考古人類學刊・第 86 期・頁 139-182・2017
DOI:10.6152/jaa.2017.6.0006

隱藏的神恩：神恩復興運動（聖神同禱會）在卑南族天主教發展之研究*

陳 文 德**

摘 要

本文以一個卑南族天主堂為例，探討在當代天主教中，試圖重現西元三世紀以前早期信徒所經驗到「聖神臨在」的神恩復興運動，及其團體聖神同禱會在部落中的發展，為何造成教友間的爭議以及地方教會的分裂。

筆者認為，在本文討論的 P 教堂的事例，神恩復興運動的發展之所以產生爭議以及教友的出走，一方面是因為此運動強調個人神恩而挑戰天主教的聖統制，同時跟聖神同禱會的作法有違卑南族尊重長者的社會倫理，以及如何看待已逝祖先有著密切的關係。

聖神同禱會祈禱小組的週聚會、月祈禱會以及年度講習會的過程，均指出神恩復興運動並不只是當代個人的宗教性的發展，同時也透過聚會分享的過程，建立個人與團體成員之間的關係，是一種新的社會性的建立。要言之，同禱會的運作與發展過程中呈現當代卑南人如何面對個人與群體之間關係的問題，並且在尋求個人的靈修與當代聚落生活之間，界定個人與集體、宗教與生活、教會與文化的關係。

關鍵字：天主教、神恩復興運動、卑南族、人觀、社會性

---

* 本文初稿〈隱藏的神恩：一個卑南族教會的例子〉曾發表於「新興宗教與宗教性」學術研討會（2014 年 2 月 28 日~3 月 2 日的），筆者感謝《考古人類學刊》審查人提供寶貴意見與 P 教堂教友（包括聖神同禱會成員）的協助。為了避免給當事者帶來困擾，文中均以匿名方式引述報導。筆者謝謝鄭依憶與李文窈在論文修改過程中提供意見，以及陳怡君提供 2007～2008 年「神恩復興運動青年在聖神內祈禱生活營手冊」資料。本文是筆者執行國家科學委員會（現為科技部）計畫的部份研究成果（計畫編號 100-2420-H-001-020-MY3），謝謝該會提供的研究經費與人力上的協助。筆者謹以此文紀念過世的洪源成神父（1942.12.23～2016.12.04）。

** 中央研究院民族學研究所副研究員

臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Archaeology and Anthropology • 86 : 139-182 • 2017

The Hidden Holy Grace: Development of the Catholic Charismatic Renewal among the Pinuyumayan (Puyuma) People of Eastern Taiwan

Wen-Te Chen*

ABSTRACT

This paper explores the Catholic Charismatic Renewal in a local church of the Pinuyumayan (Puyuma) people of eastern Taiwan which has caused disputes among believers and resulted in an internal schism by traceing its develop from the mid-1990s and focusing on why the Holy Spirit Renaissance resulted in such unexpected consequences.

I argue two significant intertwining factors led to the church's schism. The first, which might be common among Catholic churches, is that the members of the movement highlighted the individual's holy grace and challenged the authority of the Church bureaucracy. Secondly, the situation further deteriorated due to the members' lack of respect forthe Catholic elders, a social ethic for the Pinuyumayan people. They even abandoned ancestral tablets that had been installed in their households.

At first glance, the members of the movement seemingly paid attention only to cultivating their personal spiritual life. However, when sharing their personal experiences and feelings during weekly prayer meetings, we see rather that they were trying to constitute a new life with their families and fellows. In this sense, the movement demonstrates how they sought to redefine the relationship between personal spiritual life and community involvement, the individual and the collective, the sacred and the profane, as well as religion and culture, in an attempt to balance personal concerns and community sociality in contemporary life.

Keywords: Puyuma, Catholic Charismatic Rennaisance, personal spirituality, communal sociality, grace

* Associate Research Fellow, Institute of Ethnology, Academia Sinica

臺灣大學學術期刊資料庫

前言

2007 年 7 月中旬，筆者參加一個卑南族部落的小米收穫祭。一入部落，映入眼簾的就是位於巷路口的天主教堂（行文以 P_2 表示），但不知何時教堂周遭已築起高至胸肩的圍牆。教堂旁側是部落的成人會所 *palakuwan*，兩者並列是臺灣原住民部落中相當罕見的景象。原先教堂鄰近馬路的是僅約膝蓋高的矮牆，且便於族人坐觀在教堂前廣場舉行的部落歲時祭儀活動，築高的圍牆卻將教堂及其前面的空地圍成一個封閉的空間。如此一來，男性族人舉行歲時祭儀時，就無法由教堂前的廣場穿過，而只能從會所與教堂之間的小徑離去。

筆者因為當時已有一段時日未參與教堂彌撒等聖事，在目睹此情景時，不禁想著：「是否教堂與部落之間有什麼爭議？」待後來進行國科會（現更名為科技部）一項有關當代卑南族宗教面貌的研究計畫時，才得知一些教友在 P 教堂神職人員 Y 的帶領下，[1] 約從 1995 年左右開始加入「聖神同禱會」（以下簡稱「同禱會」），這是「神恩復興運動」發展的主要組織。[2] 之後，P 教堂內部發生一些爭議且有戲劇性的變化。先是一些老教友約於 2005 年陸續離開本堂而前往其他教堂參加彌撒；2007 年，花蓮教區派了新的神職人員到 P 教堂，Y 被調離到另一個牧靈區的教堂服務；2010 年，P_1 教堂的同禱會成員與教友爆發口角，[3] 並且離開本堂，其核心成員迄今尚未回本堂參與聖事，早先離開的教友則分別回到 P_1 與 P_2 教堂。前述 P_2 教堂四周築起圍牆，可說是 P 教堂同禱會發展過程中的一個面貌，並且成為討論教堂與部落（文化）之間關係的話題（參閱孫大川 2007）。

臺灣天主教的神恩復興運動於 1970 年代初期由美國傳教士傳入，若從教會史的發展來看，無疑地這是受到世界性基督宗教（包括天主教與基督新教）整體趨勢的影響（參閱第二節）。事實上，過去三、四十年之間，基督新教的五旬節與天主教的神恩復興運動，可說是世界上最為快速發展的宗教運動，並且引起人類學、社會學、宗教學甚至政治學等領域學者的關注而成為廣泛研究的對象（參閱 Anderson 2013; Anderson et al. 2010; Coleman and Hackett 2015b; Csordas 1997; Daswani 2013; Jenkins 2003; Lindhardt 2011; Miller et al. 2013; Robbins 2004, 2010）。不過，相較之下，臺灣原住民基督宗教研究中有關靈恩運動的討論並不多，而且又以基督新教為主（黃應貴 1991，2012；楊淑媛 2010；譚昌國 2010；另見石素英編 2012a，2012b，2015；呂理哲、黃宣衛 2012；黃宣衛 2012）。至於天主教的神恩復興運動以及同禱會的研究，甚為少見（參

臺灣大學學術期刊資料庫

閱陳怡君 2011，2015），[4] 綜述天主教在臺灣原住民發展的著作，也未提及這個運動（例如丁立偉等 2005）。臺灣天主教區於 2013 年 5 月開始刊行《神恩復興季刊》，[5] 但是從神學的立場討論，只見於張春申（1973）與王敬弘（1998a，1998b）等少數例子。

以本文關注的 P 教堂為例，一些教友試圖重現西元三世紀以前早期信徒所經驗到「聖神臨在」的神恩復興運動，及其團體聖神同禱會在部落中的發展，以使「人們能更體驗到天主就在自己心裡，在自己的日常生活中；每天的生活因而有了更深的意義。…使人的信德重生，信仰生活更新復興」（台灣區神恩復興運動推行小組 年代不詳：2），同時應許「在領受聖神內洗禮的人會更熱愛和重視自己教會的傳統」（ibid.: 7）以及對於天主教的「再次肯認」。神恩復興運動的目標與教會一致（Whitehead 2014），但是為何在 1970 年代初期傳入臺灣後，不但沒有持續性的發展，反而在 P 教堂的事例中還引發教友的爭議與分裂？

部份神學研究指出，神恩復興運動在臺灣天主教之所以沒有蓬勃的發展，或許跟天主教區對於此運動基本上持著「既不讚賞，也不貶抑」的中立態度有關（王敬弘 1998b：505）。不過，若細究 P 教堂因為神恩復興運動/同禱會而造成教友分裂、出走的緣由，以及兩造爭議的觀點，卻也呈現在臺灣天主教這一運動受限的共同原因，同時也與卑南族地方教堂的特殊性有關。[6]

例如，就同禱會強調神恩對於教友個人的意義（如宗教靈修經驗）、指出教友忽視讀經與分享，以及主張教會在信仰上的更新等議題而言，這是教會樂見的。然而，參酌與汲取基督新教或其他靈恩教派（如靈糧堂）以凸顯天主教權威體制與問題的作法，卻挑戰了教會的聖統體制與教會規範（參閱第四節）。另一方面，同禱會主要是在 P 教堂發展，無疑地與 P 教堂神職人員 Y 扮演的角色有關。待 Y 到其他教堂服事，同禱會的發展明顯受到影響，成員後來也陸續離開P教堂。若從天主教聖統制的特徵來說，這是可以理解的。但是，這些過程呈現出同禱會的發展與教會體制之間多重且複雜的關係。

值得關注的是，同禱會與教友之間的重大爭議。同禱會成員批評年長教友以及質疑教會關於祖先的敬拜方式，例如：家中供奉祖先牌位、教堂內設有代表已逝教友的小牌子等。對於教友而言，這已涉及卑南族有關尊敬長者的社會倫理以及對於已逝親人的觀念。也因為如此，教友批評同禱會的作法仿效長老教會（或基督教），並不重視祖先。

臺灣大學學術期刊資料庫

換句話說，神恩復興運動/同禱會在 P 教堂的發展，既有攸關臺灣天主教本身的特徵，也有地方社會文化特殊之處，而彰顯出神恩復興運動在全球性與區域性的發展過程中，同時存在著地方性的差異。這種普世的宗教運動的發展有其地方的脈絡與實踐方式（參閱黃應貴 2005；Robbins 2010），而在 P 教堂造成信徒、組織或文化之衝突的過程，是值得探究的。

筆者為了能夠具體說明與討論神恩復興運動在 P 教堂的發展，第二節略述天主教「神恩復興運動/聖神同禱」及其傳入臺灣的過程；第三節為 P 教堂的相關背景；第四節說明 P 教堂同禱會的發展與爭議之緣由；第五節闡述同禱會祈禱小組的週聚會、同禱會成員的月聚會以及一年一度的講習會等活動與特色；第六節討論同禱會活動強調個人靈修及其參與其他社會生活之間的關係。「結論」一節綜合這個個案研究，提出一些問題，希冀引發臺灣學界對於當代臺灣原住民族基督宗教以及靈恩/神恩復興運動的討論。

要言之，我們若從祈禱小組的週聚會、同禱會的月祈禱會以及臺東地區的年度講習會的內容來看，「分享」顯然是聚會活動相當重要的部份，個人的屬靈生活同時也是在這些團體（尤其祈禱小組）活動中逐漸形成與發展。就此而言，本文以「隱藏的神恩」為標題，是有其意涵。亦即，除了指出天主教發展歷史中較少討論「神恩」，以及臺灣相關研究忽略神恩復興運動/同禱會的發展之外（參閱第二節），本文主要關注的是，由於卑南族傳統人觀所具有的「社會人」的特性，個人往往是「隱而未顯的」，[7] 因此，當神恩凸顯出以個人及其信仰生活為核心時，尋求個人的靈修，實隱涵當代卑南人如何面對個人與集體、宗教與生活、教會與文化之間的關係。當時參與同禱會者多為三十餘歲的世代，而且核心成員不乏「社會邊緣性」的人物，包括：非卑南族的婚入者、曾接受基督新教，以及離開或較少參與部落活動者。他們挑戰著教會的聖統性與教會規範、卑南族看待已逝祖先的觀念，以及在爭議中有違尊重長者的卑南族社會倫理，是值得注意的現象。

天主教的神恩復興運動：從國外到臺灣

一般認為天主教的神恩復興運動（Catholic Charismatic Renewal）主要源起於 1967 年 2 月 18 日發生在美國賓州杜肯大學（Duquesne University）教授和學生舉行的一次週末閉靜（retreat，或譯「退省」）（王敬弘 1998a；Anderson 2013；Miller 2013）。有人

臺灣大學學術期刊資料庫

認為這是受到 1956 年～1957 年基督新教（即長老教、路德會或聖公會）的「五旬節運動」（Pentecostal Movement）之影響，[8] 並且借用該運動的方法和觀念，如舌音、聖神醫治以及聖靈（Iqtidar and Lehmann 2012: 1）。不過，在杜肯大學閉靜事件之前，梵諦岡教廷 1962 年到 1965 年期間舉行的第二次大公會議（以下簡稱「梵二會議」），[9] 甚至十九世紀中葉天主教的一些作為，已鋪下 1960 年代神恩復興運動發展的基礎（O'Connor 1975; Synan 1987）。

神恩復興運動被視為有如天主教的「新五旬節」，[10] 但是教會認為這個運動自始即具有尊崇聖禮、敬禮聖母、重視和好聖事，服從羅馬教宗等特徵（王敬弘 1998a：1, 註 1）。天主教為了與古典五旬教派、基督新教五旬節運動區別，乃於 1970 年將此運動稱為"Catholic Charismatic Renewal"，而不使用"Pentecostal"（參閱 Synan 1987: 48）。[11] 另一方面，天主教雖然重新經驗到五旬節聖神降臨的奧蹟，而且從一開始保持天主教信仰的特色，但是因為認為與基督新教的五旬運動都是同一的聖神，因此兩者在聖經和神學研究方面就有合作的可能。例如，天主教從 1972 年起與古典五旬運動不同教會的代表，以五年為一期，按雙方協定的議題進行神學交談，並且刊登在 *Pneuma* 這份刊物上，[12] 同時在傳揚福音工作上促使彼此合作。

