

香港中文大學天主教研究中心

《天主教研究學報》

創刊號〈梵二會議〉

總編輯序言

香港一向是中外交流的佳地，在學術方面也不惶相讓，這正是香港中文大學努力從事東西文化交流的原因。2005年，承天主教香港教區慷慨捐助，中文大學在文化及宗教研究系成立了天主教研究中心，以推動大學層面對天主教的研究。

中心成立五年以來，逐漸成長，研究成果包括本地教會歷史，心靈教育及實地考察。我們一方面喜見其成，另一方面亦深感需要繼續努力，尤其要加強國際性的學術交流、研討會及出版。

為鞏固中國與國際間在研究香港、中國及海外華人團體這方面的學術工作，雙語性質的《天主教研究學報》將接受以中文或英文的投稿，並附以相對語文的摘要。間中或包括書評及有關本中心活動的簡訊。本刊以印刷（只限首兩期）及電子方式每年出版一次。我們鼓勵讀者及作者以本刊作互動討論的平台，並歡迎對本刊批評及提出建議。

《天主教研究學報》以同儕匿名審稿方式選稿以維持特定的學術水準。本刊的性質可大體屬於人文科，以科學方法研究天主教與中國及華人社團，同時著重文本及考察的研究。本發刊號正要反映這種主題上的研究寬度，所刊登文章嘗試探討梵蒂岡第二次大公會議的精神及其在亞洲、中國、香港的本地教會的實踐。我們向贊助創刊號的德國「資助待

援教會」組織致謝，同時感激本創刊號特聘編輯及編輯成員使創刊號順利印行，感激作者及讀者對這創新的嘗試的關懷與支持。

香港中文大學 文化及宗教研究系 天主教研究中心

譚永亮（主任）

夏其龍（研究員）

二〇一〇年十月

投搞章程

請進入網址：

http://catholic.crs.cuhk.edu.hk/downloads/guideline_c.doc

約稿

來稿將由編輯小組外的專家匿名評審，評審以來稿的學術性及原創性為準。歡迎個人來稿或應徵作特定主題編輯。下一期特聘編輯的主題為：漢語聖經翻譯。

Directors' Preface

Hong Kong remains a privileged place of encounter between China and the rest of the world, and not least in the area of academic research. Perhaps, this is why the Chinese University of Hong Kong (CUHK) is committed to the promotion of the exchanges between Eastern and Western cultures. In 2005, with a generous donation from the Catholic Diocese of Hong Kong, the CUHK Centre for Catholic Studies (CCS) was established at the Department of Cultural and Religious Studies, to further develop Catholic Studies at the University.

From conceiving to implementing, the CCS has grown steadily in the past five years. Among our works, there are satisfactory achievements especially in research on local church history, spiritual education, field study and teaching. While we are happy to see this, we are aware of the great responsibility in continuing our work, especially scholarly exchanges among scholars of Catholic Studies worldwide, international conferences and publications. These are the works that need to be strengthened.

To enhance this academic exchange and bridge the worlds of China and international scholarship, in a domain concerning Catholicism in Hong Kong, China and the worldwide Chinese-speaking community, the *Hong Kong Journal of Catholic Studies* will be a bilingual publication that will welcome contributions in Chinese as well as in English, with an abstract in the other language. Occasional book reviews and news on the activities of the Centre will also be included. We will publish one issue per year, in both paper (only the two first issues) and electronic formats.

We encourage our readers and authors to regard our journal as a forum of interactive debate and welcome all comments and suggestions.

The *Hong Kong Journal of Catholic Studies* is a peer-reviewed publication aiming at the highest professional standards. The scope of the journal is broadly defined as humanities as well as scientific approaches to Catholicism and the Chinese world, with an emphasis on research based on documentary sources and field study. Our inaugural issue reflects this range of topical breadth, with contributions that explore the spirit of the Second Vatican Council and its implementation in the local churches of Asia, China and Hong Kong. Our warm thanks go to our sponsor *Aid to the Church in Need (ACN), Germany* and the guest-editors and editorial staff for making this publication possible, and to our readers and authors for the interest and support they bring to this new venture.

Patrick Taveirne

Director,

*Centre for Catholic Studies, Department of Cultural and Religious Studies,
The Chinese University of Hong Kong*

Ha Keloan, Louis

Research Fellow

October, 2010

Submission Guidelines

Please visit our website for details:

http://catholic.crs.cuhk.edu.hk/downloads/guideline_e.doc

All submissions should be sent to: catholic@cuhk.edu.hk

Call for Papers

Submissions will be reviewed by external referees on a double-blind basis. Evaluation is based on scholarly quality and originality. Both individual submissions and projects for guest-edited issues are welcome. Our next guest-edited issue is on Chinese Bible translations.

編者的話

上個世紀60年代召開的梵蒂岡第二屆大公會議(簡稱「梵二」,1962-1965),是天主教歷史劃時代的里程碑,它在「與時並進」(*aggiornamento*)的口號中將天主教推向了現代性進程,促進教會向現代世界開放自身並保持同步發展,在保持和發揚信仰傳統、反省和調整自身的同時,全面展開與諸多他者的對談與共融,尋求在新的文化處境當中,通過變革重新展現基督信仰的力量與深度。

香港中文大學天主教研究中心,身處香港中文大學文化及宗教研究系業已營造的多元宗教文化學術氛圍,素以「梵二精神」為工作精神與發展理論,旨在弘揚天主教思想傳統,整理天主教會發展的歷史點滴軌跡,倡導天主教同各大信仰傳統、各種學科之間展開學術層面的對談與交流。中心所創辦的《天主教研究學報》正是本著上述向度與宗旨,冀望提供一個開放式的學術成果交流平臺,以華語世界為背景,兼納國際視野,集思廣益,以推動對於天主教的學術研究。而我們選擇「梵二會議」作為創刊號的主題,開宗明義,希望以「梵二精神」為定位與動力,激發學界進一步的關注與思考,在學術共融當中令天主教學術研究事業蓬勃發展。

本期圍繞「梵二會議」這一主題,共選錄了九篇論文,分別涉及四個分題:

在第一個分題「梵二會議與梵二文件研究」當中,房志榮神父的〈改變天主教面貌的三篇梵二短小文件〉選擇了《天主啓示的教義憲章》、《大公主議法令》和《教會對非基督宗教態度宣言》三篇篇幅最為短小精悍的梵二文件,在簡要介紹了三個文件的編寫過程和內涵之後,更是探討了它們對於台灣乃至整個華人世界所帶來的影響和衝擊。吳家齊和譚

永亮神父在〈繼往開來——梵二精神的歷史背景〉當中，從梵二會議所處時代教會外部、內部以及各種重要思潮多個角度，全面分析了梵二會議的歷史背景；

第二個分題「梵二會議與基督教宗教學術研究」收錄兩篇論文，賴品超教授的〈基督徒合一與當代中國的基督宗教研究〉從梵二會議的基督宗教合一問題出發，分析了當代中國基督宗教研究的現狀和特色，並以香港中文大學的研究生為例，指出了展開跨宗派的基督宗教研究的意義與前景。徐弢教授則在〈梵二——耶佛對話的新起點〉一文中，集中介紹了梵二會議之前、期間、之後耶佛對話的狀況，認為梵二會議是耶佛對話產生共識的一個嶄新起點；

潘彼德（Peter C. Phan）教授執筆，王濤博士譯介的〈梵二大公會議在亞洲的落實——歷史與神學的分析〉和阮美賢小姐的〈在亞洲語境中從事本土神學——梵二以來的本土化意涵〉（“Doing Local Theologies in the Asian Context: Implications of Inculturation since the Second Vatican Council”）展開了第三個分題「梵二會議與亞洲處境」，前文主要從歷史和神學的角度分析了梵二會議與亞洲教會的聯繫以及如何在亞洲得到落實，並特別介紹了這一落實的重要成果之一——亞洲主教團協會。後文則通過對梵二會議諸概念的理解，考察了這些概念如何引導天主教會「本土化」概念的發展，以及它們如何在亞洲語境之下影響本地神學；

第四個分題則關注本地問題，是為「梵二會議與香港」，楊玉蓮博士在〈平信徒建設本地化教會的不可替代的角色〉一文中指出，平信徒對服務教會工作的積極參與是香港教會在梵二精神推動下的一個重要成果，她透過《教會傳教工作法令》和《教會憲章》等文獻，確立了平信徒在建設本地化教會中不可替代的角色。林昭寰教授的〈政府與民間——天主教組織的角色〉則考察了梵二會議期間香港天主教社會福利機構香港明愛在香港社會的本地化過程。王藝蓓小姐的〈梵

二後香港殯葬禮儀的發展〉圍繞梵二文件《禮儀憲章》，通過對香港教會殯葬禮儀的研究，探討梵二禮儀改革在香港的落實狀況。

蔡惠民

二零一零年八月

目 錄

- 2 總編輯序言
4 Directors' Preface
7 編者的話
11 作者簡介

梵二會議與梵二文件研究

- 12 房志榮〈改變天主教面貌的三篇梵二短小文件〉
26 吳家齊、譚永亮〈繼往開來——梵二精神的歷史背景〉

梵二會議與基督教宗教學術研究

- 55 賴品超〈基督徒合一與當代中國的基督宗教研究〉
75 徐弢〈梵二——耶佛對話的新起點〉

梵二會議與亞洲處境

- 89 潘彼德〈梵二大公會議在亞洲的落實——歷史與神學的分析〉
113 Mee-Yin Mary Yuen, "Doing Local Theologies in the Asian Context: Implications of Inculturation since the Second Vatican Council"

梵二會議與香港

- 157 楊玉蓮〈平信徒建設本地化教會的不可替代的角色〉
170 林昭寰〈政府與民間——天主教社會福利組織的角色〉
185 王藝蓓〈梵二後香港殯葬禮儀的發展〉

書評

- 201 周萍萍〈書評：風雨兼程——《安陽（衛輝）教區史》〉
207 張俊〈書評：《聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀》〉

作者簡介

- 房志榮：輔仁大學神學院教授，輔仁大學宗教學研究所創所所長
- 吳家齊：香港中文大學歷史音樂學哲學碩士
- 譚永亮：香港中文大學天主教研究中心主任，歷史系副教授（禮任）
- 賴品超：香港中文大學文化及宗教研究系教授
- 徐弢：武漢大學哲學學院宗教學系副教授
- 潘彼德：美國佐治敦大學神學系天主教社會思想埃拉庫里亞（Ignacio Ellacuria）講席教授，香港中文大學天主教研究中心校外顧問
- 阮美賢：美國柏克萊耶穌會神學研究院神學文學碩士
- 楊玉蓮：聖神修院神哲學院兼任教授
- 林昭寰：香港理工大學應用社會科學系助理教授
- 王藝蓓：香港中文大學宗教研究文學碩士

書評人

- 周萍萍：同濟大學人文學院副教授，歷史學博士
- 張俊：陝西師範大學文學院講師

改變天主教面貌的 三篇梵二短小文件： *Dei Verbum (DV)*、*Unitatis Redintegratio (UR)*、*Nostra Aetate (NAE)*¹

房志榮

[摘要] 作者討論三篇梵二短小文件對香港和台灣華人教會團體的影響。《天主啟示的教義憲章》討論啟示的性質。《大公主義法令》由教宗若望廿三世對分離基督徒的合一願望發展而成。他隨即成立了基督徒合一秘書處。《教會對非基督徒宗教態度宣言》由《大公主義法令》蛻變出來，主要是在反猶大主義的背境下，討論教會與猶太人的關係。繼而作者指出這三份文件怎樣影響了香港和台灣華人天主教團體的合一翻譯聖經工作，以及與基督徒和佛教徒的接觸。

前言

大家都知道天主教梵蒂岡第二屆大公會議（1962-1965）公布了十六道文件：四道憲章，九通法令，三項宣言。要談天主教今日的面貌，四道憲章最為重要，比方《教會憲章》(LG) 是教會深深反省後的一幅今日教會的自我畫像；《禮儀憲章》(SC) 是今日教會在禮儀慶祝中的自我表達；《教會在現代世界牧職憲章》(GS) 是教會談她跟現代世界的交往和互相的期待。至於九通法令，各在自己的範圍內（主教，司鐸，修會，教友、教會，與傳教，基督徒合一，傳播媒體）說出應興應革的種種，層次不及憲章，但也給教會畫像塗上許多

¹ 梵二文件的縮寫採取全世界通用、也是中文《天主教教理》沿用的拉丁語詞句及其簡稱。

從前沒有的色彩。最後三項宣言，是天主教會向世界宣示自己對三件事的態度：信仰自由，基督信仰外的其他宗教，教育事業與責任。

可見開了四年的大公會議檢討了很多問題，也很深入。為認識今日的天主教會，由梵二文獻著手，想必是一條可行之路。但十六道文件，內容包括甚廣。本文打算從梵二上述三種文件中，每種挑出一件較短的來審視。這三道文件小而美 (small is beautiful)：短小，因為沒有廢話；優美，因為內容豐富。此外，本人在輔大神學院，二十多年來，每年教授基督徒合一運動及各宗教交談二門課，都以 *UR* 和 *NAE* 二文件為重要教材。至於《天主啟示的教義憲章》(*DI*)，在講經和講道中，常常引用得到。

下面分三個步驟做一點簡要的介紹：1. 三個文件的編寫過程及其內涵；2. 四十多年來，三個文件在台港所發生的影響；3. 梵二精神和文獻，今後對世界和對華人能有的衝擊。這只是一個初步構想，以後還須繼續探究，根據已有的豐富參考資料向前推進，特別是把梵二的世界觀和人生觀，與全球各地的華人近半個多世紀以來的生活變化，作一比較和對照，以期雙方都能獲得一些靈感和啟發，好能更有意識地走這業已開始的 21 世紀的國家、教會，和人民的人生旅途。香港中文大學的「天主教研究中心」是一個橋樑性的機構，能促進中西、南北，天主教與其他宗教和文化之間的互通交流，可謂任重道遠，前途無量。港澳、台灣、大陸各方面，都有很多交流與互相學習的地方。

一、簡述三篇個文件的編寫過程及其內涵

《天主啟示的教義憲章》(*DI*)，由 1962 年秋第一期會議開始討論，直至 1965 年秋第四期會議末投票通過，橫跨梵二大會四個會期，表示三千多教長們 (Council fathers) 對此一

文件的重視和不敢掉以輕心。1962-65 每年秋天會議期間，及更長的休會時期，都在羅馬和世界各地推敲探討。非常戲劇性的一幕是，大會神學委員會在開會前所準備的草案，於 1962 年 11 月提出討論時，遭受嚴厲的批評。幾天後，投票決定是否要退回草案重寫。60%的票說「是」，但沒有達到會前為這類重大決定所規定的 2/3 絕對大多數。這時，教宗若望廿三世做了一次有名的裁決：贊成重寫的票雖不到 2/3,但已是大多數，草案必須重寫。教宗並成立了一個混合起草委員會，由神委會及基督徒合一秘書處共同負責。

新草案的一些特點是：不說啟示有兩個泉源（聖經與傳授），而說啟示本身（第 1 章）和啟示的傳遞（第 2 章），這樣不把聖經和傳授看成兩個分開的泉源。另一個特點是陳述的方式，不那麼概念化，而更是聖經的和歷史的。在解釋聖經上，重視現代科學與考古、語言學等方法，認同 1943 年比約十二世所頒佈的《聖神啟迪》通諭。事實上，*DV* 是梵二對聖經的申明和表態。先講聖經在救恩史中的來源，即啟示的本質和傳遞（第 1-2 章），然後講聖經的解釋，舊約，新約，及聖經在教會中的角色（第 3-6 章）。²

DV 不長，只有二十六個號碼，分成六章。首尾兩號（1、26）是短短的緒言和結論，然後六章分攤的號碼是 5、4、3、3、4、5，一種首尾呼應的結構（*chiastic structure*）。若要用幾個字概括說出每章的內容，就是：啟示的本質，啟示的傳遞，聖經的解釋，舊約聖經，新約聖經，聖經在教會中。可見講啟示的本質，及講聖經在教會中的角色首尾兩章最長，各佔

2 參閱房志榮，〈《啟示憲章》發酵四十年〉，《融》，第三期（2004），頁 4。

了五個號碼。每一章及每個號碼的內涵和特色，本人已在《融》季刊上簡略介紹過，在此不贅述。³

《大公主義法令》(UR) 這一文件的寫成，是教宗若望廿三世的靈感所致。他當選教宗後不到半年，就在 1959 年 1 月 25 日，於羅馬聖保祿大殿，宣布召開全球大公會議，且渴望「邀請分離的教會團體，再一次尋求那在世界各地的人所期待的合一」。他想做的是請基督公教、基督正教，基督新教的主教們，一同來討論如何克服彼此間的分裂。⁴ 他即刻成立「基督徒合一秘書處」，委派聖經學家奧斯定伯阿 (A. Bea) 神父為秘書長。⁵ 這一人選的恰當，由以後的成果上不難看出。

例如合一秘書處草擬的一般性大公主義原則，已受到絕大多數教長們的贊同。教宗若望廿三世開完第一期會議，於 1963 年 6 月 3 日逝世前，已看過《大公主義法令》初稿，並

3 DV, 1: 2-6, 見《融》第四期 (2005), 頁 5。DV, 2: 7-10, 3: 11-13, 見《融》, 第五期 (2005), 頁 9-11。DV, 4: 14-16, 見《融》, 第六期 (2006), 頁 4。DV, 5: 17-20, 6: 21-25, 見《融》, 第七期 (2006), 頁 4-5。

4 基督公教、正教、新教的稱呼是根據大陸學者何光瀾的分法：基督公教指天主教，基督正教指希臘諸東正教，基督新教指十六世紀以來與羅馬分離的西方各基督宗教。

5 伯阿神父曾擔任耶穌會南德省省會長，有行政經驗。以後又被派到羅馬宗座聖經學院，擔任院長多年。1958-59 年間，受新任教宗若望廿三世委以重任時，他還在聖經學院任教。本人當年開始攻讀聖經學，上過他的方法論課程。我們許多國家的師生都在一個耶穌會團體裡日夜相處，共進三餐。一天午餐時，他從教廷回來，已身負重任，欲蓋彌彰。年邁體弱的伯阿神父，忽然變得年輕幾十歲，神采煥發，精神百倍，這是 1958-59 年之間的事。到了 1961 年三月，我已考過聖經學碩士，到聖地去學習考古四個月 (1961 年 3-6 月)，由聖地回到德國，得到德國國家宏博獎學金，在慕尼黑大學寫聖經學博士論文。1962 年夏，由慕尼黑赴波昂大學，參與世界舊約聖經協會研討會。那幾天住在波昂耶穌會院裡，伯阿樞機也住在那裡。這次主持大會的，是極富盛名的聖經學者 Martin Noth。由東德 Leibniz 也來了大名鼎鼎的 Otto Eissfeld，還有英國的 Thomas 等學者。平日常讀他們的書和文章，現在看到這些學者本尊，別有一種感動。不過這裡要說的是，有一天，研討會請伯阿樞機致詞。來以前，會場已有一種特殊氣氛，他一到場，全體起立鼓掌歡迎。這表示伯阿的學術地位被肯定，另一方面，天主教教廷的尊位也受人敬重。因此，教宗委以重任後，即刻把伯阿神父擢升為樞機。

於 4 月 22 日下令寄給全世界參與大會的教長們，請他們研究，並提出意見。繼任的教宗保祿六世，於 9 月 29 日召開大會第二期會議。在開幕詞中，他提到許多有關大公主義的事，因此大會很快開始討論《大公主義法令》草案。從 1963 年 11 月 18 日至 12 月 2 日，二週之久，討論草案的五章內容：前三章談大公運動的原則、實施、與正教新教之間的互動，第四章談猶太教，第五章談信仰自由。11 月 21 日，在主席團授意下，大會投票通過前三章作為討論的基礎，後兩章以後再談（事實上，這兩章後來成了「信仰自由」及「宗教交談」二宣言的基礎）。草案討論了一年之後，才於 1964 年 11 月 20 日第三期會議中，以 2054 票贊成，64 票反對通過。⁶

由上述可知，*UR* 法令只有三章。第一章「論大公主義的天主教原則」最為吃重，很有分量。這一章討論的都是關鍵性的問題：1 號的緒言後，2 號的六段文字談教會的一體及唯一性；3 號的五段文本談天主教如何看待分離的弟兄；4 號十一段長短很不齊的文字，解釋何為大公主義 (Ecumenism)，何為大公運動 (Ecumenical Movement)。⁷ *UR* 第二章用八個號碼的篇幅 (5-12 號) 談論大公主義的實施：教會的更新，內心的皈依，聯合祈禱，彼此認識，大公訓練，表達信仰的方式，與分離弟兄的合作等。最後第三章 (13-23 號) 談論與羅馬宗座分離的教會及教會團體：東方諸教會的特殊地位，西方的分離教會及教會團體。24 號的結論把基督徒的合一寄託於基督為教會的祈禱，天父對我們的慈愛，以及聖神的德能。

最後，《教會對非基督宗教態度宣言》(*NAE*) 由基督徒合一法令蛻變出來，已如上述。當初教宗若望廿三世深感在

6 見 Walter M. Abbott, SJ 著，林思川譯，〈梵二大公主義法令簡介〉，《神學論集》，82 期 (1989 年冬)，頁 517-521。

7 詳細的詮釋見房志榮，〈梵二以來大公主義的天主教原則〉，《神學論集》，65 期 (1985 年秋)，頁 461-469。

這屆大會裡，不能不對猶太民族做一交代，因為他們在第二次世界大戰中所遭遇的大屠殺 (*shoah*, the Holocaust) 實在是殘忍之極，神人共憤，而大部分責任落在西方一些基督信仰國家身上。因此，《教會對非基督宗教態度宣言》(NAE) 中的「非基督宗教」最初是指猶太教，以後在大會及會外的交談和討論中，才慢慢延伸到伊斯蘭教和其他宗教。教長們在投票通過這一宣言時，自己也十分驚訝，怎麼達成了這樣一項文件。

篇幅上，NAE 是梵二 16 項文獻中最短的一項文件，只有五個號碼，其中除第四號談論猶太教略長以外，其他四個號碼也都不長。原因不是沒有問題，而是因為問題太多太大，會中找不到足夠的專家，說出內行而有分量的話，所以還是少說為妙。要認識宣言的內涵，最好是從第四號看起。一如前文說過，猶太教是本宣言的出發點，因此第四號最長，佔了宣言的 2/5 篇幅。全號論述都是根據聖經發揮，尤其是肯定基督徒與猶太人共有的偉大精神遺產，雙方應該彼此尊重，並借助聖經、神學、友誼，增加互相的認識。

三號談伊斯蘭教，肯定其信仰唯一真神，及與人對話的天主。他們雖然不承認耶穌是神，卻尊之為先知，並尊敬耶穌的童貞母親瑪利亞。二號談印度教，佛教及其他宗教。在此，已脫離一神宗教的領域，踏入廣袤無邊的世界，地面鬆柔，寸步難行。一號是緒言，肯定人類同出一源，邁向同一歸宿，宗教間有許多共同問題，因此可以交談。五號結論根據基督信仰，力言萬民共有一個天父，彼此互為手足，因此，人與人，民族與民族間，不該有任何岐視。⁸

8 參閱房志榮，〈福傳與宗教交談：詮釋《教會對非基督宗教態度宣言》〉，《神學論集》，149-150 期（2006 年冬），頁 501-521。

二、四十多年來三篇文件在台港所發生的影響

面對基督新教各教會或團體來說，*DV* 的確使天主教面目一新：我們不再是只重聖事（彌撒，敬禮等），不讀聖經（只知念經、聽道等）。1967年，耶穌會神學院由菲律賓遷回台灣，附屬於輔仁大學，我即刻被台灣聖經公會聘請為該會董事，擔任此一職務，直至今日。四十多年來，原則上每三月開一次董事會，對聖經公會 (United Bible Society=UBS 及 National Bible Societies) 翻譯、印刷、推廣聖經等努力和成就，印象深刻，欣羨不已。我所以能被聘為聖經公會董事，是因為他們知道，現在天主教也很重視聖經，雖然在推廣和運用聖經方面，我們還遠遠落在他們之後。天主教會內，讀經運動也在台港各堂區和團體蓬勃發展，已是有目共睹的事。香港天主教聖經學院的成立，2009年已經是20年了，這為培養教會的聖經人才，是值得大家鼎力支持的一樁事業。

UR 在台灣基督宗教間所發生的功用，可以舉兩個例子來說，一是輔大神學院與陽明山（原名草山）台灣神學院的每年一次的聯誼，促進了兩院和兩教之間的互相認識，共同體驗，對三一之神，及對耶穌基督的認同，是多麼寶貴的信仰。跟其他宗教，尤其是多神宗教相比，我們之間使雙方合一的因素，實在多於使我們分裂的因素。這些聯誼活動後來由參加的同學寫成記錄，登載於《神學論集》上，形成基督徒合一的一些里程碑。⁹

9 例如在《神學論集》，70期（1987年冬），頁428、456、570三處，有高冠群修女寫的〈台神、輔神聯誼會報告〉，把該次師生討論的里馬文件有關聖職的問題(Lima Statement on Ministry) 記錄得很周詳。《神學論集》，73期（1987年秋），頁475-478，有林逸君修女的〈台神、南神、輔神三院共融感懷〉一文，描述三座神學院，台南、台北兩座長老會神學院，與輔大天主教神學院，難得的一次共融活動：「上午的主題是『在台灣做神學的困難』，由台南神學院陳正德同學做討論的前引，認為只著重來世觀念之歐美文化的耶穌基督形象，不足以表達全教會的觀點...從而舉出舊約先知宣布的正

另一件值得一提的共同譯經的計畫。這得從 1970 年 7 月 4 日至 31 日在東海大學，由聖經公會的名譯經學專家 Dr. Eugene Nida 所主持的譯經演習會開始講起。東北亞來的學員共有四十五人，2/3 屬新教各派別，1/3 屬天主教。當時中國主教團團長郭若石總主教，派四位國籍神父參加：劉緒堂、陳維統、房志榮、韓承良。1975 年出版的「現代中文譯本」新約聖經（公教版和新教版）就是這次演習會的成果。¹⁰ 至於「現代中文譯本」的舊新約全書，要到 1979 年才出版，只有新教版，沒有公教版。¹¹

到了 1983 年，又有一個新計畫：由新教和公教的國籍聖經學者，從聖經原文逐步完成一部「共同譯本」。決策者是當時聯合聖經公會的亞太聯絡人駱維仁博士，周聯華牧師，香港的李景雄牧師，及房志榮神父。此後，數年之久，我們在台北、香港、南京、上海開了許多次譯經會議，進度可觀，新約已快譯完。可惜，因了一些難以掌握的因素，這一計畫已經停擺了。一個美好的夢：擁有一本公教、新教共同接受的聖經，不知何時成真，還請大家為「此夢成真」祈禱。

義、關心孤兒寡婦窮人，及新約耶穌扮演安慰者和公義者的角色。討論遂從政治神學起步。」下午的主題是「怎樣做神學？」和「做怎樣的神學？」，「由谷寒松、房志榮二位神父做討論的提引。前者指出國際性，中國文化、政治、社會生活，都須顧及；後者說，做神學應從生活反省它與時空的關係：向上超越，向下扎根，向後溯源，向前遠瞻，更須以三一信仰為中心。」同期《神學論集》，頁 479-480，還有南神李文玉同學的一篇〈1987 年 3 月 14 日，輔、台、南神共融心得〉，把上文所說的整天討論，做了一個精簡的反省和綜合。最後頁 481 載有南神劉錦昌牧師的信，他寫說：「3 月 14 日為台南神學院一些同學而言，是充滿新奇特殊的經驗...」，語氣誠懇，態度謙虛，十分令人感動。他對輔神的推崇，卻使我們當之有愧。

10 詳細報告見房志榮，〈新約全書現代中文譯本的來龍去脈〉，《神學論集》，26 期（1975 年冬），頁 609-621。四位神父中，本人是唯一尚存的，其他三位都已安息主懷了。

11 更豐富的資料見趙維本著，《譯經溯源—現代五大中文聖經翻譯史》（香港神學研究院，1993）。

NAE 在台港所引起的迴響，這兩個地區的人民都心知肚明，不必多說。香港每年各宗教的聯誼，及宗教領袖的公開亮相，是常見諸報端的。不管其實質成果如何，這種宗教間的友誼接觸，都是此一梵二宣言推動的結果。台灣因為人多，宗教更多，有 *NAE* 這樣的宣言，像釋迦果落在沃土上，結實纍纍。台灣堪稱佛教聖地，而天主教與佛教的互動與合作是多方面的，也很有成果。馬天賜神父多年來，是許多法師和高僧的朋友，也是他們之間的橋樑。艾力勤神父所推動的生命倫理，以佛教的師傅和信徒為最可靠，也是最大方的合作者。¹²

三、梵二文獻與精神對世界與華人能有的衝擊

最後，我想對梵二精神作些反省和遠眺。所牽連的範圍大，問題深，很難說出切實有用的話。因此，這一部分不是論述，而是提示。即就本文的三個短小文件來反省，*DV* 是教會對天主聖言的基本領悟和生活實踐大事，有無限發展的可能，也一定會繼續發展下去。*UR* 所說的基督徒合一，是一切懷有三一信仰和以耶穌基督為救主的人，日夜期待的美好遠景，一定也會朝著那個方向努力奔馳。獨有 *NAE* 所倡導的宗教交談與合作，是一件「新事」，得賴大家繼續探討問題，尋找新的途徑。下面就對這一宣言，做進一步的探索。

在討論 *NAE* 宣言時的一個關鍵問題，是問「猶太人犯了『弑神』（*Deicide*）的罪嗎？」這一說法寫在初稿裡，後被

12 多年宗教合作的經驗，也見諸文字，保存下來。1992年：《宗教交談與福傳：我們已有共識了嗎？》（40頁）；1993年：《教育工作與宗教交談》（二冊共82頁）；1994年元月：《在交會中互放的光芒：天主教與佛教慈濟功德會，社會工作研討會文輯》（77頁）；1994年8月：《佛教與天主教關懷家庭研習營專輯》（66頁）。二十世紀末，又開始辦「宗教與和平生活營」，每屆都編寫專輯。2005年第7屆專輯已有181頁，配上32張彩色照片和兩張DVD，各種活動和演講的實況都能隨時欣賞。

除掉。以後又有教長要予以恢復，最後還是除消了。為何如此前後反反覆覆，經過漫長的辯論才把問題澄清？Ruffini 樞機發言：「說『弑神』是悖理的，誰能殺死神（天主）？」這一問話好似很對，其實不然，因為太像聶斯多略的主張：瑪利亞生的不是天主，只是人、基督。但聶氏被教會判為異端，因為「道成肉身」的信理，使得基督人性的一切，都得歸給祂的天主性位格。天主果然生了，死了。殺了人而天主的耶穌，就是殺天主。

不該說「猶太人弑神」，其實有一些真實的理由：1. 只有活在當時的一小群猶太人應該負責，而不是大多數的猶太人，更不是今天的猶太人應該負責的。2. 單獨猶太人有罪嗎？顯然不是。首先，斷案和執行耶穌死刑的是羅馬人。進一步說，按照聖經的啟示，整個人類的罪，是基督死亡的原因。3. 有份於害死基督的少數猶太人，他們真把基督看為天主而加以殺害嗎？聖經的答覆是否定的（路 23:34，宗 3:17；13:27）。過去西方的反猶太人運動（Antisemitism）與「弑神」罪名多少有些關連，現在 *NAE* 把這一罪名洗去，做了一件正義和賠償的好事。¹³ 此外，宣言中，不說「皈依」，而說「交談」，也和 *UR* 的作法一樣，藉以表示我們的確有很多可以互相學習的地方。

大會教長 Erchinger 主教作證說，今日的猶太人還是聖經傳統的生活見證。在很多地區，猶太人的孩子每天用一小時閱讀天主聖言，為我們基督徒是一個好榜樣。為猶太人來說，聖經不是一卷死文件……他們激發我們對舊約族長們建立活生生的友誼。內行的詮釋學家共同來研究法律書和先知書，會收穫豐碩。猶太人給聖經傳統另一個意義，他們實踐法律和先知所宣揚的德行，表達對超越世界的關注和嚮往，這一

13 參閱 René Laurentin, *L'enjeu du Concile, vol IV, Bilan de la troisième Session* (Editions du Seuil 1965), pp.80-83: Le problème du déicide.

關注使人鑄造了一句法文成語：他們是追尋絕對者的朝聖者。¹⁴

NAE 從 *UR* 分隔出來，而不再是合一文件的一部分，也不無遺憾。實在說，猶太人是教會的根和樹幹，其他地方來的枝葉「是違反自然接在這樹幹上的。」（羅 11:24）當初，是教會從這樹幹上分裂出去。當然，保祿也說，原樹幹和接枝終將有整合為一的一天。無論如何，猶太人是合一運動的一份子，其重要性不在基督正教及新教成員之下。把猶太教放在其他宗教之間，不如將之歸於合一委員會，以推動天主教與猶太教的合一。¹⁵

梵二閉幕後二十五年（1962-1987），學者們曾做過一次廣泛的檢討。他們所寫的六十四篇鴻文匯集成三大冊。第一冊 710 頁，第二冊 528 頁，第三冊 624 頁，可謂洋洋大觀。¹⁶ 六十四篇文章分十部分發揮：1. 歷史脈絡及方法問題 1-3 篇；2. 天主聖言 4-13 篇；3. 教會，救恩的聖事 14-21 篇（以上是第一冊）。4. 禮儀及聖事 22-30 篇；5. 教會與各教會 31-35 篇；6. 對人類的觀點 36-41 篇（以上是第二冊）。7. 奉獻生活 42-46 篇；8. 宗教與諸宗教 47-53 篇；9. 神學培育諸問題 54-56 篇；10. 新視野 57-64 篇（以上是第三冊）。

結 語

講到這裡，已不必再多講。剛才所引的三冊大書，共 1862 頁，至少有義大利文，法文和英文版。六十多位不同國家，不同文化背景的學者，提供了他們的經驗和反省。那是梵二

14 Ibid., p. 84.

15 Ibid., pp. 86-87.

16 René Latourelle, SJ (ed.), *Vatican II Assessment and Perspectives. Twenty-Five Years after (1962-1987)* (Paulist Press/New York/Mahwah, 1988), three volumes.

後二十五年的情況。從 1987 年到目前又是二十三個年頭了。時間拉長，地點也拉遠了。在這離羅馬說近也近，說遠也遠的東亞和中國，又該怎樣看天主教會呢？透過梵二文獻，體驗梵二精神，未嘗不是一條可行之路。香港中文大學的天主教研究中心可發生催化作用。

後記

香港中文大學天主教研究中心最近來信，說要將本文在該中心的雜誌創刊號發表，問我有沒有補充加入。展讀原稿一遍，覺得那是一個整體，有其本身的思路和結構，若有所增補，難免畫蛇添足之嫌。不過本人同時想起，月前看過一篇與本文有密切關係的文章，談到有關梵二大公會議的一個問題：既稱是牧民會議，是否也有信理上的約束力？¹⁷ 此文寫作的主要動機，是大會後有極少數人，包括主教在內，懷疑梵二迷了路，遠離了傳統教會的道裡，因此沒有約束性。甚至在瑞士，德國等地建立了「比約弟兄團」（聖比約十世教會），與聖座分庭抗禮。

該文說明，梵二大公會議雖由教宗若望廿三世宣稱為牧民會議，但牧民與信理是分不開的，¹⁸ 何況梵二在信理神學上也作出諸多貢獻。¹⁹ 為本文最有參考價值的，倒是該文收尾的一段話：「梵二大會對教會有約束力嗎？」²⁰ 作者在此發表了一篇從未公布的文本，足可當作此一問題的答覆，也就為全文作出一個總結。這文本原是寫在《論天主啟示教義

17 Wolfgang Beinert, "Zweites Vatikanum – dogmatisch verpflichtend?", *Stimmen der Zeit*, Heft 1 Januar 2010, pp.3-15. 作者是德國天主教有名神學家，著作豐富，廣受歡迎。例如《天主教信理神學辭典》(*Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, 1987), 594 頁，便是以他為主編。

18 Ibid., pp.10-13.

19 Ibid., pp.8-10.

20 "Bindet das Konzil die Kirche?", Ibid., pp.13-14.

憲章》(DV)的前言裡(後來未被採用),執筆人是卡爾·拉內和若瑟·拉辛格。一直要到道明會孔加爾(Yves Congar, OP)神父,在慶祝拉內80大壽的文集中,才把它洩漏出來。這段前言的大意是:

「本屆大會由聖神召開,是要向所有的人,特別是向教會的子女,在時代的催迫下,重新傳播天主的救恩之言,這聖言是透過耶穌基督託付給教會的.....當今教會盡力接近所有的人,超過以往任何一個時代,而真實地發展成一個普世的教會。因此教會極欲代表世界向所有的人說話,因為她深知這些人都交付給了她.....出自牧民的關懷,教會願向所有的子女,以及那些向天主聖言開放的人說話。不是要給他們呈上一套神學體系或新的信理,而是要在時局的艱困中,高舉福音的光,把它放在燈臺上。.....因此下面的文本須在此意義下去懂,其約束力等同於教會一般訓導權所宣布的。」²¹

拉內,拉辛格,孔加爾三位梵二大公會議的神學家,在華文神學界並不陌生。輔大神學院不但參考他們的著作,且多次在《神學論集》和《神學叢書》中,以華文翻譯、介紹他們的神學思想。師生的一致反映是,他們所教所學的梵二神學,很合乎我們福傳的需要。尤其在合一運動和宗教交談上,梵二的開放態度和盡力瞭解對方的努力,形成了天主教會的一大特色,不單不減低我們自己的信心,還給他人帶來自信,讓他們可以放心大膽的與我們交往。至於教會本土化,沒有這些神學泰斗為我們開路,會大大拖延我們的進度。

21 Y. Congar, OP,〈回憶梵二大公會議的一段插曲〉(原本以拉丁文和德文發表)。

**Three Short Vatican II Documents which Changed
the Face of the Roman Catholic Church: *DV (Dei
Verbum)*, *UR (Unitatis Redintegratio)*, and *NAE
(Nostra Aetate)***

Marc FANG, SJ

[Abstract] The author discusses the influence of three short Vatican II Documents on the Chinese Church communities in Taiwan and Hong Kong. *Dei Verbum* discusses the nature of revelation. *Unitatis Redintegratio* developed from John XXIII's wish that the separated Christians would reunite. He immediately established a secretariat for Christian Unity. *Nostra Aetate* developed from the previous document and discusses the relationship with the Jews, against the background of anti-Semitism. The author further points out how these documents influenced the Chinese Church communities in Taiwan and Hong Kong in the field of an ecumenical joint Bible Translation and contacts with Protestants and Buddhists.

繼往開來——梵二精神的歷史背景

吳家齊，譚永亮

【摘要】關於第二次梵蒂岡大公會議（梵二）的神學討論往往圍繞著「回到基督信仰的根源」(*retour aux sources*)和「革新/與時並進」(*aggiornamento*)的問題，而梵二文獻反映了大公會議為教會帶來的種種改變中，其實亦融合了各種不同的思想。本文作者勾畫出十九世紀歐洲的社會和文化背景，包括法國大革命帶來的民主精神和民族主義，工業革命所引伸的社會問題，及啟蒙精神對科學和文化的等，對天主教會帶來何種的影響和挑戰，並最終影響了梵二精神的面貌，亦探討了梵二前天主教會與其他基督信仰宗派，與及其他非基督徒間的交流的神學和歷史問題。本文第二部份則介紹天主教會內的種種發展，包括新多瑪斯主義的興起，對基督信仰的歷史文獻，包括聖經和教父的研究，及「現代主義」(*Modernism*)和「新神學」(*Nouvelle Théologie*)的出現。此外，浪漫思潮十九世紀天主教的復興、禮儀運動、教宗至上主義與教宗、大公會議之間的權威等問題亦在本文中有所論述。

一、釋「繼往開來」

「往」，顧名思義，就是指過去，包括過去的人、事物、思想等。而「繼往」，則意指在今日和將來繼續以往的人、事物、思想等。要刻意去選擇「繼」這個「往」去「開來」的話，表示這個「往」面臨外在環境的衝擊，而選擇的是「繼」，而不是「棄」。

不過，「往」其實可以有兩種含意，而所引申的「繼往」亦因此有不同的解釋。首先「往」可以指遙遠過去的「往」，一些在歷史中因種種原因被遺忘，沒有進入傳統並延續至今日的「往」，或被其他因素隱蔽淹沒，使我們沒能察覺，卻在傳統中若隱若現的「往」。另一種「往」則是指透過傳統，從古代以來，一代一代傳承至今的「往」，這個「往」除了

不變的部份外，其實亦包含了在歷史中經歷的發展和轉變，故此這個「往」所指的，實在是當下的「今」。

這兩種「往」亦影響到我們對「開來」的詮釋。「繼往開來」若指的是第二種，即那由傳統傳承至今的「往」，那開來就是持守這個傳統，去迎接未來。若指的是一些已被隱沒的「往」，那這個「開來」則是透過復興更古老的「往」去「開來」，所引伸的，可能是改革甚至是否定傳承至現在的「往」。

本文以「繼往開來」來描述第二次梵蒂岡大公會議（梵二），若考慮到以上對「繼往開來」的詮釋，則更能突顯出梵二在教會史中的性質。天主教宣稱擁有自天主啟示的真理，此真理應是人類得救的真理，自耶穌基督的教導，及宗徒傳下來的傳統，恆久不變。如果教會傳統所承繼的真理是從古到今，完全一致，永恆不變的話，那繼往就是繼續那永恆不變的真理，而梵二大公會議實際上並沒有對教會帶來甚麼根本的改變。

事實上，梵二是否改變了教會，從梵二宣佈召開後，乃至會議期間，直到會議閉幕後四十多年的今天，一直是神學、教會學和歷史學上的一個極具爭議性的話題。在會議中，我們會驚訝，與會的幾千位主教和神學家，持同一的信仰，卻曾就多個問題發生激烈的論戰，不少在 20 世紀著名的天主教神學家，在 50 年代都曾被聖部審查，被取消神學教席和禁止出版著作，但紛紛在梵二中發揮很大的影響力。而在梵二會議中和梵二後的討論中可以看到一有趣的現象：會議中，保守派的主教認為會議提出的新思想對教會是危險的，而支持梵二文獻的主教們，則往往強調他們的主張是和天主教古老的傳統是完全一致；但在會議結束後，保守派為了緩減會議的影響，往往強調梵二並沒帶來甚麼根本的轉變，但主張教

會改革的，則以梵二作為教會改革的基礎權威。¹ 直至最近，梵二是改變還是繼承教會傳統仍然是歷史學家和教廷高層間的爭議問題。² 道明會神學家孔家爾 (Yves Congar, 1904-1995) 更稱曾聽到教廷中有人批評「這受詛咒的會議正在毀滅教會」。³ 可見，梵二對教會的衝擊是如此巨大。

參與梵二，並在當中舉足輕重的德國耶穌會神學家拉內 (Karl Rahner, 1904-1984) 更認為，梵二標誌著教會史進入繼猶太基督宗教、保祿的外邦人基督宗教之後的第三個時代，即普世基督教的時代。⁴ 梵二的重要性在於透過來自世界各地的主教，與及精通教會精神寶庫的神學專家，共同重整福音的訊息和教會在歷史中累積的信仰和精神財產，並從中建立新時代的指引路向。當中，教會的歷史傳統，與及對當世的時代問題的回應，對梵二文獻的形成同等重要。這可從以下的例子看到：在梵二第一期會議期間，由負責教會教義正統性的聖部的神學家為主的神學委員會起草，關於天主啟示憲章的初稿，因為不符合梵二的牧靈精神及其他種種缺失，被 1368 名主教，即近三分之二的主教投票要求徹底重寫，⁵ 由此可見，對大公會議的教長來說，神學和教義的正統性不足以完成梵二會議的使命，教會對現代世界所表達的訊息，需要經過對基督宗教精神的重新審視，和對現代社會更深刻的認識，並對其正面和負面的方面均要有所回應。

1 John W. O' Malley, *What Happened at Vatican II* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), p.114.

2 John W. O' Malley, "Vatican II: Did Anything Happen?," in David G. Schultenover (ed.), *Vatican II: Did Anything Happen?* (New York: Continuum, 2005), pp.52-54.

3 O' Malley, *What Happened at Vatican II*, p.114.

4 Karl Rahner, "Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II," *Theological Studies*, Vol. 40 (1979), pp.716-727.

5 O' Malley, *What Happened at Vatican II*, pp.141-151.

本文作者無意從神學上探討梵二是否有「改變」教會的信仰、教義內容，但認為對梵二精神的理解，必需先檢視其歷史背景，即教會所繼承自先人的信仰、教義、神學、禮儀的寶庫，與及先代的經驗，尤其是教會所身處的政治、社會背景，這些經驗促使教會重新思考信仰對世界的意義，與及基督信仰對新的世界提出怎樣的訊息，去指引現代世界走上符合基督精神的道路。

科學革命、啟蒙運動及其所引伸的哲學、史學革命及批判精神，與及工業革命和法國大革命等，將歐洲的舊有的政治、社會、民族觀念徹底改變。在 19 世紀，義大利的統一，教宗失去了在義大利中部的領土，這標誌著自由主義和民族主義推翻了舊體制及作為其信仰的天主教。美國耶穌會歷史學家 John O'Malley 認為，梵二大公會議對教會來說不單是 19 世紀的終結，在某些方面上亦是對其完成。教會雖然在這個世紀面臨政治上和思想上的嚴峻挑戰，但天主教會卻頑強地持守其信仰體系及價值觀，更在信眾和神職人員的數目上持續增加，在亞洲和非洲的傳教事業不斷發展，而平信徒的教理培育，及天主教文化的發展亦因為出版和教育的普及而長足增長。⁶

下文將由 19 世紀法國大革命開始，簡介 19、20 世紀教會面對的外來挑戰及其回應，與及教會內神學、思想和文化的發展，來分析梵二會議，或更具體的，是透視梵二教長和神學家們共同的歷史、神學和思想背景，以了解他們所關注的問題，及如何提出他們的回應和立場，希望提供一幅有助我們了解梵二思想的成因和歷史背景的鳥瞰圖。

6 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp.53-92.

二、教會面對的挑戰

2.1 自由主義、社會問題與天主教的社會訓導

自啟蒙時代，知識份子對信仰和教會的敵視，終於在法國大革命爆發，並對教會在社會上的體制造成無法挽回的破壞：教產被沒收，神父、修女被趕出教堂或修道院。儘管拿破崙於 1815 年戰敗，天主教在歐洲亦因為維也納會議而短暫得以恢復，但在 19 世紀的多場自由主義和民族主義的運動中，天主教被看成「反動」和守舊的意識形態，受到自由主義者的攻擊，而天主教則基於歷史和傳統站在舊體制的一方，大革命和自由思想被教會看成顛覆社會秩序、倫理道德和否定權威，及使人走向無神論的方向，而受到教會譴責。

法國的天主教流亡貴族親歷大革命對舊社會和教會的破壞，在他們當中出現了 19 世紀保守派天主教社會學家如 Joseph de Maistre (1753-1821) 和 Louis de Bonald (1754-1840)，他們認為人的經驗高於理性、社會高於個人、秩序高於發展。Joseph de Maistre 在其著作《論教宗》(*Du Pape*, 1819)⁷ 中指出，教宗必需要擁有世俗的權力，以抗衡現代的民族主權國。他基於一連串簡單的推論：所有的社會必需要依賴宗教，宗教必需要建基於天主教，而天主教必需依賴教宗的指導，要令教宗的指導更為有效，則必需要強調教宗至高和絕對的權威。⁸

19 世紀的教宗皆視思想上的自由為洪水猛獸，一般對自由主義、民族主義等持保留，甚至反對的態度。例如教宗額我略十六世 (1765-1846, 1831-1846 在位)，在當選教宗前曾著

7 Joseph de Maistre, *The Pope*, translated by Aeneas McDonnell Dawson, 1850. Reprint edition with an introduction by Richard A. Lebrun (New York: Howard Fertig, 1975).

8 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.60.

有一部號召反對大革命的著作，題為《聖座與教會戰勝革新者的攻擊》(*Trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori / The Triumph of the Holy See and the Church over the Attacks of the Innovators*, 1799)，當時正值教宗比約六世被法軍俘虜。⁹ 法國大革命後，自由思想亦影響不少天主教思想家，如 Felicité Robert de Lamennais 在 1830 年創辦的《未來》(*L'avenir*) 雜誌，高舉「天主與自由」的旗幟。為了對抗自由和革命的思想，額我略十六世便在他登位後的第一道通諭《驚奇你們》(*Mirari Vos*, 1832) 及 1834 年的《令我們高興》通諭(*Singulari Nos*) 指出，良心的自由(freedom of conscience) 是其中一種當世最大的邪惡，因為抱持這些思想的人，破壞神聖和社會的秩序，鼓勵政教的分離，並將導致人類社會的衰落。額我略十六世是典型的復辟時代的教宗，一方面他支持皇室和教會的合一，另一方面則徹底對抗法國和現代的自由主義，並尊重世俗事務有其獨立性。¹⁰ 繼位的教宗比約九世 (1792-1878, 1846-1878 在位) 於 1864 年頒布《何等關懷》通諭 (*Quanta Curam*) 及著名的《謬說要錄》(*Syllabus of Errors/Syllabus Errorum*)，當中有八十條被教會譴責的思想，包括自然主義、絕對理性主義、無神論、懷疑論，哲學凌駕神學、宗教自由等等一系列的「謬誤」外，第八十條，也就是最後一條「謬誤」是「認為羅馬教宗可以，及應該與進步思想、自由主義和現代社會修和」。比約九世表達了天主教無意，也絕不應與此種種現代思潮修和，因為這些思想根本上與天主教教義和傳統相左。¹¹

9 Owen Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914* (Oxford University Press, 1998), p.2.

10 Vincent Viaene, *Belgium and the Holy See: From Gregory XVI to Pius IX (1831-1859): Catholic Revival, Society and Politics in 19th-century Europe* (Leuven University Press, 2001), p.600.

11 Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914*, pp168-181.

