

第四章 統合主義下的三自會與基層教會

「中國基督教三自愛國運動委員會」成立於一九五四年，中共建政後第五年，為一愛國宗教組織。三自會的宗旨與任務，在於團結信徒，接受中國共產黨和人民政府的領導，肅清基督教內部和帝國主義及封建主義的關係，積極發揚愛國愛教的精神。三自會的成立，標誌了中國基督教界在新中國此一全然政治化的環境中，「求存」的嘗試與努力。然而，儘管三自會亦步亦趨的緊跟黨國的步伐，隨著一波接著一波政治運動的開展，基督宗教作為「人民的鴉片」，不但無法置身其外，且屢受打擊。於是，中國教會在五〇年代以降邁向共產主義的洪流中，活動空間每見壓縮，地位每況愈下，在熾烈的文化大革命中，三自教會更是形同癱瘓。

載浮載沉四分之一個世紀後，八〇年代「改革開放」帶來宗教政策的恢復與落實，終於重啓三自教會活動的空間。基督教在相對寬鬆的政治氣氛下迅速發展，甚至成為五大傳統宗教中發展最快者。縱觀五十年來三自教會的發展史，幾起幾落，在在與政治脫不了關係：三自會的成立，脫離不了黨國的引導與支持；三自教會受打壓迫害，是狂飆的政治運動下的後果；三自教會的恢復與發展，更是源自黨國政策的轉變。因此，探討三自教會的發展，須放在國家與社會關係的脈絡下考察，始有意義。本章首先回顧三自會的發展史，其中根據國家與宗教之間的關係的轉變，以八〇年代改革開放作為轉捩點，分別探討中共建政至八〇年代時的三自史，以及改革開放後的三自發展，及其背後的政治意涵；其後則分別探討三自會與基層教會的統合主義性格。

第一節 黨國傳輸帶：毛時期的三自

「自治、自養、自傳」的「三自」口號，並非一九五〇年代的新鮮事，早在十九世紀末葉，部分本國籍的教會領袖與來華的西方傳教士便已注意到中國教會自立的問題，並提出「三自」的概念。¹基督宗教由西方傳入，無論是外在的形式，或內在的精神，皆帶著濃郁西方文化的色彩。而基督教由禮儀、組織，乃至思想，在諸多方面與傳統中國文化與生活悍格不入，造成基督教與中國人極大的隔閡，成為傳教上的障礙。因此，無論是西方傳道士或中國的基督徒，莫不嘗試探索一條中國教會「本色化」的道路。尤有甚者，受到不平等條約保護的基督教，被視為與帝國主義有著盤根錯節的關係，因此在二十世紀初高漲的民族主義下成為眾矢之的，遭受來自五四新文化運動和「非基督教運動」的巨大衝擊。²教會領袖在震驚與倍感挫折之餘，也體悟到教會自立的重要性。

至四九年「解放」前夕，中國基督教界已進行了大量有關教會本色化的思考與討論，並且在具體實踐上，確立了自立、合一、本色等三個方向：³在自立方面，除了將原先附屬西方各差會的宗派在名稱上冠上「中華」二字外，並計劃逐步將本地教牧人員拔擢至教會領導層，與外國傳教士共同管理教會；在合一方面，成立了各種容納不同教派的大型組織，如要求成員超越原有宗派之見的「中華基督教會」；在本色方面，除了嘗試將基督教的儀式與本地文化相結合，比如將讚美詩譜上民族曲調外，也試圖將傳統文化中的精神，如孝親敬祖等，融合入基督教。

然而，儘管基督教界已有了教會須進行本色化的認識，但本色化運動的進程仍然相當遲緩。中國教界在人才與經費方面的缺乏，使得教會必須仰賴西方差會

¹ 李保樂，「三自」50 問（南京：中國基督教兩會，2000 年），頁 4-5、7。

² 近代中國知識份子對宗教的批判參見葉仁昌，*近代中國的宗教批判—非基運動的再思*（台北：雅歌出版，1987 年）。

³ 姚民權、羅偉虹，*中國基督教簡史*（北京：宗教文化出版社，2000 年），第五章。

供給。同時，本色化運動是一場無前例可循的嘗試，中國教會必須自己在絆跌中摸索前進。因此，除了少數本土誕生的教派外，⁴多數教會離真正的自立仍有相當的距離。是故，隨著國共內戰的態勢漸趨明朗，反帝反美的共產黨席捲神州，教會「三自」的問題也益發顯得急迫。

解放伊始，在基督教界內部高漲的改革呼聲與大環境的要求下，教會的改造已呈山雨欲來之勢。作為當時全國基督教代表的「中華全國基督教協進會」在新形勢下，表達了對新政府的支持，並宣示了中國教會革新的決心。然而由於協進會與西方差會千絲萬縷的關係，中共最終選擇與以吳耀宗為首的「左傾」基督教領袖合作。吳在教界內推動「三自革新」，除了自治、自養、自傳的方向外，並要求教會檢討封建主義和西方帝國主義的歷史，切斷和西方差會間的關係。此外，吳並深信教會的神職人員本身便應成為改造的對象。⁵吳的主張政治意味濃厚，迥然不同於教內保守領袖「政教分離」的訴求，然此主張獲得中共的鼓勵與贊同，迅速在教界內形成形勢，挾著中共的支持整合了反對意見。

一九五〇年六月韓戰爆發，中共派遣志願軍參戰，三自革新運動亦在此時隨著熾烈的反美浪潮達到高潮。美國領導的聯合部隊層層進逼，驗證了中共口中美國帝國主義的侵略野心，而內外情勢的嚴峻，促使中共一改建政之初對政治寬鬆的態度，走上意識型態的偏鋒，在全國掀起「抗美援朝」等各種運動，藉此動員群眾，消除反側，鞏固政權。⁶基督宗教因其與西方間的聯繫，在民族主義與共產主義者眼中宛如背負原罪，當局更是擔心教會成為西方勢力在中國的據點，因此教會在「抗美援朝」中首當其衝，成為改造的首要目標之一。

隨著戰事的開展，各地教會紛紛表態擁護政府；而由於中美關係急速惡化，

⁴ 當時土生土長的本土教派，較具代表性的有「真耶穌教會」、「基督徒聚會處」與「耶穌家庭」等三者。這些本土教派在神學、組織、儀式上有著不同的面貌，所同者，在於皆為中國信徒創立，部分並結合了中國民間信仰特點來傳教，也因此他們在組織上與神學上較西方差會傳入的教派更為本色化。見姚民權、羅偉虹，**中國基督教簡史**，頁 190-197。

⁵ 同上註，頁 43。

⁶ 陳永發，**中國共產革命七十年**（台北：聯經出版社，1998年），頁 550-561。

兩國互相凍結對方在本國的財產，亦迫使中國教會必須立即實現原定以五年時間完成的自養目標，整個三自革新運動遂在變化的局勢中益發激烈。隔年，在中共與吳耀宗等愛國教會領袖的推動下，教會內展開了更為廣泛深入的抗美援朝的愛國運動，目標為「最後地徹底地永遠地全部地割斷與美國差會及其他差會的一切關係」⁷。此時期，教界言行已遠較過去激進，不但措詞舉止激昂，且政治意味濃烈。教會動員信徒學習、參與運動、舉發帝國主義陰謀和教會內的反革命份子，以實際行動表明其擁護政府的立場。為了統一領導基督教的革新和愛國運動，該年成立了「中國基督教抗美援朝三自革新運動委員會籌備委員會」，由吳耀宗出任主席。該會領導進行了遊行、捐款、愛國主義教育等各種活動，並在教界內展開大規模的政治學習、思想改造與控訴運動，以肅清美帝毒素、純潔教會。⁸

五四年時多數教會皆已切斷和西方差會間的關係，歸從三自籌委會的領導，三自革新取得了相當的成果。為了繼續推行運動，籌委會有必要改組成爲正式的全國基督教領導機構。是年八月，三自革新運動更名爲三自愛國運動，並成立「中國基督教三自愛國運動委員會」，取代早已名存實亡的協進會，成爲繼伊斯蘭教、佛教與道教後，第四個全國性宗教領導機構。該會宗旨爲：「團結全國基督徒，促進中國教會徹底實現自治、自養、自傳，積極參加反帝、愛國及保衛世界和平運動」⁹。至五五年底，全國各地共建立三自組織一百九十七處，而早期三自機構多屬市縣級，至五八年起，省級三自組織亦陸續建立。¹⁰

而「革新」易名爲「愛國」，實爲項莊舞劍，用意在將部分早已實現三自、自認革新運動與已無關的自立教會或自由傳道人納入組織。¹¹此舉也將新組織的

⁷ 「中國基督教各教會各團體代表聯合宣言」，天風，總 262-263 期（1951 年 5 月）。轉引自趙天恩、莊婉芳，**當代中國基督教發展史 1949-1997**（台北：中福出版，1997 年），頁 33。

⁸ 關於該時期教界開展的各種運動，參見邢福增，「三自愛國運動的起源與發展（1949-1957）」，載梁家麟編，**五十年代三自運動的研究**（香港：建道神學院，1996 年），頁 63-66。

⁹ 「中國基督教三自愛國運動委員會簡章」，第二條，天風，總 425-427 期（1954 年 9 月）。轉引自趙天恩、莊婉芳，**當代中國基督教發展史 1949-1997**，頁 80。

