

宗教市場的國際與國內因素： 從兩岸政教關係研究探討一個宗教 市場論的新研究架構

王 韻

(國立政治大學國際關係研究中心中國政治研究所助理研究員)

摘 要

兩岸在 80 年代後走上了兩個在政策上截然不同、卻又在宗教管理的大方向上有著微妙的相似之處。兩岸執政者雖對宗教的本質抱持著不同的認知，但對利用與壓制具有信仰的社會菁英跟具有群眾基礎的宗教團體以利政權穩定這樣的大目標抱持著相同的態度。作者主張兩岸在政教關係上的不同發展恰好提供了一個「準實驗」(quasi-experiment) 的環境：一個脆弱偏安的政權被迫接受國際民主化浪潮跟跨國市民社會的強力影響，而對宗教組織採取開放市場的政策；一個擁有超穩定集權政治結構的統治集團強力地排除任何有與這兩個國際因素的可能關連，甚至直至今日仍對宗教組織一律採取封閉市場的策略，兩岸的宗教政策從歷史的角度來看都脫不出國際因素的考量，其中政教關係的不同發展也正凸顯國際因素的重要性，而這正顯示出對現有依賴國內因素分析的宗教市場理論的不足之處。本文主要探討從兩岸政教關係的研究成果中提出一個新宗教市場研究的跨國比較框架，提出一個比較兩岸宗教市場的可能性，期寄更多的研究者投入探討類似的議題。

關鍵詞：宗教市場理論、社會網絡理論、宗教自由、兩岸

* * *

壹、問題緣起

與宗教問題相關的學術研究，在過去 20 年間出現蓬勃的發展，舉凡 911 事件與反恐戰爭、法輪功、西藏新疆暴亂，到近年的中東茉莉花革命等，宗教無疑都在事件中扮演舉足輕重的角色，而在移民、全球化、女權、同性權力等後現代課題中，宗教及

宗教組織更是經常成為各方爭論的焦點，學術研究自是不能忽視此重要的面向。^①

在這個發展趨勢之中，「宗教市場理論」(Religious Economy Theory) 是其中備受矚目的一個研究架構。建構在經濟學的市場概念之上，社會學學者首先提出宗教組織與企業組織在本質上有許多相同之處，比如吸引消費者與吸引信徒，雖然目標不同，但要達成其成長所需要的手段與組織架構往往多有相似之處。^②許多學者主張，利用經濟學的「需要—供給」模式以理解宗教相關問題，將比其它理論更具備解釋力，同時也出現所謂宗教的經濟學一詞。^③然而，從許多政治社會學與政治學者的研究中，我們可以發現「宗教市場理論」或是「宗教的經濟學」在解釋宗教人權的問題，尤其是在後威權國家中的宗教壓迫問題時顯得力有未逮，尤其無法充分解釋為何有時宗教團體的自由與成長可以先於政治改革之前出現。^④在現有的架構下，國家與體制的角色常常被簡化為一固定的外在壓力、政教關係是一個壓迫與反抗的議題，忽略了宗教團體與政治勢力彼此敵視卻又常常互相利用的複雜關係；同時宗教團體的跨國網絡又把需要分析的範疇更加複雜化。以在社會學界熱門的「三色市場」理論為例，^⑤當國家控制的宗教團體（紅色市場）與獨立的宗教團體（黑色市場）都轉向中間的灰色市場發展之時，究竟是誰造成這個發展？是國家還是民間？港台或國際的宗教團體對這個灰色市場的發展毫無影響嗎？這個建構在「政教二元論」的宗教市場分析架構很顯然仍有不足之處。

註① 本文所稱之宗教僅限於制度性宗教 (organized/institutional religions)，特別是基督新教、天主教、佛教、道教、伊斯蘭教這些具有明顯組織與制度特徵，尤其是某種程度的排他性的宗教。礙於篇幅，民間信仰與其政教關係不在討論之列。但值得注意的是，許多新興宗教例如一貫道融合了民間信仰與制度性宗教的特質，仍在本文理論適用的範圍中。

註② 這樣的論點無疑是根基於西方傳統下的多元主義與民主價值。Mark Chaves and David E. Cann, "Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure," *Rationality and Society*, Vol. 4, No. 3 (July 1992), pp. 272~290.

註③ 宗教經濟學的文獻主要來自社會學學者，核心論點可見 Laurence R. Iannaccone, "The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion," *Rationality and Society*, Vol. 3, No. 2 (April 1991), pp. 156~177；文獻回顧可見 M. Hechter and S. Kanazawa, "Sociological Rational Choice Theory," *Annual Review of Sociology*, No. 23 (August 1997), pp. 191~214。較新的討論請參閱 Roger Finke and Rodney Stark, "The Dynamics of Religious Economies," in Michele Dillon ed., *Handbook of the Sociology of Religion* (New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 96~109.

註④ 討論威權政體下的政教關係的主要著作包含 Jason Kindopp and Carol Lee Hamrin eds., *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions* (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2004)；Fenggang Yang, "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China," *The Sociological Quarterly*, Vol. 47 (Winter 2006), pp. 93~122；Yunfeng Lu, Byron Johnson and Rodney Stark, "Deregulation and Religious Market in Taiwan: A Research Note," *The Sociological Quarterly*, Vol. 49, No. 1 (Winter 2008), pp. 143~157；Christopher Marsh, *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival* (New York: Continuum, 2011)。

註⑤ Fenggang Yang, "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China," pp. 93~112.

一、兩岸政教關係與宗教市場理論

兩岸政教關係的發展在檢驗與發展宗教市場理論上具有無比的學術價值，主要理由有三。第一、在全球化的趨勢之下，宗教市場論沒有理由固守學科成規，視政教關係為國內關係、政教衝突為單純社會問題、限制宗教組織的成長是簡單的宗教自由問題。從傳統佛教、基督教、天主教、伊斯蘭教等世界宗教（World Religions）^⑥的長期跨國傳播到新興宗教如法輪功與一貫道所展現的全球化發展的能力，後現代與後全球化下的宗教市場論必須解釋一個具有「跨國」（transnational）視野下的宗教市場的發展，尤其是限制與促進供給與需求變化的非傳統國內政治、甚至是非宗教的內外部因素之面向。兩岸雖各自沿著截然不同的政教關係途徑發展，但是面對全球化下的宗教，國內因素與國際因素都交織影響著兩者政教關係的發展與內涵，這些經驗對於進一步驗證既有宗教市場理論在複雜跨國環境下的效力極具價值。

第二、兩岸宗教市場的發展經驗都證明、無論國家掌權者的信仰本質為何，宗教這個「市場」的發展從來就不只是信眾與非信眾之間的轉換問題而已，干預市場的「黑手」也不會只有國家的宗教政策而已。宗教市場的運作是具有政治、社會、經濟與國際關係高度的複雜議題；這個複雜性已經被無數本土宗教研究者在不同的文獻中檢視，^⑦但是嘗試結合這些案例與宗教市場理論仍然非常有限，^⑧尤其學界多視台灣與大陸的政教關係是截然不同的模式，認為兩者缺乏比較的基础。本文強調兩岸政教關係的出發點與基本價值是相近的，兩岸的政治菁英都繼承著「五四運動」以降科學救國的理想與意識形態，對宗教信仰上多維持著懷疑論的態度，尤其對在社會、經濟與外交上享有極大影響力的「洋教」抱著利用與壓制的矛盾態度。^⑨國民黨雖在意識形態上並不主張無神論，也有數位領導人具有深厚的宗教信仰，但是決策的脈絡仍是明顯地傾向排斥宗教組織自主與對宗教自由持干涉主義的立場。^⑩自清末太平天國、義和團

註⑥ Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

註⑦ 文獻回顧請見：邢福增，「當代中國政教關係探討—兼論對基督教的發展影響」，*新世紀宗教研究*，第2卷第2期（2003年12月），頁109~174；閔麗，「近年來國內學者對政教關係的研究述評」，*社會科學研究*（四川），第6卷第11期（2010年11月），頁69~73。

註⑧ 比較例外的是 Yunfeng Lu, Byron Johnson and Rodney Stark, "Deregulation and Religious Market in Taiwan: A Research Note," pp. 143~157；李向平、楊林霞，「宗教、社會與權力關係—『宗教市場論』的社會學解讀」，*華東師範大學學報*（上海），2011年第5期，頁1~7；劉正峰，「論亞當斯密的宗教市場理論—兼論宗教管制的經濟基礎」，*世界宗教研究*（北京），2012年第5期，頁1~7。

註⑨ 有關華人知識份子對於這些議題的矛盾與糾纏可以參見東吳端木愷講座教授黃默「百年糾纏」一文。黃默，「百年糾纏（一）：華人與普世人權標準」，*台灣人權學刊*，第2卷第2期（2013年12月），頁183~199。

註⑩ 張寶海、徐峰，「南京國民政府（1927-1937）宗教法規評析」，*山東社會科學*（山東），2001年第6期，頁90~92。比較公平的來說，宗教界的人士也不乏體諒或認同民族主義情懷之士，例如在基督教新教之中，主張教會本土化（本色化）的運動早在20年代就已經在中國出現，回應當時的「反基督教運動」，推動教會領導階級由中國籍人士取代西方傳教士。程翠英，「疏離與忠誠—20世紀中國基督教本色化歷程研究」，*華中師範大學學報*（湖北），2009年第4期，頁105~109。

等等參雜宗教情懷卻遭遇殖民主義勢力迎頭痛擊的失敗教訓的刺激，加上民國初建的紛亂與內戰，天主教與基督新教教會這樣具有境外支持的宗教組織，能夠藉著其經濟優勢急速地擴張在教育、出版、醫療與青年團體領域的影響力的情形，具有民族主義情懷的憂國之士會很自然地對這些無法掌控的社會勢力產生強烈的質疑，政治菁英也不分黨派與宗教信仰背景都傾向要求限制宗教組織的自由發展。

明顯的例證是，國共兩黨早期都參與了 20 年代的「非基督教運動」、與在 30~40 年代對基督教青年會（YMCA）等教會贊助的社會機構的滲透與壓制。^⑪甚至民國史中出現具有基督徒身分的高級中國國民黨員（孫科、王正廷、孔祥熙）要求基督教青年會必須接受國民黨黨部的指導，黨中央要民間組織開會要有黨員代表到場、要唱黨歌、服從三民主義等干涉宗教自由的要求，並在 1931 年制訂了《指導外人傳教團辦法》，成為中國第一個針對外國傳教士與宣教團體的法律。^⑫國民黨退守台灣之後並未放鬆對宗教組織的管制，戒嚴法與民間團體的登記制度提供了壓制宗教組織的工具，但因為政治軍事上的弱勢，國民黨遵從了國際上對宗教自由的基本價值，不再追求 1930 年代時定下的黨指導宗教組織的政策，反而是主張民主協商的中國共產黨，在獲取政權之後迅速透過政治運動完成對所有宗教組織的控制工作。以後的發展就都成為我們熟知的歷史了。

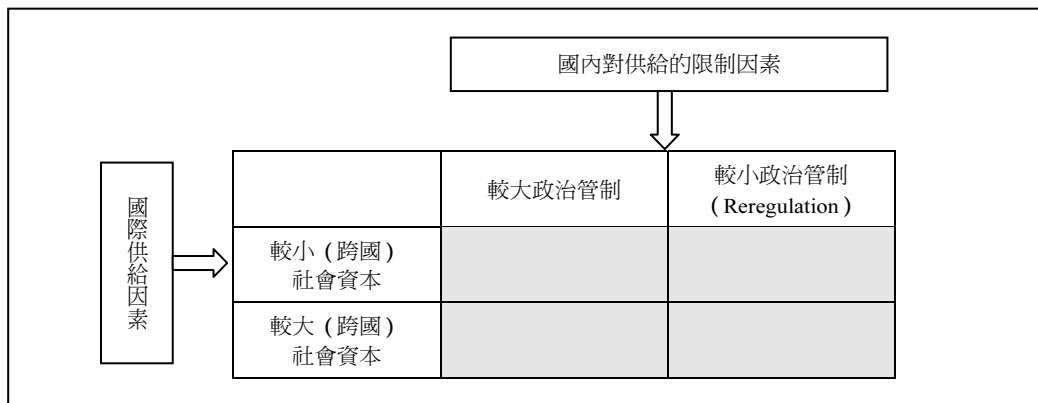
第二個對宗教市場理論的可能貢獻是，兩岸在 50 年代後各自獨立發展的經驗恰恰提供了一組難能可貴的對比案例。作者主張兩岸在政教關係上的不同發展途徑恰好提供了一個「準實驗」（quasi-experiment）的環境：內戰與冷戰創造了兩個獨立發展互不影響的環境，促使兩個政教關係本質原本很相近的政體，一個脆弱偏安的政權被迫接受國際民主化浪潮跟跨國市民社會的強力影響，而對宗教組織採取高度管理卻開放市場的政策；一個擁有超穩定集權政治結構的統治集團強力地排除任何有與這兩個國際因素的可能關連，甚至直至今日仍對宗教組織一律採取高度管理與封閉市場的策略，兩岸的宗教政策從歷史的角度來看都脫不出國際因素的考量，其中政教關係的不同發展也正凸顯國際因素的重要性，而這正顯示出對現有依賴國內因素分析的宗教市場理論的不足之處。兩岸在 80 年代後走上了兩個在政策上截然不同、卻又在宗教管理的大方向上有著微妙的相似之處。兩岸執政者雖對宗教的本質抱持著不同的認知，但對利用與壓制具有信仰的社會菁英跟具有群眾基礎的宗教團體以利政權穩定這樣的大目標抱持著相同的態度。本文試圖深入解析這些問題，主張利用新制度理論與網絡理論（network-based framework），重新界定宗教市場應該包含在地的宗教組織與相關的本土行為者之外，還包含了宗教組織與其信仰在政治上、學術領域與國際上的支持者與反對者的互動。宗教市場理論應該具有跨國性（transnational）、半建制性（semi-

註⑪ 這段歷史可見：陳海軍，「中國國民黨與非基督教運動（1924-1927）」，山東大學歷史文化學院中國近現代史碩士論文（2005 年），頁 17~46；陶飛亞，「共產國際代表與中國非基督教運動」，*近代史研究*（北京），2003 年第 5 期，頁 114~136。

註⑫ 張寶海、徐峰，「南京國民政府（1927-1937）宗教法規評析」，頁 90~92。

institutionalized or embedded)、互相依賴 (mutually reliant)，而且具有價值取向 (value-driven) 行為者的分析架構。^⑬本文擷取了新制度主義的觀點，除了強調橫跨多學門的理論探究之外，很重要的一部分就是開始關注以往所不注意的非建制化制度，其中可以包含具有跨國性的非政府組織與團體，例如跨國企業與民間公益組織；半建制性的組織，例如政府財務支持但獨立運作的公共媒體與基金會組織；強調跨組織合作與互相依賴的運動型組織，例如世界社會論壇 (World Social Forum) 或是普世教會協會 (World Council of Churches) 等。簡而言之，在國家與宗教團體的博弈之中，不只是兩者資源與人頭多寡的力量之爭，其運用非正式制度與跨國網絡的能力也扮演著重要作用。

