

台灣天主教本地化運動

回顧與成效探討

王志堅¹

本文從歷史觀點及脈絡，鳥瞰台灣教會作為匯聚傳統中國、歐洲文明與現代台灣文化的交會舞台，展現在本地化運動的發展。作者首先重申梵二對本地化的重視；進而回顧中國教會本地化運動的歷史；然後反省遷台後的台灣教會的本地化運動；最後更為台灣教會的未來提出建言。

一、梵二會議重宣本地化²為福傳基調

從神學觀點來看，本地化是一種從自身文化脈絡中所做出特別的文化表達——「藉由從另一種文化中所接收的」。教會本地化，是一種福音重新化身於不同文化脈絡與不同文化成員的現象；在其過程中，文化語詞的改變只是表面的形式。本地化也是一種啓發、轉化與融合的來源，對不同地方文化與普世教會而言，本地化是一種「新的創造」。³

¹ 本文作者：王志堅，輔仁大學哲學系博士，現任文藻外語大學專任副教授，專長自然法理論、吳經熊思想、宗教與法政關係研究，及人生哲學、法哲學等。

² Indigenization 可譯為本位化、本土化，本文雖採本地化一詞，但就內涵而言，三者在本文的意義相同，可以通用，特此說明。

³ 參閱 Nicolas Standaert, *Inculturation: The Gospel and Cultures*

依此觀點，教會福音傳播（又稱福傳）工作，其本地化至少應包含兩個幅度：一是福傳工作應該根據接收者的文化底蘊和生活經驗，來表達福音的內涵與價值，而這必須以先瞭解當地文化為前提；二是本地化也邀請被傳者，從自身文化經驗對基督福音做出表達，同樣，這幅度也建立在當地文化必須先瞭解基督福音為前提。換言之，本地化對交流雙方都會帶來超越彼此自身的轉化與創新的契機。

對華人天主教會而言，過去所謂本地化，是採用中國文化的思想，發揚光大天主的啓示，同時以啓示的內涵，創造新的中國文化。⁴ 于斌（1901~1978）樞機提出的「基督中國化，中國基督化」，正是過去教會本地化的核心意義。

按照天主教的信仰，教會發源於聖父對於聖子的派遣。因此，從「神降生成人」的奧蹟，即可發現天主教信仰的核心，本身就蘊含了福傳本地化的精神。聖子放下聖父獨生子的尊崇地位，為救贖人類而取了人形人性，「道成肉身」的啓示，本身就可視為在福傳工作上最具本地化精神的示範。教會受耶穌基督的派遣，往世界各地為萬民傳播福音，自然也要從受傳者的立場及生活模式來體認與表達福音的精神。從這個角度看，梵蒂岡第二屆大公會議（梵二，1962~1965）強調了本地化的福傳精神，可視為回歸耶穌基督派遣精神的重宣。

(Pasay City: Saint Paul Publications, 1990), p. 99.

⁴ 關於本位化的定義，可參閱張春申，〈中國教會的本位化神學〉，《教會本位化之探討》（台中：光啓，1981），3頁。

由此來看，教會從建立初始，就是透過不斷地將福音的啓示性真理（信仰），在不同文化地區的本地化過程而傳揚，並藉此擴大福傳的領域。從以色列到希臘、羅馬，進到歐洲、美洲，以及東方的亞洲、非洲，福音傳播的歷史，就是教會持續將福音與不同地區文化持續融合的歷史過程。而亞洲國家當中的印度與中國，又是具有悠久文化傳統的世界文化根源之一；天主教會與亞洲文化淵源之一的中華文化，其交融的過程費時，必然會更長，而對雙方的轉換與創新，也應帶來巨大的影響。

二、對中國教會本地化運動的歷史回顧

（一）明末清初利瑪竇時期

基督宗教傳至中國，時間可上溯至唐代。但從大歷史（macro history）的視野來看，1582年利瑪竇（Matteo Ricci, S.J., 1552~1610）抵達中國傳教，應該才是開啓了中國教會本地化運動的先聲。⁵他更改穿著，學習漢語，這是他面對中國文化所採取的第一步策略：隱藏自己本有文化，學習以當地文化表達自己。之後他積極與士大夫交往，勤閱中文典籍，在介紹聖經、翻譯〈十誡〉及〈天主經〉的同時，也引入西方歐氏幾何、世界地圖、自鳴

