

# 各宗教在台傳教之社會分析

郭文般<sup>1</sup>

本文作者以宗教社會學的觀點，客觀地分析了台灣福傳的現實景況。宗教傳播的內涵非常複雜，本文的討論主要鎖定在各宗教信徒數的成長的現象分析<sup>2</sup>，這是福傳中必需誠實面對的一個向度。

臺灣近數十年來的宗教相當活絡，不僅宗教場域中的多元化逐日加強，宗教內部不同的團體在這數十年來的起落盛衰，也表現出極為明顯而值得注意的模式。本文的前段主要以近年來宗教社會學家的研究成果，清理出宗教間相互消長的總體趨勢，藉以掌握當前臺灣的宗教大勢；其次，從一些傳教成果最為顯著的宗教團體當中，抽離出這些團體的共同特色，並藉以進一步解析傳教成功與失敗的可能原因。

---

<sup>1</sup> 本文作者：郭文般教授，臺北大學社會學系主任。

<sup>2</sup> 此處的「成長」則直接指的是「量」的成長，如信友數、寺廟教堂數……等的成長。根據陳杏枝綜合許多學者的研究，推估出臺灣的宗教分佈大約為：民間信仰者約佔 68%至 74%之間；基督教徒在 3.5%至 4.0%之間；天主教徒大約是 1.8%至 2%左右；一貫道道親約有 1.5%，而真正的道教徒只有約 0.1%。佛教徒的數目爭議最大，以不同的標準來判定，大約從 2.7%至 14%之間，最多不超過 15%；無宗教信仰者則從 5%至 10%左右（陳杏枝 2000）。

## 一、總體趨勢觀察

### (一) 從傳統的宗教信仰主體—民間信仰來看

臺灣傳統宗教可以大分為兩個部分：一是民間信仰，這是一個與社會各個層面緊密相接連而缺少其獨立自主於其他社會制度存在的宗教，學者稱之為「普化宗教」；另一則是正統佛教與道教的制度化宗教<sup>3</sup>。

余光弘分析臺灣近百年來不同主神的寺廟數目，他發現了傳統宗教中許多深刻的變化<sup>4</sup>。這些變化可以簡單歸納為兩個最值得注意的現象：

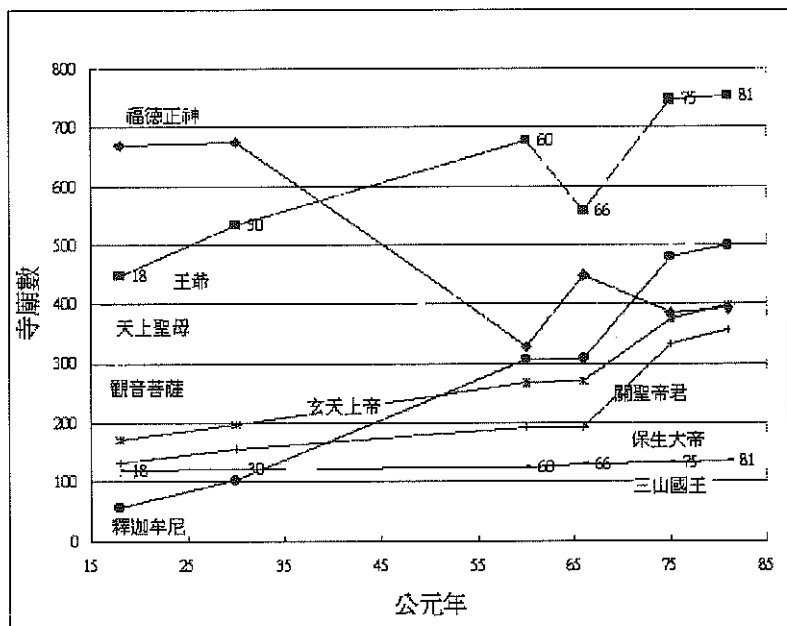
1. 愈能與現代社會相合的神明廟宇（如觀音、釋迦佛、關聖帝、玄天上帝、中壇元帥）數目愈增，反之則愈減（如祖籍神明、文昌帝君）。
2. 神壇數量勃興<sup>5</sup>：祖籍神明依附於傳統的地方社群，是學者稱為普化宗教的部分；觀音、佛祖則屬制度性宗教的佛教；玄天上帝和中壇元帥等，則特別是針對個體的需要，而不具社群特性的神壇。

---

<sup>3</sup> Yang, C. K., "State Control of Religion," in *Religion in Chinese Society* (University of California Press, 1961); 李亦園, 《宗教與神話》(台北:立緒, 1998), 169~170 頁。

<sup>4</sup> 余光弘, 〈台灣地區民間宗教的發展: 寺廟調查資料的分析〉《中央研究院民族學研究所集刊》53 (1983), 67~103 頁。

<sup>5</sup> 同上。

〔圖一 1〕臺灣地區最重要的主神（佛）寺廟數（1918~1981）<sup>6</sup>

因此，總的看來，我們可以簡單歸納出民間信仰變遷的整體趨勢：傳統宗教內部中，除了有制度化宗教興盛而普化宗教衰退之外，尚有一個朝向非社群性的、針對個體實際需要的神壇的勃興。這兩個方向的共同性，是民間信仰的集體性降低而個體性增強。