圖 1 宗教市場的新研究框架



資料來源：作者繪製。

二、「跨國」宗教供給：一個新的觀點

新研究框架修正原本宗教市場論對於單一供給假設的弊病，主張境外的社會團體與其網絡可以對一國的政教關係的變遷起推波助瀾的作用，一方面提供知識、人力與資源以增強本土教會的能力 (capacity building)，另一方面利用國際資源與壓力迫使或誘使當局者改變對供給的管制 (re-regulation)。兩岸做為案例正凸顯這個研究框架的優點，中國大陸 50 年代的極端封閉市場政策使原本極為發達的跨國境的宗教供給網絡一下子中斷或被迫移往它處，台灣就此獲得宗教供給上的爆發式成長、促進了在 60 開始出現與成熟的獨立宗教市場，也間接支持了在 70 年代開始各式各樣的自由化運動。80 年代後大陸恢復與國際及之後兩岸的接軌，90 年代之後的基督新教在中國大陸爆發性

註⑬ 有關這樣跨國倡議 (transnational activism) 的理論可見 Thomas Risse-Kappen, Steve C. Ropp and Kathryn Sikkink eds., *The Persistent Power of Human Rights: From Commitment to Compliance* (New York: Cambridge University Press, 2013); Sidney Tarrow, *New Transnational Activism* (New York: Cambridge University Press, 2005)。

增長無疑地支持了宗教網絡重新恢復作用的重要性。就基督新教信徒人數的成長而言，兩岸宗教市場的爆發期與對外開放的時間點無疑地是吻合的。^⑭兩岸的比較正顯示一個包含跨國境宗教供給的分析的必要性。

與過去理論所描述的不同，這個跨國、政府與非政府關係交錯的網絡中，宗教團體不再是被動地受市場制約或遭國家管制左右的一個「受害者」。具有宗教性質的行為者可以是媒體、非政府組織、慈善機關、學校；他們共同的特性就是會主動地利用他們在跨國網絡中的獨特優勢以獲取有利的地位及條件。研究者將利用研究台灣與中國大陸的基督新教團體的文獻為案例，用比較的方式勾勒出一個宗教市場研究的新研究框架，尤其是檢視那些案例討論宗教團體與個人如何利用其網絡的優勢去提升自身的自由與捍衛組織的自主性。本研究的成果將對宗教市場理論的發展、政教關係的理解，以及後威權體系下的宗教自由等相關議題的學術研究提供正面的貢獻。

貳、對宗教市場理論的檢討：政治的、跨國的、與價值取向的「市場」

宗教市場論是研究社會學與宗教學的學者，引進經濟學門中的理論與典範（paradigm）對宗教研究行為科學化及理性主義化的一個嘗試，而新制度主義是政治學者與經濟學者在發展政治經濟學下熱門的研究架構，兩者在本質上都是具有典範轉換的重大意義。^⑮與自 1980 年代起就成為明星理論的新制度主義相比，只有 10 年多歷史的宗教市場論還是處在相當初級的階段，也因此加入新制度主義的概念對於宗教市場論自然具有相當的價值。^⑯宗教市場論的學者在引入經濟學的概念之後，形成了兩個主要的支派，一邊強調需求面（demand-side）的變數，主要繼承社會學與宗教學中討論世俗化（secularization）對於宗教跟國家關係衝擊的傳統，認為觀察世俗力量的變化，例如市場化或民主化，是解釋宗教問題最重要的因素；^⑰另一支派則傾向新的經濟學與組織學的研究方法，強調關注供給面（supply-side），認為社會之中，尤其是個人

註⑭ 相關證據與討論請見邢福增，「中國基督教的區域發展—1918、1949、2004」，漢語基督教學術論評，2007 年第 3 期，頁 153~197；宋光宇，「從台灣的發展經驗看目前基督教在大陸上所遇到的問題」，宗教哲學，2010 年第 54 期，頁 1~30。

註⑮ M. Hechter and S. Kanazawa, "Sociological Rational Choice Theory," pp. 191~214.

註⑯ 有關政治經濟學的發展與主要概念可見蕭全政，政治與經濟的整合：政治經濟學的基礎理論（台北：桂冠圖書公司，1988 年）；較新的討論：郭承天，「後現代政治經濟學與新制度論」，社會科學論叢，第 3 卷第 1 期（2009 年 4 月），頁 1~30。

註⑰ Mark Chaves and David E. Cann, "Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure," pp. 272~290; Mark Chaves and Philip S. Gorski, "Religious Pluralism and Religious Participation," *Annual Review of Sociology*, Vol. 27 (2001), pp. 261~281; Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (New York: Cambridge University Press, 2004).

與宗教組織內部的因素扮演更重要的角色。^⑩美國學者 Ben Gaskins, Matt Golder, 和 David A. Siegel 指出, 從政治學的角度來看, 這樣的區分是不妥的, 因為需求面研究強調大環境而缺乏因果機制的解釋; 供給面的理論強調個人與組織如何去挑戰與改變環境, 但是也沒有合理的原因去忽視需求面的因素。^⑪一個更精細解釋供給與需求變化的理論架構是必須的發展方向。

一、政治的市場？華人宗教研究的經驗

就華文學術社群而言, 趙星光對華人基督教會發展的個案與問卷調查研究是第一個使用「供給—需求」經濟學理論去解釋宗教議題的台灣學者。他的研究採取了一個與以往研究取向大不相同、相當具有信服力的立場: 宗教領袖不僅僅被動地受政治社會環境所制約, 尤其被政治勢力牽著走; 宗教領袖選擇的策略會大大影響其組織的影響力。他也注意到宗教市場理論的一大弱點: 對於互動行為體的過度簡化。趙指出信徒的私人社會網絡是傳統宗教市場分析忽視的一部份。教會的供給面不僅有教會和其神職人員 (宗教產品的生產者) 提供具吸引力的宗教產品, 好應付社會需求面的重大轉變 (例如新的大陸籍移民潮), 新興教派更必須有效利用一般信徒的社會資本 (social capital) 已獲取超越現存優勢教派的競爭力。不過受限於研究案例的同質性 (美國華人社區與民主化後的台灣), 趙的研究無法對後威權社會中的政教關係提出較全面性的看法。^⑫

宗教市場理論的運用是一個值得注意的全球性新研究趨勢。例如自 2000 年代中期, 一些香港、中國大陸及美國學者都開始引用跟使用宗教市場論, 尤其是注意到此理論在解釋相關議題上的一個優勢: 一個跨微觀 (micro) 與宏觀 (macro) 層次的多層次研究需求可以相對輕易地用「供給—需求」的分析來滿足。例如分析台灣基督長老教會或中國家庭教會的角色, 其政治異議者的地位很顯然不只是跟其微觀的角色

註⑩ Laurence R. Iannaccone, "The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion," pp. 156~177; Roger Finke and Rodney Stark, "The Dynamics of Religious Economies," pp. 96~109; Daniel M. Hungerman, "Are Church and State Substitutes? Evidence from the 1996 Welfare Reform," *Journal of Public Economics*, Vol. 89, No. 11 (December 2005), pp. 2245~2267; Melissa J. Wilde, Kristin Geraty, Shelley Nelson and Emily Bowman, "Religious Economy or Organizational Field? Predicting Bishops' Votes at the Second Vatican Council," *American Sociological Review*, Vol. 75, No. 4 (August 2010), pp. 586~606.

註⑪ 他們的理論是認為兩者共同提供了對宗教參與和態度的解釋, 缺一不可。Ben Gaskins, Matt Golder and David A. Siegel, "Religious Participation and Economic Conservatism," *American Journal of Political Science*, Vol. 57, No. 4 (October 2013), pp. 823~840.

註⑫ Hsing-Kuang Chao, "Conversion to Conservative Protestantism among Urban Immigrants in Taiwan," *Sociology of Religion*, Vol. 67, No. 2 (Summer 2006), pp. 193~204; Hsing-Kuang Chao, "The Religious Market Change and the Transformation of a Taiwanese Immigrant Christian Church in Los Angeles," presented for Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion (San Diego, CA: Society for the Scientific Study of Religion, November 7-9, 1997), pp. 1~11.

(教會領導人獨特的政治觀點)，同時也跟其宏觀的角色(當時最大的本土化教會)息息相關，而把這種宏觀與微觀的特質一起放在一個動態的發展過程裡，例如民主化，我們就可以得到一個「供給—需求」的大政教關係架構：當教會的發展空間或其成員社會空間的供給極度地不足，或是遭到政治勢力的強力打壓，越大的教會，其領導者要去回應這個需求的能力就越被考驗、也越有動機去挑戰這個供給不足的政治社會架構；而越本土化、越獨立的教會，因為向其他系統求援合作的機會越小，變成挑戰者傾向可能就越高。瞿海源早在 1982 年的文章中就指出，長老教派衝撞的特質是奠基於其一百多年來關懷社會的傳統與佔全台基督教徒一半以上的地位；教會中所採行的代議民主制更加深了教會對於台灣政治改革的期待。雖然瞿在文中並未使用宗教市場的語言，但其分析卻是隱含這種架構，強調長老教會與政府的衝突很大一部分是來自長老教會與其他基督教會回應社會需求不同態度的衝突；支持現狀與改變現狀的教派的衝突；「順從人的教會」與「順從神的教會」兩種組織路線的衝突。^①美籍華人學者楊鳳崗在兩岸三地被大量引用的英文著作“The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China”(中國宗教的三色市場，2006)也是用類似的角度去分析中國大陸的基督教會，強調因為政府過度的干預，本土發展出來的中國教會無法正常地回應龐大的發展需求，公開合法的「紅色」教會供給嚴重的不足，教會領袖只好帶著信徒變成地下教會，並遊走宗教法令的「黑色」或是「灰色」地帶。^②

二、威權國家中的宗教市場

然而，從比較政治研究中我們可以發現，宗教市場理論在解釋宗教人權的問題，尤其是在後威權國家中的宗教壓迫問題仍顯得不只是力有不及，有時還自相矛盾。就概念上來說，政治壓力，也就是從執政者而來的制度性宗教管制與非制度性之干預與壓迫，被視為是一個限制宗教發展與解釋政教關係的關鍵因素。但一個明顯的問題是，威權政治體制對宗教的管制與壓迫到底是減少供給還是增加需求？Kindopp 跟 Hamrin 在上帝與凱撒在北京一書中主張共產政權的壓迫提高了人民對宗教信仰的需求，強大的無神論意識形態不但沒有使中國人民脫離宗教，反而使其在政治運動高峰時沉入地下、在改革開放時突然爆炸似地浮上檯面。Lu, Johnson, Stark 針對台灣解嚴後政教關係的文章發現，政府管制的退縮反而與宗教組織的增加與強化正相關。Marsh 在比較俄羅斯與中國的政教關係變遷後，也認為管制的退縮與宗教組織成長相關，但這種成長不是一致的、受宗教市場的內部因素所影響。^③中俄兩國雖然在改革之後都有

註① 瞿海源，「台灣基督教長老教會」，聯合月刊，1982 年第 6 卷，頁 45~49。

註② 楊的文章獲得美國社會學學會宗教類傑出論文獎。Fenggang Yang, “The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China,” pp. 93~122.

註③ Ibid.; Jason Kindopp and Carol Lee Hamrin eds., *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions*, op. cit.; Yunfeng Lu, Byron Johnson and Rodney Stark, “Deregulation and Religious Market in Taiwan: A Research Note,” pp. 143~157; Christopher Marsh, *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival*, op. cit.

宗教復興的情形出現，但俄國的改革是增加宗教市場上的競爭，促進了激進跟新興教派的成長，而不是整體基督教會的成長；中國的改革雖然只是放鬆經濟部門管制的半調子，但是官方支持與純民間的宗教組織都獲得極大的成長。Marsh 的結論支持一個綜合供給面與需求面、官方與民間、歷史與當代並重的觀點；長期來說，反宗教政治壓迫的強度是與該國原有的宗教信仰發展強度成正比，但成效卻是成反比。蘇聯繼承的是一個歐洲最宗教化的國家，而中華人民共和國是建立在五四運動以降、宗教極度邊緣化的一個傳統之上，因此蘇聯社會經歷了遠比中國更強烈的無神論運動與迫害，而強大的反宗教運動仍然無法從根本上移除對宗教信仰的正常需求（至少對兩國境內的基督教或是伊斯蘭教都是如此），唯對供給面控制做制度上的扭曲（例如干涉人事或審核宗教組織立案）似乎是兩個政權唯一成功的地方。

參、宗教市場的跨國社會網絡理論：一個新研究框架

上述加入歷史途徑的市場理論仍無法充分解釋一個問題：為何中國的政教關係會在政治壓力降低、執政者放棄無神論運動之後反而更加緊張？用 Marsh 的話來說，為何中國在改革開放後會染上「宗教熱」(religious fever)？^④近 30 年來國際社會不斷地看到中國宗教團體的快速成長，而且大量地控訴政府不公的作為與不當的管制。中國大陸會不會在 1980 年代後巨大的宗教需求不只有中國社會這個供給源去支持？這個激盪的政教關係會不會跟其他社會對中國社會提供的額外供給有關？如果這個假說為真，宗教市場理論如何去理解這個額外的動能呢？

對於這個問題，瞿海源曾嘗試從國際政治經濟學中衍生的「世界體系理論」、而非宗教市場去解釋這個現象。^⑤在架構上，世界體系理論因為兩個核心的假設可以輕易地包含跨國際與跨時間的分析：台灣是以美國為中心的世界秩序的一部分，而宗教也是這個世界秩序互動的一部分。對映美國宗教成長衰落與台灣的變遷時期一致的經驗證據，瞿進一步推論核心國家（美國）的世俗化會帶動邊陲國家（例如台灣）的世俗化。但是如此宏觀的架構也顯示其極不容易在經驗上被證實的缺點。雖然蒐集了大量統計資料佐證兩地宗教團體的消長與變遷，但瞿本人也承認仍未有直接的證據解釋台灣與美國兩者宗教市場具直接關係。^⑥雖然台灣的基督教顯然是從英美兩地宣教運動而來，但是證明台灣基督教信徒的增加是美國基督教徒增加的結果，在理論與方法上都有很大的困難。中國大陸基督教在 80 年代後爆炸性的成長與隨之而來的政治壓迫很顯然與美國因素少有關聯，這些都是世界體系理論所無法處理的。

註④ Christopher Marsh, *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival*, p. 258.

