

第六章 對中共「邪教論述」建構意義之探討

第一節、前言

我們在前面章節所提到的，都是中共對宗教包容、適應的一面，但是中共在當代世人的眼中，卻不是一個對待宗教寬容的政權，原因就是因為中共在宗教管制上，不但維持威權主義的作法，而在對它不認同的宗教或信仰組織的鎮壓與取締，還是採用相當激烈的手段。這部分，就涉及我們接下來要談到的，中共如何通過「邪教論述」的建構來合法化、正當化它對這些信仰團體的整肅與取締。

如果我們從宗教作為一種「出世」或「超世」的本體論式的信仰範疇來看，那世間的認知與規範是無從定義宗教的「正」與「邪」的，講得更白一點，世間的典範、規章或制度，對出世間的信仰其實是沒有拘束能力的。上帝的世界從來不屬於凱撒；西方的佛國也不會是君權所能延伸或管轄之處。然而，當宗教信仰作為一個認識論下的社會化的產物時，則宗教信仰的表現不能逾越君權所能容忍的範圍，屬於宗教範疇的種種世間作為還是必須在君權/政權的管轄之下，宗教的「正」與「邪」也由此而生。

事實上，如果我們從傅柯的權力論述觀點，則「邪」教的出現與存在是一種必然的考量，「邪」對比於「正」；邪教的存在顯示出何謂正教，也顯示出權力在宗教範疇中的網絡流轉。邪教論述也不是一個獨立的、客觀的或真實的話語系統建構，它必然是要通過權力網絡的介入才成為可能；對權力體系而言，當它感受到某一或某些宗教體系對它的威脅或反抗時，通過論述型塑其邪教形象，並且通過權力機制將其打壓甚至禁絕就成為一種必要的手段了。當然，這種權力體系可以是各個權力網絡中的節點，可能是國家、可能是組織或派系，當然，也包括被認可的宗教團體。

中共的邪教論述並不是一個單獨的論述系統，它是相對於中共官方宗教論述下「非宗教」的產物。在本文中，我們主要通過中共官方對邪教論述的建構內涵來探討隱含在背後所形成的知識/論述與權力的關係；亦即探討中共中央如何通過對語言符號的操作來創造、建構它認知中的邪教意涵，並且通過這套論述來傳達「何謂邪教」這個意涵讓一般民眾知道。在這套邪教論述建構的過程中，首先要確立「正教」所指的意涵為何，也才能相對的定義出「邪教」；然而，定位

正教和邪教的論述依據何在？講得明確一點，通過國家機器所定義出來的「正邪」之分，背後的判準依據何在？這就是值得我們好好思考「論述」建構背後如何可能的問題了。

第二節、邪教概念的權力操作、建構與再生產

如前所述，「邪教」概念不是一個客觀的、絕對的概念，而是一個相對的認知，它牽涉的是誰「有權力」以及「如何可能」定義邪教的問題。因此，當我們在討論所謂的「邪教」概念時，並不是單純的從宗教範疇來看待「邪教」為何，而是從「邪教」這個概念是如何可能被認識、定義以及這種認識與定義的背後隱含了何種權力關係來做探討。

事實上，所謂的「邪教」對比於「正教」的意涵，很大程度也反映出神聖性與世俗性之間的拉扯；世俗的王權如何有權力或能力定義、分辨非世俗的宗教信仰究竟是正是邪？說得明白一點，他能定義的只是在世俗意義上的「正」與「邪」，然而針對出世間的宗教，政權的世間法定義就顯得捉襟見肘了。因此，他必須通過另一種非世俗但是與其相善的力量/信仰來制衡、對比於他眼中的邪教。因此，邪教論述出現的前提，必然是正教典範的同時存在與確立；亦即一個政權的宗教論述必然在確立正教典範為何的同時，他的邪教論述才得以確立。

如果從「邪教」的定義上來看，所謂的「邪教」，就是不依循正道的宗教，因此從相對於「正」的角度上來作分析，「邪教」的出現必然是相對比於「正教」的存在而被認識到的；如果從「邪教」的定義與認知者來看，邪教的認定可以是來自人民內心的厭惡或排斥而將之視為邪教，是個人主觀的認知；也可以是來自權力擁有者的定義，權力擁有者可以是權威的個人或機關團體，通過定義的過程發展成論述，從而形成集體意識的建構，兩者是相互依托、證成的辯證關係。個人的主觀認知往往來自論述建構內涵的制約與影響；而論述建構的過程也必須符合人們的認知需要才有可能完成。亦即所謂的「邪教」論述在展現或符合建構者的需要與利益的同時；也必須具備論述上的合理性與正當性，讓接受者在心理上願意相信或接受這套論述，這樣的論述建構才有意義。如果只是訴諸權威的力量強迫民眾接受，這套邪教論述就淪為空談了。

在中國歷史上，「邪教」一詞首先出現於唐代，是佛教對道教的貶抑。¹然而，誠如宗教研究學者李向平說的，以宗教與政治的本質，以及對宗教的合法性問題

¹ 李申，《宗教論》，（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁50。

的探討，無疑是以政教關係以及其處理方式作為主要內涵。²而學者羅偉虹也認為，在中國，邪教更多時候被理解為一個政治概念而非宗教概念。³中國的邪教論述從來就不是一個單純的宗教問題，它是一個宗教與政治結合下的產物。中國雖然沒有政教合一的傳統，⁴但是君權和神權之間的爭奪卻始終沒有停止，而且可以說歷代君權都選擇和某一神權結合來強化自己的統治正當性，同時也排斥甚至是壓制與自己敵對的神權；而神權選擇與政權合作的結果，一方面除了能夠塑造自己在君權保護下的威權性與合法性，另一方面也必須幫助君權抵制或攻訐那些被君權視為異端的教派，也就是「邪教」。所以，在中國歷史上，「邪教」從來就不是一個單純宗教範疇的事，它是宗教範疇與政治範疇結合下的產物。就如李向平所言，中國宗教與世俗權力關係之間的「聖」與「俗」之間難以存在絕然的距離，一個宗教體系與其活動方式被稱為聖或俗，往往不是宗教或宗教信仰之間的自我認同，而是需要權力秩序的認可與承認，宗教、信仰之間的衝突，同時也是聖俗之間的權力關係的衝突，最後還是需要通過王朝天子的權力秩序，為之確立一個正邪的標準。⁵

相對於中國，西方的邪教論述的發展更是符合上述的觀點。早期的基督教剛剛出現的時候，就被定義成邪教，耶穌基督與其弟子甚至都因此受到迫害而犧牲，然而，基督教被定義成邪教異端的因素與源頭，是因為他抵觸了當時的國家權力；不是因為他的「神聖面」而是因為他的「世俗面」，是因為耶穌被視為是「猶太人的王」而抵觸了羅馬帝國的君權的不可侵犯性而遭到取締禁止的命運的。然而在基督教徒的努力下，這中間當然包含基督教徒堅定的信仰和勇於犧牲的精神，讓當時的社會逐漸的接受基督宗教信仰並且演變成一股沛然莫之能禦的力量，基督教後來演變成為歐洲和拜占庭的宗教，並且在很長一段時間裡開啓了西方政教合一的歷史。

然而，在基督宗教從「邪」到「正」的過程，代表的也是隱含於其後的世俗權力的交換遞嬗，基督宗教在君士坦丁大帝的時代成為合法宗教，這背後也隱含了許多權力爭奪的歷史，⁶包括聖經的編纂以及整個基督宗教內涵的確認，都隨

² 李向平，《中國當代宗教的社會學詮釋》，（上海：上海人民出版社，2006年），頁297。

³ 羅偉虹，《世界邪教與反邪教研究》，（北京：宗教文化出版社，2002年），頁3。

⁴ 有些研究者認為，中國在先秦殷商時代就是一個政教合一的傳統，但由於在先秦時代的統治權與後來的王權內涵並不相同，因此，我們在此不採此說。參見張榮明，《權力的謊言：中國傳統的政治宗教》，（台北：星定石文化，2001）；《殷周政治與宗教》，（台北：五南，1997年）。

⁵ 李向平，《中國當代宗教的社會學詮釋》，頁537。

⁶ 張志剛認為，隨著基督教影響的不斷擴大，迫使羅馬帝國的統治者開始改變其策略，即從迫害、鎮壓基督教改變成利用和扶植。而君士坦丁是為爭取帝國統治權而尋求基督徒的支持，利用其來鼓舞士氣和爭取民心。參見張志剛，《宗教研究指要》，（北京：北京大學出版社，2005年），頁116；然而，當基督教成為信仰的正統後，之前的宗教（例如猶太教）就成為了新的「異端」而遭受迫害與鎮壓，從這層意義上來看，當時基督教的勝利代表的是其他宗教苦難開始。參見 Malet et Isaac 著，劉增泉譯，《歐洲文化史》，（台北：漢唐出版社，2004年）頁73-74。

處可見權力操作的影子。⁷對信徒而言，或許會認為這是基督宗教神聖戰勝世俗並且統治世俗的表現，並且認為「聖經」是反映神的意志的真理；但是，從世俗權力的操作角度來看，這表現的還是世俗的權力/論述的操作，權力網絡通過論述的建構獲得神聖力量的正當性加持；論述通過權力機制成為正統且合法的信仰體系。如果我們再往下探討，當基督宗教在王權的認可下成為正教，並有絕對權力定義何謂異端或邪教，在以上帝為名的基督宗教信仰下，產生了許多「假宗教之名行權力之實」的野心份子，而這也造成西方歷史後來很大的宗教和信仰爭端，也釀成了許多今日看來相當殘酷或不可思議的宗教迫害事件，例如層出不窮的宗教衝突與戰爭即是明證。⁸

相同的觀點也可以適用於伊斯蘭教的興起和擴散，穆罕默德再成為回教先知的過程也是通過世俗權力的遞嬗與爭奪成為可能的。如果我們把這個觀點放大到歷史上的基督宗教和伊斯蘭教之間的爭端，我們或許也可以說，這些爭端的背後固然有其信仰上的因素，但是從人的角度出發來看，對權力的爭奪也佔了很大的一部份。

當然，上述的觀點對極端教義派的宗教信徒來說可能是「不敬」甚至是「褻瀆」的。然而，在這裡我們不是探討「神的世界」而是探討「神如何被人的世界所認識」，因此，在人的世界裡，對神的認識與尊崇還是要通過人的宣揚與倡導，對神的旨意的流傳或神聖國度的推動工作還是要通過人的實踐，一旦涉及了人，權力的操作也就因此而生。在基督宗教與伊斯蘭教的發展過程中如此，在我們後面要提到的中國佛、道宗教的發展亦是如此。

中共早期的意識型態操作，其實也是依循著相同的操作邏輯的，他將馬列毛的意識型態/信仰作為一種「正教」，對比於來自人們虛幻意識或封建勢力的其他信仰所表現出來的「邪教」，通過馬列毛的宗教論述來彰顯出其他宗教的虛假和不切實際，在要人民信仰社會主義「正教」的同時，也就代表要從舊傳統的「邪教」框架解放出來。只是中共自然不會認為自己的馬列毛意識型態是一種宗教，當然也不會將其他宗教當成是「邪教」，但是在實踐意義上卻是相近的。因為從政權的角度來看，對國家建構有損的宗教，就是邪教。

然而，中共的「邪教論述」並不是一個橫空出世或是完全依循政權需要而建構出來的，在鞏固政權思考的背後，它還是以中國傳統的政教關係中對「邪教」的認識與作法作為主要的論述依據的。也因此，我們要探討中共的邪教論述，就

⁷ 關於這一段歷史的簡單介紹，可以參閱理查·哈里斯 (Richard Harries)、亨利·梅爾-哈亭 (Henny Mayr-Harting) 編著，晴天譯，《基督宗教簡明史》(牛津版)，(台北：啓示出版社，2006年)，頁 462-65。

