

道明會傳教概念的歷史性檢討

壹、傳教概念原型

教會建立的目的並不是讓一小群人，封閉在一個小範圍內，傳福音是教會的根本元素。四部福音都記載了耶穌要門徒們因祂的名，或是因天主所賜予的能力去傳福音。「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音，…」(谷，十六，15)「…你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。」(瑪，廿八·19-20)在教會建立的初期，教友們「專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱。…凡信了的人，常齊集一處，一切所有皆歸公用。每天都成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食。」(宗，二·42、44、46)我們可以把這當成是最理想的一種傳教概念，以及其所形成的理想教會，是放在任何時空環境下都適用的，所以是普世性的。

同樣是在一世紀，在保祿書信及〈宗徒大事錄〉中記載了保祿這位希臘化猶太人另一種型態的傳教概念。保祿發現基督信仰可以也應該超越原來的猶太律法、習慣及價值觀。不同的族群，可以在他們的文化及價值觀中接受基督信仰。這就是本地化的傳教概念。換一個角度看，基督降生在這個世界上，本來就是本地化的概念：完美的、無限的、永恆的信仰，必須在一個有限的時空中被詮釋。「基督為了彰顯天主的真實，成了『割損』的僕役，」(羅，十五·8)保祿用此呈現了猶太文化的侷限性。「對一切人，我就成為一切，為的是總要救些人。」(格前，九·22)保祿以效法基督的態度如此說，反過來是要呈現基督信仰可以有的多元面貌。

這兩種傳教概念都是初期教會歷史所顯現最接近天主的傳教方式，但放諸實際都仍是有缺陷的。普世性的概念會使人誤以為當一種傳教概念、規範或價值觀長期使用時，就會被認為具有絕對性，但其實仍是一群受時空限制的人所設想、體會的普世性。舉例而言，古時的人體察不到現代文明大量汙染或是基因工程所形成的問題，因此不會有相應產生的法律或倫理概念。這就是普世性傳教概念的限度。本地化概念顧名思義就是受限於固定的時空，當時空環境改變，某些本地化的議題就不一定一體適用。例如禮儀音樂，非洲教會與東亞教會可能就有不一樣的感受，這也是常見的本地化傳教觀念的限度。雖有其限度，但不同時空本地化議題的出現，常會是教會歷史發展過程中，對普世化概念的挑戰、翻動、反省，乃至更進一步成全的契機。

教會在二至五世紀在地中海地區逐漸茁壯，君士坦丁大帝 (Constantinus Magnus) 在西元 313 年宣布基督宗教為帝國境內一合法的宗教，此時基督宗教

的人口比例不到羅馬帝國人口的 20%。¹但隨著羅馬政權長時間對基督宗教的支持，基督宗教的信仰人口在 350 年已經可到達一半，從此以後在地中海世界，基督宗教形成了「宰制性宗教」，甚至到達「社會性宗教」的狀況。²基本上從此在基督宗教世界，習慣於這種社會性宗教的狀態。在這種狀態中，教會有優勢地位，或至少是社會中的一種權力，神職人員是一個特別的高階層。教會在向外傳教時，即使不是以力服人，也習慣於建立這種有權勢的教會體系。這不是最理想的教會模式，也不是適當的傳教模式，但卻是長時期實際存在的第三種傳教概念。

貳、道明會福傳概念起源

聖道明的福傳工作開始於十三世紀初，從現在的西班牙中北部開始，主要在現在法國南部。這時的歐洲已經逐漸從單純的城堡農莊的封建體制中釋放出來，因為商業交換日漸繁榮，城市開始興起，土魯斯（Toulouse）、蒙佩利爾（Montpellier）³是其中具有代表性的城市，人口各自大約都有數萬人。城市經濟的中堅力量是商人，他們逐漸擁有財富，也開始爭取社會地位，參與更多的社會事務，提供基督宗教更多資源，但也希望更有發言權。

在城市較富裕且信仰虔誠的環境中，首先是提供一些大教堂更多的經濟資源，使其能部分模仿隱修院概念，為教區司鐸建立更適當的宗教生活模式，此即所謂的詠禮司鐸（Canons）。詠禮司鐸顧名思義大家一起誦唱祈禱，團體需要有共同生活規則，多半採用所謂的〈奧斯定規則〉（Regula Sancti Augustini）。相傳這是聖奧斯定在北非的 Hippo 擔任主教時，為同城的聖職人員所制定的，這樣的規則比本篤規則適合做世俗工作的教區司鐸。道明晉鐸後是 Osma 教區主教大堂的詠禮司鐸，代表他希望是當時社會性宗教中的改革力量，不願沉浮於世俗化教會的汙濁池水中。

同樣是城市的環境，其次則提供了修行者們（hermits）不用侷限於固定的隱修院，而是以托鉢行乞方式維生的可能性。托鉢行乞的宗教性意涵是對世俗牽絆及物質需求最大程度的放棄，是對福音中富少年比喻，或是初期教會生活的效法。這樣的人群有時組成了「弟兄會」，意即一般教友非聖職人員身分，比較容易納入現有教會體制中，成為另一股教會改革的力量，亞西西的聖方濟所

¹ 羅德尼·史塔克（Rodney Stark）著，黃劍波、高民貴譯，《基督教的興起：一個社會學家對歷史的再思》，頁 11-14。（上海：上海古籍出版社，2005 年）這是 Rodney Stark 用量化分析的方式，根據一些小範圍資料做出的推估。

² 這是我研究宗教史所提出的概念。在無神論興起以前，絕大多數人的生活是與宗教信仰有關的。所謂宰制性宗教，意指在一個社會中有兩個以上宗教，但其中一個有明顯優勢的宗教，即可稱為宰制性宗教。社會性宗教則指社會與宗教高度重疊，意指社會中的大多數人為一個宗教的信徒。社會性宗教運作一段短時間後，就會面臨世俗化的問題，或是社會性宗教一開始，就會呈現一定程度世俗化的面貌。對教會而言，世俗化也可稱之為是教會的腐化。

³ 土魯斯是一個歷史古城，八世紀以後權力主要在土魯斯伯爵手中。蒙佩利爾是一個海邊的港市，1181 年已有醫學院，名義上 1204 年以後屬亞拉岡王國管轄，但其權力主要在其本身的市議會。

組成的「小兄弟會」就是這樣的團體。如果是本身在其區域中有權勢的貴族及商人們，因為對現實社會性宗教權威性及世俗性的不滿，可能對當時的教會體制提出挑戰與批判。在法國南部這個區域，差不多的時間就出現華爾多派（Waldenism）及清潔派（Catharism，又稱阿爾比派 Albigenism）。

清潔派在教義上而言是真正的異端，本文不討論其內容，只說明其對聖道明乃至道明會的影響。1203 年 Osma 主教狄亞哥（Diego de Acebo）奉卡斯提爾王亞豐索第九之命去丹麥請婚，他和聖道明經過法國南部地區時認識了所謂的清潔派。但他們在 1206 年完成丹麥使命後，狄亞哥主教到羅馬去見教宗因諾森第三，他想辭去主教的位置，不是要去對付清潔派的異端，而是想去庫曼人（Cumans）⁴中宣傳福音。⁵從此可以看出，對狄亞哥主教和聖道明來說，向沒有信仰的人群傳福音，重要性超過對付教會內的異端。因諾森第三沒有同意狄亞哥主教浪漫的想法，命令他回到 Osma 教區。他們在路途中經過蒙佩利爾，遇見了因諾森第三派去「說服」清潔派異端的熙篤會院長們，狄亞哥主教不贊成院長們的做法，他說：

我不相信，單憑言語會比使用身教，更能吸引這批人，把他們領回信德之途。看這些異端人！他們偽裝虔誠，假冒福音的神貧和克苦，反贏得思想單純的民眾。因此，因此你們如果不如他們神貧及克苦，就難給人教化，甚至招惹許多不利，導致徹底的失敗，無法達成目的。要以鋼比鋼，以真宗教根除假神聖，你們要以真正的謙遜才能瓦解這批假宗徒的傲慢。…⁶

熙篤會院長們請狄亞哥主教率領他們，於是狄亞哥將隨行人員、馬車及裝備都送回 Osma，並宣布他將留在這個地區一段時間。熙篤會院長們也照做，「他們推舉主教為其上司，總攬一切事宜。他們開始分文不帶，自願神貧乞食，徒步宣揚信德。」⁷所以對聖道明乃至道明會而言，這裡已可看到兩個重要的元素，一是貧窮，這是身教。二是宣講，他們必須要宣講正確的信仰。為何要強調貧窮？因為這是初期教會的樣貌，本來教會就不追求世俗的財富，歷來的隱修院，在這樣的基礎元素中，追求與天主更緊密的關係，而托鉢行乞是這個時代表現貧窮的一種合理方式。

都是宣講，但向非基督徒宣講和向教會邊緣的異端宣講有一定的差別。除了身教，向異端宣講必須要宣講以聖經為本，準確的信仰，駁斥那些似是而非的異端言論，在道明的傳記資料中，將之稱為辯論。在法國南部的清潔派有影

⁴ 庫曼人指的是在當時歐亞邊緣地帶，大概是現在匈牙利、烏克蘭地區外來講突厥語的族群。庫曼人中有的已接受基督信仰，有的不曾，狄亞哥主教想的當然是去非基督徒的庫曼人群體中。

⁵ Francis C. Lehner 英譯，張志峯中譯，《道明會初期文獻》，頁 15-16。（高雄：多明我出版社，2006 年再版）該書英文名 *Saint Dominic : Biographical Documents*，中文序中有另一個書名「聖道明與修會初期文獻」是一個比現有書名貼切的翻譯。中文直譯是「聖道明：傳記性文獻」。

⁶ Francis C. Lehner 英譯，張志峯中譯，《道明會初期文獻》，頁 17。

⁷ Francis C. Lehner 英譯，張志峯中譯，《道明會初期文獻》，頁 18。

響力的市鎮，如 Servain、Beziers、Verfeuil、Fanjeaux⁸甚至蒙佩利爾都舉行過這樣的辯論，在過程中道明逐漸展露頭角，在狄亞哥主教遵教宗命返回 Osma 教區後，更是如此。換一種角度說，狄亞哥主教在返回 Osma 教區後不久去世，群龍無首，原來作為宣講主力的熙篤會修士多半返回修院，道明仍堅持他在這個地區向異端宣講的工作。道明會正是在這樣的背景下誕生：

這件駁斥異端的工作，持續了兩年多，但蒙受天主恩寵的鬥士，還是未能以此法撲滅異端之火。鑒於此時的情勢，需要更高的訓示，他們不得不向羅馬教廷求援。他們唯恐剛起步的宣道工作因此陷於停頓，便在天主的指示下，設法建立持久的宣道士，以對抗異端。基於這項特別的理由，宣道士修會便在富爾克主教的時代應運而生。修會由倡導者聖道明同時承擔了領導之權與實際的重擔。⁹

1217 年 1 月在道明會得到教宗何諾理第三（Honourius III）的詔書正式成立前後，道明有一個著名的神視：

道明在羅馬聖伯鐸大堂的一次祈禱中，看到伯鐸和保祿的顯現。這是含有先知性的一種神視。伯鐸交給他一根宣講者的牧杖，保祿交給他一本福音。他又聽到他們說：「去宣講天主的福音吧！你是為此而被召叫的。」隨後他又看到他的會士們兩兩相偕，到世界各地去宣講。¹⁰

這是一個非常能表現道明會精神的神視：以福音為根基的宣講。道明會士被何諾理第三稱為「宣道士弟兄」（Friars Preachers），同一時期的方濟各會的會士也是弟兄（Friars Minor），他們也宣講福音，他們和道明會有何不同？道明會的作家辛內樸（William A. Hinnebusch, 1908-1981）這樣說：「道明會士效法的是貧窮的宣道者基督，而方濟會士所追隨的是宣講福音的窮人基督。」¹¹在貧窮和宣講這兩方面，兩個修會的比重及優先有所不同，但可以看出一種時代的共同趨勢。

