

當傳統與新興相遇：台灣信義宗教會青年崇拜事工初探

陳冠賢

壹、引言

近年來，「青年／青少年崇拜」(youth worship)¹已是台灣眾多教會青年事工中極為重要的一環，²其中也包括具備悠久神學傳統的信義宗教會³。一般而言，教會實施青年崇拜之目的多半與既有崇拜如何因應青少年文化(youth culture)之議題有關。雖然本地教會之青年崇拜事工發展蓬勃，但卻鮮少關於青年崇拜之研究與探討，無論是從神學研究面向或是文化研究面向，而本於宗派傳統所進行之對話及反思，更是付之闕如。已故信義宗禮儀學者 S. Anita Stauffer (1948-2007) 曾指出：

從使徒時期以來，基督徒為了他們的崇拜，已經開始檢視與批判他們生活中的文化，決定哪些文化元素能夠被採納、調適、加以轉化和再詮釋。…因為崇拜是人類的活動，因此它無可避免地與文化相關。⁴

因此，本文將根據傳統與當代之信義宗神學對於崇拜與文化間之關係的探討，以跨文化進路(intercultural approach)，進行有關青年崇拜之神學反省。其次，本文也將針對四個台灣信義宗教會之青年崇拜事工個案，進行初步分類，並探討信義宗傳統在不同個案中所扮演之角色與影響。最後為本文的結論與未來展望。

貳、信義宗論崇拜與文化—青年崇拜之神學反省

一、信義宗傳統論崇拜與文化—路德神學與信義宗信條的角度

改教者馬丁路德(Martin Luther, 1483-1546)於十六世紀所引發的宗教改革運動(Reformation Movement)，可說是在一個多樣新舊文化間衝突（包括既有的中世紀文化、文藝復興精神和區域性文化）之處境中所展開的，而當時這一切主要的文化特徵都可於崇拜禮儀形式⁵中加以回溯。⁶一方面，當時教會的崇拜禮儀有著濃厚的中世紀色彩，而文藝復興精神對於「回歸根源」的訴求，則是促使改教

¹ 以下將統一以「青年崇拜」一詞指稱。

² 雖然截止目前為止，尚無對於台灣基督新教教會實施青年崇拜之全面性調查紀錄。但以「青年崇拜」、「青少年崇拜」或「青崇」為關鍵字進行搜尋，則可發現許多教會官方網站中，提供青年崇拜事工之相關資訊。

³ 本文對於信義宗教會之界定為「接受路德小問答(Small Catechism)和奧斯堡信條(Augsburg Confession)為信條」之總會及其所屬教會。

⁴ S. Anita Stauffer, "Worship: Ecumenical Core and Cultural Context", in *Christian Worship: Unity in Cultural Diversity*, ed. S. Anita Stauffer, (Geneva: LWF, 1996), 12.

⁵ 在本文中，崇拜禮儀不僅指崇拜進行時的程序或儀式，也包括崇拜時所使用之佈置、服飾、手勢、音樂等項目。

⁶ Gordon W. Lathrop, "Worship and Culture in the Lutheran Reformation", in *Worship and Culture in Dialogue*, ed. S. Anita Stauffer, (Geneva: LWF, 1994), 122.

陣營進行回歸早期教會崇拜禮儀的改革行動。於此同時，此一崇拜禮儀變革也伴隨著以本地文化符號（特別是本地語言）來做為崇拜禮儀元素。⁷然而，路德本身並未在改革運動初期便積極著手進行崇拜禮儀改革。對路德而言，當時教會崇拜固然有其改革的必要，然而崇拜改革之核心在於回歸上帝的道與信心，因為「崇拜…若不是用信仰靠上帝慈愛的心行出來，都是徒然的。…人們聽彌撒聽講道而無教誨，祈禱而無信仰。…一切的一切都是這樣形式化，膚淺化了。」⁸甚至路德更直言：「『我是你的神』這句話是對一切有關崇拜之事的標準與衡量」⁹藉此強調第一誡及其所指涉之信心¹⁰乃是崇拜的基礎。¹¹對於崇拜禮儀（及其所反映的文化）變革方面，路德的態度是相當保守謹慎的，他在 1522 年預苦期(Lent)於威登堡(Wittenberg)的宣講中自陳：「我從來不是一個破壞者」¹²不僅如此，他在 1523 年的〈論公共崇拜程序〉(Concerning the Order of Public Worship)¹³中，也表明他進行崇拜改革的目的並非廢除禮儀，而是「再次將它恢復為其正確的使用」。¹⁴

