

# 傳教神學發展史略<sup>1</sup>

宗座外方傳教會的傳教活動及其神學的變更

柯毅霖 著

周佩霞 譯



## 1. 殖民主義期之傳教神學（1850-1960）

### 1.1 傳教神學之起源

當宗座外方傳教會（前稱米蘭外方傳教會）在1850年創會時，根本就沒有一個有關傳教活動有系統性的神學思考，至於我們今天所認識的「傳教神學」或「傳教學」，則於其後數十年，在主力傳教的組織及歐美的神學界乍現，先為基督教採用，天主教隨之。

德國基督教學者古斯塔夫戈爾力格（Gustav Warneck 1834-1910）是首位研究「傳教」之概念及現象的先行者，他在1874年創辦了 *Allegemeine Missionszeitschrift*，是第一本以傳教

---

<sup>1</sup> 原文： *La Parabola della Teologia della Missione—Come è cambiata la missione e la sua teologia* (Roma: Quaderni Inforpime, 2009).

為主題的期刊。不過，早在兩年前，即1872年在米蘭已出版《公教傳教》之期刊了。（若對此期刊的傳教視野進行研究，將會是件很有趣味的事，但始終還未有人嘗試過。）

戈爾力格（基督教傳教神學之父）視基督宗教為全人類的普遍宗教。基督宗教的存在是為人類，而人類的存在又是為基督宗教。傳教的最終目的是在非基督徒中建立基督宗教，這裡可見浪漫主義以及現代主義的影響：要人類團結便需要一個心靈、一個中心，這便是基督宗教，人類靈性的宗教信仰。此外，傳教還包含英豪壯舉的情懷：便是參與遣送給人類一個真正宗教的偉大而高尚的行動。當然，當中也不乏殖民主義，至少在理論上說，就是要把歐洲的高層次文化帶過來的開化使命。

二十世紀初，多謝德國學者（天主教傳教學之父）若瑟舒密寧（Joseph Schmidlin 1876-1944）把剛開拓不久的新領域——傳教學帶進天主教。（他備受酷刑後，如致命般死在納粹集中營）。1914年，舒密寧是首位被德國 Münster 大學天主教傳教學學院任命的教授。自始之後，傳教神學發展蓬勃，最終並登上大學殿堂，成為神學系的一門正統學科。

在舒密寧的構思中，傳教的基本目的就是歸化教外人成為基督徒，這思維模式，主要是基於對去世前未領洗的人的永遠消極命運的神學觀。

在1919年，羅馬傳信大學的第一位傳教學教授，米蘭外方傳教會的鄔若望神父（Giovanni Battista Tragella）把舒密寧的作品翻譯成意大利文。他的教席是按教宗當年頒布的《夫至大》通諭而創立的。

舒密寧模式，把傳教收窄成傳教士與要歸化的外教

人之間的個人關係，其後再由耶穌會士伯多祿查爾士（Pierre Charles 1883-1954）推而廣之，也是他把傳教學引進魯汶大學的。查爾士強調傳教為的是要建立教會（*plantatio Ecclesiae*），歸化人不是最終目的，祇是為拓展教會可見的領域的工具而已。查爾士甚而引進了本土化的概念，他主張傳教不祇是為永生，也是一個新的生活模式，新文化的產生。這種文化乃是基督信仰適應不同的社會的果實。他提早表達了梵二多次贊同的思想，其中指出不同的宗教也擁有一些優良的價值。

戈爾力格、舒密寧及查爾士都給當代傳教的事工立下了神學典範，傳教基礎在於基督宗教的普世性質及文化的提升（Warneck）；歸化外教人（Schmidlin）；建立教會（Charles）。這些目標，尤其是第二及第三點，成為了梵二以前的傳教活動基礎，包括米蘭外方傳教會和我們在香港的事工，相信一定程度仍影響我們的傳教思維。這裡我並不是說這些目標是不對的，祇想表述這些目標產生的背景。容後亦會再解說。



## 1.2 十八至十九世紀之「大倒退」

十六及十七世紀第一浪的現代思潮湧現後，隨著便是地域的拓展及適應模式（在第二節會詳解）大行其道；自十八世紀初葉，教會卻要面對來勢洶洶的內在保守主張。簡略地說，這起因來自文化氣候的轉換：十八世紀的啟蒙運動以及十九世紀的國家殖民主義抬頭，文化充塞著優越感，敵視改變和異己。在靈性方面，又正值楊森主義（Jansenism）當道，尤其深深影響著整個法國傳教團隊，剛巧他們在亞洲人多勢眾，便斬釘截鐵地否定一切基督宗教以外的價值及人性經驗

的尊嚴。

適應模式及另一個稱為「白紙狀態」(*tabula rasa*)的模式在中國的禮儀問題上出現了較嚴重的爭議，其中楊森主義又大大興風作浪。後果除了摧毀了傳教士的適應模式及耶穌會慘遭解散外(1773)，也抹黑了教外的宗教經驗及文化價值。本土人被矮化為「異教徒」(一如後來我們可看到，這名稱一般是用以指異端份子和回教徒)，其他宗教皆屬邪惡，非歐洲的文化盡視為下品，本地神職乃徹底不濟及靠不住。

在云云貶抑的聲音中，鮮有持不同意見者，其中包括教廷傳信部的秘書、日後成為部長的斯德望博治雅(Stefano Borgia)，他在1787年罕有地指出，在華人教友團體中任命歐洲人出任教區代牧、以及指定要求用拉丁語等都是匪夷所思的事。博治雅又提醒，普世教會在過去的千多年來，實際是：

傳播福音者無疑是需要外地人，但當福音一旦傳遞過去了，就該在他們中選拔牧者，該熟識那語言和風俗的，而非(不應該是)外地人。<sup>2</sup>

自十九世紀中葉始，教宗庇護九世致力於跟現代的無神及理性主義死拚，這都是多項革命的後果：法國、科學、工業及社會等方面。此時，教宗的政治勢力肯定已一去不返，遂轉移到重振教民的靈修上，聚焦在敬禮方面，特別是對耶

2 Gianni Criveller, "Stefano Borgia's Two Memorials On the Need to Appoint Chinese Bishops (1787)," in *A Lifelong Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honour of Father Jeroom Heyndrickx, CICM* (Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, 2007), p. 81.

