

第四章、對中共政教關係發展史論述建構之探討

第一節、前言

對中共政教關係的思考，長期以來都被視為是一個國家與社會之間的關係，從而也將研究焦點集中在國家對宗教的管控上面，而形成一種「歷史的回溯」或是「表象的分析」研究。這是由於中共對宗教的態度，使得研究者習慣以國家和社會的關係來看待宗教在中共政權統治下的角色與定位，因此，讓宗教範疇成爲國家社會關係下的一環，重視宗教在實務面與政權之間的合縱連橫之處。也因此，不同的研究面向或價值取向，將會衍生出不同的中共政教關係發展史，中國內地的學者與海外（包含港、台地區）的學者，在看待中共從建政一直到現代的這一段政教發展，有著截然不同的詮釋觀點。

韋伯（M.Weber）曾經指出，歷史的描述與建構，只是一種「選擇性的建構」過程，反映的不是客觀的史實，而是研究者心中主觀的研究取捨。¹後現代歷史主義學者詹京斯（Keith Jenkins）認爲歷史研究者必須認知到，自己所作的並不是發掘或重建過去的歷史，而是像小說家一樣通過自己的想法在對歷史進行想像、組織與書寫。²海登·懷特（Hayden White）也認爲歷史在被書寫的過程中，所表現的並非對過去事實的追尋與重構，而是研究者通過自我意識對歷史的梳理的展現。³如果我們從知識社會學的觀點來思考，則我們所形成的知識體系是如何的受到其所處的社會和文化背景的影響，社會文化和結構如何制約我們所能接受和思考的知識。⁴其實用傅柯的觀點來說，就是知識/論述氛圍如何制約我們的知識建構與認知，而這種知識/論述氛圍的形成，背後也牽涉著不同權力的拼搏與鬥爭。

也因此，我們可以說，所有的歷史建構，其實都是一種當代思想史的展現；

¹ 關於韋伯歷史選擇與建構的觀點，請參閱 M.Weber, "Objectivity in Social Science" 和 "The Interpretive Understanding of Social Action" 兩篇文章，收錄於 May Brodbeck, *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, (University of Minnesota, 1968), pp19-33, 85-97.

² Keith Jenkins, *Re-thinking History*, (London: Routledge, 1994), p66.

³ Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in the Nineteenth-Century Europe*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973).

⁴ 麥克爾馬凱爾 (Michael Mulkay) 著，林聚任等譯，《科學與知識社會學》，(北京：東方出版社，2001年)，頁4。

研究者和研究對象是共同被鑲嵌在歷史中的，正因為如此，研究者的研究並非「如實客觀」揭露歷史背後的因果關係，而是通過敘事或論述在昂揚自己的歷史意識，並且通過這種話語或論述實踐完成自己的生命籌畫。⁵亦即，歷史並不是認知的透明媒介，而是一種話語，一種使歷史人物（包括歷史學家）得以用來阻礙、壓制、利用其他講述過去和未來的方式。⁶所以，我們當下所能接觸、閱讀到的，從中共政權主動建構或默許下所出臺的「中共政教關係發展」的話語或論述，反映的不是真實客觀的中共政教關係發展的過程，而是當代中共通過它的權力關係網絡建構出其需要或想要呈現的政教關係發展論述。而這一套論述的建構，是在符合這個時代的知識氛圍下被建構完成，並且通過再生產的方式形成一套話語或論述系統。用傅柯的話來講，我們面對這樣的歷史要弄清楚的是，這樣的歷史連續性是通過怎樣的途徑被建立起來的。

同樣的觀點適用在研究中國政教關係發展論述的研究/建構的研究者身上，自然也適用在非中國（包含港、台）研究者的。換言之，我們無法真正知道中共政教關係發展的過去史實，我們只能根據現在它所建構出來的「史實」，來說明這套論述建構背後的意涵為何。也因此，我們分析的不是「歷史」，而是「論述」。當然，這樣的觀點，也適用於中共在建構中國傳統政教關係發展時的思維。

再者，當我們進一步思考知識/論述氛圍與權力運作如何可能展現或形成的問題時，我們要問的是，在中共黨史發展過程中，論述/權力關係又是在怎樣的時代知識氛圍中被展現？這部分我們就必須回到中共的黨史發展的時代氛圍中去找答案了。

所以，本文是從現階段中共內地出版的書籍或期刊論文並輔以其他港、台的資料，來看待中共的政教關係發展史是如何被論述與建構。雖然從中共建政以後，中國的宗教可謂面臨千古未有之變局，但是，研究這一段歷史的人卻不多，相關的田野或實證資料也不多。即便到今日有一些研究者研究中共的政教關係發展，還是多從政策面和領導人的言論下手，而且內容都僅於描述這些政策的變遷或是這些政策如何在社會主義國家建構著發揮作用，但是對宗教政策轉變背後的現實因素、宗教活動或宗教團體與黨領導之間在實務上的問題，以及宗教政策是否存在缺失不足之處，都甚少著墨，當然，臧否宗教政策的正誤或政教關係發展過程中領導人的功過是非的文章，幾乎付之闕如。我們將先就中共建構出來的政教發展系譜作一番描述，再來探討這種建構背後的意涵與意義。同時，我們也要討論的在中共黨史發展的過程中，不同的知識/論述氛圍如何影響當時代中共政教關係論述的建構，這背後的論述/權力關係的考量為何。

⁵ 參見李英明，《社會科學研究方法新論：模型、實踐與故事》，（台北：三民，2007年），頁1-18。

⁶ 杜贊奇（Prasenjit Duara）著，王憲明譯，《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》，（北京：社會科學研究出版社，2003），頁3。

第二節、當代中共政教關係系譜的論述建構

由於中共在意識型態範疇的操作，使得中共在對宗教信仰的態度上呈現與傳統中國和西方近乎截然不同的對待方式，這也使得中共的政教關係，長久以來在「以黨領政」的思維邏輯下被視為同樣是「以黨領教」，⁷這種觀點或許到今天依舊如此，但是在政教關係的發展內涵上卻已經有很大的不同。⁸

在早期，研究中共政教關係的文獻除了官方的講話與宣傳文件，可以說付之闕如。而這些講話或宣傳文件表現出來的，一方面是強調宗教是如何的維護階級利益的利用下成為「人民的鴉片」，因此必須幫助廣大的無產階級人民群眾從宗教的束縛中解放出來；另一方面則是強調中共如何在認清階級矛盾的原則下貫徹與執行無產階級社會主義的「宗教信仰自由」，並強調這是在「愛國主義統一戰線」下的過渡時期的權宜作法。亦即，對中共而言，根本不需要有什麼思考什麼「政教關係」，宗教範疇就像其他範疇一樣，必須被納入國家建構與管理統治的架構下，而宗教所強調的「神聖性」或「超世俗性」只是一種迷幻人民的虛假意識，這種虛假意識對國家建構是有害的，因此，在現實作法上，必須將「宗教組織或團體」與作為其背後支撐核心的「宗教信仰」分開，在處理宗教組織或團體的部分，即是將這些單位機構納入國家機器的管控之中，最好的作法就是成立官方的宗教機構來負責宣導和管理國家宗教事務，同時避免宗教組織或團體發展出國家所不允許的權力機制；而在「宗教信仰」方面，則通過對社會主義意識型態的強化與宣導，並且發展社會主義科學觀念和宣揚無神論觀點，讓人民對信仰的內涵，從在「天上的神佛」轉移到世俗中的「國家」甚至是「國家領導的身上」，也因此，前者必須通過國家權力對不順從進行懲罰，後者則是通過論述的建構來解構傳統宗教觀念的束縛，這種權力/論述的結合，讓早期的中共政教關係其實只是一種「宗教規訓」發展的過程，而國家權力對宗教的掌控和管理伴隨著論述建構的產出與進入人心與生活，卻也興起了新一波的「去神話」的「造神運動」，這一點我們在後面會再詳述。

⁷ 關於中共「以黨領政」的觀點，可以參閱余英霖，〈中共黨政〉，收錄於吳安家主編，《中共政權四十年的回顧與展望》，（台北：國立政治大學國際關係研究中心，1990年），頁67-118；趙建民，《當代中共政治分析》，頁1-34。

⁸ 當然亦有研究者認為，儘管中共建政50年來，其宗教政策與作法時有更迭，但其基本的立場與原則卻始終未變，最終都是以消滅宗教為主要目的。不過關於這樣的看法，從本文的立場上基本上持保留的態度，宗教當前在中國大陸的角色與定位，只是一種過渡性質。參見張五岳、張仕賢，〈中國大陸國情探析〉，收錄於張五岳主編，《中國大陸研究》，（台北：新文京出版，2004年），頁33-34。

也因此，在以國家建構為前提的「宗教規訓」思維下，對中共政教關係應該如何發展的思考就變成是相當片面、單向甚至是枯燥、無意義的，因為，從「政」的角度而言，思考的不是如何與「教」相處或對待的問題，而是如何將其掌控、瓦解甚至是消弭；這種思維是國家中心或政治中心主義式的操作，從權力操作的觀點來看，是絕對優勢的權力機制向其他分散的、弱勢的權力單位進行收編、整肅甚至是消滅的工作。這種情況下的政教關係，是一種國家權力與其他權力競逐消長的表現，宗教被視為是相異於國家的另一種權力機制，需要被規訓、掌控甚至是促使其「自然消亡」，而不是一個需要被重視、維護的範疇。

然而，改革開放後，隨著中共對宗教認知的轉變，中共政教關係也產生了變化，這一方面表現在中共宗教政策的轉變上，另一方面則表現在中共宗教論述的轉變，這種轉變所欲表現出來中共對宗教的長期關注與友善，也連帶促成了中共的政教關係系譜建構成為一個新的重要的課題。

羅竹風的《中國社會主義時期的宗教問題》可以說是後毛時代中國政教關係建構發展的起點。羅竹風在書中對中國政教關係發展的觀點，可以被視為是當代中共政教關係建構的基礎。羅竹風在其著作中雖然承認宗教在中國歷史上長期流傳，對「我國的文化各方面起過重大的影響。」但是又強調多數群眾的宗教意識淡薄，「真正的宗教徒在全人口中始終是少數。」羅竹風認為這是因為儒家思想的傳統倫理觀念在相當程度上抑制了宗教的發展，認為歷代封建皇朝對宗教都是既扶植又約束，使教權從屬於政權，歷代皇權也絕不允許任何宗教勢力與之抗衡而影響其統治威權，因此（漢族）地區的各種宗教都不曾出現「國教」或形成「政教合一」的局面。也因為這樣，中國的宗教始終是與統治階級或資產階級的利益掛靠在一起的，以不違背統治階級的利益、思想作為容忍的底線。然而，羅竹風在其書中也強調通過對中國政教發展歷史的考察，可以發現中國的政教關係發展是不同於西方和蘇聯的，這些論點，不但為中國的宗教觀走出馬列主義的制約做出了解套，同時也為中國傳統的政教關係是「以政領教」作了一番註解。⁹

羅竹風在其書中提到舊中國宗教盛行的原因，是因為解放前的中國是個充滿苦難的社會，並且認為統治剝削階級利用宗教的「出世」和「順神」的教義思想來作為控制人民並鞏固其統治的手段，在其書中分別論及佛教、道教、伊斯蘭教、基督教、天主教等五大宗教是如何的在統治階級或資產階級的利用下成為剝削人民的工具。並說明舊官僚或統治階級（例如蔣宋家族）是如何通過宗教（例如基督教）來剝削人民而獲取利益。因此，新中國如何通過「正確的方針和政策」，清除這些舊的、不好的、消極的階級力量，讓這些舊的、不好的宗教脫胎換骨成為新的、重要的愛國組成力量。這種政教關係的變遷，其實意味著五大宗教的被「規訓」和「政治化」。

⁹ 羅竹風，《中國社會主義時期的宗教問題》，頁 10-53。

或許從〈十九號文件〉開始，中共已經意識到從新定義宗教意義的同時，也必須重新論述它與宗教的關係，至少不要再讓世人一面倒的從負面的觀點來看待它與宗教的關係。羅竹風的著作點出了中共政教關係的發展內涵，但也只是點出，而非真正的論及中共政教關係發展的歷史脈絡。真正有系統的歸納、整理中共的政教關係發展脈絡的，還是這幾年的事情。

雖然探討中共宗教政策的期刊文章在這些年來已經逐漸增加，而且或多或少都會間接的探討到中共的政教關係。但是比較全面性的從中共的黨史演變來論述中共政教關係的著作截至目前為主數量仍然不多。較為具代表性的著作應該是陳始發於 2001 年完成的博士論文《新中國宗教政策的歷史考察》，以及陳金龍於 2006 年出版的《中國共產黨與中國的宗教問題—關於黨的宗教政策的歷史考察》一書，另外，還有一些討論中共的宗教政策發展或內涵，間接的涉及中共的政教關係的著作，則有王作安於 2002 年出版的《中國的宗教問題與宗教政策》、何虎生於 2004 年出版的《中國共產黨的宗教政策研究》、任杰於 2007 年出版的《中國共產黨的宗教政策》、以及王冬麗於 2007 年完成的博士論文《中國共產黨的宗教觀研究》。值得一提的是，王作安以圖文記錄的方式編成的《新中國宗教的五十年：11949-4999》，則是用圖片配以文字表現出中共與宗教的關係。¹⁰

除了陳金龍和陳始發的著作是從歷史發展順序來探討中共宗教政策的發展，王冬麗是以領導人物的思想言論來探討宗教政策的發展之外，其它的著作都是從主題式甚至可以說是教條式的觀點來論述中共的宗教政策，對這些政策基本上都是從理論層面上的積極正面的意義上肯定它們，而不是從實務操作面上的實踐過程去探討、反省或批判，因此，它們的論述觀點幾乎都是相同的，都是一面倒的肯定中共宗教政策發展過程中中共所做的努力與貢獻。唯一的共同否定點，則是針對文革前後時期的作法大加撻伐，並且也有志一同的將文革時期對宗教的迫害責任推給四人幫，強調從「八大」以後左傾所帶來的錯誤歷史發展，這種論述系譜與中共黨史定調的結論是吻合的，因此，可以說，中共的政教關係發展的系譜是順著中共對黨史的定調邏輯在走的。