事實上，路德的崇拜改革和他在 1520 年所著之〈基督徒的自由〉有緊密的關係。¹⁵在〈基督徒的自由〉中，路德指出只有「上帝的至聖之道、基督的福音」才是基督徒的義和自由所不可或缺的，¹⁶並且「上帝的道不是藉什麼行為所能領受、所能愛慕，乃是單單藉著信心」¹⁷雖然「不必行為就可以稱義」¹⁸但是好行為乃是信心之人所結的果子，行為「若出於信心而行的，就是好的；若出於不信而行就是壞的」¹⁹因此「基督徒不是在自己裡面活著，乃是在基督裡面和在他的鄰舍裡面活著。…他藉著信心活在基督裡面；藉著愛心活在他鄰舍裡面」。²⁰而路德也將此原則應用於對崇拜禮儀之不同主張者，他同時責備那些「專好藐視並非難典禮儀式、傳統與人的律法」的基督徒，和「以得救專在拘守典禮儀式」之人，「都輕忽關於得救所不可或缺的要端，而只在所不必需的毫末事上大聲吵

⁷ Lathrop, "Worship and Culture in the Lutheran Reformation", 123.

⁸ 馬丁路德，〈論善功〉，《路德選集》上（香港：基督教文藝，1996，第五版），49-50。

⁹ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, (Weimar: Böhlau Nachfolger, 1883-), 18: 69. (以下簡寫為 WA) 引自 Vilmos Vajta, *Luther on Worship*, trans. U. S. Leupold (Philadelphia: Muhlenberg, 1958), 3.

¹⁰ 參路德在《基督徒大問答》(Large Catechism)中對第一誡的解釋，見馬丁路德，《基督徒大問答》，鄧肇明譯，（香港：道聲，2000，重排版），13-20。

¹¹ Vajta, *Luther on Worship*, 3.

¹² 馬丁路德，〈馬丁路德講道詞八篇〉，《基督徒的自由》（香港：道聲，2004，修訂版），65。

¹³ Martin Luther, "Concerning the Order of Public Worship", in *Luther's Works*, ed. by Jaroslav Pelikan & Helmut T. Lehmann, 55 vols. (Philadelphia: Fortress, 1965), 53: 11-14. (以下簡稱為 LW)

¹⁴ LW 51:11.

¹⁵ 李廣生，〈自由與必須：路德論教會崇拜〉，《神學與生活》28(2005年):4-7; Jens Wolff, "Worship as the Heart as the Heart of Theology: Luther's Intercultural Approach", in *Theological Practices that Matter*, ed. Karen L. Bloomquist (Minneapolis, MN: Lutheran University, 2009), 39.

¹⁶ 馬丁路德，〈基督徒的自由〉，《基督徒的自由》（香港：道聲，2004，修訂版），4。

¹⁷ 馬丁路德，〈基督徒的自由〉，6。

¹⁸ 馬丁路德，〈基督徒的自由〉，16。

¹⁹ 馬丁路德，〈基督徒的自由〉，31。

²⁰ 馬丁路德，〈基督徒的自由〉，47。

鬧」。²¹並且他也基於上述原則，對崇拜禮儀的意義和價值加以肯定，他說：

典禮儀式與基督徒生活的重要有如工程師和建築師少不了圖則一樣。圖則不是做為永久建築之用，但沒有圖則，就建築不出什麼來。當建築物成功被建造好了，圖則模型就功成身退。因此，不可輕視、倒應大大注重它們；但我們所輕視的只是錯估圖則模型的價值，因為沒有人認它們就是永久的建築物。…因此，我們並不輕視典禮儀式與善行，不但不輕視，反而珍之重之；但我們誠然輕視這種論善行的假道理，叫人不得自以為得了真義，如同那些竭畢生之力專行善功而從未達到行善功的目的的假冒為善的人一樣。²²

翌年十一月，迦勒斯大(Andreas Karlstadt, 1486-1541)和慈運靈(Gabriel Zwilling, 1487-1558)等人在威登堡進行激進的崇拜改革，造成人心惶惶，路德面對此一狀況，他在 1522 年預苦期以八次宣講來加以糾正。²³在其中，路德提出以「『必須』與『自由』的區別」做為其崇拜革新之基本原則，²⁴並且他也強調「『必須』乃是必要的，決不能讓步的，…但『自由』乃是那任我選擇，使用與否，全視是為弟兄而非為自己謀幸福」。²⁵然而，「必須」與「自由」的區別不僅是要糾正將崇拜與禮儀形式相混的錯誤，同時也是拒絕將崇拜和禮儀形式割裂的危險，²⁶亦即崇拜和禮儀之間乃是「必須分別，但不分隔」(make the distinction, but no separation)。當然，這不僅是應用於崇拜和禮儀的關係，同樣也可延伸至崇拜和禮儀中之文化特徵的關係。不僅如此，路德在進行崇拜禮儀改革時，對於禮儀元素及其使用方式的保留或捨棄，並非根據其來源背景（即背後的文化特徵），而是基於是否符合上帝之道。以形像(image)²⁷使用為例，路德一方面反對迦勒斯大等人在威登堡所進行之激進破壞與取代，但另一方面他則強調必須是「透過上帝的道，將這些形象從人的心中揪出來，使他們變得毫無價值，遭到鄙視」。²⁸此外，在〈論公共崇拜程序〉一文中，路德直陳當時崇拜中的三種妄用之一是「上帝的話語被消音，而非基督教的無稽之談和謊言卻在詩歌和講章中大行其道」，²⁹同樣也反映出路德以上帝之道做為評估崇拜儀式及其文化特徵的標準。