穌聖心(吸納浪漫主義文化氛圍於宗教主軸中)，聖母瑪利亞(1854年頒布聖母無染原罪信條)以至教宗本身(1870年頒布教宗不能錯信條；而庇護九世更是歷史上首位成為教民傾注虔敬與愛戴的在位教宗)。

### 1.3 十九世紀中葉之傳教拓展：天主教對殖民主義的回應

教宗庇護九世(他是米蘭和羅馬大修院的真正創辦人)就在這麼的大氣候下推動傳教事業的復甦，此事業曾在禮儀之爭及耶穌會被打壓時面臨極嚴重的危機。這傳教事業的復甦，正好是天主教教會對敵視天主教及教宗的歐洲殖民主義強權一個好辯的回應。因此教宗設法把傳教事業從這些強權的勢力撤離，尤其是法國與德國，他們利用傳教去謀求國家的利益。十九世紀的教宗及傳信部的指引非常清晰：應培訓本地司牧並將管理權移交到他們手裡。

但事實上卻造就教會代牧的體制的傾斜性擴張，本來這些代牧區就是交托給不同的修會，但他們卻無意交出已擁有的特權，故意拖延教會的本土化。聖座如此便特意支持新的傳教修會的創立，並納為直轄及從屬聖座，在米蘭及羅馬的外方傳教會修院，就在這些年代和這般的教會及神學氣候中應運而生，隨後的數十年陸續有不少類似的修會出現。這些修會致力成立地方教會，興建具最基本設施的修院，興辦社會福利、青少年及幼兒教育的事業，奠定教會的經濟基礎。以科學為工具(像之前在中國實行了兩個世紀)以及本土化的傳教工作，在十九世紀幾乎已全盤湮沒。

本文稍後會記述一些利瑪竇在1609年所寫下的片段，提到他希望中國人能藉他們已認識的本性啟示得到救恩，這救

恩其實已不斷在運作中。我們的聖郭西德 (Alberico Crescitelli) 在 1890 年也這樣寫過：

看到偶像崇拜橫行，看到撒旦的國度如此廣闊，看到崇拜偶像者如斯眾多，看到不可勝數的居民不識真天主，而祇懂朝拜魔鬼，一言以蔽之，見到黑暗之子惑眾害人真令我憂心如焚，備受打擊，傷心欲絕。<sup>3</sup>

我們早期的傳教士認同並深信當時教會交托給他們的使命及神學理念，對那些未認識福音者的消極概念（視之為魔鬼的朝拜者）而引發出的激烈情懷、英豪及慷慨表現，很多都未必是我們現代人習慣的。郭西德的見解，無論如何消極，其實也代表了梵二前期歷來傳教士的信念。尤記得年幼時在自己的堂區裡，有些傳教士給我們看有關傳教的幻燈片，就是這樣表達的了。

以上的研究祇想指出宗座外方傳教會正正是在這個強調救靈魂的歷史時刻中誕生；目的是建立、拓展地方教會，並把其交回當地神職人員手中。正如在本文的第二節指出，雖則在第一千年教會本土化屢試不爽，教會對靈魂的得救並非一直持著悲觀的心態，然而傳教的視野其實亦不乏另具慧眼。

#### 1.4 二十世紀，迅速修復

傳教修會一直延誤了教會本土化，不少傳教士甚或背負著沉重的國家主義的包袱，致使教宗本篤十五世要在 1919 年嚴正地頒布了《夫至大》(Maximun Illud) 通諭，主要目的其實是要糾正在中國的傳教景況，那裡充斥著民族帝國主義及

抗衡提升本土神職。幸而普遍來說，宗座外方傳教會未涉及其中，或至少未涉及最惡劣的事情，在香港亦沒有這樣的事情發生。很多傳教士對教宗的通諭表示不滿，以致當時中國的宗座駐華代表剛恆毅總主教 (Celso Costantini) 嘆息說：

真不知怎樣做好：站在《夫至大》那邊去反對傳教士，抑或站在傳教士那邊去反對《夫至大》。<sup>4</sup>

在提拔本土神職一事上，幸好得到剛恆毅，雷鳴遠 (Vincent Lebbe) 和湯作霖 (Antoine Cotta) 等人的支持，於 1926 年在一片反對聲音中，戰戰兢兢地開始了。其實，真福孟保祿 (Paolo Manna) 在 1929 年亦寫了一份有關中國傳教情況的報告，內容清晰而令人震撼，但卻被埋藏了五十年之久。



當然，無論在香港或中國，宗座外方傳教會在交托教會領導權給予本土神職一事上，亦遲遲沒有落實：或由於當地團體的企求（雖然並無經常公開表態）、或是等待教會進一步的文件（但都沒推動再跟進）、或源自教會既往的傳統（一如博洽雅精辟地表述）、亦有源自公義的要求。當然，我們的傳教士深愛著他們的教民，一如其中一些人，甚而精誠地為他們交出性命，但同時亦不表示全部都安心讓當地人統領自己的。非等到後來梵二的當頭棒喝，令其知難而退，這亦需歸功於可敬的白英奇主教 (Lorenzo Bianchi)，他清楚明白到當中事理，當仁不讓。

3 Alberico Crescitelli, *Epistolario*, edited by Angelo Bubarri (Roma: PIME, 1990), pp. 280-295 (函件 135 號。1890 年 7 月 7 日致 Giovanni Simeoni 樞機主教)。一部份函件記錄於 *Pregare per essere apostoli* (Roma: PIME, 1994), pp. 69-70。

4 Gianni Valente, "Ha fatto bene il mestiere di papa," in *30 Giorni. Nella chiesa e nel mondo*, n. 11, 2001。相信此標題是出自紀念剛恆毅總主教所寫的書，*Con i missionari in Cina*, 2 vols. (Roma: 1947)，內容重複提及提升本土神職一事；也同時批判傳教士等。



這些拖延引發了另一些難於化解的逆境，就是來自長期受帝國主義政治欺壓的人民。近代不同地區的民族主義的崛起，尤其是在中國及亞洲，不可不說這也是原因之一。中國的民族主義大部份是對長期外來強權的欺凌的反擊。背後的成因當然是統治者的欺壓，但對很多的中國人、亦不乏教友們來說，也是因他國的代理人的差池。這現象絕對不可輕視。最先表態者就是那些熱血的年青人，滿腔愛國烈焰，在校園的薰陶下，把一股愛國情懷推至極限，甚而超越了官方的警戒線。

在這背景下衍生了文化運動及所謂「後殖民主義研究」(post-colonial studies)，依附著稱為「東方主義」(Orientalism) (為有別於西方而言) 以及「屬民研究」(subaltern studies)。後者於八十年代始於印度，屬後現代思潮(容後再詳談)，代表著亞洲以至全球的屬民而發言。由後殖民之分析開始，屬民研究排斥強權帝國及優勢支配文化，這不單壓抑屬民階層，更進而壓制其歷史、又以其優越者的語意篡改其意義。

### 1.5 任務完成？

四十年前我們已把領導教會的職責遞交給了本土神職，慢慢地我們擔當了服務的崗位，沒擁任何特權。今天，香港教區的本地化進程已告一段落。有些修會，像我們一樣，仍可以獻出年青的人手。我們的修會，如同其他不少的修會一樣，有幸在亞洲區其中一個最完善的教區裡服務，經過了一百五十年的歲月，可能我們要問問自己，我們的傳教任務完成了沒有？我相信是完成了，有一個很重要的意義：我們完成了來到香港及留在此地這麼久的任務。我們要繼續留下

