

台灣天主教傳教協進會中女性地位之研究：新竹市的個案分析

張世澤（北台科學技術學院通識教育中心）

梵蒂岡第二次大公會議曾經明確地鼓勵平信徒參與教會內的生活，隨後在羅馬教廷與主教團會議的文獻中，也不斷地倡導平信徒的各項權利與責任。其結果是造就了越來越多勇敢而聰穎的女性平信徒，在世界各地的天主教會當中成為領導人物，其中也包括了台灣的天主教會。這些目前任職於教會高層的女性平信徒，大都具有長期而豐富的教會事務經驗；儘管一般天主教徒不會太驚訝於女性在教區工作中所扮演的吃重角色，卻往往未能意識到她們在教區活動、社服工作與善會組織中，成員逐漸增加並掌握重要職務的意義。本文企圖解釋女性在台灣天主教傳教協進會中的地位，並針對新竹地區傳教協進會的個案情況從事質性分析，透過焦點訪談與制度分析的運用，讓我們能夠更深刻的理解這些女性的主觀經驗與制度性地位，以及其在個人宗教感知與教會公共規範之間的互動關係。

基此，本文針對活躍於教會活動的女性平信徒進行訪談工作，並據此指出：即便受到聖召減少與教友老化的雙重影響，而使教會整體出現衰微徵象，但台灣地區的許多女性教友，仍然十分重視她們的天主教身分，並藉此調和多重的角色扮演，同時也更為積極參與教會活動，並從事復振天主教信仰的實踐工作。透過這些議題的闡述，本文致力理解男性教階體系與女性平信徒領袖間辯證而緊張的關係，並討論其對於教會所加諸的可能影響。在這種意義之下，本文也希望揭示，在受到晚近歷史發展中，社會價值鼓勵個人脫離制度束縛的大潮流影響之下，天主教會如何適應來自於政治、經濟與社會方面的新發展。

關鍵字：天主教女性平信徒、傳教協進會、羅馬天主教會、梵蒂岡第二屆大公會議

收稿日期：93.4.27；定稿日期：94.1.13

一、前言

「梵蒂岡第二屆大公會議」(Second Vatican Council, Vatican II) (簡稱「梵二」)的召開,¹奠定了晚近「羅馬天主教會」(Roman Catholic Church) (簡稱「教會」)發展的重要原則,以及面對各項俗世議題的基本立場。受到是項會議結論的驅策與鼓舞,教會內部也陸續出現了許多重大變革。²其中最引人注目的轉變,就是「平信徒」

致謝辭：關於本篇專論的寫作，作者誠感謝每位協助本文資料蒐集工作進行的受訪者和神父與修女們，並特別感謝國立清華大學中文學系李玉珍教授對本文初稿所提供的仔細評論，以及天主教耕莘護理專科學校張世強講師在本文資料蒐集與訪談工作上所提供的大力協助，同時，更要感謝《女學學誌》兩位匿名審查人對本文所提供的各項寶貴意見。此外，在這裡作者也要向那些默默獻身於教會工作中的偉大女性，其在本論文寫作過程中所提供的種種協助，致上個人最高的敬意；當然她們也不需要為本文當中任何作者的詮釋觀點負責。

- 1 繼 1869 年至 1870 年間舉行「梵蒂岡第一屆大公會議」(First Vatican Council, Vatican I)，教宗若望二十三世 (John XXIII, 1958-1963) 即位教宗三個月之後 (1959 年 1 月 25 日)，再度宣佈將召開羅馬教區會議、大公會議和修改「教會法」(Canon Law)。這屆大公會議是第二次選擇在羅馬梵蒂岡舉行，也被公認係教會歷史上第二十一屆「大公會議」(Ecumenical Council)。「宗座 (或聖座)」(Holy See) 從 1960 年 6 月 5 日開始，便著手組織與籌備委員會，並擬定文稿作為各地主教集結開會研討資料。梵二會議有四個階段、共一百六十八場全體會議：(1) 從 1962 年 10 月 11 日至 12 月 8 日為止；(2) 從 1963 年 9 月 29 日至 12 月 4 日為止；(3) 從 1964 年 9 月 15 日至 11 月 21 日為止；(4) 從 1965 年 9 月 14 日至 12 月 8 日為止。教宗若望二十三世雖然召開並參與第一會期，但卻於 1963 年 6 月逝世，由繼任教宗保祿六世 (Paul VI, 1963-1978) 繼續主持其他三期會議 (香港公教真理學會譯，1978: 1-15；陳文裕，1989)。
- 2 梵二積極對內改革、向外對話，推動禮儀、讀經與入世等革新措施，強調革新、交談與見證；A. M. Greeley (1998) 認為梵二帶來了幾項具體變革，其中包括：「禮儀」(Liturgy)：配合地方教會「本地化 (或本位化)」(inculturation)

(Laity, Layman) 地位的提升。

梵二致力提升平信徒地位，突顯平信徒在傳教工作中的重要性，並強調透過各類自發性「俗眾團體」(Lay Communities) 運作擴增其影響力。普世教會內部不僅出現各種平信徒組織與活動，平信徒自身更因此取得較多教務參與的機會與空間 (Hornsby-Smith, 1989；張春申, 1985)。在這股變革潮流當中，平信徒自發組成的「傳教協進會」(Council of the Lay Apostolate，以下簡稱「傳協會」)，便開始逐漸現身各地教會，協助聖職人員處理教務並積極承擔各種傳教工作。

強調「統一性」與「制度性」的教會，在適應時代變遷的過程之中，其內部必然存在諸多特殊問題 (Dillon, 1999; McBrien, 1994: 11-15; Kowalewski, 1993)。梵二之後，平信徒組織的出現與發展情形，其實正可以作為觀察這個適應過程的具體對象。殊值注意者，平信徒角色雖然日益重要，唯不論禮拜彌撒、活動慶典或俗眾組織，女性平信徒的參與比例與程度，普遍高於男性平信徒。³ 伴隨這個發展趨勢

基本發展方向 (關於「本地化」的說明，可另參見吳智勳 (2000: 1-21)；張春申 (1978a: 82-85, 1981)，具體改革彌撒儀而強調平信徒主動參與 (Constitution on Sacred Liturgy or Sacrosanctum Concilium，縮寫 SC, 14-34; Milner, 1994)，並放棄拉丁用語而改用地方用語 (SC, 35-36)；「大公主義」(Ecumenism)：希望透過參與宗教交談、神學對話，促成普世基督教會共融的理想。因此，天主教會表示願意理解其它基督教派，即承認教外仍有救贖。關於「大公主義」的說明，可另參見 G. H. Tavard (1991)；房志榮 (1985: 461-469)；孫效智、林思川 (1989: 517-525)。「大公主義」堅持反對「生育控制」(Birth Control) 的立場：反對任何自願或有意阻止嬰兒出生的行為 (此點卻造成教會適應力大減)；R. McBrien (1994: 8-9) 指出，屬靈恩寵過去完全由教階體系壟斷，梵二之後始轉而擴大參與和分享，同時採取更民主的內部風格，容納各種系統神學、善會組織、宗教實踐和性別參與；H. Rich (2002) 同樣附和這種觀點，並進而認為梵二最大的貢獻在於將教會靈性資源向平信徒分享。

而來的現象，則是女性平信徒帶給既有教會體制與規範的衝擊，以及自身宗教生活實踐的改變。

令人好奇的是，諸如傳協會這類平信徒組織，究竟為教會適應現今時代轉變提供了那些重要的內部轉化功能？另一方面，女性平信徒高比例參與教務（或任職傳協會）的現象，究竟如何影響教會組織生態（以女性為主的傳協會，面對以男性為主的教階體系時，是否亦造就不同形態的互動風貌）？進而，對自身宗教信仰經驗與行為產生出不同的影響（是否因此凝聚並提升自身權利意識，⁴ 透過直接或間接的方式，促使教會重新調整既有性別論述）？

面對這饒富「宗教」與「性別」意涵的現象，歐美學界或因長期受到女性主義與社會性別平權思潮薰陶，因而早已投入高度關注並多方研究。⁵ 反觀國內的天主教女性研究現狀，相較於蓬勃而多元發展

3 這種情形似乎非常普遍，並不限於本文所引證的個案例證，而逐漸成為晚近教會發展引人注目的重要面向。例如：W. D'Antonio 等學者（2001）在其所合著之介紹美國教會發展現狀的重要參考著作《美國天主教：性別、世代與聖召》（*American Catholics: Gender, generation and commitment*）當中，亦直指女性參與高於男性並擔任高層要職的發展趨勢；根據 R. M. LaReau（2003）的調查說明，在美國教會機構內任職的女性比例高達 83%。至於，女性在台灣天主教會內任職的程度與數量情形，目前尚缺乏相關總體統計資料加以說明。不過，若實際深入參與教會活動，便可以明顯發現這種「女多於男」的普遍現象。

4 透過平信徒組織的參與，藉以溝通訊息、建立人際網絡，女性平信徒往往能夠增加對各項教會議題的敏感度。關於各項女性平信徒權利議題的討論，可詳見 Greeley 與 M. Durkin（1984）以及 J. P. Browne 與 T. Lukes（1988）。

5 依據研究對象大略劃分，這些教會女性平信徒相關研究，主要集中在修會女性平信徒（修女）和一般女性平信徒身上。由於本文討論焦點主要擺在後者，故參考資料亦多取材於此。如能配合題旨和行文需要，亦將針對這些資料略作附帶說明。有關歐美學界針對教會女性之整體研究成果回顧，則擬另文說明，茲不贅述；有興趣探究者，則可透過幾個重要研究組織，接觸相關的研究訊息，包括：「女性宗教領袖會議」（Leadership Conference of Women Religious,

的佛教女性研究，⁶ 不僅未受足夠重視，無論在取材或研究徑路方面，亦多偏向經典教義文獻，始終難脫傳統神學詮釋或義理說明的窠臼，⁷ 同時作者泰半多為聖職人員。⁸

李貞德（1994）曾經將女性與宗教之研究範疇劃分為三：第一，宗教經典與教義對待女性的態度；第二，女性在宗教組織中的地位問題；第三，宗教對女性信徒宗教生活實踐的影響。根據這個研究分類架構，李氏直指「女性在宗教組織中的地位」與「女性信徒宗教生活

LCWR），這是美國第一個針對天主教女性參與教會經驗從事學術研究的組織；「宗教生活研究中心」（The Center for the Study of Religious Life, CSRL），該中心係透過科際整合途徑致力研究天主教平信徒宗教經驗的學術單位，特別是女性平信徒的宗教生活經驗；「澳洲天主教主教團」（Australian Catholic Bishops' Conference, ACBC），該組織致力研究女性在澳洲教會中的參與情況，並促使教會從聖經中重新反省男女之間的定位，以及思考女性如何參與教會、女性參與教會之優劣、女性參與增加之可能性等等問題。

- 6 特別是眾多質量兼具、方興未艾的佛教「比丘尼」研究。相關研究回顧請參考李玉珍（1996），或參考「台大佛學國際資料中心」與「釋迦提達國際佛教婦女協會」網站。無論是佛教「圈內人」（insider）或「圈外人」（outsider），皆紛紛投入國內佛教女性研究領域，並為其研究帶來了豐富而多元的成果，同時在大量汲取西方女性或性別研究徑路與理論的情況下，不僅突顯規範與實踐之間的衝突面，更跳脫單純闡揚佛教教義如何看待女性或性別問題的傳統研究思考。
- 7 「聖母敬禮（瑪利亞敬禮）」（Marian Devotion）與「聖母論（瑪利亞論）」（Mariology）始終是神學研究中的重要課題，相關研究論著數量亦屬最多（徐可之，1996；朱修德，1988；岳雲峰，1989；鄒保祿，1987；穆宏志，1989；張春申，1978b, 1980, 1986, 1988a, 1988b, 1989, 1995a, 1998, 1999, 2002, 2003b）。這類研究關注如何以神學詮釋瑪利亞，透過其所建構出的瑪利亞典範形象，進而從「應然面」討論女性平信徒的生活規範與靈修原則；另一方面，受到晚近女性主義刺激而蘊生的「女性神學」（Feminist Theology）相關研究，則逐漸嶄露頭角。最早從《回到生命的原點》（廖金常等編譯，1995）與《尋：女性神學的台灣經驗》（鄒逸蘭等編，1995）二本本土性婦女神學專書開始，展開傳統教會神學與婦女神學的對話。人在女性主義脈絡中對當代女性

實踐」二項議題，始終未能得到國內學界足夠的重視。這不僅使得女性真實處境迭遭忽略，成為被動而依附的研究對象，而更讓原本深具能動性的主體，無法提供具體實踐經驗回應理論觀點。⁹

唯若據此標準，檢視國內天主教女性研究現狀，情形更係如此，¹⁰ 遑論另有針對上述三項議題「互動影響」之研究出現。事實上，長期

神學的討論）（何麗霞，1995）則是首部從女性神學討論神學的論文，繼而陸續出現〈當代女性獨身教友奉獻與靈修的特質〉（張瑞雲，1997）與〈比死還苦：傳道書第七章第二十五到第二十九節之分析與女性主義詮釋學之省思〉（羅敏珍，1997），前者後來更改編出版專書《當代女性獨身教友：時代意義及聖召分享》（張瑞雲，1999）。晚近相關台灣教會女性神學研究成果之收錄與介紹，可參閱胡國楨編（2003）。嚴格來說，女性神學仍舊位居教會神學邊緣地帶（葉實貴，2003: 58）；儘管不斷透過理論說明女性「實踐經驗」和「主體性」的重要，但是卻始終未能透過具體個案的考察加以落實，致使理論與實踐之間難有交集產生。然而，張瑞雲（1997; 1999）則是少數的例外。張氏針對十個個案進行訪談，企圖讓研究對象自述發聲，揭示她們個人的獻身因素與靈修特質；唯其研究取向仍偏重靈修神學討論，研究對象僅限「女性獨身教友」（consecrated virgins），未討論其它投身修會或婚姻生活之女性；嚴格來說，相關天主教女性議題的研究取材與徑路，仍然以此二類為主，透過跨科際視野（例如：綜合運用人類學、社會學與宗教學等等學科）從事具體女性宗教實踐層面考察的研究，至今仍未出現。

