

從社會階層看當代中國 基督教的發展

邢福增

一、導論

基督教在十九世紀傳入中國伊始，由於種種因素，發展的速度十分緩慢，第一位新教傳教士馬禮遜 (Robert Morrison) 在華七年，才成功領一位中國人信主。到1833年，中國始得十位信徒。至1900年，隨著更多宣教資源投入，這個全球最大的宣教工場已有九萬五千名信徒。¹ 進入二十世紀，基督教的發展，有較前加快的傾向，在解放前夕，估計有七十萬基督徒，較1900年增加約七倍。以中國當時四億多的人口計算，基督徒佔總人口比例的0.15%。

新中國成立後，基於基督教的「洋教」背景，中國教會的發展，在反帝政治運動的影響下受到嚴重衝擊。文革時期，所有公開宗教活動完全停頓，但是，仍有信徒冒險聚會，福音的種子得以延續。八十年代以

¹ *China Centenary Missionary Conference, held at Shanghai, Apr. 25-May. 8, 1907* (Shanghai: Centenary Conference Committee, 1907), 782.

降，宗教信仰自由政策落實，信徒漸次增長，甚至出現了「基督教熱」的現象，成為國內外學術界關注的重要課題。²

關於中國究竟有多少基督徒的問題，一直引起不同的爭論。³ 據中國基督教全國兩會公布，現時全國約有一千四百萬信徒左右。但是，來自非官方的統計，卻又多達七千萬或以上。前者的資料，肯定有不全面的地方，因為他們沒有將那些「非登記」的堂點都計算進去；然而，這些非登記的堂點是否真是已登記者的六至七倍呢？這也是值得商榷的。從嚴謹的學術觀點來看，筆者只能說保守估計，中國現在的基督徒，大約不會少於二千萬。若以十一億人口為基礎，則基督徒的比例還不到百分之二。雖然今天中國基督徒的數量已超過千萬，但是在中國社會中，仍是不折不扣的「少數群體」。

當我們從社會階層的角度切入，分析這二千萬信徒的面貌時，便會發現當中呈現著「四多」的傾向，就是：農民多、教育程度低者多、老人多、女性多。⁴ 「四多」現象，從側面說明了基督教在中國社會發展的特色，並引發了一些值得進一步探討的問題。例如，在中國社會中皈信基督教者，有沒有一些共同的背景？這些「同質性」(homogeneous)，又說明或反映出甚麼問題？同時，構成中國教會的社會成分，將如何制約基督教的發展，並給中國教會帶來怎樣的挑戰？

婦女信徒較多的情況，涉及的問題較特別，宜獨立處理討論。所以，本文主要把焦點集中在農民、文化程度低及老齡三者上。在資料方

² 有關這方面的著作甚多，較有代表性的研究包括：李平暉：〈對基督教在我國發展的思想基礎的思考〉，《宗教》，1997年第1、2期，頁38～40；蔣志敏、徐祖根：〈面對十字架的思考——中國「基督教熱」透視〉，《瞭望周刊》，1989年第5期，頁6～9。蕭志恬：〈宗教的長期性再思——「基督教熱」的啟示〉，上海社科院宗教研究所、上海宗教學會編：《宗教問題探索（1989-1991年文集）》（上海：上海社科院，1991），頁5～12。汪維藩：〈談基督教的現狀問題〉，《宗教》，1991年第1期，頁66～73。Tony Lambert, *The Resurrection of the Chinese Church* (Wheaton: OMF Book, 1994), 139-55。

³ 參 "How Many Christians Are There In China? Questions and Answers," in *Amity News Service* 4:4 (Aug. 1995): 10/1-3。另 Alan Hunter and Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 66-71。

⁴ 許多國內學者已留意到「四多」的情況，參李亮：〈中國基督教現狀的考察〉，《東方》，1995年第2期，頁56。另李平暉：〈九十年代中國基督教發展狀況報告〉，中國人民大學基督教文化研究所主編：《基督教文化學刊》，第1輯（北京：東方出版社，1999），頁320。

面，筆者主要依據國內宗教研究學者所作的田野調查報告。全文包括三部分，筆者首先嘗試勾劃出農民、文化程度低及老齡佔當前中國社會整體人口的比例，從而作為基督教「三多」現象的參照。其次，筆者將討論現時學者解釋中國基督教發展過程中呈現的「同質性」，並評檢其中兩個較流行的解說。最後，筆者將探討三多對中國基督教發展的制約與挑戰。

二、中國基督徒的「三多」

(一) 農民多

中國自古以農立國，農村人口一直佔整體人口的七至八成。新中國成立後，中國通過戶籍制度嚴格控制城鄉人口流動，把農村和城鎮人口人為地分割為兩種性質不同的農業人口和非農業人口。一個人一旦獲得農民身分，一般終身為農民。⁵ 戶籍身分把「城裡人」和「鄉下人」劃成兩個等級差別很大的階層，妨礙了城鄉間的人口流動。⁶

據《中國統計年鑑》資料，1997年，中國市鎮總人口為36 989萬人，佔人口總數的29.92%，鄉村總人口為86 637萬人，佔人口總數的70.08%。到1998年，中國市鎮總人口37 942萬人，佔人口總數的30.4%，鄉村總人口86 868萬人，佔人口總數的69.6%。⁷ 不過，改革開放使中國農民階層出現了很大的「分化」。由於部分農村業已鄉鎮化，所以，戶籍統計上的「農民」或農村人口的概念，已無法充分反映現實情況。正如國內的學者指出，農村的社會分化，反映在職業及地域上。自八十年代開始，鄉村人口已分化為「農民」「村裡人」及「村籍城裡人」。農民，即嚴格意義的農業勞動者。⁸ 村裡人，則指那些「離

⁵ 劉祖雲：《從傳統到現代——當代中國社會轉型研究》（武漢：湖北人民出版社，2000），頁89。

⁶ 楊繼繩：《中國社會各階層分析》（香港：三聯書店，2000），頁19。

⁷ 參《中國統計年鑑：1999》，下載自<<http://www.stats.gov.cn/yearbook/1999/d01c.htm>>（2000年9月9日）。

⁸ 有學者指出，必須同時具備下列四個特徵的社會成員，才是完整意義的農民：居住時間主要在農村；收入主要份額來自種植業和養殖業；主要勞動時間投入農業生產；最關

「土不離鄉」者，他們仍然留在農村，但卻投入鄉鎮企業、個體企業的工作，不再依賴土地維生。村籍城裡人，主要指那些「離土又離鄉」者，他們從農村流入城市工作，成為「民工」。

九十年代以來，中國第一為業的從業人員，佔整體從業人員的比例一直持續下降，從1994年的54.3%滑跌到1998年的49.8%。此外，不論在鄉鎮企業、私營企業及農村個體企業方面，1998年的從業人員均一直有所增長。⁹ 這些發展，充分說明了農村人口的「分化」。可以說，隨著經濟改革的深化，「離土不離鄉」者的比率肯定會進一步上升。

不過，由於鄉鎮企業的發展，並不能把所有的農村剩餘勞動力悉數吸納，所以，踏進九十年代，大量農民湧進城市，形成了社會關注的「民工潮」。據國務院發展研究中心的資料，1993年四川省出省者達五百萬人，安徽省則為三百萬人。其他如湖南、江西、河南等省份，亦有二百至三百萬的農村勞動力出省就業。¹⁰ 有學者指出，中國流動民工的數位，估計最高在一億左右。人戶分離的情況，特別出現在較貧困的地區。¹¹

基督徒中農民佔較高比率的情況，可說是眾所周知的。許多不同省區的統計數字，均說明「農民多」的現象。例如，中國信徒最多的河南省，約有三百五十萬信徒，¹² 其中縣以下的農村教徒約佔八成半，城市

心農產品的產量和市場價格。參樊平：〈中國現階段的社會流動〉，陳學藝等主編：《中國新時期社會發展報告(1991-1995)》(瀋陽：遼寧人民出版社，1997)，頁146。

⁹ 1997年，從事鄉鎮企業者9158萬人，農村私營企業者六百萬，農村個體經營者3522萬人。1998年，在鄉鎮企業就業者12537萬人，私營企業就業者737萬人，農村個體企業就業者3855萬人。參《中國統計年鑑：1999》，下載自<<http://www.stats.gov.cn/yearbook/1999/e01c.htm>>(2000年9月9日)。

¹⁰ 趙樹凱：〈1997年民工流動：新階段新問題〉，汝信主編：《1998年：中國社會形勢分析與預測》(北京：社科文獻出版社，1998)，頁78。

¹¹ 楊繼繩：《中國社會各階層分析》，頁186～187。

¹² 這是愛德基金會在1997年公布的資料。參"How Many Christians Are There In China? Questions and Answers," 10/3。河南信徒佔整體中國基督徒的四分之一，若參照1997年該省人口，則基督徒佔省人口比例的3.79%。參拙著：〈中國基督教的區域發展〉，未刊稿。

教徒僅佔一成半。¹³ 在河南南陽地區中，農民亦佔信徒的72.8%。¹⁴ 另一項調查亦指出，近年河南的非農民信徒有上升的趨勢，但是，總的來說，農民仍佔信徒的九成以上。¹⁵ 全國信徒數量僅次於河南的是浙江，大約有一百四十萬左右，¹⁶ 而農村人口亦佔整體信徒的82.46%。¹⁷ 在浙江的上虞市，參加已登記聚會點的8 941名信徒中，農民更高達93%。¹⁸

另一個現時資料較多的省區是江蘇，基督徒的數量全國排名第三，與安徽省相若，均為一百二十萬左右。¹⁹ 1995年農民佔整體信徒的86.79%，較1991年的90%略為下降。至於非農業人口的基督徒，有9.01%是工人，0.42%是教師，0.31%是學生，3.44%是其他職業。²⁰ 信徒分布方面，蘇北比蘇南為多，僅蘇北的徐州、淮陽、鹽城及連雲港四市及所屬各縣的信徒，便佔全省近七成半至八成之多。²¹ 在信徒佔人口比例上，上述蘇北四市亦比蘇南的蘇州、無錫及常州等為高。²²

¹³ 樊化江：〈對河南省近年來基督教發展的思考〉，《宗教》，1995年第3至4期，頁86。

¹⁴ 李亮：〈關於中國基督教現狀的考察與研究——河南南陽地區基督教現狀的社會學分析〉，《當代宗教研究》，1994年第1期，頁17。

¹⁵ 1993年，河南信徒中城鎮職工和其他職業者為3%，至1996年，信徒中的職工、幹部、教師和其他職業者佔總信徒的9.3%。李平暉：〈九十年代中國基督教發展狀況報告〉，頁320～321。

