

神學論集

于斌



134

輔仁大學神學論集

第 134 號

2002 年冬

總目錄見 50, 100, 130 期索引

輔大神學院第 27 屆神學研習會

教會的本位化

實踐篇

2002 年 1 月 28 日(週一)至 31 日(週四)中午

台北縣新店市榮光女中

目 錄

編者的話：教會的本位化實踐篇..... 編輯室 485

特 稿

- 教宗開幕「玫瑰經年」
頒佈《玫瑰童貞聖母》牧函..... 新聞稿 489
- 玫瑰經與蹟新舊約對照..... 房志榮 492
- 我們需要革命..... 簡惠美 譯 497
- 初探智慧基督論
《瑪竇福音》中的智慧導師..... 張春申 502
- 《若望福音》的智慧降生論(上)..... 張春申 514

教會的本位化—實踐篇

三、牧靈事工的本位化

福傳與地方教會

- 一項神學反省應用於台灣教會..... 魏嘉華 524
- 台灣山區傳教工作今昔談
以新竹教區尖石牧靈區為例..... 丁立偉 546
- 台灣教會本地化與傳福音之路..... 侯若瑟 568

四、聖事禮儀的本位化

建立真實的在地基督徒團體

- 禮儀本位化的精神所在..... 胡國楨 582
- 教會禮儀的本地化
從二千年版《羅馬彌撒經書總論》看起.... 潘家駿 590
- 聖樂本地化的省思
從教會新編禮儀歌曲看聖樂本地化..... 徐景漢 613

學員的心聲..... 編輯室 622

書評

- 「真」與「愛」的宗教交談靈修..... 胡國楨 628
- 清水變雞湯式的生活靈修
喜見《赤子心·孺慕情》出版..... 荆嘉婉 631
- 卅四卷(131~134期)分類目錄..... 編輯室 635
- EDITORIAL..... 編輯室 638

編者的話：教會的本位化實踐篇

本(134)期《神學論集》乃第廿七屆輔大神學研習會專刊的續篇，題名「教會的本位化實踐篇」，包括「牧靈事工的本位化」及「聖事禮儀的本位化」兩個子題。不過，在進入專刊大作之前，我們以特稿方式跟讀者分享幾篇有時效意義的文章。

首先，當今教宗若望保祿二世，於今(2002)年10月16日(星期三)上午，宣佈今年十月至明年十月為「玫瑰經年」，同時增加五端「光明的奧蹟」，成為廿端。對天主教會來說，這確是一件世紀性的大事，我們特刊「梵蒂岡電台新聞稿」及房志榮神父所寫的「玫瑰經廿端奧蹟」新舊約對照說明。誠如教宗說的，「玫瑰經的簡單祈禱誦出了人一生的生命節奏」，以本文建議的聖經章節順序默思祈禱，真可以將自己的生命與基督的生命奧蹟相會通。

在日本為宗教交談努力多年的 William Johnston 神父，十一月下旬應輔大宗教學系之邀，來參與了該系主辦的「宗教靈修傳統」國際學術研討會，發表主題演講〈秘契靈修與宗教交談〉¹，本刊雖未取得該論文的刊載權，但特在本期選刊他有感而發的近作〈我們需要革命〉的中譯文，他認為根據羅馬帝國模式所塑造的西方式教會結構，似乎在基督紀元第三個千年期中將會有大幅度的改變，成為既不是西方式的，也不是東方式的，而是全球式的基督信仰團體。教會不應該再是被聖職主義

¹ 該文以英文發表，題目是“Mysticism and Interreligious Dialogue”，〈秘契靈修與宗教交談〉的中文題目為編者暫譯。

所操控的中央集權體制；教會在詮釋基督信仰時，所關心的不再只是護衛以西方思想概念上的所謂理論正統性，而是能否活出福音精神的生命。因而，人性意識必定朝向秘契靈修開展，這是天主教會整體結構性的革命發生的契機。

接下來的兩篇，其實都可題名為〈初探智慧基督論〉，是張春申神父在神研會發表〈基督論本地化的嘗試〉後，初步實現的成果，試著為讀者介紹《瑪竇福音》中的「耶穌：智慧導師」，以及《若望福音》中的智慧基督論。雖然第二篇也都還只完成了前半而已，但編者仍然決定提前於本期刊出，與讀者分享喜樂。

「牧靈事工的本位化」子題之下，我們選刊三篇大作。以魏嘉華修女的〈福傳與地方教會〉破題，魏文的首要目標在於進行一項神學研究：如何透過福傳建立地方教會。此研究是自新約、教父時期、中古時代、現代時期、梵二大公會議文獻及亞洲主教團會議文件中，探討福傳、教會自我意識與建立地方教會三者間的互動關係，並將此探討應用於台灣教會，即對台灣教會的福傳、教會自我意識與建立地方教會有所反省。此研究之結論是：各時期的福傳特色是根據當時的教會自我意識而有所不同，反過來說，教會的自我意識也受到不同時期福傳特色的塑造，地方教會之建立則是受到福傳與教會自我意識的影響。這個結論應該可以讓在台灣教會從事福傳工作的同工們深思，我們是不是太忽略了二者間的互動關係？

丁立偉神父的〈台灣山區傳教工作今昔談〉，正可提供我們魏修女之前文結論的反省材料。丁神父由新竹縣尖石鄉的傳教歷史（1955~1975年）出發，研究何以此地的傳教工作仍相當成功、且目前仍是具有活力的教會團體的原因，並為本地教會的牧靈工作做了深度的剖析，最後並加上一小段親身參與當地牧靈工作後的感想。本文所展現的，在在都值得所有的傳教

工作及牧靈人員參考與省思，尤其爲什麼「本區傳教工作幾乎沒有受到梵二大公會議的影響」？

侯若瑟神父的〈台灣教會本地化與傳福音之路〉，根據「新約中的地方教會特色」、「梵二論述地方教會要素」、「台灣教會本地化的反省」、「台灣教會傳福音的道路」等四大脈絡，爲台灣社會近年來新的文化特徵與動向，提出教會應有的福傳因應之路。

「聖事禮儀的本位化」子題之下，選刊三篇大作。胡國楨神父強調「梵二禮儀革新的精神所在」是〈建立真實的在地基督徒團體〉。其實，基督徒的「禮儀」一詞，是譯自希臘字 *λειτουργία*，其正確的懂法是「天主子民參與天主的救恩工程」，天主救恩的實現是在基督徒團體當中，所以，禮儀是在團體的生命共融中完成的。所以由中國的「禮」字來翻譯是很恰當的，因爲中國的「禮」字所表示的就是生命的原則，「儀」則是實踐這生命所表現的外在行動。

潘家駿神父「從二千年版《羅馬彌撒經書總論》新篇章」開始，試著說明〈教會禮儀的本地化〉可行之道，亦即從新版《總論》第九章中，有關文化適應與本地化的指引，反省教會禮儀的本地化的各個層面，包涵了語言、音樂、禮儀年曆，乃至牧靈幅度等等。文中最值得讀者深思參考的是作者在「綜合反省」中提及的本地化三原則：「教義原則」、「文化原則」及「牧靈原則」。

徐景漢老師「從教會新編禮儀歌曲」的出版來作〈聖樂本地化的省思〉，他強調「使人懂」是教會本地化的重要因素，這就是禮儀中的「歌曲本地化的原則」。

本屆神研會學員共分十組，編者特別收集每一組在結束時的綜合感想及對下屆神研會所提的主題建議，不做任何的修改潤飾，直接在此呈現給讀者。顯然，大部分學員對「台灣教會

本地化」及「平信徒的信仰培育」等議題相當感興趣。

最後，我們以兩篇書評，鄭重向讀者推介一本描述當代福傳靈修的佳作。曾慶導神父把他的碩士論文改編成爲《赤子心孺慕情：小德蘭的福傳靈修》這本淺顯易讀的書，具體指出小德蘭靈修的福傳層面，爲大家提出一個時時處處都可行的靈修方法。這個靈修方法不受時空限制，無論上智下愚、貧富貴賤都可以隨時隨地實踐。

胡國楨神父以〈「真」與「愛」的宗教交談靈修〉角度介紹了本書的特色；荆嘉婉女士則以〈清水變雞湯式的生活靈修〉爲名，講出德蘭靈修所予我們的啓發。

小德蘭在世時，是個默默無聞的隱修院修女，廿四歲就去世了。但她竟然和足跡遍及歐亞兩洲使許多人皈依的偉大傳教士—聖方濟薩威並列爲「傳教主保」，1997年她又被册封爲「教會聖師」。教宗碧岳十世談到小德蘭時，指出她聖德的重心是「在乎凡的事物中」欣然、慷慨、恆心地完成她的聖召。

德蘭的靈修使瑣碎平淡的日常生活，不僅在永恆中具有不朽的價值，而且使當下的現世生活如清水變雞湯般有味道。更啓發在受苦中的人：只要他們將自身的苦難與主耶穌的苦難相結合，就參與了十字架的奧蹟，有份於福傳救贖的偉業。

教宗開幕「玫瑰經年」

頒佈《玫瑰童貞聖母》牧函

梵蒂岡電台新聞稿

成千上萬來自各國的朝聖人士，包括許多樂隊，主曆 2002 年 10 月 16 日（星期三）上午，歡天喜地聚集在梵蒂岡聖伯多祿廣場，為恭賀教宗若望保祿二世當選普世教會最高牧人廿四週年，同時等待教宗當場簽署並頒佈他的一道宗座新牧函。這道重要的牧函名叫《玫瑰童貞聖母》，內容在闡述他一教宗一為傳統的玫瑰經十五端增闢五端，使之成為廿端的各種理由。

教宗在簽署牧函之後，並向普世教會宣佈今（2002）年十月至明年十月為「玫瑰經年」。為了這次重要的日子，教宗特別請義大利南部龐貝城玫瑰聖母大殿，把供奉在殿內顯靈蹟的玫瑰聖母像護送到羅馬聖伯多祿廣場，讓各國的朝聖人士瞻仰。教宗重複他今年 8 月 19 日，在祖國波蘭的卡瓦里亞·澤布日多夫斯卡朝聖地，向聖母祈禱的話說：

「至聖聖母，也請為我求得身心的力量，使我能夠徹底完成復活的基督託付給我的使命。把我一生和我的職務的成果完全交付給妳。我把教會的命運交付給妳，我信賴妳，我再次向妳聲明：一切都是妳的，瑪利亞！一切都是妳的！阿們。」

教宗用上面那段感人的赤子之心的話，感謝天主使他這廿四年來為教會和為伯多祿宗座所盡的力，並在這特殊的日子裡，把教會的生命和人類備受折磨的生活完全託付給聖母保佑。教宗尤其說：

「我也把我的未來托給聖母，我把一切都放在她手中，願她以慈母愛的心腸把我引介給她的聖子。」

教宗又向聖伯多祿廣場的衆多信友說：

「今天我願意藉著兩個簡單的動作，來更明確地表達我的渴望。我等一下就要簽署《玫瑰童貞聖母》宗座牧函，同時隨著頒佈這道以玫瑰經祈禱為宗旨的文件，我宣佈2002年10月至2003年10月為玫瑰經年。」

教宗說他之所以這樣作，不只因為今年是他就職廿四週年，也因為今年是良十三世教宗頒佈《最高使徒職務》通諭一百廿週年，隨著這道1883年9月1日頒佈的通諭，良十三世開始頒佈了一連串有關玫瑰經的文獻。除了這兩個理由外，教宗還說：

「大禧年的歷史上有個很好的習慣，每當以基督和祂的救贖工程為宗旨的禧年結束後，總會宣佈一個向聖母瑪利亞致敬的禧年，目的在祈求聖母的幫助，好使禧年所接受的恩寵能夠開花結果。」

教宗向聖伯多祿廣場的信友說：

「為了和聖母瑪利亞一起瞻仰基督的聖容，還有比玫瑰經祈禱更好的途徑嗎？我們必須進一步發現蘊含在這個簡單、又是教友傳統所熱愛的祈禱中的奧義。這個對聖母的玫瑰經祈禱的結構，是在默想基督生平和作為的奧蹟。」

當我們重複呼求萬福瑪利亞的時候，我們能夠深入了解天主聖子降生使命中的主要事蹟，這些事蹟是福音和聖傳傳遞給我們的。」

教宗於是指出他新增五端玫瑰經奧蹟的理由和意義說：

「爲了使福音的概要更見完整，並提供更多的靈感啓發，我在《玫瑰童貞聖母》宗座牧函中提議，給現今玫瑰經默想的奧蹟新增五端，我名之爲『光明的奧蹟』。這五個奧蹟包括救主在約旦河受洗到受難之前的這段公開的生活。這項提議的目的在擴展玫瑰經的視野，好使熱心而非機械式地頌唸玫瑰經的人更能進入福音內容的深處，並使自己的生命日漸和基督的生命結爲一體。」

最後，教宗感謝在場的各國朝聖人士和在這特殊的日子與他心靈結合在一起的人，感謝他們的愛戴，感謝他們不斷用祈禱來支持他。教宗並把有關玫瑰經的新牧函託付給全球的主教和教友妥善地運用，也祝望玫瑰經年在每個人心中結出良好的果實，使主曆 2000 大禧年的恩寵成爲世界和平之源。

玫瑰經奧蹟新舊約對照

房志榮¹

本文作者纂寫這篇「玫瑰經奧蹟新舊約對照」，是為響應當今教宗若望保祿二世在宣佈玫瑰經年，同時增加五端「光明的奧蹟」成為廿端。本文配合在初步計劃中的南投「玫瑰聖母堂」，以四十幅相對應的新、舊約故事彩色玻璃圖畫，說明玫瑰經廿端奧蹟。誠如教宗說的「玫瑰經的簡單祈禱誦出了人一生的生命節奏」，以本文建議的聖經章節順序默思祈禱，真可以將自己的生命與基督的生命奧蹟相會通。

當今教宗若望保祿二世，在他當選教宗的第廿四年當天（十月16日），頒佈了《玫瑰童貞聖母》牧函，宣佈今年十月至明年十月為玫瑰經年。同時增加了五端「光明的奧蹟」，使得幾百年傳統的十五端，成了廿端玫瑰經奧蹟（見《教友生活周刊》十月27日首頁），真是大快人心。所謂光明奧蹟是指耶穌在世時，特別是祂宣講天主國的那三年，一如祂自己所說的：「我是世界的光；跟隨我的，絕不在黑暗中行走，必有生命的光。」（若八12）。

恰好南投要建堂，堂名「玫瑰聖母堂」，主事的人請清泉天主堂丁松青神父為他們鍊製彩色玻璃窗；廿幅繪製玫瑰經奧

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

蹟甘端，再加上廿幅，配以舊約中相稱的故事。這一構想頗富創意，能把天主整個救恩計畫分成兩段呈現在我們眼前。以第一盟約（舊約）開其端，那不僅是預演，是籌備，還是真正的實現。這在**五端歡喜的奧蹟**裡特別容易體驗出來：

1. **聖母領報**（路一 26~38）對**亞巴郎蒙召**（創十二 1~3）：一為新約奠基人，一為舊約奠基人；一為女性，一為男性，但二人都因「信」天主的話，勇於接受天主的邀請，而成了天主的合作者，使得天主救人的計畫得以開始，得以完成。亞巴郎和瑪利亞的一生及他們的作風，解答了很多有關天主的至高主權及人的真實自由等難題。
2. **聖母往見**（路一 39~56）對**三人來訪**（創十八 1~15）：聖母往見表姐依撒伯爾的一幕有四個人在場：看得見的是二個表姐妹，看不見的是她們胎中的嬰兒；一是若翰洗者，一是剛受孕的耶穌。兩個母親是載體，兩個嬰兒是改變世界的偉人。顯現給亞巴郎的是三個人，加上他自己，也是四人。亞巴郎對訪客的稱呼很奇特，一會兒稱「你」（創十八 3），一會兒稱「你們」（4~5）。敘述者有時稱訪客「他」（10：思高譯為「其中一位」，降低了神秘的氣氛；13），有時又稱「他們」（5, 8, 9）。
3. **耶穌誕生**（路二 1~14）與**厄瑪奴耳**（依七 14，九 1~6）：聖誕節子夜彌撒第一篇讀經就是這段十分美麗動人的依九 1~6。如果知道一點北國以色列的歷史，把依八 23 所說的則步隆、納斐塔里、沿海之路、約旦東岸、外方人的加里肋亞等，放回當時大旱之望雲霓的人民生活實況中，就會體驗這一嬰孩的誕生給人民帶來的喜樂，「有如人收割時的歡樂，又如分贖時的愉快」（九 2）。

4. **獻於聖殿**（路二 22~38）對**亞納獻子**（撒上二 24~28）：亞納求子、得子、獻子的故事十分動人。她的〈感恩詩〉（撒上二 1~10）是日後聖母瑪利亞〈我靈讚頌吾主〉的先聲，二者有不少相似的地方，但有更多的不同，特別是在視野和心胸方面。至於亞納的兒子撒慕爾堪稱耶穌的前驅，因為他是最後一位民長，是先知，又是王國的創立人，預先扮演了耶穌將要完成的職務。
5. **十二齡講道**（路二 41~52）對**若瑟解夢**（創四一 14~36）：「法郎對若瑟說：我作了一夢，沒有人能夠解釋。我聽見人說，你聽了夢就能解釋。若瑟回答法郎說：這不是我所能夠的，只有天主能給陛下一個吉祥的解答」（創四一 14~36）。孩童耶穌在聖殿裡給聖母的答覆，也指向天主（父）。「法郎對他的臣僕說：像他這樣的人，有天主的神住在他內，我們豈能找著另一個？」（創四一 38）這正好把玫瑰經奧蹟由「歡喜」奧蹟引向「光明」奧蹟，因為耶穌受洗後，就一直受聖神領導去守齋、祈禱、宣講、召徒、驅魔、治病（參閱：谷一 9~34）。

五端光明的奧蹟可以用象徵的懂悟和解釋把每一奧蹟在新舊約啓示中前後對照，互相照明。象徵不僅不減弱事件的重要性，反而由事件和敘述中摘出更深的意義，更多元的適用範圍，超越時空的限制。下面只指出五端光明奧蹟在新舊約中的相對書卷和章節，讀者不妨自己去比對、反省、觀賞、默禱：

- | | |
|-----------------------------|---------------------------|
| 6. 耶穌受洗 （瑪三 13~17） | 以民過紅海 （出十四 15~22） |
| 7. 加納婚宴 （若二 1~11） | 智慧請赴宴 （箴九 1~6） |
| 8. 宣講天國臨近 （瑪四 12~17） | 美麗的脚步 （依五二 7~10） |
| 9. 耶穌顯聖容 （谷九 2~10） | 梅瑟臉上發光 （出卅四 29~35） |
| 10. 最後晚餐 （路廿二 15~20） | 餅酒之禮 （創十四 17~20） |

默禱五端痛苦的奧蹟，是要把主耶穌的痛苦死亡與天主子民所受的苦和該面對的死一起來體驗。舊約中確有一些代表人物，做我們和基督之間的橋樑，協助我們默觀耶穌的苦和死，以期「認識基督和他復活的德能，參與他的苦難，相似他的死，希望也得到由死者中的復活」（斐三 10~11）。

- | | |
|---------------------|-----------------|
| 11. 山園祈禱（谷十四 32~42） | 雅各夜鬥（創卅二 23~33） |
| 12. 鞭笞之苦（谷十五 15） | 約伯遭殃（約二 7~13） |
| 13. 頭戴茨冠（谷十五 16~20） | 千古苦人（依五三 1~12） |
| 14. 背十字架（路廿三 26~32） | 背柴登山（創廿二 1~14） |
| 15. 釘十字架（谷十五 22~24） | 曠野銅蛇（戶廿一 4~9） |

玫瑰經最後五端的榮福奧蹟，是基督信仰的終點站，大家都向這些驛站日以繼夜地飛奔。走向人生旅途的這最後幾站時（生老病死，受審定讞），基督徒所懷的希望克服了怕懼，因為走在他們前面的耶穌和聖母已明示每站的實況，我們不是投向一個無底的黑洞，而是穿過死亡的隧道，進入無限的光明和喜樂，這一切由聖神在我們心裡作證，也向整個受造界作證。聖神以無可言喻的嘆息回應受造物的一同嘆息，也回應我們每人「在自己心中的嘆息」（參閱羅八 18~30）。這是極具內涵的未來學，憑著信、望、愛三天德和虔敬（religio）之德才能把握住。這麼耀眼的末世遠景是基督信仰的特色，舊約只能有些影射，一如下列的對比：

- | | |
|---------------------|------------------|
| 16. 耶穌復活（谷十六 1~8） | 大魚腹中（納二 1~11） |
| 17. 耶穌升天（路廿四 50~53） | 達味勝敵（撒上十七 40~54） |
| 18. 聖神降臨（宗二 1~13） | 通譯外語（達五 10~30） |
| 19. 聖母升天（默十二 1） | 踏碎蛇頭（創三 15） |
| 20. 聖母加冠（路十一 27~28） | 達味迎約櫃（編上十五 28） |

上文曾說，在榮福五端，舊約對新約的關係只是影射，或一種投射。投出的影子是過去的一些事件的（舊約），但更是新約事件的，這又分過去的（耶穌、聖母），和未來的（天主子民的未來：我們的確生活在這個「已經」和「尚未」當中）。最能表達這一層意義的是榮福二端：達味砍下哥肋雅的头，帶走巨人的寶刀當做獵物，正像耶穌升天，「帶領俘虜升上高天，且把恩惠賜與人」（弗四 8；詠六 19）。第五端聖母加冕，新舊約雙方都需要一點貫通領悟：路十一的一席對話中耶穌既肯定了祂生身之母，也肯定了信仰之母的福氣，同時還肯定了我們這些信祂的人的福氣。編上十五～十六所描述的就是聖母的一個稱呼：「結約之櫃」。

《玫瑰童貞聖母》牧函第 25 號，教宗重複他於 1978 年當選教宗時的一句話：「玫瑰經的簡單祈禱誦出了人一生的生命節奏」。信哉此言，從舊約，到新約，到基督的再來，都可在誦唸玫瑰經時慢慢體驗。以上丁松青神父和我提出的對照是一初稿，期盼兄姐的補正和指教。

我們需要革命

簡惠美 譯¹

本文作者認為：根據羅馬帝國模式所塑造的西方式教會結構，似乎在基督紀元第三個千年期中將會有大幅度的改變，成為既不是西方式的，也不是東方式的，而是全球式的基督信仰團體。她不應該再是被聖職主義所操控的中央集權體制；她詮釋基督信仰時，所關心的不再只是護衛以西方思想概念上的所謂理論正統性，而是能否活出福音精神的生命。因而，人性意識必定朝向默契靈修開展，這是天主教會整體結構性的革命發生的契機。

天主教會的醜聞，在世界各地報張雜誌和電視不斷地報導著；教會權威當局體會到必須對司鐸職作大規模的整頓。這件醜聞不僅是使教會蒙羞，並失去了公信力。若只是這樣，還算是有益的恥辱。更重要的是，天主教會相信由司鐸所主禮的感恩聖事是基督徒崇拜的中央核心。早在二十世紀中葉就聽說，由於司鐸太少，有幾百萬人被剝奪「生命之糧」。現在，聖神必定召喚我們革新，補救這可悲的情況，確保耶穌的命令，「你們應行此禮，為紀念我」，得以在全世界實踐。

在這些情況之下，我們應超越特利騰大公會議創始的那種革新；與會主教決定：開除犯錯的司鐸，補償受害者，篩選未來的司鐸候選人，鼓勵司鐸祈禱，並回到一個「由獨身司鐸、

¹ 本文取材自 William Johnston, "We Need a Revolution", in *The Tablet*, 1 June 2002, p.12; 譯者：簡惠美，伯利斯仁慈聖母傳教會修女，現任輔仁大學人生哲學老師。

主教和至高宗座操控」的教會。但，這是不夠的；這樣的教會結構是根據羅馬帝國模式所塑造的，不再適合基督紀元的第三個千年期的基督信仰團體了。

時代訊號指出，基督紀元第三個千年期的基督宗教既不是西方式的，也不是東方式的，而是全球式的。天主教會在忠於新約和基督教會的傳統之外，不僅要從其他的基督教派，也要從亞洲和非洲的各類文化中學習。

很可能，改革不是自上而下的決定，而是來自全世界天主子民的祈禱，並因聖神靈感推動所作的決定。這符合梵蒂岡第二屆大公會議的教導，此會議談到來自信友們的成長：

「對傳授的事蹟和言語之領悟都有進展。此進展一則來自信友們的瞻想及研讀，因他們把這些事默存於自己的心中（參路二 19, 51）；二則因他們對所經歷的精神事物有了深切的瞭解。」（《天主的啓示教義憲章》8 號）

我們還不知道聖神要以什麼方式推動，並教導整個教會；或許要藉由一次新舉行的大公會議²，在這個會議中，平信徒（或男、或女）都能具有合法的角色。如同耶穌所預告的，福音將傳遍全世界。當感恩聖事從太陽東升到夕陽西墜於各處舉行時，就是改革實現了！

革新司鐸職，首先需要革新神學觀念，減少教條，多多導向祈禱和聖善的生活。再說一次，這新神學觀念的產生及發展，並不能靠自上而下的推動，而是出自信友們的祈禱。

神學及靈修生活二者無法協調一致，是司鐸職危機的主要因素之一。今天的修生和神學生幾乎一致斷言：他們所研讀的神學課程，對他們的靈修生活產生不了什麼影響力。

² 這個新的大公會議，不一定要在梵蒂岡舉行，而可能在馬尼拉，或巴西的里約熱內盧（Rio de Janeiro），或某些第三世界國家的首都。

信理神學的主要教本是根據鄧辛疾（Heinrich Denzinger）所編的手冊³，它清楚地闡明什麼是該信的，並強調不信的人應承受的處罰。最重要的是：忠於教會官方的教導，並毫不遲疑地服從教會的長上。

在教理講授的課程中，遍佈著同樣的神學理念。孩童被教導給「正確的答案」。教會似乎對宗教經驗興趣缺缺，只強調思想概念上的正統性，需一字無誤地忠於「信條」，回歸那個「已遠離了猶太氛圍，而進入了希臘－羅馬文化世界」的「基督宗教」，這期間召開的歷屆大公會議所決定信理，很清楚地告訴基督徒們應該相信什麼，否則要面對開除教籍的命運。後來，教會又設立了「宗教裁判所」。

雖然當今的教宗已針對教會曾濫用宗教裁判所而道歉，但，同樣的精神仍在今天教會中繼續存留著。有一個羅馬聖部仍繼續小心翼翼地護衛著思想概念上的正統性，過度顧慮地堅持西方詞彙的表達必須持守。當司鐸性騷擾醜聞歸於沉寂時，這聖部卻仍處罰尋求新方式詮釋信仰的神學家。難怪有些諷刺者問：在天主教會中，對官方訓導持異議者的罪過，是不是比那些犯戀童罪的司鐸來得嚴重？

如今後果已出現。我們聽到這樣的說法：「靈修」是需要的，但不需要「教會」。今天的「教會」，怎麼離「福音」離得如此之遠？

雖然，士林哲學滲透進入信理神學如此之深，但，無論怎樣，天主教會還是擁有強烈的祈禱傳統，並且認為基督信仰就是「跟隨耶穌」。教會中，密契神學仍然立有一席之地，只可惜，在司鐸培育的份量上佔得很少，平信徒就更難得有涉入的

³ 編註：作者所指的是《天主教會訓導文獻選集》，中譯本由施安堂神父自行翻譯出版。

機會了。

然而，從二十世紀中葉起，這靈修傳統卻以引人注目的方式捲入俗化世界。在大學裡，我們發現學者們開始研究曠野教父、Eckhart 和 Rhineland 等密契家、各類靈修作品（例如 *The Cloud of Unknowing*）以及加爾默羅會的密契家。學生們熱切地研讀，不僅在理論上求知，而且在實踐中尋找宗教經驗：東方教會傳統的「耶穌禱文」（The Jesus Prayer）和「聖像」（icon），也都引起了廣泛的興趣。人們對理論的探討減少，相對地，卻增加對亞洲所謂的「實踐」之體驗。

宗教思想家，如德日進（Teilhard de Chardin）、榮格（Carl Jung）、Ken Wilber 和 Bede Griffiths 等人，都論及人類在心理意識上是在逐漸演化的。他們聲稱人類正在超越推理和二元思維的「理性意識層面」，進到「神秘意識層面」：在這層面上，人類是以「合一」的角度來看宇宙萬物的。Karl Rahner 常被引用的一句話：「未來的基督徒將是密契者，不然，就什麼都不是了。」他的主張並不那麼令人吃驚，道明會的神學家在廿世紀初就談到「走向密契靈修的普世性召叫」。

而後還有亞洲。1998 年在羅馬舉行的「世界主教會議、亞洲議題特別大會」上，有幾位主教提到亞洲面對西方事務的困難，尤其是士林神學；其實西方運用過多的話語，亞洲寧願靜默不語。有一位主教說西方傾向分開、分割和區別；然則，亞洲趨於默觀，看天主在萬物中，相當自然地接受西方密契家所謂的「對立的巧合」（the coincidence of opposites）。亞洲的默禱方式越來越受基督信仰者的青睞。

時代訊號顯示，在基督紀元的第三個千年期，天主子民要求將司鐸（不論是男或是女、是獨身或是結了婚的）職務的重心，放在主持感恩聖事及宣講天主聖言之上。而把信理（即詮釋基督信仰）的功能，交還給活潑的福音生活，基督徒是以活

出福音精神的生命來詮釋基督信仰，而不是以哲學性的思想概念來界定。

或許羅馬那小心翼翼保護教義正統性的聖部，猶如德日進神父等人所預言，將被另一個「推動祈禱和愛的大誠命」的聖部所取代。人性意識朝向密契靈修開展，屆時，需要獨身的修道男女獻身祈禱，並研究基督信仰及亞洲的密契傳統。在這類的研究中，密契神學是皇后，其他的神學則是它的婢女。

當司鐸職革新的時機到來時，天主教會整體結構性的革命就會發生。這可能就是聖職主義的終結，使我們愈來愈忠實於耶穌基督的福音。基督宗教呈現的將是愛的靈修途徑，而不是一連串理性上的教理講授。如此，基督信仰將吸引當今世界無數的追尋者。

初探智慧基督論

《瑪竇福音》中的智慧導師

張春申¹

本文乃輔大神學院第廿七屆神學研習會的〈基督論本地化的嘗試〉之初步實現，試著為讀者介紹《瑪竇福音》中的「耶穌：智慧導師」。作者透過耶穌的基本真理「天國臨近了」，及他對「親愛天父」的生活經驗，為我們陳述了山中聖訓中，有關對天、對人、對地的智慧言論。此外，《瑪竇福音》中的「天主經」也表達出了智慧導師的基本真理，並由耶穌與天父間唯一無二的關係中，隱約點出瑪竇作者多少有些接近《若望福音》的智慧基督論；而事實上，瑪竇作者早在童年故事中，已視耶穌為「智王」了。

前 言

繼今年元月末輔大神學院舉辦第廿七屆神學研習會，筆者以〈基督論本地化的嘗試〉²發表演說，並在《神學論集》上發表了數篇〈向台灣人講智者耶穌的故事〉等相關文章，指出本地化的基督面貌該是「智慧導師」的形像。本文即為延續「耶穌基督：智慧導師」的主題，進一步探討《瑪竇福音》中的智慧導師。

