

# 從三十年改革後看中國基督教會的未來

梁家麟

從一九七八年到今天，中國經歷了翻天覆地的變化。改革開放政策改變了中華人民共和國自立國以來的發展路向；八、九十年代世界經濟轉型又使中國獲得了廣闊的發展空間。中國是少數第三世界國家能在「全球化」洪流中的獲益者。這三十年來

中國政府一直堅持走獨立發展的路，既拒絕依照某套意識形態操作，亦拒絕依附任何國際政治集團與遵循某個既有的經濟發展模式；事實上，她自己也沒有有一套完備的模式或框架，除有較清晰的目標（「四個現代化」）與底線（「四個堅持」）外，其餘

都是因時制宜，隨機應變。「摸著石頭過河」、「不管白貓黑貓，能捉耗子的便是好貓」兩句俗諺，足可說明三十年來的改革開放之路。

## 基督教會前的發展

經過自五十年代伊始的漫長嚴冬期，基督教會（註一）在一九七九年獲准重新公開活動。宗教復甦的時期，正好跟中國的改革開放時間相同。

三十年來，中國教會經歷了重大變化。不管我們對今天全國的信徒人數作何種估計，從三千萬到

一億不等，都得承認增長幅度——數十倍乃至過百倍——是教人咋舌的。上世紀八十年代教堂重開以後，湧進大量信徒與好奇者，原來沉潛隱蔽的家庭教會也迅速冒出來活動。八十年代是基督教在中國發展的黃金時期，信徒人數估計由開放前的十數萬激增至逾千萬。此階段教會致力於基礎建設，包括申請開設更多教堂，設置各地的聚會點，重辦神學院，重印聖經與詩集等。政府積極協助教會建立各級組織，選拔人才，提供訓練；徵集資金，重修教堂；理順教會與社會的關係，也謹慎地讓本地教會跟海外教會組織建立關係。其中從各政府與公營機構手中收回被佔用多年的教產，是最棘手的難題。

九十年代，教會人數繼續高速增长，直到中期才逐漸放緩。三自教會積極進行大規模的硬體建設，政府在訂立與宗教管理有關的法規的同時，亦協助教會作軟體建設，訂定規章，建立制度，培養新一代接班人，並試圖適度改革教會的教義和體制，使能與社會主義社會更有效地相適應。至於家

庭教會，除努力傳教外，又進行各種串聯和併合，在海外團體的協助下，建立好些全國性或地區性的培訓與資源分配的網絡系統。此階段，最難處理的是教內各種的尖銳矛盾，包括中央與地方、三自與非三自、不同教派或傳統之間；教會裡的整肅與分裂事件此起彼繼。事實上，家庭教會中間的類似衝突與分裂，較三自教會更為普遍與嚴重。

踏入二十一世紀，基督教增長的勢頭已大致終止。家庭教會方面，由於多元化已逐漸成為社會普遍現實，像上個年代企圖建立一個全國性的網絡，藉以號令天下的動機減退，更多團體各據山頭，努力發展，甚至自辦神學院，推動本土乃至海外宣教事工。三自教會方面，地方主義傾向顯著，地區教會不少牧者專注堂內事工，迴避參與上層活動，自行開拓資源，自求多福。分散而不是團結，成了這個時期的特徵。此外，教會團體相互競爭的意味趨強，連神學院之間也有競爭，各自為自己定位。城市出現以學生、專業人士為主，同質性較強的信徒

群體，分眾意味突出。

跟整個改革開放的路向相同，中國政府在宗教政策的訂定和實施方面，也沿用因時制宜的實用主義路線。改革開放初期，政府首先得向社會各界——包括地方政府部門在內——解說為何容許宗教重新存在，以及這容忍是「促進」抑或「促退」；並處理因退還教產所引來的各種利益矛盾。政府一方面修訂與重申憲法第三十六條，強調宗教信仰自由、政教分離和獨立辦教此三大原則外，並揭示統一戰線的路向：宗教屬於人民內部矛盾，此階段必須團結社會大多數，共同努力建設現代化中國。五十年代由中央統戰部李維漢所提出的「宗教五性說」（長期性、群眾性、民族性、國際性、複雜性），成了此時期的重要指導思想。此外，政府又得強調憲法裡明訂的「四個堅持」，並要求信教群眾遵守「四個維護」（維護人民利益、維護法律尊嚴、維護民族團結、維護祖國統一）。對有責任監督宗教團體和宗教活動的各級黨政機關，政府提出「三句話」：全面正確