註⑤ 瞿海源，*宗教、術數與社會變遷*（第 2 冊）（台北：桂冠圖書公司，2006 年），頁 58~72。

註⑥ 瞿海源，「台灣基督教長老教會」，頁 viii。

一、「有根」的跨國宗教市場與網絡

宗教市場理論可能比世界體系理論更適合與新制度主義學派的新發展結合。Douglass C. North 以降的新制度主義學者都吸取了歷史學派的教訓，強調人類社會的行為者不只是一個自私的個體，而是一個複雜社會互動脈絡中的一部分，會吸取以往經驗作為自身行為的準則，也會考量社會國家整體的利益；用新制度主義的話來說，不只是人決定制度、制度也決定人當下可以有的選項。^⑦值得注意的是，後現代的組織團體常常同時具有以上多種不同的制度安排，例如國際特赦組織（Amnesty International, AI）雖然是一個註冊在倫敦的非政府組織，但是其會員與各宗教、人道和慈善的民間組織有強烈的聯繫，又具備聯合國與歐盟人權會議的諮詢員地位（consultative status），旗下辦公室遍佈全球 150 國，儼然是世界人權運動的神經中樞，也很難用傳統制度論的觀點去了解其影響力。^⑧宗教界雖然因為價值觀的分歧，本身沒有形成如此強大的運動中樞，但是宗教團體與其他民間社團在民主、人權、婦女權益、疾病防治及貧困救助等等議題上的緊密合作是有目共睹的。Tarrow（2006）稱呼這樣的團體是「有根的世界主義者」（rooted cosmopolitans）。他甚至用自己波蘭籍猶太裔的父親為例，說明這些被宗教或族群價值觀催動的世界主義者原本並無強烈的救世熱忱或是全球主義的意識形態，但是因為參與了相關的工作、觀察到了問題、而「被迫」地、自然而然地走上跨國社會運動之路。^⑨

Tarrow 甚至認為這種「有根的世界主義者」反而比傳統的世界主義者更具影響力，更容易成功，因為其工作是建立在對想要改變的對象有出於個人經驗的、切切實實的了解之上；同時這些有根者在地方上的人脈更是那些國際機構派出的上班族所無法相比的。由此而論，開放對宗教市場成長的影響，也可能是得益於這些境外團體產生的「有根的世界主義」工作者，他們懷抱著具有世界主義高度的理想與熱忱，又同時對中國大陸的語言與文化有相當程度的了解，更甚至有地緣與家族的關係。例如筆者觀察到海外華人教會都把留學生當作重點工作的對象、相當多的中國大陸城市教會的領導者是具有海外留學或工作背景；許多鄉村教會更長期接受海外的資助與熱衷於跨國境的交流。這些跨國界的參與者不一定有正式組織上的連結，但都共享追求宗教成長的市場目標，也不吝分享成功的經驗與相互的資源。更重要的是，當面對政治勢力的干預，這些有根的世界主義者知道何時妥協、何時站出來反抗。他們有人成為與體制合作、追求政策改革的倡議者（advocates），有人成為與體制對抗的行動者

註⑦ Douglass C. North, "The New Institutional Economics," *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, Vol. 142, No.1 (March 1986), pp. 230-237.

註⑧ 國際特赦組織對台灣的影响力就是一個很好的例子。對 AI 最權威的研究可見 Anne Marie Clarke, 除新制度主義之外，她也採用建構主義（constructivism）的論點。Ann Marie Clarke, *Diplomacy of Conscience: Amnesty International and Changing Human Rights Norms* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001)。

註⑨ Sidney Tarrow, *New Transnational Activism*, pp. 1-2.

(activists)，雖然與俗世運動例如人權、女權與同性平權等等運動者的目標不一致甚至相抵觸，但利用跨國網絡與普世價值話語權做為武器的特色是極為相似的。^⑩

二、追求「價值」的跨國宗教市場與網絡

新制度主義另一個重要的命題假設是對認同 (identity)，尤其是反映認同的價值觀的重視，認為行為者不只被具體的利益所驅動，更是具有價值取向 (value-driven) 的行為體。組織與個人會因為某種價值取向而不惜犧牲其它物質利害，甚至願意為了這些價值放棄自己或他人的生命。⁹¹¹ 恐怖攻擊標誌著這個取向對現實政治可以產生無與倫比的影響，同時也帶領著許多國際關係與比較政治的研究開始走向關注價值取向的研究，把行為者本身與體制內掌權的價值觀納入解釋的變項之一。例如 Bush 在一篇批判宗教市場論的文章中就問到，為何在一向女性為絕大多數成員的宗教市場之中，女性的利益很少被放在男性前面？女性成員本身所抱持的保守態度也許有關，但研究者不能忽視宗教組織中決定宗教價值觀的體系（價值觀的供給者）中長期以來權力的不平衡、其它社會組織與宗教創新者中（價值觀的需求者）已存在對女性可以做利己判斷的限制，以及許多女性本身地位長期被歧視與資源上的不平等（價值觀的使用者）這三個結構性的因素。^⑪

Bush 跟其他著重價值取向的研究展示著一個新研究典範的可能性。在這個典範中，價值觀不再定位成一種固定的態度；學者關切的是個人或是團體如何轉換這些態度成為資源或是權力的機制，用宗教市場論的詞彙來說，研究應該關切正式和非正式的制度在決定與實踐價值觀上的貢獻，尤其是宗教供給上的貢獻。宗教價值觀限制女性權力，但是同樣的價值觀可能鼓勵信徒不分男女老幼跟壓迫者做殊死的鬥爭。對於衡量這樣複雜的變數，社會資本 (social capital) 或是宗教資本 (religious capital) 這個概念成為常用的衡量指標。資本的概念同樣源於經濟學，強調某些個人或組織獲得超乎平常的成功是因為其具備某種特質，使其更能與他人合作。Putnam 認為包含了「網絡、規範、跟互信這些可以促成相互得益的合作與共作的特質」。^⑫因此，宗教團

註 ⑩ 許多前往大陸的宣教士都跟我提到他們的地緣背景跟其帶來的好處。例如周聯華牧師是台灣最早前往大陸的宗教人士之一。除了得益於其特殊的政治背景之外，周祖籍浙江寧波並曾在英國聖公會建的寧波百年堂聚會。百年堂是中國改革開放後第一個恢復的教會，周牧師在訪談中也特別提到百年堂也是他第一個在中國大陸接觸的官方教會管道。

註 ⑪ Evelyn Bush, "Explaining Religious Market Failure: A Gendered Critique of the Religious Economies Model," *Sociological Theory*, Vol. 28, No. 3 (September 2010), pp. 304~325.

註 ⑫ 對於社會資本與宗教資本定義上的關聯與爭議很多，必須用另一篇論文才能說得清楚。簡而言之，Putnam 只把宗教參與 (Religious Affiliation) 當作社會資本的一部分，宗教研究學者 Rodney Stark 和 Roger Finke 認為這種資本力量的來源不只是象徵式的參與，參與的強度與參與的形式 "degree of mastery of and attachment to a particular religious culture" 更是關鍵。Stark (2006) 更認為基督教教義所具備的理性文化加強了信徒在自由、資本主義跟民主上的追求。筆者在此只取兩者在制度主義層面的共通概念：行為體（社會的或宗教的）所享有的社會網絡的強度。Rodney Stark and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Los Angeles: University of California Press, 2000), p. 20; Rodney Stark, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success* (New York: Random House, 2006), p. 226.

體或個人的「資本」除了金錢與知識等等傳統的能力之外，還包含了人際網絡、價值規範與社會信賴上的能力，使得某些團體與個人在跨越國境從事活動時比別人更成功。

總而言之，近 10 年新制度主義下的國際政治經濟學研究的最新發展，提供了宗教市場論兩個新的觀察面向：不限於一國境內的社會網絡與根植於共同價值上的社會資本。在這個關係交錯的網絡中，宗教團體可以走出單純的「受害者」角色，動員其不在當地政府控制之下的網絡、尤其是在具有普世價值高度的議題（例如宗教自由）上利用其社會資本主動出擊以取得較為有利的條件。一個宗教團體在 A 國遭到打壓，其跨國境的網絡會動用其在 B 國及其它國家的資源去支援其被打壓的理念與受迫害的信眾；一個宗教團體的自由在 A 社會中受到的法律限制如果高過其分支在 B 社會或其它社會中的限制，一個抵抗與試圖改變這個限制的跨國倡議型網絡就可能出現，而且吸納較自由社會的資源進入 A 社會之中。從理論建構的角度來看，這個觀點並不僅僅是適用於兩岸：我們可以清楚地在法國的穆斯林婦女頭巾的爭議或是美國同性婚姻的爭議中看到「其它國家的作法」或「國際標準」通常成為正反雙方捍衛立場最常用的工具，參與論戰與推動改變的參與者也不只是美法當地的團體。^③當然，來自其它國家團體的參與（名義上或形式上）也常常成為反對改革者的藉口，這在美國或法國這樣自豪的人權大國中也能看得到。兩岸的比較正恰巧提供了一個包含大國處境與小國處境、位在光譜兩個極端的案例，正如「圖 1」中所顯示的對比。這種比較對於研究者瞭解國際因素發生作用的時機與限制應有正面的幫助。

礙於篇幅的限制，本文只探討一種跨國境的社會網絡與資本：宗教研究的學術圈作為宗教自由的倡議者網絡的支持者這一部分。學者的研究一方面是執政者瞭解宗教團體的途徑，另一方面是宗教團體影響政策的一種管道，台灣的經驗中這種宗教團體、學者、立法者互動的模式非常的明顯，台灣的學者多接受歐美國學術圈的訓練，自由主義思想濃厚，對宗教干預的立場常常是負面的。中國大陸因為法治結構的不同，沒有這種透過學者影響立法的可能性，但是已登記的「合法」宗教團體可以透過現存與政協／統戰部的個人網絡系統提供建議與影響，甚至在地方上有與政府部門討價還價的能力。以下的討論將從這台灣學術圈對於宗教法及新興宗教組織規範、與中國大陸對於宗教市場與宗教自由的辯論兩個案例出發比較。

肆、學者、宗教研究與政教關係：台灣的經驗

台灣作為東亞最早脫離威權政治的國家（除日本外），其政教關係的發展具有指標性的價值，可惜相關的研究在過去 30 年成長緩慢。台灣早期對宗教研究是以民族學、

註③ John R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006); Julie Mertus, "The Rejection of Human Rights Framings: The Case of LGBT Advocacy in the US," *Human Rights Quarterly*, Vol. 29, No. 4 (November 2007), pp. 1036-1064.

人類學與零散的宗教哲學等學術社群為主，有關政教關係的探討基本上是不存在的；從 1960 年代起，宗教議題僅偶爾出現在社會調查，甚至極度仰賴國外學者來研究日據時代留下的數據。^{③④}台灣的學者仰賴政府的補助作為研究經費的唯一來源，很大一部分限制了選擇研究題目與對象的方向，加上各大學都仰賴教育部補助，形成政府沒興趣的題目無人研究的現象，第一個教育部立案成立宗教研究所到 1988 年才在具有天主教背景的輔仁大學成立，其它所有宗教系所都是在 90 年代自由化與民主化的過程衝擊到教育政策後才逐漸開放成立。^{③⑤}從研究的質量來說，中央研究院因為具有極高的學術地位與獨立性，民族所的漢人宗教研究群（後改稱民衆與宗教研究群）是這個學術網絡的核心。

一、學者、長老教會與民主化

瞿海源最早對台灣的政教衝突案例，例如台灣長老教會、一貫道與新約教會深入研究，並從長期問卷調查中建構出一套以政治社會變遷為綱之論點；林本炫納入民主化與市場化的視角，提出政教衝突的核心是政治民主化、宗教市場化與教團化下維持社會控制的一種困境。^{③⑥}郭文般從比較台灣的基督教及天主教的本土化發展過程研究出發，^{③⑦}並從跨宗教的比較中注意到無論解嚴前後，台灣的政教關係其實是「詭異」地平順，^{③⑧}而這種平順只有從細緻的統合主義治理與政治宗教意識形態相結合的角度才能了解；張家麟除提出政治勢力利用信仰作為外交與統戰工具的論述外，^{③⑨}並有系統地比較兩岸政治體制對宗教政策與宗教交流的影響。^{④⑩}

學術圈對政治面向的探索是從 80 年代民主化萌芽的過程中，知識菁英對於當時社會激烈變遷，例如長老教會、一貫道、新約教會與其它新興宗教社群對政府管制之衝擊所產生的危機感開始，研究的重心是宗教自由與政治穩定的博弈。出於個人興趣或是接受政府委託，台灣的學術社群開始進行較為系統化的研究，並對政府提供政策上

註③④ 瞿海源，「台灣宗教社會學的發展」，*宗教社會科學*，2008 年第 1 期，頁 251~276。關於瞿海源的理論與貢獻可見林本炫，「當代台灣宗教社會學的開創者：瞿海源的研究特色及其方法學的相關檢討」，*世界宗教文化*（北京），2013 年第 6 期，頁 37~42。

註③⑤ 蔡源林，「國內宗教系所的教學與研究趨勢分析」，*人文與社會科學簡訊*，第 11 卷第 2 期（2010 年 3 月），頁 23。

註③⑥ 林本炫，「我國當前宗教立法的分析」，*思與言*，第 39 卷第 3 期（2001 年 9 月），頁 59~102；林本炫，「國家、宗教與社會控制：宗教壓迫論述的分析」，*思與言*，第 34 卷第 2 期（1996 年 6 月），頁 21~64。

註③⑦ 郭文般，*行政院國科會專題研究報告*（台北：行政院國科會，1999 年），頁 1~8。

註③⑧ 郭文般，「宗教與社會」，王振寰主編，*台灣社會*（台北：巨流出版社，2002 年），頁 82。

註③⑨ 張家麟，「政教關係與兩岸宗教交流：以兩岸媽祖廟團體為焦點」，*新世紀宗教研究*，第 1 卷第 1 期（2002 年 9 月），頁 33~76。

註④⑩ 張家麟，「政教關係與宗教法制：論台灣『宗教團體法草案』的形成與影響」，*宗教哲學*，2011 年第 55 期，頁 35~57；張家麟「當代中國大陸宗教政策變遷及其影響－菁英途徑論述」，*新世紀宗教研究*，第 2 卷第 2 期（2003 年 12 月），頁 55~107。

的建議。學者的建議多承襲西方社會中普遍接受的自由主義與多元主義價值，強調尊重民間團體自主與宗教自由的立場，研究結論也刻意低估這些本土宗教社群的政治的立場與可能的衝擊，試圖勸阻政府不要採取過多的干預。

例如美國印第安那大學社會學博士、中央研究院民族所研究員瞿海源在 1982 年為台灣長老教會著文辯護，主張其宣言中「達成台灣人民獨立及自由」一句並無台獨之意，被解讀為台獨是「溝通不良」所產生的問題，^⑪而刻意淡化了長老教會繼承自英國抗議宗（Protestantism）所具有的反抗政治權威與積極推動政治社會改革的加爾文主義傳統。^⑫從長老教會領袖的著作與回憶錄中可以知道，繼承〈西敏斯特信仰信條〉（Westminster Confession of Faith）中基督徒只聽從良心去服從掌權者的信條與在台灣發展百年的傳統，長老教會當時作為台灣自決運動的領頭羊的決心是非常確定的^⑬，在當時台獨言論仍為政治禁忌與可以刑事論罪的大環境下，自由派學者為這些團體與當時政府的關係緩頰是可以理解的必要之舉，同時也顯示了學者在其中所做的自由主義價值判斷。

