

台灣天主教「本位化」概況

以《神學論集》來觀察

劉錦昌¹

本文作者以基督教牧師的身份，對台灣天主教在本位化工作的努力，在理論性的探討及牧靈實踐的推行兩方面，都做了觀察分析。有道是「旁觀者清」；其觀點我們雖不必全然接受，但仍值得參考。

前言

有關天主教在台灣所從事的教會「本位化」（Inculturation；有人也稱「本地化」、「本色化」、「本土化」、「場合化」）概況，所能觀察的角度與資料不少，本文則多由輔仁大學神學院出版的《神學論集》來取材²；至於像台灣天主教所出版的《鐸聲》、《見證》月刊，甚至《哲學與文化》月刊也都曾有相關的文章討論過教會、思想本位化的課題，在本文中略而不論。

本位化的探討，我們可從神學理論、牧靈實踐兩方面來加以反省：

¹ 本文作者：劉錦昌牧師，台灣基督長老教會的牧師，輔大哲學研究所碩士，台南神學院道學碩士（M. Div.），輔大神學碩士及博士候選人。目前在台南神學院教授神哲學相關課程。

² 本文所採用的，以《神學論集》前100期資料為主。

神學理論	牧靈實踐
本位化的理論	本位化與祭祖問題
地方教會本位化討論	本位化的教會禮儀
本位化與比較方法	教會音樂與建築
靈修理論與本位化	東方靈修的推動
	福傳大會的召開

雖然，這些項目尚無法涵蓋「本位化」的所有層面，但大致上可以把握其主要的方向。

一、本位化在神學理論方面的討論

(一)本位化的理論

「本位化」(Inculturation) 是 1974~1975 年間神學上出現的字彙³，天主教會的正式文件，很快便接受此一名辭；世界各地的基督教會也都面對這樣的課題。在台灣的天主教神學學者、神長們也投入這一有意義主題的討論中，但在此之前，台灣的中國天主教即已進行多年「中國神學」的摸索，張春申神父將這一過程分為三階段⁴：

1. 《新鐸聲》的時代 (1949~1962)

此一階段以王昌祉神父 (1899~1960) 為「絕無僅有的中國神學家」，張春申認為王神父不刻意創造中國神學，卻因能

³ 鐘鳴旦，《本地化：談福音與文化》，台北：光啓，1993，頁5。

⁴ 以下的見解是張春申在〈近三十年來中國神學的得失〉裡頭所提出，參看《神學論集》40期，頁233~242；另外，張神父在〈中國教會的本位化神學〉(《神學論集》42期，頁431~456)一文，對於本位化神學建立地方教會時代說明有所補充。

切合國情，所成就的自成系統，乃為中國神學之先聲。但這些探索屬於梵蒂岡二次大公會議以前的神學，梵二會議後，天主教聖經研究與教會學發展變化頗大，使得此時的（中國）神學著作失去了價值。

2. 梵二的時代（1962~1976）

張春申指出這階段有兩種潮流：

- (1) 輔大神學院在現代中國（台灣）的背景中介紹基督信仰，神學工作接觸到社會、政治、正義.....等問題，針對這些提供信仰的要求（與中國哲學交流）。
- (2) 以中國固有文化為主的神職人員，將基督信仰與傳統文化融會，出版了若干作品。

對於中國神學在方法論上的討論有溫保祿、項退結、谷寒松；至於成世光主教的《天人之際》，將信理、倫理、基督論與修養融合一起，「是中國神學不可忽視的方法」。

3. 建立地方教會的時代（1976~）

1981年十月的《神學論集》49期，以教會「本位化」為專輯主題，爾後則陸續有人在思考本位化的問題；其中，房志榮神父的方法⁵，以及張春申神父自己的「一體範疇」概念⁶值得重視。

在這三個時期的發展中，經歷了「基督信仰傳到了每一個地方，通常都得經過二個階段：仿效和適應」。「適應」（adaptation），即是「本位化」，是對文化有著更積極的肯

⁵ 參看：房志榮，〈儒家思想的天與聖經中的上帝之比較〉（參看《神學論集》31期，頁15~40），及〈試以周易乾卦釋馬太福音的「法天」〉（《神學論集》29期，頁329~346）。

⁶ 參看：張春申，〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉，《神學論集》32期，頁313~331。本文對本位化的神學方法皆有所提醒。

