政治屬性不變，仍將遭受歧視。

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

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

¹⁶ 有關歷史，詳參邢福增、梁家麟：《五十年代三自運動的研究》(香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，1996)。值得一提的是，即使是在中國大陸的學界，今天亦已不大諱言這段殘酷的歷史，參如施船升：《馬克思主義宗教觀及其相關動向》，頁 173。

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

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

（二）宗教的正面工具作用

前面提到，立國以來，中共的宗教政策主要為防範宗教對社會產生的負面作用；¹⁹但在1979年以後，我們卻看到她愈來愈注重利用宗教的正面工具作用。

事實上，政府之所以在七十年代末期恢復有限度的宗教自由政策，原因不在於肯定宗教的本然價值，而是實施宗教自由所帶來的正面社會作用。1979年2月第八次全國宗教會議，提出當前宗教工作的主要任務是：全面貫徹執行黨的宗教政策，團結廣大信教群眾，調動一切積極因素，為實現新時期的四個現代化的總任務而奮鬥。而在1982年3月由中共中央發表的《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（《十九號文件》）裡，亦重申調動宗教徒的積極因素，為建設現代化的社會主義強國，為完成統一祖國大業，為反對霸權主義，為維護世界和平而共同奮鬥。²⁰

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

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

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

²⁰ 王兆國等編：《當代中國的宗教工作》（上冊）（北京：當代中國出版社，1998），頁136～241。

²¹ 1982年修訂通過的憲法，除了保護宗教信仰自由一項外，主要內容仍是限制宗教或會產生的負面社會作用：「任何人不得利用宗教進行破壞社會秩序、損害公民身體健康、妨礙國家教育制度的活動。宗教團體和宗教事務不受外國勢力的支配。」（第三十六條）。

首先由一批研究宗教的學者倡議利用宗教的正面社會作用，這包括前述的羅竹風和蕭志恬等，他們是首倡宗教與社會主義社會相協調的人。²²至於在政府高級官員方面，最早提出有關主張的是中國社會科學院院長胡喬木。他在八十年代中在一些地方調查時，發現宗教活動非常活躍，便提出要調動宗教界的積極性，引導他們做一些社會服務工作，諸如辦托兒所、辦學校等。他認為，舊社會信教人士辦社會福利事業，現在更應該提倡為社會做好事。²³

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

（三）積極引導宗教與社會主義社會相適應

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

宗教是一種歷史現象，在社會主義社會將長期存在，如果宗教與社會主義社會不相適應，就會發生衝突。這種適應，並不要求宗教信徒放棄有神論的思

²² 羅竹風在八十年代中期，已積極提倡宗教與社會主義社會相協調。羅竹風主編：《中國社會主義時期的宗教問題》，頁4；蕭志恬：〈試論我國宗教同社會主義社會相協調問題〉，《當代中國宗教問題的思考》，頁28及後。這篇文章發表於1985年，筆者相信是日後江澤民的「相適應」理論的其中一個藍本。

²³ 王兆國等編：《當代中國的宗教工作》，頁233～234。

想和宗教信仰，而是要求他們在政治上熱愛祖國，擁護社會主義制度，擁護共產黨的領導；同時，改革不適應社會主義的宗教制度和教條，利用宗教教義、宗教規條和宗教道德中的某些積極因素為社會主義服務。²⁴

對中國共產黨與中華人民共和國而言，「積極引導宗教與社會主義社會相適應」是極創新的說法，也標示著中共對宗教的社會作用的一個嶄新的理解和應用。宗教事務局局長葉小文說：

江澤民同志創造性地提出：「要積極引導宗教與社會主義社會相適應」這句話，老祖宗（按：指馬克思與列寧等）沒有講過，毛澤東、鄧小平同志也沒有講過，是以江澤民同志為核心的第三代中央領導集體，對馬克思主義宗教觀上的一個重大理論創新，是在處理社會主義社會宗教問題上利國安民的正確途徑。²⁵

潘岳則這樣說：

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

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

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

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

²⁶ 潘岳：〈我們應有怎樣的宗教觀——論馬克思主義宗教觀必須與時俱進〉。

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

第一，宗教組織堅持四個維護：維護法律尊嚴、維護人民利益、維護民族團結和維護祖國統一；保持獨立自主、自辦教會的方針，堅持在法律允許範圍內活動；此外，宗教徒必須在政治上熱愛祖國，擁護社會主義制度，擁護共產黨的領導。

