

與台灣「端午節慶」連結的聖餐禮俗— 一個長老教會本土觀點

王崇堯

長榮大學神學院院長暨教授兼系主任

提要

人們日常生活禮俗可概分為下列二種：一是「宗教祭典」(religious rites)，一是「民間禮俗」(folk festivals)。民間禮俗又可概分為「歲時禮俗」(calendrical festivals)與「生命禮俗」(life-cycle festivals)。前者可說是「族群性」的生命禮俗；後者則是指個人所歷經的「個人性」的生、長、婚、老、死等生命歷程。今日基督教會面對台灣的「歲時禮俗」時，可從二個積極的態度來思考：1)是「文化情境化」的努力，讓承受漢文化的台灣歲時禮俗本土化，有自己的故事傳述；2)是「神學情境化」的努力，從有台灣自己故事的歲時禮俗來思考信仰象徵涵意，並與基督信仰產生關聯。本篇論文是筆者針對台灣「端午」歲時禮俗的「文化情境化」嘗試，然後再以基督教傳統的「聖餐」禮俗來與「端午」歲時禮俗作「神學處境化」的信仰關聯，提出處境化中的神學思考及解答。

關鍵字：長老教會、端午節、聖餐、歲時禮俗、生命禮俗、處境化神學

前言

人們日常生活禮俗可概分為下列二種：一是「宗教祭典」(religious rites)，一是「民間禮俗」(folk festivals)。民間禮俗又可概分為「歲時禮俗」(calendrical festivals)與「生命禮俗」(life-cycle festivals)。「歲時禮俗」是指分佈於一年四季的各種節慶：如上元、春節、清明、端午、七夕、中秋、重陽及尾牙等等，可說是「族羣性」的生命禮俗。而一般所謂的「生命禮俗」是指一個人所歷經的「個人性」的生、長、婚、老、死等生命歷程。

在台灣，民間禮俗中除了個人性的「生命禮俗」外，還有包括一年四季各種節慶的「歲時禮俗」，如新春、元宵、清明、端午、七夕、中秋、重陽及尾牙等等，這些可說是台灣「族群性」的生命禮俗。儘管台灣的歲時禮俗，除了原住民的傳統禮俗外，大多受到漢文化的影響，但台灣移民歷經三、四百年的本土氣息轉化後，其實已將這些歲時禮俗本土化，成為台灣特有的年慶；同時，原先的故事已被淡化，被發生在此土地上人民的感人事蹟所取代。

「歲時禮俗」在沒有年曆的時代，象徵著一年循環的時間表，為一民族共通的生活習性。台灣由於是移民者的新家鄉，因此移民者從原鄉所帶過來的風俗與故事，必然要在這塊移民的土地再生及賦予新意，成為新的動人事蹟。台灣的「歲時禮俗」正處於這樣的變化，在「原鄉」的故事轉化為「這塊土地人民」的故事過程中，自然而然地流露出新的活力與新的生命動態。

基督教會面對台灣的「歲時禮俗」時，應以二個積極的態度來思考、來轉化台灣的「歲時禮俗」。一是「文化情境化」的努力，讓承受漢文化的台灣歲時禮俗本土化，有自己的故事傳述；一是「神學情境化」的努力，從有台灣自己故事的歲時禮俗來思考信仰象徵涵意，並與基督信仰產生關聯。本篇論文是筆者針對台灣「端午」歲時禮俗的「文化情境化」嘗試，然後再以基督教傳統的「聖餐」禮俗來與「端午」歲時禮俗作「神學處境化」的信仰關聯。

一、故事的神學啟發

「故事神學」是宋泉盛牧師(C. S. Song)從事亞洲神學處境化的一個方法

論的努力。¹宋牧師於 1973 年起任職於瑞士「普世教協」的「信仰與教制委員會」副主任、「世界歸正教會聯盟」(World Alliance of Reformed Churches, WARC) 神學研究組主任。1984 年受聘為美國加州柏克萊的太平洋宗教學院 (Pacific School of Religion) 神學教授，後來也擔任「世界歸正教會聯盟」主席。²1997 年英國劍橋出版的《當代神學家》(*The Modern Theologians*) 一書，稱他為「亞洲最具影響力的神學家之一」。³2005 年，也被日內瓦大學的神學教授 Henri Mottu 稱譽為二十世紀十二位神學家及宗教思想家之一。⁴

宋牧師早期代表著作有《基督教宣教的重建：一個亞洲的分析》(*Christian Mission in Reconstruction: an Asian Analysis*, 1975)、《第三眼神學》(*Third-Eye Theology: Theology in the Setting of Asia*, 1979)、《慈悲憐憫的上帝》及《故事神學》(*Tell Us Our Names: Story Theology from an Asian Perspective*, 1984) 等等，為亞洲及台灣本土神學發展指引方針。近年來以「蓮花世界中的十字架」為標題的系列書籍有：《耶穌，被釘十字架的人民》(*Jesus, the Crucified People*)、《耶穌的上帝國》(*Jesus and the reign of God*) 及《與聖靈同工的耶穌》(*Jesus in Power of the Spirit*) 等，再度以「耶穌的故事」詮釋處於亞洲「蓮花世界」中，被聖靈能力充滿、宣揚上帝國及被釘在

¹ 在西方神學界頗有名氣的宋泉盛牧師 (C. S. Song) 畢業自台大哲學系、英國愛丁堡大學神學士到美國紐約協和神學院 (Union Theological Seminary) 神學博士。1965 年後接續黃彰輝牧師職位，成為台南神學院院長，在 1965 年至 1970 年間主導台灣基督長老教會傳教人員培育工作。1971 年至 1973 年擔任美國歸正教會 (Reformed Church in America) 總會亞洲事工幹事。為了響應 1971 年台灣基督長老教會所發表〈國是的聲明與建議〉宣言中的自決主張，1972 年宋牧師毅然勇敢地與黃彰輝牧師、黃武東牧師及林宗義教授等人在美國發起「台灣人自決運動」，為實現此政治理想而放逐海外。

² 宋泉盛牧師在 1997 年 8 月 18 日在匈牙利德布雷森的第 23 屆「世界歸正教會聯盟」(World Alliance of Reformed Churches) 總會中，獲選為下一任的主席，任期 7 年。「世界歸正教會聯盟」由來自 104 個國家的 221 個會員教會組成，全部信徒有八千萬之多，是台灣人口的四倍。宋牧師是第一位亞洲人當選為該聯盟主席。

³ 參考 David F. Ford, ed., *The Modern Theologians* (Cambridge: Blackwell, 1997), 470.