1870年義大利統一後，教宗完全失去在義大利中部和羅馬大部分的領地，在當時看來，這是自由主義和民族主義侵犯了教宗和教會的明證，因此比約九世自稱為梵蒂岡的囚徒，之後的歷任教宗都拒絕在任內踏出梵蒂岡城。教宗和義大利政府的關係要到1929年簽訂拉特朗條約才得以正常化，但要至1958年，教宗若望廿三世（1881-1963, 1958-1963在位）才到羅馬的醫院和監獄進行牧民訪問，象徵教宗自囚在梵蒂岡的時代正式結束。

天主教要經過一段長時間去尋找和現代的自由和民主社會的共存之道。教會對自由主義及其可能引伸的極端或相對主義的思想保持一貫的提防和批判的態度，但亦不停探索新的社會價值中的正面意義，及如何在新的時代持守教會的信仰及價值觀。¹² 在1944年，正值二次大戰接近尾聲，比約十二世（1876-1958, 1939-1958在位）在一篇電台演說中，讚揚民主是最適切現代的政體，更認為「未來是屬於民主的。」這是歷史上教宗首次對民主作出正面的評價。¹³

天主教與現代社會對話和批判的其中一個最重要課題就是在社會經濟下，人類的生存和倫理價值的問題。良十三世（1810-1903, 1878-1903在位）的《新事》通諭（*Rerum Novarum*, 1891）或許是源自他對天主教社會運動，以及他在擔任駐比利時大使的其間，對社會的不公義和資本階級對工人階級的壓迫的認識。¹⁴ 通諭針對勞工問題和工人的生活狀況，探究

12 Jay P. Corrin, *Catholic Intellectuals and the Challenge of Democracy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002); Thomas E. Woods Jr., *The Church Confronts Modernity: Catholic Intellectuals & The Progressive Era* (New York: Columbia University Press, 2004); Raymond Grew, "Liberty and the Catholic Church in Nineteenth-Century Europe" in Richard Helmstadter (ed.), *Freedom and Religion in the Nineteenth Century* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp.196-232.

13 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.83.

14 Emiel Lamberts (ed.), *The Black International. L'Internationale noire, 1870-1878* (Leuven University Press, 2002), pp.465-480.

背後所蘊含的社會、經濟問題，及工人階級的存在意義。在人性和自然律的基礎上肯定私有產權的同時，指出工人的報酬卻是應依照正義及公平的原則來決定，因為大部份人唯有依靠勞動的報酬來生存。工人亦有權利團結一致去爭取應得的權利，這其實表示了社會秩序應該是基層人民和統治階層共同協商建立。最後，透過提出天主教的社會思想，通諭譴責社會主義和共產主義，認為這些危險的社會思想是與自然的公義原則，與及工人的自然權利相左。《新事》通諭自頒布以來，就成為天主教社會思想的理論綱要，歷代教宗多次重申其歷久常新的精神及指導價值。¹⁵

世界經歷過第一次世界大戰、俄國十月革命和經濟大蕭條後，比約十一世的《四十年》通諭 (*Quadragesimo anno*, 1931) 建基於《新事》通諭的精神，對資本主義，社會主義及共產主義均進行批判。這道通諭提出社會公義的重要性，並認為社會上的各種組織和建制的目的應該是謀求社會整體的共同利益，而不是相互競爭。建基於天主教對人類本性的理解，比約十一所提出的理想社會體系應該是一種溫和的集體主義。

30年代的共產主義和法西斯主義等極權政體的興起，40年代二次大戰和納粹大屠殺等對人類文明造成的大災難，儘管在戰後產生了殖民地獨立運動，與及民主制度在歐美的勝利等正面的發展，世界卻仍在核子武器和冷戰的陰影下。面對世界局勢發展是如此風雲莫測，教宗若望廿三世的《慈母與導師》通諭 (*Mater et magistra*, 1961) 再次重申《新事》通諭中對人的尊嚴與人的權利之肯定，但在新的民主和國際背景下重新詮釋：個人和國家均有責任共同組建能保護人的權益的社會體制。通諭亦指出，對工人的保護不單是依據人性

15 Richard W. Rousseau (ed.), *Human Dignity and the Common Good: The Great Papal Social Encyclicals from Leo XIII to John Paul II* (Westport: Greenwood Press, 2002).

的基礎，亦是與歷史上經濟、社會和政治的發展相符。¹⁶ 以下節錄《慈母與導師》通諭所引的《新事》通諭的要點，從中我們可以看到《新事》通諭的崇高精神是如何光照不同年代不同處境的社會公義問題：

「因為大多數人都靠勞動猶如唯一的根源，獲得他們的衣食和生活費。故勞動的酬報不得依照商人的慣例，而應依照正義及公平的規律來評定；不然，縱使勞資雙方自由訂立了勞工契約，也是嚴重違反正義的。

財產私有權，乃至擁有生產物業的權利，是由本性賦予每人的，國家決不得取消之。但因私產權含有為社會服務的天職，故擁有私產者不應為一己之利益，必須也為他人利益而運用之。

至於政府，其目的既在為大眾謀求現世公共利益，故無論如何不能忽視人民的經濟問題，而應迎合時機，現場督促，使能生產豐厚的物資——『物資的應用，為德操也是必需的』——同時，又應維護全體人民，尤其弱小者，如：工人、婦女、兒童的權利。政府也絕不得推卸設法改善勞工生活的責任。

為此，政府應注意，使勞資雙方簽訂的勞工契約，符合正義及公平的標準；使工人無論在任何地區工作，他們的人格尊嚴，在肉體精神兩方面不致受到破壞。對這一切，良十

16 Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present: A Historical, Theological, and Ethical Analysis* (Washington: Georgetown University Press, 2002), pp.54-58; John A. Coleman, "Neither Liberal nor Socialist: The Originality of Catholic Social Teaching," in John A. Coleman (ed.), *One Hundred Years of Catholic Social Thought: Celebration and Challenge* (New York: Orbis, 1991), pp.25-42.

三世在其通諭內，臚列著有關人類社會生活的正義及真理的至高原則。」¹⁷

2.2 科學發展與史學方法

教廷對純粹科學研究持較為開明和鼓勵的態度，對於創新的科技亦如此。據稱教廷比英國下議院更早採用揚聲器，比英國外交部更早採用打字機，而早在 1931 年，教宗比約十一世便成立了梵蒂岡電台，當時無線電技術還是處於十分初步的階段。縱使是爭議極大的進化論，教廷的立場亦顯得相對比較開明，例如教宗比約十二世在 1950 年頒布的《人類通諭 (*Humani generis*) 中，也認同進化論研究中已得到實證的發現需被尊重，教會需留意的，是當中假設的部份，假若是與聖經和聖傳的教導有關的方面，需要小心處理。在關於人類起源，通諭認為可分成兩個部份，就人的肉身的起源和變化，儘管進化論認為是源於其他既存及有生命的物質，但人的靈魂，跟據天主教信仰，必定是直接由天主所創造。兩種意見之間的平衡，必需要小心處理並需由教會的對聖經和教義的詮釋為準繩。

但對於科學的方法和態度被應用至其他範疇，例如歷史、聖經、神學、教義、社會學等，教會便有所保留。文本研究對聖經正典的形成、版本比較、聖經作者及聖經內容的史實性等進行研究，挑戰了教會對聖經的無誤性和詮釋的權威。教會史的研究亦危及教宗和教會制度、聖禮等不能變的形象。教義史和神學史更使教會訓導的神聖性被置於歷史的批判下，其真確性和永恆性受到時代背景的分析而被模糊甚至被否定。對 19 世紀保守的神學家來說，由於這些科學態度的歷史研究被應用於教會的神聖學科中，基督信仰繼面對自

17 若望二十三世，《慈母與導師》，
(<http://www.catholic.org.hk/document/mother.html>) [2010-5-7]。

由主義和世俗主義的攻擊後，又被來自教會內部的相對主義和懷疑主義所危害，這造成了比約十世時的現代主義的危機。

2.3 天主教與他者

自啟蒙運動開始，世俗的意見是，宗教為個人的抉擇，因此，國家應該讓人有選擇的自由，而宗教應尊重世俗政府就政治、社會等的權威。這亦是今日社會的共識。

不過，基於傳統的神學立場和預設，教會在一百年前的觀點是完全不同。教會首先認定基督的信仰是人類存在和生命的最高目標，因此不可能會認同任何的天主教國家，會自願的放棄天主教為國教，並容許其他宗教有平等的關係。若一國之內大部份人是天主教徒，則國家必需以任何的方法鼓勵及保護天主教的信仰，因為公民是信仰真理，政府有責任防止這信仰的純正受到污染，並需要阻止甚至打壓其他錯誤宗教的流播。若天主教徒並不佔大多數，則政府需同時保障各宗教的公平和自由，以避免政策的轉變會使個別宗教受到壓制，因這可能會影響天主教的傳播。若天主教在一國內只佔少數，那國家必需基於自然法的原則，保證公民有自由實踐宗教的權利，因為，政府需支持真理，而教會則就是擁有這個真理。¹⁸ 這種以天主教為唯一真宗教的立場，最終體現在社會上對其他宗教採取限制甚至是敵對的態度。

因此，1917年版的天主教法典第1258條明令禁止天主教徒參與任何非天主教的宗教儀式，包括其他基督宗派的宗教儀式。儘管如此，教會在其他事務，特別是平信徒間就社會和慈善事務的交流中，基督宗教教會間的交流機會與日俱增。不過教宗比約十一世在1928年的《現世可死亡的心靈》通諭 (*Mortalium Animos*) 中仍然以天主教徒參與合一運動，

18 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp.212-213.

有變相鼓勵或認同錯誤信仰的嫌疑，而擁有真理的天主教會，不應為其他的原故，以真理作為妥協。

如前面所述，天主教在社會層面於 19、20 世紀遭受挑戰，亦引發天主教徒在政治和社會的層面去保衛自己的理念、信仰和權益。¹⁹ 現代社會中，無論是教會還是生活在社會的廣大信眾，都無可避免地與他者：包括其他基督宗派、其他宗教、種族的交流，並在社會事務上有各種不同的合作或競爭的機會。至於與其他宗教的關係，主要是以傳教區和傳教士為接觸點。在此，傳教士的經驗所產生的影響是不容忽視的，20 世紀各種的傳教期刊中，我們不難找到傳教士對當地宗教的深入研究，往往正面肯定當中符合天主教教義的內容。本篤十五世 (1854-1922, 1914-1922 在位) 的《夫至大》通諭 (*Maximum Illud*, 1919) 和比約十一世的《教會事務》通諭 (*Rerum Ecclesiae*, 1926) 中，均肯定了傳教區本地文化和習俗，只要不與天主教教義相左，都應得到尊重。這些宗派和宗教間的交流，促使教會反省教會與政府與其他宗教之間的關係。²⁰

美國耶穌會神學家 John Courtney Murray，為新時代的政教關係和天主教與信仰自由的精神奠定其神學基礎。他認為信仰是良心的事，沒有任何人、社會能夠對其他人的信仰作任何的強迫。而唯有透過人自由的探索，才是信德的根本基礎。因此，每一個政府都應保障其公民有宗教上絕對的自由。²¹ 他曾因為這些思想，在 50 年代被信理部禁止就政教關係和

19 Christopher Clark and Wolfram Kaiser, *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Tom Buchanan and Martin Conway, *Political Catholicism in Europe, 1918-1965* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

20 Jeannine Hill Fletcher, "Responding to Religious Indifference: Conciliar Perspectives," in Raymond F. Bulman and Federick J. Parrella (eds.), *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp.266-281.

21 J. Leon Hooper and Todd David Whitmore (eds.), *John Courtney Murray and the Growth of Tradition* (Kansas City: Sheed & Ward, 1996).

宗教自由寫作。²² 原因非常明顯，若同意政教分離，那宗教自由的問題便會浮現，而若天主教支持信仰的自由，那就是變相陷入宗教相對主義的立場中。但在梵二會議中，這樣的思想得到正面的肯定，並成為《信仰自由宣言》(*Dignitatis humanae*) 的基礎。

三、教會內部的發展

3.1 新多瑪斯主義

多瑪斯主義復興的最決定性推動者，也許是教宗良十三世，他在 1879 年發表了《永恆之父》通諭 (*Aeterni Patris*)，提倡復興經院與聖多瑪斯的哲學，以保衛天主教信仰，於是不少天主教學者，特別是天主教的中世紀哲學史學家們，他們紛紛重新解讀聖多瑪斯的思想，形成一思想流派，稱為新多瑪斯主義，這個概念最早出現在《新經院哲學評論》(*Revue Néo-scholastique de Philosophie*, 1894) 中，這份刊物在新多瑪斯主義者的重鎮，比利時的魯汶大學出版。該大學以著名的「哲學研究所」(*Institut de philosophie*) 聞名，由教宗良十三世於 1891 年下旨創立，以研究聖多瑪斯的哲學為主要目標。該研究所由比利時的邁謝爾樞機 (*Désiré-Joseph Cardinal Mercier*, 1851-1926) 所主持，而他所著的《哲學教程》(*Cours de philosophie*) 是 20 世紀初天主教神哲學院的主要教科書，並被翻譯成多國語言。

一位早期的新多瑪斯主義者德·伍爾夫 (*Maurice de Wulf*, 1867-1947) 在《新經院哲學導論》中為新多瑪斯主義定下了基礎，「哲學從一個時代到另一個時代，不可能完全改變，

22 Joseph A. Komonchak, "The Silencing of John Courtney Murray," in A. Melloni, et. al. (eds.), *Cristianesimo nella Storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo* (Bologna: Il Mulino, 1996), pp.657-702.

700 多年前的真理，依然是今天的真理。」²³ 新多瑪斯主義在某種程度上同意一些新的神學與哲學方法與思想，卻號召這些思想必須回到中世紀的基礎上重新建立，他們認為近現代的思想偏離了真理，而陷入了種種思想危機，而聖多瑪斯的思想，又足夠的柔軟靈活，可以對現代哲學家們闡明的那些真正的真理兼容並包，並認為現代哲學不是誇大了它們本身的真理，就是不能進入一更大更適當的概念體系中。²⁴

新多瑪斯主義的重要使命是對現代的哲學思想進行批判，例如馬里坦 (Jacques Maritain, 1877-1964) 的「三個改革家」的理論，認為馬丁路德使信仰脫離理性，導至了主觀主義；笛卡兒的哲學將人的思想獨立於客觀的世界，將理性與感覺、身體與思維、信仰與科學分裂，其唯理性主義誇大了人的能力；而盧梭則以人性本善、美德等論消除了人對神聖的渴求，從而使人進入了虛幻的樂觀主義之中。²⁵

不過，在實際的情況中，聖多瑪斯的神學被當成標準的教科書來講授。²⁶ 在良十三世頒布《永恆之父》通諭之前，面對新的哲學影響，天主教一直在尋找神學研究和表述上的統一方法去保護神學方法的正統性，在這個背景下，聖多瑪斯神學的復興，實在有一種判別神學正統性的實用性考慮。²⁷ 因此，在其後的神學發展中，凡是與聖多瑪斯相左的神學意

23 Maurice de Wulf, *Introduction to Scholastic Philosophy, Medieval and Modern, Scholasticism Old and New*, translated by P. Coffey (New York: Dover 1956), p.161.

24 James C. Livingston, *Modern Christian Thought* 《現代基督教思想：從啓蒙運動到第二屆梵蒂岡公會議》何光滬譯，(成都：四川人民出版社，1999)，頁 770。

25 Livingston, 《現代基督教思想：從啓蒙運動到第二屆梵蒂岡公會議》，頁 780-781。

26 Jared Wicks, "Manualistic Theology," in René Latourelle and Rino Risichella (eds.), *Dictionary of Fundamental Theology* (New York: Crossroad, 1990), pp.1102-1105.

27 Gerald A. McCool, *Catholic Theology in the Nineteenth Century: The Quest for a Unitary Method* (New York: The Seabury Press, 1977).

見往往都會被教會的權威看成偏離傳統和危險的思想。當教宗比約十世 1907 年發表《牧主之羊》通諭 (*Pascendi Dominici Gregis*) 禁止任何帶有「現代主義」(Modernism) 的思想，及教宗比約十二世在 1950 年《人類》通諭中，對當時一些神學家以相對主義，或以歷史和實證的態度研究聖經和教義，作出嚴厲的批判。聖多瑪斯及其所代表的經院神哲學系統在這些通諭中被當作成判別神學思想正統性的準繩，而擁護聖多瑪斯學說的神哲學家則被開放和進步的神學家看成是學院派或教科書派，認為他們抱殘守舊，缺乏思考能力，更無法回應時代的變遷和衝擊。

3.2 聖經研究與教父學

自十六世紀宗教改革時的特倫多大公會，天主教都對平信徒閱讀聖經持保留態度，認為在聖經的解釋必需以教會的傳統為基礎，任何私人對聖經的詮釋和理解都有可能萌生危險甚至是異端的思想。自 19 世紀開始，新的史學方法、文獻學、文本批判和考古學對聖經的史實，聖經文句的版本差異，與及聖經解釋學帶來衝擊。1890 年，法國道明會士拉格朗 (Marie-Joseph Lagrange, 1855-1938) 於耶路撒冷創立耶路撒冷聖經學書院 (*École biblique et archéologique française de Jérusalem*)，以聖經考古和歷史研究為主，並借鑒各種新研究方法，成為最具影響力的現代天主教聖經研究學院。²⁸ 新的聖經研究方法導致良十三世頒布《上智者天主》(*Providentissimus Deus*) 通諭，譴責那些以研究方法凌駕信仰精神，及挑戰教會傳統和質疑聖經內容的新聖經研究和釋經方法。他更成立宗座聖經委員會 (Pontifical Biblical Commission)，以保衛聖經的神聖和信仰，及教會的傳統釋經方法。教宗比約十世繼承《上智者天主》的立場，並將聖經

28 Bernard Montagnes, *The Story of Father Marie-Joseph Lagrange: Founder of the Modern Catholic Bible Study*, translated by Benedict Viviano (New York: Paulist Press, 2006).

研究的問題放在他對「現代主義」鎮壓的政策之中。1909年，設立了宗座聖經學院 (*Pontificium Institutum Biblicum*)，由耶穌會主持，目的是對抗耶路撒冷聖經書院，不過，隨著時代的發展，宗座聖經學院亦開始運用新的研究方法。²⁹

教父學的發展則比聖經研究的革命要早。法國神父，亦是出版家的 Jacques-Paul Migne (1800-1875) 在 1844 至 1864 年 221 卷《拉丁教父集》(*Patrologia Latina*) 完成出版，收錄了自 2 世紀至 13 世紀的拉丁文神學著作，而收錄至 15 世紀的希臘文神學作品的《希臘教父集》(*Patrologia Graeca*)，亦於 1856 至 1866 年出版，共 162 卷。³⁰繼兩套教父大全後，陸續有其他的古代基督教文獻集成，和各種譯本的出版，其中十分著名的，是由兩位著名的耶穌會神學家 Jean Daniélou 和 Henri de Lubac 在 1943 年創辦的《基督信仰之源》(*Sources Chrétiennes*) 文獻集成。這些文獻的系統出版和翻譯，使身處世界各地的神學家都能輕而易舉的接觸到天主教的信仰寶庫。神學家開始運用這些古老的思想資源，在研究教父的神學中，他們分析教父的時代背景，早期教會的教義的發展和變化，這些都促使神學家反意識到教會的教義和思想不是鐵板一塊。而教父精神作為神學資源，亦幫助神學家們跳出經院方法的框架，去探索各種神學和信仰的表述方式。

教父時代的神學，對梵二前後的天主教神學家而言，是一「教牧神學」，教父的神學著作多數是書信或護教類，透過在某一命題下，透過運用和理解聖經來作出指導和勸勉，因此，是一套以牧靈為中心的神學語言。這和當時大行其道的新多瑪斯主義和經院哲學，以嚴謹甚至是枯燥的邏輯、因果論證的神學方法是兩種完全不同的風格。

29 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.71.

30 R. Howard Bloch, *God's Plagiarist: Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbé Migne* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).

3.3 現代主義與新神學

一連串的思想、政治、社會發展，包括啟蒙運動及其對宗教和權威的質疑，19世紀自由主義提倡的政教分離，新的哲學思想對形而上學和神學的批判，歷史和考古學研究對聖經的質疑等，使教會不單感受到信仰和其權威受到外來的挑戰，更懷疑部份受到新思潮影響的神學家、聖經學者或歷史學家，他們的研究和思想，是對信仰和教義的懷疑甚至是背叛。³¹ 信理部的前身，聖部 (Holy Office) 於 1907 年 7 月 3 日頒佈了題為《可悲的》(*Lamentabili*) 法令，明確將六十五條論綱定性為現代主義，兩個月後，教宗比約十世 1907 年發表《牧主之羊》通諭，明令譴責現代主義者後，認為他們是一切異端的總合，亦是天主教最大的敵人，因為這個敵人，是在教會的核心中發生。比約十世更在 1910 年的《神聖祭師》(*Sacrorum antistitum*) 宗座手諭要求所有主教、神職人員和神學院、修院教師，均需宣誓，明認教會的教義是永恆不變，聖經必需以據教會的傳統及聖座的詮釋，並完全棄絕所有現代主義的思想，這個宣誓要到 1967 年才被廢止。比約十世更授意 Umberto Benigni 在教會內部組織一系列的網絡，形同秘密警察一般，負責調查各地的神學家是否有現代主義的思想。³²

那現代主義夠竟是甚麼呢？簡單來說，他們對聖經、神學抱持懷疑及批判的角度，認為聖經並非完全是史實，聖經記載的奇跡不一定是史實，他們也主張政教分離，因為政治、社會的目標和宗教並無需要一致，宗教信仰純粹是人的主觀

31 Darrell Jodock (ed.), *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context* (Cambridge University Press, 2000); Marvin V. O'Connell, *Critics on Trial: An Introduction to Catholic Modernist Crisis* (Washington: Catholic University of America Press, 1995); Lester R. Kurtz, *The Politics of Heresy: The Modernist Crisis in Roman Catholicism* (Berkeley: University of California Press, 1986).

32 Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914*, pp.356-359.

選擇，教會的教義不是一成不變，而是會隨時代而變化等等……比約十世認為，這些現代思想的傾向，均是從內部企圖摧毀教會信仰的根基。從今日的角度來看，比約十世所譴責的現代主義與 20 世紀中後期的後現代主義的特徵出奇地相似，包括對傳統真理、理性、身份和客觀性的質疑，對當時的教會來說，天主教神學家都應以聖多瑪斯神學為基準，這可避免他們受到理性主義、主觀主義和實證主義這些現代主義的病毒所污染。³³

回顧現代主義這新「異端」的出現，其實是教會體制對各種特定的現代思想或科學性的文本和歷史研究方法的譴責批判。諷刺的是，教會這種對新「異端」的鬥爭，促成了教會內部的改革運動，並對教會的權威進行挑戰。而所謂的正統和異端的形成，是整個社會發展的一體一兩面，透過思想的衝突，去重新界定天主教信仰的內容。³⁴

本篤十五世在 1914 年繼位後，對現代主義和神學家的審查得以緩和，本篤十五世本人儘管仍聲稱繼續前任的神學立場，但表示教會無既定立場的問題，神學家是可以自由和合法地提出意見，反對者亦應只就對方的論點進行反駁，不應攻擊對手的信德。³⁵ 教會的思想家紛紛在現代主義的危機後轉向歷史學和禮儀學的研究，以規避教會對神學家的控制，但亦正是對教會聖事和教會歷史的研究，激發神學家批判經院學派的那種將聖多瑪斯思想抽離歷史的詮釋。³⁶

「新神學」透過發掘和復興教父時代的早期基督信仰精神，以尋找教會回應現代社會的方式。不少 20 世紀著名的天

33 Fergus Kerr, *Twentieth-Century Catholic Theologians* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2007), pp.1-15.

34 Lester R. Kurtz, *The Politics of Heresy*, p.17

35 John F. Pollard, *Benedict XV: The Unknown Pope and the Pursuit of Peace* (London: Continuum, 1999), pp.24, 68-69.

36 Paul Lakeland, "The Laity," in *From Trent to Vatican II*, pp.198-199.

主教神學家，包括道明會士 Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, 耶穌會士 Jean Daniélou, Henri de Lubac, Karl Rahner 等，均為研究教父神學和中世紀神學的專家。他們認為神學語言、精神以至研究方法都應回歸到教父時代的那種以教牧為中心的模式。³⁷

在教會的保守派神學家看來，「新神學」的種種研究方法是挑戰自良十三世《永恆之父》以來，教會所主張的經院神哲學方法和聖多瑪斯思想。道明會新多瑪斯主義神學家 Reginald Garrigou-Lagrange 在 1946 年發表了題為《新神學領我們到何方？》的論文。他在這篇文章猛烈評擊那些帶有相對主義或對傳統教義進行批判、歷史分析的神學家，並認為這將神學帶到現代主義，這被教廷明令禁止的異端思想中。³⁸ 1950 年，教宗比約十二世在《人類》通諭中，評擊神學家不尊重教會傳統的教義和神學立場，透過各種哲學思想如存在主義或歷史主義來詮釋教會的教義。前述的那些提倡「新神學」的神學家，都在 50 年代受到信理部不同程度的審查及限制，包括禁止在天主教學院授課及禁止出版等，而他們卻在梵二會議時被不同的主教委任為神學顧問，並在起草大公會議文獻或大公會議期間正式或非正式的討論中發揮很大的影響力，並主導了 20 世紀中期至今的天主教神學的發展，使梵二成為神學史上一個最重要的轉捩點。³⁹

37 Brian E. Daley, "The *Nouvelle Théologie* and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology," *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 7 (2005), pp.362-382.

38 Reginald Garrigou-Lagrange, "La nouvelle théologie où va-t-elle?" *Angelicum*, Vol. 23 (1946), pp.126-145.

39 Timothy McCarthy, *The Catholic Tradition: Before and after Vatican II 1878-1993* (Chicago: Loyola University Press, 1994), p.56.

3.4 浪漫思潮與天主教的復興

中世紀被認為是歐洲古老精神的根源，騎士、吟遊詩人 (*Meistersinger*)、哥德式教堂成為 19 世紀浪漫時期的文學家、藝術家和音樂家的靈感泉源。這亦影響到天主教宗教熱情，隱修士的衣著、隱修院的建築、禮儀中所詠唱的中古額我略曲的意義不在於祈禱和善功，而是一種精神，代表著歐洲文化的靈魂。浪漫思潮對教會的外在影響表現在新諾曼式和新哥德式的建築，拉丁文的羅馬禮儀及其他古老的宗教儀式和敬禮，與及額我略曲的復興等，這些都是 19 世紀天主教復興的重要象徵。

在 19 世紀，天主教的修會和平信徒都以驚人的速度增長。修會的培育和修士、修女的人數都急速發展。⁴⁰ 古老的修會在大革命的破壞下逐漸復興，但發展更迅速的是在各地新成立，以服務本地教會，貼近本地信眾的新修會。很多新修會以教育、看護、醫療等為工作，對社會的服務比隱修祈禱更能吸引聖召。

在平信徒的宗教生活方面，特倫多大公會對天主教平信徒的虔敬活動的評價雖然是肯定和鼓勵，但卻對之進行嚴格的控制和規範，將之納入教會建制的管理之下，以確保在教義上的正確性。由於印刷技術的成熟，各種友愛會和善會大量印發傳播印有教會頒布的聖人像和禱文的聖相。教會對聖母敬禮的鼓勵，促使了聖母教義的發展，教宗比約五世將 1571 年基督徒聯軍於利班多 (*Lepanto*) 海戰中戰勝了入侵義大利的土耳其艦隊，看作成是由於聖母的護佑，而玫瑰經亦成為敬禮聖母的正統方式被推廣至整個教會。而特倫多大公

40 Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914*, pp.484-532; Doris Gottemoeller, "Religious Life for Women: From Enclosure to Immersion," in *From Trent to Vatican II*, pp.227-239.

會議後對彌撒經書和神職人員的日課經的修訂和統一，亦促成了天主教禮儀和敬禮統一的基礎。⁴¹

19 世紀初，儘管世俗化是歐洲社會的潮流，但天主教在法國大革命之後的復興卻沒有因此而受阻。由於聖母在露德、花地瑪等地的顯現，與及發現早期教會的地下墓穴，都激發了天主教徒的宗教熱誠，朝聖、本地傳教、退修、組織善會和慈善團體等，成為現代天主教平信徒宗教虔誠的模式，而教會的古老修會亦復興其原始精神，以各種聖召和特定宗教使命為目標的新修會亦紛紛建立，這些都鞏固了天主教在現代社會的基礎及奠定進一步發展的基石。⁴²

除了平信徒的宗教熱誠外，還有系統化和目標明確的教友組織。在 19 世紀最重要的教友組織是由 Mario Fani 和 Giovanni Acquaderni 在 1867 年創立的義大利公教青年會 (*Società della Gioventù Cattolica Italiana*)，並逐漸發展成今日的公教進行會 (*Azione Cattolica*)。1927 年比約十一世就將這運動稱為「平信徒參與教會體系的使命」，後來，更進一步由「參與」演變成「合作」，這肯定了平信徒是教會在世界，無論是社會事務還是福音傳播的重要肢體。⁴³

神職人員和修女與平信徒日益緊密結合，使天主教信仰得到新的社會活力，而傳統的教義和宗教熱誠亦在 19 世紀的浪漫思潮下成為教會在大革命後復興的支柱。天主教在 19 世紀的復興並不止是 17 世紀天主教改革的延續。無論是對教會信仰的重新詮釋，社會參與還是浪漫虔敬，都是透過更新教

41 Anthony M. Stevens-Arroyo, "A Marriage Made in America: Trent and the Baroque," pp.52-54, in *From Trent to Vatican II*, pp.39-59.

42 Kenneth Scott Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age*, Vol 1: *The 19th Century in Europe (1): Background and the Roman Catholic Phase* (New York: Harper and Row, 1958), pp.324-370.

43 Paul Lakeland, "The Laity," in *From Trent to Vatican II*, p.197.

會，承繼自特倫多大公會議的信仰遺產，去回應自由主義和工業革命等思想和社會轉變下的現代世界。

3.5 禮儀復興運動

天主教的禮儀復興運動主要是圍繞兩個看似無甚直接關係的方向，就是回復禮儀的古貌，與及促使信徒更能參與和融入教會的公禮儀，包括彌撒和日課。⁴⁴ 在 19、20 世紀，一批法國本篤會隱修士 (Benedictines) 在 Prosper Guéranger (1805-1875) 的帶領下，為了整頓禮儀和聖樂，透過對古手稿的研究，恢復教會古老的額我略音樂的原始面貌，於索來穆隱修院進行長時期大規模的研究，直至今日。他們據古手稿重新整理的額我略音樂，得到教廷的支持，並在教宗比約十世的指示下，出版了多種配有額我略音樂的歌本，成為天主教會禮儀音樂的欽定版本。⁴⁵

額我略曲的復興是可說是整個禮儀復興運動的起點，古老的羊皮卷手稿為禮儀的整頓提供了權威和實質的支持，但這同時亦對現行的禮儀帶來衝擊。在這些禮儀原始文獻的研究中，禮儀學家發現天主教的禮儀不是一成一變的，例如奧地利耶穌會禮儀學家 Josef Jungmann 發現，自中世紀至今修

44 E. B. Koenker, *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1966); James Dunlop Crichton, *Lights in Darkness: Forerunners of the Liturgical Movement* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996); John Fenwick and Brian Spinks, *Worship in Transition: the Liturgical Movement in the Twentieth Century* (New York: Continuum, 1995); Alcuin Reid, *The Organic Development of the Liturgy: The Principles of Liturgical Reform and Their Relation to the Twentieth-Century Liturgical Movement Prior to the Second Vatican Council* (Farnborough: Saint Michael's Abbey Press, 2004); James F. White, *Roman Catholic Worship: Trent to Today*, (New York: Paulist Press, 1995).

45 Katherine Bergeron, *Decadent Enchantments: the Revival of Gregorian Chant at Solesmes* (Berkeley: University of California Press, 1998); Pierre Combe, *Histoire de la restauration du chant grégorien d'après des documents inédits, Solesmes et l'édition vaticane* (Solesmes: Abbaye de Solesmes, 1969), translated by Theodore N. Marier and William Skinner as *The Restoration of Gregorian Chant: Solesmes and the Vatican Edition* (Washington D. C.: Catholic University of America Press, 2003).

和聖事的形式，並不見於早期教會，而當時被認為是從古到今始終如一的羅馬彌撒禮，其實亦一直都在變化。⁴⁶

另一方面，禮儀學家亦努力使不諳拉丁文的信眾，透過禮儀經文的翻譯，與及對禮儀時節及其意義的教育，更能融入禮儀的精神中。由於對禮儀歷史的研究和聖事神學對教會本質的反思，平信徒在教會禮儀中共融的重要性被重新發現。因此，當時被保守的神學家和禮儀學家認為是禮儀的神聖性和正統性的守護神——拉丁文，亦漸漸受到質疑。梵二會議中默基特禮 (Melkite) 安提約宗主教 Maximos IV (1878-1967) 的發言，概括了禮儀語言當中的神學和牧民考慮。他站在東方教會的立場，認為天主教持守拉丁文是一件難以理解的事，他指出，所有語言都能是禮儀的語言，因為聖詠中，作者說萬民都要讚頌上主。拉丁文是死的語言，但教會是活的教會，而教會的語言，作為聖神的工具，亦必需是活的。⁴⁷

3.6 教宗至上主義和大公會議主義

教會作為人類慈母與導師 (*Mater et magistra*) 的地位，最初在第四次拉特朗大公會議於 1215 年訂明，這標誌著羅馬教會對教義、倫理等問題有最高的權威，經過數百年的發展，至教宗比約九世召開第一次梵蒂岡大公會議時，宣布「教宗永無謬誤」，即教宗能以「宗座權威」(*ex cathedra*) 的方式，就教義或道德問題作出無誤的指示。該次會議亦訂明，教宗除了肩負監督和指導全教會的職務外，更是對普世教會有完

46 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.77.

47 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.136.

整及最高的管轄權，除了信理和道德外，於教會的紀律亦有最高的權力。⁴⁸

第一次梵蒂岡大公會議的背景是 19 世紀的教宗至上主義 (Ultramontanism)，鞏固了教宗作為教會中心的神學基礎，及將教會組織和教義、訓導權威集中於教宗及教廷。⁴⁹ 在法國大革命後天主教的復興，無論是組織上還是情感上都以效忠教宗為一種表現方式。代表教會的教宗遭受自由主義和民族主義的圍攻，而教友則在此患難之時團結在教宗的四周，以各種方式表達對教宗的效忠，例如聖座獻金制度 (Peter's Pence) 的重新復興，保衛教宗的祖阿夫志願兵 (Papal Zouave Corps)，與及各修會紛紛派遣會士到羅馬服務。⁵⁰ 教宗亦因此潮流對整個教會發揮日益強大的影響力，透過派駐各地的教廷大使，與及新興的傳播媒介如《天主教文化》(*Civiltà Cattolica*, 1850) 和《羅馬觀察報》(*Osservatore Romano*, 1861) 等報紙雜誌成為教宗向全世界通訊的方式。隨著資訊科技的發達，很多教會面對的問題，教廷都能迅速的搜集資料，調查研究，並制定相關的指引，透過教宗通諭、聖部法令等迅速的傳達至世界各地，因此，有神學家認為，自此以後不會再需要另一個大公會議了。⁵¹

教宗對信仰和教會的最高權威在聖母無原罪信理的頒布中充份體現。教宗比約九世在《莫可名言之天主》通諭 (*Ineffabilis Deus*, 1854) 中，以他作為教宗的權威，宣布聖母無原罪為全教會當信的信理，以這種形式宣布信理是教會史

48 August Bernhard Hasler, *How the Pope Became Infallible: Pius IX and the Politics of Persuasion*, translated by Peter Heinegg (New York: Doubleday, 1981).

49 Jeffrey von Arx (ed.), *Varieties of Ultramontanism* (Washington: The Catholic University of America Press, 1998).

50 Vincent Viaene, *Belgium and the Holy See: From Gregory XVI to Pius IX (1831-1859): Catholic Revival, Society and Politics in 19th-century Europe* (Leuven University Press, 2001), pp.599-603.

51 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp.31, 55-57.

上首次。聖母無原罪的教義表達了 19 世紀天主教複雜的思想：在平信徒方面，它激發對聖母的敬禮；在神學上，它對現代世界關於原罪與聖寵的信仰提出警訊；它亦表達了理性對信仰的無效性與及表達了人性是不完美的。透過此一信理的宣布，教宗揭起了與現代自由主義不同亦絕不妥協的旗幟，並表達出統一全天主教會的思想層面和組織的態度。而教會透過訓導權 (*Magisterium*)，尤其是教宗的通諭、聖部的法令，就教義和倫理的問題指引整個教會。自梵一以後，教宗對教會內大小事務的最高權威得到明確的確立。⁵²

不過，教宗無論在教義或教會體制上權威增加的同時，天主教的大公會主義亦在地方的教會重新蘊釀。大公會主義源自中世紀教會大分裂時期，當時教會同一時間有兩個甚至三個的教宗，最終解決的辦法便是召開大公會解決大分裂的問題。當時的神學家和教律學家提出了主教擁有內在而不是被授予的權威，而集合主教們的大公會是教會內除教宗外另一種重要的訓導權威。⁵³ 主教作為教區的正權人 (*Ordinary*)，在何種的條件下需要受到羅馬教宗所代表的普世教會的指導？主教團身為一個團體，特別是透過大公會對普世教會所賦予的權威，及教宗的權威兩者之間的關係，一直未有在神學上和教律上取得明確的共識。有人認為，教會的權威來自天主，透過教宗分派給其他的主教，但亦有人認為天主的權威是直接傳給作為一個團體的宗徒們，因此繼承眾宗徒的主教團，享有這個權威，而聖伯多祿及其繼任人，即羅馬教宗，享有當中的首席權威，並在眾主教的托付下，行使宗徒們的權威，因此，教廷的重要決策，理應要尊重其他主教們的意見。這些爭論所引伸的實際考慮，其實是地方

52 Francis A. Sullivan, *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church* (New York: Paulist Press, 1983).

53 Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theology: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955).

主教覺得教廷的各聖部在行使權力時，沒有尊重地方教會的意見，他們認為必需要令地方教會在關於普世教會的事務有更大的參與。⁵⁴

結論：溯本歸源，與時並進的梵二大公會議

Hubert Jedin(1900-1980)，是 20 世紀教會最重要的歷史學家之一，他的研究專長是天主教大公會議史，特別是特倫多大公會。當教宗若望二十三世於 1959 年 1 月 25 日宣布召開大公會議時，他寫了一本簡明的大公會議史《天主教歷屆大公會議》(*Ecumenical Councils of the Catholic Church*, 1959)，回顧過往二十次大公會議的成果，在結語部份，他指出，歷屆大公會議的最高使命是闡明教會的信仰，並防止教會受到錯誤的思想影響。儘管有大公會沒頒布教律，但沒有一次大公會議沒有對錯誤進行批判，又或是將某些異端自教會中隔離。他認為，今世教會面對最大的邪惡是共產主義的無神論思想，因為共產主義要摧毀的是人的尊嚴，而教會最需要清楚闡明的，則是教會本身到底是甚麼。⁵⁵

同樣在梵二召開之前，年輕的瑞士神學家孔漢思(Hans Küng)亦撰寫了一本題為《大公會議、改革與復和》(*The Council, Reform, and Reunion*, 1961) 的著作，此書在出版後被翻譯成八種語言，成為大公會議在準備期間最具影響力的著作之一。⁵⁶ 當中，漢思昆回顧歷史上的大公會議，檢視教會如何面對內部的問題，需要對教會進行革新，甚至批判當中的弊端。他亦談到大公會，是基督徒共融的特質，而共融

54 Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

55 Hubert Jedin, *Ecumenical Councils of the Catholic Church: An Historical Survey*, translated by Ernest Graf (New York: Herder and Herder, 1960).

56 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.35.

不是完全的統一，而是在核心價值的一致，但在其他方面多元性，是被容許甚至是鼓勵，這反映了普世主義的精神應在大公會議中得到表現。⁵⁷

以上的兩本著作，同樣建基於對歷史上的大公會議的理解，卻解讀出兩個不同的主題：「持守」和「革新」。梵二會議前後的神學討論中，有兩個經常被提的關鍵詞 *Retour aux sources* 和 *Aggiornamento*。本文的主題「繼往開來」，其實就是指這兩個詞。*Aggiornamento* 這個義大利文，意思就是指革新，更新，當中有與時俱進的意思。當中所意指的，是天主教的傳統是足以令天主教會回應不同時代的挑戰，並能與現代社會、文化及價值觀相協調，以促進人的福祉。

Retour aux sources 是法語，指的是重新發掘天主教的根，梵二的神學家特別是指聖經和古教父的神學傳統，當中其實暗示了當下的神學，並不適切教會去面臨當前的問題，因此，我們才需要回到更古老的傳統，去重新掌握教會的根本精神，以制定現今教會所需要的，對現代世界的教導。正因為他們反對當前的神學，梵二神學家，才被保守派評擊為「新神學」，指他們漠視教會的傳統和教導，換句話說，就是以更古老，更權威的遠古去推翻近代教會的訓導。那究竟何方才是真正的尊重教會傳統呢？⁵⁸

也許我們可以重讀特倫多大公會議關於聖經和聖傳的教導：跟據大公會議的第四次會議於 1546 年 4 月 8 日所頒布的大公會議第一條法令，真理、得救的途徑和道德倫理的根據，是源自耶穌基督的口傳，經過他的宗徒向全世界宣講，而這個真理，是透過寫下來的聖經和口傳的傳統所保存下來。⁵⁹ 當

57 Hans Küng, *The Council, Reform and Reunion*, translated by Cecily Hastings (New York: Sheed and Ward, 1961).

58 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp.41-43.

59 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.147.

梵二會議的教長意識到要溯本歸源時，他們要持守的，不是天主教歷史上大公會議或教宗所頒布的每一條教義，每一條法令，而是要回到這些傳統背後，那個自耶穌基督藉聖宗徒、聖經和聖傳所要宣講的真理，並希望以其精神更新教會，使之能回應時代的挑戰，當中的信念是，這個真理及其意義是永恆不變，而又歷久常新。

1962年10月11日，教宗若望二十三世在梵二的開幕禮，發表了題為《慈母教會歡欣喜樂》(*Gaudet Mater Ecclesia*)的演說。他希望會議能使教會無所畏懼地面對未來，儘管不少人認為現今的世界局勢比前代更為惡劣，但同時，人的智慧和天賦亦與日俱增。教會為現代世界帶來的靈丹妙藥應該是憐憫和恩寵，而不是譴責，而這次大公會議應是以牧靈為主旨，為了向世界宣告教會是眾人的慈母。這樣的正面，充滿對未來希望的態度，使教會擺脫過往與現代世俗社會，以及新思想的敵視態度，透過重新檢視教會的原始精神，引領教會和天主教信仰面對現代文明。⁶⁰

若望二十三世由於召開了梵二大公會議，被時代雜誌(*Time Magazine*)選為1962年度風雲人物。或許當時評審所著重的，是一個教會史上最大規模的大公會議，一個召集來自全球數千名主教和神學家的大會，絕對是當年的一件頭號大事。但若我們回顧梵二的歷史背景，及這個會議對教會及其後發展的深遠影響，我們應該能認識到，梵二不單是1962年的歷史大事，它其實象徵了教會史上的一個重要的轉捩點，教會面對現代世界種種新事物，綜合過往的信仰寶庫和歷史經驗，為未來世界提供指引的方向。

60 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp.94-96.

***Retour aux sources and Aggiornamento*—— Historical Background of the Spirit of Vatican II**

Ka-chai NG, Patrick TAVEIRNE

[Abstract] Theological discussions about Vatican II have focused on issues like *retour aux sources* (return to the sources) and *aggiornamento* (updating). These different ways of dealing with change and looking at Vatican II are reflected in the remarkable coherence of the Council's final product. The authors sketch the 19th-century European social and cultural movements which partly shaped the spirit of Vatican II. During this modern era, the Roman Catholic Church faced the external challenges of the French Revolution's political liberalism and nationalism, the Industrial Revolution's Social Question, and the Enlightenment's scientific and secular developments. Furthermore, they describe the relationship of the Church with other Christians and non-Christians prior to Vatican II. The Church's internal developments were the rise of Neo-Thomism, the historical study of the sources such as Holy Scripture and the Greek and Latin Fathers' writings, the modernist movement, and the so-called "new theology." Moreover, the authors point out the influence of Romanticism on the 19th-century Catholic Revival, the liturgical movement and the Ultramontane movement on the issue of papal versus conciliar authority.

基督徒合一與 當代中國的基督宗教研究

賴品超

【摘要】 基督宗教的內部分裂催生了一種宗派性或說認信性的基督宗教研究，而此種進路不僅出現於獨立於大學外的神學院，也可在某些西方大學中找到。在梵二的大公精神的影響及其他眾多教會的努力下，在過去數十年已有不少深入的合一對話以致神學合流的成功例子。這些合一對話及／或神學合流的成果，例如三一神學及成神教理的復興，對基督宗教與中國文化的溝通、以至基督宗教研究作為一門學科在中國的進一步發展尤為相關。

在漢語世界對基督宗教的研究，尤其在獨立神學院中進行的是頗為宗派性的，而在香港及台灣的大學中進行的也是類此、只是程度上有別；反而在中國大陸，自上世紀八十年代起，有一批在大學的學者，雖然沒有正式加入某一宗派或教會，卻從文學、文化、社會、哲學以至神學等視角，展開對基督宗教的研究。中國教會的一些領袖對這種學術性的基督宗教研究、尤其它們對中國教會的相關性，採取懷疑、甚至否定的態度。本文嘗試提出，雖然這些來自中國大陸的大學的學者，在學術訓練與成就上有一定的局限，但他們卻更能開放於一種跨宗派的進路來對基督宗教進行學術研究，並且相對來說卻更能重視一些在中國不太顯眼的基督宗教分枝，例如基督正教。他們對基督宗教的研究，可有助提升基督宗教內不同教會之間的了解以至合作，並又有助不同的教會去了解及回應基督宗教在當代中國所面對在文化、社會以至政治上的挑戰。

導言

梵蒂岡第二次大公會議，其中一個重要的議題乃是教會的合一，而這也是會議文獻《大公主義法令》(*Unitatis Redintegratio*) 的主題。由於對相關文獻的分析以至會議前後的歷史發展等，皆已有不少的研究和討論，¹ 本文嘗試將教

1 參看 Edward Idris Cardinal Cassidy, *Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate* (New York: Paulist Press, 2005),

會合一的問題結合當代中國的處境來思考，並集中探討基督徒的合一與當代中國的基督宗教研究的關係。

筆者來自基督新教背景，學術興趣主要在系統神學，並且主要研究現代基督新教神學；但在機緣巧合下曾經出任香港中文大學天主教研究中心主任，並因為研究大學與神學的關係以及宗教多元論，分別研究過天主教神學家紐曼 (John Henry Newman, 1801-1890) 和德科斯塔 (Gavin D'Costa)。² 此外，近期也因為研究基督宗教的人觀而研究基督正教（一般稱東正教）的神學，並應邀為兩本有關拜占庭神學的名著的中譯本撰寫導言。³ 對於教會合一或說基督徒合一的問題，雖然頗為關心，但始終研究不多。⁴ 然而，由於在香港中文大學文化及宗教研究系的工作，並與漢語基督教文化研究所保持著頗長期的合作關係，因此經常有機會與海峽兩岸四地從事基督宗教研究的學者交流。此外，最近更進行了一項研究項目，探討當代中國大陸的基督宗教研究。筆者在研究中發現，當代中國的基督宗教研究很少討論宗派主義或合一運動的問題，但相關問題卻又是潛在而又根本地影響著基

pp.3-121; Charles Morerod, OP, "The Decree on Ecumenism, *Unitatis Redintegratio*," in *Vatican II: Renewal within Tradition*, edited by Matthew L. Lamb and Matthew Levering (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp.311-341; Timothy G. McCarthy, *The Catholic Tradition: Before and After Vatican II 1978-1993* (Chicago: Loyola University Press, 1994), pp.171-206.

2 筆者對紐曼的研究見：賴品超，〈傳承與轉化：基督教神學與諸文化傳統〉（香港：基督教文藝出版社，2006），第一章、第二章及第六章。對德科斯塔的研究見：賴品超，〈德科斯塔與諸宗教神學類型論〉，《道風》，31（2009秋），頁 177-201；〈基督宗教對公共價值的迎拒與商議——評析德科斯塔的神學〉，卓新平、許志偉編，〈基督宗教研究·第十一輯〉（北京：宗教文化出版社，2008），頁 74-97。

3 參看賴品超，〈基督正教之神學復興及其對漢語神學的意義〉，《道風》，32（2010春），頁 247-272；〈中譯本導言〉，載柏利坎 (Jaroslav Pelikan) 著，沙涓譯，〈基督教傳統·第二卷：東方基督教世界的精神〉（香港：道風書社，2009），頁 xiii-xxxvii；〈中譯本導言〉，載梅延多夫 (John Meyendorff) 著，譚立鏞譯，〈拜占庭神學中的基督〉（香港：道風書社，2010），刊印中。

4 參看賴品超，〈從正教會在香港成立教區反思合一〉，《邊緣上的神學反思》（香港：基督教文藝出版社，2001），頁 201-207。

督宗教研究的根本路向。⁵ 本文的寫作目的，正是要進一步探討基督徒的合一與當代中國的基督宗教研究的關係。

本文無意假設基督徒的合一是一個既定的事實，然後探討對當代中國的基督宗教研究的意義；本文更不是要交代當代中國的基督宗教研究對基督徒合一的問題的最新研究成果。本文所要探討的，基本上是兩個問題：首先，教會的分裂與合一、尤其包括自梵蒂岡第二次大公會議之後的合一運動，有否及如何（或可以如何）影響著當代中國的基督宗教研究；其次，當代中國的基督宗教研究，是否及如何有助促進基督徒的合一運動。

就這兩個問題，本文嘗試提出兩點。第一點，基督宗教在宗派上的分裂，對當代中國的基督宗教研究，構成一定的挑戰，但也帶來一定的發展空間與契機；而梵蒂岡第二次大公會議之後的合一運動，將會對當代中國的基督宗教研究有正面的幫助。第二點，當代中國的基督宗教研究，不僅會對基督徒合一有幫助、至少會有助促進宗派間的相互理解以至合作，甚至會有助基督宗教作為一個整體在中國的傳播。

一、基督宗教的分裂與合一的歷史

表面上看，基督宗教的三大流派，就是基督正教、基督公教（一般稱天主教）與基督新教（一般稱基督教），是有著共同的源頭——耶穌基督，並且有共同的歷史見證——使徒傳統。此外，除了皆接受聖經（儘管在正典範圍上並非完全一致）的權威外，基督正教所尊奉之大公會議的決議，其中也有不少是天主教與基督新教皆接受為信仰上之重要文獻，用以區分正統與異端。然而，這些共同基礎，並不足防

5 參看賴品超，〈宗教研究、神學與和漢語基督教研究〉，《山道》，12.2 (2009)，頁 153-172。

止基督宗教的分裂。除了東西方教會的分裂外，東方教會內部更因對加采東(Chalcedon)信經的爭議而分成東正教(Eastern Orthodox)與東方正教(Oriental Orthodox)兩派。⁶至於東西方教會的分裂，除了教義、禮儀、文化以至語言上的差異外，也涉及權力的問題、例如是否及在何程度上接受羅馬的裁決權(jurisdiction)，此外更有歷史上的恩怨情仇、尤其十字軍東征帶來對東方教會的破壞。即使在君士坦丁堡陷落(1453)前，多少因為政治上的原因，東西方教會曾一度積極探討合一的可能性，但在君士坦丁堡陷落後，東方教會變得群龍無首並自顧不暇，合一的商議無法繼續。

自16世紀的宗教改革之後，情況變得極為複雜。正如不少教會史學家指出，宗教改革的一個後果是基督宗教或基督國度(Christendom)的四分五裂。因為宗教改革本身具有多種不同的改革模式；⁷因此不僅在天主教與基督新教之間出現決裂，基督新教內部也如雨後春筍般出現不同的宗派。在一本論16世紀的基督宗教、也就是一般所說的宗教改革史的近著中，作者刻意在書名中不用「改革」(Reformation)一詞，反而突出「基督國度的分裂」，從而強調一點，就是16世紀的基督宗教的最重要的一個方面，就是出現了根本而不幸(fundamental and fateful)的分裂。⁸

從基督宗教史的角度來說，宗教改革帶來對教會合一的挑戰，是前所未有的複雜和深刻。本來在天主教與基督正教之間的分裂已不易處理，但總算在教義與教制上有一定的合

6 東方正教會只接受首三次大公會議，即第一次尼西亞會議(First Council of Nicaea)，第一次君士坦丁堡會議(First Council of Constantinople)及厄弗所會議(Council of Ephesus)，而拒絕接受加采東信經，這些教會包括：敘利亞(Syriac)正教會、科普特(Coptic)正教會及埃塞俄比亞(Ethiopian)正教會。

7 參看賴品超，《邊緣上的神學反思》，頁177-187。

8 Hans J. Hillerbrand, *The Division of Christendom: Christianity in the Sixteenth Century* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), preface, p.x.