此外，這些著作與其說是一種「歷史考察」，不如說是一種「教材宣導」；與其說是對中共宗教政策的論述或梳理，倒不如說是對中共宗教政策的辯護與宣揚。通過這些教材，我們看到了是從羅竹風已來對中共宗教政策的認同與擁護，是對中共與宗教在歷史上相處過程中逐步發展、成熟的肯定。這些著作都是扣著「宗教政策」作為議題開展的敘述起點，而從不同的角度去論述中共的宗教政策的形成思維與背景，從而讓受眾通過這種論述系譜去意識或認識到中共對宗教的善意，從而引導出一個中共政教關係發展是具有正面積極意義的認識觀點來。這

¹⁰ 參見王作安，《新中國宗教五十年—1949-1999》，（北京：宗教文化出版社，1999年。）

種觀點對經歷過中共建政乃至文革時期乃至改革開放前期的人民群眾或許影響不大，但是對未曾經歷過那些歲月的新的青年知識份子，就成為他們腦中唯一且真實的系譜，因為，那麼多人的研究都指向同樣的論述發展系譜，就代表它的真實性。亦即這些宗教政策發展系譜建構背後所要彰顯或表達的，不是中共宗教政策發展發展的真實面貌，而是代表制訂宗教政策背後的國家機器對宗教的友善與重視，以及政教關係之間的合作與和諧。

這些論述是通過正面的、良性的發展方向來建構中共政教關係發展系譜的例證，例如我們可以從陳金龍的著作中明顯的看出，他將 1921 到 1949 這段時期視為是黨的宗教政策逐步發展成熟的階段，從萌芽（1921-1927）、形成（1927-1937）、成熟（1937-1945）到發展（1945-1949），這一段時間的論述最初是以中共早期領導李大釗和陳獨秀的觀點為主，而後統攝在以毛澤東的觀點以及以毛澤東作為領導核心的中共中央的政策為論述主軸的，這一段時間陳金龍主要是扣著「宗教信仰自由」這一價值觀在論述中共是如何與宗教界形成統一戰線的，並且形成了正式的政策，說明中共革命過程中與宗教的相處情況。而在 1949-1956 甚至在到其後的 1960 年代初期，陳金龍在論述中認為這是宗教通過社會主義改造而脫胎換骨的時期，也是宗教信仰自由真正被法律化（五四憲法）和落實的時期，他舉了佛教圓瑛法師的說話來代表宗教界對中共落實宗教信仰自由的肯定，提出周恩來在出席亞非會議時的談話代表政府對宗教信仰政策的支持，來說明「宗教信仰自由」是中國宗教政策最高的信仰準則。¹¹然而，有趣的是，陳金龍在這段時期大量的引用了周恩來的談話以及李維漢的講話，而不是以當時作為實質上最高領導者的毛澤東的觀點，以及通過這些觀點而形成的政策。然而，周恩來在各不同場合的講話重點是都是環繞在宗教信仰自由的闡述，並未因此而形成真正的宗教政策；李維漢則是在八〇年代成為中共宗教政策背後理論依據的「宗教五性說」的始作俑者，然而「宗教五性說」卻是在六〇年代導致他被整肅打倒的主因，因此，我們可以發現，對建政以後的政教關係發展，陳金龍很巧妙的轉移了敘事的系譜脈絡，將敘述主軸從之前的以毛澤東與以毛為主導的中共中央，轉移到以周恩來為主的論述內涵，至於後來的左傾和文革時期對宗教的迫害，更是將把江青和四人幫作為主要的罪魁而輕輕帶過這一段歷史，這段時間的歷史複雜性全然被掩蓋在官方的拍版定案中。

相同的論述轉折也出現在王冬麗的論述中，她在新中國成立之後論述毛澤東時，將毛澤東宗教觀定位成「中共領導集體的智慧結晶」，而其中「尤以周恩來、李維漢對毛澤東思想的宗教觀貢獻最大」，可視為是「成為毛澤東思想的重要組成部分」，因此，在論述轉折的正當性建立之後，王冬麗筆鋒一轉，開始將論述脈絡轉向周、李二人，這種來自黨史所衍生來的對領導人思想的定義，成為了後

¹¹陳金龍，《中國共產黨與中國的宗教問題—關於黨的宗教政策的歷史考察》，頁 126-127。

來的意識型態論述轉折最佳的合理性與正當性辯護。¹²

而在陳始發的論文和任杰的著作中，更是直接以「政策」的發展來作敘述的主軸，避開了需要對政策錯誤或左傾的領導階層的批判（當然，對「一肩扛下」文革時期迫害宗教責任的江青與四人幫的批判仍不可免）。陳始發由歷史脈絡的軌跡來敘述中共宗教政策的發展，將中共塑造成一個尊重宗教並且高舉信仰自由大纛的政權，即使在某些時候在政策上較為偏頗或激烈，但那也是時代環境使然的考量，瑕不掩瑜。¹³至於任杰最主要是從歷史和文化的角度來說明國家建構過程中宗教政策的制訂、執行與變遷意涵，扣緊當代中共宗教政策的核心論述主軸，對中共的政教關係系譜更是一面倒的往好的方向上鋪陳。在這個面向上，他與王作安、何虎生等人的論述方法和主軸可以說是相當一致的。¹⁴而王作安編的《新中國宗教的五十年：11949-4999》，雖然沒有詳盡的論述，但是以許多中共領導高層與宗教人士參加重要宗教會議或會晤宗教人士的紀錄照片，或是一些重要宗教活動的紀錄，再配以文字說明，編成一本表達中共重視宗教並且與宗教關係良好的紀錄文本，這背後也是一套系譜的建構，因為照片不會說話，說話的是編這些照片的人，照片背後的意義端適於編著者如何賦予其意義。

從陳金龍、王冬麗、陳始發等人的論述系譜我們可以看出，這種論述主軸是順著中共對「宗教信仰自由」的歷史發展所做的系譜梳理，並不是對中共政教關係歷史的考察；而從任杰等人的論述內容我們可以發現，他們的著作不是在探討中共宗教政策的實踐或利弊得失，而是建構中共的宗教政策是如何的符合當代中國的具體國情，同時也建構一套屬於中國的官方政教關係「相適應」的論述。而王作安的照片記錄配上文字，通過影像來表現出中共對宗教的善意，使得這些照片的意義通過當代文字的編排被表現出來，而隱含在這些文字後面的照片歷史意涵則不再重要。

因此，我們可以說，上述這些論述系譜反映的不是當時真正的中共政教發展關係，而反映出了現階段的中共政教關係所希望建構出來的中共政教關係的發展面貌；不是告訴我們中共政教關係的發展面貌「為何」，而是告訴我們中共的政教關係的發展面貌「應該為何」。

通過對上述著作的梳理，我們可以發現，這些著作基本上都是環繞著幾個主軸在發展：一、強調宗教信仰自由是中國共產黨長期以來奉行的理念與政策；二、確立中國共產黨與宗教界形成愛國統一戰線的社會主義建設聯盟；三、說明傳統的佛、道宗教與西方的基督宗教，如何在中國共產黨的努力之下，脫離過去的束

¹² 參見王冬麗，《中國共產黨的宗教觀研究》，（北京：中共中央黨校，2007年）。

¹³ 陳始發，《新中國宗教政策的歷史考察》，（北京：中共中央黨校，2001年），頁31。

¹⁴ 任杰，《中國共產黨的宗教政策》，（北京：人民出版社，2007年）。

縛或錯誤變成新中國建設的重要組成力量；四、將歷史發展過程中所犯的宗教錯誤歸咎於左傾思想的發展與四人幫的罪過；五、宣揚共產黨員的科學主義宗教觀以及無神論思想，強調共產黨員不能信仰宗教；六、強調當代的宗教論述重點：包含「宗教與社會主義相適應」以及「依法行政」等。因此，這些論述在歷史回顧的過程中，也很自然的將中共政教關係的發展往正面、良性的方向上發展。

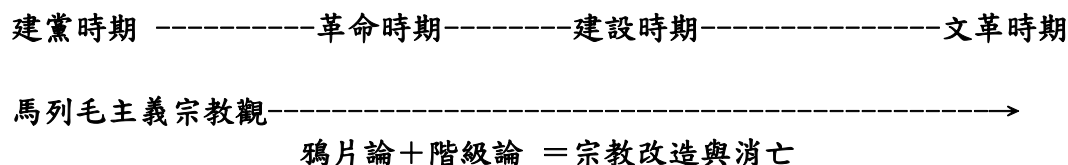
後毛時代的政教發展系譜：



在這個系譜中，主要是突出在不同時期宗教論述發展的代表人物為何，而兩大主軸，「宗教信仰自由」與「愛國統一戰線」則始終貫穿其中，代表的是「政」與「教」之間的相互包容與「適應」。當然，我們根據中共政教關係研究者梳理宗教論述發展而形成的這樣的論述系譜，背後反映的是當代中共官方對黨史上政教關係發展應該如何的思維邏輯，以及希望受眾如何去認識和理解中共宗教論述的發展，這背後顯示出的是中共如何希望讓旁人認知或看待他的政教關係，是在一套「尊重宗教發展」、「勵行信仰自由」以及「維護國家發展」的思維邏輯的前提下進行的，並且由此給予外界一個中國政教關係發展總是「相互尊重」並且「相適應」的印象。

然而，中共之所以給外界對宗教相當排斥與不友善，甚至是一個長期迫害宗教的政權，那是因為相對於這一套發展系譜，還有其他系譜的存在。而這些系譜反應出來的是與當代中共所欲表達的截然相反的政教關係。

毛澤東時代的政教發展系譜：



這個系譜背後的典範是以中共是一個迫害宗教的政權作為主要的論述建構依據，主要是來自台、港地區的研究，諸如汪學文主編的《中共與宗教》、王章陵的《馬列主義與宗教的衝突》、沙百里的《中國基督徒史》以及台灣「中共問題原始資料編輯委員會」編的《中共怎樣對待宗教》等書中，詳述了中共如何整肅和迫害宗教的情況，並由此形成對毛澤東時代以迄後毛時代政教關係發展的論述，將中共塑造一個絕對反宗教、反信仰自由並且極盡迫害宗教之能事的邪惡政權。雖然這些資料的正誤與否我們無法辨認，有些資料的來源也有待商榷，¹⁵但卻可以視為是相對於中共的另一套系譜建構，可以視為是相對於中共的其他權力/論述操作下的產物。

可以說，如果中共是通過它的權力/論述機制建構和再生產中共的政教關係論述，則反中共的權力機制同樣通過論述建構與再生產的方式型塑出另一套與中共論述截然不同的面貌來，在這個過程中，歷史成爲一種表像、一種工具、一個故事；歷史淹沒在權力/論述網絡的運行之中，或者我們可以說，歷史從來就沒有自己的固定面貌，它隨著不同的權力/論述網絡適時的變化著自己的面貌。

¹⁵例如香港時報 1956 年 7 月 3 日刊出一篇名為〈清算中共迫害宗教罪行〉的報導，裡面針對中共的宗教政策，區分成四個階段的「宗教迫害」：「**第一個階段：1934-1936 年（中共在江西突圍至抗日戰爭爆發時期前後），它採取的政策是劫掠焚燒廟宇、教堂，重點的向農民作反宗教的宣傳。第二個階段：1937-1946 年（抗日戰爭爆發至日本投降時期），它採取的是用執行欺騙人民的統一戰線工作，除其根據地及其控制的其他地區，則將反宗教活動由明爭改為暗鬥，孤立宗教活動，暗殺反共的教主。第三階段：1947-1949 年（偽政權建立時期前後）所採取的政策是，在它的竊據地區，沒收教產、製造教案，屠殺教士等摧毀一切宗教的活動。第四個階段：1950-1953 年（竊據大陸以後）所採取的政策是：一面繼續擴大執行上述的政策外，並藉軍稅、捐獻、清算教產、經濟封鎖，摧毀各宗教團體財政上獨立的基礎，並培養教奸、分散、分化、分力各教派的統一。**」這一段文字將中共在 1934 到 1953 年之間的宗教政策或行動作了一番整理，大抵與中共的實際作法相去不遠，但是在作者的絕對負面的評論下，使得中共的種種宗教政策與作為，全部成爲是邪惡的、可怕的。自然的，這段文字只會強調中共的作為，不會強調中共這些作的思維爲何。這套論述/文本雖然提到了中共在革命時期的許多作法，但其所表現出來的解釋或詮釋與我們前面所提到的中共的觀點是截然不同的。有趣的是，這些相對於中共的權力/論述機制在很多時候可能是以同一個文本對中共進行指控的。例如這篇〈清算中共迫害宗教罪行〉文章後面還整理一個表，作者宣稱這些數字是根據「中國大陸 156 種報紙，57 種雜誌」，中共統計「1950 年 6 月至 1953 年 12 月」對迫害宗教團體公開發表的數字編制而成，表中所列是中共「迫害」各個宗教團體（天主教、基督教、佛教、道教），含各宗教被監禁奴役人數、被誣捏罪行而屠殺的人數、被「劫奪」的財產等，文章還強調這些還只是「一部份」的數字，不能視爲全部實際的數字。很巧合的，在王章陵的《共匪如何迫害基督教》以及台灣調查局編的《中共怎樣對待宗教》中，也都提到了「根據中國大陸 156 種報紙，57 種雜誌」，後面的數據也都與上述文章相若，¹⁵儘管有的時間不相符，有的人數有出入，但是令人好奇的是，這「根據中國大陸 156 種報紙，57 種雜誌」的統計數據是如何作出來的？正確性與真實性如何？似乎也無人在乎或深入探究。但是這份資料正可以坐實了中共對宗教的迫害，成爲中共迫害宗教的鐵證，因此，它的真實性不重要，它的重要倒是無庸置疑。因爲，建構中共「迫害宗教」的論述，沒有它是不行的。參見〈清算中共迫害宗教罪行〉，香港時報，1956 年 7 月 5 日，引自《當代中國基督教發展簡報數據庫》，<http://libproject-hkbu.edu-hk/>

如果說後毛時代建構出來的宗教論述以及政教發展系譜顯現出與毛澤東相當不同的面貌，同時也代表鄧的權力/論述體系取代了毛時代的建構內涵，那毛時代又是在何種氛圍或正當性下建構屬於自己的權力/論述內涵與政教關係？而鄧又何是在氛圍下以新的宗教論述/權力轉移或取代了毛時代的論述體系？這種權力拼搏的過程背後的知識與時代氛圍為何，是相當值得我們思考與討論的。