⁴ 參考 Henri Mottu, *God at the Risk of Engagement, Twelve Theologians and Philosophers of Religion of the 20th Century* (Geneva, Switzerland: Labor et Fides, 2005)。

十字架上的耶穌信息。

1981年，宋泉盛牧師受邀在印度孟加洛（Bangalore）所舉行的「亞洲基督教協會」（Christian Conference of Asia，簡稱CCA「亞洲教協」）大會上的一項「D.T. Niles紀念講座」中，以中國「孟姜女哭倒萬里長城」的故事為講題，論述「與人民一起活在基督裡的政治神學」（Political Theology of Living in Christ with People）。此專講後來成書為《孟姜女的眼淚》（*The Tears of Lady Meng*），為宋牧師後來所發展的「故事神學」鋪路。在此，孟姜女萬里尋夫、哭倒萬里長城的故事經由詮釋有了「抗拒暴政」（甚至抗議以男性為中心的封建霸權社會）的「政治神學」意涵。亞洲的國家處境及台灣處境，不是也有諸多如此可歌可泣的人民事蹟及民眾神學嗎？宋牧師說：

當我以這樣的方式來讀亞洲的故事時，我不再是故事的旁觀者，而是局內人。我發現耶穌的故事，上帝國的故事豐富地反應在它們之中；它們也豐富地反應出耶穌的故事、上帝國的故事。⁵

兩組不同的故事，如何組合成一個共通的人類普遍經驗呢？宋牧師又說：

我不需要假設一個神學架構，來調和這兩組故事。我也不必要製造神學規範和範疇，來規定它們兩者之間存在的關係。我更不必確立一個標準，來「正確」地挑選兩組的故事，以便將它們「神學化」。我最需要的是一顆沒有偏見的神學心靈，對於教會之外的亞洲故事不存先入為主的偏見。⁶

1984年出版的《故事神學》（*Tell Us Our Names: Story Theology from an Asian Perspective*）書中，宋牧師更加確信故事是文化與歷史片段的縮影，同時也隱含著上帝國的信息。對宋牧師而言，耶穌所宣揚的上帝國，本質上就是故事；而耶穌本身

⁵ 宋泉盛，《建構台灣文化的神學》，（嘉義：信福出版社，1994），頁31。

⁶ 同上。

也常以故事來說明上帝國的意涵。上帝國是一個正在展開中的故事，而不是一個抽象概念。⁷

宋牧師在一篇〈述說百姓激情故事的神學〉（*Theology That Tells People's Passion Stories*）的文章，特別對抽象化後的「類型」，用來歸納宗教與文化的關係提出批判。他說類型化了的基督與文化所激起的爭吵和辯論都必須停止，因為耶穌不能反乎文化，文化就是百姓。耶穌也不是高於文化，文化就是人類的故事。他也不可能與文化相矛盾，文化就是人們親近他尋求生命和盼望的教訓。他也不單是要來改造文化，文化就是受壓迫者的故事，而他會宣稱上帝國是屬於他（她）們的。⁸

此觀點在《與聖靈同工的耶穌》書中再度提及，除了反對尼布爾在《基督與文化》（*Christ and Culture*）書中的「五種類型」說外，宋牧師也不認同「本色化」、「移植化」及「適應化」等觀點，因為這些學說的基本立場還是以基督教文化為定準，依此「改造模式」來看待其它文化。宋牧師自省說：

對基督徒而言，重要的問題不在於如何改造文化，而在於如何跟從文化內部產生出來的自我淨化力量一起互動共鳴。在這樣的互動共鳴中，我們可以更深瞭解聖靈在基督教內外的社群中作工。⁹

又說：

當上帝的恩典發生於教會外時，它也是不折不扣的奇蹟... 教會外有上帝恩典的奇蹟，這是可能的。不僅是可能的，它還是真實的。¹⁰

筆者在 2000 年所出版的《時事、信仰、神學》書中，收集三篇有關基督教神學與民間信仰及佛教信仰互動共鳴的文章：〈媽祖的神學啟發〉、〈燒王船的神學啟

⁷ 參考宋泉盛，莊雅棠譯，《故事神學》，（台北：永望出版社，1991）一書。

⁸ 引自黃伯和，《孕育於文化的神學》，（台南：人光出版社，1987 再版），頁 94-95。

⁹ 參考中文譯本宋泉盛，莊雅棠譯，《與聖靈同工的耶穌》，（台南：人光出版社，2003），頁 219。

¹⁰ 同上著作，頁 228-230。

發>及<法鼓山的神學啟發>等。在<媽祖的神學啟發>文中認為：

台灣民間拜的已是「過海媽祖」（非「出海媽祖」），即渡過台灣海峽後的媽祖，顯然已經認同台灣作為家鄉。台灣媽祖信仰能帶給基督教一個處境化神學啟發討論空間剛好也是在此：基督教的上帝不是外來的上帝，上帝是「過海」（其實是「過洋」）的上帝，認同這塊鄉土。

11

在<法鼓山的神學啟發>一文：

法鼓山聖嚴法師的生命典範，其內在深度的修持到外在宏願的人間淨土... 應是暮鼓晨鐘，敲醒熱衷於神秘的靈恩運動或庸俗的敬拜讚美的基督徒們，讓我們重新回到耶穌上帝國的信仰，並經由內心世界的深度自省來培育生命典範、心靈淨化、進而社會淨化成就基督徒的共同宏願，「願您的國臨到，在地上如同天上」。¹²

在此，基督教的神學院與佛教的佛學院可以在自我淨化、及社會淨化一起互動共鳴。也在這樣的互動共鳴中，更深瞭解聖靈在基督教內外的社群中作工。

由此，宋牧師所主張的上帝的救恩是以耶穌為中心直接向世界的人們開放就更具深遠文化意涵，且可在世界人民的故事中，找到上帝國如此救恩的隱含意涵。《故事神學》與《第三眼神學》如出一轍，前所陳述的文化與信仰的象徵兩者，更進一步以共同的外在形式，也就是「故事」予以取代。《故事神學》書中有十篇文章，以十個民間和童話故事為藍本鋪設而成。故事取材有西方童話如「愛麗絲夢遊仙境」、有西非安哥拉（Angola）的民間故事「叫我們的名字」、有紐西蘭毛利人（Maori）「臉上文刺」的傳說、也有中國「一鼠二牛」寓言故事等等。宋牧師說：「雖然這十篇文章是在不同時代和場合寫的，可是卻有一個共同的目標：努力去探究基督徒

¹¹ 參考王崇堯，《時事、信仰、神學》，（台南：南神出版社，2000），頁84。

¹² 同上著作，頁89。

在這個文化、宗教、社會與政治都已經多元化的世界中，如何重新認識耶穌基督的信仰。¹³

宋牧師在《故事神學》此書的開場，提出一個令人興奮的神學見解：「開拓亞洲神學新領域的十個立場」。這十個立場含蓋廣博，不只挑戰亞洲處境化神學的廣度，也相當程度提供一些原則，導引如何在亞洲多元的宗教情境中，從事「不斷處境化的神學」；並由此從中體會生命的全部就是神學的素材，神學的領域必須從以色列史、西方基督教史轉移到亞洲史，及如何在諸多特殊文化、政治及社會處境中、或多元宗教處境中，從事信仰的理解和實踐。¹⁴