從神學觀點來看，梵二會議對教會學和神恩神學上的改變，是神恩復興運動進入天主教最重要的準備。[13] 亦即，長期以來，由於聖奧斯丁的影響，認為天主聖神已不再把神恩賜給教會，且因為有了穩固的基礎和完備的組織，就可以不必靠神恩來傳播福音。但是，梵二會議在討論《教會憲章》時，就為了聖神是否仍然繼續不斷賜神恩給教會（或說聖神的神恩是否是教會的基本要素之一），引發爭辯。最後，是以壓倒性的多數贊成教會應是一個神恩性的團體。梵二會議閉幕不到一年半之後，發生了「杜肯週末事件」。

整體而言，神恩復興運動被視為是天主教近兩千年歷史中，傳播最快也影響最廣的運動。其中的影響包括：

（1）教友的信仰生活——使教友的信仰生活更富有活力和德行上的成長；

（2）祈禱、禮儀和靈修——與傳統天主教祈禱方式不同，參與者大多舉行定期的祈禱會。會中，包括舌音、解釋舌音或其他神恩，並且從中產生比較活潑且表達其特殊精神的歌曲。此外，在祈禱會中彼此代禱，使整個信仰和靈修生活具有團體和共融的幅度。另一方面，教友在自己身份和地位上努力靈修生活，甚至可望成聖；

臺灣大學學術期刊資料庫

（3）聖經學和神學——天主教系統神學長期以來受到「以基督為中心說」的主宰，聖神的地位和工作受到忽略。因為神恩復興運動，神學家們重新研究天主聖三的內在生活中三位之間的關係，並且在系統神學中每一科目——從啟示錄、創造論、一直到末世論——重新給予聖神應有的地位和重視；

（4）神恩與教友職務——在神恩復興運動中，各式各種不同背景和學、經歷的教友，都可得到豐富的神恩，不區別神職人員和一般信友。這給教會帶來許多新的挑戰和問題，包括：如何發現並確定一個教友所有的各種神恩？如何培育教友善用聖神所賜的神恩，在教會中服務？神恩性的服務者是否要在教會中擔任一項職務？或是只做機動和義務性的服務？在神恩性的服務中，神職人員如何與教友合作？

梵二會議對於臺灣天主教在原住民社會的推展有其重要影響，例如：推動教育、醫療、社會服務以及移居都會地區原住民的牧靈工作。更為重要的是「禮儀本位化」，其中包括聖經翻譯、人類學及語言學的研究工作（丁立偉 2005）。然而，即使如此，神恩復興運動並未在臺灣有蓬勃的發展。1980 年代初期，神職人員仍認為舌音以及類似初期教會的神恩是不必要的（參閱 Chang 1986），也未有類似上述不同教派在傳揚福音工作上的彼此合作（王敬弘 1998b：517）。

綜合目前所知文獻，神恩復興運動在臺灣的引入與發展大致如下。首先是 1969 年到 1971 年左右，在臺灣的美國傳教士陸續引進、推展，分別從臺北、新竹、臺中開始，之後發展至嘉義、臺南、高雄、花蓮等教區。1971 年左右，在臺北已有中文的小型祈禱團，定期舉行祈禱會，70 年代末期，每個教區的領導神父和教友們有不定期的集會，商討神恩復興運動發展過程中的問題，以及舉辦全國性的活動。到了 80 年代，這個集會演變為三個月一次的定期集會，並為主教團接納和認可。1990 年，神恩復興運動在臺中舉行首次全省性的大會，出席人數達 1400 人左右（王敬弘 1998a：32）。臺灣地區主教團在此團體於 1993 年 9 月 20 日正式獲得教廷教友委員會法人的地位後，設立了「天主教台灣區神恩復興運動推行委員會」，後來改為「推行小組」，隸屬於「主教團教義委員會」（黃清富 2013：3）。此外，1995 年之前是由神長擔當召集人，之後改由平信徒，且每年一、四、七、十月在中部或各地區舉行全國推行委員會議。不過，在寫作和出版方面，直至 1990 年代中期，除了見證性文章見於教會期刊，整體成果並不出色（王敬弘 1998a：32）。

王敬弘（1998b：517-518）提到，天主教在經過一段分辨之後，完全接納這項運動進入教會的生命，而且天主教神職人員、教友對於神恩復興運動持著較為肯定的看

臺灣大學學術期刊資料庫

法，認為這是「天主聖神主動賜予教會的一項極大恩寵」（ibid.: 517）。不過，同禱會的實際發展似乎沒有如他想像中的樂觀，在P教堂的事例，反而發生同禱會與教友之間的爭議、教會的分裂以及教會與部落之間的緊張。[14]

徵諸P教堂同禱會的發展及其引發的爭議，的確與前述神恩復興運動四個可能影響有些吻合。例如，使教友的信仰生活更富有活力和德行上的成長（1），以及祈禱、禮儀和靈修（2），是同禱會努力與強調的目標與作法。至於聖經學與神學的討論（3），並非同禱會關注的重點。不過，他們認為神恩是顯現在每個人的事工上（參閱第四節），也因為神恩，神職人員與平信徒之間的區分就不再凸顯（4），甚至可能有所改變。一位 P_2 的同禱會者如此說道：

> 從天主教聖統來說，神職人員的權柄是很大的。但是，對於聖神同禱者來說，就神恩而言，由於神的遴選，平信徒可以有他的神恩，反之，神職人員，即使讀過很多聖經，並不一定具備。

但是，如此一來，卻也可能挑戰天主教聖統制的權威，造成平信徒與神職人員甚至教會體系之間的緊張關係（參閱王永成 2007）。

天主教在卑南族的發展——P 教堂的例子

卑南人大致在 1950 年代初期開始接受基督宗教，[15] 並且在 60 年代達到高峰（參閱表 1）。不過，基督宗教在卑南族各聚落的發展情形不盡相同，而且在不同時期有所轉變。以利嘉為例，喬健（1972）提到他在 1960 年調查時，約有 43%的卑南人接受基督宗教（153 戶中，天主教 46 戶、長老會 21 戶），但是 1970~1971 年重訪時，發現這兩種教派都沒落了，族人回到與傳統有關的祖靈屋信仰，或者接受漢人的祭祖方式。又如建和，原先有天主教與長老會，但是目前已沒有教堂。反之，卡大地布（知本）與下賓朗的領導者不但接受天主教，原先成人會所的用地甚至改建為教堂。

各卑南族聚落的教友人數也有差異。以人數或戶數比例來說，天主教中以卡大地布（知本）的教友最多；[16] 又如下賓朗，目前近 70 戶、300 餘人中，約有 80%族人接受基督宗教，其中，長老教會約 30 餘戶，天主教約近 20 戶。反觀普悠瑪（南王）300 多戶卑南人中，約近 80%接受漢人民間信仰，長老會與天主教各 20 餘戶。

臺灣大學學術期刊資料庫

表 1　戰後傳入卑南族聚落的基督宗教

教堂名稱		興建年代	備註
建和	天主教堂	1958	目前沒有教堂
	基督長老教會	1957	1962 年傳入。目前沒有教堂
知本	天主教堂	1956	為堂區，1954 年設傳教所。
	基督長老教會	1959	目前教友到鄰近以漢人為主的「崎仔頭」教會參加禮拜
南王	天主教堂	1958	為堂區
	基督長老教會	1959	是卑南族福音最早傳入的地方。1934 年即已傳入，但是到 1953 年才有第一次的禮拜。1982 年升格為堂會。現名稱為「普悠瑪」長老教會
太平	天主教堂	1956	目前沒有教堂
	基督長老教會		1952 年傳入，1962 年更名為泰安教會。現名稱為「達瑪拉告」教會
利嘉	天主教堂	1956	仍有教堂，但是教友人數少，目前參與南王或下賓朗天主堂的彌撒
	基督長老教會	1957	1952 年傳入，1968 年升格為支會。現名稱為「利伽奉」教會
初鹿	天主教堂	1957	為堂區
	基督長老教會	1956	又名明峰教會，1947 年傳入，1981 年升格為支會。現名稱為「里福里福克」教會
下賓朗	天主教堂	1957	為堂口
	基督長老教會	1958	1957 年傳入，1969 年升格為支會，1984 年為堂會。現名稱為「比那斯基」教會
阿里擺	天主教堂	1959	目前沒有教堂，教友參與下賓朗教堂的彌撒
	基督長老教會	1958	1952 年傳入，1983 年升格為堂會。現名稱為「阿里擺」教會

（資料來源：更新自陳文德 2001）

不論是天主教或長老會，各有其教會體系。以天主教為例，聚落內的天主教堂是臺灣天主教教區體制的最基層單位，稱為堂口，堂口之上為堂區。組織上，一個堂區通常包括幾個堂口，例如：南王堂區包括南王教堂與下賓朗教堂。堂區之上為牧靈區，其中，卑南牧靈區（臺東市、卑南鄉）含括知本堂區、南王堂區、初鹿天主堂、東興天主堂與新園天主堂，前三者都是以卑南族為主的教堂，後兩者分別為魯凱族與排灣族。[17] 卑南與關山（關山鎮、延平鄉、池上鄉）、成功（東河鄉、成功鎮）、金崙（金崙鄉、大武鄉）、臺東市、濱海（豐濱鄉、長濱鄉、蘭嶼鄉）等牧靈區歸屬臺東總鐸區，後者與花蓮總鐸區組成花蓮教區，是臺灣天主教七個教區之一。[18]

地方教堂是最基層的單位，也是教友聚會的主要場所，例如：週日的彌撒、早上

臺灣大學學術期刊資料庫

的祈禱以及其他教會活動。至於重要的聖事如復活節、聖靈節日，參與者通常包括堂區或牧靈區的教友。換句話說，在天主教體制下，天主教友以教堂為中心，形成一個跨越聚落的團體。相較之下，同禱會祈禱小組的組成，就顯得多樣：成員可能來自不同族群、教堂、堂區或牧靈區。[19]

P 教堂包括 P_1 與 P_2 兩個地方教堂，P_1 為堂區，P_2 為堂口，由同一位神職人員舉行聖事。舉行彌撒聖事時，也有少數教友來自其他聚落。[20] 天主教約 1953 年由一群來自瑞士的白冷外方傳教會宣教士傳入臺東（黃連生編 1995），當時主要以卡大地布（知本）作為據點。1957 年左右，開始有 P_1 部落的 19 位卑南人受洗，不久之後，天主教也傳入 P_2 部落。家戶教友是兩個教堂的共同特徵，亦即，教友主要來自幾個家系或者彼此之間是親戚。以 P_1 為例，有 3 個教友住家的主人是兄弟，彼此是本、分家的關係；P_2 的教友幾乎都是來自 1 個家族。[21] 目前 P_1 約有 20 餘戶教友，約佔該聚落卑南族住戶的 10%（另約 10%為長老教，其他為漢人民間宗教），P_2 約近 20 餘戶，約佔卑南族戶數的 30%。

天主教是一個相當尊崇聖統制的教派。例如，教會禮儀——包括彌撒、受洗、祝聖——由神職人員主持，[22] 整個彌撒過程充滿禮儀化與制式化；主日彌撒禮本使用教區規定的《感恩祭典》與《主日慶節信友禱詞》；彌撒歌曲為卑南語的《*Senay za Pulalihuwan* 群族感頌（卑南族）》與中文本的《賀三納》與《輕歌讚主榮》。《感恩祭典》分甲、乙與丙年本，輪年使用。[23] 主日彌撒時，神職人員依據該年本的《感恩祭典》的經文，參酌當時發生的社會事件或與教會有關的事務，予以講解。上述這些禮儀課本均放在教堂入口處的木架上，供教徒參與彌撒等活動使用。

在此必須提及的是，卑南牧靈區與排灣族太麻里教堂都有一個共同的特徵，亦即，除了教友家中供奉已逝親人的牌位，教堂內的一隅牆上，也有一塊木板，掛放著寫上已逝教友名字的小牌子。[24] 反之，在其他東部地區的天主教堂，例如，阿美族分佈為主的長濱鄉、成功鎮與東河鄉，或者排灣族的達仁鄉、金崙鄉與大武鄉，較少看到這樣的擺設。

從某個角度來看，在家中供奉牌位祭祀已過逝的親人，或者在教堂內放置代表已逝教友的小牌子，可能會被解讀為天主教「本土（地）化」的一個重要特徵。然而，就卑南人的家、祖靈屋以及部落等觀念而言，其實已有了重大的轉變（陳文德 1999b，2002）。以下就 P 教堂的例子進一步說明。

臺灣大學學術期刊資料庫

首先，接受漢人宗教的卑南人因為種籽 *bini* 的觀念，認為家中的廳堂不能供奉兩個系統的祖先牌位（例如已家與婚入配偶的生家，或者己家的父方與母方），而必須有在屋外另建小屋或以其他方式供奉一方的祖先。但是，屋內擺放「雙方」祖先的現象卻見於天主教住戶（陳文德 1999b）。其次，是教堂內設有放置已逝教友名字的場所。P_1 與 P_2 設置的情形大致類似，都是在祭台旁側的牆上設有匣式的木架，掛上寫著已逝教友名字的小牌子，正面是名字，背面為生、歿日。[25] 再者，在木架前方另放著香爐與龕式的「牌位」。以 P_1 為例，上面寫著「XX 堂區列祖列宗牌位」，P_2 為「XX 堂口列祖列宗牌位」；[26] 每年煉靈月（陽曆 11 月）舉行彌撒時，神職人員會把香爐與這個牌位拿到祭台前的小桌子上，代表教友點香，然後在其引領下，會眾一起向已逝者敬禮，以表追思之意。

