

中港之間的政教角力： 香港佛聯會2001年「反邪教」與「宗教 自由」的立法辯論

劉 宇 光

(國立政治大學宗教研究所客座副教授)

摘要

本文以 2001 年由香港佛教組織挑起的「反邪教」立法辯論為線索，探討當年佛教在香港的政治與宗教關係之狀態。2000 年前後香港政權轉移未幾，變化表面尚不明顯，在香港社會素來低調的佛教一反常態，其規模最大的組織香港佛教聯合會在立法會要求通過由佛聯會所提出類似「反邪教」的法案，以便特區當局可取締佛聯會所不滿的信仰團體。本文據香港立法會的會議紀錄，探討 2001 年香港佛教聯合會在立法機構力倡通過類似反邪教法的前因後果，及由此引發的反彈。本文由五節組成，除了前言外，正文包括：一、香港佛教聯合會的性質；二、力促立法「反邪教」的佛聯會陳辭；三、反對立法維護宗教自由的基督宗教陳辭；四、爭論的弦外音：公私之別與政教分合；五、其他的衍生議題，及最後全文結論的「四個疑問」。

關鍵詞：香港佛教、香港宗教自由、香港政教關係

* * *

壹、前言

本文是筆者有關香港佛教在戰後不同時期的政治與宗教關係演變的系列論文的其中一篇^①，以 2001 年春天由香港佛教組織挑起的「反邪教」立法辯論為線索，探討佛教在當時香港的政治與宗教關係的狀態。當時香港政權移交未及五年，表面上社會一如既往，北京似乎如約信守「一國兩制」，但事實上由香港最有代表性的佛教組織香港佛教聯合會在 2001 年於立法會試圖推動的「反邪教」立法，是當年北京企圖利用早已被收編的佛教為政權工具，改變香港社會公共價值，甚至侵蝕其制度少數明顯可見並深具社會爭議性的公共事件之一。只是由於沒有通過立法倡議，社會對事件背後的嚴重性不以為意，乃至掉以輕心而沒有注意到這已經是中共開始露出侵蝕「一國兩制」之端倪。

自 1997 年 7 月 1 日香港主權英中轉移後，時事觀察者皆注意到佛教在香港社會的政治可見度逐漸明顯。2000 年前後香港政權轉移未幾，表面變化尚不明顯，對香港社會公共議題素來低調的香港佛教一反常態，由其規模最大的主流組織香港佛教聯合會（Hong Kong Buddhist Association，下簡稱「佛聯會」）在香港立法會提案通過類似「反邪教」法，以取締佛聯會所不滿的民間信仰團體。佛聯會的要求是主要原因之一，導致香港特區立法會民政事務委員會（Panel on Home Affairs, Legislative Council, HKSAR）在 2001 年 2 月 20 日下午舉行特別會議討論應否制定法律刑事取締非主流的民間宗教或信仰團體。

佛教是席間唯一的主流宗教傳統大力主張立法取締民間信仰團體，而與會的所有其他宗教代表、分屬不同政黨和政治立場的議員，及不同政府部門的官員等皆一面倒地拒絕該倡議，雙方為此爆發激辯。香港佛教在立法會引發的這次辯論，雖然在公眾可見度也許不如香港佛教在政權轉移後靠攏北京而出現的其他事例，但其對香港公民社會的潛在政治威脅卻遠為嚴重。這辯論一方面充分反映以佛聯會為代表的香港主流佛教在政權移交後，在社會宗教事務上的影響力、角色及自我認知；但另一方面也清楚呈現佛教與當時香港主流社會和宗教界之間在公民社會基本公共價值觀上認知差距的程度。不過由於此事發生在立法會轄下的委員會，且佛教的倡議在會上成了一面倒的眾矢之的，無法符合進入立法會大會作正式立法倡議之門檻，其說可謂胎死腹中，所以未受社會太多注意。二十年過去，香港社會似乎沒有多少

註① 香港佛門網廊志康先生等，就香港佛教聯合會和釋衍空等要求刑事取締民間信仰團體一事，提供佛教界內的資料，有助本文的撰寫，筆者在此表達感謝。

人記得此事，迄今即使中、英文學界對佛教近年在香港政治環境中冒升的討論，亦似乎沒有提及此事^②。

而當年悉力推動「反邪教法」立法的香港佛聯會是戰後香港最具代表性的佛教機構，對香港社會而言，其創會會長釋覺光（1919～2014）近年的公眾形像是既代表香港佛教，也代表香港佛教是中共在香港宗教界的政治障地。不過在半個世紀前 1960～1970 年代冷戰時期的香港，佛聯會和釋覺光反共立場明確，與英治港府、臺北國府及美方在港勢力之間關係密切。同一個佛聯會，甚至同一個釋覺光，在英治與中共治下，出現立場和行為的巨大反差，這要如何理解？

但筆者不可能在有限的篇幅內同時探討多個雖然相關，但卻不同的複雜議題，本文的主題先放回佛聯會在 2001 年的「反邪教法」立法會討論。本文依據立法會民政事務委員會 2001 年 2 月 20 日下午的會議紀錄及系列附屬文件，先說明事件與議題的背景，然後梳理佛聯會在立法會的倡議及其爭論之基本線索，並重構當天與會其他各方的觀點與論據，再分析背後蘊含的議題。本文由五節組成，除了前言外，正文包括：「香港佛教聯合會的性質」、「力促立法反邪教的佛聯會陳辭」、「反對立法維護宗教自由的基督宗教陳辭」、「爭論的弦外音：公私之別與政教分合」、「其他的衍生議題」，及最後全文結論的「更多疑問」。

貳、香港佛教聯合會的性質

香港佛教聯合會及其創會會長釋覺光是香港戰後迄今最具代表性的主流佛教機構和人物。對近年香港社會而言，他們的公眾形像不單代表了香港佛教，也代表了中共當局在香港宗教界的政治障地。有趣的是在半個世紀前 1960～1970 年代的香港，佛聯會和釋覺光在 1967 年高調要求英治港府強硬鎮壓香港的左派暴動（張家偉，2012，頁 105-106）、1972 年拒絕參與宗教界共同調解文憑教師因薪酬不公平引發全港教育界大罷工而與英治港府之間爆發的嚴重矛盾所造成的政治危機（司徒華，2011，頁 147）、政治上高調效忠臺北的國民政府並接受臺北官方控制的中國佛教會的統領（侯坤宏，2021，頁 255-270, 頁 357-414），乃至透過友聯研究所（Union Research Institute）和亞洲基金會（Asia Foundation）為中介與美國合作收

註② 香港的基督新教神學學者龔立人曾撰文提及這次立法會的辯論，乃至特區當局在要否取締法輪功上所面對的挑戰，但龔文沒有特別處理該次辯論的內容和佛聯會的角色，見 Kung (2004, pp.23-26, p. 33)。

集並匯刊中共的佛教情報（香港佛教聯合會，1968）。

所以在冷戰時期佛聯會和釋覺光與英治港府、臺北國府及美方勢力的政治關係甚為密切，毫無疑問持公開強烈反共的立場。我們應如何理解同一個佛聯會與釋覺光的這種政治轉變？筆者已另文處理冷戰時期佛聯會和釋覺光的反共政治活動，本文則集中探討 2001 年 2 月在釋覺光認可下，佛聯會應北京當局的要求，向立法會施壓要求通過反邪教法刑事取締佛教在信仰市場上的潛在競爭對手，並帶頭試圖破壞《基本法》內對政權轉移後對香港社會信仰自由的保障。

但在討論佛聯會在立法機構試圖推動類似反邪教法之立法倡議前，還是需要對主角「佛聯會」的基本背景和團體性質作出必要說明。在此討論的重點是佛聯會在英治與中共治下香港政治與宗教關係中的角色，所以除非與政教關係問題相關，否則佛聯會在宗教、教育、醫療及社會慈善等領域的業績並非本文的重點。要在此有限篇幅內扼要闡明佛聯會在戰後香港政治與宗教關係中的特性，其實有一道捷徑，那就是把英治香港階段的佛聯會與以下兩個佛教組織的性質作對比，有助於迅速指認出其特質。它們是：一、1953 年成立於北京，共產中國的中國佛教協會（The Buddhist Association of China，簡稱「中佛協」）（學愚，2015，頁 435-485）；二、原成立於 1911 年，1949 年隨國民政府遷臺，1949～1987 年戒嚴期間臺灣的中華民國佛教會（Buddhist Association of the Republic of China，縮寫是 BAROC，簡稱「中佛會」）（黃運喜、蘇全正，2022，頁 65-150），唯「中佛會」在 1987 年解除戒嚴後的性質與角色已發生根本變化，深異於它在戒嚴時期的情況（黃運喜、蘇全正，2022，頁 151-212）。

臺、中這兩個佛教組織皆需執行以下功能：一、屬於相同宗教的團體需要納進由官方直接指派，或其領導權必須由當局認可的官定全國性組織內，成為該宗教的全國權力科層結構與指揮鏈籠罩的成員，否則即屬非法，有可能被取締或檢控。二、官方宗教組織的人事任命、決策、財務運用、制度設置與更改，及人員出訪或留學等國際連繫等需要層層上報最終經當局審批核實，當局亦會直接參與或指示宗教內部的決定。這類黨國體制（party-state system）的當局不僅指政府部門，亦指比政府部門更握有實權的相關黨部，中共和戒嚴時期臺灣國府皆如是。三、官方批准的合法宗教組織有責任確保其轄下個體和團體成員在行為上對政權的高度服從。四、合法宗教的官方組織在種種條件限制下，在信仰市場^③內變相擁有對市場的特

註③ 本文「信仰市場」一詞是避免與楊鳳崗「宗教市場」概念相混，後者是楊氏創的特定術語，以紅、黑、灰三色說解釋共產中國統治下宗教人口歸屬的變化。

許經營，並扮演對信仰市場的部分主導角色，然而無論出於對當局命令別無選擇的服從，或維護其特許的利益，他們必須在當局鎮壓或取締「非法宗教」時參與其事，從而無可避免地成為當局侵奪公民宗教自由過程中，同時具有獲益者、受害者及共謀者之角色。所以臺灣戒嚴時期的中佛會及對岸的中佛協都不是純粹的民間團體，前者受制於戒嚴當局，它是自官而民，自上而下的半官方佛教組織。至於中共的「中佛協」，它更完全是官方機構，隸屬中共統戰部和中國國務院國家宗教事務局直接管轄。雖然嚴苛程度有異，但北京和臺北的兩個佛教組織皆完全被兩個相應的政權所控制。

雖然戰後臺灣戒嚴時期的宗教管制甚嚴苛，但就意識形態、政制，及法律等角度來說，中、臺之間的政體仍然有其本質性的差異^④，從而國、共兩黨在兩岸政權的宗教政策和執行結果所可以撐起的宗教自主程度，乃至勝任接納民主化轉型的承受能力上，還是有明顯差異，故此不能因臺灣戒嚴時期的宗教政策與中共有部分階段性類似而直接混為一談。二者之間在宗教政策上的根本差異是：中國《宗教事務條例》遠較臺灣清楚區分「合法宗教」與「非法宗教」，臺灣不管在戒嚴時期或民主化之後都沒有旨在區分特定宗教合法與否的宗教法規，臺灣有關傳統中國宗教的法規是沿用自國民政府 1929 年在大陸立法的《監督寺廟條例》，其具體條文並沒有界定「合法」和「非法」宗教。

臺灣戒嚴時期國民黨政府對於宗教團體的控制，及期間官方與佛教界曾聯手打壓一貫道等事並非源於《監督寺廟條例》一類宗教法規，而是根據《臺灣省戒嚴令》來限制人民結社的自由。這亦是當時中國佛教會可壟斷定義「合法佛教」之權力的法律來源，到 1989 年修訂《動員戡亂時期人民團體法》後，佛教團體無需再在中佛會註冊，即使沒有獲得「合法地位」的佛教團體例如慈濟，也沒有受到官方的明顯打壓，這與在中國沒註冊就是「非法」而面臨取締的情況並不相同^⑤。1987 年臺灣解除戒嚴後，原中佛會曾一度因難以適應走下神壇的新角色而有過爭扎（Laliberté, 2004, pp.45-65），但最終還是接受時代與社會的改變，放棄戒嚴時期所擁有之特權，適應民主化，迄今仍是臺灣佛教界與其他團體地位平等的重要組織之一（蘇全正、楊書濠，2022，頁 95-122）。

註④ 這是政治學所講極權政體（Totalitarianism）和軍事獨裁（military dictatorship）下的威權政體（Authoritarianism）的差異，但由於這涉及另一複雜議題，不在此展開討論。

註⑤ 此外，國民黨執政時期，尤其 1980 年代之後因為長老教會的問題，曾多次試圖制訂並通過宗教法規，但一直沒有成功。民進黨執政後，為了解決宗教界有關土地、都市道場等實際問題而草擬「宗教團體法草案」，也都沒有通過立法院的審議。