⁸ 關於這一部分的歷史簡介，可以參考李祖發、唐復全、李國慶編著，《宗教與戰爭》，(成都：四川人民出版社，2003年)，頁 1-96。

必須回到中國的歷史上的「邪教」發展來做探討。

第三節、中國傳統宗教的「邪教」論述的建構意涵

雖然一般習慣將中國正式的「宗教」出現視為是東漢末年的道教成立後的事情，但是中國的宗教信仰行為遠在三代以前就已經存在，並且在殷商時期達到鼎盛。殷商時期其實已經是信仰行為和信仰體系都相當發達的時代，天神、地祇、人鬼代表的是初級信仰體系的成形，各式各樣的自然神與人格神的信仰基礎在此時都已經開始發軔。⁹可以說，殷商時期的信仰模式基本上還是不脫傳統的祭祀與占卜之類的情形，但是已經開始為從「信仰」過渡到「宗教」奠定了基礎。

中國古代政治信仰的結合，在三代以前就已經存在，「絕地通天」觀念的出現相當程度代表君主在政治權力與宗教權力上的壟斷。¹⁰這種信仰模式讓天子壟斷代表人民向上天祭祀的權力，讓天子成為是代表上天在人間代表者，他同樣也是人間與上天溝通的橋樑，「絕地通天」模式的產生，使得天子不但是政治領袖，同時也是作為宗教領袖而存在，在無形中強化了君權與神權的一體化，¹¹也形成了中國「敬天」觀念的出現。也因此，在傳統中國的「敬天」觀念下，「改朝換代」一事必須在天意的「默許」下才能進行，因此，湯伐桀、武王伐紂都是一種秉承天意、體諒天心的作法，都是必須在上天通過明示或暗示的手段降下神蹟之後才能進行。¹²甚至如盤庚遷都這般屬於政治或經濟範疇的事都必須藉由天意來

⁹劉精誠認為，中國古代的神的名目雖多，但大抵可以歸結為三個系統，及天神、地祇與人鬼，天神像是日月、風雨、雷電諸神；地祇則像社稷、山林、五嶽、河海之神；人鬼則是死去的祖先或是有功的古人，像是神農、堯、舜、禹、湯等等，三者原來是分開的，到了周公時代的祭祀才開始讓三者合而為一，人鬼與天地之神互為傳承。參見劉精誠，《中國道教史》（台北：文津，1993），頁2。而張榮明認為，自然信仰的起源大概在氏族時代便已經出現，到了商周時代仍很流行，可以大分為自然信仰、圖騰信仰和祖先信仰以及上帝信仰。參見張榮明，《權力的謊言：中國傳統的政治宗教》，頁9-18。

¹⁰「絕地通天」的解釋相當複雜，現代學者基本上認為這是中國文明形成期的一次重要宗教改革，是顛頂所做的宗教改革，簡單來說就是斷絕了氏族成員任意與天神交接的道路，把宗教事務完全壟斷，原始巫教被以天神為至上神的自然崇拜宗教所替代，部落聯盟首領成為最高祭司，壟斷了祭天神的特權。關於「絕地通天」的歷史發展，參見任杰、梁凌，《中國的宗教政策：從古代到當代》，（北京：民族出版社，2006年），頁1-6；張榮明，《權力的謊言：中國傳統的政治宗教》，頁7-9。

¹¹張榮明認為，殷周政治、宗教基本上下列幾個特徵：一是政治信仰與宗教信仰的合一二是政治組織與宗教組織的合一；三是政治權力與宗教權力的合一；四是政治制度與宗教制度的合一。但值得注意的是，殷、周兩代的宗教並不全然是一脈相成的，兩者的宗教內涵還是存在差異而非一個完整、一統的「天」的信仰，參見張榮明，《殷周政治與宗教》，頁251-270

¹²事實上，「天命」的信仰與「革命」的觀念相對應，是周人所提出的，此也成為後世因「受（天）命」而起「革命」的思想根源。參見李向平，《信仰、革命與權力秩序：中國宗教社會學研究》，（上海：上海人民出版社，2006年），頁156-171。

進行。¹³

戰國以後信仰的內涵開始轉變，從「敬天」思想延伸出來的是「與天地同壽」的思維。君王雖然依舊掌握與「天」溝通的權力，但是卻不是唯一能與「天」溝通的人，更重要的是，君王無法掌握長生不死的能力，這些能力是散見於那些隱身於名山大澤或是海外仙境的「神人」或「仙人」手上的。¹⁴於是，作為連結一般世俗中人（包括君王諸侯）和神仙的的中介人物--「方士」就應時而生了。¹⁵從戰國到秦漢時代，許多帝王都出現過「求仙」的行為，英明的「秦皇漢武」更是代表人物。秦始皇相信方士，曾經遣盧生練仙丹，派徐福往海外求取仙丹；漢武帝雖然「獨尊儒術」，但是從政治的角度來看，漢武帝只是以儒家的政治學說為統治工具，並由此發展出「君權神授」的概念。¹⁶漢武帝本人就是一個神仙方術的信奉者。¹⁷

雖然秦漢時代求仙思想相當鼎盛，但是卻未曾發展成大規模的教派組織。一直到東漢末年，由於整體環境和社會動亂，為宗教組織的創立提供了背景條件。¹⁸東漢末年已經有許多零星的農民暴動事件，其中有一些也是假托宗教名義而發動的，這些叛亂的規模都不大，首腦都被朝廷視為「妖賊」。¹⁹而最大的「妖賊」，就是後來被視為可能是最早的宗教革命組織甚至有可能是道教創始教派的「太平道」。²⁰

¹³ 參見張榮明，《殷周政治與宗教》，頁 154。

¹⁴ 嚴格說來，早期「神」和「仙」其實是兩個完全不同的概念，「神」指的是存在於天上可以超越人類力量並且生出萬物的大能力者；而「仙」在最初不過只是指一種「特殊的人」，後來才逐漸發展出長生不死的概念。兩者一屬於天地宇宙的造化，非人力所及；另一類則屬於人後天修練可以得到的境界。在先秦的古籍中，「神」與「仙」有比較嚴格的區分，但到了秦漢時期，神仙的界線開始趨於模糊，例如在史記中司馬遷就直接以神仙一詞來指秦始皇求仙一事了。參見詹石窗，《道教文化十五講》，（北京：北京大學出版社，2003 年），頁 82。田桂民，〈早期中國神仙信仰的形成與演化〉，《南開學報》（哲學社會科學版），2003 年第 6 期，頁 40。

¹⁵ 最早的道士稱為「方士」，專指求仙修道之士而言，而早期的道士原來並非專指道教信徒，而是「有道之士」的統稱，兩漢之交，方士才改稱為道士。參見任繼愈，《中國道教史》（台北：桂冠，1991 年），頁 9。

¹⁶ 「君權神授」的觀念是漢代董仲舒確立下來的，董仲舒說：「天者，百神之大君也」，往下延伸「受命之君，天意之所予也，故號為天子，宜視天如父，視天以孝道也。」在此之前的商、周時代雖然亦有「天」的概念，湯、武革命時亦強調「天命」的遞嬗，但在漢武帝獨尊儒家和董仲舒的造作下，將「自然天」的內涵賦予政治符號，同時也讓「君權神授」的觀念成為中國儒家政治宗教影響氛圍下不移不易的信條。相關論述參見馮佐哲、李富華著，《中國民間宗教史》，（台北：文津出版，1994 年），頁 110；張榮明，《權力的謊言：中國傳統的政治宗教》，頁 38-52。

¹⁷ 在史記封禪書的記載中，漢武帝是一個「尤敬鬼神之神」的皇帝，他曾經有好多次大規模的求仙活動。參見劉精誠，《中國道教史》，頁 14-17。

¹⁸ 道教在漢代的創立有其內在和外在的條件，內在是長期的道家思想流傳與演變發展，外在原因則是漢末的社會背景，包括社會迷信空氣瀰漫、佛教傳入的影響，以及社會矛盾的激化，東漢末年的生活動盪與苦難，讓人們在對現實生活失望之餘，對宗教／天堂產生憧憬與想像，而動盪的社會生活與災害飢荒，也使得人們開始思索未來的出路和溫飽問題，容易發生農民起義，在這種氛圍下，就產生了與農民起義相結合的五斗米道。見劉精誠，《中國道教史》，頁 28-31。

¹⁹ 參見湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，（台北：東大圖書，1991 年），頁 80-82

²⁰ 張陵在漢順帝（西元 126-132 年）創立「五斗米道」，靈帝時（168-172）張角創立「太平道」，

「太平道」在一般人的認知裡，有一個更響亮的名號，那就是「黃巾賊」，而「太平道」的領袖人物張氏三兄弟，也被視為是最早的「宗教組織化」的叛亂份子而落落得敗亡的下場。漢代雖然已經不乏與信仰有關的叛亂之事，但是對朝廷而言，組織大規模的叛亂軍隊企圖挑戰皇室的威權，太平道算是首開先例。也因此，在正史的記載上，「太平道」藉由宗教引發叛亂的事蹟被一再提及；而在「邪教」的歷史記載上，「太平道」也是位列榜首，成為中國「邪教」的代表。

如果我們從政權和神權的爭奪角度來看，中國歷史上最早的「邪教論述」，是與「宗教」的「組織化」並威脅到政權的穩固是脫離不了關係的。當信仰本身脫離了單純信仰的意涵，從個人的信仰層次被提升到一個集體認同的展現，並且出現一個正式的「宗教組織」時，它就成為一股可供世俗操作的集合力量。也因此，當信仰力量轉化成組織力量時，衝撞的其實就是君權的不可侵犯性。因為通過宗教信仰所形成的組織形式與力量，很大程度是與政治力量相類似的，而且在宗教信仰上的認同問題也難免會與政治認同相悖，更何況這股宗教力量的批判者就是政治領袖。這其實就決定了「太平道」始終被視為邪教的主因了。

有「邪教」就有「正教」，相對於「太平道」，張陵（張天師）所創立的天師道（五斗米道）就是一個「正教」了。然而，從歷史的記載上我們可以發現，從張陵之所以被視為道教的始祖，真正的重點相信不在他本人，而在他的孫子張魯的身上。漢書上對張魯的記載儼然是一方之霸，²¹但是後來歸附曹操，被封為「將軍」並成為正統道教的傳承者，他追封（一說建構）自己的傳承系譜，將其先祖張陵視為是創教者。這種由「政治正確」而延伸出來的「宗教正確」。造成後世史書在追究道教起點時，便將張陵視為是創始者。其實，從後來魏書有關道教和佛教的記載稱為「釋老傳」而非「釋道傳」我們可以想見，至少在魏晉時期「道教」這一詞還未能明確的指稱或涵蓋道教的內涵。因此，只能以籠統的「老」來稱呼。²²

根據史書的記載，的確是張陵的「天師道」創立於前。但是學者任繼愈根據史書上的資料提出質疑，認為道教應該張魯從襲承張修系統而來的教派，並由此回溯自己的先祖，因此，張修才是五斗米道的創立者，張修與張角孰先孰後，則難以確立。參見任繼愈，《中國道教史》，頁 34-40。

²¹天師道由張陵開始一直傳到其孫子張魯，由宗教組織發展成一個地方性的割據性政權，這使得漢中的天師道中的道教思想著重在「治理」方面，具體表現的是從張陵到張魯逐漸設立、發展起來的種種政教合一的典章制度與道德思想原則，參見馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，（北京：中國社會科學出版社，2004年），頁 13-16。

²²天師道一般被視為是正式道教的起源，所以天師道創教者張陵也被視為是道教的創始者。但是蕭登福認為天師道只是改革者，而非創教者，道教始於天師道張道陵之說，是北周釋道安和唐初法琳等人的刻意誤導所致。而小林正美則認為，「道教」這個名詞，是劉宋後期的天師道為稱呼自己的宗教而創造的名詞。詳見蕭登福，《周秦兩漢早期道教》，（台北：文津出版，1998），頁 1-34。小林正美，〈三洞四輔與道教的成立〉，收錄於陳鼓應編，《道教文化研究》第 16 輯，（北京：三聯書店，1999），頁 10-21。