## （二）寺廟與教堂的對比

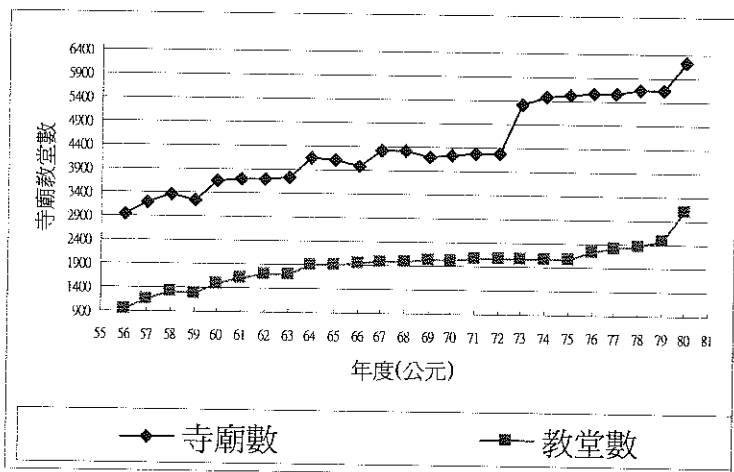
瞿海源、姚麗香在〈臺灣地區宗教變遷之探討〉<sup>7</sup>中，比較

<sup>6</sup> 本圖引用余光弘，前引文。

<sup>7</sup> 姚麗香、瞿海源，〈臺灣地區宗教變遷之探討〉，收於瞿海源、章英華主編，《臺灣社會與文化變遷》（台北：中央研究院民族

傳統宗教與基督宗教的發展，這兩類的發展趨勢如〔圖一 2〕。

〔圖一 2〕 寺廟教堂數 (1955~1980 年)<sup>8</sup>



考慮到寺廟教堂數目的增多，最直接的因素可能只是因為人口數目的增多而已，人口數目增多是一種社會的生物性因素，其本身雖然很重要，但排除這個因素之後，可以進一步掌握背後宗教變遷的動態。因此，瞿海源、姚麗香將〔圖一 2〕改製成每萬人平均寺廟教堂數而成為〔圖一 3〕，這是寺廟、教堂在人口當中的「密度」的指標。

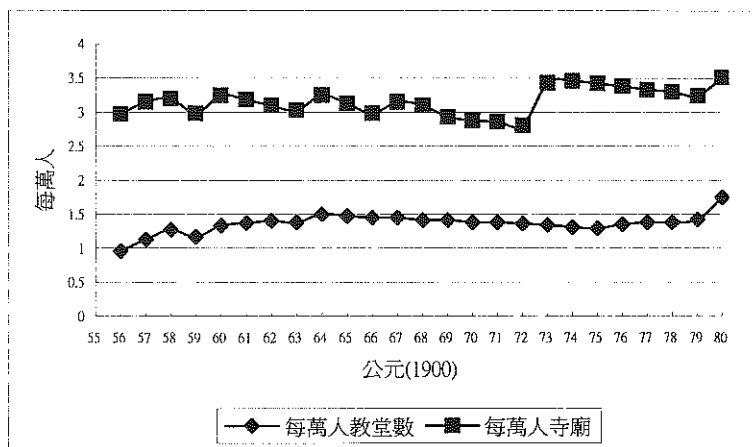
根據這兩位學者的判讀，傳統信仰的寺廟在 1971 年之前的密度幾乎沒有增加，「甚至在人口成長率大幅下降期間（1966~1971），還有負成長的狀況發生。其次，在 1970 年代初期，每萬人之寺廟數開始回升。到了 1974 年到達最高峰，隨

學研究所專刊乙種之 16，1986），655~685 頁。

<sup>8</sup>〔圖一 2〕和〔圖一 3〕取自瞿海源、姚麗香，前引文，657 頁。

後又略有起伏」<sup>9</sup>。

〔圖一3〕每萬人平均寺廟教堂數（1955~1980年）



教堂的密度方面，與寺廟的密度走勢相當不同。1965年前，教堂密度持續成長，到了1965年達到高峰，但隨後逐漸下降至1975年為谷底，之後又重新恢復增加的趨勢。如此，瞿海源、姚麗香結論道，就寺廟和教堂的密度來看：

「傳統信仰在1970年以前成長緩慢……，之後卻有顯著的成長。而天主教及基督教的狀況卻恰好相反，在1960年以前呈快速成長的局面，隨之則緩慢下降，直到1975年才又恢復成長。<sup>10</sup>」

