

宏觀中國大陸的「基督教熱」

畢明

（編者按：本文原刊於《中國與教會》雜誌第九十八期，承蒙中國教會研究中心慨允轉載，特此向該中心及作者致以衷心謝意。）

是否「發高燒」？

何謂「基督教熱」（Christianity Fever）？「Fever」是「發燒」之意。中國自八二年恢復「宗教自由」政策以後，國內的五個主要宗教都有迅速的發展。到了八十年代中期，某些地區宗教發展的速度更是驚人，寺廟基督教教展，較之其他地

區宗教發展為快。國內一位學者方立天指出，基督教發展「驚人」的地區包括江蘇淮陰市（一九八一年的基督徒人數約二萬多，至一九八六年，每年遞增二萬人，至一九九零年增至十四萬人），浙江溫州地區（一九八一年基督徒人數約二十萬，至一九九零年增至三十多萬），及安徽來安縣（該縣在五十年代初只有教徒十一人，至一九七六年才只有七十七人，至一九九零年卻有上千）。方氏認為這個現象說明了兩點：「一·在中國自五十年代以來，近十年來宗教徒的增長是最快的；二·在中國某些地區確實形成了『宗教熱』。」（註一）

這些數據雖然驚人，這股宗教「熱潮」是不能否定的事實，不過國內大多數宗教界與學術界人士，都不願以「害病」的看法視之。南京大學宗教研究所的汪維藩認為，基督教近年發展雖然超越其他宗教，基本上也是正常的，沒有到「發高燒」的程度，不需要「驚惶失措」。（註二）

汪氏言下之意，是有人「把基督教的發展看得過於嚴重」。論及管理問題時，汪氏更指出有幹部認為需要「對宗教進行綜合治理」，而「綜合治理」一詞，一貫只用於對付公害，即把宗教看為一種「社會公害」處理，他認為不但不必要，更是違背了宗教自由政策的基本精神。（註三）基督教之所以發展迅速，汪氏認為只要冷靜地分析其歷史與社會因素，便可理解到「這種發展基本上是正常的」。從上述的討論，可見「基督教熱」的問題在國內引起極大的關注；所謂發展正常之說，不過是維護宗教自由政策的人士，恐怕這種「發燒」現象招來政策的改變，而將問題「合理化」的言詞。

「基督教熱」的症狀

按國內基督教界最近的統計（或估計），目前中國的基督徒（更正教）數目約為六百萬至九百萬（見 *Amity New Service*, 93.2.1）。而香港或海外對國內基督教人士的估計，則由二千萬至五千萬不等。

國內典型的教會，是「女多男少，老多青少」。但青年教徒所佔的比例在顯著增加……此外，農村教徒文盲多，佔教徒總數的一半以上，在城市則教徒的文化程度較高，其中還有教授，著名醫師等……」（註四）

上述不過是一些普遍情況，國內當然也有多個非典型的例子，在信徒的年齡結構方面，有報告指出，河南和山西某些地區的教會，信眾佔八成是十八歲以下的。（註五）在信徒的教育水平方面，城市的教會中，青年知識分子所佔之比例有不斷上升的趨勢。在學術界中，更有不少青年學者致力於介紹基督教文化，他們不參加教會，卻是一些「基督

教的同情者」。(註六)

近年有關基督教書籍的出版，亦有顯著上升的趨勢，其中多是翻譯西方的著作，包括近期分兩冊出版而篇幅多至一千八百頁的《西方宗教哲學選編》(Selected Readings of Western Philosophy of Religion)，書中所搜集的文章，大部分是近代和當代基督教神學家的著作，包括祈克果、巴特、田立克等；更令人驚訝的，是出版後不到兩個月，便已出售了三千套，可見國內知識分子對基督教思想的狂熱。(註七)

「發燒」的原因

人民對基督教的狂熱始自八十年代中期，「宗教熱」或「基督教熱」並非後八九年「六四」事件之現象，歸納國內學者與基督教人士對「基督教熱」所提出的原因，可分下列四方面：

一·傳統及歷史因素：基督教發展迅速和信徒集中的地區，多數有較長遠的基督教傳播歷史，例

如浙江溫州和福建福清等地，農村信徒所佔比例，可能是全國最高，而這些地區都有悠久的基督教歷史。另一方面，家庭的信仰傳統也是青少年入教的重要因素，父母對子女從小就進行宗教教育，按一項調查報導，上海某教會的詩班有二十多名青年，他們「幾乎都是教徒的子女」。(註八)

二·社會及經濟因素：鬼神觀念還是普遍存在，特別是教育水平較低的農民，有認為農村基督教發展比城市快，實際上是鬼神觀念的一種轉移或「移情」；其次是因為農村普遍還是經濟落後，農民以拜神求福的心態信教，祈望上帝使莊稼更靠得住。另一方面，中國社會向來重男輕女，農村尤甚，婦女在經濟上不能獨立，在家庭問題上不能自主，她們對日常生活不滿，於是到教會尋求滿足，以至有些農村女信徒的比例高於八成。例如江蘇睢寧縣高作鄉全鄉有一千二百四十八名基督徒，婦女有一千一百八十五人，佔總數的百分之九十二點八。(註九)

