

中華福音神學院

教牧博士科

畢業論文

台灣祭祖及喪禮儀式問題的突破

學生：溫永生

台灣大學（台北）工學士

中華福音神學院（台北）道學碩士

主後二〇〇三年六月呈交

中華福音神學院 教牧博士科

畢業論文 圖書館表格

作者姓名：溫永生

論文題目：台灣祭祖及喪禮儀式問題的突破

根據本院圖書館規則，本館之任何讀者皆可在本院內，借閱任何館藏之論文。

- 1、本人授權本院之圖書館長，從現在起，可權宜以館際互借方式借給其他圖書館的讀者在館內閱讀。
- 2、本人授權本院之圖書館長，在三年後，可權宜准許讀者為神學的學術研究影印本論文的二分之一。

簽名：_____

填表日期： 年 月 日

中華福音神學院博碩士論文電子檔案上網授權書

本授權書所授權之論文為授權人在中華福音神學院 2002 學年度取得教牧博士學位之論文。

論文名稱： 台灣祭祖及喪禮儀式問題的突破

指導教授： 龍維耐、蔡麗貞

茲同意將授權人擁有著作權之上列論文全文電子檔(含摘要)，依下述授權範圍，以非專屬、無償授權中華福音神學院圖書館，不限地域、時間與次數，以微縮、光碟或其他各種數位化方式將上列論文重製，並得將數位化之上列論文及論文電子檔以上載網路方式，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

全文電子檔使用權限： 校內外都三年後公開

授權人： 溫永生

學號：943DM210

E-mail： hakkawen@yahoo.com.tw

親筆簽名或蓋章：

西元 2003 年 6 月 20 日

博碩士論文電子檔案上網授權書

本授權書所授權之論文為授權人在中華福音神學院 2002 學年度得教牧博士學位之論文。

論文名稱： 台灣祭祖及喪禮儀式問題的突破

指導教授： 龍維耐、蔡麗貞

茲同意將授權人擁有著作權之上列論文全文電子檔(含摘要)，非專屬、無償授權國家圖書館，不限地域、時間與次數，以微縮、光碟或其他各種數位化方式將上列論文重製，並得將數位化之上列論文及論文電子檔以上載網路方式，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

上列論文為授權人向經濟部智慧財產局申請專利之附件或相關文件之一 (申請專案號：)，請於 年 月 日後再將上列論文公開或上載網路。

因上列論文尚未正式對外發表，請於西元 2006 年 6 月 20 日後再將上列論文公開或上載網路。

授權人： 溫永生

身分證字號：

E-mail： hakkawen@yahoo.com.tw

親筆簽名或蓋章：

西元 2003 年 6 月 20 日

致 謝

感謝上帝，讓我在開拓、牧會九年後，有機會進修教牧博士的課程，使我能將過去所學、所經歷的，加以整理及進深研究，期能提升未來的事奉。

在論文寫作期間，蒙周聯華牧師、林治平院長、查時傑教授及廖昆田牧師接見，並不吝指教，指引研究的重點與方向；客家福音協會主委曾政忠牧師也經常分享實做心得，提供不少創見，使論文增色不少。

指導教授龍維耐老師和蔡麗貞老師，從宣教學、教會歷史和教義的角度，費心地給我指導，受益良多；更承蒙周功和老師多方的教導與啟發，及擔任本論文的批閱教授，使論文更加豐富紮實；科主任張宰金老師多次敦促、鼓勵與代禱，終使本論文在期限前完成。同時，在舊約解經和崇拜學的部分，多謝賴建國老師和白嘉靈老師分別提供寶貴的書籍資訊；也謝謝吳獻章老師主動提供祭祖研究的書籍，及經常地鼓勵。這些老師都令我銘感於心。

在問卷內容的設計上，羅超華老師、夏忠堅牧師及林口體育學院的謝智謀教授，都曾鼎力協助，使我能從生疏到順利完成問卷調查。尤其謝智謀教授更指導我問卷的訪查與電腦軟體 SPSS 的操作使用，感恩不盡。問卷的訪查上，客家宣教神學院的同學，東勢行道會、台北崇真堂、雙和崇真堂、大埔崇真堂及平鎮崇真堂的同工和會友，熱心義務擔任訪查員，使這份問卷進行順利，十分多謝。

收集資料方面，多謝齊明弟兄、呂一中弟兄及鄭麗津姊妹，分別在天主教、民間宗教及佛教方面熱誠指引及提供資料，獲益匪淺。

另外，也要感謝崇真堂聯會會長余慶榮牧師及眾教牧同工與委員們，愛心容讓我在論文寫作期間，免擔任公職；平鎮崇真堂的鍾君果傳道、陳品月幹事、為主當兵的同工及全體執事、小組長，分擔了許多教會責任，使我能抽出餘暇撰寫論文，劉名浩弟兄在電腦技術與實務上，助我克服許多困難，同時，許多弟兄姊妹更以禱告來扶持我，使我渡過最艱難的時段，這些都令我難忘。客家宣教神學院的院務同工們和彭雅文祕書，也在論文緊鑼密鼓的階段，鼎力支持與包容，使我能有足夠的時間完成寫作；國際差傳協會（SEND）會長潘天信牧師更是在百忙中慨允為「摘要英文版」修改潤筆，不勝感激！

最後，要感謝多年來與我同心事奉主的妻子~鳳美，若不是她全力支持，擔代許多教會牧養的責任，就不可能完成此論文。同時，衷心感謝敬愛的母親溫李春菊女士，多年來在我繁忙的服事工作中，体谅我、支持我且常為我禱告；岳父母康鐵龍、康楊玉秀伉儷也多方地支持我們，使我們在服事中得許多幫助；我們的義母周懷蜜長老（台南太平鏡長老教會榮譽長老），自我們服事之初就十分關心我們，支持我們，為我們禱告。這些親人長者及其他家人都是我們服事的後盾，想到他們就會為著神的厚恩獻上感恩。

當然，最要感謝的是上帝，若不是祂的憐憫與扶持，我必沒有今天的服事，唯願全然擺上，忠心事主，至死不渝！阿們！

敬 獻 予

普世宣教的主、也是差我回客庄事奉的神

並 獻 給

M2 宣教士、與我同甘共苦的、摯愛的妻子—鳳美

摘 要

經常傳福音的人，必然發現華人信主最普遍的障礙就是傳統祭祖問題；台灣的基督徒信主後，最感困擾的，也莫過於是民間喪禮的應對。

然而，從宣教史的角度來看，多是以違反禁拜偶像的誡命作為反對祭祖的理由；從基督教敬祖實務的角度來看，目前仍有不少人因擔心犯了拜偶像的罪，而遲疑不敢「越雷池一步」，或甚至在喪禮和敬祖上採極端保守的立場，而造成長久以來向國人宣教的困境。

因此，本論文從聖經出發，針對十誡中第一、二誡作解經研究，探討拜偶像的真義；進而，研究第五誡，比較聖經和傳統的孝道觀的異同，並建立慎終追遠與相關宣教神學的聖經基礎，為基督教敬祖實務奠立聖經的根基。

其次，過去的宣教史已累積了許多經驗，並建立了豐富的學理。因此，本論文從宣教學的福音與文化的關係、傳播理論、處境化及崇拜學，來構築敬祖「取代模式」的觀念與理論。接著，採兩個重要工具，維根斯坦的「語言行為定義法」和田立克的「符號與象徵分類法」，設計定期性的做法，即「追思三禮」和「致敬禮」，和長期性的做法，即「祖先紀念表」或「世代傳承表」，透過這些具体的做法與表達，能改變國人對基督教不敬祖宗的刻板印象，而帶出福音工作的突破。

最後，針對中北部漢人族群進行「分層叢集立意抽樣」問卷研究，嘗試了解目前民間對祭祖的看法，與對過去基督教敬祖做法的接受度，以利未來敬祖與創新喪禮「取代模式」的實施與推廣。

TOWARD A BREAKTHROUGH IN ADDRESSING THE PROBLEM OF ANCESTOR WORSHIP AND THE FUNERAL RITUAL IN TAIWAN

Abstract

Those who regularly minister the Gospel in among the Chinese quickly discover that the most widespread hindrance in bringing Chinese to faith in Christ is traditional ancestor worship. The most distressing thing for Taiwanese Christians after coming to faith is also the issue of how to face traditional folk religious funeral rituals.

From the perspective of mission history, Chinese churches generally have opposed ancestor worship based solely on the prohibition against idolatry. On the other hand, from the perspective of practical Christian ancestor reverence, many Christians do not dare to move even one step towards a new solution out of fear of violating the commandment against idolatry. Or even worse, facing funerary rituals and ancestral veneration, they take an extremely conservative position, and so contribute to the longstanding difficulty in mission to the Chinese.

Therefore, the approach of this thesis is to begin with the biblical evidence, through expository study of the first and second Commandments to define the meaning of idolatry; then to compare the differences of filial piety between the Bible and Chinese traditions by studying the fifth Commandment; and to establish the biblical basis of the funeral ritual, ancestor worship and correlated missionary theology, in order that we may establish a strong foundation for Christian ancestor reverence practices.

Then, out of the substantial accumulated experience and theories developed through past mission history, this thesis seeks to build a conceptual and theoretical "substitution model" of Christian ancestor reverence based on theories of missiology dealing with the relationship of the Gospel and culture, communication theory, contextualization, and liturgical study. Next, taking two important tools, Ludwig Wittgenstein's "the definition of language and behavior" and Paul Tillich's "classification of sign and symbol," this thesis seeks to design both episodal methodology, such as "the three memorial ceremonials" and "reverence ceremonial," and continuative methodology, such as "the ancestral memorial record" form and "the generational record" form. Through these fundamental methods and expressions, we hope to change the negative impression of Chinese that Christians neglect ancestor reverence, and to promote a breakthrough in evangelistic work.

Finally, taking the Chinese people of the central and northern Taiwan area as a population, this thesis undertook a survey. The survey method was administered by using "stratified cluster-purposeful sampling." By this survey we tried to understand the opinions toward the ancestor worship of the modern Taiwanese, and their receptivity to the past Christian ancestor reverence expressions. This is with a view to carrying out and promoting Christian ancestor reverence and a creative funeral ritual of the substitution model in the future.

台灣祭祖及喪禮儀式問題的突破

目 錄

緒 論	1
第一節 本論文研究的動機和目的	1
第二節 本論文研究的定義和範圍	4
第三節 本論文研究的方法和內容	6
第一章 民間祭祖與喪禮和基督信仰的衝突	7
第一節 祭祖與拜偶像的關連	7
第二節 民間喪禮儀式的概覽	20
第三節 民間祭祖的概覽	26
第四節 奠祭禮儀和基督信仰衝突之處	32
第二章 基督教敬祖與喪禮模式的探討	38
第一節 宣教史中敬祖模式的探討與評估	38
第二節 天主教模式的探討與評估	43
第三章 基督教敬祖的聖經基礎	48
第一節 聖經中拜偶像的真義	48
第二節 聖經與中國傳統的孝道	58
第三節 聖經中的慎終追遠	63
第四節 從宣教神學的角度看敬祖的必要性	71

第四章 敬祖與喪禮處境化模式的建立·····	79
第一節 福音與文化的關係在祭祖問題上的應用·····	80
第二節 傳播學在模式評估上的引用·····	89
第三節 處境化模式在敬祖上的引用·····	101
第四節 崇拜學在儀式設計上的應用·····	111
第五節 處境化模式的建立·····	118
第五章 創新喪禮與敬祖做法的設計·····	127
第一節 從歷史回顧談敬祖設計·····	127
第二節 設計的基本觀念·····	134
第三節 追思三禮的設計·····	137
第四節 致敬禮的設計·····	144
第五節 長期性敬祖做法的設計·····	154
第六節 如何面對民間喪禮與祭祖·····	158
第六章 民間對祭祖的看法與對基督教敬祖法的接受·····	162
第一節 研究設計·····	162
第二節 一般背景資料·····	165
第三節 調查研究的結果、分析與討論·····	169
第七章 創新喪禮與敬祖做法的實施與推廣·····	188
第一節 創新喪禮與敬祖做法的實施·····	188

第二節 推廣的方法與再評估.....	192
結 論.....	195
附錄一、清明節敬祖追思大會節目單.....	197
附錄二、安息禮拜程序單範例.....	200
附錄三、致敬禮登記單.....	203
附錄四、祖先紀念表和世代傳承表.....	204
附錄五、基督教與民間祭祖問題研究問卷.....	205
附錄六、卡方分析 P 值低於 0.05 的數據.....	208
中文參考書目.....	210
英文參考書目.....	218

緒論

第一節 本論文研究的動機和目的

獻身讀神學之前，即聽聞客家人信主的最大障礙，是祖先崇拜的問題。後來，讀神學院二年級時，就蒙神引導，帶著向客家人傳福音的負擔，到桃園縣的平鎮工業區開拓教會。這地方的本地人是客家人，因工業區就集結了各種族群，但客家人仍佔一半左右的人口。由於是開拓的工作，必須不斷接觸社區的居民，並想盡辦法把福音傳給他們。在接觸人群及傳福音的過程中，發現客家人的心確實對福音很剛硬，嚴重的還對教會懷有敵意。若有人信了主，特別是弟兄，也會面臨家人許多的攔阻。究其原因，發現主要癥結是祭祖問題。

由於社區中有不同的族群，當筆者有機會向閩南、外省的族群傳福音時，發覺他們也有類似的困難。雖然客家人因仍保有宗族集體祭祖的傳統，信主的攔阻的確較嚴重外，其實，只要在中國文化影響下的人，面臨信主的抉擇時，大半都會有這方面的障礙。在這期間，有機會參加相關的會議和研討會，印証這的確是向華人宣教必須面對與突破的事。

過去公元 1991~2000 的十年間，台灣教會在「2000 年福音運動」的推動下，舉辦過許多特會、訓練會，引進很多新觀念、新策略，推動禱告運動、屬靈爭戰，當然也舉辦大型佈道會及推展各種佈道運動。若今天檢視十年努力的成果，我們欣見教會數增加，不少教會有增長，也有不少大型教會建立，但是，整體而言，

台灣基督徒人口比例並沒有顯著增加，1990年2.1%¹，1999年才2.6%！²於是筆者就思想：是什麼原因使我們十年的佈道成果遠低於期望值？是教會不努力傳福音？其實，很多教會真的很努力傳福音、拚命地追求增長！是教會禱告不夠？可能，但是也有相當多的教會，很看重禱告，可是佈道成果仍是有限！到底是什麼因素，造成傳福音效果不彰、整體教會增長遲緩？當然，因素必然很多，看法或許無法完全一致，不過，有一項因素必是大多數人會同意的，就是祭祖問題是國人信主最普遍的障礙，至少認真傳福音或渴望家中長輩信主的基督徒，必會有此感受與看法。因此，筆者心中就一直有一個負擔，就是怎樣在祭祖的問題上，突破國人接受福音的障礙。

另外一方面，有密切關連的，就是喪葬儀式。信徒在面臨家中有喪事，須採民間喪禮時，常不知所措，壓力非常大。信徒過世時，為了爭取採用基督教喪禮，也常得到未信家人的反對，理由是，若只用基督教喪禮，他們會有很大的壓力，無法向宗親交代，除非兩案並用，且以民間儀式為主。其中原因，除了牽涉宗親的利益外，主要是不能拿香和舉行公祭儀式。

所以，很希望為現今在一些教會中，採行的敬祖做法和創新的喪禮儀式，尋找神學上的意義，以利在台灣教會界推廣，進而改變國人對基督教的刻板印像，有利於福音的宣揚，促進教會的增長。這是筆者著手寫這論文的動機。

本文研究的目的如下：

¹ 《1993 台灣基督教會教勢報告》（台北：中華基督教福音協進會，1993），7-8 頁。

² 中華基督教福音協進會「教勢報告」，<http://database.ccea.org.tw/statics/default.htm>。

- 1、探討基督徒敬祖與喪禮儀式的神學基礎和聖經根據。
- 2、提供基督徒敬祖的做法，及設計較能被國人接納的基督教喪禮。
- 3、盼此研究結果能具有說服力，使台灣眾教會能重視並開始採行所提供的做法，進而產生普遍性的影響。
- 4、當台灣的教會普遍採行的時候，能改變國人對基督教的態度，對福音更開放，進而使基督徒比例大幅的提高，教會能有突破性的增長。

第二節 本論文研究的定義和範圍

本文「祭祖」，指的是台灣民間祭祀祖先的觀念與行為，這些觀念與行為可能摻雜了佛教、道教的思想，而對福音造成阻礙。為了縮小研究範圍，「喪禮儀式」用在民間指的是，處理喪事中的「告別式」，這告別式可能摻雜佛教與道教，這樣的民間喪禮儀式給基督徒帶來很大的壓力；用在基督教是指「告別禮拜」或「安息禮拜」。

基督徒面對祖先的事，本文延用「敬祖」一詞來表達，此詞已在過去許多相關會議中被採用，目的是除去「拜偶像」意涵，純粹表達基督徒對祖先的尊敬、追思與懷念。

為了使研究範圍不致於過大，本文只針對台灣的現象進行研究，提供的做法也主要是為瞭解決台灣教會所面臨的難題。其他地區的華人教會可汲取觀念與原則，做法上只能參酌運用。

本文研究範圍如下：

- 1、期待從宣教歷史、社會文化學、解經學的角度，分別探討「民間喪禮與祭祖」和「拜偶像」的意涵，以此檢視已設計使用的敬祖儀式與做法，是否有陷入拜偶像的可能。
- 2、期待從聖經神學、宣教學及崇拜學，來建立基督徒敬祖的神學基礎與聖經根據，並更深瞭解敬祖對教會增長的重要性，而提出具有說服力的理論基礎，祈使眾教會能重視，並採行所建議之做法。

- 3、提供具體可行的敬祖做法與儀式，以及被國人接納的喪禮儀式，當台灣的基督徒普遍採用的時候，能讓更多國人瞭解、欣賞或肯定基督徒的做法，進而使國人信主的障礙減少，促進教會的增長。

第三節 本論文研究的方法和內容

關於喪禮儀式和敬祖做法問題，基督教界仍常陷入是否拜偶像的爭議。因此，本論文先從歷史的角度，探討今日教會所以仍被「拜偶像」的疑慮纏繞的歷史原因，並從喪禮與祭祖儀式的本質作一個探究，釐清一些重要的觀念，再進行聖經的探討，澄清一些「拜偶像」的觀念，以及為基督徒喪禮儀式及敬祖做法建立聖經的基礎。

然後，從福音與文化的關係、傳播學、處境化和崇拜學，建立創新的基督教喪禮儀式及基督徒敬祖模式和做法。最後，並用一份問卷：「基督教與民間祭祖問題研究問卷」，以台灣中北部漢人族群為母群體，向非基督徒進行意見調查研究，盼作為以後推廣時的參考。

本論文中，文獻綜覽集中在第一章「民間祭祖與喪禮和基督信仰的衝突」，和第二章「基督教敬祖與喪禮模式的探討」，及部分在第三章第二節「聖經與中國傳統的孝道」。第三章「基督教敬祖的聖經基礎」、第四章「敬祖與喪禮處境化模式的建立」和第五章「創新喪禮與敬祖做法的設計」是方法論的部分。第六章「民間對祭祖的看法與對基督教敬祖法的接受」，和第七章「創新喪禮與敬祖做法的實施與推廣」則是應用與推廣。

第一章 民間祭祖與喪禮和基督信仰的衝突

第一節 祭祖與拜偶像的關連

一、歷史上的掛鉤

(一) 天主教方面

一五七七年十月，義大利籍的耶穌會士范禮安 (Alessandro Valignano) 抵達澳門，之後在他的要求下，耶穌會又派了羅明堅 (Machael Ruggerius) 及利瑪竇 (Matteo Ricci, 一五七八年) 來到澳門，羅馬天主教對中國的宣教正式展開。³

利瑪竇和他的同工，從開始就採取適應 (accommodate) 中國文化的方式，作為宣教的一種策略，認為在祖宗牌位前所行的禮儀，是一種恭敬和尊重的表現，其中迷信的成份微不足道，焚香只是社會的習俗，並無宗教意味；在祖宗牌位和靈柩前叩頭，是表示哀傷的一種禮儀形式，藉以安慰喪家，無宗教的意義。因此，他們許可信徒保存牌位，並參加祭祖禮儀，只是不能焚燒紙錢，或向死者禱告。

一六三四年十一月間，有一位道明會會士和一位方濟會會士先後到達福建。他們在各地建立教會後，對耶穌會在祭祖禮儀上的做法，出現重大歧見。黎玉範 (de Morales) 成為道明會的首領後，於一六四三年前往歐洲，上告於教廷傳信部，他控訴耶穌會容許祭祖是拜偶像行為：「信徒願意隱藏自己的身份，在官方的要求下向偶像獻祭，他們可以參加嗎？他們可以參加祭孔大典與喪禮嗎？他

³ 葛慶元，《禮儀之爭：基督徒對中國文化的適應》(臺北：作者自行出版，1985)，頁 5~22。

們可以參加祭祖的禮儀嗎？應將新的信仰，告訴那些領洗入教的人，禁止拜偶像和獻祭嗎？基督徒可以稱孔子為『神』嗎？」⁴於是傳信部在一六四五年九月十二日頒了一道諭令，根據黎玉範的描述，耶穌會所實施的禮儀應予禁止。

但是，耶穌會認為黎玉範描述他們所行的禮儀，不完全正確，於是派衛匡國（Martina）赴羅馬說明，請求聖座裁奪。教廷聖職部於一六五六年三月二十三日，發佈諭令，依照耶穌會士的解釋，敬孔與祭祖之禮，既然祇是社會的禮俗，並無宗教的色彩，理合准予實施。

道明會對此不滿意，包朗高（Juan Polanco）一六六九年到羅馬向教廷請示：是否一六四五年依諾森十世的諭令，和一六五六年亞力山大七世的諭旨都同具效力？教宗格來孟九世（Clement）於一六六九年十一月十三日頒佈一調停的諭令：「一六四五年九月十二日依照那時呈報的疑問的規定，仍舊有效；也不因著在一六五六年三月二十三日所有的規定而受限制。但該根據疑問和環境以及一切對呈報所陳述的答案遵守。」⁵顯然，那時教廷沒有為祭祖禮儀的本質作明確的定性。

納瓦萊（Fr. Navarelle）接任黎玉範在中國的教務後，就成為反對耶穌會禮儀問題的領導人物。他於一六七九年完成「中國歷史與宗教風俗概論」上下冊，後來他把這些資料帶到羅馬，提交給傳信部。不料，這問題後來變成教宗與中國皇帝間的爭論。於是，派巴黎外方傳道會的顏璫（Charles Maigrot）為特使，他

⁴ 葛慶元，《禮儀之爭：基督徒對中國文化的適應》，頁 48。

⁵ 楊森富，《中國基督教史》，二版（臺北：台灣商務印書館，1972），頁 133~134。

到了福建，於一六九三年三月二十六日頒佈一封牧函，嚴禁用「天」和「上帝」的稱呼，以及祭孔祭祖之禮，並把這道命令送呈羅馬，請求對問題來一次決定性的審查。此舉引起耶穌會士強烈的抗議。北京的耶穌會士編輯敬孔敬祖的備忘錄，請求康熙皇帝聲明它的真實意義，康熙於一七〇一年十一月三十日批示：敬祖敬孔純為敬愛先人和先師的表示，並非宗教的迷信。⁶

教宗格來孟十一世 (Clement XI) 為此曾數度召開樞機會議，最後聖職部於一七〇四年十一月二十日投票定案，教宗當天批准，嚴禁祭祖禮儀，並於一七〇五年三月十九日發令重申前諭，該通諭名為「自登基之日 (Ex illa die)」。⁷此禁令的理由是祭祖是「異端」，⁷意即拜偶像的行為。

教宗派多羅為特使，到中國謁見康熙，並向所有傳教士宣佈這諭令，卻引來康熙的不悅，將多羅及其隨員驅逐，只有宣誓遵守利瑪竇成規的傳教士，才能領「票」繼續居留；之後，教廷又派嘉樂使華，仍無法改善與中國皇帝的關係。最後，教宗本篤十四世 (Benedict XIV) 在雙方爭論又升高時，於一七四二年七月頒佈「自上主聖意 (Ex Quo Singulari)」的詔諭，終結了長達一世紀的禮儀之爭，直至一九三九年十二月八日，教宗庇護十二世 (Pius XII, 1939~1958) 才由傳信部頒令解禁。⁸

由此可見，天主教在十七、八世紀禁止中國信徒祭祖的主要理由，是因中

⁶ 穆啟蒙，《中國天主教史》，侯景文譯（臺中：光啟出版社，1971），頁 90。

⁷ 楊森富，《中國基督教史》，頁 135~136。

⁸ 以上禮儀之爭的史料參：葛慶元，《禮儀之爭：基督徒對中國文化的適應》，頁 39~70；楊森富，《中國基督教史》，頁 126~146；穆啟蒙，《中國天主教史》，頁 86~96；王治心，《中國基督教史綱》（香港：輔僑出版社，1959），頁 135~148。庇護十二世的諭令內容可參：「教廷諭令~傳信部

國民間祭祖含有宗教本質，也就是祭祖儀式有拜偶像的成分。

(二) 基督教方面

1、西國宣教士的立場：

到中國宣教的西方傳教士，從一開始就不得不面對沿習已久的祭祖行為。馬禮遜 (Robert Morrison) 早在一八三二年間，就著手研究祭祖問題，他的結論是，祭祖乃迷信及拜偶像之舉。⁹

一八六一年以後，宣教士活動的範圍從五口伸展至全國，與中國社會全方位接觸，使祭祖成為宣教不可迴避的現實問題。一八七七年的宣教士聯合會議討論中國祭祖問題，但幾乎一面倒地認為祭祖是拜偶像的行為，其中的代表人物是晏馬太 (Matthew T. Yates)。¹⁰

一八九年的聯合會議，祭祖問題再度成為會議的焦點，有激烈的討論，與丁韞良同樣主張反禁祭政策的還是少數，如林樂知、李提摩太、艾約瑟、李佳白、韋廉臣¹¹，多數仍認為祭祖是拜偶像的行為，當年擔任會議主席的戴德生 (Hudson Taylor) 曾拍板定論說：

祭祖一事，由始至終，自頂至踵，並每件與其有關之事，都是拜偶像的行為。除了耶和華外，敬拜任何人，都是敗德和拂逆上帝的律法！除非我們修改十誡，否則除了耶和華外，均不能容許任何形式的崇拜。丁韞良博士的結論是錯誤的，甚至討論「容忍祭祖」這個題目，也不是任何教中人應該做的。所以，我支援有關的動議。¹²

關於中國禮儀的訓令」，吳應楓譯，《聖心報》，第五十四卷第三期（上海：上海教區，1940）。

⁹ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》（香港：建道神學院，1997），頁 8。

¹⁰ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 11~13。

¹¹ 林治平，「中國教會對祭祖問題的反應」，《基督徒與敬祖》，教會更新研究發展中心編（台北：教會更新研究發展中心，1985），頁 65~70。

¹² 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 18。

戴德生在中國宣教史上有很大的影響力，深受華人教會敬重，顯然戴德生這方面的立場，仍影響著今日許多的教會。

刑福增對早期基督教西國來華的宣教士持反對祭祖立場，有歷史角度的解釋。他認為十九世紀來華的宣教士，雖然屬於不同宗派，但大都是在北美的大奮興運動（Awakening Movement）及海外宣教運動的感召下前來中國宣教的，他們深受敬虔主義（Pietism）思想的影響。¹³

之後，一九一七年的百年傳教會議，對祭祖的態度有了重要的改變。會中有針對祭祖問題的專責委員會呈交研究報告，由委員會主席翟雅各宣讀。這報告對祭祖採取較開放的態度，刻意迴避理論層面祭祖的本質是否是拜偶像的行為，而是肯定其中的美善，承認其中存有崇敬紀念死者的感情，並鼓勵「建設性」的取代方法。雖然整個會議對祭祖問題呈現較前寬鬆的立場，但大會的第一條議決，仍不能容忍傳統祭祖活動，可見，西國傳教士依然普遍認為傳統祭祖的做法含有偶像崇拜及迷信思想的成分。

長期從事中國宗教研究的 James T. Addison，一九二二年趁來華講學之便，收集中國宗教與祭祖資料，之後發表了四篇有關祭祖的論文，其觀點突破了宣教士舊有的框框，認為中國人祭祖的主要動機有：一、傳統的要求；二、供應死者陰間所需；三、維繫宗族的社會意義；四、孝親的觀念。其中，孝親的觀念是最普遍的祭祖動機。不過，他也坦承對祖先有所祈求，是視祖先為偶像的迷信思想。

¹³ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 9。

一九二八年在耶路撒冷召開的世界宣教會議，司徒雷登（John L. Stuart）在會中提出對中國祭祖的看法，已承認其具孝親及社會功能，未採取全盤否定的態度，不過，仍堅持問題的癥結在於，祭祖讓人產生對死者靈魂的崇拜，損害了人與上帝的宗教關係。¹⁴

2、本土人士的意見：

十九世紀，除了西國教士有激烈的爭論外，也有本土人士的論爭。教外的慕道儒生曾就祭祖問題，與中國教會展開了兩次頗具規模的爭論。第一次發生在一八六八年，由「劫餘子」所引發，回應者除一位西國教士外，餘八位皆中國信徒，結論仍是將祭祖定性為拜偶像行為。¹⁵第二次論爭發生於一八八三年間，由廣東開平儒生羅黻南引發，回應者也多半是中國信徒，其論點主要是，雖肯定古代祭禮的價值，能體現孝親的精神，但當日流行的祭祖已喪失原有美善與崇高的精神，是徹頭徹尾的拜偶像行為。刑福增認為，中國信徒的觀點深受西國教士的影響，當西國教士把祭祖定性為拜偶像行為時，中國本土的聲音只不過是對西國教士立場的附合與補充而已。¹⁶

十九世紀中國信徒在祭祖問題上，受制於西國宣教士的影響，不敢有反對意見，到了二十世紀初，情形有了變化。百年傳教會議提出建設性取代的原則後，西國傳教士對祭祖問題的態度，比起十九世紀，已有重大的調整。主要原因是傳教士對新形式的評估及對建立中國本色教會的肯定。同時，西方神學界對於基督

¹⁴ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 31-52。

¹⁵ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 21；刑福增，《文化適應與中國基督徒》，頁 152-156。

教與非西方文化及宗教的關係，出現了較根本性的調整，自由神學的開放論調挑戰基要主義的保守立場，使得二十世紀的神學立場存在分歧與多元性，對個別課題已不像十九世紀那麼容易取得共同立場，宣教士內部也發出了願意對非西方文化有更多的容忍與協調的另類聲音。這些都提供了本土人士在祭祖問題上公開討論的空間。

雖然如此，在二十世紀前期，中國教會的主流意見仍是認為祭祖是拜偶像與迷信的行為。

一九〇八年宋士薰所寫的『耶穌教不禁人祭先說』的單張，在教會界流傳後，引發了祭祖問題的爭論。宋氏認為，從中國傳統文化來看，拜祖先絕不等同於拜偶像。當時，雖有巴陵會及長老會兩位信徒支援他的看法，反對與批判仍是教會的主流意見，巴陵會的張公耀、黃慶初、徐顯榮在《德華朔望報》加以批判，張亦鏡也在《真光叢刊》表達反對意見，均認為祭祖在本質上是拜偶像的行為。

一九一三年成立「中華續行委辦會」，誠靜怡任中國幹事。一九一六年為瞭解決女青年會所提「如何待遇納妾之人」，責成轄下的「中國教會特委辦」研究。後發現此與祭祖問題有關，而進行了一次全國性調查，調查報告於一九一七年完成。此報告在祭祖方面指出，祭祖並存美善與邪惡，既是孝道的體現，也滲雜了迷信的成分。因此，誠靜怡呼籲中國教會須用同情不退縮的態度處理，要存其菁粹，去其糟糠。¹⁷

¹⁶ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 21-26。

¹⁷ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 49-66。

一九二二年續行委辦會改組成中華全國基督教協進會，五月在上海召開全國基督教大會，會中仍以「祭祖乃偶像崇拜，因此基督徒應不畏逼迫，堅定拒斥的看法佔了上風」。¹⁸不過，仍有一股意見為「中國教會本色化」吹起號角。大會為了落實本色化，一九二四年的第二屆年會成立「本色教會委員會」的常備組織。可惜此委員會因各種因素功能未發揮，本色化與相關的祭祖問題，在二、三十年代乃是由個別教會領袖及基督徒知識份子提出討論。這時期中國基督徒對傳統祭禮的檢討，刑福增整理出四點意見：第一、批判傳統祭禮參雜的迷信內容，認為延僧道、焚紙帛、看風水等禮節根本出於後人「消災納福」的私心，完全違反了「孝」的本意；第二、既然傳統祭禮有雜質，便須改革。只是祭祖背後的「孝享」、「事死如生」、「不忘祖宗」是中國倫理道德的基礎，所以本意是好的，形式卻可以改良，若中國信徒忌諱於拜偶像而在喪禮中自絕於一切儀式，則變成「無禮可行」、「完全將中國人本有的禮節一概廢掉了，持這一類觀點的有聶誨、王治心、毛吟槎、朱敬一、劉廷芳等；第三、也有信徒認為向祖先牌位、遺照，行作揖、叩首或鞠躬之禮並非拜偶像，只要勸信徒不能以祖宗為神，及不焚紙錢、紙人，即可許他祭祖，吳雷川就持這觀點的；第四、基於拜偶像的孝慮，必須捍衛真理的純正，反對基督徒參與任何形式的祭祖活動，持這看法的有李仲吟。¹⁹由以上歸納可知，除吳雷川視祭祖為非拜偶像外，多半意見認為傳統祭禮滲雜迷信內容、有雜質，應加以改革。

¹⁸ 俞繼斌，「從聖經看跪與拜」，在 1998 年由 APATS 台灣委員會、客福、信神主辦的「民間喪禮之跪與拜長執研習會」發表的論文，頁 2。

據林治平的意見，認為中國教會進入民國（一九一一年）以後，少有祭祖問題的爭論，「因為民初討論教會本色化的人，只著重整體文化的現象，而很少專題討論祭祖問題，其原因大概是十九世紀末期以後，福音派與自由派教會完全分裂，各行其是 呈現各走極端的現象，不像以前那樣聚而討論，往返辯駁。及至中國大陸淪陷，此一問題在中國大陸更勿庸討論，而台灣的教會，在台灣光復初期 教會增長相當快速。及至七十年代以後，台灣經濟日漸復甦 教會增長似有停頓至減退之虞，於是，台灣教會更多考慮傳教方法問題，許多人呼籲，惟有使基督教在中國文化社會中生根，才能遍傳基督信仰於中國。」²⁰於是，祭祖問題才再度被重視。

一九七一年一月十五日（農曆正月初一），天主教于斌樞機主教在師大附中中興堂舉行祭祖大典後，激起基督教界的熱烈討論。在論壇報中就有不少人投書或被訪問時表達意見。除了極少數表贊同外，絕大部分都表示不同意天主教祭祖的做法，其中有鄭連明一文，直指尊天祭祖之內，含有極濃厚的宗教色彩。²¹

章力生在回應天主教的祭祖運動的文章中，大力駁斥，認為天主教向中華民族列祖列宗、至聖先賢獻祭品、上香、鞠躬乃拜偶像之舉。²²可見，當時，仍有不少保守的基要派人士認為，連向遺像鞠躬也是拜偶像的行為，因此違論民間的祭祖做法，更是拜偶像的典型表現。

¹⁹ 邢福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 70~82。

²⁰ 林治平，「中國教會對祭祖問題的反應」，《基督徒與敬祖》，頁 77~78。

²¹ 鄭連明，「于斌樞機提倡祭祖有感」，《基督教論壇報》，279 期（1971 年 2 月 28 日）；另參 276 期、283 期。

²² 章力生，《民族心靈之危機》，第二至四章。

一九八三年十二月二十六日至三十一日，韓國的亞洲神學協會與台灣的教會更新研究發展中心，鑑於祖先崇拜問題是基督教長久以來在亞洲宣教的困擾與阻力，於是共同舉辦「祖先崇拜問題研討會」。這些以福音派信仰為主的學者專家，提出多篇的論文，其中 Yamaguchi 博士論及日本的祖先崇拜有宗教意義，祖先可以保護子孫；²³廖昆田指出漢人祖先崇拜有申表宗教信仰的功能；²⁴董芳苑採較為開放的立場，認為天主教的祭祖並非拜偶像，但他也承認，台灣教會長久以來視祖先崇拜為拜偶像。²⁵

近年來受邀至台灣各地主領「民俗佈道」的葉明翰牧師，認為台灣民間的喪葬與祭祖，是融合了儒、道、佛的民間信仰，其中有許多禁忌、迷信，虔誠祭拜祖先的人，相信祖先會透過子孫的祭拜保護蔭庇子孫。²⁶曾擔任《新使者》雜誌社社長的長老教會廖正行牧師，也表示祭祖就是拜偶像行為。²⁷

一九九四年七月十八日，台灣長老教會「出頭天神學工作室」與曠野雜誌社合辦的「基督徒與祭祖」座談會中，黃伯和也明言：「改革宗教會對祭祖的態度，基本上就是從反對偶像崇拜這一個命題為基點延伸出來的。」²⁸

因此，由宣教史的演進來看，雖然對祭祖問題的立場，有愈來愈客觀、愈開放的趨勢，但基督教界至今仍認為傳統的祖先崇拜具有迷信色彩與宗教成分。

²³ Noboru Yamaguchi, 「關於祖先崇拜問題新約聖經是怎麼說的？」,《基督徒與敬祖》, 頁 29。

²⁴ 廖昆田, 「台灣漢人社會之祖先崇拜及傳福音之策略」,《基督徒與敬祖》, 頁 85~86。

²⁵ 董芳苑, 「基督徒與祖先的對立？談祖先崇拜對基督徒宣教與障礙」,《基督徒與敬祖》, 頁 101~103。

²⁶ 葉明翰, 《祭祖與輪迴》(台北：大光, 2001), 頁 81。

²⁷ 廖正行, 「基督徒與祭祖~一個牧會者得看法」,《新使者》, 20 期(1994 年 2 月), 頁 22。

²⁸ 黃伯和, 「從教義神學看祭祖問題」,《基督徒與祭祖》, 再版(台北：雅歌, 1986), 頁 86。

二、本質上的探討

廖昆田早年在亞洲浸信會神學研究院的神學碩士論文指出，台灣民間祖先崇拜除了有安家固邦的社會功能外，其本質屬中國原始宗教的精靈崇拜，民間相信人死後，靈魂到陰間，陰間如陽世，亡魂仍需食衣住行等日常生活需要，這些需要均由陽世子孫供應，若得不到祭祀，會在陰間淪為餓鬼，或變成厲鬼，造成疾病與災難。這種靈魂不滅及祖靈蔭庇子孫、並仰賴子孫祭祀的信念，深植於台灣民間漢人社會。²⁹

陳清水的研究也認為，台灣漢人社會祖先崇拜的主要動機在於照顧祖靈不致淪為孤魂野鬼，同時，祈望祖靈能消災解厄，賜福子孫。³⁰

王瑞珍在《第三隻眼看祭祖》一書中指出，祭祖的含意有倫理性含意及宗教性含意，後者包含「服事祖宗在天之靈」及「期待祖宗蔭庇保佑」。³¹

王武聰認為民間祭祖有四種用意：一、生命性：延續祖先生命的象徵，與祖先連結，薪火相傳；二、文化性：儒家孝道、慎終追遠的表達；三、家族性：凝聚家族力量，團結宗親；四、宗教性：祭祖有很強的「亡靈崇拜」的成分，人害怕祖先淪為餓鬼孤魂，影響家道繁榮、家庭平安！³²

梁家麟在祭祖本質上的探討最為詳盡，他先從中國宗教的特質出發，借用「普化宗教」的觀念（與「制度化宗教」相對），來說明民間宗教的形式；並以「非

²⁹ 廖昆田，《從神學觀點研究當前臺灣漢人社會祖先崇拜之宗教本質》（神學碩士論文，亞洲浸信會神學研究院，1979），頁 29~30、35~36。

³⁰ 陳清水，《基督教對當前臺灣祖先崇拜之探討》，頁 31。

³¹ 王瑞珍，《第三隻眼看祭祖》（台北：校園，2000），第二章。

³² 王武聰，「祭祖問題之再思」，《台福通訊》，32 卷（2001 年 2 月），頁 1~2。

宗教化和泛宗教化」，闡明中國社會的主流文化因受儒家、道家影響，呈現著非宗教的趨向，但民間文化又因原始宗教的流傳而有泛宗教化的現象。普化宗教非常注重儀式，雖缺系統化的經典、義理與具體的組織，卻與日常生活密切混合；非宗教化與泛宗教化的混合並存，使得華人宗教意識十分普遍，充斥各種宗教迷信和習俗（泛宗教化），但又顯得宗教觀念淡薄，相容性強（非宗教化），另外，在宗教存在的形式上，導致宗教事務與世俗事務緊密相連（泛宗教化），卻又以世俗方式處理宗教事務（非宗教化）。由此，他認為在民間與基督教的衝突，禮儀性的衝突遠較教義上的衝突為普遍，其中以喪葬儀式和祖先崇拜為最。台灣社會明顯地延襲了這些特質和結果。

從以上論點，他進一步作祭祖屬性的討論。他客觀地分析祭祖的現實功能有三，宗教功能、社會功能和倫理功能。簡單而言，倫理功能指的是儒家為祭祖賦予人文主義的意義，將其禮儀的意義倫理化後，強調孝道與培養德性的功能；社會功能是指凝聚社群，增進宗族內部的感情連繫，強化宗法與道德的權威，鞏固社會的宗法等級制度；宗教功能方面，他強調祭祖不似民間宗教般具有功利色彩，雖祭祖者也會向祖先表達祈福禳災的願望，但幾乎不會有人因祖靈不靈驗，而放棄供奉，或改祭別家祖靈，因此，祭祖最主要的宗教精神表現是，與死者維持生前的社會關係，並履行其中的社會義務。

梁家麟雖然很客觀地析論祭祖的各種功能，並強調祭祖的屬性不是單一的，不能簡單地將之定性為宗教行為、是拜偶像，或是純粹的倫理行為。知識份子和

小老百姓奉行同一個禮儀時，也會有分歧甚大的意義詮釋，端視他受到大傳統或小傳統的影響而定。他甚至有淡化宗教功能的傾向，但他也承認，從歷史追溯祭祖的起源，祭祖是不折不扣的宗教行為。³³

三、小結

所以，從以上資料顯示，要處理傳統祭祖問題，不能迴避「拜偶像」這疑慮，而須加以正視與釐清，才能設計出較被多數教會接受的基督教敬祖做法與創新的喪禮儀式。

³³ 邢福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 107~162。

第二節 民間喪禮儀式的概覽

張玉欣在「基督徒與民間喪禮研習會」的「民間喪禮的宗教意涵」講演中，認為民間喪禮受到儒、佛、道的影響。儒家的孝道觀與祭祖，產生合爐與拜公媽的傳統，及女鬼冥婚、男鬼討嗣的習俗；佛教的「瑜珈師地論」、「地藏菩薩本願經」是做七的根據；道教的「三魂七魄」說，而有司公的招魂超渡的做法。³⁴

董芳苑在《信仰與習俗》一書中，對傳統的民間喪禮有詳細的整理和描述。據他觀察，台灣民間的喪禮相當隆重，背後原因有三：其一是文化因素，它是根深蒂固的文化傳統；其二是社會因素，經濟的進步與愛面子的心態，「喪俗」變得十分鋪張，藉以誇耀家世的繁榮；其三是宗教因素，「喪俗」的行為都是宗教的，是生命禮俗「過關儀禮 (rites of passage)」³⁵的一部分，其中受道教的影響甚多，如引魂超渡做功德，也有來自佛教的思想，如十殿閻羅十八地獄及輪迴轉生的觀念，另外也有古代流傳下來的亡靈世界「陰間」的信仰，而有焚冥紙、庫錢、紙厝給亡靈的禮俗。³⁶

一、民間喪禮流程

關於喪俗的流程，董芳苑也有詳細的陳述。本論文因把焦點放在喪禮儀式的探討，所以，其他部分以簡述方式交代一下：³⁷

³⁴ 張玉欣，「民間喪禮的宗教意涵」，錄影帶（新竹：信神，1997），講於「基督徒與民間喪禮研習會」。此研習會於一九九七年三月三十一日至四月一日在新竹聖經學院舉行，由中華信義神學院、客家福音協會主辦。

³⁵ 廖昆田譯為「跨越的儀式」

³⁶ 董芳苑，《信仰與習俗》（台南：人光出版社，1988），頁 143~163。

³⁷ 董芳苑，《同上》，頁 143~163；另參：李智仁，《台灣的基督教會與祖先崇拜》（台南：人光，1995），頁 29~38。

(一) 治喪期

- 1、搬舖。2、斷氣。3、示喪。4、做孝服。5、開魂路。6、浴屍。7 套衫。
- 8、守舖（守靈）。9、接棺（迎棺）。10、辭生（辭世盛宴）。11、割鬮。

(二) 入殮

- 1、封釘。2、旋棺。3、打桶。

(三) 出山（發引、出殯）

- 1、轉柩（遷棺、移柩）。2、奠祭：舉行家祭和公祭（告別式）。3、出山（出殯的隊伍有放路紙的儀式）。4、排路祭。

(四) 埋葬

- 1、落葬（妻亡，夫有「過番」儀式）。2、孝墓。3、返主：將魂牌迎回家中靈桌安靈，早晚燒香祭拜（返主之前有點主儀式）。

(五) 居喪

- 1、帶孝。2、做旬：做七。3、做功德。4、做百日。5、做對年（週年忌日的祭祀，之後，把靈桌送到郊外焚燒，再行合爐）。³⁸

二、民間喪禮儀式

根據楊炯山所寫的《婚喪禮儀手冊》，對民間喪葬禮儀有非常詳盡的說明。

舉凡臨終之處理、入殮程式、訃聞內容的釋義、喪事服制、治喪工作、弔慰與奠

³⁸ 括弧內之說明乃參考廖昆田在「教會終極關懷事工」研討會的講義，加以補充：廖昆田，《與永恆有約》（臺北：中華基督教福音協進會），頁 29~31。

品奠文的內容與意義、及奠禮程式與儀式，都有詳細的說明，其中還納入天主教的喪禮儀式。

文中楊炯山強調奠禮不可稱「告別式」(因這是日語用詞)，也不可說是「家祭」(因除服之日始叫「祭」)、「公祭」(先聖先賢、對國家社會有功的人士才能用)，他或許希望正本清源，導正目前民間用語，只是出書已十餘年，民間仍慣用「告別式」、「家祭」、「公祭」等詞。³⁹