¹⁶ 浙江信徒佔整體中國基督徒的一成，若參照1997年該省人口，則基督徒佔省人口比例的3.16%。參拙著：〈中國基督教的區域發展〉。

¹⁷ 李平暉：〈九十年代中國基督教發展狀況報告〉，頁320～321。

¹⁸ 駱如榮：〈淺談基督教發展趨勢與社會穩定的關係——上虞基督教發展情況調查〉，《宗教》，1997年第3、4期，頁68。

¹⁹ 江蘇信徒佔整體中國基督徒的9%，若參照1997年該省人口，則基督徒佔省人口比例的1.68%。參拙著：〈中國基督教的區域發展〉。

²⁰ 李平暉：〈九十年代中國基督教發展狀況報告〉，頁320～321。

²¹ 葉小文：〈蘇北基督教問題考察報告〉，收氏著：《多視角看社會問題》（北京：中共中央黨校出版社，1997），頁580。另沙廣義：〈有關江蘇基督教發展幾個問題的探討〉，《宗教》，1997年第1、2期，頁79。

²² 沙廣義：〈從統計數字看蘇南蘇北基督教〉，《宗教》，1995年第3、4期，頁101。

在其他信徒比例較低的省區，農村信徒同樣佔有偏高的比例。²³

基督教在農村地區的發展較城市迅速，確是毋庸置疑的。不論我們是否以官方統計的一千四百萬信徒為基數，說中國基督徒中八成是農村人口，相信不會引起很大的爭議。既然農村人口佔全國人口近七成，則基督徒中農村人口比例與整體農村人口比例相若，亦是正常而合理的。這裡，值得我們進一步討論的問題包括：第一，這些農村信徒的內在分布如何？所謂內在分布，即區域及社會經濟條件的差異。從現有的資料說明，農村信徒比率在貧困的省區及農村比在較富裕的省區及農村為高，基督教的發展，是否與社會經濟的狀況有一定關係？這是值得進一步驗證的假設。第二，正如上文指出，所謂「農村人口」的概念，主要是沿用戶籍制度而來的，換言之，這些農村人口的信徒，不論在職業及地域上，均呈現了一定的分化。這是現有的統計數位未能進一步說明的。不少學者指出，隨著市場經濟的深化，這種分化的趨勢將進一步影響農村人口的面貌。不少理論均指出，世俗化將伴隨著社會經濟條件的改善而減少宗教的影響力，那麼，農民信徒在向非農民型信徒轉型的過程中，究竟對中國基督教的發展有何影響？筆者將在下文再作討論。

（二）教育程度低者多

與中國基督徒中農民比例偏高的情況息息相關的，是文化程度的問題。農村背景的信徒整體上教育程度不高，這又跟九年普及義務教育的落實有密切關係。

改革開放以來，中國的教育事業取得了重大的發展。但是，文盲問題仍深深地影響著中國教育的前景。中國擁有為數龐大的文盲群，²⁴ 聯

其中在蘇北的大豐縣，有信徒二千多人，農村人口即佔總數的88%。參杜家宏、林台南：〈農村基督教活動情況的分析及消除不正常發展的途徑〉，《宗教》，1997年第1、2期，頁83。

²³ 例如湖北都昌縣，農村信徒歷年平均所佔比例為93.6%。參劉銓玉、徐貴水：〈試論農村基督教發展現狀、趨勢與社會功能〉，《宗教》，1997年第3、4期，頁63。

²⁴ 以中國的標準，城市內成人識字數目在二千字以上，農村在一千五百字以上，才算非文盲。而識字數目在六百字以下，則屬文盲。半文盲就是在六百字至一千五百或二千之間者。參程介明：〈中國教育〉，李思名等編：《中國社會發展——香港學者的分析》（香港：香港教育圖書公司，1995），頁316。

合國把中國定為世界上九個重點掃盲的國家之一。1990年，中國十二歲以上人口中，文盲和半文盲共1.8億人，佔總人口的15.88%。中國十二歲以上人口平均受教育年數為5.5年，不到小學水平。到1995年，全國十五歲以上的文盲、半文盲人口為14505萬，佔全國總人口的12.01%。²⁵1997年，全國十五歲以上人口的文盲及半文盲率是16.36%（男性9.58%，女性23.24%），到1998年比率降至15.78%（男性9.01%，女性22.61%）。²⁶

據統計，1996年底通過「普九」驗收的人口地區覆蓋率為52%，青壯年的文盲率為6.1%，全國已有73%的縣實現了基本掃除文盲的目標。不過，青壯年文盲的「複盲」率仍有11%，嚴重困擾掃盲工作。²⁷到1998年底，全國普及九年義務教育的人口覆蓋率達73%。²⁸不過，據學者估計，即使到二十世紀末，全國實現了基本掃除青壯年文盲的目標，全國將仍有約三千萬青壯年文盲，一億多成人文盲。而這龐大的文盲群絕大部分生活在農村。²⁹在1997年時，中國文盲率在一成以上的省區，仍多達二十一個。³⁰而1997年十五歲以上具有小學文化程度的人口比重佔總人口的37.56%。初中及高中的比率分別是29.62%和9.59%。³¹

²⁵ 楊東平：〈中國教育的發展與面臨的挑戰〉，《中國新時期社會發展報告（1991-1995）》，頁391～392。

²⁶ 張翼：〈中國已跨入老齡社會〉，汝信主編：《2000年：中國社會形勢分析與預測》（北京：社科文獻出版社，2000），頁292。

²⁷ 楊東平：〈1997年中國教育發展狀況〉，汝信主編：《1998年：中國社會形勢分析與預測》（北京：社科文獻出版社，1998），頁256。

²⁸ 楊東平：〈1999年：教育開始成為熱點問題〉，汝信主編：《2000年：中國社會形勢分析與預測》，頁265。

²⁹ 蔡昉主編：《2000年：中國人口問題報告——農村人口問題及其治理》（北京：社科文獻出版社，2000），頁170。

³⁰ 文盲率有一成至兩成的省區包括：江西、海南、湖北、河北、河南、廣西、陝西、重慶、福建、四川、浙江、安徽、內蒙古、山東、江蘇；超過兩成的包括：青海、西藏、貴州、雲南、甘肅、寧夏。參蔡昉主編：《2000年：中國人口問題報告》，頁171。

³¹ 張翼：〈中國已跨入老齡社會〉，頁292。

造成農村教育步履維艱的主要原因，是許多農民（特別是貧困縣）不能負擔各類的額外費用及攤派。中國雖然實行九年普及義務教育，但是學生仍需向學校繳付雜費。一項調查指出，1996年農村平均繳納雜費佔農民人均收入的比例，小學為2.6%，初中為4.05%。形形色色的雜費及攤派，令到許多農民家庭叫苦連天。³²在貧困縣，農民收入已足襟見肘，經濟壓力使不少貧困農民子弟不得不中輟學業。從下表可見，1998年初中及小學在校生的差距極大，顯示不少學童在完成小學課程後，大多未能繼續初中學習。其實，在貧窮地方，孩子到了十二、三歲可以幫忙作農活，而唸完初中又對當地的經濟生活意義不大（農村沒有所謂就業，學歷也沒有經濟價值），故送孩子上初中的積極性不高。在一些相對較富裕的地區，由於經濟開放，青少年可以很早參與經濟活動賺錢，上初中的機會成本較高。³³

高中方面，中國的高中教育是一種城市現象，高中設在鄉村的是極少數。在沿海大城市，或是省會的大城市，高中基本上都普及了，入學率可達八成以上。³⁴下表說明初中與高中間的在校生數量，亦有很大的差異。農村學生能考上高中的比率不高，進一步指陳出農村文化普遍落後的事實。³⁵

³² 楊東平：〈1997年中國教育發展狀況〉，頁256～257。

³³ 程介明：〈中國教育〉，頁313。

³⁴ 程介明：〈中國教育〉，頁313～314。

³⁵ 農村十五歲及以上的人口中，具有小學文化程度的人佔28.3%，初中文化程度者佔25.6%，高中佔4.5%，大專以上佔0.3%。相對來說，城鎮中十五歲及以上具有初中程度者有29.7%，高中有20.7%，大專以上有7.5%。這說明了城鄉人口文化程度的差距極大。參張翼：〈中國已跨入老齡社會〉，頁293。

1998年中國教育的基本情況如下：³⁶

	數目	在校生	適齡兒童入學率	輟學率	小學生五年鞏固率	初中畢業生升學率
小學	60.96 萬所	13958.8 萬人	98.93%	0.93% ³⁷	90.5%	-
初中	60.45 萬所	5449.73 萬人	87.3% (此為初中階段毛入學率)	3.23%	-	50.71%
高中	3.88 萬所	2445.5 萬人	-	-	-	-

中國總人口平均受教育年限只有 5.42 年，³⁸ 所以從總體上來說，中國人口的文化教育水平還比較落後。

毋庸置疑，文盲及小學程度的信徒所佔比例甚高。以河南省為例，據 1992 年統計，全省文盲有 1 505 萬，佔人口的 17%，小學文化程度的 2 971 萬，佔人口的 34%。兩項加起來，即文盲及半文盲佔總人口的 51%。而在一百二十萬基督徒中，文盲就有六十多萬，達小學程度的有三十萬，這兩項加起來佔教徒的 88%。³⁹ 信徒的文盲比例，比全省的文盲比例還要高。

江蘇省方面，據 1990 年的全國人口普查，共有文盲及半文盲 1 162 萬，佔全省人口的 22.74%。其中八成文盲及半文盲者是四十一歲以上，其餘兩成則為十五至四十歲。⁴⁰ 基督徒的文盲率比全省的情況更要嚴重，在 1991 年有七成以上的文盲，至 1995 年，文盲比例降低至 55.47%。在非文盲的基督徒中，小學程度的佔 27.09%，初中程度的佔 13.96%，高中程度的佔 3%，大專以上的佔 0.45%。⁴¹ 在基督徒較集中的蘇北徐州、淮陰、鹽城三市基督徒中，不識字、初識字者佔大多