定⁷。不過，問題是本位化的反思，涉及反省者對文化、哲學、社會變遷潮流等各領域，皆須具有相當熟悉的思索；又得對於教會、神學、基督信仰的把握相當得體。目前台灣天主教裡頭能夠從事此一艱鉅任務的人才已經逐漸凋零，中堅一代是否可以接棒，也是一大考驗，這幾年來，本位化課題的討論較少，或許與此有關。

(二)地方教會本位化

1976 年台灣的天主教中國主教團以「建設地方教會」為工作指標，輔大神學院在此年一月所召開的神學研習會（第五屆），便以「建設地方教會」為主題，展開神學的開路工程。

《神學論集》28 期以這次研習會的內容刊載，討論的範圍廣涉到地方教會與文化、教育、政治、社會發展、其他宗教等層面，我們認為其中張春申神父所發表的〈地方教會與社會發展〉、羅光總主教的〈地方教會與其他宗教的交往〉、房志榮神父的〈地方教會與合一運動〉等文，相當具有前瞻性的眼光。

緊接著，1977 年主教團再次提供輔大神學院（第六屆）神學研習會的主題：「傳揚福音與中國社會」。這連續兩年的研習會主題，都圍繞在「（地方）教會與社會」此一隱藏的母題而發揮。

第六屆神學研習會的內容刊登在《神學論集》32 期；其中溫保祿神父的〈先知與福音的社會精神〉、房志榮神父的〈教會面對「傳揚福音與當前社會」的問題〉、谷寒松神父的〈從系統神學反省傳揚福音與中國社會的關係〉三篇文章顯示了台灣天主教神學界對台灣社會關懷的基本態度與神學走向。本期

⁷ 參看：張春申，〈中國教會的本位化神學〉，《神學論集》42 期，頁 431。

並加上一篇張春申神父的專論：〈中國神學中的一體範疇〉也展現了本位化神學的一種成熟思考成果。

房志榮神父早在〈建設地方教會的意義及其在啓示中的根據〉一文裡頭，爲地方教會本位化問題提出所須思考的向度，並在 1981 年再度撰文對建設地方教會的困難有所檢討⁸，與建設地方教會相關的課題是：教會、啓示、聖經（啓示的報導）、神學（啓示的解釋）與本位神學、教會訓導權五項思考向度，而建設地方教會所遇到的困難則與文化的抗拒、福音本身的要求有關。

但不論如何，教會需要革新、終身教育乃不爭的事實。在上述的神學反省中，房志榮神父由「發展」的神學觀點，逐漸注意拉丁美洲的解放神學，不過他更強調的是「地方教會須與當地人建立生活的交談」⁹。傳揚福音的工作是與人交往、服務、學習。對於中國文化影響下的台灣社會，一方面欣賞中國哲學中的超越層面，另一方面又具批判性地面對現實社會的情況，是台灣天主教會所採取的態度。

(三)本位化與比較方法

張春申在〈中國教會的本位化神學〉一文¹⁰中，提到台大哲學系教授傅佩榮先生的一篇文章，張神父認爲傅先生所論〈中國思想與基督宗教〉一文¹¹裡頭所主張需彼此會通的十點，正是中國神學未來的題材，這十項主題如後：

⁸ 參看：房志榮，〈建設中國地方教會的正確觀念及所面臨的困難〉，《神學論集》50 期，頁 519-537。

⁹ 房志榮，〈教會面對「傳揚福音與當前社會」的問題〉，《神學論集》32 期，頁 243。

¹⁰ 同註 7，頁 449-450。

¹¹ 參看：傅佩榮，〈中國思想與基督宗教〉，《神學論集》32 期，頁 179-219。

- 1.性善論與原罪說
- 2.自力與他力
- 3.內存與超越
- 4.天人合一與神人合一
- 5.總體和諧與冥合於神
- 6.參贊化育者與受造物意識 (co-creator/creature-consciousness)
- 7.孔子與基督
- 8.儒家的仁與基督的愛
- 9.宗教依於道德與道德依於宗教
- 10.知行合一與信行合一

我們可以發現，再進一層的工作便涉及了基督信仰與中國思想的比較研究；傅佩榮的若干宗教思想曾受比較宗教學者甘易達神父的影響¹²。

《神學論集》32期有一部份文章是關於禮儀本位化的反省，神學研習會禮儀小組安排了一次「孔子與聖多瑪斯 (St. Thomas) 紀念彌撒大典」。這是一次大膽的嘗試，雖然是禮儀的本位化思考，但基本上也須運用比較的方法、基督信仰和中國本地思想的關聯對照¹³。

