

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》（*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，《人群中的聖言》（*God's Word Among Men*; Delhi: Vidayajyoti, 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《Vidayajyoti：神學反思學刊》（*Vidayajyoti 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《Vidayajyoti：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入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為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."