

# 有關家庭教會獨立登記問題的探研

梁家麟

建道神學院

Alliance Bible Seminary

中國教會未來一個重要變項是家庭教會獨立登記，就是指家庭教會無須加入三自會(包含中國基督教三自愛國運動委員會和中國基督教協會，下同)，直接向政府辦理社團登記，從而擺脫非法組織的地位。若這樣的情況普遍發生，中國將不復有一個壟斷性的基督教全國組織，一變而為無數個獨立的堂點與不同組合的系統共時，此將徹底改變內地基督教的生態面貌。我們相信這是未來中國教會發展的必然路向，是政府或早或晚必要作出的政策調整，關鍵只在於甚麼時候出爐而已。就我們所知，已有一些地區著手進行前期探討，意味有關部門與部分家庭教會正朝此方向積極努力，也許最快在一、二年間，便有實質的行動。

作為中國教會的關懷者和觀察者，我們密切留意這個趨向的發展，並認真思考它為教會帶來的短期和長期的影響。這篇文章旨在探討家庭教會獨立登記將產生的連鎖變化，並展望中國教會的未來圖景。

## 一、宗教場所登記的規定

這裡首先對中國教會登記問題作一歷史回顧。

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

國家憲法第三十六條規定：「國家保護正常的宗教活動」。何為「正常的宗教活動」？憲法沒有明確說明。1982年3月中共中央頒布的《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（《十九號文件》）指出，正常的宗教活動必須在合法的宗教活動場所進行；至於教徒按照習慣在家裡舉行一些宗教活動，也是許可的：

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

一切宗教活動場所，都在政府宗教事務部門的行政領導之下，由宗教組織和宗教職業人員負責管理。……任何人都不能到宗教場所進行無神論的宣傳，或者在信教群眾中發動有神還是無神的辯論；但是任何宗教組織和教徒也不能在宗教活動場所以外佈道、傳教、宣傳有神論，或者散發宗教傳單和其他未經政府主管部門批准出版發行的宗教書刊。<sup>1</sup>

從上述的政策可見，正常的宗教活動是跟合法的宗教活動場所直接掛鉤的。宗教活動「正常」與否，首先關乎在甚麼地方舉行，其次才關涉活動的形式和內容。譬如說，在教堂傳教是正常的活動，受法律保護；在教堂以外傳教，便是不正常、不受保護的了。所以，在受政府認可為合法宗教活動場所舉行的宗教活動，才有成為「正常」的條件。

---

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



## （一）有關宗教場所登記的規定

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

### 甲、第一階段

1980年7月16日，恢復宗教活動的政策落實後，國務院轉批宗教事務局等單位所頒布的《關於落實宗教團體房產政策等問題的報告》，將原屬宗教團體，但卻在解放後歷次政治運動裡被政府或其他單位佔用了的房屋產業，退還給宗教團體。不過，由於退還房產牽涉許多官方與民間團體的利益問題，故落實時遇上極大困難，宗教團體至終無法取回所有產業，結果在政府的斡旋或脅迫下，多數只能接納退還部分而不追究其餘的折衷方案。<sup>2</sup>

宗教活動長期遭受壓制，宗教活動場所自然大幅減少。據政府統計，1982年，全國約有三萬多所各種宗教活動場所，與解放初年時約有十萬多所比較，減少了三分之二，惟是同期全國人口卻猛增了三倍，因此，宗教活動場所嚴重不足是不說自明的。在這政府點數的三萬多所活動場所裡，除正式的寺觀教堂外，還包括「簡易活動點和教徒自行建立的活動場所」。<sup>3</sup>明顯地，其中多數是尚未合法登記，未為政府承認的所謂「私設點」。

---

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

<sup>3</sup> 《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（1982年3月），頁335。  
這份又稱為《十九號文件》的政策文件，是於1980年12月，中共中央書記處聽取了中共中央統戰部、國務院宗教事務局黨組關於宗教工作情況的匯報後，由總書記胡耀邦直接主持指導下，組織力量起草的，所以代表黨政最高層對宗教事務問題的定案。因此，八十年代以後，中共的宗教政策沒有重大轉變，因為除非有另一次最高層的會議，否則不會推翻昔日在這方面的最高層的定調。王兆國主編：《當代中國的宗教工作》冊上（北京：當代中國出版社，1998），頁144～145。

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

此時期積極向政府爭取將聚會點合法化的是三自會。宗教政策剛落實，三自會便著手重建已崩解多時的地方系統，其中一個重要任務，就是協助各地的信徒群體爭取恢復或開設教堂，藉以建立三自會的基層組織；而爭取歸還各地的教產，更關係到它的經濟基礎與未來發展的空間，所以必須盡力而為。在教會重開之初，丁光訓與其他三自領導人多次強調要理順政府和信徒的關係，為信教群眾多做實事好事，又重申「辦好教會」是首要的工作目標。對於與三自會尚未有聯繫的信徒群體，他們也積極協助，為其向政府爭取合理權益，並向政府與海內外顯示，他們是代表全國所有信徒的基督教組織。此外，這裡還得指出，家庭教會是在八十年代才蓬勃發展的，此階段尚未形成全國性的龐大系統；而新興的堂點和領袖，亦多未對三自會產生成見，他們仍是三自會可以爭取和積極爭取的對象。可以說，三自會在此時期聯合各信徒群體，積極爭取讓更多宗教活動場所獲得合法登記。

然而，政府有關部門卻對讓更多宗教活動場所登記有所保留。他們認為，容許有限度的宗教自由，是為了控制而不是助長；而處理退還教產，也是他們感到為難的課題。所以，對於恢復或建立堂點的申請，地方政府都會加以諸般阻撓，最好不讓其登記；他們通常以《十九號文

---

<sup>4</sup>王兆國主編：《當代中國的宗教工作》冊上，頁139。

件》所提的「合理布局」為藉口，要求不同堂點甚至不同地方的信徒合併聚會。中共有關研究部門日後也承認，在八十年代初，黨的宗教政策的側重點，在於針對宗教領域內的敵我矛盾問題和違法犯罪問題，以期遏阻非法宗教活動，所以是從消極的角度立法和施政的；至九十年代以後，才明確提出依法管理宗教事務，保護正常的宗教活動，從積極角度處理宗教事務的有關問題。<sup>5</sup>

## 乙、第二階段

八十年代中期以後，家庭教會的發展愈來愈迅速，與三自會的衝突和對立也愈來愈尖銳，甚至造成決裂；而它們所釀造的事端，包括因被地方政府取締而作出對抗性的行動，亦愈來愈引起中央政府關注。從基督教衍生出來的一些極端派系，包括在教義上和社會上的「邪教」，逐漸成為社會的嚴重問題。「呼喊派」是在八十年代第一個被政府定性為「邪教」的組織。<sup>6</sup>這種對立性的發展造成了兩個轉變：第一，政府對為聚會點登記的態度轉趨積極，從阻撓登記到鼓勵登記，並與三自會合作，訂定合法登記須具備的條件，藉以篩選和識別合法宗教與「邪教」。第二，三自會積極推動信徒群體登記，惟其目標由慷慨協助轉為要求它們加入三自陣營，藉以區分「我群」與「他群」。這是第二階段的特徵。

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

---

<sup>5</sup>〈我國宗教概況和宗教政策〉，中央黨校民族宗教理論室編：《新時期民族宗教工作宣傳手冊》（北京：宗教文化出版社，1998），頁412。

<sup>6</sup>詳參梁家麟：〈基督教新興教派與中國教會〉，發表於2005年5月9日，待刊稿。

學院」。<sup>7</sup>《六號文件》確認了訂定宗教活動場所管理辦法的需要，主張加快宗教立法工作。鼓勵宗教活動場所登記，目的是要施行有效的管理，限制愈來愈頻繁的家庭教會活動，遏阻自封傳道人和私設點的數量猛增。

自此，黨和政府對宗教活動場所登記的態度轉趨積極，鼓勵更多團體登記，並將登記的程序法規化。1994年1月31日，國務院頒布了《宗教活動場所管理條例》(145號國務院令)，明確規定宗教活動場所必須向政府登記，登記事宜由宗教事務部門負責。<sup>8</sup>4月13日，宗教事務局根據《條例》制定並頒布了《宗教活動場所登記辦法》，規定了宗教活動場所登記的條件、申請登記的程序和要求；而宗教事務部門則根據宗教活動場所是否符合規定的情況，予以登記、臨時登記、暫緩登記、不予登記等定案。明顯地，政府希望一次過解決各地普遍存在的私設點問題。

政府要求宗教團體登記，針對的自然不是經政府核准復辦或新建的禮拜堂，而是尚未獲批准設立的聚會點。這些聚會點有的是與三自會有聯繫，且願意加入三自會的，但更多是在三自會系統以外的家庭教會。

至於三自會的態度，則見於1991年12月全國兩會常務委員會所通過的《中國基督教各地教會試行規章制度》，其中規定了聚會點登記得符合以下三個條件，才會得到兩會批准：(1)有一定數量的信徒；(2)有選定的講道人員；(3)有固定的聚會地方。<sup>9</sup>按照丁光訓的公開解釋，第三點所要求的不一定是指禮拜堂，任何做禮拜或聚會的地址都屬於固定的場所。<sup>10</sup>這是一個非常寬鬆的要求，意味幾乎所有現存的家庭教

<sup>7</sup>〈中共中央、國務院關於進一步做好宗教工作若干問題的通知〉(1991年2月5日)，中央黨校民族宗教理論室編：《新時期民族宗教工作宣傳手冊》(北京：宗教文化出版社，1998)，頁359～360。

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

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

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



會都能符合條件，畢竟每個教會都得有一個或數個恆常使用的聚會地址。不過，我們知道有些地區的三自會訂定了較為周密的條例，訂明聚會點登記的條件要求；另外，不少地方政府的有關部門，為遏阻有更多合法聚會點出現，便強行要求所有申請登記的聚會點都得有獨立專用的建築物。<sup>11</sup>