- 8 目前天主教女性議題的主要研究者，多半為男性聖職人員與或女性平信徒（修會成員或神學院研究生）；值得注意的是，有別於許多高聲批判和挑戰教法與義理（例如：八敬法）的台灣佛教比丘尼學者，天主教女性議題研究者多半溫和立論，企圖兼容教法義理與女性主義，而未突顯女性主義的顛覆個性和運動力量。
- 9 前述三項研究議題間並非各自獨立，而是具有微妙的互動關係。當代女性與宗教之研究，由於強調女性的宗教經驗，使得「經典詮釋」到「宗教實踐」的過程，不再被視為單向的全盤接受。信徒和詮釋經典的獨特背景（知識背景、性別態度或社會立場），都可能影響這個過程。透過宗教女性的「現身／獻聲」，讓女性從自身的角度和語言描述自己，不再僅是被動、缺乏行動能力和主體意識的「女性」形象（李玉珍，2002）。

以來，國內教會如何具體回應梵二的過程，便始終未能受到普遍重視，致使平信徒組織（傳協會）的實際運作情形同受忽略，連帶讓當中女性的關鍵性角色遭到漠視。致使吾人似乎無法在學術領域之內，聽到來自天主教女性平信徒的聲音，以及她們對自身經驗的描述。有鑑於此，如何透過「女性聲音」的發掘，理解天主教女性平信徒真實置身「經典教義」、「宗教組織」與「宗教生活實踐」三者間的境況，便成為本文與未來研究工作者必須共同努力的方向。

正因如此，無論是梵二之後「平信徒組織地位提升」的發展，或者是「女性平信徒參與教會比例和程度增加」的現象，¹¹ 以及種種延伸而來的相關問題。吾人皆不能（亦無法）單純地從經典教義中尋求解釋，而更應該兼顧具體實踐經驗考察，以揭示其間微妙的互動關係與潛在的衝突面向。

基於這種研究反省，本文企圖由個案研究嘗試突破。從具有特殊脈絡背景和性別分佈的「新竹市」案例（個案選擇理由詳見後述）當中，探究女性平信徒在傳協會中的地位問題，以及她們實際參與經驗。本文將運用「制度分析」與「實際訪談」進行資料蒐集與分析，透過描繪女性平信徒參與教務的實際情形，進而理解她們參與活動背後隱含的主觀體驗（工作經驗、人際互動與宗教體驗），以從中論析四個問題：（1）經典教義（尤其是梵二和教會法典）如何定位「女

10 誠如前引註7說明所示，絕大部分教會的女性研究成果，多從經典教義詮釋出發討論瑪利亞或男女性別分際的角色與定位，同樣缺乏關注「女性在宗教組織中的地位」與「女性信徒宗教生活實踐」二項議題。

11 本文研究對象主要針對參與傳協會中的女性平信徒，無論其是否投入婚姻或修會生活，或成為所謂的「獨身教友」（consecrated virgins）；唯就實際參與狀況來看，傳協會主要參與成員多半為已婚之女性平信徒，以及未投入修會生活或成為獨身教友之未婚女性平信徒。

性平信徒」與「平信徒組織」；（2）探討「傳協會」制度層面的功能、地位與影響；（3）說明參與「傳協會」運作，對女性平信徒地位所帶來的影響（透過「女性的聲音」勾勒傳協會實際運作情況，還有她們置身其中的親身經歷），以及帶給她們宗教生活實踐的改變；（4）從晚近女性平信徒的發展例證出發，反省教會適應當代性別問題的困境。

基此，本文將依次分成三個部分進行討論：首先，說明梵二對晚近教會發展的重要影響。檢視教會在梵二之後，究竟如何看待「女性」和「平信徒組織」的定位問題，討論女性廣泛參與教會運作帶來的影響與挑戰；其次，透過台灣教會發展歷程與結構的說明，論析傳協會在台灣教會中的現狀，同時再藉由新竹市的個案情況，從制度層面解釋女性平信徒的地位問題；再者，運用傳協會主席訪談資料的引述，詳細描繪女性在傳協會中的參與情形，以及相應而來的生活經驗。最後，將綜合前述討論意旨，以反省天主教女性的境況作結。

本文期望藉由這類個案性質的探討，以及相關問題的反省，能夠為這個亟待開發的研究領域，提供一個可供後續研究參照的實例。

二、梵二之後天主教會的適應與轉變

不可諱言，梵二的召開，雖然多少是在回應與日俱增的各界壓力，唯對晚近教會發展所產生的影響，卻著實非常深刻而廣泛。梵二會後所公佈的一系列重要會議文獻，¹²更係教會「對內改革、向外對話」的基石。從本位化、宗教交談、提升平信徒地位、禮儀變革，

12 見附錄一。

再到針對各項俗世議題發言，梵二讓教會採取更大的兼容態度，面對與因應現代社會的攻訐。最明顯的例子，莫過於從 1960 年代末期開始，在拉丁美洲各地掀起滔天巨浪的「解放神學」(Liberation Theology)。受到梵二「本位化」與《論教會在現代世界牧職憲章》的雙重刺激，¹³ 促使拉丁美洲教會積極結合社會與神學運動力量，化身現代社會弊病的修正力量(武金正，1991: 67-81；劉賽眉，1982: 13-16；房志榮，1986)。

雖然普世教會始終希望「規制化」所有宗教實踐的步調，但是受到地方獨特文化脈絡的強烈牽引，卻總是讓天主教信仰展現出截然不同的風貌(Casanova, 1997; McCaffery, 1990)；事實上，各地具體實踐與教會規範產生落差的情況，不僅是教會推行「本位化」政策的常見現象，也是適應當代重要社會議題的變通作法(Watling, 2001; Badone, 1990; D'Antonio, 1994; Reader, 1994; Dillon, 1999; Kowalewski, 1993)。

儘管如此，梵二仍然未能預見並解決所有可能發生的問題(例如：生物複製或基因工程)。事異時移，面對各項俗世議題的嚴峻詰問，過去梵二的許多立場宣示，迄今亦已飽受各方強烈批評(Seidler and Meyer, 1989)。不僅因為持續堅持著保守立場，反對「生育控制」與「墮胎」(abortion)，¹⁴ 因而受到眾多女性權益團體與人士撻伐(Hastings, 1991; Laishley, 1991; Dillon, 1995)；近來更是飽受種種

13 《論教會在現代世界牧職憲章》特別強調「現代社會的不平衡」(GS, 8)、「人類的普遍願望(分配正義)」(GS, 9)與「人人平等與社會正義」(GS, 29)等等議題，成為拉丁美洲激進社會運動與神學學派合流的先聲。

14 「生育控制」：《天主教教理》第 2368 號到第 2370 號參照；「墮胎」：《天主教教理》第 2322 號參照。

「性醜聞」(clergy sexual-abuse scandals) 事件侵擾，進而造成教會清譽嚴重受損。D. Cozzens (2002: 18-19) 甚至把這些性醜聞事件，歸咎為一種教會「封建制度症狀」(a symptom of a feudal system)。然而，正當教會面臨內憂(醜聞)和外患(抨擊)的時候，平信徒卻逐漸地成為振興教會的主要力量，取代日漸凋零的聖職人員，充作回應現代社會考驗的先鋒。

(一) 梵二之後天主教會面對「平信徒」與「平信徒組織」的定位與挑戰

梵二打破傳統教會過度「聖」「俗」二分的觀點，強調「聖職人員」與「平信徒」間相互依恃的緊密關係。梵二會後所公佈的《教會憲章》，便特別針對「平信徒(教友)」(Laity, Layman) 地位作出專章討論，¹⁵ 內容涉及平信徒的意義、地位、生活、使命，以及其與教會聖統間的關係等等。本章所揭櫫之重要意義，不僅在於正面提升平信徒在整個教會中的地位(LG, 30)，更積極肯定平信徒在祭典儀式中的參與地位(AA, 2; LG, 37)；另一方面，也確立教會未來發展的基本路線，即妥善結合聖職人員與平信徒的力量，團結整個教會的

15 「教友」係屬於教會內稱。根據《教會憲章》第四章(LG, 31)關於「教友」的定義：「這裏所謂的教友，係指聖職人員與教會所規定修會人員之外的所有天主信徒。」教友最重要的特徵便是「在俗」，儘管聖職人員有時候也會從事俗務，但是他們的主要使命仍舊為專司聖職；至於，「平信徒」則常見於基督教文獻當中，或作為研究者他稱，天主教會仍多半沿用「教友」一詞；不過基本指涉與教友無異，即指受過「洗禮」(baptism) 成為教會成員的天主教徒，不包括聖職人員或教會所規定修會人員；張春申(2003a：136-139)則主張應採用三分法：平信徒、修會成員與聖職人員。

力量，以更大的效率去完成它對世界生命的使命（LG, 33, 37, 41）。在這種情形之下，教會中平信徒的地位逐漸受到重視，為平信徒參與教會活動的正當性提供了保證：「凡具有能力的平信徒，皆可由牧人任用，擔任其依法任職之教會職務及工作。¹⁶」因此，梵二特別強調要讓「未受祝聖」的平信徒（未授予聖職聖事者），積極承擔起「牧靈職務」（pastoral minister），¹⁷ 否則教會絕對無法走進現代社會（LG, 30-38）。整體而言，梵二之後，平信徒在教會中的身份，可用二個原則加以概括：此即「平等」與「差別」（LG, 32；輔仁神學著作編譯會編，1996: 159）。平信徒與聖職人員同為天主子民，卻各自承擔不同的使命與職務（AA, 2）。

事實上，在梵二召開之前，平信徒早已活躍教會之中，扮演著越來越吃重的角色；¹⁸ 梵二之後，除了教會內部的法令與禮儀變革之外，平信徒在教會活動中擴大參與的情形，更是十分明顯。各地「傳

16 節錄自《天主教法典》（Codex Iuris Canonical, 簡稱 CIC）第二百二十八條「論基督信仰教友之權利與義務」意旨。新編《天主教法典》係由教宗若望保祿二世（John Paul II, 1978-）在 1983 年 1 月 25 日頒佈施行，取代原先由教宗本篤十五世（Benedict XV, 1914-1922）在 1917 年頒佈的舊法典，為使教會法典能夠充分體現梵二的基本精神及路線。

17 「牧靈職務」係指從事服務人群的工作，或是在宗教團體中任職。無論是否受到「祝聖」（詳見後文解釋），皆得擔任牧靈職務，唯其性質則有所差別。受「祝聖」而擔任牧靈職務者（聖職人員），主要負責在教會團體內行使管理、培養與領導職務（LG, 18-29）；未受「祝聖」而從事牧靈職務者（平信徒），她們的職務則被稱為「教友職務」。

18 西歐教會平信徒從十九世紀以來，便開始仿效修會團體成立「公教進行會」（Catholic Action），在許多地區主教支持之下，平信徒已經承擔若干教會工作。1989 年與 1993 年，美國教會便分別舉行二屆「平信徒會議」，反映出當時平信徒活躍教會的情形（麥健泰，2002: 14-15）；梵二《教友傳教法令》便曾針對「公教進行會」特別提出討論（AA, 20）。

協會」的成立，其實就是當中最突出的例子（AA, 10, 19-26）。¹⁹當然，還包括許多其它無法計數的「平信徒組織」。以近來深受性醜聞事件困擾的美國教會為例，由波士頓當地教會所發起的「信徒之聲」（Voice of the Faithful, VOTF）改革組織，便已經吸引了眾多平信徒（甚至包括聖職人員）投入，透過溫和的方式向教會提出批評（O'Brien, 2003; Higgins, 2002）。

另一方面，聖職人員數量日益減少的現象，也促使教會不得不向平信徒張開雙臂（AA, 1）。P. Lakeland（2003）便以美國教會為例，明言其危機來自於缺乏精神領袖與制度僵化。Lakeland認為，這正是促使「信徒之聲」訴求「開放教會決策參與、爭取教內民主與平信徒權利」的主要原因；除此之外，J. D. Davidson（1999）更認為梵二前後出生的歐美天主教徒，對於教會的忠誠和參與程度，也存在著明顯差異。根據統計數據，大部分出生於梵二之前（1920 或 1930 年代），曾經歷第二次世界大戰的天主教徒，對教會最為忠誠並積極參與教會活動；相較之下，梵二時代（1950 或 1960 年代：嬰兒潮時期）與後梵二時代（1970 年代）出生的天主教徒，卻並未隨著年紀增長而增加教會參與；事實上，台灣天主教教會也同樣面臨著平信徒老化和數量減少的雙重壓力（瞿海源，1997）。

儘管梵二《論教會在現代世界牧職憲章》大膽向俗世社會價值對話；然而，針對若干議題的保守觀點（例如：反生育節制、反女性神

19 《教友傳教法令》極力強調平信徒所肩負的傳教責任（AA, 2-14），無論透過個人或團體方式進行（AA, 15-22），平信徒有權成立組織、管理組織，或加入已存在的組織（AA, 19）；更重要的是，聖職人員應該盡力協助平信徒傳教事業的發展，在堂區、總鐸區、教區、全國與全世界，盡量設置各種委員會（例如：傳協會）（AA, 26）。

職、教士獨身主義等)，仍然讓教會流失許多追隨者，或使信徒的「信仰」與「實踐」產生嚴重落差。A. McCarthy (1997) 便曾諷刺地形容，梵二並沒有完全解決教會的困境，而是造就了「二個教會」：一個是持續嚴守教義的教階體系，另一個則是自由放任的平信徒宗教實踐。面對教會牢不可破的堅定立場，許多天主教信徒只好選擇性遵守教義。

囿於前述困境，提高平信徒教會參與空間，藉助其力量運作教務與推展傳教工作，似乎成為教會扭轉形象、適應現代社會變遷的契機所在；儘管，聖職人員逐漸開始正視平信徒的影響力 (Hoge, Shields and Griffin, 1995)，教會也越來越需要平信徒的力量，但卻仍有論者批評，教會始終無法真正信任平信徒，平信徒仍然被當作小孩子一般訓誨，他們參與教會的動機與能力，亦遭受質疑 (例如：前述的「信徒之聲」) (Camille, 2002)；另一方面，梵二《信仰自由宣言》雖然肯定「信仰自由」(religious freedom) 作為一種公民權利，但卻不代表「宗教自決」(religious self-determination) 原則亦適用教會的內部管理，目前教會管理與決策權仍屬聖職人員，並未相異於梵二之前 (Appleby, 1996)。同樣，梵蒂岡也否定教內民主的可能性 (Richard, 2003)。

