

中共與林彪等關係

一九七六年—一九九四年

葉際芬著

中共與梵蒂岡關係

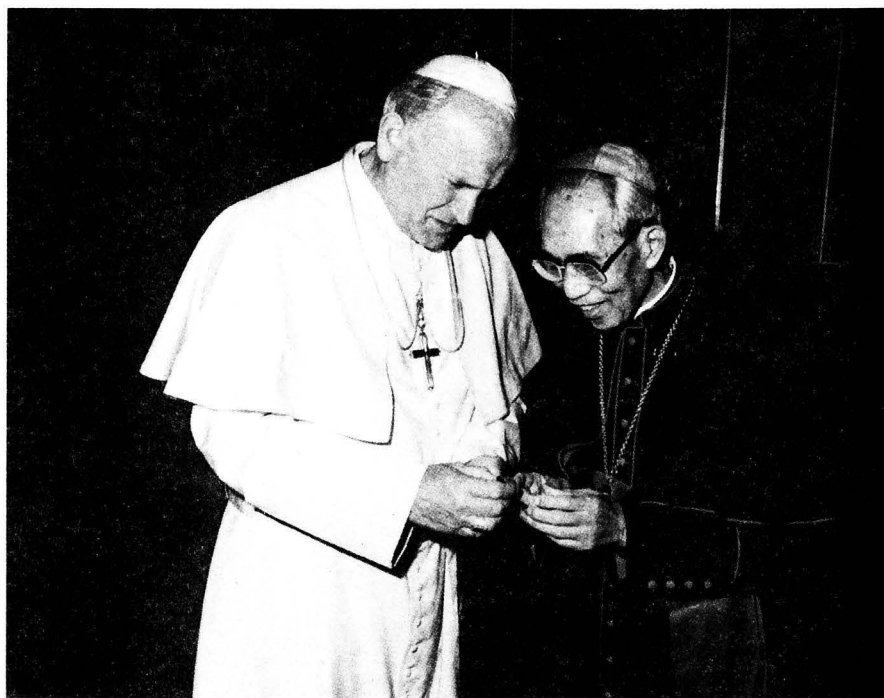
一九七六年—一九九四年

葉潔芬著

敬獻此書

紀念

先嚴梁貴華先生  
先慈梁陳慕英女士

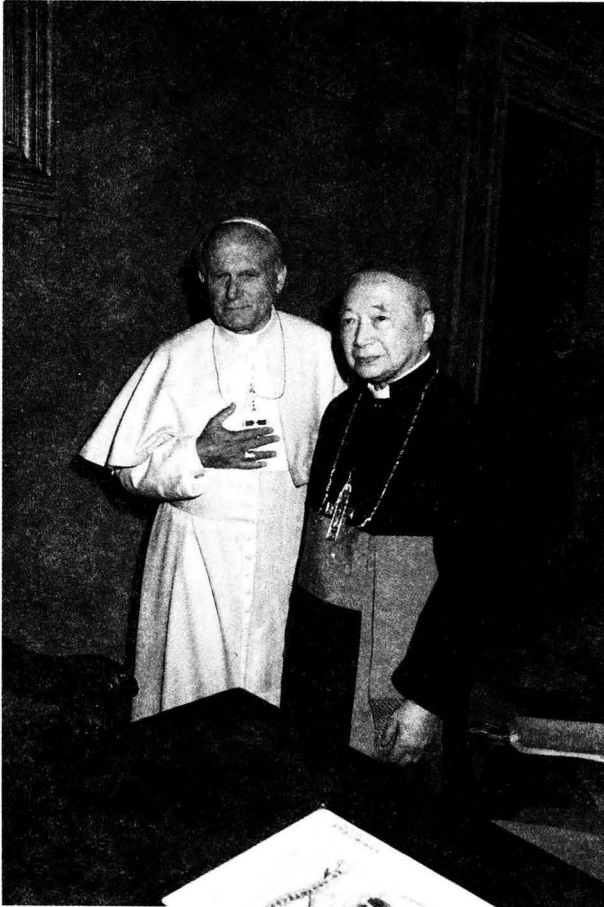


鄧以明總主教首次與教宗在梵蒂岡會面( 1981年4月26日)。





1983年攝於一開放聖堂中之會客室，其簡陋程度可見一斑。



龔品梅樞機與教宗在梵蒂岡會面  
(1989年5月12日)



聖公會丁光訓主教，中國人民代表大會常務委員會委員，於1983年參觀香港教區聖神研究中心。



趙復三，中國社會科學院副院長，大陸中有名氣之宗教學學者(右一)與北京傅鐵山主教(中間)在蒙特里爾(1981年)的國際會議上接受電視訪問。趙氏於「六四」事件後在法國尋求治庇護。因趙氏之變節，其在國家安全部擔任祕密高職一事才披露於眾。



涂世華主教(左一)大陸全國修院院長。北京主教傅鐵山(左二)楊高堅主教(已故)(左三)(攝於1981年12月)。

# 目錄

序	1
前言	1
第一章 緒論	7
第二章 中國與天主教在文化上的接觸	二三
第三章 梵蒂岡的「東方政策」	七一
第四章 一九四九年前後的中共與天主教	一〇五
第五章 四化時期中共的宗教政策	一四九
第六章 大陸天主教會所受的箝制	一九九
第七章 四化期內的中梵關係	二七五
第八章 中梵談判	三五七
第九章 總結	四〇五
第十章 補篇——六四事件後大陸天主教會與中梵關係	四二五
參考書目	四八五

附錄

一	告全國神長教友書	五一
二	中共中央文件 中發（一九八二）十九號	五一七
三	中央辦公廳文件 中發（一九八九）三號	五四一
四	中共中央 國務院（一九九一）六號文件	五五一
五	申訴書	五六一
	索引	五七九

# 序

易浩德(Michael Yahuda)

也許有人認為中梵關係是個微不足道的問題，因為在中國大陸十一億人口中只有五百萬至一千萬人信奉基督宗教。而梵蒂岡本身甚少顯示它有實質政治力量，史太林曾以譏諷的口吻嘲笑地問道：「究竟教宗有多少輛坦克？」他的質問想來亦非全無道理。不過在過去一段日子，中梵之間的交往為雙方都是個頭痛問題，因為雙方在道德權威問題上各執一詞。從宏觀的角度去看，上述問題也反映近代國際間相持不下的「國家主權」和「基本人權」的基本兩難問題。近代的思潮，如何能一方面與共產主義和中國文化，如何能一方面與一個以羅馬為中心，並以既屬「神」又屬「世」的梵蒂岡為其國度的普世性宗教協調呢？

上述問題使中梵問題更加複雜，全部積壓在中共頭上，因為梵蒂岡是歐洲各國中唯一不會在七十年代轉向北京而仍然承認在台灣的中華民國為合法政權的，時至今日它的立場仍未改變。不過，在梁潔芬博士廣泛而深入的研究結果顯示，問題的焦點並非在於正常的外交往



返問題，而是在於天主教會的精神領導上的權威與中華人民共和國的共產政府堅持對屬下臣民的全權統治上產生的衝突。

中華人民共和國堅持獨立自辦由官方支持的天主教愛國會，自選主教而斷絕宗徒承傳，這些做法無疑是對梵蒂岡普世宗教權威提出挑戰。若要對這問題作出一個可行性的妥協，梵蒂岡要對卅多年來屬於「非官方教會」而對羅馬的教宗聖父忠貞不二的信眾作出適應。他們之中很多經歷軟禁以及在勞改場中備受折磨。另一方面天主教會也要兼顧到千萬的台灣信友，繼續保持牧靈渠道的暢通。

在中國共產黨來說，若日後這數百萬公民精神上的忠誠，轉移到一個對共產黨的意識型態具有挑戰性的國外權力上，這點為它是一個挑戰。在原則上，直接與中國政府所主張的絕對自主權起衝突；而近年來這種主張受資產階級自由化及國際上（的陰謀）企圖以和平手法破壞社會主義的威脅而更趨激烈。梁博士本身對上述具有基本衝突的主張，有深刻的認識和了解，她試從雙方都背負錯綜複雜的歷史包袱中，找尋雙方在問題上不同的觀點。梁博士以香港天主教修會內成員的身份，更能敏銳地察覺到雙方所感受的壓逼，而同時又能提供可行的辦法去化解這些根深蒂固的矛盾。

這本書可取之處，遠超越主題所涉獵的內容，無論是對文化交流，或對中國、天主教會、國際關係有興趣的人士細讀此書，必可獲益不少。

# 前言

自一九四九年以來中國大陸的執政黨與宗教界之間，在互相適應上產生很嚴重的問題，追根究底與馬列主義信徒對宗教不懷好感息息相關；還有中國共產黨對世界宗教（即佛教、回教、基督教和天主教）在國民生活所起的政治性影響有所懷疑。因羅馬天主教會總部——梵蒂岡組織特殊、性質迥異，更加深中共對天主教的猜忌。尤其甚者，當時中共一貫以來相信天主教為帝國主義服務的說法，梵蒂岡仍然與台灣保持外交關係，以及蘇梵關係在十月革命後決裂，以上種種的理由足以使北京的領導人對天主教會撻伐有加。

在意識型態上而言，持唯物辯證法為主導思想的中國共產黨，勢難接納與它背道而馳的有神論者的宇宙觀。以處理道德問題為例，黨員和宗教信徒各有其主流啓迪思想，為黨員而言，他們必依馬列思想為出發點去審視道德，而天主教就回到福音的教導，看耶穌基督如何處理道德問題。這個意識型態上的不協調是中梵衝突的淵源。

前言

在鄧小平時代的開放政策下，中國採取務實的外交路線，中國政府希望在國際事務上有

更大的參與，從而擴大在國際舞台上的影響力，況且中共也聲稱「統一台灣」，一向與台灣有外交關係的梵蒂岡，在中共的統戰政策上就有點實用價值，這才使大家都有不同權力來源，而難於妥協的中梵雙方，才有化干戈爲玉帛的轉機。不過北京開出的條件是：梵蒂岡先要與台灣斷絕外交關係，才可以和談。

中梵雙方既然爲日後的修和而舉行交談，本文的焦點主要集中在雙方交談期間的交往。既然中梵權力衝突源於梵蒂岡作爲獨立宗主國，及普世教會的精神領導的雙重身份上，所以在某一層次上產生了梵蒂岡如何由承認台灣轉移到承認北京的問題，第二個層次就牽涉教宗對中國大陸兩種教徒的領導權的問題；他們分別是聲言獨立自辦教會的中國天主教愛國會信友，以及自五〇年代以來、寧受牢獄之苦、以及轉向地下活動也不肯中斷與宗座在精神上的聯繫的信友。既然愛國會及非愛國會的信友試圖與梵蒂岡以各自的形式交談時，就有複雜的問題產生了；這些問題就是如何選派中國主教，中國大陸的教會可以獨立到甚麼程度？如何在有利北京政權下去割斷台梵關係？與此同時我們也審視在不同階段內中國的宗教政策如何發展，以及微妙複雜的中梵交往，在妥協和適應的基調下，如何展開。

我們也粗略的探索中國以往在歷史上如何與基督信仰，特別是天主教交往；同樣我們也討論梵蒂岡與其他共產國家交往的經驗，以示過往的歷史在中梵雙方也有其不可磨滅的痕

跡，從而能以準確的角度去透視中梵關係。同時也爲了對歷史有個交代，我們也討論中國共產黨在二〇年代建黨以來，對教會及其他宗教的政策，特別是中華人民共和國成立後至一九七六年文化大革命結束，毛澤東去世時爲止的宗教生活，以烘托出今日中國大陸內宗教問題。

本書爲作者於一九八八年呈交倫敦大學倫敦政治經濟學院的博士論文改寫而成。論文完成後於一九八九年發生六月四日天安門的大屠殺，這個屠殺無論對中國的內政和外政上都有重大的影響，所以本書最後部份，是特別針對「六四」事件前後的政教關係而撰寫。

在寫作的過程中，倫大政治經濟學院國際關係系的易浩德教授(Michael Yahuda)大凡對資料之蒐集，體例之設立，每多勗勉；對草稿之修訂，亦時加指正，論文始得順利完竣，此易師指導之功不可沒也。

引發筆者對此論題之濃厚興趣者，爲香港大學亞洲研究中心高級院士暨香港政府中央政策組首席顧問顧汝德先生(Leo F. Goodstadt)。早於一九八〇年顧師向筆者表示中國境內天主教問題，多屬政治性問題。於是筆者悠然神往，在顧師之激勵與支持下，欣然以研究此問題爲職志，並於一九八四年前赴倫敦，潛心研鑽此既複雜又敏感之政教關係問題。

在倫敦期間，適逢前香港大學歷史系高級講師郭玫曼博士(Rosemary Quesed)對此項研究計劃深表興趣，且在百忙中為筆者之論文英文原稿潤飾，筆者在此謹致以謝忱。

筆者對聖母獻主會一九八四—八七年度之副總會長伯納昆圖神父(Fr. Bernard Quintus, O. M. I.)尤其感激不已，因為藉着他的引介，才能順利在梵蒂岡的國務院及萬民福音傳播部進行多次訪問。並抽空將重要之教廷文獻由意大利文譯成英文，俾使筆者參考，又為初稿飾飾文字。倫敦大學Heythrop神學院教務主任英籍耶穌會士穆安樂神父(Fr. Robert Murray, S. J.)，與中國有鄉土之誼，（穆神父在河北省滄州出生，九歲始返英定居。）對中國境內教會問題深表關心，在教學及寫作之餘抽空閱讀部分章節，並協助翻閱有關拉丁文之教宗文獻。「在梵蒂岡內」(Inside The Vatican)一書作者已故郝布衛先生(Peter Hebblethwaite)引領筆者從一嶄新的角度去審量梵蒂岡內的一切政教活動。

在不同階段的寫作過程中，幸有各方友好及師長指導及修正原稿，計有倫大政治經濟學院的Michael Donalan先生、Eileen Barker博士、Fred Halliday教授、Michael Leifer教授以及George Schopflin先生在本文的寫作時期，或依初稿而作批評指導，以開廣筆者之思路，使文章得以順利完成。前澳洲國立大學董育德教授，及China News Analysis之前任主編已故勞達一神父撥出寶貴時間將論文原稿一氣呵讀，從而指出在出版成書時所需之增刪，

嶺南學院社會科學系之同事對政教問題常作討論，故使筆者受益良多。

德國天主教主教團慨然贈予三年獎學金，使筆者無經濟上之掛慮，安心在倫敦從事研究工作。筆者從屬之耶穌寶血女修會一九八五至八九年度之總會長及其總議會，惠然豁免筆者在此期間之一切職務，同時批准在濃厚學術氣氛的倫敦完成此項研究工作，在此謹致衷心之謝意。

又香港中文大學中文系陳群松先生在百忙的教學生活中，抽出寶貴的時間，為中文稿作文字上的修飾，李秀芝修女及麥穎儀修女作部分初稿的中文修飾，天主教香港教區傳播處主任夏其龍神父惠然慨允借出部分珍貴圖片在此一併感謝。

先嚴梁貴華先生先慈陳慕英女士在世時常諄誨筆者多讀點書，多在學術研究方面努力，同時亦因為他們是虔誠的天主教徒，故又常勉勵筆者熱愛祖國，更愛天主。謹藉此書獻上以表筆者對他們無限之思念和感恩。



# 第一章 緒論

一九四九年十月一日毛澤東在天安門的城樓上莊嚴地宣佈中華人民共和國誕生。當他親手升起一面五星旗幟後，立刻宣佈中國人民從此站起來。這個言簡而意賅的宣稱意味着：從那天起，在共產黨的領導下，把牢固在三座大山——封建主義、官僚主義及帝國主義的枷鎖下的中國人民「解放」出來。

此時在南京的教廷駐華大使黎培里主教(Archbishop A. Riberti)也焦灼地等候北京答允他謁見毛澤東的要求。雖然當時一切西方駐華的外交使節已經離國，但他依然留居南京，希望與新政府建立關係。他等候了整整兩年，終於在一九五一年九月六日黎培里接獲北京的通知，不但不批准北上與黨政首腦討論中國的政教問題，反而下令即時永遠逐出中國大陸。黎培里大使被逐後，在香港逗留一段短暫時間，便與教廷駐華大使館一起遷到台灣去。自一九五一年黎培里大使被逐後，教廷與中華人民共和國之間的外交關係便告正式中斷。教廷大使被逐一事揭開三十多年來中梵衝突的序幕。這齣政教名劇三十多年來在世界各地不斷上演，當然它的主角就是中共的政要和梵蒂岡的首腦，但中國大陸的天主教徒以及有關的海外信



徒，也成了不可或缺的劇中人物。

在中華人民共和國成立初期，中共不會禮遇任何宗教，考其原因，皆因中共以愛國的黨員身份，不但要求國人與西方「帝國主義」的文化機構割斷一切關係，而且不允許其他政治勢力在大陸境內存在；同時爲了表示中共是無神馬列主義黨派，所以對任何宗教均無好感。這個「反帝國主義」的潮流在韓戰時期（一九五〇至五四年）到達巔峰狀態，引至惡劣的中共關係進一步惡化。結果，外籍教士（包括教廷駐華大使）被逐，教會財產被沒收，國內天主教受命與宗座脫離一切關係，而代之以政府締造的「中國天主教愛國會」通行大陸各地。這個「愛國會」屬半官方組織，與東歐國家的 PAX 組織相類似，由政府的幹部掌管會務，統理政府與教會間的一切軛轡。當時的愛國會在這種形勢下成爲政府的附庸，那些不願與宗座脫離關係而成裂教分子的信徒，就在走投無路的情況下，轉入地下活動。

當時在上海的龔品梅主教以及廣州的鄧以明主教帶領下，大陸天主教信徒在五〇年代與中共政府曾作數年抗衡，直到龔、鄧二人以反革命罪名，分別於一九五五年及五七年被判入獄後，政府才完全控制天主教在大陸傳教之大局。

梵蒂岡當局由教宗庇護十二世親自撰寫三道公函，對大陸的教會情況加以譴責：第一封

公函名為「我們切願聲明」(Cupimus Imprimis, 1952)。兩年後又發出第二封公函「致中華人民」(Ad Sinarum Gentem, 1954)，更深切地指出，由於政教關係惡劣，教會無法進行宗教活動；函中語氣亦較前為嚴峻，責政府干涉宗教自由；同時鼓勵教友勇敢面對「迫害」。當時在大陸境內的政教關係，「有因教廷公開指責而有所好轉，反而促使中共變本加厲地驅逐教士。中共與此同時成立「中國天主教愛國會」，單方面宣佈大陸天主教與教廷脫離關係。一九五八年六月第三度教宗公函發表，這「宗徒之長」通諭(Ad Apostolorum Principis, 1958)以近乎抗議的口吻評擊迫害教會的粗暴行為。

在過去幾十年中，梵蒂岡一再主動採取行動，意圖與中國恢復正常關係，直至一九八七年十一月這個僵局有呈現和解的跡象。八七年十一月馬尼拉辛海綿樞機訪問大陸，獲得中共總書記趙紫陽接見，雙方同意屬下人員準備資料，進行初步會談。這樣，中梵關係始露解凍轉機。

表面看來，二者的齟齬似乎集中在雙方爭持誰可以對中國大陸天主教徒行使宗教權力，但細看之下，這是一個超越宗教範疇的問題，因為天主教以一獨立小國梵蒂岡為行政中心，這個特點使中梵之間的政教問題更形複雜。

以往中梵關係在國際關係學的著作中沒有爲人注意。因爲這問題不涉及一般國際政治所關注的經濟、貿易、軍備及國家安全等大問題；況且以彈丸之地的梵蒂岡——在羅馬城西隅佔地僅半平方里，它在全球擁有七萬萬信徒，在中國大陸，天主教徒亦不過四百萬，佔人口總數是微不足道的千分之四。所以，在中國大陸的社會及政治生活中，不會構成甚麼影響。縱然有人認爲天主教會及其信徒在很多國家中扮演着重重要的政治角色，教會在社會上有着道德領導力量，但顯而易見地，中國天主教會未能發揮這份力量。無論如何，這個課題頗具研究價值，因爲除了亞爾巴尼亞外，中華人民共和國是近代史上第一個尾隨十六世紀時英王亨利八世的後塵，在政教齟齬後意圖創立一獨立教會的國家。

正如上文說中梵關係在低層政治上，也不是個明顯的問題，但它的複雜性卻是相當重要而值得研究的。在共產主義與宗教的互相適應和容忍上，具有很大的啓發作用。本文也涉及一個有悠久傳統的世界宗教，如何與新興的「國家主義」及「愛國主義」互存的問題，這個研究探討對一個要求嚴控境內一切社會及政治生活，包括宗教生活的革命政府，與一個既是最高精神領袖、又是一國之君的宗教權力衝突時，所產生的問題。總結以上各觀點，牽涉到兩個基本意識型態上有異、來源不同的權力體制，相互抵觸所產生的衝突。要研究這衝突我們既要觸及意識型態和信念、權力及政治上的合法性，也要談及基本人權和國家主權，這一切一切的問題，豈也不是構成國際關係的交往上的主要問題嗎？

中梵關係之所以非常獨特，有以下原因：第一，中共對天主教的態度，較對其他宗教為凌厲。第二，中國大陸境內有這一個龐大數目的信徒去從容受難，以致引起外界的注意；例如國際特赦會及外國國家元首代為求情、開恩寬待。第三，中共對外界有關這類問題的反應相當敏感，由他們對美國議員批評西藏人權問題的反應可見一斑。第四，中共與對宗教容忍或迫害，全繫於大陸有關「意識型態」的變化；若黨內有多一些富於「左」傾思想的人物執掌有關意識型態方面的事務時，那麼對各宗教（包括天主教在內）就多一點管制；反之，對意識型態放鬆，對宗教的管制也鬆一點；然而那政治性的管制無論怎樣放鬆，也無法達到西方式「宗教自由」的境界。第五，梵蒂岡一方面保護教徒免受迫害，一方面又要鼓勵他們忠於基本信仰；這一來，在指責中共迫害教會及對中共作有限度的容忍之間構成嚴重矛盾。第六，梵蒂岡本身對這個問題的看法，複雜重重；一方面它需訂立一個恆久的外交政策，另一方面，又有一般傾向於交談和地方化的力量，例如明代耶穌會士的「適應政策」和「禮儀之爭」的問題早已存在於教會，及至梵蒂岡第二屆大公會議後（一九六三至六五年），這意識普及全球教會。第七，中共感到梵蒂岡交往相當困難，在法律的角度的看，梵蒂岡是一個國家，對中共而言，梵蒂岡在經濟和文化上為它無甚作用。但在梵蒂岡內的教宗聖座(Holy See)對全球天主教會包括中國天主教徒具有一定的約束力。最後，中共對梵蒂岡的其中一項原則性的要求：關閉台北的大使館，是個事關重大的政治問題。

作爲一個世界性的宗教，天主教會對它的信徒，一方面要求他們把「內在化」的信仰實質表現在日常生活中。在社會性的層面，又要求信徒維繫在一個宗教組織內，這組織的規條又必然地越過國家界限的。在一個共產國家中，由於不同的意識型態產生有神和無神論的對峙，使國家領導人感到應付世界宗教時就產生以下有問題。一、在意識型態上，因宗教信仰被視爲社會主義前期的產品，當人類發展到達社會主義的階段時，它終於要被消滅。而宗教團體及信徒被視爲舊社會的遺物也入被消滅之列。二、從政治的觀點來看，對宗教離心份子的容忍程度，視乎整個社會在歷史發展過程中到達那一階段，以及共產黨人遇到的問題而作出何種政策而定。大體上只有要國家仍能對信徒擁有完全支配的權力，這些宗教問題都將不成問題。例如：中共政府對大陸的回教徒、基督教徒及佛教徒（除因種族問題有某些回教徒及西藏佛教徒，謀求脫離中央獨立外）的控制沒有產生太大問題，雖然信仰不同，中共顯然在他們身上毫無困難地行使權力，直至目前還沒有激發出不能收拾的衝突。爲了政治和社會原因，團結少數民族，提高中共在國際上的聲譽，中共政府對境內佛教徒、回教和基督徒採取了較寬容的政策賦予他們某種利益，例如派遣她們經已撫順的精英領袖到海外作訪問交流等等。但是在「六四」事件和柏林圍牆倒下後，東歐的鉅變，蘇聯的解體，使中國更堅守馬列思想，一方面新疆的回教徒要求更大宗教自由，西藏的佛教徒也想脫離中央的控制，這種種逼得北京要一律嚴控意識型態的活動及加強宗教控制。然而中共之所以不能採用同樣態度對待天主教，原因是這個宗派的基督信仰有一個與別不同的特徵：就是受轄於梵蒂岡，聽命

於宗座，而梵蒂岡本身依國際法而言，是享有獨立主權的國家，而羅馬天主教在國際政治舞台上更擁有「跨國組織」的特質。

中共要求大陸上的天主教會脫離宗座獨立，使大陸上的天主教徒因此而產生內部分裂，這個對教會挑戰的行動並非新鮮，遠自十六世紀宗教改革時期，所有在歐洲的基督教國家都步武英皇亨利八世的後塵，近至法國大革命時，革命黨人也運用巧計減弱法國教會對宗座的忠誠。

## 梵蒂岡簡介

一九二九年拉脫朗條約(Pact of Lateran) (宗座與意大利政府訂的) 簽署後，一個面積只有一〇八·七公頃的梵蒂岡小國於是誕生了，代替了一個始自公元七五六年佔地一萬二千平方公里的教宗國(Papal State)。這個全球最小的國家是座落於羅馬城的西部提伯河的左岸。在拉脫朗條約內聲明梵蒂岡不受任何政府之干預。而成爲一獨立宗主國受教皇的全權管轄。從法律的角度去看，梵蒂岡具有成爲一獨立國家的一切條件——土地人民和主權。這塊土地無論面積多麼小，只要宗座向普世天主教會行使精神訓導時，就提供了他獨立行使職權的方便。①教宗以教會最高領袖的權力，在梵蒂岡內行使他的職權。所以梵蒂岡的宗座確是

全球天主教徒所景仰的無上尊位，而在這宗座之上的教皇便成了全球天主教會的最高領袖。也因這宗座設在梵蒂岡，所以他也是這個梵蒂岡小邦的國家元首，成為梵蒂岡行使絕對權力的君主。他對梵蒂岡國有行政、立法、司法的權力，而且在國際關係上可代表梵蒂岡。不過所有的宗座派駐國外代表，並非代表梵蒂岡，而是代表作為天主教會的最高領袖的宗座。一般人誤以為宗座代表即教廷使節，是梵蒂岡的代表。②梵蒂岡與宗座在國際法上是兩個不同功能的個體，且兩種不同功能在教宗身上同時發揮作用，因為他既是教會之首同時也是梵蒂岡之君。雖然教宗集政治和宗教大權於一身，但他在行使職權時總以宗教目的為準。梵蒂岡之成立，是爲了確保天主教會不受任何國家的政治操縱，而能獨立行使宗教權力，所以教宗也因此成了梵蒂岡這個超級小國的政治領袖。

從另外一個角度去看，天主教會具有跨國組織的一般特質，以梵蒂岡爲中心起協調作用，爲各地的附屬組織提供指導綱領，而中央行使領導及決策權。③有了梵蒂岡小邦的支撐，富有跨國組織性質的天主教會與很多國際組織聯繫：例如聯合國及歐洲共同體等，從而靈活地在世界各地活動。

還有天主教會本身有非常嚴密的組織系統，（教會內稱聖秩或聖統）及中央集權制度。教皇有行使權威性的訓導權；在正統教義問題，委任地方教會領袖及最後制裁權力三方面，

能對全球各地教會行使權力。這三方面的權力，對中共政權而言構成權力衝突的主要因素。

使中共和梵蒂岡關係更形複雜的，是天主教內部人士間的錯綜關係，雖然教宗及羅馬教廷統籌梵蒂岡內的教會行政，但有很多地方性天主教機構不用經過梵蒂岡，就獨立地與所在地的國家機構及政府部門拉上關係。天主教信徒甚至位居主教之尊，出外旅行時亦甚少持梵蒂岡護照，而沿用本國政府發給公民的旅行證件。天主教會內的宗教活動應受梵蒂岡約束的程度如何，是教會內一個常常引發激烈討論的話題，而且從第三世界那些擁護解放神學的職界，和近日亞洲神職界的政治立場及表現，足以反映教會內離心力有擴大的傾向；考慮中梵關係時，雙方都應考慮上述的問題。

一九四九年中國革命成功後，中華人民共和國與天主教會之間的交往屬國與國之間的往還。這兩個國家在交往上發生摩擦的問題，已超越宗教事務而進入政治權力的範疇，而且還涉及一些國際事務上原則性的問題。例如：北京已聲言不會對任何與台灣有邦交的國家有良好的關係，所以當然它會依照自己的外交原則，不與梵蒂岡及天主教會重建外交關係。從北京的立場去看，由教宗去為中國教會委任中國籍主教，不是一件宗教性的事情，而是涉及主權的問題。北京怎會接受另一個國家的元首去指派、只向羅馬負責，而又在中國信徒中處理意識形態事務的中國主教，而不指此舉為干涉內政呢？自解放以來，北京政府緊守「在黨的



指揮，以馬列主義及毛澤東思想領導」的原則去工作，當它與一個素有嚴謹組織，而與它們的價值系統背道而馳的宗教共同相處時，不但困難重重，而且與組織越嚴的宗教相處所產生的困難也越多。也許中共要稍留餘地去善待教徒，以博取具有傳統宗教信仰的小數民族的好感。正統的馬克思信徒不會喜歡那些懂得托爾斯泰、佛洛爾德、盧騷等理論的知識份子；而天主教領袖也跟知識份子一樣素被中共投以懷疑的目光，所以黨只能容忍那與意識型態無直接正面衝激、而被視為民間傳統及風尚習俗的宗教活動及儀式，而不能聽任教義及組織方面的自由發展。

雖然中共與教廷間衝突在一九四九年後便一發不可收拾，但部份衝突的原因早已植根於近代中國史內。自明代利瑪竇東來後，「禮儀之爭」可視為天子與基督代表之間權力的衝突，這衝突也是正統及非正統意識形態之間的鬥爭。同時也是本世紀初及十九世紀末的反洋化運動，及反帝國主義思潮的餘波。中共對利瑪竇時代的天主教，以及對十九世紀末在船隻砲利的屈辱下而捲土重來的天主教傳教士的反感，亦可說明中共為愛國主義及民族感情所驅使，而對外來的天主教會產生消極的感情。

自一九六〇年代始梵蒂岡便不斷向中國招手。教宗庇護十二世的繼承人教宗若望廿三（按：庇護十二世曾三度頒發手諭譴責中共對傳教士之迫害）一改初衷，首先不再稱被愛國

會支配的中國大陸天主教會為一裂教」，以表現友善的姿態。一九七〇年教宗保祿六世在香港向中國播送一段語帶修和的談話；但當時的中國正沉淪於文化大革命之中，他們本身正為新舊不同的意識形態而鬥爭不已，何況對西方宗教意識呢？所以這充滿善意的表態，又因時機未熟而未能收效。一九七六年毛澤東逝世後，中共開創一個新歷史時代，中梵關係的僵局才出現了突破的跡象。本書之所以集中在一九七六年至一九九三年這段時期原因在此。由一九八七年十一月馬尼拉的辛海綿樞機與中共總書記趙紫陽會面時，才同意雙方的工作人員和顧問搜備文件資料，作交談的準備。

此外，從一九七八年中共開始四個現代化以來，在很多方面不再強調「唯我獨尊」的態度，例如：它在意識形態上作出從來未有過的寬容，統一戰線的對象也從未如此的兼容併蓄，文藝界和學術界正享受著從所未有的自由，國內的社會生活也呈現着較蓬勃的一面；宗教也出現復甦的生機。所以在這理想的政治環境下，有關中梵關係重修舊好的嫩芽終於從地下冒出來了，但這嫩芽的成長過程中困難重重，因生長緩慢至今仍未開花結果。

在天主教會內，一九六三至六五年的梵蒂岡第二屆大公會議掀起巨大的變化，教會對多元性的意識形態才稍為開放，對馬克思主義有新的看法；同樣這個大公會議在禮儀上及組織上賦予他方教會及本地文化有更大自由的表達方式。這也解釋為何從天主教會方面去看，從

一九七六年開始才是中梵關係稍有轉機的年份。這十幾年內彼此的往還奠定日後關係的基礎，以及決定這項政教關係的性質。研究中梵關係早在一九七八年在香港天主教會內已開始。筆者的意願是希望中共和天主教之間的草根階層能開始對話。越在這個問題上鑽研，越發肯定應從中梵不同的政治角度去探討，才能正確地看準這場政教紛爭的來龍去脈。所以本書試從國際政治角度去研究，希望進一步瞭解中共怎樣對待天主教會及其信徒。

## 研究的幅度及本書的結構

從一九七六年至一九九三年在梵蒂岡努力改善中梵關係的十幾年間，產生了不同的效應，其間成敗參半有積極性作用也有不良效果。這種種的實況將在本書各章內詳細討論。中共政府如何對待中國大陸天主教徒的事實，本文一一作描述及分析，並從大陸天主教的遭遇中指出中梵關係的冷暖。

從歷史角度去看中梵關係，闡釋中西文化接觸早自西漢。漢朝之大秦景教已在中土傳播。諸如由利瑪竇東來而引起近代中西文化的接觸；「禮儀之爭」而引起的康熙禁教，及後天主教在十九世伴同西方帝國主義者再度東來，以及士大夫對它的反應，成爲第二章主要的討論範圍。第三章討論梵蒂岡的「東方政策」，總結它與東歐共產國家交往的經驗，從而厘

訂一套較為溫和的政策，去應付意識形態圓方鑿的國家。中華人民共和國與東歐共產國家，在國家的體制上，包括宗教政策均仿效蘇聯的模式，故「東方政策」在中國也有一定程度上適用之處。

第四章討論在五十年代中共與天主教會因政治文化及意識形態之衝突問題。雙方缺乏容忍的情況下，引發權力衝突。第五章專門討論中共宗教政策的演變，而以政治的角度，去觀察在四化時期內大陸上天主教問題，以及理解中共對不同意識形態的容忍程度。當然在中梵雙方交往的過程中，大陸天主教徒直接承受了關係惡化帶來的災難，所以第六章側重這個現象而詳加討論。第七第八章則試從政治及外交的角度去探討「橋樑教會」，尤其是台灣和香港的他方教會如何在修和的途徑上協助中梵雙方恢復交往。第九章討論到彼此交談時雙方可能作出的讓步作為本問題的建議。而第十章因順應天安門事件後因大陸政局之變遷而作的補篇，以及為政教之間權力衝突作一總結。

因為搜集資料的問題，本書有些地方不能盡如人意地作詳盡處理。例如：筆者與鄧以明主教交情甚篤，所以有關他被委任為廣州總主教的事件中，有較深入而詳盡的第一手資料。經過多年觀察香港天主教徒懷着不同方向和目的去接觸中共後，本書對於「橋樑教會」一節頗能揮灑自如，用筆着墨皆一如所願。但當趙紫陽接見辛海綿樞機時，筆者身在倫敦，不能

親自獲得第一手有關資料，所以在討論中梵談判時，只能依據外交界中談判的理論而作一定的揣測而已<sup>④</sup>。從採訪資料的角度去看，筆者在天主教內所得，較從中共官方所獲者為多。

## 資料來源

筆者曾涉獵中梵雙方一切已經公開的官方文件。此外一些僅在天主教會內內部傳閱文件，例如由耶穌會出版的定期刊物《通訊》（The Correspondence）內容涉及很多敏感的区域，儘管它的出版地在馬尼拉，筆者在倫敦時始能開卷暢讀，同時又藉友好的協助，獲准披閱有關呈上梵蒂岡高級官員有關與中國教會人員接觸、探訪非愛國會信友的檔案。

由於資料機密部份有關非愛國會的情況、及人物姓名等，為保障人身安全起見，均一一予以保密。而涉及愛國會的某些人物時，為了保持當事人的聲譽，務求據實陳詞，有時又礙於為保護當事人，不得不採用較為含蓄的筆調去描述一些敏感事件。

實地真人採訪也是本書第一手獲得資料的主要途徑，筆者曾遍尋天主教權威人物，走訪梵蒂岡國務卿加沙羅里樞機（Cardinal A. Casaroli）、國務院執掌中國事務車里總主教（Celli）

以及執掌教廷萬民福音傳播部大員等等。然而最引以為憾的是未能面晤中共國務院處理天主教問題的官員，在訪問曾經探視非愛國會教友的人士時，筆者採用覆查的手法，向來自不同地方的華僑訪客，詢問在同一地方發生的同一問題，以收互相印證之效。

至於辛樞機會見趙總書記的事情，幸得友好與辛氏會面後，將所得知的中梵關係的進展轉告，雙方同意準備資料為談判「鋪路」。可惜對辛趙二人會談實況，會談的程序等等無從知曉，若能瞭解這些細節，而將之作系統的深入探討，對研究中梵關係問題上，更能看清其來龍去脈。

趙紫陽與辛海綿在一九八七年十一月第一次會面，象徵着中梵關係走向一個新的階段。本書所涉及的日期原定在這歷史性日期中作結束，因為見面之前的日子屬準備時期，但六四事件前後，教會中又有重大事故發生，例如非愛國會教徒在陝西省另組與北京唱對台戲的主教團等，使中梵談判出現膠着狀態。在本書中所刻劃的問題相信在今後新的日子中，有深遠的影響。這個準備期（一九七六至八七年），本身是一個很重要的時期。當然，在今後的歲月中，中梵關係已經成功談判：故二者的關係展開了新的局面，這個新時期也觸發許多新的問題，而本書最大的目的在錯綜複雜的事件上，鉤劃出問題的外貌，也條列了問題的肌理，以及解釋日後才生效但極為複雜的調停措施。

## 第一章註釋

- ① *The New Catholic Encyclopaedia*, 1967 ed., s.v. "Vatican City, State of", by L. Barbarito.
- ② 同上。
- ③ Ivan Valler, "The Roman Catholic Church: A Transnational Actor", *International Organisation*, 3: 479-95, (1971).
- ④ G. Windham, "Negotiation as a Management Process", R. O. Matthews ed., *International Conflict and Conflict Management*, (Scarborough Ontario: Prentice-Hall of Canada Inc., 1984), pp. 465-75.

## 第二章 中國與天主教之文化接觸 (一五五二年至一九四九年)

### 引言

除了東正教傳教士在北京附近及東北一帶活動，帶來不太顯著的影響外，一般史學家認為基督宗教分四個時期傳入中國。首次東來的是被正宗天主教教會視為異端的景教聶斯托良派(Nestorian)的教士，他們在唐代從波斯取道絲綢之路前來中國。若不是在一六二五年西安著名的景教碑出土（此碑於公元七八一年刻成），後人無從知曉這些天主教人士曾涉足中國。①這宗派在中國經過二百五十年後，卻烟消雲散。由於蒙古大汗忽必烈的西征，鐵蹄踏到歐洲中部，當地諸侯君王聞聲膽喪；當時還駐蹕亞味農的教宗依諾增爵四世(Innocent IV)為挽救歐洲天主教會免受蒙古大軍蹂躪，連忙派遣使節與蒙古大汗言和，於是派遣特使柏郎嘉賓，於一二四六年攜教皇親函到達首都和林。雙方建立友好關係，奠定日後教宗與繼位的大汗間友善基礎。另一方面法王路易四世(Louis IV)仍在十字東征之際，欲與蒙古大汗聯合



對付回教民族，於是分別於一二四九年及一二五三年派郎祖明(Andrew Longjumeau)和雷士布(William Ruisbroek)前往中國謀與蒙古大汗建立友善關係。②

一二九三年一名方濟各會士孟高味諾(Joannes De Monte Corvinto)帶頭首批傳教士來華到達北京。③一百年後明太祖朱元璋把蒙古人逐往塞外，此時中原境內的天主教也隨之遁跡，消逝得無影無踪；考其原因是當時入教者多為蒙古人而甚少漢族人，當十七世紀耶穌會士利瑪竇來華後，可以追索散居在開封的猶太人，卻絲毫找不到元朝天主教徒的踪跡。④

利瑪竇於一五八三年東來，實行方濟各沙勿略所倡導的「適應政策」，⑤不但使明朝部份士大夫皈依天主教，並致力於翻譯工作，將天主教教義及西方的科學書籍翻譯成中文，這樣在中國的傳教工作，才能結出初步的果實。⑥利瑪竇來華八年後(一五九一年)皈依入教的只有八十人，及至一六〇一年他病逝前後十餘年間全國便有二千五百名天主教信徒。至一七〇〇年(康熙皇帝因禮儀之爭而禁教的前四年)全國信徒發展至三十萬人了。⑦畢竟這人數與偌大的中國人口相比還是個小數目。自康熙禁教後，來華教士被迫離開中國，放棄這塊經多年艱辛開拓的傳教園地。

第四期的傳教士東來在一八四二年鴉片戰爭之後，在帝國主義侵略者肆意蹂躪中國土地

之際而來，直至一九四八年共有三百二十多萬中國人加入天主教，有一百四十多萬人加入其他基督教派。<sup>⑧</sup>。天主教徒不過佔總人口千份之八。<sup>⑨</sup>與派去菲律賓及南美洲的西班牙籍及葡萄牙籍教士所獲的豐盛收穫相比，來華傳教士發覺他們所勞者適多而所獲者適少，而且逗留中國的日子越長，越不為中國人所歡迎；越多傳教士來華，越使中國知識份子對基督訊息起反感。<sup>⑩</sup>

我們不禁要問中國人為甚麼對基督宗教生抗拒之心？即使對初期利瑪竇等人所實施「適應政策」的佈道方式也不為所動。中國的官紳及知識份子為甚麼同樣地抗拒天主教教義？在利瑪竇逝世後六年，就爆發第一宗教士與官紳之間齟齬而產生的南京教案。當時南京禮部副侍郎沈樞三度面奏皇上，彈劾耶穌會士並提議將他們統統驅逐出境。<sup>⑪</sup>同時一官員編彙了《破邪集》一書專門駁斥天主教，這本書傳流多年並且對中國官紳及知識份子頗具影響力。一名叫保祿高瑾(Paul Cohen)的學者認為傳教士與官紳間的紛爭是認知問題上的衝突，但另一位名叫紀利(E. T. Kelly)的認為在中國士大夫心目中外籍傳教士是洋人的特務，故當驅逐出境。<sup>⑫</sup>

本章旨在討論自一五五二年至一九四九年期間，天主教與儒家思想的邂逅，演變成中國道統與西方宗教的衝突。一五五二年是個富有象徵性的年份，在這一年，耶穌會傳教士聖方

濟各沙勿略在中國南隅的上川島，遙望中國大陸卻不得其門而入，正值精壯之年在島上飲恨而終。一九四九年，也是天主教蠻有意義的一年，因為從這個時期開始，天主教要面對另一種由馬列主義和毛澤東思想所衍生的權威性的意識形態，這種意識形態與天主教義互有衝突。

## 西方「千年王國」和東方的「中土」

因東西方迥異的社會秩序和宇宙觀，使歐洲來華的傳教士，從政治和文化的觀點去看，與中國人大異其趣。十五世紀中葉是歐洲發現新航路向外擴張的大時代；而當時最偉大的探險家相信所發現的新世界，正是聖經上所指新天地的出現。這個「末世思想」瀰漫着歐洲航海界，偉大的航海家如哥倫布(Christopher Columbus)和達伽瑪(Vasco de Gama)相信征服和佔有新大陸，使蠻夷歸主信教，使基督化的國度能普及天下，是應驗聖經上默示錄的預言——新天地的出現，舊世界的終結。⑭哥倫布更坦然承認，並非智者名言或博學之說驅使他冒險犯艱地去尋覓新大陸，而純粹是出於使全球人類歸化信主的雄心，催促他去飄洋過海。⑮

中世紀的歐洲，一般認為一國之君有責任向異教徒宣揚福音。⑯既然發現了新航路，又

發現了新大陸，他們相信把全球皈依信主的大業，也相去不遠。<sup>①⑥</sup>所以當葡萄牙王若翰三世在一五四〇年獲得澳門這塊在中國南方彈丸之地後，馬上請教皇若翰三世派遣傳教士前來。<sup>①⑦</sup>教宗應葡萄牙王之請，於是派遣首批傳教士前往澳門。在西班牙與葡萄牙雙方在東方水域競爭了百多年之後，隨之而來的又是英法和美國的擴張主義者，他們在十九世紀的中國國土上，更強迫清廷簽訂了一系列使中國子孫顏面無光的屈辱條約。這些國家在政治及文化傳統上與中國原有的差異很大，他們相信法治，尊重個人利益，信奉基督宗教，崇拜科學技術，喜歡運用武力達到進步及發展的目的。<sup>①⑧</sup>

不待贅言，當第一批傳教士在中國登陸後，他們處身於一個截然不同的世界，這個「不同」世界的特色是以中國為中心的世界觀。一般的中國人，尤其是保守的統治階層，相信傳統的儒家思想，天子位居九五之尊，擁有至高無上的權力，理論上他以其不凡的德表治國；根深蒂固的傳統思想祇容忍有限度的改革，以大家庭制度支配了個人的利益和自由，個人的責任感遠超個人權利之上。國家的掌權者一手控制着軍人，一手攏絡着知識份子，另外又利用商賈的財力，去進行統治工作。而道德規條比任何個人慾望、物質利益和法律條文更賦約束力。<sup>①⑨</sup>這就是閉關自守時代的中國社會的極粗略的描摹。

傳教士和洋人的東來，也帶來了不少思想上的衝激，使那古老和停滯不前的社會面對耳

目一新而產生洋衷共處時的摩擦，在十九世紀中國的學術界和政治界間激起一部份先驅者去謀求革新，漸漸地他們找到新的宇宙觀，也看到中國在這新世界秩序裏所扮演的角色。當中央政府的權力瓦解時，在新思潮洶湧澎湃中，中國的民族主義者目睹國家主義不斷的在世界舞台上擴張勢力，於是決定從西方文化主流中選取「民主」和「科學」，力圖維新，以求富國強兵，冀望祖國從貧窮和落後的處境中翻新。他們在西方文化產品中獨選了「民主」和「科學」，至於作為西方文化遺產那些部份的基督信仰卻不為所納。最後，在二十世紀中葉，幾經波折終於在無神的馬列主義上，通過毛澤東及中國馬列主義者的闡釋，中共終於建立起了一套新的正統思想，取代了二千餘年地領導全國思潮的儒家思想。

雖然耶穌基督不在西歐而在東方誕生，但基督信仰披上了希臘羅馬的文化外衣，就不為中國人所接受。歷年來儒家思想被視為「正統」之學，其他諸子百家的思想只屬旁支別學，一直未得推崇，更何況西方舶來的產品。<sup>②</sup>

## 「正統」學說與「旁支別學」之爭

早自九世紀的中國唐代，佛教思想已為君王所接納。元和十四年唐憲宗要用隆重的禮節從鳳翔迎接佛祖釋迦牟尼的骨髑入大內時，身居刑部侍郎的韓愈（七六八至八二四年）一向

視佛教爲異端邪說，上書勸諫憲宗萬勿迎接佛骨入宮禮拜。以下是韓愈諫迎佛骨的主要論據：

「夫佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊製，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之義，父子之情。假如其身至今尚在，奉其國命，來朝京師，陛下容而接之，不過宣政一見，禮賓一設，賜衣一襲，衛而出之於境，不令惑衆也。況其身死已久，枯朽之骨，凶穢之餘，豈宜令入宮禁！」<sup>②</sup>

韓愈對佛陀加以貶抑，純粹出於維護儒家道統的思想，他秉承儒家爲正統思想的心態，對佛教思想加以撻伐，稱之爲「蠻夷之士」的異端邪說，以大禮迎佛骨進京是有違孔子「敬鬼神而遠之」的教誨。

韓愈諫迎佛骨的行動，基於士大夫維護文化道統的精神，所以冒險諫諍。他的勇氣和對道統忠誠的態度，不但爲當代士大夫所激賞，而且亦足爲後世法表，於是這篇「諫迎佛骨表」便成千古傳誦的名作。

韓愈在這諫表上對佛陀所持的排拒態度，也因為在中國傳統而成熟的社會內已經建立了

一套平衡、且遠超鄰邦的思想主流及生活方式所致。所以在閉關自守之際，遇上了工業文化攙和希羅文化所演變成的歐洲文明，突然轟進中國疆土，中國人的陣勢委實也亂了一陣子。

## 耶穌會傳教士來華

十六世紀葡萄牙人越洋來敲中國大門時，在他們的艦隊上，也夾雜着耶穌會的傳教士，方濟各沙勿略(St. Francis Xavier)就是其中一人，但他只能踏足廣東省的上川島，壯志未酬而病歿孤島上，這反映了當時明代海防的嚴密，這做法的理由：一、基於當時日本倭寇橫行東南沿海各省，當地居民不堪其擾；二、明代官員對於葡萄牙人的霸道已早有所聞。他們控制了印度洋水域，一方面對印度土著施以「集體皈依」的手法，一方面肆意姦淫擄掠，他們所到之處雞犬不寧。<sup>②</sup>

其實沙勿略第一次被派遣往印度傳教，也嘗試對印度人行使過「集體皈依」的策略，但他對葡萄牙人對付印度人殘暴的手段產生反感，跟着對「集體皈依」方式也產生了懷疑，於是他離開印度前往日本，在那裏接觸一些佛教高僧，決定改變傳教方法。於是他摒棄「集體皈依」的觀念，而改用「適應政策」；換句說話，他主張在未贏得當地人皈依的信念前，宣教的傳教士必先要轉成該文化的一部份。俾所宣揚的福音含有該地文化的特色<sup>③</sup>。事後利瑪

寶和他的同伴苦心研鑽中文，熟習諸子百家的經籍，並非偶然之舉，亦非對儒家思想有所篤愛，而是希望藉着熟習當地文化使他們與老百姓溝通，能跟士大夫交談。<sup>②④</sup> 教宗若望保祿二世在慶祝利氏來華四百週年（一五八三年至一九八三年）的紀念會中，稱他為溝通東西方的橋樑。<sup>②⑤</sup> 明史專家方豪教授更以史實證明利瑪竇是當代中國教會圈子內外所推崇的人物。<sup>②⑥</sup> 直至清初爆發「禮儀之爭」，利瑪竇在康熙皇帝的心目中仍是代表天主教會的主流人物，因為他贊同利氏所採用適合國情的「中國禮儀」。<sup>②⑦</sup> 從傳教史上記載，利瑪竇與當時在福建及東南一帶傳教士所沿用的「集體皈依」的方法不同。依利瑪竇接觸中國社會及士大夫的經驗，他必需讓皈依的教徒繼續尊儒敬祖，才能贏得中國人信教。雖然連在耶穌會內利氏的長上龍華民神父(Fr. N. Longobardi)也反對利氏的主張，但他堅信崇敬孔夫子的儀式只是中國文化習尚，並無宗教色彩，故與天主教義並不相悖。基本上利瑪竇嘗試在講授教理時，把它們盡量和儒家思想吻合，希望使基督的教導能融化在中國文化內，能為國人所吸收接納。<sup>②⑧</sup>

明代第一批耶穌會士來華傳教，製造了中國發展近代科學文明之機會。當時中國科學相當落後。它既以農立國，自然需要一個準確的日曆，為農民推算耕耘收穫的準確日期。當時明代曆官郭守靖（一二三一年至一三一五年）所沿用陳舊的日曆推算法，在預測耕播事宜上錯誤頻生，所以晚明的皇帝急於遍尋良方修改曆法。<sup>②⑨</sup> 新來的耶穌會傳教士，在機緣巧合下藉着他們精密準確的曆算法，製成一種新日曆進貢朝廷。利瑪竇和他的同伴羅明堅(Mechele



Rugieri)與士大夫於交遊時，向他們介紹西方的科學儀器，如三稜鏡、自鳴鐘、世界地圖等，更和他們作學術上和文化上的交談。傳教士的博學贏得士大夫的景仰，耶穌會士在明末清初的數學、天文、地理、水利及鑄炮等貢獻良多。連一向視十九世紀傳教士為帝國主義鋪路者的中國籍馬列史學家，也不得不承認這些科技介紹工作，對中國社會有積極的貢獻。<sup>③④</sup>

利氏和他的同伴，首先從科技上取得了一些朝官的信服，從而令他們皈依天主教，其中最著名的有徐光啓、李之藻、楊廷筠等人。傳教士與這些大儒合作，藉著作和翻譯，把天主教教義和西洋科學著作譯成中文，對中國近代文明有很大影響。因為耶穌會教士在科學上的貢獻，遂改變明清朝廷對教會的態度，雖然日後有「禮儀之爭」的禁教令，但他們因此幸免於被逐的命運。

利瑪竇去世那年，信教人士有二千五百人，在十八位耶穌會士中有九名是國籍會士，至明朝覆亡時，國籍信徒增至十五萬之普，教區遍及全國各省市。<sup>③⑤</sup>西方教會有人從宗教的角度去看，有不同看法，他們認為雖然利瑪竇備受現代教會推崇，若是將他與方濟各沙勿略相比，他的傳教事業也就不算太出色；而且他也不能像聖保祿那樣「在一切事上為一切人的益處」。因聖保祿無論在順境或逆境中都宣揚被釘的耶穌基督；而利瑪竇只宣揚了科學。換句話說，利瑪竇未能將基督教義原原本本的告知國人，因為他誤入「冷漠主義」及「簡化主

義」的錯謬中，盡力將天主教教義與非天主教之間信念的差距不合比例地拉近。但另一種說法認為：若利瑪竇仍依當時流行西方的傳教法，以希羅文化為骨幹的神學思想強加於國人身上，而毫不尊重儒家思想的話，明代大儒如徐光啓、李之藻等必不會信奉天主。利氏的做法是藉科學的真理，介紹和宣揚天主的真理。近日第一種說法漸漸式微，取而代之者為第二種支持利瑪竇的講法。教會內傳統派人士認為利瑪竇的作風可能潛伏一些危機，因為他的做法可能誤導他人，偏向以道德的角度去解釋福音的訊息，而無形中有以道德去取代宗教的趨勢。

## 禮儀之爭：社會上層的政教衝突

一位國籍史學家稱「禮儀之爭」純粹是歐洲教會內所關注的事，它之所以複雜是因為全案富有政治意味。②教皇於一七一五年的手諭(Ex Que Singularis)足以表明天主教會官方對此事的態度。這個決定一聲令下，成千上萬中國信友的宗教生活受它的影響。醞釀這個決策歷時一世紀，涉及七名教皇，兩名宗座代表，兩個中國皇帝，更有葡萄牙、西班牙及法國皇帝牽連在內，法國路易十四的神師、羅馬教廷官員、萬民福音傳播部、巴黎大學神學院、揚森派人士、大佈道家波雪(Bossuet)、名作家伏爾特(Voltaire)，不同修會的傳教士及其長上等都統統與案有關。③所涉及的幅度不可謂不廣，但最令人大惑不解的，竟然沒有一個身為

天主教徒的大儒，直接參與這件有關中國教會命運的大事。這是有礙於教會紀律問題與教會高層人士有關，教徒未便過問。這「禮儀之爭」的焦點在於在華南傳教的多明我會及方濟各會的教士，不能接受在華耶穌會教士早已實行而又早有成就的「適應政策」；准許信友拜祖及敬孔；此外，在「上帝」與「天主」二詞之間又起爭端，這更加深該事件的複雜性。

一七〇一年教宗格肋孟六世派當宗座駐中國及來印度特使的多羅主教(Charles Thomas Maillard De Tournon)為代表調停這項糾紛。一位名叫紀士拿(Kessler)的學者認為康熙皇帝對這指派大表不悅，因為此舉是向天子至尊無上的權威挑戰。<sup>②</sup>紀士拿的理論是順理成章的，因為單憑在傳教士間為敬孔拜祖所衍生的宗教糾紛，斷不會擴大到禁教那麼嚴重。雖然表面上沒有說明，但骨子裏因為康熙不能接受天子的絕對權威，為教皇的宗教權力所挑戰，所以才會一聲令下去禁教和逐教士。

從歷史的記載，在一七〇三年初多羅特使(De Tournon)到達紫禁城，入宮謁見康熙，康熙待之以國賓之禮。在其中的一道諭令中，得知康熙對他的抱恙垂詢有加，並恩賜禮物。<sup>③</sup>平情而論，當時康熙已經注意在華洋人尤其是在洋教士間，存在着嚴重的矛盾和分裂。他試圖運用道德領導能力，呼籲各洋教士停止紛爭，並以身作則力行向當事人傳授「在天父內衆人都是兄弟」的教訓。<sup>④</sup>

一七〇六年康熙躬親聆聽多羅有關教會問題的奏請。繼而他親下詔書，規定大凡傳教士來華未足一年者，不能進入內陸腹地。他對那些在胡亂處理敬孔拜祖問題的教士，以及教士間因禮儀問題繼續發生齟齬，表示不滿；他以禮貌得體的詞句在一道手諭中含蓄的指責教士說：

「此等人今譬如立於大門之前，論人屋內之事，衆人何以服之。……凡各國各會皆以敬天主者，何得論比此，一概同居同住。則永無爭競矣，爲此曉諭。」<sup>37</sup>

這是康熙第二次行使道德領導的權力，很客氣的勸告洋教士守禮盡份，可惜教士對這忠告充耳不聞。

不幸的事終於難免，福建省主教顏璫(Bishop Margro)被遣往北京協助多羅處理「禮儀之爭」事件。他與康熙見面時，首先提出討論委派教皇在中國全權代表處理禮儀問題之事。當日他所持自大浮誇的態度，使康熙怒不可遏；當時康熙採取堅決的態度支持昔日利瑪竇推行的敬孔拜祖的禮規。在一七〇七年他的手諭中宣佈他的決定時，他以莊嚴的口吻說：

「衆西洋人自今以後，若不遵利瑪竇的規矩，斷不准在中國住。」<sup>38</sup>

但是，教宗格肋孟十一世在一七一五年發出名為(Ex Illa Die)的詔書，就把中國朝廷與羅馬教廷的權力衝突推到巔峰狀態，教皇在他的手諭中，重申在一七〇四年他反對「敬孔拜祖」的立場，並且宣示各教士這是他的最後決定，各人不應再為禮儀問題爭論，教士與信徒中有人敢膽違令而行者，一律以「絕罰」處分。<sup>⑳</sup>這時候康熙也採取了相應的措施，下一道強硬的聖諭重申他對禮儀問題的堅決立場。這也表現出康熙維護中國文化習俗的決心。不過，他未至於輕率地指責教皇的獨斷獨行，卻加怒於多羅和顏璫二人未能善盡厥職，未能明確轉達他的意思所造成的惡果。他說：

「朕的意旨從沒有改，又說論中國的規矩，若不隨利瑪竇規矩並利瑪竇以後二百年的教傳不得中國，連西洋人也留不得，朕數次與爾說多羅顏璫的壞處，爾為何不將朕的旨意帶信與教化王去，倒將相反的信寫與教化王……」<sup>㉑</sup>

康熙以一國之君，有責任傾盡全力去維護儒家道統，不容以夷化夏。他認為從利瑪竇傳下來二百年所准許「敬孔拜祖」的禮儀不但是可行而且是必需的，他反問傳教士：「爾西洋亦有聖人，因其行事可法，所以敬重。」<sup>㉒</sup>康熙對這問題態度堅決，絲毫無磋商的餘地。加上他對羅馬教廷沒有接受自己的意見，而單獨處理這個有關中國禮儀的問題，是對他大大的不敬，對他的權威大大的不尊重，這使康熙態度強硬的另一個原因。

在「禮儀之爭」的問題上，中國教徒不准拜祭祖先，不能向孔子及其他神靈行敬禮。其實從中國文化觀點去看，依史家呂實強之意見，認為祭祀鬼神乃為崇德報功，使民德歸厚，並未帶有迷信的觀念。故有立德、立功、立言三不朽之說，鼓勵人們以有限的肉體生命去建立永生的精神生命。凡立有大德大功或對學術文化有大貢獻的人死後永為後世所感念和追憶。藉鼓勵人類於有生之年竭盡其聰明大智，對社會作出有益的貢獻，這樣文化因而進步，民德因而歸厚。故歷代聖君賢相、忠臣烈士，死後被供奉如神者，皆因生前功業、人格值得永遠追念和萬世師法，孔孟關岳，更不待說，即各行各業所奉之神，如魯班為木瓦匠所供、葛仙為酒家所奉、神農為藥店所敬等，實則因各行各業皆有其創造發明之人，後來以此行業為生的人，飲水思源，便奉之為神，以推崇其貢獻並報答其恩德，這類供奉不單不迷信，是中國文化風俗習尚所允許的，對於祭祀祖先也同出此源，且較對諸聖先賢尤為重要，因為立大功德而為後人所崇奉者，畢竟屬於少數，而絕大多數平庸之人不能有特殊的貢獻，唯有以教誨族內子孫之奉祀，慎於追遠使他記憶不忘獲得不朽。有此不朽之指望，增加對人處事之考慮，雖然有小善小功，子孫亦載入宗譜內供奉為後代子孫法，如有污點，足以辱及子孫。故拜祖亦收民德歸厚之效，若天主教以不敬偶像理由而禁止祭祖，在當時中國心目中這是禽獸不如。④觀察國人祭祖的禮儀可知受道家影響甚大，但亦可以對「禮儀之爭」作不同的注釋。因為在祭祀禮儀含有濃厚的民間風俗色彩，如人死後的回魂夜有特定的禮節儀式，其中又附加紙錢、紙屋、紙製衣服燒送到陰曹地府，使祖先衣食無缺；而祖先的墳塋一定要春秋

掃祭，免被水沖，免為牛羊踐踏，否則祖先骸骨暴露於曠野，乃是不孝子孫。還有遷葬之舉，人們把祖先的遺骨掘出，盛放瓦塔之中，移葬高山，用意在安先人位使他們享安寧。然而中國社會祭祀禮規，卻為天主教所不容。

畢竟康熙皇帝與湯若望及南懷仁等傳教士有超過半世紀的交情，到底他很欣賞他們在科技上的造詣，很尊敬他們崇高的道德水平。但在處理整個「禮儀之爭」的過程中，教皇代表以高傲的姿態，兼對中國文化的極度愚昧，令康熙對傳教士大感失望，在一七二〇年他經閱讀教宗格肋孟十一世禁教詔書之中譯文後，以「硃批」親詔，下令驅逐傳教士，並禁止天主教在中國傳播。在詔書中他說：

「覽此條約（教宗詔書）只可說得西洋人等小人，如何言得中國之大理。況西洋人等，無一人讀漢書者，說言議論，令人可笑者多。今見來臣條約，竟是和尚道士，異端小教相同，彼此亂言者，莫過如此。以後不必西洋人在中國行教，禁之可也，免得多事。」<sup>⑬</sup>

從現代的政教關係的觀點去看，康熙有震怒的理由，從儒家的道統作出發點，我們可以理解他的做法。但他萬萬不會明白當時羅馬教皇對此事為何這麼「冥頑不靈」，單方面下旨禁止拜祖敬孔。因為當時在歐洲的天主教會剛受馬丁路德所掀起宗教革命的罡風吹到手足無

措，爲了恢復綱紀重振雄風，它要採取一條較爲強硬的路線，去對付有關教義的問題，所以從歐洲東來的傳教士剛剛經歷過教會內的混亂和分裂，而「禮儀之爭」中涉及富有象徵性的祭祀、靈位等問題，在傳教士的心目中與歐洲「宗教革命」時期的新興事物有點相似；至少與歐洲的新興事物一樣，在傳統的天主教會中從前是不存在的。所以他們很直覺地以應付「宗教革命」的態度去處理中國禮儀問題了。<sup>④</sup>

雖然康熙的禁教令不太雷厲風行，但到雍正時期，差不多全部教士都在他手中被押解到澳門。在乾隆（一七三六至九六）的六十年統治期間，禁教也進一步演變到大凡宣講或信奉天主教的信徒也格殺勿論。（在一七八四至八五年間據稱有成千上萬的信徒被殺）全國上下除了一小撮在宮廷供職的傳教士，如御畫師郎世寧(Castiglione)等外，只剩得爲數甚少的教士墊伏鄉間，以晝伏夜行的艱苦方法，從事地下傳教工作。他們不但居無定所，顛沛流離，嚐盡人間苦難，務求延續那飽受摧殘的中國天主教會。

在「禮儀之爭」期間教徒約有三十萬人，自此以後，耶穌會會士在朝廷方面漸漸失卻官紳及知識分子的影響力，教友數目尤以居官及大儒的數目一度銳減。此時教徒是屬社會下階層，因爲社會上層人士，極重視道德文化傳統，尤其是祀孔敬祖，而這偏是天主教所不容。<sup>⑤</sup>



歐洲的耶穌會於一七七三年被逼解散後，也不能派出像利瑪竇、湯若望、龐明我這樣有見識的新血來華繼承在朝中供職、年老會士的工作。繼後法國大革命爆發以及連綿的拿破崙戰爭，影響歐洲人來東方傳教工作，所以中國天主教會在十九世紀初到達一個風雨飄零的地步。屢經殺害之後，全國只剩下四十名歐籍傳教士，國籍司鐸的數目與此相若，在一八〇〇至四〇年間信徒之人數約在二十萬至廿五萬之間。<sup>④6</sup>

## 清末傳教士與官紳對抗

清朝自一八四二年鴉片戰爭後，就有洋教士第四度來華的情況出現。他們坐着帝國主義的砲艦揚長而至，在船堅砲利的保護傘下開展對華的傳教工作。很不幸這群「帝國主義侵略者」也藉着不平等條約啜吸中國的資源，奴役中國百姓，使中國陷入貧困恥辱萬劫不復之境。<sup>④7</sup>

我們剛剛討論過中國朝廷和教廷在清初時所產生的權力衝突，但以下的章節是討論中國中層社會和傳教士間所產生的矛盾，審視中國清代的官紳階層對外來的「異端邪說」的反應，從而燭見當時社會對天主教的態度。中國官紳階級成員全是由知識份子組成，佔中層社會絕大部份人數，因為在中國的舊社會裏，文盲和半文盲的人口佔全國人口的泰半，只有半

數以下是受過教育的知識份子。舊日帝皇時代，知識份子朝廷物色官員的對象，各級考試，都是爲了選取官員而設的。這批縉紳之士，每以儒家道統爲己任，他們身體力行，甚至以性命捍衛道統儒家思想的菁華，得以薪傳不絕。傳教士的大事破壞貳任多年來所屬奉的文化正統，這引起他們強烈的不滿。

在中國的政治舞台上，改朝換代，對知識份子而言只是改換統治家族，只要後起的統治者也是漢人，就不算亡國。但是宋朝亡於韃靼的元朝，明朝滅於女真的清朝，對知識份子而言，就是亡國，所謂國家興亡，匹夫有責。所以文天祥以正氣歌明志，大獲元世祖尊敬，清下薙髮令，而願斬者多，這無他，就是知識份子維護文化道統而不惜犧牲的表現，故他們對傳教士「破壞」中國文化所表現的強烈不滿，也就可以理解了。<sup>48</sup>

在一八四〇年以後，歐洲商人和傳教士大批來華，在漢人心目中不時湧現傳統文化將被蠶食的恐慌，所以對外來的一切都特別警惕。張之洞在同治維新時所提倡的「中學爲體，西學爲用」，明顯地指出了中西文化交流的導向，而且指示國人，西方科學文化傳進中國來，必須具有中國特色。換句話說，必須有條件地接受外來文化，而非毫無保留地被同化。而且在一般士大夫心目中，以爲中國道德文化遠遠超越於西方，僅科技落後而已；因此，部份極保守派人士甚至對同治維新設同文館，亦持反對態度。他們確信教士兼教職，將以教師始而

以教義終。雖然朝廷上的改革派極力推薦興辦同文館，以瞭解西方文化習尚及新科技，但他們也贊同保守派的看法，認為傳教士會裝着教授科學而實際向年青一輩傳教，蠶蝕他們的思想。職是之故，他們嚴令同文館內的洋教師，只准傳授外文及其他學科，而絕不能傳播宗教。<sup>④</sup>

其實，在晚清不論保守派或改革派的士大夫，都對基督宗教不甚好感，對洋教士的戒心比洋商人尤甚。這個憂慮早在明末南京侍郎沈權於一六二一年早已表達，這包括國人因不明瞭基督信仰（基督教及天主教）的教義及禮儀所引起的誤解，以為教中各人有男女之間不道德的行為；加以明清之際中國國勢由盛入衰，盜賊如毛，民間教派秘密結義而起，社會中存在着不安之現象，白蓮教及天理教是意圖造反的人以宗教名義而團結民衆的秘密組織；太平天國更是一個明顯的例子。天主教會內與中國文化傳統迥異，無論在組織及禮儀方面，為局外人而言均帶有神秘色彩。還有他們認為外國商人只為圖利，而洋教士卻要盜取國人的心，使之數典忘祖，乖離道統，成為政治侵略者的鷹犬。學者王炳燮就曾作如此論。王氏在李鴻章麾下多年，與改革派官員甚稔，他曾多次去聽洋教士講道，又曾覽閱教會書籍，不但如此，他又熟讀前輩學者對傳教士的評著，如魏源的《海國圖志》等等，所以他對傳教士的來龍去脈較一般人有深一層的了解；然而他對洋教士卻有莫名的疑慮，認定他們是西方侵略者的開路先鋒，這個論調頗為當時朝中上下所接受。他認為多一些國人皈依，國家就面臨多一

點的危害。他的論據是：

「咸豐十年天津用兵，舉戈犯關，逆釁鴟張，可謂極矣，然竟不敢據有城邑者，誠畏中國人民之衆也。故但要爲盟約，以道商廣取中國之財利，以傳教陰結中國之人心。夫國家治安天下，以因人心爲本，豈容他國陰爲邀結？今既准其傳教，愚民無知易受籠絡，一入其教，則人心但知有教主，不知有國法矣，此其動搖國本者也。」<sup>⑤①</sup>

王炳燮更用亞洲附近鄰國所受英法諸國的政治侵害，以證明自己言之成理。他列舉爪哇、印度和菲律賓淪爲歐洲帝國主義者的殖民地時的悲慘狀況。<sup>⑤②</sup>

翰林學士殷兆鏞在他的奏章上也表示對傳教士有王炳燮同樣的懷疑。他甚至認爲傳教士擁有雙重身份，幹着與傳教士身份不相稱的特務情報工作，有推翻中國政府的意圖。<sup>⑤③</sup>在晚清以進步改革稱著的鄭觀應，對洋務知悉最詳，因他在洋商中任買辦多年，他也贊同一般清廷中有識之士認定傳教士爲特務及禍之首的看法。<sup>⑤④</sup>

太平天國的天王洪秀全也自認爲天父的次子，聖子耶穌基督是他的長兄，使他的革命領袖身份名正言順，因此清廷各級士大夫證實基督信仰是中國一切災禍的罪魁禍首。曾國藩成

功地號召湖南的年青知識份子組成湘軍，就是打着保衛傳統文化的旗號，他的「討粵匪檄」中以儒家道統民族大義為出發點，號召年青儒生作衛道之戰。文告中說：

「粵匪竊外夷之緒，崇天主教，自其偽君偽相，下逮兵卒賤役，皆以兄弟稱之，謂惟天可稱父。此外，凡民之父皆兄弟也，凡民之母皆姊妹也，農不能自耕以納賦，而謂田皆天王之田。商不能自賈取息，而謂貨皆天王之貨。士不能誦孔子之經，而別有所謂耶穌之說新約之書。舉中國數千年禮儀人倫詩書典則，一旦掃地蕩盡，此豈我大清之變，乃開闢以來各教之奇變，我孔子孟子所痛哭於九泉，凡讀書識字者，又焉可袖手安坐，不思一為之所也」。<sup>64</sup>

## 部份傳教活動的侵略性

西方傳教士是首先將現代西醫術及西方教育制度傳入中國的人，對今日中國的醫療及教育制度有不可磨滅的功績，傳教士更提倡男女平等的觀念，反對納妾，反對收養婢女，反對婦女纏足；教士更開設婦女學堂，提高國內的婦女地位，他們更設立孤兒院、育嬰所，反對吸食鴉片等等。整體來說他們為中國社會福利有頗多建樹，基本上很多充滿心火去傳福音的傳教士，將畢生的精力獻出，默默的在中國的落後地區工作。但亦有些因人性軟弱，在刻意

求功，望求表現成果的心態下，引致在傳教方法上，有過份的地方，而與帝國主義者拉上關係，使傳教事業滲入「侵略」性質，自己也無意中成爲侵略者一份子。

一八四二年鴉片戰爭以後，西方帝國主義在華之勢力如日中天，當各國勢力大量湧到中國時，傳教士在先天上已有洗刷不清之嫌，而外國帝國主義者亦有意利用傳教士作爲得逞野心的工具。這個所謂在很多不平等條約內載有傳教寬容條款，是把宗教庇護於帝國主義侵略者淫威之下，也正因此產生了既長遠又惡劣的影響。雖然由「傳教寬容條款」所生的保教行動，目的在使洋教士免受充滿反洋心理的國人岐視，但保教行動所帶來的反效果——國人對教會的憎恨，足以抵消傳教士所艱苦耕耘的一切善工。尤其是法國人名下的「保教權」，對教民作有力保護，又產生了對國人的分化作用。外國外交官員對教士積極的支持，教民在有恃無恐的心態下，難免流露狂態與驕橫，這又使國人產生一種借洋人以欺凌國人的錯覺。地方官員對其無何奈何，每涉及訴訟，又倚仗教士之庇護而脫罪。官府由於教士之干預，而莫之奈何甚至將其稟呈之文件，凡應稱「民」之處，概書爲「教民」以示區別，形成一個新的高於平民的階級，無形中使信友團體成爲「國中之國」，不受中國法律約制，成爲侵害中國主權的「殖民」團體。所以有人感嘆說：「多一名基督徒，就少一名中國公民。」毛澤東也曾指這時期的中國爲半封建，半殖民地的國家，是不無道理的。

當國人對洋人用堅艦利砲逼使清廷屈降後，國人感到從未有過的屈辱和悲憤之際，爲了要保護教會，在華的洋人更趾高氣揚地干預清廷的施政，這更使中國知識份子深受侮辱，因此也就更遷怒於外國傳教士，終至爆發義和團事件以洩憤。

傳教士干預政治，以一八四六年訂立中法北京條約時，作翻譯的傳教士將條文擅自更改，最爲後世所詬病。因爲在法文和中文的條文頗有出入，特別在中文條約中多了「任法國傳教士在各省租買田地，建堂自便。」一語，使傳教士取得中國內地租買土地建立教堂的權利。中法兩國簽訂的北京條約聲明以法文本爲準，其中第六條的法文內容如下：

Conformément à l'édit imperial rendu le 20 mars 1846, par l'auguste Empereur Tao Kouong, les établissements religieux et de bien faisance qui ont été confisqués aux Chrétiens pendant les persecutions dont ils ont été les victimes, seront rendus à leurs propriétaires par l'entremise de son Excellence le Ministre de France en Chine auquel le Gouvernement Imperial les fera délivrer avec les cimetières et les autres édifices qui en dépendaient.⑤

這條法文譯成中文應是……

「按照一八四六年三月二十日道光大皇帝，頒發的上諭，凡在禁教期間被沒收基督教的宗教和慈善事業的產業，均應通過法國駐華公使發還業主，中國政府應將它們連同其他的附屬建築，一併交給法國公使。」

但這一條文，在中文條約上這樣寫：

「應如道光二十六年正月二十五日上諭，即頒示天下黎民，任各處軍民人等傳習天主教，會合講道，建堂禮拜，且將濫行查拿者，予以應得處分；又將前謀害奉天主教者之時所充公之天主堂、學堂、塋墳、田土、房廡等件，應還交法國駐京師之欽差大臣，轉交該處奉教之人；並任駐國傳教士在各省租買田地，建堂自便。」<sup>56</sup>。

經過互相對證中法文條約的原文後，國籍的天主教及非天主教史家紛紛認為居中作翻譯的法籍傳教士，要負起在中譯條文上與法文原稿不相符的責任。<sup>57</sup>有某史家還對此事嚴加斥責，謂傳佈上主福音的教士，居然可以用欺騙詐術於如此重大的事項上，即使目的純為良善，其手段仍深為可鄙。<sup>58</sup>

交回教會物業的交涉過程中，洋教士的急於求勝心態也表露無遺。一八六〇年中法天津



條約規定了康熙禁教時充公了的傳教會及附屬慈善機構和屋宇物業，一律要通過法國駐華官員而歸還教會。<sup>⑤9</sup>禁教年代始於一七二一年，經過百多年來的滄桑變化，被充公的教產很多下落不明，有些幾經改變用途成爲公用或私用樓宇，甚至有些已經毀塌無存，總之經過百多年的變動，很難再由紀錄中尋回。教士在索償教產時，在外國政府的敲詐下，堅持依照條件交還教產。其催迫之情，即使中國處境甚艱，亦苛索無厭，中國政府既不易安置經已久住在教產中的居民，亦不易將教產房舍或學校他遷，但教士不允以金錢補償或另闢地作教堂。由此中國地方政府左右爲難，大嘆洋教士口傳仁愛寬容之理，而惡行卻大乖教義。在全國卅多個城鎮中，無數的教產紛爭由此而生，以至地方官員苦惱不已。直至辛亥革命爆發，清室傾覆爲止，全國上下，無不備受洋教士之欺凌。現存台北國立中央研究院檔案中，共廿三冊之多記載一八六〇年至一九一一年間有關歸還教產的資料，其中有人批評說，很難理解傳教士一方面以傳揚基督以仁愛精神，而在爭教產時之猙獰劣態，無不暴露他們另一個面目。

法國人素有以保教權爲名，而從中漁利爲實的惡名。<sup>⑥0</sup>如一八六二年，法國駐華總督公然請求清廷日後若要處理黔、雲、貴三省宗教事務時，應交由對法人諸多讓步的成都總督崇實處理。這個法國總督大言不慚地建議清廷，將不撫順法人的四川總督駱秉章、布政使劉蓉、成都知府楊重雅三人調離四川。<sup>⑥1</sup>

無數檔案披露外籍傳教士之專橫自大，已達至無可容忍的程度，同時又對中國風土人情語言習尚一無所知，難怪中國歷史家每書至教民教產時，無不痛心疾首。

不過，最令中國官員對外來宗教反感的，就是領事裁判權這個做法；其實在鴉片戰爭前，國人對領事裁判權沒有太大的反感，相反這符合清廷在傳統上，以「洋制洋」的方針；使境內的外國領事管治該國在境內的商人，使他們在中國境內，受本國官員約束而不會越軌；但在帝國主義者的勢力高漲時，領事裁判權在外國的帝國主義者手中，就成為侵華的工具，法國政府也因政府掌握保教權，也利用這權力，不管法籍教士的反對或贊成，插手宗教問題，而教士也在刻意求功下與政府合作。因法國保護教士的規定，也伸延至由法國教士手中領洗入教的中國教徒。所以無論在民事和刑事案件上，教徒在洋教士的保護之下，往往在地方法院訴訟時，一定如願以償，而法院上的判官不能違背洋教士的意願判案。甚至有人說在貴州省人們想得教會的保護避免土匪的蹂躪而奉教，亦有土匪領洗以借助教會的勢力，去保護他們免受官府的勦捕。這些事例，說明了當時中國天主教會內的教士爲了包庇信友，而罔顧中國法紀，挑釁中國官府。中國政府（無論是國民黨南京政府或中華人民共和國的北京政府）經驗過領事裁判權在帝國主義手中所生的負面效果後，在日後的政治取向上難怪他們強調「民族主義」及主權和領土的完整。

從另一角度去看，有關天主教會的事實，可能有不同的理解。若果在中國天主教會如上所述史家所指責般的十惡不赦，但令人不解的是義和團起義，反外情緒高漲，還有人冒生死仍留在教會內，更有人加入教會；雖然加入教會人數不多，但是教徒的質量優良，他們的後代子孫信徒中日後在中共手上仍有人為主捐軀，有人甘受逼害。而國籍司鐸中情願入獄或以死殉教而拒絕與教廷脫離關係者大有人在。一名認識近代中國事務的西方學者估計，與英國亨利八世全國皆信教那時代比較，中國大陸有更多主教、神父和信徒為信仰完整之故而受逼害。如果中國天主教有那麼多的信徒相繼在義和團之亂及中共佔領初期去從容就義的話，我們怎能說他們不是真的，深深參與社會事務的真正中國人？不是為作證信仰而付出生命作最高代價的最佳信徒呢？

魯珍晞教授(Jessie G. Lutz)指出當時的國人在洋人心目中，政治與意識型態之間無太大之分野；<sup>②</sup>因基督宗教早已成為歐洲文化的一部份。而在德法英美等國教士之間，因政治問題，也有互相傾軋的表現。例如：德法兩國處於長期戰爭，英法又因爭奪殖民地也劍拔弩張。但在國人心目中，只概括地知道他們是洋教士，而不能分辨其國籍，更遑論知道他們之間勾心鬥角的背景，所以若發現法國人修改翻譯條約，趾高氣揚地指令調換中國官員時，以為英德美意俄一切的傳教士都互相支持，同一鼻孔出氣去聯手一起欺壓中國的話，這是一種錯覺，其實他們不屬於一個機體，對這些事件有不同反應。據魯教授指出當時英美兩國政府

沒有公然以外交手段及軍事實力去支持傳教事業，相反英國政府希望自己在華的政教工作分離，它曾警告英籍傳教士說他們不是英政府的代表。既然如此，法國傳教士的所作所為應歸咎他們，而不應將譴責擴散到全體洋教士身上。<sup>63</sup>

在一九〇〇年的義和團之亂中，在反洋情緒高漲時的天主教會，是明顯的被攻擊和破壞的泄憤對象；結果有三萬名天主教徒在華北被殺戮，雖然反洋情緒如此凌厲，但是傳教士來華人數照樣增加，還有女傳教士——修女也被邀請來華，廣設學校、醫院及孤兒院等有利民生的善舉。

在一九〇〇年計有屬於十個傳教會八百八十六名傳教士，在一九四九年增至四十七個傳教會，傳教士增至六千八百八十九人。女傳教士團體由一九〇〇年的十個增至一九四九年的五十八個，人數方面由五十九名躍增至七千四百六十三人。信徒方面由一九〇〇年的七十四萬增至一九三八年的三百萬人。在解放前夕，全國信友人數為三百二十七萬多人，五千七百多名司鐸以及九十七名主教。<sup>64</sup>在全國各地主辦教育、醫藥及社會服務的天主教機構中，有三座天主教大學，一九四六年中國的天主教聖統正式成立。

雖然在本階段教會的發展呈現蓬勃現象，傳教地區遍及全國，而大部份的教區領導人是

外國人，過半在教會內工作人員是外籍傳教士，經費上也都十足依靠外人的資助，這樣教會無論在財力和人力上由外國操縱。雖然於一九二六年教廷已先行第一步，祝聖六名中國主教，作「本地化」的一個開端，理論上是針對尊重中國的民族感情而作的措施，但實際上從這時期至五〇年代中共下令天主教會和基督教會實行三自政策為止，仍未見有一個和中國文化、社會習俗融成一體的本地化教會產生。這樣看來在高層上梵蒂岡雖具慧眼，但起步太遲，在民國初年才開始本地化，所以在短短的三十年間未有太大的成果，就面臨巨變。

中國大陸教會在未能植根的狀態下，面臨中共在五〇年代下令驅逐外籍教士自辦教會的命令時，教會的事業因根基不牢（主要是過去教會的人才及財力多靠外援），所以中國大陸天主教會大受打擊。甚至時至今日的開放時代，很多大陸地方教會，仍懷着往日向外求援的態度，向普世教會請求資助，這個心態是當日形成的。

## 基督之道或馬列之法

辛亥革命後，中國知識份子認為影響中國二千年來主流思想的儒家，已不太適合時宜，所以轉向西方求助於科學和民主。<sup>⑤</sup>十九世紀末及本世紀初引入中國的西方思想，有十八世紀的理性主義，以及當時在英美流行的實用主義。在學習西方思想的過程中，中國的知識份

子或多或少受到歐洲流行的「反神職主義」的影響，不過最爲中國知識份子趨驚的，爲達爾文的「進化論」。胡適在一九二二年寫的「五十年來之世界哲學」一文中認爲達爾文進化論的出現，首次與「神創宇宙」之說相抵觸。<sup>⑥⑤</sup>受同時期歐洲知識界的影響，中國知識份子大多信奉「科學主義」，相信科學理論會打破宗教及迷信的枷鎖。這種崇尚理性和科學的精神，陳獨秀在一九一九年一月號的《新青年》雜誌的文章中說得最清楚。他說：

「要擁護那德先生（德莫克拉西 Democracy）便不得不反對孔教、孔法、貞節、舊倫理、舊政治，要擁護那賽先生（賽因斯 Science）便不得不反對舊藝術舊宗教。要擁護德先生，又要擁護賽先生，更不得不反對國粹和舊文學。」<sup>⑥⑦</sup>

甚至袁世凱總統試圖復興儒家道統，以儒教爲國教時，也遭到認爲儒學對新中國毫無補益的激進青年知識份子反對。<sup>⑥⑧</sup>在傳統儒家思想上，加上強烈的理性主義，成爲日後反基督宗教思想的溫床，所以一九二〇年代中國的知識份子一般認爲基督宗教是反理性和迷信，是嚴肅的中國人所不屑一顧的意識形態。<sup>⑥⑨</sup>

對那些已接受了西學的中國知識份子而言，叫他們也一併接受基督宗教——西方文化的源遠，他們面有難色；爲了保存民族自尊和民族獨特的文化傳統，他們只能接受部份西方文

化而不能對全部的西方文化認同。<sup>⑦</sup>所以當時佼佼的知識份子也仿效當時歐洲的習尚，面向不同歐洲派別的無神論及反神職主義之說加以擁護，認為宗教是人類進步的阻力。他們認為所謂靈性上的自由，應讓人的智力到達最高的境界，而不應以靈性或宗教信仰的名義加以壓抑。胡適——教育名家杜威(John Dewey)的弟子，認為任何不能以科學方法去證實的東西都應揚棄。「社會的不朽」論應代替宗教，人類社會的不朽或「大我」應代替靈魂即小我的不朽。胡適自稱他的宗教的教旨是：

「我這個現在的『小我』對於那永遠不朽的『大我』的無窮過去，須負重大的責任，對於永遠不朽的『大我』的無窮未來，也須負重大的責任。我須要時時想着，我應該如何努力利用現在的『小我』，方才可以不辜負了那『大我』的無窮過去，方才可以不遺害那『大我』的無窮未來」。<sup>⑧</sup>

另一位與胡適齊名的教育家蔡元培，認為宗教應列入美學教育的一個項目。<sup>⑨</sup>馬列思想的先驅陳獨秀，認為社會進步與宗教不相容。<sup>⑩</sup>陳獨秀受馬列思想影響，其他國籍的馬列信徒也用列寧有關帝國主義的理論，去證明西方資本主義爲了防止它的坍塌，所以要在文化經濟上施行侵略以求鞏固。既然宗教成爲資本主義擴散的工具，將基督信仰向國人傳播以麻痺國人，所以中國馬列主義者，不但要拒絕基督信仰，更爲了根治中國的貧困，應把在中國的

西方帝國主義連根拔起，在這些激進的思想鼓勵下，一九二〇年代的中國掀起了反基督教運動的高潮。

在國民政府的時代，教會也因在民族主義而引發的排外形勢下，在一九二〇年代就面臨反基督教運動。一九二二年至二四年間知識份子和學生，以口誅筆伐的形式進行這個運動，可幸這個反基督教運動涉及面不廣，但在一九二五年五卅慘案的刺激下，國人的民族感情也突然強烈起來，於是反基督教運動由學生和知識份子擴大到工商界，而成立工商界聯合會，在反帝國主義的怒吼中，傳教士及其教育機構也被牽連在內，由對教會口誅筆伐的批評和排斥，進至在該年聖誕節的示威遊行，更有「收回教育主權運動」（一九二〇至二四年）。最後在法律上加上「對教會教育管制」的條文。在北伐期間，北伐軍隊發動各種騷擾教會的行動，北伐成功後，對教會教育行政立例管制而且按步執行。<sup>⑦</sup>將訓導下一代的權力由教會辦的學校中收回。

在共產黨佔領的蘇區，宗教仍然被視為「人民的鴉片」，帝國主義的侵略工具。但教會與國民政府的合作，成爲他日在中共獲得政權後反右運動時加添的柴薪。始自井岡山時代——一九二七至三〇年，毛澤東、朱德和賀龍等共產黨領袖在紅色佔領區已展開壓迫天主教徒運動。直至延安時代，仍未稍息。親共作家斯諾(Edgar Snow)的寫實作品：例如「The



Red Star Over China，其中有詳細的描述，如廟宇、教堂及所屬教會產業被沒收，佛道僧尼和天主教教士被褫奪公民權等。<sup>⑥</sup>中共反宗教的態度持續至一九四九年革命成功後仍方與未艾。

## 天主教會的回應

### 建立中梵外交關係

爲了杜絕法國利用保教權漁利，清廷嘗試與教廷建立正式外交關係，通過英國駐華大使的斡旋，李鴻章代表清廷表示希望與梵蒂岡建立外交關係，使有關宗教問題，中國能直接與天主教總部教廷磋商，不必假手於法人。當時仍擁有「保教權」的法國大表不滿，且以中止法梵的政治關係，停止法國境內天主教會所舉辦的慈善事業去威嚇教廷。結果梵蒂岡讓步，將與中國建交事擱置。<sup>⑦</sup>一九一八年中，國民政府爲贏取國際支持，擺脫一系列不平等條約，也曾主動與梵蒂岡洽商外交關係，結果也同樣遭受法國的阻撓而作罷。<sup>⑧</sup>

不過梵蒂岡不願見中國教會受法人操縱，所以在一九一九年派教宗特使光主教(Bishop J. B. Guebriant)巡視中國各傳教區，接見國籍神職教友，向他們分發問卷，徵詢他們對中國

天主教傳教士工作的看法。光主教回羅馬後，將問卷答案加以整理彙報教廷。光主教在報告中，建議設置一名無外交權力的教宗特使，或稱宗座代表派駐中國，以處理內部教務問題。<sup>76</sup>在高度審慎下，教宗指派了剛恒毅總主教(Archbishop Cleso Constantini)作為宗座代表(即教宗的特使)，為避免節外生枝，當剛恒毅主教在赴南京途中抵達香港時，這項任命才由教廷正式公佈。由於教宗親自訓令，剛氏依照下列原則去履行他作為教廷派駐中國的職務：

(一) 只以傳教為目的，沒有任何政治動機。

(二) 對於各方都加以尊重。尊重中國政府，尊重外國的權利。但是保存教宗代表的自由，絕對不為任何外國的政治利益而服務。宗座代表不代表任何人，只代表教宗；不代表任何政權，只代表教宗。

(三) 教宗不干涉政治。(有時政治走進了宗教的範疇，教廷偶爾也處理政治問題。)

(四) 宗座對於中國，絲毫沒有帝國主義的野心，列強的政策和宗座不相干。教宗愛中國，誠心謀求中國的福利，中國應該屬於中國人。

(五) 傳教事業是為聖教會服務，聖教會在主教的人選上，通常是選自各地的本國人。<sup>77</sup>

第二次世界大戰期間，重慶國民政府在一九四二年派遣謝壽康為首任駐梵蒂岡大使，而剛恆毅及繼任的蔡寧仍然職掌宗座代表，主理教會內部事務。<sup>⑩</sup>第二次世界大戰結束後，教宗庇護十二世於一九四六年派黎培里總主教(Archbishop A. Riberi)為首任教廷駐華公使，這樣揭開中梵外交關係進入新里程。直至黎培里於一九五一年被北京政府驅逐為止，教廷和中國有完整的雙邊外交關係。由一九四六至五一年間黎培里主教不但代表教宗處理教會中事務，更是教宗派駐南京的大使。

## 中國天主教會的發展

當法國的保教權撤走，中梵關係建立後，天主教會有意計劃漸次地將傳教士置於國籍主教權下，逐步以國籍神職人員取代外國傳教士在教會中的工作，而終將神學禮儀組織融入本地文化，作為教會「本地化」運動的第一步。從政治的角度上看，這是把中國的地方教會，從外國傳教士及其背後政府的勢力中解救出來的第一步。為了證明耶穌的救贖是普世性——擺脫中國天主教是洋教的的形象，說明基督教義與中國文化是相容不悖的，這個「教會本地化」運動是正確而必需的。有些高瞻遠矚的外籍傳教士如雷鳴遠神父(Fr. F. Lebbe)對中國情有獨鍾，幾經奔走於一九二六年才有第一批六名國籍主教由教宗庇護十一世祝聖，以後教會銳意在教會藝術、音樂、建築、禮儀及祈禱方面盡量「中國化」。從雷鳴遠神父的傳記中

可見他努力提高國籍司鐸的質素，提高他們的教育水準，為教會百年大業奠基礎。<sup>⑪</sup>

在剛恒毅總主教的領導下，天主教會於一九二四年假上海召開全國首屆主教會議，這是中國教會史上不單是第一次教務會議，而且奠定教廷在華傳教計劃的基礎。參加是次會議的是全國各教區的首長、各修會及國籍神職界的代表。會議中的討論主題針對如何貫徹教宗本篤十五世的「夫至大通諭」（一九一九年十一月三十日）牧函中，要求傳教區成立地方聖統制，及扶植本地神職人員的大方針。會議中剛恆毅要求各教區應一體遵守正確綱要，完全符合「夫至大通諭」的指示。為使教會解除列強的政治控制，規定禁止傳教士涉足政治，指定傳教士與該各國政府交往所採取的手則，更規定本地神職人員可擔當任何教會內之職務，這取消了訂定外籍傳教士在任何事情上，凌駕本地神職之上的「宗座傳教士」銜頭及其特權。會議中又決定培植國籍神職，晉陞國籍主教，設立傳教工作小組，以適當的方法推廣教務。在同一會議內把全國劃為六十四個傳教地區，歸納為十七教省。<sup>⑫</sup>傳信部（即日後的萬民福音傳播部）於一九三九年解除敬孔拜祖的禁令，推翻「禮儀之爭」時教廷的立場，以表示對中國文化的尊重。

在實行本地化上首先推行者為加強國籍司鐸之培育，派國籍大修生到羅馬受訓，在各地加設小修院，作神職初步的培育。還有仿照歐洲大學的模式，在北京輔仁大學內設神學院

（稱司鐸書院）以教育本地聖職人員。

中國天主教會當時也意識到向社會中扮演重要角色的知識界傳播福音，所以集中力量興辦教會教育事業，除在各地興辦中小學外，又設立輔仁（北京）、震旦（上海）、津沽（天津）三所大學，向年青一輩的中國人傳授基督價值觀。並在上海、北京、天津三城市辦天主教日報、週報、及刊行各種天主教書刊，利用大眾傳媒宣揚教義；<sup>⑧</sup>經過這番努力後，漸漸教會吸納了一些知識份子。<sup>⑨</sup>

原則上，教廷對中國天主教會，製訂了本地化的方針，希望天主教會能生根植根於中國土壤，擺脫「洋教」的形象，但基本上這個本地化政策，是「以梵為體，以中為用」的體制形式進行，在有限度的更新下，後果必然也是有限。其中有兩個值得注意的限度：第一，中國教會內的典章制度所依歸的「天主教法典」（亦稱聖教法典）是採用一九一七年頒佈的富有歐洲文化色彩的版本，在這歐洲色彩濃厚的法律制度之下的中國教會難以擺脫「洋」色彩，而去建立中國色彩的教會。第二，雖然設修道院培育本地神職，以為本地化的手段，雖然目標和方法都是正確，但本地化工作進展緩慢，至一九四九年中共執政時為止，教會距離本地化的目標還有一大段距離，一來以國籍神職去執行以外國為取向的教會，而教會內國外勢力仍然成為本地化的阻礙；二來新增的國籍高層神職人員數目不多，例如在全國六十四個

傳教區及十七個教省中，於一九二六年始首次晉陞六名國籍主教，而協助傳教的傳教修會中卅七個修會會長中幾無國籍人士擔當，中國神職與外籍神職界之比為二千五百四十七人：五千六百二十七人，即外籍神職人數超於本地人兩倍。<sup>⑤</sup>

雖然一九二九年教廷宣佈成立中國聖統制，從此中國教會不屬於傳教區，而由本地神職成立的聖職班統理教務，委德國聖言會內之國籍會士田耕莘為首任國籍樞機——教會的親王——為北京的總主教。這個委任也說明當時天主教會仍在外籍傳教士的影子下生活，未能灑脫的從本地神職班中挑選最高領袖。

總括一句來說，中國的天主教會雖懷着本地化的大志，卻不能快步披荆斬棘的闖出一條路，走向本地化的目標，在本地化的步伐過慢時，在時間上配合不過來，中共的來臨，使教會在毫無準備下，遭受很大的打擊。因為當中國共產黨執政後，所有肘掣中國天主教會的外籍傳教士被迫離開大陸，有百份之七十以上的教區沒有主教去領導，所以給中共一個自選自聖主教的機會，這樣就締造了至今仍未解決的難題了。

## 第二章註釋

- ① *The New Catholic Encyclopedia*, 1967 ed., s.v. "China". 全名為《大秦景教流行中國碑》，該景教碑以中文及敘利亞文寫成，立碑日期為公元781年，現存西安碑林中。
- ② *The New Catholic Encyclopedia*, 1967 ed., s.v. "China".
- ③ 羅光（編），《天主教在華傳教史集》，台北：微祥出版社，頁69-72。以下簡稱羅光，《傳教史集》。P.A. Van Den Wynngaert, *Sinica Franciscana*, 8 Vols. (Florence: Cilegium S. Bonaventurae, 1929), Vol. 1, pp. 3-130, on Johannes de Carpini; pp. 335-65 on Monte Corvinto. 方濟各會會士是第一批來華傳教士，此事並非偶然，因當時教宗尼古拉四世(Nicholas IV)於1288年被選，尼氏本身為方濟各會士，在未被選為教宗前曾任該會的總會長。
- ④ 陳瑞璋，《開封猶太人之今昔》，《鼎》，第17期，1983年10月，頁4-10。陳氏在文章中提及利瑪竇派兩名青年會士南下到開封與該地猶太人會晤。
- ⑤ 「適應政策」一詞為史學家楊意龍(John Young)在其作品所採用，見John Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter*, (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983), pp. 9-24. 以下簡稱Young, *Confucianism and Christianity*.
- ⑥ 羅光，《傳教史集》，頁23-9。及*The New Catholic Encyclopedia*, 1967 ed., s.v. "China".
- ⑦ 有關當時天主教與基督傳教士活動詳細資料，參閱*Annuaire de l'Eglise Catholique en Chine 1949*, (Shanghai: Bureau Sinologique de Zi-ka-wei, 1949), Tableau B, pp. 12-5; 及*Bilan Du Monde*

- (Louven: Encyclopaedia Catholique du Monde Chretien Caterman), Tome II, 1960 ed., s.v. "China".
- ⑧ *Bilan Du Monde*, Tome II, 1960 ed., s.v. "Chine", p. 202.
- ⑨ 中國士大夫反洋教的情緒在清代時較明代更為強烈，在1860年至1874年間此種情緒到達峰巔階段。參閱呂實強，〈中國官紳反教的原因(1860-1874)〉，中國學術著作獎助委員會叢書之十六，台北：中國學術著作獎助委員會，1966，頁1-8。以下簡稱呂實強，〈反教原因〉。
- ⑩ 該事件詳記於《明文》卷218，〈沈權傳〉，頁116-26。Young, *Confucianism and Christianity*, p. 59 提及。
- ⑪ Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870*, (Cambridge: Harvard University Press, 1963), p. 21.
- ⑫ E. T. Kelly, *The Anti-Christian Persecution of 1616-1617 in Nanking*, (Unpublished Ph.D. Dissertation, Columbia University, 1971), pp. 259-75. Quoted by Young, *Confucianism and Christianity*, p. 59.
- ⑬ John Phelan L. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, (Berkeley: University of California Press, 1970); and Samuel E. Morison, *Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus*, (New York: Time Incorporated, 1962), pp. 3, 252, 271, 536-7. Quoted by Young, *Confucianism and Christianity*, p. 11.
- ⑭ Washington Irving, "The Life and Voyages of Christopher Columbus", in *Life and Works of Washington Irving*, (New York, n.p. 1883), Vol. 3, p. 182. Quoted by Young, *Confucianism and*



- Christianity*, p. 11.
- ⑮ James Bryce, *The Holy Roman Empire*, (New York: Schock Books, 1961), pp. 104-6, 113. Quoted by Young, *Confucianism and Christianity*, p. 11.
- ⑯ Young, *Confucianism and Christianity*, pp. 11-2.
- ⑰ 顧長聲,《傳教士與近代中國》,上海:人民出版社,1981,頁1。以下簡稱顧長聲,《傳教士》。
- ⑱ D. Twitchett & J. K. Fairbank, eds., *The Cambridge History of China*, Vol. 10, "Late Ching (Qing)", 1800-1911, Part 1, J. Fairbank ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 2.
- ⑲ 同上。
- ⑳ Paul Cohen, *China and Christianity*, pp. 3-60, (Chapter on "The Anti-Christian Tradition in China")在此章內作者詳細討論「正統學說」與「旁支別學」之爭。
- ㉑ 韓愈,《諫迎佛骨表》,《古文評註》,第二冊,香港:廣智書局,頁18-21。
- ㉒ H. J. Coleridge ed., *Life and Letters of St. Francis Xavier*, (London: Burns and Oates, 1881), p. 89.
- ㉓ Young, *Confucianism and Christianity*, p. 14.
- ㉔ 同上,頁25。
- ㉕ John Paul II, "Fr. Matteo Ricci Established a Bridge Between the Church and Chinese Culture", E. Wurch ed., *Papal Documents Related to the New China 1937-1984*, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, Probe Series, 1985), pp. 161-6.
- ㉖ 從天主教的角度去評論利瑪竇的中、意文作品很多,參閱方豪,《天主教史人物傳》,香港:天主教真

- 理學會，1967，頁72-82。其中不乏記述有關當時中國明代的非信徒知識份子對利瑪竇之稱許。
- ②7 陳垣（編），〈康熙與羅馬史籍關係文書〉，《中國史學叢書續編》，（影印本），北京故宮影印本，1931，台北：學生書局重印，1973，頁13-4。以下簡稱陳垣，〈文書〉。
- ②8 Young, *Confucianism and Christianity*, p. 26.
- ②9 同上，頁24。
- ③0 陳旭麓，「序言」，在顧長聲，〈傳教士與近代中國〉，頁1。陳氏認為傳教士為「大都是從事侵略活動的偽善者，中國人民久已把他們中的一部份人看作披着宗教外衣的帝國主義分子。這是因為：資本帝國主義要變中國為它們的殖民地半殖民地，就必然要利用富有欺騙性的傳教士作為侵略爪牙。」
- ③1 羅光，〈傳教史集〉，頁17-23。及 *The New Catholic Encyclopedia*, 1967 ed., s.v. "China".
- ③2 Young, *Confucianism and Christianity*, pp. 118-23.
- ③3 George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, (Chicago: Loyola University Press, 1985), "The Introduction", pp. IX-XVI.
- ③4 Lawrence D. Kessler, *K'ang-hsi and the Consolidation of Ch'ing Rule*, p. 154. Quoted by Young, *Confucianism and Christianity*, p. 18.
- ③5 陳垣（編），〈文書〉，文件第1號。
- ③6 Young, *Confucianism and Christianity*, pp. 118-9.
- ③7 陳垣（編），〈文書〉，頁10，文件第2號。
- ③8 同上，頁13-4，文件第4號。

- ③⑨ 同上，頁87-88，文件第14號，其中教宗手諭譯成中文載出。
- ④⑩ 同上，頁21-3，文件第7號。
- ④⑪ 同上。頁33-7，文件第11號。
- ④⑫ 呂實強，《反教原因》，頁30。作者在書中認為敬祖是中外學者能接納之禮規。呂氏的論調與梵蒂岡在中國禮儀之爭上反敬祖論調大異其趣。
- ④⑬ 陳垣（編），《文書》，頁96。
- ④⑭ Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, p. 11.
- ④⑮ 羅光，《傳教史集》，頁32。
- ④⑯ *The New Catholic Encyclopedia*, 1967 ed., s.v. "China".
- ④⑰ Latourette & Paul Cohen 之作品在論及傳教士之文化、經濟及政治活動時甚少談及國人對其感受及反應。但顧長聲、李時岳及呂實強之作品處處反映國人對傳教士強烈的不滿情緒。參閱顧長聲，《傳教士》，呂實強，《反教原因》及李時岳，《近代中國反洋教運動》，北京：人民出版社，1985。
- ④⑱ 呂實強，《反教原因》，頁15-6。
- ④⑲ 同上，頁14-5。
- ④⑳ 同上，頁18-20。
- ⑤① 同上。
- ⑤② 同上，頁30。
- ⑤③ 鄭觀應，《警世危言》，載於呂實強，《反教原因》，頁20。

二 中國與天主教在文化上的接觸

- ⑤4 呂實強，〈反教原因〉，頁23。呂氏認為曾國藩以維護道統為號召不但得湖南省士大夫的支持，更得全國士人之響應。
- ⑤5 呂實強，〈反教原因〉，頁100。原文法文本載於台北中央研究院檔案內。
- ⑤6 呂實強，〈反教原因〉，頁101。
- ⑤7 K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p. 276; Paul Cohen, *China and Christianity*, pp. 298-9, Note 13. 載於呂實強，〈反教原因〉，頁101。
- ⑤8 呂實強，〈反教原因〉，頁101。
- ⑤9 參閱K. S. Latourette, *A Missions of Christian History in China*, p. 276.
- ⑥0 呂實強，〈反教原因〉，第二章，頁61-129。在此章內，呂氏指出在收回教產及調解中國信徒與非信徒的紛爭上，法國政府與法國傳教士的表現，以印證天主教傳教事業富有侵略性的一面。
- ⑥1 呂實強引用上述例子以證明法國傳教士如何干涉中國的內政。見呂實強，〈反教原因〉，頁150-3。
- ⑥2 Jessie G. Lutz, *Chinese Politics and Christian Missions: The Anti-Christian Movements of 1920-28*, (Indiana: Cross Cultural, 1988), pp. 1-26.
- ⑥3 同上。
- ⑥4 以上數字採自 *Annuaire de l'Église Catholique en Chine 1949*, p. XIII and *The New Catholic Encyclopedia*, 1967 ed., s.v. "China".
- ⑥5 有關該時期近代中國認想的蛻變的作品很多，在苒苒的學術著作中有 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, (Cambridge Mass: Harvard University Press,

- 1964); and *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium*, (Cambridge Mass: Harvard University East Asian Research Center, 1972). Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement Intellectual Revolution in Modern China*, (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1960).
- ⑥6 胡適，〈五十年來之世界哲學〉，《胡適文存》（二集），上海：亞東圖書，1924年，頁217-304。
- ⑥7 陳獨秀，〈本誌罪案之答辯書〉，《新青年》，第一期，1919年，1月15日，頁15-6。
- ⑥8 Yip Ka-che 認為陳獨秀創辦《新青年》雜誌的原意，在於支持當日反帝制及尊孔為國教之運動。詳見 Yip Ka-che, *Religion, Nationalism and Chinese Students: The Anti-Christian Movement of 1922-1927*. (Washington: Western Washington University, 1980). 以下簡稱 Yip, *Chinese Students*.
- ⑥9 Paul Cohen, *China and Christianity*, pp. 3-60, 262-73.
- ⑦0 Yip, *Chinese Students*, p. 17.
- ⑦1 胡適，〈不朽〉，《新青年》，第二期，1919年2月15日，頁19-20。
- ⑦2 Yip, *Chinese Students*, pp. 19-20.
- ⑦3 陳獨秀，〈本誌罪案之答辯書〉，《新青年》，第一期，1919年1月15日，頁15-6。
- ⑦4 王成勉，〈北代時期基督教知識份子對國事之反應〉，《中國近代政教關係國際學術研討會論文集》，台灣：淡江大學，1987年，頁269-92。
- ⑦5 Edgar Snow, *Red Star Over China*, (Harmondsworth: Penguin Books, 1972), p. 396.
- ⑦6 張春申，〈梵蒂岡與我國的外交關係〉台南：聞道出版社，1980，頁23下。以下簡稱張春申，〈外交關係〉。

- ⑦8 自由太平洋月刊社，《雷鳴遠神父傳》，西貢：越南自由太平洋協會，一九六三年，頁52。以下簡稱：《雷鳴遠傳》。
- ⑦9 張春申，《外交關係》，頁26-7。
- ⑧0 同上。
- ⑧1 參閱《雷鳴遠傳》，第七及第九章。作者詳述雷鳴遠如何促使中國教會本地化。頁262-319、359-87。
- ⑧2 羅光，《傳教史集》，頁366。
- ⑧3 穆啟蒙編著《天主教史》，卷四，光啟，民76年(1987)第五版，頁260-1。在《雷鳴遠神父傳》中作者詳述天主教報章成功地在天津發行的情況，頁200-2。
- ⑧4 同上，頁201。
- ⑧5 Mark Chang, "A Brief History of Christianity in China", in M.D. David ed., *Western Colonialism In Asia Christianity*, (Bombay: Himalaya Publishing House, 1988), pp. 102-45。



## 第三章 梵蒂岡的「東方政策」

### 引言

「基督宗教不是一種秘密的儀式，而是一種公開崇拜的宗教，所以教會常常盡其所能使宗教信仰能公開的表達」，這是高寧樞機(Cardinal Koenig)的主張。①這番話之所以引起注意，因為這個身為梵蒂岡管轄下「無信仰祕書處」的主席，在過去卅年來與梵蒂岡國務卿加沙羅里樞機(Cardinal A. Casaroli)共同推展教廷的東方政策(Ospoltrik)。以上這段話是他在德國接受一宗教會雜誌訪問時，解釋在一九一七年蘇聯十月革命後，梵蒂岡不能以「協議」(Concordat)的精神和原則去應付列寧布爾什維克黨(Bolshevik)政府對天主教會挑戰，所以推出「東方政策」去應付在共產政府下所產生的政教問題。一九七八年四月廿八日教宗保祿六世對宗座外交學院的畢業生演說時，也重新肯定「東方政策」說：「它的目的在於使教會處在無神論的獨裁政體統治中，二者在現實狀況下取得協調的策略，而且教會盡量使共產國家的領導人在國際舞台上，認定教會是一枚可資利用的籌碼。」②



教廷的東方政策是一種達到教會牧養目標的手段，它以高度外交藝術在國際交往上，在水火不容的衝突中，盡力保存自己的利益；在較寬容的環境下，盡量去與對方妥協；當然環境許可的話，與對方緊密合作乃是上乘之策。它像其他國家的政策一樣，常在「堅守原則」與「方便行事」之間，在「意識形態」問題與「民族問題」之間矛盾重重。<sup>③</sup>在研究中梵關係之先，我們應要追溯教廷和前蘇聯及其東歐集團的關係。梵蒂岡在與這些共產國家的交往中汲取了經驗，在應付共產國家時需要特別注意的地方。中國共產黨在建黨之初，就深受蘇共影響；直至一九六〇年代中蘇交惡時為止，中共的一切政策（包括宗教政策在內）大都抄襲蘇聯而來，這也是值得仔細研究教廷的「東方政策」的另一個重要原因。

## 一九一七年的蘇梵關係

雖然天主教徒在東正教佔人口大多數的前蘇聯境內為數不多，但蘇梵關係並不是天主教徒多寡問題，東方禮天主教(Uniate Catholic Church)在一八三九年及一九四六年分別在沙皇及布爾什維克革命黨的命令下，被迫與俄國東正教合併。<sup>④</sup>由於「有神」和「無神」為互不相容的意識形態，天主教和其他宗教一樣在十月革命之後，遭受無神論政權的迫害和折騰。如果我們試從理論的角度看，天主教與共產思想的分歧，可以瞭解無神論政府當權時為何這樣對待天主教。