對家庭教會而言，向政府登記取得合法地位，不是沒有政治代價的，它們得接受有關部門監督，宗教活動和宗教事務也會受到干預。1996年7月29日，政府發布《宗教活動場所年度檢查辦法》，規定宗教事務部門在每年第一季度對已登記的宗教活動場所進行年檢，年檢的範圍主要包括：檢查宗教活動場所遵守國家法律、法規和政策的情況，管理規章的制定和執行情況，主要宗教活動和涉外活動情況，主要財務管理和收支情況，登記項目變更情況及所屬企、事業和現有房地產的變動、管理情況，以及其他有關情況等。<sup>12</sup> 這個《檢查辦法》充分說明政府要求宗教活動場所登記的意圖，就是要把它們全面納入其監控範圍之內，監控的範圍涉及日常的所有宗教活動，巨細無遺，有關部門變成了宗教團體的董事會，甚或真正的老闆。政府官員恆常對外宣稱要求宗教團體登記，是全世界多數國家的正常要求，這無疑是對的；但宗教活動場所登記後便得接受政府全方位的年檢，全世界倒沒有幾個國家會這樣做，只能說是中國的特有國情了。

## （二）為了團結與穩定

必須指出，改革開放以來，中國政府都沒有全面取締家庭教會的政策。

無論是政府官員抑或三自會，都不承認中國存在一個為數龐大，且與三自會對立的家庭教會，僅承認有為數不少的信徒依照基督教的傳統或其他理由，而選擇在家裡聚會，所以這是「家庭聚會」而非「家庭教會」。葉小文說：

---

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

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



政府有關部門在登記工作中充分尊重各宗教的信仰特點。比如，基督教按照宗教習慣，教徒在自己家裡舉行以親友為主參加的禱告、讀經等宗教活動，一般稱之為「家庭聚會」；在宗教活動場所依法登記中，政府並不要求這類家庭聚會申請登記，當然也不對他們的正常活動加以干涉和限制。至於少數不願意申請登記的宗教活動場所，相信他們遲早會理解，享有法律規定的權利與履行法律所規定的義務是一致的。<sup>13</sup>

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

這個說法雖有政治說辯的成分，但大致上是符合事實的。筆者曾指出：

八十年代冒起的農村教會，就其起源言，大都是……「自發教會」，而非〔筆按：反三自意義的〕「家庭教會」；參與者並非一開始便打算與政府或三自會對抗，他們卻是在三自會根本不存在、或是未能幫上忙的情況下，自行組織而成，目的僅為填補三自會的教會在服事範圍與服務內容上的未逮處，「自發教會」是「非三自」而不是「反三自」。<sup>15</sup>

<sup>13</sup> 葉小文：〈中國的宗教政策和宗教狀況〉，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13。

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

<sup>15</sup> 梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》，頁64。

家庭教會的大部分成員都是在改革開放以後才信主的，他們沒有在五、六十年代被政府夥同三自會迫害的經驗；但這不等於他們與過去的歷史記憶完全割裂。因為當他們因各種考慮而拒絕併合到三自會時，便亦面對不同程度的迫害，這些迫害經驗自然會與五、六十年代的經驗連繫起來；同時他們為了使在組織上獨立的訴求變得合理，也會援引前人的理論，將自己併入受苦的認信教會的傳統去。少數曾受迫害的牧者與信徒，在七十年代獲釋後，廣泛在各地家庭教會主領聚會，他們也傳遞了認信教會與主流社會保持分離與對立的信息。無論如何，八十年代以後，三自會與家庭教會的關係，可以簡單歸結為併購與反併購：三自會要求家庭教會併入其系統，而家庭教會則力圖保持自己的獨立性。

海外基督徒——特別是中國事工機構經常報道家庭教會遭受打壓，領袖和信徒被捕判刑的消息，給人的印象是，政府對家庭教會的政策是一味打壓，積極取締。這些個別的消息固然多數是真實的，卻也未反映全面的事實。家庭教會既為非法組織和活動，被打壓是「正常」不過的事，不致讓人感到意外；教人費解的倒是其屢仆屢起，同一地區同一系統的同一群人，竟然在給打壓一陣後又重新發展。這不能不讓人思考：到底打壓是常規，抑或容忍才是常規。政府若是下決心全力撲滅家庭教會，或至少咬定目標專門取締某地某系統的某些人，我們相信它總是能夠辦成的。<sup>16</sup> 家庭教會一直以非法形式存留數十年，且迅速增長，我們不能將這現象簡單解說為有關部門無能，取締工作失敗，而必須考慮

---

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

以下的可能性：從改革開放直到今天，政府都沒有決心全面取締家庭教會；雖然取締非法宗教聚會的政策一直存在，當局間中亦作如是宣揚，<sup>17</sup> 卻未真箇從中央到地方逐層貫徹執行。

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

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

從鄧小平到江澤民，再到今天第四代的領導核心，都曾在不同場合重申上述的團結原則。所有宗教政策的制訂，都是為了貫徹這一個原則，也絕不能違反這個原則。江澤民說：

---

<sup>17</sup> 譬如李鵬於1992年說：「我們依法保護正常的宗教活動，做好對宗教事務的管理和支持，堅決取締一切非法的宗教活動。」李鵬：〈關於宗教工作的問題〉，中央黨校民族宗教理論室編：《新時期民族宗教工作宣傳手冊》（北京：宗教文化出版社，1998），頁289。

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

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

<sup>20</sup> 《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（1982年3月），頁335。

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

江澤民這番話，不是為了向國際社會喊話宣傳，也不是面向宗教界人士作統戰，而是對正在從事宗教管理工作的官員說的，所以應該準確地反映了中央政府的基本原則。因著這個注重團結和穩定的最高原則，自七十年代末年以來，中央政府的宗教政策都非常穩定，在四分一個世紀內，歷經多位領導人，也沒有重大轉變；<sup>22</sup>只是在執行的寬緊程度上，不同時期、不同地區與不同的負責人可能有不同作風，這樣才顯出若干的差異來。總的而言，政府對宗教問題一直採取相對平和忍讓的態度（與五、六十年代相比，而不是與西方世界相比），盡量減少衝突事端，鮮會採取激烈鎮壓和取締的手法；當然碰到像法輪功發動萬人包圍中南海般嚴重事件，則屬例外。「穩定壓倒一切」，這個原則也可以用在中國宗教政策之上。

---

<sup>21</sup> 江澤民：〈高度重視民族工作和宗教工作〉，中央黨校民族宗教理論室編：《新時期民族宗教工作宣傳手冊》（北京：宗教文化出版社，1998），頁281～282。

<sup>22</sup> 從江澤民起，各級中央領導人都多次重申「今後宗教工作要保持宗教政策的穩定性和連續性」，「在宗教政策上切不可給人產生一個錯覺，好像『左』的一套東西又要來了，我們沒有這個意思。特別要給那些有聲望的宗教界人士講清楚，我們黨的宗教政策是穩定的，宗教信仰自由政策是絕不會改變的，這是我們憲法規定的。」江澤民：〈一定要做好宗教工作〉，中央黨校民族宗教理論室編：《新時期民族宗教工作宣傳手冊》（北京：宗教文化出版社，1998），頁287。

必須一提，在過去二十年，海外好些觀察家從不間斷地觀風望影，就著國內各種政治言論和運動的蛛絲馬跡，以及某些地區所發生的宗教事件，諸如某家庭教會被取締和某些信徒被捕，而推斷說「中國的宗教政策又收緊了」（「放鬆了」的說法倒沒聽過，總是不斷地聽到「又收緊了」）。尤其有趣的是，筆者曾多次被「知情者」神祕兮兮地問：「你知道國內的政策又轉變了嗎？」我只能傻呼呼地搖頭說「不知道」，這樣子的遭遇不下十餘次。



### (三) 對非法聚會的處理

要求團結和穩定，不等於放棄對宗教團體和宗教活動的監控。雖說在建國半個世紀以後，國內宗教的性質已有轉變，但它仍存有與唯物主義迥然不同的意識形態，仍有可能轉化為與政權敵對的異質元素，所以政府絕不敢放鬆對宗教的控制——他們美其名曰「管理」。就管理的要求而言，家庭教會成了政府一個頭痛的問題。一方面，它並非官方認可的宗教團體，不隸屬於政府委任的代理組織之下，亦不受宗教管理部門與宗教法規約束，這些都破壞了政府對宗教活動的監控布局，必須予以限制；另一方面，強力取締又會釀成社會事件，造成社會震盪不安，破壞團結和睦的基本原則，付出高昂的政治代價。因此，放任不成，嚴打亦非所願，這是一個兩難局面。從中央政府的角度看，最佳出路是爭取它們加入三自會，使其由非法轉成合法，並納入有關部門的監控範圍內，至於全面撲滅僅是次而又次的考慮。《十九號文件》說：

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

由於家庭教會與基督教衍生的「邪教」問題愈來愈嚴重，必須從嚴處理，所以1991年出爐的《六號文件》在談到如何處理宗教問題時，語調較為強硬，但處理原則仍是與《十九號文件》維持一致的：

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

---

<sup>23</sup> 《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》(1982年3月)，頁338。

<sup>24</sup> 《中共中央、國務院關於進一步做好宗教工作若干問題的通知》(1991年2月5日)，頁362。



事實上，若不涉及「國內外敵對勢力」的干預，不涉及「滲透與反滲透、和平演變與反和平演變的鬥爭」，<sup>25</sup> 宗教問題便是人民內部矛盾，<sup>26</sup> 而非敵我矛盾；<sup>27</sup> 對人民內部矛盾，激烈的打壓手段是不允許的，地方官員並未獲得授權全面取締家庭教會，也沒有取締在家裡聚會的法理依據。因此，團結和穩定的基本原則，理應超越地方官員的個人愛惡和行事作風，後者的變數不能改變前者的常數。

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

各級黨委和政府，對宗教問題一定要採取十分慎重的態度，從維護穩定大局出發，嚴格區分和正確處理兩類不同性質的矛盾。對於人民內部的思想和認識問題，要堅持團結的方針，堅持民主和教育的方法；對國內外敵對勢力的破壞活動，不管它以甚麼形式出現，都要堅持予以制止和必要的打擊。<sup>29</sup>

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

<sup>25</sup> 江澤民：〈一定要做好宗教工作〉，頁285。

<sup>26</sup> 「解放以後，經過社會主義經濟制度的深刻改造和宗教制度的重大革新，我國宗教的狀況已經起了根本的變化，宗教問題上的矛盾已經主要是屬於人民內部的矛盾。」《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（1982年3月），頁332。