究竟學者的研究報告跟緩頰之言有沒有實質的影響，仍有待更多的回憶錄問世與深入訪談去揭露，但很顯然的，從現有的資料來看，這些學者的報告與言論都受到政府最高層的重視與閱讀。新約教會與政府在爭奪「錫安山」的所有權上產生的衝突，演變成街頭請願抗爭與赴美登報控訴國民黨政府的壓迫，這是台灣歷史上第一個走上群眾路線與國際路線的宗教團體，也自然引起學術圈與政治菁英的高度重視。瞿海源與其研究團隊在 90 年代整理之前出版著作的專書中前言的部分重現了這一過程：

「在 1983 年，開始注意到新約教會和政府之間的衝突…這是由彭菲主稿，經過我多次修改的論著。由於當時新約教會問題未獲解決，這個報告一直未印行…當時任副總統的李登輝本人為解決新約教會問題面談時，就出示這個研究報告。…」^⑭

而一貫道的合法化過程中，也有著宗教學者的身影穿梭在政治人物、企業與地方實力人物、合法註冊的佛教與道教組織與警備總部之間；一貫道「邪教」的標籤在其 30 年的努力、多位學者著作澄清正名與 40 位立法委員連署之下劃上句點。^⑮只不過因一貫道新興宗教的背景，學者的立場分成兩派：傳統佛學研究或道學研究者常視之為

註⑪ 瞿海源，「台灣基督教長老教會」，頁 49。

註⑫ 瞿海源登在聯合月刊的這篇文章甚至被長老教會的人士投書反駁，指出基督徒擁有查驗政府作為是否良善的權力，政府的作為是否符合上帝之意也是教會決定是否要服從掌權者的必要條件。瞿海源，「台灣基督教長老教會」，頁 41。

註⑬ 宋泉盛，出頭天：台灣人民自決運動史（台南：台灣教會公報，1988 年）；鄭恩得，「民族主義與台灣基督教長老教會的民族想像」，國立台灣大學社會學研究所碩士論文（2003 年），頁 1~3。

註⑭ 瞿海源，宗教、術數與社會變遷（第 1 冊），頁 x。

註⑮ 討論這段歷史的著作包括董芳苑，「『一貫道』——一個最受非議的祕密宗教」，台灣神學論刊，1980 年第 2 期，頁 85~131；林本炫，台灣的政教衝突（台北：稻香出版社，1990 年），頁 11~60；瞿海源，宗教、術數與社會變遷（第 2 冊），頁 147~164。

「剽竊」與「非正道」之拼裝信仰，^{④⑥}而自由派學者視其為「提升民間信仰為制度性宗教的趨勢」^{④⑦}、或全球化、多元化社會下的宗教創新。^{④⑧}一貫道與合法註冊、黨國關係良好的中國佛教會與中華道教會之間的恩怨，也是當初被檢舉跟取締的因素之一；^{④⑨}兩會並在 1982 年聯合致函內政部、警政署、國家安全局、警備總部、調查局及文復會等一千政府機關抗議，要求對沒有合法地位的一貫道強硬處理。^{⑤⑩}這與中國大陸具有獨佔地位的五大宗教系統的全國協會時常扮演捍衛道統者與政治打手的情形有異曲同工之處，一貫道早期以家庭聚會為主以避免警察上門的模式也與中國大陸家庭教會的發展有所類似。^{⑤⑪}一貫道與新約教派、長老教會的政教衝突最大的不同處是一貫道的教義與統治者的意識形態是極為接近的，更公開尊崇中華民國由孫文到蔣經國這個政治道統，所以一貫道未曾在受壓迫時尋求國際社會的奧援。

綜合這些分散在學術著作、文章前言或註腳、個人回憶錄與報章雜誌上的文章的記述來看，在台灣民主化運動蓬勃發展的 80 年代，最成功也產生最廣泛倡議與改革影響力的模式是以自由派的學者、本土派宗教團體、政治異議人士與海外的人權倡議團體所形成的一個根基於普世價值的互助網絡；學者透過學術發表與媒體文章為民間宗教團體正名與反駁不實的攻訐、民間宗教團體保護與財務上支持政治異議人士與其家人、海外人權倡議團體在這個本土機制失效時挺身而出指責政府違反人權的作為，施壓迫使政府輕判或釋放異議人士。具有多重身分的學者，更容易遊走宗教團體、學術圈、甚至是媒體與政府之間。這些團體之間沒有隸屬與直接資助的關係，甚至時常否認彼此之間的關係以避免民族主義者的攻擊，但是成員彼此聲氣相通、聯合在共同的價值觀之下，也為類似的目標共同奮鬥。例如國際特赦組織（Amnesty International, AI）與台灣政治異議人士的最早合作就是透過長老教會的國際神學網絡。1979 年 12 月 10 日美麗島事件發生時，在英國神學院進修的長老教會盧俊義牧師透過曾在台南神學院任職的英國宣教士彌迪理牧師（Rev. H. Daniel Beeby）引介成為 AI 的志工，並發動台灣的僑胞與留學生支持，最終促使 AI 總會決定參與此次的救援行動，號召各國分會支持對台灣政府施加壓力。^{⑤⑫}這個跨國的網絡對發生於 1980 年 2 月 28 日的林宅血案的反應就是一個典型的跨國共同體（transnational solidarity）的例子。

知名的政治異議人士林義雄當時為美麗島事件的被告人以叛亂罪起訴並拘禁於新店監獄候審，其母親、長女與一對 7 歲的雙胞胎幼女在家中被歹徒侵入殺害、僅長女

註④⑥ 江正崇、張火慶，「一貫道的『剽竊』本質—以『彌陀淨土』及『正法眼藏』為例」，*正覺學報*，2010 年第 5 期，頁 123~178。

註④⑦ 瞿海源，*宗教、術數與社會變遷*（第 2 冊），頁 158。

註④⑧ 林榮澤，「一貫道對儒家思想的推廣」，*新世紀宗教研究*，第 9 卷第 1 期（2010 年 9 月），頁 35~75。

註④⑨ 瞿海源，「政教關係的思考（下）：一貫道」，*聯合月刊*，1982 年第 7 卷，頁 39。

註⑤⑩ 瞿海源，*宗教、術數與社會變遷*（第 2 冊），頁 161。

註⑤⑪ 許理清、林美容，「一貫道的傳播模式與分裂初探—兼論興毅組及其基興單位的發展與分裂」，*成大歷史學報*，2010 年第 39 期，頁 149~175。

註⑤⑫ 國際特赦組織台灣總會，「從接受救濟到回饋國際：AI 在台灣走過 20 年」，*司法改革雜誌*，2010 年第 77 期，頁 24~25。

身中 6 刀倖存，執政者試圖將兇手指向海外獨派團體與製造寒蟬效應的心態昭然若揭。因探監倖免於難的林妻方素敏與重傷的長女林奐均當時面臨生活困境，台灣基督長老教會向美國的基督徒募款籌得新台幣 780 萬元買下林宅，建立「台灣基督長老教會義光教會」。義光教會主要的任務之一就是關懷政治受難者，包括探訪監獄的政治犯與輪流在政治犯家中舉行家庭禮拜，這樣的人道努力很大程度地支持了整個台灣早期黨外運動與眾多社會運動的持續發展。謝明道（2013）在對義光教會的研究中指出，長期以來許多推動台灣改革的異議團體的基督徒都選在此處聚會活動，包括國際特赦組織台北一組的聚會、關心同志運動的同光教會、關廠工人維權運動者、參與聯合國宜達團、反核運動人士等等，儼然成為台灣政治社會運動的一個另類樞紐。

二、宗教立法與台灣宗教市場

除了宗教團體的合法性問題之外，宗教立法是另一個重要的政教關係癥結點，尤其在面對政府與獨占市場的傳統宗派試圖利用宗教立法「規範」新興宗教市場的發展，原本獨立處理各自政教關係的不同宗教與教派罕見地聯合起來反對。就學者的作用而言，雖然歷次立法過程都有邀請各大專院校的學者專家參與討論會與舉辦公聽會，但目前仍未能確切看出對於政策方向的影响力，而多是「煞車」的作用，避免政府在未經充分討論與採納宗教團體的意見之前草率行事。相關著作已經很多，^③在此筆者僅就兩個有關倡議網絡的重點做出討論：

第一、雖然內部仍有巨大分歧，學術社群與宗教團體共組的網絡對於宗教自由的共識是明確的：一個尊重普世價值的價值觀網絡是抗拒政府干涉的成功武器。瞿本人自 1988 年起接受內政部委託，對制定宗教法作為社會管理機制進行可行性的研究，但嚴格主張尊重多元文化與宗教組織自主的研究報告在當時既未發表、也沒有受當局者採用。^④1990 年代，內政部也委託中山大學的吳寧遠、鄧學良、林新沛、李建忠研究後提出「宗教團體法」草案。^⑤同時，各宗教都提出自己的宗教法版本，但全未被排入立院議程，政府也未改其試圖干預宗教團體運作的初衷；從許多宗教領袖的回憶錄與訪談中，可以見到當時宗教界對於執政者宗教立法動機的不信任，宗教法也因此一直難產。例如筆者在 2010 年訪問被視為是國民黨執政時期教會溫和派的代表、台灣浸信會的領袖人物周聯華牧師；周清楚表示當時宗教界普遍的共識是反對政府有針對性、

註③ 整個 80 至 90 年代立法過程的角力，最詳細的敘述可見內政部另一篇委託輔仁大學宗教系的研究。鄭志明，「台灣宗教法制建立的困境」，黃麗馨主編，宗教論述專輯第 8 輯：宗教法制建立與發展篇（台北：內政部，2006 年），頁 359-383。

註④ 此報告最後經多次改寫，直到 1997 年收錄於台灣宗教變遷的社會政治分析一書中。瞿海源，台灣宗教變遷的社會政治分析（台北：桂冠圖書公司，1997 年），頁 xv。

註⑤ 「宗教團體法草擬草案」為內政部委託國立中山大學中山學術研究中心之研究計畫案，吳寧遠、鄧學良、林新沛、李建忠四位學者列名為主持人。資料來源：吳寧遠、鄧學良、林新沛、李建忠，「宗教團體法草擬草案」，國立中山大學林新沛教授網頁，<http://pam.nsysu.edu.tw/files/13-1102-50213.php?Lang=zh-tw>。

試圖介入宗教界的立法企圖。他表示政府代表曾私下與各教派進行溝通，並明言宗教法將只針對長老教會與新興教派，不會侵害其他教派的利益，但周仍不為所動。^{⑤⑥}

第二、宗教組織與執政者關係的遠近是對宗教法態度分歧的重要因素，近者擁護甚至利用政治勢力去草擬對已有利的法案；遠者抱持懷疑與不合作的態度。宗教組織的市場份量也是執政者打量是否與其合作的關鍵。一貫道與中國佛教會爭奪國民黨支持的歷史是這個市場理論解釋的最佳註腳。顏尚文等人整理中國佛教會的檔案發現，黨政關係良好的中國佛教會在 1994 年提出《宗教法人法》建議，^{⑤⑦}初衷是修改現行行政命令對佛寺多有不公的現象，但研究中佛會的內部文件亦證實該會高層與執政者有政治外交上的多層次利益交換，而該會長期以來配合政府政策打壓新興教派的痕跡明顯，也相對使得該會主張利用法律途徑解決政教衝突的做法看起來疑點叢生。^{⑤⑧}

「其與政治的關係既錯綜複雜又密不可分。國民黨以其一貫操控人民團體的方法一黨團會議介入中佛會，但中佛會亦想爭取其主事權；從秘書長一職由原先具有黨政軍背景的居士，一變而為出家眾所掌握，即可看出其間的轉變。…中佛會在拓展外部事業、建立外在關係時，亦往往與其領導者有密切關聯。如白聖因與東南亞各國佛教界有較深的淵源，『宗教外交』即為其主持中佛會時期主要的外部活動，此亦為其與官方維持良好關係的主因。」^{⑤⑨}

從市場理論的觀點來看，教派間爭奪市場也不外乎必須爭奪制定市場規則的政治勢力，與體系越遠、越沒有在地資源影響政策的宗教組織就越容易走上尋求外力的道路，比較來說，新約教會是與體系最遠、最缺乏在地影響力的；既無法像一貫道吸納大量地方政治人物，也缺乏長老教會以一紙宣言震動天下的能耐，走上台北街頭與紐約的街頭也算是合乎理性的選擇。一貫道屬於與既有的體系融合最密切的教派，也因此從未有必要選擇體制外的手段去解決政教衝突；當忠誠與選舉的貢獻一被當局所肯定（學者、法官與政治人物的背書），一夕之間合法的地位就水到渠成。國際因素雖然在基督新教的部分較為明顯，但這不應該以其「洋教」本質簡單視之，而是教會缺乏體制內的管道與政府的共同利益，在宗教自由的價值觀上更是差距南轅北轍，在諸多不利的情形下而必須尋求外援，國際市民社會在此時適時提供了一個額外的助力，既

註 ⑤⑥ 反對宗教立法最公開的是台灣基督教長老教會，學者也多對其與當時國民黨政府對立的角色著墨。與一般人的理解不同，不僅是長老教會，其他基督教宗派與佛教領袖也對政府的立場多有質疑，在政府徵詢意見時都表達反對的意見，只是沒有訴諸筆墨或發表公開信。關於當時已公開的聲明，可見「反對『宗教保護法』請願書」，台灣長老教會重要文獻，http://www.pct.org.tw/ab_doc.aspx?DocID=014。

註 ⑤⑦ 中佛會對一貫道的打壓可見同報告中所附鍾智誠「從中佛會會議檔案探討一貫道與佛教的衝突」一文。資料來源為顏尚文主編的未出版報告。顏尚文，「中國佛教會檔案資料研讀計畫」，教育部人文社會科學相關領域計畫入口網，<http://hss.edu.tw/wSite/mp?mp=1>。

註 ⑤⑧ 有關中佛會的版本與其他版本的差別與爭議可見中華佛寺協會林秘書長。林蓉芝，「談當代佛法制化的因應之道」，發表於第 1 屆當代佛寺建築文化與經營管理（高雄：中華佛寺協會主辦，2002 年 12 月 28-29 日），頁 M1-M32。

註 ⑤⑨ 同註 ⑤⑦。

有的跨國神學網絡成爲一個現成的人道援助與人權倡議的平台。台灣自 60 年代起因爲美援與經濟成長打下的宗教市場的開放基礎、無疑地是這個平台可以存在與發揮臨門一腳作用的關鍵。

