

第五章 對中共宗教論述建構多元化之探討

第一節、前言

從中共建黨以來，馬克思列寧主義的宗教論述就一直是黨內對宗教範疇的最高指導原則，馬克思列寧主義在革命需要和「馬克思主義中國化」的操作下，被化約成「宗教是人民的鴉片煙」這一句絕對化的論述，也使得對宗教的研究與討論，在改革開放以前幾乎是一片空白，從 1949 年到 1966 年間，17 年只有 7 篇對馬列主義宗教觀研究性論文，專著更是沒有。¹至於文革期間的研究成果則是完全斷絕，可以說，從建政一直到文革以前，中共的馬克思主義宗教論述完全是革命實踐取向，將馬克思的宗教論述化約成「鴉片論」，並且以此來作為宗教存在的本質，從而宣揚宗教的虛妄性與必然消亡，以及人必須從宗教中解放出來的概念，因此，不要說非官方，連官方的相關探討也是少得可憐。

改革開放以後，伴隨著中共黨史的發展以及對思想解放的要求，對馬克思主義宗教觀的研究也變多了。如果說，從改革開放以後，對宗教的「開放」已經成為一種不得不然的趨勢，那在思考讓宗教與社會主義相協調、相適應的同時，所必需面對的，必然是對馬克思、列寧主義的重新思考，亦即是將「馬列」的宗教思想做出與時代需求相適應的修正。如果說，在毛澤東時代毛澤東是通過將「中國具體國情」和「革命實踐」相結合的作法，讓「鴉片論」成為馬克思宗教論述的全部內涵，並且讓馬列毛意識型態成為凌駕於傳統中國宗教的信仰；那麼，在後毛時代的中國，後繼的領導人包括鄧小平到江澤民、胡錦濤，便是在思想解放與堅持四項基本原則的同時，以和毛澤東相同的操作方式但卻是表現出不同的操作結果，讓馬列毛意識型態退出信仰的範疇而回到思想面，讓中國傳統信仰以「世俗化」的面貌和「文化」的身份作為支撐社會主義國家建構的一環，成為社會主義初級階段中的重要組成力量。這也使得對馬列毛宗教意識型態的思考與探討，多了很多揮灑的空間。

相對於前兩章，我們將焦點放在官方論述與官方政策的建構發展上，本章我

¹ 建國至 1966 年期間，馬克思主義宗教觀的研究剛剛開始，蹣跚數步就被越來越嚴重的左傾思想所羈絆。這一階段只要是以翻譯馬克思、恩格斯、列寧關於宗教問題的主要著作與蘇聯學者的學術性論作，中國學者自己的學術性論文很少，17 年間僅 7 篇，無專著。參見魏琪，《馬克思主義宗教觀研究》，（北京：中央民族大學哲學宗教學系博士論文，2005 年 3 月），頁 1。

們將探討在中共宗教論述解放或多元化的過程中，「官方」與「非官方」的宗教論述如何重新建構與反思馬列主義的宗教觀。也因此，在本章中，我們將探討中共內部如何重新思索馬列毛（主要是馬克思主義）宗教觀在當代中國的內容與意涵，並且如何重新建構宗教本質論述，並賦予其「長期存在」的正當性與合理性，並以此作為宗教與社會主義相適應的基礎。當然，還是老話一句，這一切還是在不碰觸中共的官方宗教論述的底線下進行的。

另外，我們更感興趣的是，在這種多元化論述發展的背後，除了來自當代思潮的影響，中國傳統的民間信仰文化在其中扮演了怎樣的角色？亦即傳統中國官方宗教與民間宗教相互補充、相互發展的操作模式，如何再現於當代的中國政教關係中？亦即在中共建構和發展多元宗教論述的同時，隱含在其背後的是何種從中國歷史中發展出來的論述氛圍？

第二節、中共對馬克思主義宗教論述的反思背景

中共對馬克思主義宗教觀的反思，並不是一個獨立或偶發的過程，而是與整個中共黨史發展與意識型態建構結合在一起的，可以說，這是一個時代知識氛圍的轉變，這種轉變不是突然的或是馬上形成的，而是歷經了鄧小平從改革開放以來到整個八〇年代的思想鬥爭。

我們必須知道，雖然從中共建政以來就一直高舉馬克思主義「科學觀」的大旗，強調科學和反迷信的訴求。但是在中共整個黨史發展的過程中，卻不是往科學觀為核心的世俗化方向進行，反而是更偏向以信仰為背後基礎的方向發展的。就如大躍進時期的「三面紅旗」所釀成的災害，其實就是在一片「迷信」的氛圍中所產生的錯誤認知、謊言以及悲劇，²文革前後的林彪對毛澤東的「造神運動」，以及四人幫在極左思維下的種種言論與作為，其實都是一種迷信氛圍下的產物。可以說，雖然從二十世紀初中國就已經受到了西方科學觀念的衝擊，但是由於中國在當時還是以農業社會為主，文盲充斥，民智未開，因此對科學的概念與定義

² 毛澤東本人相當強調一種「全能人」的發展，中在「大躍進」的種種很大程度正是毛澤東這種全能人思想的落實。例如在 1958 年陳伯達在〈紅旗〉雜誌上撰文描寫湖北省不斷發展和擴大人民公社的景象時說，公社能夠將農業生產和工業生產結合起來，成功的生產出「萬能人」，這種「萬能人」是指每個人既能是腦力勞動者，又是體力勞動者；可以是哲學家、作家和藝術家。這種觀點在當時的文宣中不斷的出現，並且被認為是符合馬克思在《德意志意識型態》中對人類生活的多元和美好的渴望。這種對「全能人」、「萬能人」的認知，就是一種錯誤認知。參見韋祖松、高愛紅，《環球同此涼熱—毛澤東的社會主義觀》，（陝西：陝西師範大學出版社，1993 年），頁 182-184。

根本無法真正認識。³因此，科學觀念背後所揭櫫的種種價值只被化約成一種「一切講求科學」的信仰，可以說，當人民被從「宗教信仰」解放出來的同時，是被放入了以馬列毛意識型態為核心的信仰中；中國人民從傳統的信仰中被「解放」出來的同時，是被放入了另一種新的「信仰」當中，這種對科學的信仰，表現出來的不是科學，而是信仰。⁴在這個過程中，傳統的神權權力也被世俗的權力體系給解放了，不管是通過科學或是其他價值觀，都代表一套新的信仰體系取代或凌駕了神權，而這背後，就是一套權力的遞嬗。

這種新的凌駕於神權之上的論述/權力網絡在後毛時代遭到質疑與崩解，來自於社會主義實踐的失敗讓整套馬列主義意識型態受到質疑，也連代的衝擊這套意識型態背後的權力正當性。因此，建構新的論述/權力網絡勢在必行，但內容為何，則端視各種論述/權力拼搏的結果。但不管如何，對馬列意識型態的重新檢討已勢不可免。⁵

從十一屆三中以後，對思想解放的要求就甚囂塵上，八〇年代初期，「三信危機」、「社會主義異化論」的出現讓人們開始重新思考馬克思社會主義的實用性與價值，也因此出現後來的對馬克思主義思想的全面研究與反省。姑且不論來自反對勢力對這些反省所扣的帽子和作為，這些研究與反省著實將馬克思社會主義作為中國發展的唯一方向的觀點作了相當程度的扭轉，最低限度就使得原本僵化的教條式馬克思主義的意義與內涵，得到了討論的空間。可以說，經過了對馬克思主義思想的重新審視與討論，馬克思社會主義雖然依舊是中共意識型態的核心，但是其內涵卻已經有所轉變，最起碼，在社會主義前面已經被冠上了「有中國特色」這幾個字了。

如果按照舒曼分析中共意識型態的邏輯來看，「有中國特色社會主義」一詞的正式出現，其實也宣示了「中國」與「社會主義」同時進入了意識型態的核心，而到了江澤民的「三個代表」以後，中共已經將「中國」置於意識型態的核心位置了，馬列已經成為是鞏固核心但卻可以隨著時代做出修正的外圍。講得白一點，在中國國力不斷提升的同時，中國已經不再受限於舊有的意識型態框架來作為其統治的正當性和和合法性基礎，而是思考如何建構一個能夠在國際上受人尊

³ 其實到今日我們宣稱科學，還是無法真正理解科學與迷信的界線，這是因為科學技術或知識的發展始終與人性的渴求存在一定程度的差距。因此，我們會相信疾病的偏方；我們會相信減肥的方式；我們會相信美容產品的功效，儘管這些藥品或產品到後來常常被指出是假的或是誇大療效，但是還是有很多人在一開始相信不疑，其中也不乏高知識份子或社會名流。

⁴ 哈迎飛認為，五四時代的許多知識分子，包括陳獨秀、瞿秋白、郭沫若等人，雖然號稱從宗教中「解放」出來，但是中國傳統的「宗教化信仰心態」，卻使他們不自覺的以「信仰」的態度來面對他們認可的事務，包括對馬克思主義（陳、瞿）和後來的毛澤東思想（郭）。參見，哈迎飛，《五四作家與佛教文化》，（上海：上海三聯書店，2002年），頁47-48。

⁵ 關於這一段歷史，可以參考吳安家，〈中共意識型態〉，收錄於吳安家主編，《中共政權四十年的回顧與展望》，頁9-66；王章陵，〈反思與尋根：中國大陸文化思潮的取向〉，收錄於張煥卿、段家鋒、周玉山主編，《中國大陸研究》，（台北：三民，1991年），頁573-586。

重的大國。這個大國在崛起/發展的過程中不能受西方的敵視，因此必須是「和平」的與「負責任」的；然而，她也並非做為西方的附庸或是附屬勢力而存在的，因此她必然是要走「有中國特色」的道路。⁶

可以說，鄧小平建構了一套不同於毛澤東時代的權力/論述內容，同時也讓他因為這套論述獲得意識型態與政權上的主導權。對鄧小平主導下的中國而言，一方面由於將對意識型態的重視轉換成對生產力的重視，所以很多原本意識型態上的束縛也隨之鬆綁，當然，這種鬆綁還是在中共可容許的範圍之內；另一方面，伴隨著與全球接軌（最主要是西方世界）所產生的種種物質和文明上的衝擊，使得中共內部產生種種思想上的重構與反思。這種對中國主體愈來愈重視的發展，除了讓中共在實務面上讓所有的政策與作為都是環繞著中國需要操作外，在與意識型態相關連的思想範疇中也產生了相同的變化，這樣的思維也出現存在中共的宗教論述建構中。

從〈十九號文件〉中我們可以看到，中共一方面通過宗教「世俗化」論述來確立宗教在中國存在的合法性，在一定程度上使中國的宗教觀念符合西方的時代潮流；但另一方面又通過馬克思主義的思維來說明這種存在是一種「過渡現象」，並且將這種「過渡現象」納入國家的威權體制管轄之中，從而再確立宗教存在的正當性與合法性基礎的同時，也確立的政府介入宗教事務的正當性與合理性。但是另一方面，宗教屬於「中國傳統文化」意即代表「中國」的那一個面向亦被重新審視與提及，伴隨著對中國主體的重視，「中國宗教」不再被視為是一個純粹的思想範疇或信仰問題，而被視為一個代表中國歷史與文化，亦即作為代表「中國特色」的一環而被重新認識。

講得更白一點，如果說在最初的馬克思列寧的宗教觀念被視為是中共宗教論述或政策的全部意涵的話，那在改革開放以後，馬克思列寧的宗教觀念已經成爲一種「指導原則」，按照我們前面章節所提到的中共意識型態的架構而言，是做

⁶江澤民的「三個代表」中，「中國主體」地位第一次真正被躍升到一個最高的位階，三個代表中提到的中國先進社會生產力的發展要求、中國先進文化的前進方向、中國最廣大人民的根本利益，都是以中國為主體的考量，這其實便是代表傳統以馬列毛為意識型態主體的價值觀已經被轉換成以中國主體為主。在江澤民「三個代表」的思維下，「中國共產黨領導下的中國建設」成爲主體，而馬克思主義的社會主義建設似乎成爲一個被實踐的客體了，這除了標示江澤民已經將中共維繫政權正當性的意識型態由馬克思主義身上轉向中國主體上，更大的一個突破是，即中共在意識型態的範疇上走出了「西方優勢」/「他者優勢」的制約，而將這種「優勢理念」回歸到自我的身上，它不同以往的是並未將這個理論的正當性建構在馬列毛主義上面，而是直接將之訴諸於對中國主體的重視，重視中國人民的利益、中國生產力的發展、中國文化的推廣是「三個代表」所提出的三個訴求，這三個訴求的達成則構成了中共政權的正當性，不必再訴諸一套具有馬列毛思想的語言符號或文字作為其正當性依據，而這三個訴求其實便構成了中國主體的全部內容，因為它所代表的便是中國政治、經濟、社會、文化種種範疇的完善發展。參見賴皆興，《中共意識型態的後殖民意涵：從『馬克思主義中國化』到『三個代表』》，（台北：政治大學東亞研究所碩士論文，2002年），頁107-111。