一基礎。在教義上，雖然就「和子」(*filioque*) 的問題，雙方有不同的見解，但至少雙方仍有共同承認的信經，包括尼西亚 (Nicene) 及加采東信經等；在教制上，二者雖然對聖伯多祿的首席地位有不同的詮釋，但最少二者皆採取主教制。因此，雙方若要復合的話，雖然不太容易，但最少也有一定的共同基礎去進行。在實踐上，雙方最少也知道誰是代表可以進行對話。然而在基督新教中，能否追溯宗徒傳承 (apostolic succession) 也有極大困難，有些甚至已不再採用主教制。此外，由於自宗教改革之後，新教內部不斷衍生出新的宗派，面對眾多不同的宗派，即是要談合一也不太清楚誰能代表眾多不同的基督新教的宗派。再者，基督新教中更有些宗派，並不十分清楚是否接受古代信經的權威，有些甚至視天主教或基督正教為異端，對於教會合一根本就缺乏興趣或意欲。因此可以說，宗教改革的一個非常突出的後遺症，就是教會的進一步分裂，並且是一種更難癒合的教會分裂。

在教會的分裂、宗派意識抬頭的氛圍下，由所屬宗派獨自建立的神學院或修院的神學教育，很自然地採取了宗派性的進路，甚至在一些西方大學的神學中也是傾向於宗派性的進路。例如著名的杜平根 (Tübingen) 大學，便是分開天主教神學及福音 (新教) 神學，而作為第一間由新教所成立的大學的馬堡 (Marburg) 大學，在學術體制上，更只有新教神學而沒有天主教神學。這種由於宗派背景不同而出現的學術體制上的各自獨立，容易造成缺乏交流的局面。⁹ 更嚴重的是，由於教會的分裂及所引發的戰爭，促使一些政府傾向於採取政教分離的制度，這不單促使在社會上的世俗化，也影響了對基督宗教的學術研究。例如美國以政教分離的原則，否定

9 據稱，第一個在馬堡大學取得神學博士的天主教神學家是涅特 (Paul Knitter)，當時是 1972 年。參看 Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1985) 一書的封底及有關 Paul Knitter 的網頁，例如：
http://en.wikipedia.org/wiki/Paul_F._Knitter。

在公立大學中開設宗派性 (denominational) 或說認信性 (confessional) 的神學研究，甚至也因此而否定了在公立大學的宗教研究；直到上世紀 60 年代，才因為接受了「宗教的實踐與教導」(practice and teaching of religion)與「有關宗教的教學」(teaching about religion)區分，才開始容許作為「非宗派性」或「非認信性」的「宗教研究」(Religious Studies) 的學術研究在州立大學出現；然而這種「宗教研究」，由於強調其學術性、教派中立性甚至是「客觀」／「抽離」的研究進路，容易由「非宗派性」變成對宗教進行「非宗教性」的研究 (non-religious studies of religions)。¹⁰ 在這種宗教研究中，對於基督宗教的合一與否，也許只會作為一個歷史問題來研究，而對於如何促進基督宗教內部不同宗派的交流、對話以至合一，則不會有太大的興趣，甚至智會認為宗教研究作為在大學的學科是根本不應該去討論這類問題。

當然以上所說的，並非一個全面的圖畫。例如海德堡 (Heidelberg) 大學的神學院，便是新教與天主教的神學共存。此外，自 19 世紀 20 年代開始，倫敦大學成立，由於它沒有人學的宗教測試，可以讓非國教人士也有入讀大學的機會。自始，越來越多的大學建立了非宗派性的「神學及／或宗教研究」學系，在這種學系中，師生皆可來自不同的宗派，為一種非宗派性但又不是非宗教性的神學研究，提供了一個生存空間。¹¹ 這種神學，突顯一種人文的、跨宗派的進路，旨在作為基督宗教之共同傳統之代言人，而不是專為某一既定的宗派服務。¹² 此外，由不同宗派的獨立神學院組成的神學聯盟 (theological consortium)、例如美國的柏克萊聯合神學研

10 參看賴品超，《傳承與轉化》，頁 70-71。

11 對這些模式的一個概覽可參看賴品超，〈宗教研究、神學與和漢語基督教研究〉，頁 156-161。

12 Nicolas Lash, "Theologies at the Service of a Common Tradition," in *Theology on the Way to Emmaus* (London: SCM Press, 1986), pp.18-33.

究院 (Graduate Theological Union, Berkeley)，也為宗派間的神學對話提供了一個自由交流的學術平台。

二、合一運動與神學交流

其實，在宗教改革之前基督正教已與天主教展開對話，而在宗教改革的時候也已有入嘗試致力於教會之間的合一，但真正取得比較可觀的成就的，基本上是 20 世紀後半的時候。¹³ 除了天主教在梵蒂岡第二次大公會議所釋出的善意以及隨後在合一運動上所作出的努力外，基督正教在 20 世紀也展開了內部的合一運動。東正教 (Eastern Orthodox) 與東方正教 (Oriental Orthodox)，在上世紀 60 年代初開始，經過多次非官方的諮詢，至上世紀 70 年代初慢慢取得了和解。近數十年來，基督正教也在與不同宗派的對話上取得了進展，除了與天主教的對話外，更開展了與聖公宗、改革宗等的對話。¹⁴ 然而在合一運動上，近年最令人矚目的，也許仍是天主教與信義宗在稱義／成義的對話上取得可觀的進展，並且發表了聯合聲明，成為合一運動上一個十分重要的里程碑。¹⁵ 此外，就連基督正教與基督新教的福音派的對話，也取得了明顯的進展。雙方經過多次的對話與諮詢會正式提出報告，一方面說明二者之間共同基礎與差異，另一方面也就如何深化彼此之間的對話與合作提出了具體建議。¹⁶

13 有關在上世紀 60 年代及以前的合一運動史，可參看 Ruth Rouse and Stephen Charles Neill (eds.), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948* (London: SPCK, 1954, 1967); Harold E. Fey (ed.), *A History of the Ecumenical Movement 1948-1968* (Philadelphia: The Westminster Press, 1970).

14 參看賴品超，〈基督正教之神學復興及其對漢語神學的意義〉，頁 251。

15 參看 The Lutheran World Federation & the Roman Catholic Church, *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2000).

16 參看 *Evangelicalism and the Orthodox Church: A Report by the Evangelical Alliance Commission on Unity and Truth among Evangelicals (ACUTE)* (London: ACUTE, 2001).

基督宗教的合一運動，不單在教會合一上取得一定的成就，影響所及，在神學界的對話也日見成果。在俄國革命後，在西方社會出現了一批活躍於西方神學界的俄羅斯正教神學家，例如弗拉基米爾·洛斯基 (Vladimir Lossky, 1903-1958) 及約翰·梅延多夫 (John Meyendorff, 1926-1992)，再加上希臘正教的神學家，例如約翰·茲茲奧拉斯 (John Zizioulas) 等；他們整體人數雖然不多，但在與西方接觸帶來的刺激下，重新發掘出所承繼的神學遺產中至關重要卻又被淡忘的元素，促成了正教神學的復興。¹⁷ 基督正教的神學復興，也反過來對西方神學的發展產生了重大的影響。時到今天，越來越多的基督正教神學家，嘗試重新闡釋及發揮基督正教的神學傳統，以便處理西方神學界的一些迫切課題，例如環保。西方神學界也對基督正教的神學及靈性傳統，變得越來越開放，甚至嘗試從基督正教的神學傳統中尋找亮光，以匡正西方神學的一些偏執。¹⁸ 在這種鼓勵跨宗派的神學對話的環境中，宗派間不僅在神學上有了更多的互相觀摩交流，甚至對某些方面的神學研究產生了協同效應 (synergy)，¹⁹ 這可見於當代神學中的三一論及成神論的復興。

在歷史上三一論曾經是宗派間的神學爭論的焦點、甚至可以成為教會分裂的導火線之一，然而當代神學在三一論上的復興，卻正是主要受惠於正教會、天主教及基督新教的神學交流與對話，其中尤其得力於天主教的拉內 (Karl Rahner, 1904-1984)、新教的巴特 (Karl Barth, 1886-1968) 以及東正教的弗拉基米爾·洛斯基及約翰·茲茲奧拉斯等。²⁰ 由於這

17 Timothy Ware, *The Orthodox Church* (London: Penguin Books, New Edition 1997), p.191.

18 參看賴品超，〈基督正教之神學復興及其對漢語神學的意義〉，頁 249-250, 256-260。

19 在正教神學中，synergy (*synergeia*)本是用來指神人之間、尤其基督身上的協作。

20 參看 Christoph Schwöbel, "Introduction - The Renaissance of Trinitarian Theology: Reasons, Problems and Tasks", in *Trinitarian Theology Today*, edited

方面已有不少出版物討論過，在此不必再贅。至於成神 (*theosis, deification*) 的觀念，它不像三一論那樣廣為不同宗派所接受，而是一向被認為是基督正教所特有的教義。但在近年，在宗派間的神學交流下，一些來自天主教及基督新教背景的神學家，也提出在各自的傳統中也有相類似的教理，並且嘗試就此教理而展開對話，其中比較著名的是由曼多馬 (Tuomo Mannermaa) 所開創的芬蘭學派，它是從信義宗的立場展開與東正教的對話，繼而由信義宗的傳統、尤其路德的神學開展出一種成神論。²¹ 時至今天，成神的教義已不再是基督正教神學所獨有的神學觀念，它已開始被接受為基督宗教的不同宗派的共同遺產。²²

或許我們可以概括地說，由於基督宗教內部的分裂，長期以來對基督宗教的研究，尤其在獨立於大學外的神學院中，尤為傾向於採取一種宗派性的研究進路；而在大學內進行的對基督宗教的研究，既有是教派性的，也有是非教派性的，當中有些是容許不同宗派的神學家進行神學交流的。此外，由於近數十年來的合一運動以及不同宗派的神學家之間的對話，加強了相互的理解，甚至出現了一定的交流以至合流。

by Christoph Schwöbel (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), pp.1-30, esp. pp. 3-7, 15-19.

21 參看黃保羅，〈基督教的「信」概念：曼多馬《基督就在信本身之中——信義會與東正教概念的相通之處》簡介〉，載張慶熊、徐以驊主編，《基督教學術(第四輯)》(上海：上海古籍出版社，2006)，頁 239-286。參看 William W. Schumacher, *Who do I say that You are?: Anthropology and the Theology of the Theosis in the Finnish school of Tuomo Mannermaa* (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2010)。

22 參看賴品超，〈基督正教之神學復興及其對漢語神學的意義〉，頁 253-256。

三、分析當代中國的基督宗教研究

以上所講的，基本上是要指出，教會分裂對「西方」神學界所帶來的影響；其實相類似的影響，也在一定程度上反映在當代中國的基督宗教研究。當代中國的基督宗教研究，一直是以與基督新教相關的研究為主，與天主教相關的研究則居次，對基督正教的研究則可說是敬陪末席。這多少是反映了一個現實的問題，就是在中國、包括兩岸四地，基督正教在人數上，遠遠落後於基督新教及天主教，甚至在大陸五大合法宗教中，也只包括天主教和基督教，東正教並未包括在內；因此研究成果也相對稀少，這似乎是十分合理的。然而，有趣的是，中國學界對基督正教的研究，在類型上以翻譯俄語資料為主而較少具原創性的討論，在來源上較多是來自中國大陸學界，來自港台的相對來說更為薄弱。²³ 這裡可能反映出，在香港及台灣的基督宗教研究，往往也是帶著一定的宗派色彩。

正如本文前面提及，西方大學中的基督宗教研究，不少是與教會有深入的關係，而由於基督宗教的內部分裂，以至對基督宗教的學術研究也是具有一定的宗派性。同樣地，港台的一些大學的基督宗教研究，也會有在一定程度上向某一宗派傳統傾斜，例如具天主教背景的台灣輔仁大學在研究上是更為傾向於與天主教有關的研究，²⁴ 具新教背景的中原大

23 有關漢語學界、尤其中國大陸對基督正教的研究及翻譯，在2009年1月4-9日在黑龍江大學舉行的「俄羅斯思想與中國文化」學術研討會的會議手冊內，有兩篇論文可供參考：戴桂菊，〈漢語東正教研究：歷史、現狀與未來〉，頁21-32；沙涓、賴品超，〈漢語學界的基督正教研究：回顧、分析與前瞻〉，頁107-117。

24 即使撇開輔仁大學的神學研究不談，單由輔仁大學宗教研究系出版的《輔仁宗教研究》定期報導研究生的畢業論文題目可見，輔仁大學的宗教研究雖然也包括不少對非基督宗教的研究，但有關基督宗教的研究，基本上仍是天主教的多過是基督新教或正教。參看〈輔仁大學宗教學研究所2008年碩、博士論文目錄〉，《輔仁宗教研究》，18(2009年春)，頁183-184。

學則更為傾向於基督新教的研究。²⁵至於香港，以香港中文大學為例，她的崇基學院神學院，雖然在廣告上標榜是學術性與開放性，甚至表明不會強迫學生接受某一既定的神學立場，「神學生只需接聖經、教會傳統、屬靈經歷和理性原則去建立各自之神學立場」，²⁶但仔細咀嚼一下，這種聖經、傳統、理性及經驗的四分（留意：是「和」，而不是「及／或」），很可能是反映出一種循道衛理宗的色彩，再仔細查考全職教師的個人宗教背景，不難發現全是基督新教的，並且是以循道衛理宗的為主導。當然，正式支持神學院的宗派教會，也是屬於基督新教的。再仔細參考課程內容，也大概是反映出基督新教的傾向。雖然以往曾經有過「天主教教義學」(Catholic Dogmatics) 一科，長期以來是由已故的施惠淳神父(Fr. Bernard Joseph Shields, SJ, 1931-2005)任教，²⁷但實際上很少開設，修讀的人也是寥寥無幾。直至近年，在文化及宗教研究系成立了天主教研究中心後，才多了一些直接與天主教有關的科目，但主要是在文化及宗教研究系的「宗教研究文學碩士課程」中開設，而對於神學院的學生來說，仍只是眾多選修科之一。至於基督正教的科目，就筆者所能憶及，則似乎從未開設過。

若果在大學內的基督宗教研究也難免帶有宗派色彩，獨立在大學之外的神學院內的對基督宗教的研究那就更不用說了。上述在港台的基督宗教研究的宗派色彩，基本上是因為沿依從了西方的某一種模式——教士典範 (clergy paradigm)，而這種範式，由於是以服務某一宗派教會為主，因此課程設計以至研究上，往往會有一定的宗派色彩。這種

25 這不單可見於中原大學宗教研究所的碩士畢業生的論文題目，也反映在該所主辦的國際會議的主題，都是傾向於基督新教多過是天主教的神學。詳參該所網頁：<http://www.srv.cc.cycu.edu.tw/religion/test/page/index.asp>

26 廣告載例如：《時代論壇》，1177期 21.03.2010，頁8。

27 謹以此文向施惠淳神父(Fr. Bernard Joseph Shields, SJ, 1931-2005)致敬。

宗派性的對基督宗教的學術研究，好處是不易與所研究的對象（教會）脫節；它的弱點是，凡與支持相關研究的宗派沒有直接關係的，例如對基督正教的研究，便很容易會備受冷落。可以說，在當代中國這種帶有宗派色彩的基督宗教研究，基本上是反映了基督宗教內部分裂的一個後果。這種情況，不僅很容易導致不同宗派的神學家之間缺乏交流，影響所及，某些平信徒更會對其他宗派產生誤解甚至採取負面的態度。²⁸

在中國大陸，「天主教」和「基督教」是被視為兩個分開的宗教，並且各自擁有神學院系統。可以想像得到的是，由這種神學院系統所進行的基督宗教研究，宗派色彩可能甚為濃烈。然而值得注意的是，中國大陸大學的基督宗教研究，自開放改革後，日益蓬勃，但由於種種原因，所有大學都是由主張無神論的政府而不是教會所管轄，因此當中對基督宗教的研究，在進路上是人文的而不是教會的。這種人文性的基督宗教研究、甚至可以說是神學研究在中國大陸的興起，尤其因為從事研究者不少並非教徒，曾一度受到某些教會領袖（主要來自基督新教）的批判，並曾一度引起激辯。然而，這種情況在最近十多年，隨著新一代大陸學者的興起而有所改變；他們整體來說，除了有更強的教會關係外，也有更多的與港台及海外學者的交流，並已改變了那種嚴拒與教會往還的傾向。²⁹ 這種強調人文性與學術性、但並不排除教會性的基督宗教研究，它的一個好處是，由於相關的學術機構不

28 筆者曾無意中找到一份資料，根據一項在 1991 年在香港的大埔區進行的一項問卷調查，發現大多數的新教徒認為天主教徒就像佛教徒一樣是不能得救的。參看 Tord Fornberg, *The Problem of Christianity in Multi-Religious Societies* (Lewiston: Edwin Mellen, 1995), pp.176-182；另參看賴品超，《開放與委身：田立克的神學與宗教對話》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2000），頁 268-269。

29 參看 Lai Pan-chiu & Jason Lam (eds.), *Sino-Christian Theology: A Theological Qua Cultural Movement in Contemporary China* (Frankfurt-am-Main: Peter Lang, 2010).

具宗派背景，不易受到某一宗派所壟斷，因而更易於發展出對所在社會的主流宗派以外的宗派的研究。舉例說，由於中國大陸的大學的基督宗教研究，相對於港台的神學院及大學來說，較少直接受天主教及基督新教的教會的影響，反而能在研究上包含備受忽視的基督正教，再加上有通俄語的人材，對研究基督正教是會有一定的優勢，而在學術成果、至少在數量上是遠勝港台的教會神學界。可以說，這種人文性而非教派性的基督宗教研究，更有利於發展出跨越宗派間的藩籬、甚至進而採取一種「大公」(ecumenical) 的進路或視野，去對基督宗教作比較全面的研究。

四、以香港中文大學的研究生為例

跟據筆者的一個個人觀察而不是十分科學化的統計，來自香港並具有宗派背景的研究者，往往更為傾向於與所屬宗派相關的課題，反而來自中國大陸並且沒有特定宗派背景的研究者，相對來說，更為傾向於跨宗派的研究。筆者曾經指導十多名研究基督宗教的哲學博士(Ph.D.)及哲學碩士(M.Phil.) 研究生。當中具有明顯的新教背景的研究生、尤其來自香港的，往往所選的研究課題，是與新教的神學家有關。當中包括：鄧瑞強的博士論文是研究著名新教神學家潘霍華(Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945) 的倫理學，³⁰ 陳家富的碩士論文研究巴特的人觀、而博士論文則研究蒂利希(Paul Tillich, 1881-1965) 的生態神學，³¹ 李天鈞的碩士論文研究新教神學

30 參看鄧瑞強，〈回應他者：潘霍華倫理學在中國處境下的意義〉，香港中文大學哲學博士論文，2006。

31 參看 Keith Ka-fu Chan, "Humanity and Christ: A Study of Karl Barth's Christological Anthropology and its Significance for Christian-Confucian Dialogue", M.Phil. thesis, The Chinese University of Hong Kong, 1999；陳家富，〈蒂利希思想中人與自然的關係：一個生態神學的研究〉，香港中文大學哲學博士論文，2002。

家潘寧博 (Wolfhart Pannenberg) 的人觀,³² 李駿康碩士論文研究蒂利希的宗教社會主義,³³ 何慶昌的碩士論文及博士論文分別研究兩位新教華人神學家,³⁴ 陳偉強博士論文研究的許地山 (1893-1941) 也是來自新教背景。³⁵ 來自五旬宗背景的楊天恩研究聖靈式基督教。³⁶ 此外, 也有討論基督宗教與中國宗教或哲學的, 例如王賜惠的博士論文是研究蒂利希與儒者熊十力 (1885-1968) 的思想,³⁷ 蘇遠泰的博士論文是研究曾經一度是新教徒後來皈依佛教的張純一 (1871-1955)。³⁸ 直接探討基督宗教內部的合一問題的, 基本上就只有劉卓輝的哲學碩士論文, 是研究蒂利希的拯救論對天主教及信義宗就因信稱義/成義的對話的意義。³⁹ 可以概括地說, 以上這些來自香港並具有基督新教背景的博士或碩士研究生, 他們的論文基本上都是以基督新教背景的神學家作為主要的研究對象, 雖然也有嘗試探討與天主教的對話, 但數量上還要在與儒家或佛教的對話之下。

32 參看李天鈞,〈潘寧博的神學人觀——兼論其對儒耶對話的意義〉,香港中文大學哲學博士論文, 2004。

33 參看李駿康,〈蒂利希的宗教社會主義及其當代意義〉,香港中文大學哲學碩士論文, 2004。

34 參看何慶昌,〈以儒家思想詮釋基督教——徐松石思想的研究〉,香港中文大學哲學博士論文, 2002;〈1950-1960 年代離散中華人基督徒身分的建構——以謝扶雅(1892-1991)為個案研究〉,香港中文大學哲學博士論文, 2006。

35 參看陳偉強,〈基督教與中國宗教相遇——許地山研究〉,香港中文大學哲學博士論文, 2002。

36 參看楊天恩,〈聖靈式基督教所締造的中國本土教會:基督教在近代中國發展的再思〉,香港中文大學哲學博士論文, 2002。

37 參看王賜惠,〈熊十力儒學的宗教向度——從田立克的觀點看〉,香港中文大學哲學博士論文, 2009。

38 參看蘇遠泰的博士論文已出版成書。參看蘇遠泰,《張純一的佛化基督教神學》(香港:道風書社, 2007)。

39 參看劉卓輝,〈蒂利希的拯救論及其對信義宗—天主教有關稱義/成義的對話的意義〉,香港中文大學哲學碩士論文, 2009。

與此形成強烈對比的是，筆者所曾指導過的研究生中，那些沒有特定宗派背景並且來自中國大陸的，更能突破宗派的框框，不拘一格地探討不同宗派的神學。舉例說，李丙權的博士論文，是研究現象學家兼天主教平信徒神學家馬里昂 (Jean-Luc Marion) 及正教神學家茲茲奧拉斯的思想。⁴⁰ 高哲的博士論文是討論工作神學的問題，重點討論天主教的社會訓導及基督新教神學家禾夫 (Miroslav Volf) 的相關思想，⁴¹ 王濤的博士論文研究蒂利希的愛觀、尤其 *agape* 與 *eros* 的關係，但也包含初期教會及中世紀的傳統；在完成論文時剛好教宗本篤十六發表第一份通諭，是以愛為主題並且也提及 *agape* 與 *eros* 的關係，因此王濤最後將論文一分为二，成為兩本專著，一本專論蒂利希的愛觀，另一本則概覽天主教的神學及靈修傳統中的愛觀。⁴² 高莘的博士論文研究由英國聖公會轉到天主教的紐曼樞機的神學及對大學的理念，⁴³ 沙湄的博士論文研究視覺藝術的神學、尤其是基督論與聖像崇拜的關係，較為集中討論的，除了基督正教的拜占庭神學傳統外，更有新教神學家蒂利希及天主教神學家巴爾塔薩 (Hans Urs von Balthasar, 1905-1987) 的神學。⁴⁴ 至於高度集中研究基督新教神學的，直至現時為止就只有王俊的博士論文，是討論歷程神學家柯布 (John B. Cobb, Jr.) 的生態神學。⁴⁵ 由

40 參看李丙權，〈馬里昂、濟宙拉斯和克服形而上學問題：形而上學和神學關係的研究〉，香港中文大學哲學博士論文，2009。

41 參看高哲，〈合作的創造與禮物——對工作神學的批判研究〉，香港中文大學哲學博士論文，2009。

42 王濤的博士論文已出版成書。參看王濤，《聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀》（香港：香港中文大學天主教研究中心，2009）；《聖愛與慾愛：保羅·蒂利希的愛觀》（北京：宗教文化出版社，2009）。

43 高莘的博士論文已出版成書。參看高莘，《約翰·亨利·紐曼的大學理念與其宗教思想之關係》（香港：香港中文大學天主教研究中心，2010）。

44 參看沙湄，〈神學美學中的基督論問題——聖像爭論專題研究〉，香港中文大學哲學博士論文，2005。

45 王俊的博士論文已出版成書。參看王俊，《生態與拯救：約翰·科布生態思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008）。

以上的例子可見，相對於來自香港並具有明顯的新教背景的研究者來說，那些沒有特定宗派背景並來自中國大陸的研究者，將會更為傾向於採取一種跨宗派的視角去探討神學問題。

由此以上的簡單介紹可以推論或預期，大陸的基督宗教研究，是面對著因為特殊的國情以及教會分裂而產生的雙重挑戰，一方面既可能變得與教會脫節，但另一方面也會面對宗派主義對研究進路的影響；然而這也是一個契機，就是在不必要受某一宗派所控制下，更易於發揮其自主性並建立展其人文性格，以面對基督宗教在文化、公眾領域的挑戰，甚至發展出一種採取跨宗派進路的基督宗教研究。這種對基督宗教研究，既在宗派之外但又不是敵視基督宗教的研究，雖非「客觀」但卻頗為獨立的聲音，除了有助促進宗派間的相互理解和合作，更有可能進一步加強基督宗教在社會及文化上的影響力，對基督宗教在中國的發展提供正面的幫助。

五、對當代中國基督宗教的意義

正如筆者在別處指出，中國學界的基督宗教研究，一直以基督新教及天主教的研究為主，對基督正教的研究十分缺乏，容易在對基督宗教的理解上以偏概全。基督宗教在漢語世界的傳播，不時遭受來自中國傳統文化的阻力，部份原因在於西方主流神學與中國文化之間的張力。基督正教作為有別於西方神學主流的一個殊途，對於基督宗教與中國文化的會通，是可以有一定的幫助。若果學者能正視基督宗教的多樣性，尤其基督正教的神學傳統，可有助基督宗教與中國文化的溝通與對話。⁴⁶

46 參看賴品超，〈基督正教之神學復興及其對漢語神學的意義〉，頁260-264。

以上面提及的三一論與成神論為例，過去曾有學者提出儒家在超越與內在的問題上對基督宗教的批判，認為基督宗教只有外在超越而沒有內在超越。正如筆者曾經指出，如能正視基督宗教的三一論與成神論、尤其基督正教的神學傳統，則可見這種定性是誤導的，因為基督宗教的上帝觀、尤其當中的三一論，不單強調其超越性，同時也強調其內在性；而基督正教的人觀、尤其成神論，強調人是按上帝形象所造、有其尊貴與自由，人性不僅美善、有向善的傾向，並且是與神性互融、可以與上帝合力，最終可以分享上帝的性情。在這些問題上，其觀念截然不同於儒家所批評的神學思想，即片面地強調人的罪性以及上帝的超越性。⁴⁷ 換言之，如能正視基督宗教傳統中的三一論與成神論，將有助基督宗教與儒家的會通。

在與中國佛教的會通上，中國佛教的一大特色，在於肯定眾生皆有佛性、一闡提也可成佛的大乘精神，反觀在西方神學、尤其某些新教的神學傳統中，是高舉某種預定論，相信有些人是預定要下地獄的。一些持普救論觀點的新教徒，最後只能另立門戶／宗派。⁴⁸ 時至今天間中仍有一些福音派學者，是用筆名／偽名來發表其普救論的主張。⁴⁹ 反而在基督正教或天主教的神學傳統中，因有《聖經》中萬物終要在基督裡同歸於一的講法，某些當代神學家嘗試進一步發揮教父神學中的萬物復歸 (*apocatastasis*) 的思想，提出一切生命最終皆會與上帝復和而得以復原的觀點。他們並非以非黑即

47 賴品超，〈超越者的內在性與內在者的超越性——評牟宗三對儒耶之分判〉，載劉述先、林月惠主編，《當代儒學與西方文化·宗教篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005），頁 43-89。重刊於：賴品超、林宏星合著，《儒耶對話與生態關懷》（北京：宗教文化出版社，2006），頁 1-42。

48 此派具代表性之近著有：Forrest Church, *The Cathedral of the World: A Universalist Theology* (Boston: Beacon Press, 2009)。

49 例如：Gregory MacDonald (pseudonym), *The Evangelical Universalist* (Eugene: Cascade Books, 2006)。

白的觀點來否定普世拯救的思想，而是對相關問題作出檢視並且提了頗為開放的觀點。⁵⁰ 近年在基督新教神學界，除了有學者探討巴特是否及在何意義下有普救論傾向外，⁵¹ 也有學者明確地提出一種普救論的觀點，⁵² 甚至在福音派學者之間，也有對普救的問題提出頗為開放的辯論，認為無論普世派還是福音派都會受益於相關的討論。⁵³ 若從基督正教的觀點看，這種普救論的最重要的依據，也許不在於額我略·尼撒 (Gregory of Nyssa, c.330-95) 曾提出過盼望魔鬼也可得救的主張，⁵⁴ 而是因為這是出自基督徒應有的、對所有受造物的愛。⁵⁵ 基督正教這種對憐憫的心的包羅萬有的詮釋，與大乘佛教的無緣大慈同體大悲、一闡提也得成佛、希望眾生最終皆得救渡、甚至地獄不空誓不入涅槃的慈悲宏願，可說是互相呼應。

參考以上兩個例子可見，如果基督宗教的神學家，能正視基督宗教的多樣性與豐富性，能從不同宗派的神學傳統來思考問題，將會有助基督宗教處理與中國傳統文化的關係。此外，基督宗教在中國也要面對當代中國的社會文化以至政治現實的問題。中國大陸的情況，與很多西方神學的處境很不一樣，反而與基督正教所經歷的也許更為接近。這是因為，

50 例如：Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope "That All Men be Saved"?* *With a Short Discourse on Hell*, tr. by David Kipp and Lothar Krauth (San Francisco: Ignatius Press, 1988); Gerald O'Collins, *Salvation for All: God's Other Peoples* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

51 Tom Greggs, *Barth, Origen, and Universal Salvation: Restoring Particularity* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

52 Thomas Talbot, *The Inescapable Love of God* (Universal Publishers / uPublish.com, 1999, revised printing 9/2002).

53 Gabriel Fackre, "Foreword", in Robin A. Parry & Christopher H. Partridge (eds.), *Universal Salvation? The Current Debate* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), p.vii.

54 Morwenna Ludlow, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p.85.

55 Timothy Ware, *The Orthodox Church*, p.262.

基督正教曾經歷過基督教帝國、也曾受壓迫、也曾面對國族意識高漲，甚至曾長時間生活在共產政權之下。對於中國教會來說，基督正教的經驗也許比西方教會的更具參考價值。

在面對中國的文化及社會處境的時候，基督宗教在中國也同樣面對與基督宗教的傳統的傳承的問題。一些華人教會的福音派領袖曾對大陸一些學者的神學論述提出質疑，認為未能正視教會的傳統。然而，基督新教華人教會、尤其福音派，對傳統究竟有多重視，對傳統的理解是否也有偏差，也是值得懷疑的。⁵⁶如何在中國的脈絡中傳承基督宗教的傳統，是不同宗派的神學家都關注的。

綜言之，一種能夠跨越宗派藩籬的基督宗教研究，除了有助中國學界更全面地瞭解基督宗教外，也有助基督宗教與中國文化的會通，更有助基督宗教思考如何面對中國的社會及政治現實，並又如何在中国的脈絡中繼承基督宗教的傳統。

結語

當代中國的大學的基督宗教研究，雖然也有它的限制與挑戰，但它不僅可以為進行跨宗派的基督宗教研究提供一個合適的場所，它更為不同宗派的神學家進行平等而互惠的交流提供一個學術平台，對基督宗教在中國的整體發展是會有一定的裨益。然而，大學及其學術研究往往只能提供合適的土壤，至於能否開花結果，則仍有待各方人士、包括教會界與學術界的合作與努力。⁵⁷

56 賴品超，《傳承與轉化》，頁 163-176。

57 本文之研究，承蒙香港研究資助局(Research Grant Council, Hong Kong)在經費上的支持(項目編號 CUHK 445207H)，特此鳴謝。本文初稿曾在 2010 年 4 月 21 日講於由香港中文大學天主教研究中心主辦之“合一講座系列”，謹在此多謝天主教研究中心的邀請及與會者的評論。

Christian Ecumenism and Christian Studies in Contemporary China

Pan-chiu LAI

[Abstract] The historical division of Christendom gave rise to a denominational or confessional approach to the study of Christianity. This approach can be found not only in most of the theological seminaries independent of the universities, but also in many universities in the Western world. Under the influence of the ecumenical spirit of Vatican II as well as the efforts made by other churches, many successful examples of in-depth ecumenical dialogue and even theological synergy emerged in the last few decades. Some of the fruits of ecumenical dialogue and / or theological synergy, including especially the revivals of Trinitarian theology and of the doctrine of deification (theosis), are particularly relevant to the communication between Christianity and Chinese culture as well as the further development of Christian Studies as an academic discipline in China.

In the Chinese speaking world, the study of Christianity carried out in the independent theological seminaries and to a less extent that in the universities in Hong Kong and Taiwan remain rather denominational. In contrast, since the 1980s, a group of university-based scholars in Mainland China, without any formal denominational or religious affiliation, began to study Christianity from literary, cultural, social, historical, philosophical and even theological perspectives. Some church leaders in China take a skeptical and even negative attitude towards this kind of academic studies of Christianity, especially their relevance to the Christian churches. This article attempts to counter that in spite of their limitations in terms of academic training and achievement, these scholars from the universities of Mainland China are more open to a cross- or inter-denominational approach to the academic studies of Christianity and the study of the branches of Christianity under represented in China, e.g. Orthodox Christianity. Their studies of Christianity may enhance the mutual understanding or even collaboration among the Christian churches in China and furnish the Christian churches with better understandings and responses to the cultural, social and political challenges facing Christianity in contemporary China.

梵二——耶佛對話的新起點

徐弢

【摘要】雖然天主教的梵二會議只是在堅持其自身的基本信仰的前提下，有限度地承認了佛教中也「反映著普照全人類的真理之光」，但它制定的對話方針促使信徒人數在耶教各宗派中位居第一的天主教與佛教進行了一系列信仰層面、文化層面和實踐層面的對話與合作，並且在一定程度上改善了整個耶教與佛教之間的關係。就此而論，梵二是耶佛對話從少數開明人士的理想變成大多數基督徒和佛教徒的共識的轉折點。

梵蒂岡第二屆大公會議（Second Vatican Council, 1962-1965）的召開不僅加強了天主教自身的適應性（*aggiornamento*）及其與其他耶教宗派（同以耶穌為救世主的基督新教、東正教和東方禮的天主教）之間的交流，也加強了它們與佛教等非基督宗教之間的對話。因此，我們在評估這次會議的歷史意義時，也應該注意到它為改善耶教與佛教等其他宗教之間的關係而發揮的積極作用。在本文中，我們將依據天主教會在這次會議期間發表的幾個相關文獻，並參照會議前後耶教與佛教關係的歷史性轉變，來分析它對宗教多元化和宗教世俗化的全球化時代的耶佛對話的影響。

一、梵二之前：耶教與佛教的相遇

作為現存的兩個最古老的世界宗教，耶教和佛教都各有其豐富厚重的歷史傳統。但是另一方面，它們又不同於各自所淵源的民族宗教——猶太教和婆羅門教，而是在一定程度上超越了種族狹隘性、地域局限性和文化排他性的「普世宗教」。正因為如此，它們雖然分別發端于中東的古希伯來民族和南亞的古印度民族，但是它們在發源地之外的發展均遠

遠超過在發源地的發展，並且都能對其流行區域內的其他文化傳統採取一種相對開放的態度。例如，耶教對希臘羅馬的哲學傳統和理性精神的吸納，以及佛教對中國儒家文化和道教思想的包容等。然而在中國，儘管耶教（先是景教和天主教，繼而是新教各派）的傳入已有一千多年的歷史，但由於種種原因，它始終未能真正融入中國文化，與已經中國化的佛教之間的交流更是未能取得良好的成果。

在梵二之前，耶教與佛教的相遇和交往大致上分為五個時期。它們之間的第一次相遇發生在唐貞觀九年（635年）至會昌五年（845年）聶斯托利派（景教）初傳中國之時。當時正值唐朝初年，來自敘利亞、波斯和西域等地的聶斯托利派傳教士阿羅本（Alopen）、羅含（Abraham）、及烈（Gabriel）和景淨等人有感於佛教在中國的興盛，更為了自身的適應和生存而借鑒了大量的佛教術語和思想，如在《大秦景教流行中國碑》和《三威蒙度贊》、《志玄安樂經》等文獻中，他們把教堂稱為「寺」，把教士稱為「僧」，把洗禮稱為「受戒」，把聖徒稱為「法王」，把信、望、愛稱為「三常」，把八福稱為「八境」，甚至把天主稱為「佛」，並要求信徒恪守「無欲無為」和「能清能淨」等帶有佛教色彩的戒律等。這些做法開了耶教中國化之先河，使該派在二百多年（從貞觀九年到會昌五年）的時間裏，一度出現了「法流十道」和「寺滿百城」的盛況。¹但美中不足的是，由於聶斯托利派傳教士過分依附於佛教，而未能體現出自身信仰的獨特性及其與中國佛教的區別，所以當唐武宗於公元845年下詔「滅佛」之時，該派也受到株連而在中國內地消亡，只能轉往北方的乃蠻、克烈和汪古等少數民族中傳播。

耶教與中國佛教的第二次相遇發生在13世紀的元代。在元朝初年，由於大批中亞、西亞和歐洲的基督徒跟隨東歸的

1 翁紹軍，《漢語景教文典說釋》（北京：三聯書店，1996），頁57。

蒙古軍隊來到中國充當官員、軍士或工匠，從而形成了一個被稱為「也裏可溫」(*erkehun*，意為「奉福音者」)的基督徒群體。這個群體又分為兩派，一派是以中亞人（尤其是突厥人）和西域少數民族為主體的景教徒，另一派則是由歐洲方濟會主教孟高維諾（*John Monte Corvino*）等人建立的天主教會的信徒（其中包括相當數量的漢人）。據史料記載，這些元代的也裏可溫為爭取中國原住民的理解，也曾經像唐初的聶斯托利派傳教士一樣借用了一些佛教術語來解釋自己的信仰。例如，在著名的也裏可溫首領馬薛裏吉思請人撰寫的《大興國寺記》中，就使用了「佛殿」、「佛國」、「道場」等許多佛教詞彙。但總體上看，元代的也裏可溫與佛教之間仍然處於一種衝突和敵對的關係。例如，至元十六年，在鎮江任副達魯花赤的馬薛裏吉思下令在金山上建了兩座「十字寺」，但他離任後不久，當地佛教徒便在宣政使婆闍的支持下，奪回這兩座寺廟並更名為「金山寺般若禪院」。在記載此事的《至順鎮江志》中，崇佛的翰林學士潘昂不僅嚴厲指責馬薛裏吉思侵佔佛教名山的行徑，還將他的宗教說成一種與「正法」（佛教）格格不入的「邪門外道」。²更嚴重的是，由於歷代蒙古大汗多信奉藏傳佛教，所以佛教在實際上處於獨尊的地位，並對包括也裏可溫在內的其他各教採取了排斥態度。因此直至元朝滅亡，兩教之間的敵對關係始終未能得到緩解。

耶教與佛教的第三次相遇發生在明末清初，從明嘉靖三十一年耶穌會士沙勿略踏上廣東上川島（1552年）開始，到清康熙五十九年清廷正式下旨「禁教」（1720年）為止，前後歷時約一百六十八年。這一時期的基督徒幾乎全部是由羅明堅（*M. Ruggieri*）和利瑪竇（*Matteo Ricci*）等歐洲傳教士發展的天主教徒。而這些歐洲傳教士在來華之初，也像前兩

2 邱樹森，〈元亡後基督教在中國甄滅的原因〉，載《世界宗教研究》，第4期（2002），頁56-64。

次來華的傳教士一樣採取過某些接近佛教的傳教策略，例如，主動穿著僧人服飾，把教堂稱為寺廟，借鑒佛教的方法進行彌撒和佈道等；可是沒過不久，當他們發現佛教在晚明社會中的地位遠遜於儒家之後，便轉而採取了一種「排佛附儒」的傳教策略，並在《天主實義》、《畸人十篇》和《中國傳教史》等著作中對佛教展開了無情批判。例如，利瑪竇等人不僅指責佛教的空無之說「與天主之理大相刺謬」，還宣稱佛教的六道輪回思想是「百端狂言輯書謂經」之說甚至是從古希臘的畢達哥拉斯處剽竊而來，甚至宣稱佛教僧侶是「全中國最低級和最沒有教養的人」等。³ 面對這些不公正的指責，當時的佛教高僧們也不得不起而反擊。例如，明末高僧株宏在《天說》四則中，不僅指責利瑪竇對佛教的批評是「謂騁小巧之迂談，而欲破大道之明訓也」，而且公開否定了後者的天主獨一論和天主至上論，宣稱他的上帝或天主不過是佛教天神中地位很低的「忉利天王」，是「萬億天主中之一耳」。⁴ 同類著作還有圓悟的《辯天說》三篇、智旭的《天學初徵》和《再徵》等。總之，由於明末清初的傳教士對佛教採取了不公正的批評，從而在二教之間引發了一系列不必要的論戰，並且為後來的耶佛關係留下了陰影。

從《南京條約》簽訂（1840年）到清朝徹底覆亡（1911年），是耶教第四次大舉進入中國傳教並與佛教再次相遇的時期。在這一時期，憑藉西方列強的不平等條約而重返中國的天主教和新教傳教士大都對佛教乃至中國文化持一種更加輕視和歧視態度。在率先來華的傳教士郭實臘（Karl Gützlaff）和艾約瑟（Joseph Edkins）等人看來，中國佛教的本質「只不過是空洞的儀式和迷信活動」，佛門聖地則是「聲名狼藉的

3 樓宇烈、張志剛主編，《中外宗教交流史》（長沙：湖南教育出版社，1998），頁 258-260。

4 株宏，《蓮池大師全集·竹窗三筆·天說》（莆田：廣化寺影印，1990），頁 4087-4099。

可憎之處」。即使在少數願意瞭解佛教的傳教士，如艾約瑟（Joseph Edkins）和艾德（Ernest Eitel）等人眼裏，佛教也不過是「沒有靈感的科學、沒有上帝的宗教、沒有靈魂的軀體、不能更新、毫無歡樂、冷漠、死寂、令人悲哀地一事無成」。⁵ 在這種思想的支配下，耶教自然不可能與佛教和其他中國宗教進行真正意義上的對話。

從辛亥革命勝利（1911年）到新中國成立（1949年）是耶佛交往史上的第五階段。在這一階段，耶佛雙方在繼續進行爭論的同時，也開始出現了一些開放性的對話。導致這種變化的主要原因有三。首先，隨著中西文化交流的擴大，一些西方人開始把佛教作為「東方學」的一項重要內容來加以研究，並陸續翻譯了《大唐西域記》、《慈恩傳》和《法顯傳》等一批佛教文獻，從而加深了傳教士們對佛教的理解；其次，隨著耶教在華傳教事業的進展和聖經漢語譯本的問世，佛教高僧們也對耶教有了更全面的瞭解。第三，也是最重要的一點在於：辛亥革命尤其是五四運動之後，佛教和耶教都面臨著西方現代思潮和科學主義的衝擊，因而需要通過相互借鑒來應對共同的挑戰。如耶教希望借鑒佛教在本土化方面的經驗來淡化其洋教色彩，以應對「非基督教運動」的挑戰；佛教則希望借鑒耶教在神學教育、教會管理和慈善事業等方面的經驗來實現其「教理革命、教制革命和教產革命」，以擺脫僧材凋零和內部腐敗的困境。在此背景下，英國浸禮會的李提摩太（Timothy Richard）率先與佛教居士楊文會一起把《大乘起信論》和《妙法蓮華經》譯成英文，並將其譽為「佛教的新約」。⁶ 挪威信義宗的艾香德（Karl Reichelt）則將大乘佛教視為耶教信仰的準備階段；與之交往密切的美

5 田道樂，〈傳教士的轉變：20世紀早期中國耶佛關係的變化〉，載吳言生、賴品超等主編，《佛教與基督教對話》（北京：中華書局，2005），頁122-123。

6 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1910), pp.46-47.