第三節、中共建黨時期的政教關係與知識氛圍

按照我們在前面的分析，論述/權力關係的網絡操作並不是可以任意揮灑或建構，而是必須順著當時代的時代知識氛圍建構才有可能被大眾所認識與接受。而同一時代不同典範間都是順著這個邏輯在進行權力論述拼搏與鬥爭，並且取得最終的權力主導。也因此，要探討毛澤東時代宗教論述權力操作網絡的形成，首先要處理的便是中共建黨時期的時代背景，以及由此背景延伸出來的宗教知識氛圍，包括馬克思主義宗教觀念為何成為中共最初對待宗教的理論依據，這自然不免要探討當時代的知識氛圍以及幾個代表人物的宗教觀，同時，在論述的過程中，也自然要建構宗教意識型態的主導權，如何從百家爭鳴的情況過渡到領導人手上的正當性；亦即，如何將宗教政策的核心思想，從馬克思列寧主義轉向毛澤東身上來，就成為這個時期論述開展的要點。

在中國歷史上，中國這個概念在不同朝代代表不同的地理指涉或不同的文化意涵。¹⁶中國歷史上的「國家」概念充其量只是一個執政的朝廷、一個統治威權而已，大多數人民都只有天朝意識，沒有國家概念¹⁷，種種的國家觀念或理論其實也都只是立基於以朝廷統治為中心而發展出來的¹⁸。近代中國概念的真正確立與形成，其實是在與西方民族國家接觸的過程中才被逐步確立下來的。¹⁹然而，中國的國家概念形成的同時，面對的卻是內部的衰敗殘破與外敵的虎視眈眈。要如何建構一個新中國，讓中國在世界舞台上不再成為被欺凌宰割的對象成為當時

¹⁶白魯洵 (Lucian W. Pye) 曾經說過「中國是一個文化，卻假裝是一個國家。」顯示他並不將中國當成是一個完整意義上的國家。參見張登及，*《建構中國—不確定世界中的大國定位與大國外交》*，(台北：揚智，2003年)，頁308。

¹⁷ 石之瑜，*《中國的文化與中國的民》*，(台北：風雲時代，1992年)，頁59。

¹⁸ 參見張緒剛，〈中國傳統的國家觀〉，*《通化師範學報》*，1994年第三期，頁62-66。

¹⁹ 中國概念的確立一方面通過西方對中國的建構與想像使得中國成為相對於西方的一個完整的國家個體，另一方面由於西方的入侵終於使得中國人民意識到「中國」(作為相對於他者的我群)/西方(作為相對於我群的他者)的不同，使得中國人民跨越了傳統以地緣和歷史、文化為區隔的族群分界而凝聚出一股更大的「中國認同」。一個大一統的國家認同取代了傳統的族群認同的同時。中國也從一個不確定、模糊的文化指涉向清晰的、明確的地理實體意義過渡。參見李英明，賴皆興，〈中共國家觀念的建構：從建黨到延安整風時期〉，*《展望與探索》*，第4卷第2期，民95年2月。頁23-24。

愛國人士念茲在茲的事情。有人主張以西方的發展模式做為中國建構的新指標，但是也有人反對伴隨西方發展模式而來的資本主義與帝國主義的種種不平等與剝削，而選擇了以批判西方資本主義和帝國主義為主的馬克思主義作為新中國建構的依據，這種對西方思想的反感加上以馬克思主義為指導的蘇聯革命成功的鼓舞，使得中國共產黨在這樣的時代背景下正式誕生。

無可否認的，中共建黨時期的中國，正面對著千古未有的變局，來自西方的船堅砲利，衝擊著中國這之「睡獅」，不但讓中國受到西方列強的欺凌、予取予求，更讓中國面臨民族自尊和自信心幾乎崩潰瓦解的邊緣，許多傳統的規範受到衝擊，讓中國民眾開始重新思考自身民族的定位與發展問題。而伴隨西方船砲而來西方技術與思想觀念，也成為中國重新思考和學習仿效的對象。²⁰這些中西文化碰撞下所產生的種種問題，也包含了馬克思主義的傳入以及對西方思潮文化的種種複雜情緒。²¹

對當時正處於一個衰弱、變動、缺乏民族信心的中國而言，面臨的是一個「前路茫茫」的困境，想「摸著石頭過河」都搞不清楚哪些石頭比較適用，各種知識份子提倡各類思潮的同時，分別立基於其階級地位、文化背景、知識來源、價值觀念乃至精神氣質並不相同，因而形成各種思潮相互矛盾、相互對立、互相激盪的格局。²²

²⁰王振輝認為，清末知識份子對「西方」及其知識的回應，事實上是階段式的：第一階段從 1842 到 1861 年，及鴉片戰爭到英法聯軍攻佔北京為止，這其間對西方的觀念只及於強在「船堅砲利」，最有名的代表是魏源的名句：「師夷之長技以制夷」。而從 1861-1894 為地階段，此時經歷了「同治中興」和「自強運動」，以工具理性來看待西方文化技藝，是「中學為體、西學為用」時期，第三階段則是在 1994 年的甲午戰敗後，由於一再戰敗的屈辱和各國瓜分的流言四起，「救亡圖存」成為此刻的當務之急，「存在」成為首要解決的危機，這種危機一方面促進現代民族主義的形成，另一方面也使民族主義陣營分裂。見王振輝，《中國民族主義與馬克思主義的興起：清末民初知識份子的困境與抉擇》，（台北，韋伯文化，1999），頁 48-49。

²¹王振輝認為，馬克思主義在中國得以興起的原因有四：一是新文化運動以來愈來愈徹底的反傳統的基調，構築了中國知識份子走上馬克思主義的可能性；二是聲勢浩大的自由主義無法對來自底層的素樸聲音做出有力的回應，使得馬克思主義取得相當大的發言權；三是傳統主義與新傳統主義對「過度西化」的憂心，他們或有意/無意以馬克思主義或以人道主義來對抗西化派，間接使得馬克思主義在本土獲得更大的正當性；四是馬克思主義與中國民族主義的相結合，我們有理由相信，第三、四兩者是馬克思主義得以在中國廣為知識份子接受的原因，特別是在中國被迫接受西方的同時，馬克思主義至少代表了一種是中國人自己選擇的意涵在其中，特別是馬克思主義又是針對西方的壓迫他者做出回應與反抗，更足以被中國人當成是「自己」用來對抗「他者」的武器，雖然這一個武器也是外來的，但一旦與民族主義相結合而融入本土色彩，「馬克思主義中國化」的結果使得一般人對在中國的馬克思主義更多了一份本土的感覺，見王振輝，*前揭書*，頁 196。

²²高瑞泉認為，這些思潮在哲學上有非理性主義與實證主義的對立、人文主義與科學主義的對立；在政治上民族主義、無政府主義和社會主義的三角對立文化上形成了激進主義、保守主義和自由主義的三足鼎立，宗教上有佛教、儒教和基督教的抗衡。參見高瑞泉，《中國近代社會思潮》，（上海：上海人民出版社，2007），頁 10-11。

我們必須理解，在這段時期，正是中國面臨「信心」解構與再建構的階段，傳統與現代同時出現在這段時期的中國，可以說，中國在未曾經歷過西方的歷史階段，就被迫要接受西方的現代性發展。而從清末以來的洋務運動、自強運動代表了中國在物質上愈向西方靠攏，但是類似「師夷之長以制夷」以及層出不窮的排洋教案，乃至於大規模的義和團、紅燈照等事件的發生，又可以看出在民族精神或情感上民眾是相當反對西方的，這種「物質學西方，精神是中國」的信仰在中國與西方一步步接觸的過程中不斷的被瓦解。因此，但隨著清廷與民國的更迭，也象徵著舊時代與新時代的交替，民眾的心中逐步的開始思索如何面向「現代」，這一方面標誌著西方文明（包含物質和精神）在中國人的心中成了「進步」、「現代」的象徵，但同時也代表了中國文明的「落後」與「傳統」，而對當時的中國人而言，「進步」與「現代化」成爲國家發展的主流認知或典範，對「現代化」的渴望與追求成爲二十世紀中國的最主要任務。

也因此，當時的宗教地位在整個政治氛圍中是受到相當程度的壓迫的，一方面是來自對中國自身的衰弱與西方文明的憧憬，而對中國傳統的佛、道宗教產生失望與質疑同時也對西方的基督宗教文明產生了濃厚的興趣；但是另一方面，中國對基督宗教的反感去也隨著西方勢力在中國的日益發展而反感日盛。自〈南京條約〉開放傳教士進入中國境內以後，基督宗教一直被中國人視爲是西方列強在中國的文化勢力的延伸。基督教一直是「西方」在中國的基督教（Christianity in China）而不是中國的基督教（Chinese Christianity）；基督教會是在西方在中國的教會（Church in China）而不是中國的教會（Chinese Church）。也因此，基督宗教基於政治考量始終被視爲是外來的勢力。在許多名人如孫中山、蔣介石都是基督教徒而讓民眾對其感到興趣的同時，基督宗教是帝國資本主義的附庸這一印象也同時深植人心。民國初年的「非基運動」和基督教的「本色化運動」也是源於這種矛盾心態而產生的。²³

雖然對西方文明的認同成爲一個趨勢，但是這股趨勢並非馬上就成爲共識的，「現代」與「傳統」的矛盾瀰漫於民國肇興後的中國社會，這股浪潮最先是從知識份子蔓延開來的。新一代的學者（年輕學者）較能接受變局，因此，他們能夠正視西方文明的勢不可當，也能理解到借用西方文明在中國的實踐或許是一個可行的選擇。但是仍有許多耆老或熱愛中國文化者對西方文明仍然相當排斥與反感，他們堅持傳統中國文化的優越性，認爲當時的情況只是如中國歷史上夷狄入侵的情況，時間一久終會回復正常。還有一些知識份子基於中國的具體國情與

²³ 「非基運動」是指 1922 年開展爲時六年的知識分子和青年學生批判基督教的運動，即是一場「反基督教」運動；「本色化運動」是指基督教人士開始思考如何成爲「中國基督教」這一命題上所做的種種努力，「本色」即是指「中國色彩」而言。關於這兩個概念，可以參考葉仁昌，《五四以後的反對基督教運動—中國政教關係的解析》，姚民權、羅偉虹，《中國基督教簡史》，（北京：宗教文化出版社，2000 年），頁 155-189；段琦，《奮進的歷程—中國基督教的本色化》，（北京：商務印書館，2004 年。）

西方文化的差異，對西方文化的內涵始終抱持著「欲拒還迎」的矛盾心理，也因此使得自身的立場顯得搖擺不定。²⁴

事實上，在清末的「廟產興學」運動中，傳統的佛、道教在對道觀、寺廟的產權上已經受到很大的衝擊。²⁵民國初年，宗教法規也是站在政權的管理和掌控的角度，來思考和看待宗教團體和活動的定位。特別是民國四年由袁世凱政府頒佈的〈寺廟管理條例〉，更直接將宗教視為政權管理下的一環，不但廢止各宗教寺廟的章程，還將僧道資格的取得和具體作為改由政府頒給和管理，這種近乎解散佛道組織，由政權直接管制寺廟事務，指揮僧道的措施，在當時引起佛道界很大的反彈。²⁶民國十年北洋政府頒佈〈修正寺廟管理條例〉，但是卻不敵「打倒迷信」的訴求，特別是北伐訓政時期興起「破除迷信運動」，各地拆廟逐僧，搗毀佛像，對佛道財產的侵佔與攻擊更加激烈，佛、道教界依然不能受到法律的真正保護，「破除迷信運動」在民國十七年又與第二次廟產興學結合，對兩教危害愈烈。民國十八年國民政府又頒佈新版的〈寺廟管理條例〉以及〈監督寺廟條例〉，然而對宗教依舊無法落實宗教保護政策。

可以說，在當時的氛圍下，宗教被視為是迷信落後的思想，或是阻礙進步的舊思維，²⁷特別是當時的一些寺廟組織往往與當地的仕紳或資產階級結合，造成原本該屬於超然於世外的宗教組織，變身成為壓制人民的特權階級。這也使得一般人對傳統宗教的印象，在精神面和現實面都相當負面。因此，在反迷信、反特權的訴求下，宗教自然成為被大力清算、鬥爭和整肅的對象。儘管當時的政權有心整頓宗教，但是由於政局的混亂以及民眾對宗教的反感，政府的種種作為都是徒勞無功。

理解了民國初年到訓政時期的政治與宗教關係，我們就可以理解中共在建政

²⁴ 例如梁啟超就是一個最明顯的例子，參見史景遷（Jonathan D. Spence）著，溫洽湓譯，《天安門—中國的知識份子與革命》，（台北：時報文化，2007年），頁66-68。

²⁵ 張之洞的一篇〈勸學篇〉，開啓了「廟產興學」政策的想法與施行，也造成了佛、道兩教莫大的災難。關於「廟產興學運動」的種種來龍去脈與影響，可參閱黃運喜，《中國佛教近代法難研究：1898~1937》，（台北：法界出版社，2006年），頁75-132。

²⁶ 清朝末年，由於國力積弱不振，為了應付龐大的教育經費，因此清政府將寺廟、道觀，宗廟祀堂的財產沒收作為「廟產興學」措施之用，這使得宗教界受到很大的壓迫與打擊。然而民國成立後，各地軍閥依舊打著「廟產興學」的口號，強奪與佔據寺廟資產。由於佛、道教人士的反彈與大力奔走，民國政府於民國二年六月頒佈〈寺廟管理暫行規則〉七條，然而由於是暫行性質，因此內容不盡完善，無法解決寺廟的各種問題，民國四年正式頒佈的〈寺廟管理條例〉，內容卻是相當嚴苛，對佛、道教的管理極盡控制之能事，甚至廢止佛、道教各教會的章程，以行政官直接管制寺廟事務，指揮僧道的措施，對佛道兩教的衝擊很大。而其後政府所頒佈的各種法律，也無法真正落實宗教保護政策，關於這一段歷史，可以參見釋靜心，〈論宗教法制與行政管理〉，收錄於內政部編印，《宗教論述專輯第》第三輯，（台北：內政部印行，2001年），頁86-93。

²⁷ 這種觀點在當時幾乎是當時所有知識分子的共同認知，不管是國民黨、共產黨或其他知識菁英，都認為宗教是中國落後的象徵，是阻礙中國進步發展的阻力。參見 Chan Kim-Kwong, Alan Hunter, "Religion and Society in Mainland China in the 1990s," *Issue & Studies*, Vol.30, No.8, (August 1994).