³⁶ 楊東平：〈1999 年：教育開始成為熱點問題〉，頁 265～266。

³⁷ 另一數據指 1997 年時，小學生輟學率為 3.14%，參蔡昉主編：《2000 年：中國人口問題報告》，頁 170。

³⁸ 張翼：〈中國已跨入老齡社會〉，頁 292。

³⁹ 樊化江：〈對河南省近年來基督教發展的思考〉，頁 86。

⁴⁰ 編委會編：《跨世紀的中國人口：江蘇卷》（北京：中國統計出版社，1994），頁 117。

⁴¹ 李平曄：〈九十年代中國基督教發展狀況報告〉，頁 320～321。

數，如淮陰市二十七萬信徒中，小學程度以下者（包括文盲）便近二十萬，佔信徒總數的 74%。初中以上文化程度的信徒僅佔信徒總數的 9%。⁴² 同樣位處蘇北的大豐縣，在 2 295 名信徒中，八成半屬於文盲及小學程度。⁴³

福建省方面，以福清市為例，在 1983 至 1987 年上半年受洗的 4 609 人中，文盲為 65.1%（3 000 人），小學程度的為 23.5%（1 082 人），初中程度的為 8.4%（388 人），高中程度的 2.75%（127 人），大專以上程度的僅為 0.3%（12 人）。⁴⁴

即使在大城市，信徒文化程度偏低的情況亦不容忽視。據上海一項統計，從 1980 年至 1990 年十一年間，在市區五所教堂受洗的一萬二千名信徒中，文盲佔了 32%（3 177 人），小學及初中程度的分別是 26%（2 594 人）及 15%（1 436 人）。高中有 16%（1 598 人），大學以上有 11%（1 090 人）。⁴⁵ 另一項統計顯示，1990 年受洗的教徒中，大專以上文化水平的有 10%，高中以上有 14%，大多集中在市中心的教堂。⁴⁶ 1979 年至 1991 年黃浦區受洗人數為三千五百餘人，具大專文化程度的約三百三十人。沐恩堂在 1990 年及 1991 年分別有 421 人及 320 人領洗，其中大專以上程度分別為 17%（72 人）及 22%（71 人）。⁴⁷ 在哈爾濱市，在 2 350 位被隨機訪問的信徒中，文盲及小學程度的分別佔 24.26% 及 35.3%。⁴⁸

⁴² 沙廣義：〈從統計數字看蘇南蘇北基督教〉，頁 102。

⁴³ 杜家宏、林台南：〈農村基督教活動情況的分析及消除不正常發展的途徑〉，頁 82。

⁴⁴ 黃建鳳、孫立：〈福建省基督教現狀〉，《當代宗教研究》，1993 年第 2 期。

⁴⁵ 上海宗教問題研究課題組：〈上海宗教問題研究〉，《當代宗教研究》，1996 年第 4 期，頁 24。

⁴⁶ 羅偉虹：〈上海宗教十年發展芻議〉，《當代宗教研究》，1992 年第 1 期，頁 24。

⁴⁷ 馬如馨：〈上海市黃浦區宗教界知識份子狀況調查報告〉，《當代宗教研究》，1993 年第 2 期，頁 18。

⁴⁸ 葉乃滋：〈哈爾濱市群眾信教熱現象研究〉，《當代宗教研究》，1996 年第 3 期，頁 3。

基督徒文化程度偏低的情况，在好些省區均略有改善。就以上海為例，最近一次的抽樣調查指出，信徒中具大學以上程度者佔19.5%，比7.6%的信徒文盲率高。若文盲信徒加上小學文化程度，比率則上調至25.8%。這是歷次上海基督教信徒的文化水平調查所得最高的一次。⁴⁹

此外，在信徒比例高企的浙江及安徽省，亦出現了一些變化。例如安徽省在八十年代信徒文盲的比例高達九成，到九十年代則下降至65%。⁵⁰ 浙江信徒的文盲率下降至20.25%，而高中文化程度則佔5.23%。⁵¹ 另一項關於湖北的抽樣調查亦指出，雖然信徒文化素質大多偏低，但亦有呈向高文化層次發展的趨勢。信徒中初中以下文化程度者佔79.5%（922人），其中小學程度佔29%（336人），文盲則為21.7%（252人）。⁵²

（三）老年人多

按世界標準，一個國家的人口年齡結構，如果呈現六十歲及以上的老年人口佔總人口的一成以上，或六十五歲及以上人口佔總人口的7%以上者，就是「老年型國家或地區」。據1998年的統計數字，中國六十五歲以上的老年人口已佔總人口的7.4%，說明中國已經進入老齡社會。⁵³

⁴⁹ 晏可佳等：〈基督徒的信仰與行為——「上海基督教信徒情況調查」問卷分析〉，《當代宗教研究》，1999年第3期，頁3。不過，得留意的是，這項問卷受訪信徒中，市區佔516名，而郊區則佔814人。

同一項調查更指出，在上海徐匯區基督徒中，高中以上文化程度的一直保持在20%左右。特別在九十年代以來，信徒中具有高學歷的情況一直增加。國際禮拜堂在1996年受洗的信徒中，具高中以上文化程度者就佔了70%。（頁3～4）

⁵⁰ 李平曄：〈九十年代中國基督教發展狀況報告〉，頁320～321。

⁵¹ 李平曄：〈九十年代中國基督教發展狀況報告〉，頁320～321。

在浙江上虞市，文盲與半文盲信徒佔全體信徒的七成以上。駱如榮：〈淺談基督教發展趨勢與社會穩定的關係〉，頁68。

⁵² 宮哲兵、周治陶：〈九十年代湖北宗教現狀及其分析〉，《當代宗教研究》，1998年第4期，頁14。

⁵³ 張翼：〈中國已跨入老齡社會〉，頁284。

據國家統計局於 1995 年的統計，六十歲以上人口有 1.2 億，佔亞洲老年人口的一半，老齡化的發展速度亦極快。預計到 2020 年，六十歲以上的老年人口比重將達 15.6%，到 2050 年更會增至 27.4%。這意味著每四個中國人中，就會有一個老年人。與人口老化問題並存的，是老年人口的高齡化。1990 年，中國八十歲以上老人約有八百萬，預計到 2020 年，將上升至 2 780 萬，增長幅度為百分之二百。老年群體高齡化意味著生活不能自理或部分不能自理的老人增加；⁵⁴ 而醫療費用的開支，亦成為近年老年人口開支最大的項目。

老化的現象，同樣出現在中國教會。哈爾濱市五十一歲以上的信徒便佔去 65.78%，三十五歲以下者僅 8.71%。⁵⁵ 再以上海為例，1980 至 1990 年間，在五個教堂中受洗的一萬二千名信徒中，六十歲以上者佔去 63%。四十歲以下者僅 17%。⁵⁶ 不過，1997 年的調查卻顯示，信徒中的青年比例有增加的趨勢，其中六十歲以上的老年信徒佔 33.7%，中年（四十至五十九歲）佔 34.7%，青年信徒（十八至三十九歲）佔 30.3%。在受洗的信徒中，六十歲以上者，八十年代及九十年代均十分平均，分別為七十人及七十八人。中年信徒則有顯著增加，從八十年代的八十二人增至九十年代的 122 人。青年信徒的增幅更大，八十年代為三十九人，到九十年代增至 138 人，增長達三倍之多。⁵⁷

其他省區亦有信徒在年齡結構上，老齡人佔多數，但略呈年輕化的趨勢。例如湖北省的一項抽樣調查指出，26.3%（305 人）的信徒為六十五歲以上，四十一至六十五歲之間亦有 65.3%（757 人）。調查更指出，不論在城市或農村，十八至三十歲的信徒比重較前增加，有 13.9%（161 人），甚至有 2.2% 是未成年的。⁵⁸ 安徽省方面，八十年代基督徒中的老年人（五十五歲以上）比例為 70%，九十年代則降至 50%。⁵⁹

⁵⁴ 唐鈞：〈中國社會福利服務改革研究報告〉，時正新編：《中國社會福利與社會進步報告（1998）》（北京：社科文獻出版社，1998），頁 30～31。

⁵⁵ 葉乃滋：〈哈爾濱市群眾信教熱現象研究〉，頁 3。

⁵⁶ 上海宗教問題研究課題組：〈上海宗教問題研究〉，頁 23。

⁵⁷ 晏可佳等：〈基督徒的信仰與行為〉，頁 3。

⁵⁸ 宮哲兵、周治陶：〈九十年代湖北宗教現狀及其分析〉，頁 13。

⁵⁹ 李平曄：〈九十年代中國基督教發展狀況報告〉，頁 320～321。

在江蘇，教徒人數佔人口總數4.2%的灌南縣，十八至三十四歲教徒已佔教徒總數的31.5%。此外，灌雲縣的教徒中近幾年來，出現了三個增加：青年人增加、有文化者增加、基層黨員幹部的親屬增加。教徒最多的淮陰地區，青年教徒的比率已達18%。⁶⁰蘇北的大豐縣，中年及老年信徒便佔去73%之多。⁶¹

總的來說，農民多、文化程度低者多及老人多三者間，可說是有莫大的重疊性。雖然不少數據指出近年三者均呈現了改善的情況，特別是青年及文化程度較高者（中小文化程度）有增加的趨勢，但是在整體比重而言，相信「三多」在未來的日子裡，仍將成為中國基督徒面貌的重要內容。再者，我們亦得指出，基督徒在文化程度低及老化方面的情況，比中國社會整體的比例為高。換言之，基督徒的「三多」，並不完全是中國社會正常面貌的反映。

三、關於「三多」現象的解說問題

「三多」的現象，在反映出基督教在中國發展的過程中，在信徒的成分及社會階層方面的重要趨向，指陳了皈依基督教者的某種「同質性」。這裡，研究者無可避免地會碰到如何解釋這種「同質性」的問題，這又可沿著社會經濟與民間宗教化兩條進路入手。

（一）社會經濟因素

第一，國內學者大多傾向從社會經濟的進路入手，解釋為何中國基督教會呈現「三多」的趨向。為甚麼中國基督徒的成分中，農民、文化程度低及老齡者的比例會那麼高？貧窮落後成為其中的主要切入點：

例如，江蘇省宗教事務局的沙廣義在探討為何江蘇的信徒大多集中在貧困的蘇北時，便這樣說：

⁶⁰ 葉小文：〈蘇北基督教問題考察報告〉，頁586。

⁶¹ 杜家宏、林台南：〈農村基督教活動情況的分析及消除不正常發展的途徑〉，頁82。

徐州、淮陰、鹽城、連雲港四市由於經濟相對落後，廣大農村地區的生產條件不可能在短時期內得到很大程度的改變，抗禦自然災害的能力，提高土地的質量，促進文化教育醫療衛生事業的發展，勢必受到一定的制約。一些地方的農民雖然在改革開放的十多年裡得到了實惠，解決了溫飽，但對不可預料的天災人禍和生死疾病，有的人往往不能承受，或則重陷貧困，或則抱病殘身。他們祈求上帝改變現實的困境，企盼用禱告治癒病痛，他們投入宗教主要源於苦難。⁶²