²¹ 馬丁路德，〈基督徒的自由〉，48-49。

²² 馬丁路德，〈基督徒的自由〉，55。

²³ Martin Brecht, *Martin Luther: Shaping and Defining the Reformation 1521-1532*, trans. James L. Schaaf (Minneapolis, MN: Fortress, 1994), 25-45.

²⁴ 馬丁路德，〈馬丁路德講道詞八篇〉，66。

²⁵ 馬丁路德，〈馬丁路德講道詞八篇〉，66-67。

²⁶ 李廣生，〈自由與必須：路德論教會崇拜〉，8。

²⁷ 「形象」在此包括了當時教堂內外各式人物、天使、耶穌和上帝的雕刻、塑像或圖像(icon)，以及神職人員的禮袍(vestment)和權杖等。

²⁸ 馬丁路德，〈在形象和聖禮上反對那些屬天先知〉，丘恩處譯，《路德文集》第二卷，雷雨田編（香港：路德會文字部，2004），158。

²⁹ LW 53:11.

然而，除了對既有崇拜禮儀的保留或捨棄之外，路德也針對崇拜禮儀提出具體的創新。1523年十二月，路德在友人豪斯曼(Nicholas Hausmann, 1478-1538)的催促下，為威登堡教會提出一份較為詳細的崇拜革新建議，並命名為〈威登堡教會彌撒和聖餐崇拜秩序〉(*An Order of Mass and Communion for the Church at Wittenberg*)³⁰。路德在這當中提出了兩項具體創新：首先是使用會眾通用的語言（特別是母語），以期促進全體會眾的參與；³¹其次，則是不同的群體可按照其所需要，來使用不同的禮儀形式，因為聖經也並未加以指定。³²在這兩項創新中，我們可看到路德對於崇拜禮儀中運用區域文化元素之肯定，以及接納崇拜禮儀之多樣性。到了1525年底，路德在選侯堅忍者約翰(John the Constant, 1468-1532)的協助下，提出了一套完全以德語進行的崇拜禮儀，並於翌年以〈德意志彌撒及崇拜秩序〉(*The German Mass and Order of Service*)³³發表。路德在此文中，再次強調切勿使崇拜禮儀淪為網綁良心的律法，而是以基督徒的自由妥善運用。³⁴一方面，他認為各地的信徒群體無須採取全然一致的崇拜禮儀；但另一方面，他也建議鄰近區域的信徒群體可以使用相同的禮儀。³⁵此外，路德也關注年輕信徒和未受教育者，主張容許他們免於使用既有的拉丁文崇拜禮儀，並且建議為他們的益處進行禮儀設計，以期訓練、造就他們，使之能在上帝的道上長大成熟。³⁶甚至對於非基督徒，路德也建議如此，為了能在他們當中「公開傳講福音，使他們歸信成為基督徒」。³⁷在此，我們看到路德不僅是對於在崇拜禮儀中運用區域文化元素（語言）加以肯定，同時他在面對年輕信徒和未受教育者的需要時，也重視運用文化元素（語言）做為上帝之道一律法與福音的媒介。³⁸正如 Jens Wolff 所言：

雖然路德並未使用『跨文化』(intercultural)一詞，但他明顯地能夠察覺崇拜的其他文化和其他的文化實踐，並且批判地看待自身的文化，以及提出抗衡文化的(counter-cultural)論點。³⁹

除了路德著作之外，1530年於奧斯堡會議(Diet of Augsburg)中所宣讀之奧斯堡信條(Augsburg Confession)，以及於1577年所公布之協同式(the Formula of Concord)，在有關教會禮儀方面之信仰立場宣示，基本上都是承襲路德的觀點。奧斯堡信條第七條「論教會」中指出「教會真正的合一，只要純正地教導福音及

³⁰ LW 53:15-40.

³¹ LW 53:24, 36, 39.

³² LW 53:37.

³³ LW 53:61-90.

³⁴ LW 53:61.