P_1 教友指稱這個地方為 *pinatengadraw a temuwamuwan*，字義是「供奉祖先之處」，P_2 則稱為 *palisian*，意為「祭祀場所」。更值得注意的是，不同於長老會以日語「きょうかい」指稱教會，P 教友稱呼天主堂為 *karuma(H)an*（「祖靈屋」）。這些用語實已透露出這個空間被賦予的重要意義。已有的研究指出，卑南族的祖靈屋有不同的類型，其中，領導家系的祖靈屋是部落族人舉行歲時祭儀與祈福的重要場所，是「靈力」（spiritual power）的根源，至於往昔設於源出的本家的家族性祖靈屋，則是該家系者過世後的靈魂前往之處，也是祭祀祖先的場所（陳文德 1999b，2011）。就此而言，教友在稱為 *karuma(H)an* 的教堂內舉行感恩彌撒與祭祀祖先，是有社會文化上的意涵：教堂不但是祭祀場所，也透過教堂如同 *karuma(H)an* 使同一教堂的教友有如家族的親屬關係。筆者即常聽到教友說：「來教堂參加彌撒的教友，就像一家人一樣」。P_2 教堂一位七十餘歲的女性教友告訴筆者說：「這些已逝者在平常彌撒時就跟著神，教友們會在清明節、煉靈月這些特別的日子，為已逝親友獻上一臺彌撒，以表追思之意。」

在另一個卑南族天主堂 Z，追思已逝教友的方式更為隆重。[27] 教友於每年七月中旬舉行收穫感恩祭時，在掛放已逝教友名字小牌子的木架前放置小米、南瓜等農作物與米粿、小米酒等食物與飲料，並由教友代表點香，帶領教友向這些已逝教友/親友鞠躬，祈求已逝者的祝福。最後，教友們一起在教堂內、外載歌載舞慶祝。

不過，P 教堂的同禱會成員質疑與批評這些類似「綜攝」（syncretism）的作法。例如，有的人認為不應該是「祭拜」，而是追思已逝親人；有的人主張教堂內這些設置有如偶像崇拜，甚至取下供奉家中的祖先牌位與已逝親人的照片。如同下一節所描述的，除了教會禮儀，教堂內放置已逝教友名字的牌子且有如祭祀的作法，是後來引發

臺灣大學學術期刊資料庫

同禱會與教友爭議的一個相當重要的原因。

同禱會在 P 教堂的發展以及爭議之緣由

誠如第二節所述，神恩復興運動於 1970 年代初期傳入臺灣之後，各教區於 70 年代末期開始有不定期的聚會，並且到地方教堂舉辦講習。不過，就筆者所知，至少在花東地區，這個運動並沒有明顯的發展。即使在臺東地區神恩復興運動推展過程中扮演重要地位的 P 教堂，也是遲至 1995 年才加入同禱會。約 2000 年，同禱會的發展逐漸顯著，並在 2003 年左右派遣成員分赴寶桑、知本、大武、泰源與小馬等地，協助當地團體的成立與發展。[28]

P 教堂聖神同禱會的主要推動者是神職人員 Y，他來自另一個卑南族聚落。Y 從 1988 年到 2007 年期間負責 P 教堂與鄰近教堂的聖事，被 P 教堂同禱會視為「神師」。根據筆者的訪談，同禱會在 P 教堂的發展大致如下：

> Y 於 1972 年晉鐸為神父，期間曾參加過幾次同禱會，但對此不感興趣。他於 1975 年到 1980 年期間在 P 教堂擔任神職工作，之後去了美國與加拿大進修（前後約八年）。在國外期間，朋友雖也曾邀他參加同禱會的活動，但仍不熱衷。Y 返國後，擔任 P_1 駐堂神職工作，並且負責 P 教堂的傳教。他那時積極鼓勵教友讀聖經與學習羅馬拼音，尤其希望年長教友可以將他們內心的想法與感受寫下來，留傳給子嗣。[29]
>
> 不過，Y 認為那幾年期間，教堂在福傳方面並沒有多大進展，而有力不從心的感覺。他覺得在 P_1 教堂傳福音不易的主要原因，是因為教友對於傳統文化很堅持。[30] 至於他負責的其他教堂，教友的反應也是很冷淡。他後來聽說有位漢人的天主教友在西部傳教很有影響力，因此就與一些年輕教友前往觀看。他覺得不錯，因此從 2000 年起，就邀請此人及其團隊每年到臺東舉辦講習會。Y 也強調他先前在 P 教堂極力推動的「讀經運動」，對於爾後同禱會的發展很有幫助。

筆者與 P_1 教堂同禱會成員聊談時，也聽到類似的說法。要言之，同禱會的推動一開始就有神職人員 Y 的參與，但是最初的動機是為了讓教會的傳教工作可以興盛起來。事實上，臺灣天主教區在 80 年代中期即已意識到教友並未隨著臺灣人口增加而增

臺灣大學學術期刊資料庫

多，反而年輕教友逐漸流失，致使整個福傳工作面臨問題（黃俊傑等 1987）。就此而言，同禱會強調神恩與教友的靈修生活，以及它的聚會型式，提供吸引年輕世代教友接觸教會與聖經的可能作法。

90 年代末期，Y 開始鼓勵 4、5 位年輕教友先後前往新加坡、馬來西亞與香港，去瞭解當地的教會活動、刺激思想，並且學習福傳的方式。2005 年左右，幾位同禱會成員在 Y 的建議下，到香港參加「聖神內更新團體」。[31] 回來後，同禱會初期培訓的課程就採用此團體的作法，然後再依當地的需要，逐漸修改發展。「祈禱小組」即為其中一個重要作法。小組每週聚會一次，成員透過讀經與分享，增加彼此之間的互動。祈禱小組最多時，曾達 12 個，例如：盧德（限年輕婦女）、依撒格（不限對象）、亞納（限寡婦）、約伯（限男士）、諾厄（不限對象）、喜樂（限 45 歲以上婦女）、哈諾克（不限對象）、雅貝茲（限年輕婦女）、小德蘭青年祈禱會（限未婚青年）。[32]

小組的名稱不乏取自聖經人物。例如，聖經提到「約伯」是位很有錢的人，但是天主透過很多懲罰來試驗他的情操，而小組組名之取約伯，即在強調一個人即使失去很多，仍相信著神；以「亞納」為名，是因為她的祈禱著名，而且她的兒子是列王時代的第一個司祭；至於「伯多錄」，因為很多人性的不同面向都可以在他身上看到，而且他永遠沒有離開主。後來，有一個小組稱為「天未亮」，雖不是人名，卻以此表示「渴慕天主之心」。

值得注意的是，相較於天主教體制是由堂口、堂區、牧靈區層層而上，直到 2014 年之前，加入某個祈禱小組，是以成員個人工作地點或便於參加為主要考量。因此，同小組的成員除了來自同一個教堂，也有其他堂區或牧靈區以外的成員。就族群身份來說，包括卑南族、阿美族、魯凱族、排灣族或漢人。P 教堂同禱會成員最多時約有二十餘位，女性稍多，初次參與時的年齡多在三十歲左右。

P 教堂同禱會在發展過程中，由成員透過親屬或朋友等關係，吸引其他教堂的教友參加，並且舉辦「研習會」，讓參與者更能認識基督耶穌。以 2008 年「台東聖神內委身基督團體」主辦的「聖神內更新研習會」為例，書面資料提到這是一個為期六週共八堂的「歷經聖神、信仰更新」的課程（Renewal in the Spirit Seminar，RSS），共有八個講題，分別為：（1）天主（天父）的愛、（2）耶穌是誰？——我們需要祂、（3）聖神令你活得更好、（4）準備接受聖神充滿、（5）接受聖神充滿、（6）成長、（7）轉變成熟，以及（8）101 踏出第一步。這樣的研習過程也見於其他地區舉辦的神恩復興運動生活營隊（天主教神恩復興運動推行委員會 2007，2008）。

臺灣大學學術期刊資料庫

研習會結束時，會做一個決志祈禱，「表示重新跟天主立約，決定要當一個基督徒」。簽署決志卡後，即正式成為 101 的會員，有了 101 的會員資格後，才能再上 201 的進階課程。101 是較為一般性的課程，包括認識主、對於信仰的最基本認識；其方式通常是教導，然後是小組分享、見證，讀經，最後是釋放意志的祈禱。參與者通過了 101，不一定要參加 201 課程，但若要繼續參加，結束後就要填寫「決志卡」，才能上 201。至於 201 委身成熟課程，是轉化參與者的信仰過程，課程比較多，但仍以讀經為核心，從聖經去教導。其間也會有一些要求，例如：彌撒、讀經、參與團體成立小組、「百三奉獻」（以作為「什一奉獻」的準備）、守齋（每週一餐，只吃白吐司、白饅頭、白飯與白開水）。到了 301 課程時，就要慢慢進入委身，每個人可以照自己的喜好或是興趣選擇團體中的事工，包括敬拜讚美（如負責音響、樂器）、教導、溫暖（如煮飯、做點心）、講道與覆手（協助神父做覆手祈禱時的助理）。401 課程是委身福傳，學習怎麼傳福音、如何說見證，以及如何吸引人來信主等。很少人到了 401 時才表示不要委身。成員在這個階段就要什一奉獻。整體而言，101～401 是一個信仰逐步成熟的訓練課程。

訪談中，同禱會成員對於祈禱小組的運作方式頗為贊同，而且認為參加同禱會之後，改變了他們原來不好的習性、脾氣等。一位中年婦女成員如此說道：「參加小組後，覺得很開朗。以前沒有包容心、脾氣不好，現在講話都會有改變。**如果沒有聖神同禱小組，就如同平信徒**。反而藉由小組，對天主的思想愈親密。」即使後來因為教會分裂而覺得困擾、以致最後決定離開同禱會者，也認為同禱會「有助於靈命的成長，也糾正一般的行為，更因為認識天主，而不會走歧路。」若是如此，為何同禱會的發展會導致成員與教友的爭議，而且離開 P 教堂？

教友提到同禱會時，普遍認為成員很會讀經，但同時這樣告知筆者：「他們像基督徒（新教），因為同禱會以舌音祈禱、不尊敬聖母瑪利亞、不尊重神職人員，而且把教會掛放代表已逝教友的牌子的木架拆除。」同禱會成員也知道教友這些批評，且不諱言他們就像基督徒，但是解釋他們之所以去參與靈糧堂等其他教派的特會，是期盼有助於個人的靈修生活。至於舌音等批評，他們也有不同的看法。換句話說，兩造的說法既呈現普見於神恩復興運動所帶來的共同問題，同時也彰顯出卑南族社會文化強調的價值及其引發爭議之所在。

以**舌音**為例，一般而言，教友不大能夠接受，認為這不是「共融」的方式，尤其不適於彌撒聖祭的場合。筆者曾聽到一位其他教堂的卑南族教友批評同禱會：「他們不用

臺灣大學學術期刊資料庫

正常的祈禱文、而用舌音，說什麼聖神附身在他們身上。」然而，對於神恩復興運動者來說，舌音是初期教會教友們的普遍經驗，並且用以對抗「魔鬼、世俗、肉身」，也是在聖神內受洗過的人最常得到的恩惠。不過，他們也同意沒有這個神恩，並不表示沒有神恩充滿，而且不是每位信徒都必須用舌音祈禱（參閱王敬弘 1998a；台東聖神內委身基督團體 2008；台灣區神恩復興運動推行小組 年代不詳）。就筆者參加祈禱小組的經驗，每位參與者在聚會過程中多會以舌音禱告，他們認為這是重要的祈禱方式。一位 P_2 約五十餘歲的女性成員告訴筆者說：「兒子開刀時，我與我的女兒以舌音方式來祝禱。…我的弟弟有次發酒瘋，我與姊姊也用舌音祈禱，弟弟後來逐漸安定下來」。[33]

其次是關於**聖母瑪利亞**的敬拜。天主教每月敬禮中與聖母有關的月份，包括五月的聖母月、八月的聖母聖心月、九月的聖母痛苦以及十月的聖母玫瑰月，[34] 尤其十月的聖母月會特別強調唸「玫瑰經」。有些教會甚至成立「聖母軍」的教友團體（或稱「善會」），效法聖母謙遜、服從與刻苦的精神。就筆者所知，P 教堂的教友頗為尊敬聖母瑪利亞，儘管他們沒有類似屏東縣萬巒鄉萬金天主教聖母堂的發展（陳怡君 2011），也不像阿美族或魯凱族那樣視瑪利亞為「母親」意象的情形以及特別顯著的敬拜方式（陳文德 2000；葉淑綾 2001）。[35] 他們認為同禱會跟基督新教（長老教）一樣，不尊敬「聖母瑪利亞」，[36] 甚至對於同禱會成員拿掉 P_1 教堂外的聖母像與教堂內的「拜苦路」，深不以為然。[37]