以後對宗教的種種作為，其實不是一個橫空出世的作法，而是順應著這個時代的氛圍發展下來的。這個時代的知識氛圍是處於一個矛盾與摸索的階段，知識型也是處於一個不斷的解構與建構的階段，各種論述並起，而伴隨著論述而生的權力網絡也是彼此競逐。然而這些論述競逐的背後有一個最重要的核心點，那就是如何讓中國的國家建構能夠往現代化的方向上邁進，而這背後又夾雜著對西方列強的思想技術又想學習但又排斥的矛盾心態。而這也促成了中共早期的知識分子在接受馬列主義的同時也接受其宗教論述。

馬列主義的宗教論述是從屬於革命範疇的，馬克思本人並未單純的對宗教做過任何明確的定義，而是散見在其各種革命或階級論述中，馬克思的宗教批判是立基於宗教對政治、社會和人性範疇的宰制，以及由此延伸而來的種種階級壓迫和不平等問題，而對些論述對當時飽受列強欺凌亟思變化圖強的中國知識分子而言，是馬克思的其他論述一樣都是相當具有吸引力或說服力的。

例如作為中共早期領導者的陳獨秀就認為宗教是經濟基礎上面的建築物，是受到地理環境和社會條件影響所產生的，這種看法也影響了他對不同宗教的好惡認知，包括他主張「宗教信仰自由」與「政教分離」；²⁸而另一位共黨中共的先驅者李大釗則認為宗教是由於人類對自身生命的缺陷和對大自然力量的畏懼所產生的，並且由此衍生出種種不平等關係，他甚至認為「宗教本質全係不平等關係的表現」，強調經濟是宗教的基礎，並且認為宗教是妨礙人類進步的東西，也因此，他反對宗教信仰自由，認為只有在人們跳脫出迷信的束縛時，信仰自由才有意義，所以他主張人民應該有「不信仰宗教的自由」。²⁹而中共的另一位革命元老惲代英則把宗教視為是一種心理上的因素，認為是人類情感上的寄託，但是他只是強調個人的「宗教觀」，卻不是提出一套具有社會革命意涵的宗教分析或論述。³⁰

嚴格來說，中共從建黨到革命初期對宗教的確只有一些基於馬列宗教思想而來的宗教看法與政策，還談不上有一套完整的宗教論述作為政策背後的操作邏輯。真正要說得上宗教論述雛形的產生，則是要到毛澤東的意識型態在黨內定於一尊以後才逐漸明確化。這一方面是由於毛澤東在中共黨內逐漸取得領導地位，另一方面也是由於他在國家建構的基礎上，提出了統一戰線的概念，從而使得中共在將宗教納入統一戰線的過程中，逐步發展出從屬於國家建構概念範疇下的宗教論述。

²⁸ 關於這一段論述，參見陳獨秀，《陳獨秀文章選編》（中），（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1984年），頁76,377。

²⁹ 李大釗並不反對「宗教自由」，指示他認為人民也應該擁有不信仰自由的權利，從他的觀念上來看，「信仰自由」比較像是一種時代下的權宜，不信仰宗教的自由才是他心中的對宗教信仰的真正想法。參見李大釗，《李大釗全集》，第四卷，（河北，河北教育出版社，1999年），頁74,75,102,275-276,437。

³⁰ 陳始發，《新中國宗教歷史考察》，頁20-21。

第四節、毛澤東時代政教關係與知識氛圍

毛澤東時代的宗教論述或宗教政策並不是一個單一的論述範疇，而是附屬於其意識型態建構的範疇之下的。在革命時期，其宗教論述是附屬在革命思維之下，所以這個時期「愛國主義統一戰線」概念是其主要論述依據；而在建政以後，宗教論述則是附屬在其整體社會主義國家建構思維之下，因此此時以「宗教思想改造」成爲其宗教論述與政策的核心。弔詭的是，兩個時期他都以強調「宗教信仰自由」作爲背後的核心價值，但在實踐過程中，他其實是一直往強調「不信仰宗教的自由」方向在發展與邁進的。

我們必須知道，在當時中國的時代氛圍下，作爲上層建築的宗教在當時也是作爲被重新審視與對待的範疇，而這種審視與對待是從整體國家建構如何可能的觀點上出發的。因此，當毛澤東在延安通過「馬克思主義中國化」的意識型態建構將國際派打倒並將其意識型態思想定於一尊以後，他的宗教論述也逐步發展成黨內的最高政策依據，儘管當時在黨內容或有不同意見，但是在毛澤東大權在握的情形下，毛澤東的宗教論述成爲黨內的主流，也成爲黨內其他宗教論述建構必須依循的方向。

分析毛澤東的宗教論述，我們可以發現，這種權力論述的建構是附屬於另一個更大的權力/論述，亦即國家建構的範疇中的，毛澤東的宗教論述也都是環繞著這個方向在思考的。也因此，毛澤東在隱含於國家建構權力/論述的拼搏過程中所遭遇到的問題，不但是他意識型態建構的思考點，也是他思索宗教論述的思考點。

也因此，毛澤東雖然在年幼時代曾經受過佛教思想的薰陶，³¹然而當他從事革命以後似乎全然無法看到佛教對他的影響，這應該與他將思想全然放在階級矛盾上因此認爲「佛教是大地主階級利用的宗教」有關。³²

毛澤東最爲人所熟知的宗教論斷，應該就是他在 1927 年 3 月所做的《湖南

³¹ 參閱羅斯，特里爾(Ross Terrill)著，胡爲雄、鄭玉臣譯，《毛澤東傳》，(北京：中國人民大學出版社，2006年)，頁9；劉毅強，「毛澤東宗教思想研究」，《黃河科技學報》，第7卷第2期，2005年6月，頁51。

³² 這是毛澤東在 1930 年所做的「尋烏調查」中的一句話，此時毛已經將傳統宗教與地主階級結合在一起，參閱毛澤東，「尋烏調查」，引自《毛澤東文集》第一卷，(北京：人民出版社，1993)，頁180。

農民運動考察報告》，他觀察當時中國具體國情，並且把「政權」、「族權」和「神權」、「夫權」四者看成是中國封建階級生成的對農民的主要束縛，³³強調代表階級力量的「政權」和「神權」之間彼此相互依存、辯證的關係。也因此，毛澤東認為，「菩薩是農民立起來的」，如果要解放這種束縛，就必須通過社會主義革命讓人民從這些束縛理解放出來，讓人民脫離神權的束縛，則人民自然會「用自己的雙手丟開這些菩薩」。在毛澤東的認知裡，中國歷史上的政權與神權都代表了宰制階級，而且兩者往往是結合在一起的；宗教不是安慰人民心靈或帶來超俗希望的神聖場域，而是通過心理制約在現實中束縛農民的枷鎖；政權通過神權建構符號或心理意義上的正當性和合理性，而神權則通過政權的認證而進行在世俗行為上的剝削或宰制，政權和神權其實都代表封建社會下的資產階級，都是廣大人民所必須革命、反對與打倒的對象。

毛澤東在提出這篇看法時在黨內並非舉足輕重的人物，³⁴但是他的宗教觀點倒是相當程度的符合且反映了中共黨內對待宗教的看法，這使得他的論述與當時的權力網絡是結合而非背離。通過一些文獻我們發現，中共在革命初期對宗教的態度相當程度的反映了毛澤東的看法。1928年共產國際第六次大會通過的《共產國際綱領》中就列有反宗教的言論，強調對宗教的鬥爭是具有特別重要的地位，值得注意的是，這裡的「宗教」範疇主要是針對與帝國主義關係「密切」的教會而言。³⁵而1930年5月中共通過《土地暫行法》規定，凡屬於祠堂、廟宇、教會、官產佔有的土地，一律無償沒收，因為中共認為這些土地都是鄉紳土豪壓榨農民所取得的，自然必須沒收。1931年12月《中央關於蘇區赤色工會的任務和目前的工作決議》中規定「和尚、道士、牧師等宗教的負責人可以在蘇區做工，但不能加入工會組織，已加入者肅清出去。」³⁶這樣的政策所表現出來的是中共對宗教的不友善態度。通過馬列主義革命觀和新中國國家建構的觀點，對中共而言，宗教不是做為西方帝國主義侵略中國的輔助力量，就是傳統封建力量的重要

³³ 毛澤東在〈湖南農民運動考察報告〉中提到：「---中國的男子，普遍要受三種有系統的權力的支配，即（一）由一國、一省、一縣以致於一鄉的國家系統（政權）；（二）由宗祠、支祠以致於家長的家族系統（族權）；（三）由閻羅天子、城隍廟王以及土地菩薩的陰間系統以及由玉皇上帝以至各種神怪的神仙系統—總稱為鬼神系統（神權）。至於女子，除受上述三種權力的支配之外，還受男子的支配（夫權）。這四種權力—政權、族權、神權、夫權，代表了全部封建宗法的思想和制度，是束縛中國人民特別是農民的四條極大的繩索。-----菩薩是農民立起來的，到了一定的時期農民會用自己的雙手去丟開這些菩薩，無須旁人過早的代庖丟菩薩。」，參見《毛澤東選集》第一卷，（北京：人民出版社，1966年），頁31-33。

³⁴ 毛澤東在早期中共黨史上的地位並不甚重要，一九二〇到三〇年代，毛只是黨內一個小角色，而且由於其過激的言論與作法，使他經常受到黨內當權人士的排擠而抑鬱不得志，當時中共的領導人陳獨秀對毛澤東頗為排斥，毛澤東在「四大」時甚至連中央委員都當不上，「五大」更被排除在領導核心外，直到35年的「遵義會議」後，毛才真正的進入了權力核心。參見史景遷（Jonathan D. Spence）著，溫洽溢譯，《追尋現代中國—革命與戰爭》，（台北，時報文化，2001年），頁527-534；韓作，〈毛澤東評傳〉，（台北，天元出版社，1987）頁117-173，239-278。

³⁵ 汪學文主編，《中共與宗教》，（台北：國立政治大學國際關係研究中心出版，民75年），頁6。

³⁶ 王冬麗，「抗日戰爭時期中國共產黨的宗教政策研究」，《寧夏黨校學報》，第7卷第5期，2005年9月，頁28-29。

組成部分，都是新中國革命或建構過程中的阻礙力量，都是必須鬥爭和清除的對象。

值得注意的是，在此時，中共的「宗教信仰自由」政策已然提出，1931年11月中華蘇維埃第一次全國代表大會通過《中華蘇維埃共和國憲法大綱》，裡面提到「宗教信仰自由」的部分是「中國蘇維埃政權以保障工農勞苦民眾有真正的信教自由的實際為目的。」後面提到「一切蘇維埃公民有反宗教宣傳的自由，帝國主義的教會只有在服從蘇維埃法律時才能允許其存在。」這裡所提出的「宗教自由」內涵一直被使用到1945年中共的「七大」政治報告。³⁷換言之，《憲法大綱》的革命性和階級性當相當強調，是帶有明顯的時代烙印下的產物，「信教自由」只屬於「工農勞苦群眾」，其他的階級全然被排除在適用性之外。³⁸而對「廣大的人民信教群眾」和「(階級)宗教專業人士」的對待方式也是截然不同的。³⁹

雖然中共在革命初期並不排斥其對「資產階級宗教」的反感，然而隨著革命實踐與日本侵華的發展，中共對宗教的態度有了改變，這種改變並非中共對宗教的看法有了轉變，而是因應現實局勢的變化對宗教政策做出了調整。雖然中共是把宗教當成是一種敵對異己的力量在看待，然而中共對待宗教的態度與現實情勢的發展是息息相關的，因為此時的中共決定與宗教建立統一戰線聯盟的關係；宗教統一戰線聯盟的建立一方面可以獲得宗教力量的支持；另一方面也可以安撫在尚未「親手把菩薩丟棄」的廣大農民群眾的心。而這種論述轉向的主要確立者相信就是毛澤東。

也因此，毛澤東在此時發表了許多與「愛國宗教統一戰線」有關的言論，中共中央也執行了許多相同的政策。例如1940年1月《新民主主義論》提到的，一方面將帝國主義和半封建文化視為是新中國國家建構的主要阻礙，是應該被打

³⁷ 參見陳始發，《新中國宗教政策的歷史考察》，頁30

³⁸ 參見陳始發，《新中國宗教政策的歷史考察》，頁30-31。

³⁹ 這種心態在1936年中共中央通過的《陝甘蘇區土地鬥爭中的一些問題的決定》中的規定更是表現得十分徹底。1936年中共中央通過的《陝甘蘇區土地鬥爭中的一些問題的決定》中規定，凡在革命前當牧師、神父、和尚、道士、尼姑等者，----無選舉權、並不得分配土地，其個人私有之土地，以出租於農民剝削地租者，應一律沒收之。至於寺廟、廟觀、教堂等公產、應當由當地群眾決定是否應該沒收，在當地群眾迷信心理未消滅前，不應強制沒收，而引起反感」。參見王冬麗，〈抗日戰爭時期中國共產黨的宗教政策研究〉，頁28-29。可以說，此時的中共在定義「宗教」這個範疇時，明確的將宗教界區分為「非專業的宗教人士」和「專業的宗教人士」，兩者的對待方式是不同的，前者的政治和宗教信仰權利都被保留，而後者則被視為與軍閥官僚資本家和反革命分子同樣沒有種種政治上的權利。對此時期的中共而言，統一戰線的作法已然浮現，對信仰宗教的廣大農民群眾和屬於資產階級的宗教上層份子的對待是截然不同的。換言之，中共的宗教統一戰線論述勢將宗教界區分成可以結合的人民（信仰宗教）和必須打擊的敵人（高層宗教份子），這種區分方法，使得中共的宗教論述在通過革命具體實踐和國家建構的思維下得到進一步的明確，即宗教在國家建構下是可以通過統一戰線而存在的，宗教內部也必須區分出朋友和敵人。可以這樣說，在革命實踐的過程中，中共雖然把宗教視為是舊傳統的一部份，或是與帝國主義同流合污而必須被肅清的對象，但是一方面意識到宗教在廣大人民群眾的力量，因此，中共也開始推動與宗教界的統一戰線。而這種論述的確立，也影響了中共之後宗教操作的轉變。

倒的東西，但另一方面又強調共產黨員可以和宗教建立統一戰線關係，只是不能被同化。⁴⁰而 1942 年 1 月中央政治局通過的《中共中央關於抗日根據地土地政策決定之附件》中規定：「宗教土地（基督教、佛教、回教、道教及其他教派的土地），均不變動。」⁴¹以及 1944 年 2 月 21 日、7 月 22 日，中共中央連續發佈〈關於重視天主教、耶穌教教民工作的指示〉、〈關於爭取教民的指示〉時指出，「爭取教民是我黨不可疏忽的任務。」⁴²更是明顯的可以看出中共爲了統一戰線的需要對宗教做出的妥協。而毛澤東在 1945 年 4 月發表的《論聯合政府》提到要尊重各宗教的信仰自由並取消對宗教信仰自由有所壓制的法令。⁴³在這裡，我們還是必須指出，中共的宗教論述是具有差別對待的，這裡的人民指的是廣大革命群眾，但卻不包含被中共視爲敵人的宗教界上層人士。⁴⁴

