

馬克斯主義與宗教接觸的過程

武金正¹

本文作者從馬克斯主義學術中的宗教理論出發，透過教會歷史中，各時代政教關係的思想演變，以及梵二精神之所在，為香港教會的使命提出使命及可行的展望。

在香港主權轉移前後、情況尚未十分明朗之際，人們的觀點難免兩極化為悲觀和樂觀。對宗教而言，悲觀的看法是深怕共產黨掌權的歷史重演：宗教自由遭受迫害，教會淪為「地下教會」。另一樂觀的看法是相信大陸務實的精明，因而預測香港雖將改變，但共產黨應不致殺害「下金蛋的天鵝」。

也許馬克斯主義和天主教曾有過的接觸經驗，能有助於我們持較實際的見解和建設性的態度，以免陷於不自覺的成見中。因此，本文首先回顧馬克斯主義及宗教，從批判和鬥爭的立場，走上接觸的歷史過程；然後嘗試反省回歸祖國後的香港天主教教會的特有貢獻和希望。

一、馬克斯主義批判宗教

當代，「認知」需透過多幅度、同時又瞬息萬變的許多因素結合而成的，因而，也經常呈現複雜的現象。故光從表面上，

¹ 本文作者：武金正神父，耶穌會士，原籍越南，奧地利茵斯柏路克大學哲學博士，台北輔仁大學神學博士，目前任教輔大宗教學研究所及神學院，負責宗教與哲學相關的課程。中文著作有《解放神學》（台北：光啓），所發表的單篇論文亦多，散見《哲學與文化》、《神學論集》等。

難以了解其交錯糾結的過程，也就更難捉摸其歷史根源的基礎和影響力了。

共產主義和宗教的關係更是如此：這兩者皆看重「人本」主義，但卻何以成爲不共戴天的敵對者？又何以在此後冷戰時代的今日，仍以鉤心鬥角的態度彼此相待？到底馬克斯和宗教之間有何不能化解的基礎和看法？

馬克斯的一生，在其不同的階段和觀點中，可說一直都關切著人本主義，因而也毫不留情地激烈攻擊他認爲使人異化的現象和源由。他歸咎異化有兩個根由：宗教和資本主義。早期，他比較視宗教爲罪魁禍首，到了晚期，他則將宗教視爲一種保護資本主義的意識型態。

1. 馬克斯思想的背景及來源

早期的馬克斯，如同其他黑格爾左派的成員，非常猛烈地攻擊宗教，因爲當時的德國，認爲批判宗教是批判所有問題的源頭²。

那時，馬克斯對宗教的看法，特別受到費爾巴哈（L. Feuerbach, 1804~1872）和黑斯（Moses Hess, 1812~1875）兩人的影響。費氏把批判的矛頭指向黑格爾對基督宗教的了解：他批判黑格爾純粹心靈化該宗教，使宗教落在幻想的世界中。相反地，費氏則主張宗教建立在個人感性的幸福上。

費氏不但把黑格爾整個地翻轉過來，甚至顛倒了基督宗教中神人關係的看法，把創一 27 中「天主於是照自己的肖像造了人」的記載，反過來說成「是人按照自己的願望創造出了天主來」。因此，人就成爲人的天主（*Homo homini deus*）。

馬克斯基本上贊同費氏對宗教批判的看法，他說：

² Karl Marx & Friedrich Engels. *On Religion* (New York: Schocken, 1967), p.41.