三·心理因素：有多個報告顯示，教徒中佔多

數是因病信教的。據八五年在溫州龍灣區蒲州堂一項抽樣調查，有百分之五十七的信徒是因病入教的；據同年於安徽蚌埠一項調查，在一百六十名基督徒中，有一百二十六人是因病信教的；固鎮縣的二千五百個基督徒當中，則有一千六百二十人因病信教；據蘇北農村的調查，也指出基督徒中有百分之六十至七十是因病信教。（註十）此外，一些信徒在戀愛、婚姻、家庭、學業或事業等問題上遭遇挫折，在教會中得到精神慰藉，成爲他們信教的原因。

四·其他因素：文革期間長期禁制宗教，也可做成八十年代教會重開後一種「反彈」作用，信徒愈受壓逼，愈發成爲自力更生與團結的群體。此外，基督教的入教儀式與要求，比其他宗教簡單，因而吸引更多信徒。基督教與西方文化之密切關係，也是吸引青年信徒的重要因素。

「基督教熱」的護理

國內關注「基督教熱」的人士，主要有三方面：

一·學術界；二·基督教界；三·黨政部門關注宗教工作人士。由於三方面人士之不同背景與目標，他們對「基督教熱」的反應自然有所分別。

首先，「驚惶失措」的一群是一些管理宗教工作的幹部，他們的任務是使宗教工作「正常化」，打擊「非正常宗教活動」，所有未向政府登記或註冊的宗教活動均可被視爲違法或非正常。近年各地相繼出現「宗教活動場所登記管理條例」，地方有不少以行政手段削減宗教活動場所和限制宗教活動的實例。（註十一）有些地方的宗教事務部甚至發售「教徒證」（註十二），一則帶來經濟收益，二則有助控制教徒或起阻嚇作用。中央方面，國務院於九一年二月五日頒佈的「六號文件」，其中有不少篇幅強調對「境外宗教敵對勢力的滲透活動進行打擊」，對內加強行政管理，以及「加強對信教群眾和宗教界人士的愛國主義和社會主義教育」。文件的落實，見於最近兩年政府部門對宗教事務的管理加強，就基督教而言，甚至有架空了「兩會」之

嫌。

關注「基督教熱」自然也少不了基督教界人士，他們鼓吹多從宗教的積極面及其對社會貢獻來評價宗教，反對籠統的「鴉片說」，認為不應因為「前人用一句簡單的具有價值判斷性質的比喻來加以概括……而後人就……認定它是『先哲』遺留千古不易之真理……」（註十三）這種對馬克思宗教理論的公開挑戰可說是前所未有的，甚至大膽評擊「鴉片說」為「不科學」、「有害」及「不利於民族團結」等。他們認為社會主義時期，剝削階級不再存在，而宗教作為麻痺勞動人民的消極作用已經大大削弱，應當看宗教為民族歷史文化的一部分，才是有利於團結人民和創造友好國際關係。

自八十年代中期提出建立更全面的宗教觀後，便帶來學術界在宗教研究方面的開放，及教會界更有力地爭取落實「信仰自由」的政策，認為宗教信仰自由包括對宗教的研究、討論和宗教的批評，不應排斥宗教人士參加宗教研究（即表示過去存在這

種排斥）；此外，也強調宗教信仰自由政策不應作為消滅宗教的策略。（註十四）

由於基督徒人數增加的速度驚人，基督教界一方面受到宗教工作者的嚴密關注，但卻同時形成了抗衡這些壓力的力量。八九年民運以後，基督教的發展更受政府的關注，政府以「海外反華勢力滲透」及「和平演變」等名義打擊家庭教會和限制教會活動，基督教界即提出抗衡的聲音，要求「區別對待」，就是區別海外基督教的「友好交往」與帶政治動機的滲透，及區別未註冊的宗教活動及違法的反華活動，他們認為「所謂政策，就是區別對待；沒有區別對待，也就無所謂政策。」（註十五）

至於學術界對「基督教熱」的回應，大概可說是漸漸離開了「極左」的路線；在宗教研究上取得顯著的突破。過去的宗教研究方向完全是聽命於黨中央（例如一九六四年成立於北京的「世界宗教研究所」，乃因毛澤東任命他們批判神學而成立的）。（註十六）到了八十年代中期，宗教研究便不再停