對中共而言，宗教雖然是與「封建傳統」或「帝國主義」合流而必須在國家建構過程中被推翻、打倒的東西，但是由於新中國革命與建構的過程需要群眾的支持與參與，伴隨這種思考而來的就是對統一戰線的落實，宗教統一戰線的落實不僅拉住宗教信眾的心，也等於是拉住了廣大人民群眾的心。然而，對宗教內部的二分法對待以及強調共產黨員不能贊同或是加入宗教，代表中共對宗教的容忍與操作是基於革命的需要，中共對宗教在本質上仍是充滿敵意的，對中共而言，基於統一戰線的需要結合宗教群眾，不代表就認同了宗教，宗教在新中國的建構中依舊是代表封建傳統和帝國主義勢力展現的場域。也因此，在建政以後，「統一戰線」的階段性任務結束，「宗教改造」成爲新的中共宗教政策。

雖然毛澤東在各場合的講話也不斷提及尊重宗教的「信仰自由」言論，但是在他的認知裡而言，宗教還是以一個代表帝國主義、資本主義、舊階級勢力而存在需要被改革、整肅的範疇。⁴⁵也因此，宗教之所以在建政後遭到嚴厲的打壓，

⁴⁰毛澤東在〈新民主主義論〉中提到「---半封建文化，---凡主張尊孔讀經、提倡舊禮教舊思想、反對新文化新思想的人們，都是這類文化的代表。帝國主義文化和半封建文化是非常親熱的兩兄弟，他們結成文化上的反動同盟，反對中國的新文化。這類反動文化是替帝國主義和封建階級服務的，是應該被打倒的東西。」而在另一段文字中也提到「共產黨員可以和某些唯心論者甚至宗教徒建立在政治行動上的反帝反封建的統一戰線，但是絕不能贊同他們的唯心論或宗教教義。」參見毛澤東，《毛澤東選集》，第二卷，（北京：人民出版社，1966 年），頁 655。

⁴¹王冬麗，〈抗日戰爭時期中國共產黨的宗教政策研究〉，頁 29。

⁴²中共中央指出「天主教全國有教徒 400 萬，華北有 150 萬，綏遠有 22 萬，這是一個大問題，日本人及國民黨均在爭取教民，必須引起我黨注意，爭取教民是我黨不可疏忽的任務。」參見任杰，《中國共產黨的宗教政策》，頁 451。

⁴³毛澤東在《論聯合政府》中提到：「要求取消一切鎮壓人民的言論、出版、集會、結社、思想、信仰和身體等項自由的反動法令，使人民獲得充分的自由權利。」並且「根據信教自由的原則，中國解放區容許各派宗教存在。不論是基督教、天主教、回教、佛教及其他宗教，只要教徒們遵守人民政府法律，人民政府就給以保護。信教的和不信教的各有他們的自由，不許加以強迫或歧視。」毛澤東，《毛澤東選集》，第三卷，（北京：人民出版社，1966 年），頁 1012，1041。

⁴⁴何虎生，《中國共產黨的宗教政策研究》，（北京：宗教文化出版社，2004 年），頁 146-147。

⁴⁵例如毛在批判佛教時說：「拿佛教來說，他同帝國主義聯繫較少，基本上是和封建主義聯繫著。因為土地問題，反封建就反到了和尚，受打擊的住持、長老之類。這少數人打倒了，「魯智深」就解放了。」雖然他接著又說：「我不信佛教，但也不反對組織佛教聯合會，」這目的是爲了「聯

一方面來自宗教在毛澤東的思維裡是束縛人民的，不只表現在其對人民的心理層面，也反映在宗教份子/宗教團體所擁有的資產上，這使得許多宗教團體成爲與地主、資產階級站在同一陣線而成爲毛所欲打倒的對象。⁴⁶

這種作法一方面雖然來自毛澤東對宗教出於階級矛盾的反感，但另一方面相信也來自毛澤東對論述/權力操作的需要。宗教意識型態與中共意識型態的矛盾固不待言，而宗教意識型態背後所隱含的「神權」權力如果不徹底整肅，則會相當程度的弱化政權的統治正當性和絕對性，特別是在中國這個農民佔 80% 的廣大地區，宗法社會的信仰已經根深蒂固的與人民的生活結合在一起，不徹底破壞人民對宗教信仰的依賴，則社會主義意識型態的優位性無從建立，毛澤東在其後想推動社會主義建設（如農民公社）也無法真正落實。

從這樣的觀點來看，建政後中共對佛、道教的進行「改造」，希冀人民從傳統宗教的束縛中解放出來，是代表毛澤東對傳統宗教論述背後權力的清算與整肅。那他對基督教的「改造」，就代表他對外來論述背後的「神權」，以及隱含在這個「神權」背後的其他（西方）世俗權力的清算與整肅了。傳統宗教是可以在統一戰線的思維下經過「循循善誘」的「改造」而成爲社會主義新人，但是如果這個宗教/宗教團體不是統一戰線下的同盟者，而是敵對勢力的結盟者，那對待的態度與作法就全然不同了，對敵人可是要劃清界線並且要嚴厲的教育和改造的。⁴⁷

事實上，如果從論述/權力的角度來看，則基督宗教始終是毛澤東或中共的心腹大患。在當時的時代背景下，基督宗教背負著祂伴隨帝國主義槍砲一起傳入中國的原罪。雖然基督宗教當時在中國已經有相當的影響力，也相當程度的融入中國社會，但是對中共而言，基督宗教背後的「外來」/和相對於中國的「他者」色彩，使祂始終與外國勢力和帝國主義、侵略者的形象具有一定程度的連結，這也顯示他背後代表的是一套獨立或自外於中國的權力系統，然而這套權力系統卻通過宗教論述滲透並且在中國安身立命，這是何等嚴重的大事。

也因此，中共建政後，對基督教的「迫害」一方面表現在斬斷祂與外國勢力

合起來劃清敵我界線。」毛澤東，《毛澤東選集》，第五卷，（北京：人民出版社，1977年），頁68。

⁴⁶ 毛澤東在早年曾經對宗教人員及其所佔土地、政治態度等進行了具體的階級的分析，參見毛國慶，「論毛澤東宗教思想」，《山東醫科大學學報社會科學版》，1994年第1期，頁58。

⁴⁷ 毛澤東在1950年6月〈不要四面出擊〉一文中提到「帝國主義在我國設立的教會學校和宗教界中的反動勢力」，強調「這些都是我們的敵人。」在1951年2月〈中共中央政治局擴大會議決議要點〉是提到「知識份子、工商業家、宗教家、民主黨派、民主人士，必須在反帝反封建的基礎上將他們團結起來，並加以教育。」而在1952年8月〈團結起來，劃清敵我界線〉中提到「各民主黨派和宗教界要進行教育，不要上帝國主義的當，不要站在敵人方面。」這些話中的宗教或許可以認爲是毛澤東對中國境內所有宗教團體的指示，但更可以看成是針對與帝國主義關係密切的基督宗教而言。參見毛澤東，《毛澤東選集》，第五卷，頁22、37、68。

的聯繫上；另一方面則表現在要將基督教納入國家政權的管轄之中的迫切感。可以說，相較於佛、道等其他宗教，中共對基督宗教多了一份不信任感，並且由此延伸出一種焦慮感，基督宗教的存在似乎象徵著外來勢力的生根茁壯，而基督宗教所形成的「宗教身體」不只是獨立於「社會主義政權」/身體之外，甚至也是獨立於「中國」身體之外的，⁴⁸這種雙重的疏離獨立，使得中共對改造基督宗教的心態和作法充滿急迫與粗暴，對基督教的「改造」與「迫害」也就相當嚴厲。一方面積極推動中國基督教的三自（自傳、自治、自養）運動，⁴⁹另一方面則大力取締迫害與其他國外勢力有接觸或無法納入國家機器掌握的「地下」基督教徒⁵⁰。這也是希望將基督宗教論述消解於社會主義意識型態論述之中，從而使隱含於背後的權力機制消解於無形。

當然，就如我們前面所提到的，中共的宗教論述/權力的思維是附屬於國家建構範疇下的，因此，如果我們從整體的觀點來看待中共建政後對宗教的迫害，這其實是具有兩方面的意涵，一方面是基於改造和運動的普遍性，在中共建政初期的種種改造或運動過程中，被迫害和整肅的團體、個人為數不少（例如富農、地主、資產階級、知識份子），宗教也是作為需要被「改造」的一份子而在種種運動的過程中受到迫害；另一方面則是針對宗教本身的特殊性，宗教是一種內化的東西，是人民「生活中的鴉片」，是人民心理深處的東西，宗教的存在使得人民擁有一個從實際身體延伸出去的「宗教身體」，這種「宗教身體」形成阻礙了社會主義新人的建構，因為，社會主義身體建構所需要的認同感與革命所需要的熱忱很難在宗教身體上獲得實踐，宗教所建構的彼岸世界和教條信仰取代甚至會取消了社會主義革命者對此岸世界的實踐可能。因此，對中共而言，宗教是一種必須從人民心理徹底解放的東西，為了讓人民從宗教中解放出來，就必須通過種種方式取消、壓制宗教在人民心中的超然性或神聖性，讓原本被人民視為神聖的

⁴⁸ 這裡的「身體」概念是採用個人身體被放入國家「身體」建構，而使得「我的身體」意涵必須從屬於國家，從而使得「身體」從個人的、私密的生物意涵，被轉換成集體的、社會的政治意涵，並成為國家身體的延伸。這種中國近代規訓身體的過程與意涵，可以參考黃金麟，《*歷史、身體、國家—近代中國的身體形成 (1895-1937)*》，（台北：聯經，2001）。

⁴⁹ 1950年，時任中共總理的周恩來在全國工作統戰會議中指出「我們主張要同帝國主義割斷關係，如中國天主教還受梵諦岡的指揮就不行，中國的宗教應該中國人自己來辦。」他並且強調中國人要自立、自養、自傳的辦宗教，這樣，「基督教會就變成中國的基督教會了。」相同的觀點後來落實在中共中央1950年八月頒佈的〈中共中央關於天主教、基督教問題的指示〉中，〈中共中央關於天主教、基督教問題的指示〉中提到，為了把做為帝國主義侵略工具的教會，變為中國人自己辦的宗教事業，需要進行一系列艱苦複雜的工作。現在的任務之一，就是要在基督教、天主教的內部，利用各種機會和通過有愛國心的教徒，向教徒群眾進行愛國主義的宣傳，揭露帝國主義文化侵略與間諜活動的陰謀，領導和支持其中的愛國主義份子，團結虔誠教徒中的大多數，反對仍與帝國主義勾結的少數反動份子，有步驟的使教會擺脫帝國主義的影響及其經濟關係，把教會變成中國人自治、自養、自傳的宗教事業。這宣示與西方基督教會切斷臍帶的「三自運動」自此而生。而在1951年的〈關於積極推動宗教革新運動的指示〉則是表示，黨和人民政府必須積極引導基督宗教的革新運動，並具體指出作法。參見中共中央文獻研究室編，《*建國以來重要文獻選編*》，第1冊，頁186、222、408；第2冊，頁94-96。

⁵⁰ 關於基督教被迫害的過程，可以參閱沙百里著，耿昇、鄭德弟譯，《*中國基督徒史*》，（台北：光啓文化，2005年，）頁331-349。

宗教人士成爲俗民的一員（例如虛雲老和尚），徹底瓦解他們的神聖性，中共認爲唯有如此，才能瓦解/崩解宗教在人民心中對宗教所建構出來的信仰和教條，使得人民意識到宗教的虛妄性，而將自己從宗教身體中解放出來，並且投身於社會主義革命實踐中，成爲一個徹底的無神論者，也就是高華所說的「一個純淨的社會主義新人」。⁵¹而這種「新人」才是中國的「人民」，才配享有「宗教自由」的權利。⁵²

相同的思維也可以用來看待中共在面對西藏問題的處理上，毛澤東在建政以後，強力進行西藏解放運動，並且造成達賴的從西藏出走。⁵³對毛澤東而言，西藏問題不是宗教問題，而是政治問題；不是意識型態的差距與解放問題，而是主權與權力的實踐問題，對達賴神聖性與治理主權的否定，同時就是對毛澤東自己神聖性與權力主體的肯定。⁵⁴

然而，在從革命到建政的權力加持下，毛澤東在當時代的知識氛圍下建構具有自己特色的宗教論述，但是在他的實踐過程中知識氛圍也逐漸產生變遷，這種變遷是來自對社會主義實踐失敗而來的質疑與檢討，以及來自毛澤東自己的反省。對毛澤東而言，對宗教的「迫害」不是要通過行政手段去消滅宗教，而是通過對宗教神聖性的消解與挑戰，讓宗教回到世俗的層面來，然後就可以通過再教育、再討論的方式，讓人民對宗教的信仰轉移到社會主義上來。⁵⁵一如當時的延

⁵¹ 高華，《紅太陽是怎樣升起的：延安整風運動的來龍去脈》，（香港：中文大學出版社，2000年），頁435-436。

⁵² 這種改造可以從中共對「宗教信自由」適用範疇的變遷看出端倪。在1949年中共被視爲「臨時憲法」的《共同綱領》頒佈之時，關於宗教自由問題時的用語是「中華人民共和國人民有宗教信仰的自由」。而到了1954年的《中華人民共和國憲法》正式頒佈時，是以「中華人民共和國公民」作爲宗教權益的施行主體的。按照周恩來的解釋，「人民」和「國民」是有區別的，「人民」是指工人階級、農民階級、小資產階級、民族資產階級以及從反動階級覺悟過來的某些愛國民主份子，而對官僚資產階級在其財產被沒收和地主階級在其土地被分配以後，消極的是要嚴厲鎮壓他們中間的反動活動，積極的是要更多的強迫他們勞動，使他們改造成新人。在改變以前，他們不屬於人民範圍，但仍是中國的一個國民，暫不給他們享受人民的權利，卻需要他們遵守國民的義務。」參見中共中央文獻研究室編，《周恩來統一戰線文選》，（北京：人民出版社，1984年），頁147。