無論如何，各地教會聖職人員短缺的現實，仍然加速了平信徒對教會工作的參與 (Hilkert, 1999)，平信徒身兼數職的情況早已屢見不鮮 (Hoge, Carroll and Scheets, 1988; Wallace, 1991; Zech 1994)。伴隨這個發展而來的問題，則是聖俗分際的模糊化，²⁰ 以及越發明顯的

20 根據一項針對美國北加州 168 個基督新約教派和天主教會聖俗工作分配的實證調查結果，顯示出平信徒的參與程度越來越增加，甚至包括許多傳統屬於聖職人員工作執掌的事項 (Monahan, 1999)。

女性角色。這些問題其實不僅僅突顯出平信徒擴大參與所帶來的反響，更直接從性別觀點衝擊傳統男性教階體系。以下將針對這些問題，提出說明與討論。

(二)「女性平信徒」與「男性聖統制」的弔詭

教會具有完整的體制與行政系統。²¹ 教會制度與其相應的組織結構，則統稱為教會之「聖統制」(hierarchy)。聖統制具有二個重要面向：第一個面向，主要是指透過「聖秩聖事(聖職聖事)」(sacrament of holy orders or sacrament of ministry)所建立之「聖職人員」(clergy)序列。聖職人員接受「祝聖」(授聖職禮)而取得「聖統司祭職」地位，相對於一般平信徒「普通司祭職」；根據聖職聖事的分級標準，聖職人員被劃分為三個等級(LG, 28)：第一個等級是「主教」(Episcopate or Bishop)²²；第二個等級就是「司鐸(神父)」(Priesthood or Priest)；第三個等級則是「執事」(Diaconate or Deacon)²³。

21 在歷史的實際演變中，天主教會逐漸形成了一個超國家的組織，以教宗為元首。1929年2月11日成立梵蒂岡，教宗和其中樞機構被稱為教廷，享有國際承認的獨立自主權，得與各國互換使節。

22 主教被認為是宗徒的繼承人(CIC, 375)，在教會內享有最高地位與職權(教宗亦為羅馬主教)。在梵二所公佈之《教會憲章》第三章當中，便特別針對主教在職權作出討論(LG, 20)，包括：聖化權(sanctification)(LG, 26)、治理權(governance)(LG, 27)與訓導權(magisterium)(LG, 25; CIC, 753)；另參見(CD, 11-21)。

23 執事專司「服務」而受「祝聖」(由主教為執事候選人行覆手禮)，使其服務於眾人(LG, 29; AG, 16; OE, 17)。換句話說，至少必需領受「執事」始能成為聖職人員(CIC, 266)。梵二之後，教會特加恢復執事職(東正教則一直保持著該

第二個面向，則主要是指「聖職人員」治理教會所形成之「行政系統」。該行政系統被劃分成二個主要的部分：「中央系統」與「地方系統」。前者包括：教宗、²⁴ 樞機團與教廷（張春申，2003a: 165-210；輔仁神學著作編譯會編，1996: 788-789）；後者則包括：各地區之天主教會，依其縱向層級劃分為：主教團、總主教區（教省）、教區、總鐸區與堂區；²⁵ 除了這二個主要部分之外，「修會」與「善會」亦可劃歸附屬於教會行政系統之組織。²⁶

項職位），終身執事職可授予已婚人士（除了終身執事之外，所有聖職人員皆為獨身），不過卻只有「男性」才能有效領受聖職聖事（CIC, 1024）。執事得施行洗禮、協助婚禮、行祝福禮、帶領祈禱、聖道禮儀、施行聖儀、教導宣講、主持葬禮等等職權（堅振、告解、聖體、傅油仍屬司鐸權；聖職則仍屬主教權）。

- 24 作為聖伯多祿繼承人與羅馬主教的「教宗」，乃係普世教會的最高元首，並象徵教會的統一和團結。教宗與世界主教團是聖統制的最高主體（CIC, 336-341），教宗有權直接任命其它各地教區主教、主持「大公會議」並領導宗徒團體「世界主教團」（College of Bishops），代表教會的最高權力（CIC, 331; LG, 22-23; CD, 1-10）；樞機則有權選舉教宗而由教宗自由任命，負責協助教宗管理普世教會的事務；教廷則有國務院（The Secretariat of State）之設，負責指導教廷各個行政機構，並根據不同職能需要，設置多個部會（Section）、聖部（Congregation）、秘書處、法院與委員會（Council）。
- 25 「主教團」（Episcopal Conference）係由某個地區或國家之內的主教共同組成，主教團能夠包含幾個「教省」；「教省」（Ecclesiastical Province）則由數個毗鄰的「教區」組成並設有總主教；「教區」（Diocese or Eparchy）由主教和司鐸團牧養（CD, 11; CIC, 369），主要是根據地區劃分，依主教駐地命名，只有教宗有權成立「教區」（CIC, 373），如因特殊情形，在傳教地區無法成立「教區」時，可暫時成立「宗座代牧區」、「宗座監牧區」或「宗座署理區」（CIC, 371）；「教區」內則更劃分為「總鐸區」（Deanery）和「堂區」（Parish），作為教會基層單位，在教區主教管理之下，由主任司鐸（pastor）負責牧靈職務（CIC, 515-517）。主任司鐸作為受託管理「堂區」者（CIC, 520-543），則由教區主教加以任命（CD, 22-24）。

根據前述針對聖統制的說明，吾人不難從中發現，整個教階體系仍然呈現出強烈的「男性掌控」(male domination) 象徵；不過，當教會逐漸面對聖職人員數量減少、(女性) 平信徒地位日益提高的發展現況時，其同樣無法迴避「教士獨身」與「女性聖職」這類問題。

以目前的情況而言，教會仍未承認「女性聖職」(Women's Ordination) 的可能性，²⁷ 只有「男性」能夠有效領受「聖職聖事」(“...only a baptized male validly receives sacred ordination...” CIC, 1024)；²⁸ 基本上，一般受到爭論的焦點，主要是在「女性司鐸」與「女性執事」問題之上。由於教會(包括「東正教」)認為男性司鐸傳統來自「天主啟示」(天主子降生成男人，而耶穌所召喚的門徒也全都是男性)，²⁹ 始終堅定反對「女性司鐸」之設置(馬文才，

26 「修會團體」(religious order or religious congregation) 是受到教會認可而有法定地位之團體，協助各種教會事業與傳教工作之進行(張春申，1988c: 3-38)；善會則為平信徒基於特定目標而成立之自發性組織(詳見後述)。

27 時常容易引起誤解者，在於將所謂「神父(司鐸)」與「修女」同樣視為聖職人員，如同佛教僧團中的「比丘」與「比丘尼」；事實上，修女入會雖有「誓願」(貞潔、貧窮、服從)儀式舉行，但仍不同於「聖職聖事」，修女應屬獻身「修會生活」(religious life) 的獨身女性平信徒。

28 1994年5月22日教宗若望保祿二世宗座牧函「司鐸聖職」(Ordinatio Sacerdotalis) 再次確認了這項傳統，指出從教會開始到現在，司鐸神品一直僅及於男性，東方教會內也同樣擁有這項傳統。該宗座牧函收錄於江長流譯(1994)〈教宗若望保祿二世宗座牧函「司鐸聖職」〉，《鐸聲》，338: 1-3。

29 針對「天主」、「耶穌」與「聖神」之性別問題，一直是西方女性神學研究的重要議題(Coates and Madoc-Jones, 1996: 182-208)，但是卻長期受到國內天主教會神學界所忽略(葉寶貴，2003: 61-66)。例如：許多女性神學論者便曾針對耶穌的性別問題，指出天主降生成「人」的重點不再擺在男性身上，耶穌揀選男性門徒則是受到當時以色列社會氣氛所影響。許多女性神學論者皆企圖從經典、歷史與神學的角度，重新建構女性聖職的正當性基礎(Leger, 1992; Wallace, 1993)；許多抱持反對意見的論者，也不再從男女性別差異或女性家

2000；劉志明，1970）；相較於此，教會對於「女性執事」之設置，則似乎具有彈性空間，儘管目前仍持否定立場（Raming, 1998; Zagano, 2003; Collins, 1996）。

根據教會法的規定，平信徒若具所訂相關資格，便能獲得主教派遣擔任「讀經員」（lectors）或「輔祭」（acolytes）二項終身職務（CIC, 230I）；但是唯有男性得以接受職務派遣，此項派遣亦非授予聖職；其它未受派遣的平信徒（包括女性平信徒），僅能透過「暫時代理」（temporary deputation）方式，代行「讀經員」職務（CIC, 230II）；但是，當教會有所需要時（例如：缺少聖職人員），即使不具「讀經員」或「輔祭」所訂資格的平信徒（包括女性平信徒），也能夠擔任這些職務，就是執行宣道工作、主持禮儀祈禱、施行聖洗和分送聖體（CIC, 230III）；梵二之後，教會便不斷地強調平信徒同樣分享著基督「司祭」、「先知」與「王者」的職務（AA, 2; LG, 31）；³⁰ 殊值注意者，便是其中「司祭」職務的意義。所謂分享「司祭」職務者，意指平信徒具有「普通司祭職」（common priesthood）身分（LG, 9-11, 26, 34; SC, 14, 48; AA, 3; PO, 3; AG, 15）；³¹ 然而，在未受祝聖的「普通司祭職」與經過祝聖的「聖統司祭職」之間，³² 仍舊存在著程度與實質上的差別。「普通司祭職」僅能協同進行聖體

庭責任立論，而是轉而從聖祭儀式的神學意涵提出反對（Rutler, 1973: 83-84; Myers, 1972; DuBois, 1972）。

30 在現代社會平信徒具體宗教實踐當中，所謂「先知」職務意指透過言行傳道與信仰見證執行先知使命（LG, 35; AG, 15-18; CIC, 212）；所謂「王者」職務意指集中力量戰勝心靈與社會中的罪惡（LG, 36）。

31 從「特利騰大公會議」（Council of Trent, 1545-1563）開始，教會便偏重於強調「受祝聖（聖職聖事）」的「聖統司祭職」。直到梵二之後，「普通司祭職」才開始再度受到重視（輔仁神學著作編譯會編，1996: 742）。

32 《天主教教理》第 1592 號參照。

祭；「聖統司祭職」卻能代表基督舉行聖體祭（LG, 10）。

由此可見，雖然平信徒參與管道有所增加，但仍有重重限制扞格聖俗之間。若以女性平信徒為例，根據嚴格教會法規定，其僅能透過「普通司祭職」身份，利用教會缺乏人手的機會，暫時擔任諸項儀式工作；然而，在現今許多地區教會當中，由於人手極度缺乏，因此，透過主教團特准而宣讀福音、發送聖體的女性平信徒，早已成為教會儀式中常出現的身影（此即分享司祭職）。隨著這種情況日益普遍化，也不禁開始讓許多人們懷疑，既然女性平信徒可以實際擔任或操作這些職務，那麼，為什麼她們不能被授予聖職？難道只是因為「性別」因素而有差別待遇嗎？這種傳統是否又將悖異於教會對「施洗性別平等」的強調呢（CIC, 208）？

儘管無法取得「聖職人員」的地位，以及完整「聖統司祭職」的權能；但是無論如何，平信徒都已經進入了傳統專屬聖職人員的領域（CIC, 217, 229, 231, 218）；與此同時，平信徒對於教會「治理」工作的高度參與（CIC, 129II），也是另一項不爭的事實。³³ 這同樣促使教會與信友去思考，究竟應該如何劃分平信徒與聖職人員之間的角色分際？D. J. Paglia（2004）便認為，教會要從「家庭關係」中學習理解、溝通、分享、謙卑、關懷、盼望和幽默，使得平信徒與聖職人員之間能夠形成一個大家庭。打破神職主義、從屬關係與等級服從，轉而強調弟兄姐妹之間共融情感；事實上，在許多實際具體個案當

33 G. W. Kuhne 與 J. F. Donaldson（1995）曾經根據工作屬性，將「聖職人員」的工作分為二類：「核心工作」（core clergy work）與「管理工作」（administrative work）。前者主要在於施行祭儀、牧靈工作、訓導傳教等工作；後者則主要在於預算、雇用等等教會組織運作事務。由於教會對聖俗分際的堅持，目前平信徒對於教會的參與主要仍較偏重於後者。另參見 R. Towler 與 A. Coxon（1979）的討論。

中，平信徒與聖職人員間的角色關係，絕非這般理想化，而是呈現出一種微妙的動態關係（Kuhne and Donaldson, 1995; Towler and Coxon, 1979; Wilson, 1965; Hoge, Carroll and Scheets, 1988; Wallace, 1991）

（三）小結：女性平信徒的自覺與挑戰

梵二之後，女性平信徒地位的提昇，不僅為教會帶來許多方面的改變，也為自身帶來更多不同的體驗與觀點。社會上風起雲湧的女權運動，以及教會對女性神學所採取的兼容立場，亦促使女性平信徒提出種種自覺訴求，成為教會改革和性別議題的先鋒（Farrell, 1991; Hagstrom, 1996）；但是在另一方面，保守派女性平信徒也有逐漸崛起的現象（Weaver and Appleby, 1995），她們擔心梵二似乎過於躁進，讓教會傳統價值陷於危境。她們企圖回歸與彰顯傳統女性價值與定位，同時認為自由派將梵二看成是對女性權利的宣言，最終將會導致教會的威信掃地，因此這種看法形同異端（Klatch, 1987）。

儘管有人因此而自立門戶，但是相較於其他基督新教與猶太教教派，天主教內的保守派與自由派女性論者，大部分仍然願意在梵二的基礎上進行對話，絕少出現自立門派的作法（Kaufman, 1991; Manning, 1997）；³⁴ 然而，雖然教會內部存在豐富而多元的論辯之聲，但是教會卻似乎很少提出回應。這使得 D'Antonio（1995）認為，如今教會中的主要矛盾，不是存在於女性俗眾與男性教階之間，而是存在於自由派俗眾與保守派梵蒂岡之間；面對教會缺乏彈性的保守立場，許多平信徒儘管還是自認為一位天主教徒，但卻漸漸遠離教