地貫徹黨的宗教信仰自由政策；依法加強對宗教事務的管理；積極引導宗教與社會主義社會相適應。

除此之外，中國共產黨亦得正視傳統馬克思主義對宗教的論斷與現實不符合的問題，特別是重新詮釋「鴉片說」，俾對宗教在社會主義社會同存提出合理的解說。（註二）一九八二年頒佈的《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（簡稱「十九號文件」）和一九九一年頒佈的《關於進一步做好宗教工作若干問題的通知》（簡稱「六號文件」），可以說是有關理論和政策的總綱。雖然境外觀察者恆常望風觀天，叫嚷「政府的宗教政策又轉變了」；但事實上，自訂定以來直到今天，中國的宗教政策大抵皆依循這兩份文件的指示，沒有甚麼大變化。九十年代以後，政府著手訂定《宗教法》，希望為宗教管理法律化提供一個長治久安的法律根據。（註三）

筆者注意到，最多人討論的是中國教會是否已跳出傳統的「自教會與家庭教會」的二元分野，出現

所謂「第二條路」，甚至呈多元化的發展。他們也關注中國教會能否在短時間內扭轉以農民信徒為主的組成，出現大量基督徒資本家和基督徒知識分子，形成社會階層上升的整體性現象。例如研究溫州教會的陳村富和他的團隊便指出：

我們認為以前中國基督教和天主教的基督徒，按照社會學的類型分層，主要是農民身分（樣）兩個群體組成。從二十世紀八十年代末開始逐步形成兩個新型群體，其一就是以私人經濟為基礎的個體經營主，以及公司經理、董事，俗稱「老闆基督徒」，它類似於十四至十五世紀歐洲新興城市形成的市民，所以我們稱之為「市民身分基督徒」。其二是北京、上海、杭州、廣州等大城市為主的「知識精英」基督徒。他們不像過去城市裡的「小市民」家庭婦女，以丈夫、兒女為依靠，文化水平低，主要從事家務勞動。這些「知識精英」基督徒現在

的數量還很少，主要在大學，其次是醫院、研究所、中外合資企業。（註四）

溫州教會有較多「老闆基督徒」，東北地區和沿海城市的教會也不乏富有者，基督徒的社會成分，較過去顯得多元化；但到目前為止，都未有證據證明中國教會的組成的主體由農村的貧民一轉而為大城市的富有者。

一直以來，中國教會普遍存在「三多」現象，即婦女多、老人多、文盲多。這現象在農村地區尤其普遍。近年來，由於有較多年輕人和知識分子加入城市教會，這種偏差現象在逐步改善中；不過，由於農村信徒的基數太大，不能設想在短時間內全面扭轉上述的現象。（註五）

舉例言，經過近三十年的開放與提升的努力，直到二零零六年的統計數據表明，江蘇省全省有基督教教牧人員六千八百零二人，文化結構上，大專以上的佔百分之五點四，初高中文化的佔百分之六

十四點四，初中以下的佔百分之三十。絕大部分教牧人員都是高中以下文化水平，未受過正規神學教育。（註六）這是東部沿海一個較富庶的省份的官方數字，西部或較貧困的地區的情況肯定更差。

如論者所說：「迄今爲止，中國社會結構仍然是以中產階層嚴重欠缺爲特徵的。換言之，中國仍然是一種底層大，中間層小的『金字塔型』結構，而不是中間大的『紡錘型』結構。」這與農民仍爲人數最多的群體，而農村跟城市的經濟差距非常巨大有密切關係。（註七）

隨著鄉鎮的城市化，也有一些原本以農民爲主的教會逐漸朝非農民教會過渡中。（註八）這些教會大都面對教牧團隊的質與量無法滿足信徒群體的多元化期望，亦面對世俗化所帶來的各種挑戰的問題。（註九）中國教會沒有結構性的轉變，卻有一些令人可喜的現象：第一，在北京和另外幾個大城市，有不少知識分子組成的家庭教會存在。第二，在海外福音機構的推動下，好些城市的大學生福音

工作都有不錯的果效。第三，個別城市的民工教會，也有若干發展的趨向。這些現象能否逐漸變成全國性的趨勢，尚有待觀察。任何單就個別經驗而斷說中國教會已經改變，都是盲目的樂觀主義。