以福音為根基的宣講需要研讀聖經。對道明來說新約聖經比舊約聖經重要，而最核心的是瑪竇福音及七篇保祿書信。「弟兄們只用七封宗徒書信和聖瑪竇福音，這些是聖道明常向弟兄們推薦的，就令許多人悔改信道。」¹²隨著時

⁸ 根據道明傳記故事，在 Fanjeaux 的辯論中，裁判將兩方的手稿投入火中，以辨真假。道明的手稿三次從火中跳出，且絲毫未損。看起來這個傳說故事有一些道理，因為道明後來以 Fanjeaux 為他在這個地區的根據地，應該是一個接受他的講道而歸正的村鎮。

⁹ Francis C. Lehner 英譯，張志峯中譯，《道明會初期文獻》，頁 32-33。最後一句根據英文本 Saint Dominic: BIOGRAPHICAL DOCUMENTS 略做修改。富爾克主教是 Folquet de Marseille，原是熙篤會的修士，1205-1231 年擔任土魯斯的主教，是支持聖道明暨道明會對抗清潔派重要的人物。

¹⁰ 辛內樸（William A. Hinnebusch）著，左婉薇譯，《道明會簡史》，頁 9-10。（高雄：多明我出版社，1983 年）

¹¹ 辛內樸著，左婉薇譯，《道明會簡史》，頁 46。

¹² Francis C. Lehner 英譯，張志峯中譯，《道明會初期文獻》，頁 61。

間發展，當然會增加其他福音和書信的研讀，為了要講出正確的道理，道明會士發展出自己的「護教學」，要宣講的會士必修這門課程。有趣的是這些研讀及其後的宣講，主要並不在清潔派所在的法國南部地區，而逐漸移往會院所建立的地方，例如巴黎、羅馬、波隆那。道明 10 年左右在法國南部地區的宣講、說服，被武力、暴力的清潔派十字軍所取代。很短的歷史就可以說明，強迫及暴力並不是道明及道明會所喜歡的方式，但他們也被迫加入這樣的結構中。

異端裁判所或宗教裁判所（Inquisition）是道明會在這個社會性宗教中，被迫加入的另一個部分。雖然不是全部由道明會士包辦，但異端裁判偏好由道明會士擔任裁判員，原因很簡單，道明會士所受的培育正符合這樣的需要，他們對所謂的異端，具有準確的判斷力。異端裁判所在社會性宗教的概念下，有其合理性，因為不論是政權或是宗教，在當時的環境中，為了維護其主體的完整性，都是對異端極度敏感的，並且認為必須要加以排除。在宗教自由概念出現甚至反宗教的概念當道以後，異端裁判所為人詬病的主要有三：一是在異端者不願悔改後，異端裁判所（或是裁判員，有相當比例是道明會士）就會將其交予世俗政權的法庭，然後會將其處死，處刑的方式常是火刑。¹³從上述信仰自由的概念出發，因為信仰的原因將其處刑是不人道、不合理的。二是願意脫離異端者，教會（異端裁判者）有權要求其補贖，其實也就是處罰。這些補贖有時是朝聖，有時是一段時間的監禁，甚至有時是終身監禁。從當時的環境來說，朝聖的困難度及危險性很高，短期的監禁也可能有很高的死亡率，終身監禁更是如此¹⁴。三是在審訊過程中可以用刑。雖然當時的世俗審判也是如此，但在反宗教的年代，不少當時刑訊的繪畫，成了指責異端裁判乃至道明會士的理由。確實有一些人，不是宣揚道明會宣道特質的正面人物，例如羅伯特（Robert le Bougre），他本就是一位嚴苛的裁判員，最超過的一次審訊，1239 年在法國北部的 Mont-Aimé，他將 183 位清潔派異端送上火刑架。¹⁵

在社會性宗教的環境中，道明會的宣講與研讀也有更多正面的意義。首先他們使得講道的品質變好；¹⁶其次在大量的宣講之下，可以更進一步促進熱忱

¹³ 愛德華·伯曼（Edward Burman）著，何開松譯，《宗教裁判所—異端之錘》（*The Inquisition: The Hammer of Heresy*），頁 21。（瀋陽：遼寧教育出版社，2001 年）。在這個異端審判逐漸成形的歷史過程中，對不肯悔改的異端執行火刑處死，似乎越來越有合理性，即使是道明也不覺得有何不妥。在道明的傳記資料中是如此描述的：「上主的僕人道明，在土魯斯宣道時，有一次，許多被拘捕並由他定罪的異端人，在拒絕皈依公教信仰之後，便遞交國家法庭。這些人正將被處以火刑時，看到其中一位叫葛雷孟（Raymond de Grossi）的犯人，好像在他身上有天主的預選之光。『釋放他』，他對庭上的官員說：『不要將他同別人一起燒死。』…」 Francis C. Lehner 英譯，張志峯中譯，《道明會初期文獻》，頁 45。

¹⁴ 威爾·杜蘭著，《世界文明史（十三）：基督教巔峰的文明》，頁 86。（台北：幼獅文化，1995 年）

¹⁵ 愛德華·伯曼著，何開松譯，《宗教裁判所—異端之錘》，頁 27。現在大概會從心理變態的角度重新檢視這個人物。

¹⁶ 道明會剛開始的階段，很快就因其迅速的增長，碰觸到主教管轄教區以及大學教授神學的界線。每個地方的情況接納道明會士的情況並不一致，但至少他們可以在自己會院的聖堂或講堂宣講。經過比較，這也會提升其他教堂的宣講品質。辛內樸著，左婉薇譯，《道明會簡史》，頁

及信仰的準確性。在強調研讀的修會環境中，大量社會精英加入道明會，在這當中出現一些神學大師，是當之無愧的。代表人物是聖大雅博（Albertus Magnus）及聖多瑪斯·阿奎拉（Thomas Aquinas）。本文不擬探討他們的貢獻，只想說明一點：多瑪斯的神學在他的時代是新的神學，雖然不能斷然切割多瑪斯神哲學與奧斯定神學的關聯性，但多瑪斯確實是亞里斯多德哲學概念的引入者。當時教會中有一些自詡為正統維護者的人，不太習慣新概念的引入，所以在他去世不久，1277 年第一波對多瑪斯的攻擊就開始，還要勞動年邁的大雅博為其辯護。¹⁷這些質疑要到十四世紀初才在道明會內消除，隨後才成為教會內的主流，然後逐漸成為傳統，甚至是不可隨意更動的傳統。

參、道明會在拉丁美洲的福傳概念

方濟各會、道明會、奧斯定會及加爾默羅會¹⁸是十三世紀開始的四個重要傳教修會，他們都是十六世紀拉丁美洲開拓及福傳的要角。耶穌會因 1540 年修會才成立，在拉丁美洲的福傳工作要過一段時間才能追上這些老牌修會。特別是十六世紀在中南美洲的福傳工作，開啟了「會士的教會」的新形態，意即每一個不同的修會團體，被分配在不同的區域，避免混淆及指揮與服從的問題，因此在各教區中很少教區神父，多半都是同一團體的會士，或是會士在比較高的位置。按道理三個不同團體應該有不同的福傳概念，只是在我個人有限的閱讀中，道明會的歷史學者並未強調他們的福傳概念與其他團體有何不同。這不能說是道明會喪失了其修會精神，畢竟各修會都在十五、十六世紀有重整或改革，¹⁹道明會也是其中具代表的一員，²⁰但確實在時代風氣及各修會互相仿效的影響下，各不同修會的傳教概念或許就更類似了。以下是道明會在這時期中南美洲的一些傳教概念：

一、或許從十六世紀道明會士的觀點，冒著高死亡率的風險遠渡重洋，就足以表現其宣道精神了。

二、既然西班牙及葡萄牙提供了傳教工作的大量支援及資源，因此作為交換條件，這些傳教士在一定程度上為他們提供服務沒什麼不對，困難在於信仰與殖民的概念並不一致，教廷與西葡的意見也常有差異，傳教士就會面臨選擇的困擾。這並非在美洲的特殊現象，在歐洲的修會會士們，教權與政權的張

28-30。

¹⁷ 辛內樸著，左婉薇譯，《道明會簡史》，頁 36。

¹⁸ 奧斯定會分支較多，姑且用單一稱呼。

¹⁹ 方濟各會分成會院派與清規派，然後 1525 年再分出嘉布遣會（Order of Friars Minor Capuchin）；道明會也分成會院派與清規派；加爾默羅會開始分赤足的與穿鞋的；奧斯定會較晚在 1588 年正式出現重整奧斯定會。重整或改革都是以修會起初開始的理想，要調整現實狀態中修會比較世俗的樣貌。實際上最開始的狀態可能是過於嚴格的，以道明會為例，道明是不接受修會有固定財產的，但到了 1475 年，即使是道明會的清規派，也接受了修會可以有財產。總體而言，這些代表教會改革精神的團體，在與世俗的互動中，雖然以修會聖人的原始狀態為師，但通常面貌會顯得較為緩和，不會像初期狀態的嚴格。

²⁰ 辛內樸著，左婉薇譯，《道明會簡史》，頁 115-126。

力，修會與教區的張力，甚至不同國家會省間的張力，是其修會面臨的日常生活常態。

三、西班牙人挾其槍砲之力，威服加勒比海諸島，然後到墨西哥、祕魯，進而深入中南美洲各地，美洲原住民在被迫接受西班牙人乃至葡萄牙人統治時，傳教士也很自然的，用現在的觀念說，「強迫」或至少是「要求」他們改變了信仰，也建立了歐洲形式的教會。對道明會士乃至其他修會團體而言，在當時的時代氛圍中，他們也不覺得這有甚麼錯誤，他們的目的就是要把這些原住民納入基督信仰者的範圍中，他們或許會覺得他們就像會祖道明一樣，他們是在「教導」這些原住民。

當然傳教士對原住民的態度與政權統治者理應有所不同，道明會士維多利（Francisco de Vitoria, 1486-1546）和加祿茂（Bartolomé de las Casas, 1474-1566）²¹都是當時維護所謂印地安人權力的知名人士。維多利沒有去過美洲，但他主張印地安人雖然沒有信仰基督宗教，但他們擁有的權利和歐洲人並無不同，也不可以因為他們沒有信仰基督宗教，就對他們發動戰爭。基本上，戰爭只有在防禦侵略或糾正重大不義時才具有正當性。他反對以印地安人為奴，稱其為大罪。但他同時認為基督宗教有傳播的權利，就和國家有權與其他國家貿易一樣。²²加祿茂是一位有美洲生活及傳教經驗的道明會士，可以將它視為維多利概念的實踐者。Antonio Montesino（?-1545）²³也是著名的美洲原住民保護者，反對政府或一些西班牙貴族、商人，以奴工的方式對待他們。不過隨著時間的發展，為了合理化殖民作為，維多利及加祿茂的概念也有了新的詮釋方式。

四、雖然他們中有的人編寫了原住民的語言書，用原住民語言編寫要理問答，²⁴但其結果是在大量的原住民歸信基督信仰後，在百年左右的時間就西班牙化了。所謂西班牙化，首先是語言，然後是生活方式，當然也包括教會樣貌。西班牙式的教堂建築大量在拉丁美洲出現，可以當作一種象徵，其典型程度甚至可以超過歐洲本土。中南美洲的社會及信仰，可以說是西葡社會及信仰的複製。²⁵同一時間也可以看到中南美洲的物品大量出現在西班牙及葡萄牙，

²¹ 「維多利」及「加祿茂」是採用鮑曉鷗著，Nakao Eki 譯，《《西班牙人的臺灣體驗（1626-1642）：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》（台北：南天書局，2008 年）的中譯。加祿茂應該譯為巴爾多祿茂，或許該書有參考辛內樸著，左婉薇譯，《道明會簡史》的翻譯。

²² <https://www.britannica.com/biography/Francisco-de-Vitoria>, 2026/4/2. Alberto Ferreiro, *Francisco de Vitoria: A "Voice Crying in the Wilderness" Needing to be Heard in Our Time*, <https://insidethevatican.com/magazine/francisco-de-vitoria-a-voice-crying-in-the-wilderness-needing-to-be-heard-in-our-time/>, 2026/4/02.

