

達悟天主教本地化的初步觀察

簡鴻模¹

本文作者長期致力研究台灣各原住民族宗教與文化，這次以達悟族天主教傳教史的角度，談教會本地化的觀察。他以鐘鳴旦神父的《本地化：談福音與文化》一書的觀點出發，談及天主教會對達悟文化的適應、達悟基督徒的轉化工夫，並指出達悟教會本地化可能的未來遠景。

本期編輯期間，傳來簡老師榮獲教育部 93 學年度「原住民族教育文化研究著作甲等榮譽獎」，特此祝賀，這是簡老師多年默默努力的成果，真是名至實歸。

前 言

教會本地化是個很古老的問題，從新約時代就已存在，耶穌降生為希伯來人，福音自然是在希伯來文化傳統中集結而成。當耶穌的門徒將福音傳播到非猶太人團體時，就遭遇到該不該勉強外邦人入教者「行割損禮」的爭議，這是福音（宗教）與文化相遇時的必然現象，其結果是拒絕、排斥、適應或融合，端看傳教者如何「引進」福音，以及被傳教者如何「接受」福音，這就是教會本地化的問題，也是基督宗教傳教歷史上的基本難題。

教會本地化牽扯到福音、民族與文化。福音是喜訊，是生

¹ 本文作者：簡鴻模老師，任教於輔仁大學宗教學系，長期致力研究台灣原住民族宗教與文化，並在系中開設相關課程多年。

活；但是福音的理解、詮釋與教義的建構，是神學的專業領域，教會以信仰團體的共識與權威確認之。民族與文化所牽涉的層面較廣，有血緣、地理環境、氣候、語言、生活適應……等因素，環環相扣，存在著動態與變易之可能。福音、民族、文化三者之間的關係，原本就很難切割，加上歐洲歷史演變而成的種族優越、文化獨尊與航海霸權，使得福音的傳播蒙上殖民主義的色彩，連帶使得教會本地化變成宗教與文化相遇的高難度議題。天主教即是在這種歷史背景下，傳入亞洲，傳入中國，也傳到了台灣。

天主教傳入中國的歷史，有較多的研究著作與史料文獻可供參考。直至今日，中華傳教史仍然是台灣天主教傳教史研究與講授的主流，輔大神學院的「中華傳教史」課程即是此歷史潮流的展現。但，台灣本地教會的歷史研究與之相比顯得相形見絀，不被重視。1976年台灣的中國主教團發佈「建設中國地方教會草案」，並舉辦「建設中國地方教會有獎徵文」，教會本地化一時蔚為風潮，且餘波盪漾。檢視這股風潮，中國文化是台灣天主教教會本地化的交談對象，漢民族則是推行教會本地化的主流族群，而且由具強烈中國意識者所主導。這與台灣天主教會的獨特歷史背景有關，在那個年代，這種發展是可以被理解的²。今日觀之，台灣教會本地化的內涵若不修正，將與台灣社會的發展方向與主流民意相悖離，也不符台灣天主教徒人數在民族與文化結構上的比例原則，因為它明顯而嚴重地忽

² 關於台灣天主教本土化的相關討論，可參閱郭文般著，〈臺灣天主教的本土化〉《社會科學理論與本土化研討會論文集》（南華大學教社所、應社系出版，1999年），171~220頁。

視了台灣原住民教會存在的事實。

台灣原住民屬南島語系，學術界統稱其為南島民族，目前台灣官方認可的原住民族共分為十二族，在民族與文化的歸類上不同於漢族，和中國大陸的移民沒有任何血緣與文化上的淵源或從屬關係。日據時代以前，台灣原住民主要以小米為主食，社會組織以部落為單位，過著漁獵焚耕的生活，但究其語言、神話、祭典、服裝……等文化意象，彼此間亦存在著明顯的差異，在民族與文化概念上呈現多元。台灣原住民從 1950 年代開始，出現集體皈依基督宗教的浪潮，締造出台灣天主教傳教歷史上的最高峰，使天主教的傳教對象從平埔族、漢族跨入到原住民族的領域，成為一個多民族、多文化並存的信仰團體。

依 2001 年出版的《台灣天主教手冊》各教區教務統計，2000 年台灣天主教徒的總人數為 298,451 人³；而 2002 年內政部內政統計年報資料顯示，台灣地區信仰天主教的人口數為 185,158 人⁴。天主教會和政府官方在信仰人口數的統計上出現 113,293

³ 2000 年台灣天主教各教區的信友人數分別為台北總教區 82,014 人，新竹教區 52,228 人，台中教區 34,102 人，嘉義教區 11,396 人，台南教區 16,536 人，高雄教區 46,454 人，花蓮教區 55,649 人，金馬宗座署理區 72 人，合計 298,451 人。這個數字和民國 57 年的資料變動不大，似乎台灣天主教信徒人數近卅年一直維持平盤，但是實際的狀況恐非如此。參閱《2001 年台灣天主教手冊》，台灣地區主教團秘書處編譯，天主教教務協進會出版社出版，2001 年。教會的教務統計就概念上一直缺乏民族的識別，因此無法得知確實的原住民教友人數，影響所及，表示台灣天主教會的教務是以漢人觀點為主，這種單一的民族與文化概念，對台灣的福傳工作是不利的，特別在政治解嚴、台灣本土意識抬頭以後。

⁴ 該資料經筆者依天主教教區分佈縣市重新統計後所得的各教區教友人數為：台北教區 53,070 人，新竹教區 27,482 人，台中教區

人的落差，佔天主教會教徒人數統計的 38%。據 1991 年台灣省政府民政廳的調查統計，台灣原住民信仰天主教的人數為 95,663 人⁵，佔教會統計資料信徒人數的 32%，若與內政部的資料比較，原住民教徒人數所佔比例更高達 52%，超過台灣天主教徒人數的半數以上。

按教徒人數的比例原則，南島民族與南島文化理當成為台灣天主教本地化的主流，成為建立和發展本地化教會不可或缺的主體，至少應該是以原、漢文化互為主體的教會，而非如同新世紀新福傳大會的牧函與決議案一般，僅在十一項決議案中的第十項福傳與文化適應的【辦法七】提及「強化原住民福傳工作，積極參與原住民文化之重整與再造」⁶，其他的決議案與

30,058 人，嘉義教區 11,505 人，台南教區 9,904 人，高雄教區 24,146 人，花蓮教區 28,953 人，金馬地區 40 人，合計 185,118 人。參閱內政統計資訊服務網，<http://www.moi.gov.tw/W3/stat/home.asp>。從統計數字看來，台灣天主教是否需要如此多的教區值得存疑。政府以凍省方式進行組織再造，教會何時能掌握到這股組織再造的契機？

⁵ 該份資料中，山地山胞信仰天主教的人數為 43,495 人，平地山胞為 40,150 人，都市山胞為 12,028 人，合計為 95,663 人。參閱《中華民國八十年台灣省偏遠地區居民經濟及生活素質調查報告》第一輯：山地、平地、都市山胞部分（台灣省政府民政廳編印，1993 年 2 月），40 頁。

⁶ 「新世紀新福傳」是 1997 年台灣地區主教團牧函的主題，是台灣天主教面對千禧年到來臨所進行的福傳牧靈反省與規劃，最後做成十一項決議，每項決議皆有若干具體的辦法提出。其中與原住民關係最直接、最密切的就是第十項決議的辦法七。審視全文，該福傳牧函的基本精神仍是站在中國文化及漢民族的主流觀點下論述，未能忠實反應教會內的多元民族與多元文化現象，在這個基礎上思考問題，是漢人台灣史觀的基本盲點，這種歷史與文化