### 半國營企業舉步維艱

這裡我們特別討論一下三自教會的情況。高師寧引述一位基督教人士的話說：「中國一切在變，只有教會還在原地。」這句話雖然略爲偏激，卻離事實不太遠。正如高師寧自己說的：「中國基督教在中國社會改革浪潮中處於滯後的狀態。這種滯後不僅反映在其思想觀念方面，也反映在其儀式、佈道、社會服務等方面。」（註十）不說別的，基督教全國兩會於二零零七年底才剛換屆，將第一代領導人更換過來。（註十一）同時期中國政府的領導人已換上第四代領導核心。

今天，基督教兩會與社會多個環節都嚴重脫節。這從一些表面現象便已清楚看見。

第一，中、大城市知識分子爲主的家庭教會的崛起。知識分子（中產階級、專業人士）一般是擁有若干名譽和社會地位的人，顧慮較多，容易受政治與社會力量所牽制。他們加入仍屬非法的宗教組織，所需繳付的政治機會成本是很高的。譬如說，一位在大學教書的基督徒，便因在教會內事奉而遭受當局的多番壓力，仕途頗受影響。有人會說，知識分子懂得政治和法律，曉得保護和伸張自己的公民權益，所以應該一般小市民爲勇敢。筆者相信這樣的情況也存在；但我相信，正是因著知識分子了解中國當前的政治生態與法治水平，他們中間應該有更多人選擇保護自己，迴避參與非法活動，以免影響其政治和社會地位。事實上，九十年代曾喧鬧一時而至今大致沈寂的「文化基督徒」現象，正是這種「君子不立危牆」的退縮心態的鮮活說明。正如筆者曾指出，中國教會能在六、七十年代撐過來，主要不是因爲有許多知識分子基督徒願意付上包括生命在內的信仰代價，卻是因著有一群無知識無社

會地位的小信徒堅持信仰。他們之所以能堅持下來，乃是因爲毋須付太高的社會代價。（註十二）

筆者繞了這麼一個大彎，乃要指出，即使得付出較爲高昂的政治和社會代價，許多知識分子仍然寧可參加瑟縮在民宅或辦公室的家庭教會，也不願意堂堂正正到巍峨宏偉的兩會教堂；這個抉擇，除了說明政府的開明和社會的進步外，也顯示公開教會與時代及民心脫節的嚴重情況了。

第二，兩會在城市教會的牧者，其學歷水平與事奉表現，普遍低於城市裡的家庭教會的牧者。家庭教會也有教育水平不高的，特別是在農村依「河南模式」而發展出來的教團；但是在中大型城市的家庭教會，我們看到大學畢業生投身傳道工作的比比皆是，其普遍程度遠高於兩會辦的神學院所能招收的學生。（註十三）如所周知，兩會所辦的神學院招收來自農村的神學生比例甚高，多年來「農轉非」是報讀神學的一個重要吸引力；近年隨著農村經濟改善，年輕人有較多進城的出路，近年來報考

神學的人數減少。城市的家庭教會，無法為傳道人提供亮麗的職途(career path)與社會地位，卻吸引了不少知識分子放棄原有專業而投身；也有一些專業人士以帶職身分在工餘承擔牧養職責，這是城市家庭教會能吸引知識分子與專業人士的其中一個原因：有怎樣的牧者，便吸引怎樣的信徒。

即或從繼續保留和扶助基督教兩會的角度著想，也必須看到兩會目前的人事佈局和運作模式是很難有突破和發展空間的，這是「官督民辦」的半國營企業的特質，（註十四）不會有自我蛻變的能力。正如國營企業必須改組，徹底改變原有的營運觀念，否則難以參與市場競爭一樣；兩會的唯一出路，是由政府出手打破這個碩果僅存（或所餘無幾）的半國營企業。由政府出手的原因，一方面是這個半國營企業是政府經營出來的，另一方面也只有政府有制衡負面力量的權力。至於方法，則是政府主動出售所持股份，容許民間自發成立的宗教團體登記，以引入市場競爭，使教會（或說「宗教事業」），