²³ <https://www.newadvent.org/cathen/03397a.htm>, 2026/3/31. 他們都認為對美洲原住民的奴役是大罪。

²⁴ 海脫令（Ludwig Hertling）著，王維賢譯，《天主教史》，頁 458。（台南：徵祥出版社，1965 年）羅馬版的要理問答，要在特里騰大公會議後，於 1566 年方出版。

²⁵ 按照 Enrique Dussel 的觀念，他認為西班牙或葡萄牙在拉丁美洲的傳教是不徹底的、影響有限的。他認為西班牙移民到了拉丁美洲，「便失去了其信仰的經驗性支撐，…加上壓倒性的異教

但是其主要是作為滿足歐洲人獵奇心理而輸往歐洲。同時不能否認，作為一種伏流，中南美洲的文化也對當時的歐洲有一些影響，物質文明的影響更大。

五、本來合理的程序應該是先在欲皈依者中，先教導他們正確的道理，經過考察後，才給合格者受洗。中南美洲在十六世紀是先大量的集體皈依，然後才教導他們正確的信仰。²⁶當然這也可以找到理由，從道明自己爭取清潔派的過程中，若有一位異端領主歸正，同時他所轄下人民也會大批回歸正統信仰。

六、所謂歐洲形式的教會，包括主教座堂及其附屬的詠禮司鐸，然後是各個堂區。會士們人數有限，面對日益增多的新皈依者，他們中的大部分必須要從事教區司鐸照顧及培育教友的工作，也就是說，多半的會士堂區化了，減少了研讀及學問的工作。換一個角度，此時期道明會的神哲學家們多半留在歐洲，中南美洲的傳教工作主要留給行動派。

肆、道明會十七世紀在中國及台灣的傳教概念

一、在台灣的傳教概念

1626 年在菲律賓的西班牙人航向台灣，並在基隆及淡水建立據點。西班牙人在菲律賓的殖民及傳教活動，基本上是在中南美洲的延續，而台灣的殖民及傳教活動，則是菲律賓的延續。²⁷如上所言，維多利原則已做了傾向於殖民的詮釋，1626 年道明會玫瑰省的翁匝肋（Domingo González）神父²⁸為從菲律賓殖民台灣辯護，基於兩點理由，一是佈教權，「在這些野蠻人的省份裡，傳教士的安全並不受保障，…都必須提供武裝隨扈，…既然陪同傳教士的士兵不建立堡壘便不足以自衛，他們於是也有權向野蠻人要求准許興建防禦工事。」二是貿易權，認為基於「萬民法」的原則，西班牙人有權與台灣建立貿易關係，而建立或「得到」一港口，是貿易的先決條件。翁匝肋又認為如果原住民不願西班牙人殖民，「根據維多利原則，只要西班牙人抱持的是良善的意圖，那麼依然可以展開殖民。」²⁹

環境之衝擊，促成了一種新的西班牙—混血城市社會的形成，」對當地原住民來說，他們「逐漸吸收了西班牙—克里奧爾城市文化的若干特徵，從而發展出他們自身形式的基督宗教。然而，他們仍持續過著某種半原始的生活，停留在一種對信仰或多或少有意識的慕道階段。」 Enrique Dussel, translated and Revised by Alan Neely, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492–1979)* pp.69-70. Grand Rapids, Michigan : William B. Eerdmans Pub, 1981. 我不完全贊成 Enrique Dussel 的看法，他基本上是站在一種解放神學的理想教會角度，對十六世紀的拉丁美洲教會評價。我贊成他認為拉丁美洲教會有其主體性，但我也認為有主體性並不妨礙其模仿或學習歐洲教會或西葡文化。

²⁶ 海脫令（Ludwig Hertling）著，王維賢譯，《天主教史》，頁 463。

²⁷ 鮑曉鷗著，Nakao Eki 譯，《《西班牙人的臺灣體驗（1626-1642）：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》，頁 295。

²⁸ 1634 年翁匝肋以省會長的身分訪台，不能確定他 1626 年是不是省會長。

²⁹ 鮑曉鷗著，Nakao Eki 譯，《《西班牙人的臺灣體驗（1626-1642）：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》，頁 76-77。

翁匠勒是一位相對來說比較偏向支持殖民的傳教士，³⁰其他道明會士或許偏向沒有如此明顯，但整體評估，沒有甚麼疑義，傳教活動是在與西班牙殖民者互相配合的情況之下進行的。換一個角度說，台灣的傳教概念深受中南美洲傳教概念的影響，只是時間太短，傳教士的人數太少，菲律賓的西班牙統治者對於在台灣建立堡壘、港口心存疑慮，西班牙殖民者還未站穩腳步，就被荷蘭人奪去了短期建立的成果。這個成果主要是在其統治核心基隆周邊的 **Taparri**、**Quimaurri**，這兩個部族集體領洗的人數接近千人。在淡水的 **Senar** 社，西班牙人花了很大的力氣嘗試控制、傳教，但沒有得到預期的成果。在三貂角附近的 **Caquiuanuan** 社，雖然對西班牙人友善，但由於規模較小、距離較遠，並沒有在這裡進行有效的傳教。³¹傳教士應該有使用要理問答，但也在部族受天花侵襲時給他們集體授洗。

總體而言，傳教士的信仰熱誠及冒險精神當然是可歌可泣的，但其在台灣的傳教概念與西班牙人在中南美洲及菲律賓沒有甚麼區別，然後時間太短、人數有限，都限制了我們對他們做進一步的評估。

二、在中國的傳教概念

雖然準備許久，但從菲律賓來的道明會士和方濟各會士，要到 1632 年以後才來到福建。他們在此之前不能進入中國，葡萄牙保教權的阻擋是一個相當重要的因素。和在拉丁美洲及菲律賓的傳教不同，道明會進入中國之前就知道中國有運作良好的政治體制，西班牙政軍力量不可能進入，傳教士必須單獨而行。第二個不同是在此區域中有強大具有主體性的漢文化及統一的文字，傳教士必須學習漢文，在漢文化語境中傳佈基督信仰。而在他們之前，已有耶穌會的傳教士在中國傳教，所以道明會士和方濟各會士是在耶穌會士「布置」的環境下來到。³²眾所周知，十七世紀在歐洲耶穌會與道明會的紛爭已經此起彼

³⁰ 有道明會士詢問翁匠勒有關西班牙人進入台灣，對原住民所造成損害的賠償問題。翁匠勒的回答是：「…儘管個別士兵有些違犯之舉，整體而言，這行動已然獲得正當化。他（按：馬丁略 **Bartolomé Martinez** 神父）向土著保證，將會因為這些濫權行為及西班牙人奪走的土地而獲得賠償。但印地安人並為信守這個〔安排〕，反而犯下叛亂和竊盜之行，挑釁〔我們〕對他們發動戰爭、撤銷〔他們獲得〕賠償的權利。如今他們虧欠〔我們〕更多，因此也有可能對他們施予更多的懲罰，也是看在和平的份上。〔我們〕至今都還在推遲〔這懲罰〕。」鮑曉鷗著，**Nakao Eki** 譯，《西班牙人的臺灣體驗（1626-1642）：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》，頁 83。翁匠勒稱台灣原住民為印地安人，可以看出他將台灣的傳教行動類比於中南美洲。除此之外還可以看出其歐洲中心論高高在上的態度，相關規則由他定義，他解釋何謂公平正義，理所當然的台灣原住民應該遵守。

³¹ 鮑曉鷗著，**Nakao Eki** 譯，《西班牙人的臺灣體驗（1626-1642）：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》，頁 316-317。**Taparri**、**Quimaurri** 甚至全台灣各傳教點的領洗數字如何估算，有不同的算法，一是將曾經領洗過的數字相加，總體算來應該有兩千以上。另一個算法是每年估算教友點的教徒人數，這是一千左右。若比較每年數字，1642 年不會是最高的，因為已經處於一種退縮防禦的姿態，1633 年前後，加上 **Senar** 社的教友人數，最高應該有一千兩百以上。

³² 道明會士在馬尼拉的華人區 **Parian** 設立教堂，學習福建方言，向馬尼拉的華人傳教。代表人物是高姆噠（**Juan Cobo, 1546-1592**），他 1588 年來到菲律賓，學習華語，兩年後在中國識字者的協助下，將《明心寶鑑》翻譯為西班牙文，這是一本混融了儒家道家思想的格言類書籍。

伏，雙方不但有信仰概念上的差異，也有彼此信任與否的問題。

在採取何種傳教概念時，1632 年最早進入福建福安地區的道明會士高琦（Angel Cocchi, 1597-1633），基於其本身的經驗，告訴道明會的長上，以前他們習慣的傳教方式是行不通的。他所謂的西班牙行政長官特使的身分，沒有人當回事。傳教士要穿中國服裝、學中國官話，簡單的說就是要模仿耶穌會的傳教方式。若是「像許多人一直所鼓吹的，那種只要有一小隊傳教士在沿海登陸就可以進入中國的論調，是“最愚蠢的”。這樣做唯一的結果，將是苦惱和無一例外地被送回他們出身的地方。」³³

在道明會士與方濟各會士從菲律賓進入福安的 1630 年代，高琦的看法並不是所有托鉢修會傳教士的準則，1637 年有兩位年輕的方濟各會士到了北京，要控訴在福安地區發生的反教書籍。湯若望描述他們：「…他們決心要做殉教者，或者要始皇帝和所有的中國人皈依天主教。他們倆都不會說中文，…他們穿著神父的衣服，…每個人的手裡都擎著十字架，打算開講傳佈福音。」³⁴雖然語帶譏諷，湯若望準確地描述了初來乍到的西班牙傳教士，打算以直接傳教的方式打開中國大門。所謂穿著神父服裝，代表他們沒有穿上耶穌會士此時穿的儒服，而是歐洲服裝，至於是教士服或是方濟各會的修士服就不得而知了。同年 11 月在福建，明廷官員欽差巡視海道左布政使施邦躍發布告示，宣布禁止天主教。³⁵這是因為道明會士及方濟各會士的魯莽傳教引發的反教行動，或是 1616 年南京教案的地方性延續，論者有不同意見，但無論如何托鉢會士的傳教行動受到了影響，三名方濟各會士馬方濟（Francisco de la Madre de Dios）、阿腦伯（Onofre Pelleja de Jesus）及多明義（Domingo Urquicio）及六名教友在福建寧德被捕。³⁶在得知施邦躍禁教之後，在福安的道明會士與方濟各會士在頂頭共同商議：

我們的決心已定，要走出去，到張貼布告的地方去傳我們的道，將布告撕

1592 年高姆噉在往返菲律賓和日本間，返程船遇風在台灣登岸，為原住民所殺。一年後 1593 年他西文原著，翻譯為中文的《無極天主教真傳實錄》在馬尼拉出版。既係以漢文出版，自然目的是以饗漢人的識字族群。用「天主」二字表示接受了羅明堅、利瑪竇將羅馬公教翻譯為「天主教」的概念，此前羅明堅的《天主實錄》已經出版。

