



國立臺灣大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

同在樂園裡－從臺南鹽水聖神堂壁畫討論天主教

本地化議題

Research Inculturation from the Murals of Yenshui Holy  
Spirit Church in Tainan

蕭世偉

Shih-Wei Hsiao

指導教授：古偉瀛 博士

Advisor: Wei-Ying Ku, Ph.D.

中華民國 104 年 7 月

July, 2015

## 摘要

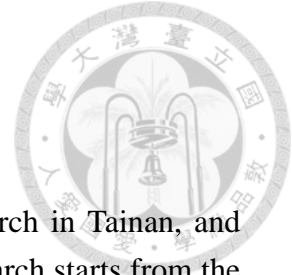


本論文從臺南鹽水聖神堂出發，藉由聖堂裡的壁畫進而講述天主教本地化的思想。首先介紹聖堂內部的擺設和構局，並探討本地化的理論。構思這些壁畫的主題的主事者是在鹽水堂區服務長達二十三年的李少峰神父，他的本地化思想表現在這些壁畫上，例如中國的殉道聖人、苦路中漢服裝扮的耶穌等，而吾人在其中亦可以觀察教案等歷史脈絡和社會結構。

論及本地化在臺灣，就必須從天主教在臺灣的歷史發展談起，從天主教第一次來臺傳教迄今，本地的傳道員和教友扮演了相當重要的角色，他們做為天主教與臺灣社會的中介，透過彼此的交流讓天主教更融入本地社會。而長期在鹽水天主堂隸屬的臺南教區擔任主教的成世光，他的思想體系是研究本地化思想的良好素材，然而受限於出身背景和時代，其與李少峰神父的本地化概念並不符合現代臺灣社會的需求。因此，本地化的思想應從這塊土地出發，具體地實踐關懷社會，就如同白冷會在臺東的傳道工作一樣，深深植基使人感念。

關鍵詞：鹽水天主堂 本地化 教案 苦路 成世光 李少峰

## Abstract

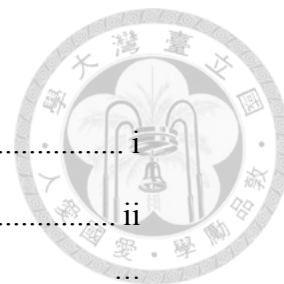


The research and observation from Yenshui Holy Spirit Church in Tainan, and the church murals depict the inculturation of Christianity. The research starts from the interior design and decoration of Yenshui Holy Spirit Church, which portray the theme of Christian Inculturation. Father Lee Shao-Feng, who constructs the theme of church frescos, has been ordained as a priest and serves Yenshui Holy Spirit parish for 23 years. The church frescos reflect the concept of inculturation from Father Lee Shao-Feng. For instances, the saint in china history or suffering Jesus in Chinese costume. Readers will perceive the history of religious persecution and the elements of society.

To discuss Christian Inculturation in Taiwan, it's vital to flash back the history of Catholic movement in Taiwan. The local priests and the Baptist put a lot effort since Catholicism preaches in Taiwan. They connect Catholicism and the society in Taiwan. By sharing the different culture and religion, Catholicism is more acceptable to locals. Bishop Cheng Shi-Guang, who served in Tainan parish which belongs to Yenshui Holy Spirit Church, his conception gives us the best way of comprehending Christian Inculturation. However, bishop Cheng Shi-Guang is narrowed his studies to specific living background and generation. His theory and Father Lee Shao-Feng's ideal of Inculturation can't meet our needs now. Therefore, Christian Inculturation supposed to start from recognizing the need of the society and to adapt itself to the changing world. As the way Societas Missionaria de Bethlehem (SMB) preaching the word of God in Taitung.

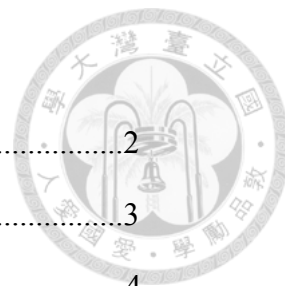
Keywords: Yenshui Holy Spirit Church, inculturation, persecution, Stations of the Cross, Cheng Shi-guang, Lee Shao-feng

# 目 錄



|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| 口試委員會審定書.....               | i   |
| 摘要.....                     | ii  |
| Abstract.....               | iii |
| 緒論.....                     | 1   |
| 第一節、走進鹽水天主堂.....            | 1   |
| 第二節、歷史回顧：文化交流與衝突、教案的產生..... | 3   |
| 第三節、梵二大公會議：天主教的里程碑.....     | 5   |
| 第四節、臺灣天主教會的歷史回顧.....        | 6   |
| 第一章 本地化與天主教在臺南.....         | 10  |
| 第一節、本地化的理論與實踐.....          | 10  |
| 第二節、教難的因由與故事.....           | 12  |
| 第三節、苦路與中華聖母.....            | 17  |
| 第四節、福音來到福爾摩沙.....           | 21  |
| 第二章 傳播福音的麥子.....            | 27  |
| 第一節、成世光主教與李少峰神父.....        | 27  |
| 第二節、方濟會與聖若望會.....           | 33  |
| 第三章 本地化的再思考.....            | 40  |
| 第一節、從文化層面到社會關懷.....         | 40  |
| 第二節、天主教在蘭嶼—紀守常神父的故事.....    | 42  |
| 結論.....                     | 46  |
| 徵引書目.....                   | 47  |

# 圖目錄



|                             |    |
|-----------------------------|----|
| 圖一、聖堂大廳祭壇上壁畫.....           | 2  |
| 圖二、聖堂後面的「萬有真原」匾額.....       | 3  |
| 圖三、祭壇前方石刻圖—聖婦王羅曼德.....      | 4  |
| 圖四、聖堂後方.....                | 5  |
| 圖五、具中國形象的三位一體圖及「最後的晚餐」..... | 9  |
| 圖六、聖吳國盛壁畫.....              | 14 |
| 圖七、祭壇前石雕繪圖.....             | 14 |
| 圖八、聖羅曼德.....                | 16 |
| 圖九、聖易貞美.....                | 16 |
| 圖十、苦路第一處：耶穌被判死罪.....        | 18 |
| 圖十一、苦路第八處及聖人壁畫.....         | 18 |
| 圖十二、聖母聖嬰壁畫.....             | 21 |

(圖片版權為聞道出版社所有)

# 緒論



耶穌給他說：「我實在告訴你：今天你就要與我一同在樂園裏。」（〈路加福音 23:43〉）

天主教(羅馬公教)傳入臺灣距今已一百八十多年，對臺灣的社會文化產生不小影響。惟因教友人數較少和保守的福傳形式，使得天主教在臺灣的能見度不若其他基督教派。而基督宗教總是給非信眾有外來宗教的印象，在歷史洪流中由於文化接觸產生的摩擦衝突，小則紛爭，大則引起教案，於是天主教會本地化議題就成為天主教在傳教時必須深刻面對的問題。

本文以在臺南鹽水的聖神堂壁畫故事與文字出發，來敘說天主教在東西文化互相激盪下的協調、衝突，以及其在本地化的努力。然而這個天主教本地化思想被質疑為立基於中國文化、漢文化，而不具多元性。這點吾人可以比較白冷會在臺東的深耕進而更能體會「焚而不燬」的精神。

## 第一節、走進鹽水天主堂

鹽水天主堂採用中國宮廷式建築，其內部有紅色圓柱，上題詩詞，拱頂上以天主教「天主十誡」、「信望愛三德」等主題作畫，如樑上皆採用中國的雙龍搶珠等紋飾作為各主題畫邊緣的裝飾。建築一短面為祭壇；後方圓拱壁龕上繪有中國風格的最後晚餐圖，畫中以華人面孔替代原先的西洋人物，並著上漢服，使用筷子吃包子饅頭，並用爵飲酒。而最後晚餐壁畫上方為三位一體圖，以三位身著漢式袍服的態像代表天主教的三位一體。兩側則有許多身著漢服的人物，表示天

主教在中國的信眾也跟著登上天堂覲見天主。建築另一短邊，為祭壇的對面，有一較小的壁龕，內為紀念當地教友祖先的牌位及香爐；壁龕之上有以〈創世紀〉為主題的繪製的「開天闢地」壁畫，在新約提到的聖若瑟、四大聖史、聖保祿等人，還有幾名方濟會的聖人，著名傳教者等。兩側圓柱間有十四處苦路圖，過道上方則有從中華諸聖中幾位中國本地的天主教殉道者圖像組，包括紀念先賢左側為孔子和老子，另一邊有徐光啟和利瑪竇以及為原住民傳教的麥傑神父(Vaez)。<sup>1</sup>



圖一：聖堂大廳祭壇上壁畫

<sup>1</sup> 參考鹽水聖神堂外介紹。



圖二：聖堂後面的「萬有真原」匾額

## 第二節、歷史回顧—衝突、教案的產生

聖堂內的中國殉道聖人壁畫意味著天主教傳入中國後所面臨的文化衝擊，這種文化上的接觸，一方面受到某些社群的接受，而另一方面卻是產生流血的教案。黃一農的《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》闡述了明末第一代天主教徒的心態和人生歷程，而西方學術和天主教如何藉由他們拓展人脈和勢力，相對地，這些士大夫如何面對傳統文化和教義的扞格。而「禮儀之爭」的相關議題，在吳莉葦的《中國禮儀之爭—文明的張力與權力的較量》(2007)有著深刻的探討，禮儀之爭牽扯到中國與基督教文明、君權與教權、教會內部派別的種種因素。不論在中國內地或是臺灣，基於文化互相缺乏瞭解及民族情緒誘發一般民眾對傳教者和教民的仇恨，進而產生嚴重衝突。在中國天主教史中，天津教案一直是探討的重點，而陳方中比較太平天國後的天津和南京兩地教案，指出南京由於在太平



天國後，社會結構的關係網絡尚未穩固，外來的總督(馬新貽)對教案的處理便顯得主動，而天津雖有捻亂、教亂等，但地方仕紳社會的根盤尚稱穩固，地方官每每仰仗仕紳維繫社會秩序，消極地放縱變亂，抑或積極的鼓吹群眾製造事端，而當時的直隸總督曾國藩亦懼仕紳勢力而建議寬辦官員。<sup>2</sup>而陳方中在研究教友村朱家河案例中，討論義和團事件民教衝突的性質：官府的態度是衝突擴大的主因。在局部期，練拳的村民在個別社群中的人數有限，規模也不大，推測是拳首者彼此串聯對教民發動攻擊，騷亂也有限；然而在狂暴期，仕紳等地方領袖成為主導力量，然而最主要的仍是官府的支持。而究其原因教民地位因外國勢力抬頭而提高，傳統的社會秩序產生變動，引起反教者不滿，加上文化的迥異產生歧見，一旦政府放任，義和團的衝突悲劇即告上演。<sup>3</sup>



圖三、祭壇前方石刻圖—聖婦王羅曼德

<sup>2</sup> 陳方中，〈義和團運動中民教衝突的性質—以朱家河事件為例〉，《輔仁歷史學報》，期 19(臺北：輔仁大學歷史系，2007 年 7 月)，頁 28-35。

<sup>3</sup> 陳方中〈義和團運動中民教衝突的性質—以朱家河事件為例〉，頁 46-51。



圖四、聖堂後方有類似南極仙翁的彩繪，以及聖人。下方則是鹽水堂區的祖先牌位和已故的歷任本堂神父

### 第三節、梵二大公會議：天主教會的里程碑

鹽水天主堂的壁畫之所以呈現中國式傳統文化的樣貌，與「梵二」精神有極大的關係。1962年由若望二十三世所召開的梵蒂岡第二屆大公會議，經歷了三年四個會期，總目標為教會精神的復興，教會牧靈態度與作法的與時俱進 (Aggiornamento) 以及促進基督徒的合一。總共召開了 168 次的一般會議以及 10 次的全體會議，平均每天出席的主教人數為 2200 人，總共參與討論的專家有 460 人。在一般會議中宣讀了 147 篇的引言或報告，發表了 2212 篇演講，共計 4361 次的文字協商。<sup>4</sup>從這些數字中可以管窺出天主教會對改革的迫切需求和謹慎之處。《禮儀憲章》(簡稱《禮儀》) 表達了對地方教會和福傳的重視，如同《禮儀》中所表

<sup>4</sup> 傑姆·克羅格 (James H. Kroeger, MM) 著、劉德松譯，《梵二開啟的旅程》(A Vatican II Journey: Fifty Milestones) (臺北：光啟文化，2013 年)，頁 29、31。

達的「在進行整頓時，應該對經文及禮節加以處理，務必使其所指的神聖本質，明白表達出來，並使基督子民儘可能容易理解，並能完整地。主動地、以團體形式參與典禮。」<sup>5</sup>教會採取了變革，例如彌撒儀式採行當地語言，也使用本土音樂，而鹽水天主堂的中式壁畫便是基於此一理念而發想的巧思。體察平信徒的需求，用他們所能懂得語言，藉由禮儀來表達教會與信仰的神聖性，更能鼓勵信友能夠主動參與儀式，使基督徒群體更臻於團結。<sup>6</sup>