## 馬列主義和天主教信仰： 互為枘鑿的意識形態

因為共產政權的本色，是不能容納多元文化的意識形態；在政治上極力剷除異己，所以對所有宗教不懷好意，尤其具有嚴密組織與自成一家有完整理論的天主教會，與無神的馬列主義的理論相對立。共產政權一向奉馬克思、恩格斯和列寧的理論為圭臬，而本身也植根於一個由無精神境界的宇宙論而衍生的歷史唯物論。<sup>⑤</sup>這個理論認為一切存在的基礎是物質，經濟定律決定人類社會的演變，這個經濟律把人類推到不同的發展時期，最後到達共產主義的大同世界。<sup>⑥</sup>

這個意念由列寧的服膺而為布爾什維克革命黨所奉為天條，他們認為人不是有一個自由的位格，而是集體中的一個個體，人一定要接受共產黨領導，參與它為建立「無產階段」而展開的政治鬥爭。階級因素是人的特質，經濟控制歷史及決定社會組織的性質；而政治活動在共產黨的宇宙觀中是重要的一環；從共產黨主義的觀點去看，社會是常變和永不完善的。

天主教是有神論的世界觀，它有自己的精神價值，它認為雖然整個宇宙是由物質組成，

但主張靈性秩序在物質秩序之上，人在這世上的生命是他與上主一起活着的生命而開始，繼而由上主帶領達到死後完滿的生命，所以人類的活動，個人的行為和人生觀也應朝向這個大目標。有了上主參與人類的生活，人類的命運不朝向唯物辯證主義所主張的，單為物質世界而生活。<sup>⑦</sup>

共產黨人認為宗教是一種意識形態，它相信並崇拜自然神靈，是自然力量和社會力量在人的意識內虛幻的反映。是社會發展到一定階段的產物，是對充滿剝削和壓迫的世界，起着道德上和理論上的辯護作用，因此宗教對人民只能產生欺騙和麻醉的作用，作為「人民鴉片」的宗教，只能產生暫時的精神慰藉。<sup>⑧</sup>所以恩格斯和馬克思把宗教與異化勞動聯繫起來，認為宗教與「社會有制」及「社會剝削」有莫大的關係；甚至宗教為統治及剝削階級所利用，作為統治勞動階層的工具。<sup>⑨</sup>所以當勞動大眾控制了生產公有制後，宗教與資本主義相應地失卻其存在的價值，而會漸漸消失。恩格斯這樣說：

「當社會通過佔有和有計劃地使用全部生產資料，而使自己和一切社會成員擺脫奴役狀態的時候；當謀事在人，成事也在人的時候，現在還在宗教中反映出來以最後的異己力量才會消失，因而宗教反映本身也就隨着消失。原因很簡單，這就是那時再沒有甚麼東西可以反映了。」<sup>⑩</sup>

馬列信徒認為勞動人民應該將他們的良心，從宗教的巫術中釋放出來。①當然天主教會難以接納如此的學說，以及將自己身份繫於馬克思及恩格斯的學說內。天主教會認為它本身是一件「聖事」，是天主聖子降世成人名叫耶穌基督所立而傳下來的教會，而建立教會的目的是為幫助人獲得永恆的生命。它揚棄馬列的宗教觀，更否定宗教是由剝削制度所生痛苦的麻醉劑，是管治者鎮壓勞動階級的工具等說法。相反，天主教認為宗教使人活得有意義，存在得有價值。假若在哲理及宇宙觀，且在基本問題上沒有讓步，天主教與馬列模式的社會主義永遠將是形同柄鑿，因為二者在闡釋人生、歷史和世界觀等問題上有水火不容的看法。在「百年通諭」中現任教宗一針見血地指出馬列式社會主義的錯誤；他說：

「社會主義的根本錯誤，在本質上是屬於人類學的。社會主義理論視個別的人為社會有機體內的一項元素、一顆分子；故此，個人的利益完全從屬於社會經濟架構的運作。同樣地社會主義主張，個人利益之實現，與其自由抉擇及其面對善惡時所運用的獨特責任感毫無關係。職是之故，其作為人而判斷善惡之主體地位已盪然無存；本來人之決定構成社會秩序，現在人卻淪為社會上一系列關係而已。就此對人的錯誤觀念，接踵而來的是：界定自由行為幅度之法律遭受歪曲，及私有財產受到反對。人如果連自己名下的一點點東西也遭剝奪，又無自由主動賺取自己的生活所

需，便只能依存於社會機器，以及機器的操縱者。人因此而更難於發現自己作為人的應有尊嚴，真正的人類社群亦同樣難於建立起來。」<sup>⑩</sup>

## 在蘇維埃政府下被迫害的天主教會

前蘇聯和梵蒂岡既在傳統上有齟齬，所以在蘇共於一九一七年執政時，二者的關係下降至冰點。幸好當時在蘇聯境內，沒有太多的天主教信徒。及至第二次世界大戰後，蘇聯控制了人口大多數信奉天主教的波蘭、烏克蘭西部及波羅的海三小國（立陶宛、拉脫維亞、愛沙尼亞），就有相當數目的天主教徒受蘇共政權統治。在一九二〇年間，剛接過教廷為一九二〇年大飢荒所作的捐贈後，蘇共政府卻掀起對天主教會的一場大風暴，這是基於第一，政府懷疑教會在革命期間會支持反革命份子；第二，天主教會作為一個擁有獨立意識形態的組織，已不在黨控制的範圍內。這對布爾什維克黨來說，是特別危險的；因為教會的最高領袖，不在莫斯科，而是遠在羅馬。另一方面使蘇共政府不能對這派宗教放鬆戒備的，是境內少數民族如波蘭人、德裔人、拉脫維亞人、立陶宛人、烏克蘭人及白俄羅斯人等所信奉的是天主教，而這些剛納入蘇聯版圖的少數民族在感情上仍傾向於西歐。換句話說，布爾什維克黨人，在面對那些少數民族時，也要面對他們宗教所代表的，與俄羅斯傳統及共產主義絕不友善的信仰，以及一個居於資本主義國家的精神領袖，以及與民族離心問題割不開的一個教

會組織，以公安為理由，難怪布爾什維克黨人對天主教徒步步壓迫。早在一九二三年列寧實施「反神」條例前，蘇共開始反宗教運動時，就逮捕了教會的領導人，沒收了教會的財產，封閉了教會建築物；目的是要打擊教會。在一九二四年列寧去世時，蘇聯境內只有一名天主教主教以及數百名司鐸，一九二五年及一九二九年實施反宗教運動後，蘇聯的天主教幾已蕩然。

在此嚴峻的環境中，天主教採用牧民手法抵擋因政治而產生的迫害。由於蘇聯境內的天主教會缺乏主教及神職人員，於是梵蒂岡派遣一名耶穌會的主教(Michael D'Herbigny)前往蘇聯進行秘密祝聖主教，以挽救蘇聯教會聖統陷於滅絕之危機。可惜為蘇共發現而事敗，德主教被驅逐。<sup>⑬</sup>自此以後，莫斯科對教會施以更嚴密的監視和進行更大的迫害。在一九三〇年代教宗良十三世規定普世教會在獻每六台彌撒之後，要為「蘇聯的歸化」而誦念一段特定的經文。<sup>⑭</sup>蘇聯對這篇經文的反應是徹底而決絕的，它索性把教會聖統從境內連根拔起，一九四〇年天主教會在蘇聯境內僅存於監獄，和西伯利亞的勞改營中。教宗庇護十一世於一九三七年頒發「預許救主通諭」(Divini Redemptoris)中指責無神共產主義的錯謬，公開向國際宣稱馬列主義的邪惡，這意味着蘇梵關係已陷入破裂之境。<sup>⑮</sup>

三十年代前蘇聯境內天主教會全軍覆沒，給梵蒂岡一門新課題——如何應付共產政權。

梵蒂岡的領導人終於想出應變方法，停止使用如德天主教的秘密牧民方法，而在傳統牧靈方法之上，輔以外交友好來往，先去和緩劍拔弩張的局面，繼而恢復友好關係；希望在和洽的氣氛下，雙方的代表可用談判方式去解決政教問題。這個方法在列寧或史太林時代都因時機未成熟而不能實現。

## 和平共存時期：蘇梵關係的轉機

史太林去世後，蘇聯的領導層開始尋求與西方改善關係，以及想在改革上想獲得東歐衛星國更多支持的話，天主教會在這點上能協助蘇共達到她的目的。所以天主教在這時候才能與前蘇聯及東歐國家漸漸產生友好關係。天主教在東歐國家中因信徒眾多，尤其在波蘭、匈牙利、捷克、南斯拉夫、烏克蘭、拉脫維亞及白俄羅斯的影響力最大。一九六一年一月，信仰天主教的約翰甘迺迪被選為美國總統；同時，享譽歐洲的政治家，西德總理艾登諾(Adenauer)，也是一名虔誠的天主教徒。在西方的政壇上出現了兩名天主教徒，梵蒂岡的國際地位也就相得益彰，蘇梵修和更有助於蘇聯贏取東歐集團和西方的好感。這回梵蒂岡對於世界政治事務不能錯失良機，所以經甘迺迪總統的請求，教宗若望廿三世在古巴飛彈危機中，向駐意大利的前蘇聯及美國大使呼籲努力保持和平。<sup>⑩</sup>經各方努力和剋制，赫魯曉夫終於從古巴撤退飛彈。經此一役赫氏重新肯定，他不能忽視西歐國家與梵蒂岡之間的密切關

係。

神權政治的國家一旦與「無神國家」發生政治關係，為雙方而言都是危險的。在前蘇聯而言，赫魯曉夫若一反常態的去關注天主教，將使他遭受政敵指責，然而赫魯曉夫深知蘇梵交好帶來的利益將倍於害。其次，跟教廷有密切的關係，使克里姆林宮在崇奉宗教的西方國家取得一定的好感，這可使前蘇聯的外交政策，得到全球輿論的支持。最低限度在避免核戰及穩定東歐局勢的兩項政策上，前蘇聯是得到梵蒂岡肯定的。但蘇梵交好無疑是在西方及第三世界的天主教會內加速滲透馬列革命思想；尤其是在梵蒂岡第二屆大公會議後，天主教予人的形象是較前更專注社會及俗世事務，並努力嘗試以新的生活方式與共產主義國家謀求生存。有些學者甚至懷疑莫斯科對梵蒂岡大獻殷勤，是正在製造一道烟幕以便進行大型的反宗教運動。與天主教交好也好像與一九六一至六二年間俄國東正教及蘇聯路德會，加入世界基督教協會一樣地，成為迅速即逝下前蘇聯宗教旋風，<sup>⑩</sup>另一方面對國內的宗教依然控制如儀。

## 蘇梵修好：梵蒂岡的動機

經過二〇年代德主教事件後，梵蒂岡坐視信徒在前蘇聯支配的東歐國家中遭受迫害，而束手無策。另一方面梵蒂岡認為史太林殘暴的反神運動，是為鞏固治權的一種手法，所以他



首先摧毀與教會及聖職人員有密切關係的傳統農村架構，然後這一億三千七百萬的農民才可以納入鄉村中，成爲由政府控制的集體農莊；這樣的進行農業國有化和工業國有化，才可以使前蘇聯進入富強之境。①所以在第二次世界大戰後，史太林的反宗教計劃包括強使東歐天主教依附政府，迫令地方教會與梵蒂岡之關係中斷。無疑這些措施大大打擊東歐國家的天主教會，尤其是在烏克蘭境內，那一百五十萬的東方禮天主教會被迫歸併俄國東正教，使境內天主教花果飄零；其他東歐地方教會也因這些反宗教措施而折磨到孱弱不堪。梵蒂岡這時候開始考慮採用較爲和緩的手法與共產政府週旋，以期挽救在鐵幕後搖搖欲墜的地方教會。蘇梵修好雖然以莫斯科爲對象，而其目的卻爲挽救東歐教會，因爲那東歐國家有爲約六萬萬教徒，佔全球天主教徒的十份之一。②但是若非經由前蘇聯這個「教父」，教廷怎能擅自與東歐各國談判政教問題呢？自中國共產黨於一九四九佔有中國大陸，使由教宗十一世建立的中國大陸教會脫離羅馬獨立，此舉使梵蒂岡及普世教會震驚。③中國大陸天主教會的被迫獨立，也促使教廷採取有效行動來阻截地方教會被共產政權破壞。

有些政治觀察家認爲蘇梵關係的緩和，以及梵蒂岡加強對東歐的影響，是梵蒂岡意欲在國際舞台上扮演東西方交往的中間人，而成功的撮合美蘇這兩個超級強國，使梵蒂岡聲譽鶴起，教宗的影響力亦因而大增的一種手法。教宗保祿六世席不暇暖，僕僕風塵的來往於耶路撒冷、印度、君士坦丁堡、美國及瑞士日內瓦之間，所到之處重申他希望全球和平的意願。

②他致力於謀求共產集團與自由世界和平共處，這是他龐大計劃中的一部份。

與一個意識形態背道而馳的前蘇聯交談，是反梵蒂岡的傳統及意願，只有那些富有膽識和想像力如加沙羅利樞機(Cardinal Casaroli)等擔當教廷外交工作，才可以籌劃出這些政策，因為教廷對蘇共的評價，更低於希特勒(A. Hitler)。當年教廷教宗庇護十二世仍為宗座駐柏林大使時，他認為使千萬猶太人毒死煤氣室中的希特勒，罪孽未及布爾什維克共產黨人深重；這可見當時共產主義與教廷之間如何存着不能跨越的鴻溝。②

## 東西方共存時代：梵蒂岡的角色

一九五五年東西雙方在日內瓦舉行高峯會議，意味着資本主義與共產主義政府首次嘗試尋求建立關係的途徑。克里姆林宮的新領袖赫魯曉夫，進一步邀請他強勁的對手——西德總理艾登諾訪問蘇聯。當艾登諾忙於與盟友尤其是美國磋商此事、衡量利弊時，教宗庇護十二世已一改強硬態度，表示歡迎東西和平共存，以便促進世界和平。③

一九五四年十一月前蘇聯共產黨中央委員會發出一道命令，曉諭全國幹部強調在執行「科學化唯物主義」與「反科學的宗教信仰」之間鬥爭時，不能傷害教士與信徒的宗教感

情；避免使用危害黨國的高壓手段。<sup>②</sup>梵蒂岡認為這積極性的措施是意味着前蘇聯的政策，從史太林時代的冷戰漸轉為和平共存的緩和期。及至自出身農家的龍嘉禮樞機(Cardinal Roncalli)繼庇護十二世出任為新教宗若望廿三世，他即位不久隨即召開梵蒂岡第二屆大公會議，揭開現代教會史革新的序幕。

第二屆梵蒂岡大公會議，於一九六三至六五年舉行，目的是商討教會革新事宜。當然這不表示教會盲從現代潮流，而是準備聆聽時代的呼聲，根據真正的需要作出回應。這樣教會要放下紀律性的形象，而採取關心及服務的態度。還有它一反責斥共產主義的常態。當時參與大公會議的教父謙遜地籲請全體信徒在指責他人前先作自省和自責，在「教會現代世界牧職憲章中」記載：

「當然，人不依隨良心的指示，而故意拒絕天主，故意逃避宗教問題，是不能無過的；但有信仰的人往往亦應負一部份責任；就整體而言，無神論並非原初就有的，而是源於不同原因的。這些原因之一是人們對宗教，尤其在某些地區，對基督信仰的批評。因此，有信仰的人對無神論的產生可能負有不少責任。信友因忽視信仰教育，因對教義所做虛妄的詮釋，或因身在宗教、道德及社會生活上的缺陷，不僅未將天主及宗教的真相予以揭示，反而加以掩蔽。」<sup>③</sup>

藉着與非基督徒和無信仰者交談，梵二大公會議試圖把天主教會的普世性，重建在一個新的及遼闊的基礎上。可以說教宗若望廿三世揭開了近代教會史中重要的一頁，對日後教會的「東方政策」有着深遠的影響。這個大膽的政策；若非有這種開放性氣候存在於羅馬教廷之中，任憑有多大的想像力，也難在保守封建的羅馬教廷中構思出來。

## 梵蒂岡與前蘇聯的關係

一九六二年一群前蘇聯東正教代表，以觀察員身份被邀到羅馬參加梵蒂岡第二屆大公會議，被外界視為蘇梵恢復友好的最明顯的表現，在此之前，赫魯曉夫在一項載有五點的聲明中表達與梵蒂岡建立非官方聯繫的意願。這五點的內容簡括如下：

- (一) 前蘇聯重視教宗的調停任務，赫魯曉夫同意這不單是千鈞一髮的危機中，達成了重要的調停任務，也是教宗爲了保持世界和平而持久不懈的一項工作。
- (二) 赫魯曉夫重申他希望通過私人的往來，與宗座保持某些聯繫。
- (三) 他承認教會尊重一些國家的「政教分離政策」。

(四) 他承認天主教會專注重教徒的福利，而且從生活更高的價值角度去為普世人類服務。

(五) 他承認教宗在過去已經盡了最大的努力及勇氣去締造和平交談。他承認教皇和他自己一樣在教廷四周遇到不少的困難，他在克里姆林宮也有同樣的經歷。<sup>②⑤</sup>

雖然俄國東正教會一向與國內的天主教徒沒有親密的關係，但東正教代表被前蘇聯政府選派前往羅馬列席梵二大公會議的觀察員。梵蒂岡在這階段也小心行事，唯恐功虧一簣；因為在此之前，教廷討論共產問題時，有四百五十名主教（佔出席會議全人數四分之一）請求以公會議的名義譴責共產主義，在這反共主義情緒高漲期間，前蘇聯代表就大罵光臨，這樣可難為了主持大公會議兼作東道的羅馬教廷高層人士，幸好他們巧妙地拖延這四百多主教的動議，避免了教廷與前蘇聯在外交上尷尬場面。<sup>②⑥</sup>。及至大公會議開過後，兩個教會開始一連串的交流活動，這包括一九六七年，在列寧格勒和一九七五年在意大利脫利騰(Trento)的兩教神學家聚會討論神學問題；一九六三年在紐約舉行的世界宗教會議上，蘇聯東正教代表尼古拉宗主教，稱讚教宗若望廿三世的務實精神，及對人類和平的努力；而梵蒂岡第二屆大公會議被譽為東正教與天主教之間，締結良好關係的會議。其後在一九六八年兩名東正教司鐸獲准送往羅馬宗座俄羅斯學院深造。<sup>②⑦</sup>教宗若望廿三世的繼承人保祿六世召開梵二公會繼續

會時，又有東正教代表從前蘇聯趕到羅馬作觀察員。終於克里姆林宮對這些來往頻繁活動感到頗為滿意後，蘇梵關係就升級到政府層面與梵蒂岡直接接觸。所以蘇聯外交部長葛羅米柯(Gromyko)乘教宗保祿六世於一九六五年十月訪問聯合國之便，在紐約會見教宗，繼而在一九七五年六月即赫爾辛基會議前夕，赴梵蒂岡會晤教宗密談約一小時。談話內容廣泛的包括前蘇聯境內的天主教問題、和平及裁軍問題、中東與歐洲安全合作問題等。<sup>②</sup>在此之前教宗已於一九六七年一月會見前蘇聯主席波哥尼(Podorny)廣泛地討論前蘇聯境內天主教問題及全球事務。雖然會面後雙方沒有任何公告，但前蘇聯的官方喉舌報——〈真理報〉以頭版篇幅詳細報導會談內容。<sup>③</sup>這個做法明顯地表示克里姆林宮通過梵蒂岡，趕在赫爾辛基會議之前，製造一個願與西方和平共存的形象。也使梵蒂岡成爲前蘇聯統戰的一枚工具。總之在實施「東方政策」後，還有林林總總的中層及民間接觸，使梵蒂岡、前蘇聯及東歐各國代表約會頻頻。

經過這些會談後，雙方訂立了一些協議，其中最具代表性的是一九六四年九月教廷與匈牙利政府簽署的協定，以及在一九六六年六月與南斯拉夫政府達成的協議。在這些協議中，匈牙利及南斯拉夫共產政權承認教宗在他們境內的信徒有法定的權力，而梵蒂岡贊同信徒對當地共產政府效忠。<sup>④</sup>至少這些協議使匈南二國的天主教會，能與宗座繼續保持聯繫，避免重蹈中國的覆轍。但有學者認爲這種外交往還既不能解決東歐教會迫近眉睫的難題，也不能

使教會在共產政權下有美好的前景。<sup>②</sup>在未討論這些專家的斷言以前，讓我們先考慮天主教會如何在東歐的共產政權下生活；因為這些國家在這方面各施各法。

## 東歐的天主教會

在前蘇聯和亞爾巴尼亞境內的天主教遭受迫害最大，亞爾巴尼亞以「全球第一個無神主權國家」自居；至於波蘭和東德的教會倒有相當的自由，例如他們不必淪為政府的附庸，在公開場合可以發表教會意見。<sup>③</sup>在這兩種極端之間居於中庸之道的有匈牙利、捷克、羅馬尼亞和保加利亞。南斯拉夫的情況非常獨特，在政治上它擺脫前蘇聯的控制，以一種特別的手法去應付國內的斯諾凡尼亞(Slovenes)和克羅地亞人(Croats)的信徒。事實上南斯拉夫領袖狄托(Tito)爲了爭取國人的擁護，爲了爭取鄰國意大利的經濟支持，不得不對天主教會採取懷柔政策。

雖然列寧在一九一八年的憲法明文制定政教分離，但在大多數東歐國家包括前蘇聯在內，在實施這新憲法時，政教關係仍然界限不明，例如在捷克境內政教關係不但不能涇渭分明，反而使教會日益依靠政府而延喘。在史大林全盛時期的政教關係法例，目的在於初則削弱教會對東歐諸國的影響力，繼而國家控制教會的活動；並強迫教會領袖效忠於共產政權。<sup>④</sup>

因此，在這時期的前蘇聯和亞爾巴尼亞政府，大幅度削減甚或停止資助教會事業；可是波蘭教會憑藉教眾的支持，而小心翼翼地拒受國家經援，以免陷入被國家控制的危險；控制教會的方法，是地方教會未經中央政府批准，不得擅自與梵蒂岡來往。除了羅馬尼亞之外，其他國家的教會必先經過外交部的批准，方可與國外宗教組織來往，東歐國家的主教對此作出激烈反應，認為此項規定違反憲法所賦予的宗教自由。<sup>⑤</sup>然而他們與一九四九年後的中共和亞爾巴尼亞境內的信徒相比，他們還未至於被迫與宗座割斷一切關係。在國家的行政架構上，共產集團採取前蘇聯模式，在中央及地方行政部門裏，設立了宗教事務部，負責實行所定的宗教政策，監管一切宗教活動，例如：教會人事調動及培訓工作，以及青年人的宗教教育問題，還受命檢查教會刊物以及發行教會刊物等工作。

爲了加強國家對教會的控制，各東歐國家迫使神職人員對國家效忠，他們通常要神職人員宣誓效忠國家。捷克與波蘭的主教在政府強硬鐵腕壓迫下，終於對無神主義的軍法政權俯首屈服。

第二次世界大戰後，各東歐國家步前蘇聯後塵，實行土地改革政策，沒收教會學校，東歐教會遭受打擊者以匈牙利最甚，因爲匈國教會擁有大量土地田產。一九四八年六月的沒收



教產行動，引起由匈牙利首牧閔真諦樞機(Cardinal Mindszenty)領導在一九五六年產生一連串衝突。

在宗教教育問題上，每個國家有不同做法，捷克、匈牙利和東德政府禁止學校設宗教課程。在波蘭、羅馬尼亞和南斯拉夫，只能在教堂內及特設的中心教授聖經課。以上的措施較諸前蘇聯和亞爾巴尼亞及保加利亞，只准十八歲以上的青年接受宗教教育，來得溫和得多。因為各政府銳意在社會事務中排除宗教色彩，以及對信徒施以政治壓力，所以願意接受宗教教育的青少年人數直線下降。在史太林時期迫害到達極點的時候，所有修道院及神學院要關閉；在匈牙利全國只餘六所修院，其他分屬各修會團體的十三間神學培訓和中心要奉命關閉，神學生人數由一九四八年的有一千零七十九人降至到一九六五年的只有三百零三人，捷克的情況亦好不了多少，修院由七間收縮至兩間。<sup>⑤</sup>當各地嚴重缺乏神職人員時，國家卻宣佈每個教區一年只准祝聖一名神父。還有教會的出版事業要受政府嚴密檢查，教友組織一律要解散。在匈牙利有四百個天主教組織解散，在此情況下教友活動全部停頓。在捷克天主教主辦的印刷事業及圖書館被充公。政府不准三百萬的天主教徒發行任何刊物；唯一例外的是在一九六八年的緩和時期，只准刊印過一冊立陶宛禮的彌撒經書。

自一九四九至五零年間，修會團體也遭到浩劫，在捷克、羅馬尼亞及匈牙利境內的男女

修會院舍不是被強迫關閉，就是被政府徵用作集中營。單是匈牙利一國，就有超過一萬名男女修道人被迫還俗，因為修道院視作「特務謀殺犯及其他危險人物藏匿之所」，很多修道院被用作爲反革命及顛覆政府的窩巢。<sup>④</sup>尤有甚者，在羅馬尼亞和前蘇聯兩地的東方禮天主教會和希臘禮的天主教會，政府以易於管理爲理由，強行併入東正教。此外，在共產政府政策下，「歧視教徒」是一個司空見慣的社會現象，各階層對信徒產生歧視，這現象在和緩期仍然存在，南斯拉夫的教友甚至無緣出任黨職及國家公職。

顯而易見，東歐政府對唯命是從的神職及信友恩惠有加，對那據理力爭的嚴厲鎮壓；這樣政府可收到高壓懷柔從中分化的效果。政府會從中分隔地方教會與教廷的關係；幸好，除亞爾巴尼亞外，其他東歐國家並未被分化。一九五一年阿爾巴尼亞召開全國神職界會議，在會議中宣稱與梵蒂岡脫離關係，而成獨立教會。一九四六年波蘭官方會意圖製造與教廷分離的天主教會，但徒勞無功。所以東歐要轉移對付教會的手法，例如爲司鐸設「PAX」組織（譯作「和平組織」），這組織是政府爲「進步」神職界而設的一項運動，其目的跟中國大陸的「三自愛國會」相若，成爲對政府歸順的神職界的藏身之所，雖然屬於「和平組織」的神職人員爲數不多，而且他們被梵蒂岡指責爲不合法，但這組織的司鐸對教會產生一定程度影響；最顯著的是：他們的存在促使教廷與政府作某種協妥，因爲政教之間不能恒常處於劍拔弩張的對立狀態。

## 東方政策：高層外交或 不同意識形態交談

在一九六〇年箍在前蘇聯及東歐信友頭上的金剛圈稍有放鬆的跡象，雖然一九五九年赫魯曉夫在前蘇聯實行反改革運動，但由宗座與南斯拉夫政府所簽署的條約，被認為「東方政策」中最大的成就。在條約規定下，南國的天主教主教必需宣誓效忠國家憲法。這條約的背後含有政治動機和民族問題。因為在斯諾凡尼亞與克羅地亞族人間的種族糾紛問題上，南斯拉夫天主教會斡旋其間，促使民族共融。天主教會既協調各不同民族，狄托自然亦樂得天主教存在。況且狄托有脫離前蘇聯控制的企圖，他必須得到美國和鄰邦意大利的經濟援助，才能完成民族自立的願望，所以他雖然在條約上明文規定在學校課程內不能設立宗教科，但教徒可派子弟到教堂去接受宗教教育，這稱「網開一面」的措施，對南國的天主教會保存了一條生路。此外；天主教刊物可流通全國，有一個長時期，政府對已簽訂的宗教條約恪守無誤，更因狄托時代的憲法聲明政教分離，所以梵蒂岡與布爾格來德(Belgrade)之間的關係，全屬官方往來。雖然條件優厚，但教廷仍然不甚滿意那種有限度的宗教自由。既然與南國訂定的條約是梵蒂岡日後與東歐各國所訂的楷模，希望藉着協議製造政教共存的基本條件，所以教廷一方面努力聯絡匈牙利、捷克和波蘭，希望能和這些國家達成協議。波蘭更是教廷爭

取的對象，因為百份之九十的波蘭人是信奉天主教，而且經過多年難苦與共的經驗，教會已成了波蘭文化及民族感情的一部份。

雖然支持「東方政策」的人士認為這政策非常成功，但這政策仍未能解決教會內的實際牧民工作問題。南斯拉夫政府繼續抨擊宗教，指責天主教會煽動斯諾凡尼亞族人及克羅地亞族人的民族矛盾。<sup>⑳</sup>一九七五至七六年間，當政府起草對教會箝制新宗教法時，政府和教會的關係頓告緊張，那時向來自由發行的教會刊物也要受政府檢查，因為過去天主教信仰在青年中起了顯著的影響力，所以政府極關注此時人民對黨及無神主義的信服程度。<sup>㉑</sup>由此看來，政教雙方自簽訂協議後，東歐各國認為教會在南斯拉夫發揮了更大的影響力，到頭來佔上風者還是教會，政府的意識形態倒居下風。有此先例他們醒覺到不能再步南斯拉夫的後塵，必須打擊教會以削減它對政府的威脅。

另一方面，波蘭教會有強勁的實力跟政府週旋；波蘭教會雖然經歷長期的痛苦和折磨，但仍無意透過外交和談以求解脫厄運，故此直到七〇年代教會才與政府談判，在一九七一年波蘭教會領袖與波共領袖澤魯斯基(Jaruzelski)談判。內容計有：政府授權准許和撥款興建教堂問題、在前德國領土上教會房產及田地的主權問題、准許教會獨立發行刊物問題、交還教會慈善機構問題、重開教會文化機構和宗教社團等問題。<sup>㉒</sup>這樣的政教關係之間的和緩，

並非拜「東方政策」所賜。相反，波蘭教會很留意梵蒂岡當局如何與波蘭政府打交道，雖然波蘭教會領袖對波蘭教會情況，及與無神政府的關係比任何人都清楚明白，但是他們常常提防梵蒂岡去規避他們的耳目，而與波蘭政府作高峯談判。他們的顧慮不是毫無根據的，因為很多跡象顯示梵蒂岡企圖使波梵外交關係正常化，所以波蘭主教團要求教廷在未正式建立正常政教關係之前，先徵求波蘭主教團的意見。<sup>④</sup>

衆所週知，波蘭天主教會是東歐最具影響力的一個地方教會，因為天主教會在我過去多個世紀與波蘭人民渡過被瓜分時悽愴歲月，並伴倍她一同掙扎，直至今日，仍是影形不離，所以波蘭天主教會，已被波蘭人認為他們文化和民族精神的一部份。在波共統治下，波蘭教會也不免被迫害，但慶幸教會有百份之九十波蘭人擁護，所以仍有足夠實力不容政府為所欲為。因此一旦政府與民衆站在對立的位置，甚至發生衝突時，教會自然扮演中介者身份，從中排難解紛。在一九七六年，民衆不滿物價高漲而上街示威，政府在束手無策之下，轉向教會求助。波蘭主教們一方面協助政府呼籲工人返回工作崗位，為國家的利益而復工；另一方面教會要求政府馬上釋放被捕的工人領袖，<sup>⑤</sup>也許波蘭主教們認為因「東方政策」而導致與政府妥協局面，非波蘭教會的實際需要。所以主教索性表示不願意「東方政策」的台柱太急於交結華沙的權貴，也許他們不相信太多的妥協和讓步能幫助波蘭主教及教會解決政教糾紛。一名在倫敦大學教授政治的東歐學者喬治蕭凡(George Schopflin)，認為波蘭教會成功

地運用牧民方法重振信徒間的信仰，使宗教活動重新活躍起來是個上策。教會本身參與團結工會運動，波比勞斯基神父(Fr. Popielusko)在一九八四年被政府特務謀殺事件，以及團結工會工人對教會的支持，在在顯示波蘭教會有充份的實力，與共產政權週旋，而不必借助「東方政策」。

雖然在一九六四年加沙羅里樞機與匈牙利國務院宗教事務處的首長已簽署了一份協議，但這協議仍不能和緩匈梵的政教關係，而使匈國境內的天主教有點喘息的機會，或扭轉教會在政府反宗教政策的劣勢。一九六五年匈共領導人在中央政治委員會中曾說過，他歡迎政府與教會合作，但匈共一定要繼續抨擊那些與共產黨政策抗衡的教會活動及政治立場。<sup>⑬</sup>實際上，自一九六四年與教會簽署協定後，匈牙利政府馬上推出兩項措施，以抑制天主教會因協議所產生的影響力，第一項是匈牙利政府加強無神論教育；第二項是運用富有高壓味道的行政措施以針對那些在一九六四年協議精神下，公開實踐信仰的神職信友。一九六四年六月距離簽署協議僅五個月，就有幾名因懷疑從事反政府活動的神職信友被捕，這樣隨即展開間歇性拘捕宗教領袖。<sup>⑭</sup>

雖然匈牙利教會領袖閔真諦樞機頑強拒共，在布達佩斯美大使館中，名爲受政治保護達十四年，實際是變相的被囚；最後還是以悲劇收場。而梵蒂岡對這一切事件，視若無睹，於

一九七四年再度與匈牙利政府簽約。一九七五年匈牙利政府同意教廷委任主教，使國內所有教區都有主教執掌教務事宜。那些主教全部來自「和平組織」(PAX)，這些新教會領袖當然能為政府所接納，而他們也樂意與政府合作，在指派主教方面梵蒂岡已經讓步，所換得的是政府法律允許，在教堂範圍及其他宗教崇拜的地方傳授宗教。

## 本利盈虧話「東方政策」

「東方政策」推行之初，有遠見的學者如史德力(H. Stead)已經清楚指出，這非完美無瑕如梵蒂岡的擁護者所極力誇讚的上策。但也並不是一個投機取巧一無是處的下策。<sup>④</sup>我們試從一九七四—七五年匈梵協議來評估「東方政策」。在匈牙利境內所有教區都有主教掌理教務，但這些主教來自教友不能接納的「和平組織」，因為組織中人大多數對政府唯命是從，亦有向政府告發地下教會的紀錄。擢升這樣的人物作教區領袖，在政府方面而言，目的在於引起教會內部分裂。在某些教義或倫理問題上，他們礙於對政府作過承諾，不容易挺身而出用教會原則指導教民，以閔真諦樞機繼任人李奇總主教(Archbishop Lekaj)為例，他一方面被迫向政府作無數的讓步，另一方面他難於領導匈牙利教友。

若梵蒂岡認為「東方政策」的最高目標，是供給鐵幕後那一千萬的天主教徒，一定數目

的主教的話，那麼「東方政策」是個很成功的策略。但對鐵幕中的信友而言，只為他們供給主教和委派能領導他們的教會領袖，實是兩回事。除非主教能自由的行使其訓導權力，自由運用方法使教會生活不衰，否則主教只成為政府的傀儡，而不是群羊的善牧和教會的真正領袖。以力奇總主教為例，他的不斷讓步和妥協無疑是居心良苦，目的為匈牙利教會能生存下去；但太多連串的讓步，卻不容許他盡應盡的責任。單讓教會的組織架構存在，卻不能發揮教會內富有道德的力量，使教會名存實亡，淪落成為一個社團組織，最終教會平白眼看信友流失而無可奈何。這樣似乎「東方政策」只能重新推動教會組織，不能增強教會的生命力，不能行使它的神聖職權，更不能為宗教自由及基本人權奮鬥的人服務，東歐政治學者肅凡教授批評「東方政策」，認為在這政策上梵蒂岡本末倒置，這政策本身缺乏長遠目標，只是一種權宜之計。它既不能解決教會與共產教權間所存在的基本難題，也不能使東歐教會固本培元回復生命力。在「東方政策」中梵蒂岡只能一反常態地與共產國家建立良好關係，而這些關係為教會不能帶來甚麼利益。<sup>46</sup>

整個「東方政策」都著墨於高層外交關係，而無暇兼顧東歐教會歷經重重波折後所引致的凋零。對教會在東歐的頹勢，「東方政策」只能輕嘆江郎才盡，卻無力鼓勵信徒效法波蘭教會重整旗鼓。在種種社會問題擾攘中，教會未能挺身而出，作人民的道德和良心的砥柱。



我們有理由相信「東方政策」推出以來，所獲的成就極為有限。梵蒂岡方面在「東方政策」上，獲得選派主教的權利，劃清教區疆界範圍，和簽署一些不大重要的政教協議外，還獲得了甚麼？即使有所收穫，也得付出極大的代價。以斯比爾樞機(Cardinal Slipey)事件為例，前蘇聯以釋放斯比爾樞機作為換取教會不「利用傳播媒介作反共宣傳」的條件。斯比爾被釋放了，但他的緘默剝奪了鐵幕後基督徒向西方國家求救的機會；因此這緘默可導致更多的效果，卻削弱梵蒂岡在全球教會的道德領導力量，梵蒂岡採取「緘默政策」，但這政策不公義及侵犯人權事件的重演。為了與共產國家談判，梵蒂岡採取「緘默政策」，但這政策的效果，卻削弱梵蒂岡在全球教會的道德領導力量，她再不能維護公義和人權，此時的天主教會是否淪落到「鹽失去鹹味」的地步？<sup>④</sup>梵蒂岡長久以來週旋於歐洲王孫貴胄之間，以圓滑機智見稱，更有機巧的傳統去應付錯綜複雜的外交關係，為何它明知是一宗虧本生意，而仍要心懷善意與共產國家談判，明知對方是笑裏藏刀，聲言不滅宗教誓不休的政策，仍甘願諸多忍讓，這真使人大惑不解。蘇辛尼津(Solzhenitsyn)這個前蘇聯離心份子曾批評西方仍與前蘇聯保持良好關係，使它不會閉門思過，作了惡後繼續逍遙自在；他對梵蒂岡也作如此坦率的批評。<sup>⑤</sup>梵蒂岡對前蘇聯的讓步，間接的鼓勵前蘇聯對宗教採取更輕蔑及狂妄的態度，加士諾夫(Leviyin-Krasnov)前蘇聯地下宗教刊物的創辦人指出，總管前蘇聯的頭頭對梵蒂岡的要求唯唯諾諾，但結果沒有一項是從實執行。他認為若果教會毫無花巧的採取強硬的立場，它的權威馬上可以百倍增長。

在南斯拉夫、匈牙利、波蘭和東德，經過協議後已清除在政教交談上的障礙，但為何政教之間還未能展開交談呢？加沙羅里樞機委實下了不少苦功，作了不少讓步和妥協，才踏上東歐國家與教廷修和的第一步，他馬不停蹄地馳騁於羅馬與東歐間簽訂了不少條約，作過首次探訪，親自祝聖了首批主教，在這個政教初步的融洽氣氛下，理應可以進展到能夠深入談判實際問題，從而計劃出雙方均能接納的方案。但這一點似乎梵蒂岡還未能完成的，在於良好關係之初的外交蜜月期，若仍未能掌握機會去解決宗教問題，恐怕日後更難解決。

誠然，作首次訪問建立外交關係，遠比與對手在談判席上斤斤計較，分毫必爭的為地方教會爭取權益為易。可能加沙羅里樞機計劃披荆斬棘在此事上作開路先鋒，首先建立政教雙方的外交往來，然後把談判宗教事務交回地方主教負責；若果這個假設是真的話——那麼老問題又來了；那些從「和平組織」內選出來的主教，在左右為難的境況下，是否肯為教會賣力，甚至殉道也在所不惜呢？抑或他要滿足全「和平組織」的要求，先對政府忠誠而置教會的利益於次要的地位。不過這不是說東歐與中國無論在政治、社會及教會問題上有雷同的地方，而教廷可以將原為東歐而設計的「東方政策」原原本本的搬到中國去。

別的不說，單就政治背景而言，雖然東歐和中國政權都奉行馬列主義為指導思想，實行一黨專政，但東歐之所以奉行共產主義政綱，這是第二次世界大戰時，東歐諸國經蘇軍佔領

後，而克里姆林宮便將共產政制模式強加諸東歐各國的頭上，所以不難想像這個政制不是東歐人渴求的，所以這共產政權未必得人民的支持。反觀乎中國，共產政權在毛澤東帶領之下，經過流血革命換回來的；在五〇年代，中國人民對這政權寄以厚望。在東歐國家中的天主教會，不但信徒人口比例高，一方面在高壓政府的統治下，是人民對政府不滿的少數發洩渠道之一；另一方面教會成爲抗拒前蘇聯間接統治的愛國團體。在中國，教會在愛國及民族思想的問題上，適得其反，指鴉片戰爭後的「百年恥辱」時期，教會被認定爲「不愛國」的洋組織，所以中共要使中國教會脫離羅馬教廷，而受黨的統領時就以「愛國」爲號召，創立「天主教愛國會」，標榜着「愛國」的旗幟，以求令民衆信服。

而且中國的地方教會在成長的過程中，遠不及東歐教會成熟，東歐教會有足夠的本地神職人員把持大局，深入民間牧養信衆；波蘭教會更在悠遠的過去，已經與國家一起，共同渡過被瓜分的悲慘歲月。爲波蘭人而言，基督信仰已經成爲文化的一部份，天主教會深爲民衆所接納是與國家甘苦與共的團體。在中國，不但天主教會未在黃土地上生根，而仍保留「洋教」的形象，更因信徒人口比例非常低（千份之八），所以天主教會在中國政治及社會事務上，所生的影響力遠不能與東歐相提並論。

在處理近代中國政教衝突的問題時，梵蒂岡沿用的「東方政策」，依常理應有大幅度的

修改和適應，只是照着這政策成立時的大目標，配合具體地方性的需要，作一定程度上的適應，務求達到教會在共產政權下能有休養生息機會；換句話說，「東方政策」是既屬神又屬世的政策。梵蒂岡運用外交手腕為天主教會在反宗教的共產政權下締造生存機會的環境。二十年前它曾為東歐教會製造了生存的條件，今日以同樣的努力準備為中國大幹一番。誠然，同一的「東方政策」在東歐各國有不同的後果，我們有理由相信，教廷必需將「東方政策」作靈活的適應和大幅度的修改，才能配套在中華人民共和國的實際情況下。

直至一九八五年有些跡象顯示似乎梵蒂岡從高峯外交的做法，轉向志在與共產國家的地方教會接觸。以中國為例，這位波蘭籍教宗若望保祿二世宣稱：除非正常化了的中梵關係，可以提供他與中國地方教會接觸的機會，否則他不熱衷去使中梵關係解凍。<sup>④</sup>這表示中梵關係正常化的目的，不單在於與中國政府建立友好關係，而主要目的在於保存中國教會的聖統，使沉寂的教會重新活躍。這位波蘭籍教宗因為有波蘭教會政教關係的經驗，以及親自體驗「東方政策」在東歐諸國的運作所產生的「成果」，而進一步作出這個要求。在一九七九年當他接見前蘇聯外長葛羅米柯時，他告訴葛氏他曉得怎樣去辨別愛國精神和民族主義，甚麼是原則和偏執；他也認為包括宗教自由在內的基本人權，只能存於和平的大地，而不能容於為戰火彌漫的焦土。從教廷傳出的消息說：「東方政策」的主腦人加沙羅里樞機的地位，並非像昔日的如日中天，因為在「東方政策」等問題上，教宗與他的政見有所不同。加氏曾

一度呈請辭官回故里，但不獲允許。這表示教廷將以新的手法去處理「東方政策」，相信在這位素稱強硬的教宗若望保祿二世之手，共產國家的領袖很難再如願以償的獲得教會一連串的讓步和妥協了。

自從一九八九年隨着柏林圍牆的倒塌使東歐和蘇聯的政局發生巨大的變化後，在東歐各國揚棄共黨一黨專政的當兒，東歐人民的宗教生活隨着政治生活之開放而紛紛恢復蓬勃的景象，除了是年十月教宗與前蘇聯總統戈巴卓夫作歷史性之會晤為蘇梵關係正常化邁進一步外，教宗於九一年訪問前蘇聯之前，於九零年應邀訪問捷克，這表示天主教會在東歐生存的威脅已經大大減低，消解了天主教在東歐共產國家內窒息喪亡的危困，這不是「東方政策」使然，還是有賴政府當局對不同意識型態的容忍，以及宗教為了國家民族貢獻多了有很大的緣故。

### 第三章註釋

① 錄自Koenig 樞機於1978年6月23日接受德國科隆天主教週報 *Rheinische Merkur*, (Cologne) 採訪時發表之意見。

② 教宗保祿六世在1978年4月24日對宗座外交學院畢業生，發表之演詞，詳見H. Stehle, *Eastern Poli-*

- tics of the Vatican 1917-1979, Trans. by S. Smith, (Ohio University Press, 1981), p. 1.
- ② H. Stehle, *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979*, Trans. by S. Smith, (Ohio University Press, 1981), pp. 5-6. 以下簡稱 Stehle, *Eastern Politics*.
- ④ 有關於問題的著作很多，最著名者計有：D. Dunn, *The Catholic Church and the Soviet Government 1939-1949*, (New York: Columbia University Press, 1977). B. Boiciurkiw, "The Catabomb Church: Ukrainian Greek Catholics in the USSR", *Religion in Communist Lands* 1 (Spring 1977): 4-12.
- ⑤ 為對馬克斯主義教觀有更深入認識，參閱 Karl Marx and F. Engels, *On Religion*, (Moscow: Foreign Language Press, 1954). 以下簡稱 Marx & Engels, *On Religion*.
- ⑥ "German Ideology", in Marx & Engels, *on Religion*, p. 77.
- ⑦ Denis Dunn, *Detente and Papal-Communist Relations, 1962-1978*, a Western Replica ed., (Boulder, Colorado: Westview Press, 1979), pp. 6-8. 以下簡稱 Dunn, *Detente*.
- ⑧ Lewis S. Fever, ed., *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, (New York, 1959), p. 263. Cited by Dunn, *Detente*, p. 7.
- ⑨ 同上，頁240. Cited by Dunn, *Detente*, p. 7.
- ⑩ Engels, "Anti-Dühring", in Marx & Engels, *On Religion*, p. 149.
- ⑪ K. Marx, "Critique of the Gotha Programme", in Marx & Engels, *On Religion*, p. 143.
- ⑫ 教宗希望保持「中世」通諭》。四十餘年來，香港「卡」編譯委員會，1991年頁20。
- ⑬ Stehle, *Eastern Politics*, Chapter 3, pp. 67-111. 有詳細描述梵蒂岡 d'Herbigny 在蘇聯境內之秘密任務。

- ⑭ 有關「新禧十字軍」(Crusade of Prayer)一事，參閱Stehle, *Eastern Politics*, pp. 112-49.
- ⑮ For *Divini Redemptoris* see Claudia Carlen ed., *The Papal Encyclical*, 5 Vols., (U.S., Raleigh: McGrath Publishing Co., 1981), Vol. 3, pp. 537-54.
- ⑯ 見Juitpold A. Dorn, "Zweites Deutsches Fernsehen", 29 April 1973. Stehle, *Eastern Politics*, p. 305, 轉載。
- ⑰ Dunn, *Detente*, pp. 45-6.
- ⑱ 柏林 *Tageblatt* 雜誌者 Paul Scheffer 是由始至終目擊事件發生之詳細經過，詳見 Stehle, *Eastern Politics*, Chapter 1, pp. 11-33.
- ⑲ *Annuario Pontificio*, the City State of the Vatican, 1961.
- ⑳ 有關天主教會在中國之遭禁，參閱第四及第六章。
- ㉑ Claudia Carlen, ed., *Papal Encyclicals*, Vol. 4, pp. 107-29.
- ㉒ Stehle, *Eastern Politics*, p. 154.
- ㉓ *Observatore Romano*, 3 January 1955. Quoted by Stehle, *Eastern Politics*, p. 287.
- ㉔ Stehle, *Eastern Politics*, p. 286.
- ㉕ 《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，台灣，中國主教團秘書處，民國64年，頁216。
- ㉖ Stehle, *Eastern Politics*, p. 307.
- ㉗ Peter Babris, *Silent Church: Persecution of Religion in Soviet Dominated Areas*, (Arlington Heights, Illinois: Research Publishers, 1978), p. 430. 亦一簡稱 Peter Babris, *Silent Church*.

- ②⑧ *New York Times*, 31 April 1963.
- ②⑨ *Radio Rome*, 28 June 1975.
- ③① *Pravda*, 31 January 1967. *Radio Vatican*, 31 January 1967. *L'Osservatore Romano*, 31 January 1967.
- ③② Stehle, "Vatican Policy Towards Eastern Europe", *Survey* 66 (January 1968).
- ③③ Gerhard Simon, "The Catholic Church and the Communist States in the Soviet Union and Eastern Europe", in B. Boicurkiw (et al) ed., *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*, (London: Macmillan, 1975), pp. 190-221. 亦見龔維謙Simon, "*The Catholic Church and the Communist States*."
- ③④ 同上，頁190。
- ③⑤ 同上，頁196。
- ③⑥ 有關捷克主教在1949年10月21日向政府之請求參閱Gosovski, ed., *Church and State Behind the Iron Curtain*, (New York, 1955), and the memorandum of Cardinal Wyszyński, Primate of Poland of 8 May 1955 (Galter, *Kotbuch der verfolgten Kirche*, Recklinghausen, 1957). Simon, "The Catholic Church and the Communist States", p. 197 譯載。
- ③⑦ Simon, "*The Catholic Church and Communist States*", p. 200.
- ③⑧ 同上，頁202。
- ③⑨ *Radio Belgrade*, 28 April 1976. *Tanjug News Agency*, 6 March 1978.



- ③⑧ Antic, "Attacks Continue Against Catholic Church in Yugoslavia", *Radio Free Europe*, pp. 222-3.
- ③⑨ *Radio Warsaw*, 3 March 1971; 5 March 1971. *New York Times*, 4 March 1971; 6 March 1971.
- ④① *New York Times*, 4 May 1974.
- ④② B. Szajkowski, *Next to God... Poland*, (London: Francis and Taylor, 1983), Chapters 2 and 3.
- ④③ Laszlo, "Towards Normalisation", in Bocourkiw (et al) ed., *Religion and Atheism in USSR and Eastern Europe*, p. 292. Beeson, *Discretion and Valour*, (London, 1974), p. 240.
- ④④ *New York Times*, 9 July 1965. *L'Osservatore Romano*, 17 July 1965.
- ④⑤ Dr. Hansjakob Stehle 德文著作 *Die Ostpolitik des Vatikan 1917-1975* 由 S. Smith 翻譯成英文 由 Ohio University Press, 1979 年出版。
- ④⑥ George Schopflin, of the Department of Government at the London School of Economics, East European Political Institutions, 為問題上之權威學者，於 1986 年 3 月 19 日接受筆者訪問時發表上述意見。
- ④⑦ < 路加福音 > 14:31-2。 < 瑪竇福音 > 5:11-2。
- ④⑧ Peter Babris, *Silent Church*, p. 431.
- ④⑨ 1985 年耶穌會一名親近教廷之人士對筆者轉述教宗若望保祿二世發表上述有關意見。

## 第四章 一九四九年前後的 中共與天主教

從一九二一至二七年，初生的中國共產黨以城市為根據地，在那裏共產黨人親自經驗到基督宗教如何與外國帝國主義者聯繫，其後一九二七至四九年間，共產黨人多潛伏在農村，但那些在通商口岸者亦有與外籍傳教士交往的經驗。

很多年青的共產黨員，於一九二〇至二七年間，是「勤工儉學計劃」下遠赴法國留學的工讀生，他們斷不會忘記和比利時傳教士雷鳴遠神父(Fr. F. Leboe)接觸的經驗。①他們親自體驗這位傳教士怎樣盡己所能，協助他們渡過經濟難關。他們的勤工儉學計劃由駐巴黎左傾的中法協會發起，使中國學生有機會到歐洲較自由的社會裏研究馬列思想。雖然這中法協會由法國社會主義和共產主義者從中協助，成為社會主義及反宗教的大本營，雷神父使協會的

始創人之一劉嘉及其他成員改奉天主教，所以在法國掀起一場共產黨員與雷鳴遠之間的鬥爭。雷氏在協會出版的刊物上被人大肆謾罵和攻擊，但當他們的獎學金停止頒發，而儲存獎學金的銀行因業務困難而倒閉時，這班流落異鄉的留學生馬上饕餮不繼，根據雷鳴遠傳中記載，當時周恩來、徐特立和其他中共的年青領袖都從雷神父那裏獲得經濟援助。從這個窮教士手中，周恩來獲贈一星期的生活費，雷神父甚至連他身上唯一值錢的物件——一隻家傳之寶（父母結婚紀念品）——袋裝金錶，解下來送給周恩來應急。②

一九三三年當中共計劃佔領河北省安國縣的教會樓房作為根據地時，一名黨員公開反對徵用由雷鳴遠神父創立的耀漢兄弟會的修院作為黨政用途。他的理由是：那裏的修士不是吮吸民脂的資產階級。由此可證教士的善行，早已贏得廣大民衆的愛戴。這名黨員還指出，若傷害這些修士必然引致認同修士的無產階級的不滿。一九三五年在陝西省也有類似的事情發生，當紅軍還未佔領該區時，遣往該地搜集中共情報的人員回報總部說，當地的居民與耀漢兄弟會的修士的感情非常融洽，民衆對修士異常敬重。

在國共攜手抗日時期，雷鳴遠神父放棄比利時籍而改入中國籍，以表對中國愛慕之情。他自己在後方先發起召開「救國大會」呼籲國人抗日，繼而以身作則，率領一群天主教知識份子，一方面組織前線救護隊，在炮火連天的戰場上搶救負傷戰士，另一方面組成服務隊，

教導戰區平民協助國軍抗日工作。這個前線工作隊伍第一次招募人手時，就有四十多名義士響應。籍着這個服務隊，雷鳴遠神父有機會與一一五路及一二〇路的紅軍將領如朱德之輩接觸。一九三六年在山西省洪洞，紅軍統帥朱德將軍甚至將國幣一百元作為彌撒金交給雷鳴遠神父，為陣亡將士獻安息彌撒，而他自己偕同一些政治局官員參與悼亡彌撒，彌撒完畢朱德滿懷友善，和顏悅色地與雷鳴遠神父招呼，並表示日後若雷氏有甚麼困難他可盡力幫忙，其態度之拳拳令雷氏大為感動。這時期雷鳴遠神父接觸紅軍的經驗，使他發覺中共黨員著實堅守宗教自由的原則，對信徒沒有強施限制，甚至准許紅軍信奉宗教，所以在他心中也掀起將來能與中共合作的奢望。③他發現天主教信徒與黨員同是愛國份子，他們只在表達愛國情操的方法上不同，天主教徒依福音精神以較柔和的方法表達愛國，而中共黨員則依馬列思想，用較激烈的手段表達。④

雷神父領導下的天主教服務隊在日軍未投降前，已從各種蛛絲馬跡中看到國共分裂的危機，抗日末期紅軍屠殺由服務隊遣往河北購糧的隊員，⑤紅軍無故殺戮了耀漢小兄弟會十二名修士。⑥一九四〇年劉伯誠將軍下令新四軍在河北拘禁雷鳴遠神父，⑦這種種倒戈相向的表現，處處顯示出國共分裂已成定局，服務隊之所以被扣留，原因是這組織受蔣介石贊助支持。

當時雷鳴遠這樣熱衷參與中國社會政治事務，是當時教會罕有的現象；實際上很多在中國的外籍主教都不同意他的救國運動，例如成都的駱書雅主教和西安的萬九樓主教（*W. J. Liu*），為避免牽入中國內部的政治糾紛，拒絕收容雷神父。這些主教的態度足以代表當時中國天主教，在外國人的感染下對國家及政治的冷漠看法。一名曾被天主教救傷隊，從前戰移至雷神父後方的修院中療傷的中共黨員說，雷鳴遠與一般的天主教徒大不相同。

經過抗日時期，中共與天主教傳教士多年接觸後，中共的幹部對天主教會雖有不同的態度，但不否認教士們獻身精神的偉大。在中華人民共和國成立之初，國務院宗教事務局局長何成湘三番四次勸告各地宗教幹部在從事自己的工作崗位上，仿效外國傳教士的獻身精神。他認為：無數外國傳教士來華散播宗教，不是在窮鄉僻壤裏渡過了幾十年，就是在陌生地方寂寂無聞地奉獻了一生，正因為如此他們才能在中國建立天主教會與基督教會。<sup>⑧</sup>

中共與天主教會第二次正面衝突是發生在抗日勝利後的河北省。事緣在一九四七年國共在「石家莊之役」，八路軍在朱德及賀龍的統領下，把建在北京西北七十五里外，楊家坪的一座遠東最早的隱修院夷為平地燒成灰燼，院內百多名熙篤會隱修士及附近的奉教村莊房屋四五百家，全部被紅軍押往石家莊，有些年老體弱的修士死於途中，其餘的被押到附近的鄧家峪囚禁，在院中任長上職者被人民法庭審訊，冠以「反革命」罪，六名教士即時槍斃，其

他亦多在折磨下死去。在此事件中去世的修士多達三十三人。⑩當時香港天主教的刊物和報章也刊載了這駭人聽聞的殉教數字，並聲言是無神唯物主義的中共黨員心中對宗教積恨的發洩。⑪

這座建於一八八三年法國式建築的熙篤會修院，位於河北省西北的楊家坪，方圓共有一百里，其中包括耕地及房舍，而楊家坪位於涿鹿縣（涿鹿是史上記載兵家必爭之地），該地位於太行山脊上，狹長的高原是通往張家口和石家莊兩大鎮必經之路；且地距北京只有七十五公里，是由關內通往長城塞外的孔道。這座隱修院座落在如此險要的軍事重地上，定會引起延安政府的不滿，特別是這龐大的半法國式建築物，在一座擁有偌大田莊的修院裡，修院由一名法籍院長領導過百修士，無論在經濟上及防衛上都不用勞煩政府而能自給自足，修士所種的穀物不但使他們溫飽有餘，而且修院裏的三道高聳圍牆足以禦防來犯的土匪及入侵的日寇。每逢時節數以千計的信友，從附近村落趕到修院參加宗教儀式，數十年來如一日，這所修院後來也成了附近農民逃避日軍的藏身之所。爲了自衛，修院也築起防禦工事和藏有小量槍械。⑫既然這宗教團體無論在盛世或亂世，都能自給自足，所以在充滿反帝國主義情緒的紅軍心目中，對這個「國中之國」引起反感。⑬

日軍投降後，國共內戰馬上展開，在聯合政府指揮下，作戰的紅軍立刻到華北展開游擊

戰，企圖在國軍接收前取得淪陷區的佔領權，所以中共在這時期盤據華北。而南京又派傅作義率領的新三軍去接收失地，一九四七年十月共方八路軍的一個支隊為新三軍所襲擊，而向涿鹿方向逃竄，希望到達石家莊與其他八路軍會合，於是著名的「石家莊戰役」就此展開序幕。<sup>⑬</sup>在這戰雲密佈波譎雲湧的時候，尤其是紅軍處於被剿的劣勢下，他們對可能有利敵方進攻的一切人物，都不能掉以輕心，所以他們不願以往尊重宗教人物及寺院的德性。因為這座熙篤會隱修院可供國軍利用作為駐兵紮營之用，特別是當時法國與國民政府是處於友好的狀態，法國修院的主持極可能給與國軍極大的方便。於是紅軍在一夜之間把這座牆高門大的隱修院燒為平地，修士則全體被押走。他們強行入修院禁地搜查槍械，但經翻天覆地大肆搜索後結果只有修士繳出的六枝長槍及小量彈藥。他們不相信抗日的修院竟只有小許槍械，所以嚴刑迫供，在鄧家峪村紅區人民法院上被審的修士，雖被嚴刑拷問，仍不得要領，結果紅軍把他們當場槍斃了事。從死裏逃生的修士在五〇年代逃到香港去，一九八〇年間他們整理資料把這三十三名殉難修士申請列入真福品，旌表他們殉道的英烈事蹟。從中共角度來看，雖然這些修士是革命中可疑的異己，對革命毫無益處，但若這批修士落在日本軍手中受如斯殘酷對待，我們或會異口同聲的指責日本軍閥的罪行，毛澤東對國民黨戰俘也沒有如此殘酷的手法。現今歷史對紅軍這行為應作何論斷呢？

然而紅軍是否會將這套手法同樣施諸西北一帶的清真寺和回教徒身上呢？事實證明不

會，因為西北的回教徒佔當地人口大多數，紅軍拉攏為恐不暇，遑論殺戮！所以紅軍對待他們從不輕舉妄動，但對天主教徒卻不同，尤其這些修士與法國有聯繫，被認為是裏通外敵的反革命份子，除了一些奉教村落外，一般來說他們得不到廣大民衆的支持，紅軍對之更無好感。

這裏亦看到中共對教會及傳教士的矛盾心理，中共在一九二〇年代利用「民族主義」問題，挑撥國人對基督教的反感，在蘇區內更對天主教會為難，將教會人士冠以相等於「莫須有」的反革命罪名而處決，但面對傳教士為理想而艱苦奮鬥的精神，不能不在佩服之餘，而勸喻黨員效法。這反映出中共對天主教會既愛且恨的心理，而勸喻黨員效法傳教士的無我服務犧牲精神，是教會實力的表現，也是他們對教會讚許之處與他們的雷鋒精神相若，但基於意識形態及權力衝突理由，中共與教會站在對立面，當時雙方都有旗鼓相當的精神力量，教會自然在中共心目中成爲一個強勁的敵人。

我們試引用毛澤東的說話，看看中共在一九四九年前在「宗教自由」的理論與實行問題上有多大的差距。毛主席說：

「中國共產黨完全同意上述孫先生的民族政策。共產黨人必須積極地幫助各少數民族的



廣大人民群眾為實現這個政策而奮鬥，必須幫助各少數民族的廣大人民群眾包括一切聯系群眾的領袖人物在內，爭取他們在政治上、經濟上、文化上的解放和發展，並成立維護群眾利益的少數民族自己的軍隊。他們的言語、文字、風俗、習慣和宗教信仰，應被尊重。根據信教自由的原則，中國解放區容許各派宗教存在。不論是基督教、天主教、回教、佛教及其他宗教，只要教徒們遵守人民政府法律，人民政府就給以保護。信教的和不信教的各有他們的自由，不許加以強迫或歧視。」<sup>⑭</sup>

從上述事件可見中共若依毛主席的指示，在理論上將宗教人士列成統戰的對象，但在行事實上總與理論有一大段距離，這不但在中共作為地下組織時如此，成為執政黨也如此，這牽涉問題在於行政官員的質素訓練等基本問題。

## 中共早期外交政策中的梵蒂岡

一九四九年的革命後，中共依本身的需要在外交事務上不斷地將唯物辯證法中之「矛盾論」，在實際情況中運用，一九四九至六二年中共認定當代世界主要的矛盾，是美國與其西歐盟友所結成的帝國主義陣線，以及前蘇聯及其領導下的集團所構成的矛盾。

位於羅馬城東的梵蒂岡，在政治上與意大利政府非常友善，當時的教宗庇護十二世原是羅馬居民及貴族；之後，他任國務卿及教廷駐德大使時，已與意大利政界有密切的來往，對意大利政界有相當影響。不但如此，梵蒂岡的樞機們對意大利政府也有密切關係，例如副國務卿蒙天尼總主教(Montini)（日後的教宗保祿六世），生於意大利官宦之家，父親在意大利內閣政府任要職，而他在未被委派當米蘭總主教時，在梵蒂岡任職副國務卿。而當時教廷中頗具影響力的美籍史培曼樞機，與杜魯門總統交情甚佳，所以不難了解中共把梵蒂岡列為與西方國家之一。又中共是崇奉無神論者，所以它承認梵蒂岡的政治地位，而不承認它超越國界的宗教地位。當中共在政治上反對西方時，天主教會和基督教也因政治理由同樣受反對。

韓戰是初期中梵關係的一個分水嶺，一九五〇年，白宮凍結在美的中國資產，中美軍隊內搏朝鮮半島的戰場上，反美的情緒在國內高漲時，周恩來下令所有教會內的慈善事業，不能接受美國的資援，並下令一切教會慈善團體與美脫離關係，跟着驅逐西歐傳教士，連教廷駐華大使黎培里也是被逐之列。這因為中共認定梵蒂岡是與美國站在西方陣形上，與它和蘇聯作對所致。同時也因中共的決策人是屬革命的第一代，充滿民族主義思想去幹革命工作，心理上對俄國十月革命情有獨鍾，由於這個狹隘思想所驅使，加上美國政府的反共作風，在國共內戰時拒絕援共，更駐第七艦隊於台灣海峽，使中共不能統一兩岸，這使中共對美國深

惡痛絕的一個原因，所以它在一九五七年控制宗教，加強宗教事務處的功效，把它從高等教育處分開出來，成爲國務院轄下的一個獨立部門。更設立「中國天主教愛國會」，推行教會內自傳、自養、自治的三自運動，並要求中國大陸天主教會脫離梵蒂岡，以及更進一步的自選自聖中國主教。在這個國際背景下，在不同情況的大前提下根據自己的需要，中共與西方有它的交往方式，這樣也影響到它與梵蒂岡之間的關係，例如：爲了一九六〇年與蘇聯齟齬後，中國在軍事戰略上不能腹背受敵，所以七〇年代轉向美國建立友誼，在尼克遜未訪華前，在華被囚美籍傳教士華理柱主教(Bishop James Walsh)突然於七〇年獲釋，成爲中美改善關係的一個指標。

## 中共的知識份子與宗教人士

在毛澤東時代，每次的政治運動，知識份子首當其衝，同時天主教會內的領袖，尤其是需要攻讀神哲學之後才能晉升鐸品的主教和神父，也屬知識份子行列。當時很多著名的教會領袖是負笈海外受高等教育知識份子，例如鄧以明主教年輕時在西班牙及葡萄牙受大專教育，然後從上海耶穌會修院的法籍教授手中攻讀神哲學。開放時期被認爲離心份子之首的上海耶穌會朱洪聲神父，也是飽學之士，在未晉鐸前在美國、比利時、羅馬及愛爾蘭接受神哲學及人文科學訓練，至一九四七年才回中國，瘐死獄中的朱樹德神父在巴黎大學取得古生物

人類學博士學位，才回上海擔任牧靈工作。龔品梅主教雖然未有留學的經驗，但法語、拉丁文極為流暢，所以他們在政治運動時也與知識份子一體相待。

中共以思想改造及「洗腦」的方法使在解放前受訓，而不順從黨指揮的知識份子，循規蹈矩的接受黨的意識型態。一九五一年宗教事務處由高等教育部中誕生，以及天主教愛國會的成立，說明了北京領導人如何評估宗教界與知識份子之關係，這也說明教會內的整肅也是同時期進行，成爲反右派運動的一部份，因爲二者都是資產階級右派的離心份子。

因爲黨的領導人堅持以黨的意識型態爲真理時，知識份子在學術工作的研究中求真相，而宗教人士向教會求真理，二者均不願盲目的跟着黨的指導去走，去認同黨的「真理」，所以政治運動最主要的矛盾是「馴服」黨內外的離心份子，使他們可以受黨的駕馭；但是知識份子、宗教人士與黨之間在基本的意識型態的訓導上，二者有不同的來源。而宗教人士與黨員的訓導來源是來自柄鑿不相容的有神論與無神學說。這是中梵衝突的理論基礎，也是日後二者互相適應時最明顯的差異。這也說明在毛澤東時代（五〇至七〇年代），中共強調意識型態，而不容思想多元化時，對宗教橫加迫害的主要原因和背景之一。

## 一九四九年後之交往

### 一九四九年建立政權後的宗教政策

因一切宗教的宇宙觀與馬列主義的意識型態相對立，所以自始至終凡篤信馬列主義的黨員從不接納任何宗教。卻因時勢所需，經過各方考慮後，決定成立統一戰線以聯繫非唯物論者甚至是宗教人士，以達中共政治目的。共黨的理論工作者把宗教分成宗教信仰及宗教組織兩部份，並用不同的方法處理。④中共認為信仰宗教是個人問題，中共採取不干涉政策，但宗教組織與宗教活動卻嚴重損害中共之治權，與意識型態之尊嚴，這是馬列信徒所不能容忍的。歷年來中共按不同時期社會政治方針而交替使用「激進」或「和緩」的手法對宗教組織進行滲透、管制及指導等工作。

中華人民共和國成立之初，對外要製造一個備受歡迎的形象，對內要統戰不同意識型態的群眾，所以此時對宗教人士採取寬容的政策。幾年後，中共標榜其為正統馬列主義者時，對一切意識型態的宗教，便採取強硬的手段。

一九四九年統戰部部長李維漢反映官方處理宗教的意見，認為宗教和「有神論」都是人

對自然和社會的必然性的無知和無能的反映。李氏也主張宗教有它的發展變化歷史，在階級社會中，每一種宗教的發展都是由社會的階級關係變化來決定的。歷史上，統治階級都利用適合本階級利益的宗教作為實行統治的工具，而一部分少數民族和一部分被壓迫的人民，奉之為團結反抗的紐帶或避難所。<sup>①⑥</sup>既然中共瞭解宗教在人民社會生活上所起的作用，故宗教也被視為統戰的對象。<sup>①⑦</sup>為此，「宗教自由」政策是黨的基本政策，允許宗教自由信仰，正是為了在政治上團結教徒，爭取宗教影響下的群眾和廣大人民一起，為了解放和發展生產力，為了在長時期內逐漸地消滅宗教的根源，允許這個消極方面的自由，是為了達到積極的目的。<sup>①⑧</sup>在一個全國性的統戰工作會議上李維漢清晰的指示，雖然黨員與信徒之間有意識型態的明顯差異，但在統戰的大前題上，仍需要有「宗教自由」作為基本的政策。他進一步呼籲統戰工作的幹部，與他合作，「正確」地實施「宗教自由」政策，因為這是逐漸消滅宗教的徹底方法。運用自由來達到積極的目的，使人們逐步由信教走向不信教。<sup>①⑨</sup>換句話說，黨實施「宗教自由」是要杜絕宗教的根源，因為它相信宗教信仰是幻覺，是屬於社會上層結構，當社會剝削消失時，它也隨之而消滅。<sup>②⑩</sup>由於舊思想及舊剝削習慣不能在短期內徹底消除，因此宗教的影響力仍長期存在於一部份的社會主義人民中。<sup>②⑪</sup>

為黨而言，宗教自由是「一箭雙雕」的政策，長遠來說旨在滅亡宗教，目前來說利用宗教達到統戰的目的。這是中共在一九四九年前決定的政策，甚至在特定時期黨要求對宗教嚴

加對策爲止。

## 一九四九至文革時期之宗教政策

根據馬列主義的理論，宗教的存在是依社會歷史發展而定。中共領袖將解放前後的中國歷史定爲新民主時期，一九五六年稱爲社會主義時期，理論上在新民主時期應以民主的態度對待宗教，但在實施宗教問題上，在新民主時期卻出現了幾個複雜的問題；第一，在愛國主義的大前題上，中共刻意剷除西方資本主義包括宗教。第二，考慮如何建立維繫漢族及少數民族間良好關係的統戰政策。宗教和種族問題是這方面的焦點問題。第三，中共領袖之間對宗教較爲寬容或較強硬之態度等等，使日後在新民主時期及一九六五年後，社會主義期的宗教政策缺乏一貫性，而不規律的寬猛交加。

一九四九年首屆中國人民政治協商會議中的共同綱領，第五條明文規定「中華人民共和國，人民有思想、言論、出版、集會、結社、通訊、人身、居住、遷徙、宗教信仰及示威遊行的自由權」。依一名前宗教幹部以蕭楓筆名發表文章憶述，從中央到各省、市、縣的地方政府都未曾頒佈過任何有關貫徹「宗教自由」政策的細則，而除了發佈過「關於保護具有歷史價值的宗教文物規定」之外，在黨政機關內也未制訂過對宗教事業的管理條例，祇有黨中

央有自己關於「宗教政策」的解釋和對付宗教事業的秘密對策。而對群眾解釋「宗教自由政策」時則包含三部分：一、信仰宗教的自由；二、不信仰宗教的，也有不信仰宗教的自由，甚至反宗教的自由（此點被規定於一般情況下不許對宗教信徒宣傳宗教）；三、有信仰這種宗教的自由，也有信仰那種宗教的自由。<sup>②</sup>實際上，根據蕭楓憶述以往的宗教工作，認為他根據以上理論的引伸結果，一切宗教活動只允許在限定的教堂寺觀與庵堂內進行，不許在有非信徒的社會公共場所進行，目的是保障非教徒免受宗教的干擾。這個時期宗教作為一種社會團體，由當地政府「民政部門」管理，由當地黨委的統戰部指導。民政部門是將前國民政府社會局和民政局合併而成，社會局則成為「社會科」隸屬於民政局之下。宗教事業管理是列入「社會科」的「社團股」業務之一。所以民政部門以「管理社會團體」名義來管束一切宗教事務。不論何種宗教團體必先進行「社會團體登記」手續，繼而進行政治審查及改組工作。但施行這項工作時，卻無宗教政策法例作依據。<sup>③</sup>

在沒有中共黨的中央明確指示下，經過兩年的工作經驗，發覺宗教問題比想像中更複雜更難處理，所以一九五一年高等教育部增設了宗教事務處，以代替昔日的民族委員會宗教科，來處理有關伊斯蘭教（即回教）的種種問題。其後中央決定擴大宗教事務處的權力，把宗教事務處直轄國務院，而脫離民族委員會和高等教育部，職責兼管國內道教、佛教、回教、天主教和基督教等一切宗教事宜。



同時黨中央宣傳部指示，各地黨委必須慎重處理宗教問題，因為宗教問題牽涉面很廣，性質也極複雜，且是黨從未經驗過的，故在錯綜複雜的經驗中就總對策作出這樣的指示：既不禁止，也不扶助，積極地領導他們進行三自革新運動，使宗教漸失其影響力。（這方針直指天主教和基督教，同時也適用於對付佛教與道教），把回教列入民族工作範圍，由當地民政擔當的「民族事務科」管理。<sup>24</sup>

大躍進時期前夕，中共對付宗教仍採用溫和手法，直至一九五八年毛澤東把全國帶進入大躍進時，對付宗教問題則改用強硬的鐵腕政策。

## 一九四九至五八年宗教政策的實施

中共的政治首領通常用軟硬兼施的方法對待宗教問題，一方面以溫和手段處理宗教事件，將信徒納入統戰旗下，另一方面拒絕與宗教界合作，以減弱外國教會對中國基督教會的影響，此種政策，直到大躍進時期為止。因自一九五八年後，中國認為已踏入社會主義時期，黨內應關顧意識型態的純正問題，故對異己的信徒採取強制政策。

實際上從一九四九年以來中共已用滲透、管制及督導三種手法來對待天主教與基督教。

外籍傳教士疑為特務份子，並以國家安全為理由予以拘捕或驅逐，無數宗教組織及社團如「聖母軍」等均遭解散。<sup>②</sup>及至五十年代韓戰爆發，志願軍與美軍在朝鮮半島廝殺方酣，那時中國境內反美及反美帝國主義情緒甚為囂張，由國外資助的教會機構均因政府拒絕外援而關閉，絕大部份外籍傳教士（包括教廷駐華公使黎培里在內）也被驅逐出境。政府下令成立各協會，統理所有宗教一切事務；計有：中國佛教協會、中國伊斯蘭協會、中國道教協會、中國基督教三自愛國運動委員會、中國天主教愛國會。在政府選定的宗教領袖領導下，這些協會成為各宗教與政府交通的渠道。為使協會完全在政府控制下，這些協會均直轄國務院宗教事務處。除佛道二教的國際關係，基督宗教各派所有均在國家的一紙令下終斷了與外國的交往。國家充公教會產業，並以自由改變宗教信仰及停止宗教信仰為理由，迫令佛教僧尼和天主教神父修女還俗，此舉反映中共企圖以改變宗教社團性質，來減弱宗教在社會上的影響力。中共又拒絕承認伊斯蘭教是回族人的宗教，只承認伊斯蘭教的宗教習慣是回族人的民族文化，中國境內的回民不少是信奉伊斯蘭教的民族。一九五二年在北京的伊斯蘭教回人被視為一個小數民族的組織，而非國籍的伊斯蘭教信徒團體。中共對待一向驍勇善戰，馳騁大漠的回族分離分子，用強調「文化」而漠視「宗教」的政策並不新鮮。早在一九四一年日本煽動華北回民獨立時，延安已經開展此種政策，稱回民為「回回民族」而非「回教民族」。為中共「回教民族」一詞有兩意義，一、把中國境內信奉回教的各民族分開出來，統一全世界的「回教民族」，使他們變成帝國主義奴役及被壓迫民族與反社會主義的工具，這是帝國主

義的目的，不是中國各民族共求解放的目的，二、它是把中國境內各信奉回教的民族，在回教（伊斯蘭教）的基點上統一起來，以便構成所謂「回教民族運動」有力部份……<sup>26</sup>所以中共強調回族的宗教習慣是文化的一部份，以便削弱他們的宗教感情，並希望滅弱他們與外國伊斯蘭教徒的聯繫。

中共爲了聯絡亞洲信奉佛教的國家，且表示祇排斥美帝主義及「美帝走狗」，並展示中國有信仰宗教的自由，在一九五二年六月中國派遣佛教代表團出席國際宗教和平會議，會議完畢，中國邀請斯里蘭卡的佛教代表在歸國途中，順道訪問中國。<sup>27</sup>

## 宗教外衣下的對抗

中共以軟硬兼施的手法對待宗教人士，若遇教徒以宗教名義團結反抗中央，則中央以無情鐵腕鎮壓。在一九五〇年、五一年及五八年，新疆的回族革命，中共對造反的宗教領袖跟反革命及反動份子無異一律處以極刑，據在「百花齊放」大鳴大放運動時，回族領袖對中共幹部蔑視憲法逼害宗教不滿，結果他們在一九五七年被控以反動罪名下獄。<sup>28</sup>

一九五九年西藏人民終於起來造反，不滿一九五一年「和平革命」中共進軍後進行一系

列的社會改革，結果引致西藏政治及宗教首領達賴喇嘛流亡印度。這事件也說明中共如何處理，在長期歷史積壓下小數民族強烈的要求——與漢族分離自治的爆炸性要求。一九五九年的西藏暴動是個極端的例子，在這事上西藏人民不應使中共感到尷尬莫名；平心而論，中共沒有將階級鬥爭、反右運動等可使屍橫遍野的政治運動帶進西藏，並儘量使傳統習俗及藏人精英份子所享的特權維持不變。這點中共待藏可算不薄。雖然黨方曾許下承諾維持藏人社會生活不變，而且努力執行，但是派往西藏工作的幹部，在西藏設立政府官僚架構，以及在藏境駐軍等，無可避免地對傳統社會構成一定程度的騷擾，中共徵求勞工去修路及從事公共建設，擾動了地方經濟及農奴對地主的關係，甚至在地方上設立低級幹部訓練課程，為從前投身無門而從事僧侶的青年開了一項新的工作門路，這樣使封建思想根深蒂固的社會頓生反感。這種潛伏的不滿加上宗教領袖對大躍進的反感，馬上顛覆了西藏社會上脆弱的平衡，使暴動一觸即發，這場暴動平定後，中藏一九五〇年所簽的協定馬上失效，取而代之者為更多的宣傳及更多的訓練計劃。藏人在這次事件中所付的代價是難以估計的。<sup>29</sup>

中共對付天主教會是例外的嚴苛，也許因為教會對共產主義的強硬態度所致。遠在中共仍未乞靈於馬列主義去拯救貧困落後的中國時，教宗庇護十一世早於一九三七年三月就頒發「預許救主」通諭指責無神共產主義，這樣在中共還未執掌中國時，在中國天主教會中已奠下一塊反共的基石。這道「預許救主」通諭純粹以宗教及倫理的立場批判共產主義的意識型

態，並沒有顧及日後可能引致的政治性後果。這個觀點成爲教會對共產主義意識方面的立場，並要求各信徒共同信守。

以梵蒂岡爲總部的天主教素以體制組織嚴密見稱，它以教宗爲最高領袖去管理全球七萬萬天主教徒，根據國際法，梵蒂岡在政治上享有獨立自主權，所以教宗在梵蒂岡中不能不受任何國家的左右牽制，而能獨立行使其精神及教會權力，所以被反宗教爲意識型態的共產國家認爲天主教與政治結下不解之緣。中國共產黨的領袖按照共黨的原則既不信奉宗教，更不能接納全國三百八十萬天主教徒，把他們的忠誠轉移給一名既爲外藉的精神領袖，同時又是外國之君主的教宗。

在五〇年代中國天主教承受重重的災難及不斷的磨難時，教宗庇護十二世前後頒佈三道通諭，第一道名爲「我們切願聲明」的通諭，在一九五二年一月十八日發出，顯示教宗對中共壓迫中國教會神職人員大表不滿。<sup>⑩</sup>早在四〇年開始，華北紅區內進行繼而蔓延各地的土地改革，把教會財產物業充公，其實在鄉間有大幅大幅的耕地是道觀或佛寺的物業，與傳統的地主階級有很深的淵源，而中共偏偏又想藉土地改革運動，去改變地主階級與社會結構之間唇齒相依的關係；因爲在中共心目中天主教的教堂與寺觀有同樣的性質，所以當寺觀要在土改中拱手讓出全部的土地時，天主教教堂也不能幸免。華北的天主教會爲了要實行靠名下

物業田產而自給自足，不依賴外來援助而生存時，卻被指責為幹着與大地主同類的剝削勾當。根據一些佃農稱謂，那些所謂被剝削者，往往被煽動去掀鬥剝削階級的反動份子，並從他們手中奪回土地。華北省政府的宗教事務處舉行會議，召集民衆討論如何去藉解散聖母軍（一種推動傳道工作的天主教組織）去表示對土改運動的支持。因為「聖母軍」的名稱為中極不悅耳，且具威脅性因它有「軍隊」的含義，所以政府要下令解散「聖母軍」及其有關的活動，官方在宣傳媒介上聲稱藉這個行動，宗教自由才可正確的實踐，與帝國主義的關係才可以割斷。<sup>③①</sup>

依照「共同綱領」中第八十八條有關宗教自由的精神，人民日報刊載一篇名為「對於天主教基督敎問題應有的認識」的文章，其中列明如何對這些基督敎會實施宗教自由。文章這樣寫：

「第一是傳教問題，共同綱領規定人民有宗教信仰自由，政府自然保障這種自由，同時自然也保障人民有不信仰宗教以至反宗教的自由……合理辦法是教會不去教堂以外傳教……在正行土地改革地區，教會的活動可能影響工作秩序，所以在土地分配完成以前，這些地區教堂內外一切活動（包括做禮拜查經）都以停止為止。」<sup>③②</sup>

由解放初年至一九五七年「反右」運動期間，天主教的各項活動因政府封閉教堂，沒收教會的教育、醫療及社會福利等服務，以及驅逐全部外籍傳教士（佔全部在中國傳教士的大半數），而告癱瘓。

驅逐外籍傳教士純粹是一項政治報復行動，由韓戰爆發中美交惡而引起，是由公安局的外事處執行。主要對象是美國籍人，繼而涉及其他西方人。根據政府的指示，所有美國傳教士一律加以嚴懲，其他的可以稍為寬容。根據這位前宗教幹部以蕭楓為筆名的憶述，進行的步驟如下：這項驅逐工作，在與中國教會及其教會領袖隔離的情形下進行，查明有「罪」者，嚴重予以逮捕懲辦，輕的發動教徒與人民群眾進行聲討後，遞解出境。對一時無法查明有罪的美籍傳教士，限期自動出境；其他國籍的不願出境者，繼續進行偵察。至一九五二年五月底，所有外籍傳教士幾乎已驅逐了百份之九十，剩下的是些「無法查明有罪」的意大利和愛爾蘭籍或其他國籍的教士了。<sup>③</sup>

以「虐待嬰兒至死」的罪名加諸修女身上，而加以控告及作聲勢浩大的公審，據蕭楓稱這是一個由政府佈下的天羅地網，是對付具有輕罪者發動聲討後遞解出境的方法；至少在加拿大無原罪女修會在廣州發生的案件，就有誣陷的成份。據蕭楓的回憶，一九五一年十一月間廣州市公安局發現該會所屬淘金坑育嬰院內設有一個死嬰坑後，於是外僑管理科的科長就

決定在這裏打主意，由廣州救濟分會（在內部屬市的民政局）派人員充求職者混入其中偵查，然後利用職權偽造嬰兒死亡紀錄，送予公安部門作證據。一九五二年一月四日，廣州市公安局便以手頭上的紀錄為罪證，而逮捕育嬰院中外藉修女，同時舉行全市公審大會，冠修女們以「虐待嬰兒至死」罪名定罪後，公開判決遞解出境。<sup>⑭</sup>那些對中國社會情形稍為了解的，便不難明白當時中國社會嬰兒死亡率偏高的情況，而對淘金坑的嬰兒死亡不至大驚小怪了，而且以父母愛子女的天性，不待嬰兒病重垂危或飢餓至絕望，決不會把嬰兒送往育嬰院以謀求一線生機。院內的埋葬死嬰的坑洞，就說明了當時嬰兒死亡率之高，就算發現了死嬰坑和偽造紀錄也不能證明這些嬰兒是修女蓄意所殺害的。

至於控告廣東梅縣美籍福德主教為間諜，以及天津耶穌會會長卜相賢神父 (Fr. A. Bonningue) 和幾名在津沽大學任教的法藉神父，以充當外國間諜的名義而入罪的，這些手法及控罪方式，均非文明社會所屑為的。<sup>⑮</sup>他們被控收藏無線電、發報機及其他不法的聯絡工具，政府祇以無線電機收發報機的圖片作呈堂證物，並沒有實物出示法庭，亦無任何實際罪證，以證明傳教士從事間諜活動，因為中共政府之志在驅逐外藉教士，非罪為間諜，實罪為教士耳。自始至終外藉傳教士為抗美援朝，成為仇美情緒的代罪羔羊。這場批鬥宗教人士運動，對當時的宗教統戰路線有一定程度的影響。因批鬥及驅逐教士之故，黨與教士之間已勢成水火，雖然黨有意運用統戰技倆，將宗教人民納入統戰旗下，使之積極參與社會工作，



但因韓戰導致與美國關係決裂，從而影響中共對教會的關係。

在天主教而言，最難受的是政府所施加的壓力，第一項是政府要求中國天主教與教廷脫離關係，第二項是不理會天主教法律的規定及梵蒂岡的反對，政府要求中國天主教會自選自聖主教。與教廷脫離關係，是中梵交惡的主要導火線，也是雙方在外交上遲遲不能解凍的癥結所在。這是從十六世紀宗教革命以來，第一次在政教交惡下所提出的教會獨立問題。這個獨立運動以革新的名義在一九五〇年十一月於四川省廣元縣出現，繼而演變成中國天主教三自愛國會，進一步通過愛國會，宣稱中國天主教會與教廷斷絕關係。這些行動對仍忠於羅馬的教徒而言，是一項政府的無理要求。因此之故，愛國會的成立，把中國天主教徒一分为二，成為愛國會的及非愛國會者。政府以「分化而治」的手段以種種優惠及特權加諸愛國會，另一方面煽動他們在公審大會上對非愛國會的信徒加以指謫，要求收集非愛國會人士的資料，向政府告密等等，因此非愛國會的信友在公審批鬥之下祇好轉為地下祕密組織。

教宗庇護十二世，以「致中華人民通諭」(Ad Sinarum Getem, 1954)以更强硬的語調去為受盡折磨不向政府低頭的中國教友伸訴，<sup>⑥</sup>但中共充耳不聞，進而驅逐教廷駐華公使。直至一九五八年，梵蒂岡在忍無可忍之下，於一九五八年六月發出第三道名叫「宗徒之長」(Ad Apostolorum Principis)的通諭，教宗以從來少有的嚴厲字眼去譴責愛國會，認為它的

目的是盡量努力完成其中共既定而又害人的陰謀。愛國會是假借愛國的美名，來驅使公教人士漸漸接受無神唯物主義理論，進而否認天主與唾棄宗教的原則……對於反對聖教會至一三公，並反對教會聖統的謬論……並對於唆使信友、神父違抗法定神長，離間教會團體，斷絕聖座關係之種種陰謀。⑳梵蒂岡繼後指責非法祝聖的主教，受到極端保留於聖座的自科開除教藉之罰。

自選自聖主教事件，若從教會的規章去看，是個非法的事件，可是中共的愛國會卻於一九五八年三月廿一日擅自委任董光清神父及一名袁姓神父分別為漢口及武昌主教，嗣後才將此事通知梵蒂岡並申請教宗批准。教廷拒絕這批自選主教的合法性，而且提醒他們一九五一年教廷對此事的規定——若違反教會當局之意願而擅自選聖主教，則祝聖者與被祝聖者均被「絕罰」。梵蒂岡面臨最大的困難就是與候任主教之間，以及候任主教與其修會之間缺乏聯繫；因此梵蒂岡無法明瞭在這強權的政府下，這兩位候任主教受着何等大的壓力。他們二人所屬的方濟各會總會長，給他們拍電報直接提示他們應服從教宗的指示，否則予以逐出修會的懲罰。顯然被教會絕罰與及被修會開除其會藉的事，使他們大感不安。㉑其實他們兩人正在處於前所未有的苦難與惶恐之中，他們向教會的行政當局乞求援手，而得來的卻是責難與遺棄。

天主教會中強硬保守派人士認為董、袁二主教罪大難饒，因為他們飽經神學教義的訓練，嫻熟教規法典及教會史，也對異端和裂教的教宗主教之事跡有所知聞，國內無數學識不甚淵博的神職及無知教友，猶對教宗精忠不屈，而這些飽學之士卻對政府的命令唯唯是從。他們可因出於怯懦，畏懼強權的逼害而出此下策；但爲了對受義而受逼害的精忠一群表公道，有人認爲那些怯懦者應受責難。這是強硬派人士在五〇至六〇年代的見解，可幸抱這見解的人日見減少，這種指責，站在貞忠的立場上說話，但祇可以爲受盡艱辛的非愛國會教徒討個公道，但對愛國會及非愛國會之間的修和及促進中梵關係有很大的反作用，因爲一天普世教會抱着這觀念，祇把心虛而軟弱的愛國會神職推到政府那個陣形，做黨和政府的應聲蟲和工具，因爲在投靠政府的過程中，有他們辛酸的一頁，有不能自主的一面。

這些責難於事無補，徒使那些含着滿肚冤屈而強從政府命令的教友增怨憤而已，他們哀嘆梵蒂岡不分青紅皂白而對他們寡情薄義。其實五〇年代中共對宗教界進行政治批鬥，其矛頭指向不妥協的宗教領袖和知識份子，若中共能馴服他們，便成爲協助中共去教育信衆的最佳工具，這是中共在宗教統戰上一矢雙鵰的政策。

對軟弱的教會領袖的指責，給他們的心靈上烙上一道難忘的疤痕，所以在六〇至七〇年代不時有消息傳出，他們也跟着政府大唱反梵蒂岡的論調。直至今日委任主教一事，仍是雙

方爭持不下的老問題。一九八〇年代普世教會秉着修和的態度，正要仔細考慮在強調教會單方面選聖主教一事上作點讓步，以換取中梵關係的正常化。這點在後面的章節上有詳細的說明。這態度在梵二後漸有改變，亦說明一九七六年前不能交談之原因；一九七六年前教會着重教義之完整，不理會法律外有人情及仁愛的宗教特色。

## 大躍進期後中共對待宗教的態度

政府對宗教的寬容政策僅維持至一九五八年，就一反常態對宗教施以鐵腕政策，因為這一年全國的政治態度扭向「左」轉的大躍進運動。其實在一九五七年中，中共中央正爭論是否國內的社會主義及資本主義的矛盾和對立，已經到達很尖銳的地步，這等於說中共對意識型態問題上強硬路線崛起直逼和緩派。在一九五八年，他們進一步聲稱全國在社會主義後期的路上，而開始踏入共產主義時期，所以大體上運用強硬的手法去掃除封建主義及資本主義所遺下的殘餘渣滓。職是之故，對少數民族的風俗習慣毫不通融，對宗教就更不必說了，因中共認為宗教是不受歡迎的歷史遺物，所以必需盡快抑制。當時在全國「要紅不要專」的大前提下黨指揮了政府，國家機構的權力均需向黨的權力讓步，難怪當宗教幹部執行國家政策時，常以強暴的手段進行。

從一九五八年開始，中共一反對回族的溫和態度和循序漸進的改革政策，這些急進的措施包括階級鬥爭，不再與傳統的上層社會保持良好的關係，轉而日益器重少數民族中後起的幹部，大幅度的削減少數民族慣常享有的特權，禁制少數民族的風俗習尚。不但對自治區內的制度大加撻伐，而且強逼他們馬上採用漢人已實行的社會主義式的經濟及社會制度。雖強加施行，但所生的後遺症諸如經濟困難和加深了的民族鴻溝等，進一步影響到中國與鄰邦的外交關係，其中以與前蘇聯和印度的關係最為顯著。很多在新疆以遊牧為生的國籍伊斯蘭信徒，就索性帶着家眷和畜牲遷避到前蘇聯的中亞細亞去，所以在形勢不太美好的情況下，中共終於在一九五九至六一年放鬆對少數民族的約束，但奇怪的是對佛教徒的政策不因一九五八年大躍進有太急劇的「左」轉。<sup>39</sup>

據蕭楓稱早於一九五五年在一份內部通傳的宗教文件中，中共承認他們不用花太大的氣力去粉碎佛教的核心分子，例如不用施太大的壓力就可迫使僧尼還俗，祇略施溫和的手法就可以引導他們接納愛國思想，因為佛教既無一套嚴謹的組織，又無架構深嚴的管理階層與黨組織對壘，所以中共把藏匿其中的國民黨份子從中抽出，處理好僧尼的還俗及自力更生問題後就馴服了佛教。<sup>40</sup>

至於基督教和天主教，情形就大不相同了，因為中共認為這兩派宗教與帝國主義素有聯

繫，而且被帝國主義利用作文化及宗教侵略的工具，從政治觀點去看，天主教更爲反動，因爲它的做法更爲保守，組織架構更爲嚴密，所以惹起黨對它特別警覺，相反黨方認爲基督教不但派系衆多，而且派系之間互相傾軋，矛盾重重，故容易爲中共控制。事實上，上海宗教事務處處長及廣州市黨委會轄下統戰部代理部長，分別在工作會上受到上級指責，因爲他們不能在上海及廣州天主教領導下的教徒馴從參加三自愛國運動，反而在龔品梅及鄧以明二天主教的領導下，與政府作頑強的對抗。<sup>④</sup>

雖然中共憑它一九四九年以前處理少數民族的宗教問題，而獲得對教徒的經驗，作爲日後執政時締造宗教政策的藍本；不過中共也受前蘇聯及昔日延安時代應付對立意識型態方法的影響。畢竟他們在處理回教的經驗有限，不足以應付其他宗教的複雜問題，而且取經前蘇聯的馬列思想，也不能解決中國獨有的問題。

當天主教頑強抗拒以黨治教時，中共索性要求天主教獨立，與梵蒂岡割斷一切關係，當時遭到教徒更頑強的抗拒，所以宗教事務處在對付基督各教派時，矛頭常常指向天主教。以要求愛國爲理由，政府設立天主教三自愛國會，中國天主教被迫處於進退維谷的地步，他們必須在「愛國」與「愛教」二事上作出抉擇，若須選擇參加「愛國會」以表愛國心懷，則必須背離宗教領袖——教宗；若保持與聖座聯繫，則又被視爲不愛國，經過多年的折騰後，非

待上海龔品梅主教和廣州鄧以明主教，在反右運動中被捕下獄後，中共不能控制宗教大局，不能平定來自宗教界的反抗。

通常中共常以理論文章載於官方刊物，以支持推出的政策，在宗教政策上亦然，在黨的喉舌刊物《紅旗》中，我們不難在一項新的宗教政策推出或改變後，看到有關的文章，由理論界去支持宗教政策由寬入嚴，例如一九五九年七月十六日第廿八期的《紅旗》中，一名以溫路線見著的宗教理論家牙含章在《論宗教信仰自由》的文章中，套用馬克思的經典學說，認為「宗教的產生，反映了在一定歷史時期人們對於宇宙的運動、發展、變化的內在規律的一種錯誤的認識，是人民以鴉片……一切階級社會的剝削階級，爲了維護自己的階級利益，盡量利用並發展宗教，藉以愚弄和欺騙人民，要他們甘心忍受剝削者的壓榨和奴役……隨着人們政治覺悟和文化水平的提高，信仰宗教的人必將越來越少……人們能掌握自然和社會發展規律，使之爲人類服務，從而擺脫了在自然力量 and 社會力量面前的被奴役的狀態。在這時候，人們自然不會再相信「冥冥之中」還有什麼「造物主」或「上帝」了。」但作者同時強調，宗教是屬意識型態和思想性的事，因此要採取「宗教信仰自由」的政策，不能使用行政命令來干涉或強迫別人放棄宗教信仰，所以他主張幹部利用宗教自由政策去團結宗教信仰人士，以便把他們的力量調動到社會主義革命建設中；因此，作者主張尊重國家訂下的宗教信仰自由政策。<sup>⑫</sup>

以上溫和的宗教政策與強硬的宗教政策大異其趣，強硬派的宗教理論界以署名劉俊望及游驥的文章爲其代表。一九六四年二月廿六日游、劉二人聯合在《紅旗》刊登一篇題爲《正確認識和處理宗教》的文章，文中採取的激進強硬路線，與李維漢主持統戰部期內，由劉少奇、鄧小平支持的溫和路線有明顯的區別。<sup>④</sup>游驥與劉俊望認爲宗教既已荼毒了千萬無產階級，這種人民的鴉片痲痺他們的腦筋，剝削他們鬥志，被剝削階級利用去統治無產階級的工具；所以宗教再不能繼續長期容忍下去，但宗教亦有社會性的一面，「它涉及到社會生活的和階級關係，對生產鬥爭和階級鬥爭發生重大的影響」，所以作者主張宗教問題是一個重要的社會政治問題。也被反動階級利用以維護階級利益，與人民發生「敵我矛盾」。作者又提出在勞動人民中的教徒，由於信仰宗教，跟其他勞動人民發生矛盾，是勞動人民內部的矛盾。這是宗教跟馬克思列寧主義世界觀、有神論跟無神論在勞動人民身上所生的矛盾。甚至在政治上是愛國的，具有民主色彩的宗教職業者，在政治思想和傳播宗教方面，與資產階級一樣跟工人階級有矛盾，跟其他勞動人民也有矛盾。<sup>④</sup>

在分析階級成份時，作者認爲各世界大宗教，在過去長時期成爲帝國主義及反動階級的工具，而且列舉解放前天主教和基督教如何被帝國主義所操縱，那麼國內反動勢力如何利用佛教、伊斯蘭教和道教，與無產階級革命對抗等事實。作者認爲直至解放後，中國的宗教界還未清除藏匿內部的反動勢力，所以階級敵人披上宗教外衣作掩護進行反革命及違犯法紀的



活動，換句話說，宗教本身充滿反動的毒素，所以雖然宗教界愛國人士在思想上深受帝國主義及反動階級影響，對黨的路線、方針、政策不同程度存着懷疑，抵觸和不滿的情緒，所以黨方面以不能「聽之任之」的態度執行統戰工作。<sup>④5</sup>在宗教界既團結信教人，也要鬥爭，因為信仰自由政策，並不表示激進派對宗教採取中立態度，可以在思想領域中同宗教「和平共處」可以任令群眾受宗教的茶毒而置之不顧。<sup>④6</sup>

在大躍進初期，這兩派的思想交替的影響着中南海政要對宗教的方針。一九六一年至六六年間，激進派漸次得勢，終於宗教事務處亦一改其溫和態度。鐵腕政策一下，信徒被捕者衆，根據這批教徒過後的憶述，這個時期的監禁是塞翁失馬，因為牢獄阻隔，使他們免遭紅衛兵粗暴的毒手。<sup>④7</sup>

## 文化大革命時期的宗教生活

紅衛兵是宗教的一大剋星，這成千上萬的青少年紅衛兵，在政治領袖的蠱惑下，肆意破壞社會秩序，不但非愛國會的信徒在那些狂熱的小子下慘遭折磨，而且愛國會的人也逃不了被批鬥的厄運。三自愛國會自一九六二年召開過會議後就沉寂了十八年，直至一九八〇年才恢復活動。在一九六六年八月紅衛兵的大災難時期，天主教堂和其他寺觀經堂內一切有價值

的宗教藝術品和祭器都遭破壞，一切宗教書籍經典都被焚燬。

在紅衛兵橫掃大陸之前，即一九六六年，仍有六組國籍伊斯蘭教徒被遣派往伊拉克、蘇丹、敘利亞及黎巴嫩等回教國家從事宗教活動。中國佛教協會在同年六月也邀請兩團日本佛教徒訪問北京。自此以後宗教活動因為遭受政府公然禁止而停頓，各宗教的信徒及教士在紅衛兵的手中盡遭侮辱和折磨。

一九六六年八月廿五日，北京東方紅公社的紅衛兵，以非常粗暴的言詞給該地區的伊斯蘭教徒下一道「最後通牒」，要求他們做一些有害宗教傳統的事。例如強迫他們吃豬肉等。<sup>④</sup>繼而搗毀清真寺，解散回教組織，焚燒可蘭經，宣佈回教禁與異教徒通婚的教律為不合法，甚至禁止清真徒去回教寺祈禱，在宗教事宜上禁用阿拉伯文字。在北京牛街上那座著名的清真寺改作反伊斯蘭教活動的大本營。<sup>⑤</sup>年老的阿訇被公審，被羞辱和被毆打。<sup>⑥</sup>長城以外西北地區很多清真寺和喇嘛寺都遭毀壞。

在天主教方面，有方濟各傳教女修會八名留居北京不能離境修女，受命看守為外交人員子女就讀的一所國際學校。這是一九五七年一切教士被驅逐後，幸存的一批外籍傳教士。一九六六年八月廿六日北京市人民革命委員會接收這所學校，把八名修女拉到街上，經過一輪

公審，然後在八月卅一日將她們遞解出境。修女在飽嘗恥辱誣告、毆打和種種虐待後，其中一名愛爾蘭籍修女在九月一日離境後僅數小時踏足香港後，即不支倒地而逝。<sup>⑤</sup>

總括來說，當時國內的宗教氣氛可用名作家郭沫若的一首詩來說明，郭氏為毛澤東好友，是當時中國社會科學院院長。他的作品是可以代表當時官方對宗教的態度。郭沫若在一九七七年十二月一日在「題關良同志畫魯智深」的一首詩寫道：

神佛都是假，

誰能相信它！

打破山門後，

提杖走天涯。

見佛我就打，

見神我就罵。

罵倒十萬八千神和佛，

打成一片稀泥巴。

看來禪杖用處大，

可以促進現代化，

開遍大寨花。<sup>②</sup>

## 總結

有些教會的研究人員認為中國的宗教政策並非針對「消滅宗教」這目的。<sup>③</sup>但事實證明，雖然人所共知馬列主義與天主教在理論層面是水火不容的，非在迫不得已的情形下中共的高層鉅子例如統戰部部長李維漢等不輕易貿然公認黨要利用「宗教自由」政策，而有朝一日終於置宗教於死地。<sup>④</sup>但黨內這個隱而不露的意願，卻被它的前宗教幹部所證實。這位前宗教幹部（筆名蕭楓），在他的文章中憶述他的上司如何在不同場合向他們督導宗教工作。

在戰略上，中共並沒有實行過以行政命令的方式禁止宗教的政策。習仲勳說過：「這毫無用處，祇對黨有害」。更重要的理由是：「宗教是社會意識形態之一種，使用行政命令加以禁止，必然反而刺激宗教的狂熱，甚至暴亂，因此必須經由另外一條道路逐漸趨於消亡。」

但是，這條促使宗教消亡的道路是甚麼呢？十年以來，中央一再指示各地的總對策部，堅持領導宗教界深入進行「三百愛國運動」的方針。「三百愛國運動」的真正意義，早已不

是「自傳」、「自養」、「自治」了（因為它屬政治的措施，並且早已由政府解決了），它的內容其實是隨時間的變化而演變，其中思想是組織一切傳教人員進行不斷的政治時事的學習，使教會一切活動完全適應政策法令的要求，而隨着政治的日益替代，最後使宗教本身的意義逐漸消失，教會成爲「和平」與共產主義的宣傳機關。<sup>55</sup>

當時中共抄襲前蘇聯的宗教政策成爲總政策，但執行時加上其他國際上的考慮，強調意識形態，不務實的看宗教對民生影響。教會當局態度也相當強硬，雖然有「東方政策」，但在歐洲仍未見效，而未對早期傳教政策有足夠反省，就對共產主義加以指責，其實反洋教是民族主義的一部份，的確當時的教會文化以歐洲爲中心，而且帶有強烈的反共色彩。

在三自愛國的大前提下，中國大陸天主教徒因在與教宗斷絕關係的問題上，就產生內部分裂。此種內部分裂初則加害教會，繼則禍及大陸的聲譽，使中共蒙上破壞基本人權的罪名。中共由於執政初期的偏頗，成爲全球唯一強迫天主教徒與教廷分離的共產黨國家。越南和緬甸因爲有中共的教訓，在處理宗教問題上他們很技巧地避重就輕，極力避免重蹈中共的窘境。

越共在初掌政權時，對天主教諸多制肘。在中越交惡前，越共在很多政治及社會政策取

經中共，所以在一九五四年當河內政權成立後就出現一個愛國會，以管制境內天主教的事務，這個愛國會非等到一九八〇年代在親政府的在俗信友的控制下，不能發揮真正控制教會的作用，但愛國會和政府從來不敢向信徒提出與教宗斷絕關係的要求。<sup>⑤⑥</sup>緬甸在尼溫執政時期實行社會主義，在閉關鎖國的政策下把全部外籍教士趕走，更禁止緬甸主教赴羅馬向教宗作五年一次的述職，但政府很小心的處理宗教問題，更不敢要求緬甸信友脫離宗座而成爲獨立的緬甸天主教會。

在現代社會，凡因宗教問題而對人民強加迫害，被視爲專制獨裁，這類政權多爲各國所詬病，視之爲洪水猛獸，把龔鄧二主教關閉監禁，在長遠計上實對中國的清譽有損，所以日後當中國領導人要破除閉關自守的局面而參與國際事務時，他們首先把刑期未滿的兩位主教提早釋放，以作尊重基本人權的第一步表示，這樣才被西方民主國家所接納。

在大躍進期間，中共溫和式的宗教政策已被激進政策所取代，國內的宗教情況至爲慘淡，甚至身居統戰部之首的李維漢亦下落不明，事後根據一份《中國時事分析》(China News Analysis)的報道，在一九六二年李維漢被革職查辦，一九六四年他遭整肅，而統戰部也遭受猛烈批評；不但如此，凡與統戰部有關或附屬統戰部的機構及在這些機構工作的幹部也遭受株連。<sup>⑤⑦</sup>

一九七九年恢復了工作的統戰部舉行會議，部長烏蘭夫在會上報告這個部門在文革前的「偉大」成就，他的工作報告可視作大躍進時期之宗教生活的概括反映。烏蘭夫聲稱他的統戰部門落實執行黨的「宗教自由」政策，對愛國的宗教人士及信教群眾施以教育，製造了反帝國主義的愛國運動，割斷教會與帝國主義的一切關係，在宗教組織機構中進行「民主改革」，把一切封建特權、剝削及壓迫，從宗教中清除。<sup>55</sup>

從以上的記述可見中共政府從一九五八年至文化革命完結的一段時間採取了另一套激進的宗教政策。毛氏生前的宗教政策有三種特色：一、採自無神論的馬列思想；二、發於充滿民族感情的胸懷；三、在一個反洋的社會氣氛下孕育這思想。

在梵蒂岡方面，當無神主義在歐洲方興未艾時，它仍忙於應付十九世紀及二十世紀內流行的「自由主義」、「理性主義」、「反神職主義」及「馬列主義」，當這些新思想對宗教及教會內的陋習大加撻伐的時候，天主教教廷的領土，剛由佔有大部份北意領土的教皇國(Papal State)，縮成現有之梵蒂岡的面積，當然這使它元氣大傷，所以在被動的狀態下，教會對無神共產主義採取沿用的抗拒態度，所以兩者的交往以衝突的形式開始，中國共產黨以罕有的「三自」政策，務求中國天主教會對外的聯繫不但切斷，更進一步不准許大陸天主教循自然的軌跡運作，與在梵蒂岡的教宗作精神上的共融。這樣似乎中共把「宗教」和「教

會」混爲一談。

天主教會縱然在歐洲史上，無論在它的運作上及政教交往上並非十全十美，相反可指責的地方彼彼皆是，但這宗教本身對歐洲有一定的影響力。

強烈的民族感情驅使中共對天主教採取不友善的態度，在毛澤東的閉關鎖國時代，還未見其害；但在鄧小平的開放時代，這個做法變成一定程度上的開放，但在開放時代，中共仍抱着自主問題決不讓步。記得中共於五〇年代要求中國天主教會實行「三自」後，這個政策沒有爲中共帶來甚麼好處，但對天主教有強烈的自省及抑制作用，至少教會在開放時期的八〇年代初主動與中共修和，一改強硬態度使中梵衝突大有修和的契機。

## 第四章註釋

- ① 自由太平洋月刊社（編），〈雷鳴遠神父傳〉，西貢，越南自由太平洋協會，1963年，頁320-59詳述關於雷鳴遠在法國的活動。以下簡稱自由太平洋，〈雷鳴遠神父傳〉。
- ② 同上，頁506。曹立珊，〈春風十年〉，台中，聖化月刊社，1977年，頁447-8。
- ③ 自由太平洋，〈雷鳴遠神父傳〉，頁209-11。趙雅博，〈雷鳴遠神父與中國〉，台中，聞道中學，1985



- 年，頁62-3。
- ④ 自由太平洋，《雷鳴遠神父傳》，頁319。
  - ⑤ 同上，頁512。
  - ⑥ 趙雅博，《雷鳴遠神父與中國》，頁74-5。自由太平洋，《雷鳴遠神父傳》，頁523。
  - ⑦ 自由太平洋，《雷鳴遠神父傳》，頁515-24。有關雷鳴遠之被扣有詳盡的描述。
  - ⑧ 蕭楓，〈中共怎樣對待教會和宗教徒〉，《知識份子半月刊》，第55期，1970年11月16日，頁134，（第一部份）。第66期，1970年12月16日，頁314，（第二、三部份）。第67期，1971年1月16日，頁302，（第四、五部份）。第68期，1971年2月16日，頁29-30，（第六、七部份）。作者於1949-59年間曾在華南一重要城市主管省宗教事務處。離中國後，他以嶄新的角度去衡量中國的宗教政策。以下簡稱蕭楓，〈中共怎樣對待教會〉。
  - ⑨ 詳細情形由目擊者，該院隱修士任達義神父記載。見任達義（編），《楊家坪聖母神慰院史》，香港，大嶼山神樂院，1978，頁94-107。
  - ⑩ 香港天主教區出版之週報——《公教報》在1946至57年間有大批有關大陸教會被迫害的消息刊登。
  - ⑪ 由目擊證人任達義神父口述。
  - ⑫ K.S. Liao, *Anti-foreignism and Modernisation in China 1860-1980*, (Hong Kong: Hong Kong Chinese University Press, 1984), Chapters 4 and 6.
  - ⑬ 有關「石家莊之役」亦載在朱德之著作中，日期與隱修士記載者相符見《朱德選集》，北京，人民出版社，1983年，頁211。

- ⑭ D. MacInnis, *Religious Policy and Practice in Communist China*, (New York: Macmillian Press, 1973), p. 14. 以下簡稱 MacInnes, *Religious Policy*.
- ⑮ 李維漢，〈統一戰線問題與民族問題〉，北京，人民出版社，1981年，頁506-7。以下簡稱李維漢，〈統一戰線問題〉。
- ⑯ 同上，頁173。《人民日報》，1959年5月18日。
- ⑰ MacInnis, *Religious Policy*, p. 12.
- ⑱ 李維漢，〈統一戰線問題〉，頁174。
- ⑲ 同上，頁174-508。
- ⑳ 周恩來於1950年接見基督教人士談及革命問題，詳見 MacInnis, *Religious Policy*, 頁24。
- ㉑ 《人民日報》，1959年5月18日。牙含章，〈論宗教信仰自由〉，《紅旗》，第廿八期，1959年7月16日。
- ㉒ 蕭楓，〈中共怎樣對待教會〉，第一部份。
- ㉓ 同上。
- ㉔ 同上。
- ㉕ 《綏遠日報》，1952年1月16日。《人民日報》，1950年11月20日，1951年8月21日，1951年9月6日。
- ㉖ 民族問題研究會（編），〈回回民族問題〉，寧夏，人民出版社，1982年頁105-7。
- ㉗ 《大公報》（香港），1952年10月21日。

- ②8 王章陵，〈馬列主義與宗教之衝突〉，台北，幼獅，1982，頁15-6。
- ②9 Dreyer, *China's Forty Millions*, (Mass: Harvard University Press, 1974), pp. 167-9.
- ③0 Elmer Wurch ed., *The Papal Documents Related to the New China*, (New York: Orbis Books, 1985), p. 33. 以下簡稱Wurch, *Papal Documents*.
- ③1 〈綏遠日報〉，1952年1月6日。
- ③2 〈人民日報〉，1950年11月20日。
- ③3 蕭楓，〈中共怎樣對待教會〉，第二部份。
- ③4 同上。
- ③5 〈帝國主義怎樣利用宗教侵略中國〉，「新華時事叢刊第92種」，北京，人民出版社，1951年，頁89-91。
- ③6 Wurch, *Papal Documents*, pp. 39-45.
- ③7 蘇主榮〈牧我中華〉，香港，聖神研究中心，1986，頁64-5。
- ③8 Triviere, *The Catholic Church in Mainland China*, (n.p.n.d.), p. 68.
- ③9 蕭楓，〈中共怎樣對待教會〉，第三部份。
- ④0 同上。
- ④1 同上。
- ④2 牙含章，〈論宗教信仰自由〉，〈紅旗〉，第28期，1959年7月16日。
- ④3 MacInnis, *Religious Policy*, p. 36.