⁵³ 關於這一段歷史的詮釋，中共官方以內地的研究者和其他地區的研究者自然有截然不同的解讀意涵，並且至今仍是爭議不斷。官方說法可參見陳金龍，《前揭書》，頁173-175；其他說法可參照馬顏克·西哈亞（Mayank Chhaya）著，莊安祺譯，《達賴喇嘛新傳——人、僧侶和神秘主義者》，（台北：聯經，2007年），頁70-100。

⁵⁴ 中國作家王力雄在2002年4月英國的〈新左評論〉（New Left Review）中提到：「毛澤東和達賴誰強誰弱，藏人透過事實看得很清楚，昌都戰役，西藏全部精銳兵力在解放軍面前如摧枯拉朽，達賴只能逃到亞東去避風——原來他們一直五體投地崇拜的神，原來並非像他們所想像的那樣戰無不勝、無所不能；——（在文革時代）在相當程度上，他們是把心中的神，從達賴喇嘛換成了毛主席，——家家掛毛澤東像，每天對畫像鞠躬，手捧『小紅書』，背誦最高指示，與過去家家供奉達賴畫像，對其叩拜、祈禱念經沒有本質區別。」雖然王力雄的分析充帶有意識型態的偏見，更把信仰的內涵簡單化到充滿謬誤，但是卻也反映出毛澤東的「神化」心態在西藏問題上的表現。轉引自馬顏克·西哈亞（Mayank Chhaya）著，莊安祺譯，《前揭書》，頁95-97。

⁵⁵ 毛澤東在1957年2月〈關於正確處理人民內部矛盾的問題〉中曾經提到過：「不能用行政命令去消滅宗教，不能強制人們不信教。不能強制人們放棄唯心主義，也不能強制人們去相信馬克思主義。」因爲他認爲「凡屬於思想性質的問題，凡屬於人民內部的爭論問題，只能用民主的方式

安整風時代社會主義新人的鍛造一樣。

在文革出現前的一段時日，由於社會主義實踐上的種種偏差，相信是毛澤東對在中國如何繼續進行社會主義改造和實踐產生疑惑和焦慮的時候。或許因為如此，毛澤東開始重新回頭思考如何重新實踐或修正他的社會主義理想，對宗教的態度在此時也表現出一種新的寬容態度，對始終無法通過整肅、改造方式來進行徹底瓦解的宗教問題也有了不同的體認。⁵⁶他曾經在 1961 年同十世班禪談話中提到研究宗教問題與做好宗教工作之間的關連性與重要性，⁵⁷也認為中國對宗教問題的研究水平低落。⁵⁸毛澤東在此時或許真正意識到，對宗教的改造必須通過對宗教內涵的汲取與轉換，並且通過社會主義進入宗教這樣的轉換，才有可能讓人民真的從宗教範疇過渡到社會主義範疇，讓人民從宗教中解放出來。毛的這種轉變可能是因為宗教勢力/宗教團體在建政後的改造運動中都遭到嚴厲的整肅，但是對宗教信仰卻無法因此而根除，毛澤東開始思考如何通過馬克思主義引導、轉化宗教內涵的問題。

然而，就如我們前面所提到的，宗教在當時的中國是附屬於政治範疇之下的，而當時的毛澤東不管是基於權力鞏固的需要，還是出於社會主義淨化觀的思考，在有心人士的推波助瀾之下，毛澤東與其追隨著在中國掀起了一波千年未有的浩劫—文化大革命。

文革時代的宗教迫害，是在一種失序狀態下進行的，這時候整個中國大陸都陷入一種瘋狂整肅、淨化的氛圍之中，在「破舊立新」口號喊得震天價響的時候，幾乎所有的舊事物都難逃被破壞、整肅的命運，更遑論被視為是「舊傳統」、「舊事物」的宗教。文革時期宗教界受到的迫害程度是難以估計的，根據中共官方在 1966 年 10 月針對中國 25 個中大城市所做的調查，文革以前這些地區宗教（天主、基督、佛、道、喇嘛等教）的寺院、教堂共 822 座，文革中被破壞了 754 座，比例高達 91.7%。⁵⁹各地都有大規模的破壞宗教建築的舉動，許多千年古剎和文

去解決，只能用討論的方法、批評的方法、說服教育的方法去解決，而不能用強制的、壓服的方法去解決。」毛澤東，《毛澤東選集》，第五卷，頁 368。

⁵⁶ 羅斯·特里爾著，胡為雄、鄭玉臣譯，《毛澤東傳》，（北京：中國人民大學出版社，2006 年），頁 362-363。

⁵⁷ 毛澤東提到：「我贊成有些共產主義者研究各種宗教的經典，研究佛教、伊斯蘭教、耶穌教等等的經典。因為這是個群眾問題，群眾有那樣多人信教，我們要作群眾工作，我們卻不懂宗教工作，只紅不專。」參見王作安，《中國宗教問題和宗教政策》，（北京：宗教文化出版社，2002 年），頁 3。

⁵⁸ 毛澤東在 1963 年的一個評語中寫道：「對世界三大宗教（耶穌教、回教、佛教），至今影響著廣大人口，我們卻沒有知識，國內沒有一個由馬克思主義者領導的研究機構，沒有一本可看的這方面的刊物。《現代佛學》不是由馬克思主義者領導的，文章水平也很低。」毛澤東，《毛澤東文集》，第 8 卷，（北京：人民出版社，1999 年），頁 353。

⁵⁹ 陳金龍，《中國共產黨與中國的宗教問題—關於黨的宗教政策的歷史考察》，頁 235。

化遺產在紅衛兵的「革命行動」中成爲一堆堆瓦礫灰燼。⁶⁰而宗教人士在文革中受到的對待更是令人難以想像，慘烈程度在中國歷史上實屬首見。⁶¹

值得一提的是文革並非是針對宗教而來的浩劫，宗教只是作爲一個代表舊傳統、舊事物而必須被打倒的符號，作爲革命急先鋒的紅衛兵要打倒、整肅的已經不是宗教的內涵，而是宗教所象徵的意義，這與中共在革命和建政初期整肅、改造中共的態度是不同的，後者是希冀通過整肅、改造宗教將人從宗教中解放出來；前者則是要通過消滅、打倒宗教來抹去宗教所象徵的舊時代印記，兩者雖然都對宗教造成相當程度的破壞，但是卻有著本質上的差異。

值得我們注意的是，毛澤東時代的權力/論述操作在上層和知識分子之間有很大的影響力，但是對將宗法社會民間信仰結合在生活中的一般民眾而言，則不是太關心。毛澤東的三面紅旗、人民公社在打破中國傳統宗法社會模式的同時，也順帶意圖解構傳統的民間信仰。但是隨著人民公社的失敗，這種意圖終究沒能成功，再加上文革時代對宗教/民間信仰的破壞，後毛時代宗教與民間信仰的反撲力量是不容小覷。

總的來說，毛澤東時代的宗教論述充滿權力拼博的考量，他拼博的對象包括了組織部分（例如宗教資產階級）和信仰部分（要讓農民親手拋棄菩薩），而這些來自宗教範疇的思考與其在整體政治意識型態的建構是扣連在一起的。因此，毛澤東的宗教思想始終扣緊「階級論述」，對內他強調封建舊階級、舊勢力通過宗教對人民的壓迫與宰制；對外他則強調外國勢力通過宗教對中國人民的壓迫與宰制，以此獲得人民對他的宗教論述的認同。也因此，在某個角度上來說，毛澤東其實在整肅中國傳統宗教的同時，也在新中國建構了以毛澤東信仰爲核心內涵的「新宗教」。⁶²

第五節、後毛時代的政教關係與知識氛圍

⁶⁰ 參見李廣毅，《共產主義宗教觀：中共「宗教自由」的真相》，（台北：政治作戰學校碩士論文，民 72 年），頁 238-242。

⁶¹ 關於中共在文革時期對宗教人士的迫害，在王章陵、汪學文、李約翰、沙百里等人的著作中則是描述的相當詳盡。特別是李約翰，由於親身經歷文革時期中共對基督教徒的種種迫害，因此寫出來的資料格外令人動容。在這些著作中，表現出來中共的是一個對待宗教殘暴不仁、迫害宗教不餘遺力的恐怖政權。參見王章陵，《馬列主義與宗教的衝突》；汪學文，《中共與宗教》；沙百里，《中國基督徒史》；李約翰，《從希望到幻滅：一個基督徒在中共政權下》，（台北：中國主日學協會出版社，1982 年）。

⁶² Ninian Smart, *The world's religions*, (Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press), 1998. pp446-448.

改革開放以後，宗教的定位與發展情況大為轉變，從毛澤東時代亟欲將宗教納入社會主義國家建構中而使之自然消亡的角色，轉變成將與社會主義長時間相適應的存在。這種思想貫穿了鄧小平、江澤民與胡錦濤時代，對宗教事務的重視與掌握，包括在「依法管理」和「積極引導」上，都有了不同以往的作法，顯示宗教範疇的問題在中共的官方認知中，已經具有愈來愈重要的位階。從〈十九號文件〉到〈六號文件〉的宗教論述建構；從 1994 年 1 月〈中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定〉和〈宗教活動場所管理條例〉在到 2005 年正式實施的〈宗教事務條例〉的宗教法規頒佈；從 1993 年，江澤民在「全國統戰會議」上面提出的宗教工作的三重點（三句話）到在「十六大」的報告中四次提到有關宗教的言論，都說明了中共對宗教範疇的處理和宗教事務的管理上，都已經逐步朝向一個現代化、全球化、世俗化的發展方向上來。但是還是要強調，這種發展是以「中國特色」/「與西方不同」作為前提的。

事實上，江澤民強調「民族、宗教無小事」，要全黨都必須「高度重視民族工作和宗教工作」，⁶³這其實也點出了中共看待宗教的態度。基於中國具體國情，中國的宗教問題其實是包含兩個範疇：一是宗教在國家與社會（市民社會）中位置與角色，另一則是國家與民族之間的問題。中國有許多的少數民族，這些少數民族背後的宗教信仰往往構成他們生活的全部，一旦中共希冀通過國家機器將他們從自己的信仰中解放出來的時候，往往會遭受極大的阻力甚至是失敗，這一點在毛澤東時代便已經表露無遺。因此，在毛時代處理民族宗教問題時，周恩來使用一種柔和方便的手段，將「民族宗教」與「宗教」的範疇相分離，讓宗教屬於社會階級範疇，而民族宗教則隸屬於是民族自治範疇而非宗教範疇，如此便讓民族宗教的工作被歸類到民族問題而非宗教問題。

如果我們按照上面的論述，將改革開放的後毛時代的轉變，視為一種自然而然的結果，那就全然忽略了傅柯的系譜學所要告訴我們的事。誠然，通過毛澤東時代的社會主義實踐，後毛時代的知識氛圍已經不同於革命和建政時期，但是，這種變遷的界線未必明顯，也不能代表必然會導致鄧小平時代的種種宗教論述和政策，換句話說，鄧小平時代的種種宗教論述和宗教政策，雖然是鄧小平在體認時代變遷下所做的改變，但是之所以會成為中共的主流宗教論述與政策系譜，還是經過一番權力拼搏的。對鄧小平時代而言，宗教雖然還是附屬於國家建構/政治範疇之下的，也因此，這種權力拼搏事實上還是通過政治範疇的權力鬥爭在進行的，宗教論述或政策依舊不是一個獨立被操作的範疇。

當然，鄧小平時代所進行的權力拼搏還是受時代的影響制約的，或說是時代

⁶³中共中央文獻研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規司主編，《新時期宗教工作文獻選編》，頁 250、253。

的轉變給了鄧小平機會。試想：如果說，中國還是處在毛澤東時代那種為社會主義建設與權力鬥爭而強調政治掛帥的時代；如果中國未曾經歷過文革破壞的洗禮讓中共領導和中國人民有了深刻的感受；如果中國在後毛時代不是鄧小平而是華國鋒、陳雲、李先念或是周恩來在世等人接位領導；如果中國不是因為強調發展生產力而讓經濟不斷的「翻幾翻」造成社會主義物質文明與精神文明的矛盾與落差。這些「如果」都影響了中國宗教知識氛圍的發展與變遷，上述任何一個或多個「如果」成真，都足以讓中國宗教論述發展系譜改寫。

隨著中共國家社會情勢的轉變，生產力的提升以及中國積極融入社會體系的影響，社會主義意識型態已經無法全然壟斷人民的思想需要，「三信危機」的出現以及隨著生產力發展而來的物質文明與精神文明之間的矛盾，讓馬列主義在意識型態領域的絕對性受到挑戰，代之而來的是對種種新思潮的追尋與探討，這其中當然也包括對馬列主義內涵的再詮釋。在這種時代氛圍下，對宗教思想的重新思考與渴求就再度被提及。

我們上述提及的時代變遷是表面因素，事實上，長期以來中共意識型態與宗教意識型態之間揮之不去、綿延不絕的鬥爭也是宗教意識與宗教範疇再度昂揚的主因。所以，如果說當代中共宗教論述與宗教政策發展系譜的面貌是權力拼搏的結果，那除了政治上的權力拼搏外，還包含政治與宗教範疇的權力拼搏。在毛澤東時代，很顯然政治權力在表面上佔了絕對的優勢，然而，隱含在這種絕對優勢之下的後遺症，在後毛時代才逐漸浮現上來。

毛澤東時代對宗教意識型態的鬥爭結果只獲得檯面上的勝利，檯面下各種宗教依舊保持活動，只是由明轉暗，同時也成為中共相當頭痛的問題。對宗教的取締，不但會激起宗教領域的反感與敵視，取締未竟其功的結果也會損及政府的威信反而助長宗教的聲勢或氣焰，同時，也使得社會中下層的各種宗教雜混其中而難以管制。鄧小平時代對宗教問題所展現的寬容與解放，相信也是一種盱衡情勢後的作法。從這個角度來看，宗教範疇通過社會網絡與政治範疇的權力鬥爭也是始終不斷的在進行的。

如果我們從意識型態/權力鬥爭的觀點來看，可以發現一個有趣的相似性。當時中共的意識型態與國民政府的意識型態是兩套不同的權力/論述系統，與當時國民政府建構官方的剿匪論述，但是中共卻通過親民論述與作法而獲得民心認同，使得國民政府無法將中共徹底根除，再加上日軍侵華的影響，以及西安事變後顯現的民心對中共的認同，使得國民政府無暇再顧及剿匪一事，而對中共改採聯盟懷柔的態度。這對比中共欲將宗教連根拔起卻始終未能成功的原因，也是因為民間的宗教信仰已經深植人心，再加上「發展生產力」這個首要目標轉移中共的焦點，使得中共必須對宗教範疇施以聯盟懷柔的愛國統一戰線作法，有異曲同