國家宗教局局長葉小文又說：

聯產承包責任制作為生產關係的變革解放了生產力，發展了生產力，推動了商品經濟的發展，農民的生活有了相當的改善和提高。但總的來看，大部分農民仍只是初步擺脫貧困，並不富裕，離小康還有很大距離。貧困與愚昧是宗教的最深刻的根源。從地域來看，農村的教徒聚集帶大都是經濟不發達的貧困帶。蘇北的自然條件遠比蘇南差，土地貧瘠，天災頻仍。因此蘇北信教者遠比蘇南多。⁶³

沙氏及葉氏的解說在國內可說頗具代表性，突顯出社會經濟條件與民眾皈依宗教的因果關係，特別是貧困、落後的環境如何成為宗教滋生的土壤。這可說是典型的馬列主義對宗教的解釋，馬克思指宗教是「被壓迫生靈的嘆息」，正好反映出宗教對某些處身於水深火熱者的吸引力。⁶⁴

不過，現階段國內學者在應用馬列主義的宗教理論時，卻必須作出重要的區別，就是在處於社會主義初級階段論的中國社會，其貧困程度是有別於舊社會的貧困的。正如葉小文說：「也許有人問，要說窮，舊社會更窮，為甚麼改革十年農民生活水平有了提高，反而有更多的人因窮信教？」他的回答是：

我們的看法是，過去是普遍化的絕對貧困，在食不果腹、饑寒交迫時，人們的首要需要是解決吃飽穿暖，不可能有多餘的時間去從事宗教活動，特別是

⁶² 沙廣義：〈有關江蘇基督教發展幾個問題的探討〉，頁 80。

⁶³ 葉小文：〈蘇北基督教問題考察報告〉，頁 587。

⁶⁴ 有學者對哈爾濱市的信徒結構作出這樣的評論：「這種女性、老年人和低文化層次、退休人員、家庭婦女為主體，病殘體弱者比重很大的信徒結構體現了馬克思的『宗教是被壓迫生靈的嘆息』的論斷。」參葉乃滋：〈哈爾濱市群眾信教熱現象研究〉，頁 3。

像基督教這樣的定期活動。現在是局部地區的相對落後，人們在初步擺脫貧困，不愁吃飽穿暖之後，才有可能去追求自己的精神需要，而我們的精神文明建設又因為還不富裕而不可能投入很多。這是信教人數增多的一個重要的客觀社會原因。⁶⁵

早在八十年代中，羅竹風便提出在中國社會主義裡，雖然階級對抗的矛盾已經解決，但是還存在著大量人民內部矛盾，還存在著許多社會問題，「這些都會給有些人帶來暫時的困苦，他們有的還會求助於宗教」。特別在經濟貧困、文化落後、宗教影響很深的信教群眾聚居地區尤其如此。⁶⁶ 對貧困農民、文化程度較低者，以至老年人及婦女而言，這些因著社會劇變而引發的「苦難」，促使他們在宗教中尋找出路。

不過，筆者得指出，上述的解釋本身，雖然可以指出宗教發展與社會經濟條件間有著某種相互關係 (correlation)，但這種關係卻不必然是簡化的因果關係 (causal relation)。我們可從三方面再作討論：第一，在某些商品經濟發展的地區，基督教仍然可以維持高的增長率，例如浙江溫州，便有「中國耶路撒冷」之稱號。溫州的信徒不乏企業家、經理、經銷員等，文化程度偏高，年輕化的趨勢亦十分明顯。⁶⁷ 換言之，社會經濟條件的充分改善，並沒有把宗教賴以維生的土壤也一併除掉。宗教在富裕與文明的環境中，仍有其生存及發展的空間。⁶⁸

第二，在某些極貧困、落後的地區，基督教也不見得有著急速的發展，例如在湖南、廣西、四川等經濟不發達的省區，基督徒的數字，不

⁶⁵ 葉小文：〈蘇北基督教問題考察報告〉，頁 587。

⁶⁶ 羅竹風主編：《中國社會主義時期的宗教問題》（上海：上海社會科學院出版社，1987），頁 172。另參拙著：〈解讀宗教與中國社會主義的相適應問題〉，《當代中國政教關係》（香港：建道神學院，1999），頁 23～31。

⁶⁷ 溫州基督教的發展，可參蕭志恬：〈改革、開放與宗教問題——溫州見聞的思考〉，《宗教》，1987年第2期，頁1～6。陳村富、林順道：〈市場經濟條件下當代各宗教的走向〉，陳村富編：《宗教文化》，第3輯（北京：東方出版社，1998），頁22～27。

⁶⁸ 李平曄亦觀察到這種傾向，她說：「『貧困和愚昧是宗教存在和發展的原因』之說，已經不能完全解釋當今的宗教現象；我們常常看到的，有時恰恰是信教人數和經濟指數的同步增長」。參氏著：〈九十年代中國基督教發展狀況報告〉，頁 326。

論從絕對數值或是佔省人口比率方面看均見偏低。當然，在這些地區，既有的信徒中大多亦呈現出「三多」的傾向，但是，若貧困真箇是促成民眾尋找宗教的重要考慮，那麼基督教的發展便理該有更大的空間。

第三，設若貧困、落後的條件與宗教發展間有一定的相互關係，那為甚麼是基督教，而不是其他宗教有長足的發展？社會經濟的解說只能泛稱一切的宗教，卻不必然是指向基督教的。

這樣看來，貧困與富裕的地區，都有可能出現宗教蓬勃發展的現象，基督教的消長也不見得有任何獨特之處，反倒更存在著與民間信仰的競爭（參下文）。要解釋個別省區基督教的發展，特別是普遍存在的農民多、文化程度低者多、老齡多，以至婦女多的現象，便不能單單訴諸社會經濟的解說，而更應就著不同區省的情況，兼論其中的宗教因素。這些宗教因素，包括基督教的傳播歷史及其影響、宗派傳統的因素、現有教會及信徒的狀況等等。⁶⁹

（二）基督教的民間信仰化

除了社會經濟的因素外，另一個國內較流行的解說是基督教與民間宗教的相似性。關於這方面，美國學者裴士丹 (Daniel H. Bays) 早有論說。他指出，從中國廣大民眾階層的角度看，基督教可被列為中國的異端，而不僅僅是外來的宗教。⁷⁰ 他甚至指出，八十年代以後基督教在中國農村的急速發展，與基督教的民間宗教化有密切的關係。⁷¹

⁶⁹ 詳參拙著：〈中國基督教的區域發展〉。

⁷⁰ Daniel H. Bays, "Christianity and the Chinese Sectarian Tradition," in *Ching-shih Wen-ti* 4:7 (1982): 33-55。近年他更嘗試從這條進路來解釋某些本土教派（如真耶穌教會及耶穌家庭）的崛興。Daniel H. Bays, "Indigenous Protestant Churches in China, 1900-1937: A Pentecostal Case Study," in *Indigenous Responses to Western Christianity*, ed. by Steven Kaplan (New York: New York University Press, 1994), 124-43。另裴士丹：〈義和團的宗教經驗與二十世紀二十年代山東基督教「耶穌家庭」的比較〉，中國義和團研究會編：《義和團與近代中國社會國際學術討論會論文集》（濟南：齊魯書社，1992），頁521～524。

⁷¹ Daniel H. Bays, "Chinese Popular Religion and Christianity Before and After the 1949 Revolution: A Retrospective View," in *Fides et Historia* XXIII:1 (1991): 76-77.

基督教的民間宗教化問題，國內外學者已在近年開始有所留意。例如孫善玲便以「中國民間基督教」來形容這種形態，⁷² 韓德 (Alan Hunter) 及陳劍光亦指出基督教與中國宗教文化間的相通與融和，在信教群眾對禱告、醫病驅魔及靈恩經驗的追求中，充分體現出來。⁷³

有學者在江西武寧縣就農村基督教的發展作出調查後，指出不少基督教徒從小就長期浸淫在民間有關神祇的種種傳說和歷史中，在鬼神的觀念方面深受影響。相對來說，基督教亦十分注意神的存在，並以唯一真神為基礎。因此，「農民群眾之所以能接受基督教，至少在宗教態度上有其共同的宗教性」。不少信徒，可能是基於認同基督教與民間宗教相同的社會行為而皈信的。例如，農民信徒相信虔誠禱告，便得上帝的保佑，甚至逢凶化吉。他們十分相信神蹟，並熱衷於驅妖除魔。他們又認為有威望的傳道人的禱告會更有效力。更有趣的是，武寧縣信徒的全文盲率佔六成，不能閱讀聖經的信徒更達九成，但信徒擁有聖經的人數卻佔五成左右。他們大多認為，聖經是聖物，可以帶來福祉。甚至有信徒用紅布把聖經包好，珍藏在箱內，認為具有免災壓邪之效。⁷⁴

葉小文亦指出，基督教在低層次上，與信命運、敬鬼神、祭祖先等宗法性民俗信仰觀念結合。這種低層次的結合，從形式到內容上幾乎都是土生土長的東西，是文盲和半文盲喜聞樂見，也能夠讀懂的「天書」。⁷⁵ 基督教的民間信仰化發展形態，在在說明了其在農村及落後地區得以發展的關鍵所在。

一項調查指出，基督教的迅速發展是由於「外力抑制中國傳統宗教的發展而把群眾推向基督教」，由於有地方把佛道兩教均視為迷信而加以禁止，群眾遂尋求基督教以滿足其心理需要。⁷⁶ 蘇北基督教的興

⁷² 孫善玲：〈中國民間基督教〉，《當代宗教研究》，1995年第1期，頁12～17。

⁷³ Hunter and Chan, *Protestantism in Contemporary China*, 141-55.