- ④④ 游驥、劉俊望，〈正確認識和處理宗教〉，《紅旗》，第138期，1964年2月26日。
- ④⑤ 同上。
- ④⑥ 同上。
- ④⑦ 筆者於1985年7月訪問鄧以明主教時他對筆者所表示之意見。
- ④⑧ 黎晉偉，〈紅衛兵實錄〉，香港，世界華僑社，1967，頁230。
- ④⑨ 同上，頁231。
- ⑤⑩ 同上。
- ⑤⑪ 《人民日報》，1966年9月1日。
- ⑤⑫ 《人民日報》，1979年9月29日，由*China News Analysis* 1156期轉載。
- ⑤⑬ See Yi, (Hong Kong: Yi Editorial Committee); *China and Ourselves*, (Toronto: Canadian Council of Churches); *Tripod*, (Hong Kong: Holy Spirit Study Centre).
- ⑤⑭ 李維漢，〈統一戰線問題〉，頁12，174。
- ⑤⑮ 蕭楓，〈中共怎樣對待教會〉，第一部份。
- ⑤⑯ 以上意見為筆者於1986年2月13日訪問耶穌會Fr. Gelinas時他發表的意見，Fr. Gelinas於1950年代被驅離華後到越南工作，二十年後又被越共於1975年驅逐。
- ⑤⑰ "Religious Policy", *China News Analysis* 1156, 8 June 1979.

中共與梵蒂岡關係

## 第五章 四化時期中共的宗教政策

### 引言

中共在一九七八年十二月召開的三中全會，被史家稱爲中國近代史上的分水嶺，因爲在這個黨會議中，中國共產黨推出四個現代化及門戶開放政策。自此之後，鄧小平以強人的姿態領導改革。從這時開始，中國大陸社會經歷三十年來所未有的變化，經濟改革帶來社會意識的開放，國內的宗教生活亦賴以復甦。此外開放政策帶來意想不到的後果，道德倫理標準也較前放鬆。在這種種變革中，首當其衝的是黨的權威面臨考驗；一向以來，中國共產黨有至高無上的權威，但自文革十年浩劫後，黨的權威一落千丈，馬克思的共產主義也在「實踐是證驗真理的唯一標準」下備受懷疑，因此一切思想視野也跟着擴大，這樣宗教思想也如枯木逢春欣欣向榮了；黨不得不重彈「宗教信仰自由」的老調。

本章在第一部份討論中共的宗教政策，以及由毛澤東死後至一九八七年這十數年間的演變。此外，中共對宗教管制放寬的理由也一一詳加討論。第二部份的焦點集中討論中國大陸

天主教，因為中國大陸天主教狀況是普世教會和羅馬教廷關注的對象。

## 放寬思想控制

一九七八年十二月在黨的三中全會上，通過對外施行開放政策，對內重新運用統戰策略以推動四個現代化。這樣中國社會頓呈生機；在某種程度上，是黨刻意推動的，但新的經濟政策也給黨帶來意想不到的社會問題——道德水準的下降。①在三中全會之前，黨的信譽因生靈塗炭的文革而一落千丈，而經濟改革時期黨更顯得返魂乏術。②所以在靈魂空白下宗教又復得人心。

中共在一九四五年四月黨的第七屆大會上，毛澤東被選為黨主席，此後終其一生他頗能得心應手的愚弄天下。③甚至在他晚年神志不清，而政事上錯誤頻生時，老百姓對他和黨亦只是敢怒而不敢言。在他的淫威下，民憤沒有任何渠道發洩。④從一九七六年天安門事件，我們可略窺他們對作為黨主席的毛澤東的信仰已經大為遜色。一九七〇年代「傷痕文學」作品更是青年人覺得自己被利用，⑤成為政治頭頭們權力鬥爭的犧牲品；而這份怨憤之情，在一九六七年毛澤東逝世後便一發不可收拾，黨既失民望於前，又不能遏止同期間的高官貪污舞弊於後，於是在四化期黨的聲望，如江河之日下，鄧小平又無毛澤東之威信，不足以挽救

正處於信仰危機中的中國共產黨，因而全黨上下備受困擾。

國內的各種社會經濟活動及文藝生活，也因一九七八年底實施的經濟開放政策而復甦，大陸內前所未聞的西方思潮也流入大陸大學的校園，當思想視野的角度擴闊後，宗教思想也有滋生的園地。

一九七九年成立了黨紀律委員會，說明了黨領導人希望端正黨紀以挽回黨譽。⑥但是意識形態的放鬆，及黨員和高幹子弟的驚人官倒及經濟犯罪行為，再進一步削弱黨員的士氣及黨的威望。⑦

在學術界中，西方近代哲學如存在主義之類，自一九四九年後首次被引進入大學的講堂，而青年大學生趨之若鶩。⑧甚至對「性」的態度，無論在理論上及在生活的應用上，吸引着青年人的注意力。⑨宗教自由能夠漸漸增長都是拜放鬆「思想控制」之賜，不過當黨中央的管制鬆馳時，宗教自由可以出現；若是一旦收緊思想管制，宗教自由就告蹤跡杳然。當宗教和「非正統」的思想一起在大陸蓬勃時，中共爲了內外種種緣故，不便像從前爲所欲爲般公然橫加干涉，以免有損黨聲譽而危及現代化的進程，政府既不能公然阻止宗教活動，又不能聽之任之，所以要締訂章則以資遵守。



## 恢復宗教活動：毛的指示死後執行

慘厲的文化大革命，把宗教連根拔起，但文革一過，政府對宗教的態度頗有鬆軟的徵象，這是日後更大讓步的先兆嗎？在四人幫未下台前，政府已開始准許境內的外國人享有基本的宗教活動自由，例如一九七二年奉天主教的西班牙王儲嘉祿（Juan Carlo）率團訪大陸時，政府為他們開放一座北京的天主堂，作為他們守望彌撒之用。同年政府開放了一些天主教和基督教教堂，容許駐北京的各國使節及其家眷於星期日參加各項宗教崇拜。

在一九七九及八〇年間，〈人民日報〉及〈光明日報〉經常發表文章解釋，准許寬容處理宗教的理由，及頒佈指示如何實施此「宗教自由政策」。<sup>⑩</sup>因為三中全會剛剛曲終人散，政府的「宗教自由」政策就馬上推出，於是中共斥鉅資重建寺院、教堂和宗教崇拜處，而伊斯蘭教和佛教協會、天主教愛國會和基督教三自愛國會也跟着有從來未見的活躍。<sup>⑪</sup>這種種表現與五〇年代及文革達高潮的宗教迫害自不可同日而語，這使幹部大惑不解。幹部們不期然地對新推行的宗教政策有所懷疑，且心有餘悸地認為此舉是犯着過「右」的錯誤；有些黨員仍以「左」的態度去審視宗教問題，因為他們的腦袋裏牢記着：黨和中央政府應堅決從馬列主義和毛澤東思想，但馬列思想與宗教信仰互為桎梏的。<sup>⑫</sup>但現在中央的政策是准許恢復宗教活動，在幹部的心目中，這政策無異「焚香引鬼」，製造機會使宗教迷信重新抬頭。

⑬於是黨中央利用刊在一九八〇年十一月卅日《光明日報》上名為《信仰自由是黨在宗教問題上的一項根本政策》的文章，向那些滿腹疑雲的幹部解釋黨的立場。⑭從文章上所載，我們有理由相信黨仍然堅持正統的馬克斯主義對宗教的主張；認為宗教是保守落後，基本違背科學及馬克斯思想的。其中寫道：

「我們強調要落實宗教政策，並沒有改變我們對宗教本質的認識。宗教在本質上是保守的，落後的，是同科學，同馬克斯主義思想體系根本對立的。我們共產黨人是無神論者。……我們黨的宗教信仰自由的政策，是遵循馬克斯主義關於宗教的理論，按照中國的實際情況制定出來的。……宗教屬於思想領域的問題，只能採取民主的方法正面引導，說服教育，而不能強迫命令，粗暴壓制，更不能使用行政手段強行取締。」⑮

所以文章中認為現行的「宗教自由」不是一項新政策，同時亦強調黨還沒有「淪落」到要接受「宗教信仰」的地步，不過是依中共的實情而運用馬克斯倡導的方法應付宗教，不過作者承認宗教「只能在賴以存在的社會和其他的根源消失之後才能消亡，而不能在這之前。」⑯換句話說宗教要經一段很長的時間才告消亡，所以黨必需制訂一套長久的策略去應付，因為大凡宗教問題既複雜又微妙，對中共的未來有相當程度的影響。但為要保證新推出的政策為大眾所接納，而不被保守派視為離經叛道，所以作者指出這個新政策是依照毛主席

處理思想問題的原意而制訂。

早在一九五七年，毛澤東在他的蜚聲四方的〈關於正確處理人民內部矛盾的問題〉一文  
中主張：

「企圖用行政命令的方法，用強制的方法去解決思想問題，是非問題，不但沒有效力，而且是有害的，我們不能用行政命令去消滅宗教，不能強制人們不信教，不能強制人們放棄唯心主義，也不能強制人們相信馬克思主義。凡屬於思想性質的問題，凡屬於人民內部的爭論問題，只能用民主的方法去解決，只能用討論的方法，批評的方法，說服教育的方法去解決，而不能用強制的，壓服的方法去解決。」<sup>⑮</sup>

黨方特別指示「強制」和「命令」方法不宜在宗教事務上行使，而應運用毛主席倡導的「民主」方法。<sup>⑯</sup>

在毛澤東生時，在實施宗教政策中，有這麼多折騰出現，以致「民主」方法為「迫害」和「強制」所取代，愛國會的成立，把宗教離心份子拘捕下獄，把不妥協份子逼入地下組織，這種種是毛澤東將上主鑄造成共產黨員形象的手法。<sup>⑰</sup>最奇怪的就是他生時不能將自己

的理論付諸行動，而待他謝世後，別人才可以把他的五〇年代的主張落實執行。我們可有萬千個理由去解釋這個現象，其中一個就是：中共在大躍進時代，藉「反右」運動及很多數不清的政治運動，去加速由社會主義時期走進共產主義時期的步伐，所以在「大躍進」時期內，以強硬的手段加諸宗教事務上。雖然六〇年代初期宗教政策相當舒緩，經大躍進的箝制，國內宗教喘息未已，繼而來者為文革時紅衛兵無理性的摧殘，確藉凌厲的階級鬥爭以保證資本主義不會復甦，所以外表的宗教生活蕩然無存。第二個解釋是：有組織的宗教對馬列主義及毛澤東思想，具有一定的威脅，很多國內天主教徒拒絕放棄其信仰去接納毛澤東思想，以致上海天主教徒與政府抗衡十年之久，其他各地教會也有抗拒的局面，這樣導致毛澤東改變初衷不能沿用民主說服手法，而改用強硬方法逼使教徒就範。

示：  
五〇年代初期，黨對天主教和基督教的指示是清楚俐落的，統戰部部長李維漢親自下指

「對基督教和天主教團體，即應通過其中的進步份子和愛國民主人士，積極爭取團結其中的中間份子和落後群眾，孤立少數為帝國主義及其走狗服務的份子，從其內部展開民族民主覺醒運動，使在政治上和經濟上真正與帝國主義侵略勢力和國內反動勢力割斷聯繫，成為「自治」、「自給」、「自傳」的宗教團體。」<sup>②〇</sup>

但這條溫和的路線實行不久，就由文革的急風暴雨式的逼害和鬥爭手段所淹沒。

由於黨中央在一九五〇年的宗教政策旨在成立一個獨立的天主教會，加上大陸在此期已進入社會主義時期，應排斥與該主義相忤的宗教思想，所以不但大躍進時期對待天主教會相當嚴苛，而且也強調天主教會脫離宗座獨立，中共對這個獨立問題，時至今日仍鏗而不捨，中央統戰部副部長江平在一九八三年四月，愛國會成立廿五週年的慶祝集會上，念念不忘地提示國藉天主教徒應與羅馬斷絕關係，並抓緊四個堅持——堅持社會主義、人民民主專政、共產黨領導及馬列主義和毛澤東思想——與群眾懷有共同政治思想，為四化貢獻。①愛國會第四次全國代表會議在一九八六年十一月召開時，主席宗懷德主教在會上重覆黨的指示，重覆教會脫離羅馬獨立及謹守「四個堅持」。②雖然如此，但與毛澤東相比，鄧小平的宗教政策似乎有很大程度上的放寬，這因為中共認為鄧小平時代的中共仍在社會主義初階時期，雖然馬列思想與宗教在意識形態上水火不容，但為要把信徒吸納入統一戰線的陣形下為社會主義建設而努力，對宗教作一定程度上容忍是黨要付的代價。③在「六四」事件後，中共把意識型態收緊，以防國際上陰謀之輩以和平演變手法，推翻社會主義制度，所以對宗教界的管制也相應收緊。④

雖然毛澤東於一九七六年辭世，但他的陰魂還在中國理論界和政治界有一定的影響，在

推出現代化之初，改革者仍要以毛服眾，用「民主」手法和不言而喻的教育、討論等方法使政府重獲民衆的信心，另一方面又藉揚棄文革和四人幫的箝制政策而抬舉現政府的開明政策。這樣的手法處理意識形態上的分歧問題可謂鬆緊有度，一方面它可自稱在馬克思的框框內給予宗教有限度的自由，一方面可昭示宗教人士及離心份子，中國領導人對意識形態多作容忍。

這個新宗教政策推出後三數年，黨方總結了宗教問題上的經驗：一方面反對「左」的錯誤傾向，同時也要防止和克服放任自流的傾向，黨方在一九八二年第十二期的《紅旗》上刊登一篇名《我們黨在社會主義時期宗教問題上的基本政策》的長文，向黨員傳遞有關黨在宗教問題上的指示。另一方面中央書記處總結了三四年內對宗教問題開放的經驗，有系統地配合黨的基本宗教政策，而作一總結。在一九八二年三月卅一日發出作為內部傳閱名為「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」的《十九號文件》，給中上級幹部指示如何有系統的實施一九八二年憲法第三十六條所定的「宗教信仰自由」。《十九號文件》原文見附錄文件(2)。

《十九號文件》一開始就強調調黨的馬列主義宇宙觀和宗教觀，繼而有系統地傳達黨中央對開放時期宗教活動所接觸的新問題。這些問題包括：有關宗教活動場所問題、處理愛國宗

教組織問題、訓練宗教職業人員的接班人問題、少數民族黨員宗教信仰問題、利用宗教進行違法行動問題、最後是宗教界對外聯繫問題等等。經過實行三四年舒緩的宗教活動後，中共以馬列主義為基礎而重新制訂一套指示方針，〈十九號文件〉強調運用行政命令或其他強制手段，一舉而消滅宗教是錯誤的做法，背離了馬列主義有關宗教問題的基本觀點，是錯誤和非常有害的。②⑤在文件中黨中央肯定解放以後經過社會經濟制度的深刻改造和宗教制度的重大改革，大陸宗教的狀況已經起了根本的變化，在現階段的社會建設時期宗教問題上的矛盾已經是人民內部的次要矛盾，而非階級上敵我的主要矛盾。②⑥黨中央藉〈十九號文件〉坦然承認用這寬鬆的手法處理宗教問題，最主要的目的是：

「……使全體信教和不信教的群眾聯合起來，把他們的意志和力量集中到建設現代化社會主義強國這個共同目標上來，這是我們貫徹執行宗教信仰自由政策，處理一切宗教問題的根本上出發點和落腳點。任何背離這個基點的言論和行動，都是錯誤的，都應受到黨和人民的堅決抵制和反對。」②⑦

雖然如此，落實宗教政策要在很大程度上依靠各地實際情況，因為宗教本身是個微妙的問題，而中共的宗教自由政策的演變，也走了一段複雜的路，雖然有粗枝大葉的指示，但未能如願的去處理，因各宗教派別中存在五花八門的問題，有些是黨理不勝理，管不勝管的。

例如：黨方未有注意到伊斯蘭教中特定食物供應，及如何遵守清潔規矩等重要問題，黨方很重視教堂重開和交回教產的問題。在一些全體奉天主教的村莊中，交回教產不是一個大問題，但「愛國會」司鐸與「非愛國會」司鐸之間的矛盾卻是個頭痛的難題。上海市的政府和領導幹部在一般政策上相當開明，但在宗教問題上是一絲不苟，這與領導是否開明無關，而是受當地的宗教背景所影響，五〇年代會牽起十年長的政教衝突足以令政府對當地宗教事務採取小心的態度，引致當地的宗教生活較大陸其他主要城市恢復得遲慢。<sup>②</sup>在全大陸各大城市中，上海較為先進，所以黨方理應對這裏的宗教活動稍為放鬆。但事實上並非如此，這可能自五〇年代以來上海成為忠於聖座而與政府對抗者的大本營有關，所以在這裏不難尋到中共積習已久對宗教的不友善態度。而且上海忠於教廷的龔品梅直至一九八七年中仍在監獄，仍不斷對他的判決提出抗議，而且這些事例傳遍海外為國外天主教徒所詬病。

## 黨在宗教問題上進一步的理論工作

〈十九號文件〉推出四年後，在一九八六年，黨方面一而再地以馬克思的觀點從積極的角度去演繹宗教的定義，好使為日益放鬆的「宗教自由」政策確立理論根據。

據內部消息，這份理論文章是紀念馬克思逝世一百週年，鄧小平請馬列主義的理論工作



者試從一個新角度重新評估馬克思主義，好使在社會主義的理論和實踐之上取得協調，於是中國大陸社會科學院副院長、宗教學的理論家趙復三就應鄧小平之邀，從一個嶄新的角度以積極的眼光去再演繹宗教——尤其是基督宗教，這暗示將來黨方對宗教有更大的容納。<sup>29</sup>

趙復三在一九八六年第三期《中國社會科學》所載名為《究竟怎樣認識宗教的本質》的文章中，重新解釋馬克思的名言「宗教是人民的鴉片」的含義。<sup>30</sup>他說「宗教是人民的鴉片」的德文原文是“das Opiat des Volks”而不是“das Opiat für die Völker”但在中文版《列寧選集》第二卷那篇《論工人政黨對宗教的態度》一文中，中文意譯成爲「宗教是麻醉人民的鴉片」。顯然是譯者根據列寧的理論，依解放前中國社會背景而將「麻醉」二字冠於宗教頭上。認定宗教是麻醉工人階級的機構。<sup>31</sup>依趙復三的解释，在馬克思時代的歐洲，鴉片是一種貴重的止痛藥，窮人用不起，窮人有苦痛就轉向宗教以求解脫。馬克思只將宗教比作不能治病的鎮痛劑，鴉片不能真正使人民從階級社會的苦難中解脫出來，這同後來視鴉片爲毒品大不相同，兼且中國人經過鴉片戰爭之奇恥大辱後，對鴉片恨之入骨，視之爲西方殖民主義毀滅中華民族的毒藥，對鴉片引起強烈的反感，所以趙氏認爲「宗教是麻醉人民的鴉片」，與馬克思所稱「宗教是人民的鴉片」中所指的宗教本質大有出入。<sup>32</sup>

根據馬克思的說法，宗教是感到不能掌握自己命運的人的自我意識和自我感覺，是宗教

在各個時代的共性，趙氏強調這共性才是宗教的本質。<sup>③</sup>他指出由於「左」的思想在中國還沒有完全克服，所以強硬派對落實宗教政策產生不少困難和阻力，並且不能正本清源地認識宗教積極性的一面，趙氏主張宗教是轉化社會及發展社會的催化劑。例如在我國歷史上的農民戰爭和歐洲中世紀農民起義時期，宗教並不起麻痺作用，反而起了紐帶作用和旗幟作用，成爲革命的催化劑。

趙氏提議以社會實踐結果來檢驗宗教。他說：「因爲在中外歷史上，不斷有人從宗教中吸收某些成份，或與探求自然奧秘熱情結合起來，或與追求社會進步的理想與熱情結合起來，成爲社會實踐的力量，以社會實踐結果來檢驗，是否能斷然說，宗教的某些教義在他們身上沒有產生任何積極作用呢？……」

他反問：若認定宗教的社會作用，就是「麻醉」作用，那末在任何社會裏，不信仰宗教的是否就必比信宗教的先進呢？從社會實踐看，不盡如此；甚至宗教徒在社會生活中還可能比許多非教徒表現得好。在資本主義社會中，這是常見的。他列舉在韓戰中的英國坎特布里教長約翰遜不怕被國人指控爲叛國，挺身而出證明美軍進行細菌戰；拉丁美洲很多天主教神父參加人民游擊隊甚至在戰場上犧牲，南非大主教圖圖不畏強暴，抗議南非當局的種族歧視，西方很多信奉基督教人士視爭取和平爲獻身的事業，這是宗教對社會積極貢獻的好例

子。還有在文化大革命期間，有很多宗教人士依然愛國守法，勤奮工作，關心別人的事例。<sup>③</sup>最後趙氏坦率承認說：「按我的理解，這是宗教要求其信徒為人正直，堅持正義，關心社會公共福利，反對自我中心，唯利是圖，個人至上，這點宗教與今日中國大陸的社會主義道德，社會主義精神文明建設可謂不謀而合，我們不能無視這個事實。」<sup>④</sup>

趙復三這篇文章是近期中國大陸理論界中，首次以一個積極角度審量宗教，以一個實用的態度去「檢驗」宗教的性質及其對社會的貢獻。除非作者本人對教徒的內心生活有深遂的認識，或本身有過宗教經驗，否則不能以不偏不倚的態度去深入討論宗教道德力量對生活的影響，以及有關靈性方面的問題，因趙復三本人身為基督徒又曾為聖公會牧師，所以他能一改中國大陸理論家單受馬列思想薰陶下對宗教的單方面看法，為中國大陸宗教理論打開一條新出路。

但趙氏的宗教理論能為保守派及正統的馬列信徒所接納嗎？這是我們拭目以待的。據可靠消息說，他這個對宗教積極的看法（特別是對基督宗教），得到鄧小平的支持，所以有理由相信他的理論在鄧小平生前仍被官方接納。<sup>⑤</sup>但很可惜這個宗教理論家在六四北京屠城後，趁在歐洲訪問之便馬上變節，在法國尋求政治庇護。使日後他無機會在中國大陸繼續發展他的宗教理論。事後趙氏因身為大陸國家安全部副部長的身份被披露，這也反映出中國政

府對宗教界的不放心，而派趙氏作暗中監管。從中共的政治傳統習慣去看，對理論的採納與否大多數繫於政治領導人的意向，而非取決於理論本身。雖然一九八七年一月中共推出「反資本主義自由化運動」，而在這運動中被迫下台的胡耀邦，其黨總書記職為趙紫陽所填補，而趙紫陽亦沒有運用鐵腕去扼殺「宗教自由」，而同時期的宗教討論及理論沒有看風向「左」轉的跡象，反而以開明的角度去闡釋〈十九號文件〉，一方面依附趙氏的宗教理論，另一方面提醒民衆對宗教態度既不要「左」傾亦不要太「右」以致與黨的路線背馳<sup>①</sup>。

趙復三變節後發現他的底牌是國安部副部長，受命滲入教會中作特務工作後，據悉趙氏仍在美國未有被開除黨籍，而同意接受內部紀律處分，而繼續在美國南部一大學中從事研究工作。可見政府對宗教界的暗中利用和控制；表面上趙氏因時勢的轉移，它對馬列之宗教觀有別的解釋，對政府的做法作牽強解釋附會的做法。因為鄧小平是個務實的政壇老手，他並非情有獨鍾的對宗教嚮往，而囑咐趙復三為文頌揚宗教，乃在馬克斯思想範疇內把宗教牽強的與馬列思想附會，因為本文沒有深入解釋馬列思想與宗教相融之處，只見牽強的將宗教與馬列思想拍合。

## 六號文件（一九九一年）及 三號文件（一九八九年）

中共中央國務院於十一屆三中全會以來共發出了三個全國性的宗教文件。〈三號文件〉原名「關於在新形勢下，加強天主教工作的報告的通知」。這文件主要針對大陸天主教會內不受政府控制的活動。主要內容分四點：就是下令：一、繼續辦自立教會的方針，強調大陸的天主教會不受羅馬支配，兼且向大陸神職及教友作思想教育。二、調整愛國團體加強對它們的控制。三、幫助地方教會內解決自養問題。四、處理非官方教會即所謂「地下」教會的問題。

這個是針對大陸天主教內，因官方行政不妥，及「非理性」的對天主教政策，所滋生的不能控制教會的現象而發的指令；這反映出官方對天主教的態度基調上一如往昔，仍然要求與梵蒂岡割斷關係，而對於大陸天主教會藉海外教友的協助，不但漸露生機，而且有不受政府控制的趨勢大起戒心。中共得悉波蘭及東歐的天主教會在地人民擺脫共黨統治時，起過推浪助瀾的作用，所以北京對大陸天主教會復甦的苗頭不能忽視。

〈六號文件〉（一九九一年）（原文載見附錄文件(4)）原名為「關於進一步做好宗教工作若干問題的通知」。是在一九九一年二月五日發佈，香港的《南華早報》在十月十三日予以大篇幅引述。這份政策文件的主調是加強對〈十九號文件〉（一九八二年）的落實執行。從第一點談及「正確地貫徹執行宗教信仰自由政策」時，文件提及「宗教不能干預行政、司法、教育及社會公共教育，不能恢復已被廢除的宗教封建特權……」這點反映到政府顧慮因宗教活動加強後，對教育問題及民族問題上所生的影響。第二點是中共聲稱對宗教事務依法管理，藉登記宗教活動場所，取締「非法」開辦的修院而立意將所有宗教活動放在行政部門的督導之下。其他諸如「發揚愛國宗教團體的作用」及「打擊利用宗教進行犯罪活動」，也是老生常談了無新意，但影響到日後宗教事業的發展的，倒是加強黨對宗教工作的「領導」。換句話說，全文文件以加強黨對宗教領導為經，以貫徹〈十九號文件〉內的項目為緯，目的是實施黨在「六四」天安門事件後，受了反滲透、反顛覆及反和平演變的國策所影響，以強硬的手段對付離心分子另類思想的一項措施。

從公共行政的角度去看，六號及三號文件是在〈十九號文件〉實施了八九年後，後果不如理想，加上「六四事件」的發生，所以強調以黨管教，以指令式的公文去實施宗教政策。

## 三份全國性宗教文件的錯綜關係

雖然〈十九號文件〉的語調開明，其基調是：宗教活動在黨的管治範圍內進行，但黨對天主教的兩個基調；即要求自辦教會（與羅馬脫離關係），無神論的共產黨去駕馭天主教在世的機構——教會，不能為天主教信友所接納，成為〈十九號文件〉非理性的部份，這非理性部份使信友根本對文件內的部份政策反感，與實施時在政府機構內所引起配套、利益衝突及實施者（幹部）的不力，使落實執行上不但漏洞百出，以致為宗教人士有機可乘轉加利用，以利宗教生活而不利黨之指導。

例如在退回教會房產的問題上，中央在〈十九號文件〉中聲稱要交回教產，但地方政府因利益所在，不願撥款安置住戶，所以不能落實這退回教產的指示。執行落實政策不但牽涉宗教部門，而且其他社會福利、醫療等部門的配套，這方面也存着嚴重的問題；例如：佔用教會房產作其他部門服務如福利及醫療設施的，不願與宗教事務處合作退回物業，而且有些偏遠省份的醫療部門及福利部門，不理會中央的指示接受外國資助，大大違背了〈十九號文件〉內聲言除小額金錢外不接受外國教會資助的規定。很多地方政府及地方教會的宗教幹部，在接受小額金錢一事上甚為取巧，筆者親自接觸一名省級的宗教幹部，在談及當地教會接受外間教會資助辦企業時，他提議可接受任何巨額資助，只要把巨額款項以化整為零的形

式分批接受就可以，這反映出在解釋〈十九號文件〉時因利益問題，先而胡亂解釋，繼而胡亂執行。

執行宗教政策的幹部本身的質素、辦事的能力、投身事務的熱忱也是成功落實〈十九號文件〉的一個主要因素。衆所週知，在中共體制內很多幹部無論在質素、學養、服務的熱忱上非常不理想；<sup>38</sup>兼且沒有足夠應付職務所需的宗教知識，所以總是在監督落實政策上或解釋政策上不如理想，這也成爲〈十九號文件〉不能如願執行的原因之一。尤有甚者，各部門不配套，部份文件的非理性，宗教幹部的水準不理想導致不成功的監督文件，以及曲解文件的情況彼彼皆是，還導致宗教人士有隙可乘，進行更活躍的宗教活動。

經過八年之執行〈十九號文件〉，中共發覺在監管乏力下，宗教生活如燎原野火般蔓延起來，所以先發〈三號文件〉向最強頑不屈的大陸天主教徒發難，向他們嚴加管制，繼而大陸西北部少數民族也因前蘇聯解體而釋放的中亞少數民族影響而蠢蠢欲動，所以在一九九一年發下〈六號文件〉，強調依〈十九號文件〉的脈絡而加強黨對一切宗教的管治和監督。

在一九九〇年十一月及九一年的四月，北方及南方地區的宗教領袖，分兩批到北京參加各爲期三週的學習宗教政策。爲數甚多的非官方教會的主教神父也一一被捕，<sup>39</sup>與大陸非官



方教會來往而留在大陸服務的外國專家也被逐出境。<sup>⑩</sup>在一片改革開放及「鄧旋風」的鼓吹下，大陸在經濟上一片繁榮，但在活躍的經濟及社會生活下，宗教生活暗地裏受到黨的嚴密看管。

## 毛澤東逝世後中國的宗教生活 舉行宗教崇拜的場所

〈十九號文件〉聲稱在中華人民共和國立國之初，約有十萬個宗教崇拜的場所，這等場所已包括佛寺、道觀、清真寺及基督宗教各教派的教堂，在文革後重新開放者約佔三分之一。<sup>⑪</sup>這裏一定有幾個重要的理由促使政府重開教堂寺觀。<sup>⑫</sup>在鄉間，通常是鄉民花費一筆可觀的金錢去建築或重修寺廟以供燒香膜拜，而政府卻去認辨「迷信」與「宗教」之別，而不支持修建廟宇，甚至由鄉民自費興建的也不例外，為此政府訓示宗教幹部有關重開宗教場所的辦法，以及有關外國人過訪宗教勝地時所衍生的問題。

在成千上萬外國訪客中，也有宗教界知名人士訪華的紀錄，計有幾名天主教會的樞機主教，坎特布里大主教及基督教領袖，來自日本的佛教領袖及來自回教國家的伊斯蘭教領導人

物等。他們自然希望遊覽與自己教派有關的宗教勝地，在八十九號文件上政府以增進旅遊吸取外匯為目的，而呼籲國內有重大影響和有重大文物價值的著名寺觀教堂，應盡可能地逐步恢復舊觀，這樣的開放宗教場所，顯然一手抓政治，一手抓經濟，而不是為了宗教本身的好處。文件中以督導的口吻說：「所以開放的地點被指定為在部分大中城市在歷史上有名的宗教活動勝地，在教徒聚居的地方，特別是少數民族地區，以及國內外重大影響和重大文物價值的寺觀教堂等。」<sup>④③</sup>但有教徒較少，影響不大，而寺觀教堂又已拆毀的地方，則應按照因教制宜，因陋就簡，指定若干幹宗教活動點。<sup>④④</sup>……對這類寺觀教堂使之清潔幽靜，環境優美的遊覽勝地。」<sup>④⑤</sup>

在恢復宗教活動場所的過程中，除政府批准撥款以外，政府禁止動用國家及集體的財物修建寺觀教堂，尤其是注意防止在農村濫修廟宇，而且宗教幹部受命特別注意去疏導信教群眾，不要自發籌款建修，盡可能少建，更不要大興土木，以免大量耗費人力物力財力妨礙社會主義文明和精神建設。<sup>④⑥</sup>八三號文件上明令宗教活動場所要向政府登記，很明顯的是黨要刻意管制宗教活動場所。

## 愛國宗教組織

全大陸性的愛國宗教組織共有八個，即中國大陸佛教協會、中國大陸道教協會、中國大陸伊斯蘭教協會、中國大陸天主教愛國會、中國大陸天主教教務委員會、中國大陸天主教主教團、中國大陸基督教「三百」愛國運動委員會和中國基督教協會。在這些愛國宗教組織內由黨員執掌領導之職，主要的任務是將黨的宗教政策落實的執行，依八十九號文件之指示去鞏固和擴大各民族宗教界的愛國政治聯盟，加強對他們的愛國主義和社會主義教育，使信徒的意志和力量集中到建設現代化的社會主義強國這個共同目標，接受黨和國家的領導下去開展工作。<sup>④⑦</sup>

在八個全大陸性的愛國宗教組織之中，三個與天主教有關，是專為處理天主教問題而設的。在八十九號文件之發出時（一九八二年），官方稱在中國信奉伊斯蘭教約有一千萬人，官方認許的天主教有三百多萬，而基督教徒為三百萬。<sup>④⑧</sup>這三個宗教中以伊斯蘭教人數最多，天主教與基督教的人數相差不大，至於宗教人員方面，天主教方面有三千四百多人，基督教約有五千九百多人，而伊斯蘭教約有二萬多人。<sup>④⑨</sup>以比例來說，天主教在信徒方面僅佔伊斯蘭教的三分之一，是三者之中略高於基督教，而牧靈人員人數是三者之中最少，而政府要成立三個組織去監管它的活動，而其他宗教的愛國組織只是平均的分配每教一會，箇中可說

明，在中共眼中天主教是難以應付的，所以要較其他宗教多加一點政府的監管工作。

## 一九九〇年代的大陸天主教會

一九八四年官方公佈中國天主教徒的數字是三百八十萬。<sup>⑤④</sup>在解放初期，只有三百萬教徒（與全國總人口之比例為一比一百四十）。單是上海一區就有十四萬教徒。<sup>⑤⑤</sup>最近公佈在上海進堂參加官方教會彌撒的人數是約為二千。據一名天主教內中國問題專家的分析，只有20%至30%的教徒履行「愛國式」的宗教信仰。<sup>⑤⑥</sup>這位專家又指出政府為全國一百三十四個教區指派了四十八名主教，其中十一名是結過婚的，而且大部份主教年事已高。<sup>⑤⑦</sup>我們在「天主教徒」的總名稱下，可再細分為幾種信徒，有些是愛國會的教徒，其中一些領袖受政府薪水聘用去主理愛國會的會務，有些名義上屬於愛國會但私底下是忠於教廷的，還有一些自始至終沒有跟愛國會拉上任何關係而對教宗忠心耿耿的。在官方所公佈的教徒數字中，那三百八十萬名信徒是指參加愛國會及參加愛國會主理的教堂內舉行宗教禮節的教徒而言。我們無從獲得一九四九年以後的天主教徒地區分佈的詳細資料，而且鑒於一九四九年以來人口在地區上的分佈沒有劇烈增減的現象，所以退而取其次的姑且沿用一九四九年天主教方面所作中國大陸教徒的地區性分佈表臚列如後。

省份	人口數目（以百萬為單位）	天主教徒人數
內蒙古	3.4	45,761
東三省	39.8	203,880
河北省	39.7	759,689 <sup>⑤</sup>
山東省	34.9	323,615
山西省	13.1	140,520
陝西省	11.1	98,341
甘肅省	12.2	34,018
安徽省	24.0	132,664
江蘇省	35.8	310,844 <sup>⑥</sup>
河南省	30.2	171,788
四川省	53.7	161,593
湖北省	24.4	200,352
湖南省	31.3	57,962
江西省	17.0	99,292
浙江省	22.3	94,242
福建省	12.5	103,943
廣東省	38.9	142,145
廣西省	12.6	25,336
貴州省	11.4	42,167
雲南省	14.0	26,588

一九四九年中國天主教人口分佈表<sup>⑤</sup>

從以上資料顯示，教徒最密集的省份首推河北及山東，江蘇次之，東北和湖北再次之。若以人口比例去計，人口稀疏的省份如山西及內蒙古的教徒人數佔全大陸比例最高。基本上，除天津、北京、及上海外，天主教徒多聚集於農村。

## 官方天主教會

早在一九七七年當中國大陸的宗教生活開始復甦時，在中國大陸天主教會官方刊物《中國天主教》一九八二年第五期上，顯示自一九八一年開始有三百間教堂分佈在全國各城市，幾千個宗教聚會處分佈在各地農村，而且不少教堂正在修葺中。同時也得知已選聖了十四個教區的主教，（這樣表示這些主教的選舉和祝聖都沒有得到宗座的批准）。而且在西安、石家莊、漢中、樂山等教區祝聖了一些新司鐸。除了天主教神學院在一九八三年在北京開設後，還有上海、武漢、西安、瀋陽及成都等地都紛紛設立地區性神學院，北京教區也為自己的需要設教區神學院。<sup>①</sup>全大陸神學院的總數共有十一所之多。<sup>②</sup>在同一冊的《中國天主教》內我們得悉天主教愛國會人員無論在全大陸性或在全省性的分會上，都活躍非常，它們馬不停蹄地在政府與教會之間為宗教事務奔走。中國大陸天主教主教團和天主教教務委員會，也陸續忙於辦理教會內部的一切事務；重印聖經、祈禱經書和一定數量的基本宗教書籍，以滿足教徒的需要。始自一九八一年更有天主教代表團絡繹不絕的派往海外或作親善訪

問，或參加國際會議，目的在於黨訂下「平等、友好及互相尊重」的原則下，加強國際聯繫，以達成統戰的目的。在千萬的探訪大陸的教會人士中，不乏教會顯貴，在過往曾訪大陸的三名外籍樞機中有馬尼拉總主教辛海綿樞機，亦有諾貝爾和平獎得主德肋撒修女於一九八四年過訪，香港主教國籍樞機胡振中也於一九八五年及八六年應邀訪華，他的發言人承認這些訪問是為中梵關係正常化鋪路。<sup>⑤9</sup>

## 八〇年代的中共天主教愛國會

大陸天主教愛國會跟其他愛國宗教組織一樣是半官方組織，在一九五七年由政府始創，目的是在黨的領導之下推出黨的宗教政策。事實上，在全大陸性的宗教派上，為天主教愛國會制訂工作方針的不是教會內的領袖，而是統戰部的官員。天主教愛國會的會章將它的組織及宗旨寫得很清楚：

「本會是中國天主教神長教友組成的愛國愛教的群眾團體。其宗旨為：團結全國神長，教友，在中國共產黨和人民政府領導下，發揚愛國主義精神，遵守國家政策法令，積極參加祖國社會主義現代化建設，促進與國際天主教人士的友好往來，反對帝國主義，霸權主義保衛世界和平，並協助政府貫徹宗教信仰自由政策。」<sup>⑥0</sup>

在一九八〇年四月廿三日召開的第三屆天主教愛國會代表會議（自一九六〇年代表首次恢復召開的會議）上，國務院宗教事務局局長蕭賢法向代表講話，蕭氏以局長之職出席這個場合，是政府希望藉這個幹宗教事務的最高層幹部向教會公開傳達旨意。這次蕭賢法向教徒宣佈政府的宗教政策，以及愛國會的職權和任務。他說：

「中國天主教繼續堅持獨立自主，自辦教會，協助政府貫徹落實宗教信仰自由政策，團結廣大神長，教友維護安定團結，為實現『四化』出力和反對霸權主義，維護世界和平，都是必要的，也是很重要的。」<sup>⑥1</sup>

蕭氏這番話很清楚地把當時政府對宗教問題的立場和政策昭示無遺。宗教領袖在這個會議中陸續發言，內容大都是圍繞着這主題，一再忠實地反映政府的意見。<sup>⑥2</sup>其中以宗懷德主教為例，他在大會上的發言，不但附和蕭賢法的觀點，而且呼籲國內全體神職信友去熱愛祖國，支持黨的領導以及緊隨社會主義路線。宗主教那篇富有政治性的講話，使人懷疑這個「愛國會代表會議」是政治會議而非宗教會議，而宗懷德主教難免有屈服於權貴，以宗教依附於政治之嫌。但如果我們從另外一個角度去看，不難得知宗懷德主教境遇，是何等的尷尬和無奈，愛國會從文革的逼害中剛剛解放出來，然而它仍然要從屬於黨，跟着黨的新宗教政策去辦事，幸好這個時期黨的宗教政策比過去任何一個時期都開明。這不能不使他感恩戴



德，所以眼看宗教生活在停頓了十多年後能恢復，多多少少激發他對黨表示支持，好使政教關係有個好開始，日後有發展的餘地。經過十多年的沉默後，宗懷德主教首次履行教會首長的任務去訓導與會教衆，他說：

「熱愛祖國，衷心擁護黨的領導，堅定不移地走社會主義道路，成了我們全體神長，教友始終不渝的誓願。我們的天主教的神長教友是全國人民的一部分，我們的根本利益和全國人民是完全一致的。熱愛社會主義祖國，積極參加四化建設，是全國人民的共同任務，同時也是我們神長教友應盡的本份。」<sup>⑬</sup>

在廣東省愛國會議上，主席將中央的政策通傳給群衆；他提醒參與會議教徒有關愛國會的目標，指出這是一個團結神職教友去推行愛國愛教的民衆組織，它是政府與教會之間的一道橋樑，他又轉告群衆有關國家對天主教的政策仍然是要求「教會獨立自主」，而教會應協助政府落實執行宗教自由政策。<sup>⑭</sup>

蕭賢法在愛國會上的講話，再次印證國家對天主教會的政策在立國之初到現在都是貫徹始終，基本上沒有大改變，三十年來仍然強調中國天主教會與宗座脫離關係，而政府在這問題上的態度沒有因開放門戶而有軟化的跡象。事實上它也通過愛國會去進行對教會「分化而

治」的手段，政府除了成功地利用愛國會去控制宗教活動以外。在它始創之日，愛國會在法理上應該推行官方政策。但它不是一個一元化的組織，他的成員在全國不同地方，以不同方式和尺度，去推行中央的宗教政策。有些地方性的愛國會領導人容許信徒們去表達天主教完整的信仰，但亦有些地方愛國會的人員因此卻形同宗教秘密警察，監視着非愛國會信徒的宗教活動，向政府舉報親宗座信徒神職的「違法」行徑。

## 九〇年代的中國天主教主教團

一九八〇年五月二百多名天主教代表，齊集北京參加中國大陸天主教愛國會第三屆代表會議，及中國大陸天主教代表會議，在代表會議上議決成立中國大陸天主教教務委員會，及中國大陸天主教主教團。這種安排爲了日後將愛國會的角色，從總管天主教內外事務，已退爲專責對外事務，使愛國會專心一致的擔當政教之間的橋樑，而把處理教義及牧靈等的宗教性工作，交還給教內的主教、神父及有關人士。當時選出的團長爲上海張家樹主教，副團長七人成員共三十三人。而中國大陸天主教團成立以後活動不多，在一九八六年的第二屆中國大陸主教團會議上成立了三個專責小組，分別爲修院教育組以上海金魯賢主教負責，禮儀改革組以漢口董光清主教負責，最後爲神學研究組由涂世華主教負責。

在主教團成立之初它與天主教教務委員會的職別功能混為一體，人選的名單上二者又極相近似，很多主教團內的成員也在教務委員會內供職。很多時在發表聲明時也是由兩個組織聯名合發。在處理教會問題上，往往主教團採取主動，謀求與普世教會復合。例如在一九八九年四月中國大陸天主教主教團在會議上以絕大多數通過，擁護若望保祿二世教宗的首席地位和權利。<sup>65</sup>並且強調主教團對全國教務有決策權，愛國會只是執行主教團的決議而非主教團執行愛國會的決策。這樣的爭取主動以及在教義上與梵蒂岡共融這一點上，在主教團未成立之前中國教會是辦不到的。

在非愛國會範圍下的神職未有參加這個主教團，這些不屬於公開主教團，而祕密被祝聖過的主教獨自負起牧民職務，雖然這批主教與公開主教團無太多接觸和交往，但是共同展開尋求牧民工作，這點是無可爭議的事實；據外國報導，這批因對羅馬精忠而拒絕參加愛國會主教在一九八九年十一月於西安附近三原鎮上聚會後而被政府逮捕，在聚會中他們成立主教團，以保定范學庵主教為團長，流放的鄧以明總主教及在美國的龔品梅主教作名譽團長，<sup>66</sup>他們的被捕說明了政府不能對他們日益長大的勢力而容忍，而梵蒂岡方面，一方面正與中國大陸政府展開談判，另一方面希望中國大陸教會在鄧小平的開放時期能爭取牧靈機會，使信友能自由表達信仰，固然在如斯逆境中對忠於自己的牧者表示欣慰，但梵蒂岡方面對他們在這「不適宜的時刻」而在未照會教廷的不明智情況下，組織主教團不表贊同，所以梵蒂岡對

此事保持緘默；<sup>①7</sup>只是胡樞機在事後當宗教事務局局長任務之訪港時，公開請求解釋。<sup>①8</sup>

這樣未曾曝光的主教身份，一經公開後是否能夠公開的履行主教職務是個問題，如何解決中國教會內雙胞主教團是梵蒂岡新添的問題。<sup>①9</sup>

## 非官方的天主教會

在〈八十九號文件〉中，中國政府和黨要求一切宗教活動，須經政府宗教事務部門的行政安排，由政府認可的宗教職業人員負責，在宗教事務部門允許下的宗教場所舉行。<sup>②0</sup>除此以外，一切的宗教活動視為不合法，故此，信徒活動只有「地下」一途可行。據所得資料，有很多宗教活動是在黨監督的範圍外進行，但我們得不到有關非官方教會信徒的確實數字以及有系統的活動情況。但有一點是肯定的，凡在政府監督範圍之外的一切宗教活動一旦被揭發，便冠以「間諜破壞活動」的罪名而予以懲罰。<sup>②1</sup>政府下令對於堅決保障一切正常的宗教活動，同時就意味着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。<sup>②2</sup>那些刑滿釋放的原是宗教職業者而又繼續從事破壞活動的，應當依法從重處論。已被取締的一切反動道門、神漢和巫婆，一律不准恢復活動。這裏有點令人驚異的是非官方的中國天主教會，在祕密活動的情況下，仍然持續它的宗教生活。宗教生活既不受政府管轄，在組織主

教團事上，也理不了梵蒂岡的反應，這反映中國天主教會也如地方政府一樣，不受中央政府的控制。

在開放城市的教堂裏，遊客和記者通常可以把教堂及宗教活動，以圖文並茂的形式給外界佈道。但在農村，情況就截然不同了，親官方的刊物當然對在農村活躍的地下教會隻字不提，外來的訪客可以見到這裏有關天主教和基督教信徒活動的消息極為稀少，但從種種證據顯示非官方天主教會活動仍未衰落，那些持有外國護照回國探親的中國神父修女及教友們帶回大量的材料，證明農村有一個充滿動力的活生生教會。<sup>⑦</sup>據稱他們發現的一個新世界，即使當地已經沒有神父亦是如此，更不用說當地原先的神父刑滿遣回原藉當農民了。這些村莊全體鄉民都是信徒，信友生活欣欣向榮。<sup>⑧</sup>從大陸探親回來的訪客無不深受感動。他們親眼目睹了這種經歷了二、三十年艱辛歲月，還如此完整保存着令人難以置信的深厚信德。但這種宗教活動是那麼祕密，以致一個地方的神父無法得悉另一處的同僚有甚麼遭遇；同一修會的會士也互不知對方的下落，教友只跟他們相熟的人互相認同，這是祕密組織成員的典型作風。<sup>⑨</sup>一名在天主教內資深的中國大陸問題專家勞達一神父（Fr. L. Ladany, S.J.）掌握了無數非官方教會活動的資料，他作如此結論說：

「我們對大陸教友們真實生活狀況的了解仍然是零碎不全的。我們只知在許多村落裏，

基督徒的生活是如此興旺茂盛，甚至在勞改場以及勞改釋放的人們當中也並非空白。許多人在勞改場裏認識了公教信仰。公教司鐸和教友經常以他們的善表，他們的誠實無欺和對人的真誠去感化他人，引領別人去效法他們面對困苦危難的剛毅精神，許多神父就在勞改場裏一年一年地形成他們自己的「堂區」，在這種無形的堂區中，人們心懷信德，互相友愛，互相援助。」<sup>⑦⑥</sup>

從不公開的文件中也顯示，在勞改營中天主教神父和教徒，以其聖善的生活吸引了青年人獻身於修會生活而晉升鐸品，在勞改營中不乏男女修會的初學者。<sup>⑦⑦</sup>一九八六年九月一個非官方教會的初學院被政府查封，院內年青的男女修生被捕，其中一些女修生甚至遭到污辱及性虐待等。<sup>⑦⑧</sup>藉着收聽國外的宗教廣播節目，國內孤立的教徒得與西方的信友作單軌式的溝通和接觸。很多邊遠地區的非愛國會教友去信菲律賓賓天主教真理電台，表示他們何等地歡迎這類宗教廣播。<sup>⑦⑨</sup>他們的精忠事例很多已在國外彙錄成書，可作日後編寫教會史時的重要文獻。當然除了那些已壯烈犧牲，捨身成仁者外，其餘尚在人間的都是以假人名假地名出之。<sup>⑧⑩</sup>

照情照理，北京政府沒有理由去劃分那些不在黨控制下的場所所舉行的為不正常宗教活動。<sup>⑧⑪</sup>基督教三自運動領袖及政協中央委員丁光訓主教（聖公會）曾在一次政協的會議中，

公開對此表示不贊同。他說：

「落實宗教政策阻力很大。文革中基督教禮拜堂全部關掉，現在開放的教堂很少，絕大多數教徒在家庭裏聚會。我們三自愛國會的任務是團結全國的基督徒，不能把參加家庭聚會的教徒列入另冊。說他們不合法，我作為三自愛國會領袖之一說不出口來。」<sup>82</sup>

誠然政府對於非官方天主教會的發展，相當關注，而且通過愛國宗教組織處處施以制肘，所以在一九八六年六月中國天主教主教團和中國天主教教務委員會聯合發表有關教務的幾項規定，去約束非官方神職界施行聖事的權力：

(一) 凡神職人員行使聖事權，須經當地正權主教或教區長批准。並向該省、市、自治區教務委員會呈報備案，神職人員到外教區；須持有本教區主教，教區長的介紹信，並經當地主教，教區長准許，方得行聖事，做彌撒。<sup>83</sup>

(二) 凡神職人員，因違犯國法，受到制裁或被剝奪政治權利者，立即自動喪失行使聖事權。上述神職人員的行使聖事權的恢復，須經當地（省、市、自治區）教務委員會的同意，然後由當地教區的正權主教或教區長重新授權。<sup>84</sup>

顯而易見，這些條例志在箝制非官方教會的神職人員，使其不能暗地裏施行聖事，同時也向他們施加壓力，迫使他們接受愛國會主教的領導。述第二項的規定自始至終都是針對那些刑滿出獄而不妥協的神父，他們不怕一切，一旦從監牢裏出來，就馬不停蹄地去幹牧靈工作。

總括來說，中共自認對天主教的工作做得不夠，對愛國宗教團體的作用發揮不夠，愛國神職人員數量少，老化嚴重，對地下勢力的爭取和分化瓦解工作不得力，「地下」勢力的活動仍未得到控制，對天主教落實政策工作做得差。<sup>⑤</sup>但到了八九年六四事件後，東歐變遷蘇聯解體後，對宗教人士的監管嚴格得多。因為宗教勢力是公安部長陶駟駒所指定六種敵對勢力之一，即：一、國際敵對勢力；二、港澳台的敵對勢力；三、叛逃和滯留國外的敵對份子；四、國內敵視共產黨領導及社會主義制度的活動份子；五、宗教非法活動份子；六、民族分裂份子在進行滲透、顛覆及和平演變。所以在反顛覆確保大局穩定下，<sup>⑥</sup>過去兩年大陸天主教會，尤其是非官方那部份所受壓力之大，箝制之緊，是外間很難想像的。



## 放寬宗教活動的理由

### 統一戰線政策

自一九七八年開始，中國的領導人將注意力集中在「四個現代化」的工作上，舉凡大陸上一切政策都朝向這個目的，黨方也發現在四化大業上，宗教也扮演着一個獨特的角色，而且宗教與少數民族問題以及國際交往上有連鎖關係，所以政府叮囑它的幹部，要從實用的角度着眼，小心地去處理宗教問題。<sup>⑧</sup>若從「統一戰線」的角度去分析，不難明白黨對宗教仍堅持它的基本立場，不過權宜之計准許宗教活動「自由」而已。

早於一九三〇年抗日的年代，毛澤東很堅定的承認依他過去十八年的政治經驗，中國共產黨以統一戰線、武裝鬥爭和建黨，是革命過程中剋勝敵人的三個不二法寶。

所謂統一戰線（俗稱統戰）是利用群眾間的矛盾，去聯絡一切可以聯絡的人和事物，將大部份的人贏過來以孤立敵人和消滅敵人。<sup>⑨</sup>一九八三年統戰部部長楊靜仁解釋在四化時期統戰的運用方法，應結合一切力量，運用一切因素，將消極的因素轉化成積極的力量去為現代化服務；他特別強調胡耀邦日前建議要贏得他們合作和支持的八種人物，他們是黨外知識

份子、愛國宗教領袖及愛國少數民族領袖、民主黨派人士、非常派知名人士、前工業家、港澳台同胞、和海外華僑等。<sup>99</sup>從以上多類人士的性質，我們可得的印象是，那些中共從前認為有尖銳性思想矛盾的敵人，現在也與他們稱兄道弟交個朋友了！

過了一些時候，在統戰的政策上又有進一步舒緩的表現，在一九八六年二月廿日的《人民日報》刊有一篇名《統一戰線的新發展》的文章，其中指出現階段的統一戰線是以愛國為主，愛國與否成爲統戰政治上的分水嶺。<sup>100</sup>

由是觀之，中共現正動員信徒和知識份子，成爲建設國家人力資源的一部份，從前是揪鬥對象的宗教人士，今日搖身一變成爲中共要爭取的對象。但這不意味着一切的信徒都是知識份子，可以直接對四化事業作出技術上及智力上的貢獻。但在中共的眼中知識份子與教徒（特別是宗教領袖），同屬思想上不妥協之輩，在心理上知識份子若見他們的不妥協伙伴——宗教人士仍受折磨，雖然自己已受禮待，仍感不放心，依昏亡齒寒的道理，他們會覺得正在享受的禮待和自由，總會曇花一現，不能長久。他們相信若以種種藉口不容忍不妥協份子，強制的鐵腕終於有日臨到自己的頭上。所以宗教自由是吸納知識份子參與四化的寬容政策的一部份。對任何不妥協份子不容忍，也使全部不妥協的知識份子受驚。同樣的唇齒相依的道理也可應用在伊斯蘭教徒身上，他們若見信奉天主教人士飽受逼害，中國信奉伊斯蘭

教的少數民族怎會對中央政府繼續信任呢？基於以上微妙的關係，給予信奉宗教的人「信仰自由」，是中國政府為四化而靈活運用愛國統一戰線的策略。<sup>91</sup>

而且放鬆思想管制，可使愛國的統戰策略擴闊它的接觸面，而易於從海外華僑和台港澳同胞那裏取得援助去建設祖國，因為這些住在大陸以外的中國人，親身嚐過西方國家的信仰自由後，一聞大陸放鬆籠在人民頭上的思想束縛，一定大表歡迎。那些在新疆、寧夏和甘肅西北各地信奉伊斯蘭教的少數民族，以及信奉喇嘛佛教的西藏人，經過文革期間的不文明的待遇，他們都因宗教禮規和習俗蒙受鉅大的損折而耿耿於懷。鄧小平時代的政府，依趙紫陽在一九八二年第六屆全國人民代表大會上，提出的政策以平等友愛以及互相尊重的手足之情去團結他們，好使他們也參與四化。果若如此，政府照理首先應實施尊重他們的宗教和文化的「信仰自由」政策，先去消弭他們的敵意，挽回他們的信心。相信政府對少數民族的尊重，可望在信心上有實質的收效，因為宗教已成了少數民族文化的一部份。<sup>92</sup>

## 與文革劃清界線

四人幫後，中共政府推出對宗教界和意識型態上的寬宏政策，意味著與文革時著重的一元化思想劃斷關係。天主教信徒與知識份子自立國以來，三十年間經歷了這許許多多的折

膽，以致他們到了再不害怕黨的地步。既然黨方在毛澤東逝世後，一方面承認以往錯誤地把很多無辜的人定罪，以致會被批鬥的知識份子和信徒有恃無恐地以「冤、假、錯案」的受害者的身份出現，而黨方在他們面前真是無詞以對，統戰部在執行黨方政策，而面對這群人時可謂詞窮理屈。換句話說，當黨宣判這信徒是「反黨」，那神父是「反動」時，人家只掉以輕心，不再看重這些判詞；因為連鄧小平在內，大陸上一切的「好人」也會被判犯過同類的反動罪。所以天主教徒在平反摘帽子後，對黨的一切「指示」不予理會而我行我素，也是出於這個心理。上海耶穌會神父和非愛國會信友在出獄後，馬上恢復牧靈活動，接待訪客，討論宗教問題，繼而導致一九八五年的再被遞捕，也基於對黨漠視的心理所使然。<sup>④</sup>中共對這群不妥協的宗教份子，既不能施以強硬手段，也不能聽之任之，一方面老調重彈，再找回「宗教自由」的老調子，而加以當時適用的解釋，對他們施點恩惠，就把他們爭取到統一戰線那邊，這個老方法在中共黨史上不知行了多少次，甚至對付國民黨也來個「國共合作」這一招。

## 信徒對四化的貢獻

經過三十年政治運動，中國大陸人民在八〇年代，開始在寬鬆的社會氛圍下稍作喘息，

宗教信徒也不用像文革時期的驚弓之鳥，不分清紅皂白地因為信教就被扣上「右傾份子」或「反革命份子」的大帽子，以致四親六戚也要受連累，因為在現代的政策下，政府劃定宗教信仰是個人的私事，所以在公共機構工作單位中，信徒們只要努力增加生產推行四化，就不用管單位的領導人或工作主管批准與否，自己可私下保存信仰，不會因信仰之故而被罰。據報，有些信徒因信仰的動力和其他某種緣因，有很優秀的工作成績表現，有些公然被地方政府稱譽為傑出教師、模範護士、紅旗手等等。信教的家庭被選為模範家庭，而教徒被推舉為生產模範。譬喻說，在上海就有三百多個基督教家庭，在各方面有超卓的貢獻，贏得各種最高榮譽。在河北省石家莊市附近的一條奉教的鄉村，被稱為模範村莊，因為村中有特別高的糧食生產額。誠然三百八十萬天主教徒和三百萬基督教徒，與中國全國人口總數相比，比例固然很低，而這三百名傑出的信教的紅旗手與全國人口相比，有甚於蒼海一粟，但這些事例常常在國際性的會議上為中國天主教及基督教的代表津津樂道，以示中國教徒既愛國又愛教，如何重視宗教生活又不忘生產。<sup>④</sup>以上典型的事例足以烘托出中國政府對宗教態度，它准許中國大陸公民以私下的形式擁有自己的宗教生活，另一方面希望信徒在宗教信仰的激勵下，分擔建設國家的重任。實際上中共政府只是在構成天主教徒生活中三個主要因素中，開放其中之一是：允許宗教活動的自由，而換取國內外經濟技術的援助，但並沒有將教會生活的其他兩部份——教義和教會組織的自由交還給教徒。從「成本與利潤」的角度去看，中共只要容許有限度的宗教活動在大陸進行，就不乏香港及外國天主教會的資助。直至一九八六

年中國成功地獲得香港明愛中心及瑞士明愛在廣東、四川、福建各省及上海市，協助訓練旅遊及酒店專業人員，為傷殘兒童提供醫療及各種社會服務。德國矜憐會(Misericord)已為上述的慈善工作在一九八四至八五年度內花費了二百萬港元，而瑞士明愛也花了一百八十萬港元。<sup>95</sup>在一九八八至九一年度明愛對中國大陸提供的服務，無論在項目上或在金額上都直線上升，而金額上到一九九三年單單矜憐會及(Misericord)就有三百萬馬克。詳情在第十章中討論。通過一個名「愛德會」的穿針引線，海外的基督教徒也為國內的社會建設作了為數不少的奉獻。<sup>96</sup>大陸的伊斯蘭教徒也為改進伊斯蘭教徒聚居點的社會建設，而向海外信徒募捐。歐美天主教及基督教會主辦的大學更慷慨地捐出獎學金，不分宗教信仰頒給中國留學生，以協助培訓人才。<sup>97</sup>

## 結語

由於中共在四化時期放鬆對意識型態的控制，所以宗教活動才可復甦；為了對外對內各種理由，中共覺得在這開放時期，不適宜再像往日般箝制宗教活動，所以頒佈「宗教自由」政策並擬定詳細指示，下令宗教幹部依中央的意願執行，好使宗教在黨特定的範疇下舉行活動，不能越過雷池半步，另一方面命令研究宗教學的學者，為這新做法從馬克思學說的角度去下註釋，好能昭示四方表示這政策沒有犯意識型態上的禁條。

這個時候儘管宗教政策是從未有過的開明，但是很多天主教徒被剝奪公開與羅馬宗座保持聯繫的權利，總管道高一尺，魔高一丈，很多教徒不顧一切，拒絕服從政府的禁令，所以在官方教會和非官方教會內可以找到某種程度的宗教信仰自由。但沒有一個共產政權對屬下任何一種民間社團組織自由活動而坐視不管，所以運用「以教治教」的手法，通過愛國會制訂一些規條，對非愛國會的信徒強加管制，這個監管跟着反「敵對勢力」在六四事件後的滲透，以期中國大陸有「和平演變」也告加強。非官方教會領袖紛紛被捕，國外宗教書籍不能進口，官方教會強迫學習政府政策。<sup>99</sup>在這種情形下，中共要面對的難題是：如何放心地使它的監管之下作有限度的宗教活動，同時亦能在國際人士面前製造宗教在中國已享有自由的形象。這樣的要求外兼顧，在「信仰自由」的大前提下給信仰劃定框架，外表又要表現出到達了很大程度上的信仰自由。這可見中共處理宗教手法上的一個內外不一致的門面功夫。

## 第五章註釋

- ① 從政府當局三番四次勸青年人不要單「向錢看」而要「向前看」，足以反映社會主義的道德觀，不為近日青年人重視，加上社會上一遍抱怨道德敗壞，貪污枉法之聲。例如：《人民日報》，1983年3月3日，〈四川日報〉，1981年12月18日。

- ② 在1983年9月1日召開之第十二屆黨代表大會上，總書記胡耀邦在報告上直言不諱，承認在黨內存在嚴重的信仰危機。而且黨內這個「機」直至今日沒有好轉的跡象。有關胡耀邦的報告詳見：《人民日報》，1982年9月2日。
- ③ 在是次黨大會上，毛澤東宣讀一份名為「論聯合政府」之政治報告。而且大會通過在黨章上列明毛澤東思想為正統的意識型態參閱《中國共產黨歷代重要會議集（第一冊）》上海人民出版社，1983年頁235—47。
- ④ 這點中共中央黨紀律委員黃克誠在1980年11月在一次講話（題目為「關於黨風問題」）上，直言不諱的承認。有關毛澤東批判同僚的外文資料參閱R. MacFarquhar, *The Hundred Flowers Campaign and the Chinese Intellectual*, (New York: Octagon Book, 1974); Idem, *Origins of the Cultural Revolution*, Vol. 1, (New York: Columbia University Press, 1974).
- ⑤ 「傷痕文學」是文革後中國大陸文壇上寫實派的作品，主要揭露文革時期，一般中國的老百姓所受到身心上的創傷。
- ⑥ 鄧穎超、黃克誠，《關於黨風問題》，北京人民出版社1981年以及參閱在黨慶祝成立60週年大會中，總書記胡耀邦之講話，詳見胡耀邦在慶祝中國共產黨成立60週年大會上的講話，《人民日報》，1981年7月2日。
- ⑦ 鄧穎超、黃克誠，《關於黨風問題》，頁5。
- ⑧ 金志華導編，《青年人哲學》，北京，中國青年出版社，1985年，頁303。
- ⑨ 同上，頁198-202。



- ⑩ 〈信仰自由是黨在宗教問題上的一項根本政策〉，《光明日報》，1980年11月30日。以下簡稱：〈光明日報〉，1980年11月30日。蕭賢法，〈正確理解和貫徹黨的宗教信仰自由政策〉，《人民日報》，1980年6月1日。蕭氏為當時國務院宗教事務局長。
- ⑪ 在上述各宗教愛國組織內均出版宗教刊物以報導伊斯蘭教、佛教、天主教及基督教在國內的活動情況。此等刊物計有：〈天風〉，北京：中國基督教三自協會；〈中國天主教〉，北京：中國天主教愛國會；〈法音〉，北京：中國佛教協會；〈中國伊斯蘭教〉，北京：中國伊斯蘭協會。
- ⑫ 〈光明日報〉，1980年11月30日。
- ⑬ 同上。
- ⑭ 在中國出版的報刊上，以「本報評論員」名義撰稿，而該稿件以不同字體刊登，通常是有代黨或國家通傳消息之意思，其重要性與社論相若。
- ⑮ 〈光明日報〉，1980年11月30日。
- ⑯ "On Religion" Complete Works of Marx and Engels 23: 96-7. 由〈光明日報〉，1980年11月30日轉載。
- ⑰ 趙復三，〈究竟怎樣認識宗教本質〉，《中國社會科學》，第3期1986年，頁3-19。
- ⑱ 〈光明日報〉，1980年11月30日。
- ⑲ "Casting God in a Communist Image", *Universe*, 31 July 1987.
- ⑳ 李維漢，〈統一戰線問題與民族問題〉，北京，人民出版社，1981年，頁9-10。
- ㉑ 〈中國天主教〉，北京，1985年8月7日，頁22-5。

- ②② 《中國天主教》-第18期，1987年3月，頁7-12。
- ②③ 同上，頁23。
- ②④ 〈我們黨在社會主義時期宗教問題上的基本政策〉，《紅旗》，第576期，1982年6月16日。
- ②⑤ 〈中共中央（關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策）十九號文件，1983〉，台北《中共研究》，第3期，1983年3月15日。以下簡稱〈十九號文件〉。參閱附錄文件(2)。
- ②⑥ 〈十九號文件〉，第4節。
- ②⑦ 同上。
- ②⑧ 座落在廣州和北京的天主堂已在1979年開始陸續重開，宗教活動也同時恢復，但在上海到1982年，宗教生活才開始有復甦的跡象。
- ②⑨ 趙復三，〈究竟怎樣認識宗教本質〉，《中國社會科學》，第3期，1986年，頁3-19。
- ③⑩ 同上，頁5-6。
- ③⑪ 同上，頁4-5。
- ③⑫ 同上。
- ③⑬ 同上，頁6-7。
- ③⑭ 同上，頁16。
- ③⑮ 同上。
- ③⑯ 以上意見由中央少數民族學院西藏學系一教授向筆者發表。
- ③⑰ 在中國發行的研究宗教刊物中，有以下文章討論此問題：于本源，〈宗教信仰自由與無神論宣傳〉，

- 《世界宗教研究》，第3期，1986年，頁131-9。愈朝卿，〈再論宗教的本質和社會作用〉，《世界宗教研究》，第3期，1987年，頁121-6。蔣文宣，〈談談我黨處理宗教問題的反（左）和防右〉，《世界宗教研究》，第1期1987年，頁104-12
- ③8 Chow King-wai, "Reform of the Chinese Cadre System: Pitfalls, Issues and Implications of the Proposed Civil Service System", *International Review of Administrative Sciences* 57(1991): 25-44.
- ③9 一九九一年中國天主教大事回顧，見第66期，頁36-9。
- ④0 *Asia Focus*, Vol. 7, No. 26.
- ④1 〈十九號文件〉，第六節。
- ④2 《光明日報》，1980年9月8日；《人民日報》，1986年3月27日；1980年9月9日；《福建日報》，1982年1月8日；《南方日報》，1982年4月20日。
- ④3 〈十九號文件〉，第6節。
- ④4 同上。
- ④5 同上。
- ④6 同上。
- ④7 同上，第3節
- ④8 同上，第2節
- ④9 同上，第5節
- ⑤0 在 *China Daily*, 1984年7月6日的一篇文章上，他認為中國的天主教徒有三百五十萬，佛教徒有四百萬

之衆。

- ⑤1 Annuaire de l'Église Catholique en Chine, 1949, Tableau B, 13-4.
- ⑤2 *Universe*, 31 July 1987, p. 2, (The Catholic Weekly in England).
- ⑤3 "Casting God in Communist Image", *Universe*, 31 July 1987.
- ⑤4 *Annuaire de l'Église Catholique en Chine*, 1949, Tableau B, 15.
- ⑤5 此數字包括北京的教徒215,918人，天津50,500人。
- ⑤6 此數字包括上海教147,516人。
- ⑤7 《中國天主教》，第5期，1982年9月30日，頁34。
- ⑤7 此數目當武漢董光清主教於1987年11月接見香港女會長聯會代表訪問團時所發表者。
- ⑤8 《中國天主教》，第7期，1983年8月，頁5-12。
- ⑤9 "Jaime Cardinal Sin's Visit to China", *Tripod* 24, (December 1984): 50-6.
- ⑥0 《中國天主教》，第1期，1980年11月，頁19。
- ⑥1 同上，頁4-5。
- ⑥2 《中國天主教》，第1期，1980年11月，刊載包括蕭賢法在內所有中國官員的重要講話。
- ⑥3 《中國天主教》，第1期，1980年11月，頁7-11。
- ⑥4 同上，第5期，1982年9月，頁31。
- ⑥5 《教友生活週刊》，（台灣）1989/6月。
- ⑥6 *Asia Focus*, 17 March 1990.

- ⑥7 同上，31 March 1990.
- ⑥8 同上，24 March 1990.
- ⑥9 同上。
- ⑦0 〈十九號文件〉，第6節。
- ⑦1 同上，第11節。
- ⑦2 〈十九號文件〉，第10節。
- ⑦3 L. Ladany, "The Church in China Seen in December 1980", (Hong Kong: China News Analysis Office, GPO Box 3225), 1981. (The writer was the editor of *China News Analysis* 1957-83.)
- ⑦4 同上。Also J. Heyndrickx, "A Visit to Catholic Church in China, May 13-June 2, 1985", pp. 24-6; pp. 33-7, (A confidential report). 以下簡稱：Heyndrickx's Confidential Report.
- ⑦5 J. Heyndrickx's Confidential Report, pp. 24-6; pp. 33-7.
- ⑦6 L. Ladany, "The Church in China Seen in December 1980".
- ⑦7 在耶穌會內部傳聞有關中國消息的刊物中常有上類事例。參閱 *Correspondence* (Manila: Provincial Office for the Chinese Apostolate), 5 (September-October 1982). 以下簡稱 *Correspondence*. Heyndrickx's Confidential Report, p. 35.
- ⑦8 該項消息來自 *Agence France Presse*, (法新社) 在香港之 *South China Morning Post*, 1986年9月23日及歐洲版之《星馬日報》，1986年9月24日刊登。
- ⑦9 作者從一些非官方教會信友致函外界所得之消息。

- ⑧⑩ “The Silent Church”, (no publisher, no date). “If the Grain of Wheat Dies”, Fr. Francis Xavier Chu Shu-Tek, S.J., (no publisher, no date). 該作品為書內主人翁 Fr. Francis Xavier Zhu (Chu) 去世後六個月後出版。
- ⑪ 〈十九號文件〉，第10節。
- ⑫ 〈人民日報〉，1982年9月11日。
- ⑬ 〈中國天主教〉，1987年3月1日，第1期，頁24-5。
- ⑭ 同上。
- ⑮ 附錄文件(3)。
- ⑯ 陶駟駒，〈防範六種敵對勢力〉，《九十年代月刊》，1992/1，頁36-8。
- ⑰ 〈十九號文件〉，第11節。
- ⑱ 李維漢，〈毛澤東思想指導下的中國統一戰線〉，《人民日報》，1983年11月17日。《紅旗》，第24期，1983年12月16日，頁14-23。
- ⑲ 楊靜仁，〈新時期的統一戰線〉，《紅旗》，第7期，1983年4月，頁2-7。
- ⑳ 陳安東，〈統一戰線的新發展〉，《人民日報》（海外版），1986年2月20日。
- ㉑ 參閱 Beatrice Leung, *Sino-Vatican Conflict (1976-1982)*. (Unpublished M.A. Dissertation, University of Hong Kong, 1983), pp. 71-86. 筆者在碩士論文內將再骨氣的知識份子與虔誠的教徒同列為中共領袖所不歡迎的人物，因他們同屬意識型態上不妥協份子。
- ㉒ Zhao Ziyang, “Report on the Work of the Government”, *Beijing Review* 27, (4 July 1983): II-XXIV.

- ③ *Sunday Examiner* (Hong Kong), 21 August 1981; 11 December 1981.
- ④ 〈中國天主教神職教友為基督見證——傅鐵山主教在蒙特利爾會議上的發言〉，《中國天主教》，第4期，1982年3月，頁30-2。Shen Yifen, "Some Theological Reflections on Being a Local Pastor in New China", *China Study Project Bulletin* (Kent, U.K.), 29 (January 1986): 11-7.
- ⑤ *Annual Report on Hong Kong Caritas 1984-1985*, p. 16; 1985-1986, pp. 69-75.
- ⑥ Peter Barry, "Amity: Christian Outreach in China," *Tripod* 27 (June 1985): 35-45.
- ⑦ The Verbiest Foundation of Catholic University of Louven in Belgium 為中國留學生提供一定數額之獎學金，挑讓獎學金之條件必需為中國大陸學生，但不問宗教信仰都平等選拔。
- ⑧ *Asia Focus*, 22 October 1991.

## 第六章 大陸天主教會所受的箝制

### 引言

中共政府聲稱它的宗教政策是「宗教自由」政策，或「信仰自由」政策。「宗教自由」一詞在解釋上可圈可點，在北京發出的官方文件沿用「宗教自由」一詞以描摹這時期政府對宗教活動如何寬容禮待。誠然中共真的寬宏地使宗教活動恢復不少自由，但為何這種自由只惠及宗教活動，而組成宗教生活要素的教義和組織（特別是天主教會）卻無緣沾其惠呢？在組織嚴密的天主教會裏，崇拜、教義和組織是構成教會生活的三大要素。為天主教信徒而言，只享有崇拜上有限度的自由，根本上是不夠的。隨着社會的變遷，依着教會的指示去生活也是基督徒生活重要的一環。

在外面可見的開放宗教活動，初則滿足外國駐京使館人員的需要，繼而在外國訪客前留下良好的印象，更有促使國內教徒參加建設的深意；但一方面又在主要宗教事務上加強管制，這是中共對宗教，至低限度對天主教所實施的「信仰自由」政策上一張一弛的特色。



試從教義問題上去看，梵蒂岡第二屆大公會議（一九六三至六五年）爲了使天主教信仰更新煥發恢復活力，使它更能適應現代世界，所以在教義的表達上有大刀闊斧的改變。①中國大陸的主教不但沒有獲准出國去參加這個大公會議，而且政府一紙令下有關於教書藉（包括大公會議）不得郵寄入國內。②這不難理解爲何中國天主教會內無論在禮儀方面和神學的發展上，仍停留於梵二公會議前的起步點，不但對梵二之後的教義沒有認識，在禮儀上仍以拉丁文由司鐸背向教衆舉行彌撒。一九八九年才開始在局部地方有禮儀改革，這可能是中國大陸的教友，對梵二禮儀改革尙未有深入認識之前，心理上仍擁抱傳統禮儀，經過文革的寒冬後在中國大陸信友的心目中，這些禮儀代表着他們過去宗教生活黃金時代的失而復得，所以中國大陸信友心無旁騖地專心擁抱着它。但中國大陸天主教會不能抱殘守缺地與普世教會的進展產生太大的距離，但總管大陸上教會領袖有心去把教會，藉復甦之機會而更新，但缺乏書籍、師資，使教會之恢復大打折扣。

還有，天主教徒被剝奪與宗座作精神聯繫的權利，政府禁止他們承認教宗是普世教會（包括中國大陸天主教會）的最高精神領袖。雖然中共已下了很多功夫，使宗教生活相當蓬勃，但大體來說宗教仍然脫離不了政府的管制，不能享受它應有的自由。本章節旨在通過討論各種事例得知天主教在中共政權下受到何等程度的約制。我們將會從法律、政治和宗教等角度去討論這個問題。

## 憲法與宗教自由

在一九八六年第六屆全國人民代表大會上，趙紫陽在他的施政佈告中，公佈中共政府要強調「法治」，而希望每個階層的中國大陸人民（包括各城鄉幹部），在法治上進行社會及政治活動，<sup>③</sup>而一九八二年的中共憲法中，第三十六條明白地指出中華人民共和國的公民享有宗教信仰的自由。<sup>④</sup>

中共領導人也曾聲明今後的日子，要使憲法在人民一切的生活中發揮更大的功能，要循法律途徑辦事，去保護和建設社會秩序和生產秩序。<sup>⑤</sup>所以一定要從共產主義國家的「憲法」和「行政法」的角度去研究，「宗教自由」這個常常掛在口邊的名詞，而與西方民主自由的尺度去衡量和比較，好使看出「宗教自由」在西方和共產政權下之差異。

劍橋大學法律權威史勿夫教授（S. A. de Smith）給憲法下了一個定義，認為「憲法」及「行政法」所基本關注的是有關政治權力問題，即它的運用地點、權力分佈、所受的約束、權力的授予以及國內機構權力的劃分和界定等。所以憲法涉及政治權力的行使程序及權力的範圍，而且憲法也以明文規定確保個人應有的權利和自由，將公民的義務配合國家的意識型態一併昭示民衆。<sup>⑥</sup>在一個民主社會裏面，所謂「法治」意味着統治者及被統治者通通

服屬在法律權下。在美國史坦福大學任教「比較法律」的學者崔誠格（Jan Tiedra）將共產國家及傳統西方民主國家的憲法作過一個比較。從這比較中，我們可窺見中共採用何種法則去釐訂宗教自由以及用甚麼精神去詮釋自由。崔氏主張在傳統西方自由社會中，「憲法精神」是一個令人肅然起敬的觀念，因為它意味着這是一個法律至上，法律面前人人平等的政治制度。在這個政治制度下政治權力依法律的規則而運作，法律既管一般老百姓也管及一切大小官吏。所以從定義上說，一個立憲政府就是指被統治的人民去立法，約束行使統治權的政府。憲法管制立法機關的權力，在整套政治架構內，它享有無上的權威和最高的制裁力量，所以憲法擁有一種超然性和道德性的約束力，因為它反映民意，所以亦廣為人民所擁護和接納。<sup>⑦</sup>

共產國家制訂憲法的目的，不在約束某一個政府。相反，憲法往往受制於執政黨的當權者。在這些國家中，法律並不享有至高地位，反而統治者凌駕法律之上，所以在共產政權國家內，在西方國家象徵自由的憲法，已失去其代表性及象徵性，而成爲統治者的工具，人民依令守法，但不心儀法律，所以憲法沒有道德力量，更得不到廣大人民的支持。還有甚者，這種憲法不但不能約束統治者的權力，反而要爲統治者服務，因爲統治者以當時的政治利益爲標準去詮釋憲法。<sup>⑧</sup>以形式而言，這種憲法通常是一種「政治宣言」而不是帶有被人尊重的法律，所以史勿夫稱這些憲法，毫無個人自由保障可言，只有在文字上信口雌黃，人云亦

云，作口頭上的支持而已。⑨

同時，國家主流的政治思想是無神的辯証唯物法的話，它怎樣去貫徹執行宗教自由呢？因為有神和無神思想是不能並存的。況且，依史勿夫教授的意見，言論自由、思想表達自由、集會結社自由、宗教和良心的自由都是基本人權上享有的自由，這些是互相依存，息息相關的，若其中一項自由被禁制，其他的都會黯然失色，也受到牽制。史氏認為上述各種的「自由」中最脆弱的一環是表達不同意見的自由，以及為反政府而糾集同志，作忠誠的反對派的自由。⑩中共允許作忠誠的反對者的自由存在嗎？曾任中共中央黨總書記的胡耀邦，在任內藉一九八五年第八期的《紅旗》雜誌發表了名為〈關於黨的新聞工作〉的文章，已間接給這問題一個答案。在文章內他以堅定的口吻，重申新聞之作者應作黨的喉舌，文藝作家應執行黨的路線規定。⑪甚至胡耀邦本人因沒有以鐵腕手法對待資產階級自由化運動，所以在一九八七年一月連黨總書記之職也被摘掉了，他在一九八五年這篇文章中一點開明思想也沒有，但胡氏代表中共當時的開明派思想，因為太開明而被拉下台。若在「思想自由」方面有如此對待，那麼他們怎樣對待宗教自由呢？若果表達個人信仰的自由得不到保障，全面性的「宗教自由」也不可確保。甚至在理論上和原則上，中共只給予一種諸多規範的宗教自由，而且由黨親自詳細規定宗教活動範圍類別和地點，這表示黨要對宗教保留約束的權力，這點也說明了由黨賦予的「宗教自由」的真相。

中共的憲法上明載着「宗教自由」的字樣，中共在詮釋憲法時也有自由拒絕保護「宗教自由」，因為在共產國家中，個人權益永遠要屈居於國家利益之下，個人自由在有利國家時才可實施。<sup>②</sup>所以當我們翻閱中國的憲法時，發現其中有關保持社會主義秩序的條文，這些條文比論「宗教自由」條文更具份量，而且帶有規限性可規限第三十六條中的有關宗教條文。以一九八二年憲法的三條為例：

#### 第十五條

禁止任何組織或者個人擾亂社會經濟秩序，破壞國家經濟計劃。

#### 第廿五條

國家推行計劃生育，使人口的增長同經濟和社會發展計劃相適應。

所以天主教徒不依從國家的指示和方法去進行墮胎和實行人工節育，以推行家庭計劃的話，他們是犯了憲法上第廿五條憲法。

第廿八條

國家維護社會秩序、鎮壓叛國和其他反革命的活動，制裁危害社會治安，破壞社會主義、經濟和其他犯罪的活動，懲辦和改造犯罪分子。

一般離心份子，包括宗教離心份子在內，若與國外通傳消息，會被控進行反革命運動，有向外國人洩露國家機密之嫌。中共政府認為那些不肯與宗座割斷關係的人為離心份子，他們之中很多人被控「違憲」和「反革命」之罪，而被捕下獄就是這個原故。<sup>⑬</sup>中共官方認為國內天主教徒面前，有兩條截然不同的道路：「一條是盲目跟從羅馬教廷執意奉行它的反動指示，背叛自己祖國，利用教會進行反革命破壞活動，走禍國害教的道路。一條是遵照天主教命，熱愛自己祖國，維護教會純潔，行使天主賦予我們辦好教會的神聖主權，走愛國愛教的道路。」<sup>⑭</sup>在這種涇渭分明的原則下，官方指與宗座有聯繫的天主教徒為反革命，所以他們應以「違憲」為理由，冠以反革命的罪行。<sup>⑮</sup>

在過去一切的中國憲法中，都有明文規定保護宗教信仰自由。以下就是歷年憲法內，有關宗教自由的條文。

一九五四年憲法第八十八條

「中華人民共和國公民有宗教信仰的自由。」

一九七五年憲法第廿八條

「公民有言論、通信、出版、集會、結社、遊行、示威、罷工的自由，有信仰宗教和  
不信仰宗教，宣傳無神論的自由。」

一九七八年憲法第四十六條

「公民有信仰宗教的自由，和不信仰宗教宣傳無神論的自由。」

一九八二年憲法第三十六條

「中華人民共和國公民有宗教信仰自由。任何國家機關，社會團體和個人不得強制公民  
信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧視信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。國家保護正  
常的宗教活動，任何人不得利用宗教進行破壞社會秩序，損害公民身體健康，妨礙國家  
教育制度的活動。宗教團體和宗教事務不受外國勢力的支配。」

在一九八二年的憲法上重新肯定「宗教自由」，此舉並無新意，始自一九五四年的憲法內政府已宣稱「中華人民共和國的公民享有宗教信仰自由。」然而在一九八二年憲法第三十六條上新加上「宗教團體和宗教事務不受外國勢力支配」的字句，這明顯的直接指向梵蒂岡而言，甚至指伊斯蘭信徒及西藏喇嘛佛教內與國外令政府尷尬的聯繫而言。因着這條文，中共對羅馬教宗「干涉」內政，對一九八一年委任廣州總主教一事上有強烈反應。

另一方面，中共政府為中國大陸人民能享有的「宗教自由」下了一個很清晰的定義。這是指人民有自由相信或不相信任何宗教。在一個宗教內，人民有自由相信這個教派或那個教派。公民有自由可以由相信這一個宗教轉去相信另一個宗教，亦有自由從相信宗教轉為不相信宗教。<sup>⑬</sup>如果我們從這法律的觀點下仔細推敲，對政府向天主教的要求，不難看到事實另一面的真相。

那些堅持與宗座保持精神上聯繫的中國大陸天主教徒，被中共政府認為是違犯憲法，但從另一個角度去看，與宗座——基督的代表共融是天主教信仰的一個主要部份；凡是地方教會與宗座割斷關係的話，它可以仍然稱為基督宗教內的其他支派，但不再稱為天主教會的一份子。以英國的天主教會為例，在十六世紀英王亨利八世時代之前，總管在禮儀和教義上與羅馬天主教會非常吻合，但當英國的天主教徒在皇帝所施的政治壓力下，宣佈與宗座脫離關



係而獨立，以國家元首為教會的元首時，他們已經不再被稱為天主教徒，而成爲一新宗派——聖公會的信徒。

始自一九五〇年代，周恩來總理代表中共政府接見天主教代表時，要求中國大陸天主教徒與教廷割斷政治和經濟關係，而允准與教宗保持精神上的連繫，當時在龔品梅主教領導下的中國天主教徒認爲這個要求合情合理可以接納。<sup>⑩</sup>但在一九五〇年代執行宗教政策的幹部，不願周恩來會對教徒所作的承諾——准許他們仍與宗座保持關係，卻以種種手法強迫教徒與宗座割斷一切關係。<sup>⑪</sup>政府在五〇年代找出種種理由爲籍口，去逼害天主教徒，特別是在五四年的憲法沒有八二年憲法寫得那麼清楚，下令國家機關不能強制公民信仰宗教，或者不信仰宗教。過去的已屬過去，翻舊帳不是仁者之風，但在一九八二年新憲法的規定下，有如斯詳細條文保護信仰自由時，而大陸政府仍然強逼天主教徒與宗座脫離關係的行動本身，似有違反憲法之嫌。但中共政府從政治的角度去看這個事件，就有不同的看法，他認爲把道德領導權和部分民事權力，流入別個國家——梵蒂岡的手中，認爲是反革命之舉。因爲中共的領導人不會將部分權力拱手讓與既爲外國君主、又爲宗教領袖的教宗。但何者是道德訓導權，何者是民事領導權，很難劃出一個分界線。但中共在這問題上，分開幾個層面以不同身份去作出反應，首先以國籍共產黨員的身份，他們要求任何國內與西方帝國主義者的文化機構割斷關係。其次，以中國人的身份，他們尋求一種新方法去徹頭徹尾表達中國文化；最後

以政治領袖身份而言，他們要排除政治權力的其他來源。實際上無論在中國傳統上或西方文化上，對道德訓導及民事權力都沒有一個明顯的分野。而且在分析中共對宗教的容忍時，必須注意中共領導人的意識型態，認清中國大陸達到歷史發展中那一個階段。以大躍進及文革為例，當時的領導人認為大陸已到達社會主義的階段，所以對待有關意識型態的宗教問題，要去寬容而換以嚴苛，但在一九八一年，官方認為中共只是停留在社會主義發展的初階，未入社會主義的堂奧，所以能以寬宏懷柔的方法，處理意識型態上的問題，那麼對宗教自然可以寬宏有加。

## 拘捕天主教人士

在本文內我們不想翻查舊帳，去細訴上海教區龔品梅主教、廿七名司鐸和三百多名教友在一九五五年被捕下獄一案的事非曲直，更不願對鄧主教及在華南一批神職信友之逮捕判刑加以質疑。<sup>⑩</sup>但是，在鄧小平的四化時代「宗教自由」政策已於一九七九年開始，教堂已重開，宗教代表在國際會議上娓娓而談大陸的信徒如何獲得國家的保護之際，令人不太相信的是中共仍然逮捕宗教界的離心份子，被捕的宗教人士中有基督教、喇嘛佛教、天主教，其中包括以耶穌會士朱洪聲神父為首的一群上海教友。

一九五五年朱神父與龔品梅主教一起被捕，朱洪聲年事已過六十，服刑二十多年後，在宗教寬鬆的氣候下獲無限期的假釋，據中外訪客稱：朱神父相信他與訪客的接觸，是照他自己所了解四化開放期法律容許下的情況進行。不過據稱，他的日常生活被監視而且不時受公安人員的騷擾。事實上，他和其他被捕的司鐸一直拒絕與宗座切斷宗教關係，而且不斷接待外國訪客，爲此他再次被捕而送回勞改營。<sup>②①</sup>自一九七九年假釋至一九八一年再被捕的期間，朱神父未離開過上海市的範圍半步，聞風而至的訪客有如過江之鯽，過訪的外客中有各式各樣的人物，包括有駐華的外交人員和外國記者，也有美國天主教大學的教職員等。

廣西省梧州亦有幾名神父被捕，事發於一九八一年七月廿二日，當時教會準備爲一名剛去世姓鄧的神父舉行殯葬禮。據目擊者稱，在拘捕行動之前有七十名公安警察參加搜查神父的房舍並將祭衣、糧食及金錢帶走。而政府當局又不能對此次搜捕行動作合理的解釋。這個殯葬禮爲紀念一位姓鄧的神父，他生前多年藉中醫草藥濟世行醫，進行牧靈工作，且深得當地人的愛戴，當地人民對政府的行動大表不滿，他們說：「被捕的神父只是籌辦同道喪禮，沒有不法的行爲，況且一九七八年的憲法也寫明保障宗教自由的字句。」<sup>②②</sup>

以上的拘捕行動是在「鄧以明總主教事件」後發生，當局對一切離心子——包括文藝界、藝術界和宗教界內的——下令不准與外國人接觸。<sup>②③</sup>以上兩個案是像冰山般浮出海面的

一小部分，還有在偏僻地區拘捕事件，因關山阻隔消息無從傳達，亦很難證明其真實性，所以未便一一臚列。

范學俺主教斷斷續續的被抓進牢房一事，也值得一提。他是一九五一年愛國會未成立之前，最後一批由教宗批准而祝聖的國籍主教，他在一九五八年首次在保定教區被捕，判了十五年有期徒刑，因政府不滿他在教徒中所生的鉅大影響，然後在刑滿後依然在鄰近村莊被軟禁。事實證明他在軟禁期間依然在愛國會的管制範圍外舉行宗教活動，甚至祝聖司鐸這樣的做法導致他在一九八三年夏天再度被逮捕又判十年監禁。據可靠消息，范主教的健康多年未已不濟，最近證實不但他的健康日趨惡化，而且得不到適當的醫藥照顧。國際特赦會相信范主教在河北省會石家莊附近被軟禁監視，<sup>②③</sup>在接受作為非愛國會轄下中國主教團主席後（一九八九年），范氏也被捕。據一封香港基督徒致中共政府的公開信中，請求落實宗教自由政策函中顯示，范主教在一九九二年四月十三日去世，其遺體在四月十六日被公安用塑膠袋裹着，送回家中，屍體上有傷痕，腿上有骨折現象。此外在一九九一年十一月逝世的非愛國會史純潔主教，屍體「帶有紫色斑痕」，官方阻止信友參加二人的喪禮。另外還有廿多名非官方教會主教神父教友被拘捕及失蹤的名單。<sup>②④</sup>

上述的例子似乎是各事主因拒絕參加愛國會，拒絕與宗座斷絕關係而被拘捕。那拘捕

的、監視的、甚至派公安人員去騷擾的行動，恐怕有違法之嫌，因為中國憲法保障中國公民有信任何宗教的自由，包括信奉羅馬天主教會。而真正的羅馬天主教會，要求它的信徒跟教宗——基督的代表——有宗教上的關係。但與宗座有連繫一事，為中共的領導人來說已超乎宗教的境界而進入政治的領域。但是一方面抬着信仰自由的名目，一方面去要求宗教依政府訂下的形式而存在這個信仰自由，只是巧立的名目。而所抓的宗教領袖雖以政治理由而被抓，但他們所涉獵的只是宗教的事，若硬稱他們是因政治理由而被捕，唯一的解釋是中國大陸的政治統領一切，國內無論大小問題已經政治化了，政府稱教士們的宗教行動已進入政治領域，恐怕這是一般人不能接納的解釋。

## 政府所准許的宗教活動

中共政府手上有一條長長的名單，臚列着當局准許舉行的宗教活動，例如拜佛、誦經、燒香、禮拜、祈禱、講經講道、彌撒、受洗、受戒、封齋、過宗教節日、終傳、追思等等，稱為正常的宗教活動。<sup>②</sup>言下之意，就是凡未獲政府批准而未列在名單上的宗教活動均被禁止。這樣看來，中國共產黨似乎要行使它的訓導權，為國內各宗教越俎代庖，替它們決定那樣是宗教活動，那樣不屬宗教範圍。中共這樣做法，也有他們的苦衷，也許他們要壓制在民間盛行的迷信風氣，因為農民知識水準低，不能分辨「宗教崇拜」和「迷信行為」。所以不

但替他們下個定義，而且索性替他們分別清楚「迷信行爲」和甚麼是「宗教活動」。

在教義方面，中國更不敢稍作放鬆，教徒不能在街上的書店找到有關宗教的書籍。而在特定的政府部門教堂寺觀等處，有一定數量的祈禱經書、聖經、宗教書刊、宗教用品和宗教藝術品出售。但在出售的天主教祈禱經書上，為教宗祈禱的字句被刪去，這間接說明中國天主教徒沒有為宗座祈禱的自由。

國內每一大宗教派都有各自的刊物，由愛國宗教組織負責刊行，這些宗教刊物大都報導宗教節日上的活動，教會領袖的講道等，還有用長長的篇幅刊登國家對信徒的指示，以求一字無遺。但從這些刊物印刷的數量，我們從任何角度去作面面觀，也解釋不到那些宗教刊物怎樣可以到達全部信徒的手中。以《中國天主教》為例，這是一份大陸天主教愛國會出版的不定期性的唯一宗教刊物，每次印行數量不超過一萬冊，其中一小部份更要寄往海外作宣傳之用，那麼這不足一萬冊之數，如何足夠供應三百八十萬教徒的需要呢？<sup>②6</sup>在聖經和宗教刊物嚴重的缺乏下，導致偷運聖經和宗教書刊入大陸的行動。這樣又引起海外教徒對偷運作不休的辯論，反正雙方都在「干涉中國主權」問題上，執拗不已，各據一詞，至今未休。<sup>②7</sup>不久之前，新華社發表有關郵寄中國大陸包裹之規定，在禁止寄往大陸印刷物品的名單中計有：宗教刊物、褻瀆中國共產黨及國家的、攻擊社會主義的、晦淫晦盜的、主張暴力及色情

的刊物，都是一起被禁止進口之例。<sup>28</sup>實際上由海外入口的宗教書刊一到大陸海關就被沒收，有少部份可破例的寄到各地的愛國會及官方宗教組織單位。這樣的禁止外界宗教刊物入口，表示在中國政府的眼中可供解釋和傳授教義的宗教刊物，是十惡不赦的，因為它與晦淫晦盜、反黨反國的讀物一起被列為不准入口的禁物，以免危害人心。

## 黨員和宗教幹部

在〈八十九號文件〉的宗教自由是實施在中國大陸公民身上，而黨員不在此例。<sup>29</sup>因為中國共產黨是個信奉無神論和馬克思主義的政黨，所以保留黨員不給予宗教自由是很合理的做法。實際上，在城市或鄉村工作的漢族宗教幹部在行使職權時，總覺得有困難。他們大多數是無神論者的黨員，所以在不同層面的宗教事務處，或愛國宗教組織工作時，為信教的群眾，甚至為政府不知不覺地帶來不少問題，主要原因是他們不是信徒，不能像教徒一般從信仰的角度去理解宗教問題，所以不能太順利的把宗教政策推展開去。而且對宗教事務在國際上的發展所知不詳，所以胡振中樞機在八六年應邀訪問廣東省時，在談話間他請該省的宗教幹部，不要用五〇年代的眼光，去評估八〇年代的天主教會，他甚至坦白的告訴那些宗教幹部說，天主教會在這卅年間經歷鉅大的變化，今天的地方主教擁有更大的自決權。胡樞機與廣東省宗教幹部們因份屬同鄉，所以能消除隔膜，在友善的氣氛下，很婉轉的道破宗教幹部

對宗教事務的無知。一方面因為他在天主教聖統內的地位，另一方面以他作樞機主教的身份，對主教職掌上的認識。他的話句句鏗鏘，使當時的宗教幹部不敢掉以輕心。

中共把愛國會中的重要職位，交給政府當局能信任的司鐸執掌，但不幸這些司鐸大部份以往有過離職、結婚或賣友求榮的紀錄，所以不能取得教徒的信任，因此政府不能希望這些司鐸在愛國會內推動宗教政策，因為他們以往行為上的污點，令他們的工作效率大打折扣。在西方各大宗教裏，除了基督教的長老派(Quakers)外，信徒大多以公開誓願的神職為宗教領袖；而不願以跟從宗教組織內的俗人。因此，在愛國性宗教組織內神職與俗人所扮演的角色常常發生衝突，這樣又為政府的宗教工作增多一點麻煩。究竟誰是教堂寺觀內的真正宗教領袖呢？神父、牧師、比丘僧、道士、阿訇呢抑或由政府派駐的在俗宗教幹部呢？當然信徒的心目中認定神父、牧師、阿訇等才是他們的宗教領袖；但政府另有選擇，認為自己委派的宗教幹部才是領導宗教組織的合意人選。

## 宗教工作人士的培育工作

通常宗教人士的培育，是在任何宗教內佔着重要的一環。中共一早就步前蘇聯的後塵，將宗教與教育分離。雖然大陸的憲法沒有明文規定「宗教與教育分開」的字句，但黨方在通



傳給幹部的文獻中，要求幹部壓抑宗教，務求使它只成爲個人的私事，與教育工作沾不上邊。<sup>⑩</sup>所以在培育未來的宗教界接班人時，中共政府也要碰到一些難題而處於一個很微妙的情況。當然政府知道在這個社會主義重建時期，如何培育新一代的愛國宗教領袖，直接會影響日後宗教組織的實質，所以黨的目的「在各宗教內培養一大批熱愛祖國，接受黨和政府的領導，堅持走社會主義道路，維護祖國統一和民族團結，又有宗教學識，並能聯繫信教群眾的代表人物。」<sup>⑪</sup>實際上，政府既不能把培育工作完全交回宗教人士的手裏而聽之任之，亦不能完全由黨方單獨包辦，因爲信衆斷不會接納無神的政黨作傳授宗教知識的導師。但黨方亦不能完全將這件重要的培育任務完全託於黨外人士之手。在這個進退維谷的微妙情景下，黨方的干涉在不動聲色下進行，目的在於使宗教漸漸無疾而終；懷着這個最高目標，中共政府肯定培育宗教人士的指示，如下：

「有計劃地培養和教育年輕一代的愛國宗教職業人員，對我國宗教組織的將來面貌具有決定的意義。我們不僅應當繼續爭取、團結和教育一切現有的宗教人士，而且應幫助各種宗教組織辦好宗教院校，培養好新的宗教職業人員。宗教院校的任務，是造就一支政治上熱愛祖國，擁護黨的領導和社會主義制度，又有相當宗教學識的年輕宗教職業人員隊伍。一切年輕的宗教職業人員，都要不斷提高愛國主義和社會主義的覺悟，努力提高文化水平和宗教學識。忠實地執行黨的宗教政策。」<sup>⑫</sup>

一般而論，宗教人員的培育應兼顧到有關該宗教的靈修、學識、紀律三方面。以天主教的「司鐸之培養法令」為例，它開宗明義的列明宗教人員培育的最高目標；文獻上寫道：

「為司鐸之培養，大修院是必需的。在大修院中所施於修生的完整教育，應指向一個目標，即按照耶穌基督乃導師、司祭與牧者的標準，培養他們成為真正的牧人。因此，訓練之各方面，靈修、智育、紀律等均應完全和諧的指向此一牧靈之目標，而所有上司、教師亦均應協力同心，遵照主教的指導為此而努力。」<sup>33</sup>

由以上的比較可見中共在司鐸培育的重點上，與天主教會推行的截然不同。在中國式的培育上靈性方面相當柔弱，相對地培育的重點放在有關熱愛祖國、擁護黨的領導和社會主義制度的政治問題上。在兩種迥然不同的培育標準前，我們不難分辨出兩種培育所指向不同的目的。天主教的培育方針是純宗教性。旨在以耶穌基督作樣辦，去培育基督徒領袖（雖然事實上能達到像基督的完美的人格的是鳳毛麟角），教會當然希望能培育出才德兼優的宗教領袖。所以在天主教會的傳統裏，一個願意當司鐸的青年，必先被上主「召回」俗稱追隨「聖召」，然後才開始作學術上、靈修上及紀律上的訓練，而且跟從這個「聖召」要求終生奉獻恆守不渝的精神，而不是面向中共所稱的「宗教職業」或「宗教工作」為目標。因為「職業」和「工作」不像「奉獻」一樣，這意味着缺乏「心無旁騖」甚至「以身殉之」的全

盤奉獻的精神。

如果中國大陸內的修院依政府的指示而開辦，它們只刻意訓練熱愛祖國、擁護黨的領導和社會主義制度，又有相當宗教學識的宗教界工作人士，我們可預見從這些修院培育出來的，只會週旋於政府部門與教會之間的宗教工作幹部，不足以稱為司鐸或牧者的宗教領導人物。因為「宗教教義」和「靈修」兩項在國家的培育課程中沒有斤兩，我們有理由去擔憂將來培育出來的人才，能否在教眾中擔當道德和精神領袖的重任。若果如此，這宗教在大陸社會上再沒有道德號召力了。短期內我們可預計的結果是：天主教會受其連累，在教會內找不到真正的領袖去維護及傳遞真確無訛的天主教信理，更沒有指導人靈的真正牧者。經過三數年的培育，雖然有相當數量的修士畢業後晉鐸，結果發覺所受的神哲學訓練不甚理想，未達到應有的水準，所以由一九九三年起，每年都派一批年青神父到香港及海外作短期進修，作「亡羊補牢」之舉。但不及水準的人多，能派的人少，故作用有限。

在入修院青年當中，無可置疑的也有政府的情報人員或黨員混雜其中，他們當訓練完畢後就會被委以重任。在訓練期間，政府的特派人員是否會找其他同儕的「黑」材料，尤其有關那些忠於宗座的師生的行踪，而向黨打小報告呢？在表面寧靜似乎與世無爭的修院內，可能上演着政治鬥爭的人生戲劇。

## 國際關係

一般而論，全球性的宗教例如佛教、伊斯蘭教、基督教和天主教，因與全球各地的信徒有聯繫，在該地社會有廣泛的影響，有些宗教還被奉為某些國家的國教，隨着大陸國際交往的日益擴大，利用宗教對外聯繫以擴大大陸的政治影響力。其實中共意欲修飾它的對外形象，務求與西方發展經濟及文化關係以利四化，因基督宗教在西方文化和傳統上佔着一個重要的角色，宗教信仰自由又在基本人權上成爲重要的一環。中共的領導人希望與深受佛教影響的日本建立良好關係，好使從日本而來的經濟和高科技的援助源源而至。近年來，伊斯蘭世界在中東政治當然佔着很大的比重，甚至越來越在全球事務上扮演活躍的角色，在「愛屋及烏」的理論下，中國若要贏得海灣區產油富庶國家的青睞，它必須對國內的伊斯蘭教徒稍加寬待。換句話說，中國若要擴大它在國際事務上的影響力，從宗教上着手未嘗不算是上策，還有它要洗刷文革時紅衛兵流氓式的作爲而遺下的惡劣形象，所以不但要容忍世界宗教，而且要鼓勵世界宗教在國內復甦。〈十九號文件〉也直言不諱地承認佛教、伊斯蘭教、天主教和基督教在中國的宗教及國際上是佔有重要地位的大宗教。天主教、基督教在歐洲、北美、拉丁美洲和其他地區，佛教在日本和東南亞，伊斯蘭在亞非幾十個國家中，都有廣泛的社會影響，其中還在一些國家中被奉爲「國教」。<sup>④</sup>現在中共極需外資援助以利四化，它當然希望海外教徒能對大陸的信徒作資助。事實上儘管海外信徒對中共所推行的「宗教自

由「能使國內信徒享有多少自由一事，大家都心裏有數，然而也不乏從海外教徒所募捐的款項，以及引進的技術援助。」

通過正式或非正式的與大陸接觸，很多海外信徒可見國內和國外對「宗教自由」一詞有不同的了解。但是被傳教心火推動，海外信友各盡所能的去設法協助。香港胡振中樞機於一九八六年訪問廣東所經歷的是個好例子。這可說明國內國外對同樣事件有不同的理解。胡氏乃在中國大陸出生的主教中第一位被邀回大陸作國賓者，以離家近四十年後首次回歸廣東五華老家拜會八五高齡的慈親為名，順道被帶引參觀廣東各地教會。事前，胡樞機被老師藍國榮神父以及姓林的好友司鐸，分別邀請到蕉嶺和五華縣的聖堂去舉行彌撒，但中國政府在最後一刻鐘不准胡主教到那些地方的公開聖堂舉行宗教禮儀，在他回港後的招待記者會上，他向記者作解釋說：「這些邀請是屬私人性質，而他自己是被國家邀請作公開訪問，中國政府當局認為若他這樣做彌撒甚感不便，並與官式訪問的身份不合。」<sup>35</sup>他以極度圓滑的手法把這事輕輕帶過，務求不使中共尷尬。但同時他又要向此行寄望殷殷；又對一九九七憂心忡忡的香港天主教徒有個交代，所以他在同一個記者招待會上，囑咐香港教徒不要用香港及其他地方的尺寸，量度中國大陸人民所享的宗教自由，這事例反映以香港式和中共式銓解「宗教自由」之間存在一個很大的差距。<sup>36</sup>

同時中共對於所謂「帝國主義的宗教勢力」的滲透，非常關注，這是指梵蒂岡及基督教的國外傳教修會，用盡一切時機和種種方法與非官方教會的信徒聯絡，支持和鼓勵宗教離心份子。<sup>③</sup>所以中國大陸天主教主教團和教務委員會，在一九八六年聯名在刊物上頒佈，規定神職界在施行聖事時應守的章則，以防國外的神職在國內探訪時留下「不受歡迎」的後果，而使國外宗教勢力在大陸滲透，刺激他們採用本地語的新羅馬禮儀等。此等新禮儀自一九六五年梵蒂岡第二屆大公會議後在全球天主教會內，普遍採用，而這個新禮儀本身雖然以萬國方言舉行，卻是與羅馬宗座共融合的標記，因為這套新禮儀由教廷的聖部所頒法。而中國大陸主教團所下的命令如下：

「神職人員獲准施行聖事和舉行彌撒，目前，必須遵守我國教會傳統的禮儀和規定，未經中國天主教主教團和中國天主教教務委員會的批准，任何人不得擅自改變或簡化。」<sup>④</sup>

從中國大陸政府的角度去看，一個親羅馬的神父在一間由愛國會管轄的教堂內出現，舉行聖祭禮儀或施行聖事，無形中抹煞了多年來政府在教眾間，為使他們脫離羅馬而獨立的工作，使教徒對羅馬的關係藕斷絲連；因為大部份的教徒在無從選擇的情況下，進愛國會的教堂參與宗教禮儀；但心底裏仍對宗座赤誠一片。北京南堂的教徒們簇擁到辛海綿樞機和胡振中樞機前，跪下親吻他們的權戒求他們祝福，而對陪伴着貴賓的愛國會主教視若無睹，就是

這個道理。這種情景屬於浮在水面冰山的一角，足以言所未能言之事實。胡樞機在廣東不准公開舉行彌撒，也是中共政府當局對教徒這種藕斷絲連態度有所顧忌的表現。<sup>⑳</sup>所以爲外國到訪的神職界，以及台港澳歸國的神職界，也特別制定一套要遵守的規矩：

「根據我國憲法和中國天主教的獨立自主、自辦原則，國外或港、澳、台來訪問或探親的神職人員，無權施行聖事。如作爲個人的宗教生活，而要求做彌撒時，則當地正權主教可特准其在指定地點，私人做彌撒。」<sup>㉑</sup>

近年來，官方的宗教界人士鼓勵與外國宗教界互相訪問，以增進友誼並發展宗教藝術及文化方面的交流。單在一九八五年內，就有十一個宗教團體出外訪問，其中兩團天主教徒前往香港及比利時。<sup>㉒</sup>只有愛國會內的宗教人士才有機會隨團出國訪問，而所有行程及要接見的人士是由隨團的幹部慎密的安排。中共用這個方法獎勵那些對黨言聽計從分子，同時以行動告知中國大陸天主教徒，外國信衆接納「愛國會」承認「愛國」這一回事。還有，訪問團的代表忠實地反映政府的政治方針和宗教政策。與代表團成員接觸過的人士都得一印象，認爲他們甚至在微小的宗教問題上，也不敢貿然表達己見，而唯恐依附當局之見解不及。<sup>㉓</sup>另一方面外來的宗教界訪客祇是被帶引參觀已開放的教堂，只准與愛國宗教組織的人員接觸，不許會見令政府尷尬的宗教界人士。辛海綿樞機在一九八四年十月訪華時，接二連三的請求