<sup>9</sup> 同上，656頁。

<sup>10</sup> 同上，658頁。

### (三) 幾個宗教類屬的相對發展趨勢

我們以中央研究院《社會變遷基本調查》<sup>11</sup>的資料分析來看，有五點重要的發現：

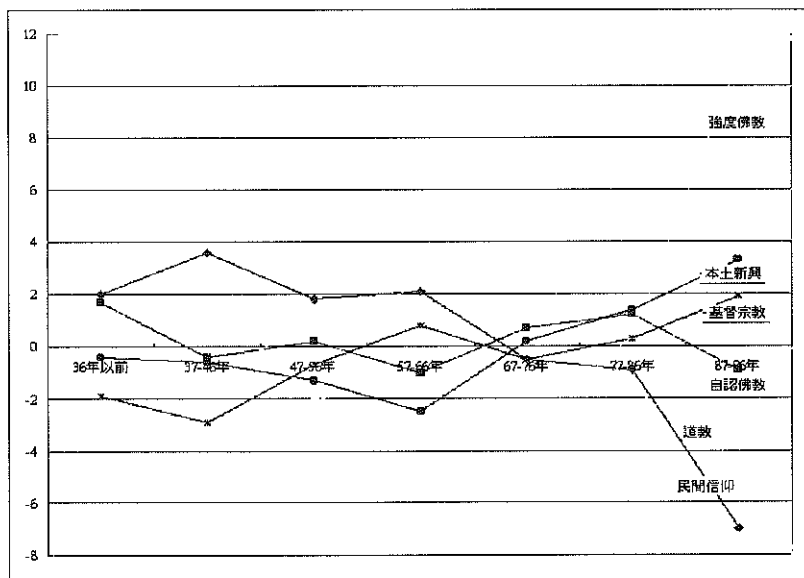
汎稱民間信仰者<sup>12</sup>最早從 1957~66 年，至晚至 1977~86 年之後，入信者開始呈穩定的下降趨勢。特別從 1977~86 年這一段期間，聲稱開始信民間信仰的人數急速銳減，主因可能是愈來愈少的年輕人自認為是民間信仰者。民間信仰一直佔人口中的最大多數，因此這種銳減的趨勢，可以代表整個臺灣宗教場域的根本性變化；相對於此，本土新興的宗教團體則從 1957~66 年間，開始呈穩定成長的情況。

---

<sup>11</sup> 章英華主編，《台灣地區社會變遷基本調查計劃第三期第五次執行報告》（中央研究院社會學研究所，2000）。

<sup>12</sup> 中央研究院於 1999 年完成之社會變遷基本調查。1、民間信仰：所有自稱民間信仰者，包括自己認定、拜神的、沒有清楚認定的，以及其他；2、自認佛教：信仰佛教，但無法回答所屬的宗派者；3、強度佛教：信仰佛教，而且可以清楚回答所屬的宗派或沒有任何宗派者；4、道教：自稱信仰道教；5、基督宗教：天主教和基督教；6、本土新興的宗教，包括慈惠堂、一貫道、天帝教及其他戰後本土宗教和自稱是佛道雙修而不屬於上述宗教者。

〔圖一 4〕幾個宗教類屬的相對發展趨勢



強度佛教與基督宗教則都從 1967~76 年間始穩定成長；而強度佛教的成長趨勢，要更強於其他所有的宗教。長期來看，本土新興的宗教團體和強度佛教兩條趨勢略呈平行，而與基督宗教呈相互消長之勢；但從 1967~76 年間之後相互消長的態勢不再，而呈共發共榮之勢，但強度佛教的發展趨勢更為強健<sup>13</sup>。

## 二、宗教的社會位置和其發展趨勢

基於以上的研究發現，我們進一步探討不同宗教類屬的發

<sup>13</sup> 郭文般，〈新的或舊的宗教性〉，《宗教與社會變遷—第三期第五次台灣社會變遷基本調查之研究分析研討會》，（中央研究院社會學研究所，2001），29~52 頁。

展，與其在整體宗教場域中的位置間的關連：是否處於優勢位置的宗教類屬愈可能發展？反之，則發展愈是困難？

我們以「正統性」之高低來評量各宗教團體的研究，並勾勒出臺灣宗教場域中不同宗教團體的相關位置，如〔圖二1〕<sup>14</sup>。其中，面向一代表的是「正統性」，而面向二則代表「親和性」。「象限一」可略稱為「本土新興宗教」的位置：親和性高，但是正統性不足；「象限二」則是正統佛教、道教和民間信仰的位置，這是正統性和親和性都高的宗教類屬，是臺灣社會當中人仰望的宗教團體所在，不過我們也可以注意到，慈濟的親和性在這個類屬當中最底；「象限三」是基督宗教，基本上正統性不成問題，但是親和性嚴重不足；「象限四」則為外來或有嚴重爭議的新興宗教，在正統性和親和性上都是負數。

以這個宗教場域的具型圖解析過去許多宗教的現象，我們可以觀察到合於這種區分的表現：

1. 「象限二」的宗教團體常有維護正統性的動作：例如中國佛教會先後對一貫道、清海、創價學會等進行的批判，乃至於結合政治勢力的鎮壓，並熱衷於對「象限一」和「象限四」中所謂「宗教亂象」的批判。
2. 「象限三」基督宗教則分享有正統性，因此也常有維護正統性的動作，但也致力於推行本土化和社會服務工作，以改善其親和性的不足。
3. 「象限一」則有不少極力提高正統性的表現，如佛陀照明

---

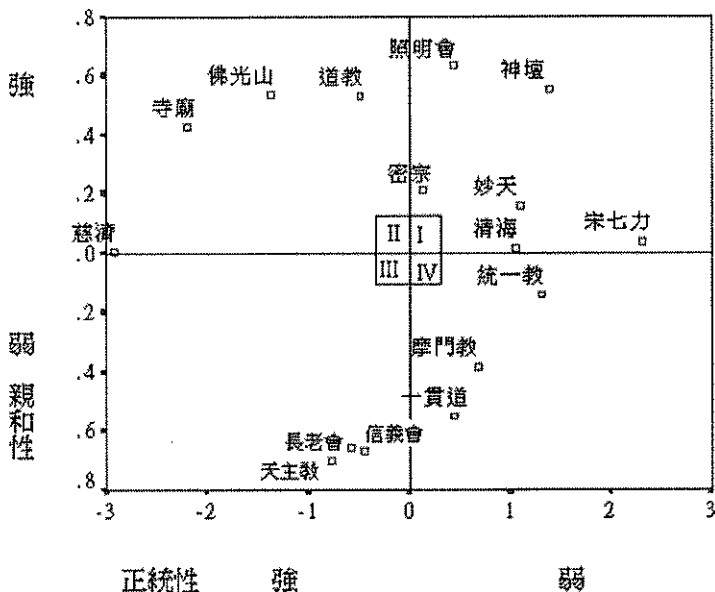
<sup>14</sup> 郭文般，〈臺灣宗教場域的組成——一個新制度論的觀點〉《新興宗教現象研討會》（中央研究院社會學研究所，2002），97~124頁。