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

² 參：《神學論集》133 期（2002 秋），401~408 頁。

其實，四部福音中除了第二部之外，都有「智慧」的蹤跡；《若望福音》更以「智慧」降生成人作為始末。本文我們擬自《瑪竇福音》出發，但部分內容則有智慧概論的意向。全文分為四部分：

- 一、智慧導師的身世；
- 二、智慧的真諦；
- 三、山中聖訓的智慧言論；
- 四、耶穌鍼砭時弊。

一、智慧導師的身世

耶穌自己曾與舊約智王撒羅滿相比，且表示自己更甚於撒羅滿。他說：

「南方的女王³，在審判時，將同這一代人起來，而定他們的罪，因為她從地極而來，聽撒羅滿的智慧；看，這裡有一位大於撒羅滿的。」（瑪十二 42）

耶穌的智慧大於撒羅滿，他更是「智王」。這在《瑪竇福音》的童年故事中，似乎已對此有所準備。

首先，「達味之子若瑟」是《瑪竇福音》童年故事裡的主要配角，他的決策幾乎都由夢境而定（瑪一 20~24；二 13~14, 19~22）。這使人不能不聯想起古聖若瑟的故事，後者一生的遭遇，也與夢境有關：他哥哥們的妒恨（創卅七 5~8）、父親雅各伯另眼看待（創卅七 9~11），以及後來在埃及登上高位（創四〇~四一）。不僅如此，古聖若瑟還超過當時埃及所有的術士和賢士（創四一 8），而且還能解夢。為此緣故，猶太智慧傳統紀念了他一筆：

「智慧沒有離棄被賣的義人，反而救他免於罪惡；與

³ 「南方女王的故事」，參閱：列上十 1~13。

他同入坑獄，在縲絏之中，也沒有捨棄他，直到令他取得王權，統治欺壓他的人們，證明誣謗他的人說的盡是謊言；賞給了他永垂不朽的光榮。」（智十 13~14）

根據這些資料，耶穌養父若瑟應該也視為有智慧的人了。而且由於童年故事的文學體裁，甚至可以推想智慧導師的養父名為「達味之子若瑟」更有文章在裡面了。

尤有甚者，瑪竇的童年故事中，尚有東方賢士來朝；他們在東方會觀察星星（瑪二 2, 4），他們也會做夢（瑪二 12），他們該有智慧。所有的資料加上俯伏朝拜了嬰孩（瑪二 11），於是後來耶穌的自我肯定（瑪十二 42）更有意思了。但在我們聆聽與詮釋導師的言論之前，更好簡述智慧的意義。

二、智慧的真諦

本文的目標乃是為了闡明耶穌的智慧言論，故而這段研討只限於聖經本身，所選擇的聖經資料也僅能選取一二，畢竟古代東方的智慧傳統極為廣泛，這不是本文所要處理的。

初看起來，智慧該似認知，然而又應高出一等；我們試以舊約依十一 2 來探討：

「上主的神，智慧和聰敏的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神，將住在他內。」

仔細觀察這段經文，在兩次「上主的神」中間列出了三對六個不同的名詞，其中除了剛毅和敬畏之外，其餘四個名詞的意義非常接近，後來在新約聖經中多以「智慧」為首，附加其中另外一個，如「智慧和明達」（瑪十一 25；弗一 8）、「智慧和見識」（哥一 9）、「智慧和知識」（哥二 3）……。至於舊約智慧傳統七書更是以「智慧」為主，其它三個意義用來發揚這「智慧」的功能（參：智七 22~30）。

我們可以說：智慧是人性的德能，它的對象更是屬於真理的範圍；顯然此非抽象的理論，而是具體的實踐。智慧對於真理既有徹底的領悟，又有成熟的應用。因此，在對天、地、人的關係上，智慧得心應手，隨心所欲，處理適當。

同時，由於智慧建基於真理之根源，予人穩立於存在終極之感而信服。它自高度來說，即是超見；自深度來說，即是聰敏；自廣度來說，即是明達。智慧是上主賦與的德能。

然而在此必須澄清一點：智慧與急智不同。前者指導生命；後者應付困難，甚至僅是一般所說的「小聰明」而已。新約偶爾也記載耶穌自己的急智，但非他的正道。比如有關納稅的問題，一次法利塞人有意「試探」耶穌，想陷害他，因為他們的「試探」無論可否的答覆，都能提供他們把柄。耶穌卻根據一個銀幣上的肖像和名號，說了那句令今人大作文章的話：「凱撒的歸凱撒；天主的，就該歸還天主。」（參：瑪廿二 15~22）

實際而論，耶穌僅是巧妙地閃避了那個陷害他的問題罷了。這樣的小聰明，耶穌也有；但此小聰明，並非智慧導師的教訓。智慧才是耶穌的特徵。這小聰明與《瑪竇福音》中的真福之道，不可相比。

另一例子與上述個案相似。《若望福音》第八章中，法利塞人同樣試探耶穌，把一個犯罪時被捉的婦女帶到他跟前，請他根據梅瑟法律定案。由於耶穌自己慣有憐憫作風，此時他也處在兩難之間。他卻對他們說：「你們中間誰沒有罪，先向她投石罷！」結果他赦免了這個婦女（參：若八 1~11）。當然，《若望福音》中，耶穌的智慧另有特質，容後處理。這裡所舉之例，是為「解套」的事情，不能作為智慧的例子，而更是一種急智而已。

總之，智慧是生活之道，是知天、知地、知人的整合，絕非靈光一現的巧思。

三、山中聖訓的智慧言論

現在，我們可自山中聖訓陳述智慧導師的隆重言論，分為三節：（一）言論的準備；（二）言論的主要內容；（三）言論的智慧意義。三節將以「天主經」結束。

（一）言論的準備

福音作者似乎有意揭開大銀幕，因此在耶穌三次拒絕魔誘（瑪四 1~11）之後，宣告他開始傳道。

按照瑪竇的習慣，首先引證了一段舊約先知書（依八 23），表示加里肋亞將由於耶穌的宣講而見到光明。耶穌宣講的主題是：「你們悔改罷！因為天國臨近了」（參：瑪四 12~17）。福音作者立刻為耶穌準備了環繞四周的宗徒，以及追隨的群眾（參：瑪四 18~22, 23~25），並且隆重地介紹智慧導師的開講：「耶穌一見群眾，就上了山，坐下；他的門徒上他跟前來，他遂開口教訓他們說」（瑪五 1~2）。如此準備好了耶穌開講「山中聖訓」的場景。

（二）言論的主要內容

「山中聖訓」內容非常豐富，我們為了彰顯耶穌的智慧，主要在分別提出他對天、對人、對地的言論來體驗。不過，在進入分論之前，我們必須闡明耶穌自己的基本真理，因為他的言論全都建基在這基本真理之上，就是《瑪竇福音》早在耶穌口中宣告的「天國臨近了」。

本文不必對此詳論，簡言之，耶穌的基本真理即是：天主已經如同「親愛的天父」一般，在他自己的生命進入人類歷史，天主關愛所有的人，視他們為子女，一個也不例外。這便是「天國臨近」的福音，耶穌「山中聖訓」所發表的智慧言論，

就是根據這個基本真理而講出來的。我們分三個方面來詮釋：

1. 對天的言論：真福八端（瑪五 3~10）

現在，福音記載的形式已似一首短曲，前後以「因為天國是他們的」呼應。我們的詮釋參考了《路加福音》的版本（路六 20~26），因為瑪竇作者似有點「道德化」的傾向。

八端「有福」，基本上出自耶穌的「天國臨近」經驗，為我們指出了一個新的天主觀。前四端列出四種不同的弱小者：貧窮、哀慟、溫良、饑渴（瑪五 3~6）。所謂溫良者，原意是指無權無勢、低頭服小的人。四種弱小者往往受人卑視，甚至宗教上也認為他們為天主所遺棄，然而，智慧導師根據他的基本真理「天國臨近了」，宣告天主如同父親一般看待他們，因為天主的國就是貧窮者的國，天父要安慰哀慟者，要賜溫良者立足之地，要使饑餓者飽飫。

智慧導師對於這四種弱小者，宣告天父如此看待他們，顛覆了傳統，肯定他們作為天主子民的尊嚴。此是應有的後果之一，使他們有勇氣生存下去，有力量改變自己的遭遇。

然而，耶穌的宣告不只為那四種弱小者；另一後果卻也為所有的人，這些人在耶穌新的天國觀之啓示下，豈能不如同天父一般看待那些弱小者呢？豈能不具體考慮支持弱小者的可能性呢？為此，在基督宗教的傳統中，由於智慧導師的真福教訓，興起了許許多多優先為弱小者服務的團體。

八端真福的另外四種人（瑪五 7~10），也受到智慧導師的祝福，應用我們現代的話可說他們是尋求仁愛（憐憫）、真理（心裡潔淨）、和平與正義的人，因為他們要受天父的憐憫、與他交往、成為他的子女、屬於他的王國。耶穌如此肯定，同樣是建基於他的基本真理「天國臨近了」的福音之上。這個新的天主觀，不只為建設世界的工人是精神上的鼓勵，同時也讓

所有的人充滿希望。

由此可見，山中聖訓的真福八端乃是耶穌開宗明義對天主的智慧言論，其泉源即是「你們悔改罷！因為天國臨近了」（瑪四 17），這是基本真理，生活的真理。

2. 對人的言論：成全法律（瑪五 11~48）

有關人際關係，梅瑟十誡的第三部分屬於準備「天國臨近了」的舊約階段；山中聖訓中，智慧導師將根據自己的基本真理予以完成（瑪五 17~18）。

耶穌具體提出了六條誡命：有關「不可殺人」（21~26）、「不可姦淫」（27~30）、「誰若休妻，就該給她休書」（31~32）、「不可發虛誓，向上主還你的誓願」（33~37）、「以眼還眼，以牙還牙」（38~42）、「你應愛你的近人，恨你的仇人」（43~47）。在瑪竇的記載中，這六條誡命的完成都以「你們一向聽過」以及「我卻給你們說」來表達。

本文目的並非一一詳細解釋這六條誡命，而主要是為了體驗耶穌指導人際關係的智慧。

整體而言，誡命出於盟約之主的命令，強調禁止侵犯他人；至於法律的完成，建基於「天國臨近了」的福音，更是要要求天父的子女間的生命相通。遵守誡命，只在維持天主子民的秩序；接受福音，卻在要求天主子女的共融。前者一世；後者千秋。

比如，第一條「不可殺人」，耶穌卻說「凡向自己弟兄發怒的……；誰向自己弟兄說『傻子』……」，這裡的「弟兄」已經假定了一個「天父」。尤有甚者，耶穌繼續：

「所以你若在祭壇前，要獻你的禮物時，在那裡想起你的弟兄有什麼怨你的事，就把你的禮物留在那裡，留在祭壇前，先去與你的弟兄和好，然後再來獻你的禮物。」

(23~24)

唯有如此，始能建立人際關係。在此也可見出「完成」的徹底性，徹底解決問題。這豈不就是智慧之所在嗎？

第一條誠命的完成，根據經文，可以發現耶穌的智慧原則，以及其徹底建立人際關係的方向。其實中間四條的完成，都需按照同一原則來解釋有關男女之間以及爭執之時的事件，藉此發現徹底處理的智慧。

至於第六條有關愛仇，福音經文實與第一條呼應，使我們再次發現智慧導師的思考特質：基本上，天父子女應當與天父一樣，「光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人」（五 45）。為什麼要愛仇？因為天父對待他們如同自己的子女。愛仇的基礎於是有了終極的根據。

為此，耶穌對人的言論的最後結語是：「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的」（五 48）；這與「你們悔改罷！因為天國臨近了」完全一致。

3. 對地的言論：地上財寶（瑪六 19~34）

山中聖訓的聽眾，是宗徒與其他跟隨者。耶穌論天、論人、論地，根據自己的基本真理，肯定三者自身的意義，同時指出三者之間的關係。上文對天父與人類兩方面的說明中如此，現在討論地的方面也是如此。

「地」代表天與人之外的其他一切，耶穌根據「天國臨近了」的真理，象徵性地肯定天父對地的照顧：《瑪竇福音》中，耶穌讚賞大地以一段優美的言辭描繪天父養活的天空飛鳥，以及裝飾的田間百合花（六 26~29）。地和地上的一切，啟發了人心不要為生命憂慮；惟有信德薄弱的人才如此（六 30）。為此緣故，山中聖訓對地的言論之初，智慧導師教訓人「不要在天上為自己積蓄財寶」（六 19），因為它不可靠；另一方面，

財寶使人心迷，不見光明（參：瑪六 19~23）。

那麼，仗賴大地生存的人，又將怎樣自處呢？智慧導師並非夢想者，卻說：

「……你們的天父原曉得你們需要這一切。你們先該尋求天主的國和他的義德，這一切自會加給你們。」（瑪六 32~33）

如果我們把天國的義德解釋為「承行天主的旨意」，的確有了足夠的理由相信天父自會賞給那樣的子女「日用糧」了。在此也不必細細研究天主旨意會有的廣寬內容了。至少後來保祿所說「誰若不願意工作，就不應當吃飯」（得後二 10），應當包括在內吧！雖然《瑪竇福音》中的耶穌說得更為徹底。

（三）言論的智慧意義

我們扼要地把山中聖訓有關對天、對人、對地的言論作了陳述，而且已經再三注意耶穌所持的理由。他的基本真理即是「天國臨近了」，在他生命中的「親愛天父」，根據這個生活經驗：對天，他宣告一個新的天主觀，顛倒了古老的想法，宣告天父的新態度、新作爲；對人，他告訴人一個新倫理，因爲他們都是天父的親愛子女，他們都是兄弟姊妹；對地，他描寫天父怎樣照顧一切，人類由此得到生活的靈感，同時也按照天主的旨意承擔生存的責任。我們則在山中聖訓的言論中，體驗出了智慧的真諦。

最後，在《瑪竇福音》第五及第六兩章中，耶穌的論天、論地、論人之間，尚有一段（六 1~18）強調「暗中的父」，「天父在暗中看見」，用來要求行善不爲人知。論到祈禱時，插進了我們常用的「天主經」。從這一段中，我們發現兩個思想，可以作爲本文第三部分的結語：

第一，《瑪竇福音》中的「天主經」表達出了智慧導師的

基本真理，以及他對天、對地、對人的言論。在此不必具體說明，因為「天主經」自身可證。

第二，這段一再表示「暗中的父」，「天父暗中看見」，由此可問耶穌又有怎樣的智慧，能夠在山中聖訓中說了這樣多有關天父的話。也許這個問題使我們不能不肯定，《瑪竇福音》雖然並不明顯，至少已經接近《若望福音》的智慧基督論了。若望作者說耶穌基督是降生成人的天主的智慧，而瑪竇作者也已經知道耶穌與天父間有著唯一無二的關係（參：瑪十一25~26）。事實上，在童年故事中，瑪竇作者早已視耶穌為「智王」了。

四、耶穌鍼砭時弊

這部分自另一角度觀察智慧導師，即《瑪竇福音》在第廿三章中，痛斥經師和法利塞人；在他眼中，他們都是與智慧相背的愚蠢。他們的行為與言論並非建基在真理之上，而是為了虛假的光榮，於是受到耶穌的鍼砭。不過，在我們正式進入詮釋之前，尚需稍作聲明。

《瑪竇福音》編纂之時，耶路撒冷已經受到羅馬大軍破壞了，亦即已到了主曆70年代之後很久。其時猶太人中唯有法利塞派倖存，與初期基督信徒敵對的，便是他們。因此，瑪廿三的內容更是屬於在這個背景下的產品，雖然法利塞人與耶穌對立也是事實，但是他們尚不致完全像《瑪竇福音》中所描繪的一樣。我們這部分更是為了彰顯智慧與愚蠢之差別，因此不必長篇大論。

怎樣描繪法利塞人？他們只說不做，做則是為叫人看，注重外表、愛佔首位、喜受尊敬（1~6）。於是福音中，耶穌稱之為「假善人」，並以七（八）次「禍哉」揭發他們（13~36）：

第一「禍哉」是基本，他們自己不接受天國，甚至由於他們的法律主義，不讓、甚至阻礙願意的人接受（13），此與耶穌的生命真理相左。

第二「禍哉」反映宗徒時代的法利塞人，他們到處「傳教」引人歸依。至於說到歸依者比法利塞人更壞（15），則似乎更是猶太教徒與基督徒之間的關係，壞到了已經正面衝突時的指斥了。

第三「禍哉」的篇幅很長（16~22），簡言之，只看物質不見神聖。第四、五、六「禍哉」的假善人屬標準格式，亦即重文字少精神，注意外表忽略內心的生命（23~24, 25~26, 27~28）。

最後一個「禍哉」，揭發虛偽的善工，缺乏實質的意願（29~31）。

這是《瑪竇福音》第廿三章中的經師與法利塞人的形像，與耶穌智慧導師對比，他們代表的是愚蠢。從他們如此尋求法律文字的保障、身分地位的鞏固、儀式禮節的支持看來，他們缺少的該是內在的安全感，也即是生命的基礎真理，因而他們需要假借社會與宗教來肯定自己。雖然他們也有導師之名，但是毫無智慧言論；而且他們的行為實在非常愚蠢。福音作者藉著他們，願意告訴讀者：「你們的導師只有一位，就是默西亞」（瑪廿三 10），他是智慧的導師。

結 論

本文乃筆者在輔大神學院第廿七屆神學研習會上，發表〈基督論本地化的嘗試〉所提出「智慧基督論」之嘗試的初步實現：根據《瑪竇福音》來介紹「智慧導師」的基督面貌。

基本上，這是神學本地化的工作，因此在詮釋聖經方面，

並未參閱較多專家著作。本文的目標乃是勾畫一張智慧導師的畫像，因此並不在意是否提供了完美的相片。筆者比較努力的是，對智慧更加切實地說明；它不只是口述「格言」、「金句」等等，而是完成生命的理想。

《若望福音》的智慧降生論

（上）

張春申

作者在向讀者介紹完《瑪竇福音》中所描繪的耶穌智慧導師圖像之後，立即著手探討《若望福音》的智慧基督論。本文也是輔大神學院第廿七屆神學研習會〈基督論本地化的嘗試〉同一系列努力的初步成果展現，特提前於本期刊出，與讀者分享喜樂。

前言

與《瑪竇福音》比較起來，《若望福音》大概可說全部都是「智慧」。「第一福音」中智慧導師確實予人印象深刻；至於降生成人的智慧更是凸顯了「第四福音」的特質。

我們分為三部分探討智慧降生論，根據的便是一般對這部福音的分段：

- 一、序言；
- 二、標記之書；
- 三、光榮之書。

但本文並非聖經詮釋，而是智慧神學的綱要。

一、序言（一 1~18）

《若望福音》的〈序言〉確實明顯地以「聖言」破題，但實質上即是「智慧」。舊約中，智慧書將兩者並列：「列祖的

天主，仁慈的上主！祢用祢的語言，創造了一切，以祢的智慧造了人」（九 1）。當然，智慧更是成爲傳統的名詞。福音以「在起初已有聖言，聖言與天主同在」（一 1）開始，而它原是由舊約資料脫胎：「智慧與祢同在，她洞悉祢的工作；當祢創造世界的時候，她已在場」（智九 9）。

「上主自始即拿我作他行動的起始，作他行爲的開端；大地還沒有形成以前，遠自太古，從無始我已被立；……。那時，上主還沒有創造大地。」（箴八 22~26）

「智慧要稱揚自己……我由至高者口中出生，我在一切化工之先，是首先出生的。」（德廿四 1~5）

因此，《若望福音》基本上是降生智慧論，論者認爲他之所以代之以「聖言」，該是因爲耶穌自己是男性，而「智慧」卻是陰性。至於「聖言」則是陽性，而且也廣受舊約應用。如此，第四福音理當是智慧基督論研究的對象，甚至它另有特色，因爲耶穌基督自己即是智慧—降生成人的智慧，天主的智慧。此在本文二、三兩段中自可見出。

不過，我們首先應當指出《若望福音》的耶穌意識中的生活真理或基礎經驗，然後才能處理福音資料。它是什麼樣的呢？耶穌意識到自己與天主的特殊合而爲一的關係；這關係的性質只有他了解，如同父子之間一般的親密。以致他整個生命，生命中的一切，都是天主自己的。爲此，他經驗自己從永遠便與天主同在，他與天主分不開來。他選擇的字彙則是稱天主爲父，自己是天主獨生兒子。爲他，這還是比較適用的表達。所以，耶穌的基礎經驗即是他與天主的獨特關係。大概智慧傳統中，有些關於天主的智慧的特質，耶穌發現尚能適合自己。偶爾他也如此表示。這是耶穌的基礎經驗；他便是舊約傳統的完美實現，他不只是君王與先知；他也是天主的智慧；雖然《若望福音》代之以聖言。

我們的工作便是自福音的二大部分，指出耶穌是降生成人的天主智慧；由於作者顯然避用「智慧」一詞，因此更需大量參考舊約智慧傳統的資料，確定他的基督論實質上建築在「智慧」架構中。當然，此處不作聖經詮釋，而更是依靠詮釋所做的神學探討¹。

「序言」表示耶穌將以降生成人的智慧進到人間，細說天父。

二、標記之書（一 19~十二）

有關〈標記之書〉的分段，專家的意見不一；我們由於探討的宗旨，採取以七個標記做為分段的觀點，雖然並非客觀方面最為可取。這部分因此首先直接討論七個標記，以及與智慧傳統有關的資料，因為耶穌自己對於標記時有所指。

首先，為什麼七個標記具體地被記錄下來？「七」這個數字似乎在聖經中有些特質，甚至後代教會也對它鍾愛不已，如聖神七恩、七件聖事等等。不過我們注意到：「智慧建造房舍，雕琢了七根石柱……」（箴九 1）。為此，本部分介紹七個標記之後，將自智慧基督論繼續研討，因而分為（一）七個標記的簡介；（二）七個標記根據的智慧傳統。

（一）七個標記的簡介

第一個標記（二 1~12）

加里肋亞加納變水為酒是七個奇蹟之首（二 11），它將成為指標，藉此詮釋耶穌自己的創新一切，使萬有更新，他才是新郎。為此，降生成人的智慧「配製了美酒，鋪設了飯桌……

¹ Raymond E Broun, *The Gospel according to John I-XII Introduction*, D. Wisdom Motifs CXXII~CXXV.

說：『你們來，吃我的食糧，飲我配置的酒！』」（箴九 1~5）

耶穌帶著門徒同去加納，那些門徒曾由若翰指點跟隨了耶穌（一 35~50），詮釋家曾根據智六 12、13、16，表示他們找到了智慧。無論如何，第一個標記反應默西亞時代，如同第二依撒意亞所指：「啊！凡口渴的請到水泉來！那沒有錢的，也請來罷！請來買不花錢、不索值的酒和奶吃！」（依五 5 1）智慧傳統也是同樣宣告：

「要用生命和明智的食物養育，用有益的智慧之水，給他當飲料。」（德十五 3）

「凡渴望我的，請到我這裡來，飽食我的果實……凡食我的，還要飢餓；凡飲我的，還要飢渴！」（德十五 26, 29）

變水為酒，而且是上等的美酒；不但如此，六口石缸至少十五加崙的美酒，這都是默西亞時代的豐富象徵。為此，第一個標記已是降生成人的智慧，顯示了自己的光榮（二 11）。但此尚是曙光；此時門徒信從了他，他們找到了智慧。（智七 25, 26）

第二個標記（四 46~54）、第三個標記（五 1~15）

第二、三這兩個標記先後在加里肋亞加納與猶太耶路撒冷，我們隨從傅葉的意見將兩者相連²，都是有關生命的重整，前者是在葛法翁的王臣兒子，後者是水池旁癱瘓卅八年的病人。兩個奇蹟都治癒生命，不同之處在於耶穌為前者隔空，一言成行；與後者則對答，臨場完成。前後結合，充分表示他的德能。這種碰觸生命的德能，正是智慧的特徵。

「你要堅持教訓，切勿把她拋棄；你應保存她，因為

² A. Feuillet, *La signification theologique du second Miracle de Cana* (Jo.IV 46~54) RSR 48(1960), 62~75.

她是你的生命。」(箴四 13)

「因為誰找到我，便是找到生命。」(箴八 35)

「智慧舉揚自己的子孫，照顧尋找自己的人……愛她的，就是愛生命。」(德四 12, 13)

前後兩個奇蹟是智慧的標記，緊接的便是耶穌顯示自己與天父的關係(五 19~30)，這也表示他是天主的智慧降生人間。

第四個標記(六 1~15)、第五個標記(六 16~21)

《若望福音》中間部分資料按照猶太人幾個重要慶節而編寫的。上面第三個奇蹟是在安息日施行的，引起耶穌與猶太人之間的衝突(五 18)。此後便是逾越節、帳棚節與重建節。這裡，第四與第五兩個標記該與逾越節有關。

首先，耶穌以五個大麥餅和兩條魚使五千男人吃飽有餘。本文由此指出智慧傳統的因素。增餅的耶穌誠是智慧，他以餅魚使人吃飽；魚使人想起初期教會用來象徵耶穌基督自己。為此，增餅已有聖體聖事的涵義，雖然第四福音並未記下晚餐的建立。無論如何，第四個標記含有這件聖事的意味。於是第四個標記表達了降生成人的智慧，以自己作為接受他的人之生命食糧；慶祝逾越節的食糧。

緊接的第五個標記：步行海面，更為清楚地表示以色列人的過海；不過《若望福音》描繪海面行走的耶穌使門徒害怕，一聲「是我」彰顯他的超越。智慧卻是如此：

「我住在極高之處，我的寶座是在雲柱之上。唯有我繞行周天，走遍深淵的深處；行走在滄海的波濤上，站立在普世上。」(德廿四 7~9)

我們將在〈標記之書〉部分之末，再論「是我」與智慧的關係。

第六個標記（九 1~41）

這個奇蹟寫得很長，而且又有進入高潮的次序，發生在帳棚節耶穌的長篇言論之後。胎生瞎子是到史羅亞水池，洗去抹在眼上的泥土始見光明，這與慶節禮儀有些關係；此也針對初期教會的洗禮。復明的瞎子引起猶太人的連續不斷追究，最後被逐出會堂，卻相信了主耶穌。

瞎子復明的標記之前，耶穌曾向大眾講說：「我是世界的光；跟隨我的，絕不會在黑暗中行走，必有生命之光」（八 12），引起猶太人強力反彈。由此更加顯出第六個標記的意義。為本文而論，再見標記的智慧論題，因為光、光明、光照是智慧的象徵。下面引證舊約智慧書，同時與若望著作對照。

智慧是「永遠光明的反映，是天主德能的明鏡」（智七 26）；「我以她比光明更為可取，因為由她的光輝，從不暗淡」（智七 10）；「實在，智慧比太陽還美麗，壓倒一切星座！如與光明相比，她必佔優勢」（智七 29）。另一方面，對耶穌而論，「在他內有生命，這生命是人的光。……那普照每人的真光正在進入世界」（若一 4~9；八 12；九 5）。最後，「光在黑暗中照耀，黑暗絕不能勝過他」（若一 5）。

為此，在胎生瞎子見到光明的奇蹟之末，耶穌稱與他敵對的猶太人為瞎子，因為他們見不到光明，因為他們不接受降生成人的智慧。

第七個標記（十一 1~44）

智慧自述說：「...找到我，便是找到生命，他必由上主獲得恩寵！」（箴八 35）它甚至也是「不朽的保證」（智六 18, 19）。那麼，標記之書的第七個奇蹟，耶穌復活拉匝祿，正如同他自己說的：「我就是生命；信從我的，即使死了，仍要活著；凡活著而信從我的人，必永遠不死」（若十一 25, 26）。

降生的智慧予人永生。同時第七個標記又回應第一個奇蹟，因為初行奇蹟顯示了耶穌自己的光榮（二 11），至於復活死人則彰顯天主的光榮（十二 40），應該也是耶穌自己的光榮。

如此，我們簡述了降生成爲血肉以智慧的七個標記；最後的兩個，即是光明與生命。這正是福音〈序言〉中所說的：

「在他內有生命，這生命是人的光。……那普照每人的真光，正在進入這世界；……凡接受他的……好成爲天主的子女……由天主生的。」（一 4, 9, 12, 13）

最後，標記之書有一篇所謂「耶穌宣言的大綱」作爲結語（十二 44~50），其中光明與黑暗、永生與審判，都是關鍵性的名詞。

（二）七個標記與智慧傳統

前述本文已結束了七個智慧的標記之簡介，但還擬根據舊約智慧傳統，確定若望的智慧基督論，乃建構於「智慧」的架構之上。分爲三節：（1）自天降下的智慧；（2）自天降下的智慧之功能；（3）自天降下的智慧的語氣³。

1. 自天降下的智慧

智慧不只與天主同在，而且自天降下居住在人間：

「那時我天天是他的喜悅，不斷在他前歡躍，歡躍於塵寰之間，樂與世人共處。」（箴八 31）

至於《德訓篇》，更是逐步描繪運行於萬有，特別在以色列民族中生根的智慧（德廿四 5~18：參閱智九 10）。

另一方面，耶穌則是自天降下的人子（若一 14；三 31；四 38；廿六 28）。至於三 13：「沒有人上過天，除了自天降下而仍在天上的人子」，與《巴路克先知書》中的「智慧」部分（三

³ 同註 1，Appendix IV：EGO—EIMI—“I AM” 533~535.