⁵ 本文採取于斌樞機的看法，認為中國雖在唐代即有宗教傳入，並有名人信教，如郭子儀（698~781）等，但多數人認為這是個人宗教層面，很少文化交流的內涵，一直到利瑪竇時期，才有真正文化交流的發生。參閱于斌，〈中西文化之比較〉，吳經熊等著，《中西文化論集》（台北：國防研究院中華大典編印會，1966），356~398頁。

鐘等科學知識。另一方面，他又將四書、五經等中國經典譯成拉丁文，回傳歐洲。利氏是神父，同時也是學養豐富的學者；他來往的對象，都是當時中國菁英的知識份子，文化交流反而成了來往的主角，這是他面對中國文化所採取的第二步。

從西方看，利瑪竇開啓中西文化交流的開端，這是他最受肯定的貢獻。⁶ 但從東方看，利氏到中國，既是基督宗教的東傳，也是中國接觸西方現代科學的開端。他能贏得中國知識份子的尊敬，是了不起的成就；然而，這尊敬應較多是建立在對現代自然科學知識的敬意，而非源於其傳播宗教信仰的成果。⁷

回顧利氏在中國的行傳，傳教工作與本地化策略兩者可謂緊密連結。他類比佛教僧侶的身分而主動披上袈裟，隨後又蓄髮留鬚，改爲儒士裝扮，並與當時南京佛教名僧進行宗教義理的辯論。這些不同嘗試的思維，正顯出天主教思想要融入中國文化時可用的策略。回顧他在華工作累積的經驗，主要是以學者而非僧侶的角色獲得成功，藉著與本地士大夫的文化交流而得以建立教會並獲得尊敬。但這些得來不易的成就，顯然偏向

⁶ 教宗若望保祿二世 (Pope John Paul II, 1920~2005) 在利瑪竇到北京四百周年國際學術研討會的致詞，肯定利瑪竇最大的貢獻是在「文化交融」的領域。

⁷ 從清末西化運動開始，例如「中學爲體、西學爲用」的觀念，或五四運動 (1919) 中所強調的「德先生」(民主) 與「賽先生」(科學)，甚至孫文 (1866~1925) 的革命主張，這時期的中國知識份子都罕有對西方宗教的討論，這一共通結果，應可爲此論點之佐證。

個人的、而非整個教會本地化的成功。因此，在他的交流行動中，也隨之潛藏新的挑戰。

利氏容許中國文化中的祭祖、祭孔行爲，認爲這與天主教教義並不違背，但這被稱「利瑪竇規矩」的做法，卻與教會內其他觀點產生衝突，幾經爭辯，羅馬教廷依靠在中國其他傳教修會的報告，於 1645 年發布通諭，明令禁止。此一禮儀之爭，導致清聖祖康熙皇帝（1654~1722）一改過去對天主教的好感，也頒布禁教政令。當時堪稱代表歐洲文化龍頭的羅馬教會與代表亞洲主流的中國文化，雙邊剛開啓的文化交流旋即中斷，這不僅在雙方歷史上造成巨大衝擊，也連帶影響日本和印度等地的天主教福傳工作的發展。⁸

（二）太平天國革命

清宣宗道光年間（1821~1850）的太平天國事件，是清朝最大的內戰。因爲太平天國以拜上帝會爲號召，因此有學者將之稱爲「新宗教運動」。⁹ 太平天國的發起確實帶著濃厚的基督宗教教義，但並不被正統教會（基督教與天主教）所認同。從本地化的角度看，洪秀全（1814~1864）藉由梁發（1789~1855）翻譯的《勸世良言》，粗略混合個人見解與部分聖經教義的宗教思想，爲

⁸ 羅光，〈天主教的政教關係觀〉，《哲學與文化》19.9 期（1992 年 9 月），778~782 頁，相關內容出自 780~781 頁。

⁹ 例如美國歷史學者托馬斯·賴利（Thomas H. Reilly，1954~）就持此論點。參見托馬斯·H. 賴利著，李勇、肖軍霞等譯，《上帝與皇帝之爭：太平天國的宗教與政治》（上海：上海人民，2011）。