與因拒絕與教廷割斷關係而入獄的上海主教龔品梅見面，一九八五年胡振中主教訪華時也提出同樣的要求，也同樣地遭受拒絕。<sup>④</sup>

在國際上的交往晉接中，黨方有基本的規定：「在所有這些交往當中，一定要堅持獨立自主、自辦教會的原則，堅決抵制國際宗教反動勢力重新控制我國宗教的企圖，堅決拒絕任何外國教會和宗教界人士插手干預我國宗教事務。」<sup>⑤</sup>顯而易見的中共政府既希望藉宗教事務與外界人士建立良好關係的同時，亦步步為營的依自己的宗教政策去建立自主的天主教會。為北京政府及天主教會而言，這種好友的交往各有利弊；外來探訪的神職，在與宗座斷絕關係的問題上，被政府視為不受歡迎人物，因為他們的出現使多年來政府在這方面所作的努力倒退不少，倍覺辦「自立教會」吃力非常。另一方面一些外國訪華的神職，很容易將「地方教會藉宗座與普世教會共融」的基本教義要求置諸腦後，有意無意之間以為愛國會信徒是中國天主教的全部，將受苦的非官方教會遺忘。

## 宗教與迷信之異同

除了非官方的天主教活動外，迷信活動是中共政府及中國共產黨要打擊的，第二種不合法和不正常的宗教活動。從頒佈「宗教自由」政策之初，政府努力向民衆（包括宗教幹部）



分辨何者是「宗教」，何者是「迷信」，因為二者之別只相差一線。根據黨對宗教和迷信所作之辨別，我們可見混淆仍在，它在《光明日報》的一篇文章上說：「宗教是迷信的一種，但不是所有的迷信都有宗教的色彩，宗教是有正式的組織、有成文的教義和特定的禮儀活動的信仰；封建迷信卻沒有世界宗教的特點。宗教活動含有迷信成份，因為它阻礙生產，對國家安全有壞的影響，所以它不會令國家繁榮和富庶。」<sup>④5</sup>

以上由黨喉舌報為宗教和迷信所作的分別，顯然得不到涇渭分明的效果，難怪對迷信死灰復燃之事常有傳聞，甚至地方幹部在婚嫁喪事中舉行隆重典禮，繁文褥節的謨拜儀式在鄉間彼彼皆是。修葺和新建廟宇問題是個辨別迷信與宗教的好例子，當福建省政府忙於在「佛教聖地」和風景區重修佛寺以吸引遊客時，福建省某些農民以為他們也可以在自己的鄉村裏，甚至用公款建廟宇；於是省政府就在報章上批評農民不分青紅皂白的在鄉間為神靈建廟屬迷信之舉，同時也浪費公帑應立刻停止。<sup>④6</sup>

有些香港報紙報導在一九八六年十二月在大陸有一件較嚴重的宗教事例。在河南省北部某一個城市內，一群三千七百多名中小學生，聯群結隊的破壞了廿八間剛剛開放的廟宇。據說地方政府同意這些學生們流氓式的破壞行徑，而稱這行動可將人民從廟宇中解放出來，並聲稱這是正確的名垂青史的行動。該市當局相信這破壞行動，是地方黨委決議要推進社會主

義精神建設，破除封建迷信時，要求各人有所表現的行動。這些破壞與文革時紅衛兵肆無忌憚的破壞無數教堂廟宇的流氓行徑互相輝映。<sup>④⑦</sup>

在修建廟宇時，地方政府從開始就沒有得到中央清晰的指示，他們從不清楚知道甚麼神明應去建廟供奉，那個佛爺不值得拜祭；況且中國大陸民間所供奉的神佛都是在道教和佛教中備受景仰的，而道教和佛教也是中共政府認定為可信奉的宗教。一方面鄉間的地方幹部正忙於游說農民不要花錢建廟供奉神明，但他們對在風景區大興土木興祠建廟，這又可作甚麼解釋呢？如果建廟拜神的地點都由北京決定，在宗教崇拜的自由上可有多少能留給老百姓呢？在省政府辦的報章上常有篇幅特別劃出，討論封建迷信問題，向民衆推行無神唯物論及科學化的馬列思想教育，好使封建迷信觀念在人民的腦海中淡出。<sup>④⑧</sup>這顯示政府和黨方面真的為迷信風氣再告活躍而大表煩惱，於是找方法去阻止。〈八十九號文件〉也為宗教幹部提出對策以應付這個問題。它說：「不能動用國家和集體的財物修建寺觀教堂，尤其是要注意防止在農村濫修廟宇。信教群眾自發籌款建修，也要加以疏導，儘可能少建，更不要大興土木以免大量耗費人力物力財力，妨礙社會主義的物質文明和精神文明的建設。」<sup>④⑨</sup>

理論上中國大陸政府在這文件中已劃清宗教與迷信之別，但在實際生活上二者總不能界限分明。有人問：去抑制一切迷信活動是不是爲了人民的利益呢？上述在福建省建廟的行爲

似乎不屬迷信行爲，但宗教幹部卻矢口說是迷信行徑。香港是中國人佔人口的百分之九十的城市，最近十年內香港的工商界人士中流行風水、算命、看掌、看相、星座、測字、測名、問卜等迷信活動，在工商界的社交圈子內，人們對這等玩意樂此不疲，而香港的經濟繁榮不會因此而受損。事實上，香港人常去看舖宅風水、算命、掌相、測名等去輔助他們多作經濟收益。而只有他們——這擁有豐厚收入的一群方可支付風水、算命看掌相等昂貴的服務費用；而香港的政府高官，無論他們有宗教信仰與否，原則上不會接納迷信，但他們從未以香港的經濟繁榮和現代化爲理由，頒發過任何文件抑制迷信，香港政府和中共政府由於擁有不同的政治意識型態，所以有不同的態度去處理迷信問題，只有曾經生活在這兩種政制下的中國人心裏有數，去選擇願意用那種方法去處理宗教問題和迷信問題。

### 龔品梅主教之申訴

一九八五年中國政府宣布因龔品梅主教承認他的「反革命罪行」所以被釋，其實龔品梅自始至終未有認罪。⑩始自一九七九年龔主教不斷向上海地方法院及北京最高人民法院提出上訴，請求秉公處理，再審查在判決書上他的罪名。⑪在龔主教那份長達八千餘字的申訴書上，（見〔附錄文件(5)〕）讀者可以更清楚明白親宗座的國籍教徒爲何死守立場，在明確的宗教信念之下，他們對於與宗座斷絕關係一事爲何毫不妥協。但是政府方面處理龔主教申訴

之過程上，亦足以反映中共政府在宗教問題上如何妄用其法律權力。

首先龔主教在他的申訴書上開宗明義的表示他上訴的目的，不在於個人聲譽的平反和恢復，而希望將判決書上所載的不符事實的事由，呈於政府面前，以明辯是非，用表政府法治的嚴肅精神，聊正教會督察之名，進而質詢「教會是否有保衛自己基本信仰完整的權利，和國家政權有沒有強迫教會改變基本信仰的問題。」<sup>53</sup>龔主教自知是政教衝突下的犧牲品，他認為衝突的焦點，在於政府推出三自革新，強迫天主教徒與羅馬教宗脫離宗教關係的「裂教運動」。<sup>54</sup>作為一個國內偌大的教區——領導人，龔品梅主教深知以一個國內如上海這個偌大的教區，在人力物力上具有徹底完成由國籍主教治理教會，由國籍教士自己佈道傳教，由中國公民自己籌集傳教經費這三種自傳自養自治的能力，但他不能接納三自運動背後與羅馬教宗脫離宗教關係的目的。<sup>54</sup>

龔氏憶述一九五〇年周恩來向宗教代表要求天主教徒與梵蒂岡割斷政治及經濟關係，祇與宗座保留精神上的聯繫，他自己帶頭接納周恩來的要求。但他在一九五五年被捕，而在一九六〇年三月判決的前夕，上海市檢察長到監獄督促他與教宗脫離政治、經濟關係之外，再脫離宗教關係，以搏取晚年自由幸福的考慮。<sup>55</sup>他基於宗教理由拒絕這種「叛教苟安」的交易。爲了保存完整的天主教信仰，他不能背棄宗座而使自己陷於裂教的地步，因爲與宗座脫

離關係就是離棄羅馬天主教，而加入另一種基督教宗派。所以龔主教在申訴書中進一步追問大陸政府有沒有權力，強逼它的公民改變其原有信仰而變為裂教徒？他又記憶在毛澤東教導及中共的憲法中，也找不到國家有革新宗教權力的依據。況且在毛澤東主席的教育中，他訓令黨方不能以行政權力去根除宗教，不能強迫人民背棄宗教，至少中共在處理龔品梅主教事件中多多少少偏離了毛主席的訓導。所以他大膽的質問「依國際通例和國家法典，在擁有宗教信仰自由憲法國家內，國家政權是否有權強迫信徒改革其所信奉的原教會的基本教義信條，使他們成為原有教會的異端裂教徒？例如強逼天主教教友與羅馬教皇脫離宗教關係，使他們成為東歐希臘裂教徒或西歐的革新抗議教徒？」<sup>56</sup>

他在申訴書中反駁「判決書」上政府稱「他領導教士教友對抗三自革新裂教運動為：一、組織領導反革命集團；二、勾結帝國主義；三、叛背祖國等三大罪狀。」<sup>57</sup>他在上訴時一一分析實況而昭示這些罪狀是誇大其詞。有關「組織領導反革命集團」一事，他說：

「首先實請提出所組集團的名稱、周章、組織、成員，惟恐只能提出所謂反革命集團的十五名在職的主教神父。此外別無其他組織材料之可言。主教神父只有教會組織，此外不必有，教會也不准有任何法外組織，我也從未有過任何法外組織。何況所提的十五名名字中，只有五名為教區司鐸。其餘的都不是屬教區的人員，不歸教區管轄，何能將區

外工作客卿，編入教區組織者。」<sup>56</sup>

對於指控「勾結帝國主義」一詞，他也矢口不認罪，他說：

「至於勾結帝國主義，驚人駭聞，捫心自問，不知在指甚麼人物。一、倘若指點歐美列強殖民主義侵略者，則當知我只在一九五〇年八月解放一年後適當殖民帝國主義者撤退回國之際或以後，同他們無緣可以勾結之時，任上海主教，所以對於他們更沒有半面之交，何能私作禍國殃民之勾結？二、倘若指點當時向我移交教區人的外籍教士，或甚至同他們搞宗教關係的羅馬教廷，則判決書理應爽朗提姓指名，且確切指出，我同他們有甚麼賣國勾結？以明法治。至若背叛祖國之名，更是令人髮指腸斷，我生長於斯，何忍背叛我父母之邦？」<sup>57</sup>

他也反駁判決詞中控告主教府及其管轄的教會修院學校內私藏槍枝彈藥電台等，他說這是一根無管無機，不成傷人武器的木槍柄，是受委消毀而尚未消毀而埋在土中者，至於所稱其他教堂修院學校所藏的槍枝彈藥，龔主教反駁謂：

「政府從未指明地點堂名，也沒有給我看報載照像。諒是找不到所要的東西，所以無可

指名，無可拍照登報。不然，一把木槍柄之微尚要提名拍照登報，其若真槍實彈嗎？這應是槍枝武器不存在的反證！所謂兩座電台的私藏更是不值一笑！電台怎能私設何能私藏？稱為電台必有發報機械、技術廣播人員、廣播材料……這些東西既不能包藏箱內，更要叫人收聽，政府能否展出這些電台組成部份來證實我私設電台的存在嗎？」<sup>65</sup>

他對判決書上指控的破壞「抗美援朝」、「土地改革」和「社會主義總路線」三大運動，他自己亦有申辯，他承認在這些事件上只能承擔部份罪名，不應負上全部責任。<sup>66</sup>龔主教指出一九五一年四月廿七日教區教律顧問法籍格壽平神父在一份交給他的備忘錄中，提到囑咐耶穌會神父敦促當父母師長的天主教徒，遇有志願參軍參幹的教友子弟時，應教他們考慮參軍參幹後，由於學習馬列無神唯物主義而引致失掉聖教信德的危險。龔主教承認「這樣敦促考慮的目標，雖為免失信德，但使青年教友不敢或少敢參加軍幹的作用，格神父自應負責任的，我對他聽之任之的態度，也自應受其部份責任。」<sup>67</sup>

還有格神父曾評論抗美援朝戰爭為「不是絕對正義的戰爭」，但龔主教指出在判決上改成「絕對不正義的戰爭」。法文原文是「La guerre de Corée n'est pas absolument justifiée」應譯作「朝鮮戰爭不是絕對正義」。判決書上的「朝鮮戰爭絕對是不正義的戰爭」，與原意有很大出入，龔主教稱這篡改是「不正義的的誣枉」。況且格神父已於一九五三年被逐

出境。他說：「而今判決書竟要我重負或獨受責，令神職教徒進行破壞抗美援朝的罪行，這應是不正義的說法，不正義的誇大。」<sup>63</sup>

龔主教也承認在一個爲司鐸而召開的研討會上，曾經以天主教義的角度討論土地改革問題。雖然在這些研討會上與會者間有對土地分配方法有所批評，這不能一概而論的說羅馬方面及上海天主教會意圖破壞「土地改革」運動。相反，龔主教稱「即在一九五〇年初，『土改』進行伊始，教區早將存貯府裏的郊區各縣城放土地契約田單，由各區總鐸本鐸領去交給農會處理消毀，以示守法。何愚再在五〇年十二月和五一年一、二月在土地早已盡歸農民之後，再作無理無益的罪惡對抗？」<sup>64</sup>

至於與社會主義總路線對抗一事，龔主教聲稱在一九五四年的牧函中，他勸勉教友謹守規誡，勤領聖事，輕看世福，穩走天堂道路，當時改「天堂路」的老話爲「天國路線」，判決書斷爲與國家過渡時期總路線相對抗，他說：「諒明察秋毫的政府，未必贊成這種民主時代的文字之獄。」<sup>65</sup>

龔主教繼續憶述由五〇年代末期至文化大革命中國大陸境內政教關係的發展，而重申他一貫忠於羅馬的立場。<sup>66</sup>而且在一九五六年春他讀了《人民日報》所載上海教區代表張士琅



神父在北京人大代表中報告謂政府半年來歸還教會一百四十四座聖堂，特別給公教青年入學、壯年就業等的優惠待遇，更不強行「裂教」運動的報導之後，他以為政府對實踐宗教信仰自由憲法嚴肅可靠，從而痛恨往事，於三月底為表示所發至誠，即將前任主教惠濟良遺下的、埋在地下傳教基金共一千八百三十兩黃金獻於政府，當政府如數挖出黃金後，反而要他承認這項財產為教區前任財務才爾孟帳房神父私授的反動經費。他曾絕對否定這是「私援反動經費」，但龔主教在申訴書中強列的申辯說：「具體工作者，辜負我對政府的信任，妄構枝節，梗判沒收，今向政府明白申訴，並請秉公處理。」<sup>①7</sup>

在申訴書內每個罪名上，他條分縷析的將事態表白，在某些事件上他坦白的承認部份屬於自己的過失，並作補贖；至於冤錯之處，他不但認反而要求政府加以「糾正平反以全法治」。從他的申訴書中，讀者可見一九五〇年代中梵衝突癥結全繫於三自運動及與教廷脫離關係的問題上。身為教會的領導人，龔主教每每從宗教的角度去分析這個既複雜又影響深遠的中梵衝突，剛好在這時期中共只高喊政治口號，並以強權高壓、不問公理的手法處理這宗既複雜又影響深遠的法律事件，所以在一九六〇年以政治理由裁定龔主教的反革命罪名，判無期徒刑，直至一九七九年他才有機會修書上訴。

## 龔主教之上訴程序

龔品梅主教坐了二十年牢以來，一來不想回首追溯傷心往事，二來在華國鋒公佈法治天下之前，監獄內的習尚，對抱上訴企圖者，因為不認罪，反而成爲改造批判的對象，還是不上不申爲安，所以有冤無路訴，有錯不敢揭。<sup>⑧</sup>但在一九七九年政府聲言，推行法治，曾有政府工作人員多次到監獄作決案檢查，明允申訴揭錯，他認爲這是天賜的機會，若「天子不取，必受其咎」，所以他將判決書所載的，認爲不符事實的事由，敬呈政府明辨是非，確斷曲直，用表政府法治的嚴肅精神，聊正教會察察之名。<sup>⑨</sup>

在一九八七年一月十八日龔氏在致北京最高人民法院院長江華的申訴書中，他透露在一九七九年十一月向最高人民法院呈交了一份長達八千餘字的「申訴書」，要求政府秉公處理他的案件，但兩年內並無隻字回音，以後在一九八一年十一月他又作同樣的申訴，其案件也仿似石沉大海，以後的三四年中每年都向最高法院作同樣的進達，但仍是音訊渺然。一九八五年，一名姓丁的科長被派去處理他的案件，他信以爲真，即將申訴原稿和進促詞稿交給丁科長，其結果由龔主教在一九八七年一月自己訴說：

「他非但吃沒我的上訴——最高法院的申訴，且欺騙我在一九八五年七月三日，上庭受

被假釋放後，儘速釋放。之後直至今一九八七年一月十八日，由於我仍堅決不同意與羅馬教皇脫離宗教關係之故，所以猶在管制中，所以我再向政府據實上訴。」<sup>⑩</sup>

若將官方發放有關龔品梅釋放的消息，與龔氏申訴書內透露的內情相比較，我們可見中共對待宗教離心份子的手法是如何的言行不符。大凡有外來的宗教界到訪向政府問及龔主教。要求與這位八五高齡的良心犯相見，政府必不允准，且以他「不認罪」為繼續監禁之理由。<sup>⑪</sup>直至現在政府沒有跡象要重新審視他的案件，從而對申訴上值得再三考慮之點加以處理；只因外界宗教領袖如辛海綿樞機和胡振中樞機等爭相要求往監牢探視這位高齡而不妥協的主教，所以避免再有尷尬事件重演，政府於八五年將他由監禁轉為軟禁。直至一九八八年初才宣佈正式恢復他的公民權。從這個表裏不一致的處理手法可知中共認為這事不比平常。把八五高齡的宗教領袖軟禁起來，使中共宣傳已久的「宗教自由政策」的可信性大打折扣，繼而會在中國大陸臉上塗污。也許中共領導人認為將龔主教的判決罪名平反，會對現在的宗教政策不利，所以將案件束諸高閣為佳；但在聲稱「撥亂反正，重翻冤假錯案」的四化時期，中共可謂進退兩難。政府情願悄悄的在八五年將龔主教由監禁改為軟禁，在八八年一月宣佈恢復他的自由，反而不想翻舊案，因為若把五〇年代政教衝突事件舊事重提之際，可能令政府尷尬異常；況且這件冤獄不是在文革或四人幫時代產生，而鄧小平時代的政府不可推擋說這是無惡不作的文革和四人幫的所為。最重要的還是龔主教自始至終表明態度，聲稱忠

於宗座，且力證中共從中阻撓實施信仰自由，屬有違公法之舉，而且他在非愛國會教徒心目中，有鉅大的影響，成「為義而受逼害」的英雄形象。

## 中共如何看政教關係 近年宗教扮演的政治角色

自從四化政策推出後，中國大陸的門戶也跟着開放了，所以中共的頭頭不難看到在國際關係上宗教在政治上所起的衝擊。甚至中低層幹部也可從「內部參考消息」的定期刊物中得知歷時九年的兩伊戰爭，伊朗和伊拉克的伊斯蘭教徒，都為了「聖戰」而前仆後繼的浴血沙場，作宗教的殉道者。同樣他們也得知南非圖大主教如何站在大多數的南非黑人中，進行反種族歧視的長期鬥爭，他與南非政府既不妥協又不讓步的態度，得到英國聖公會領袖堪特布里大主教倫斯(Dr. Runcie, Archbishop of Canterbury)的鼓勵和支持。同時堪特布里大主教也有他的私人代表韋得理(Terry Waite)因穿梭中東之間為釋放人質事件而奔走，而自己本身卻遭綁架曾為人質。還有，假若沒有菲律賓的辛海綿樞機振臂高呼號召菲人支持前任總統科拉桑去推翻貪污腐敗的馬可斯政權，恐怕菲律賓沒有今日的政治局面。在韓國，在反對全斗煥的獨裁統治，要求民主選舉的過程中，韓國的天主教會也扮演了一個重要的角色。

大陸政治領導人不會否定在上述大膽敢言的宗教人物身上，發放出的宗教道德力量足以領導群眾，基於宗教信念，爲了促進正義與和平，這些宗教領袖就毅然採取能左右政治發展的行動。中國基於與非洲國家有長久友誼關係之故，曾公開讚揚圖大主教的反種族歧視運動。但中共的官員卻私下批評辛海綿樞機參與顛覆馬可斯政權爲「越俎代庖」，他們的理由是：辛樞機既爲宗教領袖，就不應牽入馬可斯與阿奎諾兩家族之間的權力鬥爭，因爲這是超越宗教範圍的行動。<sup>⑫</sup>在菲律賓那次不流血革命上，中共只覺得身爲宗教領袖不應超越界線去參與政治，但他們沒有看到宗教真正要做的事，就是解救受壓迫者。中共官員對辛樞機的私下批評，間接表示他們不會容許大陸的主教步武辛樞機的後塵，去做同樣的事。

中共領袖也不難發現當波蘭團結工會與波共作頑強對抗，爭取本身的權益之際，波蘭的天主教會如何在旁不斷給予團結工會鼓勵和支持。而且中國跟任何共產國家一樣不會接納「獨立團結工會」，不會准許國內工會能獨立運作，不受黨的支配和管轄。很多教徒和教會領袖，協助「國際特赦組織」，呼籲各國釋放「良心犯」，停止對政治犯施加酷刑。<sup>⑬</sup>一九八九年柏林圍牆塌下，東歐共產政權的倒台，其中基督信仰包括天主教在內，多年來對一黨專政下產生的「撒謊文化」予以道德上的抗衡，是內部腐化的共產政權一夜之間倒下的原因之一。衆所週知的，在一九八一年上海的天主教徒和一九八六年河北省天主教徒被捕的消息，是由香港的教徒向國際特赦組織的倫敦總部，及向各大報章及通訊社發放消息的。於是

國際特赦組織收納這些被捕教徒為「良心犯」，向全球呼籲要求給他們公開審訊的機會。中共也會就外界傳媒報導拘捕教徒一事上所得的消極形象而煩惱。雖然它在公眾輿論面前尷尬異常，但中共不能對國際特赦組織或香港的教徒採取報復行動，反之它還要俯就公眾要求，為拘留的教徒安排公開審訊——這種行為很相反中共在文革時期及五〇年代的慣常做法。<sup>⑦</sup>

既然中共不斷針對天主教教宗稱他為帝國主義的領袖，順理成章地對現任教宗頻頻呼籲為和平而祈禱和努力一事不會掉以輕心。<sup>⑧</sup>事實上在一九八六年十月廿七日教宗若望保祿二世在亞細亞所發出呼籲和平和修好的訊息，不但為全球的天主教徒，而且普及在場的一百五十個宗教代表，以及對愛爾蘭共和軍與及巴勒斯坦解放組織而發。教宗呼籲他們放下武器，以修和作為解決問題的方法。在這番富有象徵的行動中，全球主要宗教領袖——代表着千萬萬的宗教信徒，應教宗之邀請，聚在意大利的亞細亞為和平祈禱，而且各領袖當場應承盡己所能，竭力在全球每個角落為實現和平及四海一家的精神而努力。教宗在亞細亞的和平大會上說：

「我們聚集在這裏不是召開一個宗教性的和平會議。而是邀請全球注意另有蹊徑達至和平之途。這新方法有別於政治談判、妥協和經濟交易……」<sup>⑨</sup>

堪特布里大主教倫斯稍後評論謂：教宗在亞細亞和平大會上道出這席話後，順理成章地使他成爲現代基督徒的和平發言人。

在梵蒂岡方面，雖然這位波蘭籍教宗在教義和教會紀律的教會內部問題上，態度相當保守，但他的政治原則就相當開放。在保衛民主、捍護基本人權及反對任何形式的逼害的問題上，他都鼓勵教徒努力關注。中國大陸政府有理由對香港及大陸上的天主教會特別注意，因爲這教會的最高領袖以積極行動鼓吹和平、非暴力、民主、人權等運動。而教宗本身也訂下規條主張教會人士不應參與黨派政治，但應運用政治手法爲民主、和平、非暴力及基本人權而努力奮鬥。一九八七年在他的訪問智利之行中，他與智利的大獨裁者，信奉天主教的皮諾切將軍(General Pinochet)會面時，他當面告訴皮諾切說教會的責任就是去捍衛自由。如同日前教會在菲律賓所作的一樣(當時教會從中協助推翻馬可斯的獨裁政權)；而且他也向皮諾切呼籲尊重個人基本權利。在同一旅程中，當他接見智利主教時，他大談在該地的基本人權問題。智利政府當局對他的大膽言論真是忍無可忍，以致下令政府電視台將有關他的廣播中斷。①實際上教宗的政治理論原則以基督的教導作最高標準，他以此尺度去批判資本主義中自私及自我中心的成份。他又認爲社會主義中的強權專制都是違反基督的教導而大加撻伐。他不鼓吹流血革命，但他鼓吹各階層人士以基督的教導作藍本，推行基本社會革新，作爲解決政治及社會問題的辦法。教宗的政治觀點以及天主教會在國際政治事務上的參與，在

波蘭、菲律賓、南美洲等地方尤為顯著。這也使中國考慮到中梵關係正常化是否會大大增加教會「干涉」中國大陸內政事務的機會，例如基本人權、自由、民主等既微妙又敏感的問題呢？還有教宗於一九九一年五月發表的「百年通諭」，他嚴厲的批評共產主義，認為「共產主義，在其統治期間或之前，曾經造成太多的不公平，受害的有個人、社會、地區、國家等，多年來，已積聚了過多的仇恨與惡念……」<sup>②</sup>試問中共怎樣評估他呢？一九九四年十月在一個社交場合中，愛國會的秘書長劉柏年對筆者表示，教宗若望保祿二世在他的「百年通諭」中公開發對社會主義政權，為何他針對社會主義政權呢？言下之意指教宗的反共態度也成爲中梵交談的障礙。

### 從宗教而來的挑戰：迎接或拒絕

假使辛海綿樞機和圖圖大主教在菲律賓及南非的作爲，如數的搬在中國大陸上演，試想中共領導人有甚麼反應呢？換句話說，中共領導人是否願意面對這些宗教領袖所發出的道德挑戰呢？若對道德挑戰無可逃避時怎樣去應付呢？其實，在中國俯拾皆是的社會問題上，不乏與教義和倫理上有關的問題，問題的焦點是：中共是否容許它的政策接受挑戰；中國的控制生育問題是其中之佼佼者。



大陸多年來提倡以「獨生子女家庭計劃」去解決中國大陸人口膨脹問題。而中共採用天主教會不贊許的墮胎、絕育、及人工節育方法去控制人口的增長。直至現在中國大陸主教團仍未有對國家的生育計劃明白表態。在台灣，天主教主教團以及天主教刊物，很明確地表明天主教在節制生育上的態度，容許天主教徒個人對天主教的教導作自由的選擇和回應。<sup>⑳</sup>大陸的中國天主教務委員會及主教團對這個可辯性的敏感問題，夾在教會及政府之間難於啓齒，所以多年來他們在這個問題上噤若寒蟬。一方面他們萬不能對政府的政策說個「不」字，但如果公開支持這個有違教義的政策，足以招致普世教會的非議而處於不利地位。當政府在現階段希望藉國際交往使愛國會及中國大陸主教團獲得國際上的承認之際，它不希望節外生枝地使它一手扶植的主教團，因要支持政府而公開贊成墮胎、絕育及人工節育等教會不贊許的方法而陷於異端的地步，使主教團及愛國會的國際關係倒退。但在省的層面上，就有另一種做法，以河北省北京市天主教愛國會為例，在一九八四年一個先進教友經驗交流會上，一位教友公開發言，說明她如何接納國家的計劃生育政策，如何鼓勵與會者與她看齊去執行人工節育工作。這樣的消息不會在流傳外界的傳媒中找到，而只在內部通訊性質的《北京教友通訊》中刊登。<sup>㉑</sup>還有，在一九八三年山西省愛國會會議上，通過一項決議：「號召全省教友嚴格執行政府關於計劃生育的規定，並希望全體神職人員對教友進行教育，從教規教義上解除他們的思想顧慮，使他們心情舒暢地執行計劃生育的規定。」<sup>㉒</sup>當然在修院任教席的神職人員在公開場合上，就毫無選擇地對這個中共推行的計劃生育要亦步亦趨，曾有

一名在中國修院任教倫理神學，在筆者面前聲稱支持中共的生育計劃，因為他表示這計劃是正確的，而且身為教會人士不應干涉國家的計劃。不過，無人知曉他在說這番話之餘，心底裏是否仍然對這生育政策衷心的支持呢？<sup>②</sup>

國內主教神父和教友在這倫理問題上的緘默無言，說出了在中國這種政治氣候下，天主教會仍然沒有自由去履行教導信徒的職責。假如把辛海綿樞機、倫斯大主教和圖圖大主教放在中共的政治氛圍內，他們能否像往日的基於推進正義、和平、自由和愛心而一樣膽敢直言呢？甚至梵蒂岡本身爲了要促進中梵關係，面對中共推行的節育計劃也避而不談而不便表態。教會在這個倫理問題上的緘默，部份基於明哲自保，部份不想令中共尷尬，而爲了希望中梵友誼有所增長，這點我們可以理解的。如果教會要維護倫理道德，試問教會可否長期的緘默下去，面對流行的墮胎詐作視而不見。從另一個角度看，人口膨脹問題是中國大陸一個嚴重問題，爲十一億人口供給衣食住行，爲大陸的四化發展是個沉重的包袱，控制人口似乎是解決這個棘手問題的最快捷的方法。但基於天主教教義，教會不便于以合作。若對這問題詳加審視，似乎可以找到兩全其美的妥協辦法。因爲中國大陸的法律沒有規定要強行墮胎，而天主教會亦不反對家庭計劃，教會主張以自然節育法去控制人口，所以問題的焦點是：中共政府是否准許教徒以自然節育法，而不用人工流產法和人工節育法去控制人口呢？

## 步向修和

### 爲與中共接觸梵蒂岡頒佈指示

梵蒂岡在一般情況下都鼓勵天主教神職信友訪問中國，並與中國教徒建立良好的友誼關係；另一方面，梵蒂岡對這些訪客有所指示。從這些指示，我們可以洞悉它對中國天主教會的態度。這些指示也說明了梵蒂岡正採取某種步驟，去縮短愛國會信友與非愛國會信友之間的距離。一九八六年三月它召集教會內中國大陸問題的專家到羅馬舉行一個諮商會議，討論近期中國大陸教會內的問題，特別是它與普世教會作頻密接觸下所產生的影響。<sup>⑧</sup>會議上決議由教廷草擬一項原則，指示如何正確地與中國大陸教會的神職信友交往，而草擬這項原則的工作非常困難，因爲無論在排詞遣字、引經據典或如何落墨，才能恰到好處，一時未有定案。一方面如果能以基督內手足之情去涵容他們，另一方面能不偏不倚地保存教會內的紀律及教義的完整，這是最頭痛的地方。經過兩年的起草工作，一九八八年九月一份含有八點指示的文件，終於完成且在教會內部流傳。其實這份指示是最具體和詳細，將以前口頭傳授以及筆記方式錄下的零零碎碎的要點，有系統的輯錄成文，廣傳四方以作指示。

## 一、口頭傳授的指示（一九八〇年）

在一九八〇年代初期，大凡有教會人士欲前往中國訪問，而向梵蒂岡請示如何與中國大陸教會人士接觸時，它總會給來人口頭傳授以下的態度：

- （一）教宗聖父關懷和愛護中國的教會。
- （二）與伯多祿的繼承人共融是天主教信仰不可或遺的一部份。
- （三）聖座無意干涉任何國家的內政，聖座在進行活動中絕對尊重三自原則。
- （四）聖座與很多社會主義國家建立良好關係，並且願意與中國建立同樣的良好關係。
- （五）既然天主教的神職界一向與羅馬有共融關係，前往中國探訪的神職不宜與愛國會的神職有任何聖事上的「相通」(Communicatio in Sacris)。<sup>24</sup>

## 二、筆記式的指示（一九八三年）

在一九八三年三月天主教內中國大陸問題專家開過會後，一些與會專家就詳細綜合教廷對中共政府及中國大陸天主教會的態度，以筆記重點的形式，進一步寫下一個粗略的指示。所以這道指示原來不發自教廷，但忠實地反映了教廷對中國的態度，這個指示的中譯文如下：

### 與中華人民共和國內的政府官員、神職、教友交

#### 往時謹記之點

#### 一、我們承認下列存在的事實

（一）中國政府現有的宗教政策促使它宣稱「宗教信仰自由」。不錯，在一定程度上限制下，容許公開宗教活動，協助建立一些宗教組織。不但這政策顯然是由共產主義中的無神唯物論思想那裏感召而生。（參考一九八二年頒布的八十九號文件）

## 二、實際上如何回應

(二) 天主教愛國會本身已成了政府方面去分化及管制天主教會活動的官方工具。但實際上，愛國會不是個有統一行動的組織，這就是說在全國不同地方的愛國會有不同方法去執行國家的政策，所以有些地方甚至容許信友擁有完整的天主教信仰。

(三) 事實上，與十年前相比較，今天的天主教徒一般能享有更大的宗教自由，而且我們容易與他們接觸。所以我們在這特惠時刻上有所回應。

(一) 我們應慷慨大方地回答中國信友（有時藉着愛國會）向我們提出的請求。

(二) 如果舉祭及施行聖事的神職被公認為善牧的話，應由中國信徒的良心作決定是否應參與在愛國會管轄下教堂內的感恩聖祭領受聖事。

(三) 與愛國會內的活躍份子交往態度應出自至誠，但我們的言行不應對他們與宗座的關係，作毫無保留的認同及贊許。若有機會應向他們指出，完整的天主教信仰應接納伯多祿及其繼承人的首席權。換句話說我們必須在「愛德與真誠」中行事。

(四) 前往探訪中國的主教和神父(甚至他們是愛國會成員)，也屬有益之舉，因為這種交往能製造雙方受益的交談機會。交談的機會既可互相分享和充實地方教會的期望，又可共同探索與伯多祿繼承人作教會內共融的良方妙法。在與此同時，我們應強調在現階段每個地方教會對「合法自立」的了解，以及梵二後的教會以推動在多元化中團結和修好為己任。

(五) 若德高望重的司鐸被邀在愛國會主辦的修院擔任教席，他們應照實際和明智的規則加上按實情作判斷而予以取捨。不過我們會鼓勵他接受修院的教席，而冀望他能積極的貢獻一己之長去培訓紮實可靠的未來國籍司鐸。

(六) 我們也希望與政府官員有接觸交往。因為與教會人士作友善的交往，既可幫助他們更能賞識教會，又可製造機會使他們看到在世界各國內教會；所扮演積極及無威脅性的角色。

(七) 天主教徒在探訪中國大陸時，在主日及罷工瞻禮口上應表示希望參予彌撒。除非有其他理由及特別景況，他們應坦然舒鬆地參予彌撒聖祭。<sup>85</sup>

### 三、正式指示（一九八八年）

一九八八年九月三日萬民福音傳播部部长唐高樞機(Cardinal Tomko)頒發具有八點的指示與中國有來往的教會人士。這個指示的中譯文如下：

(一) 天主教教義明白確認只有那些「接受教會的全部組織，及教會內所設的一切得救的方法，同時以信仰、聖事、教會行政及共融的(Communio)聯繫，與籍教宗及主教們而管理教會的基督結合在一起的人」(教會憲章十四號)，才是教會完整的成員。

既然在天主教會內羅馬教宗是「信仰統一和共融的，永久而又可見的根源和基礎」(教會憲章10號)，那些不承認且與教宗不保持共融的人，無法被視為天主教徒。與教宗的共融，不僅是紀律的問題，更是天主教的信仰。因此，聖座對在世界各地，歷年來一直保持信仰的完整，且忠於羅馬教宗的主教、司鐸、會士和教友們，懷有深切的敬意，並鼓勵他們繼續在此信仰上成長。

(二) 有關中國，歷史上記載一九五七年成立了中國天主教愛國會，同時宣布放棄與教



宗及聖座的基本關係，宣布天主教教友團體直接由政府管制。

雖然愛國會的某些負責人，最近所採取的一些立場，似乎顯示在態度上有某種改變，而愛國會本身傾向於在教會與政府之間擔任溝通工具，但不是宗教性的卻是政治性的工具，愛國會的組織文件和其代表的聲明都證實此種意向。

況且事實上，愛國會即使在目前還是設法控制每一個教區的主教的挑選和祝聖，以及不同教區團體的活動。

根據以上所說的教義原則，任何一個天主教教友，依照良心，不能接受一個要求放棄他或她信仰的基本成分的社團的原則，即與教會和世界天主教主教團的可見的元首——羅馬教宗——不可缺的共融，因教會和主教團沒有教宗為首無法存在。

(三) 自一九五八年以來，由於愛國會的倡導，在中國大陸，沒有羅馬教宗必要的同意（宗座任命），祝聖了不少主教。

依照教會教義和法律規定，這類祝聖被視作嚴重的不合法；無論是接受祝聖的和主持祝聖者，均處保留於宗座的自科絕罰。（參閱一九五一年四月九日聖職部法令及天主教法典第一三八二條）

根據我們手頭的資料來判斷，上述的祝聖本質上沒有任何因素，能造成祝聖本身的無效。當然，在這種情況下，只有在仔細並充份地審查每一件個案的細節後，才能作確定的判斷。

（四）有關由未被教宗承認的主教所晉升的司鐸所施行的聖事，假定他們的晉鐸是有效的，那麼他們所施行的聖事也有效。

有關參與彌撒和領聖事的合法性方面，天主教教友應去找那些忠貞的司鐸，即與教宗共融的司鐸。

不過，爲了他們屬靈的利益需求，教友也可以去找其他的司鐸，不過得避免壞榜樣和危險，看他們的行爲是否會損害到天主教信仰的完整內涵，即以上所說，要求與羅馬教宗的完全共融。

(五) 第一和第二號所敘述的原則，要求避免與隸屬愛國會的主教和聖職人員，有任何「聖事上的相通」(Communicatio in Sacris)。因此他們在中國大陸外訪問時，不得邀請他們或允許他們在天主教堂或機構內，舉行禮儀行為。去中國大陸訪問的主教和聖職人員，也應該遵守此規則。

(六) 教會在中國猶如在其他任何地方，有權利也有義務設立訓練聖職人員的修院。

假如無法設立修院，或是無法以其他方式，即使是私下的方式，適當地培育準備晉鐸的人，那麼他們也可被送往在愛國會管制下所開辦的修院，不過唯一的條件是修院整體的方向和陶成，是依照教會的訓導和指示的。

這種辦法應該根據當地的環境來評估，也要看是誰在領導這種訓練中心。

(七) 聖書、禮儀書、要理書及其他教科書等，必須是忠實傳授教會道理者，才可應用。

(八) 一切援助必須是用在能維護天主教會正確的教義和信仰精神的事業上。爲了援助

無法給予以上保證的人士或事業時，每一個案得根據有關合作的倫理原則來審核。

一九八八年五月

縱觀一九八八年的正式指示的內涵和結構，與「口頭傳授」及「筆記式指示」思想上是一脈相承，是教廷對中國大陸教會一貫的態度，要求它與宗座作精神上的共融，這是完整的天主教信仰必需的部份。這個指示特別提出愛國會自選自聖的主教是嚴重不合法，而且引用法典一三八二條指示為「保留於宗座的自科絕罰」，在中梵關係正在走向談判的途徑，而愛國會的主教大多數由高喊「反對羅馬教廷」的政治口號，轉而默默地努力在荒蕪的中國大陸教會耕耘之際，而教廷偏偏舊事重提。辛海綿在致唐高樞機(Cardinal Tomko)的信件中，對教廷這種看法表示異議。但從另一角度去看這指示的第三點可以有不同的看法，因為由教廷提起「保留於宗座的自科絕罰」，基於「解鈴還是繫鈴人」的道理，也許它想告訴在愛國會統籌下被祝聖的主教說：「解鈴人在此，如果要解去『絕罰』的鈴的話，總是有方法的。」

指示內的第五點重申「聖事上的相通」(Communicatio in Sacris)這個天主教內舉行聖事的原則，且明白指示「愛國會的主教在中國大陸外作訪問時，不得邀請或允許他們在天主教堂或機構內，舉行彌撒禮儀。往中國大陸訪問的主教和聖職人員，也應該遵守此規

則。」有關這規則有其原則性的價值，基於「共融」為理由，是正視聽避混淆使涇渭分明的一個良策，但在實行時，無人能知那個愛國會的神職與宗座有沒有共融，誰個神職表面上沒有共融但實際保存共融，這條指示的第五點會不會產生傷害忠於羅馬的愛國會神職人員的宗教感情的副作用呢？當中國教會與普世教會藉種種橋樑的努力，正步趨修和合一之際，這個指示的第五點是否會帶來反效果呢？若為了正視聽，而寫這條文的話，那就不必了，因為大陸教友人人心中有數，他們知道得一清二楚那個神職忠於羅馬，那個不是。北京南堂的教友在辛海綿樞機和胡振中樞機到訪時，簇擁到他們面前吻他們的權戒跪求祝福，而對陪伴貴賓左右的一群愛國會主教及神父視若無睹，不是說明他們的辨別能力非常高強嗎？

還有指示中有關修院培育問題、教會內適用書本問題、以及普世教會對大陸教會援助問題作出指示，是應大陸天主教的發展過程中，所出現的問題而提出的實用指南。在比重上這些指南不能與第一、二條的教義性的聲明相提並論。

## 中國大陸天主教愛國會

表面上，始自愛國會創立之初，天主教愛國會成了忠於羅馬宗座的信徒，和屈服在政府的要求與教宗脫離關係的教友間的分水嶺。往日，人家一提起愛國會的名字，就意味着爲了

愛祖國而產生的「裂教」組織。但今天的愛國會的形象已有改變，而性質變得極端複雜，一、它既不能代表全部的中國大陸天主教，因為還有大部份信徒自始至終未曾加入愛國會；二、它沒有自願朝着與宗座分裂的道路去走，而甘心選擇「裂教」之途。除了一小撮極端份子仍抱着過份偏激的「愛國」觀念外，會內大部份的神職都專心一意的去從事牧民工作，一方面對完整的天主教信仰表示關注，另一方面清楚的代表他們在內心與教宗共融。所以國外的學者抱有樂觀的態度，認為某些發自他們口中反梵蒂岡的言詞，只是逼不得已反映共產黨路線的口號，並非由衷之言。<sup>⑥</sup>由於實際環境所限，很多神職信友近期情願與愛國會掛上鉤，好使他們能公開履行宗教生活，而在適當的場合上表示自己忠於羅馬的立場。有些仍然留在地下組織中，以毫不畏懼強權的心火四處活動。為了教義及教律上的理由，他們避免與不合法祝聖的神職，在聖事上共融相通。因為八〇年代宗教政策的放寬，有些參與地下活動的教徒，都轉到公開聖堂（由愛國會主辦）去參加宗教禮儀。有些從未加入過愛國會的主教神父，在近年可以公開進行牧靈工作，這些情況在過去十年是無法想像的。<sup>⑦</sup>這也都反映出黨方面為了推行現代化，以低調手法處理宗教問題，也不願無故挑起教徒與非教徒間的矛盾。但中梵關係馬上未見可以有完全解凍的可能，因為中共不斷重彈老調，要求大陸天主教脫離梵蒂岡而獨立。<sup>⑧</sup>是否基於歷史背景抑或是梵蒂岡本身的階級和架構，使中梵關係沾上某些色彩呢？

梵蒂岡對愛國會在運作上及性質上的漸變有密切的關注。如上文所言，一些在愛國會的宗教領袖全神專注於牧民工作而率先表達完整的信德，這點梵蒂岡也瞭如指掌。據稱一部份的愛國會主教對與宗座分離一事痛心懺悔；而官方的指示說，無論他們個人有何種感受，他們一定要在公開場合上表示拒絕與羅馬復合，因為有些愛國會主教從未說過一句反對宗座的話，所以在大陸，眾人皆知他們是親羅馬的，他們在離開都市稍遠的邊區，又當黨規疏於施行之際，他們仍可過正常的宗教生活。所以羅馬教廷很謹慎的審視每個大陸主教的個案，去評審他們的婚姻狀態，與羅馬的關係及祝聖合法與否等問題。藉着頻繁的接觸來往，希望能產生積極的效果。例如一名在一九五〇年代未經羅馬批准祝聖的主教，在一九八二至八四年間與梵蒂岡及他原屬修會有聯繫的訪客，作數度見面和詳談後，他成功地與訪客表白三十年前他在自選自聖教事件上所有的困難和遭遇。在毫無壓力下得到來人的聆聽和了解，這位主教認為這是代表從梵蒂岡而來的接納，所以自此以後不但這口裏中止反宗座的論調，而且他也改弦易轍，少管政事，專注於牧民工作；顯然梵蒂岡已贏回這名主教的心。

一般而論，愛國會中的主教已減輕反教廷的聲浪，這是黎明的第一度曙光。但黨方面對這種軟化態度有多少容忍，對羅馬與中國天主教領袖的非正式接觸能有多少接納呢？在黨方表示應有忠誠時，黨方是否表示心滿意足，而不另需索堅持切割與宗座之關係呢？例如有些主教在接受祝聖時，得到准許不用寫上與羅馬脫離關係而單忠於國家的誓章的祝聖禮

儀，以致用古老而內容又沒有更改的拉丁禮儀。<sup>⑩</sup>現任上海主教金魯賢自稱用拉丁文禮儀祝聖。他坐了廿多年牢以後被釋放出來，能在國內外作自由活動。當他領隊出國到香港和西德訪問時，他的學識爲他贏得不少友誼。這寬鬆的圖像在一九八九年後有所變化，據稱政府於一九八九（三號文件）推出後，（見〔附錄文件(3)〕）就對天主教的箝制馬上展開，一九九〇年間曾分批召集全國主教舉行學習會議，在會議上迫各主教對教宗的關係表態，更強調宗教事務應依黨的指示而行事，這使宗教活動又告緊張。當有人向羅馬教廷請示如何接待中國大陸的天主教訪問團時，梵蒂岡清楚的指示要善爲款待，雖然與大陸內的神職不宜作「聖事上的共融」(Communicatio in Sacris)，但梵蒂岡鼓勵接待者與中國大陸的訪客一起祈禱，對國籍神職訪客作兄弟般看待，盡量表示熱情的接待。

當教宗邀請海外華僑信友擔當中國教會及普世教會的橋樑時，更進一步表示有意修和。<sup>⑪</sup>但是橋樑教會上各人可以將橋樑兩邊的關係拉近，亦可將距離拉遠。有事實證明，一些愛國會內國籍主教爲了某些緣故在海外的教徒的撐腰下，不願意與非愛國會的神職修和。例如在愛國會內一些結過婚的神父和主教怕與梵蒂岡修和，因爲修和的後果是他們將被納入正統教會，然後他要面對教會的紀律處分；另一方面當外界以偏蓋全地只認愛國會爲全部中國大陸天主教會時，非官方教會的信徒會因被遺忘而感沮喪。<sup>⑫</sup>



## 修道院有萌芽機會

在大陸自七九年起漸次建立了七間地區性修院（神學院），神學院的建立為加強教義，為改善中梵關係可以起積極的作用，但同時亦可構成危機。這七間修道院，是北京全國性修院、北京教區性修院及其他上海、武漢、西安、成都及瀋陽教區修院等。<sup>⑳</sup>直至一九八七年夏天，修院由七間增至十一間。<sup>㉑</sup>中共政府准許興辦神學院以培育宗教界接班人，這表示它在長線上願意給予「宗教自由」的一個記號，在教會方面舉辦神學院也是個關鍵問題，因為從那裏可產生將教義薪火相傳的神職界新血；所以黨方面和天主教徒在神學院培育上各出奇謀，務求取得實際的控制權。當然駐神學院的宗教幹部包攬一切的教務行政權，由他們負責編配課程時間表、收錄新生、招聘教授、制訂課程等工作。由於師資和課本嚴重短缺，所以黨方在勉為其難之下，逼着聘請那些有資格但拒入愛國會的神職擔任教席。據稱，在北京教區修院內，雖然依政府規定設每星期一小時的政治課，但遍覓院中各教授，無人願意擔當該課程，修院院長只有將事情變通，改為一學年才上兩次課，將它變成不設考試的科目。而課程內容只講授歷史而已。<sup>㉒</sup>海外教徒對於捐贈神學院的圖書異常踴躍，加上各修院因陋就簡的圖書館設備，政府不能不放寬進口書籍的限制，特定通容准許宗教書籍寄往各神學院。<sup>㉓</sup>有些在香港的教徒響應教宗呼籲海外華人教會負上橋樑的重責，他們為國內神學院郵寄大量中文課本。<sup>㉔</sup>其實梵蒂岡對於為中國神學院提供正統教材一事一向關心；它首先於年前不以

「裂教」之名冠在愛國會頭上，繼而鼓勵提供正統教材，是希望日後這部分人士能尋到妥當的途徑，納入普世教會的主流中。但一九八九年宗教重新受箝制下，禁止國外的神學課本進口，是官方控制教會發展的其中一步。

## 總結

### 大陸教徒與宗教自由

若中共想它的公民各盡所長為四化而努力的話，放寬政治管制以製造利於四化的工作環境，以達其願望，是個必需的步驟。但加在人民頭上的金剛圈稍一放鬆，結果是中國大陸社會上起了政府意想不到的變化，而宗教亦乘機坐收漁人之利。在各種意識型態的變動中，有某部份是政府當局刻意追求的，但某些是意想不到的新產品——例如道德價值觀的鬆弛。<sup>97</sup>

隨着種種社會變化和規條的放鬆，有個現象很明顯地產生，這就是共產黨的權威黯然失色，在毛澤東時期未經任何挑戰，而如日方中的中國共產黨的威信，今天再不能號召天下人了，所以當黨的教條衰落時，其他學說和思想包括宗教思想，接着在大陸就有滋生的餘地。於是政府制訂宗教政策作為指示，尤勝於任其衍生無從控制。但每省各地的幹部，有自己的

標準和尺度去落實中央下達有關宗教政策的指示，盡管農村及城市有不同的方法去執行宗教政策，無論如何在政策的背後可見其既定目標。

中國大陸展視它最近開放為數眾多的教堂、廟宇清真寺和其他宗教崇拜的場所，好使向外界宣傳它的宗教自由政策。但另一方面大陸上未經准許建成的廟宇，被強迫拆卸。⑨還有天主教和基督教徒也再次被逮捕入獄，年老被囚的主教曾在獄中初因缺乏醫藥供應，繼而瘵死獄中。⑩由一九八五年直至一九八八年一月中為止，期間政府會吹播已將獄中的龔品梅主教開釋，其實龔氏只由監牢的囚禁改為室內的軟禁，沒有政府的准許，他不准接見任何訪客，直至八八年一月才正式恢復自由。⑪

雖然共產黨員對辦宗教教育是門外漢，但宗教幹部盡其所能地依黨的目標去影響培訓未來宗教接班人的計劃，希望日後的宗教領袖，將對信仰的貞忠轉移作為對黨的服屬。雖然在稱為國家大法的憲法條文上，清楚寫明准許宗教自由的字樣，但黨方對天主教徒常施加壓力，不准他保持完整的信仰，強迫他們與宗座割斷精神上的關係。試問宗教自由到甚麼地步？黨方既已運用權力規限宗教活動的類別，指定可以主持宗教禮儀的人選，劃定舉行宗教活動的場所，是否黨還有更大的興趣去統理宗教信仰內更敏感和重要的部份，例如教義和組織呢？

以馬列主義爲主流意識型態的國度內，知識份子和宗教信徒是這些共產領袖們最不喜歡的兩類人。在前蘇聯作家蘇辛尼津的《古拉格群島（一九一八至一九五六）》內詳細描述在布什維克黨人手中知識分子所受慘絕人寰的逼害可見一斑。<sup>⑩</sup>在中共的「反右運動」、「百花齊放」及近期「反資產階級自由化」以及「反和平演變」運動中，卅多年來對知識份子一次又一次的橫加逼害，這也反映出政府對持有不同意識型態的知識份子和天主教徒的容忍程度，要看當時的心境而定；這樣就造成嚴重問題了。因爲中共的頭頭一貫以來都強調四個堅持，而間歇性地將箝在知識份子和宗教人士頭上的限制偶爾放鬆。例如：趙紫陽的開放政策隨着使宗教政策也放寬，六四後李鵬主張收緊意識型態，於是宗教政策也跟着收緊。因爲知識份子和宗教人士對真理有自己的一套處理方法，而他們不會依照黨的指示，對黨所指出的「真理」不會唯唯諾諾，相反他們以有系統的方法不斷探索和闡釋真理。教徒們回到教會的教導中尋真道，而知識份子從良心、思想及研究工夫等渠道尋理事物的真相。當然他們找出的真理常常與黨所提供的大異其趣，結果是知識份子和天主教徒漸成黨的眼中釘。由龔品梅主教、鄧以明主教和耶穌會朱洪聲神父等所受的辛酸和折磨，說明了意識型態和信念這兩個大問題是中共頭頭對天主教耿耿於懷，放心不下的兩個問題。雖然在外界人士的眼中，有不少教堂已經開放，受政府監管的官方教會代表整個天主教會四出活動，但有多少局外人得知其實，某些主要的教導已受壓抑呢？<sup>⑪</sup>最受壓抑的部份是教會的「共融」問題——即地方教會會在教宗的領導下與普世教會共融，而中國大陸天主教會卻被禁制享有這個共融的權利。

在中國大陸鮮有教會事務不被政府管制的，在〈十九號文件〉、〈三號文件〉、〈六號文件〉及自三中全會後所頒發有關宗教問題的指示，政府口口聲聲公開宣佈已把宗教自由賦予中國的天主教信徒。但三號及六號文件又強調黨及政府積極「領導」宗教和管制宗教。誠然八〇年代初大陸的信徒得享自一九四九年以來從未嚐過的偌大宗教活動自由，但六四槍聲一響，這自由就再度受箝制。宗教自由在西方是與生俱來，賜自上主的基本人權，這是一種自哇哇墮地以來直至肉軀歸故土之日所享有的自由，而不是由任何政府或政黨恩賜之物。<sup>⑩</sup>但是由政府或政黨所賦之自由就不可同日而語了，根本上何時才給予自由，何時取回這自由，所給多少皆由給予者規定，接受者無權過問。不過由種種跡象顯示，在日後的一段日子我們有理由相信，由黨所規範和設計的宗教活動自由在大陸會繼續一個時期。

在一九八五年十二月至八七年一月間，在中國大陸有些矚目事件發生——大城市中學生上街示威遊行。始自安徽省合肥大學，擴散至武漢、廣州、北京、上海等地，學生們志在要求通過直接選舉的政治自由。<sup>⑪</sup>一些中國觀察家期望這些學生示威是民主的催生劑。<sup>⑫</sup>誰知示威事件導致黨內激進的知識份子被革除黨籍，<sup>⑬</sup>總書記胡耀邦被逼下台，中央傾盡全力去加強管制言論以遏止「資產階級自由化」之蔓延。<sup>⑭</sup>政府箝制這個民主運動，也說明「自由」在執政者的掌握之中，他們認為時機成熟就會按量分施，但若遇機緣不合，他們可以一下子悉數收回。我們必需接納上述的一種缺乏自由民主的政治文化，根深蒂固地左右着中國

領袖的一舉一動以及他們的策略；六四屠殺後黨方倒退回到更大的思想箝制的地步，不但從前一點點由黨酌量給予的自由一夜收回，而對在趙紫陽時代已開始的中梵初步接觸也冷卻下來。相反，如果中共若有逼切的需要去推進中梵關係的話，多年堅持的獨立自辦天主教會的路線，亦可以轉眼之間隻字不提。君不見在一九六〇年代初期，凡是攻擊「三面紅旗」者儼如犯上十惡不赦之罪行；但會幾何時現在人民公社已經瓦解，大躍進的一切當作笑柄。這不是說明中共在一夜之間可以改變任何政策嗎？

## 中梵關係內棘手問題

普通的信徒一想起梵蒂岡時，就很容易與宗教拉上關係，因為在那裏可見到全球最大的教堂——聖伯多祿大殿——之狀觀，可以親睹天主教最高領袖的風采。但為一名政治家而言，梵蒂岡是一個擁有無形的權力，位於羅馬一隅的一個特別的政治組織。在那裏有一群忠心耿耿的宗教官員默默的苦幹，去從事分佈全球的教務工作。中國很注意梵蒂岡的政治面貌，尤其注意它可能獲得情報資料的數量。⑩中梵關係衝突的關鍵視乎繫於中梵雙方都想把三百八十萬國籍教徒的思想領導權歸為己有。似乎中國不可以接受梵岡國的元首單方面去處理中國境內的宗教問題。在一九四九年革命後，目睹美國為支持蔣介石而派第七艦隊駐守台灣海峽後，這種抗拒外國干涉本國內政的心態高漲到無以復加的地步。還有，以往某些教士

的不智之舉在中共心目中也留下一個疑惑陰影。美國因韓戰而對中共禁運，激使中國大陸採取一個嚴峻的反西方立場，很不幸梵蒂岡也被視為西方國家之一，而受中共仇視之列。所以自然而然地中共下令在大陸的天主教會與它的敵對國家——梵蒂岡割斷關係。在行政方面，中共很難接受在梵蒂岡國內設立的宗教行政架構，可以超越國界地去管理大陸境內的宗教事務。這個以梵蒂岡為總部以治理全球七億天主教信徒、權力集中、管理嚴密的機構，為在一九四九年初登政壇而對國際事務不太熟練的中共政治局諸公而言，不難引起重重疑忌。加上別的国家尤其是共產政權國家與梵蒂岡所生的積極或消極性的關係，也間接加強中共領導人對梵蒂岡的消極態度。在近代史上全球未有一個例子如中國般只有總人口千份之七（三百八十萬）的信徒，而會感到該宗教有如此之威脅，以致下令要境內信徒與梵蒂岡切割一切關係。在共產政權下的越南和一九八九年前東歐各國以及社會主義下的緬甸也找不到要求國內天主教與宗座脫離關係的例子；這些政府也不准許外國傳教士在國內工作；因為要求與宗座脫離關係的後果就是把國內的天主教徒分裂。也許在教徒中製造分裂是在階段鬥爭及政治運動中是一種的必要手段，但時至今日中共政府不希望因意識型態的分歧，而阻礙四個現代化的進行。<sup>(10)</sup>

有人認為中共的容忍態度也惠及天主教徒，這表示他們現在並非特別對天主教仍然恨之入骨。在過去中國明顯的不肯放過不妥協份子；天主教的領袖與知識份子一般同屬不妥協之

流。在一九五〇年代政府曾一度虧待各宗教人物，佛教僧尼、基督教的牧師和回教的阿訇和天主教的神父修女一律遭受逼害，絕無例外，這表示中國並非單對天主教不友善。事後，中梵繼續交惡是因為在中國領導人的心目中，沒有其他基督宗教的支派如天主教般帶來不尋常的威脅。天主教會內君主專制的政制，對宗教人員在紀律上和對於信徒在教規上嚴謹的要求，使中國領導人感到在國內的宗教事務處處帶着羅馬教廷權威的影子。<sup>⑩</sup>因為天主教會內自有一套完整的政治、倫理及社會理論作為訓導標準，所以很多大陸的信徒在一九四九年解放前，在社會問題及與共產黨徒的關係上，不肯唯唯諾諾的依從黨的指示，而轉向教會求指導，這也是解放後非官方教徒經常要求依從足以塑造他們人生哲學和政治見解的教會訓導，龔主教在申訴書上所討論的，也是這個教會對教徒的訓導權問題。因為天主教會慣於在社會問題上通過一群受過高深教育及紀律訓練的司鐸及修道人，向信友提供指導，所以中共縱然不難應付一般民族宗教，但面對懷有與自己另一套價值觀而又要求施行訓導權的天主教，不能不面有難色。兼且在指派地方主教這事情上，梵蒂岡三申五令堅持只有教宗能個人獨美，地方政權卻無置喙之餘地，所以就自選自聖主教問題上就擦出中梵衝突的火花。

中共政府必需運用一套兩全其美的辦法，去解決愛國會和非官方教會的關係上產生的棘手問題。中國政府斷不能為不承認忠於聖座的非官方教會，就一手將自己創立的愛國會摧毀。相反，就愛國會的一向對黨的言聽計從，及努力阻止教友效忠羅馬所作的一切，黨不能



對他們忘恩負義。就近日愛國統一戰線的路線，「愛國」是統戰的工具之一，是黨強調的一項美德，<sup>①</sup>在愛國的大前提下，去實現統一台灣、收回香港澳門的行動中，愛國會既打着當紅的「愛國」招牌，它的地位就應穩如泰山，繼續受政府的支持。

另一方面，非官方教會亦成了中共政府背上一條不大不小的刺芒，雖然非官方教會的信徒佔全國人口比例不大，教徒們的勢力斷斷不會威脅黨的統治，但黨又不能下手鐮把這部分人施以鐵腕，使他們抑制得動彈不能，因為鐵腕政策對外使國家的臉塗污，對內嚇怕那群像驚弓之鳥的知識份子。但黨又不能聽之任之地容許它們不受黨的管治。所以在進退兩難的情況下，採取開放懷柔政策，希望一些參加地下聚會的信友見教堂重開，為安全計而轉到開放的教堂，因為很多思想單純，知識水準不太高的信友既不明那些微妙的政教關係，又了解其間如絲如縷的問題，他們向教會索求的是靈性生命上的滋養及照顧，雖然他們跪在由愛國會主理的教堂內，但常常為教宗祈禱，心內對羅馬宗座有出人意表的忠誠，因為國家的宗教政策管不了他們內心活動。

## 第六章註釋

① "Lumen Gentium" and "Gaudium et Spes", *The Documents of Vatican II*, (London: Geoffrey Chap-

- man, 1966), pp. 14-101, 199-308.
- ② 《新華社》·1981年1月27日·《文匯報》(香港)·1981年1月28日。
- ③ Zhao Ziyang, "Report on the Work of the Government", *Beijing Review* 27:II-XXV, (4 July 1983).
- ④ *The Constitution of the People's Republic of China 1982*, (Beijing: Foreign Languages Press, 1982), Art. 36.
- ⑤ Zhao Ziyang, "Report on the Work of the Government", *Beijing Review* 27:II-XXV, (4 July 1983).
- ⑥ S.A. de Smith, *Constitutional and Administrative Law*, 3rd ed., (Penguin Book, 1977), p. 18.
- ⑦ Jan. J. Triska ed., *Constitutions of the Communist Party States*, (Stanford University, The Hoover Institute of War, Revolution and Peace, 1968), in the Preface.
- ⑧ 同上。
- ⑨ S.A. de Smith, *Constitutional and Administrative Law*, p. 30.
- ⑩ 同上。
- ⑪ 胡耀邦，〈關於黨的新聞工作〉，《紅旗》，第8期，1985年，頁11。
- ⑫ 張友漁，〈一個必需認真研究探索的問題〉，《中國法學》，第2期，1987年，頁1-10。
- ⑬ 龔品梅，〈申請書〉。影印副本載於〔附錄文件(5)〕《文匯報》(上海)，1985年9月9日。當日報載龔品梅主教與27名神父及300名信友以反革命罪被捕。緣因彼等支持聖母軍，龔主教對參加愛國會之教友施以在教會內停止通功的絕罰。詳情載於上海《解放日報》，1985年9月9日·1985年9月10日·1985年9月14日·1985年9月16日。以及《人民日報》，1985年12月10日，及1985年12月11日之兩篇。

社論。

- ⑭ 《中國天主教》，1982年9月5日刊載愛國會總書記湯履道對此問題之意見。
- ⑮ 雷鎮閣，〈黨對宗教問題的基本政策〉，《光明日報》，1982年6月27日。
- ⑯ 同上。
- ⑰ 龔品梅，〈申訴書〉，第4節，參閱註十三。
- ⑱ 同上。
- ⑲ 《公教報》（香港），1952年10月1日。“Brief Outline of Life of Bishop Gong Pinmei”，*Tripod* 26: 58, (April 1985).
- ⑳ 《明報》，1981年8月21日。*Sunday Examiner* (Hong Kong), 21 August 1981, 11 December 1981. 〈公教報〉，1981年9月18日。
- ㉑ *Sunday Examiner*, 25 September 1981.
- ㉒ *Sunday Examiner*, 11 December 1981.
- ㉓ *Amnesty International*, “Health Concern. People’s Republic of China. Pan Xueyan”, ASA 17/04/ 87, (4 June 1987).
- ㉔ 〈落實國內的宗教自由——致中國政府的公開信〉，《公教報》，1992年6月12日。
- ㉕ 〈十九號文件〉，第六節。
- ㉖ [1984年9月一名駐北京「中國天主教愛國會」的工作人員告知筆者，謂每期《中國天主教》的刊行量不超過一萬份。愛國會主席宗懷德主教在報告中透露《中國天主教》每期印刷數目為七千份。詳見《中

- 《國天主教》，第7期，1983年8月15日，頁8。
- ②7 香港報章對該事件有不同的評述，詳見《明報》，1981年10月3日，1981年10月15日，1982年1月3日，1982年1月4日；《華僑日報》，1981年11月8日，1983年1月17日；《文匯報》，1981年10月15日；《Hong Kong Standard》，8 November 1981, 17 January 1983.
- ②8 *Xinhua News*, 27 January 1981; 《文匯報》(香港)，1981年1月28日。
- ②9 〈十九號文件〉，第9節。
- ③0 〈我們黨在社會主義時期宗教問題上的基本政策〉，《紅旗》，第12期，1982年6月16日，頁28。
- ③1 〈十九號文件〉，第4節。
- ③2 〈十九號文件〉，第5節。
- ③3 同上，第8節。
- ③4 “Decree on Priestly Formation”, Walter Abbott ed., *The Documents of Vatican II*, (London: Geoffrey Chapman, 1967), p. 442.
- ③5 〈十九號文件〉，第11節。
- ③6 參閱香港當日報章之報導，《華僑日報》，1986年2月2日；《香港時報》，1986年2月2日；*South China Morning Post*, 2 February 1986; *Hong Kong Standard*, 2 February 1986.
- ③7 同上。胡振中樞機於1986年2月14日接受筆者訪問時重申他對國內宗教自由有與外界不同標準之說。
- ③8 有關中國方面的憂累參閱〈十九號文件〉，第17節，至於接觸方面參閱J. Heyndrickx, “A Visit to Catholic Church in China, May 13 - June 2, 1985”, (*A Confidential Report*) pp. 24-6, 35-7.

- ③⑧ 《中國天主教》，第一期，1987年3月，頁24-6。
- ③⑨ 至於香港主教禁止在廣東省內公開舉行彌撒詳情參閱本書第一章。
- ④① 《中國天主教》，第一期，1987年3月，頁46。
- ④② 參閱〈1985年中共對外文化統戰活動概況調查〉，《中共研究》，第3期，1986年3月，頁118-28。1985年7月香港教徒接觸過由金魯賢主教率領的上海天主教代表訪問香港後所得之印象。
- ④③ 辛海綿樞機要求探望龔品梅主教不遂之事，由隨團的辛氏私人助理透露。“Letter from Bishop Wu Afer His Return”, *Tripod*, 26:75-6, (April 1985).
- ④④ 〈十九號文件〉，11節。
- ④⑤ 〈信仰自由是黨在宗教問題上的一項根本政策〉，《光明日報》，1980年11月30日。
- ④⑥ 〈福建日報〉，1981年4月2日；〈南方日報〉，1982年4月20日，1982年11月30日，1982年12月17日；〈四川日報〉，1982年5月2日；〈浙江日報〉，1982年3月24日，1984年3月15日；〈中國青年報〉，1982年11月20日，1982年11月25日。
- ④⑦ *Correspondence*, 25:14, (February 1987).
- ④⑧ 〈福建日報〉，1982年1月8日；〈大眾日報〉，1982年1月27日；〈南方日報〉，1982年4月20日。
- ④⑨ 〈十九號文件〉，第6節。
- ⑤① *Amnesty International Report 1986*, (London: Amnesty International, 1987), p. 216.
- 龔品梅，〈申訴書〉，參閱註十三。
- ⑤② 同上，頁2，第2節。

六 大陸天主教會所受的箝制

- ⑦③ 同上，頁33，第3節。
- ⑦④ 同上，頁33，第3節。
- ⑦⑤ 同上，頁44，第4節。
- ⑦⑥ 同上，頁6，第5節。
- ⑦⑦ 同上，頁7，第6節。
- ⑦⑧ 同上，頁7，第6節。
- ⑦⑨ 同上，頁8，第6節。
- ⑧① 同上，頁8-9，第7節。
- ⑧② 同上，頁12。
- ⑧③ 同上，頁10，第8節。
- ⑧④ 同上，頁11，第8節。
- ⑧⑤ 同上，頁12，第8節。
- ⑧⑥ 同上，頁12-14。
- ⑧⑦ 同上。
- ⑧⑧ 同上，頁2，第2節。
- ⑧⑨ 同上。
- ⑧⑩ 同上，頁15-6。

- ⑦① 筆者於1984年在北京親身聽見一名宗教幹部對龔品梅主教作如此批評，較早前天主教內的中國觀察家也曾對龔主教一度抱有上述的見解。
- ⑦② 一名天主教內的中國問題研究員於1986年訪問上海時，與愛國會人士談及辛海綿樞機參與菲律賓政治之事，該名愛國會的宗教幹部不贊同辛樞機參與政治。
- ⑦③ *Missionary of the Oblates of Mary Immaculate* 在1986年9月假羅馬召開會員代表大會時在一份工作報告書指出，該會有某些神父參與「國際特赦組織」(Amnesty International)之活動。又「國際特赦組織」自1980年以來藉香港天主教徒的協助，以特快的速度接獲在中國境內教徒被拘捕的消息。參閱：“Report of the European Region to the Chapter”, and “Report of the Latin America Region to the Chapter”, Presented to the General Chapter of Missionary of the Oblates of Mary Immaculate, Rome, September 1986. George Weigel, *The Final Revolution*. (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- ⑦④ 是次被逮捕之上海教徒，數月後獲得公開審訊。
- ⑦⑤ 參閱《中國天主教》，第7期，1983年8月，頁32-32。其中刊載宗教事務處局長喬連聲，以及統戰部副部長江平在中國天主教愛國會慶祝成立廿五週年集會中之講話。
- ⑦⑥ *The Universe*, 31 October 1986.
- ⑦⑦ *BBC World Service, Radio News*, 13 October 1986, 2 April 1987, 3 April 1987.
- ⑦⑧ 若望保祿二世「百年通諭」，(中譯本)，27節。
- ⑦⑨ 《教友生活》，(台北天主教教區主辦的週報)，常常以文章、社論及消息去報導台灣中國主教團公佈

的消息。

- ⑧〇 《北京教友通訊》，第4期，1985年，頁37-8（內部傳閱刊物）。
- ⑧一 《中國天主教》，第18期，1987年3月，頁42。
- ⑧二 筆者於1984年9月探訪北京教會時，與該名任教神學院倫理神學之天主教神父攀談。在談話中論及「家庭計劃」及「控制人口」問題時，該名神父發表上述與天主教會傳統立場相反之理論。筆者很難辨別這番是他個人由衷之言抑或是身不由己之話。
- ⑧三 是次諮詢會議在1986年3月由萬民福音傳播部部长樞機召開，而由意大利一份教會雜誌向外界披露。參閱 Alberto Bobbio, "Summit Segreto a Roma: Il Papa apre alla Cina?" [The Secret Summit in Rome: Is the Pope Open to China?], *Jesus*, (Rome), 85 (April 1986).
- ⑧四 英國威斯敏斯特區 Westminister 輔理主教 Bishop Mahon 在1987年3月訪問中國前，親赴梵蒂岡與有關官員見面，而獲得上述幾點有關教廷對中國教會問題之立場。詳見 Bishop Gerald Mahon, "A Visit to the People's Republic of China, Monday 23rd March - Saturday 11th April 1987". (A confidential report).
- ⑧五 以上幾點指示由天主教會內中國問題研究人士以單張的形式印製，發給前赴中國的天主教徒，以供參考。
- ⑧六 Jose M. Calle, "Some Thoughts to Better Understand the Present Situation of the Catholic Church in China To-day", *Eastern Asian Pastoral Review*, (Manila) 1:89-93, (1986).
- ⑧七 上述的現象由海外國籍及非國籍信徒所報導。此等海外信徒每到各地以非官方形式接觸基層信眾，故



能獲得中國天主教會的實況。其中的一個實例載於：“Profession of Faith of a Chinese Priest in Communion with Rome”, *China Bulletin*, (Rome) 3:10-1, (March 1986).

⑧ 例如：在慶祝中國天主教愛國會成立廿五週年的紀念集會中，中央國務宗教事務局長喬連聲，以及統戰部副部長江平在講話時，重申中國政府及中國天主教愛國會堅持自辦教會與梵蒂岡脫離獨立的政策。參閱《中國天主教》，第七期，1983年8月15日，頁22-32。

⑨ 在國內天主教會舉行祝聖主教禮節時，採用一種經過刪改的禮儀小冊子，供舉行祝聖禮時用。該禮儀小冊子內除加上被祝聖者當眾宣誓脫離羅馬教廷外，所有經文與一普教會的主教祝聖禮無異。參閱“Episcopal Ordination of the Right Reverend John Patrick Crowley”, *A Liturgy of Consecration of Bishop of Westminster Catholic Diocese, England*, on 8 December 1986.

⑩ 當香港主教及德國主教請示梵蒂岡如何接待中國天主教訪問團到他們轄下教區訪問時，他們不約而同地得到上述的指示。

⑪ 《中央日報》(台灣)，1984年2月28日，將教宗對台灣主教團講話的全文刊登。香港主教在他的牧函中向香港的天主教徒覆述教宗的呼籲。參閱《明報》，1985年11月9日。《公教報》，1985年3月15日、1985年11月22日、1986年1月24日。教宗講詞的英譯本見“The Pope to Taiwan and the Chinese Diaspora: Be a Bridge-Church”, Wirth ed., *Papal Documents Related to New China*.

⑫ Yang Guojian, “Zhongguo Tianshujiao jiaowu Weyuanhui Lianlian Lai Gongjiao He Jimou Yinwu De Baogao” [A Bi-Annual report of Chinese Catholic Administrative Council and Its Fu-

- ture Responsibility], *Catholic Church in China*, 7:15, (15 August 1983).
- 93 據稱由天主教訪客於1987年1月探訪武漢天主教董光清時所獲得之消息。
- 94 J. Heyndrickx's Confidential Report, p. 14-8.
- 95 同上。
- 96 《中央日報》(台灣)，1984年2月28日。香港教區主教致教友之牧函。參閱《明報》，1985年11月9日。《公教報》，1985年3月15日。1985年11月22日。1986年1月24日。
- 97 其實政府在不同場合上對社會上道德問題尺度，例如性自由及金錢至上等社會風氣已有微言。參閱金志華等(編著)，《青年人生哲學》，北京：中國青年出版社，1986年，頁198-202。
- 98 《南方日報》，1982年1月5日。
- 99 上項消息由「國際特赦組織」1987年6月4日報導。參閱 *Amnesty International*, "Health concern. People's Republic of China: Fan Xueyan" ASA 17/04/87, (4 June 1984): 1.
- 100 參閱〔附錄文件(5)〕，葉品梅，〈申訴書〉，頁16。據稱，葉主教已於1988年1月已從軟禁中釋放。1988年夏季前赴美國探親及治病。(BBC World Service, *Radio News*, 6 January 1988).
- 101 Alexander Solzhenitsyn, *The Gulag Archipelago 1918-1956*, trans. by Thomas Whitney, (London: Book Club Associates, 1974).
- 102 1984年，一名在北京神學院任教之教授告知筆者，他們已經着手收集資料，依中國實際情況準備改寫神哲學教材。
- 103 在中共出版的文章上常稱「宗教自由是我們的根本政策……」參閱《紅旗》，第12期，1982年6月，頁

2. 及八十九號文件，這反映出中國的領導人認為人民的宗教自由係由黨所賦予的。

⑩ 《九十年代》，1987年1月，頁17-20。

⑪ 同上。

⑫ 《人民日報》，1987年1月1日及《九十年代》，1987年1月均刊登學生遊行示威的消息。《九十年代》，1987年2月號更詳細深入分析由學生罷課，引至知識分子被開除黨籍及胡耀邦被逼辭退中央總書記之前因後果，參閱《九十年代》，1987年2月號，頁9，40-88。

⑬ 據稱由1987年1月至4月中央曾下了十一度指示以批評胡耀邦。其實以第2號、第3號及第8號公開批評胡耀邦縱容資本主義自由化之滋長。見《九十年代》，1987年6月號，頁331。

⑭ 香港左派報章《新晚報》，1987年6月11日刊登名為《情報網遍佈的梵蒂岡》的文章，內容討論一、頗具效率的梵蒂岡情報網；二、梵蒂岡的「東方政策」；三、教宗保祿六世及若望保祿二世之出外訪問。

⑮ 《紅旗》，第12期，1982年6月16日，頁28。《八十九號文件》，第2節，《光明日報》，1980年11月30日。

⑯ 蕭楓，〈中共怎樣對待宗教和宗教信徒〉，《知識份子半月刊》，第65、66、67、68期，1970年。在五十年代，蕭氏在華南一大城市內之宗教事務處擔任要職達十年之久。在該文章中，他回顧上海及廣州教友在龔品梅及鄧以明二人領導下，拒絕與宗座割斷關係因而與政府發生衝突之經過。

⑰ 楊靜仁，〈新時期的統一戰線〉，《紅旗》，第7期，1983年4月，頁27。

## 第七章 四化期內的中梵關係

### 引言

在一九七八年召開的三中全會上，所訂的現代化政策，非要門戶開放不能將此大策付諸實行；而這個門戶開放政策，是梵蒂岡企望已久，去了解沉默多時的中國大陸天主教的千載良機。因為文革前後的封閉情況，使梵蒂岡無從去了解大陸信友的實況以及接觸信徒。甚至內地神職和信友與外界親友通訊時，對大陸教會的情況也諱莫深如；他們縱然不至噤若寒蟬，但只能運用寓意的方式去向親友傳達一些訊息，例如在一封信中寫道：「今年的夏天很燠熱，我們常常受到蚊子的滋擾。」<sup>①</sup>這就是間接告知親友他們受到逼害了；這個時期由中國大陸傳來的消息，稀少得令一些外國觀察家認為宗教已被無神政府連根拔起。<sup>②</sup>難怪在一九八一年梵蒂岡雖已掌握了一些國內教會傳出的消息，然而教宗若望保祿二世卻慨然喟嘆，聲稱對中國天主教會所知不詳。<sup>③</sup>

但是，當這位教宗登位不久，梵蒂岡開始刻意公開地向中國大陸招手，意圖與中共政府

改善關係，藉此與中國大陸天主教會修好。開放門戶時代是引頸長盼已久的時機，因為只有在這時期，中共才肯對西方國家開放。先前教宗保祿六世在一九六〇年代，已經先後放出試探氣球，意欲與中共建立某種關係。所以在這個意願驅使下，他在一九五九年訪問香港，向國籍信友發表談話。但儘管神女有心但襄王無意，因為當時中共政府只全神貫注地關心大躍進時期前後各種內政問題，為革命的蠶繭所縛，除了為國防及某些特別的經濟利益外，中國閉門謝客，沒有興趣在國際事務上與外國交往，因此對教宗保祿六世的招手視若無睹。

在一九七六至八八年中，梵蒂岡意欲打開與中共交談之門，從而解決纏繞多年的雙方歧見，所以千方百計的與中共接觸。希望當中共從自閉的繭殼中鑽出頭來，打破閉關鎖國的局面，而開始在全球性及區域性國際事務上活躍，趁着時機進行交往，好使中梵兩國能冰釋前嫌重拾舊歡。在這十多年的交往中，教宗曾多次親自發言表示願重修舊好，當他在一九八一年二月首次訪問遠東時，他在一群僑居馬尼拉的華人面前發表寓意深長的話，④他借用「四海之內皆兄弟」的成語，表示願意與中國人建立手足之情。⑤數日後，即一九八一年三月一日教廷國務卿梵蒂岡「東方政策」的首腦人物——加沙羅里樞機向中國作第二次示意。加沙羅里樞機以過去多年與東歐共產國家交往的經驗（他與被中共囚禁廿二年後獲釋的鄧以明主教，共同在招待記者會上發表談話），公開建議運用更落實的辦法，去解決阻隔中梵兩國關係進展的問題：例如愛國會和台灣問題等問題。

在一九八一年五月梵蒂岡更進一步希望藉授以總主教榮銜予中梵均能信任的鄧以明主教，而加強兩國的關係，誰知這個弄巧反拙的委任，只換得中國官方的反感。中共官方對於梵蒂岡在事先沒有與他們照會的情況下，而由外國單方委派國籍主教表示強烈的反感。這個意想不到的倒退關係，迫使梵蒂岡在對華政策上另作新取向。所以由高層的招呼轉向由大量草根階層接觸，在來往探訪中組成了聯絡網，按照當地政府的需要，協助開展宗教工作和社會服務。雖然教廷藉着普世教會對中國大陸教會的資援，表示對中共的善意是衆所週知之事，中共雖然沒有正面應之以諾，卻沒有拒絕藉資援而表達改善關係的建議。

在謀求建交友善關係的過程中，教會由幾名蜚譽國際的人物牽涉其間。在委派廣州總主教一事中，鄧以明主教成爲軸心人物，也是整個爭議事件的核心；此外在委派事件之前計有馬賽赫格里樞機(Cardinal Etchegary)及維也納的高寧樞機(Cardinal Koenig)的訪問大陸，使中梵雙方藉這兩名教會親王的造訪，提供交換尋求修好之條件。隨後馬尼拉的辛海綿樞機及香港的胡振中主教訪華後，也將他們對中國大陸天主教的狀況作一報告，向教廷呈上。在教會領袖訪問之餘，還有不少天主教神父、修女、平信徒從國外探訪大陸教會，這些基層人士的探訪，所獲良多，所知更詳。這樣的探訪爲梵蒂岡提供有關中國大陸教會更詳細和更準確的消息，爲中國大陸天主教會也是放眼四方，看普世教會真貌的大好機會，好使多年的疑慮和驚懼能一掃而空，繼而促進教會間的修和。另一方面中共政府亦利用交往的機

會，給自己一手創立的愛國會在國際上製造合法地位。

中梵雙方的接觸不是在真空地帶進行，實際上藉着一些橋樑人物的斡旋，因為台港澳的同胞和海外的華僑信友是主要的橋樑。他們盡己所能勉力作中國教會和普世教會修和之中介。但不幸地他們出師未捷之際，其中的一座橋樑——香港因中英在一九八四年簽訂歸還香港的協議；由梵蒂岡得手應手的工具一夜之間變為一個焦慮。其他的橋樑也並非穩如泰山地去履行使命，因為中共用盡方法務求台灣與它談判統一祖國的問題。所以台灣這座橋樑也有諸多限制和變數。不過近日台灣和大陸在統一和交往問題上，顯然佔着上風，台灣在大陸的經濟投資為大陸的四化提供不少協助，所以爭回談判成本，不會在統一問題上任大陸為所欲為；所以台灣教會作為橋樑的作用因香港九七問題相對地日漸有所發揮。

本章的要旨主在跟進中梵關係在一九七六至八八年間的發展，在分析它的過程中，如何因權力衝突而一度觸礁，在觸礁後雙方又如何重釋前嫌後又舊歡重拾，攜手邁進交談之途。

## 毛澤東時代的求和

教宗庇護十二世於一九五八年逝世後，梵蒂岡考慮到在中國大陸上有三百八十萬信友需

要精神上的照顧，以及要使龐大的國度去漸次信主皈依；於是爲了牧靈的理由，考慮如何能與中共冰釋前嫌，再度建立良好關係；於是它設法早日解決在一九五七年成立的愛國會內各問題。所以始自庇護十二世的承繼者若望廿三世和保祿六世，他們也有求和的表示。在一九五九年若望廿三世任內，由福音傳播部部长亞基齊那樞機(Cardinal Agagianian)在香港召集教會熟識中國大陸事務的專家會議，他們一致認定在中國大陸內自選自聖的主教是「不合法」的，但祝聖是「有效的」，專家又反對稱中國大陸天主教會爲「異端」和「裂教」，因爲它並非與普世教會割斷一切關係而獨立。⑥這些觀點成爲日後梵蒂岡處理中國教會問題之圭臬。一九六三年六月新教宗保祿六世剛即位，他親自致電給中共表示他的友好善意，也許爲了政治問題，並非基於宗教原因，中共仍然噤若寒蟬，因爲在同年十月中國爲到訪日本僧人舉行一盛大宗教儀式，以紀念鑑真大師東渡一千二百週年。其實當時，全國反美帝的情緒仍高漲，加上中蘇正交惡，而中共聲稱是真正馬列主義的保持者，所以我們可以注意到當中共要維持馬列意識型態，在這方面未有寬緩，所以他們對梵蒂岡——美國的友邦不啻不睬。

一九六六年元旦，教宗保祿六世向毛澤東送去新年賀電，賀電雖達北京，但無隻字回音。在一九六七年間中國教友正在水深火熱的文革動亂中，所以在是年的一月六日（主顯節）教宗保祿六世向中國大陸提出「自由與和平」的呼籲，但從中共方面始終音訊杳然；而教宗對中共之焦灼心情，促使他把握一切可能的政治性或宗教性的機會去聯絡中共。一九七



○年美藉在華傳教士華理柱主教經十二年監禁後，被中共釋放，教宗保祿六世乘機稱揚這行動說：「這是象徵着美好日子將要來臨，爲了這個偉大和教會不停不休去愛戴的國家內繁榮和聲望，爲了這國度內的自由和宗教，我們盼望着這日子的來臨。」<sup>⑦</sup>其實以他爲一國之君，教宗保祿六世不難知悉華理柱主教的釋放，是中蘇交惡後，中美二邦準備建交的過程中，中國對美國表示友好的一個行動。而教宗保祿六世却希望藉着這個政治行動達到他的宗教目標：是以他抓着任何機會去表達對中國之善意。

一九七〇年十二月教宗保祿六世戲劇性的短訪位在南中國邊緣的英國殖民地香港，也把他的急於與中國大陸沉默教會接觸的焦灼心情表露無遺。一九七〇年冬天他首次訪問亞洲和太平洋地區，香港沒有列在他的行程內。如果教宗要向英國招手，爲天主教和聖公會合一而鋪路的話，他應捨香港而赴倫敦。但保祿六世志在中國，既然中國當時拒迎西方來客，台灣並非明智之選擇（因中共意欲教廷與台灣中斷外交關係），香港是唯一可選之地，以顯示教宗希望在過港時爲了中國大陸的教友，向中國大陸送出友好的訊息。爲了政治理由，英國小心翼翼的不採取鋪張的儀式，只有香港護督代表仍留英倫的總督迎接教宗，因爲以戴麟趾爵士(David Trench)爲首的香港政府未有與梵蒂岡交好的意圖，而且當時英國已與北京建立正式外交，而梵蒂岡仍未承認北京時，英國不想梵蒂岡在它的屬土上向中國發放令它尷尬的言詞。而且最大的問題是教宗的保安問題。還有戴麟趾爵士回港迎教宗一事也經三番四次的討

論：當時因為英國與梵蒂岡仍未有正式的外交關係，英國無意給教宗一些特別面子，所以決定不差遣正在留英養病的港督回港，況且當時港督的確身體違和，需要在英靜養調息。

雖然英國怠於迎迓，但是阻不了教宗訪問香港的決心，最後香港政府通過駐羅馬的英國大使，籲請教宗在港時勿向共產政權下的中國大陸教友直接發表談話；另一方面香港政府拒發簽證，使希望來港一瞻教宗風采的台灣主教及教友不得其門而入。<sup>⑧</sup>在這重重阻難面前，教宗仍不減對國藉教友談話的意願，雖然他不能如願以償地對中國大陸沉默的信友說個痛快，但他能在這半天的訪問香港期間，藉着正式和非正式的講話含蓄地向中國大陸的教徒表達心跡。<sup>⑨</sup>

從梵蒂岡送出的友善訊息也照例收不到積極的回音，甚至當華國鋒於一九七九年十一月訪問西歐時，他也到羅馬拜訪意大利總統，但他沒有到羅馬西隅的梵蒂岡去探訪教宗，當記者問及原因時，答道因為當時雙方沒有正式外交關係之故。

中國大陸對梵蒂岡的冷淡態度終於在一九七九年稍露曙光，中國大陸的領導人表示他們希望知多一點有關梵蒂岡國的性質、歷史、近期的發展及現任教宗的身世等。據維也納高寧樞機(Cardinal Koenig)透露，當他還未接受中奧友好協會的邀請訪華前，他表示對大陸友

好，於是應中國大陸駐奧大利大使之邀，詳談有關教宗及梵蒂岡的一切。⑩奇怪的與此同時，親羅馬的研究小組授命在香港成立研究國內的宗教問題，接着在北京的中國社會科學院也加派人手從事宗教研究，特別對天主教及梵蒂岡方面作探討。雙方的研究工作似乎正在為未來的學術交談鋪路。⑪

## 教宗若望保祿二世之招手

一九八〇年六月被中共囚禁達廿二年的鄧以明主教被釋，梵蒂岡認為此舉是中梵雙方可以交談的訊號。⑫鄧主教被釋不久也被批准到香港及羅馬，這也是中共公開表示善意的一個做法。所以教宗在一九八一年二月的遠東之行中，決定在馬尼拉以更懇切的詞令向華人發表談話以作回應。既然前任教宗希望在香港向大陸講話遭到當地政府諸多阻撓，所以現在若望保祿二世捨香港而取鄰邦的馬尼拉，特別在接見一批旅菲的華僑時，他發表那篇重要的向中國大陸表善意求和的講話，同時這篇談話的內容，明確的表達梵蒂岡對華政策。在談話中他三番四次肯定一個好的基督徒是個好公民為大前提，繼而籲請中共忘記昔日的恩怨而重新開始建立關係，他說：

「雖然過往有不少困難，但過去的已成陳跡，現在我們應放眼面向未來。」⑬

他如數家珍地表示他怎樣的尊崇中國和它的文化，以及為現代化所作出的努力，為此他說：

「你們的祖國是偉大的，這不單指它的幅員及人口而言，特別是它的歷史、以及歷代人們所培養的道德價值及豐盛的文化。貴國正悉心締造美好的將來。藉科技的發展與人民的勞動結合，好使它的公民能活於真正快樂之中……」<sup>⑭</sup>

教宗向中共官方保證良好的天主教信徒同時也是個優秀的公民，他們定會為國家的進展而不懈工作。他說：

「我堅信在國境內的天主教信友會盡己所能為建設中國而努力，因為一個真正虔誠的基督徒同時也是個真正的好公民。」<sup>⑮</sup>

教宗以上的講話無形中定下一個中共也能接納的基調去改善中梵關係，這就是他所指的中國大陸基督徒在宗教問題上，應服屬教宗——教會最高的元首，但在民事上他應服從憲法——國家大法的指引。換句話說，理論上教宗提出中國大陸的教徒在宗教問題上應到宗教領袖那裏求指引，而在民事上應接受長官的教導。理論上，這種說法一清二楚毫無混淆，但

在實際上誰有權決定甚麼事屬宗教事務，甚麼才算作民事，這是懸疑之點棘手之處。教宗指出權力的衝突是問題的焦點，從他的講話中，將中共和梵蒂岡之間權力衝突勾劃出來。

在聖瑪爾谷福音中，耶穌基督原則性的在政教關係的問題上，叫他的門徒凡是屬於凱撒的還給凱撒；天主的還給天主。⑩但在現實的政治生活中，國家大事和教會的事務往往是纏繞不清，鮮有明顯的界限。在依其類別尋求問題的解決辦法前，誰人有這個權威去下斷語，評定這是屬於凱撒的問題，那是天主的事務。在歐洲歷史上多次政教衝突甚至演變成干戈相接，血流成河的戰爭，也都是一國之君和基督在世的代表，爭取這個訓導權，去決定甚麼是屬天主的事，甚麼是凱撒的事而引起。在中國大陸，我們眼見舊事重演，當教宗說良好的基督徒一定是好公民時，在他的腦海中有沒有想過誰有權去下定義——怎樣才是好公民，怎樣才是中國好教徒呢？

教宗在結束這篇寓意深長的演詞前，他重申教會之使命，祇是為宗教目的而別無他想。他說：

「教會之使命並非為政治性或經濟性，它只希望全球各國（包括中國大陸在內）為天國的來臨作開路先鋒。它不求取甚麼特權，但求那些追隨基督的人，能自由及公開的表達

他們的信仰以及按照他們的良心而生活……」①

這裏教宗不但將教會的使命闡釋得一清二楚，而且對中共立憲將宗教定為個人私事，以及對教會干涉內政等控訴作一個公開的答覆。其實中國大陸領導人要求信教是私人問題，但實際上信教不可能是公開性行為，雖然黨的信條是無神唯物物的馬列思想，在國內政府撥款重修教堂，重興宗教活動，以受薪的宗教幹部去監管宗教活動，這行動也說明宗教的公開性。

教宗在這次遠東之行，爲了避免觸怒北京，雖然在途中他要由菲律賓往日本，然而他過台灣之門而不入，他又由教廷國務卿加沙羅里樞機(Cardinal Casaroli)教廷「東方政策」的骨幹人物陪行，加沙羅里樞機多年在推行「東方政策」中，對東歐共產國家交往有豐富的經驗，因此而蜚譽國際。

宗座此行在日本作最後一站停留，國務卿與教宗分手後，單獨到香港作私人訪問。在那裏他會見鄧以明主教以及從台北到港的教廷駐華代辦，之後召集在港教會內的中國研究專家，商討與中國進行交談的可行途徑。然後召開記者招待會，公佈教廷欲向中國大陸修和的意願。加沙羅里樞機此舉，是梵蒂岡步向修和所採取的一個重要步驟。教宗在馬尼拉的講話

只是大概的指出教會修和的主動意願，在香港由加沙羅里樞機與鄧以明主教聯合舉行的記者招待會，就提出要落實中梵修好，對所有敏感的台灣問題及教會的自治問題的態度，加氏在會上聲稱台灣問題可循外交途徑去解決，而地方教會也有多種形式的自治。<sup>⑱</sup>

中共領導人對教宗馬尼拉的講話默不作聲，只藉着親政府的傅鐵山主教反映官方的態度。初時傅主教表示歡迎這個友善的態度。希望加沙羅里樞機能成爲基辛格第二。但兩天以後當人家問他教宗是否可以不久之後訪華呢？他一改溫和的口吻而用強硬的措詞聲稱。梵蒂岡現在與中國大陸教徒發生矛盾，所以若教宗在現階段訪華是無意義之舉；梵蒂岡應與台灣切割外交關係，以示有誠意與中國大陸交談。

從北京主教傅鐵山的口中已反映出中共官方對梵蒂岡求和的態度，顯而易見地當時大陸政府一般的心態，只覺得除了在外交上孤立台灣外，中梵關係對中共而言既無利可圖，反而煩惱有加。在傅鐵山主教兩次發言顯示中共官方的態度有急劇的扭轉，這反映出北京高層政治圈內對宗教問題的態度仍有分歧。這也說明中方在這雖是敏感但不是主流的問題上，未能凝聚成一個統一意見。<sup>⑲</sup>

很多教會的觀察家對梵蒂岡發出意味着有巨大讓步的訊息表示樂觀，以爲中方也會有相

應的良好反響。但梵蒂岡輕視了中共藉着傅鐵山主教所發出的訊號。根據觀察家的分析，也許因外界曾有傅鐵山曾結過婚的傳聞，所以他的言論跟他的身份一樣不太受教會中人看重。假若如此，教會中人未免犯上短視的毛病，把重點放在中介人身上而忽略了所傳的訊息，本身是有些不智的成份。當大部份的教會人士仍等候中共政治高層一些正面消息之際，唯有教廷的外交老手加沙羅利樞機獨具慧眼，他在香港開過記者招待會後，臨返羅馬前夕對有關人士表示，他對中梵修好不太樂觀也不太悲觀。因為他心中有數看出中梵修和之途上仍是荆棘滿途，這是發生在梵蒂岡未委派鄧以明作廣州總主教事件之前。<sup>②</sup>

## 為中國祈禱風波

在教宗委任鄧以明總主教後數月，<sup>①</sup>他試從神學及聖經的角度討論愛國會與宗座之關係，及非愛國會信友的際遇，藉一封在八二年一月發出致全球主教的公開信，與主教討論中國教會的問題。這封公開信所用的語氣及詞藻充滿濃烈的神學氣味，只有對宗教問題有興趣的人才耐性把全文卒讀。<sup>②</sup>但當北京與羅馬之間積怨冲天、偏見沸騰之際，北京就從政治觀點去看這封公開牧函，認為信中暗示中國大陸教難那部分不能接受。從外交的角度去看，這封牧函未免有「畫蛇添足」之虞。萬萬達不到修和的目的，因為教廷一方面表示希望與北京建立良好關係，但一方面又間接指責中共對宗教的逼害，在這個時刻發表這種言論，是否



意味着希望中共改弦易轍一改逼害宗教之行徑，抑或希望它爲此而道歉呢？教宗不是先前在馬尼拉時說過：「讓過去的事成爲過去」嗎？爲何他自己首先舊事重提呢？

北京的反應是指責梵蒂岡惡意毀謗大陸天主教會。<sup>②③</sup>在一九八二年三月廿一日教宗又親自爲中國教徒獻上一台感恩祭。他在禮儀中爲中國大陸教徒祈禱，希望中國大陸教徒「在沒有阻撓下履行信仰生活，與羅馬天主教會共融一致」。<sup>②④</sup>翌日（即三月廿二日），中共外交部發言人告訴記者說：「中國公民在法律的保護下，有信仰自由。一切歪曲事實的言談是荒謬的。」<sup>②⑤</sup>在這件事上，梵蒂岡在這個餘波未了的敏感時期，要怎樣說話才使他的聽衆（教徒）句句皆懂，而另一部份聽衆（中共）聽而不聞呢？乍聞之下，中共的反應似乎有點過於強烈，但如果深入觀察他們的心態，不難想像有這樣的反應。因爲他們有一套與別不同的遊戲規則，以及對詞彙有不同的解釋。

凡是中共頭頭所指的「中國天主教會」，是指那些加入愛國會的教徒，以及那些受政府監管而由愛國會主辦的宗教活動的教徒；相反政府認爲任何宗教活動不是在指定地點由政府准許的宗教人士舉行，就視爲違法活動。那些拒絕與宗座脫離關係的非愛國會信徒，自然地不會跟愛國會信友認同。這群在政府範圍外活動的信徒，在中共的心目中是宗教離心份子，但偏偏這群離心份子就是梵蒂岡關注的對象，但這群離心份子不但不被中國當局承認給予法

定地位，而且在宗教事務上被認為有違國法而被逼害。這也解釋為何愛國會副主席楊高堅主教及中共外交部發言人指控教宗以毀謗之罪。楊高堅辯稱當宗教自由、政策落實時，愛國會主持了一連串宗教活動。他說：「在過去十年，當教區及地方行政機構恢復後，教會的事業漸漸擴展，超過二百座教堂經過修葺後開放，供舉行聖祭之用，過千的虔誠天主教徒也赴堂參祭。」<sup>26</sup>楊高堅主教所說的從中共的角度去看一點也不差，他描繪了愛國會內的信徒生活情況，但他沒有提及被逼害的非愛國會信徒的秘密宗教生活吧了！

中國大陸官方雖然對非愛國會教徒活躍的宗教生活所知甚詳，但他們只能詐作視而不見，而不能公開予以承認。爲了要支持愛國會以及給他們留回三分面子，他們只得接納愛國會是中國大陸天主教會的說法；而拒絕梵蒂岡認為一個大陸天主教會內分有愛國會及非愛國會兩部分之說。當中共政府指控教宗惡意毀謗中國大陸天主教會時，它依自己的解釋向梵蒂岡及普世昭示兩件事：一、只有愛國會的信徒才是大陸上的天主教徒，他們的宗教生活爲國家所接受，國家不會對他們予以逼害。二、凡是違反憲法第三十六條，甘心「受外國勢力支配」的教徒，都要受懲罰。他們都是不法的宗教離心份子；披着宗教外衣的反革命份子。這樣中共政府正行使它的權威去決定「在中國大陸境內那個才是天主教信徒，那個不是天主教徒。」中共還附加說它們的忍耐是有限度的，假若教宗不停止他的「誣告和毀謗」，他們會予以反擊。換句話說，若果教宗繼續將注意力集中在非愛國會——宗教離心份子的身上，

中共會行使它的職權予以阻止。

在中共這種態度下，教宗仍然死心不息堅持他的原則希望與中共交談。一九八二年十月廿五日他要求參加紀念利瑪竇來華四百年而舉行的國際利瑪竇研究大會的閉幕禮。<sup>⑳</sup>這個國際大會是意大利瑪撒納大學(Macerta) (利氏的故鄉)、宗座額我略大學及利氏學社聯合主辦的。當教宗致詞讚美利瑪竇擔當了溝通東西文化重任的橋樑後，他還呼籲北京和羅馬雙方恢復已經停頓的交談。他說：

「……利瑪竇在北京的墳墓有如埋在地下深處的麥種，等待結出豐碩的果實。它向羅馬及北京發出扣人心弦的呼籲，邀請他們重新展開他在四百年前，以無比愛心及成就所開始了的交談。」<sup>㉑</sup>

## 知名人士的接觸

中國爲了囊括宗教人士加入統戰的陣形，在外國宗教團體前營造一個較佳的形象，好使在四化及門戶開放期中，使中國得沾其惠。所以經過中奧友好協會及中法友好協會在一九八〇年邀請了馬賽的赫格里樞機(Cardinal Etheagaray)和維也納的高寧樞機(Cardinal Koe-

ri)到中國探訪。而赫、高二樞機以奧國人及法國人的私人身份接受中國的邀請作上賓，並非以天主教會內親王或教廷內的官員身份前往。無論如何，這些探訪誠如人所共知的，是一九四九年來首次有如此教會顯貴訪問大陸，屬投石問路性質。

赫、高二樞機身兼奧國及法國主教團團長，亦是奧大利及法國天主教會的領導人物，雖然在中梵關係上他們表面沾不上邊，但他們身上「樞機」之職，使他們成爲教會的親王級的中樞人物。他們的中立角色，可使初步談到中梵關係時，中方沒有感覺需要作太大讓步，而可以展開日後交談。<sup>②</sup>赫、高二人分別在一九八〇年的二月及三月中訪問大陸，兩個月內有兩名教會高級人物到訪，不能不說是中國的刻意安排邀請歐洲教會領袖，作蜻蜓探水式的初次會面。

其實赫、高二樞機是中共計劃中最佳人選，因爲當時的正面接觸時機尙未成熟，中共不能公開邀請教廷內負責中國大陸事務的官員，例如國務院內負責中國大陸事務組，和萬民福音傳播部負責中國教務的官員等訪華。雖然中共表示當時未能與梵蒂岡展開交談，因梵蒂岡並未準備與台灣切斷外交關係，但中共亦深知樞機們對於梵蒂岡事務有左右性的作用，是梵蒂岡內舉足輕重的人物。所以在能保存雙方面子之下，見面時爲事件探討和初步的討價還價的工作，正如在一般判談的過程中，初次見面是雙方在毫無顧忌下，直言不諱地向對方索取

最高價格的時刻。所以藉二樞機之造訪，北京把它的宗教政策展示於世，而且將愛國會的教會領袖向樞機引見，奠定它們的合法地位，一併向西方國家推出宗教自由政策。最後藉他們在教廷的崇高地位轉告教宗，在甚麼條件下才可與中國和談。

赫、高二樞機被引往接見熟識中國大陸宗教事務的大員，例如烏蘭夫和蕭賢法等。烏氏身居政治局委員兼統戰部長，多年來對少數民族及宗教問題耳熟能詳，烏氏向這兩名教會來客介紹中國大陸的宗教政策，然後由宗教事務局長蕭賢法介紹如何將中共的宗教自由政策落實到天主教徒身上。<sup>⑩</sup>那些未得教廷批准而祝聖的大陸主教也給引進與赫、高二樞機見面，這是用行動說明這種教徒及聖職人員才能為中國大陸政府所接納，也間接告訴來客中共對自辦教會的大決心。<sup>⑪</sup>但赫、高二樞機無法與非官方的教徒會面，更不允許與仍在獄中的龔品梅和鄧以明二主教會談。因為他們同屬歐洲人沒有與中國人交往的經驗，所以中共期望他們藉官方渠道所獲得中國大陸天主教的良好觀感，傳到外間。因為他們不能說中文不能與草根階層接觸，所以對大陸教會所見所聞非常有限。若與五年後辛海綿樞機之訪華相比，我們可更進一步明瞭中共期望這兩名外藉樞機的探訪有甚麼成果。

辛海綿樞機不比這兩名歐洲藉樞機有如此「紅地毯式」的款待，他於一九八五年申請訪華純粹為探視臥病在床的兄長。雖然這位菲律賓籍的樞機與赫格里和高寧二樞機同樣在教會

中享有高位，但辛海綿樞機以半個中國人的身份，他對中國大陸宗教政策自然與赫高二人有不同之領會。在統戰的大前提下，辛海綿樞機既為半個「同胞」不特位居菲律賓賓教會之首，且在菲國政壇上具有重大的影響力，他與中共駐菲大使私交甚篤，而且他過往的言論謹慎，不輕易開罪北京，理應暢通無阻的前往大陸訪問。但事與願違，他的入境證申辦了多時而遲遲未批出，最後因他的兄長病勢危殆，逼使他轉向馬可斯政府求助，結果在他的兄長亡故後，才以中菲友好協會成員身份成行訪大陸。既然盛傳辛樞機特別授命於教宗盡其所能去獲取中國的友誼，所以中共給他發放入境簽證也是進一步說明中共開始願意與梵蒂岡交往。

當然辛樞機少不免要返回福建家鄉訪舊，與定居上海的親屬見面。雖然三十多年前在教會內通行的拉丁文現在已式微，但藉着這種鮮為人懂的古拉丁語文，辛海綿與愛國會及非愛國會的教會領袖侃侃暢談；還有他竟然提出去探望在獄中的龔品梅主教之類的尷尬問題。在教廷方面而言，辛樞機在華的行程中一言一動都符合梵蒂岡找尋真相之意願。而間接也代表教廷告訴中共，梵蒂岡在宗教問題上所採取的立場。中共對他的印象如何，這就可圈可點了！

在赫、高二樞機前，中共官員儘量利用機會表現在境內的宗教事務上，他們是有十足權威的掌權人。但在辛海綿樞機之探訪中，梵蒂岡也不甘示弱地藉此機會告訴中共，在宗教及

靈性的事務上，它對全球之信友（包括中國信友在內）負上責任。其實中共對辛海綿樞機不存太大好感。當他仍在中國大陸作客時，愛國會的副主席公然宣稱梵蒂岡派人前往中國大陸假裝探親，其實挑撥反社會主義的情緒，企圖在天主教會中製造分裂。<sup>③</sup>很明顯地這個攻擊矛頭是指向辛樞機。當辛樞機在上海時，上海的天主教愛國會邀請他重訪上海，預請他在一九八五年五月余山聖母大殿重開祝聖禮中參與其盛。當辛氏返抵馬尼拉後表示他會接受邀請重訪上海。<sup>④</sup>但當這個中國大陸朝聖地在八五年五月重開祝聖時，辛樞機踪跡杳然，也許中共領導人對他仍存戒心，到最後一刻也不發出邀請。

辛樞機在訪大陸時，中共未用最高的國賓之禮來接待他，其中原因之一就是雖然他是半個華僑且位居喬楚，但最重要的是他的忠誠已獻給以梵蒂岡為中心的天主教會。還有辛氏漸漸與馬可斯政權的反對派接近，而北京當時仍擁護馬可斯家族，還未洞悉馬可斯的政治基礎是何等脆弱，會在一九八五年不流血革命下被推翻。

## 加沙羅里樞機的實際建議

一九七七年後中共政壇開始發生了一些變化，一批為數眾多的不妥協分子逐步的從監獄或勞改營中被釋放回家，成為善待知識份子的政策中的一環，因為中共在四個現代化中，急

不容緩的需要知識份子的合作和參與。很多對中共沒有太大威脅的信徒，不對政府採取對抗性行動的宗教離心份子也陸續釋放。自一九七八年以後消息傳出，謂稱很多在文革時受過折磨的教徒已被開釋。之後他們之中有資格移民出國的都紛紛離境（大多到了美國和香港）。這些離境教徒有很多是教會的骨幹份子，在離境的信徒中，有曾被囚禁廿二年之久的廣州主教鄧以明。他在一九八〇年六月五日被釋放後三個月，獲得批准前往香港為腸癌接受治療。

釋放鄧主教以及批准他離境，為中共而言，是個投石問路的做法，好使得知外界對他的寬容政策作甚麼反應。首先在這時期若要使外界相信國內的確實施宗教自由的話，中共要釋放在獄的宗教領袖。在西方很多人知道在中國大陸有兩名主教，因宗教信仰不為政府所容而橫押獄中，他們就是上海主教龔品梅及廣州主教鄧以明。不過在中共政府的心目中，龔品梅主教在五〇年代中曾與政府作十年的抗拒，所以給政府帶來較大的麻煩。當時政府非把他和五十多名耶穌會神父囚禁後，不能完全控制上海附近地區的宗教局面。<sup>④</sup>而在鄧以明主教所屬的廣州教區對政府宗教政策的拒絕性比上海為小，所以將鄧以明主教釋放，比較釋放龔品梅反回老巢上海所冒的風險為小。

因為鄧以明主教處於中梵二國的夾縫中，中共對鄧以明主教非經試探以表其可信，否則不會謬然在被釋後馬上委之以宗教事務。若非中共掌握了一些線報，懷疑獄中的龔品梅已



被秘密冊封為樞機主教，龔品梅可望繼鄧以明以後被政府開釋。

事緣一九七九年六月三十日教宗若望保祿二世在樞機御前會議冊封一群新樞機時，他將要冊封新親王的名單用雄亮的聲音一一唸出後，最後以拉丁文莊嚴地說出：「除了上述已讀出的名字，我們決定委任加入樞機團外，還有只存在我們心中的名字，直至將來適當的時日，我們才公諸於世。」「Praeter nos, qui nominati sunt, adlegere in Collegium vestrum decrevimus alium, quem tamen in pectore reservamus et quan documque arbitrio nostro renuntiabimus。」<sup>⑤</sup>這是說在遙遠彼方一名不知名人士將要與同聚在聖伯多祿大殿前的新樞機候選人一起，同被冊封進入樞機院，這個秘密名字只存在教宗的心中“in petro”。據親近教宗的人士例如德國科隆總主教曾暗示這位秘密樞機很有可能是龔品梅主教。雖然這是教會人士間茶餘飯後的傳聞，但這傳聞很快就走進中共領導人的耳朵裏，所以一九八一年十月在參加加拿大滿地可舉行的研討會時丁光訓主教——中共代表團團長及親近中共政府的基督教領導人曾開門見山地問及與會的一名親教廷人士，若龔品梅主教釋放後，教會是否考慮冠之以樞機榮冕呢？<sup>⑥</sup>丁光訓又表示為一個因宗教理由而拘禁的人賜以樞機尊銜，將會使中國大陸政府尷尬。終於在一九九一年這個秘密揭開了，教廷公佈這秘密被祝聖的樞機是龔品梅，然後在六月底在聖伯多祿大殿舉行的一項擢升樞機禮中，將龔品梅補加擢升。