國傳教士哥達德 (Dwight Goddard) 更是提出要將耶教和中國佛教聯合起來，以便最終成立一個本土化的中國教會。⁷ 在這種情況下，一些開明的佛教人士也改變了原來那種固步自封的態度，而開始尋求與耶教之間的雙向交流。例如，人間佛教的先驅太虛大師就曾多次向艾香德等傳教士表達他對耶教的正面看法，並於 1938 年在華西大學發表了一篇題為「中國需要耶教與歐美需要佛教」的講座，以說明「借鏡基督教而改進佛教的必要」。⁸

二、梵二之中：教廷對佛教態度的轉變

梵二是天主教會史上的第二十一屆大公會議，也是迄今為止的最後一次大公會議。它從 1962 年 11 月 11 日開幕，到 1965 年 12 月 8 日閉幕，先後經歷了若望廿三世 (John XXIII, 1958-1963) 和保祿六世 (Paul VI, 1963-1978) 兩任教宗，舉行了一百六十八次全體會議，發表了四個憲章，九項法令和三份宣言等十六部文獻。作為籌備時間最長、參加人數最多、涉及問題最廣、發表文件最多的一次大公會議，教內外的保守派和革新派人士對它做出過許多截然不同的評價，但任何人都無法否認的是，它使羅馬教廷在一定程度上扭轉了過去那種自我封閉的立場，而開始採取對外開放和對話的態度。

由於梵二所強調的對話具有寬泛的含義：不僅包括教內的神職人員與普通信徒的對話以及普世教會與地方教會的對話，而且包括耶教各宗派之間以及它們與其他宗教和政治、經濟和文化實體之間的對話，所以它不僅為天主教塑造了「適應時代」和「面向世界」的新精神，而且開創了當代宗教關

7 James Pratt, *The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage* (London: McMillan, 1928), p.748.

8 釋太虛，《太虛大師全書》，第二十一卷（北京：宗教文化出版社，2004），頁 336。

係和宗教對話的新格局。僅就此次會議對當代耶佛關係的影響而言，它的開放性主要體現在以下幾個方面。

首先，對佛教的價值由過去的全盤否定變為有限肯定。過去，天主教在處理與佛教等東方宗教的關係時具有強烈的排他主義立場，不僅將其統統視為不敬上帝的異端邪說，而且嚴禁各地教會吸納當地的傳統宗教思想和禮儀。但在梵二會議上，教廷卻明確承認：「在佛教內，根據各宗派的不同方式，承認現世變化無常，呈現徹底缺陷，教人以虔敬信賴之道，去追求圓滿解脫境界，或以本身努力，或借上界之助，可以達到徹悟大光明之境。世界各地的其他宗教，也提供教理、生活規誡，以及敬神禮儀，作為方法，從各方面彌補人心之不平。天主公教絕不摒棄這些宗教裏的真的聖的因素，並且懷著誠懇的敬意，考慮他們的作事與生活方式，以及他們的規誡與教理。這一切雖然在許多方面與天主公教所堅持、所教導的有所不同，但往往反映著普照全人類的真理之光」，因此，基督徒們在為自己的信仰與生活作見證的同時，也應「承認、維護並倡導那些宗教徒所擁有的精神與道德，以及社會文化的價值」。⁹

其次，與佛教的關係由昔日的隔絕對立轉向交流對話。過去，由於耶教與佛教的主要流行區域相距遙遠且交通極其不便，所以相對於天主教同耶教內部的幾大宗派（東正教、新教等）以及亞伯拉罕傳統的其他一神教（猶太教、伊斯蘭教）之間的關係而言，它同佛教之間的關係似乎並不是那麼緊張和對立；可是從另一個角度看，它們之間的溝通和交流責任顯得更為缺乏和不足。但進入 20 世紀後，形勢發生了根本改變，一方面，越來越多的西方耶教學者開始系統研究和介紹佛教，另一方面，越來越多的佛教界人士也開始重視耶

9 《教會對非基督宗教態度宣言》(NAE)，載《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（上海：上海天主教區光啟社，2005），頁 470。

教，認為其中有許多值得佛教借鑒之處。¹⁰ 在此形勢下，一向以保守著稱的羅馬教廷終於在梵二期間做出了與佛教徒進行雙向的宗教對話的決定，並且在會議發表的《教會憲章》中專門論及了這些「非基督徒」作為「天主的子民」的身份。該憲章指出，雖然後者「尚未接受福音」，但他們同樣是「由各種方式走向天主的子民」，同樣可以「按照良心的指示，在天主聖寵的感召下，實行天主的聖意，他們是可以得到永生的」；因為他們雖然「尚未認識天主，卻不無天主聖寵而勉力度著正值的生活，天主上智也不會使他們缺少為得救必需的助佑。在他們中所有的任何真善的成分，教會都視之為接受福音的準備，是天主為光照眾人得到永生而賜予的」。¹¹

再次，成立了促進基督徒與非基督徒之間的聯繫的專門機構。在梵二期間，教宗保祿六世本著會議的精神，於1964年5月在梵蒂岡成立了一個致力於基督徒與非基督徒之間的交流與合作的教廷直屬機構——「非基督徒聯絡秘書處」（又名「非基督徒秘書處」或「宗教交談秘書處」，後改名為「宗座宗教交談委員會」）。雖然像教廷的大多數直屬機構一樣，這家機構也只有為數不多（十名左右）的專職人員，但它在世界各地擁有七十多名組織成員（其中包括不少的主教和樞機），並與全球四十多個宗教團體保持著工作聯繫。¹² 因此，它的成立為教廷積極籌劃、組織和推動基督徒與佛教徒之間的交流合作提供了一個穩定的平臺和制度上的保障。

最後，開闢了耶教與佛教對話的新領域。在梵二之前，天主教的主流觀念是認為，基督徒的正當生活是專注於在基督（教會）之內對於天主的敬禮。因此，早期的天主教一直

10 何建明、賴品超，〈基督宗教與近代中國佛教的改革運動〉，載賴品超編，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》（香港：漢語基督教文化研究所，2003），頁80-124。

11 《教會憲章》（*LG*），載《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁17-18。

12 傅樂安，《當代天主教》（北京：東方出版社，1996），頁128-129。

強調出世而非入世。尤其在 1870 年 8 月教廷被迫退居羅馬西北的梵蒂岡之後相當長一段時期內，教宗和教廷為抗議世俗權力的被剝奪而基本上處於一種消極遁世的狀態。與此同時，他們還嚴禁教內神職人員和教友參與一切政治活動和民主選舉，從而導致許多熱衷政治的信徒脫離教會，大大降低了教會的社會影響力。然而，梵二的主流神學思想卻是強調入世而非出世，它還明確宣佈：「對人格尊嚴、人類社會生活及人類活動的深湛意義所闡述的種種，都構成教會和世界所有關係及交談的基礎……為救主基督創建於時間內，並在聖神內團結為一的教會，其宗旨是人類來世的得救，故這宗旨惟有來世始能圓滿達成。但現在卻存在於此世，並由此世的成員——人——構成」。¹³ 因此，「世界上二十萬萬多人——其數目且與日俱增——靠著穩固的文化聯繫、古老的宗教傳統，以及堅強的社會關係，聯合成若干廣大的社會集團……教會為了給所有的人介紹得救的奧跡，以及天主賜給的生命，應該打入所有的這類集團，其所根據的動機，完全是基督親自降生取人性的榜樣，他把自己和所接觸的那些人的社會文化環境聯繫在一起……基督徒的愛德實在不分種族、階級或宗教，普及全人類的，又不希冀任何利益或酬報……所有公私機構、政府或國際組織、各基督徒團體或非基督徒團體所發起的運動，教友們都要明智地拿出合作的決心」。¹⁴ 這些文件無疑為正在「現代化」的天主教與正在「人間化」的佛教在廣闊的社會領域和公益事業上（如正視人格尊嚴、推動世界和平、促進社會正義、關注自然環境、保護婚姻家庭等）的相互合作開闢了道路。

13 《論教會在現代世界牧職憲章》(GS)，載《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁 179。

14 《教會傳教工作法令》(AG)，載《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁 377-379。

三、梵二之後：耶佛對話的新趨勢和新特點

雖然如前所述，早在 20 世紀上半葉，耶教各宗派的傳教士就曾經與東方的佛教僧侶之間進行過多次的雙向交流，並為後來的耶佛對話積累了一些經驗，但直到 20 世紀下半葉，尤其是在梵二召開的 20 世紀 60 年代中期之後，隨著以貿易自由化、政治國際化、文化多元化和宗教世俗化為主要表現的全球化時代的到來，以及不同種族、不同膚色和不同文化的人群之間的混居變得日益普遍，耶佛對話才逐漸發展成了一場多層次、多渠道和全方位的對話。正因為如此，我們認為耶佛對話從極少數開明人士的理想變成廣大基督徒和佛教徒的共識是伴隨著第二次世界大戰之後的「全球化」而發生的。

在最近六十年來的耶佛對話中，最值得我們關注的事件便是信徒人數在耶教各宗派中位居第一的天主教的加入。在梵二所制定的「開放」方針的指引下，羅馬教廷和各地方教會在對待佛教等東方宗教的態度上表現出了越來越大的開放性。儘管由於受到教內保守勢力的牽制，梵二尚不可能對中國佛教實行徹底和全面的開放，但這次會議至少在一定程度上認可了它的神學顧問卡爾·拉內（Karl Rahner）所倡導的宗教包容主義或兼容主義（Inclusivism）的立場，即一方面承認佛教信仰中確實存在某些「真的聖的因素」並且反映著「普照全人類的真理之光」，另一方面又把堅持自身信仰的優越性和絕對性作為雙方交流的底線。受其影響，這次會議之後的天主教學者開始更加積極地肯定佛教的存在價值，並且與之進行了一系列信仰層面、文化層面和實踐層面的對話。

在這些對話的推動下，各種致力於耶佛對話的跨宗教團體和研究機構如雨後春筍般出現在世界各地；例如，由美國神學家約翰·卡柏和日本佛學家阿部正雄共同創辦的耶佛研究會（Society for Buddhist-Christian Studies）自 1987 年成立

以來，連續出版了二十三期《耶佛研究》（*Buddhist-Christian Studies*）。與此同時，在日本、歐洲和北美等地湧現了許多有影響的耶佛對話專家和相關成果，而且其中有相當一部分是出自天主教背景的學者，例如，德國耶穌會士亨利希·都木裏及其代表作《耶教與佛教的相遇》（1974），印度天主教學者雷蒙·潘尼卡及其《上帝的沉默：佛陀的回答》（1989），德國天主教神學家孔漢思及其與人合著的《中國宗教與基督教》（1990年）和作序的《耶教與佛教：多元文化的對話史》（2001），法蘭西院士讓·弗朗索瓦·勒維爾與他皈依佛教的兒子馬蒂厄·裏卡爾合著的《和尚與哲學家》（1997），美國天主教神學家斯威德勒（《全球倫理普世宣言》的起草者）及其《基督教在第三個千年裏可以為亞洲（尤其中國）提供什麼》（1998），意大利神父柯毅霖的《本土化：晚明來華耶穌教會士傳教方法》（1999）等。

縱觀梵二以來天主教及耶教各宗派與佛教之間的關係的發展，我們發現近幾十年來的耶佛對話至少呈現出了以下三個方面的新特點和新趨勢。

首先，從「外相性」到「內相性」的深化。在 20 世紀上半葉之前，耶佛對話的主要模式是「外相性」的對話，即以相互學習對方的本土化經驗（耶教向佛教）或現代化手段（佛教向耶教）作為首要目的，而對於彼此的那些更深層和更本真的東西（如教理教義和修持方法等）卻不願加以深入的研究借鑒。¹⁵ 但梵二之後，隨著全球化時代的到來，這種模式的對話開始呈現出衰退的趨勢：在耶教方面，由於傳統文化對各族人民的影響力日益減弱，所以對本土化的訴求也日益減少，在佛教方面，由於「人間佛教運動」及其所導致的佛教現代化，所以對西方傳教士的傳教技巧和慈善工作經驗的

15 何建明、賴品超，〈佛教對基督宗教在華的本色化的啟迪〉，載《成大宗教與文化學報》（台南：國立成功大學宗教與文化研究室，2001/12），頁 326-327。

好奇心也隨之降低。¹⁶ 與此同時，另一種「內相性」的對話模式則為當代耶佛關係的發展開闢了新的道路。例如，通過比較佛教的涅槃和耶教的天國的象徵意義來進一步探討兩者所追求的終極境界的異同；通過考察佛教的禪修/默觀與耶教（尤其是天主教）的靈修/靜觀的神秘主義傳統來交流雙方在宗教修持上的經驗等等。¹⁷

其次，從理論層面向實踐層面的延伸。正如梵二所指出的那樣，「今天的人類處在歷史的新時代，在這時代中，深刻而迅速的演變逐漸延伸至全球。這種演變雖是人類智能及創造力的結果，卻又反射到人類的本身、個人與團體所有的見解和志願，以及人們對人、對事所有的思想、演變和行動的方式。因而我們可以談社會、文化的演變，而社會、文化的演變又影響到宗教生活。猶如在一切進展中所遇到者，上述演變帶來不少困難」。這段話表明，在全球化及其導致的宗教世俗化、文化多元化和信仰市場化的現代處境中，耶教和佛教都不可能繼續恪守「消極出世」或「教會之外無救恩」的信條，而只能通過它們之間以及它們與其他宗教和團體之間的合作來共同迎接全球化給人類的精神世界造成的衝擊，如各種「科學主義」、現代主義和虛無主義的思維方式對傳統宗教信仰和道德觀念的衝擊，以及各種拜金主義、物質主義和享樂主義的生活方式對基督徒和佛教徒所追求的終極理想（天國、淨土）的侵蝕等等。

為了迎接這些現實的挑戰，耶教各宗派與佛教之間的對話已逐漸從純粹的理論層面進入了實踐層面。早在梵二期間，羅馬教廷就一反過去的封閉立場，派遣觀察員出席了歐

16 賴品超，〈對基督教與中國佛教相遇的歷史反省〉，載羅明嘉等編，《基督教與中國文化》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 176-177。

17 譚沛泉，〈禪宗的靜默觀和基督徒與神的經歷〉，載陳廣培編，《傳承與使命：艾香德博士逝世四十五周年紀念文集》（香港：道風山基督教叢林，1998），頁 131-145。

美各國的新教教會和東正教會聯合成立的一個致力於反對戰爭和促進團結的跨宗派團體——「普世教會協進會」(WCC)；在梵二之後，天主教又進一步與宗教和平大會等跨宗教組織展開合作，與世界各大宗教的領袖共同探討世界和平、消除貧困、環境保護、重建倫理等重大問題。這些努力在 1993 年 8 月 28 日至 9 月 4 日在美國芝加哥召開的世界宗教大會上達到了高潮。在此次會議上，來自耶教三大宗派、佛教、伊斯蘭教和其他各主要宗教的六千五百多名代表就天主教神學家斯威德勒起早的《全球倫理普世宣言》展開了熱烈討論，並且以世界上無數信徒的名義共同簽署了這份宣言。這份具有歷史意義的宣言表明，梵二所提出的倡議——「來世的希望並不削弱人們對現世所有的責任感，反而以新的理由支持人們完成這責任」已經成為包括大多數基督徒和佛教徒在內的世界各大宗教團體的共識。¹⁸

最後，從民間的非正式交流到官方的正式會談。這種對話趨勢的發展所導致的另一個高潮是由梵蒂岡教廷的「宗座宗教交談委員會」所發起的「第一屆天主教與佛教國際交談會議」。作為天主教與佛教之間的第一次正式會談，這次歷史性的會議於 1995 年 7-8 月在臺灣佛光山舉行，參加者有宗座宗教交談委員會主席安霖澤主教以及來自中國、日本、斯里蘭卡、泰國、美國和意大利等國的二十位天主教和佛教學者（並有三千多位觀察員列席）。在會議期間，雙方代表就四大議題——「人類處境與尋求解脫」、「終極實相與涅槃經驗」、「佛陀與耶穌」、「個人靈修與社會參與」廣泛交換了意見，從而極大地增進了兩大宗教之間的瞭解，並於會後在梵蒂岡發表了聯合宣言。會議結束後，人間佛教運動的領袖星雲法師又在安霖澤主教和臺灣總主教單國璽的安排下，作為中國佛教的代表專程前往梵蒂岡，與時任教宗若望

18 《論教會在現代世界牧職憲章》(GS)，載《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁 147，161。

保祿二世就「佛陀與耶穌」、「僧侶與神父修女」、「佛教裏的天主」等問題進行了更深入的交流。

Vatican II : The New Start of Christian-Buddhist Dialogue

Tao XU

[Abstract] The Second Vatican Council of the Catholic Church only reaffirmed its own basic legacy of faith, and to a limited extent recognized that Buddhism also reflects the True Light which illuminates the whole of humanity. Vatican II determined the guiding principles of dialogue, which initiated a whole series of dialogue and cooperation between Catholicism, the first among the different Christian denominations to do so and Buddhism on the level of faith, culture and concrete action. Moreover, it definitely improved the relationship between the whole of Christianity and Buddhism. In conclusion, Vatican II is a watershed in the Christian-Buddhist dialogue, going from the ideal of a minority of enlightened persons to a consensus among the majority of Christian and Buddhist believers.

梵二大公會議在亞洲的落實 ——歷史與神學的分析¹

潘彼德 著 王濤 譯²

【摘要】 梵蒂岡第二屆大公會議發表了不同權威級別的十六份決議文件，按照潘教授的觀點，這些文件中最重要的一份是《教會憲章》，涉及對教會生活的直接衝擊，《禮儀憲章》則至為關鍵，而談到對社會的普遍影響，《教會在現代世界牧職憲章》則最具影響力。此外，對於亞洲來講，由於其多元宗教的處境以及教會屬於少數群體的狀況，《教會傳教工作法令》和《教會對非基督宗教態度宣言》都具有特殊的相關性。文章撰者指出亞洲教會在八個領域（文件的翻譯、禮儀革新及本地化、宗教間對話、社會發展和解放、普世合一和亞洲傳教團體的建立）回應了梵二會議帶來的挑戰。沒有亞洲主教團協會的指引和推動，是無法成功貫徹這一回應的，亞洲主教團協會的建立的確是亞洲基督宗教發展史的一個里程碑。亞洲主教們在梵二會議上未竟之事業，由他們的後繼者們在亞洲主教會議特別會議上精彩完成，一九九八年，在教宗若望保祿二世的召集下，亞洲主教會議在羅馬召開。會議的意義正如同其亞洲與會者所說的，它成為亞洲各大教會成熟的標誌。她們此時成熟的原因是，在落實梵二會議的訓導當中，已有意識地開始實踐她們所謂的「面向成為亞洲教會新方式的亞洲整體牧靈進路」，這一進路的目標是發展「在亞洲名副其實的基督宗教團體——以亞洲人自己的思維、祈禱、同其他人交流基督經驗的方式」。

梵蒂岡第二屆大公會議被描述為 20 世紀世俗史及教會史上最具有意義的大事件。鑒於該會議在全世界羅馬天主教會及教會在合一與普遍社會當中的分支裏所推行的廣泛改革，該描述看上去決不過分。

1 譯自《亞洲主教團協會文件》第 117 號，《梵蒂岡第二屆大公會議與亞洲教會：閱讀與反思》（2006）。Peter C. Phan, “Vatican II and Asia: Council Reception in Asia”, in H. Kroeger, M. M. (ed.), *FABC Papers*, No. 117, *The Second Vatican Council and the Church in Asia: Readings and Reflections*, 2006。

2 王濤，香港中文大學哲學博士。

當梵二會議對西方教會的衝擊清晰可辨並不斷得到評價時，³ 它是否以及在何種程度上影響了世界其它地方的教會這一點，卻並未得到廣泛的書面證明。本文旨在確定和評價梵二會議對亞洲教會的衝擊。⁴ 這一評價十分複雜，不僅是因為考察領域太過龐大，以及神學參考書太過稀缺，而且是因為事實上無法獲得許多國家教會活動的實證性資料。⁵ 此外，「梵二」這一措辭本身便非常含混，當然，除非在「梵二」的涵義上達成共識，否則評價它對亞洲教會的衝擊便會缺乏一個明確的焦點。⁶

牢記這些局限性，我將開始對梵二會議以及亞洲天主教會的現狀作一個簡短的通觀。接下來，我將參考亞洲主教團

3 文獻特別是神學方面的文獻卷帙浩繁。梵二會議閉幕二十周年時，教宗若望保祿二世在官方層面上召集了一屆非常主教會議（一九八五年十一月二十四日至十二月八日），檢討大公會議的改革。儘管若瑟·拉辛格（Joseph Ratzinger）在《拉辛格報告》（*The Ratzinger Report*; San Francisco: Ignatius Press, 1985）一書中對梵二會議的評價並非官方論調，但有鑒於他信理部部長的地位（現為教宗本篤十六世），這本與梅索里（Vittorio Messori）的面談記錄還是具有影響力的。在眾多的神學評價當中有拉徒萊（René Latourelle）的《梵二會議：會後二十五年的評價與觀點（1962-1987）》（*Vatican II: Assessment and Perspectives, Twenty-five Years After (1962-1987)*），該書同時以數種歐洲語言出版（英文版 Paulist Press, 1988）。對於梵二會議的可取評價來自於 Giuseppe Alberigo, Jean-Pierre Jossua and Joseph Komonchak 主編，《對梵二會議的接納》（*The Reception of Vatican II*；亦以幾種不同語言出版，英文版 Matthew J. O'Connell 譯，Catholic University Press of America, 1987）。其它有幫助的通論著作包括：Alberic Stacpoole (ed.)，《與會人士再訪梵二會議》（*Vatican II Revisited by Those Who Were There*; Minneapolis, MN: Winston Press, 1986）；F. X. Kaufmann and A. Zingerie 主編，《梵二會議與現代化：歷史、神學和社會學觀點》（*Vaticanum II und Modernisierung: Historische, theologische und soziologische Perspektiven*; Paderborn: Schöningh, 1996）；以及 David Tracy, Hans Küng and Johann B. Metz 主編，《走向梵三會議：需要做的的工作》（*Toward Vatican III: The Work that Needs to be Done*; New York: The Seabury Press, 1978）。

4 這裡的亞洲教會首先指的是印度次大陸和遠東地區（不包括近東和中亞的教會）的羅馬天主教會。這些教會（及其它）形成了亞洲主教團協會的一部分，以下將對此有更多討論。

5 在諸如朝鮮（北韓）和越南這些國家的政權下，情況尤為如此。

6 以下將暗示，「梵二」應當在廣泛意義上加以理解。

協會這一組織的成果，考察梵二會議如何在亞洲教會生活的方方面面產生了重大的衝擊。最後，我會通過檢審亞洲教會生活最為重要的事件之一——亞洲主教會議特別會議，對梵二會議所帶來的衝擊作出神學評價。⁷

一、梵二會議和亞洲教會

1959年1月25日，教宗若望廿三世在他的顧問近乎赤裸裸的反對之下，向驚慌失措的人群宣佈，將於1961年12月25日正式召集，1962年10月11日正式召開了梵蒂岡第二屆大公會議。1963年6月3日，會議因教宗若望廿三世的溘然辭世而中斷，後在教宗保祿六世主持下繼續進行，並於1965年12月8日圓滿謝幕。大公會議發表了不同權威級別的十六份決議文件（包括四份憲章、九份法令和三份宣言）。⁸在這些文件當中，通常認為從教義上來講，最重要的一份是《教會憲章》（*Lumen Gentium*）；關乎對教會生活的直接衝擊，《禮儀憲章》（*Sacrosanctum Concilium*）則至為關鍵；而論及對社會的普遍影響，《教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*）則最具影響。另外，對於亞洲來講，由於其多種宗教的處境以及教會屬於少數群體的狀況，《教會傳教工作法令》（*Ad Gentes*）和《教會對非基督宗教態度宣言》（*Nostra Aetate*）都具有特殊的相關性。

為了對梵二會議有一個正確的評價，考慮教宗若望廿三世當年意圖將其作為一次「牧靈」大公會議是十分重要的。⁹

7 這篇文章有意設計得具有突出的書目特徵，它嘗試成為對梵二後亞洲天主教會史的一項小小貢獻，填補該方面的空白。

8 英譯本請參看 Austin Flannery 主編，《梵二會議》（*Vatican Council II*，新修訂版；Collegeville, MN: Liturgical Press, 1975）。本文中所使用的梵二會議文獻英譯均出自此著作。

9 阿爾貝里戈（Giuseppe Alberigo）曾不無裨益地告誡大家，防止對梵二會議的「牧靈」特徵產生誤解，以為它排斥或者減少了教義的重要性。參看

大公會議沒有變成「教會對於基本教義各項條款的討論」，它的目標是「邁出一步深入教義，並培育教友與真正教義相符的意識」。¹⁰ 因此，追問何時評價梵二會議對於亞洲教會的衝擊問題，並不在於她們在「梵二後」時期是否已經創造了嶄新的教義，而是在於她們是否已獲得了對基督信仰更為深刻的理解，並形成了她們對與信仰相符的基督徒身份和使命更為敏銳的意識。¹¹

應當留心的另外一個因素，是梵二會議肯定無法貫徹其自身的改革計劃，從而提倡建立林林總總的「梵二後」委員會（例如禮儀憲章執行委員會）及秘書處（例如，基督宗教合一促進秘書處、非基督宗教秘書處和非信仰者秘書處），來設計具體的方法和標準，貫徹執行大公會議所制定的教會改革。那麼，在評價「梵二會議」所帶來衝擊時，較為合理的方法是，不應將注意力局限在大公會事件本身，也不應固定在其十六份文件之上，而是必須把它們同「梵二後」的官方文獻（例如數不勝數的禮儀著作、新《天主教法典》、《天主教教理》等等）相聯繫，甚至將各大憲章同教宗保祿六世和若望保祿二世的整個教宗職務相聯繫。

梵二會議是亞洲主教們所參與的第一次大公會議，儘管他們大多並非亞洲出生，而是外來的傳教士，因而他們的聲

《對梵二會議的接納》(Reception)，頁 16，腳註 53。阿爾貝里戈解釋道：「通過使用這一形容詞，他（教宗若望廿三世）於是給予了梵二會議一個教會的視域，它不僅單是教條的或是訓誡的，而且還是包羅萬象的」（頁 17）。

10 教宗若望廿三世向大公會議所作的演講。英文本載 Walter Abbott 主編，《梵二會議文獻》(The Documents of Vatican II; New York: Guild Press, 1966)，頁 715。

11 關於這一點可以參看科布勒 (John F. Kobler) 的諸多著作，尤其是《梵二會議，天主顯現和人的現象：大公會議第三個千禧年的牧靈主僕領袖神學》(Vatican II, Theophany and the Phenomenon of Man: The Council's Pastoral Servant Leader Theology for the Third Millennium; New York: Peter Lang, 1991)。

音也並不具有太大的影響力，由於梵二會議——儘管第一次全體大會真正體現了「大公性」(*oikoumene*)並因此把大家引入到「世界教會」當中¹²——仍然更多是歐洲事務，歐洲的教長和西方教會的當務之急佔據主導地位。梵二會議對亞洲教會影響力的缺乏歸咎於如下事實：亞洲主教的人數相對較少，許多亞洲教會仍屬於傳教地區。當我們要強調梵二會議並未如其所能地在亞洲形成衝擊時，基督宗教在亞洲的這一少數群體地位（菲律賓除外）及其全部不利因素，都必須得到考慮。

那麼，在我們著手研究亞洲教會如何落實梵二會議之前，有必要簡要地展望一下她們的當前處境。在亞洲，天主教徒（1997年時計一億零五百二十萬人）只佔到亞洲近三十五億人口的百分之二點九。而且，超過半數的亞洲天主教徒都身處同一個國家——菲律賓。所以，如果除去菲律賓，亞洲是只有大約百分之一的人是天主教徒。暫且不論其作為少數群體的狀況，亞洲天主教會也在繼續成長壯大著。1988年，天主教徒人數計有八千四百三十萬人，到1997年則達到一億零五百二十萬人（增長兩千零九十萬人或兩成半）。同樣有趣的是，我們留意到，大多數亞洲的聖職人員和修會人士都是來自本土的：1997年亞洲擁有六百一十七位主教（全世界共有四千四百二十位主教）和三萬二千二百九十一名神父（一萬七千七百八十九名教區神父和一萬四千五百零二名修會神父），其中三分之二的修會神父是亞洲人，絕大部分修女（百分之八十八）也是亞洲籍人士。¹³ 自不消說，數字上的少數，

12 這是拉內（Karl Rahner）對梵二會議的著名闡釋。參看他的〈邁向梵二會議的基礎神學闡釋〉（“Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II”），載《神學研究》（*Theological Studies*），40（1979），頁716-727。

13 關於亞洲教會的統計來源，請參考《天主教年鑒》（*Catholic Almanac; Our Sunday Visitor, Inc.*）、《教會統計年鑒》（*Statistical Yearbook of the Church; Vatican Press*）以及〈全球傳教事業年度統計表〉（“Annual Statistical Table on Global Mission”），載《國際傳教工作研究公報》（*International Bulletin of Missionary Research*）各卷第一期。關於亞洲主教團協會個別成員國的天主

同其它政治、經濟和宗教的因素一樣，都阻滯了梵二會議精神在亞洲的充分貫徹。另一方面，這些處境也塑造了亞洲教會回應梵二會議改革號召的獨特方式。

二、梵二會議在亞洲的落實

1. 亞洲教會落實梵二會議的第一種方式，是把會議的十六份拉丁文決議翻譯成它們各自的語言。儘管這一任務對於英語基本上是第二語言的那些國家來說並不困難（例如菲律賓和印度），但對那些甚至連基本的基督宗教詞彙都不甚了了的國家中的教會，則帶來了相當大的挑戰，更不必說高技術性的神學及法規方面的術語了，在這些國家，神學和本地語言方面的專家也是奇缺。上述這些個案中，對梵二會議文獻的翻譯往往等同於對梵二會議本身神學傾向性的採納和本地化。所以，翻譯本身便已經是亞洲教會的主要神學成就了。

14

教徒統計，以下分別列出國名、二零零零年的估計人口（百萬）和天主教徒所佔的百分比相關數據：孟加拉國（145.8/0.27%）、不丹（1.8/0.02%）、緬甸（48.8/1.3%）、柬埔寨（10.3/0.02%）、中國（1,239.5/0.5%）、香港（6.9/4.7%）、印度（990/1.72%）、印尼（202/2.58%）、日本（127.7/0.36%）、朝鮮（北韓）（22.6/?）、韓國（南韓）（47.2/6.7%）、老撾（6.2/0.9%）、澳門（0.5/5%）、馬來西亞（22/3%）、蒙古（2.5/?）、尼泊爾（23/0.05%）、巴基斯坦（142.6/0.8%）、菲律賓（74.8/81%）、新加坡（3.1/6.5%）、斯里蘭卡（20.8/8%）、臺灣（22.1/1.4%）、泰國（61.6/0.4%）、越南（78.2/6.1%）。關於這些統計，要感謝克魯格（James H. Kroeger）的幫助。

14 除英譯本之外，尚有下列譯本可供參考：中文：《教會憲章：附釋義》（臺中：光啓出版社，1966年）（臺灣，早期譯本）；《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（臺北：中國主教團秘書處出版；天主教教務協進出版社，1979年）（修訂譯本）。韓文：*Che-ch'a Pat'ik'an Konguihoe munhon: honjang, kyoryong, sononmun*; Seoul T'ukpyolsi: Han'guk Ch'onjugyo Chungang Hyobuihoe, 1969。馬來-印尼文：*Dokumen Konsili Vatikan II*; Jakarta: Dokpen KWI dan Obor, 1993。越南文：*Thanh Cong Dong Chung Vaticano II*, 兩卷本：第一卷：*Hien che, Sac lenh, Tuyen ngon, Su diep*。第二卷：*Ban muc luc. Phan tich chu de. Trung dan tai lieu*; Da Lat: Phan Khoa Than Hoc Giao Hoang Hoc Vien Thanh Pio X, 1972。還有孟加拉文、日文和泰文譯本。

2. 普遍認同的是，梵二會議最為直接和顯著的衝擊是其禮儀方面的改革，不僅在於它鼓勵在舉行禮儀時使用本國語言，而且應當歸功於「梵二後」時期由教宗保祿六世於 1964 年所建立的禮儀憲章執行委員會所編纂的新禮儀書（例如：彌撒經書、日課、禮儀手冊和主教禮儀書）。這一改革的目標是推動「完整地、有意識地、主動地參與禮儀」（《禮儀憲章》，14）。翻譯這些禮儀書的使命又一次變得令人望而卻步，但毫無疑問，有了對本國語言和新禮儀的使用，亞洲的信眾便能夠完整地、有意識地、主動地參與禮儀的施行，而這在大公會議之前是不大可能的。

3. 然而，亞洲對於梵二會議禮儀改革的落實，遠遠超出了將羅馬教廷官方所編纂的禮儀書翻譯為本國語言，它也包括把本地教會的元素帶入聖事和禮儀施行中的禮儀本地化直接成果。這一本地化在諸多層面上發生，在較為淺表的層面上，它包括對地方音樂和讚歌、祭衣、手勢、典禮、聖物、建築的使用。¹⁵ 在較深的層面，它包括人一生中重大事件例

15 在印度，推動禮儀改革進程最為重要的人物毫無疑問是阿瑪洛帕瓦達斯（Duraismy Simon Amalorpavadass）。關於自梵二會議以來的亞洲禮儀適應，這裡只能給予一個具有代表性的書目。參看 Michael Amaladoss, 〈印度的音樂和禮儀〉（“Musique et rite en Inde”），載《神宅》（*La Maison-Dieu*），108（1971），頁 138-142；〈禮儀的適應和涵義問題〉（“Adaptation in Liturgy and the Problem of Meaning”），載 G. Gispert-Sauch 主編，《人群中聖言》（*God's Word Among Men*; Delhi: Vidyajyoti, 1973），頁 305-314；同上作者，〈禮儀與創造力：第四屆全印度禮儀大會〉（“Liturgy and Creativity: Fourth All-India Liturgical Meeting”），載《聖職月刊》（*Clergy Monthly*；以下簡稱 *CM*），38（1974），頁 124-133；同上作者，〈在歷史亮光下的禮儀適應〉（“Liturgical Adaptation in the Light of History”），載《聖言與崇拜》（*Word and Worship*；以下簡稱 *WW*），8（1975），頁 381-391；同上作者，〈禮儀更新與教會法律〉（“Liturgical Renewal and Ecclesiastical Law”），載《聖言與崇拜》（*WW*），10（1977），頁 249-260；同上作者，〈禮儀：梵二會議後的二十年〉（“The Liturgy: Twenty Years After Vatican II”），載《Vidyajyoti：神學反思學刊》（*Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*；以下簡稱 *VJTR*），47（1983），頁 231-239；同上作者，〈重啓印度禮儀：對於我們實驗的某些反思〉（“Relaunching the Indian Liturgy: Some Reflections on Our Experiment”），載《Vidyajyoti：神學反思學刊》（*VJTR*），49（1985），頁 446-455；同上作者，〈禮儀、神學和文化：對禮儀本地化的一個反思〉（“Ritualità, teologia, cultura. Una riflessione sull'inculturazione nella liturgia”），載《天主教文明》

(*La Civiltà Cattolica*), 4276 (1986), 頁 440-454; Duraisamy Simon Amalorpavadass, 〈今日印度的禮儀與教理講授〉(“Liturgy and Catechetics in India Today”, 載《訓導萬國》(*Teaching All Nations*; 以下簡稱 *TAN*), 6/4 (1969), 頁 378-388; 同上作者《走向禮儀本色化》(*Towards Indigenization in the Liturgy*; Bangalore: National Biblical, Catechetical & Liturgical Centre/St. Paul Press, 1971); 同上作者(主編),《印度各個層面的梵二後禮儀更新》(*Post-Vatican Liturgical Renewal in India at All Levels*, Vol. 2: 1968-1971; Bangalore: National Biblical, Catechetical & Liturgical Centre, 1972); 同上作者(主編)《十年間印度各個層面的梵二後禮儀更新》(*Post-Vatican Liturgical Renewal in India at All Levels During a Decade*, Vol. 3: 1963-1973; Bangalore: National Biblical, Catechetical & Liturgical Centre, 1976); 同上作者(主編),《印度各個層面的梵二後禮儀更新》(*Post-Vatican Liturgical Renewal in India at All Levels*, Vol. 4: 1974-1976; Bangalore: National Biblical, Catechetical & Liturgical Centre, 1977); Jos De Cuyper, 〈第一屆全印度禮儀大會〉(“First All-India Liturgical Meeting”), 載《聖職月刊》(*CM*), 32(1968), 頁 221-224; 同上作者, 〈印度禮儀的未來〉(“The Future of the Liturgy in India”), 載《聖職月刊》(*CM*), 33 (1969), 頁 525-537; Jacques Dupuis, 〈第二屆全印度禮儀會議〉(“Second All-India Liturgical Meeting”), 載《聖職月刊》(*CM*), 33 (1969), 頁 219-223; 同上作者, 〈禮儀崇拜中的基督與聖神〉(“Christ and the Holy Spirit in Liturgical Worship”), 載《聖職月刊》(*CM*), 35 (1971), 頁 190-198; 同上作者, 〈明日禮儀規劃(第三屆全印度禮儀會議)〉(“Planning the Liturgy of Tomorrow [Third All-India Liturgical Meeting]”), 載《聖職月刊》(*CM*), 36 (1972), 頁 93-105; Tissa Balasuriya, 〈亞洲禮儀的更新〉(“Renewal of the Liturgy in Asia”) 載《聖職月刊》(*CM*), 32 (1968), 頁 53-64 [第一部分], 頁 121-29 [第二部分]; 同上作者, 〈亞洲禮儀的更新〉(“Renewal of the Liturgy in Asia”), 《訓導萬國》(*TAN*), 5/2 (1968), 頁 175-99; 同上作者, 《感恩祭與人類解放》(*The Eucharist and Human Liberation*; Maryknoll, NY: Orbis, 1979); Eduardo P. Hontiveros, 〈為亞洲本地教會譜曲〉(“Composing Music for an Asian Local Church”), 載《東亞牧靈評論》(*EAPR*), 19 (1982), 頁 38-47; Anscar J. Chupungco, 《菲律賓禮儀更新》(*Liturgical Renewal in the Philippines: Maryhill Liturgical Consultations*; Quezon City, Philippines: Maryhill School of Theology, 1980); 同上作者, 《走向菲律賓禮儀》(*Towards a Filipino Liturgy*; Quezon City, Philippines: Maryhill School of Theology, 1976); 同上作者, 〈菲律賓的禮儀本地化嘗試〉(“A Filipino Attempt at Liturgical Inculturation”), 載《禮儀雜誌》(*Ephemerides Liturgicae*), 91(1977), 頁 370-376; 同上作者, 〈菲律賓對於禮儀語言的適應〉(“A Filipino Adaptation of the Liturgical Language”), 載《感恩祭——禮儀之種種：向紐恩豪瑟致意》(*Eulogia. Miscellanea Liturgica in Onore di P. Burkhard Neunheuser, O.S.B.*; Roma: Editrice Anselmiana, 1979), 頁 45-55; 同上作者, 《菲律賓的禮儀更新》(*Liturgical Renewal in the Philippines*; Quezon City, Philippines: Maryhill Theological School, 1980); 同上作者, 〈禮儀本地化〉(“Liturgical Inculturation”), 載《東亞牧靈評論》(*EAPR*), 30 (1993), 頁 108-119; Subhash Anand, 〈感恩禮儀的本地化〉(“The Inculturation of the Eucharistic Liturgy”), 載《Vidyajoti : 神學反思學刊》(*VJTR*), 57 (1993), 頁 269-293。

如婚配和殯葬中的新聖事禮儀成分。¹⁶ 有時，它也包括對除基督宗教聖經外的聖書的使用。¹⁷ 在一些國家裏，諸如祭祖這些禮儀也被併入到禮儀當中。¹⁸ 由於學術資源和有利的政

16 參看 Anton Pain Ratu 〈為帝汶天主教徒所擬定的婚配禮儀〉(“A Proposed Marriage Rite for Dawanese Catholics”) [第一部分]，載《訓導萬國》(TAN)，11 (1974)，頁 3-21；[第二部分]，頁 99-119；Peter Knech，〈日本的喪禮和祖先觀念：對基督教會的挑戰？〉(“Funerary Rites and the Concept of Ancestors in Japan: A Challenge to the Christian Churches?”)，載 R. Hardawirana, et al.，〈在多元文化的亞洲建立教會：本地化：活生生的信仰和文化的工作紙〉(Building the Church in Pluricultural Asia. Inculturation: Working Papers on Living Faith and Cultures, Vol. 7; Rome: Centre “Cultures and Religions”—Pontifical Gregorian University, 1986)，頁 121-44；T. Pereira，〈邁向印度基督教的印度式喪葬禮義〉(Towards an Indian Christian Indian Funeral Rite; Bangalore: National Biblical, Catechetical & Liturgical Centre, 1980)；R. Serrano，〈邁向對婚配禮儀的文化適應〉(“Toward a Cultural Adaptation of the Rite of Marriage”；S.T.D. dissertation, Pontifical Liturgical Institute of San Anselmo, Rome, 1987)；Thomas Cherukat，〈基督教聖事與印度教業報：洗禮和堅振禮同印度教法業報禮儀在印度本地化和宗教間對話語境下的神學比較〉(“Christian Sacraments and Hindu Samskaras: A Theological of Baptism and Confirmation Compared to the Hindu Initiation Rite of Upanayana Samskara in the Context of Inculturation and Interreligious Dialogue in India”；Ph.D. dissertation, University of Vienna, Austria, 1991)。

17 參看 Michael Amaladoss 〈基督徒祈禱中的印度教文本〉(“Textes hindous dans la prière chrétienne”)，載《基督》(Christus)，67 (1970)，頁 424-32；同上作者，〈文本和語境：非聖經讀物在禮儀中的地位〉(“Text and Context: The Place of Non-Biblical Readings in the Liturgy”)，載 Duraisamy Simon Amalorpavadass 主編，〈非聖經經典研究研討會〉(Research Seminar on Non-Biblical Scriptures; Bangalore: National Biblical, Catechetical & Liturgical Centre, 1974)，頁 210-211；同上作者，〈基督宗教生活和敬拜中的非聖經經典〉(“Non-Biblical Scriptures in Christian Life and Worship”)，載《Vidyajoti：神學反思學刊》(VJTR)，39 (1975)，頁 194-209；G. Gispert-Sauch，〈印度諸宗教中的聖卷〉(“Sacred Scriptures in Indian Religions”)，載《Vidyajoti：神學反思學刊》(VJTR)，39 (1975)，頁 217-222；Virginia K. Kennerley，〈印度基督教感恩祭禮儀中的本色化神聖文學和神學概念的使用〉(“The Use of Indigenous Sacred Literature and Theological Concept in Christian Eucharistic Liturgy in India”)，載《禮儀研究》(Studia Liturgica)，19 (1989)，頁 143-161。

18 參看一九六五年六月十四日和一九七四年十一月十四日越南主教們論敬拜祖先和英雄的文件。對於以前之宣稱的越南文文本，印於《司鐸》(Sacerdos)，43 (1965)，頁 489-492。其法文譯本可見《天主教文獻》(Documentation Catholique)，63 (1966)，頁 467-470。

治狀況，有兩個國家對於梵二禮儀改革的普遍落實做出了重大的貢獻，它們是印度和菲律賓。¹⁹

4. 禮儀的本地化是梵二會議在亞洲生根發芽所推行的更偉大事業的一個方面，也許比天主教世界的其它任何地方都更加廣泛。儘管拉丁美洲天主教會已更多關注貧困及邊緣群體受社會—經濟壓迫的狀況，並因而關注解放的問題，而亞洲基督徒雖然也同樣關注正義的論題，但正如我們在下面會看到的那樣，他們已經更多地開始從事基督信仰的本地化工作。當然，這兩個方面——解放與本地化——並未被理解為相互競爭、毫不相干的兩套事業。的確，兩套事業無法也決不可以相互分離，這是亞洲神學家和亞洲主教團協會所認定的基本公理。沒有本地化，解放將遭受一種被化約的人類學所妨礙，後者把人類單純地視為經濟存在，而沒有解放的話，

19 關於對印度的評價，參看 Louis Maliekal，〈印度禮儀本地化：實驗的問題和前景〉（“Liturgical Inculturation in India: Problems and Prospects of Experimentation”），載 *Jeevadhara*，18 (1988)，頁 279-292；Antony Nariculam，〈西洛馬拉巴教會的禮儀危機〉（“The Liturgical Crisis in the Syro-Malabar Church”），載 *Jeevadhara*，18 (1988)，頁 293-302；J. Saldanha，〈印度的禮儀適應：1963-1974年〉（“Liturgical Adaptation in India: 1963-1974”），載《Vidyayjoti：神學反思學刊》（*VJTR*），40 (1976)，頁 20-31；Paul Puthanangady，〈梵二以來的印度禮儀本地化〉（“Inculturation of the Liturgy in India since Vatican II”），載 Mary Collins and David Power 主編，《禮儀：一個創造性的傳統》（*Liturgy: A Creative Tradition*），《大公會議》（*Concilium*），Vol. 162 (New York: Seabury Press, 1983)，頁 71-77；同上作者，〈印度的禮儀本地化〉（“Liturgical Inculturation in India”），載 *Jeevadhara*，23 (1993)，頁 193-207；Jose Matthew Kakkallil，〈印度的禮儀本地化〉（“Liturgical Inculturation in India”），載《禮儀問題》（*Questions Liturgiques*），77 (1996)，頁 109-116。關於對菲律賓的評價，除了朱彭高（Chupungco）的著作之外，請參看 Paul William Diener，〈菲律賓和梵二會議：大公會議的衝擊〉（“The Philippines and Vatican II: The Impact of an Ecumenical Council”；Ph.D. dissertation. Temple University, 1972）；Julio X. Labayan，〈梵二會議在亞洲和菲律賓〉（“Vatican II in Asia and the Philippines”），載《合一教會評論》（*Ecumenical Review*），37/3(1985)，頁 275-282。

本地化會變成一種與人民生活毫無相關的鑽故紙堆的精英主義探究。²⁰

談到對梵二會議的落實，可以說當拉美解放神學賦予《教會在現代世界牧職憲章》第六十三至七十六節以特別關注時，²¹ 在古典、豐富而多元的文化當中生活的亞洲教會，則聚焦於該文獻的第五十四至六十二節。²² 從現存的文獻來看，毋庸置疑，本地化已經佔據了亞洲神學家最大的一部分工作了。印度²³ 和菲律賓²⁴ 的情況尤為如此。但是，其它國家

20 這一論題得到皮埃里斯 (Aloysius Pieris) 的有力肯定，參看他的《亞洲解放神學》(*An Asian Theology of Liberation*; Maryknoll, NY: Orbis, 1988)。

21 《論教會在現代世界牧職憲章》(*Gaudium et Spes*) 63-72 論及經濟社會生活，73-76 則論及政治團體。

22 《論教會在現代世界牧職憲章》(*Gaudium et Spes*) 54-62 論及當今的文化處境和基督徒某些關乎文化問題的較為迫切的職責。

23 參考書目是十分龐大的。印度方面，參看 G. Gispert-Sauch, 〈走向印度神學〉(“Towards an Indian Theology”)，載《聖職月刊》(*CM*)，33 (1969)，頁 547-551；同上作者，〈走向印度神學〉(“Towards an Indian Theology”)，載《聖職月刊》(*CM*)，35 (1971)，頁 262-264；Samuel Ryan, 〈印度基督論：方法的討論〉(“An Indian Christology: A Discussion of Method”)，載 *Jeevadhara*，1/3 (1971)，頁 212-227；同上作者，〈本地化和人民鬥爭〉(“Inculturation and People’s Struggles”)，載《印度傳教工作評論》(*Indian Missiological Review*；以下簡稱 *IMR*)，19/1 (1997)，頁 33-45；Michael Amaladoss, 〈本地化：神學觀點〉(“Inculturation: Theological Perspectives”)，載 *Jeevadhara*，6 (1976)，頁 293-302；同上作者，〈今日印度的神學化〉(“Theologizing in India Today”)，載《Vidyajyoti：神學反思學刊》(*VJTR*)，43 (1979)，頁 213-225；同上作者，〈本地化與傳教使命〉(“Inculturation and the Tasks of Mission”)，載《東亞牧靈評論》(*EAPR*)，17/2 (1980)，頁 117-125；同上作者，〈印度的本地化〉(“Inculturation in India”)，載《東亞牧靈評論》(*EAPR*)，18 (1981)，頁 320-30；同上作者，〈印度的教會：梵二會議二十年後〉(“L’Église en Inde: Vingt ans après Vatican II”)，載 Paul Ladrière & René Luneau 主編，《確定性的回歸》(*Le Retour des certitudes*; Paris: Centurion, 1987)，頁 13-33；同上作者，《成為印度的：本地化的過程》(*Becoming Indian: The Process of Inculturation*; Rome: Center for Indian and International Studies, 1992)；同上作者，〈印度的本地化：歷史觀點和問題〉(“Inculturation in India: Historical Perspectives and Questions”)，載《處境神學年鑒：1994 年》(*Yearbook of Contextual Theologies 1994*; Aachen: Missio, 1994)，頁 42-58；同上作者，〈福音、社群和文化：今日泰米爾納德邦 (印度) 的本地化〉(“The Gospel, Community and Culture: Inculturation in Tamil Nadu (India) Today”)，載《傳教學宗教學雜誌》(*Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*)，80 (1996)，頁 179-189；同上作者，《超越本地化：“多”

可成爲“一”嗎？》(*Beyond Inculturation: Can the Many Be One?*; Delhi, India: Indian Society for Promoting Christian Knowledge, 1998); Duraisamy Simon Amalorpavadas, 〈本地化的神學反思〉(“Theological Reflections on Inculturation”), 載《禮儀研究》(*Studia Liturgica*), 20/1 (1990), 頁 36-54 (第一部分), 頁 116-36 (第二部分); Sebastian Elavathingal, 〈本地化與基督教藝術: 印度的觀點〉(*Inculturation and Christian Art: An Indian Perspective*; Rome: Urbaniana University Press, 1990); Josef Neuner, 〈教會的印度化抑或印度教化? 印度本地化的問題〉(“Indisierung oder Hinduisierung der Kirche? Problem der Inkulturation in Indien”), 載《天主教傳教事業》(*Die Katholischen Missionen*), 106 (1987), 頁 189-95; Joseph Prasad Pinto, 〈基本團體的本地化: 印度的觀點〉(*Inculturation Through Basic Communities: An Indian Perspective*; Bangalore: Asian Trading Corporation, 1985); Arul M. Varaprasadam, 〈“本地化”: 印度處境中的關鍵挑戰〉(“Inculturation: The Crucial Challenges in the Indian Situation”); 載 R. Hardawirana, et al., 〈在多元文化處境下的亞洲建立教會〉(*Building the Church in Pluricultural Asia*; Rome: Centre “Cultures and Religions”—Pontifical Gregorian University, 1986), 頁 39-62; Subhash Anand, 〈印度的本地化: 過去、現在與未來〉(“Inculturation in India: Yesterday, Today and Tomorrow”), 載《印度傳教工作評論》(*IMR*), 19/1 (1997), 頁 19-45; Kurien Kunnupuram, 〈本地化與教會學〉(“Inculturation and Ecclesiology”), 載《印度傳教工作評論》(*IMR*), 19/1 (1997), 頁 46-55; Kurien Kunnupuram & Lorenzo Fernando 主編, 〈探索印度教會: 考察梵二會議所開放的可能性〉(*Quest for an Indian Church: An Exploration of the Possibilities Opened Up by Vatican II*; Anand, Gujarat, India: Gujarat Sahitya Prakash, 1993); Gavin D’Costa, 〈本地化、印度及其它宗教: 一些方法論的反思〉(“Inculturation, India and Other Religions: Some Methodological Reflections”), 載《傳教工作研究》(*Studia Missionalia*), 44 (1995), 頁 121-147; Felix Wilfred, 〈來自於滿是灰塵的土地: 基督宗教的處境化重新闡釋〉(*From the Dusty Soil: Contextual Reinterpretation of Christianity*; Madras: University of Madras, 1995); 同上作者, 〈以文化間相遇取代本地化: 對文化和基督福音在印度處境下相遇的理解之緒論〉(“Interkulturelle Begegnung statt Inkulturation: Prolegomena zum Verstehen von Begegnungen zwischen Kultur und christlichem Evangelium im Kontext Indiens/Asiens”), 載《傳教工作年鑒》(*Jahrbuch Mission 1995*, Hamburg: Missionshilfe Verlag, 1995), 頁 114-133。

24 參看 Leonardo Mercado 《菲律賓神學要素》(*Elements of Filipino Theology*; Tacloban City: Divine Word University Publications, 1974); 同上作者, 〈本地化與菲律賓神學〉(*Inculturation and Filipino Theology*; Manila: Divine Word Publication, 1992); 同上作者, 〈基督在菲律賓〉(*Christ in the Philippines*; Tacloban, Philippines: Divine Word University, 1982); Carlos Abesamis, 〈在菲律賓語境中進行神學反思〉(“Doing Theological Reflection in a Philippine Context”), 載 Sergio Torres and Virginia Fabella 主編, 〈生發出的福音: 來自歷史內裏的神學〉(*The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*; Maryknoll, NY: Orbis, 1978), 頁 112-123; Ed Garcia, 〈菲律賓人的探尋〉(*The Filipino Quest*; Quezon City: Claretian Publications, 1988); A. B. Lambino, 〈走向菲律賓的本地化神學〉(“Toward an Inculturated Theology in the Philippines”), 載《東南亞神學期刊》(*South East Asian Journal of*

的教會尚未忽視基督宗教傳教事業這一方面：例如日本、²⁵ 印尼、²⁶ 韓國、²⁷ 馬來西亞、²⁸ 巴基斯坦、²⁹ 斯里蘭卡、³⁰ 臺

Theology), 20 (1979), 頁 35-38; Ladislav Nemet, 〈菲律賓的本地化：在梵二會議亮光下對菲律賓天主教會會議文獻及所選菲律賓神學家思想中本地化問題的研究〉(“Inculturation in the Philippines: A Theological Study of the Question of Inculturation in the Documents of CBCP and Selected Filipino Theologians in the Light of Vatican II and the Documents of the FABC”, S.T.D. dissertation, Pontificia Universitas Gregoriana, 1994), 也許, 菲律賓教會神學本地化給人印象最為深刻的成果, 便是《菲律賓天主教教理》(*Catechism for Filipino Catholics*; Manila: Word & Life Publications, 1997), 它由菲律賓天主教會會議所製作, 其獨特之處在於它是在《天主教教理》(*Catechism of the Catholic Church*) 的引導下所撰寫並獲羅馬認可的第一部國家級教理書。

25 參看 A. Takehiro Kunii, 〈日本的本地化〉(“Inculturation in Japan”), 載《東亞牧靈評論》(*EAPR*), 18 (1981), 頁 337-342; Joseph Sasaski, 〈日本文化傳統中的聖言〉(“God’s Word in Japanese Culture and Tradition”), 載《東亞牧靈評論》(*EAPR*), 17 (1980), 頁 51-60; T. F. Tagaki, 〈梵二會議前後日本的本地化與適應〉(“Inculturation and Adaptation in Japan Before and After Vatican II”), 載《天主教歷史評論》(*Catholic Historical Review*), 79/2 (1993), 頁 246-267。

26 參看 Hubertus J. W. M. Boelaars, 〈印尼：從印尼的天主教會到印尼天主教會轉變的過程〉(“*Indonesianisasi: Het omvormingsproces van de Katholieke Kerk in Indonesie tot de Indonesische Katholieke Kerk*”, Ph. D. Dissertation, Katholieke Universiteit Brabant (Netherlands), 1991); J. B. Banawiratma and Tom Jacobs, 〈以本地資源做神學：一個印尼的實驗〉(“Doing Theology with Local Resources: An Indonesian Experiment”), 載《東亞牧靈評論》(*EAPR*), 26 (1989), 頁 51-72。

