

兩次福傳大會與台灣現況分析

潘永達¹

1988及2001兩年，台灣天主教會分別舉行了「中國天主教福音傳播大會」及「新世紀新福傳」兩次傳教會議。本文作者為這兩次大會的緣起及內容做了簡評與詳細的分析，並將這兩次大會與台灣今日的社會現況做一比較結合，以此為當前台灣教會的福傳提出具體的建議。

引 言

五十年來，台灣教會發展由興而衰的現象，讓教會團體感受到需要針對時代福傳工作做階段性的探討，因而催促了兩次福傳大會（1988與2001年）的召開。

但，是否教會人數的遞減及遞減的嚴重性，只呈現在台灣？若事實是如此，則表示台灣教會的困境，大體上是因台灣教會本身的福傳工作出現問題；但如果此問題非台灣獨有的現象²，則反省台灣福傳的危機，必須從較大的角度來分析，如教會當

¹ 本文作者：潘永達神父，台灣人，中華道明會會士，輔仁大學神學碩士，美國華盛頓天主教大學神學博士，現在板橋聖若望堂區牧靈服務，並在輔仁大學神學院教授信理神學相關課程。

² 信友人口減少的現象，在美國也相同，且發展的趨向雷同。參閱：瞿海源，《台灣宗教變遷的社會政治分析》（台北，桂冠，1997），267頁。

今福傳的理念³、教會的組織運作……等，是否已無法回應時代趨勢。

不可否認，在台灣教會史上，這兩次福傳大會的召開，前後各用四年的時間籌備，動員了整個教會的行政組織人員，的確是重大事件。在 1988 年的大會，先後所提出「大會的籌備過程，比大會本身更爲重要」與「大會後的具體行動，較大會本身及其籌備過程更爲重要」⁴兩個理念足以說明，當時教會團體對福傳大會的期待甚爲殷切，爲此，也將大會比喻爲台灣教會的「新五旬節」。

兩次福傳大會已過，台灣教會仍不見起色，展望未來，期望能在這兩次的福傳大會事件中，找到一些值得我們改進之處，此爲本文的目的。本文以下列段落敘述：

首先，敘述兩次福傳大會的緣起、內容簡評與分析；

其次，從台灣現今的社會環境來反省兩次福傳大會；

接著，嘗試提出新的福傳概念；

最後，提出一些具體的建議，作爲對台灣新福傳的期待。

壹、兩次福傳大會的緣起、內容簡評與分析

一、台灣教會發展的回顧

就台灣教會成長的現象，可分三個階段。三個階段的區分，又因區分的依據不同而有年代上的差距⁵。

³ 今日有些學者將「福傳」與「傳教」的觀念在神學意義上作嚴謹區分，在本文中筆者不作此區分，並依文章脈絡的需要而相互使用。

⁴ 單國璽主教在 1988 年福傳大會閉幕詞提此觀念，參閱：中國主教團傳教委員會編印，《福傳大會專輯》，1988 年，29 頁。

⁵ 瞿海源，前引書，543 頁。在區分教會成長的階段上，瞿海源教授與

1. 以教友成長率看

以 1949 年之前的教友人數（約 1 萬人）為基準；1949 至 1963 年間教友人數平均成長率最高，超過 10%；而在 1953~63 年間全部總成長率甚至高達 876%⁶，而此時期的人口成長率是 36%。1963 年之後，教友成長率或受洗人數開始呈現大幅下降。1963~79 年間，教友成長率是 32%，而當時人口的成長率是 39%。

2. 以教友人數看

教會與政府的統計人數有相當大的落差。1950 年代，由 1 萬到 10 萬。1960 及 1970 年代，增加至接近 30 萬。1980 年代之後，教友人口逐漸流失，目前人口統計數字是在 26 萬與 19 萬之間⁷。

3. 決定教會成長與衰微的兩個主要族群

1949 年之後至 1960 年代初期，在這短短的十幾年間，台灣教會發展之所以如此突出，主要是因為有外省族群與原住民族群的加入。兩者的群體皈依也都有背後的歷史因素，前者被迫遷離家園來到台灣，心靈急切尋求安定，基督宗教可以滿足這方面的需求⁸；後者在長期受外來族群（漢人）壓迫與經濟上

教會官方的看法稍有差異。

⁶ 同上，212 頁。

⁷ 在天主教會人口的統計數字上，政府與教會官方的看法稍有差異，參閱：瞿海源，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，5 頁；另參閱：葉金作，《福傳專員報告》（此為一篇尚未發表的調查報告），5 及 104 頁。

⁸ 此外，國府遷台時，也有不少神職人員由大陸移入，他們正值青壯

的剝削，教會及其物資援助正可以補足他們在心靈與物質上的需要。

二、台灣教會對自身發展的危機意識與首次福傳大會的緣起

1. 台灣教會福傳危機覺醒之前期

回顧教會過去在福傳工作上所推動的大型活動或運動，早期依然秉持傳統傳教之熱誠進行福傳工作，如 1983 年中國主教團所發表聯合牧函裡所宣導的福傳觀念，與所推行的「一人一友」、「全家歸主」、「三萬人歸主」等運動⁹。