會於平日清晨五時，透過第四臺播放的早課。

4. 「象限四」則低調處事，盡量避免讓人有任何於正統性或親和性有虧的指控……等。

〔圖二 1〕 臺灣宗教場域中的分佈概況



〔圖二 1〕與〔圖一 4〕相互參照，有幾點現象值得提出：

1. 長期看來，正統性足、親和性高的第二象限中的民間信仰和道教，成長趨勢是向下的。這個現象和西方學者看西方社會之「降基督宗教化」( de-Christianization )類似，也是獨占性宗教在宗教多元化下必然的趨勢；但其中的佛教（以慈濟和佛光為代表）則和道教有相互消長的趨勢，這在 76 年之後，情況至為明顯。臺灣社會除民間信

仰仍居人口最大多數外，制度性宗教的佛教逐漸取得主導的地位（但道教其實從未真正興盛過）。

2. 基督宗教的正統性雖然仍不如正統佛教和民間信仰，但其實也已不低，普遍被視為名門正派應無疑義，不過親和性卻相當不足。本土新興宗教則正統性普遍不足，但親和性則相當不錯。1946年至1960年代中期，親和性較高的佛教和本土新興宗教的成長，反而不如親和性較低的基督宗教之勢，而且兩者間呈相互消長的態勢。這一點可以替教會在戰後的臺灣蓬勃的發展予以清楚的定位：當初入信的信徒在於取得立足社會的正統性（正當性），而不在於與整體大社會的宗教文化背景盡量地相近，因此其追求與親和性背道而馳<sup>15</sup>。具體言之，入信者大多是新來的所謂外省人和面對新時代的原住民。
3. 但在1960年代中期之後，這種態勢呈相反方向發展。佛教和本土新興宗教逐漸上揚，而基督宗教日趨下風，1966年至1970年代中間，此趨勢最為明顯。這一個階段親和性低者的基督宗教之發展，開始呈現停滯，而親和性高的宗教則開始成長。這與整體社會「本土化」的傾向應有深刻的關連。也因此，這個階段的走向提供了1970年代天主教「教會本地化」的「客觀經驗」基礎。1970年代的本地化，內容其實是中國化，而與今日本地化意義不同，主要方向是使教會在文化上與第二象限的宗教更為接近，但教會中國化全然未能挽回天主教會衰退的傾

---

<sup>15</sup> 過去有不少人將基督宗教在這個年代的發展，歸因於教會所提供的物質利益。這樣的理解實在是太低估了這些人對教會的期盼。

向。

4. 1976 年之後，基督宗教整體以及新興的本土宗教重新開始成長，而且兩者呈平行狀態，但其成長強度不若強度佛教。如此，我們可以結論到：制度性的宗教，不論是佛教、基督宗教，亦或是其他本土新興的宗教，都向上成長，不拘其正統性高低或親和性之高低；但普化宗教的民間信仰則持續下滑。

這一個現象至少尚有另一個意義：這一波的宗教成長與 1946 年至 1960 年代間有一點不同，即當年背後有深刻的群體尋求社會定位的驅力，這一波則比較近於個體的信仰追求。這與民間信仰中針對個體需要的神壇之興盛，應是同一個階段中不同方式的表達，但整體社會朝向個體化的發展，則應是相近似的。也因此，上一波的信仰有「集體皈依」之勢，但這一波則是個人的來去。

但並非所有的制度性宗教都成長。特別是「象限三」中，天主教持續衰退；而基督教中的地方教會系統和主流宗派的信義會、長老會，則已經開始向上成長。

如此，宗教團體的「正統性」、「親和性」之高低和宗教「是否」成長—數量的成長—某個程度關係不再有絕然的關係，而與宗教制度本身的「制度能力」直接相關；但在成長的這三類（正統佛教、本土新興宗教、基督宗教）當中，「正統性」、「親和性」愈高的制度宗教—正統的佛教，相對於「正統性」、「親和性」較低的基督宗教或本土新興的宗教來說，其成長的態勢仍有某個程度的優勢。

簡言之，各個宗教團體在臺灣的宗教場域中的「立（利）

基」已經確立：不同的宗教團體處於社會不同的位置，接觸不同的人群，擁有不同的潛在信徒，因此各個宗教的相對「定位」已經穩定，各個宗教乃在各自的「立基」中，透過制度的強化和運作，取得最大的成果。

反面來說，若宗教團體企圖以異於自己的「社會定位」的作為來進行傳教工作，如 A 宗教將自己的信息塑造地很像是針對 B 宗教的群眾所喜歡聽到的內容，則其成效必然有限。以最能激發國人想像的「吃」來作比喻，如果「牛排館」推出「正統的中菜」，生意必然不佳；但若「牛排館」推出符合國人口味的牛排，則大發利市的機會較大。