後來有關耶穌基督的三本著作：《耶穌，被釘十字架的人民》(*Jesus, The Crucified People*)、《耶穌與上帝國》(*Jesus and The Reign of God*)及《被聖靈能力充滿的耶穌》(*Jesus in the Power of the Spirit*)等等，都可看出宋牧師用心良苦地指引基督徒們如何在非基督教的文化處境中（特別是佛教文化處境的世界）作神學。

二、「文化情境化」

宋牧師「故事神學」的論述，激發了筆者一個「文化處境化」的靈感思考。原來「民間故事」是以感性的方式（說唱也好，口述也好，記錄也好）流傳下來，所以故事的說服力不在於「細節」而在於「情節」。而且「情節」也會隨著時代的脈動而有不同的說詞，來適應當時人民的需要。而且當下的故事情節更能形塑當下人們的共同情感感受，由此導引當下人們對其共同命運的認同與奮鬥。

以孟姜女故事為例，其故事溯源於左傳襄公 23 年的「杞梁之妻」，杞梁在一次攻莒的戰役中喪生，齊莊公迎靈柩於郊外被杞梁之妻責以無禮，堅持要齊莊公到家裏弔喪，而被譽為「杞梁之妻知禮」。後來在禮記檀弓下所記載的曾子之語加添了「其妻迎其柩於路而哭之哀」，在劉向說苑立節篇又加上「城為之池而隅為之崩」，

¹³ 參考宋泉盛，《故事神學》，頁 VI-VII。也可參考：王昌裕，《處境化與台灣本土神學之探討》台南神學院道學碩士論文，2000。

¹⁴ 宋泉盛，同上著作，頁 3-46。

最後在劉向列女傳裏又出現了「赴淄水而死」。¹⁵

後來中國春秋時代死於戰事的杞梁，被「文化處境化」後，民間故事說為秦時死於築城的范郎。這當然反映著當時的民怨，在征戰和徭役不息的時代裏，歌曲說唱文化被「處境化」為民眾對暴虐統治的抗議。

台灣「文化處境化」的建構，事實上也可由此靈感激發，從生活中的禮俗及節慶故事著手。台灣一些傳統節慶反映早期漢人移民的生活習性，配合農作收成形成春節、端午、中秋及冬至，分佈在春、夏、秋、冬四季。漢人移民台灣後，儘管節慶原先的「消災」、「祈福」及「團圓」的意義保存下來；然台灣的獨特歷史、地理因素、社會文化變遷及本土生命的風格必然賦予節慶新的風貌及事蹟。

以農曆五月五日台灣所過的端午節為例來說，此節日稱「五日節」，或稱「女兒節」，時因舊俗五月初一至初五是出嫁女兒歸寧之日而來。¹⁶端午與春節、中秋為台灣三大節期。端午起源眾說紛紜，有早期吳、越民族龍圖騰祭祀之說，有紀念屈原投江之說；也有惡月夏至之說。端午在時序上是從春季進入炎熱夏季，一方面蚊蟲繁生，一方面食物不易保存，因此，五月會被視為「惡月」，端午以菖蒲、艾草及雄黃酒做為保健避疫應可理解。¹⁷

聞一多在〈端午考〉文章中，認為端午節慶來自古代吳越民族的圖騰祭祀。這是典型早期濱水部族的祭祀活動，以龍為圖騰，夏季划著龍形舟楫舉行河祭，以樹葉裹物拋入水中來祭祀祖先。慢慢地它也與夏季風俗結合，再附會歷史人物如屈原的忠誠，提升做為節慶的文化意義象徵。¹⁸

其實與端午節有關的民間流傳人物不只屈原一人，還有介之推、伍子胥、越王

¹⁵ 參考楊振良，《孟姜女研究》，（台北：台灣學生書局，1985），頁 335-336。

¹⁶ 女兒節源自中國古代端午少女須佩靈符，管榴花，娘家又要接女兒歸寧「躲端午」習俗。明沈榜《宛署雜記》：「五月女兒節，繫端午索，戴艾葉、五毒靈符。宛俗自五月初一至初五日，飾小閨女，盡態極妍。出嫁女亦各歸寧，因呼為女兒節。」

¹⁷ 中國北方中原地區視五月五日為「惡月」、「惡日」，進行驅邪避惡。參考李岩齡、韓廣澤，《中國古代詩歌與節日習俗》，（台北：百觀出版社，1996），頁 162-163。

¹⁸ 參考聞一多，〈端午考〉，《聞一多全集》，（台北：里仁出版，1993）。

勾踐到孝女曹娥等等。¹⁹可見歷史人物融入節慶被民眾紀念有其時代性，以此角度思考台灣端午節慶更有意義。台灣端午已匯成一個新的文化風貌，雖然食粽、划舟習俗存留下來，然地理環境及歷史的解說已不盡相同。端午顯然已在台灣本土生命及文化的思維下，重新與台灣歷史有關的人事融合一起，成為「文化情境化」後的節慶。而基督徒也可在這節期的文化情境化過程中，經由參與、故事的重新述說去尋求信仰及神學的處境化思考。

食粽本是避惡驅毒的風俗，如諺語所說「食過五月粽，寒衣收入槓。」另外，也有夏季以粽子祭祖之禮儀，祈求祖先保佑、風調雨順、五穀豐收的一種內心祈願。可見食粽是夏季轉換的象徵。五月同時也是春夏節氣交替之時，那時蚊蟲日趨繁殖，暑熱時疫增多，於是端午又與驅毒除疫有了關聯。因此藉節令之日行衛生消毒之實，也是佳節一大重要意義。

龍舟競賽是端午活動主軸，除了珍惜水源，及從水源神話傳奇賦予文化創造想像空間外，歷史人物的附會更呈現人類追求人性至真、至善、至美境界的記錄。從民俗學觀點來說，端午是一種「文化遺跡」，藉龍舟競賽活動再次重現在人們眼前。唯一遺憾的是我們還未賦予此節慶的文化情境化，如何讓台灣歷史人物融入台灣端午節慶便成了文化情境化的歷史任務。

端午如何在台灣的文化情境化中產生意義，是具有做為其他節慶的重要指標。依筆者（主觀）的觀察，下列幾個有關「台灣端午事蹟」實可做為「文化情境化」的思考：

（一）宜蘭二龍村龍舟賽

台灣的龍舟賽會，相傳在平埔族人時代就有。與水共生的平埔族人，每年皆有祭祀水神之禮儀。和漢人有了接觸後，才慢慢與端午的龍舟賽結合，成為台灣獨特的端午龍舟賽會節慶。宜蘭礁溪二龍村的龍舟賽會就是如此，最早定居的是噶瑪蘭