2. 福傳危機的覺醒

1983 年為台灣教會在福傳自我反省過程中，具有里程碑意義的一年。當年在籌劃利瑪竇來華傳教四百週年之際，主教團更具體意識到台灣福傳工作上所面臨的困境，及必須大幅度調整福傳的方針，因而提出將在 1988 年召開「全國福音傳播工作策劃會議」¹⁰，後來此名稱改為「中國天主教福音傳播大會」（簡稱「福傳會議」）。

3. 1988 年福傳大會現況

此大會經過四年的籌備，非但啟動台灣整個教會各階層機

年紀，富於傳教熱誠，語言的溝通上較適於向外省族群福傳。

⁹ 參閱：中國主教團傳教委員會編印，〈向我中華民族傳報福音年〉《福傳文集》，1987 年，9~12 頁。

¹⁰ 參閱：主教團 1984 年春節牧函，〈召開『全國福音傳播工作策劃會議』〉《福傳文集》，13~20 頁；狄剛，〈召開『福傳大會』——什麼樣的構想？〉《福傳文集》，46 頁；單國璽，〈序言〉《天主教在台灣現況之研究》（1987），1 頁。

構，也邀請全球各地華人教會代表與會，更邀請教廷代表。此共同參與的程度與熱誠，讓當時不少人及領導階層常以台灣教會的新五旬節比喻之。

4. 大會的成果

除了提出概略性的遠程目標「福臨中華」、中程對內目標「建立信仰小團體」與對外目標「為窮人服務」之外，大會更具體通過所策劃的十二項近程目標的決議案¹¹。

三、福傳意識的深化與延伸：2001年「新世紀新福傳」傳教大會

1. 大會緣起背景

1987年解嚴之後，台灣社會開始呈現巨幅波動，台灣人民主體意識高漲，推動社會、政治、經濟等各層面的改革。自此之後所產生的整個歷史環境，與1988年福傳大會籌備過程中所面臨的環境不同，甚至可以生物學的「突變」觀念來比喻這種差距。因此1988年福傳大會所凝聚的福傳精神，已不足以回應台灣社會的需要。然而教會領導階層，除了主教團主席單樞機在一篇〈新世紀新福傳大會的構思〉¹²文章之外（以下簡稱「新」文），並沒有針對1988年福傳大會進行詳細檢討與評估。

1988年福傳大會之後十年，教會內普遍認為，這次福傳大會並沒有產生明顯的效果，台灣教會持續萎縮，教友人口依然

¹¹ 我們不必在此詳列此十二項議案，可參考主教團出版的《福傳大會專輯》。

¹² 參閱：1996年8月《主教團月誌》。

大量流失¹³。於是在廿世紀即將結束之際，教會領導層再度籌劃另一次的福傳大會，稱之為「新世紀新福傳」（以下簡稱「新福傳」）。推動召開這次新福傳大會的另一因素，是教宗若望保祿二世《第三千年將臨之際》文告¹⁴。

2. 大會型式與成果

新福傳大會同樣是用四年的時間，但其規模較精簡，由台灣各教區及教會機構遴選代表參與。它開會的期間聲稱歷時十個月，從 2001 年的元月至十一月。這次福傳大會總共提出十一項決議案¹⁵，這些決議案似乎是為落實前次福傳大會的中程目標而設計的。

四、比較兩次福傳大會的異同

1. 基本相同之處

- **福傳的決議案：**除一、兩個決議案外，基本上沒有很大的差別¹⁶。整體來說「新世紀新福傳」的議案，幾乎可以

¹³ 同上；另外在葉金作的《專業福傳員報告》（15 頁）一文中也指出，在 1993 年以前，教友參與主日彌撒的比率是 75%，但在 2001 年則降為 20%。數字上的差距雖仍需確認，但下降趨勢卻是事實。

¹⁴ 參閱：1997 年 4 月 3 日台灣地區主教團牧函，《論「新世紀新福傳」》。

¹⁵ 主教團尚未正式出版成書，但有一單冊印出所有大會的決議案，十一項決議案如下：（一）建立信望愛的福傳家庭；（二）建立信望愛的福傳善會、教會運動及團體；（三）建立信望愛的福傳堂區；（四）建立信望愛的教會福傳事業機構；（五）建立信望愛的福傳教區；（六）建立信望愛的福傳與社區；（七）福傳與正義和平；（八）福傳與大公主義；（九）福傳與宗教交談；（十）福傳與文化適應；（十一）福傳與媒體。

¹⁶ 如 1988 年大會前面兩個決議案，有關各階層人員的培育問題，是新

說是 1988 年福傳大會眾多議案的重組與重疊。這似乎也意味著，在傳統福傳理念下，福傳工作的方向基本上都差不多。

- **福傳方向的優先順序：**兩次福傳大會皆以向內福傳（即教會內的牧靈工作）為主，向外福傳工作（即向非基督徒傳福音）為輔。此在 1988 年大會的決議案很清楚看出來。至於 2001 年新福傳大會，在開會期間，雖曾強調「全面並優先向外福傳」¹⁷，但從後來決議案的優先順序看，同樣反映出也是以向內福傳為主，如前面五個議案均屬教會內牧靈幅度¹⁸。
- **福傳的目的：**此在 2001 年福傳大會設計上有了不協調，原先說福傳的主要對象是向內，要求教會內自我福傳¹⁹，但開會過程中又轉為設定向外，嘗試突顯一個新福傳面貌，即針對台灣本地環境，落實福傳的工作，例如具體地走入社區，並依此建立福傳的新導向。雖然最後的決議案再走回以向內為導向，但向外福傳的背後，終究的目的都是要使非基督徒皈依成為基督徒。