在本文 (一) 本位化的理論中，我們看到房志榮神父早就運用比較方法，至於羅光總主教、甘易達神父在《神學論集》所發表的宗教類論文中也經常使用比較的觀點¹⁴來作為本位化

¹²特別是甘易達所寫的〈有關其他宗教的神學反省〉一文，參看《神學論集》17期，頁431~441；傅佩榮在〈中國思想與基督宗教〉文中也曾標明內容出自甘神父，參看傅佩榮該文，頁211~214。

¹³參看：《神學論集》32期，頁271~282。

¹⁴參看：羅光，〈聖經的愛與儒家的仁〉，《神學論集》27期，頁7~15；羅光，〈佛學與天主教神學〉，《神學論集》1期，頁85~94。甘易達，〈福音傳播與世界性宗教〉，《神學論集》43期，頁75~82。至於房志榮神父除了上述引文外，〈聖經的默觀與東方的禪觀〉(《神

的一種反省。

(四)靈修理論與本位化

在建設地方教會的目標下，台灣天主教思考神學的方法，朝著「根據中國文化的特點....構思出了些滿足中國心靈的聖事神學」¹⁵，同時在靈修方面有新的嘗試；聖事神學的根基是一種本位化的一體範疇神學思考，在此一東方式思考模式下順理推動東方靈修的嘗試。

在這些新的嘗試中，委實讓國籍或喜好東方思考方式的天主教神職、信徒有所發揮，其中像宋稚青、甘易逢、張春申神父等都曾提供許多見解。張春申神父更出版了《中國靈修芻議》這一部本位化靈修的佳作¹⁶。多年後台南聖功修女會李純娟修女也出版了《吉光片羽》一書¹⁷，而李修女所帶出來的修女會，在台灣各地推動東方靈修，劉巧玲（若水）、陳寬薇相繼對東方靈修加以闡揚¹⁸。

有關台灣天主教本位化靈修的反省，最初曾有引用日本「基督徒的禪」（Christian Zen）的靈修方式：日本耶穌會士愛宮眞備（Enomiya-Lassalle, 1898~1990）、強斯頓（W.

學論集》37期，頁377~392）一文也是以比較方法為之。

¹⁵關於聖事（禮）神學的討論，我們將其與教會禮儀一併來談，參看本文的〔二、（三）〕的範圍；見：同註7，頁442。

¹⁶張春申，《中國靈修芻議》，台中：光啓，1978；此書深入基督信仰與中國哲學思想的神祕經驗中。

¹⁷李純娟，《吉光片羽》，台北：光啓；此書作者從宗教學角度、結合心理學學理略述東方靈修的概念；李修女另外有一本與渡伴（T.G.Hand）神父合寫的《飲水錄》（*A Taste of Water: Christianity Through Taoist-Buddhist Eyes*）出版，此書英文本由紐約Paulist書局發行，已有日文譯本，中文本已於1996年由台南神學院出版社發行。

¹⁸參看：若水，《靜觀法探微》，台北：光啓，1994；陳寬薇，《是誰找誰》，台北：光啓，1992；另外像耶穌會周弘道神父也常有關於東方靈修的文章發表。

Johnston)、杜默林 (H. Dumoulin) 等在東京上智大學所提倡引用禪宗坐禪方式來靈修¹⁹。後來，一些國籍的神父感覺宋明理學的「靜坐」較之坐禪方式可能更妥當，因而提倡靜坐的本位化靈修²⁰。

台灣天主教的主教團成員，自從戰後多為國籍的神職人員，像于斌樞機主教、羅光、郭若石總主教、成世光主教等，多受中國儒家傳統教育，甚至如今介於六、七十歲之間的神父修女，在修道院養成教育階段，與中國古籍接觸較多，因此發展出頗具「中國」風格的本位化神學、靈修典範來。