³³ 鄧恩（George H. Dunne）著，余三樂、石蓉譯《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，頁 219。（上海：上海古籍出版社，2003 年）鄧恩是耶穌會士，如果擔心他的描述有偏頗之處，張先清，〈多明我會士高琦入華史事考〉，《文化雜誌》2007 年春季刊（中文版 62 期），頁 109。（澳門：澳門特別行政區政府文化局，2007 年），引用 José María González, *Historia de Las Misiones Dominicanas de China*, 一書，有類似的描述。

³⁴ 鄧恩（George H. Dunne）著，余三樂、石蓉譯《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，頁 236-237。比對魏特（Alfons Váth）著，楊丙辰譯，《湯若望傳》上冊，頁 202。（台北：台灣商務印書館，1949 年）可以知道湯若望在 1637 年 11 月寫信給在澳門的羅歷山（Alexandre de Rhodes）描述此事。至於不懂中文如何宣講？同時有三位福建的華人陪同北上，或許可協助宣講之事。有論者稱此三人中，有一人係羅文藻。

³⁵ 崔維孝，《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》，頁 98-99。（北京：中華書局）2006 年）

³⁶ 崔維孝，《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》，頁 100。

下來，並且穿過主要街道，讓人們都知道我們在十字架上被釘死的救世主耶穌，並傳佈我們神聖完美的宗教律法。這一律法是天主教徒唯一的法律。它是引導靈魂升上天堂的律法。我們還要宣布，中國的偶像崇拜和本地教派都是魔鬼的騙術。道明會和方濟會的全體修道士，全體一致地贊成上述決定。³⁷

隨後兩名道明會士黎玉範（Juan Bautista Morales）、陳維斯（Pedro de Chavez）及兩名方濟各會士艾佳良及馬可士（Juan de San Marcos）³⁸果真到了福州官衙撕毀布告，並在街上遊行宣教。可以想見這種直接對抗及傳教的方式，在沒有西班牙政軍力量為後盾的狀況下，不會有什麼好結果，傳教士們或被驅逐，或為了躲藏，暫時離開福安。³⁹

對於十七世紀（其實可以延伸到十八世紀）西班牙道明會士在中國，主要在福建的傳教，道明會士山樂曼（Miguel Ángel San Román Pérez, 1944-2021）神父有以下的評估：

當道明會士於 1632 年開始在中國傳教時，…沒有耶穌會士所實行的作風那樣有彈性，只盡可能的去遵循福音的教導進行：把聖言及福音的本身價值——貧窮，作為第一優先。他們宣道的對象，主要且幾乎只在於使人認識耶穌基督，即被釘死的基督：藉由這種樸實的宣道把人們引向信仰與得救。⁴⁰

山樂曼神父的說法有一個明顯的比較對象，就是當時在中國佔傳教大宗的耶穌會。這一段話的重點有二：其一他推崇道明會士的貧窮，雖然沒有明說耶穌會不好，但也就是說耶穌會不夠貧窮。其二，他讚許道明會的直接傳教，不僅是在街上宣講，更是直接把核心信仰，也就是釘死在十字架上的耶穌清楚介紹給中國人。這其實也是在反過來說耶穌會遮遮掩掩，因此才會被說是傳不完整的羅馬公教信仰。

有關第一點，或許真的道明會士與方濟各會士在初到中國時，在外在形象上，主要是衣著上，是比耶穌會士的儒士穿著，感覺比較貧窮些。不過在中國的傳教活動，其傳教經費多半來自海外母國的國王、政府及修會，每個傳教士應該都有一定的額度。如果一位耶穌會士領到的傳教津貼和道明會士是差不多的，我想不可能奢侈或貧窮到哪去。就服裝來說，原本來華的方濟各會士比道

³⁷ 鄧恩（George H. Dunne）著，余三樂、石蓉譯《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，頁 240。鄧恩是引用方濟各會士艾佳良（Francisco de Jesus Escalona）所寫的信，有很高的可信度。

³⁸ 該四名傳教士的中文名字係根據崔維孝書。在張先清，《官府、宗族與天主教—17-19 世紀福安鄉村教會的歷史敘事》，頁 76（北京：中華書局，2009 年），稱陳維斯為查伯多祿，馬可士為馬若翰。

³⁹ 張先清，《官府、宗族與天主教—17-19 世紀福安鄉村教會的歷史敘事》，頁 76-80。

⁴⁰ 山樂曼（Miguel Ángel San Román Pérez）著，李伯鐸譯，《遇到而相信：第十七世紀中國閩東道明會傳教區之平信徒》，頁 50。（台南：聞道出版社，2015 年）

明會士更原型，艾佳良就是一位穿著粗布草鞋傳教的代表，⁴¹但西班牙方濟各會士很快放棄了這種形象，利安定（Agustín de San Pascual）在 1677 年告訴他在馬尼拉的長上，要為他們新來的方濟各會士，置辦一套絲綢衣服，好讓他們可以穿著拜訪地方官。⁴²方濟各會士如此，在福建有更深長傳教底蘊的道明會士如何呢？他們一樣被教友們和一般外教人稱為「老爺」，他們在社會上有如同士紳般的優勢地位，他們會表現出何種形象呢？

有關第二點，拿著十字架，直接在街上宣講，並沒有甚麼好效果。道明會士在福安地區的良好成果，固然傳教士的勤勉熱忱不容抹煞，但必須另外注意兩個因素：一是從福州回到福安的下層士紳在地方的影響力，他們逐漸消除了地方上的反對力量，在他們的宗族親朋間，建立了世代承繼的教友網絡。二是福安算是福建統治的半邊緣地區，王化仍存，但港灣深入，政府控制較為薄弱，傳教士的進出相對容易，居民也對陌生臉孔較為寬容，相對容易接受外來事物。幾種條件相加，使得福安在兩三個世代後有了特別高的教友比例。

有的道明會士發揮研讀的傳教概念，本身又有良好的語言能力，因此也能以中文甚至文言文著作。1746 年福安大逮捕時，搜到了一些中文的傳教書籍，包括《聖教明徵》、《形神實義》、⁴³《聖體要理》、《人類真安》、《聖教切要》、《天主教入門問答》、《聖女羅洒行實》、《聖經直解》、《默想神功》、《聖母行實》、《聖母行實目錄》等。⁴⁴這些書有的編撰者為道明會士，但也有耶穌會士及西班牙方濟各會士。既然以中文寫成，就是針對識字的福安中國教友而用。不過在這些道明會士作者的書中，為書寫序的有李九功、嚴謨、祝石等不是福安的教友，可見道明會士與其他地方的教友甚至耶穌會士，關係不像我們想像

⁴¹ 崔維孝，《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》，頁 102。艾佳良在到廣西傳教梧州時形象如此，文人駭怪，問其沒有更好的鞋和服裝嗎？艾佳良在廣西傳教沒有成果，就返回馬尼拉，沒有再回來。

⁴² 葉君洋，〈17 世紀西班牙在華方濟各會士的文化適應策略〉，《國際漢學》總第 29 期，2021 年第 4 期。頁 76。

⁴³ 這本由賴蒙篤掛名作者的書，是典型以多瑪斯神哲學批駁中國理學家之天地、理氣、陰陽、性道之書，可稱之為道明會板的《天主實義》。有萬濟國、閔明我、白敏峇、羅文昭等為之校訂。四人皆為道明會士，羅文昭即羅文藻，第一位華籍道明會士，此書撰成於 1663 年，出版於 1673 年，校訂的時間在此之中，此時羅文藻尚未升任主教。代國慶，〈試析賴蒙篤《形神實義》對亞里斯多德哲學的宣揚〉，收錄於吳昶興編，《再——解釋：中國天主教史研究方法新拓展》，頁 288-289。（新北市：台灣基督教文藝出版社，2014 年）

⁴⁴ 〈福建漳州府漳浦縣袁本濂、邵武府建寧縣王文昭會審福安天主教案招冊（乾隆十一年，1746）〉，收入吳旻、韓琦編校，《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》，頁 99。（上海：上海人民出版社，2008 年）《聖教明徵》作者為道明會士萬濟國（Francisco Varo），《形神實義》作者為道明會士賴蒙篤（Raimundo del Valle），《聖體要理》作者為耶穌會士艾儒略（Giulio Aleni），《人類真安》作者為道明會士歐加略（Alcadio del Rosario），《聖教切要》作者為奧斯定會士白多瑪（Tomás Ortiz），《天主教入門問答》作者為道明會士施若翰（Juan Garcia de León），《聖女羅洒行實》作者為道明會士羅森鐸（Francisco González de San Pedro），《聖經直解》作者為耶穌會士陽瑪諾（Manuel Dias），《默想神功》作者為西班牙方濟各會士石鐸瑒（Pedro de la Piñuela），《聖母行實》作者為耶穌會士高一志（Alfonso Vagnoni），《聖母行實目錄》其實是《聖母行實》的目錄，中有龍華民、羅雅谷、湯若望等之姓名，非另有其書也。供詞經過製作，出現誤差。

的那麼壞。這些書其中不僅談論基本的道理，教導教會的規範，或是道明會特別敬禮的聖母等，也有比較艱難的神學解釋，或是靈修方面的書籍。

舉其中一本《聖教明徵》為例，該書由道明會士萬濟國著於 1677 年⁴⁵，其目錄提供我們該書摘要，包括天地萬物必有造之者、天主性體、天主造成萬物、天堂、地獄、天神魔鬼、辯輪迴、十誡、七罪宗、重罪之害等共二十章。細察其內容，並無天主第二位耶穌基督降生、受難及復活事蹟，可以推想該書對象可能為非教友，故有選擇性的以多瑪斯神哲學概念，在萬濟國所理解的中國文化脈絡中，主要談論罪的各種層面。如果以批評耶穌會的說法，萬濟國此書也是不完整的信仰介紹。萬濟國並不排斥耶穌會的著作，在凡例中言：「會友著書多種，如萬物真原、滌罪正規、靈性彙述等已傳海內，於是書則總為彙著，理同而說或較詳，其所已見者，勿駭為雷同，所未見者，勿鄙為杜撰也。」⁴⁶文中提及的《萬物真原》、《滌罪正規》、《靈性彙述》等皆為艾儒略所著，以艾儒略在福建傳教的地位，以福建士人及教友文人對艾儒略及其書的認識，萬濟國將自己的這本《聖教明徵》放在耶穌會士已經在福建建立的脈絡中。

總之，一開始進入中國的道明會士與方濟各會士，比較像拉丁美洲的傳教士，但一段時間以後，至少在面對中國的文化階層時，並沒有像山樂曼神父說的那麼樸素、直白，而是設法在中國文化的脈絡中，努力用這些非教友習慣的語言，講述天主教的道理。山樂曼神父認為十七世紀的道明會士，「當時認為適應問題是看作次要的，只有明明白白的對信仰之完整沒有陷入危險，適應才能夠被注意到。連傳教理論也是次要的，重要的是恩寵本身。…」⁴⁷這些山樂曼神父的判斷可能有些失誤，當時的道明會士可以說也在走適應路線，只是沒有像耶穌會士走的那麼多。在上述的文獻中，道明會士沒有批評儒家，但也沒有肯定儒家。道明會士也很注意傳教方式，他們不是拿著十字架直接在街上宣講的黎玉範，他們努力的用中文書籍介紹多瑪斯的體系，這點與耶穌會也沒有差別。