辦法中，仍未見原住民觀點的展現，整個福傳決議案的論述，基本上仍是以漢族觀點看教會，未能切實掌握與回應台灣天主教會的現況和需求。

雖然大環境如此，但是原住民在皈依天主教以後，有些信徒在部落傳統文化的氛圍中活出信仰，活出基督，為教會的本地化默默耕耘，為基督的福音做了很好的見證，這些經驗與實踐卻鮮為人知，殊感可惜，因為其中有許多值得本地教會反省與學習之處，蘭嶼的達悟族教會即是其中之一。

天主教傳入蘭嶼迄今剛好五十年，當初白冷外方傳教會的傳教士是如何將基督的福音「引進」達悟族？達悟族人又是如何「看待」這個外來宗教？外籍傳教士的適應之道為何？達悟族人在其文化傳統中如何將其轉化？宗教與文化間的相遇，以及彼此的疏離、適應與融合，是本文關注的焦點。由於參考文獻缺乏，因此本文的研究方法主要以田野調查的深度訪談法進行，依達悟天主教徒耆老的口述資料整理而成。

一、傳福音與本地文化

傳福音是基督徒的使命，但是福音不是抽象的概念，而是生命的喜訊，是生活性的，最先是在具體而個別的希伯來文化中彰顯並實現的，因此當基督徒往普天下宣傳福音時，必會促成不同文化間的接觸與交流，進而產生文化身分與基督徒身分的疏離、分裂或融合等現象。

認知，對台灣天主教的福傳工作能有多少的突破，值得懷疑。參閱《新世紀新福傳大會牧函·決議案》（台灣地區主教團秘書處印行，2002年1月）。

鐘鳴且神父所著的《本地化：談福音與文化》⁷一書，即是從宗教與文化相遇的角度出發，談論傳教與本地化的各種相關問題。該書的觀點深入淺出，極為貼近台灣原住民教會的本地化現況，因此本文將先介紹該書對本地化的主要論述，並以之檢視達悟天主教本地化的過程與初步之成果。

（一）涵化與本地化

「涵化」與「本地化」是該書論及宗教與文化接觸後，各種複雜發展之可能的兩個基本概念。

1. 涵化

該書認為，當外來宗教的傳入逐步改變了原有的文化，使之產生一種深度的文化疏離或割讓，就是涵化⁸：

「涵化是個文化變遷的過程，在過程中因兩文化的相接觸而導致一種文化，接受了另一文化的元素，對其本有文化做了某種程度的疏離。」

「涵化作用是疏離或割讓的進行……，關鍵點在於外來文化與本有文化間，構成了某種分裂。」

⁷ 該書是從宗教與文化的相遇出發談本地化的各種相關問題，因此本文對於本地化的理論架構，主要參考該書的論點。該書在〈序〉中提及 1974~1975 年間神學上出現「本地化」的新辭彙，本地化或稱本土化、本位化、本色化，本文引用該書之用法，使用本地化一辭。參閱鐘鳴且（Nicolas Standaert S.J.）著，陳寬薇譯，《本地化—談福音與文化》（台北：光啓，1993）。

⁸ 參閱鐘鳴且，前引書，30~31 頁。張春申神父在〈教會「本地化」的癥結〉一文中以「同化」概念來描述，請參閱：《神學論集》33 期（1977 秋），347~361 頁。

2. 本地化

「一個外來的宗教，經歷一些改變，在接受它的文化中，自取一新的風貌，……我們稱之謂本地化。

本地化……重點所在是本有的文化，將另一文化中的某些新元素，吸收為己有。⁹」

易言之，本地化指的是以本地文化為主體，對外來宗教的某些新元素予以吸收與轉化的動態性過程。

其實，兩個文化的相遇，特別是牽涉到宗教的轉換，即從非基督徒轉變為基督徒，這種身分被改變的過程多少隱含著和自身本有文化的疏離或分裂，問題在於疏離或分裂的程度如何：

「分裂若是很深，整體而論，便是一種涵化作用；分裂若能為文化所吸收，則是所謂的本地化。¹⁰」

依其看法，涵化與本地化，差別往往只是程度輕重的問題。

(二) 本地化的動力

當代基督徒對本地化的論述，主要以「降生神學」為其論述的核心，本地化的過程則包含傳教者的「適應」以及被傳教者的「轉化」兩階段。

1. 降生神學

「降生」指的是基督宗教對於「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一 14）的信仰核心，其神學意義十分豐富。降生神學在本地化的意涵上可引申為福音在本地文化上的具體展現，只是這種降生的關係，是藉由福音與不同文化的接觸而達

⁹ 鐘鳴旦，前引書，31 頁。

¹⁰ 同上，32 頁。

成的。爲了要能夠順利地將福音引入該文化，「適應」是福傳的第一步，之後才能期待有更進一步的紮根、整合、更新等本地化的動態性發展。

2. 傳教者的適應

對福音的熱誠，催促著基督徒的傳教行動，在福音傳播的過程中，總是傳福音者主動進入不同的文化領域中傳教，因此首先面臨的是外來傳教者對當地文化的適應。它涉及最基本的溝通工具「語言」，以及具體的食、衣、住、行等生活方式。「傳道者不可推銷自己的文化，而應尊重自己所適應的新文化，使得該文化向福音開放」¹¹，這便是最爲外籍傳教士所奉行的「爲一切人成爲一切人」¹²的保祿精神。其中最爲根本的文化適應，是語言的翻譯¹³，其次則爲禮儀的適應等¹⁴，這些都屬於外籍傳教者的行動與主動，且需要藉助本地人的配合與協助。

¹¹ 鐘鳴旦，前引書，32 頁。

¹² 聖經的原文爲「爲猶太人我就成爲猶太人；爲希臘人我就成爲希臘人」（格前九 20~21），教會歷史中許多有名的福傳先驅都是保祿精神的追隨與實踐者，如利瑪竇對中國文化的適應。

¹³ 關於語言的翻譯問題牽涉甚廣，除了外籍傳教士所做的宣講需要藉助翻譯者的幫忙之外，尚有許多嚴肅的問題需要反省與釐清，關於此部分的討論，可參閱 Z. Alszeghy, S.J. 所著，陳德光翻譯，〈適應當地文化是信仰的內在需求〉一文，該文收錄在張春申等著，《教會本位化之探討》（台中：光啓，1981），52~70 頁。

¹⁴ 關於禮儀的適應所展現的，主要是梵二之後本地語言的使用，禮儀經文的翻譯，以及禮儀場所的佈置等方面，這些都僅僅是教會對於本地文化的適應，而非實質的禮儀本地化之呈現。

3. 本地化：本地文化的轉化與革新

嚴格而論，外籍傳教士對新文化的適應僅是爲了將福音的訊息順利地引入，尙談不上所謂的本地化，因爲本地化意味著「福音訊息對本地文化的轉化」，或是「本地文化對福音訊息的革新」¹⁵。

「本地化基本上與適應之道是不同的。在本地化中，主要的行動者不是外籍傳教士，而是要去讓福音進入自己文化的一群人。……只有深植自己文化內的人，方足以給予它一些新形式。」¹⁶