伍、知識菁英與政教關係：大陸的經驗

如前所述，中國大陸與台灣政教關係發展的軌跡雖然不同，政府試圖利用黨部、安全機關、法律與親近政府立場的宗教團體去滲透與控制信眾與宗教勢力發展的企圖是相似的。劉澎總結中國的宗教管理模式有三個特色：1. 黨政並存的「雙重設置」；2. 聯絡與交往宗教領袖的「上層交往」；3. 以愛國宗教隊伍爲核心的「特殊隊伍」。^⑩這三點在台灣也多多少少看得到。得以參與國民黨中央委員會的運作、送法案進立法院是某些宗教團體引以爲傲的成績；閱讀一貫道、新約教會等本土新興教派早期的紀錄時常會看見與中國大陸地下宗教團體類似的處境：秘密的家庭聚會、警察的關切、「正道」人士的批評、與領導人被逮捕被取締被迫搬遷的危機等等。從後見之明可以清楚看到台灣當時的干預與壓迫委實沒有任何政治上必要：這些教派本身並無任何政治企圖或挑戰當權者的能力，反而是最具有能力與政治威脅潛力的宗派例如長老教會沒有受到這些日夜不斷騷擾的待遇（除了少數的領導層之外）。安全機關的「過度反應」僅僅是一個意外嗎？新約教會被打壓據信與創辦人香港影星江端儀早期的左傾立場有關、被驅離錫安山的聚會地是被懷疑爲「共黨之外圍組織」、「藏有武器」之故。然而就算從當時（1986）的標準來看，這些理由也是很牽強的。是什麼因素讓這些教派與政府的關係無法和平的處理？如果它們具有類似長老教會一般的跨國、跨社會的菁英支持網絡，情況會不一樣嗎？

一、控訴運動與三自愛國運動

從大陸的經驗看來，有理由相信答案是肯定的。跨國的社會菁英網絡不只是提供和平時的發展支持、更在面對強權時成爲「打鼠忌器」的護身符與交換條件的籌碼。就基督新教而言，在中國大陸受打壓最嚴重的群體「恰巧」也都是本土的新興宗派；而國際化程度高、背負「洋教」惡名的西方宣教士教派卻在某些具有政治敏感度與高度政黨聯繫的社會菁英帶領下，和平轉軌成愛國教會。因爲內戰的紛亂與在 50 年代開始的「控訴運動」，外國宣教士與外籍工作人員紛紛自行離開或被驅離，他們所建立與長期支持的各地教會與機構紛紛被親中共的內部菁英所接手、而由這些人士組成的「三自愛國會」在 50 年代成爲被保護與享有「直通天聽」管道的超宗派機構。這些教會領導人在內戰後期就與周恩來領導的統戰系統會面，同意以驅逐外國勢力作爲政府

註⑩ 劉澎，「中國需要宗教法—走出中國宗教管理體制的困境」，*領導者*（北京），2012 年第 47 期，頁 106~125。

保障教產與教權的交換。^①在共產黨與國民黨自 1920 年代以來爭奪教會機構與信教菁英的鬥爭中，贏家是明確的。據統計 25 個愛國會的籌備委員中有 12 個來自青年會的系統；^②許多基督教青年會的學生組織者成為三自愛國會的地方骨幹人物。^③在韓戰的推波助瀾之下，這批新興的教會領導人物只花了兩年的時間就說服全中國 60% 的基督新教徒都簽署了一份「三自愛國宣言」，讚頌與效忠新政權、譴責當初幫助中國成立教會的外國差派機構。^④必須要注意的是，中華人民共和國成立的頭幾年間對這些充滿社會菁英的「洋教會」並未採取嚴厲的鎮壓政策，大體上宗教寬容的政策直到 1957 年毛澤東決定邁向更激進的社會經濟改造計畫、「反右鬥爭」開始登場之後才突然的改變。^⑤原因從社會菁英網絡的角度不難理解：既然教會不是已經被支持政府政策的人所掌握、就是有著足夠支持政府政策的人在其中監視教會的一舉一動，過度介入是不必要的。從歷史的角度來說，宣教士教會透過部分菁英與黨政高層的管道向新政府談條件，在無神論的掌權者之下換得至少 7 年的和平與喘息的時間。

諷刺的是，在「自治、自養、自傳」的三自愛國反帝運動的大時代洪流之中，真正中國人建立的教會例如基督徒聚會處的倪柝聲、耶穌家庭的敬奠瀛、真耶穌會的魏以撒反而因其獨立自主的地位而成為被重點打擊的對象，獨立本土教會領袖陸續被抓，最終不是被迫放棄立場就是遭受牢獄之災，北京基督徒會堂的王明道就是一個知名的例子，陸續進出監獄共 22 年。這些「不識時務」者拒絕與愛國運動者合作的原因不僅僅是對「愛國」一詞理解的差異；不認同主流教會菁英的價值觀更有關係。王曾如此公開批評「三自愛國運動」的領導人吳耀宗：「中國不信上帝的基督徒，著名的有兩位：一位是馮玉祥，另一位是吳耀宗」，而王的不合作立場也被主流教會菁英在不同的場合抨擊。^⑥主流教會菁英跟本土教會領導人有一價值觀上根本的差別，前者接受與主流政治勢力對教會自由的干預、無論是英美、國民黨、日本佔領軍、或是新的共產黨政權，主流教會因為保護教產、推動教務、進行社會服務或是種種俗世的因素而妥協；而後者主觀上與習慣上都排斥任何形式的政治介入教會的事務。這樣的原旨宗教自由觀點在王明道多次拒絕參與在 1951 年由政府主導的「處理接受美國津貼的基督教團體會議」中可以看得出來：「政府是不過問教會的事的。如果政府召集教會的會，那

註① 任杰，*中國共產黨的宗教政策*（北京：人民出版社，2007 年），頁 9~17。

註② Fuk-Tsang Ying, *Christianity's Failure in China? Essays on the History of Chinese Communist Movement and Christianity* (Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies, 2008), pp. 70~71.

註③ Yihua Xu, "'Patriotic' Protestants: The Making of an Official Church," in Jason Kindopp and Carol Lee Hamrin eds., *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions* (Washington, D.C.: Brookings Institute Press, 2004), pp. 111~114.

註④ 任杰，*中國共產黨的宗教政策*，頁 20。台灣與大陸的文獻當然對這段歷史有不同的記述與評價。台灣的部分請見查時傑，「中國大陸基督教會簡史」，林治平主編，*近代中國與基督教論文集*（台北：宇宙光，1981 年），頁 363~396。

註⑤ 邢福增、梁家麟，*50 年代三自運動的研究*（香港：建道神學院，1996 年），頁 165~168。

註⑥ 王長新，*又 40 年*（加拿大：福音出版社，1997 年），頁 9。

就是政府干涉宗教了…」。^⑦

王明道的堅持，在事後來看是有遠見的，「處理接受美國津貼的基督教團體會議」成為之後「控訴運動」的出發點；教會領袖被迫交代虛假的資料以控訴外國勢力干涉中國的教會與中國的革命、教會指責教會、朋友指責朋友，中國的基督徒也開始捲入其後政治運動的洪流之中。1955 年 8 月開始逮捕不肯加入三自的教會領袖、10 月 29 日政府正式宣告凡三自之外的基督教活動違法。1956 年 3 月吳耀宗正式宣布「中國教會已經脫離差會的關係，成為中國信徒自己管理的教會」，為中國宗教市場的自由發展與任何意義上的宗教自由劃上句點，教會組織與機構大一統的局面直到文革開始而結束，1971 年全國所有三自會的教堂封閉、宗教活動被勒令停止，僅剩接待外賓的北京米市堂仍在運作。^⑧

二、改革開放之後的政教關係

「三自愛國運動」與其衍生出的三自教會在 1951 年之後這段歷史中扮演極為關鍵的角色，可惜學術性的討論極少；論者不是簡化其為無神論政府試圖消滅基督新教的階段性工具、或是刻意美化與忽略討論強迫參與三自的正當性與必要性。

「合法的中國教會必須參加三自」是自 1951 年「三自革新運動籌委會」建立以來從未改變的政府基本宗教政策。70 年代末開始的改革開放承諾公民生活的正常化，放棄了毛時代不斷革命的主張，1982 年中共黨中央發佈「十九號文件」標誌著 50 年代的宗教政策又再度回到台面上來。^⑨在 1983 年全國正式恢復宗教活動之後，「加入三自」仍是任何基督新教團體尋求合法化的必要條件，直至今日所謂「非註冊教會」、「地下教會」或「家庭教會」問題的來源都是此一政策仍被嚴格執行的結果，大量的中國大陸教會因為不符合種種加入的條件、或是拒絕加入所代表在宗教自由與教義上的屈服、或是其他個人恩怨的糾葛而不在三自的名稱之下活動，1998 年河南的「中華福音團契」聯合數個家庭教會系統發表的「中國家庭教會信仰告白」就是這個環境下的產物。^⑩

據不完全的估計中國大陸僅有三分之一或不到一半的基督徒在合法註冊的教會聚會，大量被海外媒體報導與國外人權機構所登錄的違反宗教自由的案件都是從這些團體與當局的摩擦而來。^⑪因為與現有宗教制度從根本上就不相容，每一個家庭教會都必須日夜為生存和理想與體制奮戰，而實質上成為一個類似西方市民社會理論描述的

註⑦ 王長新，又 40 年，頁 6。

註⑧ 查時傑，「中國大陸基督教會簡史」，頁 380。

註⑨ 「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」，中國民族宗教網，<http://www.mzb.com.cn/html/folder/290171.htm>。

註⑩ 劉國建、佟佳，「『中國家庭教會信仰告白』要義分析—以構建和諧社會為向度」，鐵道警官高等專科學校學報（河南），2009 年第 3 期，頁 17~18。

註⑪ 1/3 的數字來自大陸知名學者于建榮（1998）於北京大學一場被廣為轉載、關於家庭教會的演講。筆者於 2010 到 2011 年實地訪查時也得到類似的結論。

「準 NGO」。^⑦從這 60 多年的歷史來看，三自政策的韌性堪稱中共建政以來最為長久的國家政策之一，在過去的「帝國主義文化的侵略者」西方宣教士都能再度自由的出入中國、國外機構可以被允許至中國買地辦廠辦學、甚至連資本家都可以入黨的今天，這個政策的韌性看來格外的突出；任何一個好的政教關係理論都必須對此能夠提出合理的解釋。本文試圖瞭解的「跨國社會資本」在中國大陸發展遇到的最大難題也是這個政策的後遺症。90 年代後不斷有海外受訓的學者、宣教士、NGO 工作者與各式各樣的倡議活動團體進入中國大陸，為何成果不若同樣的網絡在台灣所產生的影響？

第一個可能性是威權主義的韌性（authoritarian resilience）。驚訝於中國共產黨可以安全度過數波民主化的衝擊，不僅僅是中國大陸國內開始出現向中國共產黨學習這一類的書籍，國際學術圈也出現數部專書探討中國式的威權主義所具有的彈性與自我調整的能力。哥倫比亞大學的中國問題專家黎安友（Andrew Nathan）指出威權政體的合法性危機在中國被處理地較好的原因是，中國的政體比其它的威權國家更依賴制度：接班制度的規範化、菁英管理與晉升的穩定慣例、黨國體制內的分工與制衡、與黨內機制反饋基層的聲音。^⑧從宗教「制度」的角度來說，必須加入三自雖然沒有明文寫入任何黨內或國家級的文件之中，從「共同綱領」、「十九號文件」、「中華人民共和國憲法（1984 年）」、「宗教活動場所登記辦法（1994）」、「宗教事務條例（2004）」數十載的發展，已經形成一個相當硬性的規定：必須要「合法」存在、意味通過政府認可的某種審核機制，是任何民衆團體被政權接納的必要條件，尤其以宗教團體這樣牽涉國際關係或民族議題的特殊群體更必須切實遵守。既然制度化是中國共產黨應付合法性危機的法寶，而三自又是作為這個制度在宗教管理上的核心，因此其被放棄的可能性自然很小。

第二個可能性是政治經濟學上所謂「路徑依賴」（path dependency）上低風險考量的必然性。^⑨從宗教管理的角度看，「三自會」的制度設計頗具巧思，歷經歷史的考驗仍存續下來有其制度上的優點：在沒有更好、能兼顧教權又能保障政權的設計出現之前，沒有理由從現有的制度轉軌或「迷途」。周恩來曾明確要求這個運動必須是宗教界人士自發與主動成立的，政府僅提供輿論與法律上的支持；毛澤東也曾批示「此事不宜太急，太硬性，至失去團結人的機會」。^⑩這個至少在形式上以「民間運動」出發的模式，既在原則上融合了具有臨時憲法高度的「共同綱領」中對宗教自由的尊重，又創造了一個原本不存在的全國性的自我管理機制，減少了國家直接控管的成本與可能的反彈，堪稱社會主義民主法治建設的「典範」，也因此被大量複製與運用在其他宗教的管理、例如同樣沒有全國性協會組織的佛教與道教的管理之上。當然後來歷史的發

註⑦ 湯紹成，「大陸『家庭教會』的發展」，*海峽評論*，2011 年第 245 期，頁 41。

註⑧ Andrew Nathan, "Authoritarian Resilience," *Journal of Democracy*, Vol. 14, No. 1 (January 2003), pp. 7~13.

註⑨ Douglass C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* (New York: Cambridge University Press, 1990), p. 94.

