

台灣原住民神學初果

輔神在台 50 週年之綜合反省

丁立偉¹、何萬福²

本文探討台灣原住民神學的建構，分別從天主教會與基督教長老會的不同進路和取向，反省近年來原住民本土神學的發展、本地化與福音化的初果。

前 言

在台灣原住民天主教團體的歷史中，1998 年是重要的一年，這一年教宗若望保祿二世提名曾建次神父（卑南族）為台灣原住民第一位主教，當時他不單是花蓮教區輔理主教，同時也是台灣區天主教主教團當年成立的「原住民牧靈委員會」第一位主席。一年後（1999 年 11 月 9~11 日），原住民牧靈委員會在彰化耶穌會靜山靈修中心，召開第一屆全國天主教原住民牧靈大會，這個會議集合了台灣七個教區負責原住民牧靈工作的神父、修女及平信徒。輔仁聖博敏神學院前校長張春申神父在會議結束演講的神學回應：「台灣天主教原住民地方教會願景與問題」中，提出五個重點：

¹ 本文作者：丁立偉神父，比利時籍耶穌會會士。

² 本文作者：何萬福神父，台灣原住民布農族，道明會會士。

(一) 原住民主教的角色及在教會學上意義的重要性

「曾主教事實上沒有一個教區，他是一個教區的輔理主教，但是主教團邀請他做原住民牧靈委員會的主任委員，所以這兩頂『帽子』」，需要作一協調。³」

「有一位主教，本來只是多一位主教而已，但是根據我們天主教神學，也就是『教會學』上的解釋，則有很重要的意義。一位出於原住民的主教，他事實上已經進入世界主教團中，成為其中的一份子。……他成為主教的意義是，他帶領原住民的文化、故事、歷史……等，進到世界主教團中間去。這也就是說，如果明天教會要開一次梵蒂岡第三屆大公會議，曾建次主教不需要別人的指導，而他有責任主動去參加這個大公會議。原因是：『他是主教，是宗徒的繼承人！』在他身上，我們已經可以看到，他把原住民文化帶到普世教會去了！當然，在這個普世教會的主教團中也有不同的文化，來自不同地區的主教。他們都代表某一個種族、某一個文化、某一個歷史。但是現在，曾主教因為是主教，原則上他已將台灣原住民文化帶到整個普世的大公教會中，這是一個十分重要的事情。如果我們以更加神聖的角度來看：耶穌基督成為人，將人類所有歷史、文化，以及一切來自天主的美好，都帶領到天主那裡去。在祂身上，一切不同的文化都整合在一起，這也是

³ 《活力教會》（臺北：光啓文化，2005），329頁。

聖經中所表達的『萬物都歸於祂』。這在神學上意義十分豐富。⁴

(二) 原住民牧靈大會的成立有很深的神學價值

「原住民教會的意思是什麼呢？根據梵二大公會議《教會傳教工作法令》（第二章）來看，指的是一個主教在某一個文化中間，與他的司鐸們——主教的助手，他們出於同一個背景、同一個原住民文化，跟他（主教）一起合作。不僅如此，他們（主教、司鐸）與所有的原住民弟兄、姊妹們都是天主子民，彼此共同結合在一起，成為原住民的地方教會。⁵」

(三) 落實天主教組織管理

在各教區成立「原住民牧靈委員會」，由原住民神父、修女、教友們擔任委員會各種職務，負責推動牧靈工作，是很重要的。

「按照今天我們天主教的組織管理，事實上是以『教區』作為一個單位的。而教區的負責人就是『教區主教』。因此，原住民牧靈的問題，實際上落在教區主教的責任上。這是教會體制上的問題，不過，現在主教團有了一個原住民委員會，並由一個原住民主教來擔任這樣一個合情、合理且合乎教會原則的職務，是很好的。但是問題在於，我

⁴ 《活力教會》，328 頁。

⁵ 《活力教會》，329 頁。

們如何讓這次會議如此豐富的材料、建議或相關的內容，繼續發展並切實推行？怎樣讓這些事情能夠繼續完美、完整的落實？在我看來，曾主教就必須常常要把自己做為主教團原住民牧靈委員會主任委員這個職責，當作是一件十分重要的事。他需要很多助手。我們教會的體制是如此的，即使這個原住民牧靈委員會是主教團所定的，然而真正的落實還是必須透過每一個教區的主教。面對這個問題，我們可以看到一個事實，台灣幾個教區的主教基本上都是所謂的漢人。因此，唯一我們必須也能夠在教區裡面努力的，就是在各教區內成立『原住民牧靈委員會』。並且顯然不太可能完全由一些漢人去負責重大責任。而是需要原住民的神父、修女、教友們去擔任這個委員會中的各種職務。⁶」

(四) 本地化與福音化

「適應是爲了讓福音進入到這裡的文化中，但是真正本地化的工作，則應該是這裡原住民弟兄、姊妹們自己的責任。文化不是在書上，也不是在一些古老的建築中，文化是在具體的生命中。因此我認爲，本地化不是復古，而應該是現代化！這也就是說，現代的原住民，在他們真實的生活中。包括他們對祖先的回憶、現代的生活及對未來的願景，這整個稱之爲文化。而真正使福音與文化結合在一起的，正是原住民弟兄、姊妹自己生活出福音來。

⁶《活力教會》，330頁。

本地化的工作不是在房間裡面做的，也不是幾個專家做的，而應該是一群天主子民，他們接受了福音，有自己的文化背景，有自己的故事，而他們的故事中間有痛苦、喜樂、願望……等，而福音與他們整個人配合在一起時，在這個時刻，我們稱之為『本地化』。