反之，同禱會成員認為天主教長期以來過度強調與敬拜聖母瑪利亞，而有「聖母教」之稱。不過，他們對於聖母的看法不一。例如，有的成員會在家中掛聖母像、唸玫瑰經祈禱，但是那些至今還未回到本堂的同禱會「核心人員」，不但拿掉家中的聖母像，也沒有唸玫瑰經。對於聖母與聖母經的看法，一位五十多歲的 P_2 男性核心成員說道：「過去教友不識字，而且對於聖經也沒有去讀。教會就用聖母經去唸，不是玫瑰經不好，但這畢竟是人寫的，不是聖經裡面出來的。不是排斥玫瑰經，殯葬禮儀時，我們也是唸玫瑰經。…聖母在救恩的工程，是不可或缺的一環。但是我們常在屬靈裡面把聖母神格化，有時超過基督的救恩。…每次在說我們還是信耶穌基督，但是在心裡的靈這個部份，會說：『聖母媽媽保佑我們』，這就有點在靈裡面有一個錯亂。….聖母她沒有顯示任何神蹟，也沒有做任何福傳的工作，只是默默陪著耶穌走完這個救贖的工程。」

另一個與教會有關且引起爭議的重要原因是，同禱會對天主教會聖統制的挑戰。就神恩復興運動而言，神職人員和一般信友並沒有明顯的區分，而且各式各樣不同背

臺灣大學學術期刊資料庫

景以及學、經歷的教友都可能得到豐富的神恩。但是，這樣的主張與相當強調聖統制的天主教難免有些分歧，甚至造成緊張。這種顧慮不但見諸於臺灣天主教團，即使羅馬教廷也相當謹慎看待此事，而在肯定聖神是「基督徒信仰的中心和教會更新的源頭與動力」，以及「就聖神所賜的神恩視為拓展天主的神國來看，教會是一個神恩的團體」的同時，特別強調「神恩不僅是為個人的利益，應首先為教會的公益」，而且「神恩不能導致反叛或整體的分裂」。[38]

訪談中，同禱會成員認為神恩應該是協助教會的福傳，並且強調平信徒的神恩對於教會的重要意義。一位核心成員說道：

> 平信徒可以有他的神恩，反之，神職人員，即使讀過很多聖經，並不一定具備。聖統制最忌諱這種東西，為什麼呢？神職人員高高在上，只要踩到我的地雷，就把你看成異類。…神恩不是在於你是否神職人員，神恩不是一個人獨有這些神恩。…神父因為讀了很多書，但可能沒有溫暖事工、也沒有代禱事工，也沒有按手禱告的神恩。…要把這五個能力都放在身上，怎麼可能？

筆者印象深刻的是，報導人在說明過程中曾多次引述聖經。事實上，同禱會成員經常閱讀聖經，而且參與長老會、靈糧堂等不同宗教派別的特會，以更能深入瞭解聖經的意義。不論在祈禱小組的聚會或者月祈禱會，筆者看到每位參與者都帶著聖經，且不時查閱與做筆記。教友對於同禱會這方面的能力也常表示說：「他們的讀經真的沒有話講，很厲害」。但也因為以聖經為本、強調神恩，當同禱會成員與接任 Y 的神職人員意見不同時，就直接引述聖經做教義上的論辯。然而，對於教友來說，神父是被祝聖的，是有很大的神恩與恩寵，而同禱會擅自為其他信徒舉行只有神父才可做的覆手祈禱、自行解釋聖經等作為，已明顯不尊重天主教千年留下來的聖統制與禮儀規範。此外，教友對於同禱會，尤其核心成員，在P教堂換了神職人員之後就不到本堂彌撒等作法，更不以為然。他們甚至批評同禱會成員到其他宗派的聖地去朝聖這些行為，如同背教，儘管同禱會成員認為這是有助於個人的靈修。

相較於對舌音、敬拜瑪利亞以及聖統制不尊重等不同的看法，P 教堂同禱會成員**拆除教堂內放置已逝教友的牌子與木架**的作法所引發的爭議，則涉及卑南人對於教堂以及已逝親人的觀念。筆者曾在第三節提到這個空間的設置與稱呼上的特徵與意義（參考附註 25），但是同禱會成員認為，教堂敬拜的應該是耶穌，而非已逝祖先或教友，更不應該拿香以及在聖堂內設置這樣的場所。一位同禱會成員說：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 我們當然感謝祖先，我們有列祖列宗，沒有他們，就沒有我們。但是紀念的方式很多。教會擺了兩個祭壇，有點不太好。那邊是一個台子，另一個是聖殿，會在心理上把位置弄不清楚。神父也說過，我們每次彌撒都會為他們祈禱，祖先可以放在祈禱當中，不一定要放在這邊。…透過聖經，列祖列宗是放在心中，而不是拿來當作供奉的對象，這當中常常會有屬靈的零亂：在這裡祈禱說：「主保佑我」，又跑去那邊說：「阿公保佑我們大小平安。」

推動同禱會的 Y，對於目前教會敬拜祖先這些「本土（地）化」的作法，也有類似的意見。他說：

> 本土（地）化是混合的、不純了…本土（地）化應該是用本地服裝、語言、雕刻美術，或者文化活動，而不是拿他們的神，[不是用]原住民的宗教思想來代替基督思想。外在的這些都可以接受。但宗教思想不一定要接受。

因為教友與同禱會成員對於這個放置寫著已逝教友名字的場所賦予不同的意義，加上前述對於天主教會禮儀的不同看法與作為，最後引發兩造之間的激烈衝突。[39] 就筆者訪談所知，同禱會成員 B 將寫著已逝父親名字的小牌子從木架上拿下來，在後來直接起了口角時，B 的表哥 J（按：B 的姑姑的兒子）很生氣地問 B 說：「你的父親（按：即 J 的舅舅）對教會與族人貢獻這麼多，為何要拿掉？」並且怒斥 B 的妻子；後者是其他原住民族，且是同禱會會長。

綜合上述，P 教堂同禱會的發展及其後來導致教友爭議甚至分裂，實有多個原因，既涉及天主教聖統制的特性以及神恩復興運動本身的特質在地方教會的衝突，也攸關卑南人對於祖先的觀念，而後者又與敬老尊長以及強調文化傳統的觀念銜接（參閱陳文德 1999a）。筆者以曾經積極參加同禱會的一位六十餘歲的 P_2 女性教友 N 為例說明。N 來自 P_1 這個被公認為卑南族中保有傳統習俗與歲時祭儀的部落，她這樣看待同禱會：「同禱會的聚會很好，有助於靈命的成長，也幫助糾正一般不好的行為，但是同禱會並沒有尊重長輩，而這些人是有智慧、經驗，而且認識天主更久。」N 的年紀介於年長教友與較為年輕的同禱會成員之間，在目睹雙方之間的爭執而造成教會分裂之後，於數年前退出同禱會。不過，她迄今仍保有當年參與同禱會活動的完整資料。筆者認為 N 的說法透露出值得進一步分析的訊息。

臺灣大學學術期刊資料庫

P 教堂的同禱會成員不乏擔任公職或有固定工作者，並非完全是經濟上的弱勢者，但是在長幼有序為倫理價值核心、公共領域以男性為主且強調「社會人」人觀的卑南族社會裡（陳文德 2014a，2014b），年輕的世代或女性很難在公共場合表示意見或者扮演重要的角色（陳文德 1999a）。一位在二十餘歲即參與同禱會、迄今已十餘年的女性成員 T，對於現有天主教體制與卑南族傳統文化表示了這樣的看法：

> 教會應是一個新的文化，在信仰上，應是更新，也是生活的改變，但是現在的天主教會很規則，不能改變。同樣地，傳統文化不是不好，但也有新的更新。若只是依循，年輕人吃不下去，會有代溝。

這樣的看法，也對比出神恩復興運動帶給個人的意義。

就筆者訪談以及參與祈禱小組等相關活動所知，同禱會成員雖然離開本堂，但仍在其他天主堂參加聖事、領聖體，閱讀的聖經是天主教的思高本，並非基督新教的和合本或其他宗派的版本。他們認為積極參與被一些教友視為有如「背教」的其他教派之特會或靈修，事實上是要透過研讀聖經和參與這些聚會去認識與尋求一個天主教徒應有的生活。相對地，同禱會成員較少參與部落祭儀以及少在社會生活中與族人互動。對他們而言，祈禱小組聚會、月祈禱會與年度講習會的各種聚會，不只是攸關「個人的靈修」，更是透過分享，提供他/她們尋求有別於傳統文化那種過度強調「社會人」以及以年齡、輩份為依據的社會階序關係的一種新的「社會性」的可能。換句話說，靈修改變了他們原先的個性，也影響周遭的親友，就如「事工」，既是個人的，但也是在團體中凸顯這個神恩。

同禱會聚會的形式與意義

同禱會目前的聚會有（一）祈禱小組的每週聚會、（二）月祈禱會，以及（三）年度講習會，其中以祈禱小組最為重要，成員的互動與關係也最為密切。以下依序描述其聚會內容及其特徵。

（一）祈禱小組的每週聚會

小組聚會是聖神同禱會的重要特徵，又稱為「細胞分裂」。筆者前一節曾引述同禱會成員（包括後來不再參與者）賦予祈禱小組的重要性，例如：「參加小組後，覺得很開朗。以前沒有包容心、脾氣不好，現在講話都會有改變。…」、「藉由小組，對天主

臺灣大學學術期刊資料庫

的思想愈親密」、「如果沒有小組，就如同平信徒」等等。若徵諸小組聚會的過程，的確呈現出個人靈修與小組成員之間分享關係的特徵。

小組每週聚會一次，地點選在場地較為寬敞的成員家裡。與會者除了攜帶天主教思高本的聖經，其他相關的閱讀書籍與歌本頗為多樣，包括《家庭祭壇——禱告手冊》、《荒漠甘泉》、《聖神內更新》、《祭壇——亞伯拉罕策略》、《風中傳愛詩歌集》、《晨興聖言——講說神的話》等。有時也會依情形另有臺東聖神同禱會提供的資料。這些書籍或資料很多都不是臺灣天主教區出版。另一方面，相較於教友在教堂的讀經分享，小組更著重於個人經驗的分享，以及這些經驗如何與閱讀的聖經等資料之間呼應、以及各自的闡釋。小組聚會的過程大致如下：[40]

> 一開始，成員先是彼此握手問好，然後在一位成員吉他伴奏下，合唱《風中傳愛》中與該次聚會有關的詩歌。約兩、三首之後，與會者輪流禱告，各自說出感謝天主的話：有的會感謝天主這一段期間保守家中的平安；有的說道這一段期間雖有病痛但因主而得一切平安；有的提到因為該陣子天氣變化大，祈求保守村中每位老人平安與健康。換句話說，禱告的內容主要是跟個人這些日子的境遇有關。
>
> 參與者在祈禱感謝詞中，多次提到「藉著聖神，守護大家的身、心、靈，而聖神就如風，就如活水吹進與流進大家的心中。」接著，在劃十字聖號並唸道「因父、及子、及聖神之名，阿門！」之後，小組閱讀同禱會正流傳的書籍，例如《祭壇──亞伯拉罕策略》等類讀本。每週大致都有固定的進度，逐次讀完。閱讀時，是由與會者依序唸讀部份段落，並且根據其中提到的「問題討論」及其引述的聖經經文，各自翻閱聖經至相關的章節，然後分享閱讀的想法。結束時，大家再次劃十字聖號，並且彼此握手，感謝當晚的聚會。

大致上，小組聚會有些過程是由小組組長引領成員進行，例如，組長帶領著說：「讓我們一起來劃聖號」、「讓我們一起禱告」，以及提示參與者要唱哪些首詩歌、誦讀哪些聖經篇章。不過，整個過程毋寧更凸顯參與者的「同等性」與共同參與的特徵，包括輪流或一起頌讀經文。當成員輪流分享這週或最近的一些遭遇與心得時，其他聆聽者即時說出「感謝主！」，以回應與分享當事者的感受。再者，小組禱告時，是先以個人親近的人為對象，然後就該次聚會提到的例子，再祈禱教會、神職人員或者其他地區教友的平安。這些情形有別於在教堂內的彌撒：教友使用教區出版的《主日慶節信

臺灣大學學術期刊資料庫

友禱詞》，禱告對象往往是從整個教區、神職人、教堂，再到自己親人的「由上而下、由外而內」的順序。換句話說，成員在小組聚會中具體地說出自己的經驗與感受，並且從其他成員獲得鼓勵與安慰。參與者強調小組的重要性，認為如果沒有小組，則有如平信徒，而且指出小組的特點是現在天主教會組織所缺乏的。一位成員如此說道：

> 當心裡覺得不愉快，在小組裡大家說說。在聖經裡面也有話這樣，我們的組長就會解釋、講解，心情會放鬆了。…好像一家人，大家共同聊天，互相瞭解他的家庭，負擔他的心理，可以幫助他，祈禱。

成員在祈禱或分享時，會說出各自的過失以及要認錯悔改之處。其間，也會提到部落或某家族的狀況，並且認為對方應該採取行動而有所改善。例如，某次聚會前不久，部落有位青年去世，話題就轉到「為何部落那麼多人過世？」然後，有位成員就說，她娘家的兄弟都過世了，她認為「這是主在跟我們講話，需要很深的悔改，讓部落的生命得到轉化」，並且「祈求主把各種邪惡的靈綑綁起來，讓他們離開」。成員們認為這些邪靈是跟部落仍持續舉行傳統祭儀、未真正接受基督宗教的信念有關。為此，2013 年某次週聚會結束後，小組成員們特別舉行「為部落行軍祈禱」，行走在部落內主要巷路，並且在出入口處祈禱以驅離邪靈。有一陣子，小組聚會時分發的資料甚至寫到諸如「（xx）卑南族聚落或者原住民仍盛行巫術，是要被祛除」等詞句。