³⁵ LW 53:62.

³⁶ LW 53:62-63, 80, 89.

³⁷ LW 53: 63.

³⁸ Wolff, "Worship as the Heart of Theology", 43.

³⁹ Wolff, "Worship as the Heart of Theology", 40.

施行聖禮就夠了。至於人所制定的遺傳、禮儀，各地不必盡同」，⁴⁰而在第廿四條「論彌撒」中則是強調「一切崇拜儀式之主要目的，都是為了教導人民，他們要知道什麼有關基督的知識。⁴¹而協同式第十條「教會慣例，稱為中間物或無足輕重事項」指出教會禮儀並非必要，亦非受禁止，而是為了秩序而使用。⁴²為因應處境需要，教會可進行禮儀之調整，「以儘可能適合且教導上帝教會」，但「要避免一切輕浮、領人跌倒之舉動，特別當愛護信心軟弱的人」。⁴³然而「根本與上帝之道相悖的禮儀，縱使以中立的外表和名義實行，在真實上加以不同的渲染，我們亦不應認為是無關重要的事，應該避免這些上帝禁止的事」。⁴⁴此外，教會也需嚴正拒絕將崇拜禮儀與崇拜混淆，以及強迫遵守特定禮儀，危害基督徒外在事物之自由的錯謬。⁴⁵

綜觀上述內容，雖然路德與信義宗信條並未直接處理崇拜與文化之關係，但是對於崇拜與崇拜禮儀所採取之「分別但不分隔」的立場，以及調整崇拜禮儀之原則：以上帝的道為中心及判準，顧及鄰舍之需要，以及並重普遍性與處境性，同樣適用於考慮崇拜與崇拜禮儀之文化特徵的關係。

二、當代信義宗論崇拜與文化

有關當代信義宗教會對於崇拜與文化間關係之探討，最具代表性的文件當屬世界信義宗聯會(Lutheran World Federation, 以下簡稱LWF)分別於1993年及1996年所發佈之〈卡提尼宣言—崇拜與文化：聖經與歷史基礎〉(“Cartigny Statement on Worship and Culture: Biblical and Historical Foundations”)⁴⁶和〈奈洛比宣言—崇拜與文化：當代的挑戰與契機〉(“Nairobi Statement on Worship and Culture: Contemporary Challenges and Opportunities”)⁴⁷。以下將針對這兩份宣言之內容進行介紹。

首先，〈卡提尼宣言〉針對崇拜與文化之間關係，指出「每一個時代與處境中的教會」必須針對崇拜與文化提出下列三個問題：⁴⁸

1. 為了能幫助崇拜群體在其特定文化處境中定位，什麼文化成分能夠／應該被使用於崇拜當中？
2. 在他們的崇拜中，什麼能夠／應該是抗衡文化的，並挑戰其所處之文化，

⁴⁰ 《協同書》，李天德(Erhardt Riedel)譯（香港：路德會文字部，2001年，修訂版），28。

⁴¹ 《協同書》，39。

⁴² 《協同書》，449。

⁴³ 《協同書》，449-450。

⁴⁴ 《協同書》，552。

⁴⁵ 《協同書》，450-451。

⁴⁶ Lutheran World Federation, “Cartigny Statement on Worship and Culture: Biblical and Historical Foundations”, in *Worship and Culture in Dialogue*, ed. S. Anita Stauffer, (Geneva: LWF, 1994), 129-135.

⁴⁷ Lutheran World Federation, “Nairobi Statement on Worship and Culture: Contemporary Challenges and Opportunities”, in *Christian Worship: Unity in Cultural Diversity*, ed. S. Anita Stauffer, (Geneva: LWF, 1996), 23-28.

⁴⁸ LWF, “Cartigny Statement on Worship and Culture”, 132.

至終促進其轉化？

3. 他們的崇拜能夠／應該以何種實踐方式超越其特定文化，將他們本身定位於普世之基督教傳統中？

同時，〈卡提尼宣言〉也指出在尋求「介於關聯與可靠，特殊與普遍之間的平衡」時，需要避免折衷主義(eclecticism)和混合主義(syncretism)。⁴⁹藉由聖經及對傳統之檢視，〈卡提尼宣言〉也重申信義宗之立場，即「基督教崇拜之核心是聖道、聖洗禮和聖餐禮」。⁵⁰最後，此宣言也強調「教會乃是要接受挑戰，能夠創意地發展出兼具純正與契合需要的崇拜形式，藉以回應文化和福音」。⁵¹