爲一種「核心」概念而存在，而「外圍」的其他作爲，則是必須根據中國具體國情和革命實踐經驗來開展或修正，這其實已經使得中國傳統宗教論述或觀念得以在與馬列主義不相抵觸或排斥的前提下，成爲中共官方宗教論述建構或政策制訂的內涵。亦即馬列主義的宗教觀依舊居於主導的地位，但卻不是全部的內容；特別是在中國主體意識型態的建構逐漸凌駕於對馬列主義思想的絕對信仰的同時，宗教也不只是被從政治信仰或意識型態的範疇來被對待與認識，更是從歷史與文化的角度來被認識與探討的，只是這種認識與探討不能逾越政治範疇或意識型態容忍的底線。

可以說，從鄧小平時代的「建構有中國特色的社會主義社會」發展到江澤民、胡錦濤的「三個代表」和「建構和諧社會」的思維下，中國成爲主體，成爲意識型態建構的「核心」，其他的思維或思想都是環繞著中國發展需要而來的「外圍」。通過後鄧時代的發展，馬列主義雖然還是中共高舉的大纛，雖然還被視爲是被置於意識型態的核心，但是卻已經逐漸與外圍發生了相互位移，逐漸成爲眾多思潮中的一種。雖然這種現象在中共的認知裡絕對不會承認，但卻是一個事實。也因此，馬列主義那種崇高不可質疑的歷史地位已經逐漸面臨被解構的命運，通過各種論述、各種研究，馬克思列寧主義被從「神」的地位被還原到「人」來，馬克思的宗教論述也從「絕對的真理」被還原成是「因應時代」的產物。它已經不再是不可被質疑的意識型態核心，而是一個逐漸被請下神壇的思潮，而在將馬克思請下神壇的同時，也是其他神明再度走向神壇的時候。

亦即，雖然馬列宗教觀與其背後的科學主義觀念和無神論，仍被視爲是重要的宗教論述，但是已經不再如毛澤東時代成爲任何宗教意識型態不能與之抵觸的神聖圖騰。在後毛時代，中國國家建構的思維高於一切意識型態，因此，雖然馬列宗教觀在論述或意識型態上位階仍高於各種宗教論述，但卻已經不復當年的絕對崇高與不可侵犯性。這一方面是由於中共在革命建政的實踐中逐步體認到國家建構的重要性高於社會主義建設，因此在國家建構必要的基礎上允許宗教思潮的發展與復甦；但另一方面卻也是由於思想解放之後，馬列主義的宗教觀產生了多元的解讀與詮釋，從而使得對毛澤東時代單一內涵的馬列宗教思想產生衝擊並進而瓦解其神聖性。

事實上，在諸神相繼走向中國神壇的同時，背後對宗教本體的反思與重構是相當多元且分歧的。這是因爲中國在經過二十世紀的時代洗禮之後，思想與國情都受到西方文化很大的衝擊，而全球化時代的來臨，也使得中國在積極參與全球體系的同時，對宗教的看法也自然而然的融入西方的視野與見解，特別是西方基督宗教勢力在中國內部的不斷茁壯，以及伴隨西方哲學和社會學而來的種種宗教論述，使得西方的宗教觀念成爲當代中國宗教思維一個相當重要的典範。而相對於西方宗教典範的，就是對傳統中國宗教思維的研究與探討，這部分以對儒、道、

佛的思想為主要內涵。當然，更多研究者是從現實的社會功能來探討宗教在中國的功能與意義，這一方面不違反中共的科學主義宗教觀，但另一方面，也能針對現實的宗教狀態做出精闢或貼近真實宗教樣態的分析。

然而，不管是傳統宗教觀念的復甦或是當代西方宗教思潮的衝擊，這些宗教思想首先要面對的，都是如何在不觸及中共統治的正當性的前提下將馬克思「請下神壇」後該如何自處的問題，換言之，亦即如何看待或重新定位、建構馬克思社會主義宗教觀的問題。

值得我們注意的是，儘管馬克思主義宗教觀被「請下神壇」，但並不代表馬克思主義就全部失去了其在意識型態的優位性，由於中共政權在意識型態的正當性上面還是以馬列主義作為其依據的，因此，馬克思主義也就順理成章的扮演著「指導」的角色，馬克思主義的其他論述（例如科學觀、社會觀、階級觀）依舊扮演「最高指導原則」的優位性。也因此，當我們看到中共內部所出版的有關宗教論述的著作或資料時，馬克思的觀點還是一定會被提及，而且通常是作為統攝書中整體宗教觀念的核心論述，意即馬克思的宗教觀在中共的宗教論述中，還是被以「核心價值」呈現的，儘管這種呈現在作者的論述過程中可能只是一種表面象徵而已。

也因此，對中共而言，對整個宗教本質亦即「宗教是什麼」也面臨一個思想上的轉折，從最初的單一馬列主義的宗教論斷轉向多元論斷的方向發展，並且強調這是在中國具體國情實踐與歷史發展下的結果，這使得中共的宗教本質探討具有系譜學上的意義。亦即對馬克思主義宗教思想的探討不再是單面向的、定於一尊式的探討，而是進入百家爭鳴的時代，而這種情況是伴隨著政權的容忍而成為可能的，或者反過來說，是在政權的積極推動下成為可能的。因為，在政權的框架下新論述的不斷產出，就代表政權擺脫舊論述的制約而能夠建構新的權力論述，一套新的宗教權力/論述網絡也因此形成。

基本上，作為一個一直被當成類似宗教上的「經典教義」來看馬克思宗教論斷，它需要的是不斷的被鞏固、強化、傳播與宣揚的過程，（當然，在這一套「規訓」的過程，也包括對質疑者或反對者的「懲罰」），它需要的是宗教性的對待而非學術上的研究，因此，就如王冬麗在其研究中所提到的，從 20 世紀 50 年代到文革以前，對馬克思主義宗教觀進行研究的文章很少，總共不足 10 篇，專著更是沒有，這與後毛時代的研究進展是不成比例的。⁷之所以會造成這種現象，王

⁷ 這裡主要是參考張奕陽、魏宛斌編的〈當代中國的馬列主義宗教觀研究論文書目索引〉，裡面提到從 1949-1979 年之間探討馬列主義宗教觀的論文主要有 7 篇，包括王子野的〈馬列主義對宗教問題的基本態度〉，1951；葛懋春的〈讀『馬克思恩格斯論宗教』〉，1955；文卿〈關於宗教的幾個問題〉，1955；〈馬克思列寧主義與宗教的問題〉，唐堯，1956；文起，〈馬克思恩格斯論天地會〉，1960；游鑣、劉俊望，〈馬克思列寧主義宗教觀的幾個問題〉，1963；天津日報，〈正確理解

冬麗認為這是因為從 50 年代「左傾」思想的影響。但是，我們認為對馬克思宗教觀念的神聖化才是主因，「左傾」只是來自於這種神聖化（包括馬克思、毛澤東）的建構或抗拒而衍生出來的一種時代性發展，「左傾」在中共歷史中的出現並且從「八大」以後一直持續到文革以前，代表了中共內部將毛澤東和馬克思思想神聖化那一派的勝利。也因此，這一段時間，主要是翻譯和介紹馬克思、恩格斯、列寧關於宗教問題的主要著作及蘇聯學者的研究著作，中國學者在這方面的研究幾乎付之闕如，有的零星著作只是對馬克思主義宗教觀或宗教理論肆意的歪曲。⁸

將馬克思主義宗教觀「請下神壇」，首先要面對的，便是如何將建構或型塑出將馬克思主義從「神聖」還原到「世俗」的正當性與必然性，這就涉及了對馬克思主義宗教思想的重新詮釋與探討，特別是通過其宗教思想系譜的形成來論述和梳理其思想的時代性與特殊性，這個過程涉及的，不但是有關馬克思宗教思想系譜建構與探討的問題，也涉及了中共宗教知識氛圍的解構與重構的問題，更重要的，這是一個論述/權力重新建構與再生產的問題。

我們必須理解到，這種宗教多元論述的出現，不只是反映時代知識氛圍的變遷，更重要的是，這種變遷代表新一輪的論述/權力的競逐，而這種權力/論述的競逐重點，就在於誰能夠在沒有革命發生的情況下，對毛時代的意識型態做出揚棄；在承繼過去的社會主義意識型態的同時，又能夠發展新的意識型態內涵，如此才能真正掌握國家機器與維繫政權的正當性。華國鋒的「兩個凡是」顯示緊抱毛澤東思想是行不通的，鄧小平在鬥倒華國鋒的同時接槳的思想解放作為，成爲一種鄧時代維繫政權的一種新作法，也是一種新的權力/論述網絡的操作。當然，這種解放是有底線的。宗教意識型態的解放自然也不例外，從毛時代對宗教的壓迫緊縮政策到後毛時代的有限度開放，是一種出於現實需要而對權力正當性建構做出修正的考量。亦即，後毛時代種種宗教論述的解放不是爲了還原宗教，而是爲了政權穩定的需要，而隨著時代的發展，論述開放的程度也就愈大，當然，還是以不觸及中共所能容忍的底線爲主。不過從另一個角度來講，這種有限度的開放也不斷的衝擊中共的宗教論述底線，迫使中共在論述與政策上必須更加開放，兩者呈現一個辯證發展。這一方面當然是因爲在現階段發展過程中政教權力拼搏鬥爭下的結果，但另一方面，卻也是因爲更大的傳統宗教氛圍的制約所致。這一點我們在後面部分會再詳述。

『宗教是人民的鴉片』--與牙含章同志商榷》，1964 年。而在改革開後以後的 20 年間，有關馬克思主義宗教觀的研究論文有 150 多篇（1979-2002），有關著作達 10 餘種。參見魏宛斌、張奕陽著，〈當代中國的馬列主義宗教觀研究〉，收錄於曹中建主編，《中國宗教研究年鑑：2001-2002》，頁 90，97-98。相同的觀點在王冬麗的論文中也存在。王冬麗，《中國共產黨的宗教觀研究》，頁 6。

⁸ 王冬麗，《中國共產黨的宗教觀研究》，（北京：中共中央黨校，2007 年），頁 8。

如同鄧小平從建構「有中國特色社會主義」、「社會主義市場經濟」這些論述一樣，都必須在現階段的社會主義意識型態上做出修正與詮釋，從鄧小平開始的宗教思想解放工作，自然也是從馬課思主義的思想開始，在這個過程中，一方面解構毛時代的宗教論述/權力，另一方面也建立起屬於自己的論述/權力。

第三節、對馬克思宗教觀內涵的反思

對馬列主義的重新認識與詮釋，自然是在中共的默許或示意下進行的。八〇年代初期呂大吉就已經在其著作中對馬列主義的鴉片論觀點做出解套。提出鴉片論只是一個時代下的產物，而非絕對的真理，相同的觀點也出現在後來被視為宗教論述解放代表作的羅竹風的書中。

魏宛斌和張奕陽以歷史發展過程將當代中國的馬列主義宗教觀研究分為三個階段，第一階段是從中共建政到 1966 年的初步發展階段；第二階段是從 1966 年到 1976 年的「文化大革命」時期的研究中斷階段；以及改革開放以後的第三階段，半個世紀研究論文共 160 多篇，書籍十餘種。⁹在萬斌和金利安的著作裡面提到，當代中國馬克思主義宗教觀的研究可以分成兩大類，一是運用馬克思恩格斯的宗教理論對社會歷史中的宗教現象或其他宗教理論流派進行批判分析；另一是對馬克思恩格斯的宗教理論本身進行闡釋和邏輯梳理。而這樣的目的是為了希望能通過對馬克思恩格斯宗教理論進行系統化的梳理邏輯，從理論上正本清源，全面深入的揭示馬克思主義宗教觀的精神本質。¹⁰王志軍認為研究馬克思的宗教觀主要是為了全面且正式的理解馬克思哲學，脫離了馬克思的宗教批判，就無法理解馬克思的思考發展脈絡，對馬克思思想的理解將是不完整和有缺失的。¹¹

上述的說法只是輕描淡寫的從政策面來說明研究馬克思恩格斯宗教觀的必要性，但卻未必真正的意識到何以要對馬克思恩格斯宗教觀念進行研究與反思，真正觸及這種反思背後的目的論，是要像呂大吉這種輩份較高的研究者才能講得

⁹ 魏宛斌、張奕陽，〈當代中國的馬列主義宗教觀研究〉，收錄於曹中建主編，《中國宗教研究年鑑》(2001-2002)，(北京：宗教文化出版社，2003年)，頁 84-103。

¹⁰ 萬斌、金利安，《馬克思恩格斯宗教理論探要》，(北京：社會科學文獻出版社，2006年)，頁 2-4。

¹¹ 王志軍認為，宗教批判既是西方哲學發展的一個重要環節，也是馬克思哲學變革不可缺少的一個環節，是理解馬克思哲學的重要視角之一。因為，宗教批判可以成為理解馬克思哲學變革的一個適宜而且有效的方法。脫離傳統基督教精神對馬克思的薰陶，脫離馬克思對猶太教基督教的批判，我們對馬克思思想的理解和認識將是不完整而且是有缺失的。參見王志軍，《論馬克思的宗教批判》，(北京：中國社會科學出版社，2007年)，頁 2。