香港佛聯會的前身是在二戰期間，由日本淨土真宗的隨軍僧所創立（陳智衡，2009，頁 112-130），二戰後重組並逐漸成為戰後香港佛教的最主要組織之一，長期由居港的東北籍僧人釋覺光任會長迄年前離世為止。雖然佛聯會在戰後香港佛教界有約定俗成的代表性，亦是英治港府有事需要諮詢佛教，或港府需要鼓勵佛教界參與公共服務時，佛聯會亦常會非正式地扮演佛教界的其中一個（但不是唯一）主要受諮詢團體和召集者之角色。但佛聯會無論在英治時期的立法局和市政局議會均無任何角色與席位，即使在 1997 年政權轉移後的立法會當中，亦沒有任何身分與角色。雖然另一方面，特區行政長官選舉委員會的 60 席宗教選委中有 10 席屬佛教，並被佛聯會全數獨占，未與教界有過任何諮詢，而此一安排亦並非基於任何法律依據^⑥。佛聯會因而亦在中共治下取得某種含糊的準官方身分，使它在特區體制內的角色明顯超過它在英治階段時的分量，但又沒有如中佛協在中國佛教界的法定身分。到目前為止，仍然沒有出現過任何考慮將香港佛教或佛聯會正式納入中佛協管理的法律討論，雖然這也並不妨礙北京在香港佛教的影響力。在英治時期，佛聯會的社會地位與其他華人團體如大型同鄉會或宗親會等類似，但遠不如由早期香港社區廟宇演變過來的東華三院等一類華人慈善組織的民間聲譽和實質重要性，亦不上基督宗教在教育和社會福利服務上的公共聲譽與威望。

相對中、臺二者而言，香港的佛聯會與臺海兩岸的中佛會（戒嚴階段）和中佛協的官方身分迥異，在性質與關係上亦比中佛會和中佛協都來得複雜。這種複雜性分為兩層：一，佛聯會在英治期間與香港當局的關係；二，佛聯會在戰後不同階段與外地不同政權之間的關係，所謂「外地不同政權」就是兩岸的國、共政權。佛聯會的政治與宗教關係，歷來都是本地與外地雙層並行，且不同階段所效忠的外地政權之間不單「不相同」，更「不相容」。且必須謹慎區分的是，佛聯會與兩岸佛教官方組織之間關係，其性質並非遊走於兩岸三地之間的特殊中介者，而純粹只是在香港政權轉移時，佛聯會被迫考慮替換其政治效忠的對象以適應新的政治環境，這更多屬內部考慮，而不是要擔當兩岸佛教的橋梁，事實上公開表達效忠北京後，佛聯會即非常刻意避開國府和臺北的中佛會。所以在這種複雜的雙重關係下，佛聯會與英治港府之間的關係，比之於中佛會與國府之間，或中佛協與中共之間，乃至佛聯會與國、共兩岸政權的關係之間反而是更簡樸的。

扼言之，英治港府與中共和戒嚴時期國府二者的政教關係之間有著重大差

註⑥ 雖然法律上同樣沒有規定與要求，但相對於佛教，基督宗教組織皆設立自己的民意諮詢機制，廣徵民意作為基督宗教選委投票時的意向依據。

異。在兩岸政權及其官方佛教組織之間所形成的四項前述特質，皆未見於戰後英治港府與佛聯會的關係上。英治的 1841～1997 年間，香港從來都沒有首先著眼於依宗教內容來區分並規管宗教之合法與否的專屬宗教法例，所以英治香港的法律體系中是沒有法律意義下的「宗教」專屬範疇。從而前述如中共與戒嚴時期國府規管合法宗教時所使用的法律控制功能，難以用於理解戰後英治港府與佛聯會之間的關係。

英治期間的佛聯會並不具有對所有佛教團體的強制會員權力，亦不負責監督其會員或非會員政治忠誠度。英治港府既不介入組織的決策與運作，亦不會授予佛聯會在香港的信仰市場有特許經營與主導權，更不會要求佛聯會配合政府清掃在信仰市場內影響佛教主導地位的民間佛教。香港從英治開埠以來，從來都沒有依信仰內容定義宗教團體是「正」是「邪」的宗教管理的法律傳統，因為這不是現代政府應該介入的私人領域和自由權利。從而在面對英治港府時，佛聯會很清楚是個百分百的民間團體，原則上深異於兩岸佛教組織的純官方或戒嚴時期半官方的政治與權力角色。

然而，英治期間佛聯會與港府之間相對簡單的關係，並不能迴避或抵銷它與海峽兩岸兩個政權之間的複雜關係，在這一點上香港佛聯會的政治角色，卻比兩岸的官方佛教組織的單一政權從屬關係遠來得複雜與糾纏。從 1945 年到 1987 年秋^①為止的 42 年間，香港佛聯會不單以臺北國府作為其政治效忠的對象，佛聯會核心圈長期在每年雙十節赴臺參加「國慶」並屢次拜訪國府政要，佛聯會亦是國府官方臺北中佛會管轄的下屬組織（侯坤宏，2021，頁 255-270，頁 357-414）。佛聯會甚至透過與美國中央情報局（CIA）在東亞地區的伙伴機構如亞洲基金會（Asia Foundation）資助的友聯研究所（Union Research Institute）等香港在地的反共知識群體之間的合作，從事文化冷戰抵抗共產主義^②。

但在 1980 年代中英就香港前途問題達成協議，香港主權需在 1997 年 7 月 1 日轉移予中共，佛聯會內部經歷激烈的路線分歧與爭執後，決定大幅調整政治效忠的方向，開始疏遠臺北轉而効忠北京（侯坤宏，2021，頁 263-270）。香港在 1997 年 7 月由英治變為中共統治，在《基本法》和「一國兩制」的框架下，宗教原則上不屬於外交和國防範疇，從而包括佛教在內的香港宗教與中國本部的官方宗教組織

註① 《香港佛教》月刊第 329 期是在 1987 年 10 月出版，這是最後一次使用民國紀年「民國七十六年十月」，第 330 期開始，全部轉用公元。

註② 有代表性的出版品見香港佛教聯合會（1968，頁 7）等合編，釋覺光序《中國大陸佛教資料彙編》。

如中佛協等並不存在制度上的隸屬關係，即使時至今日中國國家宗教事務局出版的中國宗教狀況說明，亦明確顯示在制度與法例上。無論是籠統意義的香港佛教整體，或佛聯會等特定機構，均不是中佛協的法定屬會或成員組織（國家宗教事務局政策法規司，2013，頁 80-337，頁 355-358），所以理論上佛聯會自 1997 年迄今皆不歸中佛協管轄，甚至可說彼此屬平起平坐。

然而單純看規章條例，並不見得就能反映香港在英中主權轉移過程前後，佛聯會身處政治與宗教之間複雜關係之實情。近年學界皆觀察到在 1997 年 7 月當香港由英治 156 年轉為中共統治的前後，佛教增加了其在香港社會生活中的公眾可見度。侯坤宏^⑨和龐裳^⑩皆有類似觀察，這亦與陸恭蕙（2011，頁 43-44）在《地下陣線：中共在香港的歷史》分析中共對港統戰之判斷不謀而合，陸氏認為中國頗為重視佛教透過傳統文化，對香港發揮其統戰作用。而在同一階段，香港沒有其他宗教受到北京的同級「厚愛」，即中國官員多次以官方身分作為主禮嘉賓，公開參與香港佛教的活動，此舉罕見於其他宗教，尤其占香港宗教人口比例最大，因而更能反映社會在諸多公共議題上之取態的基督宗教，中國官方與其更是保持距離。

除此以外 2000 年前後，多位中國僧人或從中國，或在國外學成後從海外赴港，陸續在多個教育或佛教機構履新，這些中國僧人的學歷和經歷確實每多有過於本地僧人。最典型的例子是 1980 年代首批官派留學的中國僧人「五比丘」中的三人在學成後即赴港履新，其他尚有數名陸曾在中國完成研究生教育後赴港接掌本地寺院並進入佛聯會任職。從專業履歷角度來說，他們均更有條件在稍後逐漸接掌所屬機構的行政或其他重要職位。這些在赴港或留學前長期成長於中國本部的僧人，無論在其觀念與行事方式上，皆遠比香港本地僧人熟悉中共國情和深具人脈與社會資源。從好些事件中可以看到，他們甚至可在不需透過正式但複雜的法律改動程序，而只是以非正式的個人聯繫和低調的實質操作，很可能已經起到將香港佛教及其重要組織納進北京中佛協的密切掌握而直接指揮之。

這種安排上有來自中共的非正式特權授予，下卻沒有向香港佛教社群負責的

註⑨ 侯坤宏認為 1997 年前後，佛教界在香港社會的五件要事：中共僧人釋巨贊等護送《龍藏》赴港、大嶼山天壇大佛落成、佛誕成為香港公眾假期、北京佛牙舍利赴港，及 2012 年第三屆世界佛教論壇在港舉行，見侯坤宏（2021，頁 270-285）。

註⑩ 香港本地的研究者龐裳列舉 1990～2000 年代期間香港佛教高調進入公眾視野的四件事：1993 年 12 月天壇大佛開光、香港政權轉移後以佛誕取代英女皇生日為公眾假期、鑽石山志蓮淨苑邀請演藝界站臺籌款修建 1998 年 1 月落成開幕的「仿唐」木構建築暨斧山道中式庭園「南蓮園池」，及 2004 年 5 月時任中共中央統戰部部長劉延東「護送」佛骨赴港展示，見 Pong (2006, pp.1-5)。

機制。這一方面透過政治酬庸實質上將佛聯會納入北京的徹底支配，但同時又能繞過正式改動法例時引生的社會爭議，避免驚動社會大眾拉響一國兩制是否被侵蝕之警鐘。而且由於不具如中佛協一類正式的官方身分，當佛聯會近年遇上涉及與日俱增的佛教負面社會新聞而被媒體追問時，即故作低調地以該會「只是個聯誼會」為由，拒絕回答所有即使是無關政治的質問。

雖然這每多被大眾視為推卸責任之借口，但純就制度的表面上來說，也並非完全不是事實。政權轉移後借逐漸形成制度上的著意曖昧而達到「有權無責」的效果，形同中共在香港宗教界的外圍組織。所以即便已經發生具體轉變，但並沒有反映在公開的制度條文的正式更訂上，其具體運作與細節反而更難被知悉。由此可見雖然英治港府所締造與香港佛教和佛聯會之間的政教關係相對單純簡樸，但還是避免不了佛聯會與國、共兩個政權之間一直伸延到當代，甚為複雜而糾纏的政治暨宗教的三角關係。

參、力促立法「反邪教」的佛聯會陳辭

下文主要依據香港立法會 2001 年 2 月的會議，及其前後的其他相關發言逐字紀錄，重組佛教團體所引發圍繞「反邪教與宗教自由」的立法會辯論雙方所陳述的理據。本節是梳理與記述佛教一方在立法會會議論述，下文在展開討論之前先說明下文使用的詞語。首先，本文會交替地兼用民間佛教（Folk Buddhism）、民間宗教（Folk Religion）及民間信仰等詞，指「正信佛教」眼中的「附佛外道」，後者有時亦被學界稱作「新興宗教」（龔立人，2001）。其次，下文會以「反邪教法」一詞統稱香港佛聯會提出的「高度危險教團」刑事取締之立法倡議。即使中共本身也是直接使用「反邪教」一詞作專題立法和設立統籌全國性緝捕的專責機關時的官式用詞。所以除非是引述「取締高度危險教團法」一詞，否則一概稱作「反邪教」，二詞是可作交換理解之同義詞。

1997 年政權轉移後未及四年，佛聯會在 2001 年初力圖推動通過可依之刑事取締民間佛教的法律，對香港的宗教自由構成首次嚴重威脅。龔立人指社會的「宗教自由」有否獲得充分保障，不能只看主流宗教的案例，更需要觀察諸如法輪功這類小眾傳統所構成的「挑戰」，才能見「宗教自由」的真章。從這個角度來說，法輪功雖然借一國兩制而使當局有一定顧忌，但在 2001 年的這次事件中即已承受來自京、港官方的巨大壓力（Kung, 2004, pp.23-26, p.33）。為此香港特區立法會的民

政事務委員會在同年 2 月 20 日午後舉行特別會議，對是否需要就此立法進行初步陳辭與辯論。

佛聯會既是這一會議主題的唯一倡議者，亦是在與會各方當中，唯一堅決主張立法的一方，而且在佛聯會的官方刊物《香港佛教月刊》在此前已起碼四度以充滿中共官方意識形態典型術語的口吻，嚴厲指控法輪功^①。此一由佛教一手引發的議案，其在政治上恐怕皆比前述侯、龐二氏所舉事例更能反映香港佛教在政權轉移後的政治姿態。原因首先在於議題本身的高度爭議性及對一國兩制的潛在衝擊；其次，與侯、龐二氏所舉事例的客觀被動狀態不同，在佛教主動而堅持提出反邪教立法之前，香港宗教界一個半世紀以來從不存在這個議題，所以此事比侯、龐二氏所列事例有更尖銳的政治敏感性，從而更能反映佛教在 1997 年之後的政治取態。

這次辯論是發生在 2001 年 2 月 20 日（星期二）下午 2 時 30 分舉行的香港特別行政區立法會民政事務委員會的特別會議上，當天下午只有兩個議題，第二議題是「宗教團體的定義」。會議由鄭家富議員擔任主席，十四位立法會議員出席和列席會議，泛民主派和建制派約略各半。其次民政事務總署有兩位高級官員正式參與，他們是副署長呂孝端和助理署長韋立善，此外尚有十九位代表五個宗教的應邀人士列席，並以席上發言和發布文字稿表達其觀點。