一方面因為龔品梅主教在獄中態度很堅決，不但處處坦率的表示他不妥協的態度，而且始自一九七九年之後不斷從獄中上書政府請求翻案。<sup>37</sup>另一方面政府懷疑他已秘密冊封為樞機，所以在釋放鄧以明主教以安撫民心時，他卻不能沾其惠，雖然在一九八五年政府公佈他被釋放，其實他由監禁轉為軟禁，至一九八八年一月才正式開釋恢復自由。

鄧以明主教自開釋以及獲准赴香港後，他自知身膺溝通中梵兩國的重任，於是他謹口慎言極力避免談及獄中往事以免開罪中共。當加沙羅里樞機在一九八一年二月陪同教宗訪問亞洲時，繞道來港與他相見，及後二人聯合舉行記者招待會，鄧氏強調中國教徒與中國政府要求教會的「自治」是相仿的，因為「自治」不等於「獨立」。強調「自治」的中國大陸天主教會理應可與教宗發生連繫。<sup>38</sup>從鄧以明主教的論調去看，似乎梵蒂岡很認真地考慮與中國大陸作直接接觸，而鄧以明成為溝通兩者之間的中間人，因為在記者招待會上加沙羅里樞機表示：

「教宗授命本人代表他特地來港見鄧主教。教宗願意藉着本人的訪問特地表示他對中國教會和同胞以及對鄧主教的特殊關懷和敬意。在我和鄧主教的簡短晤談中，談及我們共同關切的問題，以及有關宗座和中國教會的事情。」<sup>39</sup>

爲了妥善扮演橋樑和中介人的角色，鄧主教通過中共新華社駐港分社與中共政府保持密切聯絡。在討論宗教問題時，他甚至給人一個「依黨的指示」而行事的形象；他奉勸海外天主教徒首先要成爲中共的朋友，才能進一步去幫助中國教會。在一個訪問中，他告訴西方記者說：「除非你採取友善態度，否則你會招致很多困難，如果你想援助中國大陸教會的話，應在公開中通過政府的官方渠道進行。」<sup>④</sup>衆所週知他因成爲宗教離心份子而被抓進牢房，但出獄後爲了拉近中梵關係，甚至在宗教問題上，他很技巧地運用外交手法發表他與政府妥協的詞令。

在這個階段，潛伏在加沙羅里樞機的腦海中，已有一個爲梵蒂岡所了解和接受有關「獨立」和「自主」的藍本，他曾提及「中國禮」的可能性。這是特別指中國大陸的天主教會在與教宗共融的大前提下，可享一切的行政自主權，這個提議與烏克蘭、希臘、亞美尼亞、馬龍等派下天主教會與梵蒂岡的關係相仿。<sup>⑤</sup>這個提議未備受教會內有關人士的注意，因爲在遠東的天主教神學家中，熟識教會事務及中國大陸事務的專家都屬拉丁禮的天主教會，因此不難想像他們對「拉丁禮」以外的天主教會的事務不太稔熟。

至於台灣問題，教廷可以考慮採取基辛格的模式，承認「一個中國而台灣是中國的一部分」的論調，朝着中美關係的樣板去臨摹。可能中共對梵蒂岡另有評價，而不會接受教廷依

美國格調，在台灣上所作的安排，不過加沙羅里樞機有他的錦囊妙計，他說：「教會有很多的方法去應付千萬種不同文化，某種的聯繫是可以考慮的……」④

### 錯誤估計

為何梵蒂岡不能將中共對教宗及加沙羅里樞機的回應訊號，準確的演繹出來呢？中共以非常冷漠的態度對待宗座的熱誠招手；首先它不准大陸的報章、電視及廣播電台報導教宗遠東之行的消息，更沒有用這些傳播媒介傳播教宗在馬尼拉對國人的講話。當記者問及北京對教宗表示希望訪問中國大陸的反應時，親政府的愛國會發言人傅鐵山主教以冷漠的態度表示：「在現階段我們與梵蒂岡未有建交關係。」而且還要求梵岡不要再犯數百年前所犯的錯誤。傅主教還加說：「梵蒂岡目前仍與台灣保持關係，仍然拒絕支持中共政權的愛國會的『獨立』。」④

梵蒂岡誤認對它的友好態度冷淡的來源不是中國大陸本身，而是為中共政府利用的神職，因為這些神職界已公開與宗座切斷關係，從教廷而來的修和建議可能對那些「背叛」的神職中，蒙上一層陰影，假若中梵成功修好，他們要面對教會中紀律的處分，所以不難想像他們心中仍希望有生之日，中梵繼續維持決裂的關係，傅鐵山主教口中冷漠之詞梵蒂岡以為

是來自罪咎感所反映的主觀願望。其實梵蒂岡期望的是從中共高層官員所發出的正式回應，因為這修和的訊息來自梵蒂岡的元首和他的國務卿，也許梵蒂岡所要求的是直接從宗教事務局或同樣官階的政府部門的反應，而不是愛國會的發言人的話。中共官方傳來的緘默並未喚醒教廷去注意這「無聲之言」所指何事。相反梵蒂岡被它單方面滿腔熱誠所誤導，一廂情願地以為應該以行動表示對中國大陸教會的友好，就委派鄧以明作廣州總主教。正因這「委派」的風波使中梵關係倒退。

## 委派鄧以明為廣州總主教：真正的權力衝突

一九八一年四月廿六日，鄧以明主教以廣州宗座代牧身份首次到羅馬向教宗述職，在他和教宗的私人會面中，教宗問他若他被委為廣州總主教，他的意見如何，這樣的一問，顯示出教宗對委派之事仍把心未定，不知道委派行動是否真的達到表示給予大陸教會兄弟姊妹更大榮譽和鼓勵的目的；以致它能促進北京和羅馬之間的關係。

已故教宗庇護十二世於一九五〇年曾委任鄧以明神父為主教，委以廣州宗座代牧之職，

以代理回國治病的廣州總主教法藉魏茂主教(Bishop Pierre-Jean Fourquet)。自從他被祝聖那天起，他以廣州宗座代牧的職銜治理廣州教區。依天主教組織上的傳統，大凡當地的正權主教或總主教雖因種種理由不能親自掌理區內教務，而自己又未正式辭職，可另派一名身有主教職權的人士而以宗座代牧之職銜代表正權主教去執掌教務。又鄧以明在一九五〇年被祝聖為主教後，只委以廣州區的「宗座代牧」之職。(在天主教會內慣例在省內城市設教區，但在省會內之教區稱總教區。)不幸正權的廣州總主教魏暢茂於一九五二年病逝法國。換句話說，廣州從一九五二至八一年沒有正權的總主教。既然廣州已在一九四六年正式成為總主教區，所以自上任總主教逝世後，委派新的總主教從教會的角度去看是順理成章的事。在理論上這個委任是天公地義，但實際上它卻掀起一場大風波。

當教宗對這委任仍三心兩意之際，他轉而詢問陪同鄧以明訪教廷作他私人顧問的華澄濤神父(Gr. F. Bellori, S.J.)，華氏自七〇年代曾任職台北教廷駐華大使館，對於中國大陸教會事務諳熟異常。雖然華氏對委任一事不表贊同，但鄧主教本人覺得事有可為，因為他認為這委任表示教宗給予中國大陸教會內兄弟姊妹更大的榮譽和鼓勵。<sup>④</sup>卻想不到北京認為這是「干涉中國內政」的行動而使它暴跳如雷，繼而對梵蒂岡辱罵有加。

教廷在這重要的時刻，捨有外交經驗的華澄濤所作出的主張，而採取鄧以明的意見：這

點教宗和鄧以明也未能看準中共的作風。首先教宗對鄧氏與中共交往上作出錯誤的估計，他以為這個土生土長的國籍主教，經過三十多年的驚濤駭浪而能生存的話，一定對中國共產黨有個透徹的認識。雖然解放初期數年內，鄧氏有六至七年的與中國地方政府週旋的經驗，但廿二年來監牢內粗壯的鐵枝，一方面保護他免受紅衛兵的無辜殘害，但另一方面卻把他和中共的政治發展遠隔，以致他日後摸不清當時的中國大陸政治氣候和政治人物的心態，而有錯誤的判斷。相反他的意藉私人隨從和助理，是個在政界內站在第二線默默工作多年的人物，他的流利中文不但給他閱讀和書寫中文的方便，多年在台灣政教人物中往還，使他洞悉很多中共政局內的竅門，可惜這位意藉助手的意見未為採納。

鄧以明剛剛被釋後，似乎政府對他的印象不俗，首先恢復他當廣州主教的職銜，然後批准他往香港暫居一年的申請。<sup>④</sup>不過中共政府未預料到他會那麼容易獲得香港簽發護照出國，因為他過去的活動多在國內，很少人注意到他是香港出生的地道英屬香港居民。

梵蒂岡在一九八一年六月六日委任鄧以明為廣州總教區的總主教，當時他在謁見宗座後已離開羅馬，尚在美加探訪友好的途上，還未及返回香港。消息發出五天後，中國方面傳出非常不友善的反應。中國大陸主教團副團長、天主教教務委員會副主席及愛國會副主席楊高堅主教在一個措詞強硬的官式聲明上，對梵蒂岡之任命指為干涉內政。繼而各省各市的愛國

會召開會議抗議教廷單方面委任鄧以明為總主教，繼而對教廷大加撻伐。<sup>④⑥</sup>第三期的愛國會刊物《中國天主教》以絕大部份篇幅更深入的指責。在全刊內四十一篇文章中，十三篇是直接對鄧主教的指責，更有人身攻擊在內，隨着表示愛國會一貫的立場是與宗座脫離關係，過去如是，將來也如是。<sup>④⑦</sup>閱罷這一切口誅筆伐的文章後，讀者不難發覺所有的指責似乎以同一語調去重覆，表示官方對這次委任的高度不滿，對教宗在馬尼拉講話中的誠意表示懷疑。每篇文章中在排詞遣字上回復往日千篇一律的喊政治口號，擁護某種意識型態、排除某種思想的特色。<sup>④⑧</sup>

自一九七〇年末期中共漸走向務實主義途中，一些熟識中國事務的學者發現，從事中共的外交事務的人員漸漸朝向專業技巧方面走去，很明顯的在往日的外交的商討中佔着上風的革命政治口號已經銷聲匿跡，而中共的外交官員學會了去運用機靈的手腕圓滑的詞令，實是求是的去應付錯縱複雜的國際問題，而不再以喊口號和謾罵代替商討和交談。<sup>④⑨</sup>但在「委任」事件之風波中，國務院宗教事務部重複愛國會在口誅筆伐時所用千篇一律的政治口號，以表示對教宗之委任作抗拒，這樣做法與近年改用「機靈的手段和圓滑的詞令」的做法大異其趣。是否這次梵蒂岡的委任在中共領導眼中如此的吃不消，以致在怒髮衝冠之下，未經潤飾的詞句和慣用的政治口號衝口而出呢？



## 中共方面怒不可遏

楊高堅主教就委任鄧以明為總主教一事發表一個措詞強硬的聲明，以代表愛國會、中國大陸主教團及教務委員會——三個宗教性的半官方組織的立場。<sup>⑩</sup>宗教事務局對楊高堅主教聲明的支持，也反映出中國大陸官方也採取同樣的譴責態度。楊主教的聲明全文轉載如下：  
(照錄如下)

### 關於羅馬教廷委任鄧以明為廣東省大主教的聲明

最近，羅馬教廷無視我國天主教會主權，任命鄧以明為廣東省大主教；為此，我們特作如下聲明：

羅馬教廷一貫敵視中國人民，解放以後對新中國採取種種顛覆破壞活動，我國神長教友，為了維護祖國的獨立尊嚴，保衛教會純潔，堅決擺脫了羅馬教廷的控制，走上了獨立自主、自辦教會的道路，這是完全符合吾主耶穌創立教會和宗徒傳教的傳統精神的。這次羅馬教廷任命鄧以明為廣東省大主教是非法的，我們表示堅決反對。羅馬教廷這種行為，是對我國教會主權粗暴干涉，這是不能容忍的。

鄧以明因有悔罪表現，於去年六月五日得到了政府的寬大釋放。廣州神長教友恢復了他的廣州教區主教的牧職，也得到了中國天主教教務委員會和中國天主教主教團的同意。以後，我國政府同意他的申請去香港治病、探親，但是他不知自重，卻前去羅馬教廷接受所謂大主教職務，並到其他地方從事種種活動，有失中國天主教神職人員和中國人民的尊嚴，也違背了中國天主教獨立自主自辦教會的原則，他的這種行爲，中國天主教廣大神長教友是不能容忍的。

在此，我們重申：羅馬教廷控制中國天主教會的時代，已經一去不復返了。中國天主教廣大神職人員和教友，一定會在天主聖神的光照下，沿着獨立自主自辦教會的道路，把我國的教會事業辦得更好。

中國天主教愛國會

中國天主教教務委員會負責人 楊高堅

中國天主教主教團

一九八一年六月十一日<sup>⑤</sup>

在卒讀全文後，不難發現中共對羅馬教廷的「顛覆破壞」中國大陸教會的自立，以及「粗暴干涉」中國大陸教會的主權非常氣憤。委任事件不幸的正中上文所提及問題的要害，而直接地觸怒了中共領導人。誠然，在省、市的愛國會會議的決議書上都遵循北京的路線，借用同樣的字眼和句語，一方面喊「獨立」辦教會的口號，一方面譴責教廷，但在三個主要天主教的組織聯席會議後頒發的「告全國神長教友書」（於一九八一年七月十八日頒發）內，我們可窺見中國在甚麼角度下，認為梵蒂岡對中國大陸教會的治理是充滿帝國主義的色彩，含有濃烈反社會主義的味道。<sup>⑤2</sup>

原來由上世紀以來，由梵蒂岡領導富有殖民色彩的在華傳教工作，一向以來為中共領導所厭惡，所以在信中他們對一九四九年前的中國大陸天主教會以下的描述：

「解放前，中國教會長期處於殖民地狀態，在羅馬教廷和外籍傳教士的操縱下，為帝國主義侵略政策服務，做了許多不利於我們國家的事情。」<sup>⑤3</sup>

不知不覺中共承受了上代的反洋教士的態度。在晚清時因國勢積弱，在列強外侮中所受的文化侵略和民族感情所受的傷害，凝聚成一股反洋教的力量，反天主教就是由這個反洋運動衍生出來的。所以在一九五〇年代當梵蒂岡與中華人民共和國在自選自聖主教和與中國大

陸教會與教宗切斷關係兩大問題正面交鋒時，弄到不歡而散的局面。

在愛國會及中共心目中的天主教會，往往是指梵蒂岡第二屆大公會議（一九六二至六五年）之前的天主教會，這個情況上至北京的高幹，下至窮鄉僻壤最低級的一個官員，都是用這態度去了解教會。難怪當香港胡振中主教在一九八六年二月探訪廣東時，與當地幹部談起宗教事務時，從他們的談吐中得知他們印象中的天主教會屬梵二前未經革新的教會，他建議中共宗教幹部應到外面普世教會那裏親自體驗自梵二以來天主教經歷何等的變更。例如天主教對馬列主義及共產黨的關係，已有革命性的改變。<sup>④</sup>這個梵二大公會議，也將地方教會與宗座的關係有積極性的改革，使地方教會內的組織和禮儀更富地方色彩。<sup>⑤</sup>早在一九五〇年代，一些國籍的教會領袖早已領導教會，逐步洗脫殖民地色彩，試圖將中國文化尤其是儒家思想揉合在教義之中。以上海龔品梅主教為例，在他的「申訴書」中他力辯自己爲了保持完整的信仰而受苦，皆爲實踐儒家思想中的有關君子之道，他說：「人情孰不好生惡死，但所好有甚於生者，在君子爲信義道德，在教友爲信德之完整。」<sup>⑥</sup>所以他忠於君子之道，而準備從容赴義。其實中共指控今日的天主教，證明他們仍滿肚梵二前的思想，表示他們對天主教會的近年變化一無所知，也許爲了自己政治上的目的，刻意的去塑造一個既陳舊，又錯誤的天主教形象之故。

北京的領導人可以對日本人在一九三三至四五年間侵華之悲慘事跡一字不提，對南京大屠殺、東北戰俘營中細菌實驗，全國千千萬萬的生靈塗炭的事實似乎拋諸腦後，而早在一九七二年與日本建立外交關係。其實在鄧小平時代，中國大陸極需日本的經濟投資及技術，在現代化事業上的援助，所以視日本為親密盟友。這個做法似乎與中共在外交事務上，不忘舊怨的路線不太吻合。對日本可以忘舊怨，對梵蒂岡偏要舊事重提，很顯明的教廷沒有像日本般有龐大的經濟資助令中共不但垂涎三尺，甚至可以忘記舊怨化敵為友。況且面對梵蒂岡背後對中共的訓導權產生挑戰性的天主教會，自然有萬種刁難。

## 梵蒂岡：宗教界離心份子的支持者

在〈告全國神長教友書〉這封公開信中，梵蒂岡被指控為「頑固地推行反對新中國大陸政策者，一再發出反動『通諭』和『命令』」。煽動中國大陸神長教友反對人民政府的各項政策法令。<sup>①7</sup>在一九五〇年代初期，當政府決定在大陸一切民間組織（包括天主教會）行使它的統領權時，它要求中國大陸天主教會獨立自主與梵蒂岡解除關係。在面對被逼與宗座獨立的問題上，使很多天主教徒為保持完整的信仰而轉入地下活動；因為他們覺得與宗座共融是構成天主教信仰主要的部份，所以教徒寧願捨生也不肯放棄這完整信仰。基於於這個原則，梵蒂岡被指為「煽動中國神長教友一去作『流血致命』，把中國大陸教會弄得烏烟瘴

氣，致使一些人走上犯罪的道路。這樣中共直截了當的指出，因為梵蒂岡不斷被指控支持中國大陸的宗教界離心份子，所以爲了公衆安全理由，梵蒂岡不會被中共接納的。

誠然，支持任何式樣的政治離心份子，是國際關係上一種尷尬的做法。現今中共與東南亞協會各國的尷尬關係，也是卅年前中共支持該區的政治離心份子做成。一九五〇年及六〇年代中共支持在馬來亞、泰國及印尼共產黨的武裝革命，使時至七〇年代中共不能順利與東南亞鄰邦締造和睦的主要原因，雖然中共渴望與南鄰修好以解除前蘇聯包圍的危險，但總碰不到一鼻子灰。

但宗教離心份子與政治離心份子不可同日而語。實際上，中國不能妥善執行宗教政策，是製造離心份子的主要原因。因爲從龔主教的申訴書中我們可知在一九五〇年春，周恩來總理在宗教領袖會議中，應允過國內天主教的宗教領袖，只要中國大陸教會應允與梵蒂岡脫離政治和經濟關係，可繼續保持與教廷的宗教關係。龔主教對周恩來的政策表現支持，還讚賞它是明智、正確和合理的；但龔主教嘆息說可惜中共沒有將周總理的宗教政策切實執行。<sup>58</sup>

結果，一些天主教徒被逼轉向地下活動，因爲他們效法那些精忠的領袖，只割斷與教廷的政治和經濟關係，但堅持保持精神關係，以保持完整的信仰；因爲天主教的一項重要特色

是各地方教會通過教會的最高領袖互相共融。

根據天主教的教義，大凡信徒與教宗切斷宗教關係的，他仍可稱為基督徒，但不能稱為天主教徒。在英王亨利八世時代聖公會從天主教裏生出來的過程，就是這問題的最好的解釋。英王對英國天主教徒要求與教宗脫離宗教關係，等於下令成立一個與天主教完全獨立的新教會。所以若要求國籍天主教徒與宗座割斷關係，這行動本身使中共政府違反憲法，因為一九八一年的憲法中的第三十六條中訂明中國公民有信仰自由，這是說他們有自由信奉任何宗教，政府和任何人無權強逼他們由一個宗教轉奉另一個宗教。④這種變相的強迫實在違反中共自己定下「宗教自由」的政策。

## 梵蒂岡「干涉」中共的主權

始自一九四九年中華人民共和國建國之初，中共不斷地刻意強調主權問題。在〈共同綱領〉即中華人民共和國的第一個憲法中，聲明它的外交政策原則是保障自己的獨立和自由以及領土的完整為主；所以當時與中華人民共和國建交的首要條件就是與國民黨政府斷絕關係。〈共同綱領〉這樣寫道：

第五十四條

中華人民共和國外交政策的原則，為保障本國獨立、自由和領土主權的完整，擁護國際的持久和平和各國人民間的友好合作，反對帝國的侵略政策和戰爭政策。

第五十六條

凡與國民黨反動派斷絕關係、並對中華人民共和國採取友好態度的外國政府，中華人民共和國中央人民政府可在平等、互利及互相尊重領土主權的基礎上、與之談判，建立外交關係。

中共與前蘇聯和美國外交關係上的改變（基本上基於中國的國家安全受威脅），可說是全依這個政策去實施。而且自從五〇年代至八〇年代間，中共在國際上的往還是持互相尊重主權和領土完整、互不侵犯、互不干涉內政、平等互利、和平共處的五項原則。<sup>⑥</sup>所以我們有足夠的理由相信中共在國際關係上，素依傳統去小心翼翼地保持它的主權完整，不容許外人干涉內政。

中共認為委任鄧以明為總主教事件是干涉內政，去委任一個中國公民在中國領土內的特



定地方，主理宗教事務，原非逆意之舉，但委任者是梵蒂岡的元首時就不可同日而語了，由外國元首去任命國籍主教去主理中國大陸境內的宗教事務，而本國政府無置喙的餘地，是中共指責干涉內政的主要理由。愛國會主教傅鐵山評述委任風波是「第二次的禮儀之爭」，這也是政教之間權力衝突最赤裸裸的表現。傅主教的意思足以反映中共領導人的見解。其實天主教會當局爲了獨立的治理全球的教務，才刻意建起這個稱爲梵蒂岡的超級小國，爲了種種原因梵蒂岡被人稱爲獨立國家而不是宗教事務的行政中樞。中共以無神馬列主義爲主流思想，不會接納它爲宗教行政中樞，但只接納它爲獨立的國家。

依據以往慣常的做法，當教宗想委任某國的主教或總主教時，若該國與梵蒂岡有外交關係的話，教廷會事先通知該國駐梵大使。若委任人選是在跟梵蒂岡簽訂了「教廷協約」(Concordat)的國家內，「教廷協約」規定由教廷提出候選主教名單，由該國政府從中選出主教，或由國家提供候選主教名單，而由教廷從中挑選。在遴選主教的過程中，是通過教廷駐該國的大使、公使或代辦等的外交部門進行。當兩國沒有正式外交關係時，就有不同做法。中共政府在公開信中援引與教廷有協約國家的做法，以支持政府對教廷的譴責是天經地義。這樣，是否間接意味着中共在遴選過程中未有被邀請參與諮詢。公開信在這點上說：

「主教的選任，對於一個國家的利益與教友的政治生活和信仰生活關係很大，任何政府

都不容許背叛本國利益的人竊據聖教會的職務，為此許多國家曾先後與羅馬教廷訂有協定，如德國、奧國、法國、普魯士、厄瓜多爾、危地馬接、洪都拉斯、薩爾瓦多、海地、澳大利亞、意大利、西班牙等許多國家與羅馬教廷所訂的協定或條約中規定，國家有推薦主教之權，或在委任之前當向政府徵求意見，有的規定主教就職時須向國家元首宣誓效忠。」<sup>⑥</sup>

但中共總不援引在東歐集團國家內委任主教問題時，教會所碰上的頭痛問題，在那裏很多主教席空缺了多年，教會久久未能指派理想人選，經過艱苦的商討後，政府只能接納自己手選的人物。

### 懸疑案件

在整個委任風波中，中共勃然大怒，因為委派之先梵蒂岡未通知中共，沒有先徵得它的同意；所以中共認為這委任是「不合法」的。<sup>⑦</sup>因為它的過程不符合常規政教關係間的往返習慣。在這裏，每個研究國際關係的人都懷疑梵蒂岡在委任之先有沒有照會中共。雖然在中共怒罵譴責聲中，梵蒂岡仍緘默不言。但有些證據顯示，可能事先中共曾經直接或間接通過官方或非官方渠道，得悉委任鄧以明為總主教的訊息。

首先，梵蒂岡在多個世紀以來慣於在複雜的歐洲政治舞台上週旋，很難相信它會在外交禮節的基本程序上出錯，而引起這掀然大波。很多接近梵蒂岡的人士認為除非梵蒂岡事先照會北京，否則不會作此委任。<sup>⑥3</sup>一名合衆社記者竟然指名道姓說：「梵蒂岡的發言人巴祭路里神父(Fr. R. Paeroli)表示經過諮詢北京當局，且經過它的同意去任命這年高七十三坐牢廿二年的老主教」。<sup>⑥4</sup>根據一些秘密的報告稱，在這委任未公佈之前，通過法國駐羅馬大使館，中梵雙方之間有公文往還。最不能令人置信的，就是在法國高級外交官之間在委任未公佈前，已得知委任消息，而中共方面一口咬定事前一無所知，而指責鄧以明主教「置國家和中國大陸教會利益不顧」，背着中共政府接受大主教之職。<sup>⑥5</sup>換句話說，這意味着中國表示在委任前未被諮詢未被照會。但處理教廷國務院內中國事務主任車厘蒙席(Msr. C. Celli)透露，在委任事件的前後期，所有由梵蒂岡經意、德、法、美等駐教廷大使遞交中共的書函，都原封不動的退回。<sup>⑥6</sup>很可能退回的文件中，有關於委任的通知或意見徵詢的信件。若中國故意拒受函件，那麼梵蒂岡不應獨自承擔後果。雖然如此，梵蒂岡方面不能掉以輕心，在未取得對方的理解前，仍不能單方面進行委任總主教的工作。

一名意籍的中國觀察家梁作祿神父(Fr. A. Lazarotto)提及羅馬一張報紙(*Il Messaggero*)曾報導中梵商討中的建議事項說：「宗座應承應由中共當局所委任的主教，而中國大陸主教應循某些途徑尋求宗座認許他們的祝聖。」<sup>⑥7</sup>

從以上各種的線索顯示，對委任前有否諮詢中國一事，構成一個互相矛盾的圖畫，但有一件事是肯定的：梵蒂岡在委任前未正式照會中共，否則中共不會如此振振有詞的對梵蒂岡施以顏色。若因中共拒絕接受梵蒂岡的函件以致無正式渠道傳達消息，中共也要為此負上部份責任。試問中間人都知道委任之事，為何中國能推說全然不知？從可靠的消息透露，當鄧以明主教在羅馬時，他曾到過中共駐意大利領事館，這意味着他會有非正式或口頭的照會，給予中國領事館官員，但可惜鄧以明未有機會與中共駐意大利領事見面，這是否給中共矢口咬定未有正式通知一個藉口？如果我們相信非正式的照會已經傳送過去，而且已經建議作出某種安排，去解決愛國會和非愛國會間齟齬之難題，中國大陸政府那會不曉得梵蒂岡對中國大陸教會的意願呢？在這種情況下，很可能是中共通過非正式渠道得知委任的消息，因為當時中梵未有大使級的正式接觸，所以除了非正式的接觸外別無他法。

另一方面有資料顯示，這階段甚至中梵雙方藉非正式渠道的接觸，準備雙方作談判，致令梵蒂岡誤認這種非正式接觸是這階段中可能的途徑。遲至一九八五年梵蒂岡國務院中國事務部主任車厘蒙席(Mgr. Celli)評述說在委任事件中，中梵雙方都犯上錯誤。<sup>66</sup>他的評述可能意味委任事件在未經深思熟慮下妄然執行，未以妥當的方式向中共事先請示，就單方面進行。是否中方在委任公佈之前前後後在照會及諮詢之過程中，歪曲事實以及反應過份強烈，也都被車厘蒙席指為錯誤之處？梵蒂岡事先三心兩意，不知中共會否允准這次委任。若教宗

百分之百有信心認為中國會允准，那麼他就不會向鄧以明及他的顧問諮詢。再者，相信中共在委任之先已聞到風聲，但在委任未公開前把反對意見深藏不露，事後才公諸於衆來個平地一聲雷，震驚四座；而梵蒂岡在未接到對方安全訊號之前，謬謬然單方委任，這做法在外面看來真是難辭其咎。梵蒂岡的檔案封存期是七十五年，在公元二〇五六年後，下一代的史學家可在檔案中找到真相的。

鄧以明主教在委任風波過後，他的出境證件期限也將屆，他向中共請求准許返回廣州。中國政府要求他放棄「廣州總主教」名銜以換取返回廣州的權利。雖然鄧以明清楚地知道自「委任風波」後，他的中介橋樑身份也要告吹，但他不想令梵蒂岡及教宗失望。因為若他放棄「總主教」名銜就是向教宗的臉上塗污，以行動說明這次委任是大錯特錯之舉。而且今次的放棄名銜，意味着今後教宗對委任中國大陸主教一事再無置喙之餘地。鄧氏亦了解到自己的前途也因委任風波而會付諸東流，在人前身敗名裂，因為中共當局指控他是梵蒂岡的走狗，還對他作人身攻擊。但他決定仍向宗座及教會效忠，所以他保留「總主教」的名銜。這個「總主教」的名銜，當他仍流徙屈居香港之際，不會爲他帶來什麼好處；但他所考慮的是放棄名銜後爲愛國會及中國天主教，所帶來的不良影響，尤其是放棄名銜會最先導使日後教宗對委任中國大陸主教不能過問，繼而使愛國會永久的與宗座分離獨立。雖然鄧氏與中國政府作過討價還價，應承假若他能返回廣州，他將在任何場合上都不使用「總主教」的名銜，

但中共方面不接納鄧氏提出的妥協條件。⑨談判破裂後鄧以明接納流亡在香港的命運，在流徙期內他開始寫自傳，將廣州教會在解放初期的狀況及自己在監獄中的待遇，在一本名《天意莫測》的自傳式的書中，表露無遺。

在中共方面，就有戲劇性的祝聖了五個主教作為委任風波的的收場曲。這個以牙還牙式的祝聖主教典禮在一九八一年七月廿五日早上，假北京南堂在電影電視錄影機的鏡頭及大眾傳媒的米高峰面前舉行，「以表示中國天主教會獨立自主自辦教會的決心，給予羅馬教廷以有力的回擊。」⑩祝聖日的下午，在人民大會堂內中國的宗教領袖隨即舉行會議，國務院副總理楊靜仁在會上對代表講話，楊氏重申中國大陸天主教日後繼續獨立自主的決心，他直截了當的表示中共當局不會讓中國大陸天主教會向梵蒂岡屈膝。⑪這樣很清楚的表示中國大陸政府在它的管轄範圍下要行使它的權力，甚至宗教事務也不例外，因為宗教事務常常附上濃厚的政治色彩。一向以來教廷方面任何一個漠視中共政府權威的行動，也不能為中共領導人所接納，甚至基於誤會及估計錯誤的行動也不例外。

這裏我們要問在中共不斷的「嚴厲指控」和「堅決譴責」聲中，為甚麼梵蒂岡仍緘口不言？我們試用以下的理由去解釋教廷的緘默：首先，從外交的角度去看，在未揭示所有真相前，梵蒂岡不能公開承認或否認它在委任之先，是否有照會中共。可能揭露後亦裸裸的真

相，使中間人或中共政府尷尬異常。在這階段若梵蒂岡爲了一時清白，而以殺雞取卵的手法大爆內幕，一方面可能引起中共更大的惱怒，更可能斷絕今後友邦國家從中協助之門路。爲長遠計，中國大陸之大門不但會從此緊閉，而且使友邦國家日後不再助一把臂。有多世紀外交經驗的梵蒂岡自然俯首緘默接受謾罵和指責。

但這個沉默也反映了梵蒂岡以倫理及精神價值爲主的外交真性質，旨在造福中國大陸信徒的宗教生活及增進他們的福祉。所以梵蒂岡小心衡量利弊後，決定沉默而希望日後中共仍會對它開放。還有梵蒂岡多年與東歐共產國家往還的經驗，告訴它凡是當政教關係緊張時，草根階層的教徒會首當其衝的承受來自政府的壓力，所以爲了中國大陸草根階層信友的境遇，梵蒂岡也要默不作聲。因爲這幾年內教廷一連串的部署及行動，包括委任總主教在內，最終目的都是使基督徒能自由表達他們的信仰和依照良心的指示而生活。②在這階段若將真相和盤托出，將使梵蒂岡一敗塗地無疑。在這個關鍵的時刻，梵蒂岡若稍一不慎將會構成不可挽救的大錯：即更多的中國信友因此而更受逼害，往中國傳教的大門爲它永遠的關上；這是梵蒂岡最不願意看見的事。

梵蒂岡在觸礁後，它最大的希望並不是有奇跡出現使它扭轉頹勢，而是在中共怒不可遏之下保持沉默，希望保持渠道他日仍然通暢可用，不久將來在適當的時機下可重開交談之

門。從短線去看梵蒂岡被罵得狗血淋頭而不去自衛，似乎是非常尷尬；但爲長遠計，它的緘默亦算明智之舉。首先，在如此粗暴無禮的謾罵前沉默而不反駁，贏得各國外交界的同情，因爲中共在外交上以往喜歡用口號代替週詳的討論，更不用圓滑婉轉的方法來應付外交上既複雜及敏感的問題。還有教廷的沉默更昭彰它的外交以倫理及精神事務爲重。也許是梵蒂岡智慧的沉默，使他仍能掌握日後與中共修和的渠道，跟着他可以轉移攻勢盡力在四個現代化的事業上予以各方面的援助，以行動表示它的善意，爲日後的修和及交談重新鋪路。在中梵上層溝通的渠道淤塞後，一切的來往都靠作橋樑的中介體間接的進行。

## 中梵修和橋樑之一：台灣

### 台梵關係：中梵關係之障礙

中華人民共和國自立國之初已訂下條件，凡與它建立外交關係者，必須與台灣政府斷絕邦交。這個原則在一九九九年寫在共同綱領第五十六條之上：

「凡與國民黨反動派斷絕關係，並對中華人民共和國採取友好態度的外國政府，中華人民共和國中央政府可在平等、互利及互相尊重領土主權的基礎上，與之談判，建立



外交關係。」

直至一九七八年，美國在與中華人民共和國建交的棘手問題上，也因中共對其外交原則鏗而不捨，它要處理如何與台灣斷絕外交關係，更爲停止聯合防守海峽協議及撤走駐台軍事人員而大傷腦筋。<sup>⑳</sup>一九七八年九月美國在棘手問題中找出解決辦法，當它依中共訂下的條件去中斷美台外交關係而與北京建交之際，它仍然保持對台灣密切的經濟關係，將美國駐台大使館改爲商業代辦而駐以美國官員去處理兩個政府間的事務。<sup>㉑</sup>中共素有統一台灣的宿願，美國政府這個做法並非中共所需的上乘之價，但這是美國衡量過各方面的利弊後，爲與中共建交所能付出的最高價錢。在討價還價中，中共肯定中美和諧關係之重要，無論在長遠計和短暫策略上，中美交好在各方面對它有利，所以勉強接受了美國的條件。<sup>㉒</sup>在八十年代中共很不滿意它與台灣關係之進展，因爲雖然中美已於一九七八年正式成立邦交，各種統一戰線的手法已經動員，美台的海峽防衛條約已經中止，但中共未能有任何頭緒去迫使台灣與它談判統一問題。還有，中共懷疑列根總統將美台關係升級，使兩個中國的政策隨時呼之欲出。中共用盡辦法在國際上孤立台灣是中共外交上主要目標之一。梵蒂岡是廿三個小型國家中仍與台灣保持邦交者，所以中共在教宗和加沙羅里樞機建議中梵對話時，中共列出的條件之一就是梵蒂岡先與台灣政府斷絕邦交，然後才可以開始談判。

## 孤立台灣：中華人民共和國的戰略

在中共而言，在國際事務上孤立台灣是中梵關係上的着眼點。籍着北京主教傅鐵山，北京以清楚的字眼重覆地說明它的意願。因為每次傅氏接見記者時，中梵關係是免不了的話題，每次他都重申中共對台灣的政策：先要台梵關係中斷，才能開始中梵對話。早自一九八〇年六月傅鐵山剛被祝聖為北京主教後，他被意大利通訊社訪問時，他表示政府和愛國會基本上願意與梵蒂岡交談，但先有兩個條件，一、梵蒂岡必須承認北京政府是中國包括台灣在內的唯一合法政府。二、梵蒂岡必須追認自一九五八年無羅馬批准祝聖的主教。<sup>⑯</sup>然後他被問及教宗意欲與中共交談而在馬尼拉講話，以及教宗表示希望能到中國大陸訪問時他有甚麼意見，北京主教重覆說教宗訪華的時機未成熟，因為自一九五七年以後兩國沒有正式邦交。他說，愛國會反對兩個中國政策，除非梵蒂岡先割斷與台灣的外交關係，否則不能與中共達成有意義的交談。<sup>⑰</sup>直至委任事件之前，中共在台灣問題上，顯然未有得到梵蒂岡任何具體的妥協或讓步。

始自一九七一年十月教廷駐台北的大使館暫時由一名外交代辦主理一切事宜，這時教廷已作了讓步。當台灣被逼退出聯合國時，教廷駐台北大使葛錫堯總主教(Archbishop E. Cassidy)，同時被委任為宗座駐孟加拉代表而前赴達加上任，但仍授權主理台灣事務，過了

幾年葛錫迪陞任駐南非大使。自葛氏離台北之日起，教廷不派大使補其遺缺，只有代辦留守主理一切外交事務，這樣無形中已經將駐台使節即由大使級降到代辦級。然而這未令中共滿意，因為台灣單方仍派大使駐梵蒂岡，而梵蒂岡是當時歐洲唯一台灣有大使駐派的國家。雖然這個國家面積小到無可再小，但從那裏的外交圈子內以及通過密集在那兒的傳教修會的總部，台灣可獲取很多情報消息，所以單憑把台梵關係降級，也不能達到中共在政治上孤立台灣的目的是。

## 台灣政教聯手合作

不用說台灣政府對中梵關係的發展不但非常敏感，而且密切關注。據報，在一九八一年三月八日，教宗剛剛發表過他的馬尼拉談話後，台灣駐梵蒂岡大使周書楷主動請求與教廷萬民福音傳播部部长羅士樞機(Cardinal Rossi)見面，在梵蒂岡宮內談話達三十分鐘，討論有關兩國關係之問題。一九八一年三月四日台灣外交部又召見教廷駐台代辦吉立友蒙席(Giglio)，要求他再次解釋現行宗座及台灣之關係。<sup>⑧</sup>台灣政府毫不諱言地承認它留心關注中梵關係之進展。在這個情勢下，台灣政府施展了一式高招，與地方教會聯手合作，好使起互相支持的作用。

台灣天主教會內有信徒三十萬人，分佈在境內七個教區中，大部份的信徒都是在一九四九年由大陸遷移來台的，而絕大部份的台灣主教也是在大陸出生的。總管台灣政教關係融洽，但在中梵關係上台灣教會與當地政府有不同的意見。台灣教會對教宗向大陸招手一事，一來沒有反對二來沒有一點敏感他表示，因為他們明白梵蒂岡向大陸修好的用意純為宗教牧靈性質，他們知道教宗屢扣中國大陸之門，要求與大陸交談為大陸的信徒，將台灣外交關係降級是為減少大陸信徒所承受政府的壓力。<sup>⑨</sup>在一九八七年前台灣政府堅決拒絕與大陸有任何社會性的接觸，台灣居民不能獲得政府出口簽證前往大陸探親。但很多台灣的神職和信友轉經香港和東南亞前往大陸探訪原教會。他們抱着懷舊的心情返大陸訪親，因為他們反共和忠於宗座的心態，使他們成功地聯絡上大陸的非官方教會而與他們認同。台灣政府利用他們反共的心理，把他們拉攏過來作為政府的伙伴，在中梵關係上維護台灣的利益。

但台灣教會領袖深知台灣教會的地位不因台梵關係的降級而有所變更，因為地方教會的主教與伯多祿承繼人的關係，不因梵蒂岡與該國的外交關係有所增刪。以波蘭為例，過去多年教廷和波蘭還沒有建立外交關係時，梵蒂岡與波蘭教會的宗教關係遠比其他地方教會密切。

不過台灣教會領袖也要應政府之邀在一定程度上與之週旋，否則教會要承受政府所施予

的無形壓力，為台灣教會而言，政教聯手合作是一件不容易的事。為響應教宗呼籲海外華人教會負起橋樑以溝通大陸教會和普世教會，台灣教會冒險違背政府不想民間團體和大陸相通的意願，私下為大陸愛國會的修道院供應神哲學教科書，這個提供書籍的行動，證明台灣教會對大陸愛國會並非存有太大的敵意。

## 幼弟為長兄效勞

台灣教會與台灣政府在政治上的合作關係，因政治實力懸殊，難以平輩相見只能以兄弟見稱。在委任事件之前，梵蒂岡頻向中共送秋波之際，台灣政教雙方對於中共聲明「必需與台灣絕交才能開始談判」一事心存芥蒂。這意味着梵蒂岡要把駐台北使館關閉，而台灣政府召回駐梵蒂岡大使，而教廷需改派一名無外交性質的教廷代表留駐台北。在「大阿哥」——台北政府的慫恿和壓力下，台灣教會領袖會再三遊說教廷有關官員，不要為了大陸的中國教會而犧牲台灣教會。在一九八三年台灣慶祝利瑪竇來華傳教四百週年的典禮中，教廷萬民福音傳播部副部長陸達三樞機(Cardinal Loudsamy)應邀訪台，翌年二月十七日教廷正義和平委員會主席甘田樞機(Cardinal Ganjin)也被邀到台，好使台灣主教能為梵蒂岡與中共建交的可能做法向甘樞機表示態度，也提供機會發洩他們當中梵修好代罪羔羊一事的不滿；他們希望甘田樞機以同情的角度去看台梵絕交是否合乎正義與和平的原則。

最後，台灣中國主教團的七位成員在團長羅光總主教的帶領下，籍着每五年一次向宗座述職之便，在一九八四年二月前往梵蒂岡與教宗和有關的教廷高官「晤談」其中包括次國務卿索馬魯樞機(Cardinal M. Sol Malo)及教廷外交部長蕭凡尊尼樞機(Cardinal Silvestri)，經過幾個回合的冗長交談後，他們終於有機會對教宗和有關樞機盡吐他們對教廷在中梵關係上之不滿。而且明告教廷若與台北政府斷絕邦交，台灣教友的士氣會大受打擊，繼而他們亦向當局表示台灣教會懼怕變成中梵建交的犧牲品。他們一行七人異口同聲要求梵蒂岡日後若對大陸有任何行動，先要和盤相告。

這個交談原先充滿劍撥弩張的火藥味道，但經梵蒂岡略施妙計，憂心忡忡的台灣主教就得到保證，他們喜知將永不會作為建交的犧牲品，而且教廷答應他們，大凡對中共或中國教會採取任何行動之前，當以第一時間通知台灣中國主教團。在扭轉劣勢後，梵蒂岡再來一式「化敵為友」的高招，在台灣主教前邀請他們和全體海外的華人信友一起，同作大陸教會與普世教會修和的橋樑。⑩向台灣主教委以統一大陸教會的重任和榮譽，把來時氣衝衝的台灣主教，變成去時貼貼服服地為教廷當橋樑。為每個中國人而言，基於民族及文化感情的驅使，與大陸上親友團聚是富吸引力的大目標。在中國歷史上，合久必分、久分必合是循環不息的一個歷史現象，現在台灣與大陸分開近四十年，每個炎黃子孫都希望他們大陸和台灣的親人能團聚，更不希望台灣與大陸永久的分開。⑪能夠擔任橋樑的重責去使與教會分離的大

陸教會重納入正軌，不但使台灣教會感到這份殊榮和特恩，而且是義不容辭之舉。

台灣中國主教團團長羅光總主教認真地帶頭工作，鼓勵中國文化和基督教義揉合之研究工作，冀望日後能把富有中國文化色彩的基督訊息帶回大陸。在榮譽感和自豪心的驅使下，他接納台灣教會作為大陸教會文化復興橋頭堡的重任，而且呼籲全台教友承擔由教宗委派之橋樑大任。<sup>②</sup>

## 文化橋樑：台灣天主教會

因為政治環境所限，台灣教會不便充擔大陸教會與梵蒂岡間非官式來往的中介人。因為當時台灣的國民黨政府不能容忍對共產黨同情的見解，同時它也要想盡辦法去應付由海峽那邊來的統戰手法。

但另一方面教會極需要將教會本地化，將福音的教導闡釋成爲現代國人能了解的訊息。根本上，台灣教會在這方面的文化工作，已下多年工夫，因為它有一所天主教大學、神學院以及一些神學和文化的研究中心，所以它能凝聚一批天主教學者。與香港和其他海外的華人教會相比，台灣的文化工作的確位居翹楚，無人能出其右。而且台灣教會當局指派一小組神

學家初與香港教會的同道繼而與海外的同道按時聚會，同作中國教會神學上之交談，通過港方及海外教會的交流，他們不但對於大陸教會的走勢瞭如指掌，而且對中國大陸的神學及政治問題也因分享心得而加深認識。雖然這些教會學者在低調中進行橋樑工作，但他們對教會當局在大陸教會方面提供厘足珍寶的意見。據資料顯示，從他們的學術著作中，我們有信心得知他們踏實的建起文化橋樑的艱鉅工作。

在處理台灣問題的整個過程中，有心人難看到在一些微細情節上中共如何的抗拒梵蒂岡。北京政府很希望利用統戰手法向台灣社會滲透，在梵蒂岡的鼓勵上，台灣的天主教徒勇敢的經過香港與大陸接觸。與走訪大陸的台灣作家及商人相比，大陸對台灣教徒的款待不算熱誠，也許因為某些台灣高層教會領袖與國民黨素有交情所致，但最主要原因是台灣信友忠於教廷，而他們對大陸的行動是以梵蒂岡的利益作出發點，所以招致大陸政府的疑忌。這樣大陸政府對台灣教徒的做法，與常規的統戰手法有異，因為照常規而論統戰是要拉攏一切反對派的。



## 中梵修和橋樑之二：香港 在英國殖民地上的香港教會

香港的天主教會只有一百五十年的歷史，所以可以稱得上為「年青的教會」。以一九九三年的統計，在全港五百五十萬人口中，天主教徒佔二十五萬四千人，其中百分之九十為國籍。無容置疑的，論教徒的人數及本地神職界的數目，香港可稱為全球最大的華人教區。⊗它被教宗邀請作橋樑教會，並非它是一個年青充滿活力和朝氣的教會，或教會內有妥善的組織所致。而是單單因為它的地理環境和政治理由，使它勝任大陸教會與普世教會間的政治橋樑。

從地理位置去看，香港距離廣東省會廣州市祇有七十哩之遙，在上世紀中葉南中國的商業漸漸擴展時，它才慢慢的由一個荒蕪海盜出沒的漁村變為一個小港口。一八四二年鴉片戰爭後依南京條約把這個小商港割讓給英國。英國統治的香港有方圓四百零四平方哩的面積，在一八四〇年時人口祇有一千五百人，在一九四五年因國共內戰，難民從中國湧至，從一九四五年的六十萬人口四年後激增至二百三十萬，擁有從中國大陸流入的資金和廉價勞力，以及在全球經濟發展的帶動下，香港經歷史無前例的增長，它的人口在一九八四年已步入五百

五十萬之數。以一平方哩容一萬二千五百人之衆，香港可稱全球人口密度最高地方之一，及至一九九四年人口已步入六百萬之鉅。<sup>84</sup>

英國政府不似其他殖民地政府般視香港為英國政治的附屬品，由獲得香港那天開始，英國在香港內最感興趣的並非它的政治問題，而是從香港的經濟和商業上的收益。在一九八四年它的居民的生活水平達到每人平均收入為四千元之數，這個數目為當時大陸人民平均收入的十五倍。<sup>85</sup>雖然政制上缺乏民主，但在英國式的民主政治支持下，英國法律在香港實施時，人們有到樞密院上訴的權利。因為有一套完善的法律，不同形式的自由，特別是經濟自由，在這殖民地中大行其道。自一九四九年以來陸續南下定居的大陸人民，為香港帶來價廉物美的勞動力及工業技術，加上香港政府的自由經濟政策，先使香港的工商業有奇跡性的發展，繼而使香港居民生活水平不斷上升，凌駕其他亞洲國家之上，緊次於新架坡而與台灣及韓國齊列。它的貨櫃箱碼頭的運輸量以噸位而言居世界第二，以體積而言居世界第三。僅次於倫敦和紐約，香港已成爲全球主要商業、製造業、金融及資訊中心之一；最令人刮目相看者，就是這一切的成就就是在一塊沒有天然資源的土地上發生。<sup>86</sup>過往幾年來香港已經在經濟上當上中國與外界的橋樑，因為籍着貿易關係，它每年為中國提供百分之三十五及價值一八五點八七億美元的外匯。<sup>87</sup>而且香港輕而易舉地還為中國現代化提供所必需的資金、市場資訊、管理技術和高度科技。

## 香港內四種橋樑人物

香港天主教徒始自一九七八年就隨着大陸的初步開放，籍着旅遊祖國就開始與大陸的基層教徒接觸。昔日曾在中國大陸傳教的外籍傳教團體，在差遣專人往剛開放的中國探視之際，香港是他們進出大陸必經之地。一九七八年後香港的信徒為愛國情操及民族感情所推動，不但組團前往大陸參觀，一群年青的司鐸及教友對中國的教會產生濃厚的興趣，在參觀之餘，就所目睹的國內宗教生活復甦、教堂重開的現象，討論和反省中國宗教自由政策。基於他們開放的宗教態度、強烈的民族意識及愛國感情，使他們非常同情愛國會，甚至對愛國會的一言一行予以支持，毫無保留的站在愛國會那邊。當時剛剛復甦的愛國會極需海外支持者的穿針引線，使他們得到普世教會的接納，所以這批開放的香港信徒與愛國會建立了非常融洽的關係。他們出版一份名叫《驛》的刊物去報導大陸愛國會的活動，他們扮演了驛者的角色，奔走在中國大陸與海外之間，將愛國會向香港和海外推介。因為《驛》是開放期最早的一份宗教刊物，它又報導了久已罕見的國內宗教消息，所以它爭取了一些對大陸宗教問題關心的讀者。雖然這批教徒的觀點太親近愛國會而與傳統教會對大陸的看法有一定的距離，但他們的民族感情和愛國路線得到一些滿腔熱血的青年的支持。雖然梵蒂岡和香港教區對這群信徒的立場不表贊同，不承認《驛》為教區的官方刊物。而《驛》這組人馬也樂於在教區管制以外的情況下，自由自在的工作，他們不用向教區當局求取人力和物力上的支助，卻從

海外的資助及私人的捐助中解決經濟問題。

教區當局要對這群教徒予以容忍，因為他們有一名國籍教區司鐸為首作領導，而且他們對國內無論省、市、愛國會的關係非常良好。雖然教會當局沒有與這群人的政治觀點認同，但當他們受到教會內保守人士的攻擊時，教區的領導人為了保持教會內的和諧，也要予以保護。早在一九八四年中英聯合聲明簽署之前，香港主教心知教區鮮有與大陸政府接觸之經驗，所以視這批進步人物為教區與大陸教會及政府溝通的最佳橋樑。

但在一九八〇年教區授命於梵蒂岡成立研究及接觸中國大陸的機構時，教區主教沒有在這組人中選出研究機構的負責人，卻在教區修院中挑選一名國籍神學教授充任。雖然這名慣於教授神學的研究中心主任沒有與中共交往的經驗，但憑他在羅馬接受教育的關係，以及當神學教授時他的半學術性工作的經驗，使他取信於梵蒂岡而穩打穩紮地從一九八〇年起充當教會官方橋樑的角色。在政治觀點上他與《驛》這度橋樑上的人物保持距離，然而他通過與中共駐港的官方機構——新華社香港分社有關人員的接觸，成為官式的接觸橋樑。這第二度橋樑與第一度橋樑雖然站在不同崗位上工作，但二者間未免有些競爭的意味，雙方同屬國籍橋樑雖未到達互相排斥的程度，但二者之間的關係相當冷漠，各人做自己的事，關係微妙異常，這個情形到第三和第四度橋樑出現後更形複雜。

第三度橋樑由外籍傳教修會會士所組成，他們在解放前已在中國廣泛工作，有部份國籍會士在解放後仍滯留大陸，所以當時局稍為開放，這些修會派人查探國籍會士的下落，了解他們之中一些敏感和辣手的問題，例如傳聞中他們的婚姻問題，參加愛國會的動機，被中共挑選作主教時的個人願意等問題。以耶穌會為例，他們有很多會士在五〇年代已被關進牢房或送去勞改，所以耶穌會在羅馬的總部着意四出訪尋仍留在大陸會士的下落，看看有多少已被釋放，誰人仍身陷囹圄，那個已經為信仰而捐軀。因為會士有大陸宗教生活經驗的影響，所以這第三度橋樑有獨特的作風和做法。他們與國籍教友的接觸來往，不是基於富有浪漫色彩的愛國感情，而是要追尋那些不願與宗座割斷關係的神職和教友的下落，以及參加愛國會的部份人士的真正動機。往往因為籍着這第三類型橋樑的接觸，非官方教會的情況才為外界所得悉。通常第三度橋樑與愛國會或非愛國會的交往都在靜悄悄中進行，除了對修會高級上司和梵蒂岡有關部門遞交機密報告外，更把有歷史價值的精忠事跡將之輯錄成書，供之於衆，成為日後寫中國教會史的部份素材，但為了保障國內仍然健在人士的安全，所有地名及人名均以假名代替。這類橋樑為中國大陸政府當局所痛惡，被指責為「國際宗教反動勢力，特別是帝國主義宗教勢力，包括羅馬教廷和基督教的差會，也力圖利用各種機會，進行滲透活動，在我國建立地下教會和其他非法組織。」<sup>88</sup>

像第三類橋樑一樣，第四類的橋樑也是由外籍傳教組織所構成，這些外籍傳教修會在解

放前曾在中國活動，而在一九五〇年代被逐離境後，在中國大陸沒有國籍的會士滯留大陸；但當中國大陸的管制稍為放鬆，基於對中國教會的感情，他們馬上開始為中國大陸教會進行新形式的服務；他們一改以往派遣傳教士往華傳教的傳統作風，轉而為中國大陸教會的修和而努力，因為他們認為中國大陸教會在現階段急需的就是各方面的修和——即中國大陸教會與宗座之間的修和，以及愛國會與非愛國會之間的修和。他們施展各種技術運用自己在海外和大陸教會內的融洽關係，一方面以同情的態度與愛國會接觸，邀請愛國會的神長教徒到外國訪問，希望愛國會親自體察外地各教會的狀況（即他們足跡所至的香港、西德、菲律賓、加拿大和美國等地），一方面與宗座保持精神聯繫之際，一方面仍能在教務上享有偌大的自由，使視野擴闊後，從而軟化對梵蒂岡強硬的對抗態度。<sup>⑧</sup>同時這度橋樑以他們在國際上的關係，為愛國會提供物質上的援助，例如為修院捐贈書籍，為教會的建設工作籌資金，為中國留學生籌措獎學金等等。

第五度橋樑雖然在一九八五年才開始出現，這座純粹由海外外籍信友組成的橋樑，籍學術交流起溝通的作用（詳情在第十章中刊載）。

一般而論，這第三和第四度橋樑是由外籍傳士所建成，在理論上，為要順利推展工作，他們定要與香港地方教會產生一定程度上的合作，才能互補長短地去負起橋樑的重任。因為

他這四類橋樑對愛國會和非愛國會的信友，各有不同觀點和不同態度，不但影響到他們工作的類型，更形成四類橋樑不能一心一德的去合作。於是每類橋樑各自幹自己的工作，有自己活動的範圍，在有複雜的中國大陸教會問題上，他們顯然有清楚的「分工」領域但卻缺乏「合作」的精神。不但基於意識型態不同卻又礙於良性競爭，以同行如敵國之心態，各人在自己崗位上與其他同行人士保持一定的距離。香港教區首腦為此也有些擔心，副主教艾巧智神父早在一九八四年耶穌會召開「中國傳教問題」的研討會上，敦促各橋樑人士精誠合作。◎艾副主教這個呼籲是有大條道理的，橋樑人物之間的不和如何使國內教會修和？這個情況在九〇年代初有好轉的現象。

## 橋樑失火：香港教會面對一九九七年之挑戰

教宗若望保祿二世還未呼籲台灣及海外華人教會肩負橋樑責任，以促進中國教會與普世教會修和之時，香港實際上已擔當了橋樑的溝通工作。當教宗在一九八四年二月呼籲造橋運動時，在香港這座橋樑早已經建成，而且在同年這個橋樑教會因中英雙方簽署有關香港前途的聲明，更要面對香港回歸中國版圖的歷史性挑戰。

實際上，自一九八二年開始，中英兩國在沒有香港人的參與或同意下經過兩年的秘密談

判，達致一個協議，在一九八四年九月中英兩國對有關香港前途問題發表聯合聲明。<sup>①</sup>在中英聯合聲明中，雙方同意自一九九七年七月一日開始，中共恢復對香港的主權，而在同日英國將香港交還中共。<sup>②</sup>這個聲明內還有三個附件，具體說明中共對香港的基本政策是對香港恢復行使主權後，成為中共轄下的特別行政區。

無疑中英聯合聲明結束香港的殖民政府統治，是一個舊時期的告終，也是一個新時期的誕生。北京甚至以史無前例的做法向香港人保證「港人治港」的高度自治政府。衆所週知北京對香港所垂涎的就是它的高度經濟成就，希望對香港恢復主權後能吸引台灣與它去談判和平統一兩岸。所以在聯合聲明及其附件內，詳細列明答允保持香港境內貿易及金融架構不變，但聯合聲明內，以較為敷衍的手法去處理日後的社會及政治問題。在簽署聯合聲明之日，雙方還未能獲得良方善法去解決一些敏感問題，所以總管聯合聲明已經由雙方首腦簽過字而在國際上具有法律約束力，但一些棘手問題也要留待日後處理，這些問題包括香港居民日後的國籍問題、基本法及保證日後自由政制等問題。香港居民在無可選擇下，哭着臉接受聯合聲明；眼見中共以往如何對待老百姓和漠視基本人權的過往紀錄，聯合聲明上的種種保證也不能增強香港人的信心，因為近半的香港居民是來自中國大陸的移民，他們目睹過去四十年來中共在建設上所走的迂迴曲折的路，他們也不能忘記那朝令暮改，單憑當權者興趣而生飄忽無定，但使無數生靈塗炭的政策。



香港天主教會對香港前途的確深表關注，這點單看它的主教的做法可窺一二。在中英聯合聲明仍未簽訂前，社會各界人士熙熙攘攘的籍着不同渠道在不同的機緣下，紛紛向有關當局表示態度之際。香港胡振中主教分別向中英兩國政府，表達他對一九九七年後有關宗教自由問題上的關注。聯合聲明簽署前六個月，他與顧問及不同階層教會人士經過半年時間的草擬、研討及廣泛諮詢後在一九八四年八月十五日發表一份聲明，在聲明中他詳細臚列香港所享有的各種宗教自由，而且特別指出天主教信仰要求信徒籍着宗座與普世教會保持共融合一。<sup>93</sup>與此同時，胡主教又致函英外相賀維爵士(Sir Geoffrey Howe)及英倫首牧休謨樞機(Cardinal Basil Hume)表達他對香港前途憂心忡忡的情懷，並籲請賀維爵士在中英聯合聲明上，以法律條文明確的保證宗教自由，函內一方面承認香港各宗教團體及成員所享有的權利及自由，另一方面希望這些權益在一九九七年後仍能繼續享有。<sup>94</sup>

香港主教向英國致函一事，受到激進派的教會領袖所抨擊，因為他們認為函中的懷疑語調，顯然是對中國政府當局重覆作出之口頭保證不相信所致。<sup>95</sup>甚至有人認為這是外交上的失儀，因為這封信不是呈交將要入主香港的中共政權，而是將要撤出的英國政府，這樣會遭留後患令教會日後可能被人抨擊為洋教及親殖民地之虞。<sup>96</sup>甚至外地教會內的中國觀察家也同意這種看法，認為激進派對主教的抨擊有理，他認為主教在「香港前途聲明」中思想路線上的改變是受激進派的批評所致，因為這個「聲明」以一個比較積極及樂觀的語調撰寫，例

如「聲明」中有以下的表示：

「身為中國人，感到驕傲，引以為榮。中國歷史源遠流長，文化博大精深。其高尚的倫理價值，人生理想，天主教會一再推崇，表示讚賞……身為香港市民理應同甘共苦守望相助……」<sup>97</sup>

如果我們從另一角度去看激進派對主教致函英倫的評擊，可見其論據站不住腳。首先，假若主教單單向英國而沒有向中共有關當局表示對一九九七年後宗教自由問題的關注，我們可以說此舉是外交上失儀之處；但事實上他分別向中英兩國政府表示他對日後宗教問題的關心，在外交上何來「失儀」之有？相反，我們可以說主教在表達上處處顯出他是個外交能手，他以靈活的手法，向不同政府各依其傳統風格，運用各自慣用的語言和方式，去表達同一思想和同一掛慮。再者，如果我們細讀主教所發「香港前途聲明」，從語調和排詞遣字的工夫中，以至從字裏行間呼之欲出之思想，都不是如那位海外教會觀察家所認為那麼積極，我們只覺得主教仍被重甸甸的宗教自由問題緊緊壓着。誠然，他在「聲明」中公開表示「身為中國人感到驕傲，引以為榮」，這因為「中國歷史源遠流長，文化博大精深，其高尚的倫理價值，人生理想為天主教會一再推崇」，他並沒有引崇奉無神主義的馬列政黨為榮，更沒有提及天主教會將會推崇國內以一黨專政、而令過往國內天主教會帶來無限煩惱的中共政

府。若我們細讀主教沒有在「聲明」內發表的聲明，留心去聽主教沒有說的話，不難發現他小心翼翼的把香港人享有的種種宗教自由應有盡有的一一列明，唯恐有遺漏，這種苦心躍然紙上，足見他對政權移交後香港教徒的宗教自由問題基本上不大放心。他的聲明中對宗教自由詳列如後：<sup>98</sup>

香港享有的宗教自由，包括下列各項權利：

- (一) 選擇自己信仰的宗教，並以崇拜、禮規、實行、教導、表達之。
- (二) 個別或集體，公開或私下崇拜。
- (三) 宣傳自己信仰的宗教，並以語言、文字，教導有興趣者。
- (四) 父母按其宗教傳統，為其子女提供宗教教育。
- (五) 宗教團體和組織，舉行聚會，促進教育、出版、文化、慈善及社交活動。
- (六) 宗教團體和組織，委任、調派、培育其工作人員，及選派他們前往海外接受訓練及研究工作；需要時，得邀請及借重海外教會人士，加強服務。
- (七) 宗教團體和組織，為宗教目的，得建設、購置、承受、使用、管理及保留物業。
- (八) 得與港內外信仰團體及組織，或個別信徒，保持聯繫。
- (九) 尤其天主教徒，與教宗、主教及世界各地天主教團體，特別保持其現有聯繫，與

普世教會，保持共融合一。這是天主教徒信仰的基本要求。

胡樞機心知肚明香港教徒所享受的宗教自由，與大陸同胞所享受的迥然有異，這點從他的家庭背景及早年的經歷已昭然若揭，<sup>99</sup>及至他兩度北上作客訪問的禮遇，把這事實說明得淋漓盡緻。他曾兩次被政府當局邀請訪問中國，行程中被當局拒絕探訪仍然坐牢的龔品梅主教，禁止他在國內教堂公開舉行彌撒，這兩件事情足以說明在黨監督下的宗教自由，無論在質與量方面，與香港教徒所擁有的不盡相同。

## 香港主教首次訪問大陸

香港主教胡振中於一九八五年三月首次訪問北京，這次正式訪問應中國政府之邀請而進行的。胡主教素知他身為香港主教的身份，以及他曾與台灣主教共事多年之交情，所以他與梵蒂岡以及台灣教會有很深的交往，他很明智地與中國大陸教會包括愛國會保持一定的距離，以減省不必要的誤會和麻煩，但他自己對中國大陸教會的政教關係的進展所知最詳。當中英聯合聲明在一九八四年九月簽署後，他自知不能對中國大陸教會，尤其是愛國會採取迴避的態度，而改派代表赴中國政府的約會。他已經兩度派代表赴約，第一次是在一九八四年被邀出席中英雙方在北京簽署有關香港前途聲明的典禮上作觀禮嘉賓。第二次是同年十月的

國慶慶祝儀式；因為是年鄧小平爲了史無前例的以「一國兩制」解決香港回歸祖國的問題，而在國慶日上大事慶祝，香港聖公會主教及其他基督教派領袖都應邀親自出席天安門的閱兵大典及人民大會堂的晚宴，天主教方面香港及澳門主教都祇派副主教北上。經過這兩次大慶典後，不久胡主教第三度接到邀請訪問北京，他知道他沒有推搪的餘地，非要接受這個籍請柬而奉上的挑戰不可。在他與各地官員談話和討論的主題，雖然都是圍繞着一九九七年後香港的宗教問題，但這些問題不能離開中梵關係而獨立討論。

在北京他與國務院宗教事務局的高官見面，更和統戰部及港澳辦公室主任交談。在上海他接受上海市宗教事務處的領導人的歡迎。不用待言，他與京滬兩地的天主教愛國會領袖見面。在拜訪上述部門時，他向部門首長提出挑戰性的問題，探討天主教徒如何在中國的現代化中出一把力，他的隨從把這番話摘錄如後：

「胡主教說：『本人身爲天主教教區主教，及世界天主教主教團成員，擬就三方面作進一步的探討：一、爲祖國的統一大業，香港天主教能扮演怎樣的橋樑角色？如何能爲祖國爭取更多國際友人，增強國際聲譽？二、面對香港轉變，香港天主教爲社會整體的均衡發展（包括物質生活、精神生活、宗教生活等各方面的均衡發展），除了現有的工作，更能有何種貢獻？三、如何能在『三五』原則之下，<sup>②</sup>使國內外天主教徒加強聯

繫？如何在現有關係上，與普世教會精誠團結，以建設社會，造福人群？」<sup>⑩</sup>

在這些突如其來的問題之前，中國決不能馬上有任何具體答覆，但胡主教在未出發前已和梵蒂岡作過一些事前的聯絡，以他與教廷親密的關係，上述為四化服務所作的自薦，可以說梵蒂岡通過這位主教向中國發出的邀請。<sup>⑪</sup>

在談到中梵對話的問題時，胡主教發表一些獨特的意見，足以代表當時梵蒂岡對這個問題的態度，他在氣定神閒間坦誠地概括交談的要旨說：

「交談並不預先要求任何一方犧牲自己的原則；正因為彼此的觀點立場不同，才需要交談；交談不一定要達到預期的效果。所以，假使先提出要實現一定的條件，才肯交談，這恐怕是國際間從未有過的做法，會貽笑國際人士，誤為缺乏誠意。至於中梵如何交談，則是你們有關雙方的事，但我只想說：任何形式的坦誠接觸交談，肯定會促進互相的瞭解，減少不必要的誤會，這對大家都有好處。」<sup>⑫</sup>

這番言詞簡短但字字鏗鏘有聲的話，顯然是教廷回應中共對中梵交談設先決條件——與台灣中斷外交關係而說的；藉胡主教的口，梵蒂岡向中共說明自己已要求甚麼形式的對話，它

很清楚的認為交談是提供澄清疑難加深瞭解的機會，好使縮短雙方的距離，並不是籍交談確保對方先所作的讓步能兌現。從這番話可知中梵雙方歧見仍多，雙方仍在諦訂「遊戲規則」的階段，在雙方未能訂出交往的規則之前，這場外交的「遊戲」尙未開始。

還有，胡主教請求探視仍在牢房的龔品梅主教一事的過程中，我們也可從旁得知中梵關係仍然冷淡，未成氣候足以展開交談。事緣在起行前一個月，胡主教透過新華社香港分社向北京轉達探視龔主教的請求。胡主教深知這問題極為敏感，但他抵達上海後仍堅持探望龔主教的願望，他的唯一理由是渴望一見在獄中的教內弟兄——龔品梅主教；胡主教聲言他的探訪不涉及是非判斷，只欲致以基督及教會內的問候。假若有關當局覺得訪問團一行五人一起不方便入獄訪問，胡主教願意單獨前往，由指定人士陪同，以很短時間與龔主教相會，亦無不可。但在他們離開上海前夕，官方正式告知他，認為探訪龔主教尙非適合時機。

胡主教接到官方的婉拒後，決定取消是日在上海一切活動作抗議，並聲言他需要一些時間去思量一下，如何回答香港教徒就他不能探訪龔主教一事作交代，籍這個針鋒相對的交往，這位親梵蒂岡的主教客氣地向中國遞上一個不情之請——作一個富有象徵性意義的探視，探視一名親梵蒂岡主教。中國拒絕這個請求，這行動也說明中國對梵蒂岡仍怒氣未消，特別是龔品梅是代表着為忠於聖座而受磨難的一群中國信友。胡主教並不是請求探視龔品梅

而遭拒絕的第一個人；在他之前辛海綿樞機也曾作同樣的請求而遭婉拒，但辛樞機沒有對這請求作鏗而不捨的追到底，也沒有採取任何抗議性的行動表示不滿；甚至他在公共講話時隻字不提有關請求探視龔主教之事，只是在私交友好間討論這事件。

不過，胡主教請求探視一名年高八四的宗教離心份子，委實給中國政府官員設置一個難題。龔主教既成爲中國教友拒絕政府命令，去建立獨立天主教會的象徵性人物，與國內民主運動的著名人物如魏京生、傅月華、劉青山等同被國際特赦組織列爲「良心犯」；而國際特赦組織又不斷向各界呼籲以人道理由將他們釋放，因爲該組織相信這群人以非暴力方法行使他們的基本人權，因此而被遞捕。<sup>104</sup>

面對胡主教這個探監的請求，難怪中國面有難色，它根本沒有充份理由去解釋爲何拒絕胡主教探視這名風燭殘年，而在監中渡了卅載寒暑良心犯的請求？特別是四人幫下台後，舉國上下無論在社會或政治問題上，都以寬容的態度行事。尤有甚者，中國宣示全球宗教自由已在境內大行其道。唯一的解釋是：一、中共很不滿意龔品梅仍對聖座忠貞不二；二、它以「宗教」理由而長期拘禁龔主教是個站不住腳的理由。<sup>105</sup>

當行程完畢，胡主教的訪問團甫抵機場後，他在記者招待會上，明告香港教徒他不能如



願的去探視龔主教。無論中共的反應如何，他定要把真相公開，因為香港教徒對他們的主教是次回國探訪，一方面寄望殷殷，另一方面靜觀胡主教的一舉一動，看他是否會探望親羅馬的龔主教，從而斷定他是否也是親羅馬對教宗貞忠。胡主教探監不遂的消息不脛而走，以致中國方面爲此而感到尷尬。也許爲了應付日後同樣的要求，因爲宗教界和政治界的外國訪客日益增多，所以政府索性將龔主教由監禁改爲軟禁（但中共向外宣稱他已被釋放），除了一小撮特別訪客外，龔主教在軟禁期間一律不准接見外客，亦不准在公開聖堂中舉行彌撒及其他宗教禮儀。到了一九八八年一月龔主教才由軟禁中正式釋放。龔主教近年的遭遇，說明了中國對忠於梵蒂岡的人的惱怒程度。

## 胡振中主教再訪大陸

一九八六年一月底胡振中主教應廣東省宗教事務局之邀，作第二度訪大陸，是次行程只限於廣東省。此行中最富人情味的地方是胡主教將返回闊別四十年的故鄉——梅州區五華縣，與年高八五的慈幃團聚。所謂團聚就是母子二人只能有七小時共聚的時刻，而胡主教只能在故居舉行一台私人彌撒，除了家人准許參與外，村中父老親人也准許參祭。<sup>(10)</sup>

翌日，即一九八六年一月廿四日，胡主教應五華縣本堂神父之邀，計劃在五華縣的聖堂

舉行彌撒，若彌撒能順利舉行的話，就是解放以來第一次有外面的主教到這裏舉祭，村人間風而至，約有千餘教友聚於堂中等候胡主教來臨，有些教友穿山越嶺經過幾小時的路程而來的。是日上午八時左右，一名幹部到達該堂，向教眾宣佈胡主教不會在那裏舉行彌撒，然後勸各人回家。官方解釋胡主教不能在那聖堂舉祭的原因是：邀請胡主教在那聖堂舉祭的並非國內主教、愛國會人士或宗教事務處。而在聖堂等候已久的教眾也被幹部所驅散，但當胡主教在當地官員安排下，較原定時間遲了六小到達該堂時，還有約二百名上了年紀的教友徘徊四週。結果在胡主教到達時，他們只能遠遠在教堂範圍的欄柵外面揮手向主教招呼，而不准進入屬教堂範圍。原來這縣裏的統戰部門下令不准主教在聖堂舉行宗教禮儀，原先買備為歡迎胡主教的鞭炮也不許燃放。<sup>⑩</sup>

翌日，胡主教也被邀請到蕉嶺的聖堂舉行彌撒，但是同樣的被官方所禁止。本來官方索性一不做二不休地取消去蕉嶺的行程，但胡主教與他們理論後，被准許在那裏稍留片刻亮相了事。對於被禁止舉祭一事胡主教沒有公開表示抗議，然而訪問團中一個成員卻反問：「舉行彌撒祭獻會對中共政府和人民有甚麼不良後果？」這事件不是舉行一兩台彌撒那麼簡單。一個親梵蒂岡的國籍主教出現在大陸的聖堂主持禮節，為中共政府而言，這行動對天主教政策——要求它脫離梵蒂岡而獨立——有不良的影響，胡主教被禁止在國內公開舉行彌撒是冰山露出水面的一角，說明一個事實——中國仍未軟化要求大陸天主教會與梵蒂岡獨立的政

策。⑩因爲有一堆香港記者緊緊跟着胡主教這次遊踪，所以一切事實都在香港報章上報導得一清二楚。雖然中共沒有因爲不太體面的事外洩而公開發表評論，胡主教也沒有在回港後評擊招待他的主人，但一位熟識教會事務的分析家認爲這事件顯得很不尋常。⑪禁止胡主教在國內公開行祭，表示對親梵蒂岡主教的排斥，因爲一旦他在國內公衆聖堂出現，對政府多年來的工作做成破壞。

這些事件爲同情中國及接納它的宗教政策的天主教徒帶來一些難題，更提供一個反省的機會。別忘記主教是應中國政府之邀請而回國訪問的，他從來沒有對中共發表過激烈的言論，兼且他本身從不問政，且以與港英政府友善稱著，他以香港同胞身份手執「香港身份證明書」作爲旅行證件；但他卻在尷尬的情況下兩度被拒在公衆聖堂舉行宗教禮儀，中方似乎無人關注香港教徒對此事有何反應；經此事件後香港教徒對中共的宗教政策心中有數。胡主教被拒探視龔主教也屬同一類型的問題；問題的根源是一個基本難題：根本上這是忠於梵蒂岡所帶來的排斥。無論如何，雖然在第一次訪問中，胡主教曾使中共尷尬不已，但他仍第二次被邀請作國家的上賓，這說明中共正堅持以一定的靈活手法推出它既定的政策，同時亦不想謬謬然太早將梵蒂岡拒於門外。

在香港政權移交中國之後，差不多可以肯定說香港教會要面臨一個很大的挑戰，所以在

這過渡時期香港教會已開始準備去回應這個挑戰。經過詳細研究後香港的天主教徒和基督教徒都認為教會今後路向一、應強化教會內部生命；二、與群眾建立密切關係；三、對中國開放。他們認為從這三方面上下功夫去準備迎接挑戰。<sup>⑩</sup>年青一輩的天主教神父也認為上述的路向是正確的，並且要將它落實在行動中，因此他們提議依上述路向開拓新牧職工作，包括以開放的態度去研讀馬列思想和共產主義，好使回應教宗呼籲作橋樑之召請，使中國大陸教會與普世教會同時更能幫助香港人去建設未來的社會。<sup>⑪</sup>

## 結語

在中國大陸的現代化時期，人們皆希望大陸和梵蒂岡終能走向冰釋前嫌的交談，當雙方開始表示善意之際，忽然殺出「委任廣州總主教」事件的一蠢招，使雙方關係倒退到零點，這個「蠶繭自縛」式的謀略，說明中梵兩國之間就算費盡心思也很難找到共識之處，因為兩個權力中心各自有不同的權力來源（中國——共產黨，梵蒂岡——天主教會）而這兩個權力來源在意識型態上不但互不相容，且互為柄鑿的。本來教宗呼籲為中國祈禱，原是美事；可惜，馬上在委任風波之後舉行，定然招來不必要之誤解和猜疑。時間上的不配合，把為中國大陸祈禱的美意變為「笨鈍的外交行為」。

雖然「委任風波」及「祈禱事件」招來不少破壞，但雙方願意重頭再來，以草根階層的接觸交往作為出發點，籍橋樑教會的努力，在低調中設法去幫助大陸的現代化建設，而中共表示願意重新再來，而接受海外天主教徒的物質資助，因為若中共願意的話，它大可以「委任事件」為藉口，禁止草根階層方面的接觸。結果中共以積極的態度去回應梵蒂岡的修和善意，兩者期望日後能達成較親密關係。

## 第七章註釋

- ① 摘錄自中國大陸的一名神父寄往海外親友的一封信。
  - ② L. Ladany, "The Church in China Seen in December 1980", (privately circulated article).
  - ③ "The Pope Speaks to Chinese Christians", *Sunday Examiner*, 27 February 1981.
  - ④ Wurch ed., *The Papal Documents Related to the New China*, Art. 14, p. 95.
  - ⑤ 同上。
  - ⑥ 同上，頁177-8。
  - ⑦ 同上，頁114。
  - ⑧ 以上事件在香港當地報章沒有隻字提及，反而由外國報章報導。參閱 *The New York Times*, 25 November 1970.
- (c) Wurch ed., *The Papal Documents Related to New China*, pp. 120-2.

- ① Fox Butterfield, "Cardinal in China", *The New York Times*, 14 March 1980.
- ② 很多天主教的學者，包括高寧樞機(Cardinal Koenig)不斷應中國社會科學院之邀，前往北京講學。香港新華社分社亦主動與在港天主教的研究中心及其他學術機構聯絡。
- ③ 《公教報》，1980年9月12日。
- ④ "The Pope Speaks to Chinese Christians", *Sunday Examiner*, 27 February 1981.
- ⑤ 同上。
- ⑥ 同上。
- ⑦ 瑪爾谷福音12章17節。
- ⑧ "The Pope Speaks to Chinese Christians", *Sunday Examiner*, 27 February 1981.
- ⑨ 參閱*Hong Kong Standard*、《星島日報》、*South China Morning Post*, 1 March 1981.
- ⑩ 《文匯報》(香港)，1981年2月22日。*Reuter News*, 21 February 1981.
- ⑪ 在1981年2月28日加沙羅里樞機訪港時，在一個私人場合上，加氏對一名教會內的研究員表示他對中梵關係的進展，既不樂觀也不悲觀。
- ⑫ 委任鄧以明為廣州總主教風波，在本章後半部詳細討論。
- ⑬ Wurth ed., *The Papal Documents Related to New China*, Art. 36, pp. 146-9.
- ⑭ *Xinhua News*, 20 March 1982.
- ⑮ Wurth ed., *The Papal Documents Related to New China*, Art. 37, pp. 151-3.
- ⑯ 《文匯報》(香港)，1982年3月23日。

- ②6 《大公報》（英文版），1982年3月25日。
- ②7 根據車厘蒙席(Monsignor C. Celli)的披露，通常教宗不會在學術會議中發表長篇談話。其實，教宗希望藉任何機會恢復曾經一告中斷的中梵對話，所以他示意隆重慶祝利瑪竇來華四百週年紀念，好使他自己躬親參與其盛，並在會上向中國再度講話。
- ②8 Wirth ed., *The Papal Documents Related to New China*, Art. 40, p. 166.
- ②9 《大公報》，1980年2月28日，1980年3月14日，1980年3月21日；《文匯報》，1980年2月28日。
- ③0 《大公報》，1980年3月14日。
- ③1 《大公報》，1980年3月21日。
- ③2 《合衆社，北京消息》，1984年10月31日，《見證》（台灣），第144期，1985年1月，頁66，轉載。
- ③3 《大公報》，1985年1月4日。
- ③4 *Correspondence* 18 (September 1984): 2. (The Jesuits' internally circulated materials on China. Issued from the Delegate's office for the Chinese Apostolate, Manila).
- ③5 *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. LXXI, City State of the Vatican, p. 898.
- ③6 當丁光訓主教與梵蒂岡的聯絡人談話時，筆者也在場。
- ③7 葉品梅，〈申訴書〉，附錄文件⑤。
- ③8 參閱《星島日報》，《明報》，*South China Morning Post*, *Hong Kong Standard*, 1981年3月1日。
- ③9 "Statement of Cardinal Agustino Casaroli, Vatican Secretary of State", Press release on the Press Conference jointly held by Cardinal Casaroli and Bishop Dominic Deng in Hong Kong, 28 Feb.

- bruary 1981.
- ④② *Sunday Examiner*, 7 November 1980.
- ④① Michael Parks, the *Times*' staff writer in an article "Feud Among Chinese Catholics Sours Hopes for Vatican Ties", in *Los Angeles Times*, 24 April 1982, revealed Casaroli's proposal of a "Special Chinese Rite".
- ④② 教廷國務卿加沙羅里樞機(Cardinal Casaroli)在1981年2月28日訪問香港時，在記者招待會上發表上述意見，筆者亦列席在此招待會上。
- ④③ *Hong Kong Standard*, 20 February 1981, 2 March 1981.
- ④④ "Translation of Statement of Monsignor Dominic Deng Yiming", given out at the press conference in Hong Kong, 23 June 1981.
- ④⑤ 一名鄧以明主教的摯友告知筆者，鄧主教由廣州來港的出境證是通過「走後門」的手法獲得的。
- ④⑥ 有關廣東省愛國會方面的指責，參閱《文匯報》，1981年9月14日，《南方日報》，1981年6月14日。有關河北省愛國會的指責，參閱《北京日報》，1981年6月17日。
- ④⑦ 上海市愛國會的響應參閱《文匯報》（上海），1981年6月18日。
- ④⑧ 《中國天主教》，第3期，1981年10月。
- ④⑨ 同上，刊登天主教愛國會副主席楊高堅主教文章。
- ④⑩ Doak Barnett, *The Making of Foreign Policy in China*, (London: Tauris, 1985), p. 91.
- ④⑪ 楊高堅，〈關於羅馬教廷委任鄧以明為廣東省大主教的聲明〉，《中國天主教》，第3期，



1981年10月，頁1。

- ⑤1 公開信原文載於《中國天主教》，第3期，1981年10月，頁1。
- ⑤2 正確名稱應為「廣州總教區」，廣州為廣東省會，依教會的習慣，凡為省會國都的教區屬總教區。以上的誤用名稱，多少意味着，天主教愛國會在未清楚事件一切的來龍去脈之前，就要跟着政府的路線去攻擊宗座的行政機關——羅馬教廷。
- ⑤3 〈告全國神長教友書〉，《中國天主教》，第3期，1981年10月，頁12-6。
- ⑤4 "Gaudium et Spes", in Abbott ed., *The Documents of the Vatican II*, pp. 217-20.
- ⑤5 "Lumen Gentium" and "Sacrosanctum Concilium", in Abbott ed., *The Documents of the Vatican II*, pp. 43, 432.
- ⑤6 龔品梅，〈申訴書〉，附錄文件(5)。
- ⑤7 〈中國天主教〉，第3期，1981年10月，頁12-8。
- ⑤8 龔品梅，〈申訴書〉，附錄文件(5)，頁4-6，第4節。
- ⑤9 *Xinhua News*, 10 May 1982. 〈紅旗〉，第12期，1982年6月16日，頁4。
- ⑥0 *The Constitution of the People's Republic of China*, (Beijing: Foreign Languages Press, 1983), pp. 3-8.
- ⑥1 附錄文件(1)，〈告全國神長教友書〉。
- ⑥2 〈文匯報〉，1981年6月12日，楊高堅主教之聲明。
- ⑥3 *South China Morning Post*, 7 June 1981.

- ②④ "Way Open for Pope's Possible Visit to China", *Hong Kong Standard*, 9 June 1981.
- ②⑤ 附錄文件(1)，〈告全國神長教友書〉。
- ②⑥ 車厘蒙席(Monsignor C. Celli)，在1985年3月在梵蒂岡接受筆者訪問時透露上述消息。
- ②⑦ A. Lazzarotto, *The Catholic Church in Post-Mao China*, (Hong Kong: Holy Spirit Study Centre, 1982), p. 134.
- ②⑧ 上述意見為車厘蒙席於1985年3月接受筆者訪問時所發表。
- ②⑨ 鄧以明主教在1987年7月11日接受筆者訪問時透露上述事件。
- ②⑩ *Hong Kong Standard*, 25 July 1981; *South China Morning Post*, 26 July 1981; 〈明報〉·1981年7月24日。
- ②⑪ 〈文匯報〉(香港)·1981年7月25日。
- ②⑫ "The Pope Speaks to Chinese Christians", *Sunday Examiner*, 27 February 1981.
- ②⑬ R. Clough, *Island China*, (Mass.: Harvard University Press, 1978), p. 4.
- ②⑭ 同上。
- ②⑮ Ralph Clough in his work *Island China* analysed in detail the Taiwan problem in the light of U.S. interest and its relations with PRC.
- ②⑯ *ANSA News*, 20 June 1980.
- ②⑰ 當記者詢問北京主教傅鐵山有關教宗在馬尼拉之講話及教宗希望能訪問中國之意見時，北京主教作上述之答覆。

- ⑦⑥ 《大公報》，1981年3月9日。
- ⑦⑦ 〈論中國教會——一枚一棧〉（台灣中國主教團牧函），《教友生活》，1984年9月27日。
- ⑦⑧ Wirth ed., *The Papal Documents Related to New China*, Art. 45, pp. 177-9. *L'Osservatore Romano*, (English ed.), 12 March 1984.
- ⑦⑨ Clough, *Island China*, pp. 123-4.
- ⑦⑩ 羅光總主教在1984年3月22日之講道詞，參閱《見證》，第137期，1984年4月，頁2-4。
- ⑦⑪ *International Fides News Service*, 7 May 1986; quoted by *Tripod* 33 (June 1986): 42-52, 及《香港天主教手冊》，1994年第524頁。
- ⑦⑫ Edmond Tang, "Hong Kong 1997: A Historical Challenge for the Churches", *Pro Mundi Vita: Dossiers*, 1 January 1985, Asia-Australasia Dossier No. 32, *Hong Kong 1985*, (Hong Kong Government, 1986), p. 249.
- ⑦⑬ Chu Hungdah ed., *Symposium on Hong Kong 1997*, (University of Maryland, School of Law, 1986), p. 3.
- ⑦⑭ Secondo Einaudi, "The Catholic Church in Hong Kong", *Tripod* 25 (February 1985): 55.
- ⑦⑮ Chu, *Symposium on Hong Kong: 1997*, p. 3. 〈中國對外經濟貿易年鑑〉1991-92, p. 299.
- ⑦⑯ 〈十九號文件〉，第11節。
- ⑦⑰ S. Einaudi, "The Catholic Church in Hong Kong", *Tripod* 25 (February 1985): 53-69.
- ⑦⑱ 有關金魯賢主教訪問菲律賓參閱 *Correspondence* 21 (October 1985). 金氏訪問香港及德國詳情參

- ⑧ *Tripod* 28 (August 1985): 46-9. *Tripod* 33 (June 1986): 79-80. 有關傅鐵山主教訪美詳見 *Tripod* 36 (December 1986): 75-9.
- ⑨ *A Draft Agreement between the Government of the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland and the Government of the People's Republic of China on the Future of Hong Kong. A White Paper. Her Majesty's Government in London, 26/9/1984.* 以下簡稱 *The Joint Agreement*.
- ⑩ *The Joint Agreement*, p. 11.
- ⑪ Bishop John Wu, "Statement on the Catholic Church and the Future of Hong Kong", Press Letter 23 August 1984 released by Catholic Information Service.
- ⑫ *The Tablet* (London), 19 May 1984, p. 471.
- ⑬ 新華社香港分社副社長為意大利議會主席 Senior V. Colombo 設午宴時 (Colombo 為中梵之間的聯絡人之一)，向他保證，1997 年以後香港享有與以往同樣的自由，但天主教領袖對此官方保證保持審慎的觀望態度，見《公教報》，1983 年 12 月 23 日及 *South China Morning Post*, 4 January 1984.
- ⑭ Edmond Tang, "Hong Kong 1997: A Historical Challenge for the Churches", *Pro Mundi Vitae: Dossier* (July 1985): 16.
- ⑮ 同上。
- ⑯ Bishop John Wu, "Statement on the Catholic Church and the Future of Hong Kong", Press Letter 23 August 1984 released by Catholic Information Service, Art. 6.
- ⑰ 胡振中樞機 (香港教區主教)，1925 年生於廣東省五華縣，1952 年在香港晉升鐸品，然後在海外工作

至今，但他的家人仍留居五華縣。

- ⑩ 「三五」原則，是指中國政府訂下1997年後香港天主教會與大陸教會間以「互不隸屬」、「互不干涉」及「互相尊重」三原則交往。

⑪ John Tong, "With Bishop Wu on His Historic Visit to China", *Tripod* 26 (April 1985): 50-1.

⑫ 這是由梵蒂岡國務院中國組主任車厘蒙黎席(Monsignor C. Celli)承認。

⑬ John Tong, "With Bishop Wu on His Historic Visit to China", *Tripod* 26 (April 1985): 53-4.

⑭ Amnesty International, *China, Violations of Human Rights*, pp. 19-35.

⑮ 葉品梅，〈申訴書〉·Amnesty International, *China, Violations of Human Rights*, on Bishop Gong, pp. 19-21.

⑯ 《星島日報》，1986年1月15日，1986年1月22日；《南大日報》，1986年1月22日；《文匯報》（香港），1986年1月23日，24日，25日。Hong Kong Standard, 22 January 1986; South China Morning Post, 23 January 1986, 24 January 1986, 25 January 1986.

⑰ South China Morning Post, 26 January 1986.

⑱ South China Morning Post, 27 January 1986.

⑲ 香港政府中央政策小組首席顧問及其他有關人士，對筆者表示上述意見。

⑳ 以上數點為Hong Kong Christian Council所建議，由Edmond Tang, "Hong Kong 1997: A Historical Challenge for the Churches", p. 22轉載。

㉑ 《騷》，1982年12月。

## 第八章 中梵談判

過去三十年間的中梵衝突是國際關係上引為憾事，相信以技巧的外交談判加上雙方的妥協和讓步，是解決這棘手問題的最佳方法。在談判未開始前，雙方政府要詳細考慮很多複雜的因素和微妙的利害關係。其中有些因素影響着中梵兩方：例如港澳問題，有些對中國有密切關係而對梵蒂岡毫無影響者，亦有些問題使梵蒂岡如芒在背但卻與中國沾不上邊的，例如資產階級自由化之於中共，中國大陸主教的合法地位之於梵蒂岡。整體而言，在中梵關係上，中共從政治角度去考慮宗教問題，而梵蒂岡聲稱它無政治野心，只想處理宗教問題，但事實上在國內大部份的宗教事務都離不開政治色彩的，所以政教二者關係纏繞不清。

### 中梵雙方共同關心之問題

#### 中梵港的三邊關係

香港既指定擔當橋樑重任，更要在幾年後回歸中國版圖，所以中梵雙方順理成章的關注

到香港和它的教會。香港自然地在中共關係上扮演一個重要的角色。

梵蒂岡對香港無可否認地非常關注，教廷官員的手頭上常常有關於香港教會活動的詳細報告，自從一九八四年中英雙方簽署了有關香港前途的聯合聲明後，梵蒂岡轄下的萬民福音傳播部及祈禱宗會特別在一九八六年內，特選七月為香港前途作祈禱主題。據悉該會年內每個月特別祈禱主題由教宗親自撰選，從挑選的主題中可反映他對牧靈工作的去向和特別關心的領域。①此時此刻，相信梵蒂岡希望中共關係能在一九九七年之前可以正常化，因為正常化後的中共關係對一九九七年後的香港教會會有穩定作用；這個時間性問題的重要處可從香港教會的政治參與可知一二。

近日香港激進派的天主教徒正努力尋找一條能配合身為「教徒」又為「中國人」雙重身份的出路；為愛國思想所驅使，一些過份熱衷的激進份子，很容易將愛國感情放在正統的天主教教義之上。具體來說，他們極可能依愛國會和黨的要求不顧宗座的意見，自己可以宣佈自主獨立來換取在祖國傳播福音的機會。若果如此，香港不但不能充當中共之間的橋樑，反會成為梵蒂岡的一個累贅。梵蒂岡在一九九七年以後，如果環境需要的話，可以將香港天主教會內的服務機構（包括學校、醫院、社會服務中心等）一一拱手讓人，但它萬萬不能忍受日後香港教會生活為愛國會所滲透和腐蝕。在中共簽署聯合聲明的日子裏，一些年青的激進

派神父私下向中共在香港的代表機構表示，他們不介意成立愛國會香港分會。爲了穩定人心，中國大陸政府保證政權移交後香港不會設立愛國會，香港天主教會將維持原狀。<sup>②</sup>

無可諱言，香港在中梵關係上，一向扮演着一個舉足輕重的角色。日前胡主教在他的「香港前途聲明」上臚列八大點希望日後能保持的宗教自由，中共對這八大點接受與否都直接影響政制轉變後的宗教生活，若胡主教所呈上的八大點爲中共所接納，那麼依着接納八大點之精神可望解決愛國會與非愛國會間的分歧。

香港教徒對政治活動的參與，近年來蓬勃非常，例如在一九九一及一九八八年直選運動、大亞灣核電廠事件、基本法等都有天主教會領袖和信徒一起參與，教會在過渡時期上與這些敏感的政治運動拉上關係，肯定使中國大陸政府對天主教會的政策上有直接的影響。實際上香港立法局將部分席位公開選舉，而指向日後該局的直接選舉，使它在一九九七年以後更具代表性與西方的國會相若。香港天主教主教在一封致教徒的牧函中，鼓勵他們善盡公民的責任，積極參與選舉。但這個直接選舉的美夢在一九八七年四月被鄧小平一語驚破，因爲他聲言不會允許西方民主的議會制度在香港出現。但在一九九一年選舉上香港天主教會領導人鼓勵信友積極參與，據一項統計結果天主教徒的投票率高達86.6%而一般的投票率只是39.1%，這顯示天主教會在政治參與上有很大的潛力。<sup>③</sup>



在香港五十哩範圍內位於中國南方邊陲的大亞灣上，中英合資興建一個核電廠，由於一九八五年前蘇聯烏克蘭地區查盧鏢(Chernobyl)核電廠發生意外，香港居民更對核電安全份外關注，基於本身的安全，發起反對大亞灣興建核電廠的運動，香港天主教正義和平委員會、天主教青年聯會、以及許許多多天主教徒以個人名義參加運動行列，他們舉行研討會和公開論壇、派發傳單及小冊子以喚醒大眾市民對這安全問題的關注。雖然群情洶湧，有一百萬人簽名反對，中國政府毫不讓步，大亞灣核電廠照建無誤。但毫無疑問地這個反對大亞灣興建核電廠運動，一方面帶給中國不少麻煩和嚙叨，但由於中國政府不太理會香港居民的安全呼籲，使香港人對中共更進一步的不信任，導致港人紛紛移民國外的其中一個主要原因。

天主教教區的發言人夏其龍神父參加民主派的絕食行動，以示抗議基本法政制小組在一九八八年十一月開會時，推出的一個不符合中英聯合聲明精神的查濟民政制方案，既然中國官方稱這絕食是個對抗性行動，天主教的領袖在大庭廣眾地方參加對抗性的行列，這樣會影響一九九七年香港的政教關係嗎？這是很多人所關心的問題。

雖然香港主教在他一九八五年三月首次訪北京時，曾問過北京當局天主教會為四化建設可作甚麼貢獻，以表示天主教會對與北京合作的誠意。但另一方面在尊重人權及公民責任等問題上，天主教會有自己的一套原則。在上述社會性及政治性事件上，教會一旦表示了它的

立場，馬上就與北京官方的立場有南轅北轍之別。不講別的理由，單為香港天主教會日益參與政治事務上，日後北京政府有理由對天主教會特別警惕。

還有，天主教香港教區在一九八五年開始一項新的培訓信徒工作計劃，培訓的範圍是在鼓勵教徒熟讀天主教社會問題的立場，並鼓勵教徒對政治及社會事務上的合宜參與，目的是訓練天主教信徒運用教會的原則，去參與社會事務和處理社會問題。為此成立了一個名叫「公教教研中心」的機構去培訓信徒。這個中心常與本地知識份子合作鼓吹立法局席位的直接選舉，以人權為出發點，研讀基本法意見稿，還有經常開辦無數的課程，引導教徒去正視教會在社會上承擔的道德責任。於一九八九年又頒佈了一項名「光輝十年」的教區計劃，其中的主流是對社會事務的大幅度參與。一九九一年，天主教在慶祝教區成立一百五十週年的全年慶祝項目中，幾乎全部都是依光輝十年的社會參與的調子而作配套，努力使教會參與本地社會上的政治及社會事務。難怪北京對這些培訓工作，雖然仍未到口誅筆伐的對立地步，但不能視若無睹。

從以上的社會事務的參與上去看，香港天主教會已打破不問政治的傳統，而在公眾事務上有一定程度的參與。基本法起草委員會中有人提議將「宗教與政治分離」的字句寫在基本法內，不是沒有理由的。④這個提議雖然沒有如願以償的成為基本法的條文之一，但這個提

議也可反映到中共官方對香港天主教會和基督教會的看法，更具體地說這是一個訊號，由北京方面向教會人士發出，半諄勸半警告地請他們不要以自由、民主及人權的名義去做一些令北京尷尬的行動。從上觀之，香港天主教會面對政制轉變的策略及部署不但奠定香港日後政教關係的基礎，而且對中國政府處理大陸教會的手法有重大的影響。另一方面，中共政府要接觸的是梵蒂岡第二屆大公會議後的天主教會，教會經過這個大公會議的革新後，對現代世界的種種事務會積極參與，好使教會能在人群中與人群一起走向基督——一切生命及發展的圓滿點。

梵蒂岡和中國大陸一樣對香港問題非常重視，一來因為它在中梵關係上所扮演的橋樑角色，二來因為它對大陸天主教會所產生的影響。但教會為政治立場而起的分裂也是教廷和中共雙方所關注，也可稱為教會中的致命傷，這是梵蒂岡的隱憂。本地國籍神職由於沒有在共產政權下生活的經驗，於是擁抱着浪漫的愛國思想，他們很容易放棄與宗座合一的關係以換取傳福音的機會。同時這組神父對愛國會由於寄以無限同情，所以對它所作的一切不但沒有半點質詢和反對，反而多方維護和支持。另一組的神職界是五〇及六〇年代由大陸來港，他們親身體驗在共產黨手中生活的種種滋味，很多時他們在大陸的親友也為宗教問題而招無妄之災。自然地，他們不但對北京的宗教政策沒有採取積極的態度，甚至對中英聯合聲明中大陸對香港的種種保證也大表懷疑。在這壁壘分明的政治觀點下，不用外人煽風點火，香港天

主教圈子內的領導階層的意識型態已呈分裂，這分裂已達到令人憂心的地步。且導致教會參與政治時也存在一個矛盾。既然教宗只行使精神領導權而無政治野心，教徒又基於教會指導原則去參與社會政治事務，而教會的指導之上有教宗赫然在其中，這不是與教宗聲稱只施行精神領導權不參與政治事務自相矛盾嗎？

## 梵蒂岡的逐步滲透

梵蒂岡有多年應付東歐諸國內「和平組織」(PAX Association)的經驗，所以在應付中國大陸天主教愛國會的手法嫺熟非常。它爽快地通過很多間接渠道為愛國會主辦的神學院捐贈教科書和參考書籍以及種種教學設備，一方面堂堂皇皇地在宗教事務的推廣上與政府作緊密的合作，一方面向未來教會的棟樑傳授正統的教義。它為中國大陸留學生捐贈獎學金，使年青的中國大陸學者能在天主教大學中一方面求學，一方面體驗天主教的學術工作，還有指派校園神師去照顧這群日後社會精英的神形需要，這是個暗地裏影響下一代中國大陸各級領導人的長遠措施，希望接受幫忙的留學生對天主教耳目一新，跟着對教會有個徹底的改觀。到此為止這些工作推行得相當順利，因為有一批為數可觀的海外華僑和對中國同情的教徒參與其事，他們勤奮工作，各方奔走，因為他們趁着中共的寬容政策還未改變之前，把握着千載一時的良機盡量的去工作，一名熟識教會事務的學者注意到中國大陸天主教慢慢地走向羅

馬，很多愛國會內的主教也正考慮如何與梵蒂岡當局修和。⑤

經過實施教廷的「東方政策」四十多年後，梵蒂岡將這個政策加以改進，以符合中國大陸的實情，實施在中國大陸天主教會身上，在現階層似乎「東方政策」在中國較諸東歐更有成績。這也許是由於梵蒂岡有港澳台的教友及海外的有心人充當橋樑的任務有關，特別是港澳台的國籍信友，以「血濃於水」之心理對大陸教會，不吝人力物力上的幫忙，這些偌大的資助任何地方也很難找得到。尤其是在一九九一年七月華東水災時教會率先推行賑災工作，更爲重建家園有一連串實際協助，從而改善中共對教會的形象。

雖然中國也爲應付思想滲透而作種種安排，立例規定以防止意識型態上的大量滲透，但人們遵守這些條例到什麼程度？在中梵關係正常化之前後，中國可容梵蒂岡作多少的思想滲透呢？這些滲透有助於兩國關係的正常化抑或對正常化構成阻礙呢？

## 愛國會與非愛國會的問題

由於上世紀中國受帝國主義者在文化上及政治上的侵略，中共基於民族自尊及愛國主義，屢次強調中國大陸天主教會要擺脫國外勢力的操縱，所以要求教會自治自傳自養，而不

許它與位於梵蒂岡的最高精神領袖有任何關係和來往。換句話說，如果中國大陸天主教會在中共撐腰下獨立，那麼只有中共政府能在教會身上行使權力；這樣的，中共要求從教宗的手將教會精神領導權移交到自己身上。這樣北京似乎犯上逆流倒施的大忌，妄顧天主教信仰的基本要求——籍教宗與普世教會共融合一。梵蒂岡方面勢難接納一個既不願稱為裂教，又不肯與宗座共融合一的地方教會。那麼，若中國大陸天主教會拒絕承認在教宗職位上擁有倫理及教義上的最高權力，從宗教的角度去看，中國大陸天主教會就不能以「天主教」自居了！

從法律和宗教這兩個觀點去看，正如龔主教在他的申訴書中也提及過的，中共政府不停地堅持中國大陸天主教會與羅馬獨立是違憲之舉。⑥在現階段的歷史發展，我們不能希望中共倒行逆施地放棄愛國會，因為愛國會是中共的傑作，是愛國思想民族主義及反帝國主義的產品（而梵蒂岡被中共認定為帝國主義者）；還有，中共既高舉「愛國」的旗號，籍統戰手法招攬海外華僑、港澳台同胞、宗教人士及各黨外民主派人士去共襄四化大業，它怎能放棄強調愛國愛教的天主教愛國會呢？從另一方面去看，我們若仔細觀察中國大陸天主教會現階段的活動狀況，不難發現非愛國會教徒的地下活動蓬勃異常，其教務比一般所想像的遠為發達，這點也解釋為何梵蒂岡不願意放棄對非愛國會的支持和聯繫。

若愛國會與非愛國會之間仍存着不能超越的鴻溝，這兩幫人馬互不恕諒的話，這絕非中

國大陸天主教會之福。中梵關係的正常化目的無非使中國大陸天主教會享有合理的宗教自由生活，若鸕蚌依然誓死相爭，任憑有更多教會大員作友善訪問，也不會有甚麼結果，教宗講多一些話就招致多一分誤會，而橋樑人物總管馬不停蹄的去做溝通工作，但結果也很有限。若叫中共放棄支持愛國會是不實際之舉的話，叫梵蒂岡放棄非愛國會教徒也同屬不可能。反之，以現任波蘭籍教宗早年在納粹統治下所得的地下生活經驗，以及多年與共產政府週旋的心得，他極可能繼續支持中國大陸地下教會的活動。若中共認為現在時機成熟，可以籍着談判作妥協去解決政教衝突上的難題的話，那麼它必須承認愛國會和非愛國會的信徒同屬一個中國大陸天主教會，雙方同享合法地位，那麼從這點作起步，中梵雙方才可以籍交談去找出解決宗教和政治間糾紛的解決方案。英國聖公會與羅馬天主教經過四百年的分裂後，近日他們展開交談謀求合一，他們已經草擬了一項「合一方案」，可供我們參考。

## 台灣問題

既然中梵雙方已開始了非正式接觸，這間接說明了中共再也不太強硬地要求先要割斷梵台關係然後才可開始交談解決問題。當時機成熟，而中梵關係可以達到正常化地步的話，教宗可以下令將教廷駐華大使館由台北遷到北京，而另派一名無外交權力的宗座代表駐守台灣，問題便可迎刃而解。但現階段的台灣問題的關鍵不是搬遷教廷駐華大使館的問題，而是

地方主教與教廷大使的聯絡問題，在台北任何一名台灣主教都可自由在地進出教廷駐台北大使館，與教廷駐華大使代辦會晤。聞說，在商討這個問題時，中共對於教廷駐華大使與地方主教的來往，有別於台灣政府的規定，因為依慣例中共不容易批准其公民進入駐北京領事館的，中國大陸主教既是公民之一也不例外，這是中共政府現階段的立場。

## 政教修和

雖然中梵修睦為各界翹首以待之美事，而且也作了不少討論，但雙方沒有行動表示善意，無論政教雙方所簽署協約(Concordat)以及為愛國會及非愛國會合作倡議的分期性合一也流於紙上談兵。但如果中國能接納梵蒂岡所提出的條件，而與之簽訂協議的話，中共就是有史以來第一個沒有基督宗教文化背景的共產政權，以如此開放及彈性作出這個富有象徵性的一步，這個可以說將是共產集團內政教關係的一個新突破，從另一角度看，中共以如斯開放的態度對待宗教，它在共產集團的圈子內，也要冒意識型態上的大不諱，因為很多共產國家甚至在文化傳統上與天主教有分不開的關係，還未到與梵蒂岡建立外交關係的地步；一旦中國率先打破傳統，它是否要承受與正統馬列主義背道離經的罪名？因為一個優秀的無神馬克斯的隨從者不應該跟任何宗教團體訂立有法律約束力但又不知長遠後果如何的關係，國家領導人可能因此而招致國內國外反對派的抨擊。



這是柏林圍牆未倒前中共所考慮的，但東歐的鉅變，天安門的大屠殺，使中共在內政及外政上的步伐大亂，一方面收緊意識型態的管制以防國外陰謀家將資產自由化滲入國內而進行和平演變，危害社會主義，所以李鵬政權拒絕與梵蒂岡在九〇年恢復中梵談判。

若談判能重開的話，雙方在未達成協議前，大家都要在某方面作出讓步和妥協，否則好夢難圓。究竟雙方能作多大的妥協和讓步？這主要與雙方對關係正常化興趣的濃淡成正比。因為雙方觀點有異，同一問題有不同理論基礎。所以在歧視仍相當大之際，非要大家努力以高度技巧作出適應不可，甚至在如「人口控制」等敏感問題上，倘若雙方有誠意也可從詳計議，直至找到一個雙方都能接受的辦法去解決人口問題。

以中國的家庭計劃為例，北京政府推出「獨生子女」家庭政策，作為解決中國人口問題的辦法，這個政策是靠採取天主教會不贊許的墮胎、絕育及人工節育方法才能收效。原則上，國家不強逼公民採取上述教會不同意的辦法去控制人口。根據法律，公民要與國家合作去控制人口，但法律沒有規定採取甚麼方法去達到目的。換句話說，國內大陸的天主教徒有機會去採取教會贊許的節育方法，以達控制人口生長的目標。問題的關鍵是在草根階層落實控制政策時，在這高度敏感的問題上，雙方稍一溝通了解不足、尊重不夠，就無法推行。

英國在近年提倡防避愛滋病(AIDS)運動的做法，可以為梵蒂岡及中國提供借鏡。為防範愛滋病的蔓延，英國政府廣作宣傳並提倡男女在性接觸時，採用避孕套以減少傳染的機會。英國的天主教會素以奉行正統的教會教導見稱，它不贊成全國皆推廣在性接觸時採用避孕套的方法，卻認為性濫交及同性戀為傳播病毒的兩個主要媒介，雖然天主教會對愛滋病的態度和觀點與政府大異其趣，但英國的天主教在休謨樞機(Cardinal Hume)的領導下，推出另一套防避愛滋病的宣傳運動，主要在各教堂及有關地方內派發宣傳單張，勸喻教徒遵守基本倫理原則，勿在婚前發生性關係，忠於婚姻配偶，選擇有共同道德信念的人作婚姻上的終生伴侶等。⑦雖然英國的天主教會和政府面對同一問題，但因各有不同的理論基礎，所以各自採取不同的辦法去解決。而英國天主教會與政府互相尊重和了解對方的立場，所以各有偌大的自由各展所能去應付愛滋病的蔓延。如果中國大陸政府和教會之間在人口控制問題上，有如此的尊重和了解對方的立場和做法，真是難能可貴，也是友善地解決這般敏感問題必備的條件。除此以外，運用高度的外交手腕靈活地去進行談判。

不論國外或國內的天主教徒如能集中力量，加倍為四個現代化運動作出貢獻，也許會使中共考慮去跟天主教會的行政總部——梵蒂岡締訂一項協議(Concordat)，作為與梵蒂岡修和的第一步，但與共產國家修和，會不會加速「左傾思想」在教會裏滲透呢？這是梵蒂岡值得慎重考慮的另一個問題。

梵蒂岡雖然一向採取主動去與中共修和，但梵蒂岡是否願意一方面將權力下放，一方面與中國大陸地方教會分權而治，作為換取中梵關係正常化的代價呢？最低限度，將部份權力分給地方教會。准許天主教愛國會一定程度上之自主，若愛國會不以「父」稱教宗，至少使它與教宗以「叔侄」關係見稱，總比形同陌路好得多。若果能與愛國會建立超「叔侄」的關係，至少可挽救非愛國會及一九九七年後香港天主教於水深火熱之中，因為中梵協議之一紙協定，可以解決國內很多棘手的宗教問題。

因為中梵關係的複雜性以及梵蒂岡的獨特性，為排難解紛而設計的一切計策只能屬建議及參考性質，不論那些建議是否採自中美兩國解決台灣問題的靈感，抑或借用東方禮規天主教或聖公會提出合一計劃去使愛國會及非愛國會合一進而冰釋前嫌，不能通通採納而套在中梵關係上，因為上述例子在其本國實施時也未必產生最佳效果。以美國式解決台灣問題為例，從北京方面去看，美國國務卿基辛格(Kissinger)所提出的辦法，並非能迫使台灣與中共談判的良方妙法，但這是美國有能力付出的最佳辦法，所以中共為了增進中蘇在六〇年代交惡後的中美關係，退而求其次的勉強接受華盛頓為修和而提出的條件。當時中共以極度寬容的態度及以意想不到的適應手法去接受一切。誠然，美國與台灣只中止外交關係不能使中共絕對滿意，因為美國繼續為台灣供應軍火，美台的商業關係繼續欣欣向榮，同時中美雙方不敢對台灣施太大壓力，生怕台灣到了窮途末路而宣佈獨立，這是中共最不願意見到的。中共