「清楚明白」。

呂大吉在八〇年代就已經對馬克思主義被「神化」的作法相當不以為然。他認為，社會主義國家普遍宣稱馬克思主義是一種「科學無神論」，這種說法是相當值得商榷的。他認為這種說法在將馬克思主義視為唯一的、徹底的、絕對科學的無神論的同時，也否定了其他意識型態在科學性（特別是針對在同屬於「無神論」方面的意識型態）上的可能。因此，將馬克思主義直接賦予「科學無神論」的提法是不符合歷史實際的，是一種「具有狹隘性、排他性的文化宗派主義」。呂大吉並且認為，沒有一種理論或學說可以被視為是百分之百的科學，也因此，他認為馬、恩關於宗教的論述並非「句句是真理」，把馬、恩的宗教學說當成百分之百的科學，實際上就是把它絕對化、教條化，變成一種新的宗教。¹²在他認為，「馬克思、恩格斯、列寧並不曾建立一個完整的宗教學體系，他們的宗教理論並沒有窮盡宗教問題的各個方面，也不是絕對真理。」¹³

呂大吉在〈宗教學理論研究室的成長歷程〉中提到馬克思宗教理論是馬克思主義一個重要的組成部分，也是中共中央宗教工作和政策上的認識論和方法論，但是從 50 年代到文革結束這段期間，卻沒有受到社會和學者的認真對待與研究探討。他認為一般習慣用「鴉片煙」、「麻痺說」等符號語言對馬列的宗教理論片面化、簡單化、絕對化，這也影響了在大躍進和文革時期中共先後兩次出現「消滅宗教」的左傾錯誤。¹⁴可以說，像呂大吉這樣的宗教研究「大老」，比較「能」也比較「敢」直指問題的核心，說明對馬克思恩格斯宗教觀的再認識，背後隱含的其實是對中共意識型態的反思，當然，這是伴隨著中共對國家建構路線的反思與修正而來的。

事實上，類似呂大吉這樣的言論在毛澤東時代也曾經出現過，例如 1962 年 2 月 24 日中共「文匯報」刊出牙含章的〈有關宗教幾個理論問題的理解〉，¹⁵文中認為馬克思的「鴉片論」是具有特殊性與時代性的，這種觀點立刻受到其他人士的嚴厲批判，認為這是偏離了馬列主義宗教觀的言論。¹⁶在這之前，牙含章的

¹² 呂大吉，《從哲學到宗教學：呂大吉學術論文選集》，（北京：宗教文化出版社，2002 年），頁 477。

¹³ 該段文字是呂大吉在 1983 年寫成的。參見呂大吉主編，《宗教學通論》，（北京：中國社會科學出版社，1989 年），頁 33。

¹⁴ 呂大吉，〈宗教學理論研究室的成長歷程〉，收錄於《宗教研究四十年》，頁 16。

¹⁵ 牙含章是當代中國重要的社會主義理論學家，1916 年 10 月生於甘肅和政縣。1936 年開始在拉卜楞寺和拉隆哲蚌寺研究藏族史和藏傳佛教。1938 年在陝甘寧邊區關中分區陝北公學學習。曾任中共西藏工委秘書長、內蒙古大學副校長、中國無神論學會副會長、中國社會科學院民族研究所所長。1989 年 12 月病逝。長期從事民族宗教問題研究，主要著作有《達賴喇嘛傳》、《班禪額爾德尼傳》、《無神論和宗教問題》等。主編《中國無神論史》。參見「國學」網站，http://www.guoxue.com/nowpeople/people11/people_yahangzhang.htm

¹⁶ 參見魏宛斌、張奕陽，前引文，頁 85。

也是從反對階級壓迫的觀點來認可和擁護鴉片論的，¹⁷但是當他進一步去探究鴉片論背後的意涵時，就已經跨越了當時中共宗教論述的底線了。

如果我們通過這些研究文獻來重新建構馬克思宗教論述的系譜，我們可以發現，研究者在分析馬克思宗教觀的時候，首先要面對便是對「鴉片論」問題的處理。幾乎無一例外的，研究者一面倒的推翻了「宗教是人民的鴉片煙」這句話的神聖地位。其次，是研究者走出了將馬克思的宗教論述斷章取義的作法，而將這些論述還原到其時空環境中。亦即從歷史背景與思想發展脈絡來分析馬克思宗教觀的發展，從馬克思的原典意涵與當時代的歷史環境結合起來，重新探討馬克思在不同時空下的宗教論斷的持續與變遷，為其宗教論述做出多元的詮釋與解讀空間。

其實，在 1982 年中共中央的「全國宗教工作會議」召開之前，中國學界已經關於「宗教是人民的鴉片」這一論斷產生過不同意見的解讀和爭論。〈十九號文件〉中雖然沒有直接引述馬克思的「鴉片論」，但是也提到「剝削階級利用宗教作為麻醉和控制群眾的精神手段」。〈十九號文件〉做為中共中央在當時針對宗教拍版定案的「基本觀點」，針對此一論爭其實也沒有明確的做出絕對意義上文字解釋。¹⁸因此，環繞著「鴉片論」的爭論在八〇年代乃至到九〇年代初期始終未曾完全平息。但是經過了十幾年的發展，到了二十一世紀，將「鴉片論」視為是一個階段性的、片面式的、不合時宜的論斷這樣的觀點，¹⁹幾乎已經成為研究者的共識了。

八〇年代的研究者在面對思考如何處理「鴉片論」的同時，其實也就是對馬克思宗教論述的耙梳。研究者開始回溯到馬克思早期的著作，並且從中去尋求馬克思宗教論述形成與發展的背景。通過對《論猶太人問題》的探討，研究者確立了馬克思很早就意識到，宗教問題是一個政治問題，也為馬克思的宗教批判與政治批判做出連結。而《黑格爾法哲學批判導言》則被視為是馬克思批判宗教的代表作品，他在裡面提到「對宗教的批判就是對一切批判的前提」以及「宗教是麻

¹⁷ 牙含章在 1959 年發表的〈論宗教信仰自由〉一文中，認為人進入了階級社會後，形成了階級和階級壓迫，宗教也被賦予了階級的意涵，正是在這個意義上，馬克思說「宗教是苦難者的呻吟」以及「人民的鴉片煙」，而且，宗教的發展與剝削階級的大力扶植是分不開的。參見牙含章，〈論宗教信仰自由〉，收錄於當代中國研究所出版，《中共中央關於宗教問題論文集》，頁 2。

¹⁸ 呂大吉提到與會者的理解是：「馬克思那個著名的論斷仍然有效，文件中的那句話與它是一個意思。」呂大吉，〈宗教學理論研究室的成長歷程〉，收錄於《宗教研究四十年》，頁 17。

¹⁹ 例如徐玉成在其所著的《宗教政策法律知識問答》中直接提到：「這是馬克思在他 25 歲時大學剛畢業一年後的 1843 年說的話，當時他還不是一個成熟的馬克思主義者，是他早期作品中對宗教常用的一個形象的比喻，而不能把這一比喻教條化和教義化。」裡面提出六個觀點來反駁「鴉片論」的觀點，並且認為信仰宗教是公民個人的私事。書中也進一步的闡述列寧的「鴉片煙」論述，認為這是一個個別論斷，是在特殊時空下的觀點，而非馬列主義宗教論述的核心。參見徐玉成，《宗教政策法律知識問答》，頁 87-90。

醉人民的鴉片煙」這兩句被傳統中共奉為圭臬的基本論斷，²⁰也重新被解讀與詮釋。就如同在羅竹風八〇年代主編的著作裡，已經明確的解釋宗教的批判是一切批判的前提這個論點背後的論述依據，是來自當時德國的環境，是具有一定時代背景下的論述。²¹事實上，在啟蒙時代以前，對宗教的批判幾乎是一切思想解放的前源。盧梭在社會契約論中也曾經提到：「真正的基督徒被造就就是來作奴隸的。」²²

通過對馬克思在〈黑格爾法哲學批判導言〉的宗教論述的探討，研究者不再將焦點集中鴉片論上，而是發掘更多馬克思有關宗教的世俗化/除魅化的論述，在本篇中馬克思其實提供了一個寬廣無垠的國家/社會在互動過程中的宗教論述建構的可能。「人創造了宗教，不是宗教創造了人，宗教是還沒有獲得自身或已經再度喪失自身的人的自我意識和自我感覺」這一段話，²³就可以讓宗教社會學、宗教心理學、宗教哲學重新開啓一片寬廣的論述建構天地。而像羅竹風引馬克思在〈新來茵報〉上的話「隨著每一次社會制度的巨大變革，人們的觀點和觀念也會發生變革，這也就是說，人們的宗教觀念也要發生變革」。²⁴這也再一次證明了中共宗教思想轉變的正當性。

對馬克思思想的討論，自然也觸及對影響他思想形成至關重要但是卻鮮少被研究的費爾巴哈。²⁵有研究者認為，馬克思的人本或是人學觀念受到費爾巴哈的影響，甚至有些人認為馬克思的異化觀念和唯物主義觀念主要是來自費爾巴哈，也有人認為馬克思的觀念雖然相當程度的受到費爾巴哈的影響，但是卻不是停留在費爾巴哈的論述層次，而是取其人本的思想並且進一步開展自己的哲學與宗教思想。²⁶也有學者認為，長期以來將費爾巴哈哲學當作是黑格爾哲學和馬克思哲學之間的獨立的中間，是過度的強化了費爾巴哈對馬克思的影響，費爾巴哈對馬克思的影響不是他的唯物主義，而是他通過人本主義對黑格爾哲學和宗教本質的批判。²⁷儘管研究者對如何對待費爾巴哈與馬克斯思想之間的關係看法不同，但

²⁰馬克思，〈黑格爾法哲學批判導言〉，中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局編，《馬克思恩格斯選集》，第3卷，（北京：人民出版社，1995年版），頁1、2。

²¹羅竹風，《中國社會主義時期的宗教問題》，頁33。

²²盧梭著，何兆武譯，《社會契約論》，商務印書館，1980年版，頁183。

²³馬克思，〈黑格爾法哲學批判導言〉，中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局編，《馬克思恩格斯選集》，第3卷，頁1。

²⁴羅竹風，《中國社會主義時期的宗教問題》，頁79。

²⁵同馬克思的宗教觀的研究一般，從中共建政到1978年之間，對費爾巴哈的專文研究包含期刊報章只有約30篇左右，其中更有2/3是報紙的文章，其中對費爾巴哈的宗教觀的探討只有五篇。可見在當時，雖然費爾巴哈「貴為」馬克思思想的啟蒙者之一，但是其「思想」卻沒有多少人有興趣；與其說沒興趣，倒不如說沒有研究的必要和價值。參見李毓章、陳宇清選編，《人、自然、宗教—中國學者論費爾巴哈》，（北京：商務印書局，2004年），頁437-138。

²⁶參見邢賁思，〈費爾巴哈論神是人的本質的異化〉，收錄於李毓章、陳宇清選編，《前揭書》，頁285-286。

²⁷萬丙策，〈在黑格爾與馬克思之間-再論費爾巴哈哲學對馬克思哲學的影響〉，《求是》，2006年2月，頁147。（147-149）

是基本上，對費爾巴哈是馬克思人本主義和宗教批判的主要思想源頭或是啓蒙者，倒是看法一致的。這也開啓了將馬克思宗教論斷「請下神壇」的第一步。就如有學者所言的，對馬克思哲學和費爾巴哈哲學的關係的重新反思，直接影響了我們對馬克思哲學的基礎和本質的正確評價，影響了馬克思哲學的理論力量和現實生命力。²⁸

如果我們分析費爾巴哈的宗教觀可以發現，費爾巴哈是徹頭徹尾的無神論者，他的作品幾乎都是環繞著宗教和神學開展的，他自己也承認宗教問題與神學問題就是他思想和生命的主要對象。²⁹費爾巴哈之所以是一個無神論者主要是來自於其人本主義的核心概念，³⁰他並且由人本主義的觀點出發來看待上帝（神）是如何通過人的認識與實踐被彰顯出來的，費爾巴哈認為，宗教的本質就是人的本質，宗教事實上就是人對自我本質的一種投射或反映而已。³¹從而提出了其膾炙人口的「神是人的本質的異化」的論斷。³²費爾巴哈用「異化」一詞來表現了宗教對人的宰制與人自我主體的喪失。³³因此，對費爾巴哈來說，不是上帝創造了人，而是人創造了上帝；不是人需要上帝，而是上帝需要人；不是上帝需要信徒，而是以上帝名義或符號來行事的人需要信徒！

雖然費爾巴哈已經指出了宗教的虛妄性，但是他畢竟還是有「見識不到之處」。因為在費爾巴哈以人本的觀點來穿越神本的虛妄時，他尚未能夠真正的走出一條以人本為主而能改變、影響現實社會導向的道路，以致於使其觀點還停留在哲學層面而未能進入社會學的層面。對費爾巴哈的反省批判是「與時俱進地用一種後啓蒙的視角重新審視前啓蒙視域中的宗教批判是很有必要的。」³⁴換個角

²⁸同前註，頁 147。

²⁹ 費爾巴哈自己說：「我的一切作品裡從來沒有放棄過宗教問題與神學問題，它們一直是我的思想和我的生命的主要對象。」，參見路希維德·費爾巴哈（Feuerbach）著，榮震華、王太慶、劉磊譯，《費爾巴哈哲學著作選集》（下卷），（北京：商務印書館，1984年），頁 508。