而更能顯示出教會的「大公精神」的便是「欣賞教會內的多元性」。克羅格神父(Fr. Kroeger)指出：「從中世紀到近代，在天主教會內有一個特徵，就是十分強調普世教會；反之，梵二卻強調地方教會的重要性。」梵二文獻中揭發個別地方教會的共融、合一，形成了一個普世教會。<sup>7</sup>《大公主義法令》(Unitatis Redintegratio)論及：「若干習俗與禮儀的不同，不但不阻礙教會的至一性，而且更增加教會的光輝；對於實行教會的使命，亦大有裨益。」(大公 16) 雖然此一論點是針對東方教會而發，但對臺灣的教會也有鼓勵作用。《論教會在現代世界牧職憲章》也宣示：「自教會歷史肇建之初，教會便嘗試以各民族的觀念及語言，宣傳福音，並設法以各民族的哲學智慧，詮解福音。目的是在可能範圍內，就合眾人的理解力，並適應哲人們的需求。這種就合人們文化而宣講啟示真理的作法。應當繼續奉為傳揚福音的定律。這樣一來，便是鼓勵各國的才能，以本地方式表達基督福音，同時。又促進教會同各民族所有不同文化之間的生命交流。」(現代 44)

#### 第四節、臺灣天主教會的歷史回顧

山樂曼(Miguel Ángel Sanromán)神父爬梳玫瑰省道明會檔案室史料，以天

<sup>5</sup> 《梵蒂岡梵二文獻》，〈禮儀〉14。瀏覽日期：2015年2月7日。網址：<http://www.catholic.org.tw/catholic/vp3.php>。

<sup>6</sup> 傑姆·克羅格，《梵二開啟的旅程》，頁47。

<sup>7</sup> 傑姆·克羅格，《梵二開啟的旅程》，頁77。

主教二次來臺傳教初期(1859 年)，一直到 1950 年代中國共產黨驅逐出境的教會團體輾轉來臺的大變局為止為研究目標而著成《美麗島·主的莊田：臺灣天主教會歷史(1859-1950)》。當中採用了許多傳教士的手稿、書信、隨筆紀錄以及官方文件、各式名冊。本書分成兩部，第壹部第一章談論文獻的來源和綜述，除了幾個玫瑰省檔案室外，主要是傳教人員對他們的長上來往的信件，對其提出問題和請求允許的事項，而長上回信內容也透露出教會的福傳方針、來臺神父的福傳原則，以及其所堅守的基本立場。<sup>8</sup>第二至第六章則以這些文獻的視野來概述早期臺灣的地理、族群、社會發展、交通、行政區以及宗教、歷史背景，這些都是極其珍貴的臺灣史。第八章至第十章則提及天主教首度來臺開教以及復教起源與發展。而這部份亦可參見道明會 Pablo Fernandez 會士所編，黃德寬神父所譯之《天主教在臺開教記》(1991)，特別是第二次入臺傳教，由道明會郭德剛、良方濟和楊真崇神父在前金和萬巒傳教時，遇到反教者的攻擊、傳教方法的反省、基督(新)教的競合，以及如何與本地傳道員合作，在他們的書信中都能一窺當時福傳景象。而在《美麗島·主的莊田》第貳部則鳥瞰各個傳教點的福傳歷史：從前金(高雄)、萬金(屏東萬巒)、臺南、羅厝莊(彰化埔心)、沙崙(嘉義大林大埔美)、斗六，一直到北部傳教點的建堂起始、歷史，以及傳教情況以及年表，還有附近分站點的發展。而古偉瀛主編的《臺灣天主教史料彙編》，以《教務教案檔》由同治七年(1868)至光緒二十一年(1895)中節選與臺灣相關的天主教史料<sup>9</sup>，內容可見天主教 19 世紀中末葉教士及教民在臺灣與官方、仕紳以及民人的互動。例如同治七年(1868)的「總署收英國阿禮國照合臺灣阻擾教士焚燬教堂請速查辦」，便牽涉在開放通商傳教後，在打鼓(高雄)設堂開教的遇到的困難。地方官的消極應對、一般民眾的攻擊造謠，在缺少保護的狀況下，教士只能搬移。而奉教者亦受欺凌。這篇由英國公使阿禮國所署名的照會函，聲明按照條約傳教人員有居住於台灣府

<sup>8</sup> 山樂曼(Miguel Ángel Sanromán)神父著，《美麗島·主的莊田：臺灣天主教會歷史(1859-1950)》(臺南：聞道出版社，2013 年)，頁 1-7。

<sup>9</sup> 古偉瀛編，《臺灣天主教史料彙編》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2008 年)，〈題解〉。

的自由並受到保護，也可窺見外國勢力對自身利權的捍衛。<sup>10</sup>

而有關於天主教在臺灣各地的傳教歷史，已有許多相關論文出版。本論文對於臺南教區的歷史，將使用《天主教在台南：台南教區成立五十週年紀念(1961-2011)》一書的大事記作為參考點，查閱相關天主教期刊雜誌，以爬梳這幾十年來的里程碑。而鹽水聖神堂隸屬於臺南教區第四鐸區，父親為資深傳道員，姊妹為修女的黃敏正神父，可說是跟著第四鐸區長大，對本教區的歷史瞭若指掌，本論文將訪問黃神父，以補史料缺乏之憾。同樣地，天主教的多元化也是此區的特色，以方濟會為主幹的第四鐸區，過去以德國方濟會士為主，現今有來自新加坡的修士還有臺灣本地培育的泰雅族神父，也有來自法國靜默靈修為主的聖若望兄弟會士，這些人員的訪談紀錄都是珍貴的資料。

---

<sup>10</sup> 古偉瀛編，《臺灣天主教史料彙編》，頁 13-17。



圖五、具中國形象的三位一體圖及「最後的晚餐」

# 第一章 本地化與天主教在臺南



## 第一節、本地化的理論與實踐

鹽水天主堂的壁畫與建築以其本地化為目的，開展了一系列的主題。然而吾人先要瞭解，本地化的特徵為何？鐘鳴旦(Nicolas Standaert S.J.)指出了四個特徵：文化間的接觸、主要推動本地化的動力來自於地方人士、各個層面的宗教表達，以及詮釋的進展。在文化間的接觸方面，會產生兩種相反的作用：涵化與本地化。涵化是指新宗教傳入後，反而使得原有文化產生割離，逐步改變原有的文化與制度、思考與表達模式。而本地化，則是進入了當地文化，轉而呈現出另一種風貌。然而無論是涵化或是本地化，當兩種文化相遇之後，必然相伴兩種情形但輕重差異便值得觀察。<sup>11</sup>在第二個特徵中，鐘鳴旦引用了保祿(保羅)的話：「為猶太人我就成為猶太人，為希臘人我就成為希臘人」(格前九 20-21)。強調對異文化的傳教方式、禮儀形式、語言、樂器的變通。而這主要的推動成員，就是本地人士。例如易典謨神父在《天即天主一個真神》中就由〈中國人信天敬天〉、〈天是怎麼樣的一位神呢〉作為短輯中的開始，先從孔子、柳宗元、蘇軾等人文章談及「造物者」，再從歷代古書與民間歌謠以及佛、道教都有講述或相信「神一天」的概念來引領非基督徒「神」的概念。<sup>12</sup>

而在沙百里(Jean Charbonnier, MEP)的《中國基督徒史》中，強調的即是中國本地基督徒在基督宗教中扮演的角色，以及在宣教過程中發揮的力量。比方在禮儀之爭中，首名華籍司鐸羅文藻在外籍傳教士紛紛遭到驅趕時，因其身分而可以在教友團體中訪視並視需要給予幫助。即便分屬不同修會，但遭逢此一困局，

<sup>11</sup> 鐘鳴旦(Nicolas Standaert S.J.)著、陳寬薇譯，《本地化-談福音與文化》(臺北：光啟文化，1993)，頁 29-32。

<sup>12</sup> 易典謨編著，〈中國人信天敬天〉、〈天是怎麼樣的一位神呢〉，收入於《天主教信仰簡介》(臺北：易伯良出版，2004)，頁 157-162。

羅文藻便成為各修會委託關懷教友的對象。從廣東、福建，乃至於華北、滿洲，都有他的足跡，在教難期間安慰消沉的教友團體，更為一群慕道者施洗，兩年內光在福建沿海就有五百五十六人領洗，其他省分則為兩千多人。<sup>13</sup>而約略在同時期教廷傳信部(1622年)的成立，主要就是為了保持教會福傳的延續性，使地方教會的發展獨立於各修會之外。當時(1659年)對負責牧養教區的巴黎外方傳教會的司鐸指示以培養本地司鐸，不介入政治、入境隨俗。而羅文藻這位本國籍的道明會士，歷經了教內外的紛擾，終於在1685年被祝聖為主教。在其主教的歲月中，培育出許多本地的司鐸。<sup>14</sup>

回到鐘鳴旦指出的本土化特徵，他提出第三個特徵為：「不同層面的宗教表達」，他分成三個層面來分析：首先是思想或神學(天堂與地獄觀)，「不僅是與當地語言要相連接，與地方上的思想型態或哲學趨向相連，才是基要的」。如何詮釋天主聖三和聖事，在不同文化間又有不同的哲學概念的詮釋。當然，除了思想之外，儀式性活動和社會活動也是重要的表徵。鐘氏舉出十七世紀的中國教友，在殯葬儀式中採行公教儀式外，也有像遺體上香行鞠躬禮的行為。<sup>15</sup>直至現在，鹽水天主堂仍有在感恩祭(彌撒)中上香的慣例，堂中並設有香爐。與此相關的第四種特徵則是詮釋的進展，傳教士為了順利推展教務，第一步就是用中文宣講福音，如何把在西方所接受的神學訓練和觀念，轉換成可以讓東方人接受的語彙，如天堂和地獄；相對地，本地奉教人士也是抱持著自身的文化脈絡來「轉換」基督信仰，鐘鳴旦指出，經過這些詮釋與選擇後，常會產生「價值與著重點的轉移」。比方明代奉教的士大夫，著重的為道德而非來生的追求。而兩種文化相遇之下，揉合成一種「混合觀點」，而這時原本中國人「天」的概念，原本代表為一種渾沌的宇宙力量，現在則轉變成為掌管一切、具有位格的「天主」(神)。<sup>16</sup>而鹽水天主堂裏頭的聖母亭，也包含著中國人敬重父母，恪遵孝道的意味。

<sup>13</sup>沙百里(Jean Charbonnier, MEP)著，耿昇、鄭德弟原譯，古偉瀛、潘玉玲增訂，《中國基督徒史》(臺北：光啟文化，1993)，頁174-178。

<sup>14</sup>沙百里著，《中國基督徒史》，頁178-184。

<sup>15</sup>鐘鳴旦著，《本地化-談福音與文化》，頁35-36。

<sup>16</sup>鐘鳴旦著，《本地化-談福音與文化》，頁35-40。





## 第二節、教難的因由與故事

在義和團起事中殉道的本國籍教士，以山西的七位神父為代表，他們的事蹟也足堪一述。他們分別是趙毓謙、張若瑟、申保祿、楊雅各、孔憲文、史載筆，以及王合勛神父。這些殉道神父，有些是從小就在奉教家庭長大，有些則是在饑荒中蒙教士援救，方得倖免。雖然這七位身處於晉地的不同處，但教區都受到了拳亂的影響，比方趙神父在逃離教區之時，還必須割鬚易裝。在流落外地時，身為司鐸還必須關照路經的教友村，給他們安慰。他們不僅要避開拳民的迫害，官兵宛如強盜行徑，更可見時局如此不堪。<sup>17</sup> 而在拳亂前的旱澇災禍亦為不斷，像張若瑟神父「收容孤寡，拯救嬰孩」的事蹟不斷，救濟災民更是當仁不讓。而申保祿神父和教友們在藏於地窖時，一起誦玫瑰經祈禱，爾後拳民以燃燒硫磺灌入洞中，遂而殉道。等到亂後教友們啟窖時，只見神父衣著聖袍為教友實行最終的傅油聖事。這樣的情景在教案中歷歷可見。其中最年輕的王合勛神父，與拳民相遇，直言不諱為天主教神父，因而遭難，時年僅三十歲。<sup>18</sup>

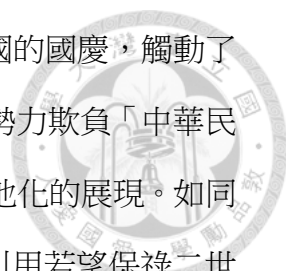
在鹽水聖神堂內有著中華殉道聖人以及其他天主教知名人物。其中的中華殉道聖人有吳國盛、張大鵬、劉翰佐神父、劉文元、曹桂英、王炳、林昭、羅廷蔭、陳昌品、易貞美、陳顯恆、趙榮神父、袁在德、劉瑞廷、何開枝、白小滿、盧廷美、羅曼德、張文瀾、張天申、吳學聖。其餘分別為代表中國儒家文化和基督文化相遇的利瑪竇與徐光啟、代表虛心求道的老子與孔子互相答禮圖像，還有取代吳鳳壁畫的麥傑神父。<sup>19</sup>

在繪製這壁畫之時，並無中華殉道聖人之稱。這個稱號乃是在西元 2000 年

<sup>17</sup> 春熙編著，《山西七位神父殉道小史》(臺南：聞道出版社，1996 年)，頁 2-4。

<sup>18</sup> 春熙編著，《山西七位神父殉道小史》，頁 6-7、18-19。

<sup>19</sup> 余嘉齡，〈臺灣鹽水天主聖神堂壁畫圖像之研究〉(臺北：臺灣師範大學美術學系碩士論文，2009 年)，頁 173。



10月1日教宗若望保祿二世所冊封，恰巧正逢中華人民共和國的國慶，觸動了當年教案的歷史記憶。中方認為這些「聖人」有的是代表外國勢力欺負「中華民族」的廣大群眾，然而教廷方面卻視為這些殉道聖人是信仰在地化的展現。如同潘家駿神父所言：「殉道者」(Martyr)的含意就是「見證」。他引用若望保祿二世在中華宣聖典禮上的講道詞：「他們也為同樣的信念和喜悅作了見證。他們以捐軀來肯定自己對基督，和對教會永恆不變的忠貞。...今天，教會舉行這個隆重的宣聖大典，目的只在承認那些殉道者的勇敢和言行一致，是我們每個人的表率。這對高尚的中華民族，是個榮耀。」<sup>20</sup>這也可端詳出，即便過了一百多年，從帝制到共和，同樣地異文化癥結仍然餘波蕩漾。