¹⁰ 同上註，頁 92-93。

¹¹ 同上註，頁 91-92。

政治本質表露無疑：對教會評判的標準為不僅僅是教會實現三自與否，更是政治性的愛國與否、扈從政府與否。果不其然，次年三自會與政府對王明道等堅持不參與三自的「死硬派」教會領袖展開清掃逮捕，政府並宣佈三自體系外的基督教活動違法，三自會在教界的領導得到更進一步的鞏固。五八年「三面紅旗」飄揚，為配合大躍進的生產建設，信徒乃至教牧人員皆投入勞動生產，導致教會無人主持與聚會，三自會與政府遂將教堂合併或挪作他用，三自會並直接接掌各教會的行政管理。¹²至此，三自會不但是政治路線的領導者，更是各教會的行政管理者，牢固地掌握教界的方方面面，異議者唯有轉入地下。

探究三自愛國運動及其前身三自革新運動在五〇年代初的發展，其政治性的脈絡清晰可辨。運動的開始，一群追求中國基督教自立且深信社會主義為苦難祖國出路的「自由派」基督教領袖，¹³結合中共政權，徐圖改造基督教，使之無論內在思想或外在組織形式皆能革新成為新中國下真正的自立教會。究其初衷，有宗教層次的三自訴求，亦有政治性的「愛國」訴求。然而隨著韓戰的爆發與各種群眾運動的開展，中國迅速邁向一個全然政治化的社會，政治動員深入社會的每一個角落。在此潮流下，革新運動的政治性質亦逐漸壓過宗教意義。韓戰期間革新運動的任務可以總結為「反帝愛國」：在反帝上，各教會斷絕一切與西方的聯繫，接受思想改造，徹底肅清教內帝國主義餘毒，純淨教會；在愛國上，積極擁護中國共產黨和人民政府的領導，發動信眾參與群眾運動，以實際行動支持政府。

在這個過程中，各教會逐一收編入黨國掌控中，任由黨國捏塑，消除了教會

¹² 趙天恩、莊婉芳，**當代中國基督教發展史 1949-1997**，頁 105-111。

¹³ 這群以吳耀宗為首的左傾基督教領袖，飽受反對方批評為「不信派」與「叛教者」，甚至遭懷疑為共產黨安插至教內的「卒子」。然而事實上，吳耀宗等人在中共尚未勝出的國共內戰時期，便已支持中共。他們接受社會主義的思想，是他們基於愛國情懷思考後所接受的決定，而他們所持的「自由派」神學，使他們相信福音不限於教會內，中共所領導的社會主義革命亦有上帝的旨意在其中。於是他們與當時千千萬萬愛國的知識份子一般，選擇了與中共攜手合作建立新中國。關於自由派教會領袖的思想與主張，參見梁家麟，「五十年代三自運動的不同詮釋」，載梁家麟編，**五十年代三自運動的研究**（香港：建道神學院，1996年）；關於當時非共黨員知識份子與中共合作，參見 Mary G. Mazur, "The United Front Redefined for the Party-State: A Case Study of Transition and Legitimation," in Timothy Cheeks & Tony Saich (eds.), *New Perspectives on State Socialism in China* (Armonk: M. E. Sharp, 1997), pp. 51-75.

成爲西方文化與勢力在華據點的可能性，使教會不致構成中國在邁向社會主義社會路上的不穩定因素。三自會的成立，象徵此種政治結構的制度化。三自會領導全國教會，推行與落實中共政策，成爲中共黨國底下「傳輸帶」中的一環。在此種結構中，三自會雖爲基督教界唯一的全國性組織，卻無利益匯集的代表功能，僅有協助黨國管理、傳達政策之效。

儘管亦步亦趨緊跟著黨國的步伐，放棄了自主性以符合黨國的要求，在五〇年代以後邁向共產主義的洪流中，基督教及三自會自身仍迎來了多舛的命運。由反右運動，到大躍進，再到文化大革命，基督教屢受創擊。教會的活動空間，全視當時政治氣氛的寬嚴而定。在毛澤東不斷革命的高亢號召下，基督教的生存益見艱難。至狂暴的文化大革命時期，全中國開放的教堂，僅存北京專供外國人使用的米市街教堂一處。¹⁴這種艱困的處境，直到八〇年代改革開放改變了國家與社會的關係後，始見好轉。

第二節 八〇年代以降做為橋樑的三自

一九七九年後，經歷了文化大革命時期的混亂與經濟的停滯，在新領導人鄧小平務實的政策下，中國終止了階級鬥爭，並開始了連串經濟開革與對外開放措施，一個「告別革命」¹⁵的新時代來臨。在此轉捩點上，中共揮別了過去全面政治化的社會，共產主義的烏托邦不再是舉國上下急切追求的目標，至八〇年代中期更透過「社會主義初級階段論」將中國向社會主義社會過渡的時間全面向後推

¹⁴ 該教堂乃中共基於巴基斯坦大使之請，僅供外人與外籍遊客使用，中國教徒禁止入內。見蔡有哲，**中共政權與大陸基督教關係之研究（一九四九年至一九九九年）**（台北：政治作戰學校政治研究所碩士論文，1999年），頁23。

¹⁵ 學者陳永發以「革命奪權」、「不斷革命」和「告別革命」三個階段區分中共建黨至今的歷史。鄧小平掌權後的中共在經濟上改革，在政治上仍保守，但官方意識型態壟斷地位動搖，雖不時仍有政治運動，但已與毛澤東時期政治運動不綴，有根本的差異。陳據此總括鄧掌權後的歷史爲「告別革命」。見陳永發，**中國共產革命七十年**。

遲。

在新鮮的空氣中，文化大革命時一度被打入無底深淵而停頓的三自會開始恢復活動。三自會恢復活動，是中共對毛晚期「左」的宗教政策改弦易張的結果。中共將新政策的源頭上溯至建政之初宗教信仰自由的宗教政策，因此對宗教束縛的鬆綁，代表了在毛晚期一度遭極左路線破壞的宗教政策終於「恢復」。¹⁶換言之，中共透過上溯新民主主義時期的宗教政策，以建立「新時期」宗教政策的法統與正當性。然而新時期中對宗教的寬容，最根本的原因，乃是「統一戰線」策略的再次運用：團結宗教信徒以建設一個現代化的中國。事實上，毛時期激進的政治運動，已在廣大的信教群眾和政府間製造了裂痕。同時，過往的經驗使中共了解，運用強硬的政治手段促使宗教消亡的想法是錯誤的，如此唯有驅使宗教信徒轉入更隱蔽的地下活動，反而脫離了黨國的掌控。¹⁷

爲了恢復宗教信徒對政府的信任、團結信徒，恢復運用統一戰線有其必要性與急迫性。一九八二年中共發布「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」，調整了文革時期全面壓制宗教的作法，以一套具有統戰意涵的「宗教信仰自由」政策取而代之，聲明尊重和保護人民宗教信仰自由，並團結宗教信徒共同建設社會主義現代化強國。當年稍晚修憲時，宗教信仰自由的政策也落實爲憲法中具體條文，宗教團體與信徒獲得了他們在法律上的合法地位，宗教環境較改革開放前大有鬆動，三自會便在此鬆動的環境中恢復活動。

一、三自會的恢復

浩劫重生的三自會首先便面對了與中共宗教政策相同的困境：正當性不足。

¹⁶ 見「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」，載中央黨校民族宗教理論室編，**新時期民族宗教工作宣傳手冊**（北京：宗教文化出版社，1998年），頁333。

¹⁷ 同上註。

如本文上節所指出，三自運動奉「愛國愛教」為圭臬，支持共黨領導下的政府以愛國，革新教會、「求真求存」以愛教。然而在韓戰爆發後，中國急速邁向全然政治化的社會，在浩蕩的潮流中，背負了與西方有緊密關係原罪的基督教只能緘然以對，被迅速收編入政治結構中。此後三自會的宗教性質被政治性質全然壓過，三自會淪為喪失主體性的傳輸帶，只能緊密追隨黨國。在其後三十年大大小小的政治運動中，三自會莫不響應，造成基督教極大的動盪與傷害，坐實了反對三自者關於三自會是中共用以消滅基督教的工具之指控。

面對這種困境，三自會採取的因應之道乃是突出過去三自運動所取得的成績。一九八〇年二月，正式恢復運作的三自會召開常委擴大會議，會中主席丁光訓以三句話總結過去三十年來三自愛國運動的成就與未來的方向：「三自成績很大；三自任務未了；不能滿足於三自。」¹⁸此段說話為重生的三自會定了基調，後來又陸續出現在會後發表的「告全國兄弟姊妹書」及之後的基督教全國會議中。根據丁的論述，三自愛國運動使中國基督教煥然一新，不但使中國基督徒的愛國覺悟和民族自尊心提高，改變了中國基督教的殖民地面貌，並且改變了中國人民對基督教的觀感，使中國人不再拒斥基督教為「洋教」，從而在新中國的政治環境下能夠發展信徒與教會，三自運動居功厥偉。對於過去傷害教會極深的控訴運動，丁則答辯為潔淨教會的必由之路。然而儘管成績豐碩，在改革開放的新環境中，基督教仍可能成為「帝國主義」滲透中國的工具，必須警惕反華勢力再度使中國教會「殖民地化」。因此「三自任務未了」，三自運動繼續將高舉愛國主義旗幟，在中國共產黨的和人民政府的領導下，團結全國基督徒，「為維護國家安定團結作出貢獻，為祖國實現四個現代化作出貢獻，為實現台灣回歸祖國作出貢獻，為反對霸權主義、反對侵略、保衛和平作出貢獻。」¹⁹