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

<sup>28</sup> 〈我國宗教概況和宗教政策〉，頁414。

<sup>29</sup> 李鵬：〈進一步重視、關心和做好宗教工作〉，中央黨校民族宗教理論室編：《新時期民族宗教工作宣傳手冊》（北京：宗教文化出版社，1998），頁293。

基層幹部及統戰、宗教工作部門幹部普遍反映，自封傳道人和家庭聚會點是基督教不正常發展的重要原因。……

解決自封傳道人和家庭聚會點問題，既沒有法規依據，政策規定又比較模糊，基層幹部很難操作。對基督教家庭聚會點，中共中央19號文件說：原則上不允許，但接著又說不要硬性制止。由於認識上的不一致，有的強調「不允許」，有的人強調「不要硬性制止」，執行起來比較困難。1984年，中央統戰部對基督教家庭聚會點有個「解釋」，說「以家庭成員和親友參加傳統的家庭聚會是允許的」，問題是親友的含義太廣，農村中不少地方一個村莊一個姓，都沾親帶故，聚會時人數眾多。蘇南某縣一個村，開始時只有一戶人家信教，後來親友參加聚會，逐步擴大到不信仰的人也來聽聽看看，最後發展到全村，幾乎各戶都有人信教。中央19號文件明確〔指出〕：「在同一宗教裡有信仰這個教派的自由，也有信仰那個教派的自由」，這一規定是非常正確的，而「聯合禮拜的方向必須堅持」的原則，雖在領導人講話中提過，但正式文件裡沒有明確規定，這就為一心想恢復原教派活動的人找到藉口，以致引發基督教教派之間的紛爭，這種紛爭客觀上又促發了基督教信徒人數的增長。……

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

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

《條例》和《辦法》對不予登記的宗教活動場所仍在進行宗教活動怎麼處罰，沒有明確的規定，基礎幹部碰到這類問題往往束手

無策，這個問題又直接關係到鞏固登記的成果，如果不予登記的場所仍在進行活動，那麼登記的場所也就失去意義了，登與不登一個樣。從我們調查的情況看，在蘇北少數基督教信徒比較集中的地方，已經出現了新的基督教私設活動點。有的地方在登記工作中經做工作把附近一、兩個點合併起來進行登記，可在登記以後不長時間又一分為二。<sup>30</sup>

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

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

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

---

<sup>30</sup> 周加才：〈關於江蘇省基督教現狀和發展趨勢的調查與思考〉，收氏著：《宗教工作探案》（北京：宗教文化出版社，2002），頁131～133。引文最後一段所說的《條例》，是指1994年1月31日發布的《宗教活動場所管理條例》；而《辦法》則是指同年4月13日頒布的《宗教活動場所登記辦法》，本文前面已有說明。

## 二、宗教政策的突破

### (一) 容許家庭教會獨立登記的可能理由

政府若容許家庭教會獨立登記，會有甚麼可能的理據？這裡我們且以江澤民於1993年11月提出的「三句話」作為概括。<sup>31</sup>

#### 甲、全面正確地貫徹執行黨的宗教政策

政府向來統一口徑的說法是，中國只有宗教徒一億多人，佔全國總人口的十分之一。這個數字幾乎為所有學者沿用，但至最近才有質疑的聲音。上海社會科學院的鍾國發曾比較中國大陸、台灣和日本的宗教徒人數，指出後兩個地區的教育水平與經濟發展程度遠較前者為高，但宗教徒所佔總人口的比例都超逾90%，中國大陸若只有總人口十分之一的宗教徒，實在是不可思議的事；他認為這個數字是遠遠被低估了，特別是忽略了多數沒有加入宗教組織的民眾，他們都在家裡從事祖先崇拜、多神崇拜等民間信仰。中國宗教微弱的說法是一個神話，以為宗教很快會消失的想法更是一種迷信。面對宗教長期且普遍存在的事實，作者認為必須大力扶助高級宗教，藉以遏制低級宗教，而不是一刀切的限制所有宗教，因為這樣只會限制了有組織的高級宗教，而讓零散流動的低級宗教有機可乘：

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

<sup>31</sup> 江澤民：〈高度重視民族工作和宗教工作〉，頁281。

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



扶助高級宗教以遏抑邪教，是當前的宗教政策。讓家庭教會合法化，一方面可防範它因社會邊緣化而朝低級宗教（民間宗教、「邪教」）的方向蛻變，另一方面也鼓勵它能朝更高級的宗教的方向發展。如此既能減少低級宗教的數目，亦增加高級宗教的數目。惟有合法化，方能合理化。

有關部門對基督教在中國發展的情勢，應該是瞭如指掌的。他們對外宣傳是一套，訂定具體的施政方針時則按照另一套，甚少罔顧現實，自欺欺人。下級官員當然有瞞上欺下的情況，但隨著研究宗教的學者（包括學者型的官員）所作的田野考察日漸增加，謊報戰情是難以長期維持的。<sup>33</sup> 所以，他們總會知道三自會的現實代表性，與其在未來成功統合全國基督教的可能性；總得思考是否仍應將所有注碼押在其上，是否得調整沿用半個世紀的一元化的宗教政策，好適應一個多元化的社會環境；總得計算繼續將為數龐大的家庭教會邊緣化的社會代價，包括在釀造出「邪教」問題後的補救性處理。筆者相信，有關部門若是尚未採取行動，不是由於他們不知道現實的需要，而在於他們尚在計算改變的迫切性和執行的時間表，評估改變所帶來的連鎖反應和社會後果；筆者亦相信，改革議程已擺在會議桌上，可供迴旋和拖延的空間不多。

在此必須指出，政府要是容許家庭教會獨立登記，其實並不用對現行的明文法規作任何改動，也不會違反自《十九號文件》以來所訂定的政策原則。因為政府和三自會的領導人一向宣稱三自會為非官方的群眾組織，故此在名義上，政府不能勉強家庭教會加入三自會，也不能在教會登記這個公共行為之上，加入參加三自會此附加條件。葉小文在會見美國某訪問團時便這樣聲明：

---

<sup>33</sup> 像潘岳的大膽建言便很矚目。潘岳：〈我們應有怎樣的宗教觀——論馬克思主義宗教觀必須與時俱進〉，《深圳特區報網絡版》，〈[http://www.cnwnc.com/big5/content/2001-12/16/content\\_454050.htm](http://www.cnwnc.com/big5/content/2001-12/16/content_454050.htm)〉（2001年12月16日下載）。有關這方面的討論，參梁家麟：〈宗教工具論：中共對宗教的理解和利用〉，《建道學刊》第22期（2004年7月），頁12～14。



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

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

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

## 乙、依法加強對宗教事務的管理

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

經過四分一個世紀以上的實踐，我們可以確定的事實是：三自會無法統合全國的所有教會，扮演名副其實的代理組織的角色。在九十年代初年，金陵協和神學院副院長陳澤民便已指出這個事實，他將問題歸咎於三自會尚未發展出一套適合中國國情的教會論和教政體制，在組織上未臻完善；此外，缺乏有能力的接班領袖也是嚴重的問題：

---

<sup>34</sup> 葉小文：〈加強了解，擴大共識——會見美國基督教廣播網董事會主席羅伯遜一行談話紀要〉，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91。

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

陳澤民準確地看到三自會無法統合全國教會，但他認為主因在於缺乏一個適切的教會論與教政體制，卻未道出問題的關鍵。造成三自會無法統合各教會的最大原因，在於各地教會主要不是三自會由上而下逐層逐間建立起來的，上級與下級只有政治性的連繫，而無教會性的關聯，只有利害的計量，而無發乎信仰的忠誠。這不是一個自然生成的有機體，而是人為湊合的組織。

回溯歷史，全國性的三自會在1954年成立，由於政府要求各省市必須在足夠的批判和改造，將所有不合心意的教會領導拉下馬後，方准成立地方的三自組織，因此地方組織的建置很緩慢。1957年「反右」運動以後，三自會已遭限制與打擊，活動空間大為縮小，亦未有機會建立完備的基層組織；多數縣份都未曾成立三自組織，遑論縣以下的鄉鎮了。八十年代以後，基督教在農村迅速增長，這些地區大都未設立三自組織或專職的宗教管理機構；可以說，大部分基層教會都是在三自會不在場的情況下自行創生與擴展的。多年來從事宗教管理工作的周加才引述江蘇省的情況說：

從江蘇的情況看，農民是信教群眾的主體，經濟欠發達的農村是基督教發展的廣闊天地。……80年代中期，我省由於一些地方宗教工作機構沒建立或者不健全，愛國宗教組織沒恢復或者沒成

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

立，對農村基督教活動基本上是放任自流，一度出現了「自由傳道滿天飛，私設點到處設」的局面，基督教混亂現象較為嚴重，基督教不正常的發展尤為突出。<sup>36</sup>

若在時間上，自發教會的建立早於三自會，那它們要加入三自會，便不是理所當然無須思考的事，而是得經過利害的考量；所有考量都是條件性的，故它們與三自會的關係，亦是有條件而非無條件的。總而言之，要令這些原本放任自流的農村自發教會接受政府的管理，已是很不容易；要是將它們納入與其原無關係的城市三自組織之內，接受這個半官方的「人民組織」的管轄，便更是難上加難了。<sup>37</sup>

雖然三自會不斷吹噓，八十年代信徒增加是三自運動成功的明證，但不少人都懷疑這個政治化也（在神學上）自由主義化的領導層，在傳福音與建立門徒方面曾出過多少力。<sup>38</sup> 因此，全國、各省市的兩會與地方堂點之間，主要不是母女的傳承關係；它們的關係與其說是教會性的擴展，不若說是政治性的併合，就是在政府的強制指令下，地方堂點才被迫併入此系統，聽命於全國兩會。一旦政治約制力減弱，分裂是可以預期的。

這裡不擬全面評估三自會的成敗得失，卻要指出，三自會無法有效統合全國教會，將是政府下決心要讓家庭教會獨立登記的重要原因。

---

<sup>36</sup> 周加才：〈關於江蘇省基督教現狀和發展趨勢的調查與思考〉，頁130。

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

<sup>38</sup> 筆者肯定三自會在過去二十餘年所作的貢獻，特別是協助政府營造可供教會發展的空間，以及復建教堂、刊印聖經與各種書刊、開辦神學院與各等培訓課程等。但是，對在農村自發傳教與建立教會的「自封傳道人」而言，他們甚難看到以上三自會所作一切的積極意義；他們倒常經歷地方三自會伙同政府部門對他們施以打壓，對傳教工作橫加阻撓。

