

聖言在世界中

台灣本地化福傳的多面向

潘永達¹

基督徒因著耶穌的啓示，分享了基督的生命，也分享了福傳的使命。但這福傳使命，是源於對天主的愛與對他人的愛，願意與他人分享生命的果實，也在分享中讓自我生命成長。因此，福傳不只是為他人，也是為自己。本文作者根據梵二《啓示憲章》與《上主之言》勸諭，細說台灣救恩史的種種，包括福傳境況與挑戰，對於福傳理念的適切性，具有本地化福傳的突破性觀點，值得所有基督徒反省。

引 言

這篇《上主之言》(*Verbum Domini*)勸諭源自2008年10月5~26日第十二屆主教會議所頒布的文件，主題是「在教會生活與使命中的天主聖言」(*The Word of God in the Life and Mission of the Church*)²。兩份文件在最後部分(第三部分)的主題，是在闡述

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 有關2008年這次主教會議的討論，在2009年神學院辦過一次講習會，參閱《神學論集》158(2009春)，489~571頁。

福傳是教會生命的本質，但重點還是著重前兩部分的聖言或聖經如何在教會生活與禮儀中運用與詮釋。在福傳的部分，似乎讓人有點到為止的感覺，《上主之言》勸諭更是明顯³。

這為處於非基督文化領域的台灣教會，在福傳工作上經常面臨西方教會不常面對的問題（宗教與文化交談），在宣講基督救恩啓示的唯一性/獨特性（uniqueness/unicity）、普世性（universality）或絕對性（absoluteness）時，自然會期待能從任何教會的訓導文件中，看到較深入的教導，使本地教會在福傳工作上，與其他宗教文化交談時，能有較清楚而具體的方向可循。但在此文件中，僅簡要地觸及到基督徒福傳使命的信仰基礎，及教會在福傳使命中該有的一般性原則（這部分會在本文內漸次說明）之外，我們無法從中找到清楚具體的理念與方向。

本講題是以勸諭最後的福傳部分「聖言在世界中」（*Verbum Mundo*）⁴為基礎，試著從反省的角度切入，整理出勸諭內所隱

³ 尤其是論及文化交談與宗教交談部分總共只有十二個段落，同時也僅指出最基本的概念，並沒有談到實際運作的準則，這部分其實才是台灣教會所期盼的。反之，在談社會福傳使命時反而更多，總共有九個段落。

⁴ 在英文的翻譯上有兩種版本。第一個是“The Word *in* the World”，即「聖言在世界中」；另一是“The Word *to* the World”，可譯為「聖言走向世界」或「走向世界的聖言」（粗黑字體為筆者所加上）。如果從整個勸諭所奠基的基本結構—救恩史—來看，後者的翻譯也許比較貼切些。因為在整篇內容中，除了在開頭提到聖言創造的宇宙幅度外（No.6~8），不在於強調聖言「已」臨在世界中，而是強調聖言藉教會走向世界，並施行救恩性福傳。

含的福傳基本架構或福傳理念。接著討論這些理念在哪些方面能提供目前台灣教會福傳工作上的參考，及哪些可以做更進一步的思考。

筆者在做這評論時，會參考梵二以來一些有關福傳的重要文件，特別是亞洲主教團協會（FABC）與亞洲神學方面有關福傳使命的資料⁵，嘗試從中指出今日教會在亞洲福傳工作中，必

⁵ 主要參考文件：梵二文獻《教會憲章》（*Lumen gentium*）、《教會傳教工作法令》（*Ad Gentes Divinitus, AG*）；教宗若望保祿二世文件：《救主使命》（*Redemptoris missio*）（1990）、《教會在亞洲》（*Ecclesia in Asia*）（1999）；教廷文件：《交談與宣講》（*Dialogue and Proclamation*）（1991）、《主耶穌》（*Dominus Jesus*）（2000）；亞洲主教團協會的一些文件，如“*Dialogue between Faith and Culture : Toward Integral Human and Social Development*”；“*Methodology : Asian Christian Theology – A Document of Theological Concerns of Federal Asian Bishop’s Conference*”（2000）；有關亞洲教會福傳使命著作可參考：John Fullenbach, *Church : Community for the Kingdom* (Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1995) ; Peter C. Phan, *In Our Tongues : Perspectives from Asia on Mission and Inculturation* (Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 2003) ; idem, *Being Religious Interreligiously* (Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 2004) ; Peter Pan ed., *Asian Synod : Texts and Commentaries* (Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 2002) ; James Kroeger, *Asia -- Church in Mission : Exploring “Ad Gentes” Mission Initiatives of the Local Churches in Asia in the Vatican II Era* (Quezon City : Claretian Publications, 1999) ; idem, *Becoming Local Church : Historical, Theological and Missiological Essays* (Quezon City : Claretian Publications, 1999) ; James H. Kroeger and Peter Phan eds, *Future of the Asian Church : The Asian Synod and “Ecclesia in Asia”* (Quezon City : Claretian Publications, 2002) 。

須面對的問題及應有的福傳基本觀念⁶，作為反省《上主之言》勸諭的基礎。最後，此篇通諭既是以聖言或聖經作為主題，筆者也希望能採用聖經中所啓示的救恩史觀念，將它運用在台灣本地歷史上，嘗試詮釋出「台灣的救恩史觀」雛形，也算是對本篇勸諭強調聖言與本地化福傳的一個回應。這一部分只是嘗試，大家可以批判。本文的內容以下列段落進行：

- 壹、「聖言在世界中」文件內容簡要；
- 貳、台灣教會的境況；
- 參、「上主之言」的福傳理念；
- 肆、福傳理念的反省；
- 伍、聖言在台灣歷史中的福傳→以救恩史為例。

壹、「聖言在世界中」綱要

此勸諭主要是反省自梵二《啓示憲章》以來，聖言或聖經在教會內的運用與向外福傳的狀況（no. 3）。此文件以相當長的篇幅敘述了前兩個部分：「上主之言」本質（no. 6~49）、「上主之言在教會中」（no. 50~89），最後是有關福傳的第三部分「在世界中的聖言」（no. 90~120）⁷。從這號碼數字可以清楚看出，文件的重點是在聖言/聖經與教會。

⁶ 台灣教會既然屬亞洲的一部分，這些福傳上的問題與理念自然也適用在台灣本地的福傳工作上。

⁷ 按筆者手上所影印下來的頁數算，第一部分有 43 頁，第二部分有 25 頁，而第三部分則只有 17 頁。

第三部分「在世界中的聖言」共有四節：（一）教會福傳使命一向世界宣講天主聖言（The Church's mission : To Proclaim the Word of God to the World）；（二）天主之言對世界的委身（The Word of God and Commitment to the World）；（三）天主之言與文化（The Word of God and Culture）；（四）天主之言與宗教交談（The Word of God and Interreligious Dialogue）。

（一）教會福傳使命一向世界宣講天主聖言

這一節基本上是為教會的福傳使命提供一個神學基礎。事實上，這些觀念早已內含在文件的前兩個部分。

聖言降生是福傳使命的基礎，祂由父而來，充滿恩寵與真理，也帶來了天國（no. 93），之後帶著人性回歸天父。耶穌因而是不可見天父在人間的語言，是最確定性的（definitive）及最有成效的（effective）啓示者與詮釋者（no. 90）。基督徒因耶穌基督而擁有新生命並充滿希望，但同樣分享基督的使命，應將聖言所懷有的希望與人分享（no. 91, 94）。教宗特別呼籲要恢復教會本有的福傳意識，這是信仰的本質。我們不能獨自擁有聖言，祂不應該屬於一個特定文化，而是為所有人。

接著教宗提到福傳的方向。首先，福傳的使命是針對那些尚未認識基督的人（mission ad gentes），這也是福傳的首要使命及真正的意義，教會福傳的使命不能僅限於牧養那些已認識基督的人。然後，提出所謂「新福傳」（new evangelization）觀念⁸，主