茲將與本論文較有關的喪禮程序與儀式，簡述如下：

(一) 奠禮程序⁴⁰

一、奠禮開始 奏樂(不用樂者略)。

1、告靈：由長子點香稟告尊親靈位後入座。

2、宗教儀式：由宗教師主持，舉行宗教儀式：佛曰「說法」(一般唸大悲咒、新經、往生咒或直接唸彌陀經)，道曰「講經」或「請神」(召靈)，天主曰「彌撒」，基督曰「證道」，念佛會曰「誦經」或「唸經」，道親舉行「獻供」，宗教儀式，最好以不超過二十分鐘為宜。

二、家奠禮開始 奏樂(不用樂者略)。

(一) 家族拜奠：

1、子、媳、女拜奠：由長子擔任主奠。

2、內孫拜奠：由長孫擔任主奠。

3、外孫拜奠：由長外孫擔任主奠。

4、內外曾(玄)孫拜奠：由長曾孫擔任主奠。

5、義子(媳)女(孫)拜奠：由 擔任主奠。

6、護喪夫(妻)拜奠。

(二) 族親拜奠：由 擔任主奠(亦可按輩份而分單位)。

(三) 親戚拜奠：親戚拜奠可以按輩份再細分單元，人數不多時亦可將單元合併舉行。

1、子的姑父(母)及其後裔。(父歿此為先) 由 主奠

2、子的舅父(母)及其後裔。(母歿此為先) 由 主奠

3、子的姨父(母)及其後裔。(母歿此次之) 由 主奠

³⁹ 楊炯山，《婚喪禮儀手冊》，第5版(新竹：新竹社會教育館，1996)，頁196。

⁴⁰ 楊炯山，《婚喪禮儀手冊》，頁197~199。

- | | | |
|-------------------------------------|---|----|
| 4、媳婦之娘家親（包括孤子的連襟）。 | 由 | 主奠 |
| 5、女婿（義婿）（女婿不得代理，個別行禮，但客家禮不舉行個別跪拜禮）。 | | |
| 6、侄女婿。 | 由 | 主奠 |
| 7、孫媳婦之娘家（包括孫之連襟）。 | 由 | 主奠 |
| 8、內外孫女婿。 | 由 | 主奠 |
| 9、侄孫女婿（義孫女婿） | 由 | 主奠 |
| 10、曾孫輩之親仿前例。 | 由 | 主奠 |
| 11、其他親戚（包括逝者之表兄弟姊妹，及親戚之眷屬等）。 | 由 | 主奠 |

三、公奠開始 奏樂（不用樂者略）

- 1、治喪會公奠（無治喪會者免）。
- 2、報告故人生平事略。由 報告。
- 3、各機關團體公奠。
- 4、親戚親友誄詞。
- 5、讀唁文（電）。
- 6、致感謝詞。
- 7、自由拈香。

四、禮成 奏樂（不用樂者略）

（二）奠禮儀式⁴¹

一、家奠禮

家奠禮時間按內親外戚人數多寡而定，通常以二十分鐘至四十分鐘為宜。依「國民禮儀範例」第四十八條：家奠在出殯前行之，其儀式如左：

- （一）奠禮開始。
- （二）與奠者就位肅立。
- （三）奏樂（不用樂者略）。
- （四）上香。
- （五）獻奠品（獻花、獻果、獻酒）家奠時通常以酒酌地故不可獻酒。
- （六）讀奠文（不用奠文者略）。
- （七）向遺像或靈位行禮（本款之行禮指鞠躬或跪拜，直系卑親屬家奠時行跪拜禮）。
- （八）奏樂（不用樂者略）。
- （九）禮成。

家奠禮中每一個單元皆以此儀式行禮，既莊嚴又隆重，每一個單位的

⁴¹ 楊炯山，《婚喪禮儀手冊》，頁 202~203。

奠禮時間約一分鐘。

二、公奠禮儀式

「國民禮儀範例」第四十九條：親友奠弔應向遺像或靈位行禮，並向其家屬致唁，團體拜奠得參照第四十八條所定之儀式辦理；親友行禮時，家屬於案側答禮。

公奠禮儀式如左：

- (一) 奠禮開始。
- (二) 主奠者、與奠者就位肅立。
- (三) 奏樂（不用樂者略）
- (四) 獻奠品（獻花、獻果、獻酒）（因牲醴整付拜，不必再由主奠者獻饌，改名獻果。如公奠單位多，則只行獻花即可。）
- (五) 讀奠文（不用奠文者略）
- (六) 向遺像行三鞠躬禮（鞠躬、再鞠躬、三鞠躬）
- (七) 奏樂（不用樂者略）
- (八) 禮成。
- (九) 家屬答禮。
- (十) 請復位。

「公奠禮儀式」在民間仍多使用「公祭」一詞。徐福全在《台灣民間傳統喪葬儀節研究》一書中，對民間喪禮的細節有詳盡的考究，如祭品的項目、祭儀的參與者及祭奠動作，都有詳細介紹。據他研究，各地喪儀不免略有小異，在公祭部分，各團體公祭之儀節，他引述田野調查的一項資料如下：⁴²

主祭者就位（機關團體之首長或代表，行至三寶架前）
 陪祭者就位（機關團體之同僚，在原座位處起立或行至主祭者之後排列亦可）
 奏哀樂
 上香（主祭者一鞠躬、再鞠躬、三鞠躬）
 獻花
 獻果
 讀祭文（又稱弔詞要或有或無）
 全體陪祭者一鞠躬、再鞠躬、三鞠躬
 禮成
 主祭者退

⁴² 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》（臺北：徐福全，1999），頁 317。

請陪祭者坐下（或退）

目前民間的各團體公祭有較簡單的儀式，只有獻花和讀祭文，其口令如下：

- 一、內政部公祭 主祭者 部長 先生；二、主祭者就位；三、陪祭者就位；
- 四、奏哀樂；五、獻花；六、讀祭文（或有或無）；七、向遺像行三鞠躬禮 一鞠躬、再鞠躬、三鞠躬；八、奏哀樂；九、禮成；十、遺族（家屬）答謝；十一、請復位。

第三節 民間祭祖的概覽

一、民間祭祖的起源、發展與現況

(一) 起源與發展

關於祖先崇拜的起源，梁家麟介紹兩種學說：第一是，從心理學角度探討的自然神話說，由於對自然界的恐懼與聯想，而有精靈論（animism）與鬼神崇拜的信仰，而導致祖先崇拜，主張這類學說的有繆勒（Max Müller）斯賓塞（Herbert Spenser）泰勒（Edward Tylor）；另一種學說是，從社會學角度的圖騰崇拜，圖騰是某種高於人的東西，是先於個人存在的社會力量，從另一角度言，圖騰是氏族的祖先，所以，圖騰崇拜是社會成員對社會的崇拜，其本身也是祖先崇拜。因此，對已逝親族的亡靈的祖先崇拜形式，是圖騰崇拜後期的發展，杜爾凱姆（Emile Durkheim）持這看法。梁家麟兼採兩種學說，分析中國祭祖文化的兩個層面：從人對自己起源的理解與自我身份的認識而言，祭祖源自圖騰崇拜；從對現實中已逝世的親人的祭祀行為來看，祭祖是導自鬼魂崇拜。⁴³

殷商時期的甲骨文獻，大多數與祖先崇拜有關。那時的人有人死為神的觀念，而且老百姓既不能祭天，祭祖就成為一般人宗教生活的重心。春秋時代興起的儒學，接納祭祖禮儀，而將其去鬼神化，賦予倫理教化的意義。然而，東漢明帝時佛教傳入中國（西元六十七年），⁴⁴及東漢張道陵創設道教後，⁴⁵佛教、道教

⁴³ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 126~129；並參：徐福生，《台灣民間祭祀禮儀》，再版（新竹：新竹社會教育館，1996），頁 1-4。

⁴⁴ 參：黃懺華，《中國佛教史》（臺北：河洛圖書出版社，1974），頁 1。

⁴⁵ 參：金師園，《道家道教》（臺北：中國文化大學出版部，1985），頁 57~62。

又滲入影響，而導致三教合流於祭祖文化中。李智仁認為，形成祖先崇拜的宗教觀念，主要要三個時期：一、殷商祖先崇拜雛形期；二、兩漢經術期；三、魏晉南北朝三教合流期。⁴⁶

台灣漢人因從大陸移民而來，所以，其祭祖文化源於中國。

(二) 現況

廖昆田研究台灣祭祖的節期與次數，他以雲林縣西螺鎮廣興裏為例，有除夕、春節、上元、清明、端午、中元、中秋、重陽、冬至等節期，另在祖先忌日也祭祖。⁴⁷

同時，他指出台灣民間普遍有「三魂七魄」的死亡觀，「三魂」的歸宿是，一歸陰間（在墳墓），一往轉生（去輪迴），一留於祖先牌位，因此，產生下述的三種祭祖儀式；「七魄」則是每七天消散一魄，七七四十九天便消散至盡，這觀念導致民間在喪事中有「做七」的儀式。茲介紹祭祖儀式的三種範疇於下：⁴⁸

1、魂牌（魂帛）的祭祀：

自「壽終正寢」至「週年忌日」止。魂帛用硬紙做成，高一尺，寬三寸，正中央死者之爵位、諡號、諱名等，左下角寫「孝男奉祀」，後頁詳記去世之年月日時辰，此魂帛被視為死者的象徵。

⁴⁶ 李智仁，《台灣基督教會與祖先崇拜》（台南：人光，1995），頁 49~57。

⁴⁷ 廖昆田，《從神學的觀點研究當前臺灣漢人社會祖先崇拜之宗教本質》，頁 20~29。

⁴⁸ 廖昆田，「台灣漢人社會之祖先崇拜及傳福音之策略」，《基督徒與敬祖》，頁 86~88；李亦園將祭祖儀式分為牌位（廳堂、祠堂）的祭祀和祖墳的祭祀，分法稍有不同，但大同小異，參：李亦園，「中國傳統祭祖儀式與意義的探討」，錄音帶（臺北：基督教視聽聯合會，1985），第 3 卷李亦園教授（一）。「中國傳統祭祖儀式與意義的探討研討會」於 1985 年 4 月 1 日在臺北懷恩堂舉行。

2、公媽牌（家神牌、神主牌）的祭祀：

週年忌時，請道士或和尚誦經，替死者靈魂行「入主」儀式，將死者名諱、生辰、死日，用毛筆寫在祖先牌位上。祖先牌位又分「公媽牌」（眾位祖先）及「神主牌」（單一祖先）。

此又分為兩種：

（1）家祠祭祀：多用「祖宗龕」或混合式公媽牌，放在神明桌的左側。

（2）祠堂（家廟）祭祀：多用「神主牌」式或混合式公媽牌。整個宗族一起祭拜；小規模的家族，也有「祖堂」式的祭祀。

3、墳墓的祭祀：

墓祭多在清明節前後掃墓時進行，此又分「掛紙」和「培墓」。「掛紙」是一般人每年例行的儀式，男女老幼一同，帶除草工具，清理墓園，再燒香祭拜祖靈，同時，用小土塊把長方形的黃色「墓紙」壓在墓墩上。意表陽世子孫寄冥錢給陰間祖靈使用之孝道；一年之內，家中若有添丁、娶媳、升官、發財、翻新墓，則舉行較隆重的祭祀，此即「培墓」，為答謝祖靈的保佑。

二、家庭祭祖儀式

徐福全在《台灣民間祭祀禮儀》一書，對祭祖的起源與功能、祭品的種類、祭祖禮儀與節令，都有豐富的介紹。據他研究，台灣各地人口較多的姓氏，幾乎都有各自的祠堂、家廟，迄今仍有許多知名的祠堂，如臺北市的陳德星堂、李氏宗祠、林氏宗祠、萬華的高氏祠堂、北投陳祖厝、新屋范薑祠堂、新竹鄭氏家

廟、台中市張廖家廟、台南鄭氏家廟、施姓大宗祠、高雄楊氏宗祠、宜蘭遊氏家廟等。除了向政府登記有案的家廟、祠堂外，在鄉鎮也存有不少的「公廳」（閩南語）或「祖堂」（客語），規模雖不如家廟，同樣有振宗收族的功能。客家重鎮美濃是祖堂最多的地方。另外，一般家庭在自宅大廳也會供奉世代較近的祖先，沒有興建祠堂的人家，更以此為唯一祭祖的場所。

家庭年節祭祖的儀節，漳、泉、閩、客雖各有傳統卻大同小異，其共通性的步驟簡述如下：⁴⁹

- 1、神案前供奉牲饌祭品；2、點燃神案前蠟燭一對；3、神前獻茶三杯；4、焚香迎神（家長開口拜請當上列祖列宗來格來嘗祭品）；5、敬獻第一巡酒；6、家長擲杯筊請示祖先降臨否？（須得聖杯方止，然後子孫洗手後上香）；7、敬獻第二巡酒；8、欲對祖先有所祈禱者，恭持杯筊對公媽牌虔誠稟告，並以擲杯筊視祖先是否允諾；9、敬獻第三巡酒；10、爐香焚燒過半，即擲杯筊請問祖先鑒納完畢否？若擲多次仍未得聖杯，則家長須向祖先告罪自責，歷詢不敬之事，直到得聖杯為止；11、雙手捧金銀紙與鞭炮拜供祖先鑒納；12、焚化金銀紙，燃放鞭炮；13、持酒在金銀紙上灑一圈，俗稱「彥餞」；14、禮成，撤饌。

近年家庭祭祖儀節有簡化趨勢。尤其祭品方面，有的甚至用罐頭食品。每年次數約六次上下，通常是在年節與忌日時舉行。

三、祠堂祭祖儀式

⁴⁹ 徐福全，《台灣民間祭祀禮儀》，頁96~99。

家廟或祠堂的祭祖儀式所動用的人力、物力、時間、金錢，遠比家庭祭儀多，無法經常舉行，台灣祠堂大多數一年只舉行春秋兩次祭典，其日子紛歧不一，有的用春分、秋分，有的用清明節、八月初一，有的採擇日法；有的祠堂也採春、冬，通常是選清明和冬至二日，也有一年才一次大祭的。祠堂除了一年一至二次的大祭外，遇節令也有祭祀，只是儀節簡單，與家庭祭儀差不多。

據徐福生研究，台灣祠堂祭祖儀式以「三獻禮」為重心。行三獻禮者為主祭生，三次皆由他獻爵，與先秦之《儀禮》和宋代之《文家公禮》等分別由三人（主人、主婦、賓）獻爵之古禮不同，婦女在祭典中沒有參與的機會，此與傳統相違，⁵⁰也和當前兩性平權之思潮不合，值得商榷。

台灣北部的祭禮，受現代祭孔儀節影響，頗多改變，如下跪叩首改鞠躬是其一中一例。中南部及客家祭禮仍依循古制。其儀節共通之處簡述如下：

所有參與祭典者從主祭生到引贊，均須著長袍馬褂。事先預備好祭品，如豬、羊、雞、鴨、魚、各種菜餚、米飯、山珍海味（即薑片與鹽巴）、酒、財帛等。祭典由鼓初嚴、鼓再嚴、鼓三嚴揭開序幕，排班，各就各位，再瘞毛血。之後，行迎神禮，一般是用六人迎神，前二人舉燈，中二人提香爐，後二人舉傘蓋，至大門外拜迎，然後入廟，此時樂隊須奏大樂，在場親友均須肅立迎神。迎神入，主祭生上香（中南部地區還有用酒灌茅砂以降神之禮，北部少見）。上香後，行三獻禮。祝文是在初獻禮之後由讀祝生讀的，若有祖訓則在亞獻禮後宣讀，三獻

⁵⁰ 參《禮記·昏義》：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也。」

完成後行飲福受胙禮，主祭生行至香席前作飲福酒、食胙肉的動作，象徵吃用祖先吃過的酒肉，可得到祖先的庇佑。有些姓氏於飲福受胙後恭讀嘏詞，並請宗親代表及長者上香，否則即送神、焚燒祝文及金銀紙，望燎，徹饌，禮成。草屯洪氏家廟在望燎前有「獻魁甲」一節，請戲子扮演魁星戲，象徵子孫能在科舉功名場上頭角崢嶸，具有鼓勵子孫努力求學之意，此與客家祭典中「進爵進錄」一節有異曲同功之妙。祭祖禮成後，大多數有「吃公」的聚餐活動，請人辦桌，把祭品做成菜餚供參與祭典的宗親享用，此有團結宗親的功能。⁵¹

⁵¹ 徐福全，《台灣民間祭祀禮儀》，頁 99~130；並參：《喪葬禮儀範本》（桃園：桃園縣政府，1994），頁 143~182。

第四節 奠祭禮儀和基督信仰衝突之處

喪禮的奠儀方面，李智仁分析了台灣人在喪葬過程中的宗教成份。台灣民間相信死人或將死的人，會將怨恨之氣投射給人，使接觸者遭受惡運，所以，國人對臨終者及喪家會有遠避的心理。為了避免這種惡運，或討個吉利，就產生了「禁忌」，他認為禁忌就是一種典型的宗教規範，如「套衫」之後「抽壽」的風俗，喪家煮壽麵、食紅糖，化凶為吉，希望死者在世尚未過完的年歲能添加給子孫；入殮時的「放手尾錢」的求吉兆，及放石枕、石頭、煮熟的蛋與豆，以避祟求安的做法；又如，埋葬後，喪家返抵家門前，須經「過火」儀式，目的是避凶煞。這些禁忌迷信習俗顯與基督信仰相違。⁵²

周聯華提及中國喪禮與基督信仰的衝突，可以從三個角度來看：第一、從崇拜偶像的角度，從十誡的一、二條誡命來看，向一個像鞠躬叩頭，的確有可能是崇拜偶像，但很多人向遺像鞠躬，如向國父遺像鞠躬、叩頭，可能只是表示一種恭敬，這其間的意義必須由各人判斷；第二、從「祭」的角度，祭是「手」拿著「肉」來敬「神」，若有人相信先祖會來吃祭物，所以認為祭拜過的祭物要趕快吃，不然容易餿掉，這種想法就有偶像崇拜的成分，所以，他極力提倡基督徒要用「敬祖」這個字代替，並且找出好做法來代替；第三、從一定儀式的角度，民間喪葬有一套一套的儀式，這些儀式中哪些是文化，哪些是宗教須分清楚，宗教的部分若與基督信仰衝突，則不能採用。如穿中式麻衣或西式黑孝服，是文化，基督徒

⁵² 李智仁，《台灣的基督教會與祖先崇拜》，頁 58~62。

穿麻衣是可以的。不過，有些不容易分清楚，如蠟燭與香。有人認為靈堂上點洋蠟可以，點土蠟燭就不可以！另外，香是不是都是宗教的？雍正皇帝睡覺時，點安息香好睡覺。⁵³他以較開放的立場，持平的態度分析衝突的問題，他的意思是，不同的動機、不同的文化背景會影響我們對衝突與否的判斷，但其中也有明顯與基督信仰衝突的地方，如迷信思想與宗教性的儀式。

祭祖的祭儀方面，吳恩溥承認「基督教教義與中國傳統的文化和風俗衝突最利害的，首推祭祖問題」。⁵⁴他以宣教式或護教式「對話」的方式，陳述為何基督徒不祭祖的理由。他以較淺顯的表達方式提出看法，認為國人重祭祀、重死孝，而聖經卻啟示人死後不能再回來享用祭品，既然死祭是假，就應著重生孝，所以基督徒若祭祖，就犯了第二條誡命，這是主要衝突所在。

梁家麟也坦承，直到今天，基督教與中國文化最常發生的禮儀衝突，是有關喪葬儀式和祖先崇拜的問題，而其焦點就是亡靈崇拜的觀念。⁵⁵

因此，在民間奠祭禮儀中的實物與做法，與基督信仰衝突的犖犖大端者，簡述於下：

一、祖先牌位的問題：

傳統的祖先牌位上面都有「靈位」或「神位」的名稱，而且，民間深受道教「三魂七魄」觀念的影響，相信有一魂進入牌位裏面，接受子孫的祭拜。因此，

⁵³ 周聯華，「從神學角度反省民間喪禮」，錄影帶（新竹：信神，1997），講於「基督徒與民間喪禮研習會」（一九九七年三月三十一日至四月一日）。

⁵⁴ 吳恩溥，《論洋教與祭祖》（臺北：聖文社，1983），頁 38-53。

⁵⁵ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 125。

天主教教廷派嘉樂使華，與康熙溝通「自登基之日」的諭令，溝通遇挫後，嘉樂提八條件的妥協方案，其中也提及祖先牌位必須改良過的，不能寫「靈位」，信徒才能叩頭。⁵⁶靈糧神學院院長謝宏忠主張基督徒不宜使用祖先牌位，也是溯因於「三魂七魄」的迷信。⁵⁷

由此牽涉到的「三魂七魄」的觀念及超渡儀式，更是與聖經的人論與救贖論不合，「按著定命，人人都有一死，死後且有審判。」(來 9：27)人死後，靈魂離開軀體，不是得救與神永同在，就是滅亡與神永隔絕，身軀則腐朽，等候將來的復活。而人的得救，不是靠死後的超渡，而是生前的因信稱義。⁵⁸「三魂七魄說」不只不合聖經，連非基督徒的知識份子，也會覺得矛盾的，如李亦園就持這種看法。⁵⁹

二、香的問題：

與未信者談起福音與祭祖相關連的問題時，未信者馬上會提及香的問題。根據本章第二節所述，家庭祭祖儀式中有「焚香降神」，祠堂祭祖也有二人舉燈，二人提「香爐」，二人舉傘蓋的「迎神禮」儀式，此「神」指的是祖先(有些客人稱祖先為家神)，因此，祭祖儀式中的香所引出的意義，與聖經「人永遠是

⁵⁶ 楊森富，《中國基督教史》，頁 140。

⁵⁷ 謝宏忠，「祭祖的教導」，錄音帶(臺北：臺北靈糧堂裝備中心，1998年1月4日)

⁵⁸ Lucy Tan，「基督教對中國祖先崇拜的答覆」，林恂惠譯，《基督徒與敬祖》，頁 118~137；並參：任以撒，《系統神學》，再版(臺北：改革宗翻譯社、改革宗長老會，1980)，頁 86~98，171~191。

⁵⁹ 李亦園說：「牌位崇拜 我們中國人是不是已經把祖先的靈分開來了，，不但如此，我們還在墳墓裡拜，還把骨頭埋在那裡得到風水的好處，，不僅如此，我們還受到佛教的影響，希望我們的祖宗能輪迴到別的地方去，我們中國人事實上很矛盾，到底我們希望他輪迴，還是希望他在天堂裡、還是希望他在祠堂裡，還是希望他在墳墓裡邊、？」，在此談話中，他也表達了知識份子的看法，視祖先的牌位、墳墓只是一個象徵(Symbol)，不是神、也不認為靈魂在牌位或墳墓裡，因此，不管在哪裡祭拜，只是表達我們內在感情的方式。參：「敬祖座談(一)」錄

人，不會變神變鬼」⁶⁰的真理不合。董芳苑、夏忠堅、黃穎航、謝禧明、戴德理都認為用香拜祖先是不妥的，不合聖經的。⁶¹

喪禮中面臨「香的問題」往往又比祭祖時來得複雜又嚴重。基督徒面臨家中長輩過世，尤其是雙親，在民間喪禮中，親友常會如此施加壓力：「父（或母）親這樣愛你、養你，他（或她）現在死了，你連拿一次香也不肯、向他（或她）跪一下也不可以？！你真不孝！」聽聞不少基督徒，甚至傳道人，在這種情境下，不得不帶著「罪惡感」拿香、下跪的。所以會有罪惡感，是因我們在信仰的認知裏（可能是教會教導下而有的認知），認為拿香與下跪是與信仰違背的。

三、祭品（含冥紙、紙厝）的問題：

聖經真理的啟示，主張人死後靈魂離開身體，不是上天堂，就是下陰間，已經不需要物質的食物來養生，更不需要活人燒冥紙供錢使用，燒紙厝供住宿。雖然可能不少知識份子認為祭品在祭儀中，只是對祖先敬意的一種表達，不相信祖先真的會回來吃，在陰間需要錢花用、需房子住；⁶²但是，一般老百姓相信祖先需要吃、需要花錢、需要有房子住的還是大有人在，⁶³同時，民間也有這樣的觀念，若不供給他們吃，會變孤魂野鬼責罰家人子孫，帶來災禍與不平安。因此，

音帶，《中國傳統祭祖儀式與意義的探討研討會》，第3卷。

⁶⁰ 關於「人永遠是人」的聖經根據，見下文第三章第三節的討論。

⁶¹ 參：「清明論『敬祖』」，《基督教論壇報》，1055期（1986年4月6日）。

⁶² 李亦園，《中國傳統祭祖儀式與意義的探討研討會》，第3卷錄音帶。

⁶³ 筆者曾於1995年帶領萬昌明老弟兄信主，他是貴州人，尉級軍官退役的榮民，兒女均有所成。在他考慮是否要信主受洗時，就卡到祖先牌位拆不拆的問題。後來深入瞭解，才知牌位與祭品對他的重要性。因他年輕時隨軍隊來台，來台後成家生子，後來獲知雙親已故，因兩岸相隔，沒機會奉養，又不能奔喪，深感愧疚，於是安了牌位，代表他的父母，每日供奉飯食，以報親恩。因此，在他的觀念裏，父母是會來享用他所供奉的食物的。

祭品的做法和相關的迷信思想，對普遍的基督教界而言是有衝突的。

四、跪與鞠躬的問題：

雖然近年來有些專家學者對「跪」與「拜」的研究，認為「跪」不全然就是「敬拜」的意義。俞繼斌就從聖經的研究，發現「跪」有「宗教的跪」和「禮俗的跪」之分。⁶⁴不過，由於十誡中的有第二條「不可跪拜那些像」的誡命，加上華人基督徒受到教會這方面教導的影響，普遍對「向遺像或遺體下跪」特別敏感，認為萬萬不可，如此行就是拜偶像。甚至有些教派如召會、地方教會系統的教會，連向遺像、遺體、墓碑鞠躬都反對。所以，很明顯地，跪與鞠躬在喪禮或祭祖儀式中，就成為與基督信仰衝突的所在。

總結而言，只要是牽涉到宗教層面的問題，通常都是衝突所在。因為從祭祖的起源來看，殷商時期就有宗教意涵，加上後來佛、道的影響，這些因素都是直接與基督教教義衝突的。因此，造成幾百年來向華人宣教的困擾。

張茂全認為台灣民間宗教的信仰，以及祖先崇拜的習俗是今天台灣同胞仍是我們的「未得之民」的主因。⁶⁵另據林治平引述，中央研究院近代史研究所前所長呂實強教授的研究，一八六一年以後，中國官紳的反教原因中，基督教反對國人拜拜祭祖係主要原因之一。⁶⁶

所以，為了福音遍傳，我們必須正視奠祭禮儀與基督信仰衝突的問題，並且

⁶⁴ 俞繼斌，「從聖經看跪與拜」，在 1998 年「民間喪禮之跪與拜長執研習會」發表的論文。

⁶⁵ 張茂全，「未曾聽見祂，怎能信祂？」，《基督教論壇報》，1757 期（1999/12/10）。

⁶⁶ 林治平，「中國教會對祭祖問題的反應」，《基督教與敬祖》，頁 67。

積極尋求解決之道，才能為福音工作帶來較大的突破。

第二章 基督教敬祖與喪禮模式的探討

第一節 宣教史中敬祖模式的探討與評估

針對祭祖問題的回應，宣教史中各家各派都提出不同的看法與做法，梁家麟引用史密斯（Henry Smith）的綜合研究，轉述史密斯歸納的四種模式，茲簡要說明如下：⁶⁷

一、史密斯的四種模式：

（一）摒棄模式（displacement model）

- 1、視祭祖為拜偶像，與基督信仰背道而馳，須嚴厲禁止。
- 2、採此立場的人大概有三類：對人類文化採極端負面的態度（如尼布爾所說的「基督與文化對立」），否定一切文化的價值；或對非西方的異教文化採極端負面態度（文化二元論）；另有人肯定文化的本然價值，卻因視祭祖為宗教行為而反對祭祖。
- 3、早期持西方文化中心觀的來華宣教士及聖經基要主義的華人牧者多持這種看法。

（二）取代模式（substitution model）

- 1、堅持聖經是不易的真理，但對文化表達與人性需要採較同情的態度。意即對信仰的核心明確堅守，但對與信仰無直接關係的社會和倫理觀念及行為模式，採較彈性的變通。

⁶⁷ 邢福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 55~94。

2、認為祭祖除了宗教功能外，尚賦有社會與心理的功能，主張不要全盤否定文化禮儀，而以基督徒的禮儀模式來替換傳統的模式。

3、建基在傳道實用主義上，注重功能替換（functional substitute）原則，以新的做法（符號）來表達舊有的觀念（意義）。

4、缺一套整全牢固的神學理論，作為各種做法的取捨標準。

5、陳清水建議的「掛遺像」、「立家譜」、「舉行追思禮拜」、「復活節掃墓」、「教會內建立祖恩堂」皆是此模式落實的方法。⁶⁸吳德聖和黃文雄也鼓勵基督徒做類似的努力；⁶⁹另外，劉茂約也提供這方面實際的建議。⁷⁰

（三）實現模式（fulfillment model）

1、對非基督教文化持有正面的看法，將其視為上帝自然啟示誘導下的人間創造。各種文化的本質是美善的，其所開啟的觀念與價值，可助人接受基督信仰。

2、動機不單是宣教性，也是文化性的；新模式的建構不純粹是機械性的功能替換，而是基督信仰與傳統文化的整合，其目的不是建立「基督教」模式，而是「中國基督教」模式。

3、實踐上，難以開拓出與取代模式有實質性不同的進路，目前仍是美麗空洞的宣告。

（四）調適模式（accommodation model）

⁶⁸ 陳清水，《基督教對當前臺灣祖先崇拜之探討》，頁 51~56。

⁶⁹ 吳德聖，「孝親與祭祖」，《台福通訊》，30 卷第 6 期（1999 年 3 月），頁 1~4；黃文雄，「祭祖與孝道」，《台福通訊》，23 卷第 35 期（1992 年 8 月），頁 6~7。

⁷⁰ 劉茂約，《十字架與香爐耳》（台北：劉茂約，1997），頁 66-71。

1、採文化相對主義的立場，認為所有文化中的美善部分皆源於上帝，與基督教同質，兩者的差異不在性質上，而在數量上。祭祖是上帝自然啟示引導下的文化創造，具有多重價值。

2、主張祭祖的宗教成份是次要的，不該將它定性為「宗教行為」，而是「文化行為」，與基督教隸屬不同層次，前者是相對的（崇拜人），後者是絕對的（崇拜神）。祭祖與一神信仰不衝突。

3、此立場背後的神學基礎不明確，只要贊同祭祖，皆歸為此類，從福音派到自由派都有。十六世紀的利瑪竇（Matteo Ricci, 1552~1610）十九世紀的理雅各（James Legge）周聯華、楊克勤⁷¹都屬此派。

二、梁家麟的簡易分類法

梁家麟採「符號」與「意義」的方法，來提供較簡單的分類，目的是分類愈簡單，愈有助於行動上的抉擇。祭祖作為一個文化象徵（symbol），包括了符號（sign, signifier）及與之相連繫的「意義」（meaning, signified）。他認為想為祭祖問題尋求引起較小文化衝突的出路的人，只能在下述兩個抉擇中二擇其一：

（一）抉擇一：保留符號與改換意義

- 1、符號與意義之間的關係，是歷史性的，非本質性的。
- 2、文化行為的意義隨演習者及演習者所處的文化與社會脈絡的轉變，而不斷增減變易。

⁷¹ 參：楊克勤，《祭祖迷思》（香港：基督教文藝出版社，1996），頁 109。

3、我們是文化行為的詮釋者。

4、持此立場較具代表性的，如明末清初的耶穌會會士，尤其是利瑪竇的主張；另外，一九三九年天主教教廷傳信部宣告敬祖是生活禮儀，而非宗教性的偶像崇拜後，一九七一年於斌樞機主教舉行春節祭祖彌撒，是此立場的具體實踐。

（二）抉擇二：保留意義與改換符號

1、保留傳統祭祖重孝的倫理意義，另訂一個符合基督教教義的禮儀模式。

這是大多數基督徒的主張，目的是採用新的象徵來表達基督徒對孝道的重視，又不致與聖經禁止拜偶像的誡命相違。

2、有此相同呼籲的學者與牧者有：陳南州、周聯華、林治平、李智仁、董芳苑、陳美幸、黃伯和、鄭兒玉等。

3、梁家麟認為 Henry Smith 的三重本色化模式（threefold contextual model）最為全面：首先以調適模式（accommodation）肯定祭祖行為對家族團結與文化身份的感情確認的作用；然後用重新詮釋的模式（re-interpretation），以基督信仰來重新解讀祭祖行為，為傳統禮俗注入基督教的元素；最後，以創新的模式（innovation），改革整個祭祖禮儀。

小結：

史密斯分析宣教史上的四個模式中，雖然取代模式缺一套整全牢固的神學理論，作為各種做法的取舍標準，但是，在教牧的實踐上是最易被瞭解、被接受、被落實的一種模式。若是能為取代模式建立一套整全牢固的神學理論，作為各種

做法的取捨標準，是不是就可以解決問題了呢？

至於梁家麟的兩種抉擇，有無可能兼而有之？宏觀角度，採第一個抉擇，微觀角度則採第二抉擇？這些容下文再作討論。

第二節 天主教模式的探討與評估

張春申說明天主教在台灣為何祭祖時，提到一九九三年有關祭祖的訓令及梵二大公會議是這件事的轉機⁷²一九三九年十二月八日，教宗庇護十二世(Pius , 1939~1958) 由傳信部頒令，收回以往有關「祭孔祀祖」的禁令，其部分內容簡述於後：中國政府聲明人民信仰自由，因此，敬孔典禮不是宗教敬禮，乃是向偉人予以相稱的尊榮，兼以尊重本國文化的傳統。所以，教友可以向孔子像前或牌位前敬禮；教會學校不禁止掛孔子像或設孔子牌位，並可向之鞠躬，若怕人誤會，可聲明天主教敬孔的意義；天主教官員和學生受命參加頗有宗教迷信之儀禮，可被動參加，如有誤會之嫌，宜聲明自己執行此儀禮的意義；在亡人前，或在亡人像前，或只寫姓名的牌位前，可以鞠躬或其他敬禮。⁷³

同時，梵二會議（1962~1965）的文獻中，有兩段相關的內容：⁷⁴

「只要不涉及信仰及全體公益，連在禮儀內，教會也無意強加嚴格一致的格式；反之，教會培養發展各民族的精神優長與天賦；在各民族的風俗中，只要不是和迷信錯誤無法分解者，教會都惠予衡量，並且盡可能保存其完整無損，甚至如果符合真正禮儀精神的條件，教會有時也採納在禮儀中。」⁷⁵

「天主的聖道就是種籽，在天降甘霖所灌溉的良田內發芽，吸收養分，加以變化，而同化為自己的東西。為實現這項計劃，必須在每一個所謂大的社會文化區域內，發起神學的檢討。注意到各民族的哲學與智慧，看出各民族的習俗、生活的意義，以及社會次序，如何能夠和天主啟示的道德相協調。這樣就會找到在整個教友生活的範圍內，進行深度

⁷² 張春申，「天主教在台灣為什麼祭祖？」，《新使者(使者新刊)》，20期(1994年2月)，頁19~20。

⁷³ 楊森富，《中國基督教史》，頁144。

⁷⁴ 關於梵二會議對天主教的禮儀帶來的重大影響，可參：鄒保祿，「特利騰與梵二禮儀改革的比較」，《神學論集》，55期(1983年春)，頁101~106；「教會禮儀簡史」，《神學論集》，27期(1976年春)，頁111~122。

⁷⁵ 中國主教團秘書處編譯，「禮儀憲章第37號」，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》(臺北：天主教教務協進會出版社，1975)，頁157。

適應的道路。」⁷⁶

由此，遠東樞機主教于斌帶領台灣天主教，於一九七一年農曆正月初一在臺北市師大附中中興堂舉行首次春節祭祖。典禮是在鞭炮及雅樂中揭開序幕，先「設燎」意為光明以迎神，然後由主祭者率陪祭與祭者全體向黃帝、堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子、孟子，暨諸遠祖行三鞠躬禮，接著又行上香、初獻、亞獻、三獻、受福諸禮，主祭者並代表諸遠祖賜福，受福者都分享福糕。

祭堂的佈置是懸挂著中華民國全圖和黃河萬裏圖，案上並設有「海參、雞、筍、肉」羹湯、鮮果四色「桂圓、蘋果、長生果、柳橙」、糖果、鮮花以及麵粉做成的聖蟲、神蟲、二盤朵朵蓮花、二盤五福代表了十全十美。⁷⁷

由於第一次祭祖大典受到社會各界熱烈的支援，於斌樞機於次年二月十五日（農曆正月初一）舉行第二次祭祖，並宣佈把「敬天」與「祭祖」合併舉行。同時在除夕的聯合報發表「我為什麼提倡敬天祭祖」一文，他說敬天祭祖是中國的傳統文化，提倡敬天祭祖可以「敦教化、厚風俗」，他又強調「敬天」是對天主的敬拜，相等於獻彌撒，祭祖是對祖先的追念。⁷⁸

張春申為天主教各教堂春節的敬天祭祖作了摘要地說明。先在教堂中進行彌撒聖禮，然後，主禮與陪禮走下祭台，來到臨時準備的小祭台前。台上供有中華民族列祖列先牌位，兩旁佈置鮮花燭火，前面已安擺禮品。典禮在樂聲中開始，朗誦一篇聖經，通常是「德訓篇 44：1~15」，再插進一篇自撰的祭文。然後，主

⁷⁶ 中國主教團秘書處編譯，「教會傳教工作法令 22 號」，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁 535。

⁷⁷ 「天主教春節祭祖」，《基督教論壇報》，276 期（1973 年 2 月 7 日），二版「教會新聞」。

⁷⁸ 于斌，「我為什麼提倡敬天祭祖？」，《聯合報》（1972 年 1 月 14 日），第十版「各說各話」欄。

禮帶領全體教友祈禱，向天主感恩、懇求賜福，最後向祖先牌位獻香、獻花、獻果、獻酒，⁷⁹行三鞠躬禮結束。接著是全堂信徒在爆竹聲中團拜，互道恭賀新禧。

張春申為天主教的祭祖作了神學反省的三點說明。第一、天主教的「敬拜神學」特製嚴格區分的三個拉丁名詞：對天主的敬禮是 *Latria*，對聖母的敬禮為 *Hyperdulia*，對天使、聖人、聖女的敬禮是 *Dulia*。對天主的敬禮是絕對的，其他的敬禮是相對的。第二、以禮儀方式舉行的彌撒是表達耶穌基督在十字架上，一次過完成的獻祭。彌撒是天主教唯一的祭禮。在彌撒祭禮中，有聖徒相通的意境，教會意識自己與聖母、天朝神聖彼此相通，同時，也祈求天主垂念祖先和所有去世的人。所以，天主教雖敬拜其他神聖，但只向天主獻祭。第三、祭祖的福音價值是，祭祖是福音的本地化，表示福音是來完成，不是為廢除，乃將「慎終追遠」的孝道和祭祖，提昇在信仰生活的領域中，使華人信徒體驗所謂的「祖先的天主」，也讓慕道友發現福音與文化的關係，使祭祖不再成為福音的障礙。⁸⁰

周聯華針對天主教的敬天祭祖曾簡要地評估。他說，天主教的春節三合一，是，做彌撒、敬祖宗、團拜，基督教應能接受第一個和第三個，因做彌撒就是我們的做禮拜。至於第二個，我們不能接受天主教的做法，那就設計適合我們的一套。⁸¹

董芳苑也針對天主教的祭祖採理解的態度，做了客觀的評估。他觀察到多數

⁷⁹ 獻禮（香、花、果、酒）的宣詞及祭天敬祖的典禮程式，可參：許詩莉、戴台馨，《祭天敬祖禮儀的設計與現代化取向》（臺北：輔大出版社，1995），頁 148、154。

⁸⁰ 張春申，「天主教在台灣為什麼祭祖？」，《新使者（使者新刊）》，頁 20~21。

⁸¹ 周聯華，「從神學角度反省民間喪禮」錄影帶。

基督教人士都能承認天主教祭祖的基本精神是對的，只是儀式的表現與「祭」字的用語不表同意。他認為這些問題涉及新舊兩教的神學背景與教會傳統，其中問題的核心是「儀式」觀念之分歧，天主教崇尚儀式，「祭司職」的表現顯著；新教受清教徒主義的影響，極端反對儀式主義，「先知職」的表現較強。

另外，在神學立場上，天主教多馬主義承認上帝自然啟示的可能性，即異教文化中也有關乎上帝的知識。這種立場有助於天主教採開放的立場與異教禮俗妥協，梵二會議要求信徒不能輕視異教中的真理與聖善。基督教的神學路線則多數遵循加爾文主義，強調「榮耀只歸上帝」的神學，反對把榮耀歸給人；新加爾文主義神學家巴特（Karl Barth）對異教便持「排他主義」，視異教為「偽信仰」，強調基督的「特別啟示」。克雷瑪（Hendrik Kraemer）主張「福音」不能與諸異教比較，這種否定異教及其文化價值的立場，對「祭祖」之事很難容忍。因此，雖然天主教把「祭祖」視同聖徒崇拜，認為「敬」也好，「祭」也好，反正都是對祖先的追思，但這樣的立場是基督教不易瞭解的事。⁸²所以，目前而言，基督教界對天主教「祭」祖的用詞和禮儀的做法是很難認同與接受的。⁸³

同時，由於天主教使徒信經中「聖徒相通」的教義，含有與過世的聖徒相通的意涵，因而，天主教可以發展出聖徒崇拜的觀念與做法，並將祖先崇拜視同聖徒崇拜。這方面，基督教顯然有很不一樣的神學觀點。馬丁路德對「聖徒相通」

⁸² 董芳苑，「基督教的天父與中國人的祖先~對台灣天主教『祭祖』運動之反應與檢討」，《景風》，50期（1977年1月），頁16~26。

⁸³ 天主教似乎也受到基督教質疑的影響，後期的討論已成「祭天敬祖」，如：許詩莉、戴台馨，《祭天敬祖禮儀的設計與現代化取向》，及輔大宗輔生活中心2001年印製的「祭天敬祖」手冊。

(*communio sanctorum*) 的解釋是「聖徒的團體」，他的意思是《使徒信經》把教會定義為「聖徒相通」，而且，他「把聖徒的團體從天堂降到地上」，強調聖徒不是只指天堂的「有福者」、「完人」，而是所有信基督者；「我們的責任不是去服事那些已死的，而是服事那些活著的」聖徒，不是去禮拜進入天堂的聖徒，而是服事地上周圍最低層的弟兄。簡言之，他反對向天堂聖徒的敬拜和善工主義，而強調在世間教會的分享。⁸⁴

加爾文在論述「我信聖而公之教會」時，強調「真教會為眾信徒之母，因而我們必須與之聯合」，⁸⁵他解釋真教會是無形的教會，但談到聯合時，他更強調的是有形的教會，他說：「所以我們既必須相信那看不見的和祇為神所知道的教會，我們也當重視這看得見的教會，並與之聯合。」⁸⁶因此，他認為使徒信經中的「聖徒相通」是解釋「我信教會」的，而其意義是「聖徒在基督裡聯絡一致，所以凡上帝所賜他們的恩惠，他們就當彼此分享。」⁸⁷因此，加爾文的聖徒相通觀念，也是著重在有形教會內信徒間的相通。

因此，基督教界若要採天主教進路處理祭祖問題，會有很大的困難。最好的一條路，就是設計出合乎基督教自己神學觀點的敬祖模式，才容易較普遍地被接受而落實出來。

⁸⁴ 保羅·阿爾托依茲 (Paul Althaus), 《馬丁路德神學》, 段琦、孫善玲譯 (新竹: 信神出版社, 1999), 頁 392、401~413。

⁸⁵ 加爾文, 《基督教要義》, 謝秉德譯, 第三版 (香港: 基督教文藝出版社, 1978), 下冊, 頁 4; 林鴻信, 《加爾文神學》(台北: 禮記, 1994), 頁 133-134。

⁸⁶ 加爾文, 《基督教要義》, 下冊, 頁 13; 林鴻信, 《加爾文神學》, 頁 136。

第三章 基督教敬祖的聖經基礎

第一節 聖經中拜偶像的真義

一、拜偶像的罪

從聖經來看，以色列民拜偶像帶來非常嚴重的後果。出埃及記拜金牛犢的事
件中，被殺的就有三千，且神還要追討這拜偶像的罪（出 32：6，25~35）。摩西
蒙啟示知此罪的嚴重性，也曾呼天喚地地警告以色列人不可雕刻偶像，免得在迦
南地招來上帝的怒氣，而致災難禍患不斷，最終亡國被擄（利 26：27~33；申 4：
25~27，31：14~17，32：26）。

果真，到了士師時代，以色列人在應許之地循環式地多次離棄耶和華上帝，
去事奉諸巴力、亞斯他錄等外邦神，於是招惹上帝的怒氣，遭遇災禍，並因四圍
仇敵的欺壓，而受極大的困苦（士 2：11~20）。所羅門王時代，更因他寵愛外邦
女子，而隨從她們的神，導致內憂外患，最後，十個支派也因此分裂出去（王上
11：1~33）。分裂以後的北國，創始王耶羅波安即製造偶像，叫以色列人陷入拜
偶像的罪中，先知亞希雅即發預言，災禍必臨到耶羅波安家，改朝換代，至終亡
國被擄，以色列人將被分散在大河那邊（王上 14：6~16），果真，主前七二二年
亡於亞述帝國（王下 17：5~6）。南國猶大國也於主前五八六年亡於巴比倫帝國，
南北兩國亡國的主要原因都是崇拜偶像、事奉外邦神（王下 17：7~18，21：10~15，
耶 44：2~6），甚至逃至埃及的猶大人難逃災禍，主因也是拜偶像（耶 44：7~10）。

⁸⁷ 加爾文，《基督教要義》，下冊，頁 6；林鴻信，《加爾文神學》，頁 134。

新約的啟示，讓我們知道拜偶像的人不能承受神的國，不能得救，結局是硫磺火湖（加 5：19~21；林前 6：9~10；啟 21：8，22：14~15）。

所以，在舊約十誡中的第一和第二條誡命，明確地命令人不可拜偶像（出 20：1~6；申 5：8；參出 34：14）；進迦南前，摩西吩咐以色列人進入應許之地後，要拆除外邦祭壇，打碎、砍下並焚燒一切的偶像（民 33：50~52；申 7：5；申 4：23~25）。到了新約，使徒彼得明言拜偶像是神所憎惡的事（彼前 4：3），保羅也勸勉基督徒「要逃避拜偶像的事」（林前 10：14）。因此，處理祭祖的問題，我們也理當小心謹慎，免得陷入拜偶像的滔天大罪。可是，何謂拜偶像？上帝的選民面對祖先崇拜的事，哪些做法是拜偶像、哪些不是？這兩者間的界線在哪裏？這方面我們需要有清楚的定義。

二、拜偶像的真義

今天基督教界在敬祖做法的實施上，要避免犯拜偶像的罪，必須先探討拜偶像的真義，釐清其界線。

（一）舊約「拜偶像」的定義

要研究舊約「拜偶像」的意義，必須從十誡中的一、二誡著手。

「除了我以外，你不可有別的神。不可為自己雕刻偶像，也不可做甚麼形像彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它，因為我耶和華 你的 神是忌邪的 神。恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到三四代；愛我、守我誡命的，我必向他們發慈愛，直到千代。」（出 20：3~6）

1、「除了我以外」：

第三節的「除了我以外」，可有不同的翻譯：「在我旁邊（By the side of Me）」

(七十士譯本),「在我面前 (In My presence)」, 或「在我對面 (In opposition to Me)」, 這幾種翻譯都有不可把其他的神與耶和華神並列、不可同時敬拜別的鬼神的意思, 此駁斥了眾教合一的謬論; 若參照第五節, 神是忌邪的, 不可跪拜與事奉偶像, 此表明了耶和華神不但不准祂的選民敬拜別的鬼神, 甚至不能容納別神的存在。唐佑之認為第一誡已明顯地啟示耶和華神是「獨一」的真神。⁸⁸

John I Durham 照馬索拉抄本直譯第三節為 "It (or There) is not to be to you(singular) other gods in my Presence."。「除了我以外」他譯為「in my Presence」, 強調神既是無所不在, 就表示在任何地方都不容許有「別神」。因此, 單數的動詞、主詞、間接受詞和複數的直接受詞 (gods), 使這誡命的涵義非常清楚地表明, 與神立約的以色列群體中, 任何一個成員, 連「一個」別神也不能擁有。⁸⁹

2、「二合一」的誡命：

上述三至六節, 初代教會、希臘正教和改革教會把它們各列為第一誡和第二誡, 聖奧古斯丁、羅馬天主教、路得宗教會、Obbink 和 von Rad 同列為第一誡, 猶太教則把它們同列為第二誡。⁹⁰

近代聖經學者對三節與四至六節, 是分屬一、二誡, 或歸為同一誡, 有不同的看法。John I Durham 採取前者, 他的論點有三, 第一, 第一誡已很明確地陳述每一個與耶和華立約的人不能拜別神, 只有違犯此誡命時才會使用外邦神的偶

⁸⁸ 唐佑之,《叮嚀》,再版(香港:福音証主,1979年),頁21。

⁸⁹ John I Durham, *Exodus*(Waco, Tex.: Word Books, 1987), p.284.

