

神學論集

于斌



113

輔仁大學神學論集

第113號 1997年秋 總目錄見50, 100期索引

專題：1997後

兩岸三地教會的神學反省

目 錄

前言：為中華教會前途祈禱.....	編輯室	309
教 史		
臺灣澳三地教會初探（一）		
政治社會學的分析.....	梁錦文	315
脆弱的平衡		
九七年後中梵港的三邊關係.....	梁潔芬	338
附錄：橋樑教會與姊妹教會（張春申）		
橋樑教會會議與1997後的香港教會.....	房志榮	358
香港天主教會取「開放門戶」態度.....	英文公教報	367

香港教區 1997 年 6 月份附加信友禱文提議.....	香港教區	376
香港回歸祖國首日：祈福感恩彌撒.....	香港教區	377

信 理

九七後兩岸三地教會的神學反省.....	張春申	392
海峽兩岸三地教會互動的神學反省.....	林瑞琪	398
面對中國 1997 作神學反省 一位業餘老外隨意談談.....	馬遠程	412
有關中國大陸教會的交談.....	張春申	422

靈 修

利瑪竇靈修精神淺探(上).....	郭熹微	431
-------------------	-----	-----

其 他

過程中的內在性 過程神學簡介.....	安希孟	439
------------------------	-----	-----

PREFACE.....	編輯室	450
--------------	-----	-----

前言：為中華教會前途祈禱

天主的旨意並非人所能輕易參透的。1842年的《南京條約》使中國失去了香港，所有中國人都視之為「國恥」。然而，綜觀一百五十年來的中國歷史，對一個中國老百姓而言，反令我們深感「塞翁失馬，焉知非福」？

1911年滿清政權瓦解之後，中國不但外患未除，內部的政爭也一直沒有停止過。首先是北洋政府的亂象，而後有軍閥割據，國共兩黨軍事對峙，直到國民政府退守台、澎、金、馬，神州大陸陷入共黨政權內部鬥爭的漩渦之中，三反、五反、文化大革命等翻天覆地的政治運動，一波一波地襲來破壞文明的浪潮，弄得生靈塗炭、民不聊生，更別說什麼人文、社會、經濟的發展，建設現代化的新中國了。

所幸，「禮失求諸野」，天主仍給絕望的中國人留下復甦的希望。無可否認，半個世紀以來，香港避開了上述噩運，雖然仍處於殖民政府掌控之下，但整體來說，還是較進步的、較繁榮的、較開放的、教育較發達的，更是具有以法治為基礎的較民主社會。

同時期的台灣，雖在1987年解嚴之前，政治上只發展出人權很不完整的半套民主式社會，但由於實行自由開放的政權體制，而使人文、社會、經濟……等都有較平穩的發展。

因此，1978年12月，中國共產黨十一大三中全會召開，議決推行開放政策，全力實現「四個現代化」以來，大陸方面在推動人文、社會、經濟方面的發展，借助香港、台灣經驗及其支援很多。因為大陸有這些與台、港方面的互動、往來，使「四個現代化」進展得以順利。

中華教會的命運亦然：1949年以後，中華教會在兩岸三地並存著多元型態的地方教會，在不同的歷史實況中，各自有著本身的發展。

台灣、香港、澳門等地的天主教會，因不受大陸政潮的影響，比較來說，在踐行梵二大公會議「教會現代化」的精神上，與普世教會更是同步；雖然三十多年的努力，尚未達到盡善盡美的境界。

反觀大陸，1966年開始的十年文化大革命運動，把天主教會至少在外在（公開）形式方面，摧殘殆盡。直到1978年，中共決定推行開放政策，全力實現「四個現代化」後，天主教人士才於1980年5月22~30日，在北京召開了「中國天主教會愛國會第三屆全國代表大會」，並於5月31日~6月2日舉行「中國天主教會代表大會」¹，並發表一篇頗具統戰意味的《告台灣天主教神長教友書》：

「親愛的神長教友們：時代在前進，形勢在發展，爲了祖國的美好前程，爲了聖教會的利益，讓我們攜起手來，爲完成祖國統一的神聖使命而共同奮鬥！」²

從此，大陸上的公開及非公開的天主教會團體，都開始逐漸復甦活動。台、港、澳等地的教會人士，也適時地開始以「橋樑教會」的形式，與大陸公開、非公開教會雙方都有接觸、互動、往來，在大陸教會的硬體及軟體各式各樣的建設上，都提供了經驗及精神、物質各方面的支援。

天主教會是「至公的教會」，不但強調各個地方教會之間的共融，也堅持每個地方教會與普世教會的共融。十多年來，

¹ 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年出版），102~103頁。

² 《中國天主教》（北京），總第1期，1980年11月10日，58~59頁。

「橋樑教會」在促進教會共融方面，確實發揮了相當的功能，使大陸教會與自己（台、港、澳地方教會）、與其他國家的地方教會、甚至與教廷（普世教會）間的共融，在某種程度上得以維持與發展。台、港、澳教會在這方面，不只彰顯出「橋樑」的角色，也表現自己確是大陸教會的「姊妹教會」³。

「橋樑教會」促進大陸教會與外界接觸，也讓大陸教會人士自然而然地接觸到梵二的精神，從接觸、認識、了解，到願設法實現，「教會現代化」於是在大陸起步了。大陸教會在神學教育、聖事禮儀、教會結構的組織、福傳與牧靈的觀念和態度……等等方面，都一步步朝向梵二精神逐漸更新；這些都是教會生命成長過程中重要的軟體建設，是促使大陸「教會現代化」不可或缺的元素。

1997年7月1日，為所有中國人，為中華民族，是個大日子；為天主教中華教會來說，也是大日子。英國殖民政府撤離了香港，中共政權接收了香港。這個事件，有人認為是「國恥」的洗雪，有人認為是中國人揚眉吐氣的象徵，有人認為是「廿一世紀是中國人世紀」的先兆。這些說法，或許都可部分接受，但絕不可把這「撤離和接收」事件，看做一個高潮，或是一個歷史過程的總結；其實這只是中華民族歷史文化發展上的一個「里程碑」而已，天主對中華民族的救恩計畫還在繼續進行。

是的，中華教會也應以這觀點來看待這事件。對中華教會的前途發展來說，這個事件也是一個重要的「里程碑」，我們

³ 教宗若望保祿二世，於1995年8月19日，接受台灣「中國主教團」述職時發表的談話中，提及「姊妹教會」一詞。中文全譯文請見1995年8月27日，台北《教友生活周刊》第一版（王愈榮譯）。教宗說：「比起其他國家的教友，你們更覺得你們是大陸天主教團體的姊妹教會，特別是當你們之間，愈來愈重視他們需要感到更是普世天主教會的一部分。」

不得不正視。《神學論集》編委會就在這個情況中，設計了這個專題：《1997年後，兩岸三地教會的神學反省》。

中華教會，是中華民族文化發展歷史中，天主救恩臨在的有形可見的聖事⁴。中華教會是一整體概念，有點抽象，卻實際存在於兩岸三地（台、港、澳與大陸）各個地方教會具體的共融之中。若從1997這個「里程碑」往前看，最該特別關注的是台、港、澳教會彼此間，及他們與繼續在復甦成長中的大陸教會間的互動；亦即「橋樑教會」和「姊妹教會」的功能是否從此有更良性的發展。

按照一般的印象，台灣與港、澳教會之間，彼此的了解似乎不夠，所以，我們特別約請梁錦文先生綜合介紹一下台、港、澳三地教會的歷史及現況。梁先生在澳門出生、成長、接受基礎教育後，來台就讀大學，完成政治學博士學位，對台、港、澳三地教會的發展都很關心。這次，他盡可能地蒐集了三地現在找得到的資料，以政治社會學的分析方法，把三地教會外在及內在的各項因素做了比較分析。本文雖因資料上的缺乏，只能算是「常識性」的研究。但，該文的發表，對當今三地彼此的生疏情況來說，是有助益的。

無可否認，1997這個「里程碑」事件的第一主角是香港。因此本專題用了很大篇幅，放在1997年前後的香港教會之上。

梁潔芬修女在〈脆弱的平衡〉一文中，詳述十多年來香港教會以「橋樑」身分在中、梵、港三邊關係互動上的貢獻，也為1997年香港回歸後可有的發展，提出建設性的呼籲。

房志榮神父的文章，跟讀者分享他今年6月25~27日，在香港聖神研究中心，參加了「橋樑教會第十四屆年會」後的感想：分析大陸宗教政策及香港教區現行領導人物的實際具體情

⁴ 參閱：梵二《教會憲章》9。

況，以此推論出香港教會的樂觀前途。陳日君主教〈香港天主教會取「開放門戶」態度〉這篇專訪中的應對，可讓讀者體會到房神父對香港教會的樂觀前途是可預期的。

接著我們把香港教區為這次事件，所安排設計的相關禮儀及施行現況做一較完整的記錄，包括禮儀經文、聖經選讀、教宗的祝福、主教的講道、信友禱詞……等。

中共政權不太願意香港的傳播媒體以「收回」來形容，而要求大家統一使用「回歸」這字眼。這當然是北京當局要向香港市民傳遞官方希望的手段，但，香港市民真是那麼心甘情願的「回歸」嗎？從7月1日前後幾天的香港情況觀察，除了幾場中英政府官方策劃的大型儀式及活動之外，民間反映並非十分熱絡。顯然，香港市民對所謂的「回歸」，可能是「一則以喜，一則以懼」，前途茫茫，不知所終。

張春申神父閱讀「香港回歸祖國首日祈福感恩祭」以及相關禮儀文件後，感覺不到上述民心的氣息，只是一個「四平八穩、根據信理、面對事件告白自己的香港天主教會」。他認為這個現象呈現出：兩岸三地教會為達成梵二「天主子民教會學」的理想模式，還需繼續培育平信徒教友，使他們真能在自己的公民及專業領域中，顯出教會的立場及信仰的真理。

類似的，林瑞琪先生的〈海峽兩岸三地教會互動的神學反省〉一文，也是以梵二的教會觀為基礎，反省1980年代大陸宗教政策開放之後，天主教會的重建過程。一方面，點出台、澳、港教會梵二之後的發展，仍不脫複印1949年以前的大陸教會，亦即仍與十九世紀的歐洲教會模式相同；另一方面，也指出當今大陸教會受台、澳、港教會的影響，也走上了同一模式。這模式就是「農村教會」的模式。為了走上梵二所希望的教會模式，兩岸三地的教會當局，的確該好好思考本文所提出的現象。

馬遠程神父的〈面對中國 1997 作神學反省〉一文，則是

從另一角度，針對整個中華教會的神學本位化工作提出反省。強調中華教會應正視自己是「少數人的教會」的事實，說明這一事實對中國的神學工作者而言，是必須面對的問題。

以上三篇都是針對整個中華教會在發言。其後的〈有關中國大陸教會的交談〉一文，則是張春申神父，以一位台灣教會的神學工作者的身分，對 1997 年前的中國大陸教會現況所做的一些神學反省，應可供 1997 年後的兩岸三地教會前景作參考。「橋樑教會」與「姊妹教會」如何運作？或許可由此得些靈感。

1980 年代以來，大陸學術界的文學、藝術、哲學和人文科學領域中，出現一股「基督教熱」的現象，一些非基督徒學者有了宗教關懷的意向，對基督信仰發生研究的興趣，自行寫作出版了不少有關基督信仰的作品。有些教會權威人士面對此現象，聲稱「中國基督教將在中國教會之外得到更大的發展」⁵，並將這批具有基督教認信趨向的文人學者稱之為「文化基督徒」⁶。這是現階段中華教會也應多少費心關注的現象之一，本專題也特別刊出兩篇這類學者的文章：山西大學安希孟教授的〈過程中的內在性〉；北京中國社會科學院、世界宗教研究所郭熹微女士的〈利瑪竇靈修精神淺探〉。

本期所刊諸文多圍繞教會自身的課題在討論，下期還有數篇文章，反省 1997 年後，教會在兩岸三地可以如何扮演社會角色，實現社會性的存在特徵。

總之，我們為中華教會的前途祈禱，真誠祈求上主助佑。

⁵ 參閱：譚興，〈關於當代中國大陸「文化」基督教的神學評註〉《鼎》60 期，1990 年 12 月，中文 5~9 頁。

⁶ 同上，5 頁；並請參閱：陳春富、許志偉，〈「文化基督徒」現象的綜覽與反思〉《維真學刊》（加拿大出版），第四卷第一期，1996，14~34 頁。

台港澳三地教會初探 (一)

政治社會學的分析

梁錦文¹

本文以政治社會學的角度給台、港、澳三地天主教會做了一次全方位的鳥瞰：從外在的各種環境因素，到內部的各種結構問題，分門別類，詳細加以分析說明。為三地教會進一步自我認識，及彼此更深入的了解，都有助益。

前言

台港澳三地由於政治、經濟、社會與文化的發展不同，也影響了教會的發展²。將三地教會作一比較，相信對整個中國教會的發展，可收繼往開來之效。

目前三地教友的人數分別為：台灣 299,319 人、香港 242,491 人，澳門 23,365 人，分別占總人口的 1.43%、4.32%與 5.40%³。

¹ 本文作者：梁錦文先生，平信徒，在澳門出生，大學以前在澳門接受教育，國立台灣大學政治學博士，輔大神學院教友神學課程學員，目前任職國立暨南大學、東南亞研究中心。教會服務方面，是台北總教區古亭耶穌聖心堂、聖心禮儀團資深團員，對教會事務非常關心。文章散見《教友生活周刊》、《見證》等教會刊物。

² 澳門教區始於 1566 年；香港於 1841 年經傳信部批准脫離澳門，成立教區；1913 年台灣才獨立於廈門教區，成為監牧區，1952 年台北才正式升格為總教區。

³ 天主教台灣區中國主教團秘書處編，〈台灣天主教教務統計總表〉

本文試圖以政治社會學的分析架構，對三地教會加以分析比較。然而，本文在研究過程中，最困難的要算是三地教會的資料相當缺乏，因此，本文只算是一篇常識性的研究，惟望透過本文，收拋磚引玉之效。

本文首先探討影響三地教會的外在環境因素；其次是探討三地教會內部的結構問題；最後做一個較為精簡的結論。

一、三地教會環境因素之比較

所謂三地教會的環境因素，就是指影響教會之外在環境，本節將之分為歷史、地理、經濟、人口、政治、文化與教育七種因素。

(一) 歷史因素

澳門是近代基督福音東傳的基地，不過，影響澳門教會最重要的兩點歷史因素，卻是保教權與清政府不准福傳的規定。

所謂保教權，就是 1493 年教廷將非洲與亞洲的福傳事業，交由葡國政府所管理，葡國政府擁有提名主教、負責福傳區的人事調動以及福傳活動。其後教廷有鑑於保教權流弊叢生，因而於 1622 年設立傳信部，用以主管全球福傳事業。1857 年葡國政府在抗議無效後，遂與教廷簽訂條約，廢除在華的保教權，惟因澳門一地為葡國屬地，故仍保留保教權⁴。

《1997 年台灣天主教手冊》(台北:天主教教務協進會出版社, 1997 年); 香港公教真理學會編, 〈香港教區教務統計〉《1997 年香港天主教手冊》(香港:香港公教真理學會, 1997 年), 566 頁; 鄭煒明、黃啓臣著, 《澳門宗教》(澳門:澳門基金會, 1994 年), 51 頁。但根據台灣區中國主教團秘書處的一項資料顯示, 台灣教友人數合計為 263,568 人, 僅占 1.26%, 請參閱〈迎向璀璨—專訪吳終源神父〉《見證》, 第廿六卷, 259 期, (1996 年 6 月), 22 頁。

⁴ 羅光著, 《教廷與中國使節史》(台中:光啓, 1961 年), 187~188

第二個原因，便是清朝的禁教。天主教的禮儀之爭，使清廷對我教會甚為不滿。雍正即位後，爲了「剷除異己」，終於1724年（雍正二年），清廷正式禁教，並在大清律例中明訂⁵。1749年（乾隆14年），澳門同知張汝霖訂出〈澳門治安條例十二款〉，明訂不能向華人福傳⁶。

這兩項歷史因素，使得天主教在澳門的福傳活動，便出現了華人與葡人的分別。

次者，影響天主教在台福傳最大的因素有二：一是日據時代的「皇民化」政策；二是1949年跟隨國府播遷來台的「中國主教團」、及大批昔日在中國大陸各地福傳的神父修女，再加上避秦南移、活在顛沛飄零的外省同胞，構成一個獨特的族群。

最後，就香港而論，香港教區之所以脫離澳門教區獨立，便是要脫離保教權⁷。英國政府初期對天主教不只沒有任何支持的態度，甚至天主教要在香港建立學校也受到很大的阻撓，教

頁；田英傑編著，游麗清譯，《香港天主教掌故》（香港：聖神研究中心，1983年），2頁。

⁵ 有關雍正的禁教政策，可參閱張澤著，《清代禁教期的天主教》（台北：光啓，1992年），29~60頁；蕭一山著，《清代通史》（台北：商務印書館，1963年），卷上704~705、860~861頁；黎東方著，《細說清朝》（台北：傳記文學出版社，1983年），上册139~143頁；周柏喬著，〈1583~1858年中國地方政府施行的天主教政策及其思想淵源—兼談同期中國地方政府對澳門天主教活動的態度〉《澳門研究》，第一期（1988年），112~116頁。

⁶ 該條例曰：「禁設教從教。澳夷原屬教門，多習天主教，但不許招授華人，勾引入教，致爲人心風俗之害。該夷保甲，務須逐戶查禁，毋許華人擅入天主教，按季取結繳送。倘敢故違，設教從教，與保甲、夷目一並究處，分別驅逐出澳。」見張汝霖、印光任著，《官守篇》《澳門記略》（台北：成文出版社，1968年），上卷151頁。

⁷ 1842年若瑟（Theodore Joret）神父被委任爲香港監牧後，澳門的葡萄牙政府認爲此乃對其保教權及尊嚴的挑戰與損害，對若瑟神父加以打擊。見若瑟神父於1842年4月18日致傳信部書，收在田英傑，前引書，1~3、15~16頁。

會最後只能在 1843 年先辦男童院，始能突破不能興學的困境。

（二）地理因素

影響台港澳三地教會的地理因素，最重要的是與中國大陸的距離，以及本身的幅員兩個因素。

三地之中，比較特殊的是台灣，因為它不只與中國大陸隔著一個寬達約 120 哩的台灣海峽，再加上其面積達 36,179 平方公里，形成一個與中國大陸較有距離的獨立地域。相對的是，港、澳兩地分別與中國大陸的深圳、珠海相連。在面積方面，港、澳也分別只有 1,075.7 平方公里與 18.7 平方公里⁸，極易受大陸影響。

影響台港澳三地教會的地理因素還包括交通問題。三地之中，港澳由於幅員較小，再加上交通便利，資訊容易流通，人員的機動能力也較強，教友也容易集中。而台灣則南北長 394 公里，東西寬 144 公里，中央山脈又橫亙其中，縱有高速公路與國內航空之設，但城鄉間的交通仍感不便。近年來由於資訊業的發達，資訊傳播雖然改善，但人員的機動性不足與教友集中的不易，對台灣的福傳事業產生較為不利的因素。

（三）經濟因素

影響教會發展的經濟因素有二：一是經濟發展，二是外貿關係。就經濟發展而言，三地最重要的發展階段，便是 1950~60 年代韓戰與越戰相繼爆發，台灣、香港與澳門分別成為西方盟邦的後勤補給工廠，才可以利用「出口導向」政策，來拓展經濟規模，是故中小企業相當盛行。

然而，三地亦有相異之處。香港在英國政府的規劃下，對

⁸ *Encyclopedia Britania, Yearbook, 1995*, p.625 ; 《1992 年澳門政府年鑑》。

貿易、金融等甚為重視，因此，開闢道路、填海、興建港口以及金融法規等基礎設施十分注意⁹，這不但使香港成爲一個國際性的貿易良港，更成爲一個金融中心，對外資產生極強的吸引力，其中包括滬籍人士的資金。因此，香港在 1950 年代以後便逐漸發展成大企業喜歡進駐的國際性大都會。

澳門原較香港繁榮，但其經濟形式只是中小企業，又缺乏邁向現代化工商業社會的條件，甚至在 1960 年代經濟起飛時，也只是香港製造業的「附庸」，整體而言，經濟規模仍相當小。

至於台灣，因爲日據時代其農業便已有十分良好的發展，1950 年代以後，在美援的支助下，中國農村復興聯合委員會（簡稱「農復會」）對台灣的經濟發展有很大的貢獻¹⁰。不過，由於國民政府在大陸的失敗，是與金融有密切的關係，故對金融控制得相當緊，但也因此而將許多外資拒諸門外。目前台灣一方面向經濟自由化、國際化的方向邁進，修改許多不合時宜的法規，另一方面台灣目前尚有 18.71% 的農業人口，農業用地也占 47.71%，這與港澳幾乎沒有農業人口與耕地的情形，也大不相同¹¹。台灣農村的存 在，使台灣本身不只有經濟上的城鄉差距，更形成了思想文化上的城鄉差距。

不過，台港澳三地最大的不同，便是台灣有本身的經濟腹

⁹ 例如香港第十任總督德輔（Sir George William Des Voeux，在任期間：1887~1891）將港島北部填海（即今德輔道與干諾道），以及第十三任總督彌敦（Sir Matthew Nathan，在任期間：1904~1907）在九龍半島建設幹道（即今彌敦道），擴大維多利亞港與九龍半島的功能。

¹⁰ 有關日據時代的台灣農業發展，可參閱：川野重任著，《日據時代台灣米穀經濟論》（台北：台灣銀行經濟研究室編印，1974年）。而有關農業復興聯合委員會的貢獻，可參閱黃俊傑著，《中國農村復興委員會史料彙編》（台北：三民書局，1991年）。

¹¹ 《中華民國統計年鑑，1996年》。

地與可以自給自足的物質資源，而港澳的物質資源全部都靠貿易。其中絕大部份的糧食、用水等民生必需品都由中國大陸輸入，其依存度十分高。

綜而言之，三地相較，台灣較容易成爲一個自給自足的個體，而港、澳與中國大陸的利害息息相關，也較容易受到中國大陸政經環境所左右。

（四）人口因素

台、港、澳三地的人口大多都是移民，不過，三地的人口構成上也有不同。

台灣由於來台的先後，分別有原住民、閩南人、客家人與外省人四大族群。其中以閩南人占 74% 爲最多，此外，客家人、外省人與原住民分別占 10%、14% 與 1%¹²。由於「皇民化」政策、二二八事件等，使得國民政府對台籍人士深感疑慮，相反的對隨之來台的外省人士，視爲「忠貞」份子，於是外省人便成爲在台軍公教的主力，就以 1991 年的統計，占總人口 14% 之外省人，竟占軍公教人口 36.7%，而 74% 之閩南人，只占 13%¹³。外省人不只在軍公教人口所占的比例大，也在層級方面享有優勢，直至 1989 年底爲止，在台的高級文官（簡任十至十四職等）有 57.8% 爲外省人，中級文官（薦任六至九級）爲 39.1%，低級文官（委任一至五級）則爲 26.2%¹⁴。

港、澳兩地的人口構成大致都以粵人爲主，其中香港有 88.7% 爲粵人。不過，不同時期的移民，形成不同的族群，例

¹²林忠正、林鶴玲著，〈台灣地區各族群的經濟差異〉《族群關係與國家認同》（張茂桂等著，台北：業強出版社，1996年），104頁。

¹³中央研究院社會意向研究小組，〈台灣地區社會意向調查八十年度第二次定期調查〉（1991年8月）。

¹⁴林忠正、林鶴玲著，前引文，105~106頁。

如 1960 年代以前到港澳者，以及其後裔，大致成爲今日港澳人社會的主流；而 1970 年代以後移至者，又是另一個族群¹⁵。此外，港澳兩地也有不少由東南亞移來的人口，他們或從 1965 年越戰升級後的越南，或從排華的緬甸與印尼，或從波布（Pol Pot）時代的柬埔寨遷來。根據澳門官方統計，這些超過三萬人的東南亞移民，又形成另一個族群¹⁶。

港、澳兩地的人口也有不同之處。兩地最不同的是澳門有所謂的「土生葡人」，約占全澳人口的 3.7% 左右，其血統甚爲複雜，其中以中葡混血兒居多。由於居澳的世代久遠，他們業已忘記其祖籍，也切斷與葡國本土的關係，只能將澳門視爲其發祥地與永久歸宿地¹⁷。澳葡政府爲了加強其殖民統治，因此，除少部份高級官員外，1980 年代以前公務員大多由「土生葡人」擔任，就以 1985 年爲例，人口只占 3.7% 的「土生葡人」，便占了澳門公務員的 60%，因此，他們成爲一個在政治上甚有特權的族群¹⁸。近年來由於澳門也處於過渡時期，「土生葡人」的勢力逐漸減弱。

¹⁵有關澳門的人口變化，可參閱鄭天祥、粟明鮮著，〈澳門人口四百年初探〉《澳門社會學學會學報：濠鏡》，第三期（1988 年 4 月），65~68 頁。

¹⁶鄭天祥、黃就順、張桂霞、鄧漢增著，〈澳門人口〉（澳門：澳門基金會，1994 年），65 頁。

¹⁷同上，64~66 頁。

¹⁸有關「土生葡人」的研究，可參閱 Joao de Pina Cabral & Nelson Lourenco 著，陳潔瑩譯，〈風中之竹：一項有關澳門土生族群身分以及世代更替的研究〉《行政：澳門政府雜誌》，第廿一期（1993 年 9 月），693~715 頁；趙燕芳著，〈土生葡人：澳門一個重要的、獨特的居民階層—美好前景在展現〉《行政：澳門政府雜誌》，第廿三期（1994 年 5 月），199~203 頁。

（五）政治因素

政治因素其實與前述歷史因素息息相關。澳葡政府由於負有保教權的義務，而天主教亦是葡國憲法上明訂的國教，所以澳門政府與天主教會的關係非常密切。例如：澳門主教便在澳葡政府中享有獨特的地位，可以影響其決策；澳葡政府將神父視為公務員，其薪俸由政府所支付；昔日澳門政府的社會福利預算，也完全由教會加以規劃執行。甚至澳門行政區就是堂區如安多尼堂區、望德堂區等。再加上「土生葡人」在文官體系的力量，更加鞏固了教會在澳門的地位。

然而，天主教會在華人社會之中便顯得力不從心。清初的禁教政策，固然對天主教會的福傳事業有很大的打擊。但保教權的存在，也使天主教會過份重視葡人社會，更有甚者，澳門的福傳史上竟出現西班牙與葡國籍神職人員「互爭地盤」，相對削弱福傳力量。

就台灣而言，國民政府雖然播遷台澎金馬，但在解嚴之前，一直都以全中國的中央政府自居，一切政策皆以「反攻復國」為職志，甚至喊出「漢賊不兩立」。為此國民政府對內必須凝聚全國各社群團體，作為支持中央，反攻復國的力量。尤其是擁有眾多由中國大陸撤出的神職人員與外省籍平信徒的天主教會，更是國民政府大加拉攏的社群。

況且，天主教會在國際社會上的地位與管道，更促使國民政府拉攏其作為「拓展對外關係，獲取國際社會資源」的重要團體，這包括了與教廷以及許多天主教國家的外交關係，同時也包括了許多透過教會來台的物資¹⁹。

¹⁹要注意的是蔣中正任總統時的外交，皆由蔣宋美齡負責。而宋父嘉樹先生本身就是美受訓的基督教牧師，蔣夫人與其兄宋子文先生在美拓展外交關係的管道，常借助基督教會的協助。而1940年代，國民政府也透過當時北平輔仁大學校長奧圖爾天主教主編的《中國月刊》，

解嚴以後，國民政府比較從現實的眼光來主張其定位，承認目前的中國處於「分裂狀態」，認為中國只有一個，不過，在目前有兩個法律地位完全相等的政治實體，那就是中華民國與中華人民共和國兩個政府。而統一要在和平、對等、互諒、互惠之下進行²⁰。

另一方面，國民政府雖然十分在意與教廷的外交關係，每每認為與教廷關係便是對歐關係的跳板，但是，由於台灣經濟業已邁向已開發國家，透過教會的經援物資也就中斷，相對的對天主教會的依存度大為減少。

在香港方面，港英政府雖然也是殖民統治，但與澳葡政府不同的是，它很早便實行「以華制華」的政策²¹。因而用以鞏固港英政府的勢力，並不是特定的種族或省籍，而是華人社會的菁英份子（elite）。這種人才甄拔（elite recruitment）的方式，剛巧又與工商業社會的「成就取向」（achievement orientation）互為交結，相輔相成。所以它不單沒有引起華人

企圖影響美國的對華政策，主張支持國民政府，反對國共合作。見許介麟著，〈中國遊說團的妙用〉《戰後台灣史記》（台北：文英堂出版社，1996年），169~177頁；趙綺娜著，〈冷戰與難民援助：美國「援助中國知識人士協會」，1952~1959年〉《歐美研究》，第廿七卷第二期（1997年6月），65~108頁。

²⁰參閱《國家統一綱領》（1991年3月14日）。

²¹例如伍廷芳、黃勝、何啟、周壽臣等人，都曾擔任過香港政府的「太平紳士」（Justice of Peace，昔日譯為「掌法紳士」），甚至獲頒勳爵，便是港英政府治理華人的方法之一。張雲樵著，《伍廷芳與清末政治改革》（台北：聯經，1987年），42、89頁；葉仁昌著，《何啟與胡禮垣的維新思想》（台北：國立台灣大學政治學研究所碩士論文，1984年），7~13頁；孫文著，〈伍廷芳墓表〉《民國人物小傳》（劉紹唐主編，台北：傳記文學雜誌社），第一冊39~42頁；洪金玉、關若文主編，《歷史回顧：歷任香港總督與香港珍貴歷史圖片（1842~1997）》；高岱、馮仲平著，《從砵甸乍到彭定康：歷屆港督傳略》（香港：新天出版社，1994年）。

的反感，更是華人支持殖民政府的重要原因。在香港回歸的過程中，為配合《中英聯合聲明》的「港人治港」，華人社會的菁英份子，也就成為中共與港英政府極力拉攏的對象。

然而，更值得一提的是，港澳兩地的國防力量幾乎是零，僅存的兵力，其最大功能仍在於維護治安。但台灣目前的兵力仍相當強大，足可以保護台澎金馬²²。

（六）文化因素

台港澳三地在文化方面相同之處，便是三地都是以中華文化作為主要的源流，尤其是華南文化更是三地共通。

然而，三地亦有不同之處。因為澳葡政府的治澳政策，是沿用十九世紀殖民母國對殖民地的政策，因此，作為葡國國教的天主教文化，也在澳門獲享相當崇高的地位。至於中華文化，澳葡政府則持不干預，也不支持的立場。

香港雖然殖民統治，表面看來，其接受英國文化的薰陶不少，也由於港英政府「以華制華」的政策，常鼓勵許多傳統中國文化的活動，但是細心觀察，今天的香港文化既非英國文化，也非中華文化，而是全球國際商業都會所共有的商業社會文化。這種商業社會的文化，最主要的基礎便是自由體制與重視個人的成就。

至於台灣方面，由於解嚴前的國民政府強調「中原正統」，重視中華文化便成為政府大力主導的政策，不過，細心觀察，國民政府所推動的中華文化，其實與台港澳三地傳統的「華南文化」多少有些出入，國民政府所推動的卻是「中原文化」。解嚴以後，由於閩南文化沒有受到壓抑，形成「大鳴大放」的現象，這種台灣本土的閩南文化，又因為日據時代的「皇民化」

²²IISS, *Military Balance, 1996/97*, (London: The International Institute for Strategic Studies, 1997), pp.196~198.