何能號召廣大人民興起長達 14 年的革命運動？關鍵之一是，這樣粗糙拼湊的宗教思想，是純由中國基層文化的語言所表達！相對於利瑪竇的士大夫傳教方向，太平天國對於信仰本地化的推展，兩者的對比應有其時代意義。本文將於後續探討。

(三) 五四運動

清末與西方列強戰爭的失利，開放基督宗教重新進入中國；但福傳工作已經沾染民族主義的情緒，傳教工作與帝國主義侵略容易混淆，文化交流的基礎已受侵蝕。¹⁰ 即使 1939 年羅馬教宗解除祭祖、祭孔的禁令，更任命田耕莘（1890~1967）為亞洲且非白人的第一位樞機，但這時期中國教會本地化的工作，可說是幾經嘗試而失敗。¹¹

從清末到民初，中國關注的焦點在於國家民族的存亡，知識份子體會西方強盛文化的代表，顯然是自然科學或民主制度，而非宗教信仰。在 1919 年五四運動的論述中，相對於科學與民主，西方宗教幾乎是被遺忘的領域。誇大地說，這時期的中國知識份子，信仰的可能是「科學教」。¹² 相對來說，以基

¹⁰ 例如，當時山東膠州案（亦稱曹州教案或巨野教案），德國以傳教士被殺為藉口出兵山東，佔據膠州灣，等於把天主教與帝國主義連結一起。參考：于斌，〈中西文化之比較〉，357~358 頁。

¹¹ 張春申等著，《教會本位化之探討》，1 頁。

¹² 奧地利學者田默迪（Matthias Christian，1941~）神父，從當時嚴復（1854~1921）翻譯《天演論》（*Evolution and Ethics*）的譯文中發現：嚴復並未忠於原作者〔英〕赫胥黎（Thomas Henry Huxley，1825~1895）的思想，反而加入了許多自己的意見，間

督宗教在西方文化的重要性來看，這時間的中國知識份子顯然並未給予宗教信仰相應的重視與研究。

三、天主教會遷台後的台灣教會本地化運動

1949年，中國共產政權建立，因其採無神論立場，中國有大量本國及外國籍的天主教神職人員遷到台灣，影響後續台灣成了中西宗教交融的主要舞台。然而，在1949年之前，台灣天主教會亦已有本地的文化雛型，但外來的神職人員人數太過龐大，掩蓋了台灣原來天主教本地化的幼苗，後來這也成了台灣天主教本地化發展的另一道鴻溝。

在1913年之前，台灣屬廈門宗座代牧區，自1913至1948年，才劃出台灣宗座監牧區。自1949至1963年間，台灣天主教徒人數每年有超過10%的快速增長；在1953到1963年間的全部總成長率，高達876%，其中以台北及花蓮的發展最為突出。但1964年後，又大幅下滑，各教區均在1966至1969年間

接把「優勝劣敗，適者生存」的目的性信念，放入其翻譯中，基本上這並不符合嚴格的學術（科學）精神。而嚴復在第一次世界大戰後看到歐洲的景象，也開始改變了他原先所抱持的信念，但他原先的信念，已隨其翻譯作品在中國知識份子之間風行，使得當時的讀書人，大多昧於對赫胥黎在生物科學所做貢獻的認知，反而只接收到與列強各國競爭存亡勝敗的信念，這當中有把客觀科學溢成爲價值信念的問題。關於嚴復翻譯的部分，參閱田默迪，《中西文化的交談》（台北：輔仁大學，2004），35-56頁。嚴復的思想在五四運動中具有關鍵的影響力，本文藉此案例說明當時知識份子對科學有外擴到價值信念的問題。

即進入成長停滯的狀態。¹³

此時，天主教會為回應時代變遷的挑戰，召開梵二大公會議（1962~1965），它不僅強調本地化的重要，也為本地化建構了神學與哲學的對話平台。梵二最大的開放，是不再以「絕對性的啓示權威」來強調羅馬教宗所宣布的教理，不再否定其他宗教也有真理的存在，這為教會與各地方文化中的信仰元素提供了尊重與溝通的基礎。梵二的另一個特徵，是提升平信徒在教會福傳工作的角色與地位。梵二之後，平信徒成為世俗與神聖生活的融合管道，這也為宗教信仰的本地化提供另一重要的溝通途徑。