⁹⁰ 董芳苑,「『十誡』--基督徒倫理規範~出埃及記二十 1~17 之倫理詮釋」,《台灣神學論刊》(1987年3月),頁7~11; John I Durham, *Exodus*, p.285f.

像，所以不需要過多細述。其次，四節前半若只是第三節的延伸，就不需要特別強調「為自己」了，「為自己」這詞的使用帶出了第二誡命的意涵：與神立約，只敬拜獨一真神耶和華的敬拜者，絕不能妥協，採一種方便的、外邦人所慣用的，以雕刻的形像作為具體的敬拜中心，換言之，四至六節是指不能製作任何的像代表耶和華。最後，他說明第二誡長篇幅的重重描述，是因為第二誡是以色列人較難守的誡命，正如第四誡和第十誡，他認為以色列人最大的危險不是因使用偶像而敬拜別神，雖然這是違犯此誡命的通常結果。他強調第二誡與耶和華本身及祂向以色列人臨在的恩典有關，以色列人不能做偶像來敬拜耶和華，因為天上、地下，和地底下水中的百物都不能代表祂，祂創造了他們，祂貫乎其中，更是超越其上，敬拜祂必須拜祂本身，而不是拜看得見的、或像祂的形像。⁹¹ Naham M. Sarna 的看法類似，認為第三節的禁令是，不許以色列人敬拜其他民族的神祇，四至六節是第二誡命，講到敬拜耶和華的形式，以任何物質形式代表耶和華，都是不足以描述耶和華，也會扭曲其本質，成為敬拜的焦點與目標，而違犯了以色列一神論的信仰。⁹²

Brevard S. Child 雖從形式批判的角度認為四至六節應是獨立的一條誡命，但在後來的編輯上，所提出的解釋顯示它與第一誡有密切關連，甚至應併入第一誡的架構中。⁹³他不同意 Obbink 視第四節的偶像非指耶和華的像的看法，認為第

⁹¹ John I Durham, *Exodus*, p.286.

⁹² Naham M. Sarna, *The JPS Torah Commentary-Exodus* (New York: The Jewish Publication Society, 1991), p.109f.

⁹³ Brevard S. Child, *The Book of Exodus* (Philadelphia: Westminster Press, 1974), p.405.

二條誡命是第一誡的擴充 (secondary expansion), 「偶像、形像」包含耶和華的像和外邦神的像。⁹⁴

另一位近代學者 Terence E. Fretheim 直言三至六節應屬同一誡，四至六節是第三節的詳細說明，因為禁止以色列人為耶和華製像和敬拜別神的經文，交織地出現在整本出埃及記中 (參出 20:23 和 23:32~33, 32:1~6 和 34:13~17); 比較第五節和出埃及記二十三章二十四節，重覆使用「跪拜」、「事奉」指不同對象，看出第四節除了指代表耶和華的像外，應有更廣的意義，就是應包含外邦神的偶像；同樣地，比較「忌邪的神」(出 20:5, 34:14; 申 6:14~15; 書 24:19) 也能得到同樣的結論。這種看法強調的是，四至六節不是單指代表耶和華的畫像或雕像，而是也包含代表別神的畫像或雕像，所以，他認為三至六節是單一的誡命，多面向地 (multifaceted) 描述拜偶像的禁令。因此，他為「拜偶像」下的定義是「在耶和華之外服事別的神」。⁹⁵

可見，無論哪一種看法，三節與四至六節都顯得密切相關，可說是「二合一」的誡命，兩者互相補充，使意義更豐富與完整。這兩條誡命構築了基督教的一神論 (Monotheism), 基督徒相信耶和華神是天地間獨一的真神，也只敬拜這一位獨一真神。不管是主張三至六節是分屬第一條、第二條誡命，或同屬一條誡命，三至六節總是啟示了兩個重點：

(1) 除了耶和華以外，上帝的選民不能拜別的神；

⁹⁴ Brevard S. Child, *The Book of Exodus*, p.406ff.

⁹⁵ Terence E. Fretheim, *Exodus* (Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1991), p.225f.

(2) 四至六節的「偶像」、「形像」，無論是 Durham 和 Sarna 主張的「代表耶和華的像」，或 Child 和 Fretheim 強調的「包含耶和華的像及外邦別神的像」，這些像所以成為「偶像」都是因為他們被視為具有超自然神性的特質。

聖經記明埃及人普遍有拜偶像的行為（申 29：16~18），迦南地的外邦民族更是如此，所以，上帝藉十誡中的一、二誡嚴格地要求以色列人不可雕刻偶像，免得造成獨一神信仰的扭曲或信仰混淆（syncretism）。董芳苑就認為，第二誡「主要在反對迦南宗教的偶像崇拜」。⁹⁶

因此，十誡的一、二誡，提供了以色列一神論的要旨（essence），Sarna 指出，一神論的主要內涵是避免看得見的、有形的形像，扭曲了神性的實體（divine reality），而減損了祂的絕對超然性（absolute transcendence）。他為「拜偶像」和「造形藝術」作區隔時強調，多神論的要旨是，把宇宙的某一現象神性位格化（the divinized personification），並以形像（image）或雕像（statue）來描述自然界的力量或物體（objects），進一步，此形像或雕像被賦予神性（divinity），被授予（invested）影響力，結果是，它們不止是象徵原來在自然界中的功能，而是至終代表神祇本身。於是，形像與雕像被視為神祇的所在與臨在（place and presence），而成為人崇敬與敬拜的焦點。此形像或雕像就變成為聖經中所謂的「偶像」。這種「偶像化」過程，從埃及新王朝（the New Kingdom）時期的一個事例充分看出，國王的雕像被升格為超然的神祇（independent deities），最荒謬的是，

⁹⁶ 董芳苑，「『十誡』--基督徒倫理規範~出埃及記二十 1~17 之倫理詮釋」，《台灣神學論刊》（1987年3月），頁13。

連國王也要敬拜自己的雕像。⁹⁷

由此，我們可以初步地指出，不是每一個形像（含畫像、攝像）雕像都是聖經中拜偶像的「偶像」，除非它被賦予神性，被授予超自然的影響力，進而被人膜拜。台灣民間宗教的「偶像」之形成也有異曲同工之妙，董芳苑指出，這些「偶像」均必須經過道士或法師之點眼開光儀式，⁹⁸意即雕好之雕像，若非經過賦予「生命力（vital force）」之巫術手續，是不能成為神明的，它僅是一種藝術品而已。因此，祖先的「遺像」若沒有經過宗教儀式（如民間的過火），就不應該過度敏感視之為「偶像」，向這「遺像」鞠躬，也不必太過緊張地視為「拜偶像」的行為了。

（二）新約「拜偶像」的意義

新約的經文中，的確有一些經文顯示，「偶像」意義包含物質的「像」（徒 17：16；羅 1：23；林前 8：10）。然而，在新約「拜偶像（eidōlōlatria）」這個字通常是取象徵性（figuratively）的意義，尤其是在保羅書信，它意指執迷於受造物，而非創造者。⁹⁹

以弗所書 5：5、歌羅西書 3：5 直言：貪心、貪婪就是拜偶像的行為。Peter T. O'Brien 解釋時，指出貪婪會使人遠離神，導致拜偶像，如貪愛錢財，會使人

⁹⁷ Nahum M. Sarna, *Exploring Exodus—the heritage of Biblical Israel* (New York: Schocken Books, 1986), p.145.

⁹⁸ 董芳苑，「論『拜偶像』」，《基督徒家庭》（1992年7月），頁9。點眼開光巫術手續，需念咒請神，點明鏡、朱筆、七星劍、與一隻白色公雞，割破雞冠取血，誦念咒文點眼開光，有的更裝入一隻活虎頭蜂之「入神」才算有效。

⁹⁹ George Arthur Buttrick, and others, eds., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 2 (Nashville: Abingdon Press, 1962), p.678.

走偏，把不是神的視為神。由於一個人只能事奉一個主，不是上帝就是瑪門，因此，他若貪愛錢財，就愛慕假神，摒棄唯一真神（太 6：24）。¹⁰⁰這節經文告訴我們貪婪的危險，「貪婪就與拜偶像一樣」（西 3：5），同時，也把拜偶像的意義擴大至「心靈」的層面，當一個人以別的神取代上帝的地位，視某一項事物比上帝更重要、更具價值時，他就是在拜偶像了，縱然他可能並沒有在一個「像」面前有「拜」的動作！

同時，保羅在加拉太書指出，拜偶像是情慾之事（加 5：19~21）。「情慾之事」可譯為「肉體的工作」。這些經文點出了拜偶像的「本質」是肉體的工作，強調的不是外在的動作，而是內在的本質。從上下文（加 5：13~26）來看，保羅列舉肉體的工作和聖靈的果子，是為了加強十三節的勸勉：自由卻不放縱肉體，而要用愛心互相服事。¹⁰¹而且，順著聖靈而行，就能活出愛心，勝過肉體的工作，避免拜偶像的罪。這樣的觀點與耶穌對舊約十誡的闡釋頗為一致。

主耶穌在新約對十誡有嶄新的解釋，就是愛神愛人（太 22：34~40；羅 13：8~10）。這愛的命令並沒有棄十誡於一旁，或使十誡的各條誡命失去個別特性，而是合併在一起並讓它不受限地展延它的可能性。兩者有互相合作的關係，愛的命令使十條誡命的應用更豐富寬廣，十誡讓愛的命令顯得具體而利於教導。¹⁰²主耶穌也說，祂來不是要廢掉律法，乃要成全（太 5：17~18），因此，當我們能盡

¹⁰⁰ Peter T. O'Brien, *Colossians and Philemon* (Waco: Word Books, 1982), p.183f.

¹⁰¹ Ernest De Witt Burton, *The International Critical Commentary GALATIANS* (Edinburgh: T&T Clark, 1921), pp.303f.

¹⁰² Terence E. Feitheim, *Exodus*, p. 223.

心、盡性、盡意、盡力地愛神時，我們就能履行不拜偶像的誡命。

換言之，我們可以得到一個結論，拜偶像的禁令，其精意是要盡心、盡性、盡意、盡力愛神，對今天的基督徒而言，不止是針對有形的偶像，更可怕的是防不勝防的無形偶像，無論是有形的、或無形的「事物」，若在我們的生命中取代了上帝應有的地位，使我們不能盡心、盡性、盡意、盡力愛神，這就是拜偶像的行為，是神的誡命所不許的；相反的，若這些「事物」沒有在我們的生命中取代上帝應有的地位，也不會影響我們盡心、盡性、盡意、盡力愛神，這些「事物」就不必過於敏感地視之為偶像。

（三）小結：「祖先牌位」、「遺像」與「拜偶像」

傳統文化中的神主牌或公媽牌，代表過世的祖先，而且，由於受了「三魂七魄」信仰的影響，民間普遍認為三魂之一進了神主牌或公媽牌，甚至透過民間宗教的儀式，相信神主牌或公媽牌具有神力，能賜福降災，有些地方稱神主牌或公媽牌為「家神牌」，視過世的祖先為「家神」。於是，拜祖先的同時，也會向祖先祈福保平安。所以，照上述偶像的定義，凡拜祖先時有燒香祈福的觀念與動作的，的確都犯了拜偶像的罪了，這種思想與行為是聖經所不許的。

但是，假如我們能夠製作與祖先牌位迥異的「祖先紀念表」或「世代傳承表」，掛在客廳，表達基督徒的慎終追遠、飲水思源、重視孝道，就不必過度敏感地認為拜偶像。甚至，我們相信上帝才是獨一的真神，祖先不會變神、變鬼，也絕對沒有賜福降災的能力，當我們以「祖先紀念表」或「遺像」來代表過世的祖先，

為了向未信親友表達我們對過世先人的尊重與追思，向此表或遺像鞠躬行禮，也不必過度敏感地視為是拜偶像的行為。否則，我們過去大多數教會容許信徒向國父遺像鞠躬，向國旗敬禮，卻不容許向祖先做類似的表達，前後立場顯然十分不一致。

第二節 聖經與中國傳統的孝道

一、聖經中的孝道

聖經的啟示，很清楚地讓我們知道，上帝很重視孝道的倫理。摩西起初領受十誡時，其中的第五誡，也是後六誡人倫關係的第一條誡命，就是孝敬父母（出 20：12）！後來，在申命記中，再次複述十誡時，也沒有漏掉這條誡命（申 5：16）；人若有頑梗悖逆的兒子，不聽從父母，父母可將他交給本城的長老判死罪（申 21：18~21），另一處還說：「輕慢父母的，必受咒詛。」（申 27：16）；甚至，上帝在叮嚀以色列人的話中，孝敬父母與守安息日是相提並論的，「你曉諭以色列全會眾說：你們要聖潔，因為我耶和華 你們的 神是聖潔的。你們各人都當孝敬父母，也要守我的安息日。我是耶和華 你們的 神。」（利 19：2~3）¹⁰³

耶穌也十分重視孝道。在與法利賽人論傳統與神的誡命的問題時（太 15：1~9），就責備法利賽人守傳統，卻廢了神的誡命，就是孝敬父母。在這段經文中，主耶穌的意思是，拜上帝和孝敬父母是不可分的（太 15：9）。主耶穌回答少年的官該遵守什麼誡命時說：「不可殺人、不可姦淫、不可偷盜、不可作假見證，當孝敬父母，又當愛人如己。」（太 19：18~19）主耶穌自己更立下了孝道的榜樣，在十字架上，想到不能再照顧母親，清貧家庭中的弟妹們也無法給母親有較好的生活，於是將母親交託給家勢較富裕的約翰（可一 19~20；約 19：26~27）。

保羅蒙啟示，在新約再強調孝敬父母的重要，認為孝敬父母是帶應許的誠

¹⁰³ 陳美幸，《節、結、解》（臺北：大光，1993），頁 60。

命。「你們作兒女的，要在主裏聽從父母，這是理所當然的。要孝敬父母，使你得福，在世長壽。這是第一條帶應許的誡命。」(弗 6：1~3) 另外，西 3：20 也說孝敬父母是神所喜悅的：「你們作兒女的，要凡事聽從父母，因為這是主所喜悅的。」

由以上的論述可知，聖經是很看重孝敬父母的。這「孝敬」的意義，包含生前要奉養父母，讓年老的父母得到生活的照顧(太 15：5~6)；也指對父母的態度需尊重，¹⁰⁴不能因父母年老體衰而輕視他們、忽略他們。因此，基督徒要認真遵行這誡命，在父母還在世的時候，好好孝敬他們，在今天台灣的社會將會帶來極美的見證，也能澄清基督教「不孝」的誤解。

二、中國傳統的孝道

中國傳統的孝道以儒家的孝經和四書最為豐富，也影響深遠。

《孝經》「開宗明義章第一」中孔子對曾子說：「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨。汝知之乎？」又說：「夫孝，德之本也，教之所由生也。」周聯華研究孝經後認為，孝的本身不是目的，而是達到更高目的的方法，因為孝固然是「德之本」和「教之所由生」，卻是「先王至德要道」的方法。「孝治章第八」說得更清楚：「昔者明王以孝治天下。」意即明王推行孝道，是要四方國家都來歸順。其實，這也是古時讀書人的願望，盼有一天能「治國、平天下」，《大學》有句話說：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；

¹⁰⁴ 唐佑之，《叮嚀》，再版(香港：福音証主，1979)，頁 39。

欲齊其家者，先修其身。」(大學四)所以，「修身、齊家、治國、平天下」是政治家施政的步驟，也是讀書人的抱負。一個人盡孝後，可以「移孝為忠」，如孔子說的：「君子之事親孝，故忠可移於君。事兄悌，順可移於長。居家理，故治可移於官，是以行成於內，而名立於後世矣。」(孝經 廣揚名章第十四)孝道發揚廣大，可應用到治國的政策上，孝道就成為治國的「要道」了(廣要道章第十二)。孝也可以應用到和諧的社會，使社會昌隆和祥(士章第五)。¹⁰⁵

什麼是孝道呢？「身體髮膚受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身、行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」(孝經 開宗明義章第一)所以，孝道要兼顧三方面，一是對父母、二是對君王和三是陶冶自己品格、揚名於後世。古孝十分看重「揚名」，因此，孝經中有一章「廣揚名章」專門討論揚名的事，今人熟稔的「光宗耀祖」成語，就是最好的說明。

如何才是盡孝道呢？孔子說：「孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴，五者備矣，然後能事親。」(孝經 紀孝行章第十)能做到這五項，就是孝了。關於「養則致其樂」，論語中孔子也說：「今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養；不敬何以別乎？」(為政第七章)孝不止是養父母，也要能「敬」父母，如何表達「敬」呢？論語也有闡述：孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰：『無違。』」

¹⁰⁵ 周聯華，「從孝經中的孝和一些四書中有關孝的教訓論今日中國基督徒的孝道」，《基督徒與敬祖》，頁 37~41。

樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」（為政第五章）所以，孔子強調以「禮」來表達對父母的「敬」，而且，不只是以恭敬態度供養父母、立身揚名以顯父母來盡孝，親喪時，也要「葬之以禮、祭之以禮」、「喪則致其哀，祭則致其嚴」。為此，孔子也說：「宗廟致敬，不忘親也。修身慎行，恐辱先也。宗廟致敬，鬼神著矣。孝悌之至，通於神明，光於四海，無所不通。」（孝經 感應章 第六故得人之歡心，以事其親。夫然，故生則親安之，祭則鬼享之，是以天下和平，災害不生，禍亂不作。故明王之以孝治天下也。」（原則：經 鼓 孝 治 章 篇 八）踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊、愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」（中庸十九章五節）

三、小結：

客諺有一句：「生前一粒豆，贏過死後祭豬頭；生食肉四兩，贏過死後擺豬羊。」強調父母生前盡孝的重要；儒家也是看重生前的孝道，不祇「養」，也要「敬」、要「無違」¹⁰⁶，要有好品德以顯父母。這些都也是聖經所強調的！聖經的「孝敬」父母，是「honor」父母，「聽從」父母是在「主裏」聽從，聖經的真理不單與儒家孝道一致，還能更具体地、更豐富地成全它。¹⁰⁷因為聖經的孝道是「神本之孝」，建基於天人關係，因此更能達到儒家「人本之孝」的理想。

不過，儒家也看重「死葬之以禮、祭之以禮」，所以，我們護教或宣教，若

¹⁰⁶ 此「無違」並非毫無條件的順從，參：周聯華，「論今日基督徒的孝道」，《基督徒與敬祖》，頁39。

只引用曾子說的：「椎牛祭墓，不如雞豚；逮親存。」，歐陽子說的：「祭之豐不如養之薄」，來強調「生孝」，而不重視慎終追遠的話，是不能滿足國人之需要的。我們的確要把「生孝」做好，成為最力的信仰見證，但也不容忽略在「慎終」及「追遠」上應有的具體作為！否則會讓國人誤解我們是「不孝」的宗教信仰。

¹⁰⁷ 鄭國治，「孝道與祭祖」錄音帶，講於中華福音神學院週會，1988年。

第三節 聖經中的慎終追遠

聖經中關於人死後的啟示，可以理出一個簡單的概念：「人永遠是人，不會變神或變鬼。」聖經中不乏這樣的啟示，如「我是你父親的神，是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神（出 3：6）」，神向摩西介紹祂是亞伯拉罕、以撒和雅各的神，可見，亞伯拉罕三人並沒有因死後多年而輪迴變為他人，其身份也沒有改變（太 22：32）；耶穌登山變像時，摩西、以利亞仍是以「人」的身份顯現，他們也沒有改變身份（太 17：3）；撒都該人質疑復活，耶穌解說七兄弟同娶一妻的問題時說：「當復活的時候，『人』也不娶也不嫁，乃像天上的使者一樣。」（太 22：30）復活的時候，人還是人，並沒有變成別的身份。

雖然聖經一方面強調「人永遠是人」，另一方面卻讓我們看到許多慎終追遠的例証。

一、聖經中的慎終：

民間很多人認為基督教辦的喪禮，太簡單、不夠熱鬧。當然，在都市中，搭棚子、用高分貝的擴音器，這種躁音幹擾鄰居的做法，不是值得鼓勵的。但教會的確要很慎重地辦喪禮。

從聖經中，我們可以發現不少「慎終」的例子：

（一）創 23：1~4

撒拉死時，亞伯拉罕為她哀慟哭號，不是「信基督教，死了沒人哭！（台諺）」，而且，為她花 400 舍客勒的錢買墳地。那塊地成了亞伯拉罕的家族墓園。

(二) 創 25：7~11

亞伯拉罕死時，以撒、以實瑪利為他辦喪事。亞伯拉罕死前很可能與以撒同住庇珥拉海萊（創 25：6），若安葬在希伯崙的麥比拉洞，距離約 130 公里，約需走三至四天的時間，這樣的做法看得出列祖們很慎重辦理喪事！

(三) 創 47：29~31

雅各吩咐約瑟，而且要約瑟把手放在他大腿底下起誓，答應他要將他葬在麥比拉洞。這種起誓方式是十分慎重的起誓。同時，在創 49：29~33 雅各死前又再叮嚀眾子要將他葬在希伯崙的家族墓園。可見，雅各非常重視他身後安葬的事。更值得注意的是，上帝看此事並沒有認為有什麼不好，祂未責備雅各太過重視安葬的事，或因此刑罰雅各。

(四) 創 50：1~3，7~14

雅各死後，約瑟照埃及人的規矩辦喪事，薰屍四十天，哀哭七十天。出殯時，出殯的行列浩浩蕩蕩，有「車輛馬兵」，「那一幫人甚多」，而且，到了亞達的禾場，「大大地號啕痛哭」，約瑟也「為他父親哀哭了七天」，連迦南人看了也說：「這是埃及人一場極大的哀哭」。

上帝並未因此責備約瑟及以色列人過於重視死人安葬的事，太高舉人了。明顯地，上帝容許以色列人這樣做。

(五) 小結

可見，「信基督教，死了沒人哭！（台諺）」不是事實，基督徒面對家人親友

的亡故，悲痛難捨地哭泣、真情流露地流淚，是很自然的事，是合乎聖經原則的，有些教派禁止哭泣反倒是矯枉過正！當然，因著有復活的盼望，而鼓勵節哀，也是應有的觀念與行動。

二、聖經中的追遠：

面對基督信仰與祖先崇拜的問題，在我們所處的環境中，給人一種印像，就是上帝和祖先是對立的。信上帝的人就不拜祖先或不能拜祖先，守傳統、必須拜祖先的人就不能去信上帝。從聖經我們發現上帝和祖先是不對立的：

（一）上帝不要以色列人忘記祖先：

1、族譜：

聖經中記載了許多以色列人的族譜，其中主要的有，創世記五章、十章、十一章十至二十七節、三十六章，出埃及記六章，歷代誌上一至九章、二十三章；而在新約也詳細記載耶穌的家譜（太一 1~17；路三 23~38）。David M. Howard Jr 引述 M. D. Johnson 的看法，認為聖經的家譜有九個目的，其中第六與第七個目的分別是「確認個人身份系為嫡出」、「建立並維護那些只列在以斯拉-尼希米中的猶太團體之同種同質性」¹⁰⁸。簡言之，聖經的家譜都有聖經啟示上不同的目的與功能，其中為了「確認個人身份」與「建立並維護宗族的關係」，上帝也透過家譜的記錄來達成這目的。因此，上帝並不要我們忘記祖先，也容許我們以合適的方式保存祖先的資料。

¹⁰⁸ David M. Howard Jr., 《舊約歷史書導論》，胡加恩譯（台北：華神，1998），頁 340~342。

2、上帝的自我介紹詞

上帝向摩西顯現時，如此介紹自己說：「我是你父親的神，是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神（出 3：6）」，當然，上帝這樣向摩西介紹自己，目的是應許祂將救贖以色列出埃及，¹⁰⁹因為祂是守約施慈愛的神，祂曾與亞伯拉罕、以撒、雅各立約，應許賜迦南地（創 17：3~8，26：2~6，28：13~15；出 2：24，6：2~5；申 29：13，30：20）。但在主要的啟示中，也有附帶的真理，就如「上帝與列祖的關係」。上帝如此向摩西介紹自己，明顯地表明上帝不要摩西忘記這些祖先，上帝與祖先並不是對立的。中國文化影響下的教會，若能從聖經中也能發現這附帶的真理，對宣教的工作就不致「欲速則不達」了。

其次，出埃及記三章十五節，上帝要摩西向百姓這樣說：「耶和華你們祖宗的神，就是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神，打發我到你們這裏來。」也表示上帝知道以色列人沒有忘記他們祖先的名字，叫亞伯拉罕、以撒、雅各，也表示上帝容許以色列人記得祖先的名字，甚至我們可以這樣說，上帝不希望以色列人忘記他們的祖先，因為忘了祖先，上帝就不能介紹說，我是亞伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神。

3、雅各為約瑟的祝福：

當雅各為約瑟祝福時，說了一段話值得深思：「那救我脫離一切禍患的使者，賜福給這兩個童子。願我的名，我祖亞伯拉罕和以撒的名，藉著他們得以流傳；

¹⁰⁹ Brevard S. Child, *The Book of Exodus*, p.401.

願他們在地上生養眾多（創 48：16，新譯本）。」從雅各祝福的內容不難發現，先祖的名字被流傳、被記念，是上帝所許可的。

4、按支派、照族譜分地為業：

以色列人進入迦南地之後，分地為業，每一個人須知道他的祖先是誰，他屬於哪一個支派，才能分得到土地。這些記載在約書亞記十三至二十一章。

可見，上帝不要以色列人忘記祖先。其實，以色列人忘了祖先，也常導致忘了神的作為（出 10：1~2；申 4：9）。

（二）祖先能創立寶貴的信仰遺產

上帝與亞伯拉罕有很多互動，亞伯拉罕的一生，就是對上帝信心成長的過程，瞭解亞伯拉罕的生平，可以幫助人認識上帝。對以色列人和摩西來說，認識亞伯拉罕，就有助於認識上帝。同樣，認識以撒、雅各的生平，也有助於認識上帝。所以，這三位先祖為以色列人留下了寶貴的信仰遺產，幫助後世的以色列人建立對上帝的信心。

出埃及記三章六節，上帝向摩西介紹時說：「我是你父親的神、亞伯拉罕的神、」，假如摩西在曠野放羊 40 年，忘了祖先是誰，當上帝介紹「我是亞伯拉罕的神」的時候，他必會回答說：亞伯拉罕是誰？！以撒是誰？！雅各又是誰？！因此，他記得祖先，就記得祖先所信的上帝，認識祖先，就容易認識祖先所拜的神。

若以色列人忘了祖先，不知祖先的來歷，反而會忘記神在歷史中的作為，不

知祖先曾因神大能的作為而被救出埃及，甚至導致不認識神、得罪神（出 10：1~2；申 4：9）。因此，以色列人每逢重大關鍵時刻，領袖都會重述重要歷史，如撒母耳為以色列人立掃羅為王時（撒上 12：6~18）、所羅門獻殿時（王上 8：12~21）、以斯拉宣讀律法書，百姓禁食認罪與神立約時（尼 9：5~31），目的不外是，希望百姓能認識神、不忘記神的信實與慈愛，而能敬畏祂、謹守祂的誡命。

同樣地，我們的基督徒先祖也創立了或多或少的信仰遺產，若我們瞭解祖先的來歷與信仰，必有助於建立我們對神的信心。非基督徒的先祖，或許也有宗教方面的殷鑑，成為我們信仰上的一面鏡子。

所以，敬拜上帝不表示要摒棄祖先。上帝不需要人否定祖先、或貶抑祖先，來獲得人對祂的尊崇。祂若擔心以色列人會因祖先的事而不拜上帝，上帝大可刻意地避諱不使用「耶和華你們祖宗的神、就是亞伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神（出 3：15）」來介紹祂自己。事實上，在這方面上帝一點都不擔心！只要以色列人真正認識上帝、敬畏上帝，記得祖先、尊敬祖先並不會影響對神的敬拜，對上帝來說，兩者並不衝突。

（三）尊崇上帝和尊重人不對立

該高舉神，不該高舉人是對的，然而，感謝上帝和感謝人不完全衝突。敬拜神，不敬拜人是對的，但是，尊崇上帝不代表要完全否定人的角色，歸榮耀與神，不代表要否定人的貢獻。

舊約記載了上帝在歷史中偉大的作為，也記錄了人的豐功偉蹟，如大衛擊敗

歌利亞，打敗四圍敵人，建立強大的國家。

保羅在致腓立比人的書信中，表達了向神的感恩（腓 1：3），同時，也感恩地敘述腓立比教會及以巴弗提對他的協助（腓 1：5，2：25）。保羅是很能讚美神的人，在受苦中都還能讚美神（徒 16：25），另一方面，他卻毫不吝惜地稱讚他的同工（腓 2：21~22）。

由此推論，尊崇上帝與尊重祖先不對立。

（四）小結

陳濟民曾表示：「猶太民族是個重視歷史的民族；新約聖經中給予祖宗的地位，顯然比西方基督教文化所表現的更多更大。」¹¹⁰

今天的情況令我們頗感遺憾，不少人認為基督徒信了耶穌就不要祖先，忘祖背宗！忘記了祖先是誰，是不孝的宗教！其實，這其中實在有不少的誤會。但是，也不能完全怪別人誤解我們，教會在過去的歷史中，或許受到西方教會的影響，的確有疏忽的地方，人信主後，教會就教導「三不政策」：祖先牌位不能有、燒香不能做、跪拜不能行，有些教會甚至教導四不、五不、六不，卻沒有充分地、完整地教導信徒可以做什麼、可以怎樣做！

今天，許多人拜祖先，卻不知祖先名，忘了祖先事。基督徒若有合適的做法、具體的行動，見證我們並沒有背祖忘宗，屆時，誰能說我們忘祖？！誰能批評我們不孝？！如此，就可以破除國人的誤解，並使國人不再被惡者迷惑，而能在屬

¹¹⁰ 陳濟民，「基督徒與文化的根~敬祖與祭祖之間」，《校園》（1986年8月），頁35。

靈的戰局中反敗為勝。

因此，基督徒首要之事就是要追求真正認識神！認識神的人，就會把上帝擺在正確的位置，不認識神的人就是不拜祖先，也不會把上帝擺在當有的正確位置。有了這前提，再設計合宜的敬祖之道，就能清除國人信主的不必要障礙。

第四節 從宣教神學的角度看敬祖的必要性

一、上帝尊重文化：

(一) 創 2：19

「耶和華 神用土所造成的野地各樣走獸和空中各樣飛鳥都帶到那人面前，看他叫甚麼。那人怎樣叫各樣的活物，那就是牠的名字。」

上帝在創造始祖之初，賦予亞當權柄與能力，管理祂所造的一切，其中包含運用神所賜予的智慧為動物取名。當亞當為動物取名時，上帝想必是在一旁欣賞，並尊重亞當為動物所取的名字。亞當為動物取名，就是在創造文化，而上帝卻尊重人的文化。

(二) 創 50：1~3

「約瑟伏在他父親的面上哀哭，與他親嘴。約瑟吩咐伺候他的醫生用香料薰他父親，醫生就用香料薰了以色列。薰屍的常例是四十天；那四十天滿了，埃及人為他哀哭了七十天。」

雅各死後，約瑟薰屍四十天，哀哭七十天。¹¹¹約瑟入境問俗地照埃及人的規矩為父親辦喪事，上帝並未責備約瑟，也未因約瑟這樣做，就被上帝刑罰。所以，上帝容許約瑟尊重當時埃及人的習俗。只要不違背一神論信仰，上帝容許人尊重文化。

二、耶穌宣教的榜樣

(一) 耶穌的道成肉身：

耶穌貴為神子，道成肉身，成為人子，而且降生為文化之子，成為道道地地

¹¹¹ 薰屍或作木乃伊是埃及人為重要人物作安葬準備的常例。參：G. 埃涅斯·賴特，《聖經考古學》，夏華、穀照凡譯（台南：東南亞神學院協會，1967），頁 50；又參：羅蘭德富（Roland De Vaux），《古經之風俗及典章制度》，楊世雄譯（台中：光啟出版社，1981），頁 71。

的猶太人，祂說的語言、穿的衣服、吃的食物、住的房屋及其他生活方式，與當時一般猶太人並無多大差異。道成肉身的宣教，就是尊重與認同當地文化的宣教。

（二）耶穌的事奉生活：

耶穌降生在猶太人的社會中，祂遵守摩西律法並成全律法（太 5：17~18）。因此，耶穌雖身為神的兒子，原不必受施洗約翰的洗禮，但祂以「盡諸般的義」受洗；祂原本也可以免聖殿的丁稅，但為了不觸犯（原文是絆倒）收丁稅的人，也做了原先不必要做的事，而為祂和彼得付了丁稅（太 17：24~27）。這也是耶穌在宣教時，尊重當地文化的表現。

三、保羅成功宣教的模式

面對割禮的重大爭議，外邦的使徒保羅始終堅持外邦人不必受割禮，就可以因信稱義而得救。他為了這堅持還因此受許多逼迫，甚至最後殉道（徒 21：21）！堅持真理總是需要付出代價，而且，我們相信他在這事上的堅持有聖靈的感動，因為在耶路撒冷會議中，聖靈就引導領袖們做出尊重外邦文化背景的合宜決定（徒 15：28~29）。因著保羅如此的堅持，他向外邦人的宣教工作就明顯地帶出突破與發展，底下就從哥林多前書的相關經文，整理出他宣教成功的祕訣。

（一）宣教的祕訣：作僕人（林前 9：19~23）

保羅在哥林多前書 9：19 說：「我雖是自由的，無人轄管，然而我甘心作了眾人的僕人，為要多得人。」這是「作僕人」的原則。因著保羅採取「作僕人」原則，他在宣教上就有十分明顯的果效，在當時的羅馬帝國建立了許多教會，奠

立了初代教會日後往外擴展的基礎。

20 至 22 節，就是保羅對這原則的解釋。他提出四種對象，來說明他如何在他們中間「作僕人」。「向猶太人我就作猶太人，向律法以下的人，就作律法以下的人」，意思是保羅信主後，他已「不在律法之下，乃在恩典之下」(羅 6：14)，因基督是律法的總結(羅 10：4)，所以，他不再把如割禮之類的條規視為和上帝建立關係所必須的。然而，為了得著猶太人及那些皈依猶太教或敬畏神的外邦人，保羅容許他們繼續守這些條規，甚至自己也做(徒 16：1~3，21：23~26)。¹¹²

「沒有律法的人」是指外邦人，不受律法限制的人。「向沒有律法的人，就作沒有律法的人」，不是說保羅是無法無天的人，他乃在基督的律法之下，這句話的意思是，在事奉上可行的，不違背聖經原則的，他會依從外邦人的慣例，為要得外邦人。比如說，其中最核心的割禮問題，他就強烈主張外邦人不必受割禮，只要信就可以稱義得救，因此，針對外邦基督徒，他就不要求他們守全部猶太律法。

最後，他還說「向軟弱的人，我就作軟弱的人，為要得軟弱的人；向什麼樣的人，我就作什麼樣的人，無論如何總要救些人。」(林前 9：22)保羅不是行事沒有準則的人，不是所謂的「牆頭草」，見人說人話，見鬼說鬼話。事實上，他是很有準則的人，他力守福音的純正，為此不惜而戰，他曾因彼得裝假，還當面責備他！保羅所以這樣說，就是說明宣教的「作僕人」原則，這原則是：只要

¹¹² Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians (NICNT)*, pp.427~431.

不違背聖經，就充分地認同當地人，尊重當地文化，以僕人的心服事他們，傳福音給他們，使他們得救。¹¹³

中國內地會創辦人戴德生，主張所有宣教士要留辮子，穿唐裝，學標準的當地話，直到今天，這樣的宣教精神仍令人敬佩，影響力深遠。

馬偕博士來台灣宣教，也是留辮子，一身長袍馬褂，學標準的閩南語，甚至娶台灣女子為妻，這樣的宣教精神，不但令我們敬佩，更帶出輝煌的宣教成果，直到今天我們在台灣，還能很具體地看到他深遠的影響力。

（二）抉擇的原則：尊重當地文化

保羅宣教的過程中，面臨各樣文化的抉擇時，都表現出十分尊重當地文化的原則與態度，這可從他處理祭物和婦女蒙頭的事上看出。

（1）吃祭物的問題（林前八至十章）

吃祭物的問題在異教背景濃厚的地區，總是造成宣教工作與基督徒生活的困擾。當保羅處理哥林多教會所面臨的祭物難題時，他不是以簡單的答案「可」或「不可」來解決，他了解到哥林多城文化背景的複雜性，也體認到基督徒處在那種環境的艱難。所以，他提出兩個信仰的準則：第一、偶像在世上算不得什麼，萬物是神所造的，都是屬乎主、是聖潔可吃的（林前 8：4~8，10：26）；第二、基督徒要逃避拜偶像的事，外邦人獻祭是祭鬼，不可與鬼相交（林前 10：14、

¹¹³ 「軟弱的人」莫理斯認為已是基督徒，可能等同林前 8：7~13 所指的軟弱的人。但 Gordon Fee 採較廣的意義，應包含未信者，因保羅的目的是要「得」軟弱的人，要「救」他們。參：莫理斯，《哥林多前書》，蔣黃心湄譯（台北：校園，1992），頁；Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians (NICNT)*, pp.430~431.

18~22)。這兩個準則表面看似矛盾，卻給基督徒在正確的動機下，可以在不同場合應變，一方面守住信仰原則，一方面不致嚴重割裂原有的人際關係。他舉實況說明，有知識、有信心的基督徒，在市場買肉時，別人請吃飯時，不必問什麼，儘管吃；但要以愛心體恤軟弱弟兄的良心，放棄這樣的自由，不在廟裏坐席，並在一般場合，有人提問時表明不吃。

陳濟民指出，從保羅處理這件事，可以學到三個原則：第一、一個文化中的物品，本身原沒有聖潔與污穢的分別，神所造的都是好的；第二、用品與方式的意義與使用的場合和動機有關，信徒必須注意場合和動機的問題；第三、用品與方式的意義也因一個人的知識和良心而不一樣。¹¹⁴

可見，保羅在面臨祭物難題時，容許如此應變的空間，不是信仰的妥協，而是適當尊重當地文化的表現，藉此為宣教帶出一條活路。

(2) 婦女蒙頭的問題（林前 11：2~16）

傳統上，我們對這段經文的了解是，保羅勸哥林多教會的婦女，要尊重當地的文化習俗，在公開聚會中必須蒙頭。

但劉秀嫻卻有不同的解釋。她認為哥林多教會中有猶太人和希臘人，後者佔多數。猶太婦女是蒙頭的，而希臘婦女是不蒙頭的，為此，在教會中可能佔多數的希臘男女信徒就禁止猶太婦女蒙頭，而造成爭論，並給猶太婦女很大的壓力，保羅就因此為猶太婦女辯護。

¹¹⁴ 陳濟民，「基督徒與文化的根~敬祖與祭祖之間」，《校園》（1986年8月），頁37。

她採「頭」是「顯著」、「優越」的意義，而視「男人是女人的頭」和「女人是男人的榮耀」是同義的聲明。由於，猶太男人蒙頭是悲痛苦惱的表現，而希羅風俗要求男人主持宗教儀式時要蒙頭，因此，第四至七節是針對猶太男女說的。第十節「在頭上有服權柄的記號」原文是「在頭上有權柄」，意思是女人有妝飾自己頭（蒙或不蒙頭）的自由與權利。第十三、十四節的「你們」指希臘人，「本性」是指「文化的起源與保證」或「希臘人的哲學思想」；而第十五節的「作」她解為「取代」，「蓋頭」是「蓋頭巾」，意思是，第十三至十五節是針對希臘信徒說的，要他們中間反對猶太婦女蒙頭的人，省察是否對猶太的傳統與習俗有足夠的了解，同時，也告訴他們希臘婦女以長頭髮代替蓋頭巾，就不必蒙頭了，這也是合宜的。換句話說，保羅主張女人有權利與自由自己決定自己是否蒙頭，但要以各族群文化中的榮耀與羞辱的傳統觀念作考量，所以，他認為希臘婦女不必蒙頭，猶太婦女則應繼續蒙頭。¹¹⁵

所以，不論是傳統的解釋，或上述新的釋義，保羅在面臨信徒生活上的抉擇時，都表現出充分尊重當地文化的原則。

（四）我們當正視祭祖問題

為何福音傳到台灣已 135 年，基督徒比例仍只 3%？尤其過去的這十年，「西元 2000 年福音運動」的推動下，台灣教會不能說不認真傳福音，可是，十年來增長仍是有限！我們可以從各角度探討原因，但不能再忽略的，就是「作僕人原

¹¹⁵ 邱清萍、劉秀嫻、吳淑儀，《還我伊甸的豐榮》（香港：中神，1997），頁 329~340。

則」的運用！

努力傳福音的人，大概都會同意：在台灣信主的障礙中，最普遍的就是拜祖先的問題。多位這方面的研究者都認為向華人宣教最大的阻力，就是祖先崇拜的問題，如陳清水。¹¹⁶

尤其是客家人，無論他們在哪裏成家立業，每逢過年過節，都還要回老家，與同宗族的人一起拜祖先，家中有喪事，更是少不了宗親會的介入，這樣造成信主的壓力相當大。假如一位客家人到了臺北謀生就業，一旦聽了福音，考慮要不要接受時，他一定會想到年節回老家祭祖時，能夠面對宗族的人嗎？這樣的包袱，或許就是客家人信主比例只有 0.3% 的因素之一！

李遠哲拿到諾貝爾獎，回台灣就到新竹祭祖，蕭萬長、王金平當選院長，也回嘉義祭祖，最近的呂秀蓮就任副總統後，也回桃園祭祖，馬英九也五度到苗栗認祖歸宗祭祖，可見，中國人、台灣人十分看重祭祖，而客家人把這傳統保留得特別好。

可是我們教會界卻不怎麼重視「祖先問題」，我們長久以來總是採取「清除法」。當人信主後，教會就教他要除祖先牌位、不能拿香、不能燒金紙、銀紙、不能用牲禮祭拜，家人過世，不能跪、不能，可是，卻很少教信徒該怎樣做，可以怎樣做，所以，教會在這方面幾乎可以說是一片空白。難怪，過去國人罵我們「背祖忘宗」、「不孝」！

¹¹⁶ 陳清水，《基督教對當前臺灣祖先崇拜之探討》，39 頁。

基督徒常會辯護說，我們心裡有紀念祖先。可是，對別人而言，還是「口說無憑」。曾在華神教授佈道學的陳源雄論到這問題時曾說：「國人反對基督教的，不是基督教用另外一套，而是根本沒有一套。」可說是頗客觀的見解。

「作僕人」的原則運用在我們台灣客家的宣教處境，就是要認同本地客家族群、尊重本地客家文化，其中，最主要的問題是「祭祖問題」。

解決之道，不能用傳統的「清除法」，必須考慮「代替法」。比方，可製作「世代傳襲表」（或叫「祖先紀念表」），掛在客廳最明顯的地方，刻意讓來訪的親友看見，叫他們知道：我們基督徒不是不要祖先，而是方式不一樣。假如，教會界能普遍地做這事，一段時日之後，必能產生影響力，掃除不必要的障礙。

第四章 敬祖與喪禮處境化模式的建立

雖然不少人強調「死孝」是假，「生孝」才重要，認為基督徒只要在「生前盡孝」上做好見證就可以了。但是正如上文所述，中國儒家思想不止重視「生之孝」，也對「死之祭」十分看重，《論語》為政篇：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」。《禮記》郊特牲篇也說：「萬物本乎天，人本乎祖」，「天」是宇宙萬物與生命的來源，而「祖」是家族血脈的根本，因此，使祭祖成為國人對祖先亡靈表達孝思的當然途徑。由此來看，基督徒只著重「生前盡孝」，是不能解決問題的，我們必須在「慎終追遠」方面走出一條路來，才能為國人舖好福音的橋。

過去由於基督教教會界沒有一套具體可見、又較一致性的敬祖做法，所以，教外人士總是認為基督教不拜祖先，漠視祖先。因此，對很多教外人士而言，常是「一」與「零」的選擇，不是「丟棄祖先去信耶穌」，就是「不信耶穌繼續用傳統方式拜祖先」！幾年前信主的一位客家作家李喬，在信主的掙扎中，也面臨這種「一與零」的選擇。¹¹⁷

其實，我們只要建立教會「官方」的敬祖模式，就能提供信徒與慕道友第三個選擇：「可以信耶穌又可以繼續敬祖」，而免去數典忘祖的指控。

為了達成此目標，下文將先探討福音與文化的關係，再從傳播學、處境化及崇拜學的角度，來建立合宜的敬祖做法與喪禮儀式。

¹¹⁷ 李喬，「『XO』之外」，《教會公報》，2361期（1997年6月1日），頁3。

第一節 福音與文化的關係在祭祖問題上的應用

一、文化的定義與本質

(一) 定義

一九七四年七月「洛桑世界宣教大會」有一個前提，福音傳遞的過程不能隔絕於傳者與聽者的文化背景之外。之後，一九七八年一月六至十三日在威羅別克（Willowbank）舉行「福音與文化」協議會，在其報告書中，將文化的定義歸納幾個特色，如文化隱含一種同質性、文化的中心是世界觀、文化與語言密切相關、文化使人有歸屬感、安全感、認同感 等。¹¹⁸

最後它總結其定義是：「文化是一群共同遵奉的信仰、價值理念、風俗習慣所形成的一套整合系統，並且從其中發展出可以表達這些理念、習俗的制度，因之，文化把社會結合在一起，給予它認同、自尊、安全與延續性。」¹¹⁹

路茲別克（Louis J. Luzbetak）也曾綜合許多不同的定義，從宣教學的觀點為文化下了一個包含各要素的合成定義：「一種生活的藍圖，其中包含了一系列的規範、標準和有關的信仰，以應付生活上各種不同的需要。同時，這文化是由一個社會群體所共有，是個人由社會中學習到的，而且被彙整成一個動態的控制

¹¹⁸ John R. W. Stott & Robert Coote, "The Willowbank Report", *Down to Earth – Studies in Christianity and Culture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp.311~313.