而 1996 年的〈奈洛比宣言〉則是指出基督教崇拜與文化之間至少是以「四種動態方式與文化產生關聯」，即超越文化的(transcultural)、處境化的(contextual)、抗衡文化的(counter-cultural)和跨越文化的(cross-cultural)。⁵²〈奈洛比宣言〉首先指出崇拜之所以是超越文化的關鍵，在於崇拜的對象—復活的基督是「超越並凌駕於所有文化之上」。⁵³雖然崇拜禮儀與聖禮實施方式因文化而異，但「其意義和基礎架構卻是為普世所共享」。⁵⁴其次，崇拜之所以是處境化的，同樣是基於崇拜的對象是道成肉身的耶穌基督，並且「在祂道成肉身的奧秘中，是基督教崇拜之處境化的模式和命令」。⁵⁵針對處境化之模式，〈奈洛比宣言〉主張採取「動態等義」(dynamic equivalence)方式，即「從具有相等意義、價值和功能的本地文化中之某些成分，進行基督教崇拜構成元素的再呈現(re-expressing)」。⁵⁶而在處境化過程中，除了必須並重基督教與本地文化的基本價值和意義之外，同時也必須注意保持與普世教會之崇拜傳統的一致性，因此並非本地文化中的一切都能與崇拜整合，「唯有那些與禮儀秩序(liturgical ordo)性質相同的(connatural)成分」。⁵⁷而崇拜之所以是抗衡文化的，乃是基於崇拜之對象耶穌基督的呼召，因為「祂來為要轉化所有人類和文化，並且呼召我們不要與世界同化，而是要加以轉化(羅 12:2)」。⁵⁸因此，基督教信仰和崇拜的處境化就必須挑戰俗世文化中各種形態的壓迫與不義，以及自我偶像化。⁵⁹最後，崇拜之所以是跨越文化的，因為「耶穌來為要作全人類的救主，祂也歡迎俗世文化的珍寶進入上帝之城」。⁶⁰並且崇拜中之詩歌、藝術及其他成分之共享既是普世也是跨越文化的，同時也成為教會合一的見證。⁶¹最後〈奈洛比宣言〉對提出以下的呼籲，

⁴⁹ LWF, "Cartigny Statement on Worship and Culture", 133.

⁵⁰ LWF, "Cartigny Statement on Worship and Culture", 133.

⁵¹ LWF, "Cartigny Statement on Worship and Culture", 135.

⁵² LWF, "Nairobi Statement on Worship and Culture", 24.

⁵³ LWF, "Nairobi Statement on Worship and Culture", 24.

⁵⁴ LWF, "Nairobi Statement on Worship and Culture", 25.

⁵⁵ LWF, "Nairobi Statement on Worship and Culture", 25.

⁵⁶ LWF, "Nairobi Statement on Worship and Culture", 25.

⁵⁷ LWF, "Nairobi Statement on Worship and Culture", 26.

⁵⁸ LWF, "Nairobi Statement on Worship and Culture", 27.

⁵⁹ LWF, "Nairobi Statement on Worship and Culture", 27.

⁶⁰ LWF, "Nairobi Statement on Worship and Culture", 27.

⁶¹ LWF, "Nairobi Statement on Worship and Culture", 27.

做為結論：⁶²

我們呼籲所有成員教會恢復洗禮、聖經宣講及每主日之聖餐禮—此乃基督教崇拜之原則性跨越文化之成分，並且是基督教合一的記號—做為所有會眾的生命與使命的中心，和處境化之可靠基礎。我們也呼籲所有成員教會重視有關基督教崇拜之禮儀、語言、手勢、服飾、詩歌、音樂、樂器、藝術和建築等因素之本地化或處境化成分之探索，以期使崇拜得以更加真實地在本地文化中扎根。…我們也呼籲所有會員教會重視崇拜的超越文化的本質，以及跨越文化之分享的可能性。

綜觀上述內容，〈卡提尼宣言〉和〈奈洛比宣言〉基本上是延續信義宗傳統對於崇拜與崇拜禮儀之立場，並延伸至崇拜與文化間之關係。並且〈奈洛比宣言〉將信義宗傳統所強調之「以上帝之道為中心和判準」之原則，聚焦為「以基督為中心」。此外，這兩份宣言也較信義宗傳統更加突出崇拜所具備之抗衡文化，以致於轉化文化的使命，以及崇拜所具備之跨越文化性，以見證合一的使命。

三、青年崇拜之神學反省

以下根據上述對信義宗傳統及當代信義宗神學論崇拜與文化之討論，對青年崇拜提出三方面的神學反省：必須以聖道和聖禮為核心、乃是為鄰舍之益處以及分別但不分離。論述如下：

1. 以聖道和聖禮為核心—青年崇拜是超越青少年文化的

根據前述內容，無論是信義宗傳統或是當代信義宗，均強調基督教崇拜乃是以聖道和聖禮為核心，因此做為基督教崇拜之青年崇拜也必須是以聖道和聖禮為核心。這也表明青年崇拜不僅是超越青少年文化的，同時也是大公信仰的呈現。