在此是根據立法會以下檔案來討論當天會議的雙方內容：一、香港立法會民政事務委員會 2001 年 2 月 20 日（星期二）《特別會議紀要》（檔號：CB2/PL/HA）（CB(2)1673/00-01 號文件）（香港立法會，2001c），這是當日下午會議的逐字紀錄，頁 7-12 是議程第二「宗教團體的定義」是席上討論的全文；二、〈天主教聖文德堂關社組提交的意見書〉（CB(2)902/00-01（02）號文件）；三、〈新聞稿：以平常心看法輪〉（CB(2)902/00-01(01) 號文件）；四、〈給立法會民政事務委員會意見書：香港基督徒學會對宗教自由、邪教及政教關係之觀點 2001 年 2 月 20 日〉（CB(2)910/00-01(01) 號文件）；五、馮智活牧師臨時發言稿〈法輪功是否「邪教」？2001 年 2 月 20 日〉；六、釋衍空撰〈香港佛教聯合會代表在立法會民政事務委員會 2001 年 2 月 20 日特別會議的報告〉，暨區潔名〈立法會民政事務委員會特別會議出席談話 2001 年 2 月 20 日〉（CB(2)910/00-01(02) 號文件），為便行文，下簡稱為〈佛聯會報告〉，其中前者另刊於《香港佛教月刊》491 期，2001 年 4 月；七及八，香港立法會會議過程正式紀錄（Official Record of Proceedings）2001 年 2

註① 《香港佛教月刊》此前已刊載批評並呼籲取締法輪功的文章有：章蘊（1998）、羅覺舜（1999）、常正（1999）、香港佛教月刊編者（1999）。

月 8 日、6 月 14 日。

立法會民政事務委員會在當天召開特別會議討論「宗教團體的定義」，其直接近因其實是兩星期前，即 2001 年 2 月 8 日，時任香港特首的董建華在立法會會議上提出「法輪功或多或少有點邪教的性質」和「不容許任何人利用香港的自由和容忍，影響香港及內地的社會秩序和安寧」之言論（香港立法會，2001a，頁 8，頁 10，頁 16）。董氏的言論是源於 2001 年 2 月初時任中國國務院國家宗教事務局長葉小文訪港時的公開發言，批評法輪功是邪教。香港社會普遍認為葉氏言論擬向港府施壓，促使香港特首董建華稍後發出前述「法輪功是邪教」之言論來應和北京當局。社會輿論對董氏 2 月 8 日的發言譁然未息之際，香港佛教主要組織佛聯會即主動應和董氏言論，其代表隨即在 2 月 20 日的會議大力倡議對所謂「高度危險教團」進行立法，以支持對民間佛教的刑事取締，佛聯會有間接承認那是針對民間佛教團體「法輪功」。若最終通過立法，其打擊面當然遠超過法輪功。由於香港當年是「一國兩制」早期階段，所以中國對法輪功的嚴酷取締沒有施之於香港。

根據立法會會議紀錄顯示，當日首先由佛聯會代表發表其觀點，佛教強烈倡議立法刑事取締「高度危險教團」。時任佛聯會常務董事兼弘法工作委員會主委的釋衍空，和常務董事兼公關事務委員會副主委的區潔名先後發言，並呈交陳情書。釋衍空（2001，頁 4；香港立法會，2001c）首先力陳應以「高度危險教團」概念為立法基礎：一、信徒在邪見的迷惑或教會領導的指引下，做出可能危害自己或他人的行為；二、有眾多信徒因信仰或依從宗教團體的教義和活動而失去理智，或做出社會人士認為極端和異常的行為；及三、有高度的組織能力和資源，並公然向國家法律和權力挑戰。

除了「高度危險教團」，釋衍空也在其書面陳情中另提出「邪教」一說列出兩組不同定義，第一組據釋衍空聲稱是來自佛教教義，有人問佛陀：「有梵志和出家人只弘揚自己的教義，而蔑視、非難、排斥其他教義。然後其他梵志也同樣。我們都懷疑而感到迷茫，不知道這些方外人到底誰說真實語，誰說妄語。」佛陀對此的回答據說是：「你們懷疑迷茫是正當的，因對可疑的事是應當懷疑。不可被流言傳說及耳食之言所左右，也不可單據宗教典籍的權威論理或推測事物的表象揣測臆見事物似有的可能某某導師眾人相信，而信以為實。細察分析而確知某事不善、錯誤、邪惡時才可革除之確知某事善良美好方信受奉行。」（釋衍空，2001，頁 1）

釋衍空（2001，頁 2-3）對上述引文作摘要補充後，再用半頁解釋佛教的真理觀，即諸行無常等「三法印」說，以示佛教「正、邪」之分有其教理依據，並兼而補充佛教是「寬容與和平」的宗教。然後轉以「普通香港市民的身分」，據當代

美、日案例對「邪教」作出第二種界說：一、教主或領導多以神、佛或先知自居，並自稱能掌管宇宙及人的生死，或只有通過他才能得救；二、鼓吹及強調神秘主義，安立很多不能印證、高大空的預言或承諾；三、鼓吹脫離現實的生活，帶引信徒進入一個封閉和夢幻的理想世界；四、信徒在未有深入了解教主的智慧和德行，便憑幻想和迷信，對教主言說有著迷般的信服和依從。

同時與會的另一佛教代表區潔名（2001，頁 5），亦在其書面「陳情」中解釋「邪教」概念：利用或假借傳統宗教教理達成以下目的：一、歪曲利用傳統宗教的某些概念或民間神話編造邪說，宣揚神秘主義；二、編造比較具體的末日、劫難或災禍之說蠱惑人心；三、大搞教主個人崇拜，以神佛或先知自居；四、渲染宗教性的神秘經驗，對信眾實行精神控制，使他們疏遠乃至脫離家庭和必要的社會聯繫；五、秘密結社，行為詭秘，易走極端，危害社會；六、教主心理變態，私慾膨脹，騙錢騙色等。

值得注意的是區氏立法會陳情書上引文從內容、觀點到語句用詞，皆與陳星橋（2001）在香港佛聯會於 2001 年 3 月出版的機關刊物《香港佛教月刊》490 期發表〈論邪教的本质及其綜合治理〉一文界說何謂「邪教」的關鍵文字完全一模一樣。而重點是陳氏在中國是身兼官方中佛協常務理事、中國反邪教協會常務理事，及原中佛協機關刊物《法音》副主編等職。所以可以合理推測，區氏文稿也許並非完全出自個人手筆，卻是由北京官方佛教組織直接下達的文字指示，區氏只需照錄部分正文再冠上自己姓名即可。甚至有非常熟悉佛聯會當年內情的匿名人士告訴筆者，由於區氏的輩分與年紀皆高出釋衍空甚多，所以接到指示而在佛聯會內部首倡立法作刑事取締的更可能是區氏，雖然毫無疑問釋衍空對此議亦甚狂熱，而樂於在立法會投身此役。

另一方面，釋衍空（2001，頁 3）隨即將他所謂「高度危險教團」接連上對「法輪功」的討論，指「法輪功」成員於 2000 年 6-7 月間在大嶼山寶蓮禪寺嘗試「包圍和攻擊」釋智慧的汽車，並在晚上於寶林禪寺以唱機高聲宣播法輪功法，並指控「法輪功」的「組織能力與資源是在挑戰國家法律和權力」。

然而據當日立法會的會議紀錄，事情的另一面是：本身為執業律師的何俊仁議員在立法會席上詢問佛聯會，「法輪功」擾攘寶蓮禪寺時，寺方有否報警請警察處理？釋衍空引述警察指，法輪功當時一切行為都在遵守法律的範圍內，因並無不法行為，警方無從介入。所以這恐怕不是如釋衍空所聲稱的法輪功「包圍和攻擊」釋智慧之事（香港立法會，2001c），否則已被檢控，且寶蓮禪寺與釋智慧亦不會願意在事後與對方透過商議解決分歧。只是即便如是，佛聯會還在事情解決後想辦法

借公權力對付該等民間佛教團體，這就已經不只是不滿其行為，佛聯會似有除這些信仰團體而後快的企圖，很可能是針對後者所持的信仰與觀念對佛教構成的競爭關係（下文再討論）。

釋衍空（2001，頁 2-3）特別強調「高度危險教團」是「從團體的行為來界定，而非以信仰和教義為準則」，因為「行為有比較客觀的標準，而這些標準可以由立法和執法人員去決定」，「一個組織有否抵觸法律，就須要由法院決定」。他特別將「邪教」和「高度危險教團」二說並舉，而「邪教」是進一步分別據佛教教義與現代案例兩種方式作界定，佛教教理指的「邪教」與他向港府倡議以立法取締的「邪教」又並非同一回事。則這三者彼此關係是什麼？它們與釋衍空所認為的「合法」宗教之間又是什麼關係？再者這當中宗教上的所謂「正、邪」，與可行使強制力之法律的合法（legal）與非法或違法（illegal）之間是什麼關係？正教是指合法宗教，邪教是指違法信仰嗎？

對於引伸出來這些尚待清的問題，釋衍空（2001，頁 4）有作一定解釋：邪教未必是，卻又可能是高度危險教團，而帶有「邪教」特徵的教團未必一定演變為危害社會的邪教，但他又說正統宗教有時也會有以上所說的邪教特徵。釋衍空這多層的模稜兩可的含糊說明（既可以又不可以）顯示幾個概念的部分內容有時重疊，有時則否，但釋衍空沒有對構成上述概念之間分合或異同的明確條件作進一步解釋。至於他所引佛陀對思想的正、邪之分的說明，近乎大學通識教育稱為「思想方法」一類籠統的常識性思想通則，實質具體內容甚有限。更直接的問題是：釋衍空和區潔名前述議論背後的目的什麼？

區潔名（2001，頁 5）直接指「邪教是古今中外主政者無不加以取締或制裁」，釋衍空（2001，頁 4；香港立法會，2001c）則認為「解決邪教的最有效和最根本的方法，是幫助正信和正統宗教的發展」，只是這句子沒有明確交代主語，即「是誰」應該「幫助正信宗教」，或「幫助正信宗教」的是誰？（見下文對此的探討）。釋衍空強調，他提出「邪教」或「高度危險教團」概念時，所列多項定義均著眼於教團的行為，而不是信仰和教義，因行為可供立法和執法人員通過公開討論和民主過程決定其標準，即據對市民人身安全和社會穩定造成威脅而被界定的團體，此說亦呼應了區潔名提出應以法律強行取締之呼籲。

非常值得注意的，是當佛聯會向政府施壓提出立法打擊民間佛教，並點名法輪功後，幾乎沒有與會的其他宗教代表明確支持佛聯會以立法取締其他信仰之主張。首先道教從一開始就謝絕參與會議，伊斯蘭教只作中性而簡要的說明，既沒有點名任何團體，亦沒有提及或回應宗教立法，當中只有孔教可勉強說是含蓄而籠統地間

接表示「依法規範若未能成功，爲了大眾福祉，便應加以禁制」（這有點不通順的句子引自逐字會議紀錄，意指如果相對溫和的約束未能見效，才應考慮取締），但既沒有點名特定信仰團體，更完全沒有觸及應否「立法」以劃分「正、邪」宗教，而只是指應依現有法律履行（香港立法會，2001c）。對於孔教代表所稱的「現有法律」，據當天會議紀錄，當時出席會議的民政事務署副署長呂孝端回覆主席鄭家富時特別強調，香港並沒有規管宗教的法例，香港的宗教自由和權利是受《基本法》和《香港人權法案條例》保障，政府認爲現行法律對宗教團體和活動的規管已經足夠，沒有需要專就宗教定義及宗教活動另行立法（底線是筆者所加）（香港立法會，2001c）。呂孝端所謂「香港並沒有規管宗教的法例」指的是據宗教內容與思想區分宗教的正邪，並連帶循法律規管其合法與否。

換言之，即使是當時的官方亦不覺得政府有需要透過宗教立法來區分所謂正教與邪教，並刑事取締和懲處後者。本人是佛教徒的立法會建制派政黨民建聯的議員蔡素玉女士也認爲，委員會無需就現行情況討論宗教的定義或立法（香港立法會，2001c）。而在立法會外，沒有其他佛教團體對法輪功或佛聯會的取締倡議公開表達贊成、反對或其他評論。

肆、反對立法維護宗教自由的基督宗教陳辭

佛教是與會宗教團體當中，唯一明確主張當局應透過立法劃分正、邪宗教，並依之作獎、罰處理。但其餘所有與會宗教代表皆對立法劃分正、邪宗教持強烈保留態度。反對聲音特別明確的全都來自天主教和基督新教從事社會運動和公共事務的機構或個人¹²。需要說明的是，香港基督宗教並沒有統一的政治觀點，不同團體之間分取政治光譜上差距甚大的各種立場，上述團體並不能代表整個香港的基督宗教，當中不乏頗多親北京的教會¹³。但也許關鍵在於對比之下，在公民社會，也許

註12 他們包括香港基督徒學會、天主教聖文德堂關社組、香港基督徒學生運動、香港天主教大專聯會、基督徒關懷香港學會、香港基督教工業委員會、香港基督教協進會，及教會工作者協會八個組織。這些機構的與會代表有時任香港天主教教區助理主教陳日君、天主教社會傳播處主任夏其龍神父、陳滿鴻神父、馮智活牧師，及李炳光牧師等。

註13 事實上香港基督教也不乏在政治保守立場上可與佛聯會對照的主流團體，例如「香港基督教協進會」（Hong Kong Christian Council），許多香港基督徒對於這個組織的保守特性頗爲不滿，例如「香港基督徒學會」或「傘後基督徒盼望行動」等基督教草根組織，一直以來都要求協進會放棄特權，懸空十席特首的基督教選委，以此對特區政府施加更多壓力，但協進會一直都拒絕配合，而且對中國