¹⁹ 端午故事有七種傳說：一是紀念殉節美女、二是紀念介子推、三是紀念忠臣伍子胥、四是紀念越王勾踐、五是哀悼孝女曹娥、六是紀念陳臨及七是紀念屈原，其中以紀念屈原之說最為流行。參考田哲益，《細說端午》，（台北：百觀出版社，1994），頁 31。

人的淇武蘭部落，漢人移民入墾後，在隔溪之處建立洲仔尾村。兩村之間隔著水深的小溪，不只阻隔了兩個不同族群的溝通，也淹死了不少當地婦孺。兩村居民因著相信是水鬼作怪，而有協議共同划舟，相互守護河溪之舉，爾後就形成每年一次的龍舟競賽。²⁰

這樣的龍舟競賽故事，對台灣人民來說更具象徵意義。它代表了不同族群，先後來到這塊土地的人民，願意共同來守護鄉土，同舟共濟來克服自然環境的困局，且讓這樣的互愛、互助以歡愉的節慶流傳下來。

（二）中港祭江洗港

位於苗栗竹南西邊的中港，是中北部泉、漳移民墾荒之地，由於位居雞籠與鹿仔港之間而有中港之稱。日據明治四十一年，縱貫鐵路通車後，竹南取代中港通輸地位，而使中港漸趨沒落。儘管現今中港漁民減少，這個地方傳承已久的洗港，祈願漁業豐收，闔境平安的風俗仍然留傳下來。

中港祭江洗港活動起源很早，當時中港溪河川較寬，且無污染，當地人們於早上漲潮時在溪中辦龍舟賽，下午再行祭江洗港之儀，可見早期台灣人民愛護溪川之心。²¹可惜現今中港溪已嚴重污染，河川阻塞，而每年一次由竹南慈裕宮所舉辦的端午祭江洗港活動又流於形式，失去洗濯環境污染及人心污染的雙重意涵，誠屬遺憾。

以端午來思考台灣河川的嚴重污染，及進行淨化人心和洗川洗港活動是深具意義的。基督徒可由此來思考福音的信息，結合社區環境的淨化來淨化人心，使基督信仰更具淨化環境與人心的使命感。

（三）犁頭店木屐競走

²⁰ 參考劉還月，《台灣人的歲時與節俗》，（台北：常民文化，2000），頁115。二龍村龍舟賽在日據時代被迫縮短比賽時間，太平洋戰爭爆發後被迫停辦。1967年又開始舉行，賽期縮短為一天。

²¹ 參考劉還月，《台灣的歲節祭祀》，（台北：自立晚報社出版，1991），頁78。

位於台中大肚山南端的犁頭店（今南屯區），是中部早期開墾區。犁頭店顧名思義是當地有諸多打造農具的商店而得名。林爽文動亂後，犁頭店遭到破壞，景況就不復以前。相傳犁頭店位屬穿山甲穴，穿山甲因身上鱗狀似龍紋而被視為靈獸。每年春臨，居民要用這巨響來驚醒冬眠的穿山甲，以期醒來的靈獸能帶來地區一年的蓬勃發展。這就形成現今仍然保有的木屐競走活動。²²

犁頭店社區木屐競走，每年皆在端午節午後進行，比賽從北門開始，再到南門、東門及西門。以四個傳統區域為競賽地點象徵著均衡與向心，因參與的人皆是社區居民，活動就成為凝聚社區意識的象徵動力。木屐競走不只代表社區人民可經由節慶來塑造親密的人際關係，也可經由活動來提升社區活力，為社會心靈提升的總營造盡一份社區心力。這也是今日台灣社會所欠缺的兄弟情、姊妹愛的社區關懷力量，而教會座落於每個社區之中，又有奉行世人如兄弟姊妹般的宗教情懷，這不正是社區內所需要的一股關懷活力嗎？如何讓木屐競走的文化情境成為神學思考情境來貢獻社區活力的凝聚，是台灣教會可思考的一個信仰課題。²³

（四）鬥蟋蟀與石頭戰

端午節後，台南永康市的豐榮里社區，會舉行別開生面的蟋蟀大賽。²⁴蟋蟀會相鬥是因具有直覺的領土觀念，這對移民社會的台灣有啓示才對，這也與東港佳冬的「石合戰」（石頭戰）異曲同工，它是粵人與閩籍移居台灣後所進行的土地爭奪械鬥，而族群械鬥之爭，後來就演變為以石頭拋戰的地方風俗。²⁵

因此，蟋蟀相鬥及石合之戰的風俗在節慶中呈現是提醒我們有過這樣族群排斥的成長過程，進而凝聚國家與國民意識來保衛鄉土，與外來的侵略者戰鬥。這不也是今日台灣內部因著族群問題而衍生的國家認同危機的歷史教導嗎？我們是要停留

²² 同上著作，頁 71。

²³ 有關「文化處境化」後的台灣節慶故事，可參考王崇堯，《台灣廣場》，（台南：復文，2005年）一書。

²⁴ 參考劉還月，《台灣人的歲時與節俗》，頁 133。1970 年代成為台南、新營、鹽水、善化及柳營等地區的民俗休閒活動。

²⁵ 參考田哲益，同上著作，170。

在內部蟋蟀相鬥或石頭之戰呢？還是凝聚生命共同體，形成新國家、國民意識，與外來的侵略者抗衡？

思考台灣端午的文化情境化時，端午節慶告訴我們要互助、守望（二龍村龍舟賽）、要淨化環境人心（中港祭江洗港）、要形成社區活力意識（犁頭店木屐競走）、要脫離族群互鬥，形成國家、國民意識（永康蟋蟀相鬥及佳冬石合之戰）等等！

（五）台灣「屈原」故事

另外，端午的原鄉故事是「屈原投江」，這對生活在台灣這塊土地的人民來說，除了制式教育、刻板洗腦外，它的故事是難以打動台灣人心。除非，我們能將屈原投江的故事賦予「社會先知」的象徵意義，且以台灣的「社會先知」諸故事予以取代才有意義。²⁶

屈原是否為他那個時代的先知是見仁見智，令人有所質疑。因為據〈史記：屈原賈生列傳〉所言，屈原原是戰國時代楚懷王的臣，因其「博聞疆志，明於治亂，入則與王圖議國事，以出號令；出則接遇賓客，應對諸侯，王甚任之」，而受到楚王重用。也就是說，屈原是大權在手的交際高手。後來，由於上官大夫及令尹子蘭的嫉妒、毀謗（應是權力鬥爭），而大權旁落，不再受到楚王重用，甚至最後被放逐下放。於是屈原在滿懷委屈、悲情下，寫了絕筆詩詞〈懷沙〉後，懷石投汨羅江自盡。爾後，楚國為秦所滅，屈原事蹟也就添多諸多傳說：如划舟、粽子等等。²⁷