政策，多少也加上「東洋味」。

(七) 教育因素

在教育方面，台港澳三地也就截然不同。台灣沿著傳統中國人「科舉致仕」的心態，對子女的教育大都重視其智育，更精確的說，是將他們變成考試的「無敵機械人」，至於德、體、群、美，也就「僅附尾驥」罷了！不過，基於傳統中國家庭的家長式文化，以及戒嚴時期威權（Authoritarian）政治的教育，培養出不少甚有威權人格的人士。目前在台灣有個十分諷刺的現象，就是責難他人威權的人，其本身也有十分濃厚的威權人格。對台灣教會影響很深的另一個教育問題，便是戒嚴時期對私人辦學的不予鼓勵。

香港的升學壓力也不小。但因香港本土居民，大多都是避秦的粵籍移民，這些升斗市民「士大夫」的心態很輕，對子女的教育只要求守法知禮，與學得一技之長而已。次者，香港是一個多元化社會，它雖然重視成就，但獲取成就的方法卻是多元，不一定要「學而優則仕」。所以，後者可減弱望子成龍的極端心態，前者更因父母對子女要求守法知禮，也較為重視德育的培養。

澳門的莘莘學子可算是三地最輕鬆的一群，蓋因他們不需面對聯考或會考的壓力。昔日由於澳葡政府要保障葡人或葡籍土生者的政治地位，所設計的課程只適合官立的葡文學校。至於私立中英文學校，則由各校自行決定²³。在這種教育體制下，當然是利弊各半：利者在於自由，弊者就是各憑良心。坦白而

²³例如作為澳門公務員考試主科的葡文，在一般學校都聊備一格，甚至根本完全以中、英文取代。這種設計可以說是「各取所需」。「土生葡人」可藉葡文而獲享公務員的任用資格，而華人也專心學習二十世紀國際語言的英文。

言，澳門教育所重視的並非專業教育，而是平民教育。

與台灣不同的是，港澳兩地教會學校常是教育的主要機構，澳門有卅多間天主教中小學，占澳門學校總數的 47%，學生人數占 52%，教師約 1,000 人左右²⁴。香港則有各級學校 328 間，學生人數 314,190 人，教師人數有 10,720 人，分別占總數的 23.58%、29.39%與 24.13%，成為香港教育的重要支柱²⁵。

至於宗教課程，由於葡國以天主教為國教，當然不會反對在學校內設置宗教課程，尤其是天主教學校所設者。港英政府曾在 1873 年的一個學校補助計畫中，對宗教課程有所壓抑，導致所有天主教學校全部退出或拒絕參加該計畫。兩年後，港督軒尼詩（Sir John Pope Hennessy，在任期間：1877~1882）始取消相關的「字眼」，解決了宗教課程的問題²⁶。

二、三地教會內部結構之比較

吾人在前節中，已討論過了台港澳三地教會的外在環境因素的異同，本節吾人將視線轉回三地教會內部的結構問題，來加以比較。

與教會內部有關的問題，可分「教會的定位」、「福傳觀念與信仰生活」、「教會組織」、「信仰培育」四大項目來分析說明。

（一）教會的定位

正如許多組織一樣，教會本身的內部結構，實與其定位有

²⁴鄭煒明、黃啓臣著，前引書，62 頁。

²⁵天主教香港教區教會展覽籌委會編，《香港天主教教育簡介》（香港：編者自刊，1990 年 12 月 28 日），13~14 頁；*Encyclopedia Britania, 1996 Yearbook*, p.625.

²⁶同上，5~6 頁。

很密切的關聯。影響台港澳三地教會定位最主要的因素，就是政教關係。

澳門之保教權與清廷的禁教，以及土生葡人的政治勢力，使得澳門天主教的福傳事業非常重視葡人。禁教令後雖取消，但卻出現在同一個澳門教區內，有華人教會與葡人教會之分，例如望德與花地瑪兩個堂區，便是所謂「華人教會」。

不過，就算近年來澳門在回歸的過渡期中，葡人仍是教會中的主流力量，根據 1991 年澳門政府的統計，信奉天主教的人口為總人口的 6.7%，其中 69.6% 為葡籍人士²⁷。香港教會已於 1969 年便由徐誠斌出任第一位華人主教²⁸，但澳門則要到 1988 年才由林家駿出任首位華人主教，便可知一二了²⁹。

與澳門教會的情況相當相似的是台灣教會，隨著國民政府的定位，台灣區中國主教團³⁰亦將其本身定位為代表全中國的主教團，而常想將台灣、香港與大陸兩岸三地的福傳事業都涵蓋其範圍內。這種定位不但可以呼應國民政府「反攻復國」的號召，也符合外省同胞的心願³¹。

²⁷澳門統計暨普查司，《澳門人口及住屋特徵》（1993 年 9 月），轉引自鄭天祥等著，《澳門人口》，72 頁。

²⁸天主教香港教區教會展覽籌委會編，《時光隧道》（香港：編者自刊，1990 年 12 月 28 日），3~4 頁。

²⁹鄭煒明、黃啓臣著，《澳門宗教》，58 頁。

³⁰以往，「台灣區中國主教團」英文名為 Chinese Catholic Bishops' Conference (CCBC)；但最近出版的《1997 年台灣天主教手冊》中，已作 Chinese Regional Bishops' Conference (CRBC)，見 A-5 頁。

³¹民國 76 年台灣區中國主教團的調查中，占外省籍人數最多的軍人與公務員，對天主教「很有好感」，分別為 28.1% 與 29.1%，而「稍有好感」的分別是 59.4% 與 61.6%，換言之，有 87.5% 的軍人與 91.3% 的公務員對天主教有好感。台灣區中國主教團福傳委員會編，《天主教在台灣現況之研究》（台北：光啓，1987 年 5 月），122 頁，表 10~11。

然而，台灣教會的這種中原心態的定位，因而也陷入「進退為谷」的境地。就對大陸教會而言，由於有「忠貞教會」與「愛國會」的存在，在台的台灣區中國主教團似乎不能發揮多大的功能。況且，這種中原心態的定位，卻忽視了台灣本土教會的發展，無法「滲透」(Diffuse)到本省主要的閩南或客家族群，使在台的福傳事業形成「惡性循環」。1987年台灣區中國主教團的一項研究中指出：由於「身為福傳主幹的神父、修士們卻少有本省籍，使得天主教無法適應台灣地區的情形，也無法在本省同胞中有突破性的發展」³²。目前吾人實無法統計台灣天主教教友的族群比例，但若以該研究的樣本比例來推斷其母體數，則外省人、閩南人、原住民與客家人的比例分別為44.6%、39.1%、11.7%、4.7%³³。

就香港教會而言，它本身沒有保教權的牽扯，也不必承擔中原正統的合法性(legitimacy)，因此它可以確切踏實的建立地方教會。相較於台澳兩地教會，則可清楚地看出教友與族群分佈的比例較為接近。1975年胡振中出任香港主教後，為配合1997年香港回歸的變化，於是將香港教會的定位改變成橋樑教會，協助中國大陸的福傳事業³⁴。

(二) 福傳觀念與信仰生活

如果我們將梵二作為教會福傳觀念的分界點，則香港可說是「梵二後的教會」，澳門仍為「梵二前的教會」，至於台灣則是「介於兩者之間的教會」。

³²同上，131~132頁。

³³同上，73頁，圖7-3。

³⁴胡振中樞機牧函，《邁向光輝的十年：天主教香港教區未來的牧民承擔》，8頁；胡振中樞機牧函，《傳揚福音，拓展天國：邁向光輝的十年牧函中期報告及計劃書》，19~20頁；以及本期338~391頁之間的名篇相關文章。

由於澳門教會在政治、經濟與社會上都享有崇高的地位，而梵二前的天主教傳統也深植於葡國文化之中，雖經卅多年，許多舊觀念與敬禮方式仍然保留。是故教會的領導方式仍以神職為主，甚至層級相當嚴謹³⁵。

也因為這種深植人心的舊傳統，將澳門平信徒養成只重視敬禮，換言之，參與彌撒與熱心敬禮是他們主要的教會活動，至於福傳，甚至信仰團體生活的層面，大多聊備一格。然而，近年來因著華人力量的增加，以及許多年青神父的參與，也關注精神層面的社會問題，包括教育、就業、甚至黑道、六四事件與澳門的民主政治與教育等問題³⁶。

與澳門教會相比，香港教會比較重視教友的參與。這種參與有其主客觀因素，就主觀因素而言，教友本身有福傳的使命感，他們也了解到教會不是神職人員的「禁癘」，而是全體教友的事，至於這點認識也是香港教會多年教友培育的成果，因此，教友會主動積極地去從事福傳工作。

就客觀因素而言，香港教會很早便將權力下放，採取分層負責，例如：經由主教授權的各種委員會，在授權範圍下的任何決定，主教本身並無任何的「否決權」。此外，香港教區也將福傳的主要工作，落實在平信徒這一層級上。

在社會參與方面，香港教會不只在社會福利，甚至許多精神層面的議題，也能成為社會大眾的心聲。例如近年來香港各級選舉中，教會也提出十分具體的意見³⁷。

³⁵作者為本研究蒐集資料期間，曾請澳門某神父協助，他回函時謂：「您所要求的資料，是澳門許多教友都想知道的事，但從來沒有統計，相信全澳門只有主教一人知道而已。」封建式的神職主義，其情可見一斑。

³⁶這些問題都可從《澳門觀察報》1997上半年的許多次專題中了解。

³⁷《1997年香港天主教手冊》，頁546~548。

就台灣教會而言，由於深受傳統儒家思想的薰陶，尤其是占台灣教友最多的外省人族群，更是如此，因此，也影響到平信徒對神職人員的態度。這種影響利弊各半，利則在於對神職人員的尊敬，並以之為中心，弊則無法培養平信徒本身主動積極的福傳觀念。

神職主義也可從神職人員與教友數字之比例看出，台灣教會神父、修士與修女總和與教友人數的比例為 0.74%，與香港的 0.40% 相比，多出約一倍³⁸。或云香港幅員不似台灣之大，神職人員可以有更大的活動能力，但筆者認為台灣幅員之大，更需要非神職人員，才能真正的開展福傳工作。

與此相關的是，教會對平信徒的參與，多有保留的態度。例如有授權的會議在其權責範圍下所作出的決定，常遭堂區神父或主教的否決，令到許多平信徒有「不如歸去」之慨！教會於焉「無法植根」！

在參與社會方面，台灣教會在社會福利上其實做了不少事情，尤其是在早期對來自大陸的外省同胞派發救濟物品，以及對原住民所作的工作。近年來，台灣教會也對許多經社問題予以關注，不過，其關注方式不是過於保守，就是不知所措。

考其原因，大致可分兩方面，一是台灣教會仍以神職人員為主，二是神職人員對經社問題的認識不夠深。例如 1994 年台灣區中國主教團福傳委員會委託的一項調查當中，神職人員似乎不太重視大眾傳播工作、社會科學、管理學、人文科學、自然科學等，原因包括了：沒有時間、沒有適當人選等外，有一項重要的理由，就是「不是修會神恩」³⁹。

³⁸此項統計是根據：〈台灣天主教教務統計總表〉《1997 年台灣天主教手冊》；〈香港教區教務統計〉《1997 年香港天主教手冊》，566 頁。

³⁹台灣區中國主教團福傳委員會編印，《天主教在台灣福傳推行評估研

倘若不是因為有神職主義觀念在作祟，在這些方面有專業水準的平信徒便可以貢獻一己之力，而神職人員也可不必操心，但在神職主義仍是很強的台灣教會，平信徒以神職人員為馬首是瞻，神職人員若沒有這些基本知識，可能會誤導平信徒。

（三）教會組織

與港澳教會不同的是，台灣教會是由七個教區與一個宗座署理區所組成，再加上幅員的廣闊，以及教會內許多資訊的流通仍不夠發達，因此，容易產生各自為政的現象。雖然有主教團作為協調溝通的機構，但效果並不顯著。

況且，台灣教會仍是以修會為主。就以神父為例，有 63.75% 為修會神父，教區神父只占 36.25%⁴⁰。之所以有這種現象，是因為台灣教會不管是 1859 年開教，抑或是 1949 年首先跟隨國民政府來台的，都是修會，也就是說修會先在台灣紮根⁴¹。

修會為主的結果，或因協調不足，便容易流於「各自為政，各行其事」，不只不能獲得相對的聲譽，更不容易集中力量，將資源作有效的運用。

況且，目前在台灣的教會機構，其管理仍感不足，不足之處有二：一是這些機構未能利用有效的管理方式；二是過於「勤儉持家」。許多教會機構的主要工作都是由義工或低薪職員來處理，其實是得不償失。因為合理的薪資才能對員工的工作作合理的要求，否則不只不能推動工作，更容易招致怨言，影響整個教會的聲譽。不過，台灣教會業已察覺這個問題，有意將

究報告》（台北：光啓，1984年），201~207頁。

⁴⁰ 〈台灣天主教教務統計總表〉《1997年台灣天主教手冊》。

⁴¹ 參閱 Fr. Pablo Fernandez, O.P. 著，黃德寬譯，《天主教在台開教記》（台北：光啓，1991年）。

之改善⁴²。

其實香港教會也是修會神父為主，占 78.22%，比例上甚至比台灣還多，但是，由於整個香港只有一個教區，統籌協調比較容易。其中最為明顯的例子便是「香港明愛」的創立。1950年代末期以前，香港的社會福利事業也是由各修會「各自為政」的辦理。1957年12月18日全港天主教社會福利的團體集會，組成「香港公教社會福利會」。翌年決定名稱為「香港公教社會福利會－教區福利機構」（Hong Kong Catholic Social Welfare Conference, Diocesan Caritas Organization）。1960年10月3日華德中神父（Rev. Charles H. Vath）宣佈「教區福利機構」業已成爲國際明愛的會員，因此，應稱爲「香港明愛」。1960年代末期，「香港公教社會福利會」與「香港明愛」正式分家。1971年由於香港社會福利事業需要專業化與專門化，所以徐誠斌主教決定解散「香港公教社會福利會」，此後香港教區的社會福利事業以「香港明愛」爲唯一官方單位⁴³。

從這段歷史吾人清楚的了解香港教會的社會福利事業已從「各自為政」變成「協調統籌」之組織。由協調統籌而來的力量集中，對整個香港社會便有震撼性。目前許多港人未必是教友，但他一定知道「香港明愛」是一個天主教的社會福利機構，只要是社會福利事宜，他們必定會想到「香港明愛」，甚至有政治學者將它視爲香港的「壓力團體」（Pressure Group），認爲它對香港的社會決策有一定的影響力⁴⁴。

「香港明愛」除了因協調統籌而集中力量外，重視專業也

⁴²〈迎向璀璨－專訪吳終源神父〉《見證》，第廿六卷，259期，（1996年6月），25頁。

⁴³田英傑著，前引書，257~259頁。

⁴⁴Norman Miners, *The Government and Politics of Hong Kong*, 5th ed., (Hong Kong: Oxford University Press, 1991), pp.185~186.

是其優點。「香港明愛」因專業水準超卓而獲得社會大眾的信賴，有利於福傳工作。專業水準的建立，原因有二：一是神職人員對專業不予干預；二是給予專業人士應得的薪資，甚至比外界更高的薪資，以吸引人才。

此外，現代化的管理也是香港教會目前之所以蓬勃的原因之一。如「香港明愛」創辦人的華德中神父在修道以前原本是一位成功的企業家，因此，他將企業精神與現代化企業管理的方式引進教會機構，使香港教會的管理更為有效。

澳門教會也是一個教區，再加上保教權的關係，所以是以教區為主、修會為輔的教會。不過，由於事權統一，其統籌協調也比較容易。

雖然澳門教會由於歷史因素，其形式較為封建，也比較重視葡人，尤其是「葡籍土生」。但近年來也有不少變化，林家駿於 1988 年出任澳門第一任華人主教，開始做了一個很大的突破。

當然，這種改變多少是為因應澳門回歸而準備，但也可以從華人教會的日漸活躍而得知一二。澳門華人教會之活躍，首先是由約廿多年前成立的「教區青年牧民中心」為轉捩點，它的成立原是為青年工作的需要，最初只舉辦青年的課外活動，但日漸成長的同時，它不只作青年工作，更加結合了許多華人教友的青年才俊，為教會貢獻心力。目前這批人士便成為澳門教會的動力所在，許多平信徒培育與關懷社會的行動，都由他們組織。

（四）信仰培育

教友培育不單影響到教友本身對信仰與教會的觀念，更影響到教友福傳的使命與方式。吾人分別以教會學校培育與堂區培育為討論的主要範圍。

1. 教會學校培育

目前台港澳三地教會最大的不同在於教會學校對教友的培育。

台灣方面，國府在戒嚴時期，對私人辦學有許多限制，之所以有此現象，是因為大陸淪陷的經驗，使國府認為共產黨人常藉著學校來傳播共產主義，為了國家安全的理由，便對私人辦學採取較為嚴格的控制。

正因如此，教會學校在台灣並不蓬勃。目前在台灣的教會學校共 260 家，學生人數共 146,714 人，不過，其中 80% 的學校、20.58% 的學生都屬幼稚園學生，而對於人格成長最重要階段的中學，相對的比例分別為 10.77% 與 45.32%⁴⁵。

再者，縱使教會學校中的宗教課程亦有所限制，相關的宗教課程如倫理學、人生哲學、宗教與人生、人格修養或聖經，其中以倫理學為最多⁴⁶。

與台灣不同的是，天主教會學校在港澳兩地分別占學校與學生總數的三分之一與二分之一，是港澳學校的骨幹。在宗教課程方面，由於政府不予干預，因此宗教課程也較容易安排⁴⁷。澳門雖然不必會考或聯考，其宗教課程大致與香港相同⁴⁸。

此外，由於港澳教會學校為當地教育的支柱，且辦學水準

⁴⁵〈台灣天主教教務統計總表〉，前引書。

⁴⁶台灣區中國主教團福傳委員會編印，《天主教在台灣福傳推行評估研究報告》，93 頁。

⁴⁷例如「聖經知識」(Biblical Knowledge, B.K.) 是香港中學會考的選考科目之一，為了考試所需，學生也不敢掉以輕心，相對的是，作為其基礎課程的「宗教知識」(Religious Knowledge, R.K.) 也「水漲船高」。

⁴⁸就以筆者為例，小學時期的重點為「宗教知識」，主要內容為倫理與天主教的基本教義，中學六年是「聖經知識」，利用 6 年時間，將《創世記》至《默示錄》作一簡單的介紹，並同時加強天主教信理。

卓著，成為當地社會菁英培育的搖籃⁴⁹，他們或許不是天主教友，但對天主教有一定程度的好感。教會在教育上的這種成果，相對的使教會對社會有很強的滲透（Diffuse）能力。這些菁英份子相對的成為社會支柱。

況且，港澳教會學校有一個「無法解釋」的現象，那就是「五育俱優」的菁英學生大多是輔祭會、聖母軍、聖母會等宗教性團體的成員，更且這些學生樂於為人作課業輔導，這對其他非教友的學生有吸引作用，成為福傳的第一線工作者。

2. 堂區教友培育

堂區培育是教友培育相當重要的一環，原則上三地堂區培育的方式並無太大的差異，香港教會較為特殊的是慕道團，帶領慕道團的不是神父或修女，而是平信徒團體。這與台灣、澳門仍以神職人員「單對單」的講授方式不同⁵⁰。

然而，影響三地信仰培育最深的，也許是整個社會對宗教的觀念以及教會學校的培育。就後者而言，教會學校既然在港澳相當蓬勃，而宗教課程又相當程度的規劃在課程內，使一般學生，皆能接觸到信仰。或許他們在學期間沒有領洗，但卻為福傳工作打下紮實的基礎。就前者而言，由於整個社會對宗教較有正確的認識，所以較不會將之視為「逃避現實的仙境」，故信仰除重視個人與天主的關係外，更會顧及他人，比較積極地將福傳精神加以落實。

⁴⁹例如香港布政司陳方安生、財政司曾蔭權、民主黨領袖李柱銘都是教會學校培育出來的教友校友。

⁵⁰有關香港「慕道團」的運作，可參閱馬若瑟（Joseph Martos）著，劉國清譯，《聖域門檻—洗禮：生生不息的恩寵與抉擇》（香港：香港教區禮儀委員會，1997年），附錄。至於與「單對單」講授方式對信仰培育的問題，可參閱：拙著，〈信仰培育與教友心態之我見〉《見證》，第廿七卷，第268期，8-10頁。

至於三地的教友信仰再培育，原則上台港澳三地的堂區都以善會為主，但香港較為重視基信團的組織，其基信團的功能也因為神職主義較弱反而績效大彰⁵¹。台灣與澳門的基信團雖然宣導了不少時日，但由於教友的福傳觀念與神職主義的關係，至今仍未真正的落實。

教友再慕道加深信仰方面的培育，香港的聖神研究中心、台灣的輔大神學院、天主教牧靈中心等都提供相當好的課程。不過，由於事權與交通問題，兩地的再慕道課程也有差異。就交通而言，由於香港交通較為方便，教友參與再慕道課程的客觀環境較好，也容易產生意願。

反觀台灣則地方較大，交通較為不便，成為教友參與再慕道課程的障礙。雖然台灣安排再慕道課程的機構較多，以配合各地的需要，但也出現事權不一，而致師資不足或不良的問題。由於事權不一，各安排課程的機構皆「各自為政」，無法作統一性的協調規劃，容易造成人力物力的浪費。也由於無法協調，一方面產生師資不足，不過，更嚴重的是，因「各自為政」而「各師各法」，接受再慕道的教友會發現兩個機構所講的並不完全相同，甚至是矛盾。考其原因，就是因為某些機構是用梵二觀念去論述信仰，但不少仍停留在梵二以前的觀念。

結論

吾人在前面業已對影響台港澳三地教會的環境因素與教會內部所呈現的問題，加以分析。

就澳門教會而言，保教權原本賦予教會許多有利的因素，再加上3.7%的「土生葡人」在政治上的地位，使得澳門教會曾

⁵¹天主教香港教區教會展覽籌委會編，《教友組織》（香港：編者自刊，1990年12月28日），4-6頁。

一度有很好的發展。但「水能載舟，亦能覆舟」，也由於這些有利因素，使得澳門教會昔日較不重視華人社會的福傳工作。況且澳門教會之重視神職主義，使得福傳事業只落在神職人員身上，平信徒未能真正的意識到其身份與角色。不過，由於澳門教會學校是當地教育的支柱，故對福傳事業有其一定程度的幫助。

就台灣教會而言，「中國主教團」的「中原正統」心態固然反映了國民政府在戒嚴時代的政策，也是當時許多外省同胞的心聲，對天主教的福傳事業產生不少的助力。但是，天主教會只照顧到占 14% 外省同胞的心聲，卻無法深入占 74% 的閩南族群，限制了教會的福傳工作。除此之外，「各自為政」、神職主義、交通較為不便以及管理不夠現代化等，都是台灣教會現存的問題。然而，就資源而言，台灣物質資源的自給自足、學術環境較優，也是台灣教會可以利用的資源。

就香港教會而言，本身並無太大的包袱，成爲其成長發展的優勢。而國際大都會的商業文化，也就成爲香港社會重視專業的基礎。教會學校的教育也培育出香港不少的菁英人才，使天主教會對社會具有很強的「滲透」能力。教會內部的充分授權、平信徒意識的提高、現代化的管理等，都使香港教會呈現較爲活潑的面貌。

固然，本文對台港澳三地教會的分析，仍停留在表象層次。爲了更深入的分析，筆者下期將另文再作更深入的神學反省，並試圖在反省之後，對台灣教會「野人獻曝」地提出粗淺的建議。

脆弱的平衡

九七年後中梵港的三邊關係

梁潔芬¹

本文作者以香港教會團體成員的心情，觀察分析了十多年來中梵港三邊關係的互動，也為1997年香港回歸後可有的發展，提出建設性的呼籲。

天主教會與政治

世界性宗教以其組織性的結構，無論在國際政治或國內政治的層面，形成一股不可忽視的社會力量。一般的基督信仰包括天主教會以其特有的宇宙觀，以及教會對政治社會事件的訓導，在近代歐洲史上產生一定的影響力²。一般而言，在現代的政治體制中，政教關係都不很和諧，西方式的民主國家中有緊

¹ 本文作者：梁潔芬修女，耶穌寶血會會士，倫敦政經學院（London School of Economics and Political Science）國際關係學博士，專長於政教關係，現任教於香港嶺南學院。中文著作：《中共與梵蒂岡關係：1976-1994年》（台北：輔仁大學出版社，1995）；其他有關政教關係的作品，散見各大中英文學術報刊中。

² 西方學術界中不乏有關基督信仰如何塑造歐洲歷史之著作，近期有關政治與宗教關係之書籍有：T. Fuller (ed). *Michael Oakeshott: Religion, Politics and the Moral Life*, (New Haven & London: Yale Univ. Press. 1993)；Wade Clark Roof (ed). *World Order and Religion*, (New York: State Univ. of New York Press. 1991)；George Moyer. (ed) *Politics and Religion in the Modern World*, (London: Routledge. 1991)；Eric Hanson. *Catholic Church and World Politics*, (N.J.: Princeton Univ. Press. 1987.)

張的政教關係，而在一黨專政的共產國家中，衍生出「權力衝突」式的政教關係³。也許因為天主教會的政治性影響以及它的內部組織性結構，被政治學者定性為：「國際政治的跨國行為者」（Transnational Actor in International Politics）⁴。基於有神論與共產主義所鼓吹的無神論，在本質上有分別：天主教信仰與馬列主義既水火不容於前；復又有波蘭籍教宗若望保祿二世，在東歐共產政權倒台過程中扮演積極角色⁵；以及《百年通諭》中的反共論調⁶，使天主教會與目前唯一奉行共產主義的大國——中華人民共和國的關係更形疏離⁷。

自1949年以來，中華人民共和國與天主教會的關係，建基於意識形態及權力衝突之上⁸。這種權力上的衝突到了1981年鄧以明被委任為廣州總主教時達至白熱化。因為北京當局認為梵蒂岡的單方任命是「干預中國內政」之舉。為這事件全國上下的政府宣傳機器都被動員，不遺餘力地對此委任作無情的

³ 有關「緊張」式的政教關係參閱以下著作：T. Robins and R. Robertson.(ed) *Church-State Relations: Tension and Transitions*, (New Brunswick & Oxford: Transaction Books.1987)；George Moyer，前引書。

有關在中國東歐及前蘇聯等共產國家中的「權力衝突」式的政教關係參閱：H. Stehle. *Eastern Politics of the Vatican 1917~1979*, (Tran. S. Smith. Ohio: Ohio Univ. Press,1987)；Beatrice Leung. *The Sino-Vatican Relations: Problems of Conflicting Authority*, (Cambridge: Univ. Press. 1992).

⁴ 有人譯作：國際政治上的「跨國家成員」；相關資料見：Ivan Vallier. "The Roman Catholic Church: A Transnational Actor." *International Organization*, vol.3 (1971), pp.479-495.

⁵ George Weigel. *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism*, (Oxford Univ. Press. 1992).

⁶ John Paul II. *Centesimus Annus*, (Vatican: Vatican Polyglot Press. 1991). 該通諭的主調是彈劾共產主義，參閱：第二章，43~57頁。

⁷ 同上，51頁。

⁸ B. Leung(1992)，前引書。

撻伐⁹，繼而停止各層面與梵蒂岡的官方交往。然而天主教由教宗親自授命予海外華人教會，作中國教會與普世教會之間的「橋樑」，保持非官方式的接觸¹⁰，以維持大陸教會不會與普世教會分裂。

香港既是天主教會內華人教友最多的教區，又據有地緣政治上的優勢，所以在橋樑教會方面，扮演了一個很重要的角色。整體來說，在鄧小平的開放政策中，中國的天主教會具有長足的進展，而海外華人教友聯合港人教友所提供物質及精神上的支援，是中國天主教會復甦的過程中，不可或缺的推動力。

早自 1984 年《中英聯合聲明》簽署前，香港教會因已負起橋樑任務，而有了與大陸政府及教會交往的經驗。藉香港教會人士的從中斡旋，僵硬而無進展的中梵關係，轉化成較為靈活及圓滑的中梵港三邊關係。香港能從中斡旋，對中國教會作出一定貢獻，因為當時香港仍受英人管轄，以英國傳統尊重宗教自由的做法，容許香港教會揮灑自如，扮演橋樑角色。

雖然橋樑作用使中國教會復甦一事，與中共的宗教政策南轅北轍¹¹，但由於香港仍在外國人管治下，北京對橋樑教會的工作不便公開指責。但 1997 年 7 月 1 日後，香港成爲中國一部分，其橋樑角色將會起變化，而中梵港三邊關係上脆弱的平衡，會進一步萎縮成中梵的雙邊關係。

⁹ 在大陸天主教會出版的《中國天主教》，1981 年 10 月號專題討論此事，而且教會人士依官方所訂的主調，去指責梵蒂岡的單方委任鄧以明爲廣州總主教。然後各級官員在全國各地的報章發表文章，對此事大加撻伐。見：《文匯報》（上海）1981 年 6 月 8 日；《南方日報》（廣州）1981 年 6 月 14 日；《北京日報》1981 年 6 月 17 日。

¹⁰ 教宗若望保祿二世於 1984 年 2 月當接見台灣主教團述職時發出此呼籲，參閱：B. Leung(1992)，前引書，Chapter 7。

¹¹ 中共近期的宗教政策依宗教局長之言，是削弱宗教在社會主義國度內的影響力。

本文將討論 1980~1990 年代，香港地方教會的政治參與，以及橋樑工作之發展。在香港回歸前，「地方教會」與「橋樑教會」互動下，產生中梵港三角關係上微妙的變化，回歸後香港教會，它將要專注處理特區內的政教關係，它要於「中央地方關係」的模式下，重新建立與特區政府及與中央政府的關係。

在過渡期中的香港天主教會

香港自 1841 年割讓予英國以來，以聖公會為國教的英國政府，對以意大利米蘭外方傳教會管轄的香港天主教會，其關係雖不是水乳交融，但又不至於形同冰炭。不過，香港天主教會內的傳教士，在第二次世界大戰前，當政府對地方上的教育、醫療及社會福利工作還未加以關注時，已率先提供了教育、醫療及社會福利方面的服務，因而扮演了一個「判工」¹²的角色，分擔了政府的部分工作，政府藉著教會的教育及憐貧恤寡的慈善工作，稍微拉近了社會上的貧富差距，消弭因貧富懸殊而滋生的階級衝突危機¹³。與此同時，教會藉政府的資助，使宗徒事業能免去經濟上的掛慮，而能達專心福傳的目的。

這個現象，在過去二十年間稍有轉變。梵二後教會主張把信仰與生活結合。教區建立「正義和平委員會」，就是遵照教會對社會的訓導，把信仰與社會問題結合為一的組織¹⁴。而且

¹²編者註：在香港，稱作「判工」的；在台灣，相當於承包工程的商人，亦即「包商」或「包工」的角色。

¹³ Chan Shun Hing, "Xiangkang Jingjau Quangxi Fajan de Chengen [The Future of the Development of the Hong Kong's Church-state Relations.]" in Agatha M. Y. Wong, *Christian Faith and the Development of Hong Kong Society*, (Hong kong: Hong Kong Christian Institute, 1955), pp.139~148.