¹¹⁹ 白德禮，《福音、文化與溝通》授課筆記，（台北：華神，1997年4月）。此定義是由白陳毓華譯自威羅別克報告，原文是：Culture is an integrated system of beliefs (about God or reality or ultimate meaning), of values (about what is true, good, beautiful and normative), of customs (how to behave, relate to others, talk, pray, dress, work, play, trade, farm, eat, etc.), and of institutions which express these beliefs, values and customs (government, law courts, temples or churches, family, schools, hospitals, factories, shops, unions, clubs, etc.), which binds a society together and gives it a sense of identity, dignity, security and continuity.

系統。」¹²⁰

從以上的兩種定義，我們應已能掌握文化的意涵，進而可以從聖經或信仰的角度來探討相關問題。

(二) 本質

文化的本質，洛桑協議第十段有一段如此寫：「因人是神所造的，文化中有豐富的美 (beauty) 與善 (goodness)，又因他的墮落，所有的文化因著罪而被污染，其中有些是屬惡魔的 (demonic)。」¹²¹

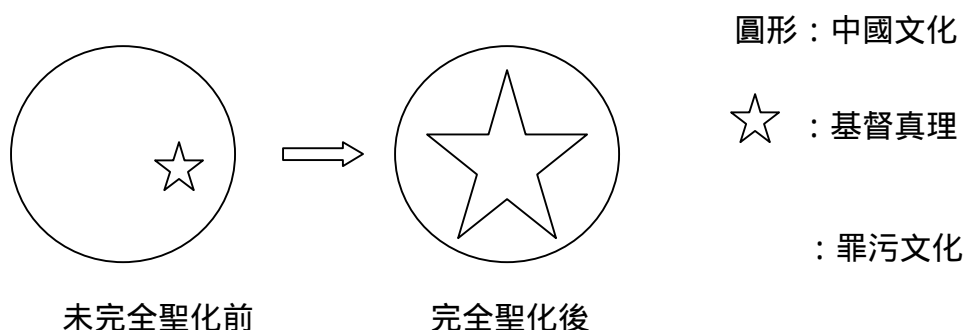
因此，文化並非全然墮落，莊祖鯤就引述克拉夫 (Charles H. Kraft) 的話強調，「文化的結構在本質上是中性的，沒有善惡之分，與神之間也沒有敵友之別，但是文化之應用則不然，因人的本性已受罪的污染，所以，文化的應用也被污染了。」¹²²過去由於認為文化是完全墮落的，而被貶抑，不屑一顧；甚至認為世俗的文化是屬魔鬼的，而視為與神對立，而被排斥。導致一種宣教觀，以為佈道與宣教就是要建立與當地文化迥異的所謂「基督教文化」，才是合乎聖經的。其實，我們無法建立全世界統一的、純粹的「基督教文化」，而應該說以聖經真理更新或聖化當地文化，更新後或聖化後的文化，仍具當地特色。

這可由底下兩個圖來說明。中國文化的總貌以圓形來代表，西方文化則以正方形來表達。中國文化與西方文化完全聖化後（基督再來前不可能完全聖化），

¹²⁰ 莊祖鯤，《契合與轉化》（台北：雅歌，1998），頁 96~97，並參：Louis J. Luzbetak, *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology* (New York: Orbis Books, 1988), pp. 156~222.

¹²¹ John Stott, *The Lausanne Covenant, An Exposition and Commentary*, Lausanne Occasional Papers No. 3 (Minnesota: World Wide Publications, 1975), p25.

仍將保有中國與西方各自擁有的特色，只是被罪污染的部分，已被清除了。甚至，有一天在寶座前，都仍保有各民族的特色，因為還認得出各國各族各民各方的人（啟 7：9）。



圖一、中國文化聖化比較圖



圖二、西方文化聖化比較圖

由以上對文化本質的解析，來應用在祭祖問題上。祭祖是中國文化的一部分，是中國文化很重要的特色，其中有美善的部分，也有墮落的、或屬惡魔的成分。因此，基督教處理祭祖問題，不是全盤地否定它、清除它，而是以基督的真理除去墮落、屬惡魔的部分，保存並發揚好的、美善的部分，如此聖化「敬祖」文化，讓我們的基督徒生活中仍保有自己的文化特色，進而成為向國人見證福音

¹²² 莊祖鯤，《契合與轉化》，頁 103。

的橋樑，這才是治本之計。

二、世界觀

根據威羅別克報告，世界觀是文化的中心。Lloyd Kwast 把文化像洋蔥般一層一層地剖開分析，最外層是「行為 (Behaviors, What is done?)」，第二層是「價值觀 (Values, What is good?)」，第三層是「信念 (Beliefs, What is true?)」，最裡層是「世界觀 (Worldview, What is real?)」可見，世界觀是影響一個人思想行為最深層的東西。¹²³

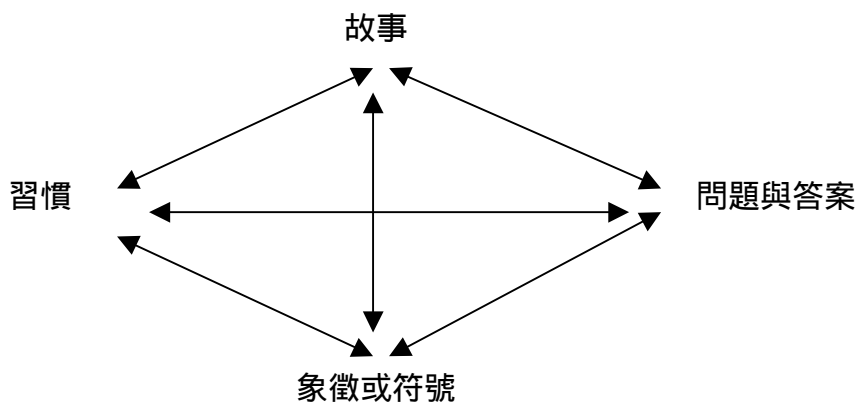
新約學者 N. T. Wright 認為世界觀是人類實存的基本要素，它像眼鏡，我們透過這鏡片去看世界，同時，世界觀也是人類的終極關懷，在哪裡找到人類的終極關懷，在那裡就可發現人類的世界觀。他認為四樣東西可表達出世界觀：(一) 透過留傳下來的故事 (Story) 看出我們看重的是什麼。如對保羅時代的猶太教而言，以色列人可能常會講亞伯拉罕的故事、摩西的故事、大衛的故事 (此最受喜愛) ；(二) 問題與答案 (Question & Answer)，以色列人常會問的問題與答案有：「彌賽亞什麼時候來？ 當所有以色列人遵守律法時！」、「我們是誰？ 神的選民！」、「土地為何被污染？ 因為拜偶像！」；(三) 重要的符號或象徵 (Symbol)¹²⁴，對第一世紀希羅世界的以色列人而言，是聖殿、土地、律法、種族認同 (Racial Identity)；(四) 習俗慣例，人們到底做了什麼 (Praxis)？以

¹²³ 白德禮，《福音、文化與溝通》授課筆記。

¹²⁴ 本來 N. T. Wright 只用 Symbol 一詞，若參考本章第五節田立克的分類法，N. T. Wright 的 Symbol 應含有 Sign (符號) 的意義。

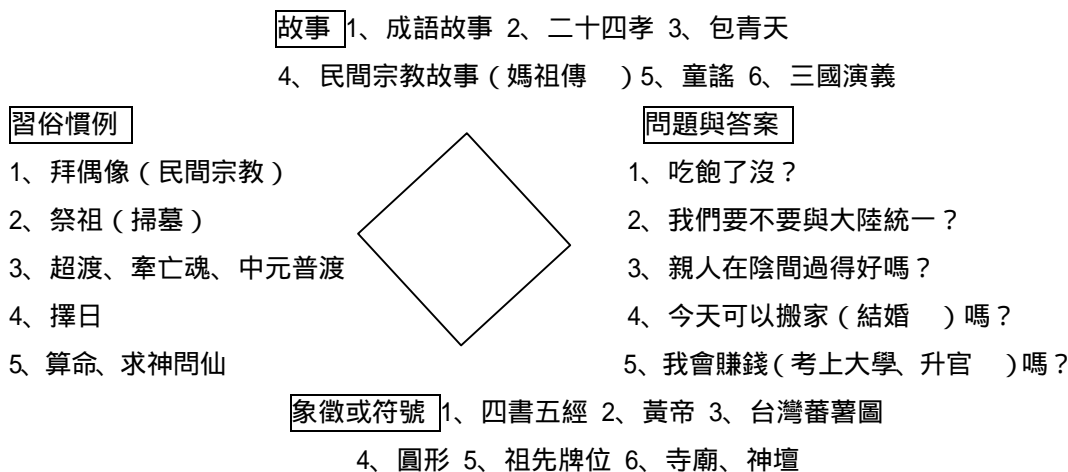
色列人會守律法（安息日、割禮、獻祭、聖殿敬拜）。¹²⁵

我們以圖三來說明世界觀如下：



圖三、N. T. Wright 世界觀簡圖

台灣百姓的世界觀，若以 Wright 簡圖，可表達如下：



圖四、台灣百姓的世界觀

我們若將西方基督教社會的世界觀和台灣百姓的世界觀做一個比較，不難發現兩者間有很大的差異。其中與孝道有關的，整理如表一。從表一的比較知，西

¹²⁵ N.T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), pp.121-126, 215-243.

方基督教社會與台灣社會在孝道的實踐最大的不同，就是在親人死後的表達上。

雖然，台灣不少習俗的確是與聖經真理不合的，但我們可以看出台灣百姓對「死孝」的重視。因此，我們若要處理福音與文化的會通，我們不能迴避祭祖問題。

表一、從世界觀的角度看中西孝道觀的比較

	象徵或符號	問題與答案	故事	習俗慣例
西方基督教 社會	聖經	1、多久一次去看望父母？	聖經故事	教會喪禮、掃墓
台灣社會	1、四書五經 2、祖先牌位	1、(父母)吃飽了嗎？ 2、過世父母在陰間過得好嗎？	二十四孝的故事、目蓮救母	超渡、牽亡魂、掃墓祭祀、祖先牌位祭祀

同時，世界觀既然是影響一個人思想行為最深層的東西，當我們考慮轉化或改造（Transform）祭祖文化時，也不能忽略世界觀這個層次。

三、福音與文化

神學家尼布爾（H. Richard Niebuhr）曾研究整理出教會歷史中，對「基督與文化的關係」立場的五種類型：基督反乎文化、基督屬乎文化、基督超乎文化、基督與文化相反相成、基督為文化的改造者。¹²⁶

面對傳統祭祖問題，從中國宣教史的角度來審視，可以發現以「基督反乎文化」的立場，來面對傳統祭祖的全部內涵，明顯地不能解決這問題，十七世紀天主教的道明會、方濟會及十九世紀的基督教界都採這種立場，而導致當時天主教

¹²⁶ 尼布爾 利查，《基督與文化》，賴英澤、龔書森譯，四版（台南：東南亞神學院協會，1986），頁 35-39。

宣教的受挫，並衍生現今基督教宣教的困境；另一方面，今日若以「基督屬乎文化」立場來處理，必不能得到基督教界的認同。

克拉夫 (Charles H. Kraft) 提出「神在文化之上，也透過文化 (God above but through Culture)」，這模式與尼布爾的第五個模式較接近。他認為文化的應用雖因罪而被污染，但其結構在本質上是中性的，無善惡之分，與神之間也沒有敵我之別。超然於文化之上的神，選擇使用人類的文化——既有限又不完美的文化——來作為向人類啟示自己的管道和媒介；同時，文化是動態的，隨時因人的改變而變動。因此，若有一群人的思想起了重大的變化，整體社會在文化的應用上，也會有較明顯的轉化。¹²⁷

因此，在祭祖文化中，我們已肯定其中有美善的部分，也有墮落的、屬鬼魔的部分。既然文化是動態的，會隨一群人思想的重大變化而得著轉化，我們就應該抱著更高的期待，使台灣祭祖文化有一天能有被改造的可能。當然，由於今天基督徒人口比例仍太低，要馬上改造祭祖文化是不容易的，所以，首要之務乃是設計一套廣被眾教會接受及施行，又能被社會大眾「欣賞」的敬祖做法，¹²⁸使祭祖不再成為福音的障礙，進而大幅提高基督徒的人口比例，如此，祭祖文化的轉化就有可能實現了。

在福音與文化的關係方面，希伯 (Paul G. Hiebert) 主張三個要點頗具釐清

¹²⁷ Charles H. Kraft, *Christianity in Culture* (New York: Orbis, 1979), pp.113~5.

¹²⁸ 不管基督教的儀式如何設計，未信者要普遍採用基督教所設計的敬祖做法與喪禮儀式是不太可能的，因為畢竟宗教信仰不同。就好比基督教婚禮，未信之年輕人就是「想」，也未必「能」或「有機會」在教堂結婚。但是，教會界若有積極的敬祖做法，及他們較能「了解」或參與的禮儀，能具體地讓他們體會出我們的用心，而「欣賞」我們所做的，就可以化解很多信主的阻力。

與指引的功用：第一、福音應與文化作明確的區分，免得陷入尼布爾所說「基督屬乎文化」模式的錯誤中；第二、福音必須以文化的形式來表達，文化是傳播福音的工具，當福音從一個文化傳譯到另一個文化時，這過程稱為「本色化 (Indigenization)」或「處境化 (Contextualization)」；第三、福音呼籲所有的文化都需要被更新，所有的基督徒要肯定文化中優良的部分，但要改正缺點及邪惡的部分。¹²⁹

趙天恩從中國宣教歷史分析福音與文化的關係時，提及在中國的傳教者對文化的態度有五類：自由傳教的態度 (Independent work)、容納的態度 (Accommodation)、適應的態度 (Adaptation)、對抗的態度 (Confrontation)、改造的態度 (Transformation)，然後，他建議「當教會的發展達到某種成熟地位時，基督徒知識份子應該發展改造文化的使命，使文化基督化。今日台灣的情形似乎處於福音化的過程中，而又可以進入中國文化基督化的邊緣。」¹³⁰他的意思是，台灣當前除了要積極傳福音外，可著手進行文化上改造的工作。由此論點來看，台灣的天主教今日採調適模式 (Accommodation) 處理祭祖問題，是有搭回頭車的味道，時機是否合宜頗值得細思。近來在台灣長老教會內疾呼要正視敬祖問題的曾昌發也主張以「轉化」(即改造, Transform) 來面對祭祖問題。¹³¹所以，此時，基督教界若能設計一套能被多數教會接受的「官方」模式，才易產生「改

¹²⁹ Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries* (Grand Rapids: Baker, 1985), pp.52~56.

¹³⁰ 趙天恩，「從中國歷史看福音與文化的關係」，《校園雙月刊》(1986年4月)，頁4。

¹³¹ 曾昌發，「敬祖與祭祖」，《基督徒切身問題》，台灣教會公報社編(台南：人光，1997)，頁1-8。

造文化」的功能。

四、小結

保羅宣教成功的祕訣是「僕人原則」。「僕人原則」在戰術上的運用，就是社區服務的愛心服事，美國俄亥俄州「辛辛那提市葡萄園團契」教會的索格倫牧師，以神的愛運用「僕人事奉」，無條件服事人群時，在七年間建立二千多人的教會，是美國增長最快的二十五間教會之一；¹³²進一步而言，「僕人原則」在戰略上的運用，就是對福音的「接收者」文化的尊重，如上文所述，戴德生、馬偕等貢獻顯著、影響深遠的宣教士就是美好的範例。因此，我們當善用宣教學的方法來回應祭祖問題，為福音搭建一座溝通的橋，進而期許有朝一日能改造祭祖文化。

¹³² 史提夫 索格倫 (Steve Sjogren) , 《福音出擊》(台北：天恩，1998)。

第二節 傳播學在模式評估上的引用

宣教學本是結合文化人類學、社會學、心理學、傳播學及神學的一門新科學，目的是把福音從一個文化有效地傳達到另一個文化。茲引用傳播理論中的一些重要概念，嘗試尋找解決祭祖難題的切入點。

自從希臘哲學家亞里士多德（Aristotle, 384~322 B.C.）提出溝通的三要素：說者（speaker）、信息（speech）、聽者（audience）以來，因著各種溝通媒介的發展與進步，以及電子科技的影響，溝通理論也不斷演進中。底下引進恩格（James F. Engel）、賀色格芮夫（David J. Hesselgrave）及克拉夫（Charles H. Kraft）的概念，應用在祭祖問題上。

一、恩格模式（Engel Model）

恩格是第一位強調收訊者及其反應之重要性的福音派溝通理論思想家，他在「屬靈決志過程」的論述中所提出的恩格模式或恩格階段（Engel Scale），是眾所熟知、廣泛被引用的。

恩格模式把一個人屬靈決志的過程，以 - 8、 - 7、 - 1、 + 1 來表達，是很客觀、很具體、又頗富創意的方法。神吸引一個人歸向基督（約 6：65），往往是有一「過程」，經過一些階段，不是「瞬息間」的改變。在這改變的過程中，神也用各種媒介來達成目的，而這些媒介之中，人的努力、智慧和愛心也是不可少的。透過各種的媒介，產生一個改變的過程，此過程包含對福音的了解，和需要感的被激發，及信仰心態的形成或改變；同時，相對而言，這過程也意指

各種障礙的被排除，隨著這些障礙的排除，人就可以從 - 8、 - 7、 往決志與經歷重生的方向邁進。

表二、屬靈決志的過程圖

----恩格模式（恩格階段）¹³³

上帝的角色	見證人的角色		人的反應
一般啟示		-8	有神的觀念
定 罪	宣 告	-7	對福音有某些聽聞
(感 動)	(遊 說)	-6	對福音有基本認識
	請求決志	-5	明白福音對他個人的緊要性
		-4	對接受福音作基督徒有好感
		-3	認清問題癥結，有心採取行動
		-2	決心成為基督徒
		-1	悔改接受基督
重 生			新造的人
成 聖	追蹤跟進	+1	決志之後的反省
	栽 培	+2	加入教會
		+3	觀念與行為上的成長
		+	與上帝交往
		+	盡管家職責
		+	在教會內的生命繁衍
		永世	在社會上的生命流露

可惜這模式裡，只表達出對福音反應好壞的級次，沒有陳列決志過程中所遇到的障礙。當然，在不同的文化裡的人，遇到的障礙必然不盡相同，不過，有一個相同的原則，就是要引領人從 - 8 到決志，必須留意到障礙的掃除。

馬蓋文（Donald A. McGavran）在論教會增長時的名言：「人們寧願不越過種族、語言和階級的障礙成為基督徒。」因此，他主張「十字架」、「悔改」、「在人前公開承認基督」是聖經容許的障礙，這些障礙不能除去，「但是教會必須對

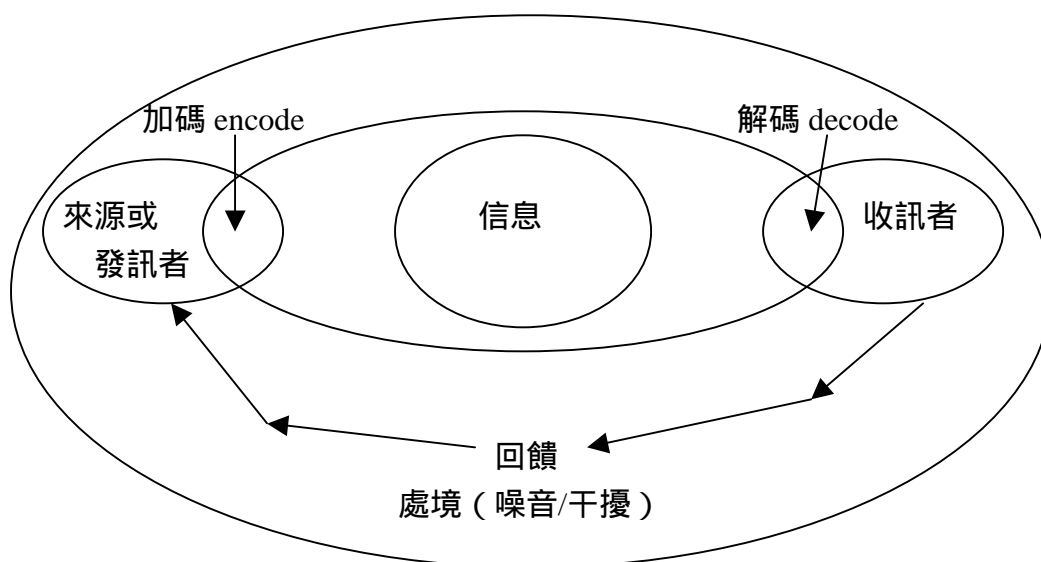
¹³³ 恩格（James F. Engel），《當代教會傳播》，白嘉靈、郭瓊惠譯（台北：華神，1986），頁 60。

付忽視其他障礙的傾向。在多數情形，那妨礙人決志歸信基督的，是一種或更多非聖經的障礙。」¹³⁴

國人在信主的決志上，會遇到哪些障礙呢？佛、道、民間宗教的多神論或泛神論、無神論、物質主義 想必都是常見的障礙，除此之外，祖先崇拜更是最普遍的障礙（此可參第六章的問卷調查結果）。因此，在引領國人信主的事上，必須儘可能的幫助國人掃除此障礙。

二、賀色格芮夫模式 (Hesselgrave Model)

賀色格芮夫 (David J. Hesselgrave) 曾在日本宣教，後來在美國 Trinity 神學院教書，他提供的溝通模式特別考慮到發訊者和收訊者的處境 (Context, 即文化背景)。底下以圖五來說明他的模式：¹³⁵



圖五、賀色格芮夫模式圖

¹³⁴ 馬蓋文，《教會增長》，葛文德增訂，王正中主編，李本實譯（台灣斗六：浸宣會文字出版社，1973年），第九章頁24、29。

¹³⁵ David J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p.29. Hesselgrave 的模式基於 Claude E. Shannon 1949 年的 information theory.

這模式的特色之一是「加碼」與「解碼」的過程。「加碼」是將發訊者心中的意念和思想加上某種「密碼 (Code)」，使之以語言、手勢、表情等肢体動作，及儀式表達出來；「解碼」則剛好相反，將用密碼所傳達的信息解釋出來，使收訊者將信息存於思想中。所以，無論是加碼或解碼，都與各自的文化背景息息相關。當宣教士到另一個文化傳福音時，可能會不知不覺中把自己的文化加碼上去，而收訊者也多半以自己文化背景的世界觀來解碼，那麼信息很容易在解碼的過程中被扭曲，而造成誤解與衝突。因此，較佳的方式是，傳福音者要採取主動，先深入了解對象的文化，並儘量以對方的文化「符號」來加碼，如此，才能傳遞準確的信息。

因此，在「加碼」方面，教會界怎樣設計出合宜的敬祖模式，使原來民間祭祖美善的部分能夠保留，且讓國人充分與準確地了解 and 體會，是很需要留意的事。例如：對祖先的懷思、孝道的發揚、家族的團聚 等。同時，對喪葬期懼怕心理的清除、面子與宗族親友壓力的克服，新的模式能否兼顧？這也是「加碼」時，必須注意的。

在「解碼」方面，賀色格芮夫提出跨文化溝通時，認為信息會經過七層的「濾網」解碼，這七層濾網包括世界觀、思考方式、語言形式、行為模式、社會結構、傳播媒体和決定誘因。莊祖鯤引用史密斯 (F. H. Smith) 的看法，提出三種對實体的思考方式：抽象觀念、直覺和具体關係。他認為西方人、中國人、印度人代

表三種不同的典型，他們思考方式的優先次序是：¹³⁶

西方人：抽象觀念、具體關係、直覺；

中國人：具體關係、直覺、抽象觀念；

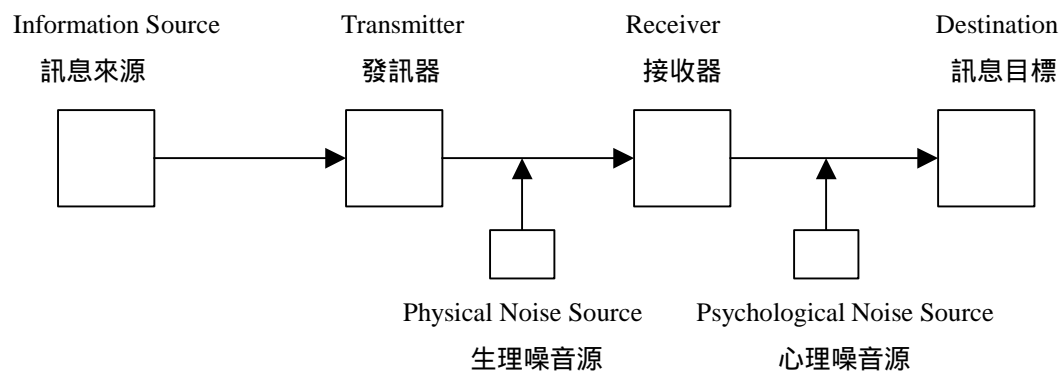
印度人：直覺、具體關係、抽象觀念。

這觀點對敬祖模式的設計有幫助，我們所設計的做法必須是具體可見的，才能對國人發揮作用。比方說，我們常向未信者辯駁：「基督徒並非忘祖背宗、不重視祖先，我們心中仍有記念！」這樣的辯護實在起不了多大的作用，對中國文化影響下的華人而言，可說是「口說無憑」！最有效的做法是，設計具體可見的敬祖實物及禮儀（或聚會），才是更有說服力的途徑（這部分在下文第五章會有詳細的說明）。

這模式也提示了「噪音與干擾」的存在。此噪音原本是指電子通訊的噪音，周功和曾引用 Claude E. Shannon 的資訊理論（information theory），探討在語意學上的類比應用，將電子通訊的「噪音」類比為語意學的「心理噪音」，此心理噪音使他無法清晰或準確地了解訊息，如有「種族偏見」（此即一種心理噪音）的人，當他所輕視的種族有一些成就證據的訊息傳達出來時，他很容易視而不見。因此，本來一次呈現就能產生效果的證據，對有偏見的人就必須重覆這些證據，才能產生相同的效果。資訊理論中的心理噪音以圖六來說明。心理噪音在接收器與訊息目標（Destination）之間產生干擾，接收器指的是生理與心理接收訊息的器官（Apparatus），而訊息目標指的是訊息最後停留的地方，即人裡面的記

¹³⁶ 參莊祖鯤，《契合與轉化》，頁 106-112，及 David J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally*, pp.205-209.

憶。¹³⁷



圖六、資訊模式中的心理噪音

因此，若參照克拉夫「以收訊者為主」的「意義在人裡面」所討論的（參閱本章下一段），心理噪音會干擾收訊者接收到訊息後的「解釋」過程，而使此訊息被收訊者忽視或意義上被扭曲。所以，若要使信息傳遞時，收訊者能較完整地、也準確地解釋，而在收訊者心中產生發訊者期待的「意義」，就必須清除心理噪音。

這些應用在祭祖的問題上，我們就會發現中國宣教史中，教會禁止基督徒祭祖的政策，在國人解碼時，就很容易解讀成：基督徒是數典忘祖之輩，而冠之以「不孝」之名！這對重視孝道的基督信仰真是冤大的誤解，而這誤解顯然又成為後續福音傳播的「噪音與干擾」，這噪音可指外界加諸聽者的，也可指聽者自己心內已存有的成見或偏見，這兩個也會互相影響。我們或許可以這樣說，「外界加諸聽者的」的噪音，如以基督教不孝為由反對或嘲笑聽者信福音，是生理的、

¹³⁷ Peter K. Chow, "Analogical Applications of Information Theory to Semantic Problems", *The Bible Translator*, Vol. 31, No. 3 (July 1980), pp.310-312.

環境的噪音 (Physical Noise), 而「聽者自己心內的成見或偏見」是聽福音時的心理噪音, 這兩種噪音都阻礙了福音工作的進展。因此, 若在宣教之初, 我們就有合宜的處境化敬祖模式, 今日就不必承受如此艱難的局面, 我們應立即亡羊補牢, 對祭祖的文化進行深入的解析, 並設計出合宜的處境化敬祖模式。

三、克拉夫的「收訊者為主」

賀色格芮夫溝通模式提出後, 有人進一步認為收訊者 (Receiver) 顯得太被動, 事實上, 收訊者是很主動的, 因此建議改為「反應者 (Respondent)」¹³⁸。克拉夫雖仍沿用「收訊者」的名稱, 不過, 他也十分重視收訊者在溝通過程中角色的重要性, 尤其是溝通的目標是帶來改變時, 收訊者的反應與處境因素就顯得非常重要。

克拉夫強調我們要有好的溝通, 必須學習神的方式。神向人溝通希望達成的目標有三, 與人建立關係、希望人對祂有回應與委身及明白祂、了解祂。為了叫人能明白祂, 祂第一個溝通策略就是「愛」的策略。神有慈愛的本質, 愛是不惜任何代價, 也要使接受的人得最大的益處。「用愛心溝通是要確保收訊者明白, 怎樣不方便也在所不惜！」克拉夫稱這種溝通為「以收訊者為主的溝通」。神尊重收訊者, 「祂尊重找到我們時我們所在的環境 神與我們交往時, 揀選我們所熟悉的環境、我們的生活方式、我們的語言、我們的整個意義架構, 而不是在祂自己的環境裏進行。」¹³⁸

¹³⁸ 查理斯 克拉夫特 (Charles H. Kraft), 《改變生命的溝通傳播》, 石彩燕譯 (台北: 華神, 2002), 頁 32-42。

所以，「以收訊者為主的溝通」是發訊者在收訊者的意義架構內溝通信息，發訊者要適應對方，甚至參與他們的生活，學習運用收訊者熟悉的符號。如此，就能在雙方中間建造一座橋樑。¹³⁹從這角度來反省過去的祭祖難題，我們覺得過去的宣教士來中國、到台灣，不可否認都是帶著極大的愛心前來宣教的，只是在面對祭祖問題時，在策略的選擇上仍忽略了「愛心」原則的運用，未採「以收訊者為主」的溝通模式，而造成直到今日宣教事工的滯礙不前。就如上文所討論的，中國傳統的孝觀，不但重視生前孝敬，也重視「死葬之以禮，祭之以禮」的「死孝」，當時若能以收訊者為主來作溝通，至少就應該建立積極的功能替代模式，才容易讓國人明白基督教的确是看重孝道的信仰。我們不能只強調「生孝」，而一廂情願地以為如此就能解決問題。

克拉夫更強調收訊者在溝通過程中是「主要參與的人」，他們是主動的，不會對發訊者所傳的信息照單全收。因此，發訊者若希望有好的溝通效果，必須了解收訊者的三個背景情況和七個重要的活動。三個背景情況是：第一、收訊者有何需要？發訊者的策略應該是先發掘和處理收訊者較表層的感知需要，等到建立了信譽，才能進入他們的私人空間，處理較深入的需要；第二、收訊者屬於參考群體，每一人至少與一個群體有關，如親人、朋友、生意夥伴、社會階層的成員、鄰居、教友，和與我們有密切關係的人。當收訊者考慮要改變時，就會考慮參考群體的態度；第三、收訊者已經委身，委身於群體、價值觀和信念，問題是什麼

¹³⁹ 查理斯 克拉夫特，《改變生命的溝通傳播》，頁 38-39。

是最大的委身？七個重要的活動可看出收訊者主動的角色：第一、解釋發訊者的信息；第二、與解釋有關的，按彼此的關係建構所接收信息的意義；第三、准許或拒絕發訊者進入他們之間的溝通空間裏；第四、維持均勢的深層活動，以減低危機感；第五、與維持均勢同時出現的，就是改變與成長的需要。收訊者面臨這兩個活動時，主要提出的問題是：當我接受所建議的改變時，我要在個人、社群、經濟等方面需要付出什麼代價呢？第六、製造回饋；第七、決定怎樣做？¹⁴⁰

面對祭祖問題，身為收訊者的國人，他們的需要是什麼？他們有向過世親人表達孝思的心理需要、與家族親人維持和諧關係之需要、。過去的教會有重視這樣的需要嗎？又有處理並解決這些需要嗎？在禁祭的同時，有無替代的方案來滿足這些需要？從中國和台灣教會歷史和現況知，做得非常少，幾乎沒有！我們總是抱著這種想法：有信心的基督徒就能得勝，付任何代價（與家族斷裂關係）都不能也不會妥協，否則就是信心軟弱。難怪在整體福音的傳播上始終效果不彰！

另外，參考群體在祭祖問題上更是凸顯，早期基督徒為了信基督教不能祭祖，幾乎與家庭、宗族割裂關係，因此，叫許多慕道友在信仰的抉擇上卻步。今日雖工商社會，大家庭已解体，問題不如往昔嚴重，但台灣至今仍有不少人是整個家族一起祭祖的，特別是客家人（可參閱第六章），因此，今天基督教教會向台灣百姓傳福音，不能忽視每個人背後的參考群體，甚至要試著討這些背後群體

¹⁴⁰ 查理斯 克拉夫特，《改變生命的溝通傳播》，頁 125-141。

的接納，甚至歡心，才能在傳福音上有較大的突破。我們所以要認真處理民間祭祖問題，就是考慮到每一個人背後的參考群體，尤其是指家庭與宗族。

克拉夫還強調「意義在人裏面」，意義是個人的事，在人裏面，不是外在世界的一部分。信息由符號組成，收訊者接收到信息時，將意義賦予信息的符號，甚至創造意義。換句話說，信息或符號只是「資料」，其本身不具「意義」，「意義」是經由「解釋」而來，正如圖五賀色格芮夫模式中「解碼」的過程。因此，溝通只能傳遞信息，意義是不能傳遞的，不能轉讓的，必須經過解釋才會產生。而這「解釋」的習慣，是受所屬群體的文化培養的，由此帶出一現象，就是同一群體的人對同一符號會有類似的解釋（雖仍有個別的差異）。而這又連帶地產生兩種情況，就是同一形式或符號對不同的人或群體而言，會有不同的意義；另一方面，一個以上的形式或符號會刺激同一個意義。所以，向不同的群體傳播同一的「意思」，往往必須使用不同的形式或符號；另外，兩個群體使用相同的符號，往往會不同地解釋那個符號。最後，克拉夫提到發訊者與收訊者的「關係」，會影響解釋的結果，兩者關係不健康時，溝通的內容就變得不重要，也不易達到預期的效果，反之，兩者關係愈緊密且健康時，愈不易誤解所使用的溝通符號，而達成溝通的目的。¹⁴¹

我們不妨從收訊者解釋信息以獲取意義的角度，來為祭祖問題作一個反省。當宣教士來到中國與台灣傳福音時，面對祭祖問題所採取的做法，無論是反對信

¹⁴¹ 查理斯 克拉夫特，《改變生命的溝通傳播》，頁 146-172。

徒參與家族的祭祖，或是教會沒有一套處境化的敬祖做法，會帶來什麼樣的結果呢？當時的國人（收訊者）接收到教會所傳播的福音（信息）時，在他們心裡會怎樣「解釋」，而獲取怎樣的「意義」呢？是不是就是「基督徒背祖忘宗、基督教是不孝的宗教」？！直到今日，還有不少國人不知基督教的福音「內容」是什麼，倒知道基督教是不燒香、不拜祖先的「不孝教」！¹⁴²這是不是就是克拉夫所說的收訊者第三個重要的活動（參本段上文），國人（收訊者）因祭祖問題對福音（信息）的容忍程度縮小，而拒絕教會（發訊者）進入他們之間的溝通空間裏？！難怪傳統祭祖包袱最重的客家族群，面對福音時，今天仍有不少人連聽都不願聽！

再從發訊者與收訊者的「關係」來檢視，過去是不是因教會反對祭祖，而造成關係的緊張，甚至國人敵視基督教？這樣不健康的關係使國人誤認基督教是不注重孝道的宗教，或許也是早期造成許多誤解的主要原因之一。¹⁴³今日若要重建或強化兩者的關係，使福音（信息）能準確地傳入國人的心中，是不是必須從祭祖問題著手？「在哪裏跌倒，就從那裏爬起來！」答案是不言自明的。

再者，若從群體與符號意義的關係來前瞻，本段上文有一論述：「向不同的群體傳播同一的意思，往往必須使用不同的形式或符號。」照此而言，福音傳到中國，若要完整地、準確地傳入國人的心中，使國人心中產生同一個意義，就應

¹⁴² 2000年初，我們帶領一位年輕的許姊妹信主受洗。她信主後，就帶孩子來教會，幾個禮拜沒回新竹芎林的婆家。一次回去，公公就問孫子，怎麼那麼久沒回來？小孩子天真，就直接回答：「媽媽帶我們去教會上主日學。」不料，公公就責備作媳婦的說：「你怎麼帶孩子去信『不孝教』？！」

¹⁴³ 林治平、查時傑，《基督教與中國歷史圖片論文集》，再版（台北：宇宙光，1986），頁118。

該使用與西方有所不同的形式或符號，否則難以成功。我們必須如本章第一節上文引述希伯（Paul G. Hiebert）主張的「福音應與文化作明確的區分」，把福音真理和西方文化作區分，並加上有中國文化特色的符號（此即圖五賀色格芮夫模式中的加碼），來傳達古今不變的福音真理，這也就是處境化必須做的努力，以及想達成的目標。

第三節 處境化模式在敬祖上的引用

洛桑協議第十段中有這一句話：「過去的宣教有太多的情況是輸出福音的同時，也輸出自己的文化，而教會有些時候卻受文化的影響多過聖經的影響。福音使者須謙卑地倒空自己成為別人的僕人，教會必須尋求轉化及豐富文化，這一切都是為了榮耀上帝。」¹⁴⁴這句話是傳播福音過程中很寶貴的提醒，一方面我們在傳福音時須小心，不要強輸自己的文化給對方，而是要充分地尊重對方的文化；另一方面當地教會有責任深研自己的文化，不致被墮落文化影響，反能轉化及豐富文化。

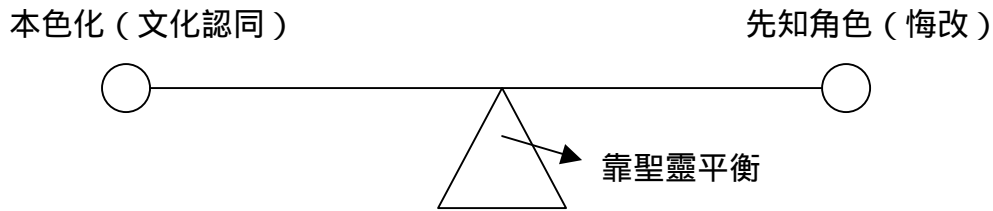
鑑於福音與文化錯綜複雜的關係，因此，如何使福音在不同的文化中，能適切地被傳播，甚至被接受，就成為宣教學學者重視的問題；另一個角度，我們在宣教時，尊重文化要尊重到什麼程度才夠？有何原則可循？這就是宣教學「處境化」所要探討的課題之一。

一、本色化與處境化

早期學者常討論「本土化」或「本色化」(Indigenization)的問題。福音派學者對此提出槓桿原理，免得過度本色化而陷入信仰混淆(Syncretism)，如圖六所示：¹⁴⁵

¹⁴⁴ John Stott, *The Lausanne Covenant, An Exposition and Commentary*, p25.

¹⁴⁵ 龍維耐力口授筆記。



圖六、本色化與先知角色的平衡

向回教徒宣教的 Phil Parshall 引用 John Travis 的「C1 to C6 Spectrum」（C 指 Christ-centered Communities）來描述不同層次的處境化，他認為C4，使用當地語言及聖經容許的文化和伊斯蘭形式（Forms），是容許的處境化最高層次，再進一步的 C5、C6 就已進入信仰混淆的地步了。¹⁴⁶因此，圖六提醒我們：在本色化的文化認同與先知角色的規勸悔改上，必須有微妙的平衡，這平衡需要靠聖靈的幫助，聖靈也藉聖經啟迪我們。因此，在這過程中，我們須心存謙卑，以敏銳的心，敬畏神的態度進行，才不致陷入信仰混淆。

「處境化」（Contextualization）則是近來被普遍採用的。這名詞最早出現在一九七一年「普世基督教協進會」（WCC）的一份有關神學教育的建議書上。此建議書明確要求以「處境化」來代替早期慣用的「本色化」，理由是「本色化」主要是由傳統文化的角度，去回應福音；「處境化」除此之外，還加上從政治、經濟、科技和社會公義等其他角度來回應。「本色化」強調「自立、自養、自傳」的「三自原則」；「處境化」包含神學的、聖經的反省，期望發展自己的神學體

¹⁴⁶ Phil Parshall, "DANGER! New directions in contextualization", *Evangelical Missions Quarterly*, Vol. 34, No. 4 (Oct., 1998), pp.404-410.

系。¹⁴⁷

二、批判式處境化

目前大多數的宣教學家和神學家都已能接受「處境化」的概念，只是不同神學派別對其有不同的理解，本論文採取「正統派」的立場，相信聖經是神的話語，藉著充分了解聖經作者當時的處境，來掌握住作者的原意，並深入了解現今的處境（即文化背景），落實聖經的教訓或原則。應用方法的層次上，採用「批判式處境化」，不是全面排斥，也非全盤接收，不像佛教那樣寬的自由度，也不似回教可蘭經那樣的極端保守。底下就介紹其步驟及在祭祖問題上的應用：¹⁴⁸

（一）文化的解析

文化的解析就是將文化的符號及意義，儀式與功能如以詮釋，在喪禮儀式和祭祖方面，我們試著做一些解析。

1、喪禮部分：

綜合第一章第二節的內容，台灣民間喪禮明顯地受到儒、佛、道的影響，而且，一般而言可謂隆重，其原因不外是受到儒家「死葬之以禮，祭之以禮」孝道觀的影響，而重視「慎終」，另外，經濟的進步與愛面子的心態，使「喪俗」變得較鋪張，藉以誇耀家世的繁榮。

冥婚的習俗導因於民間認為亡靈必須被祭祀，否則會變孤魂野鬼。另外焚冥紙、庫錢、紙厝給亡靈及牽亡魂的禮俗，甚至脫衣秀的惡俗，也是因古代流

¹⁴⁷ Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, pp.195-224.