來？為何？做什麼？會妨礙別人？我們可到其他地方去？我們的首選是什麼地方？有什麼理由要我們留下來？當然是去協助本地教會；但直到什麼時候？

我們還未能解答這些題目，仍有很多要深思熟慮的事宜，我想從頭說起。在殖民時期前的傳教是怎樣的？在下一節我會詳細勾勒上述的神學及教會路線，好引出雖久猶新的點點滴滴。

## 2. 中葉期至現代階段之傳教神學 (十二至十九世紀)

### 2.1 任務完成論

無數世紀以來，傳教只視為教會之邊緣活動，並無神學反思的地位。中世紀的顯赫神學，孕育了士林學派，但跟傳教活動的課題毫無連繫，雖則當時有 Severino Dianich 力倡之「傳教任務之完成」之說。中世紀的信友認為基督明言要把福音傳到天涯地角一事應算完成(按羅10:18: 他們的聲音傳遍普世，他們的言語達於地極。)當然，世界並非全歸屬天主教會內：還有異端份子、裂教徒、猶太人和回教徒。但這等人都聽過福音卻或多或少拒絕接受。猶太人的命運早在保祿書信中被指控了(羅11:25-26)；回教徒是基督宗教後才出現，一邊說要衛護基督之名，一邊又敵視基督徒。這些人通通是異教徒，就是沒有真正的信仰。

「教會以外無救恩」這定律(原意是對抗異端份子)本來並非針對那些從未聽過關於基督的人，因從未聽過基督的可能非常渺茫，其實主要是針對那些背離教會者，如異端徒及裂教者(1215年拉特朗大公會議)。

因著基督宗教與社會匯合成一體，完全不認識基督的人祇屬鳳毛麟角，像活在森林裡的小孩子（多瑪斯，《問題辯論之論真理》，題14，節11，釋疑1），如斯罕有的事件以致聖多瑪斯在他早期的著作中，想像到會有一位天使，在他死前會給他打開真理之門。在往後的著作中，多瑪斯對那些因無知而不認識基督的人的永生問題，也表達了好些態度；當不能實際地領受洗禮及聖體時，祇要有內心的意願亦算足夠。

佛羅倫斯大公會議（1442）強調非信徒，姑勿論是回教徒、猶太人或異端份子，當他們一認識真確的信仰卻又拒絕它時，便要受絕罰。是次大公會議更在名單上加上外教徒，而在當時認為只會是寥寥無幾的異數。

## 2.2 烏托邦——默示式視野

緊貼士林思想有另一偌大的視野，它有別於正統主張，被視為異見並屢遭當時的宗教團體評鑑，就是烏托邦——默示式視野，即透過預言和標記，將眼光投放在那屬於天主的末日時期，這論調長期被視作眩目而又狂熱的思潮，近期卻又引起不少學者及神學家，從不同角度重新評鑑其主要倡議者若亞敬費奧爾（Giacchino da Fiore）的直觀價值。烏托邦——默示式視野滿載著豐盈的傳教情懷，一度尤其影響了方濟及托鉢的世界。中世紀的靈修，浸淫著方濟精神，非常注重傳教的拓展。中世紀及現代階段的初葉，方濟會龐大的傳教版圖覆蓋著阿拉伯區域、聖地、亞洲——包括中國直至1294年，後至美洲等，全都受到一股福音的革命精神所感染。

方濟各對當時在回教徒中的傳教士有一段非常優美而精確的提示，載於1221年《不具教宗諭令會規》之十六章中：

凡前往教外地區的弟兄們、他們的行為舉止應有兩種精神態度：第一，不要與人爭吵或是辯論，「為主的緣故，而甘居在所以受造人之下」並承認自己是基督徒。第二：當看清楚是主的旨意時，他們宣講天主聖言，好讓他們相信全能天主、父、子及聖神...<sup>5</sup>

這種氣候反映了方濟本身的體驗，其實也是費奧爾的默示式視野、教宗聖雷定五世（Celestino V）的切願、靈修者以及當時很多另類運動及組群的異議。這個視野的定位是天主及祂奧妙的救恩計劃，即天主聖三在世間持續生生不息的行動。這計劃以全人類作為目標，先以征服物質為實現的標誌：重佔耶路撒冷，教會內實踐福音的改革以重現初期宗徒的模式、教會摒棄其權勢及財富，以靈修為首選。



當發現「新大陸」時烏托邦的計劃便算完結，真正的基督宗教並非那擁有暫世權力的教會，而是聖神時代的革新教會。就算那屬方濟第三會的哥倫布（Christopher Columbus），除了是受物質方面的吸引外，還有強烈的神聖使命感。他把部份的得益捐贈作為重佔耶路撒冷之用，那兒正正是方濟會保管的「聖地」。

最後地極終被發現了，那裡就是建立起宗徒模式的革新教會。事實上，派往新大陸去開闢傳教的方濟會士經常是十二人一起。傳教工作的主要目的，按這種禧年靈修的視野，一直延伸至十七世紀止，不在於個別的外教人的得救，而是在象徵靈修模式上的合作，讓天主對人類的計劃得以實現。今天再沒有人會理會若亞敬費奧爾日漸式微的見解，但神學

5 高達德編譯，《方濟與佳蘭——言論集》（台北：至潔有限公司出版，2000），頁50-51。

家們都一致同意他是今天所謂救恩史或歷史神學的其中一位創見者。若亞敬已提倡了聖三歷史觀及歷史聖三觀，在時間上大大超前了我們當代的神學家。方濟靈修中滿載著的福音與傳教精神，承傳著第一個千年的修士們的傳教神粹，帶給我們更多反思的元素。

### 2.3 第十六世紀至十七世紀初的神學開放

十五及十六世紀新大陸的發現逼使修會裡的神學家，尤其是道明會及耶穌會，去考慮那些從未認識基督的民族的情況。外教人已非個別事件，是整個族群以至整個地域的事實。深受人文主義及文藝復興影響的士林神學，能針對當前的不少問題給予令人刮目相看的回應，特別有關各地本土人的得救，和禁止以武力逼人入教諸事。很多議題後來都獲教會訓導方面認同，合成三個方案：天主願意所有人都能得救；得救的條件包括要具超性的信德並隸屬教會；無數的人，非因自己的錯失，不是基督徒。

西班牙薩拉曼卡（Salamanca）的道明會士，強調對基督無可避免的無知不應歸罪於個人。他們對天主本性上的認識（希11：6「...應該信他存在，且信他對尋求他的人是賞報者」）及服從自然律已足夠成義，一如基督降生前的人一樣。隨後引進了隱含的信德，那就是願洗一義之延伸，指「一個人若實質上了解到領洗對得救的重要便定然會這樣做」。神學家方濟維托爾拉（Francisco de Vitoria）又補充，講解基督的訊息應是如此具說服力以致聽眾感到道德上要接受它。其實也是抨擊那些征服者所用的方式，以暴力去強迫本土人去接受基督信仰。

耶穌會士羅伯托貝拉明（Roberto Bellarmino）倡議對

「教會外無教恩」這定論一個嶄新的演繹，他解說教會既有一個身軀（可看到的教會），但亦有她的靈魂，願洗者即屬於此。奧力振及奧斯定所說的 *Ecclesia ab Abel*（由亞伯爾開始的教會），業已看到有形可見的教會以外更偌大的疆界。貝拉明進一步強調天主願意全人類得救，表明祂會在適當的時空，直接或間接地給予所有人足夠獲得救恩的工具。