同禱會成員強調生活中的「宗教性」。例如，生活點點滴滴的見證與分享，均是在對於耶穌基督的祈禱與敬拜讚美；他們認為個人是有過錯或犯罪的，因此，生活中仍有不完滿之處，必須改善。另一方面，成員不一定參與部落的活動，分享中卻常提及對部落的看法，並且強調「部落的生命必須轉化」，其作法就是「為部落行軍祈禱」或者祈求基督耶穌斷開部落為巫術等邪靈的綑綁，讓各種惡靈離開。這實已呈現同禱會成員對於部落生活與傳統的看法，以及如何界定教會與部落之間的關係，而且部落生活的種種並非其關注的核心。相對地，教友常常批評同禱會「只關心教會，卻不關注與參與部落活動，也不關心部落文化。」

（二）月祈禱會

月祈禱會原先是在 P_1 教堂聚會，後來因為神職人員 Y 調到鄰近鄉鎮的排灣族天主堂，聚會地點就跟著更動，有時也會到外地聚會，例如，2013 年 11 月到池上牧野；12 月初去布農部落屋。參與月祈禱會的人數最多時可達 150 人，以筆者 2013 年 12 月 28 日（星期六）早上在排灣族天主堂參加的聚會為例，共約 50 餘人（男性 8 人、女性 30

臺灣大學學術期刊資料庫

多人，加上隨大人前來的小孩），參與者多為當地教友，有 6 位是 P 教堂的同禱會成員。祈禱會開始之前，先由「台東聖神同禱會」會長帶領此次活動的主要幹部祈禱，之後為敬拜讚美、主題教導、見證分享、運用神恩、覆手祈禱、代禱以及結束前的再次敬拜讚美。會長來自 P_1 教堂，但已到臺東市區某天主堂參加彌撒等聖事。

過程中使用 power point，讓與會者易於跟隨銀幕顯示的內容進行活動，例如，敬拜讚美時所唱的詩歌。與會者唱著詩歌，一邊跳舞，同時要一直更換伙伴。如此一來，不論已參與多次或首次參加者，彼此之間就很快熱絡起來。每個階段均有負責的人帶領，但是後面的釋放事工，是由神父為每位在場者舉行覆手。

見證分享與運用神恩是月祈禱會的兩個重要部份。就運用神恩來說，因為有些參與者能將他們在安靜自己的心所感受到的天主之旨意（亦即，講先知話）或者將看到的圖像說出來，所以也是一種見證分享。聚會結束前，大夥兒為 12 月生日者慶生，然後一起用餐，飯菜是由溫暖事工準備。

除了月祈禱會，同禱會於 2012 年開始進行佈道會，範圍涵蓋鄰近的鄉鎮。筆者於 2013 年 12 月下旬訪談 Y，他對佈道會的舉辦做了說明。Y 強調，佈道會並不像其他教會只單純講道裡，而是包括「敬拜讚美」、歌頌、唸一段福音，再講三十分鐘的道理，之後是見證，然後演話劇。話劇的內容是選自聖經的章節，再找人編寫。訪談 Y 之前，這樣的佈道會已舉辦四次，每半年一次且各在不同的地方。2014 年 1 月 29 日的佈道會是在金峰鄉一個排灣族村落舉行，隔天就是除夕，Y 解釋之所以選擇離春節較近的時間，是考慮在外工作的族人那時候應多已回來，可以讓更多的人參加。他們也打算找長老教會協辦佈道會，後者除了提供跟「敬拜」有關的詩歌節目，另有見證分享。Y 計畫未來要到東海岸阿美族村落舉辦類似的活動。他強調同禱會是由平信徒啟動，「並不是從上面（指天主教區有權柄、影響力者）開始，待上面的人看到這樣的發展，也不得不接受。」

（三）年度講習會

Y 是從 2000 年開始邀請 S 及其團隊每年到臺東舉辦講習會。[41] 以 2013 年 3 月 15 日至 17 日（星期五晚上到星期日下午）舉行的兩天半活動為例，場地是借用臺東市一所國小的禮堂，參加者主要來自臺東縣，報到場所分別標示臺東市、海岸線、大武線、蘭嶼、關山線與外縣市等地區。Y 在講習會之前，已先以他的名義發通知鼓勵教友參與。每年的講習會都有個主題，引述聖經相關經文章節作為講述與祈禱的內容，

臺灣大學學術期刊資料庫

並且輔以讚美敬拜的詩歌形式。2013 年的主題是「聖經能使你憑著那在基督耶穌內的信德，獲得得救的智慧」。[42] 講習會場設有攤位，陳列聖經、十字架等聖物與書籤這些小飾品；講習會團隊的攤位擺設他們近年來在臺東與臺灣其他地區舉行講習會的光碟片、出版的書籍與詩歌本。

講習會中安排見證，是由這個團隊和幾位與會者依序分享。最後一天，團隊為與會者舉行釋放、治癒覆手祈禱。接受祈禱的信徒，有的平靜地坐在座位上默禱，有的哭泣，也有少數昏厥的情形。三天的講習活動主要是由S及其團隊帶領，不過，會中有信徒請 Y 為他們所買的小飾品降福，以便攜帶或掛放家中，也有信徒向 Y 辦告解。第三天因為適逢星期日，在講習結束之前由與會的神職人員 Y 舉行一場彌撒，並且由他給與會信徒（包括該團隊）聖體，過程如同一般教堂的主日彌撒。彌撒禮成之後，與會者以大會舞方式作為結束。

綜合以上所述，三種聚會參加人的數與分佈範圍有所不同。年度講習會是以S的團隊為主，參與者來自臺東縣各地區，人數可達數百人，而且不限於同禱會成員。反之，祈禱小組與月祈禱會是以 Y 及其駐堂的教堂為中心，參與者是同禱會，除了固定聚會，平常也有聯絡。例如，當得知某成員或其親人生病，就會彼此連絡、前往探望，或以簡訊通知其他成員而集體地為當事者代禱。小組聚會時，若知道他們熟識的同禱會成員有婚喪喜慶等訊息，也會商討如何前往以及可以提供哪些協助。在一些聚會場合中，常可看到同禱會成員主動坐在一起。

個人的靈修與生活領域的界定

整體而言，同禱會成員透過定期的聚會，尤其是祈禱小組每週聚會與同禱會的月祈禱會，建立密集的互動關係。就個人而言，不但經由讀經與祈禱來領受神恩，改變生活方式，並且透過祈禱小組的見證與分享，在舉止與心態上改進與關心密切之配偶、親人以及姻親等人之間的互動。禱告時，係以與個人親近的人為核心，然後就該次聚會提到的例子，再提及教會、神職人員、其他教區甚至教宗。至於聚會團體，尤其祈禱小組，成為個人在生活中一個重要的團體：除了固定聚會，同禱會不但在臉書成立團體，彼此鼓勵與關懷，並且透過臉書、手機等媒介，分享個人的近況。

神職人員 Y 告訴筆者說，基督信仰不僅是理性的客觀認識，也是感性的主觀認識，是建基於「個人與主的親密關係」，而「讀經和祈禱是人與主相遇的管道」（疏效

臺灣大學學術期刊資料庫

平編 2009：IX）。如果我們仔細觀察祈禱小組每週的聚會、月祈禱會與年度講習營的進行方式，除了聖祭由神職人員主持，各種不同背景與學、經歷的教友都有可能得到豐富的神恩。在這些聚會中，不僅強調個人的讀經與祈禱，更透過身體的互動、見證與分享，建立成員之間一種新的連結。不僅是屬靈，且是一種建立新社會性可能的聚集（togetherness）。

要言之，加入同禱會不只是個人的靈修，而是藉由在團體中與其他成員的分享，更為認識天主，並且改變個人不好的習性。這種既凸顯個人的神恩、同時強調團體以及成員之間平等關係的特色，尤其呈現在顯現個人神恩的事工上。一位成員說道：

> （事工）包括敬拜讚美事工、教導事工、溫暖事工（如煮飯、煮菜、做點心）、講道事工與覆手事工，這五個事工要並進，教會才會成長。

相較於卑南族社會文化強調「社會人」以及以年齡、輩份作為行為規範的社會階序，同禱會，尤其祈禱小組，則在以個人為中心之際，卻又連結個人與團體的一種新的可能。

儘管如此，同禱會在發展過程中仍面臨一些問題，其中，既與教會的體制與影響有關，也涉及如何界定個人靈修與聚落生活，宗教與文化之間的關係，這些問題在強調部落文化復振的脈絡中更為突顯。

從教會體制來說，不論是P教堂的發展或者週聚會、月祈禱會與年度講習會，都顯示出神職人員Y扮演的重要角色，尤其他在P教堂服事期間，提供同禱會一個固定聚會的場所。也因此，在 Y 被調到另一個鄉鎮的天主堂去服事之後，加上同禱會核心成員因為與教友起了衝突而離去，P 教堂就無法繼續扮演同禱會運作與聯繫中心的作用。值得注意的是，臺灣天主教區於 2013 年 5 月刊行的《神恩復興季刊》中的各教區祈禱聚會，包括以 P 核心人物為首的「台東聖神同禱會」的聯絡方式。不過，當 2017 年年度講習會仍由 S 及其團體在會中主領與見證，在發佈的訊息中，主辦單位已由「台東聖神同禱會」，改為「台灣神恩復興運動花蓮教區台東分會」，同時多列了「指導」的天主教花蓮教區一項。發展自 P 教堂的神恩復興運動在 Y 於 2016 年過世之後，[43] 與天主教區之間的互動以及可能發展，是有待瞭解。

另一方面，2014 年年初，當祈禱小組開始改為回到各聚落的讀經小組方式進行，強調要從聚落生根。這會產生哪些實質作用，以及這對於原先彈性配合成員的小組所發展的網絡關係會有怎樣的影響，仍待觀察。不過，P_2 的一些作法是值得注意的。因

臺灣大學學術期刊資料庫

為以聚落為據點，他們除了訪問聚落內長老教會的傳道人員、商討彼此之間的合作，同時也拜訪非同禱會的教友以及年邁、獨居、嗜酒等較少被關注的族人，或者目前不屬任何宗派的家庭。拜訪這些家庭或教友時，通常以跟該家有些關係的成員來負責「串門子」，例如：主人是某位成員婚入該家的同胞，或者某家的主人是成員的兒子的義父等。[44] 於此，同禱會成員在個人靈修之外，如何界定其生活與族人之間的互動，是值得關注。

筆者在第四節曾提到同禱會研習過程，尤其成為事工後，成員需要投入更多時間來參與團體的服事工作。在 2007 年以「聖神內委身基督團體」署名發行的「屬會條款」的一份資料中，除了明確規定祈禱小組的職責以及會員資格，也提到希望屬會（即祈禱會）多扮演事工的服務。不過，即使對於正面看待神恩復興運動的教友來說，這些規定也可能影響他們如何界定個人靈修與其他生活面向之間的關係。

例如，曾參與 P_1 同禱會且為重要成員的 H 跟筆者說，「信仰不是佔有，信仰是自由」，因此，「對於成員參與世俗生活，應該不要限制，而是節制。」另一位同禱會核心成員、現年約五十多歲的 K，也提到他原先積極參加同禱會的聚會，但是後來幾乎沒有假日，反而造成心理上的壓力。他原本住在 P_2 教堂所在的部落內，後來搬遷到臺東市區居住，多年未回來參加部落的歲時祭儀。但是，在 2013 年 12 月下旬，卻因為他的兒子隔年要舉行成年禮而參加大獵祭，他在祭儀期間幾乎都待在山上，跟族人聊談、喝起酒來。成年禮是卑南族男子生命過程必經的重要階段，即使今日，沒有經過此階段而結婚者，仍會被族人在背後數落，有些部落甚至對於沒有參加會所訓練以及大獵祭等歲時祭儀者，延後其舉行成年禮或者晉升到另一個階段的期限（參閱陳文德 2014a）。即使是因為陪著兒子而回到部落、參加歲時祭儀，K 的行為仍引起族人注意，部落的親友們也在觀看著。K 曾積極參與過部落文化傳承的工作，後來在妻子建議下開始接觸同禱會、進而成為同禱會核心成員，後來卻又因為家人的關係而逐漸退出活動。筆者認為，K 的經歷提供我們思索同禱會成員如何重新理解與界定個人與團體、宗教與生活之間等關係一個很好的例子。

> K 高中畢業後留在部落，因為在附近公家機關工作，在老人的鼓勵下積極參與部落活動。那個時期，他的同儕不是服役就多是在外面工作。K 提到在未接觸聖神同禱會之前，雖然身為天主教友，但可以說是「彌撒教友」，只是領聖體。至於生活方面，並不知節制，常抽煙、喝酒，甚至到胃出血，肝指數高達 400 多（正常值 42 左右）。後來在妻子的建議下，接觸同禱

臺灣大學學術期刊資料庫

會，透過靈修、透過聖經，透過主的話，生活上有了改變，也常會祈禱。他開始認為信仰生活不是參加彌撒就好了，而是要下來工作，讓很多信眾愛主，進入信仰中、改變生命。K 提到，當他的兒子說要回來部落參加大獵祭時，他就回答說：「是你想要的，你自己去完成。」K 提到他的兒子從小就跟著他，看到他的改變，也看到他的成長。他的兒子知道他跟一般的爸爸不一樣。