註⑩ 任杰，中國共產黨的宗教政策，頁 17。

展很快的把這種形式上的宗教自由拋棄，政府常態性的直接干預指導教會的人士與行政，但在初期發展的階段中，除了王明道等少數民間菁英因為原則拒絕參與，這種形式上的尊重與大一統的權力仍吸引了不少宗教界的菁英，相信加入對教會的發展會是多利少害的。在 1983 年之後眾教會急速發展與追求成長的歷史機遇下，這個兼顧無產階級專政道統與宗教自主發展的架構就更沒有理由隨便丟棄了，甚至因為參與三自教會聚會的人數激增，出現「自我強化」(self-enforcing) 的現象。政府機關在長期面對這樣的情形下，一方面非常依賴三自會菁英提供的自我管理服務，又擔心更改其管理制度的成本太高，雖然對三自會的忠誠與其壓制家庭教會的效果不具信心，但仍因為缺乏改制的動力而只能保持下去。

威權制度與路徑依賴兩種解釋都有其優點，但兩者都必須要進一步回答的問題是，中國大陸自 1979 年已經歷任至少三個世代的領導人更替與無數的政治保證與發言，為何「依法治理」宗教的政策沒有辦法落實？為何能引導政教關係從三自路線的歷史軌跡「迷途」的發展一個也沒有呢？尤其是如何解釋主旋律之外的一個「另類」路徑的持續蓬勃發展：數千萬基督徒每日違法聚會、上萬外國宣教士每年絡繹於途支持違法事工、基督徒法學家與維權律師王怡、范亞峰、滕彪、江天勇、李蘇濱、李方平、李柏光、張凱、高智晟等人的不斷出現與挑戰政府底線，僵硬的三自政策只是不斷創造反抗權威的人權烈士、增加外國人權團體關切的口實、卻不能真正的加強權威的合法性。^⑥為何在如此嚴峻的挑戰之下三自政策仍沒有鬆動？一個幾乎每天都在被違反的政策、還能算是有效的政策嗎？與其任人日以繼夜的違反，政府主動移除不是更合乎政府的利益？何況「加入三自」從未見諸官方文字，移除此一政策對政府權威的傷害理當極小。

第三可以從傳統的宗教市場理論來理解「三自」政策的韌性。自 Rodney Stark 跟 Roger Finke 發表的 *Acts of Faith* (中譯本：信仰的法則)，宗教市場論者主張越少世俗力量（政府）的干預會使各宗教與各宗派更能有效的競爭、越能推陳出新地發展新的信仰方式，而民衆的信仰需求更容易得到合理的滿足。^⑦中國大陸與其它高度宗教管制的國家提供了這個論述的一個反面例證：世俗力量的大量介入使得宗教組織的大小與其真正需求的正常供需平衡被扭曲了。強大的國家機器的介入不能使中國人民脫離宗教，只能使其在政治運動高峰時沉入地下、在放鬆時突然爆炸似地浮上檯面。據此，強迫加入三自的規則破壞了這個自然的供需平衡，造成了宗教市場失衡的問題。用廣受學術圈重視的「三色市場」的語言來說，正是因為這種失衡的結果，「黑市」（家庭教會、國外宣教士與上述所有非法的宗教活動）與「灰市」（獨立活動或參與「黑市」活動的三自教會與願意與三自互動的家庭教會）不斷的成長與擴大，政府只能繼續補破網、不斷地加強對三自掌控的這個「紅市」的支持以遏止前兩者的成長，而使得供

註⑥ Rana Siu Inboden and William Inboden, "Faith and Law in China," *Far Eastern Economic Review*, Vol. 172, No. 7 (September 2009), pp. 45-47.

註⑦ Rodney Stark and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, pp. 35-36.

需的差距不斷繼續的擴大。^⑧最新對中國大陸宗教市場的研究都大體支持這個觀點，並且發現政府支持「紅市」的政策效果有限，而「灰市」有不斷擴大的趨勢。^⑨

陸、對宗教市場理論解釋力的討論

然而，從兩岸的比較中我們可以發現這個解釋仍然有所不足。灰市的擴大是因為管制的上升還是下降所造成的呢？或者也許這些市場份額（market share）的變化與政府管制無關，而是教派之間的競爭所致？如前所述，台灣早期也採取了高度管制的宗教政策，尤其對非註冊的新興教派採取全面取締的態度，如果管制是宗教市場份額變化的主因，那理所當然我們應該看到解嚴之後出現宗教市場的重新洗牌，然而實情似乎相反。Lu, Johnson & Stark 在對台灣宗教市場研究的文章中指出，政府管制的確限制了有組織的宗教發展、而強化了沒有固定會所的宗派的發展，80 年代之後的放鬆政策、也大致如市場理論所預測、促成了相反的發展。然而與理論預測不同的是，台灣之後百花齊放、萬家爭鳴的宗教市場自由化並未促成排它性強的組織型宗教（例如強調一神論的基督新教與天主教）的持續發展。從台灣的經驗中可以清楚看到政治干預的高低對宗教市場的調節作用，但是宗教市場理論所強調「宗教與宗教間的競爭」的論述：鬆散的宗教組織（例如佛教）應該會被高度組織化的宗教（例如基督教）所擊敗、在台灣得不到所期待的證據支持。^⑩如果以教堂數量為衡量基準，台灣基督教與天主教成長最快是在 50 到 60 年代之間，70 年代民主化進程開始後反而開始出現停滯的現象，基督徒的人數更在 90 年代經濟成長與政治自由化達到頂峰時開始下降。^⑪台灣的經驗提醒研究者必須分別市場理論中所關心的兩種不同的因果關係。第一個是政治管制與宗教組織市場份額之間的因果關係；第二個是宗教競爭與市場份額之間的因果關係。Stark 跟 Finke 以降的宗教市場理論假設政治管制的放鬆自然會導致宗教競爭的上升，而把兩種因果關係過度簡化，這一點必須要進一步釐清。

就概念上來說，政治壓力與宗教市場份額之間的關係應該是一個雙向的因果關係（reverse causality）：政府施壓某一宗教組織是因為市場份額大、但市場份額加大也可能正是施壓所造成的意外結果，主因之一是外來的壓迫如果不能完全消滅該組織，其

註⑧ Fenggang Yang, "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China," pp. 93~122.

註⑨ 這些研究包括李向平、楊林霞，「宗教、社會與權力關係—『宗教市場論』的社會學解讀」，頁 1~7；許怡真，「宗教市場中的新興宗教—以山達基教會為例」，國立政治大學宗教研究所碩士論文（2006 年），頁 1~108；林承慧，「中國大陸擴展中的基督教灰色市場—以城市教會的發展為例」，中國大陸研究季刊，第 57 卷第 2 期（2014 年 6 月），頁 63~90；Fenggang Yang, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule* (New York: Oxford University Press, 2012)。

註⑩ Yunfeng Lu, Byron Johnson and Rodney Stark, "Deregulation and Religious Market in Taiwan: A Research Note," p. 140.

註⑪ 瞿海源，宗教、術數與社會變遷（第 1 冊），頁 15~28；宋光宇，「從台灣的發展經驗看目前基督教在大陸上所遇到的問題」，頁 8~12。

壓力正好強化了該組織的內聚性與其訴求的正當性，而促成了該組織更長期的發展，這種現象我們特別可以從許多「cult」宗教，例如大陸的東方閃電與台灣的新約教會中看得到。^②就算是在一般的教派之中，這種現象也是存在。許多筆者訪問的中國大陸家庭教會領袖都曾提到他們「感謝」政府對基督徒的壓迫，理由之一是政府無差別的宗教管制同樣打擊了「信仰軟弱」（與組織鬆散）的「異端」與「外道」，他們相信自己的「真信仰」因而能夠存活下來，更進而佔據這些空虛的地盤而茁壯起來。筆者遇過一個家庭教會的領袖稱讚文化大革命是上帝賜予中國基督徒的寶貝：「藉由毛澤東的手，把傳統宗教全部打回石器時代了」（個人訪問）。此外，政府的壓力正好為教會提供了一個「去蕪存菁」的內化機制：歷經磨難留下來的成員絕對都是對信仰絕對虔誠、對組織絕對忠實的好信徒。另一個同樣自利的理由是，抵抗政府的干預被視為是教會領導人顯示宗教性的絕佳證明：還有什麼比為信仰義無反顧的坐牢更能凸顯一個人對信仰的虔誠呢？王明道從一個小小的北方本土教會的領袖變成改革開放時代全中國家庭教會共同尊崇的「屬靈傳承」代表性人物，就是這種「不打不成器」邏輯的一個例證。

相對來說，Marsh 的研究比較精確地區分了政治管制與宗教競爭的關係。在比較俄羅斯與中國的政教關係變遷中，他指出兩國雖然都採取了放鬆管制的開放政策，俄國甚至開放的更多更廣，但有意義的宗教競爭沒有在俄國出現。俄國的「Perestroika」打開了宗教市場上的競爭機制，也的確促進了激進跟新興教派的出現與成長，但這個成長不是整體基督教宗教市場的成長，因為對宗教的需求並未因開放而成長。中國大陸的改革與開放雖然以放鬆經濟部門管制為主，拒絕政治上的變革，但是整體宗教市場卻獲得極大的成長。兩國都有與部分宗教菁英聯合以控制宗教的策略：史達林的「愛國聯盟」（patriotic union）與毛澤東支持的「三自愛國運動」；兩國都在歷史上的某階段推動消滅包含這些愛國教會在內所有教會的無神論政治運動；也都在改革開放之後主推宗教註冊作為控制教會的手段，但是結果是非常不同的。^③ Marsh 認為原因是中俄兩國內部宗教競爭的大環境「起點」不同所致，例如中國文化中存在的宗教非排他主義（non-exclusive）傳統是蘇聯東正教長期獨佔的情形中所沒有的，自然政治菁英

註② 外部衝突加強內部凝聚性的理論在許多不同領域的文獻中都被討論與證明過。在組織學中可見 Anita Williams Woolley, "Playing Offense vs. Defense: The Effects of Team Strategic Orientation on Team Process in Competitive Environments," *Organization Science*, Vol. 22, No. 6 (March 2011), pp. 1384-1398；在國際關係的文獻中，可參見 Arthur A. Stein, "Conflict and Cohesion: A Review of the Literature," *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 20, No. 1 (March 1976), pp. 143-172; Bruce M. Russett, John R. Oneal and Michaelene Cox, "Clash of Civilizations, or Realism and Liberalism Déjà Vu? Some Evidence," *Journal of Peace Research*, Vol. 37, No. 5 (September 2000), pp. 583-608。在社會學中可見 Noah E. Friedkin, "Social Cohesion," *Annual Review of Sociology*, Vol. 30 (2004), pp. 409-425; Stephen Benard and Long Doan, "The Conflict-Cohesion Hypothesis: Past, Present, and Possible Futures," in Shane R. Thye and Edward J. Lawler eds., *Advances in Group Processes* (Bingley, UK: Emerald Group Publishing Limited, 2011), pp. 189-225。

註③ Christopher Marsh, *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival*, p. 70。

執行宗教管制放鬆時產生的效果也是截然不同的。^④ Marsh 的這個結論間接支持了本文一個重要的研究觀點：爲了確實瞭解一個政策的效果（e.g., 三自政策對宗教市場的影響），挑選比較的對象必須具有類似的政教關係歷史傳統。從這個觀點，具有相同歷史背景的台灣是比俄羅斯或是其他社會主義國家更適合與中國大陸放在一起比較的案例。

此外，Marsh 的研究提醒研究者一個「執政者—宗教菁英」聯盟、無論是普丁與東正教會或是中國共產黨與「三自會」、在瞭解政教關係變遷上的重要性。從這個邏輯推論，「灰市」擴大的現象可能很大一部分是來自現有「紅市」體系的教會行爲改變的結果；這些政府眼中的「乖乖牌」違法「爆走」的衝擊性其實不小於家庭教會爭取合法性的鬥爭。Wang 跟 Vala 記錄了許多合法教會遵守政府規定所受到的不公平限制問題：教會缺乏經費無法公開籌募、缺乏傳道人卻無法自立神學院或增加現有神學院的名額、缺乏教材卻在出版與資訊流通上必須小心翼翼、不能與三自以外或是同省市之外的教會合作；與海外教會的交流與神學進修處處受限等等。^⑤與其相對的是大量的家庭教會「可以」接受社會與海外捐款、開辦地下神學院與自由享受海外與在地下流通的印刷與影音出版品、近年來家庭教會領袖更在海外神學班與研討會上絡繹於途。「紅市」的領袖要的其實跟「黑市」要的一樣：更多的工作人員、更多的信徒、更大的教會、更重要的是，能夠達到這些目標所需要行動上的自由。對這些發展上的不公平限制自然增加了「紅市」教會領袖爲了增加競爭力決定出軌的可能性。

筆者在許多政教關係平穩的省市見到三自教會努力爭取這些機會，甚至不惜在省宗教局不願放手的情形下違法偷跑，自行成立「神學訓練班」、「同工訓練中心」；接納海外宣教士與海外的捐款；與其它省分的教會甚至是家庭教會合作宣教與社會服務事工；更出現了「沒有註冊的三自教會」這個獨特的品種。這些新教會的領袖多出身三自教會的系統，但是因爲缺乏足夠的資歷或是關係無法得到宗教局的許可自行主持教會，或是無法獲得新設教堂的許可。一些新興城市白領教會都屬於這一類，例如在武漢某大學附近有一個約 400 人的教會，成員多是學術與社會菁英，其牧師雖有正式神學院畢業的經歷與宗教局核可的牧師資格，但是因爲宗教局及三自會高層拒絕同意新設教堂，該會只能以「聚會點」的形式、分散在兩個地點合法聚會，但無法正式登記爲教堂。類似的情形在許多一、二線的大城市都可看到。^⑥

對市場理論重要的是，這些新行爲的出現都與政府政策的開放與否無關（一直沒有開放），而更大程度是受宗教市場內部競爭的啓發與提醒的結果，傳統市場理論過度

註 ④ *Ibid.*, pp. 12~13.

註 ⑤ Ray Wang, "Quiet Confrontations: Transnational Advocacy Networks, Local Churches, and the Pursuit of Religious Freedoms in China," (Ph.D. dissertation, University of California, Riverside, 2013), pp. 172~259; Carsten T. Vala, "Pathways to Pulpit: Leadership Training in 'Patriotic' and Unregistered Chinese Protestant Churches," in Yoshiko Ashiwa and David Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), pp. 96~125.