34 例如：在北美地區所興起的「婦女教會」（women church）聚會，儘管其成員具有強烈的教會改革訴求，但卻不是一個真正脫離教會的組織。

會參與，並選擇性地遵守教義（Greeley, 2000; Dillon, 1996）。

當教會陷於「聖職高齡化」、「聖職凋零化」與「平信徒流失」種種困境之時，許多女性平信徒卻仍積極任職教會工作，成為教會體制內溫和的變革力量。她們沒有高談自由派或保守派論調，而是從實踐中帶來教會轉化契機，正如同女性在傳協會中所發揮的功能。究竟女性如何透過制度（傳協會），扮演教會內的變革力量，並展現出不同的參與風貌？值得吾人從事進一步的反省。³⁵

三、台灣天主教「傳教協進會」的發展背景與制度功能

梵二之後，由「平信徒」與「平信徒組織」地位提昇所延伸出來的種種宗教與性別議題，已如前述；然而，植基於前文問題意識與背景說明，反觀國內教會發展的情形，又具有何種「特殊性」與「普遍性」呢？本文將在以下部分，透過新竹市總鐸區傳協會的個案，探究女性平信徒的參與情形，並針對上述問題提出進一步反省；不過，在描繪傳協會中女性參與情形之前，本文將先說明新竹市總鐸區的發展背景與特色。

35 針對女性平信徒如何透過體制轉化教會風貌的相關研究，國內幾乎完全付之闕如；若以美國研究情況為例，「女性宗教領袖會議」（Leadership Conference of Women Religious, LCWR）便是第一個針對天主教女性教會參與經驗從事學術研究的組織。該組織在2002年3月曾經發表一篇名為〈女性與統轄：揭露真實〉（Women and jurisdiction: An unfolding reality）的研究，當中便發現任職教會的女性受訪者中，多半具有高學經歷和使命感。本文認為，像是這類研究發現，便十分值得與國內教會的情況從事比較；至於另一個組織「宗教生活研究中心」（The Center for the Study of Religious Life, CSRL），則致力以跨學科研究天主教平信徒的宗教經驗，特別是女性平信徒的宗教生活經驗。

(一) 中國聖統制的建立與新竹市總鐸區的發展

天主教會在台灣地區的發展歷史，最早可以上溯至 1619 年西班牙教士首次來台的時候；1913 年日治時期，台灣地區成為監牧區；到了 1946 年 4 月 11 日，教宗碧岳十二世（Pius XII, 1939-1958）接受首位中國籍樞機主教田耕莘先生的建議，透過頒佈通諭《我們每天》（*Quotidie Nos*），正式建立中國教會的「聖統制」；1949 年另外成立新的台北監牧區，由主徒修會託管，並且由郭若石首任監牧；1950 年台北升格總主教區，郭若石擔任首任總主教，台灣正式成為一個教省；到了 1960 年 3 月，教宗再度任命田耕莘主教為台北總主教區的宗座署理（房志榮，1997；項退結譯，1963）；1961 年 3 月 21 日教宗再另劃出「新竹」、「台南」二個教區，分別由杜寶晉與羅光出任教區主教。

事實上，當 1949 年中華人民共和國在中國大陸建政之後，1952 年教會便在台灣地區成立聖統制，教會運作由是轉而以台灣作為發展重心；1967 年「天主教中國主教團」（簡稱「中國主教團」）正式成立於台北市，首任主席即為郭若石總主教；1998 年則再度更名為目前大家所熟知的「天主教台灣地區主教團」（*Chinese Regional Bishop's Conference*）（簡稱「台灣主教團」），並由現今台灣地區唯一的樞機主教單國璽先生擔任主席。³⁶

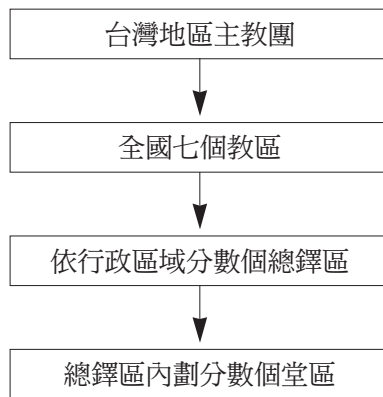
36 除了單國璽樞機主教（暨高雄教區主教）之外，主教團當然成員尚包括各地教區主教。現任成員包括：台北總教區主教鄭再發、新竹教區主教劉獻堂（劉丹桂主教已於 2005 年 1 月 22 日正式接任新竹教區主教）、台中教區主教王愈榮、嘉義教區主教劉振忠、台南教區主教林吉男、花蓮教區主教黃兆明、台北總教區輔理主教劉丹桂與花蓮教區輔理主教曾建次等九位（時間截至 2004 年 9 月 18 日為止）。

台灣天主教會的運作與治理，係以台灣主教團為中心（CIC, 447），其主要任務在「縱向」聯繫教會的「中央」與「地方」行政系統，並負責「橫向」聯繫地區內部的行政系統。³⁷ 目前台灣天主教會被劃分為七個教區，其中包括：台北教區、新竹教區、台中教區、嘉義教區、台南教區、高雄教區與花蓮教區。台灣主教團的主要成員便為各地之教區主教。

台灣天主教會為有效運作教會事務，各教區在其範圍之內，更依照台灣各地的行政區劃，將教區劃分成數個「總鐸區」（CIC, 374I），以增加教區內部的縱向層級聯繫，並強化各堂區之間相互訊息交流的橫向聯繫（參見圖一）。此外，在各個總鐸區之內亦有「主任司鐸（簡稱總鐸）」之設，由總鐸區內各堂區主任司鐸互推、定期改選。

以本文所選擇之新竹市總鐸區個案情況來作說明。由於目前新竹

圖一 台灣天主教會層級關係圖



37 詳見《主教在教會內牧靈職務法令》當中針對「主教與宗座關係」與「主教與地方教會（教區）」關係的討論（中國主教團秘書處編譯，1996）。

教區的範圍包含了桃園縣、新竹市、新竹縣、苗栗縣四個行政區域。因此，新竹教區便依此劃分成桃園縣總鐸區、新竹市總鐸區、新竹縣總鐸區、苗栗縣總鐸區四個總鐸區。新竹市總鐸區目前設有 13 座堂區，各個堂區之基本資料詳如表一之說明：

表一 台灣天主教新竹教區新竹市總鐸區所屬堂區一覽表（時間至 2004 年 9 月 18 日止）

堂區正式名稱	教友對堂區名稱一般性用語 ³⁸
(1) 聖母聖心主教座堂	北大路天主堂、主教座堂
(2) 耶穌聖心堂	西門街天主堂
(3) 聖若望堂	三廠天主堂
(4) 聖保祿堂	東大路天主堂、樹林頭天主堂
(5) 聖若瑟堂	水源街天主堂
(6) 香山天主聖三堂	香山天主堂
(7) 聖家堂	關東橋天主堂
(8) 聖神堂	光復路天主堂（大堂）
(9) 嘉爾默羅聖母堂	東南街天主堂
(10) 聖彌格爾堂	（小堂）
(11) 善導聖母堂	
(12) 聖貞德堂	小南勢天主堂
(13) 玫瑰聖母堂	牛埔天主堂

資料來源：作者自行製表

38 在當地教友的用語當中，通常不會直接而正式的使用堂區正式名稱，而往往以堂區所座落之地理位置作為通稱來源。由於聖神堂堂區主任司鐸時常兼任聖彌格爾堂之主任司鐸，因此當地教友便習慣將前者稱為「大堂」，將後者則稱為「小堂」；不過，並非所有堂區皆有明確的通稱，像是附表中的善導聖母堂便係如此。

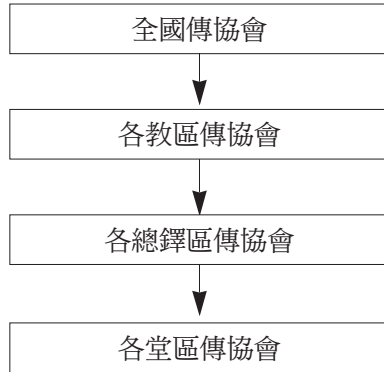
目前新竹教區教區主教為劉丹桂主教，新竹市總鐸區總鐸則為白正龍副主教；值得注意的是，置身這類教會層級結構當中的「傳協會」，儘管有著同樣類似的層級結構設計（詳見後述），但卻隨著各地實際條件的差異，而時常展現出截然不同的運作風貌。

（二）「傳教協進會」在台灣天主教會中的地位

自從《教友傳教法令》公佈以來，除了教廷設立「教廷教友參議會」之外，普世教會亦紛紛響應，組織各種教友傳教團體；1971年4月中國主教團便通過成立「教友傳教委員會」，開始訂立簡章並籌組全國性之「中國天主教教友傳教促進委員會」；1974年6月經過中國主教團批准之後，正式成立並更名為「中國天主教教友傳教協進會」。自此之後，各地堂區、總鐸區與教區，便開始積極地推展傳協會建置迄今。

各堂區傳協會選有主席，連同各堂區主任司鐸共同參與並組成「總鐸區傳教協進會」（以下簡稱「總鐸區傳協會」）。總鐸區傳協會主席之出任，則由各堂區傳協會主席共同推選擔任，定期改選。教區內各總鐸區傳協會主席與重要善會團體負責人，共同定期參與並組成「教區傳教協進會」（以下簡稱「教區傳協會」）；教區傳協會主席同樣由其參與成員共同推選擔任，定期改選；各教區傳協會主席與全國性善會組織（例如：聖經分享推動小組、青年會、聖母軍、基督生活團與婦女會）負責人，共同定期參與並組成「全國傳教協進會」（以下簡稱「全國傳協會」），全國傳協會主席亦由其參與成員共同推選擔任，定期改選（參見圖二）。

圖二 全國、教區、總鐸區與堂區傳教協進組織層級關係圖



傳協會作為平信徒、平信徒團體與其它善會之聯繫中心，由全體平信徒組織並代表其全體，作為教會聖統與平信徒之間的橋樑。一般而言，傳協會設立的基本意宗旨大致包括：³⁹（1）協助並強化堂區各「善會」（Lay Associations）運作與發展；（2）協調聯繫堂區教務與各「善會」之相關工作；（3）促進堂區教務發展與推廣福傳工作；至於，傳協會與堂區其它「善會」之間的關係，則視各堂區主任司鐸的觀念而有所不同。相較於傳協會直接涉入堂區事務的運作；善會設立性質則各有不同，可能是信仰學習性組織，也可能是推廣傳教

39 根據《中國天主教教友傳教協進會章程》（中國主教團 1989 年 5 月 20 日修訂核准）第四條之規定（宗旨）：「本會由全國教友代表所組成，其目的在加強全國教友的團結力量，培養教友的教會意識與傳教能力，使教友們在建設中國地方教會中，負責教友本身既有使命，與聖統委託的工作，向聖統表達或建議有關教友傳教事宜，作聖統與教友間之橋樑，並藉祈禱與善行強化教友的內修生活，以言以行，為基督作證。宣講福音，服務社會。」值得注意的是，本章程主要乃針對全國傳協會訂定，就一般堂區傳協會實際運作情況僅具參考價值。因此，本文針對傳協會宗旨的說明，主要來自對堂區傳協會運作實況的觀察。

性組織，未必直接涉及堂區的事務處理，而有其特殊立意宗旨與運作目標（例如：聖母軍團、青年會等團體），多半是扮演著配合執行教務或傳教工作的角色（CIC, 298-329）。⁴⁰

任何堂區平信徒皆有擔任傳協會成員之資格；⁴¹但是為了維持日常運作的需要，傳協會通常會設定若干的入會費用，因為傳協會乃係所謂的「自養組織」（AG, 15）。傳協會皆設有「主席」一職，由其成員互選、共推、定期改選。同時視個別情形需要，更設副主席、顧問、祕書、會計等職，配合職務分工進行任務編組。⁴²傳協會之會議決策模式以採取「合議制」為原則，其會議進行通常必需有堂區主任司鐸。

至於，傳協會工作內容與職掌事項為何，則須視各個教區與堂區各自不同的情形而有所差異。多數的傳協會以類似「組織章程」的形式，作為傳協會運作的主要規範；然而，殊值注意者在於，實際上並非所有傳協會皆有訂定類似「組織章程」之明確運作規範，各地傳協會之實際運作模式，也不是非完全按照「組織章程」規定辦事；相反

40 值得注意的是，在許多教友人數較少的堂區內，便常常出現由其它善會組織取代傳協會角色的狀況，前述新竹市聖若瑟天主堂（水源街天主堂）的情形便為一個適例。同時亦由於聖若瑟天主堂係以善會組織「聖母軍」（女性居多的組織）代替傳協會之運作，因此該堂區參與總鐸區傳協會之代表亦多為女性。

41 各堂區通常會將平信徒列名造冊設籍，以確認平信徒所隸屬之堂區，當平信徒移籍時，教籍資料便隨同移轉；不過，由於欠缺人力重行調查，現今許多堂區教籍資料皆無法充分說明平信徒基本背景與流動情形。

42 各堂區分組名稱不盡相同，以新竹市聖保祿堂的情形來說，總共分有：總務、牧靈、彌撒、活動與財務等組。總務組負責堂區修繕、牧靈組負責福傳工作、彌撒組負責彌撒禮儀工作、活動組負責對外公關事宜、財務組負責堂區經費運用；聖母聖心主教座堂則因為外籍教友人數較多，故另設有外籍活動組及外籍禮儀組。

的，傳協會毋寧是習慣根據「傳統慣例」作為辦事準則，而以「政通人和」作為最高訴求。如果以堂區傳協會來說，這種人治模式便顯得十分突出。由於隸屬相同堂區，使得傳協會成員之間的關係具有雙重特性，不僅同樣是傳協會成員，也同樣是堂區的平信徒。⁴³ 因此，人情似乎總是比制度來得重要。

另一方面，雖然傳協會的建立代表著平信徒參與堂區事務處理的程度提升；然而，在許多堂區事務的決策上面，尤其是關於傳道（牧靈）工作之事項，堂區司鐸的立場，仍舊會有相當的影響力（詳見後述）。受到這種因素影響，再加上前述「政通人和」的各方期許壓力，使得傳協會在處理堂區事務的時候，其所展現出來的實際運作風貌，往往會表現出高度的「適應性」、「協調性」。換句話說，其具體的運作方式，往往是依據實際狀況加以決定，而非完全依循死板的「組織章程規定」。⁴⁴