三、禮儀之爭（略）這是一個眾多史家討論的問題，在此就不自曝其短，會有另一篇文章以羅文藻為主角，說明在他視角下的禮儀之爭。

伍、清末道明會在台灣的傳教概念

1859 年道明會玫瑰省的傳教士重返台灣，此時台灣在清朝政府的長期統治之下，社會與政經結構，可以視為中國的邊緣地區。大致而言，道明會在福建

⁴⁵ 該書版稱著於康熙丁巳年季春，即 1677 年。

⁴⁶ 萬濟國，《聖教明徵》，〈凡例〉，頁 6-7。（香港：香港納匝肋靜院版，1903 年）收藏於台北輔仁大學天主教文物館，有電子版。

<http://www.fuho.fju.edu.tw/Digital/Book/%E7%9B%AE%E9%8C%84%E4%BA%8C/AC4100039-1903-%E8%81%96%E6%95%99%E6%98%8E%E5%BE%B5.pdf>，2026/4/9。

⁴⁷ 山樂曼著，李伯鐸譯，《遇到而相信：第十七世紀中國閩東道明會傳教區之平信徒》，頁 50。

地區的傳教工作，是相同的一群道明會士，而台灣是福建傳教區的一部分。基於篇幅與資料，本文不討論道明會此時期在福建的傳教概念，因為大致上與台灣差別不大。而這時期在傳教工作上另外一個重要差別是條約保護傳教，歐洲美國以法國為首的政治勢力與中國簽訂了條約，保護傳教工作，西班牙傳教士愛屋及烏，也被納入這個政教保護體系之中。在這個體系中，教會及傳教士成了從外國進入的新社會勢力。在這種既新且舊的環境中，道明會重新開始了在台灣的傳教工作。

一、建立傳教點，被動傳教

在條約保護之下，在一些不是那麼核心的地方，傳教士相對可以公開的建立教堂，成為天主教進入這個社群的標記。郭德剛（**Fernando Sainz**）在台灣建立的第一個傳教點前金天主堂，是位於當時鳳山縣的海岸邊，埤頭才是當時鳳山縣的統治中心。另外當時台灣真正的中心是台南府城，傳教士想要用漸進的方式進入建立傳教據點，但被阻擋了非常多年。類似的例子是 1887 年在台灣北部的和尚洲（蘆洲）可以建堂傳教，但淡水河對岸的大稻埕則在初步建堂之後，遭到官府支持的地方紳商阻攔。在條約保護體制之下，當發生了傳教衝突事件，傳教士可以請求西班牙或法國領事與官府交涉，然後再辛苦的建立傳教點。

在台灣的傳教活動基本上是在這些傳教點中的道理廳乃至教堂中進行。傳教士比較少直接的在街上宣講，比較多是藉由出現在一般人的生活周圍，逐漸的減少台灣居民對傳教士的排拒態度。或是藉由初信教的新教友或望教友的人際關係，再與其周邊的人接觸。例如萬金教友點的建立，是「平時會到前金教堂走動的人中，有幾位是許姓家族的人。他們當中有人聽到郭德剛神父要找原住民，就把郭神父介紹給萬金原住民酋長的顧問（顧問是許家的親戚）。」⁴⁸羅厝教友點的設立是從羅厝南邊相鄰的竹子腳村開始的，竹子腳村中有人因中部與打狗間的蔬果貿易，知道在打狗有傳教士，於是有人來請傳教士到那裏去，在 1872 年 2 月阿成哥作為開路先鋒前往。⁴⁹

二、傳教員協助傳教

郭德剛（**Fernando Sainz**）1859 年從菲律賓經廈門來台時，隨行的有洪保祿神父，修士瑞斌，以及楊篤、蔡向及嚴超三位傳教員。⁵⁰洪保祿一個多月不服台灣水土回去中國大陸，瑞斌看不出有何重要貢獻，但這些傳教員卻不時出

⁴⁸ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 141－142。（台南：聞道出版社，2013 年）

⁴⁹ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 195－197。竹子腳的慕道活動並沒有成功，阿成哥轉往北邊羅厝村的後壁厝。

⁵⁰ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 74。在山樂曼書中將嚴超稱為焦味增德，此係譯者沿用江傳德《天主教在台灣》及黃德寬翻譯的《天主教在台開教記—道明會士的百年耕耘》中的翻譯。按照古偉瀛教授的分析，焦味增得或焦文生原文係 **Tio Vincent**，是嚴超的名字及聖名。古偉瀛，〈有風自南——天主教在臺北的開教〉，收入潘貝頤主編，《台灣開教 150 年（1859～2009）傳道紀念文集》，頁。（臺北：聖道明傳道中心，2009 年）

現在傳教士所寫的報告中。傳教員的作用首先是協助語言不通的傳教士，郭德剛 1858 年才從西班牙來到菲律賓，初來台灣時應該只會說西班牙文及拉丁文，沒有辦法直接面對台灣講閩南語的漢人及平埔族，因此這些人際往來勢必要傳教員的協助。其次，台灣承襲中國當時對天主教的主觀印象，許多人對天主教懷有敵意，傳教士經常不方便直接進入一個陌生地區，因此在這些陌生但必要的地區，就由傳教員擔任先鋒。例如首先進入台南府城，開設孤兒院的是嚴超。⁵¹在台北和尚洲的傳教工作，1886 年 9 月以後是派遣傳教員張立山先往，1887 年 3 月何安慈（Celedonio Arranz）才在張立山（歷山）已安置妥當後，再行前往，他隨行有另一位傳教員陳沛然。⁵²張立山隨即將傳教員的工作交給陳沛然，回到他原先所在的中部地區。這反映出傳教員常見的工作型態，他們習慣於被派遣在一個地區長期工作。

楊真崇（Andrés Chinchón）神父曾在一封信中描述傳教員的重要性。他認為中國人（按：台灣所見的漢人）「高深莫測難以理解，和歐洲人性格大不相同。」由此差異性產生了中國人對洋人乃至傳教士的排斥、敵對情緒，

因此，我們在此地的福傳工作可說是處處掣肘，窒礙難行。另一個難以克服的障礙是：必須以當地語言和居民溝通。如您所知，中文是個難以駕馭的語言。即使已擁有相當多語彙，有時仍會詞不達意。…

因此，對我們的工作的推展必須大量依賴傳教員當開路先鋒，事先做好準備工作，等待適當時機，會士才上場。這些傳教員必須先贏得居民的信賴，讓居民願意友善接納會士。此時會士需躲在幕後不干預、不強迫。一段時日之後，等待傳教員完成所有前置作業，會士才介入，在已播種灌溉的土地上繼續深耕。⁵³

傳教員的工作顧名思義是教理（要理）講授，⁵⁴這也反映出這個時期的傳教概念，也就是學習要理與領洗信教是高度重疊的。這些聲稱要信奉天主教者主動去找傳教士以後，經過傳教士評估覺得有機會培育他們成為天主教徒，於是就派遣傳教員前往，而他們的主要工作就是講授要理。並不是說傳教士不講授要理，而是此時傳教士通常都來台日淺，語言尚不通順，於是很心安理得的將此工作交給了傳教員。傳教員除了成人的要理講授，也要為兒童開設學校講授要理，因此傳教員有必要在主要的堂口，與教友、慕道者及其家庭生活在一起。他不僅扮演信仰教師的角色，同時也是新教友與慕道者信仰生活的監督者

⁵¹ Pablo Fernandez 著，黃德寬譯，《天主教在台開教記—道明會士的百年耕耘》，頁 104。（台北：光啟出版社，1991 年）

⁵² 山樂曼著，《美麗島・主的莊園》，頁 243。鮑曉鷗著，吳君健譯，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859-1959）》，頁 74。（台北市：南天書局，2025 年）

⁵³ 〈楊真崇致菲律賓道明會省會長〉，1872 年 4 月 13 日於前金，收錄於 Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁 146。（台南：聞道出版社，2025 年）楊真崇 1884 年被任命為廈門宗座代牧主教

⁵⁴ 傳教員的西班牙文是 catequista，要理問答是 catecismo。所以傳教員就是要理講授者。

與領導者。每日早晚兩次的共同祈禱是否參與？教友與慕道者是否過著符合基督徒倫理的生活？是否與過去的傳統信仰劃清界線？這些都是傳教員擔任傳教士代理人所關心的事項。教友與慕道者不一定常常見得到傳教士，但他們更容易見到傳教員，並在同一語言的環境下更容易溝通。

女性的傳教員即「姑婆」也開始出現，面對漢人社會男女授受不親之習，女性的傳教員顯然有其必要。根據山樂曼神父的記載，在 1870 年代前金即有兩位姑婆，並有一位姑婆 Rosa Kang Khiek 在 1877 年被派往羅厝。他們都來自中國閩南地區，但除了 Rosa Kang Khiek 在羅厝有兩年不錯的教理講授實績外，另外兩位姑婆很可能只是短暫來到台灣。⁵⁵

以上所述可以看出傳教員在此時期道明會傳教活動中的重要性，因此傳教員品質的好壞，與傳教成果息息相關。經過草創時期的艱辛以後，設立傳教員學校成為在此概念下的必要之舉。

在福爾摩沙的全體道明會士一致認為，解決困境的唯一方法是：設立一間傳教學校，培育數量充足的傳教員。…

…這些人接受完整的基督信仰教育和學科訓練之後，可以成為學校的行政人員，為慕道者展開各項聖事的準備工作。或許其中有些人不適任傳教員工作，但至少接受了完整的宣講和指導，未來也能發揮福傳的功效。⁵⁶

這種借重傳教員的傳教概念早自清初即有，在中國以及此時期的台灣也很普遍，以後不同時期的傳教員培育，都是傳教工作中不可被忽略的主題。

三、保護傳教

由於條約形成的特殊地位，傳教士不僅是宗教人士，而且也是具有較高政治及社會地位的人士。那些主動來尋找傳教士，聲稱要信教者，往往都是地方的弱勢族群，或是在社群鬥爭中的落敗者。他們的動機通常並非真的對基督信仰有興趣，而是尋求傳教士保護。例如在前金登陸以後，面對埤頭縣令禁止百姓賣出土地給傳教士的公告，郭德剛描述他如何強勢的到縣衙門抗議。⁵⁷前金附屬的山腳傳教點，是李步壘負責傳教工作，在當地的李姓居民中，「有個人被一個懸而未決的法律事件困擾，正等待傳教士的幫助，於是李步壘就向他介紹郭德剛神父。」⁵⁸1867 年郭德剛在溝仔墘被萬丹的客家人綁架，良方濟（Francisco

⁵⁵ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 203、210。山樂曼認為 Rosa Kang Khiek 工作成績不錯，但只短暫兩年工作的原因，可能是與某位神父發生衝突。另外兩位姑婆沒有留下姓名，也不知道她們何時來去，因此應該沒有特別工作成果。

⁵⁶ 〈楊真崇致菲律賓道明會省會長〉，1872 年 4 月 13 日於前金，收錄於 Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁 147。此時只有男傳教員學校。引文中所提到的「學校」指的是為慕道者辦的要理學校，不是訓練傳教員的學校。

⁵⁷ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 97。

⁵⁸ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 112。在山腳教友點，山樂曼描述了另一個重要的洪姓

Herce) 神父描述當地一些有意進教者的心態：「他們覺得傳教士神通廣大，甚至可以影響官員聽命行事。…於是願意成為基督徒。」⁵⁹良方濟後續記載，當這些望教友得知郭德剛為被作為交換人質的傳教員支付 50 披索贖回時，大失所望，「村民拒絕來傳道所聆聽我們宣講福音。他們不知也拒絕了解我們的用心：寬容慈悲的美德中所蘊含的平和與智慧。」⁶⁰這裡清楚的顯示出，這些聲稱要信天主教的人，其實是希望得到傳教士的保護。

在中部竹子腳的傳教過程中，吳榮福（Vicente Gomar）神父描述了聲稱要信教者的真實狀態：

事情是這樣的：那個向會長申請一個傳教士的外教者…，與他的債權人爭吵。那個債權人不停的向他追債。但負債人想努力拖延時間，他想藉著洗禮進入天主教來免除這個債務…，有一天他（債權人）襲擊那個負債人的家，結果殺人者反被殺了。