K 係經由妻子的建議而開始接觸聖神同禱會，也提供我們瞭解同禱會從家開始發展的相關訊息，尤其女性扮演的角色。誠如前述，P 教堂的同禱會以女性居多。就筆者訪談的幾個個案，都是妻子先參加，之後再引介先生加入。在同禱會活動中，妻子也比先生更為積極、熱絡。

因為強調生活中的靈修，K 對於「復活」有著這樣的看法。他說：「當你認識基督，從靈改變，即使死了，也是復活。我的認知是這樣的。成了一個新造的人，就是復活，不是過世後再復活。『你在今世認識我，我在天之父也會認識你。』….你在今世就可以重生。基督的靈臨在我們裡面，已經復活。」與此相關的是，他對於洗禮的解釋。K 說：「肉身的屬肉，屬天的屬神。」意思是說，人有兩種洗禮，一種是形式的洗禮，另一種是屬靈的洗禮。他認為基督新教很在意屬靈的受洗，天主教則著重於領洗，說是可以昇天堂了。「但這就好像割包皮，只是割了外皮，但心裡面沒有割，靈並沒有潔淨。反之，在聖靈中受洗，是最大的目的。」

這樣的轉變顯現在 K 如何看待他從高中畢業後一直參與的部落生活。他說：「我以前以部落為第一優先，我不是不愛文化，只是把它分順序而已。我不是不愛族人，只是把我要做的屬於自己的靈修、教會、傳教的部份，大過於文化。我覺得是這樣。我搬到臺東，你以為臺東（離部落）很遠嗎？如果我的心還在這裡，你以為會遠嗎？這不是問題。只是我把傳教的工作放在第一位，過去沒有這樣的事情。（原先）我對我的人生沒有很大的期望，只是期望把我的部落、我的文化弄得很好就好了，是大光榮一個。後來才發現原來還有一個比文化更高的工作要做。」

誠如前述，同禱會被教友批評不尊敬天主教禮儀，常常去參加其他教派的活動。K 為了研究聖經，收藏了不同版本的讀本。不過，在聊談中，卻又明顯呈現他恪遵天主教的規約。K 的女兒目前在臺南讀書，他就跟她提及

臺灣大學學術期刊發刊制度

> 有機會就去當地的教堂做彌撒。不過，上教堂的多是老人家，沒有青年團體。因為那裡有最大的靈糧堂，他就建議女兒可以去參加靈糧堂的禮拜。女兒回來臺東時，會跟著他去天主堂彌撒。K 說：「女兒到靈糧堂，對方要她重新受洗。我跟她說不要，受洗只有一次。若再受洗，對自己的信仰是不忠貞的。同樣信一個主。對方牧師要她受洗，（但是）我跟她說：『受洗是形式的、外表的。很多基督教受洗，也是做事奉，不做事工。』靈糧堂不承認天主教的受洗。我對這個比較有意見，不應該是這樣。」

K 也說明了後來離開聖神同禱會的原因：「它的導向越來越靈恩派，但是我們是人啊！…沒有考慮人性的部份，越來越有壓力。」K 舉一位退休不久的教友為例。這位教友是排灣族，退休後跟著卑南族的妻子一起參加同禱會。剛開始時，他覺得這樣的聚會很好，但是後來就保持距離。K 經側面得知，他之所以提早退休是已有個人的規劃。K 認為，同禱會一些規定並未從參加者的立場著想，不禁說道：「只有聚會才聚會嗎？聊天、關心他的家庭生活，讓對方感受到。」

要言之，K 的例子讓我們看到即使是同禱會成員，對於同禱會也有多面向的看法，包括同禱會可能帶來個人生活上的衝突。另一方面，K 逐漸離開同禱會，卻因為兒子長大要參加成年禮而再次回到部落、參與歲時祭儀，卻也彰顯出其生活實因其關心的家人之生命過程的展開而有所改變。

關心家人進而改善與家人、親人的互動關係，原本是同禱會成員認為參與祈禱小組所帶給他們的改變，也是分享見證的主要內容。但是，當同禱會建議成員盡量減少參與部落或跟習俗有關的「世俗活動」，反而可能造成個人與親屬、族人互動時的困擾。

2015 年初，P_2 部落有位婦女過世，根據卑南族的 *puwadrangi* 習俗，近親會在喪事結束後邀請遺屬到他們家裡，以表安慰之意。因為這位婦女的第二任先生仍健在，依習俗是先由後者的本家舉行 *puwadrangi* 之後，其他親友才能邀請。但本家的長媳是 P_2 的同禱會核心成員，因為參與同禱會活動，一直都抽不出時間。後來是由住在同一聚落的小叔，趕緊邀請遺屬邀請到他的家裡。因此，長媳夫家的親人對於她有些微詞。

類似這樣的情形時有所聞。長期參與同禱會也是重要成員的 P_1 教堂的 H，認為同禱會的一些作法，是對族人的心理不瞭解，因而造成隔閡。他認為，「教會就像一個家庭，有問題應該協調，即使有了爭執，也是一種經驗。」筆者在文中曾經提到，家戶教

臺灣大學學術期刊資料庫

友形式是P教堂的特徵。但也因為教友與同禱會者之間往往有親戚關係，後來的爭執反而帶給當事者困擾。

筆者第四節提到J指責表弟B（按：舅舅的兒子），為何取走寫上他的舅舅（B的父親）的名字且原先掛在教堂內的小牌子，即為一例。H是B的弟弟，住在B家旁側，H和B的父親是從J的家分出，同屬一個家系，也都是天主教友。當S及其團隊還未到臺東之前，H即曾在Y的鼓勵下參加後者在嘉義舉行的講習會。H接觸後，深受感動，之後就積極參加同禱會的聚會，甚至成為重要的成員。然而，當教友與同禱會發生爭議時，因為雙方都是親戚，他夾在中間，深覺挫折與困擾。H 最後選擇在個人日常生活中仍保有讀經與祈禱的習慣，因為這有助於個人的靈修，另一方面，也參與 P_1 教堂彌撒與活動，但與同禱會仍保持若即若離的關係。

結論

呂理哲與黃宣衛（2012）在回顧近十年臺灣南島民族宗教研究的人類學研究時，剴切地指出基督宗教研究在有關「改宗」（conversion）與「宗教融合」（syncretism）的課題上，多強調當地人如何藉由「傳統」社會文化挪用基督宗教（參閱陳文德 2000；楊淑媛 2010），而彰顯出社會文化的持續性及其作用（Premawardhana 2015: 33），卻也忽略基督宗教，尤其靈恩運動帶來的斷裂性（參閱 Robbins 2007）。另一方面，則因為過於重視集體性而未能探討個人的主觀宗教經驗（呂理哲、黃宣衛 2012：24；譚昌國 2010）、當代宗教個人化以及個人經由重建與他人關係的過程中來尋求自我發展與存有的問題（黃應貴 2015；Dworkin 2015）。[45] 筆者認為，這些限制也跟論者忽略當代基督宗教的複雜面貌有關，尤其是神學與宗教學研究較為關注的靈恩運動（石素英編 2012a，2012b；曾宗盛編 2012；鄭仰恩 2008；另見呂理哲、黃宣衛 2012：18-20）。甚且，神學研究的焦點終究著重在教義的探討，而宗教學的研究雖關注且分析個人的主觀經驗，卻較少觸及社會文化（黃應貴 2015；譚昌國 2010），也忽略由聚落性質來瞭解人們何以接受五旬節/靈恩運動的可能（參閱張玲華 2012）。[46]

本文以一個卑南族天主堂為例，探討在當代天主教中，試圖重現西元三世紀以前早期信徒所經驗到「聖神臨在」的神恩復興運動，及其團體聖神同禱會在部落中的發展，為何造成教友間的爭議以及地方教會的分裂。筆者認為，在強調聖統制的天主教中，這個個案呈現一般性與特殊性的面貌。

臺灣大學學術期刊資料庫

就一般性面貌而言，主要包括平信徒與神職人員之間的分際、教友與教會的關係，以及聖母瑪利亞地位的爭議（王永成 2007；另見附註 39）。陳怡君（2015）在屏東萬金的研究也有類似的論點。她指出，與 P 教堂約同時（1995 年）發展聖神同禱的萬金天主堂，在教友約兩千人中，每周固定參與同禱會的教友卻只有二、三十人，之所以如此，是跟「聖神充滿」與「神恩」等靈恩經驗、挑戰以神父為代表的傳統權威，以及無法認同甚至恐懼排斥「聖神充滿」所引起的身體反應與感官經驗（如倒地、舌音等）有關。不過，與萬金不同的是，在P教堂的例子中，身為神職人員的Y是同禱會的推動者，並非如萬金是因為西班牙道明會本堂神父的神職權威逐漸弱化導致（陳怡君 2015：218）。也因為如此，P 教堂得以成為臺東聖神同禱會發展的中心。後來 Y 被調至另一聖堂服事，P 教堂的同禱會亦受到影響。換句話說，天主教神恩復興運動的發展，已涉及同禱會與當地教會之間的關係，包括神職人員的角色。

另一方面，P 教堂聖神同禱會與教友的爭議，實有社會文化脈絡上的意涵。例如，在家中供奉已逝親人的牌位，聖堂內有放置代表已逝教友名牌之處，並且視教堂為 *karuma(H)an*（參閱第三節和附註 25），以及同禱會成員與年長教友之間的爭辯。這些爭議都涉及卑南人對祭祀祖先的觀念，而不同於萬金教友因為對於聖神充滿身體反應的恐懼而排斥同禱會，就此而言，臺灣天主教神恩復興運動地區性的差異及其意義為何，有待後續更多研究與比較。

神恩復興運動在卑南族天主教P教堂的發展及其引發的爭議——包括部分同禱會成員逐漸離開——卻也指出一些值得後續討論的問題。

首先，由同禱會核心成員先後前往新加坡、馬來西亞與香港，瞭解當地的教會活動以及學習福傳的方式來看，神恩復興運動在地方教堂的發展過程中，吸收國際靈恩運動的相關訊息。有些訊息是在年度講習會時傳遞給參與的同禱會成員。然而，同禱會也同時依其自身的需要，逐漸將例如香港「聖神內更新團體」的作法修改而發展出「祈禱小組」，以及後來祈禱小組運作方式的調整。另一方面，小組祈禱、月聚會與年度講習會的活動，呈現跨地方、跨族群的連結，而不同於天主教堂的體制。至於同禱會找長老教會協辦佈道會、小組成員參與靈糧堂等活動，更呈現跨教派之間的互動。換句話說，地方的教堂在神恩復興運動的發展，有不同層面的連結，其間的意涵值得進一步探討。

其次，從第四節描述的 101 到 401 的課程來看，顯示出在神恩復興運動中，個人性的神恩啟示，除了自我戒律與實踐，是需要經過一個使信仰逐步成熟的「制度性」過

臺灣大學學術期刊資料庫

程。換句話說，神恩復興運動強調個人靈性修養的發展，凸顯出個人作為一個個體的重要性。但是，從祈禱小組或月祈禱的過程，我們同時看到社會性關係的重要性：除了讀經與祈禱，個人的靈修是在同禱會的聚會過程中，透過見證與分享來加強。在最能呈現個人神恩的事工中，也凸顯出個人與團體之間的關係：「（事工）包括敬拜讚美事工、教導事工、溫暖事工（如煮飯、煮菜、做點心）、講道事工與覆手事工，這五個事工要並進，教會才會成長。」

事實上，一些研究也指出，基督宗教即使在義理上強調個人主義，卻不是一個只強調個人而摒棄「社會的」（social）宗教（參閱 Handman 2015）。反而，類似小組、團契等聚會扮演著重要角色，是福音派、五旬節與神恩復興等運動過程中的重要特徵（參閱 Elisha 2015; Lindhardt 2011），而這也有助於我們進一步重新思考諸如五旬節等宗教運動對於瞭解新興的社會性形式（emerging forms of sociality）的可能貢獻（Robbins 2009: 63-64）。

就此而言，同禱會的發展及其所引發的爭議，其實也凸顯出當代卑南人如何面對個體與群體之間的關係：在這樣的過程中，生活的形式既跟個人的靈修有關，卻同時也面對個人如何在家、親族、聚落等不同人群的網絡互動中區分與連結，並且界定個人與群體、宗教與生活、教會與文化之間的關係。第六節 K 的例子更指出，個人如何界定這些關係，是與他關注的家人有關。H、T 與 N 也有類似的情形。

於此，本文雖然多處提及但並非是主要分析重點的是，這些同禱會成員如何看待「自我」？同禱會的發展是否形塑出新的人觀？如果有，其特徵為何，又有怎樣的意涵？筆者在其他文章曾提到卑南人的「人」的觀念可由「個人」、「家」和「社會/部落」三者的關係說明，而呈現其「社會人」的特點（陳文德 1993，2014a，2014b）。但是，這並不意味著「個人」的存在被否認；反之，疾病、死亡方式（病死或橫死）與原因，以及葬禮的處理等，均指出個人可能帶給家與部落等社會群體的困擾。從本文的討論，「個人」的確被強調與凸顯，並且顯示在「靈恩」、「復活」甚至「洗禮」的解釋。但是，另一方面，祈禱小組、月聚會的過程卻也呈現出新的社會性關係的發展，這也見於同禱會成員的退出或者重新界定生活領域的事例。當人觀的討論以不同提問方式而持續成為當代人類學研究基督宗教的一個重要課題時（參閱 Bialecki and Daswani 2015; Coleman 2011; Handman 2015; Klaits 2011），這卻是直迄目前臺灣南島民族基督宗教研究較少觸及，但有待開展且具有民族誌比較意涵的方向（參閱黃應貴 1993，2012，2015）。藉由這個個案研究，也期盼引起這個方向研究的討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