「太平道」的出現，自然有其針對政治不滿方面的歷史因素，這與東漢末年的政治敗壞和民生疾苦有關。「太平道」的指導經典「太平經」中有許多內容是假借仙人聖人之語針對當時的朝政時事進行針貶規勸²³，因此，「太平道」的出現在從君權政治的角度來講亦可以說是「假宗教之名，行叛亂（革命）之實」，但是如果從民間的角度來看，或許會有「體神明天心、行革命大道」的不同解讀，但不論如何，從漢、魏到晉代，這種藉由宗教集結而成的世俗力量，一而再的在當時挑戰不同的政治權威，²⁴這就使得政權的擁有者不可能對始作俑者的太平道有任何好感，²⁵再加上後來「官方道教」的發展也擴及民間並成為「正統」的道教系統，²⁶這也使得以「太平道」為首的道教叛亂系譜，成為其他道教派別的對照組。從道教歷史的發展來看，如果不是後來經過了葛弘、陶弘景、寇謙之等人在朝在野各自貢獻心力，恐怕道教是無法成為一個「宗教」；而如果不是通過「太平道」的叛亂系譜的確立，道教中的「正」、「邪」之辨是無法被確立或落實的。

與道教相比，佛教的狀況要好得多了。佛教在傳入中國過程中一開始便建構合法性神話基礎，並且與道家和儒家思想保持一定程度的融合。雖然在某些情況，佛教還是免不了被當成是「外來宗教」，許多教義也受到質疑與批判，特別是佛教的教義與中國傳統儒家思想相悖之處，例如「出家修行」與「不孝有三、無後為大」的儒家傳統便是背道而馳的。然而，佛並沒有沒有受到大規模的排斥或反對。我們可以說，這是因為佛教從來就沒有與君權有過直接利益上的衝突，佛教的教義中不但不會對君權產生威脅，反而有助於君權的維繫與鞏固。佛教講究的「因果」、「業力」以及對「彼岸世界」的渴望，都在某中意義上消解了人民群眾革命或叛亂的正當性與合理性，同時也讓人民安住於自己的角色中，因此，對當時的中國君權而言，佛教是一個相當安全的宗教。

其實，從相對角度來說，在魏晉那個政治局勢充滿不確定、民生動亂頻繁的

²³王明認為，太平經代表中國道教初期的經典，書中的大部分篇幅是宣揚有神論、宗教唯心論和封建社會統治階級的思想，但是其中也具有唯物主義和辯證法的部分，然而書中內容龐大且充滿矛盾。而王平則認為太平經中的作者，之所以著作該書的用意是在「助帝王治」，從此角度出發，則內容的龐雜和矛盾皆可以獲得合理的解釋。綜合兩人的觀點，我們可以瞭解太平經的主要內容重點並非放在神仙方術上，而是在於提出一套對東漢末年社會改革的方案，只是依托神說罷了。參見王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1997），頁 1-10；王平，《太平經研究》，（台北：文津出版社，1995），頁 21-25。

²⁴較為出名的有陳瑞所領導的五斗米道民間組織，如于君道、帛家道、李家道，規模最大的是孫恩、盧循所領導的「長生人」暴動等，參見馮佐哲、李富華，《中國民間宗教發展史》，頁 146-151。

²⁵陳國符先生認為，黃巾之亂後，民間道教的社會活動被迫衰落和停滯，神仙道教乘機勃興，平均、平等的意識頓時消沉，尊卑等級的觀念步步加強，大力維持封建秩序。兩晉南北朝的道教，基本上是延續著神仙道教這個趨勢發展，直到唐代更是達到最高峰。參見陳國符，《道藏源流考》（台北：古亭書屋，1975），頁 72-73。

²⁶在當時，由於信仰群眾的不同，道教逐漸形成了「官方道教」和「民間道教」兩個不同的體系。「官方道教」主訴神仙煉丹之學，因此受到貴族官吏的喜愛，又稱為「上層道教」；「民間道教」重視的民間百姓的生活，讓民眾覺得心靈有所寄託，因此往往又被稱為「下層道教」。參見賴皆興，〈六朝時期道教神仙思想系譜之建構與接合〉，《新世紀宗教研究》，第 4 卷第 1 期，民 94 年 9 月，頁 148-176。

時代，佛教的「積極出世」相對於道教的「積極入世」，更受到君王的放心與喜愛。如果我們從佛教在中國的發展來看，佛教最初是在上層社會傳播的，並且幾乎是以作為道教的神仙思想附庸而存在的。但是，到了魏晉時代，佛教開始在民間傳開，幾乎成為俗民信仰的核心，特別是佛教的觀音、彌陀等本願信仰，為民眾提供一個離苦得樂的極樂世界，讓人民將現世的苦難，通過對彼岸實踐的渴望而轉換成種種符合國家社會規範的善行，而不是如道教般的企圖以推翻現有政權來改變現狀，自然能得到君權的喜愛。再加上佛教經典與教義中的深遠意境，讓很多高士名流都投身其中；魏晉的許多清談名流，往往是兼容佛道思想的儒家學者，這就使得佛教在中國很快就成為政治範疇與民間都喜歡的信仰體系。其後通過梁武帝、北魏孝武帝的大力推崇提倡，佛教在中國更是發展迅速。雖然在歷朝歷代都不乏對佛教提出批判者，但是佛教作為一個「正教」的地位與認識已然牢不可破。

然而，佛教雖然是讓君權放心的正教，但是一旦它做出有可能威脅君權的情事時，立刻遭到君權的無情對待，「正教」馬上成為「邪教」，「三武一宗」的滅佛即是最佳例證。²⁷「三武一宗」滅佛事件從表面上來看，導火線或發生原因各自不同，或為道佛爭辯問題、或為信仰問題、或為國家民生需要問題，但背後的主要根源其實都是從君權確立與鞏固的思維出發的。亦即當佛教是讓君權覺得有威脅或是壓力時，就難逃被君王定位成「邪教」的命運並且大肆壓制。最明顯的例子莫過於元明時代的白蓮教之亂。²⁸

基本上，有一個是時我們必須認清，亦即佛、道或是其分支或是其他宗教在歷史上的發展過程不是一帆風順的，每一個宗教幾乎都各有被視為「邪教」的時期或部分，各教派之間也曾經有過多次的攻訐或辯論，甚至引發大規模的衝突。然而，這些事件發生的背後都是以「王權認同」作為基礎的。當王權傾向認同那一教派的同時，該教派就能得勢並且凌駕於其他教派之上；反過來說，當王權對某一教派不喜的時候，那這個教派就會受到壓制或排擠。然而，這種「王權」的背後也不是一個大一統的觀點，而是隨著朝代和君王的遞嬗而不斷的轉換。所以，各宗教無法永遠被視為「正教」或「國教」而永遠得到政權的擁護，各宗教與各政權之間的關係發展永遠是游移的、不確定的。

想深一層，自漢朝以後，各政權的背後其實都還有一個不是以宗教形式出現，但是卻具有宗教內涵的「儒教」的存在，也因此，各宗教在政權上的獲得認

²⁷ 關於「三武一宗」滅佛以及君權和佛教之間的互動，可以參考王志平著，《帝王與宗教》，（北京：華文出版社，1997年。）

²⁸ 白蓮教是南宋初年的茅子元所創，是佛教淨土宗和天台宗的結合產物，但發展到元、明時代卻成為叛亂組織，並且開啓近代邪教的濫觴。關於白蓮教之亂背後的種種根源與意涵，可以參考王清淮、朱玫、李廣倉著，《中國邪教史》，（北京：群眾出版社，2007年），頁166-221。馮佐哲、李富華，《中國民間宗教史》，頁211-227，馬西沙，韓秉方，前揭書，頁86-131；于凌波，《中國歷史上的白蓮教》，（台北：慈濟文化志業中心印行，1989年。）

同與否，幾乎都是與其能否獲得「儒家」/「儒教」思想的認同，或是與儒家思想做出一定程度的融合或妥協作為前提的。也正是在這種情況下，各宗教之間的表象上的藩籬逐漸被打破與同化，雖然每個宗教都有各自的教義、內涵與特色，但是卻在發展傳播的過程中，再與其他宗教相遇的過程中逐漸受到同化與融合，並成為一般人習慣中的信仰內涵。像是我們現今認知中的天堂與地獄的面貌，就是六朝時代佛道思想融合下的產物。²⁹

再者，政權與神權之間的關係之間，除了神權需要政權的認同與保護外，政權也在某些必要時刻通過神權獲得正當性的保障，例如唐朝開國君王姓李，因此尊奉老子的道教就隱然受到政權的扶植而有「國教」的態勢；宋真宗「壇淵之盟」後為了重構自身的威權，將自己的姓氏「趙」與「玉皇大帝」信仰結合起來，說明自己的天選性，也使得道教在宋朝興盛一時；再如明成祖朱棣在靖難之役後，重塑真武大帝金身，說明自己受其庇佑，因此是上天欽選的真命天子，像這些都是正權力用宗教建立正當性的例子。

當然，也有些政權是出於「信仰」本身而對宗教感到興趣，這裡包含君權自己的興趣或是需要。例如魏晉南北朝時期梁武帝是一個著名的「佛教皇帝」，他與達摩的公案至今仍膾炙人口，他所尊崇的寶誌禪師，研究者認為就是濟公信仰的原身，然而他也同時親近道教茅山宗的開山祖師陶弘景，使得陶弘景因此有「山中宰相」的封號，武則天信仰佛教甚深，她所寫的「開經偈」流傳至今；清朝的順治皇帝篤信佛教，甚至被史家懷疑其最後是跟隨玉琳國師出家而成為清史上四大疑案之一，這些都是例證。

所以，如果我們考諸歷史的發展，我們可以發現，一個教派的出現，只要不違反「挑戰王權」這一項大原則，基本上政權都是採取相當放任的態度，儘管可能在某些時候面臨被打壓或禁止的命運，但是往往在下一個時代便能夠「平反」。反之，如果曾經聚眾滋事甚至是「上擾天聽」甚至直接撼動君權的權威者，則必然難逃被劃分為「邪教」的命運，而相關的種種「邪教」論述與內涵也就被烙印於其上無法去除。

第四節、中國近代民間宗教的邪教建構意涵

也因此，明清時代出現了許多由佛教和道教分支出來的新興宗教，由於這些

²⁹ 關於這一段歷史，可以參閱蕭登福，《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》，（台北：學生書局，1989年。）

教派皆興起於民間，故又被泛稱為「民間宗教」。³⁰「民間宗教」或「民間信仰」自有宗教出現開始便已經存在，顧名思義，它是從民間興起或流傳於民間的，而於流傳於政權或上層社會、知識份子之間的宗教具有某些程度上不同的內涵。這些宗教或信仰之所以被歸類為「民間」的原因，是出於上層社會或知識份子在敘述或對待時的分野，從信仰階層的角度將其分類成為「民間」(下層)/「非民間」(上層)兩大範疇，這可以說是一種歸類，卻或許也可以表現出上層階層對下層階層的不重視甚至是輕蔑。

這些民間宗教或信仰都有其地域性或不同的關注面，並且可能在發展的過程中被逐步被涵攝到正統宗教中，成為其信仰的一環(例如媽祖信仰)，或是本來就是正統宗教中的一環，只是被放大或獨立出來成為信仰的重點(例如城隍、土地信仰)。這些民間宗教的具有很強的實用性與世俗性，正統宗教所強調的「終極關懷」不是信眾關切的重點，對生活中趨吉避凶、招財納福的渴求才是他們所關切的。也因此，這些民間信仰或宗教往往具有多樣性、功利性、神秘性、多變性等特點。³¹

明清時代的民間宗教與傳統的民間宗教發展有著很顯著的不同，這些民間宗教幾乎都是出現從下層疾苦的環境中，創教的教主都是起於卑微的環境，在一些偶然的機會裡面得到神明的啓示或是修道有成，因而「得體大道」進而產生「化育黎民」之心，並由此開宗立派以求「度世濟人」或「普雨均霑」。這些「民間宗教」由於起於民間最卑微之處，因此在立派之後往往藉由神明之口，在度化世人之餘往往批判朝綱，甚至將創教始祖視為聖君，直接挑戰君權的正當性與唯一性，有些教派甚至聚眾起事意圖顛覆朝廷，這就使得君權無法忍受這些民間宗教的存在。因此，在明清一代，出現了許多民間宗教「造反」的教案，而這些民間宗教也都被視為「邪教」。³²

