

國立政治大學東亞研究所 碩士論文

指導教授：郭承天博士

中國大陸擴展中的基督教灰色市場



研究生：林承慧

中國民國一〇二年一月

本論文承蒙

財團法人蔣經國國際學術交流基金會

補助中國大陸田野調查經費

在此致謝



謝 辭

會踏進中國宗教的研究，一方面因為我是基督徒，對於宗教問題稍有粗淺的認識；但更重要的是宗教發展在中國，具有不可忽視的重要性，也是政府最棘手的問題之一，只是多數人對中國政教關係的情況，還是停留在比較片面、純粹壓迫的印象，實則在時代的發展下，已經歷了許多變遷，也難以用二分的思維方式處理之，值得社會各界投入更多心力關注。

這本論文的完成，首先要感謝我的指導教授郭承天老師，記得老師剛答應指導論文時，就語帶威脅的說「我會三振學生喔！」意思是論文三次未達進度就不再提供指導，嚇得我從來不敢延誤，但也正因為老師的嚴謹，才讓我能順利畢業。在論文寫作上，老師一直給我很多發揮空間，每次談話也都親切地給予指引，尊重我天馬行空的想法，包容我邏輯不清的表達，如果說這一年來我有什麼進步，或論文有什麼成果，郭老師都是最大的功臣。

另外，也很感謝我的口試委員—林端老師、郭文般老師和趙星光老師，給我許多鼓勵，使論文能有更多地進步。並且碩士班所有給過我指導的老師，特別是寇健文老師，我很慶幸能在碩一時就修到寇老師的中共政治發展，奠定了對中共政治基礎的認識，也開啓了我對中國基督教的研究興趣，之後雖然沒有修老師的其他課，但每次偶遇，老師都會關心我的學習狀況，並給予鼓勵和叮嚀。還有從大學以來，就無條件接受學生糾纏的溫洽溢老師，對我來說溫老師既是令人尊敬的師長，也像是個親切的大學長，和無窮的知識寶庫，無論什麼領域都有深入的見解，也都願意傾囊相授。

在預備和進行田野調查的過程中，我接受到的幫助更是無以計數，包括在中國受訪的許多牧者、老師和弟兄姊妹，即便他們和我素昧平生，即便談論基督教問題仍然敏感，他們都未曾拒絕我的訪談，甚至主動提供資訊。還有居中聯繫的

吳誠牧師、吳師母、李恩耀牧師、許淑真牧師、黃志堅醫師、曼德傳道、李前明牧師，幫我寫推薦函的北大張風雷老師等，沒有大家無私的幫助和代禱，就絕對無法完成這次的田野調查。

還有張姐和所有東亞所的朋友們，雖然大家現在各自忙碌，但曾經聚在一起的時間都是我很珍惜的回憶，在東亞所的這些年之所以有意義，也正是因為有你們，特別是幽默可愛的繼中，還和我在北京相依為命了一個月，很感謝妳願意和我有許多不官腔的談話！最後，是謝謝我的家人們，包括肇平，你們總是分擔我最多的喜怒哀樂，雖然我時常讓你們擔心，但謝謝你們還是無條件的包容、肯定我，也盡全力滿足我的一切需要。

記得小時候曾讀過陳之藩的〈謝天〉，文中說「因為需要感謝的人太多了，就感謝天吧！」確實在這一路上，得知於人者太多，出之於己者太少，但謝天對我來說，卻不是一個籠統的概念，我清楚的知道，自己是因為神，才能享受現在所擁有的，而上帝的帶領和陪伴，也是絕對的真實。願將一切榮耀、讚美都歸給祂，也願有更多人一同來經歷祂的恩典。

林承慧

2013年1月31日
於政治大學東亞所

摘要

改革開放後，宗教活動再度死灰復燃，教會如雨後春筍般出現，發展至今信教群眾可能高達一億人，對政權及社會的影響不容小覷。即便中共對宗教組織仍有多方限制，落實到地方往往就產生極大的歧異性，看似百依百順的三自教會，和理應對黨國體制充滿叛逆的家庭教會，竟不約而同的產生灰色地帶的宗教行爲，而與地方政府形成一種相互依存、互利共生的局面。本研究即企圖使用宗教市場理論（Theory of Religious Market），以分析影響教會生存的四個關鍵因素：組織成員、神學立場、宗教市場、地方政府態度，探究當前三自和家庭教會在政府限制和教會間的競爭下，實際的互動、發展過程，了解促使三自和家庭教會同時往灰市移動的原因。本研究一方面能細緻化中國大陸的國家社會關係圖像，提供面對中國政教關係問題的新思考，另一方面也能提供台灣政府及宗教界未來進行兩岸宗教交流的依循管道，使其擴大展開，並增加台灣宗教界在大陸宗教市場的競爭力。

關鍵詞：中國大陸、基督教、宗教三色市場、灰市

目次

目次	I
表次	III
圖次	IV
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究背景	4
第三節 文獻檢閱	6
第二章 理論架構與研究方法	14
第一節 宗教社會學的理论模型	14
第二節 本文研究架構	22
第三節 研究假設與個案選擇	30
第四節 研究方法	31
第三章 改革開放前後的政教關係	34
第一節 中共意識形態與宗教政策	34
第二節 三自教會的發展沿革	47
第三節 家庭教會的發展沿革	52
第四節 小結	58
第四章 北方三自與家庭教會個案	60
第一節 甲地基督教發展	60
第二節 甲 1 個案	62
第三節 甲 2 個案	71
第四節 小結	79

第五章	南方三自與家庭教會個案	83
第一節	乙地基督教發展	84
第二節	乙1個案	86
第三節	乙2個案	93
第四節	小結	101
第六章	結論	105
第一節	影響灰市的四個因素分析	105
第二節	研究限制	111
參考資料		112



表 次

表 1-1	分類控制模式	7
表 1-2	中國政教關係的學者觀點	12
表 2-1	新、舊範式的比較	17
表 2-2	中國教會行為模式分類	26
表 2-3	訪談對象表	32
表 2-4	訪談內容焦點	33
表 3-1	改革開放後的重要宗教政策法規文件	46
表 4-1	甲地教會發展的整理	80
表 5-1	乙地教會發展的整理	102
表 6-1	四個教會的特質	110



圖 次

圖 2-1	Stark (左) 與楊鳳崗 (右) 的管制和宗教參與關係圖	21
圖 2-2	楊鳳崗的宗教三色市場	23
圖 2-3	修正後的宗教三色市場	25



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

後毛時代的中國，在改革開放衝擊的三十年間，社會各層面產生了巨幅且持續的波動，具有群眾性、長期性、複雜性的宗教問題自然也是其中至關重要的一環。從理論上看，Juan Linz曾分析後極權主義的國家，在經濟、文化、社會等面向雖可能打破單一形式，但特定黨所代表的意識形態、對社會生活的限制卻還是存在，¹康曉光在描述中國的國家社會關係時，也強調政府會依據不同社會組織的屬性，採取不同嚴密程度的控制。²

對政府具有高挑戰力、低輔助力的宗教團體，自然就歸類為需要加以限制的範疇，特別是基督信仰一直被視作外來宗教、歐美國家滲透中國的力量，其積極入世的教義與嚴謹的組織方式，相對於佛、道教，對中共更是一種潛在威脅和挑戰。故政府從宗教的成立登記、活動場地、人事財務、神學思想等均予以限制，從中央到地方都設專職的宗教事務管理局進行控管。

但由於中央沒有制定一套完整的宗教法規，在倡導宗教自由的口號下，對於不合法的教會組織或行爲，往往留給地方領導人充分的處理空間，這使得不同地區出台各自的宗教政策，或隨領導人好惡，影響宗教團體的生存空間，導致各地教會發展出現顯著的差異。在一些大城市和少數民族地區，基督徒占有很高的比例，教會也是數以千計，每逢基督教重要節慶，都會有盛大的慶祝活動，甚至政府還必須進行交通管制。³但相對地，在中國也有更多案例是對家庭教會的取締

¹ Juan J. Linz, and Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-communist Europe* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1996), pp.38-51.

² 康曉光、韓恆，「分類控制：當前中國大陸國家與社會關係研究」，*社會學研究*，2005年第6期（2005年6月），頁73-89。

³ Nanlai Cao, *Constructing China's Jerusalem: Christians, power, and place in contemporary Wenzhou* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, c2011), Ch1.

與施壓，持續為各界人權組織所關注。

從宗教市場的角度來看，管制（regulation）與取消管制（deregulation）的概念，是影響一地宗教變化的關鍵因素。⁴管制愈嚴格，雖然會降低檯面上信教人數的比例，但卻會促使地下化的宗教活動蓬勃發展，⁵套在中國基督教發展的經驗上，就是官方三自教會與非官方家庭教會之間的關係。目前三自教會聚會人數約有 2 到 3000 萬，家庭教會則約有 5 到 6000 萬，是其 2 到 3 倍的數量，⁶而這還僅是保守的估計值。

確實，當前中國的政教關係難以用單一現象一概而論，改革開放後黨意識形態的調整，也使得情況更為複雜。三自教會與家庭教會已不像建政初期壁壘分明，許多新興城市家庭教會雖然不願登記在三自體系下，但多半保持井水不犯河水的中立態度或友好的互動往來，甚至固定舉辦聯合聚會。而沿海城市出現部分以資本家、商人為主要成員的家庭教會，也因經濟因素，得以和地方政府建立良好的關係，其存在也相對獲得保障，不僅有公開的聚會、明顯的教會建築物，甚至架設網站公開其活動訊息。

另一方面，在政府控管下的三自教會，『出軌』的事例也與日俱增，一些官方的教牧人員可能違背禁令，去未經批准的聚會點講道，或是到所屬行政區外宣教，在家中及教會也可能向未成年者進行宗教教育，⁷有些三自幹部可能也是家庭教會的會眾，諸如此類的情形在天主教及佛、道教中也同樣存在，甚至有政府支持成立的廟宇，形成寺廟經濟。

有鑑於當前對中國基督教發展的關注，多集中在政府積極且主導的角色下，

⁴ Fenggang Yang, "The Red, Black and Gray Markets of Religion in China," *The Sociological Quarterly*, no.47 (2006), pp. 93-122.

⁵ 楊鳳崗將檯面上的宗教活動稱為合法的紅市（The Red Market），將地下化的宗教活動稱為不合法的黑市（The Black Market）。

⁶ 「中國家庭教會調查」，鳳凰網，2010年7月6日，

http://phtv.ifeng.com/program/shnjd/detail_2010_07/16/1783447_0.shtml

⁷ 政府對宗教限制的若干規定，可參考本研究第三章、改革開放前後的政教關係。

三自教會的官方性與家庭教會的對抗性，較為忽略了如上述在合法與不合法間的模糊地帶，還存在幅員廣大的灰市（the gray market），⁸灰市的具體定義，包含兩個層面，一個是指合法宗教組織或合法宗教從業人員的不合法宗教行為，另一個是指政府機關或官員所支持的合法性／不合法性邊界模糊的宗教組織和活動，⁹而這些遊走在灰市的行為，也是本文主要要討論的對象。

在神學思想建設及愛國主義教育下，中國教會的思想體系相較於民主國家的教會，已發生了許多變化，無論是三自或家庭教會，愛國愛黨已成了必備前題，但兩者又都不如外界想像的百依百順，或是充滿對黨國體制的叛逆，從其行為層面即可觀察出，這兩者原本分別在紅市和黑市中的組織，竟在持續的轉變過程中，無可避免的朝向灰市聚合。而本文即企圖在三色市場的前提假設下，探討灰市中三自與家庭教會的發展，了解形成灰色行為的關鍵因素、在灰市中三自和家庭具體與地方政府的互動過程，一方面期望細緻化中國的國家社會關係圖像，提供未來面對中國政教關係問題的另一層思考。

另一方面，則是在兩岸關係部份，儘管因中共中央的政令限制，兩岸進行宗教交流，尚有層層困難與限制，但不容否認的，宗教交流活動仍在各個層面擴大展開，探討中國當前宗教灰色市場的形成與擴張，也將有助進一步推動兩岸宗教交流活動，在尊重中國大陸政治現實的情況下，展望可能的發展方向，確實達到雙贏效果。

本文總共會分為六章，第一章為緒論，說明研究動機、目的、背景，及檢閱既有對中國政教關係，特別是基督教發展持以不同觀點的文獻；第二章為本文採用之理論架構、研究假設、研究方法與個案選擇，除了討論本文使用的宗教三色市場理論，也會納入相關的宗教社會學研究，以使理論在論述上更具完整性；第

⁸ 楊鳳崗將灰市分成「內隱的宗教性現象」和「外顯的宗教性現象」，前者以文化和健康科學為表現形式，如宗族祠堂和氣功；後者則指合法宗教組織／個人的非法宗教活動、政府機關或官員所支持的合法性／非法性邊界模糊的宗教組織和活動。

⁹ Fenggang Yang, "The Red, Black and Gray Markets of Religion in China," *The Sociological Quarterly*, no.47 (2006), pp. 93-122.

三章為改革開放前後的政教關係，為更了解當前宗教現象的來由，就必須回顧中共政權歷年來的宗教政策，了解宗教政策的轉變和現況，再分別以三自和家庭教會為核心，觀察其階段發展；第四及第五部分，則透過實地考察中國北方和南方的三自與家庭教會個案，分析兩類教會向灰市靠攏的因素，包含教會內部組成和具體的對外關係；第六章為結論，綜合前述各章節的歸納整理，匯集成教會走向灰市的不同因素，兼論基督教未來在中國的可能發展，最後檢討本篇論文在研究上的限制及其他不足之處，希望也能幫助未來研究者有更多突破的空間。

第二節 研究背景

中國的宗教發展，和經濟、政治體制一樣，都可以說是在走中國特色的道路，即便是其他社會主義國家，也不曾經歷過在中共領導下的模式。從對宗教的理解來看，中共是延引自馬克思主義對宗教一貫的主張，認為宗教是唯心的上層建築，受到下層的經濟基礎影響，是一種人類幻想的反映，統治階級使用宗教作為政治工具，被剝削階級也因宗教帶來的慰藉，而麻醉被奴役的痛苦，只要改變了經濟條件，宗教這個附屬品就會自然消亡。

但是在實際對付宗教問題的時候，中共又不完全是個馬克思主義者。改革開放前，中共不僅用人的意志，改變了中國的經濟制度，強行跨越了資本主義的歷史階段，企圖提前實現共產的美好遠景，在對待宗教上也同樣，化為無產階級革命事業的一部分，以各種改造方式，來打擊宗教人士和活動，信教在此時就象徵著一種腐敗和羞恥。

在馬克思的意識形態之外，被帝國主義侵略的民族情緒，也一直參雜在中共當局的腦海中，以至於基督宗教的生存環境始終要比佛、道教更為嚴苛。無論是協助帝國主義武力入侵的海外宗教組織，還是開展教育、醫療、福利事業，實際上對中國有功的海外宗教組織，在中共看來都是不懷好意，差別只在於一個是武力的進逼，一個是文化的潛移默化。即便是到現在，中共都還時常強調，要防範

境外敵對勢力對中國進行的和平演變。

經歷了改革開放前狂風暴雨式的鬥爭，1978 年後，中共在意識形態上，逐漸回歸馬列主義起初的主張，認為宗教儘管是鴉片，卻不能以行政手段強制消滅，考量實際的國家運作，要想振興經濟，恢復社會穩定，也不能再動輒把人民當作階級敵人，而恢復宗教活動，就是這個國家重建彼此信任的其中一步。

關閉了十多年的教會就在這樣的契機下，重新豎立起十字架，被勞改下放的牧師、傳道人，也得以平反重新站在講台上，雖然中共始終透過登記制度，劃分著合法與不合法教會，但打擊的態度卻不再堅決。在 19 號文件中，提到「關於基督徒在家裡聚會，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，另做適當安排。」¹⁰ 就可以看出此時期政策的模稜兩可，而也正是因這樣的態度，才造就日後灰色市場的廣泛存在。

往後在宗教問題上，中共又提出了 6 號文件、國務院 144、145 號令，具體規範宗教活動場所的登記辦法、管理條例，及外國人在中國境內從事宗教活動的規定，算是宗教問題邁向法規化的開端，1993 年，江澤民提倡「宗教與社會主義相適應」的口號，成為全國貫徹的共識，2005 年又推出新版《宗教事務條例》，是為中國首部綜合性的宗教管理法規。

改革開放至今 30 多年，中共對待宗教問題，看得出在執行層面多有調整，但心態始終是政治工具的邏輯，一方面以嚴密的管理，抑制與共產黨相衝突的宗教發展；另一方面，又積極鼓勵宗教團體，從事公益慈善活動，盼望調動宗教關懷社會的積極性，2012 年國宗局就發布了《關於鼓勵和規範宗教界從事公益和慈善活動的意見》，明確指出宗教團體，可設立專門機構或基金會，開展公益活動，同時還可因此享有政府的扶持和優惠政策。¹¹

¹⁰ 「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」，大陸地區宗教法規彙編（台北：陸委會，1995 年），頁壹-27、28。

¹¹ 國家宗教事務局政法司，「關於鼓勵和規範宗教界從事公益和慈善活動的意見」，2012 年 2 月

宗教團體在此背景下，配合政府政策，強調社會和文化使命，積極投入社會參與，可能會因此拓展自身的影響力，增加和政府的博弈籌碼，但相對地，也可能使自己陷於工具化的窘境，而喪失了信仰本身的價值。總歸，無論是中共或宗教界，在這樣一個中國特色的環境底下，所走的每一步都是在摸著石頭過河。

第三節 文獻檢閱

在討論中國的政教關係之前，由於宗教團體本身也屬社會組織之一環，約略從國家社會關係的角度開始回顧，可以發現其中爭辯最激烈的兩者，一是主張社會具有獨立自主空間的公民社會（civil society）理論，另一是強調國家仍扮演重要角色的統合主義（corporatism）理論。但無論何者，往往都將國家和社會視為統一整體，忽略當中的歧異性，國家內部在不同部門體系的分工下，自然有不同的利益考量，社會組織之多元性更是不能一概而論。康曉光在描述中國的國家社會關係時，就特別強調政府會依據不同社會組織的屬性，採取不同嚴密程度的控制，主要是依據社會組織對於協助政府提供社會服務的『輔助力』、及對威脅政權的潛在『挑戰力』，兩個變項進行分類（見表 1-1）。¹²

第一類同時具有高輔助力和高挑戰力者，有工會、社區居委會等，此類組織有助於國家對特定人群提供管理和服務，但同時又具有極高的組織動員能力，故政府採取由上而下主動成立的方式，高度介入其運作；第二類是行會、商會等輔助力強、挑戰力弱者，由政府鼓勵成立，干預較少；第三及第五類主要是草根組織和公開挑戰政府的反對組織，前者採放任，後者則直接全面取締。第四類是宗教團體，也是本文主要探討的對象，在政府的認知中，宗教團體能提供政府所需之社會服務的能力較弱，但卻有極高的組織動員能力，足以構成對政權的潛在威脅，故政府雖然在統一戰線的考量下不予以一網打盡，卻採以限制成立的方式，

27 日，中華人民共和國中央人民政府網，http://www.gov.cn/zwgk/2012-02/27/content_2077338.htm

¹² 康曉光、韓恆，「分類控制：當前中國大陸國家與社會關係研究」，*社會學研究*，2005 年第 6 期（2005 年 6 月），頁 73-89。

新成立者需經政府審批，並納入政府認可的官方系統，國家並設有專職的宗教事務管理局進行控管，凡事經審批。

表 1-1 分類控制模式

組織類型	輔助力	挑戰力	政府對社會組織的控制方式
工會、城市社區委員會	強	強	主動成立，高度介入（專職業務管理部門包辦重大決策、經費來源等）
協會、商會、官辦 NGO	強	弱	鼓勵成立，政府干預較少，但仍受經濟支持、日常活動要匯報
草根 NGO、非正式組織	弱	弱	草根 NGO，作為企業由工商部門管理，沒有過多干預，非正式組織則採間接控制或放任
宗教組織	弱	強	限制成立，設專職機構嚴格控管，凡事審批
政治反對組織	無	強	全面取締

資料來源：本表為筆者依據康曉光分析結果自行整理

誠如康曉光所言，分類控制模式的提出，主要就是為了修正過往研究，對中國社會組織現象以偏概全的不足，從而提供一個更宏觀的框架，概括當前中國國家社會關係的基本特徵，然而若細究分類項目中各社會團體的運作，可以發現當中仍有許多歧異，以宗教團體來說，不僅不同宗教的發展境遇有別，同一宗教官方及非官方的聚會點、所在區域的不同，都會影響其發展及與國家的關係，特別是地方政府在處理宗教問題上享有極高的自主權，各地宗教管理條例都不盡相同，故探討影響社會團體與國家關係歧異的原因與過程，進一步完善社會組織的圖像，也就為全面瞭解中國國家社會關係的必要之舉。

當前關於中國基督教的研究，由於範疇很廣，學者的研究雖然多元，涉及歷史、經典、文化、現狀等各個領域，但卻普遍缺乏系統性。¹³現狀的部分也多停

¹³ 卓新平，「二十世紀中國學者的基督宗教研究及其對未來的影響」，吳梓明、吳小新編，**基督**

留在官方態度與制度層面的討論，但中國的政教關係，不僅在中央和地方之間有落差，各區域之間也不盡相同，實難建立一普遍通則，因蓬勃發展所引起的各類關注，也尚未出現完整的理論對話。因此這部分的回顧，主要會先將現有文獻，置於國家和社會視角之下，大致將學者對基督教在中國發展的態度，分為強調政府控制能力，和強調教會逐漸擴大的自主性和影響力兩種，試圖從不同的關注點，來理解當代中國基督教的發展狀況。

一、強調政府的主導力量

在討論中國的政教關係時，多數學者抱持較為保守的態度，強調黨國體制的主導地位，教會無論合法與否，都尚不足以形成相抗衡的力量。主要代表學者有邢福增、高師寧、卓新平、張家麟等人。邢福增長年關注當代中國基督教發展，著述《基督教在中國的失敗？——中國共產運動與基督教史論》、《當代中國政教關係》、《新酒與舊皮袋——中國宗教立法與〈宗教事務條例〉解讀》等書。

他認為，黨國除了在法律及政治體制上強調支配地位，亦實際介入宗教組織的運作，特別是對已登記的愛國宗教團體，不僅會調派人員至組織中工作，審核宗教負責人的換屆任免，宗教團體的重要會議、典禮，黨國幹部也必然列席，並發表講話，積極要求宗教界革新思想。雖然宗教信仰自由相較過去有所跨越，但卻是建立在對政治妥協及對黨國效忠之上，基本上仍難以期望宗教團體成為改變政治的力量。作為一黨專政的政權，中共也絕不會揚棄對宗教的管理和控制。¹⁴

高師寧則從協助政府理解與處理宗教問題的角度出發，著述了《新興宗教初探》和《當代北京的基督教與基督徒——宗教社會學個案研究》，透過實際的田野調查，了解宗教對於個人和社會的影響。她認為，宗教現象是很重要的社會問題，但基督教在中國雖然發展迅速，80%的信教人口卻仍位於農村，且有『老人

教與中國社會文化：第一屆國際年青學者研討會論文集（香港：中文大學出版社，2003年），頁8。

¹⁴ 邢福增，「當代中國政教關係探討——兼論對基督教發展影響」，*新世紀宗教研究*，第2卷第2期（2003年12月），頁1-29。

多、婦女多、文盲多』的結構性問題。儘管當前新興城市教會慢慢在改變這一形式，但整體來說，基督教對中國社會、政治的影響力還是有限，不僅只是處於非主流的社會邊緣，政治變化也可以決定宗教命運，宗教在此環境下只能被動調整自身以適應，相較於社會參與，生存問題才是目前宗教團體的首要考量。¹⁵

卓新平作為中國社科院世界宗教研究所所長，長期關注基督教在西方和中國的發展。對他來說，看中國的宗教發展，不能以西方模式的政教關係來理解，而必須注意實為『政主教從』的特殊形勢，基督宗教發展至今，雖說已擴充了規模，形態也漸多樣化，但在整體上仍然處於與政府對峙、較量的情況，兩者並沒有完全的相遇。¹⁶

從宗教自由的實踐程度來看，張家麟將新興宗教的發展列作考量，認為中國目前僅承認五大合法宗教，其餘宗教團體則一律拒於門外，即便在合法宗教中也尚未平等，基督宗教及伊斯蘭教顯然較佛、教更被防備。中國宗教自由不僅是顯而易見的有限，更嚴重的問題似乎是，多數宗教團體竟滿足於現階段的空間，甚至和黨政系統形成恩庇主義（patron-clientism），享受在政府領導下的經濟支援及寡占市場利益，實難期待宗教團體成為市民社會的轉化力量。¹⁷

二、強調教會漸增的自主性和影響力

另一派對基督教在中國的發展則持以較樂觀的態度，雖然也認同政府的主導地位，但卻強調教會實際上的自主性和影響力都逐漸在擴大，代表學者有Pitman Potter、David Aikman、梁家麟、曹南來和劉同蘇。Potter認為中共在改革開放後逐步增加的宗教自主性，並不全然是邢福增所認為的因果關係，相反的，更是政府基於宗教長期存在的實際考量，希望以此換取宗教團體的效忠，使其能夠對和

¹⁵ 高師寧，**當代北京的基督教與基督徒——宗教社會學個案研究**（香港：道風書社，2005年），頁298-305。

¹⁶ 金澤、邱永輝，「不平凡之年的宗教和宗教研究」，金澤、邱永輝編，**中國宗教報告（2009）**（北京：社會科學文獻出版社，2009年），頁10-14。

¹⁷ 張家麟，**社會、政治結構與宗教現象**（台北：蘭臺出版社，2008年），頁63-85。

諧社會發揮積極作用，特別是在提供社會福利和社會穩定層面。雖然主控權還是國家在掌握，但政府此種交易（trade-off）行爲，實際上已象徵了國家的弱化。¹⁸

梁家麟也認爲，國家雖然不承認家庭教會，目前也不願意開放獨立登記的管道，但自改革開放以來，政府始終沒有全面取締家庭教會的決心，從 19 號文件看來，態度就十分模稜兩可，即便有打擊非法宗教聚會的政策，也從沒認真貫徹。事實上，在和諧社會的主張下，政府決不允許輕易製造事端，爭取信教群眾的團結和穩定，降低對立和動盪，才是地方政府的首要目標。¹⁹

David Aikman 和曹南來，也透過實際採訪和觀察的經驗，判斷中國在追求經濟成長訴求，及後毛時代意識形態的真空下，將使宗教獲得很大的發展機會，如溫州的經濟發展就緩和了教會與地方政府的關係，許多經濟菁英型的基督徒興起，成爲政府拉攏的對象，也拓展了教會自主空間，即便是家庭教會都能建立公開的教會建築，這些企業主也毫不避諱向外界承認基督徒身分，許多公司名稱，和員工管理條例，都直接取材於《聖經》。²⁰

雖然民主化與宗教自由不會很快到來，但 Aikman 仍樂觀預測中國在未來 30 年，將會有 20% 到 30% 的人口是基督徒，並成爲全世界最大的基督徒國家之一，基督教世界觀也將成爲中國政治、文化建設中的主流。²¹ 儘管這樣的看法可能帶有西方的本位主義，但其觀點仍提供了當代中國政教關係的另一層面思考。

擔任《學目》、《恩福》、《生命季刊》等雜誌編委的劉同蘇，撰寫大量有關中國政教關係、註冊登記以及教會發展的文章和書籍，也從牧師的立場，認爲北京和上海已經歷了福音化，並且成爲中國福音運動的主導力量，雖然農村信徒仍占大多數，但城市化的發展，已使城市人口從 90 年代的 3% 提升到現在的 35%，

¹⁸ Pitman B. Potter, "Belief in Control: Regulation of Religion in China." *The China Quarterly*, Vol. 174 (June 2003)

¹⁹ 梁家麟，*中國教會的今日和明天*（香港：建道神學院，2006 年），頁 51-63。

²⁰ Nanlai Cao, *Constructing China's Jerusalem: Christians, power, and place in contemporary Wenzhou*, Ch1.

²¹ David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China And Changing the Global Balance of Power* (Washington, DC: Regnery Pub. c2003), pp.13-285.