9~四4)中有些話非常相似，如「誰會上到天上，取得智慧，使她從雲中降下」(三19)，「從此智慧在地上出現，與世人共相往還」(三36)。

雖然如此，《若望福音》中自天降下的智慧，已是一歷史人物耶穌基督，他在具體的救恩時空中出現。這種降生神學即使在舊約智慧傳統中已露端倪，但不能與《若望福音》相比。我們在七個標記的簡介中，已看見了與世人共相往還的智慧的光明與生命。

2. 自天降下智慧的功能

根據梵二《啓示憲章》，不可見的天主藉啓示與人交談，宛如朋友，這啓示計畫藉內在彼此聯繫的動作和言語形成，以致天主在救恩史裡所興辦的工程，彰明並堅強了用言語所表明的道理及事物；而言語則宣講工程，並闡明其中含有的奧蹟。

由此來注意舊約聖經三大部分，不論歷史書與先知書，都有「工程」與「言語」兩面，彼此聯繫構成天主的啓示或救恩史。至於第三部分智慧傳統也是如此，天主的智慧實現「工程」，如創造等等，但也是訓誨與教導的泉源，兩者結合，產生智慧的啓示。

由此而論自天降下的智慧耶穌基督，根據《啓示憲章》，該說他是啓示；他也由動作與言語聯繫而完成。這在標記之書中已很顯明，耶穌在奇蹟工程之前後往往也說明意義，這是智慧啓示之兩面。

舊約智慧傳統，對於啓示功能的「言語」面所有的表達方式，幾乎可在《若望福音》中發現。

比如教導天上之事：「世上的事，我們還難以測度……那麼天上的事誰還能探究？祢若不賜與智慧……」(智九16~17)；耶穌則說：「若我給你們說世上的事，你們尚且不

信；若我給你們說天上的事，你們怎樣相信呢？」（若三 12）

又比如真理：「我的口只暢談真理」（箴八 7）；耶穌則說：「至於我，因為我說真理！」（八 45）

指點中悅天主，實行祂的旨意：「她實在透徹天主的奧秘，自行抉擇天主的工程」（智八 4）、「智慧與你同在，她洞悉你的工作...知道你喜悅什麼...」（智九 9）；耶穌則說：「天主要你們所做的事業，就是要你們信從他所派遣來的」、「我的食物就是承行派遣我者的旨意」（四 34）。

啓示天主是自上降下之智慧的功能，福音中則以降生成人的「聖言」代之，其實「言」在希伯來言語中也具啓示的言語與啓示的工程兩面，這在創世故事中可見一斑。不過《若望福音》表達耶穌啓示的「言語」面頗有特色，這是我們要繼續說明的。

3. 自天降下智慧的語氣

第四福音特點之一，即是經常在耶穌口中說出的「我是」或「我就是」，聖經學家對此特點甚至根據經文予以分類。與我們有關的一類，即在「我是」之後加上「述詞」；其他類不需在此討論，具體而論，在標記之書中此類計有五處：

「我就是生命的食糧。」（六 5、51）

「我是世界的光。」（八 12、九 5）

「我是（羊的）門。」（十 7、9）

「我是善牧。」（十 11、14）

「我就是復活，就是生命。」（十一 25）

此類特點一方面凸顯耶穌，即說話者與眾不同的身分，由此「主詞」予人卓越之感。另一方面，「述詞」也受強調，首先它具對比之用意，比如「食糧」同時表示「此」食糧非「它」食糧，而是給予永生的「食糧」。不但如此，主詞與述詞相連，

尚有指向聽者、讀者，甚至人類的關係性；即此類「我是」的啓示意義。耶穌向人類啓示自己；他是工程，他也是光，此是啓示的「工程」與「言語」的兩面。總而言之，此類「我是」正是降生成人之智慧的語氣，他是天主啓示者。上述五處經文大多是在奇蹟前後。

如此，本文結束第二部分、〈標記之書〉部分，它與第一部分〈序言〉合爲本文之〔上〕，至於第三部分：〈光榮之書〉將在本文之〔下〕中寫出。

福傳與地方教會

一項神學反省應用於台灣教會

魏嘉華¹

本文的首要目標在於進行一項神學研究：如何透過福傳建立地方教會。此研究是自新約、教父時期、中古時代、現代時期、梵二大公會議文獻及亞洲主教團會議文件中，探討福傳、教會自我意識與建立地方教會三者間的互動關係，並將此探討應用於台灣教會，即對台灣教會的福傳、教會自我意識與建立地方教會有所反省。此研究之結論是：各時期的福傳特色是根據當時的教會自我意識而有所不同，反過來說，教會的自我意識也受到不同時期福傳特色的塑造，地方教會之建立則是受到福傳與教會自我意識的影響。

前 言

台灣教會籠罩在「新世紀·新福傳」的氛圍中，藉著問卷廣徵各方意見，更藉著大小會議不斷進行交談，好讓教會內不同階層的人都能參與這項使命。身為台灣教會的一員，基於對本地教會的關心，也想對新福傳提出個人的淺見。

在1988年福傳大會的十二項提案中，我們注意時代訊號、本位化、教友的身分與使命、社會正義與和平、宗教交談、大眾傳播等等，且融入於具體的辦法中。今日，再談福傳時，除

¹ 本文作者：魏嘉華，伯利斯仁慈聖母傳教會修女，現任輔仁大學全人教育中心講師及藝術學院宗教輔導。曾赴菲律賓 Ateneo de Manila 之神學院進修並獲得神學碩士學位，本文為其碩士論文之一部分。

了對過去所注意到的各項重點加以反省、評估外，我們是否意識到福傳受到教會的自我意識（The self-understanding of the Church）與對地方教會宏觀（The vision of the local church）的影響？換句話說，福傳、教會的自我意識與地方教會的宏觀三者間有著互動的關係。這三者如何彼此互動呢？為說明此關係，我們可自新約、教父時期、中古、現代、梵二與亞洲主教團會議的文件來探討。

壹、新約基礎

新約中基督徒團體的特色是使命感，因為宗徒們在聖神內被耶穌基督派遣到耶路撒冷、全猶太、撒瑪黎雅及世界各地為祂作見證（宗一 8）。透過宗徒們的福傳行動，大量的地方教會產生了。這些地方教會對宗徒的教誨保持忠貞、在生活中為耶穌基督作見證、在聖餐中慶祝耶穌基督的逾越奧蹟、在崇拜中讚美天主、以不同職務為天主聖言及兄弟姊妹服務，並繼續向未曾聽過耶穌基督的人宣報天主聖言（宗二 41~46）。在此我們將呈現地方教會是經由宗徒們的福傳而建立，並且福傳是與那時代的教會自我意識有關。

一、經由福傳建立地方教會

研究新約，我們發現透過福傳，即天主聖神的能力在宣報、聖事、禮儀崇拜、各種職務中工作，各地的地方教會於是建立起來。在《宗徒大事錄》記載著：門徒們在五旬節充滿聖神，開始宣報基督的福音（宗二 4），為復活的主作見證（宗二 32），那些領受聖言的人領洗且形成了耶路撒冷教會（宗二 41）。

保祿在安提約基亞的會堂內宣報天主聖言，他說道：「因

為主如此命令我們說：『我已立你作為外邦人的光明，並帶救恩到地極』」（宗十三 47）。外邦人聽了，都很喜歡，讚美主的聖道；那些被預定獲得永生的人，都信了主（宗十三 48）。透過保祿的宣講，安提約基亞的地方教會在外邦人中建立起來。

當宗徒們宣報他們所見所聞的，如此，宣報者與聆聽者一起分享了一個共同的生命，這生命原是與父、子相通（若壹一 3），具體的結果是：在一既定的地方、時間與文化中的一群男人與女人接受了宗徒們的宣報與見證而領洗，且在擘餅中慶祝耶穌基督的逾越奧蹟，在崇拜中光榮天主，藉各種職務為天主聖言與弟兄姊妹服務，如此，地方教會產生了。

二、教會的自我意識

當各地的基督徒團體建立後，他們繼續以天主聖言、擘餅禮與禮儀崇拜來培育他們的信仰，並藉由各種職務來答覆團體的需要，及在世界各地履行教會的福傳使命。

在《宗徒大事錄》中，這些早期的基督徒團體對宗徒的教導保持忠貞，並聚在一起擘餅與祈禱（宗二 42）。因著基督的救贖工程，基督徒在聖神內彼此修和且與天父合一。因此，基督徒受到聖言、聖事、崇拜的培育，且以合一與愛為團體的特徵。

《宗徒大事錄》也講述了：初期基督徒團體的職務與權威在本質上是神恩的及自然產生的²。這是說職務明顯地是在聖神的推動下或基於宏觀開始的，並非事先諮詢傳教士或地方教會或耶路撒冷教會後才建立的，而且不是專屬於少數人，連改信基督的司祭在教會內並不擁有任何特殊的地位或執行任何特別

² James Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), p.108.

的職務。例如：七位有好聲望且充滿聖神與智慧的人，在耶路撒冷被指定操管飲食（宗六 3）。在保祿後期的書信中，不同的神恩是為建樹基督的奧體（弗四 12），不同的職務包括了宗徒、先知、教師以及其他（格前十二 28）。

此外，新約中地方教會的團體領導有著不同的形式。根據《宗徒大事錄》十一章 30 節，耶路撒冷的教會是由長老們行使領導，然在《宗徒大事錄》十五章 2、4~6 節，記載著長老們與宗徒們共同執行領導。在安提約基亞，則由先知及教師領導（宗十三 1~2），在厄弗所教會是由長老們管理（宗廿 17），他們也被稱為主教（宗廿 18）。在牧函中，有兩種職務：長老一主教及執事³。雖然新約呈現多元的教會組織，領導則是為保持基督徒團體內的合一及服務聖言以完成教會的使命。

宗徒們和早期基督徒的使命是宣報天主聖言、作見證、擘餅、一起祈禱，在聖神內與天父及弟兄姊妹合一。他們在洗禮中領受了不同的神恩，因此，他們可以服務團體的需要、天主聖言，以及繼續在世界各地建立基督徒團體。

再者，在五旬節宗徒們充滿了聖神且開始說起外方話來。居住在耶路撒冷，有從天下各國來的虔誠男女，他們聽見宗徒們說自己的語言（宗二 4~5），新約中教會的福傳包含了整合不同語言與文化於教會的合一內，而這合一是因著在巴貝爾塔的語言分歧而破壞的⁴。這是聖神召喚人類接納所有的語言與文化於教會的合一內，而不損毀不同文化的個別性與差異性，就是這同一召叫，在教會歷史中實現並產生許多地方教會，這是

³ Raymond Brown, "New Testament Background for the Concept of the Local Church," *Catholic Theological Society of America Proceedings* 36 (June 1981): 5~6.

⁴ Yves Congar, *The Mystery of the Church* (Baltimore: Helicon Press, 1960), p.48.

說聖神賦予教會合一，這合一可吸收而不損毀其差異，並且教會是普世的，而這普世常是具體的⁵。

因在新約中的福傳包括了宣報天主聖言、為耶穌基督作見證、藉神聖的能力而皈依並接受洗禮、在擘餅中慶祝耶穌的逾越奧蹟、與天主及兄弟姊妹合一、在崇拜中讚美天主、服務聖言及團體的需要與整合不同的文化，此時的教會意識與實踐這種的福傳認知是緊密的連繫著。

我們可以確切地說，在新約中，基督徒首要地自我了解是團體，這團體的生命是完全依靠天主父在聖子及聖神能力內的行動，當時教會視自己是一群不同文化與語言的人，藉天主聖三的救恩行動，成爲一個教會，在這種教會自我意識的背後是宣報、見證、洗禮、擘餅、崇拜、職務及向各文化開放，這是新約團體對自我的了解。教會的福傳行動，換言之，是在各民族與邦國中落實這類的教會意識。

貳、從新約完成到梵蒂岡第二次大公會議

在教父、中古及現代時期，地方教會在羅馬帝國的地中海轄區、小亞細亞及世界其他地區藉由福傳而繼續發展。從教父時期至現代時期，教會的自我意識有所變遷。福傳所強調的特色是根據各時期的教會意識而有所不同。反過來說，教會的自我意識也受到不同時期福傳特色的塑造與支持。

一、教父時期

教父時期包括了從新約完成之後的五、六世紀，在此時期，透過教會的福傳，地方教會在歐洲、北非、小亞細亞、印

⁵ Theological Advisory Commission of FABC, "Theses on the Local Church," in *Being Church in Asia*, 1: 45-46.

度、甚至中國建立起來，福傳及教會的自我了解與整體的奧蹟（holistic mystery）有密切的關聯。

（一）經由福傳建立地方教會

耶路撒冷的地方教會成爲第一個基督徒中心，由此傳教士被派遣出去，到巴勒斯坦及希臘化的城市建立基督徒團體。像耶路撒冷、安提約基亞的地方教會也成爲在敘利亞及鄰近地區福傳活動的中心。

當第四世紀，基督宗教成爲羅馬帝國的官方宗教且迫害教會的行動結束時，透過傳教士的努力，大批民衆皈依入教，而爲數衆多的地方教會在西歐、東歐、北非相繼建立，甚至在東方，因著基督徒的福傳活動，一些地方教會也產生了。

在最初的幾個世紀裡，教會不僅降生於希臘、羅馬之文化與思想中，它亦透過其他文化的禮儀來自我表達，如：柯普提克（Coptic）、敘利亞、馬羅乃特、亞美尼亞、衣索比亞、印度，甚至中國⁶。

（二）教會的自我意識

藉由福傳使各類文化能整合於教會的合一內，如此，教會彰顯出整體（holistic）的特色。爲教父們而言，教會的自我意識是合一奧蹟，這是透過天主的恩賜而實現的⁷。

這合一的奧蹟是以不同的方式表現出來。在第二世紀，安提約基亞的依納爵認同教會就是基督徒彼此間的愛（agapé），他說：「愛合一，避免分裂」⁸。意思是：教會是信徒們的合一

⁶ David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 1991), p.203.

⁷ John Thornhill, *Sign and Promise: A Theology of the Church for a Changing World* (London: Collins, 1988), pp.51~52.

⁸ Ignatius of Antioch, "The Epistle of Ignatius to the Philadelphians," in

(unity)、延續 (continuity) 與全體 (totality)。

再者，視教會猶如共融，意指教會的共融不僅在禮儀中，也是在愛德、平安與分享中，這共融具體實現於擘餅的集會中，「因為只有一個主耶穌基督的身體，一個杯，這杯帶來在耶穌基督血中的合一」⁹。

合一奧蹟的其他向度，在那時代強調的是宗教職務與大公性 (catholicity)¹⁰。在教父們的心目中，教會是宗徒的教會，這是指教會的奧蹟是源自於宗徒世代的基本奧蹟。例如：羅馬的克來孟說：「宗徒們任命第一代繼承人，是經由聖神的驗證後，才成為信徒們的主教與執事」¹¹。由此看來，是宗徒職務建樹教會並管理教會的生活，換言之，是保護教會的生活傳承，此傳承是奧蹟的表達及維持在奧蹟內的共融。然而，教會領導的類型，卻呈現不同的形式。例如：羅馬的克來孟是領導羅馬教會團體的權威發言人，然依納爵與其他小亞細亞主教們的領導卻是不容折衷的由一人統轄。

教會基本奧蹟的整體觀，是超越地方教會而指向大公教會 (catholicity)，一個普世教會在各地方教會表達出來。因整體的觀點，依納爵使用了「大公」或「整體」(whole)。他說道：「主教出現之處，就讓人們在那兒，猶如耶穌基督在那，那兒就是大公教會」¹²。關心維持大公中的共融，是為教會團體提

The Fathers of The Church, trans. Francis X. Glimm, vol. 1: *The Apostolic Fathers* (New York: Christian Heritage, 1947), p.116.

⁹ 同上，114 頁。

¹⁰ Thornhill, *Sign and Promise*, pp.52~55.

¹¹ Clement of Rome, "The Letter to the Corinthians," in *The Fathers of The Church*, 1: 42.

¹² Ignatius of Antioch, "The Letter to the Smyrnaeans," in *The Fathers of The Church*, trans. Francis X. Glimm, vol. 1: *The Apostolic Fathers*, p.121.

供實際的中心主軸。

因此，在教父時期，教會最基本的自我了解是在聖神能力內的合一奧蹟。這合一是表現在信徒們的合一、擘餅聚會中的共融、為維持共融的宗徒職務，及在一個普世教會中各地方教會的共融，這種自我意識是延續著新約中教會的自我意識。

在教父時期，教會的福傳強調合一奧蹟的實現，這是那時代教會自我意識的核心。福傳是試著根據這類的教會意識去形成基督徒團體。

二、中古時代

中古時代是指自第七世紀至第十五世紀，在此時期，福傳的主要任務是皈化餘留的異教徒與猶太人、勞動者農民，並保護基督徒免遭回教徒的侵襲¹³。

教會的自我意識有著不同的焦點，其中之一是法律上的權力，換言之，是由額我略七世在第十一世紀末期所改革的羅馬宗座的正規立法權¹⁴。

另一個焦點是天主的奧蹟。在第十三世紀，多瑪斯視教會猶如是天主的奧蹟，教會的存在並非經由法律或行政的結構，而是由於天主聖言與聖事¹⁵。

然而，法律觀點的教會較多瑪斯的觀點更為普及，福傳常受限於僅形式上的併入教會。

¹³ Bosch, *Transforming Mission*, pp.222~26.

¹⁴ Yves Congar, *Tradition and Traditions* (London: Burns & Oates, 1966), pp.134~137.

¹⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, ed. Timothy McDermott (Westminster: Christian Classics, 1991), pp.558~559.

三、現代時期

現代時期包括自第十六至十九世紀，從第十五世紀末期起，教會藉著傳教士而傳播至派遣傳教士國家所殖民的世界各地。福傳被認為是：歐洲教會的擴展且與高度制度性的教會自我意識相關。

(一) 經由福傳教會拓展

在第十五世紀末期，基督王國發現，在抵達的新大陸，如非洲、亞洲、美洲，尚有上億的人不認識救恩。基督徒開始皈化那些大陸的人民成為基督信徒。教宗亞歷山大六世在西班牙與葡萄牙國王之間劃分歐洲以外的世界，並賦予他們完全的權力統轄他們已發現及繼續發現的地區。教會被了解為猶如一個法律的團體，它有權將它的使命託付給世俗的權力、司鐸及會士¹⁶。這種教會自我意識是與現代教會法律的、制度的特質相連。

(二) 教會的自我意識

強調制度性是在一過程中產生的，它反映出那時代教會的歷史背景。由於中古的文化逐漸成熟與現代化的產生，這是不可避免的，世俗制度在尋找其適當的自主權來相對於教會。教會反擊這種發展且強調教會的管轄權。第十六世紀改革危機（Reformation crisis）是對教會管轄權的另一個挑戰。為答覆卡爾文的理論：唯有天主知曉真實的教會，本雅明（Bellarmine）樞機主教清楚且簡單的回答：教會是人的聚合，是可見、可觸摸的，如同羅馬人的團體，換言之，就是制度的實體。

教會的自我意識演變為「分析而功能性的，視其本身為一

¹⁶ Bosch, *Transforming Mission*, pp.226~228.

個獨一無二的組織，並由一個定義清楚的聖統權威及一個制度性的生活來維繫，在其中所有成員有一法定的地位與功能」¹⁷。再者，教會對其自身的了解為：一個自足、完美的社會，有其自己的法律、禮儀與領導者，這些領導者之間的命令是在一個依賴的、僵硬系統內，眾信徒隸屬於他們¹⁸。因此，教會自我意識的特徵是一個完美的社會、聖統權威與劃一的普世性。地方教會的事實被忽略了¹⁹。

因現代時期的福傳特徵是強調法律，且是將歐洲教會擴展至其餘的世界，教會的自我意識被塑成是聖統權威、不平等的完美社會。反之，因教會自我意識集中於聖統、完美的社會及信徒間的不平等。福傳仍依據此類的自我意識建立基督徒團體，在教會的自我意識與福傳中，聖神的能力與大公性變成隱晦不明。

參、梵蒂岡第二次大公會議

梵二是一個論教會的大公會議，此非誇大其辭的說法²⁰。教會明顯地以《教會憲章》(*Lumen Gentium*) 論述教會的信理，以《論教會在現代世界牧職憲章》(*Gaudium et Spes*) 論述教會在現代世界的牧職。卡爾·拉內(Karl Rahner) 寫道：「梵蒂岡第二次大公會議是教會的首要官方事件，在此事件中，教

¹⁷ 同上，56頁。

¹⁸ Bruno Forte, *The Church: Icon of the Trinity*, trans. E. P. Hontiveros, C. G. Arevalo, and F. Gustilo (Makati: St. Paul Publications, 1990), p.43.

¹⁹ Yves Congar, "Moving Towards a Pilgrim Church," in *Vatican II Revisited by Those Who Were There*, ed. Alberic Stacpoolle (Minneapolis: Winston Press, 1986), p.142.

²⁰ Howland Sanks, *Salt, Leaven, and Light* (New York: Crossroad, 1992), p.122.

會切實地實現它自己成爲一個世界教會」²¹。他所言是指：在梵二教會首次（雖是初步而又膽怯的）由官方採取行動跨出以歐洲爲中心的教會。由於梵二，教會開始透過與所有因素的相互運作而行動起來。

梵二大公會議的目標有：清楚肯定教會曾經是而且應該是受到文化的影響，並在其中行使它的職務；與其他宗教團體建立更好的關係；重視治癒基督徒彼此間的分裂及與非基督宗教的有效交談；更積極的推動賞識世界及教會與它的關係；更普遍的分配牧靈職權的行使，特別強調主教團。如此強化主教與地方教會的角色而相對於宗座²²。

再次肯定主教團的正當性，是基於對地方教會事實的再度確認，也使得羅馬首席權的行使更爲平衡²³。卡爾·拉內甚至相信這是梵二所做最根本而且有希望的貢獻。自從梵二大公會議之後，在教會學方面，地方教會成爲最顯著的焦點之一²⁴。重新正確的了解地方教會，使普世教會能更深的洞察到它猶如是地方教會的共融。

一、信理的基礎

研究梵二文件有關地方教會，發現一些值得注意的教導，特別是《教會憲章》與《教會傳教工作法令》（*Ad Gentes*）²⁵。

²¹ Karl Rahner, "Towards A Fundamental Theological Interpretation of Vatican II," *Theological Studies* 40 (December 1979): 717~18.

²² John W. O'Malley, "Developments, Reforms, and Two Great Reformations: Towards A Historical Assessment of Vatican II," *Theology Studies* 44 (September 1983): 393~394.

²³ Congar, "Moving Towards a Pilgrim Church," pp.134~142.

²⁴ 同上，142頁。

²⁵ Yves Congar, *Fifty Years of Catholic Theology: Conversation with Yves Congar*, ed. Benard Laurent (London: SCM Press, 1988), p.11.

這些文件顯示出福傳如何成爲建立地方教會的決定性因素，且與地方教會的自我意識有關。

（一）經由福傳建立地方教會

在《教會傳教工作法令》文件中，大公會議論道：建立地方教會是教會的使命²⁶。教會的本質是福傳的，根據法令，福傳是「宣講福音，在尚未信仰基督的民族及人群中，以培植教會爲職責」（AG 6）。培植教會是把教會帶至各民族與邦國中。福傳是教會的行動，透過福傳行動，地方教會產生了。培植教會確實的意思是建立地方教會。這些地方教會同時成爲地方傳教場所，在那兒福音與聖神跟特定時、空中人的挑戰、問題、恩賜與文化互動。福音與人的資源相互豐富了。因此，透過福音與特定一群人的脈絡互動，教會的福傳落實在不同的地方教會。普世教會的使命，成爲各地方教會的使命²⁷。

建立地方教會—教會福傳的職務—被了解爲透過福音、聖神與當地人的生活互動來轉化文化。這種轉化可以比擬爲耶穌的降生奧蹟，教會應仿效基督，「祂親自降生取人性的榜樣，祂把自己和所接觸的那些人的社會文化環境聯繫在一起」（AG 10）。更進一步，在耶穌基督內，不僅啓示天主是誰，也啓示了人之爲人（LG 10）。因此，教會的福傳導向受福音啓發的人文形式。換句話說，福音展示它的活力與普世性，它可以在不同文化中生存，也可以不同文化來表達。

建立地方基督徒團體就是福傳，由此角度來看，探究梵二文獻中對地方教會的了解有其重要性。

²⁶ Lucien Richard, "Vatican II and the Mission of the Church: A Contemporary Agenda," in *Vatican II: The Unfinished Agenda* (New York: Paulist Press, 1987), p.61.

²⁷ 參閱：同上。

(二) 地方教會之瞭解

在《教會憲章》26 號，關於藉福傳建立地方教會，有一段值得注意的記載：

「這一個基督的教會，真正存在於每一個地區性的信友的合法團體中；這些團體跟隨著他們的牧人，在新約中也稱為教會。這些教會，因天主聖神及全盤的信心，在其本土，就是天主號召的新民族；在它們中宣講著基督的福音，使信友們集合起來，又舉行主的晚餐奧蹟，俾能因主的血肉，而團結所有的弟兄。」

在一個參加祭獻的團體中，在主教的神聖監督下，表現出「奧體友愛及統一的象徵，沒有這種友愛及統一便不能得救」。在這些團體中，無論如何渺小貧窮，或在窮鄉僻壤，都有基督親臨其間，因祂的德能而聯合成惟一、至聖、至公從宗徒傳下來的教會。

這段記載提供了教會自我建樹的神學宏觀。它的基本要素是：天主的召叫、聖神的恩寵、聖言的宣報、感恩祭的慶祝、兄弟姊妹間的愛與宗徒職務。當這些基本要素落實在一群人中，地方教會就產生了。

再者，這些建立任何一個地方教會基本要素，同時也是建立所有地方教會的基本要素，故此也是建立普世教會的基本要素²⁸。因此，地方教會是「整個教會的縮型」（LG 23）。整體教會的生命就是這些地方教會的生命，地方教會是教會身體的活細胞²⁹。因此，唯一的大公的教會就是在地方教會中間，由它們集合而成（LG 23）。

²⁸ Joseph A. Komonchak, "The Local Church," *Chicago Studies* 28, no. 3 (November 1989): 326.

²⁹ Henri de Lubac, *The Motherhood of the Church* (San Francisco: Ignatius Press, 1982), pp.201~202.

因著教會尋求成爲「一個擁有自己文化資產的信徒團體」，依照他們民族的可貴習俗爲天主與基督而生活(AG 15)，這人文、社會、文化條件，這些是成爲地方教會的理由，值得整合在地方教會的瞭解中。藉著整合人文條件於教會的自我意識中，在梵二訓導中的福傳更清晰的與地方教會的事實相連繫。在吸收不同文化的價值時，教會應持分辨的態度。

「從所屬各民族的習慣傳統、智慧道德、藝術科技中，把那些足以稱揚造物主的榮耀、闡發救主的恩寵，並使教友生活走上軌道的事物，都全盤承受過來。」(AG 22)

地方教會成爲人的傳承、智慧與福音整合的場所。因此，教會的大公性具體的落實在地方教會中，落實大公的過程就是建立地方教會與完成福傳任務的過程。

因著福傳是宣報福音與建立各地的地方教會，這些地方教會成爲福音、聖神與人民生活互動的場所。教會的自我意識圍繞在聖神的能力、宣報天主聖言及實現在地方信徒中的具體大公性。這同樣的教會自我意識藉著福傳而落實了，這福傳的核心是：天主的召叫、聖神的恩寵、聖言的宣報、感恩祭的慶祝、兄弟姊妹之愛、宗徒職務及在各民族與邦國中基督信徒的共融。

肆、在亞洲脈絡中梵二訓導之延續

後大公會議時期，在世界的各階層與文化背景中展開。在某些地方，而這些地方的後大公會議基督徒表達出他們能領悟在大公會議事件中較深的動力以及能區分會議中的暫時及基本幅度，也成爲較有活力與創造力的接納大公會議並使之實現與持久的地方³⁰。

³⁰ Giuseppe Alberigo, "The Christian Situation After Vatican II," in *The Reception of Vatican II*, ed. Giuseppe Alberigo, Jean-Pierre Jossua, and

在接納梵二大公會議中的一項決定性事件是：1968年在哥倫比亞的米德林（Medellin）所召開的拉丁美洲會議。拉丁美洲教會能運用大公會議有特色的向度且能承擔起革新自我臨在的責任。解放神學就是在這接納中發展出來。

亞洲教會同時受到挑戰：在自己的脈絡中去運用大公會議的精神。一項重要的事件是在1970年成立了亞洲主教會議，每四年一次在亞洲舉行亞洲主教會議的全體大會，並提供主教們與代表們一個彼此熟悉與交換意見的機會，同時也為福傳、社會行動與宗教交談提出指導，這些指導可對亞洲教會有所幫助。這意謂著，亞洲主教團體負起了指導亞洲教會在其脈絡中接納梵二。

為了解亞洲的脈絡以及提供與梵二一致的神學教導，亞洲主教團遵循梵二《論教會在現代世界牧職憲章》的程序，即先探討脈絡中的挑戰，然後針對這些挑戰提供相對應的神學指導。

亞洲面對著四類型的挑戰³¹。第一類型是：亞洲是由許多不同的種族、語言與宗教團體所組成，至今，仍未找到彼此和平共處的途徑。宗教的基要主義（Fundamentalism），不但不是合一的力量，反倒散播仇恨、敵對與分裂，處於這種暴力的情況下，一種嚴重的分離似乎正掃蕩著大部分的亞洲國家。

第二類型是因經濟發展所帶來的挑戰³²。跨國公司與農業企業掌控經濟且讓外國投資者與地方的有權有勢者致富，反而嚴重傷害到貧窮者的生存，貧富之間的鴻溝也在日漸擴大。

Joseph A. Komonchak (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1987), p.20.

³¹ Felix Wilfred, "The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC): Orientation, Challenges and Impact," in *For All the Peoples of Asia*, pp.xxvii~xxviii.

³² 同上，xxvii頁。

傳承與現代的協調是另一類挑戰。當亞洲國家接觸科學、科技與工業化，亞洲的傳承需要適應於這些新勢力，即要能跟過去保持一種動態的連續性，同時也要達到一種新的整合。

最後一類的挑戰是導自於不同的意識型態。雖然一些本地的意識型態在某些國家發展，如在印尼與印度，然資本主義與社會主義在亞洲仍是二個主導的意識型態。

亞洲教會面對著分離與整合、富有與貧窮、傳統與現代、資本主義與社會主義的張力。導致這些張力的原因有：宗教基要主義、不正義的社會結構與分配、封建主義、現代科技等等。

一、亞洲教會的福傳途徑

為回應這些挑戰，亞洲主教團聲明：亞洲教會福傳的途徑是與亞洲的貧窮、宗教、文化交談³³。真正的本地教會渴望能經由這三類的交談而建立起來。一個真正的地方教會是一個降生於人群與文化的，同時它也是個「持續的、謙卑的與生活的傳承、文化、宗教交談的教會，簡而言之，地方教會在人們所有的生活事實中深深紮根，且在人們的歷史與生命中建立自己的歷史與生命」³⁴。因此，承繼著梵二的教導，亞洲教會在福傳上的首要任務是「建立真正的地方教會」³⁵。

亞洲教會主要的福傳途徑是與亞洲的窮人、宗教、文化的交談。與亞洲人的交談意謂著與亞洲的窮人交談³⁶，因為大部分的亞洲國家是由眾多的窮人組成的，這是說大多數的亞洲人受到物質與資源的剝削，這些物質與資源正是這些人為過一個

³³ Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC), "Evangelization in Modern Day Asia," pp.14~15.