¹⁴「正義和平委員會」總部設在梵蒂岡，是宗座性的組織；各教區設立的「正義和平委員會」，目的則在基層教友之中推廣教會對社會關懷

鄧小平的開放政策，為香港教友了解中國大陸宗教情況，提供了第一手資料¹⁵。

雖然《中英聯合聲明》保證香港特區實施「一國兩制」，以及基本法內聲明「宗教自由」照行無誤，但香港教友心知英人管治下的「宗教自由」，將會蛻變到由中共所規定的「宗教自由」¹⁶。更因為在過渡期內北京的政府機關內，只有很小一撮人直接管理香港事務，而對香港事務最後拍板定案的是中共革命元老及傳統馬列主義者，即鄧小平及陳雲等人¹⁷。江澤民繼承鄧、陳二人的革命經驗及價值觀，對經濟事務可以很開放，但對政治及意識形態卻很保守。在過渡期中，北京從未將中國那套社會主義的計劃經濟，加諸香港的自由經濟之上；但在政治事務上，中國對香港的干預日益顯著。北京對 1995 年的立法局選舉口誅筆伐，而且不許當選的議員坐「直通車」，過渡九七。北京甚至在違反基本法的精神下，為香港成立臨時立法局，以確保剛成立的香港特區內立法機構，不會逆北京的意願而行

之訓導。

¹⁵在學術界中，有不少關於中國天主教受箝制的報告及討論。例如：L. Ladany, *The Catholic Church in China*, (New York: Freedom House, 1987)；Asia Watch committee (U. S.), *Freedom of Religion in China*, (New York: Human Rights Watch, 1992)；B. Leung(1992)，前引書。

¹⁶自 1949 年以來，中華人民共和國的每一部憲法內都載有「宗教自由」的字句，但直至今日為止，信徒都「不是為了宗教理由而被捕」。中共的領導人有自己一套的對「宗教自由」的解釋，而宗教活動亦受中國共產黨所頒發的指導文件而有所規範。參閱：中共中央文獻研究室綜合研究組、及國務院宗教事務局政策法規司合編，《新時期宗教工作文獻選編》（宗教文化出版社，1995 年），53 頁，222-223 頁。

¹⁷Michael Yahuda. "A Catalyst for Change? Hong Kong SAR and China Politics." 在 1996 年 9 月 18-19 日香港嶺南學院召開名為 Hong Kong in Transition: Political Order, International Relations and Crisis Management 的國際研討會中，主講者嘉賓易浩德教授（Michael Yahuda）有以上的言論。

事。

以上中方的做法，令港人質疑，是否真心誠意讓「法治」及「基本自由」兩項香港成功的基礎，能在回歸後持續下去¹⁸。宗教自由是社會自由的一個重要指標，因為它與意識形態的自由及政治自由緊密的連結起來。因此當香港的民主政治以及言論和出版自由受到衝擊時，香港的教友基於他們對中國教會的認識，有理由相信香港回歸祖國以後，香港的政教關係，由英人時代的「判工式」的合作模式，蛻變到「政治吸納宗教」的模式¹⁹。

這種在政教關係上所可能產生的遽變，使得香港天主教會首牧胡振中樞機於1989年頒佈《邁向光輝的十年》牧函²⁰。這牧函是預計九七年後可能產生的政治變遷，推出七項因應策略，其中包括加強教友培育、建設信仰小團體、加強司鐸修士修女的持續培育、加強大眾傳播教育工作、對社會事務之參與、更確認教區與中國及中國教會的關係²¹。換句話說：這牧函勾勒出天主教會在香港特區內存在的輪廓，雖然教會參與社會事務並未成為牧函的焦點所在，但牧函中聲稱說：

「我們要認真關注人權、正義、勞工、富裕社會中的貧窮人等問題，找出其背後原因；並對政府的福利、勞工、房屋、醫療等政策，作出負責的研究和具體的回應」²²。

¹⁸ 國際的學術界有以上的言論。最近的例如倫敦政治經濟學院的 Professor Michael Leifer 是其中之一。參閱：Michael Yahuda, *Hong Kong China's Challenge*, (London & New York: Routledge, 1996), "Foreword."

¹⁹ 參閱：Chan Shun Hing, 前引文。

²⁰ 胡振中樞機，《邁向光輝的十年》：胡振中樞機牧函天主教香港教區未來的牧民承擔，1989。

²¹ 同上。

²² 胡樞機之《邁向光輝的十年》牧函，在1989年7月推出時，正值六

香港教區於 1984 年成立公教教研中心，是它參與社會及政治事務的里程碑。它的宗旨在於領導教友將信仰在日常生活實踐出來，所以其活動以培訓為主。1989 年中國在天安門前的民主運動中，天主教一批比較進步的教友在司鐸的帶領下，不但參與全港市民支持中國民主運動，而且成立一個名為「香港天主教支持中國民主運動」的組織。

天主教的政治參與，在香港立法局選舉中，有所表現。早於 1988 年的立法局選舉之前，教區當局頒發指示，鼓勵信友積極參與，以盡公民責任。1990~1991 年間，香港教區慶祝本港教會成立一百五十週年紀念時，教區以「共同參與」為主題，鼓吹參與 1991 年的立法局選舉，不單司鐸在講道時鼓吹教友參與投票，而且在教堂門口設選民登記站，協助教友在進堂之餘登記為選民，職是之故，天主教徒之投票率高於普通市民（86%：39%）²³。

1992 年一個為「天主教監察立法局議員」的組織成立，定期發表有名關議員在局內言論及對事件表態的報告。

1995 年選舉中，「正義和平小組」編寫小冊子派發給教友，授以投票之道²⁴。1995 年的立法局選舉，是在中英雙方因彭定康的政治改革方案所生之爭執中舉行。天主教徒在此次選舉中

四天安門屠殺後不足一月，全港上下在愁雲慘霧中，與談牧函名稱「光輝的十年」，相映成趣，形成一個很諷刺的對比。

²³Beatrice. Leung. "The Catholic Voters." in R. Kwok et al. (ed) *Votes Without Power: the Hong Kong Legislative Council Election 1991*. (Hong Kong: Hong Kong Univ. Press. 1992), pp.151~184.

²⁴《道在政綱中香港》（天主教正義和平委員會，1995 年 7 月），該選舉指引正本及縮本，在香港內各天主教堂中免費分派給教友，以期指引他們在投票選立法局議員時，定要看他們以往的政績。另一小冊子《選舉與你》，亦由該正義和平委員會出版，主要是有系統地編製一些選舉的材料，為教友小團體聚會時討論之用。

的投票行為有下列的表現：(一) 教友的投票率比普通市民為高（81.5%：35.8%）；(二) 雖然民主派人士不被北京當局接納，而不會在日後香港特區的建制中生存，但天主教徒仍然表示支持他們。相反，親中的政黨（例如民主建港聯盟），在天主教界中所受的支持較在一般市民中為低²⁵。這個投票的傾向，加上教會內對人權及社會公義事件的支持，顯示出天主教會內形成某種政治取向，足以使它與特區政府構成一種不太和諧的關係。

香港天主教會內的橋樑工作

由於接受教宗若望保祿二世的邀請，香港天主教會與其他海外華人教會一起擔負起橋樑的任務，以求中國天主教會與普世教會間的溝通及共融²⁶。因充當橋樑之故，所以香港教友對大陸的宗教政策，以及對付天主教徒的手法有更深的認識²⁷。所以，中英為香港前途而簽署的聯合聲明（1984），對天主教徒而言是一個震撼。他們突然意識到大陸基層教會所遭的待遇，於1997年之後他們都可能會一一備嚐。

早於1978年一批香港教友藉探訪旅遊，主動與大陸教友聯繫，在教宗於1981年呼籲建設橋樑之前，已有了接觸的橋。自此以後，香港信友為愛國情操及民族情感所推動，不但組團前往大陸參觀，一群青年司鐸及教友對中國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

²⁵C. P. Chan & Beatrice Leung. "The Voting Behaviour of Hong Kong Catholics in the 1955 Legislative Council Election" in Kuan Hsin-Chi et al (ed) *The 1955 Legislative Council Elections in Hong Kong*, (Hong Kong: Institute of Asian Pacific Studies, Chinese Univ. of Hong Kong, 1996). pp.276~313.

²⁶B. Leung(1992), 前引書, Chapter 7。

²⁷B. Leung(1992), 前引書, Chapter 4 & 5。

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情感，使他們非常同情愛國會，甚至對他們的一言一行予以支持，毫無保留地站在愛國會那邊。當時剛剛復甦的愛國會亟需海外支持力量的穿針引線，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。

1980年，第二座橋樑，在梵蒂岡授命香港教區，成立研究及接觸中國大陸機構時產生了。聖神研究中心的成立成為溝通中梵港三方溝通的官方管道。該中心的資深成員常往來於中梵港三方之間，作不同方式及層次的溝通。

第三座橋樑是由外籍傳教修會會士所組成，他們在解放前已在中國廣泛地工作，有部分國籍會士在解放後仍滯留大陸，有很多參加「非官方教會」，亦有參加「官方教會」。所以當時局稍微開放，這些修會便派人查探國籍會士的下落，了解他們較為敏感和棘手的問題，例如傳聞中的婚姻問題、參加愛國會的動機、被中共選作主教的個人意願等問題²⁸。通常這種來往在低調中、靜悄悄地進行。他們與中國教會人士的接觸，不是基於富有浪漫色彩的愛國感情，而要追尋那些不願與宗座斷絕關係的神職及教友的下落。通過這座橋樑的接觸，非官方教會的情況，才為外界所得悉。

這座橋樑為中國大陸政府所痛惡，被指責為「國際反動勢力進行滲透活動，在中國大陸建立地下教會和其他非法組織」²⁹。

²⁸「非官方教會」，是指在中國大陸那群不肯參加「由國家操縱、但黨要求與宗座脫離關係、而獨立於宗座的『官方教會』」的天主教會。因此非官方教會不願參與官方教會及天主教愛國會所舉辦的宗教活動，他們在官方教會以外舉行宗教活動，因此中國官方稱此種宗教活動為「非法」，此組織為「非法組織」或「地下組織」。

²⁹第十九號文件即「中共中央印發，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，《新時期宗教工作文獻選編》，53~76

這類橋樑工作所遞交的報告提交梵蒂岡及修會的高層，作為補充接觸官方教會的評述。

一如第三座橋樑一樣，第四座橋樑也由外籍傳教組織所構成，他們在解放前曾在中國活動，而在 1950 年被逐離境後，沒有國籍會士滯留大陸；他們一改以往派遣傳教士到華傳教的傳統作風，轉而為大陸教會的修和而努力。他們施展各種伎倆，運用自己在海外和大陸教會內的融洽關係，以同情的態度與愛國會接觸，邀請愛國會的神長和教徒到外國訪問，希望愛國會親自體察外地各教會，能在與宗座保持聯繫之際，也能享有更大的自由度，使視野擴闊後，軟化對梵蒂岡的強硬對抗態度。

第五座橋樑在 1985 年才出現，這座純粹由外籍信友組成的橋樑，藉學術交流而起溝通作用。當大陸高等教育及其他社會服務機構亟需協助其發展之際，海外天主教專業人士以低調的姿態，懷著為教會而服務中國社會的心情，以香港為基地，一小批高級知識分子組成一個「國際技術經濟交流協會」，專為協助中國現代化而提供專業人才，以作服務。還有香港明愛、歐洲各國的明愛組織、德國矜憐會（Miserior）及 Missio、美國的天主教福利會等，改善大陸貧困落後地區的民生。由於中共國務院明文規定，直到現在中國不許外籍傳教士到大陸傳揚福音，而大陸的天主教會亦不是那麼自由在教堂範圍之外，向人群宣講耶穌基督，但上述天主教資助的社會服務，卻可遠至窮鄉僻壤的西藏地區³⁰。

中國天主教會（官方部分及非官方部分），通過上述五座橋樑的協助，在培訓神職、提供書籍讀物、改善民生等的活動

頁，第 11 節。

³⁰依第十九號文件及〈國務院關於宗教活動場所管理條例〉《新時教工作文獻選編》，53~73 頁，275 頁。

上大有成績。爲了這些對華服務，海外天主教的橋樑組織所耗不菲。雖然受六四事件影響，很多國際上非政府的慈善機構，於 1989 年馬上擱置了一切援助方案，但天主教的援助依然繼續進行。

這些天主教援助機構得梵蒂岡的首肯，以運用資源在中國偏遠地區各自服務。不過每年 3 月左右（今年卻在 11 月）在香港舉行一個協調會議，低調地讓各有關機構負責人聚首共商策略，對外則守口如瓶³¹。不過從德國的矜憐會及 Missio 那處得知，它們從 1994 年開始在中國的援助，每年都有三、四百萬馬克的開支³²。這個數目只是冰山一角，對這問題有興趣的可逐步從不同管道的查詢而一窺全豹。

這些援助方案對中國教會的復甦有深遠及積極的影響，以致中共在 1989 年頒佈第三號文件，企圖去控制這不斷發展的局面³³。包括天主教復甦在內的宗教復甦，巧遇中國共產黨內所滋生及深化的「信仰危機」³⁴。雖然近年大陸的宗教生活已遭「加強監管」，但繼續的宗教擴散，如星火燎原，以致黨的元老陳雲曾飭令黨總書記江澤民再度去調控。以下將陳雲的函件

³¹ 這個協調會議由聖神研究中心負責人作召集人，而教宗在港的非正式代表亦參予，所有參與者應該是天主教會內各橋樑工作組織的代表，但英國的 Council of Christian Churches 中負責中國問題的人士亦有出席，令人對此會議有 Old Boys Club 模式排外之嫌。

³² 由德國 Missio 的高級行政人士所透露。

³³ 〈中發（1989）三號：「關於在新形勢下，加強天主教工作的報告」的通知〉，見梁潔芬，《中共與梵蒂岡關係：1976-1994 年》，台北輔仁大學出版，1995 年，541-555 頁。

³⁴ 在六四事件後，北京當局認爲外國的反對力量進行「和平演變」以顛覆共產主義，這點中共的領導階層不斷對人民反覆提示。參閱江澤民在 1989 年 11 月 20 日在一個黨建理論的研究會上的談話。李松林編，《黨委工作大全》（北京：中國國際廣播出版社，1992 年），1 頁。

照錄³⁵，以示中共黨高層如何對宗教在青年間所衍生之影響而大表不安³⁶：

澤民同志：

最近看到幾件有關宗教滲透日益嚴重，特別是在新形勢下、披著宗教外衣、從事反革命活動，日益猖獗的材料，深感不安。利用宗教同我們爭奪群眾，尤其是青年，歷來是國內外階級敵人的一個慣用伎倆。也是某些共產黨領導的國家丟失政權的一個慘痛教訓。現在是中央應該切切實實地、抓一抓這件大事的時候了。在這方面務必使它不能成為新的不安定因素。

這分材料可能你們已經看到，現送去請再看看。

陳雲 1990年4月4日

江澤民在 1996 年在黨的週年紀念活動的談話中，提出意識形態問題的嚴重，可以說是黨對這問題的另一種反應³⁷。當今的國策是在經濟事務上開放，而在政治事務上保守時，香港教會對大陸教會所作的貢獻與北京的宗教政策是南轅北轍的。因為在意識形態上，天主教與中國共產黨在有意無意間，對大陸人士特別是青年人的教導權正進行爭奪戰。

香港教會：橋樑角色及本地教會間之利益衝突

中梵港三邊關係之所以形成，因中梵之間的雙邊外交關係於 1951 年駐華大使被逐而分崩離析。中梵雙邊談判在過去十年

³⁵ 陳雲，〈關於高度重視宗教滲透的信〉《新時期宗教工作文獻選編》177 頁。

³⁶ 江澤民同志收到此信後，批轉中央其他幾位領導同志閱看，並指出：陳雲同志提出的問題很重要，確實需要引起各級黨委和政府重視和警覺，千萬不能麻痺大意，要及早採取有力措施，否則會釀成嚴重後果。

³⁷ 《求是》，1996 年 7 月 1 日，1 頁。

間（1987至1997年）在延宕的狀態下進展緩慢。在談判的過程中，香港可發揮其橋樑作用而從中斡旋，所以香港在過渡期之初，雖然教友處在前途未卜的惶恐中，仍不遺餘力地盡量對大陸教會提供協助，以響應香港胡振中樞機在《邁向光輝的十年》牧函中的要求：確認及發展香港教區與中國及中國教會的關係。

在承擔橋樑教會工作過程中，香港從中學會與中國政府交往的手法和竅門，也從中國教會中學會了共產國家內的政教關係。但從本地教會的角度去看，香港教會為了作橋樑，它付了不菲的代價。首先它與橋樑教會分享有限資源之際，多多少少對地方教會之需要有所被忽略之虞。以培訓國內神職人員為例，香港教區聖神修院內的學生對校方表示，很多院內教授長期在大陸的修院任教，以致他們在港的學習大受影響³⁸。

第二個利益衝突的來源，來自地方教會內的政治及社會事務，自六四事件後，香港天主教有神職人士往日積極參與支持國內民主運動者，突然離開公職而去進修³⁹。此舉可解釋為在中梵談判間受中方壓力之下，香港教會所採取的行動，此舉嚴重削弱香港天主教會內的政治參與。

九七年後的香港天主教會

很多信徒相信九七之後香港的政教關係由「判工模式」過渡到「政治吸納宗教」的模式⁴⁰。最近所作的研究顯示：香港

³⁸ 聖神修院學院的神學生，於1995年10月，藉學生會的通訊版召集同學，與教授舉行會議討論此問題。

³⁹ 該司鐸一向積極參加支聯會（即香港市民支持中國民主這運動聯合會），而且曾考慮參與1991年的立法會選舉，但在1992年突然離開他執掌多年的教區社會傳播處，而潛心研究教會歷史。

⁴⁰ 參閱：Chan Shun Hing，前引文。

的天主教徒不滿意中共自 1992 年以來，對香港的政治改革橫加干預。因為他們對北京施於信徒身上的禁制瞭如指掌，所以於 1997 年 7 月 1 日後，因政府移交所生的不安及惶恐是可以理解的。所以自然而然地在 1995 年的立法局直選中，天主教徒較其他公民更踴躍投票，以及更支持民主派人士而排斥親中共人士，以期香港將來能有政治自主權⁴¹。

當政府移交後的日子越近，基於他們當橋樑時所獲得的經驗，以致對前景不安及反共情緒油然而生。在惡性循環的理論下，他們作橋樑的能量，因對前景的不安及反共情緒而有所削弱。於九七年前香港仍屬英人管治下，香港教友可以有效地擔當橋樑的任務，但當 1997 年 7 月 1 日以後，天主教會在香港特區下有與以往不同的政教關係，日後的橋樑角色定受影響。反過來說，在中國大陸因橋樑之助而使宗教復甦及擴散，這是個執政共產黨不願見到的現象，當然會影響香港天主教會與日後特區政府的關係。

因天時地利，香港在過去十五年成功地擔當了橋樑工作，因當時香港仍未回歸，教徒可以從香港向大陸工作，而使中國的宗教生活復甦；同時因與中國政府及中國教會有密切接觸，掌握了第一手資料，而對大陸的增加了解。但 1997 年 7 月 1 日後，香港業已成為中國一部分，情況便有所不同。

中共國務院宗教事務處局長葉小文，於 1996 年 6 月訪港時，已間接對港人暗示，認為橋樑教會日後應知所收斂。有關中港教會關係，葉小文重複強調：香港教友應嚴守基本法第 148 條中「互不隸屬，互不干涉和互相尊重」的三互政策。葉氏聲稱：中共不會將大陸的政策強加於香港的頭上，同樣香港也不

⁴¹C. P. Chan & B. Leung，前引文。

應把自己的一套送到大陸去⁴²。

葉氏這番話有意向香港作間接的警告。這間接證明中國不滿橋樑教會，因藉它的協助，使教會春芽再發，這是不符合中共黨的利益。黨中央於 1989 年發放的第三號文件以及陳雲給江澤民函件中顯示，黨認為包括天主教在內的宗教復甦，是外國信友「干涉中國教會事務」之後果，而要好好的管制一下⁴³。

另一方面那些從事橋樑工作的教會組織，憑以往與中國打交道的經驗，預計到北京可能對香港特區的宗教界收緊其管制，而於九七年之前遷離香港。

例如於 1984 年在港始創，專向國內提供宗教書籍的「生命意義出版社」，近年趕工翻譯了由 Michael Schmaus 著作一套六冊的信理神學教科書，並完成出版事宜後，已經作結束的準備。該社的負責人歡迎大陸上擁有印刷設備的教區，重印該社曾出版計有百餘種的神學及教義書籍。

其次，耶穌會轄下處理中國事務的組織，已兵分兩路撤離香港。將研究及文獻部門移至台北輔仁大學，行政部門遷往馬尼拉。

還有天主教亞洲新聞社（Union of Catholic Asian News：簡稱「天亞社」），素來是發放中國非官方教會消息唯一新聞社，它的總部也早於 1994 年遷至曼谷。自此以後，有關中國教會消息一落千丈，而各修會設在香港的橋樑組織，也先後紛紛離場。

連聖神研究中心的資深研究員也向外界表示，若該中心完成了歷史使命後，就沒有存在的價值。但直至現今，香港天主

⁴² *Sunday Examiner*, 5 July 1996.

⁴³ 第三號文件及陳雲之信件：見梁潔芬（1995），前引書；陳雲，前引文。

教會的橋樑工作是否完成其歷史使命，這是個頗具爭議的問題，但資深研究員對該中心前途看法，足以反映這個在橋樑中具有江湖地位，更與梵蒂岡有密切關係的橋樑機構也有意思在必要時退出江湖。尤有甚者，教宗若望保祿二世於 1995 年改口稱「橋樑」教會為「姊妹」教會⁴⁴，雖然對這個改變稱號，沒有官方解釋，這種做法似乎有點淡化「橋樑」的味道⁴⁵。

香港教友間的反共情緒，於回歸後將會產生一個很嚴重的問題，就是日後如何與特區政府合作⁴⁶。當中梵雙方互信不夠的大前提下，香港天主教很難與特區政府有一個積極而和諧的政教關係，因為雙方缺乏了信任。香港天主教會在胡樞機領導下，與殖民政府發展了一個較為和諧的工作關係。但天主教在未來的日子裡，相信要加快步伐，為香港教會在回歸之後生存著想，與特區政府建立某種程度的互信，加強政教間的合作關係。另一方面準備向特區爭取繼續為橋樑工作服務的權利，因為依基本法第 141 條「宗教組織可按原有辦法，繼續興辦宗教院校、其他學校、醫院和福利機構及提供其他社會服務」。在殖民時代的服務，在特區時代為何不可？

而且九七後的香港特區業已脫離英國統治，成為中國的一部分；中共認為它作為橋樑的先天條件，因著回歸祖國而告終。

⁴⁴ 《鼎》，1995 年 10 月號，第十五卷八十九期，3 頁。

⁴⁵ 編者註：教宗是於 1995 年 8 月 19 日，接受台灣「中國主教團」述職時發表的談話中，提及「姊妹教會」一詞的。中文全譯文請見 1995 年 8 月 27 日，台北《教友生活周刊》第一版（王愈榮譯）。教宗說：「比起其他國家的教友，你們更覺得你們是大陸天主教團體的姊妹教會，特別是當你們之間，愈來愈重視他們需要感到更是普世天主教會的一部分。」至於，「姊妹教會」是否有為「淡化橋樑」的意味，可參考：張春申，〈橋樑教會與姊妹教會〉一文，在 1997 年 7 月 20 日，台北《教友生活周刊》第三版；現將該文收為本文的「附錄」，見：本期 355~357 頁。

⁴⁶ 參閱研究結果：C. P. Chan & B. Leung，前引文。

香港教區需要小心考慮宗教事務處局長所提出的暗示—限制橋樑工作。為本地教會著想，香港信友要重新設計一座橋樑，能為中共接受，更為香港教區及大陸教會兩蒙其利。

其實，香港信友應根據《基本法》及《中英聯合聲明》中所提及「一國兩制」和「五十年不變」的精神，努力堅持自己作為橋樑教會的權益。因為在英人統治下，中英政府都沒有指為不妥的福傳工作，在香港回歸後，沒有理由突然變為不妥的行徑。這點要看港人如何堅持自己的立場，在「一國兩制」的大前提下，加上「五十年不變」的許諾中，努力維護作為橋樑的權益。

結論

從 1982 年以來，海外的國籍信友應教宗的呼籲充當橋樑角色，為中國大陸教會建起了各式各樣的橋樑，香港在橋樑工作上曾有驕人的成就，因而有五座橋樑在香港建成。因橋樑的帶動，使大陸教會漸漸的復甦，並有納入正軌的趨向。雖然這方面的宗教復甦與中共黨的宗教政策南轅北轍，但另一方面，僵硬的中梵關係，很需要香港夾在中間作斡旋的橋樑工作，使中梵的雙邊關係，演變成中梵港的三邊關係。而香港能揮灑自如地當橋樑的先決條件，也包括英人管治下的政治環境。

據本文之研究結果顯示，香港教會在 1997 年 7 月後，準備讓它的橋樑漸漸蛻變及淡出，橋樑組織遷離香港是個明顯轉變的指標。這個現象意味著香港天主教會，會依北京的意願偏離這中梵港的三邊關係，而終於使這三角關係內脆弱的平衡喪失。一旦失卻了香港那一面的平衡，就只剩下中梵的雙邊關係了。

若缺乏香港的從中溝通斡旋，單憑中梵雙方談了十年仍未能建立互信的現況，怎能促使其冷淡關係解凍，而建立中梵外

交關係呢？如果答案是否定的話，那麼下一個問題就是：香港教會如何在不犧牲教會利益的前提下，依基本法第 141 條所指示的，向特區政府爭取繼續在英人管治時代，為政府所容許的橋樑服務，使在特區時代，這種橋樑工作能繼續不斷。

「一國兩制」是前所未有之舉，港人在特區下生活，要為自己爭取權益，宗教權益也不能例外。

※

※

※

橋樑教會與姊妹教會（張春申）

本文錄自 1997 年 7 月 20 日《教友生活周刊》第三版

十多年之前，教宗若望保祿二世在一次有關中國教會的講辭中應用了「橋樑教會」的名稱。最近一、二年，在同樣的機會上，他應用了相當傳統的「姊妹教會」這名詞。竟有人肯定從此「姊妹教會」便代替了「橋樑教會」，或者後者變為前者了。其實這並不是正確的肯定，兩個名稱各有所指，現在根據教會學與中國教會實況，試圖予以澄清。

「橋樑教會」名稱的應用是賦與中國大陸以外的教會，特別像香港與台灣教會，一個中介或溝通的使命，為中國大陸教會與普世教會之間搭橋。其時，中國大陸教會始自文革餘波逐漸復甦，各方面都需要與普世教會連繫以及獲得支援，「橋樑教會」的使命是顯而易見的。姑不論香港教會在此有所貢獻；台灣主教團建立橋樑教會委員會，也是為了同樣的目標，多年以來，也有很大的成績。

不過，由於中國大陸教會在中共宗教政策的影響下，分裂為所謂獨立自辦，不接受羅馬教宗管理的官方教會，以及堅持與普世教會完整共融的非官方，或地下教會。「橋樑教會」除了支援雙方的需要之外，也懷有促進官方教會與普世教會，尤

其與羅馬教宗達到完整共融的願望。這個願望事實上也產生不同程度的效果。

根據以上的說明，「橋樑教會」即使在今天，仍有許多工作可做，絕無替代的理由。甚至回歸後的香港，其教會的橋樑角色更加大有可為，此可參閱湯漢輔理主教〈香港回歸祖國首日祈福感恩彌撒講道詞〉⁴⁷一文。但台灣主教團的橋樑委員會並不因此減少它的重要性。

那麼「姊妹教會」究竟何指？教宗若望保祿為何提出它來呢？「姊妹教會」的傳統悠久，古代即已應用，但由於歷史中的轉變，這個名詞在教會學上的考量，必須隨著文本脈絡來確定意義。

首先，我們自原始意義出發：普世教會亦稱「神聖的母親教會」；因此在她懷中的個別地方教會都是同一母親的兒女，所以彼此是姊妹，共有同一的母親。每個地方教會都從母親教會接受信仰的寶庫，因而都是完整的教會，彼此的共融也是完整無缺的。「姊妹教會」的原始意義該是如此。

眾所周知，教會在歷史中產生了分裂，最嚴重的是十一世紀東西教會大分裂，以及十六世紀西方拉丁教會的大分裂。在此無庸論及過去分裂的基督教會；與我們有關的，更是二十世紀興起的合一運動。

分裂的教會有感於耶穌基督在最後晚餐時的「願眾人都合而為一」（若十七 21）的祈禱，紛紛努力走上合一之道。天主教方面，梵二大公會議頒佈的「大公主義法令」便是一例。會議之後的動作頻繁，並非本文介紹的領域。我們在此要指出的，乃是「姊妹教會」的名詞從此更多出現在合一運動的背景之上。