不管屈原是否他那時代的「社會先知」（因他本來就是有權勢者），對台灣來說，已無關緊要。台灣人在台灣過端午，粽子照吃、龍舟照划，但傳述的是台灣二龍村等的故事，或台灣自己「社會先知」的諸故事：如抗日英雄蔣渭水事蹟或高俊明牧師在國民黨戒嚴統治時期，為台灣發聲、為台灣人所作勇敢事蹟；或過去諸多在國民黨高壓統治下的人民勇敢抗爭事蹟。這些說出大多數人的心聲，與受壓迫者站在一起，為台灣前途發聲的勇敢人們，才是端午佳節該傳頌的「先知」故事。

²⁶ 參考王崇堯，《台灣本土情境中的聖餐》，（台南：復文，2006），頁 128-135。

²⁷ 參考吳在野，〈民俗探蹟：說端午話屈原〉，《歷史月刊》124 期，1998，頁 24-25。

（六）台灣原住民「屈原」故事

台灣原住民也有類似「屈原」傳說，談及阿美族馬蘭社之鯨魚吞男人的故事。故事提到一個男人外出撈魚，過河時落入水中流進大海而被鯨魚吞食，不久鯨魚排便時就把他排出。後來這個男人又來到一個島上，遇到另一隻鯨魚，在鯨魚允諾送他回家時，男人也同意以白雞與餅作為報酬。另外，卑南族也有鯨魚在海中載過卑南族人的神話記載，並吩咐卑南族人要種粟米過活，於是卑南族至今仍有祭鯨魚之習俗。²⁸

將阿美族及卑南族這兩個故事結合後，就可發現與屈原故事有雷同之處。第一，屈原故事中的投粽餵魚，類似阿美族的男人送餅報酬鯨魚，一方面是祈求援助，另一方面也可免於被吞食。第二，卑南族開發出的新農作物粟米，與漢人吃粽子的習俗均是米食文化的表徵。

另外，阿美族及卑南族的神話，更有屈原傳說所不及的優點，它表現出原住民與海洋的親密關係。²⁹事實上，在台灣原住民的神話中，除了上述鯨魚送人渡水的故事外；鄒族、布農族也有螃蟹對抗引起洪水的蛇，及拯救人類的神話。³⁰排灣族以及蘭嶼雅美族也有小男孩與螃蟹、沙魚為友的故事。³¹

台灣原本就是個海島，島上的人民與海洋生物是生命共生團體，而魚蟹的傳說，正可突顯海島文化的特色。從卑南族所發展出的祭祀鯨魚習俗，更可看出原住民對周遭海洋的敬畏心理。而這種對於周遭生活環境的愛惜之情，正可作為台灣端午佳節故事，讓後人學習先民的生活智慧。

這種建構台灣文化主體性的「文化情境化」嚐試，就是試圖將從中原傳承而來的台灣節慶，如新春、元宵、清明、端午、中元、中秋、重陽到尾牙等等，重新詮釋這些節慶的象徵意涵，並在這些節慶中將與台灣相關的新事蹟詮釋出來，取代原

²⁸ 鹿億鹿，〈台灣原住民的蟹魚神話傳說〉，《歷史月刊》144期，2000，頁28。

²⁹ 同上著作，頁30。

³⁰ 同上著作，頁26-27。

³¹ 同上著作，頁29-30。

先的故事，道道地地成爲台灣的節慶事蹟，成爲台灣歷史文化新的認同故事，讓住在這塊土地的台灣人，重新述說自己的故事、活化自己的節慶，成爲有自己歷史文化記憶的人。³²

三、聖餐神學

基督宗教的聖餐禮儀源自耶穌釘十字架前的逾越節晚宴，新約中有三本福音書記載主耶穌在慶祝逾越節慶時與門徒們共進晚餐。³³三本福音書大致已將主耶穌與門徒過最後逾越節的晚餐詳述的很清楚。在共觀福音書裏，門徒領受主耶穌最後晚餐的重點是期盼上帝國的到來。

後來，使徒保羅藉著此逾越節的晚餐來加予論述上帝的救贖事工，強調經由此晚餐的餅與杯，門徒們紀念主耶穌的死，傳續祂的福音事工，並等祂再臨。保羅在哥林多前書十一章 23-26 節這樣論述：

我當日傳給你們的，原是從主領受的，就是主耶穌被賣的那一夜，拿起餅來，祝謝了，就擘開，說：「這是我的身體，為你們捨的，你們應當如此行，為的是記念我。」飯後，也照樣拿起杯來，說：「這杯是用我血所立的新約，你們每逢喝的時候，要如此行，為的是記念我。」你們每逢吃這餅，喝這杯，是表明主的死，直等到祂來。

逾越節晚宴對猶太人來說本來就深具歷史與宗教涵意，一方面藉著飲食共享來回味歷史事件，族群從歷史事件回憶中找到文化認同，深化作一個猶太人的共同意義；另一方面也藉著飲食共享來帶入信仰情境，述說先祖摩西的耶和華上帝如何在猶太族群中的苦難施行拯救。由此，族群文化與族群信仰合流，文化即是信仰，信仰即是文化。

新約聖經學者巴克萊（William Barclay）在《馬可福音注釋》書中，重新將猶太

³² 有關台灣節慶之「文化處境化」之論述，可參考王崇堯，《台灣廣場》，（台南：復文，2005）一書。

³³ 可參考馬太二十六章 26-30 節、馬可十四章 22-26 節、路加二十二章 14-20 節等等。

人在逾越節所應準備的物品敘述如下：

- 1.羊：提醒猶太人是因屋子門楣塗上羊血而避免厄難，死亡天使逾越而過。
- 2.除酵餅：提醒猶太人逃出埃及時是倉促用餐，只吃了除酵餅就急忙逃命。
- 3.一盆鹽水：紀念在埃及受苦所流淚水，及過紅海時的波濤海浪。
- 4.數種苦菜：如菊苣、苦苣、山萮菜等等，紀念在埃及所受苦難。
- 5.四個酒杯：杯子盛著半品脫酒，逾越節晚宴中，在不同程序進行時，分別舉杯而飲，紀念出埃及記六章 6-7 節所記載上帝的四個應許。