和所有的文化潮流一樣，城市新興教會也將由上而下的影響全國教會，只要教會有效地對現存文化和社會議題作出回應，就可以對主流文化產生影響。²²

三、雙方各具優劣勢

裴士丹（Daniel H. Bays）則總結性的分析，理解中國的基督教發展本身就有許多矛盾性，因為無論從哪一個角度出發，似乎都能找到相應的證據。中國既是過去 20 年來全球基督教發展最快的地方，有許多公開的教會，並印刷大量的《聖經》，但它同時也是迫害基督徒最嚴重的國家之一，幾乎每天都有教徒被騷擾或拘捕。從較客觀角度來看，儘管目前教會的發言權還十分微弱，但基督教的規模、資源和全國性，已然成為今日非官方組織中最重要的一環。²³

為釐清、解決中國矛盾的宗教問題，劉澎創辦了北京普世社會科學研究所，積極推動中國宗教法治化。他認為中共從建政至今，中央和地方始終處於一種與宗教力量鬥爭的情況，包括合法教會也同樣和政府存在嚴重的不協調，而這些問題都是肇因於，政府過度將宗教定位為政治問題、社會組織問題，而非純粹的私領域和文化問題，也就是在思想認識上有偏差。唯有導正這樣的偏差，制定全國性的宗教法，開放宗教市場、實行政教分離，才能有效促進政教關係的穩定。²⁴

于建嶸也主張將宗教問題去政治化，亦即主政者不應將基督教視作西方國家侵略中國的戰略武器，一般民眾及宗教人士，也不應視其為中國民主化的工具，而單純將宗教視為一種精神和社會生活，教會和政府間的關係也絕非零和博弈，許多情況下其實是一種互動、相互依存的關係，同樣的，三自和家庭教會的發展

²² 田偉，「中國福音化從都市至農村，各類家庭教會的角色與互動——劉同蘇牧師談中國家庭教會現狀系列報導（二）」，基督日報，2010年07月20日。

²³ Daniel H. Bays 著，劉賢譯，「二十世紀中國基督教：現狀與展望」，吳梓明、吳小新編，**基督教與中國社會文化：第一屆國際年青學者研討會論文集**（香港：中文大學出版社，2003年），頁18-28。

²⁴ 劉澎，「關於宗教的定位與管理模式問題」，普世社會科學研究網，2012年1月19日，<http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=3272>

也會互相促進。²⁵

表 1-2 中國政教關係的學者觀點

代表學者	代表著述	主要觀點
邢福增	《當代中國政教關係》	強調政府在政教關係中的控制能力，教會無論合法與否，其內部結構和對政府的依附，都尚不足以形成相抗衡的力量。
高師寧	《當代北京的基督教與基督徒——宗教社會學個案研究》	
卓新平	《基督宗教研究》系列	
張家麟	《社會、政治結構與宗教現象》	
Pitman Potter	〈Belief in Control: Regulation of Religion in China.〉	強調教會在政教關係中逐漸擴大的自主性和影響力，即便政府還具主導地位，卻因經濟、社會的各方因素被迫向宗教讓步，教會的發展指日可待。
David Aikman	《Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China And Changing the Global Balance of Power》	
Nanlai Cao	《Constructing China's Jerusalem: Christians, power, and place in contemporary Wenzhou》	
梁家麟	《中國教會的今日和明天》	
劉同蘇	「劉同蘇牧師談中國家庭教會現狀」系列	
Daniel H. Bays	「二十世紀中國基督教：現狀與展望」	
劉澎	「關於宗教的定位與管理模式問題」	
于建嶸	「中國基督教家庭教會合法化研究」	

資料來源：本表為筆者依據上文學者之論點自行整理

立基於學者對基督教發展的研究，欲更深入了解基督教在中國的現狀，或許還是必須回歸到實證性的區域研究，由此也才能真正了解教會和政府間的互動，

²⁵ 于建嶸，「中國基督教家庭教會合法化研究」，*戰略與管理*，2010年第3期。

並相互依存的態勢。如邢福增所言「基督教在中國內地不同區域的發展並不均衡，...認識基督教在不同區域的特色，比我們從“大論述”的角度來談論中國基督教更具價值」。²⁶

2007年，中國社會科學院農村社會問題研究中心，針對中國20幾個省份，進行實地調查，並召開各類研討會、案例分析會等，是為實證資料的一項突破。總體來說，目前基督教區域研究成果以廣東、上海、福建、北京和少數民族地區為多，²⁷陳村富在2005年對溫州基督教做過不同類型的個案研究，以新興的老闆基督徒現象為研究重點，實際調查溫州平陽縣、蒼南縣幾個堂點近20年的教徒職業變化、老闆基督徒占全體的比例、及教徒對宗教活動（如做禮拜、金錢奉獻等）的執行和觀念，是從量化角度，統計普遍的數據資料加以分析；²⁸2009年吳梓明和李向平、黃劍波等人則是對上海、溫州、泰安、天水四地的基督教歷史、教會制度的演變、現今狀況作深入的調查研究。²⁹

總體來說，不同學科的學者對近二十年來中國基督教所出現引人注目的增長態勢，展開了許多成果顯著的研究，但多以思辨性、抽象性為主的哲學、文學、宗教學研究為主體。³⁰而本文一方面除了要根據田野調查得來的第一手資料，進行實證性（empirical）研究，補足當前研究的缺乏，另一方面也希望藉此跳脫傳統國家社會關係，對教會和政府互動較為制式的認知框架，為細緻化此領域的圖像提供些微貢獻。

²⁶ 邢福增，「20世紀中國內地基督教的區域分布」，陳建明、劉家峰主編，**中國基督教區域史研究**（成都：巴蜀書社，2007年），頁1-3。

²⁷ 陶飛亞、楊衛華，**基督教與中國社會研究入門**（上海：復旦大學出版社，2009年）頁147。

²⁸ 陳村富，**轉型期的中國基督教—浙江基督教個案研究**（北京：東方出版社，2005年）。

²⁹ 吳梓明、李向平、黃劍波等，**邊界的共融：全球地域化視野中的中國城市基督教研究**（上海：人民出版社，2009年）。

³⁰ 何哲，**城市中的靈宮——一個知識分子及其家庭教會的發展實錄**（香港：明風出版，2009年）頁243。

第二章 理論架構與研究方法

有關宗教的相關理論，早在幾個世紀以前就被學者們廣泛討論，從將宗教現象視為社會附屬品的世俗化觀點，到宗教市場理論，認為政府對宗教的管制力度，及宗教團體自身的作為，才是宗教興盛與否的關鍵。近年來，楊鳳崗又在前人的基礎上建立了宗教三色市場理論，將新興宗教、非制度型宗教都納入考量，並依政府的管制，劃分了紅、黑、灰三類宗教組織，套用在中國的情況上，就是合法的愛國宗教團體、不合法的宗教團體，與法律地位模稜兩可的宗教團體和宗教行為。本文的理論架構，主要就是採用宗教三色市場理論，從組織成員、神學立場、宗教市場、地方政府態度，四個變項作切入，並挑選中國北方和南方的城市教會，共四個個案，探討促使三自和家庭教會往灰市移動的影響因素。

第一節 宗教社會學的理论模型

一、舊範式世俗化理論

70 年代以前的宗教社會學研究，多把焦點集中在人的心理層面，將宗教的發展因素，歸結為需求無法在現世被滿足下的感性驅動力，其中也內涵了將宗教視為落後的前提假設。世俗化理論（secularization thesis）即為當時西方宗教社會學的主導範式，代表的學者有 Peter L. Berger、James Davison Hunter、Frank J. Lechner。所謂世俗化，是指社會和文化活動領域，脫離被宗教象徵及宗教制度支配的過程，¹而世俗化理論的主要論點認為，隨著現代化發展，宗教將淹沒在追求經濟發展、科學的潮流中，宗教制度、行為和意識都將失去社會意義，²從而逐漸降低神聖性，趨向世俗化。在此架構下，宗教和政治一樣，是立基於整個社會，當面臨現代社會國家和教會的制度化分離，宗教組織將只能擴充其教義的

¹ Peter L. Berger, *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion* (New York :Doubleday, 1969), p.107.

² Bryan Wilson, *Religion in sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982), p.149.

普遍適用性，趨向多元發展以適應世俗化，或者堅持故有的價值，拒絕世俗化，從而由公領域轉入私領域，最終迎來宗教影響力的下降甚至是衰亡。³

Berger又具體從客觀社會結構和主觀價值，兩個層面來解釋世俗化過程。從客觀的社會結構面來看，宗教內涵在哲學、文學、政治、法律、教育等領域會逐漸式微，對社會不再像過去居於絕對首位的宰制性，反被科學、世俗的世界觀所取代；從主觀的價值層面來看，由於宗教從政治社會等領域退出，導致宗教私人化，信仰的選擇與遵從是屬於個人事務，宗教的解釋也不再是人類認知世界與生命的主要來源。⁴

雖然世俗化的提出始於 50、60 年代，但宗教衰亡的觀點，其實從十九世紀開始就充斥在包括Auguste Comte、Herbert Spencer、Max Weber、Karl Marx等學者的觀念中，他們認為經過宗教改革和文藝復興運動之後，現代化的力量將橫掃全世界，以至於世俗化成為宗教發展的必然結果。事實上，從後工業化國家的發展經驗來檢視，也確實符合世俗化理論的觀點，因為幾乎整個歐洲的宗教參與比率都在逐漸下降。根據蓋洛普調查 1947 年到 2001 年，歐美各國宣稱信仰上帝的人口比率，瑞典從 80%下降到 46%、荷蘭從 80%降到 58%、英國下降了 16.5%、法國、希臘等數十個國家，也全都是負成長。⁵

然而，在眾已開發國家的世俗化經驗中，美國卻成為這股洪流中的異例。在其發展過程裡，現代化與信仰的蓬勃似乎沒有任何衝突，不僅人口中信徒比例從 1774 年 17%上升到 1990 年的 62%，⁶1939 年蓋洛普針對美國成年人的信仰狀況調查，約有 40%的人會固定每周聚會，而時隔近六十年，同樣的問卷調查在 2003 年所呈現的結果，卻幾乎沒有任何變化，並且至今仍有穩定超過 90%的人相信上

³ R. Steven Warner, "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States." *American Journal of Sociology*, Vol.98, No.5 (Mar., 1993), pp.1046-1047.

⁴ Berger, *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, pp.127-135.

⁵ Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: religion and politics worldwide* (New York : Cambridge University Press, 2004), p.90.

⁶ Roger Finke, Rodney Stark, *The churching of America, 1776-1990 : winners and losers in our religious economy* (N.J. : Rutgers University Press, c1992).

帝，70%的人相信死後復活（life after death）。⁷而美國例外的宗教發展經驗，不僅為世俗化理論的適用性帶來挑戰與辯論，也成為日後宗教社會學新典範——宗教市場理論（theory of religious market）⁸崛起的重要根基。

二、典範的轉移—宗教市場理論

如果說世俗化理論是將宗教現象的形成，歸結在『需求方』（demand-side）的動機，那市場理論即是將焦點放在『供應方』（supply-side）的推銷上。前者是指一種由下而上推動力，普羅大眾有需求才使得宗教組織有機會提供服務，是故在分析宗教現象時，往往企圖追本溯源到各種社會成因，諸如社會動盪、經濟蕭條等，也就是將宗教復興歸因於這些促使人們煩惱的事情，忽略了從宗教組織自身而來的可能企圖。⁹

宗教市場理論，是Rodney Stark等學者透過對歐美各國的實證分析所系統化確立，代表學者還有Roger Finke、Laurence R. Iannaccone、Andrew M. Greeley等。新範式的提出，就旨在補足世俗化理論對供應方的關注盲點，而兩者最主要的分歧，就在於宗教原因的解釋。舊者強調造成宗教現象的心理性，重視個體屬性，新者則更強調宗教的社會性，將解釋的範圍部份還原給團體現象，把宗教團體和其他社會組織，置於整個社會系統中的子系統來重新檢視。¹⁰一方面承認宗教現象可能由世俗危機引起，另一方面也否認世俗社會因素是必然的構成基礎，宗教的興盛與否，更關鍵的應是由上而下的力量，宗教本身可能就是所引發現象的根本原因。

之所以使用『市場』，這一經濟學路徑來分析，最基本的就是內含了『理性人』的前提假設，認為每個人在訊息和理解侷限之內；在可行選擇範圍的制約下；

⁷ Gallup. 1990. Religion in America, 1990—Approaching the Year 2000. Princeton, N.J.: Princeton Religious Research Center.

⁸ 又可被稱作宗教經濟論（a religious economy）、宗教的理性選擇理論（Rational Choice Theory of Religion）、供給方理論（supply side theory），本文採用宗教市場理論一詞。

⁹ Rodney Stark, Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000), p.33.

¹⁰ Talcott Parson, *The social system* (Glencoe, Ill.: Free Press, c1951).

及其喜好和趣味的引導下，總是試圖選擇符合最大利益的行動路線。而整個宗教系統又和一般商業系統一樣，都具有有價值之產品的供需互動，包含現有的和潛在的信徒，也就是需求市場，服務於這個市場的一些組織，也就是供應者，及可視作產品的宗教教義和實踐。¹¹

表 2-1 新、舊範式的比較

	世俗化理論	市場理論
理論起源時間	16、17 世紀	20 世紀 70 年代
宗教成因	個體心理因素	社會結構、團體屬性
宗教發展走向	線性世俗化	非線性常規化
關注焦點	需求方（現有及潛在信徒）	供應方（宗教組織）
關鍵影響因素	現代化、科學發展	國家管制力、多元競爭程度
人類行為模式	非理性選擇	有限理性選擇
宗教生存模式	獨佔、壟斷	多元、競爭
主要理論依據	西歐經驗	美國經驗
代表學者	Berger、Hunter、Lechner	Stark、Finke、Iannaccone

資料來源：本表為筆者自行整理

Stark在理性選擇的假設下，將宗教經濟的概念從微觀到宏觀，分別套用在個體、群體和市場三個層面。宗教個體的討論，主要在探究個人選擇『改教』或『改宗』的原因，前者是指不同宗教間的轉換，後者則指宗教內部宗派的轉換。市場論認為，造成這兩種現象的因素，有由人際網絡和人際依戀構成的社會資本，及個人對宗教文化的掌握和依戀程度所構成的宗教資本，兩種資本擁有的程度愈高，代表個人對該宗教組織的投入也就愈深，反之，若是對其他宗教或宗派

¹¹ Stark R, Finke R. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, pp.35-41.

的團體產生更強的依戀，也就會產生改教或改宗的情形。¹²

宗教群體的部分，則是討論教派與教會的演變、循環過程。當宗教團體與外在社會環境的規範、價值落差愈大，亦即區別、對抗程度愈深，則兩者間的張力（*tension*）就愈大。市場理論認為，當一個群體和周圍的張力愈高，其組織排他性和成員的投入程度也會相對愈高，因為以宗教價值做為動力時，人們必定會選擇一個更高價格與價值的供應者，從而獲得較高的宗教回報與情感回報。小教派一般來說就處於一個張力較高的狀態，以致能持續吸引到堅定的成員投入，但隨著人數漸增、組織擴大，為了吸引不同群體、階層的信眾，小教派將透過修正教義逐漸降低與外在的張力，¹³讓自己更有包容力和適應性，進而成為大教會。但相對的，在張力較低的大教會中，更多對於宗教回報的理性追求，會促使部份成員脫離原有群體，分裂出新的小教派，這也就促成了宗教組織在教派與教會間的循環互動。¹⁴

三、宏觀的宗教市場理論模型

「宗教市場是由一個社會中的所有宗教活動所構成，包含一個現在的和潛在的信徒市場，一個或多個尋求吸引或維持信徒的組織，以及這些組織所提供的宗教文化」。¹⁵對於市場論支持者來說，宗教需求長期是非常穩定的，但是宗教現象的變化卻頻繁在發生，這樣的變化主要是供應方面的轉變所造成，如前述宗教團體與外界的張力大小，就影響了信徒不同的投入與收益，造成了教派與教會模式的運動，而討論整個宗教環境繁榮與多元的關連，多元和壟斷所牽涉的管制問題，也就構成宗教市場理論宏觀範疇的主要命題。

市場論首先提出市場區位（*niche*）¹⁶的概念，將消費者的喜好，以張力為軸

¹² Star k R, Finke R. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Ch2.

¹³ H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, (New York: Holt, 1929).

¹⁴ Star k R, Finke R. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Ch2.

¹⁵ Rodney Stark, Roger Finke 著，楊鳳崗譯，信仰的法則：解釋宗教之人的方面（北京：中國人民大學出版社，2003年），頁 237。

¹⁶ 「區位」是指一群特定消費者構成的一個特別市場區段，套在宗教市場上，就是具有特定宗

線，按程度劃分出不同區塊。由於不同人的喜好和需求是多元的，市場區位在各國的宗教市場中多半相對穩定，沒有一個宗教組織能夠滿足所有人的需要，在正常的自由宗教市場裡面，將會有各式的宗教組織相應而生，以提供不同區位的需求，但在國家高度管制的宗教市場，就無法達到這樣供需的平衡。

市場論認為，一國宗教環境的興盛或衰微，主要取決於政府的管制力度。一般管制的方式主要有壓制和補助，透過改變宗教生產者（教會、神職人員）的激勵和機會，與宗教消費者的可能選擇範圍，達到限制競爭的效果。¹⁷當管制程度很低，如美國提倡的政教分立制度，國家不可支持或打壓特定宗教，在最大的程度上落實宗教自由，則整個宗教市場會傾向於多元，亦即市場中的公司數量會愈多，並且為爭取到足夠的客戶，宗教組織也會因競爭而提升商品素質，進而提高總體宗教參與的程度。

相反的，當國家對於宗教自由有所設限，如英國設立國教，則宗教環境將會因缺乏多元競爭，而變得沒有活力，一方面受支持的宗教組織有政府做屏障，不會為了生存積極扮演好廠商的角色，另一方面信眾也會因為無法獲得好的宗教產品，而降低宗教參與的程度，進而引發宗教的衰弱。然而，即便是國家用強制力量規定，也無法創造出一個徹底壟斷的宗教環境，只能迫使相競爭的宗教團體轉入地下活動，並在政治環境放鬆的隨時，重新浮出檯面。

四、世俗與市場的對話

關於世俗化理論與市場理論的對話，主要可分為兩個層面，一是觀念上對宗教本身的認定，包括宗教存在的原因、價值、方式，另一則是關於實證研究上的解讀。在宗教觀念上，Stark曾歸納世俗化的核心概念予以反駁：首先，宗教並非錯謬及有害，它維繫了許多正面的道德價值，在宗教參與程度高的地方，犯罪

教喜好的信徒，會聚集在一起，選擇投入能夠滿足喜好的宗教組織。

¹⁷ Roger Finke, "The consequences of religious competition: supply-side explanations for religious change," in Lawrence A. Young ed., *Rational Choice Theory of Religion: Summary and Assessment* (New York: Routledge, 1997), p.50.

行為也顯著降低，¹⁸並不妨礙理性思維與社會發展；其次，從實證經驗來看，宗教與現代化發展的關係並不一致，更無注定走向消亡之說；第三，宗教並非只是心理現象或社會現象的反映，同時也是真實存在的集體社會現象，並具有自身的價值；最後，世俗化理論認為，當宗教存在有壟斷性優勢時，才能穩定發展，多元宗教競爭的環境，只會降低其影響力與信仰可信度，¹⁹但Stark卻恰恰相反地認為，競爭才是宗教繁榮的原動力。²⁰

曾為世俗化理論大師的Berger，也在認識到今日世界的宗教狂熱後，一改過去的立場，坦言世俗化理論的著述在本質上有很大的錯誤，因為世俗化現象並不是單獨存在，反世俗化（counter-secularization）的浪潮同樣在強烈運作，甚至興盛的宗教景象多是拒絕適應的保守、傳統派，而努力適應現代化的宗教組織反而經歷了衰退，如美國福音派與更正教的情況。無論如何，不能一概而論宗教與現代化之間的複雜關聯。²¹

Grace Davie同樣也從世俗化理論中轉向，認為西歐宗教參與人數下降的現象，並不等於世俗化，因為參與宗教制度與否，和個人意識形態的宗教意向不是完全正相關，更遑論世俗化與宗教滅亡間的必然推導。在歐洲框架下建立的世俗化論點，雖然有其適用性，但當被推及為全球宗教發展的原型時，就會是一極大謬誤。而更多非西方國家的例子也證明，美國興盛的宗教現象並不是舊範式中的例外，相反地，西歐世俗化的存在可能才是整個宗教發展中的異例。²²

當然在典範轉移的過程中，世俗化理論學者Mark Chaves、Steven Bruce、

¹⁸ Rodney Stark, William Sims Bainbridge, *Religion, deviance, and social control* (New York: Routledge, 1996).

¹⁹ Steve Bruce, *Religion and Modernization* (Oxford: Clarendon, 1992), p.170.

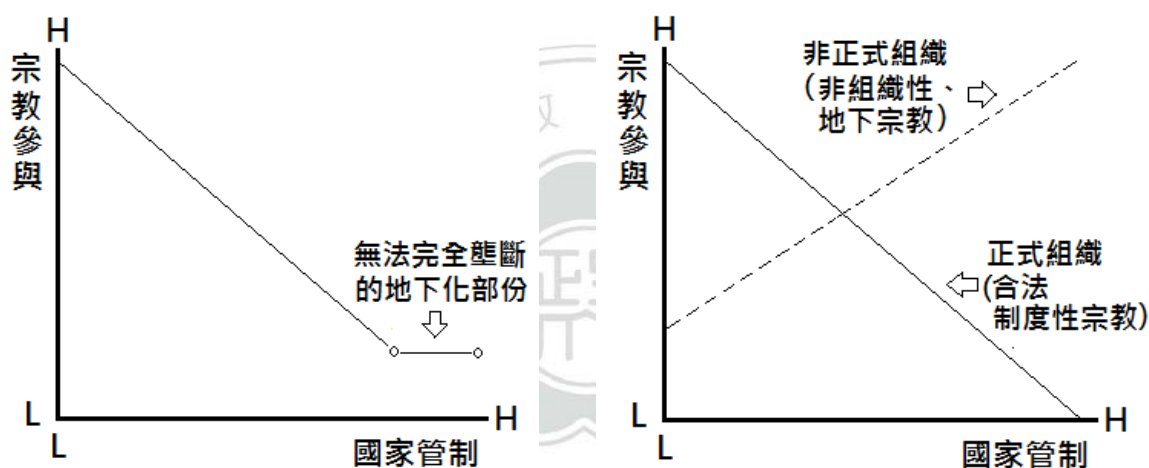
²⁰ Stark R., Finke R., *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, pp28-31, 248.

²¹ Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview" in Peter L. Berger ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Wm. B. Eerdmans Pub Co, 1999), pp.1-18.

²² Grace Davie, "Europe: The Exception?" in Peter L. Berger ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Wm. B. Eerdmans Pub Co, 1999), pp.68-78.

James V. Spickard及Frank J. Lechner等人，仍對市場論提出諸多質疑，²³包括理性選擇假設、張力與教會增長的關聯、市場論的邏輯與普適性等。Stephen Sharot²⁴和楊鳳崗²⁵就都特別指出市場論在非西方國家的適用性問題，由於Stark等人的觀察主要是立基在西方基督教的發展經驗上，故套用到東方社會及非基督宗教，不僅文化、宗教內涵有歧異，理論中各概念的定義可能也有所不同，且中國還有許多非制度化及非組織化的宗教行為，都極大地挑戰市場理論的解釋維度。

圖 2-1 Stark (左) 與楊鳳崗 (右) 的管制和宗教參與關係圖



資料來源：本表為筆者依據 Stark 與楊鳳崗分析結果自行繪製

就宏觀層次的宗教市場模型來看，盧雲峰更具體指出，傳統中國的統治集團雖然和西方一樣都會企圖控制宗教事務以強化權力結構，但中國統治者的方式，是管制宗教維持多教平衡，避免任何宗教團體發展為足以對抗政權的組織性勢

²³ Mark Chaves, "On the Rational Choice Approach to Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 34 Issue 1 (Mar. 1995), pp.98-104. Steven Bruce, *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*, (Oxford: Oxford University Press). James V. Spickard, "Rethinking Religious Social Action: What Is 'Rational' about Rational Choice Theory?" *Sociology of Religion*, Vol. 59 Issue 2 (Summer 1998), pp.99-115.

²⁴ Stephen Sharot, "Beyond Christianity: a critique of the rational choice theory of religion from a Weberian and comparative religions perspective," *Sociology of Religion*, Vol. 63 Issue 4 (Winter 2002), pp.427-454.

²⁵ Fenggang Yang, "The Red, Black and Gray Markets of Religion in China," *The Sociological Quarterly*, no.47 (2006), pp. 93-122.

力，和西方維持基督信仰的壟斷地位有很大差異。²⁶楊鳳崗也認為市場論對國家管制力量的命題尚不完全，雖然管制較嚴格的西歐確實較美國的宗教參與程度低，但在新興宗教（new religious movements）的部分，歐洲每百萬人中有 3.4 個，美國卻只有 1.7 個，²⁷這些處於邊緣或非正式的宗教組織數目，顯然並不與管制力量成反比。故此，楊鳳崗提出宗教三色市場理論作為補充，企圖提供更有效的框架，以更深層地分析市場力量在宗教現象中的作用（見圖 2-1）。

第二節 本文研究架構

一、宗教三色市場的定義及具體行為範疇

本文主要的分析架構，是建立在宗教三色市場理論之上，並在灰色地帶的部分加以擴充，在此首先就原始的三色市場理論進行論述，了解其觀點及不足之處，再進而解釋擴充後的三色市場理論之適用處及操作問題。

宗教三色市場理論，是楊鳳崗針對 Stark 宏觀宗教市場模型所作的補充，具體描繪出國家管制下的宗教發展。楊鳳崗認為，管制力量的強弱，固然會影響宗教參與率，但主要降低的僅是正式（合法）宗教組織的參與，非制度化（非法或非組織化）的其他宗教表現形式，則會變得複雜難以控制，並傾向於增加。而所謂宗教三色市場，即是將宗教劃分為紅、黑、灰三個區塊，依據政府管制程度和執行有效性，觀察三區塊不同的大小變化。

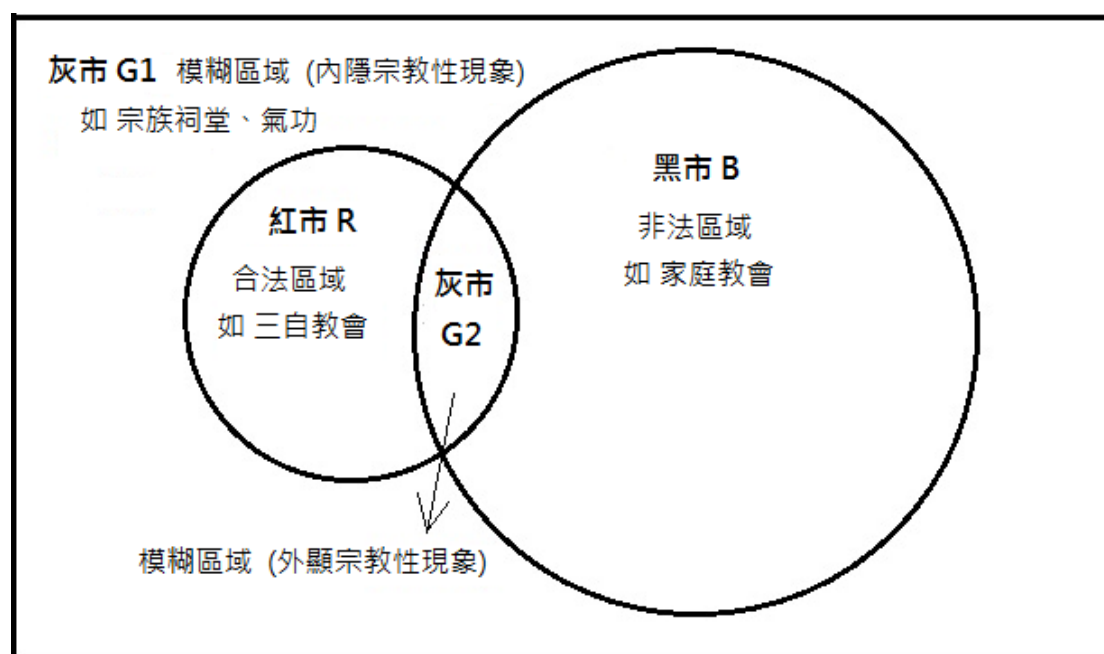
套在中國的經驗上，紅市是由所有合法（官方批准）的宗教組織、信眾和宗教活動所構成，如基督教三自教會；黑市是由所有非法（官方禁止）的宗教組織、信眾和宗教活動構成，其宗教活動多在地下或秘密進行，如家庭教會和邪教組織；而灰市則是由合法性和非法性地位處於一種模稜兩可狀態的宗教組織、信眾和宗教活動構成，包含以文化和健康科學為表現形式的『內隱宗教性現象』，如

²⁶ 盧雲峰，「超越基督宗教社會學——兼論宗教市場理論在華人社會的適用性問題」，*社會學研究*，2008 年第 5 期（2008 年 5 月），頁 81-97。

²⁷ Fenggang Yang, "The Red, Black and Gray Markets of Religion in China", p.95.

宗族祠堂、氣功，甚至是針對特定人的個人崇拜、政治宗教等；和『外顯宗教性現象』，包含合法宗教組織／個人所進行的非法宗教活動，不合法宗教組織所進行公開但未被取締的宗教行為，或政府機關或官員所支持的合法性／非法性邊界模糊的宗教組織和活動，均屬灰市的一部份（見圖 2-2）。

圖 2-2 楊鳳崗的宗教三色市場



資料來源：本圖為筆者依據楊鳳崗的理論所繪製

「宗教管制的增加將不會導致宗教本身的減少，反而會造成一個三色宗教市場的出現」，²⁸因為只要宗教組織在數量和活動上被限制，使得某些市場區位無法在開放市場中得到滿足，則檯面下的黑市就必然會出現以填補空缺的區位。同樣的，當紅市與黑市都被嚴格管制和取締時，處於邊緣地帶的灰市就會因應而生，畢竟有更多人不願付出投入黑市的高風險代價，而轉向較不敏感的灰市尋求滿足，並且灰市的組成也有部份是合法宗教所提供的非法宗教服務。整體來說，隨著管制愈嚴格，黑市、灰市的情況也就會愈蓬勃。

²⁸ 楊鳳崗，「中國宗教的三色市場」，*中國農業大學學報（社會科學版）*，第 25 卷第 4 期（2008 年 12 月），頁 98。

相較於傳統的宗教市場理論，三色市場基本上更清楚的描繪出國家管制下的宗教圖像，並且更多將焦點放在內隱的宗教性現象，企圖討論過去較少被學界觸及，卻佔整個宗教市場極高比例的非制度性、非組織性宗教行爲。但在實際應用層面，本文認爲三色市場在市場範圍的界定上，或許有部分概念略有混淆，而本文也將在提出問題後，加以修正和補充。

二、修正宗教三色市場理論

首先，是『不合法』與『非法』的概念。從對宗教活動的中央文件來看，早在 1982 年 19 號文件中就明確提到「關於基督徒在家裡聚會，舉行宗教活動，原則上不應允許，但也不要硬性制止。」²⁹。葉小文也曾說「無論是否登記，他們（宗教活動場所）都可以進行祈禱和讀經活動。...對這些尚未登記的宗教活動場所，我們只是以說服教育的方式勸說它們向政府登記，並不妨礙和干擾他們在法律許可範圍內的宗教活動。」³⁰故從法律地位來說，家庭教會應屬不合法，而不是非法。倘若將現行的家庭教會和被列爲邪教者，同視爲非法，勢必將造成許多理解上的困難，故本文將使用不合法的概念，來取代原先黑市的非法，以較大範圍的涵括以上兩者。

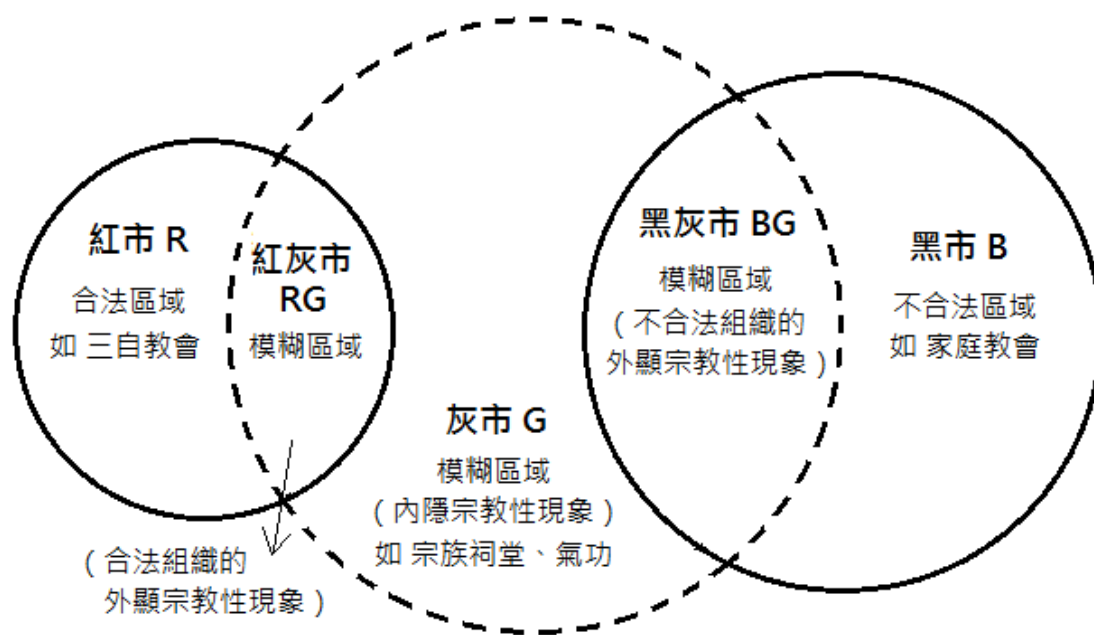
其次，本文認爲中國宗教的情況，較楊鳳崗所定義的更爲複雜，在其概念中，認爲三自與家庭教會在向灰市移動的過程裡，性質已逐漸趨同，而沒有顯著的區別。但實際上，三自和家庭教會非但有不同的外顯性行爲模式，在朝向灰市移動後，也會因其原先法律地位的不同，而造成不同類型宗教組織的存在，若單以灰市來概括，將無法辨識其差異性。故本文欲在三色宗教市場理論的基礎上，進行修正和補充，除了將黑市調整爲不合法區域外，也將灰市再進一步細分出『紅灰』與『黑灰』兩個市場，分別代表合法三自教會的出軌行爲，與不合法家庭教會公

²⁹ 「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」，大陸地區宗教法規彙編（台北：陸委會，1995 年），頁壹-27、28。

³⁰ 劉威、陳紅星編，「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」，把中國宗教的真實情況告訴美國人民——葉小文答問實錄（北京：宗教文化出版社，1999 年），頁 91。