的確，基督教會今天是在分裂的情況中，不同的教派在教義上並不一致，組織與管理更是各自為政。不過，沒有一個教派否定自己來自耶穌基督，而且許多重要的教會因素，如聖經、洗禮、福傳使命等等，也都為所有教派所接受與保存。為此大家都與基督教會有關，只是保有的教會要素尚有些差異。基督

⁴⁷見本期，387~390頁。

建立的教會只有一個，雖然處在分裂情況。為此數任羅馬教宗時而稱其他教派，尤其東正教為「姊妹教會」，因為彼此都來自基督教會。而「姊妹教會」的名詞更加使人注意分裂教派之間的關係，同時指向合一的責任。

教宗若望保祿二世，也正是在中國教會的修好與合一的話題中，應用了「姊妹教會」的名詞。中國大陸教會，難道不是處身在分裂的情況中嗎？這也影響了她與普世教會完整的共融。教會呼籲修好與合一，同時肯定中國大陸教會忠於信仰耶穌基督，她誠是「姊妹教會」的一員。但仍須修好與合一。

根據上面的說明，「橋樑教會」與「姊妹教會」的意義分明，更無後者代替前者的用意。而且「姊妹教會」的修好與合一，更是需要「橋樑教會」發揮其功能。

橋樑教會會議與 1997 後的香港教會

房志榮¹

本文訴說大陸宗教政策及香港教區領導人物的實際具體情況，以此推論出香港教會的樂觀前途。

今年（1997）6月25至27日，在香港聖神研究中心，開了橋樑教會第十四屆年會，這是去年在台南的十三屆年會中所決定的時間和地點。一年以前，尚不知香港的政局和民情會變得怎樣。現在會議開完了，一切進行的順利，參加的十幾位成員，台、港各六至七位，澳門兩位，都以平常心對待，深深感到信仰的安定力量，及「有天常作主，無地不為家」²的真實性。

這次開會的，除了神父、修女和教友外，還有香港的陳日君及湯漢主教，高雄的林吉男主教。至於胡樞機，則參加了26日晚明愛餐廳的晚宴，談笑風生，心情愉快，對未來充滿信心。

會議中，聖神研究中心的執行秘書林瑞琪先生將其近作《半世紀徘徊：中共宗教政策與實施探討》贈送給與會者每人一本。這本一百四十多頁的小書，由聖神研究中心出版，而聖神研究中心據該書扉扉所言是：

「天主教香港教區屬下機構，成立於1980年，宗旨是協助教區當局對中國不斷轉變的情況作出回應，以及推

¹ 本文作者：房志榮神父，羅馬宗座聖經學院聖經學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教聖經課程數十年，並曾擔任院長職務多年，文字作品很多，涉及面很廣。

² 已故蔡石方神父引宋朝學人之名句。

動本地教友同普世教會，負起關心中國教會的使命。中心除剪存資料外，還負責推動關注中國教會的祈禱、反省、培育……事宜。中心主要出版物有《鼎》中英雙語雙月刊，內容以宗教及倫理為主，依梵二精神，展開國內外教會之間的交談，推動修好，促進共融合一。」

今年是聖神研究中心成立的第十七年，而《鼎》雙月刊下一期也將出到第 100 號。回顧一下，香港教會的許多抉擇和行動，的確是在聖神領導下穩步前進。現在不妨把上面提到的幾個因素貫串起來，作一綜合反省，期望聖神的風繼續吹拂，讓教會在香港的臨在，對大陸的精神文明、及對台灣的心靈改革，都能發生積極作用。

本此，下文將循三條路線作報導與反省：

- 一、《半世紀徘徊》一書所透露的中共政策；
- 二、香港天主教會當局迄今所有的表現；
- 三、九七後的香港教會何去何從？

一、《半世紀徘徊》一書所透露的中共政策

本書作者林瑞琪先生從 1983 年就在聖神研究中心服務。十幾年的磨練、大陸多次的旅遊、各地的不同會議、使他對中國的宗教問題有多層面的接觸，除在《鼎》上發表專文之外，他曾於 1994 年出過一本《誰主沉浮：中國天主教當代歷史反省》。如今這本探討中共宗教政策的《半世紀徘徊》更把握了重點，作出了「一個中國人和一個中國基督徒」³對「宗教無小事」⁴應有的回應和反省。

³ 見：林瑞琪，《半世紀徘徊：中共宗教政策與實施探討》（香港：聖神研究中心，1996 年出版），139 頁。

⁴ 葉小文語，見前書 96 頁。

1. 徘徊於「消滅」宗教與「承認」宗教之間：中共處理宗教問題一直猶豫不決。在中共的執政歷史中只有「統治政策」，沒有「宗教政策」。即使文字上有「宗教政策」的說法，也不過是為其「統治政策」服務而已。

「在 1978 年 11 月中共十一大三中全會舉行之前，三十年執政的歷史尚且只是原地踏步。因此，一直未有明確的宗教政策，就絕非意料之外的了。⁵」

「回顧中國共產黨的歷史，可以看出中共本身是一個欠缺自信心，時刻擔心亡黨亡國，充滿危機感的政權。⁶」

2. 以管理宗教代替宗教政策：管理宗教的有公安部，有宗教局，有國家安全法。在公安部內設有分管宗教的機關，顯然將宗教列為經常監管的對象。公安部的「主要職責」部分，仍未擺脫自 1949 年立國以來的「戰時心態」，如職責第三條「預測敵情」一句表示隨時有假想敵的出現。將處理敵情與處理國內治安的工作混在一起，使公安機構的權力過大，而產生擾民問題⁷。

宗教局即「國務院宗教事務局」。其主要職責共有十點，在公佈時第八、第九兩點從略。按作者林瑞琪推測，那應該是「在宗教界進行反滲透」及對「無神論」教育的推廣⁸。

國家安全法並非專門針對宗教界，然而政府面對宗教問題時，強調必須「配合政法部門，揭露和打擊披著宗教外衣的現行反革命活動、和其他刑事犯罪活動」。在中共的法律條文中，往往把「國家」、「社會主義制度」、「人民民主專政的政權」

⁵ 前書 15 頁。

⁶ 前書 20 頁。

⁷ 前書 29，31 頁。

⁸ 前書 33~35 頁。

混爲一談，而《國家安全法》的條文有特別的寫法：提到境外對象時，包括「機構、組織和個人」，但提到境內對象，則只說「組織和個人」，好像境內機構沒有參加「危害國家安全活動」的可能。這當然是指國家機構，相對於非政府組織而言。因此國家安全法不以國家機構爲防範的對象。但事實上，過去危害國家的重大事件，如文化大革命或四人幫，都發生在國家機構內。可見國家安全法是國家機構作爲管制國內外的手段，而非國家整體安全的法律⁹。

「從整個『辦法』的條文看來，中國的宗教事務部門一方面要放寬『壓制』，同時卻要收緊『控制』。目標是置一切宗教活動於他們的管制之下。¹⁰」

3. 從政策與管理到適應：《國家安全法》是 1993 年 2 月 22 日第七屆全國人民代表大會常務委員會第三十次會議通過，同日公佈實施。同年 11 月 7 日在〈高度重視民族工作和宗教工作〉講話中，江澤民對宗教問題說了三句有分量的話：「一是全面、正確地貫徹執行黨的宗教政策，二是依法加強對宗教事務的管理，三是積極引導宗教與社會主義相適應。」

三年後，宗教局局長葉小文於 1996 年 3 月發表了一篇〈講政策、講管理、講適應〉的文章，先在《人民日報》刊登，後轉載於同年的《中國天主教》、《天風》（基督教）、及《中國道教》。文中葉氏強調：「宗教事務工作是政治性、政策性、群眾性很強的工作，其中第一位的是政治性。¹¹」葉氏也說出「處理宗教事務之難，在於這類事端往往是『非對抗性矛盾和對抗性矛盾交織在一起，不明真相的群眾和別有用心的壞人攪

⁹ 前書 45~48 頁。

¹⁰ 前書 80 頁。

¹¹ 前書 92 頁。

和在一起』。¹²」

江澤民的三句話原來是以宗教工作幹部爲主體，要他們去實施的，葉文卻把第三點「講適應」講給宗教人士聽，要他們去適應。如何適應呢？葉文總結時說：所謂「相適應」就是要求宗教事務在四個維護的範圍內活動（維護法律尊嚴、人民權益、民族團結、祖國統一），不能與之相衝突。這樣，宗教活動成了「四個維護」的附庸，與「四個維護」無關的宗教活動，勢將變成可有可無的次要事件¹³。「四個維護」也可以說是宗教與社會主義社會相適應的行爲準則¹⁴，不聽從的任何團體，或自我消失、或走到地下¹⁵。

二、香港天主教會當局迄今所有的表現

說「香港天主教會當局」，是說下面所說的各種表現多少是有代表性或官方的。說「迄今所有的表現」，是指自從 1984 年中英發表聯合聲明以來，最後這十幾年香港教會的一些具體措施¹⁶：如中英聯合聲明前四年，聖神研究中心的成立；1983 年積極參與台灣及東南亞華人教會的橋樑工作和歷屆會議；1989 年 5 月 14 日（聖神降臨節）胡振中樞機發表〈邁向光輝的十年〉牧函，談香港教區未來的牧靈方向；同年 7 月 11 日胡樞機致函全球主教，請他們關注「香港前途」及「越南難民」問題。

1990 年 10 月 7 日胡樞機發表牧函，勸信友積極參與 1991

¹²前書 94~95 頁。

¹³前書 91~96 頁。

¹⁴前書 106 頁。

¹⁵前書 136 頁。

¹⁶見：〈香港教區大事紀〉《1997 年香港天主教手冊》，535~548 頁。

年區議會、市政局／區域市政局、及立法局的直接選舉：有關的教區指引於 10 月 12 日公佈。

1995 年 6 月 4 日（聖神降臨節）：胡樞機就〈邁向光輝的十年〉牧函，發表〈中期報告及計劃書〉，以「傳揚福音、拓展天國」作為未來五年之牧民重點。

1996 年 6、7 月間，教區舉行一連串多層面的諮詢，探討的主題是：在接受「中英聯合聲明」及「基本法」的大前提下，信徒應否以個人身份，加入「香港特別行政區」的「推選委員會」。該委員會的職責為推舉香港特區首長行政長官人選，及選舉產生「臨時立法會」議員。

8 月 2 日，根據主流意見，教區決定信徒（教友或神職人員）可出任「推選委員會」議員，但教區期望被委任的信友只參與推舉特區首長人選，而對法理基礎備受爭議的「臨時立法會」，則應投棄權票。結果，11 月 2 日，教區司鐸徐錦堯神父、及香港天主教教友總會會長姚秀卿女士獲任命為「香港特別行政區」之「推選委員會」委員。

較早，即 10 月 20 日，慈幼會會士陳日君神父、及湯漢副主教被任命為教區助理主教、及輔理主教。12 月 9 日在香港主教座堂舉行晉牧典禮。

這次在香港開的橋樑教會年會，一如前文說過，胡樞機及陳、湯二位主教，各以自己不同的方式，都曾積極參與。由他們的分享、反省，及整個跟與會者的交往態度來看，他們互動互補，彼此很有默契。若用我們基本的信理「三位一體」的比喻來看，也許可以幫助我們對香港教區當局增加些了解。胡樞機像是「父」：他跟教區神父開玩笑時說自己是偷懶，等到認識他的神父不同意時，他轉過彎說，就說無為而治吧；其實這是我國儒道皆重視的大智若愚，正如孔子所說的：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」（《論語·陽貨》）」

陳日君助理主教像「子」，發言的機會很多。我們在中英文的《公教報》、天亞社報導及其他報章雜誌中，常會看到他對訪問者所作的答覆，例如最近香港傳播媒體引述法新社報導，說及教廷對七一後的擔心，陳主教即刻予以澄清：說回歸後，我們繼續做回歸前的一切工作。「基本法能否落實，也要看我們是否願意努力去促使它落實」¹⁷。

至於把輔理主教湯漢比做「聖神」，是相當恰當的。聖神研究中心是他一手創立，十七年來他跟很多不同路線的人合作，他的秘密就是信任別人，會用各人之長。英文部分瑪利諾會的神父和修女甘心爲他服務。中文方面，劉賽眉修女及目前的執行秘書林瑞琪都是得力的助手。湯主教跑過很多次大陸，對各地區的主教、神父、修女、教友蒐集很多第一手資料。因此，德、法、意、比利時，以及北美的許多關心大陸教會機構，都會到聖神研究中心來討教，或打聽消息。

這次香港橋樑教會年會給人的一個驚喜是，三位香港教區的在權人都能合作無間，態度上又能平易近人。他們深知香港的三十萬教友，近些年來所作的種種表現是可圈可點的。他們沒有理由不懷著信心看向未來。聽說港督彭定康（一位虔誠的天主教徒）在告別天主教團體時也說過，他對香港教會的未來是樂觀的，因爲香港教會有那麼多突出的平信徒，他們都是能挑大樑的人。

三、九七後的香港教會何去何從？

這個問題當然要讓香港教會自己去答覆。但以旁觀者的身份，以十分關心香港前途，尤其是教會未來的心態，來根據前兩段所說的作些猜測，想不致有什麼妨礙。

¹⁷ 見：《公教報》，1997年6月29日，第一版，〈要聞〉。

1. **由敵對到對話**：1948 年以前，中共佔領上海時，無論是羅馬教廷，或中國教會，都是風聲鶴唳，草木皆兵，因為中共在華北的許多作為並不邀請人與之對話。另一方面，天主教經過梵二大公會議的洗禮，態度上有很大的改變，不再是「順我者昌，逆我者亡」，而是向所有的人開放，不但跟其他宗教，連跟無神論者也可以交談對話。

說到對話，香港的三位主教這些年來，可說受到相當多的磨練和訓練，結果是他們敢講，中共當局也肯聽。比如胡樞機就向北京反映過：「統戰部」的說法已經過時，大家和平相處，何戰之有？終於香港新華社的有關部門不稱統戰部，而稱「協調部」。又如樞機被請，不願跟別的宗教一同北上，而要自己組團，單獨拜訪，也受到他們的接納。

陳主教的一大特色，是會把中共的一些專有名詞賦以積極的和更完滿的意義。如統戰部說：「我們是要做朋友的」，陳主教更加上：「做朋友要廣結善緣，無所不包：跟香港人做朋友，跟地下教會的人做朋友，跟各國的人做朋友，也要跟梵蒂岡做朋友。」中共也知道梵蒂岡地小勢力大，但，是精神勢力，本來不該帶給人任何威脅。弄到最後，他們只好說：「對你們所說的話，我們還要慢慢消化。」這種對話的氣氛，的確是他處見不到的，在中國歷史上應算是一個很新的出發點。

2. **對聖神充滿信心，多向聖神祈禱**：求聖神不僅領導香港教會，也領導整個中國。胡樞機非常信賴聖神，可從他的許多重要抉擇和牧函都選聖神降臨節公佈看出。在與他個別談話中也可感覺到，他去大陸訪問，他接見重要人物，都在祈求聖神的光照中而獲得信心。一次如此，二次如此，慢慢學會在聖神領導下生活、行動、工作、交往。

至於湯主教，可說一直與聖神結上不解之緣，先是聖神修院，後是聖神研究中心。這十七年的摸索，多次須進入無先例

可循的境況，但終於一步步走出一個工作模式，擬出一些與各界交往的規範。這種摸索前進，不但自己能站穩，還能給別人帶路的成果，絕非偶然。其中聖神之風的吹拂，人一方面的虛心合作，以祈禱陪伴行動都是可以想見的。香港回歸後的一年（1998）是二千年大禧年的聖神年，正配合香港教會的需要。

3. **與亞洲各地教會保持緊密連繫，與世界大公教會互通聲息：**香港作為一個世界港口、金融和貿易中心，這一點不難做到。只是教會應有其特色，殖民時代未能做到的，今後也許更有可能實現。這就要看香港回歸的這個祖國是否充滿善意，讓這個以精神價值為第一的香港天主教會盡量發揮其所長，帶動全民的精神革新。

香港天主教會取「開放門戶」態度

英文公教報

本文是香港《英文公教報》(*Sunday Examiner*) 訪問陳日君主教的特稿，英文原作載於 1997 年 3 月 7 日該報，中文譯稿乃編者邀請陳主教親自譯出，刊載於此，特別聲明致謝。

問：教廷於回歸在即時，委任您為主教，有可能被視為是刻意要保護香港教區之舉。事實是否如此？

答：羅馬關心全球教會。我們（湯漢主教和我本人）明白有很多人以為這次任命是刻意安排，但事實上這是教會一向的正常運作。在很多教區，當主教將屆 75 歲時，教廷會委任一位助理主教。有些教區有 4~5 位輔理主教。

問：您以為教廷對香港的未來、和對將來任命香港主教有憂慮嗎？

答：我們從來沒有向羅馬明確地提出這個問題，但有可能他們會有些擔心。至於我們，對將來沒有真正的憂慮，因為基本法有清楚說明，一切現狀保持不變。在國內，政府會處理主教任命的事，但在香港不會有這樣的做法。

問：您以為北京對控制國內宗教團體的發展、和對教會的控制會延伸到香港嗎？北京是否會擔心香港教會可能對國內政策構成一種威脅嗎？

答：我相信政府當局對「開放」政策所引起的後果是有憂慮的，

因為開放政策令當局越來越難控制一切。在香港關心國內教會的人，看得出有收緊的跡象，對我們到國內教書的人，也實施了更嚴謹的規定。有很多跡象看出，他們擔心有外來的干預。但問題是：我們（香港）的看法是很不同的，我們是同一的教會。我們合作，對話，互相幫助。不過我們也明白他們還是擔心的。

問：香港教會可以做些什麼來消除中國政府的恐懼呢？

答：我不知道我們可以作些什麼，我對很多人說我和國內的關係，不是同政府交往而是同教會的人交往，同主教，神父，修生....我沒有機會同政府接觸。如果我有機會，我會向他們解釋我們是同一的教會，我們要彼此幫助，溝通，交換。這是很正常的。但我相信政府當局有所恐懼，怕我們會干預。我們要讓他們看到教會與教會之間是一種兄弟的關係，我們不會干預國內的教會政策也不會干預教會組織。當然我們心裡還是希望有一天他們會接受我們的制度，因為這是全球各地教會的制度。

問：您認為北京會容許香港繼續同時與地下教會和公開教會保持聯繫嗎？

答：在中國的情況是：法律是一回事，執行是另一回事，有時連政府也容忍一些不完全按法律而行的事，他們知道我們的做法並不是一種故意的挑釁，不過有時他們也禁止我們這樣做。

我認為我們到國內修院教書是有助於整個教會多了解地下教會和官方教會之間所謂分裂的情況。以前到國內探訪教會的人，只能在這裡逗留一天，那裡逗留一天。但我們則在同一的地方逗留較長的時間—六個星期或兩個月不

等—這樣便有機會同他們一起生活，更可以真實地了解情況。

所謂同羅馬分離的「官方」教會，不是實際的分離，也就是說，他們同羅馬分離是由於政府不容許他們同羅馬接觸，但他們的內心與我們是一樣的；他們愛戴教宗，也等待著有一天能與整個教會聯繫在一起；所以我認為我們幫助「官方」教會，絕對不會感到尷尬，我們清楚知道我們並非幫助一個遠離羅馬的教會，而是一個等待著回來的教會。我們把這訊息傳遞給國外的人，讓他們明白所謂分離是表面的。

問：您有沒有觀察到地下教會和官方教會的關係有所改變呢？

答：地下教會和官方教會的關係各地不同，改變的方向也各異。但我倒想講講教廷對官方教會的態度。當我在1989年，初次到國內修院教書時，規定我們不能同他們共祭，這規定現時對自選的主教仍然有效，但對神父則不受規限，教廷現在容許我們同國內的神父共祭。神父對國內教會的現況無須負全責，但主教則不然，他們應該知道他們是不合教會的法律的。青年人進入修院時，一心想做神父，他們不清楚實際情況，他們是無辜的，羅馬清楚他們的處境，甚至容許他們在不合法的主教手中領受鐸品。當他們出國時，只要確定他們宣認同一的信仰，便可以讓他們共祭。

問：有多位官方教會的主教會樂意來港參與你的晉牧禮，但卻未能成行，這會不會被視為是一種對官方教會的排斥？

答：我們對此不擔心，因為我們大家彼此很認識，且是好朋友，有些官方教會的主教已經是合法化了，但我們不能公開這事實，所以即使他們能來香港，也不能參與共祭。他們很

明白爲什麼我們沒有邀請他們來。我們反而擔心政府會不高興，因爲政府多次想辦法要國外的教會承認他們認可的主教和主教團，這次我們沒有邀請國內的主教，政府當局沒有作任何聲明，這是一個很友善表示。

問：您擔心北京會通過宗教局干預香港的教務嗎？

答：有不少人會怕北京干預香港教會，但我們相信一國兩制這構思是有誠意爲保持香港現況不變的。我們沒有理由懷疑別人的誠意，但是要了解不同的制度是不容易的，我只擔心北京有時會不明白我們的制度，而在無意中干預損害我們的制度。所以我們要盡力向他們表示我們相信他們的承諾，並幫助他們了解我們的制度。我們是談論香港教會，所以要清楚說明，在香港是沒有宗教局的，既然現在沒有，將來也不應有。有關香港教會的事，我們會同特區政府磋商。但有關香港教會和國內教會的關係，倒會有困難了。如果大家強調一國兩制，他們可以說「好吧！我們尊重你們的制度，你們也要尊重我們的制度」，這樣，當國內有迫害教會的情況出現，例如有某地方主教神父被當局拘捕，甚至有神父被拷打，我們要怎樣做？我們不可能保持緘默，因爲他們是我們的弟兄，但如果我們發言呢？北京可以說：「你們干預我們的制度」，我們會處於很困難的情況。

問：您個人，胡樞機，及湯主教是否會與宗教局會面？你們是否會與新華社經常接觸？

答：我相信新華社可以是一個通道，方便我們爲國內教會服務，我們希望打開這通道，藉對話達成共識弄清楚到底什麼是干預，什麼是正常的聯繫。如果有機會直接和中央領導對

話，那就更好了。

問：您以為香港教會會捲入中梵的複雜關係中嗎？

答：問題不在梵蒂岡與香港教會，而是在梵蒂岡與國內教會，我相信梵蒂岡不介意我們（香港教會）有時不出來為它說話，梵蒂岡有很多渠道可以說話的，不過有時候我們也有必要說些中國政府不喜歡聽的話。

問：如果您被迫要批評中國政府，怕不怕會危害香港教會的處境？

答：這不應該為香港教會帶來困難，假如我說了些有關國內教會而令中國政府不高興的話，他們可以在報章上指責我，不讓我們去國內，但他們不可能傷害香港教會，因為在香港，我們有香港的法律。

問：有些外國傳教士恐怕北京會取消他們在香港工作的權利，你會如何安撫他們？

答：我看不出在短期內會有任何威脅，在香港有很多外國商人，入境條例仍是開放的，很多傳教士目前有「無條件居留權」，除非有基本上的大變動，我看不出有什麼問題，我們會對政府說，傳教士是我們的一份子，我們需要他們，中國人愛護他們。

問：您認為香港教會同國際的連繫，是一種力量或是一種弱點？

答：我認為是一種力量，我想北京會三思才決定採取任何有損香港教會的行動，教會是世界性的。

問：您希望如何改善香港教會和國內教會的關係？

答：我們希望能做很多的事，但7月1日後的情況未必有改善，可能會比現在更困難，因為在過去兩年期間，已有收緊的現象。我們仍然等著國內的年青神父來香港修院進修，但至今他們仍未獲得批准，北京也沒有解釋理由。是政策改變了。以前我們知道為什麼不批准，因為北京視香港為傾覆基地。後來有兩位修生和一位由福建來的神父獲准來香港修院就讀，以為再也沒有問題了，我們就特別為從國內來港進修的神父編制了課程，但是現在他們又不獲准來港，我認為改善這方面的情況是很重要的。

問：您以為北京會藉著香港去改善與梵蒂岡及外界的關係嗎？

答：對這問題，我不知答案。倒不如讓我在此談談「橋樑教會」的問題。「橋樑教會」一詞是教宗接見台灣主教時說的，我們在香港認為作為「橋樑教會」，台灣的距離是太遠了，香港更合適去作橋樑。作什麼橋樑？是要作中國教會與全球教會之間的橋樑，我們最有機會作橋樑，因為我們可以到國內去，我們也是全球教會的一份子。其次，我們知道在國內也需要橋樑去連接官方教會與地下教會，我覺得我們在這方面有很多幫忙。很多到國內去的人在�方面沒有作出幫助，他們有些支持官方教會，有些支持地下教會，這種做法是不對的，如果香港人到國內去要真正幫助他們的，就要使雙方彼此諒解，不要對立，因為我們都是弟兄。

問：有人指責香港教會向北京屈服，出賣了被迫害的教會，你如何作答？

答：我認為只有很少數的人會這樣說，有時這種指責是來自國

外的人，在國內一般來說，地下教會消息靈通，他們漸漸了解實際情況。反而是外面的人有時很固執，不肯接受我們是同一教會的事實。

問：您以為香港教會需要証明它是愛國的嗎？

答：這種說法令我惱怒，一方面我們當然愛國，這是明顯的事實，另一方面我們要尊重有些人的感受，你不能強迫別人去愛。愛國就是愛自己的國家，但這國家是共產政權的國家，你可以強迫別人去愛共產政權嗎？現在正是接近七一香港政權交接的日子，我以為我們不必以消極的態度去傷害香港人的感受，我們應該高興成為中國的一部分，但我們不能強迫所有人都大事慶祝。我們一方面高興，一方面有憂慮；應尊重大多數人的感受。為表達回歸，當日會有隆重的感恩祭，由三位主教主禮，除此以外，我們沒有其他的慶祝，我們會參與政府邀請的儀式，但我以為不需要有其他的活動。

問：對那些過去曾經在共黨權下受苦而逃離中國的教友，和那些害怕再受迫害而想離開香港的教友，你會怎樣安撫他們？

答：有些神父叫教友不要離開香港，這種做法我可以接受，但有些神父說離開香港是不對的，這種說法我認為錯了，因為你要尊重別人的決定，有些人是害怕的，最終只有他們自己才可以決定去留。我們能肯定現在的制度真的五十年不變嗎？我不是百分之百的肯定，不知可否有百分之九十的肯定，我鼓勵人留在香港，我對他們說：「我肯定留下」。但是有些年老的中國神父，因為過去的經驗，使他們沒有安全感，就讓他們離去吧，為什麼阻止他們？世界這麼

大，尤其是修會的會士，他們有很多的地方可以去，何況也有很多地方的中國教友需要神父，就讓他們去服務那些人吧！

問：為什麼北京當局要害怕教會？

答：我以為他們不明白天主教對社會安定是很有貢獻的，我聽說上海曾作過調查，發現有大多數教友的鄉村，犯罪率是很低的，正因如此，上海當局准許為嬰兒付洗。不過共產黨要控制一切，他們知道有信仰的人是比較難加以控制的，所以他們怕教會。

問：為什麼國內當局不容許宗教團體參與社會政治事務，但卻容許香港教會繼續辦學，並在社會政治事務上有自己的立場呢？

答：國內官方教會的活動，只限於宗教和精神方面的，他們也從事某些社會服務，例如辦小型的醫院及一些訓練課程，至於辦學...就很困難了，在國內辦學不獲批准，因為在學校裡你可以灌輸某些理念，北京對這方面是很害怕的。在香港我們可以繼續辦學，這是基於「一國兩制」。鄧小平非常聰明，因為這樣可以令香港繼續有利於中國。當然在香港可以被容忍的方式，是不容許在國內實行的。

問：教會的社會行動組織，例如正義和平委員會，可以被視為越過了宗教的範圍，是一個政治組織，有可能被禁止繼續活動，你對這點有憂慮嗎？

答：沒有，正義和平委員會根本不是政治組織。即使被認為是一個政治組織，他們也應該可以繼續活動，因為在香港政治組織是可以存在的。北京很難明白我們對民主的看法，

很多次在國內和新華的朋友對我說：「爲什麼主教容許他們在我們的門前抗議？」我們的回答是：「主教是不能做些什麼的，他們是成熟的人，他們有權利，主教不能說不要去！」中方不明白這種做法並不是一種威脅。至於民主的理念，我們要辨別清楚：一方面民主是對每一個人的尊重，另一方面民主是普選權，一人一票。民主精神要從基本做起，我的意思是，首先要尊重每一個人，尊重人的自由，然後才可以建立制度，改善制度，使制度更成熟。我認爲香港人對民主相當成熟，因爲香港人有良好的、基本的全面教育。

問：您對前景有希望嗎？

答：雖然我們香港對國內教會要負起很大的責任，雖然我的個性較偏向悲觀，但我對香港和中國教會的前景，卻是樂觀的。

香港教區 1997 年 6 月份附加信友禱文提議

堂區可於六月份各主日，輪流選用下列禱文其中
一、二項，作為因七月一日主權移交事件的禱告

1. 請為香港社會祈禱：新的一個政局即將開始，願全港基督徒深信只有天主是歷史的主宰，我們向祂獻上整個香港社會未來的一切，好使這個都市能繼續得到聖化，成為一個具有美好環境和活潑信仰的地方。為此，我們同聲祈禱。
2. 請為全港市民祈禱：一百多年以來，我們的社會在法制及人身各種保障方面，已具有穩健的基礎；面對新一個時代的開始，求主幫助全港市民繼續深化認識香港社會目前優良的傳統，並在福音的引導之下繼續付出努力、予以發揮，不斷促使這個社會成為公正和尊重人性的地方。為此，我們同聲祈禱。
3. 請為所有熱心公益的香港市民祈禱：一百多年以來，香港市民參與了香港的建設。面對一個新政局，求天主啓導更多市民關心社會，多充實自己，明辨是非，投入擴展香港的民主空間。為此，我們同聲祈禱。
4. 請為所有在香港參政的團體祈禱：求主引領他們，給予他們無私及慷慨的心，去包容異己，為公益而合作。並求天主幫助我們建立公平的制度，使不同團體都有平等的機會參選，為市民的福祉而服務。為此，我們同聲祈禱。
5. 請為教會祈禱：一百多年以來，福音的種子在傳教士的耕耘之下，已在香港播下，在踏進一個新政局、新時代之時，求天主幫助全港基督徒都忠誠地履行福音，作社會的良心，秉公說話，維護弱小，在未來社會中為信仰作證，吸引眾人皈依，為此，我們同聲祈禱。
6. 請為全港的家庭祈禱：家庭是傳遞信仰、培植愛心、秉承文化的場所。在一個新政局和新時代的開始，求主福佑我們社會的所有家庭，使分散的家庭團聚，並使我們社會的家庭制度更鞏固，更能發揮家庭完整的角色。為此，我們同聲祈禱。

香港回歸祖國首日 祈福感恩彌撒

(1997年7月1日)