同一個宗教在政治立場上分歧才是常態，但以此觀乎香港佛教卻是政治聲音極度單一，連觀點分歧的常態都不存在。這些有公共關注與實踐的基督宗教團體與個人分別以席間發言、遞交書面陳情，及團體聯署的方式闡明其觀點與立場。由於這些團體之間部分觀點是相近的，為便掌握，下文據民政事務委員會當天《會議紀要》及這些團體的書面陳情作整理，並綜述其基本觀點及論據如下。

一、一國兩制與宗教政策

出席這次立法會會議的所有基督宗教與會代表均指出，董建華以特首的身分，數度公開稱法輪功為邪教而應予取締，此舉既在威脅香港的宗教自由，也違反一國兩制。中央和特區政府官員均不宜就宗教團體的性質和活動公開表示意見，以免損害一國兩制，並影響市民的宗教自由。尤其中、港兩地涉及「宗教管理」的法律觀念與操作差異甚大，沒有對應的操作可言，中國本部的官員不應以本部的政策和態度，評論香港信仰團體的活動，香港官員更不應積極響應葉氏等中國官員的評論，以免產生中國官員有意干預香港暨特區政府內部事務之誤會（香港立法會，2001c）。

多個與會基督宗教代表指出，香港社會應該維持歷來的宗教寬容、百花齊放、自由多元的平和氣氛，政府及「其他有影響力人士」應該停止發放分化香港人的言論，並尊重「一國兩制」及《基本法》賦予港人結社、集會、遊行、示威、信仰及宗教自由，並保障港人持不同政見的空間（二十個基督宗教團體，2001）。更何況，中國國內所謂「非法宗教活動」和「邪教」等都是政治詞彙，與中國《憲法》第三十六條保障的宗教和信仰自由，乃至聯合國《世界人權宣言》的要旨皆相違（香港基督徒學會，2001），損及人民的宗教自由，建議中央取消其宗教法例以落實《憲法》。

二、宗教立法與宗教自由

基督宗教團體普遍認為，立法會無須就宗教或邪教定義召開會議立法，否則會影響現行《社團註冊條例》（香港立法會，2001c），因為思想並非考慮應否批准

的侵犯人權和 2019 年「反送中」前後香港本地的連串重大社會事件上，協進會被批評採取「假中立、真反對」的作法，持類似立場的教會或神職人員不在少數。這種政治保守性格是來自英治期間港府以資助所養成的特質，此所以香港政治學者馬嶽以被侵占的公民社會（*encroached civil society*）來形容香港的公民社會。上述說明來自論文審查人甲教授，特此致謝。

一社團註冊時的判準。在現代宗教研究中，對宗教作為社會現象之討論，是不會採用所謂「邪教」這類帶主觀價值判斷之觀念，因為這類負面批評的名稱只是宗教之間或宗教內部發生衝突時，對對方的責罵式稱呼^⑭，不適用於法律及執法層次。況乎宗教團體或傳統的規模大、小之統計觀念，與宗教所謂「正、邪」之分無關。沒有人有權指責任何宗教為「邪教」，尤其宗教除了倫理教導外，皆會包括超自然事物之論述，這對沒有宗教信仰的人而言，所有宗教都是反科學的怪論。若宗教涉及行為傷害第三者，依法處理即可，無需循教理擬造宗教正、邪之觀念劃分，這沒有意義的標準是如何，及由誰有權來作制定？社會上沒有任何個人、宗教、或組織有權判斷某宗教為「邪」，在現代社會，接受某宗教及其觀念與否，均是個人的自由抉擇。宗教信念、倫理守則或行為是個人自由，與結社及選擇生活方式的權利分不開（天主教聖文德堂，2001）。

基於宗教自由和多元宗教的寬容，近代西方社會普遍不會立法排斥所謂「邪教」，以保障個人依法實踐宗教自由，而傾向以更高的寬容對待基於宗教信仰而產生的另類生活方式，所以立法會無須研究所謂「正、邪」宗教的定義，畢竟難有客觀標準可言，社會不應由少數人定義邪教。只要宗教教義與基本人權原則無抵觸，政府不應立法（或修法）干預宗教，以免影響宗教的多元與自由的發展（香港立法會，2001c）。

香港基督教工業委員會（Hong Kong Christian Industrial Committee）是關注工人權益的團體，他們除了指政府不應立法規管宗教團體，以免影響宗教自由和宗教團體的社會功能，還特別著眼於勞工權益之保障，因此特別強調從宗教異議權利之保障，伸延到政治或公共事務異議權利之保障，從而指出宗教團體除凝聚社會動力以確保社會安寧和穩定之外，亦組織或參與各種改革社會的運動，宗教團體多涉對政府政策的批評，若政府據此來界定宗教團體正、邪孰是，實乃侵犯市民個人宗教信仰自由的危險之事（香港立法會，2001c）。所以現行法例足夠保障宗教自由和市民活動空間，未有必要修改現行法例（香港立法會，2001c）。

三、西方教會：異端、迫害及教訓

當日立法會席上堅拒宗教立法的多位基督宗教代表，特別舉西方基督宗教史上當權教會曾迫害宗教異端為歷史借鑑，藉此提醒佛教避免重蹈覆轍。他們坦承，早

註⑭ 基督宗教稱異端（heresy），佛教則稱作下劣乘（Hīnayāna），普及的含蓄中譯是「小乘」。

期基督教雖曾被當權者迫害，但更諷刺的是在歷史上當基督教掌權後，也曾迫害其他異教或異端者，這些傷痕提醒社會不可讓歷史重演（香港基督徒學會，2001）。基督教團體特別強調，即使香港基督宗教在 1980 年代也有異端教派活動，其中部分更打著與基督教相近教義的旗號。儘管基督教教會非常關注異端教派活動，卻從未有建議任何行政或立法阻止（香港立法會，2001c）。畢竟歷史上不同宗教派系因不同信仰而互相排斥及攻擊所造成的禍害，已說明為邪教下定義的危險性（香港立法會，2001c）。何俊仁議員特別從個體為基本單位的言論權利與當權者兩種不同角度作說明，個人有選擇與評論特定宗教團體性質的表達自由，但沒有人可以以代表整個社會之名義，以公權力來界定宗教團體的「正、邪」之別（香港立法會，2001c）。

四、民間信仰是「邪教」？

當天有與會的基督教牧師據類近香港佛教在席上提出的所謂「邪教」特性，來說明香港法輪佛學會與此無關，以維護其權利：（一）「邪教」涉秘密活動，但法輪功極其公開，甚至將所有著作上網；（二）邪教誘導人做有乖常理的行爲，法輪功卻非常著重「提高心性，性命相修」；（三）邪教成員心理不平衡，但該牧師接觸的法輪功成員精神心理都很好，其中更有曾修畢神學；（四）邪教不重視今世生命，而只重視來世生命，但這不是法輪功的觀點。從而小結說明，指控特定信仰為「邪教」，此乃極嚴厲的事，必須有真憑實據，因這事涉徹底否定整個信仰及其所有信行者，但他未找到法輪功有任何前述「邪教」成分（馮智活，2001）。政府無須立法界定邪教，社會不應以簡單方式判斷「法輪佛學會」是邪教，不認為該團體對香港社會造成什麼負面影響（香港立法會，2001c）。此外二十個基督宗教團體的聯署聲明〈以平常心看法輪功〉特別指：「近日政府政界及其他有影響力人士對香港法輪功發出之公開聲明，似乎向法輪功施壓，及向公眾散播出分化、對立的緊張氣氛。然而看不到法輪功在本港有任何破壞行爲、作奸犯科、傷害他人等類同於所謂「邪教」活動。以上述緣由鎮壓法輪功，同樣是壓制所有對中央與香港政府持異議的組織或個人（二十個基督宗教團體，2001）。」並據《聯合國公民及政治權利國際公約》第十八條和《基本法》第三十九條，任何宗教或信仰群體（包括法輪功）在沒有違反本港法例的情況下，其在港的活動乃是合法，應為政府及社會人士所尊重。所以基督宗教與會者呼籲所有宗教團體捍衛宗教及個人的良心自由，以確保基本人權受到保護（香港立法會，2001c）。

就當日會議說，現場除了佛教是例外，其他宗教代表基本上一面倒反對所謂「邪教」或「高度危險教團」之立法取締，甚至連本身是佛教徒的親北京政黨民建聯議員蔡素玉，乃至民政事務局的與會官員，皆對佛聯會力推「反邪教法」深有保留。而且席間的討論，即使是佛聯會釋衍空引述警方的現場判斷，法輪功亦沒有任何違法行為而使警方有介入的理由，所以該立法倡議最終連正式提案的最低門檻都不能跨越而無爭議地作罷。

這次立法會的辯論另一個值得注意的特點是，基督宗教不同教派如果尚不算作是傾巢而出的話，也起碼是引發整個基督宗教觸目的重大公共爭議而有多個組織投入。佛教方面，表面上雖然只有佛聯會在舌戰群儒，但無可否認，雖然它不是中佛協式的官方教會，但它在香港佛教界的相當代表性亦不容忽視，然而香港沒有其他佛教團體就此公開發言，無論是支持或反對立「反邪教法」。但就筆者所知，大部分佛教團體，尤其僧團在內部皆默許佛聯會的立場，而且有以重視佛教文教、學術及藝術著稱的僧團領袖在內部會議和有僧俗四眾參與的教團集會上論及此事，指示僧眾必須緊記「報國恩」，具體指不能忘記「國家」為香港佛教界修建大嶼山昂平天壇大佛¹⁵的恩惠，不應多生事端。

不過對於立法會這次會議的結果，時任香港特區行政長官的董建華顯然並不認同，所以在 2 月這次會議之後同年 6 月 14 日的立法會大會上，董氏再度公開發言回應月前反對立法一方以「宗教自由」為據維護法輪功的信仰自由之立論。董氏表示：「毫無疑問法輪功是個邪教，其組織十分嚴密，財源十分豐富，並且是一個政治性的組織。法輪功其實不是個宗教團體因此並不涉及宗教自由的問題」（香港立法會，2001b，頁 12-13）。董氏論點其實是試圖將中國對宗教與邪教之法律區分施之於香港，因為中國的法律有規定五大合法宗教，此外即為非法宗教，雖然實質上會否執法取締有時仍然端賴法律之外諸多其他因素之複雜考慮¹⁶。

但無論在英治時代或中共統治下，香港並沒有所謂宗教法可循法律層面來區

註¹⁵ 大嶼山昂平天壇大佛是香港佛教 1990 年代的盛事，其政治含意之一在於展示 1997 年香港主權的英中轉移前夕，戰後香港佛教主要組織的政治効忠已由臺北轉移到北京。天壇大佛的成事，從材料、技術、部件鑄造、運港、裝嵌到落成的整個過程，基本上是由中國政府一手包辦，尤其材料和鑄造等關鍵環節，甚至是交由中國軍方相關的中央企業來負責，其政治像徵意義非比尋常。由於天壇大佛有其複雜的政治重要性，需另文討論，不在此展開，有關它修建和落成後的綜合分析，參考鄧家宙（2012，頁 108-157）。

註¹⁶ 中國的經濟開放引進海外華資、國際資金，大量外籍企業人員進入中國都會，亦將其他宗教或不屬於中國的宗教團體帶進中國，中國官方在有需要時會採取法律邊緣彈性務實的對應手法而默許其有條件的低調存在，基本條件是不可以公開宣傳，亦不能接納中國人為信眾。

別一套信念或一組織是否屬於宗教，從而在法律上更沒有所謂「邪教」。因為於法無據，董氏的前述發言，無從引起他所期待與暗示對民間佛教團體作後續的法律跟進。同時，中共在港的官方媒體香港《文匯報》（2001）在會後的 2 月 21 日以〈特區對邪教須防患未然，佛教界代表促密切注視「高度危險教團」免生靈塗炭〉為題呼應佛聯會，其報導的內容與會議紀錄頗有出入，例如報導的第一句是「本港多個宗教團體昨日公開表示反對邪教」，但實際上是只有佛教在唱獨腳戲。其次亦在多處將基督宗教的評論與用語改為帶更多敵意的用詞，例如基督宗教團體用的是「異端」，但《文匯報》轉述時改為「極端」團體，但基督宗教團體並沒有用過此詞，與立法會的逐字紀錄明顯不符。

唯自這次會議之後一段時間，佛聯會試圖借助立法以公權力作打擊未遂，其針對的目標團體數度遭遇身分不明人士暴力對待。值得注意的是香港佛教圈內流傳有主要寺院的僧團領袖在僧人群體內，半公開地炫耀差遣黑幫以暴力驅趕民間信仰團體之傳言，佛教圈內對此類甚囂塵上的傳聞多有欣然讚許，間接反映香港佛教社群（尤其僧人）對信仰自由與法治的態度。雖然這些傳言難以每一件都獲得徹底證實，但仍不乏例子有案可稽，例如媒體即曾報導香港佛聯會 2004 年 5 月 27 日在公眾場所舉辦宗教活動時，指派黑社會和私人保安隊伍，當眾暴力對待另類佛教信眾，被毆打的包括基層婦女¹¹。

伍、爭論的弦外音：公私之別與政教分合

我們應該如何理解基督宗教與佛教之間當日在香港立法會上針鋒相對寸步不讓的辯論？這並非純屬與宗教社群之外社會大眾無關的宗教界圈內之小眾茶杯風波。此次立法會辯論公開展示出香港基督宗教與佛教之間對社會基本公共價值觀的重大差異，這差異直接反映在雙方對公、私語言和政治與宗教關係的分歧上。