張春申表示，中國靈修是建立在天人一體範疇的神學上，中國靈修也與日本教會提倡的「基督徒的禪」有別²¹。但是，問題是：中國禪宗究竟屬不屬於一體範疇？如果「一體範疇是中國文化的特性」²²，那麼，中國禪宗也就當然具有中國文化的此一特性。若然，區別中國禪宗的靈修與日本禪宗的靈修意義何在？或者，張春申所認為的「中國」風格的靈修，與日本「基督徒的禪」的靈修之間，其區別根本就是在儒家與禪宗（佛教）之間不同而已。所以，一體範疇不只是中國神學的特性²³，更是東亞神學的特性了。

事實上，張春申神父也曾指出：「打坐與靜坐是中國的一體範疇很難分開」²⁴。靈修本位化、中國化是值得推行，但若

¹⁹這些日本天主教耶穌會士都曾到過台灣訪問，其中 Johnston 的作品被譯為中文：《無聲之樂》（光啓出版）。

²⁰胡國楨，〈中國基督徒的「靜坐」—神學基礎及實踐工夫〉，《神學論集》37期，頁333~375；張春申，《中國靈修芻議》，頁4~8。

²¹同註7，頁446~447。

²²同註6，頁314。

²³對於「一體範疇」張春申曾說：「代表中國神學的一體範疇」，參看《中國靈修芻議》，頁156。

²⁴同上。

在東方靈修的向度中，可以不必斤斤於日本或中國的區別，畢竟台灣對於日本的種種接受性頗高。當然，若從宗教的類似性來說，耶教與儒家的溝通性似乎較佛教更高，不過也有人認為佛教與耶教相似點甚多²⁵。

二、本位化牧靈實踐上的推動

台灣天主教在本位化的運動中，不僅僅從理論方面反省討論，且在實際的教會生活上由各層面來進行，首先是在 1970 年于斌樞機提倡春節敬天祭祖大典，並由李振邦、劉志明神父等介紹創作中國風味的聖樂，在若干教堂的建築上施予中國形貌，嘗試本位化的崇拜禮儀，各修道團體試驗東方靈修，召開福傳大會。凡此種種皆表示本位化神學、地方教會理想的忠實反映，茲將這些工作大略介紹如下：

(一)本位化的教會音樂與建築

禮儀、教會音樂與建築是最有形可見的外貌，文化的表達往往需藉著禮儀、音樂、建築、象徵等來顯示。

早先，台灣天主教的教堂建築，像號稱歷史悠久的屏東萬巒萬金天主堂、高雄前金玫瑰堂，其建築形態多屬具有西班牙格調的建築物，給人「洋教」的外型感覺²⁶。

如今，我們可以看到若干天主堂的建築頗具中國風格、本

²⁵這一觀點在日本的耶教與佛教的交談上頗受認同，日本天主教耶穌會也已經從事此一工作多年。

²⁶我們知道天主教在台灣南部的開發以道明會為主，像台南中山路天主堂設立已經超過百年，而建築也屬西班牙格調，高雄的玫瑰聖母堂雖經二次重建（1931年完工）是屬哥德式聖堂的模式，而萬巒的萬金天主堂完工於1870年，是目前台灣最古老的天主堂建築。以上資料參看江傳德編，《天主教在台灣》，高雄市：善導週刊社，1992；P. Fernandez o.p. 著，《天主教在台開教記—道明會士的百年耕耘》，台北：光啓，1991，兩書。

土形態：像台南的主教座堂（開山路天主堂）、台南主教公署、台北市長安天主堂、台北總主教公署等.....，皆顯出配合本地化的設計樣式。

在教會音樂方面，1962年所出版的《聖歌薈粹》²⁷，其中的歌曲絕大多數是由西洋的古典（宗教）音樂翻譯而來，尚有許多拉丁文的中文示唱方法：

拉丁文	Kyrieleison.....A-men
中文示唱	基利耶勒伊松.....阿們

梵二大公會議以後，教會實行禮儀本地化，團體彌撒改用本地語言，才漸漸注重本地化的聖樂²⁸。接著《聖歌薈粹》而陸續出版的《歡樂年華》，在歌曲的選擇上較不受傳統的歐洲古典聖樂所限制，旋律較簡單輕快，但也不見得具有本地化走向，大概是為了適應年輕人的需要而產生。

很可惜的是，台灣天主教在音樂方面並非沒有人才，像李振邦神父有宗教音樂及神學、中國語言方面的素養，而劉志明神父在音樂史方面造詣頗深。他們二人也都有宗教音樂、聖樂的專門著作問世²⁹，卻對中國化、本位化聖樂或教會音樂幾乎不談，期待劉志明神父能培養接棒者並提倡創作。