事實上，這些在當時被視為「邪教」的民間宗教組織與信仰，很大程度卻形成了明清兩朝廷續到當代的宗教面貌與信仰內涵。佛、道兩教力量的衰微代之而

³⁰ 明清時代的民間宗教，不同的研究者將他分成不同的流派體系，例如學者鄭志明依其信仰主神區分為四大系統，即彌勒信仰的白蓮教系統、無生老母信仰的羅教系統、三一教主信仰的夏教系統、勝宗古佛信仰的在理教系統。馮佐哲和李富華則將其分成五大類，一是道教系統的秘密教派，如三官教、一炷香教、純陽教和黃天教等；二是佛教系統的秘密教派，如觀音教、大乘教等；三是白蓮教系統的秘密教派，如無為教、聞香教等；四是屬於儒家思想系統的，如圓通教；五是其他方面，專講方術煉養的教派，如清風教等。參見參見鄭志明，《先天道與一貫道》，(台北：正一善書出版社，1990)，頁34；佛佐哲、李富華，《中國民間宗教史》，頁229。

³¹ 賈二強著，《唐宋民間信仰》，(福建：人民出版社，2003年)，頁3-5。

³² 明清時代自羅教以後出現的諸多教派，研究者歸納起來主要有下列幾種名稱，一是稱為「民間宗教」，一是稱為「民間秘密宗教」，一是稱為「秘密教門」，一是稱為「民間新興宗教」，一是稱為「白蓮教」，一是稱為「下層宗教」，而以上所有名稱，在明清兩代上層統治者那裡又被統一稱為「邪教」或「左道」。參見徐小躍，《羅教、佛教、禪學：羅教與「五部六冊」揭秘》，(江蘇：江蘇人民出版社，1999年)，頁227-228。

起的是民間信仰的崛起與普及化。如果從「白蓮教」的出現到質變被視為是「邪教」出現的濫觴，那麼，明代中期以後，「羅祖教」的興起就宣告了民間宗教大量興起的時代的來臨，³³根據文獻史料上的不完全記載，至明末就出現了數十種的民間教派，整個清代更出現過二百餘種民間宗教或秘密結社。³⁴這種民間宗教不屬於佛也不屬於道，但是又兼容了佛、道的內涵，並且把儒家的思想也列入，這使得儒、道、佛同時存在一個信仰中，不再是一種宗教間的「包容」，而是一種宗教內的「存在」。也因此，這些民間宗教往往必須出現一個更高位階的神明來統領這些佛、道教中的神祇，而在這種宗教內涵下，牽涉到佛、道教的世界觀和宗教意涵也都必須重新被建構。這種作法也使得這些民間宗教不僅在政治上受到打壓，也受到正統的佛、道教的反對與排斥，³⁵但是由於當時的時代氛圍，特別是許多下層民眾對傳統宗教與政權的緊密結合感到失望與疏離。這使得這些民間信仰或宗教在政權和正統宗教的排斥或打壓下，不但沒有因此消失，反而愈演愈烈，逐漸發展成中國信仰的核心，也成為後來研究的重點。

這些民間宗教之所以會成為政府眼中的「邪教」，與他們具有很強的世俗性與功利性有關，他們對現實的觀察，對下層民眾生活的關懷，對現世苦難的根源與未來救渡方式的論述與提供，都讓下層民眾感到這才是屬於自己的宗教。因為這些特質讓這些宗教成為下階層民眾的信仰的寄託，但同時也引發了政權機構的疑慮，因為他們的高度凝聚性和世俗性，使得這些教主的威權地位在民間凌駕在王權之上，這也讓民間宗教往往走向被取締、禁止的命運。也有學者從宗族祭禮的角度出發，認為這是因為這些民間宗教侵犯了中國皇權一元化的宗教祭禮型態，在未獲得皇權的認可下從事祭祀行為因而觸怒皇權成為被取締的對象。³⁶

明代民間宗教盛行的原因，和當時的政治腐敗、經濟剝削、人民生活困苦等社會現實是結合在一起的，民間宗教的基本群眾是農民、手工業者、礦工業、水

³³ 羅祖教一般被視為是明清時代民間宗教興起的濫觴。關於「羅祖」是誰，卻有很多不同的說法，甚至有人認為羅祖根本不存在。但是他的「五部六冊」帶起了無生老母信仰卻是不爭的事實，因此後代的相關教門都尊崇羅祖為教主。根據鄭志明的考據，有關「羅祖」的傳說，可以分成「實在的羅祖」和「傳說的羅祖」，「實在的羅祖」，是根據「五部六冊」（《苦功悟道卷》、《探視無為卷》、《破邪顯正鑰匙》上下卷、《正信除疑無修證自在寶卷》、《巍巍不動泰山深根結果寶卷》），的記載、後代的寶卷及相關的史料推定而成傳說中的羅祖，大多出現在青幫的文獻，兩者有很大的差距。關於羅祖教的資料辯正，參見鄭志明，《無生老母信仰溯源》，（台北：文史哲出版社，1985年。）

³⁴ 參見任繼愈，《中國道教史》，頁739；李富華、馮佐哲，《中國民間宗教史》，頁229。

³⁵ 例如羅祖教出現後，即被佛教正統視為異端當時著名的佛教大師憨清，在山東傳教，得到豪族黃氏的支持，而羅教在下層社會勞動群眾中傳播，與憨清對立。而佛教大師株宏和密藏，更是口誅筆伐，在他們的著作《冰壺集》《正訛集》中，痛斥羅教為「蟻蟲鴉聚，唱偈和佛，邪淫混雜，貪污卑污，莫可名狀。---此其號雖非白蓮，而為殆甚於白蓮者乎！」並且攻擊羅祖的《五部六冊》為「知見混濁」、「真近代魔種」，號召「凡我釋子，宜力攘之。」參見喻松青，《民間秘密宗教經卷研究》，（台北：聯經，1994年），頁欲10。

³⁶ 參見野口鐵郎，〈明清時代的『正教』與『邪教』〉，收錄於鄭樑生主編，《第二屆中國政教關係國際學術研討會論文集》，（台北：淡江大學歷史系，1990年），頁179-193。

手、城市貧民等下層社會的勞動階層。³⁷這些階層是社會的底層，也是受壓迫與宰制的階層，是國家機器的「恩澤」不會施予甚至是放棄的角落。因此，當這些民間宗教通過不同的目的或議題凝聚起這些不屬於政權能夠全然掌控的力量時，自然受到政權的高度注意，也因此受到壓制與禁止，而這也更讓這些下層在將信仰「化明為暗」的同時，更加的強化信仰力和凝聚力，然而，這也更釀成了這些宗教與人民的反抗而成爲朝廷眼中的「邪教」或「叛亂滋事份子」，受到更強烈的鎮壓與取締，這種辯證循環發展，讓明清兩代的民間宗教始終成爲政權相當頭痛的問題，並且引發許多大規模的叛亂事件。

從白蓮教開始，明清時代民間宗教叛亂的情事層出不窮，如果我們從王權的歷史發展來推究其原因，那與明朝的大力取締「邪教」有很大的關係。明太祖朱元璋本人之所以將國號取爲「明」，便有人認爲這是因爲他是出身明教（即摩尼教）的緣故。³⁸由於朱元璋本身出自「邪教」，因此他深諳「邪教」的聚眾力量與危害之大，因此在他建立大明王朝後便明令禁止民間教派的活動，並且以法律明文的形式將這種對「邪教」的禁止與取締確立下來，特別是針對他所出身的白蓮教和明教。³⁹但是這種政治上的壓迫，卻沒有使白蓮教的活動因而停止，它依舊以自己的面貌貫穿了整個明代的歷史，成爲明朝最嚴重的社會問題之一，而且，也滋長了各式各樣民間教派的變體與出現，例如「羅祖教」。歸結根源，這是因爲王權在宗教範疇議題上忽略了民間的信仰內涵所致。

從唐宋以來，正統的佛、道教信仰在向民間傳播或流傳的過程中，產生了很大的變化。民間信仰群眾不會去追求深刻的道經佛理上的訴求，而只著眼於現世的庇護以及世俗的功利，這使得這些宗教開始產生了變化，在教義上也變得簡單且迎合群眾，也因此，類似白蓮教、茅山派這種正統佛、道教的變體教派開始出現且受到一般民眾的歡迎，也成爲下層或一般民眾信仰的核心，就連朱元璋都是白蓮教信徒。然而在朱元璋稱帝之後，根據自己在政治上的認知開始禁絕這些民間信仰的傳播，尊奉道教和佛教爲正統宗教，宣布白蓮教、明教等宗教爲非法，這是企圖以王權的行使來介入民眾與神權之間的認知與維繫，然而，廣大農民群眾的信仰非是一朝一夕形成的，累積了數百年來的信仰面貌豈能因爲政權的一朝

³⁷ 喻松青，《民間秘密宗教經卷研究》，頁 15。

³⁸ 朱元璋之所以定國號爲大明，其意有兩種解釋，其一是其出自明教，即摩尼教的傳說，明教有「明王出世」的預言，因此韓山童號「明王」，其子在其死後襲其王位稱「小明王」，朱元璋是明教中人，又是小明王的部下，因此，稱帝後，國號大明，承「小明王」號但是又有別於小明王也，或是直接就認爲是從白蓮教宣稱的「彌勒下生」與「明王出世」轉變而來的一種意義，在當時，摩尼教與白蓮教有融合的趨勢，朱元璋的「紅巾軍」即爲白蓮教的標誌。其二則是出自儒士的文義解釋，認爲「明乃日月在天，正大光明，中天下而立，定四海之名，」此乃大明之意。參見李富華、馮佐哲，《中國民間宗教史》，頁 211-212。

³⁹ 大明律上所載：「凡師巫假降邪神，書符咒水，扶鸞禱聖，自號端公太保師婆，及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂政之徒，或隱藏圖像、燒香集眾，夜聚曉散，伴修善事，煽惑人民，爲首者絞，爲從者各杖一百，流三千里。」轉引自馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁 126。

反覆而說變就變？因此，白蓮教派信仰從公開轉入地下，繼續進行活動並且蓬勃發展同時，也啓發了更多民間教派的產生，反之，正統的佛、道教雖然在王權的大力扶植下握有資源，但卻得不到一般群眾的心，這是因為當時的佛、道教的陳規陋習、繁文縟節、糜廢腐化等等，很難與廣大下層群眾的信仰心理相符合，⁴⁰因此，許多在信仰上有心得或有體悟的民眾（例如羅夢鴻）就往往通過類似白蓮教出現的方式一般別開門徑，創立出新的宗教來引導群眾進入新的信仰內涵。

可以說，這些民間宗教的出現，有其一定歷史時期的社會條件，但更重要的是宗教典範的轉移的條件的成熟，亦即新的宗教知識氛圍的轉換與成熟，歷經了從唐宋以來的民間信仰出現的洗禮，到出現了類似白蓮教一般獨立於正統佛、道教的宗教組織，群眾已經能接受不屬於傳統宗教組織的思維，並且能接受一個大體系的、兼容並蓄的多宗教共治一爐的宗教論述的出現。亦即，在某種意義上，這是一種典範的轉換，也象徵著一種知識氛圍的轉換。

西方研究注意到中國的民間宗教或信仰，在韋伯的著作中就已經存在，但是韋伯把民間宗教視為「非宗教」而只是一種信仰現象，這使他犯了只是從組織或結構來看待中國的宗教信仰而忽略的宗教的變遷。⁴¹而把中國民間的信仰行為看成宗教體系的主張有兩個來源，其一是漢學家德格如特（de Groot）的古典文本與儀式的關係的分析；其二是後來在社會人類學界建立起來的功能主義學說。前者把民間的信仰和儀式與古典的文本傳統相聯繫，認為民間信仰體系是中國古典文化傳統的實踐內容，是一個系統化的宗教；後者則是把中國民間儀式與宗教看成具有同等的地位與功能，因為中國宗教的主要支柱是儀式而非信仰。⁴²而在韓書瑞（Susan Naquin）的〈中華帝國後期白蓮教的傳播〉一文中考察白蓮教在清朝時代的發展意義，就提出了白蓮教從社會學上的意義來說有其一定程度的功能性，在中國歷史要明確的定義它的「邪」、「正」是有問題的。⁴³

清末兩個大規模的宗教活動，大大的牽動了近代中國的發展與變局。一是洪秀全領導的「拜上帝會」，它釀成了太平天國之役；另一個是「義和團運動」，發展成八國聯軍之役。我們在這裡不去深究這兩個事件的來龍去脈，在這裡我們只探討其作為宗教範疇的意涵。

「拜上帝教」出現在清末時代是具有相當程度的突破性的，它內容龐雜，以兼容並蓄的方式吸納了中西文化的許多因素，但是他從創立到儀式、教義，均帶

⁴⁰ 馬西沙，韓秉方，《中國民間宗教史》，頁 134。

⁴¹ 韋伯認為，這些民間的、停留在巫術層面的宗教信仰或意識，這些教派只是佛、道教的附屬品，缺乏組織與規範，也沒有明確的生命終極關懷。參見 Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, pp253-254.