上世紀七十年代末，政府鑑於無法全面撲滅宗教的事實，便容許宗教重新組織與活動，目的是要讓這些非法卻存在的團體合法化，從而納入行政機關的管治範圍內；畢竟能管不能禁，總比既不能管又不能禁為佳。同理，九十年代以後，政府若是考慮讓家庭教會合法化，便亦應是鑑於三自會無法統合基督教各派，甚至成了分離教派，與政府理順關係構成障礙等事實；與其讓這些教派維持非法地位並在法律管轄的範圍以外，不若將它們合法化，從而納入政府的管治範圍，這仍是依循「能管不能禁，總比既不能管又不能禁為佳」的考量。

對有關部門而言，管理不僅是為了管理，管理的一個目標是限制發展，阻擾基督教增長的勢頭。周加才明白指出：「宗教活動場所登記後，管理力度加大，發展速度會適當減緩。」<sup>39</sup> 我們不歡迎這樣的後果，但政府必會考慮這個「好處」。

### 丙、積極引導宗教與社會主義社會相適應

最後我們談家庭教會登記，與積極引導宗教與社會主義社會相適應的關係。

必須指出，八十年代中共提出積極引導宗教與社會主義社會相適應，是其宗教理論和宗教政策一個重要的躍進。

早在五十年代，中共便已著手改造各宗教，要肅清宗教內部的封建主義和帝國主義。1958年，統戰部長李維漢首先提出要改革宗教制度，使之與社會主義制度相適應，這是針對伊斯蘭教而說的，其後當然也適用於基督教。改革宗教制度的目的，是要使宗教不致成為與社會主義政權敵對的元素，這是消極性和防範性的。但在八十年代，當胡喬木首先倡言要積極引導宗教與社會主義社會相適應時，所想的不僅是防範宗教成為政權的危害，而是要找出宗教裡有助政府施政的正面元素，加以發揚，藉以協助施政，達成政治目標。<sup>40</sup> 所以這是對宗教的積極利

<sup>39</sup> 周加才：〈關於江蘇省基督教現狀和發展趨勢的調查與思考〉，頁123。

<sup>40</sup> 詳參梁家麟：〈宗教工具論：中共對宗教的理解和利用〉，頁12～15。



用。如此，「積極引導」一詞便不僅意含在推行的態度上更主動和努力，也是在目標上作積極性的利用而非消極性的防範。簡言之，消極性的防範指不要讓宗教成為禍患，積極性的利用指要令宗教成為政治的僕人。

從改革的內容上看，我們也發現五十年代和八十年代以後的差異。五十年代李維漢強調，改革宗教制度不等於改革宗教信仰，宗教制度主要指宗教的封建特權、生產資料所有制與有害的社會習俗，這些都是宗教的外在形式，而非信仰的必要部分。<sup>41</sup> 但是，當代倡導的積極引導宗教與社會主義社會相適應，卻是藉政府的力量，改革基督教的信仰內容。因為如果只局限於外在形式的變革，是難以使一個宗教成為社會主義社會的正面因素，所以必須從改造宗教的教義和意識形態入手。舉例來說，無論是哪個宗派傳統，對更正教徒而言，「因信稱義」都不能說是一個可有可無的邊緣教義；要求改革這個教義，即等於動搖基督信仰的根本。當然，丁光訓的個人主張，不一定等同政府「積極引導」的意圖，但往後政府發動黨和國家的機器來為丁的主張保駕護航，用政治運動形式以作硬銷，便不可能辯稱這僅是丁光訓個人的意見了。

對於引導宗教與社會主義社會相適應此行動，政府和三自會的領導人的解說是：宗教必須與時俱進，否則便會遭社會淘汰；過去千百年來，所有具歷史傳統的宗教都在不斷調整自己的信仰內容和表達方法，而這是它們得以跨越時空繼續傳播的重要原因。這也是基督教向來說的「本色化」。這個說法有相當程度的合理性。確實沒有一個宗教可以拒絕與時俱變，沒有一個有效的傳播能不因應受眾而調整甚或改變所傳播的內容；傳播總是雙向的，宗教能改變傳教的對象，宗教也被傳教對象改變。問題在於：(1) 這個轉變的要求是由宗教團體自行察覺而自願進行的，抑或由政府「積極引導」甚或強制進行的？(2) 這個轉變是一個緩慢的自然轉化，抑或是一個人為的理論堆砌和帶脅迫性的運動風潮？(3) 轉變的目的是為了更有效的傳教，抑或為了向政府宣示其不存在「異

---

<sup>41</sup> 莫岳雲等：《李維漢統戰理論與實踐》，頁 250 及後。



質元素」，從而能獲得合法存在的權利？<sup>42</sup> 而更重要的問題是：(4) 宗教團體所要適應的對象是甚麼？誰是「社會」？是指教內的信徒和他們面對的世界，還是指有待傳教的社會大眾，抑或是由政府主導甚或壟斷了的官方意識形態？一個全能主義的政府，總是將文化和社會「官有化」，政府就是文化和社會；在有關官員眼中，不存在政府以外的公民社會。所以，由社會主義政權所塑造和期望的社會，便是「社會主義社會」；宗教所要適應的對象，便是這個社會。說個誇張的假設，就算政府所推銷的某個思想和推行的某個政策，徹底違背了民意，宗教還得與這個思想或政策相適應，而非與跟此官方思想相對立的民意相適應。我們知道這個假設不是完全虛擬的，三自會面對的其中一個困境正在這裡。

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

---

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

公允地說，二十多年來，中國政府為國家富強和人民福祉做了巨大貢獻，同時會就現實需要而定時調整其思想和政策；即使對官方意識形態的馬克思主義和毛澤東思想，他們也作了教人詫異的重新詮釋。所以，政府並非沒有與不斷轉變的社會和文化相適應，他們稱之為「與時俱進」。在宗教政策方面，《十九號文件》便已是對前期政策的一個重大調整，與新時期的社會環境相適應。我們相信，未來執政者會繼續奉行開明務實的施政路線，廣泛而認真地聽取民意，靈活訂定與修訂其政策和法規，與瞬息萬變的時代和風雲幻變的國際形勢相適應。當政者與宗教界要真誠聆聽對方的聲音，明白彼此的關懷和需要，放棄固守昔日成見，也別讓過去的負面經驗決定面前的行動取態，雙方衷誠合作，各自調整步調，為建設一個人道、民主、自由、和平、公義、富強的國家和社會而努力，這才是真正的「政治與宗教相適應」。

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

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

## （二）宗教政策的調整

我們可以預見，政府若准許家庭教會無須加入三自會而登記成為合法宗教團體，現行的宗教政策或許無須作任何重大的更動，但在政策的推行上，將無可避免有許多相應的調整；其中最可預見的，是從半間接管理到直接管理的問題。

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

---

<sup>43</sup> 中國政府至今仍宣稱貫徹「政教分離」的宗教政策。「政教分離一是指國家與教會分離，不允許教會染指國家權利；二是指政治與宗教分離。新中國實行的『政教分離』原

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

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

由間接管理轉變為直接管理，會否導致政府加強控制宗教團體和宗教事務的後果？對這個問題，我們曾蒐集過一些意見，發現論者的意見分歧，贊成和反對的都有，而且還有人相信情況跟今天無大分別。

### 甲、控制不會更嚴密

先說反對意見。有人認為政府不會因直接管理而加強對宗教團體的監控，他們所持的原因有三：

第一，政府的資源有限：過去政府倚仗代理組織監管宗教團體的日常事務，只在較重要的人事與事務部署時才直接出面干預，或說只在他們喜歡干預時才干預，這樣人力資源的消耗會較低；但若由政府直接監控，基於人力資源的限制，即或他們有全方位監控的意圖，在實踐上也

---

則指，國家政權不可能用來推行某一宗教，也不會強制消滅宗教。但宗教不得干預國家行政、司法、教育，不允許某一宗教佔壟斷地位。」何虎生：《中國共產黨的宗教政策研究》（北京：宗教文化出版社，2004），頁120。

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

<sup>44</sup> 《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（1982年3月），頁339。

<sup>45</sup> 李鵬：〈進一步重視、關心和做好宗教工作〉，頁294。

難以辦到。除非政府在宗教事務方面大幅增撥資源，否則以每個縣才得一、兩個官員的編制，要巨細無遺地監控地區各宗教的日常事務，這是不可能的事。<sup>46</sup> 民諺說：「不怕官，最怕管。」能無事不管的代理組織（管），肯定較無法全面監控的政府部門（官）更具干擾性。

第二，失去犯罪的掩飾：有代理組織作緩衝，政府官員較易上下其手，與代理組織的負責人私相授受，進行不法交易。譬如要求資助教會的海外團體另撥金錢給官員，安排他們出訪外國，甚至安排他們的子女放洋留學，類似的貪瀆形式層出不窮。這些不法事件通常由代理組織出面進行，<sup>47</sup> 一旦東窗事發，官員便把責任推到代理組織身上，由他們作替罪羊。如今既剝去代理組織這一層，官員的貪瀆沒有從前般方便，事敗而得直接承擔罪責的機會也大增。這樣，直接管理或許會帶來較為合理的管理。

第三，純政治性的監控：政府一直透過代理組織監控宗教團體。由於代理組織名義上是宗教組織，在教義和神學方面有言說空間，他們可以把原為政府的看法，包裝成宗教團體自己的看法，甚或宣稱此為代表全國信徒的看法。<sup>48</sup> 撤走代理組織以後，政府的干預便只能集中在政治和行政層面，要干預宗教的其他層面，譬如要求修訂教義以便與社會主義社會相適應，難度便大為增加；從這個角度說，干涉的範圍會較前為小。

## 乙、控制更嚴密

認為政府對宗教團體的監控將較前嚴密的人，主要強調目前代理組織發揮了若干保護教會的功能，這種政治功能難在新政策實行時得以維持：

---

<sup>46</sup> 安徽某地一個家庭教會，自九十年代向政府登記後，派出所便再無派員前來干預其活動，他們只須每年向有關部門呈送年檢報告。所以，合法化意味著減少監控，這是可以預期的事。