⁷⁴ 徐銘、馬哲海：〈江西武寧縣農村基督教變遷之探討（1982-1992年）〉，《宗教》，1994年第2期，頁55～56。

⁷⁵ 葉小文：〈蘇北基督教問題考察報告〉，頁588。

⁷⁶ 上海社科院宗教所赴閩調查組、羅偉虹執筆：〈對福建宗教現狀的調查和思考〉，《當代宗教研究》，1993年第2期，頁4。

旺，其中不能忽視的原因，就是民間信仰不復其昔日的勢力。灌雲縣的副縣長在向宗教事務局匯報時，提出了「教態失衡」的看法。意思是，清末時期香火十分鼎盛的二十座寺觀廟宇，現時已蕩然無存。「許多信鬼神者無處燒香祭神拜佛，便紛紛湧向基督教。」⁷⁷ 趙志方亦認為蘇北基督教是乘著民間信仰處於真空的機會，得以迅速增長的。他指出，在解放前，蘇北人都熱衷於燒香拜佛，但這種情況，在1957年後便有所改變。很多廟宇均已被佔用或拆毀，到九十年代初期，僅恢復開放了個別廟宇。由於民眾「沒有地方去拜菩薩」，「他們聽說信耶穌很方便，就爭著去信基督教了」。⁷⁸ 蕭志恬亦強調，「廣大群眾中普遍存在的鬼神觀念是基督教發展的沃土」。⁷⁹

蘇北的情況，同樣亦發生在上海。張化指出，解放初期上海有二千多所大小廟宇，其中大部分是散布於農村的小廟、家廟及土地廟。昔日善信都是「有事就信，沒事就不禱」，到廟裡燒香磕頭，就是為了求得庇佑。不過，五、六十年代以來，由於政府打擊封建迷信的關係，這些小廟逐步被取消。於是，「這部分人為滿足『宗教需求』，轉而信基督教。基督教的堂、點在一定程度上充當了『土地廟』的角色」。⁸⁰

毋庸置疑，新中國成立後，致力於打擊封建迷信，許多民間信仰活動悉被取締。⁸¹ 文革前，基督教的發展雖然難免不受政治運動的衝擊，但畢竟仍是政府公開認可的五大宗教之一，具有合法的地位。這種合法性到八十年代初期落實宗教信仰自由政策後，便發揮了重要的作用。1982年，黨國在頒布〈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）時，只重申了中國現存五種宗教的合法地位，對一切曾在舊社會流行的「迷信」活動，文件都明文禁止，不准恢復活

⁷⁷ 葉小文：〈蘇北基督教問題考察報告〉，頁589。

⁷⁸ 趙志方：〈從南通一帶看基督教的長期性〉，《宗教》，1991年第1期，頁75。

⁷⁹ 蕭志恬：〈蘇北農村宗教問題考察報告〉，氏著：《當代中國宗教問題的思考》（上海：上海社會科學院，1994），頁164。

⁸⁰ 張化：〈當代上海宗教特點、發展趨勢及問題〉，《當代宗教研究》，1995年第2期，頁13。

⁸¹ Donald E. MacInnis ed., *Religious Policy and Practice in Communist China: A Documentary History* (New York: The Macmillan Co., 1972), 162-93.

動。⁸² 在現實的情況下，由於封建迷信與民間信仰往往難於辨明，所以，民間信仰在八十年代開始，只能處於半公開（但未合法化）的狀態，⁸³ 其「再生」的速度難免受到政治上的阻力影響。⁸⁴ 在這種情況下，若果我們說基督教因而得以填補民間宗教的真空，確實反映了一定的情況。

不過，基督教的民間信仰化本身，或基督教與民間信仰的相似性，又恰好指出基督教與民間宗教間存在著競爭及消長的關係。我們可以進一步問：既然民間信仰在廣泛農村地區已發揮其作用，滿足民眾的種種需要，為何仍有農民會選擇基督教？例如，基督教在農村地區吸引民眾的醫病功效，⁸⁵ 便勢必遇到農村巫醫的挑戰。⁸⁶

⁸²〈中共中央印發印發「關於社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」的通知〉（1982年3月31日），中共中央文獻研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規局編：《新時期宗教工作文獻選編》（北京：宗教文化出版社，1995），頁69。

據悉，最初中央統戰部認為道教「在國內外已無多大影響可不再恢復」，但後來才得以「解禁」。筆者估計，說道教沒有影響力並不是問題的關鍵，更重要的，是道教與民間宗教的密切關係。參〈中共中央轉發中央統戰部「第八次全國宗教工作會議紀要」的通知（中發1979年十號）〉，全文收鄧肇明：《滄桑與窘境——四十多年來的三自愛國運動》（香港：基督教中國宗教文化研究社，1997），附錄一，頁239。

⁸³ 吳亞魁：〈福建道教與民間信仰狀況一瞥〉，《當代宗教研究》，1993年第1期，頁22～23。

⁸⁴ 八十年代中國政府取締封建迷信的情況，可參 Donald E. MacInnis ed., *Religion in China Today: Policy and Practice* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1989), 367-74, 385-410。近年，由於取締法輪功關係，打擊迷信活動的宣傳，又再次掀起高潮。如編寫組：《崇尚科學·破除迷信——馬克思主義唯物論和無神論學習讀本》（北京：中共黨史出版社，1999）。

⁸⁵ 許多調查均指出，因病信主的比例極高。參鞏麗霞：〈山西省基督教的發展趨勢分析預測〉，《宗教》，1989年第1期，頁60。葉小文：〈蘇北基督教問題考察報告〉，頁588～589。

有研究員在安徽某縣的聚會點中，向參加的二十九個男性查問他們信教的原因，結果有十三人回答是因為本人、或父母、或妻子、或其他家庭成員生病，因而信教求主保佑的，佔54.2%。參鄭凱堂：〈從某地基督教的發展看宗教生長的土壤〉，羅竹風主編：《中國社會主義時期的宗教問題》，頁259。

⁸⁶ 就中國的巫醫現象，李勝先作了許多調查及研究，參〈巫醫療病行為現狀及治理對策——12年跟蹤研究〉，《當代宗教研究》，1997年第3期，頁38～48。另氏著：《暗訪巫醫——巫醫騙術揭秘》（北京：中國社會出版社，2000）。又羅偉虹：〈巫醫神漢活動會不會發展成為新宗教？〉，《當代宗教研究》，1997年第2期，頁28～32。

毋庸諱言，由於改革開放的關係，在不少富裕的村落及宗族大力支持下，民間信仰的活動逐漸公開化，修築廟宇之風日盛。⁸⁷ 在某些地區，民間信仰與佛道兩教出現合流的傾向，前者為了取得主管部門的審批認可，需要佛道名稱；後者為了獲得更大的影響及支持，也需要同民間信仰匯合。所以，便出現了城隍廟成為道教活動場所的情況。⁸⁸ 在福建，由於台胞回鄉的關係，媽祖崇拜更潮勢洶湧。⁸⁹ 此外，三一教在福建的發展亦十分迅速，並且得到官方的認可，成為民間信仰的一種。⁹⁰ 上海社會科學院宗教所在 1993 年調查福建宗教現況後，亦指出福建省的民間信仰有愈來愈烈的趨勢，在一定程度上抑制了基督教的發展。他們指出，在經歷了十年浩劫和長期貧困之後，人們又把希望轉向神靈，「過去打菩薩的又樹菩薩」，現在不僅村村有廟，在一些大城市已廢棄的舊廟遺址上，也樹起了各式各樣的神靈，前去敬拜的善男信女絡繹不絕。有關部門多次取締，其規模反而愈來愈大。⁹¹

茲舉一個案來說明這種此消彼長的關係。福建省農村社會經濟調查隊曾對羅源等十個縣市中三十個行政村的九大個農戶進行調查，發現農村封建迷信活動正呈蔓延之勢，從事迷信活動的人員極多。調查指出，三十個村中，看相算命、看風水、跳大神的就有百多人，每個村中少則一人，多則達六人。在這些村中，供人燒香、拜佛、求神的寺廟有 116 座，僅 1990 年後建造的就有二十七座，耗資三十一萬元，其中農戶

⁸⁷ 例如在廈門地區，大多數的宮廟在文革期間被拆毀，但改革開放以後，八成的宮廟由鄉村的「老大」牽頭向群眾集資，或由台胞及僑胞捐資進行重修或重建。許多宮廟均已修繕一新。參夏忠：〈廈門地區民間信仰情況的調查〉，《當代宗教研究》，1995 年第 4 期，頁 19。

⁸⁸ 陳村富、林順道：〈市場經濟條件下當代各宗教的走向〉，頁 15。

⁸⁹ 吳亞魁：〈福建道教與民間信仰狀況一瞥〉，頁 23。

⁹⁰ 曾任中共中央統戰部副部長的江平指出，由於三一教沒有祕密結社的性質，也沒有反政府的行為，故政府對三一教的立場是將之當作民間信仰對待。參江平：〈關於福建省宗教工作問題的調查報告（1990 年 4 月）〉，收氏著：《民族宗教問題論文集》（北京：中共黨史出版社，1995），頁 402～403。

三一教近年在福建的發展，可參 Kenneth Daen, *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1998)。

⁹¹ 上海社科院宗教所赴閩調查組、羅偉虹執筆：〈對福建宗教現狀的調查和思考〉，頁 4。

出資23.39萬元。迷信活動的範圍廣泛，大至建房、生孩子、治病、開業、婚喪嫁娶，小至出門探訪、外出工作，都要問個吉祥，請神靈保佑。1992年，三十個村共有較大規模（十次以上）的迷信活動三十七次，參加人數多達2.31萬，佔總人口的31.6%。⁹²

羅源基督教的发展又怎樣呢？當地教會一位傳道人曾向筆者指出，迷信之風確是無處不在，委實成為教會发展的主要阻力。據教會提供的資料，羅源地區現有受洗信徒一萬二千人，分布在二十四個堂點，約佔全縣人口（25萬）的5%。可見，在人口比例上，參與民間信仰活動者遠比基督徒為高。不僅如此，基督徒更面對著民間信仰的挑戰，例如全村搞祭拜活動，信徒可否豁免攤派？若基督徒堅持不參加，便遭全村的痛恨。⁹³此外，羅源教會的飛竹堂點更因建堂問題，遭到村民的激烈反對，指教堂的位置太近他們所拜的猴王「義奴爺」（即乾爹），發生了聚眾阻撓施工的對抗行為，甚至有傳道人被群眾毆打。⁹⁴這個堂點的牧區總人口為5.33萬人，而基督徒只有1621人，約佔3%。在其中多數的行政村中，信徒所佔比例甚至是零。⁹⁵可見，基督教在農村社會中的发展，儘管取得某些優勢，但仍不可小覷民間信仰的力量。

愈來愈多的資料指出，民間信仰在公開而沒有合法地位的情況下，對民眾的吸引力大增。職是之故，基督教便得再次面對香火鼎盛對教會发展的威脅。⁹⁶在基督教发展極不理想的廣西，1997年只有近九萬信