³⁰費爾巴哈說：「我的第一個思想是上帝，第二個是理性，第三個也是最後一個是人神的主體是理性，而理性的主體是人。」參見路希維德·費爾巴哈，榮震華、王太慶、劉磊譯，《費爾巴哈哲學著作選集》（下卷），頁 247。

³¹費爾巴哈在其 1841 年出版的《基督教的本質》一書中說：「屬神的本質不是別的，正就是屬人的本質，或者，說得更好一點，這正就是人的本質，而這個本質，突破了個體的、現實的、屬肉體的人的極限，而被對象化為一個另外的、不同於它的、獨自的本質，並作為這樣的本質而受到仰望和敬拜。因而，屬神的本質之一切規定，都是屬於人的本質之規定。」

³²費爾巴哈認為「上帝就是人的顯現出來的內心，宣說出來的自我」，所以「上帝的意識就是自我的意識」，也因此「人-這就是宗教的秘密-把自己的本質加以客體化，然後再把自己當作這個客體化了的變成一個主體、一個人的本質的對象。」參見，北京大學哲學系外國哲學史研究室，《西方哲學原著選讀》，下卷，（北京：商務印書局，1982年），頁 476。

³³異化這個觀念並非是費爾巴哈所創立的，這個概念在德國古典哲學的應用相當廣泛，費爾巴哈從黑格爾那裡接受了「異化」的概念，但是他以自己人本主義觀點而走出與黑格爾宗教觀截然不同的分析道路。楊華、高鳳潔，〈簡論費爾巴哈對宗教的批判〉，《哈爾濱市委黨校學報》，2002年 5 月，總 21 期第 3 期，頁 37。（37-38）

³⁴ 洪強強，〈從後啓蒙的視角和費爾巴哈的宗教批判〉，《福建論壇》，人文社會科學版，206 年 12 期，頁 54。（54-58）。

度來想，在當代，費爾巴哈的光芒如何能比馬克思耀眼？

我們可以說，對費爾巴哈的探討與反思，很大程度也代表對馬克思主義宗教觀念的探討與反思，也標誌對馬克思主義宗教觀的解放。

另一個我們附帶一提的，就是馬克思辯證法的啓蒙老師黑格爾的宗教觀，由於馬克思再把黑格爾的辯證法「頭腳顛倒」過來的時候，也表示他與黑格爾宗教觀是分屬兩個不同典範。黑格爾認為宗教或上帝等同於絕對真理的體現，宗教與哲學是相契合的，哲學本身就是對上帝的信奉，也就是宗教。³⁵這樣的觀點可以說是貫穿黑格爾的宗教哲學核心，因此，在探討馬克思的宗教觀傳承的時候，黑格爾只能是他的對立面，是他批判的起點，可以被研究、詮釋與探討，但卻不會是被認同。

對中國的研究者而言，分析馬克思的宗教思想，除了與歷史背景結合之外，還必須與其人學思想、政治思想、革命思想結合，才能真正理解馬克思的宗教觀點。馬克思的宗教批判，是站在解構宗教對人在現實世界與生命的異化這一命題開展的，是通過宗教範疇而從人學的觀點進行政治批判，所以通過宗教範疇，則是因為他認為當時的政治是通過宗教範疇作為其君權展現的依據，馬克思反對這種「政治宗教化」對人在生命生活上的宰制。希望將人從宗教中解放出來，重新復歸到人自己的現實生命中，通過對現實生命的覺醒來改造這個世界。而當將這種思維與通過革命的方式來改變世界的種種不平等或剝削結合起來的時候，「宗教是人民的鴉片煙」這句話才會成為馬克思宗教思想的代表甚至是全部。這是從列寧到毛澤東時代基於革命的需要對馬克思宗教觀念的總結，但卻不是馬克思宗教思想的全部或是唯一，甚至，也不是重點！

我們可以知道，關於馬克思的宗教論述，從來就不是被藏諸名山的（提一下手稿），一直以來就存在那裡，但是在中國革命的「特殊結構」下，很多內涵或意義都被往中國革命需要的方向上去詮釋與解讀，在一言堂言論的管制，這些「顯而易見」的文本變相的「束之高閣」而無人能或敢於問津。然而在改革開放以後，知識氛圍的轉變使得單一論述的型態受到衝擊，因此，對馬克思宗教思想的論述解讀也發展出以往截然不同的面向，許多以往被「視而不見」或「存而不論」的部分被大肆討論，成為當代中共宗教論述轉換的理論依據。³⁶這固然是因為時代知識氛圍的解放或轉換讓中國內部得以更全面的討論馬列思想並且造成了宗教

³⁵ 黑格爾的觀念從精神現象學到歷史哲學、宗教哲學，探討的都是「絕對精神」如何體現的問題，也因此，他被視為是絕對唯心論的代表。參見黑格爾（Hegel G.W.）著，魏慶征譯，《**宗教哲學**》，（北京：中國社會出版社，1999年），頁17-21。

³⁶ 例如馬克思的重要思想〈1844年哲學經濟學手稿〉，在十一屆三中全會才開始興起對這份「手稿」和「異化論」的討論，並展開長達五年之久的爭論。關於這一段歷史，可參閱李英明，《**馬克思異化論之研究**》，（台北：政治大學東亞研究所博士論文，1986年），頁180-245。

思想的多元發展，但是，從論述/權力的角度來看，這其實還是一種權力網絡通過論而進一步鞏固權力的操作，重點不在論述的解放，而在權力的鞏固。

中國的研究者認為馬克思的宗教論述並不是只有單純的以革命思想作為其全部意涵，對革命時代的蘇聯與中國而言，列寧和毛澤東在宗教範疇上在意的是，如何通過一套清晰明確的意識型態將人們從宗教中解放出來，成為革命實踐的組成力量。也因此，當馬克思思想伴隨著蘇聯革命的成功傳入中國以後，基於革命的需要，列寧所大力倡導的「宗教鴉片論」自然成為中共面對宗教時的認知觀點，也在其後發展成為其宗教論述的重要基礎。這一點幾乎已經成為當代中國研究者的共識。

這種論述一方面不否定在革命時期將馬克思主義化約成「鴉片論」的作法，從而也不涉及對革命時代領導人意識型態建構的臧否，但是另一方面卻可以將當代的宗教論述從「鴉片論」的絕對框架中解放出來，甚至可以說是從傳統中共宗教意識型態的框架中解放出來，並且確立了當代宗教論述重新建構的正當性，在不否定過去但是又能開啓未來的思考下，這是一個相當明智且必要的作法。

然而，當宗教思想解放的同時，另一個問題隨之浮現：馬克思的宗教論述是從哲學的角度切入政治範疇來作觀察的；他關心的重點是人，不是神；是人所處的社會範疇，不是神所在的宗教範疇；所以馬克思終其一生也未曾留下明確的宗教論述著作，他的宗教論述是從屬於政治、經濟、社會等環繞著現實中、活生生的「人」所開展的，因此，中國研究者在探討中國宗教本質的時候，下一步要處理的便是馬克思的宗教論述定位的問題。亦即馬克思從哲學和政治的範疇發展出來的當時代的、符合西方歷史發展軌跡的宗教論述，與從中國悠久歷史文化所發展出來的中國宗教之間的區隔。這就使得研究者必須從中西方的政教傳統發展的異同來作說明。

在宗教信仰相對單一的西方，中世紀的政教關係也就是俗權同神權、皇帝同教皇之間的關係，在很長時間表現為世俗君王同羅馬教皇之間的關係。³⁷神權和君權的爭執不但構成中世紀西方歷史的面貌，也開展了西方思想革命的濫觴。啓蒙時代來臨後，將原本神權和政權的爭執轉變成確立政教分離的傳統，許多強調人權論述的出現，連帶的將宗教從原本被「神化」/「聖化」的傳統中解放出來，還俗化成為社會生活的一環。這種對宗教世俗化的發展與需求，不但期待將國家政權從宗教、神權的束縛中解放出來，也期待將人從宗教的束縛中解放出來。這種對宗教進行世俗化與解放的過程產生種種對世俗宗教的批判，可以說是啓蒙時代許多思想家戮力而為的事，馬克思的宗教批判也可以說是站在這些前人批判的基礎上開展的。

³⁷ 張訓謀，《歐美政教關係研究》，（北京：宗教文化出版社，2002年），頁8。

馬克思藉由揭露宗教神權的虛妄性來作為其宣揚革命的手段，這一點看似與中國傳統革命在面對宗教時的處理態度大相逕庭，但是背後的思考邏輯卻殊無二致。中國的革命與宗教往往採取結盟合作的方式，宗教內涵或形象通過革命獲得權力與權威；革命行為通過宗教建構神聖性與正當性，兩者呈現一種相互依拖保證的辯證關係。因此，革命本身就是一種具有宗教意涵的行為，許多重要的革命或是改朝換代得以成功，往往都是依托著宗教意涵作為其背後的神聖性與正當性基礎；而宗教本身就具有革命意涵，一個宗教的出現與發展往往代表對當代的不滿，其所挑戰的往往便是當時的統治階層，甚至公然形成革命組織與王權相抗衡。從這個角度來看，宗教的產生與存在是來自對現實的不滿，是來自對革命的需要，這與馬克思對宗教的看法是不謀而合的。

雖然上述看法過度傾向於用權力和社會分配的觀點來分析宗教存在與發展的世俗意義，未必能涵蓋宗教的整體意涵，但是卻使得宗教與革命之間，存在一種看似無形、實則緊密的結合關係。李向平在研究中國信仰與革命之間的關係時，認為傳統中國革命是利用宗教作為符號資本獲取的手段，宗教信仰的實踐與變遷本身就是一種革命的過程，並且通過這種革命的過程來形成、建構一套權力秩序。³⁸而馬克思則通過解構宗教作為其爭取革命認同的方式，後者也成為日後中共革命和建構社會主義社會時對宗教種種作為的指導宗旨。

然而，雖然從革命觀點來看可以將中西方的政教關係做出若干程度的符合，但是如果從中國傳統宗教在政治發展的歷史上來看，不要說政教合一的傳統在歷代王朝中從來沒有出現過，³⁹連宗教能夠在政治領域中登堂入室、干預政治的案例亦是屈指可數。儘管歷朝歷代不乏宗教影響政治的事蹟，但是那通常是「個別宗教人物」的影響而不是「宗教本身」的影響；受影響者通常也是「帝王」個體而不是「王朝」整體，對整個王朝的大政方針而言，宗教在其中是無法扮演決定性的角色。也因此，馬克思通過西方政教關係所做出的宗教論述，在當代中國宗教論述的發展上，就面臨必須被修正的困境。

對馬克思宗教思想系譜的梳理、探討與重新詮釋、解讀，反映了兩個重要的事實，一是馬克思宗教思想作為絕對教條式信仰的時代已經過去；二是對宗教思想的絕對箝制已經獲得緩解，前者代表的是隱含在馬克思宗教觀念的絕對優位性

³⁸ 宗教符號資本的運用是一種「受命」與「革命」的循環，請參考李向平，《*信仰、革命與權力秩序—中國宗教社會學研究*》，上海：上海人民出版社，2006年。頁140-223。

³⁹ 當然研究者在這裡會有不同的見解，就時代性而言，張榮明就認為，殷周時代就是中國政教合一的時代，政教關係在信仰、組織、權力、制度等面向都是結合在一起的，是一種政教合一的統治與信仰型態；而就意義上而言，楊陽認為，中國傳統的政治與儒家文化的結合，就是一種政治意識型態與信仰結合的產物，儒家系統內生的宗教性是它何以會被政權做為意識型態建構理論依據的原因。參見張榮明，《*殷周政治與宗教*》，（台北：五南，1997年），頁251-271；楊陽，《*王權的圖騰化：政教合一與中國社會*》，（台北：星定石文化，2002年），頁274-284。

背後的權力機制已然轉向或是瓦解，新的權力機制已經不再以馬克思主義宗教觀的論述，作為其在宗教或信仰向度延伸出來的權力網絡的理論正當性依據；後者表現的是新的權力機制或網絡正與試圖與新的宗教論述達成結盟關係，形成新的論述/權力網絡。宗教知識氛圍的轉變，促使新的知識型的產生，也促使新論述/權力關係的形成。從論述/權力的觀點來看，代表毛澤東時代宗教觀念背後的論述/權力網絡已經被瓦解，鄧小平時代的權力正通過宗教論述的競逐在尋找新的結盟對象！當然，在中共這種威權國家中，論述競逐的氛圍的產生與擴大化，沒有國家權力機制在背後作為「積極鼓勵」或「消極默許」的推手，是無法真正出現的；而這些論述之所以可以被討論、認識的對象，背後也有各別不同的權力機制的支撐操作，這些大小權力與論述的結合競逐，表現出來的正是我們所看到的關於種種宗教討論的面貌。

如果新的宗教面貌的呈現必須在不違反國家需要的大前提下進行，那麼，與「中國傳統」論述的結合，便成為中共宗教論述最需要的操作模式，也是整個宗教知識氛圍發展的方向。

第四節、傳統中國民間信仰文化的遺緒

依循前面幾章的邏輯，我們當然可以說，從馬列主義宗教論述的絕對性向宗教論述解放的過程是一個論述/權力拼搏下的結果，但是，這種說法是一種毫無意義的解釋，因為我們真正要關注的，不是馬列主義宗教論述在時空環境轉換的過程中從意識型態優位性上退下來，而是要觀察隱含在這種「退下來」的背後其意義為何，因為，這種官方論述向非官方論述開放或解放的作法，背後其實也代表了當代中國的政教關係向傳統中國政教關係發展的復歸。