¹⁸ 興文，「一次耶路撒冷會議——記中國基督教三自愛國運動委員會常委（擴大）會議」，*天風*，1980年第1期（復刊），頁5。轉引自邢福增，*當代中國政教關係*（香港：建道神學院，1999年），頁75。

¹⁹ 丁光訓，「回顧與展望」，*論三自與教會建設*（上海：中國基督教兩會，2000年），頁14。

丁以此證成三自會的「正義性、合理性、必要性」。綜觀丁的論述，仍帶有濃郁的政治意涵。「愛國主義」與「霸權主義」等字眼說明了三自運動「愛國反帝」的一貫，丁對於三自會未來的展望，也涵括了對共產黨與政府的支持，許諾對中國現代化的事業作出貢獻，顯示三自會無論過去與未來其擁護黨國的一致性。乍看之下，三自會給予人們的第一點印象仍是其政治性，沿襲毛時期三自會對黨國的一貫順服。據此，批評者認為三自會的角色與功能與過去並無二致，仍舊在黨政的領導下運作。²⁰誠然，新時期的三自會承襲了毛時代黨國體制下傳輸帶的歷史遺產，由黨國設定議程，規定了三自會活動的範圍；在政治立場上，三自會仍須站緊支持共產黨與人民政府的腳步，扮演政策的傳聲筒，在教界內傳達使命，並領導教會完成。捨此，黨國將隨時撤銷對三自會的支持，在一個威權的政治環境中，這也意味著三自會生命的結束。

然而，恢復後的三自會既重建於鄧小平時期，自然也反映了鄧時代黨國與社會關係的特質。相對於毛時期，黨國不再全面深入掌控社會每一單元、每一份子，雖然中共在政治上仍設有「四個堅持」等不可動搖的底線，然而黨國已將大部分的注意力轉移至經濟建設上。揮別了毛時期所殷殷追求的共產主義烏托邦，鄧以實現中國的現代化為目標，引進了市場經濟，追求經濟發展的方式也有別於毛時代民粹主義式的政治動員。在「補資本主義的課」的實際考量與追求經濟成長的要求下，中共黨國職能由全面俯照社會轉而專注於經濟職能。隨著經濟發展與黨國退縮，社會中出現許多新生利益及空間，這些在黨國撤退後中共所不能或不願看照的部分，則交由指定的社會團體予以組織管理和照顧。為了填補這些空缺，社會團體紛紛在舊有基礎和新的社會力量上恢復或成立。更進一步，社會團體又協助黨國了解各領域中的脈動變化與利益所在。簡言之，黨國支持屬意的社會團體，社會團體則協助黨國在變動的社會中更為有效的統治，兩者共存共榮。這些社會團體每被學者置於統合主義的範疇內討論，下文將檢視此時期的三自會的統

²⁰ 趙天恩、莊婉芳，**當代中國基督教發展史 1949-1997**，頁 348-349。

合主義特質，並界定其在統合主義光譜上的位置。

二、基督教協會的設計與實際運作

在前述背景下恢復運作的三自會，其功能與任務也較過去單方向的政治運動領導機器更為廣泛。此種改變首先反應在三自會的宗教性上。丁光訓在解決了三自會的正當性問題後，緊接著提出了「辦好教會」的問題。無須諱言，歷經過去長期的政治鬥爭與運動後，信徒由於缺乏牧養或迫害而流離失散，此時的教會已是千瘡百孔。如何辦好教會，不但事關基督教是否能恢復元氣，更是三自會爭取信徒認同的關鍵。

將教會辦好成爲三自會的當務之急，然而在丁光訓的考量中，三自會作爲一個推展政治運動的組織，在兼顧教務工作上力有未逮，「三自任務」與教務工作如魚與熊掌，難以得兼。如將教務和牧養工作的重擔交由三自會承擔，勢將分散三自會的精神力，如此一來，三自會原本領導三自愛國運動的宗旨和性質將起變化，因此有必要成立一個新的教務機構。²¹尤其過去三自會對教會高度集中的一元化領導，戕害地方教會的活力，不利教會健康發展；另一方面則使得三自會分散過多精力在教務工作，忽略了自己的本職。成立新的教務機構，專注於「辦好教會」以分擔三自會的工作，勢所必行。

一九八〇年中國基督教第三屆全國會議中，正式決議成立「中國基督教協會」，會長由丁光訓擔任，宗旨爲「團結全國所有信奉天父、承認耶穌基督爲主的基督徒，在聖靈的引領下，遵照聖經，同心協力，辦好我國獨立自主、自治、自養、自傳的教會。」²²基協的章程中，並未如三自會章程出現「在中國共產黨和人民政府的領導下」等字眼，淡化了基協的政治性質。基協負責推進神學教育、栽培教牧人員、出版聖經和基督教刊物、促進各地事工的交流與教會的往來等教

²¹ 丁光訓，「回顧與展望」，頁 20。

²² 「中國基督教協會章程」，第二條，蔡有哲，*中共政權與大陸基督教關係之研究（一九四九年至一九九九年）*，附錄二，頁 97。

務工作。在當時的構想中，三自會與基協各自在彼此的領域中運作，三自會關懷的是教會自立與政治立場的問題，基協則從事教務性質的事工，關注的是如何辦好教會的問題。兩者彼此分工合作、相互依存，彼此關係對等，而非上下領導。基協與三自會每五年召開一次中國基督教全國會議，該會議方為兩會的最高領導機構。

基協成立後，中國基督教界中有了兩個全國性組織，然而基協顯然不構成三自會的制衡力量。按照原初的設計，基協與三自會相輔相成，彼此為職能上的分工互補，性質相異的兩機構之間本來便不存在權力制衡的關係。尤其隨著時間推展，三自會對基協不成文的領導地位逐漸浮現，悖離原先兩者對等的設計。三自會對基協的不對等領導地位，可由丁光訓歷次要求「理順」三自與基協的關係中看出。丁在一九八六年中國基督教第四屆全國會議閉幕式上，要求「處理好三自與基協的關係」，並提到「現在有些地方有些同工同道對三自有意見，每每不是反對三自的原則，而是覺得在三自名目下做的有些事，似乎是在損害教會，不是建立教會。只要三自以辦好教會為己任，信徒對三自救會心悅誠服」。因此，「我們三自的骨幹，不論有沒有聖職，都要好好學習、好好追求，使自己成為滿有基督愛心的、腳踏實地的教會建設專家。」²³直到基協成立近十年的八九年底，丁仍呼籲三自會將管理教會的職能交予基協：

「在有些三自愛國組織擔當了領導、管理教會職能的地方，關係就不順，同工和信徒中間意見就多，覺得信仰上不通。如果這些三自愛國組織擺脫管理教會的職能，只在它們的宗旨所規定的範圍內進行工作，而治理教會則由教會和基協按教會的傳統和常規方法去進行，關係就順了。這樣，兩會真正分工合作，一起為教會服務，真正成為人體上的左右手了。」²⁴

²³ 丁光訓，「教會要在愛中建立自己」，**論三自與教會建設**（上海：中國基督教兩會，2000年），頁106、107、108。

²⁴ 丁光訓，「談當前教會若干問題」，**論三自與教會建設**（上海：中國基督教兩會，2000年），頁

三自會躍居為基協領導的因素主要來自教界與政治環境兩方面：首先，三自會長年以來領導教界，已成積習，職能的調整不但教界一時難以適應，三自的幹部也難轉變角色。此外將權力與基協分享危及「老三自」的地位與權力基礎，同時許多三自幹部仍存有「左」的觀念，慣用政治手段處理教會問題，這些「官僚化」的三自骨幹遂群起抵制。²⁵在政治環境方面，固然毛後的中國已不復從前全面政治化的環境，然而政治底線仍在，尤其不甘在改革開放過程中屈居下風的保守左派，藉著掌握中央黨校、中央宣傳部等局部優勢，不時反撲發動「清除資產階級精神污染」、「社會主義精神文明建設」、「反對資產階級自由化」等運動。這些運動突顯了三自愛國政治原則的重要性，當政治浪潮撲岸而來時，唯有緊隨三自組織、站穩政治立場才能免於滅頂，這也助長三自會成為教界至高的領導與管理機構。在前述因素的作用下，基協始終未發展出獨立性。至今基協仍與三自會保持緊密且一致的關係，例如各地的兩組織機構多為合署辦公，近似「一套人馬，兩塊招牌」的做法，許多地方的三自秘書長也同時兼任基協總幹事。²⁶因此外界在述及三自會與兩會時，一般也不將兩者做嚴格區分，而逕以「兩會」或「三自」稱呼之。²⁷

事實上，在中國威權的政治結構中，基協亦難取得獨立自主的地位。基協固然是三自會為了解決教務問題而成立，換言之，即為了教界的利益而成立，然而其成立的初衷也包含了黨國的利益在內。追溯基協成立的背景，政治性質歷歷可辨：中共為團結宗教信徒而採取宗教信仰自由政策，隨後三自會在統戰的宗教政策中恢復，並進一步籌組基協以辦好教會並爭取信徒認可。藉著回顧這段歷史，我們可以清楚看到，基協亦是中共對宗教界統戰的一環，其辦好教會爭取信徒認同的功能，間接對中共政權的鞏固起到了作用。丁光訓在設計中賦予基協與三自