本地化的動力來自於生活在本地文化氛圍中的人對福音的接受與領悟，進而轉化了某些本地文化的面貌，但是若沒有外籍傳教士的適應在先，則本地化的工作是不可能出現的。「適應是本地化的肥沃土壤。傳福音的教會，若善於適應，那麼該地的本地化，也易於成形」¹⁷。適應與本地化雖是緊密相連，交織並進，但還是有所區別。

¹⁵ 基督福音的希臘化，或者是佛教的中國化，都是屬於宗教與文化相遇後邁向本地化的成功範例。當宗教與文化接觸時，除了改變對方外，同時也不排除被改變的可能，這就是前文所說的涵化與本地化的不同呈現，其差別僅僅是程度的不同。基督宗教似乎較傾向福音都對所傳文化的提升與聖化，較難接受被改變的可能。

¹⁶ 鐘鳴旦，前引書，33頁。

¹⁷ 同上，34頁。

(三) 本地化的三個層次¹⁸

本地化所涉及的，是皈依基督信仰後的本地基督徒的整體生活和經驗；對其福音本地化的觀察，可依宗教的要素分成三個層次，由外而內分別為：宗教的組織與制度、宗教的行為、宗教意識。

1. 宗教的組織與制度

組織與制度是宗教團體的基本架構，是宗教的最外圍部分，主要涉及的是組織的管理與運作。好的組織與制度，指的是有助於福音在本地文化的發展、延續與深化。為達此效，當因時因地因人而制宜。攸關本地教會能否獨立生存發展的自治、自傳、自養，即是此層次的本地化課題。

2. 宗教的行為

宗教的行為指的是宗教意識藉以表達的語言和行動，它雖具個人性，卻是在團體共識的達成中完成。宗教行為屬於宗教經驗的外顯部分，是可觀察的行為或儀式，所涉及的是該文化中的生命禮俗與歲時祭儀等祭典儀式。它有個人性的面向，卻

¹⁸ 大陸宗教學者呂大吉在其所主編的《宗教學通論》一書中提出宗教的存在具有四個基本要素，可分為內在與外在因素兩類：內在因素有宗教的觀念或思想、宗教的感情或體驗；外在的因素則可分宗教的行為、宗教的組織與制度。該書認為一個比較完整的成型宗教，便是上述四個要素的綜合。其中宗教體驗與宗教觀念可視為統一的宗教意識，將內在因素統合為一的話，則宗教體系可相應的化約為三個層次，由外而內依序為宗教的組織與制度、宗教行為、宗教意識，本文採此看法，將定型之宗教體系分成此三個層次論述之。關於宗教的基本要素，請參閱呂大吉主編，《宗教學通論》（台北：博遠，1993），92~113頁。

常是家族性、集團性或部落性。禮儀的本地化，指的是福音在此層面對本地文化所造成的吸納、轉化或被轉化。

3. 宗教意識

宗教意識層次的本地化，指的是福音與本地文化的信仰核心相遇後，彼此互相滲透之結果。這是福音紮根於本地文化中，一點一滴地累積與融合，逐漸與該民族的整體文化脈絡相連結，並以該文化的新風貌呈現，這就是神學或思想的本地化，也就是福音的本地化。

從本地化的三個層次得知，本地化是循序漸進的過程，是由外而內的相互滲透，需經歷與自身文化疏離、蛻變的掙扎與痛苦，才能漸漸呈現，這種轉化不是一蹴可及的，而是要耗費時間。本地化過程始終存在著辯證性、實踐性與創新性，需要本地「智者與聖者」¹⁹的投入，而本地人才的培育則是教會本地化能否成功的關鍵性因素。

除了上述三個層次外，本地化亦應觸及對正義的投身，特別是與窮人文化及弱勢民族文化的緊密結合²⁰，「依循福音而重視爭取較多正義，這樣的一種本地化，已經充實了許多地方教會和普世教會」²¹。

二、天主教的傳入與適應

蘭嶼達悟族接觸基督宗教始於 1951 年，由基督教長老會的駱先春牧師傳入，到 1953 年各部落陸續興建簡易茅草禮拜堂，

¹⁹ 張春申，前引文，347~361 頁。

²⁰ 鐘鳴旦，前引書，67~75 頁。

²¹ 張春申，前引文，69 頁。

長老會教友人數逐漸增多。天主教於 1954 年 7 月 30 日由在台東傳教的白冷外方傳教會瑞士籍會士紀守常神父（Rev. Alfred Giger SMB）傳入，當時蘭嶼物資缺乏，因此紀神父帶來六包衣物，做為和達悟民族的見面禮，此舉成功地吸引了達悟族男性老人的注意。在紀神父的福傳下，達悟族人信仰天主教的人數日增，各部落紛紛興建教堂，紀神父順利地將天主教引進蘭嶼，建立了蘭嶼天主教會。紀神父於 1970 年因車禍去逝，其傳教工作由同會弟兄接手，以迄於今²²。

回顧這五十年的傳教歷史，白冷外方傳教會之所以能順利地將福音傳入蘭嶼，應歸因於當時外籍傳教士對達悟文化所採取的引進與適應策略成功，而紀神父在開教過程中為捍衛達悟民族所展現的勇敢特質，至今仍深深烙印在達悟老人的集體記憶之中，影響尤其深遠。

（一）天主教會的引進

外籍傳教士以一個外來者的身分，到一個完全陌生的島嶼，面對的是全然陌生的民族與文化，在連最基本的語言溝通能力都有困難的情況下，要如何開始其傳教工作，是個難題。紀神父選擇以衣物的發送及選用本地傳教員當翻譯的方式，開始其對蘭嶼的傳教工作，先解決人存在的基本需求，再傳達「天

²² 天主教傳入蘭嶼五十年，期間歷經七任神父，首任紀守常神父（1954~1970），第二任賀石神父（1970~1974），第三任吳博滿神父（1974），第四任艾格里神父（1975），第五任于惠霖神父（1975~1990），第六任謝南雄神父（1990~1991），第七任葛德神父（1991~迄今）。其中僅第六任是印尼華僑，其餘六位為外籍的白冷會士。

主是愛」的福音，這在當時是明智的抉擇。

1. 救濟物資的發放

衣物是天主教傳入蘭嶼的觸媒，紀神父第一次到蘭嶼即是帶了六包衣物隨行，因為那時候達悟老人根本沒有衣服穿，衣物是當時達悟老人所欠缺，因此紀神父帶來六包衣物分送老人的消息很快傳開。此舉有效的發揮吸引人潮的功能，神父的善意讓他有機會認識新朋友，有助於他後來巡迴各部落宣講的傳教工作。「紀神父在極短的時間內即有了跟隨者，起源於那六包衣物」，這是達悟老人的普遍看法。從此以後，紀神父每次到蘭嶼都會帶來救濟物資，救濟物資有修會勸募來的，有當時的美援物資，紀神父也會帶著達悟人吃的食物到台東縣政府陳情，要求政府提供物資接濟蘭嶼，為的是達悟族人的真正需要，而非以之作為吸引入教的條件。