27 參看 Luke Jong-Hyeok Sim, 〈從基督宗教本地化的角度對民眾神學所進行的神學評價〉(“A Theological Evaluation of *Minjung* Theology from the Perspective of Inculturation in Christianity”), 載《東亞牧靈評論》(*EAPR*), 29 (1992), 頁 406-426; Philip You-Chul Kim, 〈福傳過程中的本地化：參考韓國天主教會〉(“Inculturation in the Process of Evangelization: With Reference to the Catholic Church in Korea”, S.T.D. dissertation, Pontificia Universitas Lateranensis, 1996)。

28 參看 Jonathan Yun-ka Tan, 〈走向作為馬來西亞天主教會跨文化禮儀本地化基礎的『穆希巴赫』神學〉(“Toward a Theology of ‘*Muhibbah*’ as the Basis for Cross-Cultural Liturgical Inculturation in the Malaysian Catholic Church”, MA Thesis, Graduate Theological Union, Berkeley, CA, 1997)。

29 參看佚名作者, 〈在巴基斯坦伊斯蘭亮光下的本地化〉(“Inculturation in the Light of Islam in Pakistan”), 載《牧靈筆記》(*Pastoral Notes*), 4 (1980), 頁 114-124。

30 參看 K. Lawrence, 〈斯里蘭卡：本地化的某些方面〉(“Sri Lanka: Some Aspects of Inculturation”), 載《東亞牧靈評論》(*EAPR*), 18 (1981), 頁 344-346；

灣、³¹ 泰國³² 和越南。³³ 從這些本地化工作的成就來看，很顯然，通過貫徹梵二會議的訓導，亞洲教會果斷地遠離了如「梵二前」時期「教會移殖」(*plantatio ecclesiae*)之類佔主導地位的傳教模式。

5. 亞洲教會與她們在解放和本地化上的努力緊密相扣的另一面，便是她們對宗教間對話的投身，這再一次成為對梵二會議的回應。在大公會議的文獻當中，《教會對非基督教態度宣言》(*Nostra Aetate*) 儘管簡短而缺乏教會份量，但它對亞洲教會帶來了意義深遠的影響，因為正是亞洲教會(而非西方教會)不得不同其它宗教，諸如佛教、儒教、伊斯蘭教和道教的信徒天天保持接觸，這裡只提到在亞洲的宗教。與其它宗教的對話構成了教會福傳事業的一個維度。這一對話採取了不同的形式：生命的對話(作為好近人的共同生活)、行動的對話(為發展和解放通力協作)、神學交流的對話(理解不同的宗教遺產)以及宗教經驗的對話(分享豐

Aloysius Pieris, 〈本地化作為多元宗教社會中的傳教/福傳：來自於斯里蘭卡的兩個範例〉(“Inculturation as a Missionary/Evangelical Presence in a Religiously Plural Society: Two Examples from Sri Lanka”), 載《東亞牧靈評論》(*EAPR*), 32 (1995), 頁 81-86。

31 參看 Antonio S. Samson 主編,《走向宗教形式的本色化：一九八六年的工作坊紀錄》(*Towards Indigenization of Religious Forms: Proceedings of the 1986 Workshop*; Manila: Association of Christian Universities and Colleges in Asia, 1986)。該著作包含論述香港、印尼、日本、韓國、菲律賓、臺灣和泰國本地化的論文。

32 參看 Saad Chaiwan, 〈泰國基督教傳教事業研究〉(“A Study of Christian Mission in Thailand”), 載《東亞牧靈評論》(*EAPR*), 2/1 (1984), 頁 62-74。

33 參看 Peter C. Phan, 〈亞洲的基督：一篇討論作為長男和祖先的耶穌的論文〉(“The Christ of Asia: An Essay on Jesus as the Eldest Son and Ancestor”), 載《傳教工作研究》(*Studia Missionalia*), 45 (1996), 頁 25-55; 同上作者, 〈作為長男和祖先的耶穌：一個越南人的肖像〉(“Jesus as the Eldest Brother and Ancestor? A Vietnamese Portrait”), 載《活光》(*The Living Light*), 33/1 (1996), 頁 35-44; 同上作者, 〈在傳教語境中做神學：來自羅得的教訓〉(“Doing Theology in the Context of Mission: Lessons from Alexandre de Rhodes”), 載《額我略》(*Gregorianum*), 81/4 (2000), 頁 723-749。

富的靈性資源)。³⁴ 無論社會、政治和宗教的環境何時允許如此，這些活動都正在全亞洲教會的日常工作基礎之上得以貫徹執行。³⁵

34 參看《對話與宣講：對宗教間對話和耶穌基督福音宣講的反思與定位》(*Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*)，宗座宗教交談委員會與萬民福音部發行，第 42 號。本文見於《宗座宗教交談委員會公報》(*Bulletin of the Pontifical Council on Interreligious Dialogue*, vol. 26, no. 2; Rome: Vatican Polyglot Press, 1991)。

35 這裡給予具代表性著作的書目。Asandas D. Balchand，〈亞洲基督教神學家在亞洲神學刊物上發表作品中所認爲的非基督宗教教恩價值：1965-1970 年〉(“The Salvific Value of Non-Christian Religions According to Asian Christian Theologians’ Writings in Asian-Published Theological Journals, 1965-1970”)，載《訓導萬國》(*TAN*)，10 (1973)，頁 10-37 [第一部分]；頁 115-152 [第二部分]；Parmananda Divarkar，〈同穆斯林的合一交談〉(“Ecumenical Dialogue with Muslims”)，載《聖職月刊增刊》(*Clergy Monthly Supplement*)，8 (1967)，頁 177-181；A. D’Souza，〈福傳與同穆斯林的對話〉(“Evangelization and Dialogue with Muslims”)，載《聖職月刊》(*CM*)，38 (1974)，頁 456-461；Mariasusai Dhavamony 主編，《福傳、對話與發展：那格浦爾(印度)國際神學會議論文選集》(*Evangelization, Dialogue and Development: Selected Papers of the International Theological Conference, Nagpur (India) 1971*; Rome: Editrice Università Gregoriana, 1972)；Josef Neuner，〈世界諸宗教在神學中的位置〉(“The Place of World Religions in Theology”)，載《聖職月刊》(*CM*)，32 (1968)，頁 102-115；Michael Amaladoss，〈信仰、文化和宗教間對話〉(*Faith, Culture and Inter-Religious Dialogue*; New Delhi: Indian Social Institute, 1985)；同上作者，〈宗教多元主義和基督的意義〉(“The Pluralism of Religions and the Significance of Christ”)，載《Vidyayjoti：神學反思學刊》(*VJTR*)，53 (1989)，頁 401-420；同上作者，〈一路同行：宗教間對話的實踐〉(*Walking Together: The Practice of Inter-Religious Dialogue*; Anand, Gujarat, India: Gujarat Sahitya Prakash, 1992)；同上作者，〈一與多：實在與表現〉(“The One and the Many: Reality and Manifestation”)，載《印度神學研究》(*Indian Theological Studies*)，29 (1992)，頁 305-328；同上作者，〈基督教的宗教間及本地化對話：印度的視角〉(“Dialogue interreligieux et inculturación du christianisme: Perspectives indiennes”)，載《巴黎天主教學院期刊》(*Revue de L’Institut Catholique de Paris*)，51 (1994)，頁 9-19；同上作者，〈宗教間對話：一個來自亞洲的觀點〉(“Inter-Religious Dialogue: A View from Asia”)，載 *Landas*，8 (1994)，頁 208-218；Zacharias Paraniham，〈基督教對於世界諸宗教的開放性：梵二〈教會對非基督宗教態度宣言〉對於世界諸宗教的天主教進路，特別參考印度教〉(*Christian Openness to the World Religions: Catholic Approach to the World Religions according to Nostra Aetate of Vatican II with a Special Reference to Hinduism*; Kerala, India: Pontifical Institute Publications, 1988)；J. Kuttianimattathil，〈宗教間對話的實踐與神學：對梵二會議以來印度基督教神學嘗試的批判性研究〉(*Practice and Theology of Interreligious Dialogue*;

6. 「梵二後」的亞洲教會另一個突出的特徵是她們對社會發展和解放工作的開展。甚至在大公會議之前，她們就已經因在教育、衛生保健和社會服務方面的工作而廣為人知。但在過去，這些活動、特別是教育領域的活動，其貫徹經常是服務於天主教徒，或是充當一種勸化的手段。在梵二會議的光照下，以及在拉美解放神學的影響下，這些活動如今被視為福傳的組成部分，它們服務窮人，並接納他們參與其中。³⁶ 最近，亞洲神學家們經常有力地強調教會傳教使命三方面的活動：本地化、宗教間對話和解放這三方面的內在統一性。

37

A Critical Study of the Indian Christian Attempts Since Vatican II; Bangalore, India: Kristu Jyoti College, 1995); Sebastian Painadath, 〈亞洲主教團協會對宗教間對話的神學視角〉(“Theological Perspectives of FABC on Interreligious Dialogue”) 載 *Jeevadhara*, 27 (1997), 頁 272-288; George M. Soares-Prabhu, 〈多元主義和對話挑戰下的印度教會〉(“The Indian Church Challenged by Pluralism and Dialogue”), 載《全球傳教工作文件及研究會公報》(*SEDOS Bulletin*), 26 (1994), 頁 171-182; Felix Wilfred, 〈對基督獨一性的語言的一些嘗試性反思：一個印度的視角〉(“Some Tentative Reflections on the Language of Christian Uniqueness: An Indian Perspective”), 載《公報》(*Bulletin*), 85/86 no.1 (1994), 頁 40-57。

36 關於社會正義如何被梵二會議後的教會所進一步接受，請參看 Gustavo Gutiérrez 〈教會與窮人：一個拉美的角度〉(“The Church and the Poor: A Latin American Perspective”), 載《接納》(*Reception*), 頁 171-193。古鐵雷斯這樣描述拉美教會對梵二會議的接納，如下：「……拉美教會……已經對教宗若望廿三世面對窮人的教會作出了自己的見解，她嘗試在這一見解的亮光下闡釋大公會議的偉大主題……但是，對梵二會議作出簡單、機械化的運用是不存在問題的。更準確地說，拉美教會同大公會議一道，正努力以一種由衷的成熟方式，對歷史的上主、對正在開始真正變得普世的教會保持忠信，正如卡爾·拉內納所說的那樣」(頁 193)。對於亞洲教會同樣應當這樣來講。

37 參看 James H. Kroeger, 《人類提升作為教會福傳使命的一個構成性維度：梵二會議以來(1965-1984年)的菲律賓經驗和視角》(*Human Promotion as an Integral Dimension of the Church's Mission of Evangelization: A Philippine Experience and Perspective Since Vatican II—1965-1984*; Rome: Pontificia Università Gregoriana, 1985); Sung-Hae Kim, 〈解放與本地化：以亞洲資源做神學的兩種潮流〉(“Liberation and Inculturation: Two Streams of Doing Theology With Asian Resources”), 載《東亞牧靈評論》(*EAPR*), 24/4 (1987), 頁 379-391; Peter C. Phan, 〈人類發展與福傳：亞洲主教團協會的第一次至第六次全體大會〉(“Human Development and Evangelization: The First to the Sixth Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops”

7. 亞洲教會另一項作為梵二會議成果的重要發展，是投身於合一的工作。教會的分裂是西方歷史境遇的遺產，通過不同派別的傳教士而被引入亞洲，它被理解為教會傳教使命的一個障礙。³⁸ 雖然新教教會長期以來從事於組建各種不同的教會聯盟（例如特蘭奎巴和塔姆巴蘭會議），但是天主教會也只是在梵二會議之後才開始認真地承擔合一交談的工作。³⁹ 不過，必須要說的是，在亞洲天主教會中，合一對話處於次要的位置，而首要的重點則放在宗教間對話上。可喜的是，近些年來，亞洲主教團協會（FABC）和亞洲基督教會會議（CCA）之間的合作已經正在形成當中。1994年，兩個團體創立了亞洲基督教合一運動（AMCU）。迄今為止，該運動合共召開了三屆會議，第一屆（1996年）的主題是「合一神學」，第二屆（1998年）的主題是「亞洲教會走向下一個千禧年的合一形式」，第三屆的主題則是「塑造亞洲新的合一景象」。⁴⁰

8. 亞洲教會近期一個值得注意的動向是數個傳教團體的創立。這一現象可以被視作是對梵二會議強調「作為整個教會使命的面向萬民的傳教事業」的落實，包括所謂的傳教地

Conference”），載《傳教工作研究》（*Studia Missionalia*），47（1998），頁205-227。

38 關於亞洲合一運動的考察，參看有幫助的條目“合一運動”，載《亞洲基督宗教辭典》（*A Dictionary of Asian Christianity*, ed. Scott Sunquist; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001），頁258-265。

39 參看 Masatoshi Doi, 〈梵二會議與合一運動〉（“Vatican II and Ecumenism”），載《日本基督教季刊》（*Japan Christian Quarterly*）:33（Summer 1967），頁177-181；E. R. Hambye, 〈全印度論合一運動研討會〉（“All-India Seminar on Ecumenism”），載《聖職月刊》（*CM*）:35（1971），頁84-86；Prudent De Letter, 〈大公會議之後的合一運動發展〉（“Ecumenical Developments after the Council”），載《聖職月刊》（*CM*），31（1967），頁23-29。

40 參看第三次亞洲基督教合一運動〈令新合一景觀具形化〉（“Giving Shape to a New Ecumenical Vision”，*FABC Papers*, no. 99; Hong Kong: FABC, 16 Caine Road, 2001）。

域在內。⁴¹ 當前共有六個面向萬民的傳教團體：菲律賓傳教會、聖多瑪斯宗徒傳教會（印度）、韓國天主教外方傳教會、福音信使傳教會（印度）、泰國傳教會、聖羅倫佐魯伊茲傳教會（菲律賓）。⁴²

9. 到目前為止，我們已經討論了亞洲教會回應梵二會議挑戰的各種不同領域。無論這些活動有多麼重要，它們都不能在沒有亞洲主教團協會的指引和鼓勵下得以成功落實，而亞洲主教團協會的成立無疑是亞洲基督宗教史的一個里程碑。⁴³ 1970年11月，一百八十位亞洲主教齊聚馬尼拉召開會議，在此期間，正值教宗保祿六世出訪，這成了亞洲主教團協會這一組織的創始契機。1972年8月24至25日，亞洲主教團協會在香港成立，其條例被採納確認，並提交教廷批准。同年11月16日獲批通過，標誌著亞洲主教團協會的正

41 參看《教會傳教工作法令》（*Ad Gentes Divinitus*），no. 2：「旅途中的教會在本質上即帶有傳教特性……」。另參教宗若望保祿二世的通諭《救主的使命》（*Redemptoris Missio*, 1990）。

42 關於這些團體的信息，請參看 James Kroeger, 《傳教事業中的亞洲教會：探究梵二時代地方教會面向萬民的傳教主動性》（*Asia-Church in Mission: Exploring Ad Gentes Mission Initiatives of the Local Churches in Asia in the Vatican II Era*; Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 1999）。

43 關於亞洲主教團協會及其多個秘書處文件的整理收集，請參看 Gaudencio Rosales and C. G. Arévalo 主編，《致亞洲的萬民：亞洲主教團協會，一九七零年至一九九一年文件》（*For All Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1970 to 1991*; Maryknoll, NY: Orbis, 1991）以及 Franz-Josef Eilers 主編，《致亞洲的萬民：亞洲主教團協會，一九九二年至一九九六年文件》（*For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1992 to 1996*; Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 1997）；同上作者主編，《致亞洲的萬民：亞洲主教團協會，一九九七年至二零零一年文件》（*For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1997 to 2001*; Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 2002）。這些書卷將以《致亞洲的萬民》（*For All Peoples of Asia*）為名引用，其後標明各自相應的出版年份。

式成立。在此意義上，亞洲主教團協會既是落實梵二會議的具體結果，也是其有效的執行手段。⁴⁴

在結構上，協會並無會長，只有一位常務秘書長，他的職責是在一位主要秘書的協助下，執行協會的政策和決議。協會的最高實體是全體大會，每四年例行召開一屆（到 2004 年為止共召開了八屆），由每屆會議的主席及其代表與會。亞洲主教團協會的指導方針，是由數個成員會議的主席和一個選任的常委會所組成的中央委員會來貫徹執行的。為了協助協會的運作，處理基督徒生活各方面的多個秘書處得以設立。從而，出現了九個類似的秘書處，每個秘書處都配備有多位主教成員，它們包括：萬民福音秘書處、社會傳播秘書處、信友秘書處、人類發展秘書處、教育及學生司鐸秘書處、合一及交談事務秘書處、神學關切秘書處、修會生活秘書處和聖職人員秘書處。⁴⁵

毋庸置疑，亞洲主教團協會通過其全體大會和諸秘書處，已經為亞洲教會生活作出了巨大的貢獻。其第三屆全體大會對亞洲主教團協會的亞洲教會工作做出了如下評價：創造了相互認識和理解、友誼和團結（包括分享思想、祈禱、神學及牧靈定位在內）、甚至某些資料和人事資源的紐帶；

44 關於亞洲主教團協會的簡史和評價，請參看 Felix Wilfred,〈亞洲主教團協會 (FABC): 定位、挑戰和影響〉(“The Federation of Asian Bishops’ Conferences (FABC): Orientations, Challenges and Impact”), 載《致亞洲的萬民》(For All Peoples of Asia, 1991), 頁 xxiii-xxx。亞洲主教團協會的新近成員包括：十四個主教會議正式成員（孟加拉國、中國、印度、印尼、日本、韓國、老撾—柬埔寨、馬來西亞—新加坡—文萊、緬甸、巴基斯坦、菲律賓、斯里蘭卡、泰國和越南）和十個合作成員（香港、哈薩克斯坦、吉爾吉斯斯坦、澳門、蒙古、尼泊爾、西伯利亞、塔吉克斯坦、土庫曼斯坦和烏茲別克斯坦）。

45 關於亞洲主教團協會的架構圖表，參看《致亞洲的萬民》(For All the Peoples of Asia, 1997), 頁 314。

共同的研究和反思，通向建立一個具有遠見、洞察力和決斷力的更大團體，以回應共同的或類似的處境和挑戰。⁴⁶

要強調的是，梵二會議和亞洲主教團協會對於教會的宏偉願景，並非總是在具體的行動和計劃中付諸實現的。這方面的失敗與其歸咎於缺乏善意，不如說是發生在西方對大公會議的公開反對當中，例如總主教勒菲弗爾(Marcel Lefebvre)和各種極端保守主義群體的反對情況。⁴⁷ 更為準確地說，可以歸因於各種不同的因素，其中大多超出亞洲教會的控制之外，例如敵意的政府(例如越南等)和缺乏資源。威爾弗萊德(Felix Wilfred)曾正確地指出，「可供亞洲主教支配的資源十分有限，令他們在貫徹亞洲主教團協會的宏偉願景中倍感無助」。⁴⁸ 我們應當加上一句，他們對梵二會議願景的實現當中，同樣感到孤立無援。⁴⁹

三、亞洲主教會議：亞洲教會走向成熟

亞洲主教沒有或者無法在梵蒂岡第二屆大公會議上做到的，他們的後繼者在亞洲主教會議(簡稱 Asian Synod)特別會議期間十分精彩地做到了。1998年4月19日至5月13日，亞洲主教會議在羅馬由教宗若望保祿二世召集，作為慶祝禧年2000年的一個組成部分。教宗為之所選擇的主題是「救主耶穌基督及其在亞洲愛的使命和事奉：『叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命』(若10:10)」。

46 參看《致亞洲的萬民》(For All the Peoples of Asia, 1992)，頁49。

47 關於對梵二會議的反對，請參看 Daniele Menozzi，〈對大公會議的反對(1966-1984年)〉(“Opposition to the Council [1966-1984]”)，載《接納》(Reception)，頁325-348。

48 參看《致亞洲的萬民》(For All the Peoples of Asia, 1992)，頁xxx。

49 在亞洲尚未被充分接受的梵二會議主題之一便是合一運動。焦點更多被投向宗教間對話而非合一交談上。

在會議的預備當中，主教會議秘書處向所有的亞洲主教們發佈了一份關於有待討論之主題的綱要，稱為「草案」（*Lineamenta*），並敦請他們給予評論和建議。⁵⁰ 基於這些回應，秘書處準備了一份工作文件（*Instrumentum laboris*），提出了有待主教會議討論的論題。這份工作文件後來在一篇被命名為《討論前報告》（*Relatio ante disceptationem*）的文本中得到概述。主教會議在與會者一百九十一次長度各為八分鐘的發言下召開。對這些發言的總結，稱作「討論後報告」（*Relatio post disceptationem*），它與一系列問題組成分組討論的基礎。在這些討論中，大家最後總結並投票表決了反映主教會議與會者共識的五十九個「命題」。這些命題隨後被

50 衆所周知，對於會議草案（*lineamenta*）的批評是尖銳的，其中有些來自主教會議，尤其是日本的主教們。關於其它評價，請參看，例如 Chrys McVey，〈亞洲主教會議：何事危險〉（“The Asian Synod: What Is at Stake”），載《東亞牧靈評論》（*EAPR*），35/1（1998），頁 143-146；Michael Amaladoss，〈亞洲主教會議展望〉（“Expectations from the Synod for Asia”），載《Vidyajoti：神學反思學刊》（*Vidyajoti: Journal of Theology Reflection (VJTR)*），62（1998），頁 144-151；G. Gisbert-Sauch，〈亞洲主教會議草案：介紹與評論〉（“The *Lineamenta* for the Asian Synod: Presentation and Comment”），載《Vidyajoti：神學反思學刊》（*VJTR*），61（1997），頁 8-17；Paul Puthanangady，〈亞洲主教會議草案〉（“*Lineamenta* for the Asian Synod”），載 *Jeevadhara*，27（1997），頁 231-248；Kuncheria Pathil，〈亞洲主教會議草案：一些觀察報告與評論〉（“*Lineamenta* for the Asian Synod: Some Observations and Comments”），載 *Jeevadhara*，27（1997），頁 249-259；J. Constantine Manalel，〈耶穌運動與亞洲文藝復興：對亞洲主教會議的一些隨思〉（“The Jesus Movement and the Asian Renaissance: Some Random Reflections for the Asian Synod”），載 *Jeevadhara*，27（1997），頁 133-153；Francisco Claver，〈亞洲主教會議的個人思考〉（“Personal Thoughts on the Asian Synod”），載《東亞牧靈評論》（*EAPR*），35，2（1998），頁 241-248；S. Arokiasamy，〈亞洲的主教會議：共融的教會事件和共同信仰見證〉（“Synod for Asia: An Ecclesial Event of Communion and Shared Witness of Faith”），載《Vidyajoti：神學反思學刊》（*VJTR*），62/ 9（1998），頁 666-675；Gali Bali，〈亞洲主教會議和對本地教會的關注〉（“Asian Synod and Concerns of the Local Church”），載 *Jeevadhara*，27（1998），頁 297-330；John Mansford Prior，〈兩個主教會議的故事：對亞洲特別會議的觀察報告〉（“A Tale of Two Synods: Observations on the Special Assembly for Asia”），載《Vidyajoti：神學反思學刊》（*VJTR*），62（1998），頁 654-665；以及 Luis Antonio Tagle，〈亞洲主教會議：一個歷史事件〉（“The Synod for Asia as Event”），載《東亞牧靈評論》（*EAPR*），35/ 3 & 4（1998），頁 366-378。

提交教宗，作為撰寫主教會議後的宗座勸諭之用。1999年11月6日，若望保祿二世在印度新德里發佈了《教會在亞洲》（*Ecclesia in Asia*），教宗在其中表示，他冀望能與亞洲教會和全世界的教會共同分享這次特別會議的成果。⁵¹

就神學而言，亞洲主教會議並沒有引入任何超出亞洲主教團協會大小全體大會及文件所論及以外的新穎內容。所謂的新內容，並非亞洲主教們的論述，而是他們對之所作的闡釋，以及他們闡釋的方式和場合。在教宗和羅馬教廷面前，亞洲主教們以令人驚訝的膽識和直率，謙卑而強有力地斷言，亞洲的教會不只是向羅馬教會和普世教會學習，她也對後者有所教益，這些恰好來自於她們不僅作為亞洲範圍內的教會，而且也作為屬於亞洲的教會所獲得的經驗。會議所提出的並不是一個全新的教義，而是提出通過與亞洲的貧困人口、亞洲的諸文化傳統以及亞洲諸宗教之間進行的三元對話，去形成教會、也就是說形成真正的亞洲教會的一種全新方式。在一百九十一次發言及小組討論當中，亞洲教會成為真正屬於亞洲的教會的必要條件一次又一次地得到確認，否則的話，亞洲教會將沒有未來。大家頻頻訴諸體現在《教會憲章》中的梵二會議教會學，強調教會是一個「共融團體」（*koinonia*）。所以，教會的運作樣式必須被描述為富有情感而且卓有成效的普世集體性，這一點已被指出。⁵²

51 《教會在亞洲》（*Ecclesia in Asia*），no. 4。關於亞洲主教會議文件和《教會在亞洲》（*Ecclesia in Asia*）文本的收集，請參看 Peter C. Phan 主編，《亞洲主教會議：文本與註釋》（*The Asian Synod: Texts and Commentaries*; Maryknoll, NY: Orbis, 2002）；另參 James H. Kroeger and Peter C. Phan 主編，《亞洲教會的未來：亞洲主教會議和在亞洲的教會》（*The Future of the Asian Churches: The Asian Synod and Ecclesia in Asia*; Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 2002）。

52 需要強調的是，在梵二會議尚未被充分接受的主題當中，主教集體性問題突顯出來。參看 Lukas Vischer，〈對主教集體性問題論爭的接納〉（“The Reception of the Debate on Collegiality”），載《接納》（*Reception*），頁 233-248。

此外，形成亞洲教會的這一新方式要求一種新的教會學，這是亞洲主教團協會再三強調的一個主題，特別是在於 1982 年的曼谷以及 1990 年的印尼萬隆分別召開的第三次和第五次全體大會當中。這一教會學頗有哥白尼式革命的味道，它在將天主的治權而非教會的統治作為基督宗教生活核心的意義上，去除了教會的中心地位。基督宗教在亞洲的傳教事業並非拓展教會及其制度化結構 (*plantatio ecclesiae*)，以擴大教會凌駕於社會之上的影響範圍，而是旨在成為天主治權、正義和平與愛統治下的救恩臨在的一個明晰標記和有效工具，教會正是它們的種子。

於是，亞洲主教會議的意義，與其說在於亞洲與會者的言論，倒不如說在於該會議作為亞洲諸教會已經走向成熟的標記。她們已經到達這一階段的原因是，她們在採納梵二會議的訓導時，已有意識地開始實踐她們所謂的「面向成為亞洲教會新方式的亞洲整體牧靈進路 (AsIPA)」⁵³ 該進路的目標是發展「在亞洲名副其實的基督宗教團體——以亞洲人自己的思維、祈禱、同其他人交流基督經驗的方式」，⁵⁴ 或者我們用前面所引述的教宗若望廿三世關於梵二會議願景的話來說，其使命是「邁出一步深入教義，並培育教友與真正教義相符的意識」，但同時以真正地道的亞洲方式來實現這一點的。

伴隨著亞洲主教會議在羅馬的召開，亞洲的各大教會已經形成了一個完整的派系。正是從羅馬舉行的梵蒂岡第二屆大公會議那裏，她們學會了如何成為教會，「落實」並適應大公會議的教會學以及來自於此的形形色色的改革。在亞洲

53 參看《致亞洲的萬民》(*For All the Peoples of Asia*, 1997)，頁 107-111，頁 137-139。

54 參看《致亞洲的萬民》(*For All the Peoples of Asia*, 1997)，頁 70。

主教會議上，亞洲教會返回羅馬，並展示了她們有多麼好地「落實」了梵二會議，同時其結果是，她們也擁有了一些可以教給羅馬教會及普世教會的東西。

Reception of Vatican II in Asia—Historical and Theological Analysis

Peter C. PHAN, Translated by Tao Tony WANG

[Abstract] The Second Vatican Council issued 16 documents of various levels of authority. According to Phan, of these documents, the most important is the dogmatic constitution on the Church (*Lumen Gentium*); in terms of immediate impact on Church life, the constitution on the Liturgy (*Sacrosanctum Concilium*) is the most significant; and in terms of the influence on society at large, the pastoral constitution on the Church in the Modern World (*Gaudium et Spes*) is the most influential. In addition, for Asia, given its multireligious context and the Church's minority status, the decree on the Church's missionary activity (*Ad Gentes*) and the declaration on the relationship of the Church to non-Christian religions (*Nostra Aetate*) are of particular relevance. The author points out eight areas (translation of the documents, liturgical reform and inculturation, interreligious dialogue, social development and liberation, ecumenical unity, and the establishment of Asian missionary societies) in which the Churches of Asia have responded to the challenges of Vatican II. This could not have been successfully carried out without the guidance and encouragement of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) whose establishment is certainly a landmark in the history of Christianity in Asia. What the Asian bishops did not or could not do at the Second Vatican Council, their successors did splendidly during the Special Assembly of the Synod of Bishops for Asia. Convened by Pope John Paul II, the Asian Synod met in Rome in 1998. The significance of the Asian Synod lies, then, not so much in what its Asian participants said as in being the sign that through it the Churches of Asia have reached maturity. They have arrived at this stage because, in appropriating the teaching of Vatican II, they have set out consciously to put into practice what they call the "Asian Integral Pastoral Approach towards a New Way of Being Church in Asia (AsIPA)." The goal of this approach is to develop "genuine Christian communities in Asia—Asian in their way of thinking, praying, and communicating their own Christ-experience to others."

Doing Local Theologies in the Asian Context— Implications of Inculturation since the Second Vatican Council

Mee-yin Mary YUEN

[Abstract] A new era began in the Roman Catholic Church since the Second Vatican Council. Instead of holding the classicist worldview of a single normative culture, a new and more positive attitude towards the modern world and bearers of modern social, political and cultural movements was employed. New developments in various aspects of the life of the church spread out all over the world, including Asia. Among them is the flourishing of theological thought. Theological works at both academic and more popular levels in Asian churches blossom, with emphasis on their particular contexts and cultures. In spite of this, problems arise in the process of inculturation in theology. Some of them are: Without neglecting cultural diversity and being sensitive to the already presence of Christ in different cultures, how does one respect the normative character of Christianity? If religious faith is at the core of a culture and the goal of inculturation is to transform the culture by the Christian life, will it destroy the religious root of another culture?

In this article, the above issues are explored through examining the notions of culture, local church, diversity of cultures and theological pluralism. It has shown that the Council affirmed the following new understandings: the modern sociological and ethnological sense of culture, the universal church exists only as the communion of local churches, the rich diversity of cultures and the contributions of the local churches, the importance of diversity in proclaiming the good news and in theologizing, and the role of theologians in seeking more suitable ways of communicating doctrine and faith to the people of their times. All these new ideas encourage church members, including theologians of local churches, to find expressions in indigenous ways of thought, symbols and practices, so as to make the Christian faith take root in local culture.

This article illustrates that inculturation can be understood as a two-way process of mutual enrichment and critique between Christianity and the local culture, with the interpretation of the FABC on inculturation. Both the Asian reality and the Christian evangelizer are purified, healed and transformed. In the view of this, inculturation is not a one-way process of replacing the local

culture with Christian faith. Neither does it abandon the Scripture and the Christian tradition. Rather, it stresses that unity and harmony are to be realized in diversity; it is important to cultivate an all-embracing and complementary way of thinking. In doing theology, apart from employing Scripture and church tradition, Asian theologians also engaged in Asian realities and resources of local cultural traditions. Furthermore, the theological works of Indian theologian Felix Wilfred and Hong Kong-Chinese theologian Chi-Fan Ng were used as examples to manifest how Asian theologians theologize in a local context. Wilfred focuses more on the social realities whereas Ng highlights more the cultural and philosophical resources. Both of them demonstrate how these resources can be integrated into their works. They make great contribution in the inculturation of theology and the development of theological methods in doing local theology.

Introduction

The Second Vatican Council (1962-1965) proclaimed a new era in the Roman Catholic Church and inspired new developments in all aspects of the life of the church all over the world, including Asia. One piece of evidence can be seen in the blooming of theological thought all over Asia. We can see theological works flourish at both academic and more popular levels in Asian churches, with attention being paid to their particular contexts and cultures. Since the socio-economic, cultural and religious environment in which the Asian churches are located are in stark contrast with those of Western or European churches, the ways of doing theology and focal points of concern between Asian churches and Western churches are different. There is not just one way of doing theology but pluralist ways.

However, before Vatican II, the Catholic Church had a culture of its own, which Bernard Lonergan called a "classicist" notion of culture.¹ At that time, theology thought of itself as dealing with unchanging truth in a largely unchanging world. This classicist worldview was called into question by Vatican II. From the classicist worldview to the open attitude towards other cultures, we can say that it is a great leap forward for the Church to hold a new viewpoint on culture. This also encourages the development of local theologies in Asia.

During the process of constructing theologies, with integration of and dialogue with local cultural resources and religious traditions, problems appear and some of the questions often being asked are: How can local theology be faithful to its own faith tradition and at the same time integrate the sources of local culture? Will local theology lose its Christian identity? Some Asian theologians face tensions and pressure from the Vatican in recent years when conducting inter-religious dialogue in their works. Thus, some scholars argue that the Vatican inclines to giving priority to uniformity and withdrawing its commitment to inculturation or to developing a more equal relationship with the local churches. They claim that assertion, rather than committed dialogue, appears to be the preferred mode of communication.² All these questions and problems prompt me to go back to the foundation and driving force

1 Lonergan claims that the classicist notion of culture was normative, that there was only one culture and it was both universal and permanent; to its norms and ideals might aspire the uncultured, whether they were the young or the people or the natives or the barbarians. When the classicist notion of culture prevails, theology is conceived as a permanent achievement, and one discourse on its nature. See Bernard Lonergan, *Method in Theology* (New York: Herder and Herder, 1972), p.xi.

2 Robert Schreiter, "Culture and Inculturation in the Church: Forty Years on Dovetailing the Gospel with the Human Kaleidoscope," *New Theology Review*, 18 (2005), pp.24-25.

of the recent development of local theology or inculturation of theology, to examine its meaning and impact.

In this article, I would like to examine the understandings of the concepts in Vatican II which lead to the burgeoning of the notion of “inculturation” in the Catholic Church and how they affect the development of local theologies in the Asian context. To do this, I will first examine the notions of culture, local church, and pluralism in the various documents of Vatican II, especially *Gaudium et Spes*, and their relationships with inculturation. Some further development and comments on inculturation will also be explored. Second, I will explore how the Asian Catholic Church, being inspired by Vatican II, understands inculturation and from it stimulates the development of local theologies in their local churches. I will first focus on the understanding and interpretation of the Federation of the Asian Bishops’ Conferences (FABC). After that, apart from the FABC documents itself, I will focus on the works of two Asian theologians, examining how their works exemplify the way of doing local theologies with the use of local resources and pay particular attention to the local context. I will also identify some issues which are still under contention and cannot be neglected when doing Asian theologies.

1. The Concepts Related to Inculturation in the Vatican II and its Impact

1.1 Background

In this section, I will examine the notions of culture, local church, and pluralism in the various documents of Vatican II, especially *Gaudium et Spes*, and their relationships with

inculturation. Before doing that, let me highlight a few points about the background of Vatican II. Locating Vatican II in history is important because it allows us to see better the context where the Council was located, and where the conciliar experience created great impact on the final shape of the documents.

If we recall the history of the sixteenth century, that is, a century and a half before Vatican II, the situation and atmosphere of the Church was totally different from that of today. At that time, after the Enlightenment, the secularization and pluralization of European societies, and the development of the natural and human sciences, the Catholic Church was characterized by an increasing uniformity and centralization of authority in Rome. In response to modernity, the Church created a world of its own, with a distinct worldview and ethos, defended and legitimated by a distinct mode of philosophy and theology. With a classicist mentality, it was convinced that circumstances were somehow accidental and that “stability, fixity, immutability” were the basic assumptions of theological work.³ There was only one dominant culture of value for cultivating abstract logic. Therefore, for classicists, it was perfectly legitimate to impose their own culture on others.⁴

Under this classicist worldview, prior to the Council, cultural analysis was almost wholly neglected in theological reflection. The word “culture” only had an intellectual or aesthetic sense, with no

3 Lonergan, pp.301, 338, 363.

4 Michael Paul Gallagher, “Inculturation Debates: the Relevance of Lonergan,” *Studia Missionalia*, 52 (2003), pp. 356-358; Joseph A. Komonchak, “The Local Realization of the Church,” in Giuseppe Alberigo, Jean-Pierre Jossua and Joseph A. Komonchak, eds., *The Reception of Vatican II* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1987), p.80. For historical background of the Catholic Church before the Vatican II, see Adrian Hastings, “Catholic History from Vatican I to John Paul II,” in *Modern Catholicism: Vatican II and After* (New York: Oxford University Press, 1991).

anthropological implications. That explains why many participants did not view culture as an instrument for analyzing society at the beginning of the Council. However, in Vatican II, we see a different picture. The council substantively altered the way in which the Church responded to the modern world and called Catholics out of their cultural alienation to assume new and more positive relationships with members of other religions, Protestants and bearers of modern social, political and cultural movements. It abandoned the idea of a single normative culture and called for incarnations of Catholic Christianity in a variety of the world's cultures. In this way, Joseph Komonchak argues, Vatican II must be seen as a historic cultural turning point for Roman Catholicism. He points out that what developed in the local churches after the Council was more than the “*aggiornamento*” or “adaptation” that the council documents used to describe.⁵

A number of scholars also view Vatican II as an ecclesial event of historic importance. As an ecclesial event, church historians such as John O' Malley, Giuseppe Alberigo and Joseph Komonchak argue, the changes and discontinuity between the earlier Catholic tradition and what was effected at Vatican II should not be ignored. They thought that one should not neglect the historical perspective and simply focus on the authoritative status of the final form of the Council documents themselves. Interpretation of Vatican II would not be satisfactory if it were limited only to analysis of the text of the documents.⁶ Ormond Rush also argues that although the Council participants never intended a macro-rupture from the

5 Komonchak, p.81.

6 Giuseppe Alberigo and Joseph Komonchak, eds., *History of Vatican II vol. 5* (Maryknoll, NY: Orbis Books; Leuven: Peeters, 2006), p.643; John O'Malley, “Vatican II: Did Anything Happen?” *Theological Studies*, 67 (March 2006), pp.3-33.

tradition, innovations and discontinuities which can be regarded as micro-ruptures existed. As an ecclesial event with participants holding different viewpoints, there are clear compromises, ambiguities, and juxtapositions of conflicting viewpoints throughout the final documents.⁷ Richard R. Gaillardetz points out that "ecclesiologically, councils derive their authority not from the juridical force of their document but from their status as ecclesial events manifesting, in concentrated form, the reality and faith witness of the church as communion."⁸

Moreover, Vatican II is also considered as a cultural event, which means the collective cultural experience of the participants and the new attitude of mind which grew within them as the Council progressed should not be neglected when we examine the meanings of culture in the documents of Vatican II. Their lived experience and their formal teaching should definitely not be seen as separate from one another.⁹

It is undeniable that the Council gave the Council Fathers a brand new cultural experience. It was the first time that a Council included a large number of bishops from the Third World, and that the points of view of the churches of Asia, Africa, and Latin America could be heard. Moreover, the representatives of eastern European countries were also able to share their experiences from the communist world. The presence of these bishops allowed the participants from European and North American countries to

7 Ormond Rush, *Still Interpreting Vatican II: Some Hermeneutical principles* (Mahwah NJ: Paulist Press, 2004), pp.7, 27-28.

8 Richard R. Gaillardetz, *The Church in the Making: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum* (Mahwah NJ: Paulist Press, 2006), p.xv.

9 Herve Carrier, "The Contribution of the Council to Culture," in Rene Latourelle, ed., *Vatican II Assessment and Perspective: Twenty-Five Years After (1962-1987) Volume Three* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1989), pp.442, 452.

discover the diversity of mentalities and cultures. The truly international composition of the conciliar gathering made the participants aware of its universal character and that Christianity had begun to be a “world-Church.”¹⁰

Furthermore, the participants experienced a deep immersion in the affairs of the Church and the world together at the Council, and they taught one another to use new perspectives to view humanity in the world. This collective sensitization paved the way for a deeper ecclesial awareness and a greater readiness in accepting a new understanding of culture and the use of cultural analysis in interpreting the world. Humanity and the world were indeed at the center of debate at the Council.¹¹ Learning and broadening of horizons were going on in the minds of the bishops during the four years, especially as they moved from discussion of the church *ad intra* to the church *ad extra*. Such developing mind or spirit must have had an impact on the documents, especially the final text of *GS* which was passed at the last session of the Council, with many references to culture and cultural analysis.¹²

The inspiration for the twofold renewal of the Council—the Church purifies and redefines itself, and it makes an effort to renew its understanding of the present world—came from the commitment of the Council Fathers in *ressourcement*, a return to the sources of baptism and Eucharist rather than in law and jurisdiction, and *aggiornamento*, bringing up to date concerns regarding the modern

10 Karl Rahner employed the term “world-church” when he made an analysis of how the Catholic Church truly became aware of its universal character officially with Vatican II. Karl Rahner, “Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council,” *Theological Investigations*, 20 (1981), pp.77-89 (85-86).

11 Carrier, pp.447-8.

12 Ormond Rush, pp.42,44.

world.¹³ The theological perspective of Vatican II cannot be separated from its cultural perception of the contemporary world. One can only find the full significance of *Lumen Gentium*, the Dogmatic Constitution on the Church, in light of *Gaudium et Spes*, the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World.¹⁴

With this background in mind, we now turn to examining the notions of culture, local church and diversity in Vatican II which are related to the inculturation of theology. The notion of culture in Vatican II, especially in *GS*, is of special importance, as it directly relates to how Christianity, mostly with a Western image, responds when it encounters another culture. In addition, the concepts of local church and diversity, which both legitimize the status and activities of the local church, also create great impact on the development of local theology.

1.2 The Notion of Culture

The whole of Chapter Two of *GS* is devoted to "culture" and is often quoted to explain how the Council views this notion. However, we should not neglect other documents relating to culture and the use of cultural analysis as a method throughout the council. The intention of Vatican II in employing cultural analysis was that of emphasizing the close link between culture, evangelization, and the mission of the Church, and this focus spread throughout the various documents. Especially in the four main constitutions of Vatican II, each has dimensions that illumine the relationship between the

13 Gaillardetz, p.xvii.

14 In *Lumen Gentium*, the eschatological character of the pilgrim church was stressed, showing how the destiny of the Church is bound up with the liberation of the whole of humanity. Even in the face of a sinful or hostile world, the Church does not set itself apart from humankind. See Carrier, pp.450-451.

Church and other cultures or religions or between the Holy See and the local churches.

GS offers a two-fold dimension of the modern definition of culture: the classic and the modern. On the one hand, culture refers to “all those factors by which a human refines and unfolds his [or her] manifold spiritual and bodily qualities” (*GS* 53). In this sense, culture is seen as concerned with the progress of the individual, who develops all his or her potential through the application of knowledge and labor. It represents the highest achievements in art, music, literature, and technology in society. This concept of culture is traditionally understood in the classical and humanistic sense. On the other hand, a more modern view of culture refers to the anthropological life experience and the typical mentality of each human group. Culture has a “historical and social aspect,” it carries a “sociological and ethnological sense; in this sense one can speak about a plurality of cultures” (*GS* 53). These two dimensions allows us to understand the relationship between the culture of the individual and the cultures of groups, between scholarly culture and living cultures, for it is humanity that is the subject and the beneficiary of all cultural progress. In analyzing the concepts of culture in *GS*, Carrier argues that the text reveals a dynamic, historical, and concrete view of humanity. It provides an anthropological reflection on the progress offered to humanity both individually and collectively—a modern analytical instrument in order to understand the world better and help it carry out its role in it.¹⁵

Carrier further contends that the method of cultural analysis being employed in Vatican II can be seen at the beginning of *GS*.

15 Carrier, p.453.

Based on the human sciences, this method was used to analyze the contemporary world and allowed the Church better to understand the collective behavior, thought patterns, dominant values, aspirations and contradictions of the modern time. Carrier points out that this approach is indispensable prior to any moral judgment or bringing the gospel to any new culture. The Church is more and more sensitive to the signs of the times, and to the values and counter-values that challenge the Christian conscience.¹⁶

In *GS*, the Church saw the world from the point of view of the gospel, and is aware of the close bonds between culture and the message of salvation:

For God...has spoken according to the culture proper to different ages...Faithful to her own tradition and at the same time conscious of her universal mission, she can enter into communion with various cultural modes, to her own enrichment and theirs too...by the very fulfillment of her own mission the Church stimulates and advances human and civic culture (*GS* 58).

The Council further noted how the Church preached the Word through different cultures. "Living in various circumstances during the course of time, the Church has used in her preaching the discoveries of different cultures to spread and explain the message

16 In *GS*, it is stated explicitly that the Council reached beyond the members of the Church to address the whole human family about issues of common concern (*GS* 2). It saw itself walking with the world in the face of challenges and problems of humanity. It acknowledged that "the human race is involved in a new age of its history" (*GS* 4), an age in which it "is passing from a more static notion of the order of things to a more dynamic and evolutionary notion" (*GS* 5), an age marked by a new respect for the variety and diversity of cultures. Thus, gradually, "a more universal form of human culture is developing, one which will promote and express the unity of the human race to the degree that it preserves the particular features of the different cultures" (*GS* 54), an age that requires a "new humanism, in which man is especially defined by his responsibility for his brothers and sisters and for history" (*GS* 55).

of Christ to all nations, to probe it and more deeply understand it, and to give it better expression in liturgical celebrations and in the life of the diversified community of the faithful” (GS 58).

The Church also recognized that it has profited from the riches hidden in various cultures and learnt how to adapt the gospel in various cultures:

The Church learned early in its history to express the Christian message in the concepts and languages of different peoples and tried to clarify it in the light of the wisdom of their philosophers: it was an attempt to adapt the Gospel to the understanding of all people and the requirements of the learned, insofar as this could be done...In this way it is possible to create in every country the possibility of expressing the message of Christ in suitable terms and to foster vital contact and exchange between the Church and different cultures. (GS 44)

Not only in GS, but indeed the whole Council, as Carrier suggests, became aware that culture as contemporary and historical humanity is always its concern and reflection, and so the analytical framework of the Council is both ecclesial and cultural. In a great variety of contexts, it deals with modern science, its relationship to faith and human development, freedom in research, advances in teaching methods and the human sciences, the human and spiritual formation of priests, religious and lay people, the role of schools and universities, and artistic creation. All these are in some way related to the dimension of culture.¹⁷

17 Carrier, pp.455-7.

1.3 The Concept of Local Church

The emphasis on the approach of cultural analysis in theological reflection brought significant changes to the tone and expression of the various documents of Vatican II. Church historian John O'Malley points out that the new genre in Vatican II documents was more pastoral, positive, and persuasive in tone. This genre is "epideictic:" it is "a form of the art of persuasion and thus of reconciliation. While it raises appreciation, it creates or fosters among those it addresses a realization that they all share (or should share) the same ideals and that they need to work together to achieve them."¹⁸

With this basic attitude, Gaillardetz argues that the ecclesiology of Vatican II shifted from the triumphalist, clericalism, and excessively juridical point of view to one more humble and ecumenical, stressing equality among the faithful, and focusing more on the sacramentality and mystery of the church.¹⁹ Moreover, the image of the pilgrim church in *LG*, that the Church is a people on the way who have the promise of God's presence and guidance but who still await the consummation of God's plan, also affirms the need of the Church for ongoing reform (*LG* 48). This shows a shift from the tone of a triumphalist church to one of more historical consciousness and recognizes the need for reform in a humble way.²⁰

Such a humble attitude, combined with historical consciousness, led the Council participants to assert that the one and universal

18 O'Malley, p.26; Stephen B. Bevans, "Decree on the Church's Missionary Activities *Ad Gentes*," in Stephen Bevans and Jeffrey Gros, *Evangelization and Religious Freedom* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2009), p.8.

19 Gaillardetz, pp.41-43.

20 Gaillardetz, pp.56-57.

Church is realized in and through the variety of local churches. Insofar as they come into being through the call of God, the word of Christ, the grace of the Spirit and the exercise of the apostolic ministry, especially through the Eucharist, local churches are genuine churches, formed after the image of the universal church. They are the local realizations of all that the one Church is. It is “in and from such individual churches there come into being the one and only holy Catholic Church” (*LG* 23; see also *LG* 26; *SC* 42; *CD* 11).²¹

Because the universal church exists only as the communion of local churches, the diversity of culture and circumstance enters into the very definition of the local church. In numerous texts, the Council showed a great sense of respect for particularity and diversity. It made particularly significant contributions to the development of liturgies that show respect for what *Ad Gentes* calls the treasures that “a bountiful God has distributed among the nations of the earth.” It refused “to impose a rigid uniformity” and wished to “foster the spiritual adornments and gifts of the various races and peoples” (*SC* 37).²² The catholicity of the Church thus does not refer merely to the universal geographical spread of a single, uniform church:

This characteristic of universality which adorns the People of God is a gift from the Lord Himself. By reason of it, the Catholic Church strives energetically and constantly to bring all humanity with all its riches back to Christ its Head in the unity of His Spirit. In virtue of this catholicity each individual part of the Church contributes through its special gifts to the good of the other parts and

21 Komonchak, p.77.

22 Also see *SC*, 37-40; *AG*, 8-11, 22-23, 26; *GS*, 53-55, 58

of the whole Church. Thus through the common sharing of gifts and through the common effort to attain fullness in unity, the whole and each of the parts receive increase. (*LG* 13)

Catholicity suggests fullness, inclusivity and comprehensiveness. It is a concrete universal because of the variety of the local churches. This unity in concrete catholicity is something achieved everyday. Each local church not only receives from the universal church but also offers to the church universal its own particular gifts and insights as the cultural site in which the gospel is always being proclaimed, received, and lived out.

This view of the Church represents something like a Copernican revolution in ecclesiology.²³ A new ecclesiology in Vatican II represents a move away from the pre-conciliar, universalist ecclesiology to one of manifestations of communion within the one church of Christ. Catholicity is realized dialogically; each local church engages in dialogue with the social, cultural, economic and political context, and within the communion of churches.²⁴

1.4 The Notion of Diversity and Theological Pluralism

With growing consciousness of the rich diversity of cultures and the contributions of the local churches, Vatican II showed appreciation for pluralism in theology, when it said that the gospel message needs to be adapted according to each culture. In the Decree of the Church's Missionary Activities *Ad Gentes*, the Council states that it is necessary that "theological speculation should be encouraged in each major socio-cultural area." This

23 *Ibid.*, 78.