152。

²⁵ 邢福增，*當代中國政教關係*，頁 89-99。

²⁶ 趙天恩、莊婉芳，*當代中國基督教發展史 1949-1997*，頁 327。

²⁷ 本文亦不做此區隔，在下文中除提到「基協」時專指中國基督教協會外，述及以三自會為首的中國基督教領導時，以「三自會」或「兩會」稱呼之。

會對等的地位，未嘗不是基於促進教界利益，只是基協也隱含了黨國的利益在內。一個功能與力量強大的基協，在為辦好教會爭取教會權益時，不免將與黨國的利益相衝突，因此也面臨了政府乃至三自會內左傾幹部的壓制。基協在統戰的框架中成立，自始便框限了其自主性發展的空間。其發展受整體政治結構的侷限，在教會與黨國兩股利益中拉鋸，最終未能發展出自主性，淪為三自會的附屬品。

三、三自與黨國的溝通機制

雖然基協沒能發展出獨立性，然而基協的成立多少也代表了丁光訓等三自領導促進教界利益的願望。只是這種願望必須在黨國的框架中追求，不得與黨國的利益相牴觸，必須時時作出退讓，最後乃有部分實現的可能。儘管這種爭取教會利益的方式往往是曲折且充滿妥協的，然而在追求教界權益與注重教會性與宗教性的問題上，新時期的三自會仍展現了與過去全然政治性的舊三自之不同。而除了前述成立基協的嘗試之外，此時期的三自會更是頻頻透過各種管道，為了教界的利益向國家發聲。這些意見的內容，大至對整體宗教環境與宗教政策的方向提出建言，小至反應個別地方教會所面臨的實際困難，不一而足。在這點上，三自會由過去毛時期由黨國至社會單方向的傳輸帶，向作為全國基督教實質意義上的代表邁出了的一步。

如前述，中共在改革開放後實施宗教信仰自由政策，以喚回宗教信徒對政府的信心。然而實際上，當時激進的文化大革命剛結束不久，兼以建政以來持續不綴的無神論宣傳教育，對宗教的敵意普遍存在於一般的宗教事務幹部中。尤其過去長時間實行左的宗教政策，造成宗教幹部習於對宗教界絕對的領導，慣以僵固的政治和行政手段管理教界。因此即便中共中央宣佈了宗教信仰自由政策，要求黨和政府的幹部「應當善於支持和幫助宗教組織自己解決自己的問題，而不要包

辦代替」²⁸，宗教幹部的作風仍一時難以難以扭轉，不時插手干涉教會的內部事務。

事實上，在這段政策調整中，尚有許多具體的規範仍未制定，無論是中共黨和政府或是宗教團體皆處於一個調適的過程，摸索彼此的互動之道。由於許多具體規範闕如或模糊，在宗教團體的管理上存在一個極大的灰色空間，在政策的落實上，根據各地宗教幹部自己理解，而有不同的管理方式。在各地混亂不一的情況下，時有教會權益受侵損的情事傳出，三自會不得不挺身而出，根據中共政策與法令所賦予宗教團體的保障，向黨國據理力爭。而即使到宗教信仰自由政策已實行二十餘年的今天，由於仍缺乏一套完整的宗教法規及中共本身宗教政策內在的模糊與矛盾，黨國與宗教之間仍然缺乏明確可循的規範，因此不時需要三自會爭取教界的利益。

三自會積極扮演黨國和教會及信徒之間的橋樑，匯集各處教會所遭遇的困難，向中共反應。這些教會所遭遇的問題主要集中在宗教事務幹部對教會內部事務不當的干預，例如政府任意指派教會人事，或是對教會活動作過多的限制，越俎代庖，專斷獨行地介入教會內部的行政等等；此外，在教會與外界的關係上也存在若干問題，需要政府協助解決，如教會的教產問題，許多教會在中共建政前擁有不在少數的房產，然而在過去三十年中遭強制徵收或佔用，導致教會莫大的損失，這些房產也需要政府協助收回；在三自體系外的家庭教會也面臨遭政府打壓的嚴重問題，這些家庭教會因未向政府登記，因此被視為非法活動，動輒遭到取締。雖然這些家庭教會不從屬於三自會的體系，然而基於同為基督徒的宗教情懷，以及為了爭取這些家庭教會的認同，三自會仍出面為家庭教會的生存發言。例如丁光訓曾對廣東取締林獻羔的家庭聚會表達不滿，呼籲只要「不反黨、不反社會主義、不搞非法違法活動、不配合海外反華勢力的滲透，他就有權利辦他的

²⁸ 「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」，頁 339。

家庭聚會，他的家庭聚會的存在只能說明我國宗教信仰自由。」²⁹

三自領袖運用他們所掌握的工具與管道，例如《天風》等教會刊物，向外界及中共表達他們對中共宗教政策及執行情況的不滿和呼籲，如丁光訓曾在《宗教》上批評宗教幹部的左傾思想，指責幹部仍存在視宗教為「和平演變的溫床」和「社會主義異己力量」的錯誤觀念，以「控制、限制、削弱及至消滅宗教為己任」。³⁰ 除此之外，經過長期的互動，今天三自會已與黨國間建立各種穩定的溝通機制：首先，許多兩會的領導擁有各級「人民代表大會」代表或「人民政治協商會議」代表的席位，可透過此兩個正式「參政」或「議政」的職位，向政府提出建言。

其中「政協」由於設有專門的宗教委員會，是教界領袖最主要仰仗的管道。一名兩會領導以某教堂欲尋地建造分堂的案例，說明政協此一溝通管道如何達成教會的願望：³¹教堂決定建造新的分堂後，透過具有市政協代表身份的兩會領導在市政協中提案，希望政府協助覓地。由於政協規定委員提案政府必須答覆，於是政府先與提案代表討論協商處理方式，之後提案轉到市底下的區政府宗教部後，由區宗教部呈報告給區政府，經評估後，提供三塊土地供教會選擇。透過在政協的提案，該教堂順利覓得可供新教堂建造之用的土地。除了「人大」與「政協」的機制，各級兩會也和各級政府頻繁互動往來，彼此定時開會，會中除了政府講解宗教政策外，兩會也藉機表達意見，此外不時召開的各種會議也是彼此交流溝通的場合。除了前述會議的形式外，三自領導也會透過書信的方式，向政府提出意見。³²就一般的反應問題的流程而言，地方教會遭遇問題會先向地方政府反應，如未獲正面答覆，次向兩會反應，由兩會轉給國家宗教局，再轉給地方宗

²⁹ 「丁光訓反對廣東宗教政策」，*百姓*，第 187 期（1989 年 3 月），頁 17。轉引自邢福增，*當代中國政教關係*，頁 103。

³⁰ 丁光訓，「在全國政協八屆一次會議上的發言—圍繞黨的一個中心，使宗教工作為改革開放提供有利環境」，*宗教*，1993 年第 1 期，頁 5。

³¹ 兩會領導訪談，2003 年 9 月，訪談編碼 007。

³² 中共中央統戰部官員訪談，2003 年 8 月，訪談編碼 001。

教局。³³

上述的諸多方式，提供了兩會向黨國反應及爭取教界利益的管道。然而必須注意的是，不是反應就一定能夠獲得政府正面的回應。一名地方的兩會領導便坦承，意見受政府重視的程度依反應者的層級而有別，在教界中越居上層的領導所提出的意見，越容易獲政府的重視，反之則越難。³⁴如許多地方的基層教會皆存在著房產問題，³⁵然而由於「人微言輕」，經多年爭取至今仍無法妥善解決即是一例。而一位宗教學者則指出，兩會的上層領導人物如丁光訓，憑藉其全國性的威望，其意見比較容易受到政府的重視與採納，但這也並非鐵則。例如有次政府發布了一項關於宗教出版品審查的辦法，丁光訓和佛教界領袖趙樸初向政府抗議，然而後來政府還是照做，只是勢頭稍弱，較為低調的進行。³⁶此外，會議中也不單是教會方面向政府反應問題，政府也藉此機會「做工作」：闡述政策、說明立場，要求教會配合執行。更重要的是，宗教團體和政府只有在小問題或具體問題上會有差距，在大原則與宏觀層面的政策方向上，宗教團體無緣置喙。³⁷

由以上我們可知，雖然兩會與政府間建立了多種的意見溝通機制，然而這些機制的存在並不保證教界的利益必能保障。意見的採納與否，端視政府的回應而定。尤其不單是由教會透過這些這些機制向政府傳達聲音，政府也藉著這些機制說服教會聽從政府。實際上，正如基協的成立背景一般，兩會與政府的對話機制亦是在威權政治的架構中運作。三自代表教界發言，為教界爭取權益，也是帶著黨國統戰的意涵在內。在統戰的前提下所搭起的溝通機制，只能爭取不牴觸黨國利益的事項，自然也不讓人意外了。因此兩會僅能就具體的細節問題上向政府爭

³³ 兩會領導訪談，2003年9月，訪談編碼007。

³⁴ 兩會領導訪談，2003年10月，訪談編碼014。

³⁵ 許多地方教會在中共建政前擁有不少房地產，然而在毛時期，大量教會房地產遭單位或企業佔用。改革開放落實宗教政策後，被佔去房產的教會極力向政府爭取收回房產，然而往往難以得到滿意的答案。

³⁶ 宗教學者訪談，2003年8月，訪談編碼002。

³⁷ 同上註。

取，事涉黨國根本利益的政策基本方針，兩會或許可以提供建議，使黨國明白教界的觀感，但改變與否卻不是他們可憑一己之力決定的。

三自會因統戰政策而恢復，也因統戰的需求使他們可以顧及教界的利益，甚至主動促進之，然而統戰的本質，也使他們始終無法卸下其政治任務。時至今日，黨國仍借重三自會協助傳達與執行宗教政策，管理信徒。此外，與毛時期最大的不同是，今天的黨國期待宗教所發揮的教化功能，能夠協助維持社會穩定。一位中共主管宗教事務的幹部便肯定宗教團體所發揮的教化功用：