在梵二精神的推動下，台灣開始神學本地化的工作，至1981年時，台灣的（中國）神學本地化在思想體系上，已有相當成果。當時致力於神學本地化的學者，都是一時之選，並有分別來自中國及西方的傳教士，對於融貫雙方之文化交談，提供良好的基礎。按照張春申神父的整理，神學本地化早在1959年，田良神父率先以中國文化「孝」的內涵來說明天主教的啓示信仰，就已經開始。田良批判以儒家的仁為溝通出發點的想法，認為仁並不是成德之本，以孝道為中心的神學，對中國文化才能有吸引力及推動力。¹⁴

¹³ 瞿海源，〈台灣地區天主教發展趨勢之研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》51卷（1982），129~154頁。本文引自中研院社會學研究所，瞿海源個人網頁，<http://www.ios.sinica.edu.tw/hyc/>

¹⁴ 張春申，〈中國教會的本位化神學〉，4~5頁。

至於外籍傳教士，奧籍的谷寒松 (Luis Gutheinz S.J., 1933~) 神父與德籍的溫保祿 (Paul H. Welte O.P., 1930~) 神父也都分別提出對「神學東方化」的看法。這兩位對中國人之思維與文化特質有深刻的體會：溫神父認為亞洲人適合直觀的路徑，東方神學應由直觀的方式（而非邏輯分析）與基督奧蹟相連結；¹⁵ 谷神父發現中國人的思想更注重人的整體，這種人文主義的思想在中國知識份子中更明顯，他因而認為以基督為中心的人學，能創造文化的共融。因為西方文化認為基督就是一個「完人」的典型，選擇基督，人文思想更能完備。¹⁶

成世光 (1915~2012) 主教則認為：「中國人習慣的倫理是以道德為中心；而教會傳授的倫理是以法律為中心。」因此本地化的倫理神學，應以中國倫理為經，宗教聖事為緯，兩者才能相互熔於一爐。¹⁷ 項退結 (1923~2004) 教授則主張跳過教義、倫理與禮儀的分類，認為應把東、西兩方神學分為「人生觀與救恩」及「救恩史與人的命運」兩部分，前者研究儒、釋、道等亞洲人原本之人生價值觀與基督救恩之共同部分；後者則可闡釋基督救恩，更能完備其原本價值體系的不足。¹⁸

于斌樞機主張「知物、知人、知天」的「三知論」，由此三知發展出四類學科，包含自然科學、人文科學、社會科學與

¹⁵ 同上著作，7 頁。

¹⁶ 同上著作，8~9 頁。

¹⁷ 同上著作，10 頁。

¹⁸ 同上著作，11 頁。

宗教科學，這也奠定了本地化大學的教育理念，亦即「輔仁精神」之所本，而其中開闊、求新的開放精神，也影響宗教多元與宗教交談的開展。¹⁹

羅光（1911~2004）主教也有系統性的論述，回應中國神學本地化的問題。他系統性地比較仁與愛兩者的關係，這是儒家體系與教會信仰的核心。房志榮（1926~）神父則從釋經學角度提出中國人釋經的三特點：（1）以道德實踐的工夫為後盾；（2）不用邏輯而用指點的方法；（3）讓讀者加入主觀的體驗和見解；它們成為中國教會釋經學的良方。²⁰ 而張春申神父的等身著作，更是以建構中國本地化神學為職志。

此外，在 1970 年代，來台的德語傳教士及留學德奧的台籍學者之間，也在淡水展開固定週期的思想對話，稱為「淡水小組」，10 餘年來也留下豐富的交流對話經驗。此一時期，這麼多位神、哲學家分從不同幅度立論，這些建構與努力，對於基督宗教本地化的思想基礎，已經有豐富的成果。

另外，梵二之後，台灣教會也陸續發展出兩條有別於神、哲學理論的不同融合途徑：一是「東方靈修」，即藉由禪坐靜心的方法，引入祈禱的高峰經驗，這對於重視直觀與經驗的中國文化，有相當貼切的感受，正是本地化的特色表現。二是宗教交談的開展；梵二的理念不僅促進宗教間交談，而且在其精