福傳大會所未觸及，也許新福傳籌備單位認為這不是中程目標所應進行的工作。

¹⁷ 參閱：2001 年 8 月 15 日台灣地區主教團牧函，《全心全意推動「新世紀新福傳」》。

¹⁸ 新福傳大會在方向上的轉換，事實上也表示在傳福音工作時，對內的牧靈與對外的福傳是一體兩面的事，很難將這兩個領域切割。

¹⁹ 參閱：單國璽，〈新世紀新福傳大會的構思〉，1996 年 8 月《主教團月誌》。

2. 基本的差異

兩次福傳大會決議案所涉及的領域儘管差別不大，福傳的目的也同樣秉持教會過去的傳教理念。然而它們背後的一些基本假定，的確有轉變：

- **福傳概念的新解**：單樞機在其「新」文中嘗試提出新福傳的概念。事實上，他所謂的「新」，主要不是指神學意義上的新，而是指在與 1988 年的福傳大會歷史境況或背景上的比較而言，因而是指「在新世紀、新環境、新需要、新社會」中傳福音²⁰。此顯示了所謂涉世性的福傳意義²¹，不單只是傳信仰的道理。
- **福傳心態的歸屬**：1988 年的福傳大會是以全體華人為福傳對象，特別是以中國大陸人民的皈依為遠程目標或願景，因此整個福傳大會的圖像是「福臨中華」²²。但在 2001 年的新福傳大會，台灣的情況成爲福傳的基礎脈絡，這是一個相當大的轉變。
- **本地化觀念的轉變**：2001 年的福傳理念超越了過去所強調的中華文化本地化，更是看到台灣本地文化問題。同時本地化的幅度也跨越純理論反省的層次，走入政經社會的實際領域，比 1988 年大會更注意台灣現有的社會情

²⁰ 同上，這觀念的確更注意到社會的境況。

²¹ 此乃借用張春申神父所闡述的福傳概念，參閱：〈福傳大會宣言—天主教在台灣傳福音的現況與未來方向〉《福傳大會專輯》，160~61 頁。

²² 此可從主教團所編印的福傳大會三本專集《福傳文集》、《福傳大會專輯》、《天主教在台灣現況之研究》清楚看出，這些專集皆以中華民國的地圖及「福臨中華」的標題爲封面。

況，例如新福傳大會的每個決議案皆針對台灣社會現況提出分析。

- **社區福傳觀**：這是 1988 年福傳大會所未曾（如果有的話）清楚提出的觀念，而在 2001 年新福傳大會中卻是主決議案之一，嘗試讓教會融入當地的社群團體。
- **大公主義與宗教交談**：在 1988 年福傳會議籌備期間的徵詢提案裡，的確談到大公主義與宗教交談的問題，但卻沒有成爲大會決議案的主題；在 2001 年的新福傳大會，大公主義與宗教交談各自成爲決議主題（第八與第九決議案），若與隨後第十議案「福傳與文化適應」一起觀看，可以突顯交談色彩在此大會中所呈現的濃厚興趣。

3. 對兩次福傳大會的不同解讀

福傳成功與否，見仁見智，事實上也很難評估²³。無論如何，兩次福傳大會爲台灣教會注入一股新的氣勢，深化教友的福傳意識，特別是 1988 年的福傳大會之後。然而教會的發展呈現停滯現象也是事實，也許我們需要從根本上，對台灣歷史文化之根，及教會的福傳理念同時作另一番考量，而不應只在福傳的技術層面做一些枝節的籌畫行動，這也即是本文的重點所在。

²³ 葉金作對兩次的福傳大會評價較消極。參閱：〈台灣教會的本地化與福傳〉《台灣天主教會本地化與福傳：福傳之推行策略》（台北，華明，2002），12~14 頁；但主教團對過去的福傳大會給予較積極性的評估，參閱 2004 年主教團文告，二月份《主教團月誌》。

貳、兩次福傳大會與台灣今日的社會現況

我們雖不能說兩次福傳大會與台灣社會環境脫節，但至少可以合理的質疑，兩者可能都沒有真正建立在台灣的歷史文化主體上。爲此，我們所傳的福音無法深入本地人民的生命中。筆者試著把兩次福傳大會成果置於台灣歷史的角度來反省評論，然後在下一段，嘗試從另一角度詮釋福傳觀念。

一、台灣的歷史背景

1. 兩次世界大戰後的第三世界

早期台灣歷史命運與其他第三世界國家類似。一般說來，第三世界的國家有以下的特徵：

- **政治情況**：由戰前的被殖民狀態到戰後的獨立自主。
- **社會情況**：儘管政治上已獨立自主，但國內社會結構層次仍有階級之分。擁有政經權力的少數人或族群，接收殖民統治者的權力與利益，控制多數族群，造成社會內部的族群衝突，或階級衝突。
- **經濟情況**：新的殖民主義出現，國家的經濟依然操縱在外國（歐、美、日）商業機構手中。
- **文化情況**：本地文化主體意識逐漸覺醒，這在亞洲地區更明顯。亞洲在宗教與文化上有豐富的傳統，使它與其他第三世界大陸有了基本的區隔。