…我們的傳教員…堅持他來聽教會的道理，但這個壞心人回答：「如果神父不幫助他這件事，他就不聽道理，也沒必要成為教友…。」⁶¹

絕大部分在清朝時期建立的教友點，都是在類似的背景下有了第一批教友。第一批新教友很容易面臨原來群體內或鄰近社群的攻擊，此時他們持續的需要傳教士的保護。萬金在其發展的過程中，初期是平埔族內部的衝突不斷，在平埔族教友人數升高到一定比例後，則是與附近客家人的衝突不斷，直到 1895 年日軍抵達為止。在此持續衝突的過程中，有時必須要到官府打官司，有時是在地方協調，無論如何，傳教士都在這些事件中扮演主要協調者的角色。⁶²羅厝教友點建立以後，情況類似，吳榮福神父「必須處理教友與教外人之間的矛盾。因為外教人殘酷地反對他們的親戚放棄過去的迷信崇拜。」⁶³由上所述可以看出，傳教士就是教友或望教友的保護者，傳教士有一種特殊的社會地位，而這是吸引人信教的原因。

四、物資傳教

仁愛是基督信仰的基本教義，因此當傳教士面對窮人時，若有能力，勢必要伸出援手，當他們面對的是窮困的教友時，更是如此。郭德剛在萬金教友點

教友家族，家長名洪統首，同樣是在郭德剛協助處理他與弟兄間的財產爭執，又因其病重的初生嬰兒領洗後痊癒，決定領洗信教。但 1870 年楊真崇神父擔任前金本堂時，洪統首因為官司失敗，遷怒於教會，長期不參加彌撒，也不准其家族成員參加。直至 1893 年洪統首去世前，才接受了教會的傅油聖事，其家人也陸續回到教會。

⁵⁹ 〈良方濟致道明會玫瑰省省會長〉，1867 年 10 月 15 日於溝仔墘，Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁 104。溝仔墘位於現在屏東縣竹田鄉。

⁶⁰ 〈良方濟致道明會玫瑰省省會長〉，1867 年 10 月 15 日於溝仔墘，頁 105。

⁶¹ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 199。

⁶² 江傳德，《天主教在台灣》，頁 255。（高雄：善導周刊社，1992 年）

⁶³ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 202。

建立的過程中，請求菲律賓方面提供資源，

我們需要所有可用的物資。此地原住民非常貧窮，不起眼的小東西都可讓他們樂翻天。…數日前收到財務長寄來的一箱舊衣物，我們把這些衣物分給當地住民，他們歡喜得手舞足蹈。希望很快可以再收到一箱。⁶⁴

臨時性質的物資援助，固然對傳教工作有益，但尚不足以使得教友生活獲得結構性的改善，也可以說尚未形成結構性吸引人接近天主教的因素。在 1860 年代萬金教友日增的一個因素，是教會對萬金平埔族結構性的協助。高熙能（Francisco Giner）神父描述郭德剛在萬金的工作：

開始在萬金傳教時，郭德剛幾乎利用全部時間…跟原住民在一起。給他們不少幫助。因此不難明白為什麼原住民在外教人鄰居的責難下，還有那麼多人來聽道理。…郭鐸購買了土地，交給他們去耕種，這是吸引他們來聽道理的主要原因。對那些夜晚來聽道理的人…，就為他們準備晚餐，可以吃飽再回去。⁶⁵

郭德剛在萬金首先在 1864 年已經購買土地，讓教友們耕種，所收得的租金提供萬金一間小學所需的日常開銷。⁶⁶這個方法應該是很有成效，因此郭德剛繼續購置萬金教堂附近的農田，他在 1869 年 3 月成立了「救助生者亡者善會」

（Obra Pía del Socorro de vivos y difuntos），就是利用這些土地的收益。當時在萬金已有 40 個以上的教友家庭，每年抽籤，有 5 個家庭可以承租與此善會有關的 5 塊田地耕種，所得租金供此善會之用。這個善會的目的，「是為了解決不同類型的困難，具體來說也為了讓基督徒不要移居他處。」⁶⁷所謂解決不同類型的困難是提供村民小額借款；讓基督徒不要移居他處的方法是讓他們以低廉的地租耕種教會田地，而這些土地禁止出賣。郭德剛並不直接管理這個善會，而是讓教友群體中七位德高望重者擔任管理者及資源分配者。⁶⁸

楊真崇神父 1872 年的一封信描述前金及萬金教會的經濟組織：

前金地區的教堂和神父宿舍相當寬敞。我們在教堂和神父住處四周，也擁有大片土地，蓋了一些房屋，低價出租給當地的教友，土地則放租給居民耕種，包括非教友。他們每年付低廉租金，充作我們生活所需。

⁶⁴ 〈郭德剛致菲律賓道明會神長〉，1865 年 6 月 9 日於萬金，Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁 77。

⁶⁵ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 143。高熙能 1886 年來台，他並沒有直接見過郭德剛，應該是透過文件、教友口述及觀察教會型態形成的整體印象。

⁶⁶ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 144。

⁶⁷ 鮑曉鷗著，吳君健譯，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859 - 1959）》，附件 7，郭德剛為這個「救助生者亡者善會」所寫的備忘錄。頁 195。

⁶⁸ 鮑曉鷗著，吳君健譯，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859 - 1959）》，頁 197。

...

萬金莊和赤山村交由良方濟神父全權管理。他的教堂也不大，周圍是一片由教友耕種的甘蔗田。良方濟神父對田地的管理方式和我們一樣，教友也可在教堂旁邊的空地上搭建住處。⁶⁹

前金與萬金教友此類的教會經濟組織，有一個更為人熟知的名稱—「聖母會」。土地資產屬於教會，不可買賣，租給教友居住與耕種；此外還有金錢提供教友小額借款。1877 年聖母會也在前金正式出現，宗旨有三：「支援傳布福音；幫助聖堂在節慶典禮時的支出；請一位教師教導孩子學習中文。」

善會善款及資產全由會友經營，土地資產愈來愈見增加。…這些土地形成了教友的生活聚落，從一開始就以聖堂為中心，向四周往外延伸。…然後，有前金當地居民及其它地方的百姓成為教友後，遷居到這裡。教友聚落團體及居比較安全，也易於保護照顧。」⁷⁰

這種類型的堂區經濟組織，緊密地將這些新教友、望教友與教會結合在一起。因為一旦不是教友，就喪失了經濟保障，因此這種經濟組織，實際上推動了這個新教友群體的凝聚力。教友對這經濟組織一定程度的管理權，也使得他們有相當程度的參與感，增加了他們對這個教友群體的認同。在不算短的台灣天主教史中，這是凝聚教友群體的一個有效辦法。

五、為垂死嬰兒付洗及建立育嬰堂

在福建代牧區乃至廣大的中國傳教區，1843 年「聖嬰善會」(*L'œuvre de la Sainte Enfance*) 成立，由其支持的傳教工作開始大幅增加。這個工作實際上從十八世紀就因中國社會棄嬰的次文化而展開，⁷¹聖嬰善會愈益增多的捐款使得這項工作愈有規模也愈制度化。十九世紀台灣傳教一開始，1861 年 1 月登台的翁安當 (*Mariano Antón*) 區會長就報告說，他給 6 位垂死的成人和嬰兒付洗。⁷²這位台灣天主教史的短暫過客沒有偉大的貢獻，但很自然的將為嬰兒付洗當成他的業績。郭德剛在 1862 年左右就觀察道在府城台南有「外教人」辦的育嬰

⁶⁹ 〈楊真崇致道明會玫瑰省省會長〉，1872 年 7 月 7 日於前金，Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁 140。

⁷⁰ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 108-109。

⁷¹ 因為嬰兒的高死亡率，有一種普遍的觀念認為這些死去的嬰兒會重新投胎於原來的母親，是造成某一家庭嬰兒反覆死亡的原因。因此當嬰兒病重時，即會將嬰兒眼睛以布矇住或用炭塗黑，然後送往離住家一定範圍的地方，或放在木板或木盒中順溪流漂走，讓死去的嬰靈找不到回家的路。在這種觀念下，可以在人口聚居處常見棄嬰，人口愈多，相對棄嬰也就愈多。面對中國社會的實況，要拯救靈魂的傳教士很自然地會從事給垂死嬰兒付洗，乃至設置育嬰堂的工作。這也是明清時期地方官紳，普遍設置育嬰堂的原因。

⁷² *Lettre de Mgr. Justin Alphonso Aguilar à MM. les Directeurs de L' Œuvre de la Propagation de la Foi, 8 Avril 1861, Annales de la Propagation de la Foi, Tome XXXIV p.116. Paris 1862.* Justin Alphonso Aguilar 是福建代牧區的助理主教，漢姓為周。周主教給「傳信善會」報告在台灣開始的傳教概況。

堂，他設想可以派遣一個家庭住在附近，在得到育嬰堂人員的信任後，進入其中，為垂死嬰兒付洗。⁷³嚴超在 1866 年先郭德剛進入府城，「以二十五圓租賃一軒房屋，開始收容孤兒；並雇用乳母將孤兒交其哺育。…一年後，收容了六十餘個孤兒。」⁷⁴不過就像 1870 年的天津教案一樣，台南府城的育嬰堂在 1868 年也成了官民反教的目標而被搗毀。

1874 年黎嘉祿 (ramón colomer) 神父原本打算在台南重新開設育嬰堂，但在官方的壓力下，此事並未成功。不過另一方面，在法國里昂的聖嬰善會已經同意支持在台灣的工作，於是育嬰堂在前金重起爐灶。開始時每年收容孤兒 5、6 人而已。羅厝的教友點在 1880 年代穩定發展後，也開始收養孤兒，人數甚至比在前金還多。但到 1885 年前金「所收容之孤兒激增至尋覓不到乳母之狀況。」以後一直維持同時有數十名孤兒的規模。「孤兒可說都是女性，此及往時之社會如何重男輕女之鐵證。」孤兒順利長大後，少數成為姑婆，多數即「尋覓適當良緣讓她們結婚。」⁷⁵

本段小結：過去個人曾經寫過一篇文章〈道明會與巴黎外方傳教會傳教方式與成果的比較研究 (1859-1870)〉，就是以清末道明會在台灣的傳教活動與在中國四川巴黎外方傳教會的傳教活動進行比較。我的結論是傳教方式非常類似，巴黎外方傳教會也嘗試在一些重要的地方建立新的傳教點，他們也做過一些主動傳教的活動，但比較容易面對居民的敵意。因此在新開拓的教友點，大部分的傳教成果來自於這些聲稱要信教者主動的尋找，傳教士多半是被動的。而這些聲稱要信教者真正的動機，多半是尋求傳教士的保護。同樣在傳教士人數有限的情況下，巴黎外方傳教會更依賴傳教員的協助，而因為此地已有更多百餘年甚至兩百年的老教友點，因此男女傳教員（貞女）的提供相對更不成問題。⁷⁶至於物資傳教的問題，在有限的四川傳教士報告中沒有看到買地租給教友居住耕種的案例，但卻是此時期在華傳教士很平常的作為，遣使會、耶穌會、聖母聖心會都可以找到類似的案例。⁷⁷巴黎外方傳教會陸恆厘 (Henri Roubin) 神父，1905 年在中國東北黑龍江省海倫縣海北鎮所建的教友村，是這種經濟社會組織的極致。⁷⁸

⁷³ Lettre de Mgr. Justin Alphonso Aguilar aux Membres de L' Œuvre de la Sainte Enfance, 9 avril 1862, *Annales de l' Œuvre de la Sainte-Enfance*, Tome XV. P.167. Paris 1863. 不過此事應該沒有成真。