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

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

上述三點中，只有第一項是防範宗教的負面社會作用，其餘兩項均為利用宗教的正面社會作用。

其實早在八十年代，尚未提出「積極引導宗教與社會主義社會相適應」的口號前，政府已在農村廣泛實施利用宗教為經濟建設與社會發展服務。鄉鎮政府人手有限，無法自力貫徹國家所有政策，必須配合地方的社會團體，才能有效施政；在政教關係良好的地區，基督教會若沒有被政府打壓，便自然成為幹部推行政務的輔助，包括調動信教群眾，參與生產建設、經營企業、推廣法令（諸如節育）和科技知識、徵收稅款、推銷國庫券，和承擔興辦公共設施的義務勞動等。²⁸所以，教會是一個重要的基層社會組織。

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

²⁸ 梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》，頁300～302。

此外，在地區層次，政府幹部利用宗教與海外的聯繫，達致引進外資、促進貿易往來、發展旅遊；籌集教育、醫療和社會福利事業所需的資金；以致個人的出國旅遊考察、²⁹遣送子女放洋留學等公私目的，業已比比皆是，屢見不鮮。他們願意為此而放寬宗教活動的空間，甚或容許三自會不認可的宗教團體和事工存在，這也是宗教工具論的一個較低層面的具體實踐。

政府肯定宗教正面的社會作用，對宗教本身的未來發展而言是好壞參半。一方面，它可以消除宗教與政權之間的敵對，沖淡宗教在民眾心中長期建立的負面形象，提高宗教與信教人士的社會地位，擴闊宗教在公眾生活的活動空間。但另一方面，它亦為黨和政府更頻繁地干預宗教事務，要求宗教組織與個人就政治事件表態，響應政府推動的所有政治運動，甚至為配合當前主導的思想和政策而修改宗教的教義、組織和實踐，提供一個更廣闊的空間，和更冠冕堂皇的藉口。舉例說，2000年梵蒂岡冊封一百二十名在中國殉道的聖人，引起中國政府強烈不滿，中國天主教愛國會自然得積極附和，發表聲明，對羅馬教廷企圖藉封聖歪曲和篡改歷史的行徑表示憤慨，這樣和議政府的行動便被視為天主教與社會主義社會相適應的一個實踐。「我們充分肯定中國天主教抵制梵蒂岡的『封聖』，它的現實意義，即在於體現了江澤民同志關於宗教與社會主義社會相適應這一論斷的內涵。」³⁰

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

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

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

（四）宗教對於國家而言是私事？

在社會主義國家，宗教能否倖免，不至於成為政治的工具？理論上是可以的。

列寧曾主張，宗教對於國家而言是私人的事情，並具體指出：

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

列寧認為，只有徹底實現這些要求，才能結束過去那種教會像農奴般地依賴國家，而民眾又像農奴般依賴國家教會的現象。一言以蔽之，就是實行「教會與國家完全分離」，這是「社會主義無產階級向現代國家和現代教會提出的要求」。³²他甚至提過，可以容許宗教徒或神職人員加入無產階級的政黨。³³

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

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

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

³³ 江澤民提出「三個代表理論」，即中國共產黨必須「代表中國先進生產力的發展要求，代表中國先進文化的前進方向，代表中國最廣大人民的根本利益」，並宣布吸納屬

也許這是因為中國至今仍是共產黨一黨專政，政黨與國家不分的緣故，政府並未如列寧所言的給予宗教與國家分離的自由，亦從未真的視宗教為私人的事情。³⁴ 弔詭地說，在1949年以前，宗教（特別是基督教）沒有保持獨立的地位，甘願被帝國主義及腐敗政權所利用，成為他們的政治工具，是其一罪狀；但是在1949年以後，宗教（同樣，特別是基督教）若堅持獨立地位，不肯無條件為執政的共產黨所利用，淪為其統治的工具，卻成了最大的罪狀。所以問題不在於宗教是政治的工具，而在於成為哪個政治力量的工具。倘使宗教真的具有作為政治工具的性質，中共亦無意改造宗教，改變它的這個社會職能，而是要求宗教更全面和徹底地發揮這個職能。在宗教工具論者看來，歷史上，宗教因發揮這個職能而犯了無數錯誤，但如今改正之道不在於改弦易轍，而在於更積極、更無保留地成為政治的附庸。