本地化應該是生活的！當原住民的福音生活過得如此的好，把原住民生活的各種面貌顯露得這樣真，這時正就是本地化。甚至我們能夠如此說：福音叫你更加成為原住民！原住民叫你更加成為基督的信徒！這是真正完美的本地化。而這個過程要一直努力活下去，靠著一群人認真地把信仰生活出來，靠他們認真地把自己的故事、願景活出來，這是一段很長的路。因為本地化的過程從來不會說已經做好了！⁷

「本地化應有的果實，便是『福音化』。所謂的福音化，是指那些接受基督福音的原住民，當他們生活在還沒有接受基督福音的朋友當中，會在他們中間散發自己已經吸收的基督精神，使他們的同胞一樣受到福音的薰陶。原來的文化被提升、淨化、祝聖，這就是『福音化』。福音化不只是透過禮儀、教理，更是透過我們整個的生活。⁸」

⁷ 《活力教會》，331 頁。

⁸ 《活力教會》，331~332 頁。

(五) 教會要本地化，就要會分辨

「教會要本地化，就要會去分辨，可能有的因素跟信仰並不和諧，因此在本地化的過程中，有一淨化的功能。這個淨化基本上指的是淘汰有些對人性不是很理想的因素。福音與人性基本上並不衝突，也只能使人生活更好。許多不好的因素若接受了，反而使人生活的不好。因此福音化的一個重大功能，就是使文化越來越合乎人性的經驗，越合乎我們做為天主的肖像。⁹」

張神父在演講中的鼓勵，帶來許多果實，例如台灣各教區很快成立了教區的原住民牧靈委員會。另外，2002年，輔仁聖博敏神學院成立「原住民神學研究中心」，曾建次主教是當然的監委。2009年，原住民神學研究中心出版每年一期的《原牧—輔神原住民神學牧靈年刊》(以下簡作《原牧》)，15年來，中心的工作包含以下幾個不同層面：

1. 蒐集有關原住民傳教士及原住民基督信仰本位化相關資料，包含歷史文獻、母語聖經、彌撒本及聖歌本，台灣原住民社會問題、人類學及母語研究……等。
2. 讓一般人多認識台灣原住民天主教地方教會的過去、現在、未來，出版了《活力教會—天主教在台灣原住民世界的過去現在未來》。
3. 協助出版牧靈資料，如：《天主教台灣原住民牧靈問答手

⁹ 《活力教會》，335頁。

冊》、《泰雅語感恩祭典》。

4. 協助基督宗教與原住民傳統信仰的對話。2008 年在台東舉辦「東亞地域少數民族宗教－薩滿教 / 巫術與基督宗教的相遇」研討會，針對這個主題，進行了半年多的田野調查，研討會內容後集結出書，有中文版《原住民巫術與基督宗教》及英文版 *Shamanism and Christianity: Religious Encounters among Indigenous Peoples of East Asia*。
5. 協助主教團舉辦兩年一次的全國牧靈大會。每次會議有不同主題，會議的演講內容均整理刊登於《原牧》，記錄了台灣天主教原住民牧靈發展的過程及足跡。

張神父的演講帶來另一個果實，是台灣原住民天主教神學的基礎發展。本文將經由《原牧》所收錄的文章，介紹台灣天主教原住民神學的初期發展；此外，也將經由玉山神學院出版的學報，介紹台灣長老教會原住民神學的初期發展。

一、台灣天主教原住民神學初期發展（丁立偉）

直至 2017 年，《原牧》已出版九期，所刊登的文章分為五個不同的研究方向，以下便就這五大方向列舉數篇相關的文章：

（一）梵二鼓勵教會尊重接納各族群文化及宗教良好的特色

➤ 何萬福神父（布農族）兩篇文章：

〈淺談本位化神學及原牧年刊〉（一期 9~22 頁）

〈台灣原住民傳統宗教與基督信仰之我見〉（三期 69~76 頁）

➤ 已故范瑞龍神父（太魯閣族）一篇文章，說明本地化精神對

花蓮縣長濱鄉阿美族牧靈工作的影響，〈信仰與文化的相遇——以長濱堂區傳教初期為例〉（二期 59~68 頁）

（二）禮儀與聖事的本位化

- 曾建次主教五篇有關禮儀、聖事本地化的文章：
 - 〈原住民敬拜祖先與基督信仰朝拜天主的關係〉（一期 23~26 頁）
 - 〈原住民禮儀本地化——以花蓮富田阿美族為例〉（二期 69~74 頁）
 - 〈天主教會原住民地區的本地化〉（三期 77~82 頁）
 - 〈原住民婚俗與天主教婚前輔導——卑南篇〉（四期 56~60 頁）
 - 〈原住民對祖先的傳統觀念及喪葬禮儀本地化〉（五期 21~28 頁）
- 輔仁大學劉得興教授（賽德克族）四篇文章：
 - 〈教會本地化在眉溪部落的省思〉（二期 3~28 頁）
 - 〈宗教傳播與文化變遷：從賽德克族之喪葬禮俗探究本地化的教會發展〉（六期 81~127 頁）
 - 〈家庭倫常與信仰生活：天主教家庭面對倫常失序的生活態度與信仰實踐〉（八期 45~61 頁）
 - 〈「你們去傳播福音吧」的省思〉（九期 85~89 頁）
- 《原牧》兩個特別專題：「婚姻與牧靈」、「喪葬與牧靈」，由本地化角度省思教會牧靈工作，希望可以協助未來作更深入的神學思考及研究。
- 以下幾篇文章可供參考：
 - 官錦生，〈泰雅族母語彌撒經本編纂小組經驗分享〉（一期 43~50 頁）
 - 陳春光，〈禮儀本位化、母語與聖歌〉（一期 51~53 頁）