24 Gaillardetz, pp.160-161.

should be done “in the light of the tradition of the universal church,” including the deeds and words which God has made known, which have been unfolded by the Church Fathers and the teaching authority of the Church, but in ways that submit to new scrutiny. In this way, it will more clearly be seen in what ways faith may seek understanding in the context of the philosophy, wisdom, customs, and worldviews of local people. Christian life can be accommodated to the genius and the dispositions of each culture (*AG 22*). Stephen Bevan argues that this interpretation is devoted to the encouragement of local, contextual, or inculturated theologies, although the text used the term of “adaptation.”²⁵

The Council also emphasized the importance of the theologians who endeavor to promote theologies that would be relevant to their peoples. While recognizing the difficulty in harmonizing cultures with Christian teaching, the Council affirmed that these difficulties can stimulate the mind to a more accurate and penetrating grasp of the faith. “While adhering to the methods and requirements proper to theology, theologians are invited to seek continually for more suitable ways of communicating doctrine to the people of their times. For the deposit of faith or revealed truths are one thing; the manner in which they are formulated without violence to their meaning and significance is another” (*GS 62*).

The Council also clearly affirms the importance of diversity in proclaiming the good news and in theologizing as the Church stands forth as a sign of fellowship which renders possible sincere dialogue and strengthens it:

25 Stephen Bevan, “Decree on the Church’s Missionary Activities *Ad Gentes*,” p.45.

Such a mission requires first of all to create in the Church itself mutual esteem, reverence and harmony, and acknowledge all legitimate diversity; in this way all who constitute the one people of God will be able to engage in ever more fruitful dialogue, whether they are pastors or other members of the faithful. For the ties which unite the faithful together are stronger than those which separate them: let there be unity in what is necessary, freedom in what is doubtful, and charity in everything (*GS* 92).

The Council speaks in other documents of a "legitimate diversity" which extends to theological expressions of doctrine (*LG* 13; *UR* 17). It is also the conciliar opinion that differences need not diminish unity, but indeed contribute to it and make more vivid the catholicity of the Church (*LG* 13, 23; *UR* 4, 16; *OE* 2).

Regarding cultural diversity and pluralism, the Council participants demonstrated concern: "what must be done to prevent the increased exchanges between cultures, which ought to lead to a true and fruitful dialogue between groups and nations, from disturbing the life of communities, destroying ancestral wisdom, or jeopardizing the uniqueness of each people? How can the vitality and growth of a new culture be fostered without the loss of living fidelity to the heritage of tradition?" (*GS* 56) These are questions being raised in Vatican II and are also questions on which theologians need to reflect continuously when doing local theologies.

In fact, since Vatican II, local theologies began to emerge in Africa and Asia. Emerging consciousness of the theological significance of these regional churches led to new theological reflections by both local theologians and local church leadership that have challenged the overly Westernized formulations of the faith that were first brought to their continents. Being a minority

community in regions with many other religious traditions, these regional churches have contributed much to the universal church as they struggle to live out their Christian identity. They have worked to distinguish between what is essential and unchanging in church dogmatic statements and sacramental practice and that which may admit of new formulations and customs.²⁶ They address how to affirm church unity without yielding to a rigid and sterile uniformity, on the one hand, and how to celebrate a legitimate and invigorating ecclesial diversity without dissolving into a church fractured by division, on the other hand. This issue must be examined when doing local theologies in Asia.

1.5 Development and Comments on the Concept of Inculturation

Acceptance of the broader and more secular definition of culture demonstrates the Council's recognition of the wider world and many of its values. The role of Catholics is to participate in and to act as leaven within the many cultures of the modern world. Such understanding of culture helped the Church update its location in the world. Although the Council never used the word "inculturation" but rather used "adaptation," the sections on the "multiple connections between the good news of Christ and human culture" and on "the relationships between different forms of human culture" provide a framework for subsequent discussion on inculturation or inter-cultural encounter. Appreciation of the diversity of cultures in the world and of the values within them has continued to grow after Vatican II.

26 Gaillardetz, pp.107-108.

Since the early 1970s, the term inculturation gained momentum in the Church. It often refers to the process by which faith and gospel take root among a people and find expression in indigenous ways of thought, symbols, practices and so on.²⁷ Inculturation gradually became one of the key issues of evangelization and theological reflection for Catholics. It not only opens up new ways of expressing the gospel, but more importantly represents an attempt to form authentic local and regional churches. People in these local and regional churches become active subjects and agents of evangelization who contribute as part of the world-church.

The apostolic exhortation "Evangelization in the Modern World" *Evangelii nuntiandi* of Pope Paul VI in 1975 was considered an official church teaching that was truly imbued with the modern sense of culture and speaking about the pluralism of cultures. Evangelization was defined as entering deeply into the hearts, minds, and customs of a people:

For the Church, evangelizing means bringing the Good News into all the strata of humanity, and through its influence transforming humanity from within and making it new...The purpose of evangelization...seeks to convert, solely through the divine power of the message she proclaims, both the personal and collective consciences of people, the activities in which they engage, and the lives and concrete milieu which are theirs...Though

27 A full definition is provided by Pedro Arrupe in his 1978 "Letter on Inculturation to the Society of Jesus": "Inculturation is the incarnation of Christian life and of the Christian message in a particular cultural context, in such a way that this experience not only finds expression through elements proper to the culture in question, but becomes a principle that animates, directs and unifies the culture, transforming and remaking it so as to bring about a new creation." Quoted from T. Howland Sanks, "Inculturation: What is to be Done?" *New Theology Review*, 18 (Feb 2005), p.61. Also see Norman Tanner, *The Church and the World Gaudium et Spes, Inter Mirifica* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2005), pp.75-76.

independent of cultures, the Gospel and evangelization are not necessarily incompatible with them; rather they are capable of permeating them all without becoming subject to any one of them.²⁸

In a document published by the Pontifical Biblical Commission in 1994, namely “The Interpretation of the Bible in the Church,” there is a section discussing inculturation. It not only provides the theological and biblical foundation of inculturation, it also stresses the "mutual enrichment" in the process of inculturation. On the one hand, the treasures contained in diverse cultures allow the word of God to produce new fruits and on the other hand, the light of the word allows for a certain selectivity with respect to what cultures have to offer.²⁹

Despite this positive development, Robert Schreiter argues that it was the culture of Western societies that has been and continues to be of central interest to Rome. It is true that while both the classical and modern concepts of culture can be found in *GS* and that the notion of diversity appears in various documents, more attention indeed was given to the classical concept in the document. Moreover, since the 1980s, Schreiter further contends that the Vatican appears to have curbed any further development of inculturation; priority is being given to a uniformity of thought in the plurality of the post-modern world. Assertion, rather than committed dialogue, appears the preferred mode of communication. He points out that the

28 Pope Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, 1975, no. 18 and 20. In website: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_en.html

29 Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church*, 1994. In website: <http://www.ewtn.com/library/CURIA/PBCINTER.HTM>

tone and genre of the declaration *Dominus Iesus* and the prescriptions regarding liturgical celebration are indicative of this.³⁰

Other theologians also point out a list of problems which might arise in the process of inculturation. Among them are: In the midst of cultural diversity and the needed sensitivity toward the presence of Christ already in the culture, how does one also respect the normative character of Christian tradition? Is it possible for a local church to make a genuine contribution to the local tradition? What does unity mean in the concrete situation of cultural diversity? In doing local theology, what is the relationship between text and context? What is the role of the tradition and doctrine of the Church? These are thorny and conflicting issues which could be seen at the local level and remain theological tensions.³¹

In the article "Inculturation: What is to be done?" T. Howland Sanks even raises the question: "Is inculturation realistically possible? Desirable? Ethical?"³² He argues that "if the center, root, or heart of any culture is its religious faith," and the goal of inculturation is to see that "the Christian life and message becomes a principle that animates, direct and unifies the culture, transforming

30 Schreiter, "Culture and Inculturation in the Church," pp.20, 24-25. In the Congregation for the Doctrine of the Faith (CDF) document *Dominus Iesus*, strong language is used to spell out the Christian religion as the absolute truth and other religions as only beliefs and not means to salvation. Generally speaking, church leaders and theologians of Asia responded negatively to this document, criticizing it as "ignoring the human and pastoral dimensions of inter-religious dialogue," and as evidence of the lived experience of people who live as though reality were "a Western desk experience." For further comment and response of the Asian Church towards this document, please refer to Edmund Chia, "The Asian Church in Dialogue with *Dominus Iesus*," 2002. In website: http://www.sedos.org/english/chia_2.htm

31 Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll NY: Orbis Books, 1985), pp.95-104. Also see Michael Paul Gallagher, "Inculturation debates: the relevance of Lonergan," *Studia Missionalia*, 52 (2003), p.349.

32 Sanks, "Inculturation," p.67.

and remaking it so as to bring about a new creation (as suggests by Pedro Arrupe),” it seems to be “a direct attack on the religious root of another culture,” and “seek[s] to displace or replace another religious tradition with Christianity.” Sanks quotes the concern of Asian theologian Michael Amaladoss, arguing that “the Christian discourse about inculturation evokes the image of the gospel going out into the world to conquer cultures, expressing itself in them and integrating them and thus enriching the various cultures. This is an image of domination and conquest.”³³ This is a very important issue that Asian Christians need to consider. Should Asian Christians redefine inculturation so that it is not a process of domination and conquest, or should they abandon it altogether? In the face of this question, we now turn to the interpretation of culture and inculturation by the Asian Church and explore how it can shed some insights on our understanding of inculturation.

2. Interpretation by the Asian Church

Prompted by the new ecclesiology and theology of the Council, local theologies flourish and Catholics from the local churches participate in nurturing the field of theological construction using local resources. Although the term “inculturation” implied a negative sense according to some theologians, what had been discussed about diversity of culture, adaptation to local culture and affirmation of the status of local churches at the Council created enormous impact on the new understanding of the mission and theology of the Asian Church. The visit of Pope Paul VI after the Council to the Philippines and the gathering of the Asian bishops in

33 Michael Amaladoss, *Beyond Inculturation: Can the Many be One?* (Delhi: Academy Press, 1998), pp.15-16.

1970 gave birth to the Federation of the Asian Bishops' Conferences (FABC) which is considered an important platform for invigorating theologies in an Asian way.³⁴ In this section, I will focus on the understanding and interpretation by the FABC on inculturation and local church, and examine how it affects Asian theologies.

2.1 Inculturation in the FABC Documents

In the article "Inculturation of Theology in Asia (The Federation of Asian Bishops' Conferences 1970-1995)," Stephen Bevans, a scholar of theology and culture who worked in Asia (Philippines) for a decade, conducts a survey and an analysis of inculturation of theology in the FABC documents, and highlights the features and development of the understanding of inculturation in the FABC.³⁵ In the first meeting of the Asian bishops in 1970, the bishops of Asia committed themselves to the development of "an indigenous theology" so that "the life and message of the Gospel may be ever more incarnate in the rich historic cultures of Asia" (resolution 13).³⁶ In later meetings and documents, "inculturation"

34 The FABC was set up in 1972 and the first plenary assembly was held in April 1974 in Taipei, Taiwan. Bishops of various Episcopal conferences met almost every four years. In between plenary assemblies the FABC has sponsored various colloquiums, workshops and seminars. A theological commission to provide greater theological depth to its work was also set up with the suggestion in 1982. Therefore, in the past almost 40 years of activity, an impressive body of documents has been produced. See Felix Wilfred, "The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC): Orientations, Challenges and Impact," *FABC Papers*, No. 69 (1995). For the FABC Papers, please visit the website: <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-0.htm>. Also see Thomas C. Fox, *Pentecost in Asia: A New Way of Being Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), pp.7-21.

35 Stephen Bevans, "Inculturation of Theology in Asia (The Federation of Asian Bishops' Conferences 1970-1995)," *Studia Missionalia*, 45 (1996), pp.1-23. In the following pages, I will mainly follow the analysis of this article.

36 Asian Bishops' Meeting, 29 November 1970. Resolution 13. In G.B. Rosales and C.G. Arevalo, eds., *For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970-1991* (Maryknoll, NY: Orbis Books; Quezon City, Philippines, 1992),

rather than “indigenization” is used and it becomes one of the major themes being addressed in the FABC. The term may not be the best description of the process by which the variety of Asian religious, cultural and economic contexts are taken seriously in the theological enterprise, nevertheless the search for ways to make the church more truly Catholic by making it more truly Asian, according to Bevans, functions as the leitmotif of every FABC concern.³⁷

In the early documents, inculturation, incarnation, or indigenization is not only linked to Asian cultures and traditions, but also to Asian religious traditions. At the 1974 plenary assembly in which the theme is “Evangelization in Modern Day Asia,”³⁸ the final statement states that inculturation is the way the church becomes authentic within the context of Asian life. The way the church must evangelize in modern day Asia is to “make the message and life of Christ truly incarnate in the minds and lives of our peoples” through the “building up of a truly local church” (9). For the local church is “the realization and the enfleshment of the Body of Christ in a given people, a given place and time” (10). We can see that inculturation is inseparable from the concept of local church in the eyes of FABC. By local church, it means a church in continuous, humble and loving dialogue with the living traditions, the cultures, the religions – in brief, with all the life-realities of the people in whose midst it has sunk its roots deeply and whose history and life it gladly makes its own. It seeks to share in whatever truly belongs to

pp.3-10, here p.9. Hereafter the book will be abbreviated as *FAPA* in footnotes; the paragraph numbers will be given in the text in parenthesis.

37 Bevans, “Inculturation of Theology in Asia,” p.2; also see L. Nemet, “Inculturation in the FABC Documents,” *East Asian Pastoral Review*, 31 (1994), p.94.

38 *FAPA*, pp.11-25.

that people: its meanings and its values, its aspirations, its thoughts and its language, its songs and its artistry (12).³⁹

At the 1978 second plenary assembly of the FABC, with the theme "Prayer—the Life of the Church of Asia,"⁴⁰ the final document states that Christianity must "assume into the full Christian life of our peoples what is good, noble and living in our cultures and traditions" (11) as well as bring to fulfillment whatever seeds of the gospel have been planted in Asian cultures prior to evangelization. It also mentions some of the gifts that Asian spirituality can give to the entire church: a holistic view of prayer, traditions of asceticism, techniques of contemplation and popular expression of faith (24). Bevans point out that it is an advance over the 1974 statement, as inculturation is a two-way process of mutual critique and enrichment.⁴¹

The final report of a workshop being sponsored by the FABC states explicitly that inculturation is not "mere adaptation of a ready-made Christianity into a given situation; rather, it is the creative embodiment of the Word in the local church" (6).⁴² The process of inculturation is one of dialogue and results in a "discovery of the seeds of the Word which lie hidden in given cultures and living traditions" of Asia (7). Although the Word, the Gospel, is unchanging, the process of inculturation will purify, heal and transform not only the local Asian culture in which one is searching, but also the church itself—on both the local and universal

39 *FAPA*, p.14. Also see James H. Kroeger, "Local Church, Dialogue and Conversion," *FABC Papers*, No.107. In website: <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-107.htm>

40 *FAPA*, pp.27-48.

41 Bevans, "Inculturation of Theology in Asia," p.5.

42 Final Report of the "Workshop on Inculturation" of the 1970 International Mission Conference in Manila, Philippines. *FAPA*, pp.138-141.

levels (9). Theologizing should be contextual, by taking into consideration the ways of thinking and the sets of meanings and values that shape the lives of the people (19). From this report, we can see that the FABC not only inherits the language of Vatican II of “discovery[ing] the seeds of the Word in cultures,” it goes further in interpreting inculturation as a two-way process, in which both the Asian reality and the Christian evangelizer are purified, healed and transformed.⁴³

The most complete statement on inculturation among all the FABC documents is the “Theses on the local Church” by the Theological Advisory Commission.⁴⁴ In this document, inculturation is depicted as an ongoing process of mutual critical correlation—encounter between Gospel and culture (5.4 & 5.5). The Gospel needs to find roots in the local culture, and often this can be done only by a prophetic critique of that culture (6.8). Nevertheless, the deeply religious culture of Asia also needs to purify the way the Gospel is presented, and can even open up aspects hitherto unnoticed or neglected in the Gospel itself (5.13). The Asian theologians also noted inculturation is “a meeting of the Spirit with

43 In another workshop on theology of dialogue, with a subsection on “Dialogue and Inculturation,” inculturation is again proposed as a two-way process, and it is suggested that the practice of dialogue is to be carried out with deep respect for the other, marked by openness and readiness for transformation on the part of both sides, and attention being paid to culture and religious traditions of Asia. See *FAPA*, p.249.

44 The formal establishment of the Theological Advisory Commission (TAC) of the FABC came in the 1980s. TAC later became the Office of Theological Concern (OTC). Its team of theologians come from the member bishops’ conferences of the FABC. A five-year period of extensive study and consultation culminated in a comprehensive document entitled “Theses on the Local Church: A Theological Reflection in the Asian Context” (*FABC Papers*, No. 60) and was published in 1991. In the opinion of the author, it is probably the most comprehensive document to date on local Church worldwide. J. Gnanapiragasam & F. Wilfred, eds., *Being Church in Asia: Theological Advisory Commission Documents (1986-92)*.

the Spirit" (8.5) because God's Spirit is present and active among Asian peoples beyond the boundaries of Christian faith.

Apart from these explicit discussions of inculturation, the concept of inculturation in fact exists throughout the FABC documents because the reality of inculturation is a complex encounter between Gospel and a local church in the whole Asian reality, made up of religions, cultures, poverty and the poor. If the Christian community truly dialogues with culture, with religions and with the poor, it will truly become "a Church of Asia not simply a Church in Asia," and will no longer be seen as a foreign presence.⁴⁵ Moreover, Bevans points out that there are several recurring notions in the FABC documents which can help us better understand how FABC interprets inculturation, including the methodological commitment to starting with Asian reality and reflecting on concrete praxis, the theological conviction of the universality of divine grace and the subsequent goodness and holiness of the human, and the authenticity of theological reflection as an activity of authentic Christian and cultural subjects.⁴⁶

Each local Church in Asia has received abundant and diverse gifts from the Holy Spirit. Each Church is to give freely because it has received freely (cf. Mt. 10:8). In this manner each local church contributes to the realization of the catholicity of the Church. As Catalino G. Arévalo suggests, "Unless every local church shares in the *koinonia* that is the Church universal, in true equality, in authentic participation, in the interchange of gifts and blessings, the dream of catholicity has not yet been realized. It is part of our

45 *FAPA*, p.333.

46 Bevans, "Inculturation of Theology in Asia," pp.9-18.

deepest duty, as Catholics especially, to help bring this to pass."⁴⁷ Thus, the entire Church becomes, as noted by Vatican II, the *corpus ecclesiarum* (LG, 23), the body of the Churches, the corporate body of local Churches. For the FABC, the more that each local Church becomes truly inculturated, indigenized and localized, the more this same Church through the power of the Holy Spirit becomes universal.

2.2 Pluralism in Theology in the FABC Documents

As shown above, encouragement to promote a unity in diversity can be seen in the Vatican II documents. Thus, according to the FABC, pluralism in theology is officially recognized, provided such pluralism does not lead to relativism. In the FABC activities and documents, we can see the inheritance of this concept. In the Bishops' Institute on Social Action (BISA) and the Bishops' Institute on Interreligious Affairs (BIRA), the significance of diversity or pluralism was stressed. "Pluralism is a necessity once we work through the mediation of secular analysis and worldviews. This pluralism should not be a threat to our Christian unity, but on the contrary, a positive and creative sign that our unity is deeper than whatever the concrete technical analysis or viewpoints might show: a genuine value that emphasizes unity in diversity."⁴⁸

Another document states that: "Unity, peace and harmony are to be realized in diversity. Diversity is not something to be regretted and abolished, but to be rejoiced and promoted, since it represents richness and strength." It also stresses that harmony is not simply

47 See Kroeger, "Local Church, Dialogue and Conversion." Quoted from Catalino G. Arévalo, *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 1995 (1995 Yearbook of Contextual Theologies)*, p.34.

48 BISA II, 1975, no. 10, in *FAPA*.

the absence of strife, described as “live and let live.” The test of true harmony lies in the acceptance of diversity as richness.⁴⁹ It is further pointed out that “[o]ne of the serious obstacles to harmony is the attitude of exclusivity, not willing to open oneself and see the beauty and truth in the other. At the root of this attitude is the failure to view the complementarity which exists between peoples, cultures, faiths, ideologies, world-visions, etc. For the promotion of harmony, it is important to cultivate an all-embracing and complementary way of thinking. This is something very characteristic of Asian traditions, which consider the various dimensions of reality not as contradictory but complementary (*yin yang*).”⁵⁰

2.3 Doing Theology with Asian Resources

In order to demonstrate how Asian Christian theology is a continuation of the tradition of the Church and to examine how Asians do theology and draw nourishment from the Asian cultures and the lived experience of Asian Christians, the Office of Theological Concern (OTC) of the FABC conducted a study and then published a paper in 2000, namely “Methodology: Asian Christian Theology, Doing Theology in Asia Today.”⁵¹

According to the OTC, to theologize in Asia and to be critically conscious of what it means to be a Christian “is not an exercise of translating the experiences of past generations (be they Western or

49 BIRA IV/II, 1988, no.15, in *FAPA*.

50 Ibid., no.20. “Yin yang” is the term of complementary from traditional Chinese philosophy.

51 This document represents the work of study and consultation of the members of the office and other theologians over a period of three years, finally approved at the meeting in Kathmandu, May 2000. This document is offered as a basis for discussion. The Office of Theological Concern(OTC)-FABC, “Methodology: Asian Christian Theology, Doing Theology in Asia Today,” *FABC Paper*, No. 96. See website: <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-96.htm>

Eastern) into some modern Asian jargon, but rather an attempt to express from the depths of the Asian psyche the ineffable experience of living faith in Jesus Christ. It is the result of a genuine incarnation of the mystery of Christ in the flesh and blood of Asian peoples.” Although there are various cultures and philosophies in the Asian traditions, according to the OTC, there are certain values and approaches that are more important. One of these values is harmony. Because of multi-religious, multi-ethnic and multi-cultural backgrounds, Asians live in an atmosphere filled with communal tensions. Therefore, a vision of unity and harmony, and a language of reconciled diversity that will enable people of different communities to work together for peace and the building of a more just society, are of utmost importance. It is undeniable that Asian Christians rest solidly on their faith in Jesus Christ in whom the self-communication of God has taken place, but Asian Christians also realize that the mystery of the depth of this self-communication remains to be explored further; they realize that the Spirit is at work outside the visible Christian community, through these various traditions. Given the prominent value of harmony, the OTC points out that Asian Christians seek ways to integrate the experiences of Asia and the experience of their own forebears or traditions into their Christian faith. Though there is but one Truth, that Truth is a Mystery which one needs to approach respectfully. Hence, the Asian Christian is open to dialogue, which is based on profound respect for individuals, communities and their religious traditions. The Asian way is one of integration and inclusion.⁵²

Apart from relying on Scripture and Sacred Tradition to do theology, the OTC points out that Asian Christians also employ

52 OTC-FABC, “Methodology,” introduction.

Asian realities as resources (*loci theologici*), insofar as God's presence, action and the work of the Spirit can be found in them through discernment and interpretation. The totality of life, including the cultures of peoples, the history of their struggles, their religions, religious scriptures, oral traditions, popular religiosity, economic and political realities and world events, historical personages, stories of oppressed people become resources of theology, and assume methodological importance in doing theology.⁵³ This implies theologically that one is using "context" (or contextual realities) in a new way. This is because in the past, the use of contextual realities meant that context was the background against which one did theology. The faith or the Gospel and tradition must address the questions and challenges from the context and respond to them. This kind of theology was concerned with the ways of adapting and applying the message to people in their concrete socio-religio-cultural situations.

From the above interpretation of inculturation and local theology by the FABC, it has shown that inculturation can be understood as a two-way process of mutual enrichment and critique between Christianity and the local culture; it is not a one-way process of replacing the local culture with Christian faith. Moreover, from the vision of the FABC that unity and harmony are to be realized in diversity, and the importance to cultivate an all-embracing and complementary way of thinking, one can see the many possibilities of doing local theology in diversified ways.

53 OTC delineates the sources and resources of theology in theological method in Asian context which include cultural resources, religious resources, social movements, specifically Christian sources, and theological basis of resources. See OTC-FABC, "Methodology," chapter 3.

3. Development of Asian Theologies in Asian Church

The FABC does not only offer its understanding and interpretation of the concept of inculturation and doing Asian theologies. Being inspired by Vatican II, it also directly involved in doing Asian theologies through its own activities and the documents it produces. Apart from the FABC, a church organization which employs a contextual way of doing theology, many other theologians in Asia, both being encouraged by and getting legitimized power from Vatican II, also participate in nurturing this field in their local churches or in Asia at large.⁵⁴ Moreover, more and more Asian Christian women participate in constructing theology in their own contexts.⁵⁵ In this section, apart from the FABC itself, I will focus on the works of two Asian theologians, an Indian and a Hong Kong-Chinese, examining how these works exemplify the methodology of doing Asian theologies, with the use

54 Some of the works of Asian theologies include: Virginia Fabella, ed., *Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology*. Papers from the Asian Theological Conference, January 7-20, 1979, Wennappuwa, Sri Lanka (Maryknoll NY: Orbis Books, 1980); Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation* (Maryknoll NY: Orbis Books, 1988); Michael Amaladoss, *Life in Freedom: Liberation Theology from Asia* (Maryknoll NY: Orbis Books, 1997); Michael Amaladoss, *The Asian Jesus* (Maryknoll NY: Orbis Books, 2006).

55 One of the proceedings of Asian theological works which contains works of both Catholic and Protestant women is: Virginia Fabella and Sun Ai Lee Park, eds., *We dare to dream: doing theology as Asian women* (Hong Kong: Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology and the Asian Office of the Women's Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians, 1989). Later, a group of Catholic women theologians has found the "Ecclesia of Women in Asia" and hold conference every two years. So far, four conferences have been held since 2002 and several proceedings have been published, including: *Body and Sexuality: Theological and Pastoral Perspectives of Women* (2004); *Reimagining Women, Marriage, and Family Life in Asia* (2006).

of local resources and paying particular attention to the local context.

3.1 The FABC as an Exemplar of Doing Asian Theology

The FABC, since its establishment, has consistently used contextual realities, including cultures, religions and sociopolitical realities, as resources for theological reflection, with a view to interpreting the mission of the Church in Asia. The FABC has adopted the pastoral cycle which starts with faith, then proceeds to social analysis of the signs of the times, followed by theological reflection to discern these in light of the Gospel, enabling the Church to plan for the future and specify its missionary response. This is a living theology which constantly strives to discern the working of the Spirit in a rapidly changing world. Moreover, the FABC always emphasizes humble, respectful and loving dialogue between local Asian churches and Asian cultures, religious traditions and the poor:

We enter as equal partners into the dialogue in a mutuality of sharing and enrichment contributing to mutual growth. It excludes any sense of competition. Rather, it centers on each other's values. All the partners in dialogue participate in their own culture, history and time. Hence, dialogue brings the partners more deeply into their own cultures and bears the characteristics of inculturation.⁵⁶

Through these three interrelated spheres of dialogue—with the poor, with other religions and with the Asian culture—the Church is able to link with people in all areas and dimensions of their lives. This method of employing Asian resources and interpreting Asian

56 Bishops' Institute of Inter-religious Dialogue, BIRA I, no.12, in *FAPA*, p.111.

realities as embodying God's presence and action in our history and world, as suggested by the OTC, "has come to be accepted and is bearing fruit in the life of the Church."⁵⁷ Not only did it publish a few volumes of documents on all the statements, final reports and reference materials,⁵⁸ both Asian and non-Asian theologians also analyze the methodology and themes of the FABC documents and examine how this method and interpretation of Christian faith can be applied in Asian local churches.⁵⁹

3.2 Indian Theologian Felix Wilfred

Felix Wilfred has been involved in developing and doing local contextual theology in India and Asia for many years and has published a number of articles and books in this area. In his own words, what he tries to do is a "contextual re-interpretation of Christianity with our experiences in India and Asia at large as the point of reference."⁶⁰ His theological works are clearly influenced by the spirit of Vatican II and the FABC; he affirmed the importance of these ecclesial events and the related documents.⁶¹ To demonstrate how he does local Christian theology in an inter-cultural encounter between Indian culture and Christianity, I'll employ his own works, with focus on the more recent *On the Banks*

57 Ibid., section 3.1.

58 For FABC publications, please visit the FABC website:
<http://www.fabc.org/pub.html>

59 According to the FABC, there are 30 doctoral dissertations and four master or licentiate thesis in which the FABC is the research subject. For details of the topics, see FABC website: <http://www.fabc.org/FABCRelatedStudies.html>. For FABC publications, please visit the FABC website:
<http://www.fabc.org/pub.html>

60 Felix Wilfred, *From the Dusty Soil: Contextual Reinterpretation of Christianity* (University of Madras, 1995), p.viii.

61 Felix Wilfred has been a secretary and member of the Theological Advisory Commission of the FABC and wrote a number of articles on and for the FABC.

of Ganges: Doing Contextual Theology,⁶² which clearly shows his ideas and methodology for constructing local theology in an Indian context.

For Wilfred, doing theology is part of the process of study and reflection on the problems and questions facing the people and a search for ways and means to meet the challenges of life, just as the first centuries of Christianity when life and faith were very intimately interlinked. Therefore, all genuine theology must be open-ended and dialogical.⁶³ Since India is a great civilization characterized by immense diversity, full of contradictions and conflicts, doing theology in India also means facing unprecedented challenges at all levels. It is only by entering into the universe of Indian life, its tradition, culture, history and the dynamics of contemporary society, that one could make sense of what it means to do theology in India. Theology can be a way to bring the Good News of Jesus closer to the lives of the people. Service to life is the basic framework of doing theology in India, with three inter-related dimensions, namely the materials, the societal and the cosmic.⁶⁴

Wilfred upholds "dialogue" as his method of theology. He suggests that there are several dimensions of dialogue. First, dialogue with the overall situation, which means being present right in the midst of the struggles for life and to immerse oneself like Jesus into the situation and enter into dialogue. Second, inter-religious dialogue with various religious traditions in India. All of them embody in their beliefs, rituals, and other expressions a response to some of the basic questions about human life, its

62 Felix Wilfred, *On the Banks of Ganges: Doing Contextual Theology* (Delhi: ISPCK, 2002).

63 Wilfred, *On the Banks of Ganges*, p.xi.

64 Ibid., pp.4-5, 8-9.

meaning, its destiny, and so on. The worldview behind these religious traditions, the values and attitudes they foster have many consequences in real life. Third, dialogue with other sciences, which can throw light on the reality of life and help respond to its contemporary exigencies.⁶⁵ This dialogical model, Wilfred claims, is a genuine process of inter-cultural encounter.⁶⁶ Through this process, certain aspects of faith will acquire greater relief and prominence, whereas the culture of India will also be transformed when meeting the prophetic aspect of Christian faith.⁶⁷

In his own works, we can see that the subalterns or the people of the marginalized in India, the dalits, the poor in Asia in the age of globalization—all those who struggle for liberation and life—are the focus of his theology.⁶⁸ Moreover, he examines the Indian approaches to the concept of the Divine Mystery in which various Indian sources are employed.⁶⁹ He attempts to reinterpret Church and Kingdom of God, Jesus Christ, language of Christian

65 Ibid., pp.9-14.

66 Wilfred argues that whereas inculturation presupposes an understanding of culture mainly in terms of customs and traditions, inter-cultural encounter views culture as the deeper aspect of worldview, symbols, root-paradigms and so on. See Wilfred, *On the Banks of Ganges*, p.49.

67 Wilfred, *On the Banks of Ganges*, pp.43, 50.

68 For example, in his book *Asian Dreams and Christian Hope*, two-thirds of the chapters are devoted to the problems being faced by the marginal peoples in the age of globalization and the rights of the subalterns in Asia, and the mission of Christianity in these situations. He explored a subaltern hermeneutics and theology which focus on the contemporary issues and problems of Asia at the dawn of the millennium. See Felix Wilfred, *Asian Dreams and Christian Hope* (Delhi: ISPCK, 2003, second edition). In another book *From the Dusty Soil*, Wilfred starts from the real-life world and experiences of the suffering people, the dalits, dalit Christians and protest movements, examining the “Cries of the Times” in part one of the book. Then he attempts to reinterpret some notions of Christian faith in light of the situation being delineated in part one. For details, please refer to Felix Wilfred, *From the Dusty Soil: Contextual Reinterpretation of Christianity* (University of Madras, 1995).

69 Felix Wilfred, “Indian Approaches to the Divine Mystery,” *On the Banks of Ganges*, pp.186-207.

uniqueness, and Christian community in the context of India⁷⁰ and he identifies components of liberating dialogue and calls for such dialogue within and between religious traditions.⁷¹

In reinterpreting the language of Christian uniqueness, for example, Wilfred points out that all christologies are contextual and no particular one is comprehensive. The language of uniqueness has its presuppositions and epistemological background, but Indian experience and interpretations of Jesus do not seem to require such language. Rather, with the long tradition of mutual relationship between the various faith traditions, and with the need for focusing on suffering, Christians can firmly commit to their faith without having to invoke the language of uniqueness.⁷² In this way, Wilfred reinterprets the concept of uniqueness in the Christian tradition and gives it a new understanding in the Indian context.

Wilfred also argues that in doing contextual theology in India, apart from the sources like scripture, tradition and liturgy, the specifically Indian resources for theologizing must be highlighted. These sources include: the meaning of life in the midst of so much poverty, misery and struggle; the various cultures of particular groups, communities or peoples which manifest the embodiment of expressions of life, according to different regions and languages, socio-political situations of castes and classes; Indian literature; stories, narratives and myths in Indian life; the sacred writings of the

70 Felix Wilfred, "Church and Kingdom of God: A Reinterpretation"; "The Language of Christian Uniqueness: Reflections from an Indian Perspective," *From the Dusty Soil*, pp.137-160, pp.176-200; Felix Wilfred, "Interpreting Jesus Christ in Contemporary India"; "Being a Christian Community in India," *On the Banks of Ganges*, pp.138-187, pp.208-242.

71 Wilfred names part three of the book *From the Dusty Soil* as "Summons to dialogue" in which he calls for intra-traditional and inter-traditional dialogues.

72 Felix Wilfred, "The Language of Christian Uniqueness: Reflections from an Indian Perspective," *From the Dusty Soil*, pp.199-200.

religious traditions represented in India; and the saints, sages and mystics of the past as well as of present times.⁷³ He also emphasizes that Indian theology does not result from simply adopting certain Indian concepts. It is the encounter of India with these texts through *dhvani* interpretation—interaction between the text and the reader.⁷⁴

For Wilfred, Christianity can make spiritual contributions to the present circumstances of India.⁷⁵ The religio-cultural and socio-political experience in India could signify for Western Christianity, and consequently for an innovative Western theology.⁷⁶ Wilfred contends that Indian theology needs to develop to support a fruitful encounter between Christianity and the Indian experience, both in its religio-cultural and socio-political dimensions.⁷⁷

To sum up, we can see that Wilfred makes his effort in doing local theology with a dialogical method, employing local sources, such as Hindu way of interpretation, and paying special attention to

73 Ibid., pp.19-22.

74 In the Indian tradition, one of the theories of interpretation is the *dhvani* theory which means that what the text says is the result of an encounter between the text and the reader. Such an interpretation will not be something simply theoretical and epistemological. It will be chiefly a matter of interpretation through life and praxis, history and involvement. For more details, please refer to Wilfred, *On the Banks of Ganges*, pp.22-24.

75 The four inter-related areas are: the culture of prophetic love in new forms and expressions (tackling of the structuring aspects of injustice, oppression and marginalization), creation of community (inter-human and inter-group relationships in fellowship), the message of the Sermon on the Mount, and the option for the poor. Ibid, pp.245-252.

76 These elements include: the inner experience of mystery (through contemplation of the indwelling of the Divine deep within ourselves also allows us to experience ourselves, the world and the entire universe); transcending the externals (search for the spirituality); *Nishkama Karma* or the Spirit of Detachment in Action (while we are fervently engaged, we should interiorly distance ourselves from the world, to keep ourselves free and alert—non-attachment and inner freedom and sacrifice); contemplative spirit and holistic vision. Ibid., pp.252-260.

77 Ibid., pp.245-260.

the Indian reality, especially the subaltern. He also attempts to reinterpret the Christian doctrines so as to make it more suitable to an Indian context. He also gains much respect from the Asian Church as well the other religious traditions in India.

3.3 Hong Kong-Chinese Theologian Chi-Fan Ng

In his recent work *The Universal Salvation of Jesus Christ*,⁷⁸ Hong Kong moral theologian Chi-Fan Ng attempts to examine how the good news of the universal salvation of Jesus Christ can be rooted in the Chinese culture, from the perspective of moral theology, as a contribution to the inculturation of theology in a Chinese society.

Ng notices that since the apostolic age, the problem of adaptation has existed in the process of evangelization. After much effort, the gospel was integrated to the Greco-Roman culture. However, when the gospel was spread to China, similar problems of adaptation occurred again. Local theologians often have to face the problem of how the gospel message can be integrated in the local culture. Ng argues that there are both universal and local dimensions in theology. These two dimensions should not be in opposite positions, but rather should exist in harmony. Local theology should not be separated from the Church. It is innovative but simultaneously reflects the value of the tradition of revelation in it. Meanwhile, Church authorities should provide more space for local theologians to develop this area.⁷⁹

78 Chi-Fan Ng, *Universal Salvation of Jesus Christ* (Taipei: Kuangchi Press, 2008). (in Chinese)

79 Ng, "The Principles of Local Theology," *Universal Salvation of Jesus Christ*, pp.26-27.

For Ng, doing local theology in a Chinese context refers to the theological expression of the experience of Christian faith by the members of the Chinese Church through the special feature of Chinese culture, Chinese language and life experiences, in the context of Christianity-Chinese cultural encounter. He delineates some principles of doing local theology: it should be Chinese people who do local theology, use simple and easy to understand Chinese language, theologians should have religious experience, local theology should be in harmony with the universal theology, local theology and church authority should be complementary and the latter should give the former more space to try, to be able to answer the questions of human persons in real-life reality, and respect and uphold the ethical tradition of Chinese people.⁸⁰

Generally speaking, Ng argues, Chinese people possess a sense of worry and anxiety, thus, local theology in a Chinese context should be able to address this concern. Ethics and morality is, therefore, an obvious meeting space where Christianity and Chinese culture meet and respond to this concern. In the face of this issue, Ng attempts to reinterpret the meaning of sin and salvation in moral theology. He examines the diversified meanings of the notion of sin in the classical texts of Chinese philosophy and its relation to the sense of worry and anxiety among Chinese people. He also points out that in Chinese cultural tradition such as Confucianism, emphasis is on benevolence or humanness rather than punishment. The notion of filial piety and paying homage to ancestors make Chinese people caring about the situation of life after death. On the other hand, he also points out that in Christian faith, the place of sin is overstressed, to the extent that the good news of salvation and

80 Ibid., pp.10-25.

grace is neglected and misinterpreted. He argues that moral theology in the past was too legalistic; the image of a merciful God was covered by the image of a judging God. This can be reflected in the doctrine of eschatology in the Catholic tradition.

To do theology and spread the good news in the Chinese society, Ng contends, there is a need to rethink the issue of hell and the image of God. Therefore, in his work, he reinterprets the notions of hell, sin and salvation, and highlights the image of a merciful and compassionate God and the importance of universal salvation in the Catholic faith.⁸¹ Such reinterpretation of faith is not only more compatible with the notions of benevolence and filial piety in the Chinese cultural tradition, and makes it easier to have dialogue with other Chinese religions such as Buddhism and Taoism, it can also reflect the compassionate image of God, and meet the concrete needs of the faithful in real life.⁸²

To sum up, we can say Ng makes an important step in doing local theology in a Chinese context. His employment of Chinese philosophies and cultural sources, and reinterpretation of the Catholic tradition on sin and salvation after dialogue with the Chinese context make a contribution in Chinese local theology.

Conclusion

Vatican II is considered to be a historical cultural turning point for the Roman Catholic Church. It abandoned the classicist worldview of a single normative culture and assumed a new and more positive attitude towards the modern world and bearers of

81 Ibid, pp.217-250.

82 Ibid., pp.295-296.

modern social, political and cultural movements. The lived experience of the Council participants—bishops from all over the world experienced a deep immersion in the affairs of the Church and the world together at the Council through discussion and debate—paved the way for a deeper ecclesial awareness and a greater readiness in a new understanding of culture and the use of cultural analysis in the Council.

In this article, the notions of culture, local church, diversity of cultures and theological pluralism were examined. It has shown that the Council affirmed the following new understandings: the modern sociological and ethnological sense of culture, the universal church exists only as the communion of local churches, the rich diversity of cultures and the contributions of the local churches, the importance of diversity in proclaiming the good news and in theologizing, and the role of theologians in seeking more suitable ways of communicating doctrine and faith to the people of their times. All these new ideas inspire members, including theologians of local churches, to find expressions in indigenous ways of thought, symbols and practices, so as to make Christian faith take root in local culture.

However, in the process of inculturation in theology, a number of problems arise. The most notable ones are: In the midst of cultural diversity and the sensitivity needed to the presence of Christ already in the culture, how does one also respect the normative character of Christian tradition? If the heart of any culture is its religious faith and the goal of inculturation is to transform the culture by the Christian life, will it become an attack on the religious root of another culture?

Employing the interpretation of the FABC on inculturation, I demonstrated that inculturation can be understood as a two-way

process of mutual enrichment and critique between Christianity and the local culture; both the Asian reality and the Christian evangelizer are purified, healed and transformed. Therefore, it is not a one-way process of replacing the local culture with Christian faith. Moreover, the FABC points out that unity and harmony are to be realized in diversity; it is important to cultivate an all-embracing and complementary way of thinking. In doing theology, Asian theologians not only employ Scripture and church tradition, but also Asian realities and resources in local cultural traditions. The FABC not only produces documents showing how to do Asian or local theology, the way it conducts its activities and theologizes is an exemplar of doing Asian theology.

Apart from the FABC, I also illustrated how Asian theologians theologize in a local context through the theological works of Indian theologian Felix Wilfred and Hong Kong-Chinese theologian Chi-Fan Ng. Each of them has his principles for doing local theology. Wilfred focuses more on the social realities whereas Ng highlights more the cultural and philosophical resources. Both of them demonstrate how these resources can be integrated into their works. Maybe some people will still question, does Wilfred rely too much on social and cultural realities to theologize, or does Ng focus too much on evangelization? Can they achieve unity and pluralism in theology? Do they use the text of the church tradition and cultural tradition in an appropriate way? Will the Holy See disagree with their works? Nevertheless, they establish an important step for doing local theology and developing their methodologies. There is no one way of doing theology and the above questions need to be explored continuously by entering this field of theologizing.

在亞洲處境從事本地神學—— 自梵二以來有關「本地化」概念的含意

阮美賢

[摘要] 梵二大公會議為羅馬天主教會開展了一個新階段，它擯棄了從前的單一標準文化的古典世界觀，改而對現代世界以及社會、政治、文化運動持正面的態度。它為世界各地的教會在各方面都帶來新發展。在亞洲各地，無論在學術層面或普及層面，神學思想的蓬勃發展正是一證明，這些神學作品都將焦點放在當地處境和文化之上。然而，在神學本地化的過程中，問題出現了。最為值得留意的包括，在文化多元和意識到基督在不同文化中已臨在的情況下，如何尊重基督宗教傳統的既有特性？如果任何文化的核心是其宗教信仰，而本地化的目的是將原有文化轉化為基督化，本地化會否成為打擊另一文化的宗教根源？

本文探討了梵二以來，教會如何理解文化、地方教會、多元文化和神學多元化，從而試圖析解以上問題。當中指出了梵二的新思維——如普世教會必須指向地方教會之間的共融、地方教會在多元文化的環境中作出的貢獻、神學家為信徒找出更合時宜的方式表達教義和信仰的重要性等——為梵二參加者帶來啟迪，從而接受根據本土的思維方式、象徵符號和習俗等從事神學工作，從而使基督信仰植根於本地文化之中。

採用亞洲主教團協會（亞協）在本地化方面的詮釋，本文指出了本地化可以理解為一個雙向過程——基督宗教和本地文化互相豐富和批評對方的過程，令亞洲實況和傳信者雙方都得到淨化、治療和轉化。因此，本地化並非基督信仰替代本地文化的單向過程，而本地化神學亦不是離棄聖經和教會傳統。而是在多元中實現團結與和諧，培養一種互相補足和包容性的思維。在從事神學研究時，除了聖經和教會傳統外，亞洲神學家更會採用亞洲處境和本地文化傳統中的資源。本文以印度神學家偉爾弗德和香港神學家吳智勳的神學著作為例，指出亞洲神學家如何建構神學。偉爾弗德較著重社會處境，而吳智勳則著重文化傳統，兩者均顯示如何將本地資源作神學塑材結合在神學著作中。他們都對神學本地化作出重要貢獻，發展出做神學的方法論。

平信徒建設本地化教會 的不可替代的角色

楊玉蓮

【摘要】 回望過去四十年，香港教會在梵二精神的啟發和推動下呈現出不少新的景象。平信徒積極參與服務教會，可說是當中的一個重要成果，且為地方教會的發展譜出新的面貌及帶來無限的福傳活力。

信仰與生活的整合是現代基督徒對信仰生活的渴望，也即是使「福音」本地化，進入人的生活文化當中，讓人能夠明白及感覺得到福音的喜訊，而真正的地方教會必須由此出發。由於平信徒的生活與其一起生活的社會人士交織在一起，他們在福音「本地化」的過程中擔當了非常重要和「不可替代」的角色，因為他們來自世界，了解世界，且要轉化世界，讓天主的救恩具體地臨於他們所生活的世界當中。

本文首先嘗試透過回到梵二文件《教會傳教工作法令》（AG）及《教會憲章》（LG）尋找啟發和方向，其後，從亞洲主教團協會的一份文件清楚指出平信徒是「本地化的首要施行者」。

引言

天主教教會在梵蒂岡第二次大公會議（簡稱梵二）的全面革新精神下為地方教會帶來嶄新和從所未有的發展。作為地方教會的香港教區亦不例外，在梵二精神的啟發和推動下也呈現出不少新景象。平信徒積極參與服務教會，可說是當中的一個重要成果，因為這「參與」不單為平信徒職務的發展打開全新的一頁，更為地方教會的發展展現出新的面貌及帶來無限的福傳活力。

回望過去四十年，平信徒參與教會服務的熱忱和貢獻是毋庸置疑，並在聖神的推動下不斷燃燒和加深。為此，我們要感恩！感謝聖神的帶領和福佑，但感恩之餘，我們能否洞

察祂的帶領，明白我們的被召是透過不同的身份和職務把福音全面的進入人心，進入不同的文化和社會時代當中，把人的素質提昇，活出人類的和諧及美好。平信徒在現代社會中正擔當著這重要的角色，但作為平信徒的我們，究竟明白這角色有多少？有多深？有幾重要？又平信徒如何理解其使命及基督徒的職務？在履行職務的同時，我們是否敏於人的需要，正在回應社會的需要？本文嘗試就上述所提的作一淺談及回應。

文章首先從現況出發，讓讀者認識和了解香港教會在梵二後平信徒對身份的意識和傳教使命的回應過程。使命方面，由柔弱的主體意識發展至「我們是教會」，而角色則由神父的「助手」邁向成為福傳工作的「夥伴」。「職務」的概念，卻從「無」至「有」，且慢慢從「以堂區為中心」擴展至「以社會為中心」。這過程絕非偶然，卻是教會處於現世社會中面對著挑戰而作出積極的回應，因為「宗教不單是一些教義或理念，卻是在現世生活的一種方式。簡單來說，它是生命的看法，亦是生活之道」¹ 是教人在生活中活出來！

面對生活的壓力和挑戰，人的生活變得分割，信仰與生活的整合是現代基督徒的渴望，傳福音就必需懂得回應這現象。那麼，從福傳的角度來說，這意即是使福音本地化，能進入人的生活文化當中，讓人能夠明白及感覺得到，而真正的地方教會必須由此出發。今天，平信徒在建設地方教會的過程中可如何發揮其所擔當的重要角色？我想再次回到梵二文件中可找到啟發和方向，希望在文章的完結時能提出一些具體可行的方法。

1 Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007), p.79.