中華殉道聖人從清初的順治、乾隆朝道明會士的殉難，一直到清末的庚子義和團事件，連綿不迭乃至遍及各省。在1996年6月2日封聖的董文學神父(St. Joannes Gabriel Perboyre, 1802-1840)為第一位列品聖人。家裡的四個兄弟就有三個成為遣使會的神父，他和另外一名兄弟都來中國傳教，他的四名姊妹中有兩位成為仁愛會修女，其中也有一名來華工作。其於1826年晉鐸，1835年經澳門來到武昌。1839年正值清帝國與英國有著鴉片等商業問題，雙方的衝突一觸即發，而傳教士當時傳教尚屬非法行為，董文學神父因此被捕，他在1840年因「傳邪教」的名義被判絞刑。<sup>21</sup>再以鹽水天主堂祭壇石雕的主角殉道者吳國盛(1768-1814)為例，他是貴州省遵義人。貴州地處西南偏鄉，地方官吏的腐敗常使人民投奔宗教的懷抱，吳氏雖來自非天主教教友家庭，但接受福音之後就成為熱心的教友。家族經營的客棧成為他傳福音的場所。跟所有殉道者一樣，面對教難他並不棄絕信仰，反而試著在牢獄裡鼓勵新領洗的信友要堅定立場。<sup>22</sup>如同在日本德川幕府時代的踏繪一樣，基督徒藉踩踏基督或是聖母肖像的動作，表明自己棄絕基督信仰。然而吳國盛卓然拒絕而就義。當然就跟許多殉道者一樣，吳國盛身後也有許

---

<sup>20</sup> 潘家駿，〈禾漕間飛馳的火花〉，收入劉河北繪《中華殉道聖人簡史畫冊》(臺南：聞道出版社，2013年)，頁8-9。

<sup>21</sup> 劉河北繪《中華殉道聖人簡史畫冊》，頁36。

<sup>22</sup> 沙百里著，《中國基督徒史》，頁219-221。

多神蹟的傳說，或許就是這些傳奇故事，讓殉道者的故事增添了動人的情節，吸引了後來的追隨者和信友的渴慕。




圖六、聖吳國盛壁畫：「身懸刑架脫塵世 口喊天堂奔故鄉」



圖七、祭壇前石雕繪圖：吳國盛

同樣在貴州的殉教聖人張大鵬(1754-1815)，原先為了追求內心的真理成為白蓮教分支教派的信徒，後來遇到一位奉教的王姓友人從京師攜帶大批的天主教教理書，張大鵬便浸淫其中，愈來愈信服基督道理。然則跟明末奉教士大夫遇到的



困難一樣，他膝下無子因而納妾加以全家反對入教，是故歷經了一連串的波折。最終在外籍神父和熱心的傳道員引導下，張大鵬最後休妾並給予禮遇，將之嫁與另名教友。之所以家族反對他人入教是基於其兩名義弟皆在官府服務，倘若張氏受洗，仕途在反教濃厚氣氛下必將受到阻礙，連帶家族的未來也將受到重大影響。儘管如此，張大鵬仍毅然受洗，他傳教的熱忱更為巨大，受到的逼迫也愈大。他的妻兒都領洗入教，其子在 1812 年白蓮教起事時遇難，張氏逃脫得免。然則卻受到主教責備其失去了當傳道員理當勇於先鋒的責任。於是他更積極的傳道，迎接新領洗的信友，直至被逮捕之時。他在獄中與吳國盛相遇互勉，巡撫因其家族背景要求他宣布離教之後，即可釋放，但張大鵬凜然拒絕因而殉道。他在 1909 年被封為真福，2000 年被宣聖。<sup>23</sup> 吾人可以從吳國盛、張大鵬這兩人事蹟看出本地傳道員在傳教事業的貢獻和真誠，這或許是狹隘的民族主義者所不能理解。就他們的行為與信仰，應可比美宋末不屈蒙元的文天祥，可惜史書不能俱載，也宥於史觀，只能在此一談。他們確立了本籍傳道員的價值與意義。

而女性基督徒在教難的表現也不讓鬚眉，不論是出身如何都展現對信仰的無比熱誠。鹽水堂壁畫中的聖羅曼德生於 1802 年，亦是出身貴州遵義，丈夫早逝。她經營客店時遇到傳道員，聽道理後付洗。後來在貞女院義務洗衣煮飯，後來教難發生，仍然勇於替被拘捕的教會人士送飯。1861 年殉道。<sup>24</sup> 話說貞女對於中國天主教的貢獻，不亞於男性傳道員。貞女主要是對女子和兒童傳授道理，主因是傳統社會中男女有別，男性傳道員力有未逮之處，就交由貞女負責。由於女性普遍具有信德和對主的忠誠，法國籍的貴州主教梅神父(Jean Martin Moye)看到這點，可惜幾乎都是文盲，他便設法成立女子學校由貞女來培育女子讀書識字。然而貞女和修女是不能等同觀之，修女必須棄絕一切世俗之物，貞女可以在各個修會和堂區中穿梭服務，無形中增加了教會的能動性。<sup>25</sup> 易貞美便是貞女的典型人

---

<sup>23</sup> 沙百里著，《中國基督徒史》，頁 221-224。劉河北繪《中華殉道聖人簡史畫冊》，頁 40。

<sup>24</sup> 劉河北繪《中華殉道聖人簡史畫冊》，頁 36。

<sup>25</sup> 沙百里著，《中國基督徒史》，頁 221-224。

物，1815 年出生於奉教家庭的她，立志守貞，然則父母將之許配，她設法退親，夫家不許。於是她故作瘋癲，遂嘗得願。為此深謝主恩，把所有的心力都奉獻在教授道理上。然則反教大起，在 1862 年殉道以終。<sup>26</sup>



圖八、聖羅曼德：「編鞋紡織克勤儉、講道育嬰赴法場」



圖九、聖易貞美：「假扮癡女全貞願、怒斥惡官不知羞」

<sup>26</sup> 劉河北繪《中華殉道聖人簡史畫冊》，頁 44。



### 第三節、苦路與中華聖母

每個天主教堂牆壁上都繪有苦路圖，耶穌揭示了「我是道路、真理與生命」，所以天主教徒朝拜苦路，乃是紀念耶穌在受難時所走的道路，也揭示獲得永生復活之路。<sup>27</sup> 以往天主教徒前往耶穌撒冷朝聖時，走在耶穌受難的路上，默想祂的苦痛和悲傷。這一路上的停走祈禱，叫做拜苦路。然而並非全球各地的教友都有餘裕前往朝聖，所以在十五、十六世紀開始，教會在歐洲各地的教堂或是名山建立苦路。爾後隨著海外傳教的興盛，苦路也廣布世界各地的教堂。<sup>28</sup> 苦路分為十四處：耶穌被判死罪、耶穌背十字架、耶穌首次跌倒、耶穌遇見聖母、西滿幫主背架、聖婦巾拭主面、耶穌再次跌倒、婦女同情哭泣、耶穌三次跌倒、耶穌被剝衣服、耶穌被釘十架、死於十架、主屍卸自十架，最後一處是主屍埋於墳墓。<sup>29</sup> 這些場景在記錄耶穌言行生平的四福音書中有深刻的描寫。在鹽水堂的壁畫中亦出現福音書的四位作者：聖瑪竇、聖瑪爾谷、聖路加以及聖若望。鹽水堂所隸屬的臺南教區第四鐸區的各個堂區長年以來是由方濟會士所經營，聖方濟便成為該鐸區教友們最熟悉的聖人。亞西西的聖方濟(Francesco d'Assisi, 1182-1226)，出身富裕的布商家庭，少時好玩樂，輕視錢財。這讓精打細算的父親頭痛萬分，深怕方濟無法繼承家業。有天他突然生病，好幾天都只能在床上休息。病好了之後，一反常態，對冶遊嬉戲不再感到興趣，看到一位乞丐在店門口，他突然頓悟到所有的身外之物都填補不了內心的空虛，只有放下一切跟隨耶穌，體驗窮人的苦痛。後來創立修會，反對當時的浮奢生活，以追求貧窮為任。

<sup>27</sup> 許平和，《信仰問答信箱》(臺南：聞道出版社，2012年)，頁97。

<sup>28</sup> 成世光，《瞻禮與聖事》(臺北：碧岳學社，2010年)，頁33-35。

<sup>29</sup> 許平和，《信仰問答信箱》，頁97-103。



圖十、苦路第一處：耶穌被判死罪



圖十一、苦路第八處及聖人壁畫

鹽水天主堂的聖母亭在 1975 年興建，為中華聖母之態像。對基督新教來說，天主教「拜」聖母是不可思議之事。然則對於天主教基督徒來說，聖母卻是「崇

敬」的對象，以聖多瑪斯的說法，「聖母最接近我們，因為她是人；聖母又最接近耶穌，因為她是天主的母親。」<sup>30</sup>天主教會對於聖母的認識便是耶穌的母親，在三位一體的神學脈絡下，耶穌是天主的第二位，自然聖母就是天主之母。在天主教神學中，聖母是唯一沒有原罪的人，教會視之為「滿被聖寵者」，既沒有原罪也沒有本罪，成為天主與人之間最有力的中保和代禱者。<sup>31</sup>對於非天主教徒來說，常以為天主教是拜瑪利亞，而基督教是拜耶穌。成世光主教便指出「…天主教與基督教原本是一家。天主教一樣的恭敬基督，天主教之所以敬禮聖母瑪利亞，就是因為恭敬基督之故。假如天主教不恭敬基督，自然也不會敬禮基督的母親瑪利亞。」<sup>32</sup>但對聖母的敬禮，自然不同於耶穌基督，就如同聖賢究竟還是人。然而基督宗教臨到中國，聖母與崇敬母性的中國文化傳統相應。如中國神話、民間傳說中的西王母、觀世音，或是在中國沿海一帶的媽祖。媽祖又稱天上聖母，與中國教對瑪利亞的稱謂相同。成世光主教便有將聖母堂設置香案的想法，目的在於不論是教內外的人士都能親近聖母，進而走向基督。<sup>33</sup>

中華聖母的起源來自於河北保定縣的東閭村。1870年劉永和神父為首建立了天主堂，由遣使會維持教務。在農民秋收之後招集數百位村民來聽道理，每日供應兩餐，這些教友日後成為熱心的傳教種子。然而1899年義和團起事，正是針對教會與教民而來，在離東閭約莫二十多公里的姜家莊首當其衝，教民紛紛逃自東閭。東閭的教民與義和拳民激戰後平分秋色，然則官府的態度左右了勝負，直至1900年8月，八國聯軍進入北京，義和團潰散，官府也停止攻擊，戰事方告停歇。<sup>34</sup>當然依照教會的說法，總是有些神蹟傳送開來，成為奇異恩典。比如聖母顯靈，或是白衣白馬、神兵天降讓敵方喪膽，我方士氣大振，抑或是教民兒童被流彈打中，雖傷卻不痛，眾人嘖嘖稱奇。或是有如梅瑟(摩西)過紅海般地傳

<sup>30</sup> 成世光著，《聖母與聖人》(臺北：碧岳學社，2010年)，頁5。

<sup>31</sup> 成世光著，《聖母與聖人》，頁92-93

<sup>32</sup> 成世光著，《天人之際》(臺北：碧岳學社，2010年)，頁219-220。

<sup>33</sup> 成世光著，《天人之際》，頁221。

<sup>34</sup> 宋稚青著，《中華聖母敬禮史話》(臺南：聞道出版社，2005年)，頁6-32。



奇：旱地成水鄉，壕溝成深淵，把敵人隔絕於外。<sup>35</sup>就如同法國的露德一般，因為聖母相傳在此顯現，使得其地的泉水讓病患得於痊癒，東閭村也成了中華聖母的朝聖地。1874 年教友人數為 103 人，到了 1905 年成長為 1766 年，一直到 1939 年來到了 3500 人。在義和團事件之後，村裡築起了四方城門以備防禦，在 1915 年 8 月 15 日，也就是聖母瞻日，東閭成為 13 個堂區的總鐸中心，鐸區共有 19 名神父，散居在兩百多個村莊約莫四萬多名的教友。在 1908 年，中華之后畫像恭奉在東閭聖堂的祭壇後：聖母坐在御座之上，左側的小耶穌站在御座的左側。1928 年至 1929 年，在剛恆毅主教的推動下，東閭正式成為聖母朝聖地。<sup>36</sup>

關於東閭聖母像的設計，其構想是緣由雷孟諾神父所發想，特徵有：必須著中國皇后服裝，使人一見便有中國皇后的雍容華貴；其次要具備聖母瑪利亞的慈善面貌，頭戴冠冕；第三、聖母要坐在寶座上，椅子形式則是太師椅；第四、聖母身旁要有耶穌的態像，此態像也必須有中國文化特色，襯出瑪利亞身為「天主之母」的崇高地位，而原型據信是源自於慈禧太后的樣貌。<sup>37</sup>然而原本村西的楊家和村東的寇家雖共同信仰天主教，但仍時有紛爭，這是長期歷史結構使然，沙百里便指出：「同樣的祖傳舊習或許可解釋河北南部許多地區天主教村子間所發生的衝突。爭執的發生，多半圍繞在一些議題，例如：誰最忠於教宗、教會法、地下主教的指示和絕罰等。」<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> 沙百里著，《中國基督徒史》，頁 258。