「反宗教的批判的根據就是：人創造了宗教，而不是宗教創造了人。就是說，宗教是那些還沒有獲得自己或是再度喪失了自己的人的自我意識和自我感覺。但人並不是抽象的棲息在世界以外的東西」³。

不過，由於包爾對宗教政治的批判，以及黑斯所鼓吹的共產主義，影響了馬克斯，所以他還繼續發揮，進而批判起費氏的看法來：雖然費氏勇敢地毀滅宗教的基礎，但他仍未跳脫「個人的神秘主義」觀點，因為費氏沒有認出宗教的情感也是社會的產品⁴。自此，無神論的馬克斯藉黑斯（ Hess ）的思想，發現到「人是社會性的理想」：

「人就是世界，就是國家，社會。國家，社會產生了宗教，即顛倒了的世界觀，因為文化本身就是顛倒了的世界……因此，反宗教鬥爭間接地也就是反對以宗教為精神慰藉的那個世界的鬥爭」⁵。

其實，這兒馬克斯幾乎重覆黑斯在 1842 年的〈哲學和社會主義〉文章中的思想⁶。接著馬克斯批判費氏〈論綱〉中著名

³ 馬克斯著，〈黑格爾法哲學批判導言〉，《馬克斯恩格斯全集》（人民出版社，1956），I，452 頁；參考：李震著，《人與上帝—中西無神論主義探討》（台北：輔大出版社，1988），卷二，51 頁。

⁴ Karl Marx & Friedrich Engels，前引書，p.20。

⁵ 李震，前引書，51 頁。

⁶ Walther Bienert, *Der überholte Marx: Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1974), p.40: "Das Wesen Gottes sagt Feuerbach, ist das transzendente Wesen des Menschen, und die wahre Lehre vom goettlichen Wesen ist die Lehre vom menschlichen Wesen: Theologie ist Anthropologie—das ist wahr—aber das ist nicht die ganze Wahrheit. Das Wesen des Menschen, muß hinzugefügt werden, ist das gesellschaftliche Wesen, das Zusammenwirken der verschiedenen Individuen fuer einen und denselben Zweck, fuer ganz identische Interessen, und die wahre Lehre vom Menschen, der wahre Humanismus, ist die Lehre von der

的第十一論題：「哲學家雖然已以各種立說解釋此世界，其秘訣在乎吾人有以改造之」⁷。而這，也充分反應出黑斯〈實踐的哲學〉（*Philosophie der That*）此篇文章的思路。總之，對馬氏來說，宗教的批判就是改造世界（觀）的途徑。

2. 共產主義與宗教

馬克斯認為「私產」是人本異化的另一個主因，因為「私產」製造出階級，阻擋了無產階級革命、及共產主義的建立。

這個思想萌芽於 1844 年的《巴黎手稿》（*Pariser Manuscripten*, 1844），在《共產宣言》強烈地表達，後來在《資本論》奠定其理論的根基。

在《巴黎手稿》中，馬克斯著手研究古典政治和經濟學，認定勞動才是財富的來源。因此，將土地或任何資產視為經濟的主力，是錯誤的出發點，也是構成資本主義的原因，並衍生為其意識型態的信念。結果，勞動者所出產的成品落在主人之手，而他們只獲得薄酬。如此，勞動者出產越豐，成果越落在控制者手中，越成為壓迫自己的力量⁸。這樣，貧者愈貧，富者愈富，是異化的現象與結構。

這異化與宗教有何關係？馬克斯認為社會異化的事實是：「下層結構」（*Reale Basis*）能穩固存在，因為它受到「意識型態的上層結構」（*Ideologischer Uberbau*）的認同和合理化。在此意識型態中⁹，宗教扮演了舉足輕重的角色，因為它能

menschlichen Gesellschetung, d.h. Anthropologie is Sozialismus". 參考：A. Cornu & W. Monke (Hg.), *Moses Hess: Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850*, "M. Hess: Philosophie und Socialismus, 1845", (Berlin: Eine Auswahl, 1961), p.293

⁷ 李震，前引書，65 頁。

⁸ Walther Bienert，前引書，p.142f.