中共對馬克思主義宗教觀的修正可以說是在社會主義實踐成果不如預期下的必然結果。這種結果讓中國對馬列毛意識型態進行全面的反思，這種反思一方面立基於當代各種思潮的激盪與衝擊，另一方面則是立基於傳統中國知識氛圍的影響，宗教範疇尤其明顯。

宗教在一開始是作為一種哲學或文化思維而重新回到知識社群的討論，隨著中共對宗教束縛的逐步解放，宗教也得以正名是屬於一個獨立的範疇而非附屬於其他範疇之下，然而，儘管宗教在中共的統治之下經歷一段很長時間的被打壓的階段，而且無神論和唯物主義的觀念被不斷的宣揚與傳誦，但是卻無損於中國傳統的宗教意識一直深植人心的事實。特別是在改革開放以後，這股被壓抑已久的

力量很快的以沛然莫之能禦的方式在農村開始蔓延。⁴⁰

事實上，中共在面對中國宗教傳統復甦的同時，最首先要處理的是如何讓宗教作為政權的補充力量而非對抗力量。因此，中共的宗教論述建構就必須環繞在中國宗教是如何的影響一般民眾的生活，宗教如何作為一股安定社會民心的力量，如何作為一個歷史與文化的載體，讓中國社會中的許多習俗規範，在代代相傳之間，不斷的將這種宗法制度給傳承下來，強化宗教在中國傳統宗法社會中的角色，其實也等於強調宗教在世俗中的正當性與合理性應該如何被判定，也因此，當宗教組織或團體背離此一角色，不是做為政權的補充力量或社會的安定力量時，政權當然就可以將之歸類為「邪教」而消滅。這一部份我們在後面會在提及。

中共的這種論述建構基本上是符合中國的宗教發展模式的，或者應該說，是符合中國傳統政權對待宗教的發展模式的，這一套論述建構的背後是符合中國傳統對宗教的認知。

當然，我們之所以這樣認為，是因為這個知識氛圍與論述建構兩者是辯證發展的關係。我們認為當代的宗教論述是在符合中國傳統的宗教知識氛圍下被建構與再生產的，但是反過來說，中國傳統宗教的發展面貌或系譜正是通過這些著作、文章讓我們理解、認識到。因此，與其說當代中共宗教論述是在傳統的宗教知識氛圍下被建構的，不如說這些論述也同時建構了新的、符合當代需要的傳統知識氛圍。也因此，這些論述反映的不是所有中國傳統宗教的面貌，而是符合當代需要的傳統；同樣的，在這種論述建構下所衍生出來的傳統知識氛圍，也是在當代的條件或需要下，制約與影響當代宗教論述的建構與再生產。

要探討中國的宗教知識氛圍，我們就必須理解中國民眾的宗教意識是如何產生的，其內涵又為何。侯杰和范麗珠認為，中國民眾的宗教意識是在一定的社會歷史條件、文化背景下孕育生成的，有著相當深遠的文化淵源，而決定和影響它的文化形式、因素很多。其中包含以非宗教面貌出現的儒家文化，融合理性和原始巫術、土生土長的道教，以及從異域傳來的佛教、基督宗教和伊斯蘭教和包含眾多神靈崇拜、常處於秘密狀態的民間宗教。此外，各式各樣的戲曲、神話、傳說、故事。所以民眾宗教意識事實上是受到原始信仰與人文精神相互交錯和彼此滲透的影響。⁴¹侯杰和范麗珠的看法相當程度的指出了中國信仰的根源，如果我們把「一定的社會歷史條件」視為是一種連續發展的狀態，則更能解釋中國人的宗教信仰狀態，正如陳榮富所言的，中國是一個宗教意識濃厚的國家，中國民眾

⁴⁰ Kenneth Dean, *Taoism and Popular Cults in Southeast China*. (Princeton: Princeton University Press), pp.3-4..

⁴¹ 侯杰、范麗珠，《世俗與神聖：中國民眾宗教意識》，頁 17，37。

尤其是漢族老百姓的濃厚宗教意識已經到達見神就拜、見神就信的地步，上至道教的玉皇或佛教的觀音，下到村莊的土地或家中的灶神，都是中國民眾崇拜的神祇對象。⁴²也因此，在戴康生的分析觀點中，認為中國傳統社會存在三種不同的宗教系統，一是制度化/系統化的宗教，例如五大宗教；二是上層宗法性宗教信仰和民間（下層）宗法性宗教信仰，後者雖然不具備系統化宗教的完整的構成要素，卻含有宗教性和世俗性相融合的雙重系統功能，其強度、廣度及對社會的作用的影響往往超越了系統化宗教。相同的觀點也出現在其他研究者的著作中，吳乃華就認為中國歷史上的宗教信仰具有以宗法性傳統宗教為主體、寬容的社會環境、濃厚的人文主義色彩，以及呈現官方、學者、民間三重信仰結構的辯證。⁴³而武雅士（Arthur Wolf）甚至認為，中國信仰中的祖先、神、鬼三種不同信仰體系，反映的是中國農村宗族社會中對宗族、官僚和外人三個階級的區隔心理的投射。⁴⁴

在這裡，我們或許也可以順帶探討一下韋伯在中國的宗教裡面將「儒教」看成中國「國教」的原因。源於西方神學與哲學的發展歷史，在韋伯的認知裡，人民的思想認知與意識型態與其宗教背後所隱含的本體論和知識論是聯繫在一起的，神學或上帝思想成為一切思想的起點。鑑於這種思維，韋伯認為儒教之於中國恰好扮演了基督教之於西方的角色，「儒家」就等於「儒教」是一切思想的核心與內涵，因此認為「儒教」是中國宗教的正統，其他的則是異端（在韋伯而言主要是指道教），是不被重視的。⁴⁵這使他忽略或無法真正理解中國儒家所代表的思想層面與儒教所代表的信仰層面是相分離的事實，儒家思想與認識是源自於孔孟等儒家先賢的傳承，而儒教信仰與操作卻是來自道教與民間宗教的傳承，兩者是截然不同的發展典範，只是在中國社會中被合而為一的表現出來。這是韋伯出於西方認識論對中國宗教觀念的「誤讀」。

韋伯在《儒教與道教》裡面，強調宗族血緣是中國宗教背後的發展基礎，而這樣的發展基礎也使得中國宗教難以發展出理性化的組織與制度。儘管韋伯的論述是通過其宗教倫理與資本主義經濟（或是社會發展）的相關連來作探討命題的，其對中國宗教的內涵論斷充滿偏頗和誤解，但是通過其論述的內容卻可以看出中國宗教對中國民眾影響的全面性與生活化。楊慶堃認為，在中國，處處都有寺廟和神壇，遍布在廣大的中國土地上，因此，如果低估了宗教在中國社會中的地位是會背離實際的情況，而且根據他的觀察，中國民間的寺祠數量要高於佛、道教，顯示中國民間信仰的普遍性遠超過我們認知的正式宗教的範疇，民間

⁴² 陳榮富，《比較宗教學》，（北京：世界知識出版社，1992年），頁235-237。

⁴³ 朱曉明，《宗教若干理論問題研究》，（北京：民族出版社，2006年），頁62-66。

⁴⁴ Arthur Wolfed., *Gods, Ghost and Ancestor. Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford Calif.: Stanford, 1974), pp. 131-182.

⁴⁵ Max. Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, Translated and Edited by Hans H. Gerth, (The Free Press, Glencoe Illinois) pp. 173-225.

信仰所具背後所存在的宗教意涵，是不應該被忽略或是低估的。⁴⁶相同的觀點也出現在杜贊奇的研究中，杜贊奇認為宗教組織為中國的農村社會提供了日常生活的聯繫管道，同時也讓農村的觀念和價值體系與上層社會連結起來。他在研究中認為，在晚清時清，許多村莊除了以村廟為中心的宗教組織外，再無其他全村性的組織，而這種宗教活動和公務活動範圍的重合也為鄉紳們提供了施展其領導職能的舞台。⁴⁷

中國長期以來形成一套服務於封建社會的統治思想，乃是以儒家學說為主體的完整的傳統思想體系，對神是採取模稜兩可和實用主義的態度。雖然也吸收融合佛、道某些思想，但並不影響其作為壓倒一切的意識型態的地位。⁴⁸可以說，中國傳統的宗教思想是環繞著儒家文化的典範而被認可與發展的，通過政權對儒家文化的絕對重視，使得其他的宗教思想必須環繞著儒家價值出發，否則就難以得到政權的支持，也很難得到深受儒家薰陶的一般民眾的認同與支持。例如早期的道教神仙思想是超越於帝王與世俗規範之上的一個範疇，在《神仙傳》、《列仙傳》《山海經》中神仙形象都是逍遙自在、笑看世情；但是在從漢魏到六朝以後的發展，神仙的標準愈來愈趨向以世俗的倫理道德作為能否修仙成道的大前提，包括葛弘的《抱朴子》以及寇謙之的，都已經包含了儒家規範作為，這一方面也滿足政權對儒家思想的統治原則的依賴的同時，補足了儒家思想不足之處而獲得政權的擁戴；另一方面也可以通過這些道德論述讓人民大眾較為容易接受與親近，從而接受隱含在儒家倫理規範論述背後的另一套信仰論述。⁴⁹可以說，因為儒家思想通過政權力量的傳播在中國幾乎是撲天蓋地、無遠弗屆的存在，使得要被視為正統的宗教都必須與儒家結合，才能獲得存在與傳播的正當性。

事實上，儒家的發展也是一段歷史的產物而非一朝一代的作為。漢初的「獨尊儒術」不是一個政權專斷的結果，而是時代氛圍與政權結合下的產物。早在秦漢之際，儒家之說就已經是顯學。⁵⁰漢初崇尚黃老之術，儒家在其時並非主流，直到武帝意欲通過儒家整肅朝綱，同時建立君臣宗法規範的同時，儒家才成為主流，有漢一代孔子的地位也不斷的提升，乃至到唐宋時代的「永錫蔭祚」，這是

⁴⁶ C.K. Yang, *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*, (Taiwan: [s.n.], 1970), p6, 20-21.

⁴⁷ Prasenjit Duara *Culture, Power, and The State: Rural North China, 1900-1942*, (Stanford University Press, 1998), pp118-132.

⁴⁸ 參見戴康生、彭耀著，《社會主義與中國宗教》，（江西：江西人民出版社，1996），頁 14-15

⁴⁹ 關於這一段演變，可以參閱賴皆興，〈六朝時期道教神仙思想系譜之建構與接合〉，《新世紀宗教研究》，第 4 卷第 1 期，2005 年 9 月，頁 148-176。

⁵⁰ 韓非子曾經提到：「世之顯學，儒、墨也。如之所至，孔丘也。」呂氏春秋亦提到，（孔、墨）皆死久矣，從屬彌眾，弟子彌豐，充滿天下。」也見在秦漢之際，孔門聲勢必然不可忽視，甚至連史記中記載「不好儒」而「為可以儒生說」的漢高祖劉邦，也必須「過魯而重祀孔」。參見黃進興，〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，收錄於林富士主編，《禮俗與宗教》，（北京：中國大百科出版社，2005 年），頁 45。

政權順著時代發展不斷的確立儒家地位的結果，⁵¹而在儒家發展的同時，孔子也被神化、聖化到從「人」轉變成了「神」。再加上從春秋時代以來就已經出現的織緯符應觀念，在漢代尊崇儒家的同時也被確立成爲「天人感應」之說，成爲正式的官方論述記載的文獻，這使得當時的社會對各種符應的認識，從原來的巫覡方士之術，一變而成爲政權認可的正統學說而成爲流行於民間並且爲上下層群眾皆接受或相信的論述，只是兩者在認知上有著不同的差距，民間重視的是符應之說背後的神仙之想，而上層則還是著重於政治層面的考量，將符應與整個政權的安危聯繫起來。⁵²

中國傳統社會在運作上可以區隔成以官方或上層意識型態和文化爲內涵的「大傳統」，以及以民間或下層社會運作所發展出來的次級意識型態和文化內涵的「小傳統」，前者是城市爲中心，是以傳統儒家文化爲價值取向的菁英文化，後者則是以農村或農民爲中心，以民間生活實務發展出來的常民文化。⁵³兩者之間雖然有著截然不同的體系內涵，但是卻是相互辯證依存的，這是由於通過國家/政權與社會/民眾的統治與互動關係，讓兩個體系相互影響且滲透。「大傳統」的價值觀成爲「小傳統」的原則規範，「小傳統」不能與之相背或違抗；「小傳統」的思想文化也會被「大傳統」所吸納或參考，進而影響大傳統的內涵。兩者辯證結合在一起。

中國傳統的農業文明，以家族和村落爲中心的社會生活，以儒家思想爲中心並涉及民間信仰的價值體系構成了中國人社會關係的基礎。⁵⁴換言之，中國的宗教系統之所以可以深植人心但卻顯得如此複雜多元，並非是單純的來自政權（大傳統）的操作，而是來自民間體系（小傳統）的運作。研究中國的宗教問題，如果只是注意制度化宗教信仰是遠遠不夠的，非制度化宗教或稱爲民間信仰的影響更是深遠，這是因爲民間信仰擁有眾多的信仰活動場所（民間村廟）、繁雜的各類神明，以及經常性的個體和群體性的信仰活動，從「村村皆有廟，無廟不成村」這句話就可以看出民間信仰的普遍性，⁵⁵而這些寺廟往往也代表不同的社群甚至是權力網絡。⁵⁶而楊慶堃在觀察中國宗教的時候，也將之分成「制度化宗教」和「泛制度化宗教」，前者本身是一種社會制度，後者則是作爲社會社會制度的一部份發揮作用。⁵⁷周越（Adam Yuet Chau）在研究陝北區域的民間龍王信仰的

⁵¹ 參見黃進興，前引文，頁 40-78。

⁵² 關於這一段歷史典故，可以參閱蒲慕州，〈漢代之信仰生活〉收錄於林富士主編，《禮俗與宗教》，頁 1-39。

⁵³ Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1956), pp. 70-73.