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

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



第一，有信仰比沒信仰好：代理組織裡的好些成員仍有宗教信仰，對所屬宗教團體也有感情。他們有時會跟政府官員據理力爭，拒絕過分不合理的政策；並且，他們既扮演中介者的角色，便亦可以運用信教群眾作為民意後盾，同官員討價還價，發揮雙向而非單向的溝通作用。

第二，高級比低級好：按目前的行政架構，三自會是全國性的組織，故與黨政機關有多層面的溝通途徑。要是某地的堂點被地方政府欺凌，剝奪其應有的權益，堂點可向省級三自或全國兩會籲請，要求他們在所屬的級別裡，向省級或中央宗教部門申訴。中國是個階級森嚴的社會，平行交涉的成功率，遠高於越級上訴。一般相信，愈是高層政府官員，便愈得按照規章辦事，合法與合理程度較高；加上上級官員並無直接涉入地方的利益，秉公處理的可能性也較大。還有，通常省級或以上的三自會領袖，都同時兼任某些諮詢性的公職，最普遍的便是擔任人大和政協委員，他們也有正式渠道表達對政府宗教政策的意見，發揮若干程度的監察作用。像丁光訓身為全國政協副主席，位列國家領導人之一，政治地位崇高，政府官員不能不賣賬，所以可產生對政府的制衡作用。

由此可以猜想，一旦取消了宗教的代理組織，個別堂會便難以抗拒地方官員種種不法的盤剝與干預。當然信徒可以向上級政府抗告，但在官官相衛下，申訴的成功機會肯定不高。中國目前尚未建成一個法治社會，官員的權力過大，貪污濫權的情況嚴重，愈是基層的農村，幹部的水平愈低，不法事件愈是層出不窮。<sup>49</sup> 廁身於社會邊緣的信徒群體，恆常是地方幹部（特別是公安部門）勒掙金錢攫取年終獎金的對象，若是缺乏代理組織出面保護，他們的處境將更為不堪。除非有健全的法制，以及日漸成熟的公民社會（包括有效的輿論監察），否則貿然拆毀代理組織與相應的政治地位，只會讓地方官員坐大，誘使他們更肆意侵凌教會。

---

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

### 丙、控制不會有大變

最後，我們談談認為控制情況不會有大變化的人的論據：

第一，換湯不換藥：目前在縣級或以下的農村教會，即或隸屬於三自會的——也就是說合法的，基本上還是由地方政府、特別是派出所人員直接管理的，其干預程度，有部分可說已達至無微不至、凡事過問的地步；省級或縣級的三自會對農村堂點的領導僅屬象徵性，亦無權抵禦地方幹部對宗教事務的操縱。所以，即或這些堂點擺脫三自會而直接受政府部門管轄，情況亦將與現時無大差異。地方幹部是既有興趣復有能力，對轄下為數不多的宗教團體進行全面操控的。這是對現實教會一個較為消極性的觀察。

第二，治標不治本：持定理想主義政治理念的人認為，中國教會當前面對的最大困難，不是被壓迫，而是遭歧視。<sup>50</sup> 歧視的情況已不限於政治層面，而是伸延到法律、社會、經濟、教育與文化等方面，可說是無所不在，無遠弗屆。特別在過去半世紀以來，政府以其龐大的政治與教育機器，大力宣傳唯物主義與無神論，對宗教極盡歪曲與醜化之能事。他們認為，家庭教會的獨立登記，對於基督教在中國的發展充其量只有小補，無助其在大環境裡的際遇。除非中國的政治有激烈變化，不僅奉行實用主義，更是徹底放棄所有官方的意識形態，包括唯物主義與無神論，而且也全面廢除一黨專政，實現民主與自由，否則基督教的發展前景將不會有結構性的改變。

第二點的看法，好像游離了本文的主題，不過我們可以將它的意思修訂為：能夠合法登記，並非決定教會政治待遇的因素，若其他因素不變，基督徒與教會的政治待遇將不會有太大分別。

對於以上三個可能性，筆者較為傾向第一個，所以較樂觀地相信合法登記有助改善家庭教會的政治地位，從而獲得更廣闊的發展空間。我對政府的宗教政策有一個進一步的期盼：政府完全撤銷宗教管理部門，

---

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

不要干預宗教事務，讓人民真正自行選擇和實踐他們的宗教信仰；同時容許宗教團體以社團身分登記，並以對待一般社團的態度來處理與宗教團體有關的事務，包括所援引的法律規章在內——我不認為需要有獨立的宗教法。宗教是愈處理便愈成問題，愈是特殊看待則問題愈嚴重；任由其自由發展，並按照市場規律來自行淘汰篩選，便不會產生嚴重的政治和社會問題。<sup>51</sup> 凱撒的歸於凱撒，上帝的歸於上帝。

### 三、影響與機遇

#### （一）登記對教會的影響

這一節，我們要探討家庭教會獨立登記將帶給中國教會各方面的可能影響。

##### 甲、對三自會的影響

表面上看，三自會是這個轉變的「輸家」。第一，政治地位轉變：它作為基督教總代理的半官方地位給徹底動搖了，既不復能在政府面前聲稱代表全國數千萬信徒，亦不能在國際社會裡宣稱代表中國教會整體，其政治和社會地位肯定受到嚴重影響。當然，也不能簡單說三自會失去其代表性，是由於政府容讓家庭教會登記所致；因為若不是三自會早已無法代表所有教會，政府亦不會改轅易轍，另闢政治空間給家庭教會。所以，我們最多說三自會失去代表性，與家庭教會獨立登記是互為因果的——前者導致後者，後者的出現又加深前者的危機。

---

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

第二，對個人前途的影響：在這次轉變中，最直接受影響的是三自會的部分領袖，特別是那些純粹依靠政治上位，對信仰和教會全無承擔，也缺乏信徒支持的人。因為對他們來說，失去政治功能，即等於失去一切；他們既沒有轉換身分和角色的可能性，便只好接受給時代淘汰的命運。至於志切牧養信徒，只是脅於形勢而被迫跟政治虛與委蛇的牧者，所受的影響會較少，他們倒可專注做與身分相稱的工作。

第三，三自會功能的轉變：三自會若是不復為全國基督教的代理組織，則它尚餘甚麼政治與宗教功能，便是一大問題。其中最可能的出路，是轉變為一個宗派或教會聯會。所謂宗派，約等於歐美澳紐國家由幾個主要教派合組成的聯合教會 (united church or uniting church)；而教會聯會則仿似普世教會協會 (World Council of Churches) 在各國所建立的基督教協進會 (National Christian Council)。若三自會（最可能的是中國基督教協會）轉變為一個宗派，它在一定時期裡仍將是全國最大的宗派，保有最多的土地物業等資源，包括神學院和出版社，發展空間較其他後起教派為大；此外，作為一個宗派，中央組織可以對地方堂會施以相當的控制，組織的完整性仍能維繫，這應是三自會領導層的最佳選擇。<sup>52</sup> 至於成為一個教會聯會，也是順理成章的事，中國基督教協會本來就是普世教會協會的會員；再說，幾乎所有國家的基督教協進會，都不曾包羅所有堂會和信徒，許多地方更連總數一半也達不到，所以代表性應不成問題。<sup>53</sup>

第四，三自會的內在維繫：三自會能否轉化為全國最大的宗派，還待看它能否維持如今的龐大架構；在失去政治力量的撐持後，如何防範整個組織出現土崩瓦解的情況。三自會的領導層深知其政治性太強而教

---

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

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



會性不足的事實，正積極尋求改善，其中一個做法是企圖在中國教會建立主教制度。2004年11月《天風》報道，中國基督教全國兩會於10月假上海舉行第六次主席、會長會務（擴大）會議，決定於2005年祝聖兩位新主教，其中包括一位女的。丁光訓在會上說：「我很願意中國基督教加強教會性。世界上許多教派（大多數）都有主教。……我們不是要成為實行主教制的教會，我們的主教也沒有行政權。現在計劃是使中國教會有主教，使中國基督教能在教會性上更加完備。」中國上一次祝聖主教是在1988年6月，上海基督教兩會祝聖了沈以藩和孫彥理兩位主教，惟兩位皆已去世。現時中國具主教名銜的僅丁光訓一人。<sup>54</sup> 這種缺乏「使徒統緒」（apostolic succession）的神學道統的行政制度，能否有效駕馭和統合全國教會和信徒，尚待證明。<sup>55</sup>

筆者向來都不相信中國教會已進入「後宗派時期」的神話，現階段的所謂合一，純粹是政治性的統合，與教會性的合一是完全兩碼子的事。可以想像，若是堂會能夠獨立登記，將會誘導原本已有強烈離心傾向的中國傳統教派，諸如安息日會、聚會處或真耶穌教會等，要求自立門戶，與三自會劃清界線。自教會重開以來，這些教派一直爭取單獨建堂，設點聚會，自管經濟，甚至要求建立單獨的教會組織。目前政策尚未允許他們這樣做，訴求無法實現。<sup>56</sup> 政府容許堂點獨立登記以後，他們肯定會更積極爭取恢復其傳統的教義和禮儀，並為保證他們的傳統得到充分的尊重，而進一步要求脫離三自會獨立登記。尤有甚者，這些教派的信徒或會試圖奪回解放前原屬該教派的教堂與其他教產，雖然成功機會不高，卻可能引發許多奪產爭執。

---

<sup>54</sup> 〈中國基督教三自愛國運動委員會第七屆，中國基督教協會第五屆第六次主席、會長會務（擴大）會議在滬舉行——中國基督教有望產生主教〉，《天風》復總263期（2004年11月1日），頁12～13。

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

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

第五，宗派主義趨烈：隨著政治管制的寬鬆與社會多元化，宗派主義重新抬頭，將是中國教會無法逆轉的趨勢。除了前述中國傳統教派的復興外，新派系與新系統的形成也是可以預期的。新派系的來源有多種可能性，最普遍的有以下三種：第一，地方堂點的個別魅力領袖和由他們發展出來的教會系統，這些領袖有受過正規訓練的，也有自然崛起而假借民間宗教的發展形式的；在中國農村，正統教會與「邪教」只是一線之隔。第二，因人事衝突而產生教會分裂與自立門戶，分裂是普世華人教會增長的主要途徑，台灣、香港與北美皆如此，我看不到在中國大陸會有例外。第三，受海外教會或團體扶助而建立起來的教會系統；如今在西方出現的新宗派 (new denominations) 主要不是以教義神學作區分，而是以崇拜形式、牧者與信徒培訓系統、教會組織等具體教會操作模式作自我識別的，一旦這些模式引入中國，便很容易形成新的教派。