「當時，蘭嶼地區食糧嚴重短缺，紀神父每次帶來大批的救濟物質，神父發放的立場是不分教派，按每戶的人口數，包括剛出生的嬰孩，都是發放乙份……」

曾協助紀神父發放救濟品的傳教員謝加仁見證了教會發放救濟品的基本立場，但是達悟族人為了救濟物資而大量湧向天主教會也是事實。

2. 本地傳教員的媒介

蘭嶼有六個部落，紀神父每次到蘭嶼，除了送來救濟物資，也會環島到各部落宣講、祈禱、做彌撒。一方面召選聰明且懂日語的達悟族人充當傳教員，送到台東培訓，或者由紀神父到蘭嶼時召集傳教員做教理與講道的培訓。首批傳教員經過簡單的要理訓練，就派遣他們到各部落將所聽到的道理講給族人

聽，傳教員本身都還未受洗，即開始擔任教會的傳教工作，也負責教會救濟物資的發放²³。

這批傳教員的素質或許程度參差不齊，任期長短不一，但是在傳教士每隔一段時間才到蘭嶼傳教的情況下，他們是福音與達悟文化溝通的橋樑，福音藉由他們的口傳給族人，外籍傳教士也是藉由他們的生活與行動，認識了達悟文化。五十年來，外籍傳教士先後共培育了 15 位達悟族的傳教員，天主教能順利地傳入蘭嶼，讓達悟文化與基督信仰的初遇能在良性的互動上開展，本地傳教員功不可沒。

（二）天主教會對達悟文化的適應

教會對當地文化的適應，首當其衝的是傳教士個人的食衣住行，特別是飲食習慣上的適應，這為到部落傳教的外籍傳教士常是一大考驗。早期曾幫紀神父翻譯的野銀部落長者廖隆明回憶道：

「紀神父每次來到野銀部落就住宿我家，跟我老爸睡在一起，吃芋頭梗、田螺、魚乾，喝混沌的魚湯。紀神父平日都在高屋獨自一個人讀聖經，晚上點蠟燭看書……」

走路、住民宅、吃達悟傳統食物，紀神父的入境隨俗，是其能在蘭嶼成功傳教的重要因素。

²³ 蘭嶼傳教五十年期間，先後培育了謝帆海、施江河、黃野安、黃雅運、黃野茂、謝加仁、周義久、林新羽、謝加雄、鄭貴生、施鳳山、張永秀、謝永泉、張萬君、謝加水等 15 位傳教員。目前仍擔任傳教員職務者有謝加仁、謝永泉、張萬君、謝加水、施鳳山五位，其中謝加仁、謝永泉兩父子是目前蘭嶼天主教的靈魂人物，而謝加仁任職傳教工作達 48 年之久，可說是達悟天主教的活歷史。

隨著慕道與受洗人數的增加，六個部落的天主教堂陸續興建，教會在適應當地文化上邁入新的里程，特別是本地語言的翻譯，及對當地傳統文化祭儀的包容。

1. 語言的翻譯

語言的翻譯是教會適應當地文化的第一步，其中又以如何能讓當地人認識並瞭解天主教的教義，以及有效地幫助教友對教會聖事禮儀的參與為首要。

因基督教長老會比天主教早傳入蘭嶼，因此在語言的翻譯上，特別在聖經的翻譯方面，可以對照長老會的翻譯本翻譯，事半功倍。曾和紀神父一起翻譯新約聖經的朗島傳教員謝加仁憶起那段往事道²⁴：

「那一次是我和野銀的黃雅運、紅頭的江敬慕三個人一起翻譯新約聖經。江敬慕是基督教的，很會講日語。當時紀神父對照三個版本，一個國語、一個日語、一個拉丁語，我們則用日語拼音的達悟話來翻譯。」

天主教相信父、子、神三位一體的天主，這種神觀要在達悟族語中找到適當的翻譯並不容易，因此剛開始只能將教會的教理以達悟語直譯，將父翻譯為 Ama ta do to，意為「我們天上的父親」²⁵；子則譯為「anak na ni Ama ta do to」，意為「我們

²⁴ 此段文字為 2004 年 1 月 28 日在蘭嶼朗島部落訪問謝加仁老傳教員的口述錄音資料之整理。

²⁵ 達悟族的傳統神觀有祖父神的觀念，但是天主教傳入初期並未借用達悟傳統「祖父神」的概念來翻譯天主教的神觀，因此使得天主教傳入蘭嶼一開始即採行了教會歸教會、傳統文化歸傳統文化的雙軌並行模式。這種模式的好處是教會不會因其強勢傳入而壓制或破壞當地的文化傳統，其缺點則是教會的禮儀始終和老百姓

天上父親的兒子」；聖神則用日文音譯為「Seyzi」；「教會」也是以日文音譯為 Kyokay，教會的許多專門用語都以外來語的型態直譯。

對於天主教傳入蘭嶼的語言適應，主要是以教會的禮儀需求為核心，包括聖號經、感恩經本、新約聖經本的翻譯等，甚至在教堂的佈置上，也出現看似達悟文化的彩繪，讓人誤以為這些都是教會本地化的展現²⁶，嚴格而論，這些僅屬教會禮儀性的嵌入，是教會對達悟文化的主觀適應。

2. 對傳統祭儀的尊重

達悟的傳統祭儀是豐富而多元的，包括神祭、召飛魚祭、新屋落成儀式、大船下水儀式、嬰兒命名儀式、喪葬儀式……。對於達悟傳統的祭儀，白冷會士採取尊重的態度，甚至傳教士會參與其中，或保持適度的距離，不過度干預，這種對本地文化的尊重，為教會對當地文化的適應，立了很好的榜樣，也對未來教會本地化的發展，留下了寬廣的對話空間。

東清退休傳教員黃野茂回憶一段紀神父的話：

的實際生活保持著距離而未能深入其中。

²⁶ 蘭嶼有兩座天主堂內部有達悟文化的彩繪，其中野銀教堂是建堂之初，由當地教友自發性的將教堂的牆壁四周繪上達悟的拼板舟、人、魚等圖案；紅頭部落教堂則是興建之初，紀神父請紅頭部落的人幫忙彩繪的。但是在傳統的達悟社會中，在住屋雕刻或繪畫是禁忌，只有在高屋的靠背板上有簡單的刻紋，因此達悟老人對教堂的彩繪出現不同的聲音，有的以傳統立場認為不適宜，也有人主張教堂不是住屋，應該沒問題。究竟該不該在教堂牆壁彩繪，在蘭嶼有傳統文化的爭議性存在，不同部落對此似乎有不同觀點，目前尚不宜立即以本位化的觀點詮釋之。

「你們這些傳教員，重要的節慶不可以消滅，你們要保存你們公共的傳統祭儀，像召飛魚祭、神祭、祝福節、好月節，這些優良的文化傳統要留給下一代，不要讓他失傳。而無關痛癢的風俗習慣可以取消……」

紀神父不僅鼓勵傳教員要保留優良的傳統文化，他有機會也會參與，野銀、東清、朗島的老傳教員都證實紀神父曾參與他們部落的神祭和召飛魚祭。紀神父在紅頭天主堂落成時甚至以達悟傳統方式舉行新屋落成儀式，這種對達悟傳統文化的尊重與參與，成為白冷會在蘭嶼傳教的共識，為後來的傳教士所延續。今日觀之，外籍傳教士對達悟傳統祭儀的尊重，使達悟的天主教徒能延續達悟的文化傳統，也使天主教在蘭嶼的傳教，不致淪為破壞部落傳統文化的幫兇，更為未來的教會本地化發展，保留住了珍貴的祭儀文化資產。