⁵⁴ 翟學偉，《人情、面子與權力的再生產》，（北京：北京大學出版社，2005 年），228。

⁵⁵ 甘滿堂，《村廟與社區公共生活》，（北京：社會科學文獻出版社，2007 年），頁 57-58。

⁵⁶ Robert P. Weller, *Unities and Diversities in Chinese Religion*. (New York & London: McMillan 1987), pp. 37-38

⁵⁷ C.K. Yang, *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*, P6, 284-295.

時候，也認為民間信仰不只是作為一個信仰存在，它也與村裡間的各種節慶和團體活動結合，形成一種大眾文化信仰現象。⁵⁸

通過上述的文獻，我們可以發現，不管是哪一方面的中國宗教研究論述，都會強調到幾個面向，首先，是中國宗教的複雜性，中國宗教不是一個完整的宗教體系，但卻非是各自獨立的宗教系統，而是各個宗教、信仰兼容並蓄而形成的一個大的信仰架構，「非純宗教」信仰的「儒教」、本土的道教、外來的佛教、基督宗教、伊斯蘭教等各式各樣的宗教節能共冶於一個熔爐中，這些宗教通過中國民眾的生活互動產生互動與影響，從而形成中國宗教的特殊面貌。其次，是中國宗教的群眾性，中國宗教不是一個單一的信仰體系，這是由於它的信仰階層分屬於幾個不同的層級，有官方、有知識份子、有一般群眾，每個層級皆有對於自己的宗教屬性，從而使得中國的宗教信仰成為一件貼近生活而且相當普遍的事情，每個民眾都有自己的信仰。再其次，中國的宗教是相當貼近生活的，它是從生活中被體現與實踐的，特別是民間宗教的部分，這可能與傳統中國是農業社會有關，也因此，它不重視一套完整或嚴謹的世界觀、價值觀或是本體論、方法論的開展，而是著重於日常生活的倫理和社會價值的標榜，這與西方通過神學思維所發展出來的宗教意識型態是相當不同的。最後，中國的宗教是附著在整個社會的宗法關係下開展的，它顯現、關注的其實不是神與人的關係，而是人與國家社會的關係，只是通過信仰的方式來重現這種關係。

第五節、中共宗教論述建構多元化之意涵

然而，如果我們回顧民初那一段時間的知識份子，可是與這些觀點有著天壤之別。例如辜鴻銘就曾經認為中國人並不重視宗教也不需要宗教。⁵⁹梁啟超則認為中國是否有宗教的國家還具有很大的討論空間。⁶⁰胡適則認為「中國知識份

⁵⁸ Adam Yuet Chau, *Miraculous Response :Doing Popular Religion in Contemporary China*, (Stanford University Press, Stanford, California ,2006),pp3-5..

⁵⁹ 辜鴻銘認為，中國人不需要宗教。在中國即使一般大眾也不太看重宗教。對中國人而言，佛寺、道觀以及佛教、道教的儀式，其消遣娛樂的作用遠遠超過道德說教的作用。」此外，他更進一步認為中國人之所以不需要宗教，是因為他們「擁有一套儒家的哲學和倫理體系，是這種人類社會與文明的綜合體取代了宗教。」這顯然出於儒家知識份子的觀點，是一種上層知識份子的認知。參見辜鴻銘，《中國人的精神》，（海南：海南出版社，1996年），頁125。

⁶⁰ 梁啟超認為，宗教最重要的是「教義」和「教會」兩部分，他認為根據這兩點來看，中國是否有宗教的國家，大可研究，因此他認為在中國如果進行宗教史的研究，只能是針對外來的宗教的研究。梁啟超的說法和認知不免狹隘，這或許與他是從儒家角度來看待宗教有關，因此他不認為道教是中國的傳統宗教，認為它只是儒家文化的補充（梁氏甚至以「很醜」、「羞恥」來形容道教在中國的存在與發展）；認為佛教、基督宗教等都是外來宗教，卻忽略了這些宗教的「中國化」與在中國的轉變，因此未能深入理解中國宗教的內含有關。參見梁啟超，《中國歷史研究法補編》，（台北：台北商務印書館，1996年），頁197-199。

子是獨立於宗教的。」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」⁶¹。另外，有的人則把宗教視為阻礙中國進步的阻力，例如李大釗就「堅信宗教是妨礙人類進步的東西」，因此他認為對宗教「必須竭力加以反對。」⁶²嚴復在其所譯的《天演論》的前言中對中國人對天命的崇信和對鬼神的迷信，視為是社會進步的阻力，國家為了強盛應該「清除宗教之流毒」。⁶³近代的費孝通則認為，中國的宗教是相當世俗化與功利化的，他認為宗教對人民是一種權力和利益的展現。⁶⁴

值得注意的是，知識份子此時對「中國宗教」的存疑、排斥甚至反對，很大程度是以「儒家」對比於西方「基督宗教」而來的相對性比較觀點，以及來自將「孔教」訂為「國教」的主張的反對⁶⁵。如前所述，「宗教」一詞是在十九世紀才傳入，這使得中國的知識份子認為「宗教」是指西方的基督宗教的內涵而言，並且認為儒家並不符合西方的宗教意涵，特別是反對將儒家/儒教視為是中國的國教。所以，儘管如梁啟超、蔡元培等人在早期都不否認儒家為「儒教」的宗教性質，但是到後來卻都否定儒家的宗教性，而將「儒家」與「儒教」做了徹底的切割。⁶⁶

清末民初的種種民族反省運動，讓中國傳統文化面臨對全盤檢討的地步，這種檢討是一種出於「對比性」的檢討，而對比的對象當然是對比於中國相對強盛的西方，所以即使是曾經認為「中國文物制度，事事遠出西人之上」的洋務派首領李弘章，晚年也意識到儒家思想在當代的缺陷，認為「吾之古倫理，愈不適應於世，而吾人尤泥之。此地方之所以不發達，邦國之所以日受人侮也。」⁶⁷李弘章這種對比式的觀點可以說是當時代許多人觀察中西差距的出發點，而且是出於民族主義的一種反省。而「五四」時期的反省亦是如此，「五四」雖然將西方的許多思想觀念引入，但是其反省的動力還是出於民族主義的訴求，「五四」關懷

⁶¹ 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。

⁶² 在李大釗的看法裡，應該先反對基督教這個最有勢力因而流毒最廣的宗教，隨著必要也要反對佛教，或發動反對儒教和道教的活動。李大釗反對的是「所有反對人類進步的宗教。」李大釗，《李大釗全集》，第2卷，（河北：河北教育出版社，1999年），頁452。

⁶³ 這部分資料，引自王雷泉、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），頁5。

⁶⁴ 費孝通在比較中美兩國的宗教信仰時認為：「我們對鬼神也很實際，供奉他們為的是風調雨順，為的是免災消禍。我們的祭祀很有點樣請客、疏通、賄賂。我們的祈禱是許願、哀乞。鬼神對我們是權力，不是理想；是財源，不是公道。」參見費孝通，《美國人和中國人》，（上海：三聯書店，1985），頁110。

⁶⁵ 將孔教訂為國教，主要的推行者是康有為，康有為以《孔子改制考》來論及儒教的發生與發展，1913年，他當上孔教會會長，大力提倡將孔教訂為國教。

⁶⁶ 關於這一段分析，可以參考卓新平，《基督教與中國文化的相遇、求同與存異》，（香港：香港中文大學崇基書院，2007年），頁118-123。

⁶⁷ 劉再復、林崗，《傳統與中國人》，（香港：牛津出版社，2002年），頁51-52

的是國家和民族的命運，是一種「救亡圖存」觀念的激昂。就如「五四」時代雖然強調個人主義，但是這種對個人主義的訴求與西方的「天賦人權」背後的思考典範不同，而更接近於尼采的「超人」思想，而這差距是來自於這種「個人主義」的典範背後，事實上是以民族主義作為出發思維的。也因此，「五四」雖然在表面上是一個近乎「西化」的運動，許多人在當時對中國傳統文化也相當排斥甚至是鄙棄的表現，但是那是具有特殊的時代背景下的產物，背後代表的不是對國家的失望與放棄而轉向西方，而是出於民族主義訴求下希望能勵精圖治以救國救民的表現。⁶⁸

事實上，有研究者研究指出，有許多五四作家在知識面雖然竭力反對宗教蒙昧主義、信仰主義和偶像崇拜，在價值面卻對天人合一的「宗教境界」留戀不已。⁶⁹這種宗教意識或許不是有意識的被操作或意識到，但是卻內化成為這些文人生活生命的一部份，甚至可以說，不管他們是贊成或排斥宗教，他們同時都流露出「准宗教」/「准信仰」的態度來面對其贊同的思維，即使是號稱科學、理性的知識份子，對理性和科學的信仰恰恰也是宗教性/信仰性的。

馬列毛的宗教觀在中國幾乎可以說是「橫空出世」，它在中國的歷史上並不是一個經過長期辯證思維發展後形成的思想，而是時代變局下的產物，是一個因應革命而出現的思想變體。因此，當社會主義的實踐未能如預期的成功以後，它的影響力也快速的褪去。事實上，這種意識型態/宗教觀必須有一個相對應的時代並形成背後的知識氛圍，如果中國的社會主義實踐成功，那的確可以讓中國的宗教觀在這種氛圍下產生新的、以馬列毛宗教觀為基礎的宗教認識，讓傳統的典範產生轉移，過渡到馬列毛的意識型態上，傳統宗教意識型態背後是以中國數千年來的歷史和文化傳統作為其知識建構氛圍的，和馬列毛意識型態在中共的國家建構過程中始終是相互競逐的。

另一個發展成功的例子則是基督宗教，傳統宗教文化的崩解，代之而起的是中國民眾和知識份子對新認同的追尋，這也促成了來自西方的基督宗教思想的抬

⁶⁸ 參見劉再復、林崗，《傳統與中國人》，頁 74-75。

⁶⁹ 哈迎飛從研究「五四時代」的作家與佛教的關係認為，舉凡魯迅、周作人、郭沫若、瞿秋白、郁達夫、俞平伯、許地山----等人都曾經涉足佛經。佛教的價值觀念、思維方式以及苦行精神不僅影響他們的人生觀念，社會實踐，而且對他們的文化心態、生活方式、審美追求以及生命意識都產生深遠而複雜的影響。他將「五四」作家與佛教文化的關係大致分成三類：一是站在宗教立場上欣賞其教義並藉此取得精神上的依歸的，如夏丏尊、許地山、郁達夫等人；二是批但其教義並且欲以科學、主義、美學來取代它的，如陳獨秀、郭沫若、瞿秋白等人；三是不僅將佛教視為一種宗教更將其視為一種人生哲學和生命思維的，以魯迅、胡適、周作人為代表。但是不管如何，對這些知識份子來說，非理性的准宗教心態更多的表現在一元本體的「天人合一」的准宗教思維上，正是它使得即使是以無神論者自居的郭沫若、瞿秋白等亦在前進的道路上，不同程度的表現出崇拜權威、迷信人格神的盲目。哈迎飛的研究恰足以為絕對的非宗教/非信仰的本身，正是一種非理性的信仰表現做出最佳的註腳。參見哈迎飛，《五四作家與佛教文化》，（上海：三聯書店，2002年），頁 1，301-302。

頭，無可諱言的，基督宗教此時在中國的傳播與被重新審視與西方文明的傳入與被重視有相當大的影響。基督宗教在 1842 年以前，是不能以傳教的名義進入中國境內，少數能夠進入的傳教士是假托經商之名才能避過官府的追捕與查緝，其他的則多是在境外如南洋群島或澳門等地，《南京條約》以後，傳教士才得以進入內地傳教⁷⁰。清末以來，一連串的時代變局讓基督宗教在中國生長茁壯的條件具備，整個知識氛圍符合基督宗教信仰的發展，從而使得基督宗教能夠在短短的時間中快速且迅猛的發展。當時的中國面臨傳統信仰的解構，而基督教文明作為民主思想和科學主義背後的信仰，自然受到國人的注目，再加上基督宗教所強調、標榜的積極入世精神，與中國傳統的宗教觀念是大異其趣的。他不同於中國傳統佛道教的消極出世理念，也不同於傳統儒家的輕視科學和流於空談，再加上他強調個人主義的色彩，都使得不想再面對忠君愛國、或淡泊明志的中國人找到一個新的出路，因此，基督宗教思想可以很快的擄獲人心。