「各宗教的教義多是勸人為善，在精神上起到了淨化人心的作用，這對社會是有益的。其次在現實生活中，宗教信徒往往自律性強，許多是出類拔萃的人物。……教徒也往往能夠犧牲奉獻，宗教團體或信徒個人興辦了許多的慈善事業，例如基督教的愛德基金會，或是天主教的信德基金會，在發生災難時出來幫助災民，這些都是值得肯定的。」³⁸

三自體系內的教牧人員對教會的政治功能也有相當的自覺，一位三自教堂的牧師在談到教會穩定社會的功用時，說到：「教會一個主要的任務是幫助政府渡過貧富差距的難關。」由於經濟不均衡的發展，導致貧富差距的急速拉大，加上國有部門改革創造出大批下崗工人，這些都是社會動盪的潛藏因素。而基督教會所提供的社群感，以及教義中耶穌基督的救恩，吸引了相當一部份失業人口進入教會，「在教會裡頭他們得到了一種心理上的平衡，這樣他們對社會的怨恨情緒得到了化解。因此我們在間接上、實際上幫助政府渡過了有可能出現社會不穩定的難關。」³⁹

此外，這位牧師也不諱言的談到教會的政治性：

「中國教會的民族主義特色非常強。……愛國組織注重協助政府落實宗教信

³⁸ 中共中央統戰部官員訪談，2003年8月，訪談編碼001。

³⁹ 三自教會教牧人員訪談，2003年10月，訪談編碼013。

仰自由政策，另一方面引導信徒在政治上和政府的政治路線保持一致性，這個一致性表現在民族愛國理念的認同上。比方說，在今天的社會制度之下，如果要是發生了像六四那樣的政治衝突，那麼教會就要穩定信徒，不要隨便地去參與政治運動。」⁴⁰

而教會穩定信徒的方法，主要是在講道中，引導信徒如何「政治正確」的理解各種社會問題。這些內容，足見三自體系教會對其政治角色的充分認知。

三自會的政治功能，不僅仰賴其政治自覺，黨國亦透過對三自會領導階層人事權的干涉，確保三自會循規蹈矩不致逾越黨國所設的政治底線。儘管在官方政策中再三言明不干涉教會內部事務，並對宗教幹部三申五令勿對宗教團體的行政越俎代庖，然而透過種種方式，中共仍可在三自會領導班子產生時獲得令其滿意的結果。首先，政府會在實際運作中，給予其支持對象協助，並排擠不支持的對象，例如在開會時直接跳過這些不支持的對象，不邀請這些不支持對象參與會議。久而久之，黨國和教會的領導人物彼此間培養出默契，學者對此加以說明：「中國是老人政治，宗教領導都是黨的朋友，都是一群人，開會等也都只邀請同一群人。現在有些會，有些基督教領導就自己乾脆不參加了。」⁴¹此種默契內化為教會領導班子中的政治文化，教會領導對於黨國的底線何在皆有認知，對於會挑動黨國忍耐限度的舉動主動迴避，甚至有時當官方底線已鬆動，許多教會領導由於長期以來的養成的慣性，而仍保守得不敢跨越那條已開放的底線。⁴²除了學者的不滿外，外界甚至有質疑的聲音，直指三自領導階層由中共秘密黨員及叛教者所把持。⁴³本文則認為，三自的保守，毋寧來自於政治間長期以來互動所形塑出的領導階層文化與性格。

⁴⁰ 同上註。

⁴¹ 宗教學者訪談，2003年8月，訪談編碼002。

⁴² 宗教學者訪談，2003年8月，訪談編碼006。

⁴³ Tony Lambert, "The Present Religious Policy of the Chinese Communist Party," *Religion, State & Society*, Vol.29, No.2 (June 2001), p. 122; 王春風，「透視三自教會的真面目」，*呼喊*，第67期（1993年）；陳宇澄，「『三自會』根本不是教會」，*呼喊*，第71期（1994年）。

綜合以上的討論，以可清楚的看出三自會在改革開放後其國家統合主義的特質。此時期的三自會被視為具有官方與非官方的雙重角色：在官方角色上，三自會仍延續了毛時期傳輸帶的任務，負責傳達與領導完成黨國所制定的政策。此外，在今天的時空環境中，教會還需要更進一步，肩負起穩定社會的重責大任，為政權的穩定做出不明言的貢獻。在非官方角色上，首先三自會成立基協，以期能夠更妥善的辦好教會。基協是三自會試圖在政治功能外，能夠挑負起更多教會性與宗教性功能所進行的嘗試。此外，二十年來的三自會在相當程度上，扮演了「為民喉舌」的角色，成為教界與黨國之間的橋樑，向黨國反應及爭取教界利益，這點是新時期三自會與過去三自會最大的分水嶺。

然而三自會之所以被允許擁有非官方角色，很大一部份仍是為了扮演好其官方的角色。如學者邢福增所指出，兩會爲了要完成黨國所交付的任務，不得不在其官方職能外，增加其非官方的職能。⁴⁴換言之，政治目的以非政治的手段達成。這種隱含的黨國利益並非三自會在尋求其「教會性」時唯一的動機，但卻也隱隱貫穿了二十餘年來三自會的作為中，致使三自會的非官方功能始終遭此約束與限制。猶有甚者，透過施加壓力以及和三自領導間的默契，中共仍能對三自領導班子的人事權擁有影響力，約束了三自領導自主性的發揮。黨國的利益有如一條繩索，每當三自會自主意願增強，有可能逸出黨國所設定的軌道時，這條繩索便將三自會拉回。此外，外部的政治結構與環境，也使得三自會不可能脫離其政治性質的宿命，其自主性始終受限。然而也拜三自會的政治性所賜，今天的三自會仍是中國唯一的基督教代表團體，享有在教界的獨占地位。

⁴⁴ 邢福增，**當代中國政教關係**，頁 121。

第三節 鬆動的國家統合主義？基層教會萌芽中的自主性

清末西方差會紛紛渡海來華傳教，各自落地生根，加上本土所誕生的教派，至中共建政時，中國教界呈現一幅百花齊放的景象，各種教派續然雜陳。有感於教派的歧異分散了基督教界整體的力量，因此呼籲教會合一的呼聲不斷，希望能夠將教界的力量統整起來，方便基督教的迅速傳播。然而由於教會之間的宗派之見不易化解，這種願望一直到中共建政之初仍未能實現。直到五〇年代中期，三自會藉由強大的列寧黨國機器的協助，方建立起一個全國性「宗派後」⁴⁵的基督教組織。

三自會成立的初衷乃是提倡中國基督教獨立自主，領導教會進行反帝愛國的三自運動。然而在社會主義中國全能主義的政治結構中，伴隨五〇年代以降密集的政治運動，三自會成爲國家伸入社會的一隻手，負擔起教界傳輸帶的功能。在這種背景下三自會逐漸「從一個高舉愛國旗幟和提倡自治、自養、自傳的信徒群眾運動和群眾組織，變成了處在教會之旁或之上，像教會又不是教會，像政府又不是政府那樣的一個教會領導管理部門。」⁴⁶三自會對教會高度集中的一元化領導及行政管理上過多的干預，無疑戕害了地方教會的活力，不利教會的健康發展。因此八〇年代三自會恢復運作後，如何理順三自會與教會間的關係，成爲必須嚴肅思考的課題。基督教領袖對此作出的回應，乃是就三自會的職能進行調整：將管理教會的職能卸下，轉交由新成立的基協負責，而基協同基層教會的關係，也不應該是行政式的領導，「而是教會式、牧羊式的，不體現在依靠權力去管束，而是應體現在神學上和原則上的指導和幫助。」⁴⁷至於三自會，則轉而專

⁴⁵ 一九五八年實施「聯合禮拜」後，三自會進行教制改革，原先各宗派體系停止運作，教會行政事務統交由三自會管理，此後原先的教派即消失，僅存原先的基層教會。在由不同宗派所組成的三自教會中，各宗派應不強調自己的崇拜儀式，統一崇拜並採取統一的詩歌。見趙天恩、莊婉芳，**當代中國基督教發展史 1949-1997**，頁 110。

⁴⁶ 丁光訓，「理順三自組織和教會的關係」，**論三自與教會建設**（上海：中國基督教兩會，2000年），頁 129-130。

⁴⁷ 丁光訓，「理順三自組織和教會的關係」，頁 134。

注於三自原則和政治方向的領導。

然而在基協成立近四分之一個世紀的今天，當我們審視三自會與基協和教會之間的關係，仍可發現當初的構思猶未能完全實現。一方面，如上節中所述，基協至今仍居於三自會之下，緊隨著三自會，三自會在基督教的領導階層握有執牛耳的號令地位；另一方面，三自會仍維持了與一般教會的階層領導關係，這種關係不僅反應在政治方向的領導上，也體現在教會的行政領導上：

「教會與兩會間為從屬關係。這種關係反應在兩方面：人事權：教會的人事須經兩會的同意，事實上，一個神學生在唸書時便接受兩會的指導，畢業後也由兩會分發；經濟上：教會每年必須上繳百分之二十的經濟收入。平時兩會與教會會召開『主席會長會』與『主日牧師會』兩種會議，來討論問題。」⁴⁸