另一位偉大的耶穌會神學家，弗朗西斯蘇亞雷斯（Francisco Suarez）認為隱含的信德便等如對基督的信仰，也就是為得救恩的超性信德。為那些竭盡己能去中悅天主的人定蒙救贖，那些從未聽過福音者會不斷得到天主的協助。若望福音1章9節這樣寫：「那普照每人的真光，正在進入這世界」，蘇亞雷斯以下的闡釋，實是真知灼見（那是在十六世紀末至十七世紀初之間）。



就算是那些從未聽說過福音的人，天主會光照他們，令他們在不設置障礙下，可充分地作出信德的決志。天主或會特別派遣一位傳教士到他們裡去；或是一位天神的傳達；或天主自己給他們一個內心的光照，好能為所有的每個人真正達致如上主說過的：「看，我在叩門」（默：3，20）。（Suarez, *De auxiliis gratiae* lib. 4）<sup>6</sup>

故此，十六及十七世紀的神學家都強調，隨從自然律的外教人會得光照以獲得天主的信仰。外教人，在某情形下，已不再是非基督徒，而是透過對基督的隱含信仰和願洗成了基督徒。耶穌會士、後來獲委為樞機的胡安德盧戈（Juan de

<sup>6</sup> Quoted in Francis de Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing History of Catholic Response* (London: Geoffrey Chapman, 1992), pp. 93-94.

Lugo) 更把對非基督的積極肯定引申到猶太人、異端教徒和回教徒。那些曾聽過基督但不信祂，或非正統教徒，不要因為聽過基督而在良心上便必須接受天主教信仰。姑勿論是外教人、猶太人、異端教徒或回教徒，若未有充分的認識，以致能明智地選擇天主教信仰，他們的無知仍是無暇可指。<sup>7</sup>

這兒我們不單預設了卡爾拉內 (Karl Rahner) 的無名基督徒之說，也是當代神學家及教會訓導的文獻《傳教與交談》 (*Dialogo e Missione*, 1984) 及《交談與宣講》 (*Il dialogo e l'annuncio*, 1991) 的意見，主張只當基督的真理有力地給予良心清晰的証據，人才有必須接受基督信仰的道德責任。

雖然教會的文獻和神學家的理論對外教人的得救並非經常持開放的態度，但亦有一件出奇的事件，顯示對上述見解的肯定。在1953年教宗庇護十二將堅持「教會以外無救恩」這定論的耶穌會神父、雷奧納德菲尼 (Leonard Feeney) 判以絕罰。菲尼神父認為除非明確地隸屬羅馬天主教，沒有人可得救。其實菲尼神父自己亦陷入一個矛盾的境況：他既強調「教會以外無救恩」，但卻又差點死在羅馬教會以外 (被絕罰)。事實又峰迴路轉，當他患重病彌留時，雖他沒有糾正其思想，羅馬也解除了他的絕罰 (1973)。在他麻省定河 (Still River) 的墓地上，刻著巨大的字樣「教會以外無救恩」<sup>8</sup> 來總括其一生。

## 2.4 傳教活動採用的適應模式

我們看過了十六及十七世紀的神學家懂得用開放的態度

7 同上，頁97-98。

8 同上，頁3。

去回應傳教的挑戰，傳教士也這樣做了。利瑪竇 (中國)、范禮安 (Alessandro Valignano, 日本)、羅伯特德諾比利 (Roberto de Nobili, 印度)、亞歷山大日羅德 (Alexandro de Rhodes, 越南) 等一眾都汲取了基督宗教人文主義的開放思維。我們試取一段利瑪竇寫給在日本的副會長巴范濟 (Francesco Pasio) 的信，談到中國古典文學中的神學詮釋，寫道：

細閱其中典籍，很多符合這些觀點，少有違反理性之光者。我們可冀望藉天主的恩慈及助佑，不少古人靠著遵循自然法則亦得救。<sup>9</sup>

耶穌會採用適應模式作為傳教活動的核心源自多瑪斯的神學基礎，以及鹿特丹伊拉斯謨 (Erasmus da Rotterdam) 的人文觀。適應是一種手段，或詮釋工具，適用於面對複雜的文化及宗教難題。利瑪竇在中國傳授教理時所運用的「適應」策略、及以科學為工具的宗徒事業便是個好例子，

還看傳信部，自1659年已沿用適應模式作為傳教的官方策略。在致中國及印度支那的宗座代牧的指引中，強調本地化的「大憲章」，後來因變成空中樓閣而著名。

不必使用任何武力，也不需三寸不爛之舌去游說這些人去改變他們的崇拜儀式、習俗和風尚，除了那些反對宗教及風化者外。有甚麼比勉強把法國、西班牙或意大利的通通搬到中國去更無稽？你們不是要把這些東西傳進去，而是信仰，它不會抗衡一些人民的儀禮或習尚，祇要不屬邪惡，就該守護和保存。<sup>10</sup>

9 Matteo Ricci, *Lettere* (Macerata: Quodlibet, 2001), p. 518.

10 此文曾在多本傳教學書籍中引述。《指引》一文請參閱 Massimo Marcocchi, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee* (Milano: Jaca Book, 1981), pp. 56-57.



在此前約五十年，公元1615年，教宗保祿五世已允准用中文來主持禮儀及本地神職的培育。然而，人所共知，實際上從來沒有實施過，後更無疾而終。

公元1622年傳信部成立，有意宣揚提升本土神職人員、創設地方教會，擺脫西班牙及葡萄牙的保教權，因為保教權其實正是發展傳教的絆腳石。聖座有意把傳教活動收歸到自己的控制下，為此甚至創造了「宗座代牧」一職，作為將來把領導權傳遞給本地神職的過渡階段。

可惜此意足足被埋藏了三百個年頭，直到大公會議才展開，我們在本文的開場白也說過了。

現在我會嘗試對今日的傳教活動作一些神學上、實踐上及訓導上的反思；從有關現代文化和宗教背景的描述，評鑑其對我們活動的價值，提供給我們對傳教工作更豐富的反思材料。

### 3. 後現代的傳教神學

#### 3.1 天主的派遣 (*Missio Dei*)

我們剛剛思索了舒密陵及查爾士的意念，他們正好把大公會議前的兩個天主教傳教神學里程碑引為典範。

1952年，基督教的加爾奧格斯堡 (Karl Hertenstein)，在一個傳教學的研討會中發表了一個概念，深深的影響了整個天主教及基督教的傳教神學觀。他引用了「天主之派遣」(*Missio Dei*) 一詞，可看到這思想其實是很強烈地受卡爾巴特 (Karl Barth) 的影響，後者也是其中一位首先以天主之行動 (*Actio Dei*) 之說來形容傳教工作。1958年另一位基督教學

者格奧爾格衛斯敦 (Georg Vicedom) 出版了一本書，就是以 *Missio Dei* 為名。自始之後，*Missio Dei* 就成了傳教神學之里程碑，再由南非基督教傳教神學家 David Bosch 在他的《更新變更的宣教—宣教學的典範變遷》(1991) 一書中把它發揮得淋漓盡致。這本「宣教學總論」由瑪利諾會在紐約的 Orbis 出版社發行，在大公的領域中極受推崇。*Missio Dei* 或 *Missio ex Trinitate* (發自聖三的救援計劃與派遣) 的思想，在大公會議文獻中更被廣泛引用，尤其在《教會傳教工作法令》及若望保祿二世的《救主的使命》通諭 (1990) 裡。