2. 台灣的歷史脈絡與社會環境

- **政治情況**：台灣在走過被強權統治的命運後，雖然政治情況較其他發展中的國家之政治穩定。但在國際政治上還是被孤立，人民在心態上仍未完全體會到民族自決的基

本權利，人民還在尋求解放的過程中。

- **社會情況**：族群間（原住民、客家、閩南，以及戰後移入之族群）的張力越來越惡化，有些人歸之於政治上國家認同問題。更好是說，政治權力介入文化層面，使文化的融合性受到阻礙，以反方向發展。
- **文化的建構**：各族群有其自有的文化，因此台灣本來就是多元文化的組合，其中閩南文化一直主導融合的主流。但隨著政治因素介入，本土意識高漲，台灣逐漸在尋找並開始建構屬於自己的文化傳統，此本土文化概念與原先的中原文化傳統，漸漸有所區隔。在此發展的過程中，也導致了兩面發展：一方面是極力主張台灣文化完全應與中國文化結合，沒有必要進行這種文化的切割；但另一方面，卻極力主張台灣文化不同於中國文化。這現象間接助長了社會內部的衝突。
- **宗教傳統**：此因素與文化傳統是有一而二的相關性，台灣有原住民的宗教、早期漢人由大陸原鄉帶入的宗教、更有戰後隨著社會環境變遷與需求所發展出的不少新興宗教，所以台灣社會也是宗教多元化的領域。

二、台灣人民心靈上的特質

根據上述的台灣社會境況，我們約略可以提出在此環境中，台灣眾多百姓心靈的特質。這些特質關係到本地教會的建立與成長：

1. **尋求心靈上的釋放**：此不單指精神幅度上說，也包含政治、社會、經濟與文化的領域上而言。台灣長期處在殖民的狀態下，人民可能在某種程度上已被塑造成對強勢主體

的屈從順服，並轉換成一種潛在的逆來順受心態。但隨著時空的轉換，「當家作主」或民主自決的主體意識，再度燃起，於是尋求解放成了長期必須奮鬥的目標。此可能間接影響到台灣教會的運作。

2. **尋求多元化生活發展的空間**：台灣解嚴後，當個人或社會團體在得到某種程度的釋放後，往後更渴求多面向度的發展，無法容忍嚴謹且統一標準的要求，教會的統一信仰生活模式愈來愈得不到信友的認同²⁴。
3. **建立自我的認同**：雖脫離過去各種制度性的束縛，得到新的釋放，進而欲發展多元化的生命面向。但為避免走入衝突與混亂的危險，有需要建立以台灣本土意識為主體的統一性，但此統一性是容許內在的多元性。事實上，這種尋求也是台灣現有一股強烈的社會呼求。
4. **交談渴求的醞釀**：政治上的大和解、台灣海峽兩岸的和平共存、社會內的族群融合、宗教與慈善機構合力推動社會革新……等等，均凸顯潛隱在人民心中的交談渴望。

三、兩次福傳大會的局限

兩次福傳大會所提的福傳策略的確不少，也算周延，大家都能共同接受，畢竟這是經過眾多專業人士腦力激盪，整理出堪稱是全體教會的意見，而提出的結論。但福傳效果還是不如預期。筆者認為，傳統的傳教觀念架構或許也是導致台灣教會

²⁴ 參閱：蘇韶淳的研究報告《教友疏離的類型》（未出版），此為蘇小姐在台北教友中心工作時，針對疏離教友信仰的研究報告。研究報告指出，不少教友與教會疏離是因為無法忍受教會制度化的生活，見 10、12~13、30~32 頁。

萎縮的因素之一²⁵，只是大家比較沒有這個勇氣去批判與檢討。

1. **堅持光榮式福傳理念**：傳統福傳的基本概念，是把基督的救恩帶給人，這是一種光榮式的福傳。這等於說，我們台灣的教會願意繼續處在「被殖民」的狀態下；但另一方面，卻又扮演殖民者的角色，在此框架下很難推動本地化的工作，建立本地自主的教會，而所做的本地化工作也會流於膚淺程度。
2. **未能呼籲使信仰觀念進行現代化的詮釋**：台灣因教育程度的普及與提高，教會傳統的教義有需要以新的現代觀念詮釋，福音的新詮釋與傳福音的策略同等重要²⁶。我們太在意我們的宣講內容是否與傳統一致，因而缺乏創造性的詮釋。
3. **太著重表象的本地化福傳**：台灣教會過去談了不少本地化的工作，但似乎多著重於禮儀本地化，很少問台灣當地人需要的是何種救恩。事實上，本地化的福傳不能僅止於禮儀上習俗儀式的接納，更應發展出福音喜訊的新內容，展現出福音本地化的主體性。換句話說，禮儀上的文化適應只能是神學本地化的一環，終究還是要建立一套真正的本地化信仰觀（如本地化的天主觀、基督學、教會學……）。

²⁵ 瞿海源在《台灣宗教變遷的社會政治分析》一書中，列舉造成各宗教成長停滯的共同因素，惟他不是神學上的專業人士，沒有辦法提到傳統傳教理念的因素，見 41~94 頁。筆者認為，傳教理念不獨影響教會過去福傳工作效果，可能也是將來福傳工作中必須面對的問題之一。