〈部落牧靈工作經驗分享〉（六期 4~8 頁）

謝永泉，〈達悟傳統死亡觀初探——淺談 Iraraley 部落的喪葬〉
（五期 29~80 頁）

梁阿旺（藏族），〈雲南香格里拉藏族教友婚姻家庭的牧靈挑戰
與對應〉（六期 22~39 頁）

（三）接納原住民文化符合聖經（尤福音）及耶穌見證的因素

- 劉得興教授〈從神話系統探究台灣原住民族傳統信仰之特色〉（七期 29~49 頁）一文，說明泰雅族、賽德克族、太魯閣族傳統神話，含有很符合福音精神的智慧。
- 聖高隆會徐立仁神父，〈苗栗泰安鄉天主教會與泰雅族播種節、祖靈節復興〉（一期 27~31 頁）
- 耶穌會魏明德神父，〈台灣原住民的小米儀式與族群重建〉（七期 50~77 頁）
- 耶穌會丁立偉神父（中心主任），〈台灣原住民天主教團體的巫術田野調查、神學與牧靈反省〉（一期 32~42 頁）
- 柯惠譯（排灣族），〈台東土坂部落聖堂的排灣族雕刻藝術〉（一期 54~61 頁）
- 梁阿旺（藏族），〈西藏雪域高原撒下的福音種子〉（九期 37~44 頁）

（四）對原住民弱勢的優先關懷陪伴

以下五篇是幾位修女及兩位女平信徒有關社會關懷的文章：包括如何關懷陪伴部落或都會區原住民弱勢，如獨居老人、

病人、部落困難家庭或父母外出工作不在家的兒童、丈夫酗酒遭受家庭暴力的婦女、沒有固定工作……等：

- 唐菊英修女，〈部落社會工作及家庭關係〉（七期 78~91 頁）
- 吳春嬌修女二人，〈部落社會服務及家庭關懷——以花東卓溪鄉、成功鎮社區為例〉（三期 95~115 頁）
- 韋薇修女，〈促進原住民的社會經濟地位——談原住民就業與產業服務〉（二期 83~96 頁）
- 曾修嫻，〈點亮後山星子——竹東原住民課輔經驗〉（三期 116~123 頁）
- 杜英香（布農族），〈在最小的事情上擁抱十字架——新事社會勞工服務中心工作人員分享〉（四期 42~48 頁）

另三篇是針對原住民社會問題的社會學或人類學研究：

- 王增勇，〈你的酒癮、我的污名：你的戒酒、我的沈默〉（一期 119~131 頁）
- 〈初探長期照顧做為原住民自治的可能性〉（五期 102~113 頁）
- 廖朝明，〈從政治思想演變初探天主教與原住民族部落發展的關係〉（三期 124~130 頁）

以上文章不算是神學研究，但可協助作更深入的神學思考。

（五）原住民如何參與台灣寶島生態環境的維護

台灣生態主題非常重要，原住民地區約占台灣土地三分之一，如果不能與原住民攜手共同維護整個島的生態環境，未來台灣人口將會受到重大影響。以下幾篇論文可協助神學反思。

- 陳慈美，〈基督徒如何面對台灣生態環境問題〉（三期 5~14 頁）
- 林益仁，〈基督教生態觀與在地生態知識：Holmes Rolston III 的「荒野」生態哲學〉（三期 15~36 頁）
- 徐榮春，〈尖石鄉泰雅族水田部落環境議題事件的討論與省思〉（四期 49~54 頁）

二、台灣基督長老教會原住民神學初期發展（何萬福）

加爾文傳統的長老教會宗派（Presbyterianism），在信仰傳統上強烈主張天主的主權，人藉著祂的恩典得救，並以聖經為信仰最高權威，也以「萬民皆司祭」的信念，主張全體信徒對教會行政積極共同參與，按「民主共和」由全體信仰者選出「長老」，以代議制度來治理教會，也肯定「基督是教會唯一的元首」。而台灣基督長老會早在荷蘭佔據台灣的 38 年間（1624~1661），從 1627 年開始，當時荷蘭加爾文「改革派」教會（De Ceroformeerde Kerk）陸續差派來台的宣教師，以台南新港社為福傳的基地。無疑地，荷蘭初期宣教的對象是原住民。

明朝鄭成功與清朝時期，長老會與天主教在台灣的傳教工作同樣中斷了達 300 年之久¹⁰，但他們卻在廿世紀對原住民傳教的使命上，出現了復活的神蹟，進而展開原住民福傳的新活力、新紀元。因著 1946 年 9 月 15 日專屬有志獻身侍主的原住民青年開辦了「台灣聖書學校」（玉山神學院前身），發展至今，玉

¹⁰ 參：《台灣基督長老教會：原住民族宣教史》（台北：台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會，1998），43~53 頁。

山神學院培育出了許多本土原住民籍的牧師與傳道人員，更培育自己的神學院師資，進而發展了自己傳統本土神學的脈絡¹¹。

本文以下探討台灣基督長老教會在本土神學上的貢獻，分成三大部分介紹。首先是關於系統神學的思想：有別傳統西方神學思想，他們特別強調在原住民的「土地」上作神學；其次是關於聖經神學、聖經詮釋學的發展：因他們特別強調本土歷史主體性，而發展了在原住民的處境中讀經與詮釋的方法；最後是他們特別著重實踐神學，尤其是宣道神學、本土語言的維護及人權的伸張，還有正在發展中的基督信仰與祖靈崇拜的對話。