派遣被描繪成聖三的工作，是聖父、聖子及聖神的工作。派遣是天主聖三的生命：聖父派遣聖子及聖神到世上來；聖子是聖父之傳教士，祂參與派遣聖神到世間；聖神同受聖父及聖子之遣。傳教是天主主動與人交流（天主為了我們）；是天主和人類漫長和神妙的會談（保祿六世，《祂的教會》，1964）；是天主進入了人的生命。因此，這方案是強調天主聖三與世界的關係先於教會。教會是為天主在世界的傳教工作而服務。教會是內在於天主聖三、與天主的傳教工作是一體，是天主的傳教士。天主聖三，容許我這般說，是第一個傳教團體，而世界就是聖三傳教工作的場所。

不容忽視，傳教雖曾是神學和教會事務的邊緣課題（是委託給外籍傳教士的一項外展工作），現在卻變成為描繪天主跟人類的關係，亦即救恩史。教會並不擁有傳教，是她被傳教擁有，她是在傳教之內。教會是傳教的陳述，因為傳教不因教會而成，是教會因傳教（來自天主）而成。

雖然教宗庇護十二在《基督奧體》肯定，無論男女，都可以因「不意識的希望與企盼」而獲得救恩，傳教士無需懼怕





若成立了本地教會，傳教工作便會失去了原動力。傳教工作並不賴傳統的傳教動機而產生，它早已存在，是天主聖三：聖父、聖子及聖神的傳教工作。

中世紀的靈修運動，正如之前我們已談過了，對傳教持更開放的態度，因為他們相信歷史是由天主帶動。他們提前表達了我們今天的教會訓導及神學家的見解：歷史與傳教都是天主的工程。

傳教先於我們存在，我們過去了，它仍會存在。我們奉基督之命，參與福傳的事工。我們祇是門徒，聽從師傅的命令。我們傳教，是因著基督、聖父的傳教士，授命我們傳教。

對我來說，這就是傳教的真正動機，於此已足。

### 3.2 天主的神國

無論是在若亞敬費奧爾的視野、現代和當代歷史神學或大公會議的訓導中，「天國」一詞都佔有一席位。教會不是為自己或她的後繼者而存在，卻是為天國的來臨而存在，不要忘記，這正是基督這位傳教士的宣講。

梵二大公會議後，基督在真福八端山丘上所宣揚的天國遠景和價值，正迅速地發展，好像是針對後殖民現代世界的無信，以及對號召解放人民及貧苦的運動一個有力的回應。曾經出現了對「時代徵兆」、「弄髒手」（當時的意思是指積極性的），「共同分擔」人類的艱澀辛酸等的關注。傳教的主要重點變成對貧苦及受壓迫者的解放（源自解放神學）；跟其他宗教人士交談（由此產生宗教交談及神學多元宗教論）；基督宗教信仰本地化（包括各層各面的神學）。

### 3.3 大公會議之接納

面對大公會議的議案，就算在香港，舊觀念與新思維間都出現了不少衝突與張力。傳統的模式相對於後殖民的期待相隔著鴻溝，正如上面提過的。

在那些投身於解放的進程者來說，除了無比的慷慨和見證的勇氣外，也夾雜著對暴力主義的認同，忘卻了非暴力的福音課題及就此而出現的大聖大賢：甘地、馬丁路德·金、洛倫索米拉里神父（don Lorenzo Milani）等。還有另一些熱衷於跟不同宗教交談時，又把基督和教會擱置一邊。針對這現象，較顯然的回應就有道明哥倫布（Domenico Colombo）的文章，他在《世界與傳教》的專欄寫了〈無基督的傳教士？〉

（1988）<sup>11</sup>一文。哥倫布神父的文章，某程度上引起許多迴響，指出不少的傳教士，在思想或行動上，摒棄了宣講基督。哥倫布神父已一早意料到，後來在九十年代中期產生有關傳教的辯論的命題。



### 3.4 後現代狀態

基督又重返傳教爭論的中央位置。七十及八十年代是以解放、本地化，交談等作焦點的時代，在九十年代，因著後現代文化、全球化及新興宗教的影響，被相對論以及矮化基督論所取代。

「後現代」是一個無確定思想的運動，只有一個雜亂無章，支離破碎的大氣候，後現代的本質在於「否定」、否定現代。後現代思想家對於是否將後現代視作現代的蛻變，現

<sup>11</sup> *Mondo e Missione*, no. 9 (1988), pp. 315-334.

代的超越及現代的逆轉，並無共識。不可置疑，後現代對科學、哲學、藝術、政治及宗教有無法估計的影響。

法國哲學家讓弗朗索瓦利奧塔 (Jean-Francois Lyotard) 在他的小書《後現代狀態》 (*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, 1979) 指出今日的人不再相信「元敘事」 (metanarrative)，即講述進步的「宏大敘事」，假設日後的美好明天。人們不再相信現代性，不再信任意識形態運動或政治高叫著的宏圖。

1989年11月9日是柏林圍牆倒下之日，也意味著觀念體系倒下之時，人們不再相信將來會比現在好，思想家也放棄尋覓客觀及普遍的真理。

哲學家詹尼瓦蒂莫 (Gianni Vattimo) 在1983年倡議採用一種所謂「弱勢思維」、一種沒有過份要求的思想，相對另一種支援不妥協和暴力的「強勢思維」。瓦蒂莫的思想帶著尼采 (Friedrich Nietzsche) (上帝之死)，和海德格 (Martin Heidegger) (存在非在，是偶爾) 的影子，顯見虛無主義的模式和後形上的思維。

弱勢思維，可視為後現代的哲學心臟，意識到自己的有限，虛心聆聽弱小者多元的不同聲音。弱勢思維不是所有人都適合的，也不可強行，不假裝無誤，不任意傳授。對於宗教現象，瓦蒂莫不排斥自然和普遍宗教，也不否定它們有權利去管轄所有人對生命所作的選擇。他對基督宗教又有一個很大的推展，稍後我們會再談。

否定了人可認識真理，反正真理又根本不存在，後現代就徹頭徹尾是相對主義者。多元主義及相對主義不單是事實，在公眾輿論上亦振振有詞。神的存在與否，同屬個人抉

擇，各行其是。記得在艾柯 (Umberto Eco) 之小說《玫瑰之名》中的一幕，大部份人都認為是後現代的表達：在大火行將吞噬那神秘的圖書館時，即基督宗教的最大圖書館 (喻意著真理，又妄自菲薄相信已擁有它)，威廉巴斯克維爾 (Guglielmo da Baskerville) 悲慟地說：

奧厄索，恐怕那些先見者及樂意為真理而捨命的人，往往令不少人跟他們一起死，很多時先他們死去，或代他們死。佐治做了一件窮兇極惡的事，因著他對他的真理的痴愛，他不惜一切去殲滅謊言。為那些愛惜人類的人，可能他們的工作就是令人譏笑真理、令真理成為笑柄，因為唯一的真理就是學習去從真理的的狂熱中釋放自己。<sup>12</sup>