附　註

1. P 教堂包括 P_1 與 P_2 兩個地方教堂，P_1 為堂區，是神父駐堂之處，P_2 是堂口。聖神同禱會在卑南族的發展主要是在 P 教堂，並且以 P_1 為主要據點（參閱第三、四節）。P_1 與 P_2 的同禱會成員常一起聚會，除另有區辨的必要，文中概以 P 教堂含括 P_1 與 P_2，也以 P_1 與 P_2 指稱其所位處的部落/聚落：以卑南人為指稱對象時，使用「部落」，若指其居住區域，則使用「聚落」。

2. 「神恩」的希臘文是 χάρισμα（charisma），說明了「神恩」的源頭 χάρις（charis）──聖寵，即天主的恩寵和喜樂在人身上成了具體可見的（黃清富 2013）。

3. 為了行文方便，文中特以「同禱會（成員）」指稱參與聖神同禱會與神恩復興運動者，「教友」一詞則用以稱呼未參與同禱會的一般教友。

4. 根據查詢國家圖書館以及 Google 等相關網路資料，王永成（2007）是唯一的一筆學位論文。

5. 這份刊物署名「天主教台灣神恩復興運動編輯組」編輯、「天主教台灣神恩復興運動」發行，目前（2017）計出版六期（最後一期是 2014 年 12 月出版）。劉振忠總主教在第一期撰文，題目為「讓我們成為聖神有用的僕人」（2013：1）。筆者謝謝黃清富神父與吳愛玲女士提供相關訊息。

6. 筆者訪談中注意到對此發展有疑慮的教友較多使用「神恩復興運動」；反之，同禱會者則多使用「聖神同禱」。文中以「聖神同禱/同禱會」描述這個團體，而以「神恩復興」指稱這項運動。

7. 個人名字常被視為個人及其認同的重要特徵，但是對卑南人來說，名字卻會隨著生命過程而逐漸以其他身分的指稱取代（陳文德 1993，2014a，2014b）。筆者謝謝黃應貴先生指出卑南族「社會人」的人觀與此研究的相關意涵。

8. 張春申（1973）在文中使用「聖神同禱運動」一詞。他認為此運動有三種不同的派別，第一種稱為「原始的聖神同禱運動」，指的是 1900 年基督教的發展，強調宗教經驗，包括能夠治病、使用異語；第二種稱為「基督教的新聖神同禱運動」，是在 1956～1957 年之後發展的，除了參加自己教會的禮儀，也參加祈禱會；第三種就是天主教的聖神同禱會。

9. 這些參加閉靜的神學教授們都是在梵二會議前後努力推動教會各種革新運動的

臺灣大學學術期刊資料庫

人；他們一方面體會到梵二會議給教會帶來極大的革新的要求及信理基礎，卻又感到缺乏去推展這些革新的內在動力（王敬弘 1998b：508）。

10. 梵二會議期間，時為教宗的若望二十三曾經呼求一個「新五旬節」（“Renew your wonders in this our day as by a new Pentecost”）（張春申 1998a：28；另見 1998b）。有關神恩復興運動對於羅馬天主教會影響的討論，可參考 Hocken（2004）。

11. “charismatic”一字常被用以指稱那些實踐神恩但仍保有其在舊有教派身分的基督徒（Coleman and Hackett 2015b: 9）。

12. 這是 1970 年在美國成立的「五旬研究學社」（Society for Pentecostal Studies）的刊物，從 1979 年發行迄今。筆者謝謝審查者之一指出“Pneuma”有「呼吸」、「靈」之意。

13. 以下段落主要引自王敬弘（1998b：509-517），另見 McDonnell（1980）、Wilde（2007）。

14. 或許這與王敬弘神父（1934～1999）已於 1999 年過世，未能目睹後來的發展有關。P1 教堂是 2005 年之後才發生教友出走、2010 年教會分裂的情形。

15. 日治時期曾有卑南社（今日普悠瑪）族人接受基督新教（宜命辛蓋 1998），不過，整體而言，基督宗教是在戰後才廣泛傳入卑南族。

16. 卡大地布（知本）部落是天主教傳入卑南族的重要據點。直迄目前，三位神職人員（一位輔理主教、兩位神父）均出自該部落。此外，天主教在卡大地布從 1990 年代推動的「文化復振」過程中，扮演著重要的角色，目前三位司祭長 rahan 中，有兩位為天主教友（陳文德 2011）。

17. 教會組織與族群分布的重疊性在長老會的情形更為明顯。目前卑南族「八社十部落」中共有六所長老教會，分別設於南王、下賓朗、阿里擺、初鹿、泰安與利嘉。這六所教會共同組成「Pinuyumayan（比努悠瑪呢）區會」，是臺灣基督長老教會的一個族群區會（另外三個為達悟、鄒族和賽德克）。根據〈台灣基督長老教會行政法〉，教會以「中會」為中心，中會之組成需十五個以上之堂會，且其中應有三分之一之教會有駐堂牧師，但因族群特殊因素未能成立中會的族群教會，經總會核准後可能成立族群區會，其權責與中會相同。

18. 除了臺北總教區，另五個教區為新竹、臺中、嘉義、臺南與高雄。

臺灣大學學術期刊資料庫

19. 小組聚會從 2014 年起改以「部落」為單位。不過，部落外的小組聚會仍可見這樣的特徵。

20. 這些鄰近的聚落因為沒有神職人員，教友人數又少，因此參與 P_1 或 P_2 教堂的彌撒等聖祭。

21. 這樣的特徵也見於與 P_1 同在一個聚落內的長老會，卻少見於其他卑南族聚落。

22. 現在神父人數少，有的堂口有駐堂神父，有的只有修女，但是只能由神父舉行彌撒聖事。

23. 例如，今年是乙年本，明、後年則分別為丙年與甲年本，大後年又回到乙年本。乙年是路加福音、甲年與丙年分別是馬竇福音與馬谷福音。筆者謝謝初鹿族人麥明吉先生提供相關訊息。

24. 這種現象在臺灣原住民甚至漢人天主教友中的實際分布仍待瞭解。例如，臺東縣達仁鄉的台坂與土坂天主教友家中，設有已逝親人的牌位，但教堂內並無 P 教堂另掛有已逝教友名字小牌子的情形；金崙教堂在教堂後側有一個房間是紀念先人的場所，但又不似卑南牧靈區與太麻里堂區是設在教堂祭台的旁側。這種空間上的差異與意義仍有待探討。就目前所知，卑南牧靈區與太麻里堂區之所以有此作法，似乎跟神職人員為同一群人有關。筆者謝謝譚昌國與蔣斌兩位提供排灣族教堂的相關訊息。

25. 這些教友都是生前受過洗的，不論死因為何；未受洗者的名字就不能掛放於此。反之，卑南人觀念上認為，橫死者與一般死亡者在過世後是「不同一條路」（陳文德 1993）。

26. 有的教堂是寫著「XX 堂區亡者信友之位」。P_1 教堂內的牌子原先寫著「XX 堂區歷代祖考妣之牌位」，立於 1990 年，但後來被同禱會拿下來。待同禱會離開 P_1 教堂後，教友又在 2009 年 11 月重立。若根據一九七０年代中期的記載，當時寫的是「XX 村已故信友紀念位」，上方橫寫著「祖德流芳」，下有三行，中間寫著「中國列族先祖紀念」，兩側分別為「祖德家聲遠」和「宗功世澤長」（張芬芬 1976：13）。

27. Z 教堂與 P 教堂同屬卑南牧靈區，但為不同堂區，而且沒有同禱會組織。Z 教堂目前駐堂的神父是外省籍，在此之前的是越南籍。

臺灣大學學術期刊資料庫

28. 雅美族 2003 年成立神恩復興核心小組時，曾參考 P 教堂同禱會祈禱小組的聚會方式（疏效平編 2009：88）。

29. Y 在訪談中提到，他在美國與加拿大曾看到當地年長者喜歡書寫與記錄一些事情，因而有此想法。他在排灣族的牧靈區服事期間，也是教導教友羅馬拼音與鼓勵讀經分享。筆者首次見到 Y 是在 1993 年~1995 年從事博士論文田野調查，當時即曾看到年長教友在住家練習拼寫的情景。Y 教導的拼音方式，迄今仍為 P 教堂的教友沿用，但與目前教育部頒佈的書寫方式不同。

30. P1 教堂位於一個有悠久歷史且傳統祭儀仍舊舉行的卑南族部落。再者，戰後在臺東傳教的白冷會，對於天主教友的舊有風俗給予相當程度的尊重與包容，也有影響。此宣教方針在 1965 年梵二會議後更進一步確立（鄭仲烜 2010；參閱天主教男女各修會 2009）。

31. 此團體 2000 年 2 月在香港創立，是香港天主教神恩復興運動的成員。有一段時間，P 教堂同禱會成員對外介紹為「聖神內委身基督團體」，是期望並鼓勵每位加入團體者能夠「更委身於耶穌基督。」例如，2008 年的「聖神內更新研習會」即由署名「台東聖神內委身基督團體」辦理，地點在 P_1 教堂。但是，據說這個名稱並不被花蓮教區接受。2013 年開始刊行的《神恩復興季刊》，在註明天主教臺灣神恩復興運動各教區祈禱聚會的相關資料時，花蓮教區欄位內登記的是「台東聖神同禱會」。

32. （）標示的是跟該聖經人物有關的屬性。不過，根據筆者的訪談，實際上並不是該小組的成員都吻合這樣的身份。

33. 一位早期即遷移北部的女性教友（1939 年～ ）提到，她曾在 80 年代中期參加北部地區的同禱會，後來因為孫子幼小需要照顧等因素就沒有再參加，但是舌音仍是她在重要時刻的祈禱方式。2003 年 SARS（嚴重急性呼吸系統綜合症）疫情流行時，因為長子發高燒，她就以舌音祈禱一個晚上，後來痊癒了。

34. 天主教每月敬禮為：耶穌聖名（1 月）、耶穌苦難（2 月）、聖若瑟（3 月）、聖體月（4 月）、聖母月（5 月）、耶穌聖心月（6 月）、耶穌寶血月（7 月）、聖母聖心月（8 月）、聖母痛苦（9 月 15 日）、聖母玫瑰（10 月）、煉靈月（11 月）與聖嬰月（12 月）。

35. 2009 年屏東縣萬金天主堂慶祝建堂 150 週年環島之行，筆者曾目睹當隊伍到臺東

臺灣大學學術期刊資料庫

市新園排灣族或卑南鄉東興魯凱族等地時，不少教友已在自家門口擺設彷若「香案」的桌子，上面放著從家中拿出的聖母像、十字架等聖物，有些教友甚至向繞行聚落的聖母像跪拜。但是，這樣的現象卻不見於 P 教堂的教友，而且神職人員也強調敬拜聖母應以敬禮的心情。相較於幾位萬金同禱會成員因為拆了聖母像而被視為嚴重的褻瀆與背教行為（陳怡君 2011），P 教堂教友主要強調同禱會違背聖統制、參與其他教派的活動以及供奉已逝祖先/教友的作法。筆者謝謝鄭瑋寧提供東興魯凱人看待聖母的相關訊息。

36. 梵二會議曾為了基督宗教「合一運動」的發展，擱置瑪利亞地位的討論議案（Wilde 2007）。

37. 一說是聖母亭被颱風吹倒。在同禱會成員離開後，P_1 教友在教堂入口旁側重蓋聖母亭。

38. 文中引述教宗若望保祿二世 1992 年在天主教神恩復興運動二十五週年紀念的講詞，詳細內容可參考 http://archive.hsscol.org.hk/Archive/periodical/spirit/S015m.htm。教廷是到 1993 年才承認國際天主教神恩服務（International Catholic Charismatic Service, ICCRS）為推動天主教神恩復興的組織，但是對於此運動仍有些保留（參閱 Lehmann 2003）。臺灣的天主教團也強調「神恩小組領導當在聖統的權柄覆蓋下發展」（黃清富 2013：4）。

39. 一位仍參與本堂聖祭的 P_1 同禱會成員，這樣描述當時爭吵的情景：「那時在聖堂罵很兇，很大聲，好像七七事變。」

40. 以筆者較長參與的祈禱小組為例，成員約 7~8 位，包括 P_1 與 P_2 教堂，地點是在一位 P_2 成員的住家，時間安排在晚上，以便白天上班的成員參加。2014 年之後的聚會改以「聚落」為單位，因此，分屬不同聚落的 P_1 與 P_2 成員，就各自參加自己聚落的小組聚會。

41. 該團隊約從 2000 年開始每年在臺灣各地福傳，以「台灣『風中傳愛』講習會」為名，最遲應在 2004 年。團隊活動與出版品等訊息，可查詢 http://www.m4christ.net/media_web/index.html。團隊 2014 年並未到臺東，2016 年講習會是在 3 月 11 日~13 日，地點是臺東大學臺東校區演藝廳。2013 年的報名費為 1000 元，2015 年改為「自由奉獻」。

42. 2015 年的主題為「願祢拉著我隨祢奔跑！君王，願祢引我進入祢的內室」，2016

臺灣大學學術期刊資料庫

年為「天主拒絕驕傲人，却賞賜恩寵於謙遜人」，2017 年為「凡受造之物都熱切地等待天主子女的顯揚」。

43. Y 於 2014 年 11 月因病住院之後，就沒有再舉行聖事，直到 2016 年過世。

44. 根據卑南族習俗，十八歲左右的男子要找一位男性長者為他舉行成年禮，成為他的義父。這與卑南人的「人觀」以及社會文化特徵有關。相關討論可參考陳文德（2010，2014a，2014b）。