（一）系統神學：在原住民的「土地」上作神學

台灣玉山神學院林約道（猶浩彼厚）教授反省說，該校創校72年，但台灣原住民本土神學所累積的資源仍然很有限。他認為神學研究原本是一門採理性或理智的形式，對信仰的本質尋求對應於信仰團體之信仰生活的理解。但在原住民族的思想方法裡，要找到符合西方理性傳統元素極其困難。因原住民族的「部落思維」與西方哲學思想傳統截然不同。西方哲學思想與原住民豐富的生態思維、融於大自然的宇宙觀截然不同，更與原住民傳統人觀與宗教觀差距甚遠¹²。所以他認為西方概念

¹¹ 同上引書，511~513頁。

¹² 參：林約道（猶浩彼厚），《玉山神學院學報》第12期，2005年6月，93~94頁。

化的神學傳統，與原住民歷史記憶之間並無相連之處。

但他認為，福音書所見證的耶穌基督，就祂作為一位受苦的僕人經驗來說，任何神學都必須說明面對弱勢者、受壓迫者及社會邊緣人與受苦的基督耶穌之間的關聯。所以傳統基督教神學面對台灣原住民的歷史困境是曲高和寡的。也因為面對這樣的神學困境，他認同台灣本土神學家黃伯和認為的「其實基督教與文化遭遇的問題，早自福音進入特定文化範域的同時，基督教會即不斷掙扎與此一文化遭遇的問題」¹³。人類文化在神學的建構過程中佔有樞紐的地位，也認為神學發展的每個階段都不能避免受到「生活情境」的限制與影響，即受歷史、文化實況的影響。也因此，他們特別強調以台灣歷史文化為主體，在這樣的生活處境中，去詮釋基督信仰的本土神學，作為原住民神學的借鏡與方法¹⁴。

他提出了兩個進程：一、研究本土神學如何關聯本土歷史、文化及宗教深層的認同，促成台灣教會能夠重視台灣人的身分認同；又如何將台灣的文化資產當作神學反省的素材，以建構深層的「基督徒—台灣人」的雙重認同。這也可作為原住民神學進程的借鏡。二、嘗試分析原住民宣教初期，教會如何漠視原住民賴以生存的文化傳統及原住民的歷史經驗，造成教會長

¹³ 黃伯和，《孕育於文化的神學：福音與文化導論》（台南：人光，1987），23頁。

¹⁴ 參：林約道（猶浩彼厚），《玉山神學院學報》第12期，2005年6月，94頁。

期以來無力說明原住民在台灣社會底層的種種遭遇¹⁵。也由這方向，能從台灣原住民的歷史與文化處境作神學的可能性。但更明顯的方向是：以教會處身的人民與土地之歷史與文化，來作為信仰告白與神學反省的場合與素材，以達成重新塑造合乎本土處境的基督徒身分所建構的神學。也稱「處境化的神學」¹⁶。

這些基督長老會原住民的神學教授們普遍認同德國著名神學家布特曼(Rudolf Bultman)對歷史的觀點。布特曼認為「人(man)才是歷史的主體。原住民神學，必須根植在原住民的歷史文化、生命尊嚴，以及對台灣鄉土的認同」¹⁷。他們特別強調原住民歷史核心的問題，經常提出為什麼沒有原住民歷史主體的尊嚴。他們認為只有以台灣原住民史作為台灣歷史的原始點，才能使台灣有主權獨立的歷史；也只有以台灣人作為歷史的主體，才会有台灣歷史主體性的尊嚴。歷史是人與天主相遇的地方，也是體驗天主救贖、慈愛與大能的地方，這就是原住民神學的內容，也是原住民從自己的歷史中來回應天主的呼召。

1. 在原住民的歷史處境中作神學

玉山神學院陳南州教授認為：「人的心靈是人生命活動的主宰」¹⁸；換言之，人的心靈主宰其生命的活動，人的生命乃展現其心靈的意念。所以從歷史及現今台灣原住民的處境來說，

¹⁵ 同上引書，96頁。

¹⁶ 黃伯和，《不做陌生人》（台南：人光，1995），8頁。

¹⁷ 參：布與大立，《玉山神學院學報》第6期，1999年5月，30頁。

¹⁸ 陳南州，《宣教與倫理》（嘉義：信福，1995），49頁。

原住民的文化、語言，甚至宗教，正在全面性地銷毀中，原住民心靈的處境，不但不能主宰生命活動的空間，甚至連思考模式及其生活方式，往往是被歷代統治者所決定。原住民作為台灣人的「黃昏族群」，應當成為原住民神學的責任，建立原住民族尊嚴和自信，讓原住民意識到作為台灣原住民的身分，是上帝所創造賦予原住民的恩典，是最好最有價值的¹⁹。

陳南州牧師認為，在原住民的「土地」上作神學，是將神學「道成肉身」，落實在與原住民族生命相契合之土地結構上。原住民族群的生命，與土地有著不可分割的關係：對原住民而言，有土地就擁有一切。原住民對土地深切的情感，以及對大自然土地的敬畏，是建構原住民歷史神學最重要的一環，沒有原住民土地，也就沒有其歷史文化；如此，怎麼會有原住民的神學呢²⁰？他們認為，神學是探討如何將道成肉身的意義，落實在原住民歷史實況中，不是探討形上哲學思辯的神學。