公私之別：憲制語言與信仰語言。首先值得注意的，是雙方所使用的語言或概念之差異。此次會議不是神學或佛學的宗教教理爭論，八個出席會議發言的基督宗教團體在席上所使用的全屬公共語言，即政治與法律語言，尤其憲制性（constitutional，即對法律權力邊界的合法限制）的語言，無論是香港《基本法》、《中國憲法》或《聯合國憲章》，完全沒有使用宗教或神學語言，亦沒有教理角度

註¹¹ 香港《明報》2004 年 5 月 27 日 A7 版。

或信仰修辭之論述。伊斯蘭教與孔教的發言雖然簡短，亦基本沒有使用教理或信仰語言。反觀佛教，雖然因為現場時間限制，佛教代表實質發言時還是有作調整，但考之於其書面陳情，他們首先訴諸佛教教理解釋佛教的真理觀及據此而引伸佛教的所謂「正、邪」判斷，因而用上大量宗教語言，在此之後才提出所謂「普通市民身分」之角度。

上述差異有三點值得注意。首先，基督宗教代表顯然不是把透過宗教立法以分判其所謂「正、邪」當成是宗教內部私事來處理，而是直接意識到問題的嚴重性質。因為此舉已直接觸及現代公民社會公共價值的核心底線，即思想、信仰、言論、表達與出版，及結社等自由之基本人權問題。佛教一方雖然也像徵式地略提《基本法》（但沒有如基督宗教般述及中國《憲法》和《聯合國憲章》），然而佛教整個論述的唯一要旨只知要「解決」其「異端」，近乎公器私用地試圖動用公權力清除對方，此所以才會以宗教語言來作開場白。

其次，雖然佛教代表有提到所謂從「普通市民身分」之角度出發，但其對社會視野與公共價值的認知深度，與基督宗教代表直接從人權、自由等憲制性概念相去甚遠，因基督宗教的論述所關切的聽眾，是不論持何種宗教或信仰之全體公民，亦直接觸及牽制國家權力的公民社會（civil society），因而所關注的不是個別宗教及其團體的私利（interest）與權勢（power），卻是整體公民的公共權利（right）。但佛教代表的所謂「普通市民」角度，其實無非只是據中文依文解義地解作「住在市區的人」，並沒有意識到所謂「市民」，其實是指憲制保障人權意義下的公民（citizen）。所以其「普通市民」的確就真的只是「普通」黔首百姓（people），或是專制政權下，沒有權利意識的蟻民（subject）而已。

再者，雖然民政事務總署的政府官員，甚至期間提到的警察等才是當時公權力的實質使用者，但他們對宗教立法的冷待和審慎態度，與佛教代表躍躍欲試的急切於立法分正、邪的狂熱成鮮明對比，當時席上的官員比佛教人士遠為理解一國兩制憲政框架下的公民權利。所以對照下來，基督宗教與佛教之間的分歧與交鋒並沒有沿教理而展開，主要原因是能夠因為這個議題而與會的基督宗教團體，對現代公民社會政治價值觀的熟練體認，使他們完全不墮入佛教代表將宗教信仰與世俗憲政語言混雜的矛盾話語泥沼中，卻是緊依現代國家的政治與宗教、國家政權與公民社會，及公權力與公民權利（civil right）等憲制和基本公共價值的框架展開論述。嚴格言之現場的佛教代表既不明白基督教代表討論問題時所據的公共角度，亦沒有接招作回應的能力。

佛聯會在面對現代社會的公共議題時，除了將當權者及佛教機構自己的利益視

作考慮問題的前提之外，它是否還有其他價值原則實屬可疑。從辯論看到，基督宗教面對現代世俗社會時是據其公共倫理視野的原則作為論述之依據，儘管他們對公共議題的部分觀點或許有基督教教理的間接淵源。而在面對社會時，基督宗教界的論述即使不訴諸教理語言，仍然能夠完整地呈現其基本公共價值觀，且能適用於社會整體，而不需預設社會大眾均為基督教徒。從而讓這些基本理念能夠在社會遇到重大價值危機時，勝任以具有意義與理性一致性的公共論述來提供價值方向上的指引。

政教之別：政教分離與政主教從。使用不同概念，這遠不只是語言的差異，卻是價值視野、制度、及角色等更底蘊性差異之表徵。佛、耶雙方的觀點差異，明顯見之於對現代政治—宗教關係的體認與否。以政權為基本單位的現代國家體制和國際政治體系，普遍預設政權與宗教之間分離之世俗化原則。世俗化（secularization）一詞在不同脈絡意義各異，儘管如是，其基本共通點還是指「宗教與涉及公權力的公共領域的制度性脫鉤」。尤其若用在政治領域上是指政治和宗教的分離，這是指國家政權本身在制度上與宗教無關，這樣的「宗教中立」既沒有特定宗教或教派的偏好或偏惡的立場，亦不需借宗教來證成其政權的合法性。反過來說宗教與公權力之間亦沒有直接或間接的制度性掛鉤，所以宗教不會部分或全部地擁有公權力，亦不從意識形態上證成政權的合法性，宗教組織只屬於民間團體的一類，這是現代民主社會的政權或宗教組織在宗教議題上的最基本特質，雙方皆需要認識並接納政、教分離之世俗化原則。

在現代政治框架下的宗教，不再如教權社會裡的宗教體制般以公權力來處理與其他宗教之間，或同一宗教內不同宗派或教派之間的主從、取捨，甚或教理上的「正邪」關係。因此政權與宗教關係的走向世俗化，也是在原則上肯定在現代社會，價值信仰或宗教的多元化，乃至其作為個人權利所應受到的保障。至於宗教之間或同一宗教內教派之間的教理分歧之定奪，前者也許應透過宗教對話，後者透過宗教教育與溝通來解決。

在此一脈絡下的現代民主社會，教理分歧內容之性質一般不直接涉及公共領域，所以通常不會成為公共議題，亦不會訴諸公權力以刑法或國家政權來解決，否則即損害從思想到結社等的公民權利。公民社會和人權制度也不接受宗教界為了解決信仰分歧而借公權力打擊對方，這是以損害公民社會為代價，來維護信仰的所謂「純粹」或「正信」。與會的基督宗教代表顯然是深切體認上述原則，所以才強調在 1980 年代，當遇上困擾他們的「異端」教派時，正統教會可以做的，就只應是持續觀察和教育教會大眾作分辨，卻不能據特定宗教的好、惡要求官方以法律等公

權力打壓對方。

然而堪與基督教界形成鮮明對照並值得注意的是，2001 年立法會辯論的 14 年之後，當年在立法會力推「反邪教法」的佛聯會代表釋衍空在 2015 年接受香港樹仁大學香港宗教研究計畫訪問時，仍然為 2001 年未能成功以刑事對付民間佛教而唏噓慨歎，坦然引為佛教受到挫敗之遺憾。他甚至因為覺得官方特別支持中國的佛教，卻未有以同樣力度支持香港佛教打擊其對手，而難掩若有所失的心有不甘，釋衍空在訪問中表達了其十五載的「幽怨餘緒」：

回歸後，香港佛教不如內地佛教般得到政府大力支持，在內地，開設寺廟也要向宗教部登記；但在香港，只要占領一層樓或一間廟就可以傳教。佛教的情況，看看臺灣便能知道。臺灣的宗教自由度比香港還要高，因此有很多「附佛外道」，有些在香港生存不到「附佛外道」在臺灣卻能夠生存。他們所謂的正統佛教只是列出了名稱，並指出哪些是「附佛外道」，然而卻無法管理（底線作者所加）（林皓賢，2017，頁 318-319）。

釋衍空在訪問中坦率表明，對北京支持香港佛教的程度不如對中國大陸佛教的支持而頗感失望。他並不認為 2001 年立法會一役的全盤敗北背後，佛教需要對自己缺乏現代公共價值觀有什麼深層原委作檢討。他將敗北一役簡單歸咎於，甚至怨懟為國家政權對香港佛教的青睞不夠徹底。釋衍空的回答其實折射了香港佛教核心圈子對佛教在政治—宗教關係上的角色之理解與期待，包括他本人在內的香港佛教領袖完全缺乏對現代社會公共價值與制度的認知與體認。更有意思的是釋衍空對臺灣佛教「比香港還高的宗教自由度」帶來的寬容頗不欣賞，因為佛教只能列出「附佛外道」名單，但卻「無法管理」之，他對此甚不以為然。

釋衍空對於臺灣佛教為何如此，乃至此一寬容背後代表什麼，既沒有追問，亦似乎不感興趣，沒有視此為臺灣佛教團體對自由與權利等公民社會的公共價值觀，有比香港佛教乃至釋衍空本人皆來得高的體認¹⁸。所以這個訪問讓釋衍空直接

註¹⁸ 臺灣在民主化後，佛教只能列出「附佛外道」名單，卻不能採取任何行動，這未必是臺灣佛教團體對自由與權利等公民社會的公共價值觀認知提高，而只是在政治上，他們已經不可能採取這些行動。不過筆者相信起碼仍然有部分佛教團體的確已體認到現代價值觀而樂於主動與這類教派修復關係，有時甚至有從事社區活動的合作。

現身說法告訴社會大眾，香港佛教需要政權的特別支持以清除「附佛外道」但卻得不到，而臺灣佛教在民主社會中學會包容，則只是在放縱「邪教」，所以完全不可取。

對比之下反而看到，前述香港基督宗教回應「異端」的方式，與臺灣佛教的只列出「附佛外道」名單，但「無法管理」之（前述釋衍空語，雖然他對臺灣的「太多宗教自由」深為不屑）背後所據的公共價值原則是基本相同的。那是在政教分離的世俗化原則下，宗教自由首先是直接落到個人層面作為私領域的權利來予保障，即使宗教團體也不能以犧牲社會的人權與自由等基礎公共價值為代價，動用公權力去「維護」信仰的「純粹」（例如「正信佛教」）。

但香港佛教卻認為政權有責任幫助「正教」，這在邏輯上亦暗含「正教」可以理直氣壯地要求官方給予支持，「正教」也應配合政府以軟、硬兼施的手段抑制「邪教」，所以佛聯會才有「邪教是主政者無不加以取締」（區潔名，2001，頁 5），「解決邪教的最有效和最根本的方法，是幫助正信和正統宗教」（釋衍空，2001，頁 4；香港立法會，2001c）等說，至於「幫助正信宗教」這句子的主詞，其實就是指國家政權或政府。

當存在法律意義下的「正教」或「合法宗教」，邏輯上即自動包含「非法宗教」意義下的邪教。這在實質上即等於給予「合法宗教」對信仰市場的「特許經營」，容許甚至保障他們有主導或獨占信仰市場的特權，同時也默許或要求「合法宗教」配合政權當局維持特許信仰市場環境的可控狀態。「合法宗教」無論出於維護自己獨占的利益，或受到政權指示，皆會在清理信仰市場的非法元素上扮演積極角色，從而實質上成為參與信仰迫害的共犯。所以在邏輯上，唯有對政、教分離的世俗化原則的真正含義完全充耳不聞，才會公然呼籲政府立法對付「邪教」和支持「正教」。

換言之佛聯會顯然認同，甚至要求政府應該要代社會對宗教作出取、捨抉擇，從而在政策上應對宗教傳統有準、禁的刑法實施，以類似授予特許經營權的方式，幫助佛教支配信仰市場的相應份額。佛教代表表面上也提到信仰自由等字眼，言語上亦沒有明言反對它。雖然如是，佛聯會卻是當年香港唯一的宗教組織敢在立法機關悉力呼籲透過立法將民間佛教「邪教化」和「刑事化」以取締之。諷刺的是當年立法會席上，佛聯會一直強調佛教是「和平而寬容」的宗教，但他們竟然沒有意識到其說不單從前題到結論都是自相矛盾，且更是言行矛盾的。

故此佛聯會施壓要求通過取締「高度危險教團」的法律，試圖搭上國家公權力便車來壓制潛在的信仰競爭者以維護其所謂「正信」，卻無視對社會造成的危害。

其行徑與當時「一國兩制」實行未幾的香港《基本法》條文所保障的信仰、言論及結社自由等公民權利相違背，從而被與會者一致指在製造社會仇恨，並損害公民社會基本原則。而基督宗教團體則將議題聚焦為抵禦對公共價值和自由人權的直接威脅，其堅決反對才使倡議連立法的最低門檻都跨不過而作罷。

陸、其他的衍生議題

前節以公私之別和政教分合為主要線索，剖析 2001 年立法會之辯的主要弦外音，下文在這一基礎上對引伸出來的其他幾個問題稍作討論。

一、據動機作預防治罪

佛聯會的「邪教」或「危險教團」說因欠缺客觀標準，而淪為主觀好惡。佛聯會企圖依「神秘主義、歪曲傳統宗教概念、末世災禍、教主個人崇拜、疏遠家庭和社會、行為詭秘異常、宏大預言、缺乏理智、與社會相異」等概念建立法律懲處功能。若真的依據這類人言人殊的主觀印象來立法與執法，就已是為依思想治罪開路。何況若依據佛聯會所列「邪教」行為指標，非常諷刺地可以說現今世上沒有哪一個宗教，能夠比佛教更附合前述的長串「邪教」標準。這一點即使佛聯會代表，乃至其在北京的背後寫手（陳星橋，2001），亦承認這些「邪教」現象確見之於佛教本身。「邪教」等之說不單定義含糊籠統、武斷而自相矛盾，更關鍵的是若依此作為刑事執法之標準，則那已非如佛聯會所稱不是依思想而只是依行為來執法。何況釋衍空認為「高度的組織能力和資源」亦應列為潛在犯法疑點，則坐擁以億港元為單位計資產的佛聯會本身，是否比任何其他香港佛教組織更有資格符合邪教組織之標準？