香港因為鴉片戰爭，在1842年成為英國殖民地；這歷史所遺留下來的問題，終於以和平方式獲得解決：香港今天順利回歸祖國懷抱。為此，我們聚首一堂，向天主——歷史的主宰——表達感恩之心。

天主在歷史中一直照顧香港市民及祖國人民，使我們有今天的成就和成長，又恩賜我們合一團圓。我們懇求天主賜下恩寵，幫助我們同胞和市民，在將來的歲月中，有更大的進步，尤其發展一個更合乎公益和人性尊嚴的法治社會，並在靈性生命上茁壯成長，這是香港天主教會所祝禱和有責任去努力參與的。同時也希望今天我們所見證的歷史時刻能向世界宣示：締造和平的人是有福的，天主一定樂於扶助那些伸張正義，並促進人類團結進步的人士。

進堂詠 (詠廿三1)

上主是我的牧者，我實在一無所缺。

主敎：因父、及子、及聖神之名。

眾：亞孟。

主敎：願天父的慈愛、基督的聖寵、聖神的共融與你們同在。

眾：也與你們同在。

主敎：各位弟兄姊妹，在香港回歸祖國首日，我們共聚一堂，向天主感恩祈禱。與我們一起的有韓國的金壽煥樞機、高雄教區的林吉男主教，和我們的陳主教、湯主教，亦有香港東正教會的Nikitas 聶基道主教。

各位弟兄姊妹，回想過去，天主恩佑香港發展，教會亦

以福音精神勉力參與，期間若有錯失，我們求主寬恕；面對未來，我們繼續與港人同行，參與社會民主的發展，福傳香港和祖國，以上一切都必須仰賴上主的助佑。故此，讓我們首先靜默片刻，懇求上主的垂憐。

（靜默片刻）

全體唱《垂憐頌》，唱畢：

主教：願全能的天主垂憐我們，赦免我們的罪，以聖神引導我們繼續為基督作證，使我們得到永生。

眾：亞孟。

主教領唱《光榮頌》

集禱經

天主，歷史的主宰，祢願意人按照祢的誠命促進公益，獲享幸福的生活，求祢在這個歷史時刻，幫助香港市民與祖國人民團結一，共同建樹一個合乎祢聖意，和符合人性尊嚴的社會，並使國民的靈性生命日益茁壯。因我們的主耶穌基督，祢的聖子，祂和祢及聖神，是唯一天主，永生永王。亞孟

聖道禮儀

讀經一 （天主不斷從各種奴役中，拯救我們。）

恭讀出谷記 （廿 1~3, 7~8, 12~17）

那時候，天主發言，說了以下的話：「我是上主、你的天主，是我把你們從埃及—你們被奴役的地方—領了出來。除了我之外，你不可有別的神。」

「不可妄呼上主、你的天主的名字，因為凡妄呼祂名字的人，上主一定要懲罰他。」

「記住：要守安息日為聖日。」

「要孝敬父母，使你在上主、你的天主所賜給你的土地

上，延年益壽。」

「不可殺人。」

「不可姦淫。」

「不可偷竊。」

「不可作假見證，陷害別人。」

「不可貪圖別人的房屋。」

「也不可貪戀別人的妻子、僕婢、牛驢以及他所有的一切。」—這是上主的話。

答唱詠 (若六 69； 詠十八 8~11)

【答】：主！惟獨祢有永生的話。

領：上主的法律是完善的，能暢快人靈；上主的約章是真誠的，能開啓愚蒙。**【答】**：主！惟獨祢有永生的話。

領：上主的規誡是正直的，能悅樂心情；上主的諭令是光明的，能照亮眼睛。**【答】**：主！惟獨祢有永生的話。

領：上主的訓誨是純潔的，萬世常存；上主的判斷是真實的，永遠公允。**【答】**：主！惟獨祢有永生的話。

領：上主的訓誨比黃金，比精純的黃金更可愛戀；比蜂蜜，比蜂巢的流汁更加甘甜。**【答】**：主！惟獨祢有永生的話。

福音前歡呼 (若十四 6)

領：亞肋路亞。

衆：亞肋路亞。

領：耶穌說：我就是道路、真理和生命，除非經過我，誰也不能到父那裡去。

衆：亞肋路亞。

福音 (耶穌回到自己的故鄉施教。)

[先由周伯輝執事以中文宣讀，而後東正教會的 Fr. Daniel Christopulus 以英文誦唱。]

恭讀聖路加福音 (四 14, 16-21)

那時候，耶穌因聖神的德能，回到加里肋亞。祂來到了納匝肋，自己曾受教養的地方；按祂的習慣，就在安息日那天進了會堂，並站起來要誦讀。有人把依撒意亞先知書遞給祂；祂便展開書卷，找到了一處，上邊寫著：「上主的神臨於我身，因為祂給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年。」祂把書卷捲起來，交給侍役，就坐下了。會堂內眾人的眼睛都注視著祂。祂便開始對他們說：「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了。」——這是上主的話。

胡樞機誦讀教宗致函

陳日君主教中文講道

湯漢主教英文講道

信友禱文

聖祭禮儀

獻禮經

天主，祢使分散的人重新團聚；祢既恩賜香港回歸祖國懷抱，求祢藉此合一的祭獻，幫助祢的子民，共同為祖國及全人類的團結進步而努力。因主耶穌基督之名，求祢俯聽我們的祈禱。亞孟。

頌謝詞

主、聖父、全能永生的天主，我們時時處處感謝祢，實在是理所當然的，並能使人得救。

祢藉聖子耶穌救贖我們，並賜下聖神作祢愛的保證，使我們無論何時何處都能體會祢救恩的來臨。

祢恩賜香港的歷史問題能以和平方式，順利解決，使國人重新團聚共融。我們讚美祢。

祢是歷史的主宰，一直照顧著香港市民和祖國同胞；祢永恆不變的慈愛，使我們更有信心，去面對困難和挑戰，並攜手建樹一個合乎祢聖意的社會。我們讚美祢。

祢聖子曾應許締造和平的人是有福的，為此，在這歷史時刻，願普世人類都能見證這和平的意願；我們亦隨同天使，總領天使，以及全體聖人，歌頌祢的光榮，同聲歡呼：

領主詠 (路四 18)

主說：上主的神臨於我身，派遣我向貧窮人傳報喜訊。

領主後經

天主，感謝祢賜給我們天上的食糧，使我們得到靈性的力量，求祢幫助我們以基督的服務精神，建樹社會，使我國同胞得到全人發展，臻於至善。因主耶穌基督之名，求祢俯聽我們的祈禱。亞孟。

主教：今日我們團結一致為港人和同胞祈禱，我們亦多謝東正教的主教 Nikitas (聶基道) 的蒞臨。現在請 Nikitas 主教為香港和大家祈福。

聶基道主教：上主，宇宙的主宰，祢是堪受讚美的；祢造生了萬物，也選立了世上不同的民族，使我們的心神充滿智慧，發展出不同的文化、語言、傳統。今日是祢安排的，為使祢所祝福的香港市民與神州同胞團圓。祢因古聖若瑟與他的父親雅各伯和兄弟們團圓而欣慰，請以同一圍繞以色列家的喜樂之神降臨香港。求祢使我們未來的歲月得享平安，並在真理中，充滿互相諒解及修和的精神，藉此讓祢的國度在人間建立起來，如同在天上，使組成香港的各階層人士能和諧共處，善度合乎人性尊嚴的生活。求祢賜予我們力量，面對未來的種種挑戰，使

我們謙卑地走祢的道路，不怕犧牲。求祢幫助我們勇敢地為主基督作證，在人前樹立善表，也求祢福佑我們的執政者，使他們穩健地治理香港。求祢也助佑胡振中樞機，以及本港教區的聖職人員和教友，使我們大家共同為祢賜予的信仰作證。

祢是我們的主、萬物的創造者、義德的太陽和真理之神。願光榮歸於祢：聖父、聖子、聖神。亞孟。

主教：各位弟兄姊妹，多謝 Nikitas 主教的祝禱。禮儀結束前，我們亦邀請所有主教一起降福大家。

主教：願主與你們同在。

眾：也與你們同在。

執事：請大家俯首接受祝福。

主教：願天主降福香港市民和祖國同胞，在福音的光照下，精誠團結，建立一個更合乎人性尊嚴、社會公益的法治社會。

眾：亞孟！亞孟！亞孟！

主教：願天主降福你們，與港人同行，並發揮福傳的精神，使同胞的靈性生命茁壯成長，亦使人類的文化得到福音的光照！

眾：亞孟！亞孟！亞孟！

主教和全體主教：願全能的天主、聖父、聖子、聖神降福你們。

眾：亞孟！亞孟！亞孟！

執事：讓我們繼續基督的工作，福傳神州。彌撒禮成。

眾：亞孟！亞孟！亞孟！

禮成

教宗致函香港主教胡振中樞機

致我可敬的兄弟、香港教區主教胡振中樞機：

香港的主權於七月一日回歸中國，這對中國人而言，固然是一個深具歷史意義的大事，對交託給閣下牧養的教區團體而言，也是一個重要和富有意義的時刻。為善度這個時刻，需要信德精神、祈禱心態，以及全心信賴那奇妙地指引人類歷史的天主。

在過往一百五十六年歷史當中，香港天主教會首先為監牧區，繼而為代牧區，最後成為教區；她透過對人羣的慷慨服務，漸漸成長發展，日益贏得社會各界人士的敬重。宣揚天父在耶穌基督內所彰顯的大愛，以及與人類及其歷史並肩前進，乃教會臨在於香港的支柱。這不但既往如此，將來亦然。教會的臨在於多方面卓有成效，其目標在於透過教區廣泛的組織網絡、修會團體、教育機構，以及備受推崇的慈善福利中心等，推廣提升宗教、道德、文化及社會價值。

在這神妙事工上，香港天主教信眾一直為福音精神所引導；這精神也就是伯多祿宗徒在聖殿門前對瘸子所表達的：「銀子和金子，我沒有；但把我所有的給你：因納匝肋人耶穌基督的名字，你起來行走罷！」（宗三6）事實上，為達成其在世上的使命，教會「毫無現世野心，其唯一目標是在聖神領導下，繼續基督的工作；而基督降世，則是為真理作證；是為拯救人類，而不是審判人類；是為服務人類，而不是受人服務」（《論教會在現代世界牧職憲章》3）。

香港教區的福傳服務，及在現實生活中與人羣為伍的精神，不但不應止息，而且更會加強，因為香港教區今後將比以往更進一步地在中華民族中蒙召成為那「建在山上的城」、「放在台上的燈」（參照瑪五14~15）。在這嶄新的歷史環境中，香港天主教團體的使命，乃在於與眾人並肩同行，邁向更大的社會進步、和平與團結。

本人在祈禱中與閣下及輔助閣下的主教，以及司鐸、男女會士和整個教區團體，以至一切懷有善意的人士，都密切契合。我亦想起中國大陸的天主教信眾，他們在這時刻正與居於香港的主內兄弟姐妹，以特殊的方式合而為一。我呼求聖神賜予你們充沛的恩典，並祈求進教之佑聖母庇蔭你們。

懷著這些祝願，我向閣下——我可敬的兄弟——致以親切的問，並請

閣下轉告七月一日當天在主教座堂參與祈福感恩聖祭的信眾，以及共同經歷這歷史事件的所有人士，我在精神上與祈禱中必定與大家緊密聯繫。

對香港天主教團體中的每位成員，我謹此致以宗座遐福。

※

※

※

陳日君助理主教中文講道詞

各位兄弟姊妹：

您們大家怎樣度過了這十幾個小時？昨晚有沒有看煙花？在電視機前坐了多少小時？胡樞機及我們兩位輔助他的主教都被邀請而參與了交接儀式及特別行政區成立儀式。我們各人以不同方式見證了這歷史大事：香港回歸於中國主權。

當然我們不只是見證者，我們是回歸的主角，香港就是我們，我們原是寄居英殖民地的中國人，現在已成為中國一個特區的公民。面對這事實，香港人的反應很不同：這邊是歌舞昇平，那邊是「另類活動」，我們中可能有人認同前者，可能有人支持後者。在這天父的家裡，讓我們暫時放下這些不同心態，彼此接納、彼此尊重，讓信德把我們團結起來。我們不做 show，不叫口號，我們團結在一起是為了祈禱、為奉獻感恩祭。

感謝天主造了我做中國人

每個瞻禮日，每個特別場合，教會會強調感恩的某個理由，但基本上我們常感謝天主造化了我們，救贖了我們。在這回歸的大日子，我們還是要讚頌造化了、救贖了我們的天主。

六四事件喚醒了不少香港人內心的祖國情懷，強烈地感覺到自己是中華民族的一分子。現在香港回歸了，這新時代要求我們加深民族意識。有人問，為甚麼我要認同中國人的身分？為甚麼我要因此而自傲？我們信徒的答案很簡單：因為天主造了我做中國人。我認同、我自傲，我因此感謝天主。

「我是香港人」？

多年與祖國的隔離和許多在祖國發生的事，把一些香港中國人的民族意識沖淡了，加強了「我是香港人」的意識，以香港人的身分自傲，這是可理解的。在結束英國統治的這時刻，我們也有理由感謝天主這一百五十年來的奇妙安排：中國人的勤樸能幹加上英政府的精明管理，在這塊彈丸之地上，建設了這穩定、繁榮、自由的城市。它在國際盛享聲譽，人人喜歡居留在此，且在祖國開放政策開步之時香港作出了很好的配合。

1841年天主教會開始在香港服務，而1842年香港因鴉片戰爭而成為英國殖民地。在過去的日子，教會陪同香港社會發展成長。尤其在最近五十年那初期傳教士所撒下的種子，豐盛地開了花、結了果；不但在教會本身的發展上跨了一大步，在教育及社會服務上也作出了可觀的貢獻，為這一切我們感謝天主。

我是中國人！

不過，「香港人」這意識始終不能掩蓋中國人的身分。一百五十年前無能的政府接受了不平等條約，把這中國土地割讓給英國人，那交易是不道德的。現在，在世界反殖民地大氣候下，在中國跨入國際強國的時候，這不公義的事實得到解決，是理所當然的。公義的天主一定鼓掌，我們也高興讚頌祂的聖名。

為回歸祈福

香港人從沒懷疑自己的中國身分，但面對回歸也不無憂慮。正因此中國領導提出一個絕對創新的概念「一國兩制」，聯合聲明及基本法也為這概念的成功，作出多方面的保證。

藉此祈福感恩祭我們祈求天主、歷史的主宰，降福香港及中國歷史的這一個新階段，使我們期望及所有誠心人的期望能圓滿落實。

基本法的承諾，執政者誠意當然重要，但我們信心的基礎是死而復活的基督，祂為我們完成了救恩，祂世世代代，白白地把這救恩傳給所有的人，每一個人。祂在教會內，祂藉著教會不斷「向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年」。耶穌是我們的善牧，我們充滿信心地跟隨祂走上歷史的旅程，不論是經過草原或曠野，只要祂走在我們面前，我們甚麼都不怕。

奉獻與許諾

救恩是白白給我們的，但它是種子，我們要讓它開花結果。「一粒麥子，如果不落地裡死了，仍只是一粒……。」在彌撒中我們奉獻基督，也奉獻我們自己。我們許諾與祂同死，為能與祂一起復活。

讓我們今日向天主、向香港市民、向全國同胞許諾：我們香港天主教徒在這新時代裡，會繼續擔負我們固有的責任，也就是天主給我們的使命：傳播福音、服務人羣；做世界的光、地上的鹽。

更具體地，遵從今日兩篇讀經的啟發，我們會繼續宣告天國的來臨，並把十誡的精神滲透入社會的生活。

福傳

聖保祿說：「如果我不傳福音，我有禍了。」天主是愛，聖子取了人性，為我們重開了天門。這樣的喜訊我們怎麼可以私自享受？為了傳福音，傳教士們離鄉別井，無私地奉獻自己，我們要向他們看齊，讓2000年的來臨，成為香港福傳的新紀元。在一國兩制的範圍內，我們也希望能更積極與內地教會分享福傳經驗，分擔福傳努力。福音的訊息其實非常吻合祖國悠久的文化傳統，這傳統的精華無非是「敬天愛人」。我們希望，政治回歸為香港及全中國帶來文化回歸，透過文化回歸帶來宗教回歸。

社會使命

福音所描寫的天國絕不是人民鴉片，它要求我們改造自己、改造世界。在興高采烈慶祝回歸後，不要忘了香港社會的許多問題還等著我們去解決。有位中央領導最近講論到香港政策時說「不能變，不能亂，不能拖。」不錯，不能拖，要面對的問題實在太多了：貧富越來越懸殊，樓價高企，政治及商業圈子裡充斥著為私利而不顧道德公益的情況，剛從大陸來港的新移民生活徬徨等。

十誡是天主給祂子民的聘婚禮物，是醫治社會病態的良方，指出人與神、人與他人應有的關係；人應走的道路是：朝拜欽崇上主、尊重生命、維護人性的尊嚴、促進正義、維護公益、保障人人享受自己勞動的成果。

正如胡振中樞機說過：「我們要彼此團結，以服務社會、造福人羣，特別愛顧老弱貧病孤苦人士，提昇精神生活質素，致力於均衡的全人發展，使香港成為更加美好、更合乎人道的居住地方。」

結論

最後，我們用教宗賞賜的兩句話彼此勉勵：我們要信賴天主的照顧，祂領導人類的歷史、神奇莫測，我們也要與全體香港人民同行，務求取得更大的社會進步、和平與團結互助。



湯漢輔理主教英文講道詞

Since 1841, the Catholic Church has accompanied the growth and development of Hong Kong as a society and as a people. On this day, when Hong Kong reverts to Chinese sovereignty, we give thanks to God, the Lord of History, for allowing us to undergo this singular historical event peacefully. While we celebrate the handover, we still realize that we must take an honest look at the new challenges facing our society. We have the growing gap between rich and poor and the high cost of housing. In the political and commercial spheres, we have the rampant concern for personal advantage often to the disregard of the common good. There are the immigrants from the Mainland, anxious and uncertain about starting a new life here. In addition to all these, there is the particular problem of implementing One Country, Two Systems. In light of these phenomena, some people are worried; some are optimistic; still others are already nostalgic for the past.

Today's first reading from Exodus helps us to take a broader perspective and look at the deeper meaning of events. In Old Testament times, when the Israelites left Egypt for the Promised Land, some of them were hesitant; some were troubled. Others gumbled against Moses for leading them out of Egypt only to die of thirst in the desert. Some even preferred to return to Egypt as slaves rather than die of hunger in a wasteland.

When Moses climbed Mount Sinai and stayed there a long time, the people made a golden calf and worshipped it hoping thereby to achieve peace of mind and heart. In spite of this lapse into idolatry, the Lord did not reject them. Instead He made a covenant with them through Moses. He gave them the Ten Commandments, and proclaimed that He would be their liberator leading them out of bondage. Through the Commandments God pointed out the relations that people should have with their Creator and with one another. They were to worship God alone, respect human life, uphold dignity, pursue justice, protect the common good, and guarantee that people would enjoy the fruits of their labour. This is the spirit of the Ten

Commandments. Today the Lord is giving the same message to the entire people of God in Hong Kong.

In today's Gospel, Luke Chapter 4, we find the same Spirit poured out on Jesus to carry out his mission to his people and the world.

Jesus Christ became incarnate to reveal God's love to us, and to proclaim the coming of the Kingdom of God. God's love is truly realized among people when God's justice is done. The coming of the Kingdom of God's is meant to be holistic, to encompass a person's total development: physical, emotional, intellectual and spiritual. As Christians and as Chinese, this is what we aim to proclaim to our compatriots by our words and deeds, and how we hope to serve them.

As Chinese, we can learn from Jesus Christ how to love our own people and also to have an all-embracing love for the world. While we are proud of our nation's 5000 year-old culture and history, we are also aware that we must exert ourselves to help bring about the unity of China as one country and the world as one human family.

We are aware of the Lord's blessings on China amid the developments of the last 20 years as China reforms and opens itself to the outside world. Together with our compatriots, we want our country to move forward from a material to a spiritual civilization, to open up in a spirit of freedom, to foster a spirit of democracy and the rule of law; also to rise from a natural to a supernatural level, to find the true meaning of human life, and to experience our Creator and Redeemer as the ultimate destiny of all of humanity.

As citizens of Hong Kong, we thank God for calling people here from different nations to come together and make Hong Kong an international and cosmopolitan city. We also thank God for helping us to overcome numerous hardships, including the Second World War, the flood of refugees from China during the 50's and 60's, and the difficulties encountered during the Sino-British negotiations of 80's and 90's. With God's help Hong Kong today has become a global centre for economics and finance, a city which enjoys human rights, freedom and the rule of law. We rely upon the Lord's help as we face the future. We have faith that Hong Kong will continue to progress. We believe that human dignity will be guaranteed, and the rule of law in this society will be safeguarded.

As Catholics, we are grateful to the missionaries who brought us the seeds of faith over 150 years ago. We will continue to invite them to cooperate with us to spread the Gospel, to be our partners in pastoral work, education and social service.

Under the leadership of the Holy Father in Rome, who is the successor of St. Peter, we will maintain our bonds of communion with the Universal Church, and develop a local and indigenous church which is one, holy, Catholic and apostolic. Since Hong Kong and the Mainland will develop ever closer ties in the future, we

will be a sister church to the church in the Mainland, and play a great role as a bridge church.

In facing the future, we are full of confidence. Yet this faith of ours is founded on the death and resurrection of Jesus Christ, in whom the Lord's promises have already been fulfilled. We hope that everyone, in the spirit of being one family, will help us and urge us to realize these aspirations! We also call upon all of our brothers and sisters in the Universal Church to pray for us so that, as our Cardinal's Pastoral Exhortation March into the Bright Decade and its Interim Report and Proposals state so clearly, we can fulfill our mission to "Proclaim the Gospel of the Lord, Spread the Kingdom of God."

We march into the new millennium in union with God the Father, through Christ, in the Holy Spirit. Amen.

以下中文為本刊特約梁錦文先生所譯：

從 1841 年以來，天主教會便與全港社會市民一起成長發展。就在香港回歸中國的今天，我們感謝歷史的主宰—天主，讓我們安然過渡這個獨一無二的歷史事件。在慶祝移交的同時，也應依然踏實的面對我們社會即將面臨的新挑戰。令人難以釋懷的是，貧富日益懸殊，樓價高漲；政商圈中，常因為一己之私，而罔顧公益；大陸移民為了在這裡謀取新生，而惶惶不可終日。此外，「一國兩制」的落實與否，更是一個特別的課題。此情此景，有人快樂有人愁，更有人緬懷過去。

今天的第一篇讀經選自《出谷記》，它幫助我們以一個更為寬廣的角度，來深思這些事件的意義。舊約時代，當以色列人離開埃及，朝「許地」進發，有人疑惑，有人擔憂。還有人埋怨梅瑟領他們出離埃及，只有渴死沙漠一途。更有人大唱「不如歸去」，寧可在埃及為奴，也不願餓殍荒野。

正當梅瑟登上西乃山，停留稍久的時候，以色列人打造金牛，向它崇拜，祈求身心康泰。雖然他們犯了拜偶像的罪，但上主並沒有捨棄他們。相反的祂藉著梅瑟與以色列人訂立盟約，給他們頒佈十誡，宣告祂就是領他們擺脫枷鎖的解救者。透過十誡，天主指出人與其創造者以及其他應該有的關係。他們應崇拜唯一的天主、尊重人類生命、頌揚人類尊嚴、追求公義，以及保障人類得以獲享努力的成果。這就是十誡的意義。今天，上主也將同樣的訊息給予全港的天主子民。

今天的福音，出自《路加福音》第四章，我們可以發現那位傾注在耶穌身上、促使祂將使命傳給其子民至天涯地極的同一位聖神。

耶穌降生成人，將天主的愛顯示給我們，同時也宣佈天國的來臨。每當天主的公義實行，天主的愛也就在人間實現。天國來臨有整體性的意義，它涵蓋了體、情、智、神的全人發展。身為基督徒與中國人，這就是我們以言以行向我們的同胞宣講，為他們服務的目標。

身為中國人，我們從耶穌基督身上學會愛我同胞、並普愛世界的方法。當我們為五千年歷史文化而自傲時，我們也應走出自我，協助中國統一、建立全球一家。

從最近二十年中國的改革，向世界開放的發展中，我們可以深感天主對中國的祝福。與同胞攜手邁進，我們希望國家將會由物質文明，走向精神文明，以自由的精神敞開胸懷，促進民主法治，同時也由本性提昇到超性層次，找出人類生命的真諦，體驗造物主與救世主才是全人類的最終歸宿。

身為香港市民，我們感謝天主，因著祂的召叫，將不同的民族共聚一堂，把香港建設成國際大都會。我們也感謝天主幫助我們度過重重險阻，包括二次大戰；五、六十年代中國大陸的難民潮；以及八、九十年代中英談判中的幾道關山。藉著天主的助佑，今日香港已成為全球經濟與金融中心，獲享人權、自由與法治的城市。依靠天主的助佑，我們也迎向未來。我們對香港的不斷進步，甚具信心。我們也相信人性尊嚴會得到保障，社會的法治也同樣的會得到保障。

身為天主教徒，我們感謝一百五十年以來將信仰的種籽帶來的傳教士。我們會邀請他們，與我們攜手合作，廣傳福音，在牧靈工作、教育與社會服務中，繼續把臂同行。

在伯多祿繼承人—羅馬教宗的領導下，我們會維持與普世教會的共融，並發展成一個唯一、至聖、至公、由宗徒傳下來的本土性地方教會。香港與大陸未來的關係更形密切，我們將是大陸教會的姊妹教會，扮演著橋樑教會中更為吃重的角色。

迎向未來，我們充滿信心。這個信心基於耶穌基督的死而復活，在祂內上主的恩許業已滿全。我們希望每一個人以同屬一家的精神，協助並促使我們實現這些願望！我們也呼籲普世教會的兄弟姐妹為我們祈禱，滿全我們樞機主教在其《邁向光輝的十年》與《中期報告及建議》兩篇牧函中，所清楚指出「傳揚福音，拓展天國」的使命。

讓我們在聖神內，藉著基督，與天主父聯合在一起的邁向嶄新的千年。亞孟。

信友禱文

主禮：讓我們懷著信心和希望，在回歸祖國的首日，向天主呈上我們的願望和祈禱。

1. 請為普世教會祈禱：特別為香港教區：求主賜福香港信友，在回歸祖國後，能同心同德，共同面對新的挑戰，以福音的精神推動社會文化的發展。為此，我們同聲祈禱。
2. 請為回歸祖國後的香港祈禱：求聖神光照特區首長和政府官員，秉持公義，無私地聽取各政黨及各階層的不同政見和呼聲，謀求社會公益，使市民安居樂業。為此，我們同聲祈禱。
3. 請為香港全體市民祈禱：求主幫助我們學習以互讓互諒的心態，去關心社會事務，尤其是照顧老弱貧病的人，積極建立更公平、更美好的社會生活。為此，我們同聲祈禱。
4. 請為中華民族的團結祈禱：求聖神引導我們互相諒解和接納，發揚中華文化，實現四海一家的精神。為此，我們同聲祈禱。
5. Let us pray for all people of good will. May the Lord help us all to bear witness to the reunification of Hong Kong with China, by striving for social justice and the unity of human family. For these, we pray to the Lord.