2. 科技整合的神學方法論

基督徒為使信仰落實在社會上，必須清楚知道所處的時代是什麼樣的時代，才能作神學反省。「科際整合」(interdisciplinary)的神學是著名亞洲神學家宋泉盛牧師所提、具有時代性神學潮流之專有名詞。它不是過時的神學，是當今人類生活正在經驗

¹⁹ 參：布興大立，《玉山神學院學報》第6期，1999年5月，32頁。

²⁰ 同上引書，35頁。

的科際整合時代²¹。因為「我們生存在一個整合的世界」²²。

電腦網際網路的蓬勃發展，促成了今日科技整合的時代，基督徒生活在這樣科際化的時代裡，當如何作神學研究與反省？宋泉盛牧師說：「在方法及運用來講，沒有一項活動比神學活動更具備科際整合的條件，也沒有那一個學術領域比神學更需要科際整合的努力」²³。所以，社會科學的成就，是科際整合的基礎：在科際整合的時代裡，基督信仰和神學自然受到科學實證主義的挑戰。

3. 「救贖」原住民文化

布興大立認為，神學與文化是最直接而又互為影響深遠的：神學需要文化的園地，才能道成肉身成為有活力的神學；同樣，文化需要神學豐富其內涵，造福人類世界。

台灣原住民族與基督教的相遇，始於 1624 年荷蘭人殖民統治台灣後，花了十餘年的歲月，才把原住民反抗鬥爭鎮壓下來。荷蘭用政治權力與宗教力量雙管齊下的懷柔政策，迫使原住民改信基督教，成果顯著：但隨著荷蘭的戰敗，基督教在原住民社會也結束了。布興大立認為今日的原住民社會，一旦信仰沒有落實在原住民的歷史文化裡，終究會在歷史與文化的演化過

²¹ 同上引書。

²² 參：宋泉盛著，莊雅棠譯，《第三眼神學》（嘉義：信福，1993 再版修訂），5 頁。

²³ 同上引書，7 頁。

程中，自然地銷聲匿跡²⁴。

宋泉盛也同樣認為，我們費盡心思多方舉證，為的是指出一個重點，就是「文化和歷史是我們的家鄉」。我們一出生就是文化和歷史的一部分：文化與歷史正是我們作神學的地方。過去我們在亞洲做的神學，一直是沒有家鄉的神學，因為我們遺棄自己的家鄉²⁵。

同樣地，他認為要建構原住民神學，取之於是否把原住民的歷史與文化成為它的家鄉。否認原住民歷史、放棄原住民文化，就沒有了家鄉神學：沒有家鄉神學，上帝道成肉身的意義就顯得黯然無光。布興大立特別推崇約翰馬奎理（John Macquarrie）所提出的：當從「形而下學」（from below）轉向人（turn to man）。馬奎理強調：神學必須是對人的研究（a study of man）²⁶。人的信仰生活不能離開社會與人性問題，再提出其信仰立場，以便在歷史的境遇中「參與萬物的新創造」²⁷。

（二）聖經神學：在原住民的處境中讀經與詮釋

台灣長老教會的神學家們普遍認為，傳統西方神學的重建

²⁴ 參：史明，《台灣人四百年史》漢文版（蓬萊文化，1980），67頁。

²⁵ 宋泉盛著，莊雅棠譯，《故事神學》（台南：信福，1990），20頁。

²⁶ John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (New York: Scribner, 1996), p.53.

²⁷ 參：布興大立，《玉山神學院學報》第6期，1999年5月，35頁。

已轉向為本土文化的神學，轉向基層、邊緣，轉向去中心化及個別的發展²⁸。他們普遍認為，基督教福音能夠在各種特殊的境遇中傳遞特殊的信息。由於這樣的觀點，聖經詮釋學也回應此一神學趨勢。對於聖經詮釋學，玉山神學院聖經神學教授林約道認為，原住民基督徒可以明確地捨棄長期對「聖經詮釋之合法性的權威」的疑慮。原住民重新建構對神學的理解，能夠幫助我們依照不同族群基督徒群體的「前有」(Vorhabe)經驗，尊重不同群體「合理表述」各自神學信仰和對聖經的意義每個字不同的把握。他表示，對原住民基督徒來說，必須重新把對聖經詮釋的理解建構在多元的、寬闊的神學前提上。所以林約道認為，原住民基督徒必須擺脫過去對聖經詮釋學「邊緣情結」的心理：每一位讀者都是詮釋的中心主體，沒有任何人可以限定或者給出任何合法性的權威。

1. 聖經翻譯、聖經詮釋史觀與原住民經驗

A. 聖經翻譯與聖經詮釋

聖經詮釋，源自於讀者與聖經文本之間的互動。但在一個從來不曾擁有任何「語言文字化文本」的族群，聖經詮釋如何產生？語言是一個民族文化的核心，詮釋也是在「語言」的條件下才能夠成立。這就意味著在不同的民族中，必須要有「聖經翻譯」的工作，以使不同族群的基督徒群體能夠在母語文化

²⁸ 宋泉盛指的神學潮流是：神學不能妄自宣稱自己有普世的權威，神學是就它本身的價值定位。

的基礎上，與聖經經典產生對話及詮釋。從基督教信仰的觀點，聖經翻譯不只是為聖經詮釋，更高的目的在於實踐「上帝國的宣教」²⁹。

林約道教授認為，以本土文化來詮釋基督教信仰的發展，放在一個「無文字」卻擅長使用「故事」詮釋歷史經驗和族群記憶的原住民情境中思考，最終還是要回到「聖經翻譯」的層面。因為「語言—母語」，是該民族文化最核心的元素、最深層的基礎。把一個原本沒有文字符號的原住民語言，將之符號化，並且因而成爲人類文字語言的新文字，將聖經經典翻譯成爲該族群的「母語聖經」，才能真正進入到聖經詮釋學的領域。近年來，台灣在聖經翻譯的成果豐碩。台灣各族群的聖經翻譯，出現一個共同的現象，就是透過聖經翻譯的機會，原住民的語言首次「文字化、符號化」³⁰。