43 根據本文的觀察，在堂區傳協會成員處理堂務的過程中，「同是主內兄弟姊妹」一語往往成為彼此相互溝通的慣用語。該語普遍性的運用，不僅說明成員彼此之間擁有相同的宗教信仰背景，也暗示彼此應該抱持更為寬容與忍耐的態度處理堂務。

44 雖然並非所有堂區傳協會皆有明確擬定「組織章程規定」，但是各堂區傳協會之基本參與資格與運作模式卻大致相仿，甚至連相關傳教工作之推動計畫，亦多由教區決定而非自行決定。本文認為，這種情形多少受到教會強調「統一性」的影響。如以新竹市聖保祿堂傳協會實際運作情形為例，其主要之工作內容可大致分為幾個項目：（1）召開堂區教友大會，原則上一年召開一次，以每年堂慶為年度計算標準，會議通常於堂慶結束後召開，此外另有不定期集會召開；（2）協助堂區各善會團體健全組織與工作；（3）策劃並協助堂區各項福音傳播與牧靈活動；（4）參與教區與其它堂區之活動；（5）響應並參與教會之各項社會服務工作，例如，提供慈善捐款及募捐修生培育經費；（6）執行主教團工作指派，例如，2001年以「人手一本聖經；全家歸主」為工作目標；2002年則以「建立信望愛的福傳家庭」為工作目標。

(三) 新竹教區新竹市總鐸區「傳教協進會」運作概況

從 1949 年中華民國中央政府遷移台灣後，新竹地區便出現了大量的軍眷移民，在新竹駐軍周圍形成許多「眷村」生活圈。許多伴隨著大遷徙來台的聖職人員，剛開始由於不聞本地語言，因此亦多以各地「眷村」作為傳教發展的重心，而新竹地區就是一個主要的地區。受到這種地緣因素影響，新竹地區平信徒人數在台灣天主教會聖統制建立先期，即有著相當程度的發展；另一方面，在台灣郭若石主教的請託之下，當時耶穌會籍的揚州監牧費濟時主教，開始來到新竹地區展開福傳和牧靈工作，促使主導教會在華傳教工作的重要修會組織「耶穌會」(The Society of Jesus) 亦開始把該會許多重要機構設置在新竹地區。⁴⁵「耶穌會」不僅為新竹市帶來了許多外籍聖職人員，⁴⁶ 並且對於本國籍聖職人員的培養，提供了相當大的協助。更重要的是，外國籍聖職人員所帶來的眾多革新觀念，以及種種新穎的傳教策略。⁴⁷ 影響所及，甚至使得後來桃園縣、新竹市、新竹縣、苗栗

45 從 1540 年聖依納爵羅耀拉 (St. Ignatius Loyola) 獲教宗保祿三世 (Paul III, 1534-1549) 允准創建耶穌會以來，該會始終在教會革新與傳播的歷程中扮演重要的角色。目前該會足跡遍佈 6 洲 112 個國家，成員超過 20,000 名，持續在各地天主教會中發揮影響力。1949 年中華人民共和國建政之後，許多耶穌會教士仍然留居中國大陸，直到 1952 年中共當局展開大規模逮捕拘禁行動，大批耶穌會教士始輾轉遷來台灣。耶穌會在台灣初期的發展，主要集中在台北與新竹二地。中華省耶穌會主要包括中國大陸、台灣與港澳地區，中華省會總會會長現為劉家正神父，該會目前在新竹教區的中心仍然在新竹市耶穌聖心堂 (西門街天主堂)。

46 從耶穌會在新竹市推廣傳教工作以來，外籍神父的分佈情形可以根據其語言系統加以區分。一般來說，歐陸德語系統的外籍神父主要分佈在新竹市內縱貫線鐵路西側 (包括現今南寮地區)，英美英語系統的外籍神父則主要分佈在新竹市內縱貫線鐵路東側 (包括現今光復路周圍) (劉獻堂，2004)。

縣這四個地區，皆劃歸「新竹」教區並以此為名。本文認為，由於受到這種特殊宗教、社會發展背景脈絡影響，使得新竹市的平信徒組織發展，相較於整體台灣天主教會情況，有著不同於其他教區或總鐸區的表現。

從 1972 年 6 月召開第一屆「教友代表大會」並成立「新竹教區教友傳教促進會」開始，新竹教區亦積極地推展傳協會建置，並先後多次舉行教友實習訓練課程；1976 年 8 月則將原先之「促進會」名稱改為「協進會」，沿用至今。目前新竹教區與新竹市總鐸區傳協會主席同為周賢坤先生。以新竹市總鐸區內的情形為例，該總鐸區內幾乎所有的堂區，皆陸續成立傳協會組織，或是其它平信徒自發性團體（例如：聖母軍），新竹市總鐸區傳協會每三個月，會定期在主教公署召開，堂區傳協會主席則須由堂區主任司鐸協同，代表堂區傳協會參與總鐸區傳協會，進行堂際交流。基本上，目前各堂區皆有「傳協會」之設，唯其實際運作方式則互有差別。

值得注意的是，該區傳協會成立迄今，其主要成員性別比例，基本上都呈現出「女多於男」的狀態。若進而以傳協會「主席（會長⁴⁸）」一職作觀察，新竹市總鐸區總共 13 座堂區當中，⁴⁹ 不僅各堂區皆有女性擔任傳協會主席的前例，現今仍有過大半數堂區由女性

47 前述中華省耶穌會會址所附屬的新竹市耶穌聖心堂（西門街天主堂），便是首座開始以河洛語講道的堂區，其堂址亦座落於非眷村社群地區。

48 根據不同傳協會內部組織章程的規定，傳協會領導職位的名稱，有時候被稱為「主席」，有時候則被稱為「會長」。基於行文便利考量，在以下行文用語中，本文乃採取「主席」統稱傳協會領導人一職。

49 新竹市聖若瑟天主堂（水源街天主堂）雖未有傳協會之設，唯該堂區善會組織「聖母軍」具有相當於堂區傳協會之地位，而以善會組織身分替代並負責傳協會的一般工作事項。

擔任傳協會主席。根據熟悉教會事務的徐永達先生（曾任新竹教區傳協會主席）說明指出，一直以來，在整個新竹教區之內，由女性擔任堂區傳協會主席的比例始終約佔五分之三強；然而，台灣各地堂區傳協會主席由女性擔任的比例卻往往僅約佔十分之三左右。相較之下，新竹市總鐸區內各堂區傳協會主席的性別分佈情形，毋寧是一個「異例」，而這其實也是本文選擇以新竹市總鐸區作為研究個案的重要原因之一，藉以觀察女性如何置身教會參與之中，甚至對教會體制產生衝擊。

因此，本文選擇以新竹市總鐸區內各堂區傳協會作為個案分析的對象，其主要的選擇依據，不僅係因新竹市在整個台灣天主教會傳播歷程中，所曾經扮演過的重要角色，更係因其中特殊的女性參與狀況，引發本文藉此探究「性別」與「宗教」互動關係的理論與研究興趣。

（四）小結：來自女性「傳教協進會主席」的聲音

儘管，前述新竹市總鐸區與堂區傳協會基本背景的介紹，大致勾勒出傳協會在整個台灣天主教會運作體制中地位與現況；然而，本文更關切的是，女性如何置身於深受種種制度性因素影響的傳協會中，從而發揮女性特有的影響力。具體而言，就是當女性任職於這些宗教性職務之際，將如何影響女性開展自身的宗教生活經驗，以及女性如何在這種宗教實踐底下，重新建構自我主體性，進而擴展至她們生活的各個層面，形塑出其特有的態度與行為，甚至於衝撞教會性別分際的規範界線，成為促成改革教會的重要內部驅動力。

為了回答這些問題，本文要拋開台灣天主教會對於天主教問題所

慣用的傳統形上神學或倫理學的研究路徑，並放棄教會聖職人員的權威式的知識觀點，關注那些在過往研究視野下迭遭忽略的對象，讓她們的聲音述說自身的經驗，而不是從外在的眼光，權威性地分配她們的理論位置，甚而扭曲再現她們的形象。職是之故，以下將透過揭示本研究受訪者個人的主觀觀點，讓她們用自己的聲音為自己說話，用自己的語言描述自己深刻的經驗。

四、「傳教協進會」中「女性平信徒」的參與

本文主要訪談的對象，將集中於女性傳協會主席身上，⁵⁰ 不僅因為她們身居領導地位，熟稔教會事務並來回於堂區、善會與聖職人員之間，更由於缺乏人手之故，使得她們幾乎完全負責日常教會事務的處理，對於目前教會生態有最直接的想法與經驗。在前揭問題意識的引導之下，本文希望能夠藉由她們具有代表性的聲音，提出若干的回應與反響。

50 根據上述研究意旨與目標，從 2004 年 6 月起至同年 8 月，本文曾經交互運用面訪、電話訪談或書面問卷等方式，針對新竹市總鐸區內現任或曾任堂區傳協會主席之女性，陸續進行了一連串開放式的深入訪談。從事訪談的目的，旨在獲悉受訪者在下列問題上的觀點：「傳協會中女性成員居多及該會持續由女性主導的原因」、「女性與男性參與傳協會工作的差異」、「女性組織成員的參與優勢與困境」、「女性組織成員的特殊參與經驗」與「女性組織成員的自我宗教主體性定位」等。此外，在進行正式訪談調查前，作者亦曾加入特定堂區傳協會的相關活動，從事參與觀察，並利用參與教會活動的機會，就此研究主題，多次徵詢傳協會相關參與者的看法，當然也包括聖職人員與其他男女平信徒在內。惟基於保護受訪者身分隱私之需要，本文以下引用訪談內容的代號，英文字母係指前述五項主要問題之代碼，阿拉伯數字則為細項問題回答內容的編碼。

(一)「女性平信徒」在「傳教協進會」中的處境 (I)：困境

如前所述，梵二以來，教會便進行了許多面向的改革工作，平信徒重要性的逐漸獲得提升，傳協會的成立就是一個最明顯的例證。若就台灣教會的一般參與情況而言，其往往容易給人女性居多的普遍印象；實際上，不僅女性參與教會程度較高，她們參與自發性平信徒組織的程度亦高於男性；不僅如此，平信徒組織成員可能全由女性組成，例如組織龐大的聖母軍；然而，新竹市總鐸區的情形卻又較這種普遍情形更為特異（堂區傳協會主席女性較多）。一位女性堂區傳協會主席以她的觀點如此解釋道：

女人比男人常進堂的原因，可能是受到傳統觀念的影響，因為好像男人通常比較不會去想一些未來的事情，而比較喜歡設想一些實際的東西，他們總是覺得還有重要的事情要忙，所以抽不出空來望彌撒，總覺得要有什麼實質的回報才肯作；而女性通常比較會去注意一些心理的想法，會想得比較遠。……所以，自然而然，既然都是女人比較熱心，那就會多負擔一些教堂工作。（A1C3）

在這裡可以看到，對於女性平信徒增加的現象，她們自己並不會從社會學或神學觀點提出解釋，而多半是強調男女既存的心理特質差異；事實上，這種說法不僅常見於平信徒自身，更常見於聖職人員。因為，「男女平等而有別」的基本態度始終是教會的主流認知（狄剛，1995；張春申，1995a、1995c、1998）。⁵¹

類似這種性別論述，提供許多教會內女性定位性別關係的基準。

心理特質的基本差異，成為她們解釋女性參與程度提升基礎。循著這種思考，她們認為自身更具有虔信以獲得救贖的積極個性。相較於男性，她們展現出較強的學習態度，相信透過聖職人員的協助，能夠獲致宗教上的成就。或許正是出自於這種心態，促使在女性與聖職人員之間，形成了良好的互動關係，以及靈修上的學習關係；面對女性參與教務程度的增加，以及善會組織的蓬勃發展的現象，許多女性皆以積極正面的態度看待此事，並延伸出對於己身能力與特質的肯定。正如一位女性堂區傳協會主席所言：

女性的確擔任了越來越多的職務……這可以表示女性並沒有相異於男性，有的只是女性可以作的更好。（A5C3）

另一方面，當談論到平信徒究竟應該扮演何種角色，配合教會適應現代社會的改革過程時，一位女性堂區傳協會主席說出了她的建議：

過去教會幾乎只強調司鐸的司祭、先知與君王職，很少提及教友在領洗時也分享這三種職務，正因為如此，所以教友只知道，主日進堂望彌撒就夠了，其他一切事情自有神父、修女及傳教員負責，在此情況下，如果沒能先給教友講解明白，而突

-
- 51 儘管教會「男女平等而有別」的神學原則強調男女相互尊重，許多女性主義論者卻仍然批評其過度流於「本質主義」，從男女先天的「性」(sex) 差異，論證男女之間具有本質上的差異，因而必須遵從相異的後天「性別」(gender) 規範與分際；伴隨這種觀點而來的影響，則是容易將男女特質刻板化，暗示女性較具「陰性」、「感性」與「柔弱」特質，男性則較具「陽性」、「理性」與「剛強」特質。

然間要他們參與管理堂區，往往會造成欲速則不達的後果。因此，充分的事前教育是必要的。（A2C4）

因為，

我們其實只是負責幫神父管理教區的一些世俗事物，好讓神父可以專心從事牧靈工作。（A2C1）

藉由這二段描述，不難發現，平信徒如何充分發揮「普通司祭職」的角色，成為備受關注的議題；然而，平信徒卻非常需要聖職人員從旁協助、溝通，才能真正明瞭「普通司祭職」意義，並充分達成聖俗合作的理想。

顯而易見的是，整個堂區的生態將隨著女性教務參與程度增加而有所改變。當整個堂區的傳協會與各善會組織皆有女性大量參與的時候，不論是決策的進行或是活動的舉辦，許多過去完全由聖職人員主導的決定權，現在也因為傳協會的加入而有所不同。例如：在許多新竹市堂區當中，皆有舉辦相關「聖母節慶」；然而，在女性為首的傳協會與善會團體努力之下，現今這類活動的舉辦，也似乎變得更加蓬勃發展。尤有甚者，透過教區或總鐸區傳協會的橫向聯繫，各個堂區更可以聯合舉辦這類活動。凡此種種，不僅突顯出傳協會的特殊功能，也能夠從中看出女性所帶來的影響。