上述所說的幾乎都是負面的影響。從正面的角度看，家庭教會獨立登記，未嘗不是三自會自我轉化的契機，特別是它們可以變得更民間化和教會化。三自會目前的種種積弊，大多數都和它與政治的密切關係相關；由於非宗教因素的介入和主導，教會失去了獨立的身分和使命，失去了與世俗抗衡的風骨，也失去了對好些尋求教會作為世界的反題 (antithesis) 的人的吸引力。<sup>57</sup> 弔詭地說，惟有教會不隨波逐流，拒絕附合主流文化，不肯積極與社會相適應，它才在文化和社會中扮演積極「適應」的角色。<sup>58</sup> 權力使人腐化，政治權力更使教會腐化，過去二千

---

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

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

年的西方教會歷史裡，我們已有足夠的經驗佐證。因此，最釜底抽薪的解決方法，莫過於使教會跟政治脫鉤，讓其人事任命與事工發展不再受政府的牽制干預；也革除教會裡的政治異類，使傳道隊伍回復信仰群體的性質。<sup>59</sup> 教會是教會，讓教會成為教會，永遠是教會論的金科玉律。<sup>60</sup>

由於篇幅所限，有關三自會如何自我轉化，我們只能說到這裡。

## 乙、對家庭教會的影響

合法登記將為家庭教會帶來性質的轉變。

由教派 (sect) 轉變為教會，總意味一個激烈的轉變。不過，我們不應想像今天中國會重演四世紀時期的教會歷史：當基督教被羅馬帝國批准合法傳播後，很快便由非法宗教一躍而為國家宗教。中國教會不可能從社會邊緣迅速擠進主流，更不可能在可見的將來取代馬克思主義或政治主流思想，它充其量是在一個多元化的社會裡的合法宗教，跟其他宗教或意識形態競逐思想市場。<sup>61</sup>

家庭教會將有怎樣的變化？可以設想的有許多，最明顯的有以下三方面：

---

<sup>59</sup> 王艾明曾以教會領袖層的「泛公務員化」來描述今天三自會的情況，我認為是一針見血的。他又語重心長地指出：「在各行各業的專業人士中不乏對基督教信仰和文化有好感的人士，但是，他們中的絕大多數寧可遠離中國基督教三自愛國運動委員會和中國基督教協會屬下的各級有形的教會組織機構和遍布城鄉的基層教堂。這是一個嚴峻的事實。」王艾明：〈論普遍執事權〉，《金陵神學誌》總 56 期（2003 年 9 月），頁 80。

<sup>60</sup> 曹聖潔等近年來不斷呼籲要加強中國基督教會（其實是指兩會）的「教會性」，意義大抵亦在於此。不過，教會要加強教會性這個別扭的說法，本身便說明三自會存在著的問題。曹聖潔：〈中國基督教為加強教會性而努力〉，頁 24 ~ 27。

<sup>61</sup> 明顯地，有些人的看法比筆者更為樂觀，譬如前《時代》周刊駐北京記者部主任艾克曼，在他的《耶穌在北京》一書裡預測，在今後三十年內，中國可能有三分之一的人口成為基督徒，並由此成為全世界最大的基督教國家之一。艾克曼在書中列舉羅馬帝國為例，分析基督教在中國未來幾年內的發展前景。他指出，基督教在西元 200 至 300 年的羅馬帝國的情況與在目前的中國相似：基督教當時很繁榮，但教徒常常受到國家鎮壓，到了三世紀末，即君士坦丁 (Constantine) 頒布宗教寬容令前夕，羅馬的文化和哲學面臨傾覆和轉型關頭，知名的知識界人士紛紛接受基督教。艾克曼認為中國這條「龍」將被基督的「羔羊」所馴服。David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power* (Washington: Regnery Publishing, 2003).



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

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

第二，傳道人的社會地位會有所提升。在教會被視為非法的時期，若信徒得因信教而付出代價，則承當傳道職責的人，所得付出的代價便更高昂了。

好些人想當然的以為，三自教會既然是合法的，而家庭教會是非法的，那三自教會的傳道人的平均素質便當較家庭教會為優。但我們所了解的一般情況卻剛好相反，家庭教會的傳道人普遍都較三自教會的為佳（個別情況總有例外）。在某些城市以知識分子信徒為主的家庭教會裡，擔任傳道的都是名牌大學畢業生，其中更有已獲取碩士與博士學位的；海歸派投身傳道的，好些也擁有國內或海外的高等學歷。除個別的「特派員」外，筆者在三自教會裡尚看不到有幾個擁有類似高學歷的傳道人，三自會神學院的學生也多數來自農村，這是許多人都已指出的普遍現象。

不少人批評農村自發教會的傳道人素質差，很易造成異端邪教。農民的知識水平不高，是普遍的事實，但跟參與家庭教會沒有甚麼直接關係；即使在合法的聚會場所，情況亦不會有改善。所以，孤立地批評農村教會的傳道人沒有高中以上的文化水平，是沒有意思的，正規神學院的畢業生是否願意到農村蹲點，才是問題的關鍵。一般而言，農村「自



封傳道人」的水平和表現，不比受聘於三自會的傳道人為差；<sup>62</sup>而「邪教」的創辦人普遍也擁有初中或高中教育程度，相對於教育程度低下的信徒而言，倒算是不錯的學歷了。

相對而言，家庭教會傳道人普遍的素質是不錯的。他們在一個不友善的環境裡傳教，若無堅固的信心和清晰的異象，肯定難以堅持下去；他們能夠勸導人付出較高社會成本入教，在一個不公平的宗教市場環境裡參與競爭，並取得相當的市場份額，在能力上亦肯定有過人之處。值得關心的倒是：這些素質不差的人長期處於社會邊緣外的位置，面對主流社會不斷的欺壓歧視，積累愈來愈多的挫折感和怨氣，由是他們的反社會和反文化意識也愈來愈強烈，這亦塑造了家庭教會的宗教心靈。<sup>63</sup>許多人認為傳道人素質不高，為家庭教會造成許多問題，這無疑有相當事實根據；但筆者更擔心好些素質不低的傳道人給長期壓抑在社會的低層，他們所做出來的社會反作用將更具破壞性。

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

第三，教會的氣氛和宗教文化亦將有變。即時可見的是，較多人以自然輕鬆的心態來考慮是否加入教會。

一直以來，不少官員和學者都批評信徒的信教層次太低，多數人都是因尋求醫病才入教，這是個事實。但鮮有人同時指出，若基督教會一直被邊緣化，而未能在主流社會取得一席之地，或被視為社會生活的正

---

<sup>62</sup> 湯三昫：〈提高農村教會傳道人的素質〉，《天風》復總253期（2004年1月1日），頁12。

<sup>63</sup> 筆者不止一次聽到農村教會的傳道人說他們是不怕坐牢的，有時更以多次坐牢而自誇，彷彿坐牢的次數愈多，在信徒中間的威信便愈高。這樣子的「反社會」心態，令人瞠目。

常部分；則人們除非到了山窮水盡、走投無路的地步(譬如個人或家屬患重病、藥石無靈，或是遭遇重大挫折，萬念俱灰)，否則為何要加入一個非法宗教？病急才會亂投醫，要非處於非常時期，那為何要加入非常的宗教？這樣入教的「值博程度」有多高？所以，信徒信教層次低，在很大程度上是由不合理的政治現實造成的。一個宗教愈在主流社會和文化裡站穩地位，人們便愈不需要哭哭啼啼地「拚死」入教，而可以用平常心來考慮宗教問題。

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

第四，家庭教會的登記將導致家庭教會分化。家庭教會從來都不是鐵板一塊的，它存在多個不同系統，各自由不同的魅力領袖帶領，頗有誰也不服誰的意味。再說，不同屬靈傳統(諸如地方教會、真耶穌教會、靈恩派……)的對立，城市家庭教會與農村教會的差異，都使各個家庭教會各自為政，甚至互相攻訐，搶羊事件不斷(不少家庭教會領袖都說，他們對呼喊派或其他「邪教」的避忌程度，遠較對政府和三自會為甚)。我們可以預期，在有個別家庭教會登記後，應否登記將成為家庭教會間一個重要的爭論課題，並且將會造成新一輪的對立與分裂，互相標籤化(應該說是妖魔化)，陰謀理論氾濫，這都是可以預期的；如此，家庭教會亦將重組它的原有派系和聯屬關係，登記與拒絕登記的各自結盟，力圖孤立對方，縮小其影響力，藉以減少所遭到的衝擊。當然，對立和分裂亦意味家庭教會更趨多元化，這不一定是個壞事。

---

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

甚麼教會會率先登記呢？我們相信那些在城市裡以知識分子信徒為主、行政和經濟獨立，與海外組織沒有長期且固定聯屬的教會，將會首先獲得登記的許可（甚或邀請）。在最初期，准許登記的應是個別堂會，而不會是一個橫跨數省的龐大系統。正如葉小文所說，中國政府把信仰自由奠定在國家主權的基礎上。<sup>65</sup> 換言之，國家主權的考慮高於宗教自由的考慮，必須在貫徹國家主權這個不容質疑的原則之前提下，宗教自由才獲得承認。因此，政府只會容許一些涉外程度較低的獨立堂點或地區性小系統登記，而不會批准那些與海外宗教團體有千絲萬縷關係的教會登記，以免這些教會成了海外團體在中國建立合法據點的渠道。這樣也可以想像，現今家庭教會的所謂四大系統或五大系統，將無一能獲得合法登記，因為它們幾乎都是在海外的物質和人力支援下才建成現行的培訓和聯絡網絡；離開海外關係，我們難以看到這種人為湊合的關係能有效維持。