開但未被取締的行為，或政府所支持的合法性／不合法性邊界模糊的宗教組織和活動（見圖 2-3）。

圖 2-3 修正後的宗教三色市場



資料來源：本圖為筆者自行繪製

在此重新定義補充後的三色宗教市場理論。首先，紅市是由所有合法（官方批准）的宗教組織、信眾和宗教活動所構成，包含三自教會及原先雖是家庭教會，而後登記在三自體系下者；黑市是由所有不合法（官方未批准）的宗教組織、信眾和宗教活動構成，包括未登記的家庭教會及邪教組織；而灰市整體來說，還是由合法性和不合法性地位處於一種模稜兩可狀態的宗教組織、信眾和宗教活動構成。一般的灰市（G1）範圍是楊鳳崗原先定義的『內隱宗教性現象』，新增的紅灰市（RG）與黑灰市（BG）則屬『外顯宗教性現象』，前者是指合法宗教組織／個人所進行的不合法宗教活動，後者是指不合法宗教組織所進行公開但未被取締的宗教行為，或政府機關或官員所支持的合法性／不合法性邊界模糊的宗教組織和活動。

了解不同宗教市場的法律地位後，跨入灰市中的三自和家庭教會主要涉及的就是宗教行為的層面。縱觀目前中國教會的行為模式，大致包含以下幾類（見表 2-2）。紅灰市中的情況較容易理解，亦即三自教會所有不在政府同意內的活動，皆屬之；第三類，半登記且有公開活動者，情況比較複雜，包括部分地方實行的兩軌制登記，一軌是正規經過基督教兩會認可的登記程序，一軌是僅向政府備案，就進行公開活動，並以程序進行中為由，躲避更高層的查緝或檢舉。這種情況的發生，可能是因地方的政績因素，或者領導人本身對宗教寬容所導致，雖然此舉並非中央所認可，但確實有地方在採行；另外，也有一些由三自自行成立的家庭教會，以三自作為屏障來開展活動，實際上並沒登記。以上這些案例，都可以說比一般三自教會享有更多自主性，又比一般家庭教會更有生存保障，處於紅灰與黑灰之間，但由於情況特殊，在教會發展中也算少數，在此將暫不做討論。

表 2-2 中國教會行為模式分類

屬性	中國教會行為模式		
	登記	灰色行為	取締
紅市	登記	無	無
紅灰市	登記	部分行為超出法規認可	未干預
紅灰／黑灰市	半登記	公開活動	未取締
黑灰市	未登記	公開活動	未取締
黑市	未登記	未公開	未取締
黑市	未登記	公開活動	取締

資料來源：本表為筆者自行整理

第四類的黑灰市，是沒有任何登記行為，但卻公開活動，且沒有被取締者，包括因為教會組織成員的人際、財力因素，和地方政府、三自教會關係良好，或

政府本身就對宗教態度友善，認為宗教團體可以穩定社會、提升道德水平而主動鼓勵支持。總歸，在眾多的行為模式中，第二和第四類，有部分行為超出政府核可的三自，及公開聚會但未被取締的家庭教會，因行為模式最敏感，也漸漸成為現在中國教會發展的趨勢，故將是本文主要討論的對象。

三、觀察變項

理解三自與家庭教會走向灰色市場的原因，大致有以下幾個面向：

(一) 組織成員

組織成員是構成每一個團體最基礎的單位，不同的信徒組成，就會影響教會往不同的方向發展。過去基督教在中國被形容具有婦女多、老人多、文盲多的三多現象，但現在城市中新興的教會，卻愈來愈多屬個體經營者和私營企業高層的經濟菁英，與教師、律師、醫生、大學生等為主的知識菁英，甚至是海歸派教徒，也實際參與教會活動並投入教會運作。³¹ 另外，教會的主任牧師，也是一個影響教會發展的組織成員因素，由於主任牧師是教會的主要負責人和領導人，其信仰理念與目標，也是本文要觀察的對象。

以宗教團體內部的組織結構來說，大致上可分成敬拜、聖樂、關懷、教育、禱告、福音事工及行政等部門，分別處理每周主日聚會事宜、詩歌敬拜、會友關懷、聖經課程、對外宣教等不同工作。雖說是各個不同部門，但彼此的工作又環環相扣，一個部門發展起來，就需要其他部門進行搭配，如當信徒人數漸增，為維持聚會品質和程序，會友年齡較小的子女就必須有人照顧，和他們講聖經故事或帶遊戲，這部份無論是家庭或三自教會，多半都是如此實行，但這卻觸犯政府禁止向未成年者進行宗教教育的規定。所以這些組織結構的激勵，及前述組織成員身分上的轉變，是否造成家庭教會走向公開化、三自教會走向自由化，都將是

³¹ 李平曄，「當代中國基督教發展透視」，卓新平主編，**當代中國宗教研究精選叢書—基督教卷**（北京：民族出版社，2007年），頁128。

本文欲了解的問題。

(二) 神學演變

各種宗教在面對時代變遷時，為適應社會，維繫生存，往往必須從經典中，尋求神學理論來為其行為、支持的理念、社會現況提出合理的解釋，或開闢新的神學詮釋來配合社會環境的需要，以維持自身的正當性。而中國基督教的發展，在經歷西方國家對中國武力、文化的侵略後，民初的中國教會開始對西方基督教『正統』提出批判和改造，逐漸走出屬於中國的本土化政治神學，它是基督信仰與中國情境相互結合的成果，也就是對聖經做本土化的詮釋，拒絕直接移植西方的釋經模式，這樣的政治神學一直影響到日後中國教會發展的詮釋傳統。³²

特別是支持官方意識形態的三自教會，在與無神論共產政權的矛盾、及建立整體教會統一戰線的考量下，勢必要發展出新的神學論述。目前三自愛國教會主要經歷三個歷史階段的運動，分別是 1950 到 1966 年肅清帝國主義階段、1979 到 1998 年按三自原則辦好教會階段、及 1998 年的神學思想建設階段，³³其中最具代表性者為丁光訓的博愛神學。³⁴而家庭教會雖然較不受政府意識形態的控制，但在愛國主義思潮的影響下，是否也發展出不同於以往和政府、官方組織對立的態度和詮釋，而導致靠攏灰色地帶，也是本文要處理的關鍵問題。

(三) 宗教市場

三自教會與家庭教會之間的信眾可能因各人的需求不同，時而會互相轉移，較多是三自的成員，甚至是牧師，因為不願處於政治氣氛濃厚的教會環境，而選擇加入家庭教會的行列。從宗教市場的角度來看，教會之於信眾，就好比廠商之於消費者，在宗教這塊供需市場中提供各式各樣不同的服務，信眾可以自行選擇

³² 葉仁昌，**五四以後的反對基督教運動：中國政教關係的解析**（台北：久大出版社，1992），第 2~4 章。

³³ 中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會編，**基督教愛國主義教程**（北京：宗教文化出版社，2006），第 4、5、9 章。

³⁴ 趙士林、段琦，**基督教在中國—處境化的智慧**（北京：宗教文化出版社，2009），頁 26-29。

合適的宗教場域滿足所需，身為廠商的教會也可能會為了吸引人信主、進入教會，而調整自己的組織活動、宣教策略、甚至是神學論述。

一般來說，三自『廠商』提供信眾『消費者』較多活動上的公開性、聚會上的安全感，家庭『廠商』則提供信眾『消費者』較多心靈上的照顧、自主的空間、也有較多信仰上的建造和關懷。兩者各有優劣，但若以提供更完整、全面的服務為目標，使『消費客群』不會輕易流動，教會勢必會尋求兩個極端的調和，走向既能滿足心靈上的需要，又具備能公開活動卻不被取締的安全感，如此也就間接造成三自、家庭教會不約而同往灰市聚集的現象。80年代三自所推動的組織『教會化』目標，就可視為宗教市場概念之一環，雖然剛開始是為團結信教群眾的政治需要，但卻也因此驅使其更多朝向維護信徒及教會利益的方向發展，甚至與原本的官方政治角色產生不協調和衝突，³⁵故觀察兩方教會的互動與對彼此的影響，就成為本文檢視灰市擴張的關鍵變項之一。

（四）地方政府的態度

在倡導宗教自由的口號下，中央對未登記的家庭教會，及不合規定的行為，其實主要是希望以勸導為主而不採強制性手段。但由於政府沒有制定一套完整的宗教法規，並給予地方政府十分寬裕的判斷、處理空間，所以各地宗教發展的狀況，往往會依地方領導人的好惡、宗教傾向，而有很大的差異。一些地區因為政府的睜一隻眼、閉一隻眼，未登記的家庭教會也能公然建立教堂，為振興經濟發展觀光、提升社會道德水平、發揮社會救濟功能，有些地方甚至會提倡宗教理念，支持建立宗教建物與活動。

但相對也有另一些地區，因為地方領導人的敵視，導致即便是單純在家庭裡進行宗教活動，都會被冠以莫須有的罪名騷擾甚至拘捕。丁光訓就曾對廣東取締

³⁵ 邢福增，*當代中國政教關係*（香港：建道神學院，1999），頁 62-131。

家庭教會表達不滿，³⁶並批評許多宗教幹部的思想太左，仍存在視宗教為和平演變的溫床、社會主義異己力量的錯誤觀念。³⁷以致損害政府宗教自由政策下應保障的權益。因此，地方政府的態度，包括制定地方宗教政策的省級單位，及執行政策的縣、市級，都將是本文觀察的目標。

第三節 研究假設與個案選擇

由於中國幅員遼闊，各地發展差異極大，為降低因地理位置不同導致的差異，本文刻意在北方和南方，各挑選一個三自教會及一個家庭教會做對照，總共四個個案作為調查研究的對象，雖然灰市行為的發展有各式各樣，城市教會數量也不及廣大的農村，但鑒於城市發展是全國的指標，教會影響力也較農村更大，故本文的四個個案都還是選擇位於城市的教會，也期待這些觀察能對中國其他教會的發展有助益。

北方的甲城市和南方的乙城市，都是中國十分具有代表性的地方，前者鄰近政治中心，後者則是沿海經濟要地，在中國的基督教發展史上，也都是海外傳教士和自立教會積極耕耘之地，現在兩地的基督教發展依舊興旺，有大量的知識菁英型和經濟菁英型的教徒聚集，影響力不容小覷。

甲 1 和甲 2，分別是筆者在甲地的觀察個案。甲 1 是三自教會，19 世紀就由傳教士建立，迄今已有一百多年的歷史，改革開放後信眾迅速增加，教會也易地重建，目前已為甲地人數最多、規模最大的教堂，雖然是合法教會，和政府間也關係密切，但甲 1 相較於當地其他三自教會，卻有更多的灰市行為。而甲 2 身為家庭教會，雖然成立時間不長，卻是當地人數增長最快者，聚會地點在熱鬧的寫字樓，還公開建立教會網站刊載聚會訊息，成立至今也並未遭受政府的取締。

³⁶ 「丁光訓反對廣東宗教政策」，*百姓*，第 187 期（1989 年 3 月），頁 17。轉引自邢福增，當代中國政教關係，頁 103。

³⁷ 丁光訓，「在全國政協八屆一次會議上的發言——圍繞黨的一個中心，使宗教工作為改革開放提供有利環境」，*宗教*，第 1 期（1993 年），頁 4。

乙 1 和乙 2，則分別是筆者在乙地的觀察個案。乙 1 是三自教會，同樣也是 19 世紀由海外傳教士所建立，目前也是當地人數最多的教會之一，乙 1 雖然在中共建政初期就選擇走三自的道路，但黨國政治色彩卻不若一般三自教會濃厚，作風自由，現在和海外教會時常保持密切聯繫。而乙 2 作為家庭教會，也是當地人速增長最快者，甚至和政府合作舉辦慈善公益活動，顛覆了傳統政府與家庭教會勢不兩立的印象。

這四間教會的法律地位，雖然分別處於紅、黑市，但行為模式卻與他們扮演的角色有所出入，公開朝向灰市移動，成為本文理論架構中，典型的紅灰市、黑灰市個案，故也因此挑選作為本文的觀察對象。

本文的研究假設，主要是認為在灰色市場的三自和家庭教會，都在慢慢突破中共原先對宗教的劃線，無論導致這種情況的因素是黨有意識的放手，還是教會漸增的自主性與談判能力，隨著開放腳步漸深、黨國意識型態削弱，灰色市場的範疇將會愈來愈大，從而使教會跟黨國形成，既非鐵板一塊也非二元對立，而是各取所需、相互依存的新型態互動模式。

第四節 研究方法

本文之研究方法主要計畫採用文獻分析法（document analysis）和實地研究法（field research）。先透過蒐集相關書籍、報紙、期刊論文、網路資源等文獻，經過整理和分析，來檢視有關三自和家庭教會的相關背景資料，包括對其發展歷程、政府各階段的宗教政策等。資料來源的部分，書籍和期刊論文主要是各大院校的圖書館館藏、Airiti Library 華藝線上圖書館、台灣博碩士論文網、中國知識網；新聞及網路資源則有，基督教兩會網站、普世社會科學研究網、中國基督徒博客網、中國基督教網站、中國福音會、聖山網，及《中國宗教》、《新世紀宗教研究》、《天風》、《中國與福音》、《舉目》等期刊文章。

本文同時採取實地研究的方式，於 2012 年 7 月到 8 月間，赴中國訪談和參與觀察教會的活動，在北方和南方城市，以開放式問卷共進行了約 23 人的訪談，訪談對象（參表 2-3）包括三自及家庭教會的教牧人員、信徒、兩會幹部及相關學者，藉由這些訪談，將能更了解教會轉向灰市的原因，及三自、家庭、地方政府實際的三方互動過程，建立在政府宗教管制下三自與家庭向灰色市場匯聚的關聯，也補足現有文獻對於實證資料的不足。由於不同類型的受訪者所處立場和經驗都不同，因此問卷的設計會依受訪者角色和實際情況不同而做調整，以下也大致列出本文的訪談重點（參表 2-4）。

表 2-3 訪談對象表

受訪者身分	人次	訪談日期
三自教會教牧人員 兼兩會幹部	2	2012.07、2012.08
三自教會教牧人員	2	2012.07、2012.08
三自教會信徒	5	2012.07、2012.07、2012.07、2012.08
家庭教會教牧人員	5	2012.07、2012.07、2012.08、2012.08、2012.08
家庭教會信徒	6	2012.07、2012.07、2012.08、2012.08、2012.08
相關學者	3	2012.05、2012.07、2012.07

資料來源：本表為本研究之整理

表 2-4 訪談內容焦點

受訪者身分	訪談焦點
三自教會教牧人員 兼兩會幹部	<ol style="list-style-type: none"> 1. 與地方政府的互動？地方政府對三自教會的干預程度？干預的標準、方式和效果？ 2. 兩會在政府與教會間扮演的角色？兼具雙重身分的優、劣勢？ 3. 與家庭教會的競爭與合作？ 4. 教會灰市行為的產生原因、內容？ 5. 教會背景、成員屬性、神學主張和社會參與？
三自教會信徒	<ol style="list-style-type: none"> 1. 選擇教會的考量？自己教會的優、缺點？ 2. 如何看待三自教會和政府之間的關係？ 3. 對家庭教會的印象？
家庭教會教牧人員	<ol style="list-style-type: none"> 1. 與地方政府的互動？政府對家庭教會的干預程度？干預的標準、方式和效果？ 2. 與三自教會的競爭與合作？ 3. 教會灰市行為的產生原因、內容？ 4. 教會背景、成員屬性？神學主張？社會參與？
家庭教會信徒	<ol style="list-style-type: none"> 1. 選擇教會的考量？自己教會的優、缺點？ 2. 如何看待家庭教會和政府之間的關係？ 3. 對三自教會的印象？
相關學者	<ol style="list-style-type: none"> 1. 促使教會往灰市移動的因素？ 2. 政府對教會的態度？界限？ 3. 未來的政教關係走向？

資料來源：本表為本研究之整理

第三章 改革開放前後的政教關係

中國由於一黨專政特性，即便宣稱政教分立，¹憲法也明文保障宗教信仰自由，但實際上，卻僅是宗教單方面不得涉足政治，而政治卻能以宗教關係社會利益為由加以干預，並以寡頭壟斷（oligopoly）的方式設立合法宗教。²時任國宗局副局長的王作安就明確指出「宗教方面涉及國家利益、社會公共利益的關係和行爲，必須納入政府依法管理的範圍，不能以宗教信仰自由和政教分離為藉口，放棄或擺脫政府對宗教事務的管理。」³可見即便在改革開放後的今天，政府始終維持著與開放前一致，對宗教問題的重視，和企圖有效管理，限制宗教發展的期望。這也呼應了唯有從中國的經驗出發，納入中共意識形態、對國家的階段發展目標和政策，才能對當前中國宗教市場的現象，及未來展望有全面的認識。⁴

第一節 中共意識形態與宗教政策

在中國政治現實上，意識形態的成分總在每個階段扮演程度不一的角色，即便是改革開放後以經濟掛帥的思維，仍無法將意識形態因素排除在外。其中自毛澤東以來的實用主義邏輯，就一直是中共制定政策的重要準則，亦即對社會組織、社會現象的關注，往往是該事件對社會主義事業，或中共政權穩定的正負面影響，而不單是事件本身，這也是何以分類控制模式成立的根基。而宗教政策的發展，同樣是依循此模式，儘管檯面上不乏唯心與唯物的觀點辯論，但實際對政權是建設性還是破壞性的考量卻更為重要。因此，中共自建黨以來，可以說並不

¹ 所謂政教可涵括政府（state/government）、政治（politics）、宗教（religion）、宗教組織（如教會、寺觀廟宇）等概念，現在多數國家實行的政教分立（separation of the state and church），主要便是形容政府與宗教團體在組織上互不隸屬的獨立關係，而究竟採行何種形式、落實程度如何，往往又取決於政權型態。參邢福增，「當代中國政教關係探討——兼論對基督教發展影響」，*新世紀宗教研究*，第2卷第2期（2003年12月），頁1-29。

² 狹義的政教關係四類型為完全禁止（total ban）、獨一壟斷（monopoly）、寡頭壟斷（oligopoly）、多元主義（pluralism）。參 Fenggang Yang, *Religion in China: Survival and Revival Under Communist Rule*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), ch7.

³ 王作安，*中國的宗教問題與宗教政策*（北京：宗教文化出版社，2002年），頁124。

⁴ 曹錦清，*如何研究中國*（上海：上海人民出版社，2010），頁1-10。

具有有計劃和步驟的宗教政策，而需納入整體意識形態、社會主義的階段目標加以討論，才能對宗教政策有全面性的瞭解。⁵

一、中共宗教政策的四個階段

(一) 改造階段：1949—1966

建政初期，中共對宗教事務的處理，是採取改造並逐步消滅的態度。一方面因秉持馬列主義對宗教的一貫主張，認為宗教是人民的鴉片，是統治階級奴役人民的工具，與共產主義根本上是完全對立，屬無產階級革命事業的一部分。⁶但另一方面，更關鍵的因素，是在當時帝國主義侵略的背景下，新中國眼中的宗教，根本上還是屬於『敵我矛盾』的關係，為免成為西方勢力、資產階級利用的工具，中共不僅遣返在華的外國宣教士、神職人員，要求中國教會達到自治、自養、自傳的三自目標，與海外力量做徹底的切割，並多次發動民眾控訴運動，肅清教會內部可能的資產階級思想殘餘。

儘管大力改造，但在傳統馬列唯物史觀的指導下，並著眼於國家建設需要，當務之急還是建立廣泛的統一戰線，以團結人民力量推展社會主義改造，故宗教政策仍屬務實，並未企圖以過激的手段，人為消滅宗教。

在宗教界的立場上，為求一線生機，也就從此分出了願意聽命於共產黨的官方教會，與不願意被收編的非官方教會，前者以基督教的吳耀宗為代表。1950年7月，吳耀宗發表「中國基督教在新中國建設中努力的途徑」，又稱「革新宣言」，天主教也發表五百多名教徒屬名的「三自愛國革新宣言」，呼籲割斷與帝國主義各方面的聯繫，建立三自的教會，⁷支持並參與社會主義建設，成為反帝、愛國的先進教徒。1954年基督教成立中國基督教三自愛國運動委員會，全力肅

⁵ 梁家麟，**改革開放以來的中國農村教會**（香港：建道神學院，1999年），頁249-251。

⁶ 呂大吉、龔學增，**當代中國宗教研究精選叢書·馬克思主義宗教觀與當代中國宗教卷**（北京：民族出版社，2007年），頁4-14。

⁷ 王敬智，「改革開放後中國大陸天主教發展研究」，國立政治大學東亞研究所碩士論文，2006年，頁32。

清與帝國主義、封建主義的關聯，效忠共產黨與政府的領導。

（二）全面打擊階段：1966—1978

六〇年代中後期，中共的“左”傾思想路線逐漸占主導地位，帶領中共宗教政策走向全面打擊的第二階段。此時期受蘇聯修正主義及國內權力鬥爭的影響，毛澤東將原屬上層建築的政治文化、思想、生產關係等概念，置於是阻礙現階段社會主義生產力滯後的關鍵，亦即即便沒有資本主義的經濟基礎，資產階級的舊思想卻仍然存在，唯有再次鬥爭和剷除，才能回到正確的道路上。

此時期片面解讀馬克思主義的論調已為主流，認為宗教全然不具備積極因素，其意識形態不僅不能為社會主義服務，還會起消極的阻礙作用，過去宗教政策裡一些寬容作法也遭全盤否定。至文革時期，所有的宗教活動，包含官方教會、佛、道教團體，不僅被全面禁止，神職人員和信徒還遭到嚴重迫害，全國只有因巴基斯坦大使之請，開放一間位於北京的米市街教堂，供外籍人士使用，中國教徒則禁止入內。⁸鬥爭中並提出了宗教的反動性、虛偽性、欺騙性的「三性論」，批判 50 年代提出的「五性論」是修正主義，加深了兩者在政治上的對立。⁹

但終究，文革時期的全面打壓，雖然迫害嚴重，教會所屬的產業都被沒收，此舉卻從未杜絕信教群眾，反而使大量教會人士轉而參與地下教會，並以小群體的方式分散各地，使得信教人數持續擴張，基督信仰始終沒有因此消聲匿跡。

（三）撥亂反正階段：1978—80 年代末

第三階段宗教政策的轉彎，則始自十一屆三中全會後。由於中國剛從文革混亂中走出，亟欲擺脫階級鬥爭枷鎖，重新回到實事求是方針，並重振衰頹的社會、經濟發展，以經濟建設取代政治鬥爭的意識型態。另一方面，有鑒於過去宗教政

⁸ 蔡有哲，「中共政權與大陸基督教關係之研究（一九四九年至一九九九年）」，政治作戰學校政治研究所碩士論文，1999 年，頁 23。

⁹ 陳麟書編，**宗教觀的歷史、理論、現實**（成都：四川大學出版社，1996 年），頁 423。

策的經驗，中共逐漸體會到壓制和消滅宗教，最終只會使宗教地下化，令政府無從管制，並迫使廣大宗教人士與政府對立，不利於新時期團結群眾的需求。¹⁰

故鄧小平回歸馬列主義一開始對宗教的主張，認為宗教儘管是鴉片，卻不能以強迫命令的方式消滅，而須通過思想鬥爭與說服教育逐步轉化。黨中央也承認「像宗教這樣的問題不是行政方法能夠解決的。林彪、四人幫破壞了我們一貫的宗教政策，我們現在開始恢復老的政策。」¹¹也就是恢復 1958 年以前較為務實的宗教政策。而這個時期對馬克思主義的宗教理論，也才逐漸出現真正具有科學意義的學術性研究。

根據 1982 年的新憲法第 36 條規定：

中華人民共和國公民有宗教信仰自由。任何國家機關、社會團體和個人不得強制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧視信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。國家保護正常的宗教活動，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。¹²

爲了堅固統一戰線，全力發展現代化目標，中共不但重新建立了官方教會，也不再強制取締非官方的教會。在 1982 年「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」，提到「關於基督徒在家裡聚會，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，另做適當安排。」¹³可以看出此時期中共對於不合法聚會的立場，轉爲較溫和的勸導，並主要由三自教會進行統戰和團結信徒的工作。但也正是因爲此時期中央模稜兩可的態度，放手讓地方領導人依據實際情況採取不同措施，而種下了日後灰色市場的形成之因。

¹⁰ 梁家麟，**改革開放以來的中國農村教會**，頁 257。

¹¹ 中共中央文獻研究室編，**鄧小平思想年譜**（北京：中央文獻出版社，1998 年），頁 134。

¹² 中華人民共和國憲法（1982 年），中華人民共和國中央人民政府網，

http://www.gov.cn/gongbao/content/2004/content_62714.htm。

¹³ 「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」，**大陸地區宗教法規彙編**（臺北：陸委會，1995 年），頁壹-27、28。

(四) 與社會主義相適應階段：90 年代初—

此階段大約是自 90 年代初至今。關於「宗教與社會主義社會相適應」的論述，雖然最早在 1983 年就由羅竹風提出，¹⁴但直到 90 年代才被黨中央採納，並正式提出為新階段的口號。

影響此階段宗教政策轉變的因素，主要有中共自身定位的調整，和為符合社會現況所作的理論詮釋兩個面向。2000 年，江澤民在廣東考察時提出「三個代表」，強調中國共產黨要始終代表中國先進社會生產力的發展、先進文化的前進方向、及最廣大人民的根本利益，2004 年並由全國人大修憲正式寫入憲法。此舉不僅標誌中國共產黨從代表無產階級的革命黨，向代表廣大群眾的執政黨進行轉型，也意味著中共將從較務實的治國角度出發，與不同的意識形態共處。即便馬列主義、毛澤東思想在政權合法性的考量下不可能捨去，但人民卻著實獲得了較自由的信仰權利，原則上僅對黨員堅持信仰的嚴格限制。¹⁵

其次，中共雖已承認宗教會長期存在，但卻難以解釋何以中國在實踐社會主義三十多年下，信仰宗教的現象卻不減反增，再加上三自在團結家庭教會群眾上屢逢瓶頸，故以「適應論」取代「鴉片論」的說法逐漸引起關注。1993 年，江澤民在全國統戰工作會議上指出「貫徹黨的宗教信仰自由政策，依法加強對宗教事務的管理，目的就是要引導宗教與社會主義社會相適應」，往後「宗教與社會主義相適應」的口號，便成為全國貫徹的共識。

適應論的提出，是中共從實用主義出發，按實際情況修改理論，以合理化現實的一套論述，一方面能符合社會主義初級階段論的需要，一方面也能因應天安門事件後國內外形勢變化，加強對宗教工作的管理和領導。¹⁶不過在黨國定義下，宗教與社會主義相適應的含意，終究還是在要求宗教團體改變自身，以切合

¹⁴ 羅竹風，**中國社會主義時期的宗教問題**（上海：社會科學出版社，1986 年）。

¹⁵ 梁家麟，**改革開放以來的中國農村教會**，頁 258-259。

¹⁶ 邢福增，**當代中國政教關係**（香港：建道神學院，1999 年）。

和適應社會主義的發展，而非尋思黨對宗教的讓步。2001年，江澤民在全國宗教工作會議上的講話就表示：

積極引導宗教與社會主義相適應，不是要求宗教界人士和信教群眾放棄宗教信仰，而是要求他們熱愛祖國，擁護社會主義制度，擁護共產黨的領導，遵守國家的法律、法規和方針政策；要求他們從事的宗教活動服從和服務於國家的最高利益和民族的整體利益。¹⁷

具體來說，也就是要各宗教團體改革宗教制度中與社會主義相衝突的部分，發揚教義、教規、宗教道德中的積極因素為社會主義服務。¹⁸

相適應的具體內涵又可分為三層面。第一，是在政治制度上，要熱愛祖國、擁護中國共產黨領導；其次，是在經濟建設上，要教導信徒具有促進社會主義現代化建設的責任，與廣大非教徒群眾一起為建設四個現代化努力；最後，則是在精神文明建設上，要填補因經濟改革、物質主義，帶來的精神生活貧乏、道德腐敗等社會問題。¹⁹過去，只有馬列主義是其精神文明的核心思想，但九十年代後，舉凡能穩定社會，改善改革開放後衍生的道德及社會問題的素材，均被黨國納入精神文明建設的內容。

在2000年底召開的全國統戰工作會議上，江澤民多次肯定宗教是社會主義社會長期存在的現象，並承認宗教的消亡是「一個漫長的歷史過程」，「可能比階級和國家的消亡還要久遠」。因此，政府不應把宗教信仰等同政治上的對立，企圖用行政手段去限制正常宗教活動或消滅宗教。²⁰並表示「如果對他們的信仰不尊重、不理解，甚至採取錯誤的做法，廣大信教群眾就不會靠攏我們，就會與

¹⁷ 江澤民，「論宗教問題 2001年12月10日」，江澤民文選第三卷（北京：人民出版社，2006年），頁387。

¹⁸ 中國國務院宗教事務局，宗教政策學習綱要（北京：宗教文化出版社，1995年），頁45。

¹⁹ 邢福增，「當代中國政教關係探討—兼論對基督教發展影響」，新世紀宗教研究，第2卷第2期（2003年12月），頁3-5。

²⁰ 江澤民，「在全國統戰工作會議上的講話（2000年12月4日）」，中共中央文獻研究室編，江澤民論有中國特色的社會主義（北京：中央文獻出版社，2002年），頁371。

黨和政府離心離德。」²¹

整體來說，從前一時期的撥亂反正開始，中共不僅是回歸 50 年代的方針，更是超越了過去任何一個時期，對宗教存在和發展的容忍程度。²²但即便現階段政府的宗教政策看似較為寬容，以擁有廣大信眾的家庭教會立場來看，一旦選擇向政府登記，雖然可擁有合法、公開的聚會，但是卻得換來凡事向政府報備，凡事受政府監控、管理的代價。²³而這也是家庭教會何以企圖在體制外，利用各種關係尋求發展機會的原因，進而形成部份灰色市場的現象。

二、宗教政策與法規的具體內容及轉變

改革開放前，黨對宗教的意識就是中國對宗教的意識，黨的政策就等同於國家的法律。發展至今，雖然各項宗教政策、地方性法規陸續出臺，但卻始終不是系統且全面的宗教基本法，且各地對中央宗教政策的落實不一，尚難從人治過渡到法治階段。1988 年，中共十三大過後，國務院宗教局曾一度將宗教立法工作列入計畫，並與有關政府部門、宗教界人士進行討論，但之後卻因 89 年國內外政治形勢的變化而擱置，往後宗教界人士雖仍積極爭取，卻尚未有具體進展。目前，對宗教組織較具影響力的法規有以下幾項，本文將分別論述其內涵及象徵意義，並綜合性整理和比較，概述宗教政策的發展和前景。

從大範圍的角度將宗教團體置於非政府組織下，其合法與否首先就受到《社會團體登記管理條例》的影響，²⁴目前中國對非政府組織（NGO）的登記註冊法規，主要有三個條件：

- 1、需有符合分級的業務主管單位審批：即按 NGO 的活動範圍，是全國性、地方性或跨行政區，找到相對應的黨政機關作為業務主管單位，之後才能申請

²¹ 江澤民，「論宗教問題 2001 年 12 月 10 日」，頁 384。

²² 梁家麟，**改革開放以來的中國農村教會**，頁 257-260。

²³ 朱麗芳，「中國『家庭教會』之源起與發展」，台南神學院道學碩士，2009 年，頁 38。

²⁴ 國務院第 250 號令，《社會團體登記管理條例》，1998 年 10 月 25 日。參中華人民共和國民政部網，<http://cszh.mca.gov.cn/article/zcfg/200804/20080400013543.shtml>。

成爲法人，並正式向民政部門提出登記。

- 2、組織本身的基本條件：NGO 應有固定的名稱、機構、場所，合法的資產、經費來源，及與該業務活動相應的專職工作人員等。
- 3、非競爭性原則：即在同一行政區內，不得成立業務範圍相同或相似的社團組織。²⁵企圖透過計劃體制，限制NGO自下而上的成立，使得政府自上而下支持的NGO得以取得壟斷地位。

在《社會團體登記管理條例》規範下，許多 NGO 首先就因找不到掛靠的業務主管單位，而被迫以工商團體的名義另尋他法，遊走於法律邊緣。以宗教團體來說，多數行政區早有政府協助成立的兩會和三自教會，家庭教會即便與地方政府或三自關係融洽，可以睜一隻眼閉一隻眼獲得發展空間，實際卻仍無法尋得獨立登記的可能。