⁴² 王銘銘，《社會人類學與中國研究》，（廣西，廣西師範大學出版社，2005 年），頁 137

⁴³ 參見韋思諦（Stephen C. Averill）編，陳仲丹譯，《中國大眾宗教》，（江蘇：江蘇人民出版社，2006 年），頁 20-56。

有濃厚的中國民間宗教色彩，⁴⁴然而他又是一個仿效西方政教合一的政權，洪秀全集「拜上帝會教主」和「太平天國」君王的身份於一身，因此，拜上帝會的教義成爲太平天國的官方意識型態。而作爲一個革命與信仰結合的宗教政權，拜上帝教不同於其他的宗教組織，而是完全服務於世俗的政治目標，不談靈魂或神靈信仰，而以推翻滿清統治、改造中國社會爲教義宗旨⁴⁵。可以說，「拜上帝教」融合中西、政教合一的特質，在中國是前所未有的。然而，太平天國雖然是以上帝爲信仰核心，但是卻未曾與西方的上帝信仰產生連結，西方傳教士曾經多次訪問南京，想要將拜上帝教納入正統的基督教信仰之下，但是無一不是鎩羽而歸，不少人還因此反目成仇，不遺餘力的攻擊太平天國。⁴⁶

相對於拜上帝會，「義和拳」（義和團）也是另一個「義和拳」一詞早在乾隆時期的史料中就可以見到，最初只是流傳於魯西地區的一種拳法，是一個鬆散的武術團體，並沒有什麼宗教意識或政治色彩，但是在流傳的過程中逐漸與白蓮教、八卦教等民間宗教融合，逐漸出現了宗教色彩。⁴⁷在當時中國面對西方的壓迫下，反西方的論述和各地層出不窮的中西衝突，促成了義和拳揭竿而起，處處反抗和抵制洋人，並且在這一歩歩的發展過程成釀成了震動國際視聽的「義和團運動」。

要如何定義這兩個「宗教」或「信仰」是一件相當棘手的問題，因爲這兩者在近代史上的意義是相當複雜的。這兩者都具有某種程度上的「革命」的性質，也在一定程度上具有「抵抗外侮」的愛國主義精神。也因此，要對這兩者進行蓋棺論定的歷史評價，也是一件相當令人困擾的事情。特別是對太平天國，20世紀50、60年代，在當時的極左思潮下，許多中國研究者都是從正面的觀點來美化太平天國的作爲，持負面評價者並不多見。⁴⁸但是在文革結束後，研究者擺盪到另一個極端，將太平天國批評得一無是處。但是這些評斷幾乎都是從民族主義或政治範疇的觀點來做出評價，而非從宗教的觀點「拜上帝會」作爲問題意識來看待的。⁴⁹

⁴⁴ 關於洪秀全在基督教和儒家文化之間的搖擺、變遷與融合過程，請參閱崔之清、胡臣友，《洪秀全評傳》，（南京：南京大學出版社，1994年），頁268-286。也可參閱夏春濤，《天國的隕落—太平天國宗教再研究》，（北京：人民大學出版社，2006年），頁329-345。兩者對洪秀全從「尊孔」到「反孔」兩者的觀點是不大相同的。

⁴⁵ 夏春濤，《天國的隕落—太平天國宗教再研究》，頁104-105。

⁴⁶ 夏春濤，《天國的隕落—太平天國宗教再研究》，頁325。

⁴⁷ 對義和團的出身考察是「正」或「邪」的正反意見皆有，例如王治心就提及義和團是從叛亂團體起家的，這與上述的說法大異其趣，參見王治心，《中國基督教史綱》，頁175-176；李富華、馮佐哲，《中國民間宗教史》，頁332-333。

⁴⁸ 持負面者例如馮友蘭，認爲太平天國如果統一中國，將使中國的近代化推遲幾個世紀，這在當時的中國大陸學界難以被接受的想法。參見馮友蘭，《中國哲學史新編》第六冊，（台北：藍燈文化，1991年），頁79。

⁴⁹ 對太平天國正反意見的爭議，可參考夏春濤，《天國的隕落—太平天國宗教再研究》，頁451-457。

有如果我們從「宗教」的範疇來看待這兩個團體，有研究者從「邪教」的角度來看待這兩個宗教，認為拜上帝會是一個依附基督教而舉行政治性暴亂的邪教，除了帶給民眾災難，也是導致百年中國積貧積弱的一個因素；而義和團則是「原始巫術的復活」，在「奉旨造反」之餘，製造了一場殃及全國的大浩劫。⁵⁰但是也有人是从正面的角度來看待這兩個宗教的，認為拜上帝會與太平天國是兩個不同的範疇，不能沿用封建時期的「邪教」觀念將太平天國所信奉的拜上帝會對號入座，要進入宗教範疇去理解拜上帝會的宗教意涵。⁵¹而義和團雖然是一個暴力行動團體，其事蹟的評價也是正反兼有，但是它背後隱含的是來自民眾對民族主義或愛國主義情感的宣洩，義和團是作為一個反抗西方霸權的角色而出現的，義和團背後所凸顯的是中華民族之民族意識的覺醒，「反洋人」、「反洋教」口號代表的是捍衛政治和文化的民族主義的表現。⁵²

相同的情況也發生在基督宗教之上，早期的天主教在傳入之初，也是由於與中國禮節格格不入而被視為是「夷狄邪教」。有趣的是，當天主教開始推行與中國文化相融合以致於讓中國不再視其為異邦邪教之時，祂反而面對來自同是衍生自天主信仰的其他教派的質疑。而基督教在中國的發展歷史，幾乎是直接與西方的船堅砲利結合在一起的。也因此，由於基督宗教在中國因為清末民初那段歷史記憶，使得祂的定位很長時間與資本主義、帝國主義連結在一起，而這也影響的中共政權看待基督宗教的態度。對中共而言，基督宗教始終是一個「外來」的宗教，而且這一個「外來」宗教在西方歷史上曾經有很長的一段時間是與政權結合在一起的，在中國歷史上則是與入侵者結合在一起的。中共在早期的「非基運動」終究扮演著重要的推波助瀾的角色，在建政後後由於國際情勢的發展，被西方視為本體思想的基督宗教始終保持著相當程度的警戒。「三自教會」表現出來的便是在宗教範疇上對內的安撫與對外的攘斥，背後的思維是政治的而非宗教的。對中共而言，基督宗教在中國的身份象徵，始終是作為一個帝國主義或西方勢力在中國的延伸來看待的，儘管船堅砲利已成過去，但是另一種新時代的文化意識型態侵略正在進行著。

第五節、當代中共邪教論述建構意涵

馬恩的宗教論述影響了中共宗教論述的建構，並成為中共在革命和建政時期對待宗教的依據。中共在革命和建政時期的宗教論述，並未真正的將宗教視為一

⁵⁰ 王清淮、朱玫、李廣倉著，《中國邪教史》，（北京：群眾出版社，2007年），頁378-388，438。

⁵¹ 夏春濤，《天國的隕落—太平天國宗教再研究》，頁442-451。

⁵² 顏炳罡，〈儒家與耶教在近代中國的衝突與融合〉，收錄於劉述先、林月惠主編，《當代儒學與西方文化宗教篇》，（台北：中央研究院中國文哲研究所，2005年），頁202-204。

個範疇，而是將其視為封建主義或帝國主義的代表，並且是在統一戰線的考量下才認同宗教存在的正當性和合法性。中共在建政後希冀通過各種手段或方式，以馬列毛的意識型態來取代傳統中國民眾的宗教信仰，並且促使宗教能夠「自發性」的消亡，在這個過程中，中共對宗教問題的處理態度是相當激烈和不友善的。這當然有可能是受到意識型態的影響，但從政權鞏固的角度來看，更有可能是宗教勢力在中國長期以來層出不窮的革命事件，使得中共對宗教團體的勢力存有疑慮，宗教組織或團體所隱含的革命力量其實才是中共最在意的而且必須通過強制手段對宗教進行打壓與整肅的主因。

中共在建政後對宗教的激進作法，在初期可以視為是「宗教解放」的一種手段。但是隨著中共的社會主義建設進度的不盡理想，中共對宗教的壓迫也愈形嚴重。這是由於中共通過馬列毛意識型態取傳統代宗教意識型態的前提，就是以「社會主義天堂」來取代宗教上的天堂和極樂世界，因此，一旦社會主義天堂的理想無法達成，自然會撼動人民對社會主義意識型態的信心，連帶也影響了人民對中共執政的信心，動搖中共通過馬列毛意識型態來執政的正當性與合理性。中共一方面不希望民眾重新擁抱宗教意識型態來替代馬列毛意識型態；另一方面更要防止中國歷史上的「宗教革命」事件重演。因此，毛澤東時代對宗教的打壓與迫害，與社會主義建設受挫是成正相關的。

改革開放以後，隨著毛澤東時代的結束與文化大革命所帶來的種種浩劫，讓經過與華國鋒鬥爭而重新取得領導位置的鄧小平開始思考中國的未來，許多毛時代的意識型態開始受到修正或轉向，宗教論述自然也不例外。鄧小平一改毛澤東時代純粹從負面的觀點來定義和看待態度，而從「宗教五性說」的觀點來重新定位宗教的存在意涵。⁵³最具代表的就是 1982 年中共中央通過的「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」（簡稱十九號文件）。

「宗教與社會主義相適應」背後顯現的是中共的宗教世俗化與合法性的建構，在這個過程中中共也必須開始面對政權與不同宗教間的「相適應」問題。亦即區分出所謂的「正教」與「邪教」。事實上，在早期對中共而言，並不是很在意區分宗教的正邪身份問題。因為對中共而言，宗教在社會主義國家建構下就是一個不需要的存在，宗教本身就是一個阻礙人們解放而必須被改造或整肅的範疇；換言之，由於社會主義意識型態的認知，當中共從政權觀念上出發來思考和看待宗教時，宗教的意義幾乎就等同於邪教。中共根本連完整的宗教論述都不會

⁵³ 「宗教五性說」是指長期性、複雜性、民族性、群眾性、國際性，這是李維漢在中共中央 1953 年的〈關於過去幾年黨內在少數民族中進行工作的主要經驗總結〉所提出的，並且在 1958 年召開的全國統戰工作會議中汪鋒的〈關於民族工作及少數民族地區宗教工作方面若干問題的意見〉一文又做出全面的闡述，但是「宗教五性說」卻一直無法成為中共對待宗教的重要觀點，直到 80 年代才真正受到重視。關於「宗教五性說」的提出，可以參閱何虎生，《中國共產黨的宗教政策研究》，（北京：宗教文化出版社，2004 年），頁 105-106；龔學增，《宗教問題概論》第三版，（四川：四川人民出版社，2007 年，）頁 227。

有。20 世紀 70 年代中期，中國大陸開始使用「邪教」概念，這首先是一個法律概念，最早出現在中共刑法的規範中。⁵⁴然而此時的邪教只是一個「概念」而非明確的法律名稱，一直要到 1997 年刑法修正後，才正式將「邪教」這個名詞納入其法律用語中，並置於第六章妨害社會管理秩序罪中。