儘管，新竹市總鐸區內大半數堂區傳協會主席皆由女性擔任；然而，新竹市總鐸區傳協會主席卻往往由男性擔任，而教區與全國傳協會主席也仍然由男性擔任。雖然，從整體情況來看，教區或全國傳協會主席多為男性，似乎可以回答後面一個問題；不過，問題仍然沒有

解決，新竹市總鐸區為何仍由男性擔任鐸區傳協會主席？同時，教區與全國傳協會主席由男性擔任的情形，為何亦違反吾人對女性參與教會程度較高的普遍印象？

必須加以說明者，由於各級傳協會選舉並無聖職人員決定空間。因此，我們似乎不用高估聖職人員對此人選擇定，所可能產生的影響；然而，不用高估並非不用評估，尤其在堂區傳協會這個層級，或是在人數較少的堂區。由於傳協會具有前述之「適應性」及「協調性」，加上其著重「功能性」的運作方式，常常使得明定改選期間被擱置不理，如果主席本身具有意願，同時與堂區司鐸工作配合良好，往往傳協會主席會成為另一種「終身職位」。一位女性堂區傳協會主席便說道：

我在此已超過七年的時間，期間從未改選過，雖然有人說要改選，但神父往往不願意接受，認為這份苦差事，誰都不一定能作好它，現在作得好好的，為什麼要換呢？（C3C8）

堂區主任司鐸的態度是可以理解的。因為，聖職人員凋零的速度實在是太快了！以新竹市總鐸區為例，耶穌會分別管理耶穌聖心堂、聖若望堂、聖貞德堂、玫瑰聖母堂等四個堂區；然而，除了本會所在地耶穌聖心堂之外，其它三個教堂目前只有一位堂區主任司鐸負責管理，連星期日的主日彌撒進行時間，甚至都必須彼此錯開，才能讓堂區司鐸「趕場」。連耶穌會都無法提供足夠的人手，更何況是其它規模較小的偏遠堂區。事實上，在新竹縣總鐸區內許多堂區中，像是關西、石光與上平等天主教堂，也時常出現堂區司鐸到處「趕場」的窘境。這些情形往往促使許多堂區主任司鐸不願意重新適應新傳協會主

席，或者是給予新傳協會主席學習的時間，而期望能以其所熟悉的運作模式繼續合作；另一方面，堂區主任司鐸平均年齡的老化，也是這種態度產生的重要原因。

除了聖職人員的態度以外，更重要的則是傳協會成員本身的態度，因為她們才是真正具有決定權者，雖然她們的決定通常會尊重聖職人員的態度。幾位女性堂區傳協會主席便如此說道：

我在選鐸區傳教協進會主席的時候，我還是選擇男性，因為那要負責的事情太多了，同時有經驗的人會比較好；至於人家為什麼要選我當堂區傳教協進會主席，我想則是因為堂區實在太缺乏年輕人吧！（C1C5）

我選擇鐸區傳教協進會主席完全憑才幹，而不是性別，但我還是認為男性比較具有活動力，能夠為了開會東奔西跑，我們往往需要照顧家裡，不方便這樣做，同時，男性好像也比較會經營複雜的人際關係。（C2C7）

聽說像在台北，教友比較多的地方，還有人為了當選傳教協進會會長而吵成一團，神父的意見也沒人聽，這是我們這裡所無法想像的。……在我們這裡比較像是沒人作的苦差事，想找人代替還沒有辦法。（C5C4）

正因如此，使得吾人還是可以看到，在女性成員居多的總鐸區傳協會中，由男性擔任主席的情形，還是屢屢出現；值得注意的是，不論因為男性具有女性所沒有的特質，或是女性受家庭責任牽累，這種

對於男性仍然擁有「最重要」職務擔任資格的態度，是否影響女性對自身能力的認知，以及女性對自身職務問題處理上的態度，則有待進一步深究。

(二)「女性平信徒」在「傳教協進會」中的處境(II)：優勢與劣勢

相異於她們不敢期待擔任總鐸區傳協會主席的心態，她們對於在堂區傳協會當中任職的能力，則是充滿著較高的自信心。若將她們自己與其它歷任男性主席相比較，她們往往能夠積極正面的肯定自己的表現與能力，甚至認為具有比男性更佳的優勢特質。兩位女性堂區傳協會主席便分別如此說道：

我覺得自己在溝通協調教友的工作上，比男性更具優勢。可能是因為大家比較會買女生的帳，總覺得女性還要回家照顧家庭，勢單力薄，非常辛苦，因此，好像大家比較願意來協助幫忙處理堂區的工作。(D4C8)

以前看神父對一些男性的主席口氣都好兇，叫他們作事也不會經過事先溝通，感覺比我們不受尊重。(D7C2)

基本上，這個說法顯示出「男女有別」的標準，還是深植教會大部分人的心目中；然而，正因這種認知所產生的客觀效果——女性需要扶持，讓女性得以享有較佳的協調工作的成效；不過，雖然人們常因為主席的女性身分而提供協助，但卻很少有人會以她們的女性身分

而懷疑其能力。同時，更由於堂區司鐸對於女性主席的尊重態度，也促使傳協會的功能能夠比較有效地得到發揮，讓平信徒的意見能夠受到重視。一位女性堂區傳協會主席便說道：

我想在成立傳教協進會之前，雙方（平信徒與聖職人員）必須要有共識，那就是「堂區是一家」的觀念；本堂神父是家長，其他的人都是家裡的成員，如果處處都能以和為貴的話，那麼，堂務的發展必定是指日可待的。（D1C5）

在傳道工作方面，女性也認為她們更能勝任，因為，她們自詡可以擁有更多的關心與同情。她們更傾向於「以身作則」的方式進行傳道工作，而非帶著聖經到處傳教。一位女性堂區傳協會主席如此說道：

如果遇到外教人士，我會做給她（他）看，讓她（他）知道如果不是天主的兒女是無法繼承天主的財產的。（E6C7）

傳協會會的主席由女性來擔任，雖然間接促使傳協會充分發揮協調功能；可是，在許多時候，傳協會的發展與定位，在一般平信徒心中，仍然只是附屬的角色。一位女性堂區傳協會主席如此說道：

傳教協進會成立的目的是在協助堂區教務的發展，而本堂神父仍擁有最後的主導權，本末不可倒置。（D6C1）

當然，如果堂區司鐸處處無視於傳協會的意見，獨斷獨行，那

麼，傳協會自然也就無法發揮其應有的功能。這種情形不唯出現在堂區傳協會中，就連鐸區傳協會的情形也是一樣。一位女性堂區傳協會主席便曾經如此描述總鐸區傳協會的開會情形：

每次參加教區傳教協進會開會時，大部分都由各堂區主任神父發言，各堂區傳教協進會會長通常都在旁邊做記錄而已。……我們也不太敢亂講話，同時我想神父們也比較會說話。（D2C6）

不可諱言的，傳協會功能弱化的傾向，常使傳協會成為單純「執行」單位，堂區主任司鐸與傳協會之間所謂的「相互溝通」，很有可能成為另一種「說明告知」而已。當然，這種情形並非出現在各個教區或總鐸區裡面；然而，在聖職人員缺乏的教區或總鐸區當中，這種情形便表現得非常明顯。這也使得傳協會中的工作，反倒成了一個「苦差事」，堂區傳協會主席的例行工作，更成為十分繁重的執行工作，尤其是傳協會成員較少的情形之下。此時，不同於女性在其他宗教組織裡面所遭遇的不平等對待或歧視；在這裡，她們所遭遇到的，則更是繁重的工作壓力，以及個人不同角色間的平衡問題。

如前所述，傳協會具有相當之「適應性」與「協調性」。這種特色對傳協會主席來說，其困難之處，便在於進行工作聯繫與意見交流的時候，如何以高度的人際技巧應對進退。一般來說，傳協會主席在傳協會的日常工作處理方面，幾乎可以說是取代了整個傳協會。與此同時，在堂務決策與工作執行的問題上，傳協會主席又必須作為堂區主任司鐸與平信徒間的溝通媒介。是以，這樣的媒介聯繫地位，更為傳協會主席的工作，增加許多的困難性及爭議性。一位女性堂區傳協會主席便如此描述她在協調各方意見時的處境：

我們堂區都有舉辦「查經班」的課程，然而，許多教友都向我反應不要有神父的參與，因為這樣會增加她（他）們的壓力。但在另一方面，神父卻又向我表示他要選擇那些課程比較好。如此的兩難情形，使得我仍然選擇不將教友的意見告訴神父。（C4C3）

可以想見的是，在意見分歧的時候，傳協會主席往往要背負著極大的壓力與招惹爭議的可能性。這其實也顯示出，傳協會主席已經成為平信徒與堂區司鐸的對話中介，甚至完全取代平信徒與堂區司鐸對話的關係。這種情形是否使得平信徒必得藉由參與傳協會，始得在堂區事務上發聲，值得吾人進一步關切；但是，無論如何，都沒有辦法否認從中所延伸出來繁雜的人際互動，已經不再使得「上教堂」仍然是單純的宗教參與活動。

正如上述所言，傳協會的成立，其實對於許多平信徒來說，已經使得「上教堂」不再是單純的宗教參與活動。事實上，對於傳協會主席來說，這種情形更是如此。一個明顯的具體例證，便是許多堂區在每個星期日（主日）彌撒儀式結束之後，都有準備早餐讓所有參與者享用，並藉此機會聯絡感情，同時宣佈堂區的重要事項。這些早餐往往由平信徒輪流自願負責準備，但由於準備工作都必須在彌撒儀式進行時展開，從而負責準備工作的平信徒，幾乎都無法參加彌撒儀式；值得注意的是，這些準備早餐的活動，卻也被賦予了另一種不同而微妙的意義，一位負責早餐準備工作的平信徒如此說道：

神父告訴我們，準備早餐其實也是在參與彌撒，所以，用心準備早餐，為堂裡貢獻跟望彌撒也是一樣的。（E1C2）

這些早餐準備工作，多半由女性負責。她們參與這種不同於以往的「彌撒儀式」，使得這些同樣是她們在家庭中常常負責的工作，有了新的「宗教意義」。這不僅帶給她們對「上教堂」產生不同意義的解讀，也讓她們對於家庭中負責準備伙食的工作，基於宗教上的原因，給予了更深的確信。

同樣的情形，在另一方面展現得更明顯。教會雖未開放女性擔任聖職人員，可是在現今的實際情形中，卻可以看到「女送聖體員」和「女輔祭員」出現彌撒儀式當中。正如同本文先前的說明，教會不僅未承認女性聖職，甚至連讀經員與輔祭員等儀式職務，亦以男性為主；不過，在許多新竹市堂區當中，都可以看到女性擔任領經、領唱、讀經員與輔祭員，甚至分送聖體；女性不再被動坐在彌撒祭壇下方參與儀式，而是可以穿上祭服，坐在祭壇之上，用司祭的視野觀看和體會，同樣也用男性的視野觀看，真實地感受握住聖杯的感覺。一位擔任輔祭員的女性如此說道：

擔任送聖體員為我來說，是一件十分光榮的事，這是過去所沒有的，我覺得這是我的責任的一部分。（E3C5）

開放這些職務，對於女性的衝擊表現在「責任負擔」的態度上，女性比男性更珍視這些職務是她們的一種責任，一種過去無法承擔、得之不易機會。因此，吾人可以看到，女性對於擔任這些職務的積極態度，許多堂區送聖體員與輔祭員都由女性「爭相」擔任。同時，女性也為這些職務本身帶來不少細膩改變，她們為這些職務精心縫製衣服，展現出她們的巧思與活力。過去，這些職務的服飾，可以說是幾乎從來沒有被更動過。配合著這些職務的擔任，許多女性自認獲得了

不少的肯定，像是來自主任司鐸的讚美：「女性靈巧的雙手，比男性更容易拿取聖杯中的聖體。」

(三) 宗教信仰與家庭責任間的張力

女性參與傳協會所拓展的視野與活動空間，並非僅止於宗教信仰而已，更是對於既有生活領域的衝擊，以及對既有「性別空間」與「角色責任」的挑戰。⁵²「家庭」對於女性平信徒來說，尤其是已婚女性，往往成為自身角色定位的重要參考基準。深受中國傳統婦女角色定位影響的台灣社會，女性平信徒如何中介於家庭與信仰生活，似乎更是值得關注。兩位女性堂區傳協會主席便如此說道：

如果並沒有全家信主，而且家裡有老人及小孩，那麼，情形一定是很辛苦的，尤其是傳教協進會通常都選在非例假時間開會，特別是晚上跑出去，一定會被質疑的。(B1C4)

我是一個職業婦女，因此不僅平常需要上班，同時還要兼顧家計，更要負責堂區事務工作，因此在分配時間上面，確實是一門很大的學問，好在小孩都已經長大了。(B1C2)

52 林美玫(2000)在其所著〈婦女性別空間概念用於十九世紀美國基督新教在華女傳教士研究之探討：並以美國聖公會為例〉一文中，也曾經以「婦女性別空間」(women's sphere)概念說明十九世紀來華女傳教士，在婦女空間轉換上所產生的刺激。作者認為這種社會空間能夠突破原有家庭有形空間的限度，提供女性重新思考性別特質界定的不同角度。

這些傳協會主席的聲音，體現了女性平信徒在信仰生活上的困難處境。往往一個職業女性仍要兼顧家計，以及照顧家人的責任，而且這種家庭責任的承擔也正是教會所重視的。這使得女性就算是來到信仰活動的空間領域時，告誡家庭責任重要性的聲音，仍不時地圍繞在她們四周，形成她們參與宗教活動時的兩難，既要兼顧宗教參與，亦要兼負家庭責任。

值得注意的是，面對這種兩難處境，許多平信徒女性都不約而同提到「聖母瑪利亞」。對於瑪麗亞在聖經中理想形象的模仿，基本上傳達出許多女性在生活方面的處境，她們介乎工作（傳協會）、家庭、妻子、母親、媳婦等等角色之間，有太多交疊的壓力，必須要倚靠像瑪麗亞般的特質才能適應；相較於男性，女性對於瑪利亞的認同，除了流露出一種對於母親的情感之外，更多的是表現出同為人母的理解。幾位女性堂區傳協會主席便如此說道：