而逾越節晚宴的程序大致如下：

- 1.分別為聖的杯：家主舉杯祝禱，然後每人共飲此杯。
- 2.首次洗手。
- 3.餐前調味小食：以一塊香菜蘸在一盆鹽水裏後拿來吃。此香菜代表先前用牛膝草揩了羊血塗在門楣上。
- 4.擘餅（除酵餅）：家主說明這些餅代表昔日祖先在埃及受困苦時所吃的。
- 5.敘述歷史故事：小孩子發問，家主述說逾越節的由來，由此感謝上主拯救。
- 6.唱詩：詩篇 113 及 114。（詩篇 113 至 118 稱為讚美上主之詩）
- 7.飲第二個杯。
- 8.守餐者行潔手禮並準備進餐。
- 9.祝禱擘餅：分遞每個人食用。
- 10.守餐者將苦菜夾在兩塊除酵餅中，沾些果醬一起食用。
- 11.正餐將整隻羊吃光，剩餘的毀掉，不能留待下餐食用。
- 12.洗手。
- 13.食用剩下的除酵餅。
- 14.獻上感謝禱文，並祈求以利亞來臨，宣告彌賽亞的日子到來。飲第三個杯。
- 15.唱第二段讚美上主之詩：詩篇 115 至 118。
- 16.飲第四個杯：吟唱詩篇 136，稱「偉大的頌主詩篇」。

17. 誦讀兩段短禱文結束。³⁴

從猶太人的「逾越節晚宴」轉化到今日基督宗教的「聖餐禮儀」，下列四個具有象徵意義的神學意涵值得論述。首先，基督宗教的聖餐禮儀源自「逾越節慶的晚宴」（passover meal），其中「逾越節羔羊」（paschal lamb）象徵著一件偉大的拯救事工，那就是上帝將祂的子民從受壓迫的埃及拯救解放出來。³⁵出埃及的拯救故事因此成了節慶的中心，每一次的歡渡節慶，吃餅飲杯，出埃及故事的重複述說，就是紀念上帝的拯救。如此在聖餐中，基督如同「逾越節的羔羊」，祂的死成就了「新以色列」的應許，在聖餐中的吃餅飲杯，象徵著上帝拯救世人脫離所有壓迫與束縛。於是不同地區的基督徒社群，因著相同的信仰，在各自的聖餐禮儀中，藉著飲杯吃餅，述說著自己族群的「出埃及故事」，及如何脫離其社會有形、無形的壓迫與束縛。於是聖餐與自己族群奮鬥、脫離壓制的故事有了象徵性的關聯。

其次，「逾越節的羔羊」也如同「獻祭的羔羊」（sacrificial lamb）一般，成就了不義的人與上帝的義和解。按照舊約教導，「獻祭祭物」同時也是「獻祭食物」（sacrificial meal），供祭司及百姓食用，以此象徵共同食用獻祭食物的族群或信仰社團，願意經由共食祭物來參與獻祭中「祭物被宰殺」所象徵的除罪與新生。³⁶由此，耶穌也在最後晚餐中，以獻祭來說明自己的死，藉著門徒們共食象徵獻祭物主耶穌身體的餅與酒，來參與主耶穌的死，並由此新生。於是聖餐也與所有個人的自我「心靈改革」有關，經由食用上帝為我們預備好的象徵代祭食物，每個人回歸上帝生命根源，並從耶穌基督的十字架，重新了解作為一個基督徒奉獻生命的真正意涵。

再來，聖餐在聖經中的教導除了隱涵「逾越節宴食」（passover meal，出埃及故事）及「獻祭宴食」（sacrificial meal，心靈改革）外，它也是一種「契約宴食」（covenant meal）。舊約中，當契約完成時接著就是宴席吃喝，藉著宴席吃喝，參與訂立契約

³⁴ 巴克萊（William Barclay），《馬可福音注釋》，文國偉譯，（香港：基督教文藝出版社，1982），頁407-410。

³⁵ 參考舊約聖經出埃及記十二章的記事。

³⁶ 參考利未三：1-11；民數記二十八：2；及利未十九：5-6；撒九：13等經文。

的人或團體要相互「信仰告白」，表明願意忠誠及照著契約履行（創二十六章 30 節，三十一章 54 節，撒下三章 20 節）。上帝在西乃山與以色列民立約也是跟著宴席歡慶，百姓經由吃喝來體驗上帝的富足。新約中主耶穌與眾百姓所立的「新約」，也是以自己身體來實證約的忠誠及照著約來履行上帝的救贖。³⁷

這樣說來，「契約宴食」是指向一群共同「信仰告白」的「桌上團契」。這群「桌上團契」不只藉著「契約宴食」形成一個共同信念的基督徒社群（教會），也藉著「契約宴食」履行他（她）們對上主承諾的共同使命。於是每次「桌上團契」所舉行的「契約宴食」無不再次「信仰告白」，無不再次與上帝立約，無不再次承諾，實踐約定。

最後，聖餐也意謂著一種「彌賽亞宴食」（messianic meal），在傳述「出埃及故事」、「心靈改革」、「信仰告白」的履行約定中，期待上帝國的完全到來。猶太人過逾越節慶時，不只紀念上帝過去曾拯救他（她）們出埃及，也期待彌賽亞的現今臨到，再度施行上帝的拯救。因此，猶太人在逾越節的宴席中會留一空位及一空杯，歡迎期盼彌賽亞臨在宴席中，來實現上帝救贖的應許。

1947 年在死海西北的昆蘭廢墟（Qumran Khirbet）的岩穴內所發現的廢墟及卷軸（稱死海卷軸），被認為是耶穌時代愛色尼派的修院遺跡及經典遺物。這個團體隱居曠野，自認是「新約」選民，渴望「彌賽亞」來臨。因此，團員需守貞、放棄所有財產，過著共產隱修生活。其中，除了入教接受洗禮外，也有共領「聖餐」（sacred banquet），以麥餅及葡萄酒作為「聖餐」食物之禮儀。這個團體領受「聖餐」的意義，就在於等候「彌賽亞」來臨，迎接未來新時代的「終末宴食」（eschatological banquet）。³⁸

耶穌復活後，門徒們才重新體會這個期待「上帝國」臨到的「桌上團契」（table fellowship）的真正涵意（參考徒二：42-46；及二十：7 等）。耶穌與稅吏、罪人同

³⁷ 耶利米三十一章 1-34 節已提到指向一個「新約」，此「新約」後來在耶穌的最後晚餐中實證。

³⁸ 有關愛色尼派團體及其「聖餐」觀念，可參考池鳳桐，《基督信仰探源》，（台北：恆毅出版社，1989），頁 441-453。另可參考〈「光明之子」與「黑暗之子」《死海經卷》所反映的虛實世界〉，蔡彥仁，《天啓與救贖》，（台北：立緒文化，2001），頁 127-194。

桌（路十五：2；太十一：18-19），其實就是一種「彌賽亞宴席」（messianic meal）的福音象徵，是上帝國臨在的記號。路加福音在描述耶穌所說的「迷羊」、「失錢」及「浪子」的比喻之前，特別藉著自以為義的法利賽人和文士說出「桌上團契」的實質意涵：「這個人（耶穌）接待罪人（眾稅吏），又同他們吃飯。」