這些會議並時有政府幹部參予，在會中講解宗教政策。在會議中，兩會與政府傳達指示，會議的決議地方教會必須遵守執行。如果違反這些會議的決議，教會的教牧人員將面臨「規章制度」的處置，情節嚴重者可能遭致停職。⁴⁹透過各地組織與教會之間的會議，兩會協調各地教會的步調，使其不至逸出三自會及政府所設定的議程。

兩會握有教會的人事權，這是兩會領導基層教會的根本權力基礎。兩會與一般神職人員的關係由後者就讀於神學院時便開始建立，學生入神學院就讀，需經兩會的審核，在學其間神學生接受兩會的補貼，畢業後並由兩會分發至教會。⁵⁰

⁴⁸ 三自教會教牧人員訪談，2003年10月，訪談編碼013。

⁴⁹ 兩會領導訪談，2003年9月，訪談編碼007。此處「規章制度」指的是「中國基督教教會規章」，該規章對聖職人員的勸懲作出如下規定：「教牧人員如有嚴重行為不端，違反教規，散佈異端邪說或甚至觸犯刑律者，經調查屬實後，主教由全國教務機構，牧師、教師由省教務機構，長老由地、市教務機構的正式會議審議決定，進行懲處：包括勸戒、暫停教會職務、撤消教會職務、革除聖職以至除名等。撤消懲處須由原教務機構的正式會議審議決定。傳道員發生上述情況者，由本地教務機構的正式會議審議決定，進行懲處：包括勸戒、暫停教會職務、撤消教會職務，以至除名。撤消懲處須由本地教務機構的正式會議審議決定。」規章中並未將違反會議決議列入勸懲行為的範圍內，然而「行為不端」一項，顯然為三自會留下彈性的處理與解釋空間。規章內容見「中國基督教教會規章」，*天風*，1997年第2期。

⁵⁰ 兩會領導訪談，2003年10月，訪談編碼014。

在神學生進入教會擔任教牧工作後，仍脫離不了兩會的掌控，不但教會重大人事異動需兩會審可，當教牧人員違逆兩會及政府的規定時，亦將遭到停職的處分。可能面臨停職處分的範圍，由教牧人員觸犯經濟問題、男女關係問題，至教會忤逆兩會和政府的意志，不一而足。人事權成爲兩會管制教會的大刀，固然有匡正教會風氣之效，但也構成教會自主發展的絆腳石。一九九四年時，北京市缸瓦市教堂在主任牧師楊毓東的領導下，試圖脫離三自組織，發展「自辦教會」，楊牧師隨即被兩會解除職務，新上任的主任牧師則強調保持與兩會的一致，其後並加強了教牧人員政治學習的份量，便是一個教會自主性受箝制的顯例。⁵¹在人事權由兩會掌控的情形下，教會難有完整的自主空間。

面對兩會掌控教會人事，財務上的從屬，以及各種協調教會行動的會議，基層教會的自主力量欲振乏力。然而許多教會神職人員顯然不能滿足於這種縛手縛腳的現況，發展教會的需求使他們急欲突破現存許多的限制，他們的「自由意志」則使他們無法同意許多兩會的政策。於是他們依據自己的思考架構起對教會發展的見解，依據自己對信仰的領悟建立自己的神學思想，他們也在長期與兩會和政府的互動中，摸索後兩者的底線以及伸張自主性的技巧。近年來兩會大力推展的「神學思想建設」，提供我們一個觀察三自會對基層教會管制的深入程度，以及基層教牧人員如何在思想層面以及在行爲層面回應兩會的良好機會。

「神學思想建設」始於一九九八年底，目的在於革除中國基督教中保守與不合時宜的觀念，以建立與時俱進，能夠與社會主義社會相適應的中國神學。在此意義上，神學思想建設被認爲等同於天主教的梵二會議。⁵²此處保守陳舊的神學思想，主要指的是十九世紀時由西方所傳入的保守神學思想，在相當程度上仍爲今日的中國教會所承襲。這些保守的思想強調現實世界的罪惡性，否定現世，從

⁵¹ 高峰，「北京家庭教會楊毓東牧師訪談錄」，**中國與福音**，第36期（2000年5-6月），頁18-22；劉鳳鋼，「北京缸瓦市教堂『教變』前後」，<http://www.epochtimes.com/gb/3/10/20/n397085.htm>，2004年3月20日下載。

⁵² 三自教會教牧人員訪談，2003年10月，訪談編碼013。

而有出世的傾向，對社會進步抱持冷漠的態度，並狹隘的嚴守「屬靈」與「屬世」，以及「信」與「不信」之間的對立和分際。部分神學觀點甚至帶著殖民主義的色彩，或是與功利思想及迷信相參的荒謬觀念，否定知識與理性，過度狂熱的追求屬靈生活。⁵³這些保守與偏狹的思想，往往造成教會和信徒與社會之間的隔閡乃至對立，非但造成基督教與現實的社會主義社會脫節，也成為基督教傳播上的阻礙。神學思想內容的調整，成為三自會必須正視的問題。

神學思想建設有其歷史傳承，早在十九世紀末葉，部分西方傳教士及中國的教會領袖和神學家便開始思索基督教神學本色化、處境化的課題。至三自運動開始後，「自傳」延續此一方向，要求不單傳教的任務應由中國人自己擔負，傳的內容也應是符合中國需求的神學，尤其去除神學思想中的帝國主義內容，更是三自愛國運動的要務。然而在六〇年代後，由於頻繁的政治運動，自傳神學的討論受到擱置。直到改革開放，中國教會逐漸恢復，本土神學的建立方再度受到重視，再次進入中國基督教的議程中。

然而，不可忽視的是，除了建立本土神學以使基督教脫離「洋教」色彩的需求外，神學思想建設在相當程度上也是因應黨國的需求而生。九〇年代始，黨國在意識型態中以「適應論」取代過去的宗教「鴉片論」，要求積極引導宗教與社會主義社會相適應。「相適應」有賴於宗教的配合，江澤民在九三年對宗教工作的談話中對宗教團體發出呼籲：「改革不適應社會主義的宗教制度和宗教教條，利用宗教教義、宗教教規和宗教道德中的某些積極因素為社會主義服務。」⁵⁴是故，基督教不得不在神學教義上做出相應的調整，以回應黨國的訴求。⁵⁵此外，

⁵³ 鄧福村，「中國神學思想建設的基本思路」，基督教與中國文化：中國—北歐中國處境神學國際學術研討會會議論文（赫爾辛基：赫爾辛基大學神學院，2003年8月13-17日），頁2-4。

⁵⁴ 江澤民，「高度重視民族工作和宗教工作」，載中央黨校民族宗教理論室編，**新時期民族宗教工作宣傳手冊**（北京：宗教文化出版社，1998年），頁282。

⁵⁵ 朱曉紅，「呼喚對話與合作—關於中國基督教神學思想建設運動」，基督教與中國文化：中國—北歐中國處境神學國際學術研討會會議論文（赫爾辛基：赫爾辛基大學神學院，2003年8月13-17日），頁1-2。

同時期中共所號召的建設社會主義精神文明，也聲聲催促基督教進行調整改革，以成爲穩定社會、端正人心的力量之一。

基督徒動輒將不信者斥爲必下地獄的罪人，製造了與不信者間的矛盾，也隱然構成基督徒對於無神論黨國可能的離心力。丁光訓對此表達他的憂慮：

「現在講到『信與不信』，每每總是與天堂、地獄連在一起，不信的人下地獄。信的人上天堂。信的人不管他行爲如何，道德多麼高尚，都下地獄。這看起來是個信仰問題，但一引申就是政治態度問題。信的人都上天堂，那麼蔣介石是信上帝的，他正在天堂享福，在上帝身邊。毛主席、劉少奇、鄧小平、周恩來、雷鋒他們不信，都下地獄，這難道不成了一個政治態度嗎？」⁵⁶

在穩定社會與擁護黨國的要求下，如何化解對立，是三自領導的當務之急。九〇年代中期，丁光訓開始提醒教界注意內部「道德無用論」的傾向，也就是部分教牧人員與信徒認定信仰的中心爲「因信稱義」，過分強調信與不信間的分歧，忽略了基督教中關於倫理道德的教導，進而貶抑或無視於不信者的良善行爲，最後將道德與救贖分開，只問信與否，而不在乎行義與否。對此，丁以「宇宙的基督」解決之。簡而言之，在丁的論述中，基督的主宰遍及整個宇宙，此主宰以愛爲本質，基督不但救贖基督徒，更救贖全人類與整個宇宙，祂的救贖工作及於教會之外。丁認爲上帝是一位愛的上帝，愛的屬性高於其他屬性，因此「愛德」高於「信德」，職是之故，基督教必須重視倫理道德。丁光訓突顯上帝愛的屬性，要求中國基督教講倫理道德，淡化「因信稱義」，不信者特別是共產黨的定位，透過此種方式得到解決。在丁光訓爲神學思想奠定基調後，九八年底神學思想建設開始，全國兩會成立神學思想建設推進小組，領導運動進行，⁵⁷各級兩會則以組織研討會、撰寫論文、出版刊物和宣講等方式推動，成爲兩會的工作的「重中