⁸ 新福傳概念最早起於教宗保祿六世的《在新世界中傳福音》通諭

要是針對已認識耶穌基督但已無信仰熱誠生活的基督徒，尤其是在那些屬富裕或較世俗化社會中的信友，教會也有責任將聖言重新帶給這些人（no. 96）。

最後，教宗呼籲，教會向人宣講聖言時，要因應世界複雜的情勢，尋求有效的新福傳方法，但最重要的是宣講方式與作證（witness），即言語與行動應維持有內在的連繫。宣講是宣告耶穌的名字、祂的教導、祂生命的奧蹟，而行動是作證這些真理性的訊息。如果沒有生活或行動的見證，福傳也只不過是在宣告一種美麗的哲學或烏托邦理念，而不是天主生命本身。耶穌的福傳行動最具典型，聖經本身也是宗徒們宣講（言）與作證（行動）的結晶（no. 97~98）。

（二）聖言對世界的委身

有感於現代人的生活目標，僅止於當下的表面（superficial）意義，教宗呼籲，今世每人的作為，未來都將面對天主的審判，因此每一當下時刻，都具有永恆意義。為此，基督徒應慎重活出當下每一時刻。由此而引申出在面對基督要求對最小兄弟應有的服務時，基督徒應回應此邀請而投入服務社會，獻身追求社會的正義、和好與和平的工作，也應兼顧世界性的環境保護。這些工作也是福傳使命的基本要素之一。不過，教宗在此仍然依循過去教會的立場，雖強調基督徒對現世與社會的關懷責

中（1971），後來由若望保祿二世在《教主使命》通諭（1999）廣泛推廣。

任，且鼓勵平信徒參與社會的活動，但教會本身不應直接投入此項工作。

此項委身投入建設世界與社會福傳使命的神學基礎，仍然是奠基在耶穌基督本身。祂是天主降生的聖言，是天主「藉基督使我們與祂（天主）自己和好，並將這和好的職務賜給我們」（格後五 18-20）。因而基督徒在協助推展社會福傳的工作上，應兼顧各階層的弱勢者，尤其是那些新移民、貧窮及受苦的人。他們不只是福傳的對象，更也是天主訊息的傳播者，教會不只鼓勵與關懷他們，也應從他們身上學習如何謹守天主的聖言，活出神貧的德性。但無論如何，教會應對抗那些使人民痛苦的不正義的貧窮環境。

（三）天主之言與文化

福傳的第二面向是與各地文化的互動。文化是人生命的基本內涵（essential datum），人的生命由文化所塑造，但同時也是文化的創造者。正如聖言降生成人，生活於猶太文化之中，每一文化其實也都是天主話語（words of God）的彰顯，是天主在向每一民族啓示（no. 109）。當天主的言語在歷史中不斷藉用人的話語呈現各地文化中，耶穌卻是天主話語本身的彰顯。為此，每一個文化若是天主之言的彰顯，只要是真實為人性服務，就一定會向超越性開放，而至終也會是朝向天主或耶穌開放。

聖經是聖神默感下所寫成的書，記錄天主在歷史中的啓示發展，其高峰則是耶穌基督。聖經因而也是一個文化脈絡中的

天主之言，但因著耶穌的關係，成了瞭解其他所有文化的密碼（a great code for cultures）。在它裡面含有人類學與哲學上的價值，對全體人性具有積極性的影響（no. 110）。因此，聖經應可以適應在其他文化中。

至於聖經與本地化的問題。為使聖言能順利推展，必須與本地文化交談。正如同基督徒信仰是天主與人的對話，天主在各地文化同樣彰顯的言語也具有交談特質（intercultural character），可與其他文化相會。而聖經既是詮釋所有文化的密碼，更可與其他文化交談。但聖經與其他文化相遇，不能只追求表面性的適應，此會走入混合主義（syncretism）或相對主義（relativism）。福音有它的唯一性（uniqueness）（no. 114），超越其他文化（no. 116），與其他文化交談是為促使他們更趨臻於至善。

（四）天主之言與宗教交談

本節開始就指出教會與其他善意人士，尤其是與其他不同宗教信仰的人的相遇、溝通與合作，本是宣講使命的一項重要因素。藉由諸宗教間的交談與合作，可為今日世俗化的環境培育出更清楚的倫理價值觀，並促進人間的共同情誼。

同樣，正如上面論及聖言與文化之間在對話時，強調一些應避免的現象，文件也呼籲在與其他宗教交談時不應走入混合主義（syncretism）或相對主義（relativism），而應遵行梵二的原則與其他教會訓導⁹（no. 117）。

⁹ 在 no.117 的註腳中列出一些文件，其中包含 1990 年的《教主使命》

隨後，文件依次論及教會與猶太教、伊斯蘭教，及其他古老宗教的交談。教會特別珍視這些宗教的價值：與猶太教共具相同的舊約啓示傳承，共同作證天主對世人的愛；與伊斯蘭教則共同朝拜同一天主，擁有共同生命的價值，希望彼此能增進共同瞭解及和平共存；與其他古老宗教的交談上，強調它們內所具有的文化價值，如佛教對生命的尊重與默觀及簡樸生活；印度教的神聖、祭祀、齋戒；儒家的家庭與社會倫理等。最後，文件呼籲在進行宗教交談時，應保有人權的基本自由與宗教自由的權利，在此基礎上推動彼此間的和平與瞭解。

貳、台灣의 福傳境況與挑戰

在大略敘述文件第三部分天主聖言與教會福傳使命的內在關係後，我們進而可以問：究竟這份文件能為台灣教會的福傳工作，提供哪些值得反思的福傳理念；及可以做進一步思考的面向。在此之前，我們先針對台灣教會福傳現況做一反省。

(一) 亞洲的境況與福傳挑戰

面對過去數百年來教會在亞洲福傳的缺失¹⁰，亞洲主教團

及 2000 年的教廷信理部所頒佈的《主耶穌》宣言。這兩份文件（尤其是《主耶穌》宣言）在論及與其他宗教或文化交談時，都特別強調耶穌與教會在啓示與普世救恩功用上所具有的唯一性與絕對性。

¹⁰ 說亞洲教會在福傳上的缺失，並不否定它的成功之處。此處觀點是從教會在亞洲的人口與本地教會的型態上而論，就人口來說，基督徒與其他宗教或文化人口的對比，所佔比例相當低。以台灣

協會或一些亞洲神學家一直在思考，在面對亞洲特殊環境，如何在福傳與建構本地化神學的工作上，找出更好的福傳方法。台灣也屬亞洲的成員，與其他亞洲地區面對同樣的福傳問題。

亞洲主教團協會或神學家在描述亞洲人民生活處境時¹¹，常會列出下列三個特徵，而這即是亞洲教會在福傳時所必須面對的迫切問題。首先，從政經的角度來看，亞洲人民仍有多數生活在不義與貧窮的境遇中，尤其是在種族多元族群社會中的少數民族¹²。亞洲教會取法拉美教會的福傳步驟，意識到耶穌在宣講及實現天國的福傳中，力主弱勢族群是天國優先所要關懷的對象。

而言，天主教人口約佔總人口的 1.5%，而新教人口大約是 4~5%。其次，就教會學觀點來看，梵二以來一直強調地方教會的建立，但亞洲教會所呈現給人的印象，卻還是西方的教會，非真正的本地教會，此正如 Aloysius Pieris 所描繪，當今亞洲教會僅是“Church in Asia”，而不是“Church of Asia”。從這兩個角度來看，亞洲教會（含台灣本地教會）在神學本地化與福傳的工作上，仍有相當大需要努力的空間。參閱 Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988) . p. 46。

¹¹ 參閱 FABC 文件 *A Renewed Church in Asia: A Mission of Love and Service – The Final Statement of The Seventh Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conference*. Samphram, Thailand, January 3~12, 2003. 另參閱 Peter Phan, *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002) . pp.13~31.