（三）對正義的捍衛

紀神父對蘭嶼達悟族的福傳，不侷限於狹義的傳教工作，而是感同身受地為捍衛達悟人的權益挺身而出。他的勇敢與對人才培育的遠見，讓人印象深刻，為往後教會的本地化，儲備豐厚的人才。

紀神父對達悟族人權益的維護是多方面的。當時的公家機關都是漢人，政府又在蘭嶼強佔土地設農場，引進牛隻飼養，卻任其踐踏達悟人的農作，達悟族人身受其害。在這種不公平的政經結構下，紀神父總選擇站在達悟族的一方，以外籍傳教士的身分，護衛著達悟族人的權益。

以前，紀神父的救濟物資多是透過蘭嶼農場的運補船載運，神父會給若干的救濟物資為代價，然後將運抵蘭嶼的救濟

物資交由傳教員負責發放。有時蘭嶼農場的隊員想挑好的救濟物資，將受潮等有瑕疵的留給達悟人，紀神父見狀會立即制止，甚至爲了達悟族人的權益和農場隊員大打出手。救濟物資原是爲幫助達悟人的，但是政府的公職人員和軍警常欺負達悟族人，因此神父要求他的傳教員全部去參選民意代表，紀神父告訴傳教員們²⁷：

「面對軍警和政府官員，你們要勇敢保衛你們的鄉土。……你們當民意代表，這樣鄉公所的人才會看得起你們，不會欺負你們。」

紀神父爲蘭嶼未來發展的需要，積極培育當地人才，在蘭嶼挑選學生送至台東讀書。白冷會更在台東設置培質院照顧遠地到台東就學的學生，培質院因而成爲蘭嶼人才培育的搖籃。論及教會對蘭嶼人才的培育，黃野茂回憶說²⁸：

「紀神父培育蘭嶼人才是多方面的，他不分教派，只要在小學成績優異，且有意願就讀學校者，都送至台東讀書。他告訴我們，學生如果成績好，可以考教師、公務人員、醫護人員，如果沒考上，也可以做傳教員……」

三、達悟族基督徒的轉化

蘭嶼和台灣相隔 49 海哩，海洋的阻隔增加了教會傳入與文化適應的難度，但是達悟卻也因其特殊的海洋文化孕育出達悟教會的特殊風貌。達悟族面對西方宗教的強勢，雖然接受了福

²⁷ 東清部落黃野茂口述，謝永泉翻譯，1998 年 4 月 18 日。黃野茂是紀神父時期的傳教員之一。

²⁸ 同上。

音，但是在教會生活上始終保有相當程度的文化自主性，這種文化自主性，正是發展教會本位化不可或缺的原動力。

（一）教會管理的本地化

天主教的組織管理以聖統制聞名，由教廷到教區到堂區，以神職為核心，由上而下，分層負責，這是傳統的教會觀。今日的教會觀傾向以圓周性天主子民的共融團體來表達，但是這套神學詮釋似乎停留在神學院的神學教育中，堂區事務的管理雖然已有傳協會等教友組織的參與，但是本堂神父常擁有最終的否決權，神職主義的味道依然濃厚。但在蘭嶼，這種現象已被轉化。

1. 平權化的教會組織

達悟族是一個沒有貴族或頭目制度的平權社會，部落的運作主要是以家族為單位，公共事務常藉由不同意見的表達凝聚共識，再由負責的長者做成決議，大家一起遵行。個人權威式的領導風格不符達悟的文化傳統，因此神職主義的威權式領導不易為達悟族人所認同，這是達悟教會組織平權化的文化因素。

達悟教會組織平權化的另一項因素，是空間區隔使然。蘭嶼位於孤島，教會雖已建立，但是白冷會士並未常駐，而是每隔一段時間才到蘭嶼一次，環島到六個部落舉行彌撒，施行和好聖事，有時兼及教徒的信仰培育。外籍傳教士經常在蘭嶼停留一週後隨即返台，平日的教會事務及神父不在時的主日禮儀，全交由本地傳教員負責。近十年來，多了本地義務使徒的協助，傳教員和義務使徒一起主持的主日禮儀，已成為達悟教會禮儀生活的常態。

在蘭嶼，除了祝聖聖體和聽告解兩件聖事需要神父主持

外，其他的禮儀如講道、送聖體、病危領洗、病人探訪祈禱、福音分享，以及教會一般的行政事務，都可由傳教員、義務使徒、教友代表共同分擔。這種教會禮儀生活的職務分工及教友組織的自主，實已相當程度地流露出達悟地方教會的自治型態，這種平權而主動的教會型態，在朗島部落最為明顯。

2. 婦女地位的提升

達悟的傳統社會組織是以男性為主的，婦女的角色僅僅在家庭中。在部落的公眾事務上，婦女沒有發言或表達意見的權利，達悟的婦女是沒有聲音的一群。教會的傳入與發展，雖然未能也不宜改變達悟社會傳統的男女分工，但是卻為達悟婦女開拓出新的舞台，在達悟教會的組織中，婦女扮演的角色越來越重要。

達悟教會的組織是傳統與現代並存的。達悟以男性為主的社會型態，忠實地反應在本地傳教員的聘任上，歷年來的達悟傳教員清一色全是男性，因為傳教員要拋頭露面，要在公眾面前宣講，要巡迴各部落傳福音，因此男性是唯一選擇。但是近年來，女性在教會的角色逐漸浮現，舉凡彌撒的釋經員、讀經員、堂區教友代表、義務使徒等職務都有婦女的參與。目前蘭嶼堂區傳協會的主席也由婦女膺任，婦女在教會內的職務日趨重要，由此可見²⁹。

²⁹ 蘭嶼教會目前的本堂神父葛德為白冷會士，專職傳教員一位，兼職老傳教員四位，神父和傳教員都是男性。除此之外，蘭嶼現有義務使徒七位，其中五位是女性。各部落有教友代表，人數男女各半。基信團的主要成員為女性，聖母軍由女性主導，主日學老師由婦女擔任，婦女會是純女性的組織，天蘭合唱團也是由婦女組成，目前最有活力的蘭嶼神恩復興運動核心小組「漁網小組」

教會的傳入雖未改變達悟婦女在部落傳統生活的地位，但是在雙軌並進的達悟教會中，達悟社會以男性為主的文化結構雖未改變，教會卻提供了另一個平台，讓達悟婦女的能力與特質能在教會的組織管理中受肯定。這是福音對達悟傳統的一種轉化，使達悟婦女的地位獲得提升。

（二）儀式的本位化

儀式的本位化，指的不是神祭、召飛魚祭等傳統部落性祭典儀式的福音化，也不是教會禮儀的達悟化，而是達悟基督徒逐漸將教會的祈禱融入其傳統文化祭儀的過程之中，特別是家族性的傳統祭儀。在教會禮儀的本地化方面，達悟語的羅馬拼音也算是本地化的成果，因為它延續了教會禮儀中的達悟語讀經傳統，和其他原住民堂區相比，達悟教會在這方面確實是極具特色的。