第五，教會墮落的危機。家庭教會的政治變質，會不會導致其信仰變質，亦即腐敗墮落，譬如全面政治化？一直以來，政府都致力在宗教上層人士中培養出「紅色神職人員」，就是一群「比較靠攏共產黨接受黨的領導的分子」，由他們領導宗教團體進行內部改革，並與黨和政府衷誠合作。<sup>66</sup> 丁光訓等五十年代崛起的一批三自會領袖至今仍然在位，除了出於個人對權位的戀棧外，也是反映了自八十年代以來政府和三自會在培養「紅色神職人員」的任務上不成功，沒有接班人足以取代這批慣與政府合作的「老三自」。無論如何，扶植「紅色神職人員」是政府的一貫做法。同樣的做法會否出現在合法化以後的家庭教會？政府會否刻意扶立一些為他們信任的家庭教會領袖，由他們一統江湖，率領眾家庭教會和信徒向政權全面靠攏，甚至提出對基督教自身的改造？

---

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

<sup>66</sup> 「紅色神職人員」一詞不是由我發明的，參莫岳雲等：《李維漢統戰理論與實踐》，頁 258。

這種消極性的變化是很有可能發生的。不過，只要家庭教會沒有自願或被迫併合在一個行政系統之內，仍然維持它的多元性與各自獨立性；只要家庭教會的內部組織是民主的而非獨裁的，信徒都可以藉一定的機制撤換不合規格的領袖，上述的危機便將大為減低。教會多元化和教政民主化，是解決有關問題的最佳出路。此外，我們相信市場的調節力量，一個宗教若無法滿足信徒的需要，總是難以長久維持的。過去三自教會有強大的政治後盾，獲得所有社會的正面元素（諸如合法而公開的活動，繼承解放前的教會產業，加入教會是社會晉升的途徑……），仍無法防範家庭教會以市場競爭者的姿態勃興，仍難以與缺乏此等元素的家庭教會相競爭；則在未來的日子，我們也不用擔心變質了的家庭教會能獨佔市場。倘若真有上述的情況出現，信徒也總能用腳投票，新一輪的分裂運動將可預期。

### 丙、城鄉差異

在基督教裡，城市與鄉村的差異將會愈來愈突顯。

前面我們已提到，三自會與農村自發教會的差異主要是城鄉的差異；這裡我們專注論述家庭教會的城鄉分野，城市的家庭教會與農村自發教會在應否登記的問題上，會有很不同的反應。

城市的知識分子信徒，常因接受基督信仰而付出高昂代價。在共產黨領導的無神論政權下，成為基督徒本來已得付上相當的政治代價，包括在職業發展和工作升遷上遭受歧視；而他們加入非法的教會團體，更使這種代價倍增，他們隨時會因參與非法聚會而招來麻煩。社會地位愈高的信徒，所面對的潛在風險便愈大。教會合法登記，將可消弭他們部分政治壓力。此外，教育程度愈高的信徒，愈是認知到信仰自由和集會自由是他們的天賦人權，也愈認為改變目前的不合理現況、爭取應享權利是天經地義的事。相對地，農村家庭教會的信徒所要付出的政治代價便小得多，他們幾乎等於自僱的農民，仍然維持千百年來「帝力於我何有哉」的生活方式，政府對他們的獎懲能力非常有限。當然，他們或會因接受新信仰而面對來自家庭或社區的反對，但要是基督教已成了當地的普遍信仰，又若是信教者在家族裡有較高地位、享有較大自由，則問題便不大。農村信徒對法律知識的認識不多，他們向來享受著政府管治



能力未及的放任自由，故此亦看不到教會合法化所帶來的實質好處。所以，城市信徒對教會合法化的期望，顯然會遠較農村信徒為高。

要是城市家庭教會的信徒對教會合法化的期望，較農村信徒的為高，則城市牧者對聚會合法化的期望，便更遠超於農村傳道。事緣好些城市牧者本來是名牌大學出身的知識分子和專業人士，他們奉獻傳道後，所面對的社會地位的落差是相當嚴重的。無疑，這是他們在奉獻時便已預計的代價，但要是他們的傳道地位能得到公眾認可，則他們自己和家人所承受的壓力便相應減少。再說，他們原來不是社會上的失敗者或邊緣人，自我邊緣化的心理趨向不大，對於被強制置於社會邊緣地位亦非心甘情願，要是能有機會改變這種不合理的現況，總是會躍躍欲試的。至於農村教會的傳道者，他們的教育程度一般不高，職業前景亦不理想，充當傳道倒成了自我實現與社會晉升的途徑。當然這不等於他們無須為信仰而付上若干社會代價(包括長期離家外出，家庭乏人照顧；因傳道而被地方幹部苦待，罰款坐牢)，但其中的得與失總不是顯而易見的。農村傳道人也看不到教會登記會為他們帶來甚麼正面的好處，他們的社會地位和待遇，也不見得會有直接的提升；他們倒是擔心，一旦教會依照程序(包括擬定規章)進行合法登記以後，他們便得按照規章辦事，過去一個人說了便算的權威和隨意性便減低了；他們還得做年檢接受政府監管，財務上的自由更受限制。倘若教會得為傳道職分訂定入職資格和工作守則，他們的獨佔地位更將受到威脅。<sup>67</sup> 在這樣的背景下，城市牧者與農村傳道對教會登記的懸殊態度，便不說自明了。

筆者多年前曾指出，中國教會最主要的分別，還不在於三自會與家庭教會，而在於城市教會與農村教會。這種觀察和判斷，到現在還可說是合宜的。

---

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

## (二) 機遇與危機

### 甲、發展的機遇

對家庭教會來說，登記是一個發展的機遇。基於客觀條件的限制，城市家庭教會的每個堂點都不可能有多參加者，住宅單位面積有限，過多閒人進出也容易惹麻煩。一般能有七、八十人便已是上限(廣州的大馬站是個特殊個案，這樣的例子在全國極為罕有)，超過這個人數，便要分拆為兩個堂點了。所以，一個家庭教會系統，在同一個城市可以有數十個堂點，總人數可達千人以上，但每個堂點的人數卻甚難超過一百；簡言之，可以有龐大的家庭教會系統，卻難有龐大的家庭教會堂點。分拆堂點本身不是壞事情，在教會仍處於非法階段，將組織化整為零實有相當的好處。但是，堂點細小分散，卻也為教會發展造成許多限制，例如一個牧者無法兼顧多個散落在城市不同地區的堂點，而多聘同工則又牽涉到人力來源與質量保證的問題，組織的維繫與承傳問題也不易解決。可以看到，在過去二十年間，能夠高速發展的家庭教會系統，其領導人都主要不是(或不僅是)超級牧者，而是強而有力的組織者和訓練者；因為吸引信眾與維繫同工是兩碼子事兒，後者需要更大的組織和管理能力。<sup>68</sup>

若是家庭教會能夠登記而合法存在，並且租用面積較大的活動場所聚會，無須分拆成多個堂點，它們的資源便可以更有效率地運用，魅力牧者對信徒的影響就會更為直接，甚至產生集體歸信 (collective conversion) 的心理和社會效應。到時家庭教會或會高速發展，並朝超大教會 (mega-church) 的方向而演變。事實上，中國社會的人口密集和人們的宗教心理(譬如注重靈驗和領袖崇拜)，都極容易釀造出數萬人以上以上的超大教會，不讓拉丁美洲和非洲的大都會專美；當然，政府是否容許這樣的情況發生倒是一個問題。

---

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

宗教活動場所合法登記，會產生宗教在社會影響力增加的後果，這是過去的經驗也證明了的。長期擔任江蘇省統戰部的領導，曾任宗教局局長的周加才就他的經驗指出：

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

家庭教會合法登記將使其社會影響力擴大，得著高速發展的機會。在部分地區，家庭教會的發展甚有可能是以三自教會的萎縮為代價的；換言之，轉會增長 (transfer growth) 的比例較歸信增長 (conversion growth) 的為高。

長久以來，城市的三自教會大都不甚理想，聚會形式呆板，禮儀和講道信息一成不變，教牧人員素質偏低，無法滿足信徒的需要。有調查發現，上海近年來四十歲以下、文化層次較高的受洗者明顯增多，但上教堂參加崇拜活動的人卻甚少，許多人在參加幾次活動後便再也不去教堂。據了解，堅持參加教會活動的青年信徒只佔三分之一。不上教堂的主要原因，在於期望與現實之間差距太大，教會不能滿足青年信徒的需要。<sup>70</sup> 正是在這樣的情況下，家庭教會才有較廣闊的發展空間。家庭教會不一定比三自教會入世，所宣講的信息亦不必然更切合時代的需要，生命派傳統的或許會更保守和更出世；但是，由於家庭教會數目和種類繁多，信徒較易找到與自己脾性和需要相近的群體。此外，家庭教會一般人數不多，聚會形式活潑，成員的參與和投入感較強，牧者和信徒的

<sup>69</sup> 周加才：〈關於江蘇省基督教現狀和發展趨勢的調查與思考〉，頁 123。

<sup>70</sup> 孫立：〈從青年基督徒看中國基督教現狀〉，高師寧、何光瀾編：《基督教文化與現代化》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁 225 及後。

水平較高，這些都是吸引知識分子與青年信徒的重要元素。<sup>71</sup>所以即使是在非法聚會的情況下，許多信徒仍敢冒政治風險，選擇參加家庭教會而不去三自教會。可以想像，若三自教會的牧養水平沒有改善（常數），家庭教會的牧養水平不致下降（常數），則當家庭教會獲准合法登記（變項），將會導致更多高素質的信徒由三自教會轉投家庭教會，造成前者嚴重人才流失而後者高速增長。

## 乙、可能的危機

不過，過速的發展也會為家庭教會帶來危機，最少有以下兩方面：

第一，政府與三自會將視家庭教會過快增長為一種威脅，增長因此成了打壓的藉口。鄧小平於1980年說過：「對於宗教，不能用行政命令辦法，但宗教方面也不能搞狂熱，否則同社會主義、同人民利益相違背。」<sup>72</sup>鄧氏的話，在今天不一定再有終極權威，成為政府制定政策的指導，但它最少反映部分黨政高層的想法。八十年代初年，中共高層還有人倡議「促退」宗教信仰。<sup>73</sup>這說法如今已不復有人提起，但宗教急速發展，肯定不是黨和政府所樂見的。如前所說，政府管理宗教的其中一個目的，就是要限制其發展。