對美國作出的讓步和妥協，主要是中共在地方性及全球性事務上，需要與美國結上友好關係，而當北京急於與美國建交之際，當會如數照收美國開列之條件。與美國相比，梵蒂岡對中共的影響力不可同日而語。同時，中共未有落實決定如何與梵蒂岡談判之前，尚有不少內外因素促使它去詳細考慮它們對國家的利弊得失，以及決定從談判中獲得甚麼實際的效益。

## 中國對內的顧累

### 國內其他宗教的反應

在國內，除了羅馬天主教之外，一切基督宗教名下的各教派，都依國家的指示，合併成爲一種無派別之分的基督教，這個無派別之分的基督教一向沒有像天主教般給政府那麼多麻煩。實際上中國大陸基督教不但與黨建立了良好關係，而且通過不同渠道運用各種方法，爲中國大陸帶來技術上及經濟上的援助。甚至國內的伊斯蘭教徒，對國家現在的做法比從前滿意得多，而且他們與國外的伊斯蘭教徒保持某種程度上的聯絡。假如中共對天主教作太多讓步而允許聖公會——天主教合一的關係在國內產生，以謀愛國會與非愛國會合一的話，這種極端相似英國聖公會的中國天主教會的出現，是否會刺激昔日聖公會信徒不甘混在無派系的基督教中，重新去肯定自己身份呢？假若中國大陸聖公會信徒要求與坎特布里大主教

(Canterbury)增進關係，西北邊境的伊斯蘭信徒又要與中東回教原教旨派及中亞突厥斯坦的回教徒締結深厚一些的宗教政治以至軍事關係，中國會不會像允准國內天主教徒與教宗保持聯繫一樣，也如願允准呢？這些請求在長遠計而言，為中共無益而有害，特別是信徒在被壓逼時，多一點國外關係就多一點國外的支持；多一點國外支持就會為黨帶來多一分頭痛。

## 反資產階級自由化運動

有人會這樣想，若中國多作一點讓步和開放，換來的是多一點海外華僑和信徒以及國內教友的踴躍參與現代化建設。若中共以更靈活和開放的手法去處理中梵關係，會令中共在西方贏得對宗教自由如此開放及了解的清譽，因為宗教實際上與黨的意識型態互為桎梏水火不容的。但與此同時，中共為此也可能遭受國內外的共產黨內強硬派份子的抨擊，特別是近期在國內馬列思想的發展走勢每況愈下，黨內的「信仰危機」日益嚴重，年青一輩索性置馬列信條於腦後，反而對政府在意識型態上的收緊大表不滿。在一九八六年底出現的反資產階級自由化運動，其實是蘇式反西方自由化的中文版本。這個運動導致黨總書記胡耀邦被迫辭職。其實這個運動也是中國政治高層內保守派和開放派思想衝突的後果。胡總書記被逼下台，北京下令推出這個不得人心的思想箝制運動，反映出當時中國政界寧願犧牲開放門戶政策帶來的經濟效益，而要更多的思想管制。換句話說，正統的馬克斯主義者現正準備以經濟

的代價去放緩四化的步伐，而不願意在意識型態上失卻控制。雖然這個運動推行不久後就冷卻下來，這事件說明了「正統」和「非正統」之間的張力隨時有爆發成衝突的可能。一九八九年六月四日天安門的大屠殺，就是這張力及抗衡作用的收場方式。接着中國政壇有一百八十度的大轉變，包括在國際舞台上的孤立，以及內政上的收緊意識型態。若在這種政治氣候下，去處理中梵交談問題，並非是個好時機；因為中國大陸的領導跑回排斥西方生活方式和西方宗教的保守派老路。若果如此，我們切莫期望中國在這時期能作出足夠的妥協和讓步，因為碰到不太合拍的時候，他們處處顧慮太多，有「非不為也是不能也」的處境。

## 教宗若望保祿二世的作風

波蘭籍的教宗若望保祿二世在教會問題——即教義、倫理及紀律上持保守態度，但在維護民主、保障人權及反抗逼害等政治問題上他的態度並不保守；中共政府有理由對大陸及香港天主教徒的動向時加注意，因為他們的精神領袖孜孜不倦地去推動正義、和平、民主、人權及反暴力等運動。他定下原則訓令教會內的神職人員，不應參與政黨式的政治活動，但他們可藉政治手段去為正義、和平等目標而奮鬥。以他訪問智利為例，當地天主教徒數目佔人口的大多數，在一九八七年四月他訪問智利時與獨裁者皮諾切將軍(General Pinochet)見面，教宗直言不諱的告訴比將軍教會負責任去維護自由，一如教會在菲律賓賓所作的一樣，他

老實不客氣地請這位獨裁領袖尊重個人權益。與智利各主教見面時，他大談在智利境內的人權問題。他大膽直言的演辭令智利政府忍無可忍，以致中斷當場的電視轉播。⑧他的政治理論當然由教會的傳統教導而發，一方面攻擊資本主義的自私和不仁，但對共產主義內的獨裁專制扭曲人性大肆撻伐。他呼籲在基本原則上從事社會改革，教宗的政治觀點及在國際政治事務上的參與——例如在菲律賓、波蘭及南美等地的事例，是中共在考慮中梵關係正常化時要仔細參詳的問題，因為這樣可能導致教會以正義、和平及自由等敏感而可辯性極高的原則，而干預中國大陸的內政。還有，在基督徒的圈子裏，教宗若望保祿二世的倫理性權威比前任教宗保祿六世更具影響力。既然中共政治領導人希望倫理性的領導權威仍操縱在共產黨的手上，特別當黨面對黨內「信仰危機」日益嚴重而束手無策時，具有倫理性權威的教宗在中國大陸出現是否對黨構成威脅呢？

況且一九九一年他頒發的「百年通諭」，對共產主義嚴加指責，對中共最諱忌的東歐改變額手稱慶，這顯示他與中國領導人在意識型態上大異其趣。

## 天主教會：國際性的政治組織

今天的羅馬天主教會比昔日更能將資源在各地週轉，以通有無。中共政府有目共睹美

國、加拿大、西德、比利時及香港的天主教如何為羅馬向中國的現代化提供資助。中共應該好好地考慮日後為倫理性的領導權與天主教會爭一日之長短。還有，現代發達的通訊科技大大增加中央傳遞它的策略的能力，從而增加教會對政府的挑戰能力。何夫曼(Hoffmann)曾描繪在國際政壇棋盤的對奕上，除了傳統的軍事和外交的棋子外，最近還有其他種類的棋子加入戰局，一較高下，這些新棋子就是世界貿易、科技及經濟援助，以及種種形式的滲透。⑩這些滲透在中共開放門戶政策下最為顯著，不只天主教會正在滲透中國大陸，其他的組織亦然。但是中共不會放過使黨「信仰危機」加劇的滲透，尤其是當西藏的宗教事件可醞釀成政治危機時，黨方不會放鬆宗教性的滲透，一名曾在北京的大學中當黨委書記的表示，當黨的意識型態危機越嚴重，黨方越要防範別的有組織性的思想在青年中取代黨的地位。在各類宗教中，佛教和伊斯蘭教的組織性不強，不會為馬列思想構成威脅，只有組織性強的基督宗教的滲透是最有可能，且最具威脅性。

雖然中國大陸天主教徒佔全國人口比例相當低，但梵蒂岡以一個宗主國的地位兼有誇國的特質，又要去插手中國大陸天主教內的重要事務，這為中共政府有點不能忍受。但如果中國希望日後在國際事務上有更大的參與的話，它不能長期的忽視國際交往上的慣例，而永遠對梵蒂岡的招手視而不見。



近代的政治學者提議當兩國之間既不能合作下去又不能讓問題長期存在時，以衝突形式去解決問題是不明智的下策，因為循此法爭取得來的「勝利」要付很昂貴的代價，相反談判和磋商才是解決衝突的最佳上策。<sup>⑩</sup>真的，中共在過去三十年的中梵衝突上沒有得到什麼好處，但說到底中共仍是懼怕在中梵談判中所同意解決政教衝突的辦法，可能涉及過大的冒險，要付太大的代價，所以情願把問題避而不談，或來一個「拖」字訣，使交談長期拖下去，不想快速地有個了結。因為關係正常化後要付出的比賺得的似乎更大。

## 梵蒂岡方面的主要顧慮

### 中國天主教會的自主性

有些專家已經提供了愛國會和非愛國會信徒合一的可行途徑，以及解決中國大陸天主教會提出的自主問題。雖然日後糾紛解決後，若梵蒂岡允准中國大陸教會接納教宗為精神領袖，而大陸教會擁有龐大自主權時，可能導致素以權力集中和封建的梵蒂岡中央集權制受損，特別是「分權而治」之聲不斷從各國地方教會內提出，而向梵蒂岡反映。梵蒂岡在思量給予中國大陸教會高度自治之際，它應考慮這措施的整體後果，尤其是考慮羅馬教廷各部門是否善於適應這個突發性的轉變。其實給予中國大陸教會高度的自治權是進一步的應地方教

會之請將權力下放，但同時是削弱羅馬教廷的中央權力的一個重要步驟。無論如何，當梵蒂岡與地方教會之間的垂直關係減弱時，各地方教會之間的水平關係仍然健存，甚至可以因此而增加發展的機會，這點對大陸教會要投入普世教會不但有益而且無害。多點自主權為中國大陸教會是它本地化的努力上好處多多，可使中國大陸天主教會多點中國的特色。

## 中國：傳教工作的新天地

若照領洗人數及聖召的數字作為衡量教會生活標準的話，照數字的統計及從實況的觀察，在本世紀的下半部開始，天主教會於歐洲及北美洲出現衰落不振的現象。①相反，第三世界內的教會欣欣向榮的趨勢，很正常地使梵蒂岡將傳教工作的重點及注意力由富裕的西方國家轉移到第三世界的貧窮地區。以人口、經濟水平及面積而言，中國大陸在第三世界內非屬等閒之輩，所以應該是天主教會傳揚福音的新天地，況且中國大陸絕大部份人口都不是基督徒。經過多年不和的關係，梵蒂岡有理由相信那非愛國會中的殉道者，以及愛國會中在文革時犧牲的，是日後天主教信仰的種子，他們以不同方式成為教會中的殉道者而值得後輩的景仰。②況且，在共產陣營的國家中，中共在前蘇聯之後成為第二把交椅上的老大哥，如果梵蒂岡成功地與中共的關係正常化，自然地更容易與亞洲社會主義國家如越南、緬甸、寮國及柬埔寨等建立良好的關係。

## 教會內激進思想的滲透

自上世紀末開始，天主教會用種種的方法包括運用宣講、聲明、指責等形式去與正要滲入教會內的「俗世主義」包括共產主義週旋，但始終阻不了左傾及激進思想滲入教會。西班牙、意大利、德國、葡萄牙等西歐國家天主教徒紛紛加入共產黨，拉丁美洲的教友竟然運用馬克斯思想以嶄新的方法去詮釋聖經的教訓，於是創立了一門新的神學流派名「解放神學」。<sup>⑬</sup>另一方面，無論在國際及地區的層面上，基督徒和馬克斯信徒的合作及交流方興未艾。<sup>⑭</sup>在菲律賓教會內激進思想正如此流行，以致當地的教徒大行其道的運用馬克斯的辯証法作為分析社會的工具，以促進當地社會的「正義與和平」。<sup>⑮</sup>還有，很多在第三世界內激進的天主教與基督教的神學家組織一個名叫第三世界合一神學協會(Ecumenical Association Of Third World Theologians)而且計劃從逼害和剝削的角度去重寫第三世界的神學。他們甚至開始與正統的歐洲神學家舉行過一次交談。不管梵蒂岡贊同與否，他們將會繼續舉行一連串有「激進」色彩的思想活動。中梵關係的修和是否會加重不斷滲入教會內「激進」思想的法碼？這點是值得梵蒂岡作仔細的分析以明利害關係。

## 歲月蹉跎枝節衍生

一九八六年中梵雙方接觸的初期，以至完稿的日期（一九九四年十月），其中無論在國際事務上及中國內部問題以及在教會問題上，所生的變化，其中觸發了不少雙方都要重新考慮的問題。這些因夜長夢多而衍生的新問題如下：

### 一、中國大陸教會的常規化

中國大陸教會在一九八〇年代以來的發展，使它已進入常規化的階段，每個教區已有以地方主教為首的地方教會，教會人員的培育工作在橋樑教會各方面的協助下，已略具規模，奠下一個穩打穩紮的基礎，香港及澳門教會內的上下各人，只要大陸教會發出邀請，出錢出力為大陸各地方教育修生及修女，這個培育工作為常規化教會的建立，很有效用。至少有了正統的師資和教科書，中國教會的接班在教義上循着正軌發展使中國大陸教會雖無與普世教會完全共融之名，但有共融之實。一旦教會進入常規的殿堂，各地的教務比從前複雜，要解決的教會內部事務越來越多，而政府又以換湯不換藥的方式，巧立名目對教會的監管從未放鬆，例如對中國教會與普世教會有影響的〈中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定〉，<sup>⑩</sup>國家教育委員會頒發〈關於制止一些地方利用宗教活動妨礙學校教育問題的通知〉

①以及在一九九四年二月及五月頒發的，〈宗教活動場所管理條例〉和〈宗教活動場所登記辦法〉②務使中國大陸的宗教事務逐步的在明文規定的法律條例下，在黨所劃定的軌跡中運作。當黨國方面從不同的角度以間接的方式去「督導」宗教之際，若教廷方面對中國教會疏於指導及協助的話，使大陸教會在這個富有決定性的生長期受創損的話，對日後長遠的發展有不可彌補的負面影響。這些「指導」及「協助」非在中梵關係正常化後，不能進行。

## 二、中梵雙方領導人的健康問題

近日教宗健康欠佳，已經由謠言以至教會直認不諱，③外界報章已談及他的繼承人問題，④這個對共產政權有獨特見解的教宗從一九七八年登基之日，已不遺餘力去處理中梵之間的複雜關係，希望中梵達成和解的關係，但十多年來中梵修和談判進展緩慢，現在仍未有協議。一旦現任教宗撒手塵寰，他的繼承人要重新種種變數，在時間上不但耽擱，而且在取向上可能有所不同，這樣的拖延對任何方面都沒有好處，因夜長夢多也。

在中國這邊廂對最高領導人鄧小平的健康，也頻出不利的傳言，每個人都關心的是鄧氏身後中國政壇上因繼承問題而引生的變局，美國國防部的研究報告認為後鄧時間，最可能的演變是現行黨支配的政治體制發生分裂。這期間左右中國方針的要因包括：權力繼承而來的

危機、香港回歸、台獨的動態、和朝鮮半島的問題。②這樣的政治變局，對中梵交談及關係之正常化都有負面的影響，而有拖延的因素。

在「一鳥在手不如二鳥在林」的理論下，把握現在，避免將要來臨的變數，以免在夜長夢多的情況下，在拖延中引起更多意想不到的問題。但在現階段的過渡期草草而成的協議，也並非好協議，這點中梵雙方應作詳細考慮。

### 三、台灣的政治發展

近日台灣的政治有出人意表的發展，不但在內政上民主進步黨及新黨把台灣的政壇鬧得熱哄哄，在兩岸關係上，李登輝的「一國兩府」及「彈性外交」，努力增加台灣在國際事務上的參與，例如他在一九九二年藉度假之名與東南亞國家元首會面，爭取在一九九四年廣島亞運會的開幕禮上作嘉賓。而且李登輝總統的海峽兩岸關係上，表面上聲言主張「統一」之餘，有人說骨子裏，他的「台獨」立場，仍陰魂不散，自己不好出口，就讓民進黨鼓吹吧了。這樣在北京的心目中，因為台灣的經濟發展以及外交政策上漸變靈活，以致它在國際社會上的生存空間日益擴闊，中國要在國際事務上封殺孤立台灣，不像五〇年代至七〇年代那時容易。在八〇年代初考慮中梵關係中的台灣因素，今天需要重新考慮。換句話說：北京要

考慮的是今日台灣在中梵談判上扮演甚麼角色？中梵關係在孤立台灣上的日漸失效，抑或日漸生效？對梵蒂岡而言，為促成中梵和談，斷絕台梵外交關係是否唯一的出路？

#### 四、港澳教會在後過渡期的新發展

香港距離一九九七年的回歸大陸，尚餘不足一千日，但是中英在香港政制問題上，爭拗不休，以致平穩過渡只流於空想，中共在各種部署之餘，在教會問題上表面上仍未有正面交鋒，但從各種蛛絲馬跡上知道中共有意將港澳教會與大陸教會的關係拉近，將港澳教會納入中國主教團的管理之下。首先從澳門教會着手，利用澳門主教與中方有好的關係，近日頻頻向他拉攏，不但邀請他於一九九四年的國慶帶領澳門宗教代表赴北京參加國慶節，並且主動邀請澳門教區代為培育修女，第一批十四名接受培育的修女，於年底到達澳門，而且北京宗教事務局有關人士私下表示中方有意邀請港澳主教在中國主教團會議上出席，成為觀察員。在澳門方面，教會高層人士中認為澳門教會是中國教會的一部分，因為澳門是中國領土的一部分。②北京先向澳門招手，使在一國兩制精神下，港澳教會在回歸後仍保持現狀，不被納入中國大陸教會系統的承諾受到動搖。

在北京國務院港澳事務辦公室內，在考慮港澳事務時，主要的矛頭都是朝着香港，因為

無論在政治、經濟及國際事務的角度上去看，香港的重要性是凌駕澳門之上，但偏偏在過渡期的事務上，葡澳政府與中方的合作遠勝於港英政府，所以在「示範作用」的理論下，澳門的良好政教關係多多少少是向香港示意。

中共對港澳教會的意向，只是冰山一角，亦是初步的意向。港澳教會從八〇年代開始負起當橋樑之責任，時至今日這兩座橋樑有將中國大陸教會與普世教會連結起來的工具，在出師未捷身先死的情況下，這兩座橋樑正受威脅，非但將失去橋樑作用，而且將要無奈地被納入大陸教會的系統，像大陸教會一樣由黨監管其運作。

若中梵協議能助港澳一把，能讓港澳教會有更多活動空間的話，爲了港澳教會的興衰，中梵談判，又多增一個考慮的新因素。

若中梵外交關係已經建立，港澳教會於回歸後，是否納入大陸教會範圍，不用地方教會個別操心，梵蒂岡可與北京談過清楚，商討解決辦法。



## 五、主教團的定位問題

消息傳出梵蒂岡不願意接受中方提議的：當選主教時，中國主教團提三個候選人的名字，由梵蒂岡選一名當主教。教廷主要針對主教團，而不是單單指中國主教團。因為自梵二後，各國教會內的主教團組成後，在地方教會上起了不同程度的影響作用，也在不同程度上受地方教會擁戴，而擁有不同大小的權力，例如印度主教團及拉丁美洲的主教團就活躍非常，權力相當大，這樣就把集中在教廷身上的權力，分散到主教團身上，教廷有見及此，最近草擬了一份文件，討論主教團在聖統制中所扮演的角色，所擁有的權力。據接近梵蒂岡人士聲稱這份文件雖然未正式公佈，但曾經閱讀過的人，都認為文件的立場相當保守。

當中方談判代表提出由中國主教團提出主教候選人名單，而由教廷選一名祝聖為主教的建議，作聽之下，似乎合情合理，但在梵蒂岡那邊，因為一來對主教團仍未定位，二來中國主教團是世上少數為政府可以在背後操縱的宗教團體，所以對此建議面有難色。

若中梵談判不是拖延到今日，不會碰到世界各國主教團的定位問題，那麼中方提出選聖主教的程序便沒有遭到如此大的阻力。

## 中梵談判的過程

無疑，若中梵同意某種基本原則後，就可由雙方的專家，依照原則逐步磋商，終達至政教修和的最高理想。但是在磋商和談判的艱鉅過程中，程序和步驟是個關鍵性問題，應該以極度的明智及開放態度去了解，更以高度的外交技巧去處理。委任廣州總主教的風波就是前車之鑑，值得中梵雙方去反省的一個教訓。因為在這既微妙又複雜的政教關係的談判上，偶一不慎處理驟然性的問題，會引起軒然大波，甚至連善意的錯失也可影響全盤大局的進展。

### 一、接受訊號和反應

過去梵蒂岡採取主動步驟直接或間接向中國發出修和的訊號，而中國在不同的時期也作出不同的反應。事實上，中國高層內部不能對來自梵蒂岡的訊息有同一的反應，因為在中國領導階層內不可能有一致的思想，保守派和改革派對教廷的善意招手，不用說有不同的反應，這全賴當時全國的政治氣候而定。若當時保守派在中國政治舞台上得勢，那麼這群在南海內的保守派大員，極可能要抵制資產階級自由化在國內的腐蝕，從而加強意識型態上的控制，那麼在這時期談政教關係和宗教上的妥協與讓步，似乎不合時宜。不過新任職的總書記趙紫陽於一九八七年十月的十三屆黨代表大會中強調中國仍然在社會主義的初階段；所

以換句話說，中國仍能容納在社會性及經濟性上的多元化及不同觀點的做法。假若趙總書記所說的能長期維持下去，這對宗教事務上的談判有利，因為中國天主教徒的福祉全繫於黨方是否能寬宏處事，對他們能網開一面。不過，趙紫陽因未能壓止思想自由化而在「六四」事件中被逼下台，以李鵬及江澤民起而代之之領導政壇，在李鵬治下的中國大陸收緊思想控制，恐怕中國大陸現時的政治氣候不太適宜於中梵交談。

在梵蒂岡的小小地域內，對中國問題，不同的教廷部門有不同的看法，而且有很大的距離。正如衆所週知的由加沙羅里樞機，梵蒂岡「東方政策」的主腦人所領導的教廷國務院，很願意與中共領導通過外交途徑，在作出妥協與讓步之下舉行談判。但是由教宗好友捷克籍唐高樞機(Cardinal Tomko)主理的教廷萬民福音傳播部就可能採取強硬路線對付中共，卻不願多作妥協和退讓。因為唐高樞機個人的生活及工作背景都不利於妥協，因為他生於共產統治的捷克，他多年在教廷的信理部工作，負責檢視教義的正統性問題，所以他不能有不惜任何犧牲以求保存正統教義的做法。為關注中梵關係的人，理應注意到在教廷內由那個部門領命去與中共談判；假若這件和談大事由一個小組進行，那麼在這小組內那個部門的成員佔較大的比重呢？這與談判的路向有不可分割的關係。

在中國大陸如果在國務院轄下的宗教事務處主理談判事宜，那麼談判的重點會集中在宗

教問題上面，但假若黨方的統戰部對這件事也要插手管理，那麼外事部門就會將整個事件當作國與國之間的政治外交問題，而不是以一件宗教事件處理。所以在中梵雙方單從處理談判的部門談起，其中有數不清的因素，是以影響談判的進程。

既然親近教廷的人士透露，在辛海綿樞機未在一九八七年十一月會晤趙紫陽之前，教廷與中共已派人私底下作非正式的接觸和秘密的談判。而辛趙見面之後，同意雙方公開的派人作正式的來往，作更公開的談判。這表示，中國經過審慎的考慮後，願意以公開交談的形式去解決境內天主教會問題。

不過，一九八九年六月四日北京天安門的屠殺，對中梵談判也有一定的影響，當各國指責中國的血腥鎮壓而在外交上孤立中國之際，中梵談判也由梵蒂岡建議暫停，後來它於一九九〇年建議重開談判而李鵬卻婉拒之。

從種種跡象顯示，北京與教廷在中梵關係上有不同的旨趣。北京主要關注的是如何藉中梵關係去中止梵台關係，作為在國際舞台上孤立台灣的一個步驟。梵蒂岡急於接觸北京，目的在於談判桌上為中國大陸天主教徒找到一個較佳的政治環境，好使它經過多年折磨後稍有喘息的機會。中梵雙方在同床異夢的狀況下坐在談判桌前，這樣子的談判一定倍感吃力，除

了事態複雜外，雙方還有不同的考慮因素和焦點問題。

## 二、談判中期的互相訪問

在漫長的談判過程中，雖然歧見仍在而未能達成協議時，中途雙方應作中期性互相訪問，好使雙方中層以上或高級官員可以作實地接觸，去澄清某些容易誤會的意識，交換對問題的整個意見，好使增進了解。這個步驟在中梵談判上已經做過了，因為辛海綿樞機和趙紫陽的北京會面，說明了雙方不用第三者的轉達，來一次面對面的握要交談。會談既畢，雙方的顧問可就交談時作出的準則，再去詳細分析實情而作謀略，在雙方不同的觀點下去審視問題所在。雖然這種在談判中期所舉行的訪問和接觸似乎是表面化，不能深入，但在這個時期的接觸確保談判的下半部進行順利是必需的，因為這互訪就雙方不同意識型態所衍生的名詞和術語提供一個解釋的機會，對一些特別重要的問題，確保有正確而對方能接納的觀點。這些在概念及名詞上的澄清，為意識型態如此迥異的中共和梵蒂岡更為重要。因為以往的經驗告訴我們，因中梵的意識型態有別，同一的名詞雙方在演繹時有很大差距，例如「教宗的精神領導」、「中國天主教徒與宗座在宗教上的聯繫」、「籍着與宗座的共融與普世教會共融」等宗教上的概念，為梵蒂岡不但耳熟能詳，更有一套清楚的解釋。這套解釋以及有關上述落實概念的有關行動，應在互訪時告知中共好讓對方善作考慮。反過來說，梵蒂岡亦可借

互訪的機會，當面求教於中共高級官員有關「宗教自由政策」的真義及實施詳細法則，並聆聽對方解釋有關人口控制、民事婚姻等倫理問題如何在國內執行等方案。這樣的當面解釋疑問為中梵雙方倍感重要，因為過往他們慣常在同一的名詞上有各自不同的解釋和做法。

### 三、談判的議程和步驟

從談判的議程和步驟就可以發現談判雙方所關注問題的優次。在中梵的談判中，不問而知宗教事務是梵蒂岡的最高優次，它所掛慮的問題離不開與宗座共融的問題、委派主教問題以及國內愛國會和非愛國會之關係等問題。但中共的着眼點倒落在台灣問題上，而且希望在承認北京是中國合法政府的大前提下進行談判，其餘的宗教問題不太引起北京的興趣。

### 四、徵集意見

梵蒂岡素有向外界徵集意見的習慣，一九八六年三月召集教內中國問題專家會議就是一個好例子。③在橋樑教會上以不同形式奔走穿梭的橋樑人物，也是徵詢意見的對象。因為在台港澳三地以及海外的橋樑人物，已經有多年聯絡中國大陸教會的經驗，他們在不同崗位上與不同層面的中國大陸教徒接觸，但他不但能轉達愛國會及非愛國會教友的心聲，以及整

個問題的實際看法。既然這些橋樑人物處境各異動機不同，正好他們能在不同的角度上看到同一問題的不同層面。甚至鄰近教會例如菲律賓、韓國及越南等對這問題的意見有意想不到的獨特見解。從那裏來的消息和意見，可增加梵蒂岡在談判桌上的資源和籌碼。當然台灣在這問題上的意見應佔有特別的份量，應予以特別的考慮。同時，梵蒂岡應運用高度的外交技巧去應付從台灣而來的大小問題，好使梵台的外交關係在絕少感情擾攘中停頓，而減少台灣教會在這事件上承受政府的報復，但同時又注意到使台灣政府在教廷駐華大使館遷走之中所有的尷尬和不安減到最低。如果梵蒂岡真的循序這種做法，它在人們心目中將不會成爲一個封閉及自我滿足的團體，而是一個有普世特質的生活教會。

有些學者、前任外交界人士及神學家針對阻礙中梵關係正常化的主要問題提出實際的解決辦法，這些辦法一方面具有足夠的彈性以滿足中國的要求，同時亦能兼顧到保存天主教教義之完整。以下幾種就是專家們的建議：

### (一) 來自聖公會的靈感——模式一

早於一九七四年在瑞典巴士德(Bastad)及比利時的魯汶(Louvain)舉行有關中國大陸教會的會議時，一些前進的天主教神學家已經提及用聖公會的模範，去處理中國大陸天主教會

與宗座的關係。<sup>④</sup>這個模式內所指的與羅馬主教共融，並非意味着屈服於一個能使地方教會窒息的權威之下。<sup>⑤</sup>這樣直截了當地賦予經常受政府擾攘，而要求教會事務獨立的中國大陸天主教會很大的自主權。

本來這個模式是天主教及聖公會的神學家在兩教合一的問題上提出的一個建議。若與東方禮天主教會相比，聖公會與宗座的關係不是那麼直接而密切。假若東方禮教會與羅馬宗座的關係是仿若「父子」之親的話，聖公會與宗座的關係就流於「叔侄」關係。這樣模式的共融就會在教會內部事務上獲得很大的自主權，同時與羅馬宗座間保持一定程度但無窒息性的共融合一。

### (二) 毫不妥協的模式——模式二

倡議此模式者着眼於傳統的教義，特別重視與教宗的共融合一。這模式建議對愛國會加以指責，因為表面上它是要求中國大陸教會與教宗分離的罪魁禍首。倡議人認為完整的天主教信仰不能向中共低頭讓步，因此不能順應政府的要求，而放棄某項信條。他們認為現任的中國大陸神職界會受正統的神學訓練，定會接納教宗為教會之首。縱然環境所限他們不能公開表示這項信仰，至少心中堅信不疑。但由愛國會訓練的下一代神職很難去保存這份心中的



信條。他們認為愛國會的要求萬萬不能接納；在信條問題上，這些強硬派人士以不妥協的態度，認為只有「信」與「不信」兩項選擇，沒有「相信一部份」的中間路線。所以，這些強硬派人士以非愛國會信友為正宗的信徒，對後者精忠地保存信仰冠以「殉道者」的美譽，對反抗政府對宗教的干涉稱許不已。

### (三)「中國禮」天主教會——模式三

在天主教內大凡由一名地方主教領導信友團體，均可稱為地方教會，在眾多的主教中，教宗的地位是「同儕中之首」及當然主席，不過「拉丁禮」天主教會中，賦予教宗更高的地位及更大的權力，他有委任及罷免地方主教的權力。在「東方禮」天主教會中，在重要的信條、禮儀及倫理問題上與羅馬教會共融，他們承認羅馬教宗為教會之首，但他們採用與羅馬教會不同的禮儀、規章、法律及習尚。<sup>②⑥</sup>雖然他們承認教宗為最高首牧，但是「東方禮」的總主教有全權委任主教，而羅馬教宗對此委任只有認可而已，沒有否決的權力。

其實在一九八二年時，加沙羅里樞機會經建議過用這個「東方禮」的模式去解決中梵關係上的問題。他確實提過「特別中國禮」的教會模式。<sup>②⑦</sup>若參照「東方禮」而衍生的模式，在地方教會與宗座的共融上不會削弱教宗的權力，因為宗座的權力可在兩種情況下行使：

即：一、在大公會議內；二、以最高司牧的身份上。

日後可能大公會議比教宗個人或梵蒂岡的各機構擁有更大的權力，這樣以地方主教為首的地方教會相對地獲得更大的自主權。其實，現有的中國大陸主教團可以全權管理中國大陸教會內的事務。為應中國大陸政府的要求，中國大陸主教團可以選拔國籍主教而請聖座予以批准承認。

#### (四) 牧靈為主導模式——模式四

部份國內外天主教領袖對運用外交手段，成功地解決中國大陸天主教問題不存奢望，反而專心致意牧靈工作。他們不管「妥協」及「與羅馬割斷關係」等的複雜問題，他們相信國內的天主教徒在海外信友的支持下，日後自己能解決政教紛爭，不用外人越俎代庖。所以海外教徒對大陸教會予以種種幫助，以利其牧靈工作；如此中國大陸天主教徒便有渠道實踐其「信仰」生活。所以他們對愛國會信友及非愛國會信友，都一視同仁，無分彼此地同樣將宗教書籍、金錢及其他物質資助供應他們，他們認為一旦加強宗教的培育後，大陸信友自知如何應付週遭的一切。

### (五) 來自台灣的建議——模式五

以上四種的模式和建議沒有涉及梵蒂岡及台灣的關係。台灣天主教會中一名資深元老——羅光總主教首次在一九八九年五月十一日的「教友生活」中發表他對中國大陸教會的意見。他認為自宗座代表黎培里總主教被中共驅逐後，是中共選擇與宗座脫離關係，他們有甚麼權利要求宗座與中華民國斷絕關係呢？<sup>28</sup>羅光對中梵交談的程序上有自己不同的觀點，同時奉勸中國大陸的主教應置身於政教爭執的問題之外。

### (六) 委派主教上的實際問題

若翻閱教會史我們發現主張教宗方面擁有指派一切主教的權利只是首次在一九一七年的聖教法典中，正式以白紙黑字的形式寫出，全文載在法典第三二九條之二。在東方禮天主教會內。從古至今都由他們挑選自己的主教，然後只通知羅馬當局（當然親梵蒂岡的理論界可以辯駁說，一旦羅馬「批准」這個有關選聖主教之通知，這個選聖了的東方禮主教才算完全合法）。在很多西方國家內，挑選和委派主教的方法層出不窮，以皇帝所用的方法尤甚，由於地方教會受暴君之欺凌壓迫，所以教宗於十至十一世紀間開始插手過問地方教會的事務。以至一八七〇年第一屆梵蒂岡大公會議中，明文寫着主教的權力在教宗之下。在十九世

紀時，一種基於中央君主集權制的教會結構模式被擁護教宗派的法典專家視爲主流思想，只是在信奉天主教的王國紛紛倒下後，這條親教宗的條文才能首次納入一九一七年完整的聖教法典內。<sup>29</sup>中國大陸政府在「告全國神長教友書」中曾經提及「協議」(Concordat)。<sup>30</sup>這意味著「協議」國家所實行委派主教的辦法是中共領導人所接受的。梵蒂岡爲了換取中方的讓步，理應願意與它簽訂一項協議去解決宗教上包括指派主教的問題。

因爲中國大陸主教團到如今仍未定下選擇主教的規章，所以梵蒂岡對於他們所挑揀的人選有些不滿。其實，這些條件和規則不過是候選人必需是獨身等規定，這爲拉丁禮天主教會是非常重視的。當愛國會挑選了一些已婚神父（而且他們的婚姻既不合法且無效的），作爲主教的候選人時，梵蒂岡沒有理由去相信愛國會是必虔必敬地依照聖教法典的指示而行事。雖然選擇的最後決定權仍繫於國家，但中國大陸主教團的緘默，使梵蒂岡認爲中國大陸教會未夠成熟去獨立處理自己的事務。不過當愛國會招聘修士攻讀神學預備將來晉鐸時列明「終身獨身」是必須的條件之一，但爲何同樣獨身的條件不普及到主教的顯赫職位上？如果我們從另一個歷史角度去深入研究這個問題，將會明白在主教團及愛國會的大陸教會領袖暗地裏有幾許說不出的困難。首先，我們需知道很多的國籍神父在文化大革命和四人幫時代被迫結了婚，在過去的政治鬥爭中，他們之中也有控訴過同僚及教友的紀錄，在現階段，部份的已婚神職執掌着教會內主要職位。在罪惡感的驅使下，很多愛國會的領袖和中國大陸主教絕口

不敢提教會紀律，因為他們的生活已經違反了教會的法紀，如果在愛國會圈子內有人提起這個問題的話，恐有向當事人攻擊之嫌。所以這解釋為何中國教會領袖讓過去的成爲過去，但是堅持下一代的教會工作者一定要遵守獨身。在不久將來的中梵交往中，如果中國主教團以清晰而明確的文字列出選舉主教的合理而爲教廷所接納的條件的話，梵蒂岡沒有甚麼理由去反對這類自選自聖主教的措施。

### (七) 自由選擇身份：愛國會或非愛國會

在交談的過程，梵蒂岡將要接納由國家撐腰的愛國會的法律地位，但同時它絕不能放棄很多在地下活動的非愛國會信徒。相信它定承認這批人的法律地位。在這問題上，香港主教胡振中樞機在一九八四年所作的香港前途聲明中，詳列八項香港人在一九九七年後希望繼續擁有的宗教自由，可作借鏡。<sup>⑪</sup>若經過深思熟慮和技巧的談判後，這幾點提議若爲香港主教及中國政府所接納的話，若稍加修改以符合中國憲法的精神及條文，這八大點也可適用於非愛國會教徒身上。

藉着與訪客談話，中國的宗教領袖有些在談話中建議梵蒂岡應要求中國政府給予教徒自由選擇參加愛國會或不參加的權利。<sup>⑫</sup>而中梵雙方都要承認，這兩組信友有同樣權利及同等

的法律地位。換句話說，一組信友在協議的精神修正下，以「父子」關係與羅馬合一，其他的一組信友可照聖公會的模範，以「叔姪」的關係與梵蒂岡來往。稍後，可以製訂程序使這兩種天主教徒合而為一。這樣的按部就班的分層次去與梵蒂岡合一共融，一來不會傷害任何一方面的宗教感情，而且為政府和教會提供每階段修正及落實政策的機會。

### (八) 台灣問題

照現在的國際局勢去看，台灣問題並不會構成中梵修和的障礙，因為梵蒂岡正考慮步武美國的後塵，將駐台北教廷大使館的代辦召回，而改派一名無外交職權的宗座代表以代之。但推行這計劃的步驟是一件非常關鍵性的事，而且要極慎重和明智地推行。北京方面可以避重就輕地公開邀請現駐台北的教廷代辦返回北京。北京政府大有籍口這樣做，因為眾所週知的在五〇年代教廷駐華大使因為被北京政府所驅逐，所以離境而改駐台北的。

相反近年台灣在經濟上的飛躍，外交上活躍，使它在統一問題上大大增加了活動空間，對北京建議的統一有招架的力量，這使梵蒂岡在協助大陸孤立台灣的一著上，大大降低其作用。

## 五、成立專案小組研讀問題

照常規而論應成立由專家組成的專案小組去從各方面搜集資料和分析資料。直至辛海綿樞機會晤趙紫陽之時為止，梵蒂岡還未成立這樣的專案小組。爲使這專案小組能盡量發揮作用，高層領袖向該小組不停指示，甚麼事上能妥協、甚麼事不能妥協、妥協到甚麼程度等等。因爲一切的決定都要由最高領袖出主意，而小組內的專家只是依據決策人的指示，就手頭上所搜集的意見，詳細分析後作出建議交給決策人。

去綜合不同甚至相反的意見把它放在一套策略之中殊非易事。誠然，四出探訪是徵集意見的最快捷的方法，但不同類型的探訪所徵集得的不同意見，亦會令研究工作複雜非常。

當決策人已訂下原則而讓小組專家去做研究工作，這個時候決策人應與專案小組保持緊密聯絡，談判上在每一個步驟未進行之前，先要經常聽取專家的意見，因爲談判上每一個步驟不但爲下一步有連鎖性關係，甚至對整個談判也關係重大，不能輕忽處之。其實和談上每一個步驟必需經專家們的精心泡製，然後由決策人批准，才能在談判桌上推出，那麼一步一步的有條不紊的前進，談判才算有進展，這樣可望達致一個踏實的協議。

## 六、高層人物的互訪

雙方發現距離太遠而無法拉近，而談判桌上的代表發覺在某一點上既不能進又不能退時，雙方的高層人士的簡短會談是不可或缺的一步。因為除非經常有高層官員磋商和澄清一些重要的問題外，否則雙方都不能再作妥協和讓步，這類的磋商和會談是在辣手的問題上去鑑定雙方差異所在的最後機會。

在雙方高層人士的討論中，面對辣手問題時，既因原則和信仰關係不能作出太多的讓步時，最好雙方同意訂下一些不具法律約束性的指示，而依這些指示日後去處理那些辣手問題，例如家庭計劃等問題。以尊重的態度及體諒對方的立場和處境去着手厘訂指示，是化解辣手問題的不二法門。指示之所以厘足珍貴，因為它無法律的約束性，特別是在節育問題上，因為可以有很多方法去推行人口控制運動，而墮胎只是其中方法之一。為長遠計，應該仁道一點為中國的天主教徒提供多一點餘地和空間，因為他們成為教會法律和國家法律之間的夾縫人物。

面對中梵和談中的複雜問題，天主教會和梵蒂岡獨特的性質以及中國在現代化時期要面對的內部困難，我們差不多可以預見雙方不可以循傳統的談判方法——即通過簡單的交談和



對話在短期內草擬出一套共同策略，好像中英為香港前途作談判一樣。換句話說中梵談判將是一項艱苦的工作，主要是內容複雜步驟敏感。中方的顧問有足夠的理由向中國政府建議，它要在各問題上作面面觀的慎重考慮才可作決定，否則後果堪虞。基本上，梵蒂岡在中華人民共和國部份人民身上要求某些權利，而由於文化傳統及無神信仰之故，中共政府不願意將這權益與外國人分享；邊論外籍的宗教領袖。還有，籍簽訂一些協議，梵蒂岡不單在這一代的國籍信友身上行使權力，而且權力觸及世世代代加入教會的中國人。國與國之間關係的改善，可能由敵意引展至友好關係。假若雙方之間仍滿懷敵意不能成功地作談判，若關係良好的也不用談判而能取得協調。假如雙方有共同目標而且互放積極的訊號，當兩國仍有共同點的話，那麼談判是可行之方。梵蒂岡方面早已在教宗庇護十二世逝世後及六〇年代早期公開主動表示善意，而中國大陸方面在談判進行中，理應稍為善待非愛國會的信徒以表誠意。

## 第八章註釋

① *Tripod* 33 (June 1986): 42.

② 以上的保證，在不同場合下，由中國當局發出，最顯著者，當中國北京宗教事務局局長任務之於一九八六年四月由香港六宗教領袖聯合邀請訪問香港時，所作出之保證。但任氏所作的是無實力作後盾支持的保證，他只能概括地重申中國政府的政策，但不能以具體事例及訂下落實宗教政策的細則以清除

港人的疑慮，參閱 *Hong Kong Standard*, 11 April 1986.

③ B. Leung, "The Catholic Voter", in I. Scott (et al) eds., *Votes Without Power: The Hong Kong Legislative Council Elections, 1991*, (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1992).

④ 何立，〈教會介入政治受到警告〉，《九十年代》，第206期，1987年3月；《公教報》，1987年3月13日。

⑤ 一名資深的中國問題研究員，現任香港總督智囊團中堅份子於1986年12月與筆者通信時表達上述意見，至今該名權威人士仍然保持上述觀感。

⑥ 葉品梅，〈申訴書〉，第5節。

⑦ 參閱英國天主教會區於1987年在全國各堂區內向教徒分發宣傳有關撲滅愛滋病之單張。

⑧ BBC World Service, *Radio News*, 2 April 1987, 3 April 1987.

⑨ Stanley Hoffmann, "International Organisation and the International System", *International Organisation*, Vol. 24, (Summer 1970), p. 401.

⑩ Windham, "Negotiation: Conflict Management", in Matthews (et al), *International Conflict and Conflict Management*, (Scarborough: Prentice-Hall of Canada, 1985).

⑪ Cardinal Hume calls it 'The Pastoral Problem of Urban Decline'; see Cardinal Basil Hume, "Letter to The Editor", *The Times*, 5 December 1987. 《公教報》，1987年11月6日，有詳細資料分析領洗人數，歐洲和北美洲下降，但在亞洲及非洲有上升的現象。

⑫ 天主教會深受初期教會殉道事跡的影響，至今天主教會各人仍深信殉道聖人的血，是教會的種子。

- ⑬ 有關「解放神學」的書俯拾皆是，至今仍有不少著作但最主要的理論性作品有：Gutierrez, *A Theology of Liberation*, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973). Segundo, *Jesus of Nazareth, Yesterday and Today*, Trans. by John Durray, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984). E.D. Dussel, *Ethics and the Theology of Liberation*, Trans. by Bernard McWilliams, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1974).
- ⑭ C. Torres, *Father Camilo Torres, Revolutionary Writings*, (New York: Harper and Row, Copphon Books, 1972).
- ⑮ 此類作品繁多，Social Pastoral Institute of Manila 出版的叢書足以刻劃富有政治意味的基督徒信仰以及當地深受解放神學影響之情形。參閱 *Readings on Faith and Ideology*, Vol. 1, (Manila: Socio-Pastoral Institute, 1986), *Theology in the Third World* (Manila: Socio-Pastoral Institute, 1983).
- ⑯ 〈大公報〉1994年2月6日。《鼎》第14卷，77期，頁2。
- ⑰ 該項通知在一九九三年十一月份出版之〈中國消息與教會報導〉刊出，由《鼎》1992年第67期轉載及評述。
- ⑱ 參閱 *Aisa Focus*, 6 August 1994.
- ⑲ *Sunday Examiner*, 6 October 1994.
- ⑳ *South China Morning Post*, 15 October 1994.
- ㉑ 《華僑日報》，1994年10月18日。
- ㉒ 《澳門特別行政區基本法》序言部分。

- 23 *Jesus*, (April 1986): 86.
- 24 *The Final Report. Anglican-Roman Catholic International Commission*, (London: Catholic Truth Society and SPCK, 1982), p. 5.
- 25 同上。
- 26 *Catholic Almanac 1970*, (Paterson, New Jersey: St. Antony's Guild, 1970), p. 345.
- 27 Michael Parks, "Feud Among Chinese Catholics Sours Hopes for Vatican Ties", *Los Angeles Times*, 24/4/1982.
- 28 以上之建議由Heythrop College, University of London 神學教授穆安樂神父(Fr. Robert Murray, S. J.) 所提出。
- 29 該問題在1960年代在Catholic Theological Faculty of Tubingen, Germany 所出版之作品有詳細討論，參閱G. Biemer (et al) eds, trans. L. and A. Swidler, *Bishops and People* (Philadelphia: Westminster Press, 1970), in Chapter 3, pp. 38-53.
- 30 〈告全國神長教友書〉，附錄文件(1)。
- 31 Bishop John Wu, "Declarations On the Future of Hong Kong", (Hong Kong: Catholic Information Service, 23 August 1984), Art. 6.
- 32 是項建議由一名僑居外國而回鄉探親的國籍司鐸所提出。當該司鐸於1985及1986年返回原籍安徽探親時，他與當地天主教徒再三詳細討論是項問題。

中共與梵蒂岡關係

## 第九章 總結

翻閱全部歐洲歷史，不難發現羅馬天主教會領袖常常與俗世王侯發生權力上的衝突。在中世紀因天主教會擁有龐大的財富，所以它輕而易舉地奪去歐洲王侯的光采和權力，使他們在教會前黯然失色。神聖羅馬皇帝在一〇七七年的隆冬，身披單衣赤足站在積雪盈尺的嘉諾撒(Canossa)古堡前三晝夜，為求取得教皇格力哥利七世(Gregory VII)的寬恕，這個是政教衝突中教會勢力凌駕在君王頭上的典型事例。這些政教衝突在充滿基督教文化傳統的歐洲社會上不停地上演。稍後，在現代史時期，天主教的權威備受不斷擴大的俗世權力所挑戰。結果不但再沒有君王前往嘉諾撒向教皇求和，反而幅員遼闊的教皇國(Papal State)領土急劇的縮小，到今日方圓不及半平方的梵蒂岡城。近代的教宗經過連串的與法國、意大利及奧地利等國家發生爭執後，遂與他們的首領簽訂「政教協議」(Concordat)以期政教日後能和諧相處。

九 總結

自一九一七年布什維克革命成功後，共產國家的數目漸漸增加，接着它們與境內的教會發生衝突。這種在共產主義國家內的政教衝突，形式上與西歐者不同。不問而知，羅馬教宗

和共產國家領袖所生的政治衝突，源於水火不容的意識型態，有神論的天主教與無神的馬列思想的衝突。梵蒂岡與共產主義之間的衝突是本世紀的新產品。經過半個世紀與前蘇聯及東歐集團國家的抗衡，梵蒂岡開始由正面衝突和強烈的指責，改用圓滑的外交手腕以求雙方共存。不過梵蒂岡的「東方政策」經過一番修正後才能在中國的開放政策時期實施；因為一九四九年後的中梵關係是以衝突見稱，因為天主教與儒家思想間之衝突，愛國主義及帝國主義在中國知識份子及外籍傳教士之間，始自十九世紀時的文化及思想衝突，使甫解放後的政教關係越形緊張。

清初禮儀之爭是宗座與清康熙皇帝間的政治權力衝突的結晶品。而禮儀風波本身也是儒家思想及基督宗教在文化領域上起衝突的後果。十九世紀傳教士與清代官紳間的權力鬥爭，也是上代儒家道統與基督教鬥爭的翻版。假若當初傳教士肯採用聖方濟沙勿略所倡而由利瑪竇所實踐的「適應政策」，去綜合中外迥異的生活方式，與中國人作文化上的交談的話，孔儒與基督宗教之間的文化衝突的機會應該大大減低。

教宗在一七二一年頒佈的(Ex Illa Die)，諭令宣佈禁止拜祖敬孔，違者以絕罰處之。這一個出自羅馬教皇單方面的決定，使康熙無置喙之餘地；康熙祭教就是「基督的代表」和「天子」之間權力鬥爭的後果。其實這政治性的權力抗衡，隱藏着康熙與教皇間道德權力的鬥

爭，因為康熙抬出道德理由——不容許西方的異端教導掩蓋正統的儒家思想，以支持他的禁教行動。

十九世紀末當清室國勢積弱之際，它沒有力量去回應由帝國主義者及其支撐者——傳教士所引起的挑戰，同治與道光二帝不能步祖宗的後塵，去逐教士封教堂重演祖先禁教那一齣劇，這說明政教雙方在權力鬥爭之際，若國勢強盛，國家領導人可以訂下教會在國家內生存的條件，以控制它的活動情況。若國勢孱弱，在列強支撐下的外來宗教反而有喧賓奪主的無理要求。神聖羅馬皇帝前往嘉諾撒求恕和康熙禁教是國勢強弱下所產生的不同政教關係。難怪當中華人民共和國甫告成立，它以先發制人的姿態馬上運用權力向外來宗教開刀，指定它的取向，要求它臣伏在共產主義的框框下，聽從黨的領導。

從歷史背景去看，可知中共和梵蒂岡在五〇年代的衝突是在三種心態下進行。首先是文化優越感的心態，一如韓愈在〈諫迎佛骨表〉中所流露的。一般的中共黨員對洋教之一的天主教，視為異端而不懷好感；第二，基於愛國情懷及仇視西方的心態，中共在五〇年代舉行過數不清的「運動」，目的在於洗刷帝國主義者在中國遺下文化侵略的痕跡以一雪前恥，天主教也是被洗刷的一個項目。基於仇視西方的心態，共產黨人當時只一心崇奉馬列而仇視西方，於是梵蒂岡被列為西方國家之一而加以痛恨。甚至從十九世紀以來在華的傳教士，在中



國的教育及西方醫學上有突出的貢獻（他們是首先將西方教育制度及西醫術傳入中國者），但中共仍將它曲解成爲帝國主義文化的一部分。當韓戰爆發，中美肉搏沙場，國內的反帝國主義情緒囂張異常，自然地天主教會也跟着「反帝」和排外的政治氣候而受狂風暴雨般的攻擊。所以就在那時候創立天主教愛國會，教徒在中共的要求和壓逼下，爲表示他們愛國，就與屬於西方陣形的梵蒂岡及其元首教宗割斷關係。

第三個政教衝突是來自意識型態上火水不容的心態。中共信奉的無神馬列思想和梵蒂岡代表的天主教會，二者在意識型態上有如柄鑿形同水火，幾無共通之處，雙方的信徒亦老死不相往來。意識型態上的衝突是中梵雙方淵源深遠的問題，中共既自稱無神論者，原則上很難對宗教予以寬容忍耐。但是由於中共採納馬克斯的歷史唯物論，而認爲宗教是社會主義前期的社會產品，所以當社會發展超過社會主義的初階，而正式進入社會主義的堂奧時期而步入共產主義期，宗教就隨着社會發展會慢慢的消滅。所以在「大躍進」時期，中共宣稱大陸已進入社會主義的後期而距離共產主義時期不遠，「左」傾思想泛濫各地，所以對宗教及知識份子不能容忍，必須予以強制。直至一九七八年後，中共認定國家正處於社會主義的初階，所以對宗教採取容忍的政策。在這時期，中共也忙於應付內圍激進派與改革派的政爭。而改革派對分歧觀點有較大的容忍，所以跟着對宗教也可能在一定程度上包容。接着六四事件後中央要加強思想上的管制，以防國際上的顛覆份子向中國滲透資產階級自由化的思想，而欲

以和平方式瓦解在中國國內的社會主義，所以也對宗教思想加以箝制。

當天主教會在一九五〇年代與中華人民共和國作初次接觸時，所用的手法似乎柔性不足而適應性不強，政教雙方堅持傳統作風而不思讓步妥協，雙方先是堅持不下，繼而發生衝突，但受害者乃是處於政治和宗教夾縫中的中國大陸信徒。爲了政治理由，中共不能接納國籍天主教信徒（雖然人口比例非常低）將他們一半的忠誠分給一個外國元首——教宗。爲了宗教理由，國內的天主教徒不能順從政府的指令與梵蒂岡割斷關係。三十年來這個政教關係上的「結」仍未解開，雙方的對立態度不但於事無補，且對任何方面都沒有好處。假若雙方不是變得更靈活的話，這十年來不可能有關係正常化上的種種嘗試。

自梵蒂岡第二屆大公會議（一九六三至六五年）梵蒂岡與馬列主義及共產黨的關係有急劇的改變。這個梵二公會議也改變了地方教會和宗座的關係，在禮儀上和組織上爲本國文化提供發展的機會，而且更准許多元化在教會內滋長。依着教廷「東方政策」的路線，歷任教宗對中國的政策自一九七〇年代以來，不斷地表現得非常和順，所以中梵雙方在意識型態上的衝突，在過去十年的開放時期已經大大降低。

爲了四個現代化，共產黨對思想不妥協份子——包括教徒在內——稍爲寬宏。還有，爲

了四個現代化和門戶開放製造條件和氣氛，中國不能不在國際舞台上增長聲譽和修改形象，對內中國還要以放鬆思想管制以誘導知識份子為現代化貢獻所長；近期，鄧小平甚至重申知識份子也屬無產勞動階級之列，這也可反映出中共政府在放寬對知識份子管制的苦心。放寬思想管制導致宗教活動的死灰復燃，這無非是中共一片苦心要吸引海外人士包括海外教徒在技術上及經濟上資助的做法。總管在現代化時期大陸上一切的肘制已告放鬆，但政教衝突仍然存在。

毛澤東逝世後的年代，個人自由已大幅度的增升：這包括政治上、學術上、文化上甚至性問題上的自由。①在宗教問題上，人民不會因信教而招惹官非平添牢獄之災，但天主教徒倒也照樣因信仰之故而被懲罰，這是個矛盾現象。雖然在宗教活動上已獲得較大的自由，但中共似乎仍然不願放手去讓宗教教義發揚昌盛，讓宗教的聖統行使其職權，雖然在某些宗教內（例如天主教）教義和聖統遠較宗教活動為重要。

天主教會要求信友接納在梵蒂岡內的教宗為最高元首的特性，無可置疑地為中共領導人是個威脅，基於政治和文化因素，中共的高層人物不喜歡與外國宗教的首領在領導權上平分秋色。教宗若望保祿二世在馬尼拉的講話上觸及這個敏感的問題。他堅信「一個真正的基督徒也是個好公民」。他的論調是根據聖經中「屬於凱撒的，就應歸還凱撒，屬於天主的，就

應歸還天主」的訓導而詮釋。其實過去中國政府和教會的來往中，碰到誰來決定甚麼是凱撒的事，甚麼是天主的事時，雙方就爭持不下，於是衝突難免。委派廣州總主教的風波就是這類衝突的極佳例証，這風波使關係正常化的努力一掃而空。還有，這委任風波不是這類問題上的第一件事例，可能也不是最後一件。

## 中共對梵蒂岡議和的回應

中國對教宗在馬尼拉的公開講話以及加沙羅里樞機所作交談的倡議，沒有積極的迴響，但也沒有拒之於千里之外；可能中共對梵蒂岡仍疑慮重重，所以它以極審慎的態度去處理複雜的宗教問題。這點單看它如何囑咐北京主教向梵蒂岡發出的訊息——中斷梵台關係以表對中共的善意——就可知北京的審慎。再者，從監獄中釋放鄧以明主教，以及准許他出國，也間接說明了中共對修和所持的積極態度。北京對教廷單方面委任鄧以明為廣州總主教一事勃然大怒，不單因為它不能接受梵蒂岡干涉它的內政；而且，當教宗在馬尼拉發表過誠意拳拳的談話後，中共正等待對方一些表達善意的行動之際，出乎意料之外產生了這個令中共不滿的行動。

經過委任事件的打擊後，中共沒有在非愛國會的教徒身上採取強制手段，以作報復，更

沒有拒受國外的天主教徒的物質及金錢上的援助，以表拒絕天主教會的決心。中共准許國籍信友與國外親教廷的信徒在委任風波後繼續來往，這說明了北京也有善意重開日後交談之門。

## 中梵關係上教廷的立場

梵蒂岡多次以堅定的立場表示中國大陸天主教會必需藉着宗座與普世教會共融，然後才與普世教會合一，因為教宗對普世教會有精神領導權，包括中國教會在內。這是最基本的天主教信理，而梵蒂岡堅持這點，凡是天主教徒也要遵守；至於其他宗教問題上的爭端可以由雙方從詳計議，以互相忍讓態度去解決。看它多年與東歐「和平組織」(PAX)斡旋的經驗，使梵蒂岡以更老練和平衡的手法與愛國會交鋒。其實，在現階段梵蒂岡爲了牧靈之故，正運用直接和間接方法與愛國會及非愛國會教徒接觸。原則上，教廷的官員告誡訪華的教會人士盡量以極溫良、慈善、明智、體諒和同情的態度前往中國大陸，對愛國會之聲稱離開宗座獨立一事，最好不要下判斷；又因爲梵蒂岡一向支持活動於地下的非愛國會教徒，所以它不承認愛國會是中國大陸天主教會內唯一的代表。還有，在未獲得一個完善可行的辦法解決愛國會主教及司鐸的身份問題之前，親梵蒂岡與愛國會神職之間不能有「聖事上的共融」(Communicio in Sacris)，這是教廷對愛國會唯一有保留的地方。

## 梵蒂岡「東方政策」的大陸版本

梵蒂岡「東方政策」的主腦人——國務卿加沙羅里樞機在七〇年代後期開始將修和性的「東方政策」實施在中國大陸身上，繼而依大陸個別的差異作適當的修正。同一的東方政策在東歐各國中結出不同的果實。例如佔全國人口百分之九十的波蘭天主教會，多年來它與波蘭的民族意識及文化認同，一同經歷被瓜分亡國時的慘痛，所以教會和波蘭人民常站在一起，波蘭教會不用藉「東方政策」可直接與政府斡旋而往往取得上風。在匈牙利、捷克、和南斯拉夫境內的「東方政策」也有不同的成果和影響。既然在背景相似的東歐諸國對「東方政策」也有不同的反應，在實施時也要加以修正；中國大陸的天主教會是那麼獨特，政教關係與東歐的大不相同，不難想像到「東方政策」應有它獨特的大陸版本。起初，梵蒂岡對中共的策略是尋求非官方的接觸，而希望能達到交談的目標。這種接觸不限於高層人士間的來往，卻在各階層中進行。無論樞機、主教、神父及教友的訪問大陸，不論是隨團前往作官式拜訪，抑或個人獨行回鄉探親，都可以與中國大陸教會不同層面的人士接觸，足以在中共官員間和教會內掃除恐懼，增進對國內外教會情況的了解。

梵蒂岡藉着教宗的講話，教廷國務卿提出解決台灣和愛國會問題的提議，主動表示與中共友善，但中方的反應是相當冷淡。衆人皆知愛國會是由中國共產黨在後面撐腰的；但很不

幸，似乎愛國會沒有向黨方學習和黨一樣步伐前進向外界開放，因為它在言語和思想間，仍然運用五〇年代強硬的詞彙和口吻，好像毛澤東仍在生，中國的志願軍仍然在韓國半島浴血沙場似的，一點沒有跟隨經濟開放時期的國家靈活及彈性作風去應付宗教事件。也許基於罪咎感，愛國會似乎害怕在修和後可能要面對的教會紀律，所以對修和一事面有難色。其次，我們有充份理由去證明中共政府不喜歡梵蒂岡與中國大陸教徒產生聯繫，甚至用祈禱方式在精神上的往還也不喜歡。令人費解的是中國共產黨方面很清楚知道精神上的聯繫是所指何事，而它自己向馬來西亞政府解釋為何與馬共藕斷絲連時，中共領導人直言不諱這種精神上的聯繫與宗教團體在國際上的聯繫一樣。②這裏，中共明知「精神上聯繫」的需要，但又不喜歡梵蒂岡與國藉教徒有此聯繫，這點也是中梵關係上的死結，也令人大惑不解。

因為教宗既為教會之首亦為一國之君，所以他執行宗教權力去委派地方主教時，雖然對當地「高層」政治沒有太大的觸及，但多多少少對「低層」政治有副作用；指派鄧以明為廣州總主教就是一個例證。這個委任風波代表中梵之間的一個主要衝突。中國傳統上是一國之君去委派官員去領導人民，但委派主教的權利緊緊的操在教宗手上。禮儀之爭是基督之代表與天子之間的權力抗衡，近年的委任風波也是基督的代表與國家首長間的權力衝突。所以委任領導民衆的主教問題在這權力的爭持下，是個棘手問題，難怪它終於演變成衝突。一連串的中梵衝突始於意識型態上的不和洽，終於領導權演變成政治事件和社會事件。居在夾縫中

的中國大陸天主教徒真是左右為難，他們在紛爭性的事件上例如婚姻、家庭計劃及其他社會問題上要聽那方面的指導呢？要聽在政府部門幹部的指示，抑或跟隨在教堂內主教和神父的告誡呢？

## 自立的中國大陸天主教會

在衆多教會自立的模式之中，相信中共更喜歡「聖公會模式」，因為它較「東方禮天主教會模式」更具自立性。無疑「聖公會模式」為梵蒂岡更為危險，因為它逼使這個富有中央集權及封建色彩的宗教機構將權力下放。近年來各地方教會以不同形式提出權力下放的要求，而梵蒂岡似乎仍然不願將太多權力交出，今次中國教會政府的撐腰，向教廷要求自主，是進一步削弱羅馬教廷的權力。當這個跨國組織的核心動搖後，間接使各地方的教會會更大自由去回應當地的需要，而更有效的服務當地人民。塞翁失馬，焉知非福——這可能賦予中國大陸教會偌大的自主權，間接促使地方化的過程加速進行，使它無論在文化上和政治上更加中國化而能盡快擺脫「洋教」的形象，不過「教會地方化」也是梵蒂岡敦速各地方教會去做的事。原則上是贊許，但行動過火時，教廷的反應將如何？



## 梵蒂岡正在耐心等候

在梵蒂岡與中共交手的路上，無論所遇是順或逆，它從未表示失望；實際上，藉着第三者的從中斡旋，它對中共的交往未曾停頓。其實它與中共交手時，它以互惠的態度與共產國家交往的政策也受到考驗，日後與其它共產國家的相處，全繫於梵蒂岡如何推進這雙方關係。在改善關係上所得可見及不可見的實質利益是有目共睹。越南教會的狀況日益使教廷關注，因為中南半島上對教會的政治壓迫日益加劇，而政教關係的張力也越來越大。再者，「東方政策」在東歐實施時未符理想；自然地，梵蒂岡希望它能得心應手地在中國大陸推出。而且在戈爾巴喬夫(Gorbachev)在蘇聯實行開放政策的時候，是尋求政教對話去解決蘇聯境內宗教問題的千載良機，而且無人知曉蘇聯這開放性的外交可以持續多久。一九八八年慶祝的基督宗教傳入蘇聯一千年紀念的盛大慶祝，是改善蘇梵關係的大好良辰。據熟識教廷事務的人士表示梵蒂岡正抓緊機會在一九八七年嘗試與前蘇聯交談。若這交談成功的話，大有助於中梵關係的進展。事實上蘇梵關係的轉趨和洽及正常化，蘇聯棄共產主義而投向西方，這對緊抱社會主義不放的中國是莫大的刺激。

照常規而論，梵蒂岡理應將行政權力下放，以換取為天主教會的福祉而工作的權利，因為教廷的行政權力和服務對象是天主教會及全球信友。但中梵雙方不可向對方苛索過多。其

實現階段非正式的接觸藉訪問及偶爾的討論及交談已經很足夠，因為經過這些交談，梵蒂岡對大陸教會的狀況和近年的進展所知甚詳，而中共政府亦對國外教會的政教關係有個清楚的了解。其實中共政府仍沒有忘記基督教會在大陸上種種不愉快的回憶，跟日本人在抗戰時期對國人所作的一切那樣，同樣埋在心頭。中共的現代化要借重日本資源及技術，中共不能在現階段舊事重提，但如果教會能在現代化的計劃上盡其所能，為大陸民生福祉作點貢獻，這可以一改天主教的形象。一九九一年七月華東水災，香港天主教的率先發起「血濃於水」的賑災運動，一九九四年華南水災，港澳天主教徒的賑災工作，也盡心盡力的進行，以祈禱行動去賑災及協助國人重建家園，相信能給中共一個良好印象。而且教會近期在教宗若望保祿二世的倡導下為全人類的福祉而努力，佔全人類人口四份之一的中國人正渴望着改善物質生活之際，也需要改善精神生活，教會在這方面可以作甚麼貢獻去滿足他們對自由、民主、人權方面的渴求呢？

## 中梵的非官方接觸

中梵雙方自毛澤東以來直至一九九一年的非正式中梵交往中，可分前後兩期的不同發展形式。其中委任風波是這個時期的分水嶺。在委任事件之前，教廷國務卿以聯絡中國大陸官員去使中梵關係正常化為首要任務，他希望與中共建立外交關係以後，教會內部問題例如愛

國會與非愛國會問題及委任主教問題等會迎刃而解，這個構思和做法是「東方政策」在東歐實施時所得的啓示。中共方面也隨之表示善意，所以准許鄧以明主教出國，相信它們雙方在未進展到要談棘手問題前，必先要謀求更深的諒解。但委任事件不但使進步中的中梵關係倒退，而且使整個關係改變發展方向；因為大陸官方對梵蒂岡單方面委任廣州總主教怒不可遏時，教廷要改弦易轍轉向草根階層方面的接觸。而且在一九八五年教宗若望保祿二世曾表示，若他能與中國大陸的教徒來往的話，他不太熱衷於撮合中梵關係，這很明顯地說明梵蒂岡最終目的不在高峰接觸，而是藉高層的外交去協助解決教會問題。

## 中梵交談的擱置

外間對愛國會所作樂觀的評估，說它已漸移向羅馬，不等於梵蒂岡有把握能與中共官員展開談判。中共遲遲不肯由非官方接觸轉為正式的交談，也許因為不能接受梵蒂岡既為一宗主國又為跨國組織的首腦要向中國信徒行使權力這個做法。我們已知道上世紀政教問題內所衍生的文化衝突已為中國大陸天主教會平添了不少麻煩。同樣今天的中國大陸領導人也認為這類的宗教問題沾上非常濃厚的政治色彩。老實說：這個問題以規模而言不算太大，因為天主教信徒人數所佔的人口比例不高，但從中共的外交事務角度看，確實複雜異常。若果將這個異常微妙的政教關係草草了結，以為解決了一個在中國大陸內低層政治(Low Politics)

上的問題，是個不智之舉；同樣，把這中梵關係無限期地拖延下去也不是一個最佳辦法。因為在談判期中沒有碰上中英聯合聲明（一九八四年）的簽署，以及中方產生反資產階級自由化運動（一九八七年），港澳天主教在後過渡期所起的微妙變化，一九八九年天安門六四事件以及鄧小平和教宗若望保祿二世的健康出現問題等，相信談判沒有現在那麼吃力。所謂夜長夢多，拖延期中所產生的事故，便會構成談判的阻力。

在國際政治舞台上，向獨裁政治領袖提出有關尊重基本人權的質問和挑戰的，不單祇是坎特伯里總主教和梵蒂岡的元首這兩名宗教領袖，前英首相戴卓爾夫人一九八七年三月訪問克里姆林宮時也用率直而大膽的言詞向克宮的首腦代表西方國家反映他們對人權的態度。③甚至在一九八七年十二月在華盛頓舉行美蘇第三輪高峰裁軍會談中，列根總統也向戈爾巴喬夫提出「人權」這個老問題。這說明了西方民主世界現在也向前蘇聯挑戰它一向視為內政事務，不容外國干涉的人權問題。雖然中共沒有在一九七四年赫爾辛基會議上簽字承諾保護基本人權，但照樣英國的政治家在英國國會上，也去挑剔中國不尊重人權之舉，還有其他知名人士也因彈劾中國的人權問題，而有「干涉中國內政之嫌」。④有消息稱西德總理高爾(Chancellor Kohl)及愛爾蘭共和國首相費濟勞(Fitzerald)在一九八六年訪華時，也向中國領導人問及中國宗教離心份子的問題，中國能否認為英揆在克宮的演詞，西德及愛爾蘭在北京的貴賓均已越軌去干涉人家的內政呢？何況克林頓總統在登位之時，聲言對華政策要與人

權掛鈎，但與中國交手後，為競爭那龐大的中國市場，不旋踵就對中國讓步，聲言對華政策與人權脫鈎。此舉更顯中共可對美國強硬，為何不能對梵蒂岡強硬？早自一九八三年，一名中國外交事務的專家，易浩德教授(Michael Yahuda)認為中國與其他國家交往時，它未懂得去參與支配着國際關係名為「互相依存」的政治運作。⑤時至今日，似乎有了經濟起飛的優勢，在後冷戰期的國際事務上，中國的影響力日漸顯著，對小小的梵蒂岡興趣日減，假若中國要進一步開放對外界的交往，及對國際事務要更大的參與的話，別無他法，只有遵守「互相依存」這個政治運作的規舉，因此它不能永遠對梵蒂岡的呼籲充耳不聞。說句實話，這回以甚麼技巧去應付極為繁複但層次等重要事務的中梵關係，是中共外交手法是否爐火純青的一個很好的考驗。

藉着妥協、讓步、外交技術和時間上的配合，通過外交上的談判，可以提供可能性辦法去處理在中梵衝突上由權力鬥爭所引起的難題。在一個有高度國家控制而宗教又從國界以外不斷滲透的環境，叫無神論者與宗教信徒相安無事的生活絕非易事，如果去找一個解決辦法的話，這個辦法必須在運作中保證沒有使雙方的權力及地位受損，才是對症下藥的妙方。例如雙方協議一方面尊重中方的四個堅持原則——堅持馬列主義及毛澤東思想、中國共產黨領導、無產階級專政和實行社會主義，而同時亦能保證在梵蒂岡作出讓步後，正統的天主教教義能原璧無損才是上策。

與中共現階段內的國防及經濟發展大計相比下，這般的協議在中共的心目中僅屬次要，但這協議的獨特性是近代國際交往史上最為少見。中共不但與外國人的應對上有它複雜的歷史經驗，但是主要的困難是來自梵蒂岡——一個如假包換的宗主國以及羅馬天主教——一個跨國組織所共同衍生的特質。所以日後衍生的問題可分為三大類：一、一個國家之中所有組織性的問題；二、一個全球性宗教上所生的組織性的問題；三、國籍信徒間所有的基本人權問題。

很多因素集合在一起會使中共在應付這些宗教問題時倍感吃力，但梵蒂岡以獨立中主國之身而要求獨立處理天主教問題，使中共更感困難。無巧不成話，天主教會用一個獨立中主國——梵蒂岡作護盾，可以避免過去在歷史上多次受歐洲列強的控制，但今日偏偏因此而與其他中主國發生衝突。因為梵蒂岡已使天主教超越了中國大陸的疆界（也許說天主教會使梵蒂岡的影響力穿越中國大陸的疆界）向中共領導人要求分享多世紀來緊握不放的政治權力。

所以，我們可以肯定說中梵協議絕不能為中梵衝突提供一服能治百病的萬應靈藥。還有，我們不應以不設實際的態度去期望在中國國史上首次出現的解決政教問題的靈符，使過去一切積存的老問題不藥而癒。任何的協議只能提供一個基礎，好使雙方寬大的政策種子能在這基礎上長大，希望能長成修和的綠蔭福庇後代。假若任何一方在協議簽訂後，因某種理由

而收緊思想的話，棘手的問題就會接踵而至。所以雙方都應該常常準備以靈活的態度遵守協議。使之能在各階層內落實執行，而生修和之效。

甚至沒有在危言聳聽的思想收緊控制等的不幸事件發生，宗教和政治可能因某些緣故進入蕭剝的嚴冬，在協議條款在各草根階層落實執行，將協議的內容演繹的過程中，也可以招惹不可思議的困難和煩惱。試看，國內的中下層幹部往往將北京頒發有關改革的指示落實在城鄉時，會衍生許許多多的大小問題，可知將協議內的宗教條款演繹成可執行的條文殊非易事，實施八十九號文件十年強差人意的成績，是最好的例證。◎所以我們可以預料在履行協議中的條文所產生區域及地方性上的差異，是不可避免之事。

另一些問題可能在天主教徒中產生的：這就是剛剛進入宗教生活正常化時期之始，可能有些內部團結問題。這個情況當然比愛國會和非愛國會之間在政府袒護一方之下，使另一方敢怒而不敢言的情況較為健康，但一旦偏袒消失，壓力除去，雙方多年的積怨可能引起公開的紛爭，希望這種過渡性的紛爭能將積怨清除，而日後能和睦相處。以往當黨中央作出一個決定時，不等於中央以下的各級幹部會將此訓令依中央之原意貫徹執行，在這原則下，可預料雖然中央上層雖已協議修和，但一聲令下很難使恩怨滿溢的愛國會信友、非愛國會信友和宗教幹部三者之間一下子前嫌盡釋和睦相處。他們之間以往有互相猜疑，賣友求榮的複雜

關係，更有宗教幹部左右偏袒的紀錄，構成信徒之間長期以複雜的心理相處。

雖然我們有理由相信中國大陸的政教關係似乎建在不穩固的基礎上，而且不會為久旱望雲霓的國內天主教徒帶來太多保證，但這是中梵雙方經過長久努力之後所得的最大成果。中梵協議的成功實施，既有賴無數的因素，又缺乏任何保證可令寄望殷殷的人士心滿意足。不過這個協議是一個出發點，從這起點可以適當地處理由梵蒂岡的特質及中國特殊歷史背景所衍生的政教問題。不過這個協議的獨特之處，就是這份具有國際協議性質的合約，只是引用於中國大陸內政事務上。誰有十足保證去相信一切有關人士能將協議的精神正確無訛地由教會中每個份子在生活中演繹出來？就算有一紙協議在手，宗教事務都可以隨時不受控制地去發展；這紙協議，只是為日後合理地處理錯綜複雜的宗教事務時，提供一個規範。也許像中英雙方為香港前途所作的聲明一樣，這份中梵聯合聲明一定要出於各方面的善意以及雙方願意日後無論在任何困難的情況下都要履行諾言，才可藉着這協議成功地處理政教問題。

## 第九章註釋

① 集文，〈劉賓雁講的四個故事〉，《九十年代》，1986年12月，劉賓雁為近代中國著名寫實派作家。

在1986年12月在上海召開的國際作家大會上，劉賓雁聲稱在中國很多方面的寫作題材，例如在社會方



面，經濟方面，政治方面甚至男女兩性方面的都等着作家們去發掘。

- ② *Xinhua New*, 28 February 1984.
- ③ *The Guardian*, 30 March 1987, 31 March 1987.
- ④ *BBC 1 TV News*, 3 December 1987; *The Guardian*, 9 December 1987.
- ⑤ Michael Yahuda, *Towards the End of Isolationism: China's Foreign Policy After Mao*, (London: Macmillan, 1983), p. xii.
- ⑥ Beatrice Leung, "Religious Policy in China's Modernization Era—Problems of the Implementation of Document No. 19 (1982)" in B. Leung & J. Young eds. *Christianity in China: Foundations for Dialogue*, (Hong Kong: Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong, 1993), pp. 59-80.

# 第十章 補篇——六四事件後大陸

## 天主教會與中梵關係

### 引言

本書由脫稿到付梓，時隔四年，其間中國大陸政治、經濟、社會以至民心均有很大變化。影響所及，而大陸天主教會亦隨經濟開放而快速發展，本補篇的撰述目的就是要從大陸政局的變化，討論：一、在快速發展中的中國大陸天主教會，以及它對政教關係的影響，藉此進一步找出經過四十年風霜摧殘，中國大陸教會是怎樣的在枯木逢春下復甦、萌芽、和成長的特有現象；二、藉着分析此等表象，根尋一些蛛絲馬跡，而追縱現階段在暗地裏進行的中梵談判進展；三、對研究結論加以推敲，以回應論文中認為政教之間權力衝突為政教齟齬之主要原因。

十 補篇

爲了方便討論及對問題的發展更能透徹的評述，特分兩節撰寫，其一爲中國政局與中國天主教會，其二爲中梵關係。

## 第一節 中共政局與大陸天主教會

### 一九八七年至九四年間中國的

#### 政治氣候和社會生活

由於辛海綿樞機訪問中國，得與趙紫陽總書記會面，使中梵修和開了端倪，也使中梵關係正常化初露曙光。但是綜觀中梵雙方近年來的往還，以及近期中國政局的發展，使人低嘆政教修和並不是想像中那般容易。

首先在一九八五年，中共的計劃經濟與外來的市場自由經濟進展到了短兵相接、矛盾激增之期。使中共在政治取向上不明朗，前景令人有灰暗迷惘感；在經濟上湧現了無數難題，致令國務院總理李鵬不得不急謀對策，忙向「老路折回」，實質就是採取退卻，加強控制政策，固定產品價格，窒息自由浮動市場。於是政治經濟都在強調「深化改革」的情形下，陷入困境，無法克服。加上一九八八年西藏發生「動亂」，宣佈戒嚴；一九八九年四月，前總書記胡耀邦逝世，學運與民運藉着悼念而發生，要求民主自由的呼聲，傳遍中國，震撼中共

中央，領導階層在張惶失措、無策可施的情形下，竟十分不智地肯定這是反革命。在北京人的強烈要求政改的時候，發生了震天撼地的「六四」大屠殺，血洗天安門，實施戒嚴，鎮壓民運，搜捕民運份子。這不但舉世震驚，更把中共的內政和外交陷入新的困局，對於那很大程度上要靠國內舒緩的氣候而發展的中梵關係，顯然的已造成了一定的負面影響，何況在「六四」以前中國對宗教問題，包括天主教會在內，本來就沒有想像中那麼開放，反之官方更有收緊控制的跡象。雖然，經過「六四」的全國鎮壓民運後，中國政府的注意力轉到國內外的經濟和外交，但是中國在八九年六月底召開的四中全會上，還是揚言政府對意識型態實行嚴控。①面對這情形，中梵關係應採取甚麼路線呢？將是個嚴重問題。

在最近兩年內，不難看到非愛國會的天主教徒的活動，已不斷增長和日益公開，海外的信友也首次藉書信來往或個人接觸；更深入的得知愛國會和非愛國會教友，當外來壓力一放鬆後，就因種種問題而開始了爭執，雖然如此，教會處於自一九四九年以來最寬舒的狀態下，逐漸休養生息，繼而步向正常。文革時的蕭條淒清，花菓飄零的景象與兩年來枯木逢春的教會相比，確有天淵之別。重要的原因，自然是繫於中共政府對民生的一切予以寬容，但這不等於說教會已經獲得足以與西方看齊的宗教自由。當中國大陸天主教會對那來自外國的援助，雖然知道這全部資援是由外國的天主教機構，以無條件的形式捐贈；但中國大陸政府心中有數，還是把這些援助，說是在梵蒂岡的間接鼓勵下，從歐美地方教會送來的。所以儘

管天主教單方面採取了積極和友善的態度，然而還是未能阻遏中共當局要求梵蒂岡停止干涉內政的呼聲。一九八八年十一月中國副總理兼前外交部部長吳學謙在紀念自選自聖主教三十周年座談會上致詞時，毫不客氣的要求梵蒂岡不要干涉中國的宗教事務。②這反映出國內非官方教會因受海外忠於宗座教徒的影響而蓬勃異常，因而引起中共大為不滿，從種種跡象看來，中梵談判即使正在進行，也不易再提升到高層次商討。更顯而易見的，實在還有不少問題未為雙方所達成協議，以致和談進展緩慢，如蝸牛上樹，上落無常。

一九八八年教宗把香港橋樑教會首牧胡振中主教冠以樞機榮銜，此舉原以為有助於正在發展中的中梵關係，豈料卻引起中共的疑慮。③一九八九年四月梵蒂岡派了一名位居「代辦」(Charge D'Affair)的非正式宗座代表駐留香港，專責處理中國事務。照常理而言，這應使中梵關係揭開新的一頁和將有出人意表的發展。然而，誰也想不到當日子越接近一九九七年——香港主權歸還給中國的日子，越多人對未來的中共政府沒有信心，也越來越多港人移民外地；證之於基本法第二次徵詢意見時，反應之冷淡就足以反映港人對香港前途極為不樂觀。在這個情況下，橋樑教會就不得不考慮積極的參與本地的政治和社會事務。另一方面它更不得不積極的培育信友準備迎向政制的轉變，然而世事變幻無常，竟有如此巧合者，當胡振中主教於一九八九年五月頒發「邁向光輝的十年」的牧函，指出未來十年香港教會的牧民路向後，中國隨即發生了「六四」事件，這不僅是對發展中的中國大陸天主教會當頭一

擊，對中梵關係的發展又將如何呢？最貼切的答案，還是引用諸葛孔明所說的：「謀事在人，成事在天，未可強也！」

一九八七至八九年（六四大屠殺之前），中國的經濟及政治領域內，有顯著的把權力下放，而漸漸的不採用強制手段去處理意識型態問題。而表現出政府在大多數問題上，採取寬大容忍的態度，兩年來沒有重大的政治變故發生，政府就把全部精力集中在處理物價高漲、經濟過熱及有關的問題上。但政治體制改革卻未能實現，以配合經濟改革，這是中共實施改革以來所面對的死結。

一九八九年三月舉行的人民代表會議及政協會議都沒有決定性的政策公佈，使中國的政治前景頗不明朗。國務院總理李鵬在八九年三月舉行的第二次第七屆人大會議上所作的施政報告，對於經濟上的棘手問題，並沒有提出甚麼良方妙法去根治國民經濟方面的頑疾，只是繼續實行他在八八年頒佈的計劃經濟及緊縮政策。希望去治愈前任總理趙紫陽由倡導市場經濟所衍生的弊端。④

雖然八八年西藏的「動亂」為鐵腕政策的軍事嚴令所平息，⑤首都拉薩市面似乎已平靜下來，但被鎮壓下的西藏民憤，並未平息，只是潛匿地下，俟機而發。這個在西南邊陲的計

時炸彈，對於北京的領導人來說，是個帶有宗教色彩的政治問題，實屬困擾。另一方面，全國人民在政治和經濟措施上所產生的種種不滿中，已極憤懣；適遇被謫的前黨總書記胡耀邦的逝世，引發了北京學生運動，於是立即接着演變為民衆的民主運動。這一運動的發生，是中共立國以來聲勢最浩大的運動，其實這完全因為學生和民衆對經濟及政治事務上嚴重貪污、賄賂、舞弊及官僚主義，已到了忍無可忍的地步，他們經過多年開放以後，更環視鄰近地區如菲律賓、南韓、及台灣爭取民主的先例。他們首先要求政府清潔廉明，他們更合理地要求一個民主自由的政權，去領導民衆步上富強之路。

正如事後鄧小平的評述，民衆的要求使中共掌權的高層人士退無可退，於是不顧一切後果以背城借一的手法，以血腥手段去鎮壓。由鄧小平一聲令下，調動軍隊進入京城，坦克車將守在天安門人民英雄紀念碑前的學生輾成肉漿，組成人牆的北京居民，就在衝鋒槍掃射之下，就一排一排的倒下，單單在六月三日晚至四日早晨對手無寸鐵人民的血腥殘暴鎮壓，足以對鄧小平一生在中國的功跡毀諸一旦，將過去全球對他的愛戴，轉眼之間化為對他的痛恨，血腥鎮壓以後接踵而來的是搜捕民運份子，使大陸陷入「白色恐怖」，政府務求使所謂動亂的「反革命」份子予以平服，最保守的估計，在鎮壓下當場喪生的有二三千人，而被捕者至少有一萬餘人。

這事件弄到流血收場，主要是中共固執不肯依從飄蕩在共產世界上空的「改革大氣候」，而順應民情去作有限的政治改革，去配合經濟開放。雖然鄧小平的人馬配合幾位超級老人的撐腰，仍然出掌中南海各政府機關，但在人民的心目中，認為這個政府已喪失了它的威信，而自絕於民外，更在國際交往上受到責備和孤立。甚至有人懷疑中國的共產主義已變成了中國人的包袱。血腥鎮壓使文革動亂以來慢慢建立的社會秩序及政府機構內最起碼的運作也毀於一旦。

北京的大屠殺使在經濟上存在的問題更加深化，日前通貨膨脹，原料缺乏，使經濟陷入困局，因外援短缺使一切火上加油，據說農民在八八年賣糧給政府時未能以現金支付，去年的情況只有轉壞，農民的經濟拮据，不單使政府頭痛，還有成千上萬正從事基建的青年當經濟放緩、基本建設壓縮之際，面臨失業的厄運，他們對政府的不滿，又是計時炸彈。屠城後旅遊業不振，在這階段中國的經濟由於外國旅遊團的取消，外商投資的調走，外援的擱置等引起的經濟損失非常鉅大。以中國酒店業為例，在中國酒店業上的貸款為美金五百億，為向外貸款總額之百分之三十五。六四之後中國的旅遊業直線下降後，所有的外國貸款都成問題，因為外國銀行都收縮對中國的借貸，這是其中之一。還有令北京領導人和港商寢食不安的就是美國考慮繼續給予中國最優惠國地位問題。美國布殊總統終於宣佈逐年延長中國最優惠國地位，這並非北京的人權紀錄有了改進，而是美國從戰略地位考慮，希望東亞安定，而



中國的穩定有利東亞的安定，還有美國更考慮到香港的商業也會受中國最優惠國地位而有直接而嚴重的影響。⑥美總統克林頓在即位之初聲言對華政策，尤其是對華給予最優惠國地位(MFN)之事件中，要考慮中國的人權紀錄，但從經濟考慮，為偌大的中國市場所吸引，眼見中英兩國在香港過渡期的政治爭拗中，英商在中國市場上所有的損失，而德法諸國對中國大陸的要求唯唯諾諾後，就令他們旗下的商人獲得與中共簽訂以億計的合約。在經濟掛帥的原則下，他就改轍易轍，馬上轉變政策，聲稱對華政策與人權政策脫鉤。為表示中共對離心份子的寬大以博取向美國爭取最優惠國地位，所以釋放六四部份離心份子，取消拉薩的戒嚴令，而北京領導人亦從說話中認為不單學生應負「動亂」的責任。⑦這是北京悔意的表現嗎？非也，這行動使布殊及克林頓對民衆有個交代，只可說是北京向華盛頓所施放尊重事實、尊重人權的回應。但北京對以往踐踏人權產生悔意嗎？近日新疆地區回教少數民族的造反和政府逮捕親梵蒂岡的天主教徒可以證明一切。

這場暴亂發生在四月中旬中蘇邊境地區的喀什附近信奉回教的維吾爾族及哈薩克、塔吉克及烏茲別克少數民族。在新疆一千五百萬人口中，有六百萬是屬土耳其裔的維吾爾族。因受鄰近蘇聯中亞地區信奉伊斯蘭教的烏茲別克及哈薩克加盟共和國的民族暴動影響，新疆的回教徒與漢人爆發種族暴動，因漢族官員禁止他們興建清真寺及限制伊斯蘭學校的數目。而中央對此「動亂」特別敏感，因為前蘇聯和東歐方面的開放浪潮波及中亞加盟共和國，當地

的少數民族宣揚的「聖戰」和建立「東土耳其斯坦」的回教國家是當地回教少數民族獨立的前奏，有中亞土裔回教徒的先例，新疆的土裔回教少數民族也響應中亞的同胞去要求加強宗教自由和民族自主。在六四事件後，中央政府強調控制離心份子時，中共調動軍隊去鎮壓。

至於大屠殺及搜捕所損失的知識份子及學生精英，豈是金錢所能彌補，未被政府趕盡殺絕或匿藏地下或逃亡海外的民運份子，極可能日後與現政府作長期的抗爭，成為爭取民主的原動力。⑧可惜那批去國的離心分子，在外邊的生活方式，招人非議，不能凝成一股力量，以支持日後民主運動，故對現政府的威脅逐步的減少。在現階段中國處於強硬派的當權下，決意老調重彈，重新控制思想，把「動亂」的責任推在「資產階級自由化」的身上。

雖然大陸的經濟以鄰近港澳台在華南地區的帶動下，在一九九一至九四年有不錯的表現，尤其是當美加經濟同時正衰退時，相對之下大陸經濟有不俗的增長，中國大陸政府咬緊牙關，渡過三四年因六四屠城所帶來政治和經濟上的困境後，自一九九二年起，大陸的經濟已擺脫困局，經濟生長速度之高，中國大陸國民生產總值在一九九三年較往年增長13%而為全球之冠。但在經濟開放聲中，北京仍然對國外的「滲透」、「和平演變」異常敏感，官方加倍努力提防國外反共勢力、港澳台同胞、宗教界人士及少數民族作「滲透」及「和平演變」的源頭，所以有「外弛內張」之現象。

在社會生活上，中國大陸正陷於沒有道德標準的狀態。全國上下不僅缺乏一套立身行己、處事待人的標準，也沒有一套以道德及責任感為基礎的價值觀去約束國人的行爲。⑨因而形成貪污舞弊賄賂橫行的社會風氣，致令全國人民再不能辨識好壞，分別是非。何者是罪惡，何者是德行？更是觀念模糊，沒有清晰的界限。

屠城後的中共無論在經濟上、政治上及道德上危機重重，隨着經濟發達，中央對地方政府的控制越來越薄弱，面對着越來越難於控制的中國大陸社會，需要教會發揮愛心，見證道德，提供資援，即使為數不太大，但對中國的社會建設上也肯定會產生一定的影響，對教會在社會道德的重建上，也足以鋪設光明之路，只有這樣才是提供條件使教會復甦，政教修和。

## 迅速發展中的大陸天主教會

在一九八七至九二年間中國天主教會迅速的恢復了它的宗教活動。據愛國會主席宗懷德主教的報告書，全國各地共有一百一十二個教區，教徒人數約三百四十萬人。五十七名主教帶領約一千名司鐸在一千多間的聖堂，和二千三百多間小經堂內進行牧民工作；最近推動修女積極參與堂區工作。全國共有超過二千名修女，及二十所訓練修女的初學院正培育年青一

代的修女。⑩

這一千多座教堂和經堂部份是新蓋搭的，部份是重新修建的，這些教堂常擠滿虔誠的信眾，一年之內約有四萬人領洗入教。在天津的教堂於一九八八年夏天就設有為非信友講解教義的課程；據稱共有三百人參加，其中有很多是年青知識份子。⑪當中國大陸社會道德水準急劇下降，而共產黨又不能一如以往的提供道德標準之際，年青人在追求理想下，認識宗教的動機，便油然而生，但在教會快速發展期間，也發生幾件值得我們詳加研究的事件。

### 天主教會提供的資助：是利誘抑或服務

國內高等教育及其他社會服務機構，因缺乏政府資助，所以轉向海外求取師資及服務上的協助。在這種情況下，海外天主教專業人士以低調的姿態，懷着為教會而服務中國社會的心，往中國大陸開展服務。例如香港一小撮天主教高級知識份子（神職及教友），在一九八七年組成一個名為國際技術經濟交流協會（簡稱經技會），專為協助中國現代化而提供服務。⑫這些知識份子與國內政府及與教會有關的機構合作，為國內團體或個人提供醫藥、教育及社會福利上的服務。因為直至現在為止，沒有任何傳教組織被批准在國內進行直接的傳教工作，外藉教士只能以專家身份藉經技會的推介進入中國大陸服務。

教會除了在專上教育界進行協助之外，另外亦支援全國多個地方教會團體創辦小型經濟企業，無論是當地提供入息，或響應政府號召，促進更多經濟活動，以創造就業機會和增加財富。這些天主教團體，包括香港明愛、德國矜憐會(Miscarion)和美國的天主教福利會的最終目的仍是為傳揚天主教。他們資助了不少國內的各項教育和社會服務工作。受惠者當然是不信仰的中國人，但亦間接使國內天主教會受益匪淺。九四年華南水災，香港教會也由首牧胡振中樞機呼籲而教徒響應捐輸，以解災困。澳門教會也不後人，由一九九一年華東救災後，繼續在災區參加重建工作至今不懈。還有中共從一九九一年開始，接受澳門教會所提供為殘疾兒童及弱智兒童所提供的特殊教育及服務。這種服務所涉及的受惠人數逐年增加，服務的省份遍佈五省十多個城鎮，甚至主持是項服務的修女，也破例獲准居留國內作長期服務。

在中國大陸較為貧瘠的地區，和遠離沿海的省份缺乏外援，所以在社會發展上需求亟殷，當地人士敦促地方政府，對這些天主教援助網開一面，予以接受以利當地民生。國外捐款的善心人都技巧地將外資一手營造的教育機構、診所及托兒所都托給當地教會領導監管，這樣大大地提高教會在當地之聲望。<sup>⑬</sup>因此日漸增多的天主教資援事業與日增的信徒互相輝映。以香港明愛為例，在一九八八年為中國提供了超過二十項的資援計劃，其中包括護幼、特殊教育、健康護理、傷殘教育、教育及醫務人員之培訓等。這些服務包括在廣州興建

了能容納一百三十名弱智兒童的寄宿學校，這項建校的鉅款是由德國捐贈得來的。還有爲廣州一間師範學校合作開設護幼課程及職業治療課程。爲上海教會建設一座印刷廠而提供技術上的援助，爲北京的兒童社會中心捐獻一批器材等。至於善款的來源主要來自德國的矜憐會和瑞士明愛組織，雖然香港明愛不願意透露全年在中國大陸各項事業上的開支，但憑下列兩件事例可看見事態的端倪，由見微而知著地下判斷說他們所費不菲。事例之一在德國的矜憐會之支助下，香港明愛成立了中國服務計劃基金，使香港明愛毋需經常向海外求助而可直接從事一些小型援助計劃。事例之二，一九八八年明愛捐獻了超過美金十萬元之數去賑濟雲南大地震的災民。國內地方政府，在未接受援助時，已由北京中央耳提面命的不能接受以國外教會名義的捐款，而一切的捐贈只能以非教會的團體或私人名義出之。<sup>④</sup>這很明顯地表示中國大陸政府不願因接受外國教會的資助，而受外國教會尤其是梵蒂岡的支配，這可謂用心良苦，但這能使國內教會達到與梵蒂岡保持一定距離嗎？就很難逆料，尤其是當外國的捐款支助的機構與梵蒂岡關係不俗時，很難使接受捐款的大陸教會不受影響。更有甚者，當中國大陸教會一旦在經濟上倚靠他人時，很難使它扭轉回來，奉行一九五七年訂下教會要自傳自養自治的規學了！

九一年華東大水災，香港天主教發起「血濃於水」以及「送暖行動」，以教會名義募捐了大筆款項，政府照收如儀，沒有半句異議，這也表示中共對這政策搖擺不定。雖然，政府

在一九八二年頒發的〈十九號文件〉中指示，不能接受外國教會資助，但天主教會籍德國及美國的慈善團體對中國之社會服務工作上及教會的資助上，逐年增長，在一九九四年據不正式的統計，所花費的金額是三百萬至四百萬美元之數。

## 培育接班人

當中國大陸原有的神父修女經文革摧殘後，碩果僅存的都已年紀老邁，大陸教會培育接班人是急不容緩之事，而內地各地教會聖召蓬勃，也屬可喜的現象。但在百年樹人的大計中，最大的問題莫過於缺乏合資歷的教師和有份量的教科書本，其次的要算青年男女響應聖召的動機了；這兩個問題使很多主教有些擔心。例如：因加入教會，由本來屬於農村的戶籍可轉移到座落於城市的修院，這種由農村遷移戶口到城市，在中國大陸並非易事，但在天主教會內大凡進修院修道者，就易如反掌。為農村青年說明遷戶籍進修院是頗具吸引力，還有進教會服務，也是與外國教會拉上關係，將來可提供出國的門路；這說明為教會服務如此富有吸引力。

以數量而言，以宗懷德主教所指的六百三十名修生之衆在人數上不可謂不多，所以不愁不久的將來沒有神父以供使用；但在質素上，就不是這麼樂觀了，在教師及教學材料的極度

缺乏下，已使他們的學術水準及靈修訓練大打折扣，因為大陸各地的修院內的藏書都在文革時燬於一旦，所以現在他們需要大量以中文寫成的神學、哲學及聖經等教材，幸好國外教徒大量寄贈神哲學課本，而且自現代化以來第一家印刷廠在上海教會又告建立，可望解決缺乏書籍的難題。近日上海佘山修院已不斷邀請海外及港澳神哲學教授赴大陸修院作短期性講學，還有使天質聰敏、有學術潛質的修生或年青神父到海外作一定時期的深造，以作他日執教修院的準備。<sup>⑮</sup>據上海主教金魯賢稱，他手上已有十五個獎學金名額可供修生海外進修之用，他正着手提供外語訓練，一方面對修生仔細觀察遴選，對那些願意回國服務者才予以選派。總管教會對培育方面大致上都能得心應手地去幹，但當政府發現教會不依從國家制訂的培育路線，而另照自己的一套行事時，不知它有甚麼反應？因為大陸教會已照自己的傳統做法去培育接班人，而將黨方下令培訓愛國的宗教領袖一事置於腦後。<sup>⑯</sup>多一名修生能成功地接受教會內的培育課程，就多一分力量堅持與宗座保持聯繫正統教義的力量，照現在的形勢看來，為何政府准許中國天主教照自己的法規和信仰，依自己的軌跡運作，而不再苛求教徒與精神領袖斬斷一切關係？我們也找不到甚麼理由去解釋為何中共接受天主教的學術援助以增強神學及有關宗教學科的學習。也許暫時政府在政治和經濟方面一籌莫展，無暇顧及較為次要的宗教問題，不過從八九年十一月非愛國會主教籌劃組織主教團後（下面章節會詳細討論非愛國會主教團的問題），政府不但將非愛國會的活躍份子抓進監去，還對天主教會（不分愛國會或非愛國會的）活動嚴加監管，對國外宗教書籍的入口，也同樣的收緊，不像以往



的寬鬆。對修生的培育交流計劃，也暫時擱置，這是他們收緊教會控制的一個做法。

## 與羅馬宗座的距離拉近

在愛國會內有不少神父和主教公開承認他們保持正統的天主教規，與宗座有精神上的共融，以武漢董光淸主教爲例，他在一九八八年公開向一群到國內訪問的天主教記者表示接納教宗在教會內的首席權，在他的教區內，彌撒最末部分加上爲教宗祈禱的經文，在旁的西安市李篤安主教及四川宜賓陳適中主教也支持董氏的觀點，<sup>⑩</sup>這些教會領導人的觀點引起教廷內高層人士關注，以辛海綿樞機爲例，他向萬民福音傳播部部长唐高樞機（Cardinal Tomko）寫道：

「我相信絕大多數的中國教徒，不單那些屬地下會的教友（非愛國教友），<sup>⑪</sup>而且連『官方教會』的信友在內，心中與宗座共融，而且渴望能公開表示與羅馬宗座親密的關係。」

在愛國會內，大凡忠於聖座的人都要付出一點代價。一名在華南教區的主教向天主教報導的記者訴說，因爲他公開表明自己的信仰，所以他被愛國會幹部監視，且冠以「教皇幫」

的名銜。<sup>19</sup>

## 愛國會與非愛國會間的紛爭

中國大陸天主教會內愛國會信友與非愛國會的信友的爭吵，是開放政策實行後，教會稍為喘息時就馬上產生的一種醜態。愛國會由成立之初就由政府指派已婚的神父及主教掌權，目的是抹黑教會的臉，繼而迫犯了清規的神職在走投無路之際投向政府（因為教徒不接納已婚神職）。因此，愛國會在過去卅年不被教友所接納，漸漸政府也覺得自己製造出來愛國會這個陷阱，自己反而墮入其中。但它又不能撤消這個組織。<sup>20</sup>在一些教友聚居的鄉村，從前是偷偷摸摸的舉行宗教禮儀，現在公然在大庭廣眾中間舉行。在這個稍為舒緩的社會氣氛下，非愛國會及愛國會的信友因小事而容易有公開衝突。

愛國會被指責為叛徒和逆賊，而非愛國會的神職被指責為訓練不足，不能承擔牧民重任，尤其是當海外的援助未能平均分配，是引起兩者相爭的導火線，他們的相爭，引起公安部門對非愛國會教徒活動的注意。

結果，公安拘捕非愛國會教士以及搜教會的房屋，八九年的搜捕及破壞在河北石家莊地

區灤城縣的油通村發生，在前後五千武警的圍攻下，一名祕密祝聖的主教和三十多名教友當場被捕，三百五十多人被毆傷，八人因傷致命；<sup>②1</sup>結果導致某些非愛國會人士與愛國會對立的態度日益強硬。在雙方口誅筆伐下，互揭瘡疤，互露短處是在所難免。<sup>②2</sup>當外國接濟的金錢及物資未能平均分配時，衝突一觸即發，雙方已鑽入敵我不能兩立的死胡同內，似乎忘却了「愛人如己」、「兄弟間彼此相愛」是基督宗教的首要教導，反而執着於某一敏感問題。

另一方面，當外來的壓力一旦舒緩，愛國會內一些領袖公然對愛國會大加撻伐，致有同室操戈的現象。以甘肅平涼區主教馬驥為例，他屬愛國會，是未經教宗批准而由政府自聖的主教之一，他於一九八八年七月在一封公開信中以及在省級的愛國會上，公然辭退在愛國會、主教團及教務委員會中的一切職務，並指責這些組織腐化、孤立、以及不得人心。<sup>②3</sup>

馬主教在信上控訴這三個政府控制的教會組織（即愛國會、教務委員會和主教團）更指出會內領導人的五大罪狀。一、破壞獨身的清規；二、否定教宗首席權；三、不能作政教雙方的橋樑；四、他們的思想作風跟不上政府開放政策而仍滯留於五〇年代的極「左」思想中；五、他們處理教會的財產時屢有貪污的現象。<sup>②4</sup>據聞山西太原張主教、天津的李主教也在馬主教的公開信上簽了名，表示贊同附和。

若審視愛國會主腦人物的背景，不難發現其中有很多污點人物，因而引致教徒對愛國會輕視。還有非官方教會的宗教活動漸漸能公開的舉行，也吸引了教友轉向公開由非官方教會主辦的宗教活動。尤其西北一帶很多人再不重視愛國會。<sup>25</sup>也有很多忠貞的主教參加了愛國會，並任用親信在省級愛國會內工作，以求達到牧民的目的，而在八九年四月的宗教會議上，主教們動議爭取凡屬宗教事務的，應先由主教團而不是愛國會去作決策，而指定愛國會應執行主教團的決策，不是主教團應受制於愛國會。這樣的動議明顯的指愛國會在教會內的地位已經大為降低。

天安門事件後，愛國會、中國主教團和教務委員會跟其他國內組織一樣，在重重的壓力下向政府效忠，表示支持李鵬政府，這個要求是大屠殺後自絕於民的中國大陸政府心虛的表現，但國內天主教會的做法也顯出面對這喪盡天良的政府時也身不由己。不能發揮教會作為「正義之聲」的效用。從鄧李楊集團政府的角度去看，教會應對政府給予支持，因為教宗在馬尼拉時曾說過一名良好的基督徒應該同時也是優秀的公民。<sup>26</sup>所以在政府極度需要支持的狀態下，國內的愛國宗教團體應義不容辭地給予支持，但愛國會一旦與滅絕人性自絕於民的政府拉上關係，無形中貶低自己在國內外的身價，間接使非官方天主教會的影響力相對的提升，而自己與非愛國會的競賽中，又輸了一個回合。

上海金魯賢主教在一個愛國會的工作會議上，指出非愛國會教徒勢力屢有擴張的趨勢，切不可掉之以輕心，他說：

「有些地區：非愛國會的勢力野草燎原般蔓延，單在河北省一省就接近一百萬人，人數遠較開放的地上教會的人數為多，還有在天津市、在東北和山西、陝西、甘肅等省份內，他們的勢力不停地向南方蔓延……從表面看，上海似乎很平靜，其實「地下」勢力已開始蠢蠢欲動。那些從監獄和勞改營釋放出來的（司鐸），拒絕返回教區工作。他們之間非常團結，互通聲氣，有些已屆八十高齡而且周圍環境惡劣，但仍奮不顧身的工作。所以我們不應以為身享太平，因為梵蒂岡正利用這些勢力對付我們。」<sup>②7</sup>

金魯賢主教這段話的弦外之音以及馬驥主教的公開聲明，處處顯示出這兩批天主教徒以敵對的態度共處。<sup>②8</sup>這樣教會在親憂仇快的境況下，政府可以輕而易舉地以分化手段削弱雙方的力量，而坐收漁人之利。教宗若望保祿二世近日不斷呼籲以修和為解決紛爭的渠道，如何去化解中國天主教徒的齟齬，這難題給教會一個很大的考驗。其實，這兩批信徒面對很多共同的難題，雙方可以暫時放下干戈，聯手轉向政府要求解決回歸教產、培育接班人等對方都有好處的問題。國外的橋樑教會，既然肩負中國教會修和的重任，諒應在這問題上多下功夫，儘早使雙方化干戈為玉帛才為上策。

## 非愛國會主教組織主教團

在一九八九年十一月廿一日，一批爲羅馬承認，但未被中國政府承認的主教在陝西省首府附近三原鎮的張二冊村上聚集，他們自稱是首次主教聚會，會議中與會者發起全國非愛國的主教組織起來組成一個具可見性及統一之領導階層，去統領中國教會。張二冊村會議的代表更選出三位知名度高但不在場的主教作爲領導人；計有保定主教范學庵被選爲團長、現居香港的廣州鄧以明總主教及現居美國的龔品梅主教爲副團長，<sup>29</sup>該主教團沒有考慮到與已存在並受政府監管的中國主教團的關係，反而計劃他日獨力統領中國天主教會。據稱梵蒂岡事前對張二冊主教會議一事未有所聞，更對決議成立一新主教團之事感到左右爲難，又有新消息傳出梵蒂岡對此種組織主教團之事不滿，而且勸喻牽涉其中的人小心明智，勿魯莽從事。<sup>30</sup>

梵蒂岡對這個新中國主教團頭痛異常，這個團的成員人人對聖座忠心耿耿，過去四十年來他們爲了這個貞忠而苦辱備嚐，然而他們因風聞中梵修和有望，在和談中教會可能作出太多讓步，所以在恐被出賣之際，就團結起來組成一個有組織性的團體，以增強非愛國會教友的實力。若有兩個中國主教團存在，則這雙胞胎案爲已經煩雜不堪的中梵談判多添兩筆煩惱色調。

張二冊會議的代表不理會一九八一年在北京成立的中國主教團，而自稱爲一九二四年上海中國主教團會議後首次聚會，爲增強教會領導權，並團結各教會領袖，故需一有組織性團體主管其事。中國政府由始至終沒有承認非愛國主教爲合法主教，他們公然組織起來是北京很難容忍的，所以大凡參與過張二冊會議的一切代表都被政府抓着了，送到拘留所。不單如此，宗教事務局局長任繼愈絕口不承認近日有天主教神職教友被捕。<sup>①</sup>還有據外電的報導由非愛國會主教所組成的主教團，去信日本橫濱主教，要求參加在一九九五年一月在馬尼拉舉行慶祝亞洲主教團成立廿五週年的全體大會，而這項請求聽說有廣州總主教的背後支持，但似乎教廷對此舉並未肯首認評。中方這個答案顯示出他們未有尊重天主教會的規舉；大凡主教一被祝聖，不理有沒有國家的批准，他們就是正權主教，而中方的老規舉是：由政府選聖的主教才是合法。這樣的逮捕天主教神職教友，是鄧小平開放時期內不僅一次，逮捕以後也不承認逮捕了天主教人員，這連串事實也說明了政教雙方權力的衝突是事件的核心。

自一九八一年鄧以明委任風波以後，中梵雙方經幾許努力後，至一九八七年中共始答允正式恢復和談，而且進度緩慢。自六四事件後，開明的黨書記趙紫陽下台，強硬派的當權者正進行思想整頓工作，就不會主張與國際性的宗教組織舉行交談。非官方主教們在此時組織起來，只有對中梵和談起負面作用，絕無積極性的貢獻，此時的梵蒂岡就處於進退兩難之中。教宗對這批主教之要求既不能答允又不能拒絕，因爲這批主教既然爲宗座所正式承認，

是不折不扣的正權主教。但當中梵和談進入一個前途未卜的階段，教廷間接表示這群正權主教在這個時候組織起來，是不明智之舉。萬民福音傳播部轄下海外華人傳教組織首領彭保祿神父向在華盛頓的天主教通訊社透露，萬民福音傳播部曾勸喻張二冊會議的籌辦者切勿組織主教團。<sup>②</sup>另一方面香港主教胡振中樞機為訪港的中國宗教事務局局長任務之設筵洗塵時，在席致詞中請求中國當局解釋拘捕的原因。<sup>③</sup>這兩種不同含意的做法，在在表現教廷左右為難的窘境。

## 第二節 中梵關係

### 梵蒂岡頒發對中國大陸教會的指示

一九八八年教廷萬民福音傳播部部长唐高樞機(Cardinal Tomko)在教會內頒發一項有八點的指示，這指示本身不但確立教廷近日對中國的態度，而且指示橋樑人物應如何與中國教會接觸，這個文件以「指示」性質出之，雖云不具法律約束力，但文中所載，尤其是在敏感問題上，已成教會官方態度，教內人士都應信守不渝。例如：在教宗的首牧權及愛國會與非愛國會之關係時，「指示」就開宗明義的即時引用教會憲章表明立場：



「既然在天主教會內羅馬教宗是『信仰統一和共融的，永久而又可見的根源和基礎』（教會憲章十八號），那些不承認且與教宗不保持共融的人，無法被視為天主教徒，與教宗的共融不僅是紀律問題，更是天主教的信仰。」<sup>②4</sup>

這表示在中梵的商討期間，梵蒂岡可以在次要的問題上讓步，但反對中國天主教會與教廷切斷關係，自己獨立自辦教會則不允接納。

在愛國會與非愛國會的紛爭上，教廷觀察到非愛國會無法取得法律保障的傍惶與不安，於是表示對忠於羅馬教宗的主教、司鐸會士和教友懷有深切的敬意，並鼓勵他們繼續在此信仰上成長。然而，教廷雖然並不站在與中國政府同一陣線上，承認愛國會是中國天主教唯一合法的成員。但教廷也沒有對愛國會予以遣責。這就難免令人感覺教廷將非愛國會摒諸門外，於是教廷只好把愛國會章與教廷的關係加以解釋，指示信友如何與這個半官方教會團體交往。教廷不忘一九五七年中國天主教愛國會成立之初，就宣佈放棄與教宗及聖座的基本關係，宣佈天主教教友團體直接由政府管制。於是在指示的第二點清楚的表示：「任何一個天主教教友依照良心，不能接受一個要求放棄他或她信仰的基本成份的社團原則，即與教會和世界天主教主教團的可見元首——羅馬教宗——不可或缺的共融，因教會和主教團沒有教宗為首無法存在。」<sup>②5</sup>不過梵蒂岡亦承認愛國會某些負責人，最近所採取的一些立場顯示他