主禮：寬仁慈愛的天主，沒有祢，一切祇是空想；惟有祢是生命的主宰，祇有依靠祢的助佑，香港和中華民族，甚至全人類才有圓滿的將來，求祢不斷扶助我們，使我們在祈禱和行動中，尋覓祢的旨意。因主耶穌基督之名，求祢俯聽我們的祈禱。

眾：阿孟。

九七後兩岸三地教會的神學反省

張春申¹

本作是作者閱讀「香港回歸祖國首日祈福感恩祭」相關禮儀文件後的感想：兩岸三地教會為達成梵二「天主子民教會學」的理想模式，還需繼續培育平信徒教友，使他們真能在自己的公民及專業領域中，顯出教會的立場及信仰的真理。

七月一日「香港回歸祖國首日」觸發起對台灣、香港與大陸天主教會的反省。首先，三地教會本身以及所處的社會文化早便呈現不同面貌，充其量可以承認的是，三地絕大多數人的種族同源，文字共通；不過同時也應承認少數民族共存的事實。因此，本文對三地教會作神學反省假定的前提，是三地的社會文化是有差異的，雖然毋須應用「主義」一類的不同名稱予以界分。

至於又要把兩岸三地教會放在一起思考，當然不只是由於地緣的關係，過去的歷史與現在的政治也都有此要求，尤其是討論的是天主教會在三地的生活實況（Sitz im Leben）。

上面兩段文字非常濃縮，因為我們不想對於異同長篇大論，所以寫得有點化不開來。以下一串思想上連貫的神學反省，大體將三地教會集在一起來看，因此有其限度。

¹ 本文作者：張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

一、自回歸而生的感觸

筆者身處台灣，僅是透過媒體接觸這個歷史事件，卻也難免內心激動，情緒錯綜複雜。身歷其境的香港天主子民更會怎麼樣呢？然而閱讀「香港回歸祖國首日祈福感恩祭」以及附帶的有關資料²，只是感覺到一個四平八穩、根據信理、面對事件告白自己的香港天主教會。

救恩史神學相當突出地用來面對回歸，於是在「天主是歷史主宰」的信理下回憶過去、說明現在、並展望未來。這樣的處理，予人有些說教的感覺，而非喜樂與焦慮、期望與不安、感恩與呼籲……中的信仰表達。

然而，救恩史是具體的天主神妙計劃與人類自由抉擇所共同造成的，生存其間的天主子民不可能只有冷靜的陳述道理，更應是切身的信仰對應。因此，我們企求能從親歷「回歸事件」中的香港天主子民身上，分享到更多真實的與生活的信仰經驗。這樣的企求，也是合情合理的，畢竟香港教友在三地教會中，還是最積極、最主動的。

當然，由於我們所得到的資料有限，所以不敢貿然斷論。但另一方面，禮儀最富象徵與情緒，是表達參與基督逾越奧蹟的高峰；香港天主子民際此歷史時刻，應該會有更豐富、更濃厚、更切身、更刻骨銘心地、出自信仰的聲音與動作。

這點感觸使我們切入兩岸三地教會的神學反省。

二、天主子民的教會學

上段根據有限的資料而有的感觸不該過分重視，但肯定三地皆尚未足夠反映出天主子民的教會學，應當是事實。更加清

² 包括：1.1997年7月1日香港回歸首日祈福感恩祭；2.陳日君主教中文講道詞；3.湯漢主教英文講道詞；4.信友禱詞。

楚地可說，天主子民中絕大多數的教友在三個地方教會的重大決策中，往往沒有聲音。我個人曾將教友定義為天主子民的主體³，因為是他們直接地促使教會與世界接觸；但為三地教會而言，卻僅是理想而已。

天主子民的教會學，是梵二大公會議竭力倡導的課題，亦是造成大公會議之後二十年活躍與創新的教會生命。然而三地教會一本傳統，始終維持「施教教會」與「受教教會」之距離；唯聖職主導與統治一切。天主子民中絕大多數的教友直到今天依舊被動，並不發揮世界之光與鹽的功能。

其實，天主教在三地都是少數族群，假使教友並不擔任主體角色，教會又怎樣接觸廣大社會呢？數十年來，香港與台灣略有改善，但一般而論，只是教友中的菁英，因獲青睞而受到重用。至於廣大的教友群眾，對於「基本司祭職」，以及「天主子民的信仰意識」一類的概念，大多仍非常陌生，或至少並不感同身受。教會在三地又怎樣反映出天主子民的教會呢？

本文是 1997 年 7 月 1 日後的神學反省；有關天主子民的教會學此時再次重提，香港教會回歸首日的感恩祭實是一個機會。而且筆者也肯承認自己可能把對三地的天主子民教會學的反省，投入了這次感恩祭之中，以致感覺與反應似乎也相當主觀。不過，無論如何，我曾寫過的一段有關台灣教會的話，大致也能推及其他兩地：

「台灣天主教為了邁向公元兩千年，當務之急是研究與實踐梵二大公會議；雖然大公會閉幕已三十多年，我認為本地教會並未吸收好梵二的革新指南，適應現代而全面重振。⁴」

³ 《新福傳號角》（台北：見證月刊社，1996年），147~157頁。

⁴ 同上，162頁。

天主子民的教會學毫無疑問是重要課題；但至今三地教會的主體猶未塑造出自己的面貌，只是聖職與少數教友菁英分子掌握一切的主導權。然而，所有教友都是天主子民，他們藉著入門聖事領受了「聖神的傅油」，意即，聖神在他們心中默化與啓迪。唯當他們發揮應有的功能時，三地教友才是天主子民的真實主體。

三、地方教會與本地化

「地方教會」又是大公教會另一個重要課題，究竟怎樣才是地方教會呢？這與上面指出的問題有關，我們先引用一段不易簡化，但又相當長的話：

「在這些新生的教會內，天主子民的生活，應該在根據本屆會議的規則而革新的教友生活的各場合，走向成熟；就是說，各種教友團體日益有意識地變成信德、禮儀及愛德的活潑團體；教友們以其公民及宗徒身份的活動，努力在社會上建設愛德及正義的秩序；適當而明智運用大眾傳播工具；家庭藉著真正基督化生活，變成教友傳教以及司鐸和修會聖召的苗圃。最後，以配合得當的要理課本，講授信仰；在適合民族天性的禮儀中，表達信仰；並以適度的法律規範，把信仰灌輸在當地的優良制度及風俗中。⁵」

依照這段話的標準，兩岸三地的地方教會似乎尚在學步階段呢！

原則上，教友既是天主子民的主體，分享基本的司祭、先知、君王職務；是他們領受了實踐教會使命的能力。他們不該是被動的「受教教會」，更是在聖神的默化與啓迪中，肩負基

⁵《教友傳教工作法令》19號2節。

督賦予使命的教會。他們是建設地方教會的主要力量，因為他們身處本地文化之中，更與當地特有的思想與生活方式休戚相關。鑒於三地教會傳統的聖職主導一切的模式，豈能不破舊立新，讓教友「出頭」？的確，教會聖統肩負維持秩序的責任，但具體而論，更應讓聖神之風吹動，任其帶領。其實，按照目前的實況，三地教會的教友，有的尚未接觸梵二訊息，有的聽到但未能吸收，有的雖然有心卻無揮灑的空間；一般而論，走向公元二千年，三地建設地方教會，同樣有待他們回應梵二大公會議的天主子民教會學。

這絕不是否定天主子民中的聖職成員與獻身生活人士的重要性。他們各按本職與身分為教友們服務；無論在培育、鼓勵、勸勉，以及宣講、聖化、領導各方面，教友都需要他們的貢獻。唯其如此，由本地教會而出的聖職成員，便真是天主的恩賜⁶。按照梵二的要求，他們應認清本地文化，並能夠加以分辨，使信仰配合本地特殊的思想與生活方式⁷。如此，他們的服務始能普遍地符合教友群衆的需要，共同建設名實相符的地方教會。

四、教會在現代世界中

兩岸三地教會雖多經歷社會現代化的衝激，大多還不曾按照梵二大公會議的牧職憲章而有積極與正面回應。大公會議處理的問題涵蓋了現代世界的所有領域，其態度一貫地認同現代人由於理性批判與科技發展帶來的「喜樂與希望」，然而它同時也注意到現代的「愁苦與焦慮」。於是根據基督信仰，憲章陳述了教會的立場。它認為「信友們在主教們的指導下，將上

⁶ 同上，16號1節。

⁷ 同上，16號4節。

述種種，實際運用於各民族及思想界內時，必將收效」⁸。

我曾原則性地寫過一篇與此相關的文章⁹，如果現在試著評估兩岸三地教會這方面的成績，根據本文以上的反省，大概也不難料到。或許香港教會爲了準備回歸，在最後十年中，教友意識較爲出色。無論如何，三地教會走向第三個千年，尚得培育教友在自己作一個國家公民、及在自己的專業領域中，顯出教會的立場以及信仰的真理。

結論

這篇神學反省，純粹是閱讀香港回歸感恩祭，以及相關的一些資料而引起的，由於思考的開頭爲具體的感觸定向，以致一連串的思想自動限制在固定的線索上，因此，必然忽略掉其他的觀點。另一方面，發稿時間已近，所以已經無法從頭再次想起。《見證》七月號〈香港話題〉座談會的內容相當豐富，甚具參考價值。

總之，我以爲 1997 後，兩岸三地教會尚得根據梵二大公會議的教會學繼續改良與發展，該是正確的方向，因爲幾個重要的教會課題，我們尚未足夠實現呢！至於三地教會在 1997 後，是否在互動與合作方面會有簇新的突破，按照目前的情況，我並不樂觀；但，一旦天主子民中的教友大眾真實發揮主體功能時；當他們在三地由於自己的工作或職務穿梭來往時，定會同時將三地教會帶動，甚至另創新猷也大有可能。

⁸ 《論教會在現代世界牧職憲章》91 號 2 節。

⁹ 〈教會在中國現代化過程中應扮演的角色〉，《神學論集》106 期，525~532 頁。

海峽兩岸三地教會互動的神學反省

林瑞琪¹

本文以梵二的教會觀為基礎，反省 1980 年代大陸宗教政策開放之後，天主教會的重建過程。一方面，點出台、澳、港教會梵二之後的發展，仍不脫複印 1949 年以前的大陸教會，亦即仍與十九世紀的歐洲教會模式相同；另一方面，也指出當今大陸教會受台、澳、港教會的影響，也走上了同一模式。這模式就是「農村教會」的模式。為了走上梵二所希望的教會模式，兩岸三地的教會當局，的確該好好思考本文所提出的現象。

中國大陸天主教會自 1970 年代末期開始，逐步從沉寂復甦。為大陸教會的成員來說，教會的復甦就是「重建」，而非開拓新天地。中國天主教會在過往近二十年的重建，經歷了多重蛻變，所得的多，然而失去的也不少。總體而言，教會體制是逐步恢復了，但整體教會卻在茫茫大海中失卻方向。

本文以下為筆者對大陸天主教會所處境況的反省。筆者嘗試跳離個別人士的成敗得失、合法非法的問題，以至體制上的法度及理性，而從歷史全盤發展的角度去探討中國天主教會的未來。筆者所採的是絕對悲觀的立論，希望能為教會內眾弟兄姊妹提供一個新的視野，在探討問題時有多一種考慮。

¹ 本文作者：林瑞琪先生，平信徒，香港教區聖神研究中心高級研究員、兼執行秘書，著有專論《誰主沉浮：中國天主教當代歷史反省》及《半世紀徘徊：中共宗教政策與實施探討》兩書，另著有雜文集《二人修院》。

當前大陸教會的重建是三重複印

近二十年來大陸教會的重建過程，可以說是一次三重的複印，這三重複印在不自覺之間默默地進行，但對教會的未來卻影響深遠。

第一重複印：從歐洲到中國

第一重複印，是在 1840 年以後，因著列強與中國簽署一連串的不平等條約，外籍傳教士大量迅速地湧入。他們急於求成，未有機會探視中國社會現實，而急切地將西方教會的模式複印到中國大陸上。這次複印歷時長達一個世紀，其中經過二十世紀二十年代的中國天主教會本地化運動。然而本地化運動的結果只是在人事上由外籍教士改為國籍神職人員，並沒有觸及大陸教會的深層結構。結果是在中國大陸上建立了一個以中國人為主，但面貌及精神均取法歐洲的中國天主教會。

第二重複印：從大陸到台、澳、港

中國共產黨在大陸上當政之後，天主教會的發展遇到嚴重的挫傷。大量傳教士及不少國籍神職人員離開中國大陸。五十年代開始，這些來自大陸的神職人員，在眼見一時無法返回中土的時候，將他們的希望都放在台灣及香港天主教會身上，且在不知不覺間，將整個 1949 年之前中國大陸天主教會的模式，複印到台、澳、港各地上。這是第二重的複印。

第三重的複印：從台、澳、港返回大陸

隨著 1978 年 12 月中共十一大三中全會所推行的「開放政策」，中國大陸上的天主教會得到逐步的恢復。教會恢復的初期，主要是靠自力更生，在困苦中重新屹起。到了八十年代中

期，大陸教會與台、澳、港及海外的教會接觸增加了²，大陸教會的成員對台、澳、港教會的發展「殷羨不已」。多番交流的結果，台、澳、港教會對大陸教會的影響漸漸深入至教會各階層，大陸上不少神長教友亦期望以台、澳、港教會為模仿目標，竭力建立一個與台、澳、港教會相仿的「地方教會」，結果形成了第三重的複印。

每一次的複印，都不單只是將原有的教會模式及形象重覆一次，而是帶著教會在歷史中的沉澱物一起複印。結果是歷來教會所有問題，均不斷地在新的複印中出現。

三重的複印是同一回事

在我們看到中國大陸教會正在進行第三重複印時，我們必不可以忘記，這次複印在過程中是複印自己，但也是複印最原始的模式——十九世紀中期的歐洲教會。

這三重複印使得大陸教會在重建過程中，有深得我心之感，因為這正是其安全感之所繫；不斷地複印教會的模式，為大陸教會帶來「廉價的指標」，大陸教會可以因此而輕易地重拾自己的身分。然而，這次的三重複印，為教會也帶來不輕的代價。

接上所說，三重複印之後，中國大陸教會的最原始基礎，乃是一個十九世紀中期的歐洲教會。我們試分析十九世紀歐洲天主教會的特色，可以從許多方面探討，但整體而言，教會卻同時面對資本主義流行及共產主義興起的兩面夾擊。歐洲天主教會的反應是：閉門不問世事。這一點最具體的說明，表現於梵一大會議之上。在歐洲思潮迭起之際，梵一的結論竟是「教

² 1985年上海教區金魯賢主教首次率團訪問香港，揭開內陸與香港兩地教會大規模交流的序幕。參閱《鼎》28期，1985年8月，46~49頁。

宗有不能舛錯的神恩」。這端信理容或有牧民上的意義，但梵一這種取向，正說明了其「對外封閉」的心態。教會這種封閉心態，直至 1891 年《新事物》通諭出版之後才有所改變，然而，《新事物》直到第一次世界大戰及經濟大蕭條之前，一直未受到教會內外的正視³。這種不問世事的教會觀，直接地複印到 1949 年的中國教會身上。

三重複印當中，既曾經複印了中國大陸教會自身，教會於是不自覺地回到 1949 年之前中國教會的模式上去。1949 年之前的中國天主教會，最主要的形象是一個「農村教會」，這個「農村教會」的形象，曾經活現在五十年代以後的香港天主教會身上。（在臺灣的情況我了解不多，不感妄加判斷。）

「農村教會」模式

筆者在 1996 年及 1997 上半年，多次與在香港教會內的弟兄姊妹分享「九七後香港基督徒處境」。筆者多次提到香港教區的心態定位，是「現代化的農村組織」，意指香港教會享用了一切現代科技成果，但骨子裡卻完全是一個「農村教會」的心態。農村教會模式絕對不是指地域而言，而是指香港教會的次層文化及思想心態⁴。

「農村教會」有三項特色：「自我滿足」、「時令安排」、「人際關係」。

自我滿足

農村組織傾向於自我滿足，即將所有面對的問題，放在農

³ 1891 年《新事物》通諭出版後，教會內的反應並不熱烈，教會外更是不堪提，因此在其後三十多年寂寂無聞，到 1931 年教宗庇護十一世才發表《四十年》通諭，做出教會本身最高層次的回應。

⁴ 在筆者記憶中，曾有多位神學家曾提出過：城市中的堂區仍保留農村心態，因而不足以解決現代問題。由於行文匆促，未及整理出處。

村內去解決。每一個農村，都包羅了村內所有成員「生、老、病、死」一切需要，不假外求。農村心態假設本身有足夠的智慧去解決一切問題⁵。

教會的農村心態必須假設教會本身有一切解決問題所需的人才，因而對外界的專業技術敬而遠之。結果，教會內許多神職人員，奉派去處理世俗專業事務；人力資源固然浪費，而且「只紅不專」往往造成水準失誤。

時令安排

農村組織的另一特色是以「時令安排」代替「策劃目標」。農村組織沒有計劃目標。（也許中國建制試驗中的「人民公社」是唯一例外，但「人民公社」到頭來卻是一場慘敗。）為農村組織而言，決定生活節奏的，並非策劃指標，而是既定的時令安排。

放眼香港教會，由上至下都拿不出一套完整的發展方案，但整體的心血卻不斷消耗在一年一度、時間表上不得行的既有活動之上。教區於 1989 年頒佈的《邁向光輝的十年》牧函正好是這方面的寫照。牧函發表後具體落實的措施並不多，倒是將大量物力放在中期檢討之上，結果使牧函成了時令上「供奉」的對象，而不是落實具體執行的動力⁶。

人際關係

農村組織並不重視專業技術，而重視個體能否為整體所接受。因此，人際關係成了整體內在互動時首要的考慮因素。因

⁵ 詳閱：金耀基著，《從傳統到現在》（台北：時報文化，1978年，增訂二版），第一篇〈中國的傳統社會〉之「三、經濟制度」及「四、價值系統」，48-52頁。

⁶ 八年之後，回首當日，筆者大膽說一句，無論當年有否牧函，香港教會今日的面貌差不多完全一樣。

此，權力及責任體制有時反成了人際關係的從屬品。

香港天主教會的人際關係因素並不明顯，但在潛藏中不斷發揮作用。這一點可能在許多民間機構均存在。然而，現代化的組織，本身並不容許人際關係對組織體制的干預，香港天主教會顯然未能做到這一點。

重蹈台、澳、港教會的困境

一個不問世事的天主教會，將極可能重陷台、澳、港教會在七十年代的困境，即在社會面對經濟起飛的一刻，因著社會問題的轉型，許多原有賴教會解決的社會問題漸次消失，教會的社會的功能也因而減弱；然而，社會上新近冒起的問題，卻遠非教會有所準備的事項，結果導致天主教會進一步封閉，以致失卻在社會群衆中的認受性，成爲自身所處社會的陌路人。

大陸教會經歷三重的複印，而面對中國大陸經濟不斷改善的現刻，台、澳、港教會的教訓，是不可掉以輕心的。

三重複印之後，教會找到其急切需要的安全感，然而卻失掉原有的方向感。大陸教會既然進行了這三重複印，即不斷聚積了歷史的沉澱物，令到其自身進行改變的機會相對減少。在第三次複印的過程中，我們更可以看到中國大陸教會不幸地錯失了一次珍貴的經驗：即以生命血汗換來的梵二經驗。

大陸教會原本已經闖出新路

筆者特別提出這三重複印模式來與讀者討論，是因爲這種複印在歷史上絕非必然的。筆者相信天主聖神曾經給予足夠的啓迪，讓大陸教會另闢坦途。起碼，在大陸教會剛剛復甦的初期，曾有極佳的機會作出突破。這項突破性的更新，在於以現實生命回應普世教會在梵二改革中的呼聲。

八十年代中國教會的復甦，再一次確證了聖神不斷地帶引

著教會每一個成員；引領中國教會從現實生活中，分享梵二革新的一些經驗，為日後接納梵二的革新立下基礎。

筆者曾於 1992 年撰文論述中國大陸教會的梵二經驗，該文首先以中文本及英文本於《鼎》雙月刊 1993 年 4 月號發表，隨即在 1993 年 6 月愛爾蘭耶穌會的神學月刊 *The Month* 之上轉載。本文以下節錄該文的要點，為讀者提供一個討論的基礎。

梵二的重要特色之一，在於並不頒佈任何新的信理，而是教會「首次自我實現其作為世界教會的角色」⁷。換句話說，梵二會議所帶出的特色，就是將天父藉基督身上對教會的完整啓示，以現代人的語言表達出來，向二十世紀的現代世界作出回應。

說到梵二思想對現代社會的回應，筆者大膽將之歸納為三大部分，即「本地化的教會」、「教友的參與」及「與各宗教及與無神論者之間的交談」。

本地化的教會

1979 年中國教會開始按步就班地復甦後，大部分教會人士都沿用梵二會議之前所施之於全球的拉丁文禮儀。無疑，禮儀所用的語言是教會生活中最外在的標記之一，但我們卻不可因此而忽略了教會生活的另一項重要標記—信眾的團體。

中國教會經歷了一次痛苦的洗煉，使她較諸亞洲任何地區，更早成為一個純正的本地化教會。五十年代中期，外籍傳教士及外籍教友悉數被驅逐出中國，教會的傳教使命，完全落在本地神職人員及教友身上。無論這次分離是多麼的不幸，當

⁷ 耶穌會神學家拉內神父〔Karl Rahner〕著，“Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II”，該文第一稿刊於 *Theological Studies*, 40 (1979) 4, pp.716~727；本文中譯文，由胡國楨譯出，題名〈梵二基本神學思想的詮釋〉，刊在《神學論集》50 期（1981 冬），539~555 頁。

中牽涉多麼大的政治問題，但卻無可否認是徹底改變了中國教會。八十年代的中國教會之內，雖仍然存在有待解決的主教職合法性及與普世教會共融的問題，但整體而言，她確實是一個完整的本地化教會。

此外，本地化的教會這個概念，也涉及本地化的處境，這個「處境」，不但指地理上的境況，也指社會性的境況，意思就是，她必須是個與當時當地社會所關注的問題息息相關的教會。

無疑，在大部分中國的政治運動之中，教會都首當其衝，更令中國教會受到深深的損害。中國教會過往的經歷，也令她真正體驗到中國人的痛苦，承擔了中國歷史命運中最不幸的一頁。中國教會不能改變中國歷史，但卻能為中國人在困境中帶來希望，達致真正的承擔與同行。

教友參與的教會

教友的參與是梵二革新的另一重點。筆者稱中國教會體現了「教友的參與」，並非說中國教友取代了神職界成為教會的領袖。相反，他們較諸世上其他地區，對神職人員有更深刻的尊重。中國的教友勇於向主教及神父發言，敢於表達自己的意見，但又不堅執於自己的意見。他們敢於提出，也樂於服從。

筆者覺得梵二《教會憲章》第37節中用了「家庭式的關係」來形容平信徒與牧者之間的合作，實在最適切不過。而這正好是中國教會的寫照。

中國教友對教會的參與，亦體現在教堂的建設及信仰的延續方面。在北方許多聖堂，是由教友一磚一石從平地中興建出來的。他們流血流汗，自掏腰包購買建築材料，也利用一切工餘時間，將他們心目中理想的聖堂建設起來。

雖然過往四十多年間，中國許多地方的教會都缺乏牧者領

導，但整體教友人數仍不斷增長⁸。這實在是教友在家庭內傳福音以至在社會中做見證的成果。

不同宗教間的交談

顯然，在中國的天主教會內，暫時仍未設有類似宗教間交談「委員會」或「秘書處」的機構，在造訪國內的神長時，他們亦謙稱對宗教間交談所知不多。不過，也許連他們自己也不發覺，他們曾經承擔著最切實的交談使命。

在過往四十年間，中國的各個宗教都經歷了不少創痛。特別在「反右」及「文革」期間，宗教徒歷受迫害，他們往往被編配到同一所工廠或勞改場接受「再教育」。在這些勞改場內，他們不但有機會彼此認識，也藉此接觸到其他宗教人士具體生活的一面，且在這些困難的境況中，首次有機會了解到彼此的信仰如何支持自己在困境中奮鬥，他們的宗教信仰對痛苦及生命有甚麼意義，以及信仰怎樣為每一個宗教徒在絕望中帶來希望。

往日，國內的神父及修女，在學習時只側重辯論天主教與其他宗教的差異。天主教徒（事實上也包括所有宗教徒）都以自己的立場去論斷他人。但在勞改場內，每一個人都不再以自己為中心去看別人，而是細看眼前這個實況當中，神在每一個人身上究竟行了甚麼奇事。每一位不同宗教的人士，不再是「外人」，而是切實的同行者，是旅途上有血有肉的友伴。這分勞改場的生命經驗，亦是梵二所提出的人類生命核心問題：

對於今日一如往昔，那深深激動人心的人生之謎，人們由各宗教期求答覆：人是什麼？人生的意義與目的何在？什麼是罪？痛苦的由來與目的是什麼：如何能獲得真

⁸ 請參閱拙作〈中國天主教會教友總數問題分析〉一文，刊於《鼎》71期，1992年10月，40~46頁。

幸福？什麼是死亡，以及死後的審判和報應？最後，還有那圍繞著我們的存在、無可名言的最終奧秘：我們由何而來？往何處去⁹？

在勞改場中，不同宗教的人士，首次有機會共同面對無神論的考驗，有機會一同表達出自己的信仰在現代中國的意義。「無神論」為他們來說，不再是一個哲學上的問題，而是一個實實在在擺在眼前的挑戰。每天監管著他們生活上一舉一動的人，正是主張「無神論」者。

他們所面對的無神主義者，不少是懷著善意的人，相信只有無神論能解放人性，認為無神論是中國的希望。但這些無神論者卻在勞改場中見到宗教徒的受苦及忍耐，見到承擔，見到人性的昇華。他們有機會對宗教徒作出更深入的了解。宗教徒為他們來說，不再是宣傳刊物中受舊社會、舊思想束縛的文化奴隸，他們是人，更是願意活出人性美麗一面的信仰者。這種生活上的見證，成了宗教信仰與無神論者之間最切實的交談。

梵二經驗的失落

然而，經歷八十年代及九十年代的重建，三次複印的效果明顯蓋過了中國教會在逆境中所得的珍貴梵二經驗。

中國大陸教會致力複印台、澳、港教會。但在致力重建相似於台、澳、港教會外在架構的同時，卻忽略了教會最珍貴的精神本質。上述三方面的梵二新面貌，在三重複印之後可說是消失淨盡。

本地化教會的消失

當前的中國教會並沒有外籍傳教士任職（很特別的例子除外），但整體教會傾愈來愈脫離本地化。中國教會有機會派送

⁹ 梵二《教會對非基督宗教態度宣言》第1節。

青年人到海外深造，誠屬美事，然而，大批深造回流的青年神職界，卻無疑令到中國神職界清楚地劃分為兩大類，明顯地有「洋」神父（曾經飄洋過海的神父）與「土」神父（本土培育的神父）之分。「洋神父」處處受人重視，土神父不自覺地顯得自卑，也多少受到白眼。更甚者，土神父當中也不自覺地互相攀比。即使未曾出洋，但只要曾經到過上海佘山，也算沾多了幾分「洋」味，身分也重要得多。

「洋神父」的重新出現，令到教會前景起了重大的變化。「洋神父」的出洋，並不單爲了培育未來修院工作的接班人，更重要的是，許多教區的領導人都期許這些「放洋留學」的青年神職人員，能接手教區的領導職。

表面看來，多讀一點書，學歷高一點的，自然應當成爲領袖。然而，若我們從整個選才過程看，則明顯暴露大陸教會未來的接班危機。

假如將教區接班人的選才範圍主要局限在「洋神父」之內，而成爲「洋神父」的重要條件之一是外語流利，則我們會輕易看出，青年神職界當中的外語能力，成了選才的一大障礙。作爲牧者，最主要的要求是認識他的羊群。說到底，外語好壞究竟與牧者身分有何關係呢？

教友參與的消失

在八十年代結束之前，中國大陸上教會的弟兄姊妹十分熱衷於自力更新，量力而爲地建設自己的聖堂。由於建堂的工作令人感動，許多海外教會團體都熱心提出支持。這一下變成了幫倒忙。到了九十年代，教會全面變成一個「倚賴型」的教會，建堂時首先考慮的不是教友的需要，也不是教友的方便，而是如何滿全海外資助機構的申請條件。基於水漲船高的原理，聖堂造價不斷上昇，以至完全脫離中國內陸的現實。教友在教會

建設過程中的角色完全消失淨盡。

在這眾多的教區建設中，不少個案是爭取興建主教府。但隨著主教府的出現，主教與他的羊群卻無可避免地因人為而分隔開來。教會內的信眾，再次由參與者變成「被統治者」；教友參與的教會亦從此逐步消失。

宗教交談的中斷

前面所述宗教之間的心靈交流，似乎只有在困難的境況中才能實現。一旦處境有所改善，宗教間的競爭又重新出現。在廣東省汕頭市，基督教會興建了一座耗資四百餘萬的大型禮拜堂。當地的天主教人士，儘管並未發覺教會內的信眾有此需要，但仍傾盡全力四出募捐，徵集了一千萬人民幣興建比基督教堂更大、更輝煌的天主教堂。

建堂如是，教會神學院用地的攀比如是。天主教會全力維持一座虧本的印刷廠，說到底就是因為基督教有戰績彪炳的愛德印刷廠。

宗教人士與無神論者的交談，也隨著教會的複印而消失。天主教會重新成爲一個建制上的財主。在時間上教會這種轉變剛好碰上共產主義的理想衰退，無神論理想從中國共產黨身上消失。結果是掛著共產主義招牌而失卻共產主義理想的中國共產黨，拉著重新披上建制負累的大陸天主教會，一同在資本主義潮流下浮沉。

沒有痛苦的教會觀

對目前的大陸教會而言，梵二經驗的失落，不可以「痛苦」二字來形容。大陸教會的梵二經驗局部來自其痛苦的經驗，而九十年代大陸教會走的道路，正是竭盡全力擺脫痛苦。然而，在另一方面，全力建制建設並未爲大陸教會帶來太大的喜悅，

至少就個人的觀察而言，眼前的建樹帶來的喜悅，完全被隨物質富裕而來的紛爭所抵消。

因此，大陸教會的處境既非痛苦，也非喜悅，筆者只可以稱這是一個「麻木」的教會。這個教會不願對往日的經歷有任何回想，結果是痛苦成了白白的創傷。

大陸教會努力成爲一個沒有痛苦的教會，但這並不表示她的未來就沒有痛苦。不過，當她不敢正視痛苦時，將同時失卻正視生命真諦的勇氣。一個沒有痛苦觀的教會，是一個不幸的教會。

教會唯一的複印：初期教會與基督一同生活的團體

大陸教會這種不幸，來自其三重複印。這三重複印是在借來的時間無可奈何的產物，但卻絕非歷史上的必然。當大陸的教會有機會靜靜反省其命運時，她應如何看待自己在歷史中的路向？

一如上文所說，三重複印不是歷史的必然。教會在選擇自身的道路時，難道不應直接回到普世教會的根基——我們的救主耶穌基督身上嗎？基督是我們唯一的複印的楷模。與基督一同生活的初期教會，應是每一個地方教會複印的對象。

從理論上來說，每一個地方教會都曾經複印初期教會的模式。然而，經歷兩千年的歷史沉澱，每一個地方教會都附帶了不少次層文化的沉積物，這些沉積物爲教會絕對不是必然。一個新興的地方教會複印另一個地方教會時，勢將不必要地也複印當中的沉積物，而令致初期教會的面貌模糊不清。

每一個地方教會都是獨特的，她帶有自己的特殊生活條件，也帶著自己的獨特困難和考驗。地方教會探索自己的道路，必須直接回到基督身上，以與基督一同生活的團體爲模範，複印這個與基督同在的團體，回到爲「愛」而自甘捨棄一切的基

督的懷中。

大陸教會在複印初期教會的時候，有別人所無的優越之處。教會面對一個並不諒解她的社會，成爲極度邊緣化的團體。初期教會以社會邊緣團體的身分出現，正好成了社會上一切邊緣群體的希望，在社會最底層結成一個生命之網。

香港教會應與大陸教會一同反省

目前中國大陸教會所十分嚮往的香港教會，其實本身也經歷了兩種複印，而陷於歷史上的迷路。香港教會實在沒有甚麼值得大陸教會嚮往。相反，面對九七後時代上的轉變，倒成了香港教會反躬自省的良機。

香港教會應該意識到其在歷史上的因緣際遇，出現了兩重複印，只是一種歷史上的偶然；台灣教會的處境大概亦然。這兩重複印既曾協助香港教會輕易地定位，但也令到香港教會揹上絕不必要的歷史包袱。香港教會在這兩重複印之下，失了去體會梵二大公會議所說，「在旅途中的教會」¹⁰的經驗，失去了自己在路上「不斷跌倒，不斷再起」的經驗。

當前的香港教會面對政府的轉易、時代的變化，正好是本身擺脫歷史包袱的好時機。教會應捨棄其世俗的利益，從而撇除內心的恐懼，重新成爲一個受苦的團體，重新成爲社會上最卑微者的朋友。

論到香港教會能爲大陸教會作出貢獻的話，勢不在於其物質上的供給或人力的交流。香港教會應邀請大陸教會一同反省，靜靜地聆聽天主聖神在歷史中的聲音；在茫茫人海中走出未來的路向，爲億萬生靈帶出新的希望。

¹⁰ 梵二《教會憲章》第七章〈論旅途教會的末世特質、及其與天上教會的聯繫〉。

面對中國 1997 作神學反省

一位業餘老外隨意談談

馬遠程¹著 何麗霞²譯

本文從 1998 年「世界主教會議、亞洲議題特別大會」《會議大綱》(*Lineamenta*) 中，「中國的缺席」談起，重新檢視中國教會是「少數人的教會」，說明這一事實對中國的神學工作者而言，應該面對的問題。