註 ⑥ 個人訪問。

關心政府對供給的管制作為忽略了管制的侷限性，除非毛或史的極端手段再現，當需求大量的存在的情形下，任何管制手段之下都會有政策創新者（policy entrepreneurs）利用現有機制下的空隙創造機會、製造新的實踐、試圖另闢蹊徑去滿足這些需求。^⑧

「紅市」的這些轉變對中國大陸宗教管理制度的衝擊甚至更大於家庭教會爭取合法性的鬥爭，因為這些原本體制內的成員清楚瞭解政教關係之間的矛盾、知道體系成員個人的弱點、更為嚴重的是，他們違法的行為帶給法律執行者一個難堪的問題：如果處分他們，勢必顯示「三自」政策無能甚至是破產的窘境；而打擊被現有制度認定「合法」的教會，更難逃「侵害宗教自由」的罵名。

因此，把宗教市場理論加上社會菁英網絡的觀點更能充分解釋中國大陸「三自」的歷史與現階段的發展。既然視宗教為市場，其政治關係就與資本市場與國家的關係類似，逃脫不出政治管制對市場秩序的影響。但我們不能過度引伸這個政治因素的影響力，與在俄羅斯的情形不同，三自政策的出奇韌性是因為三自不只是一個政治管制的註冊審核制度，或從來都不是一個管制成熟宗教市場的工具。以加入「三自」為依歸的註冊制度沒有調節宗教市場供需的能力，因為它本來就不是為了這個目的設立的。更恰當的理解是，「三自」起頭是因為宗教市場的不成熟與混亂，某些具有權力與管道的人為此創造的一個宗教菁英與政治菁英的利益交換網絡、它存續的最大理由也是依據這個網絡功能而評斷的。「三自」的存在曾是對政府跟教會都是有利的，因為這是當時兩者之間唯一的互動平台，而當「三自」無法充分代表基督新教的菁英時，它的存在也自然出現問題。與台灣經驗類似，社會菁英在政教溝通間扮演重要的角色，但與台灣本土宗教菁英主導、自由派的學術菁英為輔的情形不同，中國大陸的政策互動平台被「統戰部—宗教局—三自」這個菁英網絡所獨佔，代表性不足的問題在新的「供給鏈」出現：家庭教會網絡、海外網絡尤其是港台的菁英社群加入這個市場之後更顯的不足。這可以從大陸宗教學術圈中極為稀少對家庭教會研究、對家庭教會或是非三自教會議題幾乎禁聲的現狀中看出端倪。

也許正是對於這些新供給源的懼怕與擔憂，使得已經超過 60 歲的政策一直無法轉變或退場。從民族主義的角度來看，這些「境外勢力」帶回半殖民時代與內戰時期的記憶，挑戰了中國成為獨立自主大國這一個政治願景的心理圖像。在 2011 年發生的山東曲阜的新教堂事件是這一心態的合適註腳，一個宗教局批准、合法三自教會執行、對社會穩定與地方創收百利而無一害的計畫因為少數左派學者在媒體上的抨擊而作罷。從政治控制的角度來考慮，這些無法掌控的團體與網絡的加入無疑增加了政策一旦失敗的政治成本。自 2010 年發展至今的北京守望教會事件，原本是一個單純行政機關與家庭教會之間就聚會規模上規定的紛爭，演變成國際矚目的宗教自由事件。雖然守望教會領導人堅守不接受國外人權團體的援助與媒體採訪的原則，試圖淡化此一事

註 ⑧ 此概念來自 John Kingdon, *Agendas, Alternatives and Public Policy* (New York: HarperCollins, 1995)；在中國情境下的實踐可見 Andrew Mertha, "Fragmented Authoritarianism 2.0: Political Pluralization of the Chinese Policy Process," *The China Quarterly*, Vol. 200 (December 2009), pp. 1~18.

件的國際性，但是整個全球華人基督教社群對此事的關心的程度已經使其意義超過了單獨一間教會的成敗；當從洛杉磯、台北、香港、到許多中國大陸內地的教會都在為這一間教會收特別奉獻的時候，北京市政府退後所可能產生的漣漪效應與政治衝擊是當局必然會考慮的。

從中國大陸官方近年來的說法來看，家庭教會或是任何本土宗教組織的急速發展可能不是宗教管制放寬裹足不前的唯一原因、甚至可能不是最重要的原因。官方接納了宗教不會消亡與隨政策而改變的事實，加上團結信教群眾與組織支持發展經濟等等需要，早已經放棄了直接打壓宗教市場成長的政策。但是宗教治理機構所負責團結宗教市場中友好勢力與打擊不友好勢力的大方向並未改變。宗教局長王作安強調政府政策的精髓是「政治上團結合作」，一語道破宗教管制的核心目的：

「當代中國政教關係…但並不把政教分離作為處理政教關係的終極目標，而是在政教分離基礎上努力追求政教關係的和諧，形成良性互動的關係。我們處理同宗教界的關係，堅持『信仰上互相尊重，政治上團結合作』，準確地反映了我國當代政教關係的精髓。」⁸⁸

從本文的分析架構（圖 1）來看，有理由相信「最小政治管制、最小跨國社會資本」的這個方向是最符合官方的管制邏輯，與台灣「最小政治管制、最大跨國社會資本」的現狀不同。中國大陸宗教政策的走向應該會是逐步減少對本土宗教團體、尤其是政治上態度友好團體的宗教自由管制；另一方面，繼續對於跨國關係良好，政治上的價值觀南轅北轍而難以「團結合作」的宗教團體加以管制。這種以「政治團結」作為交往標準的作法在大陸官方與台灣基督教界的交流中可以清楚地看出來：政治上保守的團體例如浸信會、衛理公會、信義會早在 90 年代就建立起公開的交流管道，領袖人物也公開地被邀請至大陸的神學院等特定機構講道與講學。中共官方與本土派的靈糧堂、行道會、聚會所的接觸直到 2008 年之後兩岸關係完全解凍才逐漸開始發展。政治上色彩鮮明的台灣長老教會與天主教至今仍沒有和大陸官方有任何公開的互動。

柒、代結論：尋找兩岸宗教市場

讀者至此必定會提出這樣的疑問：是的，台灣跟大陸的宗教市場都受跨國社會資本與其網絡的影響，但兩岸間不就是一個「共同市場」嗎？視兩岸為一個同文同種的宗教市場是否更為恰當？從現有的資料分析，本文並不認為台灣與中國大陸之間事實上存在一個「兩岸宗教市場」，一言以蔽之，宗教組織仍不能合法地、毫無顧忌地在對岸設立據點，但兩岸間確實存在著跨越海峽的宗教「供給鏈」與針對宗教自由的倡議

註 88 王作安，「關於當代中國政教關係」，*學習時報*（北京），2009 年 11 月 23 日，第 1 版。

網絡。經濟上的「兩岸（共同）市場」代表的是產業鏈的實質整合，兩岸逐漸升溫的宗教交流、或是某一教派跨海發展成功仍不足證明一個具有宗教供給要素可以自由移動的成熟市場已經成形。例如從大陸到台灣的法輪功或是從台灣去大陸的「慈濟宗」都是非常有趣的例子，然而筆者要強調本文的終極目標是檢證與完善既有的理論，支持宗教市場理論是一個有效、但是需要修正的理論。筆者承認本文選擇的案例是一個折衷的作法，我們仍然缺乏那些指標性跨海案例的第一手資料；我們也沒有對大陸宗教學者的政策影響力的學術研究；另一方面，華文學術圈對於宗教市場理論的建構也仍停留在初級的階段。正是因為這樣的緣故，筆者認為討論這樣仍不成熟的議題有非常大的意義。

第一、正因為兩岸不是一個市場的現實使得兩岸的比較更有意義。兩岸的比較恰好可以排除所謂的「中國特色」因素，而使得我們的研究成果更具有與國際比較研究接軌的可能。正如文章一開始所強調的，兩岸比較具有難得的「準實驗」特質，使用兩岸案例可以排除許多結構上因素的干擾，例如所謂中華文化上「非排它性」或是「政教分離」的宗教傳統，許多論者據此認為中國的國情與其它國家單一宗教佔絕對優勢情形不同，因而那些來自西方的學術理論無法使用，甚至因此推論拒絕西方經驗中所發展出來的自由與人權概念。兩岸同質異路的發展正好否認了這樣文化本位的邏輯，而更能使我們的分析聚焦在政策選擇與團體互動、這樣「人」的行為層面上來。能夠回到人的層面是因為遵從了宗教市場理論中的理性行為者假說，把宗教領域中的每一個行為體都視為尋求自我利益最大化的尋租者（rent seekers），但是這樣關注微觀層面的政策與組織互動並不會犧牲了對鉅觀的大歷史與制度變遷的考量，因為在選擇案例時就已經考慮了這些結構上的因素，利用兩岸在鉅觀上的相似性去控制了這些因素。採用這樣新制度主義政治經濟學的觀點，除了強調個體層面的有限理性（bounded rationality）之外，更強調一個後威權政治環境所帶來的整體性制約與挑戰。^⑩台灣與大陸正好提供了一個在鉅觀方面條件類似、但微觀方面差距極大的比較。兩岸各自的宗教市場的鉅觀條件起點是相同的，甚至大陸具有的宗教市場條件原本比台灣優良許多，這兩段歷史發展的對比顯示的正是「人」的選擇（包括政府與宗教領袖）造成了今日不同的宗教自由表現。這個比較直接反駁了根植於「中國特色」的種種政教關係的論點：「中國特色」是一種選擇，不是一種歷史的必然。

第二、兩岸各自的經驗提供了修正現有理論的良好參考。從兩岸各自的發展中可以知道，宗教市場並不只是一個需求與供給的逐利場域，尤其不是一個封閉的場域，尋租者可以從本土的供給中尋求滿足，也會利用外來的機會與資源去追求供給的最大

註 ⑩ 雖然處理不一樣的議題，吳玉山採用了相似的途徑理解俄羅斯經濟轉型的問題。俄國政府在後蘇聯的時代面臨的不只是國內計劃經濟到市場經濟的政策選擇問題，更有一個困難的政治習題：是要走西方國家的民主自由競爭制度呢？還是東亞國家的國家至上主義？或是拉美流行的激進主義？吳使用了「典範」（paradigm）一詞去形容這些不同的故事線，但就政教關係的研究而言，仍然沒有可以稱為典範的成功故事，也因此在這裡不使用典範一詞。吳玉山，*遠離社會主義：共產世界的變遷—四個共黨政權的比較*（台北：五南出版社，2000年）。

化。從台灣與中國大陸都看到了一個相同的證據：社會行為者除了本身見識、能力、可使用資源與訊息的多寡這些限制之外，社會行為者不可能在一個國家或黨仍然至上的環境中無限地追求自我利益的；但成功的行為者顯然可以利用轉型中社會對國際及其他社會開放的機會去努力，爭取更大的社會空間與自由，只是在此同時要想辦法兼顧政治勢力的基本利益，尤其不要過度危害其它類似社會競爭者的利益。

本文觀察到兩岸共同的「故事」(narrative) 描述的是某些宗教團體，利用境外的基地去幫助境內的信徒擴大並爭取自身的權益；在後威權的環境中，最成功的故事可能是能夠兼顧本身利益與執政者利益、同時能安撫或抵擋當地競爭者的故事。因此，這個故事指定了四個需要觀察的主要行為體：外來宗教團體、獨立本土宗教團體、執政者與附和執政者的本土競爭者。在基督新教的範圍內，這四個行為體依次是境外的基督新教教會、中國的家庭教會、中國政府與基督教三自愛國教會。雖然限於篇幅與時間沒有辦法進一步討論，根據爭取「政治團結」與爭取「宗教自由」作為政治菁英與宗教菁英互動博弈的基本原則的觀察，筆者在這裡大膽地提出兩個研究作業假說代為結論，期望更多的研究者可以投入研究：

(1) 當某一個境外宗教團體有能力在不違反政府的基本利益下工作的時候，該團體會遭受較小的政治壓力，此組織可以對本地的宗教團體發展最成功的網絡、進而提供較大物質與服務上的幫助。

(2) 當某一個境外宗教團體與政府支持的本土宗教機構 (e.g., 三自愛國教會) 建立合作關係時，該團體可以利用該機構的政治優勢引進更多的跨國社會資本，因而此境外團體可以對本土宗教市場提供較大物質與服務上的幫助。

這兩個假說在邏輯上似乎是理所當然，但是這兩個假說與現存的政治智慧相悖。第一、任何境外的宗教組織試圖在中國活動本身就是違反政府的根本政策，更遑論試圖去幫助中國本土的組織，是犯了大忌之中的大忌，而這個政策從鄧小平時代到現在都未見轉變。第二、以基督教為例，因為中國大陸政府的這種排外政策，境外宗教組織應該對官方支持的三自教會避之唯恐不及，一方面是因為其附有的政治監視任務，隨時可能出賣參與的同志；另一方面因為三自教會與家庭教會長期以來水火不容，一官一民，路線與神學教義都有極大的差異，幫助三自的合作意味著往家庭教會之路被封鎖了，反之亦然。所以如果研究者可以證明以上假說為真，意味著在實務上的重大發現，一則表示中國政府在政策實踐上有巨大的讓步（跨國倡議運動的成功），二則官民教會的鴻溝已經開始消蝕，三自作為控制工具的本質正在消退（官方世俗化運動的失敗），因而宗教市場的正常化更為可期。一個獨立、制度化、國際化與不斷成長的中國基督教會不論從任何標準來看，未來都會是中國市民社會爭取權益與權力的重要支柱。

如果利用現有的宗教市場理論來做一個簡單的推理，較小的政治壓力應該是屬於最親近北京官方支持宗教組織的境外宗教團體，例如與基督教三自愛國教會合作的台灣浸信會聯會或是與中國佛教協會互動頻繁的台灣中國佛教會，用「三色市場」的語言來說，浸聯會與中佛會選擇在「紅色」市場中的宗教組織合作應該享有較小的政治

壓力。相對來說，遊走「黑色」市場中組織，例如長期對家庭教會宣教的中國福音會或是被貼上台獨標籤的台灣長老教會，其面對的政治壓力或是與中國教會互動中可能遭受干預都應該是較大的。但是否與紅色教會合作就一帆風順、與黑色教會合作就凡事遭困？我們不能只考慮國內因素，把假說（1）跟（2）結合跨國宗教市場供給的觀點，可以形成對解釋宗教自由發展程度的研究作業假說（3）跟（4）：

（3）如果一個社會有較小的政治壓力與較大的跨國社會資本，境外團體可以對本土的宗教團體提供較大物質與服務上的幫助，這個社會應該有宗教自由上較大的突破。

（4）如果一個社會有較大的政治壓力與較小的跨國社會資本，境外團體將難以對本土的教會提供物質與服務上的幫助，這個社會能產生宗教自由進步的可能性也較小。

表 1 是根據宗教市場理論與社會網絡理論所建構的四個宗教自由貢獻度的預測。未來研究可以把理論預測與實際的差距作為關切的焦點；這些差距正是理論必須修正的所在。有趣的發現將是宗教組織如何扮演倡議宗教自由之網絡核心（network core）；擁有龐大的會友是一回事，但此組織是否有運用其海外華人市場的地位去吸收資金與人力，再利用其與地方教會的聯繫送進中國大陸？送給了哪一類的教會？官方的態度與反應又是什麼？從跨國網絡理論看來，權利與自由的爭取關乎整個網絡是否有能力逼迫壓迫者讓步。政府是否知道這些「違法」、挑戰既成規範（norm breaking）的作為？有關當局是無力可管呢？還是被迫放棄干預的作為？更重要的是，在當局讓步之後，這個有限的宗教自由是可以進一步擴大到其他類似的組織身上呢？還只是是一個特例？這些挑戰的行為是否有鼓勵其它的組織效法並要求類似的自由？這些問題都有關中國大陸自由與公民社會發展的人關心的課題，也急待更多的研究投入。

表 1 兩岸政教關係發展的比較與預測

	較大政治管制	較小政治管制
較小（跨國） 社會資本	自由度最低 （1980前的中國大陸）	自由受限 （未來的中國大陸？）
較大（跨國） 社會資本	自由受限 （香港／解嚴前的台灣）	自由度最高 （1980年代後的台灣）

資料來源：作者製表。

*

*

*

（收件：103 年 4 月 29 日，接受：104 年 1 月 20 日）

Transnational Factors in the Religious Market: Building a New Theory of Religious Economy through a Comparison of State-Religion Relations in Taiwan and China

Ray Wang

Assistant Research Fellow
China Politics Division (Division Three)
Institute of International Relations
National Chengchi University

Abstract

The religion-state relations in China and Taiwan present an interesting comparison. After the 80s, the two sides embraced different forms of politics, but a subtle similarity exists in the general direction of religious administration. Although the rulers held distinct views toward religions, they pursued the same political goal by manipulating and oppressing religious organizations that represented strong elitist and social bases. The author argues that comparing the two religious politics provides a "quasi-experimental" environment: one regime was fragile and forced to embrace democratization with the full impact of international civil society, and therefore adopted an open market policy toward religions, while another had a strong authoritarian structure with apparent tendencies for expelling any influence from democratization and international civil society. Even today China still restricts its religious market from any foreign player. From a historical perspective, religious administration policies in China and Taiwan were both affected by international considerations, and the development paths of religion-state relations showcased the importance of international

factors overlooked by the current religious economy theory. This paper proposes a new transnational focus in religious economy theory, as illustrated by this cross-country comparison, and hopes that the new framework can draw attention to the deficiency and encourage more investigators to explore similar issues.