聖經翻譯對聖經詮釋獲得的啓發：

- a. 本土的、母語的聖經翻譯，本質上就是透過「聖經經典」的轉譯來重新理解基督教信仰的過程。它是基督教信仰本土化的重要步驟。

²⁹ 參：林約道，《玉山神學院學報》第10期，2003年6月，44頁。

³⁰ 駱維仁博士認為這樣的翻譯還會遇到困難：一則涉及原住民各族群語詞字庫容量不均等所致；二則涉及如何以有限字彙選擇適切的字詞，以表達出聖經文本故事所承載的意義。參：駱維仁，〈聖經翻譯與文化詮釋〉，收錄陳南州、黃伯和、與鄭仰恩主編，《聖經·詮釋·實況——駱維仁博士榮退紀念文集》（台北：永望，2001），19頁。

- b. 藉由母語聖經翻譯到從事原住民的聖經詮釋，不僅是一種信仰的詮釋，同時也是一種文化詮釋的過程，它是原住民基督徒群體重新理解自身的歷史、文化和社會經驗，並且透過皈依的經歷和聖經的見證，確信創造主上帝在耶穌基督的道成肉身臨在原住民族群的歷史當中。
- c. 翻譯是神學工作的起頭，是神學活動的搖籃，是神學生命的原始根源。
- d. 聖經翻譯是過去與現在的橋樑，原住民族人可以認識到聖經世界中原本陌生的一切人事物；同時也把翻譯者所生活的世界帶入聖經中。
- e. 對於習慣以口傳形式掌握事物內涵，又以故事形式來描述事物及其宇宙觀的台灣原住民來說，聖經以「母語的」、「本土的」語言形式向不同語言族群的基督徒群體呈現，不僅在神學上，也在文化上隱含著深遠的意義。因為「聖經語言」的形式直接觸及到聖經詮釋的核心。不同的翻譯語言所涉及之族群文化的內涵，也成為理解聖經見證之信仰內容的一種途徑。
- f. 一旦經過聖經翻譯產生本土的「母語聖經」，要形成一種本土化的聖經詮釋就是必然的趨勢了。這不僅觸及到原住民讀者重新對基督教信仰核心的詮釋，也牽涉到原住民基督徒群體在不同處境中對信仰內涵的把握。但仍要強調，雖然「翻譯」的過程會帶來解讀聖經的新方式，但也不會因此放棄原住民的神話、祖訓、故事、一切原住民歷史文

化的素材，特別是 GAGA 倫理對族人的影響，因為它們是原住民族人與聖經對化之基礎，是原住民在詮釋學上身分認同的根基³¹。

B. 聖經詮釋與原住民處境

依據陳南州院長，建構一個「認同的聖經詮釋進路」，對原住民的讀經與詮釋有具體的參考價值。這進路有五個重點，並構成一個詮釋的循環：(1) 人民的經驗與故事（生活實況）；(2) 社會實況、意識型態的解析（解析我們的生活實況）；(3) 聖經詮釋與神學反省；(4) 告白信仰（悔改與更新）；(5) 計畫與行動³²。

此詮釋循環的步驟重點，首先是覺察自我的身分與生活實況，去了解與傾聽周遭人民的故事，體會他們的苦難與盼望的經驗，並心懷實況來讀經、反省信仰。其次，不僅作現象描述，更深入洞察、辨識生活實況的構成因素，了解生活實況的肇因，重新建構文本的時代意義。再來，依據前面的原則，從認同的角度來詮釋聖經和神學反省。認同人民的歷史和文化、人民的苦難與盼望，以認同來從事聖經詮釋與神學反省。讓聖經文本、故事與我們的生活文本、故事進行對話，讓兩者關聯並相互敘述及滲透，洞察天主過去及現在於我們當中的作為及意義，並獲得在今日情境中天主給我們的訊息。之後，在信息的光照下，

³¹ 同上引書，47 頁。

³² 參：陳南州，〈從神學與文化的觀點詮釋聖經：建構「台灣人基督徒」身分認同的聖經詮釋的一種嘗試〉《神學與教會》第廿三卷第二期，1998，17~18 頁。

悔改、更新生活，重新告白信仰，是一種跟社會生活實況關聯的信仰與生活、一種參與建設天主國的信仰生活。最後，是從更新的宣認信仰中，產生計畫與行動，讓天主的話語在今日成爲生活的動力，以及新生活的指南，並藉此新生活得以光榮天主³³。

2. 「台灣原住民部落經驗聖經詮釋法」的嘗試

另一位原住民神學教授 Walis Ukan (張秋雄) 延續陳南州院長思想脈絡，提出「台灣原住民部落經驗聖經詮釋法」的嘗試。這也是一貫的基本思想，從台灣原住民基督徒身分的認同切入，先從原住民基督徒所承載的信仰內涵，作爲一個基礎，他提出了一些嘗試，例如從這個信仰基礎上說明台灣原住民教會的兩個「舊約」的事實，這種事實是現今台灣原住民教會與基督徒都無法忽視或切割的一個「信仰母土」的經驗基礎。