儘管教堂工作十分繁忙，我還是想祈求聖母是希望保佑我的小孩也能夠聽話，也希望自己能像聖母一樣有勇氣克服種種的苦難。（B3C6）

我記得聖經中，耶穌都叫其他女人為『女人』，但是卻只有叫自己的媽媽為『婦人』，所以，我想聖母是很要緊的。……當我遇到困難的時候，我就會想想聖母的偉大。（B3C5）

然而，宗教信仰並沒有辦法成為女性平信徒完全褪去家庭責任的理由，尤其當家庭成員信仰其他宗教的時候；值得注意的是，這種兩難對於子女已經自立的女性平信徒來說，卻可以將這種兩難化為一種

有利的情勢。因為，此時宗教活動的參與，不僅提供她們跳脫過去羈絆自身已久的家庭視野，也讓她們從人際互動過程中，有機會獲得過去只有男性可以進行的領域。一位女性堂區傳協會主席便如此打趣說道：

過去晚上打電話的都是我先生，現在晚上打電話的都是我，我先生反而只能一直看電視。（E4C2）

換句話說，此時女性取得了一種更為有利的宗教參與位置，宗教活動的參與對於她們來說，也不僅僅帶給她們心靈的提升，也成為一個女性社交的場所，讓女性得以獲得另一個擴展人際關係、（在家庭之外）建立自身成就感的場域。

另一方面，如前所述，透過教區或鐸區傳協會的橫向聯繫，各堂區傳協會常能有經驗交流與橫向聯繫的空間，這不僅使得許多活動可以跨堂區舉辦，在各堂區傳協會之間，也可以相互聯結以團結力量。藉由傳協會的參與，無形中，女性也提升既有的視野與活動空間，對於信仰的視野，不再侷限既有的堂區，也不再繼續閉門造車。一位女性堂區傳協會主席說道：

我每三個月要代表堂區傳教協進會去開總鐸區傳教協進會，大家在那裡交換心得，看看別人是怎麼做的，要不然，自己堂區只能閉門造車；我與其他女性傳教協進會會長都有聯繫，彼此也常相互聯絡，因為堂區有什麼重要活動的要舉行，我們都會先彼此通知，有時甚至就委由我們轉達。（E5C7）

透過不同經驗的交流，她們不僅在堂區教務方面，更在宗教經驗方面，得到相互參照的效果，進而刺激她們深刻自覺女性平信徒在教會中的處境。

(四) 小結：瑪利亞與夏娃

從上述節錄言談當中，不難發現，無論是面對工作壓力、人際關係，甚至是家庭責任，她們都時常提到「聖母瑪利亞」的形象，宛如她們心中一個女性理想典範化身。透過聖經故事和神話傳說的認識，她們各自建構出屬於自己的瑪利亞圖像，具有仁慈、期盼、耐心、忍讓與謙遜等等美善特質。她們認為，由於傳協會主席的工作，同樣需要面對種種各方壓力，因此學習瑪利亞的美善精神，不僅可以讓她們從工作中鍛鍊自身精神修為（將壓力化為助力），也可以讓她們更為妥貼地完成工作使命。

教會對「聖母瑪利亞」神學和靈修角色的討論非常豐富；⁵³ 雖然本文並無意深究其中內涵，但是卻要強調對許多女性平信徒來說，具有信、望、愛、付出與祈禱特質的「聖母瑪利亞」，已經成為了牢不可破的精神典範（郭武潔，2003）；弔詭的是，相較於《創世記》（Genesis）中的夏娃形象，象徵著女性從屬、罪惡與誘惑本質，並暗示女性必須「被控制」才能維持整個秩序；瑪利亞則呈現完全不同於夏娃的面貌，不僅沒有人類「原罪」（original sin），更是女性的理想典範；許多女性論者批評，在過去的宗教實踐中，瑪利亞代表的理想

53 國內相關論著非常豐富，無論期刊、專書或譯作，其內容不僅包括神學論究、信友靈修討論，也包括信仰經驗分享。其中，張春申神父著有一系列「聖母瑪利亞」之神學論著（詳參文後參考書目），殊值參考。

女性形象，被父權系統當作控制及操控女性的工具，數世紀以來，神性化的瑪利亞與妖魔化的夏娃形成強烈對比，造成了理論上尊崇瑪利亞（女性），生活上貶抑罪人（女性）的矛盾。

為了回應各方的詰問，梵二之後，教會企圖從瑪利亞身上，尋回其對於女性覺醒所具有的啟發性地位。例如：教宗若望保祿二世（1995）亦曾表示，瑪利亞是新亞當（耶穌）身邊的新夏娃。如果我們對於瑪利亞的崇敬能夠完全實踐出來的話，對於女性在社會與文化中的重新定位，絕對將能夠成為一個富有創意和靈感的泉源。張春申（1986, 1988a, 1995a, 1995b, 1998, 2002, 2003b）則認為，教會不能只把瑪利亞單純當作女性典範，而應強調她的「聖母」身分，以及她在面對天主時所展現的完全開啟、徹底接納的特性，以突顯她具有修好、治癒、轉化世界的象徵。讓瑪利亞成為信仰者面臨信仰矛盾時最佳的效仿對象，能夠作為女性自我覺醒的精神支柱。對於瑪利亞的重視，正反應出「男女平等而有別」原則的重要發展趨勢。

在具體的宗教實踐中，女性平信徒不會去套用繁瑣的神學語言；「如果是瑪利亞會怎麼作？」往往是她們心中一個自我衡量標準；然而，瑪利亞的形象無法含括所有傳協會事務面向，透過參與傳協會所帶來的不同經驗，也會讓她們開始重新審視教會的權威觀點，以及自身在教會中的處境；另一方面，參與堂區事務也讓女性取得家庭之外的社會參與空間，從中習得不同經驗，並發展有別於過去以家庭為中心的自我認同。

五、結論：神聖與世俗／規範與張力

本文開始先論析晚近教會的重要發展議題，針對「平信徒組織地

位提升」與「女性平信徒參與教會比例和程度增加」現象所延伸出來的種種問題，進行說明與討論。進而通過台灣教會的具體個案考察，提出進一步的對照與反省。大體而言，台灣教會尚未呈出類似歐美教會的尖銳「聖俗對立」。平信徒對於「教會改革」、「女性聖職」或「平信徒權利」議題，大多保持相當漠然的基本態度，甚至對其他「俗世議題」（例如：生育控制、安樂死），也沒有太多關注；反倒是聖職人員常常針對這些議題提出發言，形成強烈的對比。

從具體參與經驗和訪談內容中，本文發現，上述議題對於大多數平信徒而言，似乎根本不會構成問題，無論男女回答皆然。儘管，受訪者大多樂意談論參與教會事務的具體情況，但是卻不願意多談上述議題，似乎情況「本應如此」，沒有對於現狀提出任何不滿。本文認為，這其實是台灣天主教會的特色之一，平信徒多半對於「聖職人員」與「教會權威」保持高度尊重，習慣遵從訓誨和並接受指導，不會唐突的提出反動或挑戰言詞。以新竹市總鐸區的情況來看，也大致是如此；但是，隨著介入教務程度越深（增加與教會機構和聖職人員互動的機會），以及平信徒學養程度提高，她們也會漸漸將聖職人員「去理想化」，並重新界定平信徒與聖職人員之間的互動關係。

以本研究個案為例，儘管同樣面臨著「平信徒」與「聖職人員」數量減少和年齡老化的嚴重危機，「平信徒」與「聖職人員」之間的分際依舊堅固，差別僅在於開放平信徒擔任某些儀式角色（例如：讀經員和輔祭員）；值得注意的是，女性平信徒逐漸成為教堂儀式和教務方面，最重要的支持力量，但是青黃不接的問題也日趨嚴重。雖然她們仍傾向接受教會對性別分際的規範，從而形成自我的認知態度與行為標準；然而，這種主體認知，卻是一直持續在她們的宗教實踐中接受挑戰。藉由傳協會活動的參與，並置身祭禮儀式當中，她們的確

獲得了不同以往的宗教實踐經驗，從而在她們家庭生活經驗的另一處，開啟了不同的視野與方向，讓她們得以平衡工作、家庭、妻子、母親、媳婦等角色，從自身真實的信仰生活經驗的轉變中，給予那死板的規範性區分重新的詮釋。

本文企圖從個案考察中，提供一個初探視野。儘管，天主教女性的具體宗教實踐具有豐富的「性別」與「宗教」意涵，但是卻始終沒有受到足夠的關注，而這正是本研究所欲關切的重點。本文相信，在「神聖」與「世俗」對話中，女性不能被設限在任何一邊，她們並非是一個旁觀者，而是一個參與者。因此，吾人需要努力去瞭解她們的聲音。

附錄一

四階段的梵二會議公佈 3 大類共 16 份的重要文獻（詳參下表），提供教會因應現代社會議題的重要準據。目前這些文獻已有中文譯本，收錄於中國主教團秘書處編譯（1996）《梵蒂岡第二次大公會議文獻》。

梵蒂岡第二次大公會議重要文獻一覽表

文獻類別	文獻譯名	公佈時間	文獻原稱	縮寫
四部憲章 (具有神學或永久信理價值的文獻)	教會憲章	1964/11/21	Dogmatic Constitution on the Church or Lumen Gentium	LG
	禮儀憲章	1963/12/4	Constitution on Sacred Liturgy or Sacrosanctum Concilium	SC
	論教會在現代世界牧職憲章	1965/12/7	Pastoral Constitution on the Church in the Modern World or Gaudium et Spes	GS
	天主的啟示教義憲章	1965/11/18	Dogmatic Constitution on Divine Revelation or Dei Verbum	DV
九部法令 (具有行動指導意義或團體規則的文獻)	教會傳教工作法令	1965/12/7	Decree on Mission Activity of the Church or Ad Gentes Divinitus	AG
	司鐸職務與生活法令	1965/12/7	Decree on Ministry of Priests or Optatum Totius	PO
	修會生活革新法令	1965/10/28	Decree on Renewal of Religious Life or Perfectae Caritatis	PC
	大眾傳播工具法令	1963/12/4	Decree on Means of Social Communication or Inter Mirifica	IM
	主教在教會內牧靈職務法令	1965/10/28	Decree on the Pastoral Office of Bishops or Christus Dominus	CD
	司鐸之培養法令	1965/10/28	Decree on Priestly Training or Optatum Totius	OT
	教友傳教法令	1965/11/18	Decree on Apostolate of Laity or Apostolicam Actuositatem	AA
	東方公教會法令	1964/11/21	Decree on the Churches of the Eastern Rite or Orientalium Ecclesiarum	OE
	大公主義法令	1964/11/21	Decree on Ecumenism or Unitatis Redintegratio	UR
信仰自由宣言	1965/12/7	Declaration on Religious Freedom or Dignitatis Humanae	DH	

三項宣言 (研討及 解說中的 芻議)	天主教教育 宣言	1965/10/28	Declaration on Christian Education or Gravissimum Educationis	GE
	教會對非基 督宗教態度 宣言	1965/10/28	Declaration on the Relation to Non-Christian Religions or Nostra Aetate	NAE

◎作者簡介

張世澤，現為北台科學技術學院通識教育中心專任講師，國立政治大學中山人文社會科學研究所法學博士候選人，國立政治大學宗教研究所研究生。現階段研究及教學工作的重點，係以「研究方法」、「宗教教學」、「基礎法學」及「公共政策」等跨學科議題為主。歡迎本刊所有讀者先進，不吝對本文提出批評與指正。

〈聯絡方式〉

E-mail: andrew44@ms67.hinet.net

參考文獻

- 中國主教團教義委員會編（1982）《天主教的信仰》。台北：上智。
- 中國主教團傳教委員會編（1987）《天主教在臺灣現況之研究》。台北：天主教中國主教團傳教委員會出版。
- 中國主教團秘書處編譯（1992）《天主教法典：拉丁文中文本》。台北：天主教教務協進會出版社。
- 中國主教團教義委員會編（1993）《天主教信仰簡介》。台北：天主教教務協進會出版社。
- 中國主教團秘書處編譯（1996）《天主教教理》。台北：天主教教務協進會出版社。
- 中國主教團秘書處編譯（1996）《梵蒂岡第二次大公會議文獻》。台北：天主教教務協進會出版社。
- 朱修德（1988）〈現代教會有關聖母禮敬的訓導〉，《神學論集》78: 521-537。
- 江長流譯（1994）〈教宗若望保祿二世宗座牧函「司鐸聖秩」〉，《鐸聲》，338: 1-3。
- 何麗霞（1995）〈在女性主義脈絡中對當代女性神學的討論〉。台北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文。
- 吳智勳（2000）〈神學本土化原則〉，《神思》，47: 1-21。
- 李玉珍（1996）〈佛學之女性研究：近二十年英文著作簡介〉，《新史學》，7（4）: 199-222。
- 李玉珍（2002）〈比丘尼研究：佛教與性別研究的交涉〉，《婦女與性別研究通訊》，62: 11-16。

- 李貞德 (1994) 〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》，2: 251-270。
- 狄剛 (1995) 〈男女平等而有別中：「婦女年」省思〉，《鐸聲》，247: 7-8。
- 岳雲峰 (1989) 〈敬禮聖母的歷史發展〉，《神學論集》，78: 497-516。
- 房志榮 (1985) 〈梵二以來大公主義的天主教原則〉，《神學論集》，65: 461-469。
- 房志榮 (1986) 〈「本位化」的神學：在亞洲及拉丁美洲〉，《神學論集》，67: 99-130。
- 房志榮 (1997) 〈中國教會聖統制建立的政治及社會關係〉，《鐸聲》，264: 8-10。
- 林美玫 (2000) 〈婦女性別空間概念用於十九世紀美國基督新教在華女傳教士研究之探討：並以美國聖公會為例〉，《國立政治大學歷史學報》，17: 115-146。
- 武金正 (1991) 《解放神學：脈絡中的詮釋》。台北：光啟。
- 若望保祿二世 (1995) 《跨越希望的門檻》。台北：立緒。
- 香港公教真理學會譯 (1978) 《公會議文獻改變了教會嗎》。香港：香港公教真理學會出版。
- 孫效智、林思川 (1989) 〈梵二大公主義法令簡介與回應〉，《神學論集》，82: 517-525。
- 徐可之 (1996) 〈女性神學與靈修的中心課題〉，《神學論集》，105: 409-424。
- 馬文才 (2000) 〈堂區主任是否可由教友擔任〉，《鐸聲》，296: 57-58。
- 張春申 (1978a) 〈梵蒂岡第二屆大公會議與教會本地化〉，《建設地方教會》，82-85。台北：中國主教團秘書處。
- 張春申 (1978b) 〈梵二大公會議之後的聖母禮敬〉《耶穌基督與聖母瑪利亞》，