⁹² 于洪生主編：《破譯迷信——一份關於現代迷信的報告》（濟南：山東人民出版社，2000），頁121。

⁹³ 〈怎樣面對舊風俗的挑戰？〉，《道路》第2期（1999年3月），頁16。《道路》是羅源教會出版的會刊。

⁹⁴ 〈飛竹事件的反思〉、〈飛竹教會大事記〉，《道路》第5期（1999年9月），頁1~7。

⁹⁵ 〈一圖二表〉，《道路》第7期（2000年2月），頁7。

⁹⁶ 有學者指出：「傳統民間信仰仍舊是農村大部分農民所信奉的。更由於這一類宗教在變遷的社會中有它適應的辦法，常常能滿足鄉村民眾的心理需要。民間信仰在本質上側重『報』的觀念，使得不少『靈驗』的廟宇特別地興旺起來。這種興旺又助長了人們對信仰的熱誠。武寧縣鄉村的民眾信命運、祭祖先、拜鬼神等現象十分普遍。在八十年代初，廟宇中的香火已很興旺……基督教的恢復和发展多少受到不利的影響」。徐銘、馬哲海：〈江西武寧縣農村基督教變遷之探討（1982-1992年）〉，頁53。

徒，佔整體人口的0.19%。⁹⁷但是，民間信仰卻以驚人的速度發展。近十年，廣西重建和新建的廟宇達七千餘座，其中規模在一百平方米以上的有303座。相關的祭祀、慶典活動十分活躍。雖然在1997年政府曾進行專項治理，但仍保留著五千餘處民間信仰的活動場所。⁹⁸

不僅在基督教難以取得理想發展的「石頭地」，出現了民間信仰的規模及發展速度大大超過基督教的情況，即使在基督教發展較快的浙江、河南、福建等地，亦有這種趨勢。杭州大學基督教研究中心的調查指出，他們按不同類型的地區做統計，發現1992至1996年修建寺廟的數量超過同一縣市建教堂的數目，少則二十多倍，多則一百多倍。換言之，這個縣建一百多個寺廟，同一時期才建幾個教堂或堂點。⁹⁹這樣看來，基督教的民間宗教化形態，無疑反映出其三多的傾向，卻又不足據以建立簡單的因果關係。

總的來說，不論我們沿用社會經濟還是民間信仰化的角度來解釋中國信徒的社會階層，都必須避免作出絕對而簡化的推論，以為單一的解說便可充分解釋三多的傾向。筆者深信，更多的區域性個案研究，將更有助我們了解基督教在中國的發展。

四、「三多」對中國教會的制約與挑戰

(一) 對中國教會的制約

中國基督教的「三多」傾向，側面地指出中國教會在發展過程中的「三少」，就是：非農民少、文化程度高者少、青年人少。「三多」指陳了中國教會的「邊緣性」，特別是與貧困、落後、愚昧的關聯；「三少」恰好進一步突顯出上述問題的嚴重性。下文筆者將從自治、自養及自傳三方面探討三多傾向對中國基督教發展的制約。

⁹⁷ 拙著：〈中國基督教的區域發展〉。

⁹⁸ 廣西宗教問題課題組：〈廣西宗教的現狀、趨勢、問題與對策研究〉，《宗教》，2000年第1期，頁42～43。

⁹⁹ 陳村富、林順道：〈市場經濟條件下當代各宗教的走向〉，頁17。

第一，在自治方面，三多對教會教牧同工的質素構成了一定制約。由於絕大多數的信徒是農民，所以農村信徒獻身作傳道的情況，遠遠多於城市。現時中國有十八所培訓傳道人的神學院及聖經學校，大多數的學生均來自農村。就農村背景的傳道人或義工而言，他們的文化程度不高，能具初中程度已是不錯的情況了。¹⁰⁰

例如，在基督教發展較快的蘇北徐州、淮陰及鹽城三地，共有傳道同工 241 人，其文化程度如下：大學五人 (2%)、大專二十人 (8.3%)、高中六十七人 (28%)、初中 104 人 (43.2%)、小學四十五人 (18.7%)，其中在神學院畢業者僅三十八人 (15.8%)。¹⁰¹ 可見，初中及小學程度佔近 62% 之多。此外，浙江余姚市 (縣) 在 1996 年有基督徒一萬四千人，但只有三名牧師，兩名教師，九名專職傳道，七十七名長老。這些教職人員卻呈現年齡偏大及文化偏低的情況。四十歲以下的青壯年教職人員只有十一人，佔整體的 12%。他們大多只有初中，甚至是小學的程度。¹⁰²

除了文化程度偏低外，教牧同工的老化，也是嚴重的問題。丁光訓曾以「燎眉之急」來形容此問題的緊迫性。¹⁰³ 在 1991 年召開的中國基督教第五屆全國會議上，「人才培養組」的孫錫培牧師 (浙江省基協會長、浙江神學院院長) 的報告，即反映出問題的嚴重性。他說：

當前中國教會的實際，是信徒多而教牧人員少。目前教會中負主要責任的教牧同工，很多已是 70 以上高齡，雖然六年來從各級神學院故培養了 1 000 餘名年輕教牧人員，後繼乏人問題有所緩解，但畢竟是杯水車薪。面對如此大量而且還在逐日增加的信徒群眾，我們不能不看到形勢的嚴峻。¹⁰⁴

¹⁰⁰ 有調查指出，上海的宗教院校學生中，66.4% 是初中生，3.1% 只是小學生。參上海宗教問題研究課題組：〈上海宗教問題研究〉，頁 31。

¹⁰¹ 沙廣義：〈從統計數字看蘇南蘇北基督教〉，頁 103。

¹⁰² 鳳長坤：〈從一個縣的宗教狀況看提高教職人員素質的緊迫性〉，《宗教》，1999 年第 3、4 期，頁 105 ~ 106。

¹⁰³ 丁光訓：〈對《天風》的祝願〉，《天風》，1991 年 4 月，頁 11。

¹⁰⁴ 孫錫培：〈關於人才培養問題的探討——人才培養組匯報〉，中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會編：《中國基督教第五屆全國會議專輯》(上海：該會，1992)，頁 93。

另一位教會同工亦這樣慨嘆：

在全國許多城鄉教會，教牧隊伍嚴重老化，教會主要負責同工年齡達七十五歲，甚至八十歲以上。而基層許多堂點的負責人和傳道人的文化水平和宗教知識大都很低，有相當一部分人只有小學文化程度。因此，加強教牧隊伍建設的任務迫在眉睫。在現有情況下，僅僅靠全國十幾所神學院校培訓教牧人員是遠遠不能滿足教會發展需要的。¹⁰⁵

可以說，教牧同工的老化及文化程度偏低，成為中國教會當前的極大困擾。有農村教會的負責人嘗試指出其面對的困局：

我們「得人如得魚」是習慣性的願者上釣式，被動地等待有人上門，等待人因病患困苦得助來信主。結果，形成了信徒主要只局限於基層農村群眾，以及父傳子、子傳孫的家庭信仰傳統。信徒經由這種被動模式造就，往往也沒有主動性，缺乏對教會的責任感，連起碼義務都很少能夠盡到，更談不上遇事敢於承擔、發揮衝勁了。¹⁰⁶

換言之，以三多為主體的中國教會（包括信徒及教職人員），往往最容易吸納的，也是同樣背景的信徒。農民多、文化程度低者多及老人多的傾向，在在決定了基督教在中國社會的形象及定位，也制約了信徒的視野，反過來阻礙了教會的發展。因此，突破困局的出路在於教會能否在社會階層中打出缺口：

我們教會如果不能採取主動跟農村社會工業化轉型大潮同步，不能將福音事工拓展到中上層人士、知識分子中間去，教會就只能繼續在社會邊緣徘徊不前，不可能在主流社會及其文化中發揮應有的作用。這是時代向我們提出的迫在眉睫不可避免的挑戰。¹⁰⁷

有關這點，筆者在下文再作討論。

¹⁰⁵ 李亞丁：〈對教會自身建設的幾點思考〉，《金陵神學誌》，1997年第1期，頁21。

¹⁰⁶ 〈飛竹事件的反思〉，頁1。

¹⁰⁷ 〈飛竹事件的反思〉，頁1。

第二，在自養方面，我們必須從城鄉及區域差異的脈絡來了解今日中國教會的自養問題。

沿海、內陸、城市、鄉村、山區的教會在自養方面的情況，可謂千差百別。佔中國信徒人口達八成的農村教會，在自養上肯定不具備城市教會的優勢。由於經濟改革的深化，城市居民的收入大幅提高。隨著整體社會經濟環境的改善，不少信徒的奉獻數量也相應增加。個別大城市（如上海、廣州）的信徒，其奉獻除可支付堂會日常開支外，更可為特別需要而作額外奉獻。¹⁰⁸ 例如，江蘇省東南部的宜興，在1991年時總人口為106.7萬人，是江蘇較富裕的地區之一。同期的基督徒有六千人左右。農村剩餘的勞動力大量向第二、三產業轉移。在五十多萬農村勞動力中，二十四萬多的人從事工、商、運輸和服務業，其中十八萬人從事鄉鎮企業。近年宜興修建了兩所禮拜堂、四個聚會點，大部分均由信徒集資。¹⁰⁹ 而個別基督徒企業家，其奉獻的數額，更成為教會經常收入及發展項目（如建堂）的主要來源。

此外，隨著宗教團體房產政策的落實，部分在五、六十年代被佔用的原差會房產的產權，先後發還予當地教會。不過，這些房產絕大多數座落於城市，獲益者主要仍是城市教會。在市場經濟的風氣下，房地產開發成為許多大城市的重點發展項目，為當地教會帶來了巨大的經濟效益。有國內教會人士更指出，雖然大城市信徒捐獻呈逐年上升的趨勢，但教會房地產收入在整個自養事業中，仍佔領先的地位。¹¹⁰

相對來說，對不少貧困地區的農村教會，或是山區聚會點來說，既沒有差會房產的「祖蔭」可依，信徒的信心奉獻，便成為教會收入的唯

¹⁰⁸ 例如，上海教會在1996年「神學主日」中，向華東神學院的捐款，便能維持該院全年日常開支的八成，其中有些堂一次奉獻就達十多萬元。包智敏：〈教會自養的重要一面——談談教會對傳道人的供給〉，《天風》，1996年11月，頁23。