¹² 這方面的社會問題，近來在西方歐美國家也因移民的進入而逐漸突顯。所以它已不單純是亞洲的問題，但相對來說，還是沒那麼嚴重。

其次，亞洲也是一多元文化的區域，有些文化傳承甚至比基督教還具有歷史悠久性。這些文化長久以來塑造並育成當地民族的生命，顯露高尚的人性倫理與文化價值，並讓人民藉此安身立命。最後，亞洲也是幾個世界性宗教（含基督宗教）的發源地，如印度教、佛教、穆斯林（伊斯蘭教），這些宗教各具自己的經典、禮儀與救援之道。除了這些屬世界性的宗教外，亞洲各地還有無數的民間宗教與一些新興宗教團體，在這些宗教中也不乏有真理與神聖的元素。上述的特質，事實上也真實地反映在台灣。

基於上述三項特質，亞洲主教團協會因而主張福傳工作應包含三個幅度：與窮人交談、與文化交談、與其他宗教交談¹³。然而按筆者的看法，上述所描述的三項因素或三項福傳的面向，事實可以歸列為兩項：社會、政治與經濟一個層面；及文化與宗教另一個層面。文化與宗教可以歸屬為一個領域，因為文化與宗教事實上屬精神層次上一體兩面的彰顯。大文化體系，如儒家與道家，事實上已隱含著宗教的因素，也因此才能孕育出一些民間宗教。而那些屬制度性的大宗教，如印度教、佛教、伊斯蘭教等，也建構出一個完整體系的文化傳承。

前者是亞洲與其他第三世界類似的地方；後者則屬於亞洲

¹³ 參閱 FABC 文件 “*A Renewed Church in Asia: A Mission of love and Service – The Final Statement of the Seventh Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishop’s Conference.*” In Samphan, Thailand, Jan 3~12, 2000.

所特有，與拉丁美洲境況有所不同。也因此，亞洲教會認為在福傳工作上應有她自己的特色，必須面對多元的宗教與文化傳統。教會因而在福傳工作上，應調整過去的基本態度，不應再以教會為中心，只強調教會在救援上優越的角色¹⁴，忽略對本地文化與宗教傳承的應有肯定與接納；同時，即使在交談中論及耶穌的獨特性/唯一性時，也應展現謙卑及學習的交談態度。

(二) 台灣境況與福傳面向

上述所描繪的亞洲境況，與教會在福傳時應有的面向，其實也很實際地反映在台灣現況中，儘管仍有一些差別¹⁵。

1. 就政治與經濟角度來看台灣的社會現象

台灣本身是一個多元族群組合的社會，包含最早期的原住民、十七世紀移入的「唐山」漢人、1949年前後移入的戰後族群，以及現代的新住民。台灣歷史本身就是一部族群競爭與融合的悲劇性歷史。在歷經數次的傷痛後，好不容易建立起各族群之間溝通的初步基礎，當今又因政治與社會意識型態的扭

¹⁴ David Bosch 在他的經典之作 *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991) 一書中指出，傳統中世紀福傳典範有二：一是個人化 (individualization)，即「救自己靈魂」；其次是以教會為中心 (ecclesiasticization)。Also see Peter Pan, *In Our Tongue*, pp.31~34.

¹⁵ 大致說來，台灣的政經生活狀況較其他亞洲地區好，但儘管如此，當前的台灣社會也陷入族群及貧富等級的衝突，反而宗教與文化之間的融合性較為和諧，因而衝突性較少出現。

曲，原始族群之間所建立的脆弱癒合，再度破碎，人與人之間最基本的愛與信任已很難再建立，社會衝突不斷。甚至在宗教團體內，有時也讓人感受不到應有的愛、寬恕與包容，甚至連基督宗教團體在內，也無法抽離這一種奇特現象。

這讓我們不得不問，台灣本地的教會在福傳工作上，能做些什麼及做了多少？是否我們能與社會的命脈更深地連結在一起，傾聽弱勢族群的聲音？或只在乎希望一年能有多少人領洗？其次，當台灣 M 型的社會趨勢越來越明顯，弱勢族群（不管是在教會內或教會外）越來越多，他們首先需要的是真正的生活關懷與最基本的社會正義，而不是聆聽正統的道理或瞭解多少聖經，這些都是傳統福傳模式的宗旨。如果教會只專注在傳統的福傳模式，非但無法讓未認識基督的人接近，可能連自己的羊群也會流失。

2. 多元文化與宗教的社會

台灣除了在主流文化上，不僅保有最完整的儒釋道文化，還應加上原來的原住民文化，之後又加入日本文化，以及近來的新住民文化；在宗教生活方面，除了本土正統的佛教、道教或傳統宗教團體，更有為因應生活環境需要，不斷興起並融合儒釋道三家為一體的各種新興宗教團體。正如同其他多數亞洲國家一樣，基督宗教在台灣也只是少數族群。

面對如此豐厚的傳統文化與信仰熱誠，教會福傳工作所面臨的挑戰，尤甚於前者所論及的社會福傳面向。主要的挑戰，最終與教會所持的基本信仰傳承有關，即貫穿本文件（Verbum

Domini) 的信仰與宣信的核心：耶穌基督是聖言降生成人，是天人之間的唯一救援中介，而教會因與基督的獨特關係，也成為世人得救恩的必需媒介¹⁶。將此信仰通傳他人的使命，即是神學上所謂的宣講 (proclamation)，是教會在過去福傳工作上的主要、甚至是唯一態度，最典型的一句話是「教會之外沒有救恩」 (extra ecclesiam nulla salus / no salvation outside the Church)。但也因為這一明顯而強烈的態度，造成多數亞洲人民反感，繼而產生歷史傷痛，與當地人民之間產生了至今尚無法癒合的裂痕，更不用說要融入本地文化與宗教生命，建構具本地化的教會團體。基督宗教還是一個西方外來的宗教這一觀念¹⁷，至今仍深深影響教會福傳的成效。

(三) 台灣當今教會福傳的困境

一個很清楚的現象是，台灣天主教走過一陣子的福傳高峰 (約 1960~70 年代) 之後，便逐漸步入低潮，今天依然如此。對比其他宗教的活動與成長方面，本地教會卻呈現強烈的差距。不管是正統道教或佛教，甚至一般的民間宗教，他們活躍程度比過去更興盛，這從台灣各地不斷有新的寺廟出現，及宗教活動的頻率便可看出。宗教學者稱台灣的宗教密度在世界中是名列

¹⁶ 參閱本文件 no. 51, 91。

¹⁷ 參閱《教會在亞洲》勸諭，no.9。在勸諭中說「有些地方過去」視教會為外來宗教，其實應說「現今大部分地區」仍視教會為外來宗教。

前茅的，至今新興宗教團體仍不斷出現¹⁸。以下讓我們列舉幾個實際現象，作為思考福傳問題的引入¹⁹。

1. 台灣人民對信仰的強烈渴求

如果非基督宗教團體依然在台灣蓬勃發展，這表示台灣人民普遍說來，對信仰的渴求其實是很強烈的。在如此明顯而強烈的宗教心靈需求環境中，福傳的工作本來應能順利發展，但數百年來為何基督徒不能滿足本地人心靈的需求？是否我們所宣講的福音與生活模式，不符合本地的「口味」？這涉及到本地化的問題。

2. 以慈濟或其他本地宗教團體的社會服務，來反省教會福傳問題

台灣教會早期的福傳模式（經援的模式）常受到批判（甚至被揶揄為「麵粉教」），作為尋找新福傳方法與模式的藉口，但卻也因此輕忽社會福傳的必要性。天主教同樣是積極投入社會的關懷，甚至比其他宗教投入更早，但為什麼其他宗教團體的社會工作可以有效地達到福傳作用，吸引眾多信徒加入，且積極成為自己宗教團體的熱誠福傳者？

¹⁸ 中研院民族研究所教授林美蓉在一篇新聞專訪中指出，台灣每天都有宗教節慶活動，是全球的宗教寶庫，也是全球宗教密度最高的國家。見中國時報，「台灣宗教密度名列前茅」A10版，2006年6月28日。

¹⁹ 下列的問題並沒要完全否定教會近來的福傳努力與效果，例如去年慶祝一百五十周年所獲得的成果，而是純粹以對比方式呈現一些差距，作為我們福傳使命的反省基礎。

這大概是一生命歸屬的問題。其他宗教信徒，可以在皈依一個宗教團體後，找到生命的歸屬，宗教團體與個人生命形成一體，此就如教會所說的「基督奧體」。但反觀教會自身，台灣的教友為什麼對自己的團體沒有這種強烈生命歸屬的體驗？似乎把歸屬教會僅等於參與主日彌撒的義務而已。當然這不只是台灣的現象，否則此文件內就不會提到所謂的新福傳概念。若此，我們該反省，是否教會還無法走出過去舊有的福傳模式，把福傳的意義過於著重在洗禮或遵守教會的誡律。