⁹ 如法律，倫理，藝術，哲學等。

給予最廣和最深的念頭。如此，宗教便成了馬克斯所攻擊的對象。但宗教不是獨立的，而是反應資本政治、社會和經濟的現況：

「在宗教中，人的幻想，人的頭腦和人的心靈的自我活動是不以個人為轉移地作用於個人的，也就是說，是作為某種異己的活動，神靈的或魔鬼的活動作用於個人的。同樣地，勞動者的活動也不是他的自我活動。勞動者的活動屬於別人，它是勞動者自身的喪失」¹⁰。

馬克斯這樣的宗教看法並不關心宗教是什麼，而只著重其社會性關係的表達。宗教因受政治的支配，而形成不同、甚至成為矛盾的意識型態（如私人宗教，愛國宗教……）。

以馬克斯的觀點，宗教具政治性是顯然的；但宗教是否在共產唯物主義中有其角色，馬克斯則予以否定，因為當無神論的共產主義獲勝時，宗教就會依共產黨強壯的程度而自動消失。換言之，兩者是不共戴天的仇人。然而，馬克斯卻反對以政權來制伏宗教。

相反地，列寧（Lenin）是第一位面對政教關係的事實，他認為：為達目的可不擇方法，因此，為消滅宗教而以政權來制伏它，未嘗不可？列寧採用包爾（Bauer）討論政教時所提的「私人化宗教」的看法，作為鎮壓宗教的戰略。

所謂「私人化」宗教，就是使宗教失去公開場合的影響。相似的，「良心的自由」是使教會不能干涉教育，尤其兒童的宗教教育。再者，他們也想辦法把信眾和教士分開……，這些都是列寧剷除宗教的作法。

毛澤東起先也採取類似的方式，而後考慮中國特殊的背

¹⁰李震，前引書，56頁。

景的原處其
發
1.
片
範
論
撒
教
耶
旨

景，乃提出「愛國教會」的戰策¹¹。這樣做，一方面能將中國的地方教會與普世教會截然分開（這是地上、地下教會分裂的原因）；另一方面又能握有率領愛國教會的主導權。中國政權在處理宗教事務時，同時施展了「收」、「放」的微妙作風，這其實就是毛澤東所指示的戰略：

「共產黨員可以和某些唯心論者甚至宗教徒建立在政治上的反帝、反封建的統一戰線，但是決不能贊同他們的唯心論或宗教教義」¹²。

二、天主教與馬克斯主義接觸的始末

當人能將人與物分開，並攜手反對某種惡勢力，自有歷史發展的希望。

1. 耶穌的態度

雖然教會和政權的關係，在新約中沒有直接的教導，但從片斷的經書中，我們還是能尋出相關的蛛絲馬跡，其中最具典範的，便是谷十二 13~17。

在此章節中，耶穌接受法利塞人和黑落德黨人的質問，討論許或不許給羅馬帝國納稅的問題。耶穌的態度很明確：「凱撒的就應歸還凱撒，天主的就應歸還天主」。此態度後來成了教會在各時代裡，面對各種政教情境時，所遵循的金科玉律。耶穌所留給我們的典範作風，其實是更深地建基於「服從天主旨意」的基礎上。

因此，基督宗教的基本信念是：政權不是絕對的，只是一

¹¹Vu Kim Chinh, *Religionskritik bei K. Marx und ihre Geschichtlichen Wirkungen* (Innsbruck, 1976), pp.55-70.

¹²參考：湯漢著，〈從『中國社會主義時期的宗教問題』看宗教信仰自由政策〉，《鼎》90期，1995年12月，中文16頁。

個暫時的政治事實。所以，假借天主國的名號而釀成的任何「聖戰」，或純粹從政治觀點來解釋信仰的行動，是對耶穌基督福音偌大的誤解與扭曲。

事實上，耶穌所宣講和建立的天國，雖是在人間，卻不屬於這世界。這樣的信仰必須靠天主的恩寵和不斷培養深厚的靈修，才能活出正確的見證。

因而，天主不可測量的旨意會讓任何形式的政權都有存在的可能，只要這個政權對人民負責，促進人性發展和公義，基督徒都可以接受。反之，如果某一政權超越其權限，要求唯屬天主的絕對權，那麼，基督徒的態度，便不得不與耶穌一樣清楚地表達立場，與這政權畫清界線，將「凱撒的就應歸還凱撒，天主的就應歸還天主」。