工之妙！

也因此，在經歷改革開放迄今近 30 年的權力拼搏過程中，中共對宗教範疇的論述與活動有限度的解禁，使得很多宗教論述和活動在不抵觸中共官方的底線下不斷出臺，連帶影響了中共整個宗教知識氛圍與實踐的轉變。這包括了中共信教人數比例的增加，以及中共的整體宗教論述內涵的多元化有絕對的關連性。

中國信仰宗教的人口有多少，一直是一個難以掌握的數字。這一方面來自中國的統計資料往往具有灌水或漏報之嫌，精確度令人質疑；而另一方面則來自不同宗教信仰的信教生態不同，例如佛教和道教以及民間宗教的界線往往難以確實釐清，一般人也搞不清楚，因此難以確實歸類統計。

根據 1982 年的〈十九號文件〉，中國信教的群眾，伊斯蘭教在解放初期約有 800 多萬人，現在約有 1000 多萬人主要是由於信仰伊斯蘭教的十個少數民族人口的增加；天主教在解放初約有 270 萬人，現在約有 300 多萬人；基督教在解放初期約有 70 萬人，現在約有 300 多萬人；佛教（包括喇嘛教）在藏、蒙、傣等少數民族中幾乎是全民宗教的信仰，佛教和道教在漢族中現在也還有一定的影響。另外，根據 1991 年中共國務院辦公室發表的《中國的人權現況》白皮書中提到：「佛教、道教、伊斯蘭教在中國的傳播比較廣泛，佛教、道教沒有嚴格的入教儀式，信教人數難以統計。----（少數民族）信奉伊斯蘭教的總人口達 1700 多萬人；全國信奉天主教和基督教的人數分別是 350 萬人和 450 萬人。」

而在 1997 年同樣是國務院新聞辦公室發佈的《中國的宗教信仰自由狀況》中，則明確的提到了「根據不完全統計，各種宗教信徒一億多人，宗教活動場所 8 萬 5000 餘處，宗教教職人員約 30 萬人，宗教團體 3000 多個。」而基督教徒更是快速成長到「約 1000 萬人。」顯示基督教的信眾人數，如果不是在之前一直被低估，就是在這短短的幾年間就飛快成長。而在鞏學增教授在 2007 年出版的《宗教問題概論》第三版中提到的信教人數數據，信仰藏語系佛教各民族的人口約有 700 萬人，信仰巴利語系佛教的各民族人口約有 150 萬人，信仰伊斯蘭教各民族的人口約有 2000 多萬人，天主教徒 500 多萬人；基督教徒 1600 萬人，至於道教和佛教的信眾人數則無法估計。⁶⁴顯見基督教徒的成長始終是最迅速的。

隨著中共官方對宗教論述的建構確立，中國學界對宗教的討論視野與範疇也隨之開展。改革開放以前，中國的宗教研究除了某些宗教歷史的有限研究外，幾乎都是一張白紙，對於宗教本質、功能等方面的討論幾乎都是一言堂，完全受意識型態和學術政治化的影響。⁶⁵80 年代初期開始，學界對宗教的本質、功能、作

⁶⁴ 鞏學增，《宗教問題概論》第三版，（四川：四川人民出版社，2007 年），頁 9。

⁶⁵ 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：漢語基督教文化研究

用以及中宗教的存在與發展的原因等做了廣泛的討論，不再單純的從意識型態的角度來分析宗教，而改由將宗教作為一種社會現象來考察，根據宗教的實際情況來說明社會主義時期宗教的性質與社會作用，最具體代表著作是羅竹風主編的《中國社會主義時期的宗教問題》，本書也可以視為是改革開放後從社會學的角度來探討宗教問題的先驅作品，也是為社會主義與宗教「相協調」做出理論論述的奠基者。⁶⁶而在 90 年代以後，學界更開始重視對宗教現狀和應用理論的研究，並且將中國宗教研究和世界宗教研究聯繫起來，從各種不同的面向對宗教進行考察與研究。例如張志剛的《宗教研究指要》，是把宗教作為一門具有科學意義的人文學科來開展其論述，內容著重在「宗教學」的介紹⁶⁷。王雷泉等人主編的《二十世紀中國社會科學：宗教卷》也是從同樣的角度出發，介紹當前中國的各個宗教研究。⁶⁸何光瀟的《宗教與當代中國社會》則是由宗教的歷史傳統來說明他們在當代中國社會所扮演的角色和作用。⁶⁹而由中國社會科學院世界宗教研究所主編的《宗教研究四十年》，通過社會學和人類學的視野，從歷史、文化和哲學等面向來論述 1964 年到 2004 年間宗教所的研究成果。⁷⁰另外，社科院宗教所從 1995 年開始每兩年出版一本的《中國宗教研究年鑑》，主要是記載和敘述各宗教每兩年間的研究成果和發展動態，當然也不乏大架構下的宗教歷史研究。⁷¹

值得注意的是，這些研究的論述主軸幾乎都還是從宗教世俗化的角度出發，環繞著宗教如何與社會主義相適應這個命題上做出社會學、人類學、心理學、哲學等各方面的研究，這自然與中共通過國家機器的權力行使在背後的操作有關。此外，中共也針對各個宗教做出了許多符合時代需要的論述。

當然，在中共開放或容忍宗教論述多元化的同時，作為一個威權政體，它必然不會浪費它的論述/權力行使能力，同時也不會讓這些多元的宗教論述跨出他預設的底線，甚至是形成另一套他所不能接受了論述/權力機制。也因此，如何讓官方宗教論述得以流傳，同時也掌控非官方宗教論述的發展，亦即如何操作宗教論述的生產與再生產，顯然是中共必須重視的。

這就必須從中共對生產與再生產機制的掌握來看，雖然它也大大的鼓吹出版自由，但是中國國內的出版品仍然需要經過一定程度的審核，這就注定了許多出版品必然跟著政府的論述或政策方向走，探討宗教研究的學術論述作品自然不例

所，2005），頁 52。

⁶⁶參見羅竹風主編，《中國社會主義時期的宗教問題》。

⁶⁷張志剛，《宗教研究指要》，（北京：北京大學出版社，2005 年。）

⁶⁸王雷泉、劉仲宇、葛壯主編，《二十世紀中國社會科學：宗教學卷》，（上海：上海人民出版社，2005 年。）

⁶⁹何光瀟主編，《宗教與當代中國社會》，（北京：中國人民出版社，2006 年。）

⁷⁰中共社會科學院世界宗教研究所編，《宗教研究四十年》，（北京：宗教文化出版社，2004 年。）

⁷¹參見曹中建主編，《中國宗教研究年鑑》，（北京：宗教文化出版社，1999-2004 年。）

外。

宗教學術研究從世俗化出發本來就是主流，因此這方面的宗教論述通常符合中共對宗教論述內涵的要求。但是歸屬於宗教範疇的宗教研究或論述也是在科學主義的前提下進行。例如涉及宗教靈感或神驗的部分，只能被視為神話或傳說軼事，中國古代宗教名著涉及宗教神驗部分的著述，也都被刪減或重新詮釋；而對中國古代神蹟或宗教經驗的研究，只能從科學的角度出發加以檢證甚至是否定。這種將宗教範疇研究歸結到人文社會科學的作法，也使得傳統宗教屬於信仰層面的內涵逐漸流失，而被賦予新的世俗化詮釋或解讀。如果說，中共的宗教世俗化的論述架構已經通過它的權力操作，以生產/再生產的機制落實成爲中國宗教研究的主流發展，相信是一點都不爲過的。

其實中共對整個宗教論述的生產與再生產是具有一套完整的掌控機制的。現階段中共負責宗教事務的最高行政機關是「國務院國家宗教事務局」，是中共「國務院」下的直屬機構。「宗教事務局」下面設有四個司（室），負責各項相關的宗教業務，其中業務一司負責佛、道、伊斯蘭教；業務二司負責天主、基督教等相關管理事務。此外，「事務局」下面也成立研究中心、出版社、後勤服務機構等單位，負責宣傳和處理綜合業務。⁷²另外，中共也設置了「愛國宗教組織」，這類組織被視爲是中共進行宗教統戰的一環，也是中共監督民間宗教活動的機構。

73

當然，從改革開放以迄於今，中共與宗教團體之間的衝突對立事件仍時有所聞，這一方面是中共對「宗教」的內涵仍處於變動的狀態，使得一些我們認知的宗教內容在中共的某些法令規章下仍然是被禁止的行動，而且不同環境的執法者對宗教的認知看法也不同，因此各地方的宗教迫害行動時有耳聞。但是另一個更重要的原因是因爲中共在國家建構過程對宗教力量的不放心，中共雖然強調宗教將長期存在並積極引導其與社會主義相適應，但是對宗教通過教義和組織所形成的力量仍不敢掉以輕心。作爲一個威權統治的政權，中共非常擔心宗教團體通過教義的宣揚和組織的動員，會造成對中共政權的挑戰。畢竟在中國歷史上曾經出現過許多大規模的宗教群眾運動，而這些運動往往對當時代的統治政權造成相當大的危害，這種考量也是中共對那些它無法掌控的宗教團體或勢力，一律將之視爲邪教而極力取締的主因。關於這一部份，我們在後面的章節將會討論。

換言之，雖然中共當前的主流宗教研究還是圍繞在宗教與社會主義社會如何協調適應做出論述與分析，但是相較於過去受到政治氛圍絕對主導的局面已經有很大的不同，而且還持續的往更自由開放的方向傾斜。可以說，中共的宗教論述

⁷² 行政院大陸委員會主編，《大陸宗教概況》，（台北：行政院大陸委員會，2002年）頁3-5。

⁷³ 目前中共的全國性「愛國宗教組織」共有七個，分別是「中國佛教協會」、「中國道教協會」、「中國伊斯蘭教協會」、「中國天主教愛國會」、「中國天主教主教團」、「中國基督教三自愛國運動委員會」、「中國基督教協會」。

已經徹底的擺脫了毛澤東時代對宗教單面向的政治範疇思考，而從多元的角度來審視和看待宗教，以如何完善宗教和社會主義社會相適應來作為宗教論述的思考點，而這當然也是在符合中共現階段的政教關係互動的考量中被實踐的。邢福增就認為，宗教與社會主義「相適應」的重點在於宗教要適應社會主義的發展要求，而非社會主義適應宗教，這並不是對等的適應，而是有主次之分的。⁷⁴

第六節、對中國傳統政教關係遺緒的思考

在這裡，我們要探討一個更大的、更隱於背後制約中共（政權）與宗教（教權）之間背景，亦即中國政教關係文化傳統的制約。我們可以說，這個文化傳統形成一個更大的、隱性的知識氛圍制約著當代中國政教關係論述的發展；而當代政教關係論述也更強化了這一知識氛圍的確立。

其實，從毛澤東到鄧小平，他們對宗教都是採用「世俗化」論述在處理宗教問題，只是毛澤東用的是「激烈」的「階級化論述」以及伴隨此而來的政策或手段來達到宗教世俗化/去神聖化的目的，而鄧小平是以「溫和」的「社會化論述」建構以及環繞著這個命題所制訂的政策來逐步趨近毛澤東想要卻始終未能成功的宗教世俗化目的。這除了是因為不同的知識型/知識氛圍外，當然與兩個人的個性也有關，但是在這裡我們不討論兩人在個性上的差異，而是談兩個人如何面對自己所處的知識型建構。

從通過「人學」的觀點來進行除魅化這個角度來說，鄧小平的世俗化/去神聖化論述的建構內涵與西方的世俗化理論有若干程度的吻合，因為都是通對「人類的信仰如何可能」這一命題開展各種不同的關注或研究，並且允許形成如社會學、人類學、心理學等各種不同面向的人文社會學科研究論述存在。但是鄧小平的世俗化論述背後的典範基礎根本，與西方是截然不同的，西方由於歷史上政教關係的發展，從神權典範時代向人權典範時代邁進的影響，使得神權對對人權的追求過程中被解構與還原，並通過此開展並奠定了自由主義典範的精神，並形成了與西方人權思想相配套的民主論述。然而中國歷史上從未出現過「教」能凌駕、主導「政」的局面，相反的，從來都是「政」對「教」有絕對的操控與掌握的能力，中國也未曾在歷史上經過大規模或長時間的政與教之間的抗衡，相反的，宗教的強大與生存的正當性基礎通常是來自政權的賦予，宗教必須依附在政權的統治向度下才能受到保護與分享權力。我們可以說，在傳統的中國觀念上，政權/王權始終是權力的集中者與擁有者，從來沒有其他力量能具備與之抗衡的正當

⁷⁴邢福增，《當代中國政教關係》，頁43。

性，宗教也不例外。

然而，儘管我們強調政治對宗教的掌握與操作，以及宗教在權力向度上對政治的依附，但是我們也不能忽略宗教對政治的滲透與影響。傳統的中國社會並非是一個純粹的世俗社會，幾乎在每一種的社區性活動和生活領域中都滲入宗教的色彩。⁷⁵歷代帝王雖然以儒家的政治學說為統治工具，但是其思想依舊保留原始宗教型態，並使之成為維持慾望與意志的工具。就如封建帝王從不否認天左右、支配世俗事物，並以此作為「君權神授」的前提，證明其專制統治的合理性，他們還宣揚徵兆、符命、天統等天命思想，把災異和祥瑞作為決定統治秩序和帝王命數的先兆，⁷⁶帝王將對天的尊崇看成是維繫政權的大事，將「敬天」視為是政治生活的一部份。這種宗教形式的表現並不專屬於某一宗派，而是宗教與政治在相處的過程中發展出來的，宗教儀式在某些時候成為提供政權統治權威的正當性基礎。⁷⁷

同樣的宗教模式也存在中國民間社會當中。所謂士、農、工、商，不同的階層擁有自己的宗教信仰神祇，如文人尊奉孔孟魁星，農人則敬奉天地山川諸神；這些信仰彼此又互相滲透，文人也拜天地山川諸神，農人必要時也尊孔崇孟，這些信仰彼此交融為大眾普遍接受，但不同階層又有自己的信仰重心，使得中國宗教成為一個既具有普遍性又具有特殊性的信仰體系。再加上中國的幅員廣大，民族眾多，不同地區、不同民族之間也會發展出屬於自己的特殊宗教，因此，中國的宗教具有群眾、多元和複雜等特性，然而各宗教間卻從未發展出一個具壟斷系統的宗教，儘管在中國歷史上不乏宗教相互攻訐、鬥爭的情勢發生，但是卻從未有哪一個宗教能長期處於壟斷地位，更不用說可以通過與政治力量結盟而獲得獨尊的位置。⁷⁸這一點不但與西方的政教發展關係截然不同，也造成中國宗教在多元性和複雜性上與西方宗教的一元性呈現相當程度的差異。雖然在楊陽的研究中，認為儒家精神的內化與普遍性就是一種「政教一體化」的展現，⁷⁹但是這與西方的政教合一的歷史發展內涵是截然不同的。

因此，順著我們前面所提到的宗教與政治之間的互動關係來看，宗教具有兩重化的社會意義：一方面既能使社會目標神聖化，以此穩定社會現存秩序，但它

⁷⁵ 陳重成，「中國大陸村落社會中的象徵體系與權力架構」，《新世紀宗教研究》，第1卷第3期，2003年9月，頁108。

⁷⁶ 侯杰、范麗珠，《世俗與神聖：中國民眾宗教意識》，（天津：天津人民出版社，1994年），頁33-34。

⁷⁷ Emily Aherb, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge(U.K.); (New York: Cambridge University Press, 1981), p.77.