¹⁴⁸ 莊祖鯤，《契合與轉化》，頁 112~122。

傳下來的亡靈世界「陰間」的信仰，認為陰間如陽世，有食衣住行育樂的需要。

民間喪禮也受佛教與道教的影響，而有司公佛僧的招魂超渡做功德、做七的做法，這些都是為了亡靈不致在地獄受苦而做的法事，藉活人所做的功德，乞求十王於亡人過案時能判其升天。¹⁴⁹這兩個儀式除了充斥迷信內涵外，也有請神、謝神等內容，是顯著的異教儀式。從奠禮儀式來看，家奠與公奠之前有宗教儀式的程序，由宗教師主持，佛教名為「說法」（一般唸大悲咒、心經、往生咒或直接唸彌陀經），道教名為「講經」或「請神」（召靈），這也是具明顯宗教意涵的部分。其他如家奠中的家族拜奠、親戚拜奠，公奠中的機關團體拜奠，都有上香、獻祭品等儀節，或有人視為純禮儀，無宗教動機，但也有人參與時夾雜宗教心理，祈能祈福禳災。另外，國人面對喪葬的事，普遍有來自佛教的思想，如十殿閻羅十八地獄及輪迴轉生的觀念，也有來自道教三魂七魄的觀念。

除此之外，喪禮也有其社會意涵與心理意涵。社會意涵包含很多層面，首先，它反映出對死者的尊重，也藉此提供親友公開表達哀傷的管道，並流露社群的支持與關懷，同時，喪禮也展顯了死者與家勢的身份象徵，並表達出死亡不是個人的事，而是整個家庭和家族的事，凸顯了國人家族意識遠超過個人意識，也透過喪服制維繫了族群的秩序；心理意涵主要指喪禮能成為哀傷情緒的舒發的場合或管道，死亡切斷生者與死者的情感紐帶，帶給生者極大的衝擊與哀痛，在治喪的過程中，藉各種程序與儀式，讓哀痛的情緒有傾瀉的出口。¹⁵⁰

¹⁴⁹ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，頁 300、433-436

¹⁵⁰ 俞繼斌，「民間喪禮的社會及心理意涵」錄影帶，《基督教與民間喪禮研習會》（新竹：信神，

2、祭祖部分：

祖先的祭祀以牌位祭祀和墳墓祭祀為主。民間至今仍有不少人十分重視這兩方面的祭祀，而且非常強調非用香和祭品祭拜不可，否則就不是拜祖先，這種根深蒂固的觀念，乃由於受到道教「三魂七魄」觀念的影響，相信牌位中與墳墓裡有祖先的「魂」。當然，也有受到儒家思想的人認為無論牌位或墳墓都只是象徵性的代表祖先，用香與祭品祭拜純粹只是儀式，並無宗教動機。

魂牌、或「入主」後的神主牌、公媽牌（客語稱祖公牌）都有經道士或和尚的「入主」儀式，且牌位上或墓碑上，都有「靈位」或「神位」的字眼，宗教意義濃厚。

台灣第一位警察局女分局長李莉娟姊妹，信主前曾被鬼附。後來，追溯被鬼附的主要原因，除了成長過程中心靈的傷害、辦案中的驚嚇外，另一主要原因是供奉曾經過民間宗教儀式「過火」的公婆相片。¹⁵¹「證據」是，當她先生在頂樓陽台燒公婆相片時，她即倒地大喊：「不能燒！不能燒！燒掉我就沒地方住了！」¹⁵²另外，「神主牌」長期祭拜後，也會有一股靈界的力量附在上面，不是「祖靈」，而是「邪靈」冒充，來接受人的祭拜。¹⁵³所以，在這方面宗教的意涵十分明顯。

當然，除了宗教的意涵外，自家的廳堂崇拜還有表達慎終追遠、財產承繼與延續祠系的意義與功能；宗族的祠堂崇拜則有團結宗族、社會救助及法律政治等

1997)。

¹⁵¹ 參本章第五節的田立克「符號」與「象徵」分類法，此遺相本是中性的「符號」，卻因宗教儀式變成邪的、有宗教意涵的「象徵」。

¹⁵² 李莉娟，「打擊魔鬼的故事」，《打開心內的門窗 115 集》，錄音帶（臺北：佳音電台，1998）。

¹⁵³ 王武聰有此源自經驗的看法。參：王武聰，「不是沒有公媽，只是沒有公媽牌」，《台福通訊》，

功用。¹⁵⁴

在祖先崇拜的現實功能上有宗教功能、社會功能和倫理功能，在上文第一章第一節「本質的探討」中，已有重點敘述，此不再重覆。不過，在社會功能上可更深更廣地加以討論。中國宋代之前的宗族，與政治掛鉤甚深，其社會功能偏重政治方面，宋朝以後，宗族功能向社會性方面轉化，如范仲淹的義莊、義田，¹⁵⁵在古時公權力不彰、社會福利制度不全的時代，祠堂祭祖與宗族制度的確發揮了安家固邦的正面作用，這部分也是美善的，然而，因此造成歷史上家族的械鬥，及國人狹隘的家族觀念，導致儒家的格物、致知、誠意、正心、修身僅止於齊家，無法延伸至治國、平天下；¹⁵⁶也造成後來太講究「關係」，太偏袒「自家人」，有人情味，卻缺公德心等民族性缺點；¹⁵⁷甚至形成先前國人「個體」人格發展不完整，阻礙國家社會整體的進步，所源自的「良知系統」(文化的深層結構)，家庭與家族的因素可能是主要原因。¹⁵⁸這些都是不好的、人性墮落的部分。

(二) 聖經的詮釋

聖經的詮釋指的是，面對相關的問題，從聖經作者的時代背景中去解析，找出作者的原意。詳細內容見上文第三章所述，此處只作簡單歸納。

32 卷 (2001 年 10 月), 頁 1~2。

¹⁵⁴ 李亦園,「李亦園教授(二)」,《中國傳統祭祖儀式與意義的探討》錄音帶,(臺北:基督教視聽聯合會,1985),第2卷。講詞中有說明「法律政治」指的是重男輕女的法律權利,因廳堂祭祖婦女可參加,祠堂祭祖只能男性參與,此是牽涉法律權利的社會結構偏見。

¹⁵⁵ 馮爾康,《中國古代宗族與祠堂》(台北:商務,1998),頁41-42,206-208。

¹⁵⁶ 廖昆田,《從神學的觀點研究當前臺灣漢人社會祖先崇拜之宗教本質》,頁47。

¹⁵⁷ 王瑞珍,《第三隻眼看祭祖》,頁53~54。

¹⁵⁸ 孫隆基,《中國文化的深層結構》(台北:唐山出版社,1980),頁15~16;並參:馮爾康,《中國古代宗族與祠堂》,頁210。

面對民間祭祖與基督教敬祖拜偶像的疑慮，從聖經探討拜偶像之罪的嚴重性，提醒我們從事敬祖設計時須謹慎，同時，也透過解經釐清拜偶像的真義，避免不必要的過度敏感。

接著，面對中國傳統孝道和慎終追遠，研究聖經中的孝道觀，並探討上帝與祖先不對立、敬拜上帝和追思祖先不衝突的聖經依據。最後，從宣教神學來看，適度欣賞與尊重文化是合乎聖經的，更是必須的！由此來肯定一件事，就是為華人基督徒設計一套合宜的喪禮儀式和敬祖做法，是突破宣教瓶頸必須走的一條路。

（三）批判式回應

批判式回應指的是，依據從聖經詮釋所得的亮光，去重新評估自己的文化。這方面可從更新宗教功能、過濾社會功能及發揚倫理功能來著手：

1、更新宗教功能

從上文第一章第一節中所討論的民間祭祖的本質知，宗教功能因受佛、道教的影響，基本上是屬惡魔的部分，是基督信仰不能接受的範圍，是我們必須清除的，如祈福禳災的心理、墳墓風水的迷信、冥婚的習俗、三魂七魄的觀念、十殿閻羅十八層地獄及輪迴轉生的思想等，另外，超渡與做七的儀式，更是明顯的異教儀式，也必須以建設性的做法代替之。

同時，上文第一章第四節「奠祭禮儀和基督信仰衝突之處」，所介紹關於祖先牌位、香、祭品、冥紙、紙厝和跪與鞠躬的問題，大体上過去認為與基督信仰

衝突的地方，除了「跪與鞠躬」牽涉到場合與動機、符號與意義的問題，還有討論的空間之外（見第五章），其餘的都很明顯是迷信或宗教意義濃厚的符號。

周功和引用 20 世紀最偉大哲學家之一維根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889-1951）的理論，提出一個觀念，「每個字或詞都有多種不同的用法，語言的意義在乎一個族群如何使用那些字或詞。」¹⁵⁹當我們要確定一些字或詞的意義時，必須從形而上的層次拉回到日常使用的層次去定義，就是原來家庭中的語言遊戲所使用的意義；同時，某一句話對一個人有意義，是因與他所在的特殊環境有關連才產生意義。而且，維根斯坦的「語言遊戲」是指「語言與生活」或「生活中的語言」，所以，可以如此說，語言與行為的意義在乎族群如何使用。¹⁶⁰由此來看，語言與行為的意義與我們所屬的族群文化及所處的環境有關，當我們要確定語言與行為的意義時，必須從所屬族群的習慣用法去定義。由維根斯坦的觀念來思考所有文化的符號，我們也可以這樣說，所有文化符號的意義在乎一個族群怎樣使用那個符號。因此，國人中若仍有相當比例的人數在使用祖先牌位、香、祭品、冥紙等符號時，仍有宗教動機的話（見第六章），基督教所設計的禮儀延用這些符號，對參與禮儀的初信者和參觀的未信者的心中，是否會產生迷信與宗教的意義？因此，在設計基督教喪禮儀式和敬祖做法時，這些都不該採用，才能帶出更新的作用。

總結而言，民間喪禮不是採道教儀式，就是佛教儀式，因此，喪禮儀式方面，

¹⁵⁹ 周功和，「邏輯思維式微：知識基礎的崩潰」，《校園》（2003 年元月），頁 35。

¹⁶⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 3rd. ed., trans. by G. E. M. Anscombe (New

基督教批判式的回應，就是「更新」它！意思是設計創新的教會喪禮時，將儀式中道教、佛教的部分，改為具基督教信仰內涵的儀式，偶像則以上帝來代替，中性的部分則可保留。祭祖部分，向祖先的祈禱，改向上帝祈禱，祭品與儀式用詞的使用，容易有拜偶像聯想的，應改成中性用品與用詞，如「祭祖」改「敬祖」，香、牲禮、素果、罐頭、冥紙則不宜再用，以此來更新其宗教功能，至於如何設計適切的基督教喪禮儀式與敬祖做法，留待第五章詳細說明。

2、過濾社會功能

由上文「文化的解析」所述，社會功能有不少是正面的、美善的，我們應予以肯定與欣賞，如團結宗族、安家固邦，然而，也有負面的，如狹隘的家族觀念、太講究「關係」，太偏袒「自家人」、有人情味，卻缺公德心等民族性缺點，甚至造成國人「個體」人格發展不完整，阻礙國家社會整體的進步者，我們都應予以導正。

雖然社會變遷之後，安家固邦的功能已式微，但團結宗族及與宗族成員建立良好的關係仍是好事（關係好是傳福音的橋樑），是值得提倡的。教會應鼓勵及教導會友，以合宜做法參加家族或宗族的清明掃墓及年節的祭祖，來達到此功能。另一方面，負面的部分須過濾掉，並以好的做法取代，比如，教會內設立獎學金和慈善基金，利用敬祖追思大會的場合，頒發獎學金給全教會品學兼優的學生，獎勵向學，甚至力量夠大時，可針對整個社區頒發，而非只限於自己家族；慈善基

York: Macmillan, 1958), p. 48.

金的發放也是如此，不是只關心家族內的窮困與急難者，而是擴大到社區。這樣，就能夠擴大國人的眼界與胸襟。同時，增進教會內彼此相愛的生活，也有助於狹隘家族觀念的突破。

3、發揚倫理功能

倫理功能由於受到儒家影響，強調報本返始，崇尚孝道，這是好的、是美善的；基督徒一定要在「生前孝敬」上，確實地活出很美的見證來，否則不能凸顯基督信仰的真實與可貴，教會必須在靈命的培育、孝道真理的教導上加強落實，不能淪為口號。教會界不妨訂每年的五月為「家庭月」，來強化孝道的實踐。另一方面，若能在慎終追遠的表達上，在教會、在家庭有很積極又適切的做法，必能在「發揚孝道」上，有如虎添翼的效果，讓國人真能體認到基督教真的是重視孝道的信仰。

（四）處境化的應用

處境化的應用指的是，將基督教聖經真理的內涵，以適合當地文化與處境的新形式或新符號表現出來，也有可能以原有的符號系統，經由新的詮釋，賦予新的意義。這部分留到本章第五節及第五章有較詳細的討論。

第四節 崇拜學在儀式設計上的應用

本論文在儀式的設計上，偏重在告別禮拜（有些教會習稱安息禮拜），及敬祖追思禮拜中的「追思三禮」，和喪禮中的「致敬禮」之設計。為了避免教會界對此創新禮儀有所疑慮，進而能被多數教會採行，必須為這創新的禮儀建立堅實的神學基礎，才能達成目的。因此，底下從崇拜學的幾個重點來討論：

一、崇拜的對象：

崇拜的對象是上帝，而且是唯一的對象。崇拜的潛在危險，第一個主要的就是崇拜上帝以外的對象，即偶像崇拜，如啟示錄中的「獸」；第二個是不冷不熱；第三個是為自身利益而藉祭儀中的動作和語言來蠱惑群眾的偏頗崇拜。「舊約聖經和新約聖經中所指的崇拜，其儀式本身並不值得讚佩，或顯得有何靈驗之處。真正的問題乃是，到底你是在敬拜什麼東西，或是崇拜哪一位？」三位一体的上帝是我們唯一崇拜的對象！¹⁶¹

所以，無論是告別禮拜或敬祖追思禮拜，既然是「禮拜」，就必須以敬拜上帝為整個聚會的中心，所崇拜的對象，當然不是過世的親人或祖先，而是三位一体的上帝，這是第一個必須先確認的。在這基礎上來設計「追思三禮」，就必須強調：倒水禮、獻花禮和點燭禮這三個禮不是向人、而是向上帝表達敬拜的儀式，在敬拜上帝的當中思念親人或追思先祖。

同時，在每個「禮」的起始，主禮人須先將「禮器」，如水壺、束花、燭火，

¹⁶¹ 瑪利安·密克斯 (Marianne H. Micks)，《敬拜上主的喜樂》，鄭慧姪譯（台北：使者出版社，1985），頁 5-13。

高高舉起，代表的神學意義是尊崇神、高舉基督（詳見第五章）！

二、崇拜的中心：

韋柏 (Robert E. Webber) 主張崇拜是以基督為中心的，基督是崇拜的焦點。意思是，教會透過基督敬拜天父，因著基督一切的工作讚美父神。基督的工作是在創造、墮落、道成肉身、釘死、復活與完成 (Consummation) 的歷史處境下來了解。因此，以基督為中心的崇拜帶出的意義是，在崇拜中重述 (Recapitulate) 基督的工作，這些基督的工作是教會救贖之源。當我們在崇拜中，透過話語與儀式宣講基督的工作時，心中重述基督救贖之功，就向父神獻上讚美、感謝與愛戴，並獻上自己 (羅 12 : 1) ; 當教會聚集一起以基督為中心崇拜時，教會就成形 (Actualized) ，以具體可見的方式展現，並等候神的國完全的實現。¹⁶²

所以，追思三禮的設計，與三位一体的上帝相連結，並在儀式進行中，以朗讀禱詞的方式，將神在歷史中主要的工作重述出來，如在倒水禮中，述說聖父的創造，在獻花禮中，述說聖子的釘死與復活，在點燭禮中，述說聖靈的光照與引導。希望這樣的設計，能在告別禮拜和敬祖追思禮拜中，充分落實以基督為中心的神學意義。

三、崇拜的內容：

密克斯 (Marianne H. Micks) 引用約翰福音四章二十四節：「上帝是個靈，所以拜祂的必須用心靈和誠實拜祂。」來強調崇拜需有聖靈的運行，祂賜下愛，

¹⁶² Robert E. Webber, *Worship Old and New* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), pp. 87-95.

使崇拜中能表達出相愛的關係，也燃起崇拜的熱誠；祂也賜下能力，使崇拜有活力。¹⁶³

她在第八章「伸出你的手」中強調，參加崇拜的人不是被動的，而要像演員一起演戲般主動投入其中，藉歌唱、祈禱（尤指為全教會、為世人的代禱），及彼此問候的「平安禮」，握手、擁抱等，有相愛連結、治癒關係、向未信者表達愛的作用，最後，散會離去，這每一項動作都是與上帝建立關係的重要因素，也是人與人之間，及人與世界之間最根本的實質關係之一部分。另外，「散會」不是禮拜的結束，而是委任我們回到日常生活的服事上。¹⁶⁴

告別禮拜和敬祖追思禮拜當然免不了的有唱詩、有祈禱。不過，祈禱方面，前者必須更凸顯地為喪家及親友禱告求平安，而後者可著重在為家族祝福。

「平安禮」表達出崇拜不只是一要與神建立關係，也要與人建立關係。所以在喪禮的應用上，除了一般崇拜的動作外，在告別禮拜中，在台灣的環境裡，很需要把外界所遍行的「公祭」，轉化為「致敬禮」，藉著獻花行禮向死者表達敬意，也向喪家表達安慰之忱（做法細節詳見第五章）。

在建立人與人的關係上，及愛心的實踐和物質的分享上，財務許可的教會，可在敬祖追思禮拜中設計頒發獎學金，並進行慈善捐獻與救助。

「散會」的意義，除了一般崇拜的以外，告別禮拜的「散會」，就是基督徒持續關心喪家的開始；敬祖追思禮拜則是全教會關心參加此次聚會的未信家族的

¹⁶³ 瑪利安 密克斯 (Marianne H. Micks), 《敬拜上主的喜樂》, 頁 18-20。

¹⁶⁴ 瑪利安 密克斯 (Marianne H. Micks), 《敬拜上主的喜樂》, 頁 81-90。

啟點。所以，「散會」對這兩個禮拜而言，是福音使命的委任，這是需要教導會友明白的。

四、崇拜的施行：

韋柏表示，崇拜既是我們與神的關係在儀式上的施行 (Enactment)，這關係植基於救贖的歷史事件，其施行的原則就必須根據聖經中所記載的，從神與人的歷史性相會中理出原則。因此，它是經過謹慎設計的、有次序的過程，使今日神與人的相會滿有生命、活力與動能。為了讓崇拜者在崇拜程序中，能進入歷史事件的情境裏，通常透過兩種方式，言詞吟誦 (Recitation)，如誦讀信經、唱詩、講道，及儀式 (Drama or Ritual)，如舊約時代的聖殿禮儀、逾越節，新約時代的聖餐禮儀。在儀式的施行上，很重要的是，會眾不是聽眾或觀眾，而是參與者，像是演戲的演員 (牧師則像是導演)，因此，會眾必須了解整個儀式的意義。其他外在的要素，如儀式構思 (Script，像戲的劇本) 言語、聲音、動作、聚會的時間與空間的安排，內在的要素，如節奏的快慢、情緒的掌握及感官的運用，這些都要配合得好，才會有好的崇拜品質。¹⁶⁵

由以上論點知，告別禮拜與敬祖追思禮拜設計也要兼顧言詞吟誦和儀式兩種方式。在禮拜的施行上，會眾既然不是聽眾或觀眾，而是參與者，就必須讓他們充分了解整個追思三禮的意義。所以，最好的做法是印製程序單，而且要將儀式的意義以明文表述，印製在上面 (此可參閱附錄一的內容及第五章的解說)。同

¹⁶⁵ 瑪利安 密克斯 (Marianne H. Micks), 《敬拜上主的喜樂》, pp.97-108.

時，也設計啟應文，除了讓會眾有直接參與的機會，也讓會眾了解其意義，而更容易把敬拜上帝和追思先祖結合在一起。當然，平日的教導也很重要，讓會友了解言詞吟誦和儀式所蘊含的意義，臨場時就容易投入拜神敬祖的情境中。¹⁶⁶

另外，在敬祖追思禮拜中，設計「敬祖見證」、「思親心語」及「追思默禱」的節目或儀式，可以讓會眾有更多的參與，並使禮拜在敬祖追思上有更豐富的內涵。

五、崇拜的形式：

形式(Form)不是徒有外貌，而是有屬靈實質(Spiritual Reality)的符號(Sign)與象徵(Symbol)。韋柏從創造、啟示(神透過所創造的萬物、歷史事件、崇拜的制度向人啟示)、道成肉身來建立崇拜形式的神學基礎，強調諾斯底主義反對物質，上帝卻創造物質、使用物質。然後，他建議崇拜的形式須考慮三因素：(一) 要受有次序的規則約束，有開始有結束，程序順暢自然；(二) 要按神在歷史作為中的次序安排，如先講道再聖餐；(三) 要讓會眾有回應，如以頌詩讚美、禱告、認罪、誦讀信經、奉獻等。

符號與象徵方面，他認為符號是溝通出比眼睛所看到的實物更多內容的一種語言，如人看到十字架，卻意識到基督的死與復活。他進一步指出，語言分三類，日常語言、科學語言及詩歌語言(Language of Poetry)，詩歌語言使用「象徵」引出思想、感情與直覺。這些語言都屬於基督教，且可用在崇拜中，只是福音派

¹⁶⁶ 必須清楚教導信徒：對神、對生人、對自己可以靈裡相通，但不能對死者靈裡相通，不能祈福，不能通靈。

教會在第三種語言上的使用最弱。由於中世紀後期的天主教會誤用符號與象徵，所以改教家就選擇以較屬靈而較少物質的進路（more spiritual, less physical approach）去崇拜。若要恢復符號與象徵的使用，須分別主所用的（dominical）和教會用的（ecclesiastical）象徵。前者如：洗禮的水、聖餐的餅和酒¹⁶⁷、按手；後者如：聖經、講桌、聖餐桌、洗禮盤或池、十字架等，另外有地區性的、反應當地文化的符號，如聖像、禮服、蠟燭、顏色、及跪、鞠躬、舉手等肢体動作。符號與象徵有三個特性（quality），外在的、內在的、屬靈的，外在的特性指可見的實體，如十字架或姿勢；內在的特性指使用者所賦予的意義；屬靈的特性指因著結合外在與內在的特性，在個人身上或會眾當中釋放出來的屬靈能力。因此，符號與象徵不是目的，而是途徑（means），若要成為崇拜的途徑，須有信心配合。¹⁶⁸

基督教會的崇拜，除了每週例行的主日崇拜外，按著不同的需要和目的，已有按牧禮拜、告別禮拜、結婚感恩禮拜、
，不同的禮拜，只要遵循上述的幾項原則，容許有不同的內容與儀式，而且，可以善用形式（符號與象徵）。尤其，最容易接觸未信親友的崇拜之一，就是告別禮拜和敬祖追思禮拜。因此，若能設計出較有中國文化特色的禮儀，必較能被國人接受，而發揮福音橋樑的功能，追思三禮就是這思考方向上的產物。

同時，如上所述，崇拜的程序是有講究的，須按神與人相會的歷史次序安排。

¹⁶⁷ 若某一教會認為「餅與杯」純粹是「紀念」，那麼就比較偏「符號」，而非「象徵」。

¹⁶⁸ 瑪利安·密克斯（Marianne H. Micks），《敬拜上主的喜樂》，pp. 109-115。

所以，在追思三禮的安排上，也要留意其次序，倒水禮須排在先，因它指向天父；其次是獻花禮，指向基督；最末是點燭禮，指向聖靈。

引進較多形式（符號與象徵）的崇拜，若要避免變成形式化、僵化，就必須留意聖靈的運行。如上所述，聖靈在崇拜中的角色是十分重要的，我們應該在程序的設計、進行的安排、節奏的快慢與氣氛的拿捏上，都要讓聖靈有工作的主權。因此，會前、會中及會後的禱告，是不能被忽略的一件事。

第五節 處境化模式的建立

早在二十世紀初，曾有西國牧師向亨特（Edward Hunt）建議以典雅的牌匾代替神主牌。¹⁶⁹一九一七年的百年傳教會議具有重大的歷史意義，雖未改變一貫反對祭祖的立場，卻承認祭祖存有崇敬紀念死者的感情，並確立了一些「建設性」的取代方法。¹⁷⁰

查時傑也表示，祖先牌位的問題，最好的方法不是過去的拆除法，而是代替法。¹⁷¹他也曾收集珍貴史料，研究元朝基督徒的家譜、明朝留華猶太人及近代台灣信徒的家譜，並呼籲設計一本典範家譜，提供信徒之需。¹⁷²近年來也有不少人著書，提倡功能代替的方法（詳見上文第二章第一節）。

一、取代模式的理論基礎

雖然過去有人認為取代模式欠缺一套整全牢固的神學理論，作為各種做法的取捨標準，¹⁷³但是，無可諱言地，在教牧的實踐上是最易被瞭解、被接受、被落實的一種模式。若是能為取代模式建立一套較整全的神學理論，作為各種做法的取捨標準，是不是就可以解決問題了呢？本論文嘗試做這樣的努力，希望以取代模式作主要架構來解決傳統祭祖問題。

從上帝做事的方式，我們看出祂是經常以「代替法」來解決問題的。神命令我們世人不准拜偶像，不是以人沒有拜偶像祂就滿足，祂目的是要我們拜真神。

¹⁶⁹ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 28。

¹⁷⁰ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 31~40。

¹⁷¹ 查時傑於 2001 年 4 月 20 日接受筆者訪談時如此表示。

¹⁷² 查時傑，「飲水思源話家譜」，《新生命雜誌》（1985 年 4 月），頁 18-24。

¹⁷³ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 168。

對一個原來是拜偶像的人而言，神期望他的，不是只有停止拜偶像，乃要來認識祂這一位真神，並與祂相交。事實上，一個人若不拜真神，內心真空的話，他就很容易回去拜偶像，甚至說，他不拜真神，就已在拜偶像了，就是拜無形的偶像。因此，神用代替法，處理人與祂的關係。

神也以代替法來完成救贖的工作。基督的捨命是作多人的贖價，是代替多人，祂的流血是為眾人流的（可 10：45，14：24）。因此，「基督的犧牲是代替性的犧牲。」「基督站在罪人的地位代替犧牲，這個代替性犧牲的意念，是由耶穌自己創立的。」¹⁷⁴

趕鬼也不能把鬼趕出去就以為大功告成，要真正趕鬼成功，必須幫助被鬼附者接受耶穌進入心中，並學習靠主得勝，才是致勝之道。就如，耶穌說的「污鬼離了人身，就在無水之地過來過去，尋求安歇之處，卻尋不。於是說：『我要回到我所出來的屋裏去。』到了，就看見裏面空閒，打掃乾淨，修飾好了，便去另帶了七個比自己更惡的鬼來，都進去住在那裏。那人末後的景況比先前更不好了。這邪惡的世代也要如此。」（太 12：43~45）

另外，神命令我們不犯罪，不是只在消極方面要我們什麼罪都不犯，而是希望我們在積極方面實踐善行。上帝不會以我們停止犯罪而滿足，乃是期望基督徒以行善，代替犯罪。所以，我們脫去舊人，就要穿上新人，神在我們身上的工作才得完成（弗 4：25~5：4）。

¹⁷⁴ 唐崇榮，「福音的意義」，《華人文化與福音研討會彙報》（香港：華福聯絡中心，1986），頁 28。

一個人要勝過一些不良習慣，最有效的方法是培養好的習慣。要勝過惡習，如酗酒、吸毒等，更要以建立好的習慣來對付它，特別是指屬靈的習慣，如唱詩讚美神、禱告、讀經、找屬靈同伴交通及尋求代禱等屬靈生活。當心情不好時，或工作遇挫折時，以前是藉酗酒或吸毒來麻醉自己，逃避問題，養成好的屬靈習慣之後，就會以積極的態度、建設性的力式及習慣面對問題，如此，才能真正勝過惡習的捆綁。因此，聖經輔導的理論中，也以代替法來幫助個案，以建立好的習慣來除去先前的惡習。¹⁷⁵

有人建議以「對話」來解決祭祖問題。¹⁷⁶不過，除了對「對話」的模式與要領我們需有所講究外，¹⁷⁷我們還需面對幾實際的問題：誰願意與我們對話？宗教家之間或許容易些，一般老百姓願意對話、可以有深入的對話嗎？如果對話的最終目的是「福音使命」，希望對方能接受基督信仰的話，面對祭祖問題的「純對話」，除了增進彼此的了解，對方真會改變對基督教的態度？所以，我們不能只採對話方式解決問題，尤其本章第二節已述及中國人認知的優先次序是：具體關係、直覺、抽象觀念，我們應該以代替模式的實做實物的方式回應才是良策。事實上，代替法是對話的基礎，更是一種最具體的對話模式。

另外，後現代的一些趨勢是，¹⁷⁸從口語性走向視覺性的溝通方式（如收音機少，電視機多）從自由發展走向多樣性選擇、由一套的世界觀走向多元化的世

¹⁷⁵ Jay E. Adams, *The Christian Counselor's Manual* (Grand Rapids: Zondervan, 1973), pp.175~190.

¹⁷⁶ 李智仁，《台灣的基督教會與祖先崇拜》，頁 85-99。

¹⁷⁷ 張玉欣編著，《對話的開始》（新竹：信神，1996），頁 5-42。

¹⁷⁸ 白德禮，《福音、文化與溝通》授課筆記。

界觀，因此，只要有一套具體可見的做法呈現出來，未信者會尊重我們的做法，甚至比較後會羨慕或選擇我們的做法；尤其另一個後現代特色是，由講求經濟效益走向環保關切，焚香、燒紙錢的做法會愈來愈不受支持，相反的，教會若有一套好的做法會愈趨被肯定。

二、取代模式的實做原則

因此，根據上述諸多理由，我們極力主張應儘速以代替模式來解決傳統祭祖問題。為了在各種做法間有一個取舍的標準，有幾個主要原則與要領可依循：

（一）要能發揮功能替代的目的

既然是「取代模式」，就要有所「取」、有所「代」，「取」的是好的社會功能和倫理功能要保留、要發揚，「代」的是宗教功能要替換。因此，受民間信仰及宗教迷信影響的部分，要以一神論信仰的真理代替外，好的社會功能及倫理功能，則要設計合適的做法，俾能達到保留與發揚的目標，而被國人肯定。

果要如此，就須注意取代的時間、次數及方式。比方說，國人對基督教最大的誤解，就是不重視祖先、背祖忘宗！那麼，怎麼做才能化解這誤解呢？假如民間一年當中，重要的節期都在祭祖，如除夕、大年初一、清明節、端午節、中元節、中秋節，基督徒該怎麼做呢？應該配合各自的家族或宗族，他們有的，我們都要有一套對應的時間與做法。有的，以教會全體來表達，如清明節「敬祖追思禮拜（或大會）」，有的，以家庭或個人來參與、來表達。同時，方式上，儘量不是暗中做，若能藉節目單、單張或邀請單的印製派發，發揮宣傳與見證的效果。

這樣的取代「力道」才夠！

（二）採維根斯坦和田立克兩個重要工具

1、維根斯坦的語言行為定義法：

由上文第四章第三節（第 108 頁）所引述的維根斯坦理論，語言與行為的意義必須由所屬族群的習慣用法去定義。由此，來設計或選擇適合基督教的符號，並處理較敏感的問題。

2、田立克的「符號」和「象徵」的分類法：

我們不能同意田立克的整個神學觀點，但他對符號 (Sign) 和象徵 (Symbol) 的分類法，卻頗值得參考與採用。首先，他指出符號與象徵都有類似的特點，就是指向超越它們本身的另外意涵 (point beyond themselves to something else)，而兩者基本的不同是，符號沒有「參與 (participate in)」在「另外意涵」的實體與力量的裡面，而象徵則有參與其意義與力量；接著，他指出當某一個象徵，其開啟的意涵一旦形成，就不能被其他的象徵取代，而這象徵指向的意涵怎樣形成的呢？他認為是群體的認知下形成的，而且這是在無意識下進行的 (group unconscious or collective unconscious)，不是個人可以有意地加以發明，符號卻不同，它可以被取代，也可以有意識地加以發明或挪去；從這裡，他討論宗教象徵 (religious symbols) 的本質。象徵指向神聖 (holy)，本身也神聖，符號則不然，符號指向神聖，本身卻不神聖。¹⁷⁹是符號抑象徵，端視這群體或族群怎樣使用它

¹⁷⁹ Paul Tillich, *Theology of Culture* (New York: Oxford University Press, 1959), pp.53-60.

或認定它。比方，一般先人遺照（未經異教儀式）是符號；傳統祖先牌位，通常經民間宗教「點主」的儀式，民間信仰也認定祖先的魂在裡頭，目前這顯然是象徵。象徵有開始，也會消失，是動態的，不是恆久不變。祖先牌位若不「點主」，民間也不再相信祖先的魂在牌位裡時，祖先牌位就不再是象徵，而祇是符號了。這分類較簡單的概念就是，比較中性的，我們視為符號，宗教意義濃厚的則是象徵（下文都是以此來定義）。

由這角度來看，民間已採用的符號，我們無法一概不用，一方面這是動態的，過去不用，不表示以後不用。如早期中國祭祖不用香，佛教傳入後才用香；過去拜神祭祖用香不用花，現在民間已有在使用花。這方面最好的解決方法就是採用田立克的分類法，在設計教會的儀式時，民間的「象徵」要避免使用，「符號」則可以採用。

（三）向上帝與向祖先的表達要有所區隔

安息禮拜及敬祖追思禮拜的追思三禮，是向上帝表達的敬拜禮儀，在設計時較具有自由度，我們可以按我們的神學觀點（如三一神），及欲達致的追思與孝道意涵，配合當地文化背景，找一些合適的符號（如倒水、獻花、點燭），賦予它們神學的意義，就可以達到目的了。

但是，在向亡者及祖先直接表達上，就比較複雜而敏感，怎樣做才是聖經容許的範圍？如何向死者或祖先表達孝心或敬意，而不致陷入拜偶像的疑慮？在民間喪禮和祭祖中，我們常會遇到這種場合，怎麼辦？有一個較簡單又清楚的原則

可以採行，就是延用活人「禮節」。舉例來說，在台灣的處境中，我們迎見長輩、親友 或拜別時，習慣以「鞠躬」行禮表達，面對死後長輩、親友 的遺體、遺像 ，以「鞠躬」表達孝心或敬意，豈不是很自然不過的事？活著的時候，我們會在機場接機、慶生會、畢業典禮、頒獎典禮、婚禮、洗禮、醫院探病 都在送花、獻花，死後，也向他（她）們獻花，不是也很自然地表達我們對他（她）的感恩、懷思或敬意？這會有拜偶像的疑慮嗎？若參照第三章拜偶像的聖經詮釋，我們應該可以很放心地如此表達。¹⁸⁰

至於跪，今日人與人之間已少用，拜壽已少見，「跪下」求恕、求情偶而有之，因此，在使用時宜更慎用才好。目前，在台灣最常遇到的跪禮是喪葬期間，這也是基督徒最難面對的事之一。若參考維根斯坦的觀念，所有文化符號的意義在乎一個族群怎樣使用那個符號，及俞繼斌對跪的聖經研究，我們應分清楚禮俗的跪和宗教的跪。在台灣喪禮中，長輩要求晚輩向亡者跪時，不完全都是宗教意義的跪，很多時候是禮俗的跪，就好比迎送遺體等場合，配合家族的跪應是可以的。¹⁸¹若向亡者跪是絕對不可的事，在流行跪禮的創世記背景裏，約瑟伏在他已逝的父親遺體上哭（最可能的姿勢是跪姿），該作何解釋？掃羅找交鬼的女人

¹⁸⁰ 或有人認為死者靈魂已不在遺體中，更不會在遺像、墓碑 內，向遺體、遺像 鞠躬及獻花合適嗎？死者或祖先收得到或感受得到我們的表達嗎？筆者的看法是，我們向「代表」死者的「符號」鞠躬獻花，是將我們心中的愛心、孝心、尊敬或感恩表達出來，當然，最能直接感受到我們的用心與誠意的，必是在旁觀禮的死者親屬或同宗的族人，我們也的確藉此向這些生人表達安慰或敬祖之忱。因此，可以這麼說，在喪禮或敬祖的場合，我們是在上帝和生人（死者親屬或宗親）面前，以鞠躬獻花向著代表死者或祖先的「符號」，表達我們內心的愛、孝、尊敬或感恩，使生人（死者親屬或宗親）很清楚地感受到我們的用心與誠意。

¹⁸¹ 曾帶領一位信友堂王弟兄的外婆信主，她於一九九六年年底以九六高齡過世。那時，全家族只有王弟兄一人信主。過世第二天，葬儀社的工作人員，在我禱告後，即移送外婆的遺體至殯儀館，全家族站在後方，見遺體移動，即不約而同跪送，此時，王弟兄可以仍然站立嗎？他跪下就

招撒母耳，在神特許之下，撒母耳出現時，交鬼的女人發覺與平日所招的鬼魂（此乃邪靈裝扮）有異，而大大懼怕，以為是神，掃羅卻知不是神，乃是撒母耳，隨即屈身伏地下拜（撒下 28：8-19）。掃羅向死後的撒母耳下拜，是否也透露了在流行向活人跪拜的時期（撒下 20：41，24：8，25：23-24、41；王上 1：16、23、31、53；2：19），以色列人也向死者跪拜？同時，此是否也顯示了當時的以色列人，被容許以「活人禮節」來向死者表達孝心、愛戴或敬意？由此來看，延用活人禮節是可行的，而且這原則可通用到各種文化處境中。

把活人禮節視為向死者表達敬意的符號，可成為不同地區、不同文化的取捨標準。¹⁸²另外的好處是，可以直接間接向未信者表明，拿香拜祖先是不合宜的！因為，活著的時候我們並沒有用這樣的禮節待他（她），如此，有助於基督徒站穩立場。

當然，這原則也有易起教內教外爭議的地方，就是既然延用生前的做法，為何不能供牲禮素果、燒紙錢？活著的時候，我們都有用供飯食、給錢等方式孝敬父母，為何死後不能以類似方式表示？這方面，我們只要分清楚「禮節」與「生活需要」的區別就可以辯明。我們可回應說：「若死者真有這需要，我們理當如此孝敬，假如已不需要，我們為何不能採用別的、也是更方便的、更環保的做法呢？若是陰間真如陽世有食衣住行育樂的需要，一般人所做的也十分不夠呀！」

是拜偶像嗎？他跪了，我不覺得在那種場合他是犯了拜偶像的罪。

¹⁸² 參：刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 192-193。梁家麟曾討論燒香與獻花孰優孰劣的問題，並提及東南亞以獻花供佛，質疑獻花是否可以成為基督教儀式的「標準」做法的問題。此問題若採本論文主張的「延用活人禮節」原則，及參酌維根斯坦和田立克的論點，應可找到解決的方向。

他們或許也會回敬一句：「那你們的花呢？」其實，獻花不是為了給死者聞花香，而只是表達孝思敬意等意涵。總而言之，強調活人「禮節」，不擴及「生活需要」的層次，這原則就可十分管用。

（四）小結：

校園雜誌主編吳鯤生說：「文化是福音的土壤，收割是重要的，耕耘更是重要！」¹⁸³台灣福音難有大突破，文化層面缺乏耕耘是重要原因。

要解決傳統文化所造成的福音障礙，基本上有兩個途徑，一是借助外來的力量，一是由內部醞釀的力量。前者有潛移默化式的「西方化」，如新加坡、香港、東馬的華人社會，或是來自政治、軍事的強力拆毀文化的工作，如韓國¹⁸⁴及中國大陸文化大革命（以上地區都有不錯的福音工作成果）；後者指的是透過「處境化」的過程所達致的結果。外來的力量，主導權往往不在教會，可遇不可求，內部醞釀的力量，卻可由教會啟動，問題是：我們是否已看見這重要性及迫切性？！

教會主動出擊，尋求祭祖問題的突破，是思想層面的屬靈爭戰。當我們渴望福音能興旺時，不能採「一條線式思路」：只要多禱告，教會就必復興！而應像保羅說的：「我們傳揚他，是用諸般的智慧，要把各人在基督裏完完全全的引到神面前。」（西 1：28）以上的探討，都是「用諸般的智慧」的一部分，希望在台灣文化土壤上多一點耕耘，而能為福音大突破築橋鋪路。

¹⁸³ 吳鯤生，「聖經怎樣看文化」，《校園簡訊》，269期（2001年9月15日），頁1。

¹⁸⁴ 趙鏞基牧師回答韓國福音興旺的因素時，講了一段頗值得深思的話：「日本佔領韓國的三十一年裡，為了使韓國日本化，徹底的拆毀韓國的文化。因此，人民漸漸失去自己地區文化的特性。相對來說，這也瓦解了對基督教福音的抵擋力量。」此內容可參：為奇，「給我能見證福音的力量」，《國度》，第6期（2001年11、12月），頁11。

第五章 創新喪禮與敬祖做法的設計

第一節 從歷史回顧談敬祖設計

當我們一提到基督教是不是需要在敬祖方面努力時，總有人以天主教為例，認為台灣天主教自一九七一年開放祭祖以來，天主教教會信徒不增反降，以此理由來反對這方面的努力。其實，研究教會增長的人都會同意，教會增長的因素不是只有一項，更不是靠一種方法就可以使教會持續增長，通常都是許多因素配合之下，才會帶來明顯的增長。另角度來看，基督教界沒有在這方面努力，教會就有明顯的增長嗎？事實也不然，福音傳進台灣已近 140 年，信主比例還不到 3.5%，這數字難道刺激不了我們深切反省的心嗎？那麼多傳福音的經驗，都反應出祭祖是信主最大的攔阻，我們不該尋求突破之道嗎？林道亮曾常說，人的肉體不是太過，就是不及！¹⁸⁵假如有人認為天主教做得太過，是不是基督教也做得不及呢？！教會若要蒙神賜福、增長，是否應走在「合乎中道」的這條路上呢？

感謝主！近二十多年來，台灣在這方面的有識之士，發起了幾次研討會，試圖能在祭祖問題上開創新局。一九八二年元月八日由「教會更新研究發展中心」主辦，「宇宙光雜誌社」林治平策劃的「基督教傳教方法研討會」，在台北懷恩堂舉行。此次研討會有四個專題，「由歷史的觀點分析尋找基督教在中國之傳教方法及其困難」（呂實強主講）、「由民族文化社會學及人類學的觀點檢討基督教在中國的傳佈方法及其未能在中國文化社會中生根發展的原因」（謝繼昌主講）

¹⁸⁵ 林道亮在華神上課筆記；「肉體」指墮落的本性（筆者註）。

「由佛教民間宗教之個案探討宗教在中國社會蓬勃發展之原因」(韋政通主講)和「祭祖問題面面觀」(戴維揚、周聯華及林治平主講)參加者有一百六十多位,提出熱烈的問題與意見,並表達這類研討會應經常舉行。此是掀起有關「祭祖」敏感問題的第一波。¹⁸⁶此次研討會邀請的講員,不完全是基督徒,但都是學有專精的學者,由他們來分析基督教在中國傳佈困難的原因,並以佛教及民間宗教的蓬勃發展為借鏡,必能提供客觀的素材,刺激與會者反省過去的傳教方法,同時,這樣的主題安排,很明顯地定焦在文化與福音的會通,並期待與會者能正視祭祖問題的突破。由「祭祖問題面面觀」激起熱烈的討論,並建議經常舉行,看出這是許多人關切的問題。從往後的幾年有許多這類研討會陸續舉辦來看,這次研討會的確是台灣教會界積極尋求祭祖問題突破的濫觴。

同年,四月十九至二十三日在台北劍潭青年活動中心又舉行「教會更新研討會」,共有九十六位與會者。其中一個專題是「中國教會的敬祖與喪禮」,以示範講解進行,當鐘鼓齊鳴之後,正反兩面的強烈反應意見,造成了該研討會的高潮。

¹⁸⁷這次研討會雖非以祭祖問題為主題,但其中的一個相關專題以示範講解進行,明顯是一個很重要的突破。不再是「紙上談兵」,只在理論觀念上探討,而是試圖設計出中國教會敬祖與喪禮的做法和儀式,這次的嘗試必為一九八五年較多元的示範與展示奠下根基。

一九八三年十二月二十六日至三十一日,韓國的亞洲神學協會與台灣的教會

¹⁸⁶ 夏忠堅總編,「同工與事工」,《新生命雜誌》,47期(1982年1-2月),頁38。

¹⁸⁷ 夏忠堅總編,「同工與事工」,《新生命雜誌》,47期(1982年1-2月);49期(1982年4月),

更新發展研究中心，共同在華神舉辦「回應祖先崇拜問題」研討會，是討論祭祖問題的第二波，共有來自亞洲九個國家的九十八位牧師、傳道、宣教師、學者出席，從聖經觀點、歷史觀點和對應的觀點三個角度來研討。這次的研討會，讓我們看見祭祖的困擾不是只有中國和台灣的教會才會遇到，受到中國文化影響較大的地區，如韓國、日本，都有這問題。而其最大的貢獻是，會中所發表的論文後來彙整出版《基督徒與敬祖》一書，成為研究祭祖問題的重要文獻。同時，在工作獻議中也有突破，從歷史觀點，呼籲福音信仰人士現在是覺醒和裝備來合宜地處理祭祖難題，及基督與文化關係問題的時候；從聖經觀點，主張我們可以在不與神啟示的話語抵觸的情況下，認同那些我們接觸對象的風俗；從實際觀點，為文化定位，提醒我們不全盤否定現存的文化，也不接受西方文化即等於基督教文化，而是在基督的主權下藉聖靈的能力更新文化。¹⁸⁸

一九八五年四月一日，「教會更新研究發展中心」、「宇宙光雜誌社」主辦，「中華基層福音促進會」協辦，借台北市懷恩堂舉行「中國傳統祭祖儀式與意義的探討」研習會。此次會議屬第三波，有兩百多位牧師、神學院師生、基督徒和非基督徒參加。主要是文化人類學家李亦園的演講「祖先崇拜的儀式與意義」，周聯華、林治平及一些牧者的回應。當天還有三場示範：基層福音的「家庭追遠聚會」、學園傳道會的「年夜飯後的感恩禮拜」，壓軸戲是周聯華袍褂登場、張曉風試擬的「中國基督徒敬祖儀式」，及基督徒敬祖客廳的佈置，最後還有研討座談。此

頁 37。

¹⁸⁸ 教會更新研究發展中心，《基督徒與敬祖》，序及頁 171、174~175。

次研習會難免激起熱烈的討論，較大的爭議點是「符號」的認定！周聯華的「花者洋香也，洋人可以獻花，為何中國人不能燒香？！」較保守的人很難接受；向死者「鞠躬」也是問題，保守者認為這是拜偶像、犯十誡，開明者認為是向死者表達最後的敬意。¹⁸⁹這次研討會，由基督教視聽聯合會出版四卷錄音帶，較大的貢獻是，把符號的觀念帶出來，建議教會必須有向死者表達敬意的符號，並示範了基督徒敬祖的儀式，有「點燭」、「舉花」和「倒水」，成為後續推展的起跑點，本論文的追思三禮也是改良於這次所示範的儀式。¹⁹⁰

該次會議之後，教會界仍不敢採用該敬祖儀式。由於客家宣教的困難，客家的教會勇於嘗試，在曾政忠推動下，於一九八九年四月二日下午借竹北長老教會舉行擴大敬祖大會，邀請參與的牧者和基督徒有底下幾間教會，新埔長老教會、楊梅家庭教會（楊梅信義會前身）、公園長老教會、迦南長老教會、頭份長老教會、山仔頂崇真堂（平鎮崇真堂前身）等一百五十餘人。葉氏家族代表司會，客家福音詩歌團獻詩，詹德仁講道，會中舉行「三獻禮」，即倒水禮、獻花禮和點燭禮，會後有客家美食。此次擴大的敬祖大會帶出的突破是，「三獻禮」在桃、竹、苗等客家地區，逐步地在教會喪禮中被推廣使用。

一九九二年七月十二日，聖公會三一神學中心在士林牧愛堂舉辦「祖先祭祀研討會」。會中發表三篇論文，分別是聖公會聖約翰座堂陳大政法政牧師從中國的傳統、台南神學院王憲法牧師從神學的角度、三一神學中心的主任徐子賢牧師

¹⁸⁹ 參：「基督徒如何敬祖？教會人士舉行研討」，《基督教論壇報》，1005期（74年4月7日），第1版；馮家豪，「祭祖問題的第三波」，1006期（74年4月14日），第3版。