### 三、宗教團體的制度運作力

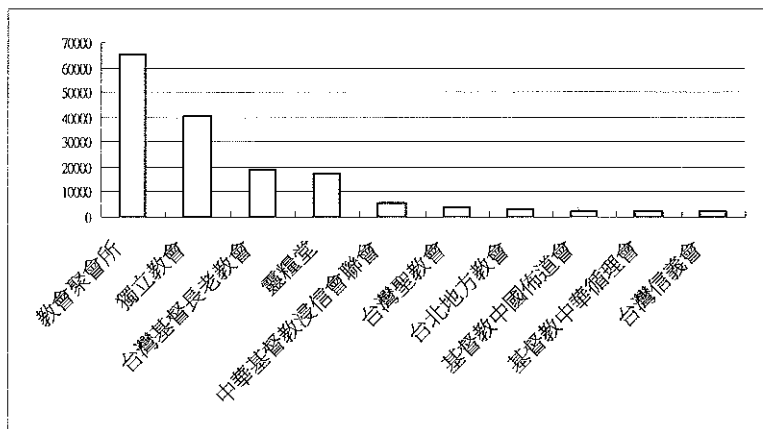
就目前各宗教發展的狀況來看，發展最好的團體大都是新興的宗教團體，例如佛教界中發展最好的幾大山頭（慈濟、佛光、法鼓、中臺、靈鷲、福智等），無一不是戰後才創立的團體。除此之外，戰前就有的寺廟也有很一些相當成功的轉型之例，但其發展情況往往不如新興的佛教團體來得明顯。

同樣的情形也發生在基督新教當中（見〔圖三 1〕）。在基督新教近 60 個宗派中，會友超過 5000 名的十個團體中，最近十年中成長率最高的，也都是戰後來臺的教會。戰前在臺教勢就相當大的（臺灣）長老教會和聖教會，在這十個團體中成長率居於最末，不過成長的趨勢已經明顯可見。

值得注意的是，這十個團體中，國人自立的、福音派的教會就居其五。其他主流教派（由外國差會所建立的教會）而能發展得好的，也都有「福音派化」的傾向：教義上強調個人重生的經驗，組織上推展小組教會，禮儀則「敬拜讚美」有大行

其道之勢。不過，再抽高來看，個人的信仰體驗、小團體的組織、激發個體的儀式，不僅只見於基督宗教中的新興團體，在佛教團體當中也一樣可以見到，慈濟功德會、法鼓山、中臺禪寺、靈鷲山……無一不是如此<sup>16</sup>。

〔圖三 1〕 基督新教成長數前十大宗派（1989~2001 年）<sup>17</sup>



<sup>16</sup> 總的看起來，近五十年來臺灣發展最好的多為新興宗教團體，但這並不意味新興宗教一定可以發展的很好，事實上，夭折的新興宗教團體更多；反之，歷史久遠的、大型的宗教團體走入歷史的並不多，但快速發展的情況也不多見。因此，新與舊之間各得其優勢和劣勢。新興宗教團體資源少、正當性低，因此死亡率也高，但一旦存活下來，不但正當性逐漸提升，而且，因為沒有太多已經不符合現代社會的教義、儀式需要把持不捨，因此而能緊緊貼近時代之所需。舊有的大宗教團體則反是，也因此戰前就已經存在的教團在戰後都沒有太亮麗的表現，但其存活則不成問題。

<sup>17</sup> 以「中華基督教福音協進會（2001）」所公佈的《台灣基督教會教勢報告》的資料整理所得。會友數為第三之「獨立教會」並非單一教會。長老會成長數居三，但教友數居新教之冠，因此若以成長率來看，則未若信徒數較少的其他教會。

在傳教上成功的這些團體的特色，值得深入予以分析。大致上，這些特色可以以一個總的概念，即宗教團體的「制度運作力」來呈現。直言之，制度運作力愈強的團體，傳教的效果愈強；制度運作力愈弱的團體，則傳教效果必差。但何謂「制度運作力」？

就消極面來看，新興團體不若舊有團體具有沉重的沉入成本（sunk cost）的問題。這是一個宗教團體的「下層結構」，意即其經濟資源的運用問題，這一點如果沒有解決，討論其他問題可能都沒有太多意義。

新興宗教的沉入成本（sunk cost）低，因此其資源可以針對當前最緊要的情況，作最有效的付出；相反的，舊有的宗教團體在前一階段的措施（硬體的、軟體的）所付出的，雖然現下可能已經不再有明顯的意義，但因為「結構慣性」（structural inertia）已然形成，不僅無法抽身，甚且會慣性地持續地付出。通常這些慣性的持續性付出，可能會形成沉重的負擔，乃至於耗盡了大部分的資源，因此「創新開展」根本不可能。具有歷史的「大教會」這方面的沉重包袱，「新興的宗教團體」卻可以彈性變化。

不過，「沉入成本」應不只限於經濟面的問題，在其他的宗教層面，如教義、組織、禮儀等，同樣也有類似的邏輯在運作。其結果是宗教團體的「制度運作」往往只能表現在建立於過去的那些「常軌」的運作：行禮如儀、宣講如儀、施行聖事如儀……，天主教的梵二大公會議被譽為廿世紀教會「現代化」的努力，她所試圖處理的，其實是教會在諸多面向上所出現的這一個問題。