²⁶ 瞿海源在《台灣宗教變遷的社會政治分析》一書指出，現代化與世俗化是影響教會成長的重要因素之一，229~243 頁。

等)，且也唯有如此，真正的本地化禮儀才能落實長久。

4. **西方教會制度性的福傳**：兩次福傳大會的福傳觀念仍繼續以西方教會（特別是羅馬官方）為主導的福傳工作模式²⁷，這是一種由上而下的福傳，終究導致基層信友團體的被動性。以現代講究多元化的生活現象而言，制度性或由上而下的領導模式必須有所調整。天主教在這方面的歷史包袱相當沉重，如何接受平信徒進入教會決策領導階層，或現有的聖統制領導如何放手及鼓勵基層信徒的福傳自主行動，也應成為福傳工作上自我反省的要點。聖統階級主要是給予支持，特別是在聖事上的服務。
5. **缺乏永久性或生根式的福傳**：由於中國在世界舞台上成為政治及經濟的焦點，這種吸磁作用也影響到台灣的教會。教會聖統領導階層響應並推動橋樑教會的願景，修會將不少人力與財力從台灣抽出，投入中國教會，導致台灣福傳的能力遽減，兩次福傳大會皆看不出有這種危機意識。
6. **缺乏整合性的福傳**：兩次福傳大會都沒有針對台灣教會現有組織架構與福傳成效的相關性做思考。以台灣的面積與教友人口比率，可考量行政區域是否有其調整的需要性，不管是堂區或教區數目上的整合，絕對有助於福傳工作上的推動，讓教會的活力更有效地進行。

參、新福傳概念的嘗試

面對台灣特殊的環境，過去有不少文章反省如何以新的福

²⁷ 參閱：葉金作，〈台灣教會的本地化與福傳〉《台灣天主教會本地化與福傳：福傳之推行策略》，12~13 頁。

傳理念與方法，落實推動教會在現代社會的福傳工作²⁸。筆者願在此，根據我們上述的反省，進一步闡釋個人的福傳觀念。

一、基本假設

下面的因素，促使我們尋求新的福傳理念。前面兩項屬教會性的，後四項屬台灣本地性的。

1. 教會福傳態度的不斷推展²⁹

教會在傳教的歷史過程中，面對非基督宗教文化傳統，不斷調整自己的態度。下列是其發展的大略模式³⁰：以教會為得救中心 → 以基督為得救中心 → 以天國（當下生活狀況的解放）為中心。但，以天主為中心的多元主義模式，不符合教會傳統的福傳精神，因為多元主義會模糊基督救恩的獨特角色。無論如何，教會在歷史過程中，只要面對一個完全嶄新的環境，她自然地就會在福傳的心態上自我調整，為使福音更有效地根植在當地文化土地上。台灣如今也是面臨思考這一嚴肅主題—

²⁸ 例如：張春申，〈天主教在台灣傳福音的現況與未來〉《福傳大會專輯》，137~167頁；及單國璽，〈新世紀新福傳〉。

²⁹ 「福傳典範」概念，在此指教會在其傳教歷史過程中，面對當地文化傳統所採取的態度。

³⁰ 福傳典範的分法，在今日神學探討中，其實因人而異。普遍是以三個類別為基準的分法：教會為中心（eccleciocentrism）、基督為中心（christocentrism）、天主為中心（theocentrism）；或者，也可有另一種說法：排外主義（exclusivism）、包容主義（inclusivism）、多元主義（pluralism），上述三種觀點都可在聖經找到立論基礎。不過在每個類別中也各有不同的說法，每個神學的觀點也會有所區別。參閱：John Hick 著，王志成、思竹譯，《信仰的彩虹—與宗教多元主義批評者的對話》（台北：宗博，2004），23~39頁。

福傳意義與精神一的時刻了。

2. 祛除外來宗教的魔咒

在梵二之後，以基督為中心的福傳理念促成「本土化」與「多元化」神學觀念的發展。在歐、美本地之外的傳教區，此福傳理念不斷衝擊當地教會的傳統信仰生活模式，以建立真正具有本土生命的教會團體，脫掉外來宗教的外衣³¹。

3. 台灣的本土化與多元化的脈絡

台灣在過去四百年來，一直承受外來政治、經濟、社會文化強權的壓抑，再加上今日受到中國與國際局勢的壓縮，解放的渴求在百姓心靈中燃起。此內在的求生活力，直接反映在生活上，則是強烈需求本土化與多元化，前者尋求的是釋放後的自主，後者彰顯的是釋放後的發展空間。當教會講求信仰的普世性與統一性，以及在生活中法規上的過多限制，反而使人民退卻。

4. 台灣傳統文化的主流優勢

不應再期盼以前傳教成果的重現，當時的傳教工作因有歐洲列強在政治、經濟、軍事上的依靠，教會得沾有強勢後盾使自己在亞非二洲迅速發展。如今此後盾消失，教會回復其原有生命面貌，並以耶穌的模式宣揚福音，是以生命的層次為主。台灣的主流文化（儒、釋、道）均比基督宗教文化更深遠；相對地，基督宗教在台灣本地，正如同在亞洲其他地區，是弱勢

³¹ 這個趨勢在亞洲特別明顯，參閱：Thomas C. Fox, *Pentecost in Asia: A New Way of Being Church* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002), pp. xi~xvi。

文化團體。爲此，傳統福傳的方法必須調整。

5. 台灣世俗化的趨勢

經濟發展導致生活的世俗化，人民對宗教需求度相對減少，不像先前的強烈。此直接影響到制度性宗教（特別是天主教）信友人數的減少³²。但弔詭的是，大型宗教信友人數上的減少，與新興宗教的興起成反比。