或許如此真誠的批判態度和先知性的見證，會驅使基督徒走上殉道一途¹³，這是相當極端的狀況。但通常而論，一般人都能學習合乎人道的方法來處理問題，這是世世代代的希望。

總之，基督徒應盡可能地在福音精神的真理光照之下，設法與當代政權合作，促進人性發展和公義。因此，他需要在某種程度下，認同政權的體系，同時也應具有健康的批判態度。基督宗教與政權的合作成功率有多少，便得視二者間的互動如何了！這方面，歷史將是我們最好的證人和導師。

初期教會的基督徒掌握了耶穌的精神，對政權同時保有上述兩種基本態度：真誠的批判和先知性的見證。因此，他們雖然連在備受壓迫的時刻，仍未放棄為敵人祈福。這不尋常的精神和態度，逐漸感化了敵對的心態。這是受難基督徒成功的典範。

¹³Oscar Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament* (Tubingen, 1961), p.47.

2. 不同時代的政教關係理論

君士坦丁皇帝皈依基督後，羅馬帝國需要新的神學理論，以提供政教分工合作、密切互動的關係典型。於是，奧斯定（Augustin）借用柏拉圖（Platon）的哲學，按照其對塵世和理想國之分的說法，把政權和教會的領域，畫分為「世界國」和「天主國」。如此一來，政權和宗教雖有不同關心的範圍和義務，卻能和睦相處，推動共同的目標：在平安和正義的生活中發揚天主的旨意。

到了中世紀，多瑪斯（Thomas Aquinas）採用亞里斯多德（Aristoteles）的哲學，處理同樣的政權和信仰關係，他建議以自然律（natural law）為基礎：大自然有其規律，亦即整個自然界的受造物，在受造之時就接受了天主的授權，能在這自然律的規律中自發地運行，這受造的自然界是有始有終的，不會是永恆的。人雖處在自然界中，但有特殊地位，能體驗到超自然的境界，並能認出永生的目的。

如此，多瑪斯認為政權是「時間內的間接權力」（*potestas indirecta in temporalibus*）¹⁴，因此，政權是依附（subordinated）於天主國的永久權柄（*potestas eterna*）之上。這樣的看法，使世權和神權兩者成為緊密相連的系統，世權附於神權、神權賦予世權權力，政教關係因而達到登峰造極的密切聯結。

爾後視教會為「完美的組織」的任一說法，皆源自奧斯定和多瑪斯的此兩理論。

然而，當哲學家將理論和事實分割，且將教會置於理想的一方，教會面貌便欠缺了人性有限的一面。但是，教會不應只是聖人的，也是罪人的教會。因此，一味強調理想化的教會，

¹⁴政權並沒有直接的權力，它的權力其實只是天主教在每個階段中所賦予的間接權力。

不但無從落實，更容易流於意識型態，誤解她的真相，只凸顯出教會的政治和社會組織面，而忽略其靈性上的需要，因而造成了啓蒙運動和新時代學者對教會的偏見和砲轟的矢的。

到了教宗良十三（Leo XIII），教會才以文件來表達對政治、社會問題的關懷，呼籲執政者要重視社會穩定和安寧。在思想上，他提倡新多瑪斯主義（Neo-Thomism）的看法，並期望能與當代思想會通；在人權上，他採用自然律，認為保護私產、家庭和個人自由，是解決當前社會問題的核心。

教宗良十三最關切的，是無政府和虛無主義所引發的社會問題；但其繼承者庇護十一（Pius XI）和庇護十二（Pius XII），卻面臨人類史上最大的變故和殘暴的事件：兩次世界大戰及淒慘的後果。人於其時，唯獨關切最基本的問題：人的生命本身。

有人才能談到人權和理想。人不能淪為任何人達其目的之工具。因此，庇護十一論到共產黨時，認為他們的厲害，在於對公道、平等和兄弟手足的歪解，使無知的人迷惑其理想，參加革命；然而，當共產黨得權後，人就立即成為其集團的奴隸，和經濟目標的出產工具。庇護十一因而採取強硬的態度：既然共產主義根深蒂固的邪惡，那麼，為了挽救基督宗教的文化，禁止信徒與他們合作¹⁵。