從牧會的角度，來探討祭祖問題，另外也邀請馬漢寶大法官作見證分享，請輔大宗教研究所所長報告天主教的做法。¹⁹¹這次研討會約有百人參加，會中有人建議應作一套簡單的禮文，供教友在家中使用，主教作結論時也表示認同，並要加強宗教教育。之後，一九九五年元月聖公會就印製出版「敬祖禮文」小冊發行。由於聖公會的立場與天主教較接近，此次研討會除了有助於在聖公會內部達成一致性做法外，似難得到一般福音派教會的共鳴。

一九九四年七月十八日，台灣長老教會「出頭天神學工作室」與曠野雜誌社（雅歌出版社）假台南市亞伯飯店，合辦「基督徒與祭祖」座談會，共有十九人與會。此會分三大部分，首先是台灣教會現況的分析，「從教會生活看祭祖」（謝淑民）、「從牧會關顧看祭祖」（李不易）；其次是文化的反省，探討祭祖在台灣不同族群文化中所扮演的角色與意義（吳明義、曾昌發）；最後是神學反省，從宗教神學（董芳苑）、教義神學（黃伯和）、倫理神學（陳南州）和改革宗信仰（鄭兒玉）探討如何面對祭祖，後來出版《基督徒與祭祖》一書。¹⁹²此次座談會最大的意義是，台灣長老教會在敬祖的實務上一向較保守（如十分反對「三獻禮」），舉辦此座談會，表明長老教會內已有一些有識之士，開始察覺正視祭祖問題的必須性。會中雖沒有獲致具體的落實行動，也未提供實際的範例，卻從觀念、神學的討論，激發長老教會內的關心與注意；同時，會中也得到一些共識，如以「敬

¹⁹⁰ 張曉風，「基督徒敬祖範例」，《新生命雜誌》（1985年4月），頁14-15。

¹⁹¹ 「祖先祭祀研討會」，《龐故主教德明紀念講座》（台北：聖公會三一神學中心，1992年9月），頁2。

¹⁹² 黃伯和等，《基督徒與祭祖》，再版（台北：雅歌，1996）；並參：「福音要釘根，祭祖問題須融入」，《教會公報》，2212期（1994年七月24日），頁5。

祖」，「敬公媽」代替「祭祖」一詞，並建議日後應編寫「敬祖」的禮拜儀式範例。後來，台南神學院、玉山神學院、真理大學和台灣神學院都曾辦類似的研討會，同時，第四十三屆總會第三次信仰與教制委員會會議決議，對喪禮儀式，也已有突破性的觀點，容許獻花鞠躬，並為了出於孝道，不涉及迷信邪術時可行跪禮。

一九九七年三月三十一日至四月一日，信神與客家福音協會合辦「基督徒與民間喪禮研習會」，約有一百五十位與會者。此研習會共有四個專題「民間喪禮的宗教意涵」（張玉欣主講）、「民間信仰的社會與心理意涵」（俞繼斌主講）、「神學觀點看中國民間喪禮」（周聯華主講）和「傳統教會喪葬的現況分析與評估」（廖昆田主講），會中也有三獻禮的示範（曾政忠主理）和本土化的敬祖方式（范秉添主理），及工作坊的分題研討，會後出版錄音帶與錄影帶。這次研討會較集中在喪禮的探討，釐清民間喪禮的宗教、社會與心理意涵，使與會者能較客觀地評估民間喪禮，不是一概否定，並藉此反省傳統教會喪葬的缺失，作為日後改革的參考。此次研習會報名人數超乎預期，而且會中研討時，「三獻禮」激起正反意見熱烈的討論，反對者質疑三獻禮是否有神學的基礎，合乎以神為中心的崇拜觀，¹⁹³另外，與會者也十分關注能否跪拜的問題，此現象鼓勵了籌辦單位於次年再辦「跪與拜」的研習會。

一九九八年十一月二十二至二十三日，由 APATS 亞洲高等研訓促進方案台灣委員會、客家福音協會及信神傳統信仰與新興宗教研究中心合辦「民間喪禮之

¹⁹³ 此刺激筆者對此問題的思考，以致有本論文第四章崇拜學的探討。

跪與拜」，共有四個專題，「聖經中的跪與拜」(俞繼斌主講)、「跪與拜在中國文化中的意涵與變遷」(魏外揚主講)、「基督徒在今日民間喪禮及祭祖的跪與拜文化中之應對與見証」(廖昆田主講)，約有一百位出席人。此次研討會凸顯了台灣基督徒在參加民間喪禮時，所遇到最為困擾之一～「跪」的難題，會中帶出新的亮光是，聖經中「跪」的意義，不全然是指宗教上的跪，也有禮俗的跪。這觀念在處應民間喪禮時，應有很大幫助。

二 年十二月一日至二日中原大學宗教研究所舉辦的「宗教學術研討會」，其中之一研討會由廖元威發表一論文「從基督教倫理和禮儀看祭祖問題」，由董芳苑回應，並進行研討。「廖文」分析了祭祖的本質，並從孝道神學談基督教與儒家孝道觀的比較，最後，主張善用敬祖禮儀提昇孝道倫理，支持「創新進路」的「三獻禮」來實踐。董芳苑回應時，反對三獻禮，認為有違三一神論的信仰。¹⁹⁴

三十年來，研討會開得不算少，著書也不乏其人，在觀念的突破上的確看到果效，比如，「敬祖」一詞已被普遍接受，而且，對祭祖的本質有較客觀的評析，不全然否定，而肯定其倫理功能與部分社會功能，進而呼籲應設計一套向祖先表達孝心與敬意的儀式與做法。然而，目前在教會界落實的還是很有限，只有少數教會重視。紙上談兵的多，付諸行動的少，因此，如何設計被眾教會接納的做法，並賦予較堅實的理論基礎來加以推廣，就顯得十分重要。

¹⁹⁴ 此也刺激筆者主張「三獻禮」應改為「追思三禮」，因有人質疑：是獻給上帝呢？還是獻給祖先？同時，應強調：追思三禮是向上帝而非向祖先敬拜的禮儀（此可參閱第四章的論述）。

第二節 設計的基本觀念

一、以大使命為核心目的

保羅說：「凡我所行的，都是為福音的緣故，為要與人同得這福音的好處。」

(林前 9:23)這也是設計喪禮儀式和敬祖做法的核心目的，希望這一切的努力有助於大使命的完成。

二、以信望愛為抉擇依據

「信」指的是「準則」觀點，此準則源於對上帝的信仰，而上帝的話是我們生活的準則；「望」指的是「處境」與「場合」觀點，因著救恩歷史使我們了解我們的處境，同時，主再來的盼望影響我們在各種場合的抉擇；「愛」指的是正確的「動機」或實存的觀點，基督徒正確的動機是愛上帝，求上帝的榮耀和愛鄰舍。準則、處境和動機必須擺在一起，才能作出適當的抉擇。¹⁹⁵在本論文中，關於祭祖的問題，「準則」的闡述，主要在第三章；「處境」的分析，主要在第四章；而「動機」的表明，主要是強調喪禮儀式與敬祖做法要能討神喜悅、榮耀神，並使人得著福音的好處。

三、以合乎中道為進行態度

「不要行義過分，不要行惡過分，；因為敬畏神的人，必從這兩樣出來。」(傳 7:15~18)(新譯本譯為：「不要過分公義，不要過分作惡，因為敬畏上帝的人，都必避免這兩個極端。」)在尋求突破的做法上，須持守中道路

¹⁹⁵ 周功和，《信、望、愛：聖經倫理學導論》，三版（台北：華神，2000），頁 3-18。

線，不宜走極端，真理在兩個極端或矛盾中間。

四、以中國文化為背景考量

台灣社會延續中國文化，具有小傳統與大傳統思維疊合的特色。祭祖問題在這樣的環境下，受到小傳統的民間宗教影響，而民間宗教是普化宗教，其特色就是沒有系統的經典和嚴密的組織，但非常看重儀式；¹⁹⁶同時，也受到大傳統的儒家影響，孔子非常看重禮的價值，強調禮在倫理的外顯作用，故主張遵守傳統的禮儀習俗，作為實踐倫理價值的手段。¹⁹⁷因此，周聯華主張：「在中國人中間，還是要有一點儀式比較好」；林治平也主張：「觀念是抽象的，必須有符號把它表達出來 不管什麼動作，總要找一個能表達敬意的動作。」¹⁹⁸

偏偏基督教傳入中國及台灣以後，很明顯的，多數教會帶有西方清教徒主義的色彩，十分反對儀式。因此，很容易讓國人與基督教會間產生鴻溝，造成國人不易進入教會。因此，若能在與未信者最有機會接觸的教會喪禮，及敬祖追思禮拜的節目內容上，注入「禮儀」的要素，必能在深受小傳統與大傳統影響的國人與制度化宗教的基督信仰中間搭一座溝通的橋樑。祇要在設計的時候，留意上文所論及的規範與原則，我們又何懼之有？！

五、以教內教外作均衡評估

周功和建議，所設計的做法要尋求教會界最大公約數，才較具可行性。梁家麟又說：「我們面對的兩難是：所建立的『基督教模式』，與中國傳統的做法相距

¹⁹⁶ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 110。

¹⁹⁷ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 147。

愈遠，便愈缺乏解決問題的能力；惟是與中國傳統愈接近，便愈難在基督徒中間獲得一致的共識。」接著他表示，所建立的模式若在教會內認受性不高，只一小撮人採用的話，就缺代表性，無法在社會上產生廣泛性的護教效果。¹⁹⁹所以，本論文嘗試在教會內與教會外都能均衡評估的前提下進行設計，使設計的成果能被較多的教會接納採用，也能被國人所肯定。

¹⁹⁸ 「敬祖座談與周聯華牧師結語」，《中國傳統祭祖儀式與意義的探討》錄音帶，第4卷。

¹⁹⁹ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁190。

第三節 追思三禮的設計

創新基督教喪禮儀式與傳統基督教喪禮儀式不同之處，主要有兩部分，一是「追思三禮」，二是「致敬禮」；敬祖追思禮拜的主要儀式也是「追思三禮」，因此，本節先設計「追思三禮」這部分。這追思三禮是由一九八五年四月一日「中國傳統祭祖儀式與意義的探討」研習會中，所示範的「中國基督徒敬祖儀式」及客家地區所施行的「三項禮儀」改良而成。²⁰⁰

一、基本概念

誠如第四章第五節所述，追思三禮是向上帝表達的敬拜禮儀，因此，在設計時較具有自由度，按我們欲達致的追思與孝道意涵，選擇合適的符號，並賦予它們神學的意義即可。

另外，由本章第二節知，禮儀對中國文化背景下的國人而言是如此的重要，我們就有必要在最有機會接觸未信親友的喪禮和敬祖禮拜中，注入禮儀的內容，才能縮短國人與基督信仰的鴻溝。為此，在設計合宜的、有中國文化特色的禮儀前，我們需要先了解禮儀的三要素。凡是禮皆須具備三種要素：禮器、禮文、禮義，底下作簡要的說明與應用。²⁰¹

（一）禮器：是行禮時所需使用到的器物，是具體可見的東西，含祭器、祭品、祭服。行禮時，藉這些器物的陳列擺設，利用具體的東西而將抽象的意念導引出來，使行禮者及觀禮者能從這些器物所架構出來的情境中，體會出行禮的功

²⁰⁰ 俗稱「三獻禮」，參：客家福音協會編輯小組，《基督徒喪禮手冊》（台北：天恩，1991），頁70-73。

能或目的。追思三禮所需的禮器，基本的有水壺或水瓶、水、花瓶、花束、燭台、蠟燭。

(二) 禮文：即行禮的儀節動作，及儀節動作的意義。追思三禮，「水壺或水瓶」、「花束」及「蠟燭」等禮器舉高時，意義是「高舉神」！「水」表天父是萬物本源，「倒水禮」的意義，就是敬拜萬物本源的天父，並思念祖先是我們宗族血脈的流傳者；「花」表基督榮美的生命，「獻花禮」的意義是，尊崇榮美生命的基督，並思念先人美好的品德與行為；燭「光」表聖靈的光與能力，「點燭禮」的意義是，渴慕與懇求聖靈的光照、引導與充滿，使在世的親人及後世子孫能有好的行為，來見證主、榮耀主，並光宗耀祖。

(三) 禮義：抽象的觀念，乃行禮的目的，即此禮儀所期望達成的功能，這是要素中最重要的一項，《禮記郊特牲》：「禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天子之所以治天下也。」

禮義是禮的靈魂，禮器與禮文是用來幫助體現禮義。一般而言，禮器、禮文易隨時代而演變，禮義變動則少。從這角度思考，基督教對祖先的表達及舉行的喪禮，其功能應是不太有什麼變動的，而禮文與禮器是可變的。因此，舉行「敬祖追思大會」及「創新的喪禮儀式」的追思三禮，其功能在哪裏呢？我們須定位清楚，應在於：(一) 對三一神而言，高舉神；(二) 對教會內來說，發揚聖經的

²⁰¹ 徐福全，《台灣民間祭祀禮儀》，頁 13~14。

孝道真理，鼓勵及提醒基督徒重視孝道的實踐；(三)對教會外的未信者而言，見証基督信仰是重視祖先與孝道的，進而與家族和社會大眾搭建溝通的福音橋樑。

二、實際做法

為了更清楚呈現追思三禮的程序與做法內容，以表格方式陳述，如表三：

表三、追思三禮的程序與做法內容

程序	司儀口令	主禮人動作	會眾回應	備註
典禮開始	「敬祖追思三禮 典禮 開始」 「會眾請起立」	起立	起立	安息禮拜中，以簡稱「追思三禮」為宜。
一、倒水禮	「倒水禮」 「主禮人」 「主禮人請就位」	主禮人就位（ 襄禮呈交主禮 人水壺）		安息禮拜中，通常請「宗親代表」，如宗親會會長。
高舉禮器	「飲水思源」	主禮人高舉水壺		意為高舉神
朗誦禱詞	「天父上帝，萬有都是 本於你，也將歸於你，我 們的先祖是你所造的，我 們一切的福份是你所賜 的，願榮耀歸於你，直到 永遠，阿們。」	主禮人將水壺 中的水倒入台前 桌上花瓶中。禮 成，站回就位 處，襄禮取回水 壺。	以禱詞同心向神 默禱	三禮的過程中朗誦禱詞，目的乃凸顯這是敬拜神的禮儀。 此花瓶同時做為獻花禮時插花之用
啟應文（司 儀啟，會眾應）	(啟)「上帝，我們今日恭 敬站在你面前」 (啟)所有的河流有它的 發源地		(應)「追思我們父 系及母系的祖先」 (應)所有的血脈也 有它的傳承	第一句的「應文」 「父系與母系的 祖先」在安息禮拜 中可改為直接對亡

	(啟)因此，當我們飲水思源時 (齊)是的，父神！你是一切生命的源頭，我們願歸回順服你，同飲於救恩的泉源，阿們！		(應)教我們不忘記 你才是生命的源頭 (齊)是的，父神！ 你是一切生命的源頭，我們願歸回順服你，同飲於救恩的泉源，阿們！	者稱呼（參見附錄二）。 啟應的目的是注入與強化追思先祖的意涵（下同）。
倒水禮完畢	「主禮人請復位」	主禮人回座位		
二、獻花禮	「獻花禮」 「主禮人 」 「主禮人請就位」	主禮人就位（ 襄禮呈交主禮人花束）		安息禮拜中通常請「姻親代表」主禮，如舅舅或岳父
高舉禮器	「懿德流芳」	主禮人高舉花束		意為尊崇基督
朗誦禱詞	「感謝主耶穌，為世人釘十字架，從死裏復活，並藉著你所賜的恩惠與力量，我們的先祖與親人留下了佳美腳蹤，願他們的美德如花香長存，阿們。」	主禮人將花束插入台前桌上花瓶中。禮成，站回就位處。	以禱詞同心向神 默禱	
啟應文（司儀啟，會眾應）	(啟)上帝，我們今日肅立 在你面前 (啟)像這束花所散發出的 氛香氣息 (啟)如今求你幫助我們 也散發出生命的馨香		(應)帶著我們手中 小小的芬芳 (應)我們的祖先留下了美好的榜樣 (應)好叫我們的子孫薰陶於我們的美德，阿們！	

獻花禮完畢	「主禮人請復位」	主禮人回座位		
三、點燭禮	「點燭禮」 「主禮人」 「主禮人請就位」	主禮人就位（ 襄禮呈交主禮 人燭火）		告別禮拜中通常安 排「教會代表」主 禮。
高舉禮器	「榮神益人」	主禮人高舉燭火		意為懇求聖靈
朗誦禱詞	「願聖靈常充滿我們，光 照我們，引導我們，使我 們在世渡日如光照耀，以 善行美德榮神益人，光宗 耀祖，阿們。」	主禮人用燭火將 台前桌上的兩根 蠟燭點燃。禮 成，站回就位處 （襄禮取回燭 火）	以禱詞同心向神默 禱	
啟應文（司儀 啟，會眾應）	(啟)上帝，我們今日恭敬 地來到你面前 (啟)所有的火焰有它的 火種 (啟)我們今日來思念我 們的祖先，他們曾為他們 的時代燃燒自己		(應)舉起我們手中 小小的光明 (應)正如所有的大 樹有它的種子 (應)今日求你幫助 我們為自己的時代 發出光與熱，能榮 神益人、光宗耀 祖，阿們！	
獻花禮完畢	「主禮人請復位」	主禮人回座位		
典禮完畢	「敬祖追思三禮完畢」 「會眾請坐下」	坐下	坐下	

敬祖追思三禮可應用在教會辦的、家族辦的、定期性的「敬祖追思禮拜」中，及遇喪事時的安息禮拜中。使用在安息禮拜時，啟應文可視情況作取捨。表三的

口述內容都要印在節目單上，才能增進效果。

三、好處或優點

(一) 合乎中國文化重儀式的特色

追思三禮透過具體可見、貼近本土文化特色的禮器、禮文，易讓國人感覺基督教喪禮不再是那麼西方，而有自己文化的特色。這在深受大傳統（儒家思想）和小傳統（民間宗教信仰）影響的台灣社會，就能拉近國人與基督教的距離使國人不再視基督教為「洋教」。

(二) 可增加宗親的認同與參與

追思三禮用在教會喪禮中，「倒水禮」可邀請「宗親代表」擔任主禮人，就是宗族中輩份最高，或最有選名望者；「獻花禮」可邀請「姻親代表」作主禮人，如母親娘家輩份最高的人；「點燭禮」則可安排「教會代表」。在籌備喪禮的過程中，透過邀請宗親、姻親擔任主禮人，就能充分表達教會對他們的尊重。同時，在告別禮拜中，他們因擔任主禮人，就頗有被重視的感覺，而有認同和參與感。相對地，在傳統的教會儀式中，他們只有「乾坐」的份，詩歌不會唱、講道又聽不懂，也沒什麼節目可參與，這種感覺想必比前者差得多。²⁰²

(三) 可達到福音預工的效果

追思三禮若在清明節的敬祖追思禮拜中採用，²⁰³則可更具彈性的運用，以發

²⁰² 過去，除了較親的親友外，許多未信者（如宗親）都不太願意參加基督教的告別禮拜，他們多在門外等候，等儀式結束，再幫忙料理出殯事宜；筆者主辦幾次有追思三禮的喪禮，喪家的宗親和姻親都能從頭坐到尾，很投入地參與，主因很可能就是他們的長輩擔任主禮人。

²⁰³ 有一定規模時，可用外界熟悉又較具吸引力的名稱，如「敬祖追思大會」。

揮福音預工的效果。比如，可邀請地方首長、民意代表及學校校長擔任主禮人，通常他們都樂於參與，²⁰⁴因著他們是社會上的意見領袖，有機會觀摩教會的敬祖禮儀，可擴大宣傳效果，對化解民間對基督教的刻板印象(棄祖不孝)必有助益。或者，也可邀請會友們的長輩擔任主禮人，他們在倍受禮遇的感覺下，就樂意赴會(這些長輩平常是不太肯來教會的!)。如此，就有機會讓他們體認教會對敬祖的重視，進而減低會友們信主的壓力，甚至很有機會帶領他們信主。

追思三禮也可應用在家人較多的家庭敬祖追思聚會，或家族性的敬祖追思禮拜。同樣地，可讓家族中未信主的長輩擔任主禮人，在有機會參與和觀摩中，清除他們信主的障礙。

²⁰⁴ 筆者曾邀請過縣轄市市長、市民代表、國中校長、里長擔任主禮人，他們都欣然答應。參加後，也在致詞中及私下表示，對教會所辦的敬祖大會深表讚許，且一改過去不敬祖的印象。

第四節 致敬禮的設計

一、基本概念

在台灣的民間喪禮中，「公祭」是相當普遍的事，尤其亡者或喪家中的成員在公家機關服務，或在民間事業單位任職，都會不能免俗地作此安排，而且職位愈高，愈有迫切的需要。過去教會界的做法不外二選一，不是以信仰為由斷然拒絕喪家成員的請求或安排，不然就是教會舉辦安息禮拜後，交由喪家去安排「公祭」，以化解喪家在人情上的壓力。因此，基督徒面對這樣的事，不是守住教會教導的「立場」，撇開親友的壓力，就是屈服於人情的壓力，帶著「罪惡感」舉辦「公祭」。兩種選擇中，前者須承受來自家族、親友及上司同事的壓力，總覺得他們有誠意，自己卻對他們失禮；後者須承受來自教會與自己良心的壓力，難免認為傳統公祭的做法既是教會「體制外」的權宜措施，就會覺得不怎麼合乎聖經的信仰，感覺好像得罪了神，教會內可能會有人批評我們信心不夠，缺乏抗壓力。這兩種滋味都不好受。另一角度而言，就算我們有「信心」、有抗壓力，守住教會的立場不辦公祭，對福音的傳播是不是就一定帶來正面的作用？會不會給人一種感覺，信耶穌不能辦公祭，而得罪親友，也無法向上司交代，而造成另一層的福音阻力？所以，若參考上文第四章克拉夫「收訊者為主」的觀念，這些親友與上司同事都是作決定時的「參考群體」，會不會成為信仰抉擇時的阻礙？我們有無可能設計一套教會「體制內」沒有拜偶像疑慮的做法？這就是本節主要探討的內容。

致敬禮的設計的確是用來向亡者表達敬意的。²⁰⁵因此，不似向神表達敬拜的追思三禮那樣單純，它牽涉到複雜的、敏感的符號或象徵的選擇。不過，若能建立教會喪禮「體制內」的致敬禮，不但喪禮的問題可解決，連帶在掃墓時墓碑前、或年節敬祖的祖先牌位前，我們都可為基督徒找到合宜的、不必有罪惡感的表達方式。

致於致敬禮設計的基本概念，就是上文第四章第五節所討論的「延用活人禮節」。當然，目前民間喪禮與祭祖，已使用不少符號與象徵，當我們思考如何向亡者及先祖表達時，必難免觸及民間做法，因此，關於敏感符號的抉擇在下一段有較具體的、詳細的申論。

二、敏感符號的抉擇

既是儀式，必有禮器與禮文（見本章第三節），它們即是一種符號或象徵。我們不可能說，設計致敬禮時民間的符號一律不准使用，如此會被逼入牆角、作繭自縛，²⁰⁶其實更重要的是在於如何選擇符號。

本論文採「取代模式」作為解決喪葬和祭祖問題的「主体架構」，細部的設計上，兼採「保留意義，改換符號」及「保留符號，改換意義」兩種模式，²⁰⁷前者較單純，後者較複雜。主要依據的原則有三，一是田立克的符號與象徵分類法，將民間的禮器禮文加以分析，哪些是較中性的符號，哪些是宗教意義濃厚的象徵

²⁰⁵ 若是亡者是年紀較輕（如 20 歲上下），可改稱「安慰禮」（配合文化習俗，嬰孩或幼童可不必舉行安慰禮）。本論文為了便於表達，一概以致敬禮稱之。

²⁰⁶ 如寺廟或民間喪禮使用鼓、胡琴，教會是否就不能使用？

²⁰⁷ 如追思三禮中，倒水禮屬前者，獻花禮屬後者，點燭禮則介於兩者之間（民間用燭，點燭卻非「正式禮文」）。

(見第四章第五節第二段); 二是維根斯坦的「語言定義法」, 語言符號的定義必須看所屬族群怎樣使用它(見第四章第三節第二段); 三是克拉夫的「收訊者為主」觀念, 到底觀禮者, 尤其是未信者(他們是我們傳福音的必須關切的對象), 看到這些符號會如何解釋, 而在他們心中產生什麼「意義」(見第四章第二節第三段)?

底下就分別從個別的符號或象徵加以申論:

(一) 香與花:

聖經的確有以香敬拜神的做法(出 30: 6~8; 路 1: 10; 啟 8: 3~4), 因此理論上, 對上帝的敬拜, 用香是可以的, 今日天主教、東正教在敬拜上帝的禮儀上用香、搖香爐, 不能說他們不對。

由這來看, 民間宗教的廟會崇拜, 燒香求神明保佑, 也是可理解的做法。然而, 依聖經的啟示, 人死後並不會變成神, 祖宗並無保佑子孫的能力, 所以顯然燒香祭祖求祖宗保佑是不合基督信仰的做法。

進一步分析, 依田立克的分類法和維根斯坦的定義法, 香明顯是一種「象徵」, 具濃烈的宗教意涵。民間在廟裡用香拜神求神, 長久以來已普遍地形塑香具宗教用品的形象, 所以, 一般人習慣在廟裡燒香求神降福, 也會很自然地在祭祖時燒香求祖宗保佑。當然, 也一定有人平常不到廟裡燒香拜神(如沒有宗教信仰且受儒家思想影響較深的知識份子), 當他用香祭祖時, 他強調是純儀式, 沒有宗教動機, 這是可能的。不過, 話說回來, 香已普遍在民間宗教上使用, 要「保

留符號，改換意義」相當困難。

另從克拉夫的「收訊者為主」觀點檢視，若基督教喪禮及敬祖儀式改採用香的做法，在未信者心中會產生什麼「意義」呢？或許的確會有正面的功能，就是認為基督教終於重視祖先、認同傳統祭祖的做法了，以後信了耶穌就不會有壓力了；然而，在他們心中會不會有更多負面的「意義」呢？比方說，他們可能會這麼想：「基督教堅持了兩百年，終於投降了吧！還不是像天主教一樣要入境隨俗？！」「我們傳統的文化還是最優良的！」在這樣的負面意義下，國人還會想來了解基督信仰嗎？

另外，克拉夫也說：「兩個群體使用相同的符號，往往會不同地解釋那個符號。」若基督教儀式也用香，雖然可認真教導信徒：這祇不過是純儀式，無任何宗教意義，但是，我們的未信親友會怎樣解讀呢？是不是會以他們原有的想法解讀我們的行為？我們是否需要避免傳遞這錯誤的訊息給他們？

從教內而言，更正教的禮拜儀式，已不使用「有形的香」來表達聖徒對上帝的祈禱，若容許在喪禮與敬祖的禮儀中使用香，很容易給更正教的基督徒有拜偶像的聯想，因此，顯然已不合時宜。

再者，延用活人禮節的原則來檢視香的使用，也發現這是不合理的。活著的時候，沒有用香作為人際間任何禮節的表達，死後為什麼就要燒香呢？為什麼用香才能表達孝心與敬意呢？！因此，致敬禮宜與目前民間的公祭有所區隔，不使用香才是好的。

花給人的意義就不一樣了，目前似沒有人以花代香在廟裡拜神求神，它的宗教意義不濃，而且，更重要的是，目前在台灣的社會裡，人常以獻花來表達歡迎、恭賀、愛慕、關懷及感恩，是常用的活人禮節，因此，花是很中性的，應視之為「符號」。

所以，致敬禮及敬祖禮儀中獻花，是合乎台灣本地文化背景的，也是不違背聖經原則的做法。

（二）鞠躬與跪

「鞠躬」與「跪」是禮儀中的一種禮文（動作），本身也是一種符號或象徵，若照田立克的分類法，它們到底是符號還是象徵？很顯然地，它們跟場合（向什麼對象表達）和動機有密切關係。這方面必須借助維根斯坦的定義法，就是國人在何種場合與動機使用這兩個動作的？而其意義又是如何？若在偶像面前，如觀音菩薩，無論是鞠躬或下跪，在國人的眼中明顯是拜偶像的宗教行為；若在人面前，鞠躬或下跪，就不一定就是拜偶像的宗教行為，要視其動機而定。假如把這「人」視為「神」，有超自然的神力，而向他鞠躬或下跪，當然這就是宗教行為，如清海無上師的信徒向她下跪；聖經中也不乏宗教行為的跪，如東方博士向嬰孩耶穌俯伏（太 2：2），就是敬拜的動作。但是，若鞠躬與下跪，只是表達人與人之間的「歡迎」、「尊敬」、「懷念」、「感恩」或「孝敬」，則顯然不是宗教行為，而是禮俗範疇的動作。根據上文第一章第四節第四段俞繼斌所作的研究，聖經中的跪有「禮俗的跪」與「宗教的跪」之分。由此分析，鞠躬與下跪是指向神聖，

也可能不指向神聖，而且本身不神聖（本身沒有絕對的宗教意義），應屬「符號」，而不是「象徵」。

因此，對亡者的表達若延用活人禮節，採用目前在台灣普遍使用的鞠躬禮，在喪禮中面向遺像鞠躬，只表達對亡者的「敬意」、「懷念」、「追思」或「孝心」，而不與其有任何對話或禱告等動作，如此就不會有拜偶像的疑慮。

（三）祖先牌位（魂牌、墓碑）與遺像：

照田立克的分類法和維根斯坦的定義法，魂牌、傳統墓碑（有寫靈位或神位者）及祖先牌位因著民間三魂七魄的觀念，及「點主」的宗教儀式，²⁰⁸很明顯是屬於「象徵」，它是不可代替的，它指向神聖（意即具宗教意義），本身也神聖。因此，在基督教的儀式裡，要避免使用這些象徵。

未經宗教儀式（如過火）的遺像，具有可代替性，本身並不神聖，不具宗教意義；依維根斯坦的定義法來看，國人在使用遺像及相片時，多半不是掛在供桌之上，供後人祭拜的，而是代表亡者，看到他（或她）時，會勾起回憶，有所懷思，與一般生活相片相似，所以，明顯不是象徵，而是屬於符號的一種。目前台灣教會界大部分都已同意基督徒使用遺像，這方面應無多大異議。因此，在致敬禮中向遺像鞠躬、獻花應是可接受的做法。

祖先牌位對基督徒而言，既是象徵，就不宜使用，若在家中有決策權，應考慮替換成「祖先紀念表」（見下節詳述）。墓碑上的字改寫為合乎基督信仰的字

²⁰⁸ 楊炯山，《婚喪禮儀手冊》，頁 217-218。

詞，如「 之墓」或「 安寢之所」仍可使用。²⁰⁹

至於基督徒能不能向遺體或置入遺體的棺木、傳統靈堂（含魂牌）、祖先牌位、傳統墓碑行禮，牽涉的層面較複雜，留待本章第六節再行探討。

三、實際做法

致敬禮的禮器主要是花束或小花圈，禮文則是以鞠躬禮為主。程序的安排上，最好是排在安息禮拜的祝禱之後，而且要印在節目單上（參附錄二），目的是讓出席者較清楚地了解這個禮儀是致敬禮，不是公「祭」，避免宗教意涵的聯想。²¹⁰

另外，為了能帶出改造文化的功能，讓參與者更明確地了解致敬禮的精神與意義，最好也設計「致敬禮登記單」（見附錄三），置於服務台上供參與者使用，以有別於一般葬儀社所提供的公祭登記單。同時，為了司儀在發口令時，不致讓未信之出席者誤解與混淆，原先有些教會曾使用「主敬者」、「陪敬者」的稱呼，應改為「主禮人」、「陪禮人」較妥，免得「敬」與「祭」音近而混淆，而且，若亡者年輕，改為「安慰禮」時，司儀口令仍照樣使用主（陪）禮人，無須更改。同時，這樣的稱呼也與追思三禮的稱呼一致，司儀在使用時，不致搞混。

為了，讓追思三禮與致敬禮能照我們的原意順暢進行，教會最好自己訓練弟兄擔任司儀，而不要交予葬儀社處理（以防變調）。起初推行的時候，可能教牧

²⁰⁹ 客家福音協會編輯小組，《基督徒喪禮手冊》，頁 66-69。

²¹⁰ 有些教會在安息禮拜的前半部舉行致敬禮，目的是免得讓致敬單位等太久，而覺得對他們失禮，這樣安排的缺點是秩序較亂，其實，可在訃聞中註明安息禮拜和致敬禮的時間，應該就可以解決。

同工要先任司儀，以作示範，再逐漸交予教會內弟兄。教會界形成共識，並較普遍實施後，可建議基督教葬儀社培養這樣的司儀人才。

至於致敬禮與公祭的司儀口令，比較如下表：

表四、致敬禮與公祭的司儀口令比較表

程序	致敬禮	公祭
宣佈單位	「致敬禮：請 × × (單位名稱), 主禮人：, 陪禮人：。 」	「公祭：請 × × (單位名稱) 主祭者：, 陪祭者：。 」 ²¹¹
就位	「主禮人請就位」「陪禮人請就位」	「主祭者請就位」「陪祭者請就位」
獻花	「獻花」 ²¹²	「獻花」
向亡者致意 ²¹³	「向 行致敬禮」 「一鞠躬、再鞠躬、三鞠躬」 ²¹⁴	「向 行哀悼禮」 「一鞠躬、再鞠躬、三鞠躬」
禮成	「禮成」「奏樂」	「禮成」「奏樂」(無樂隊者免奏樂)
遺族答謝	「遺族答謝」	「遺族答謝」

四、好處

(一) 減輕信徒壓力：

我們必須面對台灣喪禮文化的現實。目前的喪禮文化中，地方首長、民意代

²¹¹ 公祭場合很重視頭銜的尊稱，教會司儀留意此道；另外，有些公祭省略宣佈陪祭者。

²¹² 襄禮呈交小花圈予主禮人後，主禮人可將花圈舉高（代表高舉神），再向亡者遺像行禮。

²¹³ 須留意亡者尊稱，如：葉媽李太夫人，葉公明義老先生；單位多時，也有只行一鞠躬禮的。

²¹⁴ 有戴帽者，應在行鞠躬禮前後各加「脫帽」與「復帽」的口令和動作。有連隊旗入列時，其儀式及口令為「全体向遺像行最敬禮，撐旗者行持旗禮，護旗者行注目禮，持槍者行持槍禮，徒手者行鞠躬禮，請脫帽，一鞠躬，再鞠躬，三鞠躬，請復帽，」，此可參：楊炯山，《婚喪禮儀手冊》，頁 204。

表及機關單位主管同事已習慣在公祭場合，表達對亡者的弔唁，和對喪家的關懷，所以，積極面有這種情感表達的需要；當然，不可否認，這些人士也希望露個臉、唱個名，藉此對亡者和喪家傳達訊息：「我很重視你們，所以，我親臨致意。」或許，政治人物也必有其政治目的，此也是消極面的人之常情。因此，信徒面對這種文化習俗，若不舉行類似公祭的做法，就會很難向這些人士交代，總覺對他們有虧欠，於是心中產生壓力。若是教會能設計「體制內」的致敬禮，就能紓解信徒的壓力。

（二）不致儀式混淆

過去教會界因缺乏致敬禮的做法，所以，信徒無法抗拒上述的壓力時，就採取妥協的方案，前半部由教會主導，舉行安息禮拜，後半部交由喪家處理，舉行公祭。如此安排，給人的感覺是儀式混淆，敏感的教內人士甚至覺得不倫不類，簡直是拜偶像得罪神。²¹⁵因此，若能設計一套不違背聖經原則的致敬禮，成為體制內的做法，就能根本解決問題。

（三）增進外界肯定

一般參加過安息禮拜的未信者，對基督教的喪禮都有好感，總覺莊嚴肅穆。然而，相對民間喪禮，仍有人認為美中不足，舉其犖犖大端者，如：整個過程太簡單（有些教會只辦一場安息禮拜，前後沒有舉行家庭式的追思禮拜）、太冷清（出殯前一天冷冷清清，不夠熱鬧，也沒有樂隊），再者，就是很想在一公

²¹⁵ 在台南神學院任教的鄭兒玉就認為「告別禮拜 + 公祭」是折衷主義（Syncretism），參：鄭兒玉，「由改革宗信仰看祭祖問題」，《基督徒與祭祖》，頁 61。

祭場合露臉的人，在教會喪禮中卻沒有機會，總是覺得缺憾。若教會能以致敬禮取代傳統公祭，以鞠躬獻花表達哀痛、尊敬與慰問之意，²¹⁶就能被外界更多的接受，如此，一段時間後，必有助於基督徒在家族中爭取以基督教儀式辦喪禮，進而增加見證福音的機會。

²¹⁶ 致敬禮的表達必須是建立在第四章的理論基礎上，不向亡者祈禱或有任何對話，免致拜偶像或迷信之疑慮。

第五節 長期性敬祖做法的設計

一、基本概念

舉辦敬祖追思禮拜是定期性的做法。若要增進敬祖見証的效果，不能單靠年節所舉行的聚會，而應在平時有一種隨時能產生效果的做法，我們稱之為長期性做法，簡言之就是客廳擺置，而其重點是在敬祖的表達上，就是製作「祖先紀念表」或「世代傳承表」。

中國人十分重視家譜的印製與保存，²¹⁷台灣的客家人保留了這傳統，幾乎每一個姓氏都有自己的族譜。²¹⁸聖經中也有相當多的家譜（見上文第三章第三節），基督徒製作家譜是十分合乎聖經的，因此，截至目前為止，這方面在敬祖做法上也是最沒有爭議的，甚至不少教會鼓勵信徒製作。過去教會界也出版《我們家的根源》和《基督徒家譜》，供基督徒使用。「祖先紀念表」和「世代傳承表」只是將家譜中的一部分資料，取來印製成表，裱框之後掛在客廳。

所以，需要製作祖先紀念表和世代傳承表，主要是考慮中國文化的特質，照上文第四章第四節所述，國人思考方式的優先次序是「具體關係、直覺、抽象觀念」，因此，向國人傳遞「基督徒重視祖先」訊息的最好方式，不是口述的辯護，而是有實物的展現，這是製作敬祖客廳擺置品的主要概念。

二、實際做法

（一）格式

²¹⁷ 馮爾康，《中國古代宗族與祠堂》，頁 197-205。

²¹⁸ 筆者家族就有厚厚的一本「溫氏家譜」。

早期客家福音協會曾與橄欖基金會合印「祖先芳名錄」，²¹⁹能接受者可繼續採用。本論文為了便於推廣，建議使用電腦印製，主要分為兩種：一是祖先紀念表，以直系為主，適合祖先資料多，代數八代左右的家庭採用；二是世代傳承表，代數少的家庭可採此樣式，活著的家人可放進去，明示世代傳承的脈絡。目前有不少的家庭只能收集到祖父輩的資料，這類家庭就適合採用傳承表，從祖父輩到兒女共四代，也可製作得十分美觀。這樣的設計，主要是為了字体的明顯與整体的美觀作考量（見附錄四）。

做法上，顏色主要有粉紅、深紅，若有人喜歡別種顏色，也可另外選擇；利用 Microsoft Publisher 2000 軟體，配合 A3 列表機，即可製作 29.7 × 9.7(公分)的標準格式。裝框的方式，目前也有兩種，一是標準型，二是復古鏤花型，後者費用較高。這樣的作法非常精美，可以給親友感覺我們的慎重，而且很適合現代客廳，不佔空間。我們建議這種敬祖擺置品，應掛在客廳明顯處，最好是客人坐位的正對面，這樣，來訪親友就能輕易看到我們所做的努力，而發揮我們預期想達致的效果。

三、好處：

製作「祖先紀念表」、「世代傳承表」掛在客廳明顯處，讓來做客的未信家人親友，在很自然地情況下，看見我們所做的努力，如此，會帶來底下幾個可能的好處：

²¹⁹ 其格式及書寫方法可參閱：曾政忠、范秉添，《慎終追遠》（台北：橄欖出版社，1987），頁16-19；真理堂也摘錄其內容，作為對會友的教導，參：真理堂文宣部編，《過一個得勝的農曆年》，

（一）表達敬祖的利器

以往教會界推行族譜，只是寫好後卻珍藏在抽屜內，未信親友不容易知道我們有做此努力。祖先紀念表或世代傳承表則很自然地呈現，具體又清楚的展示，叫親友不再批評我們背祖忘宗。同時，由於它們明顯易見，我們可以經常地複習記誦祖先大名及資料，一方面這是很實際的紀念祖先方式，一方面可教導後代重視祖先，發揚孝道。

（二）減輕信徒的壓力

有一位姊妹信主多年，她的婆婆為了她到教會，常給她不好的臉色。後來，她製作傳承表後，她婆婆就不再難為她了。類似的例子不少，身為晚輩先信主的人，若製作傳承表，必能減少不少壓力。

（三）掃除信主的障礙

楊梅一位客家王老先生，女兒帶他到教會一段時間後，勸他信主受洗，遲疑許久，後知教會有紀念表、傳承表的做法，並親自來參觀，然後，決定製作世代傳承表，不久後就接受了洗禮。三義一位客家吳老媽媽，因著別人的介紹，我們有機會以追思三禮的方式幫她的先生辦安息禮拜。她非常滿意我們所做的，就很希望來信主（之前，她也遇過一位很有見証的基督徒，受到好的影響）。但是卻卡在祖先牌位，後知教會有紀念表、傳承表的做法，就託她兒子收集祖先資料，準備製作祖先紀念表，並考慮要受洗。所以，這種做法可以幫助不少慕道友跨越

文化與信仰的障礙。

(四) 成為對話的媒介

製作紀念祖先的客廳擺設，是長期性的表達。只要有未信親友前來作客，我們就能很自然地向他們具體展示我們對祖先的重視。人看到而表現出肯定的態度時，或問為何如此做時，就有機會說明我們的觀念，由此或許也有機會分享福音與真理。

四、小結

從以上所述，敬祖擺置品既然有這麼多的好處，基督徒應儘快製作，特別是希望家中長輩信主的人，除了在生活見證上努力外，應優先考慮製作這類的敬祖擺置品。

百多年來，教會界不斷地討論祭祖問題，卻多半流於紙上用兵，甚少付諸行動。如今，台灣民間祭祖方面的福音阻力仍強，這樣的情況我們希望持續多久？！我們到底要等多久才行動？！我們能不能這樣：有爭議的部分，交給專家學者繼續討論，沒有爭議的部分，就如紀念表、傳承表，教會趕緊地做、速速地推行！

假如，今天的大教會、大宗派，不以現有的會友數為滿足，常想到仍有 97% 的未信者(他們多數是傳統背景很強的人)，進而重視敬祖問題，推行上述的方法。相信不久的未來，將更新國人對基督教的刻板印象，連帶地有助於屬靈爭戰的得勝，福音障礙的清除，而帶動教會普遍地增長。²²⁰

²²⁰ 參：拙著，「化被動為主動來破除祭祖迷思」，《基督教論壇報》，1832 期（2000 年 9 月 8 日），頁 6。

第六節 如何面對民間喪禮與祭祖

一、基本觀念

梁家麟分析祭祖的屬性時，強調我們不能簡單地將祭祖問題定性，是拜偶像的宗教行為抑或屬文化的倫理行為，然後便引用第二誡拍板論定之。他認為「基督徒應否參與祖先崇拜？」不是教義上的課題，而是宣教（missiological）或教牧（pastoral）的課題。他引用保羅處理哥林多教會吃祭物的問題為例，保羅不為「祭物」定性，不從教義上判斷吃祭物本身有什麼錯，也不從神學上鑑別這樣做即等於拜偶像，只是擔心它會招來別人的誤會，為了不絆倒別人，才從宣教（別招教外人誤會）及教牧（別招教內人誤會）的角度來考慮，勸信徒放棄自由。因此，他建議就算有人主張基督徒應該參與祭祖，我們不同意他的看法，也不應亂扣帽子，以為他鼓吹基督徒拜偶像，或信仰混淆（syncretism），因為主張者是以祭祖作為倫理行為來論定的。²²¹

我們應肯定梁家麟以凸顯參與者「動機」的角度，主張不亂扣帽子、不隨意定罪的態度，來面對基督徒參與傳統祭祖的做法。不過，這中間仍能有值得我們謹慎的地方，畢竟，「祭物」的問題不若「祭祖」問題複雜，由處理祭物的原則直接應用到祭祖上，論點仍值得商榷。因為哥林多信徒並未參與祭拜的過程，只面對「吃不吃」祭物而已，而祭祖卻直接參與其中的祭拜過程，若我們在參與時，採用了所有傳統的符號與象徵（如香、冥紙、祭品），而又毫無靈裡警覺地、

²²¹ 刑福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 160~161。

絲毫不防備地行之，若參酌上文李莉娟之靈界經歷和王武聰的牧會經驗，這是有冒險疑慮的。

因此，較好的原則是，在準則、處境與動機並重的前提下，並依據田立克分類法、維根斯坦的定義法，探尋適應之道，才能為第一代信主的基督徒開闢一條好走又能見證福音信仰的路。

二、實際做法

本章第四節已討論過，香、祖先牌位是屬於「象徵」，指向神聖（具宗教意義），本身也神聖；而花、遺像、鞠躬和跪是指向神聖、本身不神聖的「符號」。在教會所自行設計的儀式中，我們都已採中性的靜態和動態符號，而避開宗教意涵濃厚的象徵，所以，在教會喪禮中向亡者表達致敬禮，沒有什麼問題。

我們的掙扎是：面對遺體、置入遺體的棺木、民間傳統的靈堂（魂牌）、祖先牌位、墓碑，我們仍可延用活人禮節，向他們鞠躬、甚至下跪嗎？

遺體和置入遺體的棺木較單純些，依本章第四節的分析法，可以視為符號，雖然靈魂已離開遺體，但它們仍是「代表」亡者最直接、最強烈的符號，在沒有異教儀式的場合，向它們延用活人禮節，應該是可行的。否則基督徒很容易在喪禮中與家族衝突，甚至關係斷裂，被誤解為不孝！

比較麻煩的是，屬於靜態象徵的靈堂、祖先牌位、墓碑，基督徒可以鞠躬、甚至下跪嗎？基本上，這些靜態的象徵，對許多基督徒而言，尤其是第一代的基督徒，常是不能避開或取代的，若我們不能在這些場合，以合宜的方式表達，家