在這一點上，大教會的處境頗似福音中那位富貴少年。在

理智上他知道該作甚麼，但是最後卻只能「憂悶的走了」（瑪十九 22）。對於大教會試圖振作的努力，不知道耶穌是否還會接著說：大教會要真正展開積極傳教的工作，比「駱駝穿過針孔」還困難？

這是就消極面來看，就積極面來看，一個成功的傳教團體必須能夠恰當地處理三個問題：一、信徒的加入與維繫；二、孕育信徒的信仰經驗的能力；三、充分納入現代世界的成果的能力。

### （一）信徒的加入與維繫

善用社會網絡，包括舊有社會網絡的使用與建立新的社會網絡。國內外許多研究都指出，新信徒加入宗教團體最重要的因素，不是源自於他們對信仰的追求，也不是他們接收了大眾媒體的資訊，而是社會網絡的作用。根據我們在 1997 年的研究顯示，清海無上師的弟子只有 21.4%，而靈糧堂的會友中則只有 14.1% 是自己找上門的，其他的人都是透過個人的社會關係引介而加入團體的<sup>18</sup>。即連宣稱有數百人「決志」的大型佈道會，細緻予以分析，都可以發現大部分「決志」的人其實都不只是當場聽道而受感動而已，其實都已長時間身在教會的網絡當中了。大型的佈道會扮演的角色其實是「收割」，而非開拓新的信徒。

與此相關的是，成功的宗教團體經常大量地使用「小團體」的組織方式。基督宗教也好，佛教也好，都有類似的傾向。這些教團以極高的人際關係密度，環繞個別的信友，使「信仰團

---

<sup>18</sup> 郭文般，《宗教與社會的關係：兩個宗教團體的研究》（國科會研究報告，1997）。

體」成爲個體信徒的生活中最重要的「社會世界」。1990年以來，臺灣許多基督新教的教會努力推行小組教會，主要學習自韓國和新加坡的福音教會。臺北的靈糧堂是其中一個相當成功的例子。但一些主流教會，如信義會和長老會的一些教會也都積極投入這種教會的組織。

如果將整個視野往教會外看，則「小團體」其實是現代的都市社會中許許多多志願性團體的形式，而構成了現代的「民間社會」非常重要的結構性基礎。這種組織形式有其特別的意義。社會心理學家在討論個體人格的形成時，小團體具有特殊的意義：從小時候的家庭，到成年後的同儕團體等，它們提供了心理滿足和人格成長的脈絡，因此而有「基本團體」之稱。

相對於小團體的大團體，則經常只是在理性地處理「業務」，而人際間的關係通常限於形式的、正式的，因此無法提供人心理的滿足，進而塑造個體的人格。現代社會的組織方式一大形組織宰制了公領域的運作，因此特別使得現代人對滿足個體心理的「小團體」生活產生了極深刻的需要，許多成功的宗教團體充分地掌握了這一個時代的特色。

## （二）產生宗教經驗的高度能力

### 一現代宗教特別強調「經驗」的幅度

形成、參與小團體既是現代人的傾向，則個體的「經驗」自然是這種社會生活形式的個體心理追求。傳統社會中的宗教是社會次序的基礎，在西方社會是基督宗教，在中國社會則是自天子以至於庶民，自中央以至於地方社群的祭儀<sup>19</sup>；但現代

---

<sup>19</sup> Yang, 前引文。



社會中，宗教作為社會次序的基礎的意義逐漸模糊，代之而起的是從舊有社會次序中解離出來的無數個體之「安身立命」的追求。

其次，宗教社會學家 Joachim Wach 在談到宗教發展的歷程時，特別強調「經驗」<sup>20</sup>。簡言之，傳統的普化宗教（如民間信仰）向來沒有傳教的驅力，但一旦個體信徒產生了新的宗教經驗——個體由「社會人」轉化為「宗教人」，則此宗教就必然產生新的動力。聖保祿所謂「我不傳揚福音，我就有禍了」是一個極佳的註腳。新的信仰經驗促成信仰團體的產生，因為「宗教經驗」必然具有「潛在的傳教性格」。反之，缺乏個體經驗的宗教團體，則在根本上不具有傳教的動力。

這一點在新興宗教中特別清楚。許許多多在不同的宗教團體當中不斷地宣揚、作證其信仰經驗的內容——從佛教到基督宗教，從宋七力在北京到法輪功在臺灣。「經驗」促成了許多人不在乎有沒有任何強而有力的社會組織或豐富的資源，而志願地向外傳佈。近代最有力的例子，可能是中國境內在近 50 年間蓬勃發展的「家庭教會」，在國家政府極度的不信任，甚或敵視的情況下，他們所有的是極為貧乏的資源以及非常初步的，甚至可以說可憐的社會組織，家庭教會如野火燎原，50 年間信徒由 70 萬人增長至目前所估計的 7000 萬人，成長率是 100 倍。

經驗的產生至少有賴於：1. 信仰內涵的適切性；2. 不斷透過信徒相互間的激勵而產生彼此經驗的傳遞與加強：即禮儀；3. 宗教經驗的權威。

---

<sup>20</sup> Joachim Wach, "Religion of the State." *Sociology of Religion* (The University of Chicago Press, 1971), pp.287-330.