代表後現代人的無為態度的利奧塔這樣地形容：

我們沒有訊息可提供，我們不擁有真理，也無甚麼可提供的啟示，亦不會代緘默的人發言。<sup>13</sup>

這樣的文化氛圍，足以抗衡傳教之存在理由，年青人定會受其影響，至少在傳統的理念上，難於產生傳教理想的熱忱，加入此行列。

### 3.5 全球化與通訊

後現代與全球化其實是我們這時代的一體兩面，前者搗碎，後者摻合。全球化締造出的景象不單覆蓋經濟、即開發全球市場，跨境大國駕馭小國，亦衍生多元通訊渠道的充斥

12 Umberto Eco, *Il Nome della Rosa* (Milano: Bompiani, 1980), p. 494.

13 柯毅霖，〈The Postmodern Condition and the Enduring Good News of the Gospel〉，《神學年刊》20期 (1999)，頁57-102。

(首推互聯網)，跨越疆域、文化、甚至語言。

後現代社會活在通訊中，後又漸成一體化之獵物。另一些人，包括瓦蒂莫、皮耶羅格里洛 (Beppe Grillo)，認為藉著互聯網，通訊得以增長，讓任何人都可發聲。

在社會及文化方面看，全球化讓不同種族、文化、宗教的人可同時置身在同一環境中，能無間地接觸著變更和多元。終止文化和社群的同種和分隔，也是源於巨大的遷移，中國四億人口的移徙，歷史上最大的出谷便是最好的例子。

今天人們輕易從一處移到另一處。在中國罕見一個半個意大利傳教士，但卻有成千上萬的意大利年青人在那裡工作或求學。祇有他們，沒有我們（當然，我只作片面之言去強調）。以前，如1858年時，所說的外國、離鄉背井、離開自己的文化等，就算在30年前，意義重大，但今日已淡化了很多，未來應會更甚。當然，我們相信不應摒棄這些觀念，它們好一段日子營造了我們的身份特徵。地域分界仍保留著一些意義，一如教宗若望保祿二世在《救主的使命》通諭（1990）中強調，但只憑這點不足界定傳教或傳教士。傳教場所的實況變幻迅速，亦向我們展示了許多重要課題。

全球化現象有助增強後現代的普遍性及嶄新的宗教觀（我們會再談及此），深刻地影響著不少當代人的思維及行徑，雖然不少人並不察覺。其實我們每一個人也是活在這既破碎又一體的世界。我們每一個人，有意無意，多多少少都同時處於不同的文化、背景和語言。我們的話語、態度、興趣，在講道或行使牧職時，必然會大大異於我們在上網時所採用的。

### 3.6 香港、中國與後現代

這種情景跟香港和中國的實況有關聯麼？我認為當然有。後現代的觀念可幫助我們了解香港和中國的狀況，在這全球化與通訊的世代，這些地方也是其中的佼佼者。

香港是十足後現代，支離兼複雜，實在不能輕視。城市裡到處是移民、政治迫害及經濟崩潰的逃生者。很多人祇是過路客和暫居者，總括來說，就是無根的一族；香港並且有很長的時間是由殖民政府統治，導致身份觀念淺薄。香港是一個國際金融中心，企業投資和投機令資金上下移轉。香港是個十分先進又講求效率的城市，保持極高水準的通訊運作。

雖然如此，香港亦響起後現代災害的警鐘：污染、抑鬱症、精神病、對未來沒有信心等。不少港人，無論是中國人或外國人都缺乏一份較切實的歸屬感和身份的認同。破碎家庭比例高企，包括在香港本土的、中港兩地的、香港與其他地區的婚姻。人口移徙頻密，無論是往返內地或其他國家。來自不少階層的民主訴求始終無法得到回應。「一國兩制」這個方程式正反映出社會的不安及政治基礎的不穩。

其實，台灣的景象也大同小異，那兒也顯示著很多「島民」都擁有的共通特徵，但這不是我們此處的話題。

中華人民共和國的政府正朝向全面性的現代化，但亦遇上很多障礙及後現代禍害的因素：巨大的遷徙浪潮、大都市倉卒出現、嚴重污染問題、暴發戶與以不擇手段謀利者的崛起、政治理念坍塌、傳統家庭觀念式微、民間信仰復甦、基要教派蔓延。

中國的學者及學術界亦有一少撮人士對現代化產生興

趣。在一個仍以共產主義（據後現代及後馬克思的學者、大哲學家鮑曼（Zygmunt Bauman）認為：共產主義就是為推進現代化最後而失敗的一擊）為官方的理念體系，而又在各層面強制地去灌輸時，後現代思想剛好開啟了一新觀點。它提供了批判共產主義及科學主義的哲學工具，並超越這些理論。後現代思維，以其對教條式的主義和盲目追隨科學的狠批，為不少中國的學者敞開一扇窗戶，以嶄新的角度去看宗教，這樣便可把宗教擺脫共產主義的批判框框。當這些學者領悟了宗教、尤其基督宗教的真義，就不再把宗教看作是一個「前科學」或「反科學」的體系，反而會視之為人類的一個複雜的現象。

### 3.7 後現代的宗教

現代性在中國，一如在其他地方，以為可以帶領人類走到一個後宗教的層次。因此，不要奇怪後現代時期不是後宗教時期，但也不要產生假象，基督宗教並無成功回到後現代的社會，更不消說天主教了。

後現代對宗教大致有兩種看似相矛盾的反應，其中一種是基要主義的運動或教派，對否定真理採取暴力甚而不理性的反撲，神聖化或醜惡化一切，排斥政教上的分離，回復前現代的態度，更好說是後傳統的極端保守態度，肯定所有科技成就。

第二種反應，驟看是剛剛相反的，是一建基於感性與融和的新宗教，以新紀元及其他新興宗教為代表，它們可算是後現代一些重要的宗教產物，是神聖性的回歸又與「大自然母親」不謀而合，且也涉及魔術、特異功能、通靈的治療法等等。

上述兩類反應都不約而同拒絕宗教跟理性的對話，非理性、摒除常理、逃避常規及其限制、渴望澎湃和強烈的情緒宣洩、舉揚神聖與異常。

新紀元及其他的「新宗教」填充了現代的空隙，拒絕思考一切權威意識形態、以及傳統的宗教訓導。新紀元和後現代在宗教信仰上卻又持共同觀點：不尋求教義，祇著眼感性及情緒的快感。感性上的才是真實的，要跟著我們的心走。宗教選擇是優次的事，是感性，跟真理及教義無關。

在這般的一個破碎兼複雜的後現代社會，人越來越孤獨、疏離，越想尋找回應與歸屬，有些在情緒溢流的群組裡找著；又或在那些傳授如何走進自己內心的竅門的禪師裡找著。「唯一的出路正是返回內心」。

新的融合教義相信人類的宗教是大宇宙的一部份，是不同的表達，對宗教間的差異漠不關心，因為同屬一個非位格化的宇宙始源。殊途同歸，萬澤朝宗。真理可循不同途徑、不同演繹去展示：沒有任何個體、組織或教會可宣稱自己是高人一等或是絕對的。