1. 傳統祭儀的本地化

天主教傳入中國後，在教會禮儀的適應上僅僅是語言與教堂佈置等表象的適應，其基本的禮儀形式依然是歐洲式的³⁰：

「雖然本位化並不等於『除歐化』，但歐洲的文化控制是如此的根深蒂固，歷史告訴我們『除歐化』是有效的本位化重要的一步。」

達悟禮儀的本位化，尙未朝「除歐化」的方向發展，反倒

的成員也是婦女居多，從蘭嶼現有的教會組織成員的性別統計，即可察覺達悟婦女在天主教會中的地位正逐步提升。

³⁰ 參閱 Robert Murray, S.J. 著，吳智勳譯，〈「本地化」的一個例子：敘利亞基督教〉《教會本位化之探討》（台中：光啓，1981年），161~162頁。

是在雙軌並進的達悟生活中，教會的祈禱儀式漸漸融入了傳統祭儀的過程中，或是將代表基督徒信仰的象徵符號置入，這種儀式性的主動融入，在達悟天主教徒的生活中日漸普及。

過去神父只教導信徒平常吃飯、睡覺前要祈禱，但是達悟的教徒卻漸漸開始在蓋屋或造舟時祈禱，朗島老傳教員謝加仁認為³¹：

「主要是教友們心想：天主更有力量來保佑。因此祈禱中只加了『天主』之名，禱詞的部分仍使用傳統的禱詞，並沒有改變。」

謝加仁在其長子朗島國宅興建過程立第一根柱子時的祈福儀式即用天主教祈禱儀式取代，在該屋蓋到 tangbad 時也舉行沾血祈福祝禱儀式，這都是將基督徒的祈禱融入在傳統儀式中的實例。

新屋落成儀式準備前的芋頭採收儀式，也已經將基督信仰融入其中。芋頭採收當天，女主人盛裝著傳統服飾前去芋頭田，幫忙採收的婦女們在芋頭田旁一字排開，由女主人帶領所有來幫忙採收芋頭者祈禱，祈求天主驅離亡魂，勿來騷擾，保佑芋頭豐收，採芋頭順利，祈禱後開始採收。主人將採收的好芋頭堆置一旁，上面會放個十字架保護芋頭，以避免惡鬼的干擾。在新屋落成儀式的古調吟唱中，達悟基督徒有時亦會將福音精神融入在其吟唱的歌詞中，這也是基督信仰對傳統文化祭儀的轉化。

³¹ 參閱簡鴻模著，〈基督宗教與雅美文化—蘭嶼朗島國宅新居落成儀式的田野觀察〉，12 頁。本文為輔大法管學院補助的研究成果報告，2000 年 7 月 15 日，未出版。

另一顯而易見的基督信仰表達，出現於停放在海邊或船屋的達悟拼板舟。達悟的拼板舟上，常見精美的雕刻，其中除了傳統的船眼、人形紋之外，偶而會見象徵基督信仰的十字架雕刻在船上，這也是教會本地化的一種實踐。

2. 羅馬拼音的推廣

梵二之後，原本的拉丁彌撒改用本地的語言，但是達悟的語言因為沒有文字，因此除了天主經、聖母經、聖三光榮經等常用經文，以及主日讀經翻譯為達悟語之外，其他彌撒中的用語漸漸為國語所取代。因為外籍傳教士到蘭嶼舉行彌撒是用中文，彌撒中的讀經老人們是用母語，年輕一代則改用中文讀經，顯示部落的母語正急遽流失。

早期教會的傳教員翻譯經文，是用日文片假名的五十音來記音，隨著老一代的凋零，會使用片假名記音的人越來越少，若要延續教友以母語閱讀聖經，特別是以母語讀經，羅馬拼音的學習使用是必要的。蘭嶼天主教積極參與島上的聖經翻譯工作，學習並推廣羅馬拼音系統，並舉辦羅馬拼音比賽，讓教友們能夠學習書寫閱讀羅馬拼音，如此一來，主日以母語讀經的傳統得以延續，母語聖歌也得以推廣。對推廣羅馬拼音不遺餘力的謝永泉傳教員道：

「……有了聖經，就讓我們去學習羅馬拼音，這是最大的動力。所以天主教就開始每一年舉辦羅馬拼音的比賽，已經辦了十三屆。我們有分級，字母、單字、念聖經、讀書信，也慢慢推廣到學校。那時候我們從教會出發，然後很想銜接到學校的教育……」

羅馬拼音是達悟教會要邁向本位化的重要工具，羅馬拼音

在達悟教會日漸普及，顯示出達悟教會在這方面的發展潛力。達悟語所使用的羅馬拼音符號，具有極高的本地化色彩，和其他系統的羅馬拼音並不完全一致，而是以符合達悟特殊語音的記音需要而建構的，羅馬拼音系統的獨特性，正是達悟文化高度自主性的另一種呈現。

（三）文化福音化

天主教傳入對達悟文化造成的最大改變是在生活習俗方面，特別是對於達悟傳統爭鬥習俗的轉化、傳統詛咒習俗的平息，以及傳統探望病人禁忌的突破。

1. 傳統爭鬥習俗的轉化³²

以前，達悟人爲了生存，爲了養活自己的家人，常會和人爭奪水源、田地、果園等財產，因而經常和人發生爭執，當起衝突時會先互相搏鬥，之後就會面對面的交戰，直到有一方受傷才善罷干休。爲此，達悟族有男人不能抱小孩，男人吃飯的速度要快等習俗，都是因爲男人要隨時備戰，怕隨時有狀況發生，要立即出去支援家人。過去，雙方爭鬥只會打傷人，見血就收，不會殺害人，若是殺害別人，將要付出極大的代價，甚至傾家蕩產，還要付出生命來賠償，這是達悟傳統的報仇律。傳統的達悟部落雖然沒有獵頭的習俗，但是生活間卻是充滿了

³² 關於達悟族過去部落發生衝突戰鬥的原因，主要的動機多與土地問題相關，其衝突爭鬥的原因歸結爲水渠的糾紛、漁場的衝突、山田界石的移動、宅地的爭執、竊採果實、個人間的衝突、山羊耳記的改造等七種。參閱劉斌雄、衛惠林著，《蘭嶼雅美族的社會組織》，中央研究院民族學研究所專刊（台灣：南港，1962年），164頁。

緊張的氣氛，爭鬥、報復一觸即發。

曾任義務使徒的朗島教友黃那加認為³³：

「教會來了之後，這種事情逐漸地改變了，是慢慢地改變。因為大家都聽到很好的勸導，進一步說，都彼此相愛了嘛！都不敢堵住別人的水源，也不敢再據別人田地為己有了，因為有了教會的緣故。」

野銀部落的長老張順永也持相同的看法，他認為：

「當台灣人（指警察）來了的時候，人們會怕他們，可還是有搏鬥事件出現，還會偶而發生。當教會傳入之後，這些事件都沒有了，如果有人爭吵，人們會勸阻他們說：『你們到底有沒有信天主啊！』於是他們就會克制自己的衝動，所以有教會真的很好。……當自己的信仰不斷增加的時候，外村的人卻變成了自己的兄弟姐妹，連台灣人也成為自己的兄弟姐妹了……」