6. 多數新興宗教的興起

多數新興宗教的興起，在某種程度上說明：世俗化並沒有、也不能切斷人在存有上對宗教的絕對依靠，只是不願順服法律與制度上的拘絆，更願隨心靈的需要與起伏而定。

二、福傳的主體與客體

當教會進到希臘羅馬文化地區後，信仰的表達方式也隨著轉換，原先注重生命經驗層次的信仰觀，逐漸轉換成希臘羅馬哲理法律思考模式，而二分法是其思考模式的典型。這種思考方式主宰後來教會神學理論的發展，甚至一直到今日。在福傳方面所衍生的後果是對立性的，以下（二～五）所提傳統觀念中有關福傳的意義，皆隱含這個基本架構，而在今日環境中，則須從這架構中解放³³。

³² 見註 2。

³³ 以下對福傳觀念的瞭解，是嘗試超越教會今日主要觀念（inclusivism）的束縛，而走向如 S. Mark Heim 及 Paul Knitter 所主張的“orientation pluralism”，此觀念比“inclusivism”更有彈性，同時兼顧各宗教的絕對性與向外的包容性，但“orientation pluralism”與一般所通稱的“pluralism”的意義不同。參閱：P. Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll, N.Y: Orbis Books,

1. 傳統的福傳意義

- **福傳的主體與客體**：教會體會天主在人類歷史中的救恩過程，是以聖經的啓示為準則。教會繼承耶穌的圓滿救恩，並被委予普世救恩的重任，因此教會是主體，非基督徒是客體，教會與非基督徒的世界區隔非常清楚，也不能跨越。
- **福傳的意義**：主體能給予客體所沒有的，主體來釋放客體。

2. 新福傳的意義

- **福傳的主體與客體**：面對其他同樣久遠的文化與宗教傳統，教會應嘗試超越傳統的信仰優越意識。天主在其他的宗教文化中，施予同等的救恩與恩寵。作為基督徒，我們有幸在耶穌的啓示事件上認識天主對我們自己的愛，但不必排除天主也可能以它種（非基督徒）方式，啓示祂的恩寵與救恩³⁴，因此教會未必就一定能完全規範天主的啓示意義。為能使自己更圓滿，教會應效法耶穌基督的生命歷程，從生活的境遇中不斷追求更圓滿與豐富的生命。基於這個觀點，教會不能只是福傳的主體，她同時也應是福傳的客體；而非基督徒的宗教文化也能是天主福傳的主體。為此，教會與非基督徒互為福傳的主體

Books, 2002), pp.173~246；另可參考：S. Mark Heim, *The Depth of Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001)。

³⁴ 教會事實上從初期就已意識到這個事實，只是在神學歷史的爭論中，這個觀念逐漸被排除而被視為異端。事實上，這種開放的救援觀，未必就一定導引出否認耶穌基督的救恩意義，兩者之間不必存在這種必然性。

與客體。

- **福傳的意義**：將自己所擁有最珍貴信仰的體驗，及由此信仰經驗所反省出的真理，樂於與對方分享；但同時我們也樂於聆聽並接受對方來自天主啓示的真理。此福傳的意義較具積極與主動性，不再只是一種由上而下的要求。福傳的工作不只是為非基督徒，也是為我們自己能對天主與耶穌有更深的認識與結合，這種福傳能產生積極與主動的態度。建立這一新福傳的態度，是一個可以激發基督徒、為尋求更深的信仰內涵、改正消極的福傳使命的可行方式，同時能培養熱忱的福傳精神。福傳是為自己，不只是為他／她人的得救。

三、福傳的目的

1. 傳統意義下的福傳目的

- 早期教會主張「在教會之外沒有救恩」（教會中心論或排外主義）雖已遠去，今日的正統主張「所有的人在基督內獲得救恩」（包容主義）較為開放，但福傳的目的卻是一樣，使非基督徒加入教會為獲得圓滿救恩³⁵。
- 為得圓滿救恩，過去要求必須與自己的文化之根割裂，如在華人地區的祭天敬祖。縱使在今日強調多元化趨勢下，本地文化必須接受基督福音的淨化與提升，因為福音高於文化。基督徒很少會承認，面對其他非基督徒的宗教文化，自己也有需要淨化與提升的可能需要，而這

³⁵ 梵二大公會議在《教會憲章》（*Lumen Gentium*）第16號，對這福傳的目的做了更寬廣的詮釋。

也應是教會福傳的基本因素之一。

2. 新福傳意義下的目的：調整原有福傳目標的優先順序

- 教會處在非基督宗教傳統中，常應是先學習、聆聽。此學習與聆聽，首要目的不是爲了準備後來易於傳福音，而是爲了先自我更新、改革與開放，使自己更圓滿。也唯有如此，教會才能真正的本地化³⁶。
- 教會福傳的目的，不以拓展教會的人數爲首選，也無須在乎每年的受洗新教友人數；而是藉由當地文化傳統，先自我淨化與提升，好使教會完全與當地文化融合，讓教會自己變爲當地文化的一部分。
- 此福傳意義下的目的，不必然否定教會傳教原有使命的本質，即鼓勵他人加入教會團體，只是此非教會唯一且首要的目的。回想聖經中的耶穌，他的福傳使命常是先設定在自己對天主的更深領悟與結合上，一旦與天主有極深的契合經驗，則會越渴望與他人分享，甚至有不得不分享的迫切感，聖保祿的「若不傳福音就有禍了」是最好的詮釋（格前九 16）。

四、福傳的方式

1. 傳統福傳的主要方式

- **教會生活的基本型態與宣講**：神學發展模式影響教會福傳的模式。新約時代與早期的基督徒，在福傳工作的模式上，作證與宣道並行，即在宣講道理的同時也重信仰生

³⁶ 參閱：P. Knitter, 198 頁, Knitter 引 Heim 稱：“it requires a Christian to be ‘a learner before superior wisdom’.”