然而，雖然基督宗教這一次終於走出之前的失敗，在中國獲得了傳教上的成功，但是它在政治上依舊是失敗的，因為它從此生存在中西對抗的陰影中，並被視為帝國主義侵華、使中國被殖民化的產物與幫凶。⁷¹知識份子很快的意識到基督宗教背後的資本主義和帝國主義問題，這時候，他們將對基督宗教的信仰轉向可以根治資本主義和帝國主義問題的馬列思想上，這是一種嘗試，也是一種對傳統信仰的突破。

如果我們單純的從信仰的重構面向作為本部分探討的重點而不考慮其他革命實踐的現實因素，則我們或許可以說，馬克思主義之所以可以順利的進入中國並快速流傳，其實是通過基督宗教信仰作為中介的，基督宗教以積極入世的精神在當時傳統宗教結構被衝破的情境下為中國知識份子所接受，而馬克思思想則在反思基督宗教文明的立場上，更進一步的為中國知識份子提供一個可以走出被西方帝國主義、資本主義束縛制約的道路。

當然，基督宗教之所以被當成是信仰重構的中介，是因為基督宗教在馬列主義未被中國人民認知之前，提供了一個美好的社會發展藍圖。有學者認為，這或許是因為從明代傳教士將基督宗教傳入中國以來，他們所建構出來的西方（主要是歐洲）論述讓中國的士大夫階層產生一種錯覺，認為以基督教文明作為治國

⁷⁰ 王治心，《中國基督教史綱》，（上海，上海世紀出版集團，2007年），頁152

⁷¹ 卓新平在其研究中提到，基督宗教與中國的接觸和交流，在歷史上大抵有四次，第一次傳入是西元635年（唐太宗九年）時景教東來，由於過份依附佛教而失去自我特色，結果在唐武宗滅佛時代被視為佛教分支而「去之」；第二次是在元朝時的「也里可溫教」，但由於只流傳於蒙古族中，因此其命運隨著蒙古的覆滅而消散；第三次是以耶穌會會士沙里略（Francisco Xavier, 1506 - 1552）進入廣東上川島傳教為濫觴，並且以利碼寶的操作為成功的開端，被視為有了真正意義上的基督宗教與中國文化的對話，但是並未廣為流傳。而1840年是第四次，也是成功的一次，但是卻從此被污名化，與帝國主義的侵略者陰影脫離不了關係。參見卓新平，《基督教與中國文化的相遇、求同與存異》，頁100-103。

本體的西方是一個「完善的中央集權制的國家」，這種「跨文化想像」使得中國士大夫對西方充滿了類似中國儒家太平盛世的錯覺。⁷²亦即利瑪竇當時所主張的「以耶附儒」的傳教方略雖然釀成其後的「名詞」與「禮儀」之爭，但是他的主張卻成功的爭取到中國士大夫對「耶儒融合」的想像，雖然這些士大夫如徐光啓、李之藻等人對儒家文化的信仰並未改變，但是卻為「耶」可以補「儒」留下一個歷史思考軌跡。⁷³當然，這種觀點僅只是出現在某些士大夫中，絕非常態也非主流觀點，在中西近代歷史研究上引發廣泛討論的清代乾隆與英國使節馬嘎爾尼，因為「賓禮」問題而造成不歡而散，也導致中國與西方貿易推遲百年背後所存在的中國「天朝」心態，可以視為中國傳統對待西方的態度。⁷⁴

然而，從信仰重構的角度來看，我們必須遺憾的指出，事實上，中共官方希冀通過馬列毛意識型態來取代傳統中國信仰的作法，從來沒有真正獲得落實。這一方面是因為傳統的信仰觀念早已深植民間而難以取代；而另一方面也是因為做為菁英階層的知識分子無法真正的觸及民間底層信仰並將之改變的緣故。

如果說早期的馬列毛思想標誌的是對帝國主義、封建主義的一種反思，對當時正處於列強侵略與割據的中國有著激勵與振奮的作用，同時也作為中國在反思自己的文化傳統時一個相當有利的支柱或依據。可以說，在當時馬列主義作為與西方帝國主義「同源卻相抗」的一種反資本主義、反帝國主義的思潮，相當符合當時中國的需要。也因此，中國的知識份子很快就願意接受這一套新思潮，並將之散播開來。

如果我們從權力/論述的觀點來看待革命的發生，則我們會發現，傳統的中國革命成功的同時，也是信仰變遷的同時，也即是通過論述建構的方式在讓新神明/新信仰取代舊神明/舊信仰的同時，也塑立了新政權的正當性，當然，在不同的考量下，也會出現新政權延續舊信仰或是多神明/多信仰並存的局面，但基本上論述/權力的再建構都是一個必然的過程，新政權「受命於天」或是「銜天之命」取代舊政權是論述建構的主要內涵，伴隨以而來的權力網絡正當性也由此而

⁷² 許理和，〈跨文化想像：耶穌會士與中國〉，收錄於李熾昌主編，《**文本實踐與身份辨識：中國基督徒知識份子的中文著述 1583-1949**》，（上海：上海古籍出版社，2005年），頁1-15。

⁷³ 阮煒認為，耶穌會傳教士用基督教去附會、依附儒家，以此在士大夫中贏得了聲譽，贏得了同情，最終贏得了有名望的皈依者，而中國士大夫則對利瑪竇所竭力鼓吹的儒耶不相違，甚至一脈相承之說完全首肯，深信不疑。而在兼有儒耶兩種信仰的士大夫身上所產生的儒耶矛盾，這種矛盾是採取從儒家的立場來調和的辦法加以解決的。從社會政治的角度來看，他們並沒有改變對綱常名教的服膺，以個人信仰的角度來看，他們並沒有改變自己根本的儒家信念，甚至不可能不從儒家的角度來領悟和解釋基督教。參見。參見阮煒，《**中國與西方：宗教、文化、文明比較**》，（北京：社會科學文獻出版社，2002），頁1-17。

⁷⁴ 事實上，這一段歷史可以視為是雙方「話語霸權」的相遇，而非單純的中國傳統天朝自大心態對西方的不禮貌；後來的研究者愈來愈從後現代歷史觀和文化研究的觀點來重新審視這一段歷史，參見何偉亞（James L. Hevia）著，鄧長春譯，《**懷柔遠人：馬嘎爾尼使華的中英禮儀衝突**》，（北京：社會科學文獻出版社，2002年。）

生。

然而中共革命時，是以馬列主義取代了傳統的神明信仰，這並非是中共放棄了「信仰」，而是當時代的中國信仰內涵受到解構，信仰的內涵從中國轉向西方；從「神明」轉向「科學民主」，因此，「銜天命而起」的論述已經無法作為支撐革命的理論依據，自然也無法作為權力的合法性來源，唯有訴諸人民、訴諸文明、訴諸理性的論述內容，才能讓人民信服，才能獲得人民的認同、支持與擁戴。也因此，強調社會階級不平等和人民解放的馬列思想，自然被視為能夠引導革命成功的背後依據；一種新的「信仰」。

值得注意的是，我們這裡的人民很大程度是指知識分子而言，對知識份子而言或許相當在意馬列思想背後的論述內涵為何，但是一般農民群眾在意的，只是如何讓自己可以在亂世中活得更好，或是期待一個「聖君賢相」的出現來解救神州黎民，「德先生」和「賽先生」是知識份子在意的，農民在意的事如何填飽肚子。當時中國的知識份子只佔相當少數，廣大的工農群眾還有很多人是文盲。也因此，知識份子所服膺的馬列思想或是其他思潮，都遠不如傳統信仰的社會網絡功能或基督宗教的物質救濟來得實際，一般人民未必有興趣去理解，更別說信仰了。中共將中國傳統革命的「天命」觀念用馬列意識型態來取代，雖然成功的凝聚了許多人的支持，但是在革命時期對一般農民群眾而言，與其說馬列思想的內涵凝聚了支持的力量，倒不如說是因為共產黨表現出來的作為和所建構出來的論述得到人民群眾的認同與支持所致。也因此，工農群眾在支持共產黨革命的同時，或許對中共所說的宗教階級產生敵視和矛盾，但是對根植於其民間社會已經根深蒂固的內化於日常生活中的民間信仰內涵其實依舊存在且牢不可破，這也是中共中央在革命時期必須高舉宗教愛國統一戰線，毛澤東認為「民眾立起來的菩薩要民眾自己丟棄」的原因。

從這個觀點來看，毛澤東在革命時期一直著重於「農民革命」和「群眾運動」的推動，與其說他是將馬列主義「工人無產階級」意涵作了符合中國具體國情的中國化的修正，倒不如說他是通過觀察中國歷史的革命發展脈絡而理解到這一點。中國歷史上的革命力量從來都是以農民作為其背後的依據的，差別只在領導者如何運用這一股農民力量而已。⁷⁵也因此，與其說人民追隨的是馬列意識型態，倒不如說人民是將毛澤東作為類似「救世主」一般的信仰在追隨著，這種追隨是充滿宗教信仰情懷的。這也是和以毛澤東必須削弱宗教意識型態正當性的原因，因為他不希望/不容許其他權力/論述來分享甚至視為及他的權力；國際派不

⁷⁵ 從 1925 年下半年起，毛澤東就集中心力來研究中國的農民問題，並且指導農民運動，同時也完成一些重要的有關農民生活與活動的著作，包括〈中國農民運動〉、〈國民革命與農民問題〉、〈湖南農民運動考察報告〉，此時的毛澤東已經意識到，農民革命是挖掉帝國主義、軍閥、官僚統治牆角的決定力量，貧農是農村革命的先鋒和主力軍，這也影響了他後來革命過程中對農民群眾運動的重視。參見廖蓋隆，《毛澤東思想史》，（台北：洪葉，1994 年），頁 77-88。

行，宗教組織也不行。

其實，中國的革命傳統除了武力拼搏之外，背後都是必須通過一套套論述建構來達到其政權變遷或移轉的正當性。亦即中國傳統的革命力量雖然都是農民在背後作為支撐力量，但是能夠釀成氣候甚至是奪取政權的領導人，往往背後都有知識份子作為其輔翼之臣或甚至領導人本身就是知識份子，單純的農民革命往往只能從事類似「叛亂」的行為，而在知識份子的導引下，「叛亂」才能被轉換成「革命」。這裡所指的「叛亂」與「革命」不是從成王敗寇的觀點來看的，而是從其「起義」的內涵來看的。相對於叛亂而言，革命有更明確的「起義」內涵，特別是在意識型態的建構上，革命者往往需要有一套完整的革命論述來團結和凝聚革命支持群眾的心，並且號召更多的人加入。而信仰層面的元素，往往也是一套完整的意識型態所不可或缺的；這種信仰要號召的對象，通常不是知識份子，是廣大的人民群眾。這種信仰背後所隱含的，其實就權力/論述關係建構的操作。換言之，毛澤東是通過馬列主義意識型態與宗教信仰之間的論述/權力的競逐拼搏，讓農民群眾或中下階級從宗教中「解放」出來成為革命的重要力量。

因此，我們可以說，雖然在政教關係上歷朝歷代皆不斷的變遷遞嬗，但是在常民社會中的信仰則是相當穩定的。常民社會在不違反官方信仰範疇的大框架下，發展出屬於自己的信仰面貌，這一套信仰面貌與常民生活和文化緊密的結合在一起，成為民眾生活的重要部分，歷代政權對這部分都是採取和平共處的方式，只要這些信仰的內容不觸及政權的底線，政權基本上都是採取尊重、放任甚至肯定的態度，讓民間信仰成為政教關係中的補充，亦即，如果大傳統建構起來的權力/論述系統與小傳統所建構出來的權力/論述系統，共生組成一個大的政權穩定系統，則兩個系統是相互辯證依存的；反之，如果大傳統試圖壓制或消滅小傳統或是小傳統意圖挑戰甚至取代大傳統，則在兩者呈現對立鬥爭關係的同時，兩者可能共蒙其害，因此，如無必要，歷代政權都不會去碰觸到這一部份，甚至在某些研究者的看法中，兩者其實是互為表裡的。⁷⁶

然而，中共建政以後，很明顯的是意圖衝撞這一歷史遺續，通過社會主義改造和人民公社種種作為，不但破壞中國的宗族社會的穩定性，也撼動了隱含在這套系統背後的信仰關係。這自然受到極大的反彈，雖然在毛時代初期或許未曾全然發作，但是愈到毛時代後期反彈愈強，也促使後毛時代產生全面的反思。

⁷⁶ 王斯福 (S. Feuchtwang) 認為，中國的民間宗教事實上是一種帝國意識型態的投射，是一種「帝國的隱喻」，也因此，官方宗教和民間信仰雖然看似是兩套不同的信仰體系，但是其實官方意識型態是民間信仰的主導與制約者。這種看法雖然過份化約民間信仰的複雜性與多樣性，也未必理解中國民間信仰的內涵，但是從政治範疇來看，卻也點出了中國官方宗教和民間信仰在統治政權的操作和默許下互為補充的辯證關係。參見 Stenpan Feuchtwang, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. (London: Routledge, 1992).