朗島老教友李金花分享說：「我小時候溺過水，個性倔強、記仇。基督信仰給我的最大的好處是『寬恕』。」

謝加仁傳教員也認為：

「基督信仰改變了人的惡事，因為你信耶穌，我也信耶穌，兩個信耶穌的人怎麼能吵架。……到現在仍沒有改變的是，為那些欺負我的人祈禱，教友們還是不相信這個……」

2. 傳統詛咒習俗的改變

過去達悟社會偶有竊佔的行為發生，盜伐別人做了記號的

³³ 蘭嶼朗島部落黃那加口述，2004年1月30日。

木頭，或偷採別人的檳榔、老藤、果樹、食物等，爲了報復，達悟族人就會詛咒對方……³⁴。傳教員謝加仁口述道：

「過去如果自己的田被豬隻踐踏、吃掉，若知道是哪家飼養的豬隻，他們會拿那個被豬吃掉的芋頭到豬隻主人的家裡說：『akma kamosya, akmey minatey tey yazateb do vahey nyo』，這就是他們的咒語。當有人偷取已經有人作記號 (imong) 的木頭時，這木頭的主人會取一些木屑拿到基地去埋起來，然後詛咒 (ciblisen) 那偷竊木頭的人。……所以不能和沒有小孩的男人爭吵，是因爲有很多人很壞，當他們有仇恨的人的時候，他們會去墳墓拿棋盤腳樹 (kamanrarahet)³⁵來詛咒他 manimciblis，就是詛咒其家族滅亡，這種事情是蘭嶼最多、最壞的惡事。教會來了以後，這種事情漸漸沒有了，所以我們真的要感謝教會，感謝基督宗教傳入蘭嶼……」

3. 病人的探訪

依達悟的傳統，若有人生病，當病情較輕時，會有親戚或朋友去探望；若是病情嚴重，則只有自己的親人或少數要好的朋友會去探視，住在他家，而且去探訪病人者探病之後不得到其他人家裡去，即使是自己的娘家也不能回去，這是過去的習俗。教會傳入以後，這種探病的禁忌慢慢在教會團體中轉化。

³⁴ 關於達悟族的傳統咒術禁忌，參閱：劉斌雄，前引書，156~158頁。

³⁵ 棋盤腳樹 (kamanrarahet)，常見於蘭嶼各部落附近之墳地，故被視爲魔鬼樹。關於此樹之形狀及其在達悟社會的功能，請參閱鄭漢文、呂勝由著，《蘭嶼島雅美民族植物》(台北：地景，2000)，159~160頁。

老傳教員謝加仁回憶起他年輕時的傳教經驗表示，他會主動到生病的教友家裡去為病人祈禱，或是在他家外面為他祈禱，但是都只是他一個人去，沒有教友願意跟他一起去，足見教會傳入初期此項探病的傳統禁忌還是非常穩固。這個禁忌隨達悟教徒信仰的深化與時代的變遷，特別是民國八十一年達悟天主教教友傳協會成立以後，成立了愛心組，傳協代表就決定如果有很嚴重的病人，傳協代表們要去為他祈禱，然後奉獻錢給他。現在只要有教友生病從台灣回到蘭嶼，教友傳協會就會通知全鄉各部落教友代表一起去探訪，為病人祈禱並奉獻愛心，這已成為達悟天主教會的特色。親眼見證此習俗在教會中轉變的傳教員謝永泉說道：

「我父親曾說：『這種行為在我們的傳統文化裡面是沒有的，只有病人的親戚會去探望他，教友們一起去探望病人，已經突破了過去只有親戚會去探望病人的傳統。』另一個我父親常講的是，因為教會給我們很多的教導，然而最重要的是，耶穌說：『我給你們新的命令，你們要彼此相親相愛。』這是最大的命令，這就是我們去探望病人的原因，這不是我們的傳統習慣，是因為我們要互相相親相愛。」

鐘鳴且神父對文化福音化的描述，在達悟教會的上述經驗中得到印證³⁶：

「本地化對當地的文化提供了福音化的貢獻，目標所指，並非改變當地文化，而是引領它與基督相接觸。一旦基督被迎入文化的中心，他將促使該文化的自我更新。」

³⁶ 參閱鐘鳴且，前引書，75頁。

四、達悟教會本地化的未來發展

蘭嶼是個四面環海的小島，在島上生活的達悟族是典型的海洋民族，因而耶穌宣講天國時所用的語彙，如撒網、捕魚、漁夫、船、岸邊、羊……等，達悟族人是很有共鳴的，因為那是達悟人的日常生活經驗。達悟與基督的相遇，若能回到原初的加里肋亞海邊，應該會是一見如故的，這種與耶穌時代同質性高的文化經驗，是達悟教會本地化的最大優勢，也是達悟教會本位化未來值得發展的方向。

（一）海洋文化的理解與對話

海洋文化是達悟人的文化資產，舉凡達悟的傳統文化，都與海洋知識脫不了關係。達悟族人在此環境中，建構了其獨特的人與超自然、人與人、人與大自然的互動關係，三者間的互動緊密而頻繁，卻又充滿不確定感，那種原始、素樸、尊重生命又充滿智慧的達悟文化，正是天主教傳入時所接觸與交流的文化。

天主教傳入時的善意與愛心，以及外籍傳教士對傳統祭儀文化的尊重，讓達悟族人很快地接受了基督的福音，但是兩者是循著雙軌並行的，也就是達悟傳統文化並不受基督信仰的干擾，而基督信仰也以其原先的模式存在，只是在語言的表達上做了若干的適應。達悟的傳統祭儀與生命禮俗屬於達悟人的文化身分，教會的禮儀生活屬於達悟人的基督徒身分，這種傳統祭儀與教會禮儀雙軌並行的模式，是達悟教會的特色，但僅能算是邁向達悟教會本地化前的過渡。

若教會本位化意味著基督福音要降生在達悟文化中，在達悟文化中生根、成長，亦即達悟的耶穌要在達悟文化中受孕、

出生、被哺育，他要取名叫席·耶穌，他要學習面對海洋、潛入海洋、划向海洋，他要造舟、建屋、捕抓飛魚，他要成為徹徹底底的達悟族人，在達悟文化中宣講並實現救恩。達悟的作家夏曼·藍波安以其身為達悟族人的生命經驗，對達悟文化的神、人、大自然關係做了言簡意賅的詮釋，他認為³⁷：

「達悟人更貼切的表現在他們的造船文化與山海兩性分工的社會意義上，部落灘頭作為儀式場域，飛魚為漁撈的對象，在大海實踐儀式舉行的目的，但終究在家屋進行展演這一切的開始到結束的達悟社會文化的整體。」

達悟文化是有系統的整體，具濃厚的海洋色彩，達悟教會本地化是福音與本地文化相遇後彼此滲透的結果，最終將與達悟民族的海洋文化脈絡相連結。因此，達悟教會本地化最終所要呈現的是海洋神學。海洋的本質是動態兼生態的，海洋神學也該兼具此特質。達悟教會會是小而美的本地化教會，也會是富於奧蹟性的本地化教會。

（二）基督信仰與達悟文化的對話

達悟教會本位化工作牽涉到基督福音與達悟文化的交談對話，過去五十年，達悟教會在這兩方面是雙軌並行的，在少部分的個人或家庭性儀式上已經開始彼此融合，是由具有深厚信仰的達悟教徒自發性地在其生活中彼此融入。這是達悟教會本位化的發軔，因為它顯示出兩者的融合是可能與可行的。

當前達悟教會本位化可以發展的工作，是張春申神父所提

³⁷ 參閱夏曼·藍波安著，《原初豐腴的島嶼：達悟民族的海洋知識與文化》（清華大學人類學研究所碩士論文，2003年9月），126頁。

的「科學性的實踐」³⁸：

「所謂科學性的『本位化』，是在教會團體中，有些人已經對文化有科學性的認識，另一些人對教會的禮儀、組織等也有科學性的認識，在科學的基礎上雙管齊下，互相綜合，才是可靠的『本位化』工作。」