五餅二魚的故事也陳述著「桌上團契」分享扶助的愛修，這也是今日教會同享「聖餐」的信仰精神所在。在「大筵席的比喻」中（路加十四章 15-24 節），耶穌清楚告訴我們，在上帝國的筵席中，弱勢團體（貧窮的、殘廢的、瞎眼的、及瘸腿的）是受歡迎的；的確，「桌上團契」是一種價值革命，經由「聖餐」，我們建立一個期盼上帝國到來的「桌上團契」，也將此「桌上團契」落實在日常生活的每一層面，藉著福音與每一生活層面的關聯、藉著關懷弱勢者，耶穌所宣揚的上帝國真正能在我們中間開展。

四、神學處境化

「文化情境化」運動，事實上更可導引「神學處境化」，讓台灣的教會及基督徒更加貼近台灣人民。由此，台灣教會更可進一步將台灣節慶中的台灣「民眾的故事」（文化情境化後的台灣節慶），轉化成為「信仰的故事」。韓國民眾神學家金榮福（Yong-Bok Kim）就曾嘗試經由民眾的故事，滙集而成民眾的「社會傳記文學」（social biography），由此來思考民眾的社會性格及與信仰的關聯。他說民眾是歷史的主人翁，超越由社會、經濟所決定的狹窄歷史觀。民眾本身也是最好的解鈴人，他（她）們可經由本身的故事、本身的傳述來形成一種運動，一種足以改變民眾性格及歷史觀的思想力量，由此來提升民眾故事中所呈現的悲恨，克服故事中所呈現由天災或人禍所帶來的生命無奈。³⁹

這樣的過程，一方面可說是民眾本身的超越（文化情境化），另一方面也是民眾從「彌賽亞政治觀」（Messianic Politics）的一種啓蒙（神學處境化）。金榮福認為凡具有彌賽亞政治觀的民眾，其良知自會導引他（她）們尋求一個合理、具有正義的和諧社會，並與壓迫他（她）們的天災人禍、或獨裁專制對抗。在此，民眾的

³⁹ 參考王崇堯，〈韓國民眾神學〉，《民眾的神學》，（台南：南神出版社，1999），頁 101-109。

社會傳記文學，會有意義地引導民眾往「彌賽亞政治觀」的良知前行，認同廣大受苦的群眾，懷抱永不止息的盼望，並參與在自己與民眾的解放運動中。⁴⁰

那麼，這樣的信息又如何與台灣的節慶產生意義關聯呢？第一：台灣民眾必須在守這些由中原大陸傳來的民俗節慶中，探討其象徵意涵；且經由台灣這塊土地的洗禮及「文化情境化」後，來呈現一種獨特的台灣民眾的社會文學傳記。第二：台灣的基督徒也必須將此民眾的故事、社會文學傳記經由信仰的思考反省轉化為神學素材，並與信仰產生某種意義關聯。這種「文化情境化」後的台灣節慶，溶入台灣人民追求自由、幸福的民眾社會傳記後，必能導引「神學處境化」更貼近台灣人民，讓基督信仰有一天能與追求幸福的台灣人民衍生意義關聯。

五、與端午連結的聖餐禮俗

基督宗教的聖餐禮俗本是源自猶太歲時禮俗的「逾越節晚餐」，一種以日常生活宴食來慶祝特殊節慶的禮儀。麵食本是猶太人的主食，猶太人家家戶戶皆有製造麵包的石臼、由婦女推磨將穀物磨粉作成。有人推磨，表示生活繁榮；反之，社會荒涼。這也可了解為何猶太律法禁止典當如此重要的供生石磨器具（申二四：6）。葡萄也是猶太社會主要副食之一，葡萄汁是日常飲料，葡萄釀酒存放可在節慶中宴客，增加節慶歡樂。⁴¹

猶太人歲時禮俗的「逾越節晚餐」，轉化為基督宗教的「聖餐禮儀」，其實可探討二個象徵意涵：一是顯而易見的飲食文化涵意（*literal meaning*）；另一是隱含在飲食文化背後的節慶涵意（*latent meaning*）。由此，台灣教會也可思考台灣歲俗節慶的隱含意涵是否可以轉化為基督信仰的素材，進而建構基督信仰與台灣節慶的神學關聯。

試想：基督宗教裡的「聖餐」是否也可與台灣人的「飲食文化」關聯呢？而台灣人的飲食文化以日常生活中的「米食文化」為例來說，也含蓋著二個象徵涵意：一是滋養台灣人生命長成的飲食文化涵意（*literal meaning*）；另一是隱含在米食文

⁴⁰ 同上。

⁴¹ 姚正道，《聖經中的猶太習俗》，（台南：台灣教會公報社，1988），頁 30-34。

化背後的生命禮俗與一年四季循環的節慶涵意（latent meaning）。

台灣的「米食文化」確實與台灣人的「生命禮俗」及「歲俗禮俗」息息相關，呈現著台灣人年年的生養不息。從出生滿月的「油飯」慶生、婚姻習俗中的「大餅」及宴席中的「米糕」歡祝、到喪禮「脚尾飯」的祭祀及喪禮後的共餐，皆與米食有關。或是一年四季中的春天插秧播稻、等候春雨灌溉，夏天除草施肥，秋天收割碾米，到冬天年節歡慶，無一不與米稻關聯。

春天播稻之際，也以米飯、米糕或草仔粿（艾草與糯米混合）、紅龜粿於清明祭祖，祈求祖先保佑今年米稻豐收。夏至農忙之時，也不忘以糯米包粽謝天迎接端午，農閒龍舟競賽，歡渡佳節。秋收之際，動用全村大小人力相互協助收割，由此團結社區相互守護，中秋之時也以月餅、米食共渡。直至冬天到來，年關相近，家家户户也以米食作成年糕慶祝，期許年年高昇，以米釀成米酒歡渡年節。甚至延至元宵，吃到湯圓，才算結束年節。可見「米食文化」與台灣人日常生活中的「生命禮俗」及「歲俗節慶」密切聯結。

台灣人的「米食文化」也可由日常生活的語言得知：如「吃飽了嗎！」意謂請安問候，工作視為「飯碗」，好的工作當然就是「鉄飯碗」了。對沒出息的人視為「米蟲」，而倚賴女性或他人來養活的人稱為「吃軟飯」。另外，在台灣的小吃文化中，很多食物也與米食有關，如米粉、碗粿等等。可見台灣人的「米飯」與「米酒」顯然已經滲入台灣人的社會生活，在大自然的四季循環中供養我們，也成為台灣人感謝上蒼的心誠祭品，如同猶太人生活中的「麵包」與「葡萄酒」一樣，無可取代，是生活中必備的食物及年中節慶儀式裡必有的謝天祭品。

基督信仰中的聖餐在台灣處境，若能與台灣人民的「米食文化」關聯的話，必能導引台灣的教會去深思信仰與「米食文化」背後的台灣節慶，如何有意義的關聯與轉化。附件一是筆者設計的一個「端午」聖餐禮拜，期盼台灣教會在端午節的前一個禮拜舉行，讓基督教信仰能與台灣人的節慶結合，吃自己的米食，喝自己的米酒及述說自己的故事。