其實，教會早期的社會福傳模式（慈善工作）本身是沒問題的，問題出在教會過去所持有的福傳觀念，只以皈依為目標²⁰，反而忽略了皈依後所應給與靈修生命的持續關懷。福傳其實是人性的修德成聖的必然途徑，成己也必須成人，除非成人否則無法成己，這是一個生命內在互動發展的必經過程²¹。如此，才能讓人對教會有生命的歸屬與認同，而不只是因獲得急需的協助而心生感激之情，但隨後就消失。所以，這是社會福傳本身的靈修或作證問題。如何在社會福傳行動中，也活躍彰顯信仰的絕對價值或超越性意義，此即是福傳的整體性與持續性的問題。

²⁰ 也就是：只要領洗就算完成福傳使命。

²¹ 福傳既是人生命發展與成長的必經過程，則我們可以說，不只是基督徒有此職責，其他宗教與文化傳統必然也具此福傳特性，例如古代經典《大學》一書的「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」，「治國平天下」即含有福傳意義。

3. 基督宗教與其他宗教文化傳統的交談與互動

最後提出一個在亞洲福傳工作上所面臨最根本的問題，也是最大的一項挑戰，即基督宗教與其他宗教文化傳統的交談與互動。不可否認的，基督徒在亞洲及台灣依然是少數宗教團體，且一直是被視為外來宗教。這其中的原因固然繁雜，但終究還是關係到基督徒信仰核心問題，並影響教會的福傳態度。

基督宗教是啓示宗教，相信耶穌基督是先存性聖言，是天人之間的唯一中保。這是教會信仰的核心，但卻也一直成為教會在亞洲福傳的重要挑戰。儘管自梵二之後，教會神學思想已從排他論（exclusivism）發展出包容論（inclusivism）²²，Karl Rahner 的「無名基督徒」（anonymous Christian）概念，即是包容論的最典型理論。當然，教會不能認同多元論（pluralism），因為這會導致教會信仰的混亂，不只是多數世界性宗教不認同，即使在神學界支持的人也不多²³。

但嚴格來說，包容論這一較開放的概念，雖肯定其他宗教

²² 當代學者 Alan Race 對基督徒與其他宗教文化的交談，首先提出三種基本模型：排他論（exclusivism）、包容論（inclusivism）、多元論（pluralism），此分類在神學界普遍被採用。Paul Knitter 在後來另提一種四分法：replacement model, fulfillment model, mutuality model, and acceptance model. 前三者模型類似 Race 的三種模型，第四個模型嘗試在包容論與多元論之間找到平衡點。參閱 Paul Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002)。

²³ 最典型的是英國神學家 John Hick 及天主教神學家 Paul Knitter。

文化的價值，且能帶給非基督徒得救的可能性²⁴，是因為基督與他們之間有種神祕的結合。所以，他們的得救終究還是依存在基督的中保角色上，其他所有的文化或宗教傳統，都是在為基督來臨而準備的。

教會過去即是在福傳的言行態度上，在詮釋「基督唯一」這一概念時，使教會與亞洲人民的開放心靈有所隔閡，導致了歷史中的許多衝突與誤解，如禮儀之爭。雖然基督宗教今日不再依恃軍事與文明力量達到福傳目的，但基督唯一性，或甚至主張教會唯一性的概念²⁵，還是含有某種優越性，依然讓本地人耿耿於懷。更何況在亞洲人民中，有不少人同時擁有不同的宗教信仰，這種在宗教生命個體上所呈現的多元化，非但不會產生衝突，反而能使個體生命彰顯得更豐富，且具強烈的福傳活力²⁶。何況在後現代的多元世界觀念裡，講究的是多元中心主義，反對統一性的大結構，這也是我們今日台灣福傳上必須面對的問題。

因而在這一個福傳的面向上，呈現出神學上相當困擾的張

²⁴ 參閱梵二《教會憲章》，no. 16。

²⁵ 梵二有許多地方指出此概念，如 GS no.8：「基督的唯一教會…在天主教內實現（exists in）」；DH no.1「這唯一的真宗教存在於至公而由宗徒傳下來的教會內」。

²⁶ Peter Phan, *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2004), pp.60~78。作者也在此列出一些著名的天主教學者，如印度神學家 Raimundo Panikkar 及斯里蘭卡耶穌會士 Pieris。

力：基督徒能夠對本地的文化與宗教傳統，包容到何種程度？假如為避免過去福傳的缺失，而認為教會應對非基督宗教文化持積極肯定態度時，但我們是否可以開放到肯定它們自身就具救援價值而也可以無須透過耶穌基督？但若肯定了它們的救援性，且無必要依附在基督或教會的唯一性上，則基督徒的福傳意義如何建立？換句話說，如何在包容論與多元論之間找到一個平衡的福傳理念，使台灣教會福傳工作可以順利發展。

小 結

上述列舉的三項實際問題，大致已能指出台灣教會在福傳工作上所應具有的基本面向：政經社會上的多元與融合問題，與宗教或文化的交談問題；同時也包含了外在福傳方法與內在靈修的融合。而這些問題，其實是整體性的問題，在福傳工作上它們是不能分離思考或個別實現的。

參、《上主之言》福傳觀念的適切性

儘管文件談論福傳的篇幅不長，但仍可從整個文件中看出一些福傳觀念，值得作為本地教會在進行福傳工作上的指標方向，以下僅指出幾點。

（一）交談性福傳

此文件中福傳使命的基本概念是交談，這在第一部分就已清楚提出。它的基礎是天主內在聖三之間愛的交談。而創造與救援工程是此內在交談在歷史中延續，交談歷史的高峰則是聖

言降生事件 (no. 6-14)。在耶穌基督之後，天人之間的交談藉教會以聖經與聖傳兩種方式，繼續與人交談。所以，基督徒使命基本上透過教會生活與聖經繼續與世人交談，將救恩與他人分享。

事實上，把交談與福傳使命連在一起的是教宗保祿六世 (Paul VI)。他在第一個通諭《祂的教會》(Ecclesiam Suam, 1964) 中，提出教會在福傳工作上應與世人交談²⁷。這個概念有助於梵二文獻《教會在現代牧職憲章》的訂定。此後，交談與福傳概念結合在一起，並成為後來教會文件論及福傳使命時的必然因素之一²⁸，這是教會在福傳觀念上與過去不同之處，改變了過去以教會為中心的排他論福傳心態，更肯定其他宗教文化中的真理與善的元素。

但即使文件中主張以交談模式作為教會福傳的路徑，它仍然延續遵行教會過去貫有的態度，即交談與福傳畢竟不能等同。保祿六世在《祂的教會》中清楚地視交談為福傳的一個工

²⁷ 保祿六世在通諭中，以教會為中心將人劃分四個圓圈：中心是基督徒（天主教徒與新教信徒），第二圈是猶太教徒與回教徒，第三圈是其他宗教信徒，最外圈是那些還沒信的人。教宗除要求基督徒間應相互交談外，也要求教會應與其他三種人群進行交談。

²⁸ 教會有關福傳之主要文件如下：保祿六世《在新世界中傳福音》(Evangeliū Nuntiandi, 1975)；若望保祿二世的《救主使命》(Redemptoris Missio, 1990)、《教會在亞洲》(Ecclesia in Asia, 1999)；及羅馬教廷的一些教導文件：《交談與福傳》(Dialogue and Mission, 1984)、《交談與宣講》(Dialogue and Proclamation, 1991)、《主耶穌》宣言 (Dominus Jesus, 2000)。

具或媒介：交談的目的，最後是爲了福傳²⁹。這個觀念儘管後來以比較緩和的方式表達³⁰，認爲福傳工作首要使命是宣講基督救援的唯一性及絕對性，但依然讓亞洲教會及神學家感到不舒服³¹。在《上主之言》文件中，事實上也同樣強調：交談不能取代福傳，更不應該爲交談而模糊基督徒本有的福傳使命，以及自身信仰的特質³²，這在談文化與宗教的福傳部分更爲清楚³³。因此，教會在台灣的福傳工作，自然也必會面臨這一挑戰，必須不斷在福傳工作上嘗試做適度的調整，在福傳與交談之間找到平衡。

(二) 整體性福傳

此文件提到三個福傳面向：社會工作、文化交談、宗教交談。儘管這三個福傳領域不同，但卻是構成整體性的福傳工作。其實，這也是亞洲主教團一貫所主張的態度。

台灣教會過去在這方面工作值得檢討的，事實上有不少，

²⁹ 見《祂的教會》通諭，no. 75。

³⁰ 例如，參閱《教會在亞洲》，no.31。

³¹ Stephen B. Bevans and Deffrey Gros, *Evangelization and Religious Freedom* (New York/Mahwah, N.J: Paulist Press, 2009), p. 100.