若以此定義來考量，則達悟教會五十年來保存了極佳的科學性實踐的場域，現在可以做的，是將原本雙軌並行的教會型態進行主題式的比較研究，無論是「基督宗教與達悟原始宗教的比較」，或是「基督宗教神觀與達悟神觀的比較」，或是「達悟神祭與天主教感恩祭的比較」。依此類推，達悟文化與基督信仰兩者間可以交談對話的主題不可勝數，特別是在生命禮俗的儀式方面。

筆者曾嘗試性地與蘭嶼當地傳教員合作，藉由輔大使命特色單位的重點支持，進行了兩次宗教與文化的主題式比較研究，先後完成〈基督宗教與雅美文化—蘭嶼朗島國宅新居落成儀式的田野觀察〉、〈雅美命名儀式與天主教嬰兒洗禮儀式之比較—以朗島部落為例〉兩篇研究報告，這是現階段可以採取的合作研究模式，因為在研究進行過程中的田野訪談，在彼此的經驗交流中，都是對教會本地化意識的深化，至於其成效如何，尚待檢驗，但至少是一個嘗試性的開始。

達悟教會為慶祝蘭嶼傳教五十週年，著手整理蘭嶼天主教傳教史料，傳教歷史的口述資料與老照片的累積，藉由第一代基督徒的口述與影像的呈現，重現基督信仰與達悟文化相遇的歷程與典故，讓感人的傳教歷史逐漸在族人的記憶中浮現與擴

³⁸ 參閱：張春申著，前引文，360頁。

散。傳教歷史的繼往開來，也將有助於達悟教會本地化的深化。

（三）本地化的人才培育

過去教會所培育的人才已成爲蘭嶼社會的中堅，在蘭嶼的各個領域爲族人服務，這是紀神父傳教初期的遠見，使天主教徒在蘭嶼雖僅佔 1/3 的人口，但是其影響力卻是全面性的。這是紀神父當年辛苦所撒下的種子，正逐漸開花結果。

近年達悟天主教會成立了「台東縣蘭嶼天主教文化研究發展協會」，藉由蘭嶼當地的文史工作者、傳教員、教友幹部們的合作，積極推展達悟文化的重振，出版信仰與文化兼具的《飛魚季刊》，舉辦失傳多年的貝灰製作，合編出版「達悟族夜曆」，種種努力，都是爲了推廣與保存達悟文化，也是爲教會的本地化預備道路³⁹。

爲了教會的紮根與成長，走向真正本位化的達悟教會，需要教會的人才培育計畫。教會本地化需要本地人才的投身，而且是需要本地的「智者與聖者」，這是達悟教會本地化較弱的一環。達悟教會本位化所需的人才，必須兼顧達悟文化與教會傳統，兩者缺一不可，目前的情況是達悟教會不乏沉浸於達悟文化傳統中且信仰活潑的基督徒，可惜他們對教會的神學、禮儀、組織缺乏科學性的認識，缺少這個向度，僅能從事達悟文化的傳承，較難達到本位化的整合深度。

³⁹ 蘭嶼的素人作家夏本·奇博愛雅、文化工作者周朝結、海洋文學作家夏曼·藍波安，他們三位都是天主教徒，他們的作品具有濃厚的達悟海洋文化特質，爲達悟的天主教本地化，累積了許多本地文化的素材，這是達悟天主教本地化在達悟傳統文化人才上的優勢。

蘭嶼的教會人才培育，過去採傳教員的培訓方式，現任蘭嶼傳教員謝永泉是台北牧靈研習中心畢業，受過完整的牧靈培育，母語能力強，對文化工作極為投入，是現階段從事達悟教會本位化的最佳人選。另一位曾受過新竹天主教永泉教義研究中心傳教員培育、並從輔大宗教學系畢業、現就讀於政治大學民族學研究所碩士班的席·芙拉葛安，她有宗教學的基礎訓練，母語能力佳，在宗教與文化的對話反省上，深具潛力。可是達悟年輕的教會人才後繼無人，是一大警訊。

教會人才培育不易，不但耗時間，成功率又低，因此地方教會的人才培育需要更長遠的眼光以及更寬大的胸襟，要尋覓適當人才，更需要龐大的資金，兩者缺一不可，這方面地方教會要更積極的面對，主動積極的物色可能人選，同時向外尋求教會資源或社會資源的協助，將之送至適當的培育機構培訓，為未來的教會本位化儲備人才，這是達悟教會本位化的當務之急。而負責教會人才培訓機構的課程規劃，除了神學或教義的理論探討外，不當忽略原住民歷史與文化的本地化向度。

結 論

白冷外方傳教會對蘭嶼達悟族的傳教策略，與瑪利諾會在南投眉溪⁴⁰、耶穌會在新竹五峰⁴¹兩地區的傳教歷史大致相同，

⁴⁰ 參閱：簡鴻模著，《祖靈與天主：眉溪天主堂傳教史初探》（台北：輔大，2002）。

⁴¹ 參閱：簡鴻模，〈五峰天主堂的北賽夏傳教史初探（1955~1970）〉《神學論集》137期（2003秋）360~378頁、138期（2003冬）596~621頁；並刊在《輔仁學誌：法/管/社科之部》，第38期，2004年，43~78頁。

都是由外籍傳教士傳入，經過救濟物資的發放、本地傳教員的培育、彌撒經文與聖經的翻譯、禮儀的適應等過程，解讀這種不同地區傳教歷史的同質性，應是大環境的時代背景使然。當時的台灣，在短時間內歷經日本戰敗與大陸撤退兩波政經變革；國際形勢則是台海局勢的緊張與趨緩，以及美國經援台灣；與此同時，原先在中國大陸傳教的外籍傳教士被中共驅逐後，大量轉進台灣，梵蒂岡第二屆大公會議前後天主教會的轉變……，這些主客觀因素的相互激盪，造就了當時台灣原住民地區的傳教盛況。

雖然達悟天主教的傳教歷史與其他原住民部落具同質性，但是達悟天主教經由外籍傳教士的適應，以及達悟族人的轉化，呈現出教會本位化的多樣貌。在祭典儀式上是教會與傳統雙軌並行，在傳統文化祭儀上如此，在達悟的生命禮俗上亦然。達悟尚未發展出天主教的殯葬儀式，甚至教友死亡教會也找不到著力點介入，這種雙軌並行的現象，使得達悟傳統在快速變遷的現代化過程中，得以有效的在部落中延續、傳承，但在未來，應該更積極的尋求彼此對話的可能。在個人性或家族性的祭典儀式上，傳統儀式與基督信仰則是呈現趨向融合的樣貌，特別是在新屋落成的某些儀式中。在文化福音化方面，所呈現的則是福音精神被達悟傳統所吸納與轉化，將過去的報仇律、詛咒、探訪病人禁忌等傳統革新，是福音提升達悟文化的明證。

達悟文化與基督信仰間所呈現的多樣貌現象，彰顯出達悟教會本位化的動態性過程，達悟教會本位化已有初步之成果，雖然達悟教會依然存在著聖召培育、教會自養、無子嗣離婚等文化傳統與基督信仰整合的難題，但是達悟教會已經成功地邁出建構達悟教會本地化的第一步，這是值得肯定的。