中共《刑法》300 條中有就關於組織和利用會道門、邪教組織進行犯罪的相關懲罰規定：「**組織和利用會道門、邪教組織或者利用迷信破壞國家法律、行政法規實施的，處三年以上七年以下有期徒刑情節特別嚴重的，處七年以上有期徒刑，組織利用會道門、邪教組織或者利用迷信矇騙他人，致人於死亡的，依照前款規定處罰。組織利用會道門、邪教組織或者利用迷信姦淫婦女、詐騙財物的，分別依照本法第 236 條、第 266 條的規定處罰。**」⁵⁵這裡的「會道門」是「會門」和「道門」的合稱。「道門」是指經過誦經拜神、建構和傳播迷信的教派組織；而「會門」最初是以兵器種類命名，偏重吞符念咒，懂武術且據地自保。由於「會門」、「道門」在發展的過程中形成如會、道、門、社、教等名稱各異的教派，重名和改名的情況屢見不鮮，因此中共建政後統一將這些非正統宗教的宗教稱為「會道門」。⁵⁶對中共而言，會道門代表的是反革命、反政權的邪教組織，這是純粹從政治意涵上來定義宗教，這裡的邪教只是一個空泛的概念。

(十九號文件) 中的「邪教」做出論述依舊是從政治範疇來做定義。(十九號文件) 第十部份一開始便指出：「**堅決保障一切正常的宗教活動，同時就意味著要堅決打擊一切在宗教外衣掩蓋下的違法犯罪活動和反革命破壞活動，以及各種不屬於宗教範圍的、危害國家利益和人民生命財產的迷信活動。**」這裡很明確的點出了「正」與「邪」的相對性，是從「宗教活動」的性質來做判斷的，這些在「宗教外衣掩蓋下的違法犯罪運動和反革命破壞活動」以及「迷信活動」，在「危害國家利益和人民生命財產」的框架下必須受到嚴厲的打擊，這是一種政治範疇中的觀點，邪教在其中只是作為國家法律必須打擊的項目中的一個對象，宗教和邪教的差異為何在這裡並沒有明確的定義。換言之，只要國家認為你是邪教；你就是邪教。這可以看出在(十九號文件)的論述中，宗教與邪教之間的分野仍不明確，政權可以以自己的認知或需要而為宗教組織扣上邪教的帽子。在當

⁵⁴ 1979 年的刑法典第 99 條規定：「組織利用封建迷信、會道門進行反革命活動的，處五年以上有期徒刑；情節較輕微的，處五年以下有期徒刑、拘役、管制或剝奪政治權利。」1983 年 9 月 2 日中共全國人大常委會通過的〈關於嚴懲嚴重危害社會治安的犯罪份子的決定〉第 1 條第 5 項規定，對於犯有利用封建迷信進行反革命活動犯罪和組織、利用會道門進行反革命活動罪的，在刑法上罪高可以判處死刑，1985 年最高人民法院、最高檢察院、公安部、司法部又發佈了〈關於處理反動會道門工作中有關問題的通知〉，也提到了如何處理利用組織和會道門進行非法活動的處理，在這些文件中，都沒有「邪教」一詞。參見陳自強，《論邪教組織的司法認定》，(四川：四川大學法學院碩士學位論文，2003 年，) 頁 5。

⁵⁵ 參見中共國家宗教局政策法規司編，《宗教事務條例相關的法律法規及政策手冊》，(北京：宗教文化出版社，2007 年)，頁 710。

⁵⁶ 參見中共國家宗教局政策法規司編，《中國宗教法規政策讀本》，(北京：宗教文化出版社，2000 年)，頁 43。

時，除了會道門組織被定位成邪教外，看相、算命、看風水等被視為是迷信騙人的活動，也是必須加以禁止和輔導的。

1990年，陳雲曾經寫過一封信給江澤民，裡面指責江澤民對宗教進行的滲透活動和反革命活動日益嚴重。⁵⁷1991年的（六號文件）中，中共便對宗教的非法或不正當行為有了更明確的定義：「境外敵對勢力一直利用宗教不斷對我進行滲透和破壞活動，民族分裂主義份子也利用宗教煽動騷亂鬧事——有的地方少數敵對份子活動猖獗，建立非法組織，同我們爭奪寺觀教堂領導權；有的非法開辦經文學校、修院、神學院，同我們爭奪青少年。有的寺廟恢復了被廢除的宗教封建特權和壓迫剝削，一些基層出現利用宗教干預國家行政、干預司法、干預學校教育的情況。」而在官方對宗教事務的執行上也出現問題：「有的地方侵犯公民宗教信仰自由的權利，侵犯寺廟教堂的合法權益。」並且「因宗教問題或對宗教問題處理失當引發的社會主義矛盾時有發生。」⁵⁸值得注意的是，在這裡，中共官方文字用的仍是「宗教」和「非法組織」而不是直接根據這些活動做出何謂邪教的論述定義，顯示在中共的認知裡，這些問題基本上仍是屬於宗教問題；中共的邪教論述仍未曾從宗教論述中獨立出來，由宗教衍生而來的政治問題還是被歸納在一般宗教範疇中。

1997年中共發表了〈中國的宗教信仰自由狀況白皮書〉明確的點出了「邪教組織」一詞。在〈白皮書〉的內容中，將對「邪教組織」的批判放在「宗教信仰自由與法律保護」一節，而將對基督教的歷史性批判則放在「對獨立自主自辦宗教事業的支持」這一節上，顯見在中共的思維裡，對「邪教組織」和「基督宗教」的認知意義是不同的，「基督宗教」是五大宗教之一，是符合信教群眾根本利益的正教，只是由於在革命歷史發展上曾經扮演與帝國主義掛靠、勾結的「不光彩的角色」，所以必須要用強調和堅持獨立自辦自主來讓基督宗教不會再度走岔。然而「邪教組織」則是「嚴重危害人民正常的生活和生產秩序」，是「打著宗教旗號進行違法犯罪活動」、「與宗教信仰無關」的違法犯罪組織。⁵⁹這可以視為是中共將邪教組織從宗教範疇中脫離出來的正式文件的濫觴。

雖然在〈白皮書〉中已經意識到邪教組織的存在並且大力取締，但是真正讓中共見識到邪教組織的影響力並且隨即做出明確邪教意涵論述的，還是要以1999年4月25日法輪功號召萬人包圍中南海事件為代表。這次事件讓中共第一次體

⁵⁷ 在這一封後來名為〈關於高度重視宗教滲透問題的信〉，陳雲寫道：「最近看到幾份有關宗教滲透日益嚴重，特別是在新形勢下披著宗教外衣從事反革命活動日益猖狂的材料，深感不安」，裡面甚至提到這是：「某些共產黨領導的國家丟失政權的一個慘痛教訓，現在是中央應該切切實實的抓一抓這件大事的時候了。」參見中共中央文獻研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規司主編，《新時期宗教工作文獻選編》，頁177。

⁵⁸ 參見中共中央文獻研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規司主編，《新時期宗教工作文獻選編》，頁214。

⁵⁹ 參見中共國家宗教局政策法規司編，《宗教事務條例相關的法律法規及政策手冊》，頁806-811。

認到邪教組織對政權的威脅，也讓中國第一次體認到邪教組織的存在威力。⁶⁰影響所及，中共開始從法律層面來正視邪教組織的作為。同年的10月30日第9屆全國人大常委會第十次會議通過〈全國人民代表大會常務委員會關於取締邪教組織、防範和懲治邪教活動的決定〉，文件中提到「邪教組織冒用宗教、氣功或者其他名義-----」，這種論述方式顯示中共直接以「邪教」還定義這些非官方認可的組織與活動，並且直接以「邪教」一詞作為論述主軸和論述範疇了，通篇文章都以「邪教活動」和「邪教組織」來取代以往的「宗教活動」或「宗教組織」論述。⁶¹而同年12月9日中共最高人民法院、最高人民檢察院頒佈的〈最高人民法院、最高人民檢察院關於辦理組織和利用邪教組織犯罪案件具體應用法律若干問題的解釋〉的第一條，對邪教組織做出了明確的定義：「**邪教組織，是指冒用宗教、氣功或其他名義建立、神化首要份子，利用製造、散布迷信邪說等手段蠱惑、矇騙他人，發展、控制成員，危害社會的非法組織。**」⁶²整個文件也都是以「邪教」或「邪教組織」做為論述與規範的主體而開展的，可以說在此時，「邪教」已經明顯的脫離宗教範疇的論述，而正式成爲一個單獨的論述範疇，中共「刑法」上的「邪教組織」已經不再是一個空泛的概念，而是一個具體的範疇指涉。

無可否認的，中共的邪教論述的成熟很大程度是針對「法輪功」而來的，法輪功事件使得中共內部的所謂「邪教」問題浮上檯面。這是因爲法輪功的所作所爲徹底的挑戰了中共政權的統治威權，牽動中共政權最敏感且在意的部分，亦即一個有組織、有信仰的團體敢於直接的衝擊共黨政權的統治權威，這種現象背後代表的意涵是中共統治威權的相對弱化，而如果中共忽略了這一股勢力可能帶來的影響，那就有機會讓其他的衝撞勢力依循著相同的模式趁勢而起，甚至質疑中共政權的正當性與合法性，這對中共而言可是危及政權鞏固的重大事件。也因此，中共原本只是將法輪功視爲單純的宗教範疇問題，但是法輪功驚人的動員力和信仰認同上的凝聚力，讓中共無法再單純的以宗教事務來對待，而將其提升到政治鬥爭的高度上來。⁶³

中共的邪教論述除了在官方文件中正式揭櫫與邪教的鬥爭之外，最主要還是通過學界研究來建構完整的邪教論述。⁶⁴在這些學者的論述下，「邪教問題」被

⁶⁰ 吳東升認爲，以1999年「425事件」爲標誌，邪教問題才逐步引起社會各界的關注，逐漸成爲有關部門和學術界研究的熱點和焦點。參見吳東升，〈當代中國邪教問題研究的回顧與前瞻〉，收錄於曹中建主編，《2003-2004 中國宗教研究年鑑》，（北京：宗教文化出版社，2005年），頁443。

⁶¹ 參見中共國家宗教局政策法規司編，《宗教事務條例相關的法律法規及政策手冊》，頁719-720。

⁶² 參見中共國家宗教局政策法規司編，《宗教事務條例相關的法律法規及政策手冊》，頁721-723。

⁶³ 張家麟認爲，法輪功被查禁，乃至於被認定爲邪教，最主要的原因是因爲挑戰黨國的領導權威，它如果沒有包圍中南海，與境外宗教團體聯繫，它說不定仍有生存空間。參見張家麟，「當代中國大陸宗教政策變遷極其影響—菁英途徑論述」，《新世紀宗教研究》，第2卷第2期，2003年12月，頁85-86。

⁶⁴ 吳東升認爲，邪教問題是以一個政治問題的關注點被重視，但它同時也是一個社會問題，因此需要對它進行學術探討，國內對邪教問題的研究行程參個熱點：一是關於邪教內涵和概念的界

定義成爲是宗教世俗化過程中產生的一個普世現象，在全球各地都有不同的邪教教派出現，同時也造成很多攻擊和傷害事件，全球政府莫不重視將對「邪教」的鬥爭視爲是世紀的關注焦點；因此，中共自然也不能等閒視之，也必須與邪教進行鬥爭。另外，邪教與傳統宗教和新興宗教不同，邪教甚至不是宗教，而只是邪教領導人或其追隨者披著宗教外衣遂行個人私欲並侵犯與干擾他人生活的行爲，並造成了國家社會的重大危害，因此，包括宗教界在內的愛國主義者都必須聯合起來響應政府與邪教進行對抗，讓邪教勢力無法擴散與得逞。⁶⁵