本位化的禮儀、教會建築與教會音樂，實在是尚待開發頗具潛力的領域，而且這些項目更容易使人直接接觸、感受到本土氣息的基督教會，這一方面天主教可以與基督教弟兄姐妹合

²⁷請參看光啓編譯館，《聖歌薈粹》，台中：光啓，1962。

²⁸天主教香港教區聖樂委員會編輯，《聖樂文集》，香港：公教真理學會，1994，頁210。

²⁹參看李振邦，《宗教音樂－講座與文集》，台北：天主教教務協進會，1979；劉志明，《聖樂綜論》，台北：全音樂譜，1990。

作進行，相信會達到更理想的境界與效果³⁰。

(二)福傳大會的召開

1988年2月8~13日，在輔仁大學舉行了中國天主教福音傳播大會（簡稱「福傳大會」），共有來自海內外代表二百三十多位精英參加。這個大會經過四年半的籌備，規模以及意義之深遠可說是空前，所有的一切乃為要尋求「福臨中華」目標的達成³¹。福傳大會是為了能動員整個地方教會³²，在此之前曾以三年時間調查完成《天主教在台灣現況之研究》此一報告書，報告內容主要分為三部份：

1. 神父、修女、教友領導人對天主教會及福音傳播工作之看法。
2. 一般、冷淡、非教友對天主教會及福音傳播工作之看法。
3. 台灣社會與福音傳播。

此份報告書正文計236頁，連同附錄（各種問卷、統計圖表、概況）、參考資料總計324頁，基本上已經能把握到教會發展問題與諸種層次。

事實上，從1978年四月開始以輔仁大學社會系、神學院為主軸，即進行一項研究：「台灣經濟發展與生活品質」³³的

³⁰筆者認為，若與台灣聖公會連手進行在觀念上可能更容易。

³¹參看：中國主教團傳教委員會編，《福傳大會專輯》，台北：光啓，1988，頁序壹；所謂「福臨中華」在一種觀點下，就是教會本土化的實現、地方教會的建立。

³²中國主教團傳教委員會編，《天主教在台灣現況之研究》，台北：光啓，1987，序言1。

³³此一調查報告共計四份，由神學院谷寒松神父主持，參看：谷寒松，〈究竟什麼是生活品質？從基督信仰的觀點來探討〉，《神學論集》47期，頁131~158。當時曾經有「台灣地區神學問題研究小組」（TARGTI）的組織，聯合基督教與天主教人士共同關心台灣的社會並從事神學的反省。

調查研究；隨後在 1990 年 11 月又接著進行「台灣生界（bioregion）與生活品質」的研究分析³⁴。從這些研究可以發現，天主教會對於台灣社會的了解曾花費不少心思從事先行的預備調查工作，此未嘗不是一種本土化的努力。

早在 1986 年業有天主教信徒於福傳大會之前，提出系列建言，像文璣的《福傳大會前夕》一書³⁵，一位平信徒對於教會有如是的認同、認識實在難得。

福傳大會前，討論的問題越來越具體，相當重視現存狀況的報導與反省，籌備小組將這些收集出版了一本文集³⁶，這文集共有五十八位作者，包括教會內各領域的領導人物。

福傳大會承襲了四百多年前、利瑪竇神父來華傳報福音的工作³⁷。利氏本身所從事的一切，是教會在當時代本位化的一種典範，福傳大會沿襲其精神，並紀念天主教在台開教一百二十五週年（1984），意義重大。我們根據主教團主席單國璽主教的一篇文章³⁸略述：

- 消極方面：福傳大會不是例行會議、佈道大會、學術會議、萬靈丹、紙上談兵的會議。
- 積極方面：是長期傳播福音運動的開始、地方教會傳福音

³⁴參看：台灣生界與生活品質研究小組編，《台灣生界與生活品質：追蹤研究 1980/1991 年總結報告》，輔仁大學神學院，1994。

³⁵文璣，《福傳大會前夕》，台北：光啓，1986；作者將全書分四章討論：大陸教會、橋樑教會、地方教會、在台教會。

³⁶此書由中國主教團傳教委員會編印，書名為：《福傳文集》，台北：光啓，1987。

³⁷有關利瑪竇的傳教反省，1983 年一月輔大神學院舉辦一次研習會（十一屆），內容刊登在《神學論集》56 期，介紹利瑪竇的生平、在中國的傳教、《天主實義》一書的討論、結論：利瑪竇與教會本位化。