³⁴ 同上，14頁。

³⁵ 同上。

³⁶ 同上。

符合人性生活所需的，在社會中，他們受到別人的輕視，這剝削與輕視，是不正義的社會、經濟、政治結構所造成的。

這種與窮人的交談被稱爲「生活的交談」³⁷，因爲這種交談包含著真實的生活體驗及對剝削、壓迫與歧視的了解。這要求教會與窮人團結一致，而不只是爲窮人工作。是與窮人認同、由窮人的實際需要與渴望中學習，爲的是能與他們一起爲實現他們的願望而奮鬥，並轉化那些使他們生活在壓迫與無助之下的不正義的結構。

亞洲教會福傳途徑的另一強調點是與亞洲宗教交談，因爲亞洲是世界主要宗教的搖籃。這些宗教仍然存在且積極的在復甦與革新的過程中，嘗試去答覆因現代科技與西方文化帶來的挑戰。

宗教是文化最深的元素，它尋求答覆人們的終極問題，與不同宗教的交談是發掘在他們中的「聖言的種子」（《教會傳教工作法令》11 號）。宗教交談會「讓我們去碰觸人們最深的自我，並使我們去發現表達與活出基督徒信德的真正方法」³⁸。交談將指導我們在天主聖言的光照下，恆常地辨別什麼是我們可以從這些宗教中接受的，什麼是需要被淨化與治癒的。

更進一步，宗教能對個人與團體提供靈感與力量去圓滿他們的生命，它同時也爲倫理生活提供指標。所有的宗教在個人與公眾生活中，都具有先知性的角色（《現代牧職憲章》42 號與 43 號），如佛教在它的神修中強調戒貪婪，且藉著與他人，特別是窮人分享財物活出這神修精神。因此，宗教交談也能對解放窮人有所貢獻。

爲回應經三類交談來建立地方教會，基層基督信徒團體成

³⁷ 同上。

³⁸ 同上，14~15 頁。

爲主體來達成此目標³⁹。在這些基信團中，透過集中於天主聖言與感恩祭的祈禱、相互的服務與分享，基督信徒經驗教會之所是。在聖言光照下，他們答覆具體的挑戰與需要且改正發展落後與不正義的基本原因，並帶來社會的轉化，因此，基信團成爲有潛力將福音本位化的場所與執行者。

在亞洲的許多國家，基督徒稀少，他們常與其他宗教信仰徒一起面對共同的問題，當他們生活在一起且爲相同的問題一起奮鬥，基督徒與其他信徒可建立基層人類團體（basic human communities）。在這些團體中，不同宗教信仰徒可一起讀經，經文可來自《古蘭經》、《聖經》、《佛經》等。他們可爲圓滿他們的生活與轉化社會的具體計劃，而一起戮力合作⁴⁰。這類團體將成爲真理的見證，即教會的存在不只是爲它的信徒而已，教會的使命與範圍是整個人類的合一。

當強調福傳的途徑—與窮人、宗教、文化交談，亞洲的教會需要尋求與世界的其他地方教會共融，因而落實教會的大公性。

二、亞洲教會的自我意識

亞洲教會經由福傳途徑而達到具體的大公性，是與亞洲教會的自我意識有關，亞洲教會尋求成爲一個真正的本土化的地方教會，並探尋各種人類富源好能光榮天主、顯示救主的恩寵，與規範基督徒的生活，爲達此目標而引用與亞洲的窮人、宗教、文化交談的途徑。進而，亞洲教會也尋求與世界各地的地方教會共融，好能達成在多元中的合一。

³⁹ Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC), "Seventh Bishops' Institute for Social Action," in *For All The Peoples of Asia*, p.42.

⁴⁰ Wilfred, "Sunset in the East?," p.50.

因著亞洲教會的福傳途徑是與亞洲窮人、宗教、文化交談，透過實現這種福傳途徑而產生的亞洲教會的自我意識是一個真正的本土化教會，且是在大公共融中建立的本土教會。這類的亞洲教會自我意識使得亞洲的福傳途徑，即建立地方教會有其根據。

一個亞洲真正的地方教會是一個基督信徒的團體，這團體由於生活交談，即與亞洲人生活的事實交談來表達它的教會生活。亞洲教會了解它自己是一個真正的教會，不僅是專注於每個教會的特徵：天主聖言、聖事與職務。亞洲教會視自身為植根於貧窮、宗教、文化的土壤，在這土壤上天主聖言、聖事、職務得到特有的亞洲生命。

因此，亞洲教會的自我意識是繫於實現這類福傳的了解，福傳所形成的基督徒團體就是根據這類的自我意識。

在討論亞洲教會之後，身處亞洲的台灣教會，其自我意識、福傳途徑與地方教會之宏觀為何？在遵循亞洲主教會議之教導，並綜合一些亞洲與台灣神學家的反省，而提出個人之淺見。

三、台灣教會的自我意識

因著亞洲教會福傳之途徑為與窮人、宗教、文化交談，台灣教會需要有意識的將辨別時代訊號，其他宗教、文化中聖言的種子，整合在教會的自我意識中。若望保祿二世在《迎接第三個千年來臨》中的一段話適切於台灣的教會：「教會需要增加對聖神的敏感度，即聖神向普世教會、地方教會及透過個人神恩——是為團體服務——所說的話」。因此，台灣教會在意識上需成爲一個具有辨別神類、時代訊號、各類神恩的神恩性地方教會。

再者，台灣教會是一個少數人的團體，需意識到自己的渺

小並全心依靠天主的眷顧，就因這「少數」的立場，大公性（catholicity）—教會的一項特徵—顯得非常重要。台灣教會需向其他宗教、文化開放，以答覆聖神召叫教會去辨識在其他宗教、文化中聖言的種子，並整合它們於教會的合一中，而不摧毀其個別性與差異性。

一個神恩性的地方教會是以辨識時代訊號、神恩與具體的大公性為其特徵，這些特徵是與福傳息息相關的。福傳需要各類神恩為天主聖言及基督徒團體的需要服務，福傳也需要神類辨別來辨識聖神在時代訊號中的臨在，而受壓迫的人、各種宗教與文化是在時代訊號中，是聖神的光照與力量使信徒們意識到且投身於社會正義、整合其他宗教的真理與不同文化中的價值於教會的合一中，因此，這類的教會意識有助於革新福傳。

四、台灣教會的福傳

對於台灣教會福傳的一些方向，張春申神父在他的著作《教會的使命與福傳》一書中，提出了原則性的指標：

1. 整體性的傳福音，即台灣教會各階層的每一份子需參與教會福傳的使命。
2. 動態性的傳福音，即注意時代訊號，如不排除任何人與團體的「優先為窮人服務」。
3. 涉世性的傳福音，即透過教會的服務答覆世界的需要，並以先知性的言語震撼世界良知，認識福音的要求。
4. 多元性的傳福音，即傳福音的內涵與方法是多元的。
5. 降生性的傳福音，即如同耶穌降生於猶太的文化與宗教中，福音應落實在具體的文化、宗教、政治與經濟中，並整合符合福音的價值，也淨化違反福音的因素。
6. 全面性的福傳，因著台灣教會與大公教會是一個共融，台灣教會的復興，影響基督身體—整體教會的生命。

爲使張神父對福傳的原則性指標更具體化，皮里斯（A. Pieris）在他的書《一種亞洲解放神學》（*An Asian Theology of Liberation*）中提出的一些方案，可被採用。

對於與窮人的交談，皮氏引用由拉丁美洲解放神學發展出來的一種做神學的方法，這方法強調在信仰與啓示的光照下，以批判的反省來檢視歷史的行動，並視神學爲：在轉化世界與其關係的過程中的一個時刻。解放神學的起點與內涵是歷史的行動，在此意義下，實踐先於理論（*Orthopraxis is prior to orthodoxy*），實踐成爲做神學的新知識領域。

皮氏所強調的實踐—投身於歷史行動中，可助於喚醒台灣信友的社會正義的意識、增進與窮人團結一致並投身於不正義社會結構的轉化，有助於教會在台灣社會中履行其先知性的角色。

至於與其他宗教的交談，皮氏對於與佛教的交談，有較深入的研究。佛教在台灣是最具影響力的宗教，皮氏指出佛教的「戒貪婪」與基督宗教所謂的「神貧」相仿，而佛教戒貪婪的神修表達在與他人分享，特別是與窮人分享財物，此與基督宗教中，與窮人團結一致的行動是契合的，因此，皮氏宗教交談的方案有助於台灣教會發掘在佛教中有相同的神修與使命，即戒貪婪與神貧的神修及爲窮人服務的使命，台灣教會可與佛教徒合作致力於爲窮人的服務與轉化不正義的社會結構。

對於與文化交談，皮氏建議：與文化交談可整合於解放神學內，他指出：文化的階層是以經濟階層爲基礎，與窮人交談是與文化交談吻合的。皮氏的此項建議，有助於台灣從事文化交談人士體認出文化的階層有著經濟的幅度，且宗教、文化、貧窮形成一個生活的事實，是不可分割的，他爲本土化（*inculturation*）開啓了一個新的視野，有助從事文化交談人士投身於受壓迫者爲爭取更符合人性生活的掙扎與轉化不正義的

結構之中，透過與窮人一起奮鬥的過程，福音開始滲入這些人的生活與文化中，本土化就發生在這解放的過程中。

結 語

福傳與教會的自我意識是建立台灣地方教會的決定性因素，因為教會的自我意識形成了福傳，而福傳的形式影響了教會的自我意識。前面所提的福傳，涵蓋了宣講及解放的行動及促進人類社會、經濟、政治、文化條件。與窮人、宗教、文化交談成爲不可或缺的，這種形式的福傳影響了教會的自我意識，並要求一個具有充滿聖神、能辨別時代訊號與神恩、且對大公性有具體貢獻的教會自我意識。

動態的福傳與神恩性的教會自我意識有助於真正地方教會的建立，此地方教會不僅答覆了福音、更是答覆台灣人民的需要。

本文是一項神學反省，並非具體的牧靈計劃，其目的是希望能引起更多人士注意福傳是受到了教會自我意識、福傳的途徑與對地方教會宏觀的影響，並能一起來反省我們需要具有哪些特徵的教會自我意識？福傳的共識與途徑爲何？以及我們願建立怎樣的地方教會？

在這「新世紀·新福傳」的氛圍內，讓我們一起俯求聖神——福傳的主要行動者——的光照與指引！

台灣山區傳教工作今昔談

以新竹教區尖石牧靈區為例

丁立偉¹

本文作者由尖石鄉的傳教歷史(1955~1975年)出發,研究何以此地的傳教工作仍相當成功、且目前仍是具有活力的教會團體的原因,並為本地教會的牧靈工作做了深度的剖析,最後並加上一小段親身參與當地牧靈工作後的感想。本文所展現的,在在都值得所有的傳教工作及牧靈人員參考與省思。

導 言

住在中央山脈的原住民,直到十九世紀結束,他們都是自給自足的。他們很少離開部落和山區,依靠打獵和簡單的農業生活著(小米、蔬菜和地下莖類的植物)。

1895~1945年,日本殖民政府一步步地控制和組織所有中央山脈的地區,這個過程使台灣原住民的生活方式有了很深的改變:日本殖民政府把很多高山的小部落,遷移到比較容易控制的地區;將每一地區組織化;勉強原住民從種小米改種稻米;利用很多原住民的伐木工人去砍伐森林;勉強年輕的原住民加入日本軍隊;同時也建立了很多講日語的國民小學校。

¹ 本文作者:丁立偉神父,新竹教區尖石天主堂主任司鐸。本文的完成特別感謝輔大神學院的五位學生,他們很慷慨的協助使我能順利寫出上之文章:保祿孝女會的朱弋學修女、鍾郁麗小姐、聖言會的孔律德修士、蔣婷華小姐、瑪利亞方濟修女會的謝明珠修女。

在這五十年間，日本人禁止漢人和外國傳教士進入所謂的「原住民保留區」。爲此，第二次世界大戰結束後，才有外來的傳教人員開始上山傳教。那時，對原住民的傳教工作大部分是由長老教會和天主教會在做。1945年，長老教會已在平地有很好的接觸，因此他們從1946年就開始派加拿大和蘇格蘭的傳教士上山。這些傳教士馬上培養了當地青年牧師。爲此，1955年左右，一些從中國大陸被趕出來的天主教傳教士上山傳教時，長老教會已有七、八年在那裡傳教的歷史了。

爲了解台灣西北部的泰雅族如何被天主教外來的傳教士所歸化，尖石鄉是個相當值得研究的傳教地區。爲何它是特別的呢？

首先，截至目前，尖石鄉天主教牧靈區還仍擁有很活躍的地方教會團體²。

其次，此傳教地區包括了兩個具有不同特色的地區。在西部的「前山」地區，有五個地勢較低、交通比較便利的大型村落。因爲很容易從新竹或竹東到達那裡，「前山」地區是比較早受到漢人文化的影響。東部的「後山」地區，是在高度1600公尺山口的後面，在那裡有十二個地勢較高的部落。因爲在那邊最近二十年才有道路，當地的百姓比較傳統，在家裡還是用母語溝通。

本文分兩大部分：第一部分，介紹尖石牧靈區的傳教歷史；第二部分，研究何以此地的傳教工作仍相當成功、且目前仍是具有活力的教會團體。

歷史的部分，將由1955年起，研究到1975年爲止。1955年是尖石鄉傳教歷史的開始；1975年是法國北部省耶穌會士單

² 當地如今，參加彌撒的比率仍是相當高的，並有不少的教友很慷慨地在教會內作些服務的工作，而且各地方的青年會也很活躍。

獨在那裡傳教的最後一年，之後開始有兩位西班牙籍的耶穌會士加入。

為寫尖石的傳教歷史，我們應用了下列重要的原始材料：

1. 法國耶穌會傳教雜誌 *Chine-Madagascar* 歷年所累積編纂的信件和文章³；
2. 先後在尖石傳教地區從事傳道員職務者的分享：共有五位傳道員接受了我們的訪問；
3. 尖石鄉內四個堂區初期的〈聖洗紀錄簿〉⁴。

壹、尖石鄉傳教歷史的大過程

一、帶給外來傳教士相當大希望的開始（1955~1956）

1951~1953年，在中國大陸傳教的耶穌會外籍傳教士大部分都被中共驅逐出大陸。因為突然冒出這許多失業的傳教士，因此1953年耶穌會便接下負責新竹縣市的傳教工作。當時，這個新的傳教地區就被在大陸傳教的不同國籍傳教士所劃分，而由長久以來在河北獻縣教區服務的法國北部省耶穌會士分得了芎林鄉、橫山鄉和尖石鄉。

1953年，一位已經在河北鄉下服務二十年的法國北部省耶穌會士紀書年神父（Joseph Jaegy, 1908~1991），開始出任這個傳教區的院長。他首先決定在芎林鄉建立新的傳教中心，以便專門向務農的客家人傳教，但是他很快就發現，這些客家農民很難改變他們的傳統和民間宗教，且對天主教的道理沒多大興趣。兩年以後，紀神父發現尖石鄉的泰雅族原住民對新道理

³ 這些都是在當傳教的神父們親自蒐集的第一手資料。

⁴ 這四個堂區是：(1)尖石－那羅；(2)水田－嘉樂；(3)玉峰－石磊；(4)秀巒。

的興趣大得多，對歸依天主有較大的希望⁵。

我們可以從 1955 年 3 月 10 日，芎林的新院長和本堂紀神父所寫的信當中，來了解尖石傳教工作初期的背景⁶：

「最近，我們發現一個有很大希望的新傳教地區，就是尖石鄉。去年聖誕節的時候，有一位美國神父用四部大卡車帶給那邊住在山區的原住民許多天主教的救濟品⁷。過了幾天，三個尖石鄉原住民到竹東天主堂要求有傳教士去他們的部落講道理，但是竹東的神父們告訴他們應該去芎林找神父，因為尖石鄉是歸於芎林傳教區。他們到芎林找過我幾次，但我都不在。最後，在二月時，我自己申請了入山證到山上去訪問他們，在尖石部落我們碰見了鄉長，他向我們保證在尖石最少有 500 人會有希望在天主教會內受洗，他保證一定會幫助我們。現在已經有從尖石和水田來的三個男年輕人和三個女年輕人來到芎林接受傳道員的訓練。我祈求你們的祈禱，使我們的山上將會有優秀的本地使徒。」

紀神父很快地便全心投入此傳教地區，這使他過度的忙碌，並且沒有多餘的時間在芎林繼續傳教。1955 年 12 月 19 日，紀書年寫道⁸：

「七月時，我們在尖石鄉開了三個聚會所，每主日每個聚會所都有彌撒，這三個聚會所總共有 300~350 個慕道者。」

⁵ 參考 Fernando MATEOS, *China Jesuits in East-Asia. Starting from Zero: 1949~1957* (台北, 1995 年) 271~311 頁、(ad instar manuscripti)。

⁶ 紀書年神父的一封信，見 *Chine-Madagascar*, 1955 年 5 月, 9~91 頁。

⁷ 此天主教救濟品是由聯合國和美國，經由天主教會和基督教會分發給當時在台灣受苦的民衆。

⁸ 同上，1956 年 3 月，42 頁。

1956 年春天時，另一個在芎林服務的神父寫道⁹：

「我們已經有 2000 多位的慕道者，等於全鄉二分之一的人口（全鄉一共有 5000 左右的原住民）。我們已經開了十二個聚會所，事實上我們和尖石鄉的各部落都有接觸，而慕道者也繼續不斷地增加，雖然基督教有很大的力量和費用阻礙我們的傳教工作。紀神父身體非常好，心裡也很慷慨，但他真的沒辦法分開他自己去各地方服務，他需要至少兩位神父去幫助他，並且需要有很多恩人能出資援助他。」

尖石鄉傳教史最初的二年，有時有其他在芎林服務的耶穌會士會來幫助紀神父，特別是穆啓華神父（Jean Motte, +1970），但是他們的臨時幫助，沒辦法答覆越來越大的需要。那時，真正能幫助紀神父作傳教工作的，就是一些佼佼者的男女青少年。他首先派他們去外面受訓幾個禮拜，青少年是在芎林天主堂受訓，有一位漢人的傳道員給他們解釋《要理大全》¹⁰的內容。那時，他們應該一條條地背這些「要理問答」。青少女是在竹北仁慈聖母傳教會的修女院受到一樣的訓練。那邊的修女也教她們如何做幼稚園的工作。這些本地的男女青少年和他們的長輩不同，他們都能講很流利的國語，這對紀神父的傳教工作有很大的幫助。

這些很年輕的傳道員，陪紀神父去後山的各部落傳教。每天晚上，他們聚集部落的人來參加包括三階段的晚會：第一階段是道理課程（那時紀神父常用幻燈片來講道理）；第二階段

⁹ Eugène KAMMERER SJ 的一封信，見 *Chine-Madagascar*，1956 年 3 月，78 頁。

¹⁰ 《要理大全》是 1924 年在上海由第一次中國天主教會議所決定的，是天主教會傳教的基礎。

是公唸玫瑰經或其他的吟詠祈禱；第三階段是感恩祭。晚會完，青年傳道員都是在百姓的家中吃飯和睡覺。第二天，他們跟紀神父繼續走路到另一個部落。走路時，他們一起唸玫瑰經，特別為外教人的歸化和煉靈祈禱。在前山三個最大的聚會所（尖石、水田、那羅），年輕女孩的傳道員也同時幫助神父領導托兒所，並且負責分發救濟品。

當時負責幫忙的兩個年輕傳道員，現在已是祖父母了，他們被訪問時分享說¹¹：

「為我們的傳教工作，神父給我們單薄的薪水，這已使我們很高興了，因為那時我們的家都很窮，但不是這薪水吸引我們幫助神父，最吸引我們的是有機會學習新的東西，並作一些很有意義的事。而這也是個好機會每週有幾天離開家裡去新的部落和認識新的朋友。」

「我們開始幫助神父在不同部落安排晚會。最先，人來是給我們面子，因為我們在水田分發救濟品，但慢慢的，有一些人開始對天主教的道理有興趣，特別是因為天主教與泰雅族的傳統有不少相同的因素，例如：倫理方面。過了幾個月，已有不少全家要求準備領洗。」

剛開始的前兩年，慕道者越來越多。雖然如此，紀神父仍用足夠的時間培養他們的信仰。尖石的傳教工作，由1955年的春天開始，而第一批領洗的慕道者，是一年半以後。1956年6月29日，有150位慕道者在水田領洗¹²，這一天，就是水田聚會所的主保日（聖伯多祿），而這些新的天主教徒，將來都成

¹¹ 葉龍華（Kinjiang-Tali）和陳秀蓮（Kimy-Nomin）兩人的訪問記錄。

¹² 在1956年6月29日之前的領洗有二個例外：第一個例外是紀神父先後給18個有生命危險的嬰兒領洗；第二個例外是在1955年10月1日有陳瑞芳（Akit-Nomin）領洗（紀神父在沒房子住以前住在他家，而且他是神父的第一位傳道員）。

爲水田最活躍的教友家庭。從那時直到現在，水田一直是尖石最活躍且是最大的天主教團體，水田也是目前台灣全泰雅地區唯一有 95% 的人口是天主教徒的部落¹³：

「那時，有不少的新教友是脫離自當地的長老教會。他們那麼快歸於天主教會的理由，不只是由於紀神父的救濟品，更是因爲 1955 年在尖石鄉部落最有影響力的領導人雲雪山先生很公開地鼓勵大家皈依天主教會，並且很清楚地解釋基督教是從天主教會分離出來的反抗派。這樣的看法，給水田大部分的家長很大的影響，那時只剩下住在部落高處最熱心的長老教會家庭，保留了他們原有的長老教會信仰。」

二、黃金年：將近 700 位慕道者受洗（1957）

1957 年，是台灣天主教歷史上領洗人數最多的一年，這就是在台灣所謂「傳教奇蹟」的高峰¹⁴。爲尖石牧靈區而言，這年是整個高峰，共有 691 人受洗，分別爲 258 位嬰兒、91 位小孩、54 位青少年、288 位成年受洗，其中大都屬家庭團體的皈依。這些慕道者散佈在尖石鄉的各部落，他們都在大節日受洗，比如：主顯節、復活節、聖保祿伯多祿節、聖母升天、聖誕節等。領洗前，神父自己首先給每位慕道者測驗考試，肯定是否會背誦天主教信仰之基本道理，內容包含：天主經、信經、聖母經、懺悔經、十誡、聖教四規¹⁵等。

¹³ 見葉龍華〔Kinjiang-Tali〕的訪問記錄。

¹⁴ 1957 年有 30,066 台灣人在天主教會領洗〔一半以上的新教友是原住民〕，參考 Hollington K. TONG, *Christianity in Taiwan: a History*, (台北, 1961), 221 頁。

¹⁵ 聖教四規：1.凡主日及總罷工瞻禮之日該望全彌撒；2.遵守聖教所規定之大小齋期；3.該妥善告解並善領聖體至少每年一次；4.當盡力幫

除了男女青少年傳道員之外，現在也有一些年輕的家長開始幫忙傳道¹⁶。紀書年神父很清楚知道，初期傳道員之工作效率有限，他並且深知新的慕道者信仰尚未深入：

「我們在尖石所訓練的傳道員相當懶惰並不穩定，因此我們傳教工作做得不夠快。但是我們不要求太多，因為天主給予本地人很單純的本性。¹⁷」

「尖石傳道員數目還是太少，他們並太匆忙地接受訓練。我們現在很需要去加強、堅定，並擴大我們已做過的工作。特別是因各地方有很熱心的基督教從事牧靈工作，他們已比我們早八年進入此山上傳道，並用很多力氣去阻礙當地百姓加入唯一之聖教會。¹⁸」

1957年，尖石牧靈傳教區有兩大重要事件發生：其一為6月7日本地主教首次牧靈探訪¹⁹；那天，他給113人付堅振聖事，並且公開宣佈紀書年神父為尖石地區之本堂主任神父²⁰。

其二，過了一兩個月之後，金若望神父（René Kisgen）被派遣至水田聚會所擔任第一任本堂神父。金神父（1919~1998）是法國東北部鐵路工人兒子，青少年時參加了天主教職工青年團體（JOC），這給了他很大的影響。很快地，他牧靈的焦點

助教會之經費。見《教友日常經文》（台北：光啓，1958），78頁。

¹⁶ 例如：在石磊的 Masaw；在田埔的 Pasang；在新光的 Tengan 與 Usong 兩兄弟。

¹⁷ 紀書年神父的一封信，見 *Chine-Madagascar*，1958年3月，44~45頁。

¹⁸ Eugène KAMMERER SJ的一封信，見 *Chine-Madagascar*，1957年1月，10~12頁。

¹⁹ 此時新竹縣尚屬台北教區，總主教郭若石是主徒會會士。

²⁰ 當年3月3日，郭若石總主教在秀林落成新天主堂時已為首批25位尖石教友付堅振。那時紀書年神父是秀林本堂主任。當年7月31日廖迺邇神父（Henri Réal，+1996）受任命為秀林天主堂主任。

集中在青少年與兒童的培育工作上。為吸引他們，他安排各種課外活動，例如：夜間輔導課、歌詠團、運動比賽、播放電影或幻燈片、話劇團。他特別建立了體操隊，去吸引愛上山打獵或釣魚而不喜愛上教會之男青少年，而此隊伍很快便在新竹成名，且至各地表演。跟紀書年神父一樣，金神父使用較有能力的青年男女來為小孩、青少年從事牧靈傳教工作，但這些青年們純屬義務工作。事實上，金神父是根據天主教職工青年團體之精神，鼓勵優秀義工青年去帶動、吸引其他青少年。

三、建蓋堂區、修院、宿舍（1958~1964）

1958~1964年，就是建蓋堂區房舍的年代，兩位神父們繼續不斷在各地蓋教堂與其他樓房。1958年6月29日，金神父在水田落成全尖石鄉的第一個教堂（聖伯多祿堂），此屬水泥製造的²¹：

「本堂擁有一座固定小聖堂，九公尺寬，是屬於兩個樑區之房間、三個樑區之活動室，所以可使聖堂擴大成活動間、大聖堂。另兩個樑區為神父辦公室、倉庫、臥室等。」

1961年10月15日，是尖石部落尖石大教堂的落成。剛成立的新竹教區杜主教前來祝聖新教堂²²：

「尖石露德聖母堂是用水泥製作的，有九公尺寬，十五公尺長，此夠大做一般主日用。在大節日時，可打開大門使教堂成為廿五公尺長，而門後之大活動間，是用來作托兒所。教堂位於尖石部落之中心，所有通往後山之人（漢人、原住民）路過，皆可看到很大的十字架。我們主教來

²¹ 金若望神父的一封信，見 *Chine-Madagascar*，1958年9月，111頁。

²² 廖迺邇神父的一封信，見 *Chine-Madagascar*，1961年11~12月，153~154頁。

尖石祝聖新教堂，同時他也給 250 位教友領受堅振聖事。」

1963 年 7 月 10 日，是秀巒天主堂的落成，此聖堂是用當地很漂亮的大石頭蓋的。1964 年，金若望神父用水泥蓋嘉樂天主堂。在其他部落，是教友們自己用木頭或豁柴泥來蓋屬於自己的聖堂。1962 年，他們陸續蓋好新光聖若望堂、田埔聖彌格爾堂、石磊聖依納爵堂和玉峰聖若瑟堂。只有一個重要的那羅團體，一直到 1968 年才建立他們的聖堂（聖方濟沙勿略堂），是間用水泥蓋的漂亮大教堂，之前都是租用教友家庭的大房間來聚會的。

兩位神父不單是建立教堂與分堂，同時也陸續不斷地蓋房屋來從事社會服務工作。比如 1963 年，金神父在水田蓋很大的禮堂做為青少年與小孩的活動中心，並提供給社區使用。紀書年神父繼續不斷的擴大尖石傳教區中心。1963 年 6 月 19 日寫信說到²³：

「我趕快結束初中男生宿舍與傳道員辦公室，明年我打算建立將來到尖石服務的肋傷修女會所需要的房屋。我已經買好了土地並已畫好了房屋設計圖。本工程會有三部分：首先托兒所、婦女裁縫教室與女生宿舍；後來是診所與小醫院；最後是修女院。」

肋傷修女會於 1961 年從義大利來到台灣，是由芎林尖石傳教區院長廖迺邇神父請求來此服務。1962 年 7 月，她們的首座修女院在九讚頭落成。九讚頭距離尖石部落只有 8 公里，因此從那時起，每天有三位修女到尖石服務。一年過後，修女們搬至尖石修女院居住。紀書年神父計畫給她們從事下列工作²⁴：

²³ 紀書年神父的一封信，見 *Chine-Madagascar*, 1963 年 10~11 月，80~81 頁。

²⁴ 同上。

「我計畫讓她們負責尖石傳教中心的托兒所、女生宿舍、婦女裁縫教室與女傳道員訓練。」

1958~1963 年，尖石神父們繼續不斷地在各部落給青少年、成年人領洗（每年約 50~80 人），同時每年給 100~120 位嬰兒和小孩受洗。這些人大都屬於 1957 年的家庭皈依模式（祖父母、父母、小孩在同一天或數月之後皈依領洗）。至 1963 年底，尖石傳教區之教友數目超過 2000 人，差不多佔全鄉原住民人口的五分之二²⁵，此比例一直到今日無重大改變。1964 年底，尖石鄉擁有 2164 位天主教友；2000 年底，有 2272 位教友，其中 573 教友在尖石—那羅堂區，水田—嘉樂堂區有 761 位，玉峰—石磊堂區 284 位，秀巒堂區 654 位教友²⁶。

四、新一代傳道員幫忙加強新教友團體之信仰與靈修生活 (1965~1975)

給很多人領洗是一件事，加強新教友團體信仰是另外一件事。1965 年後，有新一代滿有活力與創造力之優秀傳道員，開始幫助尖石神父們帶動新教友團體。這新一代的傳道員是在關西鎮耶穌會開的新傳道員接受訓練（關西離尖石只有二十公里路程）。

關西鎮的「磊質傳道學校」，是在 1961 年被建立。本學

²⁵ 四十年以來尖石人口沒有重大改變，本鄉繼續不斷擁有 7000 左右的人口，其中原住民佔 85% 大約 5400 人；漢人有 1600 人左右（且大多屬客家人）。

²⁶ 在台灣的經濟發展時代很多原住民鄉鎮流失了不少人口，當時為尖石是個例外。有兩個重要理由：一為前山之部落距離新竹縣工業區相當近（例如竹東鎮、竹北鎮與新竹科學園區）容易找到工作機會；二為後山有新的農經發展機會，例如水果園、有機蔬菜園、民宿村等，此使很多家庭不需外移搬遷。故此讓我們了解尖石牧靈區目前仍保有活力之重要因素。

校之培育課程是一年的時間，分兩個學期，各四個月的課程。課程內容不但包含理論方面的課程，如基本道理、聖經課、教會歷史、信理、基督宗教倫理、聖事等；也包含其他學習較具體的某些技術，例如講道、書信寫作、禮儀帶動、音樂、繪圖等學科。除此之外，學校也很重視各傳道員靈修生活的培養與成長：每天有共同的早晚禱，每個學生每天早上有 20 分鐘默禱，再參加彌撒，定期要去看神師做個別談話，每個星期應告解，每個月大家參加小避靜等²⁷。

「磊質傳道學校」的培育，帶給為金若望、紀書年、顧維廉²⁸三位神父服務的新一代傳教員很大的影響。當中有兩位與我們分享他們的工作經驗。一位是官錦生先生，他長期負責秀巒堂區牧靈工作。另一位是田盛吉先生，他是長期負責玉峰石磊堂區的牧靈工作。官錦生先生與田盛吉先生說²⁹：

「我們開始工作的時候，尖石鄉有百分之八十多的原住民已經受過洗了；一半是加入長老教會，另一半是加入天主教會。為此，服務的 30 年內，我們培養很少慕道者。我們重要的工作就是加強已經領過洗的不同年代的教友之信仰。為了加強成人的信仰，我們安排下列活動：我們在每個星期日的主日彌撒之前，給他們一小時的道理課；在每個部落，每星期有一個晚上我們安排家庭祈禱，目的是幫助教友多了解如何把信仰與平日的的生活聯合起來；每

²⁷ 見《磊質傳教學校》，（關西，1966），3、12、68 等頁。

²⁸ 顧維廉神父（François Le Gouvello，1911~1997）是 1964 年被派遣到尖石當秀巒首先之本堂主任。那時新建立的秀巒瑪利亞天主之母堂區也包含新光、田埔、錦路與養老分堂。顧神父當本堂一直到 1976 年，那時接任本堂的是西班牙籍的耶穌會宋恆毅神父（Aquilino Miguez）。