們在態度上有某種改變，而愛國會本身也在教會與政府之間擔任溝通工具，總之它不是宗教性的卻是政治性的工具。但梵蒂岡直言不諱地指出愛國會目前還是沒法控制每個教區主教의 挑選和祝聖，以及教區內之活動……自一九五八年以來，在中國大陸，沒有羅馬教宗的同意（宗座任命）祝聖了不少主教。<sup>36</sup> 這隱約指出若單方面的選拔主教對政教任何一方都是難以接納，所以要找出一個雙方均能接納的妥善辦法，才能徹底解決中國大陸上教會的問題。

在近年與大陸教會頻繁的交往上，國外的神職界甚少追問政府授命祝聖主教的合法性，而誤以為他們是中國教會內唯一合法的宗教領袖，不知還有很多隱匿鄉間的合法教會領袖，但這些與政府沾不上邊的教會領袖似乎被衆人所忽略，所以梵蒂岡對政府授意祝聖的主教作以下的評價：

「依據教會教義和法律規定，這類祝聖被視作嚴重的不合法，無論是接受祝聖的，和主持祝聖者，均處保留於宗座的自科絕罰中（參閱一九五一年四月九日聖職部法令及天主教法典第一三八二條）。根據我們手頭的資料來判斷，上述的祝聖本質上沒有任何因素，能造成祝聖本身的無效。當然，這種情形下只有在仔細並充份地審查每一件個案的細節後，才能作精確的判斷。」<sup>37</sup>

乍看起來，梵蒂岡隆而重之的引經據典的指出：在愛國會內未經宗座認許而祝聖的主教是不合法，這些主教處於保留於宗座的自科絕罰之內，是否也間接向他們提示解鈴還是繫鈴人的道理，叫他們到宗座那裏解除絕罰呢？

有關由不合法主教晉升的司鐸所施行的聖事，梵蒂岡認為若晉鐸是無效的，則教友參與彌撒和聖事方面，便要找忠貞的、與教宗共融的司鐸。③試問誰能辨認呢？那個司鐸不與教宗共融呢？除非只有那些故意公開地拒絕與教宗共融、已為教友認識的司鐸外，否則是不容易辨認的。所以一般往大陸訪問的基督徒，只好懷着善意去領聖事就算了，覺得教廷這一指示有點不切實際。

「指示」中的第五點，要求避免與隸屬愛國會的主教和聖職人員有任何「聖事上的共融」(Communicatio in Sacris)。因此當愛國會神職人員在國外參加討論會時，教廷藉指示授意地方教會神職界不邀請他們或允許他們在天主教聖堂或機構內舉行禮儀。試問這個規定，使身為橋樑教會的神職人員在訪華途中，到底能起親善作用抑或疏離作用？其實非愛國會的教友機靈過人，他們能辨認誰是合法主教。以辛海綿樞機首次訪華為例，當辛樞機參觀北京南堂時，他們鵠候堂前，單單跪向辛樞機求祝福，親吻其權戒，而對陪同樞機左右的愛國會內的衆主教則視若無睹。爲了使忠貞的教友覺得沒有被普世教會遺忘，縱然普世教會的

神職在愛國會的教堂出現，也能表達這深邃的美意。撇開法律問題不談，國外合法的神職出現在國內合法的教友中間，也是「共融」的一個標記。

在第六點上梵蒂岡明智地提出解決修院教授人才不足、課本缺乏的辦法，它建議若「無法設立修院」或是無法以其他方式，即使是私下的方式，適當地培育準備晉鐸的人，那麼他們也可被送往在愛國會管制下所開辦的修院攻讀，不過唯一的條件是修院的整體方向和陶成，是遵循教會的訓導和指示的。<sup>39</sup>

第七點教廷不厭其煩地重新聲明，凡「聖書、禮儀書、要理書及其他教科書等，必須是忠實傳授教會道理者，才可應用。」

最後一點是針對物資援助而發的指示，教廷希望一切對中國的援助是用於維護天主教會正確的教義和信仰。從現在的做法去看，海外教徒無論為中國提供人力及財力援助時，念念不忘藉此建設中國教會。海外教會團體考慮資援國內教會的社會業發展時，當地合法天主教的准許是先決條件之一，有些教會事業乍看之下，與教義和信仰無直接關係，但為長遠計，為教會造福不淺。例如：耶穌會神父在美國加州為大陸赴美留學生提供物質上的供應服務，這些精英份子接受過教會「合時雨」式的援助，他日回國執掌政務，對教會的觀感必有某種

程度上的好轉。還有在香港、及與中國大陸毗鄰的地區，有不少教徒積極地給內地信徒寄發宗教書籍及刊物，以及金錢資助非愛國會信友辦宗教活動。在現階段上梵蒂岡要解決的問題是：如何支援忠貞信友以致他們在重振旗鼓之後，不會與愛國會作對，而收「修和」之初步效果？

## 中國對「指示」的回響

雖然教會當局希望「指示」文件只在內部傳閱，但隔牆有耳，不旋踵中共對該文件發出不悅之聲，幾名宗教幹部對一名港方的橋樑人物表示：原以為在他們任內可解決的中梵關係，在有生之年也未必可獲完滿的修好，這是拜教廷近日所發八點指示所賜。<sup>④</sup>前外交部長，現任副總理吳學謙在中國主教自選自聖三十週年的慶祝會上發表講話，一再提示梵蒂岡停止干涉中國的內政和中國的宗教事務，言下之意是梵蒂岡正在干涉中國的國內事務，吳學謙的演詞是針對教廷所發八點指示的內容，以及教廷准許非愛國會的祕密祝聖主教及神父。在演詞中吳學謙聲明國內教會組織及個人不能接受國外宗教勢力的資助及教唆而進行「有組織的」宗教活動。他又重申改善中梵關係的兩個條件：一、梵蒂岡斷絕與台灣的外交關係而承認北京為唯一合法政府。二、梵蒂岡必須停止干涉中國的內政事務包括宗教事務在內。<sup>④</sup>

吳學謙這番講話足以反映開放十年後中國領導人在國內外宗教界人士的交流下，對天主教人士所採取的立場與五〇年代的立場沒有太大的改變。

### 「加強新形勢下的工作」的〈三號文件〉

一九八九年三月黨中央及國務院下令中央統戰部及國務院轄下宗教事務部頒發名為「加強新形勢下的天主教工作」的報告書（即一九八九年〈三號文件〉）。<sup>④</sup>這個報告按照黨中央、國務院批准的關於處理中國與梵蒂岡關係的標準結合中國天主教實際情況，先對天主教的工作作認真的分析，然後提出對天主教工作指導方針和具體政策。全文件包括以下各點內容：

（一）堅定不移地貫徹獨立自主、自辦教會的方針，加強對神職人員及廣大教徒的思想教育。重申中國政府處理中梵關係的兩項基本原則：

a 梵蒂岡必須斷絕與台灣的外交關係，而承認中華人民共和國政府是中國唯一合法政府。

b 梵蒂岡不得干涉中國的內政，包括不干涉中國的宗教事務。

- (二) 繼續抓緊落實政策，幫助天主教解決自養問題。
- (三) 妥善解決天主教地下勢力問題。
- (四) 加強對天主教的領導。<sup>④</sup>

自立國以來，中共中央所發出絕大部份有關宗教文件都是泛指佛教、伊斯蘭教、基督教和天主教等世界宗教而言。而這〈三號文件〉（一九八九年）就單獨針對天主教而發。該文件的上半部是中共老調重彈的堅持中國天主教要逆其道而行的與羅馬教宗割斷關係；至於要求教廷中斷對台的外交關係也毫無新意，因為孤立台灣是中共意欲在中梵關係上所得的得益。

也許普世教會認為：對中國教會若能提供物資援助，則可因而彌補中梵雙方過去的裂痕，以收破鏡重圓之效，也可能因而避免中國之宗教政策對中國會有不利之影響，這樣難怪國外教會的資援令中國政府對天主教提高警覺，另一方面下令地方政府承擔地方宗教活動的經費，交回沒收的教產，好使解決教會的自養問題，從而杜絕中國教會轉向羅馬求助的傾向。

另一方面當梵蒂岡正考慮如何使非愛國會教友在中國合法化，從而提高其社會地位，擺脫「地下」活動之際，中國政府正反其道而行地將非愛國會信友視爲「地下勢力」而着手摧毀，同時也着手加強管制對愛國會，使它在黨和政府的統領下，進一步的緊隨黨的路線而不能任意發展。

有消息透露，在一九八九年四月，大陸各地的主教及省級愛國會主席被召到北京，討論如何把這〈三號文件〉在草根階層間貫徹落實。④事後，國內很多教區在接受國外資援時特別小心翼翼。

雖然文件指示對教會的「地下勢力」要着手查辦，但到現在爲止仍然未見有甚麼動靜。也許李鵬政府在鎮壓六四民運後，公安隊部忙於整肅大陸上民運份子而無暇顧及較爲次要的宗教問題。

中國大陸政府在六四屠城後即一九八九至九〇年，經濟進一步泥足深陷，不知如何自拔，地方政府無法依政府的吩咐而對教會作財政上的支助，雖然很多外國經濟投資項目被擱置，海外援助數目大幅度削減中，國外天主教會的外援未受影響，當地方教會不能從地方政府的庫房中獲得分文的資助，很難叫們不轉向海外教會乞援。直到現時爲止，海外天主教會



的慈善組織依舊無阻的繼續支助農村的教務、慈善事業之發展，不過在捐款時，雙方協議用私人名義捐贈，這種換湯不換藥的手法使善款繼續滾滾而來，無疑政府會命令不准接受海外教會資助，卻沒聲明個人捐贈也在禁止之列，經過一個短時期，最近政府下令海外個人饋贈也不准收受。

## 衆議紛紛下的和談

從教廷所頒發的八點「指示」及中國對這「指示」的反應，可知中國與梵蒂岡之間的修和，還有一大段距離。由一名親近中共的可靠人士可證實這個觀點。他也認為中梵還有一段日子才可破鏡重圓。在現階段的初步接觸中，雙方對一些問題還未達成共識，更遑論協議和讓步。例如有關日後宗座代表與中國主教的交往，雙方就爭持不下。按中國大陸外交慣例，凡中國大陸公民（包括中國大陸主教在內），必需經國務院屬下外事處，才可與外國政府駐京代表接觸，大陸主教也是公民故無例外，但依教宗的原意以及西方一向的習慣，地方主教可自由自在的直接與駐該國宗座代表接觸。雙方在這問題上各持己見，這構成談判上的一度障礙。第二度屏障是雙方對愛國會及非愛國會教友的合法地位持有不同的見解。當然中國大陸當局堅持愛國會教友是唯一合法教會的說法，但梵蒂岡卻極力使非愛國會的信友在國家法律前取得合法地位。因此在這背景下，當梵蒂岡大力支持非愛國會信友時，中共橫眉怒

視，認為這種公然的支持「地下勢力」，干涉中國的內政，做得太過份了。

從種種跡象去分析，中梵雙方的談判，最多只達到在主要問題上交換意見的階段，似乎雙方的容忍度量比人們想像中狹隘，所以很難在主要問題上獲得共識，進而作妥協。有很多可能的原因構成這個局面，其中一個是很多人沒有注意的就是雙方主管談判機構性質的問題。雖然中梵雙方從來沒有公佈那個部門主理談判事宜，單從教廷以萬民福音傳播部部長唐高樞機(Cardinal Tomko)的名義頒發那八點「指示」，就間接得知以偏重教義及紀律見稱的萬民福音傳播部正主理與中國談判的事宜，當教廷國務卿、「東方政策」巨匠加沙羅理樞機(Cardinal Casaroli)，沒有在這個時刻出現，使人意味到一向以靈活見稱，以妥協見著的教廷國務院對中國問題置身事外。難怪教廷近期處處表現出以宗教的角度和路向去與中共談判，所以不難發現和談的焦點集中在教義上及教會紀律上的問題，希望利用談判，與中國磋商解決那些錯綜複雜的宗教問題。

在中國方面，由前外交部長現任副總理吳學謙在中國慶祝自選主教三十週年大會中，出面指責梵蒂岡干涉中國內政，包括干涉中國宗教問題一事，而在場的中共中央統戰部長閻明復卻噤若寒蟬，足見以開明及妥協見稱的統戰部對天主教當局談判沒有拉上關係，而以吳學謙為首以政治取向去處理中梵兩國之間的瓜葛，而並不當它是國內的宗教問題去處理。

六四天安門事件後，中梵初步的交往也告暫時擱置。民主運動既被中共鎮壓，明顯的表示中共現正轉舵，改用強硬的路線去主持國政，而開明的黨書記趙紫陽也因對天安門的學生過份讓步而遭革職。黨總書記的職位由鄧小平手選的江澤民繼承，而江氏也對政治局那班保守派老頭子左右逢源。在這種政治氣候下，既然中南海內，得勢的保守派認為來自因與西方作文化及經濟接觸產生的「資產階級自由」是民運的罪魁禍首。所以在經濟上不得不對外開放的前提下，其他在文化和思想方面，中共將要收緊管制，所以在趙紫陽時代剛綻開的中梵修和的芽胞，可能又因政治氣候而突然轉為凌厲嚴寒，使多元化的意識型態無法被接納，以致在寒霜中冷僵。而且在六四天安門事件過後，中南海內的中國政要都忙着應付由鎮壓民運，以及在白色恐怖下國內外所滋生的例如經濟外交等重大問題，相信無暇兼顧在比對之下變成非常次要的政教糾紛。

因為中共政府血腥鎮壓民運，民衆對軍隊政府及黨的憤懣，使「社會主義」在人民心目中越發起抗拒的作用，這使對黨日益惡化的「信任危機」到了無以復加的地步。當黨的意識型態全盤崩潰之際，若能把福音精神在行動中表現，例如：基於愛心及尊重而對貧困的中國大陸人民施以援助，在一定程度上至少可在受惠人身上開展福音精神及天國的喜訊。這可以彌補馬列及社會主義在他們心靈上留下的空檔。早在八〇年代初海外的一小撮信徒悄然地以學者及專業人士的身份，步四百年前利瑪竇的後塵，進入中國大陸為中國人民服務。不過與

西方的物質生活相比，大陸生活環境之惡劣，中共政府之懷疑態度，以及在異地所生文化上之隔離，也局限了心有餘而力不足的海外傳教士的人數。雖然這種傳教形式在現代並不普遍，但受惠的民衆表示教會應擴大這種有益民衆並能增長教會影響力的服務。有證據顯示，一個邊郵落後地區的上了年紀的教徒，去信給香港教友尋找四十年前曾在該村落服務的傳教士，因為這個外籍傳教士曾在這荒蕪的村落種下福祉至今仍為當地居民所樂道。<sup>④⑤</sup>

無論當中共接受外國因屠城事件而來的外國經濟制裁，抑或事後進入經濟起飛的狀態，天主教會對大陸的經濟及社會援助為數不少且不因社會及政治氣候的改變，而有所變更。<sup>④⑥</sup>雖然如此，天主教會對中國人民基於人道主義的援助沒有退縮，反而在貧窮落後的內陸農村地區反而增加服務以抒緩因經濟緊縮而日益捉襟見肘的農村經濟。雖然善心的教徒在大屠城之後不想教廷與這個滿手沾血殘民以逞的政府發生外交關係，但對老百姓的援助，沒有因政府之暴行而有所影響。因為無辜的老百姓只是承受政府的罪孽，他們不贊成政府荼毒生靈的。

至於不同意見的樞機對教廷的八點「指示」也各有見解，平添問題的複雜性。例如一九八八年馬尼拉的辛海綿樞機附上他從教律的角度對中國大陸天主教的祝聖問題發表自己的意見，他對「指示」內有關未經教宗而祝聖的中國大陸天主教的立場，有不同看法。<sup>④⑦</sup>他認為愛

國會內主教也有可取之處，近年來經過他們的努力爭回不少教產，重建了超過一千座教堂，開辦了十五間修道院，以及從事培育男女修道聖召的艱鉅工作。他對「指示」中依法典第一三八二條而指中國大陸主教未經宗座之許可而被祝聖應留於「宗座自科之絕罰」一事，有很大的保留。他以過猶不及之理由，表示這道「指示」有拒愛國會主教於門外的危險，因為這些主教雖然在很大程度上受中國大陸政治演變的影響，但其實他們正尋求與宗座共融之途。<sup>④</sup>

辛樞機對大陸上複雜而微妙的政教關係的看法，獲得親中的天主教徒支持，並喻為具有遠見及慧眼獨具。<sup>⑤</sup>很多關心中國大陸教會的人士希望辛樞機的包容態度能承繼以具有彈性見稱的加沙羅里樞機的意願，在這項中梵交往上發揮影響力，不過如果以辛樞機開明的主張，以平衡唐高樞機那八項富有教條性的「指示」，不失為明智之舉。<sup>⑥</sup>還有在一九八九年被祝聖的胡振中樞機，在香港教區，亦未因有政治地緣之利，盡量發揮與中國主教團的交往聯繫作用，現在中梵的談判，正在膠着狀態，他的出現在中國主教間作斡旋，以國藉主教的身份定能產生影響力，以冲淡由洋人而來的「八項指示」所帶來的威脅及焦慮。

## 中方對中梵修好未有充份準備

雖然中梵談判已開了端，但是朝向修和的路上架着很多的障礙，當涉及權威及合法性問

題時，雙方各持己見，互不相讓，更沒有取得一個共識。可以說在現階段的政治氣候中，北京並未有與教廷媾和的準備，因為仍然有主教被拘禁獄中，河北省保定教區八十六高齡的范學庵主教在軟禁中瘐死，雖然龔品梅主教已被釋並批准出國赴美，但他所犯的反土改及反革命罪亦未獲平反。在七〇年代初期，當中美和談發展到某種成熟階段時，中方願意放出一些訊號以表誠意，所以在美政府請求之下，中方釋放美籍在滬被囚的傳教士華理柱主教，作為一個表達善意的訊號以示北京願意繼續與華盛頓談判。同樣關心中國大陸教會問題的人士都引頸盼望北京發放一兩個表示友好的訊息，以示中梵和談有樂觀的進展，〈三號文件〉的出現意味着中共仍然在天主教的政策上，緊抱五〇年代以來的一貫強硬立場。

人們亦把政府交還教產作為中梵修和進度的指標，其實大部份教產是屬於天主教內的修會團體，而政府誤認為梵蒂岡的產業。據報導，除了一少部份教產確實已物歸原主外，絕大部份的教產仍未能交還，地方政府仍然對佔用教會產業的工廠、機關、及個人家庭視若無睹，甚至剋扣補償教產的賠償金。例如在五〇年代，政府充公了巴黎外方傳教會在上海一大批貴重物業，而近期（一九八六年左右），政府允許以四千萬人民幣作為該會在上海產業上之補償，雖然巴黎外方傳教會當局希望這四千萬之鉅款能平均分配給該會往日曾管轄之十四個國內教區，作為宗教活動費用；而實際上，上述該國內十四個教區極需經濟援助，而政府竟視若無睹的仍然把鉅款扣留，照近日中國通貨膨脹率，若由八六年至今積累至50%計算，

就算把這筆鉅款歸還到中國教會人士手中，這四千萬元人民幣的購買力已被削減了一半。

在屠城事件後，因政治及思想問題，中國及梵蒂岡都可能重新檢討它們的外交關係，在國際舞台上，中國領導人爲千夫所指之際，梵蒂岡的友善關係，可成爲中共的「及時雨」，但一般天主教徒表示不想梵蒂岡的官員去握李鵬、楊尚崑和鄧小平等滿沾人民鮮血的手，而且梵蒂岡早已有言在先，它的外交目的是以道德爲重點，並非以政治爲大前提，而天主教徒也希望梵蒂岡自始至終保持這個特殊的外交目標而至死不渝。

## 教會對中梵修好已作好準備

在對中國大陸教會的政策上，天主教會內無論在高層的教廷大員之間，或在橋樑人物上各有見解，做法迥異。近期出現了可喜的現象去化解互不相通的惡習，在一九八九年三月初主要的橋樑人物聚會，首先將各自從事的工作狀況，與同道分享，好能善用援助國內教會事業上的有限資源，避免重覆。這個聚會顯示各橋樑人物間的關係比前時較爲融洽。雖然在現階段各人並非可以攜手緊密的合作，但日前互築的高牆已打開了缺口，可望來日能徹底排除成見，而產生衷誠的合作，以發揮橋樑教會更大的效能。

因大部份官方委派的中國主教表態忠於宗座而使各關注人士稍覺安慰之際，唯覺神秘傳奇的上海主教金魯賢在多方面斡旋下仍未能與教宗會面，不獨覺得事態不尋常，也顯出中方的故意冷落。⑤梵蒂岡一向採取主動與中國交談，希望中梵雙方能達成協議，然後逐步解決國內的宗教問題，但不幸神女有心而襄王無夢，中方不但不想承認教宗的精神領導地位，而且因為台灣爲了自保，在經濟上及外交上有新策略，例如「彈性外交」和「一國兩府」等政策去應付中共，近日李登輝總統頻頻出動，先藉度假爲名在一九九三年，先與東南亞國家首長會見，繼而爭取參與國際活動，例如一九九四年廣島的亞洲運動會，以謀台灣在國際社會上的孤立，有新的突破，能逐步回返國際社會。而中共用盡各種方法加以阻撓。從海峽兩岸關係的角度去看，台灣於八〇年代開始努力擺脫國際上的孤立，使中共非下九牛二虎之力去「封殺」它不可，而梵台關係，相對於台灣由於活躍的經濟外貿在國際上，所連上的經濟及社會關係，在孤立台灣的作用上已經在很大程度上降低。所以北京發覺在協助中共解決台灣問題上，教廷所揮發的效能相對地減弱。

在六四血洗京城的大慘劇後，教宗沒有與西方政治領袖一起同聲指責中共的暴行，而用溫和的語調對天安門前的精英壯年夭折表示「震驚」與「悲痛」，並以「殉道者」的美名冠之，更希望一切的苦楚與矛盾最後成爲衍生新人道主義及基督徒價值觀的動力。教宗保祿的婉委悼詞一方面要顧及不能開罪中國因而關閉中梵交談之門，他亦不能對此驚天動地的大屠



殺視若無睹，唯有將悼詞的重點放在殉國的天安門青年身上以收兩全其美之效。⑤梵蒂岡在那個時期，只能觀察中國日後的政治路向，而靈活地作應變之策。不過，預計李鵬及江澤民主持的政府不會以寬容的態度去處理異己的意識型態，所以中梵官方層次的交往，應暫停一個時期，而改為多派以專家身份的傳教士往中國服務，以愛心和行動去傳福音。

派駐宗座的非正式代表居港一事，也值得一提，先是高伯蒙席(Mgr. J. P. Gobel)，繼後費樂里蒙席(Mgr. F. Filoni)以宗座駐菲律賓大使館參贊的身份駐港，負責收集中國大陸資料，雖然高氏來港，中共方面是知情，但他身為教廷駐菲律賓官員，與中國事務表面上無關，但教廷要間接地派一名駐菲律賓官員往香港在外圍處理有關中國大陸事務，這也說明中梵關係仍冷淡，時機未成熟，不能派正式代表，北京未能有教廷人員入駐。北京不反對教廷派人駐香港，至少當國內外的教會人士對中共有不符宗教性質的活動時，中共可循外交途徑在香港有投訴的門路；況且日益頻繁的國內教會活動以及與國外教會的交往，也需要有個協調人起諮詢和顧問作用。

六四事件前，在港澳教區內正着手在這兩個英葡屬地交回無神的社會主義中共前，籌備在一九八九年十月迎接教宗訪問南韓途中順道作最後一次訪問港澳。這次訪問若能如期舉行，就是中梵雙方的高層官員會談的大好機會，藉此難能可貴的接觸機會相信很多棘手的問

題可迎刃而解。為港澳地區教會而言，他們的最高精神領袖在過渡時期的不安日子中過訪，在精神上及宗教生活上產生一定程度的鼓舞作用。但梵蒂岡在六四屠城後，單方面宣佈因中共鎮壓民運而取消宗座訪南韓時順道訪港澳之計劃。<sup>⑤③</sup>梵蒂岡聲言宗座此行並不恰當。<sup>⑤④</sup>而於九月中共亦以不准宗座十月訪南韓的座駕機經中國大陸領土作為報復。

教廷表示教宗訪韓途中不會訪港澳，間接說明梵蒂岡不但對中共血腥鎮壓民運不予以支持，而且不欲踏入在中國大陸邊沿且數年後納入中國領土的港澳土地，也進一步說明與中國政府劃一道清楚的界線，以貫徹梵蒂岡以宗教和道德為大前提的外交宗旨。教宗對中共的做法當然不會邀得北京的青睞，卻更能彰顯他作為宗教領袖的角色。但為了這抉擇，中梵關係的進展就要送上祭台上作祭品犧牲了。總管教廷方面不理一切，找到了與中國高層政府會談的機會，相信李鵬政府在收緊控制意識型態之際，縱然教會把宗教問題放在他面前，相信也達不到甚麼妥協性的協議，因為中梵交談成功的竅門有賴於雙方對意識形態的容忍以及寬宏程度而定。

## 重開中梵和談

一九九三年九月五日至八日在梵蒂岡內負責正義和平委員會的埃切加利樞機(Cardinal

Eichengaray)，應中國之邀前往北京參觀中國全國運動會的開幕禮，與中國人大副委員長布赫及國務院宗教事務局長張聲作會面，雖然北京對外低調處理此事，而且外交部發言人稱聲，樞機訪華跟北京與教廷關係無關，但埃氏則採用較高調的手法處理。他在離開北京前，主動向新聞界發表聲明，他並非來華談判，但希望此行能為中梵關係翻開新的一頁，是中華人民共和國和教廷交談的標誌。（《明報》，1993年9月10日），這意味着中斷了的中梵和談可以重開。但因多年的延談，衍生了意想不到的問題，例如在第八章內詳述的港澳教會的後過渡期問題，中梵雙方領導人的健康問題等，令中國大陸上的政教關係的複雜性百上加斤，為中梵和談設置新的障礙。香港胡振中樞機於一九九四年十一月訪華，從訪問團的發言人口中，頻傳有關中梵關係的消息，使人感到中梵談判正進入一新階段，距離完滿結束，已經為期不遠。

## 北京大屠殺後的香港教會

自一九八四年中英有關香港前途的聯合聲明頒發後，香港居民對明日的政府本來信心已不大，一經屠殺事件後香港人的信心直線下降，在移民人數倍增之際香港一方面以人才外流為患，一方面又要應付信心危機；香港天主教會能為這動盪的社會作出甚麼貢獻呢？當專業人士及腰纏萬貫的港人紛紛離去之際，教會如何安撫那群被逼留港的弱小的一群？尤有甚

者，香港天主教會當局在九七過度之際，如何去應付曾殘民以逞的中共政府？這是個頗感爲難的問題。

一九八九年五月當學生仍在天安門廣場靜坐絕食之際，香港天主教會有神職及信徒參加香港市民支持北京愛國運動聯合會（以下簡稱支聯會），支聯會不單挑起港人對北京學生愛國行動的關心，而且還派代表向天安門的學生作經濟和物資上的援助。北京政府對香港人這種行動大表不滿，所以在北京機場扣留了支聯會代表李卓人，好給支聯會一點臉色。經過港督衛奕信爵士及倫敦外交部的斡旋，李卓人才於寫下悔改書後被釋。中共在鎮壓民運後指責愛國學生及其支持者爲「反革命份子」，港支聯各人；包括天主教代表在內也被中共列入「反革命」的黑名單之列，而且指責香港支持國內民運有井水犯河水之嫌。在中共政府心目中，香港天主教會已超越宗教範圍而沾上中國大陸政治問題，這些政治參與在一定程度上，是中共考慮中梵關係上要加上的新項目。

十 補篇

教會中活躍份子主張民主自由者，與支聯會交往甚密。一名年青有影響力的神父被選爲支聯會九〇年度的常務委員。可以說，香港天主教會漸變成北京手上的熱山芋，一九九二年初在支聯會活躍的那名神父，突然宣佈退出支聯會常委會，而他自己不向外公佈任何理由，就不公開活動而閉門讀書，教會內各組織也在同一時期，退出支持中國民運的組織，這事惹

來議論紛紛，最可能的理由——港方天主教會受梵蒂岡的指示，要求香港教會在政治事務上收斂，作為中梵交談恢復前的友好及誠意的表示。

香港教會若沒有承擔橋樑的責任的話，它可以在本地政治及民主運動上隨意的參加。但身兼中國大陸教會的橋樑之職，香港教會在參與政治活動時一定要顧及中港梵的三角關係。這樣就使它不能放心大膽地參與地方政治，因為教宗若望保祿二世在一九八一年在馬尼拉會向中國政府保證過：「好的基督徒，必是好公民。」所以天主教會要成教會內優良的基督徒及在國家內好公民之間取得一個平衡才可。<sup>⑤</sup>

## 結語

### 中國教會內的新傳教模式

大陸的天主教會經歷了卅多年漫長的嚴冬，大家都希望在開放時期的煦暖下，中梵關係能綻放春芽，但經過幾番折騰後雖然經雙方不懈的努力，但進展甚緩。八九年中國的民運對和談有一定的影響，單就教宗決定不訪問港澳地區一事已剝奪了中梵雙方官員見面交換意見，就懸疑問題提出解釋的大好時機。<sup>⑥</sup>既然教宗要選擇以全球精神領袖出現去維持和鼓吹

道德，他就不能對北京屠城慘劇視若無睹；若梵蒂岡急於與李鵬政府交好，它對自己一向強調的道德外交便無法交代。

其實中梵修好只為中國大陸教會提供休養生息的綠州，至於中國大陸教會如何去適應環境的需要而生存，這要看國內教會的實力了！現在正處春苗再發狀態的幼嫩中國大陸教會，在外援之下正日漸長成，現階段的生長過程，對日後有決定性的影響。在這時期中國大陸教會領袖應從教會歷史中取得教訓，從而採取明智的步驟，好使在接納外來資援之際，一方面能保持地方教會的中國特色，同時亦能與宗座保持共融，誠然我們不能要求國內的教徒在數目龐大及經過艱鉅的四個現代化中，以大量的金錢和技術去參與，因為這是不切實際超乎他們的力量要求，但這不等於教徒免卻參與現代化建設的公民責任。

有人認為鄧小平倡導的「俱有中國特色的社會主義」是共產黨下的資本主義，是金錢和政治權力結合的體現，所以以權謀私、貪污舞弊等情況，使黨中央憂心忡忡。在現階段的建設中，國內的貪污投機倒賣等陋習使經濟改革大為失色，自以經濟在九〇代起飛後，大陸的經濟在不同時期有不同的問題，最大的危機是貧富的距離越來越大，使中共的經濟危機更加嚴峻，有些學者認為國內的貪污到了這麼一個嚴重的程度，以至社會道德標準已經迷失。在中國大陸無人能說甚麼是可行之事，甚麼是不應之舉？「是」「非」「善」「惡」已混淆不

清。⑤爲此貪污之風，習以爲常，貪婪舞弊也變成理所當然，這是道德淪亡，價值觀盡喪的結果。信奉福音爲生活梟範的基督徒能否在渦流中逆泳，帶頭扭轉現行國內社會淪落之風，挽道德狂瀾於既倒呢？若基督徒能稍稍約束貪污舞弊之劣習，改善影響四化之罡風，這種對祖國大陸的貢獻，可謂無以上之。中國大陸在六四大災難後正當內外交煎之際，若教徒能帶頭以道德重整以利社會建設，真是功德無量，也是責無旁貸。

在現階段，既不宜與李鵬政府商討中梵建交問題，教廷只有耐心等待而靜觀其變，照情照理梵蒂岡當局不應犧牲教廷外交原則而催谷中梵關係之正常化；因爲在這階段，中國大陸天主教已免卻變爲裂教的危機，因爲內地的宗教生活正欣欣向榮，教會雖經卅載凌厲的風霜，但隆冬過後現當春芽正長。中梵交好只爲中國大陸教會的生長提供助力，而國內教會日後的發展大多數依靠自己的實力，而並不是靠外交技倆。

在台灣而言，近日台灣的外交有柳暗花明的發展，自從採用「彈性外交」以來，台灣已開始將外交頹勢扭轉，就算北京成功地逼梵蒂岡與台灣絕交，也達不到孤立台灣的目標。台灣的「一國兩府」政策更加使它的外交彈性度大增，更具靈活性，加上島上政制開放，經濟有驕人的成績，在國際上邀得好感。相對之下，北京在六四以後在國際舞台形象之大降，而台灣的國際地位就相對提升，在此形勢下，單憑梵蒂岡與台灣斷絕邦交，勢難將台灣在群雄

間孤立，所以天主教會在中共的如意算盤中，也失去以往擁有的實用價值，現在唯有在協助道德重整上以脾益現代化，這是中國大陸教會今後出路。這個道德重整的大目標，委實是中國大陸教會的一個大挑戰。大陸天主教會如何努力更新以增強實力，去肩負此責無旁貸的艱鉅責任，這是今後值得關注的問題。

## 訓導權：政教衝突之核心

在探討過去四十年內中國的宗教問題時，發現訓導權(Magisterium)是政教衝突的最大誘因。換句話說，世界宗教——佛教、回教、天主教及基督教的訓導權，對中國共產黨的權威帶來很大的挑戰。這就可以解釋自一九四九年中共政權成立後國內的宗教問題無日無之的事實；五〇及六〇年代新疆及西北地區回教少數民族的叛亂，西藏信奉喇嘛教藏人的造反，以致達賴喇嘛流放海外幾達三十年，是因為這些信奉回教及佛教的少數民族要求他們的宗教生活能循自然規律運行，不受信奉無神主義執政黨的干擾，尤其是當回教和佛教已經成爲他們文化傳統的重要部份，一如基督宗教是構成希羅文化不可或缺部份一樣。一九五〇年代的三百運動及組成愛國會是執政黨對基督宗教的訓導權的一個箝制手法。對回教徒及西藏人強力鎮壓，也是對付的手法。



一九四九年中華人民共和國成立後的一連串政治運動中，顯著者如「反右傾」和「文革」，對黨未完全馴服的知識份子和宗教領袖是最先被揪鬥，這也說明中國共產黨不容許國人在黨內外找到訓導權，因為他們刻意的把全國的訓導權集中在黨中央身上。

另一方面為政治利益起見，在統戰的大前提下，黨亦有一套承傳自毛澤東的宗教政策：「小心處理宗教問題，依黨定下之目標去動員宗教人士。」在這種政治氣候下，在政治和意識型態寬舒的氣氛下，中共大可展開統戰戰術對宗教人士實行統戰，所以給予一定程度的宗教自由，去鼓勵不妥協的知識分子去參與四化工作。這一來，中共對外可給外國人一個宗教自由的形象，以鼓勵他們對中國四個現代化所極需的經濟及技術上作援助及投資。

在鄧小平門戶開放的年代，當北京政權對國內的經濟社會生活的管制大為放鬆時，相對之下宗教未能享有同等的自由，相反，黨方把很多框架加諸宗教，尤其是天主教的身上。中央政府對地方經濟發展，尤其是有外資投入及外貿的地區，採取不干預的態度，給予地方社會和經濟生活很大的自由，但國內的宗教界就享不到同樣的自由。<sup>⑤</sup>尤有甚者，有些宗教活動被黨當作文化活動看待（尤其是在西北及西藏少數民族信奉回教及喇嘛教的地區），於是把宗教貶謫成爲文化的一部分，把宗教「神聖性」部分不予以承認，直接削弱宗教由「神權」而生的訓導權。至於記載宗教訓導的宗教書籍由政府規定不能郵寄入國內，這個郵政規

定也烙上了拒抗宗教在國內行使訓導權印記。中央堅持國內的主教由「自選自聖」產生，一反天主教會一脈相傳由教宗任命主教的做法，中共同樣堅持中國大陸天主教與教宗脫離精神上的共融關係，中共作這堅持時，也深知在梵蒂岡第二屆大公會議後的天主教會已經將很大的自主權下放到地方教會去，地方教會有很大程度的自主權，教會中的神學及禮儀有很多地方文化色彩，中共由一九五〇年代的堅持中國大陸天主教會與宗座脫離關係，迄今未變，五〇年代的天主教會已在權力下放上有很大的蛻變，但中共的要求仍未有絲毫讓步。到九〇年代仍然這樣強硬，這因為以教宗為首的天主教會所擁有的訓導權，對共產黨領導人的挑戰委實很大，尤其是當共產世界在一九八九年下半年像骨牌倒下時，北京尤其感到這份挑戰的凌厲。

一九八九年改革之風，吹進東歐及牽動戈巴卓夫步入政治經濟上的大改革以及轉向市場經濟，前蘇聯已放鬆了「意識形態」上的控制而轉向與西歐及美國修和；一九八九年十二月教宗與戈巴卓夫在梵蒂岡作歷史性的會面，是闖開蘇梵關係正常化大門的第一步，而教宗訪蘇聯的宿願也可以在一九九一年如願以償，在一九九〇年三月教宗訪捷克，這也是除他的故鄉波蘭外，這是他登極後首次的訪問共產國家，在對捷克人民講話時，他大膽地批評共產主義氣數已盡，今日的問題是令它如何坍塌及何時末日來臨，他更進一步批評東歐人民的生活被極權主義及物質主義所破壞。<sup>⑨</sup>當中共領導人正大聲疾呼要保持「四個堅持」，為死抱正

統的馬列思想而寧願收緊意識型態的北京政府，對教宗在捷克這番話有何感想呢？中國領導人心知肚明的知道，席捲東歐及蘇聯的政治改革以及六四大屠殺在普世政壇所產生的各種影響，他們也知道政治局中的八旬老人們只有牢牢抓着共產主義，才能為他們的統治找到合法性及權威性，換句話說只有共產主義為中共的統治集團提供了統治的台階，所以中共的頭頭要誓死懷抱共產主義，否則他們的統治喪失了合法性，在這個心態下，北京認為教宗對共產主義的批判視為不友善，甚至「反動」。

在宗教問題上，至少為中國天主教而言，縱然未有六四的大屠殺及事後對意識型態的收緊，中央已於八九年二月推出〈三號文件〉，把中央對天主教問題的態度，倒退到毛澤東時代，以往的有限度開放態度，也消失得無影無踪。因而令人重新肯定中共中央意欲控制境內一切大小事務，向他們行使訓導權之心態，甚至宗教事務以及高高在上的神明也不例外。有中國問題的觀察家曾評述中國的改革開放是進兩步退一步的沿着「之」字路走，若這是對中國的經濟及社會改革而言，對宗教事務更是「進兩步而退兩步」。

為中國而言，宗教事務牽涉及少數民族問題，正因近日自由開放的浪潮捲到前蘇聯的中國地區，那裏的少數民族與新疆部份土裔少數民族及伊朗人有同一文化淵源。而中亞的回教少數民族正醉心於恢復伊斯蘭帝國及其傳統文化，這個運動對新疆回教少數民族不無影響，

也是構成近日（一九九〇年四月）哈薩克地區流血衝突的主要原因。居在內蒙古地區的蒙古族，見外蒙的開放脫離前蘇聯的掣肘，而怦然心動，也希望能將北京的管治減到最低。⑥至於西藏的暴動，淵源已久，藏人念念不忘流亡海外的精神領袖而不滿北京當局對西藏的政策，換句話說，多年來西藏的問題與中央千絲萬縷般恩怨恩結在一起，以至大家劍拔弩張，無非是北京和達賴喇嘛爭相行使對西藏的訓導主權所致。

過去的十年來，北京爲了對外開放，以及改善外界對中國的觀感，所以允准宗教活動有一個程度上的自由，但是自始至終中共並未准許宗教的教義部分及組織部分可循正常軌跡運作，而不受黨方的干預。早在五〇年代有天主教領袖被捕，有西藏及新疆信教的少數民族遭受鎮壓，他們的宗教生活被箝制，這些鎮壓在八〇年代的開放時期也是歷史重演，換句話說在八〇年代基於同樣的政教權力衝突的理由，某些天主教徒，新疆的回教徒和西藏的佛教徒的表達信仰的方法，不爲黨方所接受。這個說明一個很矛盾的事實：中國共產黨既聲稱信仰無神唯物物的馬列主義，且與宗教沾不上關係，但當它作爲執政黨時就要事事皆管，甚至連屬於至高無上神明的事——宗教也要去管，與代表至尊神明的權力、人物、架構爭取訓導權。

在中國歷史上，每個朝代的皇帝都被稱爲「天子」，這是說他是至尊無上的代表，去代表「天」去治理天下事，而宗教是「教化」之一，是「教」人以善的一種教化，當宗教對現

政權不會構成威脅，而能融入正統的儒家思想中，天子就不會將該教禁絕，為此中國佛教漸漸蛻變成與原起地印度的佛教有很大距離，而天主教在歐洲有皈依外方人入教的傳統，而訓導權又是該教重視的一環節，而教宗素以「基督的代表」自稱。在這個歷史背景下，中國國家的元首和天主教會之首領均有絕對的權力去教導旗下的臣民，這樣政教之首在權力的分配上定會發生衝突，若不是因中國禮之爭誘發政教之首的權力衝突，別的機緣也會引發政教的衝突。晚清時，傳教士與官紳之磨擦，也是中國中層社會內政教之間的權力衝突。

在國民黨時期，一九二〇年代的反基督教運動是沿自晚清的「反洋化」及「反帝國主義」的延續，一九二四至二八年間的收回教育權運動是把教育下一代的權利由傳教士的手中取回，交還政府，雖然這個教育運動不是由國民政府發起，而是由激進份子由民族感情所驅使要求教育下一代的權利由教會及傳教士還給政府。<sup>⑩</sup>這個運動明顯的是中國政府與知識份子一起聯手要求教會把訓導權交還。

在中華人民共和國時代，根本上中共領導人基於下列幾點理由，不會與教會有甚麼密切關係，毛澤東與鄧小平都是馬列信徒及愛國主義的中國人，所以身為信奉無神論的馬列主義信徒，對宗教自然沒有好感。其次他們亦身為愛國主義者，懷着「反洋」的心態去處理由外國傳來的基督宗教，加上始自十九世紀的「百年恥辱」的經驗，自然懷有反對基督宗教的態

度。最後毛鄧二人以及政治局的一群元老，他們在大陸的政治舞台上，已爬至權力的最高峰，而且共產黨的一黨專政，給他們專政統治的台階，他們當然不肯將訓導權分給宗教與宗教界共享。在毛澤東時代世界宗教在中國大陸境內所有的遭遇可說明這點，甚至在鄧小平的開放時代，在急於內外抓着積極因素去推動四個現代化的時候，雖然偶爾給予宗教一定限度上的自由，但從〈十九號文件〉我們可以看出中共對宗教所加給的框框和所劃定的底線；是國家爭取主權去施行權力限制宗教活動。

至於爲天主教在一九八九年二月特別頒發的〈三號文件〉，是再次向天主教會發出警告，訓令他們勿離黨的限度太遠。所以早在六四屠城白色恐怖向全國人民收緊意識型態之前，已向最具挑戰的宗教界發出訊號，叫他們不要過份向黨的權威挑戰。是回應教會高層運用訓導權發出八點指示，囑咐教會內人士如何與中國大陸晉接的一種行動。

不幸，這些素來不妥協的天主教信徒堅持在宗教事務上，他們順從宗教界的訓導權，因而引致參加張二冊會議的宗教界領袖遭受逮捕。一日中華人民共和國以共產黨的一黨專政爲政治取向，相信政教之間爲了行使訓導權而產生的衝突，將會持續下去，因爲歷史告訴我們，四十年前在立國之初，這政教衝突就開始而一直持續到今日，若政府能有多一分容忍，對宗教也會多一分寬容，若政治氣候收緊多一分，宗教多受一分的箝制，這個政教關係的情

況，由黨和國家操着主動權，而天主教本身無論在地方教會或普世教會，只能製造積極因素，去影響操縱主動權的手。自己卻有點處於被動的下風，不能製造生存的環境。

不過，自第二次世界大戰以後，無論在自由的資本主義社會也好，在強權下的共產主義社會也好，奉「基督之名」的各基督教派是最大民衆運動的支持者——波蘭、菲律賓、南美洲是最佳例子。另一方面回教信徒宗教狂熱，雖然可圈可點，但是它以「聖戰」去號召信徒造成一股不可忽視的民衆力量，還有西藏的佛教徒有在外面聲譽日隆的達賴喇嘛撐腰，在正在向中共的權威作挑戰。東歐的天主教會及其他基督派所掀起的「道德革命」是直接與共產國家內流行的「撒謊文化」對着幹。所以東歐的共產政權表面雖無外傷，但內臟經脈已爲宗教所掀起的道德力量所震斷。◎難怪柏林圍牆在一九八九年一夜之間倒下，東歐政權在一年之內翻天覆地，共產政權被人扔在一旁。

這種向政治權威的挑戰也並非由今日始，亦並非今日可以完結，西藏的佛教徒、新疆的回教徒及大陸天主教徒的要求四十年前如此，四十年後的今日也是這樣，他們要求政府允准他們按照自己的節奏渡宗教生活，教會保留宗教訓導權，這點在今日中共的政治取向，似乎沒有可能如願以償。那麼政教之間爲訓導權而衝突，也會持續下去，不過爲天主教而言，中梵關係的正常化只能緩和衝突的誘引，化解衝突爆發的危機，並非能完全剔除衝突的可能

性。

一九九四年聖誕節

梁潔芬補誌

## 第十章註釋

- ① *China Daily*, 26 June 1989.
- ② *Asia Focus*, 10 December 1988.
- ③ 作者於一九八八年六月訪問上海主教金魯賢時（當時胡振中主教被擢升樞機後不久），金氏反映中共對胡樞機之擢升有懷疑。認為在香港於一九九七年主權回歸中國前，便將親教廷的香港主教晉升為「教會的親王」——樞機，志在把他放在諸國籍主教之首（包括國內的主教），金魯賢反映政府的意見認為教廷此舉不符合一九八四年中英聯合聲明內互相尊重、互不干涉的精神。
- ④ *China Daily*, 21 March 1989.
- ⑤ *South China Morning Post*, 8 March 1989; *The Hong Kong Standard*, 8 March 1989. ·《明報》·一九八九三月八日，三月十日。
- ⑥ *South China Morning Post*, 25 May 1990. "Clinton's Chinese Lessons." *The Economist* 21-27 May.

十 補篇



1994. "China Trade, not Subsidy" *Far Eastern Economic Review*, 15 September. 1994.
- ⑦ 《明報》，一九〇年五月廿三日，廿九日。
- ⑧ *South China Morning Post*, 29 June 1989; *The Hong Kong Standard*, 29 June 1989. "Innocents Abroad", "Activist Unhowed" and "The Morning After", *Far Eastern Economic Review*, 15 September, 1994. This issue of Review holds an inclusive point to higher education teachers.
- ⑨ 中國的草根階層早已發覺這個是非善惡不分的社會現象，最近在國際的學術界提起的是Professor Kenneth Lieberthal：參閱*The First Electronic Seminar On U.S.-PRC Relations*, 18 October 1988, United States Consulate General, Hong Kong, p. 33.
- ⑩ 《中國天主教》，一九八九年，第一期。頁六一八。
- ⑪ 《天津日報》，一九八五年二月廿八日。
- ⑫ *Sunday Examiner*, 26 August 1988.
- ⑬ 依照德國Missio及Miserior的規定，大凡一切援助之個案一定有該地主教負起監管該個案之進展，否則此二組織不允撥款援助。
- ⑭ 上述消息由國內一愛國會領袖於一九八九年三月告知筆者。
- ⑮ *Sunday Examiner*, 24 May 1989.
- ⑯ 〈十九號文件〉。
- ⑰ *Asia Focus*, 28 January 1989.
- ⑱ 筆者對一般人統稱在政府控制的愛國會之外的宗教活動為「地下教會組織及活動」之說法不敢苟同。

而改稱之為「非官方教會組織及活動」。因為在開放時期很多這類宗教活動已在公眾場所公開地舉行，以農村內全村都信奉天主教者為然。因為稱這些在愛國會外圍的教會為「地下教會」，對這些教友顯然不公允，因為「地下教會」一詞含非法之意。

①9 *Asia Focus*, 11 March 1989.

②0 同上。

②1 同上，29 April 1989.

②2 上海主教金魯賢屢次對中國非官方天主教會所作的秘密祝聖主教及神父作出抨擊。當他在一九八八年六月會晤筆者時，同樣也提出上述的批評。

②3 馬驥主教在臺灣善導週報（一九八八年十二月四日）發表由 *Sunday Examiner*, (6 January 1989) 將英文譯本刊載，故消息傳遞英讀者當中。

②4 同上。

②5 *Sunday Examiner*, 6 January 1989.

②6 參閱教宗在一九八一年二月廿九日在馬尼拉對中國人之講話。 *Sunday Examiner*, 6 June 1981.

②7 *Church Bulletin*, 7 (December 1986): 5-11.

②8 在河北省的天主教圈子內流傳一些公開聲明，其中有對北京及河北省其他的宗教領袖公開指責，更有在無憑無証的情況下公開點名指控北京南堂內及修院內某神職為共產黨員。

②9 *Asia Focus*, 17 March 1990.

③0 同上。

- ③① 同上，17, June 1994.
- ③② 同上，31 March 1990.
- ③③ 同上，24 March 1990.
- ③④ 參閱附錄文件(5)。
- ③⑤ 同上。
- ③⑥ 同上。
- ③⑦ 參閱教廷文件(一九五一年四月九日)及聖教法典第一三八二。
- ③⑧ 參閱附錄文件(5)。
- ③⑨ 同上。
- ④⑩ Fr. Anthony Chang, "A View of Recent Sino-Vatican Matters", *Asia Focus*, 29 April 1989, 鄭生來神父(Fr. Anthony Chang)為《驛》之顧問編輯。
- ④⑪ *Asia Focus*, 10 December 1988.
- ④⑫ 有關〈三號文件〉的原文刊於附錄文件(3)中，該撮要為學習文件供國內宗教幹部學習之用。
- ④⑬ 參閱附錄文件(3)。
- ④⑭ 〈公教報〉，一九八九年八月四日。
- ④⑮ 一九八九年初一名香港的信友接獲在大陸鄉間邊遠區域，不相識教友的信，要求協助尋訪幾名在五〇年被驅逐離境傳教士之下落，信中稱此幾名傳教士在該鄉傳教有年，為該窮鄉僻境作出之貢獻至今仍為該處居民所樂道。

- ④6 Beatrice Leung "Hong Kong & Macau: Catholic Social Service in China", *American Asian Review* (forthcoming).
- ④7 參閱辛海歸之信件在 *Yi-China Messenger* 8 (February 1989), 1:8-11.
- ④8 同上。
- ④9 Fr. Anthony Chang, "A View of Recent Sino-Vatican Matters", *Asia Focus*, 29 April 1989.
- ⑤0 同上。
- ⑤1 "Congress Record-Senate", U.S. Government, Washington, S 3350, 10 April 1989.
- ⑤2 *UCAN News Dispatch*, No. 511, 21 June 1989.
- ⑤3 《明報》，一九八九年七月九日。
- ⑤4 同上。
- ⑤5 *Sunday Examiner*, 27 February 1981.
- ⑤6 *Asia Focus*, 11 March 1989, "Life of the Church in China", *Correspondence* 32:5-11. (Oct. 1988).
- ⑤7 這是 Professor Kenneth Lieberthal 根據所見所聞所發表的意見，參閱註九。
- ⑤8 參閱〈十九號文件〉，其中詳列黨對世界宗教的控制。
- ⑤9 《明報》，*South China Morning Post, Hong Kong Standard*, 22 April 1990.
- ⑥0 "Piety and Patriotism", *Far Eastern Economic Review*, (24 May 1990): 32. SWB FE /0752 B 2/6; SWB FE/0751, B2/2, B2/3; SWB FE/0760 B2/1.
- ⑥1 有關「收回教育權運動」參閱 Jessie Gregory Lutz, *Chinese Politics and Christian Missions*, (India-  
 十 補篇

na: Cross Cultural, 1988), pp. 91-129.

② 有關宗教力量在東歐與共產一黨專政下產生的「撒謊文化」所作的鬥爭，參看：George Weigel, *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism*. (Oxford University Press, 1992).

# 參考書目

## 一、外文參考書

- Acta Apostolicae Sedis*, Vol. LXXI. City State of the Vatican.
- Abbott, Walter ed., *The Documents of Vatican II*, Translated by Joseph Gallagher, (London: Geoffrey Chapman, 1966).
- Amnesty International Report 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993*, (London: Amnesty International).
- Anglican-Roman Catholic International Commission, *The Final Report: Windsor, September 1981*, (London: Catholic Truth Society & SPCK, 1982).
- Asia Research Centre, *The Great Cultural Revolution in China*, (Tokyo: Charles E. Tuttle, 1965).
- Babris, Peter J., *Silent Churches: Persecution of Religion in Soviet Dominated Areas*, (Arlington Heights, Illinois: Research Publishers, 1978).
- Barnett, A. Doak, *The Making of Foreign Policy in China: Structure and Process*, (London: Tauris, 1985).

- Bocourkiw, B. & Strong, John, *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*, (London: Macmillan, 1975).
- Bourdeaux, Michael, *Risen Indeed: Lessons in Faith from the USSR*, (London: Darton, Longman & Todd, Keston Book 16, 1983).
- Bourdeaux, Michael & Rowe, Michael, *May One Believe in Russia : Violations of Religious Liberty in the Soviet Union*, (London: Darton, Longman & Todd, 1980).
- Brugger, William, *China: Radicalism to Revisionism 1962-1979*, (London: Croom Helm, 1981).
- Bull, George, *Inside the Vatican*, (London: Hutchinson, 1982).
- Burkhanov, Sharkkat & Gusarov, Vladilen, *Soviet Power and Islam - The Soviet Government's Experience in Co-operating with the Muslim Clergy*, (Moscow: Novosti Press Agency Publishing House, 1984).
- Bush, Richard C. Jr., *Religion in Communist China*, (New York: Abingdon Press, 1970).
- Cameron, Nigel, *Barbarians and Mandarins - Thirteen Centuries of Western Travellers in China*, (New York: Walker & Co., Weatherhill Book, 1970).
- Canon Law Society of Great Britain and Ireland, The, In Association with the Canon Law Society, *The Code of Canon Law in English Translations*, (London: Collins Liturgical Publications, 1983).
- Chan, Ming-kou, *Precarious Balance: Hong Kong Between China and Britain 1842-1992*. (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1994).

- Chao, Jonathan, *Chinese Communist Policy Towards Christianity*, (Hong Kong: Chinese Christian Research Centre, 1983).
- Cheung, Yuet-wah, *Missionary Medicine in China: A Study of Two Canadian Protestant Missions in China before 1937*, (University Press of America, 1988).
- China: Violations of Human Rights, Prisoners of Conscience and the Death Penalty in the People's Republic of China*, (London: Amnesty International, 1984).
- Ching, Julia, *Probing China's Soul*. (London: Harper & Row, 1990).
- Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, (Cambridge Mass.: Harvard University Press, Harvard East Asian Studies 6, 1960).
- Chu, Hungdah ed., *Symposium on Hong Kong: 1997*, (University of Maryland, School of Law, Occasional Papers, Reprints Series in Contemporary Asian Studies 3-1985(86), 1986).
- Chu, Theresa & Lind, Christopher eds., *A New Beginning: An International Dialogue with the Chinese Church*, (Toronto: Canada China Programme of the Canadian Council of Churches, 1983).
- Clough, R. *Island China*, (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1978).
- Cohen Jerome A. ed., *The Dynamics of China's Foreign Relations*, (Cambridge Mass.: Harvard University, East Asian Research Centre, Harvard East Asian Monographs 39, 1970).
- Cohen Jerome & Chu Hungdah, *People's China and International Law: A Documentary Study*, 2 Vols, (Cambridge Mass.: Harvard Studies in East Asian Law), (Princeton: Princeton University



- Press, 1974).
- Cohen, Paul, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-foreignism 1860-1870*, (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1963).
- Coleridge, Henry James, *Life and Letters of St. Francis Xavier*, (London: Burns and Oates, 1881).
- Communism and Christianity in Theory and Practice, Doctrines, Facts Conclusions*. Aids to the Church in Need, U. K. 1978.
- The Constitution of the People's Republic of China. (Promulgated for Implementation on December 4 1984)*, (Beijing: Foreign Languages Press, 1983).
- David, M.D. ed., *Western Colonialism in Asian Christianity*. (Bombay: Himalaya Publishing House, 1988).
- De Smith, S.A., *Constitutional and Administrative Law*, 3rd ed., (Harmondsworth: Penguin Book, 1977).
- Dreyer, June T., *China's Forty Millions*, (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1976).
- Dulles, Avery, *Models of the Church*, (New York: Image Book, 1970).
- Dunn, Denis, *The Catholic Church and the Soviet Government 1939-1949*, (New York: Columbia University Press, 1977).
- \_\_\_\_\_, *Detente and Papal-Communist relations 1962-1978*, A Westview replica ed., (Boulder, Colorado: Western Press, 1979).

- Dussel, E.D., *Ethis and the Theology of Liberation*, trans. by Bernard McWilliams, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1974).
- Edwards, R. Randle; Henkin, Louis & Nathan, Andrew J., *Human Rights in Contemporary China*, (New York: Columbia University Press, 1986).
- Fairbank, John King, *Chinabound*, (New York: Harper Row, 1982).
- , *The United States and China*, 4th ed., (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1979).
- Frankel, Joseph. *International Relations in a Changing World*, new ed., (Oxford: Oxford University Press, 1979).
- Ginsburg, Norton & Laler, B.A. eds., *China: The 80's Era*, (London: Westview Press, 1984).
- Gittings, John, *The World and China 1922-1972*, (New York: Eyre Methuen, 1974).
- Gold, Thomas B., *State and Society in the Taiwan Miracle*, (New York: M. E. Sharpe, 1986).
- Goldman, Merle, *China's Intellectual Advice and Dissents*, (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1981).
- , *Literary Dissent in Communist China*, (New York: Atheneum, 1971).
- Goldman, Merle (et al) eds., *China's Intellectuals and the State* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1987).
- Goodman, David S.G. ed., *Groups and Politics in the People's Republic of China*, (Cardiff: Cardiff University College Press, 1984).

- Goodman, David & Segal, Gerald eds., *China at Forty: Mid-Life Crisis?* (Oxford: Clarendon Paperbacks, 1989).
- Goodstadt, Leo F., *Mao Tse-tung: The Search for Plenty*, (Hong Kong: Longman, 1972).
- Graham, Robert, *Vatican Diplomacy: A Study of Church and State on the International Plane*, (Princeton University Press, 1959).
- Gutierrez G., *A Theology of Liberation*, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973).
- Hales, F.F.Y., *Revolution and Papacy 1769-1846*, (London: Eyre & Spottiswoode, 1960).
- Hanson, Eric, *Catholic Politics in China and Korea*, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978).
- , *The Catholic Church in World Politics*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987).
- Hebblethwaite, Peter, *In the Vatican*, (Oxford University Press, 1987).
- , *Introducing John Paul II*, (London: Fount Paperbacks, 1982).
- Hinton, Harold, *Communist China in World Politics*, (Boston: Houghton Mifflin, 1966).
- Hinton, William, *Fanshen: A Documentary of Revolution in a Chinese Village*, (Penguin, 1972).
- Hoffmann, Stanley, *Contemporary Theory in International Relations*, (Westport Conn: Greenwood Press, 1977).
- Hong Kong Caritas, *Annual Report on Hong Kong Caritas 1984-1985, 1985-1986, 1986-1987, 1987-1988, 1988-1989, 1989-1990, 1990-1991, 1991-1992, 1992-1993*.
- Hsu, Chung-yueh, *Immanual, China Without Mao: The Search for a New Order*, (Oxford: Oxford Uni-

- versity Press, 1982).
- Karnow, Stanley, *Mao and China – Inside China's Cultural Revolution*, (Harmondsworth: Penguin, 1984).
- Kuan, Hsin-chi & Brosseau M. eds., *China Review 1992* (Hong Kong: Chinese University Press, 1993).
- Kung, Hans, *The Church – Maintained in Truth*, trans. by Edward Quinn, (London: SCM Press, 1980).
- Kuroyedov, Vladimir, *Church and Religion in the USSR*, (Moscow: Novosti Press Agency Publishing House, 1982).
- Latourette, K.S., *A History of Christian Mission in China*, (New York: Macmillan, 1929).
- Leung, Beatrice, *Sino-Vatican Relations: Problems of Conflicting Authority (1976–1986)*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Leung, Beatrice & Young, John eds., *Christianity in China: Foundation for Dialogue*, (Hong Kong: Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong, 1993).
- Liao Kuang-sheng, *Anti-foreignism and Modernization in China 1960–1980*, (Hong Kong: Chinese University Press, 1984).
- Luo, Zhufeng ed., *Religion Under Socialism in China*, trans. Maelmnis & Zheng Xian, (London: Sha-rpe, 1991).

- Lutz, Jessie G., *Chinese Politics and Christian Missions*, (Indiana: Cross Cultural, 1988).
- Lutz, Jessie, *Chinese Politics and Christian Missions*. (Indiana: Cross Roads Books, 1988).
- Mabbett, I.W., *Modern China – The Mirage of Modernity*, (London: Croom Helm, 1985).
- MacFarquhar, Roderick, *The Origins of the Cultural Revolution*, Vol. 1, *Contradictions Among the People, 1956-1957*, (London: Oxford University Press, 1974).
- \_\_\_\_\_, *The Origins of the Cultural Revolution*. Vol. 2, *The Great Leap Forward, 1958-1960*, (London: Oxford University Press, 1983).
- \_\_\_\_\_, ed., *The Hundred Flowers Campaign and the Chinese Intellectual*, (New York: Octagon Book, 1974).
- MacInnis, Donald, *Religious Policy and Practice in Communist China – A Documentary History*, (New York: Macmillan, 1972).
- Martin, Malachi. *the Keys of This Blood: The Struggle for World Dominion Between Pope John Paul II, Mikhail Gorbachev, and the Capitalist West*. (New York: Touchstone Book, 1990).
- Marx, Karl & Engels, F. *On Religion*, (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1957).
- Matthews, Robert O.; Rubinoff, Arthur G.; & Stein, Janice Cross eds., *International Conflict and Conflict Management*, (Scarborough, Ontario: Prentice-Hall of Canada, 1984).
- Maxwell, Robert, *Deng Xiaoping – Speeches and Writings*, (New York: Pergamon Press, 1984).
- \_\_\_\_\_, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and The West*, (Cambridge Mass.: Harvard University

- Press, 1964).
- Minamiki, G., *The Chinese Rites Controversy*, (Chicago: Loyola University Press, 1982).
- Montemayor, Geremias U. ed., *Catholic Social Teaching*, (Manila: Rexbook Store 1989).
- Moody, Peter, Jr., *Chinese Politics after Mao: Development and Liberalization 1976-83*, (New York: Praeger, 1984).
- , *Opposition and Dissent in Contemporary China*, (Stanford University, Hoover Institute, 1977).
- Munro, Donald J., *The Concept of Man in Contemporary China*, (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1977).
- Nathan, Andrew, *Peking Politics 1918-23. Factionalism and the Failure of Constitutionalism*, (Berkeley: University of California Press, 1976).
- Nichols, Peter, *The Politics of The Vatican*, (London: Pall Mall Press, 1968).
- Nielsen, Niels, *Revolutions in Eastern Europe: The Religious Roots*. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1991).
- O'Leary, G., *The Shaping of Chinese Foreign Policy*, (London: Croom Helm, 1980).
- Pye, Lucian, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority*, (Cambridge Mass.: Belknap Press, 1985).
- , *The Spirit of Chinese Politics: A Psycho-Cultural Study of Authority Crisis in Political Development*, (Cambridge Mass.: M.I.T. Press, 1968).

- Readings on Faith and Ideology*, Vol. 1, (Manila: Socio-Pastoral Institute, 1986).
- Reardon-Anderson, James, *Yenan and the Great Powers: The Origins of Chinese Communist Foreign Policy 1944-1946*, (New York: Columbia University Press, 1980).
- Rienstra, M. Howard, *Jesuit Letters From China 1583-1584*, (Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1986).
- Rowbotham, A. H., *Missionary and Mandarins. Jesuits at the Court of China*, (Berkeley: University of California Press, 1942).
- Schram, Stuart, *Ideology and Policy in China Since the Third Plenum, 1978-84*, (London: University of London, SOAS, Contemporary China Institute, 1984).
- , *The Political Thought of Mao Tse-tung*, (New York: Praeger, 1969).
- Schurmann, Franz, *Ideology and Organization in Communist China*, 2nd ed., (Berkeley: University of California Press, 1968).
- , *The Logic of World Power: An Inquiry into the Origins Currents and Contradictions of World Politics*, (New York: Pantheon Books, 1974).
- Schwartz, Benjamin, *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium*, Harvard East Asian Monographs 44, (Cambridge Mass.: Harvard University East Asian Research Centre, 1972).
- Segal, Gerald ed., *The China Factor*, (London: Croom Helm, 1982).
- Segal, Gerald & Tow, William T., *Chinese Defence Policy*, (London: Macmillan, 1984).

- Segundo, J. L., *Jesus of Nazareth, Yesterday and Today*, Trans. by John Druary, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984).
- Seldon, Mark, *The Yenan Way in Revolutionary China*, (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1971).
- Selected Works on Mao Zedong*, 5 Vols., (Beijing: Foreign Languages Press, 1977).
- Seymour, Jame ed., *The Fifth Modernization: China's Human Rights Movement 1978-79*, (New York: M. Coleman Entreprise, 1980).
- Spence, Jonathan, *The Gate of Heavenly Peace*, (New York: Viking Press, 1981).
- Stehle, Hansjakob, *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979*, Translated by Sandra Smith, (London: Ohio University Press, 1981).
- Swindler L. & Swidler A. eds., & trans., *Bishops and People*, (Philadelphia: Westminster Press, 1970).
- Tang, Dominic, *How Inscrutable His Way! Memoirs 1915-1981*, 2nd edition, (No Publishing place, 1991).
- Tang, Edmond & Wiest, Jean-Paul eds., *The Catholic Church in Modern China* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993).
- Theology in the Third World*, (Manila: Socio-Pastoral Institute, 1983).
- Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, (New York: Harper, 1957).
- Torres, C., *Father Camilo Torres' Revolutionary Writings*, (New York: Harper Row, Colophon Books,



- 1972).
- Triska, Jan F. ed., *Constitutions of the Communist Party States*, (Stanford University, Hoover Institute Publications of War, Revolution and Peace, 1968).
- Twitchett, D. & Fairbank, J. K. Gen. eds., *The Cambridge History of China*, Vol. 10, Part 1, *Late Ching [Qing], 1800-1911*, J. K. Fairbank ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
- Van Den Wyngaert P. A., *Sinica Franciscana*, Vol. 1, (Florence: Collegium S. Bonaventurae, 1929).
- Wang, Gungwu, *China and The World Since 1949: The Impact of Independence, Modernity and Revolution*, (London: Macmillan, 1977).
- Weber, Max, *Basic Concepts in Sociology*, tran. H. P. Scher, (London: Peter Owen, 1964).
- , *The Religion of China*, tran. Hans H. Garth, (London: Macmillan Press, 1964).
- Weigel, George, *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism*. (New York: Oxford University Press, 1992).
- Welch, Holmes, *Buddhism Under Mao*, Harvard East Asian Series No. 69. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972).
- Whyte, Martin King, *Small Groups and Political Rituals in China*, (Berkeley: University of California Press, 1974).
- Williams, G.H., *The Mind of John Paul II: Origins of His Thought and Action*, (New York: The Seabury Press, 1981).

- Willike, Bernard, *Imperial Government and Catholic Mission in China During The Year 1784-1785*, (New York: The Franciscan Institute, 1948).
- Wurth, Elmer ed., *Papal Documents Related to the New China 1937-1984*, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, Probes Series, 1985).
- Yahuda, Michael, *China's Role in World Affairs*, (London: Croom Helm, 1978).
- , *Towards the End of Isolationism: China's Foreign Policy After Mao*, (London: Macmillan Press, 1983).
- Yang, C. Y., *Religion in Chinese Society*, (Berkeley: University of California Press, 1967).
- Yip, Ka-che, *Religion, Nationalism and Chinese Student. The Anti-Christian Movement of 1922-1972*. Western Washington University, Centre for East Asian Studies, Studies on East Asia Vol. 15, (Bellingham, Wash.: Western Washington University Press, 1980).
- Young, John D., *Confucianism and Christianity - The First Encounter*. (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983).

## 二、中文參考書（以漢語拼音排列次序）

〈徹底割斷基督教與美帝國主義之聯繫〉，《新華時事叢刊第91種》，北京，人民出版社，1951年。

陳垣編，〈康熙與羅馬使節關係文書，乾隆英使覲見記〉，《中國史學叢書續編》北京故宮影印本，1931，台灣，學生書局重印，1973年。

當代中國研究所（編），〈中共中央關於宗教問題的論文集（1959-1965）〉，香港，當代中國問題研究所，1972。

〈鄧小平文選（1975-1982）〉北京，人民出版社，1983年。

鄧以明，〈天意莫測〉，香港，（無出版社），1967年。

〈帝國主義怎樣利用宗教侵略中國〉，《新華時事叢刊第92種》，北京，人民出版社，1951年6月。

方豪，〈中國天主教史人物傳〉，三冊，香港天主教真理學會，台灣，1967年。

甘肅省民族研究所編，〈伊斯蘭教在中國〉，寧夏，人民出版社，1982年。

顧長聲，〈傳教士與近代中國〉，上海，人民出版社，1981年。

顧裕祿，〈中國天主教的過去和現在〉，上海社科院出版社，1989年。

〈中國近代政教關係國際學術研討會論文集〉，台灣，淡江大學，1987年。

〈基督教人士的愛國運動〉，《新華時事叢刊第14種》，北京，人民出版社，1951年。

金志華（編），〈青年人生哲學〉，北京，中國青年出版社1985年。

黎晉偉，〈紅衛兵實錄〉，香港，世界華僑社，1967。

李維漢，〈統一戰線問題與民族問題〉，北京，人民出版社，1981年。

李時岳，〈近代中國反洋教運動〉，北京，人民出版社1985年。

林瑞琪，〈誰主沉浮：中國天主教當代歷史反省〉，香港，聖神研究中心，1994年。

- 羅光（編），《天主教在華傳教史集》，台灣微祥出版社，香港公教真理學會，1967年。
- 呂實強，〈中國官紳反教的原因（1860-1874）〉，《中國學術著作獎助委員會叢書之十六》，台北，中國學術著作獎助委員會，1967年。
- 陸以哲，〈中共怎樣對待宗教〉，香港，友聯，1953年。
- 羅漁、吳雁（合編），《大陸中國天主教四十年大事記（1945-1986）》台灣，輔仁大學，1986年。
- 羅竹風，〈中國社會主義時期的宗教問題〉，上海社會科學院出版社，1987年。
- 《毛澤東選集》，五卷，北京，人民出版社，1973年。
- 《明史》，《列傳》，卷218，《沈》，中華書局。
- 民族問題研究會（編），《回到民族問題》，北京，民族出版社，1980年。
- 蘇主榮（編），《牧我中華》，香港，聖神研究中心，1987年。
- 孫信華、高志鈞、雷雲、吳鴻賓、蔣建東（合編），《宗教漫談》，浙江，人民出版社，1984年。
- 〈天津天主教革新運動的成就〉，《新華時事叢刊第88種》，北京，人民出版社，1951年。
- 〈天主教人士的愛國運動〉，《新華時事叢刊第87種》，北京人民出版社，1951年。
- 王克誠、鄧穎超，〈關於黨風問題〉，北京，人民出版社，1981年。
- 王章陵，〈馬列主義與宗教之衝突〉，台北，幼獅文化事業，1982年。
- 王治心，〈中國基督教史綱〉，香港，基督教輔僑出版社，1959年。
- ，〈中國宗教思想史大綱〉，上海，中華書局，1933年。
- 吳雁（編著），〈大陸天主教透視——兼論中共的宗教政策〉，台南，開道出版社，1984年。

辛植柏，《中國天主教及其教難》，香港，自由出版社，民國43年。

張春申，《梵蒂岡與我國的外交關係》，台南，開道出版社，1980年。

鄭宇碩（編），《四人幫後的中國》，香港，天地圖書，1979年。

《中華人民共和國開國文獻》，（第二版），香港，文化資料供應社，1978年。

中共中央統一戰線工作部中共中央文獻研究室，《新時期統一戰線文獻選編》，北京，中共中央黨校，

1985年。

中共中央組織部研究室（編），《知識份子問題文選》，湖南，人民出版社，1983年。

自由太平洋月刊社，《雷鳴遠神父傳》，西貢，越南自由太平洋協會，1963年。

楊祖媛，《同一天空下》，香港，聖神研究中心，1983年。

余振（編），《澳門：超越九九》，香港，廣角鏡，1993年。

《中國共產黨歷代重要會議集（第一冊）》，上海，人民出版社

### 三、外語論文

"A Tale of Two Churches: The Chinese Catholics' Dilemma", *South China Morning Post*, 30 June 1984.

Alexander, Stella, "Church-State Relations in Yugoslavia 1967", *Religion in Communist Lands* 4 (Wi-

nter 1977): 238-40.

An, Zhiguo, "About Humanism", *Beijing Review* 51 (December 1983): 4.

"Archbishop of Canterbury on Religion in China", *China Reconstructs* (March 1984): 34-5.

Babbio, Alberto, "Summit Segreto a Roma: Il Papa apre alla Cina?" [The Secret Summit in Rome: Is the Pope Open to China?], *Jesus* (Rome)(April 1986): 85.

Barry, Peter, "Amity: Christian Outreach in China", *Tripod* 27 (June 1985): 35-45.

Bocinurkiw, Bohdan R, "The Catacomb Church: Ukrainian Greek Catholics in the USSR", *Religion in Communist Lands* 1 (Spring 1977): 4-12.

\_\_\_\_\_, "The Shaping of Soviet Religious Policy", *Problems of Communism* (May-June 1973): 37-51.

\_\_\_\_\_, "The Uniata Church in the Soviet Ukraine: A Case Study in Soviet Church Policy", *Canadian Slavonic Paper* 7 (1965): 89-113.

Branett, A. Doak, "Ten Years After Mao", *Foreign Affairs* (Fall 1986): 37-65.

Calle, Jose M., "Some Thoughts to Better Understanding the Present Situation of the Catholic Church in China To-day", *Eastern Asian Pastoral Review* 1 (1986): 89-93.

"Casting God in a Communist Image", *Universe*, 31 July 1987.

Chan, Joseph C.W., "The Political Theory of Pope John Paul II" in Beatrice Leang & John D. Young eds., *Christianity in China*. (Hong Kong: Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong, 1993). pp. 101-21.

- Chan, Sylvia, "Political Assessment of Intellectuals - Before the Cultural Revolution", *Asian Survey* 9 (September 1978): 891-911.
- De Weydenthal, J.B., "The Pope's Pilgrimage to Poland", *Religion in Communist Lands* 1 (Spring 1984): 69-76.
- DeB. Mills, Williams, "Generational Change in China", *Problems of Communism* (November-December 1983): 16-35.
- "Deng Liqun on China's Cultural Policy", *Beijing Review* 51 (December 1983): 5.
- Dreyer, June Teufel, "Limits of the Permissible in China", *Problems of Communism* (November-December)1980: 48-65.
- Griffith, William, "Sino-Soviet Rapprochement", *Problems of Communism* (March-April 1983): 20-9.
- Harding, Harry, "Change and Continuity in Chinese Foreign Policy", *Problems of Communism* (March-April 1983): 1-19.
- Henze, Paul B., "Conspiring to Kill the Pope", *Problems of Communism* (May-June 1985): 59-64.
- "The Holy Father Will Not Abandon Taiwan", *Asia Focus* (9 May 1986): 8.
- Hoffmann, Stanley, "International Organization and the International System", *International Organization* 3 (Summer 1970): 389-413.
- Huan, Guocang, "Taiwan: A View from Beijing", *Foreign Affairs* (Summer 1985): 1064-80.
- Hvat, Ivan, "The Ukrainian Catholic Church, the Vatican and the Soviet Union During the Pontifi-

- cate of Pope John Paul II", *Religion in Communist Lands* 3 (1983): 264-79.
- Iserali, Raphael, "The Muslim Minority in the People's Republic of China", *Asian Survey* 8 (August 1981): 901-19.
- Keyfitz, Nathan, "China Faces Hard Choices in Its Population Policies", *The Asian Wall Street Journal*, 28 March 1984.
- Lee, Stephen, "Freedom of Religion in China Considered as a Basic Human Right", in Beatrice Leung & John D. Young eds., *Christianity in China*. (Hong Kong: Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong, 1993), pp. 81-100.
- Leung, Beatrice, "Religious Policy in China's Modernization Era—Problem of the Implementation of Document No. 19 (1982)" in Beatrice Leung & John D. Young eds., *Christianity in China*. (Hong Kong: Centre for Asia Studies, The University of Hong Kong, 1993.) pp. 59-80.
- Maciotti, M.I., "Reflections on the Relations Between the Church and the Christian Democratic Party in Italy", *Social Compass* 2-3 (1976): 121-40.
- Maddox, Patrick, "Value Change in China", *Problems of Communism* (November—December): 65-8.
- Morrison, Peter, "Islam in China: An Update", *Religion in Communist Lands* 2 (Summer 1985): 152-6.
- Myers, Ramon, "The Economic Transformation of the Republic of China on Taiwan", *The China Quarterly* 99 (September 1984): 500-28.
- Nethercut, Richard D., "Leadership in China: Rivalry, Reform and Renewal", *Problems of Commun-*



- ism (March-April 1983): 30-46.
- Nowak, Ian, "The Church in Poland", *Problems of Communism* (January-February 1982): 1-16.
- Nye, Joseph S. & Keohane, Robert O., "Transnational Relations and World Politics: An Introduction", *International Organization* 3 (Summer 1971): 329-49.
- Parks, Michael, "Feud Among Chinese Catholics Sours Hopes for Vatican Ties", *Los Angeles Times*, 24 April 1982.
- Patterson, George, "Mao, Marxism and Christianity", *Religion in Communist Lands* 4-5 (July-October 1974): 20-9.
- Pepper, Suzanne, "Education and Revolution: The 847 'Chinese Model' Revisited".
- \_\_\_\_\_, "The Student Movement and the Chinese Civil War 1945-1949".
- \_\_\_\_\_, *The China Quarterly* 48 (October 1971): 698-735.
- \_\_\_\_\_, "Profession of Faith of a Chinese Priest in Communion with Rome", *China Bulletin* (Rome) 3 (March 1986): 10-1.
- Qi, Ya & Zhou, Jirong, "Expansionist Soviet Global Strategy", *Beijing Review* 5 (22 June 1981): 22-5.
- "Religious Policy", *China News Analysis* 1156 (8 June 1979).
- "Resolutely Combat Bourgeois Liberalization", *Beijing Review* 3 (January 1987): 15.
- Rudolph, Jorg-Meinhard, "China's Media: Fitting News to Print", *Problems of Communism* (July-August 1984): 58-67.

- Schram, Stuart, "Economics in Command? Ideology and Policy Since the Third Plenum 1978-84", *The China Quarterly* 99 (September 1984): 417-61.
- Scalapino, Robert, "Back to the Future", *Far Eastern Economic Review*, 26 May 1994.
- Shaw, Yu-ming, "Taiwan: A View From Taipei", *Foreign Affairs* (Summer 1985): 1050-63.
- Shen, Yifen, "Some Theological Reflections on Being a Local Pastor in New China", *China Study Project Bulletin* 29 (January 1986): 11-7.
- Skilling, Gordon, "Independent Currents in Czechoslovakia", *Problems of Communism* (January-February 1985): 32-49.
- Special Commentator, "On Policy Towards Intellectuals", *Beijing Review* 5 (2 February 1979): 10-5.
- Stehle, Hansjakob, "The Ostpolitik of the Vatican and the Polish Pope", *Religion in Communist Lands* 1 (Spring 1980): 13-21.
- Tang, Edmund, "The Church in China-After Two Revolutions", *Pro Mundi Vita: Dossiers* (January 1982), Dossier Asia Australasia No. 23.
- , "Youth of the Cultural Revolution-Social Problems in Post-Revolutionary China", *Pro Mundi Vita: Dossiers* 2 (1983), Asia-Australasia No. 25.
- Vallier, Ivan, "The Roman Catholic Church: A Transnational Actor", *International Organization* 3 (1971): 479-95.
- Wen, Ying, "Religion and Marxism Co-exist Again in China", *Ta Kung Pao* (English ed.), 3 July

1980.

Weng, Byron, "Taiwan's International Status Today", *The China Quarterly* 99 (September 1984): 463-

80.

Winchlu, Edwin A., "Institutionalization and Participation on Taiwan: From Hard to Soft Authoritarianism?" *The China Quarterly* 99 (September 1984): 481-99.

Wickeri, Philip, "Church and Society in China: Theological and Historical Realities", *China Study Project Bulletin* 29 (January 1986): 27-36.

Whyte, Martin King, "Corrective Labour Camps in China", *Asian Survey* 3 (March 1973): 253-69.

Yahuda, Michael, "Hong Kong's Future: Sino-British Negotiations, Perceptions, Organization and Political Culture". *International Affairs*, Vol. 69, No. 2 (1993) 245-66.

——, "Dilemmas and Problems in the Sino-British Negotiations over Hong Kong." *The Pacific Review* No. 64

Zhao, Fusan, "A Reconsideration of Religion", *China Study Project Journal* 2 (August 1987): 4-22.

Zhao, Ziyang, "Report on the Work of the Government", *Beijing Review* 27 (4 July 1983): II-XXIV.

## 四、中文論文（以漢語拼音排列次序）

- 本報評論員，〈建設精神文明反對精神污染〉，《人民日報》，1983年11月16日。
- 陳獨秀，〈本誌罪案之答辯書〉，《新青年》，第一期，1919年1月15日，頁15-6。
- 傅鐵山，〈中國天主教神職信友為基督作見證〉，《中國天主教》，第四期，1982年3月，頁30-2。
- 韓愈，〈諫迎佛骨表〉，《古文評註》，第2冊，香港廣智書局，頁18-21。
- 何立，〈教會介入政治受到警告〉，《九十年代》，第3期，1987年3月，頁44-5。
- 胡適，〈五十年來之世界哲學〉，《胡適文存》（集），上海，亞東圖書，1924年，頁217-304。
- 胡適，〈不朽〉，《新青年》，第2期，1919年2月15日，頁19-20。
- 胡耀邦，〈關於黨的新聞工作〉，《紅旗》，第8期，1985，頁14。
- ，〈全面開創社會主義現代化建設的新局面〉，《人民日報》，1982年9月8日。
- ，〈在慶祝中國共產黨成立六十週年大會上的講話〉，《人民日報》，1981年7月2日。
- 集開，〈劉賓雁講的四個故事〉，《九十年代》，1986年12月頁85。
- 蔣文宣，〈談談我黨處理宗教問題的反「左」和防右〉，《世界宗教研究》，第1期，1987年，頁104-12。
- 雷鎮閣，〈黨對宗教問題的基本政策〉，《光明日報》，1982年6月27日。
- 李德生，〈繼續清除「左」的思想影響努力開創部隊建設的新局面〉，《人民日報》，1983年4月13日。
- 李維漢，〈毛澤東思想指導下的中國統一戰線〉，《紅旗》，第16期，1983年12月16日，頁14-23。

梅向，〈情報網遍報的梵蒂岡〉，《新晚報》（香港），1981年6月11日。

〈我們黨在社會主義時期宗教問題上的基本政策〉，《紅旗》，第十二期，1982年6月16日，頁2-8。

蕭楓，〈中共怎樣對待教會和宗教徒〉，《知識份子半月刊》，第63期，1970年11月16日，頁13-4（第一部份）；第68期，1970年12月16日，頁21-4（第二、三部份）；第67期，1971年1月16日，頁30-2（第四、五部份）；第68期，1971年2月16日，頁29-31（第六、七部份）。

蕭賢法，〈正確理解和貫徹黨的宗教信仰自由政策〉，《人民日報》，1980年6月4日。

〈信仰自由是黨在宗教問題上的一向根本政策〉，《光明日報》，1980年11月30日。

楊靜仁，〈新時期的統一戰線〉，《紅旗》，第7期，1983年4月，頁2-7。

〈1983年中共對外文化統戰活動概況調查〉，《中共研究》，第三期，1986年3月15日，頁118-28。

于本源，〈宗教信仰自由與無神論宣傳〉，《世界宗教研究》，第3期，1986年，頁31-9。

俞朝卿，〈再論宗教的本質和社會作用〉，《世界宗教研究》第三期，1987年，頁121-6。

張友漁，〈一個必須認真研究的問題〉，《中國法學》，第2期，1987年，頁1-10。

趙復三，〈究竟怎樣認識宗教本質〉，《中國社會科學》，第3期，1986年，頁3-19。

曾文經，〈宣傳無神論和宗教信仰自由是衝突的嗎？〉，《人民日報》，1956年2月29日。

〈中共中央「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」〉，《匪情月報》，第10期，1983

年4月，頁82-91。

## 五、雜項

- Amnesty International, "Health Concern. People's Republic of China: Pan Xueyan", ASA17/04/87.4 July 1987. Newsletter calling for urgent action.
- 北京市天主教愛國會·北京市天主教教務委員會(編)·《北京教友通訊》·第16期(北京天主教教區內部傳閱刊物)。
- 香港友聯出版社發行·1950-1958年有關中國大陸宗教及反右運動的中英文剪報資料(微型菲林)。
- Delegate's Office for the Chinese Apostolate, *Correspondence*, 1 May 1982 - 28 December 1987. Semi-internally circulated journal on China of the Society of Jesus' Manila office.
- 龔品梅主教·〈申請書〉·1987年1月(呈上中華人民共和國最高法院之私人函件)。
- Heyndrickx, Jerome J. Fr., "A Visit to the Catholic Church in China: Beijing-Tianjin-Nanjing-Shanghai-Guangzhou, May 13 - June 2, 1985." A confidential report presented to the Vatican and other concerned offices.
- 聖神研究中心(輯)·《有關中國大陸宗教剪報資料(1980-1983)》(半公開資料)。
- If the Grain of Wheat Dies.....Fr. Francis Xavier Chu Shu-Tek* (no publisher, no date).
- Ladany, L. "A Brief Assessment of the Situation of the Church in China", 93 Pokfulam Road, Hong Kong; a printed article for private circulation.

"The Church in China Seen in December 1980", *China News Analysis* Office, Hong Kong G.P.O. 3225, 1981; a printed article for private circulation.

"The Church in China Seen in December 1983", 93, Pokfulam Road, Hong Kong; a printed article for private circulation.

Leung, Beatrice K.F, *Sino-Vatican Conflict (1975-1982): Political and Diplomatic Influences on China's Policies Towards the Catholic Church*, M.A. Dissertation, University of Hong Kong, 1983.

Mahon, Gerald, Bishop, "A Visit to the People's Republic of China, Monday 23rd March-Saturday 11th April 1987"; a confidential report presented to the Vatican and other concerned offices.

"Report of the European Region to the Chapter", "Report of the Latin American Region to the Chapter", and "Report of the Asia-Oceania Region to the Chapter". Reports presented to the General Chapter of Missionary of the Oblates of Mary Immaculate Rome, September 1986.

Triviere, Leon, Fr., *The Catholic Church in China* (no publisher, no date). This book contains good documentary on the conflict between the Chinese Catholic Church and the PRC in the early 1950's.

*The Silent Church*. (no publisher, no date).

Wu, Chengchun, John, Bishop, "Statement on the Catholic Church and the Future of Hong Kong", *Catholic Information Service*, 23 August 1984. (A declaration made by the Catholic Bishop of Hong Kong).

# 附錄

## (一) 告全國神長教友書

錄自〈中國天主教〉3 (1981:10)

親愛的主內神長教友們：

在天主聖神的寵照下，中國天主教愛國會常務委員會、中國天主教教務委員會常務員會、中國天主教主教團於七月十五日至十八日，在北京舉行了聯席會議。會上大家懷著歡欣鼓舞的心情，回顧了自去年中國天主教會第三屆代表會議和中國天主教代表會議以來，我們天主教界出現生氣勃勃的新氣象，大家同聲感謝天主，讚美天主。

與會的全體主教和常務委員對羅馬教廷無視中國教會的主權，非法委任鄧以明為廣東省大主教，表示極大憤慨，並提出嚴正抗議。

羅馬教廷是一貫敵視中國人民，陰謀顛覆新中國的。解放前，中國教會長期處於殖民地



狀態，在羅馬教廷和外籍傳教士的操縱下，為帝國主義侵略政策服務，做了許多不利於我們國家的事情。解放後，羅馬教廷仍頑固地推行反對新中國的政策，一再發出反動「通諭」和「命令」，煽動中國神長教友反對人民政府的各項政策法令，號召為它的政治陰謀而「流血致命」，把中國教會搞得烏烟瘴氣，致使一些人走上了犯罪的道路。如果照它這條路走下去，必遭天主的義怒，中國教會勢必為中國人民所唾棄而無以自存，因為它與耶穌基督教主愛人的訓誨是不相容的。中國神長教友在天主的默佑下，出於愛國愛教的責任心，為了維護國家尊嚴和中國聖教會的利益，效法耶穌純潔聖殿的榜樣，開展了反帝愛國運動，提出了獨立自主、自辦教會的方針，自選自聖了主教，使主在中國的羊群有了自己的善牧，從而基本改變了我國教會的殖民地狀態。但這一正義事業，卻一直遭到羅馬教廷的無理反對和破壞。

在十年動亂期間，黨和政府的宗教信仰自由政策和其他各項政策一樣遭到嚴重破壞，宗教活動被迫停止。粉碎「四人幫」之後，人民政府大力恢復和落實宗教信仰自由政策，幾年來，各地聖堂陸續開放，有的正在加緊修葺，準備開放，神長教友能夠自由愉快地過瞻禮、行聖事、舉行彌撒聖祭，不少堂口還增加了新教友，各地教務有了新發展，培育傳教司鐸的神哲學院正積極籌辦，在天主的眷顧下，全國教務欣欣向榮，呈現出「江河拍手鼓掌，山嶽舞蹈歌唱」（詠：98）的可喜景象，正當廣大神長教友為聖教的復興而歡欣鼓舞的時候，羅馬教廷出於敵視我們社會主義祖國的政治目的，有組織地派人以探親、旅游為名，到我國

秘密散發反動小冊子，搜集情報，散布謠言，挑撥教友與政府的關係，在中國教會內製造分裂，破壞我國安定團結的大好形勢。特別應該指出的是，最近若望·保祿二世無視我國教會主權，妄自委任繼續堅持反動立場的鄧以明為廣東省大主教，這是羅馬教廷一貫堅持敵視我國的反動政策，破壞我國教會獨立自主的又一次大暴露，其目的是想重新控制我國教會，使它回到殖民地教會的狀態。我們堅信，羅馬教廷的這個陰謀是永遠不會得逞的。

大家知道，獨立自主、自辦教會，是我國神長教友的不容侵犯的主權，是天經地義的。主教由神職人員和教友選舉，是宗徒時代的傳統精神，聖經上記載：耶穌升天後，聖母和宗徒、門徒及男女教友一百二十人，共聚一堂，共同祈禱，補選了瑪弟亞為宗徒。以後宗徒們秉承耶穌的旨意，分行天下，傳教救人，每到一處建立教會後，就在教友中挑選德才兼優的人擔任主教，管理當地教會。這些主教都是宗徒的合法繼承人，如聖保祿委任弟茂德為厄弗所教會的主教、委任弟鐸為克里特教會的主教，聖伯多祿委任安提阿基主教，聖史瑪爾谷委任埃及主教等，都是很好的例證。並且宗徒們委任主教都不需要其他宗徒的批准，都是合法的，因為神權來自天主。宗徒們相繼去世後，主教的產生是由神職人員和教友共同選舉的。聖保祿宗徒〈致希伯來人書〉第五章一節中記載：「所有的大司祭都是選自人間，奉派代表衆人、管理天主的事。」如聖盎博羅削、聖奧斯定、聖亞大納削、聖金口若望等都是蒙主召選，由當地神職人員和教友選舉的主教，公元二百五十四年在加爾大高聖西彼廉主持的公會

議記錄第四款載明，「司祭（主教）經過民衆的判斷及鑒定，證明他是稱職勝任的，首先在衆目之下選出，我們才認爲他是由天主的權力產生的。」隨著歷史的發展，由於政治和經濟上的原因，主教的選任一度曾被各國皇帝所操縱，而後又被羅馬教廷所控制。

主教的選任，對於一個國家的利益與教友的政治生活和信仰生活關係很大，任何政府都不容許背叛本國利益的人竊據聖教會的職務，爲此許多國家會先後與羅馬教廷訂有協定，如德國、奧國、法國、普魯士、厄瓜多爾、危地馬拉、洪都拉斯、薩爾瓦多、海地、澳大利亞、意大利、西班牙等許多國家與羅馬教廷所訂的協定或條約中規定，國家有推薦主教之權或委任之前當向政府徵求意見；有的規定，主教就職時須向國家元首宣誓效忠。今天羅馬教廷背著中國政府和中國教會，非法委任鄧以明爲廣東省大主教，不僅違背了耶穌創立教會和宗徒時代的傳統精神，而且是無視我們偉大的中華人民共和國的主權，羅馬教廷這種罪惡行徑，是對我國內政和我國教會主權的粗暴干涉，這是中國人民包括神長教友所不能容忍的。我們的主教，必須由我們自己選聖，決不容許羅馬教廷的干涉和控制。

鄧以明對國家和人民曾犯有嚴重罪行，經人民政府長期耐心教育，因他有悔罪表現，被寬大釋放。他被釋放後本應痛改前非，愛國守法，多作補贖，但他卻置中國教會利益於不顧，甘心爲羅馬教廷的反動政策效勞，竟借去香港治病探親之機，背著中國人民和中國教

會，前去羅馬教廷接受所謂大主教職務，並從事不利於中國人民和中國教會的種種活動，已喪失了一個中國人民和中國神職人員的尊嚴，違背了中國天主教獨立自主自辦教會的原則，因而受到了全國神長教友的唾棄。

廣州教區、廣州市天主教愛國會撤銷鄧以明的廣州教區主教和廣州市天主教愛國會副主席的職務，是完全正確的。這一決定，充分表達了全國神長教友的嚴正立場，和堅持獨立自主、自辦教會的堅強決心，粉碎了羅馬教廷妄圖重新控制中國教會的陰謀。

親愛的主內神長教友們：愛國是天主的誠命，我們的祖國是偉大的、可愛的，只有在社會主義新中國，中國教會才能結束殖民地狀態。三十多年來，中國天主教遵循吾主耶穌的聖訓，和宗徒時代傳教的精神，走上了獨立自主、自辦教會的唯一正確道路。我們將仰賴天主聖神的默佑，依靠仁慈聖母的照顧，永不離此正道。請我們進一步團結起來，愛國愛教，堅決反對羅馬教廷的種種陰謀和一切外來反動勢力的干擾破壞，獨立自主地把主的工程在祖國大地上辦得更好。

我們的事業是正義的，正義的事業是得到在天仁慈大父降福的，因「上主愛慕那正義的人」。(詠：146.8)

中國天主教愛國會常務委員會

中國天主教教務委員會常務委員會

中國天主教主教團

一九八一年七月十八日

(二) 中共中央文件

中發(一九八二)十九號

〔機密〕

中共中央關於印發〈關於我國社會主義時期宗教問題的  
基本觀點和基本政策〉的通知

各省、市自治區黨委，各大軍區、省軍區、野戰軍黨委，中央各部委，國家機關各部委  
黨組，軍委各總部、各軍兵種黨委，各人民團體黨組：

中央書記處最近研究了宗教問題，形成了〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點  
和基本政策〉的文件。這個文件，比較系統地總結了建國以來黨在宗教問題上的正反兩個方  
面的歷史經驗，闡明了黨對宗教問題的基本觀點和基本政策。各省、市、自治區黨委和中央  
有關部委、國家機關有關部委的黨組，在接到這個文件後，應對宗教問題進行一次認真的調  
查研究和討論，並對有關各項政策的落實工作加以督促和檢查。

中央認為，由這次宗教問題的總結可以得到啓發，我們黨在其他各方面的工作，各地區各部門的工作，也都需要進一步系統地總結自己的經驗。應當肯定，粉碎「四人幫」以來，特別是十一屆三中會以來，我們黨在總結自己的歷史經驗方面，已經取得了重大的成果。十一屆六中全會通過的〈關於建國以來黨的若干歷史問題的決議〉，就是這種成果的集中表現，標誌着黨在指導思想上已經完成了撥亂反正的歷史任務。但是另一方面，就我們黨在各個戰線的工作來說，就各地區各部門的工作來說，總結經驗的工作還做得很不夠。因此，中央希望各級黨委，主要是省、市、自治區和中央、國家機關部委一級黨委黨組，在集中主要力量做好當前工作的前提下，用二、三年的時間，對自己主管的地區和部門的工作進行認真的調查研究，系統地總結正反兩個方面的歷史經驗，形成符合本地區、本部門情況的，理論與實際密切結合的一套觀點和辦法。中央相信，只要切實地抓住這個環節，花力氣，下苦功，必能作出新的成果，必將大有利於提高全黨同志的思想理論水平，採取正確而有效的工作方法，為我們國家在本世紀最後二十年中的偉大社會主義建設事業打開嶄新的局面。

中共中央一九八二年三月三十一日

（此件發至縣、團級）

## 〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉

(一九八二年三月)

### 一

宗教是人類社會發展一定階段的歷史現象，有它發生、發展和消亡的過程。宗教信仰，宗教感情，以及同這種信仰和感情相適應的宗教儀式和宗教組織，都是社會的歷史的產物。宗教觀念最初產生，反映了在生產力水平極低的情況下，原始人對自然現象的神秘感。進到階級社會以後，宗教得以存在和發展的最深刻的社會根源，就在於人們受這種社會的盲目的異己力量的支配而無法擺脫。在於勞動者對於剝削制度所造成的巨大苦難的恐懼和絕望，在於剝削階級需要利用宗教作為麻醉和控制群眾的重要精神手段。在社會主義社會中，隨着剝削制度和剝削階級的消滅，宗教存在的階級根源已經基本消失。但是，由於人們意識的發展總是落後於社會存在，舊社會遺留下來的舊思想、舊習慣不可能在短期內徹底消除；由於社會生產力的極大提高，物質財富的極大豐富，高度的社會主義民主的建立，以及教育、文化、科學、技術的高度發達，還需要長久的奮鬥過程；由於某些嚴重的天災人禍所帶來的種



種困苦，還不可能在短期內徹底擺脫；由於還存在着一定範圍的階級鬥爭和復雜的國際環境，因而宗教在社會主義社會一部分人中的影響，也就不可避免地還會長期存在。在人類歷史上，宗教終究是要消亡的，但是只有經過社會主義、共產主義的長期發展，在一切客觀條件具備的時候，才會自然消亡。對於社會主義條件下宗教問題的長期性，全黨同志務必要有足夠的清醒的認識。那種認為隨着社會主義制度的建立和經濟文化的一定程度的發展，宗教就會很快消亡的想法，是不現實的。那種認為依靠行政命令或其他強制手段，可以一舉消滅宗教的想法和做法，更是背離馬克思主義關於宗教問題的基本觀點的，是完全錯誤和非常有害的。

## 二

我國是一個有多種宗教的國家。在我國，佛教已有二千年左右的歷史，道教有一千七百多年的歷史，伊斯蘭教有一千三百多年的歷史，天主教和基督教則主要是在鴉片戰爭之後獲得了較大的發展。信教的群眾，伊斯蘭教在解放初約有八百多萬人，現在約有一千多萬人（主要是由於信仰伊斯蘭教的十個少數民族人口的增加）；天主教在解放初約有二百七十萬人，現在約有三百多萬人；基督教在解放初約有七十萬人，現在約有三百萬人；佛教（包括喇嘛教）在藏、蒙、傣等少民族中幾乎還是全民信仰的宗教，佛教和道教在漢族中現在也還

有一定的影響。當然，在我國總人口中，特別是在佔全國人口絕大多數的漢族中，信鬼神的人不少，而真正信教的人所佔的比重是不大的；同解放初期相比，現在信教群眾的絕對人數雖然有所增加，而在全國總人口中的比重則又進一步有所降低。但是必須充分地估計到，宗教問題具有一定的複雜性。在舊中國，在長期封建社會和一百多年半殖民地半封建社會中，總的說來，我國各種宗教都曾經被統治階級控制和利用，起過重大的消極作用。國內封建地主階級、領主階級以及反動軍閥和官僚資產階級，主要是控制佛教、道教和伊斯蘭教的領導權；後來的外國殖民主義、帝國主義勢力，則主要是控制天主教和基督教的教會。解放以後，經過社會經濟制度的深刻改造和宗教制度的重大改革，我國宗教的狀況已經起了根本的變化，宗教問題上的矛盾已經主要是屬於人民內部的矛盾，但是宗教問題仍將在一定範圍內長期存在，有一定的群眾性，在許多地方同民族問題交織在一起，還受到某些階級鬥爭和國際複雜因素的影響。因此，我們在宗教問題上能否處理得當，對於國家安危和民族團結，對於發展國際交往和抵制國外敵對勢力的滲透，對於社會主義物質文明和精神文明的建設，仍然具有不可忽視的重要意義。這就要求我們各級黨委，對宗教問題，一定要採取如列寧所指出的「特別慎重」、「十分嚴謹」和「周密考慮」的態度。誇大問題的嚴重性和複雜性，張皇失措，是不對的；忽視實際問題的存在和複雜性，掉以輕心，聽之任之，也是不對的。

## 三

建國以來，我們黨對宗教的工作經歷了一段曲折的道路。新中國成立以後，直到「文化大革命」以前的這十七年中，雖然也有一些重要失誤，但是總的說來，在黨中央正確方針政策指引下，黨對宗教的工作取得了重大的成就。我們清除了教會中的帝國主義勢力，推行了獨立自主自辦教會和「三自」（自傳、自治、自養）的正確方針，使天主教、基督教由帝國主義的侵略工具變為中國教徒獨立自主自辦的宗教事業。我們廢除了宗教封建特權和壓迫剝削制度，揭露和打擊了披着宗教外衣的反革命分子和壞分子，使佛教、道教和伊斯蘭教也擺脫了反動階級的控制和利用。我們宣布和實行了宗教信仰自由的政策，使廣大信教群眾不僅和全國各族人民一道獲得政治上和經濟上的翻身解放，而且開始享受了宗教信仰自由的權利。我們對宗教界人士實行了爭取、團結、教育的方針，團結了宗教界的廣大愛國人士。我們還支持和幫助宗教界開展國際友好活動，也起了積極的良好作用。但是，自一九五七年以後，我們在對宗教的工作中的「左」的錯誤逐漸滋長，六十年代中期更進一步地發展起來。特別是在「文化大革命」中，林彪、江青反革命集團別有用心地利用這種「左」的錯誤，肆意踐踏馬克思列寧主義、毛澤東思想關於宗教問題的科學理論，全盤否定建國以來黨對宗教問題的正確方針，根本取消了黨對宗教的工作。他們強行禁止信教群眾的正常宗教生活，把宗教界愛國人士以至一般信教群眾當作「專政對象」在宗教界製造了大量冤假錯案。

他們還把某些少數民族的風俗習慣也視爲宗教迷信，強行禁止，個別地方甚至鎮壓信教群眾，破壞民族團結。他們在宗教問題上使用暴力，結果卻使宗教活動在秘密和分散的狀態下得到某些發展，少數反革命分子和壞分子則利用這種條件，在宗教活動掩蓋下大搞違法犯罪活動和反革命破壞活動。

粉碎江青反革命集團以後，特別是黨的十一屆三中全會以後，黨對宗教問題的正確方針和政策逐步得到恢復。我們在貫徹落實宗教政策，開放寺觀教堂或宗教活動點，恢復愛國宗教組織活動，爭取、團結和教育宗教界人士，加強信教的和不信教的各族人民之間的團結，平反冤假錯案，以及開展宗教界的國際友好活動和抵制外國宗教敵對勢力的滲透等方面，做了大量的工作，取得了顯著的成效。在新的歷史時期中，黨和政府對宗教的工作的基本任務，就是要堅定地貫徹執行宗教信仰自由的政策，鞏固和擴大各民族宗教界的愛國政治聯盟，加強對他們的愛國主義和社會主義教育，調動他們的積極因素，爲建設現代化的社會主義強國，爲完成祖國統一大業，爲反對霸權主義、維護世界和平而共同奮鬥。爲了全面地正確地貫徹執行黨的宗教政策，當前主要應當反對「左」的錯誤傾向，同時也要注意防止和克服放任自流的錯誤傾向。全黨同志，各級黨委，特別是各級主管宗教工作的部門，應當認真地總結和吸取建國以來黨對宗教的工作的正反兩方面的歷史經驗，進一步認識和掌握宗教發生、發展和消亡的客觀規律，克服一切困難和阻力，堅定不移地把黨的宗教政策放到馬克思

列寧主義、毛澤東思想的科學軌道上來。

#### 四

尊重和保護宗教信仰自由，是黨對宗教問題的基本政策。這是一項長期政策，是一直要貫徹執行到將來宗教自然消亡的時候為止的政策。宗教信仰自由，就是說：每個公民既有信仰宗教的自由，也有不信仰宗教的自由；有信仰這種宗教的自由，也有信仰那種宗教的自由；在同一宗教裏面，有信仰這個教派的自由，也有信仰那個教派的自由；有過去不信教而現在信教的自由，也有過去信教而現在不信教的自由。我們共產黨人是無神論者，應當堅持不懈地宣傳無神論，但是我們同時應當懂得，對待人們的思想問題，對待精神世界的問題，包括對待宗教信仰的問題，用簡單的強制的方法去處理，不但不會收效，而且非常有害。還應當懂得，在現階段，信教群眾與不信教群眾在思想信仰上的這種差異，是比較次要的差異，如果片面強調這種差異，甚至把它提到首要地位，歧視和打擊信教群眾，而忽視和抹殺信教群眾和不信教群眾在政治上、經濟上根本利益的一致，忘掉了黨的基本任務是團結全體人民（包括廣大信教和不信教的群眾）為建設現代化的社會主義強國而共同奮鬥，那就只能增加信教群眾和不信教群眾之間的隔閡，並且刺激和加劇宗教狂熱，給社會主義事業帶來嚴重的惡果。因此，宗教信仰自由的政策，是我們黨根據馬克思列寧主義理論所制定的、真正

符合人民利益的唯一正確的宗教政策。

當然，在貫徹執行這項政策的過程中，在強調保障人們信教自由的同時，也應當強調保障人們有不信仰宗教的自由。這是同一問題的兩個不可缺少的方面。任何強迫不信教的人信教的行爲，如同強迫信教的人不信教一樣，都是侵犯別人的信仰自由，因而都是極端錯誤和絕對不能容許的。保障信教自由，不但不應妨礙而且應當加強普及科學教育的努力，加強反迷信的宣傳。還應當強調指出，宗教信仰自由的政策的實質，就是要使宗教信仰問題成爲公民個人自由選擇的問題，成爲公民個人的私事。社會主義的國家政權當然絕不能被用來推行某種宗教，也絕不能被用來禁止某種宗教，只要它是正常的宗教信仰和宗教活動。同時，絕不允許宗教干預國家行政、干預司法、干預學校教育和社會公共教育，絕不允許強迫任何人特別是十八歲以下少年兒童入教、出家 and 到寺廟學經，絕不允許恢復已被廢除的宗教封建特權和宗教壓迫剝削制度，絕不允許利用宗教反對黨的領導和社會主義制度，破壞國家統一和國內各民族之間的團結。

總之，使全體信教和不信教的群眾聯合起來，把他們的意志和力量集中到建設現代化的社會主義強國這個共同目標上來，這是我們貫徹執行宗教信仰自由政策，處理一切宗教問題的根本出發點和落腳點。任何背離這個基點的言論和行動，都應錯誤的，都是受到黨和人民

的堅決抵制和反對。

## 五

爭取、團結和教育宗教界人士首先是各種宗教職業人員，是黨對宗教的工作的重要內容，也是貫徹執行點的宗教政策的極其重要的前提條件。全國各種宗教職業人員，現在總共有五萬九千多人。其中佛教的僧、尼、喇嘛，約有二萬七千多人；道教的道士、道姑，約有二千六百多人；伊斯蘭教的宗教職業人員，約有二萬多人；天主教的宗教職業人員，約有三千四百多人；基督教的教牧人員，約有五千九百多人。由於多年的自然淘汰，現有的宗教職業人員已經比解放初期減少很多。他們的出身、經歷、信仰和思想政治情況各不相同，但是總的說來，其中絕大多數是愛國的、守法的和擁護社會主義制度的；反對憲法、反對社會主義甚至裏通外國的反革命分子和壞分子，只是極少數。宗教職業人員中的許多人，不但同信教群眾在精神上有密切的聯繫，對群眾的精神生活有不可忽視的重要影響；而且還在履行宗教職務的形式下，進行着許多服務性勞動和社會公益方面的工作，例如維護寺觀教堂和宗教文物，從事農業耕作和造林護林，以及進行宗教學術研究等等。因此，對於一切宗教界人士，首先是各種宗教職業人員，一定要予以應有的重視，團結他們，關心他們，幫助他們進步。必須堅持不懈地和耐心地對他們進行愛國守法、擁護社會主義、擁護祖國統一和民族團

結的教育，在天主教和基督教中還要加強獨立自主、自辦教會的教育。必須妥善地安置宗教職業人員的生活，認真落實有關政策，特別是對於其中的知名人士和知識分子，更應當盡快落實政策，給以適當的待遇。必須對宗教界人士和信教群眾中的尚未平反的冤假錯案，抓緊複查，實事求是地予以平反，特別是那些後果嚴重的重大冤假錯案，更要抓緊，限期解決。必須在各種宗教中培養一大批熱愛祖國，接受黨和政府的領導，堅持走社會主義道路，維護祖國統一和民族團結，又有宗教學識，並能聯繫信教群的代表人物。還必須根據宗教界人士的不同情況和特長，分別組織他們參加能力所及的生產勞動、社會服務、宗教學術研究、愛國的社會政治活動和國際友好往來，以調動他們的積極因素為社會主義現代化建設事業服務。

此外，對於刑滿釋放或勞改期滿就業的原宗教職業者，以及未經宗教團體認可的從事宗教職業活動的人，則應當根據現實表現，區別對待。其中政治上確實表現好，愛國守法，並且確有宗教學識的，經愛國宗教組織審查同意，可以履行宗教職務；其餘的人，另給生活出路。在世界觀上，馬克思主義同任何有神論都是對立的；但是在政治行動上，馬克思主義者和愛國的宗教信徒卻完全可以而且必須結成爲社會主義現代化建設共同奮鬥的統一戰線。這種統一戰線，應當成爲黨在社會主義時期所領導的規模廣大的愛國統一戰線的一個重要的組成部分。