〈面對中國 1997 作神學反省〉是個很應時的題材。畢竟 1997 這一年，在中國近代史上是眾多重大事件的「十週年紀念年」。

在大陸，多篇文章提及：1927 年解放軍成立、1937 年廬溝橋事變爆發；在台灣，有人會想起：1927 年國民政府在南京成立（7 月 15 日）、1947 年發生二二八衝突、1987 年解除戒嚴（7 月 15 日）。在香港，1967 年發生暴動、1967 年馬一浮先生辭世³。

這一連串值得紀念的重大事件，對於中國的神學工作者反省今日中國的概況來說，也許有些啓迪的作用。毫無疑問，外

¹ 本文作者：馬遠程神父（Michel Masson, S.J.），法籍耶穌會士，美國哈佛大學歷史學博士，專長中國思想史、中國大陸社會發展……等。現為輔仁大學中國社會文化研究中心資深研究員，是該中心主要刊物 *China News Analysis* 的副主編。

² 本文譯者：何麗霞，平信徒，輔仁大學神學院教義學系畢業，宗教學研究所碩士，現為比較文學研究所博士班學生，作品散見《神學論集》、《見證》等教會刊物。

³ 或許有些神學家會認為這也是一個值得紀念的事件。

籍神學工作者及其他基督徒，都在側耳細聽中國神學工作者要說甚麼。

這一點在今（1997）年尤為重要；因為今年是明（1998）年「世界主教會議、亞洲議題特別大會」（the Synod of Bishops, Special Assembly for Asia）的籌備年，各項籌備工作都在積極進行中。教會當局希望亞洲天主教徒都能讀一讀、並評論一下，由該屆世界主教會議秘書長石好德樞機（Jan P. Cardinal Schotte, CICM）所主持草擬的《會議大綱》（*Lineamenta*）⁴。頗令人驚訝的是，這分文件涉入中國的部分甚少，雖然身為秘書長的石樞機個人，與中國天主教的關係相當密切⁵。

在《會議大綱》中，「中國的缺席」（“absence of China”）很值得深思。不管文件中說了什麼、或沒有說什麼，都暗示著一般人面對在中國的基督信仰（Chinese Christianity）時，都隱約地有著某些預設、甚至誤會存在。在這種情況下，筆者雖然不是一個中國人，也不是一個專門從事神學工作者，但仍願以一位業餘老外的身分隨意談談，針對下列問題加以反省及探索。

世界主教會議眼中的亞洲

一位印度評論家曾針對《會議大綱》內「中國缺席」的情況提出其見解，頗具啟發性。在 *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*⁶ 上，他寫道：

⁴ 《教友生活週刊》1996年9月15日第七版，曾非常簡要地介紹了本《會議大綱》的內容。

⁵ 他有一個叔叔在中國傳教，他自己也曾有希望到中國傳教，而學習過中文。

⁶ 在印度出版的神學反省雜誌。該雜誌有關本次「世界主教會議、亞洲議題特別大會」的報導及評論文章如下：Editorial, “Towards a Synod

「第二章論及亞洲的基督宗教史。讀者在此、與在文件的其他部分，都可以感覺到『中國的缺席』：〔首先，〕有關這個世界上最大國家的輝煌基督宗教史，除了在前殖民時期稍被提及外，幾乎就沒有任何論述，而且強調的只是傳教士的事業，而不是中國基督徒；〔其次，〕這分文件把中國的革命削弱為只剩負面意義⁷，顯露了其對中國歷史的了解，天真得頗為令人訝異。看起來，世界主教會議議程本身，在這方面應多加用心改善了。⁸」

上述兩點看法都很有參考的價值。然而，世界主教會議議程本身可能也改善不了多少，因為世界主教會議有自己的議程設計，必須把亞洲視為為一個整體來討論。《會議大綱》指出「世界主教會議視亞洲大陸包括中東、波斯灣國家、南亞國家、中亞國家、東南亞國家、亞洲部分的西伯利亞，以及遠東的國家」⁹。中國、日本就是這些「遠東的國家」¹⁰。事實上，世界主教會議所指的「亞洲」，似乎涵蓋地球上一直拒絕福音的所有地區（菲律賓除外），這些地區被定為下一個千年福傳浪潮的新目標。

另一個造成《會議大綱》裡「中國缺席」的原因，在於這文件的神學立場，這立場主要關懷的，是在強調「耶穌是唯一

for Asia.” 60 (1996) 2, pp.73~78; G. Gispert-Sauch, “The *Lineamenta* for the Asian Synod: Presentation and Comment,” 61 (1997) 1, pp.8~17; Parmananda Divarkar, “The Synod for Asia.” 61 (1997) 2, pp.110~111。

⁷ 文件原來的文字，請見《會議大綱》（英文版）15頁，今中譯如下：「共產黨佔據大陸後，對很多天主教徒造成新的逼害，迫使他們流徙至台灣及世界各地。」

⁸ G. Gispert-Sauch, 前引文，p.10。

⁹ 《會議大綱》（英文版），§ 2。

¹⁰ 「遠東」這舊說法是以歐洲為中心而產生的，現已被棄用多時，目前多由「東亞」之名取而代之。

salvation)，並藉以警告「唯聖神中心」的神學 (Spirit-only centered theologies) 及有可能危及「傳報耶穌是唯一救主」的「宗教交談」。其實這些議題，主要針對某些在印度的神學研究中心，整體來說，對中國天主教徒並沒有造成任何影響。

此外，在亞洲有一些神學工作者批評《會議大綱》「很外行」(“outside approach”)¹¹。例如一位印度神學工作者所指出的，《會議大綱》的內容反映出，現有的天主教會充斥著錯綜複雜的結構，並在中央集權的控制之下，甚至「宣稱亞洲是被征服的領土」¹²。實際上，我們能夠把亞洲視為一個整體嗎？能夠從亞洲之外，來對亞洲議題做神學反省嗎？真的能夠宣稱亞洲是「被征服的領土」嗎？

依此所言，筆者願針對《會議大綱》裡「中國缺席」的情況，提出幾個問題：在中國，福傳失敗了嗎？中國神學工作者面對自己所處的教會是「少數人的教會」(a minority Church) 這個事實，如何自處？

福傳失敗了嗎？

照《會議大綱》的描述，菲律賓是亞洲中的異數、唯一福傳成功的國家，「在這段期間 (16~18 世紀)，亞洲福傳主要成功的例子就是菲律賓，主要歸功於西班牙的傳教士」¹³。雖然這文件沒有談及在甚麼地方福傳失敗 (譬如說中國)，但其實這個結論是無可避免的。人們或許還記得，四年前教宗若望保祿二世到訪菲律賓，並宣布第三個千年即將是「亞洲福傳的

¹¹ 甚至有些人覺得「世界主教會議」，根本沒有必要召開「亞洲議題特別大會」，特別是在「亞洲主教團協會」(FABC) 成立以後，這些年來所做所為十分優異、十分稱職。

¹² Parmananda Divarkar，前引文。

¹³ 《會議大綱》(英文版)，§ 10。

千年」。這個在馬尼拉發布的訊息，似乎給人一個印象，亞洲基督信仰的模式，就在菲律賓。

在中國，福傳失敗了嗎？在一般的基督宗教簡史中，都把這問題簡化了，認為這只是「一連串機會的錯失」而已。在明末清初時期，尤為如此：利瑪竇及其同期會士備受推崇，因他們是「文化交流傳教方法」的創始者（the inventors of an acculturation method），這種傳教方法被認為必能成功地培育出中國基督徒來。這個觀點，使得人們把基督信仰並沒有傳遍全中國的事實，歸咎於「人的錯誤」，因這些錯誤而帶來了禮儀之爭，也因而引來羅馬譴責利瑪竇等人對儒家禮儀的寬容態度。時下這種流行的樂觀心態，認為基督信仰在明末時曾有機會在中國大為廣揚，但這種心態顯然忽視了中國歷史中的政治與文化實況。

這個「忽視」，在我們所討論的《會議大綱》中非常明顯：只有在討論到佛教的相關部分時，才提及儒家及道家：「佛教，由於受到儒家和道家高度倫理及神秘思想的影響，而在很多國家裡，都作了修正」¹⁴。這僅以佛教註腳來呈現儒道傳統的方式，足以顯示《會議大綱》對中國歷史事實有偏見。事實上，道教禮儀，兩千年來〔於基督宗教的紀元中〕一直掌控著中國人的宗教生活，不只滲透於平民百姓的日常宗教生活之中，也彰顯在宮廷禮典儀式之上。

時下，一般在討論 1840~1949 年間、所謂的中國「第四度福傳期」（the fourth evangelization）時，大都也會漠視當時具體的社會文化實況。在台灣就常常有人說：「要將基督信仰傳遍中國，必須『本地化』（indigenization）；可是 1949 年以前，在中國的外籍傳教士，一方面不瞭解中國，另一方面又對國

¹⁴ 《會議大綱》（英文版），§ 2。

籍神職人員作威作福，並強力推行他們自己的理念，因而才使中國的『本地化』沒有實現。」

因此似乎有一個共識，就是中國天主教會之所以成爲「少數人的教會」，純屬「歷史的意外」(“accident of history”)，這個福傳的失敗純粹是因了人爲的錯誤而已。大家仍普遍認爲：天主教(基督信仰)的真理在中國必會有凱旋之日。到底事實會是這樣的嗎？

少數人的教會

事實上，中國教會一直都是「少數人的教會」。近數十年來，有些人希望如今在中國的教會，都不要再依賴外國的傳教團體了，認爲假如做到這樣，基督信仰就會迅速廣傳。但事實卻非如此。因爲如今，中國教會雖然已在國籍牧者手中，但教徒仍然持續地只佔全國人口的少數；即便 1949 年以後迄今，大陸的天主教徒已然增加了一倍，但我們不要忘記全國人口也增加了一倍。

這種少數人的局面仍會持續嗎？或者，是否會像有些人的預言：基督信仰是中國人迎接時代挑戰、尋找新理想與價值時的最佳選擇¹⁵？數年前，北京、中國社會科學院、世界宗教中心研究員唐逸先生，就此論題發表了一篇文章¹⁶，內容可摘要成三個「可能性」，雖然頗富爭議，但仍有其值得我們注意的地方。

唐逸認爲：**第一個可能性**，就是整個中國社會及文化會朝

¹⁵不可否認：馬克斯主義對中國的時代挑戰，並無良策可獻；而當代中國人不論對傳統的儒家、當代的新儒家，或「迷信」的道教，同樣都懷著小心謹慎的態度。

¹⁶Tang Yi, “Chinese Christianity in Development,” *China Study Journal*, London, 6 (1991) 2, pp.4-8.

向「**基督信仰化**」的過程演變。這個過程將使「中國人的歷史觀及人性觀」發生「**根本的轉變**」(radical change)，類似「羅馬帝國皈依過程」中所有的轉變。這轉變假如真的發生了，則中國人一向「世俗的、以人爲中心」的思想模式，將會被「超越的、以基督爲中心」的精神所取代。如此一來，「一般中國人」最後就都會抱有「可以離開父母及家庭」、而來「追隨基督」的準備了。不過唐逸補充，說這個可能性很低，而且認爲不能低估文化的問題，他以台灣作爲「先例」指出皈依的人數佔全人口數的百分之二，「雖然近數十年在福傳工作上動用了龐大的人力物力，但皈依的大部分都還是原住民」。他的結論是，中國大陸似乎沒有理由會例外。

第二個可能性，是重複「**佛教的經驗**」。換句話說，就是中國文化將會成功地「吸納」(“absorption”)了基督信仰。在這情況下，聖經與聖事可以被完整地保留下來，但這種情況的基督信仰只能說是一種「被稀釋了的基督信仰」(a watered-down Christianity)。這樣的基督信仰已經爲了適應「古老、以人爲中心」的中華文化思想體系，而做了必要的調整。基督的角色及罪的事實，在這樣的基督信仰中均會被模糊掉；於是就必須發展出一套「**嶄新的基督論及末世論**」，並重新詮釋「**聖言降生**」的意義。最後，在中國的「基督信仰」，就會變成一個名不副實的「基督信仰」了。唐逸認爲這個發展也是不大可能的，「**佛教經驗**」對今日基督信仰的前途來說，沒有太大的指標意義。

實際上，最後也是**最有可能的可能性**，就是基督信仰「繼續保有其基本的西方特性，並以中國次文化的少數人的宗教形式安定下來」。唐逸認爲教會會保持其原有的宗教理想，包括聖經中「**先知性的訊息**」，而大部分中國人會「**越來越習慣、並接受**」這一切，視基督信仰爲「**中國文化的補足或點綴**」，

卻不會威脅到中國社會的主流文化。

少數人教會的負擔

然而，這個「少數人的教會」的神學定位是甚麼呢？

那些曾評論「世界主教會議、亞洲議題特別大會」《會議大綱》的亞洲神學家們指出：《會議大綱》主要是在一種所謂「共融教會」(Church-as-communion)的「教會模型」(model of the Church)下討論問題，這樣所呈現出來的是一個「從上而下的教會觀」(ecclesiology from above)，甚至間或呈現出一個「凱旋式的教會觀」(a triumphalistic one)。這些論者認為大部分亞洲國家的教會，都是「少數人的教會」；因而在這些國家中，「僕人的教會」(servant Church)可能是最適合的一個教會模式。

這些論者也指出：無可否認，《會議大綱》中也有注意到少數人的局面，但因其抱持著「皈依者一增加，情況就能得到改善」的心理，遂沒有反省到這個屬於少數人的教會的適當角色。

論者強調，《會議大綱》堅持其他傳統都只是福音的前驅而已，因而對「宣教及交談」(proclamation and dialogue)採取相反的立場。因此，《會議大綱》並沒有認真地面對事實：為「少數人的教會」而言，交談才是福傳唯一的方法。

上述筆者針對在亞洲的「少數人的教會」，而隨意談談的亞洲觀點，能令中國神學的神學工作者滿意嗎？到底少數人的局面在中國現況中有何意義？筆者在此僅提供幾個問題以作參考：

- 一、在中國現況下做神學反省時，「少數人教會」的情況，是否必須成爲一個主要思考的向度？至少，是

不是每一個中國神學工作者，都是早晚一定會面對到這點呢？我如是問，是因為我有一個感覺，要是中國神學工作者不能意識到這點，而把大部分的時間和精力，用於參照與重複西方來的、「多數人的教會」的神學話語，如此，就算引用了再多的《孟子》、《老子》、《易經》、《王陽明》等古籍言論，他們的作品難道最多不也只能在衆多出自「多數人的教會」的神學論述群中，成爲一點點綴而已嗎？

二、不過，中國神學工作者是否都已醒覺到，要面對自身屬於「少數人的教會」的課題呢？歸根究底，他們都是在「多數人的教會」的模型下接受培育的，而且少數人的地位更迫使他們急於聽取其他地方現有的神學論述，最後，他們中有些可能會不滿身爲少數人的處境¹⁷。但是，這些神學工作者，若不能先面對他們是自「少數人的教會」內發言的事實，又怎能恰當地有效處理關於創造、救贖，或恩寵等古典神學論題呢？

適應一個屬於少數人的境況，必得花點力氣。事實上，可能小說家及詩人們，透過自傳式的探索、而非專業的神學論述，會比專業的神學工作者更早做到。

中華文化從來沒有經驗過主流的基督信仰傳統，中國天主教徒（基督徒）卻是生活在這樣一個文化的邊緣之上，除非他們能先反省自己在這環境

¹⁷甚至有些中國神學工作者研究神學，是因為他們喜歡「多數人的教會」的形象。

中、要活出信仰而受到的痛苦與不安全感，並把它們寫出來，否則他們如何能建構神學呢？日本小說家遠藤周作¹⁸就是這種自傳式探索的例子。

三、最後一個是關於中國神學工作者及「亞洲神學」的問題。中國神學工作者對亞洲神學有沒有完全的認同感呢？這方面他們不是也像今日的中國知識分子一樣，感到難於評定中國與其他亞洲國家在文化上的關係嗎？整體來說，到底有沒有一種亞洲神學可以扮演「中途之家」（“halfway house”）的角色，讓中國神學工作者一方面可以適意地接受一些普遍的觀念，如「亞洲人的價值觀」；同時又能使一個中國人在不受西方思路主控的開放場闖中，自由自在地表述自己的信仰理念？但是，「中途之家」畢竟不是自己家，大概中國的神學工作者在這一亞洲神學的思想場闖中遨遊時，也不會太適意吧！

¹⁸編者註：遠藤周作的相關作品，最有名的是發表於 1966 年的《沉默》，中譯文至少有兩種：(1)朱佩蘭譯，道聲，1972 初版；(2)林水福譯，遠流，1991 初版。他有關基督宗教信仰精神的其他作品，已譯為中文者還有：《母親》《影子》《醜聞》《我拋棄了的女人》等，為林水福譯，時報出版公司印行。

有關中國大陸教會的交談

張春申

本文是一位台灣教會的神學工作者，對 1997 年前的中國大陸教會現況所做的一些神學反省，應可供 1997 年後的兩岸三地教會前景作參考。

張神父：

我主編的 *Correspondence* 不特收到幾位讀者寄來有關中國大陸教會現況的問題。我選了其中數個，加上我自己的幾個。現在一共送上六個問題。

我想這六個問題是夠重要，值得您來答覆。我一定會珍重您對每個問題能夠提出的回應與答覆。

顏榕泰 敬上

顏神父：

您給了我六個問題，都是相當敏感。答覆之前，我先聲明一下。我是身處中國大陸天主教會之外，雖然由於閱讀與訪問，對它有些認識，但是無論如何並不切身，當然一份同屬基督善牧的心情與信仰，應該有的。根據這個立場，以及作為一個天主教會的神學家的使命，我曾經有關中國大陸天主教會，寫了些文章，大多發表在香港聖神研究中心出版的《鼎》(*Tripod*) 上。現在繼續站在這個立場上，答覆您提出的六個問題，請您與讀者指教，因為我知道在這領域中存在著很大的多元，見仁見智，並無標準的答覆。

張春申 敬覆

問題一：第五屆中國天主教代表大會的籌備工作正在進行中，據說將在今年九月或十月在北京召開。這是一個好機會反省張春申神父在 1995 年寫的話「中國大陸官方教會需要一個自內而來的挑戰，為了走出現今的結構僵局」¹。您能否在現今的情況中，對於這樣的「自內而來的挑戰」多做些解釋與觀察。

答覆：

第五屆中國天主教代表大會正在籌備中，因此您要我在目前的情況中探討「自內」(Within) 的挑戰。「自內」能夠自中國大陸天主教內，也能夠自普世天主教內。

我的文章²是自普世天主教會的結構與組織而來的挑戰。這個挑戰繼續存在。

或許我們也可以把「自內」限在中國大陸天主教會內。我以為非官方教會的存在，對於中國天主教代表大會常是一個挑戰。一位大陸非官方教會的主教，曾二次呼籲官方與非官方教會一起公開聲明「一牧一棧」³。這不是「自內」的挑戰嗎？

作為一位在大陸以外的神學工作者，只能期待這屆全國代表大會決定讓天主教中國主教團替代全國代表大會。有關天主教的信仰與其實踐等等問題，由主教團直接與政府對話。此後，從這個出發點來嘗試與實驗。我不想為此訂下章程，一切由雙方良性對話，我們只能觀察。

¹ 張春申，〈中國大陸的官方教會還能稱為天主教（公教）嗎？—對中國大陸官方教會的結構與制度的神學反省〉《鼎》86 期，1995 年 4 月，中文 4~14 頁。

² 同上。

³ 請見：韓潛，〈一位教授的設想〉《鼎》85 期，1995 年 5 月，中文 44~45 頁；〈韓潛主教致全國主教、教區長函〉《鼎》94 期，1996 年 8 月，中文 12~13 頁。

問題二：有人認為官方教會的領導人們（也許在未來全國代表大會中）若接受這樣的挑戰，其結果一定會產生更大的壓力與限制，甚至能導致教會內更深的分裂。若果如此，按照 Lesser Evil（更小害處）的原則，是否更好繼續容忍下去，保存現今的結構與組織？我們知道它們不是中國主教的作品，而且是在中共壓力下產生的。況且如中國天主教代表大會一類的組織，只是五年召開一次，為天主教會日常牧靈工作並無多大關係。

答覆：

問題二的「這樣的挑戰」指的是什麼？我在問題一答覆中的期待富有彈性，會造成您所描寫的種種現象嗎？

我在《鼎》86期（1995）的文章也並不視結構與組織為唯一重要的事，不過也不這樣的無所謂。五年一次的全國代表大會對於主教團的各種職位的任命已經足夠產生影響。而且依我看來，全國代表大會該有一般的常務委員會作業。

我對中國大陸官方教會比較樂觀，相信天主聖神在他們中間運作。為此他們也在思考結構與組織問題，使之更加符合梵二大公會議。至於‘Lesser Evil’這類的判斷，最好讓當事人自己來抉擇，我們身處大陸之外，不要越俎代庖。

有時我們可能低估他們的信仰勇氣，甚至無形中使他們對我們的態度產生驚訝。

問題三：在韓德力神父（F. Jerome Heindrickx）最近一篇文章⁴中，他說：「現今正是尋找教會與中共政權『共同的立足之處』的時候，是中國主教為了把握教會的未來，謀求及創造與中共政權，可能公開與誠懇交談的時候。他們所有的挑戰是建立一個 Modus Vivendi 『生存方式』，藉著謹慎的交談與互相了解，尋找『共同的立足之處』，以使中國主教在教會法和民法之前都是合法的。」對他的建議，您有什麼意見？

答覆：

我不知道 Fr. Jerome Heindrickx 自己對於 ‘Modus Vivendi’ 有什麼具體的建議。我在問題一答覆中的期待，即有關主教團的構想，正是一個 ‘Modus Vivendi’ 的出發點，也許可以得到兩全其美的效果，即是韓神父所指出的方向。

問題四：現代中國正在走向成為世界最有影響力的超級強國之一。在如此強大與雄厚的十二億五千萬人口的無神主義統治的國家中，千萬教友的天主教猶如汪洋大海的人潮中之一葉飽受沖擊的扁舟；猶太基督信徒的傳統面對的是數千年歷史與卓越文化的大國。這扁舟的管理與掌舵者是差不多 140 位年老的中國主教，他們之間又互相紛爭，主要是由於中共政府計劃把他們分裂開來。但中共國家的領導人們對他們不信任，嚴重懷疑他們對中國政府的忠貞。數位中國主教曾經報導他

⁴ “A Time for Reconciliation and Inter-Church Cooperation. Reflection at the Commemoration of 1926 and 1946 in the Chinese Church.” 《慶祝我國建立聖統制五十週年暨紀念六位國籍主教祝聖七十週年學術研討會議手冊》，99~121 頁。

們在監獄生活中，法官叫他們回憶一些過去的歷史，如葡萄牙和法國的保教權，外國租界，中國聖統制建立遭到的干擾，以及教會權威對於中國利益並不時常支持的事件。即使今天，在中國共產黨領導人們的眼中，教宗僅是一個外國元首，至今尚未與中華人民共和國締結邦交，而且他也多少影響了東歐共產主義的崩潰。在這樣的歷史與文化，以及社會與政治的複雜背景中，我們怎樣回答下面有些公開教會主教的話？「如同普世教會其他的主教，我們同教宗共融，但是，這裡為了得到更多關懷的牧民自由，叫我們聲明自己在教宗權下是不智之舉。」

答覆：

這是一個困難答覆的問題，但是至少可以嘗試冷靜地提出一些反省的要點。

1. 歷史為我們今天的人是一個教訓，由此瞻望將來。但若僵硬地抓緊一些歷史資料，而忽略新的時代訊號，則無法製造美好的未來。
2. 殖民主義時代已經過去，中華人民共和國期待的全民參與建設，包括千萬天主教信徒在內。天主教信徒是愛國的，過去的事件並非他們製造的。中國政府審斷歷史，不難注意這些。事實上中國天主教徒也是受難者。有什麼理由把一切過去陰暗的來源加在中國天主教徒身上呢？為什麼懷疑他們？地下教會的出現不是政治問題，而是信仰問題，他們的信仰與愛國並不衝突。
3. 中國天主教徒只是汪洋中的小舟，小小羊群，中國人民政府應當盼望他們，根據信仰為國家提供服務。我不懂您的肯定：中共計劃把天主教的主教分裂開來。這為建設社會

又有什麼益處？這不是與中國形式的社會主義衝突嗎？

4. 教宗在天主教中的職務，的確為中共是一困擾。但他的社會訓導其實並非完全支持資本主義，他也肯定社會性的因素。他期待中華人民共和國進步與富強，為全世界帶來和平。去年12月3日，他向中國主教的勸話中，有一段為中國政府的話足夠顯出他的誠意。中國政府也該善意反省，調整腳步。交談與互動始能改善現況。教宗的職務是教會性的，不是政治性，今天世界各地政府都不為此擔憂，強大的中國政府又怕什麼呢？雖然信仰與政治會交接，現代教宗的措置，自知捏住分寸。
5. 根據以上所說，我所期待的天主教主教團應該有話可說。至於**問題四**的最後一段，我用「教宗去年12月3日對中國主教的勸話」作為參考，回答您所指的那些「公開教會中一些主教」的話。而我自己不禁要問：究竟有多少主教如此說⁵？

問題五：我們中有人發現中國神學家張春申神父，思考中國教會現況有著轉變。比如在他的〈教會體制的僵局〉⁶文章中，他表示中國教會過度集中在結構與主教角色上。他以為教會結構問題可由一個反映天主聖三與基督與蹟的教會學來解決。教會內的衝突，可由官方與非官方教會的領導人們的交談來處理。但是1995年以

⁵ 請閱：王延道，〈中國大陸天主教會的分裂與合一〉《鼎》，92期，1996年4月，中文36~41頁。

⁶ 張春申著，林瑞琪譯，〈中國天主教會：陷於教會體制的僵局？—從基督學及聖三學尋求解決之道〉《鼎》96期，1992年6月，中文41~48頁；《神學論集》95期，1993春，69~76頁。

來，他似乎特別關心官方教會的結構與組織。為什麼？

答覆：

我在《鼎》雜誌發表不少文章。早在 1986 年⁷已經寫出與 1995 年⁸同樣的神學性文章。這是根據梵二大公會議的教會學而寫的。

當然我也有屬於牧靈性的文章⁹。那篇您提的 1992 年的文章同樣是牧靈性的，因此您問題中的假定，與我的思想有些差距。我無意解決官方教會體制的僵局。

我是會從多面探討中國大陸教會的人，因此讀者必須根據我處理問題的角度來懂。而且 1995 年的文章也作了清楚的聲明。為此我不認為自己改變了什麼，只是多面處理問題而已。

結構與組織問題，可以由聖三奧跡與基督奧跡來處理嗎？上海官方教會主教金魯賢早已嘗試過了，他的思想與我的回應，您可以讀到¹⁰。我希望有高手做更好的處理。他的思想與梵二大公會議不易配合。

至於大陸天主教的內在衝突可由雙方交談來解決，早有韓潛主教的呼籲¹¹。有關這個問題，我將有一篇文章會發表¹²，請您未來注意，但它並無創意。

⁷ 張春申，〈教宗職務與至公教會的共融〉《鼎》36 期，1986 年 12 月，54~74 頁；《神學論集》73 期，1987 秋，439~455 頁。

⁸ 同註 2。

⁹ 請參閱：張春申，〈橋樑教會的基本態度〉《鼎》61 期，1991 年 2 月，中文 6~16 頁；張春申，〈中國教會的時代訊號〉《神學論集》88 期，1991 夏，271~284 頁。

¹⁰《鼎》36 期，1986 年 2 月，中文 7~15，16~23 頁，英文 36~53 頁，54~74 頁；《神學論集》73 期，1987 秋，423~437，439~455 頁。

¹¹ 同註 4。

¹² 張春申，〈教宗若望保祿二世與中國教會的合一〉《鼎》99 期，1997 年 6 月，中文 4~13 頁。

問題六：再過不多幾年之後，官方與非官方教會的大部分主教都將過去。教區、修道院、修會團體的管理，不只將在比較年輕，但缺少經驗的牧者手中。新一代的中國主教將要出現。按人性而論，中國教會的將來，在於新的領導人們導航至下三個方向：

1. 為教會二部分推動修好；
2. 認定與教宗的共融；
3. 與政府打交道。

大概可以這樣正確地說，中國大陸教會最具關鍵性的事是新與舊（年輕與年老）主教的交接。問題是我們為幫助他們能夠做些什麼？

答覆：

您提出的是很重要的問題，您已經對中國大陸天主教未來接棒人的任務指點了出來；但應該說還有其它至少同樣重要的任務可以指點下去。我想由於新一代的司鐸與主教，沒有太重的舊包袱，大概能夠更有創意。您問：「我們為幫助他們能夠做些什麼？」最近蔣劍秋神父發表一篇文章¹³幾乎在替我答覆，請您參考。我想當這些司鐸和主教，以及其他領導人接棒之後，負責中國大陸天主教教務時，他們既然身處天主教中，仍舊需要大陸之外的各地教會鼓勵與對話，為此與其問：我們為幫助他們能夠做些什麼？不如檢討：我們應該怎樣準備自己，更好地幫助他們。

最近羅光總主教在一篇文章¹⁴中，插進這樣一段話，我先抄下來讓您看：

¹³蔣劍秋，〈「青黃不接」困擾中國大陸教會〉《鼎》98期，1997年4月，中文30~33頁。

¹⁴《紀念六位國籍主教祝聖七十週年，我國建立聖統制五十週年，暨田耕莘晉陞樞機五十週年第二梯次學術研討會議事手冊》，4頁。

「實際上除了少數的愛國會主教因個人私自的原因，公開反對教宗，其他大多數的愛國會主教是與教宗有連繫的，教宗也從來不稱他們為裂教。」

不知您讀了有什麼感想。我們在大陸以外的天主教是否應當檢討一下自己，便能在未來更好地幫助中國天主教會。另一方面，我們對於中國大陸教會值得我們學習的事，實在說得太少了。

利瑪竇靈修精神淺探（上）

郭熹微¹

本文是作者於 1996 年夏秋之際，應美國加州天主教的舊金山大學、利瑪竇中西文化歷史研究中心之邀，在該中心以訪問學者身分，所做的研究成果。

前言

近年來在中國學術界，中國天主教傳教史以及中西文化交流史成爲研究的熱點之一，關於利瑪竇神父的研究論文更是數不勝數。但是一般說來，其價值取向往往重文化而輕宗教，即使對宗教的研究也是重教義而輕信仰，造成此課題研究的一種缺憾。筆者自然不能免俗，乍見「利瑪竇靈修」一題，竟如小學生上考場般驚慌，對「靈修」一詞說不出所以然。但是對利瑪竇其人並不陌生，筆者常常想象這位意大利耶穌會士身著中國古代的峨冠博帶，拱手爲禮與士大夫周旋進退之風采，實令人心嚮往之。通過對天主教靈修學的學習研究，再讀利氏的著述，不得不承認過去對其研究僅停留在表層，而今卻走進其內心，發現了一個嶄新的精神境界。總之，對利瑪竇靈修精神的探討是一個由表及裏，溯流窮源，循末求本的過程。

靈修是指身心修養的專門學識與學習過程。基督徒靈修是依照基督所顯示的「生活規範」而逐漸建立起來的身心修養的專門學識與習修過程，就是依照聖經精神，特別是福音聖訓與

¹ 本文作者：郭熹微女士，北京中國社會科學院、世界宗教研究所副研究員。

教會傳承，在基督奧體（教會）內積極成長，以到達天人合一的終極圓滿。作為耶穌會傳教士的利瑪竇的靈修生活，其更爲具體的依據應是聖依納爵的神操（*The Spiritual Exercises of Saint Iguatius*）以及耶穌會會憲（*Jesuit Constitutions*），在這兩個文獻中可以發現利瑪竇靈修的依據及特點。

神操是聖依納爵依照自己的靈修經驗寫成，用以引導他人去尋找天主。避靜者被引導從懺悔與淨化開始進而求其所願，即基於對基督的摯愛與承認，在基督的旗幟下服務於天主的王國。這種退省要持續一個月之久。耶穌會會憲在形式上與神操迥然不同，但是在內容和精神上卻是完全一致的。會憲中的靈修學源於神操，正如神操一樣，會憲靈修滲透著人文主義、實踐和心理的現實性，這些都是會憲發展和編纂某種概念的成就，即貫穿神操的宗教生活的完整使徒形式。這種新的靈修精神與十二世紀以來多明我會和方濟各會所倡導的修道制度非常不同。會憲表明聖依納爵始終堅持方法服從目的，在最大限度中保持了使徒團體的目標，爲在全世界捍衛和傳播天主教信仰及靈魂的進步而工作。爲此，不僅僅通過佈道和聖事，還可以通過教會的各種宣傳和慈善事業。全體耶穌會士爲達此目標而保持生活方式的一致。可見會憲的主張，基於適應和「普通」的外部生活方式，它們很少清規戒律，而保持了鄉土、「彈性」和適應時代、個人和地方的性質²。

由此可見，作為耶穌會士的利瑪竇，其靈修精神與傳統的隱居修院中與世人隔離的潛修祈禱者很不一樣，體現了耶穌會靈修的實踐性和時代性。此外作為一個傳教士，他不可能有長

² 參見：*The Study of Spirituality*, edited by C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, (The University Press, Cambridge, Great Britain, 1986), pp.357-360.