³² 教會存在的本質即是向外邦人福傳 (Mission ad Gentes)，參閱文件 no. 95。

³³ 例如在談到聖經與文化的關係時指出，使聖經 (聖言) 與各地文化的交談不應只是表面上的適應 (superficial adaptation)，更不應走入混和主義 (syncretism) (no. 114)，因爲天主聖言超越其他文化 (no.116)；另在講宗教交談部分也提到，不應該出現混和主義與相對主義 (relativism) 的現象 (no. 117)。

我們可以列舉下列幾項：

1. 教會領導階層與窮人的疏離（對統治者的沉默）；
2. 社會關懷工作未被重視與推廣（僅少數會士默默付出）；
3. 神學工作者在提倡本地化的工作上，大多著重在學術上與古典傳統文化的會通（文化與宗教交談），較少兼顧到當下社會問題的反省；
4. 教友的福傳意識尚未建構完整；
5. 教會團體內各機構（如各教區與教區、主教與修會等）之間，在福傳工作上的整合與合作不足。

福傳工作是多元的，但必須有次序、有彼此的溝通，及整體性的協調，否則便是另一種資源的浪費。

文件中雖依次提出三面向的福傳，但沒有進一步說明它們之間與教會福傳使命的合理聯繫性。基本而論，這三項已為亞洲地區指出福傳工作的合理過程。

既然亞洲與其他歐美地區不同，因為它具有與基督宗教同樣悠久的宗教文化傳統，福傳的進入不一定、也最好不要從教義核心（如三位一體、耶穌基督是人類唯一救主等）起始，這應該屬福傳整個過程中最後順其自然的階段。這建議不是要放棄教義的重要性，事實上不應該、也不能放棄；而是不能強求，過去歷史的衝突是很好的借鏡。但若取相反方向，先從交談進入，且進入的層次也從實際的生活環境開始，然後繼續走向人性（文化）幅度，最後自然會導向宗教的層次，此時再談基督的唯一性等基督徒信仰本質和教義，則較容易被接受。

這次序符合人性結構與成長的進程（身、心、靈發展）。也就是說，這符合生命由外向內、再由下而上的發展過程。福傳是不能從空中切入而不涉及具體生活境況的。若此，我們大概就可以看出，追求社會公義與和平，是福傳工作上不能不做的基本過程。當今解放神學詮釋下的出谷事件，與耶穌之宣講歷程也是如此，教會最初期的宣講也呈現出此模式（宗二：四）。

（三）作證性（靈修性）福傳

文件特別提出，儘管教會福傳的方法必須因時空環境之不同而採取不同的方法，但最根本基礎還是在生活上的實際作證，福傳工作必須是言（宣講）與行（作證）二者兼顧（no. 97-98）。天主教在歷史中與人互動交談時也是如此，除了用語言宣講外，更用實際的行動實現所宣講的，此言行並行的啓示高峰就是耶穌基督。而後，教會在宣講耶穌的啓示救恩時亦復如此。教會初期發展之所以如此迅速，最後動力來源當然是天主聖神，但這何嘗不也是一個宗教群體生命，因經驗到特殊的宗教經驗（耶穌復活與聖神的降臨）後，不僅在個人、更在團體共融上，達到真善美聖的圓滿成熟程度；且因此生命的成熟度，促使他們願意向他人分享，更將此向外宣講工作，視爲一項由天主或耶穌而來的福傳使命。教會信仰團體生命的成熟度，也真實答覆了人性對絕對圓滿最真誠的追尋，而她也在此福傳中，使自身生命越趨成熟穩固，如此，福傳與生活作證形成教會的生命特質。

福傳與作證的一體性，讓我們對當今福傳意義做進一步反

省，即福傳使命的基礎問題：它究竟是從上的命令（即來自耶穌的誡命）（commandment）或是人性自然的流露？澄清這一觀點，可幫助我們瞭解今天台灣教會福傳的問題與困境。其實，從舊約開始到當今教會的福傳使命，未曾疏忽這兩者的一體性，正如文件中所強調的，宣講如果沒有作證的幅度，就有如在談美麗的哲學或烏托邦（no. 97-98），是作證使天主聖言呈現活力。古代先知、耶穌、教會，及歷代偉大的傳教士，無不以實際生活行動作證他們所宣講的，如此福傳才能達到效果。只是後來種種歷史因素³⁴，使教會在福傳工作上逐漸把福傳的意義導向命令性（proclamation）的這一面，是由於耶穌在離開世界前對門徒的命令³⁵，且著重於教理的宣講，反而忽略內在的靈修與生活的見證。將福傳使命視為一種命令或派遣，可能產生兩種現象：把福傳看作是一種由外而來的被動性義務，遇到挫折則無法持之以恆；其次，把教會福傳工作視為神職人員或會士的天職，教友的福傳使命因而無法建立。

今日教會若能把福傳與作證真正地結合為一整體，當可以軟化往昔命令式的福傳色彩。的確，福傳是耶穌基督的派遣，但這一觀點僅是第二層次的反思結果。以耶穌基督獻身福傳工作來說，祂的強烈福傳使命感，不單純是因為在受洗時受到天

³⁴ 例如，當早期教會因基督再來（parousia）的末世期待沒來臨，且後來又成為羅馬帝國的國教，教會在現世完全穩定立足，拓展教會也就成為福傳的主要目的。

³⁵ 見瑪廿八 18-20；另參考若望十三 31-35；十七 20-26。

主的召喚。對此，我們可以做反向思考，不是因為耶穌先領受了天主的使命才開始做福傳的工作，而是因為在領洗之前，祂與天主本就有深層的生命交往。凡與天主生命相遇的人，必然也會走向別人，因為人是天主的肖像。於是，正如耶穌所強調的，愛天主與愛人是一體，也就是天、地、人生命結合一體的圓融境界。為此，即使沒有領洗這一事件，以耶穌基督與天主之間的關係，終究會做出福傳使命，這是人性生命發展的使然。反過來說，此原有的天人關係引領耶穌接受若翰洗禮，並也藉此洗禮事件，深化了原有的天人關係，更深意識到這向外福傳的強烈使命，並視之為天主的派遣。後來的基督徒因而也視福傳為基督的命令與派遣。所以，天人之間愛的關係才是耶穌福傳使命的根由，不是命令形成福傳的本質，而是天人關係才是真正構成福傳基礎，是天人真正的共融合一關係，福傳的命令才可能成立。

這一觀念非常符合華人傳統之修德成聖、成己成人的道德倫理觀。《大學》中「正心、修身、齊家、治國、平天下」，就是中國倫理中所隱含的福傳觀，是一個成熟生命所應包含的宇宙性幅度。其實，這是人性生命的本質，不只是基督徒才有的特殊使命。換句話說，基督徒福傳的天職，主要不是來自基督或洗禮的要求，而是源自成熟靈修生命的自然流露彰顯。但同樣地，也除非實際福傳的舉動，才能使生命達至成熟與圓滿。兩者是互為因果。福傳需要靈修做基礎，靈修也必須藉福傳才能完全實現。

肆、《上主之言》福傳理念的反省

對上述文件中的福傳觀念，也可以做進一步反省，是否它們能滿足本地特殊環境的需求。我們當然肯定此文件中所繼承梵二以來一直在推動的交談性福傳，此反省基本上不是為批判這些福傳觀念的正確與否，而是從台灣或亞洲境況指出它的限度。

（一）交談福傳的程度問題

從教會傳教歷史的過程來看，教會在過去很長的時間中，面對其他文化與宗教傳統時，所流露出的福傳態度很清楚只是單向性的福傳。一些典型概念，如，教會之外沒有救恩、完全的真理與神聖因素僅存在基督教會內，或耶穌是絕對而唯一的救主與中保等，清楚而嚴格地被要求遵守。但當歐洲與基督宗教不再是世界的中心，且在多元化思想潮流影響下，教會重新發掘教父時代「聖言種子」及聖神普世臨在的救援理論，此使教會重新調整自己與他者的關係，不再僅從自己的觀點來界定他者的存在價值，反而能以他者自身的文化價值本身來予以肯定，並積極與地方文化與宗教交談。