¹⁹ 沈清松，〈論梵二之後天主教的本地化：以中華新士林哲學為例釋〉，《哲學與文化》43.2 期（2016 年 2 月），29~30 頁。

²⁰ 張春申，〈中國教會的本位化神學〉，33 頁。

神推動下，宗教交談更是福傳工作的展現幅度之一，使其具有特別的意涵，誠如張春申神父指出的：

宗教交談雖然是所有宗教共同的事，但今天教會已將它看成教會實踐福傳使命的一種方式，甚至有意識地在交談中扮演一個角色，不只是教會自己與某宗教交談，而且呼籲各宗教共同交談。凡是真誠地共同尋找真理，天主聖神必將臨在其中。²¹

天主教會之英文名為 Catholic Church，又稱「大公教會」，即有向普世萬民開放之意。台灣教會過去在耶穌會馬天賜（Albert Poulet-Mathis, S.J., 1927~2010）、甘易達（Yves Raguin, S.J., 1912~1998）等外籍傳教士的長期經營努力之下，其實已經營造良好的各種宗教對話基礎與豐碩的交流成果。²² 這是天主教本地化運動的另一項特色，正待後繼者進一步發揚光大。

總的來看，台灣教會本地化，承續中國教會本地化的一脈相連，無論在聖統、經濟、禮儀及神學四部分的本地化工作，自梵二以來，各自有所投入與成果累積。然而，「四十年來，台灣教務由發芽而茂盛，由茂盛而衰落」²³ 卻也是不爭的事實；特別是自梵二之後，中國教會已經逐漸由華人及本地所培

²¹ 張春申，〈有關宗教交談〉，《神思》27期（1995年11月），1~7頁。

²² 參閱蘇海涵，〈追隨利瑪竇的足跡：耶穌會甘易達神父的遺贈與佛教、道教對話中的亞洲天主教的祈禱〉，《神州交流》7.2（2010年4月），174~182頁。

²³ 中國主教團，1986年10月28日牧函。

育的傳教士所主導，但相對的，福傳工作最明顯的量化指標——受洗人數，也同時陷於停滯、甚至衰退的處境。²⁴ 無論教會發展的問題是肇因於何種時代因素，從人爲努力的角度看，教會本地化的工作，必然仍有尙待努力之處，應該面對與探討。

四、反思中國—台灣教會本地化運動的問題

耶穌會士首入中國傳教之生存策略，是仰賴自身之文化修爲，獲得中國社會（特別是領導階級）之接納與尊敬。自然科學之天文、地理、數學、曆法等學術成就，成爲雙方文化溝通之先鋒。但歷史學者認爲，耶穌會士的傳教適應策略，卻也決定了後續各項交流的框架：「耶穌會士之政治（適應）策略，決定其傳播宗教文化之方式，及其後文化交流之形式。」²⁵

以知識份子爲主的傳教方式，對西方而言，是以中西文化知識交流爲核心的福音傳播模式；但對中方而言，重點反而轉換爲以傳教士所促成的西學東漸。從明末清初耶穌會士在中國與日本的傳教經驗，福音傳播這一涉及複雜的文化交流，可能過度局限於知識與理性的幅度。

禮儀之爭，可視爲羅馬中世紀教父駁斥異端的護教行動，與中國儒家維持儒家道統兩股勢力的相互碰撞。這是中西兩大傳統的歷史命脈，缺乏充分溝通的解決方式，使得雙方都因此

²⁴ 瞿海源，〈台灣地區天主教發展趨勢之研究〉，129~154 頁。

²⁵ 黃正謙，〈西學東漸之序章——明末清初耶穌會史新論〉（香港：中華書局，2010），5 頁。

蒙受失去更深交融的契機。

至於太平天國以簡單拼湊的神學教規，卻喚起龐大的社會革命運動，有歷史學者評價為宗教革命或人民對清朝腐敗的不滿。筆者認為，太平天國或許有多重起因，但這事件清楚呈現了中國文化中，宗教信仰的活力與生命力並非以士大夫階層，也非以理論知識的建構為主根。就本地化的主題，太平天國與利瑪竇呈現出完全不同的幅度。