<sup>37</sup> 沙百里著，《中國基督徒史》，頁 258。

<sup>38</sup> 沙百里著，《中國基督徒史》，257-260。



圖十二、聖母聖嬰壁畫

#### 第四節、福音來到福爾摩沙

天主教最早來臺的紀錄可追溯及 1619 年，道明會玫瑰省的馬蒂內會長應菲律賓總督之請，前往中國福州擔任使節。然而途中遭遇颱風，在澳門避難之後又遇風雨，漂流到臺灣。也因此機緣，馬蒂內會長日後便有將臺灣納入傳布福音的願望。1626 年，西班牙軍隊正式進占臺灣北部，而道明會士也跟隨進入傳教。而早兩年進占臺灣的荷蘭勢力在西南部，是故天主教傳教範圍僅限於北部，起先從雞籠(基隆)為起點，逐步往淡水、臺北盆地拓展。受洗的人以當地原住民為主，也在社寮島(和平島)建立起第一座教堂。<sup>39</sup> 在第一次開教一直到荷蘭軍隊於 1642 年擊敗西班牙，道明會士隨西軍撤離臺灣，這十六年來傳教士的足跡深入當時的部落。如 1630 年抵臺的厄斯基貝神父，以基督福音讓互相交惡的塔巴里社和金

<sup>39</sup> 江傳德，《天主教在臺灣》(臺南：聞道出版社，再版：2008 年)，頁 1-5。江氏原文以未盡開化之士番稱原住民，乃出於其教會本位立場之故。

茅里社的族人和好，躬身勘查淡水河上游流域，也用羅馬拼音紀錄當地平埔族語言，著作成書。他計畫向在臺漢人及日本人傳教，以及建立修院，由此可見其傳教的宏大遠見。然則教會指派他至日本，途中不幸遇害。時年為 1633 年。<sup>40</sup> 雖然天主教第一次來臺的成果，如今已消逝無蹤。但從厄斯基貝神父的故事看來，傳布福音本身就帶有與這塊土地融入的精神。

天主教來臺復教，本身即帶有歷史的機遇。1842 年清帝國與英國簽下〈南京條約〉，單方面開放通商口岸、允許外國人士在這些城市定居經商。而讓天主教重回中國傳教的契機是 1844 年的清法〈黃埔條約〉，爾後在 1858 年的〈天津條約〉中，臺灣的港口也在開放之列。山樂曼神父指出這些條約內容給了基督宗教在臺灣傳布的利基：外國人士可於通商口岸合法居留以及從事商業活動、享有治外法權、外國人得以學習中文、列強所享受的特權對其他各國均一律適用、天主教成為合法宗教，以及教會可以在中國境內設立教區，傳教士受到其母國政府之保護。<sup>41</sup> 相對於天主教第一次來臺侷限在北部，第二次入臺則是從南到北的傳教路徑，究其原因當時臺灣北部發展程度不若南部，而教會也在評估要從哪裡開始傳教事業。1859 年時打狗(高雄)是唯一允許外國人居住的地點，加以教會認為與廈門保持聯繫極為重要，當時前往高雄的船大多由廈門出發，加以兩地都以閩南語為主，是故第二次開教地點就以高雄為根據地，逐步向北進發。<sup>42</sup> 第一位拓展教務的郭德剛神父在前金傳教時，遇到的挫折不斷。當地民眾的侵擾，官府也不加阻攔，致使郭神父傳教工作受到極大阻礙。雖然如此，他還是以前金為據點盡力去探訪其他地方，如臺南府，甚至是西拉雅(Silaiya)平埔族「番社」都有他的足跡。<sup>43</sup> 當然身為外籍人士，傳教的艱辛除了語言、文化習慣不同之外，必須借助本國教友的力量方能順利宣教。傳道員的角色便極為重要。傳道員在臺灣的宣教史中扮演先鋒，調查各處福傳的可能性，有時也由傳道員先行講

<sup>40</sup> 江傳德，《天主教在臺灣》，頁 9-14。

<sup>41</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 68-69。

<sup>42</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 68-69。

<sup>43</sup> 江傳德，《天主教在臺灣》，頁 30-39。

道，與神父們深入民間，互相支持保護。早期道明會的傳教策略紮根於基層，用當地語言傳福音。本國的傳道員陪同神父到各地訪問成為福傳的橋樑，可說是印證了本地化的條件：主要動力來自本國人士。<sup>44</sup>

儘管如此，傳教的工作還是極為困難，燒打教堂和傳播謠言的事所在多有。比如在溝仔墘教會，當地住民把教友擄走、掠奪教產；有醫學背景的基督教牧師要截去病人的肢體以挽回性命，也因病人的親友認為牧師想要拿斷肢拿製作鴉片，而從中阻撓。<sup>45</sup> 1864 年萬金堂區成立是天主教會在臺灣重要的里程碑，郭德剛神父往返於早先開教的前金和萬金之間，在其間的溝仔墘教堂成了兩個堂區成為聯繫和支援的中繼站，在此一時期傳教據點並非在主要聚落，而是落於鄉間的小村落，溝仔墘、沙崙仔即應此而興。<sup>46</sup>即便先前的天津條約載明與許外國人通商傳教，但在 1866 年臺灣府為防洋人入山與「生番」勾結，害怕滋生事端，利用平埔族頭目禁止族人學習天主教道理。加以神父不願負擔迎神賽會費用，萬金堂遭受縱火，隔年郭德剛神父遭到客家人綁架，幸而獲救。<sup>47</sup>就臺灣人多神教的民間信仰來看，他們覺得神明都是庇佑百姓，不論是誰都雨露均霑，而教士和教民不參與地方民俗活動、排斥其他神明，這讓基督徒隔絕於地方之外，這也是民教衝突的重大原因。這一連串的打擊，至 1868 年的臺灣教案達到高峰。

臺灣教案起因於謠傳英國長老教會的傳教士殺害民眾，因而禮拜堂遭襲破壞，教士與教民也遭到毆打，加以外商爭奪富含經濟價值的樟腦利權，兩件涉外糾紛合流，終究導致 1870 年 11 月發生安平砲擊事件。有如日本江戶時代的黑船來襲，清帝國被迫開放更多的利權。臺灣孤懸中土海外，儘管北京的清廷與列強簽訂若干條約，讓地方官吏得以「因地制宜」，操弄法律，使得民教衝突不斷。<sup>48</sup>

至於天主教在臺南的傳教更為艱辛，雖然在 1867 年郭德剛神父已至臺南府

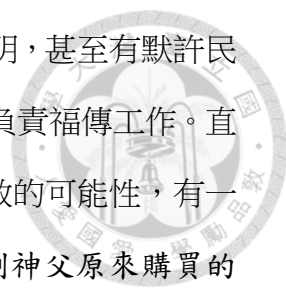
<sup>44</sup> 林淑理，〈傳道員的故事〉（臺北：光啟文化，2007 年），頁 126-128。

<sup>45</sup> 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教(1859-1895)－策略及發展〉，收入於《臺灣天主教史研究論集》（臺北：臺大出版中心，2007 年），頁 126-128。

<sup>46</sup> 楊家欽，〈高雄前金天主教聚落研究〉，國立成功大學歷史研究所碩士論文(1998 年)，頁 14。

<sup>47</sup> 黃子寧，〈天主教在屏東萬金的生根發展(1861-1962)〉，國立臺灣大學文學院(2006 年)，頁 53-60。

<sup>48</sup> 黃子寧，〈天主教在屏東萬金的生根發展(1861-1962)〉，頁 64-66。



城附近設立據點，官府面對教士在臺南傳教的態度依然曖昧不明，甚至有默許民眾滋擾的現象始終不絕。隔年年初，臺南地區僅剩一位傳教員負責福傳工作。直到 1871 年，楊真崇神父派遣李嘉祿神父前往臺南探查重回傳教的可能性，有一段記述頗能反映當時的狀況：「...，他(李嘉祿)不敢使用郭德剛神父原來購買的土地和房子，於是在市中心租了住房和講道廳。在同一年的年終，那裏看起來很是平靜，於是就在郭德剛神父原來購買的土地上建起了住房和教堂。」<sup>49</sup>到了 1877 年，臺南教友人數達到 20-30 人左右，然而到 1877 年左右越南籍負責人神父韓若翰離開臺南到沙崙教會處理教務，長達六年時間臺南沒有任何一位傳教士與傳道員。教務的停滯、教友的稀落，或許跟韓若翰神父不閤當地語言—臺灣話有關，1890 年至 1899 年在臺南也沒有傳教士入住，間或有神父來主持彌撒，也非長久之計。無怪乎高熙能神父給玫瑰省省會長的信中提到：「臺南傳教區是最值得憐憫的。」<sup>50</sup> 儘管有在郊區的大灣堂和新化堂，但仍是零星點狀散布。曾文溪以北可說是福音的空白地帶。一直到了日治時期，天主教在臺南的教務才漸漸有了進展。

與清帝國相比，日治時期的傳教事業較為平靜。然則大時代的影響還是影響著教務的發展。如太平洋戰爭開始，日本政府懷疑在臺灣的外籍傳教士為同盟國間諜，監禁後釋放，甚而有限制其傳教的自由。由於當局對外籍教士的不信任，在 1941 年臺灣監牧區的楊多默主教卸任，改由里脇淺次郎接任至 1946 年。<sup>51</sup>里脇主教的就職彌撒中，與之共祭的其中一位便是臺灣籍的涂敏正神父。戰時體制之下，天主教仍需參與奉公會的活動。里脇主教宛如當年中國禁教時期的羅文藻神父般擔起了全盤重任，「不久後戰爭爆發了，傳教士被安置在兩個收容所，我致力於傳教士的間諜嫌疑加以洗清，以及傳教士可以從收容所中出來自由行動等，我逐漸了解我被派遣來的意義了。由於臺灣南部成為軍事要塞，外國人不能

---

<sup>49</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 176。

<sup>50</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 180-183。

<sup>51</sup> 江傳德，《天主教在臺灣》，頁 124-125。

進入此地，因此我不得不照顧三個小堂區。不過在終戰前一年，大約十個月左右的時間，我也被徵召入伍染上戰塵，但在主日可以回教會施行聖事。」<sup>52</sup>而繼其後的涂敏正神父，則是臺灣本土第一位司鐸，他的角色多重：既要做日本司祭和臺灣教友的橋樑，也要到處奔波傳教。特別的是，在戰後國民政府接收臺灣後，因為時任代理教區長的涂敏正神父兼具中華民國國民和臺灣本地人的身分，使得許多教會財產得以不被政府接管。<sup>53</sup>

1961年天主教在臺灣實行教區制，臺灣教會共分為臺北、新竹、臺中、嘉義、臺南、高雄、花蓮七個教區，其中臺南教區包括了臺南縣市(已於2010年合併)及澎湖縣，而每個教區又細分成數個總鐸區，以鹽水天主堂為例，便是屬於曾文溪以北的臺南教區第四總鐸區。<sup>54</sup>在中國共產黨執政後，山東濟南總主教區的德國方濟會士也跟其他外籍教士一樣遭到驅逐回到德國後，教廷傳信部便諮詢這些會士是否要來到台灣傳教。在1952年苗克聖、甘慎言兩位神父抵達臺灣，當時的管理臺南縣教務的高雄監牧區陳若瑟蒙席便和方濟會總院代表舒斯德神父討論如何安排來臺服務的方濟會士們：曾文溪以南交託給比利時的方濟會士，以北則由德籍的會士們負責。然而日後僅有德國會士前往溪北一帶傳教。由宰慕良神父帶領苗克聖、邱懷士、胡國臨等神父在這個天主福音的真空地帶傳教。<sup>55</sup>會士們以第四鐸區的最大傳教點新營堂區為據點，向附近各鄉鎮擴展。而在臺南教區正式成為獨立堂區之後，方濟會總會長再次與教區的羅光主教簽訂合約，修會與教區緊密合作一直至今。<sup>56</sup>當時傳教的癥結在於：語言的問題。如何把福音用當地的語言傳布給鄉親，實在是一大難題。這時本地傳道員的培育更顯得重要，以第四鐸區來說，傳道員黃慶祥成為代表性人物，方濟會派他至彰化的羅厝傳道學校接受培育，當時的資格只要是熱心於福傳的教友，具備初中以上學歷，

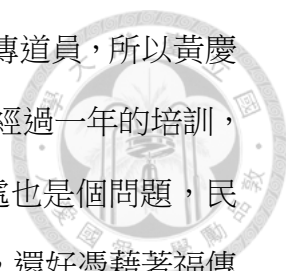
<sup>52</sup> 古偉瀛，〈臺灣天主教史上的里脇淺次郎與涂敏正〉，收入於《臺灣天主教史研究論集》(國立臺灣大學出版中心)，頁234。