結論

前台南神學院院長黃彰輝牧師，於 1970 年代任職於普世教協神學教育基金會執行長期間，提出了神學「處境化」(contextualization) 的概念想法，認為神學必須與本地情境關聯、處境化於人民生活情境，不只與過往的歷史、文化對談，也深入現今的科技、政治、經濟、及社會的實存中，思考、建構及實踐基督徒的信仰。而這樣的神學思考，黃牧師稱之為「處境化中的神學」(contextualizing theology)，或「不斷」處境化的神學。

然而，台灣的處境化神學努力為何很難引起回響呢？依我觀察主要有二個因素：一是神學界的神學思考及寫作方式仍舊很西式化；另一是本土神學工作者的「本土境遇」涉足不深，信仰與本土文化連結不起。而這些又是相互依存。其實愈能委身生命於其情境中的神學工作者，也就愈能敏銳察覺境遇中的問題，及提出處境化中的神學思考及解答。

宗教社會學者 Peter Berger 認為宗教就是人類建構的「意義世界」，從中人們尋求安身立命、超越生死。宗教在此成爲一種很重要的「提醒者」或「醒示者」(reminders)，深植在它的宗教禮儀活動中。因此，宗教儀式產生兩種功能：dromena (必須做的事) 及 legoumena (必須說的事)，由此喚醒參與者，借著此「歷史記憶」來衍生「連續性」(continuity)。想想 1970 年代以來，台灣長老教會開始「處境化神學」思考，也「作了」一些關懷本土的英勇事蹟，接著我們當然要將其深植本土的神學理念「說了」出來，讓活在 2009 這個年代的人們同感，由「歷史記憶」衍生繼續不斷「處境化中」此「連續性」的使命。

範例：「端午」聖餐禮拜

附件一

聖餐禮拜主題：「上主守護」

說明（司禮者向會眾說明聖餐禮拜之進程序）

練詩

報告

夏季端午、上主守護

序樂（迎接夏季來臨）

宣召 詩篇 51：1-2

吟詩 台語聖詩 73「今阮感謝上帝」

祈禱（以感恩為主）

社會先知、見證使命

讀經（可選用先知阿摩司或彌迦經文為背景）

默想（短講）（端午意義及舊約先知對社會的關懷批判）

祈禱（以祈罪赦免為主）

讀經（可選用耶穌對其所處社會關懷或批判的經文）

默想（短講）（教會如何藉著端午節慶，來期許作為社會先知並守護台灣）

祈禱（以基督徒對所處社會使命為主）

故事分享、告白信仰

吟詩 台語聖詩 307B「求主導我與你同行」

故事分享（以二龍村龍舟賽等故事為主軸）

吟詩（聖餐詩歌）

聖餐（可思考以此季節的獨特食物如粽子取代餅及葡萄酒）

信仰告白 台灣基督長老教會信仰告白

祈禱 (以守護台灣為主)
吟詩 台語聖詩 430「阮為萬民求主照顧」
祝禱

參考書目

- David F. Ford, ed., *The Modern Theologians*, Cambridge: Blackwell, 1997.
- Henri Mottu, *God at the Risk of Engagement, Twelve Theologians and Philosophers of Religion of the 20th Century*, Geneva, Switzerland: Labor et Fides, 2005.
- 巴克萊 (William Barclay), 《馬可福音注釋》, 文國偉譯, 香港: 基督教文藝出版社, 1982。
- 王崇堯, 《民眾的神學》, 台南: 南神出版社, 1999。
- 王崇堯, 《時事、信仰、神學》, 台南: 南神出版社, 2000。
- 王崇堯, 《台灣廣場》, 台南: 復文, 2005。
- 王崇堯, 《台灣本土情境中的聖餐》, 台南: 復文, 2006。
- 王昌裕, 《處境化與台灣本土神學之探討》, 台南神學院道學碩士論文, 2000。
- 田哲益, 《細說端午》, 台北: 百觀出版社, 1994。
- 池鳳桐, 《基督信仰探源》, 台北: 恒毅出版社, 1989。
- 吳在野, 〈民俗探蹟: 說端午話屈原〉, 《歷史月刊》124期, 1998。
- 宋泉盛, 《建構台灣文化的神學》, 嘉義: 信福出版社, 1994。
- 宋泉盛, 《故事神學》, 莊雅棠譯, 台北: 永望出版社, 1991。
- 宋泉盛, 《與聖靈同工的耶穌》, 莊雅棠譯, 台南: 人光出版社, 2003。
- 李岩齡、韓廣澤, 《中國古代詩歌與節日習俗》, 台北: 百觀出版社, 1996。
- 姚正道, 《聖經中的猶大習俗》, 台南: 台灣教會公報社, 1988。
- 鹿憶鹿, 〈台灣原住民的蟹魚神話傳說〉, 《歷史月刊》144期, 2000。
- 黃伯和, 《孕育於文化的神學》, 台南: 人光出版社, 1987再版。

楊振良，《孟姜女研究》，台北：台灣學生書局，1985。

聞一多，《聞一多全集》，台北：里仁出版，1993。

劉還月，《台灣人的歲時與節俗》，台北：常民文化，2000。

劉還月，《台灣的歲節祭祀》，台北：自立晚報社出版，1991。

蔡彥仁，《天啓與救贖》，台北：立緒文化，2001。

初稿收件：2009年12月08日

初審通過：2010年02月23日

二稿收件：2010年03月08日

二審通過：2010年03月10日

作者簡介

作者：王崇堯（Wong Chong-Gyiau）

職稱：長榮大學神學院院長暨教授兼系主任

最高學歷：美國波士頓大學神學博士

E-mail：chongyiau@mail.cjcu.edu.tw

Connecting the Taiwanese Dragon Boat Festival with the Eucharist : A Presbyterian View of Contextualization

WONG Chong-Gyiau

Professor, School of Theology, Chang Jung Christian University

Abstract

Rituals observed by people in their ordinary lives are categorized either as religious rites or folk festivals. Moreover, folk festivals can be divided into calendrical festivals and life-cycle rituals. The former can be considered as a social ritualizing of life; the latter, instead refer to the stages of an individual's existence: birth, adulthood, marriage, aging and death. In today's context, the Christian response to the Taiwan calendrical festivals can positively proceed in two directions of contextualization: cultural and theological. Theological contextualization implies a rethinking of the faith and symbolic meaning of Taiwanese festival stories and their relation to Christian faith. This paper focuses on the cultural contextualization of the Dragon Boat Festival in Taiwan. It further attempts a contextual theology based on the questions and answers suggested by the faith link between the festival and the Christian tradition of the Eucharist.

Keywords: Presbyterian, Dragon Boat Festival, Eucharist, annual/periodical festivals, life-cycle festivals, contextualizing theology