庇護十二秉承前人，更進一步在 1949 年 7 月 1 日宣佈：不但不能與共產黨合作，連與他們接觸亦不容許。這時天主教教會和共產主義達到敵對的頂峰。

3. 梵二的時代精神

在天主教史中，無人能懷疑梵蒂岡第二屆大公會議（梵

¹⁵Vu Kim Chinh，前引書，pp.84~88。

二)
戶了
教教
風。
地》
的基
一如
是我
人，
徒深
錯誤

在工
理¹⁶
該觀
哲學
與行
事實

¹⁶若
啓

二)的重要性：它領導信徒找回信仰的根由、深度，並敞開門戶了解現代世界多元的問題和需求。在這革新的脈絡中，天主教教會對無神論的問題和共產黨的態度，也有新的反省和作風。

教宗若望廿三世 (John XXIII) 在其重要的通諭《和平於地》(*Pacem in Terris*) 中強調：人的位格 (person) 是革新的基本；人的自我意識和負責任是革新的條件。於是，基督徒一如他人，在同一世界中共存，也共同承擔人類的責任。人們是我們的鄰人 (neighbors) ；因此，不論他是誰，是親人或敵人，是同道或無神論者，都要一視同仁地愛他們。為協助基督徒深入了解此道理，教宗提供一個極為重要的辨別：將事和人，錯誤和犯錯誤者分開來看待。他說：

「錯誤與犯錯誤者應有所區分而不混淆，纔得稱為公允，縱然他們所犯的，是有關真理的錯誤，或有關對於宗教或倫理認識不清的錯誤。因為失於錯誤者仍不失其為人，亦未失去其人性的尊嚴，故亦應據此尊嚴而受看待。再者，失於錯誤者並未失去脫離錯誤、探求真理之路的能力；並且天主上智的幫助亦永不缺乏。」

不但如此，教宗還鼓勵教友找機會與陷於錯誤者接觸，並在工作上與他們聯繫，希望經由信仰的見證，能使他們認識真理¹⁶。教宗亦提醒我們，應將「錯誤哲學理論」和在歷史中從該觀念所引發的計畫與行動，清楚地分開來待遇。因為當某一哲學觀念成為確認的學說時，很容易固著而一成不變；但計畫與行動，卻會因生活條件和時代變遷，而不斷地演變，演變的事實再轉回來影響理論，修正甚或遺棄該理論。教宗並鼓勵信

¹⁶若望廿三世著，天主教教務協進委員會譯，《和平通諭》(台中：光啓，1963)，72頁。

徒們，以積極的態度來對待歷史的變化：

「如果上述演變能合乎正確的理性原則，並適應人性的合理要求，誰能否認其中有積極性的，且值得嘉許的因素？¹⁷」

若望廿三世的精神，深深地影響梵二大公會議及其繼承者。保祿六世則更進一步強調：自我認識是更新錯誤的必要條件。的確，無神論確實存在，且是當前時代的嚴重問題，我們要能知己知彼，才是抵禦凶惡情況最有效的方針。

無神論的起源和陸續的發展，其間有諸多複雜的因素，或許教會也應負若干責任¹⁸。但，教會亦肯定無神論是「虛偽」的，是「拆散世界合理的秩序」，是「帶來足以敗壞並折磨人類生活的謬論」。總之，「它（無神論）企圖熄滅永生天主的神光」¹⁹。保祿六世指出前幾任教宗對共產黨譴責的理由：他們「同國家的經濟、社會和政治相配合」，來「逼迫宗教」。這些沈痛的話語算是「法官的宣判罪名」呢？或毋寧說是「橫遭迫害者的怨訴」²⁰！