有了這個基礎，從台灣原住民部落所經驗的文本出發，描繪屬於台灣原住民部落經驗的聖經詮釋法之建構的藍圖。然後用這個藍圖運用在台灣原住民的 *milisin* (豐年祭) 和古以色列傳統祭儀 *pesah* (逾越節) 實例，嘗試編織創造性對話的空間，使台灣原住民的部落傳統經驗文本，在現今台灣原住民教會或部落裡再次展演或宣講時，可以透過聖經詮釋的方法與過程，使這些部落的經驗文本，在現今台灣原住民教會所服侍的部落情境裡再產生新的意義；並在教會和部落裡，促進建構起兩個不

³³ 參：同上。

同經驗文本積極正面的對話議題，來豐富本土化基督教信仰，更使台灣原住民傳統部落的經驗文本，能情境化於現今台灣原住民各族的部落裡，使各族人再次經驗與享受祖先們的智慧與教導³⁴。

台灣原住民部落經驗詮釋法的建構，建立在整全生命世界的解放基礎。整全生命世界所描繪的圖像，正如同台灣原住民傳統部落裡，原初部落傳統信仰所呈現的大自然、土地、人類，與所有生命體所形成無法切割之融合一體的密切關係，使所有生命個體得到解放與自由的有序世界。

就像《創世紀》第一章所建構的井然有序的生命圖騰，在這個世界裡，每一個受造者的生命皆屬神，有其尊嚴且受尊重，彼此相依相存，任何一個受造者的生命皆無法被割裂，而獨立存在於整全生命世界實體之外。而耶穌所關注的就是那已受種族、性別、政治、經濟、宗教、文化、教義、教派、宗教祭儀、傳統價值所割裂的生命實體。「上主的神臨於我身上，因為他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，像盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年」（路四 18~19）。那些在上帝的國裡所無法存在的生命實體，是上帝的旨意運行在地所關切的³⁵；所以 Walis Ukan 認為，古以列色人和

³⁴ 參：Walis Ukan（張秋雄），〈Milisin 和 Pesah：台灣原住民教會部落經驗聖經詮釋法之建構〉《玉山神學院學報》第 10 期，2003 年 6 月，17~36 頁。

³⁵ 參：同上。

台灣原住民都是上帝所置放之特別的區域空間，每個族群皆使用上帝所賜予的傳統智慧與傳統文化，延續著各族群的生命命脈於上帝所創造的整全世界裡運行著。

台灣原住民在部落裡所經驗的傳統文本，必定是在這所屬的「台灣」時間和空間裡被呈現；如同古代以色列人聚集的傳統經驗文本，也是在其所屬的古代近東世界裡被描述和經驗的。這兩者不同的「舊約」，都是在那位創造世界與人類的上帝之大時間與大區域裡個別展演著，都具有創造者上帝的智慧與能力彰顯的經驗文本。雖擁有不同的文化現象、傳統價值、倫理、宗教、傳統社會、政治、經濟等人文世界之明顯的代溝，卻可在相互的尊重與光照下，感同身受彼此族群生命的不同經驗。因此詮釋者（reader）在閱讀兩個「舊約」經驗文本時，是不能夠直接用表面上所呈現的文化語言符號，作直接地對話與相遇，必須更進一步探索兩者經驗文本的背後，可能呈現的當時生活實景的痕跡，去體會和想像生活在當時情境裡人類的共同生活經驗實體（Reality）是什麼，才能夠相互地激盪、光照和互益，使兩者具有創造性的對話空間，彼此互惠與豐富³⁶。

（三）實踐神學

他們特別強調四百年前唐山過台灣的歷史，就是台灣原住民族被殖民的血淚史。在不斷殖民的過程中，日本皇民化和後來的漢化政策，使原住民的心靈支離破碎。為顧及原住民的心

³⁶ 參：同上。

靈建設，他們提出了「重建台灣人的心靈」之宣教神學理念。期望將台灣基督長老教會的信仰內涵，定根在台灣原住民的歷史實況中。

1. 社區宣教

從 1968 年開始，台灣政府開始推動社區發展工作，長老教會也在同一時間開始所謂的「社區宣教」。他們反省到，教會必須走出「圍牆」進入社區，社區的問題與需要成為教會的責任，教會認同其所處的社區，成為社區的一份子，教會才可能被接納，教會宣揚的理念才有可能被認同³⁷。

玉山神學院教授陳南州指出，教會為社區（部落）做事、教會與社區（部落）做事，兩者並無一個絕對的劃分，也不是說整全的宣教是前者或後者。陳教授認為，這兩者中間有一創造性的張力：福音訊息與脈絡實況的關係密不可分，沒有脫離脈絡實況而存在的福音，而是從脈絡實況來了解福音。教會是在進入部落、跟部落一起生活的同時，表現出其主體性和獨特性。上帝國福音，諸如愛、公義、和平等價值與意義，是在教會洞察部落的實況與盼望中，跟部落居民討論、共同生活中實現出來的。教會必須與人民在一起，去見證從上帝領受的信息³⁸。

教會受召喚參與天主的救贖工程，福傳是教會的本質。教

³⁷ 參：陳南州，〈教會社區宣教的演變：歷史的回顧與神學的反省〉《玉山神學院學報》第 6 期，1999 年 5 月，49~55 頁。

³⁸ 參：同上。

會參與以天主國為中心目標的宣教，就是整全的福傳的教會，其中事工包括宣揚福音、牧靈與教育、愛心服務、社會改革、關懷天主的受造物等五個面向。且這些事工要常常更新。更新，即重新認識天主是福傳的天主，教會是為了天主的國而存在，福傳不是可有可無的選擇。因整全的福傳理念是以天主國為中心和願景，教會的更新乃是以實踐、參與天主國的福傳為取向的神學更新。教會參與天主的福傳，目的不是在使人成為教會的成員，而是天主國的實現。