毫無疑問地，此文件在福傳上所持的交談態度，基本上回應了時代的需求。但儘管如此，我們還可以繼續問，此文件或目前教會所呈現的開放性福傳交談，應該開放到何種程度？文件中的交談程度，是否符合亞洲教會或亞洲人民的期待？這是可以提出的問題。

若以上述所提到的三種交談態度（排他論、包容論、多元論）為基礎，來反省文件裡的福傳理念，很清楚地它已離開了排他論的範圍，採取包容論的態度³⁶，但也堅決反對多元論的立場³⁷。

文件中所採取的包容論立場，儘管比起之前，已是一個很大的進步。因涉及到基督徒信仰的本質問題，教會的官方立場也僅能至此，因若從包容論的立場退讓，則會走向多元論，最後導致基督宗教信仰本質的模糊。但對一些人而言，包容論仍是自我設限，且依然傾向於單向性福傳，即對他者文化與宗教傳統仍不夠開放，而此也是亞洲教會長久以來未能深入普羅大眾心靈，成為當地歷史文化傳統的部分。但不少亞洲教會領導階層很清楚瞭解到，對他者的文化傳統多一點的肯定，未必會陷入多元論的立場，或減損信仰的本質：即耶穌基督的唯一性（這是教會訓導當局所疑慮之處），這當然有賴神學上的進一步詮釋。

（二）福傳的雙向性

亞洲主教團協會與神學家所期待的交談性福傳，比教會官方文件（包含本文件）所瞭解的更多一些。對亞洲教會而言，與

³⁶ 這一種立場可以清楚呈現在如下的章節中：耶穌是永生天主聖言（no. 7-8）；耶穌基督是末世性、確定性的聖言，在祂之後不再有任何新的啟示（no. 14）。

³⁷ 這一立場在第三節天主聖言與文化部分：no. 114「聖經與本地化」（The Bible and inculturation）、no. 116「天主的言超越文化」（God's word transcends cultural limits）段落中清楚表達出，相同的立場也表達在宗教交談的部分。

他者在福傳上的交談能是互補性的，兩者均是福傳的主體，彼此在福傳中相互學習與相互調整，使自己更邁入成熟與圓滿。就基督宗教這一方而言，交談性福傳不能僅是肯定對方而已，更可肯定其他傳統有自己所沒有的部分，包含對真理（天主）的追尋、認識、肯定、詮釋，與表達方式等各層次。換句話說，在某些方面，非基督宗教文化的傳統裡，也有教會信仰上所沒有的部分，或至少有比我們瞭解更清楚的部分；甚至在永生救援的路徑上，也可肯定非基督徒的文化內涵本身就具有救援性的獨立價值意義，不必然一定要與耶穌有神秘或隱密性的聯繫，更不必一定要藉著教會。這觀點已比教會現今的立場，肯定了更多一些³⁸。當然，這也讓羅馬對亞洲教會或神學家產生了疑慮，認為這已進入了多元論的層次，因為它危及基督的唯一性³⁹。

為亞洲神學家或教會而言，雖然主張福傳應具有雙向性的互動，進而互補的自我調整行動，但此態度是先假定在堅持自己信仰的本質上（如：基督救援角色的唯一性或絕對性）⁴⁰。但此對基

³⁸ 梵二大公會議《教會憲章》（no. 16）僅說天主仍可讓這些人（非基督徒）得救，但沒清楚指出如何得救。後來的一些教會文件，在肯定這些因素的救援作用時，卻又馬上加上他們的救援作用乃基於耶穌的普世救援因素（in and through Jesus）。見 Peter Phan, *In Our Own Tongues*, p. 18.

³⁹ 其實《主耶穌》宣言內容，主要是對針對亞洲教會與一些神學家而發言，羅馬認為他們對交談的過度開放，已模糊了教會信仰的獨特性。

⁴⁰ 但對教會在救援的作用上，是否仍扮演唯一性或絕對性角色，多

督的唯一性堅持，不必然非得要主張「其他宗教之所以具有救援作用，是繫於耶穌基督的永恆救援性（神祕性聯繫）」，因而在與其他文化溝通時，必須展現主導的角色。其次，更不能把對耶穌基督唯一性的肯定，援用在教會上，因而認為教會在提供救援之道上必然、也優於其他宗教與文化，而僅聲稱願意欣賞其他傳統中的真理或人文價值因素，且願意接納他們進入教會中作為信仰的表達，而無需藉他者來補足或淨化自己。

事實上，亞洲教會或絕大多數神學家基本上對耶穌基督唯一性的肯定是沒有疑問的，而且很清楚。就宗教本質而言，信仰既然是對信仰對象的全然委身，因而對自己信仰對象作全然的肯定是必然的，否則就不能建構出一成熟的信仰。這一原則基本上為大多數神學家所肯定，對亞洲的教會與神學家而言也是。但對自我信仰的唯一性與絕對性之肯定，未必就一定要降低、甚或否定他者自身所做的同樣性質肯定。也就是說，信仰的唯一性與絕對性之肯定，在主觀上是必然的，不能沒有，否則就是多元主義或相對主義者⁴¹。但基督徒（其他宗教亦然）不能因此認定並宣稱他者的信仰或真理因素，僅是為「準備」（基督或佛陀）的來臨。假如由於信仰的要求，而必須做如此的肯定，我們也須瞭解：這僅只是信仰主觀上必然的宣信，在經驗上是無法客觀驗證的，同時也必須接受，他者所做同樣或類似的信

數神學家已不再堅持此觀點，因為在神學上，教會不能等同耶穌。

⁴¹ 其他宗教在作這一層次的信仰肯定時，未必使用如基督宗教所說的唯一性或絕對性。

仰自我肯定。

其次，對自身信仰上的唯一性與絕對性的肯定，也必須建立在對他者的肯定上。就基督宗教的信仰而言，基督救援的唯一性不能就基督宗教信仰本身的內涵而成立，而是必須在與他者的互動中才能成立，沒有他者的融入，耶穌的啓示與救援不可能彰顯出其唯一性。更具體地說，為基督徒信仰而言，既然耶穌是唯一與普世的救主，宇宙萬物將在耶穌內、並藉著祂歸向天主父，但如果沒有其他宗教的救主或宗教所做同樣救援工作的合作，耶穌基督無法完成這一項普世救援的工程。當然，我們也必須接受，其他宗教所做的類似宣信，同樣也可以成立。也因為如此，福傳交談才能有雙向溝通的可能，也才能使自己的信仰更成熟圓滿，且越能突顯基督的唯一性與絕對性。這一雙向福傳觀點在神學上是可以成立的。

（三）雙向福傳的神學基礎

在此，嘗試為福傳雙向性提出神學的基礎。從啓示神學的角度來看，天主啓示時是藉言語與行動來彰顯祂對人的愛，而耶穌基督是啓示的高峰，是天主第二位（聖言）降生成人。也是基於此降生事件的宣信，早期基督徒宣稱耶穌基督在救援上的絕對而唯一性⁴²。對此宣信，我們可以提出兩點進一步的理解。

首先，耶穌基督宣講的主題是天國，而不是祂自己，所以

⁴² 見宗四 12：「除祂以外，無論憑誰，絕無救援，因為在天下間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」。

早期基督徒在信仰上對耶穌唯一性的宣信，是屬宗教經驗上（作用性）必然或必須性的肯定，是後來的神學將此經驗性的宣信引入形上學（本體性或本質性）的意義。

其次，傳統上在詮釋天主啓示時，似乎傾向強調啓示的內涵，即天主在耶穌身上的完全啓示真理或恩寵，忽略了天主在進行啓示行動所採取的方式本身—天主不斷地自我空虛（kenosis）⁴³—也是啓示訊息的一部分。因此，啓示的內容與啓示的方式必須同時並用，作為在福傳交談工作上的神學基礎，如此可以讓福傳工作做得更多更順利。

天主的自我空虛本身，就是自我設限。作為絕對圓滿的神聖生命本身，在祂之外絕對不能有任何空虛存在，也不需要在此之外創造任何不屬祂生命層次的存有。但祂因著愛，卻在自己的生命中讓出一個不屬於自己的空間，並創造宇宙萬物；也容許罪惡進入其中，與自己的生命相對抗，這是天主在愛中自我空虛的第一步⁴⁴。