## 1. 信仰內涵的適切性

此處所謂信仰內容的適切性並不指涉一個具完整系統的教義，而是：(1)信仰內涵異乎而且超脫世俗的特性，唯其「異於」且「超脫」此世，方才有整合「此世」的能力；(2)敏銳地反映此時、此刻世俗的特定認同架構的脆弱性。信仰內涵明白的指出此時、此刻、此身的脆弱，而透過與超脫世俗的彼岸（神、佛）的連繫，這種脆弱性得以彌合而產生「圓滿的」個體的「經驗」<sup>21</sup>。

## 2. 不斷透過信徒相互間的激勵而產生彼此經驗的傳遞與加強：即禮儀

天主教的神學清楚地指出禮儀的「團體幅度」。就社會學的意義來說，此處的團體不應是一個抽象的、法人式的概念，而應是「彼此間的互動並相互增強」而形成的關係的集合體。個體間透過自身的動作，而產生對周遭人一定的社會學意義：我們共同經驗到、共同信仰、共同讚美、共同喜樂、共同朝拜……，而相互激發彼此的信仰和經驗的過程。因此，禮儀其實是透過彼此的互動而產生、維繫、複製共同信仰，並經驗到共同的信仰的過程。

但禮儀的基本特徵是它必須異於「日常生活」，並且與「日常生活」明顯地區隔出來<sup>22</sup>。人在「日常生活」中必須保持理

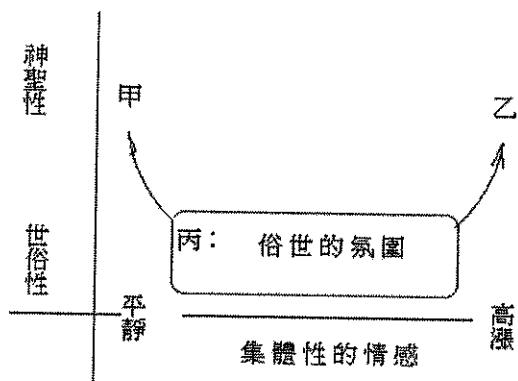
---

<sup>21</sup> 「此時、此刻、此身」其實也意涵了「本土化」的重要內涵。任何本土化的努力如果不是針對「此時、此刻、此身」，則可能只能令人發思古之悠情而已，而無法將現時的「我」和與此時此刻關懷我的神（佛）相接。

<sup>22</sup> Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Translated by Joseph Ward Swain, (The Free Press, 1915); Michael

性的「意識」，否則無法恰當地處理日常生活當中的大小事。但就如同經驗一幅畫、一首詩的美一樣，經驗信仰必須以異於日常生活的心理樣態去進行。理性的分析在此處一無所用，而直觀的、整體的人的投入，則是禮儀的必要條件，因此它必須在異於「日常生活」的「不尋常」中進行。我們以〔圖四〕來表達日常生活的「世俗」與禮儀生活的「神聖」的對比。

〔圖四〕 俗世與神聖的氛圍<sup>23</sup>



甲點：本土宗教特別擅長經營寧靜的禮儀氛圍一團體的早、晚課；集體的靜坐、練功；假日道場中的參禪。

乙點：基督新教許多福音派大力推廣鼓舞集體情感的「敬拜讚美」；天主教的基督活力運動、聖神同禱會……等，也是成功的例子。

T. Hannan, and John Freeman, *Organizational Ecology*, (Harvard University Press, 1989).

<sup>23</sup> 以此來看，任何使教會禮儀更相似「日常生活」的改革，可能都有使教會禮儀陷入於失去神聖性的危機。

### 3. 宗教經驗的權威，整合生命的權威，其次才是其他的權威

1960 年代以降，在宗教社會學界中有一個有趣的問題：為甚麼「保守」的教會成長？（而自由派的教會則沒落？）「保守」的教會，經常意味：教會宣講「異乎而且超脫此世」的信仰，強調「神聖」與「世俗」的分野，而且有清楚的「宗教經驗的權威」。這是當年西方教會的問題，但直至今日，這一個問題仍然重複地被討論，甚至放在今日臺灣社會中也同樣適合。

不過，對「保守」宗教的需求其實與當代社會的特性有根本矛盾的地方：現代社會不是一個「不斷改變」，而且具有「無限多元」的社會嗎？如果現代社會的特性是變動不居，而且多元繽紛，那麼「保守」的宗教，豈不是會成為現代社會中的怪物嗎？

但事實卻顯示，「自由派」的教會經常是一個無法成長的教會，而「保守」的教會卻經常是傳教最為成功的教會。以上述臺灣所列十個基督新教宗派來看，最具「自由派」色彩的基督長老教會：向社會開放，與其他宗教對談，更強調社會參與……，不就是成長最為緩慢的教會？而那些成長快速的教會往往是保守性格最強的教會，他們除了「個人的救贖」之外，並沒有真正關心的事。

這種「矛盾」某個程度正透露出現代人所求於宗教的深度心理：正因為個體面對現代社會的快速變動且多元繽紛，而產生了內在深沉的不安和困惑。因此，個體有求於能夠以「適切的信仰體系」，充滿溫情的「社會網絡和小團體」，彼此間相濡以沫的「禮儀」等，來經驗到信仰的對象，以修補惶恐不安的自我認同。