無論如何，我們不應繼續以怨訴或緘默代替會談。梵二文獻《論教會在現代世界牧職憲章》清楚地指出，它對無神論所採取積極的了解、對話及和諧的態度：

「人無論有無信仰，都該有助於建造人人共同生活其間的世界。為此，絕對需要坦誠而明智地交換意見...，教會溫和地敦請無神論者，開放心胸，對基督福音，加以思

¹⁷同上，73頁。

¹⁸Vu Kim Chinh，前引書，pp.89~92。

¹⁹保祿六世著，天主教教務協進委員會譯，《祂的教會》（台中：光啓，1964），72等頁。

²⁰同上，74頁。

可能
主不
度、

三

事件
的長
的政
保持
主義
動、

基本
政策
該有
此外
織和

來、

21、

22、

23、

24、

維」²¹。

如此，天主教一方面表達出對無神論者的關懷立場，並盡可能了解他們；另一方面也能活出福音的見證，使人認出信仰天主不是對人尊嚴的疏離。因此，能引領人打消對宗教懷疑的態度，攜手共同建設更美好的世界。

三、香港天主教的使命和展望

香港主權移交雖是定於 1997 年 7 月 1 日。但事實上，該事件是自 1984 年起，至今尚未結束，勢必還將延續一個未確定的長久過程，因其所關注的焦點，是準備並落實「一國兩制」的政策。亦即：如何在中華人民共和國的統領下，香港特區仍保持現況、並繼續發展。而我們也期望，香港天主教在這共產主義和自由競爭的和諧脈絡中，能扮演獨特的基督徒見證和推動，並參與中國教會的合一與成長。

在預備一國兩制的基礎上，1988 年北京即開始成立設計基本法諮詢委員會，1992 年公佈基本法的文件，包括對宗教的政策。如同每位中國人一樣，香港的公民應有良心的自由，即該有宗教信仰自由，宣講、實行、參加宗教公開活動的自由²²。此外，以一個行政特區的香港公民，他們可以與其它的宗教組織和信徒，保持並發展關係²³。

按此文件看來，香港天主教教會與大陸教會的現況比起來，自然有些不同。為能保持現況，香港教區助理主教陳日君

²¹參考：中國主教團秘書處編譯，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（台北：中國主教團秘書處，1981），GS 21，219 頁。

²²劉澎著，〈中國政教關係的特點及發展〉，《鼎》88 期，1995 年 8 月，中文 6-8 頁。

²³Bishop Joseph Zen, "HK Church Adopts 'Open Door' Policy", *Tripod* 98 (1997), pp.6-13。本文的中譯文見：〈香港天主教會取「開放門戶」態度〉，《神學論集》113 期，1997 秋，367-375 頁。

認為，香港不該有宗教事務局（ Religious Affairs Bureau ），現今不需要，未來亦同²⁴。

首先，按照天主教至今的精神與方式、政教關係與商談，基本上皆是在積極互動和增進社會利益上²⁵。因此，如有任何需要，教會可直接與香港特區政權商量。

其次，香港教會可繼續與其它宗教機構和信仰保持連繫，包括梵蒂岡。因此，香港應不致有分裂為「地上」、「地下」教會的危險。

再者，香港教會應能繼續落實「橋樑教會」的角色。香港教友雖只約佔香港人口的百分之四，但回顧香港 150 年來的歷史，她在教育和社會服務上，扮演非常重要的角色²⁶。而且梵二之後的這卅年來，香港天主教教會依梵二的精神，革新自己，關懷世界，包括先知性的參與。當然，梵二所強調的本位化、宗教交談、及對無神論者的了解和對話等，也成為香港教會努力的方向。因此，在面臨政權轉換之際，胡振中樞機乃於 1988 年聖神降臨日，鄭重並充滿信心地發表《邁向光輝的十年》牧函，使香港教會在特殊的現況中，成為真正的「橋樑教會」，肩負起中國教會相互了解的功能，以及地方教會與普世教會溝通的管道。

香港教會是中國教會的一分子，雖處在特殊的條件背景下，仍有一個重大的義務：了解中共對宗教政策的觀念和背景，並使他們逐漸明瞭基督宗教的真相。

中國國務院宗教事務局葉小文局長，曾於 1996 年發表專

²⁴同上。

²⁵同上。

²⁶Louis Ha, "Catholicism in Hong Kong", in Sung Yun-Wing & Lee Ming-Kwan (eds.), *The Other Hong Kong Report, 1991* (The Chinese University Press, 1991), pp.532ff.