此外，佛聯會區潔名在立法會指「邪教」是在「歪曲傳統宗教概念」，這顯然是指法輪功「盜用並篡改」了佛教的「法輪」概念與定義（引伸來說傳統民間的白蓮教或當代的一貫道，是否也「盜用並篡改」了佛教的彌勒佛意像？）。佛聯會無知於「法輪」這符號及其內容本來亦非佛教原創，卻是挪用自婆羅門教和更廣泛的古代印度文化，文化觀念是無法以私有物質財產概念來界定其法定所有權。

所以無論佛聯會認為什麼才是法輪的「原意」，但只要根據佛聯會建議的所謂「邪教」特徵立法並執行之，其後果不單淪為以思想治罪。釋衍空（2001，頁 3）倡導的「本會認為有責任感的政府應該防患未然，對雖未有抵觸法律的『高度危險

教團』應該密切注視，以免將來帶來災害。」當中的「防患未然，對未犯法……，以免將來……」一語的觸目驚心之處在於佛聯會甚至鼓勵官方應該據可能動機作時下政治科幻電影所描寫的科技極權，甚或現實中已存在的數碼極權（digital totalitarianism）帝國所執行的「預防性治罪」。

二、漢傳佛教、國主及民間佛教

香港佛教在處理法輪功一事上為社會所詬病的舉措，並非香佛教特有或原創的新事物。這當中起碼有兩點是上承以「正信」自居的漢傳佛教，並在其政治一宗教關係史上有其對皇權的服從，由印度佛教的「沙門不敬王者」變成中國的「不依國主，則法事難立」之悠久淵源，並因而發展出比其他佛教傳統遠為強調的「報國恩」思想。漢傳佛教在傳統政教關係上，對政權順從的立場與印度佛教的教理及其政一教關係淵源不大¹⁹。無論在歷史或當代，皆不難找到印度化影響較深的佛教傳統，會因為政權的錯誤政策傷及社會，招致僧團公開反彈之例子。泰國僧團大學 1970 年代爆發的大規模僧侶學生運動（Suksamran, 1982, pp.71-76, pp.100-131）及其演變為僧侶長期參與農村改革運動的後續發展²⁰，緬甸僧團面對軍政府獨裁時以公開覆鉢（巴利文：pattanikujjana）拒受布施抗議其暴政（Kogan, 2012）皆如是，乃至當代藏傳佛教更不在話下。漢傳佛教與此不同自成一格，源自宋、明、清以來中國皇權透過律令所規訓出來的中國式政一教關係。

如前已述在現代社會，宗教教理正統與否之爭議一般均與政權無關，政權既不應亦沒有權力作干涉，宗教組織或教派亦不應期望或邀請官方持權介入。所以 2001 年的會議席上，基督教團體特別舉西方教會對異端的迫害史為例，以犯過錯的過來者身分向佛教作態度謙虛而坦誠的規勸，卻不是取道德上居高臨下的教訓姿

註¹⁹ 印度佛教或東南亞上座部以僧一俗的施一供關係或檀越關係為喻所形成的法王—僧王（巴利：dhammarājā-samgharājā）體制，乃至傳統藏傳的政教並行（藏：chos srid zung 'brei）體制，包括清朝佛教建立與西藏、蒙古在帝國體制內的連繫時，亦沒有形成漢傳佛教面對皇權時那樣徹底而明確的上下主從的尊卑關係。雖然無可否認，無論傳統上座部或藏傳的體制，皆與現代的政治—宗教分離的世俗化原則完全不同，他們恐怕亦不會自動有現代「人權」意義下，落實到個體層面的宗教或信仰自由之觀念。但重點是：這些在文化上有其印度化（Indianization）淵源的傳統佛教社會或國家在政治與宗教之間所確立的是類似契約關係，卻不是「政主教從」的上下從屬關係。宗教對政權合法性的承認不是無條件與絕對的，而是有條件與相對的。即政權從君主個人的政治品格到對社會的施政能力、效益及公正與否等，均為僧團考慮是否公開承認其政權合法性之因素。

註²⁰ 從 1960 年代左翼僧侶（leftist-winged political monk）、1970~1980 年代發展僧（phra nak phadthanaa），到 1990 年代迄今護林僧（phra nak anuraksa）的樹木出家（buat ton mai）運動。

態。佛教當時沒有對此作回應，但事隔 14 年後的 2015 年，當釋衍空對北京沒有以他所認為的在中國本部支持佛教的力度，來重用香港佛教而有所怨懟時，這其實間接但清楚地反映佛教並不認同基督宗教的規勸，才會因執意在宗教領域乞求政權恩賜特權未遂而生起釋衍空對官方的棄婦式怨懟。

不少漢傳僧人慣於「不依國主，則法事難立」的帝王佛教觀角度，既無知於，亦不認同於佛教應進入政—教分離世俗化原則所形成，在沒有保護主義的特殊照顧下，進入開放的信仰市場的自由競爭狀態。而佛聯會的怨懟是以中共在宗教領域「特別支持」佛教為預設，但其實考之於 1950 年代迄今中國佛教的遭遇，此假設有有多大事實依據就是個極大疑問（學愚，2015），實情恐怕只是這些僧人對特權恩賜抱持一廂情願的幻想。事實上即使中共以佛教作為它在香港「宗教戰線」和「一帶一路」戰略下對亞洲其他國家展開政治性佛教傳播時的武器，亦不會倚重香港本地佛教，卻是有中國自己直轄的佛教「國家隊」可資運用^①。

雖然佛教無論古今皆有其悠久的暴力史，這已是學界近年共識^②，但衝突之形態隨不同佛教傳統所處的政治、社會及文化環境而異。與其他佛教相比，漢傳的宗教衝突與壓迫更多發生在「正信」佛教與「附佛外道」之間。香港佛聯會在 2001 年立法會會議上對民間佛教的敵意由遠、近多層成因累積而成。漢傳佛教歷來認為「民間佛教」在混淆和威脅佛教的純粹性，所以確實長期排斥之，並多默許官方的取締。明、清兩朝固然如是，下及臺灣國府戒嚴時期（1949~1987 年）的取締一貫道亦然，官方的臺灣「中國佛教會」有案可考（林本炫，1990，頁 11-43；楊書濠，2010，頁 362；鍾智誠，2009；陳韋辰，2017，頁 4，頁 67，頁 72，頁 90，頁 155；蘇全正、楊書濠，2022，頁 215-237），遑論中共建政後有代表性中國佛教人士多次呼籲佛教大眾響應官方取締「反動會道門」^③，當中包括集體處決民間

註① 2010 年代多個有中國官方背景的大型國際佛教會議陸續在香港舉行，例如 2017 年 7 月香港大嶼山寶蓮禪寺舉辦響應官方「一帶一路」對外政策的南北傳佛教的大型國際論壇，操辦的單位本乃粵籍僧人為主的香港寺院，但當時的方丈已是陸僧。由於從中方角度來說，無論時間、地點、議題，乃至與會者皆有「政治敏感性」，所以儘管是個數百人與會的大型論壇，但事先皆刻意保持低調不作宣傳，類似極度謹慎的安排亦普遍見於 2010 年代在香港舉行，有官方主辦的多個其他佛教會議。香港今天的佛教領袖每多是來港約廿年的陸僧，多不通粵語，只講北京話，這種情況極罕見於香港的其他宗教。

註② 對此的專題綜述，見劉宇光（2020，頁 175-272）。

註③ 陳銘樞 1951 年 5 月撰〈佛教徒當前任務與願望〉，1952 年 11 月撰〈中國佛教協會發起書〉，1953 年 6 月撰〈中國佛教協會正式成立〉；郭朋 1955 年 8 月撰〈生活在宗教信仰自由環境中的中國佛教徒〉，及 1951 年 5 月〈本市佛教界僧青年昨開鎮壓反革命動員會〉，皆收錄於香港佛教聯合會（1968，頁 96，頁 121，頁 125，頁 167，頁 440）；學愚（2015，頁 374-380）。

宗教社群。所以香港佛聯會在 2001 年推動立法取締民間佛教，這在漢傳佛教史上並非孤例，有其傳統。

這雖有其歷史淵源，但若容讓這類舊風被沿襲於強調宗教自由的現代民主社會，很難不與現代公共價值爆發衝突。在現代社會的公共脈絡，爭議的焦點不是佛教紛紜教理中誰正誰邪，卻是佛教企圖借公權力對付宗教異己時，這與現代的基本人權觀根本相違，從而直接威脅公民社會的價值基礎。在此的關鍵，並不是正統佛教應否公開澄清民間佛教不是他們所認為的正信佛教，佛教個體或群體還是有這言論權利澄清並維護其「正信」，但他們能夠做的是在佛教社群內部進行宗教教育來建立對其「正信」內容之理解與認同，以區別於所不認同的民間佛教觀點，不過對方當然也有對等權利辯解他們的想法與認同。

但若此類團體的行為沒有違反刑法，只因教理上與其他團體發生「正信」與否的分歧，正統佛教為此而邀集、配合或支援政權運用公權力鎮壓對方，在理應開放的信仰市場建立保護主義機制，以維護特定宗教的市場主導權，這是以侵害民主社會個體的基本公民權利為代價來建立特定「合法」宗教的純粹性，從而難與現代民主社會政教分離之世俗原則相融。

傳統中國政權按其統治需要與判斷，將宗教區分為合法與所謂「邪教」，這一「政主教從」的官定宗教准入關卡雖然不代表官方本身有特定信仰立場，但從政策效果上等於間接為「合法」宗教提供了信仰市場的准入與獨占之保障。單純從法律來說，當代中國確以「五大宗教」作為宗教合法與否的法律區分基礎，這一區分固然與現代宗教自由有明顯距離。更關鍵的是中國這一法律區分與香港無關，香港即使到現在仍然沒有劃分合法與非法宗教的法例，遑論二十年前的 2001 年。但這亦正是釋衍空在 2015 年受樹仁大學訪問時，對香港佛教沒有信仰市場特許經營機制而發出其怨艾之原因。

三、佛聯會對基督宗教公共態度有否誤判？

另一點值得思考的是佛聯會當初決定推動「反邪教法」立法時，事先有否推演過其他宗教的反應。還是佛聯會假定基督宗教首先關心的也是與佛聯會水平相若的問題，即如何借官方之手代基督宗教對付其異端，從而其實是假設了可以與基督宗教結為推動法案的盟友。藉著通過有關法律，佛教假定可與基督等宗教建立起官定的信仰市場，並在保護主義下達成幾大傳統宗教的市場聯合壟斷（Joint monopoly）。只是對佛聯會而言，基督宗教組織的現代視野與公共價值觀可謂「夏蟲不可語冰」。

當年在立法會堅持以刑法對付民間佛教的佛聯會戰將釋衍空時值 45 歲盛年。當時有更好教育背景的中國僧人皆未抵港，所以雖然釋衍空的佛教師長早年即對其學習態度頗有微言²⁴，但在佛聯會核心圈子平均年齡介乎 70-80 歲之間，從年紀、現代教育水平、熟悉本地民情（包括使用粵語）、公眾形像，及經歷等條件來看，釋衍空似乎也可算是佛聯會的青年才俊之一。然而觀乎他對現代公共價值、佛教沙文主義、中國佛教的社會與文化史，及理性分析能力等的知識與自省能力之匱乏程度，與其對民間佛教作獵巫式封殺的充沛熱情之間，卻成觸目驚心的反差。經 2001 年立法會一役，充分顯示其視野與其上一代僧人實無根本差異。這如何能讓人相信，佛教有能力在 2019~2021 年之後的香港社會雪中送炭，而不是落井下石。

柒、結論：更多疑問

佛聯會在政權轉移後未幾的 2001 年初一馬當先，同時衝擊香港公民社會和特定的民間佛教團體。香港當時因為政權轉移予中國未幾，英治時期留下的法治、自由、人權及寬容等價值觀受損程度尚淺，無論與會政府官員、議員，及其他宗教的代表，皆能在董建華和佛聯會的巨大壓力下寸步不讓地堅守防線，並成功抵擋這一波的價值侵蝕。前文據立法會會議紀錄，雖然對事件進行了重現與分析，但這並沒有完全「解答」所有問題，反而留下更多在本文有限篇幅無從處理的疑問，尚待將來探討，現擬所遺疑問五項如下。

一、宗教自由的受惠者為何在政權轉移後變成其主要破壞者？英治香港的 156 年間從來沒有著眼於據宗教內容的判斷伸延為宗教正邪的法律禁准，這種一直到今天近乎是宗教在香港「與生俱來」的狀態。對比於已經民主化的臺灣，雖然同樣沒有對宗教正、邪與否的法律劃分，但臺灣的信仰自由是歷經從政治與社會的民主化，擺脫專制與封閉才獲得，所以是受過專制束縛而尋得的解放。香港與此不同的是其宗教環境素來都是多元開放，但佛聯會在 2001 年的舉措反而是帶頭破壞並放棄宗教自由。