¹⁰⁹ 許鴻寶、孫立：〈宜興宗教現狀調查〉，《當代宗教研究》，1991年第2期，頁4～5。

¹¹⁰ 陳忠：〈教會房地產問題〉，《中國基督教第六屆全國會議專輯》（上海：中國基督教兩會，1997），頁239。

一來源。但是，有些農村聚會點的主日奉獻，僅有幾元零碎的人民幣，「每一分錢都是從牙縫中省吃儉用出來的」。¹¹¹

例如，在豫北，基督教的發展迅速，從1982年的四萬七千信徒，到1996年增加至22.9萬，佔豫北總人口的1.24%。由於各級教會十分貧困，許多教會實際上是靠義工來維持運作的。即使負責基督教兩會的韓玉芹牧師，也無法從教會中領取一分錢的生活費，而只能仰賴自己的退休金維生，甚至有時更要從本不算多的退休金中撥款捐助教會。隨著教會的發展，各地修堂建堂的需要甚切，教會一切的活動費便只能靠信徒的「樂捐」。新鄉市基督教協會的一份報告中說：「一家困難，百家支援，問題才不難解決，百家困難，家家愛莫難助，問題就難以解決，面對現實，主內同工均有同感」。¹¹²

上文曾提及的羅源是全福建省最貧窮的山區小縣之一，大多數信徒生活在貧窮線以下，教會的主要經濟來源是信徒的奉獻。羅源教會在1998年全年收到的奉獻款額為392 619元，以當時11 670名信徒計，平均每名信徒全年奉獻33.6元，即每月2.8元，¹¹³真是名副其實「寡婦的兩個小錢」。要靠這些奉獻來支持教會或聚會點的各項開支，無疑是杯水車薪。

農村教會經費的短絀，對教會事工構成了嚴重的影響。其中最明顯的就是傳道人的待遇問題。神學院的畢業生，若分配在大城市事奉，待遇肯定較農村教會為佳。例如沿海大城市的教牧人員，每月工資可達一千元上下，但內地一些農村的傳道人，每月工資卻只有一百元左右。¹¹⁴有山東神學院的同工，更指出部分縣城和鄉鎮的傳道人，一般工資是每月六十至八十元，有的甚至連一分錢也沒有。他更列舉一些神學院畢業

¹¹¹ 羅應忠：〈解決山區教會的自養困難〉，《中國基督教第六屆全國會議專輯》，頁243。

¹¹² 劉志慶、尚海麗：〈豫北基督教會面臨的現代化挑戰〉，《宗教》，2000年第1期，頁33。

¹¹³ 〈一九九八年1月至12月份全縣各堂（點）統計表〉，《道路》第2期（1999年2月），頁23。

¹¹⁴ 包智敏：〈教會自養的重要一面〉，頁22～24。

生，在農村教會裡每年的生活費為一百五十元（每月平均12.5元），連喝水的錢也不夠。¹¹⁵ 至今，傳道人在國內仍予人有「窮傳道」「窮三代」的印象，關鍵仍是待遇的問題。

在這種情況下，部分傳道人為了基本生計，被迫選擇到城市教會事奉。不少農村聚會點千辛萬苦支持神學生完成神學訓練，但他們在畢業後卻因為原來的教會不能發工資，而轉到其他城市教會。神學畢業生的「農轉非」（即由農村戶口轉到城市戶口）現象，更引發了是否涉及「私心雜念」的不同意見。¹¹⁶ 但無論如何，農村及山區的聚會點，往往是最需要傳道人的地方。群羊乏牧，因而為農村教會帶來不少潛在隱憂。其中至為嚴重的，就是異端叢生的問題。

第三，在自傳方面，中國教會的三多傾向，無可避免地形塑了其神學及屬靈傳統。基督教在民間的發展，一方面，在神學思想上較接近極端基要主義的傳統。信徒十分重視信與不信的區別，因而懷有極其強烈的傳教熱誠，期望可以拯救更多罪人的靈魂。他們深受屬靈屬世二元論的影響，重視重生得救，有強烈的出世傾向。對社會、文化缺乏承擔興趣，信仰的個人主義化傾向較濃。¹¹⁷ 另一方面，民間信仰又在某種程度上塑造了基督教的民間信仰化傾向。如何促進中國基督教的神學研究及建設，已成為教內外人士的關注所在。¹¹⁸

¹¹⁵ 許長泰：〈山東省神學生畢業後的待遇情況簡介〉，《天風》，1996年11月，頁25。

¹¹⁶ 白水：〈為神學畢業生說幾句話〉，《天風》，1990年3月，頁12。另孫錫培：〈關於人才培養問題的探討〉，頁97。

國務院宗教事務局的一項調查亦指出，部分宗教院校的學生，只是為了「抱著解決農業戶口、招工拓幹、出國留學等目的報考宗教院校」。參國務院宗教事務局政法司：〈關於宗教院校辦學情況的調查報告〉（1992年9月），全文收鄧肇明：《滄桑與窘境——四十年來的三自愛國運動》（香港：基督教中國宗教文化研究社，1997），附錄五，頁258。

¹¹⁷ 李平曄指出：「無論採取甚麼的解釋，目前基層教會的廣大信徒實際上並不了解，也並不關心基督教的一些基本神學問題。而在基層教會居於主導地位的福音派和基要派神學，大都比較簡單地強調『信』與『不信』的對立，從而既排斥了必要的神學思考，又使其信仰很難與時代的發展相適應。」李平曄：〈九十年代中國基督教發展狀況報告〉，頁323～324。

¹¹⁸ 例如段琦說：「中國基督教（新教）教會神學目前仍處於較落後的狀態，要改變需要有一個過程」。參段琦等：《基督教學》（北京：當代世界出版社，2000），頁211～212。

神學思想及研究的首要條件是人才。以中國基督教現時的三多傾向，明顯地對自傳工作構成阻力。持平而言，知識分子從來沒有在中國基督教的发展歷程中成為主流，其在信徒中的比例向來不高。儘管如此，在十九世紀至二十世紀前期，教會內部仍有小部分的知識分子或神學家，致力於反省如何建構中國本色神學的課題，並且留下了極多元而豐富的遺產。¹¹⁹ 但是，當前中國教會根本沒有讓基督徒知識分子凝聚及發展的空間及土壤。知識分子佔信徒的比例，不僅遠不如解放前，抑且在神學思想上，更嚴重貧乏落後。對中國基督教的发展而言，這亦不是一件理想的事。

（二）對中國教會的挑戰

其實，正如前述，不少調查業已指出，好些地區已開始有信徒年輕化及知識化的調整。青年人、知識分子、商人的信徒參與聚會的情況已較前增加，但在整體上，仍沒法扭轉整個形勢。這裡涉及兩方面的因素：第一，農民多的情況，畢竟與中國社會的情況接近，所以，中國基督徒能否進一步向非農民形態過渡，又端在於農村鄉鎮化的發展，及農民階層的「分化」前景。第二，從整體社會結構而言，就著中國現行的體制，基督教在吸納「未得」階層方面，遇上哪些阻力。

甲、農村鄉鎮化的挑戰

不少研究均指出，中國農村改革的前景，端在於其鄉鎮化的速度。據統計，中國現時有建制城市七百多個，建制鎮達二萬個。市鎮人口佔總人口35至37%左右。¹²⁰ 在這些城鎮中，經濟結構主要以第二及第三產業為主，都市化或農村鄉鎮化成為主要的發展方向。農村鄉鎮化的發展，意味著社會將從典型的農業形態，朝向工商業的方向轉型。究竟這種社會經濟的急劇發展，對基督教又帶來怎樣的挑戰？

¹¹⁹ 參張西平、卓新平編：《本色之探——二十世紀中國基督教文化學術論集》（北京：中國廣播電視出版社，1999）。

¹²⁰ 李培林：〈1997-1998年：中國社會形勢分析與預測總報告〉，汝信主編：《1998年：中國社會形勢分析與預測》，頁5。

從樂觀的方面來看，農村鄉鎮化對改變中國教會的三多傾向，有著積極的意義。市場經濟的發展將促成貧困農村環境的改善，連帶提升人口的文化程度。對於文盲及半文盲較多的中國教會來說，無疑是發展的機遇。信徒的職業背景，亦肯定不會以農民為主要的成分，而朝向多元發展。不過，按宗教社會學的分析，社會經濟的發展必然促成世俗化，而世俗化對宗教信徒亦會構成影響。其中最主要者，莫過於信徒宗教熱誠的消滅。¹²¹ 當然，我們亦不能忽視，社會轉型與經濟發展並非必然會促退宗教發展的事實。換言之，基督教如何在世俗化過程中建設自身，迎向挑戰，對於其在中國社會的前景有重大的意義。

以浙江溫州為例，工商業的發達，促進了當地小城鎮的建設。隨著八十年代溫州農村的工業化浪潮，進入九十年代，很多地方已經進入了農村城市化時期。1993年，溫州全市的建制鎮已從1978年的十八個發展到137個，總人口達405萬，佔全市人口的六成。這些城鎮，又各自形成其大專業市場（如中西服裝、機械五金）及大工業加工行業。¹²²

據了解，溫州信徒確實存在因積極從事工商業活動而無暇參加教會活動的問題。有的信徒盡量在六天內把工作完成，以便在主日上教堂聚會，反正他們不少都是個體戶，在時間調動上的彈性較大。也有教會適量增加聚會的次數，讓信徒可以有更多的選擇。但是，面對物質致富的吸引及工作企業的要求，結果仍出現了家中有多人信主，而輪流派「代表」參加聚會的情況。也有些基督徒商家，為了表示自己仍然虔誠，寧願奉獻更多金錢，以補償自己不能參加聚會的虧欠。¹²³

生活素質的提升，或是信徒工作擔子的增加，自然對教會活動構成壓力，特別是聚會時間方面。筆者在1997年12月訪問溫州教會時，當地的傳道人指出，現時溫州教會主日崇拜的時間已較前為短，遇到有證道冗長的講員，亦有會眾在坐位中表現出不耐煩的樣子，而聚會遲到早

¹²¹ 有關世俗化對宗教的影響，參 Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives* (London: Routledge, 1995), 165-82。

¹²² 「溫州模式」的介紹，可參李雲河、鄭子耿：〈溫州模式〉，周爾鑾、張雨林編：《中國城鄉協調發展研究》（香港：牛津大學出版社，1994），頁94～129。

¹²³ 蕭志恬：〈改革、開放與宗教問題〉，頁3。

退的問題，也逐漸引起教會方面的關注。我們看見在不少禮拜堂內，均張貼了「信徒守則」，要求信徒守禮拜必須遵守秩序，切勿遲到早退或隨意進出，正好反映出問題所在，這些都是在國內其他地方較少看見的。另一方面，也有某義工領袖向我們表示，他們在牧養年青信徒上面對極大的困難。因為年青信徒不少均忙於工作，淡化了對信仰的追求。面對世俗社會的種種拉力，如何作出適切的教導，也是一件不易的事。抑且，青年信徒中離開溫州到全國各地經商者甚多，自然對牧養工作構成相當的困難。再者，我們接觸到的某些教會義工領袖（地位等同堂主任），本身就是企業工廠的主管，或是社會上的專業人士，他們如何平衡事奉與工作間的張力與矛盾，實在頗值得關注。