⁵⁶ 丁光訓，「樹立正確的聖經觀」，**中國基督教聖經觀學術研討會論文集**，頁 2。轉引自朱曉紅，「呼喚對話與合作－關於中國基督教神學思想建設運動」，頁 1。

⁵⁷ 「勿忘歷史，堅持『三自』」訪中國基督教三自愛國運動委員會名譽主席、中國基督教協會名譽會長丁光訓主教，**中國宗教**，2000 年，第 5 期，頁 24。

之重」。⁵⁸

當然，神學思想建設的內容不只限於信與不信的問題上，⁵⁹其動機也不純為政治性的解決信徒對黨國的信任問題，更包含建了構處境化神學，以及解決教牧人員長期以來神學訓練不足等問題。⁶⁰三自會所倡導的神學思想延續了吳耀宗的自由派神學思考，正如同當年不同教派間的論爭一般，今日仍然招致了不少外界的批評。筆者無意在此涉入不同派別神學間孰是孰非的爭辯，也無意為神學思想建設此一運動下價值判斷，本文所關注的是，三自會對神學思想調整了基督教「因信稱義」等基要核心，抵觸了許多教牧人員和信徒所信守的教義，這些教義甚至是許多基督徒撐過八〇年代前政治壓迫的支柱。⁶¹如今價值與觀念被要求調整，這些基層教會教牧人員如何看待和回應此運動？

神學思想建設所蘊含的政治意涵，教人無法忽視，許多教牧人員顯然相當在意這一點。一位教牧在談到三自的神學所受的批評時，娓娓地指三自神學是三自對政府的妥協，「從聖經的原則來看，耶穌說：『我的國不屬這個世界。』這個就是信仰的原則。反對三自教會對政府的某些東西妥協，不是沒有根據。」「有一部份人放棄自己的信仰，跟著別人去說。這在三自最初的時候就有，一直到現在都仍然有這麼一部份人。很多弟兄姊妹都對他們這種做法非常不滿意，我個人也不滿意」。⁶²三自神學背後的「為政治服務」邏輯，違反了許多教牧所追求的「政教分離」原則，因而招致疑慮與不滿。由於政治意味過於濃郁，神學思想建設的其他面向和意義無可避免的被掩蓋或忽略，人們將大部分的目光投向這場運動的

⁵⁸ 秀林，「七個『大手筆』—江蘇省基督教工作紀實」，*中國宗教*，2001年，第3期。

⁵⁹ 三自會副主席鄧福村將神學思想建設的命題歸為八類：一、人在神創造中的地位；二、神的創造與救贖的關係；三、信與不信的關係；四、教會和信徒與國家的關係；五、聖靈和聖靈的工作；六、三自愛國運動的信仰意義和神學思想根據；七、基督教的終極論是否為天地末日；八、屬神和愛神的事是否只能用靈去認識，不能用思想及理性去認識。參見鄧福村，「中國神學思想建設的基本思路」，頁10-11。

⁶⁰ 王以諾，「中國神學的出路—神學思想建設」，*天風*，248期（2003年8月），頁32-33。

⁶¹ Daniel H. Bays, "Chinese Protestant Christianity Today," *The China Quarterly*, Vol. 174 (June 2003), p.494.

⁶² 三自教會教牧人員訪談，2003年8月，訪談編碼004。

政治性。

一位教牧便是以政治運動來看待神學思想建設運動，他同時描繪了基層教牧與領導階層中間對丁光訓所推行的神學思想建設所持的分歧立場：

「丁光訓的思想目前在教牧階層沒有幾個人接受。你比方說『因愛稱義』、『人是半成品』這些教導，沒有幾個做教牧工作的接受。他只是在三自組織中間的一些上層人，他不得不去講，去開展出這一套，因為這也是一場運動：『神學思想建設運動』。大部分的教牧都能夠區別政治運動和真實信仰的區別的。……可以看得出來，即便是三自體系的教會裡面，也有很多的人反對。而且丁光訓的這套思想出來之後，無形的是對於三自教會的負面影響，即便三自教會本來已經有存在很大的問題，但還可以繼續發展下去。如果這樣繼續搞下去，恐怕連維繫也很難做，勢必造成三自教會的分裂。」⁶³

這位教牧提醒筆者應注意到兩會與教會之間的區分：儘管三自教會接受兩會的領導，然而三自教會並不完全接受兩會的主張，許多教牧人員對於信仰有自己的見解。過去許多三自教會的批評者習將三自體系視為「鐵板一塊」，將一般教會等同於兩會，視之為同是共產黨把持下的統戰產物。然而由以上的內容我們可知，實際上許多一般的教牧人員並不完全接受兩會所倡導的神學思想，三自教會內部有許多思想多元的教牧人員。⁶⁴

這種對三自會和三自神學的拒斥，影響教牧人員在對待相關活動時的態度上。他提及神學思想建設運動在一般教牧人員中推展的情形：

「各地的基層知道這（神學思想建設運動）是怎麼一回事。比方說，我知道

⁶³ 三自教會教牧人員訪談，2003年8月，訪談編碼003。

⁶⁴ 然而在揚棄傳統視三自與教會為「鐵板一塊」的觀點的同時，我們必須注意的是，基層教會同樣並非一塊鐵板，對三自會直批判態度者固然有之，擁護三自會者亦有之。在筆者訪談的教牧人員中，支持三自會和神學思想建設者和反對者皆有，只是為了探討基層教牧人員的自主性，本節將重點放在與三自會意見歧異者。因此不應也不能據筆者所呈現的訪談內容，過度推論整間教會乃至全體教牧人員對三自會和神學思想建設的態度。

一些地方不得不開展神學思想研討會，但是在開這些研討會的時候，開頭的時候把幾篇文章讀一讀，剩下來就開始研討說我們該怎麼去發展我們的教會。就是出現一批和三自決裂的人，或者是所說的陽奉陰違。」⁶⁵

與神學的改造比較起來，基層教會顯然更熱衷於教會的發展。爲了應付來自兩會推展運動的壓力，基層教會不得不召開神學思想研討會，然而研討會中僅是表面功夫的宣讀幾篇文章，其後則藉此場合討論教會真正關心的事務。

在兩會的構思中，原先希望在教牧人員樹立「正確的」神學觀後，透過他們教導信徒。然而除開上述教牧階層中的活動，就筆者觀察，教會對運動的推展相當消極，並未在信徒中積極宣講神學思想建設。筆者所參與觀察的三自教會活動中，未聽到神學思想建設的相關內容，不僅如此，基層教會所販售的書籍當中，亦難見到相關的出版品。被問及爲何不擺設神學思想建設的相關出版品時，一位教會售書室的管理員將矛頭直指丁光訓的神學思想，稱丁的思想沒有人願意接觸，因此教會不會引進該類書籍。⁶⁶教會未在信徒中間推動神學思想建設，固然與當前運動的範圍主要是在教牧階層中開展有關，然而從中也不難嗅出教會對之消極抵制的態度。

由此，我們見到基層教會如何在思想層面和行爲層面回應三自會的神學思想建設運動。在思想層面，基層教牧固然不敢公開批評三自神學，然而他們私下仍堅持固有的信仰與信念：

「（三自會的領導）作為整體的必須接受，但是政治不能統治人的思想。中國這麼多年強硬的政治，也沒有把十億中國人的思想統一在誰底下。人仍然有自己的想法，尤其是這些出去過的，更看到民主自由等，人的思想不是可以靠一個

⁶⁵ 三自教會教牧人員訪談，2003年8月，訪談編碼003。括弧內文字爲筆者所加。

⁶⁶ 三自教會義工訪談，2003年8月，訪談編碼005。

主義一個號令來解決的。有些是明的接受，暗的不一定同意。」⁶⁷

教牧人員與三自會相左的思想，聯繫到行動層面，則是消極的應付三自會，例如僅具形式的神學思想研討會，甚至藉機將其轉為對教會真正有實質意義的活動。這種虛應故事的技巧，使得基層教會得以在兼顧三自會壓力的同時，維護乃至促進教會的利益。教牧人員消極以對和陽奉陰違的作為，無疑象徵了國家統合主義的鬆動。

兩會的領導亦未嘗沒有意識到神學思想建設所遇到的阻礙，以及運動進展的遲緩，然而對此兩會領導以較為寬容的態度看待，兩會領導們以理解的口吻表示：「神學思想建設是思想過程，不可能發展很快。」⁶⁸「有些同工有不同程度的懷疑甚至反對，這也不奇怪。」⁶⁹這種溫和的態度，與早年進行運動時動輒檢討批判的雷厲風行大異其趣。一方面，改革開放後政治環境的變遷使得三自會的性格起了變化，由起初一面倒向黨國的政治傳輸帶，至今日在黨國利益和教界利益中蜿蜒前行的統合主義組織。維護教界利益的意願，和較為傾聽教會聲音的態度，使三自會在處理教會內不同聲音時展現出更大的包容。另一方面，鬥爭的年代早已遠颺。毛時代以消滅宗教為綱領，黨國的力量直接貫穿三自會，在教界中掀起一波波巨濤。然而如今中共全能主義式的極權政治已然遠去，消滅宗教也不再是中共的切要關懷，「相適應」論才是中共宗教政策的中心思想。神學思想建設運動缺乏黨國的迫切壓力和強力動員，無論在強度與密度上，皆無法與過往的群眾運動比擬。綜上述，今日的三自會可說是無意，也無條件再進行疾風驟雨式的運動。當然，神學思想建設仍有其必須達成的目的與使命，然而在達成目標的手段與態度上，三自會呈現了相當的彈性，也給予基層教會更大的迂迴空間。