<sup>53</sup> 古偉瀛，〈臺灣天主教史上的里脇淺次郎與涂敏正〉，頁244。

<sup>54</sup> 黃敏正，〈方濟會在臺南傳教史及文物簡介〉(未出版，2012年)，頁4。

<sup>55</sup> 天主教臺南教區，《天主教在臺南—臺南教區成立五十周年紀念:1961-2011》(臺南：聞道出版社，2012年)，頁164。

<sup>56</sup> 黃敏正，〈方濟會在臺南傳教史及文物簡介〉(未出版，2012年)，頁4。



接受一年以上的訓練便可成為傳道員。因為當時第四鐸區急需傳道員，所以黃慶祥只讀了半年就至麻豆傳教。在 1955 年成立了麻豆傳道學校，經過一年的培訓，新血們就被分發至新營一帶傳教。<sup>57</sup> 傳道員與德籍神父的相處也是個問題，民族性的文化差異、語言溝通困難，堂區的神父的更替也很頻繁，還好憑藉著福傳使命，使得他願意繼續服務下去，一直到年邁退休為止。<sup>58</sup> 值得一提的是早在方濟會士尚未抵達之前，便有熱心的黃廖金菊女士前往鐸區的東山、仙草埔傳教。而德籍神父們本身也學習臺語，並藉由開辦英文補習班、探訪病人與困苦者來吸引鄉親接受天主教。值得注意的是，在新營堂開堂之初首次領洗的皆為外省人，神父與傳道員必須在不同省籍的教友中調和鼎鼐，以防有教友離開。天主教傳布的方式，是採點、線、面的方式，擇定了聚居人口較多的鄉鎮，然後再到有教友群居的村里。以鹽水堂為例，在 1955 年開教成立後，首任神父胡國臨在 1956、1957 年陸續在鎮內的歡雅、舊營建堂，以凝聚難得入教的信友。而本地的方濟會士在梵二大公會議《禮儀憲章》尚未頒布前，便走在時代尖端以本地語言舉行彌撒，並且在聖堂後方擺設牌位和燒香祈禱，這些都是遊走在灰色地帶的行為。然則為了彰顯天主教義，這些會士敢冒大不韙，日後看來倒可說是先見之明。與其說是梵二大公會議解放了僵固的教會禮儀，不如說是傳教士的實際作為體現了梵二精神。<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> 林淑理，《傳道員的故事》，頁 166、168。

<sup>58</sup> 林淑理，《傳道員的故事》，頁 201-203。

<sup>59</sup> 天主教臺南教區，《天主教在臺南—臺南教區成立五十周年紀念:1961-2011》，頁 165。

## 第二章、傳播福音的麥子



### 第一節、成世光主教與李少峰神父

以鹽水天主堂所在的臺南教區為例，成世光主教(1915-2012)發表的文章，即具帶有「神學本位化」的使命，出生於中國山西的成世光，在臺南教區擔任主教長達二十四年(1966-1990)年，現今的鹽水天主堂便是在其主教任期內興建落成。他於 1943 年晉鐸，隔年入北平輔仁大學修習文學，後赴比利時學習福傳、培育教友的課程，學成將返回汾陽教區，詎料遭逢中國共產黨建政，推行「三自運動」(教會自立、自養、自傳)，並驅逐傳教人員，成氏決定來臺服務，「教友生活周刊」便是其與牛若望蒙席合力創辦。期間除了教務福傳外，還擔任過臺中衛道中學校長，在 1966 年獲任臺南教區主教。<sup>60</sup>其著作集結成「成世光全集」。在此系列中，如《天人之際》的寫作背景即是在梵二大公會議後，神學本地化的思潮引起熱議，促使東亞各國主教聚會探討，進行相關議題的研究。成氏被任命為中國主教團(為臺灣地區主教團前身)的聯絡人，並以「中國人文介紹神學，跳脫西方格調、視作新的布局」為己任而撰寫該書。<sup>61</sup>《天人之際》以「天」為論述之開始，再講良心，因「良心受之天」，然而良心有時被物慾所蔽，而必須遵守道德原則，是謂「修養」，修養的依歸為「誠命」。<sup>62</sup>到這裡為止，頗有儒家重視修養，內聖外王之風。然而成世光指出：「惟人的勉勵有一定的極限，過此極限，即無法再進步。」人的修為還需要「天祐」。成氏把天祐一詞用教會的詞彙解釋為「聖寵」，然而聖寵顧名思義就需要談到天主基督。「成聖成賢」是儒家君子之所望，成氏

<sup>60</sup> 曾美虹(無日期)。〈成世光主教傳略〉。http://www.catholic.org.tw/tncath/y40/d1html/3-3.htm

<sup>61</sup> 宮高德，〈慶成主教晉牧金慶暨九五嵩壽一賀《成世光全集出版》〉，收入於《成世光全集·導讀手冊》(臺北：碧岳學社，2010)，頁二。

<sup>62</sup> 成世光，《天人之際》(臺南：聞道出版社，1972；臺北：碧岳學社，2010)，頁 V-VI。



詮釋為人由上而下的尋求天主；天人合一的境界完成於基督下凡道成肉身，「...由上而下的接引人。人性在基督身上與天主相會合。」所謂天人合一，亦即在此。而接下來所敘述的便是天主教內的基督、七聖事、祈禱、教會。強調用中國人文思考方式來理解基督神學，以求神學本位化。而成氏所特別提及的「聖母」，在鹽水天主堂也可看到聖母亭。成氏指出在福建沿海以及臺灣，盛行拜媽祖，而媽祖亦稱之為「天上聖母」；觀世音亦是國人敬拜母性的代表。然而聖母是人，只能用聖人之禮崇敬。<sup>63</sup>

而「成世光全集」，除了《天人之際》(1972年)外，《太初有道》(1981年)則是1968年其於碧岳神學院對修士講授「國學概論」、「四書」等中國經典所集結而成的講義書稿。他自認在今日談「道統」不受歡迎，但如是基督徒就應該推行道統，神學本位化和禮儀本位化的工作便是融合中國道統以及基督福音。道統是人「崇奉天道，實行人道的一系列修養原則和修養方法。」有如「十誡」比之「中庸」。不偏不倚，恆久不變的中庸精神，有如保祿給第茂德的書信上談到：「務要宣講正義，不論順境或逆境，總要堅持不變。」(弟後四 2)<sup>64</sup>道統分成對己之禮、對事之禮、對天之禮，而道統來自於「聖希天」，藉由三位一體、道路、真理、生命的天主，臻於天人合一的境界。而《止於至善》(1982年)，則為短篇散文集結而成，對《書經》、《詩經·大雅》、《大學》的闡釋，東西方追尋的終極目標乃是一致的，「六經皆為我註腳」只因通達天主聖言。《閒居隨筆》及《讀論語》則是關於講述論語，期盼孔子的仁義之道得以彰顯天主的天道。

而《鹽齋拾遺》(1988年)蒐羅了成氏在民國四十年至七十六年之間的五十幾篇文章，可說是主教的回憶錄。比方其於年少進入修院過修道生活點滴以及1951年赴歐的旅程，進而反思中國教會的發展，都是珍貴的史料。本書也收錄了主教在臺南教區發表過的牧函，以及在教區電台的節慶講詞。值得一提的是關於本地化的演講稿如由中國民俗看聖母敬禮、建設地方講題、現代中國修女的特質，儒

<sup>63</sup> 成世光，《天人之際》，頁 V-VI。

<sup>64</sup> 成世光，《太初有道》(臺南：聞道出版社，1981；臺北：碧岳學社，2010)，頁 VIII-IV、28。

家思想與基督道理，都是研究本地化思想的重要材料。

成世光主教十五歲便進入汾陽修道院成為修生，其母親在汾陽教區的鄉間扮演了教友傳教的積極角色，後來她去世時修道院院長和全體院生都來送行。而成氏送別母親回修道院後，再也沒看見二哥的面。由此看來，成為司鐸的過程等於是告別了原生家庭，投入另外一個大家庭的懷抱，做這種重大決定在傳統中國社會是非常不容易的事情。然而民國二十六年中日戰爭爆發，原本應該要到宣化大修道院繼續進修的成世光無法成行，只好在汾陽臨時大修道院就讀哲學，期間的坎坷不難想像。爾後二哥希望他能來寧夏協助其生意，但成主教為了母親的遺願—希望他成為一個神父—而拒絕了，從此沒了音訊，這是修道者的兩難。<sup>65</sup> 他在民國三十二年晉鐸，戰後奉主教之命前往北平輔仁大學讀書，從山西到北平一路上也是備嘗艱辛。在輔大受的教育，除了神學方面外，還有目錄學、古文詞曲，為成主教的國學知識建立了基礎。畢業後還購置一個辦事處，供神父修士辦公用。然而好景不常，共產黨進佔華北，成主教奔往香港，從此與中土隔絕。成主教有一句話正說明了這種深層的痛覺：「民國五十年到六十年之間，我差不多每年出國，或開會，或訪問。凡遇見熟識的中國人，就問他們有沒有給家人寫信。有的說：不敢寫，怕給家人惹麻煩；有的說：家裡人先寫信出來要東西，他們才敢回信的。這麼說來，給二姊寫信的事，最好還是擱置。這一擱，就是很多年。二姐與六姐的影子常在我心中，我只有為她們祈禱，求天主保佑她們，並求母親在天之靈呵護她們。」<sup>66</sup>離開中國大陸後，從香港一路波折地到了比利時，在魯汶大學旁聽並學習訓練教友傳教的組織工作，這對於日後嘉義、臺南、高雄教區的平信徒福傳工作有著深刻的影響。就成主教本身而言收穫亦豐。他在比利時反思了為何天主教會得不到中國人民的擁護，與帝國主義掛鉤的印象深入民間，他引用了 Georges Pontamarin 的評論：「...我們常不斷遇見一些中國神父，他們個人的靈修生活，真令人讚嘆，然而絲毫沒有做傳教事業的能力。...，聖職班教育

<sup>65</sup> 成世光，《鹽齋拾遺》，頁 3-12。

<sup>66</sup> 成世光，《鹽齋拾遺》，頁 3-12。

的整個系統，是過於偏重陶冶方面，對傳教及作司鐸的重要性，卻未十分注意。在修道院裡受教育，如關在暖室中，中國青年神父，從幼便割斷了與本國生活的一切實際接觸，...，他們的學識訓練是過於拉丁化，...，試想當一位中國青年神父離修院時，他只不過有五本書，而其中便有兩本是倫理神學，一本是聖教禮儀，...，可是他如何去和一位在本國受過教育的學生談話呢？...如果中國神父常在這種環境中受教育的話.....真正的本籍聖教會，總不能在中國建立起來的。」

<sup>67</sup> 成主教在青壯時期認知到這點，這對他日後在臺南教區傳揚基督福音本地化有莫大的影響。

就算他在域外，也會抱持著「他山之石」的心態來思考。比如他在布魯塞爾看見了聖誕節的熱鬧景象，想起了在家鄉過年節的氛圍：過節的情緒相同、年貨與聖誕節貨的性質相同、敬神意識相同，聖誕夜和除夕夜的樂趣相同。成主教得出了「...中國的許多善良的教外習慣，應當盡量保存和扶植在教友家庭中，只設法基督化，萬不可取消，因為是『教外的』便予以盲目的取消，實在不對，這是阻抑了民眾的宗教情緒，或民眾敬禮。即在天主教教育，天主教氣息最盛的國家裡，此種民眾的宗教情緒，或民眾熱心，在教友生活中也佔很重的位置。」<sup>68</sup> 在歐遊時光中，成主教體會到中國教會神父的培育和經濟方面的自養重要性：中國神父受的教育少，就不被身為知識份子的教友所敬重推崇，加上本國教會的經濟自養能力不足，教友難免會因此而有自慢之心，故有了建立中國聖教會主體性的想法。不僅要在宗教學上培育，也要在語言、教育上培養教區人才。<sup>69</sup>在比利時的時期，主教便逐漸建立起領導的學識，提出了司鐸人格「五要四不」的看法：要有真正的愛德，盡好自己的本分，設法去服務幫助人；要徹底犧牲自己，服從長上；要堅決苦幹，以期建立獨立自主的教會；要有應世的學識，「學識是我們瞭解社會和服務社會的工具，...」；要衣帽整潔，整齊乾淨以維持尊嚴。不倨傲

---

<sup>67</sup> 成世光，《鹽齋拾遺》，頁 51-52。

<sup>68</sup> 成世光，《鹽齋拾遺》，頁 64-66。

<sup>69</sup> 成世光，《鹽齋拾遺》，頁 70-74。

怪癖，要與民眾接近，與弟兄合作；不亂說亂道；不貪貨財，以及不納私交。<sup>70</sup> 這是就個人修養方面來說。再來談到研究精神和組織習慣，這也是中國聖職班較為缺乏的部分。

成世光主教在臺南擔任主教期間，有二十三年都在碧岳修道院講授四書。碧岳修道院也稱為神哲學院，以聖經學、神學、哲學知識，目的在於培育修生成為司鐸(神父)。然而成主教認為神父、修女給中國人傳道，應該對中國經典文史有所認識，才能用本地熟識的觀念和語言傳揚基督福音。而所謂的經典文史是什麼呢？他曾對修士們談論到：「中國文化思想的主流是儒家，而儒家思想的精華在四書。五經的文字深奧，不易讀。四書則文字淺近，讀起來比較容易，你們一定要好好地讀它，而且四書中有不少引證五經的地方，所以讀四書的同時，也可窺見五經的經義。」成主教最理想的希望是：加強中國哲學與哲學史的課程，四書與禮記選讀為神學班必修課。<sup>71</sup> 又如成主教引用國學大師錢穆所言：「中國人是把『天』與『人』和合起來看，中國人認為『天命』就表露在『人生』上。離開『人生』，也就無從來講『天命』；離開『天命』，也就無從來講『人生』。」錢穆提到「人生之所以異於萬物者。即在其能獨近於天命，能與天命最相合一。所以『天人合一』，此義宏深，又豈是人生與天命相離遠者所能知？果使人生離於天命遠，則人生亦同於萬物，與萬物無大相異，亦無足貴矣。」<sup>72</sup> 但成世光把「天命」單獨提出來作一命題，他認為天命是天的旨意：「福善禍淫」、「要人成聖」。他結合了尚書和聖經的話語，然則在神學上「天人合一」觀，不僅是人要符合天命，更是分享天的神性。<sup>73</sup> 耶穌便是最好的見證，基督信仰中的耶穌，道成肉身，具備天主性又有人性。因為天主是愛，所以願意跟世人分享其愛子的到來，也藉由祂的犧牲獲得拯救。成氏又以程灝的「天人無間斷」詮釋「天人合一」的基督信仰：若望福音的「微道無物，物因道生；天地萬有，資道以成」(萬有是藉著