其次，與宗教團體直接相關的是 1982 年 19 號檔《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》。爲中共宗教政策文件中最系統且詳盡的一份，其最重要的價值，就是揚棄過去反宗教與消滅宗教的路線，不再號召與宗教作鬥爭，未再提及鴉片一詞，並重申了宗教五性論，將宗教問題化爲人民內部矛盾。²⁶文中也在理論上重申宗教現象的合理存在、檢討“左”的錯誤路線，並重新定位當前在黨團結群眾的首要任務下，要以積極貫徹宗教信仰自由爲新時期的政策目標，強調「在世界觀上，馬克思主義同任何有神論都是對立的；但是在政治行動上，馬克思主義者和愛國的宗教信徒卻完全可以而且必須結成爲社會主義現代化建設共同奮鬥的統一戰線」。²⁷

²⁵ 依據上海市《宗教事務條例》，所謂宗教團體包含依法成立的基督教三自愛國運動委員會、基督教教務委員會，及所在地區其他依法成立的宗教團體。所以家庭教會除了登記在兩會底下，無法再另外進行獨立登記。

²⁶ 梁家麟，**改革開放以來的中國農村教會**，頁 261。

²⁷ 中共中央印發，《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》19 號檔，1982 年 3 月 31 日。參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，1999 年），頁 328-346。

19 號檔也明確提出對宗教活動的規範，成爲日後地方宗教法規的準則，條列其中影響較深遠者如下：

- 1、不允許宗教干預國家行政、司法、學校及社會教育、強迫任何人特別是十八歲以下少年兒童入教、出家或到寺廟學經、利用宗教反對黨的領導和社會主義制度，破壞國家統一和國內各民族之間的團結。
- 2、按宗教習慣在教徒自己家裡進行的一切正常宗教活動，如拜佛、誦經、禮拜、祈禱、講道、受洗等，都由宗教組織和宗教信徒自理，任何人不得加以干涉。關於基督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。
- 3、任何宗教組織和教徒不應在宗教活動場所外佈道、傳教、宣傳有神論。
- 4、共產黨員不得信仰宗教，不得參加宗教活動。
- 5、嚴防外國宗教敵對勢力的滲透，干預我國宗教事務，或來中國傳教、散發宗教宣傳材料，外國宗教組織提供的大宗經費，須由該地政府或主管部門批准，方可接受。

19 號文件確立了黨在解決宗教問題上的立場，是以保障宗教信仰自由爲途徑，相信只有通過社會主義的經濟、文化、科學、物質文明和精神文明的逐步發展，才能逐步消除宗教得以存在的社會根源和認識根源，任何企圖以行政強制力加以根除的想法都是錯誤且不實際的，但也正是此文件對於未經登記的宗教活動未有統一標準，讓地方在處理上有很大的詮釋空間，並依實際情況採取不同措施，而種下了日後灰色市場的形成之因。

1982 年雲南省兩會通過一份《關於維護正常宗教活動的決定》，內容要求一切宗教活動要定點、定人、定片，也就是宗教活動和聚會只能在教堂內舉行；各教會堂點要有兩會考核通過的人負責；即便是合法教牧人員，也不能跨地區講道、並不得接待外來人員主持宗教活動。此政策雖然不是中央法規，但推出後，

仍獲中央肯定並廣泛推行，成爲三定政策。²⁸對合法宗教活動造成很大的影響。

1991 年的 6 號文件《關於進一步做好宗教工作若干問題的通知》，受國內天安門事件及蘇聯解體的國際因素影響，特別強調要避免當前境外敵對勢力和民族分裂主義分子，利用宗教對黨和社會主義制度進行滲透、破壞。文中雖也要求正確對待、處理宗教問題，提出不少地方侵犯宗教信仰自由，造成社會矛盾的現象。但所羅列的六大項目，卻更明確要求依法管制宗教事務、加強黨對宗教工作的領導、健全宗教工作機構及幹部隊伍、充分發揮愛國宗教團體的作用、打擊宗教犯罪活動。儘管在大方向上並未調整 82 年確立的宗教政策，但在態度上卻明顯更嚴謹，也使當時整體政教氛圍處於較緊張的狀態。²⁹

1994 年國務院進一步頒發 144、145 號令《中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定》及《宗教活動場所管理條例》，之後宗教事務局又根據《宗教活動場所管理條例》制定了《宗教活動場所登記辦法》，對宗教活動進行更明確的規範，也算是宗教問題邁向法規化的開端。關於境外人士在中國從事宗教活動，「應當遵守中國的法律、法規，不得在中國境內成立宗教組織、設立宗教辦事機構、設立宗教活動場所或者開辦宗教院校，不得在中國公民中發展教徒、委任宗教教職人員和進行其他傳教活動。」³⁰

關於宗教活動場所，由於政府起初目的仍以限制發展爲主，故僅恢復小量的寺廟道觀，19 號文件雖然就要求正常的宗教活動，必須在合法的宗教活動場所進行，卻未對何謂合法提出具體定義，直到 145 號令後才明確要求宗教活動場所，必須經過登記，且須具備下列條件：1、有固定處所和名稱；2、有經常參加宗教活動的信教公民；3、有信教公民組成的管理組織；4、有主持宗教活動的宗

²⁸ 《雲南省兩會關於維護正常宗教活動的決定》，*守望中華*，第 52 期（1983 年 1-2 月），頁 4。

²⁹ 中共中央印發，《關於進一步做好宗教工作若干問題的通知》6 號文件，1991 年 2 月 5 日。參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 357-364。

³⁰ 國務院 144 號令，《中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定》，1994 年 1 月 31 日。國務院 145 號令，《宗教活動場所管理條例》，1994 年 1 月 31 日。參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 365-369。

教教職人員或符合各宗教規定的人員；5、有管理規章；6、有合法經濟收入。凡符合規定的，予以登記，發給登記證書；不完全符合規定的，視情況予以臨時登記、暫緩登記；不符合規定則不予登記。³¹

若以 94 年為界，大致可將登記問題劃為兩階段。起先，三自為建立基層組織，擴大未來發展空間，在政府消極的立法和施政態度下，對聚會點登記問題扮演積極爭取的角色。80 年代中期後，隨著家庭教會快速發展，邪教問題也開始挑戰黨的界限，使政府不得不正視愈趨對立的衝突，開始積極鼓勵登記，制定明確登記辦法。³²1995 年，上海市《宗教事務條例》頒佈，³³在頒佈時間上雖然次於新疆維吾爾自治區，但卻是第一個開始制定的地方性宗教法規，且內容更為系統化，也影響了其他省市的宗教法規制定；1999 年《全國人民代表大會常務委員會關於取締邪教組織、防範和懲治邪教活動的決定》頒佈，陸續將取締邪教一事納入刑法，逐步朝法治化邁進，只是由於各省市標準不一，落實法規程度也不盡完全，至今仍未真正脫離人治的階段。

2005 年生效的《宗教事務條例》共 7 章 14 條，涵蓋了原有的《宗教活動場所管理條例》，對比先前的 19 號和 6 號文件，後兩者分別是黨內及指導政府決策的內部政策性檔，之後雖還有各省市頒佈的宗教管理法規，但範圍僅適用於地方，鬆緊程度不一，管轄範圍也有限，而《宗教事務條例》算是開放以來，中央頒佈的第一部綜合性宗教管理法規。

在象徵意義上，首先是在名稱上不使用『管理』二字，降低單方面約束宗教團體的刻板印象，其次，《條例》中諸多條文的用詞，由原有的審批改為申請、備案，雖然同樣須經過政府及有關單位的關卡，但卻有些許從現行行政許可為主

³¹ 國務院宗教事務局發布，《宗教活動場所登記辦法》，1994 年 4 月 30 日。

³² 梁家麟，**中國教會的今日和明天**（香港：建道神學院，2006 年），頁 42-51。

³³ 上海市人大常委會通過，《上海事務條例》，1995 年 11 月 30 日。參國家宗教事務局政策法規司編，**全國宗教行政法規規章匯編**（北京：宗教文化出版社），1999 年 12 月。

的微觀管理體系，轉向立法、後續性監督爲主的宏觀法規性管理體系。³⁴其中較具突破性的變化主要有二：1、限制政府機構管理宗教事務的權力，濫用職權者將予以行政處份；2、法律保護宗教團體的合法房產、土地等財務，任何組織不得非法侵佔。³⁵並首次明文規定宗教團體可接受境內外組織和個人的捐贈，及可自行編輯和印刷內部發行物等。

雖然實行新的《宗教事務條例》並不如其所宣稱，是以保護宗教自由爲立意，反倒是希望利用宗教團體，發揮社會公益事業的作用，代替部分政府職能的不足，實際上對宗教的限制並沒有減少。³⁶一位三自牧師就說，政策正式法規化後，許多原本處於模糊範圍的事都不能再做，但另一方面，也更確立了政府和教會彼此的權利與責任。³⁷



³⁴ 余國良編著，**拆毀了中間隔斷的牆**（北京：宗教文化出版社，2007），頁 500-515。

³⁵ 「香港專家分析中國新版《宗教事務條例》」，大紀元，2005 年 3 月 4 日，

<http://www.epochtimes.com/b5/5/3/4/n835762.htm>

³⁶ 「專家：評中國新實施宗教事務條例」，大紀元，2005 年 3 月 15 日，

<http://www.epochtimes.com/b5/5/3/15/n849252.htm>

³⁷ 馮牧師訪談稿，2012 年 7 月，訪談編號 0726。

表 3-1 改革開放後的重要宗教政策法規文件

年份	性質	政策及法規文件	影響
1998	全國行政法規	《社會團體登記管理條例》	規範了包括宗教團體在內，所有非政府組織的基本登記條件。
1982	中央宗教政策文件	《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》	確立了新時期宗教問題的定位和政策目標，往後相關的政策和法規多依循此文件開展。
1982	地方宗教政策文件	雲南省兩會《關於維護正常宗教活動的決定》	確立了三定政策。
1991	中央宗教政策文件	《關於進一步做好宗教工作若干問題的通知》	基於當時國內外政治情勢，強調要加強黨對宗教工作的領導。
1994	全國宗教行政法規	《中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定》	宗教政策法規化的開端，具體規定了境外人士（含港、台）在中國境內從事宗教活動的規定。
1994	全國宗教行政法規	《宗教活動場所管理條例》	宗教政策法規化的開端，具體定義合法宗教場所，及登記所需的條件。
1994	國務院部門規章	《宗教活動場所登記辦法》	
1995	地方宗教法規	上海市《宗教事務條例》	除新疆外，第一個綜合性地方宗教法規，往後各省市也陸續跟進，法規內容也多受上海影響。
2005	全國宗教行政法規	《宗教事務條例》	第一個全國性宗教管理法規，明確規範了政府和教會的權責。

資料來源：本表為筆者自行整理

第二節 三自教會的發展沿革

三自的概念，早在 20 世紀初，就在中國教會間陸續被討論與實行，主要內涵就是自治、自養、自傳，象徵著教會在人事、財務、傳福音及實際的教務發展上，都要走向獨立自主，而不是一味依靠外國差會的幫助，事實上由當地人經營的教會，也確實較能掌握中國社會的需要，對整體宗教的傳播具有正向意義。早在中共建政之前，其實許多教會就已達到三自目標，只是在往後中共大力推行的三自運動上，原先在客觀條件中獨立自主的概念，竟遠遠不足以理解其內涵，而更深一層是涉及到整個基督教精神的教義問題，當然其中所隱含的也就是政治態度的問題。

總的來說，三自教會的發展主要經歷了三階段沿革：

一、肅清帝國主義影響，貫徹三自目標：1950—1966

三自革新運動的推行，在教會間一直頗具爭議，但起初各教會雖有分歧，卻並非往後廣泛認識到的那種壁壘分明、勢不兩立。對於 1949 年後留在中國的基督教人士來說，除了抱持著要將福音繼續留在中國的堅持，其實絕大多數也並非反革命份子，相信在社會主義制度下仍有生存空間。1950 年正式定稿的「中國基督教在新中國建設中努力的途徑」，又稱「革新宣言」，象徵了基督教在新中國的轉戾點，也是瞭解當時政教關係的代表性檔，該檔由部分基督教人士聯署發表後，並要求全國基督教負責人簽名支持，作為一種政治表態。雖然一開始許多教會人士有所反彈，拒絕簽名，但抱持的僅是教會已實現三自、宗教應超越政治及否認基督教與帝國主義關聯等理由，³⁸而不是抵制共產黨領導，或不願貫徹三自目標。

中共對基督宗教的芥蒂，一直以來就是其帝國主義成份，宗教與馬列主義無

³⁸ 田景福，「有關宣言簽名的三個問題」，*天風*，第 242 期（1950 年 12 月），頁 2-3。

神論的價值衝突，反倒不是最主要關注。而帝國主義的問題，也是革新運動引起爭議、並使教會愈趨分歧的主因，深刻地影響往後基督教在中國發展。在中共及吳耀宗等人的認知裡，帝國主義、資本主義殘餘，是基督教的原罪，無形的存在於基督教既有教義、傳統和制度中，並非單純貫徹三自就能擺脫，三自中的『自傳』，也不僅是字面上由中國人自己傳福音而已，更是要在神學詮釋上走出屬於中國自己的路，排除掉舊有與社會主義不相符的腐敗思想。³⁹

1951年中共召開北京會議，成立中國基督教抗美援朝三自革新運動委員會籌備委員會，呼籲徹底割斷與美帝國主義的聯繫，正式停止外國差會在中國的活動，並開始從意識形態層面進行反帝鬥爭，也就是號召基督教界進行長期的控訴運動，以「協助政府檢舉潛伏在教會中的反革命分子和敗類，堅決揭穿帝國主義和反動派破壞三自運動的陰謀。」⁴⁰控訴運動幾乎全盤否定傳統基督教價值及對社會的貢獻，認為其與帝國主義的關係並非個別或偶然，所有教會和傳教士都是文化侵略的工具，具體表現在逃避階級鬥爭、反對用革命手段推翻舊制度、不關心政治和國家等，並肅清教會學校與出版事業。⁴¹

控訴運動是中共達到教會革新的重要手段，其目的不只是一定要清洗帝國主義影響，更是要藉由過濾原領導階層，鞏固黨對教會組織的控制，形成『黨—三自組織—教會』的三層領導體制。至1954年，總計全國有133個城市進行了228場大規模控訴會，之後並逮捕反三自革新的王明道、倪柝聲及其教派信徒，為建國後最大規模的反革命案件。⁴²同年，革新籌委會改組為中國基督教三自愛國運動委員會，象徵運動進入較為穩定的階段。整體來說，革新運動雖然成功將黨的勢力伸入教會，但也在教會間形成一股紅色恐怖，縱使在抗美援朝等一系列愛國運動動員下，擁護革新者看似增加，但實際上卻大大打擊了統一戰線效果，往後極

³⁹ 邢福增，**基督教在中國的失敗？—中國共產運動與基督教史論**（香港：道風書社，2008年），頁61。

⁴⁰ 「中國基督教各教會團體代表聯合宣言」，**天風**，第262-263期（1951年5月），頁3。

⁴¹ 邢福增，**基督教在中國的失敗？—中國共產運動與基督教史論**，頁119-140。

⁴² 邢福增，**基督教在中國的失敗？—中國共產運動與基督教史論**，頁75-96。

左思潮在中國愈演愈烈，至文革時期甚至全面取締宗教，使得中國在往後的政教關係和教會組織間均蒙上難以抹滅的傷害。

二、按三自原則辦好教會：1978—1998

停頓了十多年的統戰工作，在文革結束、鄧小平上臺後又重新展開，為要維護新時期的政治局面，及政府四個現代化目標，全面貫徹宗教信仰自由政策，就成了工作項目之一。⁴³ 1979年召開的全國宗教工作會議，重新恢復五大宗教的愛國組織活動，教會也正式於80年開始重建，82年19號文件又確立了愛國宗教團體的基本任務：

各級愛國宗教組織的基本任務，是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。

此時期的三自組織，不同於5、60年代，全然以貫徹革新目的而存在，其政治任務非黑即白，面對不認同、不確實貫徹政府三自目標者，唯有控訴肅清一途。但到78年過後，特別是19號文件所確立的基本任務，即可看出此時期的三自，不只扮演傳達、貫徹黨意志的官方角色，還同時要在統一戰線訴求下，發揮反映宗教界利益的非官方功能，具有二元雙重性質。⁴⁴

但這樣的二元角色，對三自組織而言卻並不容易。面對過去控訴運動，及文革期間中共滅教，所造成教會、信眾間的裂痕，一方面仍堅持三自革新的正確與必要性，強調所取得的巨大成就，另一方面卻也必須承認極左路線帶來的傷害：

自1957年以後，我們在對宗教的工作中的“左”的錯誤逐漸增長，六十年代中期更進一步地發展起來，特別是在“文化大革命”中，... 強行禁

⁴³ 中共中央統一戰線工作部、中共中央文獻研究室編，**新時期統一戰線文獻選編**（北京：中共中央黨校出版社，1986年），頁47。

⁴⁴ 劉澎，「中國政教關係的特點及發展」，**鼎**，第88期（1995年8月），頁6。

止信教群眾的正常宗教生活，把宗教界愛國人士以至一般信教群眾當作“專政物件”，在宗教界製造了大量冤假錯案。⁴⁵

1980年，為在三自基礎上，進一步落實『辦好教會』的目標，除原本的中國基督教三自愛國運動委員會之外，又另成立了中國基督教協會，兩者合稱中國基督教兩會。前者之作業主要為協助政府落實宗教政策，政治性較濃厚，後者則專責處理宗教工作恢復後，極需重建的神學教育、文字出版等教務工作，此舉不僅是為業務分工，一方面也是想營造出在黨國之外，與信教群眾靠攏的形象，和過去三自組織的負面形象作出區隔。

然而，中國基督教協會的成立，卻並未如預期，達到有效團結信徒的目標，這也迫使三自反思自己的定位，若真想要落實『辦好教會』，不只是一要注重政治教育，也要重靈性層面，且不能一味的以領導者角色，指揮信教群眾，把教會當下屬單位，必須認知兩會的存在是要為教會服務，教會才是主體，並在此基礎上進一步提出三自『教會化』的概念，重新調整三自與基協、教會間的關係。⁴⁶

總的來說，此階段三自組織定位及職能上的調整，儘管打著教會化這個非政治口號，保守來看，大抵還是為達成團結信教群眾的統戰任務，所做的調整也都是在政府許可範圍內，並非真源於非官方的自主性。但另一方面，樂觀來說，雖然有關三自組織與教會關係的討論，是出於政治目的考量，但整個改革過程，卻也無可避免地將三自更多帶往非官方的思考角度，使其二元的雙重角色，產生更大的張力，突顯和黨國不完全是單純的立場一致，更含有衝突、矛盾之層面。

三、神學思想建設階段：1998—

90年代「宗教與社會主義相適應」成為黨新時期的宗教口號，雖然相較過去的鴉片論，似乎降低了對宗教的敵意，但在黨國定義下，適應論的含意，終究

⁴⁵ 中共中央印發《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》19號檔，1982年3月31日。

⁴⁶ 邢福增，*當代中國政教關係*（香港：建道神學院，1999年），頁82-99。

不是尋思黨對宗教的讓步，而是要求宗教團體改革制度中與社會主義相衝突的部分，發揚教義、教規中的積極因素為社會主義服務。

早在 20 世紀初期，在一連串帝國主義侵略、五四愛國運動的意識高漲下，關於基督教本色化的思考就一直存在，所討論的不僅是形式上是否自立，同時也包含了神學詮釋權的問題，許多中國基督徒並不甘於用西方語境來理解基督教，而強調要符合中國實際，使其擺脫洋教的帽子，真正為現實社會作出貢獻。這個中國特色的神學建設，到吳耀宗在解釋『自傳』內涵上，要求排除舊有與社會主義不相符的腐敗思想，在神學詮釋上走出屬於中國的路，根本上是同一概念。

在適應論口號提出後，不僅從行為層面，更重要且實際的是，如何自神學基礎上發揮基督教積極性。1998 年，丁光訓就指出「今天基督教神學思想已經落後於時代，我們要更新思想，努力與社會主義社會相適應」，之後《丁光訓文集》出版，及兩會在濟南會議上通過《關於加強神學思想建設的決議》一文，正式標誌中國踏入基督教神學思想建設的新階段。⁴⁷

所謂與社會主義不適應的傳統神學觀，主要體現在『信與不信』的差別和『末世論』的教義。⁴⁸若基督教所強調的是，唯有信者上天堂，不信者都將下地獄，『信與不信不能同負一軛』，⁴⁹或者倡導末世論，對現世採消極態度，那勢必就等同於否定無神論共產黨本身存在之價值，也無法對中國現代化發展提供貢獻，反倒成為激發社會矛盾的根源，破壞和諧社會的訴求。在此基礎上，丁光訓提出了『宇宙的基督』和『講倫理道德的基督教』兩個主要內涵，強調基督的愛充滿整個宇宙，愛是上帝最重要的屬性，他的救贖不僅為基督徒預備，同時也惠及全人類，並不因信與不信有所區別。⁵⁰相較於『信』，上帝更重視的是人的品德，

⁴⁷ 中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會編，**基督教愛國主義教程**（北京：宗教文化出版社，2006），頁 392-411。

⁴⁸ 邢福增，「當代中國政教關係探討—兼論對基督教發展影響」，頁 3-5。

⁴⁹ 「你們和不信的原不相配，不要同負一軛。義和不義有什麼相交呢？光明和黑暗有什麼相通呢？」參**聖經**，哥林多後書 6：14。

⁵⁰ 丁光訓，「宇宙的基督」，**丁光訓文集**（南京：譯林出版社，1998 年），頁 90-99。

若是否定善行在福音中的重要性，就等於是「把上帝說成爲一位自私的（信我就好，不信就惡）不分是非善惡的上帝」。

在最後審判的時候，上帝不是問你曾經信或不信，他是看你對貧困無告的人們告什麼態度。這就是說，上帝關心的是倫理道德。我們的上帝的胸襟是那麼寬廣，那麼富於愛心，他不會因為有些人沒有信他，就把他們拋入地獄。⁵¹

在高舉愛和道德的神學觀下，丁光訓企圖將基督教從「強調信與不信相對立的宗教，變爲愛德高於信德、推崇倫理道德的道德型、服務型宗教」，⁵²這樣以『因愛稱義』淡化『因信稱義』的轉變，縱使強調並未改變基本信仰，只是從三自道路的經驗出發，結合中國文化特點進行神學思想建設，⁵³也確實能滿足政治考量，爲官方所肯定，但實際上，卻使得三自組織與基層教會之間的張力愈趨增加，欲達到的神學革新效果也似乎不如預期。總體來說，基督信仰的本色化、處境化，自 20 世紀初期即存在許多討論和實踐，對信仰的發展也有偌大影響，未來這條結合中國特色與無神論的思想，能否走出一條神學新路，將值得更長期、廣泛的觀察。

第三節 家庭教會的發展沿革

家庭教會一詞的起源，一開始是形容未有正式的教堂建築物，而以家庭爲主要聚集場所的基督教組織。這樣的家庭教會其實在中共建政前便存在，許多信徒由於經濟上的限制，未蓋禮拜堂，採取在信徒家中聚會的方式，也有本身組織形式就是以家庭爲聚會點的教派，如聚會所、真耶穌教會等。⁵⁴但 50 年代開始，在中共的政治壓力下，開始有不願意受政府控制、不認同三自革新理念，或被取

⁵¹ 丁光訓，「談基督徒一個思想深處的問題」，丁光訓文集，頁 285-289。

⁵² 葉小文，「從深層積極穩妥地引導宗教與社會主義社會相適應」，中共中央統戰部編，**愛國愛教，團結進步——全國宗教團體領導人東北研討會輯刊**（北京：華文出版社，1997），頁 18。

⁵³ 曹聖潔，「生根建造，固本強身，與時俱進，辦好教會」，**天風**，2002 年 7 月，頁 8。

⁵⁴ 趙天恩、莊婉芳，**當代中國基督教發展史 1949-1997**（臺北：中國與福音，1997 年），頁 55-56。

締者，從公開聚會場合轉至信徒家中，以小團體的方式低調進行，也成為家庭教會的成因之一。

發展至今，家庭教會由原來的小群，人數漸增，許多已在外租賃房屋，地方較開放者也不乏有獨立的教堂建築，人數甚至可達千人，不能再簡單以聚會場地作劃分。基本上，家庭教會是一個籠統的名詞，並不是個統一的群體，他們之間沒有共同綱領，也沒有一個系統的組織，⁵⁵不同宗派背景、不同的成立時間、地點、成員屬性，都會造成家庭教會懸殊的異質性，對政府和三自組織的態度也並非全然對抗。客觀來說，將家庭教會大致定義為，所有未加入三自體系的信徒群體，或許會較為恰當。

家庭教會的區分方式有很多種，依成立時間可分為，建政前成立、70年代因應三自教會停擺所興起、改革開放後成立者；⁵⁶依地域區分則有農村家庭教會和城市家庭教會兩類；從與三自教會的關係來看，則可分為抵制派、中立派和登記派。⁵⁷縱然劃分方式有許多不同，但它們之間都具有相當的重複性，如建政前已存在的家庭教會，往往在50年代的控訴運動中受到最多逼迫，認為三自教會『賣主賣友』，已偏離基督教的本質，拒絕登記且對三自抱持強烈反感；而70年代和開放後成立的家庭教會沒有經歷過去的衝突，多半和三自教會保持井水不犯河水的中立態度或友好的互動往來，甚至固定舉辦聯合聚會、登記歸入三自體系，特別是近來在城市新興的家庭教會，組成多以知識分子、資本家為主軸，觀念也顯得相對開放。

⁵⁵ 宋宇恩，「三自，家庭教會與祖國統一」，**中國與教會**，第66期（1988年7-8月），頁9。

⁵⁶ 左紹棠，「中國大陸基督教政教關係：新制度論之研究」，國立政治大學東亞研究所碩士論文，2003年，頁113-118。

⁵⁷ 「中國家庭教會分析」，人本網，2009年11月19日，

<http://www.rbw.org.cn/article.aspx?ty=uu2&i=uGG&ky=!YkOUAWjVzi&pg=3&langu=f>

家庭教會的發展，大致也可分為三個時期：

一、50年代到改革開放初期

從較嚴格的角度來看，家庭教會的運動主要在 50 年代之後，才逐漸興起，這段時期的主流神學思想，是屬於傳統的基要派和福音派，他們在政治環境的逼迫和傳統神學的影響下，多半重視個人的重生得救，而與世俗社會保持距離，甚至完全視其為邪惡與敵對的勢力。

當時許多的家庭教會，雖然實質上已達到自治、自養、自傳的目標，也沒有和帝國主義有什麼聯繫，但只要是未加入三自體系者，在政治考量下，均會遭受政府嚴厲打壓，即便是已加入者，也被迫在政治運動中，互相揭發、鬥爭教會內的反革命分子。隨著極左勢力高漲，大量的宗教組織開始被取締，信教人數在官方的統計中不斷下降，但實際上，這些聚會活動並非真的消失，而僅是以小團體的方式在地下進行。

當時受過正規訓練的教牧人員本來就不多，少數的傳道人及領袖，又多半遭控訴和判刑，這使得大部分的聚會都很少有系統性的講道，運作只能仰賴一般信徒自發性起來帶領，並主要以輪流作見證、讀聖經、禱告等方式進行聚會，即或到 80 年後，也由於教牧人員的缺乏，而仍是以平信徒領導為主體。在這樣艱困的環境下，也因此形成了苦難神學、十字架神學，強調基督徒要走十字架的道路，為主的緣故，勇於以受苦的心志面對政府的逼迫。

二、80年代中期到 90年代中期

改革開放初期，雖然恢復了較寬容的宗教政策，重啟三自聚會，但對於家庭教會來說，他們的法律地位依舊處於未登記的不合法狀態，即便 19 號文件，並沒有提供取締的依據，但或許地方政府還處於一種政治氣氛未定的恐懼中，打壓、逼迫家庭教會的情況還是屢屢發生。直到 80 年代中期，在胡耀邦和趙紫陽

較溫和的領導下，環境才稍微改善，家庭教會也開始建立系統的培訓課程，並在全國各地旅行佈道。⁵⁸

此時期的家庭教會也開始從傳統的基要派和福音派中走出來，接受了從海外來的更多元的神學觀點，包括五旬節派、靈恩派、改革宗等，傳統的福音派也延伸出較過去更為包容、入世的觀點，對中國教會日後的社會參與起了很大的作用。

若將家庭教會按地區劃分，農村的家庭教會，由於政治敏感度較低，發展一直都比城市家庭教會更蓬勃，即便在文革時期，都仍有半公開的宗教活動，改革開放後，一些偏遠地區更因沒有恢復三自聚會點，而對公開家庭教會的存在睜一隻眼閉一隻眼，或者即便經登記歸入三自，也得以處於半獨立狀態，受到的支援和干預都不多。⁵⁹

目前全中國的基督徒人數，多半還是聚集在農村，成員結構也屬於傳統認知中婦女多、老人多、文盲多的三多現象。雖然西方的宗派問題、神學教義上的爭辯在農村甚少出現，但卻普遍存在魅力型領袖或家父長式的專制，排他主義和出世傾向也較強烈。且由於缺乏教牧人員和系統的神學訓練，農村地區的教會多根基在超自然的信仰經歷上，注重醫病、趕鬼等神蹟奇事，故也容易發展出極端教義的教派，偏離傳統基督教的本質，進而衍伸為中共所謂的邪教，如呼喊派、東方閃電、三班僕人等。

三、90年代中期至今

中國的知識份子大量投入到教會中，大約是天安門事件發生之後，在傳統的儒家文化、理想的馬克思主義、實踐自由民主的憧憬，逐一瓦解後，唯一能滿足他們的或許就只有宗教信仰，而他們對基督教的開放，也因此帶動了一波城市家庭教會的興起。

⁵⁸ 趙天恩，**中國教會史論文集**（台北：宇宙光出版社，2006年），頁62-66。

⁵⁹ 梁家麟，**改革開放以來的中國農村教會**，頁51-82。

城市家庭教會，由於受到的社會控制較嚴密，一直以來的發展空間都十分受限，人數增長幅度較少，直到 1978 年後，才得以較公開地發展，並出現大規模的聚會。⁶⁰從溫州、上海到北京，許多城市都出現百人、千人以上的教會規模，他們不僅帶入了更活潑、豐富的聚會內容，也在爭取宗教自由、獨立登記的路上貢獻心力，是現在中國家庭教會發展的主導性力量。但相對的，城市也較高比例出現了文化基督徒現象，許多關於基督教思想、歷史等資訊被作為知識傳播，慶祝聖誕節也變得普遍，但卻不全然是認真投入信仰的基督徒。⁶¹

90 年代以來，隨著沿海地區經濟快速發展，城市也興起一批以經濟菁英為主的新興家庭教會，也就是老闆基督徒（boss christians）現象。所謂老闆基督徒，是指以個體經營和民營經濟為基礎的商人、企業主、經理、董事和有股份職工的基督徒群體。⁶²在溫州，經濟的發達似乎和教會的發展成正比，他們不僅是中國個體私營經濟最發達的地區，也是中國最大的基督徒城鎮，甚至喻有『中國的耶路撒冷』之稱，⁶³而這些屬於經濟菁英型的基督徒，平均就占聚會人數的 50%。

這些商人不僅奉獻所得在建堂、傳福音之用，⁶⁴也實際參與教會的經營，並組織企業家團契，⁶⁵聯合相同背景身分的基督徒。他們公開承認基督徒身份，取基督化的公司名稱，如神力集團、神恩電器科技有限公司、伯特利閩門公司、迦南鞋業等，甚至把《聖經》教導寫進企業章程和管理條例，或是在規章制度外另添與信仰有關的精神關懷和標語。

這樣老闆基督徒的現象，和知識菁英教徒，都在逐漸改變以往基督教在中國

⁶⁰ 梁家麟，*改革開放以來的中國農村教會*，頁 122。

⁶¹ 羅偉虹，「上海宗教十年發展芻議」，*當代宗教研究*，第 7 期（1992 年第 1 期），頁 24。

⁶² 陳村富，*轉型期的中國基督教—浙江基督教個案研究*（北京：東方出版社，2005 年）。

⁶³ Nanlai Cao, *Constructing China's Jerusalem: Christians, power, and place in contemporary Wenzhou* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, c2011), Ch1.