新紀元對於基督的形象也有新的演繹，可能出於無奈，採用了第二世紀諾斯底派，混合了源自印度並流行於彼有關耶穌的幻想見証。這些幻想不會絲毫打擾我們，但實際上又引起很大的迴盪。祇要看看《達文西密碼》，純粹是在想像中演繹的基督，竟足足售去七千萬冊。

再看看新紀元的「基督論」：耶穌和基督是兩種截然不同的東西。基督是神聖的實體，宇宙性非人格化。耶穌是天主眾多人性顯像之一，如佛陀、老子、穆罕默德或其他的宗教教長般。耶穌並非人類的救世主，祂與其他無異，只指出





途徑去獲解放和光照罷了。由此可見，耶穌也被徹底的相對化。

### 3.8 宗教相對論

當然，這些過火的哲學和宗教的相對主義，在不同的程度上及語言上，有時會被套用，甚或神學家如 Paul Knitter, Matthew Fox, Diarmuid O'Murchu (天主教) 或 John Hick (基督教) 等，被教宗本篤十六指為這時期最大的宗教錯謬。這指責最顯明的時刻莫過於在他被選的前夕 (2005年4月18日)，在「為選舉教宗」的彌撒中，他指這些思想是「不承認任何定論的相對主義的專政」。這言論引起了很大的波動，亦展開了一場激辯。

早在1996年5月，拉辛格樞機對拉丁美洲主教的講話中，提出了一篇有關宗教相對主義問題的重要講詞。在宣佈結束解放神學的批判階段後，拉辛格樞機痛斥宗教多元主義演變為刪除基督論並變更成對教會最大的威脅。在公元2000年，拉辛格樞機簽署了《主耶穌》宣言，強調以基督人類救主為中心及教會之當然角色，這是拉辛格對宗教多元主義的抗衡的最高峰。

談到宗教多元論，也牽涉到不少亞洲的神學家和他們引起疑惑的一些作品。他們包括有：提莎 (Tissa Balasuria)、卑埃爾埃斯 (Aloysius Pieris)、尼蒙潘尼卡 (Raimon Panikkar)、潘文迪 (Peter Phan)、邁克爾 (Michael Amaladoss)、德梅洛 (Anthony De Mello, 已去世) 及雅克杜普伊斯 (Jacques Dupuis, 他是比利時人，在印度工作了很長的時間，現已去世)。這些神學家 (在生的沒有一位現今仍受教廷公開譴責) 雖原是受教會精神所驅使，同時亦遭到過激的判斷，有些判斷

比教宗自己更教宗。按個人見解，此等神學家所提出的神學議題，實質有其重要的價值，神學之探究不能祇停留在重複已有的答案，而是繼續開放與人們、民族、境遇及生活的境況對話。亞洲的神學應屬亞洲性的，亦即是本地化。

無可否認，今天在亞洲宣講基督是特別困難，在一個宗教如此多元的社會當傳教士實在不易。此外，世界性的後現代文化讓人感到傳播及宗教宣講皆屬荒謬，他們排斥達致宗教真理的可能性，甚至根本連宗教真理的存在也猜疑。當亞洲的多元宗教遇上後現代，順理成章便演變成宗教相對主義。

猶記得 1999 年在香港舉辦的一個大公性的傳教研討會上，一位亞洲區的代表 (一位天主教神父) 宣稱：不應再講傳教，其實這是宗教帝國主義。我們不應該再隨隨便便的表露我們「基督徒」的身份，因為這種宣示會令我們跟其他宗教交談時造成偏見。現在我相信這種觀念委實是無稽和難以接受，無怪乎教宗本篤十六要指出這種言論的錯誤。

自上屆大公會議以來，傳教及神學反思都聚焦在解放、本土化及交談的工作上。傳教涵蓋了上述的工作，固應跟進與實踐。近數十年來，目標已轉移到耶穌的角色上去。有關基督的內容、耶穌的宣講，實在是我們今天傳教的挑戰，尤其在亞洲地區，一直是多種傳統宗教之土，因而也是本篤十六所抨擊的相對主義的溫床。

## 4. 結語

### 4.1 福傳

就算我們在香港完成了我們的傳教任務，我們也沒有不



傳教的理由。相信我們有一個非常的使命，是我們獨特的（不是說只屬我們擁有，而是指它是我們唯一感興趣的），就是福傳。我們要問問自己，我們之所以然以及我們所做的跟福傳有沒有關聯。要是福傳應是福音的，按福音去生活，福傳就以福音為務，為未認識福音者服務。當基督徒就是跟基督為伍；我們傳教事工的核心和目標就是宣講基督，無論任何形式都以此為依歸。

然則福傳不應避開時代的凶險，還需瞭解實況，接受挑戰。後現代，一如任何人類產物，是一個模稜兩可的現象，有優點也有缺點。後現代的缺點就是它的極端相對主義的傾向、墮落、虛無主義及死亡，亦即是本篤十六所批判的惡事。

後現代的優點則在超越了現代的科學與政治主張的過份自負，罔指科學與政治能道破人生的意義和終向。為此我不同意馬蒂尼樞機（Carlo Maria Martini）的見解，甚至最近他仍強調我們不要害怕後現代，它有危也有機。後現代開啟宗教命題，挑戰基督宗教在多元文化中去展現其真面貌，沒有特權也沒有特別的維護。基督宗教需要面對許多不同聲音，以及其他宗教所提出的答案，其中有不少比基督宗教表現得更出色和超脫。基督宗教變成了現代人所能提取的眾多意見的其中一種，由這層面觀之，無論我們喜歡與否，我們都要接受相對的現實，即與他人的相互關係，而這絕對不是宗教或神學上的相對主義。相反，這是公共空間裡的相互關係，在那裡我們跟其他的意見相遇相較，彼此持平等權利、平等尊嚴。這不應構成任何惡果，反之，是挑戰我們要更福音化。

一如馬蒂尼樞機所說，這種相對主義可以是件美事。

事實上，祇有天主才是絕對的，其餘的都為祂相對。後現代的缺點，也是教會的缺點，就是把屬人的東西絕對化。姑勿論是傳教士之典範、福傳的途徑或工具，所有都是相對的，最終的意思是說：一切都是相對於天主的。因此，我們有自由，亦有責任，運用辨別的工具（這也是耶穌會的課題），去分辨那些是有用的、那些已失效的，無懼修訂。

米拉里神父（don Lorenzo Milani）亦有同樣見解。祇有天主是絕對的，其餘的一切，牧民或傳教事工也好，都是相對的。米拉里神父寫道：天主不會計算得救的人的數目，祂只問我們向了多少人宣講。我們要詢問教會是否真的勝任福傳，我們採用了那些有效的方法，達到了向世人宣講的目標。在他的《牧民經驗》（*Esperienze Pastorali*, 1958）一書中，（在那裡已由當年公開批判這書的《天主教文明》（*Civiltà Cattolica*）公開地平反），米拉里神父抨擊既自尊自大又一成不變的不合宜的傳教事業，落後兼失效。他並提議我們要有勇氣去檢討我們進行傳教事工時所用的方式及途徑。不要硬說只要有天主的恩寵便足夠：那麼我們不如全部躲在隱修院裡便算。<sup>14</sup>



## 4.2 重新規劃

我們還可從中學習到另一點：謙卑與純樸。我們沒有能力，就算是星點兒大的，去影響那在香港、中國和全球正進行的偌大而又複雜的巨變。這委實是泰山壓頂，我們怎有力量及能力（就算是語言方面的）去競賽。如果我們實實在在

<sup>14</sup> 米拉里文集幾乎已蕩然無存。*Civiltà Cattolica*公開地平反一事可參閱 Piersando Vanzan S.J., “Don Milani: un prete “schierato” con il Vangelo,” *La Civiltà Cattolica*, IV (2007), pp. 33-45.