Keywords: Religious Economy Theory, Social Network Theory, Religious Freedom, China and Taiwan

參考文獻

- 「反對『宗教保護法』請願書」，台灣長老教會重要文獻，http://www.pct.org.tw/ab_doc.aspx?DocID=014。
- 「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」，中國民族宗教網，<http://www.mzb.com.cn/html/folder/290171.htm>。
- 王作安，「關於當代中國政教關係」，學習時報（北京），2009年11月23日，第1版。
- 王長新，又40年（加拿大：福音出版社，1997年）。
- 任杰，中國共產黨的宗教政策（北京：人民出版社，2007年）。
- 江正崇、張火慶，「一貫道的『剽竊』本質—以『彌陀淨土』及『正法眼藏』為例」，正覺學報，2010年第5期，頁123~178。
- 吳玉山，遠離社會主義：共產世界的變遷—四個共黨政權的比較（台北：五南出版社，2000年）。
- 吳寧遠、鄧學良、林新沛、李建忠，「宗教團體法草擬草案」，國立中山大學林新沛教授網頁，<http://pam.nsysu.edu.tw/files/13-1102-50213.php?Lang=zh-tw>。
- 宋光宇，「從台灣的發展經驗看目前基督教在大陸上所遇到的問題」，宗教哲學，2010年第54期，頁1~30。
- 宋泉盛，出頭天：台灣人民自決運動史（台南：台灣教會公報，1988年）。
- 李向平、楊林霞，「宗教、社會與權力關係—『宗教市場論』的社會學解讀」，華東師範大學學報（上海），2011年第5期，頁1~7。
- 邢福增，「中國基督教的區域發展—1918、1949、2004」，漢語基督教學術論評，2007年第3期，頁153~197。
- 邢福增，「當代中國政教關係探討—兼論對基督教的發展影響」，新世紀宗教研究，第2卷第2期（2003年12月），頁109~174。
- 邢福增、梁家麟，50年代三自運動的研究（香港：建道神學院，1996年）。
- 林本炫，「我國當前宗教立法的分析」，思與言，第39卷第3期（2001年9月），頁59~102。
- 林本炫，「國家、宗教與社會控制：宗教壓迫論述的分析」，思與言，第34卷第2期（1996年6月），頁21~64。
- 林本炫，「當代台灣宗教社會學的開創者：瞿海源的研究特色及其方法學的相關檢討」，世界宗教文化（北京），2013年第6期，頁37~42、156。
- 林本炫，台灣的政教衝突（台北：稻香出版社，1990年）。
- 林承慧，「中國大陸擴展中的基督教灰色市場—以城市教會的發展為例」，中國大陸研究季刊，第57卷第2期（2014年6月），頁63~90。
- 林榮澤，「一貫道對儒家思想的推廣」，新世紀宗教研究，第9卷第1期（2010年9月），頁35~75。
- 林蓉芝，「談當代佛寺法制化的因應之道」，發表於第1屆當代佛寺建築文化與經營管

- 理 (高雄:中華佛寺協會主辦,2002 年 12 月 28-29 日)。
- 查時傑,「中國大陸基督教會簡史」,林治平主編,《近代中國與基督教論文集》(台北:宇宙光,1981 年),頁 363~396。
- 國際特赦組織台灣總會,「從接受救濟到回饋國際:AI 在台灣走過 20 年」,《司法改革雜誌》,2010 年第 77 期,頁 24~25。
- 張家麟,「政教關係與兩岸宗教交流:以兩岸媽祖廟團體為焦點」,《新世紀宗教研究》,第 1 卷第 1 期 (2002 年 9 月),頁 33~76。
- 張家麟,「政教關係與宗教法制:論台灣『宗教團體法草案』的形成與影響」,《宗教哲學》,2011 年第 55 期,頁 35~57。
- 張家麟,「當代中國大陸宗教政策變遷及其影響—菁英途徑論述」,《新世紀宗教研究》,第 2 卷第 2 期 (2003 年 12 月),頁 55~107。
- 張寶海、徐峰,「南京國民政府 (1927-1937) 宗教法規評析」,《山東社會科學》(山東),2001 年第 6 期,頁 90~92。
- 許怡真,「宗教市場中的新興宗教——以山達基教會為例」,國立政治大學宗教研究所碩士論文 (2006 年)。
- 許理清、林美容,「一貫道的傳播模式與分裂初探—兼論興毅組及其基興單位的發展與分裂」,《成大歷史學報》,2010 年第 39 期,頁 149~175。
- 郭文般,「宗教與社會」,王振寰主編,《台灣社會》(台北:巨流出版社,2002 年),頁 57~101。
- 郭文般,《行政院國科會專題研究報告》(台北:行政院國科會,1999 年)。
- 郭承天,「後現代政治經濟學與新制度論」,《社會科學論叢》,第 3 卷第 1 期 (2009 年 4 月),頁 1~30。
- 陳海軍,「中國國民黨與非基督教運動 (1924-1927)」,山東大學歷史文化學院中國近現代史碩士論文 (2005 年)。
- 陶飛亞,「共產國際代表與中國非基督教運動」,《近代史研究》(北京),2003 年第 5 期,頁 114~136。
- 湯紹成,「大陸『家庭教會』的發展」,《海峽評論》,2011 年第 245 期,頁 40~41。
- 程翠英,「疏離與忠誠—20 世紀中國基督教本色化歷程研究」,《華中師範大學學報》(湖北),2009 年第 4 期,頁 105~109。
- 閔麗,「近年來國內學者對政教關係的研究述評」,《社會科學研究》(四川),第 6 卷第 11 期 (2010 年 11 月),頁 69~73。
- 黃默,「百年糾纏 (一):華人與普世人權標準」,《台灣人權學刊》,第 2 卷第 2 期 (2013 年 12 月),頁 183~199。
- 董芳苑,「『一貫道』——一個最受非議的祕密宗教」,《台灣神學論刊》,1980 年第 2 期,頁 85~131。
- 劉正峰,「論亞當斯密的宗教市場理論—兼論宗教管制的經濟基礎」,《世界宗教研究》(北京),2012 年第 5 期,頁 1~7。

- 劉國建、佟佳，「『中國家庭教會信仰告白』要義分析—以構建和諧社會為向度」，**鐵道警官高等專科學校學報**（河南），2009年第3期，頁17~21。
- 劉澎，「中國需要宗教法—走出中國宗教管理體制的困境」，**領導者**（北京），2012年第47期，頁106~125。
- 蔡源林，「國內宗教系所的教學與研究趨勢分析」，**人文與社會科學簡訊**，第11卷第2期（2010年3月），頁23~32。
- 鄭志明，「台灣宗教法制建立的困境」，黃麗馨主編，**宗教論述專輯第八輯：宗教法制建立與發展篇**（台北：內政部，2006年），頁359~383。
- 鄭恩得，「民族主義與台灣基督長老教會的民族想像」，**國立台灣大學社會學研究所碩士論文**（2003年）。
- 蕭全政，**政治與經濟的整合：政治經濟學的基礎理論**（台北：桂冠圖書公司，1988年）。
- 瞿海源，「台灣宗教社會學的發展」，**宗教社會科學**，2008年第1期，頁251~276。
- 瞿海源，「台灣基督教長老教會」，**聯合月刊**，1982年第6卷，頁viii、41、45~49。
- 瞿海源，「政教關係的思考（下）：一貫道」，**聯合月刊**，1982年第7卷，頁38~41。
- 瞿海源，**台灣宗教變遷的社會政治分析**（台北：桂冠圖書公司，1997年）。
- 瞿海源，**宗教、術數與社會變遷**（第1、2冊）（台北：桂冠圖書公司，2006年）。
- 顏尚文，「中國佛教會檔案資料研讀計畫」，**教育部人文社會科學相關領域計畫入口網**，<http://hss.edu.tw/wSite/mp?mp=1>。
- Benard, Stephen and Long Doan, "The Conflict-Cohesion Hypothesis: Past, Present, and Possible Futures," in Shane R. Thye and Edward J. Lawler eds., *Advances in Group Processes* (Bingley, UK: Emerald Group Publishing Limited, 2011), pp. 189~225.
- Bowen, John R., *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).
- Bush, Evelyn, "Explaining Religious Market Failure: A Gendered Critique of the Religious Economies Model," *Sociological Theory*, Vol. 28, No. 3 (September 2010), pp. 304~325.
- Chao, Hsing-Kuang, "Conversion to Conservative Protestantism among Urban Immigrants in Taiwan," *Sociology of Religion*, Vol. 67, No. 2 (Summer 2006), pp. 193~204.
- Chao, Hsing-Kuang, "The Religious Market Change and the Transformation of a Taiwanese Immigrant Christian Church in Los Angeles," presented for Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion (San Diego, CA: Society for the Scientific Study of Religion, November 7-9, 1997).
- Chaves, Mark and David E. Cann, "Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure," *Rationality and Society*, Vol. 4, No. 3 (July 1992), pp. 272~290.
- Chaves, Mark and Philip S. Gorski, "Religious Pluralism and Religious Participation," *Annual Review of Sociology*, Vol. 27 (2001), pp. 261~281.

- Clarke, Ann Marie, *Diplomacy of Conscience: Amnesty International and Changing Human Rights Norms* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).
- Finke, Roger and Rodney Stark, "The Dynamics of Religious Economies," in Michele Dillon ed., *Handbook of the Sociology of Religion* (New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 96~109.
- Friedkin, Noah E., "Social Cohesion," *Annual Review of Sociology*, Vol. 30 (2004), pp. 409~425.
- Gaskins, Ben, Matt Golder and David A. Siegel, "Religious Participation and Economic Conservatism," *American Journal of Political Science*, Vol. 57, No. 4 (October 2013), pp. 823~840.
- Hechter, M. and S. Kanazawa, "Sociological Rational Choice Theory," *Annual Review of Sociology*, No. 23 (August 1997), pp. 191~214.
- Hungerman, Daniel M., "Are Church and State Substitutes? Evidence from the 1996 Welfare Reform," *Journal of Public Economics*, Vol. 89, No. 11 (December 2005), pp. 2245~2267.
- Iannaccone, Laurence R., "The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion," *Rationality and Society*, Vol. 3, No. 2 (April 1991), pp. 156~177.
- Inboden, Rana Siu and William Inboden, "Faith and Law in China," *Far Eastern Economic Review*, Vol. 172, No. 7 (September 2009), pp. 44~47.
- Kindopp, Jason and Carol Lee Hamrin eds., *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions* (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2004).
- Kingdon, John, *Agendas, Alternatives and Public Policy* (New York: HarperCollins, 1995).
- Lu, Yunfeng, Byron Johnson and Rodney Stark, "Deregulation and Religious Market in Taiwan: A Research Note," *The Sociological Quarterly*, Vol. 49, No.1 (Winter 2008), pp. 143~157.
- Marsh, Christopher, *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival* (New York: Continuum, 2011).
- Masuzawa, Tomoko, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).
- Mertha, Andrew, "Fragmented Authoritarianism 2.0: Political Pluralization of the Chinese Policy Process," *The China Quarterly*, Vol. 200 (December 2009), pp. 1~18.
- Mertus, Julie, "The Rejection of Human Rights Framings: The Case of LGBT Advocacy in the US," *Human Rights Quarterly*, Vol. 29, No. 4 (November 2007), pp. 1036~1064.
- Nathan, Andrew, "Authoritarian Resilience," *Journal of Democracy*, Vol. 14, No. 1 (January 2003), pp. 6~17.
- Norris, Pippa and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*

- (New York: Cambridge University Press, 2004).
- North, Douglass C., *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* (New York: Cambridge University Press, 1990).
- North, Douglass C., "The New Institutional Economics," *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, Vol. 142, No. 1 (March 1986), pp. 230~237.
- Russett, Bruce M., John R. Oneal and Michaelene Cox, "Clash of Civilizations, or Realism and Liberalism Déjà Vu? Some Evidence," *Journal of Peace Research*, Vol. 37, No. 5 (September 2000), pp. 583~608.
- Stark, Rodney and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Los Angeles: University of California Press, 2000).
- Stark, Rodney, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success* (New York: Random House, 2006).
- Stein, Arthur A., "Conflict and Cohesion: A Review of the Literature," *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 20, No. 1 (March 1976), pp. 143~172.
- Tarrow, Sidney, *New Transnational Activism* (New York: Cambridge University Press, 2005).
- Risse-Kappen, Thomas, Steve C. Ropp and Kathryn Sikkink eds., *The Persistent Power of Human Rights: From Commitment to Compliance* (New York: Cambridge University Press, 2013).
- Vala, Carsten T., "Pathways to Pulpit: Leadership Training in 'Patriotic' and Unregistered Chinese Protestant Churches," in Yoshoko Ashiwa and David Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), pp. 96~125.
- Wang, Ray, "Quiet Confrontations: Transnational Advocacy Networks, Local Churches, and the Pursuit of Religious Freedoms in China," (Ph.D. dissertation, University of California, Riverside, 2013).
- Wilde, Melissa J., Kristin Geraty, Shelley Nelson and Emily Bowman, "Religious Economy or Organizational Field? Predicting Bishops' Votes at the Second Vatican Council," *American Sociological Review*, Vol. 75, No. 4 (August 2010), pp. 586~606.
- Woolley, Anita Williams, "Playing Offense vs. Defense: The Effects of Team Strategic Orientation on Team Process in Competitive Environments," *Organization Science*, Vol. 22, No. 6 (March 2011), pp. 1384~1398.
- Xu, Yihua, "'Patriotic' Protestants: The Making of an Official Church," in Jason Kindopp and Carol Lee Hamrin eds., *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions* (Washington, D.C.: Brookings Institute Press, 2004), pp. 111~114.
- Yang, Fenggang, "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China," *The Sociological Quarterly*, Vol. 47 (Winter 2006), pp. 93~122.

Yang, Fenggang, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule* (New York: Oxford University Press, 2012).

Ying, Fuk-Tsang, *Christianity's Failure in China? Essays on the History of Chinese Communist Movement and Christianity* (Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies, 2008), pp. 70~71.