⁶⁴ 吳梓明、李向平、黃劍波等，*邊界的共融：全球地域化視野中的中國城市基督教研究*（上海：人民出版社，2009 年），頁 73。

⁶⁵ 「團契」為基督教的聚會名稱，是指基督徒彼此之間及對基督信仰有興趣者，共同追求信仰的瞭解和信心，透過學習聖經，互相分享並幫助在信仰、工作、生活上的各種問題，建立團體的連結。團契類型多樣，名稱也不盡相同，除企業家團契，有些也稱工商團契。

婦女多、老人多、文盲多的三多趨勢。⁶⁶並且在政府經濟至上的思維下，雖然基督教在中國，不若佛、道教得以藉由觀光業發展寺廟經濟，但卻也透過信徒結構的轉變，緩和政府與教會的關係，使原本生活在不確定命運下的家庭教會，多了些生存空間的保障。

整體來說，雖然 50 年代的控訴運動、十年的文化大革命，帶給政府、三自和家庭教會間很大的傷害，其影響也延續至今，但若因此就將家庭教會一概歸類為反政府、反三自，又將是遠離實際情況的判斷。在何哲對一位家庭教會信徒的訪談中即可看出：「我們從來都講一個好基督徒首先應當是一個好公民，羅馬書也說要順服有權柄的，...但在不允許我們聚會這件事情上，我們只能採取彼得的立場，⁶⁷但我們會為他們禱告。」在論及政教分離的實踐上，這位信徒也認為「這些年來，政府對這個問題的認識已經有了很多改變，今年還新出了《宗教事務條例》，在立法上也有了很大進步，...我們還是很有盼望的。」⁶⁸

事實上，大部分家庭教會，特別是農村地區的領袖和信徒，多半是身分地位不高的平民百姓，政治參與度普遍較低，更遑論反政府思想，即便是較年輕的一代，或在城市社經地位較高的基督徒群體，也早已視中共政權為理所當然的現實，選擇不加入三自體系，也僅是不願凡是受到干預，並期望落實政教分立的訴求，並不如許多海外團體所認知，是絕對的反共或反政府力量。⁶⁹而能夠合法且公開的聚會，或許才是普遍家庭教會努力實現的願望。

⁶⁶ 李平晔，「當代中國基督教發展透視」，卓新平主編，**當代中國宗教研究精選叢書—基督教卷**（北京：民族出版社，2007 年），頁 128。

⁶⁷ 初代教會在猶太人中被政府禁止傳耶穌的福音，彼得和眾使徒回答說：「順從上帝，不順從人，是應當的。」參聖經，使徒行傳 5：29。

⁶⁸ 何哲，**城市中的靈宮——一個知識分子及其家庭教會的發展實錄**（香港：明風出版，2009 年），頁 76-83。

⁶⁹ 梁家麟，**改革開放以來的中國農村教會**，頁 46-49。

第四節 小結

當代中國的政教關係，是一個不斷互動、博弈，但卻不是零和的過程，當中歷史因素、神學因素、組織領導人的態度、宗教市場的競爭，都將影響互動結果，由於實際在執行宗教政策的地方政府、兩會或三自教會、及家庭教會，各自都不是統一的群體，不同的區域、成立時間和組織成員，都可能有不同的態度，故在很多情況下難以作出廣泛的論述。但如何理順黨國、三自和教會的關係，卻一直是三方努力尋思的目標，制定宗教基本法更是當前的共識，只是黨國從管理的角度出發，自然與教會保障自身權益的立場有所不同。⁷⁰

在保障宗教權利基礎上，三自和家庭或許目標較一致，儘管部分家庭教會對三自的態度仍有保留，身為愛國宗教團體也難以擺脫政治上的包袱，但姑且不論三自是否真能邁向教會化改革，整體來說，期望爭取更多自主權的願望卻是明確的。不僅以丁光訓為首的宗教代表，在 1998 年就對加速制定《宗教法》提出聯合發言，⁷¹趙樸初也在全國政協會議上直言：「中國正在實行依法治國，沒有國家最高權力通過的宗教法作基礎，有關宗教的單項行政法規和地方性法規，出台再多，也不能形成有關宗教的法律體系。」⁷²

在對取締家庭教會的立場上，三自也不時在家庭和政府間扮演橋樑角色，對一些恣意取締的行為表示聲援，呼籲只要「不反黨、不反社會主義、不搞非法違法活動、不配合海外反華勢力的滲透，他就有權力辦他的家庭聚會，他的家庭聚會的存在只能說明我國宗教信仰自由。」⁷³丁光訓也曾說：

我們三自愛國會的任務就是團結全國的基督徒，不能把參加家庭聚會的教徒另列入冊，說他們不合法。...解釋憲法不能說在堂內有信仰自

⁷⁰ 邢福增，**當代中國政教關係**，頁 194-195。

⁷¹ 丁光訓等，「依法治國，加速制定《宗教法》」，**天風**，1998 年 5 月，頁 2-3。

⁷² 「趙樸初盼訂宗教法」，**大公報**，1998 年 3 月 11 日。

⁷³ 「丁光訓反對廣東宗教政策」，**百姓**，第 187 期（1989 年 3 月），頁 17。轉引自邢福增，**當代中國政教關係**，頁 103。

由，在家庭裡沒有信仰自由，我們不能只在少數人中搞三自愛國運動，應該把上百萬的教徒團結起來。⁷⁴

總的來說，由於愛國宗教組織的二元雙重特性，使得其與黨國、家庭教會的關係都不如想像中單純和線性，一方面在爭取自主權過程中，難以避免挑戰到黨和政府的權威，使原先的侍從關係多了矛盾；另一方面，受惠於黨賦予的壟斷地位，享受在宗教市場中的優勢，和政府經費及各項行政資源的保障，又難以期待能真正成為為教會著想的發聲管道，在權力本位的考量下，家庭教會是否有獨立登記的可能也尚未定論，若各宗教團體未能放下宗派及個人的立場和成見，形成維護宗教利益的統一戰線，共同推進立法保障宗教自由，法治化的過程或許還會是一條看不見終點的漫漫長路。



⁷⁴ 趙天恩，**中國對基督教的政策**（中華福音神學院出版社，1986年），頁147。

第四章 北方三自與家庭教會個案

位於北方的甲城市，是本文調研的第一個地點，在甲地，政治氛圍要比經濟發展，對教會影響更為直接。地方政府、三自教會、家庭教會，三方都有鮮明的角色和立場，政府訴求有效控制宗教發展、落實宗教法規；三自在合法的身分下，極力拓展自主空間；家庭則在社會層面增加能見度，逐步建立起體制外的生存地位，兩類教會之間也壁壘分明。而甲 1 和甲 2，是本文在甲地鎖定的三自和家庭教會個案，他們雖有不同年代、不同歷史淵源的發展背景，現在卻都以知識青年為信徒主力，並接受福音派神學和宗教市場的激勵，在整體較開放的環境下，跨越既定紅、黑市的藩籬，不同程度的踏進灰色市場，也成為本章主要的觀察對象。

本章主要分為四部分，第一節概述甲地基督教的發展脈絡和現況，由於宗教發展與其所處的地理環境、社會背景息息相關，故先了解甲地歷史以來的宗教發展，將更有助於理解個案的討論和比較；第二節與第三節分別為甲地三自教會與家庭教會的個案描述，透過訪談與參與觀察之調查資料，以組織成員、與家庭／三自教會關係、與地方政府關係三個面向，具體呈現當地教會的發展型態和灰市行為；最後一部分則為本章結論，整理、比較甲地三自與家庭教會的差異性，並套入本文研究架構的四個變項，觀察其影響和演變。

第一節 甲地基督教發展

基督教正式在甲地傳播大約是 19 世紀中期，起初海外傳教士還不能以傳教的名義開展活動，直到清政府解除禁令後才得以自由宣教。這些來自不同地區的傳教士，帶進中國的不僅是基督教信仰，還有不同的西方宗派勢力，他們在中國購置房產、建立教會、開辦工廠、學校、醫院等。甲地的基督教雖然起步較晚，但在這股西方浪潮下，仍有多元的宗教發展，各大宗派的教堂林立，還有自本土

興起，不受西方差會控制的獨立教派，都在甲地聚集，海外主要有英國聖公會、美國長老會、公理會、救世軍，國內則有基督徒聚會所、真耶穌教會等，總計在中共建政前，甲地有約 70 間的教堂。¹

從地理位置上看，甲地位於中國北方，鄰近政治權力核心，所以甲地一方面可吸引國內外人才和資源集聚，為教會發展提供有利因素；但另一方面，又會很直接的受到政治波動的影響。自清末到民初，就不斷有教案及反基督教運動，衝擊教會的生存，中共建政後的一連串政治運動，也同樣在甲地發酵，許多連署支持三自愛國運動的重要人士，都是出自甲地。自 1956 年反右派鬥爭開始，政治情勢逐漸走向極左，甲地無論教會牧者或一般職員，多數都被打為右派，並停止教會工作，接受社會主義改造，下放農村或工廠勞改，甚至判刑，當時最嚴重的有 3 人被判無期徒刑。²

1958 年，配合中共消除宗派、聯合聚會的訴求，甲地教堂由 70 多間刪減、合併至 4 間，多數教堂或教會房產都被政府挪作他用，僅有的 4 間其實也名存實亡，多數信徒已不敢公然聚會，每周上教堂的總人數剩不到 100 人。但這些檯面上的現象並不代表基督教在甲地的消亡，許多地下、小群體的聚會，仍祕密在各處展開。下一節討論的甲 1 教會，就一直藏匿在一位姊妹家進行聚會，不曾間斷。

80 年代開始，伴隨改革開放的腳步，甲地教會收回部分被挪用的教產，陸續恢復聚會，在當時中央極力平撫文革創傷的階段，政治氣氛可說是前所未有的寬鬆，但就教會的處境來說，在一批『老三自』的掌權下，開放程度卻遠不及預期，不僅以管理部門之姿高度介入教會運作，侵占教會房產，凡與之理念不合者也會遭到打擊，當時就曾有一位三自牧師，因多次不服從兩會決議，即便深受信徒擁護，仍遭強制撤職，而這次事件也促使該教會許多信徒脫離三自，自行成立

¹ 由於本文受訪地點與人名皆採匿名處理，故本章在參考文獻的使用上，為顧及匿名性，也將部分以編號顯示。匿名文獻（2005 年），文獻編號 002，頁 67-100。

² 匿名文獻（未出版），文獻編號 001，頁 10。

家庭教會。³總歸，基督教在甲地，雖有聚集人才資源的優勢，卻在政治的影響下，發展的較南方沿海城市，及內陸偏遠地區來的更為艱難。

目前在甲地約有 20 間三自教會，平均分布在各行政區內，並下設諸多聚會點，家庭教會的數量則難以估計。現有的三自教會多半是早期傳教士來華建立，擁有很長的歷史，過去受西方差會勢力影響，即便教會工作由中國人自理，也高度依賴海外的經費支持。50 年代後，雖然全數脫離西方差會，但從此中國共產黨和三自愛國運動委員會，就成為影響教會的新勢力。

49 年以前，甲地雖集合了各宗派教會，也有精緻的教堂建築，但其實基督徒人數並不多，在全國統計資料當中總是敬陪末座，最多人的一間不過 400 位信徒。但 90 年代後期，甲地的基督教發展愈趨蓬勃，基督徒總數接近 5 萬人，約占全部人口的 1%，儘管無法和沿海地區相比，但整體仍呈現快速上升趨勢。⁴由於教會數量有限，每間三自幾乎都處於供不應求的狀態，4、5000 人以上已是常態，每個禮拜天也都要分好幾堂不同的時間聚會。

至於家庭教會，改革開放後也愈來愈興盛，總聚會人數保守估計是三自的 2 到 3 倍，是甲地基督教發展的主要來源。但由於教會數量很多，也礙於法規限制，一間教會通常在數十人到數百人不等，也有少數具千人左右的規模，並且家庭教會不若三自有組織性，教會間基本上都是分散、獨立的個體，發展走向主要由各自的教會牧者主導，因而聚會內容、運作模式都有極大的差異性。

第二節 甲 1 個案

一、發展概況

甲 1 成立於 20 世紀初，和多數歷史悠久的教會不同，雖然一開始也是隸屬於海外基督教團體，但卻很快就由中國人自主經營。一開始，甲 1 是在路邊搭棚

³ 匿名文獻（未出版），文獻編號 001，頁 12-29。

⁴ 陳建明、劉家峰主編，**中國基督教區域史研究**（成都：巴蜀書社，2007 年），頁 3-15。

聚會，比起教堂更像是個簡陋的佈道所，後來經由海外信徒募捐，才得以購地建堂，但僅十多年的時間，甲 1 就因信徒與日俱增，而再度募款建立了一間 4000 多平方公尺的大禮拜堂，並陸續成立了學校、工廠、醫院、養老院、收容所等機構，在當時戰亂的社會中，成爲一股穩定的力量。⁵

中共建政後，甲 1 在原先就自主經營的立場上，又投入了三自愛國運動的行列，成爲中共認可的合法教會，但這樣的決定，仍無法避免日後在政治運動中的逼迫。1958 年前後開展的聯合禮拜，使得甲 1 面臨教會成立以來最大的衝擊，不僅全部的信徒都被迫併到附近的教會，甲 1 的部分房產也被占用，可以說在文化大革命以前，就不再能自由進行聚會，到文革期間更是所有的活動都全面停止，一直到 1985 年才復堂，重新開始聚會。⁶

2007 年，甲 1 搬進了籌建多年的新教堂，新堂同樣占地 4000 平方公尺，並爲當地規模最大。每到星期天早晨，敲響的鐘聲就會漫布在整個小區，提醒和宣告眾人，這是聚會的神聖時刻，壯麗的建築外觀不僅是地標，也成爲許多外賓訪華時的指定聚會地點。而教會內高 4 層，1、2 樓主要是禮拜堂和售書部，販售一些聖經、研經材料、教會牧者的講道集等，牆壁上還掛有液晶螢幕，直播主堂內的活動。3、4 樓則分別是牧者辦公室和一些小組團契的教室。

隨著教會空間的拓建，甲 1 的聚會人數與日俱增，從 90 年代的 2000 多人發展到 7000 多位會友，爲甲地人數最多，並有 16 位教牧人員，主日禮拜在不同時段分成 6 場進行，也是當地三自少數有英文禮拜者。由於中國的國際教會，只有持外國護照者才能進出，若是外籍人士想帶領當地人進入教會，在國際教會就會碰到困難，故有許多人選擇加入一般的教會，也希望藉此以學習英文的方式，更多吸引當地人來參與。

目前甲 1 除星期天的禮拜，平日還會固定開設信仰造就、查經分享、敬拜讚

⁵ 匿名文獻（2012 年），文獻編號 003，頁 8-13。

⁶ 匿名文獻（2012 年），文獻編號 003，頁 15-17。

美、禱告等課程，如慕道班、講道人培訓班、探訪慰問組、詩班等，並設有兒童、青少年、成人主日學，大學生、青年和長者也各有另外的聚會，並依據興趣和職業成立團契。由於人數眾多，教會發展出了 85 個小組，透過少數人一起查考聖經、分享生活近況，使信徒能獲得有效的信仰栽培，也增強信徒間互動和關懷。

除了本堂的活動，甲 1 還下設 58 個家庭聚會點。本堂的講道主要由主任牧師溫牧師（本文人名皆為化名）負責，其他牧師則分別負責聚會點的運作，聚會點按地理位置分區，每個區都設有管理小組，和本堂聯繫密切。

二、灰市行爲

從前述甲 1 的發展中，不難發現甲 1 雖是三自教會，卻有著家庭教會的活躍與信仰熱忱，這種活力不僅僅指人數的增長，也表現在除禮拜之外，教會活動的多寡、對信徒的栽培和關懷、及對宣教的態度等。從政府立場出發，信教群眾與宗教場所增加，都是他們不樂見的現象，反映在宗教法規上，就是盡可能的施加限制，如規定宗教活動只能在合法宗教場所內進行，且必須由合法教牧人員主持，與境外宗教團體或個人往來也要先經審批程序，而法規之侷限，正是造成許多三自教會難以『教會化』的原因。故當一教會的信仰熱忱逐漸提高，就會愈傾向完善身為教會應有的價值和功能，也就愈易產生偏離宗教法規的行爲，朝向灰市移動。

觀察甲 1 的灰市行爲，最直接就是體現在教會發展目標上。溫牧師說，甲 1 對自己的期許，就是能成爲更開放的教堂，使「福音能藉著我們，如光一樣暢通無阻」，即便法規有諸多限制，甲 1 還是鼓勵信徒用不同方式傳福音。在筆者參與的一次禮拜中，講道的馮牧師就公開呼籲信徒，要在政策上打擦邊球，以靈巧的方式，進行福音工作。他說自己每次搭地鐵上班時，都會用讓座的方式讓人主動和他說話，往往也就因此有機會分享自己的牧師身分和信仰，馮牧師笑著說，這招他也跟宗教局的人說過，可是這都是他們管不到的地方。

實際上，教會本身也常挑戰政府底線，如未經核准就在星期日的禮拜中，以分享、做見證為名，邀請境外牧師上台講道，或邀請不合法的宗教人士進行授課、培訓、主持宗教活動；教會所設的兒童和青少年主日學，也違反了政府不允許對未成年進行宗教教育的不成文規定；在政府的反對下，教會仍堅持在每場聚會開始前敲鐘，並在教堂外廣場辦聖誕節活動、組織信徒跳讚美操，⁷未來也計畫要將讚美操推廣到更多小區和公園，使更多人能用不同的方式聽見福音。

甲 1 的聚會點多半也屬於灰色市場，因為在 58 個聚會點中，就有 48 個是處於未登記狀態，甲 1 僅稱之為『有聯繫的聚會點』，雖然名義上都是掛在甲 1 之下，生存也受甲 1 保護，但已登記者和甲 1 關係密切，講道與奉獻都統一管理，而未登記者則每個月只有約兩次，是由甲 1 派牧者講道，也不強制收取奉獻，可以說在實際上享有更多自主空間。

這些灰市行為的產生，不僅與教會作風有關，也受整個政治、宗教環境的影響，下面就從甲 1 教會的幾個面向，來檢視其往灰市過渡的可能成因。

三、組織成員的特性

甲 1 由於成立時間較長，教會恢復聚會初始，會眾主要都是老信徒。90 年代以前，由於長期的政治壓迫，一度停擺的傳教工作，使得信徒不僅偏中高齡，人數也不若從前。故自 90 年代開始，甲 1 首先推動教牧團隊的年輕化，並積極向外宣教，往後愈來愈多青年人加入教會，加上甲 1 座落於多所大學、科技產業聚集地，吸引了更高比例的知識份子參與，信徒主力才有所調整，現在中青年大約占了 80%。

但老信徒的比例雖然下降，在教會裡卻還是扮演很重要的角色，負責帶領一些教會查經、及管理會堂的工作。甲 1 的一位紀姊妹就說，有些老信徒雖然知識

⁷ 一種搭配福音歌曲的體操運動，由台灣教會所創立，主要對象為較年長者，並有效推廣到大陸地區的三自、家庭教會中。

水平不高，但經歷過去被逼迫的歷史，信仰都特別好，禱告也感覺特別有力量；⁸教會的馮牧師也說，自己到甲 1 牧會已十多年，還經常被老信徒糾正講道和生活上的問題。⁹

在甲 1 的組織成員因素中，教會主任牧師的影響力是另一個焦點。甲 1 的溫牧師是整個教會發展的領導者，他曾在國外攻讀多年神學，也先後在甲 1 所在的市基督教兩會擔任副主席、人大代表、政協委員，與全國基督教兩會常委，並於 2000 年前後接任甲 1 主任牧師至今。

由於同時參與在教會、兩會與政府單位中，溫牧師的多重身分也為甲 1 帶來一些幫助，在向上反映教會需要時，能較快得到重視，如協助教會租賃寫字樓，以解決聚會場地不足的問題，或教會週邊道路淹水，也很快獲得改善。但這些憑藉牧師個人身分所獲得的幫助，多半侷限在事務性的需求，影響較為消極，若具體涉及法規層面，爭取有效保障教會權益，由於牽涉其中的部門甚廣，個人所能發揮的作用就很有限。¹⁰

除了牧師的多重身分影響甲 1 發展，關鍵的還有牧師對於教會治理的態度。溫牧師就將三自牧者分為三類，一類是打瞌睡型，純粹受政府任命而就其位，並不在乎教會發展；第二類是猶大型，¹¹專做監督、檢舉工作，追求個人仕途與利益；最後，則是擦邊球型，這類牧師真正關注教會發展，在政府規範下努力拓展教會，時常遊走在政策法規的邊緣，企圖爭取更多空間。溫牧師很自豪的說，甲 1 正是因為有一群，願意帶領教會打擦邊球的牧者，才得以使得甲 1 有更勝於其他三自教會的發展。

在擔任甲 1 牧師之前，溫牧師經歷了留學生活，也擔任過國內神學院的老師，時常與海外交流，藉由這些經驗累積，看見海外教會的經營，溫牧師明白一

⁸ 甲 1 信徒訪談稿，2012 年 7 月，訪談編號 009。

⁹ 馮牧師訪談稿，2012 年 7 月，訪談編號 006。

¹⁰ 溫牧師訪談稿，2012 年 7 月，訪談編號 002。

¹¹ 耶穌的十二使徒之一，後收受賄賂，出賣耶穌，將耶穌交付政府受審、釘十字架。

個健康的教會，就是要靠著基督，和弟兄姐妹有真實愛的聯結，並且向外廣傳福音，實踐聖經中教會及基督徒的大使命。¹²造就信徒在真道上有更多的成長。

雖然甲 1 是合法登記的教會，教牧人員也都是官方神學院畢業，獲得兩會的認可與任命，但溫牧師卻坦承的說，三自道路並不是他心中所認同的信念。對他來說，三自運動有形成的歷史淵源，在當時一片反帝國主義、反基督教運動的環境下，這是讓共產黨放心，也讓福音種子能繼續留在中國的折衷之路，雖然不符合聖經教導，卻是無可奈何的選擇。現在甲 1 雖然也會協助政府，進行宗教法規教育，推動做慈善公益活動，但卻從未貫徹政府希望推動的，扭曲基督教核心教益的神學思想建設。

四、與家庭教會的關係

在中國這個有管制的宗教市場裡，作為具壟斷性的三自教會，甲 1 是該行政區最主要的合法代表，每個禮拜都有大批的信徒，從教堂門口一路繞著建築物，排成長長的隊伍，等候進入教堂聚會。對於很多非基督徒來說，要了解基督教最直接的管道，就是走進這些『看得見』的教會，甲 1 所能提供的公開性和安全感，無疑是信徒增加的一大拉力，他們不用向外傳福音，也不用和其他教會競爭，自然就有源源不斷的人湧入，而這也是多數城市三自教會的共通點。

筆者訪談的幾位甲 1 信徒中，許多都曾有接觸家庭教會的經驗，但他們卻幾乎一致的喜歡在甲 1 所感受到的開放氛圍。宋弟兄就說，他覺得家庭教會一般比較封閉，接觸及認識的人比較少，或者都是同一群體的人，不像在甲 1 有許多機會和不同群體的人相處；紀姐妹也將一些家庭教會對三自的敵視，歸結於教會內部的封閉，認為他們的教導太過死板，心態也不夠開放。

但三自原生的優勢，也並非無往不利。馮牧師說，幾年前甲 1 有一批信徒在

¹² 「所以你們要去，使萬民作我的門徒，奉父子聖靈的名，給他們施洗。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守我就常與你們同在，直到世界的末了。」**聖經**，馬太福音 28:19-20。

「都恆心遵守使徒的教訓，彼此交接、擘餅、祈禱。」**聖經**，使徒行傳 2:42。

接觸附近家庭教會後，就告訴他，他們很喜歡家庭教會的運作模式，包括講道之外的一些團契、查經，都幫助他們在信仰上有所收穫，由於教會規模小，信徒彼此間也有很多關懷，後來這一批人就因此離開了甲 1，改去家庭教會聚會。

原來長期以來，甲 1 的聚會一直只有主日禮拜時的講道，除此之外，幾乎未對信徒有另外的信仰栽培和關懷，加上甲 1 聚集了數以千計的信徒，卻不成比例的僅有 16 位教牧人員，這使得信徒在面對信仰或生命的困難時，無法在教會尋得有效的幫助，若本身不夠主動，所能獲得的資源和照顧將更為有限，會友的流動率也因此大幅提高。

在甲 1 聚會了 5、6 年的趙姐妹，參與過一般漢語禮拜，也參與過英語禮拜，現在長期在英語堂擔任帶領敬拜的工作。在他的觀察，教會過去對信徒的牧養確實缺乏，只有英語堂有自行組織的英語查經團契，而每個禮拜天的講道，為顧及信眾的信仰狀況不同，內容都比較淺，能學習到的東西不多，以教會人數眾多的情況，信徒根本也得不到個別的照顧。

這次事件後，使甲 1 真實感受到宗教市場的壓力，並開始檢討自身的不足，將更多心力投注在牧養的工作上，前兩年的教會發展目標更直接定為『小組年』，全力發展小組事工，果然在短短 2、3 年間，就成立了 85 個以查經、學習、興趣、職業等不同分類的小組，將眾多信徒歸屬在各個小群體中，使他們除星期天的禮拜之外，能花更多時間學習聖經，建立彼此間的互動和關懷。

對甲 1 來說，和家庭教會間的互動僅止於信徒個人的交流，牧者們則不會和家庭教會有檯面上的互動，平常也不會主動批評或檢舉他們的存在。但說服家庭教會登記的行為，倒是政府所鼓勵，甲 1 也不時會做的事，畢竟對甲 1 來說，這也是化敵為友的一種手段。甲 1 現有的 58 個聚會點，有些是甲 1 為因應偏遠地區、或行動不便的長者的聚會便利性而設立，但大多數原先都是家庭教會，由於遭遇聚會困難，如傳道人不足、場地被干預等，便與甲 1 聯繫希望獲得幫助，也

有部分聚會點是甲 1 主動說服登記。

馮牧師回憶和聚會點接觸的經歷時，提到有些家庭教會一開始只是希望甲 1 提供保護，並不希望甲 1 派人講道，畢竟很多家庭教會對三自牧師的觀感不好，總覺得都是政府的人，不是真牧師。所以甲 1 也不躁進，而是透過實際接觸，來慢慢改變他們的想法，可能一開始是每個月派一次，待建立信任後再逐漸增加，後來他們甚至覺得甲 1 牧師比原先的講員更好。

另外，甲 1 有時也會利用政府對家庭教會的防範，來增加自己的活動空間，如甲 1 聚會前敲鐘的儀式，或者近年來聚會場地不足，希望另外再租寫字樓的情況，本來都不為政府同意。馮牧師就提到，自從守望教會事件發生後，租用寫字樓就非常敏感，一般業主都不願意租給教會，但教會以每年 500 人受洗的速度增長，人數飽和，場地不夠用也是實情，時常有家庭教會的人來公開『搶羊』，向每週在教堂外排隊等候聚會的信徒發傳單。

在與政府博弈的過程中，溫牧師就會主動將這些教會間的競爭告訴政府，讓他們知道「不多給甲 1 一些空間，信徒都會轉去參加家庭教會」，政府在不願意信徒流動到家庭教會的情況下，雖然不希望增加聚會場地，卻也只好選擇適時地在部分層面放手。

五、與地方政府的關係

對於在灰色地帶遊走，不時挑戰法規限度的行爲，溫牧師說，教會有時候是進一步退兩步，有時後是進兩步退一步，沒有地方政府會樂見宗教發展，教會的增長只會降低他們考核的成績，所以每年政府只開放少量登記名額，以控制表面的聚會場所數量，這也是甲 1 之所以有 48 個聚會點尚未正式登記的原因，不是他們不想登記，而實際上是政府造就了這些灰色空間。

作為北方城市的教會，溫牧師形容三自就是政治氣氛的晴雨表，很多人以為

只有家庭教會才會受政治氛圍的影響，實際上三自才是感受最直接者，像是配合中共十八大召開，甲地 2012 整年都被定為『安全年』，這個訴求不只是公共建設、硬體設備上的安全，更重要的是政治上要安全，即便在教會裡面也要注重維穩。

馮牧師談及政府時，也持以非常謹慎的態度，認為國家保密系統到現在都很強勢，不僅恪守宗教法規，連牧者返鄉都要 30 日前報備，也不准在教會轄區外講道，他回憶有一次返鄉，由於父親是老家教會的長老，就臨時請他上台講道，沒想到就聚會結束後，馬上有當地宗教局的人來問話，並警告不可再犯；還有一次，溫牧師秘密安排馮牧師到國外教會學習，並以返鄉為名安排公假，沒想到在出發前還是被宗教局的人發現。

平時教會請不合規定的牧者講道或授課，政府也都第一時間就知道，每次也向教會表達強烈不滿，溫牧師身為教會負責人，除了表面上賠禮道歉，表示改進之外，也只能在政治工作上多下功夫，盡量配合要求，與之建立更多友善的關係。

「政府對你這個人信任，才會對你做的事放心」，溫牧師說，自己必須花 70% 的時間做政治工作，才能使教會其他牧師有 100% 的時間做教會工作。除了例行性的會議要出席，政府推的政令要宣導，甲 1 還是少數豎立國旗的教會，每個月月初及逢國家大事時，都會號召信徒參與升旗儀式。一般教會只有碰上與信仰有關的復活節、聖誕節才會舉行活動，但甲 1 卻在春節、重陽節、十一國慶等，都特別舉辦感恩會，還召聚教牧人員、主要幹部一同觀看國家重要活動轉播，並主動組織座談，撰寫報告。¹³

這種種舉措，無論是主動或被動發起，都是在向國家宣示教會的效忠，傳達好信徒也會是好公民的訊息。而這些努力也確實讓甲 1 連年獲得『先進社會團體』、『五好宗教活動場所』、『和諧寺觀教堂先進集體』等獎牌，¹⁴更時常在海外重要人士來訪時，作為接待教堂，溫牧師也時常在國家舉辦賽事時擔任代表

¹³ 匿名文獻（2012 年），文獻編號 004，頁 12-29。

¹⁴ 匿名文獻（2012 年），文獻編號 004，頁 61。

牧師，與海外基督徒交流，其與政府間的互動友好可見一斑。

雖然外界對三自牧師的政治性有諸多質疑，但溫牧師和馮牧師都認為在中國牧會就必須體察這裡的國情，基督教也要走中國特色，就像聖經上說必須『靈巧像蛇』，雖然確實要花很多時間做政治工作，但多順著政府，讓他們放心，也才能做更多教會的事，若都像家庭教會和政府抗衡，最後落到被取締的下場，反倒無益於教會發展。溫牧師也語帶感嘆的說，沒有人喜歡被政府限制，如果哪一天家庭教會可以獨立登記，或宗教市場完全開放，甲 1 所有的牧師、傳道都會自己出去創辦教會。

溫牧師也舉例，某次教會受洗人數有 100 多人，政府覺得人數太多，後來在牧師們的極力爭取下，政府就同意只要在受洗前進行宗教法規培訓，就讓洗禮順利進行，也算是雙方的博弈，甲 1 會努力讓政府知道，福音的興旺對於維護政權、維護社會公義都有正向作用，相對地，政府也才能在灰市中更睜一隻眼閉一隻眼。