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

第二，對家庭教會自身而言，過快增長也會造成原有的屬靈傳統與團隊精神的「兌水」淡化，甚至造成斷層或變質的危機。直到今天，家

---

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

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

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



庭教會多數仍是由第一代的魅力領袖帶領，他們的神學思想比較粗糙，原創性不高，主要仍是重複闡發二十世紀初本土教會的生命派屬靈觀，這些思想大多沒有以文字留存下來，還停留在口傳與身教的地步。因此，家庭教會總是以親密的信徒關係，嚴密的培訓系統與團隊聯結（門徒式的訓練，半公社生活），乃至層級分明的教階系統（hierarchical structure），來維持群體信仰觀點的一致性與同質性（homogeneity）的。信徒若未經時間與長期經驗考驗過，那便無法擠進教會的領導層。但是，如果教會擴展過速，培訓工作無法跟上，信徒關係未能鞏固，社會化（socialization）的過程尚未成熟，便由於教會急需人手，而勉強將未夠資歷的人扶上領導班子，就難免出現屬靈傳統給淡化的危機了。

部分家庭教會是以反對派的姿態來自我定義的。它們的正義性彰顯在其抗拒給政府統合之上，也反映在它們與三自會的不同之上。反對派的簡單公式是「他人不義，所以我是正義的」；他們純粹是個反題，而沒有任何正題。假若家庭教會失去了「非法」這個外在的定義，那麼它如何尋索其身分和使命，亦將是一個挑戰。

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

### 丙、基要派教會的轉化

合法登記將使家庭教會從社會邊緣以外，移入社會邊緣之內。這個往社會和文化內移的幅度究竟有多大，與社會核心和文化主流有多接近，至今尚言之過早。如前所說，這個轉變不會等同於四世紀基督教從非法宗教躍升為合法宗教，再在不到一個世紀內升格為羅馬帝國的官方宗教。我們不應過分樂觀地相信，家庭教會乃至基督教會很快便擠進社會和文化的主流，甚或取代馬克思主義的「正統」地位。中國全面歸信基督教，甚或中華文化基督化，就算有能夠實現的一天，也不會是這兩、三代人所能看到的。

但是，合法化總是解決了宗教與社會的結構性對立的問題，從此，家庭教會不復為非法團體，家庭教會的活動不復為非法活動。對信徒來說，加入教會不再等於加入非法組織，不復意含拒絕服從政府的法規和

權威、明知故犯地做抵觸法律的事。這將為宗教與社會調合提供了客觀環境上的可能性。至於家庭教會能否藉此機會，積極思考信仰與世界的關係、藉宗教影響社會和文化，則還有待它們在觀念和行動上逐漸作出轉變和更新了。

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

社會的多元及多變刺激了家庭教會的復蘇和基要派思想的重新抬頭，而且其影響正愈加擴大。不過，基要派不關心政治和迴避現代社會的立場，其在信與不信之間的分野及對立，一方面暴露其對現實政治的冷漠和失望，這在中國社會處境中本身就被理解為具有離心性和對抗性的政治表態，從而被視為一種潛在的社會異己力量；另一方面亦使社會廣大民眾認為它過於保守、落後，跟不上時代的發展變遷，從而很容易失去民眾的同情和支持。而基要派在其靈恩、靈修、奮興運動中出現的某些狂熱，嬗變和與中國民間傳統習俗的混雜，亦使其失去許多基督教的本真。基要派教會雖然在中國基層社會很有影響，且得到不少海外教會的同情和支持，但其對世界的否定和對社會的冷落，及其追求個人得救上的自私和偏執，卻使教外許多人感到失望和寒心，給他們對基督宗教的體認蒙上了陰影。中國大陸最近對法輪功的批判和禁止，更使基要派這種實踐變得複雜、敏感。在這一現實處境中，基要派也不得不面臨其自身的改革或創新。正如北美社會由基要派革新發展出新福音派那樣，中國基要派的當代處境化生存亦需要其在一定程度上加以重組和重建，並放棄其敵視知識進步、反對社會參與的態度。<sup>74</sup>

長久以來，卓新平對基督教懷有強烈同情的態度，他的建言值得我們深思。不過，筆者對其指基要派被廣大民眾認為「過於保守落後，所

---

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

以很容易失去民眾的同情和支持」不予苟同。事實上，卓氏在前文正好指出了基要主義在普世和中國普遍復興的事實，要是基要派失去民眾的支持，則它的廣泛復興便難以理解了，除非我們將「廣大民眾」一詞大幅縮窄到專指政府當局吧。恰好相反的是，無論在香港抑或世界各地，在一般時期（即非如抗日戰爭的國難時期），將基督信仰政治化和社會化的舉措，總是得不到包括知識分子在內的基督徒的廣泛支持，反倒「靈恩、靈修、奮興運動」才是信徒普遍的嚮往。我們得注意到，至今沒有任何證據證明知識分子會較傾向於自由主義或社會福音版本的基督教，也沒有理由相信他們會迫切期望藉宗教信仰參與社會、改造文化。<sup>75</sup>

多年前，筆者曾就中國基要派的社會立場與卓新平對話。我同意基要派將信仰與世界對立、拒絕參與世俗事務的思想，為他們帶來相當的政治麻煩。在全能主義的政權眼中，人民沒有保持中立緘默的權利，不公開宣稱擁護政府的政策，即被視為懷有反對政府的傾向；無論是五十年代抑或八十年代迄今，基要派都因其拒絕被政府「動員」、拒絕參與政治運動，而迭遭打壓。雖然我身處中國的「境外」，也明白「政治表

---

<sup>75</sup> 許多人假設知識分子和青年都迫切地關懷社會和文化，所以宗教信仰若是無法與現實人生的問題接軌，便無法為知識分子接受；順著這樣的想法，自由主義版本的基督教，將較基要主義更受知識分子和年輕人歡迎。譬如李平晔在解釋為何有這麼多知識分子歸信基督教時指出：「……現代派基督教神學一掃舊時過於強調來世、人的罪性、贖罪以及過於強調信與不信的對立，而強調對現世的關注和投入、強調回答現實社會所提出來的種種問題時，實際為中國知識分子之信仰基督教掃清了許多思想障礙。」李平晔：〈當代中國知識分子認同基督教心態簡析〉，高師寧、何光滬編：《基督教文化與現代化》，頁262。

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

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

態」的必要性。但是，總不能將「政治表態」等同於教會的社會責任。我們得問：教會在今天的中國，能作文化批判和社會批判嗎？能扮演先知的角色嗎？無疑，教會要實踐社會責任，無須永遠持批判和反對的立場，讚賞與扶助也是參與的必要部分；<sup>76</sup>但我們同樣不能說附和政府的所有做法，便等於履踐了社會責任。舉例說，基督徒可以按照聖經對生命價值的立場，批判強制性墮胎的做法嗎？因此，我們可以說基要派拒絕被「動員」，是不識時務的做法，為教會的長遠發展添加麻煩；但我們不應將「不識時務」和「放棄社會責任」混為一談。拒絕表態固然是沒盡社會責任，但歌德派亦不見得是盡了聖經所描述的社會責任。我認為，兩者同樣是沒盡社會責任，兩派的分歧亦不在是否盡基督徒的社會責任之上。

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

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

#### 四、結論

在過去四分一個世紀裡，中國可說是風雲變幻，經濟和社會的發展速度之急遽，舉世矚目。同樣地，中國教會也在急遽的變化之中，縱然在任何一點，我們都可以嫌其發展步伐不夠快，也可以指出現存急待解

---

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



決的各種問題。但回想二十多年前，我們還是擔憂中國教會全盤覆沒，連帶聖經進國境也得偷偷摸摸的情況，則如今的景象已是當年無法想像的。當然，我們不能滿足於目前的地步，仍舊迫切地期望宗教政策有根本性的轉變，解除管制性的心態和取消種種管制性的措施，全面實現信仰和集會的自由；而廢除專門針對宗教的部門、法規，與半官方的代理組織，容許各宗教團體以社團形式登記，並以一般社團的規管方法來管理教會，將是這個根本性的轉變的重要指標。隨著沿用多年的舊有制度逐漸失效，這個根本性的政策調整將是不可避免的，關鍵端在於新政策在甚麼時候出台而已。今天我們已欣喜地聽聞這樣的蹄步聲，並熱切佇候其完全的實現。

必須指出，宗教自由不僅令宗教團體獲益，也是國家富強穩定、人民生活豐足自在的重要指標。家庭教會獨立登記，意味著再沒有人因宗教信仰而被指為非法，給排擠到社會邊緣之外；也意味著信徒可以更自由地實踐和發展信仰，並以信仰來豐富社會生活，共同創建一個更博厚豐盈的中華文化。

## 撮 要

本文旨在討論中國家庭教會獨立登記可能衍生的各種問題。根據種種跡象顯示，中國政府現行的宗教政策難以有效發揮作用，故甚有可能批准家庭教會無須加入三自教會而獨立登記，關鍵端在甚麼時候實行而已。作者認為，家庭教會登記是中國宗教政策一個重要的突破，這將有助提高家庭教會的政治地位，其發展空間亦因而擴大。如此，家庭教會便有機會擺脫小教派的形式，傳道人的社會地位也可得到提升，信徒的信仰形態亦有所改變。此外，由於三自教會不再享有獨佔地位，必須參與宗教市場的競爭，這未嘗不是更新突破的契機。不過，最少在政策改變初期，城鄉的差異仍會增大，教派與教派間的對立與分歧也必然更為激化。

## ABSTRACT

This article discusses the problems and issues that might be aroused by independent registration and legalization of the house churches in China. It seems that current religion policy in China cannot be claimed as effective, especially when concerning the house churches. Therefore it is very likely for the government to have house churches registered independently in the future. It seems timing is the last consideration at the moment. The author regards such registration a major breakthrough in China's religion policy. It certainly will raise political status of the churches thus resulting in better growth prospect. There is no doubt that house churches will shake off her sectarian image, followed by raised social status of ministers, and faith pattern of church members changed. As for the TSPM churches, since the registration will put an end to religious prestige now enjoyed, they will have to join in a religious market place competing for excellence. We should also note that the differences between rural and urban churches will be further widened, and rivalry between groups deepened.