## 六

合理安排宗教活動的場所，是落實黨的宗教政策，使宗教活動正常化的重要物質條件。全國各種宗教的活動場所，解放初總共約有十萬多所，現在連同寺觀教堂、簡易活動點和教徒自行建立的活動場所合計在內，約有三萬多所。當前的問題是，必須根據不同情況，採取有效措施，進一步合理地安排宗教活動的場所。在部分大、中城市，在歷史上有名的宗教活動勝地，在教徒聚居的地方，特別是在少數民族地區，應當有計劃有步驟地恢復一些寺觀教堂。國內外有重大影響的和有重大文物價值的著名寺觀教堂，應當根據條件，盡可能地逐步恢復。在教徒較少，影響不大，而寺觀教堂又已拆毀的地方，則應按照因教制宜、因陋就簡、便利群眾生產和生活的原則，經過同信教群眾和宗教界人士協商，在教徒自願的基礎上，指定若干簡易宗教活動點。在恢復宗教活動場所的過程中，除政府批准撥款的以外，不得動用國家和集體的財物建寺觀教堂，尤其要注意防止在農村濫修廟宇。信教群眾自發籌款修建，也要加以疏導，盡可能少建，更不要大興土木，以免大量耗費人力物力財力，妨礙社會主義的物質文明和精神文明的建設。當然，已經建成的，也不要拆毀，遺留問題應同信教群眾和宗教界人士充分協商，根據實際情況妥善解決。

在宗教活動場所內以及按宗教習慣在教徒自己家裏進行的一切正常的宗教活動，如拜

佛、誦經、燒香、禮拜、祈禱、講經、講道、彌撒、受洗、受戒、封齋、過宗教節日、終傳、追思等等，都由宗教組織和宗教信徒自理，受法律保護，任何人不得加以干涉。經政府主管部門批准，寺觀教堂還可以經售一定數量的宗教書刊、宗教用品和宗教藝術品。關於基督教徒在家裏聚會舉行宗教活動，原則上不應允許，但也不要硬性制止，而應經過愛國宗教人員進行工作，說服信教群眾，另作適當安排。

一切宗教活動場所，都在政府宗教事務部門的行政領導之下，由宗教組織和宗教職業人員負責管理。對於宗教活動的時間、規模和次數，宗教組織應當加以安排，避免妨礙社會秩序、生產秩序和工作秩序。任何人都應當到宗教場所進行無神論的宣傳，或者在信教群眾中發動有神還是無神的辯論；但是任何宗教組織和教徒也不應當在宗教活動場所以外佈道、傳教、宣傳有神論，或者散發宗教傳單和其他未經政府主管部門批准出版發行的宗教書刊。爲了保證宗教活動的進一步正常化，國家今後還將按照法律程序，經過同宗教界代表人士充分協商，制訂切實可行的宗教法規。

名山勝地的重要寺觀教堂，不僅是宗教活動場所，而且是具有重大歷史文物價值的文化設施。對這類寺觀教堂，一定要責成有關的宗教組織和宗教職業人員，精心加以維護，使文物得到良好保管，建築得到妥善維修，環境得到充分保護，使之成爲清潔幽靜、環境優美的

遊覽勝地。寺觀教堂所得的布施收入，在政府主管部門和宗教組織的指導下，應當主要用於這些方面，並可提取一部分，用以獎勵在這些方面作出較好成績的宗教職業人員。

## 七

充分發揮愛國宗教組織的作用，是落實宗教政策，使宗教活動正常化的重要組織保證。全國性愛國宗教組織共有八個，即中國佛教協會、中國道教協會、中國伊斯蘭教協會、中國天主教愛國會、中國天主教教務委員會、中國天主教會、中國基督教「三自」愛國運動委員會和中國基督教協會。此外還有若干宗教性社會團體和地方組織。各級愛國宗教組織的基本任務，是協助黨和政府貫徹執行宗教信仰自由的政策，幫助廣大信教群眾和宗教界人士不斷提高愛國主義和社會主義的覺悟，代表宗教界的合法權益，當組織正常的宗教活動，辦好教務。一切愛國宗教組織都應當接受黨和政府的領導，黨和政府的幹部也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。只有這樣，才能充分發揮愛國宗教組織的積極性和應有的作用，使它們在憲法和法律的範圍內主動地開展有益的工作，真正作為有積極影響的宗教團體，成為黨和政府爭取、團結和教育宗教界人士的橋樑。

此外，爲了妥善解決各種宗教實行自辦自養的所需經費，還必須認真落實有關各種宗教

的房產和房租收入的政策規定。至於教徒的捐獻和布施，凡屬自願少量捐助的，不必加以干涉；但是應當說服宗教職業人員不得私人佔有寺觀教堂的宗教收入，並且禁止任何攤派樂捐的行爲。

## 八

有計劃地培養和教育年輕一代的愛國宗教職業人員，對我國宗教組織的將來面貌具有決定的意義。我們不僅應當繼續爭取、團結和教育一切現有的宗教人士，而且應當幫助各種宗教組織辦好宗教院校，培養好新的宗教職業人員。宗教院校的任務，是造就一支政治上熱愛祖國，擁護黨的領導和社會主義制度，又有相當宗教學識的年輕宗教職業人員隊伍。宗教院校應當從那些正直的、愛國的、願意安心從事宗教職業和有一定文化水平的青年當中，招考學員，而不要勉強招收那些不願從事此項職業且又缺少必要的文化基礎的人們。原有的年輕宗教職業人員，不適合從事宗教職業的，可以調出。

一切年輕的宗教職業人員，都要不斷提高愛國主義和社會主義的覺悟，努力提高文化水平和宗教學識，忠實地執行黨的宗教政策。他們應當尊重一切正直的愛國的年老宗教職業人員，認真學習這些老年宗教職業人員的長處；而一切正直的愛國的年老宗教職業人員，也應

當愛護年輕的宗教職業人員。這樣，年輕的愛國宗教職業人員，同原有的宗教界進步分子相結合，將成爲在我們黨領導下，保證我國宗教組織按照正確方向活動的骨幹力量。

## 九

我們黨宣布和實行宗教信仰自由的政策，這當然不是說共產黨員可以自由信奉宗教。黨的宗教信仰自由的政策，是對我國公民來說的，並不適用於共產黨員，一個共產黨員，不同於一般公民，而是馬克思主義政黨的成員，毫無疑問地應當是無神論者，而不應當是有神論者。我們黨曾經多次作出明確規定：

共產黨員不得信仰宗教，不得參加宗教活動，長期堅持不改的要勸其退黨。這個規定是完全正確的，就全黨來說，今後仍然應當堅決貫徹執行。現在的問題是，在那些基本上是全民信教的少數民族當中，這項規定的執行，需要按照實際情況，採取適當步驟，不宜簡單從事。

必須看到，這類少數民族中的共產黨員，還有相當一部分人雖然忠實執行黨的路線，積極爲黨工作，服從黨的紀律，但還不能完全擺脫宗教影響。對這一部分同志，各級黨組織不

應當簡單地加以拋棄，而應當在充分發揮他們的政治積極性的同時，進行耐心、細致的思想工作，幫助他們逐步樹立辯證唯物主義和歷史唯物主義的世界觀，逐步擺脫宗教思想的束縛。當然，在新發展黨員時，必須注意嚴格掌握，凡屬篤信宗教和有濃厚宗教感情的，不要勉強吸收。至於極少數表現極端惡劣的黨員，他們不但信奉宗教，而且參與煽動宗教狂熱，甚至參與利用宗教狂熱來反對四項基本原則，反對黨的路線、方針和政策，破壞國家統一和國內各民族的團結，這種人已經完全喪失了共產黨員的根本立場。經過批評教育，如果仍然堅持錯誤立場，或者陽奉陰違，那就應當堅決地把他們清除出黨；有違法犯罪行為，還應當追究法律責任。

在基本上全民信教的少數民族當中，生活在基層的共產黨員，即使已經擺脫宗教信仰，但是如果拒絕參加任何含有某些宗教色彩和傳統的婚喪儀式和群眾性節日活動，則勢必脫離群眾，把自己孤立起來。因此，在這些民族中執行共產黨員不參加活動的規定時，也應當按照具體情況，區別對待，以利於聯繫群眾。這些民族中的許多傳統婚喪儀式和群眾性節日活動，雖然含有某些宗教色彩和宗教傳統，但是實質上已經成爲民族風俗習慣的組成部分。我們的同志，特別是生活在基層的共產黨員，既要在思想上宗教信仰劃清界限，又要在生活中適當尊重和隨順民族風俗習慣。這當然不是說，對於那些不利於群眾生產、生活和身心健康的風俗習慣，也不應當依據本民族大多數人的意願，進行適當改革；但是不加分析地把民族

風習同宗教活動混爲一談，是不妥當的，是不利於民族團結和正確處理宗教問題的。

全黨同志應當深刻認識，我國是一個多民族的社會主義國家。在宗教同民族的關係問題上，各個民族和各種宗教有不同的情況。有些少數民族基本上全民信仰某一種宗教，如伊斯蘭教和喇嘛教，那裏的宗教問題和民族問題往往交織在一起；但在漢族中，佛教、道教、天主教和基督教則同民族問題基本上沒有聯繫。因此，我們一定要善於具體地分析各個民族和各種宗教的不同情況，善於體察民族問題與宗教問題的區別和聯繫，並且正確地加以處理。一定要警惕和反對任何利用宗教狂熱來分裂人民，破壞各民族之間團結的言論和行動。在領導中國這樣一個多民族大國進行社會主義現代化建設的偉大鬥爭中，我們黨如果不能清醒而又堅定地掌握這一方面的問題，我們就不能很好地團結各族人民共同前進。

## 十

堅決保障一切正常的宗教活動，同時就意味着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。對於披着宗教外衣的反革命分子和其他刑事犯罪分子，必須依法給以嚴厲的制裁。對於那些刑滿釋放的原宗教職業者而又繼續從事破壞活動的，應當依法從重論處。已被取締

的一切反動會道門和神漢、巫婆，一律不准恢復活動。凡妖言惑眾、騙錢害人者，一律嚴加取締，並且繩之以法。黨政機關幹部利用這類違法活動斂財牟利的，更必須嚴加處置。此外，對於一切以看相、算命、看風水等為業的人員，應當教育、規勸和幫助他們勞動謀生、自食其力，不要再從事這類利用迷信騙人的活動，如不遵守，也應當依法取締。

在依法處理混在宗教隊伍中的各種現行反革命分子和刑事犯罪分子的時候，各級黨委和政府的有關部門一定要十分注意抓緊輿論工作。要用確鑿的事實，充分地揭露這些破壞人是如何利用宗教進行破壞活動的；並且注意劃清正常宗教活動同違法犯罪活動的界限，明確指出打擊違法犯罪活動，決不是打擊而恰恰是保護正常宗教活動。只有這樣，才能更好地爭取、團結和教育廣大信教群眾，實現宗教活動的正常化。

## 十一

在我國宗教中佔有重要地位的佛教、伊斯蘭教、天主教和基督教，同時也是在國際上佔有重要地位的幾大宗教。天主教在歐洲、北美、拉丁美洲和其他地區，佛教在日本和東南亞，伊斯蘭教在亞非幾十個國家中，都有廣泛的社會影響，其中有的還在一些國家中被奉為國教。當前，隨着我國國際交往的日益擴大，宗教界的對外聯繫也日益發展，對於擴大我國



的政治影響具有重要的意義。但是與此同時，國際宗教反動勢力，特別是帝國主義宗教勢力，包括羅馬教廷和基督教的「差會」，也力圖利用各種機會，進行滲透活動，「重返中國大陸」。我們的方針，就是既要積極開展宗教方面的國際友好往來，又要堅決抵制外國宗教中的一切敵對勢力的滲透。

按照黨的這個方針，我國宗教界可以而且應當同各國宗教界人士進行互相訪問，友好往來，開展宗教學術文化的交流；但是在所有這些交往當中，一定要堅持獨立自主、自辦教會的原則，堅決抵制國際宗教反動勢力重新控制我國宗教的企圖，堅決拒絕任何外國教會和宗教界人士插手干預我國宗教事務，絕不允許任何外國宗教組織（包括它們所控制的機構）用任何方式來我國傳教，或者大量偷運和散發宗教宣傳材料。

要教育各宗教團體和個人，不得以任何方式向外國宗教團體和宗教人士索要財物。外國宗教組織提供的津貼和辦教經費，我國一切宗教團體和宗教界人士個人以及其他團體和個人都不應當接受。至於按照宗教習慣，外國宗教徒和國外僑胞、港澳同胞在我境內對待寺觀教堂給予布施或奉獻，寺觀教堂可以接受；但是如係大宗捐獻布施，即使可以肯定捐獻者純屬出於宗教熱忱而不附帶任何條件，仍須經過省、市、自治區人民政府或中央主管部門批准，方可由宗教團體出面接受。

應當提起高度的警覺，嚴密注視外國宗教敵對勢力在我國建立地下教會和其他非法組織，在宗教外衣掩蓋下進行間諜破壞活動的情況，並給以堅決的打擊。當然，這種打擊，必須是經過嚴密偵察，掌握確鑿證據，並且選擇有利時機，按照法律程序來進行，而不要魯莽從事。

在獨立自主的基礎上發展宗教方面的對外友好關係，是我們面臨的一個新課題。做好這一方面工作的根本基礎，就在於按照中央的正確方針和政策，切實地處理好國內的宗教問題，加強對於世界宗教的歷史和現狀的調查研究，努力培養能夠從事宗教方面的國際活動的人才。事實已經反復證明，國內的事情辦好了，一切外國宗教敵對勢力就沒有或很少有可乘之機，宗教方面的國際交往就可以更加健康和順暢地獲得進展，發揮它的應有的積極作用。

## 十二

加強黨的領導，是處理好宗教問題的根本保證。黨對宗教的工作是黨的統戰工作和群眾工作的重要組成部分，涉及社會生活的許多方面。這就要求我們各級黨委，一定要有力地指導和組織一切有關部門，包括統戰部門，宗教事務部門，民族事務部門，政法部門，宣傳、文化、教育、科技、衛生部門，以及工會、共青團、婦聯等人民團體，統一思想，統一認

識，統一政策，並且分工負責，密切配合，把這項重要工作切實地掌握起來，堅持不懈地認真做好。

必須健全和加強政府主管宗教事務的機構，並且使一切從事這一方面工作的幹部，系統地學習馬克思主義關於宗教的理論，深入地理解黨對宗教問題的基本觀點和基本政策，密切地聯繫信教群眾，同宗教界人士平等協商、合作共事。

用馬克思主義立場、觀點、方法對宗教問題進行科學研究，是黨的理論工作的一個重要組成部分。用馬克思主義哲學批判唯心論（包括有神論），向人民群眾特別是廣大青少年進行辦證唯物論和歷史唯物論的科學世界觀（包括無神論）的教育，加強有關自然現象、社會進化和人的生老病死，吉凶禍福的科學文化知識的宣傳，是黨在宣傳戰線上的重要任務之一。建設一支用馬克思主義武裝起來的宗教理論研究工作隊伍，努力辦好用馬克思主義研究宗教問題的研究機構和大學的有關專業，是黨的理論隊伍建設的一個不可缺少的重要方面。當然，在報刊上公開發表涉及宗教問題的文章，要採取慎重態度，不要違背現行宗教政策，傷害信教群眾的宗教感情。學術界要尊重宗教界的思想信仰，宗教界也要尊重學術界對於馬克思主義的宗教理論的研究和宣傳活動。

中央再一次地強調指出，全黨同志一定要清醒地理解，黨的宗教政策，決不是臨時性的權宜之計，而是建立在馬克思列寧主義、毛澤東思想的科學理論基礎之上的，以團結全國各族人民共同建設社會主義現代化強國為目標的戰略規定。在社會主義條件下，解決宗教問題的唯一正確的根本途徑，只能是在保障宗教信仰自由的前提下，通過社會主義的經濟、文化和科學技術事業的逐步發展，通過社會主義物質文明和精神文明的逐步發展，逐步地消除宗教得以存在的社會根源和認識根源。這樣一個偉大事業，當然不是短時間內，也不是一代、兩代、三代人的時間內，所能成就的。這就是說，只有經過很長的歷史時期，經過若干代人，包括廣大信教和不信教的人民群眾的共同奮鬥，才能成就。到那時候，中國人民將在中國這塊土地上，徹底地擺脫任何貧困、愚昧和精神空虛的狀態，而造成一個物質文明和精神文明高度發達的、站在人類前列的光明世界。到那時候，我們國家的絕大多數公民，都將能夠自覺地以科學的態度對待世界，對待人生，而再也不需要向虛幻的神的世界去尋求精神的寄托。這就是馬克思、恩格斯所說的全部社會生活都處於人的有意識有計劃的控制之下，擺脫一切異己力量支配的時代，也就是毛澤東同志所說的人自覺地改造自己和改造世界的時代。只有進入這樣的時代，現實世界的各種宗教反映才會最後消失。我們全黨要一代接着一代地，為實現這個光輝前景而努力奮鬥。

中共與梵蒂岡關係

(三) 中央辦公廳文件  
中發(一九八九) 三號

〔機密〕

中共中央辦公廳，國務院辦公廳  
轉發中央統戰部，國務院宗教事務局

〈關於在新形勢下，加強天主教工作的報告〉的通知

各省、自治區直轄市黨委和人民政府，各軍區黨委，中央和國家機關各部委，軍委各總部，各軍兵種黨委，各人民團體：

中央統戰部、國務院宗教事務局〈關於在新形勢下加強天主教工作的報告〉，已經黨中央，國務院同意，現轉發給你們，請結合本地區，本部門的實際情況貫徹執行。

中共中央辦公廳

國務院辦公廳

一九八九年二月十七日

（此件擴大發至縣委、縣政府及各部門）

## 〈關於在新形勢下加強天主教工作的報告〉

中共中央、國務院：

在當前改革開放的形勢下，宗教方面的問題十分複雜，認真處理好這方面的問題，調動積極因素，消除潛在的不安定因素，對於深化改革和社會主義現代化建設的順利進行具有重要意義。最近我們按照黨中央、國務院批准的關於處理我國同梵蒂岡關係的原則，從我國天主教當前的實際情況出發，對國內天主教工作進行了研究。現將有關情況和我們的意見報告如下：

天主教傳入我國已有四百多年歷史，鴉片戰爭後，隨著帝國主義勢力的侵入，天主教有了較大發展。解放初期，全國有教徒約二百七十萬人，現在有三百三十多萬人。解放前，中

國天主教會完全受帝國主義和羅馬教廷控制。新中國作立後，在黨和政府的大力推動下和支持下，天主教愛國神職人員和廣大教徒擺脫了羅馬教廷的控制，成立了中國天主教愛國會，走上了獨立自立自辦教會的道路，使中國天主教成爲中國教徒自辦的事業，這是中國天主教具有深遠意義的變化。黨的十一屆三中全會以後，黨和政府進一步加強了天主教工作，促進天主教繼續堅持獨立自辦教會的方針辦好教會。中國天主教必須堅定地沿著這條道路走下去。

但是羅馬教廷企圖重新控制中國天主教之心一直未死。近幾年來，它一方面詆毀，攻擊我國天主教中的愛國神職人員，另一方面利用天主教的普世性和教徒神職人員對教皇的宗教信仰，不斷派遣人員來華或用其他隱蔽方法，秘密委任主教，策動和扶持地下勢力，妄圖分裂我國天主教。據目前掌握的材料，教皇已委任地下主教二十五人，由這些主教晉升的神甫有二百多人，分佈在十七個省市。在河北、福建、陝西、和浙江的溫州、甘肅的天水等地已形成有組織地下勢力，成爲同我對抗的一股政治力量，是一個嚴重影響社會安定的因素。

過去，我們對天主教的工作，也存在一些問題。主要是：對愛國宗教團體的作用發揮不夠，愛國神職人員數量少，老化嚴重；對地下勢力的爭取和分化瓦解工作不得力，地下勢力的活動仍未得到控制；對天主教落實政策的工作，做得差，被佔用的教堂和教會房地產有相



當一部分還未退還，教會經濟困難，缺乏自養自辦能力。因此，需要採取有效措施，加強和改善對天主教的工作。

## 一、堅定不移地貫徹獨立自主自辦教會的方針，

### 加強對神職人員和廣大教徒的思想教育。

建國初期，中央確定中國天主教在擺脫羅馬教廷控制的前提下，同羅馬教廷保持純宗教的聯繫，我國自選的主教仍報教皇批准。但羅馬教廷對我選出的主教不僅不批准，反而予以「超級絕罰」。

因此，一九五八年以後，我國天主教被逼割斷了同羅馬教廷的一切關係。這樣做是完全正確的。

近幾年來，由於羅馬教廷的滲透活動，使我國一部份天主教神職人員和教徒群衆對獨立自主自辦教會方針發生動搖，思想比較混亂。因此，各地要採取多種形式。向天主教神職人員和教徒群衆講明當前的形勢，充分肯定中國天主教堅持獨立自主自辦教會的方針是完全正

確的；充分肯定愛國神職人員和廣大教徒在維護國家主權，辦好獨立自主的中國天主教會方的歷史功績，明確表示今後仍「一如既往地依靠他們辦好教會；重申我國政府處理中梵關係問題的兩項基本原則：（一）梵蒂岡必須斷絕同台灣所謂「外交關係」，承認中華人民共和國政府是中國唯一合法政府；（二）梵蒂岡不得干涉我國內政，包括不干涉我國的宗教事務。」決不改變；講明不論中梵關係如何發展，中國天主教必須堅定不移地實行獨立自主自辦教會的方針，繼續自選自聖主教，中國天主教的一切內部事務（包括教務、財務及神職人員的管理等）均由中國天主教自主決定。通過上述教育，消除天主教神職人員和教徒群眾的思想混亂，堅定他們走獨立自主自辦教會道路的信心。

## 二、幫助天主教愛國團體，調整機構，搞好組織建設。

中國天主教要辦成在宗教事務上不受羅馬教廷支配，由中國教徒自辦的宗教事業，就必須切實搞好天主教愛國團體的組織建設。黨和政府要支持和幫助天主教愛國團體，充實和加強力量，積極物色一批愛國的天主教知識份子到各級愛國組織中工作。在沒有主教的地區要盡快物色適當中選，抓緊自選自聖主教的工作，確保教會領導權掌握在愛國力量手中。

對現有的天主教愛國團體，在機構上也需要進行適當調整。一九八零年以前，中國天主教只有一個中國天主教愛國會，它在堅持獨立自主自辦教會的方針，維護國家主權，抵制國外宗教敵對勢力的破壞活動方面，發揮了重要作用。一九八零年，中國天主教代表會議選舉產生了中國天主教教務委員會，同時又成立了各教區正權主教組成的中國天主教主教團。這樣中國天主教就形成了三個平行的全國性愛國宗教團體。這三個愛國宗教團體，雖然都有各自的基本職能，但在實際工作中對主教團和教務委員會的作用發揮不夠。這種體制已不適應當前形勢和國內外工作的需要。因此，應按照天主教的特點，結合民主辦教的精神，適當調整機構，進一明確各個組織的職能，理順它們之間的關係。調整的重點是：（一）加強主教團的工作，使之成爲中國天主教的教會實體。主教團的基本職能是按照獨立自主自辦教會的方針，管理教務，辦好教會（包括解釋神學教義，制定教規，審批管理區主教等），對外代表中國天主教會進行活動。（二）中國天主教愛國會是全國天主教神職人員和教徒的群眾性組織，它的基本職能是協助黨和政府貫徹宗教信仰自由的政策，協助教會貫徹獨立自立自辦教會的方針，發揮聯繫教徒群眾的橋樑作用，積極開展社會服務，與辦自養性企業和社會公益事業，推動廣大教徒和神職人員參加兩個文明建設。（三）中國天主教教務委員會不再作爲全國性機構，改爲主教團下屬的一個主管教務活動的專門委員會。（四）中國天主教會的最高權力機構是中國天主教全國代表會議，由它選舉主教團執委會及正副團長和秘書長，選舉愛國會領導機構，審議愛國會，主教團的工作報告。

天主教的省級愛國組織也應參照上述精神作用相應的調整，省愛國會和省教務委員會均由省天主教代表會議選舉學生，其活動分別受全國愛國會和中國天主教主教團指導。

### 三、繼續抓緊落實政策，幫助天主教會解決自養問題。

一九五八年以前，天主教主要依靠房地產收入維持自養。經過歷次政治運動特別是「文化大革命」，天主教的房地產幾乎全部被佔用，經濟來源大量減少，自養大分困難。近幾年來，儘管情況有所好轉，但落實政策的工作進展緩慢。目前，全國和省級天主教愛國團體不得不主要依靠國家財政撥款維持其各項活動。基層教會多數無法自養，愛國神職人員生活非常困難。這種狀況不改變，不但會影響黨和政府同天主教界人士的關係，天主教愛國團體也難以團結廣大教徒群衆貫徹獨立自主自辦教會的方針。爲此，各地應對被佔用教堂及教會房產（包括教堂，修院及其附屬的房屋使用的土地），情況進行一次認真的清理。凡是按照黨中央，國務院有關政策規定處理了的，不再重新處理；尙未落實的，應盡快落實。教會確實需要收回自用的，應堅決退還；一時退不出來，要簽訂退還協議，在佔用期間要給以合理的租金。原房已拆除，改建或變賣而無法退還的，應由佔用單位按照國家有關規定予合理補償。軍隊佔用的教會房地產，按國發〔1988〕四十六號文件辦理。

各地要積極幫助天主教會拓寬自養的路子，可按照國家的有關規定，允許天主教愛國團體根據自己的條件和力量，與辦以自養爲目的的企業和社會公益事業，並從信貸、技術、稅收等方面進行扶持，給予適當的照顧和優惠。在當前天主教尚無力解決自養的情況下，作爲過渡性措施，各級財政部門可適當補助必要的經費。今後，隨著天主教會自養能力的提高，國家可逐步減少補助，最終實現天主教完全自養。

#### 四、採取積極爭取，區別對待的方針，妥善處理天主教地下勢力問題。

天主教地下勢力主要是指由羅馬教廷秘密委任的主教和由這些主教晉升的神甫及受其操縱的骨干分子。他們中的多數人是出於宗教上對教皇的信仰，不贊成中國天主教獨立自辦教會；至於利用宗教問題同黨和政府對抗，制造事端，煽動鬧事的，只是極少數。因此，對他們要積極穩妥地開展工作，爭取團結多數，孤立少數，堅決打擊各別反動份子。目前工作的重點是大力宣傳黨和國家的政策，團結教育受蒙蔽的信教羣衆。對地下主教、神甫要本著積極爭取，區別對待的方針，一個一個地進行爭取，分化工作。對其中願意接受政府領導，表示愛國守法，又具有一定宗教造詣的，可由當地天主教愛國團體考核後，報經中國天主教主

教團審查批准，承認其神職身份，給予適當安排。對政治態度不明確或神學知識較差的，應採取集中輪訓或送神哲學院補課的辦法，待其轉變立場，具備必要的宗教知識後，再作安排。對那些經過耐心工作後仍然頑固堅持敵對立場，進行對抗活動，煽動教徒鬧事，破壞社會秩序的個別地下神職人員，要充分掌握其罪証，在教徒中予以徹底揭露，依法嚴肅處理。

## 五、加強對天主教工作的領導。

天主教問題涉及同羅馬教廷之間控制與反控制的鬥爭，十分複雜。當前，部分地區出現了一些值得注意的動向，有的地方地下勢力活動猖獗，蒙騙煽動群眾同我對抗；個別地方的地下勢力公然宣稱他們是羅馬教廷授予「神權」的「正統主教」，企圖奪取教會的領導權。因此，黨和政府一定要加強對天主教工作的領導，充分估計到工作中可能出現的問題和困難，扎扎實實地做好各方面的工作。各級領導要統一思想，充分認識在新形勢下加強天主教工作的緊迫性和必要性。統戰、宗教、公安等有關部門以及工會、共青團、婦聯等群眾團體，要在黨委統一領導下，互相配合，分工負責，開展對教徒群眾的團結教育工作，進行綜合治理。要充分發揮愛國宗教團體和神職人員的作用，凡可由他們出面的工作（如對地下神職人員的爭取工作，調整機構等等），均應放手讓他們去做。要積極爭取團結包括中間分子在內的絕大多數神職人員。要注意把地下勢力與因信仰教皇而同我們存在隔閡的神職人員區

別開來，把地下勢力的骨干份子與受他們影響和控制的信教群眾區別開來，通過耐心細緻的工作，把他們中的絕大多數人團結起來。各地要密切注視地下勢力的動向，採取有效措施，防止他們鬧事。一旦發現問題，要在黨委和政府的統一領導下，協調各部門的力量，及時妥善地加以處理。

以上報告，如無不妥，建議批轉各地執行。

中共統戰部

國務院宗教事務局

一九八八年十二月二十四日

主題詞：統戰 宗教 天主教

中共中央辦公廳秘書局一九八九年二月二十三日發出

(四) 中共中央 國務院  
(一九九一)六號文件

〈關於進一步做好宗教工作若干問題〉的通知

各省、自治區、直轄市黨委和人民政府，各大軍區黨委，中央和國家機關各部委，軍委各總部、各軍兵種黨委，各人民團體：

黨的十一屆三中全會以來，在各級黨委、政府和愛國宗教團體的共同努力下，黨的宗教政策逐步得到貫徹落實，宗教工作取得了顯著成績。開放和安排了宗教活動場所，恢復和建立了愛國宗教團體，公民宗教信仰自由的權利、正常的宗教活動和宗教團體的合法權益受到法律和政策的保護，依法處理了利用宗教進行的違法犯罪活動，宗教活動在大多數地區是正常的。宗教界人士的愛國主義、社會主義覺悟有了提高，他們擁護中國共產黨的領導和社會主義制度，積極協助黨和政府貫徹宗教政策，在維護社會穩定和民族團結、促進祖國統一、開展國際友好往來等方面，做了大量有益的工作。黨領導的各民族宗教界愛國統一戰線進一步鞏固和壯大，各民族信教群眾積極參加社會主義物質文明和精神文明建設。實踐證明，黨



和政府的宗教政策是正確的，宗教工作總的形勢是好的。但是必須看到，境外敵對勢力一直利用宗教作為其推行「和平演變」戰略的一個重要手段，不斷對我進行滲透和破壞活動。民族分裂主義分子也利用宗教煽動騷亂鬧事，攻擊黨的領導和社會主義制度，破壞祖國統一和民族團結。有的地方少數敵對分子活動猖獗，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。同時也必須看到，在貫徹執行宗教信仰自由政策方面還存在不少問題，有的地方侵犯公民宗教信仰自由的權利，侵犯寺觀教堂的公共權益，干涉宗教團體正常的教務活動，應該退還的宗教房產和寺觀教堂長期得不到解決。因宗教問題或對宗教問題處理失當引發的社會矛盾時有發生。各級黨委和政府必須清醒地認識到這些問題的複雜性和嚴重性，高度重視宗教工作。

正確對待和處理宗教問題，是我國社會主義建設事業中的一個重要課題，是建設有中國特色的社會主義的一個重要內容。做好宗教工作，對於維護社會穩定、增進民族團結、促進祖國統一和四化建設都有着不容忽視的重要意義。《中共中央關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（中發〔1982〕十九號）是指導宗教工作的重要文件，要繼續認真貫徹執行。要保持宗教政策的連續性和穩定性。今後一個時期，黨和政府對宗教的工作的

基本任務是：認真貫徹黨的宗教政策，維護公民宗教信仰自由的權利，加強對信教群眾和宗教人士的愛國主義和社會主義教育，調動他們的積極因素，支持他們開展有益的工作，鞏固和發展同宗教界的愛國統一戰線，依法對宗教事務進行管理，制止和打擊利用宗教進行違法犯罪活動，堅決抵制境外宗教敵對勢力的滲透活動，為維護穩定、增進團結、統一祖國、振興中華服務。現就進一步做好宗教工作的若干問題通知如下：

## 一、全面正確地貫徹執行宗教信仰自由政策

尊重和保護宗教信仰自由，是黨和國家對待宗教問題的一項長期的基本政策。宗教信仰自由是憲法賦予公民的一項權利。公民有信仰宗教的自由，也有不信仰宗教的自由，任何國家機關、社會團體和個人不得強制公民信仰宗教或不信仰宗教，不得歧視信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。宗教活動必須在法律和政策範圍內進行，國家保護正常的宗教活動。公民在行使宗教信仰自由權利的同時，必須履行自己的義務。任何人不得利用宗教反對黨的領導和社會主義制度，危害國家統一、社會穩定和民族團結，不得損害社會、集體的利益，妨礙其他公民的合法權利。任何人不得利用宗教干預國家行政、司法、學校教育和社會公共教育，不得利用宗教進行妨礙義務教育實施的活動，不得恢復已被廢除的宗教封建特權和壓迫剝削制度。信教和不信教的群眾之間、信仰不同宗教和不同教派的群眾之間，都要彼此尊

重，相互團結。在多數群衆不信教地方要注意尊重和保護少數信教群衆的權利，在多數群衆信教的地方要注意尊重和保護少數不信教群衆的權利，使信教衆和不信教群衆團結起來，共同致力於社會主義現代化建設事業。

貫徹執行宗教信仰自由政策，要堅決糾正侵犯公民宗教信仰自由的權利和宗教界合法權益的現象。在宗教活動場所過少的地方，要解決好正常宗教活動所必需的場所，要妥善處理歷史遺留的宗教房產問題，以有利於團結廣大信教群衆，有利於國家和社會的穩定。

## 二、依法對宗教事務進行管理

依法對宗教事務進行管理，是指政府對有關宗教的法律、法規和政策的貫徹實施進行行政管理 and 監督。政府依法保護宗教團體和寺觀教堂的合法權益，保護宗教教職人員履行正常的教務活動，保護信教群衆正常的宗教活動，防止和制止不法分子利用宗教和宗教活動製造混亂、違法犯罪，抵制境外敵對勢力利用宗教進行滲透。對宗教事務進行管理，是爲了使宗教活動納入法律、法規政府的範圍，不是去干預正常的宗教活動和宗教團體的內部事務。

一切宗教活動場所都應依法登記（具體辦法另行規定）。經過登記的宗教活動場所受法

律保護，在政府宗教事務部門的行政領導下，由愛國宗教團體和宗教教職人員按照民主管理的原則負責管理。開放新的宗教活動場所，須經縣以上人民政府批准。堅決制止自封傳道人的傳教佈道活動以及其他各種非法傳教活動。依法取締非法開辦的經文學校和修院、神學院。

我國宗教團體和宗教事務要堅持獨立自主自辦教會原則，不受境外勢力的支配。應在平等友好的基礎上積極地正確地開展宗教方面的對外交往，堅決抵制境外宗教敵對勢力控制我國宗教的企圖。不允許任何境外宗教團體和個人干預我國宗教事務，在我國設立辦事機構，建立寺觀教堂，進行傳教活動。對來自境外的宗教書刊、音像製品和其他宣傳品，由政府有關部門制定管理辦法，加強管理：凡有煽動反對四項基本原則、反對政府等反動內容的，要依法收繳。任何人不得接受來自境外的、以滲透爲目的宗教津貼和傳教經費。我宗教團體和寺觀教堂接受境外宗教組織和宗教徒的大宗捐贈，要經省一級人民政府或國務院宗教事務局批准。宗教團體邀請境外宗教組織和宗教人士來訪或應邀出訪，需經省一級人民政府或國務院宗教事務局批准，重大涉外活動，需報國務院審批。非宗教團體邀請或接待有宗教背景的各种團體和有重要影響的宗教人士來訪、旅遊，要向宗教事務部門通報。經貿、科技、文化、教育、衛生、體育、旅遊等部門對外開展交流與合作，涉及境外宗教組織及其附屬機構或個人，簽訂有關合作項目，不得帶有傳教、設立宗教機構、建立寺觀教堂等宗教內容的條件。

要加快宗教立法工作。國務院宗教事務局應抓緊起草有關宗教事務的行政法規。各省、自治區、直轄市也可根據國家的有關法律和法規，結合當地實際情況，制定地方性的有關宗教事務的行政法規。

基層人民政權要加強對宗教工作的領導，認真貫徹黨和國家的宗教政策，幫助宗教教職人員和信教群眾管好宗教活動場所，依法進行宗教活動。

### 三、充分發揮愛國宗教團體的作用

愛國宗教團體是黨和政府團結、教育宗教界人士的橋梁。充分發揮愛國宗教團體的作用，是貫徹執行好黨的宗教政策，使宗教活動正常化的重要組織保證。要切實改變一些地方發揮愛國宗教團體作用不夠的現象，支持和幫助他們加強自身建設，按照自身的特點和規章自主地開展活動，充分調動他們的積極性。要鼓勵和支持他們辦好以自養爲目的的生產、服務和社會公益事業。要幫助他們解決辦公用房、經費以及一些地方教職人員生活方面存在的困難，爲他們開展工作創造必要的條件。一切愛國宗教團體都應當接受黨和政府的領導，遵守國家法律，發揚自我教育的傳統，經常對教職人員進行愛國主義、社會主義、時事政策、國家法律、法規等教育，不斷提高維護國家和民族利益，堅持獨立自主自辦原則的自覺性。

我國宗教界人士的絕大多數是愛國守法的，他們同黨和政府長期合作，是維護國家和社會穩定，聯繫信教群眾，辦好教務的重要力量。各級黨政領導機關要經常聽取愛國宗教團體和宗教界人士的意見和建議，涉及宗教方面的重大問題，要同他們充分協商。要支持和幫助愛國宗教團體辦好宗教院校，有計劃、有組織地培養一支熱愛祖國、接受黨的領導、堅持走社會主義道路、維護祖國統一和民族團結、有宗教學識、並能聯繫信教群眾的宗教教職人員隊伍。當前，要加強對寺觀教堂和其他宗教活動點主持人的培訓。

#### 四、堅決打擊利用宗教進行的犯罪活動

在依法保護公民宗教信仰自由權利和正常宗教活動的同時，必須依法堅決打擊利用宗教進行破壞活動的反革命分子和其他刑事犯罪分子。各級公安部門要採取有力措施，堅決制止借宗教問題煽動群眾鬧事，擾亂社會治安，破壞國家統一和民族團結。對觸犯刑律的要依法處理，對勾結境外敵對勢力、危害國家安全的首惡分子，要從嚴懲辦。對非法宗教組織要堅決取締。對從事違法活動的宗教場所，情節輕微的要批評教育，限期改正；屢教不改或情節嚴重的要依法處理。

在工作中要嚴格區分和正確處理兩類不同性質的矛盾，正確掌握政策，團結和依靠宗教

界愛國力量，分化、瓦解敵對勢力，把受他們影響、控制的群眾爭取團結過來，把少數首要分子孤立起來。

國家司法部門對於懲治利用宗教進行犯罪活動要依法作出司法解釋。公檢法要相互協調，依法打擊犯罪活動。

## 五、健全宗教工作機構，加強宗教工作幹部隊伍建設

爲進一步做好宗教工作，要健全政府宗教工作機構。省（自治區、直轄市）、市（地、州）和宗教工作任務繁重的縣（區），政府應設立宗教工作機構，列入政府序列。一般縣（區）已設立宗教工作機構的，應予保留，沒有設立宗教工作機構的可與有關部門合署辦公，配備專職幹部。有宗教工作任務的鄉鎮要有人分管宗教工作，任務重的要配備專職幹部。

要十分重視宗教工作幹部的培訓，不斷提高他們的素質。宗教工作幹部要充分認識所從事的工作的意義和責任，認真學習馬克思主義哲學和宗教理論、黨的方針政策，熟悉有關法律，掌握宗教工作的知識，善於團結宗教界人士和信教群眾，使自己逐漸成爲具備良好的政

治素質、優良的工作作風和較高專業知識的宗教工作幹部。各級黨委和政府要在政治上、工作上、生活上關心宗教工作幹部。

## 六、加強黨對宗教工作的領導

黨對宗教工作的領導，主要是政治領導，掌握政治方向和重大方針政策。各級黨委和政府要把宗教工作列入議事日程，定期研究分析宗教工作形勢，認真檢查宗教政策貫徹落實情況，及時解決存在的問題，動員全黨、各級政府和社會各方面進一步重視、關心和做好宗教工作，使宗教同社會主義社會相適應。

各級黨政負責同志和黨委統戰部門要做好宗教界代表人士的工作，加強同他們的聯繫，介紹黨的方針政策，通報有關情況，虛心聽取他們的意見，幫助他們解決工作中的問題。

各級黨委和政府要加強思想政治工作，指導宣傳部門向廣大群眾進行愛國主義、社會主義和民族團結的教育。積極向人民群眾特別是廣大青少年進行辯證唯物主義和歷史唯物主義（包括無神論）的教育，培養廣大青少年成爲有理想、有道德、有文化、有紀律的一代新人。要指導和幫助工會、共青團、婦聯積極開展各種健康有益的活動，關心和幫助職工、青



年、婦女解決工作和生活中遇到的困難，教育他們正確對待生老病死、吉凶禍福等問題，樹立科學的世界觀和人生觀。出版涉及宗教的作品，既不允許違背黨和國家的宗教政策，傷害信教群眾的宗教感情，也不允許利用宗教歪曲歷史，損害國家統一和民族團結。

共產黨員不得信仰宗教，不得參加宗教活動。對參加宗教活動的黨員要耐心進行教育，幫助他們樹立正確的世界觀，劃清無神論和有神論的界限，堅定共產主義信念；對堅持不改的要勸其退黨。對那些參與煽動宗教狂熱、支持濫建寺觀教堂的，要嚴肅地進行批評教育，經教育仍不悔改的要開除黨籍。在那些基本上是全民信教的少數民族地區，生活在基層的共產黨員參加某些帶有宗教色彩，屬於民族傳統的群眾性活動問題，按中央有關規定執行。

各地黨委和政府接到本通知後，要在全面檢查執行宗教政策的基礎上，認真總結近年來處理宗教問題的經驗教訓，結合本地區的實際情況，制定具體措施，認真貫徹執行。各省、自治區、直轄市黨委和政府將檢查總結情況，向中央、國務院寫出書面報告。

中共中央國務院

一九九一年二月五日

## (五) 申訴書

謹呈 北京最高人民法院

龔品梅

我下面簽字人龔品梅，天主教上海教區主教，兼領蘇州教區及南京總主教區宗座代辦，在一九六〇年三月十七日受判無期徒刑。

茲對此一九六〇年滬中刑字第一六二號判決書向人民政府作應有的分析、申訴，並請秉公處理，撥虛指實。

### 壹、生涯簡歷

申訴人龔品梅在一九〇一年八月二日歲次辛丑光緒二十七年，生於江蘇川沙縣唐墓橋鎮西首聖心堂地主家庭，歷代祖先，世世信奉天主教，共有弟妹四人，我居其長。行年六歲，就家塾讀四書、經傳，十二歲，民國元年入本鎮教辦達義小學。翌年入上海徐匯公學，十九歲，一九一九年「五四」運動之年，畢業中學，自動棄家離俗，選入徐家匯修道院預備領受

神職品級，當傳教聖職，由是專修文學三年，神哲學六年，實習二年，終於一九三〇年五月膺受鐸品，受聖神父。此後，直至一九四九年十月七日，膺受祝聖蘇州主教，凡此十九年間，除了一九三四至三六年，當奉賢高橋傳教外，歷任南橋耀蟬小學、松江正心光啓中學、上海震旦大學附中、全科中小學等校長、主任職務，莫云桃李三千，自愧誤人不少。一九五〇年八月八日由蘇州被調遷，任上海教區主教，管理蘇州、南京二教區天主教事務，於一九五五年九月八日子夜被捕入獄，在職五年零一個月，終於一九六〇年三月十七日被判無期徒刑，屈指已受二十四年零二個月的監禁改造。

## 貳、初試上訴

自我被判二十年來，一以不堪回首追溯往事，二以在華主席公佈法治天下政策之前，監內習尚，對抱上訴申訴企圖者，因為不認罪、反改造的批判對象，還是不上不申為安。所以有冤無處訴，有錯不敢揭。

今春以來，曾有政府工作人員多次來作決案檢查，明元申訴、揭錯，這是政府法制治國的具體體現。天與不取，必受其咎。之謹將判決書所載的，認為不符事實的事由，敬呈政府明辨是非，確斷曲直，用表政府法治的嚴肅精神，聊正教會察察之名。

至於申訴人，所爭求的最重要目標，莫不在個人的功罪禍福，而是在於中國人民在國家由宗教信仰自由憲法所始的人權問題。就是教會是否有保衛自己基本信仰完整的權利，和國家政權有沒有強迫教會基本信仰的問題？

### 叁、三自革新、保教衛道

在我任職五年中，政教的最要矛盾、焦點，在政府推行三自革新，強迫天主教教友同羅馬教皇脫離宗教關係的裂教運動，在教會堅持同羅馬教皇宗教聯繫的保教衛道的對抗。略述如下。

一九五〇年八月，就任伊始，已有旅滬教友楊士達、胡文耀等爲首，向上海教友推行政府所提創的三自革新運動，名爲自治、自傳、自養，就是：由國籍主教自己治理教會，由國籍教士自己佈道傳教，由中國公民自己籌集傳教經費，不受外來津貼的三點，這些辦法正合信衆願望，又是我歷代教皇發展全世界傳教區的三大基本原則，兼且全國四十餘個由國籍主教治理的教區，已經實踐完成這三自原則，且我上海教區，早已具有徹底完成這三大原則的人力物力，何須再促三自革新？倘若再促革新（若不給人以畫蛇添足之則明示大衆）無非別有用心，要教友脫離羅馬教皇的裂教三自罷了，不出所料，當時盛稱的三自革新運動，經過

「反帝愛國」大運動逐盡外籍教士。到了一九五七年八月演成天主教愛國會之後，由首任主席瀋陽總主教皮漱石等，直電羅馬教皇，聲明同他脫離宗教關係，自聖主教，自辦教會，首創中國裂教，來證實（教眾預言的）這個假三目的本色實質。

傳稱「知機其神乎？相彼雨雪，先集維靄。」見微知著的上海教區，早已有上海代理主教姚贊唐因帶罪立功的前三青團員楊士達，斷絕通功聖事（相等於開除教籍）以示警惕。一九五一年春由於教友群衆不崩震大掛名校長胡光耀的革新叛教言行，我曾要其向衆作信德宣誓，並表白其信德的完整，以解除信衆對他的疑慮，胡君不肯，因定在他未作信德宣誓之前，暫受同樣禁領聖事的教律處理，同時也向信衆重申不能參加三自革新，裂教運動的重要教律，其有自絕於教會，故違教規參加之者，應受斷絕聖教通功、禁領聖事的懲處，又對參加共產黨、共青團、少先隊的天主教教友宣布，也該受教律同樣停止領受聖事的警誡，這是政教矛盾的生死搏鬥，我之所以被捕被判者實由於此。

## 肆、拒絕交易

任職時期內政府促我革新，同教皇脫離宗教關係的勸說，不幸即在判決前夕，滬市檢察是陸明，曾到監促我作向教皇脫離政治、經濟關係之外，再脫離同他在宗教上的關係，以博

取晚年自由幸福的考慮，我曾答絕對不作此叛教苟安的交易考慮。

人情孰不好生惡死，但所好有甚於生者，在君子爲信義道德，在教友爲信德的完整。所惡有甚於死者，在忠厚志士爲負主叛國，在甚多信徒爲叛棄天主耶穌，脫離耶穌基多的在世唯一的代表羅馬教皇，是使自己丟去天主教的信仰根源，成爲沒有教皇的異教徒無元之屍，無根之木、無源之水、沒有超性生命的宗教殭屍，這是聖教史上所以成千上億洒熱血、拋頭顱以爭的嚴肅問題。則是之故，一九五〇年春在北京宗教會議上敬愛的周總理所作的：「天主教教徒，在同羅馬教皇脫離政治和經濟聯繫的基礎上，可以同教皇保留純宗教關係的允諾，是明智合理的諾言；可惜未經執行耳。對這些重要大問題，我會對檢察長直率地作絕對不作同羅馬教皇脫離宗教關係的答覆。今日如是，永遠如是，由是於一九六〇年三月十七日判處無期徒刑，拒絕同教皇脫離宗徒關係就爲我受刑的主要緣由。」

## 伍、真誠護法

在今英明領袖華主席有關治國法治天下的偉大政策下，願政府檢查國際通例和國家法典，在擁有宗教信仰自由憲法的國家內，國家政權是否有權對宗教信徒改革其所信奉的原教會的基本教義信條，使他們成爲原有教會的異端裂教徒？例如強迫天主教教友同羅馬教皇脫

離宗教關係，使他們成爲東歐希臘裂教徒，或西歐的革新抗議教徒？

答：沒有此權。

試證如下：

### I 考証宗教信仰自由的國際通例

依照今日世界文明諸國，根據中世紀宗教改革時期「西歐封建主義」，爲避免由於強迫教徒改革新，所奉行的教義教規所引起的宗教殘殺戰爭，而簽訂的「政教協定」精神所演成的現行國際宗教信仰自由憲法通例，是自由信仰，保衛自己教會固有的教義教規，不受任何強迫改革、損害的權利，而不是忍受所在地政權，按己意志改革分裂，另立新教會的負擔。所以國家政權如非自甘背棄自己的憲法，沒有妄改國境內各教會基本信仰的法權。

### II 質之於國家法典

一九五六年，第一憲法草案序言中曾有「國家有權革新宗教……」的詞句，由於當時學習憲法草案，連達賈班禪在內的宗教代表們的提請，在正版上以及第二、第三憲法的序言

中，都沒有那段詞句，偉大領袖毛主席遭教以我們不能用行政命令去取消宗教，不能強制人們不信教。因之典於國家法制和毛主席教導，也都找不到國家有革新宗教權力的依據，沒有革新宗教權力的依據，強行改革其基本信條教義，豈非違反國家憲法嗎？

願政府明察之、糾正之，以全國家的法治精神，從而恢復中國之有真正宗教信仰自由的國際聲譽，贏得全球信奉天主耶穌基多的十餘億宗教信仰徒的和三十餘億有神主義者同情擁護。

## 陸、三大罪狀

政府判詞也自知在擁有宗教信仰自由憲法的國家內，國家沒有強加革新，製造裂教的法律，所以在判決書上隻字不提我領導教士教友對抗三自革新裂教運動的事實，而改稱之為：

- (1) 為首組織領導反革命集團。
- (2) 構結帝國主義。
- (3) 叛背祖國三大罪狀。以彰我的罪大惡極，並誇張判決書的合法無誤。今作如下分析。(一)、為首組織領導反革命集團，首先實請提出所組集團的名稱、周章組織、成員，惟恐只能提出所謂反革命集團的十五名在職的主教神父，此外別無其他組織材料之可言，主教、神父只有教會組織，此外不必有，教會也不准有任何法外組織，我也從未有過任何法外組織。何況所提的十五名名字中，只有五名為教區司



鐸，其餘者都不是屬教區的人員，不歸我區管轄，何能將區外工作客卿編入教區組織者。

(二)、至於勾結帝國主義；驚人駭聞，捫心自問，不知在指甚麼人物。(a)倘若指點歐美列強殖民主義侵略者，則當知，我只在一九五〇年八月解放一年後適當殖民帝國主義者撤退回國之際或以後，同他們無緣可以勾結之時任上海主教。所以對於他們，更沒有半面之交，何能私作禍國殃民的勾結。(b)倘若指點，當時向我移交教區人的外籍教士，或甚至同他搞宗教關係的羅馬教廷，則判決書理應爽朗提姓名，且確切指出，我同他們有甚麼賣國勾結？以明法治。(三)、至若背叛祖國之提名，更是令人髮指腸斷，我生長於斯，何忍背叛我父母之邦？所以如其有危害祖國的主權領土，陰謀顛覆分裂國家背叛祖國罪行者，則請具體一一指明，以張其瀾天大罪，政府不應戴我空洞大帽子。

## 柒、無中生有

更有甚者，判詞竟異想天開，控告主教府及其管轄的教會修院學校內，構成私藏槍枝彈藥電台等冤獄，我曾保證在我們集體被判的十五人中，沒有一個私藏上述的違禁品的，我也知道在主教府內埋有一把沒有槍管槍機の木質槍柄。一九五二年八月初在四川南路三十六號上海天主堂主教府時，當時的財務主任，才爾孟帳房神父對我說，從本府氣樓堆聚室清理出來的木槍柄和其它破舊，已囑人消毀室內諒必其它可以被製成製造危害東西。

一九五五年九月提審員對我說公安人員從主教府裏拾到一把未被土埋地，在水潭裏的木槍柄，既而給我看《解放日報》所載的，在府前花園地下的公安人員，在主管朱達義神父面前挖掘出土的無管無機的木質槍柄作為私藏武器，我答這應是上述的受委消毀者尚未消毀，而埋在土中的木槍柄，它無管無機，不成傷人武器。這就是判書所載主教府裏私藏的槍枝！至若所稱其他教堂修院學校的所藏的槍枝彈藥，政府從未指明地點堂名，也沒有給我看看報載照像，諒是找不到所要的東西，所以無可指名，無可拍照登報。不然，若把光木槍柄之微細，尚要提名拍照登報，其若真槍實彈嗎？這應是槍枝武器不存在的反證！

所謂兩座電台的私藏，更是不值一笑！電台怎能私設何能私藏？稱為電台必有發報機械技術、廣播人員、廣播材料……這些東西既不得包藏箱內，更要叫人收聽，政府能否展出這些電台組成部份，來證實我私設電台的存在嗎？無米難為炊，必然不能，否則早已鬧得天花亂墮了。惟願政府撥偽反真，以全法治第一的威信。

## 捌、破壞三大運動的分析

判決書指稱為破壞抗美援朝、土地改革、社會主義總路線三大運動的破壞，茲申訴如下：

## I 對於抗美援朝運動

政府在我信件中搜到由教區教律顧問、耶穌會會長法籍格壽平神父給我的一九五一年四月廿七日簽署的一份法文備忘錄。內容分六點：敘述其一年來對國內外有關教義的政治運動的檢討和具體應付的行動，其中有一點是格神父囑咐其在市區工作的耶穌會士的通知，教他們敦促其當父母師長者，遇有志願參軍參幹的教友子弟時，應教他們考慮參軍參幹後，由於學習馬列無神唯物主義，而引遭失掉聖教信德的危險。這樣，敦促考慮的目標，雖為免失信德，但使教友青年，不敢或少敢參加軍幹的作用，格神父自應負責任的。我對他聽之任之的態度，也自應受其部分責任。

在備忘錄，格會長曾評論抗美援朝戰爭為「不是絕對正義的戰爭」而判決書依照提審員的任意篡改稱為是「絕對不正義的戰爭」，這實為不正義的誣枉。對此篡改，法院內有存件可查。法文原文：La guerre de Corree n'est pas absolument juste。應譯：朝鮮戰爭，不是絕對正義的。而判決書寫成爲「絕對是不正義的戰爭」。人人皆知道，這兩句譯文是絕對不同意義的。

格壽平神父在一九五三年六月十五日子夜封閉徐家匯耶穌會院，並驅逐在華外籍教士、

修士、修女時逮捕，拘役十四個月後驅逐出境的。受其所作所爲的負擔，而今判決書竟要我重負或獨受責令神職教徒進行破壞抗美援朝的罪行，這應是不正義的說法，不正義的誇大。

## II 對於土地改革大法

一九五〇年秋政府實行土地改革，到十月中旬，當我視察松江金山地區教務時，見到遍地樹立的分田簽標，表示土地派分的完成，這對土地改革的「世界性熱門」問題，格壽平神父在震旦大學作了教會對土地改革問題見解的學術演講，爲了使郊區傳教士也了解教會對這問題的看法。我曾請格神父對他們在董家渡司鐸院舍進行避靜時的常年學術演講中，重作教會對土改問題看法的演講。

### 附錄

歷年董家渡神父避靜由於鐸舍四十餘個房間的限額，每年在年首一二月間，即春節前後，分二排舉行，每排約四十人，歷時整個六天。是年一九五一年的避靜，由於蘇州、海門二教區的神父也願來董家渡參加避靜神功，因於五〇年十二月中旬，另加一排以符衆願，遂成爲三排避靜，這是適應近鄰教區需要，絕不是爲了「召集責令三教區一二〇位神父佈署破壞土改法令」而開三排避靜的首創。依照舊習每年在暑期歇夏、冬季避靜，傳教神父兩次集會董家渡時，例有兩次由神學教授、教律專家來董作神學理論、教律等的學術演講。講畢後

由各鐸作提問，講學者作解答釋疑口授，一如教室對話。

那年對於土改新問題的講學對話，不免有涉及違反土改精神，應受政府批判的言論；但絕不是秉承華理柱轉達的羅馬教廷的反動指示，與格壽平所定反動指令，責令三教區神職破壞土改的罪惡集會。

何況對於土地改革大法，即在一九五〇年初，土改進行伊始，教區早將存貯府裏的郊區各縣存放土地契約田單，由各區總鐸本鐸領去交給農會處理消毀，以示守法。何愚再在五〇年十二月和五一年一、二月在土地早已盡歸農民之後，再作無理無益的罪惡對抗？再者，稱說一九五〇年十二月和一九五一年間的三次避靜的演講，責令神職部署貫徹破壞，一九五〇年十一月中旬完成的土改工作，豈非要成顛倒時序，違反邏輯的謊囈嗎？所以判決書對此編制的案，是不符事實違反情節的構陷。

### III 對社會主義總路線運動

一九五三年羅馬教廷，為紀念一八五四年十二月八日欽定聖母瑪利亞始孕無玷的奧跡，為信德道理的百年周紀念慶期，規定為一九五四年為聖母年，以表慶祝。我即向教友作「牧

「函」（主教給衆教友的公函）勸勉教友謹守規誠勤領聖事，輕看世福，穩走天堂道路，向無原罪聖母奉獻孺慕之情。牧函執筆者周士良受了當時盛信的總路線詞句的感應，改去「天堂路」老話，爲「天國路線」，以趨時尚。對此一詞之改，判決斷爲用「天國路線」與國家過渡時期總路線相對抗。我諒明察秋毫的政府，未必贊成這種民主時代的文字之獄。

上述三點中，其有歸屬我的部份罪過，我應承認不諱，甘作補贖；至於對冤錯之處，則願政府加以糾正平反，以全法治。

## 玫、不幸錯覺

一九五五年九月在我初被逮捕之際，對提審員，一如「叁」號段落所述，只認我曾領導教士、教友，對抗三百革新裂教運動，以保持聖教會的基本信仰，勉勵教友爲寧捨命以求仁，決不害仁以求生的衛道。致命者寧爲玉碎，不爲瓦全以保心靈的堅白，但不認爲罪。保衛道原爲主教神父的天責，在其位，死其職，全世界的主教神父誰不在以生以死地力盡此職。在擁有宗教信仰自由的國家中保衛衛道，何罪之有？

一九五六年春，讀了〈人民日報〉所載，當時上海教區代表張士琅神父，在北京人大代

表會上發言：政府半年來歸還教會一四四座聖堂，特給我教青年入學，壯年就業等的優惠待遇，更不強行「三自革新」等裂教運動的報導之後，我信以為政府對實踐宗教信仰自由憲法的嚴肅可靠，從而痛恨往事，以為政府推行滅教政策而加以抵抗的狂妄，由是臆造「反對革命」的政府，就為反革命者的詭辯邏輯，而自認為反革命者，忍使親痛友怨遺憾信眾，這是我一日而九迴腸的不幸錯覺。果真事實勝於雄辯，好景不長曇花一現，即在翌年一九五七年八月，當天主教友愛會在北京成立之際，即由首任主席皮漱石等直電羅馬教皇同他脫離宗教關係，自聖主教，自辦教會炮制了第一個中國裂教，完成了三自革新的目的。

一九六五年開始文化大革命中，在四人幫的狂熱下，上海和其他地區的教堂大殿被封，搜查聖經聖像，祭台祭服被燒被毀，神職修士被拘被管，宗教信仰自由憲法的意義，宗教的精神儀式一切蕩然無存。全國天主教之一尚存者只有教友心靈深處所珍藏的耶穌基督聖愛的無形聖堂。哀哉、痛哉，何等災難的錯覺！

## 拾、辜負信任

回憶一九五六年春，對已所發的愧悔痛恨和對政府落實宗教信仰自由憲法的信時，都是出於衷心誠意的，在這熱火白化之下，於三月底，我為了表示從心所發的至誠，即將前任惠

濟良主教遺下的傳教基金壹仟捌佰叁拾（一八三〇）兩黃金地財，向政府明確揭發，四月四日政府告我：地財已經基本上如數挖到，由是從六月十二日起給我每日五角錢的中灶伙食，據說這由法院規定的。之後政府要我承認這項地財，為教區前任財務主任才爾孟帳房神父私授的反動經費，以作來日沒收的帳本？我會加以絕對否定前任帳房離任移交教區的現金資產，連市內兩千餘畝、三千幢房地產是天經地義，何能說成私援反動經費？但具體工作者，辜負我信將政府的信任妄構枝節，硬判沒收，今向政府表明白申訴並請秉公處理。

## 重申始末總（輯）結

申訴書 謹呈

北京人民最高法院 江華院長鈞座

申訴人龔品梅一九四九至一九五五年，曾任上海教區主教，兼領蘇州南京二教區宗座代辦，管理三教區天主教事務。

附錄

一九五五年九月八日，受上海市公安局逮捕，一九六〇年三月十七日，受滬中級法院判



處無期徒刑。

一九七九年，十一月十三日曾對一九六〇年滬中刑字第一六二判決書向人民最高法院，作八千餘言應有的分析申訴，請求秉公處理以明是非。

該書曾由市監內分公文郵袋遞達 鈞座，諒必妥達無誤，但迄今兩周年來，未見隻字消息，故今不敢口堯堯贅文，祇作懇請。根據首次申訴詞陳述予以早日處理的再次申訴，以實現國家法治天下的公道政策。

申訴人龔品梅 謹上

一九八一年十一月十七日

此後三四年中，每年又向最高法院作同樣催促，但無一字的答覆。一九八五年丁科長來了解我案，我信以為誠，即將申訴原稿和催促詞稿忠誠地交給了科長，他非待不對市監，吃沒我的上訴最高法院的申訴，且欺騙我在一九八五年七月三日，上庭受被假釋放後，盡速釋放，之後直至今一九八七年一月十八日，由於我仍堅決不同意與羅馬教皇脫離宗教關係之故，所以猶在管制中。

所以我再向政府據實上訴。

龔品梅手書

一九八七年一月十八日

中共與梵蒂岡關係

# 索引

## (一)人名

二畫		毛澤東.....	第143頁3行
丁光訓主教.....	第181頁14行		第149頁11行
	第296頁11行		第150頁8行
	第296頁13行		第150頁11行
卜相賢神父			第150頁13行
(Fr.A.Bonninque).....	第127頁9行		第150頁14行
三畫			第285頁8行
才爾孟神父			第285頁9行
(Fr.G.Germain).....	第232頁5行		第154頁2行
戈巴卓夫.....	第473頁10行		第154頁11行
			第154頁13行
			第155頁8行
			第156頁9行
			第184頁8行
			第186頁1行
			第410頁7行
			第414頁2行
			第472頁4行
			第474頁8行
			第476頁13行
			第477頁3行
		牙含章.....	第134頁6行
		巴祭路里神父	
		(Fr.R.Paeiroli).....	第314頁3行
		方豪教授.....	第31頁4行
		王炳燮.....	第42頁12行
孔子.....	第29頁8行		
	第37頁7行		
文天祥.....	第41頁7行		
元世祖.....	第41頁7行		
毛澤東.....	第3頁3行		
	第7頁2行		
	第17頁4行		
	第45頁14行		
	第55頁14行		
	第98頁2行		
	第110頁14行		
	第111頁12行		
	第114頁10行		

王炳燮.....	第 43頁6 行
	第 43頁8 行
五畫	
加士諾夫 (Leviyin Krasnov).....	第 96頁14行
加沙羅里樞機 (Cardinal A.Casaroli).....	第 20頁13行
	第 71頁6 行
	第 81頁2 行
	第 81頁3 行
	第 93頁5 行
	第 97頁2 行
	第 97頁8 行
	第 99頁15行
	第285頁14行
	第286頁1 行
	第286頁5 行
	第287頁5 行
	第294頁12行
	第297頁6 行
	第297頁10行
	第298頁8 行
	第299頁1 行
	第299頁4 行
	第320頁15行
	第392頁12行
	第411頁6 行
	第413頁2 行
史勿夫教授 (S.A.de Smith).....	第201頁10行
	第202頁16行

史勿夫教授 (S.A.de Smith).....	第203頁3 行
史太林.....	第 78頁1 行
	第 78頁6 行
	第 79頁14行
	第 80頁3 行
	第 82頁2 行
	第 86頁13行
	第 88頁7 行
史培曼樞機 (Cardinal Spellman).....	第113頁6 行
史純潔主教.....	第211頁13行
甘田樞機 (Cardinal Gantin .....	第324頁13行
	第324頁14行
	第324頁15行
尼古拉宗主教.....	第 84頁13行
尼克遜總統 (Nixon).....	第114頁6 行
尼溫.....	第141頁3 行
布殊總統(Bush).....	第431頁15行
布赫.....	第466頁1 行
皮諾切 (General Pinochet).....	第238頁8 行
	第238頁9 行
	第373頁14行
田耕莘樞機.....	第 61頁7 行
六畫	
光主教.....	第 56頁12行
	第 57頁1 行
全斗煥.....	第235頁14行

索引

朱元璋.....	第 24頁4 行	列寧(Lenin).....	第 73頁9 行
朱洪聲神父.....	第114頁14行		第 76頁15行
	第209頁14行		第 77頁1 行
	第210頁1 行		第 77頁3 行
	第259頁13行		第 78頁2 行
朱德.....	第 55頁14行		第 86頁13行
	第107頁2 行	伏爾特(Voltaire).....	第 33頁11行
	第107頁3 行	休謨樞機	
	第107頁4 行	(Cardinal Hume).....	第369頁5 行
	第108頁12行		
朱樹德神父.....	第114頁15行		
江平.....	第156頁5 行	七畫	
吉立友蒙席		何夫曼(Stanley Hof-	
(Giglio).....	第322頁11行	fmann).....	第375頁3 行
艾巧智神父.....	第334頁5 行	何成湘.....	第108頁8 行
	第334頁7 行	狄托(Tito).....	第 86頁11行
艾登諾			第 90頁7 行
(K.Adenauer).....	第 78頁9 行		第 90頁8 行
	第 81頁8 行		第 90頁12行
	第 81頁9 行	車里總主教(Celli).....	第 20頁13行
同治.....	第407頁4 行	李卓人.....	第467頁6 行
多明我.....	第 33頁14行		第467頁7 行
多羅主教(Charles Ma-		李奇總主教	
illard De Tournon).....	第 34頁5 行	(Archbis hop Lekai).....	第 94頁9 行
	第 34頁11行		第 95頁1 行
	第 35頁1 行	李秀芝.....	第 5 頁7 行
	第 36頁6 行	李登輝.....	第381頁8 行
	第 36頁9 行		第463頁6 行
列根總統(Reagan).....	第419頁9 行	李維漢.....	第116頁13行
列寧(Lenin).....	第 54頁13行	李鴻章.....	第 42頁12行
	第 71頁8 行	李篤安主教.....	第440頁6 行
	第 73頁5 行	李鵬.....	第259頁8 行
			第386頁4 行

李鵬.....	第387頁10行	辛海綿樞機	
	第426頁9行	(Cardinal Sin).....	第293頁6行
	第429頁9行		第293頁8行
	第443頁9行		第293頁9行
	第462頁4行		第293頁14行
	第464頁2行		第294頁1行
	第470頁6行		第294頁4行
克林頓總統(Clinton).....	第419頁16行		第294頁8行
	第432頁2行		第343頁1行
杜威(John Dewey).....	第54頁4行		第387頁4行
杜魯門總統(Tnuman).....	第113頁6行		第398頁2行
沙皇.....	第72頁11行		第426頁4行
阿奎諾(Aguino).....	第236頁5行		第440頁7行
伯納昆圖神父(Fr. Bernard Quintus, O.M.I.).....	第4頁3行	利瑪竇	
希特勒(A. Hitler).....	第81頁4行	(Matteo Ricci).....	第16頁11行
	第81頁5行		第24頁6行
辛海綿樞機			第24頁7行
(Cardinal Sin).....	第9頁9行		第24頁9行
	第19頁15行		第25頁6行
	第221頁14行		第25頁8行
	第222頁14行		第30頁14行
	第223頁6行		第31頁4行
	第235頁12行		第31頁5行
	第236頁4行		第31頁6行
	第239頁10行		第31頁7行
	第241頁5行		第31頁10行
	第251頁8行		第31頁15行
	第252頁7行		第32頁10行
	第277頁11行		第32頁12行
	第293頁1行		第32頁14行
	第293頁2行		第32頁15行

索引

利瑪竇  
(Matteo Ricci).....第 33頁2 行  
第 33頁5 行  
第 35頁11行  
第 36頁11行  
第 40頁1 行  
第406頁9 行  
沈樞.....第 25頁9 行  
第 42頁6 行  
呂實強.....第 37頁2 行  
第168頁13行

八畫

孟子 .....第 37頁7 行  
孟高味諾  
(Joannes De Monte  
Corvinto).....第 24頁3 行  
龍華民  
(Fr.N.Longobardi).....第 31頁8 行  
波比勞斯基神父  
(Fr.Popieluszko).....第 93頁2 行  
波哥尼(Podorny).....第 85頁6 行  
波雪(Bossuet).....第 33頁14行  
法王路易十四  
(Louis XIV).....第 33頁13行  
法王路易四世  
(Louis IV).....第 23頁12行  
忽必烈.....第 23頁8 行  
岳飛.....第 37頁7 行  
周恩來.....第106頁4 行  
第106頁5 行  
第106頁6 行

周恩來.....第113頁11行  
第227頁11行  
第227頁12行  
第309頁9 行  
第309頁11行  
第309頁12行  
周書楷.....第322頁9 行  
易浩德教授  
(Michael Yahuda).....第 3 頁8 行  
第420頁9 行  
亞基齊那樞機  
(Cardinal Agaginaian).....第279頁4 行  
金魯賢主教.....第177頁13行  
第255頁1 行  
第439頁6 行  
第444頁1 行  
第444頁9 行  
第463頁2 行  
依諾增爵四世  
(Innocent IV).....第 23頁9 行  
吳學謙.....第428頁2 行  
第457頁12行  
宗懷德主教.....第156頁8 行  
第175頁9 行  
第175頁12行  
第175頁13行  
第176頁2 行

九畫

馬丁路德  
(Martin Lurther).....第 38頁14行  
第 32頁15行



馬丁路德		郎祖明	
(Martin Lurther).....	第 38頁14行	(Andrew Longjumeau).....	第 24頁1 行
馬列.....	第 54頁11行	洪秀全.....	第 43頁12行
	第 54頁12行	科拉桑.....	第235頁13行
	第 54頁15行	柏郎嘉賓	
馬克思.....	第 73頁5 行	(Peano Carpini).....	第 23頁10行
	第 74頁8 行	胡振中樞機.....	第174頁4 行
	第 75頁1 行		第214頁12行
	第 75頁2 行		第221頁14行
	第149頁8 行		第223頁1 行
	第160頁5 行		第234頁7 行
	第160頁9 行		第252頁7 行
	第160頁10行		第277頁12行
	第160頁14行		第307頁4 行
	第163頁11行		第336頁3 行
	第387頁7 行		第336頁7 行
馬可斯.....	第236頁4 行		第339頁2 行
	第236頁5 行		第339頁8 行
	第238頁10行		第340頁4 行
	第294頁10行		第341頁2 行
馬驥主教.....	第442頁7 行		第341頁5 行
	第444頁9 行		第342頁4 行
紀士拿.....	第 34頁6 行		第342頁6 行
紀利(E.T.Kelly).....	第 25頁12行		第342頁9 行
	第 74頁14行		第342頁15行
英王亨利八世.....	第 10頁7 行		第343頁4 行
	第 50頁5 行		第343頁14行
	第207頁14行		第344頁2 行
	第310頁3 行		第344頁10行
郎世寧			第344頁12行
(Castiglione).....	第 39頁9 行		第345頁2 行

索引

胡振中樞機.....	第345頁3 行 第345頁4 行 第345頁5 行 第345頁7 行 第345頁10行 第345頁12行 第345頁15行 第396頁9 行 第428頁7 行 第428頁15行 第430頁6 行	約翰三世.....	第 27頁2 行
胡耀邦.....	第163頁3 行 第203頁7 行 第203頁10行 第260頁13行 第426頁12行 第430頁2 行	約翰甘迺迪.....	第 78頁10行 第 78頁11行
胡適.....	第 53頁2 行 第 54頁4 行 第 54頁6 行 第 54頁11行	范學俺主教.....	第178頁12行 第211頁3 行 第445頁5 行
保祿高瑾 (Paul Cohen).....	第 25頁8 行	查濟民.....	第360頁10行
耶穌基督.....	第 28頁9 行 第 32頁14行 第 43頁12行 第 75頁3 行 第284頁3 行 第284頁7 行	南懷仁.....	第 38頁4 行
約翰遜 (坎特布里教長).....	第161頁13行	十畫	
約翰三世.....	第 27頁1 行	埃切加利樞機(Cardinal Etchegaray).....	第277頁10行 第290頁13行 第465頁14行
		涂世華主教.....	第177頁14行
		郝布衛(Peter Hebblethewaite).....	第 4 頁9 行
		袁世凱.....	第 53頁9 行
		徐光啓.....	第 32頁6 行 第 33頁3 行
		徐特立.....	第106頁4 行
		殷兆鏞.....	第 43頁8 行
		高伯蒙席 (Mgr.J.P.Gobel).....	第465頁5 行
		高爾(Cnancellor Kohl 西德總理).....	第419頁13行
		高寧樞機 (Cardinal Koenig).....	第 71頁4 行 第277頁10行 第281頁13行 第290頁13行
		夏其龍神父.....	第 32頁15行

夏其龍神父.....	第360頁9行	張聲作.....	第466頁1行
剛恆毅主教 (Constantini).....	第 57頁3行 第 57頁4行 第 58頁2行 第 59頁2行 第 59頁6行	郭守靖.....	第 31頁13行
唐高樞機 (Cardinal Tomko).....	第247頁2行 第251頁8行 第386頁9行 第386頁10行 第440頁7行 第447頁9行	郭沫若.....	第138頁3行
唐憲宗.....	第 29頁13行 第 29頁14行	郭玫曼 (Rosemary Quested).....	第 4 頁1行
哥倫布(Christopher Columbus).....	第 26頁9行 第 26頁11行	習仲勳.....	第139頁6行
拿破崙.....	第 40頁2行	教宗庇護十一世 (Pius XI) .....	第 58頁14行 第 59頁1行 第 77頁12行 第123頁14行
恩格斯.....	第 73頁5行 第 74頁8行 第 74頁11行	教宗庇護十一世 (Pius XI).....	第113頁1行
倫斯.....	第235頁10行	教宗庇護十二世 (Pius XII).....	第 8 頁14行 第 58頁2行 第 81頁4行 第 81頁11行 第113頁1行 第124頁9行 第128頁12行 第278頁13行 第279頁3行 第300頁13行 第400頁9行
神農.....	第 37頁8行	教宗良十三世 (Leo XIII).....	第 77頁9行
格壽平神父 (Father Lacretelle).....	第230頁7行	教宗若望廿三 (John XXIII).....	第 16頁14行 第 78頁12行 第 83頁1行 第 84頁13行
烏蘭夫.....	第142頁1行 第142頁2行		
張之洞.....	第 41頁11行		
張士瑛神父.....	第231頁14行		
張家樹主教.....	第177頁11行		

索引

- 教宗若望廿三  
(John XXIII).....第 84頁15行  
第279頁3 行  
第279頁4 行
- 教宗若望保祿二世  
(John Paul II).....第 31頁2 行  
第 99頁8 行  
第100頁2 行  
第178頁4 行  
第237頁6 行  
第275頁10行  
第296頁2 行  
第334頁10行  
第373頁8 行  
第373頁9 行  
第418頁5 行  
第419頁4 行  
第444頁11行  
第468頁5 行  
第 17頁1 行  
第 71頁8 行  
第 80頁15行  
第 84頁15行
- 教宗保祿六世(Paul VI).....第 17頁1 行  
第 71頁10行  
第 80頁15行  
第 85頁3 行  
第276頁2 行  
第276頁6 行  
第279頁3 行  
第279頁13行  
第279頁15行
- 教宗保祿六世(Paul VI).....第280頁1 行  
第280頁4 行  
第280頁5 行  
第280頁7 行  
第280頁10行  
第374頁8 行
- 教宗格力哥利七世  
(Gregory VII).....第405頁5 行
- 教宗格肋孟十一世  
(Clement XI).....第 38頁1 行  
第 38頁7 行
- 教宗格肋孟六世  
(Clement VI).....第 34頁5 行  
第 35頁12行
- 十一畫
- 基辛格(Kissinger).....第286頁5 行  
第298頁14行
- 梁作祿神父  
(Fr.A.Lazzarotto).....第314頁14行
- 梁貴華.....第 5 頁9 行
- 湯若望.....第 37頁4 行  
第 40頁1 行
- 乾隆.....第 39頁7 行
- 陸達三樞機  
(Cardinal Loudasamy).....第324頁12行
- 陳群松.....第 5 頁6 行
- 陳慕英.....第 5 頁9 行
- 陳適中主教.....第440頁6 行
- 陳獨秀.....第 53頁5 行  
第 54頁12行
- 崔誠格(Jan Triska).....第202頁1 行

康熙皇帝.....	第 24頁11行	陶駟駒.....	第183頁8 行
	第 24頁12行		
	第 31頁5 行		
	第 34頁9 行		
	第 34頁11行	萬九樓主教	
	第 34頁12行	(Vanni).....	第108頁2 行
	第 35頁1 行	斯比爾樞機	
	第 35頁7 行	(Cardinal Slipy).....	第 96頁3 行
	第 35頁11行		第 96頁4 行
	第 36頁4 行	斯諾	
	第 36頁5 行	(Edgar Snow).....	第 55頁15行
	第 36頁11行	閔真諦樞機	
	第 36頁13行	(Cardinal Mindszenty).....	第 88頁1 行
	第 36頁15行		第 93頁14行
	第 38頁4 行		第 94頁14行
	第 38頁6 行		第 95頁4 行
	第 38頁12行	達伽瑪	
	第 39頁6 行	(Vasco de Gama).....	第 26頁6 行
	第406頁8 行	達爾文(Darwin).....	第 53頁1 行
	第406頁14行		第 53頁2 行
	第406頁15行	達賴喇嘛.....	第123頁1 行
	第407頁1 行	湯若望	
	第407頁7 行	(Adam Schall).....	第 40頁1 行
麥穎儀.....	第 5 頁7 行	曾國藩.....	第 43頁13行
崇實.....	第 48頁13行	華理柱主教	
基督.....	第 54頁15行	(Bishop James Walsh).....	第114頁7 行
	第 28頁7 行		第280頁1 行
	第 32頁11行		第280頁4 行
	第 33頁15行		第461頁5 行
	第 43頁12行	華澄濤神父	
	第 75頁2 行	(Fr.F.Belfiori,S.J).....	第301頁10行
			第301頁15行

十二畫

索引

勞達一神父

(Fr.L.Ladany,S.J.).....第180頁11行  
傅月華.....第343頁6行  
傅鐵山主教.....第286頁4行  
第286頁5行  
第286頁11行  
第287頁1行  
第287頁2行  
第299頁7行  
第299頁14行  
第312頁3行  
第321頁2行  
第321頁6行

賀維爵士

(Sir. Geoffrey Howe).....第336頁7行  
第336頁8行  
賀龍.....第55頁14行  
第108頁12行  
凱撒.....第284頁3行  
凱撒.....第284頁4行  
第284頁6行  
第284頁8行

費濟勞

(愛爾蘭首相 Fitzgerald).....第419頁14行  
惠濟良主教.....第232頁3行  
游驥.....第135頁2行  
第135頁4行

十三畫

肅凡教授.....第95頁8行  
雷士布  
(William Ruisbrock).....第24頁1行

雷鳴遠神父

(Fr.F. Lebbe).....第58頁13行  
第58頁15行  
第59頁2行  
第105頁8行  
第105頁11行  
第106頁1行  
第106頁3行  
第106頁8行  
第106頁13行  
第107頁2行  
第107頁3行  
第107頁5行  
第107頁6行  
第107頁13行  
第108頁1行  
第108頁3行  
第108頁5行

聖方濟沙勿略

(St.Francis Xavier).....第25頁15行  
第30頁5行  
第30頁10行  
第33頁14行  
第406頁1行  
第406頁13行  
聖保祿(St.Paul).....第32頁13行  
第32頁14行  
雍正.....第39頁6行  
葛仙.....第37頁8行  
葛羅米柯(Cromyko).....第85頁2行  
第99頁13行

葛錫迪總主教 (Archbishop E.Cassidy).....	第321頁14行 第322頁1行	趙紫陽.....	第163頁3行 第163頁4行 第163頁5行
董光清神父.....	第129頁7行 第177頁14行 第440頁4行		第186頁7行 第201頁2行 第259頁7行
董育德.....	第4頁14行		第386頁3行
楊廷筠.....	第32頁6行		第387頁4行
楊尚崑.....	第462頁4行		第398頁3行
楊重雅.....	第48頁15行		第426頁4行
楊高堅主教.....	第289頁1行 第289頁2行 第289頁5行 第302頁14行 第304頁2行 第304頁3行 第304頁4行		第429頁11行 第446頁13行 第458頁6行
楊靜仁.....	第184頁11行 第317頁8行	圖圖(南非大主教) (Bishop Tutu).....	第161頁14行 第235頁8行 第236頁3行 第239頁10行 第241頁5行
	十四畫	赫魯曉夫.....	第78頁14行 第79頁3行 第81頁9行 第83頁7行 第90頁3行 第99頁10行
蒙天尼總主教 (Montini).....	第113頁4行	福德主教.....	第127頁9行
趙復三.....	第160頁2行 第160頁4行 第160頁9行 第162頁5行 第162頁8行 第163頁7行 第163頁11行		
趙紫陽.....	第9頁10行 第19頁15行		
		十五畫	
		德主教.....	第77頁8行 第78頁1行
		德肋撒修女 (Mother Teresa).....	第174頁3行

索引

鄧小平 .....	第 1 頁12行 第135頁4 行 第143頁5 行 第149頁4 行 第150頁14行 第156頁9 行 第156頁10行 第159頁14行 第160頁2 行 第162頁12行 第162頁13行 第163頁10行 第178頁14行 第186頁7 行 第187頁5 行 第209頁11行 第234頁15行 第340頁1 行 第359頁12行 第380頁12行 第410頁2 行 第419頁4 行 第430頁8 行 第430頁9 行 第431頁2 行 第469頁10行 第472頁9 行 第476頁13行	鄧以明主教 .....	第134頁1 行 第141頁8 行 第143頁4 行 第149頁4 行 第178頁12行 第210頁14行 第259頁13行 第277頁1 行 第277頁9 行 第282頁6 行 第285頁12行 第287頁7 行 第287頁9 行 第292頁10行 第295頁5 行 第295頁6 行 第295頁9 行 第295頁11行 第295頁12行 第295頁13行 第296頁1 行 第297頁3 行 第297頁5 行 第297頁9 行 第297頁10行 第298頁1 行 第300頁5 行 第300頁9 行 第300頁13行 第301頁4 行 第301頁10行 第301頁12行
鄧以明主教 .....	第 8 頁11行 第 19頁12行 第114頁12行 第133頁5 行		



鄧以明主教.....	第301頁15行	魯珍晞教授	
	第302頁1行	(Gessie G.Lutg).....	第 50頁10行
	第302頁9行	魯班.....	第 37頁7行
	第302頁12行		第150頁13行
	第303頁1行	黎培里主教	
	第304頁6行	(Archbishop A.Riberi).....	第 7 頁5行
	第308頁3行		第 7 頁7行
	第311頁13行		第 7 頁10行
	第313頁14行		第 58頁3行
	第314頁7行		第 58頁4行
	第315頁4行		第 58頁5行
	第315頁6行		第113頁13行
	第316頁1行		第121頁4行
	第316頁6行		第394頁4行
	第316頁7行	諸葛孔明.....	第429頁1行
	第317頁1行	鄭觀應.....	第 43頁10行
	第411頁9行		
	第411頁10行		十六畫
	第445頁6行	穆安樂神父	
	第446頁12行	(Fr.Robert Murray,S.J).....	第 4 頁6行
蔣介石.....	第107頁14行		
劉少奇.....	第135頁3行		十七畫
劉伯誠.....	第107頁13行	駱秉章.....	第 48頁14行
劉青山.....	第343頁6行	駱書雅主教.....	第108頁2行
劉俊望.....	第135頁1行	戴卓爾夫人	
	第135頁4行	(Margaret Thatcher).....	第419頁7行
劉蓉.....	第 48頁14行	澤魯斯基	
劉嘉.....	第106頁1行	(Jaruzelski).....	第 91頁13行
蔡元培.....	第 54頁11行	韓愈.....	第 28頁14行
蔡寧.....	第 58頁2行		第 29頁1行
衛奕信爵士			第 29頁7行
(Sir David Wilson).....	第467頁7行		第 29頁10行

索引

韓愈.....第 29頁13行  
謝壽康.....第 58頁2 行

龍嘉禮樞機  
(Cardinal Roncari).....第 82頁2 行

十八畫

藍國榮神父.....第220頁7 行  
聶斯托良教士

(Nestorian).....第 23頁5 行

魏京生.....第343頁6 行

魏源.....第 42頁14行

魏暢茂主教  
(Bishop Piere-

Jean Fourguet).....第301頁1 行  
第302頁6 行

蕭凡尊尼樞機  
(Cardinal Silvetrini).....第325頁3 行

蕭楓.....第132頁10行  
第139頁7 行

蕭賢法.....第175頁2 行  
第175頁3 行

第175頁10行

第176頁12行

第292頁4 行

第292頁6 行

顏璫主教  
(Bishop Maigrot).....第 35頁9 行

第 36頁6 行

第 36頁9 行

十九畫

羅士迪樞機  
(Cardinal Rossi).....第322頁10行

羅光總主教.....第325頁1 行  
第326頁2 行

第396頁4 行

第396頁6 行

羅明堅  
(Mechele Ruggieri).....第 31頁15行

關羽.....第 37頁7 行

關嘉祿(Juan Carlo).....第152頁4 行

二十畫

蘇辛尼津  
(Solzhenitsyn).....第 96頁11行

第259頁2 行

釋迦牟尼.....第 28頁14行

龐明我.....第 40頁1 行

二十一畫

顧汝德  
(Leo F.Goodstadt).....第 3 頁12行

第 8 頁11行

二十三畫

龔品梅主教.....第115頁1 行

第133頁5 行

第134頁1 行

龔品梅主教.....	第141頁8 行	龔品梅主教.....	第309頁11行
	第178頁12行		第309頁12行
	第208頁4 行		第339頁4 行
	第209頁9 行		第342頁4 行
	第210頁1 行		第342頁6 行
	第223頁1 行		第342頁7 行
	第226頁11行		第342頁15行
	第227頁5 行		第343頁12行
	第228頁4 行		第343頁13行
	第234頁3 行		第344頁1 行
	第258頁6 行		第344頁3 行
	第259頁12行		第344頁5 行
	第292頁9 行		第344頁6 行
	第293頁10行		第344頁7 行
	第295頁9 行		第445頁6 行
	第295頁12行		第461頁3 行
	第295頁15行	坎特布里大主教	
	第296頁1 行	(Cantebury).....	第372頁1 行
	第296頁9 行	China News Analysis.....	第 4 頁14行
	第296頁12行	Eileen Barker (博士).....	第 4 頁12行
	第297頁1 行	Fred Halliday (教授).....	第 4 頁12行
	第307頁10行	Michael Donalan .....	第 4 頁12行
	第309頁9 行	Michael Leifer (教授).....	第 4 頁12行

## (二)事件

- 九世紀 中國唐朝君王接納佛教思想。..... 第 28頁13行
- 1246年 蒙古大汗忽必烈西征，教宗依諾增爵四世遣使節  
與蒙古大汗言和。..... 第 23頁 8行
- 1249年 法王路易四世首次派使節與蒙古大汗建立友善關  
係。..... 第 23頁12行
- 1279年 宋朝亡於鞏鞞。..... 第 41頁 6行
- 1293年 方濟各會孟高味諾來華抵北京。..... 第 24頁 3行
- 1368年 明太祖朱元璋把蒙古人逐往塞外。..... 第 24頁 4行
- 十六世紀 聖方濟各沙勿略往印度傳教。..... 第 30頁10行
- 十六世紀 聖方濟各沙勿略等傳教士來中國傳教。..... 第 30頁 4行
- 十六世紀 英王亨利八世曾意圖創立一個獨立教會。..... 第 10頁 7行
- 十六世紀末至十九世紀，教會存在「適應政策」和「禮  
儀之爭」的問題。..... 第 11頁11行  
第 16頁 8行  
第 30頁13行  
第 31頁 5行  
第 32頁 8行  
第 33頁 7行  
第 34頁 2行  
第 34頁 3行  
第 37頁 1行  
第 37頁15行  
第 38頁 5行  
第 39頁12行  
第 59頁12行  
第406頁 8行  
第414頁13行
- 1517年 馬丁路德掀起宗教革命。..... 第 38頁 3行  
第 38頁 4行

1517年	馬丁路德掀起宗教革命。	第 38頁14行
1580年	利瑪竇來華。	第 24頁 6行 第 24頁 9行
1580年	教宗派遣首批傳教士前往澳門。	第 27頁 3行
1580年	明代第一批耶穌會士來華傳教。	第 31頁12行
1610年	利瑪竇去世。	第 32頁10行
1625年	景教碑在西安出土。	第 23頁 7行 第 62頁 2行
1644年	明朝滅於女真。	第 41頁 6行
1701年	教宗格肋孟六世派羅主教調停「禮儀之爭」，康熙皇帝不悅。	第 34頁 5行
1715年	教皇下手諭。	第 33頁10行
1715年	教宗格肋孟十一世頒名為(Ex Illa Die)詔書。	第 36頁 1行
1720年	康熙禁教。	第 18頁12行 第 24頁11行 第 24頁12行 第 34頁10行 第 38頁 6行 第406頁14行 第407頁 7行
1789年	法國大革命。	第 13頁 5行
1839年及1946年	東方禮天主教被迫與俄國東正教合併。	第 72頁11行
1859年	達爾文提出進化論。	第 53頁 2行
1842年	鴉片戰爭。	第 24頁14行 第 40頁 7行 第 45頁 3行 第 49頁 3行 第542頁12行
1846年	中法簽訂北京條約。	第 46頁 4行
1851年至1864年	太平天國興起。	第 42頁 9行 第 43頁12行
1860年	中法簽訂天津條約。	第 48頁 1行

索引

1892年	白蓮教及天理教以宗教名成立秘密組織。	第 42頁 9行
十九世紀末	反洋化運動。	第 16頁10行
1900年	中國義和團起義。	第 50頁 2行
		第 51頁 4行
1911年	辛亥革命。	第 48頁 8行
		第 52頁12行
1915年	袁世凱總統圖復興儒家道統。	第 53頁 9行
1917年	梵蒂岡推行「東方政策」。	第 71頁 1行
		第 71頁10行
		第 90頁 1行
		第 90頁 4行
		第 91頁 3行
		第 93頁 4行
		第 94頁 5行
		第 94頁 8行
		第 94頁14行
		第 95頁 1行
		第 95頁 7行
		第 95頁 9行
		第 95頁11行
		第 95頁13行
		第 95頁14行
		第 96頁 1行
		第 97頁13行
		第 98頁15行
		第 99頁 2行
		第 99頁 5行
		第 99頁12行
		第 99頁15行
		第 99頁16行
		第285頁 9行
		第364頁 2行

1917年	梵蒂岡推行「東方政策」。	第364頁 3行 第386頁 7行 第413頁 1行 第413頁 2行 第413頁 3行 第413頁 6行 第413頁 7行 第413頁 9行
1917年	蘇聯十月革命。	第 1 頁 5行 第 71頁 7行 第 72頁13行 第405頁12行
1917年	蘇共執政。	第 76頁 4行
1918年	國民黨政府與梵蒂岡洽商外交關係，因遭法國的阻撓而作罷。	第 56頁 9行
1919年	教宗指派剛恆毅總主教作為宗座代表駐中國，處理內部教務問題。	第 57頁 3行
1919年	教宗特使光主教巡視中國各傳教區。	第 56頁12行
1920年	收回教育主權運動。	第 55頁 8行
1920年代	發生德主教事件。	第 79頁13行
1920年代	中國掀起反基督教運動的高潮。	第 55頁 1行 第 55頁 4行 第 55頁 6行
1924年	天主教會假上海召開全國首屆主教會議。	第 59頁 2行
1924年	列寧去世。	第 77頁 3行
1925年	中國發生五卅慘案。	第 55頁 5行
1925年及1929年	蘇聯實施反宗教運動。	第 77頁 4行
1926年	北伐戰爭開始。	第 55頁 9行 第 55頁10行
1926年	教會本地化運動。	第 58頁10行 第 58頁12行
1927年至30年	井岡山時期。	第 55頁13行

## 索引

- 1929年 拉脫朗條約簽署，梵蒂岡國誕生。.....第 13頁 7行
- 1929年 教廷宣佈成立中國聖統制，委田耕莘為首任國務樞機。.....第 61頁 5行
- 1930年代 教宗良十三世規定在每台彌撒之後要為「蘇聯的歸化」而誦念一段特定經文。.....第 77頁10行
- 1937年 雷鳴遠神父發起召開「救國大會」。.....第106頁14行
- 1937年3月 教宗庇護十一世頒發「預許救主通諭」。.....第 77頁12行  
第123頁13行
- 1937年 抗日戰爭開始。.....第106頁13行  
第184頁 8行
- 1939年 傳信部解除敬孔拜祖的禁令。.....第 59頁12行
- 1939年9月1日 第二次世界大戰。.....第 58頁 1行  
第 58頁 1行  
第 76頁 5行  
第 80頁 3行  
第 87頁13行  
第 97頁15行
- 1940年 劉伯誠將軍下令拘禁雷鳴遠神父。.....第107頁13行
- 1942年 國民黨政府派謝壽康為首任駐梵蒂岡大使。.....第 58頁 1行
- 1945年 抗日末期紅軍屠殺服務隊員，無故殺戮了耀漢小兄弟會十二名修士。.....第107頁12行
- 1945年 四月中共召開第七屆大會。.....第150頁 8行
- 1945年 日軍投降。.....第109頁15行
- 1946年 教宗庇護十二世派黎培里總主教為首任教廷駐華公使。.....第 58頁 3行
- 1947年 石家莊戰役。.....第108頁12行  
第110頁 3行
- 1947年 中共與天主教會第二次正面衝突。八路軍把北京西郊楊家坪隱修院夷為平地，六名教士被槍斃，三十三名修士被害至死。.....第108頁 1行
- 1948年 各東歐國家實行土地改革政策。.....第 87頁13行
- 1949年 中共執政。.....第 60頁13行



1949年 中共執政。	第 80頁10行
1949年 首屆中國人民政治協商會議。	第118頁 9行
1949年10月1日 中華人民共和國誕生。	第 7 頁 1行 第 15頁 9行
1949年後 美國派第七艦隊駐守台灣海峽。	第261頁14行
五十年代 大陸天主教徒與中共政府作數年抗衡。	第 8 頁11行
五十年代 梵蒂岡與中華人民共和國在「自選自聖主教」、 「中國大陸教會與教宗切斷關係」兩大問題上 正面交鋒。	第306頁14行
五十年代 中共下令天主教會和基督教會實行三自政策。	第 52頁 4行
五十年代 周恩來總理代表中共政府接見天主教代表。	第208頁 3行
1950年 中國實行土地改革。	第569頁13行 第571頁 3行 第571頁 4行 第572頁 2行 第572頁 5行
1950年 白宮凍結在美的中國資產。	第113頁10行
1950年 抗美援朝。	第569頁13行 第570年 1行 第570頁 9行
1950年至54年 韓戰時期。	第 8 頁 4行 第118頁10行 第121頁 2行 第126頁 4行 第128頁 1行 第262頁 1行 第408頁 2行
1950年、1951年及1958年 新疆的回族革命。	第122頁10行 第471頁 9行
1951年 高等教育部增設宗教事務處。	第115頁 4行 第119頁13行
1951年9月6日 黎培里大使被逐出中國大陸。	第 7 頁 7行

- 第 58頁 4行
- 1951年 阿爾巴尼亞召開全國神職界會議，宣稱與梵蒂岡  
脫離關係。..... 第 89頁 9行
- 1952年1月4，廣州市公安局以「虐待嬰兒致死」罪逮捕  
育嬰院中外籍修女。..... 第127頁 2行
- 1952年1月18日，教宗庇護十二世頒佈名爲「我們切願  
聲明」的通諭。..... 第124頁10行
- 1953年 史大林逝世。..... 第 78頁 5行
- 1954年 中共頒佈憲法。..... 第207頁 1行
- 1954年11月 蘇聯共產黨中央委員發出命令，曉諭不能傷  
害教士與信徒的宗教感情。..... 第 81頁12行
- 1955年 東西雙方在日內瓦舉會議。..... 第 81頁 8行
- 1955年 在上海的龔品梅被判入獄。..... 第 8 頁12行  
第210頁 1行
- 1955年 朱神父與龔品梅主教一起被捕。..... 第210頁 1行
- 1957年 鄧以明總主教被捕入獄事件。..... 第 8 頁12行  
第210頁14行  
第311頁13行  
第313頁14行  
第316頁 6行  
第411頁10行
- 1957年 達賴喇嘛開始流放海外。..... 第471頁10行
- 1957年 設立「中國天主教愛國會」，推行三自運動。..... 第114頁 2行  
第448頁11行
- 1957年 中共成立「中國天主教愛國會」，單方面宣佈大  
陸天主教與教廷脫離關係。..... 第 9 頁 5行
- 1957年 中共發動「反右」運動。..... 第126頁 1行  
第155頁 2行
- 1957年 一切教士被驅逐。..... 第137頁14行
- 1958年 中國推行「大躍進」、「人民公社」、「總路綫」  
三面紅旗。..... 第120頁 6行  
第120頁 7行

1958年	中國推行「大躍進」、「人民公社」、「總路線」 三面紅旗。.....	第120頁11行 第123頁10行 第131頁 7行 第132頁 9行 第136頁 6行 第141頁11行 第142頁 2行 第155頁 2行 第155頁 3行 第155頁 4行 第156頁 3行 第261頁 4行 第261頁 5行 第408頁11行 第569頁13行 第572頁11行
1958年	中國反右傾。.....	第472頁 1行
1958年	教宗庇護十二世頒佈「致中華人民通諭」。.....	第 8 頁 4行 第128頁12行
1958年6月	梵蒂岡發出第三道名為「宗徒之長」的通諭。.....	第128頁14行
1958年3月21日	中共的愛國會委任董光清神父及一名袁 姓神父分別為漢口及武昌主教。.....	第129頁 6行
1958年	范學俺主教首次在保定被捕，判了十五年有期 徒刑。1983年夏再度被捕又判十年監禁。1992 年4月13日去世。.....	第211頁 3行
1958年	教宗庇護十二世逝世。.....	第278頁13行 第400頁 9行
1959年	西藏發生暴動。.....	第122頁15行 第123頁15行 第471頁 9行
1959年	赫魯曉夫在前蘇聯實行反改革運動。.....	第 90頁 3行

索引

- 1960年代 中蘇關係惡化。..... 第 72頁 7行
- 1960年 中共裁定龔主教的反革命罪名，判無期徒刑。..... 第232頁13行
- 1961年 教宗若望廿三世在古巴飛彈危機中呼籲，努力保持和平。..... 第 78頁13行
- 1961年1月 教宗保祿六世會見蘇聯主席波哥尼。..... 第 85頁 6行
- 1961年1月 信仰天主教的約翰甘迺被選為美國總統。..... 第 78頁 9行
- 1961年至62年間 俄國東正教及蘇聯路德會加入世界基督教協會。..... 第 79頁10行
- 1962年 赫魯曉夫在一項載有五點的聲中表達與梵蒂岡建立非官方關係的意願。..... 第 83頁 7行
- 1962年 龍嘉禮樞機出任為新教宗若望廿三世。..... 第 82頁 2行
- 1962年 蘇聯東正教代表被邀參加梵蒂岡第二屆大公會議。..... 第 83頁 6行
- 1963年 在紐約舉行世界宗教會議。..... 第 84頁12行
- 1963年至65年 梵蒂岡召開第二屆大公會議。..... 第 11頁12行  
第 17頁13行  
第 79頁 7行  
第 82頁 3行  
第 84頁13行  
第200頁 1行  
第409頁 9行
- 1964年9月 教廷與匈牙利政府簽署協定。..... 第 85頁12行
- 1964年 加沙羅里樞機與匈牙利國務院宗教務事處簽署了一份協議。..... 第 93頁 5行  
第 93頁 9行
- 1965年10月 蘇聯外交部長葛羅米柯在紐約會見教宗保祿六世。..... 第 85頁 2行
- 1965年11月16日至1976年 中國文化大革命。..... 第136頁10行  
第152頁 2行  
第188頁 1行  
第472頁 1行
- 1966年元旦 教宗保祿六世向毛澤東送去新年賀電。..... 第279頁14行
- 1966年6月 教廷與南斯拉夫政府達成協議。..... 第 85頁13行

1966年8月25日	北京東方紅公社的紅衛兵，給該地區的 伊斯蘭教徒下一道「最後通牒」。	第137頁 6行
1961年1月6日	(主顯節)教宗保祿六世向中國大陸提出 「自由與和平」的呼籲。	第279頁14行
1967年	在列寧格勒和1975年在意大利脫利騰兩個教會神 學家聚會討論神學問題。	第 84頁11行
1968年	兩名東正教司鐸獲准送往羅馬宗座俄羅斯學院深 造。	第 84頁14行
1970年代	中國轉向與美國建立友誼，美籍傳教士獲 釋。	第114頁 6行
1970年	教宗保祿六世在香港向中國播送一段語帶修和的 談話。	第 17頁 1行
1970年	美籍在華傳教士華理柱主教經十二年監禁後，被 中共釋放。	第279頁16行
1970年12月	教宗保祿六世短訪香港。	第280頁 7行
1971年	波蘭教會領袖與波共領袖澤魯斯基談判。	第 91頁12行
1974年	梵蒂岡再度與匈牙利政府簽約。	第 93頁15行
1974年	赫爾辛基會議。	第419頁11行
1975年6月	蘇聯外交部長葛羅米柯赴梵蒂岡會晤教宗保 祿六世並密談。	第 85頁 3行
1975年	匈牙利政府同意教廷委任主教。	第 94頁 1行
1975年至76年	南斯拉夫政府起草對教會箝制的新宗 教法。	第 91頁 5行
1976年	中國發生天安門事件。	第150頁10行
1976年	毛澤東逝世。	第 3 頁 3行 第 71頁 4行 第149頁11行 第150頁14行 第156頁15行 第168頁 4行 第410頁 7行
1976年	中國粉碎「四人幫」。	第512頁11行

索引

1976年	中國粉碎「四人幫」。	第518頁 2行 第523頁 5行
1978年	中越交惡。	第140頁14行
1978年	中共開始四個現代化。	第 17頁 8行 第184頁 3行 第189頁11行 第209頁11行
1978年底	實施經濟開放政策。	第151頁 2行
1978年12月	中共召開二中全會。	第149頁 3行 第150頁 3行 第150頁 5行 第152頁 7行 第164頁 3行 第275頁 3行 第523頁 5行
1979年開始	龔品梅主教不斷向上海地方法院及北京人 民最高法院提出上訴，請求秉公處理。	第226頁12行
1979年	教宗若望保祿二世接見前蘇聯外長葛羅米柯。	第 99頁12行
1979年6月30日	教宗若望保祿二世在樞機御前會議冊封 一群新樞機時秘密祝聖龔品梅樞機。	第296頁 2行
1979年11月	華國鋒訪問西歐。	第281頁 8行
1980年	中國邀請馬賽的赫格里樞機訪問中國。	第290頁13行
1980年2月	赫格里樞機訪問中國大陸。	第291頁 7行 第292頁 4行
1980年3月	高寧樞機訪問大陸。	第291頁 7行 第292頁 4行
1980年4月23日	天主教愛國會召開第三屆代表會議。	第175頁 1行
1980年6月5日	鄧以明主教被釋放。	第282頁 6行 第295頁 6行 第305頁 1行
1980年9月	鄧以明主教獲准前往香港。	第295頁 5行 第295頁 6行

1981年	上海天主教徒和1986年河北省天主教徒被捕。	第236頁 15行
1981年2月	教宗若望保祿二世首次訪問遠東。	第276頁 10行 第282頁 8行
1981年2月	教宗訪問亞洲。	第297頁 6行
1981年5月	梵蒂岡授以鄧以明總主教榮銜，引起中國官方的反感。	第207頁 5行 第277頁 1行 第287頁 7行 第287頁 9行 第302頁 12行 第303頁 1行 第304頁 1行 第304頁 5行
1981年7月22日	廣西省梧州有幾名神父被捕。	第210頁 8行
1981年7月25日	中共假北京祝聖五名主教。	第317頁 5行
1982年	中共頒佈新憲法。	第201頁 4行 第207頁 1行 第208頁 9行
1982年	第二屆全國人民代表大會。	第186頁 8行 第201頁 2行
1982年1月	教宗發出致全球主教公開信，與主教討論中國教會的問題。	第287頁 10行
1982年3月21日	教宗又親自為中國教徒獻上一台感恩祭。	第288頁 3行
1982年3月31日	中共發出「關於我國社會主義時期宗教問題基本觀點和基本政策」。	第157頁 10行
1983年	慶祝利氏來華四百週年(1583年至1983年)紀念會。	第 31頁 3行
1983年3月	天主教內中國大陸題專家開會後，作筆記式指示。	第244頁 2行
1984年	鄧小平提出「一國兩制」的設想。	第340頁 1行
1984年	波比勞斯神父被政府特務謀殺。	第 93頁 2行
1984年	德肋撒修女過訪大陸。	第174頁 4行
1984年2月	教宗呼籲造橋運動。	第334頁 11行

索引

1984年9月 中英發表聯合聲明。	第335頁 1行 第335頁 5行 第335頁 9行 第336頁 1行 第336頁 8行 第358頁 3行 第419頁 2行
1984年10月 辛海綿樞機訪華。	第222頁15行 第252頁 7行
1985年至86年 香港天主教國籍樞機胡振中應邀訪華。	第174頁 4行 第214頁12行 第220頁 4行 第221頁14行 第223頁 1行 第252頁 7行 第277頁12行 第307頁 4行 第339頁 8行 第344頁 9行
1985年 中國政府釋放龔品梅主教。	第226頁11行 第234頁 3行 第258頁 6行 第297頁 3行 第461頁 3行
1986年 第二屆中國大陸主教團會議。	第177頁12行
1986年 愛爾蘭共和國首相費濟勞訪華。	第419頁14行
1986年3月 梵蒂岡召開教內中國問題專家會議。	第389頁10行
1986年底 中方反資產階級自由化運動。	第163頁 2行 第372頁 5行 第372頁11行 第419頁 2行
1987年 中美正式成立邦交。	第320頁 9行



1987年3月	前英首相戴卓爾夫人訪問克里姆林宮。.....	第419頁	7行
1987年11月	馬尼拉辛海綿樞機訪問大陸，獲中共總書記 趙紫陽接見。.....	第 9 頁	9行
		第 17頁	6行
		第 19頁	15行
		第 21頁	4行
		第 21頁	8行
		第221頁	14行
		第252頁	7行
		第277頁	11行
		第293頁	6行
		第293頁	14行
		第387頁	4行
		第398頁	2行
		第426頁	4行
1987年12月	在華盛頓舉行美蘇第三輪高峰裁軍會談。.....	第419頁	9行
1988年	雲南發生大地震。.....	第437頁	7行
1988年4月	西藏發生動亂。.....	第426頁	11行
		第429頁	13行
1988年7月	甘肅平涼區主教馬驥在一封公開信中以及在 省級的愛國會上，公然辭退在愛國會主教團及教 務委員會中的一切職務。.....	第442頁	8行
1988年9月3日	萬民福音傳播部部长唐高樞機，頒發關於 與大陸教會人士接觸的八點指示。.....	第242頁	11行
		第247頁	2行
1989年	中國民主運動。.....	第468頁	11行
1989年	柏林圍牆倒下。.....	第 12頁	14頁
		第100頁	4行
		第236頁	13行
		第478頁	9行
1991年	東歐巨變。.....	第 12頁	14行
1989年3月	中國召開全國政協會議。.....	第429頁	8行

索引

1989年3月 中共召開第七屆全國人民代表大會第二次會議。	第429頁 8行 第429頁 9行
1989年6月4日 中國發生「六四事件」。	第 3 頁 6行 第 3 頁 7行 第 12頁14行 第156頁12行 第162頁13行 第165頁11行 第165頁14行 第190頁 5行 第261頁 1行 第373頁 3行 第386頁 3行 第387頁 8行 第408頁15行 第419頁 3行 第425頁 1行 第427頁 2行 第427頁 5行 第428頁16行 第431頁13行 第433頁 3行 第443頁 8行 第446頁13行 第455頁11行 第458頁 1行 第458頁 8行 第463頁13行 第464頁13行 第465頁 2行 第470頁 4行

1989年6月4日 中國發生「六四事件」。	第470頁14行 第474頁 2行 第474頁 7行 第477頁 8行
1989年4月 中國前總書記胡耀邦逝世。	第426頁12行 第430頁 2行
1989年6月 中共召開四中全會。	第427頁 7行
1989年10月 教宗前蘇聯總統戈爾巴卓夫作歷史性會晤。	第100頁 6行 第473頁11行
1989年10月 教宗訪問南韓。	第464頁14行
1989年11月21日 在陝西省張二冊村首次主教聚會。	第445頁 3行 第446頁 1行 第477頁12行
1990年 美國布殊總統宣佈逐年延長中國最優惠國待遇。	第431頁15行
1990年4月 哈薩克地區流血衝突。	第475頁 1行
1990年3月 教宗應邀訪捷克。	第100頁 7行 第473頁13行
1991年 教宗訪前蘇聯。	第100頁 7行
1991年 蘇聯解體。	第 12頁14行
1991年5月 教宗發表「百年通諭」	第239頁 3行 第374頁11行
1991年7月 中國華東發生水災。	第417頁 6行
1991年7月 華東大水災，教會率先推行賑災工作。	第364頁 6行 第436頁 5行 第437頁15行
1993年 克林頓總統登位。	第419頁16行
1993年 克林頓總統繼續給予中國優惠國待遇。	第432頁 2行
1993年9月5日至8日 埃切加利樞機應邀往北京參觀中國 全國運動開幕禮，並與全國人大副委員長布赫及 國務院宗教事務局長張聲會面。	第466頁 1行
1994年 新疆地區少數民族暴動。	第432頁10行
1994年 華南發生大水災。	第436頁 5行

## 國立中央圖書館出版品預行編目資料

中共與梵蒂岡關係（一九七六年—一九九四年）  
/梁潔芬著. —初版. —台北縣新莊市：輔大，民  
八十四年

面；公分. —（輔仁大學研究叢書；99）

參考書目：面

含索引

ISBN 957-9000-20-4（平裝）

1. 中國 - 外交關係 - 梵蒂岡

578.2466

84005163

## 輔仁大學研究叢書（99）

### 中國與梵蒂岡關係

著者：梁潔芬

發行人：李震

出版社：輔仁大學出版社

地址：台北縣新莊市中正路510號

電話：（02）903-1111轉2227

劃撥帳號：0152649-7輔大出版社

行政院新聞局登記證局版臺業字第0321號

印刷者：竹葉青印刷設計股份有限公司

地址：台北市莒光路三三六號六樓

電話：（02）306-1151（代表號）

中華民國八十四年六月初版

中華民國八十五年七月再版

特價：新台幣伍佰伍拾元整



ISBN 957-9000-20-4



00550



9 789579 000208