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

宗教的社會作用與社會根源是分不開的。從積極的角度說，中共利用宗教的正面社會作用，正好反映他們對宗教的社會根源有嶄新的看

於資產階級的民間企業家加入政黨。這個突破的做法，被視為宗教徒亦可加入共產黨的一個兆頭。這也是中共能否由革命黨蛻變為代表全體民眾的執政黨的重要關隘，潘岳提出便是如此主張。潘岳：〈我們應有怎樣的宗教觀——論馬克思主義宗教觀必須與時俱進〉。

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

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

法，宗教不復與剝削壓迫或精神麻醉有必然的聯繫，亦不存在必然的階級屬性。國務院宗教事務局編訂的一本文集裡便指出：

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

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

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

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

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

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

三、三自會配合的工具作用

(一) 神學思想建設運動

談到中共對基督教的控制和利用，自然不能不提三自會³⁸所起的作用。

有關三自會如何為中共欽選扶立、作為基督教在中國的壟斷性代理組織，協助管理和監控全國的教會與信徒、打壓基督教內的敵對分子的一段歷史，這裡都從略了。³⁹無論如何，若政府要利用基督教作為統治的工具，首先利用的對象必須是三自會。

自從江澤民提出「積極引導宗教與社會主義社會相適應」此政治任務以後，三自會的領導層當然積極響應，其中最熱切的是時兼兩會會長與主席的丁光訓。1995年，他在三自愛國運動四十五周年慶祝會上的講話中便明確指出，神學思想建設的宗旨，乃是「建立我們屬靈和屬世相統一的神學思想，使教會和社會主義相協調。」⁴⁰他呼籲以使宗教和社會主義社會相協調為準則，全面反省檢討基督教的傳統信仰，推動一個神學思想建設運動。1996年3月，丁在政協八屆第三次會議的小組討論會上發言中，認為基督教不應在教義中強調信與不信的對立，以免破壞人民的團結，這個主張成了神學思想建設的一個關鍵性方向：就是淡化甚或取締因信稱義此傳統教義。

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

³⁸ 這裡三自會乃包括中國基督教三自愛國運動委員會，與中國基督教協會兩個組織，它們在組織架構、職能與人事上，都有許多重疊之處，很難區分討論。

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

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

⁴¹ 羅冠宗說：「1998年11月全國兩會『濟南會議』關於『神學思想建設的決議』得到了廣大教牧、同工的廣泛認同和積極參與，我們從這兩年來神學思想建設的探索和實踐

何謂神學思想建設？中國基督教三自愛國委員會現屆主席季劍虹說：

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

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

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

（二）批判超政治的保守思想

丁光訓等三自會領袖指基督教的神學思想裡，有部分內容「具有一定殖民主義、帝國主義性質」，主要是針對教會裡保守派的信仰，特別是主張嚴格政教分離的敬虔派思想。中國基督教三自愛國會副主席兼祕

中真切地感受到，這是上帝對中國教會的帶領。」〈序〉，丁光訓：《聖經，信仰，教會》（上海：中國基督教三自愛國運動委員會等，2001），頁2。

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

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

⁴³ 季劍虹：〈神學思想建設的必然及其途徑〉，頁45。

書長鄧福村提到，保守思想有其中以下兩個特徵：第一，「置教會於國家之上，強調要先愛教，後愛國；鼓吹愛教的人自然愛國；基督徒應站穩信仰的立場，『超政治』；『聽神的，不聽人的』。」第二，「認為『三自運動』是『政教合一』，是為了討好世上政權，損害基督為元首的教會屬靈地位。」他認為這些思想都是與社會主義社會不相適應，必須予以改革。⁴⁴

我們看到一個很有趣的現象：八十年代以後，中國大陸的學術界在研討十九與二十世紀的在華傳教歷史時，總是批評傳教士與華人教會領袖捲入當時的政治事件裡，沒有保持中立的地位，把傳教與政治混為一體，造成日後許多問題，包括傳教方面的困難。⁴⁵但與此同時，三自會的領袖因鑑現實的需要，卻將歷史批判的焦點放在宗教超政治的思想上，基督教最大的禍害不在於捲入政治，而在於不肯在政治問題上表態，企圖使教會保持政治中立的態度。在五十年代，三自會以反動罪名扣在宣揚超政治思想的屬靈派頭上，為政府對屬靈派的迫害提供神學理論的辯解，積極充當統治階層的政治工具。⁴⁶時至今日，三自會的領袖仍堅持，宗教獨立於政治外的超政治思想，才是帝國主義利用基督教進行文化侵略所造成最浩大，且最長遠的毒害。⁴⁷