這些論述最終也是最主要的邪教勢力都是指向法輪功，可以理解，中共的邪教論述事實上是環繞著法輪功對政府統治威權的挑戰而開展的。法輪功問題可以說是當前中共最棘手的「邪教」組織，這是因爲法輪功的影響不僅是宗教信仰層面，更是政治層面的。雖然法輪功的領導人李洪志在中共的搜捕下出逃美國，但是通過法輪功的論述建構機關「大紀元時報」，在 2004 年出版了《九評共產黨》一書，卻成爲流傳於全世界的反中共的全球化論述。內容極盡描寫對中共統治的負面論述，將中共描寫成一個十惡不赦的政權組織，並且通過各種例證和事蹟來說明中共的「暴政」，特別是對法輪功的迫害情況。⁶⁶李洪志並且得到世界上其他國家的庇護與支持，讓中共始終無法將他逮捕。法輪功組織嚴密、分佈廣泛，使得中共難以將其一股成擒、再加上法輪功資金雄厚，又善用操作媒體廣宣⁶⁷，通過各種論述進行組織宣傳並獲得國際社會的同情與支持，同時法輪功也聯合其他反對中共勢力來強化、壯大自己的組織，這種宣傳和操作手法與革命時代的中共如出一轍，也使得法輪功雖然不見容於中國政府，但卻活躍於國際社會上，並且成爲中共在面對全球舞台時的一個痛處。往往當中共領導人出席國際場合時，都可以見到法輪功人士的抗議身影穿梭其中。對中共而言，法輪功不僅僅是作爲一個宗教信仰組織存在，他是作爲一個政治叛亂團體而存在，他不是一個單純的組織團體，而是一個跨國的叛亂集團。

定，包括邪教是不是宗教，與新興宗教的界線爲何等問題；二是關於邪教的特點和本質的披露，以法輪功和國外的邪教特點研究爲主；三是關於邪教的成因與根源的分析。但是他在文中也提到，目前中國內部對邪教問題的學術研討中存在明顯的「話語勢差」的現象，「政治性話語」佔居主導地位，「學術性話語」則退居其次，有的文章按照非此即彼、二元對立的線性思維模式，泛政治化、非理性和情緒化的色彩較爲濃厚，或是帶著先驗的思維，以「貼標籤」的形式失去了學術研究的謹慎態度。參見吳東升，〈當代中國邪教問題研究的回顧與前瞻〉，頁 447-450。

⁶⁵ 有關邪教論述的建構內容，參見王作安，《中國宗教問題和宗教政策》，（北京：宗教文化出版社，2002 年），頁 352-367；；張傳立、陳立新、彭啓福，《宗教、科學、迷信》，（南京：南京大學出版社，2002 年），頁 134-142；羅偉虹，《世界邪教與反邪教研究》。

⁶⁶ 參見大紀元系列社論編，《九評共產黨》，（台北：聯鳴文化出版，2004 年）。

⁶⁷ 中國境外的法輪功組織有三個主要的宣傳媒體，「新唐人電視台」、「大紀元時報」、「希望之聲國際廣播台」。「新唐人電視台」於 2001 年 10 月在美國紐約成立，該台在加拿大、紐約、澳洲、台灣、香港等 41 個國家和地區發送節目，並且租用 4 顆最高級衛星的國際衛星向亞洲、歐洲、北美等 24 小時以中文同步播出節目，節目並可覆蓋中國全境；「大紀元時報」於 2000 年 8 月被法輪功收購，目前已在美國、加拿大、澳洲、德國、日本、台灣、香港等地區發行刊物，宣揚法輪功的事跡，「希望之聲國際廣播台」於 2003 年 9 月開播，在北美、澳洲、台灣等地都有分台，傳播方式包括網路文字傳播、地方電台廣播等。參見曹曉峰，《論邪教的打擊與防範》，（吉林：吉林大學碩士論文，2006 年），頁 18-19。

除了法輪功之外，另一個讓中共相當棘手的宗教問題，就是由基督宗教發展出來的所謂的「非官方教會」或是俗稱的「地下教會」。顧名思義，所謂的「地下教會」就是指相對官方認可的教會組織而自行成立、運作的教會組織或團體，他們最主要是反對中共藉由政治力量對宗教事務的過渡干涉，包括在與教廷的聯繫和對主教任命等問題上，都與中共的官方處理態度有著很大的差異。尤其是他們認為「三自教會」在某種程度上代表著基督宗教的政治化，其世俗性早已凌駕其神聖性而成為為政權背書的「偽宗教組織」。因此，他們發展自己的宗教信仰內涵與理念，從事不被官方所認可的宗教活動。雖然官方大力取締「地下教會」的發展，但是信教者似乎不受影響反而有愈來愈蓬勃發展的趨勢，這一方面也令中共相當困擾。

當然，除了這些較為顯著的宗教組織之外，還有一些在農村流行的中共政權眼中的「邪教」組織，例如「東方閃電」、「靈靈教」、「門徒會」、「全範圍教會」等，這些有的是傳統宗教的區域化變體，有的是地下教會的代名詞。⁶⁸另外，農村也存在許多被中共視為封建迷信的活動，與宗教活動交雜在一起，由個人分散活動進一步變為有組織的公開活動。⁶⁹從維持政權穩固的角度來看，這些都是中共眼中的「非法邪教組織」。

地下教會和法輪功以及其他不受中共官方全盤掌控的宗教組織或團體的存在，其實也就標誌著中共的規訓機制的失敗，而一旦這套規訓機制無法全面落實，某些宗教組織或團體可以在不依循中共的管制下依舊可以順利的操作或運作，則影響所及，必然造成全面性的宗教管理的潰堤，這是中共不能忍受的。因此，在維持政權的最高性與權威性上，中共必須對這些不受管轄、不聽話的宗教組織或團體進行大力的整肅與鎮壓，因此，便釀成了一件件中共對法輪功學員或基督宗教人士的「迫害」例子。⁷⁰

事實上，中共與法輪功、地下教會的互動關係可以很明顯的以論述/權力關係來看。對中共而言，通過國家機器建構一套邪教論述並且大力取締和掃蕩這些他眼中的邪教是為維護政權鞏固必要的舉措，但是相對於中共而言，法輪功和地下教會也通過它們的論述建構與宣傳系統在海外大力的傳播中共迫害宗教的情況，以此來獲取國際認同並取得對抗中共政權的籌碼。可以說，雙方都通過論述建構來宣稱自身的正當性和指責對方的邪惡，同時也在這個過程中獲得各自群

⁶⁸參見胡述寶，〈新農村建設中的宗教問題探討〉，《中共鄭州市委黨校學報》，2008年第1期，頁70-72。

⁶⁹河北省秦皇島市政研會課題組，〈關於當前農村封建迷信活動的調查〉，《政工研究動態》，2007年2月，頁42-44。

⁷⁰法輪功的相關網站這方面的報導相當的多，可以參閱「大紀元時報」；<http://tw.epochtimes.com/>；「澳洲光明網」，<http://www.guangming.org/>。

眾力量的認同與擁護，而這也使得中共和法輪功、地下教會在各自的群眾支持下獲得了相對於他方的權力。在中共而言，它具有合法打擊和取締邪教的權力正當性；而對法輪功和地下教會而言，則具有來自西方人權或信仰自由等價值觀作為其背後的存在正當性依據。兩者的權力來源不同，但是卻都是通過論述建構來獲得其相對於彼此的權力操作的正當性基礎。

當然，這並不是說，沒有這一套權力論述建構中共就無法對法輪功或地下教會有任何作為，但是在全球化時代，中共政權想要擺脫類似毛時代給國際社會的集權印象，它就必須通過論述建構來爭取國內外輿論的認同，而這其實就是在與被她視為邪教的組織在進行論述/權力的爭奪。從整體國家建構的考量角度而言，這種論述/權力的爭奪涉及的不只是中共政權與宗教組織之間的鬥爭，也涉及它與通過聲援或贊同這些她眼中的邪教並譴責他的作為的國際社會之間的論述/權力爭奪的過程，而這也涉及中共如何表現出作為一個「負責任」的崛起中大國，在面對國際社會時如何展現其處理事務的態度，以及如何通過論述建構來爭取話語的主導權有關。

對中共而言，對法輪功和地下基督宗教的懲罰，雖然都是來自於對政權權威不可侵犯的展現，但是在對治面和思考點上還是有所不同的。如果說，基督宗教是通過自己的信仰「消極」的觸碰到中共的統治威權，那法輪功就是積極的、有意識的挑戰中共的領導威權，這兩者是有很大的不同的，對中共而言，來自法輪功的威脅遠大於地下基督宗教，在中共的認知裡，法輪功的種種作為，使它已經脫離了宗教的範疇，而成為一個權力單位，一個有可能在短時間內集結上萬人來向中共發言抗議，甚至是進而挑戰或危及中共領導威權的權力及單位！

從權力的觀點來看，中共對地下基督宗教的疑慮與種種限制，除了是因為地下基督宗教不承認中共統治威權的絕對性外，而這種情形一旦未被糾正或懲罰可能導致連鎖效應，造成中共在宗教範疇上的威權盡失之外，更重要的因素是如果這些地下基督教會往往於境外勢力或團體有著一定程度的聯繫，這對中共而言，那種來自對西方資本主義和帝國主義的不信任感始終未曾消散，地下基督教會與境外勢力的關係欲緊密，對於外國勢力干預中國內政的疑慮也會隨之浮現，這是中國相當在意的事。相同的情況也出現在法輪功上，當法輪功的問題從國內演變成國際，從邪教演變成人權問題時，國際社會對這些問題的關注往往是中共所不願見到的。

我們可以說，當中共的宗教世俗化論述建構完成以後，中共便具有干涉和掌控宗教範疇的正當性與合法性，但此時的中共依舊將宗教視為相對於政治以及其意識型態的一個範疇；一個相對於社會主義信仰但是其卻不得不與其相適應的社會範疇。雖然中共已經認可了宗教存在的正當性與合理性，但是中共對宗教仍是

相當不放心與不信任的。法輪功的出現激盪出了中共對宗教看法的轉變，讓中共明確的定義出何謂邪教。邪教論述的出現相對的也代表了中共「正教」認知的出現與存在，亦即當中共將宗教區隔成正與邪的同時，其實也就不自覺的認可了所謂的「正」的宗教的存在。中共將「邪教」與宗教切割的結果，讓「邪教」成爲國家的敵人，也成爲「正教」與人民的敵人，這也宣告了「正教」被國家與人民承認成爲一件平常不過的事。我們可以說，邪教論述的出現，其實也標誌著中共未來宗教發展的正常化。

中國歷史上的刑法自從漢律以來，就設有「左道罪」，是指假借封建迷信名義或使用封建迷信手段進行的各種違法活動，包括製造或傳播不利於統治集團的言論與活動、騙取財物的活動、危害他人健康或生命的活動、破壞社會秩序的活動等。⁷¹可以說，歷朝政權基於統治上的需要，在維持政權穩定和社會安定的基礎上，對於「左道」邪教的打擊都是不遺餘力的。學者夏春濤在其著作中提到不能將古今的民間宗教一律視爲是邪教，因爲定義邪教背後其實隱含的是政治意涵的操作，⁷²這也即是具體權力的操作。我們可以說，這個傳統從中國古代的中國政教關係就一直存在，至今不墜。

我們必須理解，在西方和中國的歷史發展中，「邪教」的存在是一個必然的歷史現象，因爲它彰顯出何謂「正教」，也同時彰顯了正教背後所代表的權力網絡，「正邪」的相對化概念與傅柯在探討瘋癲相對於文明時的看法是相同的，沒有定義「瘋癲」的文明，就無法顯現出「文明」的存在與價值；同樣的，沒有「邪教」，就無法顯現出正教的意義與殊勝，同時也無法彰顯隱含於正教背後的權力操作，而後者才是正邪之爭之所以重要的原因。

這種權力操作具有兩層意義，一是相對於「邪教」，「正教」就擁有可以傳道度世的權力，也擁有可以批判、撻伐甚至是聲討消滅所謂邪教的權力；二是這股判定何謂「正」、「邪」的權力，事實上正是通過對正邪的判定來表現出權力的流轉與操作。因此，這股權力不是僵化的、固著在某個宗教上，而是隨著權力主體的流轉而不停的變換著。