⁷⁸ 這裡所指的是漢代以後出現的「正式宗教」，不包括夏、商、周三代以前的信仰，三代以前的「類宗教」信仰型態所形成的政教合一的宗教意涵，與本文所討論的宗教是不同的。有關三代的宗教信仰，可以參見張榮明，《殷商政治與宗教》，（台北：五南，1997年）。

⁷⁹ 楊陽，《王權的圖騰：政教合一與中國社會》，（台北：星定石文化，2002年），頁252。

同樣也可以提出新的社會目標並使之神聖化，促成動亂與革命，動搖和瓦解現存社會。⁸⁰中國歷代的宗教與國家社會關係正是在這兩重關係中不斷循環，這也造成中國的宗教範疇始終呈現一種多元、鬆散的結構，沒有任何一個宗教可以宣稱是中國的「國教」。再加上儒家思想所發揮的「准宗教」功能，一方面在意識型態層面上淡化了宗教在中國正統歷史論述中的重要性，另一方面也在信仰的內涵中佔居主流位置，使得其他宗教都必須通過或具備儒家思想的倫理道德訴求才有可能被政權和民間所接受，這種發展也讓一些傳統的儒家學者在面對西方的宗教典範時會認為「中國根本沒有宗教」。⁸¹這很大程度是由於政權與儒家思想在意識型態上的制約，使得宗教只能成為政權或儒家思想的附庸與補充的緣故。

所如果我們從權力/論述的角度來看，我們可以發現，雖然中國的宗教是在社會實踐中因應著人民的需要而被逐漸建構、發展與完善，並且擴及到每一個階層，上至王公貴族、下至販夫走卒，都擁有自己依循的宗教信仰體系，⁸²這些信仰體系的集合構成了傳統中國宗教的整體面貌。但是整個政權通過儒家（儒教）思想體系滲入其他宗教思想層面並進而掌握控制宗教的正當性，並從而削弱宗教的主體性和作用，可以說，權力機制與儒家思想的結盟建構了一套符合權力機制需要的宗教論述，這套論述的內容讓不同宗教儘管教義天差地遠，但卻都必須被統攝於政權認可的範疇之內，否則就極易成為被政權整肅、排除的對象。而政權認可的出發點，主要是以是否影響到政權的統治威權為主，包括能鞏固政權的統治基礎或是相反的挑戰政權的統治正當性。從這個觀點來看，雖然中國不同宗教間的論述內容是相當龐雜且多元的，但是整個中國是在一個以政權和儒家結合的大一統的「帝國宗教論述」的陰影籠罩底下，這也能解釋，何以許多宗教在長期只能流傳在民間而不為政權所重，或是許多民間宗教往往被打成「邪教」的原因。

這種情況發展到清末民初，由於列強東來所引起的時代變局，讓中國的傳統宗教圖像面臨解構的命運，一方面是西方基督宗教的興起造成對中國傳統宗教的衝擊，另一方面來自帝制覆滅和宗法社會瓦解使得傳統神權觀念受到嚴重的衝擊⁸³，以及由於清末以來對傳統文化失望所引發的對種種傳統文化抗拒與反思，這些都讓中國宗教圖像在革命的過程中顯得模糊而且充滿，也讓中國的政教關係面臨新的轉捩點。前面所提到的「廟產興學」以及相關宗教法規條例的制訂，都是

⁸⁰ 孫雄著，《聖俗之間—宗教與社會發展互動關係研究》，（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2005年），頁，33。

⁸¹ 正如梁漱溟在《中國文化要義》中明確指出「幾乎沒有宗教的人生，為中國文化的一大特徵。」錢穆也認為「中國自身文化傳統之大體系中無宗教」。參見侯杰、范麗珠，《世俗與神聖：中國民眾宗教意識》，（天津：天津人民出版社，1994年），頁2。

⁸² 例如中國道教的發展，有官方道教和民間道教兩種，最初的道教是從民間開始發展，經歷漢末三國到魏晉時代則發展成官方和民間兩種不同的系統，此後在中國歷史上便始終呈現兩種不同的發展態樣，然而這兩者各自發展但又呈現相互滲透的狀態，也反映出中國宗教的發展和表現情況。相關論述可參考劉精誠，《中國道教史》，（台北：文津出版社，1993年）。

⁸³ 牟鐘鑑、張踐著，《中國宗教通史》（下），（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁1029-1030。

新時代下的政權對教權的統治形式的轉換。這種轉換雖然對傳統宗教具有很大的破壞力，但是在當時的時空氛圍下，卻是有其正當性和合理性的

中共革命正是在這樣一套時空氛圍下展開的，由於中共革命是起於民間，是一群知識份子/革命志士因為有感於當時的世局腐敗而揭竿奮起的結合，這使得中共革命的定位一開始便是與當時的政權是相對立的，所以後來中共發起許多在政權體系看來是暴動的「運動」，也就不足為奇。

我們知道，當時代的中共革命是以馬列主義作為最高指導核心的，馬列主義有關「階級」的種種論述論點恰足以形容當時帶中國官方/民間、上層/下層的情況，更足以形容當時西方對中國的壓迫，這些都說到中共革命人士的心坎裡。也因此，在中共的認知裡，長期與政權結盟並分享權力的傳統佛、道宗教，就成為資產階級的代表；而與西方勢力結合的基督宗教，則是西方帝國主義與資本主義的代表，這些宗教都是中國壓迫力量的組成部分，都是中國進步必須去除的絆腳石。至於儒家（儒教），更是掌控了中國的政治和信仰意識型態達數千年之久，更是亟需剷除的大毒瘤。

因此，對起於民間力量的中共而言，宗教被視為與政權力量相結合的壓迫或宰制力量，宗教除了在現實中通過政權力量而得到階級權力外，在非現實的部分也通過對群眾心理的束縛而獲得神聖權力，然而這些都是權力機制與宗教結合所產生的權力操作網絡，背後顯現的不是神聖，而是權力網絡的體現。從上述毛澤東在〈湖南農民運動考察報告〉中的談話，就可以看出其對政權與宗教結盟而成了權力網絡的排斥與反對。所以，當其革命成功以後，他顛覆了傳統政教發展關係，意圖將原本作為政治範疇補充的宗教範疇連根拔起，將原本作為儒家思想文化補充的宗教信仰，代之以馬列毛的意識型態。

中共革命還有一項重要的不同，即其打破了中國革命過程的「天命移轉說」所衍生出來的「受命」與「革命」的信仰模式，⁸⁴這一個傳統是從孫中山革命時期就已經發軔，而但直到共產革命成功後真正被確立並完成相關論述。中國社會在文化發展的過程中產生了一套旨在保持宗法結構穩定的政治理論，這種政治理論背後的依據就是要將家族制度與國家制度緊密結合而確保穩定的進行，亦即是將政權與民間社會做出上下相關的緊密結合。然而一旦因為君權/政權方面的問題造成這個結構可能出現鬆解或崩動，那麼其他順應天命的「英雄豪傑」就會趁勢而起了。因此，中國的君權在通過儒家「天人合一」和「君權神授」思想治世的同時，卻也要同時接受當君權無法成功治世，包括荒逸奢淫或是民生困苦時，

⁸⁴ 從周朝開始，中國傳統革命中，「天命」與「革命」相對應的觀點就已經成為革命者權力合法性來源的最重要依據，讓政治的、社會的、宗教信仰的行為通過這種「受命於天」的宣示而結合在一起，成為革命的正當性基礎。參見李向平，《信仰、革命與權力秩序—中國宗教社會學研究》，頁 156-171。

民間社會就會出現「替天行道」或「順天應人」等宣揚「造反有理」之類的言論。

可以說，當代中共的政教關係發展，一方面延續了革命所接襲的種種思潮（主要是馬列主義意識型態科學觀），以及融合了當代主流思潮的發展（主要是「世俗化」），但另一方面在面對西方的高舉民主人權的政權的「統治」/「治理」思想時，又回歸到中國傳統的政教關係傳統。也因此，企圖通過這種結合走出一條與西方不同的政教關係道路來。

其實，在羅竹風的書中，我們可以很明確的看到，中共中央其實已經意識在中國歷史發展過程中，宗教除了與資產階級結合之外，更重要是它也與政治結合，換句話說，政治也是通過宗教來加強自己的統治權。⁸⁵值得注意的是，中國傳統的政權是極權體制/封建帝王體制，宗教的存在在意識型態和群眾性，都並沒有影響到君王的統治威權，這一方面自然是因為政治力量對宗教的控制/統治從來沒有停過，二方面是幾乎所有的政治統治者（特別是開國者）都有自己的宗教傾向，政治領袖在某個意義上來講也是每個宗教的「共主」。例如梁武帝他篤信佛教，雖然象徵著佛教在梁朝的興盛，但反過來說，皇帝的威權也滲透到宗教信仰領域中，所以，梁武帝規定僧人要吃素，制訂了梁皇寶懺也成為後來佛教界的重要規範與法會。宋真宗篤信道教，玉皇大帝的信仰從此興盛不贅並普及民間。⁸⁶

「世俗化」的正當性與「傳統中國文化（信仰）」復興的正當性的辯證，讓當代的知識氛圍必須營造中共並不反對宗教，同時避開了對迫害宗教史實的耙梳與尋根，並且將文革的責任推給林彪和四人幫。這顯示中共在思想解放的同時，只想邁向未來，但對過去仍不想或說是「以自己的方式」面對，同時也希望其他人「以自己允許的方式面對」。這種方式雖然不符合現代的「民主論述」，但卻是中國傳統政教關係的作法。

當然，從系譜學的觀點來說，我們可以說這種政教傳統的知識論述是被建構的，而這種建構去也影響並具體的反映在當代的政教關係發展上，因此，建構與實際之間，存在著相互辯證依存的關係。這種建構成為中共政教關係發展的正當性依據，也成為鞏固中共政權正當性的一項法寶，這對中共而言才是最重要的。

⁸⁵ 羅竹風，《中國社會主義時期的宗教問題》，頁 29

⁸⁶ 宋真宗大力崇信道教與當時的政治鬥爭有著密切的關係，因為宋真宗無法應付來自遼國的侵犯，因此假托受命於玉皇而以「封禪」的作法來塑造自身統治的威權和正當性，一方面使內部齊心，另一方面使同樣相信「天命說」的遼國不敢輕易興兵。關於這一段歷史典故，可參閱任繼愈主編，《中國道教史》（下），（台北：桂冠文化，1991年），頁 510-515

第七節、小結

上面的論述，是我們根據中共梳理宗教論述發展而形成的一套論述系譜，當然，這套系譜是以官方或黨史意義上的說法為主，是順著中共官方思維邏輯而成的分析系譜，反映的是當代中共官方如何去建構和理解，以及希望受眾如何去認識和理解中共宗教論述的發展，這背後反映的正是中共如何讓旁人認知或看待他的政教關係，是在一套「尊重宗教發展」、「勵行信仰自由」以及「維護國家發展」的思維邏輯的前提下進行的。

本章所探討的中共的政教關係論述系譜，重點不在中共的政教關係發展的真實面貌為何，而是在探討呈現在我們眼前的中共政教關係其背後到底隱含了何種意涵，亦即在通過論述/權力典範的梳理下，隱含在中共政教關係發展系譜建構背後的當代中共政教關係究竟可以如何被理解，亦即中共如何通過對政教關係發展系譜的正向建構，在淡化或改寫過去對宗教種種壓迫、宰制歷史的同時，其實也正在對宗教釋出善意，儘管這種歷史敘事視野的改變很大程度是來自對自身權力鞏固的考量，而非對宗教的理解與尊重，但是卻也使得中共當前的政教關係是往正向的關係發展。

在當代的中共政教關係論述的建構中，我們可以很明顯的看出，中共是企圖表現出一種政教關係始終和諧互動的歷史氛圍。從建黨到文革之間的這一段政教關係的論述建構中，論述的主軸是緊扣著「宗教信仰自由」和「愛國統一戰線」兩個主軸開展的。一方面強調中共是一個「尊重宗教信仰自由」的宗教，另一方面也強調這個原則是必須以愛國統一戰線的成立為前提。也因此，在論述建構的系譜上，也呈現相當有趣的轉折與發展，從最初的建黨時期的馬克思主義學者的宗教觀向中共蘇維埃政府的宗教政策轉折，發展成建政前後強調毛澤東的宗教態度和中共的宗教處理原則，再轉折到建政後的周恩來等人的宗教觀，最後再將文革時代的宗教浩劫以四人幫和左傾的錯誤交代過去，並由此歸結到後毛時代的種種宗教論述的解放與宗教政策的制訂實行。可以說，整個政教關係發展脈絡在文本資料上所表現的意義不在它建構的系譜面貌，而在它背後的意涵。

在本研究中，我們是通過梳理政教關係發展論述的轉向來看出端倪，並提出這種轉向背後的權力/論述之間的辯證關係。從毛澤東時代到後毛時代政教關係經歷的轉變，不是單純的從「人」的角度就可以解釋清楚，還包括對時代背景制約的探討，是人的因素與時代背景辯證結合之下，才產生毛時代向後毛時代政教關係的轉折，而這種轉折背後的考量還是屬於政治範疇的。

也因此，這種系譜建構的內容也不是必然絕對的，當一旦有一朝中共基於權力的考量或需要，而對當前的宗教態度或政策改弦易轍時，那整個政教關係系譜的核心價值與發展面貌因應著當時的權力需要，其面貌和內涵又與現今不同了。畢竟在這裡，我們提供的是符合當代發展的合理化解釋；是一種解釋，但不是絕對的預測！