當進行救援工程時，天主為了迎合人的需要，不斷調整自己，如接受亞巴郎為拯救索多瑪城，僅向天主要求五位義人的底線空間；祂也在歷史中不斷調整自己，容忍以色列子民的悖逆；最後，在耶穌基督身上完全空虛自己成為軟弱的人，更以十字架死亡的方式向人啓示祂的愛。所以，天主是愛，且是永

⁴³ 在此藉用保祿的基督論觀點，見斐二 5~11。

⁴⁴ 參閱莫特曼，曾念粵譯，《科學與智慧》（台北：校園，2002），68~86 頁。

恆的愛，但爲了愛人，祂在歷史中並沒有堅持自己絕對而圓滿的存有模式，從創造初始、繼而在後來的救援行動中，一直不斷在改變自己，甚至否定自己，並以自取其辱的方式，與受造物認同。

爲此，天主的愛是永恆不變的，但愛人的方式卻永遠在改變，僅只是爲了適應不同時空環境的人。如果天主救援行動是如此，則我們看不出爲什麼教會在進行福傳的交談行動時，不能取法天主或耶穌的啓示行動方式——自我空虛——好能適應他的生命，與他人進行生命的交談。

其次，對於教會堅稱基督是降生成人的聖言，因而教會應有她必須的堅持。這個堅持是對的，但正如前面所提的自我空虛原則，在神學上仍然可以接受如此的假定：既然永恆的聖言以自我空虛降生在歷史耶穌身上，耶穌的生命樣式或活動可以是天主聖言完全彰顯的場合，但祂不會在現世即完全擁有天主完整生命⁴⁵。換句話說，儘管耶穌生命具有天主聖言的形式，但因是有限的肉身，就無法完全承擔天主完整生命內涵。如此，我們就可以接受：歷史中的耶穌不必完全地擁有天主普世

⁴⁵ 在神學的用語上是 *Jesus is wholly God/totus Deus*，指耶穌在啓示與救援的行動上，如愛的形式與內涵，是完全屬天主生命的層次；但不是說耶穌已完全擁有天主生命的內涵（*not the whole of God/totum Dei*），見 Peter Phan, *Being Religious Interreligiously*, p. 140。另參閱 Peter C. Hodgson, “The Spirit and Religious Pluralism” in *The Myth of Religious Superiority*, Paul Knitter ed. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2005), p.137。

救恩真理或救援因素，但祂的救援啓示可以是普世性的。這觀念完全不影響基督徒對耶穌基督唯一性與絕對性之信仰肯定。如果耶穌在啓示天主的奧秘上是如此，則教會豈不是更該自我空虛地去面對他者的文化與宗教內涵，不必宣稱她擁有救恩的絕對性意義。因為如果歷史耶穌在救援作用上不能完全等於永恆聖言，則教會更不能等同於復活的耶穌基督。

最後，必須澄清一點的是，在這一神學基礎上，教會對福傳的堅持是否還能維持她的意義？對於此點，我們依然持肯定態度。福傳的意義有多面，最後希望他者的皈依當然是一項必須的因素，但它不是福傳唯一的因素，也不應該是福傳工作優先順序上的首要動機。福傳動機是基於信仰肯定而來的必要義務，成熟的信仰包含對他人的分享，同時也是在與他人分享中，信仰才能達到圓滿境界，此也就是中國文化傳統中所說的成己成人。至於成人是否一定要使他者皈依（耶穌基督或教會），這是天主的工作，我們只能期盼而盡力。但即使沒有皈依基督成為教會的一員，只要他或她接受耶穌基督的教導，在生活中彰顯福音精神，則福傳的意義便已達到。

伍、建構台灣的救恩史

既然整個文件是以聖言或聖經為核心主題，也由此而談到教會在今日如何詮釋它，並向他人福傳。本文最後部分嘗試以台灣的歷史為背景，以聖經的啓示訊息「救恩史」作為架構，指出天主事實上也在台灣歷史中，透過同樣的「言」「行」與

台灣人民交談，進行救恩行動。

(一) 神學基本假定

在嘗試建構台灣救恩歷史時，我們必須要有下列基本信仰假定。這些假定有聖經的基礎，也是基督徒信仰的根基，是在進行福傳工作的過程必須要有的自我肯定。

1. 救恩史架構與救恩史場合

教會過去在談救援歷史時，基本模型定於直線性救恩史。從創造、墮落、以民的召選、最後高峰在耶穌的降生事件，如今藉由教會繼續行使此救恩工程。通常也把救恩史的重點放在原罪之後的救援行動。事實上，整個救援行動是應從創造行動開始的，換句話說，創造與救援是天人交談事件的一體兩面之事。其次，過去這一直線性救恩史相當緊密，甚至容不下天主與其他民族有「直接性」交談的管道。外邦人只能在歷史中不斷尋找天主的面貌，但卻只能隔著一層面紗或鏡子而不能如猶太人或基督徒面對面直接看見天主（借用保祿的用語）。早期教父的神學用語是「聖言的種子」或「聖神普遍臨在」；但聖言的種子終究不是聖言本身，聖神的臨在終究也不是聖神降臨事件，人所領悟到的，也只是人性的真理與價值，尚不是天主的救援真理與恩寵本身。

其實這樣的瞭解，是把天主給限制住了。天主的愛是平等的，祂不會愛以色列子民多一點，而少愛其他民族。如果創造就是救援的開始，則創造之後天主不會只是直接進入以色列子

民歷史中與他們交談：基於同樣的愛，天主一樣直接進入其他民族中，與各民族子民直接交談⁴⁶，只是交談的模式與詮釋不同罷了，此中所給予的愛並沒有任何差別，也許還更多。因此，基本而言，只有一個救恩史，整個人類歷史（或宇宙歷史）從創造開始，本身就是一部救恩史；但此救恩史卻在不同民族的救恩場合中，以不同的方式彰顯，以色列也只是其中的一部分而已。我們甚至也可以說，整個聖經所啓示的歷史也只是救恩史的一部分而已，不能是全部。

以民或聖經救恩史的特殊點，是在他們的宗教意識。是因爲歷史的環境造就了他們的生命型態，也建構了他們異於常人的宗教意識。此敏銳的宗教意識讓他們讀出了天主在人類歷史中與人交往，及施與救恩之模型：召喚、出谷、盟約、進入福地。此一特有的宗教情懷與救恩之歷程，基督徒最後在耶穌的事件上做了最清楚與最完全的彰顯與確認，聖經歷史因而可成爲其他民族救恩史的典範。

爲此，每一民族都在天主的救援計畫中，各自以不同的方式實踐此救援；只是在認知的層次上，未能如聖經中所詮釋的如此清楚。聖經中的救恩史，因而可以成爲宣講天人交往模式的指標與範本。在此觀點下，我們可以接受天主在其他文化與宗教傳統中，同樣藉聖言與聖神的臨在，向各民族施與救援啓示事件。這些文化傳統，仍有自身的獨立救援價值。

⁴⁶《創世紀》九 8-18 天主與諾厄所立的彩虹之約，可以做此論點的聖經基礎。

2. 基督的唯一性

上述的肯定，不必然影響我們對聖經或耶穌啓示的唯一性之肯定。我們在前面已說過，宗教是一種全然委身與投入的生命奉獻，不可能侍奉兩個主人。但在此前提下，可以融入其他的文化與生命傳承，並藉此調整自己的信仰，使之更成全圓滿。以基督徒來說，當我們肯定基督救援的唯一性與絕對性意義時，不必然要否定其他宗教或文化的獨立救援作用。這是天主為那些不屬聖經世界的人所開啓的救援管道。

因此，作為基督徒應該肯定，整個天主救援的全盤計畫，最終因著耶穌基督的啓示，完全清楚地建構完成。換句話說，如果沒有耶穌基督的啓示，天主對人類的整體救援計畫就無法呈現，也無法完成，也因此，我們堅持肯定耶穌的絕對性與唯一性。另一方面，基督徒也可在此認知下，接受更開放的多元化交談觀點，即整個救援計畫的全盤呈現與實現，不可能僅憑耶穌基督在世間的啓示就能完成，必須與其他文化與宗教共同建構而成，但耶穌是扮演領航者的角色⁴⁷。因此，我們接受聖經所肯定的，所有一切都將藉耶穌基督歸向父（哥一 19~20），但可以加上，這一完成仍需他者的參與。

⁴⁷ Jacques Dupuis 用 “constitutive”及“relational”二字來稱此基督救恩的唯一性或絕對性。見 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1998), p. 283.