族親友又怎能體會出我們的孝心呢？因此，若能事前溝通，獲取家族的了解，甚至同意，我們以有別於傳統的象徵（燒香），採中性符號的獻花行禮，應是台灣這種大環境下，不得不然的選擇。不過，這樣的作法仍有兩項前提須留意：第一、必須在屬靈警覺的態度下進行，意思是在獻花行禮的過程中，要做醒禱告，求主的保護，不讓惡者有機可趁，我們心中也要堅定地相信：在我們裡面的比那在世界上的更大（約壹 4：4）！我們必能靠主得勝！第二、不應向亡者或祖先有任何對話，更不應有向其禱告的動作，同時，若有適當機會，應主動向家族親友說明，我們這樣做的緣由，比如，我們用此儀式是向（對象）表達敬意（或孝心），真正保護賜福我們的是上帝 等。

當然，有些基督徒還會遇到更艱難的情況，就是被環境所迫，必須用傳統的動態象徵（拿香）來向靜態象徵（靈堂、祖先牌等）表達，當然，這種做法是基督徒所有應對選項的下下策，是不得不然的選擇。面對這種處境的弟兄，我們應採梁家麟的意見，不要亂扣帽子或隨意定罪，而要抱更多體諒的態度，以禱告扶持他，並提醒他或教導他，使他面對這些處境時，除了做到上述的兩個前提外，也要求主的寬恕與憐憫，相信主必以慈愛保守他度過。事後並鼓勵他繼續為這事禱告，為將來能往更好的方向來尋求突破。

因此，教會除了建立一致的「官方」立場與做法，使信徒知道規範是什麼，標準在哪裏之外，也要務實地面對民間喪禮與祭祖的複雜難題。不是只消極地一味禁止與定罪，而應積極地將聖經有關死亡觀、靈界觀的真理教導清楚，並指導

信徒面對各種難題時可採取的對策，以信心和智慧尋得突破。

三、小結

延用活人禮節向代表亡者或祖先的符號與象徵行致敬禮，是基督徒在注重禮儀的中國文化背景下，最起碼的表達方式，否則對國人而言，基督徒真是無「禮」可言！

多年前，一位在某教會機構事奉的傳道人，母親過世時，舉行傳統的民間喪禮，他好不容易向家族請求，爭取到十五分鐘的時間，可用基督教儀式表達他對母親的孝思。由於他是客家人，希望能用母語向親族見證福音，所以就邀請筆者用五分鐘証道。當民間的儀式結束後，就交由我們基督教主理短短的安息禮拜。他所服事的機構同工預備了十分動人的音樂，有大提琴伴奏與獻詩，整個氣氛相當好。只可惜「美中不足」，在進出場的時候，筆者在旁觀看，看到感觸良多、至今難忘的一幕，就是進出場時，面對亡者遺像毫無表示，真可說是大搖大擺、視若無睹！對比先前的民間禮儀，遺族是三跪九叩，親友進出恭行鞠躬禮，真是天壤之別。當孝男的這位同工可能不以為意，了解基督教過去的做法，或連他自己也已習以為常，但是，看在他未信主的兄弟姊妹和親族的眼裏，我們基督徒是不是對亡者太不夠尊敬了？！若我們在那種場合以鞠躬禮致意，相信到場觀看的親友，也會感受到我們的誠意，如此，這位同工的美意豈不就可以發揮到極致？！

惜因過去的教會總以拜偶像為由，反對這種最基本的動作，而造成國人與基督教的鴻溝。我們應該活用致敬禮在各種場合中，才是積極的處應之道。

第六章 民間對祭祖的看法與對基督教敬祖法的接受

第一節 研究設計

一、對象與宗旨

本研究針對非基督徒，以中北部台灣漢人族群為對象。宗旨是研究目前台灣民間對祭祖的看法及祭祖的型態，並了解民間對目前基督教敬祖做法的接受度。

二、研究的基本假設與問卷設計

本研究的問卷「基督教與民間祭祖問題 研究問卷」(見附錄五)是自行設計的，此問卷研究的基本假設和問卷題目的關連陳述如下：

第一個假設：「目前台灣民間仍十分重視祭祖這件事。」問卷中的題目「乙 1」是針對此假設來測試的。

第二個假設：「對祭祖的重視程度可能會因不同年齡層、族群別、教育程度和家中排行和婚姻狀況而有明顯不同。我們假設年齡愈大，會愈重視拜祖先；族群方面，我們假設客家人比閩南、外省的族群更重視；教育程度方面，受教育愈高，愈不不在乎拜祖先；排行方面，老大應最重視此事。」問卷的題目中，「甲 2、3、4、5 和 6」諸題和「乙 1」是針對此假設設計的，利用卡方分析來作探討。

第三個假設：「台灣的客家人比別的族群更明顯的有家族式祭祖的做法。」問卷中的「甲 3」和「乙 3、4」是為此假設而設計的。

第四個假設：「目前仍有不少人在燒香祭祖時，會有迷信思想或宗教動機。」問卷中「乙 2、5、6 和 7」是針對這假設而設計的。

第五個假設：「女性在從事祭祖活動時，比較有迷信思想和宗教動機。」題目中的「甲 1」和「乙 2、5、6、7」諸題，利用卡方分析可針對此假設作測試。

第六個假設：「教育程度對祭祖的主要動機會有所不同，通常教育程度愈低的人，愈有宗教上的動機，而學歷愈高的人，愈重視祭祖的倫理與社會功能的動機。」問卷中的「甲 4」和「乙 2」的卡方分析可測試此假設。

第七個假設：「不同的年齡層、族群別、教育程度、家庭組織型態和居住地對目前基督教敬祖做法的看法會有所不同。愈年輕的人，愈開放多元，愈能接受基督教的敬祖法；客家人比別的族群對目前基督教的敬祖法評價較低；大家庭的人態度也相對保守；教育程度愈高的人和住在愈都市化地區的人，愈肯定基督教的做法。」問卷中「甲 2、3、4、7、8」和「乙 8、9、10」進行卡方分析時，可測試出這假設的正確與否。

三、工具與方法

這份問卷的抽樣方法，採「分層叢集立意抽樣」（立意抽樣【purposive sample】又叫計劃抽樣），按地理區域及行政轄區分層抽樣。從抽樣母群體（台北市、台北縣、基隆市、桃園縣、新竹縣、新竹市、苗栗縣、台中縣、台中市的漢族人口）中，選擇有代表性的城鄉：直轄市（各種族群人口融合的臺北市）、省轄市（客家人口佔約一半的新竹市）、縣轄市（有閩南人為主的永和市、中和市、桃園市；有客家人佔約一半的中壢市、平鎮市、八德市）、鄉鎮（有閩南人為主的三峽鎮；有客家人為主的龍潭鄉、三義鄉、東勢鎮）。

問卷進行的方式，採用訪談法中的結構性訪問（structured interview），又稱標準化訪問（standardized interview），即以問卷的方式訪談。²²²以樣本區教會基督徒，尋訪他們的非基督徒同事、同學、鄰居、親友，或到公共場所訪查的方式進行，儘可能按年齡層（16~35、36~55、56 以上三層）性別平均採樣。這些訪查員尋訪前，均提供「問卷訪查要領與注意事項」的書面資料，並請各教會牧者給予簡要的說明與指導。

三、資料處理

本研究的問卷調查是在二〇一二年三至六月進行的。所得的問卷，經檢查後，有效問卷為 602 份。問卷經過註記號數後，使用 SPSS 統計分析套裝軟體（Statistical Package for the Social Science）進行電腦統計分析。²²³

問卷的資料處理主要是描述統計和卡方分析。

²²² 杜陵，《社會調查》（台北：市場出版社，1977），頁 76。

²²³ 張紹勳、林秀娟，《SPSS For Windows 統計分析—初等統計與高等統計（上冊）》，二版（台

第二節 一般背景資料

一、性別

雖立意抽樣時，盡量男女平均，然受限於各種因素，602 受訪者中，男比女少 46 位，差約四個百分點，差距不大（見表五）。

表五、受訪者性別資料

	男	女	不明	合計
人數	277	323	2	602
百分比	46.0	53.7	0.3	100.0

二、年齡

本研究儘量以三個年齡層（16~35 歲、36~55 歲和 56 歲以上）平均取樣，可能因訪查員多是 36~55 歲，所以，結果與平均採樣的原構想有一些差距，56 歲以上的受訪人數偏低，差約十二個百分點；16~35 歲人數接近，只高出約二個百分點，36~55 歲則高出十個百分點（見表六）。

表六、受訪者年齡資料

	16~35歲	36~55歲	56歲以上	不明	合計
人數	213	260	128	1	602
百分比	35.4	43.2	21.3	0.2	100.0

三、族群別

由於沒針對族群刻意取樣，但因訪查員多具客家背景，所以，客家的受訪人數偏高，佔 35.5%（見表七），全台三大族群（原住民除外）中客家人約佔 16%，

北：松崗電腦圖書，1994）。

所以客家的受訪者多了一倍多。

表七、受訪者族群別

	閩南	客家	外省	不明	合計
人數	285	214	95	8	602
百分比	47.3	35.5	15.8	1.3	100.0

四、教育程度

受訪者以高中職和大專、大學居多，佔近 70%，不識字的比例最低，只有 2.8%（見表八）。

表八、受訪者教育程度

	不識字	小學	國中 初中	高中 高職	大學 大專	研究所以 上	不明	合計
人數	17	70	53	186	233	39	4	602
百分比	2.8	11.6	8.8	30.9	38.7	6.5	0.7	100.0

五、家中排行

受訪者家中排行老大、老二較多，佔 55% 強，可能 16~35 歲這一層兄弟姊妹少，而把比例拉高。「其他」可能指兄弟姊妹超過五個以上的家庭，佔了約 10%（見表九）。

表九、受訪者家中排行

	老大	老二	老三	老么	不明	合計
人數	178	156	91	110	10	602
百分比	29.6	25.9	15.1	18.3	9.5	100.0

六、婚姻狀況

已婚的比例最高，近 70%，未婚者約 27%，應多屬 16~35 歲的年齡層，其他是指寡居、離婚、分居 等情況，只佔 2.7%（見表十）。

表十、受訪者婚姻狀況

	已婚	未婚	其他	不明	合計
人數	417	160	16	9	602
百分比	69.3	26.6	2.7	1.5	100.0

七、家庭組織型態

受訪者的家庭組織以小家庭（核心家庭）居多，佔 71.4%，應可反應目前的工商社會都市化趨勢的現況，大家庭（三代，或二代而居家子女已婚，或隔代）也佔五分之一強。可見，56 歲以上的受訪者中應有蠻高比例是與已婚子女一起住的（見表十一）。

表十一、受訪者家庭組織型態

	獨居或單身	小家庭	大家庭	不明	合計
人數	35	430	126	11	602
百分比	5.8	71.4	20.9	1.8	100.0

八、居住地

原則上，以母群體（台中縣、台中市、苗栗縣、新竹縣、新竹市、桃園縣、台北縣、基隆市、台北市）的人口，按直轄市、省轄市、縣轄市、鄉鎮的人口比例，按比例設定採樣數。人口數資料來源，依據內政部民國九十年十二月「台閩地區各縣市鄉鎮市區戶數及人口數統計表」。²²⁴人口數與問卷數（指有效問卷）

²²⁴ 見內政部人口統計網站：<http://www.ris.gov.tw/ch4/static/st1-0.html>。

整理如表十二，除了省轄市兩者的比例吻合外，其他地區都有一些差距，主要的原因是，受訪者若以同事為主要對象，居住地就不一定在職場的行政轄區，所以，有時不易掌握得準確。

表十二、人口數與問卷數比較表

居住地		人口數		人口數 百分比	問卷數	問卷數 百分比	備註
直轄市	台北市	2,633,802	2,633,802	21.5%	145	24.1%	問卷數比人口數多了2.6%
省轄市	基隆市		1,747,956	14.3%	86	14.3%	吻合
	新竹市						
	台中市						
縣轄市	台北縣	2,919,387	4,638,766	37.8%	181	30.1%	問卷數比人口數少了7.7%
	桃園縣	1,029,150					
	新竹縣	92,814					
	苗栗縣	91,059					
	台中縣	506,356					
鄉鎮	台北縣	690,865	3,243,663	26.4%	189	31.4%	問卷數比人口數多了5%
	桃園縣	733,813					
	新竹縣	353,486					
	苗栗縣	469,581					
	台中縣	995,918					

註：畫底線的地名是有取樣的地區。各縣的縣轄市是，台北縣部分：板橋、三重、永和、中和、新莊、土城、蘆洲、汐止、樹林；桃園縣部分：桃園、中壢、平鎮、八德；新竹縣部分：竹北；苗栗縣部分：苗栗；台中縣部分：豐原、大里、太平。各縣的鄉鎮是，台北縣部分：鶯歌、三峽等 19 個鄉鎮；桃園縣部分：大溪、龍潭等 9 個鄉鎮；新竹縣部分：關西、竹東等 12 個鄉鎮；苗栗縣部分：頭份、三義等 17 個鄉鎮；台中縣部分：東勢、大甲等 18 個鄉鎮。

第三節 調查研究的結果、分析與討論

問卷資料經過 SPSS 電腦描述統計和卡方分析後，所得的數據按本研究的基本假設，加以分析和討論。作卡方分析時，為了清楚陳列，將 P 值低於 0.05 的項目列表(見附錄六)，再按基本假設所需要的項目進行數據分析。P 值低於 0.05，表示有顯著差異，各因素會造成影響，P 值大於 0.05，則無顯著差異。

茲統計分析於下：

一、第一個假設是：「目前台灣民間仍十分重視祭祖這件事。」

由表十三明顯看出，認為「非常重要」與「重要」的共佔 90.2%，可見，目前國人對拜祖先普遍仍十分重視。

表十三、對拜祖先重要性的看法

	非常重要	重要	不重要	非常不重要	沒有意見	不明	合計
人數	201	342	18	1	39	1	602
百分比	33.4	56.8	3.0	0.2	6.5	0.2	100.0

二、第二個假設是：「對祭祖的重視程度可能會因不同年齡層、族群別、教育程度、家中排行和婚姻狀況而有明顯不同。」

(一) 年齡層的影響

對拜祖先的重要性，從表十四知，圈選「非常重要」者，16~35 歲是 16.9%，36~55 歲是 35.9%，56 歲以上是 56.3%，可見，年齡愈長，認為拜祖先「非常重要」的比例就愈高。

若將「非常重要」和「重要」比例值加起來比較，16~35 歲是 88.3%，36~55

歲是 90.0% , 56 歲以上是 95.4% , 由此看得出來 , 仍是年齡愈長 , 認為拜祖先「非常重要」和「重要」的比例也愈高。

這結果與假設符合。

表十四、年齡對拜祖先重要性看法的影響

		非常重要	重要	不重要	非常不重要	沒有意見	合計
16~35 歲	統計值	36	152	7	1	17	213
	百分比	16.9%	71.4%	3.3%	0.5%	8.0%	100.0%
36~55 歲	統計值	93	140	9	0	17	259
	百分比	35.9%	54.1%	3.5%	0.0%	6.6%	100.0%
56 歲 以上	統計值	72	50	2	0	4	128
	百分比	56.3%	39.1%	1.6%	0.0%	3.1%	100.0%

皮爾遜卡方值 = 59.035 P = 0.000

(二) 族群別的影響

「族群別」與「拜祖先重視程度」的皮爾遜卡方值是 7.379 , P 值是 0.496 , P 值大於 0.05 , 表示族群別沒有差異。這與客家人比閩南、外省族群更重視拜祖先的假設不一致 , 可見 , 閩南和外省族群與客家人一樣看重拜祖先的事。

(三) 教育程度的影響

填「非常重要」的比例 , 「不識字」的有 70.6% , 「小學」的有 47.1% , 「國(初)中」的有 47.2% , 「高(職)中」的有 33.9% , 「大學(專)」的有 25.4% , 「研究所以上」的有 20.5% , 填「重要」的比例 , 由不識字至研究所以上分別是

29.4%、41.4%、49.1%、55.4%、63.8%和 71.8%，由此看出一個趨勢，受教育愈高，填「非常重要」的比例愈低，填「重要」的比例則愈高，這與受教育愈高，愈不在乎拜祖先的假設一致。但是，若將「非常重要」與「重要」的比例值加起來，則沒什麼差異（不識字至研究所以上的兩者比例值之和分別是 100%、88.5%、96.3%、89.3%、89.2%、92.3%）。

表十五、教育程度對拜祖先重要性看法的影響

		非常重要	重要	不重要	非常不重要	沒有意見	合計
不識字	統計值	12	5	0	0	0	17
	百分比	70.6%	29.4%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%
小學	統計值	33	29	2	0	6	70
	百分比	47.1%	41.4%	2.9%	.0%	8.6%	100.0%
國(初)中	統計值	25	26	1	0	1	53
	百分比	47.2%	49.1%	1.9%	.0%	1.9%	100.0%
高中(職)	統計值	63	103	8	0	12	186
	百分比	33.9%	55.4%	4.3%	.0%	6.5%	100.0%
大學(專)	統計值	59	148	6	0	19	232
	百分比	25.4%	63.8%	2.6%	.0%	8.2%	100.0%
研究所以上	統計值	8	28	1	1	1	39
	百分比	20.5%	71.8%	2.6%	2.6%	2.6%	100.0%

皮爾遜卡方值 = 51.090 P = 0.000

(四) 家中排行的影響

「家中排行」與「拜祖先重視程度」的皮爾遜卡方值是 15.186, P 值是 0.511, P 值大於 0.05, 表示家中排行對拜祖先的重視程度沒有差異。這與老大會比較重視拜祖先的假設不符。

(五) 婚姻狀況的影響

從表十六看出,認為「非常重要」及「重要」者,已婚佔 93.5%,未婚佔 84.4%,表示已婚者較重視,若比較「非常重要」的選項,已婚佔 39.9%,未婚佔 18.1%,則更加凸顯已婚者比未婚者更加重視祭祖。可見,婚姻會增加對祭祖需要的感受度,這與假設吻合。

表十六、婚姻狀況對拜祖先重要性看法的影響

		非常重要	重要	不重要	非常不重要	沒有意見	合計
已婚	統計值	166	223	10	0	17	416
	百分比	39.9%	53.6%	2.4%	.0%	4.1%	100.0%
未婚	統計值	29	106	5	1	19	160
	百分比	18.1%	66.3%	3.1%	.6%	11.9%	100.0%
其他	統計值	5	8	0	0	3	16
	百分比	31.3%	50.0%	.0%	.0%	18.8%	100.0%

皮爾遜卡方值 = 37.124 P = 0.000

三、第三個假設是：「台灣的客家人比別的族群更明顯的有家族式祭祖的做法。」

我們從描述統計先了解所有受訪者的祭祖方式。

由表十七可知，不拜祖先的非基督徒相當少，只佔 5% 左右；還保留大家庭拜祖先的家庭近五成（ $27.4\% + 21.8\% = 49.2\%$ ），可見國人中約有一半的人在面臨基督信仰抉擇時，會受到家族明顯的影響。

表十七、家中拜祖先的型態

	小家庭自己拜 (在家裡的祖先牌位前拜)	大家族一起拜 (到家族祠堂去拜)	兩者皆有,視節日而定	我家不拜祖先	不明	合計
人數	273	165	131	27	6	602
百分比	45.3	27.4	21.8	4.5	1.0	100.0

照李亦園的研究，祠堂（大家族的祖廟）的祭祀是只有男丁才可以參加的，婦女只能參加廳堂（小家庭或小家族四合院中間有祖先牌位的廳堂）的祭祀。²²⁵ 表十八中，第一選項（婦女參加）的比例佔 53.9%，應是指小家族的廳堂崇拜，可見受訪者中約一半多的人是參加小家族的廳堂崇拜，另外近一半是真正大家族的祠堂崇拜。這與表十七中，第二選項的比例值 27.4% 接近。

表十八、大家族拜祖先的做法

	全家人(包含婦女)都必須參加	家中所有男丁都要去參加(婦女不必參加)	父母健在時,父母去參加即可	父母健在時,只要推派一人代表去參加即可	其他	不明	合計
人數	166	25	24	46	34	13	308
百分比	53.9	8.1	7.8	15.0	11.0	4.2	100.0

進一步作卡方分析，發現客家人「大家庭一起拜」的比例最高，達 42.0%，閩南次之，有 22.7%，外省族群最低，只 12.8%；若含「兩者皆有，視節日而定」的選項，客家人仍高居第一，達 64.6%，閩南和外省族群各 43.6% 和 37.3%（見

²²⁵ 李亦園，「中國傳統祭祖儀式與意義的探討」錄音帶，第 1 卷「李亦園教授（一）」。

表十九)

這與假設一致，台灣的客家人比別的族群更明顯的有家族式祭祖的做法，連帶地，客家族群信福音方面受家族的影響也較大。

表十九、族群別對祭祖方式的影響

		小家庭自己拜	大家族一起拜	兩者皆有	我家不拜祖先	合計
閩南	統計值	149	64	59	10	282
	百分比	52.8%	22.7%	20.9%	3.5%	100.0%
客家	統計值	71	89	48	4	212
	百分比	33.5%	42.0%	22.6%	1.9%	100.0%
外省	統計值	49	12	23	10	94
	百分比	52.1%	12.8%	24.5%	10.6%	100.0%
其他	統計值	2	0	1	0	3
	百分比	66.7%	.0%	33.3%	.0%	100.0%

皮爾遜卡方值 = 51.896 P = 0.000

四、第四個假設是：「目前仍有不少人在燒香祭祖時，會有迷信思想或宗教動機。」

這可由描述統計來作分析比較。問卷「乙 2」題目，認為拜祖先很重要的最主要理由方面，從表二十知，最主要的理由是發揚孝道與倫理教化，佔了 44.5% (48.7%)²²⁶，其次是凝聚家族、安定社會，佔了 28.2% (30.9%)，再其次才是

²²⁶ 括弧內的百分比是扣除「不明」的 52 人後，以 550 人為基數，算出的百分比，下同。

得著祖先庇佑、祈福避災，才佔 15.4% (16.9%)。這數據是否顯示今日祖先崇拜的宗教動機已大幅降低？還是受訪者刻意凸顯拜祖先的理性動機？無論如何，多數重視拜祖先的人意圖表明發揚孝道和凝聚家族是他們的主要動機。

表二十、認為拜祖先很重要的最主要理由

	可以得著祖先的庇佑，達到祈福避災的效果	可以發揚孝道精神，達到倫理教化的功能	可以凝聚家族意識，達到維繫社會安定的作用	其他	不明	合計
人數	93	268	170	19	52	602
百分比	15.4 (16.9)	44.5 (48.7)	28.2 (30.9)	3.2	8.6	100.0

註：括弧內的數字是扣掉「不明」52人後的百分比。

問卷「乙5」題目：「現在仍經常拜祖先的動機或因素有哪些？」這題是多選題，未填答案者有 44 位，是不常拜祖先的人。表二十一中，各選項的人數，是常拜祖先的 558 人的有選此項的人數。因此，常拜祖先的人中，最普遍的動機是表達對祖先的孝思，佔約 77%；但是，也有三分之一的人認為可以得著祖先的庇佑。此數據與表十四比較，強調拜祖先的最主要動機時，宗教意涵的選項只 16.9%，但在可多選題的情況下，就有 33.3% 的人表示仍有宗教動機。換言之，33.3% 的人中，約一半的人把宗教動機視為最主要拜祖先的動機，另一半的人是次要的動機。

填「其他」有表達意見者，都是倫理和社會功能上的動機，如飲水思源、傳下來的傳統、倫理教化及與宗親家族相聚等。

表二十一、現在仍經常拜祖先的動機或因素

	可以得著祖先的庇祐	可以得著家中的遺產	可以避免從父母、長輩、宗親、兄弟來的壓力	可以表達對祖先的孝思	其他	常拜祖先人數
人數	186	8	59	428	30	558
百分比	33.3	1.4	10.6	76.7	5.4	100.0

問卷「乙6」：「對傳統燒香拜祖先的看法。」這題目是多選題，其結果帶出頗值得探討的角度。若表二十二與表二十和表二十一做比較，發現表面矛盾卻有趣的現象，當問及拜祖先最主要的動機時，只有近 17% 表示可得祖先保佑，但在多選的情況下，增為 33.3% 的人認為拜祖先可得祖先保佑，另外，拿香拜祖先時，更增為近五成的人會向祖先求保佑。這樣的數據是否顯示國人對香的「聯想力」？在廟裏燒香時，習慣向神明祈禱，到祖先面前拿起香來，自然就向祖先求福？答案應是肯定的！因此，教會在選擇敬祖儀式使用的符號時，仍要視香為田立克所謂的「象徵」而避用之才是良策。

同時，也有另一半的人，燒香拜祖先時，並沒有宗教的動機，因此，誠如梁家麟說的，我們不能為民間祭祖定性為拜偶像，也不能定罪那些鼓勵人以傳統方式「敬祖」的基督徒，隨意扣人帽子說是拜偶像或信仰混淆。

另一方面，表二十二中更普遍被勾選的是第四選項，近 60% 的人表示，不堅持拿香，能接受其他儀式的做法。這 356 人還包括至少 50 人是拿香拜祖先時會向祖先祈福的人（ $597 - 291 = 306$ ， $356 - 306 = 50$ ）這數據是否顯示後現代的國人，愈來愈有多元化的取向，並尊重別人的選擇？若這種趨勢屬實，基督教界若能以取代模式，設計一套與民間傳統有別的喪禮及敬祖儀式，讓國人感受到我們敬祖的誠意，這條路是大有可為的。

表二十二、對傳統燒香拜祖先的看法

	我拿香拜祖先時，很自然地會向祖先祈求保佑及賜福	拿香純粹是一種儀式，我不相信祖先會保佑及賜福	拿香非常重要，不拿香等於沒拜祖先	拿不拿香不重要，若其他儀式或做法能表達出對祖先的孝敬也可以	為了環保，我主張不要用香拜祖先	不明（未計入）	合計
人數	291	62	57	356	41	(5)	597
百分比	48.7	10.4	9.5	59.6	6.9		100.0

「乙7」的題目是：「對傳統用祭品拜祖先的看法」，也是多選題。表二十三整理了這問題的結果，其中，第四選項也佔 58.8%，與表二十二的意見一致（解釋如上文）。認為祖先在陰間仍需活人供食，只佔 19.6%，明顯就比燒香求祖先保佑（48.7%）低很多，不過，從這裡看出仍有五分之一的人深受佛道教死亡觀的影響。

所以，綜合來看，拿香拜祖先時，近五成的人會向祖先求保佑，這與目前仍有不少人在燒香祭祖時，會有迷信思想或宗教動機的假設一致。祭品方面就只有兩成的人較有迷信思想，感覺此數字偏低（與道教人口不成比例！），這可能與「面子」有關，或許受訪者不希望讓訪查員以為自己在科技昌明的時代還這麼迷信。

表二十三、對傳統用祭品拜祖先的看法

	祖先在陰間仍需活人以祭品供食，否則會變為孤魂野鬼	祭品只是一種儀式，我不認為祖先需活人供食	供奉祭品非常重要，不用祭品等於沒拜祖先	供不供祭品不重要，若其他儀式或做法能表達出對祖先的孝敬也可以	為了衛生或方便，我主張不要用祭品拜祖先	不明（未計入）	合計
人數	115	147	90	346	46	(14)	588
百分比	19.6	25.0	15.3	58.8	7.8		100.0

五、第五個假設是：「女性在從事祭祖活動時，比較有迷信思想和宗教動機。」

從問卷的題目「甲 1」和「乙 2、5、6、7」的卡方分析的結果，「乙 2 (單選)」和「乙 5 (多選)」的 P 值均大於 0.05，只有「乙 6」的 P 值小於 0.05。

由於最直接反應出女性迷信思想和宗教動機的題目及選項是，「乙 2」、「乙 5」、「乙 6」和「乙 7」，而這些題目或選項的 P 值均大於 0.05，表示男女在這方面沒有差異。所以，這結果與假設不符，顯示女性在祭祖時，並不比男性顯得較有迷信思想和宗教動機。

不過，從表二十四可附帶看出，女性卻對別的敬祖做法採較男性開放的態度，可能和她們在中國文化父權體系下的角色有關，已經習慣在很多重大事情的決定上，都尊重別人的意見，因此產生看似矛盾的現象。

表二十四、性別的影響

	男性		女性	
	統計值 (打√)	期望值	統計值 (打√)	期望值
乙 6 「拿香純粹是一種儀式，我不相信祖先會保佑及賜福」 卡方值 = 7.592 P = 0.006	39 佔男性 14.1%	28.8	23 佔女性 7.2%	33.2
乙 6 「拿不拿香不重要，若其他儀式或做法能表達出對祖先的孝敬也可以」 卡方值 = 5.249 P = 0.022	151 佔男性 54.7%	164.7	204 佔女性 63.9%	190.3
乙 7 「祭品只是一種儀式，我不認為祖先需活人供食」 卡方值 = 5.448 P = 0.019	81 佔男性 29.6%	68.7	66 佔女性 21.2%	78.3

六、第六個假設是：「教育程度對祭祖的主要動機會有所不同，通常教育程度愈低的人，愈有宗教上的動機；而學歷愈高的人，愈重視祭祖的倫理與社會功

能的動機。」

從表二十五很明顯地看出，教育程度愈低的人，填第一選項「可以得著祖先的庇祐，達到祈福避災的效果」的人比例愈高，從研究所以以上至不識字分別是0.0%、10.6%、16.7%、23.4%、33.8%和56.3%，可見，教育程度愈低，愈重視祭祖的宗教動機與功能。另外，「發揚孝道精神，達到倫理教化的功能」的選項上，雖沒有一致的趨向，但仍有學歷愈高愈重視的傾向；「凝聚家族意識，達到維繫社會安定的作用」的選項，比前者更明顯地有學歷愈高愈重視的傾向。若將後兩者選項的比例值加起來，發現學歷愈高，比例值之和愈高，意即學歷愈高的人，愈重視祭祖的倫理與社會功能的動機。這些數據與假設一致。

表二十五、教育程度對重視拜祖先的理由的影響

		可以得著祖先的庇祐，達到祈福避災的效果	可以發揚孝道精神，達到倫理教化的功能	可以凝聚家族意識，達到維繫社會安定的作用	其他	合計
不識字	統計值	9	5	1	1	16
	百分比	56.3%	31.3%	6.3%	6.3%	100.0%
小學	統計值	22	28	10	5	65
	百分比	33.8%	43.1%	15.4%	7.7%	100.0%
國(初)中	統計值	11	30	6	0	47
	百分比	23.4%	63.8%	12.8%	.0%	100.0%
高中(職)	統計值	28	82	55	3	168
	百分比	16.7%	48.8%	32.7%	1.8%	100.0%
大學(專)	統計值	23	103	82	8	216

	百分比	10.6%	47.7%	38.0%	3.7%	100.0%
研究所 以上	統計值	0	17	15	2	34
	百分比	.0%	50.0%	44.1%	5.9%	100.0%

皮爾遜卡方值 = 67.084 P = 0.000

七、第七個假設：「不同的年齡層、族群別、教育程度、家庭組織型態和居住地對目前基督教敬祖做法的看法會有所不同。愈年輕的人，愈開放多元，愈能接受基督教的敬祖法；客家人比別的族群對目前基督教的敬祖法評價較低；大家庭的人態度也相對保守；教育程度愈高的人和住在愈都市化地區的人，愈肯定基督教的敬祖法。」

我們從描述統計先了解整體受訪者對基督徒以獻花、鞠躬向亡者或祖先牌表達敬意的看法，再以卡方分析來看族群別、教育程度和居住地的影響。

近八成的人對基督徒以獻花、鞠躬表達能接受或非常能接受的態度（見表二十六），這是可喜的現象。可能的原因，一方面如上文所說，是後現代多元化的取向，而尊重別人的選擇，另一方面或也表示國人對基督徒過去採獻花、鞠躬的表達方式，已充分了解並給予肯定。

表二十六、對基督徒以獻花、鞠躬向亡者或祖先表達的看法

	非常能接受	能接受	不能接受	非常不能接受	沒有意見	不明	合計
人數	128	352	20	1	94	7	602
百分比	21.3	58.5	3.3	0.2	15.6	1.2	100.0

對基督徒以製作族譜及祖先紀念表代替祖先牌位的看法，表二十七和表二十八

六的問題其實是一類性質的，是基督教取代模式的不同取代內容而已，但是，結果卻有近 11% 的差距，非常能接受及能接受基督徒以族譜和祖先紀念取代祖先牌位的，才佔 69%。這兩者有差距的原因，可能是祖先牌位在較多的國人心目中，仍有不可取代的地位，另一原因可能是表二十六的題目沒有特別強調以獻花「代替」燒香，給受訪者的感覺沒那麼敏感，而有較多的人採正面的回應。

雖然，受訪者多數是與查訪員有關係的人（同事、同學、鄰居、親友），或許有可能有些人會礙於人情，而表達較正面的答案，不過，無論如何，這兩個取代的做法都得到國人不低的正面回應，表示只要基督徒有具體的做法與行動，必能獲得多數國人的欣賞，只是我們要關起門來問：今天有多少基督徒真的有撰寫族譜、製作祖先紀念表？！

表二十七、對基督徒以製作族譜及祖先紀念表代替祖先牌位的看法

	非常能接受	能接受	不能接受	非常不能接受	沒有意見	不明	合計
人數	95	320	30	4	144	9	602
百分比	15.8	53.2	5.0	0.7	23.9	1.5	100.0

另外基督教在祖先問題的做法上是否需要再努力？多數訪查員在受訪者問及，基督教目前怎麼做時（有受訪者對基督教的做法沒有什麼概念），都是以「獻花、鞠躬」說明，所以，表二十八中的資料是在這基礎上獲得的。其中，第一個選項「不需要再改變」的人數最多，佔 48.3%，其次是「還要再一些努力」的人數，佔 28.9%，兩者合起來有 77.2%，或許，這題目依然有「人情」因素，不過，這數據的確可以給我們鼓舞，我們並不需要在信仰上「妥協」，才認為可以解決

問題。只要「再一些努力」，就有近八成的國人肯定我們所做的。

另外，這些數據也提醒我們，目前仍有超過一半以上的人對教會所做的不滿意，因此，除了鞠躬獻花外，我們應該採上文第五章的取代觀念與做法，才能有所突破。

表二十八、認為基督教在祖先問題是否需要再努力的想法

	不需要再改變	還要再一些努力	還要更大幅度的加強與改革	我感覺基督教仍是洋教，不重視祖先，使我對基督教信仰保持距離	對我而言，基督教仍是「不孝的宗教」，我非常不滿意目前的基督教	不明	合計
人數	291	174	28	25	2	82	602
百分比	48.3	28.9	4.7	4.2	0.3	13.6	100.0

(一) 年齡層對接受基督教敬祖法的影響

由於問卷中「乙 8」、「乙 9」和「乙 10」是同性質的題目，獲致的數據都有一致性，所以，礙於篇幅只挑選其中一題來探討不同背景因素對基督教目前敬祖法的接受度。

首先，年齡層對基督徒獻花鞠躬的看法，從表二十九知，16~35 歲和 36~55 歲的人「能接受」和「非常能接受」的比例和，分別是 85.0%和 88.3%，56 歲以上者只有 58.4%，可見，56 歲以上的人之接受度明顯偏低。這與假設大体上一致，一部分不符。

表二十九、年齡層對基督徒獻花鞠躬看法的影響

		非常能接受	能接受	不能接受	非常不能接受	沒有意見	合計
16~35 歲	統計值	44	136	2	0	30	212
	百分比	20.8%	64.2%	.9%	.0%	14.2%	100.0%

36~55 歲	統計值	48	179	3	0	27	257
	百分比	18.7%	69.6%	1.2%	.0%	10.5%	100.0%
56歲 以上	統計值	36	37	15	1	36	125
	百分比	28.8%	29.6%	12.0%	.8%	28.8%	100.0%

皮爾遜卡方值 = 85.456 P = 0.000

(二) 族群別對接受基督教敬祖法接受度的影響

不同的族群對目前基督教獻花、鞠躬的做法，態度上也有所不同，「非常能接受」和「能接受」的比例值加起來，閩南和外省族群分別是 83.9% 和 88.4%，唯客家人比較起來偏低，才 73.1%，可見，目前台灣的客家人還是對基督教較不能接納的族群（見表三十）。這結果與假設吻合。

表三十、族群別對基督徒獻花鞠躬看法的影響

		非常能接受	能接受	不能接受	非常不能接受	沒有意見	合計
閩南	統計值	63	172	3	0	42	280
	百分比	22.5%	61.4%	1.1%	.0%	15.0%	100.0%
客家	統計值	34	121	16	1	40	212
	百分比	16.0%	57.1%	7.5%	.5%	18.9%	100.0%
外省	統計值	29	55	1	0	10	95
	百分比	30.5%	57.9%	1.1%	.0%	10.5%	100.0%

皮爾遜卡方值 = 28.635 P = 0.000

(三) 教育程度對基督教敬祖法的接受度影響

對基督教以族譜及祖先紀念表代替祖先牌位的看法，「非常能接受」和「能

接受」兩選項加起來比較，從「不識字」至「研究所以上」的比例值分別是 31.3%、47.8%、61.5%、73.8%、77.1%和 79.5%（見表三十一），很明顯地，這數據與教育程度愈高的人，愈肯定基督教敬祖的做法相合。

表三十一、教育程度對以祖先紀念表代替祖先牌位的影響

		非常能接受	能接受	不能接受	非常不能接受	沒有意見	合計
不識字	統計值	3	2	6	1	4	16
	百分比	18.8%	12.5%	37.5%	6.3%	25.0%	100.0%
小學	統計值	18	15	12	0	24	69
	百分比	26.1%	21.7%	17.4%	.0%	34.8%	100.0%
國(初)中	統計值	9	23	2	2	16	52
	百分比	17.3%	44.2%	3.8%	3.8%	30.8%	100.0%
高中(職)	統計值	25	110	4	0	44	183
	百分比	13.7%	60.1%	2.2%	.0%	24.0%	100.0%
大學(專)	統計值	33	145	5	0	48	231
	百分比	14.3%	62.8%	2.2%	.0%	20.8%	100.0%
研究所以上	統計值	6	25	1	0	7	39
	百分比	15.4%	64.1%	2.6%	.0%	17.9%	100.0%

皮爾遜卡方值 = 121.542 P = 0.000

(四) 家庭組織型態對基督教敬祖法的接受度的影響

「獨居或單身」的人勾選「非常能接受」的比例最高，佔 31.4%，「大家庭」的人最低，只有 8.9%；若將「非常能接受」和「能接受」加起來，從獨居到大

家庭分別是 71.4%、74.4%和 56.5%，大家庭的人明顯偏低，意即對教會敬祖做法最不肯定，可能是住在大家庭的人在祭祖方面態度較保守。這與假設吻合。

表三十二、家庭組織型態對以祖先紀念表代替祖先牌位的影響

		非常能接受	能接受	不能接受	非常不能接受	沒有意見	合計
獨居或 單身	統計值	11	14	2	0	8	35
	百分比	31.4%	40.0%	5.7%	.0%	22.9%	100.0%
小家庭	統計值	72	243	13	2	93	423
	百分比	17.0%	57.4%	3.1%	.5%	22.0%	100.0%
大家庭	統計值	11	59	14	2	38	124
	百分比	8.9%	47.6%	11.3%	1.6%	30.6%	100.0%

皮爾遜卡方值 = 30.576 P = 0.000

(五) 居住地對基督教敬祖法的接受度的影響

對基督徒以族譜及祖先紀念表代替祖先牌位的看法上，從表三十三知，直轄市至鄉鎮對「非常能接受」和「能接受」的比例值之和分別是 82.1%、57.0%、68.4%和 67.9%，基本趨向是：住在愈都市化地區的人，愈肯定基督教的做法，這與假設大体相合，只是差距不大，表示台灣在這方面的城鄉差距較小。不過，一個例外是，新竹市的數值偏低，是不是新竹市民風比較保守？抑新竹市的客家人比例高，把數據拉下來？這頗值得進一步探討。

表三十三、居住地對以祖先紀念表代替祖先牌位的影響

	非常能接受	能接受	不能接受	非常不能接受	沒有意見	合計

直轄市 (台北市)	統計值	41	78	1	0	25	145
	百分比	28.3%	53.8%	.7%	.0%	17.2%	100.0%
省轄市 (新竹市)	統計值	13	36	6	1	30	86
	百分比	15.1%	41.9%	7.0%	1.2%	34.9%	100.0%
縣轄市	統計值	23	96	6	0	49	174
	百分比	13.2%	55.2%	3.4%	.0%	28.2%	100.0%
鄉鎮	統計值	18	109	17	3	40	187
	百分比	9.6%	58.3%	9.1%	1.6%	21.4%	100.0%

皮爾遜卡方值 = 48.734 P = 0.000

八、小結

從以上的分析，可看出一些脈絡，比較凸顯的有幾個角度。首先，就是目前重視祭祖的人佔 90% 強，因此，教會界若沒有一套突破的做法，讓國人感覺到基督教重視祖先，宣教困境是很難克服的。其次，我們發現閩南和外省族群與客家人一樣看重拜祖先的事，這跟我們平素認為只有客家教會需要處理祭祖問題的觀念很不同，其實，就算有程度上些微的差異，基本上對每一個漢人族群，祭祖都是宣教的大難題。

年齡愈大愈趨保守，認為祭祖最重要，祭祖時也愈有宗教的動機，對教會敬祖上的努力也愈不肯定；族群方面，客家人比別的族群，明顯地採較保守的態度看待教會在敬祖方面的努力，這可能與客家人較多採大家庭祭祖有關；受教育方面，程度愈高，愈理性、愈開放，拜祖先的動機愈少宗教的動

機，較多是社會功能和倫理功能的動機，對教會的態度也愈肯定；愈都市化的地區，愈對教會的敬祖做法採開放與肯定的態度。所以，對愈年長、愈基層、愈鄉村地區的民眾，教會在敬祖方面的努力就更需加強，才能有助於福音的突破。

另外，讓我們頗得鼓舞的數據是，多數國人肯定我們基督教以族譜、祖先紀念表和鞠躬獻花的做法，表示只要我們有具体的一套做法，是能夠得到國人欣賞的，他們過去所反對的，是因為我們根本沒有一套！

當然，另外一些數據也提醒我們，目前仍有超過一半以上的人對教會所做的不滿意，我們需要在做法上更落實，並更全面地推廣實施，相信不久的將來，祭祖問題不再成為向國人宣教最大的阻礙。

第七章 創新喪禮與敬祖做法的實施與推廣

第一節 創新喪禮與敬祖做法的實施

由以上問卷調查的統計與分析，發現國人中已有近八成的比例，能接受我們獻花鞠躬的做法（見表二十六），也有近七成的比例能接受基督徒以祖先紀念表代替祖先牌位（見表二十七），然而，也仍有一半以上的人對我們所做的還不夠滿意。因此，我們必須積極落實本論文建議的各種做法。

一、創新喪禮的部分：

第五章已將追思三禮和致敬禮詳細討論，應儘可能地善用這兩個禮在安息禮拜的儀式中。除此之外，關於安息禮拜或安葬之後聚餐的問題，廖昆田在對傳統教會喪禮作分析與評估時，提及儀式行為是借用符號（symbol or sign），如祭品、禱告、點香來表達內心的感情。同時，他也引用文化人類學家 Victor Turner 的理論，把儀式分為兩類：跨越的儀式（Rites of Passage）和團契的儀式（Rites of Intensification），前者是指人經歷生老病死等生命週期的變化，面對心理的壓力和危機，人常藉用儀式的操作，以期安全地跨越生命的危機；後者則是藉用儀式增加團體的感情，使團體更契合、更有向心力，所以民間有「吃公」的習俗，就是培養族群的情感。他認為傳統教會喪禮中的詩歌、慰詞、信息有達到跨越的功能，但缺少團契的功能，因此，喪禮後若能參加喪家預備的聚餐較能達到這功能。

227

²²⁷ 廖昆田，「傳統教會喪葬禮的現況分析與評估」，錄影帶（新竹：中華信義神學院出版社，1997），講於「基督徒與民間喪禮研習會」。

目前，鄉村與城鎮的教會仍保有安息禮拜或安葬後聚餐，大都市的教會就愈來愈簡化了，多以餐盒代替。其實，華人是很看重「吃」的民族，台灣人也不例外，因此，今後教會的安息禮拜，除了融入追思三禮外，應鼓勵喪家預備簡餐，教會也應積極參與，才能達到團契的功能。

二、敬祖做法的部分

（一）敬祖追思大會

初辦這類聚會，可先稱「敬祖追思禮拜」，等到在教會內得到共識，也較有規模時，可改稱「敬祖追思大會」。這名稱外界較熟悉，也不容易給未信者有太強烈的基督教色彩，他們會比較願意來參加。

1、誰來推動？

不管是教會辦的、或家庭辦的敬祖追思禮拜，若能採用追思三禮是最好的。

²²⁸追思三禮的運用，應從教會起首，會友們參加多次以後，才會應用在家庭或家族的追思聚會中。

然而，教會任何重要的事工，若要推行得好，一定需要主任牧師帶頭做，否則不易成功。所以，若主任牧師不帶頭推動融入追思三禮的敬祖追思禮拜，就很難把追思三禮落實在教會和會友的家庭中。

（二）用什麼時間？如何舉辦？

最好的時機，就是每年的清明節或之前，若能把清明節的「敬祖追思禮拜」

²²⁸ 若教會暫未取得共識，先用「傳統」的教會儀式舉辦也可，2003年新竹勝利堂就是採傳統式舉行首次的「敬祖追思禮拜」。

辦得好，其他年節在家庭辦的敬祖追思聚會，就會容易落實。因此底下列述舉

辦敬祖追思禮拜的要領：

1、「各教會」自行利用「主日崇拜」舉行：過去因考慮用崇拜以外的時間，又擔心參加的人數少，而不敢嘗試去做，若聯合別教會，又覺麻煩，不易每年都辦。其實，只要經長執會同意，崇拜中加上敬祖追思的內容，參加的人數只有多不會少，簡單易行。

2、最好每年辦：利用主日崇拜舉行，花費不多，年年辦不困難。每年辦，未信者才會感覺到我們很重視，而且，愈辦愈有經驗、愈有創意。因此，長期做，才會看見效果。

3、最好要印邀請單（或請柬）：趁機鼓勵信徒使用邀請單，邀請他們的家人親友來參加，近程可化解信主的壓力，遠程可引領親人信主。若經費充裕，可大量印製，充當福音單張派發給社區民眾，他們就是不能參加，至少也是一種福音預工。