<sup>70</sup> 成世光，《鹽齋拾遺》，頁 100-104。

<sup>71</sup> 成世光，《閒居隨筆》(臺南：聞道出版社，1994 年；臺北：碧岳學社，2010 年)，頁 4、13-14。

<sup>72</sup> 成世光，《閒居隨筆》，頁 9-10。

<sup>73</sup> 成世光，《閒居隨筆》，頁 11-12。

祂而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由祂而造成的。)與老子道德經上的「故道生之，德畜之，長之育之，亨之毒之，養之覆之。」結合，說明天生萬物後，人還是需要天主的關懷培育。不論人怎麼聰明，有了什麼現代科技，仍然必須遵守自然律。成主教對於經典採取生活化的詮釋，他舉陽光、空氣、水為例，這生命三要素太過普通，普通到沒有人感受到它們的重要，然而一旦失去，人類和其他生物便將死亡。成主教便推衍出是天主訂出了這規矩，就人的本性生命而言，人不能超越隔絕這三樣東西；至於人的超性生命，就必須與天主合一，達到清代理學家張伯行「化機之往來，道體之不息」的境界。<sup>74</sup>

回到鹽水天主堂，發想建造這座充滿中國風的李少峰神父(1919-2007)出生於中國陝西高陵縣，1946年在鳳翔教區晉鐸。在中國陷於國共內戰時，李神父正處於澳門與香港協助雷永明神父進行思高本聖經的翻譯工作。為了準確地翻譯聖經還曾經到聖地耶路撒冷考察研究。1961年到臺灣代理方濟中學校長，也曾在方濟會的泰山修院擔任神師，負責培育修士<sup>75</sup>，期間也在輔仁大學教授希臘文。1968年調往臺南教區，出任鹽水天主堂主任司鐸一直至1993年方告退休，共任鹽水本堂神父二十五年之久，除了推動建立現今充滿中國風味的鹽水聖神堂外，其《天主公教年聯》一書之卷頭語亦可得見其本位化思想的理念。其在陝西的修道院學習時，國文老師為來鳳翔教區視察的總主教製作歡迎訪視的對聯上下聯結尾分別是「惠來我鳳」以及「撫眷吾羊」；鳳代表的是鳳翔教區，而羊則是象徵天主子民，也因這副對聯引發李神父習作的興趣。學作年聯須結合漢字四聲、聲律、虛實、規則以及對仗，為求能使教友家庭在過年時家中對聯能合乎天主教義，李神父編擬之年聯達二千餘首。<sup>76</sup>特別的是，李神父指出：「...，歷來的習慣凡對聯需有橫額，普通的橫額，大都是四個字，但在台灣卻並非如此，反而是隨對聯字數的多寡，來定橫額的字數...」也就是如果對聯各為七個字，那麼橫額也就

<sup>74</sup> 成世光，《止於至善》，頁 87-90。

<sup>75</sup> 《鹽水天主堂五十周年金慶特集》(臺南：鹽水天主堂自印，2005年)，頁 2-3。

<sup>76</sup> 李少峰，《天主公教年聯》(臺南：聞道出版社，2001)，頁 2-5。

是七個字，這點也看得出雖然李神父設計教堂是以中國作為本位化的元素，但他在此時也意識到臺灣的地域特色，他也說明：「...再者本人因在台灣編輯年聯，故在年聯中，不知不覺採用了幾句台灣事物景況和語句詞彙...」<sup>77</sup>

除此之外，李神父自身還編撰了「十四處苦路詞」。而天主教所謂的苦路，就是指耶穌由山園祈禱開始，到比拉多衙門，並至加爾瓦略山上受難所走的那段路。拜苦路，就是追念耶穌在這段路上所受的種種誤會，苦難，受辱及慘死。在每個天主堂都可以看見苦路圖，這是為了無法遠道至聖地朝聖的教友所置。李神父所寫的「十四處苦路詞」，每一個圖畫都有其對應的詞句，以「四、四、四、四、七」的格式撰寫，例如第一處「比拉多審判耶穌」：鞭痕血跡，苦痛瀰身，頭帶茨冠，救主蒙塵，惡官妄判釘死刑。也有相對應的聖母痛苦詞二十首，舉其一：「痛苦聖母，依立架旁，愛子高懸，衷心悲傷，舉目仰視淚盈眶。」<sup>78</sup>

## 第二節、方濟會與聖若望會<sup>79</sup>

黃敏正神父常提起，自己的家族史可以說是整個臺南教區第四鐸區的歷史。身為第六代教友的黃神父，先祖從中國福建漳州渡海來臺，一開始是在高雄前金定居下來，這裡離臺灣第一座天主教堂玫瑰聖母堂不遠。前金曾經是天主教徒聚居之處，後來因為外來人口愈來愈多，現今已不若像屏東萬金那樣的教友村了。黃神父的父親黃慶祥先生本來要到日本接受神學教育，可惜遇到二次大戰未能成行，而留在高雄進入婚姻。1953年方濟會士來臺，苗克勝神父見到熱心的教友黃慶祥，便有培育他成為教會傳道員的想法。爾後黃慶祥到彰化埔心羅厝天主堂接受傳道培訓。經過一年的訓期之後，被安排到麻豆以及新營協助神父傳道。黃敏正神父便是在麻豆出生，兩年後舉家搬往新營，便與新營堂區結下不解之緣。黃神父的姊姊後來也成為修女，兒女們選擇了歸向天主的道路，這是黃慶祥先生

<sup>77</sup> 李少峰，《天主公教年聯》（臺南：聞道出版社，2001），頁27。

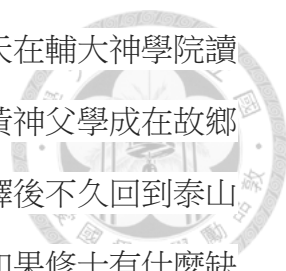
<sup>78</sup> 李少峰，《苦路經》（臺南：鹽水天主堂自印，1972初製），封面及封底內頁。

<sup>79</sup> 此兩段主要整理自作者訪問方濟會黃敏正神父以及聖若望兄弟會周達明訪問稿。（2015年5月5日及6月19日。）

所樂見，這是跟其他傳統家庭不同的地方，也可見黃慶祥先生對天主信仰之深刻。

這個六代皆為天主教徒的家族，從黃神父的祖父輩就已經出現神職人員，而要培育出一名天主的僕人是不容易的事。神父初中最後一屆就被送至臺北的小修道院，高中三年是在臺北方濟中學就讀，晚上則是接受團體住宿管理，閱讀教會書籍和生活禮儀。青春期的學生偶爾會打打鬧鬧，但小修院的生活算是比較單純，大致上也接受相關的生活規約。然而，天國的門是窄的，莊稼多，工人卻少。當年神父進入的內湖小修道院，從創立到關閉，總共五十幾位小修生，日後只有黃敏正成為司鐸(另外一位則是轉到別個修會)。大部分小修生都在高中畢業後便離開，決定不走聖召之路，有些則是在服役後另有生涯規劃，所以要培育一位神父就是透過時間來磨練是否具備為主服務的特質。

創立在西元 1209 年的方濟會，是在中國陝西、山東等傳教，每個省份都由不同國籍的方濟會士負責，最多有四、五百名會士在中國服務。1950 年中國共產黨建政後，以反帝國主義的名義驅逐外國傳教士，而有些本國籍會士也到海外，輾轉來到臺灣。方濟會士主要分布在臺南的曾文溪以北的堂區，以及臺北和桃園一帶，起初會士們都是單兵作戰，各自興建教堂和傳教。為了整合資源對福傳事業有更大的幫助，1971 年成立了中華方濟會省，把全臺各地的會士們組織起來。每個修會都有不同的規範和培育會生的制度，對於中華方濟會省來說，會生們大學一定要去讀哲學系，畢業後再進神學院修讀。如果未能如願進入大學，則可到輔仁大學哲學系旁聽哲學課程。旁聽生只要修習兩年課程便符合方濟會的要求，往成為司鐸的路程邁進。初初成為修會神父，要先服務兩年，細細分辨自己的專長在哪方面的領域。比如說有聖樂或禮儀的專長的神父，修會就會鼓勵神父往這方面深研。由於黃敏正神父多半為行政庶務所累，加以在 1992 年接任中華方濟會省會長一職，一直到 2000 年方能前往羅馬進修靈修學，這是一次完整的學術訓練。之前黃神父剛開始當神父時，曾到菲律賓學習心理學和英文，準備要到美國紐約繼續深造，然而第四鐸區欠缺司鐸，修會就把黃神父召回回來接任



堂區神父。話說神父的養成頗為漫長，入了修會當了修士，白天在輔大神學院讀書，晚上就在位於臺北泰山的大修院度團體生活十幾年。後來黃神父學成在故鄉新營晉鐸，這讓黃神父的父親相當欣慰，時年在 1984 年。晉鐸後不久回到泰山修院當神父，專門從事培育後進的工作，帶領修士靈修生活，如果修士有什麼缺點也要直接指正，對於修會的歷史傳統和神操方法。作息時間、學習態度、言行舉止都是神師要指導年輕修生的項目，發現修生有不對的地方，神師就要跟修生晤談。有時衝突是難以避免，修院都有定期的會議來溝通。就實際層面來說，一般修生的情形算是比較單純，因為每一個修會基本的要求是服從，如果不能接受，可以自由離開。

方濟會在台南，主要是在曾文溪以北的第四鐸區，因為當年這一帶是福音的空白地帶，年輕又充滿傳道熱情的十幾位德國方濟會士來臺，最年輕的神父就是長期在鹽水堂擔任本堂的梅義神父，如今也已年高回到德國休養。雖然各個聖堂都是方濟會的財產，但教務工作是交由教區主教來協調負責，可以說是教區委任方濟會來管理第四鐸區，但由於第四鐸區的方濟會神父日漸凋零，人手不足的窘狀浮現，修會便將管理不來的堂區交由臺南教區直接統籌，包括教產部分也歸教區所有。現今在第四鐸區僅剩本國籍的方濟會士幾位在此耕耘，包括黃敏正神父在白河；巫福生神父在鹽水；黃川田神父在新營等服務。其餘的都是其他修會的會士了。而隨著臺灣物質條件的進步，加以歐洲的聖召大幅減少，在自顧不暇的情況下，歐美外籍會士已經被本地培育的會士所取代，而在韓國、菲律賓以及越南，更是傳教士的輸出國。而黃敏正神父晉鐸時先在靜修女中教宗教課程，後來來到之前所提的菲律賓研修，只有修習八個月就被召回，無法繼續往紐約修習碩士學位。然而作為一位會士，重點還是在發揮長才以及服從長上。比如有神父有建築專才，就讓他負責設計建築聖堂和宿舍。被召回之後，黃神父便前往泰山擔任本堂神父，晉鐸八年後擔任方濟會省會長，在 1998 年卸下重擔後，便整裝前往羅馬安多尼大學深造，總共待了三年。到了羅馬讀書，是段辛苦的過程。課程

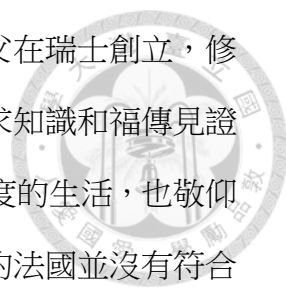


皆用義大利語教學，雖然教授聲明可用他聽得懂語言回答，比如西班牙人、法國人都可用其母語作答。黃神父必須用非中文回答，此間辛苦不難想像，就算是論文也是如此。黃神父晚上一邊讀書一邊學習義大利文，2001年畢業後回到久違的故鄉新營。

在黃神父接任堂區神父時，新營堂每年受洗人數變多，2004年甚至有14位入教，這是接任之前的一段日子從未曾有過的事，打破了近三十年的紀錄。究其原因，是福傳活動的活躍，連非教友家庭出身的高中生也自動參與慕道。特別的是，越南籍配偶的移入也使得參與堂區的教友有增加的趨勢，甚至會帶領飛踢轉教友的配偶進堂。黃神父打趣說，教區每年都會要堂區匯報預估受洗人數，神父有年寫了三個，果真當年就有三個領洗。神父說那當初就寫十個就更好了。儘管受洗的人變多，但還是趕不上基督教成長的速度。雖然當年受洗的人數變多，也不是現在都有進堂參與活動，即便如此，神父還是對福傳抱持開放態度，因為有人離開但至少還有人留下，這就是可喜之事。黃敏正神父的專長是避靜生活。神父或修女參與避靜，重點是聽講道理，也默想與天主的關係，並參與個別談話。在這五至八天中的道理課，黃神父需要大量準備教材來備課。由於要參與各地的避靜活動，每次被邀請講道的主題相當廣泛，而針對講道對象的不同，也會因材施教，比如對教友就要講比較生活化的東西，面對神父、修女的講題又是不同，像是探討聖經內容、教宗通諭以及梵二文獻等比較深度的議題。至於個別談話，就由參與避靜的神父、修女等談論一些為人處事、情緒問題，藉由與黃神父討論溝通探究自我。其中的告解是天主教的七件聖事之一。