²⁹ 官錦生（Piling-Wupar）與田盛吉（Mori-Sulu）的訪談記錄。

一年的降臨期與四旬期時，在各堂區我們領導一天的教友沉默避靜。爲了加強青少年的信仰，我們安排下列活動：每星期二晚上有專門爲青年的不同的活動，含練習聖歌、福音講授、輔導課、電影欣賞等；我們每一年一次寒假時也安排三天期的冬令營來聚集五峰鄉與尖石鄉的青少年。爲了加強小朋友的信仰，我們安排下列活動：每星期在大部分的部落，我們都會舉行兒童道理班；暑假時，我們在各堂區舉辦專門爲小朋友的活動，這些含有道理班、課業輔導與其他休閒活動，每年由台大天主教總學會的同學來幫忙領導。」

由 1965~1975 年的領洗統計，來印證那兩位傳道員所分享的。在這十年內，成人與青少年的領洗相當少：每一年沒有超過 15 個人，除了 1965 與 1970 這兩年例外，那兩年各 30 人領洗。可以說，那時的尖石教會已被建立，爲此大部分的領洗者都是嬰兒：每年有 60~100 人。

訪問當時的傳道員，爲什麼雖然他們吸引新教友的不多，還是繼續留下做傳道員工作 30 年。他們指出以下幾個因素：他們可以繼續留在關西傳道員學校，學習個人祈禱生活；每個月可以收到足夠家庭生活的薪水，使他們沒有後顧之憂，而能專心工作；他們的老板—神父，對他們的信賴，給他們很大的發揮空間；教友與神父不斷給他們鼓勵。

1965~1975 年時，尖石各部落教友團體，大多繼續保持自己信仰的活力。但是有三個地方除外：馬胎部落、梅花部落與尖石傳教中心。前兩個部落有不少家庭到基督教團體去。梅花是有一個很有活力的基督教長老會吸引他們；馬胎是真耶穌教會吸引他們。這很可能是因爲梅花與馬胎兩部落沒有固定的聖堂。

尖石傳教中心的大教堂與所有的樓房，於 1972 年 8 月 16

日被貝蒂颱風完全毀滅，那時尖石堂區的中心被遷到那羅部落。那時，肋傷會修女也把他們托兒所與社會福利工作搬到那羅社區天主堂³⁰。

貳、反省尖石鄉傳教工作

一、本區傳教工作幾乎沒有受到梵二大公會議的影響

尖石的重要傳教時期，剛好是在梵二大公會議的前十年，爲此，尖石的傳教工作幾乎沒有受到梵二新精神的影響。特別是在宗教生活的本土化方面，或者是在建立堂區教友參與領導堂區的組織（例：傳協會）上，以及推行合一運動方面。連在梵二大公會議以後，本大公會議對尖石傳教區工作都沒有很大的影響。理由是因爲尖石傳教區的牧靈工作人員（含神父、修女、傳道員）都是在 1965 年前受培育的。

我們可以從兩個幅度來觀察這事實。在宗教生活方面：禮儀、聖堂建築、佈置，一直都沒有泰雅族文化的因素；沒有傳協會；天主教與基督教之間不會發生任何的關係。在信仰內容方面：對天主與倫理生活的觀念，大多數的教友還是受舊要理問答的影響，認爲上主報賞服從天主十誡與聖教會四規的教友，處罰其他的，特別處罰拒絕認錯與拒絕回頭的人等。

雖然如此，在尖石傳教的神父並非完全忽略本土化的需要。但是他們所推行的本土化，是緩慢的，並且不很熟練。譬如 1982 年紀神父很高興的寫著³¹：

³⁰ 見 *Chine-Madagascar*, 1972 年 12 月, 15~19 頁。從 1972 一直到現在那羅托兒所與其他社會福利工作負責人都是趙秀容修女 (Sr. Elena Pia Frongia, MSC)。

³¹ 紀書年神父的一封信，見 *Chine-Madagascar*, 1982 年 12 月~1983 年 1 月, 9 頁。

「還未皈依基督宗教之前，這裡的原住民都是萬物有靈的信奉者，他們那時每年八月，習慣上有一個特別的禮儀來感謝他們祖靈，為他們農作物的收成。我們把這風俗基督化了。在每一年聖母升天節日，神父彌撒時降福教友所帶到教堂奉獻的收穫：小米、香菇、蔬菜、水果等。」金神父也是推行一種本位化，但是他的本位化就是漢化。這使本地傳道員很難接受，但是那時他們不敢說話³²：

「金神父慢慢地的主日彌撒和所有的葬禮，加一些和我們的文化完全沒有關係的漢族風俗，例如上香或敬拜祖先牌位。這樣的禮儀漢化，是我們很難接受的，但是我們很尊重神父，所以一直不敢跟他說。1985年，他在水田蓋一座很漂亮的大教堂，但是我們都不太喜歡，因為它很像漢人的廟。」

另外一點，使耶穌會不能不認錯，也就是他們在尖石很熱心地推行蔣總統的漢化政策，因而忽略了保有原住民母語的重要性：

「紀神父與金神父都聽得懂泰雅族話，但是一直都不講我們的母語。他們自己認為，把原住民青少年漢化，是可以提高原住民在社會階級的唯一方法。為此，他們一方面很鼓勵青少年們加強他們的國語能力，另一方面強調保留原住民母語不是很有用的，並不是有希望的。」

事實上，尖石的神父們那時完全服從當時從大陸來的天主教主教們的看法，而就是推行國民黨漢化政策。可以說，那時的神父們相信那麼做，為當時很貧窮而教育很低的原住民是很好的一件事。

³² 官錦生 (Piling-Wupar) 與田盛吉 (Mori-Sulu) 語錄。

二、傳教工作的核心就是青年們的培育與帶動

紀神父開始傳教時，利用天主教的救濟品來吸引尖石的百姓參加傳教聚會，並且這樣也真的幫助一些貧窮的原住民家庭。但是很快地，天主教的救濟品在他的傳教工作上，就已經不佔很重要的地位了。可以說，救濟品只是初期吸引人的一種「餌」。事實上，紀神父傳教工作的重要方式，就是培養當地的男女青少年，並且重用他們的能力和活力來協助傳教工作。

以上我們看過了紀神父如何運用佼佼者的本地青少年，來做他初期傳教工作的重要助手。這種傳教方式有很多的好處。首先，這些男女青少年都具有國語能力，而當時這種語言是外來傳教士唯一能溝通的語言。這些受到培育的青少年，比其他人更能開放去學習外來世界的事。此外，當時受過教育之青少年都很受長輩們的看重，因為長輩們從來沒有達到這麼高的教育程度。

除了培育青少年男女傳教員之外，紀神父也很看重在尖石新國中旁邊他所建立的男國中生宿舍。這宿舍的目的，不但是讓後山比較貧窮的男青少年能繼續讀書，也是讓這些青年能在小團體生活中，學習如何活出福音來。

金神父更強調青少年牧靈的重要性。以上我們談到他如何安排各種活動，去吸引他們來參加教會的生活，例如：體操隊、聖詠團、欣賞電影、聖經故事表演等。他同時培養最優秀的青少年，領導為小孩子安排專門的活動，例如：課業輔導、兒童道理班、運動比賽等。有關這些活動，有一位傳教員如此分享³³：

「金神父專門組成青少年的小隊，去河邊或部落小孩子喜歡玩的地方，尋找不想參加堂區活動的小孩，帶回教

³³ 同上。

堂，然後神父用小皮鞭，在大家的面前把每一個被找到的小孩處罰，之後大部分的小孩再也不敢不參加活動了。雖然目前有少數教友對神父這種過去的處罰方式，內心還有一點抱怨，大部分的教友對神父過去給予他們相當嚴厲的教訓方式，所留的回憶內心都存著感激。那時候，我們第二個家不是學校，而是教會。」

一句話，綜合神父的看法³⁴：

「我專門培養堂區內的每一個青年，希望他們將一輩子能做優秀的基督徒。」

尖石神父們對青年牧靈工作的看重，也有另外一個目的，就是克服那時已經存在山上很普遍的酗酒問題。經過他們專門為青年所安排的活動，神父們很渴望幫助青年避免長輩們的酗酒問題³⁵：

「原住民的生活相當苦，因此不少人染上喝酒的習慣，但是從傳教工作開始以來，酗酒問題似乎有些許改進，我相信年輕一代因為生活水準的進步，不會那麼容易沾染酗酒。原住民好像小孩子一樣，他們在某些方面很軟弱，但是在另一些方面，有很可愛的優點，例如：他們很慷慨地招待與關懷近人，他們也渴望學習新的東西，他們擅長歌舞。他們基本上沒有漢人的恆心與穩定，這為我們在山上服務的神父是重大的阻力。為此，人需要不斷地給予鼓勵、支持。」

尖石神父們不但用很多的心血在山區培養青年，他們也派不少的青少年到新竹、新埔與台北的天主教中學或職業學校就

³⁴ 金若望神父的一封信，見 *Chine-Madagascar*, 1963 年 3~4 月，53 頁。

³⁵ 范賓神父 (René FABY, SJ) 的一封信，見 *Chine-Madagascar*, 1962 年 1~2 月，11~16 頁。

學，並且爲他們支付大部分的學費。義大利來的肋傷會修女們，對小孩與青少年的培養也有相當的貢獻，因爲他們開辦幼稚園、婦女縫紉班、女國中生宿舍等。

天主教會在尖石所做的培育工作，使目前尖石鄉不同年代的天主教信徒，與教會有很親密的感情，這也就是爲什麼現在還有不少尖石的年輕家長們，會很主動地鼓勵他們的子女參與教會的各種活動。

三、培養優秀的本地傳道員專門去加強教友的靈修生活與信仰培育

尖石鄉傳教初期史的另一特色，就是神父們很看重已經領過洗之教友的進修，因爲知道他們的靈修生活與信仰認識還是很膚淺，耶穌會培養優秀的傳道員，他們不但對道理有相當好的認識，也有相當深的靈修生活，以及足夠的創造力與帶動能力。這樣的助手，使神父們的工作容易多了。這個傳道員的培育工作，有兩個重要方向，加強教友對道理的認識，同時也加強他們個人的靈修生活。

金若望神父比紀書年神父更看重教友們的靈修生活與信仰培育，理由是，對他來說，這是最好的方式讓教友們從「社會性的皈依」³⁶，過渡到「個人性內在化的皈依」³⁷。

四、教會就是一個溫暖的家

有人常常自問，爲什麼有那麼多山區的地方，在起初的1955~1965年之間，有非常多人皈依天主教，但是後來有不少的家庭離開，去加入不同的基督教會。人們常用救濟品發放的

³⁶ 我是基督徒，因爲我的家族與部落的人都是基督徒。

³⁷ 我的基督信仰是我的生活磐石，因爲它更賦予我生活的意義。

結束，來解釋這個現象，但這是太片面的說詞。因為目前在山區的某些地方，還存在非常有活力的天主教團體，例如在台中教區以前瑪利諾神父們負責的布農族地區，目前還是很活潑，且是年輕人佔多數的教會團體，並且產生不少本地的聖召。

這些團體能繼續不斷地保留他們的活力的重要因素之一，好像是因為有牧靈工作人員³⁸常駐留在他們的部落裏面，並且有很多時間以溫暖的方式接觸他們，特別是婦女、青少年與小孩子，使他們感覺到教會是一個溫暖的家。相反的，在沒有牧靈人員常駐的社區，而只有一個神父在主日時，才去做彌撒的地方（或傳道員主持聖道禮儀），導致了很多家庭被其他更有活力與溫暖的基督教團體吸引而離去。

從開始一直到現在，尖石有四個重要地方，有神父們或修女們繼續不斷地常駐：前山的尖石、那羅、水田三個教堂，與後山的秀巒天主堂。這事實，也是目前不少尖石教友與教會的感情與聯繫特別好的一個理由。現在為尖石大部分的信徒而言，教會就是他們的第二個家，他們常常喜歡去聖堂，與神父、修女或傳道員聊天，找到一些支持、鼓勵或輔導。他們知道他們在那邊隨時會被招待、接納，即使是連他們喝醉了或衣服髒亂時。

此外，尖石四個重要的大教堂，不只在主日早上因為有彌撒才開門，而是天天有不同的活動的場所，例如：托兒所、原住民委員會輔助的兒童與青年的課業輔導、各種善會的開會、診所、互助合作社、國中生宿舍、兒童道理班或慕道班等。

結 論

尖石天主教各堂區團體目前具有活力的理由，根本不是因

³⁸ 不論是神父、修女或是傳道員。

爲受到梵二精神的影響，因爲在尖石傳教的法國耶穌會神父們，都是 1965 年之前受到培育便開始做牧靈工作的。爲此，他們一輩子都不太重視宗教禮儀的本土化、合一運動，或建立傳協會等。各堂區團體目前具有活力的理由，也不是因爲本團體孕育出本地聖召。長久以來，尖石牧靈區都沒有造就一個成功的本地司鐸或修女聖召。

尖石天主教各堂區團體目前具有活力的重要理由，是以前尖石神父們很看重下列的牧靈優先：

第一，金神父與紀神父都很看重道理培育和個人靈修生活的培養，特別是青少年與小孩子。這是因爲他們很希望原來相當社會性的皈依，能夠轉化成個人內在化的皈依。

第二，他們也繼續不斷地努力，使聖堂越來越成爲教友們常喜歡去的溫暖的家。

最後，他們也依靠本地具有良好培育的及內在靈修生活的本地傳道員，去培養與帶動本地教友團體。他們並且給這些本地牧靈工作人員適當的薪水與足夠的自由，以發揮他們的創造力去牧養團體。

尖石鄉天主教傳教士的反省，使我們能「指出」一些有關原住民未來工作的專題來做結論：

1. 我們是不是因爲目前太看重都市的牧靈生活，而忽略了山區教會團體的基本需要，例如優秀的牧靈帶動，與能常駐在部落的牧靈工作人員，無論是神父、修女或優秀的本地傳道員？
2. 由於在山上還有不少的弱勢者（如弱小家庭、酗酒者³⁹、

³⁹ 根據台大醫學院 1993 年統計住在山區的泰雅族成人中 46%是有酗酒問題、42%布農、38%阿美等。鄭元慶，〈原住民的飲酒問題〉，見鄭元慶等編著，《台灣原住民文化》II，台北，135~147 頁。

寂寞老人家、病人、殘障朋友等），台灣教會是否需要繼續看重山區牧靈工作，以便建立更有正義的社會，而如此讓教外人看到我們是跟社會弱勢同在的團體？

3. 目前越來越多的牧靈工作人員，看重本地文化與語言的保留。這當然是一個很好的牧靈方向，因為它使少數民族更有自尊與自信。但是我們是否有時把所謂「本位化」的工作，只是局限在禮儀或教會藝術的層面上，而忽略了本位化過程的最終目標，就是把福音的精神植入人的心中？目前福音之精神，是否真的能影響原住民的家庭生活、教育單位、政治圈、環保觀念等？
4. 最近二十年，有不少的原住民家庭長期不再參加教會團體生活，特別是遷移到大都市的原住民，或中高階層生活的原住民。他們放棄教會生活，是不是因為他們過去的皈依基本上只在社會性的層面而已，而不夠深入到個人內在的幅度？
5. 我們的堂區是否足夠成為吸引小孩、青少年與中年人的溫暖之家？又是否付出了足夠的力量來參與原住民小孩和青少年的培養工作？
6. 近來不少在外生活之原住民家庭，因為碰到事業問題，便開倒車返鄉了。同時，今年台灣加入 WTO 組織，使不少山區農業產品將會越來越難賣出去。我們山區教會團體面對這些實況，將會做什麼支持以推行一些經濟結構（如：有機蔬果、精製農產、環保觀光農業莊等），使原住民家庭能在山區繼續生活下去？

附言：親身參與的感想

四年前接任尖石牧靈工作時，本人相當擔心因為知道梵二

大公會議的某些重要因素，還沒有足夠去影響當地四個堂區的天主教團體生活，例如：過去神父們還沒有組織建立堂區傳協會；信仰培育之內容與方法還是很傳統；禮儀很缺乏當地味道；天主教會與其他基督教團體之互動很有限；信徒對當地的弱小者之關懷也有限。

不過，這段時間下來，我慢慢發現到當地教友團體的優點，例如：各年齡層都有不少的信徒擁有相當堅固的靈修生活；他們對教會組織與各種牧靈工作人員，有良好的感情；此外，尖石牧靈區擁有蠻慷慨，又蠻有創造力，而且相當開放之本地傳道員。

這些優點，使尖石牧靈區的教友們跟新建立之牧靈團（本團包含所有在尖石服務之傳道員、修女、神父），能一起在四年內做蠻好的進步。包含下列各方面：組織、建立各堂區之傳協會（各新傳協會幹部大多數是 35~45 歲之中年教友）；改善與近代化信仰培育之內容與方法；跟其他泰雅地區之天主教團體開始一起考慮如何更能本地化禮儀生活；多接觸尖石各部落之長老教會弟兄姊妹，跟他們合作來改善社區環境，並一起推動各種環保運動；多去關懷各部落的弱小者（含弱小家庭、寂寞老人家、病人與殘障朋友），讓他們能夠感覺到他們都是耶穌情愛之寶貝等等。

尖石天主教團體的服務工作，還是缺乏熟練，也不完美。不過我們可以肯定一件事：老一代的神父在尖石所建立的信仰團體，實有良好的基礎。

台灣教會本地化與福傳之路

侯若瑟¹

本文根據「新約中的地方教會特色」、「梵二論述地方教會要素」、「台灣教會本地化的反省」、「台灣教會傳福音的道路」等四大脈絡，為台灣社會近年來新的文化特徵與動向，提出教會應有的福傳因應之路。

前言

本次神學研習會的主題是為「教會本地化」，即研討「教會與當地文化的關係」。我們先引錄梵二《論教會在現代世界牧職憲章》對文化的簡述，再看教會本地化與地方教會的關係，然後進入本節講題：台灣教會本地化與福傳之路。

文化的主體是人，人是文化的創造者。人只有透過文化才能成為真正完美的人；而文化是為培育人性的優點及價值……。人的文化幅度包括：物質、精神及宗教生活的沿革及現況……。人類由於多元種族而形成了各地區的文化特色，也因文化交流而產生地區性的新文化，使人類日益發現不同文化的所有富源，因而逐漸形成更普遍的文化，以推展天下一家的思想²。

天主教沒有本身特定的文化，天主教生長在當地文化中，形成各地方的教會特色。各地方教會共同的信仰、愛德及傳福

¹ 本文作者：侯若瑟神父，本籍道明會士，在台灣第一線從事牧靈工作多年，現任台北市吉林路聖道明堂主任司鐸。

² 參閱：《牧職憲章》53-55。

音使命，表現出至公的教會合一³。

地方教會與普世教會是一個教會，都是天主三位一體臨現的標記⁴，都延續天主子、聖言結合人性血肉的耶穌，以當地文化生活、傳福音給人為典範，都該彰顯初期教會生活要素和各地地方教會當地文化的特色⁵。

一體多元、諸聖相通的教會本地化，是台灣教會本地化與傳福音道路的基源。以上簡要說明了教會本地化的意義與本題的關連之後，接著講述本題的內容。

一、新約中的地方教會特色

新約中的地方教會主要記述在《宗徒大事錄》、保祿書信及《默示錄》之中：

- 聖神降臨在耶路撒冷教會，發展各地區的地方教會（宗二～廿八章）。
- 耶路撒冷教會受到迫害，當地信友分散到各地區、建立了五個地方教會：猶太地區教會、撒瑪黎雅地區教會、腓尼基教會、塞浦路斯教會、安提約基雅教會（宗八 1；十一 19~21）。
- 安提約基雅教會派遣巴爾納伯和保祿，在小亞細亞所建立的各地方教會（宗十三～廿一）。
- 保祿書信中的七個地方教會：得、格、迦、羅、弗、斐、哥。
- 《默示錄》二～三章記述的七個教會：厄弗所教會、斯米納教會、培爾加摩教會、提雅提拉教會、撒爾德教會、非

³ 參閱：《天主教信仰》23 頁。

⁴ 參閱：《傳教法令》20。

⁵ 參閱：《傳教法令》22。

拉德非雅教會、勞狄刻雅教會。

新約中的地方教會特色，我們特別綜合引述張春申神長曾發表的〈聖經中的地方教會主要的論述：從新約中選擇三個具有代表性的地方教會作介紹〉，包括：耶路撒冷教會、安提約基雅教會、格林多教會。

先介紹這三個地方教會的共同因素，再介紹這三個地方教會的特色。三個地方教會共同的因素：（1）信仰基督的團體；（2）充滿聖神的團體；（3）禮儀祈禱的團體；（4）組職服務的團體；（5）宣講福音的團體。三個地方教會在一體多元中，表現每個地方教會本地化的特色：

（一）成員與用語的特色

- 耶京教會：在巴勒斯坦地區的猶太基督徒，使用阿拉美語；從僑居國外回來的希臘化基督徒，使用希臘話。
- 安城教會：敘利亞地區的猶太基督徒和希臘化的基督徒；用希臘話和猶太話。
- 格城教會：小亞細亞歸主的外邦人，使用希臘話。

（二）祈禱與禮儀的特色

- 耶京教會：沿襲猶太傳統，定時祈禱、共同舉行分餅禮儀和聚餐。遵守梅瑟法律，行割損禮。
- 安城教會：注重團體祈禱，不分猶太人、外邦人，禮儀聚餐併行。
- 格城教會：注重聖神在每人的神恩、自由式祈禱、講異語；團體禮儀有貧富之分，受到保祿宗徒的糾正。

(三) 組織與服務的特色

- 耶京教會：沿襲猶太傳統的長老制，以十二宗徒為中心；雅各伯擔任耶路撒冷教會的首牧（宗十五）。
- 安城教會：以先知和教師為教會領導人（宗十三 1）；先知擔任禮儀中的主席，教師擔任宣講天主聖言職務。
- 格城教會：注重一體多元的神恩服務（格前十二）。

(四) 愛德與通財的特色

- 耶京教會：財物歸公，按照每人所需分配（宗二 44~45）。
- 安城教會：以愛德募款捐助耶路撒冷教會（宗十一 30）。
- 格城教會：地方教會捐款互助的表樣（格後八~九章）。

(五) 信仰與宣道的特色

- 耶京教會：對猶太人宣信主耶穌是應驗舊約預告的默西亞基督。願意加入教會，要以耶穌基督之名受洗。團體信愛生活吸引人加入會眾。伯多祿給外邦人講道付洗（宗十）。
- 安城教會：信傳基督是主；信仰生活與眾不同，被稱為「基督徒」（宗十一 26）。為希臘人講道，也以覆手禮派遣巴爾納伯和保祿，出外去向小亞細亞地區的猶太人和外邦人宣講福音（宗十三~廿一）。
- 格城教會：較注重各人在團體的神恩。後來也注意到向外邦人講道的問題（格前十二~十四）。

上述的三個地方教會，都以基督為祈禱、禮儀和生活中心，也都充滿聖神、注重聖神的領導，都在成長過程中有組織，但不很嚴密；組織與職務都為服務、行愛德、傳福音。然而，三個地方教會都有其本地化的特色，表現在成員與用語、祈禱與禮儀、組織與服務、愛德與通財、信仰與宣道。

教會是一體多元、諸聖相通，是一個教會也是多個地方教會共同組成的。教會包括了地方教會和普世教會；地方教會不是整體教會的一部分，而是整體教會出現在地方教會中；地方教會代表整個教會⁶。

二、梵二論述地方教會要素

(一) 教會本地化

《教會傳教法令》19~20 論地方教會要素如下：

- (1) 信友團體已經深入社會生活，和當地文化相當和諧。
- (2) 已有一批本籍的神父、會士和信友。
- (3) 他們享有必須的職務和機構。
- (4) 他們在自己的主教領導下，能足夠維持及發展天主子民的生活。
- (5) 信友各種團體成爲信德、禮儀及愛德活力的團體。
- (6) 信友以公民和使徒的身分，努力在社會中建立愛德及正義的秩序。
- (7) 適當而明智地運用大眾傳播工具。
- (8) 信友家庭度基督化生活，成爲信友傳福音及修道聖召的園圃。
- (9) 有適當的教理本講授信仰。
- (10) 在適合民族天性的禮儀中表達信仰。
- (11) 把信仰輸入在當地優良的制度和習俗中。
- (12) 地方教會與普世教會共融互通。

▲ 地方教會該完善地反應整體教會，並向衆生傳福音。

⁶ 參閱：張春申，〈聖經中的地方教會〉《神學論集》28 期（1976 夏），161~172 頁。

(二) 禮儀本地化

適應民族天性及傳統文化⁷。

(三) 福傳本地化

福音與人類各種文化聯繫⁸。

福音結合及提升當地文化⁹。

三、台灣教會本地化的反省

依上述梵二論述地方教會的要素，來反省台灣教會 142 年來的本地化：

1. 台灣各堂區信友已經深入社會生活，和當地文化相當和諧？
2. 台灣各教區已有一批台灣本籍的神父、會士和信友？
3. 台灣本籍的神父、會士和信友，享有必須的職務和機構？
4. 台灣各教區在自己的主教領導下，足夠維持及發展天主子民生活？
5. 台灣信友各種團體都已成爲信德、禮儀及愛德活力的團體？
6. 台灣信友以公民和使徒身分，努力在社會建立愛德及正義的秩序？
7. 台灣教會有適當而明智應用大眾傳播工具？
8. 台灣信友家庭基督化生活，成爲傳福音及修道聖召的園圃？
9. 台灣教會有適當的教理本講授信仰？

⁷ 參閱：《禮儀憲章》37~40。

⁸ 參閱：《牧職憲章》58~59。

⁹ 參閱：《教會憲章》21~22。

10. 台灣教會有在適合台灣民族天性的禮儀中，表達信仰？
11. 台灣教會把信仰輸入在當地優良的制度及習俗中？
12. 台灣教會與普世教會共融相通？
13. 台灣教會禮儀，適應台灣民族及傳統文化？
14. 台灣教會傳福音，與人類各種文化聯繫？
15. 台灣教會傳福音，結合台灣文化及提升台灣文化？

以上引錄梵二論述地方教會的要素，反省 142 歲的台灣教會是否有地方教會的要素，已可知道台灣教會尚未本地化的關鍵，也可知道台灣教會不斷衰微、無法傳開福音的真正原因，更能夠知道要建立起台灣教會本地化，必須從上列的那幾項先革新了。

四、革新台灣教會傳福音的道路

革新台灣教會本地化傳福音的道路，簡要提供如下：

(一) 認識台灣社會新文化的特徵及動向

以下先略述台灣社會文化基源，及近 350 年來的演變，再來看現在台灣社會新文化的特徵及動向。

台灣居民是台灣社會文化的主體和基源。最早在台灣居住的是原住民，然後是在近 350 年間，先後從中國大陸來台的人口：從福建來台的閩南人，約有 75%；從廣東來的客家人，約有 15%；從其他省份來的，約有 10%。在這個島上的四個族群，各自有本身的生活方式、習俗、宗教信仰的表現方式。也因彼此交流、通婚，產生共同文化。

台灣居民中，四個族群的人口比率及其文化特徵，便是台灣教會本地傳福音需要重整的對象和方向。

台灣社會文化在演變過程中，因外來政權統治而受影響，

主要有：班、荷、美、日、中，其間近百年來影響台灣社會最大的是日本和中國，先後統治台灣各有 50 年的百年歷史。

台灣近卅年來因通行中西文化交流，因而快速產生了現在的台灣社會新文化，主要的特徵及動向如下：

- | | | |
|-----------|-----------|-----------|
| (1)人口城市化 | (2)家庭社會化 | (3)社會工商化 |
| (4)倫理疏淡化 | (5)社會老人化 | (6)青年聲色化 |
| (7)教育普及化 | (8)族群意識化 | (9)政治民主化 |
| (10)人才本地化 | (11)主管青年化 | (12)事務電腦化 |
| (13)言論多元化 | (14)傳播大眾化 | (15)資訊網路化 |
| (16)觀念世界化 | (17)生產全球化 | (18)經貿自由化 |
| (19)交通快速化 | (20)環境污染化 | (21)生活東西化 |
| (22)宗教世俗化 | | |

以上台灣社會新文化特徵，有別於台灣社會傳統文化。

台灣社會新文化動向，便是台灣教會本地化傳福音的時代訊號。

(二) 回應台灣教會本地化福傳策略徵文

劉路加文教基金會爲了台灣教會的本地化，也爲了挽救台灣天主教近年來的衰退。特別於 2001 年 9 月刊登徵文啓事，徵文題目：《台灣天主教會本地化福傳之推行策略》。收到的應徵回文計有 26 篇，其中有來自不同職務的信友、修女、神父。因此，對台灣教會本土化福傳的心聲和獻策，可說具有代表性。我們綜合這 26 篇徵文的簡要內容，介紹如下：

《台灣天主教會本地化福傳之推行策略》

劉路加文教基金會徵文 26 篇，綜合四項重點如下：

(一) 台灣教會福傳新策略

1. 使用台語（聖經基礎：格前十四 10~11）
 - (1) 台灣人是天生以台灣本地話，向台灣人傳福音者。
 - (2) 注重培育台灣本土聖召，每年舉辦青少年修道生活體驗營。
 - (3) 為台灣人講道、教會禮儀慶典、大型活動，都使用台語。
2. 創設台灣本地化研習機構，培育專業為台灣人傳福音的專職人員。
3. 使用台灣本地人的信仰觀念，表達聖言、神學：
 - (1) 善用台灣人的信仰觀念傳福音，例如用「天公」講述天主。
 - (2) 收集和應用台灣本地故事及台灣名人的信仰事蹟傳福音。
 - (3) 創設社區電台傳福音。
 - (4) 定期舉辦佈道會。
4. 善用大眾傳播、網路、錄音帶、錄影帶傳播福音。
5. 善用知名人士及演藝人員傳福音。
6. 福傳要企業化、生活化、資訊化、文宣化、教育化、志工化。
7. 福傳要開放堂區、適應民間信仰需求、配合年節民俗與社區同樂。
8. 善用大型音樂會傳福音。
9. 講道要用大眾關心的新聞。
10. 定期舉行：(1)宗教交談 (2)促進基督徒合一。
11. 公佈教會各種慈善工作、事業及對社會的貢獻。

(二) 教會與社會、政治

1. 台灣教會要有專人研究台灣文化、提供台灣社會動向。
2. 台灣教會要深入台灣社會生活及文化表現。
3. 台灣各地教會要與當地同胞建立良好的人際關係。
4. 台灣各地教會要與當地社區經常交流與合作。
5. 台灣各地教會要有聯合服務中心，全台灣服務連線。
6. 台灣教會要與社會人士和慈善團體合作。
7. 台灣教會與社會、宗教團體共享資源。
8. 台灣教會要與政府合作共用社會福利資源，但要與政治分清

界限。

(三) 教會體制及行政革新

1. 革新教會體制：

- (1) 以信友為主體、以民意為導向，實現自治自傳自養的台灣教會。
- (2) 由台灣籍主教、神父，主持台灣教務、制定台灣優先的教會政策。

2. 革新教會行政：

- (1) 教會行政要現代化、企業化的服務及管理。
- (2) 教會各級行政人員，要共同參與、分層負責、互相合作。
- (3) 教會各級行政人員，要不斷定期進修。
- (4) 教會各級行政人員，要有年度行事曆及明確福傳的十年計劃。