⁷⁴ 江傳德，《天主教在台灣》，頁 104。六十餘位孤兒是這一年總數，因為有高死亡率，同時可能二三十位。

⁷⁵ 江傳德，《天主教在台灣》，頁 271-273；鮑曉鷗著，吳君健譯，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端 (1859 - 1959)》，頁 98-101。兩份資料都有語焉未詳及錯誤的敘述，綜合整理。教會孤女很自然有天主教信仰，按教會規則，也為她們選擇信仰天主教男性結婚。

⁷⁶ 陳方中，〈道明會與巴黎外方傳教會傳教方式與成果的比較研究 (1859-1870)〉，「慶祝輔仁大學創校七十周年 台灣天主教二次開教一百四十年學術研討會」，會議手冊，頁 124-126。台北縣，輔仁大學天主教史研究中心，1999 年 11 月 27 日召開。

⁷⁷ 陳方中，〈道明會與巴黎外方傳教會傳教方式與成果的比較研究 (1859-1870)〉，頁 127。

⁷⁸ 陳方中，《于斌樞機傳》，頁 6-8。（台北市：台灣商務印書館，2001 年）于斌樞機即出身於此，他是 14 歲領洗的新教友。

清末在台灣的道明會士與在福建的道明會士，無庸置疑在傳教概念上是極度相近的；有點令人驚異的，各天主教的傳教團體，雖然各有其修會或團體特色，但經過比較後可以發現，在傳教概念上也是極度相近的。所以十九世紀台灣的或中國的道明會士，有的是十九世紀歐洲天主教傳教士的樣貌，但道明會士的樣貌則淡化了。他們一方面都是按照傳統，穿著中國士紳類的服裝—瓜皮小帽、長袍馬褂。另一方面在法國保教權的條約保護下，以一種歐洲外來的新優勢階級，進入傳統台灣社會，吸引了邊緣的、弱勢的族群及個人，加入由他們保護及提供資源的教會。在他們看來，這樣的傳教概念，再正常不過了。

陸、日本統治時期台灣道明會士的傳教概念

一、清朝時期傳教概念的延續

日本統治台灣與清朝政府在對待基督宗教有明顯不同，日本殖民政府並不支持民眾的反教行動，本身也不會對基督宗教製造一些糾紛事件，相對來說傳教活動可以在較有規範的狀態下進行。1903 年馬守仁（Manuel Prat Pujoldevall）神父報告：

日本政府對所有宗教信仰態度冷淡，但是日本小兵卻為所欲為，以羞辱或騷擾傳教士為樂。因此，…目前已不再有人來到聖堂要求保護；若有，那一定是聖神觸動了他的心，信仰之光驅走了無信仰和偶像崇拜的希望。這是我們進展遲緩的主要原因。

但從另一方面來看也不無益處，因為我們的生活歸於平靜，不必再為政治或經濟情況煩心，可以按部就班，專心進行宣講福音的工作。⁷⁹

馬守仁神父 1897 年來台，他經歷了日本統治時期的混亂狀態，等到日本統治進入比較穩定的時期，本質上道明會傳教士在傳教概念上與前並無太大差別，原因是他們面對的是同樣的漢人族群，「島上居民不論南北都一樣，…承襲中國傳統習俗，連生活習慣都相去不遠。」在一種已經成型的社會氛圍中，傳教士還是有特殊地位的，雖然相對來說不像清朝時期為高。白斐理（Felipe Villarrubia）神父在 1906 年報告：

所有的會士都受到漢人的高度尊敬，信徒對神父們的敬意當然更不在話下，甚至到了崇敬的地步。會士們是他們心目中的心靈導師，對會士的敬愛有時超過對自己的親身父親，就連非教友也對神父們崇敬有加。…無論如何，會士們受到的尊敬和普世萬民對神職人員的崇敬無二，因此我們可以不受干擾自由傳教和從事自己的工作。

日本人也敬重會士和我們的宗教信仰。…但對中國民間信仰只是有限度的

⁷⁹ 〈馬守仁致菲律賓道明會省會長〉，1903 年 8 月 9 日於羅厝，Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁 205。

寬容。⁸⁰

在 1907 年至 1913 年間大稻埕教堂的拆除與重建，充分顯露了傳教士與教友的關係。林茂才神父（Clemente Fernández）記得 1907 年或 1908 年收到日本政府通知，因為都市計畫，要拆除剛蓋好教堂時的心情：

我在收到這一壞消息後，真不敢將我的感覺向會長稟報，因為這壞消息所引起的不只是莫大的物質損失，在精神方面也大受打擊。再說我們這裡的新教友從未聽過這樣的事，平常他們都把我們看作半神的人，神聖不可侵犯，應該有足夠能力去阻止這件事才對。⁸¹

不過新教友們應該還是覺得傳教士神通廣大，因為透過外交途徑，日本政府同意以地易地，並且賠償 4 萬銀元，但實際的興建預算是 14,000 銀元。⁸²在類似清朝時期對傳教士認知的狀態下，傳教士至少在心理上是這些望教友或新教友的保護者。在日治時期田中是一個重要的新教友點，在這裡留駐的閃佑道（Justo Sasián）神父，想要和田中建立一個教友村莊，「全部都是教友。這些教友不只領過洗，還要與傳教地區的生活密切結合，成為一群活力教友。」⁸³教友點從一開始在濁水溪氾濫區的沙仔崙，遷往只有八分地的八分，然後 1912 年閃神父在田中卓乃潭買到一塊完整的地，先填土建築教堂，1914 年教堂竣工，

接著，教友們也紛紛在聖堂旁蓋起自己的家園，不讓外教人搬進來。因此，閃神父要創造一個純教友村莊的夢想已開始實現。教友人數迅速增加，很快便到達 200 人，他們大都是貧窮人家。⁸⁴

田中的例子很清楚地可以看出，傳教士仍然扮演保護者的角色，同時為教友提供了相當的經濟資源，而吸引的仍是處於社會邊緣的人群。由於時代變遷，經濟資源提供的方式也有了變化，除了農田，閃神父發展食品加工業，由教友經營製米粉工廠。但閃神父看待米粉工廠的前景太樂觀了，「教友皆對做生意無經驗之外行人，所以米粉工廠之成績一向不振，終歸於失敗。」⁸⁵大概在 1918 年他因此離開台灣。教會種植經濟作物做商業用途，是這時期傳教士為教友提供資源的另一種進步形式。1930 年代，陳若瑟神父協助員林、羅厝、三家

⁸⁰ 〈白斐理致菲律賓道明會副主教〉，1906 年 5 月 1 日於樹子腳，Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁 229。書中稱 Felipe Villarrubia 中文名為白斐立，其他書多稱為白斐理。通常在傳教區體制下，修會的會長會在教區擁有副主教 Vicar General 頭銜，因此實際上是給玫瑰省省會長的信。

⁸¹ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 258。這是林茂才神父寫給省會長的報告。馬守仁有類似的描述，很可能是引用林茂才的報告。〈馬守仁致菲律賓道明會副主教〉，1913 年 8 月 2 日於大稻埕，Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁 252-253。

⁸² 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 259。

⁸³ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 321。

⁸⁴ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 321-322。

⁸⁵ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 323。江傳德，《天主教在台灣》，頁 203。在山樂曼書中稱為製麵工廠，江傳德書中稱為米粉工廠。米粉較合理。

春的教友青年會，共同經營三家春附近六甲地的鳳梨農場，但似乎最後也不是很成功。⁸⁶無論如何，雖然傳教士的形象稍有淡化，但其扮演保護者及資源提供者的角色仍在。

在傳教員協助傳教方面，因為有更多的教友可供選擇，因此有更多的傳教員加入了福傳工作。傳教士心心念念的傳教員學校，也終於在 1904 年於羅厝設立。⁸⁷姑婆在日治時期持續從廈門被派來台灣，1899 年即有 4 位被派到高雄前金，1906 年高熙能（Francisco Giner）神父擔任區會長時，再邀請 4 位姑婆來台。⁸⁸1911 年以後也有一位從廈門來的嚴姑，在田中堂區服務。⁸⁹隨著女性教友的增多，此時也可在台灣培植本地的姑婆。1922 年在前金的育嬰堂，

再招收十名志願者，重新正式開辦第一屆女傳道（姑婆）養成所，委由聖道明傳教修女會管理。經過四年之訓練與教育，終於有七名：江要（愛姑）、楊羅撒姑、陳殘姑、潘里姑、許隨姑、翁姑、稅姑等學成畢業，各奉派前往各地教會傳教。

以後在 1926 年第二次招收女傳道學生培育，4 年後培育出 6 名姑婆。1937 年第三屆開辦，又培養了 7 名姑婆。⁹⁰不在此體系之中，斗六的 3 位新教友，大概在 1920 年代，在白斐理神父的 3 年指導下，也培育成為姑婆位台灣教會服務。⁹¹受過良好培育的本地姑婆加入傳教行列，無疑是傳教工作中的一大助力。

在深化及協助傳教方面，與男修會相關的女修會往往扮演跟進者的角色。1903 年道明傳教女修會開始有 3 位修女，兩位是西班牙人，一位菲律賓人來到台灣，她們立刻接手在前金的育嬰堂工作。在修女接手後前金的育嬰堂更有規模，也做了適度的擴充。⁹²

另建神父宿舍後，便將原神父之宿舍全部撥出充為孤兒院。然而經過一段時期，該院舍年久腐朽，而且為收容孤兒過於狹隘，所以於公元一九三九

⁸⁶ 江傳德，《天主教在台灣》，頁 191、195。

⁸⁷ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 206。1910 年遷往台北。

⁸⁸ 江傳德，《天主教在台灣》，頁 265。在鮑曉鷗著，吳君健譯，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859 - 1959）》，頁 100 說 1899 年 4 位姑婆來台。江傳德書中說 1900 年 2 位姑婆來台。採用鮑曉鷗說法

⁸⁹ 鮑曉鷗著，吳君健譯，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859 - 1959）》，頁 100。

⁹⁰ 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 326。

⁹¹ 江傳德，《天主教在台灣》，頁 267。書中沒有白斐理培育這 3 位新教友的時間。經查山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 309，白斐理在 1923-1929 年間任斗六本堂，故應在此時間。一般而言，老教友家庭出身的教友，在信仰上比較受肯定，故特別強調斗六 3 位新教友。

⁹² 山樂曼著，《美麗島·主的莊園》，頁 111。山樂曼認為前金此時才成立孤兒院，這是錯誤的描述，清朝時期前金已設立了孤兒院，管理者是道明會的神父們。鮑曉鷗書稱 1901 年修女們來台，山樂曼及江傳德書稱係 1903 年，山樂曼書有菲律賓修女 Rosa de los Remedios 的信件為佐證，另兩位西班牙修女為 Josefa de los Reyes 及 Engracia de San José。

年，再耗資二萬三千餘圓重新興建二層樓房之孤兒院，使用至一九四九年。⁹³

修女也擔任以後姑婆學校培育者的角色，另一個更重要的工作是靜修女中。

二、現代化的傳教觀念

1. 靜修女中

二十世紀天主教在華的各個傳教團體，在一種現代化的概念下，幾乎都設立普通小學、中學，意即非宗教教育為主，但亦有間接傳教的目的的一般學校。在中國福建的道明會士也不例外，在 1912 年以後已經在福州、漳州、泉州等地辦有學校，特別是女子學校。此為靜修女中在台北設立的背景。⁹⁴但另一方面台灣教會傳教士有限，教友人數也有限，耗費大量資源的辦學，會讓傳教士有些躊躇。鮑曉鷗認為靜修女中的創辦除了有中國道明會一體的背景外，有些是來自於林茂才監牧的個人意見，意即其並非在台道明會士的優先。⁹⁵無論如何，靜修女中在 1917 年開始興辦，但 1918 年「監牧區無法再負擔維護學校的費用以及貸款，因此這個學校轉而成為玫瑰會省的財產。」⁹⁶意即由道明會玫瑰省的台灣區會來負責解決財務問題。