與資本主義市場經濟相適應。宗教事業市場化是宗教在中國未來的唯一出路。

國營企業難以適應市場競爭，宗教國營企業更是原則性地不可行。撇開筆者所篤信的超自然元素不談，單就社會現象層面說，宗教屬意識形態上層建築，無關乎吃喝拉睡等生活基本需用，無所謂非參加不可；兼且宗教訴諸人們的良知與感情，必須是自願和自發的，勉強不得，總得讓人有選擇餘地。上班賺取生活之資，上學為求知識領文憑，再無趣味，再不情願，也得赴任。但上教堂難言獲得即時與直接的物質利益；鮮有人被指令參與某個宗教聚會，總是自由地參加；而人們之所以選擇參加，乃是因為他們在其中獲得某些屬於精神與關係方面的「益處」，諸如生活方向的指引、倫理修養與人際關係的改善、心靈的寄託等。要是他們無法從聚會中獲得期望的精神性「益處」，便會選擇退出，另尋滿足宗教需求的地方。所以，除在極其短暫的過渡時期外，（註十五）「官督民辦」與壟斷性的半國營企

業的宗教事業，根本無法靈活地滿足人們的宗教需求。要是合法的宗教市場無法為信教群眾提供多元化的選擇，人們便會轉到地下市場去。（註十六）

李峰在他的田野考察研究的結論部分，就教會的非政府性和民間性作了非常有意思的申述：

教會組織的非政府性、民間性主要表現為兩方面。其一，從教會的生成模式來看，就牧區教會組織而言，它在「文革」後的發展和調整應歸因於信徒宗教性的需求、宗教精英的努力和社會、政治環境的寬鬆，教會作為一個以共同信仰為紐帶的宗教組織，其存在的合理性之一就在於能向信眾提供他們所需求的信仰產品和服務。對於基督教來說，為更好地滿足信徒需求，一個比較現實的選擇就是實現組織化，而這一組織化過程又是在當地宗教精英的努力下進行的。因此，就這個層面而言，基層教會組織組建的初衷完全是社會選擇的結果，而非作為外部實體的強制安排。……其二，從其資

源徵募來看，教會內的教職人員的工資及其各類活動經費都來源於信徒群體。因此，從這兩方面可以看出，教會組織具有完全的民間性基礎。（註十七）

還有，宗教關乎個人的修養與道德，宗教領袖的言語行為和生活表現是關鍵性的，他們所作的宗教言說是否具說服力，往往跟他們個人的生活表現是直接掛鉤的。信徒對宗教領袖的個人操守有特殊期望和要求，並會因發現領袖的言行不一而背棄他們。無疑宗教領袖間傳出醜聞，諸如斂財與姦淫事件，造成宗教團體的傷害，中外皆層出不窮；但在近代較為開放的社會，一旦領袖的醜聞曝光，辭職或革職是唯一出路；這不像中國大陸，離婚多次的牧師仍能成為全國領袖，生了兒子的神父可以充任主教，繼續盤踞高位，紋風不動。信徒對這樣荒誕的情況會有怎樣的反應？若是圈內促變不成，逃到圈外便成了唯一的選擇。必須指出，基督教的兩會



好些領導層的不正之風，（註十八）是造成家庭教會蓬勃發展的一個重要助因。筆者不認為所有三自教會的牧者都是腐敗的，卻認定愈在高位的便愈難保持純潔。教會領導層若跟政權勾結，便沒有維持聖潔的可能性。教會組織官僚化也是難以克服的必然現象。（註十九）

再說，宗教團體若要以「非政府組織」和「非營利組織」的形式存在，領導成員本身一定不能陷入對政治權力的追逐和對物質利潤的追求，否則將是自相矛盾，也自掘墳墓。（註二十）

## 在可見將來的基督教

筆者曾指出，基督教在最近將來的發展，有兩個影響較大的元素，一是丁光訓的逝世，中國教會正式進入「後丁時代」，政教關係、中央與地方的關係將因此有重大轉變；二是家庭教會獨立登記，成為合法的宗教團體，打破兩會壟斷的局面。

根據官方說法，宗教活動場所登記並非其能否

存在的決定性因素，即使未曾登記，它們還是被容許存在。任宗教事務局局長逾十年（1995年起）的葉小文在回答海外詢問時說：

「三自愛國組織」是中國基督徒的群眾性組織，而登記則是政府行為，是否參加「三自」組織不成為登記與否的條件。：：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。目前中國共有宗教活動場所十一萬餘處，登記的有八萬餘處，還有三萬餘處沒有登記。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。（註二十一）