時間作避靜退省，甚至不可能抽出一個月時間來進行神操，也沒有靈修日記或神操日記之類可供後人研究。上海光啓社出版的《天主教教義方法》一書中提到傳教士靈修的特點說：

「一般說傳教的宗徒，無須受到特殊的黑夜的考驗，天主就在其傳教生活中，為他們安排了種種困難、勞苦、貧乏、挫折、教會內部的阻撓敵對、外來的磨難迫害，為煉淨他們的靈魂。傳教本身就是愛天主的表示。傳教士的靈修生活是走向大眾，給大眾的身心服務，供給他們的需要，減輕他們的痛苦。他在傳教工作中不斷的與天主契合，所以他在偉大的傳教成績之中，不會有尋求私利或虛榮的危險，他的傳教工作得到天主的降福，因而產生偉大的成績。」

作為耶穌會傳教士的利瑪竇，其靈修精神要通過動態的傳教生涯去探求，正如詹德隆神父〈利瑪竇的靈修精神〉一文所說：「他是一位傳教士，而且這是他最基本的身分，他如何瞭解這個身分？他如何維持傳教精神？這就是他的靈修。³」

一、跟隨基督，做基督良好的工具

1. 選擇身分

根據時間的順序，人們首先會想到青年利瑪竇如何選擇了傳教士的身分，跟隨基督去征戰世界？這似乎是探討利瑪竇靈修精神的開始。

從世俗的眼光看，利瑪竇有一個更輝煌的前途。他生於歐洲文化特別發達的時代，而且得到了當時最優秀的教育。他本人聰明、觀察力敏銳，情感豐富而平衡，有助於建立廣泛的人

³ 詹德隆，〈利瑪竇的靈修精神〉，《神學論集》56期（1983夏），184頁。

際關係。作為名門望族家庭的長子，父母對他寄予厚望，期待他在仕途上有所發展，將來做市長，升省長。「但是，在利瑪竇身上還有更深的一層生命，就是他的信仰生活。⁴」當時聖方濟各·沙勿略在中國傳教的事蹟對他是一種神聖的召喚：

「青年的利瑪竇覺得為官為宦，實在是太平凡無味，羅馬法的條文，和依納爵的神操書相比較，前者使人向地，後者使人向天。他似乎聽到天上有一聲音，招呼他青年的心靈向天高飛。⁵」

利瑪竇之所以選擇進入耶穌會是由於他的信仰。這與他從小在家庭和學校所受到的天主教信仰的培養有關。據羅光主教的《利瑪竇傳》記載：利瑪竇的故鄉意大利中部的瑪柴拉達（Macerata）城，當時宗教事業非常發達。其啓蒙老師，後來加入耶穌會的尼古拉·班契威尼，給幼年的利瑪竇以良好的信德培養和靈修訓練，以至多年以後利瑪竇還深懷感激之情提到他的啓蒙老師：

「今年也收到尼古拉·班契威尼神父（P. Nicola Bencivegni）的手書一封，其中仍然充滿他昔日教我們讀書，在我們幼小的年紀時，也是最具危險性的時期對我們所表示的愛與關注。⁶」

利瑪竇十九歲時進入耶穌會在瑪柴拉達城所開辦的學校，據熊三拔神父（Sabbatino de Ursis）記述說：

「利瑪竇是這座學校的第一批學生，他讀完高小初中，成績優良，名列前茅。尤其在品行方面，進步很多，恭敬天主，特別熱心。在學校時，他就已經有心修道，想

⁴ 同上，183頁。

⁵ 羅光，《利瑪竇傳》（台北：光啓，1960），23頁。

⁶ 羅漁譯，《利瑪竇書信集》（台北：光啓，1986），255頁。

進入加布謙會或耶穌會。⁷」

十六歲時利瑪竇被父親送往羅馬進大學唸法律。當時羅馬的宗教氣氛很濃厚，利瑪竇在課餘之暇，常到羅馬耶穌會會院與耶穌會士談話，而且在 1569 年加入耶穌會士所立的聖母會（*Congregatio Mariana*）。這是一個平信徒的團體，按照聖依納爵神操進行靈修，該會始於 1563 年⁸。這無疑對利瑪竇的靈修與對未來身分的選擇產生很大影響。顯然，根據神操 95 號，他響應了基督對每個人的邀請：

「我的志願是征服全球，克服眾敵，由此可進入我父的榮耀。誰願跟從我，應該與我一同辛勞，好能在同甘共苦之後，來日齊享天福。」

他加入耶穌會的選擇曾受到父親的阻撓，但這並未動搖其意志，因為耶穌基督已成為他生命的中心。正如耶穌會會憲 61 款所說：

「為此當努力擺脫一切血肉的愛，將它轉變為神靈的愛，只以超性的愛德所要求的愛愛他們，務使死於世俗和對自己的私愛，只為吾主基督而生活，以祂代替父母兄弟及一切。」

1577 年利瑪竇和其他三位傳教士被派往印度，當時他年方二十五歲，尚未升任司鐸。他動身之前未曾回家辭行。他此去一個歐洲人從未到過的地方，而且是一去不復返，前途不可預料。「但他欣然就道，還誠心感謝天主，自信能夠出國傳教，乃是天主一種大恩。⁹」

⁷ 轉引自：羅光，前引書，18 頁。

⁸ 參見：Pasquale M. D'Elia, *Fonti Ricciane*, p.916。「聖母會」是虔誠的平信徒採取耶穌會會祖所創導的靈修（神操）生活方式的運動。現在這個運動改名稱為「基督生活團」（*Christian Life Communities*）。

⁹ 羅光，前引書，29 頁。

2. 靈修陶冶

在 1571 年利瑪竇加入耶穌會到 1577 年離開羅馬到印度，這期間利氏在一個信仰的團體中培養了家庭和教會所傳給他的信德。詹德隆神父〈利瑪竇靈修精神〉一文說，利氏在羅馬學院求學期間受到靈修的陶冶。1574 年耶穌會總會長麥古里神父（Mercurian）到羅馬學院視察了幾個星期，與每個修士個別談話，

「他特別強調要有很堅固的內修生活，要求強化靈修訓練。希望神師和長上強調德行的培養和每天作好兩次省察。在默想方面，禁止所謂的『情緒默禱』（Affective prayer）。應該完全保持依納爵神操的默想方式，免得那些『錯亂的心情』不被發現，不被除去。默想的目的是爲了修德行和幫助傳教工作，必須淨化各種內在心情，也必須放棄個人的自私判斷。這是利瑪竇在唸哲學的幾年當中所接受的靈修陶冶。¹⁰」

這種陶冶進一步發展了他的信德，耶穌基督成爲他生命的中心，逐漸整合了他的自由行爲和許多天賦，使之爲天國服務，不求自己的光榮，「對基督的奉獻所產生的意志上的整個人格的動力，似乎不是人力所能夠作到的，而是天主聖神親自所賜給的。¹¹」

耶穌會團體愛的陶冶和兄弟般的合作，在利瑪竇三十多年的海外傳教生涯中無疑有巨大的影響。在傳教生活中，他一直強調省察，從中汲取力量，克服軟弱。同時他也表現了初期耶穌會在傳教方式上的高度彈性和適應能力。1580 年利氏在交趾致羅馬學院老院長馬塞利神父的信中表達了他對羅馬學院的

¹⁰ 詹德隆，前引文，187 頁。

¹¹ 同上，183 頁。

懷念之情：

「非常想念羅馬學院的神父與同會的兄弟，我是如何愛他們，現在仍然如此，我曾有幸在這學院裏誕生，在這裏接受教育。他們也許不記得我了，但他們卻常鮮明地呈現在我腦海裏；我雖卑微，但常在祈禱和眼淚中懷念您與學院的其他神父和兄弟。雖然心中很滿意這第二聖召（傳教），且認為是我進修會之後天主的一種最大的恩惠，但是能在學院內和院長及同會兄弟同居，在我今日看來，乃是一大幸事。¹²」

他告訴另一位老同學說：

「每次想起你們最可愛的神父、修士，我當年在你們中間，內心開始肯定一些好的理想，就會在我現在的這個沙漠中重新發芽。¹³」

1594年利瑪竇寫給初學院院長德·法比神父的信中說：

「在耶穌會的歷史中也彷彿看到我的過去，恐怕同樣的事也會發生在別的會友身上，即童年的生活較中年的生活更難叫人忘懷。會裏的初期種種常常出現在我的腦海裏，深深地刻印在我的心上，尤其您的愛心幫助我修德。我實在告訴您：當我這麼多年在中國人中生活，假使不是那些天主所顯示給我回憶的東西，把我從我的家人與親友之間發掘出來，而賜我崇高的修會生活，恐怕比我目前的處境更可怕多了。¹⁴」

利瑪竇懇求天主，使他不要失去耶穌會團體賦與他的愛與精神動力。1585年他在致馬塞利神父書說：

¹² 羅漁譯，前引書，13~14頁。

¹³ 轉引自：詹德隆，前引文，187頁。

¹⁴ 羅漁譯，前引書，141~142頁。

「當我想起您，想起和您在一起的黃金時代，我就忍不住雙眼流淚，您可以想像到目前我居住在異教人一天主的仇敵當中是什麼滋味，與從前在羅馬學院和您與其他同會神父修士在一起是多麼的幸福啊！請您安慰我，天主既然從母親懷中把我提出，送到距離你們遙遠的地方，今希望祂賜給我一雙翅膀再飛回來，而不致於跌到深淵裏，或用祂的雙肩馱著我回來。¹⁵」

* 本文下期續刊的標題大綱如下，敬請期待 *

二、在實踐中發展信望愛三德

1. 靈修的中心：愛天主與愛人
2. 信德與望德的發展

三、通過傳教方法看利瑪竇的靈修精神

1. 傳教方法的特點
2. 為中國教會的建立拓荒和打基礎
3. 以血汗殉道

四、利瑪竇的靈修生活

1. 利瑪竇有關靈修的中文著述
2. 個人靈修與道德修養
3. 對家人靈修生活的關心
4. 中國教友的靈修

五、簡短的結論

¹⁵ 同上，77頁。

過程中的內在性

過程神學簡介

安希孟¹

本文是一位對當代基督宗教發展有興趣的教外學者（文化基督徒）眼中所認識的「過程神學」，與其說是神學作品，倒不如說是一種宗教哲學的介紹。今日中文神學界對這類新神學思潮的介紹，仍嫌不足。本文的發表對中文的神學教育應有其貢獻，尤其為初入門的神學生而言，將有助於初步體認懷特海及其思想在神學上的應用。

美國學者大衛·格里芬編選的《後現代科學：科學魅力的再現》一書，從不同角度闡述了後現代有機論世界觀的倡導者——懷特海的觀點²。懷特海的過程思想是一種後現代世界觀。毫無疑問，他本人及其後繼者們的神學思想與上帝觀念，代表了一種後現代神學，是廿世紀一種宗教現象。後現代神學與古典神學的區別，猶如廿世紀新物理學與古典物理學的區別。本文把過程神學當作最具代表性的後現代神學來討論。

一、廿世紀科學新思潮中的新神學觀

廿世紀中期，有兩股神學思潮取代了作為對自由主義回應

¹ 本文作者：安希孟先生，北京師範大學（其前身為輔仁大學）外文系畢業，南京大學碩士，主修「基督教研究」，現任教於山西大學哲學系。曾有作品〈生態與宗教〉刊在《鼎》98期，1997年4月，中文34-42頁。

² 《後現代科學：科學魅力的再現》，中央編譯出版社，1995年8月。

的新正統派。

其一，以田立克（ Paul Tillich ）為代表的「存在神學」，他不是彼岸超驗領域尋求上帝，而是在存在的深處尋找上帝。他要求我們正視我們存在的神聖基礎。它體現在被稱為「新存在」（ the New Being ）的耶穌基督身上。這樣，田立克以廿世紀中葉「存在主義熱」為基礎，深化了自由主義中的內在論題目。儘管田立克終其一生對他的學生們產生了廣泛而持久的影響，但他的神學傾向卻從來沒有發展成爲一種神學思想流派。

其次，是與田立克並駕齊驅、且比田立克歷時更久的「過程神學」，它發展爲一個著名的思想流派。就其現在影響而言，它超過了田立克的思想。

過程神學儘管是廿世紀的現象，但它的根源卻存在於源遠流長的西方學術傳統之中。古希臘哲學家選擇巴門尼德而不是赫拉克利特（選擇存在而不是生成）作爲形而上學概念的基礎。提倡存在（ Being ）的人是巴門尼德（ BC. 515 ~ 450 ）。他認爲：儘管在感覺經驗領域有變化的外表，但實在自身保持不變。他認爲存在是永恆的，變化是不可能的，因爲變化意味著某物成爲它所不是的樣子。

巴門尼德的主要對手是赫拉克利特（ BC. 540 ~ 475 ），他強調生成（ Becoming ）：「你不能兩次涉入同一條河流，因爲新鮮的水不斷流過。」一切實在，都捲入到不停的變化中，它永遠服從於變化。對立面的相互作用和張力導致這一變化模式。赫拉克利特的基本形而上學概念是「變化」。

十九世紀的工業革命與科學的發展，開始偏離機械論世界觀。直到這時，西方哲學中佔統治地位的巴門尼德的觀點才受到挑戰。科學中的變革是由愛因斯坦等思想家發動的。他用注重有機關係的世界觀，代替了牛頓物理學中的僵化概念。達爾

文儘管仍受到舊式的機械宇宙論、及受到征服自然的夢想的雙重影響，但他把動態的變化這一觀念放到生物學的中心，從而強化了這一科學革命。

黑格爾為這一思想中的轉折清掃了哲學道路。他把絕對看作是一個整體，包含著每一個部分，也包含在每一個部分之中。亨利·柏格森（1859~1941）和威廉·詹姆士（1842~1910），把「關係是內在的、可以被經驗的」這一觀念引進哲學和心理學，從而推動了有機論實在觀。柏格森認為進化帶有目的性和冒險性。他認為上帝是進化過程的推動力。他假設了一個開放的未來，其中，每一個細節是以一個瞬間、一個瞬間地被決定的。詹姆士認為意識是個流，較後的瞬間可以把握較前的瞬間。這些發展都在對笛卡兒所強調的「僵化的自我」作挑戰。

哲學與科學中的變化滲透到一般社會觀中。現代生活的特點是新的偶然性意識，是過渡性和相對性意識。過程神學的終極目標就是指出，在一個充滿變化（Becoming）意識的文化中，基督信仰，特別是它對上帝與世界關係的看法，有什麼恰當性。為此目的，過程神學家提出了新的動態世界觀。它宣稱：要真實，就必須進入過程；任何現實的實體都是對立面的結合；內在加外在，過去加未來，自我加非我。

過程神學認為，神學與科學的重新修好，對「恰當性」而言是十分重要的，因而他們拒斥過去把生活分為宗教領域與俗世領域（或科學領域）的做法。過程神學家主張，神學應對全部生活講話。這是一種「末世性的交談」（eschatological talk），即試圖根據它將變成什麼來看當前世界。

根據過程神學的看法，上帝概念不僅不應和科學思想相矛盾，而且，也必須以自然主義為出發點。自然主義指的是：對世界的理解可以不必借助於任何超越自然秩序的因素，而以通過自然科學來理解世界。自然秩序是以唯物主義的方式來認識

的。自然主義的出發點則完全服從於科學研究。

過程思想家因而拒絕古老而過時的上帝概念：上帝是「宇宙的道德學家、不變的、無情的絕對、掌管一切的力量、現狀的批准者」。他們代之以新的（對他們而言是恰當的）對上帝的認識，即把神性看作是現世過程的參與者。爲了促進這一目標，過程思想家們一般都提出新的自然神學，把進化結合到自身之內，這一進化對所有實在都是基本的，因而他們努力使內在論與超在論達到新的平衡。

在使內在論與超在論達到新的平衡時，過程思想家拒絕古老的僵化超在論觀念。這種實在觀假定存在著較高級領域與較低級領域。過程思想家用進化的超在論取而代之。在這一概念的背後，隱藏著對「生長」（growth）的認識，這使人想到黑格爾。在黑格爾那裡，先前狀態不是被拋棄，而是被後來的狀態所完成。他們認爲超在是時間的比喻而不是空間的比喻，是向未來長驅直入，特別是向「終極未來」挺進開拔。

廿世紀過程思想大體反映了兩個不同傳統：德日進（Teilhard de Chardin）和懷特海的傳統，其中尤以後者爲重要。後者特別被冠以「過程神學」。德日進在羅馬天主教內影響很大，而過程神學的主流傳統卻主要以懷特海的思想爲哲學基礎。

懷特海和德日進的過程神學儘管千差萬別，但其神學的順序相同：世界的某些方面是給定的（givenness）、世界是動態的（dynamism）、世界是在過程中不斷發展的，這是過程神學基本的形而上學認識。世界動態論指的是以力和能來解釋一切現象的根本。構成這種自然神學、並成爲神學研究出發點的，是世界的這種現成性，而不是啓示。反過來，有位格的個人，又是處在一切實在的中心的動態過程的反映或產物。

世界動力的基礎是上帝。他出現在一切事物之中，也存在

在每一個行動之中。他是萬物向著趨同發展的源泉，要麼在奧米伽（德日進）之中，要麼在神聖經驗（懷特海）內部。過程基督論關心的是基督而不是耶穌。聖言化成肉身是重要的，因為它導致世界的改造，把世界改造為某種神聖的世界。過程宇宙論背後的動機是充分考慮人類自由的經驗。過程人類學因而就反映了關於人的能力的樂觀主義態度。作為上帝的受造者、並共同參與創造的合作，在過程思想家們的著作中是恆常的主題。為了給人類進步留有餘地，為了保證未來的確是開放的，過程神學家把上帝定義為神聖的勸說者、規勸者。上帝不是不教而誅，他動之以情，曉之以理。他的威力和對未來宇宙的控制力是有限的。這種有限性不僅是由於神聖選擇造成的，而且就在上帝的存在之中。結果上帝不是在各個方面都是絕對完善的，而是相對完善的，因為上帝的完善是一個動態過程和連續不斷的增長。過程神學家認為上帝的屬性不是絕對完善，而是「超越性」（surpassingness）。上帝不停地超越其先前的完善；並且，他總是比受造之物更完善。

重新表述基督信仰概念，其意義十分深遠。過程神學並不把世界等同於上帝，儘管不能把它視做一種「泛神論」（pantheism），但「萬有在神論」（panentheism，哈特肖恩偏愛這一術語）卻比較適用。在過程思想中，世界、尤其是人類，不僅是自己的合作者，而且也是上帝的合作者。結果，人們不離開世界去設想上帝。對來世的夢想朝著歷史以外的成全（consummation）前進。在懷特海那裡，歷史之外的成全是指上帝經驗中的非歷史的拯救。在德日進那裡，歷史之外的成全是指物質宇宙毀滅之後某種精神化的實在。

二、懷特海思想中的世界與上帝

懷特海的目的，是在這個以科學為主的時代裡，重新確立

形而上學的地位。因為幾乎任何一門科學都隱約地以某種形而上學為前提。他認為他自己從事的正是傳統的思辯哲學。

懷特海把他的方法叫做「有機論哲學」(philosophy of organism)。因他強調情感(feeling)即動態的運動和「出現在其他實體中」(being present in another entity)。他把自己放到從笛卡兒到休謨的哲學傳統中，這一傳統認為人類的主觀經驗有助於我們了解實體基本性質。然而懷特海超越這一傳統。他主張，主觀的或情感的經驗(feeling)不僅存在於人類之中，而且也存在於一切實體之中。

他的體系可以被歸結為修正了的一元論，因為構成實在的基本的建築木塊(即現實的實體 actual entities)都是一樣的。「上帝是現實的實體，在遙遠的空曠的空間中，最微不足道的存在的喘息也是現實的實體。³」因為最宏觀的與最微觀的過程彼此映照，所以，全部現實的性質可以用任何一個實體來描述。

懷特海認為，實體是由四個終極概念組成的：實際剎那情境(actual occasions)、永恆對象(eternal objects)、上帝和創造性。世界由實際剎那情境組成。實在不是僵化的本質，而是過程。在提到赫拉克利特的名言時，他說：「古老的學說認為，沒有人能兩次涉入同一條河流。這一格言可以加以引申：沒有那個思想家思考兩次；換個更一般的說法：沒有那個主體能體驗兩次。⁴」

過程的基本要素是「現實的實體」。除了短暫的「經驗的剎那情境」(occasion of experience)或「點滴的經驗」(drops of experience)以外，無所謂永恆持久的事物。片刻的經驗與點滴的經驗不是中性的、客觀的、純粹物質的實質，而是有價

³ Whitehead, *Process and Reality*, p.28.

⁴ 同上，pp.43~44.

值取向的。因為每一個經驗都是為實現某種價值而努力。每一個剎那情境都是生成活動（activity of becoming），都聚會成一個情感的統一體（a unity of feeling）。懷特海名之曰「滿足」（satisfaction）。

每一個事態都是「雙極的」（dipolar）：都有物質極（physical pole），即過去；也有精神極（mental pole），即可實現的可能性。每個實際剎那情境都是流動的實在。

作為存在的現實實體或實際剎那情境，在某種意義上是自創性的（self-creative）。然而，上帝是最出色的或無與倫比的最高形式的「自創性」（self-creation）。一個自我創造的存在必須在某些方面能創造神聖的實在。上帝意識到所有實在。

既然每一個實體都以較低級的方式顯示「自我創造能力」，而上帝可以以最高級的方式顯示自我創造能力，所以全部實體都是神聖實在的共同創造者。至少，它們創造了由世界所帶來的神聖性的某些方面。每一個有限的實體都在本質上與上帝有關。上帝是世界的前提，世界也是上帝的前提。用來認識所有實體的概念都可以用來認識上帝。一切用來理解其他實體的術語都可以用來理解上帝。

「說上帝是永恆的，世界是流動的，這是對的；說世界是永恆的，上帝是流動的，同樣是對的。」

「說上帝是單一，世界是複多，這是對的；說世界是單一，上帝是複多，同樣對。」

「說上帝同世界相比，特別地實在，是對的；說世界同上帝相比，也特別地實在，同樣對。」

「說世界內在於上帝，是對的；說上帝內在於世界，也是對的。」

「說上帝超越世界，是對的；說世界超越上帝，也是對的。」

「說上帝創造了世界，是對的；說世界創造了上帝，也是對的。⁵」

對構成世界的過程來說，上帝是必不可少的。懷特海對神性的理解是：預設上帝是所有實體中的一個實體。上帝與其他現實實體一樣，是雙極性的（dipolar），有「原初性質」及「繼起性質」兩方面。

原初性質（非時間性、思想性的一極）指作為世界過程原理的上帝。上帝面對著無限豐富的永恆對象，他對全部可能性進行最原初的評價，為生成過程中的現實實體提供吸引力，因而，上帝包含了全部可能性領域，因而是新奇性的基礎。

然而，在原初的性質之中，上帝並不完全。上帝的情感缺乏充分的現實性（fullness of actuality）。因而，上帝的另一方面也是必不可少的。作為上帝的繼起性質（暫時的，物理的一極），上帝包括了現實世界，他的作用是對全部正在消失的現實實體定位，使世界聯為一體。這樣，隨著未來成為當前並消失到過去之中，上帝保留了已取得的成就。這一活動使上帝的本性在「深厚的生理感覺」（a fullness of physical feeling）中達到完善。這樣，上帝就成了「偉大的伴侶：共患難者」，他能給予同情⁶。

神聖的實在這兩個方面，導致上帝與世界之間維持有機聯繫。每方都需要對方，二者結合在一起。懷特海得出結論：「每個實際剎那情境都體現了上帝，也體現在上帝之內。⁷」

過程神學的核心，就是清除或改造古老經典有神論之上帝觀。隨之而來，他們製定了另一種新的有神論。過程有神論在

⁵ 同上，p.528.

⁶ 同上，p.532.

⁷ 同上，p.529.

理解神性時，把具體的方面與抽象的方面加以綜合。

抽象的內容指上帝抽象的或必然的屬性（上帝的原初本性），具體的方面是指上帝的具體的或偶然的屬性（即上帝後來的本性）。新經典有神論與古老經典有神論的決裂在於：它認為上帝具有偶然的屬性。

正統基督教有神論或「單極有神論」（monopolar theism）認為上帝沒有相對性、沒有變化（becoming）。過程有神論或「兩極有神論」認為，上帝除了永恆、絕對、必然性和獨立性以外，還有極大的相對性（relativity），處在變化中。可以用一組反題來表示神性的兩種樣態之間的聯繫：

抽象極	概念的	客觀的	潛能的	普遍的	存在的	本質的
具體極	位際的	主觀的	實際的	特殊的	存在的	偶然的

這些本質上互補的兩極，代表了同一個神性的二元的方面。古老經典有神論被矛盾所割裂，因它不允許關於上帝的雙極概念。正統有神論肯定上帝的一切都是必然的，包括上帝的意志。然而被上帝所意欲的世界卻是偶然的。正統有神論認為上帝了解、並熱愛被造物的世界，卻否認上帝受到被認識和被熱愛的東西所影響。正統有神論認為上帝絕對地無所不能，這使上帝無條件地壟斷了所有權力。但過程有神論認為，如果是這樣，那麼被造之物怎麼還能談到他們可以運用或濫用真正的自由呢？這些矛盾使古老經典有神論不能自圓其說。

正統有神論的錯誤在於，他們認為上帝的完善性必然意味著與之相應的絕對性。過程有神論卻認為這是沒有根據的。相反，某個事物越完善，它和其他實體的關係越密切。同樣，一個存在者越完善，則它越能表達發生在其他存在者身上的變化，它受這種變化的影響越大。

上帝會由於世界而變得豐富，會發生變化。但反過來，上帝也改變世界，使世界豐富。上帝使世界完善；世界也改變上帝。在完善性方面，世界永遠不能超出上帝。祇有上帝是無限的。過程有神論不是泛神論，而是萬有在神論。因為它認為上帝「包括」世界，但並不主張神聖的實在可以被歸結為宇宙的實在。

懷特海的過程形而上學導致了某種特殊的神學方向。可以用三個假設來總結他的神學：

首先，上帝並不遠離世界，他並非不受世界的影響，相反，上帝和世界相互依存，上帝並非至大無外，無所依恃。懷特海強調神聖的內在性，上帝不離世間。（試比較「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」。離世修行，無異緣木求魚。離開人世，有什麼善可言？）上帝是「內在於現實世界的現實實體」。當然上帝也是超在的，但僅僅是就其神聖存在的邏輯性而言，他先於世界，而不是指他在年代上先於世界。（太初有道，太初指邏輯順序，不是指時間順序，否則，未有時間之前，怎麼會有「太初」？可見太初乃邏輯意義上的太初。）上帝的超在性也不是獨一無二的，不是獨此一家，非我莫屬。超在性也是每一個既存實體的特點，因為，每一個實體憑藉其新異性，都超越其共相，包括上帝在內。上帝的超在性指的是神聖的取之不盡、用之不竭性，指其目的的恆久誠信，以及運用罪惡以達到善良目的的能力。

其次，上帝在世間主要通過勸說、規勸來工作，而不是通過強制。當然，上帝也有吸引力，但每一個事態（occasion）都有權接受或抵制它。因而，當懷特海提出關於上帝與世界的意象時，他用的是「溫和的關切」（tender care）和「無限的耐心」（infinite patience）。過程思想家劉易斯·福德（Lewis Ford）認為這一認識的意義在於：「在這個意義上，信仰是相

互的。正如世界必須信賴上帝才能為它的努力提供目標一樣，上帝也必須信賴世界，相信它可以完成這一目標。⁸」

第三，我們不應當把上帝看成是全能的，而應看作是與世界一道受苦受難的上帝。懷特海拒絕古典有神論把上帝看作是神聖的專制暴君。他說，如果這樣，教會就是「把僅僅屬於凱撒的屬性歸諸上帝。」上帝也不是全知的。在古典意義上，上帝知道未來。上帝和人一樣，他知道未來，僅僅是說他知道作為可能性的未來，而不是指作為實際情況的未來。

⁸ Lewis S. Ford, "Divine Persuasion and the Triumph of Good", *The Christian Scholar*. 50 (Fall 1967) 3, pp.235~50.