2. 為青少年群體之需要與益處—青年崇拜是處境化與抗衡青少年文化的

正如前述內容所指出，崇拜禮儀可視崇拜群體之處境和需要加以調整，但必須以上帝之道為評估禮儀及其文化特徵之標準，且謹慎使用基督徒的自由。因此，青年崇拜乃是針對青少年群體（包括信徒與慕道友）之需要與文化特徵進行處境化，而在禮儀中使用合於上帝之道的青少年文化特徵，甚至是這些青少年文化特徵需要「批判、轉化和再定位」(critique, transformation and reorientation)。⁶³ 因此，青年崇拜乃是基於上帝之道而採納並調適於(adaptive to)青少年文化。

然而，同時青年崇拜也必須基於上帝的道，為青少年群體之益處而抗衡青少年文化，並且加以批判，進而轉化。Chris Barker 指出在以次文化概念對青少年文化的分析中，「青少年次文化被認為是具有反抗權力的風格化形式」，並且此類風格被認為是「透過象徵性地解決他們所面臨的階級矛盾，而從當前文化與霸權

⁶² LWF, "Nairobi Statement on Worship and Culture", 27.

⁶³ Stauffer, "Worship: Ecumenical Core and Cultural Context", 13.

階級中『贏得』屬於他們自己的空間」。⁶⁴事實上，此種反抗權力的風格化形式，反映出青少年文化的自我偶像化傾向。此外，消費文化對於青少年文化及認同之影響，亦不容小覷。約翰·史都瑞(John Storey)指出「透過消費的儀式，對於文化工業製品進行選擇性的挪用與團體使用，青年次文化(youth subcultures)形成了有意義的認同」。⁶⁵不僅如此，「後現代主義（尤其是對文化消費與後現代主義的焦慮）的面相之一，可以說就是用消費來闡連(articulate)文化認同的作法」，⁶⁶而在此影響之下，正如梅登·舍瑞普(Madan Sarup)所觀察的：「消費如今已是一種存有方式(a mode of being)，一種獲取認同的方式(a way of gaining identity)」。⁶⁷透過消費內容與方式對消費者的召喚，個人認同持續地置換與再置換(displacement and re-displacement)，⁶⁸並進而形成深具流動性之「後現代部落」(postmodern tribes)：「偶爾聚合，然後解散」。⁶⁹然而，所謂的消費內容與方式不僅是物品或商業服務而已，也包括藝文欣賞、知識獲取、政治投入，甚至是宗教生活參與。這對青少年所可能產生之影響，就是認同忠誠不再是必須的，而是藉由持續進行各式「消費」，來驅動多元且流動式的認同。然而，這也正是青年崇拜所應當加以抗衡及批判的。因為基督教崇拜的基礎—第一誡及其所指涉之信心，表明人乃是藉信而存有(being by faith)於創造主上帝和其他受造者面前，⁷⁰而非藉由消費或是自我偶像化構成其存有與認同。因此，青年崇拜應當基於上帝之道，對青少年文化加以抗衡、批判，並進而轉化。

3. 青年崇拜與成人崇拜間應當是「分別但不分離」—青年崇拜是跨越青少年文化的

固然青年崇拜是針對青少年群體（包括信徒與慕道友）之需要與文化特徵進行處境化，但這並不表示青少年群體與教會中其他群體是分離，甚至是獨立成爲「青少年次教會」(youth sub-church)。因此，青年崇拜也應當重視「跨越青少年文化」之實踐，不僅是持守崇拜之核心—聖道與聖禮，同時也當考慮青年崇拜禮儀與成人崇拜禮儀之間的聯繫，而非一味追求獨樹一格。

參、台灣信義宗教會青年崇拜個案分析

限於時間因素，筆者僅選擇四所目前實施青年崇拜之信義宗教會進行訪談，依訪談先後次序分別爲中華信義會勝利堂（以下簡稱爲勝利堂）、台灣信義會真道堂（以下簡稱爲真道堂）、台灣信義會復興堂（以下簡稱爲復興堂）及台灣信義會真理堂（以下簡稱爲真理堂）。個案之相關資料請參見表一。

⁶⁴ Chris Barker, 《文化研究智典》，許夢芸譯（台北：韋伯文化，2007），255。

⁶⁵ 約翰·史都瑞, 《文化消費與日常生活》，張君玫譯（台北：巨流，2002），69。

⁶⁶ 史都瑞, 《文化消費與日常生活》，182。

⁶⁷ Madan Sarup, *Identity, Culture and Postmodern World*, (Edinburgh: Edinburgh University, 1996), 105. 譯文引自史都瑞, 《文化消費與日常生活》，185。