一、梵二後信徒對基督徒身份及使命的回應

教會的出現原來是出於天主所召喚的天主子民的聚集。這些被召的天主子民（教會）繼承了耶穌基督被天父所派遣的使命（Mission of God），把喜訊傳遍整個世界。因此，成為教會一份子的每位基督徒都要履行這使命。在梵二《禮儀憲章》中所說的：「所有信友，完整地、有意識地、主動地參與...」（SC14），不單是對教友參與禮儀的要求，更是教會共融生活精神的體現。在這精神的實踐下，平信徒的身份及角色重新被肯定及受到重視，推使他們積極參與教會事務。香港教會在 90 年代平信徒的參與蓬勃璀璨，百花盛開，在教會內分擔了不少職務，發展了不同的福傳工作。

首先，在堂區的組織及運作上出現了很大的變化。堂區的牧民工作再不像以往只屬於神父或修女，透過牧民議會的組成，平信徒可直接參與和分擔，一起策劃及拓展。藉著不同的培育，尤其參與善會、信仰團體和信仰小團體（基基團）等，教友的信仰意識和履行福傳的使命也大大提高。職務方面，參與投身的人越來越多，而服務的範疇更日益趨廣。如聖言及聖體服務的有：傳道員、主日學導師、讀經員、祭台服務員、送聖體員等，也有為團體服務的如探訪小組、醫院牧靈、善別服務、探監小組及關社小組等。職務的種類既多元且不斷創新，目的是因應環境和實況的需要而更名為團體服務，可算是進入了「職務爆炸」的時期。

此外，平信徒的活躍不單表現在堂區服務的事工，也發展到海外傳教工作方面，80 年代末香港教會出現了「傳信會」，培育和派遣本地的平信徒到海外傳教服務。在追求信仰的認知和深化方面，每年有不少平信徒修讀神學、聖經課程或其他信仰培育課程。從這些積極的投身，可見平信徒的確漸趨成熟，對自己身份所負的責任和使命作出積極的回應和行動，努力地為福傳的工作不斷作好準備。

看見平信徒參與服務教會的活力，的確令人鼓舞，也許你會稱之為「教友的時代」。一方面我們要繼續讓這活力發揮，拓展福傳的工作，而另一方面，我們必須從這現況中反省：反省究竟我們所「做」的是否真實的把天國臨現於世上？我們可如何使我們的職務更能確切地回應教會團體和社會上的需要？及對當代的處境能否了解、掌握及作出恰當的回應？

在初期教會的基督徒團體生活中，我們清楚看見基督徒職務的出現是因應團體中的需要，透過彼此服務而見證基督的福音。神學家 Thomas O' Meara 對「職務」一詞下了一個清晰的定義：「基督徒的職務是領了洗的基督徒的公開行動，這行動是出於聖神的恩典和個人性格的流溢，以信仰團體之名去見證、服務和實現天國。」² 由此可見，努力使天國臨現是每位基督徒的責任，也是教會一信仰基督的團體的使命和存在的目的。那麼，使命和職務就分不開，因為透過不同的職務活現了福音的精神，具體地把基督的愛、平安和喜樂展現於世，亦即從我們所「做」的去表達和體現我們所「信」的，在生活中一起去發現基督的臨在。

回望過去，平信徒的使命感已慢慢增強，無論在主體意識方面或教會觀都逐漸強化起來。他們慢慢意識到參與堂區／教會事務，不是「幫忙」神父，而是基督徒的責任，屬於「大家」的事務，有些更意識到福傳的工作需要與其他人一起合作，聯合社會上所有懷著善意的人共同為人類謀求福祉。

平信徒的主體意識雖由弱轉為強，職務的出現由少而發展至多元和蓬勃，但這些發展仍則重於堂區，多圍繞禮儀和聖事性的職務，還未能全面地和深入地回應堂區所處的社區和社會上的需要，致使福音還未能完全的進入人民的生活當

2 Thomas Franklin O'Meara, *Theology of Ministry* (NY: Paulist Press, 1983), p.142.

中，融入當代的文化和處境，使福音從本地的土壤發展起來。另一方面，在履行職務時，平信徒是否清楚知道職務的目的，尤其職務與使命的關係？又他們是否懷有意識地去做？最後，他們是否知道和明白傳福音與本地化的密切關係？是否意識到傳福音必須要本地化，使教會的存在更能植根於當地的文化中？平信徒在建設本地化教會的過程中，又擔當著什麼角色？相信這些都值得我們檢討及有助我們認出福傳工作的角色和方向。

二、梵二精神的再思

梵蒂岡第二次大公會議的召開，目的是反省教會在現世的身份和角色；一方面是教會的自我認識和更新，而另一方面卻是教會面對現代社會的處境與挑戰作出具體積極的回應。因此，梵二的精神具有前瞻性和實踐性，內容更是十分豐富和充實。這裏筆者只能引取當中兩份文件的內容來加以闡釋，以獲取一些啟示作為平信徒的發展，並提出一些具體實踐的方向。

2.1 教會傳教工作法令(*Ad Gentes Divinitus, AG*)

在法令的開首的第一章已立刻指出：「旅途中的教會在實質上即帶有傳教特性，因為按照天主聖父的計劃，教會是從聖子及聖神的遣使而發源的。」(AG 2)文件的作者 Calvert Alexander 在緒言指出這文件與《教會憲章》(LG)，皆引用依撒意亞先知書，指出所有的天主子民都被派遣到世界中作光，成為「外邦人」(未信的人)的救恩。這使命是給全體天主子民的，是整個教會的責任，因為「傳教是教會的本質」，教會之所以成為教會就是為了傳教。

法令進一步指出，生活的見証與交談是基督徒活出使命的出發點：

為使基督信徒能夠有效地提供基督的見證，他們應該以謙敬仁愛和別人聯合在一起，應該承認自己是共同相處的人群的一份子，應該藉著人類生活的各種事業與關係，參加文化與社會活動；應該熟悉地方的風俗及宗教傳統，應該以欣然起敬的態度，去發掘蘊藏在這些事物中的聖道的種子……（AG 11）

原來藉著互相尊重和欣賞，基督徒能在不同的文化中與其他人共融團結，在當中發現「真理與恩寵，就好像天主親臨的跡象，」（AG 9）。傳教學家 Stephen Bevans³ 更指出「聖言的種子」蘊藏於不同的文化中這概念，不但在這文件中具有重要的意義，也是整個梵二會議的重要思想。

在第三章論地方教會結束時，文件清楚地寫下一個願景，⁴ 就是基督的信仰必須生根於本地，並發展本地神學：「新生教會，從所屬各民族的習慣傳統、智慧道德、藝術科技中，把那些足以稱揚大造的榮耀、闡發救主的恩寵，並使教會生活走上軌道的事物，都全盤承受過來。」（AG 22）由此看來，本地化是傳福音的一個必然過程，意即這些地方教會要發展屬於本地的神學，如處境神學或本地化神學（contextual or inculturated theologies），好能「把基督所繼承的各國的全部財富（詠 2:8），都納入奇妙的交流中」（AG 22）。⁵ 透過「在每一個所謂大的社會文化區域內，發起神學的檢討，就是在整個教會的傳統前導之下，把天主所啟示而記載於聖經內的史蹟和語言，又經教父們及教會訓導當局所闡述者，重新加以新的研究」（AG 22），教會藉此加以淨

3 Stephen Bevans and Jeffrey Gros, *Evangelization and Freedom: Ad Gentes and Dignitatis Humanae* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 快將出版), p.13. (得作者同意引用未出版之稿本)

4 Herbert Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol.4 (New York: Herder and Herder, 1969), p.150.

5 Bevans and Gros, *Evangelization and Freedom*, p.20.

化，加強並敬重這些文化。⁶ 以上兩點清楚要求基督徒藉著生活的見證與交談把福音生根於本土，並融入當代的文化中。

2.2 《教會憲章》(*Lumen Gentium, LG*)

在第四章論教友部份，文件非常強調「教友⁷以其自有的方式……執行整個基督子民在教會內與在世界上的使命。」(LG 31) 接著還說出教友的本有使命：

是要在世俗事務中，照天主的計劃去安排，而企求天主之國。他們生活在世俗中，就是說他們從事世界上的各式各樣的職業與工作，他們的生命和一般的家庭社會環境，交織在一起。天主把他們召喚到這種地位上，要他們以福音精神執行自己的職務，好像酵母，從內部聖化世界，以生活的實証，反映出信望愛三德，將基督昭示給他人。(LG 31)

原來教友不單在教會內履行責任，而同時在世界上有其本有的使命，就是從內部聖化世界，以生活做見證。為實現天主的救世計劃，「盡量接觸到各時代各地區的每一個人... 要給教友們敞開所有的途徑，使他們按照自己的力量與時代的需要，主動地親身參與教會的救世事業。」(LG 33)

從上述的兩份梵二文件中，我們獲得一些重要和基本的信息。首先，教會是「旅途中的教會，而傳教是她的本質」(AG 2)，由天主子民所組成的教會，每一份子都有傳教的使命。他們不單要宣講基督，更重要的是把「言」成為「行」，以生活去見證基督的臨在，藉著「見證與交談」與別人聯合在一起，在本土的文化和宗教傳統中「發掘蘊藏於當中的聖道種子」(AG 11)。平信徒在處於世界中的教會，有其自有的方式履行福傳的使命，就是透過生活於世界中，在工作、

6 Vorgrimler, *Commentary on the Documents of Vatican II*, p. 151.

7 文件中所指的「教友」是在神職人員及教會所規定的修會人員以外的所有基督徒 (No. 31)，意即平信徒。

家庭和社會的環境中活出福音的精神，體現天主的救恩計劃（LG 31）。此外，他們要盡力開拓不同的途徑，為回應時代的不同需要，以不同的方式去實踐福音（LG 33）。

三、平信徒是建設本地化教會的首要施行者

要讓「福音」於不同時代，不同文化中使人聽得懂並進入人心，就必須使福音本地化。「本地化」（Inculturation）一詞內容豐富且廣闊，限於篇幅，筆者只能簡略地把其中一個重點介紹出來。⁸ 這名詞的神學概念⁹早出現於「梵二」會議前，已被耶穌會會士 Joseph Masson 於 1962 年所沿用，正式出現於教會的文件《論現時代的教理講授》（*Catechesi Tradendae*），則是 1979 年。教宗若望保祿二世在文件中指出「『文化接觸』（acculturation）或『本地化』可算是新創的名詞，但它卻正好表達出『降生』這偉大奧祕的一個因素」（CT 53）。¹⁰

引用 Aylward Shorter¹¹的簡短解釋，「本地化」是信仰與文化間之持續交談，更圓滿的說，它是基督的訊息與文化間充滿創意和動力的關係。¹²學者 Gerald Arbuckle 也給了我們

8 對這名詞的詳細了解可參閱筆者之論文，Victoria Yeung, “Contextual Formation: Challenge of Forming Lay Ministers in the Church of Hong Kong” (D.Min. thesis, Catholic Theological Union, 2008), Chapter Three.

9 Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), p.10.

10 *Catechesi Tradendae*, art. 53 (The term ‘acculturation’ or ‘inculturation’ may be a neologism, but it express very well one factor of the great mystery of the Incarnation), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae_en.html (accessed March 14, 2008).

11 Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, p.11.

12 原文是：It is the on-going dialogue between faith and culture or cultures. More fully, it is the creative and dynamic relationship between the Christian message and a culture and cultures. 譯文出自筆者。

一個好的解釋：本地化是神學的用詞，與「福傳」（*evangelization*）一詞同義，是不斷的與基督相遇的皈依經驗。¹³

傳「福音」不但要「本地化」，身為傳福音者的「教會」更是要「本地化」，因此，地方教會正為此目的而出現。地方教會除了使其內在生活本地化，如禮儀生活和本地培育等，更重要的是把「福音」融入當地不同時代的文化，以人聽得懂的言語來表達，使它進入民心，進入當代的處境中，能回應當代人對生命的追求或質詢。這是一個不斷的過程，在不同時代於不同處境中進行的必須過程。那麼，傳福音與本地化就成了一體兩面的事實，有著密不可分的關係。職務在這過程中擔當著重要的角色目的是回應團體的需要，以及社會上的需要，把福音的喜訊具體地演繹和表達出來，使天主的國度切實地臨現於我們現世當中。

能把「福音」進入當代的文化，人的生活當中，我們就要對「處境」掌握。根據 *Bevans* 的說法，「處境」（*context*）是指「現時的經驗」，即包括個人和團體經驗，文化，社會環境和社會轉變等。¹⁴ 人的處境影響人的生活，而人的生活亦可反過來影響處境，因此，處於現況處境中的教會，傳福音時要首先要了解身處的境況，善用一些社會分析和研究方法，對當地人民所生活中的社會、政治、經濟和文化了解和掌握，認出時代的徵兆，好能跟隨聖神的帶領，把天主的國度臨現於世。這正是《教會傳教工作法令》中所指的「發起神學的檢討」（*AG 22*），使「福音」進入人心。

13 Gerald A. Arbuckle, *Earthing the Gospel: An Inculturation Handbook for the Pastoral Worker* (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1990), pp.18-20.

14 Stephen Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005), pp.5-7.

福音為之喜訊是因為能與當代的處境對話，並為人心帶來希望、平安和喜樂。教會能夠把福音成為當代人的喜訊，就有賴全體的天主子民一起努力，按其身份於不同崗位上活出傳教的使命。在梵二文件中，我們可清楚知道處於世界的教會，傳教是其本質，而活於世界中的基督徒，尤其透過平信徒的「在俗」生活（LG 31），切切實實地以「見證與交談」（AG 22）作為出發點，在生活的處境當中與他們一起生活的人發現基督，並「把基督昭示給他人」（LG 31）。

除了梵二的文件，受其影響深遠並實現其本地化精神而誕生的亞洲主教團協會（Federation of Asian Bishops' Conference），也提及平信徒在建設本地化教會的重要性。當中的一份文件，直接說出平信徒是本地化的「首要施行者」（primary agent），因為「他們是文化與文化間和社會中整個生命的結構的首要傳福音者」¹⁵。

如此看來，平信徒在世界現況中的生活便成了神學反省的重要素材，他們要從生活經驗中，即在當地文化和社會的境況中反省信仰，找出信仰與生活的關係。「做神學」再不只局限於神學家，平信徒要從生活中學做神學反省，成為從下而上的神學反省資源和施動者，與神學家結合一起做本地神學，推動本地化教會的發展。若沒有這些生活與信仰結合的反省經驗，我們的神學便是沒有靈魂的空殼、與人的生活脫節，甚至分割起來，成為空談。那麼，平信徒在現世生活中將福音本地化的角色，又怎能被替代呢？

認識了建設本地化教會的要角色後，平信徒可如何具體的參與這建設過程？信仰與生活的整合，是現時基督徒所渴望和追求的信仰生活，也是使福音能進入人的生活當中生根

15 "Journeying Together Toward the Third Millennium" in Gaudencio Rosales and C.G. Arevalo (eds.), *For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970-1991*, Vol.1 (Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 1997), p.283, art. 5.1.

起來。平信徒可透過研讀聖經、信仰分享團體和生活見證來表達出整合的信仰，一個能回應當代題問的活信仰。

研讀聖經是我們聆聽天主的說話，與聖言親密相遇的經驗。它不但給我們滋養和啟示，更帶領我們回憶天主對我們的慈愛，在此時此刻重新體味祂在我們身上所要行的大事，叫我們繼續去與人分享我們的救恩故事。因此，聖經中的說話再不是過去的，而是活的話。我們要以新的詮釋去明白聖言在今天向我們說了些什麼，與今天的我們有甚麼關係，要求我們如何在我們生活的地方具體地作出回應，再次讓聖言成了血肉，住在我們當中。同樣，在信仰團體中的信仰分享，除了一起讀聖經，我們亦要談生活、談社會、談政治，因為這是我們（信仰團體）生活的處境。不過，我們並不是訴苦、舒發情緒，而是積極地面對生活，把這些提昇到信仰的範疇，用信仰的幅度去重新了解，認出當中的基督面貌，與祂相遇，並作出團體的反省和祈禱，在團體的互相支持下做見證和作出行動。所以，信仰小團體是反省生活的信仰和做本地神學的一個十分重要的地方。最後，生活的見證是要行動，需要經過默觀而投身的行動 (*contemplative action*)。藉著生活中的見證去宣講福音，是切實地把聖言降生於我們所生活的地方，把基督臨在的喜樂與其他人一起分享，並在他們當中，在社會中，家庭和工作的環境當中把隱藏的基督昭示出來。

總結

自梵二後平信徒的身份和職務，已慢慢清晰和發展起來，福傳的意識也日漸廣潤。面對今日社會的挑戰，教會要不斷的反省可如何使福音成為當代人類的喜訊？如何在不同的處境中回答人對生命的問題，回應人的需要，使人類獲得進步，正義與和平臨於大地？身為教會的一分子，且是大多數的平信徒，可如何參與這來自天父所派遣的使命呢？

本地化是使福音融入當地的文化和社會中，並使人的生活變得福音化；活出意義，活出真、善、美。這是一個不斷的過程，是透過基督徒的見證與交談逐漸體現出來。「職務」是天主的愛臨現於世的活見證，是基督徒實踐使命的表達。在當中，我們要不斷的作信仰反省；反省我們是否把所信的實踐出來，把所實踐的作出信仰的反省。我們所做的又是否正在回應人的需要和處境的需要？是否把基督的臨在昭示於我們所在的地方？

在平信徒活力充沛的今天，他們不但要知道傳教的責任，而更加重要的，他們要知道福傳與職務的關係，並意識本地化的重要，在福傳的工作上，把福音建基於自己的本土文化中，讓它進入人的生活，人的內心深處。由於平信徒的生活與其一起生活的社會人士交織在一起，他們在福音本地化的過程中擔當了非常重要和不可替代的角色，因為他們來自世界，了解世界，且要轉化世界，讓天主的救恩具體地臨於他們所生活的世界當中。

The Irreplaceable Role of Laity in Building Up a Local Church

Yuk-lin Victoria YEUNG

[Abstract] When we look back over the past forty years, the church of Hong Kong has been vastly inspired and generated by the spirit of the Second Council of the Vatican, resulting with various new phenomena. Active lay participation in the church is one of the important fruitings, not only bringing a new face to the local church but also bringing forth the enormous dynamism of evangelization.

An integrated life of faith is what the contemporary Christians are looking for. That is to say, the “Gospel” should be inculturated into people’s lives, their culture, so that people can understand and experience the Good News. An authentic local church must begin from this. Lay people, whose daily life is interweaved with other people’s living in society, hence perform an important and irreplaceable role in inculturating Faith into Culture. It is because they come from the world, know well the world and have to transform it so as to let God’s salvation be present concretely in the midst of the people in the world.

To start with, the author of this article leads us to return to the two documents of the Second Vatican Council, *Ad Gentes* and *Lumen Gentium* respectively in seeking insights and directions. Finally, from one of the papers of the Federation of Asian Bishops’ Conferences, the author highlights that lay people are the “primary agent of inculturation”.

政府與民間—— 天主教社會福利組織的角色

林昭寰

【摘要】 梵蒂岡第二次大公會議後 (1965) 至 1970 年代初期，是香港政治和社會都有著極大變動的時期，社會政策方面，不同社會集團對「社會福利」有不同的定義和期望，互相競逐，而不同機構的零星的工作和實驗，更被港英政府所參照，將之漸次演變而為今天現代化的社會福利體系。適逢其會，天主教社會福利組織 (香港明愛) 在香港發展，也給香港人的生活帶來深遠的影響，尤其是它有一些社會服務時常走在政府之前，讓政府見到不少好例子，使它有所根據在日後全面推行。港英政府也因而改變了角色，不再把社會福利界定為純救濟的措施，而是整個社會制度的一個部分，包含著社會工程的目標。

從 70 年代中期至今，大多數外國志願機構經已本地化，收入主要來自公帑，它們的活動大受政府影響。在管理主義掛帥的現代社會，令人擔心它們是否還有回復當年之勇的動力。

前言

梵蒂岡第二次大公會議後 (1965) 至 1970 年代初期，是香港政治和社會都有著極大變動的時期，社會政策方面存在著不同的社會福利理念，不同社會集團對「社會福利」¹ 有不同的定義和期望，互相競逐，包括：港英政府以福利作為社會整合工具、本土傳統志願團體以福利作為社會網絡的補充、和外國志願團體以福利作為社會改革手段。這三種理念互相競賽和互相吸納，而不同機構的零星的工作和實驗，更

1 社會福利一詞在本文乃指稱經由香港政府社會福利署所資助的社會服務，例如老人服務、家庭服務、青少年輔導工作、社會保障等。

被港英政府所參照，將之漸次演變而為今天龐大複雜的、現代化的社會福利體系，在質和量方面都可以媲美一些先進國家。港英政府也因而改變了角色，不再把社會福利界定為純救濟的措施，而是整個社會制度的一個部分，包含著社會工程的目標。²

外來的志願團體的特性顯得較為多元化。若根據他們對當時政權的關係是否友好，和言論（或行動）的激烈程度來分類，則外來的志願團體至少可以分為三類。第一類組織是主要受外國教會資助，用當時社會認為是較激烈的社會行動（其實也只不過是集會和示威）來彰顯他們的理念和影響政府。其中與天主教組織有關的例如：

於 1968 年創立的勞資關係協進會（第一任主席是耶穌會的孟嘉華神父）。

由瑪利諾修女於 1974 年在秀茂坪徙置區創立的「職工青年中心」，六年後，中心的管治權成功移交由服務對象組成的「職工青年聯會」接管。「聯會」其後獨立運作，維持勞工服務達十二年，直至 1992 年因社區老化而終止，在本港青年工作服務歷史上是少有的成功例子。

在天主教的亞洲主教團協會（Federation of Asian Bishop's Conference），和基督教的亞洲基督教協會城市農村使命團（Christian Conference of Asia - Urban Rural Mission）的支持下，「亞洲人民組織委員會」（ACPO, Asian Committee for

2 較詳細的討論請參閱：林昭襄、周永新，〈政府與民間 - 回顧二次大戰後至一九七零年代香港社會福利理念的發展〉，《社會政策與社會工作學刊》，第二卷第二期（1998），頁 3-18；梁潔芬，〈一九六零年代以前香天主教會的慈善事業〉，載張學明，梁元生（編），《歷史上的慈善活動與社會動力》（香港：香港教育圖書公司，2005），頁 259-272；冼玉儀，〈一九七零年代以前慈善活動在香港之發展與特徵〉，載張學明，梁元生（編），《歷史上的慈善活動與社會動力》（香港：香港教育圖書公司，2005），頁 179-213。

Peoples' Organization) 在 1971 年成立，開始了亞洲基層人民的組織行動。在 ACPO 的協助下，亞洲各地成立了不少社區組織的工作，包括香港的社區組織協會與荃灣社區發展合一計劃。於 1972 年成立的香港社區組織協會在二十五年間，在香港協助建立了超過四十個居民組織，和組織了超過一千次的社會行動。³

第二類是與港英政府保持著良好關係，在工作上予以配合和合作，而鮮有公開挑戰其政策的團體。這類機構在外來志願團體中應佔多數。第三類則是會公開與港英政府「唱對台」的組織，他們並會試圖在輿論上提出不同的理念和方案，甚至將之化為在議會制度內的抗衡，或在制度內作出另類實踐，「既團結，又鬭爭」。天主教社會福利組織是其中之例子。

一、早期工作

當香港島在 1841 年實際上成為英國殖民地後，羅馬天主教會就在同年四月把它立為傳教區 (Prefecture Apostolic)。天主教會漸漸在香港的社會福利舞臺上當上主角，而當時香港島的本土福利組織祇可以用幾間廟宇去湊上。根據田英傑神父 (Fr. Sergio Ticozzi) 研究所得，在 1841 年 4 月，香港天主教傳教區最先興辦的宗教兼社會服務為墳場，又在 1843 年就在砵甸乍街和士丹利街開辦了一間棄嬰養育院，並在 1845 年

3 參看馮可立，〈激進教會組織與香港社區工作〉，香港中文大學歷史學系與新亞書院《歷史上的慈善服務與社會動力》學術研討會，1999 年 12 月 8 日；黃強生，〈教會的 40 年勞工服務歷史〉，《公教報》，1997 年 8 月 3 日；8 月 10 日；及筆者與兩位作者的訪談。香港社區組織協會的創辦人包括一些神職人員，在 1980 年以後任職董事會的有林柏棟神父、Fr. Guntherresse、Fr. Hummert 等。日後我們需要有更多研究，好讓我們知道這些神職人員在多大程度上受梵二的精神感召而投身社區行動。

於在灣仔修造一間臨時醫院。⁴ 隨後由其他地方來的天主教志願機構各有各的工作側重點和方向，它們的服務亦可說種類繁多。例如：在 1947 年，瑪利亞方濟各傳教修會 (Franciscan Missionaries of Mary) 創立聖羅撒書院 (St. Rose of Lima's College)。在 1949 年一間女修院的修女開始管理位於灣仔的皇家海軍醫院，而且把它改稱為律敦治療養院 (Ruttonjee Sanatorium; 在 1991 年成為全科醫院，並改稱為律敦治醫院)。在 1951 年善牧會女修院 (Good Shepherd Convent) 的修女成立一個女童之家，又於 1967 年在香港仔的瑪利灣成立第二間(現在稱瑪利灣瑪利史丹頓中心)。基督教教會在 20 世紀初亦來到香港，並成立它們的福利救濟組織 (第一個是在 1901 年成立的基督教青年會, YMCA)，並且在這個地方努力發展，籌辦宗教和福利工作。

香港在 1941 年 12 月 25 日被日軍攻陷，所有志願機構的服務都要暫時停下來，直到第二次世界大戰 (1941-1945; 亞洲部份) 後才從新開始。在戰後的二十年間，它們的工作主要集中在救濟難民上，因為當時這個小殖民地塞滿由逃避中國內戰 (1946-1949) 而來的難民，在 1949 年美國的天主教救濟服務組織 (Catholic Relief Services) 也來這裏服務。在給難民的援助工作上，外國志願福利組織的回應比聯合國的回應來得早很多，聯合國一直到 1957 年 11 月 26 日才達成決議，承認「香港政府肩負起重擔，並努力解決這個問題，也認為這個問題是個國際社會關心的問題，亦呼籲成員政府和非政府組織在可能範圍內幫忙解決這個問題。」⁵

在 50 及 60 年代，外來教會的福利組織比本地的志願機構財力充裕得多，服務的範圍和對象也比較廣泛，對當時滿

4 Ticozzi, Sergio, *Stories of the Catholic Church in Hong Kong* (《香港天主教掌故》), translated by Yu Li-ching (游麗清) (香港：聖神研究中心，1983)。

5 Colonial Office, *The Colonial Territories 1957-58* (London: HMSO, 1958), pp.25-26.

街難民的香港實在有很大裨益。一些市民仍然記得當時從外國志願機構領到的奶粉和麵條，另一些還沒有忘記當時住過由外國志願機構管理的難民營，因而不致倒斃街頭。志願團體的服務範圍龐大，支出亦不小，例如：四十三個志願機構在 1966 年的經常總開支估計達 2,500 萬港元，而當年社會福利署的開支祇有 1,750 萬元。⁶ 一個志願機構（世界信義宗，後在 1967 年和其他基督教組織合成為現今之香港基督教服務處）為貧苦大眾展開一個規模可觀的物質援助計劃，在它的發展高峰時期，它每年派發約一百萬磅食物和衣物，服務範圍有日間托兒所、健康服務、給殘疾人士的自助計劃和康復計劃、家庭福利服務、專上程度學生的援助計劃、職業訓練、肺病康復計劃等等。在整個 60 年代，它每個月平均幫助四萬人左右，在 1966 年，它給兒童的小吃超過 430 萬份！⁷

殖民地政府和英國殖民地部 (Colonial Office) 都承認外來教會的福利組織及本地的志願機構的貢獻，被視之為殖民地的「好運氣」，像香港政府 1951 年的年報所說的：「在戰爭 [1941-1945] 前，香港的社會福利工作大多在志願機構手中，而殖民地在這方面總是幸運地有些對實務和建設性工作都感興趣的組織」。⁸ 當時港英政府對社會福利之冷漠，於此可見一斑；這種態度，要到 1966 和 1967 年發生社會動亂

6 Lutheran World Federation, Department of World Service, *Hong Kong Quarterly Report IV* (Hong Kong: Lutheran World Federation, 1968a), p.1; Hong Kong Government, *Hong Kong 1968* (Hong Kong: Government Printer, 1969), pp. 304-5.

7 Lutheran World Federation, Department of World Service. "Hong Kong's War on Disease and Narcotic Addiction," in Lutheran World Federation Department of World Service. *Hong Kong Quarterly Report III* (Hong Kong: Lutheran World Federation, 1966); Lutheran World Federation, Department of World Service, *Hong Kong Quarterly Report IV* (Hong Kong: Lutheran World Federation, 1968); Lutheran World Federation, Department of World Service, *Hong Kong Quarterly Report III* (Hong Kong: Lutheran World Federation, 1969).

8 Hong Kong Government, *Hong Kong Annual Report 1951* (Hong Kong: Ye Olde Printerie Ltd., 1952), p.79.

之後才有所改變，變成為香港社會福利發展的黃金時期；⁹也是在這個新時期，外國來港的志願社會福利組織才得以大展拳腳——包括天主教社會福利組織。

二、天主教社會福利組織

天主教社會福利組織在香港發展，在多方面都有不俗的成果，也給香港人的生活帶來深遠的影響。在 1953 年 7 月 1 日，香港天主教教區（1946 年成立）的福利救濟組織成立了天主教社會福利議會（Catholic Social Welfare Conference），後在 1958 年改組成天主教社會福利局（Catholic Social Welfare Bureau），於 1959 年參加香港社會服務聯會，並在 1961 年正式改名為香港明愛（Caritas-Hong Kong），在 1969 年且成為香港公益金（Hong Kong Community Chest）的成員，¹⁰ 可以得到這個半官方機構的資助，和同時得到政府的社會福利署的直接資助。

香港明愛成立初期在服務方面有五個目標：

1. 作為天主教教會的服務胳膊，依賴社區的支持去給殖民地較不幸的人提供社會服務援助、醫療援助和福利援助；
2. 在證實有需要後開辦創新的福利服務，而且在創新服務方面成為先驅；
3. 在有資金和設備後和政府及其他機構合作發展新服務；
4. 通過關懷去促進個人成長；

9 有關這段歷史的分析可參閱 Jones, Catherine, *Promoting Prosperity - The Hong Kong Way of Social Policy* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1990).

10 Catholic Truth Society, *Hong Kong Catholic Church Directory* (Hong Kong: Catholic Truth Society, 1996), p.370.

5. 通過回應、鼓勵和支持去令到社會各界更團結。¹¹

從 60 年代起，香港天主教教會就確立了要努力發展社會福利工作和其他非宗教工作，且辦得有聲有色。從香港明愛過往的紀錄來看，首先值得注意的是它有一些創新的社會服務時常走在政府之前。

2.1 職業訓練

香港明愛 1966/67 年度開設了給聾啞男童的職業訓練學校 (St. Godfrey's Settlement)。這間中學的課程持續三年，主要科目有機械、電力和印刷，亦教授中文、英語和數學，使男童能夠在這些科目增進他們的知識。當他們離開這間學校後，能夠很容易就在本地的工廠找到工作，「證明他們自己是專心和向學的學生」。¹² 在 1969 年，明愛開始和工業界合作去提供紡織機械科的職業訓練，這是首個香港同類的服務。工業界為技術人員提供薪金、機械和專門設備，而香港明愛則負責行政工作、教室用具、設施和基本工場設備，由於與工業界合作，「畢業生隨時都可以找到工作」。在同年，它更改建堅尼地城的明愛社區中心裏的木工工場，為有學習困難兼有「社會行為問題」的青年提供車間訓練和有生產力的半庇護工場。¹³

當時的港督戴麟趾爵士 (Sir David Trench) 在 1969 年的年度回顧 (Annual Review) 中也間接承認了明愛在職業訓練方面的眼光：

11 *Caritas - Hong Kong (1968-69) Annual Report* (Hong Kong: Caritas, 1969), p.1.

12 *Caritas - Hong Kong (1966-67) Annual Report* (Hong Kong: Caritas, 1967), p.10.

13 *Caritas - Hong Kong (1968-69) Annual Report* (Hong Kong: Caritas, 1969), p.21.

「我們的迫切需要之一是開辦某種小學以上程度的課程給因某種緣故不能升上中學去完成中學畢業證書課程的學生。當這些學生長大時，他們似乎很可能需要實用技能。要配合這種雙重需要，我們現在就提議開辦一種新的中學，它會提供三年的職業先修 (pre-vocational) 課程給由十一歲到十五歲之間的孩子… 這種中學打算辦的課程應該有一半是學科和有一半是實用科，想上這些學校的學童不必參加升中試。我期望這些提案會在不久後拿出來給各位議員定奪。」¹⁴

2.2 復康服務

早在 1968 年，明愛開始提供醫務社工服務。同年明愛樂協會開始為已經戒毒的人士服務，第一個中心在 1968 年在堅道成立，第二個於 1969 年在九龍的東頭村徙置區成立，希望通過明愛樂協會的幫助和鼓勵，使戒毒人士繼續遠離毒品，並而且重拾自信去負起家庭責任和對整個社會負責。它又通過各種各樣的活動和服務去給「成員提供一個令他們覺得受歡迎的環境，在那裏他們能夠交新朋友，放鬆下來去休息或者參加活動，並從互相幫忙中找到意義。這個會樂於讓他們的家人使用它的設施和參加活動。」¹⁵ 樂協會的精神是鼓勵成員互相合作、互相幫助和建立友誼，令到每個成員都培養出自信和互信，可以過正常生活。明愛樂協會 (2008) 是其中一間最早為戒毒人士提供非住宿治療服務的機構，現時其服務對象包括藥物濫用者、康復者與其家人，亦為社會各界人士提供預防藥物濫用的教育活動。

14 *Caritas - Hong Kong (1970-71) Annual Report* (Hong Kong: Caritas, 1971), p.21.

15 *Caritas - Hong Kong (1968-69) Annual Report* (Hong Kong: Caritas, 1969), p.27.

2.3 輔導工作

在輔導工作方面，明愛也為香港的社會工作創下了先河，以下是其中一些例子：

在 1969/70 年度明愛開始了「星期天街上工作」(Sunday street-work)，由經驗豐富的義工負責，接觸在徙置區內遊樂場上和在街上玩耍的男孩，並引導他們去參加協會的活動，這成為日後外展社會工作的雛型。¹⁶

在 1970/71 年，明愛的家庭服務部和香港大學合作，治療有情緒問題的兒童和少年（在 18 歲以下）。職員每個月都準備個案討論，而大學則提供顧問意見。這個計劃嘗試用臨牀小組諮詢方法，去幫助解決父母和子女衝突中的複雜問題。¹⁷ 在 1971/72 年年度，明愛也提供綜合服務給弱智兒童和他們的父母。在 1973/74 年度明愛推出創新的學校社會工作服務，它的目標是集中幫助學童適應學校環境和其它學童必須面對而又不斷轉變的情況。¹⁸

2.4 社區發展

明愛很早便在香港推行社區發展工作，在 1965 年和 1966 年之間，明愛開始給身為難民的漁民提供社區服務。在美國的天主教福利組織 (Catholic Relief Services) 和德國的德國主教團社會援助基金會 (Misereor) 的幫助下，難民們建立起聖伯多祿村 (St. Peter's Village)。這條村有 69 間房子，它的村民又成立了一個合作社，透過他們自己的努力和資源來管

16 *Caritas - Hong Kong (1969-70) Annual Report* (Hong Kong: Caritas, 1970).

17 *Caritas - Hong Kong (1970-71) Annual Report* (Hong Kong: Caritas, 1971), p.4.

18 *Caritas - Hong Kong (1973-74) Annual Report* (Hong Kong: Caritas, 1974), p.40.

理村內事務。¹⁹ 在 1970 年，這個計劃脫離明愛而成為獨立的組織。²⁰

明愛在 1970 年部署了三個全職社區發展隊隊員到東頭村徙置區一帶服務。它選擇這個地點因為這裏是罪案黑點，也有很多人吸毒，而 1967 年暴動時在這個地點爆發了不少衝突。這個社區中心著重居民的參與，強調居民要參與社區事務，和籌劃社區活動，其取向是基本的草根型社區發展工作，在中學生、母親和上班女性之中紮下群眾基礎。據說各樓層的母親都顯得很有領導才能，例如為他們的子女開設溫習班，由義務導師協助，她們則為這個班負起最終責任和監督工作。同一時期，明愛的社區發展部也在西貢和荃灣組織了房屋合作社。²¹ 及至 1978 年，「鄰舍層面社區發展計劃」終於正式成為受政府資助的社會服務。²²

為了扶助一些弱勢的小群體，明愛開展了一些細微而體貼的工作，例如在 1970 年，為了幫助上幼稚園的兒童的母親賺得一點收入，明愛專門為她們開設了一個工場。²³ 又例如：為了服務西貢附近的零散村落，明愛曾開辦用專車接送兒童的服務，往返既偏僻又細小的托兒所及母嬰健康院。²⁴

19 *Caritas - Hong Kong (1965-66) Annual Report* (Hong Kong: Caritas, 1966), p.10.

20 *Caritas - Hong Kong (1969-70) Annual Report* (Hong Kong: Caritas, 1970), p.10.

21 *Ibid.*, p.16.

22 梁祖彬，〈香港社區工作發展史〉，載莫泰基，郭凱儀，梁寶霖（編），《香港社區工作：反思與前瞻》（香港：中華書局(香港)有限公司，1995），頁 2-15。

23 *Caritas - Hong Kong (1969-70) Annual Report* (Hong Kong: Caritas, 1970), p.38.

24 *Ibid.*, p.54.

2.5 社會公義

明愛也有公開支持香港設立社會保障計劃，當中包括最低工資、失業保障金和每個星期的有薪假日。它在 1967-68 年度的年報中旗幟鮮明地闡述它的立場：

「最低工資保證沒有人做了整天工作後所得到的不足以讓他過正當和有尊嚴的生活，是以為第一個要求。保障因疾病、鰥寡或年紀老大而失業的社會保障計劃是第二個要求。這個社會保障計劃大概最終可以在工人的做工生涯中用保險供款方式支持，但現在更加需要的是由稅款支持的公共援助計劃。香港明愛大力支持政府的跨部門工作小組 (Inter-Departmental Working Party on Social Security) 所提的建議作為建立社會保障制度的第一步，這個工作小組敦促政府開始研究足以讓人在香港過像樣水平的生活的條件，而且根據這些條件去決定最低工資。……

「有人反對說香港的前景不定，稅收、工資甚至社會福利是以不應該增加，因為這些都會搞垮經濟，香港明愛不能接受這個論點。有人可能會說各人在一般情況下不會對社會福利感興趣，甚至會反對他們自己一生也許享受得到或者享受不到的社會保障計劃，香港明愛也不能接受這個論點，因為它容許人不做任何事，亦不去改變現狀。香港明愛相信人的良心要求人採取行動去為大多數香港人改善社會情況，因為他們沒有足夠的收入去過有尊嚴的生活；每個星期不能夠休息一天，因為沒有人會給他們工資；儲蓄存款不足以應付醫療和緊急情況的開支。……

「香港明愛相信惟有政府以公眾利益保護者的身份才能計劃和採取足以完成這件工作的行動，也敦促政府負起這個責任，不要再拖延下去。……」²⁵

最低工資在今天的香港方才蹣跚起步，而明愛在四十年前却已有這種眼界和勇氣，不管港英政府的冷漠，為正義發聲，在當年殖民地政府的高壓統治之下，這種行動殊非容易。

結論

50-60年代的港英政府，根本不想理會社會福利服務，華民政務司署也不認真去統籌志願機構，於是任由各個機構可以自由發展。外來教會的志願機構得到海外總部的人力、物力及財力支持，能夠找到試驗的空間，在創新服務工作上曾經十分勇敢，也有巨大貢獻，為香港的社會服務界開拓出不少新領域，而且有很多時候讓政府見到不少好例子，使它有所根據在日後全面推行一些措施。從上文可見，香港明愛是其中的表表者，在60年代中旬以後尤顯顏色，既有遠見和魄力，服務的範圍也十分廣泛，幾乎囊括各種社會服務，因此令它今天成為社會福利界的主角之一。

外來教會的志願機構的母會，或海外總部總有推行過多種福利政策的人，因為有總部的支持，所以能夠較快地知道各種政策的利弊，在觀念上和推行步驟方面比本地同業掌握得更快和更準確。這種認知上的優勢在討論社會福利問題時更明顯，本地的社會福利界領袖比較少提出大膽的建議，也甚少針對政府的政策，反而一些外籍人士能夠很快地針對問題的重點，提出一針見血的批評或建議，例如香港明愛在討

25 *Caritas - Hong Kong (1967-68) Annual Report* (Hong Kong: Caritas, 1968), p.11.

論社會保障時也十分明白地說出這是政府的責任，也祇有政府才能辦得到，不應拖延——在當時殖民地政府的高壓統治之下，它為小市民說出了心中話。

以目前有限的研究而言，我們暫未能全面知道有多少外來的志願團體和天主教組織，以較為激烈的社會行動來彰顯他們的理念和影響政府，或是一些較少「發聲」的機構，在那些範圍裡曾經作出過甚麼創新的服務和示範。然而，若日後有更多研究，著重調查不同的志願團體的服務的發展及演變，我們或可以重組出一幅較大的圖畫，窺見不同機構的零星的理念、工作和實驗，如何被港英政府所參照和吸納，將之蛻化為社會福利制度的一部份，並漸次演變而為今天龐大複雜的福利體系。

我們需要特別留意的是，這個演變過程並非純粹是制度上的變化或數量的增減。相反，它也是個質變的過程，因為港英政府不單因此而增加了財政上的開支，還不斷地擴大了政府的管理範圍，改變了其本身的角色，社會福利也不單被界定為純救濟或應付危機的措施，而是整個社會制度的一部分，包含著社會工程的目標。這個轉化過程，首要條件是理念上的變化，而變化的原因，也包括外來志願團體在不同渠道上對港英政府的「進諫」和衝擊——例如較激進團體的社會行動，或較溫和的團體的言論和意見。

在 70 年代開始，港英政府對社會福利方面的發展和規劃變得較為積極，開始籌劃香港第一個「社會福利五年發展計劃」，邀請了不少志願團體的代表參與。據參與其事的華元博牧師 (Rev. Paul Webb) 事後指出，正是在這個時候，政府與志願團體之間開始有較多面對面的溝通，在廣泛的事件和哲學理念上有較多辯論的機會。華元博牧師多年後的總結是：「雙方都有很多良好的願望」。²⁶ 從 70 年代開始，香港

26 根據與華元博牧師通信而得的資料。

用在社會福利的開支不斷增加，志願團體的財政需要也轉而為主要由政府承擔，社會福利對香港社會整體的運作，開始發揮積極的整合作用。

到了 70 年代中期，非政府組織已經僱用了全港大概三份之二的社會工作者。至今大多數外國志願機構在財政和人手已經本地化，它們的人員亦多數在本地招募，而它們的收入主要來自公帑，有估計超過八成非政府組織的預算由政府的撥款支持，²⁷ 這種情況今天仍然難有重大的改變。也因此，它們的活動大受政府影響，如果不是由政府指揮的話。

發展得更大更快似乎是很多福利組織的早期願望。若我們用今天的智慧來審視，就像本地志願機構一樣，外來福利組織的第一個問題也是發展得太大、太快。它們所提供的服務越來越多種多樣，但問題是倚賴政府的撥款也太多，漸漸失去獨立和自主的能力，在想法和服務上也失去創新的魄力。這難免令我們感到惋惜，在管理主義掛帥的現代社會，更令人擔心它們是否還有回復當年之勇的動力，堅持梵二的革新精神，堅持非以役人，乃役於人的信念。

27 Chow, Nelson W.S., "The Past and Future Development of Social Welfare in Hong Kong," in Joseph Y.S. Cheng (ed.). *Hong Kong in Transition* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986), pp.403-419.

Government and Min-jian: the Role of the Catholic Welfare Organization

Chiu-wan LAM

[Abstract] From the end of Vatican II (1965) until the early 1970s, Hong Kong politics and society experienced great changes. As far as social strategy is concerned, different social institutes had different definitions and expectations of “social welfare,” they competed with each other, and the scattered work and experimentation of these organizations was incorporated by the British colonial government and gradually transformed into the present modern social welfare system. Most timely, the Catholic Social Welfare organization (Caritas-Hong Kong) developed in Hong Kong, and had a profound influence on the livelihood of Hong Kong people. In particular it usually developed some social services which were ahead of the government and offered the latter not a small number of good models that afterwards were adopted and implemented on a large scale. Consequently, the British colonial government changed its role, it did not anymore define social welfare as a purely relief measure, but as a part of the whole social structure, including the goal of social construction.

Starting from the 1970s until now, most foreign NGOs have already been indigenized. Their income predominantly comes from public funds and their activities are greatly influenced by the government. Under the bureaucratic flag of modern society, one worries whether or not they can regain their former innovative energy.

梵二後的香港殯葬禮儀的發展

王藝蓓

【摘要】 本文嘗試探討禮儀改革在香港的發展。由於梵二禮儀改革是全面性的，涉及的範疇極廣，本文絕不可能囊括整個改革的內容，所以筆者只會在文章中簡單提出禮儀改革的重點，以及香港教區所作出的配合，然後集中以香港教會的殯葬禮¹為探討對象，了解改革中的牧民性和本地化的取向如何落實於個別禮儀當中。選取殯葬禮作為探討對象的原因，是因為殯葬的禮俗事宜在各文化習俗中都擁有悠久的歷史，而且亦是最富民族特色的，因而更容易發現本地化的成份。

前言

梵蒂岡第二次大公會議標誌著天主教教會在歷史上一個嶄新時代的開始，會議除了全面反省教會的內在生活上，也重新認識自己與世界的關係。整個會議為期三年之多，總共頒布了十六份文件，筆者認為當中以第一份頒佈的《禮儀憲章》²對信友的信仰生活影響最大，因為除了教理的講授外，禮儀生活是信友認識信仰，鞏固信仰，並且是獲得恩寵的泉源。

筆者嘗試藉本文探討禮儀改革在香港的發展。由於梵二禮儀改革是全面性的，涉及的範疇極廣，本文絕不可能囊括整個改革的內容，所以筆者只會在文章中簡單提出禮儀改革

1 由於香港教區曾多次修訂殯葬禮儀，故本文在比較梵二前後的殯葬禮儀改革時，會以香港教區禮儀委員會在一九九九年編譯的《天主教殯葬禮儀》作為香港教區在梵二以後殯葬禮儀發展的最後依歸。至於有關殯葬禮儀中的引文，除非另行註明，否則是以特為本地編寫的第二式為依據。

2 《禮儀憲章》是於1963年12月4日，由教宗若望廿三世頒佈的，是梵二大公會議所頒佈的四份憲章之一。

的重點，以及香港教區所作出的配合，然後集中以香港教會的殯葬禮為探討對象，了解改革中的牧民性和本地化的取向如何落實於個別禮儀當中。選取殯葬禮作為探討對象的原因，是因為殯葬的禮俗事宜在各文化習俗中都擁有悠久的歷史，而且亦是最富民族特色的，因而更容易發現本地化的成份。

一、《禮儀憲章》中的改革

梵二對禮儀的本質和意義作了深入的反省，制定了一套禮儀神學作為禮儀生活的準則：禮儀是天主聖三的救世工程的實踐，是基督司祭職的執行，它更是教會和信友生活的頂峰和泉源。³ 教會也反省到在忠於傳統和信仰的同時，也要注意環境和時代的變遷，以及各民族的生活文化背景，信友的信仰生活才能與日常生活得到整合，成為完整的基督化生活，⁴ 並產生福傳的作用。⁵

為了使禮儀真正成為教會各肢體的生活泉源，會議定下了四大的目標，⁶ 並為配合現代的牧靈需要而定出具體的措施，⁷ 當中包括：禮儀中增加信友回應的禮節⁸ 和發展他們的司祭職，⁹ 使信友能「完整地、有意識地、主動地參與禮儀」；

3 《禮儀憲章》，10 號。

4 可參閱陳繼容，〈梵蒂岡第二屆大公會議與禮儀〉，《神思》，68 期（2008），頁 90-124。當中對梵二《禮儀憲章》中的禮儀神學觀作出了精簡的解釋。

5 《禮儀憲章》，2 號。

6 《禮儀憲章》，1 號。

7 有關梵二教會的禮儀改革特點。本文參閱了姚順，〈“梵二”後教會禮儀的特點〉，載《中國天主教》，52 期（1994），頁 16-17。吳新豪，〈天主教禮儀發展史〉（香港：公教真理學會，1983）。羅國輝，〈恩祭禮儀的沿革〉，《鼎》，34 期（1986），頁 2-8。

8 《禮儀憲章》，30 號。

9 《禮儀憲章》，15,19,28,29 號。

¹⁰ 以本地語舉行禮儀，¹¹ 並簡化經文和禮節，¹² 使信友能明白禮儀的內容，更能投入禮儀當中；¹³ 在不妨礙信仰的傳遞及教會至一和至公性的原則下，重新編訂富地方性的禮規和禮節。¹⁴

由以上措施可見，梵二的禮儀改革是真正的改革，¹⁵ 當中的牧民性取向是十分清晰的。透過對禮儀神學的反省，梵二為禮儀在傳統和現代取得了平衡，使信友能從禮儀中得到日常生活的力量，度一個完整的信仰生活。

10 《禮儀憲章》，14,26 號，另可參閱 39-42 號。

11 《禮儀憲章》，36,54,63,101 號等。馬丁路德於十六世紀時已提倡以德語代替拉丁語舉行禮儀和聖事，到了特倫多大公會議的時代，也有不少改革家提出改用本國語的見議，可是教會在特倫多大公會議第廿二期會議（公元 1562 年 9 月 17 日）中以「不便」的理由，拒絕了他們的見議，認為只要在適當的時候予以解釋便成了。可參閱《天主教會訓導文獻選集》，1747 條。另外，比約十二世在 1947 年頒發的《天主與人類間的中保》通諭中也再次提到拉丁語在禮儀中的地位。

12 《禮儀憲章》，34 號。初期教會的禮儀是簡潔的，標記也十分清楚，及後發展到 4 世紀末便漸趨制度化，到了中世紀時，各主教更隨意增加不同的儀式，使禮儀更複雜、更難明。19 世紀的禮儀運動獲得一定的成效，教會官方承接改革的趨勢展開了一系列的禮儀改革：如教宗比約十世 1913 年頒發的《兩年前》改革日課手諭提到重新訂定禮典，除去當中多餘的部份，而比約十二世也曾於 1947 年的《天主與人類間的中保》通諭中讚揚禮儀運動。

13 《禮儀憲章》，36,54,63,101 號等。

14 參閱《禮儀憲章》，37-40,63,65,77,79,81,107,119,123 號。雖然特倫多大公會議成功整頓了當時混亂的禮儀，但同時也令禮儀僵硬化，失去了過去的多元、活潑和充滿生氣的特色。19 世紀的禮儀運動中有不少是提倡以牧民為大前題的，如比利時的坡度恩（L. Beauduin, Dom Lambert）便是主張禮儀大眾化，建立合時的禮儀。梵二時，教會再次將權力下放，讓各地方教會——地方的主教團和主教，各依其本身的民族和地方特性編寫適合的禮儀。

15 特倫多與梵二大公會議都在禮儀改革上有著巨大的影響，然而有學者認為梵二才可以稱為改革。可參閱鄒保祿，〈特利騰與梵二禮儀改革的比較〉，《神學論集》，55 期（1983），頁 101-106。

二、香港教區的禮儀改革

《禮儀憲章》為各地教會帶來很大的衝擊，會議結束後的幾年教會當局都是集中於修訂禮規、禮儀培育和建立中央與地方性組織的工作，各地方教會，包括香港教會都整裝待發，以配合當局。以香港教會為例，她很快便回應了《神聖手諭》，¹⁶ 組織了教區性禮儀委員會，負責一切有關禮儀的事宜，並在 1965 年開始嘗試在彌撒中以中文誦讀聖經，兩年後更全面以中文舉行彌撒。

為了秉承《禮儀憲章》中幫助教友執行其普通司祭職，教區鼓勵教友在禮儀中擔任合宜的職務，並且開辦了不同的課程培訓禮儀人才，以發揮禮儀團體的特性。¹⁷

至於在出版事業方面，中國教會早於 1615 年已獲批准以中文舉行全部禮儀，¹⁸ 從那時起便相繼有中文版的彌撒經書和聖事禮典出現，¹⁹ 而香港教會亦自 1931 年起以白話文翻譯彌撒經書。²⁰ 至於梵二以後，教區亦為配合會議的牧民和本地化的取向，而編寫出新版的禮儀書籍。

16 1964 年 1 月 25 日頒佈。

17 例如讀經員培訓課程、牧職教友培養、禮節司訓練課程等。

18 中國在特殊法律下，於 1949 年得到教宗比約十二世的批准，可以在彌撒中使用中文。可參閱鄒保祿，〈禮儀改革在梵二中的地位〉，《神學論集》，65 期（1985），頁 399-409。

19 耶穌會會士利類思於 1670 年把 1570 年出版的《羅馬彌撒經書》翻譯為中文，又先後於 1674 年及 1675 年出版了《司鐸課典》和《聖事禮典》。可參閱羅國輝，〈中文禮儀的昨日、今日、明日〉，《鼎》，73 期（1986），頁 24。另於「教區檔案」的網頁中也有此經書。

20 1931 年，納匝肋印書館出版了一本《彌撒經本》；1946 年由吳經熊翻譯，真理學會出版了《我的主日彌撒經書》；1954 年出版的中拉對照的彌撒經本《中文彌撒經典》是夾雜了文言文和白話文的，它是參照了利類思的《中文彌撒經典》的；1956 年，真理學會又出了一本全用白話文的《每日彌撒經書》。而梵二以後，教區也先後多次修訂彌撒經書、聖事和禮儀的禮典。可參閱羅國輝，〈中文禮儀的昨日、今日、明日〉，頁 25-27。

三、香港天主教殯葬禮的發展

自聖禮部於1969年頒布了關於殯葬禮的《基督徒殯葬禮》法令²¹後，香港教區根據拉丁本的劃定範圍，編寫屬本地教會的殯葬禮典。²² 教區先後多次編譯和修訂了殯葬禮典，²³ 並積極從事教友培育工作，²⁴ 以求禮儀既可清楚表達逾越所帶來的永生希望，也能配合本地牧民的需要。²⁵

根據羅馬《殯葬禮典》（1969），天主教殯葬禮是由：守靈祈禱；出殯祈禱；下葬祈禱，三階段的祈禱組成的。由於這三階段祈禱尚能配合香港社會的情況，所以香港教區在保留三階段祈禱的同時，只在一些細節安排和用語上作出調適，便編寫了本地化的殯葬禮儀。

3.1 本地語的運用

香港教會在梵二前便有殯葬禮中文譯本的依據，²⁶ 所以說中文傳教和翻譯的事業很早便開始了，並得到某程度的發

21 聖禮部於1969年8月15日頒布。法令可參閱羅國輝編，《我信永恆的生命：基督徒殯葬禮儀圖解》（香港：香港教區禮儀委員會辦事處，2002），頁52。

22 在梵二以前，香港教區多和台灣和澳門教區合作，共同推出天主教的禮儀書籍和經書，但由於梵二以後強調禮儀的本地化，三地雖然都是華人地區，但港澳與台灣在本地語和文化習俗上是有分別的，所以在後期便各自為本地化努力。可參閱羅國輝，〈中文禮儀的昨日、今日、明日〉，頁26-27。

23 1974年出版了《天主教殯葬禮》試用本；1980年出版了《天主教火葬禮》；1983年的《天主教殯葬禮》可算是修訂版；1999年出版了《天主教殯葬禮儀》。

24 香港教區除了有一些專為亡者祈禱和安排殯葬禮的善會，如若瑟會、善別會外，在1993年成立了教區善別小組。

25 《禮儀憲章》，81號。

26 當時的禮儀主要是以特倫多大公會議的《羅馬彌撒經書》中文譯本中的殯葬禮儀式和追思亡者日的經文為依據。此外，在《追思亡者日課》和《善終瘞瘞禮典》兩本早期中國教會的禮典內，也有關於殯葬和為亡者祈禱的

展，²⁷ 但由於不同的原因，以至運用本地語的發展停滯不前。

28

1919年，五四新文化運動以後，白話文取代了文言文成為普遍的語言，香港教會為配合信友的需要，便先後出版了彌撒經書白話文翻譯本，當中也包括殯葬禮禮節的記錄。²⁹ 雖然如此，但因為中文與拉丁文的語言系統完全不同，所以不少字詞只能翻譯語音，即所謂「直譯」，而重要的神學概念也難於找到適合的中文詞彙表達，³⁰ 最重要的是當時的本地言發展只是集中在翻譯的工作上。

梵二以後，香港教區著力於本地化禮儀的發展，加上天主教的神學在華語地方的學術研究得到了一定的成果，這多少也解決編寫禮書時遇上的語言困難。因著本地獨有的文化背景和日常用語，教區獨力編寫具本地化的禱文，³¹ 例如《天主教殯葬禮儀》（1999）中的第二式便是專為香港而編寫的，其目的是希望信友能透過淺白的文字和語言，了解禮儀中那

禮儀紀錄。此兩本古籍的內容可於「教區檔案」中找到，編號分別為EM和SC。

27 羅國輝神父曾於他的文章指出利類思翻譯的《中文彌撒經典》先後有兩版，所以他認為中國教會應曾有一段時間普遍以中文作傳教語言。可參閱羅國輝，〈中文禮儀的昨日、今日、明日〉，頁24-25。

28 中文一直被視為複雜的語言系統，當時口語與書面語並非完全相同，所以為傳教士並不容易掌握，相反拉丁文較易為中國修士掌握。政治上，由於「中國禮儀之爭」，以及後來不斷出現的內戰，所以中國的禮儀未能有進一步的發展，禮典的譯本停留在文言文的階段。

29 分別為1931年的《彌撒經本》、1946年的《我的主日彌撒經書》、1954年的《中文彌撒經典》，以及1956年的《每日彌撒經書》。

30 例如在早期的中文譯本如《羅馬彌撒經書》、《每日彌撒經書》中的「天神」和中國民間原有的「天神」的概念並不相同，這多少會誤導信友以為天主聖三以外，尚其他的「天神」。

31 早期的香港教區大多數是和台灣和澳門教區合作，一起為天主教信仰在華語地區的發展而合作，但後來發現彼此間在文化背景方面並不盡同，特別是台灣和香港之間的語言運用，以至風俗習慣分別較大，所以不久便開始了香港本地化的工作。

豐富的神學思想，在面對悲傷的經歷時，感受到禮儀所展示的復活希望，從而肯定個人的信仰。

3.2 擴大舉行禮儀的範圍

死亡代表回歸父家，等待永生福樂，而聖堂不單代表天上的耶路撒冷，同時是信友藉著洗禮獲得新生命的地方，所以梵二前強調亡者在下葬前應該在聖堂內進行一切的殯葬儀式。³² 然而在香港這傳教區裡，天主教信仰並不普遍，舉行禮儀地點的規定實會阻礙了非信友的出席。加上殯儀館服務開始普及化，³³ 一般信友都會希望能在殯儀館舉行殯葬禮儀，以便更多親人能表達孝義之心，這成了香港教區關注的問題。³⁴

自梵二以後，教會對自身和天主子民有了新的理解，聖堂不再是惟一可以舉行禮儀的地方，³⁵ 相反教會的團體性、彌撒與聖言誦讀在禮儀中的重要性大大提高了，³⁶ 所以教區鼓勵信友在環境容許下，加上合宜的配套，在聖堂以外的場地也要舉行天主教式殯葬禮儀，當中可以只包含聖道禮的儀式，更好是配合彌撒的舉行。³⁷

32 《聖教禮典》，1964，頁 130。遺體保留在聖堂中，並進行儀式和殯葬彌撒是很古老的傳統，可參閱 Richard Rutherford, *The Death of a Christian: The Order of Christian Funerals* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1990), pp. 56-61.