甲 1 信徒對於教會的政治工作也多半表示理解，宋弟兄甚至認為，正是因為和政府緊密的關係，才使得甲 1 比其他教會都走的更前面，許多三自不敢做、不能做的，甲 1 都當了先鋒，整體來說對教會工作應是利大於弊。

第三節 甲 2 教會

一、發展概況

洛桑世界宣教大會，¹⁵這個基督教界最大的國際性會議，在 2010 年時，向中國的三自和家庭教會發出邀請，甲 2 就是家庭教會的代表之一，主任牧師江牧師更花了 2 年時間進行籌備，一路與中國眾家庭教會規劃出國赴會一事，希望不只在國內，也向國際發出家庭教會的聲音。

¹⁵ 由美國福音派領袖葛培理（Billy Graham）帶領成立，目的是為集結全球基督徒，共同討論推廣福音事工所面臨的議題。於 1974 年在瑞士洛桑召開第一次會議，當時就有約 150 個國家，2500 人參與了大會。

甲 2 在 2007 年成立，起初是在信徒家中，6 個人圍著一張小方桌就開始第一次聚會，也曾在不到 10 坪的辦公室待了數周，直到搬進現在的寫字樓，才穩定下來。雖然成立時間較晚，但甲 2 幾乎是當地人數增長最快的家庭教會，短短 5 年時間，就增加到 800 人，並陸續租下樓層一半的空間。

從外觀上看甲 2 所在的樓層，一出電梯左右兩側各有一條長廊，沿著長廊各有 10 幾個房間，都是建築物原本的設計，甲 2 所租賃的範圍在左側，右側則由另一間公司承租。由於沒有招牌，外觀也沒有變更，若是在非聚會時間去，其實不容易發現這裡是一間教會，但走進房間的內部，又是截然不同的一片天地，甲 2 的禮拜堂，是由 3 個房間打通而成，約可容納 200 到 300 人，講台後方的牆壁懸掛著醒目的十字架，兩旁有投影設備、敬拜用的樂器和奉獻箱。在禮拜堂隔壁，還有 3、4 間放著桌椅的房間，作為主日學、小組聚會或上課時使用，走廊盡頭則是牧師們的辦公室，並內設一間小型會議室。

甲 2 目前有 4 位教牧人員，5 堂主日禮拜，其中包括青少年堂、青年堂及朝鮮語堂，又在別的地區分植 2 個堂點，並差派了 3 位傳教士到國外。在主日禮拜的流程上，甲 2 和其他教會大致相同，但在詩歌的部分，一般三自和傳統家庭教會，多以曲調較平淡的老詩歌，或信徒自己編寫的歌為主，但甲 2 卻使用許多知名華人福音樂團的歌，如讚美之泉、約書亞樂團等，伴奏的樂器也不只鋼琴，而加上許多電子樂器，和許多海外教會活潑的敬拜讚美很相像。

相較於三自教會，甲 2 就十分重視對信徒的牧養和栽培，除週日的禮拜，平日都有小組聚會，每個小組從 2、3 個人到 10 多個人不等，主要會一起查經、禱告和分享生活近況。所有新加入的成員，無論基督徒與否，都要先經過約一年的門徒培訓，包括基礎信仰認識、受洗班、基督徒基本操練、基督徒世界觀、差派及短宣等課程。一位余姐妹就說，教會在這方面的規定嚴格，幾乎每週都有課，

還不能無故缺席，雖然辛苦，但對信仰確實有很大的幫助。¹⁶

現在甲 2 已有系統的將信徒劃分為 8 個牧區，每個牧區設有 3 到 5 個小組，並各自有負責的區長和小組長。這種小組的聚會模式，不僅是內部建制考量，更是希望以『細胞小組』的方式，擴張教會的人數和規模。

所謂細胞小組，主要源於政府化整為零的策略，過去為避免過多人聚集，政府要求信徒只能以小群方式在家中聚會，但此舉非但沒有降低信教人數，反使被迫分散的信徒將信仰拓展到各地。而甲 2 現在雖有共同的主日禮拜，仍希望以細胞小組模式，成為宣教的利器，未來不只在中國成為有影響力的教會，更期望能推動福音西進。

二、灰市行爲

雖然是家庭教會，但甲 2 走出了在家庭裡聚會的形式，在人數漸增後，也不選擇分散聚會的方式，降低和政府間的張力，反倒選擇進到當地辦公用的寫字樓裡聚會，這在當前城市新興教會的發展中，雖是趨勢，但也不算是普遍的現象。即便教會還是不能懸掛招牌，但寫字樓的環境卻顯然比住宅區更為開放，場地也大的多，更特別的是，甲 2 並未用任何公司行號作為障眼法，而是直接以教會的名義租用寫字樓，並未遭到什麼阻礙。在筆者訪談的多位牧者中，甲 2 的兩位教牧人員也主動允許錄音的要求，並不因家庭教會的身分而有所隱蔽。

並且甲 2 還有自己的教會網站，登載了牧者資訊、教會活動、主日講章，和教會的聚會地點、聯繫方式等，這樣的公開資訊，顛覆了一般人對家庭教會應該行事低調及隱藏的印象，任何人都可以輕易在網路上找到甲 2 的資訊並參與聚會。平時甲 2 也於所在小區裡進行一些愛心活動，週遭的鄰里都知道這裡有一間教會，負責青年堂聚會的戴傳道說，未來教會計畫更多向社區開放，在教會放置書籍和咖啡，供附近居民閱讀和交流，也使他們有更多認識基督教的機會。

¹⁶ 甲 2 信徒訪談稿，2012 年 7 月，訪談編號 008。

除了甲 2 本身的灰市定位，更引人關注的，是在甲 2 背後還有一個龐大的家庭教會系統。這個系統，是由 20 多間大小不等的家庭教會組成，他們的創辦牧師，原先都是三自教會的成員，因不滿政府的干預，就集體出走，自行組織團契，之後又各自獨立創辦教會，江牧師在國外讀完神學後，也加入到他們的行列。這些牧者會定期開會，教會多數也都有公開聚會資訊，並共同經營 3 間非官方神學院，對全國家庭教會的教牧人員進行招生、培訓，師資包含港、台及外籍人士。

除了同一系統的牧者，甲 2 還聚集了甲地其他家庭教會的牧師，一起召開教牧聯禱會，為各教會景況，宗教法的制定，及教會獨立登記之路努力，從 5 年前至今，每個月都固定召開，這使得過去各自獨立運作的家庭教會，有了更多互動和凝聚力。以下就從甲 2 的幾個面向，來檢視其往灰市發展的可能成因。

三、組織成員的特性

不同於三自教會有悠久的發展歷史，甲 2 身為城市新興教會，從核心幹部開始就以中青年為主幹，以公開化為教會存在定位，並未經歷時代轉變下，組織結構與發展方向的轉型，年長信徒比例極低，組成也多為知識及社經水平較高者，這也促使甲 2 的講道和栽培課程，容易朝向更進深的內涵。一位甲 2 的吳弟兄就評價，甲 2 的教會發展和信徒結構，在中國和甲地都是走在比較前面的，自己在家鄉的教會雖然也很興盛，但講道就比較淺，學習也比較少，待久了就會覺得不足夠，後來由於求學的關係搬到甲地，在朋友的介紹下進入甲 2 聚會，才知道原來還有教會是這樣發展。

在甲 2 的青年堂裡，多數是大學剛畢業到 30 歲出頭的年齡層，雖然年輕，但人數很多也很有活力，承擔了教會很大部份的事工，他們有自己的執事會，決定青年堂的發展方向和聚會主題，每位新加入甲 2 的青年人，要經過的門徒培訓，也都由青年堂的同工自己帶領，並不時組織信徒到學校發傳單傳福音，暑假期間，青年堂也籌辦了一次 4 天 3 夜的夏令營，幫助基督徒學生尋求上帝對每個

人不同的命定，還組織了一次短宣隊到南方城市，帶領他們更活潑的敬拜方式。

而甲 2 的組織成員，除了有年輕化、知識化的特徵，還有很多是從三自轉會來的人，如江牧師本人就是一個例子。和一般家庭教會的牧師出身不同，江牧師在成立甲 2 前，其實是受過官方神學院訓練，在三自教會牧會的合法牧師。由於一開始接觸基督教信仰就是在三自，所以當時的江牧師也很自然地選擇走三自的道路，神學院畢業後就回到母會服務。但在擔任三自牧師數年的時間裡，江牧師卻愈來愈感受到，即便教會裡有委身奉獻的基督徒，在政治力量的強烈影響下，教會的許多行為並無法真正符合聖經的教導，更難有一個健康的教會發展。¹⁷

2002 年，江牧師辭去了三自的工作，到國外留學 5 年，接受海外的神學訓練及教會牧養經驗。回國後雖然又受到三自邀請，但江牧師這次卻選擇加入家庭教會的行列，後來三自中的一批人也跟著江牧師，成為一同創立甲 2 的核心幹部。

對江牧師來說，自己曾是三自合法牧師的身份，或多或少使甲 2 的生存多了些保障，畢竟和政府領導人有一定的熟悉度，溝通也會較其他家庭教會容易。但在政策根本改變前，江牧師也知道，個人的關係終究只能發揮有限的影響，而無法成為長期、穩定的管道，這也是教會界一直積極希望建立宗教法，確立政教關係與權責的目的。

四、與三自教會的關係

除了江牧師和一群核心幹部有從三自出走的背景，戴傳道在家鄉時也有來自三自的負面經歷。原來戴傳道在家鄉的教會，是當地規模很大的家庭教會，80 年代，教會決定向政府登記，在信徒間引起很大的爭議，戴傳道和家人雖然傾向登記，但在往後聚會的過程中，卻愈來愈感受到教會的變質，許多信仰核心內涵都被去除，最嚴重的一次是在聖誕節活動時，兩會及教會領導人竟邀請佛教僧人在台上講佛祖，這使得教會經歷很大的分裂，戴傳道的家人和許多信徒也因此又

¹⁷ 江牧師訪談稿，2012 年 7 月，訪談編號 003。

回到家庭教會聚會。¹⁸

對於和三自教會的關係，雖然甲 2 從不會在公開講道中有任何批評，但在牧者們的言談間，都可深刻感受到他們對三自的反感與不信任，而這些經驗和感受，又極大的影響信徒對三自的態度。吳弟兄和余姐妹就說，一直以來從家裡、教會接收的訊息，就是三自講道信息比較不全，可能很多真理、教導被扭曲或避重就輕，雖然這些並不是他們自己的觀察，但因此也不會考慮去參與三自聚會。

曾在三自聚會半年的年姐妹也說，雖然三自還是有在講福音，但一些敏感的議題都不能說，像是六四或批評政府之類的內容，只有家庭教會的牧者敢講。她認為，教會的使命應該是走在社會前面，扮演影響環境的角色，而不應是政治的附屬品，被政治和社會的發展牽著走。對三自的反感，主要也是因和政府走的太近，另一方面也覺得三自信徒太多，彼此之間感覺特別陌生，沒有歸屬感。

由於沒有政治的包袱，家庭教會在信仰上的純正性，能帶給信徒的信仰造就和關懷，幾乎就是最大的競爭優勢和吸引力，多數信徒在教會和家庭的影響下，也極少真正比較兩者的優劣。但單是掌握信仰上的優勢，對甲 2 來說並不足夠，以教會的名義走進寫字樓、建制教會網站等『公開化』行動，是在這場教會競爭中的更進一步，因為唯有如此，才能逐漸擺脫黑市包袱，使教會面對社會、信徒面對自己，都能自我合法化。

江牧師說，走向公開化有兩層面的含意，首先是信仰的自我合法化，亦即基督徒的身分認定，不應以福音為恥，更不能以身為基督徒為恥。即便法律上政府未賦予合法地位，但現在中國整體愈來愈開放，教會不應再退縮社會邊緣，而應承擔更多責任，並甘願接受公開化的壓力和代價，這是提昇內在精神的重要力量。

另外，在對外傳福音上，由於多數人對基督教的認識不深，若教會躲躲藏藏，不容易吸引人進入教會，也會使初信者有很多心理上的壓力，倘若活動公開、明

¹⁸ 戴傳道訪談稿，2012 年 7 月，訪談編號 007。

亮，大家心態才會比較大方。江牧師就提到，曾有信徒在來甲 2 聚會前，想帶領公司主管信主，卻怎麼都不成功，因為那些教會都是好多人擠在一個小房間裡，資訊和空間都比較封閉。但來甲 2 之後，主管的感受都很好，並且由於甲 2 有許多背景與他們相似的群體，也因此形成一種拉力，持續吸引較多中上階層的群體加入，這些現象都是教會逐漸公開化過程中的轉變。

五、與地方政府關係

甲 2 教會發展至今，曾遭遇兩次政府較大的壓迫，一次是 2008 年適逢奧運開辦前，政府將甲 2 定為非法集會，要求停止聚會，但在教會極力爭取，表明聚會的權益與立場後，政府也顧慮可能引發的社會混亂，最終還是比較謹慎的處理，沒有強制執行。第二次則起因於洛桑會議，政府向江牧師施壓，希望甲 2 退出籌備會，但江牧師仍堅持參與，之後不僅計畫出國赴會的一行人，被全數攔截在機場，政府還關閉了甲 2 其中一個佔地十畝的神學院。

其實參與的牧者都知道，政府不可能讓家庭教會出國赴會，但大家還是依然在過程中堅持立場，對於結果也不感到挫折，這次事件反倒使原本各自分散，性質也不相同的家庭教會，建立了很大網絡，包括傳統家庭教會、農村教會、城市新興教會、還有各種專業團契、宣教機構等，都有很好的聯結，對於日後整體家庭教會的發展帶來很大的幫助。至於關閉神學院，江牧師笑著說，政府總要有個出氣的對象，現在神學院也只是換了地方，並未停止運作。

筆者在甲地期間也去參觀過該神學院，當時雖逢暑期，但神學院開了一週的密集課程，邀請海外牧者授課，並有同工負責翻譯。學校地點在甲地郊區一棟 3、4 層樓高的建築物內，1 樓的商家正在整修，所以外觀顯得有些凌亂，神學院租了其中一層，但樓面積並不大，教室大約只有 4 間。參與這次課程的各地家庭教會牧者、同工，大約有 4、50 人，從早上 7 點半一直上課到下午 5 點，課程期間他們就住在附近的神學院宿舍，三餐也都有廚師準備。

年姐妹說，神學院舊址被關閉後，大家就搬到這個比較小的地方，運作和招生都正常進行，只是相較之前還是比較低調一些，當地的居委會還跟宿舍在同一棟樓，所以大家進出也會格外謹慎。

除了洛桑會議的籌備，平時甲 2 召集家庭教會開教牧聯禱會，其實政府也曾介入了解，並口頭阻止，但最後都沒有具體的限制行動。在筆者訪談江牧師時，還被一通自稱是江牧師友人的來電打斷，數分鐘後，牧師回到座位上，才知道原來是派出所打來的『關照』電話，江牧師笑著說，他們每隔一段時間就會打來聊天，問「江牧師，最近還好嗎？」，但除此之外，聚會都未受到太多干預，暑期青年堂辦的夏令營，也出乎意料的順利。

對於甲 2 來說，在面對當維護的權益時，教會不會退讓，若是遭遇類似守望事件的衝突，也會堅持聚會形式，而不輕易分散。江牧師相信，走向寫字樓、走向公開化，雖然要冒一定的風險，但這卻會成爲未來政教關係的突破口，過去政府不承認有家庭教會，也不承認家庭教會有規模、有組織，認爲只是老人在家裡的宗教活動，但走向公開化，就會迫使政府正視，也促使一些宗教政策出台，確立政府和社會團體各自的權利和義務，也才能真正從行政管理走向法治。

但排除維護正當聚會權益的問題，在面對政府時，其實甲 2 並不會主動起衝突，在教導信徒時，也強調首先是要愛上帝，其次是愛國、愛社會，並尊重政治領導人的權柄。總歸教會具有清楚的底線，訴求僅是能自由的聚會，在堅持信仰的前提下，順服政府合理的要求，只要不干預禮拜，就絕不會主動製造混亂。

戴傳道也認爲，政府並沒有像宣稱的那樣積極取締，他們內部也有很多複雜的聲音，一直未對未來的政教關係做出定論。他認爲教會現階段應該努力增加對社會的影響力，關注處於社會底層，政府顧及不到但又迫在眉睫的問題，如農民工、留守兒童、孤獨老人、婚姻家庭等。具體讓政府看見，教會所能爲社會提供的實際幫助，如此一方面可融入社會，消除對基督教的誤解，另一方面也可證明

教會存在的必要性。

第四節 小結

在外界的刻板印象裡，三自教會的存在多是政治價值高於信仰價值，不僅牧師由政府任命，講道內容避重就輕，對於教會發展、信徒牧養也投入不多。但在甲 1 教會的運作上，卻可看出其在當前政治環境侷限下，力求突破、爭取自主空間的企圖，也約略呈現出普遍三自教會在紅市與灰市間的轉型與過渡。而甲 2 雖然人數眾多，但卻能與政府相安無事，在現有空間下，也積極尋思向外擴張、增加影響力的可能性。

綜觀甲 1 和甲 2 的教會發展，可以從其組織成員、與家庭／三自教會關係，及與地方政府的關係，對照到本文研究架構的觀察變項。在此特別釐清關於『神學演變』的部份，由於神學不若其他變項，有明顯、獨立的外顯行為可供觀察，神學的表現形式，更多是潛藏在思想與價值觀當中，並受各宗派不同程度的影響。故前文並未獨立描述個案的神學思想，而欲藉由教會其他層面的發展，在本節觀察、分析其可能的的神學立場和轉變。以下就具體從四個變項，來歸納兩間教會的發展，探討其往灰市移動之因，並兩者的異同。

歸納甲 1 和甲 2 的組織成員，可以發現兩者的共通點，都是有大量年輕、屬知識菁英型的信徒，和注重教會發展的海歸派牧師。

甲 2 由於成立時間短，教會從創立的教牧同工開始，都是中青年，位份最高的江牧師也才約莫 50 歲，老年人口比例極低，故在整個教會發展目標和策略上，都比傳統家庭或三自教會來的有衝勁，在詩歌形式，也可看出其整體結構的不同。這些年輕且知識化的群體，有對社會參與的強烈企圖，認為教會的存在不應是封閉、聖俗二分，他們更期望的是能將信仰精神向外擴展，成為影響和改變社會價值的力量。

而甲 1 在 90 年代雖然逐漸調整了教會的信徒結構，但相較甲 2 就顯得不那麼突出，中高齡信徒還是占一定的比例，除了青年堂和英語堂的禮拜，一般聚會都是使用較傳統的詩歌，伴奏也純粹以鋼琴為主。這些老信徒經歷過去嚴峻環境下的政治逼迫，雖有堅定和成熟的信仰，但卻較缺乏對社會參與的積極性，也沒有太多牧養教會的經驗，而他們在教會事務上給予牧師各方面的建議，仍具有一定影響力。所以信徒結構的調整還是一個漫長的過程，不僅是之於教會的活力，也是對既有觀念的挑戰。

表 4-1 甲地教會發展的整理

項目 \ 教會		甲 1	甲 2
教會背景	成立時間	20 世紀初	2007 年
	信徒人數	7000 人	800 人
	牧者人數	16 人	4 人
組織成員	信徒結構	青年、中老年為主	青年、中年為主
	主牧背景	海歸三自	海歸三自
宗教市場	市場優勢	聚會合法公開	牧養較多，講道內容自由
	市場劣勢	講道內容受限、牧養不足	聚會權益受限
地方政府	政治表現	優良宗教場所	無

資料來源：本表為筆者自行整理

另外，在主任牧師的角色上，由於是教會的主要負責人和領導人，其信仰理念與目標，往往會直接主導教會的走向。在甲 1 和甲 2 的案例中，溫牧師和江牧師都是自海外留學回國的牧師，如同溫牧師所說，這在觀念上造成了很大的衝擊，因為他們真實參與在這些海外教會中，體會了和中國截然不同的宗教發展，看見了不同教會模式的經營。

特別在神學上，也因此有機會接觸更多元的思想。溫牧師和江牧師雖然都受過三自神學院的訓練，但都認為自己的神學理念，更接近與政府期望相違背的傳統福音派，也就是堅守基督教教義，強調教會與基督徒傳福音的使命，對於丁光訓等人提出的三自神學，也是一致的不認同。在江牧師的想法裡，神學具有時代性，建立符合中國實際的神學也有必要性，但中共的神學思想建設，不但政治手段本身是錯誤，並且一開始就直接挑戰基督教最核心的教義，就連在三自教會內部都無法達到共識。

而在與家庭／三自的關係上，甲 1 是有適當的接觸，一方面會鎖定對象化敵為友，藉此擴張自己的聚會點數量，增加勢力範圍；另一方面，也傳達出一種包容的氛圍，讓信徒知道他們並不排斥家庭教會，並隨時歡迎他們加入三自的大家庭，從甲 1 信徒的訪談中，也可以感覺出教會傳遞給他們的觀念。宋弟兄就說，三自還是很希望和家庭教會有合一的關係，¹⁹也歡迎他們來聚會，甲 1 有些信徒也同時去參與家庭教會，教會既然人多，自己就要有更積極的學習態度才行。

但對甲 2 來說，劃清界線還是從上至下一貫的態度，不僅教會本身不會跟三自有接觸，也傳達給信徒，三自是不健康、不合真理等訊息。這種敵對的情緒，一方面源於他們對三自真實的理解；另一方面，其實這也是家庭教會在市場競爭中最有力的保護傘，不但可藉此鞏固合理的生存地位，吸引更多追求信仰者，也凝聚組織內部的力量。

整體來說，甲地的三自和家庭教會可說既是互相競爭，也是互相幫助的關係。身為具壟斷地位的三自教會，甲 1 的信徒雖然始終沒有減少，卻因感受到家庭教會的壓力，而激勵教會主動調整組織活動，朝向教會化方向前進，也利用政府對家庭的防範，向政府增加更多談判空間，爭取自主活動的機會。

而甲 2 同樣也有自我合法化的需求，走向公開化才能讓教會更健康的發展，

¹⁹ 「我為主被囚的勸你們：既然蒙召，行事為人就當與蒙召的恩相稱。凡事謙虛、溫柔、忍耐，用愛心互相寬容，用和平彼此聯絡，竭力保守聖靈所賜合而為一的心。」**聖經**，以弗所書 4:1-3。

增加非信徒對信仰的接受度。看得出甲 1 和甲 2 都清楚自己在宗教市場中的優勢，也懂得利用對方的劣勢，來增加博弈中的籌碼。雖然中國宗教環境還未完全開放，但有限的競爭，也讓雙方都對教會未來的發展，有更積極的思考。

在與政府關係的部分，甲 1 和甲 2 就不太相同，甲 1 是以爭取合法教會中的模範地位，來取得政府信任，增加自主空間；甲 2 則是抱持對話的態度，企圖站在平等的立場和政府相處，不敵對也不討好。以目前兩教會的處境看來，這兩種相處模式似乎都有一定的成效，甲 1 和甲 2 也確實逐步在跨越紅、黑市的既定藩籬，朝向灰市移動。

總歸，甲地政府在改革開放多年後，對教會的態度，應是表面開放，實質嚴謹。對宗教法規基本上有效執行，不在許可範圍者，會盡可能的主動介入，加以限制，但對於家庭教會的存在，礙於社會發展的實際情勢，和模稜兩可的中央政策，只能限制單次聚會人數，只要教會不刻意對抗，基本上也不會以硬性方式處理。但無論對三自還是家庭教會，政府的監控程度還是很高，教會一舉一動幾乎都在掌握中。

然而宗教法規也是雙刃劍，一方面規範教會，一方面也規範政府，教會在政策有效落實下，發展雖然處處受限，凡事都要審查、報告，但相對的政府在處理合法宗教事務時，也不會像部分地方有很強烈的人治色彩，而較會秉公辦理，處理教會不合法行爲的手段也比較文明。這種種因素都為甲 1、甲 2 的灰市空間提供了發展基礎。

第五章 南方三自與家庭教會個案

相較於甲地較為嚴謹的社會環境，乙地這個南方沿海城市，自古以來就是天高皇帝遠，無論政府還是宗教團體，享有的自主空間都很高，地理位置的因素也讓乙地居民對於外來事務更具開放性，經濟發展更是政府的首要目標。宗教的問題，對於乙地政府來說，有很多轉圜空間，法規並不是唯一準則，不僅可以『宗教搭台，經濟唱戲』，公開利用宗教團體解決社會問題，促進社會和諧的現象也很普遍。而乙地的三自教會和家庭教會，雖然還是有所分別，歷史的記憶也尚未完全平撫，但敵對的情緒已漸漸降低，雙方都在嘗試著建立合一關係。

本文在第五章所觀察的乙1和乙2個案，就分別是這一類的教會，乙1在當地歷史悠久，人數眾多，灰市行為也走在諸多三自之前；乙2作為城市新興的家庭教會，以身試法的從黑市踏入灰市，見證了不合法的家庭教會如何從被打壓的困境中，過渡到和政府的互利共生。

本章主要分為四部分，第一節概述乙地基督教的發展脈絡和現況，由於宗教發展與其所處的地理環境、社會背景息息相關，故先了解乙地歷史以來的宗教發展，將更有助於理解個案的討論和比較；第二節與第三節分別為乙地三自教會與家庭教會的個案描述，透過訪談與參與觀察之調查資料，以組織成員、與家庭／三自教會關係、與地方政府關係三個面向，具體呈現當地教會的發展型態和灰市行為；最後一部分則為本章結論，整理、比較乙地三自與家庭教會的差異性，並套入本文研究架構的四個變項，觀察其影響和演變。

第一節 乙地基督教發展

基督教傳入乙地，主要是得力於 1842 年的鴉片戰爭，當時戰敗的清政府開放五口通商，使得傳教士得以從南洋轉進各個通商口岸傳教，乙地也在此契機下獲得了發展基督教的機會，算是傳教士較早進入的地方。當時在乙地發展的西方教派，主要有英國倫敦會、英國長老會、美國歸正會等，這些傳教士雖然有不同的宗派背景，但在開拓之初，多有合作和聯繫，除了各自興辦學校、幼兒園、醫院、幫助盲人就學、解放婦女纏足等，並制訂來華傳教的共同方針。由於當時不識字的中國人甚多，他們還共同編撰了羅馬字母拼音的白話文和方言，出版成字典和書籍，幫助中國人讀懂聖經，也使外國人更易學習當地語言。¹

從地理位置上看，乙地是政治邊陲地帶，人民的心態也比較開放，許多傳教士都選擇先在此落腳，再進一步往內陸發展。但這不意味發展盡都順利，佛、道教及民間信仰在乙地更為蓬勃，地方士紳、宗族勢力，也始終都扮演反基督教的聲音，抵制『洋神』對中國傳統的挑戰。西方差會面對傳教的困難，也主動提出自治、自養、自傳的目標，²很早就按立多位中國牧師，大力培養本地教徒承擔教會工作，並設立了全國首座專門給中國人的禮拜堂，只是在經費上仍多半仰賴差會的支持。

除了差會在中國教會自立的路上有所貢獻，當地信徒也主動尋思基督教本色化的可能，在他們自辦的教會中，不僅表面上脫離了西方教堂的外觀、禮儀、詩歌，更進一步重新詮釋聖經，提出了中西文化對等的觀念，使基督教在神學上能真正從中國文化出發。³許多對中國基督教發展有深刻影響的佈道家和信徒，都是從乙地而出，他們不僅在家鄉設立教會，也積極在全國各地傳福音，並帶領許

¹ 匿名文獻（未出版），文獻編號 005，頁 180-201。

² 「將各自所屬宗派的教會移植來異國土地，接受美國或英國某些教會實體的管理指揮，並非 XX 的新教差會的目的或目標，在 XX 的美國歸正教會、倫敦公會和英國長老會差會的共同方針是建立由華人自治、自傳和自養的教會」，匿名文獻（未出版），文獻編號 005，頁 206。

³ 匿名文獻，屬靈人網，2012 年 5 月，文獻編號 006。

多地方經歷了信仰復興，20 世紀初期，乙地的信徒總數為全國之最。

作為中國本土教會起始的基地之一，三自的思維多半廣為信徒接受，49 年後，乙地許多教會自認為早已完成三自，故對這項政治運動並未有太多的抵抗，連署簽名加入者也不在少數。但政治局勢的發展，實際上卻遠超出這些教會的想像，很多教堂和聚會地點在土地改革中就被強制徵收，控訴運動開始後，即便是自立教會的傳道人也多以莫須有罪名關押，成為『反革命集團』鬥倒鬥臭，基督徒的身分基本上就是遭迫害的緣由。50 年代中期，許多原先支持三自的教會都相繼退出。

改革開放後，中國各地的宗教活動死灰復燃，乙地的地理位置又再度發揮優勢，宗教活動延續 20 世紀前期，得到快速的恢復和拓展，政府盡力協助被占用的教會房產，至 90 年代已歸還了 80%，基督徒數量占全地總人口的 3%。佛、道教在乙地更為政府所重視，時常扮演兩岸三地和海外交流的媒介，『宗教搭台，經濟唱戲』也已是普遍的情況。

目前乙地合法的基督教活動場所約有 40 多間，同一行政區內就有數間互不隸屬的三自教會，各自對兩會負責，每間平均人數都在 3000 到 5000 人左右。而家庭教會的發展，人數最多也有近千人，只是他們即便走進了寫字樓，還是多半傾向打散群體、分散聚會，可能在相近處租好幾個聚會地點，或分成不同時間聚會，租賃寫字樓也多半以公司行號的名義為障眼法，降低可能存在的政治壓力。

除了正規教會，還有許多不同性質的基督教團體在乙地長期扎根，如基督教青年會、女青年會、國際性的基督徒工商團契（CBMC）、全福會等，他們使基督徒得以走出建制教會，在週間和自己相同職業、年齡或性別的基督徒一起聚會，如工商團契就較多傳講與職場有關的講道主題，讓信仰與生活結合，並且在這樣的團體中，也可以結識更多同樣背景的人。CBMC 在乙地的柳副會長就說，雖然 CBMC 也有傳道人，卻不以成立教會為宗旨，而把目標放在團結工商界的基

督徒，跨越三自和家庭教會的藩籬，以更有效使『商界福音化，企業基督化』。也正是這些不同性質的團體，讓乙地的基督教發展更添一分色彩。⁴

第二節 乙 1 個案

一、發展概況

乙 1 教會成立於 1847 年，是由美國歸正宗的傳教士所設立，他在乙 1 牧會了 20 多年，往後將教會事務交給中國人後，又與其他傳教士在各地佈道，於 1890 年左右才回到美國。起初，乙 1 的聚會地點只是一般民房，由於空間有限，過了幾年就加蓋了一層，分為兩堂聚會，信徒約有百餘人。1860 年左右，乙 1 分成兩個教會，分別培養了由當地中國人組成的長執會（長老和執事），並按立了中國牧師，算是中國最早的自立教會。⁵

這兩間教會，在乙地都屬於三自系統，至今都有 4、5000 人，在乙地具有一定的代表性。但為了敘述上能更清晰，本文的主要觀察對象將會集中在原址上的乙 1 教會。乙 1 於 19 世紀 60 年代建築了正式的禮拜堂，並陸續興辦了醫院、學校、刊物等，但現存的教堂建築，是 20 世紀 30 年代修建成，當時還從海外運來鐘樓，在聚會前及重要節慶前敲響。

乙 1 曾經歷了兩次的聚會停擺，一次是抗戰時期，由於乙地被日軍佔領，聚會人數大幅減少，教會工作也被迫停止，直到戰爭結束後才恢復正常的禮拜。1949 年前，乙 1 的信徒數量約 700 人，58 年雖然實行聯合禮拜，但或許因為規模較大，使乙 1 成為碩果僅存的教會，週遭的其他教堂都被併入。直到文革時期才又經歷了第二次的停擺，只是這一停就是 16 年，所有的宗教活動在這段時間都只能暗地進行。