溫州信徒的虔誠度，直接關係到教會接班人的培訓問題。現時在溫州義工培訓中心接受裝備的學員，大多數均是帶職受訓的，他們需要暫時撇下家庭與工作，到中心學習。因此，義工培訓班的學制，也特別因應學員的情況來設計。培訓班為兩年制，分四期進行，每年舉辦兩期，每期兩個月。在上課期間，同學每日均要上六節課，加上晚課，編排得十分緊湊。據了解，現時接受兩年制訓練的百多名義工，全都是出身在基督教背景家庭的（其中三成是第四代信徒，第三代更佔四成），中間沒有人是第一代信徒。這個特殊現象一方面說明了家庭傳統因素對基督教在溫州發展的重要性（不少教會向我們介紹時，都是說自己有多少「戶」信徒，可見一斑）；另一方面，我們是否也可以作出這樣的解讀：即第一代信徒在繁重的工作張力下，願意帶職接受培訓，擔任教會義工的比例甚低，恰好說明世俗化在宗教傳統較弱的信徒群體中，帶來的挑戰較大。若不是溫州擁有較深厚的基督教傳統，世俗化對教會的衝擊，可能更為嚴重。

事實上，現時國內願意獻身讀神學者，大多數都不是出身自城市的。這正反映出城市信徒在社會經濟發展的過程中，有更多的選擇，要他們放下工作到神學院進修，涉及極大的「機會成本」（opportunity cost），在在說明基督教面對的世俗化挑戰。不過，基督教在溫州地區的發展，仍然維持著高速的勢頭，說明了世俗化理論亦有其不全面之

處。¹²⁴ 現代化和市場經濟必然帶來社會的世俗化，基督教能否及如何回應世俗化的衝擊，對中國教會的發展，確是饒具意義的問題。

農村的鄉鎮化，指陳了農民信徒如何向鄉鎮信徒轉型的問題，也反映了教會如何因應新形勢而在牧養模式上作出回應的重大挑戰。¹²⁵ 有教會中人說：「許多青年同工，要獨當一面負責一個堂點。他們不僅要承受重擔，更要面對前所未有的新局面。經濟改革開放帶來農業人口工業化轉型的急劇變化，整整一代農村青年大規模流動和移民，對教會牧養模式和發展前景都提出了難以預料的新挑戰」。¹²⁶ 另一位信徒便發出呼籲：

隨著世界格局的變化，商品經濟日益發展，洶湧的經濟大潮已沖走了農村往日的平靜。雖然有些農民從理論上來講，還未曾明白甚麼是改革開放？甚麼叫商品經濟？但人們對金錢的欲求越來越大。……金錢已向人們挑戰，更在向教會和基督徒挑戰。……一個處在商品經濟迅速發展形勢下的教會，應如何面對金錢的挑戰呢？教會荒涼的現象與教友疲憊的面容已向我們敲響警鐘，教會有責任牧養、引導每一位基督徒。¹²⁷

乙、「未得」階層的挑戰

筆者相信，基督教對知識分子及青年人缺乏「吸引力」的原因，可從兩方面進行討論。首先，是中國教會自身的條件。在八十年代開始，國內不乏知識分子對基督教產生興趣，但是，他們卻甚少與教會組織建

¹²⁴ 參 Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview," in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. by Peter L. Berger (Grand Rapid, Michigan: William B. Eerdmans Pub. Co., 1999), 2-4。

¹²⁵ 有農村教會的負責人在得悉當地會成為全國首個土地綜合開發整理示範區後，想到日後教會能否回應新形勢的問題。他說：「在不久將來，山區小縣的窮鄉僻壤將會改變面貌，經濟發展轉型和脫離貧困的步伐會更快地進行。經濟發展預計會吸引大批外地人力新移民，教會如何向他們傳遞福音？在經濟大發展的形勢下，教會的新使命是甚麼？」參〈新機遇·新挑戰——羅源灣開發建設新形勢下教會的任務〉，《道路》第4期（1999年6月），頁20～22。

¹²⁶ 〈重任在肩——青年同工成長造就的學校〉，《道路》第5期（1999年5月），頁31。

¹²⁷ 邵永田：〈教會所面臨的挑戰——商品經濟的衝擊〉，《華東神苑》，1994年第1期，頁49。

立密切的聯繫。在他們看來，現存的外在教會組織所提供的，不是他們所追求的，教堂中所宣講的也難以滿足他們的需要。¹²⁸ 曾有一位知識分子在參加了一次基督教的聚會後，不能忍受在他看來有過多中國民間宗教成分的信仰形式，於是偷了一本聖經離開了。¹²⁹

現有的調查亦反映出這種問題。以上海為例，儘管近年來四十歲以下的青年信徒增長較快，但在每星期參加教堂禮拜活動的信徒中，青年信徒仍為數甚少。這些青年信徒的流動性很大，一般在受洗入教一年半載後，仍能堅持上教堂參加宗教活動的僅約原來的三分之一。他們不喜歡上教堂過宗教生活的原因之一，是對一般教堂中教牧人員的講道不甚滿意，認為那是專門講給老太太聽的，缺乏深度。¹³⁰ 對不少年青人來說，基督教往往與「老太婆」階層聯繫起來。¹³¹ 羅源教會的同工指出，他們不少教牧義工多為農村勞苦大眾，當中九成只有小學程度，僅約9%上過初一。¹³² 因此，要他們面對中上階層人物，往往會有自卑心理。¹³³

除了中國教會自身的條件外，另一個我們要考慮的因素，就是中國社會「結構性」的阻力。對許多知識分子來說，由於長久以來接受完整無神論教育、唯物主義、科學主義及唯理主義世界觀，故普遍仍受很大的影響。雖然他們不再信仰共產主義，但是辯證唯物主義還是他們的本體論，歷史唯物論還是他們看待歷史的方法論。¹³⁴ 他們一般均對宗教

¹²⁸ 李平暉：〈當代中國知識分子認同基督教心態簡析〉，高師寧、何光滬編：《基督教文化與現代化》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁270。

¹²⁹ 譚興：〈關於當代中國大陸「文化」基督教的神學評注〉，《鼎》第60期（1990年6月），頁7。

¹³⁰ 孫立：〈從青年基督徒看中國基督教現狀——以上海為例〉，《世界宗教文化》，第1期（1995年春），頁21～23。

¹³¹ 徐銘、馬哲海：〈江西武寧縣農村基督教變遷之探討（1982-1992年）〉，頁53。

¹³² 〈淺談羅源教會管理模式改革〉，《道路》第7期（2000年2月），頁8。

¹³³ 〈飛竹事件的反思〉，頁2。

¹³⁴ 一樂：〈世紀末的關懷：中國，你往何處去？——從中國近代社會思潮的演進，看法輪功運動〉，《世界經濟論壇》，總新1卷4期（1999年10月）。

持負面的態度，即使其中有人欣賞個別宗教的教義，他們也會盡量與有關宗教活動保持距離，並在公共領域中保持其「中立」立場。抑有進者，他們所擁有的中國共產黨「黨藉」，亦使他們在名義上不能同時成為宗教信徒。特別對不少在職的幹部而言，皈信某宗教不僅與其黨員身分相衝突，也大大影響其「工作」前途。換言之，中國社會現行的體制，在結構上阻礙了知識分子及黨員幹部成為傳統宗教的信徒。

雖然面對現有體制的阻力，但黨員幹部信教的情況，顯然已較前增加。¹³⁵ 據上海總工會的調查，1997年職工信仰宗教者僅8.8%，其中黨員信教的比重較前上升。在回答「您的宗教信仰」問題中，2.1%的黨員填寫「佛教」，0.4%的黨員填寫「伊斯蘭教」，另有0.9%的黨員填寫「其他宗教」，有兩成的黨員對此問題不作回答。在不回答的黨員中，相信有一部分信教者在內。調查者估計，黨員中信教者大約在5%左右，團員職工中信教的高達19.1%。¹³⁶ 為甚麼近兩成的黨員不願回答這條問題呢？又為何有黨員不直接填寫基督教（或天主教），而以「其他宗教」來代替呢？筆者以為，前者正好反映出有關問題的敏感性，後者則與基督教的「洋教」及西方背景有關。

展望未來，中國教會能否適切地回應上述兩大挑戰，對基督教在二十一世紀將以何種面貌出現，肯定有重大的影響。設若基督教今後未能就社會轉型而在傳播及牧養模式方面作出適切的回應，那麼，基督教的「三多」傾向，也許仍是未來中國教會的主流面貌。

¹³⁵ 李洪亮、丁富強：〈關於黨員信教問題的調查與思考〉，《當代宗教研究》，1995年第3期，頁16~18。另 Tony Lambert, *China's Christian Millions: The Costly Revival* (London: Monarch Books, 1999), 139-46。

¹³⁶ 上海總工會研究室：《1997上海職工隊伍狀況調查報告集》，頁19，轉引自楊繼繩：《中國社會各階層分析》，頁157。

撮 要

眾所周知，基督教在當代中國的發展，呈現著農民多、文化程度低者多、老人多及婦女多的「四多」傾向。「四多」從側面說明了基督教在中國社會發展的特色，並引發了一些值得進一步探討的問題。筆者選取了農民、文化程度低及老人三者，作為討論的基礎。全文包括三部分，作者首先勾劃出上述三者佔當前中國社會整體人口的比例，作為基督教「三多」現象的參照。其次是討論現時學者解釋中國基督教發展過程中呈現的「同質性」，並評檢其中兩個較流行的解說。最後，作者探討三多對中國基督教發展的制約與挑戰。

ABSTRACT

It is not difficult to arrive at the conclusion that four major groups of Christians in China are farmers, people with lower education, elder people and women. This phenomenon has become a focus of attention, not only indicating the major characteristics of the development of Chinese Protestantism, but also arousing some interesting issues. This paper is divided into three parts. It focuses on the first three groups of Chinese Christians. First, it provides a general account of the demographics in China and the Chinese Church. Second, it explores and evaluates different explanations of the homogeneous units of Christians by some scholars. Finally it focus on the constraints and challenges of the development of Christianity in China brought by this phenomenon.