及至清末，傳教行為與西方列強入侵之舉動，華人已經不易區別；此時西方文明涉及的文化侵略問題，²⁶ 只是更增宗教文化溝通的困難，教會信仰與中國文化的交流於是發生停滯甚至倒退的變化。雙方未能有足夠深入交流、融合之機會，使得民初以來，信教者總要在中西文化間經歷選邊的心理衝突，時至今日，台灣教會也未能完全消除。例如，台灣傳統信仰家庭中，許多長輩仍對信奉基督宗教者會有不拜（不認）祖先的問題而心生疑慮，以致於對晚輩接受教會洗禮容易有抵制的心理。從 1962 年台灣天主教大專青年發起的「神修小組」（天主教中華基督神修小會的前身）設立的動機，可窺見當時知識份子接受福音的文化處境：

帶有濃重歐洲文化色彩的「基督啓示」思想，極難進

²⁶ 這裡用「侵略」一詞，在強調清末之後，西方文化（包含宗教文化）已經取得交流方之高姿態，而中國文化已經落於可能喪亡的自信低點。一方強勢一方弱勢，就文化溝通而言，會有一方文化之特殊性（distinctiveness）取代另一方的現象，本文認為這已非文化溝通，而可能有涉及文化侵略的問題。

入一般大專知識份子的心海中，基督神國在中國雖已傳播了四百多年，但似乎還與中國文化格格不入，中國民間一般的社會風俗與人民心中，似乎也無法進入；一般中國人自恃已有的中華文化固有倫理，常認為宗教只是勸人為善；因此……期盼能以中國人的方式表達基督的思想，完成基督對中華的使命。²⁷

梵二至今，神學本地化的思想建構已有明顯成果。但就筆者個人觀察，一般為慕道者宣講福音的傳教工作（俗稱講道理），涉及神學本地化問題的並非關鍵，畢竟信仰並非單靠理性說服就能成就。天主教信仰最初傳入中國而能發展，單看傳教士冒死渡海東來的宗教使命感，便足以感動人心。中國文化已經發展數千年，有其自身之思想與生活價值體系，福音傳播過程中必然包含不同文化及其人生哲學核心信仰的溝通與融合。特別後者是人生價值體系的絕對性領域，是用以評價其他生活價值之基準，這是文化最深層的基礎，如同深入地底的根，是最不易觸及的交流領域，福傳要能從入境隨俗到移風易俗，需要反覆的生活磨合與長期對談的浩大工程。但翻看歷史，雙方這樣對等交流的時機其實不多。

相對於宗教，西方科學成就與政治制度是文化的外層，是更易見之文化枝葉，而非根源。自西風東漸之後，當時由傳教士附帶而來的科學知識，是否反而成了西東雙方交流的主角？

²⁷ 吳偉特，〈食之有味、回味無窮的神修小會——歷年來你應該知道的小會大事！〉，《心泉》72期（2005年8月），22~49頁。

中國研究科學者多，但真正理解孕育西方科學精神之文化精髓者則少，這是中西文化彼此尚缺乏深度對話交流的問題。

深入探討西方科學與民主思想，不可否認它們是源於基督宗教的文化根源，特別是西方科學研究大自然的動機，是因為將大自然視為上主所造的作品，西方科學家探討自然世界的規律，原是一種認識造物主真理的途徑。中國知識份子信仰的科學，卻忽略了西方啓蒙運動以來的科學成就，其實是從中世紀歐洲教會的負責全面教育的環境中孕育出來的，除了探究自然真理的追尋動機之外，教會（特別是修會團體）在思想上培育了嚴謹的思考方式，以及學術上嚴格的自律精神，這是現代科學得以成就的最重要教育基礎。²⁸

進一步言，中西文化於交會之際，彼此也都開始其自身的劇烈變化時期。過去，天主教信仰由歐洲傳出，但歐洲今日卻面對教會權威降低與信仰失落的危機；中國經歷西方文化的洗禮，從救亡圖存到如今，在經濟發展成功之後，在科學化與民主化的潮流衝擊之下，個人權利意識高漲，卻不斷衝擊教會的宗教與道德權威地位，教會聖召的快速下滑，說明福傳方式不容易在青年身上引起共鳴。這些現象都說明中西文化的本來樣貌已經不易還原或認清，更遑論要在這自身持續動態發展中意欲相互融通的困難。張春申認為，中華民族的文化雖然很悠久，但神學尚是非常年輕的。若調換位置描述，神學在歐洲文化發