不過，關鍵的問題仍在於民間能否自發性地組織宗教團體，並以社會團體法人的形式存在和活動。這是李回平對宗教在未來發展的獻議：

雖然當代中國的政教模式並沒有對「宗教團

體」這個新興的社會團體法人形態予以更多的說明和界定，但是，它以社團法人或場所法人的社會形式，提出了「宗教合法性」這個問題，就已經促使當代中國宗教的存在和發展，獲得了一種符合現代社會要求的制度形式，導致當代宗教、宗教團體、信教公民能夠以一種合法的身分存在並活動在現代社會之中，尤其是以一種「團體法人」的身份，更能體現宗教合法性的獨立獲得方式。（註二十二）

人民能夠自行組織宗教團體，並以社會團體法人的名義登記，才擺脫政府一直關注的宗教的「群眾性」這種被統治與被監控的含義，轉而確認宗教的「公民性」——宗教乃人民的自然權利。政府得將對「(信教)群眾」的理解，轉為對「公民」的理解，並將其與公民和公民社會的關係，由一直沿用的行政控制，轉為法律控制。（註二十三）宗教得以公民權利自由實現的形式在未來的中國社會存在。

## 未來的社會功能

至於宗教在未來中國社會所扮演的功能，隨著社會開放，政府給予宗教團體更大的發展空間，宗教在社會的作用將會愈來愈多元化，影響也愈來愈大。在中國，宗教的社會基礎深厚。政府官員常常宣稱信教群眾只有一億多人，佔全國人口約百分之十；又認為宗教在無論是傳統抑或當代社會所發揮的作用都是次要的；這個說法會遭到愈來愈大的質疑與否定。誠如李亦園所指，很難說有一個中國人是絕對的「無信仰者」，當他說自己是「無信仰者」時，其意義最多只是說他未信奉任何制度化的宗教，或對既有的儀式行為不表同情，不願參與而已。（註二十四）所以，筆者倒是懷疑中國的無神論者是否佔到人口的百分之十。正面地說，傳統宗教在台灣的復興與更新的故事，（註二十五）將會在中國大陸重演——其實已在好些農村地區發生了；負面地說，宗教元素很容易攪雜到社會上原來已存在的

民族、地域、經濟、文化的各種矛盾中，加深社會矛盾所造成的破壞性影響。以四川大地震爲例，在災難發生以後，政府和民間都組織了龐大的救援隊伍及調動大量物資賑災。宗教團體在其中也扮演一定的角色，並獲當局充分肯定。（註二十六）這說明宗教在社會的角色的一個重要趨向。

無論是西方的抑或台灣、香港的經驗，宗教團體在社會救助事業上都扮演重要的角色，佔非政府組織一個顯著的比例；其中在民眾動員方面，更爲其他組織所不能及。（註二十七）所以，只要各級政府廣開綠燈，特別是接納宗教團體爲合法的民間社會組織，容許其自發地發揮應有和可有的社會作用，（註二十八）在未來的日子，宗教團體的社會救助作用將會愈來愈大。（註二十九）基督教在慈惠服務有悠久的歷史，這方面的參與一定不會後人。（註三十）高師寧說：

我們相信，「五一二」大地震將會使越來越多人的人認識到，不論是在救災還是在災後的重建

上，一個成熟的公民社會還需要發揮非政府、非營利組織的作用。它們的作用不僅非常重要、非常有益和非常有效，而且完全必要和不可或缺，這不僅是救災與重建的當局之急，更是中國成爲現代化社會的重要標誌和必然趨勢。正因為如此，作爲社會之非政府、非營利組織的宗教團體，其作用不僅僅是爲政府分憂解難，拾遺補缺，也不僅僅是與企業和其他各類型的團體分工合作，更重要的是，宗教界應該與其他類似團體一樣，成爲我們實現社會價值的實際手段。（註三十一）

中國在社會各個層面跟世界主流接軌，宗教在社會的功能便亦將與西方現代社會的情況相近。我們目前所應做的，是爭取讓基督教會恢復其原本的性質和基本功能，她便會自然又自發地拓展在不同領域的社會作用。正如筆者在一篇討論中國教會的教制組織的建立的文章中指出，惟有讓教會成爲教

會，教會才能發揮其應有的社會功能：

只有聖經和傳統（並且不能是片斷性的自由採購），才能為教制賦予堅實的權威。世間上只有一個含義的教會，便是由耶穌基督所親自設立、代代相傳，傳遞了二千年的教會，捨此而旁生的都不是教會；讓教會成為教會，便是復歸這個教統和道統，並藉教統和道統確立今天教會的法統——就是其合法性與正當性。中國教會的未來奠造在聖經和二千年的傳統之上。（註三十二）