從中國的歷史上來看，一個政權對宗教信仰的強化，不但不會削弱自己的統治威權，反而可以在某種程度上更加鞏固自己的政權。這其實與中國傳統的漢族宗教不管是佛、道教的背後，基本上都是以儒家思想做為核心底蘊的。換言之，宗教的內涵背後的支撐是通過儒家的倫理道德、忠君愛國觀念作為其獲取政治庇護或支持的重要環節，這一點在道教上特別明顯；⁷⁷佛教雖然在這一點上較不明確，但是由於佛教的出世觀，相當程度的也降低了宗教和政治上對權力的張力。雖然我們會看到某些高僧、高道對政治權力的漠視與淡然，但是佛道教還是無法脫離政治權力的掌握而自存。這是中國政教關係發展與西方發展的不同之處，教權始終無法並駕更遑論凌駕於政權之上。

但也正因為這樣的情況，才使得中國的宗教分化成上層與民間兩端，上層宗教與政權的關係深切且具有正式的論述/權力網絡，而民間宗教則或衍生自上層宗教並因時因地而蛻變成不同的面貌；或因為民間不同的需要而衍生出不同的信仰面貌，其論述/權力系統是分散且微弱的。上層宗教作為政權與維繫其政權正當性的意識型態的補充，而民間宗教又作為上層宗教的補充，上下層之間並非斷裂的，而是相互辯證補充甚至是流動的，上層宗教可能因為政權的遞嬗或掌權者的失去興趣而成為民間宗教；而民間宗教也可能因為政權的認可而晉升成上層宗教，這個流動系統是開放的。只是如果從實際的權力系統的操作來看，它的流動又是相當封閉且困難的，因為它的流動結果往往就代表不同信仰系統背後的權力消長，當然，也涉及信仰論述的轉變。

如果我們從論述/權力系統來分析，則可以發現，傳統的民間信仰所形成的氛圍，對中共的實踐經驗而言，是一個不可忽視且無法根除的存在，這個氛圍所形成的隱性的、分散了論述/權力系統，在遭遇到中共政權的強力壓制下而通過民眾產生反彈，中共的馬列宗教論述在實踐過程中無法消弭人民對傳統信仰的支持，反而造成人民對傳統信仰傳喚的復歸，並影響中共馬列意識型態的正當性，也連帶影響這套論述背後的權力穩固。中共在後毛時代所提出的種種宗教論述與宗教政策，幾乎都是環繞著「宗教是人民的需要」這一命題下開展其論述正當性的。因為，對某些菁英或堅定的馬克思主義或科學主義者，宗教信仰或許沒有必要，但是對廣大的中國人民群眾而言，宗教信仰仍是不可取代的一環。他們能允許宗教信仰作為政治意識型態的補充，但卻無法接受其消亡，因為這種消亡，代表的不只是信仰層面，更是中國數千年的宗法社會系統的崩解。這或許在將來隨著社會的發展可能會發生，但是卻非現代，非是一時一地的政權所能通過其權力建構新論述來達成。

⁷⁷ 這一點是從道教從魏晉以後的「入世化」轉向，當時的高道名士幾乎都與政權統治者有所聯繫，南朝的陶弘景時人譽為「山中宰相」，北魏的寇謙之甚至成為國師。而魏晉以後，道教的入世轉向愈形明顯，除了與儒家倫理規範的結合外，最主要還是來自於其與政權的聯繫始終未曾斷裂。參見湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，（台北：東大圖書，1988年）；劉滌凡，《道教入世轉向與儒學世俗神學化的關係》，（台北：學生書局，2006年）。

也因此，中共中央意識到民間宗教只要控制的好，事實上是可以從心理和社會層面掌握民心，並且達到國家社會安定的效果，特別是在國家民心不安定的時候，如果能將宗教收歸己用，讓宗教作為政治的補充，則可以消弭社會中的不平聲浪。更重要的是，按照中國的歷史經驗，在國家政權不穩定的時候，如果無法建構一套正當性論述來鞏固政權，則其他人很容易通過論述的建構來號召群眾形成一股反動力量而發動革命。在這個過程中，對宗教論述的建構與掌握絕對是不可或缺的一環，從「黃天當立」到「白蓮降世」，從「赤帝子」到「真武下凡」，一幕幕的革命史背後都有信仰建構在其背後。⁷⁸

也因此，我們可以說，中共經過社會主義革命、建設的實踐經驗以後，在堅持自身的社會主義意識型態的同時，也重新思考如何中國傳統文化觀念「相適應」的問題。宗教作為傳統文化重要的一環，自然也成為中共必須審慎以對的部分，中共的宗教論述也做出了與傳統信仰「相適應」的作法，值得注意的是，雖然中共在論述中提到傳統宗教系統是強調正統的佛、道教，但是這卻已經涵蓋了整個上層和民間信仰的部分。除了那些讓中共覺得有疑慮或反中共的信仰（這一部份我們在下一章節會再說明），這也是中共何以在〈十九號文件〉中提到「在中國信鬼神的人數不少」這句話，其實也說明了中共已認知到民間信仰的不可小覷，而在 1997 年的〈中國的宗教信仰狀況〉白皮書中提到「據不完全統計，中國現有各種宗教信徒一億多人」，而白皮書隨後提到的五大宗教的人數統計加起來還不到 4 千萬人，顯見至少有 6 千萬人以上是不在中共所認知的五大宗教裡面的，面對這一股民間宗教的勢力，中共如何能輕忽呢？

在這裡順帶提一個有趣的現象，或許值得我們進一步思考與理解民間信仰的力量，那就是在大躍進時期出現曾許多浮誇、濫報、杜撰的情況，那些在今日看來明明是人力所不能及或是明顯偏離現實的情況，在當時似乎都被人民所接受而且愈傳愈離譜、愈傳愈顯得煞有介事。這些浮誇、濫報、杜撰的內容從我們今日的眼光看來誠然覺得不可思議，但是在當然卻似乎在各地都層出不窮且蔓延各地。我們不否認當時自然有許多有識之士或是明白人瞭解這些報告都是虛假的，但是何以這些建構杜撰的內容會被流傳而且還有人相信並且不斷的將之傳播，成為當時一個奇特的社會現象？或許我們可以從民間信仰的角度來提供一個有趣的思考。

在早期，人民的交通不便，遷徙困難，因此，中國的民間信仰各自存在與流傳於封閉的鄉里村落之間，甲村的一些事件往往經過渲染和誇大成為乙村茶餘飯

⁷⁸ 「黃天當立」是指東漢末年「太平道」所發起的「黃巾之亂」時的革命口號；「白蓮降世」是指元末的「白蓮教」所用的口號，「赤帝子」是指漢高祖劉邦革命時僞托是「赤帝子」下凡，「真武下凡」是指明成祖朱棣在「靖難之役」後宣稱自己是真武大帝下凡以型塑其獲取政權的正當性。這些都是憑藉神話論述來建構自身正當性的例子。

後的閒聊話題，這其中自然也不乏靈異鬼怪之說，⁷⁹再加上當時民治未開、交通不便，往往一個傳聞經過了多年或多手流傳之後早已加入了許多連當事人都未必知道的新元素，於是，當那些類似「鄉野奇談」之類的神話怪談在農村鄰里平日之間早已廣為流傳，各種狐仙、鬼怪等光怪陸離之事在民間中早已是見怪不怪，而且也沒有人會以科學知識或方法點出其虛妄之處時，種出一個「三個人高的玉米」或是「一個一百斤的蕃薯」又有何奇？我們從今天科學普及、民智大開的角度來認為當時民眾已經知道這些都是假的、錯的，只是在「輸人不輸陣」的心態下必須愈報愈離譜，那未免高估或是錯估當時的農村情勢了。

試想，即使到了今日，我們對很多科學解釋不能確定的是依舊半信半疑，例如對癌症或其他重症的治療，各種偏方的不停被流傳與誇大，不就是因為我們無法確定真偽而又在心態上企盼其有效因此選擇保持相信？而這種心態與現象與大躍進時代農民的心態又相去幾何？只是「信仰」的內涵不同，但是保持「信仰」的心態是一樣的。

值得我們注意的是，改革開放以後，中國農村對於精神生活的徬徨和對疾病的恐懼無助依舊，這是信仰復甦的一個動力，其中又以基督教的影響和發展最為可觀，除了因為基督教的傳教方式比其他宗教更能撫慰和關懷信徒的生活，或許也與舊的傳統生活秩序在毛時代被破壞後，農村民眾在面對新生活的重建與由此而來的種種徬徨與茫然之際，希冀尋求能取代舊信仰的新的信仰支柱的心態有關。⁸⁰而除了農村之外，城市信教人口的逐漸增加，社會菁英和青年信教趨勢的不斷發展以及信仰問題的複雜化，也是中共無法規避而必須嚴肅以對的現實問題，⁸¹而這些也成為了我們前面所論及的中共宗教政策與論述的變遷的動能。

第六節、小結

本章最主要在探討中共宗教論述的變遷是在一種什麼樣的氛圍下進行的，而

⁷⁹ 關於信仰與迷信、傳說方面的心理和社會研究，可以參閱蘇和，《*神秘信仰之謎：一種社會學與心理學的解讀*》，（南京：江蘇人民出版社，2006年）。有趣的是，中共是把這一部份的研究歸類在「邪教」研究範疇下的。

⁸⁰ 根據韓敏對皖北李村在改革開放後的信仰研究發現，基督教在李村發展迅速並且凌駕於其他宗教之上，他認為這是由於改革開放以後，人們尤其是那些老弱病疾和失去了集體經濟和平均主義的保護傘，越來越嚴重的兩極分化和道德敗壞的社會現象給人民帶來了精神不安和信仰危機，並使人們尋求取代舊宗教的信仰支柱。而基督教具有關懷個人喜怒哀樂、與上帝直接溝通、不排斥享樂、注重群體生活歡樂融洽的特性，也使它在信仰競爭之間佔了優勢。韓敏著，陸益龍、徐新玉譯，《*回應革命與改革：皖北李村的社會變遷與延續*》，（南京：江蘇人民出版社，2007年），頁202-224。

⁸¹ 參見戴康生、彭耀，《*社會主義與中國宗教*》，（江西：江西人民出版社，1996年），頁123-129。

這種宗教論述的開放究竟顯現出何種意涵，探討隱含在這種開放背後論述/權力關係，同時探討制約這種開放的知識氛圍的變遷為何。

本章可以視為是前一章節的延續，不同的是前一章節主要探討政教關係的系譜建構，而本章則是探討在政教關係變遷中，官方與非官方的宗教論述/權力如何互動拼博的問題，著重的是中共的官方宗教論述開放的同時，如何與非官方接軌，並且在官方的限制之下形成一個整體的宗教論述，一方面體現官方所欲呈現的宗教論述面貌；另一方面也在不觸及官方底線的前提下建構出民間宗教信仰論述，兩者在成爲一個相互依存、辯證的同時，也讓中共的宗教論述顯得多元，當然，這還是在官方的控制之內。

從另一個角度來看，中共在將馬列毛思想作爲唯一且絕對的意識型態時，本身就是通過一種信仰的操作在進行建構與型塑的，可以說是一種「沒有宗教的宗教」，這相當程度也是符合中國傳統信仰的發展模式的，即政權與信仰的相互補充與結合。也因此，作爲一個稱「無神論」的政權，中共在革命時期和毛澤東時代對其他宗教的排斥，其實恰恰反映了它自己都不曾意識到的神權信仰心態。當然，中共政權對宗教的反感與排斥有其時代背景下的考量，只是歷史實踐的結果告訴我們，這種考量或許符合時代的認識氛圍，但是卻忽略了中國具體國情和傳統，再加上中共幾近的作法，因此只能招致失敗一途。

後毛時代的中共政權意識到通過權力去壓迫宗教是無法真正獲得人民的認同的（至少在現階段不行），因此，它發展出與宗教「相適應」的論述，與宗教和平共處，其實這背後考量點，不是宗教，而是「信仰」，中共政權意識到，唯有與人民的日常信仰和平共處，並且將這種信仰納入國家機器的保護與管制，才能使政權獲得最大的利益。因此，中共一方面通過各種世俗化論述的建構來解構信仰的神聖性，另一方面也允許信仰在國家機器的控制下保持它的神聖性並繼續在民眾生活中扮演重要角色。換言之，中共政權在不斷的強調宗教信仰的社會功能時，其實就是否定它的神聖性；在讓各種如社會學、人類學、心理學乃至科學典範進入宗教論述時，其實也正是通過各類的世俗化典範轉換宗教信仰背後的神聖性。當然，這種考量的背後還是以政權的持續和穩定做爲優先考量的。

也因此，我們可以說，當代中國的政教關係是一種在中共革命實踐經驗的過程中，試圖結合中國現代化與傳統文化結而發展出一條「中國特色」的政教關係發展道路。這種發展一方面是來自中共革命發展所形成的時代氛圍，另一方面是來自中國傳統信仰氛圍的復甦，兩者結合代表的是中國傳統的宗法社會在當代的實踐或表現，中共政權在與宗教「相適應」同時，其實也是與民間信仰的「相適應」，更是與中國傳統宗法社會生活形態的相適應！