²⁸ 田默迪，《中西文化的交談》，74~76頁。

展非常悠久，但對中國文化認識尚輕，應該也能說得通。

更關鍵的是，中國宗教文化多元而並存，儒、道、佛三家並存於中國文化已經上千年，知識份子間雖曾有思想義理的辯駁發生，但民間生活則三者一直自然共存。如何在中國文化中表達福音絕對性的權威地位，而又能與早先存在於民間的宗教文化共存，筆者認為，這是本地化必須回應的一項挑戰。而此項契機，正是蘊藏在宗教交談的活力之上。近幾年來，天主教本地化的眼光，甚少有系統地關注這個幅度的本地化功能，未來這應該是值得大力投入資源的項目。

從歷史的角度看，四百年醞釀新文化的時間可能還很短。眼前的問題不在論斷成敗，而在於確立繼續前進的方向與步調。深層文化溝通，最先突破困局之處，並非因為人類普遍的共識，而常是因為先行者的個人經驗。在探討教會本地化問題時，應該多關注個人（特別是平信徒）皈依者的整合經驗。

除此之外，另一個台灣教會本地化必須跨越的鴻溝，是教會內部的整合問題。從 1949 年起，台灣教會瞬間湧入大量神職與教友，遮蓋原來剛萌芽的閩南文化，至今兩者之間仍缺乏妥善溝通與融合，這隱藏的鴻溝，也需要彌合。

按學者研究，1949 年之後，台灣當時講國語的外省信徒普遍接受較好的教育，並享有較高的社會地位，由語言政策加上國民政府禮遇來台的天主教傳教士，使天主教在遷台後形塑出以外省為主流的文化風格，天主教與閩南文化的隔閡與陌生，不利於教會與閩南文化的交流。同樣，今日客家天主堂教

友人數減少，問題可能也在於未建立一個根基於客家文化的客家天主教。²⁹ 語言是溝通的先鋒，未能大量運用受傳者的生活語言來表達，自是一項交流與融合的不利限制。

梵二之後的台灣天主教本地化運動，是不是太快把中國傳統文化等同於教會本地化的對象？進而導致其差異者受到壓抑？這樣的探問，也隨著台灣政治民主化運動而逐漸在教會內浮現出來。面對當時教會的領導教長幾乎都是外省人，文化以儒家傳統為宗，政治認同以國民黨政府為主，教堂禮儀一般使用「國語」。這些無意之中形成的文化隔閡，或許可以解釋國民政府遷台初期，教會傳教高峰以外省人及原住民佔大宗的原因；而它是否也能說明導致 1964 年之後天主教皈依人數急遽下降的部分潛在原因？

梵二天主教本地化運動聚焦於中國文化，忽略閩南、客家文化的內涵，未對這些更本地的文化元素抱持尊重的融合態度，是一個遺憾。但其後續影響為何？這有賴更進一步的研究來證明。但對佔本地大多數人口的閩南及客家族群而言，更關鍵的是本地化除了表達中、西方文化的陌生與不同，也應聚焦處理「教會採用中國化意識形態的文化策略，而與本地民眾具體日常生活文化沒有交集」³⁰ 的問題。相對的，從台灣原住民

²⁹ 潘春旭，〈台灣天主教與本地文化的相遇（1859~1987）〉，《輔仁宗教研究》29 期（2014 年 9 月），125~163 頁。

³⁰ 潘春旭，〈從拿香到信教：台灣天主教信徒的宗教身分建構〉，《輔仁宗教研究》24 期（2012 年 3 月），201~202 頁。

的皈依經驗可以發現，1945 至 1968 年大批原住民成爲天主教信徒的主要原因，是認爲天主教有助於維繫他們的族群文化與族群認同，原住民對於天主教信仰具有一種主動開放的態度，可能才是他們大批皈依的主因。³¹ 而兩者的差別，正是教會本地化需要面對的課題。