活體驗。

- 自從教會神學發展並開始重視聖言基督論後，加上中世紀起神學重思辯模式，導致教會整體生活現象的抽象化與理論化。福傳的模式因而也走向**注重道理講授**，忽略信仰生活其他現實的幅度，這種生活模式甚至延續至今日。
- 這是**單面教導式的福傳**，很難讓信仰深化在生命中，可能落入純粹只是知識傳授，缺乏生命的幅度。

2. 新福傳的主要方式：回到耶穌基督與初期教會的福傳模式

- **由人的生活面入手**：生命的成長模式是由下而上、由外而內的。人的成長過程，一般說來先是實踐的主體，然後才是認知的主體；先有生活經驗，然後再有進一步的反思。因而在傳福音工作上，應是服務先於要理講授，實踐先於理論。
- **世俗化的福傳**：沒有聖俗之分，一切都在天主的恩寵中，教會的存在是在人群之中，是人群的一分子。同樣，沒有實際的生活體驗，也就不會有信仰體驗。爲此，我們應懂得放下身段，配合社會大眾的命脈，站在當地人群之中，認同當地人民的生活與信仰模式。

五、福傳與交談

把福傳與交談這兩個觀念緊緊在一起，應該是近代才出現。教會在過去熱衷於她的福傳使命，交談的歷史環境尚未成熟，更沒有今日所謂的交談神學。但自梵二大公會議打開教會與其他宗教對談之後³⁷，福傳與交談之間逐漸成爲神學上討論

³⁷ 參閱：梵二大公會議文獻，《教會對非基督宗教態度宣言》(Declaratio

的課題。在本地化與多元化的漸趨強烈需求中，兩者所呈現的張力也越來越強。

1. 當代的福傳觀念的進展

(1) 交談的神學意義

隨著第三世界國家的發展，在政治舞台上，歐洲的影響勢力也逐漸減少，教會在世界上支配角色也隨之淡化。於是在面對其他的世界性宗教文化傳統時，傳教工作的態度也必須要調整；在履行福傳使命時，交談是不得不走的途徑。現實的各種局勢，已無法允許教會在宣稱基督（或祂的教會）的唯一性與獨特性時，無法不考慮到非基督宗教與文化傳統在天主救恩計畫中的角色。更具體地說，教會在今日的福傳工作不得不問，耶穌基督與其他教主暨聖賢在救恩角色上的關係，特別是在反對基督宗教文化傳統的地區。一些教會訓導文件中（如：兩位當代教宗保祿六世與若望保祿二世）均觸及到這方面主題³⁸。

De Ecclesiae Habitudine Ad Religiones Non-christianas : "Nostra Aetate" [NA])。事實上，在此思潮的轉變過程中，神學家 K. Rahner 扮演歷史推手，他提出「無名基督徒」(anonymous christians) 的神學觀念，最後在梵二 NAE 的文獻中落實。在整個過程中，教宗保祿六世的《祂的教會》通諭 (*Ecclesiam Suam*, 1964) 也有了關鍵性的影響，他在通諭中推動教會的交談，並提出救恩性交談理念。有關此神學理念的歷史發展，參閱：Paul F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, 63~79 頁。

³⁸ 保祿六世除了發表《祂的教會》通諭外，另一重要文件是：《在新世界中傳福音》(*Evangelii Nuntiandi*, 1975)；教宗若望保祿二世的重要文件如：《救主使命》(*Redemptoris Missio*, 1979)；《教會在亞洲》(*The Church in Asia*, 1999)。此外，教廷宗教交談處與傳信部兩個機構亦共同發表了《交談與福傳》(*Dialogue and*

(2) 福傳性的交談

於是，爲了適應那些無法直接從事福音宣講的地區，教會可先以其他方式與當地人民接觸，如學術、教育、社會服務工作等，來彰顯基督之愛。這些方式可視爲間接性的宣講，廣義來說，也可以說是一種交談。不過嚴格來說，交談的意義主要指宗教與文化傳統的交談，且所有的交談領域最後也必須觸及到這個問題。整體說來，教會所了解的交談，是福傳的一種方式，最後的宗旨還是爲宣揚福音，期望非基督徒進入教會團體，這是目前教會官方的理念，我們尚且稱之爲福傳性的交談。

但這種福傳式的交談，終究還是無法解決福傳與交談之間的張力。教會一方面努力絕對忠於她的傳統福傳理念；但另一方面，隨著當地環境的改變，基督宗教面對他種宗教文化傳統時，福傳的困境還是會呈現，這是教會目前在亞洲（也是在台灣）正面臨的問題。