滯於宗教本質的哲學性討論，而將焦點轉移到實況調查，漸趨向「理論」與「實際」兩點的結合，其中以基督教的研究為主。調查的內容主要為：信徒人數的增長、年齡結構、男女比例、信教原因、教徒的家庭背景、及信教對家庭生活及社會倫理觀的影響等。這類教會實況調查報告，大部分刊於《宗教》及《當代宗教研究》兩份半年刊雜誌。於八七至九二年間，刊登了近二十個有關基督教會現狀調查報告，雖然有些只提供非常簡略的資料，在研究方法上更不能算是嚴謹，但就中共對宗教的態度而言，這樣的研究報告卻是很大的突破。

在宗教理論的研究上，「鴉片說」既不再有教條性的地位，取而代之是重新發揮五十年代初期由周恩來、李維漢等提出的「五性論」：即宗教具有群眾性、民族性、國際性、長期性和複雜性。從前堅持宗教在社會主義社會很快消亡的論調，轉成探求宗教成爲社會主義社會的上層建築的可能性，宗教與社會主義相協調的條件，和宗教的社會作用。

最難得的改變，就是以往的宗教研究緊附屬哲學範圍，並且往往將意識形態問題擴大爲政治鬥爭，但近年來宗教學研究開始相對獨立和擴闊至多門社會科學的研究，包括宗教現象學、研究社會學、宗教人類學和宗教心理學等。（註十七）

總括來說，學術界近年對宗教研究和對基督教的評價大致趨向開放和積極，且有教會界人士及宗教工作者同時參與研究項目，但總的研究方向和報導方式還是頗受黨、政氣候的影響。目前國內被尊爲宗教問題權威的羅竹風，是五十年代華東宗教事務處處長。羅氏於八十年代至今先後擔任中國宗教學會副會長和顧問、上海市宗教學會會長、上海社會科學院宗教研究所名譽所長等職，（註十八）他主編的《中國社會主義時期的宗教問題》可算是目前國內對宗教問題的代表性言論。羅氏是一位管理宗教事務的老幹部，可見宗教研究基本仍受黨政領導。

「基督教熱」的豫後

基督教徒人數近年驟然增加，顯然引起中國社會各界人士對基督教產生更大興趣和接納，亦有助各地教會和信徒爭取其基本權利與自由，教會得以「團結廣大信教群眾」的名義抗衡民運以後政府對基督教所施之壓力。相信基督教的教義和教會生活，能繼續吸引廣大沒有信仰和失去理想的中國人民，估計信教人數在未來幾年將繼續上升。至於中國基督教與中國文化的彼此衝擊，國內學者認為教會難以成爲衝擊中國文化的力量，就以台灣的基督教作先例，基督教會在台灣亦曾一度迅速發展，雖然台灣有傳教的自由，但經過幾十年的發展，基督教仍是極少數人的宗教，更談不上文化「基督化」。至於中國基督教被中國文化同化的程度亦不會很大，過去基督教在中國的發展並不如佛教般被中國文化同化，或與本土宗教結合。由於基督教的世界觀與中國人的世界觀相衝，中國的基督教熱大概會逐漸

穩定下來，基督教極可能在中國保持其基本特質而成爲新中國文化的一點裝飾。（註十九）

註釋：

- 一．方立天著「中國宗教十年」，《世界宗教研究》第四十期，1990.2，頁90。
- 二．汪維藩「談基督教的現狀問題」，《宗教》第十九期，1991.1，頁66。
- 三．同前，頁72。
- 四．同註一，頁93。
- 五．陳劍光、韓德合著《成形中的巨流：九十年代中國教會》，香港天道書樓一九九二年版，頁17。
- 六．同註二，頁67。
- 七．陳澤民「十年來」"These Ten Years", CHINA STUDY JOURNAL 7, 1993.1, pp. 11。
- 八．蔣志敏、徐祖根「面對十字架的思考」，《瞭

- 望》，1989.5，頁7。
- 九·沙廣義「如何看待基督教的發展」，《宗教》，第十四期，1988.2，頁64。
- 十·同註一，頁94；註九，頁65。
- 十一·蕭志恬「十九號文件是正確估量形勢和指導實踐的指南針」，《當代宗教研究》第五期，1991.1，頁19。
- 十二·蔣禮「政府部門發『教徒證』有否必要？」，《天風》，1994.4，頁19。
- 十三·趙復三「宗教、精神文明、民族團結」，《天風》，1985.7，頁3。
- 十四·楊周懷「關於宗教信仰自由」《燕京神學院院刊》，第2-3期，1989.1，頁122-124。
- 十五·同註一，頁68-69。
- 十六·同註七，頁8。
- 十七·邢東田、李亮「近年我國當代宗教問題研究概說」，《宗教》第二十一期，1992.1，頁45-52。
- 十八·蕭志恬「理論與實際結合之樹常青：學習羅竹風在宗教研究方面的治學精神」，《宗教》第二十一期，1992.1，頁13-21。
- 十九·唐逸"Chinese Christianity in Development" CHINA STUDY JOURNAL 6, 1991.2, pp. 4-8。