⁶⁸ 史都瑞, 《文化消費與日常生活》，190-197。

⁶⁹ 史都瑞, 《文化消費與日常生活》，189。

⁷⁰ 陳冠賢、王榮昌, 〈藉信而立：路德問答中的人觀〉, 《「基督宗教之人觀與我觀」學術研討會會議手冊》（台北，2009），50, 53。

表一、青年崇拜個案基本資料

	勝利堂	真理堂	真道堂	復興堂
起始年代	1996 年迄今	2008 年迄今	2004 年下半年迄今	2007 年底迄今
聚會時間	週日上午	週日晚間	週六晚間	週六下午
實施方式	與成人崇拜同時舉行	於現有晚堂崇拜舉行	非主日時段，會後有小組分享。	非主日時段，會後有小組分享。
成員年齡	國中至研究所 ⁷¹	大學為主	國、高中生	國、高中生
平均聚會人數	120-130	80	50	20
團契聚會	週六有少高和大專團契	週六有大學團契聚會	轉型為青年崇拜	轉型為青年崇拜
宣講安排與實施	由青年事工教牧負責安排，講員以青年事工教牧為主，其他教牧協助，偶有外請講員。	與主日上午崇拜相同	由青年事工教牧負責安排，講員以青年事工教牧及輔導為主，其他教牧協助，偶有外請講員。	使用既有之主日信息，但由青年事工教牧及輔導實施。
洗禮	於教會洗禮聚會中，由教會負責施行之教牧實施。	於大專牧區中，由大專牧區教牧實施。 ⁷²	於主日崇拜中實施，並鼓勵成員參與觀禮。	於主日崇拜中實施，並鼓勵成員參與觀禮。
聖餐	於青年崇拜中實施， ⁷³ 目前由教會牧者施發，未來將由青年事工教牧（俟其按牧後）施發。	於崇拜中實施。	於聖餐主日中實施，會要求已受洗之成員參與領餐。	於聖餐主日中實施，會要求已受洗之成員參與領餐。
崇拜服事人員	由青年／青少年擔任	由青年	由青年／青少年擔任	由青年／青少年擔任
與成人崇拜禮儀之關係	與成人崇拜禮儀類似	與成人崇拜禮儀一致	根據成人崇拜禮儀加以精簡	根據成人崇拜禮儀加以精簡

⁷¹ 初始時以國高中生為主，自 2008 年起，教會考量事工需要，將大學生及研究生都劃歸青年崇拜之成員範圍（採鼓勵參與，而非強制）。

⁷² 真理堂之洗禮均在受洗者所歸屬之牧區中實施，因此青年牧區的洗禮實施，是和整體教會的實施方式一致。

⁷³ 勝利堂的成人崇拜施餐方式偏向改革宗式，但青年崇拜的施餐方式則是結合信義宗特色和改革宗方式。

以下將針對個案之實施型態進行初步分類，並根據前述之神學反省進行初步評估。筆者將所訪談之四所教會的青年崇拜，初步區分為兩種實施型態，即「青年崇拜事工」(Youth Worship Ministry)和「以崇拜為基礎之青年事工」(Worship-Based Youth Ministry)。前者包括勝利堂和真理堂，後者則為真道堂和復興堂。

1. 型態分類

(1) 青年崇拜事工：此種實施型態，通常是繼續保持既有之團契聚會，並增加青年崇拜，甚至會在青年崇拜之前或後，安排其他聚會。以勝利堂為例，在青年崇拜之前也安排青少年主日學，並且實施型態則是參照教會之成人主日學方式進行。就勝利堂和真理堂的實施方式而言，前者的方式乃是與成人崇拜同時（但不同場地）進行，⁷⁴而後者則是於既有之成人崇拜中進行。⁷⁵

(2) 以崇拜為基底之青年事工：此種實施型態，則是將既有之團契聚會，轉型成為青年崇拜，但在崇拜後段或結束後，進行小組分享，藉以凝聚成員之向心力，而青年崇拜不僅是取代既有團契聚會，並且性質等同於主日崇拜。但據受訪之青年事工教牧表示，會鼓勵在青年崇拜中擔任服事者之青年信徒，同時亦參加主日的成人崇拜聚會。

2. 神學反省之評估

(1) 以聖道和聖禮為核心

筆者認為所訪談之四個教會的青年崇拜，無論是採取青年崇拜事工型態（勝利堂和真理堂）或是以崇拜為基底之青年事工型態（真道堂和復興堂），都是以聖道和聖禮為核心。就聖道宣講而言，四個教會的青年事工負責同工均強調聖道宣講於青年崇拜中之重要性，並且也相當重視青年崇拜之講題安排與設計，無論是由青年事工負責同工規劃（勝利堂、真道堂），或是由教會進行整體安排（真理堂、復興堂）。就聖禮實施而言，雖然真道堂和復興堂並未直接在青年崇拜中施行聖禮，但仍鼓勵或要求青年會眾參與於主日崇拜中所實施之聖禮。