2. 多元文化中的交談

這是台灣或亞洲其他地區的教會面對福傳的挑戰時，在不影響教會福傳本質下，可以嘗試調整的方向。

(1) 交談性的福傳

不必然把福傳的意義設定在以皈依非基督徒爲必然的目的，我們可以重新詮釋福傳的實質意義。福傳的意義是：一旦人與天主聖三的生命有了深度相遇時，也一定會回應參與天主化育衆生的生命，此大愛的生命是本然地向外流露。這是一種只要求向外付出給予的生命活動，且不求任何的佔有，反映的

是天主生命（愛）的無限流露。

其實聖經中的耶穌所流露的，即是這種只求奉獻的無私愛。這種福傳的態度值得今日亞洲或台灣的教會做更深入的反思。如果福傳不必然一定要對方皈依，且交談也同樣可以傳揚耶穌基督的生命精神，則今日的福傳模式應可以進入交談性的福傳了。福傳也是一種交談，在交談中分享基督的福音。

(2) 生命的分享重於使人皈依

在此意義下，福傳的工作意義是在於**生命的分享重於使人皈依**，當然不排除他人的皈依，但這已不是我們福傳的動機了。在此意義下的福傳精神，是出自我們自己個人的信仰經驗與內在要求，期望別人也能分享天主的愛。當他人因我們的宣講或分享，而能使自己生命更完善、更圓滿、更充實、更相似耶穌基督為他人服務的態度時，儘管他/她未必願意皈依教會，但就生命的意義上而言，這已經是真實地皈依基督了。彰顯耶穌基督的生命未必一定要在教會內或以教會的形式，也可以在教會團體外，以非基督團體方式實現。

3. 交談式的福傳是一種消極福傳？

這種疑慮是可能的，但不必然就一定導致這種結果，決定因素還是在於個人的信仰經驗。一個與天主有深度相遇的人，總是會主動向他人分享信仰的喜悅。交談式的福傳可以是多面性的，更深入具體生活面，避免過去福傳模式的一些缺失。

肆、福傳的具體建議

面對當前台灣社會所給予的挑戰，為教會未來的期望，我們從台灣教會自身的角度，提出一些具體建議。這些建議，基

本上是假定在前面所討論的福傳觀念上的。當然，這些建議的可行性也可以進一步討論。

一、台灣教會行政組織的調整

我們之所以提出這個建議，是基於下面幾個因素考量：

1. 台灣面積小，且現有的信友人數實際上不是很多，我們看到不少聖堂，不管是在鄉下或都市，教友人數稀少，往往一台彌撒只有少數人參與。此外，按教友人數的比例來看，教區數目略高，更何況現今台灣交通便捷，多數人都擁有個人的交通工具，我們的確有需要考量合併教區數目與堂區數目。
2. 教區與堂區行政區域與組織的調整，有利於牧靈與福傳的工作，以現有的教區數目或堂區的分佈來看，的確讓人有疊床架屋的感覺。就人力及財力來說，都是一種浪費。

二、善用信友人力資源

1. 神職聖召減少，在可見的未來，信友是台灣教會將來使傳福音工作繼續運行的主力。而以台灣教友的素質來看，的確有不少人才，他們是教會福傳的無盡資源，管理權的下放，可讓信友在自己的團體內發揮長才。
2. 相對地，教會的領導階層，如主教或堂區主任的角色須自我調整。如何懂得信任基層信徒，並進而權力下放，也是今天福傳自我反省的一項重要項目。教會領導階層在過去一向不太願做這方面反省，在此刻的台灣，也許是該做的時候了。

三、福傳專員（傳教員）制度的恢復

1. 福傳專員與台灣教會成長的關係相當密切³⁹。教會早期的發展快速，神職人員的福傳工作，的確需要福傳專員的協助，而福傳專員確實也發揮了他們的作用。可惜在台灣的經濟發展後，台灣教會無法免除歐美教會過去所面臨的困境，福傳專員不得不轉業。福傳專員與教會的成長，彼此互相牽連。
2. 教會有一陣子，為解決神職人員的缺乏，又因種種因素（其中經濟因素也許是最大考量）無法恢復福傳專員的制度，而嘗試義務使徒的角色。多年來的經驗顯示，義務使徒的功能有限，依然在現實生活中，迫使有心福傳的信徒感到無能為力。在這種困難的福傳環境裡，福傳專員的制度應該是可以嘗試恢復的時刻了。當然，今日所培育的福傳專員，在質的要求應該超越過去福傳專員的角色與地位，他們應該是真正的福音工作者，類似現在的神職人員。

總 結

耶穌基督整個傳教的過程，可以是教會在每個時代，每個地區福傳及本地化的基本模型。

從生命的開始，耶穌基督必須在一個具體的時空中建構自己的生命。他承繼歷史傳統，融入一個歷史文化傳承中。他並沒有要從外面引進一個全新的傳統，或自己創造一個完全不同

³⁹ 參閱：葉金作《福傳專員報告》一文。本段的觀念是根據葉先生的調查報告，不過葉先生把當今台灣教會的興衰與福傳專員的關係性似乎有點絕對化了。

傳統來取代他生命中原有的。然而，基於自身與天主的相遇經驗，他願意使信仰傳承更圓滿。整個過程，充滿了啓示性。他在人生經歷十字架，卻在死後才嘗到成果。今日台灣教會福傳的過程，相信也會經歷相同的路徑。我們辛苦地耕耘，成果也許是在我們離開後，而且結果與模式都會在我們的預料之外，耶穌大概也沒有想到，宗徒們在他離開後會使教會如此發揚光大。