這也是三自會的領袖對一直沒有接受西方差會援助，在神學思想和教會路線上相對較少受西方影響的基要派，最主要的抨擊。諷刺的是，

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

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

⁴⁶ 參梁家麟：〈中共建國前後吳耀宗的教會改造思想〉，收氏著：《吳耀宗三論》（香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，1996），頁52-55。

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

最多接受西方差會援助(他們原來工作的青年會等機構，一直是由西方津助的；他們自己全都是靠帝國主義的津貼才能赴洋留學)、在思想上最受西方影響的三自會領袖，⁴⁸竟然把帝國主義工具的罪名，扣到本土獨立教派的領袖頭上。是非顛倒的程度，令人瞠目結舌。⁴⁹

(三) 更廣闊的神學思想改造

早在五十年代，三自會已積極支持政府在教會內推行思想改造運動，其後又積極進行神學思考。⁵⁰不過在那個時期，他們還是堅持，所有思想和制度的革新，無非是革除基督教裡的帝國主義元素，這些元素與基督教信仰無必然關係，僅是帝國主義國家為進行文化侵略，故意夾雜在信仰裡傳播給國人。他們亦聲言三自革新運動「絕無改革信仰或改革教會制度的意思」，為了避免被人誤會為「宗教改革或干涉信仰」的緣故，他們將三自革新運動易名為三自愛國運動。⁵¹

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

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

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

⁴⁹ 直到今天，除了靠信徒捐獻與政府的補助外，各級三自會最主要的收入來源，還是倚靠昔日傳教士非法霸佔與購置回來的房地產放租而得。

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

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

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

與歷史相對照，今天三自會推行的神學思想建設運動，所牽涉的信仰範圍和深度，已遠超過過去的神學思考，並且不再迴避改革信仰或與馬克思主義調和妥協等較敏感的議題。

從馬克思主義的角度說，宗教作為對現實世界的一個反映，隨著下層建築的變化，宗教亦會因應變化；在不同的歷史條件下，宗教的規章、制度和觀念都會相應改變。馬克思和恩格斯說：「非常明顯，隨著每一次社會制度的巨大歷史變革，人們的觀點和觀念也要發生變革，這就是說，人們的宗教觀念也要發生變革。」⁵³這樣，神學思想的變化應該是一個自然產生的現象，既用不著，也不能借助政治力量，由上而下的「促進」推動。但我們看到的是，無論是五十年代抑或九十年代，三自會發起的神學思想建設運動，總是以政治運動與群眾運動的形式，強制眾人參與和表態，這與文革時期四人幫企圖由思想改造入手，推動下層建築超前發展的唯意志論的做法並無二致，而其失敗的後果當然也可預期。⁵⁴

四、總結和反省

筆者無意高擎某些超現實的理想，然後批評與此理想不相符的現實。

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

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

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

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

宗教是政府統治的工具，這是宗教與政府最主導性的一個關係，也可以說是一個交換條件；她若不接受作為統治工具的地位，便無法獲得合法存在的認可。

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

作為一個身處於共產政權的統治範圍以外的局外者，檢視馬克思主義的宗教工具論，讓我們有以下的反省。

馬克思主義的宗教工具論，及提出的眾多歷史「證據」，包括宗教曾用來合理化奴隸制度與農奴制度，均值得我們深思。我們不要以為昔日基督教的錯誤，僅是合理化了一些落伍的、腐敗的政治制度或政治構想，而是必須進而看到，把任何政治制度與理想合理化的做法，本身就是危險甚或錯誤的。基督教會在1949年以前支持國民黨政府的做法，固然有許多可議之處，並構成她日後一項歷史負債；但她在1949年後支持共產政權，何嘗不是值得商榷及衍生出重重問題？而我們更得看到，國民黨政府和共產黨政府在某個歷史時期，都被視為最進步與革命性的政治實體，是更新中國的健康力量，也是中國未來的最大寄望。耶穌說祂的國不在地上，人間沒有任何政治理想或現實，能完全實現基督信仰的精神。我們固然得批判一切獨裁專制、踐踏人權的政治制度，但