80 年代初期，乙 1 修復受損的教堂，找回被拆走的鐘樓，重新開始聚會，

⁴ 柳副會長訪談稿，2012 年 8 月，訪談編號 016。

⁵ 匿名文獻（2010 年），文獻編號 007，頁 1-2。

不到幾年的時間，聚會人數就恢復到建政前的水平，90年代初就達到 1300 多人。由於教堂接近西方哥德式建築，雖然位於城市擁擠的房舍中，通往教會的路在白天還是菜市場，但尖尖的房頂和聳立的十字架，卻可讓人一眼就發現它的位置。乙 1 禮拜用的主樓有三層樓高，一次聚會大約可容納 1000 人，主堂如果坐不下，或信徒聚會遲到，就會坐在一樓的副堂，看螢幕轉播樓上的聚會實況。在禮拜樓後方有牧師樓，供在乙 1 侍奉的牧師、傳道們居住和辦公，教堂門口還有簡易的醫務部和售書部。

目前乙 1 信徒數約有 5000 人，但只有 4 位牧師，20 多位長老、執事，在教務的部分主要有聖工部、聖樂部、培訓部、探訪部、外宣部、青年部和主日學等，除有內部刊物，登載弟兄姐妹的生命見證，教會還成立了兩個基金會，專門幫助在偏遠地區傳福音的傳道人，和家中經濟困難的基督徒。

除了星期天的主日禮拜，乙 1 還有專門開設問道班、基礎信仰班、中英文查經班、禱告會、聖樂培訓、大學生、青年和中老年的團契，分別在週間舉行。主日禮拜主要分為三堂進行，講道時雖然用普通話，但都會搭配一位翻譯，將講道內容逐句翻成當地方言，教堂內放置的聖經和詩歌本，也都有方言版本，方便一些年長者使用。

二、灰市行爲

90 年代開始，美國歸正宗教會，在離開中國將近 50 年後，又再度踏上這片熟悉的土地，他們派了代表團來訪，並在乙 1 主持了一次主日禮拜；之後乙 1 又接待了來自新加坡、台灣、菲律賓、紐西蘭等地的佈道團，在教會進行講道和交流。⁶乙 1 的主任牧師成牧師說，教會與這些境外團體接觸，請境外牧者講道，多半是自己暗地進行，或是先斬後奏，雖然有合法的管道可以依循，但依規定，教會至少要在兩個月以前向上級申報，過程十分繁瑣，講員通常就來短短幾天，

⁶ 匿名文獻，基督教 XXXX 堂網，文獻編號 008。

實在不符合實際，而且申請通過的機率還很低，所以教會通常都不會申請，或者僅是口頭跟宗教局的人報備。

乙 1 也有成立外宣組，時常跨地區和外地的教會接觸，去主持他們的培訓課程或辦佈道會，有時還是戶外的佈道會；並且乙 1 也連續好幾年，在聖誕節前組織信徒到戶外報佳音，頭一年有當地管理單位關切，之後教會主動跟居委會、街道打招呼，活動也就都順利進行。平時教會的主日禮拜，不只在教堂裡看得到，乙 1 還特別在禮拜樓旁邊的空地，放了一個大螢幕面對外面的街道，讓在外面作生意的攤販、不經意走過的路人，都能夠看到禮拜的實況，某種程度也是為了傳福音的目的。而每堂禮拜開始前的敲鐘儀式，至今也一直在進行。

在青少年和兒童事工的部份，乙 1 都相應有主日學、少年團契、大學生團契，帶領這些未成年者學習過教會生活，在筆者參與觀察期間，乙 1 還辦了四天的青少年夏令營，請外地牧師準備了一系列主題的講章，還有唱詩歌、分組討論、遊戲的時間，許多原先在乙 1 聚會的孩子，都邀請他們非基督徒的同學、朋友一起來，報名參加的人大約有近百人。

這些灰市行爲的產生，不僅與教會作風有關，也受整個政治、宗教環境的影響，下面就從乙 1 教會的幾個面向，來檢視其往灰市過渡的可能成因。

三、組織成員的特性

從乙 1 的成員結構來看，目前教會中，以青年和中年人的比例最高，老年人和未成年者的比例居次。由於乙 1 擁有 160 多年的教會歷史，和多數三自教會一樣，都有一定比例的老年人，他們在變動的環境中始終堅守信仰，為教會發展付出很多，教會在主日禮拜時使用口譯，將講道內容翻成當地方言，主要也是為顧及長者的需要。

筆者在乙 1 期間，除了禮拜，最常參與青年團契的聚會，他們的年齡大約在

25 到 40 歲之間，聚會的時間是平日的晚上，一次大約兩小時。開頭會先唱詩歌、禱告，再由講員帶進主題，不同於星期天的禮拜，青年團契的講員多半是團契中較資深的弟兄姐妹，而非牧者，講題也比較生活化，主要是跟青年人可能碰到的問題有關，如交友、婚姻、服事等，性質較接近分享和講座，當中帶入基督教的價值觀。講題結束後，大家會分成 5、6 個小組，再用半小時的時間，一起討論剛才分享的主題。

這樣的團契時間，對於青年信徒的培養其實有很大的幫助，雖然和小組聚會相比，能得到的牧養還是有限，但卻可因此與同年齡的人有更多認識和互動，分享的主題也能幫助青年信徒，更清楚信仰落實在生活面的準則。實際上，雖然長執會和牧師都是中年以上，但在執行活動時，這些青年還是教會仰賴的主力。

從牧者的角色來看，乙 1 在 90 年代有一位十分受人敬重的主任牧師，雖然走三自的道路，卻因堅持信仰，接受了 20 年的勞改，在文革時被迫寫自我批評，掛牌子遊街。改革開放後，許多人獲得平反，這位牧師也重新回到教會工作中，並幫助許多海外牧者，進到乙地開展事工，乙 1 和外界的大量接觸也是從那時開始，現在雖然年事已高，仍在公開場合呼籲海外信徒支援中國事工。⁷他的理念對於乙 1，甚至是乙地的教會發展都有莫大影響。

而乙 1 現任的主任牧師成牧師，大約在 10 年前被派到乙 1 牧會，剛來的時候，乙 1 只有 2000 多位信徒，現在則一路成長到 5000 多人，教會內部制度的建立也更有系統。成牧師說，許多其他教會不敢做的事我們都在做，信徒有時也會擔心，但或許這方面我比較勇敢、果斷，不怕上面的壓力，才能成為他們的遮蓋，也才能帶教會走在前頭。⁸

成牧師在家中是第 4 代基督徒，家人在信仰上的虔誠，對他有很大的影響，知道自己無論在什麼位置，都要為上帝作工。神學院畢業後，成牧師到國外唸了

⁷ 匿名文獻，基督日報，2007 年 8 月，文獻編號 009。

⁸ 成牧師訪談稿，2012 年 8 月，訪談編號 013。

3 年神學，現在也時常出國參訪，目前除了乙 1 主任牧師，也在市兩會擔任重要職務。成牧師相信，神是爲了要他開展教會工作，才使他擔任這些職位，兩會的存在也應該是爲教會服務，所以即便兩會在外人看來是政治性大於宗教性，應扮演貫徹宗教法規、政策的角色，但他卻不願意受制於這個職務，他很堅定地說「兩會的身分對我來說不是主要的，不合理、不該遵行的法規，我們就不會遵行，如果真的因此丟了這個官也無所謂。」

四、與家庭教會的關係

乙 1 和家庭教會之間，有著很微妙的關係，在 90 年代接待的海外牧者中，很多不只是偶爾在乙 1 佈道，他們其實各自都在乙地開展事工，有些也成立了家庭教會，當時雙方就有許多合作，後來乙 1 雖然換了數屆主任牧師，但許多信徒仍持續參與這些家庭教會的聚會或活動。

在乙 1 聚會了 16 年的施弟兄就是一個例子，他長期參與一間由台灣牧師成立的 家庭教會，每次該教會的活動需要人力，他也會投入幫忙。他認爲，雖然聽過很多三自與家庭教會之間的歧異和衝突，但在現實生活中，其實感覺不出兩者的區別，在講道內容和信仰教導上也沒什麼不同，他們幾乎每一季都還會安排三自的牧師去講道，成牧師也是其中一員。⁹

乙 1 的呂牧師也說，乙 1 和家庭教會間是有一定的互動，有時會邀請他們來聚會，或在一些對外事工上合作，一起辦佈道會，如有海外講員辦培訓和營會，家庭教會的人也會來參加。但呂牧師也澄清，這在整體來說還不是普遍的現象，多數家庭教會還是對三自有戒心，覺得三自就是聽政府的，批評、攻擊的聲音始終存在，有些牧師雖然跟乙 1 有往來，卻因怕受到信徒的責難，而不敢公開承認，甚至有些家庭教會還會向政府檢舉乙 1 不合法規的活動。¹⁰

⁹ 乙 1 信徒訪談稿，2012 年 8 月，訪談編號 017。

¹⁰ 呂牧師訪談稿，2012 年 8 月，訪談編號 011。

而和許多三自教會的問題一樣，乙 1 也因為教會人數過多，教牧人員比例太低，而遭遇牧養不足的困境。施弟兄就說，他參與的那間家庭教會，規模雖然小，但因為牧師很有智慧也很有見證，跟他們在一起能有很多信仰上的學習和成長，不像在乙 1，如果自己不積極就接觸不到牧者。雖然乙 1 平日也有不同年齡層的團契，但每次團契有 6、70 人，結束後的小組討論，時間很短，也沒有固定的成員名單，有時就是座位鄰近的信徒成為一組，跟小組制度所能達到的牧養、關懷效果，仍有一定的落差。這些都是弟兄姐妹願意花額外的時間，去參與家庭教會的原因。

從乙 1 的角度看，雖然從不反對信徒同時參與家庭教會，但仍因此意識到自身的不足，並努力嘗試改進。成牧師就很坦白的說，還是可以感覺到家庭教會的競爭，所以乙 1 現在非常重視講道內容，每次一定要讓信徒有收穫，並且也安排探訪，對象不只是有病痛的人或老人，而是每位信徒，每家一年至少一次，目的就是希望能有效增強彼此的連結，關心、了解信徒的需要，現在教會共有 40 個探訪組，每位牧者都要負擔起各自的區域。並且教會還培訓了一批義工隊，適時在牧者無法觸及的地方，發揮關懷作用，現在青年團契也在籌劃要推行小組制度。

為加強信徒在信仰上的扎根，更熟悉聖經，成牧師也將過去接觸外地、海外教會的經驗，移植到乙 1 的經營上，現在乙 1 每年會有兩次針對同工的培訓，邀請各地有名的牧者授課，一季也會辦一次佈道會，向非基督徒傳福音，幫助他們的生活需要，讓教會的發展兼顧質與量。成牧師說，乙 1 的異象，¹¹就是讓教會健康成長，並且每個信徒都能全家歸主。

至於和家庭教會的問題，乙 1 也希望彼此能有更多合一的關係，增強雙方的連結和資源，才能壯大教會界的力量和聲音，提高政府對教會權益的重視。

¹¹ 透過神啓示而來的教會發展目標。

五、與地方政府的關係

身為官方的三自教會，主任牧師又是市兩會的重要幹部，乙 1 和地方政府有十分密切的關係，在論及向政府登記的行為時，牧師和信徒幾乎都認為是利大於弊。成牧師就說，乙 1 和宗教局的關係一直很好，再加上乙地本來就比很多地方更開放自由，政府很多事都是睜一隻眼閉一隻眼，從改革開放以來，雙方並沒有發生過什麼衝突，也鮮少給予壓迫和打擊，即便是最近要召開十八大，或是其他政治氣氛比較緊的時候也是如此。

呂牧師也認為，登記就是一種保障，不只是保護聚會合法性，在其他教會權益上，如財務方面的支持、教產問題、教牧人員的戶籍，都要靠政府幫忙解決，教會不希望看見的邪教勢力，也需要政府打擊，總之，政府的權力和權柄可以使教會發展的更好。

當然乙 1 也不樂見教會事務被過多干預，所以不時會打擦邊球，爭取一些空間，呂牧師回憶，曾有一次教會辦培訓營會，被家庭教會的人舉報違規，一開始大家很緊張，不知該如何處理，成牧師就出面向政府澄清營會的性質和目的，也表明聚會的權益，沒想到就順利化解，往後該活動也持續舉辦。成牧師說，正是因為乙 1 是合法教會，牧師也有合法執照，即便有一些灰色行為，知道是乙 1 也就比較放心，事實上，政府對三自的態度，是只要沒有人檢舉，就不會主動干預，若是因檢舉而來了解狀況，也是因職責所在，並不會過度為難教會。

而且政府表面上雖然不會鼓勵教會發展，但其實也知道教會做得都是好事，有一陣子乙地治安比較不好，官員在會議上還跟牧師們說「你們要擔的擔子重了」，這也間接意味著，政府肯定宗教的價值，支持教會在社會層面做的努力。

信徒們對於政府的態度，也受到牧者和大環境的影響，除了認同要順服在上掌權者，也認為三自的道路是必要的。施弟兄就認為，雖然登記之後空間會比較受限，但這確實有一定的現實因素要考量，如果教會都跟政府對抗，可能現在就

沒有基督教了，三自可以提供給非信徒更多接觸的機會，也是更公開、健康的形象，有時政府的強硬態度，也是因為家庭教會的不妥協，所產生的惡性循環。

施弟兄也感覺乙地的政府相較於其他地區，對宗教的態度更為友善，八月份施弟兄代表乙 1 協辦兩會舉行佈道會，地點是在一個酒店，而非宗教場所，雖然不符合規定，但並沒有遭到任何攔阻。他相信，教會和牧者間彼此團結、同心，不要互相競爭和檢舉，自然就不會讓政府有機會介入干預。

基於教會間團結的考量，也基於登記所帶來的好處，成牧師有時會順著政府之意，說服家庭教會登記，但成牧師也知道，中國的地方發展差異極大，乙地雖然開放自由，更多地方卻還是嚴謹保守，「如果換個空間，我或許也不一定會選擇登記的道路，純粹是目前在乙地，才會讓我覺得登記是更好的選擇。」

對於一些不合理的法規，乙 1 也會跟政府反應，也感覺出政府接納的程度再逐步提高，平時乙 1 也會跟官員傳福音，邀請他們來參與聚會活動，呂牧師說，一位退休的統戰部幹部就成為了基督徒，還寫了好多見證，當然這樣的例子不多，也不能公開承認，可是相信他們心裡都有受到潛在影響，有埋下福音的種子。

至於 90 年代末，中央推行的神學思想建設，成牧師認為，淡化核心教義就是對基督教真理的扭曲，在乙 1 從來不曾執行這樣的教導，但是神學思想建設中還有一部份的內涵是希望教會更多參與社會、關懷社會，這些觀念就很重要，現在的教會也應該對此有所省思和調整。

第三節 乙 2 個案

一、發展概況

在乙地，許多新興家庭教會的創辦牧師，早期都是在同一個家庭教會裡聚會，當時他們除了參與禮拜，還會在自己家裡辦查經班、禱告會，人數漸增後，就各自獨立出來牧會。乙 2 的建立，也是從這裡開始。

在家中聚會了數年後，2004年，楊牧師帶領了一批弟兄姐妹成立了乙2，隔年搬進了市中心的寫字樓，成為乙地最早從家庭走向寫字樓的教會，人數也在一年內從30人增長到200多人，起初和舊教會還時有聯繫，也在外地一起同工，但後期因宗派問題理念分歧，就不太常往來。現在乙2已拓展到5個聚會點，總數將近1000人。

乙2所在的地點是一棟住商混合的寫字樓，進大樓前要按密碼，一樓雖然有管理員，但並不會過問出入的人，進到乙2所在的樓層，門外寫得是一間空調公司的名字，原來這間公司是楊牧師在牧會之前的事業，現在仍有員工在經營，和教會共用一間辦公室，乙2也是以該公司的名義，在這邊租賃聚會場地，現在整層樓都已租下為教會使用。

雖然租下了整層樓，但乙2並未改變大樓原本的格局設計，蜿蜒的走廊上有好幾個房間，有些作為小組、團契聚會時使用，有些則堆放了一些雜物，禮拜用的主堂面積也不算大，每次禮拜都分成兩堂，一次大約1、200人，兩堂講道題目和內容雖然一樣，但聚會模式卻有不同，第一堂是在星期六晚上，主要參加的都是年輕人，詩歌也是以敬拜的方式，用吉他伴奏，唱流行的華人樂團詩歌；星期天早上的禮拜則是較多中年、老年人，詩歌則多以傳統的曲目為主，搭配鋼琴伴奏。

乙2目前有5位全職教牧人員，並有幾位帶職事奉的信徒，輪流負擔各個聚會點的講道，教會也有系統的劃分出數個牧區和小組，分別有區長和小組長帶領，每個小組大約10多個人。除了禮拜，教會平日還有專門的查經班、禱告會、小組聚會，並定期開設培訓課程。比較特別之處在於，普遍中國教會的發展比海外慢，即便有小組制度，內容也多半與查經合併，但實際上小組更重要的功能是以分享的形式，連結彼此的生命，使信仰不只是有知識層面的成長，也能在彼此的關懷、建造中，帶出生命的改變。

而這一點乙 2 就和海外教會更為接近，每次小組開始前，會先有不同的人帶領破冰遊戲和唱詩歌，進入正式主題後，小組長會帶大家讀《新的開始》，它是一本由台灣出版的小冊子，教導重生得救的意義、教會的意義、信徒如何培養與上帝、與弟兄姐妹的關係等，文中有許多討論問題，大家可以自由發表想法，有時小組長也會以禮拜時牧師的信息為主題，讓大家分享心得和收穫，每次小組時間大約花費一個半小時。目的就是希望讓每一位組員，無論信主時間多久，都能在小組中，獲得實際的信仰栽培。

二、灰市行爲

做為首批從家庭進入寫字樓的家庭教會，一開始許多人都勸楊牧師不要冒險，但楊牧師卻認為他所領受的異象，就是要高舉耶穌基督和他的十字架，愛神愛人，把福音傳到地極，這也是乙 2 至今教會總體的發展目標。¹²

所以不僅教會本身脫離了地下化，組織短宣隊向外傳福音，也是乙 2 積極在做的事，楊牧師說，教會期待每一位信徒都有一個宣教的生命，所以從小學生的主日學開始，就要求他們每個人都要邀請同學來，中學生、大學生每年暑假也都出去短宣，有時在校園發福音單張，有時也與海外宣教機構配搭，去當地教中文，教牧人員更時常去國內各地的教會協助培訓。

除了派短宣隊造就別人，乙 2 也時常邀請海外牧者來講道，或者自己組隊到國外接受培訓，筆者在乙 2 調研期間，楊牧師就帶了教會其他牧者和重要同工，去參加為期一周的營會，許多帶職事奉的同工，也都是接受海外基督教團體在中國開設的神學課程訓練。和三自教會間有時也有公開的互動，向楊牧師曾應邀在三自講道，三自舉辦培訓或營會時，有時也會邀請乙 2 去參加。

在社會參與層面，乙 2 不僅積極投入社會公益，幫助弱勢，甚至還主動和政府的民政局接洽，連續 5 年合作舉辦愛心活動，民政局不僅知道乙 2 是基督教團

¹² 楊牧師訪談稿，2012 年 8 月，訪談編號 012。

體，在每屆活動開幕前，也都讓楊牧師以牧師身分發表講話，有弱勢家庭的個案還會主動介紹給教會，請教會幫忙，這些和三自與政府的互動和合作，都幫助乙 2 在社會層面更有影響力。以下就從乙 2 教會的幾個面向，來檢視其往灰市過渡的可能成因。

三、組織成員的特性

一般教會的小組或團契，由於是比較自由、鬆散的組織，信徒可以自由選擇要參與的團體，所以即便沒有刻意劃分屬性，也多半會吸引到年齡或背景相仿的群體聚集。早期在楊牧師家中的聚會就是如此，楊牧師的年齡大約 50 多歲，帶領的信徒年齡也大致相仿，這批信徒在乙 2 成立後，就成為教會的元老。所以現乙 2 的信徒年齡比例，主要都是青年和中年，禮拜時雖然分為兩堂，敬拜方式也不同，星期天的禮拜形式明顯比較傳統和莊嚴，但在聚會時除了楊牧師的母親，並沒有看見什麼老年人。

從教會大量差派短宣隊的模式，也可看出年輕信徒的活力，與教會對於栽培青年信徒所做的努力。從小學生開始，不只有禮拜天的主日學，還時常播放與親子有關的電影和講座，邀請非基督徒的家長帶小孩來參與，很多家長真的因為看見孩子在教會的改變就信主了。由於筆者調研的時間是暑期，教會正好利用學生的長假舉辦一個接一個的活動，今年的兒童營會已經是第 5 屆，參加的小朋友大概有 50 人，青少年也集體參與了紅十字會舉辦的夏令營，大學生則在海外展開為期一個月的短宣。

楊牧師認為教會成員的結構性調整，對教會發展絕對產生很大的影響，傳統家庭教會對政府和三自基本上是對立的，社會的參與和責任感也比較局部，現在城市教會興起的這些年輕化、知識化或社經地位比較高的信徒，光是心態上的開放程度，就產生了很大的改變，對政府和三自的接受度、社會的參與度都比較高。

以楊牧師個人的背景來看，他是第七代基督徒，祖父也是一位牧師，文革時

期還曾被紅衛兵抄家，這對他的個性養成造成很大的影響，以至於現在對教會的聚會權益，具有抵死不從的堅持，楊牧師說「我的態度就是豁出去對抗，真的要關就關吧，沒什麼好怕」。但是曾在國外唸到教牧學博士的他，曾經在學校教書，也曾作為企業主經營空調公司，縱使心裡有清楚的底線和堅持，在執行的方式上卻十分技巧和圓融，軟硬兼施，也懂得在政府顧及不暇的社會問題上，填補空缺。

在國外唸書的經驗，和海外各地宗派思想的引入，也是另一個對楊牧師有所影響的因素。他最早接觸的是改革宗神學，但是並不認同其強烈反政府、反三自、反靈恩的立場，之後又受到五旬節派影響，稍微向靈恩派的教導靠攏，也因此和過去友好的家庭教會產生一些分歧。他說自己只能算是廣義的福音派，就是單純的想傳福音、想服事上帝，不會企圖透過個人關係，去增加教會空間，教會要做的就是顧念上帝的工，其餘的好處神自然會加給教會。

四、與三自教會的關係

楊牧師對三自教會的態度，也反映了前述他所具有的個人特質，對他來說，教會的頭是耶穌，所做的事都應該對神負責，所以無法認同政府管理教會，政府按立和指派牧師，這種非基督徒領導基督徒的行為。但是對於已向政府登記的三自教會，楊牧師也不像傳統家庭教會對三自懷有強烈的敵意，事實上，楊牧師自己就有親戚在三自牧會，但卻因楊牧師家庭教會的身分，使得政府對他有所防範，以致於失去原本晉升的機會。

楊牧師認為，其實選擇登記與否，只是個人的領受不同，有些三自的領袖、同工可能覺得只要有服事的機會就要把握，心態也是單純為主，這沒什麼錯誤，他也不會妄加批評。而乙2 在外地也有十分友好的三自教會，是乙2 一位信徒在老家的教會，這位信徒因為工作到了城市，在乙2 受到很多照顧和關懷，他的父親做為該三自的重要同工心懷感激，也就因此和乙2 建立了關係，時常邀請教牧人員和同工互相交流和支援，楊牧師也曾去講道。

至於乙地其他的三自教會，互動雖然比較少，但是雙方的敵對關係似乎也逐漸淡化。從香港到乙 2 服事的何傳道就說，他剛來乙地時確實對三自有很多不信任，也不太跟三自的人接觸，但現在觀念都慢慢調整了，不僅沒有抱持什麼敵意，他們有時辦培訓或營會邀請家庭教會去聽，乙 2 也會去參與。乙 2 許多從外地來工作的信徒，過去也都是在三自教會聚會，並不覺得兩邊有太大的差別。¹³

乙 2 的史姐妹就說，很多信徒其實根本不清楚三自和家庭教會的區別，甚至不知道原來中國有兩種教會，雖然她自己不曾接觸過三自，但還是相信三自也有很多正統、虔誠的教會，也相信他們的存在都是有神的美意。¹⁴事實上，在乙地有些三自教會的牧師，自己就在經營家庭教會，並且大多數的時間、心力是花在家庭教會，名義上說是三自的聚會點，但實際上人士、活動、財物都是獨立的，也從未受到干預，等於是用三自作為保護傘。

可是縱使雙方的敵意漸消，也較少惡意的攻擊和批評，卻仍無法消除市場競爭所帶來的無形壓力，身為家庭教會，乙 2 就是積極增加自己的能見度和影響力，投入社會服務，努力宣揚福音。乙 2 向外的公開化與內部完善的建制，也確實使自己成為乙地人數增長最快的教會，所吸引到的也不僅是非基督徒，還有許多因為三自牧養不足，而兩邊聚會或換教會的信徒。

但是楊牧師也自覺到，這樣因為需求產生的信徒流動，雖然不是乙 2 故意“搶羊”，卻很可能因此增加和三自間的緊張關係，故對於轉會來的信徒，也會視情況拒絕。楊牧師說，教會可以接受信徒因搬家或工作因素換教會，但曾經就有一群三自信徒，因為覺得原本的教會牧養不足，又很喜歡乙 2 的講道內容和整體氛圍，就集體跨教會到乙 2 來，結果楊牧師就勸退他們，鼓勵他們扮演起照亮別人、帶動改變的角色，而不是以換教會來解決問題。

這樣做，一方面是希望避免因為這些轉會的人，讓三自覺得乙 2 在搶信徒，

¹³ 何傳道、周弟兄訪談稿，2012 年 8 月，訪談編號 019。

¹⁴ 乙 2 信徒訪談稿，2012 年 8 月，訪談編號 018。

造成兩者間的張力；另一方面，習慣用換教會方式解決問題的人，當在新教會碰到問題時可能又會輕易的離開，對教會整體的發展並沒有幫助，乙 2 也希望教會人數的增長，不是內部的流動，而更多是來自帶領非基督徒信主，如此也才有實質上的意義。

五、與地方政府的關係

乙 2 和地方政府的關係，應該算是漸入佳境的狀態，雖然現在看來在各方面都發展的很好，和政府間也時有互動，平時相安無事，但其實在創立初期，雙方曾有過激烈的衝突和對抗，乙 2 也面臨著隨時可能被取締的危機。

乙 2 搬進寫字樓後，因為人數增長太快，逐漸被政府盯上，不僅成為首要打擊的對象，還是當地最頻繁被政府衝擊的家庭教會，從 2005 年開始，政府就時常來取締，最嚴重的時候是每週主日禮拜時都來，對同工拍照、登記資料，警告不許聚會，開出來的條件不是要教會回到家庭裡，而是直接要求不准化整為零，不准死灰復燃，一定要分散到各個三自聚會。

這樣的威脅持續了兩年，楊牧師的態度很強硬，堅持不肯在聚會權益上做任何讓步，雙方在會議桌上僵持不下，對於政府的要求，楊牧師只表示「沒得談」，官員一開始很生氣，還拍桌子離席，但或許礙於社會和諧的指標，教會實際上也沒有實質的罪名，所以政府始終沒有採取具體的取締行動。而教會那兩年，在極端壓力下，人數非但沒有減少，還加倍成長，從 200 人一下增長到 400 多人。

楊牧師說，乙地政府相較於其他地方，對教會還算比較溫和、自由，雖然前幾年衝擊的很厲害，但現在或許是因雙方有比較多的了解，逐漸建立了信任，知道乙 2 其實沒什麼威脅性，也或許是知道這樣的衝擊實際上解決不了問題，反倒促使信徒更有凝聚力，信教人數倍增，所以 07 年之後，政府也改變了方式，不再用干預聚會的方式來威脅，只是定期會打關照電話，了解教會最近的狀況，雖然看似有一定的發展空間，但實際上教會的行蹤還是在政府掌握之下。

何傳道就認為，教會的電腦和楊牧師的手機應該都有被政府監控，曾有一次教會同工要去新加坡培訓，是用網路聯繫報名，結果出發前就全部被政府攔截，但今年暑假去海外參加的營會，乙 2 報名的人也很多，可因為是個人自行用電話聯繫，就沒有受到政府攔阻。負責教會主日學事工的史姐妹也說，今年兒童營會出發前，政府也掌握了她的聯絡資料，要求不可以舉辦，楊牧師一方面和政府打馬虎眼，一方面也更改了原本的集合地點，最後活動還是順利舉行。

而乙 2 所投入的社會參與，雖然不是為了和政府打好關係才做，也不是以爭取自主空間，或增加談判籌碼為目的，但此舉卻無形中成為教會和政府間的潤滑劑，使雙方的關係朝更正面的方向發展。像是幫助貧困人家，協助婚姻、親子輔導、學生道德教育等，都是公開向社會大眾在進行，2007 年開始，也和市民政局合作舉辦愛心活動，並不因乙 2 具有宗教色彩，或是家庭教會的身分而有攔阻，官員們顯然樂意看見宗教團體，去填補這些政府在社會層面力有未逮的問題。

雖然這些愛心活動在報章雜誌上還不得見光，不能夠明目張膽的提及基督教，但官員們和受幫助的對象都心知肚明乙 2 的角色，在公開講話和活動過程中，也無須有所避諱。楊牧師說，一開始領導叫他在開幕式上發言時，他還不敢明說自己是基督徒，怕會給合作案帶來影響，後來才知道只要不以文字呈現，讓外界的人落下證據和話柄，政府是一點也不介意他們基督徒的身分。

現在政府和乙 2 不僅有合作關係，甚至還主動介紹個案請乙 2 幫忙，聽教會的周弟兄說，政府曾轉介一個弱勢家庭的女孩給教會，她因為企圖跳樓，摔傷了腿，導致現在行動不便，需要龐大的醫藥費，教會了解她的情況後，不僅奉獻金錢幫助，也藉此帶領他們全家都信了上帝。¹⁵教會附近新的居委會書記上任，還特別電話跟楊牧師打招呼，說對乙 2 的觀感很好，有什麼困難都可以跟他聯繫。

總體來說，楊牧師對政府的態度還是軟硬兼施，在表面上會盡量表現順服，

¹⁵ 何傳道、周弟兄訪談稿，2012 年 8 月，訪談編號 019。

實際上還是有自己的作法，但也盡量避免不必要的衝突，而不會企圖在宗教法規和表現形式上和政府爭執，所以即便乙 2 的聚會人數已逼近千人，在社會層面的影響力也漸增，但還是低調的以空調公司的名義租賃聚會場所，並且分散在 5 個地點聚會。過去守望教會也曾邀請乙 2 與其他 18 個教會一同給政府上聯名書，楊牧師和同工討論後，因覺得手段太激烈，也就沒有參與其中，總之一切行為的準則，還是以維護現有的聚會權益為優先考量。

第四節 小結

將乙 1 和乙 2 的教會發展，對照到本文研究架構的觀察變項上，可以發現兩者的組織成員結構，其實都反映了現在城市教會的典型，在信徒結構上呈現年輕化和知識化，不像農村教會只剩下老人和留守兒童，牧師也都是在國外唸過多年神學的海歸派牧師，如同楊牧師所說，姑且不論這些知識份子或社經地位較高的信徒，是否能透過個人的關係，在主流社會為教會權益發揮更大的影響力，這種結構上的調整，基本上就已經為教會整體思維創造了前進的動力。乙 2 的史姐妹也說，自己在農村老家的教會就完全不是如此，牧師的態度不積極，老人們雖然在教會待了一輩子，卻好像非基督徒一樣，根本不清楚基督信仰的內涵，甚至還會因聚賭而停止聚會。