這種弔詭說明，社會現實中有宗教自由，這並不必然確保身處其中的受惠者會自動認識和認同宗教自由，反而是在其他社會費盡九牛二虎之力才爭取到包括信

註²⁴ 釋衍空出家前是唯識學者羅時憲教授的徒孫輩學生，羅氏 1990 年代初《唯識方隅》第三十八講時提到「王聯章問，那個衍空師是王聯章的學生來的。他說衍空怎樣？現在怎樣？聽說他出了家還弊過舊時（粵語，即「比之前還要來得惡劣」）？何解呢？我說，出了家，以前還肯學習，現在出了家就不學習了，周圍講了（粵語，即「到處講」），講而不學」，見香港佛教法相學會（2018）。

仰在內的自由時，香港佛教卻反其道而行，對宗教自由進行破壞並棄如敝屣，可見有自由的社會並不確保其受惠者對宗教自由形成充分的認識與認同。這是否可以說已具主導地位的宗教團體，通常並非宗教自由政策的受益者，不易體會宗教平等的重要性，從而較難主動形成對民主價值的醒覺，但果若如是則要如何理解香港基督宗教團體在這次立法辯論中捍衛民主人權之舉措，畢竟無論佛教在香港社會有多主流，其程度遠不能與基督宗教相比，則何以最主流的基督宗教反而願意挺身維護香港的宗教自由？在長期以宗教自由見稱的社會，其佛教團體雖受惠於自由與人權，但若它從來不具有現代民主價值素養時，它只要一有特權機會即借助政權力量來打壓信仰市場上的競爭對手^⑤就不太難理解了。

二、佛聯會對民間佛教的態度為何在政權轉移前後自相矛盾？在第一個問題的基礎上，還有一不顯眼但關鍵的細節，需要作更具體的特定追問。考之於中國以外如臺灣^⑥、新馬^⑦，或泰緬^⑧等華語（Sinophone）國家、社會或社群，其漢傳佛教在戰後逐漸適應現代社會的價值多元，以比傳統來得寬容的方式與民間佛教長期共存（雖然釋衍空對這種包容甚不以爲然）。若詳細考察香港華人宗教與社會史，民間佛教由來已久，在英治 156 年間，香港本地華人社會其實從不缺民間佛教教派的存在和傳播（丁危明，2015，頁 315-414；2019，頁 47-88），香港在中國周邊的多個華語社會之間，其實是最早彰顯出信仰寬容的地方。

佛聯會雖然是挑起這次「反邪教」立法的主角，但它自從日本淨土真宗隨軍僧宇津木二秀（Utsuki Nishū）在二戰後期建會，迄 1997 年香港主權英中轉移的戰後超過半個世紀以來，亦從沒有在英治時期要求港府以「反邪教法」刑事取締民間佛教，可見佛聯會在英治期間面對民間佛教時是寬容的。但佛聯會在 1997 年政權轉移後才數年的 2001 年出現立場與行爲的劇變，從英治期的寬容共存變爲急切排它，執意逆社會的價值共識，採納中共官方佛教組織在國內之立場，高調施壓社會

註⑤ 就如同在市場上持有最大占有率的企業品牌，不會是「公平交易法」或「反拖拉斯法」的受益者之道理一樣，可以說明佛教畢竟是主流宗教傳統之一，所以易於忽視平等意識，但如考之於基督宗教，他們比佛教更占主流之利，但卻無損其對平等權利的體認，也許有否公民社會意識亦是關鍵因素，此外這是否與兩個宗教的教職與信徒平均所受的現代教育程度之多寡有關，恐尚待探討。

註⑥ 趙文詞（2015）述及佛教與民間宗教的和諧共處。

註⑦ 大馬漢傳佛教提醒佛教社群需在不損害公民社會權利與價值之前提下，有節制地區分正信佛教與民間佛教（劉宇光，2019，頁 338-340）。

註⑧ 劉麗芳和曾安（2019）合著〈大乘佛教在泰國曼谷的發展趨勢〉論及泰國漢傳佛教與上座部及華人的民間信仰和民間教派的並存，這其實是東南亞傳統華人宗教，尤其佛教與民間教派之間共處的特質。

企圖以刑法鎮壓對手，這一差異與翻轉從何而來？^⑳

三、佛聯會是否為維護「正信佛教」而默許人身殘害？中共對法輪功的迫害與先前中國其他宗教迫害之間的差異，在於前者成立了通行全國的專責機構執行系統鎮壓。鎮壓過程中被捕人士被「活摘器官」之駭人傳聞一說長期甚囂塵上，傳言稱以此建立龐大的器官移植產業。這在最初被視作譁眾取寵的不實渲染，中國官方亦一直強烈否認。

但經過國際醫學、法律及人權專家長期深入追縱調查後，近年陸續有多種調查著作出版證實此事。他們包括大衛·奧拜（David Ownby, 2008, pp.223-229）^㉑、大衛·麥塔斯和大衛·喬高（David Matas and David Kilgour, 2009）^㉒、麥塔斯和托斯坦·特瑞（David Matas and Torsten Trey, 2012）^㉓，及特瑞和朱婉琪（2015）^㉔等多個小組的調查專著。此外，尚有伊森·葛特曼（Ethan Gutmann）在 2012 年 10 月 12 日於美國眾議院外交事務委員會（Committee on Foreign Affairs, House of Representatives）小組委員會活摘器官聯合聽證會（Joint Hearing）的口頭作證（Gutmann, 2012）並隨之出版為文字（Gutmann, 2014）。更遑論 2021 年 6 月 14 日聯合國人權高級專員辦事處（Human Rights Office of the High Commissioner, UN）十二位國際知名人權事務律師發表聯合聲明，確認中共存在非常龐大而又高度系統化的活摘器官和器官移植產業（聯合國，2021），這不再是超現實似的陰謀論式傳聞，而是確證無誤嚴重侵犯人權的事實。

註⑳ 這是個無法在本文尾聲有限篇幅能作基本的說明複雜問題，這不是單憑戰後香港佛教在本地的政教關係中就能夠取得有效說明，因為那涉及佛聯會與東亞區域多個親西方陣營的官、民機構之間在文化冷戰上的密切合作關係，其中與戒嚴時期臺北的國府及中佛會之間關係的討論可見侯坤宏（2021，頁 221-293），但侯書沒有涉及佛聯會與英治港府和美方資助的組織在反共上的合作，這需要另作專題討論。

註㉑ 雖然該書討論的是 2000 年代前半的情況，但清楚指出，當時已經有對法輪功執行器官活摘。作者大衛·奧拜（David Ownby），加拿大魁北克省蒙特利爾大學（Université de Montréal）神學暨宗教學系教授，專研當代中國民間宗教或新興信仰團體。

註㉒ 首位作者大衛·麥塔斯（David Matas）是加拿大籍猶太裔國際著名人權律師，第二位作者大衛·喬高（David Kilgour, 1940~2022）是加拿大人權律師，眾議院（House of Commons of Canada）前議員，曾任加拿大國務院亞太司司長（Secretary of State (Asia-Pacific) for Canada），並以此身分在 2009 年 12 月 1 日在布魯塞爾歐洲議會人權小組委員會（Subcommittee on Human Rights of European Parliament）作證，題目是「中國對法輪功的器官掠奪」（Organ Pillaging from Falun Gong in China）。

註㉓ 托斯坦·特瑞（Torsten Trey）醫生是醫學倫理倡導組織「反強摘器官醫生組織」（Doctors Against Forced Organ Harvesting, DAFOH）創辦人兼執行主任。

註㉔ 朱婉琪是臺灣人權律師。

在此一事實面前，當初在立法會力促鎮壓法輪功的佛聯會及其代表釋衍空等所無法迴避的問題是：佛聯會的立法倡議是否表示為著維護「正信」，香港佛教可以不反對、默許，甚至贊成中共鎮壓民間佛教而造成嚴重人權侵害？下及釋衍空受訪的 2015 年，「活摘器官」與鎮壓法輪功的相連已經如影隨形地廣傳社會各界，再沒有主張鎮壓法輪功的人可以託辭不知道這與中國「器官產業」之間的密切連繫。惟釋衍空仍對 2001 年立法倡議的失敗「坦誠地」公開表達其若有所失的耿耿於懷，乃至對假如最終能成功立法的欣喜期許。佛聯會是否更應向社會大眾解釋，香港佛教為什麼認為為著維護「正信」佛教，便可以無視極嚴重的人身侵害？

四、佛聯會 2001 年「反邪教」立法失敗一案若與此後二十年迄今（尤其最近十年），香港佛教與特區政府和北京之間密切關係之現況作對比，其反敗為勝的翻轉之反差甚大，這如何可能？乃至背後代表什麼？果若如是，這是源於中國的政策改變？過去十餘年佛教在香港的政治條件經歷重大演變？還是佛聯會有新的策略？

五、不同價值觀還是價值虛無？表面上看來，2001 年 2 月的這次立法會會議，基督宗教與佛教之間是由對「法輪功」的不同態度之分歧與對立，伸延為對國家權力與公民社會之間關係的不同理解。這似乎可被理解為不同價值觀之間的分歧，一方是漢傳佛教由「依國主以立法事」的皇權恩賜與強調「報國恩」所組成「政主教從」尊卑觀，另一方是講究的是以政一教分離的世俗化原則和公民社會所組成的現代價值。

佛聯會與基督宗教之間在 2001 年立法會上的差異，其性質到底真的是兩種價值觀，例如籠統地講的傳統與現代之間的分歧？還是實際上是有價值與價值虛無，即特定價值觀與完全沒有價值觀之間的差異？這是容易混為一談，但不應混淆的兩種不同狀態。到底佛聯會在面對現代社會的公共議題（例如應否呼籲政權鎮壓信仰市場的對手），佛教真的只是與基督宗教之間抱持不同的價值觀，還是它其實在公共領域上根本是完全價值虛無？又或如果佛聯會在公共議題上真的就是價值虛無，則其在具體議題上的舉措是什麼？與倡議鎮壓宗教對手之立場是什麼關係？

以上疑問雖然都是直接派生自這次立法會辯論之議題，但它們所坐落的問題線索與歷史脈絡其實甚為複雜，已超出本文範圍，不單需要另作專題探討，而且唯有解開上述數個疑問，才能更具歷史完整性和政治立體感地說明佛聯會在 2001 年逆社會主流價值催促立法會通過反邪教法的深層前因後果。

* * *

Contesting of Politics and Religion Between China and Hong Kong: Hong Kong Legislative Debate on “Anti-evil Cult” vs Religious Freedom 2001, Initiated by Hong Kong Buddhist Association

Lawrence Yue-kwong Lau

Visiting Associate Professor
National Chengchi University

Abstract

The article is a study of the legislative debate on “Anti-evil Cult” vs Religious Freedom in February 2002, initiated by Hong Kong Buddhist Association (HKBA), according to the word-by-word official proceeding of the Legislative Council, while the context and background of the debate is also addressed. Other than the introduction and conclusion, the article is composed of five main sections. Section One is a comprehensive analysis on the nature of the Hong Kong Buddhist Association, the mainstream Buddhist organization of the city, in the contrast context with her counterpart in China and Taiwan. Section Two is the reconstruction of the Buddhist legislative argument for the bill drawing of “Anti-evil Cult” in the council. Section Three is the reconstruction of Christian and other religious groups’ counter argument of objection on “Anti-evil cult” and defense on Religious Freedom. Section Four is the analysis and

inquiry on the hidden meaning between the lines. It includes the distinctions between constitutional-public vs faith-private languages, and two patterns of religious-political relationship. Section Five is a further discussion on related issues derived from above situation. And at the conclusion of the article is a brief description on several unsolved puzzles that would need further analysis through other writings.