### 註釋：

- 一· 本文單獨提及「基督教」一詞時，皆指新教（或說更正教）。
- 二· 參如施船升：《馬克思主義宗教觀及其相關動向》（成都：四川人民出版社，1998）。
- 三· 參羅廣武編：《新中國宗教工作大事概覽

（1949-1999）》（北京：華文出版社，2001）。

其中葉小文所撰的代序：〈對宗教理論和政策要點的分析與歸類〉，非常值得參考。

- 四· 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），頁51。
- 五· 同註4，頁58。
- 六· 江蘇省宗教局：〈建立機制，造就隊伍，形成梯隊——江蘇省積極推進基督教人才培養工作〉，《中國宗教》2008年7月（總104期），頁72。
- 七· 李強：《轉型時期中國社會分層》（瀋陽：遼寧教育出版社，2004），頁34。
- 八· 李峰：《鄉村基督教的組織特徵及其社會結構性位秩——華南Y縣X鎮基督教教會組織研究》（上海：復旦大學出版社，2005），頁51-53。
- 九· 同註8，頁198-201、272-273。

十·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），頁314。

十一·參《天風》2008年2月（復總327號）。

十二·梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1999），頁85、123。

十三·就筆者認識在香港、新加坡與北美的神學院，有錄取來自中國教會的神學生的，他們普遍的評價都是來自家庭教會的要比來自官方渠道的為佳。換言之，即使是選拔出國留學的尖子，兩會的神學院畢業生都不算理想。

十四·筆者認為，與其說有人誤解「非政府性」的組織等於跟政府沒有關係，不若說是中國政府迄今仍不肯將「國家」跟「社會」作出明確的區分，將兩者混淆起來。參孫立平：《轉型與斷裂——改革以來中國社會結構的變遷》（北京：清華大學出版社，2004），頁144及後。

十五·過渡時期乃指從全面取締到局部開放的初

期，這是從「零」到「一」的躍進，限量供應，人們飢不擇食，便不顧聚會的質素，凡有聚會即參加了。在八十年代，兩會所重開的教堂總是爆滿的，擠滿了宗教飢渴的與好奇的民眾。但這個情況在九十年代已有改變。

十六·同註10，頁161~162。

十七·同註8，頁341~342。

十八·參如宮哲兵：《宗教人類學的社會調查——湖北宗教現狀考察》（武漢：武漢出版社，2004），頁126。

十九·詳參梁家麟：〈「三自」與中國教會的組織建設〉，《建道學刊》第27期（2007年1月），頁1~64。

二十·何光滬：〈序〉，李向平：《中國當代宗教的社會學詮釋》（上海：上海人民出版社，2006），頁2。

二十一·〈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》，頁91。
- 二十一·李回平：《中國當代宗教的社會學詮釋》，頁294。
- 二十二·同註20，頁2，4。
- 二十四·李亦園：《宗教與神話論集》（台北：立緒文化，1998），頁128。
- 二十五·有關台灣宗教復興的研究，參如張家麟：《當代台灣宗教》（台北：文景書局，2005）；張珣、葉春榮合編：《台灣本土宗教研究：結構與變異》（台北：南天書局，2006）。
- 二十六·參閱中央黨校省部級幹部進修一班：〈發揮宗教界人士和信教群眾在促進經濟社會發展中的積極作用——廣東省宗教界參與和興辦社會公益事業調研報告〉，《中國宗教》2008年5月（總102期），頁20-26。胡紹焜等：〈宗教界也是抗震救災的一支重要力量——專訪四川省宗教局局長王增建〉，《中國宗教》2008年6月（總103期），頁18-21。
- 二十七·參閱丁仁傑：《社會脈絡中的助人行爲——台灣佛教慈濟功德會個案研究》（台北：聯經出版事業，1999）；以及哲一等：〈讓愛心落到實處——國家宗教局積極協調慰問台灣佛教慈善團體赴川賑災記略〉，《中國宗教》2008年6月（總103期），頁12-17。
- 二十八·閻健編：《民主是個好東西——俞可平訪談錄》，頁196。
- 二十九·本段主要參考洪大用：《轉型時期中國社會救助》（瀋陽：遼寧教育出版社，2004）。
- 三十·同註8，頁169。
- 三十一·高師寧：〈從汶川大地震看宗教在現代社會的作用〉，《中國宗教》2008年6月（總103期），頁46。
- 三十一·同註19，頁62-63。