3. 教會不要有現世的野心。

(四) 教會內部整體革新

1. 教區主教：

- (1) 由該教區的教會人士直選（宗一 15~26）。
- (2) 主教要會講台語。
- (3) 主教要有雅量接納忠言逆耳的建言。
- (4) 主教要公開、透明化有關教區人事、政策、經濟。

2. 主教團：要革新成員、重新洗牌。

3. 外來的主教和神父：

- (1) 要改變暫居台灣的過路客心態，要以台灣教會為家。
- (2) 要學習台語和當地的語言。
- (3) 不要用大中國帽子扣壓台灣人，不以優越感輕視本地人。

4. 神父：

- (1) 神父牧養信友，要改變統治的心態和方式。
- (2) 神父要注重神修和愛德，要有福傳熱忱、新形像。
- (3) 神父要多訪問教友家庭，瞭解現代教友的生活實況。

5. 執事：台灣教會要積極規劃，早日建立終身執事制。
6. 信友：
 - (1) 要重視信友本有的地位與使命。
 - (2) 要積極培訓信友使徒，負起福傳工作。
 - (3) 要落實推展信友讀經，普遍建立基信團。
 - (4) 要定期表揚優良的信友、家庭、善會組織、教會機構。
7. 堂區：
 - (1) 堂區要開放，堂區要互相交流觀摩及合作。
 - (2) 神父要和信友共同合作，一齊研訂教務及福傳工作。
 - (3) 要革新主日學、青年團契、婦女聚會、老人中心設備。
 - (4) 傳協會要定期聯合研習，發揮傳協會福傳的功能。
 - (5) 堂區要學校化、公園化、旅館化。
 - (6) 堂區看守門房的，要有禮貌、以親切接待訪客和信友。
8. 禮儀：
 - (1) 台灣教會禮儀，要用台灣本地宗教的表達儀式及佈置。
 - (2) 教會禮儀要有信友配合聖經作見證。
 - (3) 台灣各地教會要配合慶節舉行聖像遊行，祝福社區家庭。
 - (4) 台灣各地教會，婚喪喜慶的禮儀要本地化。
 - (5) 台灣各地教會，要重視舉行敬天祭祖、追思往生者。

▲ 以上徵文《台灣天主教會本地化福傳之推行策略》綜合要點一至四項，可做我們反省及選取實行。

(三) 綜合台灣教會本地化傳福音的道路

上文介紹了新約地方教會的特色，以及梵二對地方教會的教導。在這基礎上，反省了台灣教會本地化與福傳的過去和現況。面對今日台灣社會新文化的動向，介紹了徵文 26 篇的心聲回應今日台灣教會。

以下綜合上文比較關鍵性和政策性的重點，從整體性與全面性的基礎和方向，呈請主導台灣教會本地化與福傳的主要負責人審議。

1. 呈請台灣地區主教團審議

革新台灣教會本地化的人事行政體制及觀念：

- (1) 台灣教會各級人事行政主持由本地人負責（《教會憲章》19:3；宗一 15~26）。
- (2) 各級人事行政為服務、非統治管理（瑪廿 25~28）。
- (3) 各級人事行政專業化、職與權相稱（格前十二 12~27）。
- (4) 教會各團體要消除本位主義共同為福傳合作（谷八 35）。
- (5) 執行耶穌親自交付信友的地位及福傳使命（路十 1, 16）。
- (6) 信友及教會各團體，要與公益的各級政府、社會人士、慈善機構、宗教團體，以及大眾傳播媒體，攜手合作。
- (7) 積極培育信友投入台灣主教團 18 個委員會專業、專職人才：教義、福傳、聖職、禮儀、聖經、教友、家庭、大眾傳播、橋樑教會、社會發展、教育文化、宗教交談、基督徒合一、正義和平、移民觀光、醫療牧靈、神恩復興、原住民等 18 個委員會。

▲ 以上 1~7 項政策性的教務，呈請台灣主教團審議，渴望早日實現。

2. 呈請台灣各教區主教審議

突破傳統福傳模式，推動信友全面性福傳，回應台灣社會新文化：

- (1) 敬請每教區主教公佈給教區內的信友、堂區、善會、組織，以完全自由的言行發揮本有的福傳神恩（路十 1, 16；宗十一 19~21）。試行三年後做得失評鑑，再重新出發。培育信友已多年，該行動了。
- (2) 創建教區現代化大型綜合福傳中心
— 創建目的：回應台灣社會人口集中城市的需要，發揮至公教會精神。

- 創建項目：有大中小、靜與動的聖堂；青年活動中心；老人活動中心；社區聯誼康樂中心；各種研習中心；殯儀館和停車場。
- 創建經費：賣小教堂用地，開放給企業家投資，修會贊助。
- 行政服務：培訓專業人才、專職負責服務管理；志工協助。
- 行政研習：各教區負責福傳中心的行政人員，定期聯合研習。

▲ 主教是善牧宗徒使命的延續，是領導發展天主子民生活的動力。

3. 呈請台灣男女修會會長審議

回應台灣教會整體性和全面性革新，奉獻修會創新的神恩。

- (1) 創設台灣本地化福傳研發中心，提供台灣教會政策性的方向。
- (2) 創設台灣本地化福傳研習中心：以台灣四種族群為對象，培訓各族群專業及專職的講道人才。
- (3) 創設台灣大眾傳播福傳中心，培訓大眾傳播福傳人才。

▲ 在台灣的修會是為奉獻本身的神恩，服務台灣教會和同胞。面對今日台灣教會和社會新時代需求，各修會的人力和事業，需重新再規劃修正，積極以各修會神恩作回應。

結論：綜合本講題七要點

1. 天主三位一體內在生活與對外工程的共融福傳，就是地方教會與普世教會共融福傳的基源和典範。

2. 天人合一的耶穌基督，在世時以當地文化生活、傳福音給人，是地方教會本地化與福傳的根源和延續。
3. 新約中地方教會一體多元、諸聖相通，是地方教會與福傳的典範。
4. 梵二論述地方教會的要素，是地方教會與福傳的準則。
5. 生長在台灣社會新文化中，是台灣教會本地化與福傳的時代訊號。
6. 革新台灣教會人事行政及觀念，是台灣教會本地化與福傳的關鍵。
7. 持續積極培育信友讀經，並在台灣社會中作證宣講基督福音，是台灣教會本地化與福傳必行的道路。

建立真實的在地基督徒團體

禮儀本位化的精神所在

胡國楨¹

前言

在台灣天主教內，有些推行禮儀本位化教育的同道，似乎有給人以下的類似感受：太強調「儀式」的展現，忽略了基督徒參與基督救恩的生命現實，這才是教會聖事禮儀的真正核心要素。

周公制禮作樂，建立周朝「以禮治國」的盛世。春秋時代，周衰而禮壞樂崩。當時諸子百家、各種治國理論競出，相互爭鳴，為的是向各國君主進言，暢談如何富國強兵、稱霸天下：有推行「崇尚法治」威權統治的管仲之輩；有倡導「兼愛非攻」熱情救世的墨翟之輩；也有勸人「無為而治」超塵不羈的老莊之輩。相對於這些理論，孔子及他的門生卻周遊列國，為「以禮治國」的理想而奔走。

魯國是周朝的直系後裔，周公「制禮作樂」後建立的治國體系在魯國保存得最完善，魯國仍然保有「禮治」的精神所在。孔子是魯國人，深切體悟到「禮治」是「仁政」最大的保障。而當時的各國，實際上，雖然都在想盡各種手段以稱霸天下，但表面上都還要表現出自己仍是在以禮治國。

有一次，孔子到了某國，該國正逢行國慶大典，邀孔子參

¹ 本文作者：胡國楨神父，耶穌會士，輔大神學院神學碩士，現執教於輔大神學院及宗教系所，並任本刊執行主編。

禮。禮畢，有人問這個「禮」舉行得可好。孔子答曰：「是儀也，非禮也」。

一、中國傳統中的禮與儀

顯然，在中國傳統思想中，「禮」與「儀」是有所區別的：禮是「體」，儀是「用」。講得更具體一點：「禮者，理也」，「理」是人類生命的原則，宇宙運行的法則，人與人交往的倫理關係；而「儀」則是體現這生命原則、倫理關係……時，外在所表現的「儀節」或「言行」。

中國傳統儒家認為孔子修訂傳下來，與「禮」有關的經典有三套：《周禮》、《儀禮》和《禮記》。

《周禮》相當今天所說的「立國憲法」，周公「制禮作樂」時所制訂的「禮」，最重要的就是這套「治國之禮」，安排好國家文武百官的司職，與彼此間互動的關係。這是天下國家長治久安的生命原則。

《儀禮》則是規定了各式各類的儀式作為，以及各種慶典的儀規，大概是從周公開始逐漸累積，最後經孔子搜集編定而成的「儀規大全」。周朝時的國家慶典大概都是依據這套儀規「行禮如儀」的，難怪有人以為只要按照所列儀規行事，就是做好「禮」了。孔子很明顯地不以為然，所以很感慨地說：這些只有外表形式，而沒有真實生命做基礎的典禮，「是儀也，非禮也」。

中國自從漢朝獨尊儒術以來，各個朝代都推崇「以禮治天下」的理念，推行「禮的教育」。禮的教育並不是以《周禮》為教本，因為適合周代的國家體制，並非每個時代都適用；也不是以《儀禮》為教本，若只知按儀規行事，而不知活出禮的生命內涵，並非「禮」的實踐。

禮的教育教本是《禮記》。孔子將解說人類生命的原則、宇宙運行的法則、人與人交往的關係的各種文件，編輯而成《禮記》。《禮記》的篇章很少直接論及儀式細節的，大多是講解人生道理，例如〈禮運大同篇〉、〈大學〉、〈中庸〉等都是。可見禮的教育重點在使人活出禮的生命原則，只要活出這禮的生命，「儀」的表達順其自然地就可實現。

二、基督教會傳承中的禮儀觀

早期到中國的天主教傳教士們，把希臘字 *λειτουργία, ας* 譯作「禮儀」²。這個字的原意是「公共的工作」，「代表人民並為人民所做的服務」；在基督徒的傳統上，把「禮儀」懂做「天主子民參與天主的救恩工程」³。

基督徒活著，不是為自己而活，乃是為復活的基督作見證，亦即在聖神的引導下活基督的生命，因而參與「天主的救恩工程」；這就是基督徒「與天主在基督內的共融生命」的基本原則，就是 *λειτουργία, ας*（禮儀）中「禮」的實現。至於要以怎樣方式的「儀」，表達出我們的「禮」之生命現實，這與我們基督徒團體的實際生命現況有關⁴：

「禮儀是基督的工程，也是其教會的行動。禮儀實現並顯示教會是天主和人類在基督內共融的有形標記。禮儀促使信友投身教會團體的新生活。」

是的，為基督信仰來說，天主救恩工程是在基督徒團體生活中實現的。當然，基督徒團體有其普世性因素，但其在地方性

² 早期基督（新）教的傳教士，把拉丁文 *sacramentum* 譯作「聖禮」，亦有異曲同工之妙。

³ 《天主教教理》（教宗若望保祿二世 1992 年頒佈）#1069。

⁴ 《天主教教理》#1071。

的團體生活，更是直接影響著每位信友的見證生命。因此，建立真實的在地基督徒團體，是「參與天主的救恩工程」禮儀事工上的首要工作。對天主教會來說，在地基督徒團體就是堂區，如何經營好堂區的團體生活，使教友們不是各自行事的一盤散沙，是目前台灣教會禮儀革新的首要工作。換句話說，在台灣要做好禮儀革新，首先應建立好真實的在地基督徒團體，也就是做好堂區本位化（inculturation）的工作。

三、禮儀本位化：用堂區文化把基督奧蹟表達出來

何謂本位化？就是把基督的奧蹟，用我們生活其中的文化表達出來。「文化」是活著的人（個人及團體）的**生命現況**。基督徒的生命現況，若能彰顯基督上主受苦僕人、捨身為人付出自己，他就已經在此時此地實現了「參與天主的救恩工程」。這是禮儀本位化的根基。

一般而論，基督徒（個人與團體）會以「說故事」的方式，把自己所活的生命現況中的基督奧蹟**說**出來，與人分享；並在主日聚會的彌撒中，以團體有共識的「合適儀式」，把我們共同活著的生命文化中的基督奧蹟**做**出來，一面慶祝，一面從中吸取繼續維持這一生命的源泉。

其實，以現在台灣天主教會的現況來說，具體上堂區是教會基督徒的在地團體，這團體會以自己團體的故事來**說**基督的奧蹟，會**做**自己團體合適的儀式來彰顯基督奧蹟。先決條件是他們應先找到他們共同的生活文化模式，再依據這模式**說**故事、**做**儀式。故事的說法、儀式的做法，需具備與原來生活其中的文化產生「連貫」（與原來生活其中的文化傳統不脫節）、「斷絕」（革除原有文化中不合基督精神的表達方式）、「超越」（將上述連貫及斷絕的各種情況都提昇到更高、更理想的

表達方式)三個向度⁵。這就是堂區參與教會本位化的事工。

台灣是個文化多元的社會，生活上許多方面並沒有一個共同的模式，我們的堂區團體基本上也是這樣的情況。這團體的成員若在某一個生活的習慣及態度上呈現分歧現象，在這方面其實是沒有辦法做禮儀本位化的事工的，因為從這方面來說，團體根本不存在。所以，堂區禮儀本位化的首要工作，是在形成共識，**建立真實的在地基督徒團體。**

四、教會本位化中的「敬祖儀式」與「祖先牌位」

1970年代，台灣天主教會發生一個劃時代的大運動，就是于斌樞機主教在「中華文化復興運動」的浪潮下，推廣「祭天敬祖」。于斌樞機不但向社會推廣，也在天主教會內宣傳⁶。

當時主教團的禮儀委員會，編製了一個春節敬祖儀式的小本子，發送全省所有堂區，**通令**所有堂區在聖堂的門口側邊(或適當處所)安置一「列祖列宗」的牌位，春節團拜彌撒結束後，主禮神父率領大家到祖先牌位前上香、獻花、獻果。這個做法假如孔子知道了，大概也會感嘆一聲「是儀也，非禮也」，因為很多堂區內不少教友的生活文化模式不是這樣的，他們不會以這個方式來說他們生命有關的基督奧蹟故事，他們也不會做這個儀式來彰顯基督奧蹟；尤其許多山地教會原住民聚落的堂區，更是不知所以然地依樣畫葫蘆而已。

1980年代，筆者晉鐸後不久，有機會到山地教會從事短期的牧靈服務，傳教員啞然笑著對我說：「我們族人從來就不是這個樣子跟過去的祖先交往的。」其實，不只對原住民聚落堂

⁵ 參閱：穆宏志，〈基督訊息的本地化：以新約作品寫成的過程為例〉《神學論集》133期(2002秋)，374~400頁。

⁶ 參閱：陳方中，《于斌樞機傳》(台灣商務，2001)，289~294頁。

區裡的教友來說，這個在牌位前上香的敬祖模式不恰當，在平地教會的堂區同樣不見得合適。每個堂區中都有部分教友，對以「牌位」來象徵祖先的做法不以爲然，因爲這根本不是他們生活中的文化。如此做，跟這些人生活其中的文化沒有什麼關係，根本談不上什麼「連貫」、「斷絕」、「超越」的**禮儀本位化**（將基督奧蹟在所生活的文化中表達出來）。

最明顯而極端的例子，就是1970~90年之之間，在輔大校園中強行推動的「祭天敬祖」典禮：台上主禮者莊嚴肅穆、行禮如儀，台下觀衆根本感覺不到與我何干，只好亂哄哄（就連教官在場也壓不住陣）地等待早點禮成。孔子要是受邀參禮後的評語，大概不會只是「是儀也，非禮也」那麼客氣了，可能會說「簡直鬧劇一場！」

1990年代，筆者有幸曾業餘式地參與了台北教區幾個堂區的牧靈服務，有機會陪同堂區送聖體員深入各式各類的教友家中，慢慢才體會到這一問題的癥結所在，並試著化解每年春節、清明節、煉靈月……等相關節慶時，禮儀中的尷尬。

原來台灣一般堂區裡，各個家庭的敬祖文化是非常多元的，對於「在家中設置祖先牌位，並以向祖先牌位上香來表達對祖先敬意」的做法認同與否，每家都不一樣。如何在堂區禮儀中找到有共識的做法，而合乎這個在地團體的儀式呢？這是堂區禮儀本位化的工作，也是在**建立真實的在地基督徒團體**。

五、以三重本堂為例

祖先牌位在家中設置與否，或該如何設置的方式，三重堂區經筆者的查訪、交談、分類，大致可分幾個類型⁷：

⁷ 這個樣本大概可以適合三重、新莊、板橋、樹林……等台北市郊、副都市中心的堂區。

- (1) 台灣本省老（甚至幾代的）教友家庭；
- (2) 1950 年代領洗的外省教友家庭；
- (3) 1970 年代以後領洗的知識青年教友家庭；
- (4) 原住民家庭。

大致而言，所有教友都接受可以用中國式的線香來表達敬意，獻花、獻果、獻酒、鞠躬、跪拜、叩首……等等，大致也都能接受。只是如何象徵祖先的臨在，如今許多堂區仍沿用 1970 年至今未改的設置「列祖列宗」牌位的做法，有教友私下不以為然，也有教友公開迴避。顯然，這方面團體尚未形成。

在我們的教友家庭拜訪觀察中所得的初步結論是，最能認同在家中設置祖先牌位的是那些台灣本省老教友家庭，他們對多年前自己家族奉教領洗時，本堂神父把家中神壇上的祖先牌位與土地公、觀音、關公等偶像一起砍了、燒了，一直耿耿於懷，有點對祖先不敬的感覺。所以，1970 年代教會一開始提倡恢復可以向祖先牌位上香致敬時，他們最先熱烈響應，立即按領洗前原先家中神壇的樣式，按一定尺寸的比例大小，將祖先牌位與十字苦像、耶穌聖心像、聖母像、小德蘭像等，共同設了一個神壇，每天早晚上香致敬。對他們來說，他們這才做到了真正敬拜天主，也沒忘記祖先的好教友。這群教友是在教堂中設置祖先牌位的擁護者。

第二類，1950 年代領洗的外省教友家庭，一般而言他們領洗時是旅居在台灣，並沒有祭祖與否的問題。他們按照領洗時的教會習俗，會在家中掛上十字苦像，在適當的處所安置耶穌聖心像、聖母像等。1970 年代教會提倡祭祖活動的初期，對他們家並沒有什麼大影響，直到家中有親人過世，他們才開始有所行動。經仔細觀察，這些家庭幾乎都沒有設置祖先牌位，但或許是受了老教友家有可以上香的神壇影響，他們家中也有一個類似的桌子或檯子，放上十字苦像、耶穌聖心像、聖母像等，

並也有小香爐可供上香。他們有些是在桌旁的牆壁掛上過世父母或親人的遺像，或掛上一對聯在聖像桌子的兩旁，以表對祖先的追思。祖先牌位對這些家庭似乎沒有意義，在教堂中置牌位祭祖，對他們的意義其實不大。

至於 1970 年代以後領洗的知識青年教友家庭，以及少數的原住民家庭，他們不但家中沒有祖先牌位，有時私下還有意無意地表現出排斥的言語和行動。

三重堂區在團體禮儀中，要如何做祭祖儀式？對這四類家庭成員既有文化都能「連貫」最重要，不可只以某一類型為主，否則就失去**建立真實的在地基督徒團體**的意義了。

六、真實的本位化絕非「複製」或「空降」

一個生命團體的禮儀，是在團體的建立中實現的。經過慢慢的嘗試，我們發現在煉靈月，鼓勵教友把家中過去的親人的遺照帶來，在聖堂邊上安置一個靈堂，每家親友的遺照都置其間。這是逐漸找到的最大共識的作法，神父上香時大家都不覺得與我無關。這個儀式與堂區所有成員的生命文化都有「連貫」，在這「連貫」的基礎上，若情勢有所需要，才有做「斷絕」及「超越」幅度的必要。

很多時候，我們只在「複製」一個我們認為成功的本位化禮儀；更多時候，我們「空降」一個所謂禮儀專家宣稱的本位化禮儀。其實，這兩種禮儀本位化的做法都很簡單地可以做到，忽略堂區中的文化多元性，常常會將禮儀本位化過程中的文化連貫的因素犧牲掉了。

在多元文化中找到共識，雖然很費時、很費心力，但這正是**建立真實的在地基督徒團體**最重要的工作，也是**禮儀本位化的精神所在**。

教會禮儀的本地化

從2000年版《羅馬彌撒經書總論》說起

潘家駿¹

本文由最新版《羅馬彌撒經書總論》第九章中，有關文化適應與本地化的指引，反省教會禮儀的本地化的各個層面，包涵了語言、音樂、禮儀年曆，乃至牧靈幅度等等。文中最值得讀者深思參考的是作者在「綜合反省」中提及的本地化三原則：「教義原則」、「文化原則」及「牧靈原則」。

前言

1969年4月3日，教宗保祿六世簽署了《梵二羅馬彌撒經書》的頒佈法令，伴隨這法令而來的便是《羅馬彌撒經書總論》（以下簡稱《總論》）。在這《總論》裡，介紹了彌撒的新結構。次（1970）年，《羅馬彌撒經書》標準版正式出版。1975年，此經書的《總論》又作了一些修訂，是為第二標準版，此次的頒佈特別加上了一個「前言」。

廿五年過去了，禮儀革新運動因著《羅馬彌撒經書》第三標準版於2000年4月20日的頒佈，向我們證明了它已臻於成熟，並具備了相當的穩定性，因為這部新版的彌撒經書與上一版的彌撒經書中間已經相隔了廿五年之久，而這正充分地證明了這

¹ 本文作者：潘家駿神父，遣使會士，羅馬聖安瑟莫宗座禮儀學院禮儀學碩士，現服務於台灣總修院，並任教於輔大神學院，主授聖事及禮儀神學課程。

部彌撒經書需要修訂的幅度其實並不大。

聖事及禮儀部決定先行出版經書的總論部分，也就是所謂的《羅馬彌撒經書總論》（*Institutio generalis missalis romani*），並在 2000 年 7 月以單行本印行，且發送到各地方教會的主教團。不過按照聖事及聖禮部秘書長給美國主教團團長的信函（2000 年 10 月 31 日），這新版《總論》要在新版《羅馬彌撒經書》標準版出版後才生效。各地區教會也會在此時，才予以執行。

新版的《總論》對舊版中原有的八個章節，做了一些修訂和改變，特別是針對彌撒各部分的涵義、禮儀人員各自的職務及其執行，作了一些澄清和補充。本文主要的目的，僅是要指出在新版《總論》中所增訂的第九章，其本質、意義和主要特徵，並從中反省教會禮儀的適應和本地化。

壹、《總論》第九章的本質、意義和主要特徵

一、關於第九章

第九章這一新的篇章，提供了迄今彌撒經書仍然闕如的一個重要部分²，其中主要是討論有關各地方教會主教團，以及主教們所能做出的適應範圍。

第九章一開始就提醒我們一個事實：梵二之後，一個適切且徹底的彌撒經書牧靈改革已經著手在進行；同時也強調了某些牧靈適應的可能性。言外之意，禮儀革新還有許多的可能性

² 其實這個部分，在梵二之後的其他羅馬禮書當中，都已經以「De Adaptationibus quae Conferentiis Episcopalibus competunt」或「De Adaptationibus Conferentiarum Episcoporum cura parandis」或「De Adaptationibus ad varias regiones et adiuncta」等的標題，增訂在各禮書的〈導言〉之中了。

等待開發，尚待更進一步的適應和修改，以更能符應牧靈需要。

我們可以清楚地看到，這一開宗明義的段落，與《總論》第一章 22~25 號有一密切的聯繫。在第 22~25 號中，首先提到教區主教在禮儀當中，特別是在感恩禮當中的特殊及突出的角色。他不僅是教區整個禮儀生活的管理人、推動者和保管人，同時「在他主持的慶典中，尤其在他親自主持，並由他的聖職班、執事和信友一起參與的感恩禮中，彰明較著。因此，這類隆重的彌撒聖祭，理應成為教區上下的典範」。緊接著，便以三個範疇來談論有關禮儀適應的問題。

二、第一章和第九章的三個適應範疇

第一個適應範疇（第 23~24 號）是針對司祭所能執行的適應而提出的。這範疇指出了司祭有權按照禮儀慶祝團體的具體情況，而「在一些儀式或經文作選擇，包括歌詠、讀經、禱文、講解和舉止動作，好能更配合參禮者的需要、準備程度和特性」（第 24 號）。不過，第 24 號的最後仍然強調：司祭「也該謹記，自己只是神聖禮儀的服務者，是不許自作增刪，或更改彌撒慶典的任何部分」，來回應梵二《禮儀憲章》第 22 號第 3 項所提出的適應範圍。

適應的第二個範疇（第 25 號），則指出了教區主教或主教團在其轄區範圍內，所能做出有關彌撒經書的可能性適應。

適應的第三個範疇（第 26 號），所涉及的是更根本的適應問題。雖然這範疇的適應在 1970 年版的《羅馬彌撒經書》中並沒有清楚地被預見到，但在《禮儀憲章》第 40 號已經清楚地提到了。這個範疇的適應一方面要遵照《羅馬禮儀及本地化訓令》，另一方面要依照《羅馬彌撒經書總論》第 395~399 號的指引而進行。

整個第九章就是按照以上三個層次的適應範疇而被提出

來，特別在第二和第三範疇上，更是做了清楚的討論。在此，我們可以瞭解到《羅馬經書總論》的編輯者，或許已經看到了如果把適應的第一個範疇緊密地與第二和第三個範疇連接在一起的話，會產生一些危機。

首先，因為第一個適應範疇是針對司祭所開放的選擇範圍，而這些選擇範圍早已存在於「標準版」當中的一些可供選擇的要素裡，因此司祭能做的選擇是有很大的限制的。換句話說，司祭的選擇權力是必須按照禮書的規定去做選擇，不能逾越了禮書的規矩。因此，這個適應範疇與另兩個層次的適應範疇有所不同，另兩個適應範疇具有超越「標準版」所規定範疇的可能性。事實上，在《羅馬彌撒經書總論》中也以 *accommodationes* 和 *adaptiones* 這兩個詞來作為兩者的區分。前者是指第一個範疇的適應，而後者則是指第二和第三範疇的適應。

其次，我們也看到了，之所以把第一範疇和其他兩個範疇分開的理由，乃是因為前者是屬於司祭的適應範圍，後者是屬於主教的適應範圍，藉此強調出主教在教會中的特殊角色。在這新的篇章中，有很大的篇幅是在界定主教的禮儀角色。

三、教區主教及主教團在適應和本地化中的角色

在一段簡短的引言（第 386 號）之後，便直接進入主題。主題的一開始，就是強調主教的形像。他是羊群的最高司牧，是教區的禮儀推動者、管理者和監督者，同時也是司鐸、執事和信友禮儀精神的促進者。

「被尊為群羊最高司牧的教區主教，務需推動、管理和監督自己教區內的禮儀生活，因為在某種意義下，他是信友們在基督內生活的泉源與聯繫。在本總論中，指定由教區主教訂定舉行共祭彌撒的規則，制定在祭台上協助司

祭的輔祭員守則，指定分送聖體兼送聖血的方式，以及批核教堂的興建與佈置。然而，他的首要任務乃促進司鐸、執事和信友的禮儀精神。」（第 387 號）

事實上，這個概念乃根源自梵二《禮儀憲章》的不同章節：

「主教應被視為其所屬羊群的大司祭，信友們在基督內的生活，在某種意義下，是由他而來，係屬於他。」（第 41 號）

這個有關教區主教的形像描述，可說是再一次強調了我們前面已經提及的《總論》第 22 號。

接著，這一章從個別的主教角色，談到了主教團的角色、特別職責和這些職責的本質。在主教團的職責中，首先提到的是有關翻譯《羅馬彌撒經書》成為本地語言的問題。接著是一系列針對《總論》及《彌撒程序》（*Ordo Missae*）所列出的一些項目做出適應。這些項目包括：信友的舉止姿態；對祭台及福音書致敬的舉止姿態；進堂詠、奉獻詠和領主詠的文字內容、特殊情況用的聖經選讀；行平安禮的方式；領聖體的方式；祭台及禮儀用品，尤其是祭器的質料、形式和色調。最後，《總論》在此開放了一個空間：如果主教團認為有用的「牧靈指引」，在獲得宗座批准後，也可放入《羅馬彌撒經書》內適宜的地方。

四、禮儀本地化的基石：《彌撒經書》的翻譯

毫無疑問，本地語言在禮儀當中的使用正是梵二禮儀革新的新里程碑，同時也是禮儀本地化的基石，因為禮書從拉丁文翻譯成地方教會的語言，正是意味著禮儀在文化上的適應。1969 年 1 月 25 日，教會為實踐梵二禮儀革新的理想，頒佈了一份有關禮儀經文的翻譯，名之為 *Comme il le prévoit* 的指導文件。本文件分成三部分：第一部分主要是提出禮儀翻譯的一些原則。這些原則的目的是「向信友們宣告救恩的訊息，以及向上主表

達教會的祈禱」。這些原則提醒翻譯者應使翻譯口語化，並且要清楚地認識到「由於一闕禮儀經文就是一個禮儀的記號，就是口頭溝通的媒介」。另外，第二部分提出一些特殊的考量；第三部分則是建議應該有計畫地陶成翻譯人才，並成立翻譯委員會。基本上，就有關翻譯的論點上，新版《總論》乃依循這份文件的脈絡，並承續它的精神。

《總論》第 391~392 號為《羅馬彌撒經書》的翻譯，提出了適應的範圍和原則。這論題的進路首先是從聖經經文翻譯的立場來著手。從這立場做為經文翻譯的出發點，其原因不單單是因為讀經在禮儀的結構中佔有一舉足輕重的位置，同時也是因為聖經的經文遍及整個禮儀慶祝當中，甚至禮儀的行動和記號也是由聖經的脈絡取意而來的（參考：《禮儀憲章》24 號）。

至於對聖經譯文的特別要求，則是規定語言的使用應符合信友的領悟能力，並適於公開宣讀，然而也要保存聖經各書原來採用的不同表達³。

雖然這份文件沒有清楚地指出，但對於其他彌撒經文的翻譯，它似乎仍然意有所指地指出基本聖經材料在這些彌撒經文的重要性⁴。這些經文的翻譯，一方面要顧及每一種當代語文的本質，同時也要把拉丁原文的意思忠實地翻譯出來。另外，在翻譯時，也必須顧及彌撒經文的各種文體，如主禮禱詞、對經、歡呼詞、應句、禱文等⁵。這項指導原則在 1969 年有關禮書翻譯的指導文件中也出現過。

正如同聖經經文的翻譯，本文件強調了這些教會經文的譯

³ 參考：Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia, Instruction, *Comme il le prévoit*, n. 30.

⁴ 參考：同上，nn. 15, 17~19.

⁵ 參考：同上，n. 28.