- 221-230。台北：光啟。
- 張春申（1980）〈當代女性獨身生活的教會意義〉，《教會與修會》，252-269。台中：光啟。
- 張春申（1981）《教會本地化之探討》。台中：光啟。
- 張春申（1985）〈梵二及梵二以來的教友角色〉，《神學論集》，64: 162-172。
- 張春申（1986）《耶穌的母親》。台中：光啟。
- 張春申（1988a）〈聖母瑪利亞「共救贖」：轉求與典型〉，《神學論集》，75: 75-93。
- 張春申（1988b）《聖母年向聖母獻上一瓣心香》。台北：聞道。
- 張春申（1988c）《修會的三願與團體生活》。台中：光啟。
- 張春申（1989）〈聖母敬禮的神學原則〉，《神學論集》，78: 553-559。
- 張春申（1995a）〈國際婦女年的男性覺醒〉，《鐸聲》，247: 7-8。
- 張春申（1995b）〈「尋」聖母瑪利亞的角色：國際婦女年的省思〉，《鐸聲》，253: 11-14。
- 張春申（1998）〈瑪利亞：聖神的畫像〉，《鐸聲》，274: 6-7。
- 張春申（1999）〈聖母論在梵二之後的動向〉，《神學論集》，122: 471-478。
- 張春申（2002）《救主耶穌的母親：聖母論》。台北：光啟。
- 張春申（2003a）《基督的教會》。台北：光啟。
- 張春申（2003b）《玫瑰經年認識聖母瑪利亞》。台北：聞道。
- 張瑞雲（1997）〈當代女性獨身教友奉獻與靈修的特質〉。台北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文。
- 張瑞雲（1999）《當代女性獨身教友：時代意義及聖召分享》。台北：光啟。
- 郭武潔（2003）〈瑪利亞仍是現代婦女的典範〉，胡國楨編《從現代女性看聖母》，11-17。台北：光啟。
- 陳文裕（1989）《梵蒂岡第二屆大公會議簡史》。台北：上智出版社。

- 麥健泰 (2002) 〈平信徒團體的歷史〉, 《神思》, 52: 1-15。
- 項退結譯 (1963) 《黎明前的中國天主教》。台中：光啟。
- 葉寶貴 (2003) 〈女人，你在那裡：台灣教會之女性意識〉, 胡國楨編《女性神學與靈修》, 55-78。台北：光啟。
- 胡國楨編 (2003) 《從現代女性看聖母》。台北：光啟。
- 鄒保祿 (1987) 〈聖母敬禮的演變〉, 《神學論集》, 73: 457-466。
- 鄒逸蘭等編 (1995) 《尋：女性神學的台灣經驗》。台北：光啟。
- 廖金常等編譯 (1995) 《回到生命的原點》。台北：天主教教務協進會出版社。
- 輔仁神學著作編譯會編 (1996) 《神學辭典》。台北：光啟。
- 劉志明 (1970) 《婦女與鐸品》。台北：光啟。
- 劉賽眉 (1982) 〈第三世界神學簡介：解放神學〉, 《鼎》, 10: 13-16。
- 劉獻堂 (2004) 〈從聖伯多祿堂到嘉爾默羅聖母堂〉, 新竹教區嘉爾默羅聖母堂編《新竹教區嘉爾默羅聖母堂五十週年紀念特刊》, 9-10。新竹：新竹教區嘉爾默羅聖母堂。
- 穆宏志 (1989) 〈新約中的聖母〉, 《神學論集》, 78: 469-495。
- 瞿海源 (1997) 〈台灣地區天主教發展趨勢之研究〉, 瞿海源編《台灣宗教變遷的社會政治分析》, 209-246。台北：桂冠。
- 羅敏珍 (1997) 〈比死還苦：傳道書第七章第二十五到第二十九節之分析與女性主義詮釋學之省思〉。台北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文。
- Appleby, R. S. (1996) If the Church isn't a democracy, what is it. *U.S. Catholic*, 61: 6-14.
- Badone, E. (Ed.) (1990) *Religious orthodoxy and popular faith in European society*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Browne, J. P. and Lukes, T. (1988) Women called Catholics: The sources of dissatisfaction within the Church. *Journal for the scientific study of religion*,

27: 284-290.

- Camille, A. (2002) Laity on the line. *U.S. Catholic*, 67(7): 29-31.
- Casanova, J. (1997) Globalizing Catholicism and the return to a “universal” church. In S. H. Rudolph and J. Piscatori (Eds.), *Transnational religion and fading states* (pp. 121-143). Boulder, CO: Westview Press.
- Coates, J. and Madoc-Jones, B. (Eds.)(1996) *An introduction to women’s studies*. London: Blackwell Publishing.
- Collins, J. (1996) Should Roman Catholic women seek to be ordained Deacons? *Ordination of Catholic women newsletter*, 3(1): 5-11.
- Cozzens, D. (2002) It is the laity’s hour to shepherd us to a renewed church. *National Catholic reporter*, 38(33): 18-19.
- D’Antonio, W. (1994) Autonomy and democracy in an autocratic organization: The case of the Roman Catholic Church. *Sociology of religion*, 55(4): 379-396.
- D’Antonio, W. (1995) Small faith communities in the Roman Catholic Church. In W. C. Roof and N. Ammerman (Eds.), *Work, family, and religion in contemporary society* (pp. 237-259). New York: Routledge.
- D’Antonio, W., Davidson, J. D., Hoge, D. R. and Meyer K. (2001) *American Catholics: Gender, generation, and commitment*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Davidson, J. D. (1999) Generations have different views of the church. *National Catholic reporter Kansas City*, 36(2): 18-19.
- Dillon, M. (1995) Institutional legitimation and abortion: Monitoring the Catholic Church’s discourse. *Journal for the scientific study of religion*, 34(2): 141-51.
- Dillon, M. (1996) The persistence of religious identity among college Catholics.

Journal for the scientific study of religion, 35(2): 165-70.

Dillon, M. (1999) The Catholic Church and possible “organizational selves”: The implications for institutional change. *Journal for the scientific study of religion*, 38(3): 386-397.

DuBois, A. J. (1972) Why I am against the ordination of women. *The Episcopalian*, 137(7): 22.

Farrell, S. (1991) It’s our church, too: Women’s position in the Catholic Church today. In J. Lorber and S. Farrell (Eds.), *The social construction of gender* (pp. 338-354). Newbury Park, CA: Sage Publications.

Greeley, A. M. and Durkin, M. (1984) *Angry Catholic women*. Chicago: Thomas More Press.

Greeley, A. M. (1998) The revolutionary event of Vatican II. *Commonweal*, 125(15): 14-21.

Greeley, A. M. (2000) *The Catholic imagination*. London: University of California Press.

Hagstrom, A. A. (1996) Can lay people govern the Church: Impact of decision concerning ordination of women. *America*, 174: 20-21.

Hastings, A. (Ed.) (1991) *Modern Catholicism: Vatican II and after*. New York: Oxford University Press.

Higgins, R. (2002) Catholics find a voice: Creation of the group Voice of the Faithful in response to clergy crisis. *The Christian century*, 119(13): 6-7.

Hilkert, M. C. (1999) God’s word in women’s words: Lay preaching. *America*, 181(17): 14-16.

Hoge, D., Carroll, J. and Scheets, F. (1988) *Patterns of parish leadership*. Kansas City: Sheed and Ward.

- Hoge, D. R., Shields, J. J. and Griffin, D. L. (1995) Changes in satisfaction and institutional attitudes of Catholic priests, 1970-1993. *Sociology of religion*, 56(2): 195-213.
- Hornsby-Smith, M. P. (1989) *The changing parish: A study of parishes, priests and parishioners after Vatican II*. London: Routledge.
- Kaufman, D. (1991) *Rachel's daughters: Newly orthodox Jewish women*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Klatch, R. (1987) *Women of the new right*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Kowalewski, M. R. (1993) Firmness and accommodation: Impression management in institutional Roman Catholicism. *Sociology of religion*, 54(2): 207-217.
- Kuhne, G. W. and Donaldson, J. F. (1995) Balancing ministry and management: An exploratory study of pastoral work activities. *Review of religious research*, 37: 147-63.
- Laishley, F. J. (1991) Unfinished business. In A. Hastings (Ed.), *Modern Catholicism: Vatican II and after* (pp. 215-240). New York: Oxford University Press.
- Lakeland, P. (2003) Consulting the laity. *Commonweal*, 130(11): 14-15.
- LaReau, R. M. (2003) Church ladies: Women in church leadership positions. *U.S. Catholic*, 68(9): 32-35.
- Leger, M. F. (1992) Women and ordination: Time for dialogue? *Priests and people*, 6: 327-329.
- Manning, C. J. (1997) Women in a divided church: Liberal and conservative Catholic women negotiate changing gender roles. *Sociology of religion*, 58(4): 375-391.

- McBrien, R. (1994) *Catholicism*. London: Geoffrey Chapman.
- McCaffery, P. (1990) The transition from unitary to pluralist Catholicism in the Netherlands 1920-1970. In I. Hamnett (Ed.), *Religious pluralism and unbelief: Studies critical and comparative* (pp. 52-63). London and New York: Routledge.
- McCarthy, A. (1997), Two churches. *Commonweal*, 124: 7-9.
- Milner, M. (1994) Status and sacredness: Worship and salvation as forms of status transformation. *Review of religious research*, 33: 230-252.
- Monahan, S. C. (1999) Who controls church work: Organizational effects on jurisdictional boundaries and disputes in churches. *Journal for the scientific study of religion*, 38(3): 370-385.
- Myers, C. K. (1972) Should women be ordained? No. *The Episcopalian*, 137(2): 8.
- O'Brien, D. (2003) How to solve the Church crisis. *Commonweal*, 130(3): 10-15.
- Paglia, D. J. (2004) Home schooling: What the Church could learn from families. *U.S. Catholic*, 69(2): 30-33.
- Raming, I. (1998) The diaconate: A ministry for women in the Church. *Orientierung*, 62: 8-11.
- Reader, J. (1994) *Local theology*. London: Society for the Promotion of Christian Knowledge.
- Rich, H. (2002) Vatican II 40 years later: Daybreak on a new kind of church. *National Catholic Reporter*, 38(42): 15-17.
- Richard, P. M. (2003) Vatican remains suspicious of lay demands. *National Catholic reporter*, 39(10): 18-20.
- Rutler, G. W. (1973) *Priests and priestesses*. Ambler, Pa.: Trinity Press.
- Seidler, J. and Meyer, K. (1989) *Conflict and change in the Catholic Church*. New

- Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Tavard, G. H. (1991) Ecumenical relations. In A. Hastings (Ed.), *Modern Catholicism: Vatican II and after* (pp. 399-421). New York: Oxford University Press.
- Towler, R. and Coxon, A. (1979) *The fate of the Anglican clergy*. London: MacMillan.
- Wallace, R. A. (1991) Women administrators of priestless parishes: Constraints and opportunities. *Review of religious research*, 32: 289-304.
- Wallace, R. A. (1993) The social construction of a new leadership role: Catholic women pastors. *Sociology of religion*, 54(1): 31-42.
- Watling, T.(2001) “Official” doctrine and “unofficial” practices: The negotiation of Catholicism in a Netherlands community. *Journal for the scientific study of religion*, 40(4): 573-590.
- Weaver, M. and Appleby, R. S. (1995) *Being right: Conservative Catholics in America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wilson, B.(1965) The Paul report examined. *Theology*, 68: 89-103.
- Zagano, P.(2003) Women deacons: The fears of Rome. *The Furrow*, 54(9): 478-480.
- Zech, C. E.(1994) An empirical analysis of dealing with the U.S. Catholic clergy shortage. *Review of religious research*, 35: 238-250.

Women's Place in Taiwan Catholic Council of the Lay Apostolate: A Case Study from Hsinchu City

Shih-Tse Chang Northern Taiwan Institute of Science and Technology
General Education Center

The Second Vatican Council has established that laities should be greatly encouraged to join the daily life and public affairs of churches. The documents, issued shortly after by the Holy See and Bishops' Conference, have also been continuously advocating the laities' rights and responsibilities. Consequently, growing numbers of courageous and intelligent female laities have become leaders of catholic churches all over the world, including the Catholic Church in Taiwan. The majority of female laities, who currently hold senior posts in their churches, have rich and long experiences in church administration. Although most Catholics would not be surprised to learn that women have been playing crucial roles in parish work, they are not as much aware of the increasing numbers of female laities who serve as key administrators responsible for various church activities, in social service agencies, and alms deed-practicing organizations.

This study examines the position of lay women in Taiwan Catholic Council of the Lay Apostolate, while paying a close attention to the qualitative analysis of Hsinchu Catholic Council of the Laity. By conducting focal interviews and institutional analysis, we hope to better comprehend the lay women's experiences, their institutional status, and interaction between their personal religious perceptions and the public

norms of the church. Therefore, frequent visits were paid to the pastor of the parish, and a number of interviews were conducted with those female laities who were the most involved in the church activities. These interviews, among others, bring us to the discussion of workgroups on catechism, liturgy, pastoral work, and the image of Mother Mary, while also attempting to demonstrate the phenomena of the church decline, the hemorrhage of the priests, and the lack of parishioners' commitment. Nevertheless, a great number of Taiwanese female parishioners continues to respect and retain their Catholic identity, and, moreover, uses it as a foundation for assuming multiple roles in the church. Consequently, female parishioners can become more aggressive in attending the church activities; and it is this devotion that molds their desire to revitalize Catholicism.

By examining these issues, this study also aims to understand the dialectic development and tension in the relationship between the male church hierarchy and female lay leaders, and investigate possible influences of this relationship on the church. Finally, in the light of the latest historical changes, including the encouragement of an individual's escape from the constraints of social institutions, this study attempts to explore the ways in which Catholicism negotiates its roles in the newly developing economic, political, and social spheres.

Keywords: Catholic Lay Woman, Council of the Lay Apostolate, Roman Catholic Church, The Second Vatican Council