是謙誠的，人們便會接受我們，否則，連教友們都會離棄我們。我們工作環境的複雜性向我們挑戰，我們這些宗座外方傳教會的會士又人數日少，年齡日增，學識日淺。若不去接受我們的限制、我們的不足，不去透徹地面對現實、去重新規劃我們的角色，我們就難免會陷入失意及消極的困局。只有相信傳教的聖三特質，是天主的事，祂便會把我們放在單純與謙卑的位置上，去回應我們的現實。

### 4.3 神父及/ 或傳教士

中世紀的靈修運動，浸淫著福音的純樸與謙卑，是確確實實的傳教士，因為是受精誠的熱忱所推動，切願過宗徒式的生活。傳教若非如福音般就不如不傳；傳教目標是見證福音的可信性。傳信者是信仰內容的一部份。大部份的傳道員是教友、修道人，而非神父，全都為傳教這理想而獻身。就算是在第一個千年裡，基督宗教都是靠著在俗人士大力傳揚：起初沿著貿易交往的市集，隨後的修士們，亦非神職人員，把福音帶到鄉鎮及遙遠的地方去，包括中國的唐代（第七世紀）。傳教的非神職性催生了教會的本土化及自然其然的文化適應。

我們修會基本上是神職屬性，其實是源於脫利騰大公會議之後教會的強烈神職主義，神職在教會內享最崇高地位，以回應施行聖事之要求（尤其是在施洗為靈魂的得救）和建立教會。

今天我們要反問自己，本土的教會既業已成形，福傳是否仍保留以神職為主。看看毗連的中國，只一箭之遙的珠海及深圳，只有數得出的聖堂，卻住著千萬居民，大部份年青人從各省遷入，充塞了成千過萬的工廠和幾十所大學。這景象會否引

發我們一些遐想，勾勒出一些新的臨在及見證模式。或許要重新修復從前的在俗信友和小團體的經驗與精神。就像近數十年教會內的運動呈現的一樣，滿載著傳教的氣息。

今天，在一個像中國的環境，在俗信友的臨在模式（其實若神職人員不能行使其職權，在某情形下，就活像在俗信友般），其實更便於福傳。我之前提過，有成千上萬的外籍年青教友在中國境內生活及工作。

### 4.4 友善的基督宗教

瓦蒂莫，後現代的天主教思想家，在《信其信》（*Credere di credere*, 1996）中，設法顯示基督宗教與弱勢思維並無衝突。天主降生成人（kenosis）正好就是虛空的標誌，從後現代觀之，就是十字架神學。在耶穌內，天主捨卻自己的全能，虛空自己的力量變作人類，成為弱小者中之弱者。耶穌是天主人性的面孔，不是把人當作僕役而是像朋友般面向人類。基督宗教自始就顯示出一個友愛及人情深厚的宗教。友情人情都是屬弱勢的。這是聖保祿講道的中心思想，是他感悟到的十字架神學觀，正正跟瓦蒂莫批判為「強勢思維」的自然宗教及神聖宗教相反。針對這些宗教，瓦蒂莫甚至欣賞俗化，這既可「非神聖化」宗教，把它從暴力、強權、恐懼中釋放出來。弱勢思維的包容、非暴力等特質會被那些相信愛及非暴力的福音的人受落。如此，瓦蒂莫便指出了基督宗教訊息、弱勢思維與非暴力道德間緊密的連繫。

瓦蒂莫認為愛德，因為是基督宗教的內在仁愛的本質，是唯一的底線，是投放在後現代社會俗化進程的唯一防線。後現代人，對推理及信條感到疲累，只信靠著愛、友情和那些肯為近人奉獻的人。基督宗教的最高德行是愛德，認定是



要存留到底，就算其他所有一切、連信德也好，也會消逝。相信的人應懷著愛去為他人委身，實踐那導人建立友誼的基督訊息，那必然包含「尊重及四海一家的德性」，溝通交談的德性，合作的德性，以及與後形上時代配合的德性。

利瑪竇在中國出版的第一本書是《交友論》（1595），令我大為驚嘆。它可說是標誌著利瑪竇的傳教策略的宣言。他反對運用軍力（在馬尼拉策劃的），鎖定以友誼為目標，跟他的中國朋友分享這屬人性屬基督宗教的偉大價值。

這也是本篤十六所珍視的，他經常以友誼比喻人跟基督的連繫，也以愛作為他的第一封通諭的主題，這裡，談及愛與傳教時，他寫道：

仁愛不應成為所謂宗教擴張主義的工具。愛是無償的，不能用來為達到其他的目的。以教會之名實行仁愛工作者，絕不應該強迫別人接受教會的信仰。他們知道，純潔與不回報的愛就是為天主所做的最佳見證，我們相信天主，祂推動我們去愛。基督徒知道什麼時候可以講論天主，什麼時候應該沉默，而只讓愛來講話。基督徒知道天主是愛（參閱若壹四8），只有在實踐愛的時候，才能使天主臨在。所以，對天主和對人的最佳護衛就在於愛。<sup>15</sup>

#### 4.5 作為基督徒的喜樂

教宗本篤十六屢次講論到與耶穌結伴的喜樂。現代及後現代的消極主義和憂傷攻陷了不少人。福音是一個喜訊：是

有理性的，不單如此，也是靈性的，有歷史性及具體的；回應人心深處的企盼，同時亦激發、轉化，挑戰他們。

你們都體驗過在宗教的談話中，好像成為了唯一具權威性的權威。跟基督交往的經驗使我們領悟到祂是怎樣不可替代的，祂超乎基督宗教要理中任何一端信理言論。今天無數的人感到逼切的需要去尋求人性的接觸、友誼、情感，歸屬感，需要友誼及喜樂的恩賜。若找不著，也談不上任何其他的言論。

論到那從起初就有的生命的聖言，就是我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手摸過的生命的聖言——這生命已顯示出來，我們看見了，也為祂作證，且把這原與父同在，且已顯示給我們的永遠的生命，傳報給你們——我們將所見所聞的傳報給你們，為使你們也同我們相通；原來我們是同父和祂的子耶穌基督相通的。我們給你們寫這些事，是為叫我們的喜樂得以圓滿。（若一1:1-4）



15 本篤十六世，《天主是愛》，第31節（台灣：天主教台灣地區主教團秘書處出版，2005），頁66。