45. 筆者謝謝審查人之一指出天主教神恩復興運動的發展之有明顯的個人化、個體化和經驗化取向，或與臺灣的民主化運動有關。雖然這篇文章的研究重點不在於此，不過，當代臺灣宗教的發展與政治、經濟及其他社會文化層面之間的關係，是值得討論的課題。

46. 從社會文化討論改宗或宗教融合的研究中，較少探討聚落/部落的構成與接受基督宗教的關係。

引用書目

丁立偉（Olivier Lardinois, SJ）

2005 〈天主教與原住民相遇（台灣天主教原住民地方教會歷史）〉，刊於《活力教會：天主教在台灣原住民世界的過去現在未來》，丁立偉、詹婦慧、孫大川等編，頁 15-56。詹婦慧譯。臺北：光啟文化事業。

丁立偉、詹婦慧、孫大川

2005 《活力教會：天主教在台灣原住民世界的過去現在未來》。臺北：光啟文化事業。

天主教男女各修會

2009 《阮的腳步阮的情——天主教各修會在台簡史》。臺北：台灣天主教修會會士協會。

天主教神恩復興運動推行委員會

2007 《2007 年神恩復興運動「青年在聖神內祈禱生活營」手冊》。臺北：天主教神恩復興運動推行委員會。

臺灣大學學術期刊資料庫

2008 《2008 年神恩復興運動「青年在聖神內祈禱生活營」手冊》。臺北：天主教神恩復興運動推行委員會。

王永成

2007 《天主教聖神同禱會祈禱經驗之研究——以南部某地區的聖神同禱會活動及其成員為例》。南華大學宗教研究所碩士論文。

王敬弘

1998a 《神恩與教會：從格林多前書十二章談起》。臺北：光啟出版社。

1998b 〈天主教內的神恩復興運動〉，《神學論集》117/118：501-518。

台東聖神內委身基督團體

2008 聖神內更新研習會資料。（未刊）

台灣區神恩復興運動推行小組

年代不詳 《介紹天主教神恩復興運動》。臺中：天主教台灣神恩復興運動。

石素英

2015 〈性別、靈恩與教會：以二十世紀台灣基督長老教會兩個族群的女性靈恩為例〉，《台灣神學論刊》40：111-135。

石素英編

2012a 《穿越傳統的激烈神聖會遇：台灣基督長老教會靈恩運動訪談記錄》。臺北：永望文化。

2012b 《基督宗教與靈恩運動論文集——以臺灣處境為主軸》。臺北：永望文化。

呂理哲、黃宣衛

2012 〈近十年來臺灣南島民族宗教研究的人類學回顧 1999-2010〉，《漢學研究通訊》31(3)：15-24。

宜命辛蓋（鄭達明）

1998 〈普悠瑪族教會宣教史〉，刊於《台灣基督長老教會原住民族宣教史》。台灣基督長老教會總會原住民宣導委員會編，頁 425-442。臺北：台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會。

孫大川

臺灣大學學術期刊資料庫

2007 〈被囚禁的天主〉,《見證》337。

張芬芬

1976 〈卑南族南王村的祖家制度〉,《人類與文化》7：6-15。

張春申

1973 〈聖神同禱運動〉,《神學論集》16：285-297。

1998a 《聖神的廣、寬、高、深》。臺北：光啟文化事業。

1998b 〈新五旬節〉,《神學論集》117/118：329-339。

張玲華

2012 《階序、傳統與現代的交織：以荒野阿美人信仰真耶穌教會為例》。臺東大學公共與文化事務學系南島文化碩士班論文。

疏效平編

2009 《風中傳愛：二零零九春台灣系列講習會》。臺北：永望文化。

陳文德

1993 〈南王卑南族「人的觀念」——從生命過程的觀點分析〉，刊於《人觀、意義與社會》。黃應貴編，頁 447-502。臺北：中央研究院民族學研究所。

1999a 〈起源、老人和歷史：以一個卑南族聚落對發祥地的爭議為例〉，刊於《時間、歷史與記憶》。黃應貴編，頁 343-379。臺北：中央研究院民族學研究所。

1999b 〈「親屬」到底是什麼？一個卑南族聚落的例子〉,《中央研究院民族學研究所集刊》87：1-39。

2000 〈胆曼阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例〉,《中央研究院民族學研究所集刊》88：35-61。

2001 《臺東縣史・卑南族篇》。臺東：臺東縣政府。

2002 〈試論「社群」(Community)研究的意義：一個卑南族聚落的例子〉,刊於《「社群」研究的省思》。陳文德、黃應貴主編，頁 43-92。臺北：中央研究院民族學研究所。

2010 《卑南族》。臺北：三民書局。

2011 〈人群互動與族群的構成：卑南族 *karuma(H)an* 研究的意義〉，刊於《族群、歷

臺灣大學學術期刊資料庫

史與地域社會：施添福教授榮退論文集》。詹素娟編，頁 305-352。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

2014a〈什麼是「家」——卑南人的例子〉，刊於《21 世紀的家：台灣的家何去何從？》。黃應貴編，頁 347-396。臺北：群學出版有限公司。

2014b〈名制與社會生活——卑南人的例子〉，刊於《卑南族研究的回顧與展望，第一輯：回凝與前瞻》。林志興、巴代主編，頁 27-62。臺北：山海文化雜誌社。

陳怡君

2011〈身體做為靈界戰爭的戰場——以屏東萬金天主堂的靈恩運動為例〉，《台灣神學論刊》34：29-57。

2015〈神恩靈力與性別政治：以屏東萬今天主堂為例〉，刊於《日常生活中的當代宗教》。黃應貴編，頁 275-308。臺北：群學出版有限公司。

喬健

1972〈卑南族呂家社祖家制度的研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》34：1- 21。

黃俊傑等

1987《天主教在臺灣現況之研究》。臺北：天主教中國主教團傳教委員會。

黃宣衛

2012〈台灣南島民族宗教研究之回顧與展望〉，《台灣宗教研究通訊》10：1-80。

黃連生編

1995《白冷會在中國傳教史料》。臺東：臺東天主教教義中心。

黃清富

2013〈天主教神恩復興運動：台灣的現況與發展〉，《神恩復興季刊》1：3-5。

黃應貴

1991〈*Dehanin* 與社會危機：東埔社布農人宗教變遷的再探討〉，《臺灣大學考古人類學刊》47：105-125。

1993〈作物、經濟與社會：東埔社布農人的例子〉，《中央研究院民族學研究所集刊》75：133-169。

2005〈導論：宗教教義、實踐與文化〉，《臺灣宗教研究》4(2)：1-10。

臺灣大學學術期刊資料庫

2012 《「文明」之路：新自由主義秩序下的地方社會（1999 迄今）（第三卷）》。臺北：中央研究院民族學研究所。

2015 〈宗教的個人化與關係性存有〉，刊於《日常生活中的當代宗教》。黃應貴編，頁 1-25。臺北：群學出版有限公司。

曾宗盛 編

2012 〈台灣基督宗教與靈恩運動〉專號。《台灣神學論刊》34。

楊淑媛

2010 〈一樣的道理，一樣的神：台灣布農人的基督宗教、認同與道德社群的建構〉，刊於《宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史》。Pamela J. Stewart、Andrew Strathern、葉春榮編，頁 295-331。臺北：聯經。

葉淑綾

2001 《母親意象與同胞義理：一個海岸阿美部落家的研究》。臺灣大學人類學研究所碩士論文。

鄭仲烜

2010 〈傳教會與區域發展——以臺東白冷會為例〉，《東台灣研究》14：53-88。 Doi: 10.6275/JETS.14.53-88.2010

鄭仰恩

2008 〈台灣靈恩運動發展初探〉，《台灣神學論刊》30：77-93。

譚昌國

2010 〈靈恩醫療與地方性基督教：以一個台灣南島民族聚落為例的研究〉，刊於《宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史》。Pamela J. Stewart、Andrew Strathern、葉春榮編，頁 221-261。臺北：聯經。

Anderson, Allan Heaton

2013 An Introduction to Pentecostalism (2nd edition). Cambridge: Cambridge University Press.

Anderson, Allan, Michael Bergunder, André Droogers, and Cornelis van der Laan, eds.

2010 Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods. Berkeley: University of

臺灣大學學術期刊資料庫

California Press.

Bialecki, Jon and Girish Daswani

2015 What is an Individual? The View from Christianity. Hau: Journal of Ethnographic Theory 5(1): 271-294. Doi: 10.14318/hau5.1.013

Chang, Bernadette

1986 The Charismatic Renewal in Taiwan: A Witness from a Young Chinese Woman. International Review of Mission 75(298): 132-136. Doi: 10.1111/j.1758-6631.1986.tb01462.x

Coleman, Simon

2011 Introduction: Negotiating Personhood in African Christianities. Journal of Religion in Africa 41(3): 243-255. Doi: 10.1163/157006611X592296

Coleman, Simon, and Rosalind I. J. Hackett

2015a (eds.) The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism.

New York: New York University Press.

2015b Introduction: A New Field? *In* The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism. Simon Coleman and Rosalind I. J. Hackett, eds. Pp. 1-37. New York: New York University Press.

Csordas, Thomas J.

1997 Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement. Berkeley: University of California Press.

Daswani, Girish

2013 The Globalization of Pentecostalism and the Limits of Globalization. *In* A Companion to the Anthropology of Religion. Janice Boddy and Michael Lambek, eds. Pp. 239-253. New Jersey: John Wiley and Sons. Doi: 10.1002/9781118605936.ch13

Dworkin, Ronald

2015 《沒有神的宗教》（Religion without God）。梁永安譯。臺北：立緒文化事業有限公司。

臺灣大學學術期刊資料庫

Elisha, Omri

2015 Personhood: Sin, sociality, and the Unbuffered Self in US Evangelicalism. *In* The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism. Simon Coleman and Rosalind I.J. Hackett, eds. Pp. 41-56. New York: New York University Press.

Handman, Courtney

2015 Critical Christianity: Translation and Denominational Conflict in Papua New Guinea. Berkeley: University of California Press.

Hocken, Peter

2004 The Impact of the Charismatic Movement on the Roman Catholic Church. Journal of Beliefs and Values 25(2): 205-216. Doi: 10.1080/1361767042000251618

Iqtidar, Humeira and David Lehmann

2012 Introduction. *In* Fundamentalism and Charismatic Movements: Critical Concepts in Religious Studies, Volume 3, Charismatic and Conversion Movements. Humeira Iqtidar and David Lehmann, eds. Pp. 1-9. New York: Routldege.

Jenkins, Philip

2003 《下一個基督王國：基督宗教全球化的來臨》(The Next Christendom: The Coming of Global Christianity)。梁永安譯。臺北：立緒文化。

Klaits, Frederick

2011 Introduction: Self, Other and God in African Christianities. Journal of Religion in Africa 41(2): 143-153. Doi: 10.1163/157006611X569210

Lehmann, David

2003 Dissidence and Conformism in Religious Movements: What Difference Separates the Catholic Charismatic Renewal and Pentecostal Churches? Concilium: International Journal of Theology Issue 3:122-138.

Lindhardt, Martin ,ed.

2011 Practicing the Faith: The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians. New York: Berghahn Books.

McDonnell, Kilian ,ed.

臺灣大學學術期刊資料庫

1980 Presence, Power, Praise: Documents on the Charismatic Renewal, Vol III, International Documents Numbers 1 to 11, 1973-1980. Minnesota, Collegeville: The Liturgical Press.

Miller, Donald E.

2013 Introduction: Pentecostalism as a Global Phenomenon. *In* Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism. Miller, Donald, Kimon H. Sargeant, and Richard Flory, eds. Pp. 1-19. Oxford: Oxford University Press.

Miller, Donald, Kimon H. Sargeant, and Richard Flory ,eds.

2013 Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism. Oxford: Oxford University Press.

O'Connor, Edward

1975 The Hidden Roots of the Charismatic Renewal in the Catholic Church. *In* Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins. Vinson Synan, ed. Pp. 169- 191. New Jersey: Logos International.

Premawardhana, Devaka

2015 Conversion and Convertibility in Northern Mozambique. *In* What is Existential Anthropology? Michael Jackson and Albert Piette, eds. Pp.30-57. New York: Berghahn.

Robbins, Joel

2004 The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. Annual Review of Anthropology 33: 117-143. Doi: 10.1146/annurev.anthro. 32.061002.093421

2007 Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. Current Anthropology 48(1): 5-38. Doi: 10.1086/508690

2009 Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization: On the Social Productivity of Ritual Forms. Social Analysis 53(1): 55-66. Doi: 10.3167/sa.2009.530104

2010 Anthropology of Religion. *In* Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods. Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers, and Cornelis van

臺灣大學學術期刊資料庫

der Laan, eds. Pp. 156-178. Berkeley: University of California Press.

Synan, Vinson

1987 The Twentieth-Century Pentecostal Explosion: The Exciting Growth of Pentecostal Churches and Charismatic Renewal Movements. Altamonte Springs, Florida: Creation House.

Whitehead, Charles

2014 〈天主教神恩復興運動——是教會的核心嗎？國際天主教神恩復興運動服務處的觀點〉，姚翰譯。《神恩復興運動季刊》3：1。

Wilde, Melissa J.

2007 Vatican II: A Sociological Analysis of Religious Change. New Jersey: Princeton University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

考古人類學刊・第 86 期・頁 139-182・2017

臺灣大學學術期刊資料庫