4、應善用主禮人的角色：初期由會友中較年長的擔任，之後，可邀會友的家中長輩或地方人士，創意邀請，以發揮擴大宣傳及福音預工的功能。

5、可展示敬祖追思物品：如「祖先紀念表」、「世代傳承表」、「相片」、「族譜」等，一方面給未信者參觀，一方面示範給信徒敬祖的做法，又可鼓勵信徒為了傳福音製作這些敬祖佈置品。

6、最後，會後也可預備當地特色的「愛餐」，如客家地區可預備客家的糯米

糲、米粉和酸菜鴨肉湯，不一定要花費高，只要透過聚餐，發揮團契的功能，使會友的家人來到教會倍覺溫馨即可。

當然，除了教會辦敬祖追思大會外，也應鼓勵會友，在清明節參加家族的掃墓，並在家庭利用年節舉辦敬祖追思的聚會，充分發揮取代的功能。如過年時，家族的「年終敬祖感恩禮拜」，或小家庭式的「年終敬祖感恩聚會」，這些聚會也可印節目單，分享給未信親友，增進預期的效果。

二、敬祖佈置品製作

這就是指祖先紀念表和世代傳承表的製作與佈置。關於這方面的觀念與做法，在前一章第五節已有詳述，在此只做一些補充。

要在教會中推廣，鼓勵會友製作，通常清明節前是最好的時機。主要原因是，這段時間，會友們最容易感覺得到這方面的需要，所以，可在元宵節後、清明節前，利用週報或講台傳遞、見證及說明，鼓勵會友們為了福音的緣故，儘量來製作。當然，要推行得好，還是要主任牧師帶頭做，若牧師能先製作一份自己家的，當範本展示在禮拜堂，年復一年，必會看到成果。

另外，格式的內容，也可多元選擇。如未全家歸主的家庭，可考慮把紀念表最上頭的一排字，「敬拜獨一真神」改為「上帝是萬福源頭」，第二排字「紀念先祖、飲水思源」可改為「飲水思源、發揚孝道」（強調孝道，未信主的長輩看了必喜歡），祖先名字的排列方式，也可按各家庭的需要彈性調整，只要美觀即可。

第二節 推廣的方法與再評估

過去幾年，一方面思考研究，一方面也有實行與推廣。當然，最起初是在自己牧養的教會實行，覺得行得通，會友們及他們的家人反應也不錯，也有不少這方面的見証，信心就被鼓勵起來。所以，希望以後能藉著多方的推廣，說服更多教會來實行，而能帶出全面的影響力，至終使福音的工作能迎向大突破。

在清明節的敬祖追思大會方面，已舉辦多年，愈辦愈有心得和經驗，做法的細節上，也不斷創新和豐富。自己教會辦了幾年，也幫聯會的教會舉辦，如三義崇真堂、內壠崇真堂、台北崇真堂和中壠崇真堂；這兩年鼓勵客家的一些教會舉辦，竹東厚賜堂也連續兩年舉辦清明節的敬祖追思大會。平鎮崇真堂因為每年辦，而有一點風聲傳到教會媒体，這兩三年論壇報和好消息頻道在清明節時，經常會來採訪。

所以，在創新禮儀上的推動，無論是喪禮或敬祖追思禮拜，希望能以表三十四的觀念與陳述方式，給人清淅易明，而有助於推廣：

表三十四、創新與傳統禮儀的比較

	特色	追思三禮	致敬禮
傳統基督教喪禮	較有西方文化色彩	無	無
創新基督教喪禮	較具中國文化特色	有	有

註：敬祖禮儀的比較同上表，只是沒有「致敬禮」

敬祖的客廳佈置品方面，截至目前，祖先紀念表或世代傳承表，1986年至2000年間共製作了約27個，這些都是請人用毛筆書寫的，而且製作者大部分是

平鎮崇真堂的會友，少數是崇真聯會的信徒。2000 年以後，為了便於推廣，而研發電腦排版列印，方便、省時又便宜，到今天已再製作了 32 個，外教會的基督徒託我們印製的愈來愈多，但若要真正推得廣，還是要鼓勵各教會購買 A3 列表機，以 Office 2000 的 Publisher 軟體，即可幫自己的會友製作。

關於將來持續的推廣，希望從幾方面加強：

一、講道方面

同時，過去受邀講道時，有時就講這方面的信息，並帶紀念表、傳承表去展示，這兩年因代理客家宣教神學院的院務，有機會傳遞「客神」異象，也順道分享這方面的事工。今後可續善用這樣的機會推動這事工。

二、研討會及開課方面

希望透過「客神」辦的研討會推動，如「創新喪禮與福音」教牧研討會，或其他單位辦的研習會。同時，在客神的延伸制課程開這方面的課，並鼓勵眾教會開「敬祖與佈道」的成人主日學課程。

三、文字方面

希望能將本論文摘錄一部分內容，投稿至某些神學期刊，及基督教論壇報，並改寫成書出版，俾能更有力地推動，說服更多教會重視此事工。並編寫「敬祖與佈道」陪讀教材，印製「追思三禮」及「致敬禮」小冊說帖，及「敬祖與孝道」個人佈道小手冊。

四、影音及其他傳媒方面

錄製光碟片，供有興趣多了解的教會或個人使用；每年舉辦敬祖追思大會，或在各地舉行研討會時，透過論壇報、教會公報及國度復興報登載消息，及接受教會報刊和好消息頻道的採訪，藉此宣傳而推動。

五、網頁

平鎮崇真堂過去設有「全球崇真資訊網」(hakkaweb.of.com.tw)，上頭有這方面的文章，製作紀念表、傳承表的辦法。曾有越南華人教會的陳良棟傳道和苗栗張天造傳道，透過網頁獲取這方面的資訊，而請我們幫忙製作。以後，應更多善用網路通訊，將論文的一部分內容放進去，使更多人可以接觸、了解，並響應這事工。

結 論

今日的台灣教會因著不同的教會傳統、神學背景，及屬靈追求，對喪禮儀式和敬祖做法產生不同的看法與做法。基要派、一些福音派和部分在靈恩上追求的教會，在這方面容易採較保守的立場，認為向遺像鞠躬即是拜偶像得罪神，或過度敏感地感覺會被邪靈入侵，於是在喪禮中及祭祖場合中，反對基督徒向亡者或祖先有任何動作的表達。這樣的觀念與處理方式，必然使文化與福音的僵局始終難以解決。

所以，本論文的首要目標，就是先釐清拜偶像的真義，使有疑慮的教會或基督徒能建立正確的觀念。因此，透過解經的過程獲得重要結論是，不是任何貼起來的、掛起來的像都是偶像。從舊約來看，偶像必須是此形像或雕像被賦予神性（divinity），被授予（invested）影響力，而成為人崇敬與敬拜的焦點；從新約來看，無論是有形的、或無形的「事物」，若在我們的生命中取代了上帝應有的地位，使我們不能盡心、盡性、盡意、盡力愛神，這就是拜偶像的行為。因此，在避免陷入拜偶像的前提下，本論文理出系統的觀念，並設計一套做法，期盼多數教會能接受而施行。

設計的背景因素是，中國文化是十分重視禮儀的，我們若不在「禮儀」上有所表達，很難讓國人了解與體會我們內心真實的意念。然而，這部分卻是改革宗教會最缺乏的部分。想必有人會引用主耶穌引自何西阿書六章六節的話：「我喜愛憐恤，不喜愛祭祀。」（太 9：13；參太 12：7，可 12：33）來反駁新約時代

有設計任何禮儀的必要。其實，耶穌引用這經文的目的是，駁斥法利賽人律法主義的僵化，離棄了神的旨意，事實上，耶穌也守猶太律法與節期禮儀的，而且祂也設立了聖餐（太 3：13-17；約 5：1；可 14：12-16）。另一方面而言，沒有儀式其實也是一種儀式，因此，問題不在儀式本身，而是有無失去其精意。所以，本論文設計的禮儀，希望能貼近中國文化的特色，俾能有助於福音與文化的會通。

當然，在文化與福音的會通上，總難免有張力的存在。我們也必須容許這張力的存在，如同琴絃必須有張力一般。聖經的真理如琴絃的「固定樁」那端，我們必須把琴絃牢牢地固定好，另一方面，當地文化好比琴絃的「鎖緊鈕」這端，必須把琴絃鎖到適度的緊。若是我們的著力點置於「鎖緊鈕」這端（過度向文化認同而妥協），把琴絃繃得太緊，而造成斷絃，前功盡棄；若是把著力點置於「固定樁」（過度扮演先知角色，否定一切文化），琴絃鬆弛，就不能彈奏；我們若將著力點置於琴絃的某個平衡點上，就彈奏出美妙的音樂。因此，關於整個突破祭祖難題的努力，必須時刻謙卑地、敏銳地倚靠聖靈的光照、感動與引導。

在台灣的宣教史上，本論文只是拋出的另外一塊「磚」，希望能引出更多的「玉」。因此，懷著一個極高的期待，透過多人的努力，有朝一日在台灣的土地上，基督教會能彈奏出美妙的福音樂章！阿們！

附錄一、清明節敬祖追思大會節目單

敬祖追思大會程序單

時 間：民國九十二年三月十六日上午十時正

地 點：平鎮市東豐路一〇一號四樓禮堂

主辦單位：基督教平鎮崇真堂(電話：4697543)

一、詩歌敬拜.....會 眾

1.歡迎歌 2.讚美之泉 3.奇異恩典 4.願

二、獻詩..... 做 得 冇？(客語).....溫康鳳美師母

『爺娘惜子似長江水，子想爺娘像一陣風。』

這句話聽過冇？ 按樣咁做得冇？ 按樣咁做得冇？

我們對爺娘係恁辦想，我們介子孫就會跟著做

上主教導世界人，孝敬爺娘係重要又應當。

好介傳統需要維持到，雖然時代冇同樣。

三、祈禱.....王明新弟兄

四、敬祖追思三禮(會眾請起立)(司儀啟、會眾應)

1.倒水禮.....飲水思源.....主禮人： 徐名崧先生
徐位安弟兄

天父上帝，萬有都是本於你，也將歸於你，我們的先祖是你所造的，
我們一切的福份是你所賜的，願榮耀歸於你，直到永遠，阿們。

(啟)上帝，我們今日恭敬站在你面前

(應)追思我們父系及母系的祖先

(啟)所有的河流有它的發源地

(應)所有的血脈也有它的傳承

(啟)因此，當我們飲水思源時

(應)教我們不忘記你才是生命的源頭

(齊)是的，父神！你是一切生命的源頭

(齊)我們願歸回順服你，同飲於救恩的泉源，阿們！

2.獻花禮.....懿德流芳.....主禮人： 梁國鴻弟兄
黃鐘陞弟兄

感謝主耶穌，為世人釘十字架，從死裏復活，並藉著你所賜的恩惠與力量，
我們的先祖與親人留下了佳美腳蹤，願他們的美德如花香長存，阿們。

(啟)上帝，我們今日肅立在你面前

(應)帶著我們手中小小的芬芳

(啟)像這束花所散發出的氛香氣息
 (應)我們的祖先留下了美好的榜樣
 (啟)如今求你幫助我們也散發出生命的馨香
 (應)好叫我們的子孫薰陶於我們的美德，阿們！

3.點燭禮.....榮神益人.....主禮人: 彭雲龍先生
 彭金日弟兄

願聖靈常充滿我們，光照我們，引導我們，使我們在世渡日如光照耀，以善行美德榮神益人，光宗耀祖，阿們。

(啟)上帝，我們今日恭敬地來到你面前
 (應)舉起我們手中小小的光明
 (啟)所有的火焰有它的火種
 (應)正如所有的大樹有它的種子
 (啟)我們今日來思念我們的祖先
 他們曾為他們的時代燃燒自己
 (應)今日求你幫助我們
 為自己的時代發出光與熱
 能榮神益人、光宗耀祖，阿們！

五、敬祖見證.....劉榮助弟兄

六、追思心語.....徐位安弟兄

七、追思默禱(全體肅立, 追思先祖, 並為家族默禱祝福).會 眾

八、獻詩.....我心靈得安寧.....崇真堂詩班

(1)有時享平安 如江河平又穩 有時遇悲傷似浪滾
 不論何環境 我已蒙主引領 我心靈得安寧 得安寧
 我心靈得安寧 我心靈得安寧 得安寧
 (2)撒旦雖來侵 眾試煉雖來臨 我有主保證在我心
 基督已清楚 我境況無人助 就為我流寶血 救贖我
 我心靈得安寧 我心靈得安寧 得安寧

九、讀經.....彌迦書六章 6 8 節.....黃福龍弟兄

「我朝見耶和華，在至高神面前跪拜，當獻上甚麼呢？豈可獻一歲的牛犢為燔祭嗎？耶和華豈喜悅千羊的公羊，或是萬萬的油河嗎？我豈可為自己的罪過獻我的長子嗎？為心中的罪惡獻我身所生的嗎？世人哪，耶和華已指示你何為善。他向你所要的是甚麼呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的神同行。」

十、證道.....油和酒.....龍維耐老師

十一、頒發獎學金.....溫永生牧師

十二、慈善樂捐.....為 1919 急難救助捐獻(奇異恩典).....陳品月執事

十三、迎新關懷.....來 賓

十四、報告事項.....司 會

1. 歡迎每一位參加今天敬祖追思大會的貴賓，謝謝您們的光臨，也請不吝給我們指教。禮拜結束後，歡迎留下享用糯米糰和米粉，及參觀敬祖展示品，並期待你們常來相聚。
2. 下主日(3/23)下午 3：00 6：00 客福借台北靈糧山莊舉辦「為主贏得客家」特會，歡迎前去參加，有意者請在公佈欄登記，以利安排交通。

十五、頌榮祝福.....願耶和華賜福給你.....會 眾

願耶和華賜福給你 願耶和華永遠保護你

願耶和華祂的臉光照你 願耶和華賜你平安

(副)願耶和華賜福給你 願耶和華永遠保護你

願耶和華祂的臉光照你 願耶和華賜你平安

附錄二、安息禮拜程序單範例

故 徐淑芬姐妹安息禮拜程序

主禮：溫永生牧師	司會：黃成熙傳道
司儀：陳安和牧師	司琴：鍾君果傳道
奏樂.....	司琴
宣召.....	司會
唱詩.....讚慕美地.....	會眾

1. 有一地比白日更光彩，雖遙遠我因信望得見
我天父在那地常等待，早為我備安宅於裡面
2. 到美地我必隨那眾聖，聲和諧歌新詩讚頌主
心快樂得永遠之生命，再無懼也無憂更無苦
3. 我聖父在高天何慈愛，將至尊獨生子降於世
開福源一直留至萬代，我終身要讚美無止休
(副歌)到那日，樂無比，同眾聖相聚會在美地(二次)

祈禱.....	溫康鳳美師母
聖經.....林後五：1 10.....	司會

我們原知道，我們這地上的帳棚若拆毀了，必得神所造，不是人手所造，在天上永存的房屋。我們在這帳棚裏歎息，深想得那從天上來的房屋，好像穿上衣服；倘若穿上，被遇見的時候就不至於赤身了。我們在這帳棚裏歎息勞苦，並非願意脫下這個，乃是願意穿上那個，好叫這必死的被生命吞滅了。為此，培植我們的就是神，他又賜給我們聖靈作憑據（原文是質）。所以，我們時常坦然無懼，並且曉得我們住在身內，便與主相離，因我們行事為人是憑著信心，不是憑著眼見。我們坦然無懼，是更願意離開身體，與主同住，所以無論是住在身內，離開身外，我們立了志向，要得主的喜悅；因為我們眾人必要在基督臺前顯露出來，叫各人按著本身所行的，或善或惡受報。

唱詩.....	崇真堂詩班
---------	-------

耶和華是我牧者

- (1) 主耶和華是我牧者 我必不致缺乏 祂使我躺臥在青草地上 領我在溪水旁
祂使我的靈甦醒 引導我走義路 主耶和華是我牧者 我必不致缺乏
- (2) 雖然行過死蔭幽谷 我也不怕遭害 因為你與我同在同行 你杖必安慰我
在我敵人的面前 為我擺設筵席 雖然行過死蔭幽谷 我也不怕遭害
- (3) 你用油膏了我的頭 使我福杯滿溢 我的一生一世必有 恩惠慈愛隨我
我要住在神殿中 直到永永遠遠 我一生要住神殿中 直到永永遠遠

我出世做客家人

- (1)我出世做客家人 從細唔識天阿爸 天父憐憫差聖子 耶穌救我轉天家
認識主耶穌 人生有盼望 使我得到平安佬喜樂
認識主耶穌 人生有方向 使我得到永生快樂
- (2)我出世做客家人 從細唔識主耶穌 基督耶穌愛惜我 為我釘十架受苦

相信主耶穌生命得救贖 使我無再受罪惡苦楚
 相信主耶穌生命得歸屬 使我脫離地獄痛苦
 (3)奉勸世間客家人 遽遽來信主耶穌 聖靈感動來帶我 歸轉天家見天父
 天使來迎接天軍來歡唱 見面心情真快樂
 天使來迎接天軍來歡唱 永遠享受天堂福樂

證 道.....帳棚的人生.....溫永生牧師

唱 詩.....奇異恩典.....會 眾

奇異恩典 何等甘甜 我罪已得赦免 前我失喪 今被尋回 瞎眼今得看見
 如此恩典 使我敬畏 使我心得安慰 初信之時 即蒙恩惠 真是何等寶貴
 許多危險 試煉網羅 我已安然經過 靠主恩典 安全不怕 更引導我歸家
 將來禧年 聖徒歡聚 恩光愛誼千年 喜樂頌讚 在父座前 深望那日快現

故人略歷.....家人代表

追思三禮

1.倒水禮.....飲水思源.....宗親代表 吳慶增總幹事

天父上帝，萬有都是本於你，依靠你，歸於你，願榮耀歸於你，直到永遠，阿們。

2.獻花禮.....懿德流芳.....姻親代表 徐位育先生

感謝主耶穌，賜我們美好的親人，願他的美德如花香長存，阿們。

3.點燭禮.....光宗耀祖.....教會代表 葉清和先生

願聖靈常充滿我們，光照我們，使我們在世渡日如光照耀，榮神益人，光宗耀祖，阿們。

默哀追思.....會 眾

慰 詞.....陳安和牧師

謝 詞.....吳姓宗親會 吳元有會長

頌 詩.....願主賜福保護你.....會 眾願主賜福

保護你 願主面上榮光照耀你 豐盛慈愛恩待你
 願耶和華時刻眷顧你 賜你永平安 阿們

祝 禱.....溫永生牧師

致敬禮.....獻花禮.....各界代表

瞻仰遺容.....撚花禮.....來 賓

出殯行列順序：十字架、遺像、牧長、靈柩、遺族、來賓

故人略歷

徐淑芬女士於主後 1957 年(民國 46 年)2 月 3 日出生於平鎮市新勢里，是徐名崧先生長女，自幼乖巧自立，勤奮好學，深得長輩們的讚許，尤其是祖父母的寵愛！

主後 1975 年(民國 64 年)6 月以後，以優異的成績畢業於中壢高中，7 月隨即進入石門農田水利會服務迄今長達 27 年之久。那時對家裡的經濟幫助甚大。她工作認真、負責、謹慎，深得長官及同事們的賞識。

主後 1983 年與吳永珍先生結成連理，婚後勤儉持家，胼手胝足，育有 2 女 1 男，現今分別讀高中、國中、小學。他寧可自己省吃儉用，但對女子的需求也從不曾吝嗇、缺少過。為家人付出了極大的心血！

去年 9 月因身體屢屢不適，到了大醫院檢查，不料是罹患了胰臟癌，已是第 3 期了。這突如其來的晴天霹靂，並未把他擊垮，雖然醫生告知所剩歲月不多，但她仍堅強面對迎接而來的病痛，期間未曾聽過她喊一聲痛或流下一滴淚，更沒怨天尤人。

感謝主，她於主後 2002 年 9 月 25 日受洗歸入主名下。隔天接受長達 8 個小時的重大手術，因著主的恩典，手術順利，一星期後便可出院返家休養。療養期間喜歡聽詩歌及家人唸聖經給她聽，神的話的確是她那段時間最大的幫助及安慰。神恩待她，讓她在癌症末期的疼痛減至最低。在 12 月 26 日上午，她被主接回天家，息了地上的勞苦。

她雖然先回到天家，但她那任勞任怨、堅毅的生命力及對子女深情的愛，永遠都銘記在我們心裡。願淑芬女士安睡主懷，家人、孩子也得著主的安慰。

哀謝

承蒙貴賓、至親好友，教會牧長兄姐的關懷協助，且不辭勞遠，撥空參加。隆情厚誼，感激不盡。
謹此申謝並祈主前代禱。

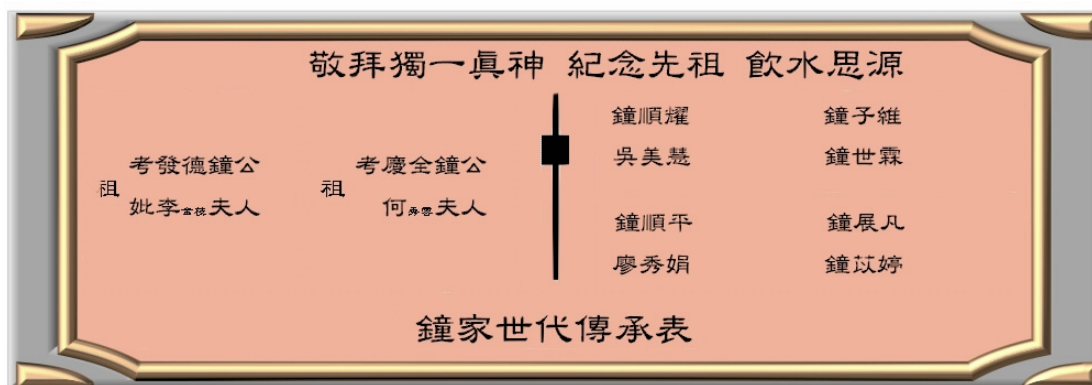
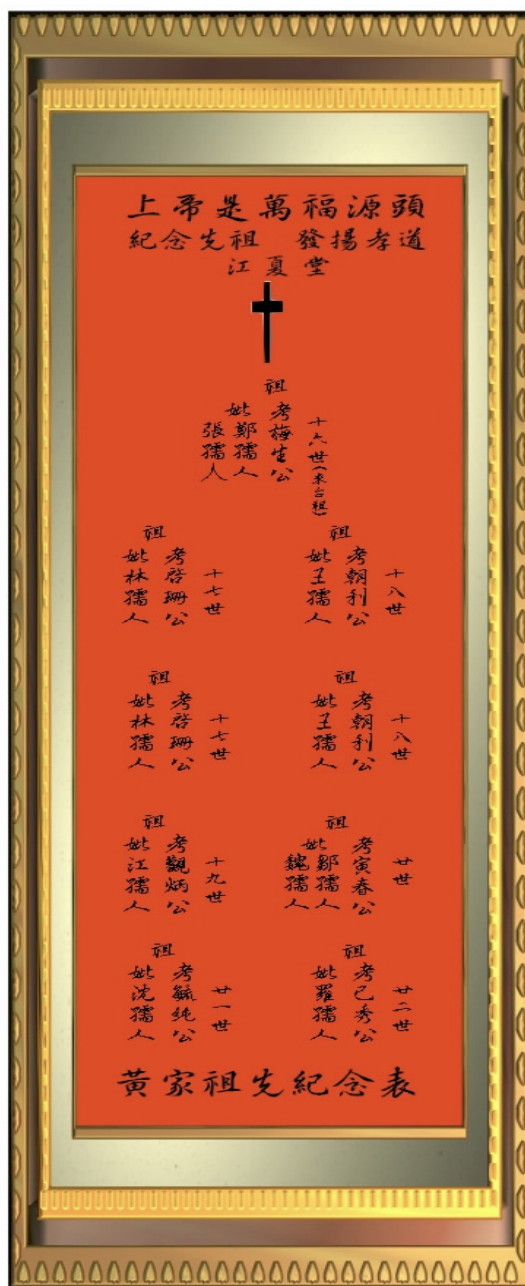
附錄三、致敬禮登記單

致 敬 禮 登 記 單

單位名稱	主禮人(職稱)	程 序
		一、主禮人就位 二、陪禮人就位 三、獻 花 四、一鞠躬 五、再鞠躬 六、三鞠躬 七、禮成（奏樂） 八、遺族答謝

註：若亡者年紀較輕（20歲上下），可改為安慰禮

附錄四、祖先紀念表和世代傳承表



附錄五、基督教與民間祭祖問題 研究問卷

基督教與民間祭祖問題 研究問卷

這是一份神學院教牧博士論文的研究問卷，針對台灣大都市、中小城市、鄉鎮的非基督徒，進行訪問調查研究。此問卷只作論文研究，不作其他個別用途，所以請您放心地回答問題。約十分鐘即可完成，很希望您寶貴的意見，能融入這論文中，謝謝您的協助，願上帝賜福您！

中華福音神學院教牧博士班研究生 溫永生 敬上

指導教授 龍維耐、蔡麗貞

甲、基本資料

- 1、性別： 男 女
- 2、年齡： 16~35 36~55 56~75
- 3、族群別： 閩南 客家 外省 原住民 其他
- 4、教育程度： 不識字 小學 國(初)中 高中(職) 大學(專)
研究所以上
- 5、家中排行： 老大 老二 老三 老么 其他_____(請註明)
- 6、您目前的婚姻狀況是： 已婚 未婚 其他(寡居、離婚、分居)
- 7、您們家的組織型態是： 獨居或單身
小家庭(一代，或二代而居家子女未婚)
大家庭(三代，或二代而居家子女已婚，或隔代)
- 8、居住地： 直轄市(台北市) 省轄市(新竹市) 縣轄市_____(請註明)
鄉鎮_____(請註明)

乙、對民間祭祖與基督教的看法

- 1、您認為拜祖先的事： 非常重要 重要 不重要 非常不重要 沒有意見
- 2、您所以認為拜祖先很重要，最主要是因為：(單選)
可以得著祖先的庇祐，達到祈福避災的效果
可以發揚孝道精神，達到倫理教化的功能
可以凝聚家族意識，達到維繫社會安定的作用
其他(請說明：)
- 3、您家拜祖先的型態是：
小家庭自己拜(在家裡的祖先牌位前拜)(若填 ，請跳至第5題繼續作答)
大家族一起拜(到家族祠堂去拜)

兩者皆有，視節日而定

我家不拜祖先（若填 ，請跳至第 6 題繼續作答）

4、您的大家族一起拜祖先的做法是：

全家人（包含婦女）都必須參加

家中所有男丁都要去參加（婦女不必參加）

父母健在時，父母去參加即可

父母健在時，只要推派一人代表去參加即可

其他（請說明：_____）

5、您自己現在仍經常拜祖先的動機或因素，有哪些？（可多選）

（若您未曾拜過祖先，請跳至第 6 題繼續作答）

可以得著祖先的庇祐

可以得著家中的遺產

可以避免從父母、長輩、宗親、兄弟來的壓力

可以表達對祖先的孝思

其他（請說明：_____）

6、您對傳統上用香拜祖先的看法：（可多選）

我拿香拜祖先時，很自然地會向祖先祈求保佑及賜福

拿香純粹是一種儀式，我不相信祖先會保佑及賜福

拿香非常重要，不拿香等於沒拜祖先

拿不拿香不重要，若其他儀式或做法能表達出對祖先的孝敬也可以

為了環保，我主張不要用香拜祖先

7、您對傳統上用祭品拜祖先的看法：（可多選）

祖先在陰間仍需活人以祭品供食，否則會變為孤魂野鬼

祭品只是一種儀式，我不認為祖先需活人供食

供奉祭品非常重要，不用祭品等於沒拜祖先

供不供祭品不重要，若其他儀式或做法能表達出對祖先的孝敬也可以

為了衛生或方便，我主張不要用祭品拜祖先

8、您對基督徒以獻花、鞠躬來向亡者遺像或祖先牌位表達敬意有何看法？

非常能接受

能接受

不能接受

非常不能接受

沒有意見

9、您對有些基督徒以製作族譜及祖先紀念表（掛在客廳）代替傳統祖先牌位的看法：

非常能接受

能接受

不能接受
非常不能接受
沒有意見

10、您認為基督教界在祖先問題上的做法：

不需要再改變
還要再一些努力
還要更大幅度的加強與改革

我感覺基督教仍是洋教，不重視祖先，使我對基督教信仰保持距離

對我而言，基督教仍是「不孝的宗教」，我非常不滿意目前的基督教

(謝謝您回答以上的問題，協助我們完成這研究，願上帝賜福與您！若您對這問卷的問題有興趣，或有任何寶貴意見，想進一步討論，歡迎來電，電話：(03) 4697543，或來函：桃園縣平鎮市東豐路 101 號 4 樓，或上網：全球崇真資訊網 hakkaweb.of.com.tw)

附錄六、卡方分析 P 值低於 0.05 的數據

項目	皮爾遜卡方值	P 值	備註
1、性別*乙 6	7.592	0.006	
2、性別*乙 6	5.249	0.022	
3、性別*乙 7	5.488	0.019	
4、年齡*乙 1	59.035	0.000	
5、年齡*乙 2	83.059	0.000	
6、年齡*乙 5	56.440	0.000	
7、年齡*乙 5	8.713	0.013	
8、年齡*乙 5	42.012	0.000	
9、年齡*乙 6	27.039	0.000	
10、年齡*乙 6	45.057	0.000	
11、年齡*乙 6	58.448	0.000	
12、年齡*乙 7	62.008	0.000	
13、年齡*乙 7	29.193	0.000	
14、年齡*乙 7	56.102	0.000	
15、年齡*乙 8	85.456	0.000	
16、年齡*乙 9	58.812	0.000	
17、年齡*乙 10	38.407	0.000	
18、族群別*乙 6	13.762	0.001	
19、族群別*乙 6	11.591	0.003	
20、族群別*乙 6	19.912	0.000	
21、族群別*乙 6	14.826	0.001	
22、族群別*乙 7	12.113	0.002	
23、族群別*乙 7	8.867	0.012	
24、族群別*乙 7	13.769	0.001	
25、族群別*乙 8	28.635	0.000	
26、族群別*乙 9	37.074	0.000	
27、族群別*乙 10	18.090	0.021	
28、教育程度*乙 1	51.090	0.000	
29、教育程度*乙 2	67.084	0.000	
30、教育程度*乙 5	49.691	0.000	
31、教育程度*乙 5	16.231	0.006	
32、教育程度*乙 5	15.681	0.008	
33、教育程度*乙 5	26.376	0.000	
34、教育程度*乙 6	21.847	0.001	
35、教育程度*乙 6	83.743	0.000	
36、教育程度*乙 6	79.375	0.000	
37、教育程度*乙 7	61.972	0.000	

38、教育程度*乙 7	61.510	0.000	
39、教育程度*乙 7	70.237	0.000	
40、教育程度*乙 8	159.125	0.000	
41、教育程度*乙 9	121.542	0.000	
42、教育程度*乙 10	74.587	0.000	
43、家中排行*乙 2	26.348	0.010	
44、家中排行*乙 5	12.112	0.017	
45、家中排行*乙 5	28.433	0.000	
46、家中排行*乙 7	11.482	0.022	
47、家中排行*乙 10	36.084	0.003	
48、婚姻狀況*乙 1	37.325	0.000	
49、婚姻狀況*乙 2	22.124	0.001	
50、婚姻狀況*乙 6	17.275	0.000	
51、婚姻狀況*乙 6	7.520	0.023	
52、婚姻狀況*乙 7	7.618	0.022	
53、婚姻狀況*乙 7	10.710	0.005	
54、婚姻狀況*乙 9	15.743	0.046	
55、家庭組織型態*乙 1	16.750	0.033	
56、家庭組織型態*乙 2	21.719	0.001	
57、家庭組織型態*乙 5	13.835	0.001	
58、家庭組織型態*乙 6	6.827	0.033	
59、家庭組織型態*乙 6	18.747	0.000	
60、家庭組織型態*乙 6	8.411	0.015	
61、家庭組織型態*乙 7	14.794	0.001	
62、家庭組織型態*乙 7	20.383	0.000	
63、家庭組織型態*乙 7	13.769	0.001	
64、家庭組織型態*乙 8	30.281	0.000	
65、家庭組織型態*乙 9	30.576	0.000	
66、居住地*乙 2	26.690	0.002	
67、居住地*乙 5	10.435	0.015	
68、居住地*乙 5	10.246	0.017	
69、居住地*乙 5	18.512	0.000	
70、居住地*乙 6	8.020	0.046	
71、居住地*乙 6	14.447	0.002	
72、居住地*乙 6	8.182	0.042	
73、居住地*乙 7	9.732	0.021	
74、居住地*乙 7	9.545	0.023	
75、居住地*乙 7	16.562	0.001	
76、居住地*乙 7	8.377	0.039	
77、居住地*乙 7	13.165	0.004	
78、居住地*乙 8	66.317	0.000	
79、居住地*乙 9	48.734	0.000	

中文參考書目

《1993 台灣基督教會教勢報告》。台北：中華基督教福音協進會，1993。

《基督教論壇報》，第 279 期（1971 年 2 月 28 日）；第 283 期（1971 年 3 月 28 日）；第 1005 期（1985 年 4 月 7 日）。

《教會公報》，第 2212 期（1994 年 7 月 24 日）。

「天主教春節祭祖」。《基督教論壇報》，第 276 期（1973 年 2 月 7 日），二版。

「祖先祭祀研討會」，《龐故主教德明紀念講座》。台北：台灣聖公會三一神學中心，1992。

「教廷諭令~傳信部關於中國禮儀的訓令」。吳應楓譯。《聖心報》。第 54 卷，第 3 期（上海：上海教區，1940 年 3 月）。

「清明論『敬祖』」。《基督教論壇報》，第 1055 期（1986 年 4 月 6 日）。

David M. Howard Jr.。《舊約歷史書導論》。胡加恩譯。台北：華神，1998。

G. 埃涅斯·賴特。《聖經考古學》。夏華、穀照凡譯。台南：東南亞神學院協會，1967。

于斌。「我為什麼提倡敬天祭祖？」《聯合報》（1972 年 1 月 14 日），第十版「各說各話」欄。

中國主教團秘書處編譯。《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》。臺北：天主教教務協進會出版社，1975。

中華基督教福音協進會「教勢報告」, <http://database.ccea.org.tw/statics/default.htm>,

內政部人口統計網站：<http://www.ris.gov.tw/ch4/static/st1-0.html>。

王武聰。「不是沒有公媽，只是沒有公媽牌」。《台福通訊》。第 32 卷 (2001 年 10 月), 頁 1-4。

王武聰。「祭祖問題之再思」。《台福通訊》。32 卷 (2001 年 2 月), 頁 1-5。

王治心。《中國基督教史綱》。香港：輔僑出版社，1959。

王瑞珍。《第三隻眼看祭祖》。台北：校園，2000。

加爾文 約翰。《基督教要義》。謝秉德譯。第三版。香港：基督教文藝出版社，1978。

史提夫 索格倫 (Steve Sjogren)。《福音出擊》。台北：天恩，1998。

尼布爾 ~~奈~~ 利查。書《基督與文化學南》。賴英澤、陳

1986。

白德禮。《福音、文化與溝通》。授課筆記。台北：華神教牧博士班講授，1997 年 4 月。

任以撒。《系統神學》，再版。臺北：改革宗翻譯社、改革宗長老會，1980。

刑福增。《文化適應與中國基督徒》。香港：建道神學院，1995。

吳恩溥。《論洋教與祭祖》。台北：聖文社，1983。

吳德聖。「孝親與祭祖」。《台福通訊》。第 30 卷，第 6 期 (1999 年 3 月), 頁 1-4。

吳鯤生。「聖經怎樣看文化」。《校園簡訊》，第 269 期 (2001 年 9 月 15 日), 頁 1。

李亦園。「中國傳統祭祖儀式與意義的探討」錄音帶，共 4 卷，第 3 卷李亦園教

授（一）。臺北：基督教視聽聯合會，1985 年。

李莉娟。「打擊魔鬼的故事」錄音帶。《打開心內的門窗 115 集》。臺北：佳音電

台，1998 年。

李喬。「『XO』之外」。《教會公報》。第 2361 期（1997 年 6 月 1 日），頁 3。

李智仁。《台灣的基督教會與祖先崇拜》。台南：人光，1995。

杜陵。《社會調查》。台北：市場出版社，1977。

邢福增、梁家麟。《中國祭祖問題》。香港：建道神學院，1997。

周功和。《信、望、愛：聖經倫理學導論》，三版。台北：華神，2000。

周功和。「邏輯思維式微：知識基礎的崩潰」。《校園》。第 45 卷，第 1 期（2003

年 1、2 月），頁 32-37。

周聯華。「從神學角度反省民間喪禮」錄影帶。《基督徒與民間喪禮研習會》。新

竹：中華信義神學院出版社，1997 年。

林治平、查時傑。《基督教與中國歷史圖片論文集》，再版。台北：宇宙光，1986。

林鴻信。《加爾文神學》。台北：禮記，1994。

金師園。《道家道教》。臺北：中國文化大學出版部，1985。

保羅 阿爾托依茲（Paul Althaus）。《馬丁路德神學》，段琦、孫善玲譯。新竹：

信神出版社，1999。

俞繼斌。「從聖經看跪與拜」。會議論文。新竹：民間喪禮之跪與拜長執研習會，

1998 年。

客家福音協會編輯小組。《基督徒喪禮手冊》。台北：天恩，1991。

客家福音協會編輯小組。《基督徒喪禮手冊》。台北：天恩，1991。

查時傑。「飲水思源話家譜」，《新生命雜誌》。第 8 卷，第 82 期（1985 年 4 月），
頁 18-24。

查理斯 克拉夫特（Charles H. Kraft），《改變生命的溝通傳播》。石彩燕譯。台北：華神，2002。

為奇。「給我能見證福音的力量」，《國度》，第 6 期（2001 年 11、12 月），頁 8-13。

唐佑之。《叮嚀》，再版。香港：福音証主，1979。

唐崇榮，「福音的意義」，《華人文化與福音研討會彙報》，陳惠文編（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1986），頁 25-30。

夏忠堅總編。「同工與事工」，《新生命雜誌》，第 47 期（1982 年 1-2 月），頁 38；
第 49 期（1982 年 4 月），頁 37。

孫隆基。《中國文化的深層結構》。台北：唐山出版社，1980。

徐福全。《台灣民間祭祀禮儀》，第五版。新竹：新竹社會教育館，1996。

徐福全。《台灣民間傳統喪葬儀節研究》。師大國文研究所博士論文。臺北：作者
自行出版，1999。

恩格（James F. Engel），《當代教會傳播》。白嘉靈、郭瓊惠譯。台北：華神，1986。

桃園縣政府。《喪葬禮儀範本》。桃園：桃園縣政府，1994。

真理堂文宣部編《過一個得勝的農曆年》，三版。台北：台灣信義會真理堂，2000。

馬蓋文（Donald A. McGavran）。《教會增長》。葛文德增訂，王正中主編，李本實譯。台灣斗六：浸宣會文字出版社，1973年。

張玉欣。「民間喪禮的宗教意涵」錄影帶。《基督徒與民間喪禮研習會》。新竹：中華信義神學院出版社，1997年。

張玉欣編著。《對話的開始》。新竹：信神，1996。

張春申。「天主教在台灣為什麼祭祖？」。《新使者（使者新刊）》，第20期（1994年2月），頁18-21。

張紹勳 林秀娟《SPSS For Windows 統計分析—初等統計與高等統計（上冊）》，二版。台北：松崗電腦圖書，1994。

張曉風。「基督徒敬祖範例」。《新生命雜誌》。第8卷，第82期（1985年4月），頁14-15。

教會更新研究發展中心編《基督徒與敬祖》台北：教會更新研究發展中心，1985。

莫理斯（Leon Morris）。《哥林多前書》。蔣黃心湄譯。台北：校園，1992。

莊祖鯤。《契合與轉化》。台北：雅歌，1998。

莊祖鯤。《契合與轉化》。台北：雅歌，1998。

許詩莉 戴台馨《祭天敬祖禮儀的設計與現代化取向》。臺北：輔大出版社，1995。

陳美幸。《節、結、解—中國教會與祖先崇拜》。台北：大光，1993。

陳清水。《基督教對當前台灣祖先崇拜之探討》。台北：橄欖，1985。

陳濟民。「基督徒與文化的根~敬祖與祭祖之間」，《校園雙月刊》。第 28 卷，第 4 期（1986 年 8 月），頁 34-37。

章力生。《民族心靈的危機》。香港：聖道，1972。

曾昌發，「敬祖與祭祖」，《基督徒切身問題》，台灣教會公報社編（台南：人光，1997），頁 1-8。

曾政忠、范秉添。《慎終追遠》。台北：橄欖出版社，1987。

馮家豪。「祭祖問題的第三波」，《基督教論壇報》，第 1006 期（74 年 4 月 14 日）。

馮爾康。《中國古代宗族與祠堂》。台北：台灣商務，1998。

馮爾康。《中國古代宗族與祠堂》。台北：商務，1998。

黃文雄。「祭祖與孝道」，《台福通訊》。第 23 卷，第 35 期（1992 年 8 月 23 日），頁 6-7。

黃伯和等。《基督徒與祭祖》，再版。台北：雅歌，1996。

黃懺華。《中國佛教史》。臺北：河洛圖書出版社，1974。

楊克勤。《祭祖迷思》。香港：基督教文藝出版社，1996。

楊炯山。《婚喪禮儀手冊》，第五版。新竹：新竹社會教育館，1996。

楊森富。《中國基督教史》，再版。臺北：台灣商務印書館，1972。

溫永生。「化被動為主動來破除祭祖迷思」，《基督教論壇報》，第 1832 期（2000 年 9 月 8 日），頁 6。

葉明翰。《祭祖與輪迴》。台北：大光，2001。

葛慶元。《禮儀之爭：基督徒對中國文化的適應》。臺北：作者自行出版，1985。

董芳苑。《信仰與習俗》。台南：人光出版社，1988。

董芳苑。「『十誡』--基督徒倫理規範~出埃及記二十 1~17 之倫理詮釋」。《台灣神學論刊》，第 9 期(1987 年 3 月)，頁 5-29。

董芳苑。「基督教的天父與中國人的祖先~對台灣天主教『祭祖』運動之反應與檢討」。《景風》。第 50 期(1977 年 1 月)，頁 16-26。

董芳苑。「論『拜偶像』」。《基督徒家庭》，第 135 期(1992 年 7 月)，頁 4-13。

鄒保祿。「特利騰與梵二禮儀改革的比較」。《神學論集》，55 期(1983 年春)，頁 101-106。

鄒保祿。「教會禮儀簡史」。《神學論集》，第 27 期(1976 年春)，頁 111-122。

廖元威。《從基督教倫理和禮儀看祭祖問題》。會議論文。桃園：中原大學宗教學術研討會，2000。

廖正行。「基督徒與祭祖~一個牧會者的看法」。《新使者》。20 期(1994 年 2 月)，頁 22。

廖昆田。《從神學觀點研究當前臺灣漢人社會祖先崇拜之宗教本質》。神學碩士論文。臺北：亞洲浸信會神學研究院，1979。

廖昆田。《與永恆有約》。臺北：中華基督教福音協進會，2002 年。

廖昆田。「傳統教會喪葬禮的現況分析與評估」錄影帶。《基督徒與民間喪禮研習會》。新竹：中華信義神學院出版社，1997 年。

瑪利安 密克斯 (Marianne H. Micks) 《敬拜上主的喜樂》。鄭慧姪譯。台北：

使者出版社，1985。

趙天恩。「從中國歷史看福音與文化的關係」。《校園雙月刊》。第 28 卷，第 2 期

(1986 年 4 月)，頁 4-10。

劉茂約。《十字架與香爐耳》。台北：劉茂約，1997。

鄭國治。「孝道與祭祖」錄音帶。台北：講於中華福音神學院週會，1988 年。

鄭連明。「于斌樞機提倡祭祖有感」。《基督教論壇報》，第 279 期 (1971 年 2 月

28 日)，第 1 版。

穆啟蒙。《中國天主教史》。侯景文譯。臺中：光啟出版社，1971。

謝宏忠。「祭祖的教導」錄音帶。臺北：臺北靈糧堂裝備課程，1998 年 1 月 4 日。

羅蘭德富 (Roland De Vaux) 《古經之風俗及典章制度》。楊世雄譯。台中：光

啟出版社，1981。

英文參考書目

Adams, Jay E. *The Christian Counselor's Manual*, Grand Rapids: Zondervan, 1973.

Burton, Ernest De Witt. *The International Critical Commentary GALATIANS*.

Edinburgh: T&T Clark, 1921.

Buttrick, George Arthur and others, eds., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*,

Vol. 2. Nashville: Abingdon Press, 1962.

Child, Brevard S. *The Book of Exodus*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.

Chow, Peter K. "Analogical Applications of Information Theory to Semantic

Problems". *The Bible Translator*, Vol. 31, No. 3 (July 1980), pp.310-318.

Durham, John I. *Exodus*. Waco, Tex.: Word Books, 1987.

Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians(NICNT)*. Grand Rapids:

Zerders, 1987.

Fretheim, Terence E. *Exodus*. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1991.

Hesselgrave, David J. *Communicating Christ Cross-Culturally*. Grand Rapids:

Zondervan, 1978.

Hiebert, Paul G. *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids: Baker

Book house, 1985.

Kraft, Charles H. *Christianity in Culture*. New York: Orbis, 1979.

- Kwast, Lloyd. *The Discipling of West Cameroon/ A Study of Baptist Growth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- Luzbetak, Louis J. *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*. New York: Orbis Books, 1988.
- O'Brien, Peter T. *Colossians and Philemon*. Waco: Word Books, 1982.
- Parshall, Phil. "DANGER! New directions in contextualization", *Evangelical Mission Quarterly*, Vol. 34, No. 4 (Oct., 1998), pp.404-410.
- Sarna, Naham M. *The JPS Torah Commentary-Exodus*. New York: The Jewish Publication Society, 1991.
- Sarna, Nahum M. *Exploring Exodus—the heritage of Biblical Israel*. New York: Schocken Books, 1986.
- Stott, John R. W. & Coote, Robert. *Down to Earth – Studies in Christianity and Culture: papers of the Lausanne consultation on gospel and culture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Stott, John R. W. *The Lausanne Covenant, An Exposition and Commentary(Lausanne Occasional Papers No. 3)*. Minnesota: World Wide Publications, 1975.
- Tillich, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959.
- Webber, Robert E. *Worship Old and New*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3rd ed., trans. by G. E. M.

Anscombe. New York: Macmillan, 1958.

Wright, Nicholas Thomas. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis:

Fortress Press, 1992.