(2) 為青少年群體之需要與益處

以下分為處境化及抗衡青少年文化兩方面評估。就處境化方面，筆者認為四個個案之處境化程度並不易評估，特別是崇拜禮儀對於青少年文化特徵的採納狀況。首先，我們必須考慮青少年文化特徵是否隨區域因素而有所影響。其次，雖然四個個案崇拜所使用之詩歌多為當代新興詩歌，然而當代新興詩歌也普遍被用於成人崇拜中，因此使用當

⁷⁴ 筆者暫時將此定名為「平行式」(parallel)。

⁷⁵ 筆者暫時將此定名為「內嵌式」(embedded)。

代新興詩歌並不必然代表著採納青少年文化特徵，並且當代新興詩歌與青少年文化特徵之關係，仍有待進一步探討。而其他部分（如儀式、布置、服裝等）並無顯著採納之青少年文化特徵之現象。

就青年崇拜抗衡青少年文化部分而言，筆者承認這必須透過長期觀察及參與，才能加以評估。然而，在訪談過程中此一議題並未出現在受訪對象之陳述內容中。因此，筆者認為青年崇拜抗衡青少年文化之面向，是發展青年崇拜時，應當更加被留意之面向。

(3) 青年崇拜與成人崇拜間應當是「分別但不分離」

就跨越青少年文化而言，受訪教會青年崇拜之禮儀明顯都與成人崇拜禮儀相近，甚至是一致。其中，真道堂和復興堂的青年崇拜禮儀安排，基本上都是採取將成人崇拜禮儀加以精簡，而根據兩位受訪同工表示，目的之一乃是期望幫助青少年將來轉入成人崇拜時，可以很容易適應。而真理堂所採取之「嵌入式」青年崇拜，實際上無異於成人崇拜，因此筆者認為這三者的確呈現出青年崇拜與成人崇拜間之「分別但不分離」的關係。至於勝利堂除了青年崇拜禮儀和成人崇拜禮儀類似，⁷⁶在聖餐禮儀方面，青年崇拜不僅是採用成人聖餐崇拜之禮儀（偏向改革宗式），並且也融入信義宗傳統特色，而表達出另一種「跨越文化」特色。

肆、結論與未來展望

本文首先針對信義宗傳統及當代信義宗論崇拜與文化之相關著作，進行歸納與彙整，並提出三方面有關青年崇拜之神學反省：必須以聖道和聖禮為核心、乃是為鄰舍之益處以及分別但不分離。其次，本文也針對訪談個案，將青年崇拜初步區分為「青年崇拜事工」及「以崇拜為基礎之青年事工」兩種實施型態，並且就上述三方面神學反省，進行四個個案的評估。其中，有關於青年崇拜之處境化，本文指出必須先對青少年文化特徵有更進一步的界定與探討，才足以進行評估。而青年崇拜之抗衡文化的部分，則亦需透過長期觀察及參與，方能進行評估。

基本上，本文對於台灣信義宗教會青年崇拜事工之探討尚屬粗淺，未來仍有極大之成長空間。以下僅提出兩方面的可能發展方向：

1. 建立青年崇拜事工實施型態之分類：本文目前係針對有限之個案進行分類歸納，未來應進行大規模之田野調查，據以建立更為精確之分類層級結構。此外，Thomas Schattauer 也提出有關崇拜禮儀與宣教間的三種模式：在內與外展(inside and out)、由外而內(outside in)和由內而外(inside

⁷⁶ 根據受訪同工表示，勝利堂青年崇拜禮儀是於初始階段就確定，幾乎沒有進行過顯著的修訂。然而，在同時期當中，成人崇拜禮儀有進行過修訂，甚至第二堂崇拜禮儀和其他堂崇拜禮儀明顯不同。因此，只能以「類似」來界定其關係。

out)，⁷⁷筆者認為這也是值得加以沿用，甚至是整合於實施型態之分類當中。

2. 結合神學與文化研究(cultural studies)進路，對於本地青少年文化特徵進行歸納彙整與深入探討，並據以建立青年崇拜事工之處境化評估原則和判準。

⁷⁷ Thomas H. Schattauer, “Liturgical Assembly as Locus of Mission”, in *Inside Out: Worship in an Age of Mission*, ed. Thomas H. Schattauer (Minneapolis, MN: Fortress, 1999), 2-3.