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

⁵⁶ 參如潘岳：〈我們應有怎樣的宗教觀——論馬克思主義宗教觀必須與時俱進〉。

與此同時，亦得對那些打著民主、自由、人權、法治旗號的政治運動，保持若干安全距離，絕不掉以輕心，切勿假設任何政黨與個人就是「基督精神」的化身，亦更要避免用信仰來製造任何政治運動的合理化的神學理論。

筆者這樣說，並非隱含相對主義，認為所有政治制度與理想都具同等價值，一樣好或一樣糟，沒有哪個較佳；亦不表示我們得在所有現實的政治事件中不予表態，保持無關痛癢的中立態度。卻是說，儘管我們還是在這個或那個事件中投入和表態，盡可能站在較超然的位置，不與任何現實的政治力量——不管是執政黨抑或反對黨——長期結盟，更不要以身相許，用信仰全面合理化某個政治運動或主張，以致失去反省和批判此運動的空間。還有，基督教作為一個意識形態和社會組織，最好還是與政治保持一定距離，個別信徒可以全情參與某個政黨，教會卻不應跟進，成為政治的附庸（即或被奉為國教國師，亦不足惜）。「政教分離」雖然很早便為個別教派（如重洗派）奉行，卻是主流教會在立教十八個世紀以後才學曉的功課，我們必須珍惜這個歷史的功課。

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

為勢所迫，倒還無話可說；主動附議，便等於是自毀了。⁵⁷

⁵⁷ 參筆者對香港基督教的社會參與的一些評論。梁家麟：〈少數派與少數主義心態——一個福音派的社會與文化宣言〉，收氏著：《少數派與少數主義》（香港：建道神學院，2002），頁36～54。

撮 要

本文旨在研究中國大陸政府的「宗教工具論」的理論和實踐。作為一個無神論政權，中共否認宗教有任何本然價值，其最大的現實意義是被世俗政權利用為政治的工具。在過去很長的一段時間裡，宗教曾被封建主義與資本主義政權所利用，這是中共視之為反動的最大原因。

共產政權統治中國大陸已超過半個世紀，但其對宗教的看法基本未變，宗教仍被視為政治的工具，具有潛在的政治影響力。它可以協助政府動員群眾，推行政策，但也可以成為社會不穩定的力量，因而必須受政府長期監控。在上世紀九十年代，江澤民提出「三句話」作為中共在新時期的宗教政策的總綱，其中第三句：「積極引導宗教與社會主義社會相適應」，正好意味著政府將會公開地利用宗教作為其統治工具。宗教乃為政治而存在。

筆者相信，一個極權政府亟欲控制社會每個環節，故宗教在其中的從屬地位不易有所改變。但對在自由地區的宗教徒而言，必須致力防止任何使宗教從屬於政治——無論是執政黨抑或反對黨、無論是保守力量抑或所謂革命力量——的做法。宗教政治化意味著宗教的自取滅亡。

ABSTRACT

This paper examines the theory and practice of "Religion as Political Tool" promulgated by the CCP of China. The atheist regime denies all intrinsic values of religion and regards it as solely subordinate to political powers. In the past, religion was exploited by the feudalists as well as the capitalists for the subjugation of the ruled. Thus religion was viewed as anti-revolutionary and a roadblock to the liberation movement.

After CCP took over China for more than half a century, its view upon religion basically remains unchanged. Religion is pragmatically regarded as a political tool with implicit political influence. It can be mobilized for national development, but can also be a destabilizing force in society. Thus religion must be constantly controlled. In the last decade, the former CCP president Jiang Zemin concluded the religious policies of China as the following "three phrases": "Completely and correctly implement the Party's policy of religious freedom, strengthen supervision over religious affairs in accordance with the law, and positively guide religion to adapt to socialist society." The last phrase implies that religion is used as a tool by the communist state to benefit the state / society. Religion exists as to serve the interest of the ruling party.

According to the writer, it is unrealistic to expect a big change in the subordinate status of religion in a society where a totalitarian political authority controls all the sectors. However, as religious people living in free countries, we should remind ourselves that subordinating religion to political power and ideology of any kind is but suicidal. Religion can never be reduced to political ideal or practice.