在這種脈絡下，「權威」的內涵也產生了轉變。傳統社會

的宗教在維繫社會次序，因此傳統的宗教權威基本上是確立社會次序的權威，因此其「道德」的，乃至於政治的意義最為突顯。但今日的宗教，則在個人安身立命的追求上，意義最為突顯，因此昔時宗教權威之外在的、客觀的意義，逐漸轉化至現代針對個體內心的、經驗的意義。今日個體信徒所要求於宗教「經驗」的權威的，乃是其作為指路的明燈、夜暗中的慈光、「靈魂的安全而又堅固的錨」（希六19）。

### （三）向世界成果確實開放

#### ——充分納入現代社會的能力為教會所用

梵二的《現代憲章》和《教友傳教法令》向來被視為天主教重新面對這世界，並重新定位信徒在教會內角色的里程碑。這兩個文件其實互為表裏。如果我們可以接受現代社會在各方面的發展都非常快速而驚人，則我們必然要意識到：身處俗世的平信徒，其實正是這種快速而驚人的進步之所在。平信徒中可能會有最好的醫療人員、廚師、電腦專業人才、漁夫、經濟學家、農夫、管理人才、生意人、教育家、媒體人、社會工作人員……。這個社會有千百種行業，平信徒中就可能會有千百種人才，他們正是這個世界成長的果實。如果一個宗教團體真正能納入這些人才，那才是一個真正面對現代社會進步事實的團體。

問題是，每個宗教團體都因其制度、意識形態、人事運作……等，而具有不同吸納現代社會的能力。一個宗教團體有能力接納現代社會的進步的那幾種模式？如果宗教團體可以將這些全數納入為其所用，則這個宗教團體就會有能力建設一個最現代化而具有宗教精神的大都會；但如果一個宗教團體只

能納入發經本的人才、清理聖堂的人才、司儀……，則這個宗教團體尚是一個梵二之前的團體，等待這個現代世界終於將其淹沒。

在臺灣的宗教場域之中，似乎新興的宗教團體吸納現代世界的的能力愈強。這裏其實也有吊詭之處。那些傳教能力特別強的團體，往往具有「保守的」宗教的一切特色，但它們卻也是最能吸納現代世界的成果的團體。最明顯的例子，如佛教中的慈濟功德會、新教中的臺北靈糧堂。有一些對比其實非常有趣，例如天主教的光啓社比諸基督新教的宇宙光或好消息電視臺。有些機構從無到有、到興盛成長；另有些機構則從興盛到沒落、到幾近無有。

更進一步說，吸納現代世界的成就不只是組織的問題，它與上述「信徒的納入」和「信仰經驗的產生」有必然的關連。保守而傳教力旺盛的教會，不是全無選擇地納入現代世界的成果，他們透過「信徒的納入」和「信仰經驗的產生」納入現代世界的成果，而為其所用。也正因為有後兩者的「把關」，所以他們在納入現代世界成果的過程當中，可以相當程度地降低為現代世界所轉化的趨勢，而仍保持自身認同的完整性，而使現代世界的成果加入他們的傳教作為當中。

#### 四、結論

社會學者涂爾幹以經驗到「力」為宗教經驗的核心，而日常生活的經驗則經常是雜亂而「無力」的。日常生活中，個體雜亂無章的無力感，特別是現代人的問題。也因此，現代人對宗教信仰的追求具有一定的個體經驗重整的特色。透過在宗教團體的互動、宣講、禮儀……而經驗到「力」一天主的愛力、

佛陀的加持力，或個體穿透人生的了悟力，而使個體自覺到生命的活力，並自發地向外傳揚。這種經過宗教經驗而轉化的個人一脫去舊人，成為新人的人一常能展現出無比的能力。

但另一方面，宗教團體也必須要有能力吸納這些人的能力一出乎信仰經驗和俗世成果的能力，使具有共同信仰經驗的人能夠集合效力，則宗教團體的「傳教」能力必然不亞於任何現代俗世社會中的任何組織。

宗教團體的傳教能力其實是整個宗教團體各個層面的集合表現。一個沒有能力陶塑個體信仰經驗的宗教團體，不可能有任何的傳教能力；另一方面，信徒一旦經驗到信仰的力量，而產生向世界宣信的驅力，宗教團體也必須要有恰切的組織充分吸納，如此方能集合其他信徒，形成有力的傳教團隊。如此看來，成功的傳教應是一個團體的信仰生命的盈溢，而不只是透過理性的討論和規劃而形成「方案」執行的結果。沒有信仰經驗的推動和信仰生命的流露，則所有的方案都是沒有生命的、死的方案，不可能被執行的計劃。

臺灣社會在近五十年間，有許多傳教成果豐碩的宗教團體。這些團體絕對不會、也沒有時間抱怨現代社會的變遷，使人喪失宗教意識，因此宗教無法發展，乃至於沒落。相反的，現代社會的特性使得更多的人產生有意識地追求宗教的內在需要，而使得臺灣社會整體的宗教性較之以前更強<sup>24</sup>。

如此，一個傳教能力弱的宗教團體所應省思的是，為何那些追求信仰的人，無法在自己的宗教團體內產生、形塑她（他）們的經驗，而更容易在其他的宗教團體內經驗到信仰？接下來

---

<sup>24</sup> 郭文般，〈新的或舊的宗教性〉。

的問題則是，為何自己的宗教團體無法納入那些已有信仰經驗而切願向世界宣信的人，使他們在自己的團體內充分地貢獻自己的經驗和能力。