⁷¹ 參見陳自強，《論邪教組織的司法認定》，（四川：四川大學法學院碩士學位論文，2003年，）頁5。

⁷² 「古今『邪教』一詞儘管都是政治概念，但是含義各異。-----宗教本身有雅俗之別、門戶之爭，但並沒有正邪之分。歷史上的民間宗教也是宗教，在教義、社會功能上精華與糟糠並存，正邪互見，只是因爲被官方視作危及統治的異端邪說和異己力量，所以被籠統的斥爲邪教。而現今所界定的『邪教』不是指宗教，而是特指冒用宗教等名義建立的禍國殃民的非法組織，它們代表著一種邪惡說教和協惡勢力，既與宗教有著本質上的區別，同時又與廣大人民群眾的根本利益根本對立，是社會機體上的一大毒瘤。」但是他在文章前面提到對中共中央司法部編的《依法取締邪教組織、防範和懲治邪教活動知識問答》的，「有一種觀點認爲『反科學、反社會、反人類、反政府，堪稱古今中外一切邪教組織共同的邪惡本性。』倘若據此來給歷史的民間宗教定性，似乎不夠完整和確切。對於歷史上民間教門反社會、反政府的舉動，我們既不能一概肯定，也不能斷然否定，必須作具體分析。」夏春濤，《天國的隕落—太平天國宗教再研究》，頁442。

用傅柯在規訓與懲罰中所要表達的概念，即是這股權力通過定義正邪的過程中，事實上就是一種歸馴與懲罰的表現，而「邪教」的產生與存在，事實上正是符合了懲罰機制的操作與展現的對象。統治威權必須有通過對象化的過程才能展現其權力，並且通過這種權力展現的過程中來建構、修正與確保其權力操作網絡。在權力統治的過程中，對一個或多個負面對象進行區隔與懲罰是必須的，因為這可以讓在權力網絡中的其他對象，在意識到如何讓自己避免成為被懲罰對象的同時，選擇對統治威權的歸順與效忠並因此而分享權力，而這也更加的鞏固了威權統治的正當性與合法性。

毛澤東時代對宗教提出的統一戰線作法，事實上也是一種政權對教權的規訓作法，乃至他在建政以後的種種宗教規範或操作，事實上都是一種從規訓到懲罰的作法。毛澤東並不是從宗教出發來看待宗教的，而是從國家/政權的角度來出發的，也因此，我們可以化約的說，對當時他所處的中國而言，「正教」信仰是可以讓國家富強的馬列主義，而傳統的中國佛、道宗教或西方的基督宗教，都是會讓人民迷失心智，而無法成為社會主義建設重要組成力量的「邪教」。因此，在毛澤東時代，他無須對宗教做出任何「正邪」的定義，因為，從國家規訓的觀點而言，宗教顯然無法被規訓，因此就只能以懲罰來進行了。

而鄧小平在這一點上顯然與毛澤東不同，因為他理解到毛澤東從國家建構的觀點將整個宗教視為一個必須被規馴與懲罰的對象的作法，無法獲得宗教界人士的真正支持，也無法獲得一般民眾的支持。所以他改變個規訓的範疇與內容，將宗教範疇區分成能服從政權/被政權認可和反抗政權/被政權排斥兩大類，從而也區分出「正教」與「邪教」兩大統一戰線結合與打擊的範疇，這在整個國家建構包括是歷史發展上都是相當正確的作法，因為這種作法保留了人民群眾在生活中對信仰的寄託，並且使其在公/私領域都能因為信仰的影響而降低對現狀的焦慮或不滿所產生的負面效應。也因此，後鄧時代的歷任領導都是依循著這個方向，亦即從最小範圍來定義「邪教」，亦即不接受規訓的宗教組織或團體。

在傅柯的觀點裡，身體的懲罰只能讓人恐懼，對王權未必全然是正向的，心理的規訓與懲罰必須同時進行，因此，官方的宗教論述的建構與生產，並且通過國家教育和宣傳機制不斷的再生產，就成為一件相當重要的事。也因此，當科技的發展讓傅柯的「全景敞視」觀念受到了更淋漓盡致的發揮，從以往必須「在場」的監督情況，發展到現在的「不在場」即可通過各種管道進行監控，顯示的是一種去場域、去時空的監視系統出現的同時，隱身於各種現代科技背後的規訓機制也融入了民眾的日常生活中，通過各種媒體、影視、圖像等語言符號建構系統所建構出來的邪教論述，在看似與官方規訓系統無關的同時，其實正自覺或不自覺的建構與再生產官方的邪教論述。

然而，或許是來自西方與中國政教歷史發展的歧異，西方的邪教論述與中國不是站在同一個出發點的，這並非西方在政教關係上的思維超越中國，而是因為西方在經過一段長時期的「黑暗時期」和「獵巫」時代，在啓蒙以後逐漸擺脫了政治權力與宗教權力掛靠的情況，也不再認可有人可以通過神權的名義來定義絕對的正邪，因此，對西方而言，對邪教的定義往往是一種對社會或人權的危害，

由於西方的對人權與民主思想的奉行，因此即使宗教勢力大到可以影響政權，政權也無法通過國家機器的力量來壓制它，或將其定義成「邪教」而進行壓制或取締，這是西方與中國不同之處，因為西方的人權與民主思想，讓政權的擁有者是要以爭取選票，而非以鎮壓反對勢力或競爭對手作為獲取政權的方式。然而對中共而言，中國對人權與民主有自己的詮釋意義，因此維持中共政權的長存永固是中共最念茲在茲的事情，宗教存在與發展的正當性與合理性都必須在確保這個前提存在的情形下進行。因此，對當代的中國而言，定義邪教的權力來自政權的需要，定義邪教的標準來自它對政權的威脅，而非它的正邪與否。

值得我們注意的是，中共的「邪教論述」建構背後也是具有一套系譜學上的意義。從中共的官方論述上是以「對國家社會是否造成危害」來作為區分正邪的標準，雖然這套標準的鬆緊意涵可以再商榷，但是基本上還是扣著有正邪判定標準的論述方向在建構的。然而，在非官方的論述中，則明確的指出了正邪判準的標準基本上政治範疇的議題，這基本上就說明了正邪建構是政治判準問題而非信仰本身的問題。然而，也是在這種「官方強調信仰，非官方強調政治」的論述氛圍建構中，構成了邪教論述建構的整體面貌。官方通過非官方的論述建構傳遞了它所要傳達卻不能明說的問題，亦即不管宗教的本質為何，只是是觸及政權威權所能容忍的底線，就是「邪教」，這種非官方傳遞了訊息，乍看之下似乎是解構了官方論述的正當性，但事實上卻是讓宗教信仰不會去誤踩官方的政治底線，從而造成政權與宗教的對立。

事實上，分析中共的「邪教論述系譜」建構我們可以發現，中共中央在黨史的發展過程中，是毛澤東時代從將所有宗教幾乎都視為是束縛、壓迫人民的邪教；發展到後毛時代只要是政權無法掌握的宗教都定位成邪教，其中包括不服從政權或是衝撞政權的統治；到今日的第四代領導集體則是較為寬容的、消極的、將公開與政權對立決裂或批判政權的宗教團體或信仰團體定位成邪教，如無必要不再主動的挑起宗教問題。這些定位範疇愈來愈小顯現中共對宗教的容忍程度愈來愈大，但是這些容忍背後的思考都是具有高度政治意涵的。亦即這種系譜的發展是伴隨著中共在意識型態的開放而逐步形成的，中共通過建構新的論述權力關係來維繫其政權的權威與正當性。

順著這個邏輯，我們必須釐清一個重要的觀念，亦即「民間信仰」與「民間宗教」如何與「邪教」做出區隔。在毛時代反對一切信仰的前提下或許這些區隔不是那麼重要，但是對當代的中共政權而言，區隔出必須被尊重的民間信仰以及必須被整肅的邪教組織，就是一個在國家統一戰線範疇下必須嚴肅以對的課題。

如同我們前面章節所提到的，民間信仰是因應著不同的時空環境，因時因地所形成的地域性信仰，是維繫中國宗法社會的一個重要基礎，其重要性和普遍性在中國幾乎勝過正式宗教，或者說可以視為是傳統宗教在流傳過程中的變體，也成為很多村落重要的信仰依據。而民間宗教可以說是民間信仰的一個制度化或組織化的過程，是不同地區的信仰體系從單純的信仰上升到組織化的過程，是從「信仰」變成「宗教」，從分散的個人上升到集體的群眾的表現，對中共政權而言，這個過程代表的就是權力的蘊含，中共政權就會開始留心。而當一旦這個組織力量過於龐大或是流露出對政權不滿的傾向時，它就成為中共政權眼中的「邪教」，信仰組織在政權眼中成為政治組織，也成為亦需被整肅與打壓、取締的對象。在毛時代，信仰本身就是需要被改造、整肅的，在後毛時代則放寬到危及政權的信仰組織才必須被整肅、取締，這或許也算是一種進步吧！

第六節、小結

一個世俗化的宗教組織其實包含兩個部分，一個是以神話或教義思想體系為本的宗教論述部分，包含各式各樣的教義、神話、規範和精神，這個部分可以吸收和強化民眾的信仰；另一個部分則是宗教的實踐部分，包含各式的儀式、規範和活動，用來凝聚和團結宗教組織和活動。而兩者如果經過有心人士的結合操作，就會將出世的信仰轉換成一股世俗的權力，這種通過論述/權力關係發展出來的力量是不容小覷的。也因此，歷代政權對此都相當的留心注，而且往往防範於未然，一旦宗教論述出現和現有的統治威權相抵觸的部分時，除非能夠與統治威權取得一定程度的「相適應」，否則便會被打成「邪教」而遭到取締、禁止或消滅的命運。在這個過程裡，統治威權也是「三步走」，先蒐集相關宗教的資料，再建構一套論述將這些行為冠上負面的形象來引導和教育民眾對該宗教產生排斥與反感，最後便是用國家機器加以鎮壓。早期的「沙門不婚」、「捨身殉道」、基督宗教的「不拜祖先」、「信仰上帝」都視為是一種「邪教」的表現。都必須在世俗化的過程中取得與統治威權的諒解和相適應，才能繼續自己的主張，否則就只能在某種程度上改變自己的宗教理念或儀式，來換取統治政權的包容。

在通過上述的分析說明中國的邪教論述建構的歷史與當代意涵後，有一個值

得我們思考的地方，亦即我們上述的邪教印象或系譜發展是如何建立起來的。答案當然是明顯的，各種不同的權力關係建構出來的論述，影響了我們對邪教意涵與面貌的認知。換言之，中共是允許我們把宗教的正邪問題看成是一個政治範疇的東西，因為，挑明了這一層意義，對國家機器行使權力來掌握與管控宗教的各方面行為，以及宗教在琢磨政治權力的干涉與容忍程度，是有一定程度的助益的，兩者都能知道彼此的規則與底線。

「邪教」論述的建構從來就不是一個單獨的議題，在中國，它必然伴隨著宗教與政權的關係而產生，這是一種知識與權力辯證下的產物。而在邪教身份被確認的同時，也宣告了正教的相對性存在。

對中共而言，現階段的宗教論述只是政權與神權相適應下的產物，中共對宗教仍然具有意識型態和歷史因素延伸而來的負面印象。然而當法輪功撼動中共政權之後，中共開始建構一套有別於宗教的邪教論述來作為處理類似法輪功事件的依據。中共的邪教論述的建構，一方面來自馬列毛意識型態的影響，但更大程度是來自邪教在中國歷史上對政權的影響。因此，中共的邪教論述，是政權與神權鬥爭的一種世俗化表現，也是西方的馬列意識型態與中國傳統宗教觀影響下的產物。而中共邪教論述建構的過程，也進一步的確立了政權與其他「非邪教」的宗教之間的相適應。

有趣的是，現今的中共在意識型態上與西方還是有相當大的差異，西方在某種程度上對中共仍然視為是一個具有威脅的政權，中共國家機器對宗教範疇的干涉以及中共對「信仰自由」的作法，在西方國家的眼中仍是不及格的。如果我們從這個觀點來做思考，那這個政權所定義出來的「邪教」，除了表現出神權與政權的鬥爭之外，背後還能表現出何種意涵？對西方而言，中共定義下的「邪教」以及由此而來的邪教論述，與西方認知下的邪教有何種差距？這雖然是一個相當有趣且值得探討的問題，但是卻不在本文所討論的範圍內了。