（二）台灣的救恩史

既然救恩史是整個聖經的基本架構，此基本架構內含有幾個因素：天主的召喚、出谷事件、盟約與祝福（或進入福地）。這一基本架構從聖經以外的歷史角度來看，也是所有的民族或個人在歷史的境遇中，一生所追尋及必須建立的歷史觀（救恩史觀），是人對天主在歷史中召喚的回應。

1. 天主對台灣「聖」祖的召喚

台灣的先祖，可以指各個族群早期首批進入台灣本地的祖先。他們可以是最早期的原住民、荷蘭佔領台灣時期第一批移入的漢族、1949年移入的第二批漢人。其實，舊約聖經中的聖祖，未必只是一個人，也能是一個族群：亞巴郎族群、依撒格族群、雅各伯族群、以色列族群等，是後來的梅瑟五書的作者建構一個以十二族為主體的民族⁴⁸。同樣，今日的外籍配偶百年之後，也將成為後來台灣子民的聖祖，因為他/她們也是進入台灣的第一批現代移民，開始孕育未來台灣的文化生命。

這些早期先祖之所以進入台灣，就如同聖經中的亞巴郎，在生活中或許遇到生活困境，體驗到天主的召喚及所給予的許諾，因而離開自己的原鄉，尋找新的福地與未來希望。為台灣早期先民而言，雖未必有亞巴郎那麼清楚地意識到天主的輕聲召喚，但心靈的呼喚聲一定是有的，且這種走向未來希望的內

⁴⁸ 參閱沙邦傑，陳芳怡譯，《舊約導讀》（台北：光啓文化，1999），80~81頁。

心呼喚，其強烈性也正如亞巴郎一樣，否則無法連根拔起，向不可知的未來走去。這就是天主的呼喚，是如此的強烈以致無法拒絕，並在無數失望的旅程中總懷著希望。

2. 台灣先民的出谷與盟約

聖經中所描述的出谷過程，是如此驚心動魄；它最後所要表達的重點是，在如此艱辛移民的旅程中，若沒有信仰（或天主）的支持是無法完成的。這也是台灣祖先遷移的心路歷程。早期離開家鄉到異地台灣求生，面對「十去、六死、三生、一回」的恐懼威脅⁴⁹，信仰是唯一及最後的依靠。若此，我們就可以想像，何以台灣宗教密度是如此高，因為未來將面對陌生環境的挑戰，需要信仰的撫慰與支持。於是，台灣首批先民也就從原鄉帶來了原有的宗教信仰，如媽祖、玉皇大帝、土地公等，也不斷自創、產生新興宗教，以應生命的需求。

這樣的經驗，也可以讓我們重新詮釋舊約聖祖與雅威天主的交往經驗。聖經說，這是天主引領著他們往前走；但這何嘗不也是他們「帶著」雅威在移動，並且不斷給與天主新的面貌、領悟新的啓示。

盟約是出谷後，緊接著必然出現的另一生命高潮經驗。當以民在紅海經歷過出谷的生死經驗後，他們覺得是天主對他們的特殊眷顧，並由此回溯到原初，這原來是天主的獨特召喚與

⁴⁹ 這是指移往台灣的十個人中，有六個會死在途中，只有四個能抵台灣。但最後只有三個留下，一個因無法適應環境被迫回鄉。

帶領。因而他們自覺是天主的選民，是萬民中特選的種族，否則不會如此費心領他們出谷。這種被天主特殊召選的領悟經驗，以梅瑟被召上山並與天主訂立永恆盟約來表達。這樣的經驗，應該也在台灣早期移民（或其他先民）的生命歷程中呈現過，儘管用詞不同。通常在經歷過痛苦的移民歷程，最後在當地成家立業之後，在信仰中重新對生命歷程做一完整的回顧與詮釋，意識到若非上天的許諾與應許，是無法在當地生根的。人與天主之間的關係藉此反省，進入更深的意識層面，這是一種與上天的盟約。台灣百姓對媽祖信仰的熱誠，何嘗不是「西奈盟約」的另一種信仰詮釋，只是一個表達在山上，另一個是在海上。

3. 台灣—新福地

舊約以色列子民出谷事件完成於進入福地。福地的主要意義，不在指一片土地或任何地方。它主要的意義，是在指一個未來與希望，能讓生命立足及發展的空間，並藉此夢想為當下受苦的生靈提供邁向未來冒險的生命動力。生命本身本已具有對未來圓滿的期望與追尋，這是生命的本質，也是聖經作者在信仰反省下所表達的希望觀或末世觀。既是如此，福地本身的意義也就不在於它是否屬於富庶之地，這是次要的因素，主要是在於它能让人的未來感受到安全與保證。因此，是信仰（而不是豐富資源）使一個地方成為福地的元素。

從這個角度來說，台灣也可說是台灣先祖在離鄉之前未曾見過的應許之地。他們正如舊約早期的聖祖，僅憑著內心對未

來所懷有的信仰，連根拔起踏上僅在心中呈現的福地。在旅程中，他們的決心就如亞巴郎的信德一樣強烈，同樣感受到有天公、玉皇大帝（天主）、媽祖（天使）等諸神的護佑。這些神祇在台灣這塊土地上，在歷經數百年之後，已與台灣本地的居民融合在一起，也將一起走向未來。因為這是一塊應許的福地。

4. 台灣救恩史的完成

在基督宗教還未進入台灣之前，天主已與台灣初期各族群的祖先共同走過了數百年或數千年的歷史，也因天主的祝福，最後都匯聚在這一塊福地上，形成一個現代整體的台灣族群；且在此長久救恩歷史過程中，天主以不同的面貌（天公、玉皇大帝、媽祖、土地公等）並以當地居民的語言與人民交談，在生活中以具體行動引領各族群渡過黑水溝（紅海），進入台灣這塊福地生根、立足、永續發展。

或許，在基督宗教進來之前，沒有人能認識或詮釋這完整的台灣救恩史。但不能否認地，即使基督宗教沒有進入台灣，天主的愛一樣繼續與本地居民交談，同樣祝福在地居民，並將繼續邁向永生，天主的愛不曾、也永遠不會在這塊土地上有過缺乏。但既然因著福傳的進入，台灣人民有幸藉耶穌基督的啓示，完整地認識整個人類的救恩史，清楚彰顯且更深化了那長久潛隱在本地居民內心的未來希望。那麼，如何向全體本地子民分享這一份救恩的喜悅訊息，便是教會的福傳使命。

結 論

此篇勸諭既是以聖言在歷史中的啓示作為基礎，進而談論教會如何詮釋、慶祝、宣講聖言。在論及宣講或福傳部分時，我們在文件中清楚看到它比梵二前的福傳態度開放了許多。它持續肯定他者的傳承，並願意欣賞與接納，成為基督徒信仰表達的因素。但另一方面，它也不時在提醒，福傳的開放與交談不應因此調整而模糊基督徒信仰的特質，即聖言、教會、聖經的超越性：聖經既是啓示的聖言，因此超越其他所有的宗教與文化傳統。

對於聖經與其他宗教與文化的關係，我們作為基督徒應認同文件的觀點。但在此認同與肯定下，由於我們處在聖經文化之外的環境，同時擁有兩種、甚或多重的文化或宗教生命的傳承，不必要以比較的方式做出聖經與非聖經傳統在「質」上（quality）的區分。我們可以用更包容的方式融合這兩者，建構一個新的生命整體，以新的生命形式與天主交談，或提供天主以新的世界舞台彰顯自己，萬古常新，讓更多的外邦人認出自我生命中已呈現的天主。

基督徒既因著耶穌的啓示分享了基督的生命，同時也分享了他的福傳使命。福傳「使命或被派遣」是源於對天主的愛與對他人的愛，願意與他人分享生命的果實，也在分享中讓自我生命成長，並藉向他者的學習，對天主的認識也越深，生命的喜悅也就源源不絕。福傳不只是為他人，也是為自己。