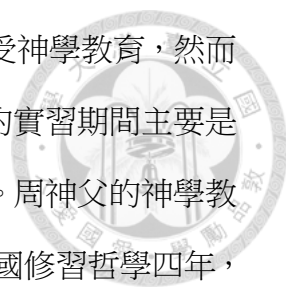
現在黃敏正神父主持教務較輕的白河堂，附近山丘的仙草埔天主堂已無教友，改成避靜中心，正適合黃神父的專長所學，也成為天主教在新時代增強教友信德的所在。

1980年以後，隨著德國的方濟會士陸續年老凋零，第四鐸區的堂區神職人員呈現青黃不接的現象，這時年輕的聖若望兄弟會來到了第四鐸區，在後壁的菁



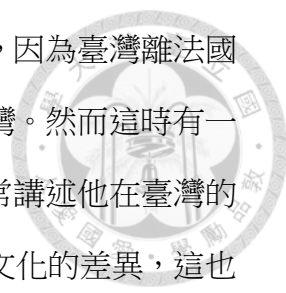
寮和安溪寮接續傳教工作。聖若望修會於 1975 年由費道明神父在瑞士創立，修會的就是以小團體的靜默祈禱、會士彼此的友愛互信，以及追求知識和福傳見證為其特點。當初他所教授的神學生，想要過一個較具有靈修深度的生活，也敬仰費神父的教育精神，希望費神父創立一個新的修會。但在當時的法國並沒有符合這些修生所期待的修會。費道明神父建議他們到道明會去，然而當時的道明會小修院已經關閉了。修習形上學的費神父帶領的聖若望兄弟會，起初是以法國人為主，隨著在全世界各地開枝散葉的結果，現今法籍以及非法籍會士各半，可以說是國際化的組織。至於聖若望兄弟會與臺灣的淵源，可追溯到 1970-80 年代，賈彥文神父常帶著修生赴費道明神父任教的大學研習，便一直保持聯繫。到了 1981 年賈神父榮任臺北總主教後，修書給費神父表達請他派遣一些若望兄弟會的會士已他們在帶領青年靈修和默禱的專長到臺灣來培育聖召和青年教友。首先於 1983 年來到臺灣的會士是雷家理神父，他在輔大學習中文、教授法文，並於 1986 年接任三峽堂區神父，一直到現在。同年，會祖費道明神父來臺，拜會各教區的主教，並考察會務。費神父造訪臺南時，便應成世光主教邀請，派遣了幾位會士來到臺南教區。起初是畢度神父以及兩位修士來到了臺南天主教大專中心。而成主教為了符合聖若望兄弟會的需求，在 1988 年 7 月提供第四鐸區的后壁安溪寮聖家堂，地處鄉間、占地廣大，靜謐的環境成為會士們靈修的絕佳場合。聖若望兄弟會在臺灣現今只有六、七名會士。聖若望兄弟會有幾個核心精神：默禱靈修，與天主建立親密的關係；重視團體生活，顧名思義，兄弟會便是發揮聖若望友愛精神所建立的修會，彼此幫助互禱，也非常重視追求真理，透過學習神學、哲學等各方面的知識來達到智慧。會士們的生活作息，除了節慶之外，每天日課和彌撒四個小時，默禱兩個小時，其他時間也不得閒，要參與堂區之間的活動，培育年輕種子。而現在在菁寮堂區服務的說得一口流利臺語與當地建立深厚感情的韋方濟神父，之前也在安溪寮服務。

接受訪問的周達明神父，1978 年生於法國的凡爾賽市，2001 年以修士身分



初抵臺灣，這段時間就是會士的實習期。以往在大修院只有接受神學教育，然而在實習期間就必須接觸平信徒、參與一些教會生活。在這兩年的實習期間主要是在成功大學學習中文，除此之外的時間就是在安溪寮教堂度過。周神父的神學教育歷程為：在法國先念兩年哲學，來到臺灣實習兩年，再回到法國修習哲學四年，2007年周神父重回臺灣。法國雖有「教會的長女」之稱，但歷經啟蒙運動反神權的精神開始昂揚，對一切權威的質疑讓教會的威信和影響力不如往常，教友人數日漸減退，但反而留下來的教友信德更加凝聚。這反映出教會不應該只注重量的成長，而是更要著重質的改變。除了靈修默禱外，聖若望會在安溪寮的扎根睦鄰工作也沒有停止，然而這幾年來只有一位村民受洗，另一位是慕道者，這兩位是來自傳統信仰家庭的姐弟。安溪寮的睦鄰工作，主要由本堂神父梁承恩神父負責，雖然成效有限，但扎根的活動仍然不能停止，福傳是教會的重要使命。原本假日開設的法語班轉型成在當地的後壁高中、後壁國中的社團，神父、修士也在安溪寮夜市開設可麗餅攤位，這一切都是要讓這裡的居民認同教會是當地的一份子，希望不要給人有「這是外國宗教」的刻板印象，進而用輕鬆的方式跟居民共融。相對的，在臺南市區的天主教青年中心的教友比較活躍，他們主要是來自於在臺南就讀，來自於各地的大專學子。因為兩地的組成份子和城鄉結構不同，傳教的策略也就相異。雖然安溪寮堂區的教友不多，但修會的專於避靜和默禱的特質，吸引很多各地的教友來做靈修、禱告。假日舉辦的彌撒參與的教友通常在十至十五人。

至於修會和鐸區之間的關係，周神父提到修會和總鐸區每半年就會召開會議，協調彼此的活動。例如每個月的第二個禮拜四鐸區有朝拜聖體活動，輪流在鐸區內各個堂區舉辦，而四旬期的每個禮拜五有公拜苦路活動，這些都需要鐸區與修會共同配合進行。再來就是一年兩次避靜和清明節聯合彌撒等活動。由於鐸區內各個堂區的信友不多，透過這些活動可以把教友們聚集起來，產生更大的向心力，使得教友生活更加團結。周神父來臺灣的生活也是歷經一段調適的過程：



當初在法國聽聞自己修會在臺灣有據點，周神父那時還是修士，因為臺灣離法國太遠，加以非常陌生、語言不通，所以抱定主意絕對不要來臺灣。然而這時有一位修會內的神父跟修士有所交集，那位神父剛從臺灣回來，常常講述他在臺灣的所見所聞，於是周神父愈聽愈有興味，所以就整裝前往。對於文化的差異，這也是周神父最需要調適的事情。例如法國人重視個人隱私和自由，臺灣的教友有時熱情過了頭，常造成神父的困擾。一開始很不適應，但神父漸漸覺得每個文化都有其特色，現在回到法國反而不太適應。而臺灣的多元文化反而讓神父感到有趣。

在學習語言方面，修會規定來到臺灣必須學習當地語言，以適應當地需要以及方便福傳事業。但有時被派遣來到某地，也不代表傳教士就可在此安身立命，修會會根據各地的需要或是要歷練會士的目的而調派會士到不同地方。來安溪寮的教友，有的選擇單獨避靜，有些則是選擇與神父對談和聽神父講道。有些是教友團體來參加神學課程的培訓。聖若望會重視會士們的團體生活和精神，通常是過集體行動，儘管周神父每天都要到臺南市區參加活動，但都會回來安溪寮過夜，這是會士們最溫暖的家。會士們每三年會有一兩次可以返鄉探親，然則他們主要的生活重心還是在教會，以靜禱為重心，閱讀尋求真理，重視團體生活，這就是聖若望的友愛精神。

### 第三章、本地化的再思考



#### 第一節、從文化層面到社會關懷

張春申神父在《本地化的回顧與前瞻》一文，將本地化分為兩個階段，第一階段為 1959 至 1979 年；第二階段為 1979 至 1999 年。張春申也提出在第一階段最具代表性的中國神學書籍為趙賓實神父的《天人一家》。唯《天人一家》較以牧靈目的為出發點的《天人之際》更具神學氣質，非本文所能深究。但張春申亦指出中國傳統文化「仁」與「孝」的道德觀在此一階段的探討已經達到某種深度。比如以天地之「仁」來表達天主之「愛」作為福音化。然而第二階段神學本地化的工作，從原本的人文意義的文化，也進而注意到社會意義的文化。<sup>80</sup>比方張春申就有三冊的《關懷社會》，房志榮神父也有兩冊《書生問政》出版，這些有關神學反省、關懷臺灣時事、根據教會社會訓導而撰寫或檢討教會立場的文章，都為神學本位化增添更多元的色彩。

張春申在《台灣教會面對廿一世紀的福傳努力—台灣福音本地化的情況與進展》檢討了福音本地化的進展，回溯主教團推行中國教會自養草案(1974 年)、建設中國地方教會草案(1976 年)，期望做到教會經濟自足、禮儀本地化目標，1988 年的福傳大會，推動教會與中國文化融會貫通的工作，也從人文意義的本地化，到達了社會關懷的處境化層面。<sup>81</sup>而潘永達神父更進一步分析 1988 年和 2001 年，兩次台灣天主教會舉辦的福傳大會相同與相異之處，提出了福傳概念、福傳心態以及本地化觀念的轉變，特別是 2001 年的福傳大會看到臺灣本地文化的概念，走入實際的政經領域，這是與本論文所著重的成世光和李少峰神父的本位化

<sup>80</sup> 張春申，〈本地化的回顧與前瞻〉《神學論集》127 期(2001 春)，14、15、19 頁。

<sup>81</sup> 張春申，〈台灣教會面對廿一世紀的福傳努力—台灣福音本地化的情況與進展〉《神學論集》126 期(2000 冬)，525-526 頁。

思想，又更超越了一大步。<sup>82</sup>或許吾人除了比較本位化思想的時間轉變，更可以比較在同一個臺灣地域上，利用既有的研究討論天主教在屏東萬金、南投眉溪部落以及臺東蘭嶼推動的本位化運動，何以使當地民眾更融入天主公教。

然而對原住民文化與宗教有深刻研究的簡鴻模即反省道：「...中國文化是台灣天主教教會本地化的交談對象，漢民族則是推行教會本地化的主流族群，而且由具強烈中國意識者所主導，這與台灣天主教會的獨特歷史背景有關，在那個年代，這種發展是可以被理解的。」<sup>83</sup>但他也明確指出，「台灣教會本地化的內涵若不修正，將與台灣社會的發展方向與主流民意相悖離，也不符台灣天主教人數在民族與文化結構上的比例原則，因為它明顯而嚴重地忽視了台灣原住民教會存在的事實。」<sup>84</sup>從鹽水天主堂壁畫中，吳鳳化身成為到「未開化」區域的宣教人士的象徵，即可得見當時建堂的思想，雖能理解那個時代的建堂者的侷限與窺見，但相對地對在臺灣天主教徒中占多數比率的原住民教友不啻是種傷害。<sup>85</sup>

綜觀天主教會在戰後臺灣的本地化思想，雖然在大方向、大環境上如此偏離現實的本土，但仍有一群外籍傳教士在偏僻的海岸山脈耕耘，在范毅舜《海岸山脈的瑞士人》一書中，有了最深刻的刻畫。一群白冷會士<sup>86</sup>遠渡重洋來到當時的臺灣遠僻的東臺灣，錫質平(Fr. Hiber Jakob)神父在 1953 年率先來到臺東佈道，爾後成立公東高工，一反傳統臺灣學科至上的教育思想，聘請德國和瑞士的專業技工赴臺任教。而錫神父堅定帶有溫柔的教育精神，積極鼓勵失學青年就讀公東高工。因其長期對當地排灣族的獻身，身後葬於臺東縣大武鄉南興村頭目的祖墳地。在范毅舜的感想中，我們可略窺這些傳教人員的心態：「今日海岸山脈沿路


<sup>82</sup> 潘永達，〈兩次福傳大會與臺灣現況分析〉《神學論集》141 期(2004 秋)，396-399 頁。

<sup>83</sup> 簡鴻模，〈對達悟天主教本地化的初步觀察〉，收入於《當達悟遇上基督—天主教傳入蘭嶼五十年紀念學術研討會》(臺北：輔仁大學出版社，2004 年)，頁 146。

<sup>84</sup> 簡鴻模，〈對達悟天主教本地化的初步觀察〉，頁 146。

<sup>85</sup> 簡鴻模對比教會與官方統計資料，推斷出原住民信仰天主教人數占了全體教徒一半以上，然而南島民族與文化卻非天主教本地化的主體，而天主教在 2001 年舉辦的「新世紀福傳大會」卻仍以漢族觀點看待教會的使命。

<sup>86</sup> 白冷會全名為瑞士白冷外方傳教會(SMB)，前身白冷傳教學校由巴拉爾神父在 1896 年在瑞士茵夢湖創立，爾後由樺道非神父在原傳道學校原址成立白冷會，取名來自耶穌的誕生地白冷(伯利恆)，創立宗旨為「促進不同國家、文化、宗教間的交流與合作，並為弱勢族群及邊緣人服務。」



可見由白冷會興建的天主教堂，但早期要在這偏僻的東部傳播一個全新、來自西方的信仰，根本不是件容易的事。我們很難了解這群傳教士當年的終極心態，在一般的天主教徒眼裡，他們理所當然地懷抱著基督的感召，救人靈的熱火，好似他們從未遭受挫折一般。然而這些傳教士當年遭受的阻力與挫折並不比別人少，尤其是在異鄉國度裡，因為陌生、因為言語不通，他們的挫敗很容易成為一種自我懷疑，一種無法與外人道的焦慮。」<sup>87</sup> 然而白冷會的會士，力求融入原住民生活，像是姚秉彝神父(Fr. De Boer Jorrit, 1911-2002)傳教初期受到許多阿美族部落的拒絕，在 1957 年在花蓮大港口附近機車起火故障，有兩位原住民青年幫忙滅火，姚神父以米酒與青年們對飲作為答謝，而獲得傳教的機會。而澎海曼神父(Fr. Brun Hermann, 1914-2010)，因先前在中國東北傳教，操著一口東北腔普通話，也不被阿美族部落所接受，直到有天入贅於此的教友意外喪生，澎神父帶著聖歌隊來此地進行追思彌撒。因為歌聲優美、禮儀莊重，吸引了當地阿美族的注目，而進一步去接觸澎神父、認識天主教，而日後神父編著了《阿美聖歌集》，保存了阿美族語言和曲調，這是他給這個美麗家園的回報。<sup>88</sup> 類似這樣的故事，在臺東各地都可聽聞，然而戰後的歷史教育的殘缺和教會本地化思想過於偏重中國漢族文化，讓這段以愛相會的故事並不廣為人知，這是相當可惜的事。