某種程度來說，1949 年之後的台灣教會，更精準的描述應該以「中國教會在台灣」，而不能完全等同於「台灣教會」，教會內不同族群的文化隔閡未能完全消除，確實阻礙真正本地化的進行。然而，這也是歷史共業的問題，在當時不是只有天主教有此困難。反省的目的，是如何向前走，走出新的融合，而非各行其是。無論是西方、中國或台灣，教會本地化最深的邀請，就是走向融合的普世文化。在今日全球化的潮流下，所有不同文化的元素都很重要，而所有不同文化應該凝聚共同的普世價值，這才是大公教會的梵二精神所呈現多元文化與共融合一的教會本地化理想。

五、結語

從歷史的脈絡鳥瞰，台灣教會其實是匯聚傳統中國、歐洲文明與現代台灣文化的交會舞台。面對台灣教會本地化的未來，本文提出三點建言：

(一) 從宗教文化的融合來看，這是耗時最長才能形成的

³¹ 丁立偉、詹婦慧、孫大川，《活力教會：天主教在台灣原住民世界的過去現在未來》（台北：光啓文化，2005），54-55 頁。

深度文化結構，中、西兩大文化傳統的宗教融合，必須有足夠的對話時間去醞釀，而且必須以平民日常生活的文化為基礎。梵二精神已經搭建平等交流的神學基礎，台灣教會未來可搭建與歐洲宗教團體更多生活文化交流的橋樑。例如梵蒂岡博物館與故宮博物院的宗教、藝術等文物交流，就是良好的示範。基督宗教除了作為宗教信仰之外，也是西方文化的發源之一，台灣對於基督宗教的文化歷史與意義，特別是對歐洲文明的影響，應該有更多真實的呈現與研究；同樣，台灣也應致力於傳達自身的宗教信仰文化給西方社會，此一傳達也必須建立在理解西方基督宗教文化的前提上來進行，這是建立福傳本地化的培養土壤，台灣的基督宗教大學應該承擔此一任務，對基督宗教信仰的本地化，定能有所幫助。

(二) 台灣教會本地化的突破，應轉向關注個人（特別是平信徒）皈依者的經驗整合。現代人所處的生活文化，歷經太多、太快的變動，歐洲從短短百年內，分別經歷現代主義、後現代主義，甚至全球化與新的工業革命的洗禮，面對劇變的文化環境，教會神職已非站在第一線接受衝擊的角色，平信徒才是。他們在生活中如何調和信仰與生活文化的衝擊，這是溝通「聖與俗」的真正戰場。梵二肯定平信徒在福傳的角色，確實具備遠見。深層文化的溝通，最先突破的經驗並非投票而來，少數平信徒成功的個人經驗，例如吳經熊（1899~1986）從聖女小德蘭（St. Thérèse of Lisieux, 1873~1897）所得到的皈依經驗，應該值得更多的重視。台灣教會面對普世性與本地化的調和，未來可以更

看重並推廣平信徒的整合經驗，也應把平信徒如何發展與建構靈修團體列為重要「投資項目」。因為個人經驗的突破，一直是另一種福傳本地化發展的「培養皿」，只是過去以傳教士為主，現在應向平信徒做移轉。

(三) 擴大以宗教交談為基礎的文化交談。宗教交談並非只是真理的一與多問題，也不是只有宗教領域的交流；事實上，天主教教友每日都與民間宗教的平信徒緊密生活在一起，從日常生活經驗來看，台灣真正需要交談或分辨誰屬於哪個宗教的生活經驗不多，但各式各樣的宗教生活元素則多不勝數。梵二肯定了宗教交談的傳教功能，台灣過去宗教交談較多局限於教長之間，進行思想與義理之間的交流，未來應秉持平等、尊重的交談態度，擴大為平信徒之間、生活經驗之間的宗教文化交談。這部分應先打破不同宗教信仰的派別、皈依與忠誠等問題，消弭可能的障礙，促進彼此能無罣礙的相互理解。這就有如陽光、空氣、水對於種子的滋養。

本文相信，經過各自數千年累積的宗教文化經驗的相遇，這是文化之根的交流。只要能相互平等尊重的交流平台與時間，必能豐富、轉換與創新彼此的生活與信仰，共創彼此精神文明的更高峰，這是福音本土化的理想，也是我的信仰。