³⁸單國璽，〈福傳大會的意義與目的〉，《福傳文集》，頁 58-71。

總動員、開創新局面的會議、重視實踐、地方教會自我教育的過程。

* 福傳大會目的：

- 對內牧靈：識己識彼、協助地方教會革新、積極參與福音傳播、培養使命與責任、為福傳祈禱。
- 對外傳福音：徵求建議、提案，了解教會現況、尋找方向與方法、擬定計畫。

福傳大會結束後，第十五屆神學研習會以「福傳大會追蹤：大家來談小型教會團體」為主題，繼續做福傳大會的後續工作；隔年（1990）的神學研習會則討論「教友靈修與小型教會團體」³⁹。

我們發現福傳大會後，天主教的神學越來越具有本位化的實質，理論與實踐的結合也日趨密切，教友信徒的角色更加重要，甚至平信徒參與神學教育的比例也日漸增多⁴⁰。

(三)教會禮儀本位化

這一段我們依據神學研習會的記錄，來討論教會禮儀的發展與本位化關聯。

《神學論集》68、69合期刊登的主題乃關於禮儀與傳揚福音的研習會內容。當中有幾篇論文所討論的涉及禮儀與本位化：趙一舟神父的〈禮儀革新在台灣〉、房志榮神父的〈中國語文的象徵與禮儀〉、侯倉龍神父的〈民間信仰與禮儀〉、龔士榮神父的〈婚喪禮俗今昔談〉等，均站在兩方面的關聯性來

³⁹1989年神學研習會內容刊於《神學論集》80期，1990年的研習會內容刊載於《神學論集》86期。

⁴⁰這指兩方面而言，一是平信徒學習神學的比例，另外則指平信徒參與神學教學。目前已經有五位平信徒獲得神學相關的博士學位，三位平信徒在輔大神學院教授聖經與倫理神學課程。

思考。

特別需注意的是，也有提醒禮儀本位化應該小心進行的分辨、批判性文章，這種提醒並非出於惡意，像周克勤神父一篇將近兩萬字的論文：〈從禮儀本位化看中國祭天與彌撒祭筵〉。這是一篇相當具有學術討論性質的文章⁴¹。

誠如趙一舟神父所說：「教會各種禮儀，無論是西方的或東方的，都不是一天形成的，是經過日積月累的長期經驗和演變，而發展成禮儀傳統。要形成真正具有中國色彩、風格的禮儀，需要走一段很長的路程」⁴²，房志榮神父也提到「本位化的方法是雙向的」⁴³。

在信仰內容與社會文化兩者間彼此的轉化需學術涵養、智慧、分辨、信仰本質、文化適應等多種因素配合，才有真正的本位化可言。

結論

我們將台灣天主教在過去四十多年間，對於教會本位化所從事的努力做一簡單的介紹，行文中掛一漏萬在所難免；在天主教于斌樞機所提倡的春節敬天祭祖一項略而不提，是因為祭祖問題最近幾年討論的書籍較多⁴⁴，因此予以省略。

我們可以發現，對於本位化的概念，每一位作者的內含皆不同，對於文化的認識與認同也相去甚遠，在理論與實踐之間

⁴¹參看：《神學論集》70期，頁471~500。

⁴²趙一舟，〈禮儀革新在台灣—回顧與前瞻〉，《神學論集》68期，頁204。

⁴³房志榮，〈中國語文的象徵與禮儀〉，《神學論集》68期，頁253。

⁴⁴黃伯和、李智仁牧師等在1995年均有主編、出版討論祭祖方面的書籍，李智仁牧師書中也提到于樞機的倡導祭祖事宜；黃牧師所編輯的書由台北雅歌出版，李牧師的則由台南人光出版社發行。

尚有一段不小的鴻溝，比較有交集的大概是天主教信仰經驗的內容與肯定需從事本位化此一方向。

除此之外，應該具有對本土文化更多的共識；不可諱言的是，過去天主教多以大中國的觀點在談台灣的本位化問題，隨著台灣社會內部的演變，所謂「中國」的觀點，有日漸趨向台灣社會的調整，這不能不說是一大進步，也是可喜的現象，對於社會政治也愈多參與，值得稱許。