文乃是為公開使用的，是在感恩禮慶祝的特別脈絡中宣讀或誦唱用的。翻譯同時也要考慮到要適合當地信友的慣用語言，但又要注意到高雅和文學的特質⁶。不過這原則仍有其不及之處，因此這份文件同時也強調了，教理講授為某些聖經和基督徒字彙、用語或表達是需要的。

有關翻譯的處理問題，最後談到了若是多個地區使用同一語言，宜盡量採用同一譯文，尤其是讀經及「彌撒程序」的經文。明顯地，這個原則並非新意，因為在梵二之後，許多地區都已經如此做，並且行之有年了。

總之，禮儀經文的翻譯涉及文化適應的問題，因此翻譯者應該是既精通拉丁文，同時也精通自己語言的人。不僅如此，經文的翻譯有其一套自成系統的科學方法，因此，翻譯者也該具備這項知識與能力。

此外，在一些文化中，例如我們的原住民文化，口語的溝通常常會伴隨著身體語言，包括搖擺、舞蹈等動作的表達，在慶典當中更是如此。因此，翻譯的標準不能只是滿足和局限在書寫的語言中，翻譯者必須考慮到口語的傳達方式。如此，每當這些話語被說或被唱出來的時候，文化要素自然而然地就在其中運作著。因此，禮儀經文不單單只是以書寫的文字，更是以口語溝通的藝術來通傳訊息。可以說，這溝通的藝術正是由文化要素所構成；反過來說，文化要素則是能夠伴隨及修飾這口語的溝通。然而更進一步說，禮儀經文的翻譯不僅止於本地化的動態翻譯就夠了，這樣的翻譯並非是地方教會禮儀本地化實現過程中的最後一步。在 *Comme il le prévoit* 這份禮儀經文翻譯指導文件中，清楚地肯定：

⁶ 參考教宗保祿六世於 1965 年 11 月 10 日向禮書翻譯會議的與會者所做的演說。

「從其他語言所翻譯過來的經文，並不足以作為一個完全更新的禮儀慶祝之用。新經文的創造乃是必須的。」
(第 40 號)

禮儀經文的翻譯工作確實是一項為教會和人類文化服務的工作；教會的使命就是去向人宣報信德的奧蹟，而人類文化的極致就是去表達和通傳天主的實在性。

五、音樂和禮儀年曆

接著翻譯的適應原則，文件提出來的是音樂和禮儀年曆的適應原則。主教團應該核准合適為「彌撒程序」經文、信友的答唱和歡呼詞，以及禮儀年中所舉行的特殊禮節的音樂。同時也必須決定怎樣的音樂形式、怎樣的曲調、怎樣的樂器准予在禮儀當中使用。這正是符應了《禮儀憲章》的期待：

「民眾化的宗教歌曲，亦應加以推行，以便在熱心善工內，甚至在禮儀行為內，根據禮規的原則與法律，能夠聽到信友的歌聲(第 118 號)在若干地區，尤其在傳教區，某些民族有其固有的音樂傳統，在他們的宗教與社會生活中，佔有很重要的位置，就要予以應有的尊重及適當的地位，……使敬禮適應其民族性。」(第 119 號)

「在地區主教主管當局的審斷與同意下，也可以在神聖敬禮中，准用其他樂器，惟必須適合或可以使之適合神聖用途，符合教堂的尊嚴，又確能使信友獲得益處。」(第 120 號)

從禮儀音樂的歷史發展當中，不論是初期基督徒所承自猶太傳統用以服務天主聖言（讀經及聖詠）或禱詞為主的音樂，或是君士坦丁大帝時代，因著禮儀空間由家庭式的聚會所變成了壯麗的大教堂（basilica）時，禮儀音樂也由吟誦的形式隨之變成了裝飾繁重，且深具莊嚴、壯麗和藝術特質的音樂；我們

不難發現，這些禮儀音樂都與信仰和文化有著細針密縫的深切關係。這些音樂一方面反應了各不同時代的信仰和文化實況，一方面也成了信仰和文化的形式。因此，新版《總論》並沒有替地方教會決定該以怎樣的音樂形式、曲調和樂器來使用於教會禮儀中，而將這決定權交還那處在文化脈絡中的地方主教團來做決定。

繼提出禮儀音樂的適應範圍之後，《總論》很直接地就進入禮儀曆書的適應及本地化問題裡。它首先簡短地提到每一個教區都需要有自己的禮儀曆書和專用彌撒。主教團該為自己本國訂定專用曆書，或與其他主教團合作，訂定較廣泛地區的曆書，呈予宗座批准⁷。這文件再一次重複《禮儀憲章》第 106 號對主日優越性的強調，並且呼籲要悉心加以保存和維護，視之為主要的慶節。同時也強調應該維護革新了的禮儀年，不要被一些次要成分弄至面目全非。在本國的禮儀年曆上，要制訂本國的祈求（豐收）日和四季齋期，以及舉行的形式和經文。全國或全地區的專有慶節，應該加插在彌撒經書中正確的位置上，而地區性或教區性的專有慶節，則是置於附錄當中。

以上《總論》所陳列出來的適應要素，為主教團指出了有關音樂和禮儀年曆的適應方向，同時也為牧靈上的需要提供了一個可供選擇的空間和架構。

六、更深度的適應和本地化

接著，《總論》轉入一個更多樣性與更深度的適應問題：這樣的適應，為那些新近獲得福傳的民族，更有其必要。特別是：

⁷ 參考：聖禮部於 1970 年 6 月 24 日所頒布的 *Calendaria particularia*, nn. 4, 8, 13.

「若爲了有助信友參與彌撒和獲得神益，彌撒經書要做出修改和較大的適應，去迎合不同民族的特性和習例時，主教團可依照《禮儀憲章》第 140 號的規定請示宗座，待獲得宗座認可後，把這些修改和適應加入經書內。」

（《總論》第 395 號）

這些需要的提出，正是回應了《禮儀憲章》第 40 號的盼望和期待，使禮儀慶祝更符應不同種族的天賦和傳統。不過在這點上，《總論》並沒有進一步作細節的討論，而只再一次強調《羅馬禮本位化訓令》（*Varietates legitimae*）（1994 年頒佈）中，對爲應用《禮儀憲章》第 40 號所應遵從的一些程序。也就是主教團在進行任何禮儀實驗之前，應把其建議呈送聖座，所提建議經過主教團及聖座進行考量之後，宗座將授權主教團進行實驗，而且規定在一定的期限內完成這項實驗。待實驗期限結束之後，主教團要確定此實驗的結論，並且將此實驗的全部資訊告知聖座。在文件查驗之後，聖座才能發佈訓令，予以同意，並可能附加某些限制，如此則可將所要做的某些改革引進到主教團所管轄的地區。

總之，凡是超越彌撒經書所規定的適應範圍，《總論》在態度及文字表達上，都顯得特別地慎重。此外，這整個適應的過程並非是水到渠成，其結果也並非一蹴即成的，而是必須在開始實施適應項目之前，在真正的禮儀慶祝精神中，給予聖職人員和信友們做必要和適當的陶成，好使關乎彌撒聖祭精神的牧靈規則，得以全面實施。

在此觀點下，《總論》接下來做出一系列的肯定。這個部分以一個有關地方教會的禮儀、宗徒傳統，以及普世教會的習例三者之間的互動關係的陳述作爲開始：

「此外，還須堅守原則，務使地方教會與普世教會，不但在教義和聖事標記上，而且在承自延續不斷的宗徒傳

統的公認習例上，保持一致。堅持這原則，不僅是爲了避免謬誤，尤其是爲了承傳完整的信仰，因爲教會的『祈禱法則』與其『信仰的法則』相符。」（《總論》第 397 號）事實上，這個陳述是從《羅馬禮本位化訓令》第 26~27 號中引用出來的：

「基督的教會在一定的地方、一定的時間，藉各個地方或個別教會呈現出來，並深具意義，地方教會是透過禮儀將教會的本質啓示出來。這是個別教會應該與普世教會團結與合一的理由，不只在信仰與聖事方面要合一，並且有些透過教會所接受的習慣，而這些習慣被視爲未曾中斷之宗徒傳統的部分，在這些習慣上也要合一。這習慣包括：例如每日祈禱，主日的聖化及一週的節拍，逾越節的慶祝和禮儀年內對基督奧蹟的揭示，作補贖及守齋、入門聖事、主的紀念慶典、聖道禮儀及聖祭禮儀之間的關係、罪的寬赦、聖秩、婚姻以及病人傅油。」

「教會的信仰在禮儀中是以象徵及團體的方式表達：這一點說明，爲神聖敬禮之組織、經文的準備以及所舉行的禮儀都需要一個立法架構。在歷史的過程中，直到今天，這種立法具有命令式特點，其理由是爲保證敬禮的正統性，就是說，不僅要免除錯誤，而且要完整地傳遞信仰，好使教會的『祈禱法則』符合『信仰法則』。」

新的篇章把這兩段敘述濃縮起來，而提出了一個禮儀的核心問題，亦即上面所提到的，在教義和聖事標記上應保持一致，同時在承自延續不斷的宗徒傳統的習例上，也應保持一致。就形式而言，《總論》在這一點上，並沒有比 1994 年頒佈的《羅馬禮本位化訓令》走得更遠。

緊接著，《總論》繼續這樣談論到羅馬禮：

「羅馬禮構成天主教禮儀寶庫和嗣業的一個可觀和

優秀部分，其富饒使普世教會都得蒙裨益，以致一旦喪失了，便會導致教會的莫大損失。」（《總論》第 397 號）這論點可說是對羅馬禮肯定有加，但除了這項對羅馬禮的明確觀點外，我們還應注意到東方教會的傳統，以及這傳統對整個教會的重要性。梵二《東方公教會法令》中如此肯定：

「歷史、傳統和許多的教會制度，都清楚地證明東方教會對整個教會的偉大貢獻。因此，神聖公議會不僅對這項教會的精神祖產，寄以應有的重視與合理的讚賞，而且堅決視為整個基督教會的祖產。」（第 5 號）

梵二《教會憲章》明白地表述了這祖產的組成部分，其中包括了不同的禮儀習例：

「天主上智的安排，使宗徒們及其繼承者，在各地建立了不同的教會，這些教會許多世紀以來，各自有系統地連結在若干集團中，它們除了保持信仰的統一，及整個教會天定的唯一制度之外，享有其特有的紀律、特有的禮儀習慣、特有的神學與神修遺產。」（第 23 號）

同一脈絡中，梵二《禮儀憲章》也做了同樣的肯定：

「神聖公會議，謹遵傳統，鄭重說明，慈母聖教會以同等的權利和地位，看待所有合法認可的禮儀，願其保存於後世，從各方面得以發展……。」（第 4 號）

對羅馬禮做了肯定之後，在面對同為「教會精神祖產」的東方禮時，《總論》第九章接著話鋒一轉，提到了羅馬禮在歷史洪流當中的文化適應：

「羅馬禮在歲月洪流中，不但保存了來自羅馬的禮儀習例，也以深入、有系統與和諧的方式，結合了其他禮儀傳統。這些禮儀源自不同民族的習尚和特性，以及東西方不同的地方教會，因此羅馬禮具備一種『跨區』的特質。」（第 397 號）

在這個論述中，提到了「一種『跨區』的特質」（*indolem quandam supraregionalem*）。這正說明了羅馬禮一方面有其開放的特性，但另一方面也有其嚴格的一致特性。因此，《總論》接著說：

「今日，羅馬禮的特性和一致的表達方式，見於以歷代教宗權力所頒佈的禮書印刷品，以及與此相應的，並由各主教團批准和宗座認可的禮書。」（同上）

因此，羅馬禮的發展並非是虛無縹緲、毫無頭緒的發展；它在任何時代的任何地方教會所採取的禮儀形式，也並非就等同於定獻的形式。最後定獻的標準，是在教宗的權力上。這個觀點在 1988 年，教宗若望保祿二世所頒佈的宗座牧函《廿五年宗座牧函》（*Vicesimus quintus annus*）就已經表達過了。

最後，這個新篇章帶領我們進入禮儀適應和本地化的結論中。結論中，它再次提出梵二《禮儀憲章》第 23 號，來提醒禮儀改革必須保持謹慎的必要性：

「除非教會的真正確實利益有所要求，並且保證新的形式，是由現存的形式中，有系統的發展而來，否則在禮儀改革中，不得作任何革新。」

《總論》還特別強調：

「此一規定也適用於羅馬禮的任何本地化行動。此外，禮儀本地化需要相當時間來完成，否則真正的禮儀傳統，便會因倉促和魯莽而蒙害。最後，禮儀本地化並不在於創造新的禮統，而是一種適應，是要針對某文化的需要，使加入彌撒經書內、或與其他禮書協調的適應，而不會減損羅馬禮的特性。」（第 398 號）

事實上，這個原則非常接近《羅馬禮本位化訓令》中所揭示的原則：

「進行本地化時應維持羅馬禮的基本統一性。這種統一性通常表現在以教宗權威公佈之禮書的標準本中，以及在由主教團為本區域批准並由宗座認可的禮書中。本地化的工作並不預期會有新禮儀族系的創始；本地化是為回應某一個別文化的需要，而導致某些適應，此種適應仍然屬於羅馬禮的一部分。」（第 36 號）

「在這一方面（羅馬禮的本地化工作），所做的改變應是漸進的，並須給予適當的說明，以避免被駁回的危險，或只是成為先前形式的一種不自然的移植而已。」（第 46 號）

在以上的禮儀本地化原則當中，《總論》特別提到了禮儀本地化是要針對某文化的需要，使加入彌撒經書內的適應，或與其他禮書協調的適應，不會「減損」（*noxiae*）羅馬禮的特性。這讓我們想起了這新篇章前面所提到的，關於羅馬禮在歷史歲月中所建立起來的一致性，以及如果要發展新的形式，就必須按照既有的形式繼續加以發展。

這新篇章最後是以強調《羅馬彌撒經書》的特殊功能，和其所呈現出的不同層次的牧靈適應目標，來作為總結：

「因此，《羅馬彌撒經書》雖然以不同語言和習尚面世，仍要在未來繼續成為維持羅馬禮完整統一的工具和卓越標誌。」

這段話是從《羅馬禮本位化訓令》第 54 號所引伸出來的：

「為舉行感恩禮，《羅馬彌撒經書》依照梵諦岡第二屆大公會議的規定，許可合法的差異與適應，但是在不同語言的羅馬禮中，仍應保持其作為合一的工具與記號。」

事實上，這「合一的工具與記號」所表達的就是一種在差異當中的基本統一性，而這正是符應了梵二禮儀革新的期待：

「只要保全了羅馬禮儀的基本統一性，連在修訂禮書

時，也要為不同的團體、地區和民族，尤其是在傳教區，留下合法的差異與適應的餘地；這在裝飾禮節與制訂禮規時，更好也注意到。」（《禮儀憲章》第 37 號）

在《羅馬彌撒經書宗座憲令》（1969 年頒佈）裡，教宗保祿六世也表達了同樣深切的盼望：

「對我們關於新羅馬彌撒經書所闡明的許多事項，我們願特別強調一點。當我們的先教宗聖比約五世公佈了第一版羅馬彌撒經書時，他將此書提供給基督子民，作為禮儀統一的工具，和教會中純潔敬禮的見證。雖然我們在新的彌撒經書中，納入了梵二所規定的『為不同的團體、地區和民族，留下合法與適應的餘地』，我們也一樣地希望，這本經書為信友所接受，有助於彼此作證並加強全體子民的共同信仰；這樣以不同語言所表達的一個同樣的祈禱，能在聖神內藉著我們的大司祭耶穌基督，上升到天父台前，這個祈禱比任何馨香還要馥郁。」

綜合反省

根據以上對《總論》第九章的本質、意義和主要特徵所做的介紹，我們現在可以提出禮儀本地化的綜合反省。

一、本地化的三個原則

從上面的介紹中，我們清楚地看到三個禮儀本地化的原則不斷地交替出現，這三個原則就是教義原則、文化原則和牧靈原則。

1. 教義原則

禮儀，不論是聖禮或聖儀都是由教會所制定，它們都是神聖的記號，並以禮儀的儀節來慶祝及完成之，且在信友身上獲

致超性的效果。禮儀之所以具備此一能力，因為它是從基督的逾越奧蹟中汲取了這一超性的能力。因此，禮儀包含宣報耶穌的死亡與復活。禮儀的制定，是為使那從同一逾越奧蹟所流溢出來的天主恩寵，在信友生命的不同階段和時刻裡，達到聖化的目的。就如《禮儀憲章》所教導的：

「聖事及聖儀的禮儀，就是使信友盡心準備，靠著由基督受難、死亡、復活的逾越奧蹟所湧出的恩寵，聖化各種生活遭遇，而所有聖事與聖儀的效能，也都是由這逾越奧蹟而來。」（第 61 號）

這些教義原則，將深深影響到任何禮儀本地化的計畫和想法。

2. 文化原則

梵二《禮儀憲章》就已特別注意到了文化在禮儀成形過程當中所扮演的角色。這種文化對禮儀的影響，有時候是積極正面的，但有時候卻是負面的。《禮儀憲章》第 62 號將此一影響具體地表達在禮儀適應和本地化當中：

「因為歷代在聖事及聖儀的儀節內，摻雜了某些成分，致使我們現代人看不清聖事及聖儀的本質和目的；為此必須針對我們現代的需要，加以某種適應。」

因為文化和禮儀之間有一內在的聯繫，所以《禮儀憲章》在此指出了禮儀在歷史洪流中，因著文化的影響而產生的改變。雖然這改變並非全然是合乎禮儀的本質和目的，但在此，《禮儀憲章》並沒有因而告訴我們，為了不再陷入過去的錯誤，所以要避免與文化做更多的聯繫；相反地，《禮儀憲章》第 62 號發出了禮儀必須針對現時代需要加以適應的積極呼籲。而這針對現時代需要的適應，指的就是適應當代的文化。

以感恩禮為例。從感恩禮的新約探源中，我們將會看到並

了解到感恩禮所具有的永續要素。在人類的歷史長河中，感恩禮經歷了不同的民族、不同的語言，以及不同的文明。這些不同時空中的人們把他們自己的虔誠、文化，甚至他們的軟弱帶進了感恩禮慶祝。在沒有損害感恩禮的基本結構下，人們按照各自不同時間和空間的需要，賦予了感恩禮不同的可見形式。從感恩禮的歷史研究中，我們將會發現到感恩禮的形式並非代代相傳，一貫到底，但教會從主那裡所接受的感恩禮奧蹟，卻是不斷地通傳在不同的時代和文化當中，並且也把不同時代和文化的特質，帶進感恩禮慶祝裡。

總之，禮儀的革新不能置文化要素於度外，而禮儀適應也只能被放在本地化（inculturation；或譯「文化共融」）的架構中，才能夠被理解。而事實上，面對文化對禮儀所可能帶來的消極影響，我們現在已經有足夠的禮儀原則和標準，來確保基督徒敬拜的完整面貌了。

3. 牧靈原則

《禮儀憲章》第 14 號提出了禮儀本地化的牧靈原則：

「教會切願教導所有信友，完整地、有意識地、主動地參與禮儀，因為這是禮儀本身的要求，也是基督信眾藉洗禮而獲得的權利和義務……。這種全體民眾完整而主動的參與，在整頓培養禮儀時，是必須極端注意的，因為禮儀是信友汲取真正基督精神的首要泉源。」

「主動參與」可說是貫穿整個梵二禮儀革新的一項重要牧靈原則，這項原則構成了梵二禮儀及其經文修訂的基礎。舉凡感恩禮、其他的聖事和聖禮、時辰祈禱、禮儀年，以及禮書經文的翻譯、音樂、藝術、佈置，甚至是禮儀空間的設計等，都是必須在「主動參與」的基礎下，來修訂或重新審視。因此，《禮儀憲章》第 63 號 b 項也應該要放在這同一的脈絡中，來加

以瞭解：「應按照新訂羅馬禮書，盡快預備適應當地需要，包括適用語言的專用禮書」。

在第 72 號中，《禮儀憲章》除了再次重申「主動參與」原則外，也針對聖儀更進一步指出：「修訂聖儀，要根據主要原則，就是使信友有意識地、主動地、容易地參與，同時要顧及我們現代的需要。按照第 63 號修訂時，也可以按需要增添新的聖儀」。它甚至在同一號中指出：「要計畫讓有適當資格的教友，至少在特殊情況下，經過當權者的審斷，施行若干聖儀」。如此，《禮儀憲章》不僅僅陳述了信友們有積極主動參與禮儀的權利與義務，他們還被賦予了施行某些聖儀的權力。

總之，從梵二文件中，我們可以清楚地看到今日地方教會禮儀適應和本地化的牧靈原則，包括：信友積極主動地參與、按新的需要制訂新的聖儀、平信徒積極參與禮儀的職務。

二、本地化的雙輝

從《總論》第九章的反省中，我們還看到了禮儀本地化過程的兩個基本要素。這兩個要素就如同兩頭燃燒的燭光，同時照耀著禮儀本地化過程的這條道路。這兩個基本要素就是梵二禮書的標準版（*editio typica*）和文化的模式。在禮儀本地化的過程當中，透過這兩個要素的相互遇合及相互作用，一個地方教會的禮儀才有可能產生。

1. 標準版（*editio typica*）

禮儀本地化是一種適應的形式，因此它所據之以本地化的基本材料，便是那些既存的禮儀經文和儀節。因此整體而言，本地化與創造（*creativity*）二者之間是有所區別的，創造是可以超越既存的羅馬禮材料的。事實上，古典的羅馬禮也經歷了創造的時期（第四至第八世紀），在此一時期，各種慶祝的結

構要素才慢慢地發展起來。因此，同樣的情況也有可能在今日發生。不過無論如何，梵二之後所強調的是，凡屬於羅馬禮傳統的地方教會，其本地化該當從既存的模式出發，而這既存的模式，通常指的就是梵二之後所出版的禮書標準版。在《禮儀憲章》第 38, 39, 63b 號當中，都很清楚地表達了這項本地化的基本要素。

如果從標準版的複雜本質來看，那麼我們可以清楚地瞭解到，為何禮儀本地化的過程不是一蹴即成的，因為在本地化的過程中，標準版的一些主要因素是需要經過徹底檢驗的：儀節的歷史背景是什麼？禮儀經文、儀節和象徵所要表達的神學是什麼？禮儀儀節包含了怎樣的牧靈關懷和靈修幅度？這禮儀所面對的本地化的可能性又是什麼？所有這些問題，都要經過檢驗，一如《禮儀憲章》第 23 號所說的：「為保持優良傳統，並同時開放合法進展的門戶，對應修訂的禮儀個別部分，時常需要先作神學、歷史及牧靈方面的詳細研究」。

《禮儀憲章》第 23 號在此提到的「詳細研究」，應包括對拉丁原文經文的注釋，以及對使用在禮儀中的姿態和象徵的研究。而在詮釋這些經文、姿態和象徵時，我們也不應忽略了記號語言學（semiotics）的應用，因為這門學問可以幫助我們去檢驗它們的意義、功能，以及禮儀經文和禮規所提到的各種不同的人 and 物彼此間的關係等。舉例來說，《羅馬彌撒經書》禮規第 1 號這樣寫著：「信友集合後，主祭與輔禮人員進堂，同時唱『進堂詠』」。如果這條禮規是被放在本地化過程的脈絡中，那麼就必須考慮三件能吸引讀者注意力的事：信友的集合、主祭與輔禮人員的行動，以及「進堂詠」。若不把這三件事放在記號語言學下仔細檢驗它們為什麼這樣做、什麼時候做、如何做、在哪裡做，它們就無法進入本地化的過程中。

另外，「注釋」在拉丁祈禱經文的翻譯和本地化中，也扮

演了一個舉足輕重的角色。例如，由教宗大良（440~461）所作的聖誕節集禱經：「天主，祢奇妙地創造了高貴的人性」⁸。這闕禱詞創作的目的原是為了反對摩尼教對人性淪落的主張，因而在經文中，教宗大良高舉人性，並主張這人性擁有天主自己所創造並救贖的尊嚴，而降生成人的奧蹟就是最好的明證。這闕禱詞的歷史背景，自然會影響我們對它做正確的注釋，而正確的注釋才能把我們導入適當的禮儀本地化裡。

2. 文化模式

在本地化的過程中，文化模式與標準版二者是並肩而行的，它同樣扮演了一個重要的角色。在禮儀本地化的脈絡中，文化模式是一個透過儀節、象徵和藝術的形式，去思考、說話和表達自我的典型模式。單就文化模式來說，它會影響社會的價值和觀念、社會和家庭的傳統、社會經濟生活，以及政治體系。可以說，文化模式貫穿那構成整個社會生活的一切事物，同時也是每一個社會文化群體與生俱來的特質。最後，這群體的特質會把群體的價值觀、傳統和生活經驗，以言語或儀節表達出來。

因此，在禮儀本地化的過程中，文化模式扮演了一個決定性的角色。當一個地方教會活生生地意識到它自己的文化模式時，它必定會消極地回應外來的文化模式。因此，如果一個禮儀的文化模式與地方教會的文化模式在本質上具相異性時，那麼就要展開適應及本地化的過程了。

有一個問題，一直困擾著我們地方教會的禮儀工作者，那就是在我們這個多元文化族群的教會裡，我們要如何去做從事教會禮儀的本地化？我們實在不必努力硬要去尋找一個萬民通

⁸ "Deus, qui humanae substantiae dignitatem creavit."

用、萬流歸宗的文化模式來進行教會禮儀的本地化，事實上，這也是見不到效果的努力。本位化是要在每一個特殊的族群裡的具體生活實況中、在他們集體的思考模式和說話方式中，以及透過儀節、象徵和藝術形式來表達他們自己當中，來尋找適應和本地化的要素。一個本位化的禮儀，就是一個在形式、語言、儀節、象徵和藝術表達等各方面，都能反映地方教會文化模式的禮儀。

三、從適應到創新

在此，我們為教會禮儀的本地化提出一個可能性——從「適應」到「創新」。

1. 適應與本地化

在《總論》第九章的反省中，我們反覆地經驗到兩個專用詞彙，一個是「適應」(*adaptatio*)，另一個則是「本地化」(*inculturatio*；或譯「文化共融」)。《禮儀憲章》在一開始就以這個字眼來陳述，大公會議的目的之一，就是「使可以改變的制度更適應我們現代的需要」(第1號)。從這脈絡，我們可以知道「適應」一詞涉及教會的一切革新和更新。而就禮儀方面來說，《禮儀憲章》則是提出了兩個獲致「適應」目的的方法：一個是修訂既有的儀節，另一個則是適應時代的需要。

「適應」一詞與文化的適應有著密切的關係，因而當《禮儀憲章》談到文化適應的問題時，它便以「適應各民族天性與傳統的原則」(第37~40號)來作為標題。一般說來，「適應」一詞所呈獻的意義比「本地化」一詞更具有彈性，這也是為什麼禮書標準版偏好使用「適應」甚於「本地化」一詞。但是有許多禮儀專家常常將此二者交替使用，或乾脆將二者合併，而成為一個混合用語：「文化適應」。不過，雖然這兩者都指向

教會的更新和革新，但我們仍然可以給二者做一嚴格的劃分，那就是「適應」表達了教會更新的整體概念，而「本地化」則是指出了達到「適應」目的的方法之一。

2. 從本地化到創造

我們從以上通篇的論述中，確定了禮儀必須適應時代的需要，也因此必須與文化共融（本地化）。然而那些在文化上與羅馬文化差異甚遠的地方教會裡，如我們的地方教會，「本地化」可能沒辦法達到地方教會對禮儀慶祝全然更新的期待，它可能還須著手進行禮儀的創新。

這裡的禮儀創新當然不是自立門戶，創造新的禮統⁹，而是針對禮儀經文的傳統結構來說的。在羅馬禮傳統的架構中，通常包含了一個對天主的呼求，之後是對創造工程和救恩歷史的紀念，然後是以這紀念為基礎的祈求，最後是以基督論作為基礎的聖三頌作為結束。經文的創造，意謂一闕新形式或新格式的經文能夠超越這傳統架構，而與人們的語言模式和修辭特性更相配合。事實上，一如在前面有關彌撒經書翻譯的論題中，我們就已經看到了 *Comme il le prévoit* 這份禮儀經文翻譯指導文件中的肯定：

「從其他語言所翻譯過來的經文，並不足以作為一個完全更新的禮儀慶祝之用。新經文的創造乃是必須的。」

（第 40 號）

的確，這種創新的經文在我們地方教會的婚禮和喪禮中，尤感迫切需要。

⁹ 參：《總論》第 398 號。

結 論

相較於《總論》中的其他篇章，這一章的篇幅顯得相當精簡，不過卻提出了相當重要的有關禮儀的適應範圍和本地化的原則。雖然其中的論調並非全然創新，但面對新版《羅馬彌撒經書》，這新篇章卻是顯得特別耀眼和特別重要，因為它提出了一個禮儀的重要層面，即適應與本地化的層面，這層面涉及了牧靈的幅度，而這幅度在舊版的《羅馬彌撒經書總論》中，是完全闕如的。此外，在禮儀適應和本地化的論述中，也幫助我們反省到，羅馬禮作為普世教會所共有的傳統和寶藏，其所具有的特殊面貌和普世價值。

這篇文章只是初生的苗芽，我們期待在未來的時日裡，會有更多針對《總論》此一新強調的迴響。

聖樂本地化的省思

從教會新編禮儀歌曲看聖樂本地化

徐景漢¹

本文作者由「使人懂」的角度談教會本地化，進而談禮儀中的「歌曲本地化的原則」。

前言：本地化與「懂」

「日暖看三織，風高斗兩廂，蛙翻自扁閣，蚓死紫之長。」這古人的一首瘋詩，這首詩若不經過作者解釋，誰也不知道他說的是什麼。雖然都是中文，每一個字、每一句我們都看得懂，但就不懂它是什麼意思！

「本地化」(Inculturation)的意義和作法至今尚未標準化，其積極意義應該包括一個民族的思想、語言、生活方式，亦即是文化。然而，教會並不是一種文化，信仰更高於文化，教會並不囿限於某一種文化形式，因而教會與某一種文化的關係，也與文化與文化的接觸不同。再者，教會文化的關係並不僅止於「接觸」而已，而是「融入」：教會深深的融入某一文化之中，成為該文化的一部分，並發揚光大天主的啓示，同時以啓示的內涵創造出新的文化。

1994年元月禮儀及聖事部，為正確實施《禮儀憲章》(SC

¹ 本文作者：徐景漢先生，在台灣從事音樂教育多年，近年在教會內推動聖樂本地化工作多年。

37~40) 而發佈的第四道訓令：《羅馬禮儀與文化互融》第 4 條寫道：

「禮儀憲章曾談到禮儀適應的不同方式。以後『教會訓導』採用了一個新名詞『文化互融』(inculturation) 更確切地把『福音降生到本地文化中，同時將這些文化引到教會生活中』這句話予以定義。互融，意指各種真正的文化價值，藉著其整合於基督教義中，並藉著基督教義植根於不同的人類文化中，而產生一種深度的轉化。

詞彙的改變，即使在禮儀的領域中，也是可以了解的，源自傳教區的詞彙，『適應』一詞能導引人誤以為那只是一些過渡及外在性質的改變。『互融』是一個較好的名詞，它指出兩種動向：『教會藉著文化互融使福音降生於不同文化，同時把不同民族及其文化，引進到自己的團體中』。一方面，福音深入於一個既有的社會文化環境中，而使每個民族固有的精神特質及天賦獲得內在的效益，使這些特質富有活力，使之更完美並且在基督內使之復興。