在黨國方面，「依法管理」是當前中共宗教工作的方針。「在教會內部的教務

⁶⁷ 三自教會教牧人員訪談，2003年8月，訪談編碼004。括弧內文字為筆者所加。

⁶⁸ 丁光訓，「建設中國特色的神學，應牢固樹立正確的聖經觀、上帝觀、世人觀—丁主教在本屆第一次神學思想推進小組會議上講話」，*天風*，2003年第5期，頁4。

⁶⁹ 羅冠宗，「神學思想建設的必要性」，*中國宗教*，第三十五期，頁30。

事務上是不受限制的，只有當宗教涉及與社會間的關係時，政府才會出面。」⁷⁰宗教政策對宗教政策幹部權力的節制，使得後者無法輕易地隨意干涉教會內部事務。今日黨國對教會進行兩類監督：首先是依據法規所進行的管理，如對宗教活動場所的安全、衛生等條件的稽核；其次是對教會活動內容暗地進行調查，宗教事務或公安體系的人員不定期前往教會視察活動。⁷¹在「依法管理」的要求下，政府通常僅在教會違反法規時，公然介入處置，其他對於教會不滿意之處，則透過與兩會和教會之間的協商，對教會施加壓力。在處理問題的手段上則「宜軟不宜硬。要堅持疏通、引導等『軟』的方法，注重各方面的協調、磋商，不要怕反覆、怕麻煩，始終保持冷靜的頭腦，做耐心細緻的思想工作，切忌態度生硬、粗暴、武斷行事。」⁷²

「依法管理」和會議協商等形式，對基層教會如同緩衝，黨國控管基層教會的力道減弱。更進一步，由於長期與宗教及公安部門互動，許多政府人員的臉孔已為教會所熟識，造成政府暗地監控教會活動的效果打了折扣。⁷³而許多宗教幹部對基督教不了解，或是對教會活動資訊缺乏，也給了教會更大的活動空間。例如在去年「非典」流行期間，某教會帶著信徒到公園聚會唱讚美詩、祈禱、作見證，人數約十數人，並未遭到干涉，帶領聚會的教牧認為這是因為政府「不知道這些人聚集在一起幹什麼」。⁷⁴從這個例子中也可以看到教會善於利用情勢，突破官方不得於宗教場所外進行宗教活動的限制。

當前相對寬鬆的氣氛中，基層教會在不危害或損及三自會領導和黨國根本地位的前提下，有較大的自主空間。三自會向統合主義的轉型，給予基層教會追求

⁷⁰ 中共中央統戰部官員訪談，2003年8月，訪談編碼001。

⁷¹ 三自教會教牧人員訪談，2003年8月，訪談編碼003。

⁷² 汪春雷，「民族宗教工作四宜、四不宜」，*中州統戰*，2003年第11期，頁14。

⁷³ 必須說明的是，這並非意味政府對三自會的暗中監控完全失靈，儘管部分監控人員的身分已暴露，但仍有其他身分仍未暴露的政府人員在進行監控。三自教會義工訪談，2003年8月，訪談編碼005。

⁷⁴ 三自教會教牧人員訪談，2003年8月，訪談編碼004。

自主性的契機。尤其教會的自主意識正在抬頭中：

「有很大的地方在於教會自身的努力、自己的爭取。如果是努力的爭取，還會有有利的成果出來，如果只是一味的順從，而不能夠推動教會和政策的發展，顯然對以後是沒有益處。」⁷⁵

這股自主意識的增長，與中國大陸整體社會變遷和官方意識型態的消退相關聯，因此不是單純可以藉由政治力量壓制的：今日三自教會的新生代教牧多未經歷當年的政治運動和改造，他們並非如同老一輩三自靠著控訴帝國主義起家，相反的，他們大多是在文革後，因對官方共產主義的意識型態感到失望而轉向追求基督教信仰。是故，他們通常皆有著獨立思考的能力，並不盲從三自會的政治灌輸和神學教導。⁷⁶而這種自主思考能力甚至早在他們還在神學院就讀時，透過對三自神學的思辯中，便已展露出來。⁷⁷

基層教會本著自主意識，搭配運用基層教會所習得伸張自主性的技巧，將可能在兩方面對當前三自體系造成衝擊：⁷⁸第一是隨著老一輩三自領導退下後，新生代教牧取而代之，他們可能以其多元思考，突破目前三自的框架與侷限，也就是由「接班人」反成為「掘墓人」，直接由三自內部轉變其體制。其次則是促成基層教會對三自會越益離心，最後三自會對基層教會的領導可能名存實亡。這兩股潮流會在漸趨鬆動的國家統合主義架構下開展出什麼樣的空間，值得期待，而

⁷⁵ 三自教會教牧人員訪談，2003年8月，訪談編碼003。

⁷⁶ 囚焱，「轉型中的三自教會」，**中國與福音季刊**，第1卷，第4期（2001年10月-12月），頁54-55。

⁷⁷ 神學院學生多因襲傳統福音派思想，當他們入學時大都尚未意識到自己的神學取向，然而隨著神學院三自自由派神學教育的灌輸，大多數學生在這個思想受衝擊的過程中，逐漸確立自己福音派的立場。這種思想上的差異曾導致學生與校方的對立，九九年時，三位神學院研究生因拒絕在紀念「五四」的晚會上唱「革命歌曲」，遭校方認定為「不愛國」，因此要求三位學生自動退學，其後另三名大學部學生不滿校方的對此事處置，亦自動退學。學生的信仰背景見陸昆，「金陵協和神學院的神學教育」，**中國與福音季刊**，第1卷，第4期（2001年10月-12月），頁77-79；神學院學生退學事件見崔秀吉、陳順富、陳泳，「有關我們被要求自動退學一事的說明」，**中國與福音**，第30期（1999年5-6月），和劉義春、李志敏、羅雲飛，「神學生退學宣言」，**中國與福音**，第32期（1999年9-10月）。

⁷⁸ 囚焱，「轉型中的三自教會」，頁52-58。

這群思想多元的教牧人員未來便是促成教會自主力量興起的主要因素。

小結

本章回顧了三自會的歷史，檢視了三自會統合主義的性格和當前三自會與基層教會之間的關係。三自會五十年來發展的歷史，始終圍繞在「求存」與「求真」這兩個主軸上。⁷⁹求存的問題事關基督教如何在中國土地上以及無神論的中共政權下存續，求真則延續了十九世紀以來本色神學的思考與辯論。這兩條軸線在社會主義政治體系中，無可避免的糾葛交織。教界領袖在中共指導下建立三自組織，無疑與中共肅清帝國主義勢力，和團結、掌控宗教信徒的政治需求有關，但也涵括了教界領袖圖謀改造基督教，使其成為無論在組織形式或精神內涵上，皆能擺脫洋教色彩的願望有關。然而在毛時代全能主義式的政治體系中，三自會迅速淪為黨國底下單方向的傳輸帶，「求存」的需求壓過了「求真」。此外必須指出的是，基督教內部對於三自的方向自始便存在不同的意見，因此在教界內部的不同教派以及三自會和基層教會間隱然形成矛盾，不過這股張力在毛時代黨國和三自會的強勢掌控下受到壓制。

八〇年代國家與社會關係逐漸變遷，黨國以統合主義的機制管理、收編社會利益，以較之前迂迴和柔軟的方式掌控社會。新恢復的三自會亦反映了此一變化，轉型為統合主義的一環，不變的是「求存」與「求真」仍為三自會重視的課題。神學思想建設便是三自會為求存求真在近期所做出的嘗試，在適應社會主義社會的同時，一舉解決中國處境化神學的問題。此時期的黨國出於團結信徒的需要，允許三自會在更大程度上代表教界的利益，因此三自會與黨國間建立各種制度化的溝通管道，透過這些管道代表教界權益發聲。然而教會利益與黨國利益之

⁷⁹ 參見邢福增，**當代中國政教關係**。

間有時隱含著對立的關係，當三自會向黨國爭取權益時，意味著黨國必須退讓。退讓有其底線，也侷限了三自會所能夠實質爭取的範圍。此外，三自會在許多方面與黨國有相同的利益，尤其三自會在基督教界的領導地位有賴政府的支持，這種利益上的一致也使三自會只願意處理其和黨國共同利益之外的問題。在此，我們可以清楚看見，三自會的自主性來自於政府的需求和同意，是故三自會的自主性有其內在侷限性。質言之，三自會的自主性先天上受到黨國利益的制約，同時三自會亦有其自身的利益，是故三自會為教界開創出的空間，是教會、三自會和黨國等三股利益互動拉扯下的結果，而其中以黨國的利益力量最大。

儘管所能代表的利益有其侷限，然而三自會畢竟由過去單向道的傳輸帶，轉為今日同時注意黨國和教會利益的統合主義組織。自成立以來，三自會首次如此願意傾聽基層教會的聲音，基層教會獲得前所未有的寬容，使其有遠較以前寬廣的活動空間。特別是毛時代全能主義政治消退，如今在「依法管理」的原則下，黨國直接穿透基層教會的力道減弱，基層教會不再在政治風暴中飄搖，無須擔心動輒遭鬥爭批判，也使其思想和行動更為自由。是故，過去受政治力所強迫壓制的三自會與基層教會或是不同教派間的張力，又逐漸浮現。今日的教牧人員許多持著自由多元的思想，當灰色空間存在時，也願意將其思想化作行動。當然，今天的基層教會並非完全自由，三自會的領導有如緊箍咒，黨國的監控也一直都在，基層教牧的主張多是以婉轉或消極的方式表達，例如以虛應故事或消極抵制的態度應付三自會倡導的神學思想建設。然而基層教牧的自主意識在抬頭中，這種意識搭配他們所習得的各種應付三自會的技巧，未來應可為基層教會開創出更大的自主空間。