## 第二節、本地化的地域比較：天主教在蘭嶼—紀守常神父的故事

值得一提的是天主教在蘭嶼的發展，雖然現今在教友人數上不如基督新教，但對教義的理解和群體意識卻比以往更深刻。這可以歸功於第一位來蘭嶼傳教的紀守常神父(Fr. Giger Alfred, 1919-1970)。紀神父在語言和文化隔閡下，於1954

---

<sup>87</sup> 范毅舜，《海岸山脈的瑞士人》(臺北：積木文化，2008年初版、2014年二版)，頁37-38。

<sup>88</sup> 范毅舜，《海岸山脈的瑞士人》，頁38-39。

年來到蘭嶼，首先他發放救濟物資以及培育當地傳道人員，當年蘭嶼衣物以及糧食均感不足，紀神父募集並向縣政府求助，發放不分教派。雖然教會基本立場是解決達悟人的基本需求，但仍使得許多達悟人入教。而紀神父在臺東鹿野等地和蘭嶼的六個部落中來回宣講，主持彌撒，他也透過培育本地傳道員的方式來與達悟文化建立深刻的關係，那怕這些初代傳道員一開始並非教友，但只要通曉日語，能與當地居民溝通，紀神父就會施予教義與福傳訓練，成為天主教在蘭嶼的基石。<sup>89</sup> 紀神父也鼓勵傳道員從政，參選鄉民代表。傳道員黃野茂聽到紀神父要求他們去從政，擔心誤了傳教工作，紀神父回答：「有救濟物資時，行政單位和軍警都欺負你們，面對軍警和政府官員，你們要勇敢保衛你們的鄉土。只要你們沒偷、沒搶、沒殺，怕什麼！」黃野茂傳道員的認知是，神父希望傳道員擔任民意代表後有了後盾，鄉公所和漢人才不會看不起、欺負達悟人。據曾擔任鄉長的張人仰回憶，紀神父常與軍警擔任的農場場員、隊員衝突，甚至打架。一位神父打架實在難以令人相信，不過張鄉長認為這是神父為了達悟人的農田財產而戰，維持了達悟人的尊嚴。<sup>90</sup>

更難能可貴的是，相較於物質環境較優渥的瑞士，紀神父來到蘭嶼的首要傳教工作目標是：「幫助窮人」。爾後的發展，更證明他身體力行自己的誓言。在白冷會日誌中，紀神父原本是要到高雄兩週，其中一週是度假與避靜，之後去蘭嶼再回臺東。然而他卻到高雄隔天隨即前往蘭嶼，整整待了一個月才回臺東。在那個運輸交通都不方便的時代，神父堅持給達悟人最多最好的物資。而他在蘭嶼，與達悟族人共飲共食，吃飛魚乾、芋頭、地瓜，喝魚湯，入境隨俗。終於在傳教事業上立定了根基。許多今日聽來似乎是傳奇故事般的事實，在口述資料中一一呈現：為老婦人清洗瘡爛的傷口，敷藥包紮。主動積極去尋找、接近、幫助窮人。

91

---

<sup>89</sup> 簡鴻模，〈對達悟天主教本地化的初步觀察〉，頁 157-159。

<sup>90</sup> 謝永泉，《蘭嶼之父—紀守常神父》（臺東：臺東縣蘭嶼天主教文化研究發展協會，2004年），頁 102-104。

<sup>91</sup> 席蒞·嘉斐弄 (Sinan-Jyavizong)，《蘭嶼天主教傳教史——一個立基於民族誌的研究》（國立政治大學民族學研究所論文，2008年），頁 232-233



特別為族人所感念在心的是紀神父有著教育家的精神，他曾說出：我培育學生讀書就是期待鄉公所工作人員、警察、醫生、護士都是達悟族人，不要讓漢人留在蘭嶼。<sup>92</sup> 如今看來，紀神父著有遠見。族人周朝結回憶 1961 年在蘭嶼國小畢業後，隔年就被紀神父送到白冷會供偏鄉或離島學子就學居住的培質院補習，後來保送至臺東農校唸書。<sup>93</sup> 紀神父每年在蘭嶼各學校徵選學生，不分教派全部吸收接受培育。<sup>94</sup> 周朝結回憶說當年他的父母親反對他繼續升學，後來神父努力爭取，使得他爾後得以進入臺東師範學院就讀。紀神父還說：「若你沒有通過合格教師證書，這裡我早準備藤鞭伺候。」而當年這些到臺灣就讀的「小留學生」所有的註冊費、制服、生活費、住宿費都是紀神父負責。<sup>95</sup> 而且紀神父非常不願意看到原住民女性嫁給漢人或外省老兵，有位年輕的原住民少女被賣給年邁的外省老兵，少女逃匿到紀神父負責的鹿野和平天主堂，少女的父母還有警察遍尋不著。原來神父把少女藏匿多日，再伺機送到別的地方安置。<sup>96</sup> 也因為如此，天主教在蘭嶼奠定了穩定的根基，依據簡鴻模的分析，天主教在蘭嶼做到了「**教會管理的本地化**」：平權化的教會組織，神父和平信徒、族人間決策的共識決文化，以及婦女地位的提升；「**儀式的本位化**」：傳統祭儀的本地化，在傳統達悟祭典中加上天主之名的祈禱詞，此外無異往常。新屋落成的儀式，仍然維持傳統古調吟唱以及推廣具有達悟語特色的羅馬拼音，保留了語言的獨立性。「文化福音化」，爭鬥、詛咒習俗的改變，天主教也破除達悟傳統不探病的風俗，讓病人感受到族人的關愛。紀神父一再強調重要的節慶不可以消滅，如召飛魚祭、祝福節、好月節等優良的傳統文化不能失傳，要留給下一代。<sup>97</sup> 如同鐘鳴旦之言：「本地化對當地的文化提供了福音化的貢獻，目標所指並非改變當地文化，而是引領它與基

<sup>92</sup> 謝永泉，《蘭嶼之父—紀守常神父》，頁 115。

<sup>93</sup> 當年受過紀神父栽培過的學生們在 2014 年為延續紀神父的精神而集資成立「紀守常紀念文教基金會」，周朝結先生擔任第一任的董事長。

<sup>94</sup> 謝永泉，《蘭嶼之父—紀守常神父》，頁 116。

<sup>95</sup> 謝永泉，《蘭嶼之父—紀守常神父》，頁 130-132。

<sup>96</sup> 謝永泉，《蘭嶼之父—紀守常神父》，頁 127。

<sup>97</sup> 簡鴻模，〈對達悟天主教本地化的初步觀察〉，頁 164-172。

督相接觸。一旦基督被迎入文化的中心，他將促使該文化的自我更新。<sup>98</sup>



---

<sup>98</sup> 鐘鳴旦(Nicolas Standaert S.J)著、陳寬薇譯，《本地化-談福音與文化》，頁 75。

## 結論



本文開始是由臺南鹽水聖神堂的壁畫談起，我們可以看見天主教在臺灣推行本地化運動時，因為歷史思維和出身背景之故，來自中國的主教和神父，仍然有著臺灣文化是中國文化的一支的思想，是故壁畫中仍然帶有以中國、以漢族為出發點的教會。吾人當可以理解當時的時空環境下的創作脈絡，但隨著臺灣本土意識興起，社會變動的迅速，相較同時於臺灣基督長老教會抱持的新宣教態度，天主教會反而顯得不那麼「本土」、不那麼關懷風起雲湧的社會運動，長老教會的神學思想本土化是讓神學具有「臺灣性」(Taiwan-ness)，而且把這個特質落實在不同的神學層面與學科。而長老教會在聖經詮釋與傳統文化的神學發展上以原住民神學工作者最具有代表性。<sup>99</sup>這麼一來更顯出反思臺灣天主教會保守性的重要。還好有一批外籍傳教士，不求個人名聲，融入了臺灣社會，成為這塊土地的一部分，不僅讓臺灣增添璀璨丰采的天主教文化，也為天主教增添了另一種瑰麗的地方色彩。

---

<sup>99</sup> 關於臺灣長老教會本地化的議題，可參見鄭仰恩所著之《定根本土的臺灣基督教—臺灣基督教史研究論集》(臺南：人光出版社，2005年)。

## 徵引書目



### 一、論文

古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教(1859-1895)一策略及發展〉，收入於《臺灣天主教史研究論集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年，頁1-62。

古偉瀛，〈臺灣天主教史上的里脇淺次郎與涂敏正〉，收入於《臺灣天主教史研究論集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007，頁157-252。

余嘉齡，〈臺灣鹽水天主聖神堂壁畫圖像之研究〉，臺北：臺灣師範大學美術學系碩士論文，2009。

席蕾·嘉斐弄 (Sinan-Jyavizong)，〈蘭嶼天主教傳教史——一個立基於民族誌的研究〉，國立政治大學民族學研究所碩士論文，2008年。

張春申，〈本地化的回顧與前瞻〉《神學論集》127期，2001春，頁7-21。

張春申，〈臺灣教會面對廿一世紀的福傳努力—臺灣福音本地化的情況與進展〉，《神學論集》126期，2000冬，頁521-536。

陳方中，〈義和團運動中民教衝突的性質—以朱家河事件為例〉，《輔仁歷史學報》，第19期，2007，臺北，頁17-56。

楊家欽，〈高雄前金天主教聚落研究〉，臺南：國立成功大學歷史研究所碩士論文，1998。

潘永達，〈兩次福傳大會與臺灣現況分析〉《神學論集》141期，2004秋，391-417頁。

### 二、專書

山樂曼(Miguel Ángel Sanromán)神父，〈美麗島·主的莊田：臺灣天主教會歷史(1859-1950)〉。臺南：聞道出版社，2013。

天主教臺南教區，〈天主教在臺南—臺南教區成立五十周年紀念:1961-2011〉，臺南：聞道出版社，2012。



- 古偉瀛編，《臺灣天主教史料彙編》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2008。
- 成世光，《天人之際》。臺北：碧岳學社，2010 再版。
- 成世光，《太初有道》。臺北：碧岳學社，2010 再版。
- 成世光，《止於至善》。臺北：碧岳學社，2010 再版。
- 成世光，《閒居隨筆》。臺北：碧岳學社，2010 再版。
- 成世光，《聖母與聖人》。臺北：碧岳學社，2010 再版。
- 成世光，《瞻禮與聖事》。臺北：碧岳學社，2010 再版。
- 成世光，《鹽齋拾遺》。臺北：碧岳學社，2010 再版。
- 江傳德，《天主教在臺灣》。臺南：聞道出版社，2008 再版。
- 宋稚青，《中華聖母敬禮史話》。臺南：聞道出版社，2005。
- 李少峰，《天主公教年聯》，臺南：聞道出版社，2001。
- 沙百里(Jean Charbonnier, MEP)著，耿昇、鄭德弟原譯，古偉瀛、潘玉玲增訂，《中國基督徒史》，臺北：光啟文化，1993。
- 易典謨編著，《天主教信仰簡介》。臺北：易伯良，2004。
- 林淑理，《傳道員的故事》。臺北：光啟文化，2007。
- 春熙編著，《山西七位神父殉道小史》。臺南：聞道出版社，1996。
- 范毅舜，《海岸山脈的瑞士人》，臺北：積木文化，2008 年初版、2014 年二版。
- 宮高德，《成世光全集·導讀手冊》，臺北：碧岳學社，2010。
- 許平和，《信仰問答信箱》。臺南：聞道出版社，2012。
- 傑姆·克羅格(James H. Kroeger, MM)著、劉德松譯，《梵二開啟的旅程》(A Vatican II Journey: Fifty Milestones)。臺北：光啟文化，2013。
- 黃子寧，《天主教在屏東萬金的生根發展(1861-1962)》，臺北：國立臺灣大學文學院，2006。
- 劉河北繪《中華殉道聖人簡史畫冊》。臺南：聞道出版社，2013。
- 鄭仰恩著，《定根本土的臺灣基督教—臺灣基督教史研究論集》，臺南：人光出版

社，2005年。

謝永泉，《蘭嶼之父—紀守常神父》，臺東：臺東縣蘭嶼天主教文化研究發展協會，2004年。

簡鴻模主編《當達悟遇上基督—天主教傳入蘭嶼五十周年紀念學術研討會》，臺北：輔仁大學出版社，2004年。

鐘鳴旦(Nicolas Standaert S.J.)著、陳寬薇譯，《本地化—福音與文化》。臺北：光啟文化，1993。

### 三、文獻

《梵蒂岡梵二文獻》：網址：<http://www.catholic.org.tw/catholic/vp3.php>。

黃敏正，〈方濟會在臺南傳教史及文物簡介〉，未出版，2012。

曾美虹(無日期)。〈成世光主教傳略〉。網址：  
<http://www.catholic.org.tw/tncath/y40/d1html/3-3.htm>

《鹽水天主堂五十周年金慶特集》，臺南：鹽水天主堂自印，2005年。

李少峰，《苦路經》，臺南：鹽水天主堂自印，1972初製。