另一方面，當這些價值與福音互融合時，教會也予以同化，『以加深對基督喜訊的了解，並在禮儀中、在信者團體生活中各個不同層面上，為福音提供更有效的表達方式。』如此在共融工作中，這雙重動向表達出降生奧蹟之構成要素之一。」

梵蒂岡第二次大公會議後，禮儀新的重點就是「參與」。彌撒聖祭本質上是一種團體行動，「參與」是基督徒藉洗禮而獲得的權利與義務。為讓信友完整地、有意義地、主動地參與感恩聖事，使在聖德上不斷成長。教會將禮儀的語言、歌唱，都改採各國的語文，就是為了使信友清楚地瞭解「禮儀中神聖奧蹟」的精義，進而主動而積極地「參與」。

改採各本國語言舉行彌撒聖祭，是禮儀與文化互融的第一

步。其目的就是使信友瞭解、「懂」得禮儀的精義進而積極參與。我們也可以用一個「懂」字，來概括「互融」（本地化）的方向與作為，凡是使人不「懂」的作法，就是出了問題。禱文如此，歌曲、其他建築、繪畫、服裝、禮節亦復如此。也許在表面上看是本地化了，卻沒有「互融」，例如：

一、在建築方面

有些教堂採用明、清兩代的宮廷建築樣式，雕樑畫棟、富麗堂皇，然而給我們的印象卻是「殯儀館」，蓋因台灣的殯儀館大多採用明清兩代的建築樣式，這就使人不「懂」了！表面上看是「本地化」（歷史的本地化）了，但卻未能融入當代的時空。

二、在繪畫方面

若儘是以國畫的技法，將耶穌、聖母、聖人畫上中式服裝（歷史的中式）就本地化了麼？

三、在服裝方面

記得陸達誠神父曾多次為文指出「主受難日」的禮儀，主禮不適合穿著「紅色」祭披，因為從國人的色彩美學觀來看，就是讓人不「懂」。曾經見過一件祭披上繡了一條龍，也有在領帶上繡個「祭」字，這些似本地化了，卻叫人不「懂」！

四、在禮節方面

有人嘗試在禮儀中行奉香禮時，採用「線香」。「香」在各種宗教的祭典中，都表達的是：讓我們的祭獻（祈禱），像煙香一樣地裊裊上升，到神的台前。在我們的禮儀中，遊行時及向祭台、福音、祭品奉香，若使用「線香」在應用上非常不

便。更糟的是：在禮儀中我們向人（祭司、信友）奉香，是將「人」視為奉獻給天主的禮品，這麼「美」與「真」的表達和象徵，若用「線香」則完全表達不出來。因為在國人一般禮俗中，只有向「死」人奉香，用「線香」行奉香禮讓人不「懂」！

五、在歌曲方面

由於「歌唱本身就是禮儀的語言」，使得歌曲方面更形嚴重²。讓人覺得莫明其妙的歌就更多了！例如：江文也先生填詞的「讚頌舉揚謙微的天主」（範唱）：「亞肋路亞！亞肋路亞！上主的僕人呵請讚美上主，請歌頌上主的名，願上主的名受頌揚，自今日直到永遠。（下略）」這是家喻戶曉的宋詞滿江紅曲牌，就教人不懂，還以為「岳飛」也是天主教徒呢！

又如戴思神父作曲的「上主庭院」，譯詞填詞者完全沒有注意中文語言的特性：「聲調的抑揚、字團的律動」（範唱）「上主庭院，建立於人間」成了「賞豬庭院」，「豬、竹、主、住」四聲不分，而原曲的歌詞是「Behold, among men the dwelling place of God!」Behold 當然譜成弱起拍，而中文「上」是重音、「主」是弱音，抑揚、律動都填錯了位置。幸好此曲由吳新豪神父重新填詞為（範唱）「請看上主的居所在人間」解決了這個問題。

² 梵二後禮儀從拉丁文改為中文舉行，經文可以立即翻譯，但歌曲不能一蹴可幾；其時由主教團禮儀委員會聖樂組的樂界前賢，為禮儀中的常用經文、主禮祈禱文（提供了簡調、正調、中國本位調三種旋法“mode”），及部分專用經文進行譜曲工作。這些曲譜除了李振邦神父、劉志明神父的彌撒常用經文和簡調的主禮祈禱文（也僅止於致候詞和聖三頌及少數在主教主禮的彌撒中，間或也詠唱主禮三個祈禱文）外，在教會內幾乎再沒有人傳唱了。而其時專用經文大致有四個來源：1.取自《聖歌薈萃》者。2.從基督新教轉借者。3.自外文歌曲譯（填）詞者。4.新譜曲者（此類歌曲大多以「校園歌曲」風格譜就）。

再有「上主伸出你聖手，牽引我保護我」，此曲原是德國作曲家韋伯（C. M. von Weber）的歌劇「魔彈射手」中的歌曲，在「學堂樂歌」時代（清末民初）曾填詞為「畢業別詞辭」（範唱）「歌聲低、琴聲泣，無言訴哀曲，三年整深相契，一朝遠別離」。後來又轉用到喪禮上的「哀樂」，如今填上富宗教性的歌詞，難道就是聖歌嗎？真叫人不「懂」。

歌唱時使用的語言也是一大問題，像黃景賢神父和劉志明神父的彌撒曲就是一例，用廣東話唱（範唱）好極了！既有深刻的信仰表達，又有極高的藝術價值和濃郁的民族風格，但是用普通話唱，就完全走了味（範唱）。

以上，主要是針對語言的諧音、律動及某些已有特定意義的歌曲，而舉的錯誤例子，如果再對聖歌的定義、曲風、曲源等問題加以推敲的話，那麼目前教會所通行的歌曲根本稱不上是「聖歌」，其中的問題更是「罄竹難書」了！

台灣教會內對聖歌一直有一種期盼，期望能有一整套既合乎禮儀，又具有民族風格的統一歌集，而主教團禮儀委員會也一直推動這個工作³。在1997年11月出版《主日、節日主禮祈禱文集》、《答唱詠集》、《彌撒常用應答》三本歌集⁴。2000

³ 主教團禮儀委員會聖樂組自梵二會議後就竭力於新歌集的編撰工作。1988年3月吳新豪神父、陳美津修女及筆者承命重新組成「新編禮儀歌集」小組，繼續編撰新歌集的任務。然而成員是「兼差」的性質，且各自的工作地點分散，雖歷經三年卻毫無成績。1991年5月筆者在神師吳新豪神父的鼓勵下，毅然辭去原先的教職，專心投入禮儀歌曲的編修工作，在主教團禮儀委員會下籌組「禮儀歌曲編修委員會」，由王主教愈榮任主任委員，白副主教正龍任副主任委員，委員分別為：趙一舟神父（兼執行秘書）、吳新豪神父、李河珍、何光辰、徐景湘、龍倩、簡玉及筆者（兼執行編輯）。每月聚會審查新編禮儀歌集。

⁴ 《主日、節日主禮祈禱文集》在禮儀歌曲編修委員會審查通過後，曾

年 2 月出版了《聖週福音宣讀集》、《聖週主禮祈禱文集》、《聖週禮儀歌集》。目前仍在編撰的是《禮儀歌集》。

這些歌集完全根據教會對聖樂的要求⁵和本地化的原則所編撰，以下摘其大者介紹如下：

1. 使「各按其位、各司其職」的禮儀原則更清楚、更確切的落實⁶。
2. 滿全《彌撒的歌唱》訓令中，關於在禮歌的分級制度⁷。

請狄剛總主教、白正龍副主教、江恩澄神父、王振華神父、古寒松神父、吳新豪神父、林之鼎神父等先行試用（唱），然後根據他們所提出之意見，遵照修訂後，始行出版。

⁵ 關於教會對聖樂的要求，主要根據四項文件：1.《禮儀憲章》（1963 年 12 月 4 日頒佈）；2.《彌撒經書總論》法令（1969 年 4 月 3 日頒佈）；3.《聖禮中的音樂》訓令（1967 年 3 月 5 日公佈）；4.《羅馬禮儀與文化互融》訓令（1994 年 1 月 25 日公佈）。

⁶ 約在第七世紀左右，禮儀的制度逐漸形成，各種經文、禱文按用者的職分編列成書，最主要的有 1.主禮祈禱文集（Sacramentary）2.聖經選讀集（Lectionary）3.對經聖歌集（Antiphony）4.禮規（Ordo）。到了中古時期教友對禮節的參與減少，彌撒由主禮（司鐸）全部包辦（僅由輔祭協助），始將上述的禮書合併為一，就是梵二以前所用的彌撒經本（Missal）。梵二會議後推動禮儀革新：包括教友的參與及各種職分的分工，以彰顯教會的聖統性及神恩性的多元性。在禮儀中服務的各級職員，使用專用的禮書，不僅能恢復教會一項優良的禮儀傳統，且使「各按其位、各司其職」的禮儀原則更清楚更確切的落實。

⁷ 主曆 1967 年發自教廷聖禮部的訓令「聖禮中的音樂」，將彌撒的歌唱，區分成若干參與的等級，等級如下：

屬於第一級者：

- (1) 進堂式部分：致候詞、集禱經。
- (2) 聖道禮部分：福音前後的歡呼詞。
- (3) 聖祭禮部分：獻禮經、頌謝詞（含邀請祈禱詞及結束的聖頌）、感恩經結束的聖三頌、天主經（含引言、附禱經及歡呼詞）、主的平安禮、領主後經、降福及遣散詞。

屬於第二級者：

- (1) 進堂式部分：垂憐曲、光榮頌。

3. 每一首歌曲都按照中文語言的特性—「聲調的抑揚、字團的律動」而創作，讓人聽得「懂」（隨機抽出歌集中任一歌曲範唱）⁸。同時，「禮儀是信仰的表達」、「歌唱是情感的表達」，因為歌唱是語言的最高層級，所以禮儀與歌唱產生了直接的連繫，此即「歌唱是禮儀本身的語言」之謂。（範唱）
4. 每一首歌曲都符合「聖樂」的定義：
 - (1) 所謂聖樂是指形式高雅及神聖，為舉行崇敬天主的儀式而作的音樂。
 - (2) 凡與宗教活動中「神聖敬禮」有關的音樂稱之為「聖樂」。「聖樂愈能和禮儀緊密結合便愈神聖」。「由於心靈結合於司鐸所唸及所唱的部分，因而引發內心狀態，使他們更緊密地與所慶祝的奧蹟契合」。
 - (3) 聖經是禮儀所用的語言、標記、禱詞—特別是《聖詠》中的禱詞—不可或缺的泉源。
 - (4) 稱為「聖樂」者為：額我略、各種新舊的複曲調音樂等。（範唱）

(2) 聖道禮部分：信經、信友禱詞。

(3) 聖祭禮部分：羔羊頌。

屬於第三級者：

(1) 進堂式部分：進堂曲。

(2) 聖道禮部分：答唱詠、繼抒詠、歡讚曲。

(3) 聖祭禮部分：獻禮曲、領主曲。

此訓令並規定：「等級的施行：第一級可單獨施行；反之，沒有第一級，不可舉行第二級與第三級」。

⁸《聖禮中的音樂》訓令第七章〈為方言譜曲〉中規定：「編譯方言歌詞以作譜曲時，尤其是聖詩，專家們應注意使譯文忠於拉丁原文，同時易於配樂。要留意每種語言的特性和文法，以及每個民族的習性和特徵。作曲家在寫新的旋律時，對民族傳統，以及聖樂的規定，都應密切地加以注意」。

5. 「新作聖樂當具備真正聖樂特點，不僅使較大的歌詠團能詠唱，同時也適合較小的歌詠團，並能促進信友主動參與」。「歌唱是基督臨在的標記—團體—最好的表達方式，而合唱更能強化此一標記」。
6. 作為一個主禮者，在言語上如何表達出：(1)講天主聖言；(2)帶領教友向天主祈禱；(3)向教友講話；(4)以個人的身分祈禱的四重類別，是相當具有挑戰性的。透過音樂的運作，這難題可迎刃而解，就是：(1)以教會之名義祈禱時，以新編的主禮祈禱文所提供的方式吟唱禱詞；(2)以禮儀的主持者身分講話時，則以平常口白的方式說話；(3)（執事不在場時）代表天主發言，則以朗讀（誦）或歌唱（如福音宣讀集所提供的）的方式宣讀福音；(4)以祭司自己的名義祈禱則默念之。若再由信友歌唱那些屬於全體的常用和專用經文，則整個禮儀、主禮的所有身分、語言的各種層級，都可清楚地表達出來。這是音樂在禮儀上的功能之一，也是至公教會在傳統上極為重視歌唱的原因之一，更是編撰這些禮儀歌書的目的⁹。

聖樂本地化並不僅止於使用中文歌唱便算成了，也不是給了我們一個隨意創新的機會，而必須服膺於聖樂的定義。並保持其一貫的神聖性和聖事性的目標，絕對要避免聖歌的低俗化、流行（歌曲）化。同時，歌唱不應局限於功能性及唯美的

⁹ 舉行彌撒時，主禮者具有多重身分：(1)祭司代表基督，主持聚會，以全體神聖子民和在場者的名義，以感恩經、集禱經、獻禮經、領主後經祈求天主。(2)祭司以聚會團體主禮者的資格，應按禮節中所規定的，給教友一些勸語、前引或結論。(3)祭司要宣揚天主的言語，並在彌撒結束時給與降福。(4)祭司不僅以主禮身分和整個團體的名義而祈禱，並且也以個人名義，以更大的注意和虔誠克盡職務。這類經文則念之。

表達；「當救恩的奧秘，超越了人的理解和語言的解釋時，歌唱是最得宜的方法」。所以當我們吟唱聖歌時，「能使信友清晰地聽出這是唱出來的祈禱即可，不要拘束於美聲、音高、節拍、速度等技術性的問題上，重點是『唱』，唱得好固然值得期望，但也不能因為唱得不好，而避詠唱。」

「真」與「愛」的宗教交談靈修

胡國楨

以下兩文評介：曾慶導著、萬致華譯，《赤子心孺慕情：小德蘭的福傳靈修》，上智新泉叢書4，台北：上智出版社，2002年7月初版。

有位多年與耶穌會神父交往、後來又與聖衣會神父結緣很深的教友，曾向我抱怨說：

「耶穌會神父所講的道理，都是硬梆梆地說理，只想給人洗腦，改變人的腦袋，假如聽不懂，只好睡覺；不像聖衣會的神父，講的道理直指人心，使人在愛中充滿希望……」

這樣的話，我聽起來，似乎有點在給我暗示：耶穌會神父指導人的靈修是從腦袋開始，鼓勵人「做領袖」、「做大事」，對會做學問的知識分子比較適合；而聖衣會神父才是比較適合做「平凡人」的神師。聽到這樣的話，我無所辯解，因為確實多多少少說出了一些實情。可是，你知不知道在台灣最費心力推介小德蘭靈修的，很多都是耶穌會士。

小德蘭是生活在十九世紀末的聖衣會的隱修女，她的《傳記》風行了整個廿世紀，1997年教宗若望保祿二世更冊封她為教會的聖師。換句話說，教會肯定小德蘭的靈修精神，在理論上、在實踐上，都是基督信仰靈修的典範。

小德蘭的靈修，一定不只是隱修者的靈修，也不應該狹義

地認為只是聖衣會的靈修，而是把基督信仰靈修中的精髓真正表露出來了，用今天教會人士都喜歡用的話來說，「是修道人的靈修，也是平信徒的靈修」。

該書第 xxv 頁，列出了現今在台灣天主教書局中可以找到的一些介紹小德蘭靈修的中文書籍。讀者可以藉由這些作品的描繪，讀出小德蘭及她靈修的核心精神，就是「愛」及「平凡」（神嬰小道）。

在中華文化生活圈內，有吳經熊先生及陳百希神父兩位，以中國人的心境把他們所體悟到，在跟隨基督時所應懷有的「愛」及「平凡」心境，在小德蘭身體力行中的實踐，發揮得淋漓盡致。吳經熊《愛的科學》融合了中國文化儒釋道三家的傳統精神；陳百希《小德蘭神修精華》則以當代的語言娓娓細述。還有翁德昭神父所編寫的《一粒細沙：聖女小德蘭的心靈小路》，則是給人做退省時用的材料，也是讓人在靜修之中，透過小德蘭生平言行，體悟基督奧蹟中的「愛」及「平凡」。其餘幾本，都是寫於外國，被翻譯成中文介紹給國人的作品，從書名上也都可看出各位作者強調這「愛」及「平凡」的特色。

單用「愛」及「平凡」來形容小德蘭靈修，就足以突顯這靈修精神的全面了嗎？其實，小德蘭以一位隱修會的修女，之所以配稱「傳教區的主保」，她的靈修生命必定與「福傳」有所關聯。不是上述作者不知這一點，而是他們沒有把這一幅度突顯出來。

曾慶導神父《赤子心·孺慕情：小德蘭的福傳靈修》，則是正面突顯這個幅度的一本佳作，以「福傳」作為研究小德蘭靈修時所關注的中心主題。以下是我讀了本書以後的感言。

首先，小德蘭是「傳教區的主保」，這個「主保」已經不能再只看做是某些地理區域的「主保」來了解了，不再只把她當作以往所謂「基督信仰國家」之外地區的「主保」。誠如作

者所說，現今在「基督信仰國家」中也需做「再福傳」的努力。

如今的福傳，重點不應該再和以往一樣，把目標放在使基督徒數量增加之上；而應是引導人們真真實實地在自己生命中接觸天主，活出真善美聖的愛之生命。因為今天是宗教交談的時代，強調各宗教在和諧的氣氛之下，共同營造合作的關係，為全人類走向真善美聖境界而共同努力。因而，各宗教的信徒都應從自己的立場出發，對別人的信仰加以解釋與尊重，我稱你為「匿名的基督徒」，你稱我為「匿名的菩薩」。基督徒、佛教徒、無神論者，都有不可剝奪的權利，以自己最能領悟的方式去接觸天主的真理。雖然，我們彼此間的概念、名號，甚至思考模式都不相同；但你能靜聽我告訴你，我所領悟到的真理；你也願意以你所懂的方式，把你所領悟的真理，說給我聽，而不強迫我一定接受。這是在愛中交換真理。

曾神父用小德蘭的靈修特質，來談實踐今日教會福傳使命，他強調面對「宗教交談時機」¹時，應以「追尋終極的真理」為目標，面對「宗教交談對象」²時，「唯真愛征服人心」。

今日的福傳，脫離不了宗教交談。教宗若望保祿二世在1995年發佈的《願他們合而為一》通諭，論到交談有縱的向度，亦即交談雙方都在基督內轉向天主，這是靈修的態度。曾神父所強調小德蘭靈修特質中的「真理」與「真愛」，正是這宗教交談靈修不可或缺的要素。

曾神父說出了小德蘭福傳靈修中的這一面，這是一般介紹小德蘭「愛」及「平凡」靈修的作者們很少觸及的。這是廿一世紀福傳不可缺少的靈修態度，也是曾神父對小德蘭靈修發展上的貢獻。

¹ 曾神父的話是：「面對世界各宗教」。

² 曾神父的話是：「面對無神主義者」。

清水變雞湯式的生活靈修

喜見《赤子心·孺慕情》出版

荆嘉婉¹

小德蘭是個默默無聞的隱修院修女，廿四歲就去世了。但她竟然和足跡遍及歐亞兩洲、使許多人皈依的偉大傳教士—聖方濟薩威並列為「傳教主保」。1997年她又被册封為「教會聖師」，她憑的是什麼呢？

在平淡的生活中度過一生，有什麼意思？

祈禱、受苦有何意義？

在台灣，這個以佛教、一貫道及民間宗教為大宗的環境中，信仰基督宗教的人少得可憐。我們如何做福傳？

梵二以後的概念是：「只要承認有一位宇宙主宰並按良心善度生活，一樣可以得救。」難道天主不讓那些信仰其他宗教的人升天堂，而叫他們下地獄嗎？何必一定要領洗做基督徒？何必要福傳呢？

現在常講多元，「要廣開心胸，要open」，若不open，就被視為是心胸狹窄。其他宗教也不錯啊！每次救災，慈濟總是

¹ 本文作者：荆嘉婉女士，輔仁大學織品服裝學系畢業，曾在台北一女中及台灣大學任職軍訓教官多年，教授「孫子兵法」及「戰史」等課程。退役後積極從事翻譯靈修典籍及平信徒的靈修培育事工，現任在俗聖衣會台北分會及桃園分會的初學導師。譯作有《聖女小德蘭最後言談錄》及在俗聖衣會之陶成資料等，並以紫雲英為筆名寫作。

跑第一，人多好辦事，財力雄厚能成事。天主聖神也在其他宗教裡運行呀！

幾十年來，台灣的教友增加的數目，比不上減少的。真令人堪憂啊！

在科技高度發展的現代，地球只不過是浩瀚宇宙中的一粟，而人的價值又在那裡？……

曾慶導神父把他的碩士論文改編成爲《赤子心孺慕情：小德蘭的福傳靈修》這本淺顯易讀的書，針對以上令人困惑的問題提出了回應之道，不僅爲教友們解惑釋疑，而且具體指出小德蘭靈修的福傳層面，爲大家提出一個時時處處都可行的靈修方法。這個靈修方法不受時空限制，無論上智下愚、貧富貴賤都可以隨時隨地實踐。

教宗碧岳十世談到小德蘭時，指出她聖德的重心是「在平凡的事物中」欣然、慷慨、恆心地完成她的聖召。她不像〔她所崇拜的〕聖女貞德那樣死在火刑柱上，她的刑柱是個「乾淨的床」，她死在修院姊妹的關懷當中。她從未如傳說中的大德蘭那樣，因祈禱的力量而飄浮起來。然而她在這樣的生活框架內成爲偉大的聖人。她在其中展現出的訊息是：不論生活多麼平淡，我們仍能在生活的框框裡成聖²。無怪乎，1997 年她被冊封爲教會聖師時，赤足加爾默羅會總會長 Camilo Maccise 神父說：「小德蘭是基督紀元第三個千年期中的聖師，她的教導非常適合這個時代的需要。」

本書主要分爲兩大部分：第一部分〈小德蘭福傳靈修的特質〉；第二部分〈小德蘭靈修與今日教會的福傳使命〉。

² 這段話引自 *Maurice and Therese - The Story of a Love* 的〈導言〉，該書由 Patrick Ahern 主教所著，Doubleday 出版社發行，已由本文作者譯爲中文，等待出版中。

前者，分爲「小德蘭追求終極真理契而不捨」、「愛只能以愛來還愛的觀念」、「她的祈禱神學與祈禱中的堅忍」、「十字架的苦難靈修」以及「神嬰小道」等五個子題。

後者，與這五個子題所論述特質的一一對應：「面對世界各宗教」、「面對無神主義者」、「面對福傳的功效」、「回歸福傳的核心」、「教友福傳的動力的處方」。由此說明，小德蘭靈修是適合大眾的福傳靈修，是教會面對現代科學至上、似是而非的相對主義與多元主義挑戰的希望之所在。

此外，本書所附之〈小德蘭生平年表〉，其詳細的程度是之前出版的中文著作中所未有的，對於認識小德蘭的生命史相當有助益。可惜的是，在〈參考書目〉之「中文書籍」中尚有遺珠之憾，例如：《雙手空空》（華明書局）、《一個生命的小史》（方濟出版社）……

願國人能細細品嚐並身體力行小德蘭所說的：「祈禱及賦予我所有力量的犧牲，是耶穌賞給我的無堅不摧的武器；它們比語言更能感動人靈。」

小德蘭的靈修使瑣碎平淡的日常生活，不僅在永恆中具有不朽的價值，而且使當下的現世生活如清水變雞湯般有味道。更啓發在受苦中的人：只要他們將自身的苦難與主耶穌的苦難相結合，就參與了十字架的奧蹟，有份於福傳救贖的偉業。

第廿七屆神學研習會學員心聲

本屆神研會學員共分十組，以下是每一組在結束時的綜合感想及對下屆神研會所提的主題建議。顯然，大部分學員對「台灣教會本地化」及「平信徒的信仰培育」等議題相當感興趣。

第一組

希望下屆神學研習會的主題如下：

1. 基督徒倫理與台灣社會
2. 與其他宗教及基督宗教的合作

第二組

如何落實台灣地方教會的本地化？本組建議如下：

(一) 禮儀方面

1. 加深教友的培育，對禮儀生活的深化與內化。
2. 加強培育堂區禮儀服務的團隊，並建立禮儀工作的基信團，藉以形成生活化的分享信仰團體。
3. 牧職工作者亦需要更新和再培育，重視堂區的禮儀素質，在本地化上多加用心研究與融入，在禮儀生活中帶給會眾更豐富的生命。
4. 文化、傳統與信仰及禮儀生活，應多予以整合，不同

族群有不同的表達方式，應多開放交談，以促進溝通了解和尊重。

5. 禮儀生活與傳福音及牧養有直接關連，在家庭牧靈上去關注和教導、陪伴。
6. 禮儀中的語言應適當地適應，尊重一體多元的各種面貌。

(二) 教理講授與福傳

1. 需要不同年齡層的要理講授、教材及慕道方式。
2. 多講耶穌基督的故事（直接宣講基督）。
3. 中華文化的融入，敬天祭祖及華人生活中的節慶，教會的重視及提升，是福傳的一大助力。

第三組

本組建議下屆神學研習會的主題採「**台灣教會本地化**」。理由如下：

感謝輔大神學院舉辦這次「教會本地化」的研習會，使我們深切感受到本地化的迫切及重要。為回應生活於台灣這塊土地上天主子民對本地化之深切的渴望，故我們提出下列一些建議，期望能成為神學院下次神學研習時的主題。此次研習會就「本地化」已提出基本的原則與方向，但為使台灣教會「本地化」這個主題，於牧靈方面更落實、具體可行。探討的議題建議如下：

1. 台灣本地化的信仰生活表達與福傳
2. 台灣本地化的禮儀生活表達與福傳
3. 台灣本地化的倫理生活表達與福傳
4. 台灣本地化的簡易靈修生活（特別是為教友）

實施方面的建議：

1. 講師方面，建議邀請有實務經驗的神父（包括各修會及教區神父）、修女、傳道員、教友。
2. 參與研習會的對象，建議於報名時依閩南、原住民、客家、外省四大族群，分別選填願意參加的族群組別。
3. 研習期間安排四大族群本地化的禮儀表達，例：彌撒、祭禮或祈禱選一種。

議題的進行方式：

1. 主題演講 60 分鐘
2. 問題回應及討論 30 分鐘
3. 休息 30 分鐘
4. 小組討論 60 分鐘（分四大族群）
5. 回大團體分享報告 30 分鐘

第四組

在尋找與摸索本地化的道路上，我們應考量：

1. 自我對信仰本身的深度。
2. 避免本位主義，認同本地文化。
3. 讓我們所努力的要跟這一群我們所面對的、活生生的人的生活，產生關係。自我的整合與彼此的合作是起點的最佳動力。

在這些思考的論點中，我們提出一個可供大家思索的問題：**教會應該怎樣達成對教友關於上述的培育？**

第五組

1. 本地化首先須從聖經文字上開始，讓人能一目了然，比如說很多名詞如：永生、天國；永生有什麼好處？只是社會年齡的老化，增加下一代的負擔。若成植物人則更慘；「天國」如是天堂，那離現實相當遙遠，似乎是一種幻想、空洞的名詞而已，沒有充實的內容說明。「復活」是萬能的耶穌用自己萬能的手治癒而已，所以復活只像是治癒。因此本地化要從各關鍵性的名詞說明開始。其他如「唯一的救主」、「真福八端」的內容敘述，要能讓一般民衆容易接受。
2. 福傳時，如何破除有迷信的感覺。
3. 宗教的參與能立即讓人感受到心靈的平靜安詳，慢慢地能促進家庭的融洽，對現實環境的改進，不只是祈求來生的如何如何.....
4. 時代進步，社會繁榮發達，福傳方式應多著重仁義精神、謙卑的態度，感化教導的方式，進行促進社會的和諧。
5. 我是剛剛參與教會的一份子，而教會福傳的對象應是一般人民，所以不要以一個專業神學人士的眼光思想來跟人民對談，而是要以一般人能接受的語言思想來表達耶穌精神的精髓，進而改造民衆的思想觀念、清淨其心靈。

第六組

(一) 本小組分享討論內容如下：

1. 面對台灣的社會現狀，對實際的牧靈福傳工作，有時會有無力感。

2. 教會內老人多於青年，呈現老化現象。牧靈、福傳的工作，實在必須重視「青年」的栽培與改變刻板、硬化的福傳方式。
3. 教會內許多艱難名詞不易懂，常會令外教人誤解。
4. 太強調禮儀，而忽略與天主的關係，忽視了信仰生活的實際，禮儀與信仰生活必須平衡。
5. 禮儀本地化要深思的是與「實際生活落實」。

(二) 本組建議下屆神學研習會的主題，能反映台灣的家庭問題，希望落實家庭福音化。

第七組

請根據台灣的現況、生命力，於建立本地教會之際，什麼是我們最優先、最迫切要做的？

本組省思到：台灣人生命力的基石是「家庭」。但是目前台灣有不少家庭面臨很大的危機和挑戰，如家庭功能的喪失、價值觀模糊、夫妻或親子關係疏離、青少年的問題、家庭暴力、家庭分裂……等現況，所以我們認為最優先、最迫切的問題是：如何結合教會「新世紀新福傳」2002年之工作核心，推動重建基督徒的家庭功能與價值觀，並營造幸福美滿的聖愛家庭。

第八組

教會成長與有關進入本地化的思考：教會進入本地文化，必須在堂區扎根。堂區主任司鐸常因任期的限制，而對社區實況不易深入，教友們在神職主義觀念下，被動地等待神父的推動，往往教友因不斷須要適應神父，不易互相信任、凝聚堂區的力量、扎根成長。有鑑於此，我們的省思如下：

1. 在堂區設置終身執事，不必隨堂區主任司鐸的調動而更換，能夠熟悉堂區事務及深入了解社區實況，更能有效推動堂區的扎根成長。
2. 堂區教友傳教協會主動承擔堂區的組織與運作，本堂主任司鐸專心致力於政策性的領導，各有其分、各司其職。
3. 總鐸區所屬各堂區司鐸們彼此支持，堂區間資源共享，一起成長。
4. 加強「禮」的教育與信仰的培育，能適用於團體文化的禮儀，且自然地由團體內誕生。
5. 如何在多元中共融，兼顧社團族群的差異與彼此的包容與合一？是教會進入本地文化扎根的重要課題。

第九組

如何在有祭祖習慣的家庭中，使聖像與祖宗牌位的安置，以信仰來整合，同時也成為社區的一個見證？

第十組

（一）本小組分享討論內容如下：

1. 信友以自身文化主動參與，並自我反省、超越文化；避免順著世俗、人性的軟弱而走下坡。
2. 如何避免文化侵略？
3. 如何幫助發自內心的祈禱效果。
4. 與天主交往的體驗如何在自身文化中呈現。

（二）本組建議下屆神學研習會的主題：「如何使倫理生活融入青年人的信仰培育中？」