Keywords: Hong Kong Buddhism, Religious Freedom of Hong Kong,
Political-Religious Relationship of Hong Kong

參考文獻

- 丁危明（2015）。《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》。博揚出版社。[Ding, Wei-ming (2015). *The Eternity of Common People: Innate Taoism and its Development in Hong Kong, Macao and Southeast Asia*. Boyang chubanshe.]
- 丁危明（2019）。《仙蹤佛跡：香港民間信仰百年》。三聯書店。[Ding, Wei-ming (2019). *Miracles and Buddha's Traces: A Century of Hong Kong Folk Beliefs*. Joint Publishing.]
- 二十個基督教團體（2001）。〈新聞稿：以平常心看法輪〉（文件編號：CB(2)902/00-01(01)）。[Ershige jidujia tuanti (2001). *Press Release: Falun Dafa with a Normal Mind* (File No: CB(2)902/00-01(01)).]
- 天主教聖文德堂（2001）。〈天主教聖文德堂關社組提交的意見書〉（文件編號：CB(2)902/00-01(02)）。香港立法會。[St. Bonaventure Church (2001). *Submission submitted by St. Bonaventure Catholic Church's Social Affairs Committee* (File No: CB(2)902/00-01(02)). Legislative Council of the Hong Kong Special Administrative Region.]
- 司徒華（2011）。《大江東去：司徒華回憶錄》。牛津大學出版社。[Situ, Hua (2011). *Going East: Memoirs of Situ Hua*. Oxford University Press]
- 托斯坦·特瑞 (Torsten Trey)、朱婉琪（2015）。《前所未有的邪惡迫害》。博大出版社。[Trey, Torsten, and Zhu, Wan-qi (2015). *Unprecedented evil persecution*. Boda chubanshe.]
- 林本炫（1990）。《臺灣的政教衝突》。稻鄉出版社。[Lin, Ben-xuan (1990). *Conflict between politics and religion in Taiwan*. Daoxiang chubanshe.]
- 林皓賢（2017）。〈佛教與香港：釋衍空法師專訪〉。載於李樹甘、羅玉芬（編），《宗教與香港：從融合到融洽》（頁318-319）。香港樹仁大學商業、經濟及公共政策研究中心。[Lin, Hao-xian (2017). *Buddhism and Hong Kong: Interview with Master Shi Yankong*. In Shu-gan Li and Yu-fen Luo (Eds.), *Religion and Hong Kong: from integration to harmony* (pp.318-319). Business, Economic and Public Policy Research Centre, Hong Kong Shue Yan University.]
- 侯坤宏（2021）。《論近代香港佛教》。香港中文大學人間佛教研究中心。[Hou, Kun-hong (2021). *On Buddhism in Modern Hong Kong*. Centre for the Study of Humanistic Buddhism, CUHK.]
- 香港文匯報（2001）。〈特區對邪教須防患未然，佛教界代表促密切注視「高度危險教團」免生靈塗炭〉，2月21日。<http://fungchiwood.com/FalunGong-prevent.htm>

- [Wenweipo (2001). The Special Administrative Region must take precautions against evil cults before they occur. Representatives from the Buddhist community urge to pay close attention to “highly dangerous cults” to avoid disaster. February 21.]
- 香港立法會（2001a）。〈會議過程正式紀錄〉，2月8日。https://www.legco.gov.hk/yr00-01/chinese/counmtg/hansard/010208fc.pdf [Legislative Council of the Hong Kong Special Administrative Region (2001a). *Official Record of Proceedings*, February 8.]
- 香港立法會（2001b）。〈會議過程正式紀錄〉，6月14日。https://www.legco.gov.hk/yr00-01/chinese/counmtg/hansard/010614fc.pdf [Legislative Council of the Hong Kong Special Administrative Region (2001b). *Official Record of Proceedings*, June 14.]
- 香港立法會（2001c）。〈立法會民政事務委員會 2001年2月20日特別會議第二議題「宗教團體的定義」的逐字紀錄〉（文件編號：CB(2)1673/00-01，檔號CB2/PL/HA）。[Legislative Council of the Hong Kong Special Administrative Region (2001c). *Verbatim transcript of the second agenda item “Definition of Religious Groups”, Legislative Council Home Affairs Panel on February 20, 2001* (File No: CB(2)1673/00-01, Grade NO. CB2/PL/HA).]
- 香港佛教月刊編者（1999）。〈邪教害人不淺！〉。《香港佛教月刊》，(472)。https://www.hkbuddhist.org/zh/page.php?p=booklet_attachment&page=25&cid=7&kid=2&attach_id=636#1 [Buddhist in Hong Kong (Ed.) (1999). Cults do a lot of harm to people! *Buddhist in Hong Kong*, (472).]
- 香港佛教法相學會（2018）。〈《唯識方隅》第三十八講『羅時憲先生』講授（字幕版）〉，9月24日。https://www.youtube.com/watch?v=Ssm0NZRyH2Y [The Dharmalakshana Buddhist Institute (2018). *Lecture 38 of “Corner on Consciousness-Only” Lecture by “Mr. Luo Shixian” (subtitled version)*, September 24.]
- 香港佛教聯合會（1968）。《中國大陸佛教資料彙編：一九四九年至一九六七年》。友聯書報發行公司。[The Hong Kong Buddhist Association (1968). *Sourcebook on Buddhism in Mainland China 1949~1967*. Union Printing Company.]
- 香港基督徒學會（2001）。〈給立法會民政事務委員會意見書香港基督徒學會對「宗教自由」、「邪教」及「政教關係」之觀點〉（文件編號：CB(2)910/00-01(01)）。[Hong Kong Christian Institute (2001). *Opinion letter to the Legislative Council Home Affairs Committee Hong Kong Christian Association's views on “religious freedom”, “cults” and “religious relations”* (File No: CB(2)910/00-01(01))]
- 區潔名（2001）。〈立法會民政事務委會特別會議出席談話2001年2月20日〉（文件編

- 號：CB(2)910/00-01(02))。香港立法會。[Qu, Jie-ming (2001). *Speech at the Special Meeting of the Legislative Council Home Affairs Panel, February 20, 2001* (File No: CB(2)910/00-01(02)). Legislative Council of the Hong Kong Special Administrative Region.]
- 國家宗教事務局政策法規司（編）（2013）。《宗教法規規章制度匯編》。宗教文化出版社。[Guojia zongjiao shiwuju zhengce faguishi (Ed.) (2013). *Compilation of religious laws and regulations*. China Religious Culture Publisher.]
- 常正（1999）。〈揭開「法輪功」的畫皮〉。《香港佛教月刊》，(471)。https://www.hkbuddhist.org/zh/page.php?p=booklet_attachment&page=25&cid=7&kid=2&attach_id=635#6 [Changzheng (1999). Uncovering the cover of “Falungong”. *Buddhist in Hong Kong*, (471).]
- 張家偉（2012）。《六七暴動：香港戰後歷史的分水嶺》。香港大學出版社。[Zhang, Jia-wei (2012). *The 67 riots: a watershed in Hong Kong's post-war history*. Hong Kong University Press.]
- 章蘊（1998）。〈評「法輪功」〉。《香港佛教月刊》，(458)，23-24。[Zhang, Yun (1998). Comment on “Falungong”. *Buddhist in Hong Kong*, (458), 23-24.]
- 陳星橋（2001）。〈論邪教的本質及其綜合治理〉。《香港佛教月刊》，(490)。https://www.hkbuddhist.org/zh/page.php?p=booklet_attachment&page=24&cid=7&kid=2&attach_id=673#3 [Chen, Xing-qiao (2001). On the Essence of Heretical Cults and Their Comprehensive Management. *Buddhist in Hong Kong*, (490).]
- 陳韋辰（2017）。〈踏不死的道種：臺灣一貫道遭禁與復興〉（未出版之碩士論文）。國立政治大學民族學系。[Chen, Wei-Chen (2017). *Indestructible “Dao Orthodoxy”: the prohibition and revitalization of I-Kuan-Tao in Taiwan* (Unpublished MA thesis). Department of Ethnology, National Chengchi University.]
- 陳智衡（2009）。《太陽旗下的十字架：香港日治時期基督教會史1941~1945》。建道神學院。[Chen, Zhi-heng (2009). *The Cross and The Hinomaru: History Of Hong Kong Christian Church Under The Japanese Occupation, 1941~1945*. Alliance Bible Seminary.]
- 陸恭蕙（2011）。《地下陣線：中共在香港的歷史》。香港大學出版社。[Loh, Christine Kung-wai (2011). *Underground Front: The Chinese Communist Party in Hong Kong*. Hong Kong University Press.]
- 馮智活（2001）。〈法輪功是否「邪教」？〉，2月20日。<https://www.legco.gov.hk/yr00-01/chinese/panels/ha/papers/910c03.pdf> [Fung, Chi-wood (2001). *Is Falun Gong a “cult”?*

February 20]

黃運喜、蘇全正（編）（2022）。《臺灣佛教通史，第四卷：中國佛教會在臺的組織和運作》。財團法人彌陀文教基金會。[Huang, Yun-xi, and Su, Quan-zheng (2022). *General History of Taiwan Buddhism, Volume 4: The Organization and Operation of the Chinese Buddhist Association in Taiwan*. The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.]

楊書濠（2010）。《從戒嚴到解嚴的中國佛教會》。中國佛教會。[Yang, Shu-hao (2010). *The Chinese Buddhist Association from Martial Law to Lifting Martial Law*. Buddhist Association of the Republic of China]

趙文詞（2015）。《民主妙法：臺灣的宗教復興與政治發展》。臺灣大學出版社。[Madsen, Richard (2015). *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. National Taiwan University Press.]

劉宇光（2019）。〈馬來西亞佛教的公共介入 (engagé)：在官、民兩版國族主義之間〉。載於《左翼佛教和公民社會：泰國和馬來西亞的佛教公共介入之研究》（頁325-386）。法界出版社。[Lau, Lawrence Y. K. (2019). The public engagement (engagé) of Buddhism in Malaysia: between official and civilian versions of nationalism. In *Engaged Buddhism and Civil Society: A Study of Buddhist Public Intervention in Thailand and Malaysia* (pp.325-386). Fajie chubanshe.]

劉宇光（2020）。《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》。學生書局。[Lau, Lawrence Y. K. (2020). *Dpe cha ba and ldab ldob : the mutual interaction among Buddhism, society and politics*. Student Book.]

劉麗芳、曾安安（2021）。〈大乘佛教在泰國曼谷的發展趨勢〉（論文發表）。清華大學人文社會學院第五屆竹塹學國際學術研討會：新竹在地文化與跨域流轉。11月12日。[Pornpan Juntaronanont and Patcharinruja Juntaronanont (2021). *The development trend of Mahayana Buddhism in Bangkok, Thailand* (Conference presentation). The Fifth International Conference on Taiwan Zhuqian Studies: Local Culture and Cross-regional Circulation of Hsinchu.]

鄧家宙（2012）。〈香港寶蓮禪寺百年發展之探究〉（未出版之博士論文）。香港新亞研究所。[Den, Gjin-zhou (2012). *A study on the century-old development of Po Lin Monastery in Hong Kong* (Unpublished doctoral dissertation). New Asia Institute of Advanced Chinese Studies.]

學愚（2015）。《中國佛教的社會主義改造》。香港中文大學出版社。[Xue, Yu (2015).

- The socialist transformation of Chinese Buddhism*. The Chinese University of Hong Kong Press.]
- 聯合國 (2021)。〈中國：聯合國人權專家對「摘取器官」指稱感到震驚〉，6月14日。
<https://news.un.org/zh/story/2021/06/1085962> [United Nations (2021). China: UN human rights experts alarmed by ‘organ harvesting’ allegations, June 14.]
- 鍾智誠 (2009)。〈從中佛會會議檔案探討一貫道與佛教的衝突〉。載於顏尚文 (編)，《中國佛教會檔案資料研讀計劃年度成果總報告》(頁94-101)。教育部。
[Zhong, Zhi-cheng (2009). Exploring the conflict between Yiguandao and Buddhism from the meeting archives of the Central Buddhist Association. In Shang-wen Yan (Ed.), *Annual results report of the Buddhist Association of China archives data study project* (pp.94-101). Ministry of Education.]
- 羅覺舜 (1999)。〈「法輪功」的真面目與危害性〉。《香港佛教月刊》，(469)。
https://www.hkbuddhist.org/zh/page.php?p=booklet_attachment&page=25&cid=7&kid=2&attach_id=631#6 [Luo, Jue-shun (1999). The true face and harmfulness of “Falungong”. *Buddhist in Hong Kong*, (469).]
- 蘇全正、楊書濠 (編) (2022)。《臺灣佛教通史，第五卷：中國佛教會在臺的開展》。財團法人彌陀文教基金會。[Su, Quan-zheng, and Yang, Shu-hao (Eds.) (2022). *General History of Taiwan Buddhism, Volume 5: The Development of the Chinese Buddhist Association in Taiwan*. The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.]
- 釋衍空 (2001)。〈香港佛教聯合會代表在立法會民政事務委員會 2001 年 2 月 20 日特別會議的報告〉(文件編號：CB(2)910/00-01(02))。香港立法會。[Sik, Hin-hung (2001). *Report of representatives of the Hong Kong Buddhist Association at the special meeting of the Legislative Council Home Affairs Panel on February 20, 2001*(File No: CB(2)910/00-01(02)). Legislative Council of the Hong Kong Special Administrative Region.]
- 龔立人 (2001)。〈新興宗教與宗教自由：法輪功個案〉。《輔仁宗教研究》，3，187-207。[Gong, Li-ren (2001). Emerging Religions and Religious Freedom: The Case of Falun Gong. *Fujen Religious Studies*, 3, 187-207.]
- Gutmann, Ethan (2012). *Congressional Testimony* (Congress session). Organ Harvesting of Religious and Political Dissidents by the Chinese Communist Party, September 12, Washington D.C.
- Gutmann, Ethan (2014). *The Slaughter: Mass Killings, Organ Harvesting, and China’s Secret*

- Solution to Its Dissident Problem*. Seraphim Editions.
- Kogan, Martin (2012). The Burmese Alms-Boycott: Theory and Practice of the Pattanikujjana in Buddhist Non-Violent Resistance. *Journal of Buddhist Ethics*, 19, 95-129.
- Kung, Lap-Yan (龔立人) (2004). Politics and Religions in Hong Kong After 1997: Whether Tension or Equilibrium is Needed. *Religion, State & Society*, 32 (1), 21- 36.
- Laliberté, André (2004). *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan: 1989~2003 Safeguarding the Faith, Building a Pure Land, Helping the Poor*. RoutledgeCurzon.
- Matas, David, and Kilgour, David (2009). *Bloody Harvest: The Killing of Falun Gong for Their Organs*. Seraphim Editions.
- Matas, David, and Trey, Torsten (ed.) (2012). *State Organs: Transplant Abuse in China*. Seraphim Editions.
- Ownby, David (2008). *Falun Gong and the Future of China*. Oxford University Press.
- Pong, Seong Teresa (龐裳) (2006). *Modernizing Hong Kong Buddhism: The Case of the Chi Lin Nunnery* (M.Phil. Thesis). Department of Anthropology, Chinese University of Hong Kong.
- Suksamran, Somboon (1982). *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-Political Change and Political Activism of the Thai Sangha*. Institute of Southeast Asian Studies.