文〈
了詳
的固
管理
地貫
和「
中被
第三
解「
非法
應」
理分
撒、天
信教
國」
便應
的功
源，比

²⁷林
政
頁
²⁸同
²⁹同
³⁰同

文〈講政策、講管理、講適應〉；教會學者林瑞琪針對此文作了詳細的分析、反省和回應²⁷，便是最佳的實例。宗教在中共的固定看法是：「原則上」是自由的，但「實際上」政府應該管理之。這關係在江澤民的「三句話」中落實：「全面、正確地貫徹執行黨的宗教政策」，「依法加強對宗教事務的管理」和「積極引導宗教與社會主義相適應」²⁸。

江澤民的這些話本來是對工作幹部說的，在葉小文的文章中被拆開來解讀：前兩句「講政策、講管理」是對幹部而言，第三句「講適應」卻是說給宗教界聽的。葉氏強調，要正確理解「三句話」的內在聯繫，其「核心」在於處理宗教問題上的非法、違法，而目標便是「積極引導宗教與社會主義社會相適應」。這兩者的前提：不能把宗教自由和依法對宗教事務的管理分開²⁹。

由於此政權要求絕對，迫使基督徒放棄「凱撒的歸於凱撒、天主的歸於天主」的方針，而其後果便是歷史的重蹈覆轍。

然而，既然中共所尋求的目標是「把他們（全體宗教和不信教的群眾）的意志和力量，集中到建設現代化的社會主義強國」³⁰，那麼，香港教會自動自發地建設香港的精神和行動，便應能逐漸證明：宗教毋需一舉一動地被監控，方能發揮積極的功能。

或許，需「管轄」、「控制」宗教的理由，有其更深的根源，即馬克斯認為宗教是人本異化的理念。這在前面已說明，

²⁷林瑞琪著，〈讀「講政策、講管理、講適應」有感〉；葉小文著，〈講政策、講管理、講適應〉，《鼎》94期，1996年8月，中文2~11頁；《公教報》1997年7月13日，5版。

²⁸同上，6頁。

²⁹同上，9頁。

³⁰同上，10頁。

他對宗教的了解是受當時哲學的影響，而非宗教本身。如此的痛恨或害怕教會的態度，如陳日君主教所表達的，是因為北京未真正了解天主教能幫助社會主義穩定³¹。也許香港教會的使命之一，就是透過合作的見證性，能使中共了解宗教的真相。

總之，在政教關係中有些固定的因素，能夠促進現代化社會的發展，也是基督宗教所肯定的義務，如：宗教是在一個政治的實體中存在，並盡可能為群眾圖利，謀求公道。正如教宗於 1996 年 12 月 3 日的表白：

「中華人民共和國的政府儘管放心。一個基督信徒能在任何政權下度他的信仰生活」。

他再三地強調：

「不要怕天主，也不要怕祂的教會。相反，我恭敬地請求他們，為的是尊重每一個男女天生權利的真正自由，也讓信仰基督的人對自己的國家的進步越來越多地貢獻他們的力量和才能」³²。

至於香港的「九七回歸」，教宗致函胡樞機，說明他的希望：「福音的服務」和「實質的團結」不但不應該止息，「事實上，今後香港教區將更被召，成為中國國度中『建在山上的城』、『放在台上的燈』」³³。

³¹Bishop Joseph Zen，前引文。

³²教宗若望保祿二世於 1996 年 12 月 3 日發表的全文，刊載於《教友生活週刊》1996 年 12 月 3 日，8 版。

³³《公教報》1997 年 6 月 29 日，1 版。