信徒若是以教會所座落的部落人民來構成，就更能藉著參與部落整體生活的更新與重建，跟部落人民建立生命共同體的意識，讓「人類的鹽，世界的光」的身分和功能見證出來。讓天主國福音的價值觀、人生觀，藉著教會的事工和生活融入部落人民的生活中，引導人走向福音所彰顯的天主掌權的生活。陳教授更肯定部落或社區福傳，是時代給我們的使命，也是教會的自我更新改造的契機。讓教會真正「道成肉身」，認同社區（部落）與人民，藉著部落宣教，把天主的愛、公義、和平，實踐在原住民部落中³⁹。

2. 本土語言的重要性

台灣基督長老教會特別強調本土語言的重要性，失去語言等於失去文化。伊布坎普丹牧師認為，從文化中抽去語言，除了代溝外，還會失去詩歌、格言、醫病語言、植物名稱、土地

³⁹ 參：同上。

名稱，更失去原住民的智慧語言，如宗教和對大自然奧秘的故事及神話。語言是上帝的恩賜。在強調本土化的同時，在宣道方面，極力使用地方性的語言。這是大家有目共睹的成果。

所以在實踐神學方面，長老會極重視「講道」。講道的風格與類型區分解經型、先知型、神學型、牧養型等講道方式。他們認為講道者模式的塑成，除了所受的訓練外，也與其所面對的聽眾有關，而聽眾的背景是來自他們週遭的社會、文化、政經各層面的影響。所以講道者豈不更應該深入掌握這世代的脈動？這脈動就是人們心中的需求與渴望！

講道者必須親自牧養與關顧羊群的生命，從而察覺羊群的問題，進而能在講台上以上帝的話語回應他們的處境。在原住民中宣道，宣講上帝臨於文化中，宣揚耶穌基督的拯救。告知教會的角色不僅是精神的目的，它的影響已經是全面的。教會帶給台灣原住民一種新的宗教認同，也讓原住民對自己的將來有更積極的態度⁴⁰。

3. 原住民祖靈文化

台灣原住民有許多不同的族群，對祖靈的理解也不盡相同。但祖靈信仰可說是所有原住民族共同的信仰特徵⁴¹。玉山

⁴⁰ 參：同上。

⁴¹ 「祖靈」是誰？田哲榮描述說：「祖靈顧名思義，是指家中或部落中往生者的靈魂。原住民相信祖靈掌管人的禍福，所以平日的生活行動，都必須以祖訓為依歸」。輔大簡鴻模教授說，原住民的祖靈指「部落中已過世的老人，特別是自己的父母或親戚」，他

神學院教授布興大立指出，泰雅族人死後之身是靈體（utux），而不是神體（Utux）。死後的靈體不但可以返回故居，也可以保佑子孫。林約道教授也認為，祖先是「一種集體性名詞。它指的是所有曾經在部落傳統領域遷徙、開墾、定居、生養子孫的前人，以及所有曾經在獵場上與大自然共生共存，並留下足供後代子孫做為傳說事蹟的獵人勇士」。林約道也認為原住民族以「祖靈」稱呼歷代祖先，但並不把祖靈神明化來崇拜。所以原住民學者普遍認為，祖靈（utux）與無可超越的「神靈」（UTUX kayal，基督宗教的創造神）不相衝突。所以布興大立說：「族人從不拜祖靈的，也不認為祖靈是『宇宙的主宰』」⁴²。

對於「祖靈祭」、「祖靈崇拜」，布興大立認為應該把族人有關祖靈的儀式去宗教化，將祖靈的理解和儀式轉化，並限定在文化層面，用「祖靈的生命禮俗」來定名。但大多數原住民認為祖靈具有類似神明的角色與功能，這就要在實踐層面有更多的詮釋。陳南州教授認為，過世的原住民基督徒是祖靈，他們回歸生命的創造主懷裡，也是與耶穌基督同在。祖靈信仰與基督信仰對遇時，原住民教會要做的不是反對或排斥祖靈信仰，而是轉化和再詮釋，並且藉著祈禱、聖經與教義的解說，對信徒教導和啓明。陳教授認為，原住民教會現在要積極建構原住

也是祈禱的對象：祖靈是族人祈禱的對象，祖靈就在族人的身邊，傳達信息給族人或給族人生活力量。參：簡鴻模，〈祖靈與天主：眉溪天主堂傳教初探〉（台北：輔仁大學，2002），6頁。

⁴² 參：陳南州，〈祖靈與聖靈—福音與文化：一個本土化的神學詮釋〉《玉山神學院學報》第23期，2016年6月，245~249頁。

民基督徒「慎終追遠」的新文化。布興大立提議把「祖靈祭」更名為「祖靈的生命禮俗」，此方向是正確的，但原住民教會必須同時積極建構基督徒「慎終追遠」的新文化。陳南州教授認為教會應該更積極參與原住民文化復興的工作，而非傳統宗教的復甦。基督徒要為建構原住民「慎終追遠」的新文化來努力⁴³。

結 論

台灣基督長老教會對於原住民本土神學的發展，確實可以提供許多借鏡，尤其落實「道成肉身的基督」神學思想，注重神學是我們站在這塊土地上、生活在這塊土地上的信仰反省與實踐。肯定他們許多的面向，雖然與天主教神學有些著重點不同，但懷著「敬其所異、愛其所同」的情懷，相互交談與合作，也是我們基督徒合一的目標與實踐。

⁴³ 參：同上，258頁。