而乙 1 和乙 2 還有一個共同點，就是都有一位性格強悍的主任牧師，並且都屬於海歸派。成牧師身在三自，但仍堅持兩會的職責是為教會服務，除了教會合法登記，和牧師本人擔任兩會要職，乙 1 也不曾用特別的政治行為去討好政府，合理的法規會遵行，不合理的就捨棄，灰市行為也不侷限在宗教場所內，而是直接走上街去宣揚福音。楊牧師則同樣不屈服於政府的威脅恐嚇，堅持維護聚會的權益，為教會擋下了很多政府的壓力，成為教會的保護，也才使得信徒在環境的不允許中，能凝聚起更強的向心力，並積極的向外發展。

在神學價值上，除了基本的福音派思維，由於乙地地理位置的對外性，使得

各式宗派很容易進入，拓展自己的勢力，對當地教會發展產生很大的影響，如乙 2 就有部分靈恩派的傾向，牧師本身也會將在海外接受的神學觀念帶回中國。但除此之外，中國官方神學思想建設的力量似乎也不容忽視，雖然無論三自或家庭教會的牧師，都一致駁斥丁光訓等人企圖淡化基督教核心教義的行為，認為這套與中國社會主義相適應的神學思想建設，是徹頭徹尾的失敗。但就如成牧師所言，官方所宣導的和諧和愛，仍是教會應努力調整的目標，從乙 1 和乙 2 的發展模式，也可看出兩者在社會參與上所做的努力，特別是身為家庭教會的乙 2，更以此為發展的突破口。所以本文也認為，官方宣導的神學理念，即便無法在教義上有所顛覆，卻也無形中讓教會更重視另一層面的詮釋，並付諸實際的社會行動。

表 5-1 乙地教會發展的整理

項目 \ 教會		乙 1	乙 2
教會背景	成立時間	19 世紀中	2004 年
	信徒人數	5000 人	1000 人
	牧者人數	4 人	5 人
組織成員	信徒結構	青年、中年、老年	青年、中年
	主牧背景	海歸三自	海歸三自
宗教市場	優/劣勢	聚會合法公開/牧養不足	牧養較多/聚會權益受限
	互動關係	與家庭教會有公開合作	與三自教會有公開合作
地方政府	政治表現	合法登記	與政府合作投入社會參與

資料來源：本表為筆者自行整理

從宗教市場的角度來看，牧養缺乏是乙 1 顯得易見的問題，在 5000 多人的大教會中，竟然只有 4 位全職的教牧人員，等於每位牧師要負責照顧 1200 位信

徒，這種牧師與信徒的比例幾乎不可思議。雖然乙 1 努力培養大批的義工協助教會工作，但教會培訓畢竟不及神學院的課程完整，這些義工平時也有自己的工作和生活，所能發揮的作用還是很有限，無法代替正職的牧師角色，這也正是促使乙 1 信徒大量參與家庭教會的原因。

雖然『競爭』在有限的宗教市場中，還是發揮無形的影響，但從乙 1 和乙 2 各自與家庭／三自的互動來看，也可發現雙方敵對和壁壘分明的情緒在逐漸淡化，取而代之的是正面的相互學習，不僅雙方牧者有公開的交流，教會的培訓課程、佈道活動也常有同工，而這或許也是除競爭之外，另一層面激勵雙方成長，更多突破原有紅、黑市疆界的動力。

一些由境外團體建立的家庭教會，由於沒有歷史的包袱，和三自間就有比本地家庭教會更多的互動，現在這些境外教會也不時會扮演和事佬的角色，企圖使中國的眾教會有更多合一的關係。

在與政府關係的部分，乙 1 和乙 2 其實也共同反映出乙地政府對於宗教問題的態度，一方面乙 1 除了是合法登記教會，和宗教局官員有一定熟識度之外，並無特別爭取其他的政治表現，也不太過問乙 1 的灰市行爲；另一方面，乙 2 雖然成立初期頻遭壓迫，但政府始終未付諸具體取締行動，近年來也不再特別干預，現在乙 2 在社會參與上的表現，雖然是跟民政局合作，本不牽涉宗教問題，但畢竟民政局和宗教局同屬政府部門，立場難免相互影響，而且雙方開始合作的時間，和政府停止打壓的時間，都在 2007 年，不禁讓人更多聯想兩者的關聯性。

整體來說，乙地作為南方沿海城市，相較於政治和意識形態問題，經濟發展本就是政府更為重視的目標，而社會穩定又是經濟發展的前提條件，故在面對宗教問題時，政府的態度基本上是睜一隻眼閉一隻眼，對於發展速度太快的教會，政府會有警覺心，該掌握和監控的動作也不會少，但並不會以具體取締行動，破壞原本穩定的局面，經過一段時間的了解後，干預程度也會逐漸下降。

筆者在乙地接觸的另一個家庭教會，由於規模很小，雖然政府也知道它的存在，但僅是記錄了負責人的資料，拿了幾本教會使用的書和教材而已，並未給予像乙2那般的衝擊，從乙地整體的基督教活動來看，不僅本地教會發展蓬勃，也不乏境外宗教團體的足跡，對於合法三自教會的灰市行爲，更是沒有人檢舉就不會主動過問。

從上述這些面向，都可觀察出乙地政府的心態，比很多地方更爲開放和自由，對宗教問題的處理也有很多轉圜空間，法規並不是唯一準則，不僅可以『宗教搭台，經濟唱戲』，只要有利於政府和社會發展的事，也都會直接影響教會的生存空間。



第六章 結論

本文按照研究架構設計，在前三章分別就現有文獻，論述了當前中國政教關係的相關研究，宗教市場理論的建構，以及改革開放前後的宗教政策、三自和家庭教會的階段發展；後兩章則就甲、乙兩個城市的實際案例，來看灰市行為的現象，及探討可能的成因。經過前面五個章節的梳理，本文在第六章將更進一步比較四個個案的發展，並且發現他們在四個變項上，都呈現教會組織成員年輕化與知識化、神學思想愈趨開放與融合、宗教市場激勵教會改變行為，及所在地政治環境趨緩的特質。在城市教會的帶動下，未來中國大陸處於紅市的三自教會，和處於黑市的家庭教會，都很可能慢慢朝向紅灰與黑灰市邁進，擴大整體灰色市場，教會和黨國也將形成不同程度的相互依賴關係。

第一節 影響灰市的四個因素分析

一、教會組織成員的年輕化、知識化

據本文觀察的四個個案，無論三自或家庭，中青年的信徒比都已達到 80% 以上，包括牧師、傳道人在內，多數都具有高中、大專學歷，甚至四位主任牧師都是曾經留學海外的碩、博士。這樣的教會組成對於整體發展影響很大，不像農村或偏遠地區的教會，是消極的在政教關係中生存，雖然有各式各樣灰色地帶的存在，但卻僅是所在的環境使然。這些在城市中的教會，年輕化和知識化的信徒，帶著對信仰的熱忱，思索的是如何將福音，拓展到個人影響範圍之外的領域，這樣的思維也許不是目標在改變政教關係，或推進公民社會，但卻會促使教會去嘗試各種可能增加影響力的管道，對外的部分，就如運用有限的媒體資源，發行刊物、設立網站，把握政府釋出的社會空間，從事小至社區關懷，大至救濟基金會的公益慈善事業。

對內的部分，則是不斷完善教會建制，建立更組織化、制度化的系統，以滿足不同信徒靈命上的需要，進而栽培更多傳福音的使者。人民大學教授同時也是某家庭教會同工的蘇老師就說，家庭教會走向公開化，很重要的原因，其實就是教會本身建制的需要，因為培養一個合適教牧人員的速度，遠不及信徒的增長，過去分散成小群體的聚會模式，在人數漸增後就會碰到牧養的困難，勢必不能成為長期的經營之道，而解決的方式就是尋找更大的場地，把小群體合併起來聚會。並且公開化也才能滿足信徒日益增長的公民意識，透明化教會的人事、財務資訊，決策和參與決策的標準，才能避免可能的腐敗問題。¹

甲 2 的江牧師，在論及家庭教會公開化的現象時也說，推動公開化的牧師都有一個特徵，就是受過良好的教育，在社會裡面算領導階層，他們都有很強烈的社會關懷和社會責任。有一些是帶領著教會在現有規範下踏入灰色地帶，更積極的，可能還會嘗試去衝擊體制，爭取真正長期的保障。總歸，教會自 90 年代以來，組織成員的結構性調整，對於教會的灰市發展影響是不容小覷的。

二、神學思想的開放與融合

中共自建政以來，就以三自原則為貫徹，希望建立以中國實際為出發點的神學思考，切斷與西方的聯繫，改革開放後丁光訓、陳澤民為首的神學思想建設，企圖以『愛』代替基督教教義中核心的因『信』稱義，強調與社會主義相適應的三自神學、和解神學，要求教會致力尋求社會主義的最高利益，傳統教會傳福音的使命也被淡化為在文化和生活中長期持續的過程，無須刻意宣教或跨區域、跨文化傳福音。²這些神學論述也進一步地將愛國精神延伸至愛黨。

但矛盾的是，開放後中共不只培育大量學術、技術人才前往國外深造，對神職人員同樣也開放至海外神學院進行培訓，而這些機構的神學立場多半是傳統福音派或基要派，許多三自和家庭教會的傳道人，在國內雖有看似對立的身分，互

¹ 蘇教授訪談稿，2012 年 7 月，訪談編號 004。

² 趙天恩、李錦綸等，三自神學論評（台北：中福出版有限公司，2003 年），頁 150-162。

不往來，但在海外卻往往是一個班上的同學，這些思想和經驗累積，都對他們產生很大的影響。³筆者所有訪談過的牧師，都一致認同官方的神學思想建設十分失敗，不但政治手段本身是錯誤，並且一開始就直接挑戰基督教最核心的教義，就連在三自教會內部都無法達到共識，實質三自基層教會大多都是福音派，相較於政治訴求，更多人重視的反倒是信仰的使命。

而在家庭教會的神學立場上，80年代後期開始，海外多元的神學觀點也再次進入中國，包括五旬節派、靈恩派、改革宗等，衝擊著原先保守的基要派神學，也使得家庭教會延伸出較過去更為包容、入世的態度，不再只關注來生和個人靈命，而更有強烈的社會關懷、社會責任、合法公開化的訴求，甚至期望透過信仰改變文化。

但必須注意的是，即便海外神學思想的輸入，對中國教會影響深遠，但教會和社會本身的發展，更是決定什麼神學能在中國有影響力的關鍵，如北京守望教會和成都秋雨之福教會，就是在發展過程中，思考教會應扮演的角色和定位，主動尋找新的神學論述作為教會發展轉型的支持，才使得改革宗在中國產生影響力。而乙2的楊牧師，最早接觸的雖然也是改革宗，但卻不認同其觀點，而選擇帶領教會往較靈恩的方向靠攏，同樣也是在自己的理念上尋求有力的教義根據。

另一方面，提高社會參與，積極從事公益慈善事業，不僅是知識份子興起後主動思考的責任、官方愛國主義教育的一部分，同時也是政府開放給宗教團體，唯一的社會空間和增加影響力的機會，種種因素交織在一起，相互影響，也才共同塑造出當前中國教會的行為模式。

三、宗教市場的激勵

從宗教市場角度來說，由於中國對宗教的管制依舊存在，在大原則下還是不允許教會獨立於三自之外登記，所以檯面下的宗教團體，也就是家庭教會，始終

³ 洪傳教士訪談稿，2012年5月，訪談編號001。

長期且廣泛的存在於中國社會，但也由於管制的力度不若開放前嚴謹，在執行上也不強調硬性取締，因此即便沒有正式的法律地位，卻有愈來愈多的家庭教會選擇浮上檯面，在官方容忍的不成文底線下，公開與三自教會分食這塊基督教市場。

改革開放初期，一方面政治氛圍未定；一方面，基督教的傳播經歷了極大復興，信徒人數直線上升，整個宗教市場有很大的擴展空間，所以教會間的競爭壓力相對較小，也就缺乏往灰市移動的誘因。時至今日，雖然中國不信基督教的人還是很多，但整體的人數成長卻逐漸趨緩，也導致宗教市場因素愈來愈重要。

從甲、乙兩地三自與家庭教會的相處來看，可以發現兩者都已較少出現類似內陸和農村地區，互相控告、檢舉的惡性競爭態勢。⁴在甲地，雙方相處的模式可以說是屬於良性競爭型，檯面上井水不犯河水，但是心裡還是互不認同，彼此有清楚的界限，也會將對對方不滿的心態傳達給信徒；在乙地，雙方相處的模式則比較屬於互助合作型，檯面上已有一定比例的互動，雖然在登記問題上有各自的立場，但卻願意理解彼此不同的選擇，雙方牧師和信徒都有一些同工和交流。

然而，無論是競爭型還是合作型，從對灰色市場的影響來看，都有一定程度的激勵效果，促使雙方意識到彼此的優劣勢，並在挑戰和發展困境中，謀求進步。三自的教會化呼聲，即意味著某種程度的去政治化意願；家庭的合法化、公開化訴求，也代表了廣泛希望『脫敏』的心情。⁵為的都是自身教會組織能在中國有更好的發展。

四、整體政治環境的趨緩

目前中國宗教管理體系，國家部分最高層級為國務院宗教事務局，黨內則為

⁴ 筆者訪談的洪傳教士，在中國內陸帶職宣教十多年，當地還時有三自教會因眼紅家庭教會的發展，而向政府告發檢舉的情況。洪傳教士訪談稿，2012年5月，訪談編號001。

⁵ 中國學界認為不應再將教會事務視作敏感議題，而應用正常的心態使其成為公共議題，北京大學社會學系並於2008年舉辦『脫敏與社會改革：以家庭教會為例』的學術演講。于建嶸，「為基督教家庭教會脫敏——2008年12月11日在北京大學的演講」，北京大學社會學人類學中國網，<http://www.sachina.edu.cn/Htmldata/article/2008/12/1696.html>。

中央統戰部，兩組織基本上是一套人馬兩塊招牌，但統戰部在各層級都處於絕對領導地位。1995年以前，宗教事務局的任務，要直接負責貫徹宗教政策，加強愛國主義和社會主義教育，鞏固統一戰線，但各省仍能自訂地方性宗教事務法規。1995年後，其職能則較集中到宏觀決策、規畫、監督及研究工作，具體宗教事務管理就更多下放至地方宗教事務部門，⁶而地方政府各自對於宗教事務的態度，也就更大的影響了該地宗教的發展。

本文觀察的甲、乙兩地，一個是屬於政治氣氛較嚴謹的北方城市，一個是屬於經濟發達，整體發展都較自由的南方城市。從兩地的相關宗教法規來看，甲地的法規制定很接近全國《宗教事務條例》，全文依照不同的宗教事務劃分，分別討論宗教場所、教職人員、宗教財產、涉外事務等項目，規定十分詳盡；而乙地的法規，則是簡單從宗教活動場所管理的角度著手，章節也僅用登記、管理、保護、罰則等做區分，相較於甲地的詳盡，則顯得較為概略性。由此也突顯了甲、乙兩地政府對宗教事務的不同態度。

地方政府的態度不同，也使得兩地教會的灰色市場表現有所差異。甲1作為甲地合法教會，是非常謹慎的以模範教會的形象博取信任，以換取更多博弈的空間；甲2作為家庭教會，則是除了儘可能地挑戰政府的底限，也在艱難的環境中，更著眼於長期發展，致力推動法律上的保障、家庭教會間的團結，迫使政府更積極的面對教會問題。

而乙地由於環境較開放，要踏入灰市並不費勁。對乙1來說，合法教會的立場，極少和教會工作有衝突，即便有法規不允許的行為，順從神不順從法規，也是很自然的事；乙2的灰市表現，則多集中在實際的教會事務上，如與海外、跨地區教會、三自教會、政府之間的聯繫和合作，都比甲2更為深入和公開，只是相較於甲2關注長遠政教關係的改變，對乙2來說，維持和把握現在的和諧，並

⁶ 關秉寅等，「九〇年代大陸基督教發展現況研究」，行政院大陸委員會專案研究報告，2000年10月，頁67-76。

在此基礎上大力開展教會事工，才是教會首要的焦點。

表 6-1 四個教會的特質

研究個案 特質	北方城市教會		南方城市教會	
	甲 1 (三自)	甲 2 (家庭)	乙 1 (三自)	乙 2 (家庭)
組織成員	多為中、青年，及知識、技術精英			
牧師背景	海歸派牧師			
宗教市場	敵視、競爭	敵視、競爭	理解、合作	理解、合作
特殊表現	先進宗教場所	推動《宗教法》	無特殊	公益慈善活動

資料來源：本表為本研究之整理

從上述的現象來看，無論甲、乙兩地的宗教法規嚴謹與否，只要不踩到中共的底線，在實際作為上基本都愈來愈開放，對家庭教會的運作，也逐漸從取締、打壓，過渡到口頭警惕、關切，可以說是隨著開放腳步漸深，經濟發展和社會和諧，逐漸取代意識形態，成為地方政府的首要訴求，在處理政教關係的問題時，也就有更多轉圜的空間。

而組織成員、神學立場、宗教市場、地方政府態度四個變項，在本文的個案中，雖然都是導致灰市行為形成的因素，但在當前黨國體制還是很強勢的情況下，政府的態度或許是最基本的構成要素，有了地方政府的放手，才能使管制下的黑市，浮出檯面踏入灰市，少了這項因素，縱使有年輕化、知識化的組織成員，也無從施展抱負，縱使有入世的教義也不會被採納，更遑論全然壟斷的宗教環境中，根本也產生不了市場競爭的概念，一旦政治環境稍有鬆手，其他三個因素也就相輔相成地，為推進灰市提供動力。

而無論導致這種情況的因素是黨有意識的放手，還是教會漸增的社會價值與自主性，隨著宗教灰色市場的範疇愈來愈大，教會和黨國也將打破原先二元對立的局面，形成各取所需、相互依存的互動模式。未來在灰色市場逐漸擴大，開放的政策也無以逆轉的情況下，政府勢必要面對這塊灰色地帶的宗教問題，或許開放另一條路將之納入紅市，或許落實政教分立，使宗教界真正獲得宗教自由，如此也才能夠化解長期政教關係的矛盾。

第二節 研究限制

本文使用的研究方法主要是田野調查和文獻資料，在田野調查的部份，由於研究經費和時間的限制，筆者只在城市地區進行了兩個月的工作，所能接觸到的個案，及針對每個個案的深入程度實在有限，資料的蒐集也多是仰賴訪談及教會歷史文獻，未能對個案做更長期、詳盡的觀察和了解，是本文的遺憾之一，也使得因果關係的建立不夠完善。並且本文雖已從組織成員、神學立場、宗教市場、地方政府態度，作為影響灰市行為的變項切入，但由於不同地區、不同背景的教會都會有極大的發展差異，灰市行為本身也有諸多表現形式，若能更多涵括其他教會的案例，或許才能使本文的論述更加完整，進而整理歸納出實際的灰市行為及政教互動模式。

參考文獻

一、中文文獻

Berger, Peter 編著，李駿康譯，**世界的非世俗化：復興的宗教及全球政治**（上海：上海古籍出版，2005 年）。

Stark, Rodney and Finke, Roger 著，楊鳳崗譯，**信仰的法則：解釋宗教之人的方面**（北京：中國人民大學出版社，2003 年）。

「丁光訓反對廣東宗教政策」，**百姓**，第 187 期（1989 年 3 月）。

「中國基督教各教會團體代表聯合宣言」，**天風**，第 262-263 期（1951 年 5 月）。

「雲南省兩會關於維護正常宗教活動的決定」，**守望中華**，第 52 期（1983 年 1-2 月）。

丁光訓，「在全國政協八屆一次會議上的發言——圍繞黨的一個中心，使宗教工作為改革開放提供有利環境」，**宗教**，第 1 期（1993 年）。

丁光訓，**丁光訓文集**（南京：譯林出版社，1998 年）。

丁光訓等，「依法治國，加速制定《宗教法》」，**天風**，1998 年 5 月。

于建嶸，「中國基督教家庭教會合法化研究」，**戰略與管理**，2010 年第 3 期。

于建嶸，「中國“基督教家庭教會”向何處去」，**領導者**，2008 年第 8 期。

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，1999 年）。

中共中央文獻研究室編，**鄧小平思想年譜**（北京：中央文獻出版社，1998 年）。

中共中央文獻研究室編，**江澤民論有中國特色的社會主義**（北京：中央文獻出版社，2002 年），頁 371。

中共中央統一戰線工作部、中共中央文獻研究室編，**新時期統一戰線文獻選編**（北京：中共中央黨校出版社，1986 年）。

中共中央統一戰線工作部編，**愛國愛教，團結進步——全國宗教團體領導人東北研討會輯刊**（北京：華文出版社，1997）。

中國國務院宗教事務局，**宗教政策學習綱要**（北京：宗教文化出版社，1995 年）。

- 中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會編，**基督教愛國主義教程**（北京：宗教文化出版社，2006）。
- 王作安，**中國的宗教問題與宗教政策**（北京：宗教文化出版社，2002年）。
- 王敬智，「改革開放後中國大陸天主教發展研究」，國立政治大學東亞研究所碩士論文，2006年。
- 田景福，「有關宣言簽名的三個問題」，**天風**，第242期（1950年12月）。
- 左紹棠，「中國大陸基督教政教關係：新制度論之研究」，國立政治大學東亞研究所碩士論文，2003年。
- 行政院大陸委員會編，**大陸地區宗教法規彙編**（台北：陸委會，1995年）。
- 江澤民，**江澤民文選第三卷**（北京：人民出版社，2006年）。
- 朱麗芳，「中國『家庭教會』之源起與發展」，台南神學院道學碩士，2009年。
- 宋宇恩，「三自，家庭教會與祖國統一」，**中國與教會**，第66期（1988年7-8月）。
- 呂大吉、龔學增，**當代中國宗教研究精選叢書·馬克思主義宗教觀與當代中國宗教卷**（北京：民族出版社，2007年）。
- 余國良編著，**拆毀了中間隔斷的牆**（北京：宗教文化出版社，2007）。
- 李向平、楊林霞，「宗教、社會與權力關係——“宗教市場論”的社會學解讀」，**華東師範大學學報（哲學社會科學版）**，2011年第5期。
- 邢福增，「當代中國政教關係探討——兼論對基督教發展影響」，**新世紀宗教研究**，第2卷第2期（2003年12月）。
- 邢福增，**基督教在中國的失敗？——中國共產運動與基督教史論**（香港：道風書社，2008年）。
- 邢福增，**當代中國政教關係**（香港：建道神學院，1999）。
- 何哲，**城市中的靈宮——一個知識分子及其家庭教會的發展實錄**（香港：明風出版，2009年）。
- 吳梓明、吳小新編，**基督教與中國社會文化：第一屆國際年青學者研討會論文集**（香港：中文大學出版社，2003年）。
- 吳梓明、李向平、黃劍波等，**邊界的共融：全球地域化視野中的中國城市基督教研究**（上海：人民出版社，2009年）。
- 金澤、邱永輝編，**中國宗教報告（2009）**（北京：社會科學文獻出版社，2009年）。

- 卓新平主編，**當代中國宗教研究精選叢書—基督教卷**（北京：民族出版社，2007年）。
- 馬太福音、使徒行傳、哥林多後書、以弗所書，**聖經**。
- 高師寧，**當代北京的基督教與基督徒——宗教社會學個案研究**（香港：道風書社，2005年）。
- 高師寧，「宗教社會學研究在中國大陸的發展」，**上海大學學報社會科學版**，第14卷第3期（2007年5月）。
- 康曉光、韓恆，「分類控制：當前中國大陸國家與社會關係研究」，**社會學研究**，2005年第6期（2005年6月）。
- 梁家麟，**改革開放以來的中國農村教會**（香港：建道神學院，1999年）。
- 梁家麟，**中國教會的今日和明天**（香港：建道神學院，2006年）。
- 陳彬，「宗教也有市場？——羅德尼·斯達克的宗教市場理論述評」，**大慶師範學院學報**，第29卷第5期（2009年9月）。
- 陳建明、劉家峰主編，**中國基督教區域史研究**（成都：巴蜀書社，2007年）。
- 陳村富，**轉型期的中國基督教—浙江基督教個案研究**（北京：東方出版社，2005年）。
- 陳麟書編，**宗教觀的歷史、理論、現實**（成都：四川大學出版社，1996年）。
- 曹錦清，**如何研究中國**（上海：上海人民出版社，2010）。
- 曹聖潔，「生根建造，固本強身，與時俱進，辦好教會」，**天風**，2002年7月。
- 國家宗教事務局政策法規司編，**全國宗教行政法規規章匯編**（北京：宗教文化出版社），1999年12月。
- 國家宗教事務局政法司，《關於鼓勵和規範宗教界從事公益和慈善活動的意見》，2012年2月27日。
- 葉仁昌，**五四以後的反對基督教運動：中國政教關係的解析**（台北：久大出版社，1992）。
- 陶飛亞、楊衛華，**基督教與中國社會研究入門**（上海：復旦大學出版社，2009年）。
- 張家麟，**國家與宗教政策：論述兩岸政治體制.宗教政策與宗教交流**（台北：蘭臺出版，2008）。

- 張家麟，**社會、政治結構與宗教現象**（台北：蘭臺出版，2008）。
- 趙士林、段琦，**基督教在中國—處境化的智慧**（北京：宗教文化出版社，2009）。
- 趙天恩，**中國對基督教的政策**（中華福音神學院出版社，1986年）。
- 趙天恩、莊婉芳，**當代中國基督教發展史 1949-1997**（台北：中國與福音，1997年）。
- 趙天恩、李錦綸等，**三自神學論評**（台北：中福出版有限公司，2003年）。
- 趙天恩，**中國教會史論文集**（台北：宇宙光出版社，2006年）。
- 楊鳳崗，「中國宗教的三色市場」，**中國農業大學學報（社會科學版）**，第25卷第4期（2008年12月）。
- 蔡有哲，「中共政權與大陸基督教關係之研究（一九四九年至一九九九年）」，政治作戰學校政治研究所碩士論文，1999年。
- 劉威、陳紅星編，**把中國宗教的真實情況告訴美國人民—葉小文答問實錄**（北京：宗教文化出版社，1999年）。
- 劉澎，「中國政教關係的特點及發展」，**鼎**，第88期（1995年8月）。
- 盧雲峰，「超越基督宗教社會學——兼論宗教市場理論在華人社會的適用性問題」，**社會學研究**，2008年第5期（2008年5月）。
- 羅竹風，**中國社會主義時期的宗教問題**（上海：社會科學出版社，1986年）。
- 羅偉虹，「上海宗教十年發展芻議」，**當代宗教研究**，第7期（1992年第1期）。
- 關秉寅等，「九〇年代大陸基督宗教發展現況研究」，**行政院大陸委員會專案研究報告**，2000年10月。

二、英文文獻

- Aikman, David, *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China And Changing the Global Balance of Power* (Washington, DC: Regnery Pub. c2003).
- Berger, Peter L. ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Wm. B. Eerdmans Pub Co, 1999).
- Berger, Peter L., *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion* (New York :Doubleday, 1969).
- Bruce, Steven, *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*, (Oxford:

Oxford University Press).

Bruce, Steve, *Religion and Modernization* (Oxford: Clarendon, 1992).

Cao, Nanlai, *Constructing China's Jerusalem: Christians, power, and place in contemporary Wenzhou* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, c2011).

Chaves, Mark and Cann, David E., "Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure." *Rationality & Society*, Vol. 4 Issue 3, (July 1992).

Chaves, Mark, "On the Rational Choice Approach to Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 34 Issue 1, (Mar. 1995).

Finke, Roger and Stark, Rodney, *The churching of America, 1776-1990 : winners and losers in our religious economy* (N.J. : Rutgers University Press, c1992).

Gallup. 1990. *Religion in America, 1990—Approaching the Year 2000*. Princeton, N.J.: Princeton Religious Research Center.

Greeley, Andrew M., *Religion, a secular theory* (New York : Free Press ; London : Collier Macmillan, c1982)

Iannaccone, Laurence R., "The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion." *Rationality and Society*, Vol. 3 Issue 2 (Apr. 1991).

Kuo, Cheng Tian, "Chinese Religious Reform: The Christian Patriotic Education Campaign" *Asian Survey*, Vol.51, No.6 (2011).

Linz, Juan J. and Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-communist Europe* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1996).

Lechner, Frank J., "The Case Against Secularization: A Rebuttal," *Social Forces*, Vol.69, No.4 (1991).

Norris, Pippa and Inglehart, Ronald, *Sacred and Secular: religion and politics worldwide* (New York : Cambridge University Press, 2004).

Parson, Talcott, *The social system* (Glencoe, Ill.: Free Press, c1951).

Potter, Pitman B., "Belief in Control: Regulation of Religion in China." *The China Quarterly*, Vol. 174 (June 2003).

Richard, Niebuhr, H., *The Social Sources of Denominationalism* (New York: Holt, 1929).

- Sharot, Stephen, "Beyond Christianity: a critique of the rational choice theory of religion from a Weberian and comparative religions perspective," *Sociology of Religion*, Vol. 63 Issue 4 (Winter 2002).
- Spickard, James V., "Rethinking Religious Social Action: What Is 'Rational' about Rational Choice Theory?" *Sociology of Religion*, Vol. 59 Issue 2 (Summer 1998).
- Stark, Rodney and Finke, Roger, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000) .
- Stark, Rodney and Bainbridge, William Sims, *Religion, deviance, and social control* (New York: Routledge, 1996).
- Stark, Rodney and Iannaccone, Laurence R., "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe." *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 33 Issue 3 (Sep. 1994).
- Warner, R. Steven, "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States." *American Journal of Sociology*, Vol.98, No.5 (Mar., 1993).
- Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, trans. A.M. Henderson and Talcott Parsons, (New York : Free Press, 1964).
- Wilson, Bryan, *Religion in sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- Yang, Fenggang, "The Red, Black and Gray Markets of Religion in China," *The Sociological Quarterly*, no.47 (2006).
- Yang, Fenggang, *Religion in China: Survival and Revival Under Communist Rule*, (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- Young, Lawrence A. ed., *Rational Choice Theory of Religion: Summary and Assessment* (New York: Routledge, 1997).

三、報刊資料

「趙樸初盼訂宗教法」，大公報，1998年3月11日。

田偉，「中國福音化從都市至農村，各類家庭教會的角色與互動——劉同蘇牧師談中國家庭教會現狀系列報導（二）」，基督日報，2010年07月20日。

四、網頁資料

「中華人民共和國憲法」，1982年12月，中華人民共和國中央人民政府網，
http://www.gov.cn/gongbao/content/2004/content_62714.htm

「中國家庭教會調查」，鳳凰網，2010年7月6日，
http://phtv.ifeng.com/program/shnjd/detail_2010_07/16/1783447_0.shtml

「中國家庭教會分析」，人本網，2009年11月19日，
<http://www.rbw.org.cn/article.aspx?ty=uu2&i=uGG&ky=!YkOUAWjVzi&pg=3&langu=f>

「社會團體登記管理條例」，1998年10月25日，中華人民共和國民政部網，
<http://cszh.mca.gov.cn/article/zcfg/200804/20080400013543.shtml>

「香港專家分析中國新版《宗教事務條例》」，大紀元，2005年3月4日，
<http://www.epochtimes.com/b5/5/3/4/n835762.htm>

「專家：評中國新實施宗教事務條例」，大紀元，2005年3月15日，
<http://www.epochtimes.com/b5/5/3/15/n849252.htm>

「關於鼓勵和規範宗教界從事公益和慈善活動的意見」，2012年2月27日，中華人民共和國中央人民政府網，
http://www.gov.cn/zwgk/2012-02/27/content_2077338.htm

于建嶸，「為基督教家庭教會脫敏——2008年12月11日在北京大學的演講」，北京大學社會學人類學中國網，
<http://www.sachina.edu.cn/Htmldata/article/2008/12/1696.html>

劉澎，「關於宗教的定位與管理模式問題」，普世社會科學研究網，2012年1月19日，
<http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=3272>