33 黎志添，《廣東地方道教研究》（香港：中文大學出版社，2007），頁 209。

34 教區也曾提議鼓勵教友在殯儀館中舉行天主教的殯葬禮。可參閱香港教區司鐸代表會議，《香港教區會議文憲》（香港：教區司鐸代表會議，1974），頁 62。

35 例如在《殯葬禮典》中的三種成人殯葬禮模式的第一種模式已把禮儀分開三個地點舉行。可參閱《基督徒殯葬禮》，導言 4，5 號。

36 《禮儀憲章》，24,47,51,56 號。

37 可參閱《基督徒殯葬禮》，導言 11 號及《禮儀憲章》，24,35 號。

以香港教區的情況為例，守靈祈禱和出殯禮儀最常在殯儀館舉行，教區因著牧民的需要，以及福傳的果效，³⁸為信友和神職人員清楚訂明在殯儀館內舉行禮儀的程序，必須包括的具體標記，以便禮儀能在莊嚴的氣氛下舉行。³⁹

無可否認，殯儀館的環境是有一定的限制，教區為了避免破壞禮儀的意義，特意在編寫配合本地情況的第二式時，再編寫了簡式的守靈祈禱，以確保聖道禮的順利舉行。⁴⁰此外，環境的限制也使那最能表達亡者與基督逾越那密不可分的關係⁴¹的彌撒難於舉行，因此教區鼓勵信友在遺體不在場的情況下，在聖堂為亡者舉行彌撒。⁴²至於在教區編寫的禮典中，亦把「逾越聖祭」的部份分出來，以鼓勵信友爭取為亡者舉行彌撒的機會。⁴³

38 可參閱香港教區司鐸代表會議，《香港教區會議文憲》，頁 62。

39 教區更於 1999 年與殯儀館達成協議，為天主教式的殯葬禮儀提供部份設備，讓禮儀的舉行更方便。詳情可參閱《善別小組手冊》（香港：香港教區禮儀委員會善別禮儀小組，2003），頁 30。

40 可參閱《天主教殯葬禮儀》，頁 32-38。簡式的編寫是依據《基督徒殯葬禮》導言 22(5)號。

41 「教會在其子女的殯葬禮中，慶祝基督的逾越奧蹟……因此，教會為亡者獻上實現基督逾越奧蹟的感恩祭，並為他們祈禱。」《基督徒殯葬禮》，導言 1 號。《天主教教理》，1680-1683 條。

42 《基督徒殯葬禮》，導言 6,7 號。

43 教區鼓勵信友利用這「逾越聖祭」在守靈、出殯或殯葬期外舉行彌撒。另可參閱香港教區司鐸代表會議，《香港教區會議文憲》，頁 62。

3.3 加入本地風俗習慣

3.3.1 入殮禮

入殮禮在早期的教會殯葬禮儀歷史中已有記錄，它屬於個別地方的習俗，後來與傅油聖事⁴⁴的儀式聯上關係，最後成為殯葬禮儀的一部份。⁴⁵

本地的入殮禮是出殯禮的開首，⁴⁶ 亡者的至親會按傳統習俗目送亡者安放入靈柩。雖然此儀式是以亡者為主要對象，但這亦是親友最傷心的時刻，所以主禮會關注亡者親友，安慰他們天主「在各種磨難中，常安慰我們」。這樣，主禮一方面既認同了親友們因分離而悲傷，但同時亦提醒他們不要忘記天主的愛，要以「諸聖相通功」的祈禱力量，與整個團體為亡者祈禱。在儀式中，主禮分別為亡者及靈柩灑聖水，⁴⁷以紀念聖洗洗事和使這個安息的地方能保護亡者重要的軀體，⁴⁸ 行動的目的除了是表達逾越的希望外，也顧及親眷情

44 過去是稱為「臨終聖事」。

45 可參閱 Richard Rutherford, *The Death of a Christian: The Order of Christian Funerals*, pp. 42-47. 早在 17 世紀，中國教會已有入殮禮的記錄，可參閱香港教區檔案處網上資源中的古籍，《善終殯葬禮典》，HKCDA Photo Gallery 編號 SC012-014。

46 中國傳統的入殮禮是分「小殮」和「大殮」兩種，前後是在亡者剛逝世時進行，後者是在入靈柩時進行，所以天主教的入殮禮是屬於「大殮」。可參閱周蘇平，《中國古代喪葬習俗》（西安：陝西人民，1991），頁 16-20。

47 聖水是指被祝聖的水，一般來說應是在復活前夕的禮儀中祝聖的，因為那是教會為紀念基督死而復活的神聖面事件中最神聖的時刻，但因外在因素，教會容許在以外的時間，由神職人員透過簡單的祈禱，再伴以伏求聖神的覆手行動，使水成為有創生性的水。它能潔淨生命、洗滌罪惡，使人能獲得新生命，成為神聖的子民。可參閱趙一舟，《我們的聖事》（台北：見證月刊，1981），頁 11。

48 「肉身復活」的信仰使肉體備受尊敬和保護，而靈柩便是保管遺體的工具，所以要以聖水潔淨，成為「聖」的物件，以抵抗罪惡的侵襲，等待復活之日。靈柩被視為保護身體的觀念產生於中世紀時代，當時的人不再直接埋葬在泥土裡，他們相信靈柩能保護遺體，免受傷害。可參閱達尼埃爾。

緒上的牧靈需要。至於殯葬禮服飾顏色，過去是以黑色為主，但後來卻放寬了，⁴⁹ 使親眷能按傳統以白色去表達孝道。至於亡者的衣物並沒有特別的規定，只是神職人員要穿上神職的服飾。⁵⁰

3.3.2 辭靈禮

這也是一個擁有悠久歷史的儀式，⁵¹ 一直都是置於出殯彌撒的結尾。早期教會的辭靈禮只是呼求聖人迎接亡者，但到了中世紀以後，卻很強調天主的審判⁵² 和永罪，人們便希望在這時刻以不斷代禱的方式去除對亡者的永罰，並不斷的灑聖水和奉香，以求淨化亡者。⁵³ 這種對死亡的恐懼，濃厚的永罰和審判思想，以及對祈求罪赦的熱衷，一直到梵二前都是充斥在整個禮儀中。⁵⁴

亞歷山大-比東著；陳劭譯，《中世紀有關死亡的生活：13-16世紀》（濟南：山東畫報出版社，2005），頁105-108。

49 「表達出基督徒的逾越的特色……甚至包括禮儀服飾。」《天主教教理》1685條。而《香港教區會議文憲》頁70中提議可以從白：希望、守孝；紫：期待；黑：悲傷三色選擇，並且不規定親友的服飾。有時，儀式中會以一塊白布蓋在亡者的身上，或在靈柩上，這象徵亡者是在基督的光照下被保護著。白布也有紀念亡者曾接受洗禮之意思，和洗禮中白衣有相似的意思，象徵基督徒的榮譽和生活的聖潔，例如在默示錄中，殉道者被在描述成身穿那在羔羊的寶血中洗淨的白袍（默6:9-11；7:9-17）。另外，白色也配合中國人守孝的顏色。可參閱趙一舟，《我們的聖事》，頁14。

50 《聖教禮典》，頁130。

51 過去這部份的儀式曾名為「追思禮」、「安所禮」，現在台灣稱之為「告別禮」，而香港教區則稱為「辭靈禮」，並清楚地將它與沒有遺體在場的「追思禮儀」作一區分。

52 在「追思禮」的禱文中提到：「救我於永死」、「切勿施行嚴格的審判」、「我極度戰慄，萬分恐懼審判的來臨以及將來的忿怒」、「切望免受煉獄的苦刑」。可參閱《每日彌撒經書》頁1193-1194。又可參閱《聖教禮典》，頁150-152。

53 可參閱 Richard Rutherford, *The Death of a Christian: The Order of Christian Funerals*, p.61-.65.

54 例如殯葬彌撒中的「繼抒詠」便是一篇描述天主審判的歌詠，當中形容了人在面對審判時的驚懼反應，以及天主作為判官的形象。此外，禮儀中有不少的歌詠是描述地獄可怕的情景，可參閱《每日彌撒經書》，頁

梵二以後清楚地糾正了過去對「辭靈禮」的誤解，指出它的意義是整個團體向亡者作出最後的告別，將他交託給天主。⁵⁵ 因此，儀式不會提及罪赦，只著重表達永生重聚的希望，安慰親友這只是暫別，並與整個團體呼求聖人來迎接亡者，把他交託在天主手中。親友們會被邀請瞻仰遺容和向遺體行三鞠躬禮作告別。這鞠躬禮乃沿自華人的風俗，鞠躬本意是對別人尊敬、尊重，而三鞠躬更是最隆重的。⁵⁶

3.4 配合本地環境的限制

3.4.1 火葬禮及骨灰和遺骨安放禮

教會對亡者遺體的尊敬不獨是因為他曾是神聖的宮殿，而且從復活的基督身上明白復活是包括靈魂與肉身的。⁵⁷ 為配合復活的需要，加上傳統信仰相信人是由泥土造成的，所以教會一向主張以土葬保存完整的軀體。⁵⁸ 至於對火葬的立

1185-1199。過去教會有不少訓導都會強調可怖的煉獄、罪罰之間的關係，以及彌撒聖祭對亡者罪赦的功效，可參閱《天主教會訓道文獻選集》，1066,1067,3367 條。從《香港教區會議文憲》中提議要讓信友不一定以「追思式」彌撒為亡者祈禱，這正反映出信友對舉行追思彌撒的赦罪成效的盲目追求。可參閱香港教區司鐸代表會議，《香港教區會議文憲》，頁 62。

55 《基督徒殯葬禮》，導言 6,10 號。

56 鞠躬起源於中國，是人們在生活中用來表示對別人的恭敬而普遍使用的一種禮節，現適用於莊嚴肅穆或喜慶歡樂的儀式，又適用於一般的社交場合。商代有一種祭天儀式叫“鞠祭”，它是將祭品，如豬、牛、羊等，整體彎蜷成圓的鞠形，放到祭處奉祭，以此來表達祭祀者的恭敬與虔誠。後來人們援引這種形式表示對地位崇高者，長輩等的崇敬，於是以彎腰象徵性地表示願把自己作為鞠祭的一個犧牲品而奉獻給對方。

57 守靈祈禱中的禱文：「願你的身體，在基督再來時，復活起來，進入永生。」正指出將來復活的的不獨是靈魂，連肉體也會一起復活的。

58 由於涉及復活的信理，過去教會對土葬的規定非常嚴格。可參閱法典 1203-1214 條，Abbo, John A., *The Sacred Canons: A Concise Presentation of the Current Disciplinary Norms of the Church* (St. Louis: Herder, 1960), pp. 470-477.

場，除了因它有違反教義之嫌外，也因為社會和政治的因素，以致教會採取抗拒和避忌的態度。⁵⁹

但隨時代發展，加上戰爭連連，教會嘗試回應各地環境的需要，接受火葬為可被選取的殯葬儀式，⁶⁰ 而關於土葬的法規也因牧民的需要而放寬了。⁶¹ 由於香港土小人多，墓地不足，所以火葬是本地最常用的葬禮。⁶²

火葬儀式內容大致上和土葬禮相同，都是強調復活永生的喜樂，增加亡者對復活的盼望。當中會有向靈柩灑聖水，提醒他是與基督同死同葬，不應對現世的留戀，要期望日後的復活。至於兩者不同之處在於禮儀中沒有提及「回歸土地」的意思，反而將火葬與全燔祭、獻祭、淨化等思想相連。親友們會被邀請向靈柩行鞠躬禮，以表示對亡者的敬意。教區也因應本地化的需要，為火葬後的骨灰和遺骨遷葬編寫安放禮。⁶³

59 過去教會頒發過很多關於火葬的訓導，並清楚表達對舉行火葬者的態度，可參閱《天主教會訓導文獻選集》，3160,3195,316,3680,3998 條。另可參閱法典 1203-1204 條，Abbo, John A., *The Sacred Canons: A Concise Presentation of the Current Disciplinary Norms of the Church*, pp. 470-472.

60 由於合乎衛生規定的墳地不多，有許多地區的主教請求聖禮部放寬對火葬的禁令，而且不准火葬之禁令為印第安土人更是皈依的障礙，於是聖禮部在 1963 年 5 月 8 日頒發「論火葬」訓令。可參閱《天主教會訓導文獻選集》，3998 條。雖然教會容許火葬的葬禮模式，但是土葬仍然是被高度推崇的葬禮模式，可參閱《天主教法典》，1176 條第 3 項，又可參閱《基督徒殯葬禮》導言 15 條第 2 項。至於香港教區的情況，從《天主教教區手冊》資料中可以反映出自 1965 年，教區不再禁止火葬，而 1981 年開始，天主教墳場更有骨灰龕安放的服務。

61 過去規定信友必須葬於天主教的墓地，但現在容許信友因為傳統的習俗，與親人一起葬於非天主教的墓地。可參閱《天主教法典》，1180 條。

62 根據《天主教教區手冊》中的資料，由早期三個墳場，到了 1970 年有五個，期間都是有「永久性」的墓地選擇，但 1988 年起天主教墳場便不再出售「永久性」的墓地，這可見墓地的供應已到了飽和。教區的墳場亦於 1981 年起提供龕位安放的服務，這可見選擇火葬的教友人數增加了。

63 1983 年的《天主教殯葬禮》已有這儀式。

3.4.2 遊行的刪除

傳統的羅馬殯葬禮儀中，包括了兩次的遊行，第一次是在亡者入殮後，從家中出發，送往聖堂進行出殯祈禱或彌撒，⁶⁴ 而第二次則是在辭靈禮結束後，將靈柩送往墓地的遊行。⁶⁵ 這兩次遊行充份表達出教會團體性和旅途中的特質，因此一直保留至梵二以後，但由於香港的環境並不容許這類型的遊行，所以教區在禮典中刪去了這遊行儀式，而在可能的情況下，僅以簡單的「迎靈禮」來代替第一次遊行。⁶⁶

3.5 發展信友在禮儀中的司祭職

禮儀改革其中的一大特色，便是發展信友的司祭職，而這項改革在殯葬禮儀中更發揮了很大的牧民性作用。過去的殯葬禮儀多由司鐸一人安排和負責，而由於整個禮儀由多部份組成，所以往往以不少於一日的時間才可以完成。由於香港教區的司鐸人數有限，很多時候他們都不可能出席禮儀中的每一個部份，在牧民的角度而言，亡者的親眷實有欠缺教會陪伴的感受，而團體內的信友的司祭職便可以在這方面發揮其作用。在新的禮典中，教區清楚劃分了信友在禮儀中可以擔當的角色，以及應遵守的程序，使他們的職務不會與司鐸的司祭職務混淆。⁶⁷這樣的安排，不單可以表示出教會團體

64 送靈柩往聖堂的遊行中，遊行隊伍是有特定的次序：以十架為前導，其後是主禮，然後是靈柩，而親友則尾隨靈柩之後。

65 送別的遊行除了有陪伴亡者之意外，更帶出人生只是一種旅程，無論在世的，與去世的也是在同一旅程上。而以十架作前導正是指出在這旅途上，信友們都是在追隨同一的基督，在他的帶領下邁向同一的目的地。儀式內容可參閱《善終殯葬禮典》，HKCDA Photo Gallery 編號 SC014-018。《聖教禮典》，頁 131-136, 144-145。

66 香港已故主教胡振中樞機的殯葬禮中曾有「迎靈禮」的儀式。可參閱羅國輝編，《我信永恆的生命：基督徒殯葬禮儀圖解》，頁 11。

67 禮典中清楚列出信友可以在那個部份擔當主禮的角色，並清楚保留了司鐸專有的儀式，如「伸手祝聖」。有關公務司祭職與普通司祭職的分辨和背

性的一面，肢體間的親密關係，更可以分擔司鐸在禮儀中的工作，而且這也是讓整個信仰團體宣認對基督的信仰的時刻。

小結

自《基督徒殯葬禮》法令頒佈後，香港教區除了按大公會議決定，為兒童編寫專用的殯葬彌撒外，⁶⁸ 還按照教會牧民性的取向，以主教團的權力，配合香港社會環境的限制和本地獨有的文化而編寫了本地的殯葬禮儀。教區嘗試在固有的禮儀中加入本地的文化習俗，使禮儀在肯定信仰的同時，又能達到牧民的目的。這些被吸納的儀式，本身只是蘊藏著親眷對亡者那份尊敬和孝愛的感情，與信仰的核心思想並沒有構成任何的衝突，而教區更進一步為這些的儀式賦予信仰的意義，使兩者更能輕易成為一整體。此外，教區亦沒有忽略社會環境帶來的限制問題，為禮儀的內容作出調適，使親屬能在各種不同的情況下，仍然能夠感受到教會的關心和陪伴，各教會肢體能藉禮儀保持對永生的期待，表達對亡者的共融。

後的神學思想，可參閱《有關非晉秩信友協助司鐸聖職的某些問題：教廷八部會聯合訓令》（台北：天主教教務協進會，1998）。

68 梵二以前已有為兒童編寫殯葬禮儀，內容並沒有涉及罪赦、痛苦和求恩寵，但當中禮儀只包括在家、送往聖堂和送往墓地，以至下葬的簡單祈禱，有時會用慶祝天使的彌撒。可參閱 Richard Rutherford, *The Death of a Christian: The Order of Christian Funerals*, pp. 90-91. 可參閱《善終殯葬禮典》，HKCDA Photo Gallery 編號 SC019-022。《聖教禮典》，頁 153-161。梵二以後，教區按《禮儀憲章》82 號的要求，為兒童編寫合適的殯葬禮儀，經文的內容主是指出小孩是天主所喜愛的，突出他們純潔的特性，如智 4:7-11,13；瑪 11:25-30；谷 10:13-16。

總結

梵二是走牧民的路向，她反省到教會既是屬靈，但也是屬物的，所以不可能和時代環境脫節的，而禮儀正是推動人類文化與信仰結合，使人在實際生活中成聖的途徑。因此，教會嘗試溯本歸源，並作出多方面的改革，為的是讓信友在主動、積極和有意識的情況下，以天主子民司祭職的身份，皆同教會內各肢體，在禮儀中實現基督的逾越奧蹟。

在整個禮儀本地化的過程中，香港教區一直都是努力學習，不斷摸索：最初只是專務經書翻譯以推行本地化，但後來逐漸了解到本地化改革的真正意義是以將文化與信仰融合，以達到彼此提昇的目的。作為紮根於東方思想文化的傳教區，單靠翻譯和運用本地語並不能夠讓信友理解禮儀的意義，所以教區致力推行配合本地的禮儀。雖然禮儀之爭阻礙了天主教信仰在中國的傳播，也使到禮儀本地化在華的發展停頓了一段很長的時間，但筆者認為這一切的發生對香港教會——一直被視為中國教會的踏腳石——的發展產生了一定的幫助。它們除了使香港成為一個活躍的傳教區外，在禮儀本地化的工作上更成為了香港的參考，帶領了教區發展富本地習俗的儀式。然而，單單是依樣葫蘆的做法是不足夠的，教區不能只選取一些看似沒有包含任何宗教思想的儀式，加入教會的禮儀中。真正的本地化是應進入民間的儀式中去了，因為基督的信仰是要在世界之內聖化它，本地化的目的是要提昇各民族文化，而非將信友抽離其固有的文化，或純為信友提供方便。近年，香港教區亦了解到本地化進一步的目的，開始注意那些較具爭議性的儀式，如「做七」、「擔幡買水」的問題。

正如筆者在文中曾提到，禮儀本身是背負著很深厚的文化背景，它們蘊藏著民族歷史文化的經驗，所以要形成真正具有本地色彩的禮儀並非一朝一夕的事，最重要的是這是沒

有真正的完結，因為社會是不斷改變的。但無論如何，禮儀能讓信仰在信友心中牢固地紮根，所以禮儀本地化實在有其必要性和重要性，教會內的肢體應積極推行改革，為使它能「發揮它應有的生動活潑及豐富的功能，使其本地化、現代化及生活化。」⁶⁹

The Development of the Hong Kong Funerary Liturgy after Vatican II

Ngai-pui WONG

[Abstract] This article attempts to discuss the development of the liturgical renewal in Hong Kong. Because the liturgical renewal of Vatican II is comprehensive and covers a very broad area, this article cannot include the whole content of the renewal. So the writer will only cover the important points of the liturgical renewal in this essay, as well as bringing out the coordination done by the Hong Kong diocese. Afterwards she will concentrate on a discussion of the topic: the funerary liturgy of the Hong Kong Church. This is done in order to understand how the pastoral and indigenous trends of the renewal are implemented in the particular liturgies. The reason why the writer chose to discuss the topic of the funerary liturgy is that the customary funerary rites in each culture have a very long history, and carry the richest ethnic characteristics. Therefore it is easier to discover the elements of indigenization in them.

69 郭彬生，〈平信徒在禮儀及傳福音上的角色〉，載《神學論集》，68-69期（1998）。

書評：風雨兼程—— 安陽（衛輝）教區史

周萍萍

基督宗教傳入中國已有一千三百多年的歷史，傳入中國河南省則有四百多年的歷史。1628年，耶穌會士畢方濟（Francesco Sambiasi）神父經河南省會開封赴山西傳教，偶然的機緣他得以在開封傳教。史料載：「有天主教商人名伯多祿（Pierre）者，正憂其故鄉無教師，留方濟居開封，為租一小宅，租期三月。時有方濟舊在北京認識之官吏數人，在開封居高位，方濟賴其介紹，聲望遂起，新教所遂以成立，在開封傳教數年。第一受洗人即此商人之弟，教名保祿（Paul）。」¹

河南開教後，信徒人數一直不多，因此天主教在河南的傳播局面並沒有打開。再加上清朝康熙年間爆發的「禮儀之爭」，羅馬教廷不准中國教士、教民「祭祖」、「敬孔」，認為是異端；康熙皇帝遂在教廷禁約上硃批：「以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。」²這對中國天主教會的生存和發展產生了一定負面影響。因羅馬教廷不准中國信徒祭祖，使一些教民背教；不許敬孔，又使信教文人不能應科舉取仕，文人士紳逐漸與教會疏遠，而康熙下令禁止天主教在華傳播，則拉開了中國百年禁教的序幕，因此禁教期河南境內只有零星的信徒。

1 費賴之著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》（北京：中華書局，1996），頁144。

2 陳垣編編，《康熙與羅馬使節關係文書》（影印本）（北京：北京故宮博物院，1932）。

鴉片戰爭後，西方殖民國家要求中國馳禁天主教。1844年，羅馬教廷把河南省劃為一個獨立的代牧區，脫離南京教區，任命安若望·巴都 (Jean Henri Baldus) 為河南代牧區首任主教。1869年，教廷把河南教務轉給米蘭外方傳教會 (Pontificio Istituto Missioni Estere)，1873年，正式成立河南南部教區——南陽教區，1882年，成立北部教區——衛輝教區。

衛輝教區自1882年成立以來，主教座堂先設在林縣田家井，後來遷至小莊，後再遷至衛輝，1924年正式稱為衛輝教區。1953年，主教府遷到安陽，所以衛輝教區也稱安陽教區。在當代社會，衛輝教區在信徒人數和神父人數上堪為河南省第一大教區，其信徒人數占全省信徒總數的百分之二十六點七，神父人數占全省神父總數的百分之十八點二。

正因為安陽（衛輝）教區在河南省乃至全國天主教傳播史上的獨特地位，因此對其歷史發展脈絡的爬梳整理與研究就顯得尤為重要。河南安陽師範學院劉志慶教授有志于此，歷時十數年，完成書稿《安陽（衛輝）教區史》，並於2008年2月由香港中文大學天主教研究中心付梓出版。此書無疑為學界、宗教界以及對此方面感興趣的讀者提供了瞭解安陽（衛輝）教區的極好途徑。

該書由三個部分組成，第一部分是安陽（衛輝）教區簡史，第二部分是衛輝教區聖若瑟修女會研究，第三部分是安陽（衛輝）教區大事記，系統地記載了安陽（衛輝）教區從無到有、從小到大發展的歷史。正如安陽教區張懷信主教所言：「安陽（衛輝）教區是近代意大利米蘭宗座外方傳教會在大陸創辦的四個教區（南陽、開封、衛輝、漢中）之一，雖非教友眾多、經濟實力雄厚的大教區，卻也素以歷史悠久、信德堅固、團結和睦而著稱。到今年（2006年——引者注）為止，教區已經走過了一百二十五年的風雨之路，教區修會——聖若瑟修女會也歷經了八十七個寒暑。百多年間，教

區雖歷經無數挫折磨難卻並未對福傳失去信心，我們失去的只是人性的懦弱與淺薄，留下的卻是對耶穌基督的無限虔誠與敬仰。」³

正是安陽（衛輝）教區在歷史上經歷的風風雨雨，導致教區資料所剩無幾，本就不多的書面資料和碑碣、圖片資料等在歷史變遷中損失殆盡，因此給系統研究帶來困難。劉志慶教授作為有心人，他花費了大量時間，把看到、聽到以及從多種場合得到的有關教區的資料都記載了下來，因此本書資料豐富、史料翔實是一個鮮明的特點。作者所用資料主要來源於：一是教區所轄各市縣區的地方誌資料以及個別縣市編纂成冊的文史資料；二是政府宗教管理部門、檔案部門保存的有關教區史方面的資料；三是作者十數年間積累的實地調查資料，其中包括作者採訪主教、神父、修女和信徒的記錄，以及一些信徒在文革期間保存下來的手寫稿或者後來的回憶錄等；四是二十世紀八十年代之後教區重要活動的錄像資料；五是從香港中文大學、天主教香港教區以及部分從梵蒂岡檔案館複印的資料。對此，香港中文大學賴品超教授作了如下評論：「劉教授雖然不是教徒，但卻有著學者的探究精神與文化素養，抱著開放、謙虛而客觀的態度，嘗試巨細無遺地收集相關文獻，並又聆聽多種口述資料，再加以細心整理。」⁴

本書的另一特點是作者在書中所持觀點比較客觀、公正，對天主教在華引發的教案以及創辦的慈善事業都有論述。作者自述：「這本書中有為教會作的辯解，也有一些批評，我只是想以一個學者的身份和立場，還歷史本來的面目，我無意去批評社會，更無意去詆毀教會，倘有一些觀點需要

3 劉志慶，《安陽（衛輝）教區史》（香港：中文大學天主教研究中心，2008），多默主教序。

4 劉志慶，《安陽（衛輝）教區史》（香港：中文大學天主教研究中心，2008），賴品超序。

負責任的話，我無可推辭也不會推辭，我願承擔全部責任！我認為，倘若世間多一份寬容與理解就會多一份愛，社會也就會越來越和諧、越來越美好。」⁵

眾所周知，西方教會在中國歷史上曾有不光彩的一頁。鴉片戰爭後，天主教再次入華是騎在帝國主義的洋槍洋炮上進入中國的。一些傳教士與母國的殖民勢力勾結在一起，他們常常橫行鄉里，買賣土地、包攬詞訟、魚肉百姓，同時因為教會勢力強大，也吸引了一批地方遊手好閒之人加入教會，他們仗恃教會勢力欺壓鄉鄰。教會的飛揚跋扈使當地群眾都有較強的反洋教心理和強烈的排外行為，因此民教衝突時有發生。而每一次教案的最終處理結果，都是清政府向西方列強妥協以及眾多中國民眾向教會賠償更多的財物，這無疑更激起中國人的憤慨以及加深他們對教會勢力的敵視。劉志慶教授通過當時安陽一帶流行的順口溜，如「天主教瞎胡鬧，不打官司不信教，官司了了，教徒跑了」⁶等等，深刻而鮮明地揭露了當時教會勢力之龐大，以及一些信徒並不真心信主，只是把教會作為對自己有利工具的心態。

當然，天主教也把興辦慈善、教育事業等作為其重要的傳教手段之一，教會通過它們可以持久、廣泛、深入地接觸社會，以擴大影響。按天主教的傳統，各教區較大的教堂一般都設立孤兒院或育嬰堂，從事收養孤兒和棄嬰的活動。在收養孤兒和棄嬰的過程中，一方面對他們進行教義和神學的培養，力圖使他們成為教會中人；另一方面，也安排他們學一門手藝，做一些體力勞動。衛輝教區的司德望 (Stefano Scarella) 主教在林縣小莊、河北武安都建立了孤兒院，主教座堂遷到衛輝後，教區在衛輝設立了一座規模較大的孤兒

5 劉志慶，《安陽（衛輝）教區史》（香港：中文大學天主教研究中心，2008），自序。

6 劉志慶，《安陽（衛輝）教區史》（香港：中文大學天主教研究中心，2008），頁 100。

院。此外，在滑縣、安陽縣、浚縣等一些大堂口也設有孤兒院。教區辦孤兒院起初只是為了方便給垂死嬰兒付洗，後來主要是收容棄嬰，包括收容那些被丟棄的垂死的嬰兒。因為被送往孤兒院的兒童多半患有疾病或者嚴重營養不良，不少人進入孤兒院後不久就死去了，因此社會上流傳孤兒院裏對兒童「挖眼剖心」、「采生折割」。針對這些說法，劉志慶教授客觀分析了其產生的原因，並指出：「死亡率較高這是孤兒院確實無法迴避的問題，但責任並不在教會。在孤兒院中能僥倖存活的棄嬰已實屬不易，其中也傾注了教會的諸多愛心。」⁷ 作者在書中還提及衛輝教區先後在較大的堂口如衛輝、安陽、武安、滑縣都開辦公教眼科醫院，在其他較小的堂口也都設有眼科診所。醫生和護士主要由意大利籍神父、聖心會修女和若瑟會修女擔任，既為信徒治病，也為社會大眾服務。

除開辦孤兒院、醫院診所等慈善機構外，天主教會還意識到教育在福傳工作中的重要性，傳教士們在中國積極創辦學校。數據表明：天主教在中國開設的學校，到 1914 年共有 8034 所，學生總數共有 132850 名，絕大部分為初等學校或教理學校。⁸ 至 1938 年，共有：「大學 3 所、學生 2738 名（內公教學生 469 名）、中小學 4249 所、學生 160999 名。」⁹ 安陽（衛輝）教區也很重視教育。1882 年，河南北部教區創立伊始，傳教士就在各個主要堂區創辦教會學校。他們先後在田家井、小莊、武安、汲縣、安陽、滑縣等堂口創辦教會學校，絕大部分小堂口都開辦了小學校。至 20 世紀初，在衛輝教區各個堂口先後都辦有教會中小學，招收信徒子女以及不信教家庭子

7 劉志慶，《安陽（衛輝）教區史》（香港：中文大學天主教研究中心，2008），頁 150。

8 轉引自顧衛民，《基督教與近代中國社會》（上海：上海人民出版社，1996），頁 379。

9 《益世報》（昆明），1939 年 2 月 19 日，清華大學圖書館藏。

女人學學習文化，教授文化知識的同時也在課堂上宣傳福音。教會大力創辦學校，雖然其目的是讓更多中國人在教會學校中接受天主教教育，耳濡目染下歸信天主，但也在一定程度上推動了中國教育事業的前進，提高了國民素質。

由於各種原因，20世紀50年代之後，中國天主教會有一段時間處於與外界隔絕的狀態，再加上檔案資料的稀缺，因此大陸治中國天主教史的學者對此階段研究往往語焉不詳，而劉志慶教授在書中對20世紀50年代成立的天主教聖母軍、十字致命軍以及解放初期聖若瑟修女會的命運等都有介紹。需要指出的是，1978年後，國家恢復宗教信仰自由政策，因此作者對從1980年開始，安陽市、鶴壁市所轄各市縣和新鄉市所轄的有關市縣根據國家的宗教政策，開始逐步落實、歸還安陽教區各堂口的房產，教區工作逐步得到恢復等都作了較詳盡敘述，特別提及聖若瑟修女會積極回應時代要求，為當地教內外群眾提供各項社會服務。

安陽（衛輝）教區雖然位於河南省一隅，但是其歷史也是天主教在中國發展的一個縮影。卓新平教授曾指出：中國基督宗教研究因其存在與發展存在一定的特殊性和惟一性，使中國的基督宗教研究具有獨特的、不可替代的意義，在世界基督宗教研究的學術論壇中佔有重要的一席之地¹⁰。因此儘管在學界和宗教界都已經貢獻了不少天主教通史性著述的情形之下，對於需要結合某地文化、習俗、環境等來作深入研究的個別地方教會歷史研究，還是顯得非常重要。在這一意義上，劉志慶教授這本書的價值自不待言。尤其是作者在研究安陽（衛輝）教區史的過程中，對天主教朝聖地產生了濃厚的興趣。希望在不久的將來，作者有更多有關中國天主教研究的佳作問世。

10 卓新平，〈當代中國基督宗教研究〉，載《基督宗教研究》（第一輯）（北京：社會科學文獻出版社，1999）。

書評：聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀

張俊

在人類思想歷史中，愛(*agape, eros, caritas, amor, dilectio, philia, storge, epithymia, etc.*)是一個重要的倫理學、心理學、教育學、美學、文學藝術主題，同時，愛也是一個根基性的神學主題。對於普世性的基督宗教而言，「愛是基督宗教（Christian Religion）規範下的倫理生活準則，更是基督信仰實踐和神學真理宣稱的核心。」¹ 愛對基督徒而言是最重要的誠命。所以，愛歷來都是基督徒神學關注的中心題域。

而自從基督宗教誕生之日起，愛便在基督宗教傳統中呈現出一種基本的二元張力結構——屬天之愛與屬地之愛的張力結構——前者稱為聖愛（*agape*），後者稱為慾愛（*eros*）。這種愛的內在二元結構性張力，從思想史根源上固然可以追溯到古希臘愛觀與基督教（古希伯來）愛觀的衝突與融合，但本質上二者根源於基督宗教神—人（聖—俗）世界二元結構之內在張力——《聖經》中不僅有天主的聖愛，也有凡夫俗子的慾愛（《雅歌》）。這種張力結構是基督宗教原生的，因此稱為內在的二元結構張力。當然，也無可否認兩希文明在基督宗教裏的融合，古希臘神話（宗教）與哲學中的慾愛觀念滲入基督神學，更進一步強化了聖愛與慾愛的內在張力結構。

現代基督神學對此聖愛與慾愛的二元結構已有許多反思。其中最具代表性的便是二十世紀瑞典新教神學家虞格仁

1 王濤，《聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀》〈香港：香港中文大學天主教研究中心，2009〉，頁1。

(Anders Nygren, 1890-1977) 的《聖愛與慾愛：歷代基督教愛觀研究》(*Den kristna Kärlekstanken: Agape och Eros, 1930*) 一書。秉承新教「因信稱義」的傳統，虞格仁像他的許多新教先輩一樣，在基督教精神（古希伯來精神）與古希臘精神之間做了嚴格的對置處理，並竭盡全力想要把基督教神學中的古希臘精神元素剔除乾淨。正是基於這樣一種新教主義的神學立場，他將聖經的聖愛與帶有濃郁古希臘色彩的慾愛對置起來，視之為兩種絕對衝突而永遠不能相通或相融的愛的精神。在他看來，聖愛體現了基督信仰獨特性的基本主題，而慾愛在柏拉圖哲學中體現的是希臘精神。「前者是天主中心的愛，是為他者奉獻的、自我犧牲的、無動機條件的、天主恩典俯就於人的愛；後者則是自我中心的愛，是自我實現的、利己主義的、為求索取的、自我拯救的靈魂上達至真善美之終極本體之愛。」² 在聖愛與慾愛的關係上，虞格仁這種反思模式是一種典型的激進分離論的觀點。這種聖愛與慾愛的分離論，明顯忽略了由二者構成的二元張力結構是基督宗教或《聖經》所原生的這一客觀事實，而片面地將之歸結為聖經（基督宗教）與古希臘精神的對立，故為高揚聖愛而對慾愛加以貶黜。

作為與虞格仁同時代的新教神學家，蒂利希 (Paul Tillich, 1886-1965) 在處理聖愛與慾愛的關係問題上的觀點，與前者大相逕庭。蒂利希繼承了天主教的愛觀大傳統，在聖愛與慾愛的關係問題上主張一種統合論的觀點，認為「聖愛與慾愛在人的實存當中彼此統合、相互作用」³。因此，在聖愛與慾愛的關係問題上與現代（新教）神學形成了兩種明顯對立的範式——分離論與統合論。

2 王濤，《聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀》〈香港：香港中文大學天主教研究中心，2009〉，頁4。

3 王濤，《聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀》〈香港：香港中文大學天主教研究中心，2009〉，頁4。

本書作者王濤博士在愛觀問題上顯然是位贊同蒂利希的統合論者，他認為，「一方面，當代神學中頗具影響力的蒂利希，他的愛觀更為廣泛地彙集了西方思想的精華，可以成為『愛』的理念在當代思想中的集大成的體現。另一方面，蒂利希的統合論愛觀，為聖愛—慾愛問題走出新教神學的論域、回歸天主教傳統帶來了契機，在某種程度上，蒂利希的愛觀與天主教傳統——尤其是體現在靈修傳統中的愛觀具有相似性和相通之處，對於愛觀的討論故而也為當代大公神學打造了新的共同論域。」⁴ 所以，他試圖順著蒂利希提供的統合論愛觀範式來回溯天主教神學的愛觀傳統，其目的是進一步論證蒂利希統合論愛觀的（神學）歷史合法性，從而樹立愛觀統合論的神學正統性。

王博士在香港中文大學文化及宗教研究系攻讀哲學博士學位時主要研究的便是蒂利希的愛觀，其博士論文《思想史中的蒂利希愛觀——兼論與虞格仁愛觀之比較》（2006）主體部分現已作為《聖愛與慾愛：保羅·蒂利希的愛觀》（北京：宗教文化出版社，2009）一書在中國大陸出版。而這部《聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀》，則是對其博士論文相關主題的擴展研究。所以，某種程度上可以說這部專著是其博士論文的「副產品」（賴品超語）。不過，在基督宗教聖愛與慾愛這一專題研究方面，漢語學界之前尚未見如此深入的研究——既有個案的深入分析（蒂利希愛觀），又有傳統的梳理（靈修傳統中的天主教愛觀），點與面皆有兼顧，所以，《聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀》與《聖愛與慾愛：保羅·蒂利希的愛觀》二著實際是可以看作是王博士在聖愛與慾愛關係問題上的「姊妹篇」（「聖愛與慾愛姊妹篇」）。

4 王濤，《聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀》（香港：香港中文大學天主教研究中心，2009），頁5。

在《聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀》一書中，王博士以虞格仁的愛觀分離論和蒂利希的愛觀統合論兩種範式為參照，「簡言之，就是由虞格仁的『分』進入並拆解天主教傳統的『愛』，然後再以蒂利希的『合』來對應天主教傳統中的聖愛—慾愛的『合』，回溯到天主教傳統當中」⁵。王博士較為系統地考察了大公教會靈修傳統中的幾位具有代表性的神學家的愛觀思想——對整個天主教靈修傳統有奠基貢獻的奧利振、基督宗教基本信理成形時期的額我略·尼撒、中世紀神秘主義大師聖伯爾納鐸、宗教改革時期的聖十字若望與女性神秘主義者大德蘭，以聖愛—慾愛二元模式來深入分析和探討這些靈修思想家的愛觀。

愛作為基督教神學的基本主題，在神學歷史上幾乎所有的神學家都會有所涉及，而直接討論聖愛與慾愛這對關係主題的神學家亦不在少數，因此要完成一種包羅萬象的完整歷史梳理是不可能的。王博士的歷史梳理也只能限定在較具代表性天主教的靈修傳統這個論域，並且有意選擇了教會的「正統」神學家，從而在注重「道統」的天主教神學界域內，令其立論具有更強的說服力和可靠性。但思想資源豐富無比的天主教靈修傳統，除過「正統派」之外，其他在正統性方面尚有爭議的神學家不計其數，而他們的靈修學智慧以及對聖愛—慾愛問題的拿捏，都值得進行深入細緻的爬梳考量。王博士的《聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀》或許可以成爲一個龐大學術議程的起點。而氏著在分析諸位神學家的聖愛與慾愛思想時，主要側重於他們對《雅歌》的詮釋文獻，以此作為聖愛與慾愛主題的集中體現，這一選擇是恰當和敏銳的，準確把握了基督信仰愛觀的典型文本，但靈修思想家們在《雅歌》闡釋之外是否也有其它關乎愛觀的演繹呢？這些都可成爲沿著本書繼續展開進一步整理和研究的思路。

5 王濤，《聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀》（香港：香港中文大學天主教研究中心，2009），頁12。

上述議程關涉如何建構一個關於聖愛與慾愛關係的整全神學思想史圖景的問題。面對近兩千年的漫長神學歷史，廓清愛觀之神學源流不是一件容易的事情，對漢語神學界如此，對西方神學界亦是如此。王博士的這部專著首要目的當然並不是要梳理整個靈修傳統中的天主教愛觀之歷史源流，其實作為一種對於當代以蒂利希為典型代表的統合論愛觀正統性之神學歷史論證支撐，氏著已經達成其目標，因為它已經勾勒出靈修傳統中天主教統合論愛觀作為主流趨向的神學歷史概貌，也能與天主教會當今的前沿主流觀點保持同步（本篤十六世）。作為漢語基督教神學研究領域少有的題材，並且能由新教背景的神學家觀點作為引導，集中關注天主教自身的傳統（特別是教父及靈修思想家傳統），王博士的《聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀》有理由值得學界和教界廣泛參考共饗。

香港中文大學天主教研究叢書主編

蔡惠民教授（聖神修院神哲學院）
黎志添教授（香港中文大學）
賴品超教授（香港中文大學）
譚永亮教授(召集人)（香港中文大學）

學術顧問團

包智光博士（香港中文大學）
張學明教授（香港中文大學）
房志榮教授（台灣輔仁大學）
夏其龍教授（香港中文大學）
關俊棠教授（香港中文大學）
Prof. Leo D. LEFEBURE (Georgetown University, Washington D.C.)
勞伯壩教授（聖神修院神哲學院）
陸鴻基教授（多倫多約克大學）
Prof. Roman MALEK, SVD (Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin)
Prof. Peter C. PHAN (Georgetown University, Washington D.C.)
鐘鳴旦教授 (Katholieke Universiteit Leuven, Belgium)
Prof. Leonard SWIDLER (Temple University, Philadelphia)
譚偉倫教授（香港中文大學）
田英傑神父（宗座外方傳教會）
楊秀珠教授（香港中文大學）

General Editors of the Series

CHOY, Wai Man (Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy)
LAI, Chi Tim (The Chinese University of Hong Kong)
LAI, Pan Chiu (The Chinese University of Hong Kong)
TAVEIRNE, Patrick, CICM (The Chinese University of Hong Kong)
(Coordinator)

Advisory Committee

BARRIQUAND, François, MEP (The Chinese University of Hong Kong)
CHEUNG, Hok Ming (The Chinese University of Hong Kong)
FANG, Chih Jung Mark, SJ (Fujen University, Taipei)
HA, Keloon Louis (The Chinese University of Hong Kong)
KWAN, Tsun Tong Thomas (The Chinese University of Hong Kong)
LEFEBURE, Leo D. (Georgetown University, Washington D.C.)
LO, William, SJ (Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy)
LUK, Hung Kay Bernard (York University, Toronto)
MALEK, Roman, SVD (Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin)
PHAN, Peter C. (Georgetown University, Washington D.C.)
STANDAERT, Nicolas, SJ (Katholieke Universiteit Leuven, Belgium)
SWIDLER, Leonard (Temple University, Philadelphia)
TAM, Wai Lun (The Chinese University of Hong Kong)
TICOZZI, Sergio, PIME (Pontifical Foreign Missions Institute)
YEUNG, Sau Chu Alison (The Chinese University of Hong Kong)

香港中文大學 天主教研究中心
《天主教研究學報》創刊號〈梵二會議〉

主任：譚永亮 夏其龍

主編：蔡惠民

出版：香港中文大學天主教研究中心

香港·新界·沙田·香港中文大學

電話：(852)3163 4277

傳真：(852)3163 4451

網址：www.cuhk.edu.hk/crs/catholic

電郵：catholic@cuhk.edu.hk

承印：明愛印刷訓練中心

二零一零年十一月初版

ISSN: 2219-7664

**Centre for Catholic Studies,
the Chinese University of Hong Kong
“Hong Kong Journal of Catholic Studies”
Issue no. 1 ‘Vatican II’**

Directors: TAVEIRNE Patrick, HA Louis

Chief Editor: CHOY Wai Man

Publisher: Centre for Catholic Studies, the Chinese University of
Hong Kong, Shatin, New Territories, Hong Kong.

Tel.: (852) 3163 4277

Fax.: (852) 3163 4451

Website: www.cuhk.edu.hk/crs/catholic/

Email: catholic@cuhk.edu.hk

Printer: Caritas Printing Training Centre

First Edition: Nov 2010

ISSN: 2219-7664

All Rights Reserved © 2010 by Centre for Catholic Studies, the Chinese
University of Hong Kong