還好在台道明會士沒有決定立即結束學校，在度過初期的慘淡困難後，這個委由道明傳教修女會經營的女中，可以說是道明會在台灣傳教歷史上的一顆明珠。在 1920 年代逐漸進入穩定階段以後，這個兼收日人及台人的女子學校，每年入學的學生人數逐漸到達兩百人以上，極盛時期的 1936 年至 1940 年學生人數可以到達七八百人。⁹⁷至少 4 位道明會修女在校服務，雖然日本殖民政府在教學科目及人事上有所限制，⁹⁸但對於轉變台灣人對天主教的形象，有相當程度的貢獻。

⁹³ 江傳德，《天主教在台灣》，頁 271。1949 年後將院中原有孤兒，送往羅厝的孤兒院。

⁹⁴ 古偉瀛，〈台灣天主教最早的正式教育機構——靜修女中〉，收入「見證網誌/南懷仁基金會」，https://www.verbiestfoundation.org/edcontent_d.php?lang=tw&tb=6&id=6099，2026/5/7。

⁹⁵ 鮑曉鷗著，吳君健譯，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859－1959）》，頁 112-11。鮑曉鷗認為一位寄居在台北道明會館的法國神父 Urbain Jean Faurie 可能給了林茂才這種現代化概念。或是在台基督教長老會的刺激。林茂才是監牧，但他並不是在台道明會士的區會長。在頁 136 鮑曉鷗說，有一些道明會士並不一定反對建立普通學校，但並不將其視為優先，因其耗費人力財力過多。

⁹⁶ 鮑曉鷗著，吳君健譯，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859－1959）》，頁 115。

⁹⁷ 王曉云，〈日據時期的台灣靜修女中〉，《瀋陽大學學報》，21 卷第 5 期，頁 86。（瀋陽市：瀋陽大學，2009 年 10 月）作者採用的統計資料來自 *Les Missions de Chine et du Japon*，這是北京的遣使會士每年編製的中國及日本天主教教務調查。江傳德，《天主教在台灣》，頁 269。其中載：「據一九三五年（昭和十年—民國廿四年）該校校務統計：校長一名，男女教職員二二名，在校生七四〇名。」

⁹⁸ 古偉瀛，〈台灣天主教最早的正式教育機構——靜修女中〉一文對此有相當詳盡的敘述。https://www.verbiestfoundation.org/edcontent_d.php?lang=tw&tb=6&id=6099，2026/5/11。

2. 印刷機與台語拼音羅馬字

在日本統治台灣初期的混亂尚未結束，1903 年在台灣的道明會士就從馬尼拉運來印刷機放在羅厝，可見他們視此事為優先。印刷機首先是搭配 1905 年傳教員學校的開設，在傳教員的培育過程中，主導此事的馬守仁神父，認為應該教授傳教員台語的羅馬拼音字，以減少學習文字的時間。不過由於台語特殊的音調，他們必須另外製作語音符號，使得這個印刷機直到 1908 年方派上用場。

99

衷心期待印刷機可以使宣揚福音的使命變得容易一些，也易見效果，因為將聖經變成中文幾乎是不可能的任務。即使做得到，效益也極有限，因為此地受過教育，能讀寫中文的民眾少之又少。

居民通常需要六至七年的時間在學堂學習上千個中文字，才能達到讀寫的程度，幾乎沒有人願意花這麼冗長的時間耐心學習。

但如果教導他們用拉丁文拼音的方式學習讀聖書，卻值得一試。借助印刷機，相信福傳的進展腳步會加快。教民眾認識拉丁字母費時不長，約需二至三週。

慕道者來聽道理時，我們可以分發書籍作為輔助教材，…即使因好奇心而來的異教徒，也可獲得贈書。居民缺乏可閱讀的書籍，翻閱之後必定有所得，這些心得將引領他們走向天主的正道。¹⁰⁰

根據現存的資料，台語羅馬拼音字編寫的書籍有《彌撒的祭禮》（1908）、《聖教要理問答》（1909）、《聖路善功》（1909）、《進教問答》（1910）、《善性福終》（1912）、《古史略》（1913）、《新史略》（1914）、《欣羨神實》Him-siën-sîn-sít（1915）、《白話公教要理問答》（1936）。¹⁰¹這些書籍除最後一本《白話公教要理問答》，皆出版於 1908 年至 1915 年間，此可謂台灣天主教史使用台語羅馬拼音字的第一階段，與羅厝的傳教員學校結合。1915 年第四屆的傳教員學校隨馬守仁神父遷往台北蓬萊町天主堂，據江傳德記載，「課程注重於漢文（漢學）與教理，因之傳道學生獲益不淺。」¹⁰²可能是在都市地區傳教，傳教員使用漢文漢字的能力比在鄉村地區重要，相對來說也可能是覺得台語羅馬拼音字的功

⁹⁹ 〈馬守仁致菲律賓道明會省會長〉，1908 年 10 月 25 日於羅厝，Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁 246。報告中未說何時印刷機正式啟用，但文中有「終於派上用場」一語，可以推測約在寫這封信之前未久。

¹⁰⁰ 〈馬守仁致菲律賓道明會省會長〉，1908 年 10 月 25 日於羅厝，Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁 246-247。

¹⁰¹ 鮑曉鷗著，吳君健譯，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859 - 1959）》，〈附件 21 台文出版的宗教出版物〉頁 224-225。鮑曉鷗書中從台文譯為中文的書名，許多錯誤，據 <https://lotsu.catholic.org.tw/3-4.htm>，2026/5/11 改。《欣羨神實》應該是明顯的錯誤翻譯，但現在不知其中文原意。《聖教要理問答》、《白話公教要理問答》是我自己想當然耳的改譯。

¹⁰² 江傳德，《天主教在台灣》，頁 261。

效不如想像美好。不過在道明會士中仍持續有羅馬拼音字的支持者。

大概是因印刷技術的進步，原有的印刷機已過時，1921年多瑪斯（Tomás Pascual）神父擔任會長前後，「花了兩千幾百元」從西班牙購買了印刷機，「他利用這部機器出版了一本要理問答及一本祈禱手冊。」¹⁰³但似乎這部機器只短暫使用一段時間，直到1934年良雅師擔任田中本堂時，利用多瑪斯留下的印刷機，「及由東京購入之活字以原傳道學校教室為印刷所」，「印刷出版書籍，提供傳教員及懂得閱讀閩南語羅馬注音的姑婆及教友使用。蘇妙雲先傳教員在這方面幫了神父很大忙。」¹⁰⁴《白話公教要理問答》應是此時期在田中的出版物，此外還印刷了台語羅馬拼音字的「聖歌歌本」。然後是1936年出版的《良牧報》，這是同時有中文及台語羅馬拼音字的一份月刊。¹⁰⁵

作為一種傳教概念，使用台語羅馬拼音字帶有文化優越感的前設。十九二十世紀的道明會士，常在報告中將台灣描述為一個文化落後的地方；中文太難學，所以沒有人或只有少數人可以學好。漢人是善於欺騙的族群，要用迥異於歐洲人的方式和台灣的漢人相處。¹⁰⁶在這樣的概念下，中文是不需要被學習，是可以直接被拼音文字取代的。孰不知文字作為文化的載體，當文字被取代後，其實就造成了文化的斷裂。使用這種拼音文字的族群，就成了主體族群之外的邊緣族群。馬守仁在台北招收的第四屆傳教員學校，改以學習漢文為主，應該是體會到了這樣培養出的傳教員，無法打入主體社會。隨著日治時期教育日漸普及，會日文及漢文的人口逐步增多，然後日本殖民政府加強其內台一體，乃至皇民化台灣時，台語羅馬拼音字的前途就隨之沒落。

3、布道大會

1928年的區會長多瑪斯神父在他的報告中，介紹了這種新興的傳教方式：

最近有一種新興的講道方式頗為流行。這是一種大型的群眾布道大會，有時可長達八天之久。布道會沒有場地限制，可以在教堂、道理講授教室或任何可以租借到的場地。

善於宣講或長於雄辯的傳教士常受到布道會的邀請。群眾蜂擁而至。若講者是外地來的陌生會士，通常會吸引很多好奇的群眾前來聽講。¹⁰⁷

¹⁰³ 綜合江傳德，《天主教在台灣》，頁200-201；山樂曼，《美麗島·主的莊園》，頁324。江傳德說是多瑪斯擔任會長後買了西班牙的印刷機，山樂曼說是還沒當會長前，就由菲律賓來了一台印刷機。不過都是在田中的時期。既然是用西班牙的印刷機，就應該是台語羅馬拼音字的書籍。

¹⁰⁴ 綜合江傳德，《天主教在台灣》，頁200-201；山樂曼，《美麗島·主的莊園》，頁324。蘇妙雲先，先是先生的意思，所以是蘇妙雲。鮑曉鷗書中稱為蘇妙雲。

¹⁰⁵ <https://www.catholic-tc.org.tw/about.php?Co=4>，2026/5/11。月刊是山樂曼，《美麗島·主的莊園》，頁324的說法。

¹⁰⁶ 〈白斐理致菲律賓道明會省會長〉，1906年5月1日於樹子腳，Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁233。

¹⁰⁷ 〈多瑪斯致菲律賓道明會省會長〉，1928年5月，Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會

這種布道大會大概在 1920 年代以後出現，通常是在新傳教的地區，通常首先設立傳教所，有傳教員進駐，在吸引第一批望教友或新教友之後，若感覺此地是可發展教會的地區，隨即建堂。根據江傳德所載，第一個例子在台南新化，1926 年在街端買地八百坪，「並耗資三千六百餘圓建築聖堂及道理廳，於落成時舉辦布道大會，積極推行傳教工作。」¹⁰⁸第二例在嘉義民雄，一位熱心的助理傳教員蔡振卿，返回家鄉民雄，1926 年 11 月首先邀請洪羅烈神父到民雄，「利用蔡先生之大客廳及庭院為場所舉辦佈道會。」不久後，

真耶穌教也來到此地開始佈教，而且肆意誹謗天主教教義。教會當局不願坐視任其攻擊，於是一連串三日利用教會電影，舉行佈道大會，反駁真耶穌較之謬論及卑鄙手段。在此次佈道大會期中，長老教信徒來聽佈道者不少，因之慕道者急遽增加。¹⁰⁹

雲林土庫因不少長老會信徒轉往天主教，1928 年購地建堂，1930 年 2 月間，「利用電影放映有關基督事蹟，同時舉行宣道會。…十名求道者於翌年領受聖洗。」¹¹⁰嘉義大林 1930 年 3 月中旬，放映與「基督」相關的電影，舉行布道大會，當時主要是「辯駁真耶穌教的謬理」。¹¹¹1934 年 2 月嘉義市的木造聖堂兼道理廳（現在主教座堂位址）落成，「一連三日放映有關基督事蹟之影片，同時舉辦佈道大會宣揚天主教之教義；該三日佈道中，聽眾踴躍每晚多達千餘人，…」¹¹² 1934 年在西螺是唯一未先建堂的例子，西螺位於交通要道，是一個農商大鎮，傳教士已經多次嘗試在此傳教，為了「重整佈教陣容，一連串在西螺舉行三星期之佈道大會，其結果得到意外之成績，吸引了不少慕道者。」

113

1935 至 1936 年左右這類佈道大會也在南北都會區舉辦，新型態的教友團體「公教進行會」，對於傳教活動有不小助益，「1935 年舉辦佈道大會時，他們積極協助播放有關天主教信仰的影片。」¹¹⁴至於在基隆及高雄，

在基隆望教的人數顯著的增加，這是因為由於本堂神父賴臺北的傳教師的幫助，舉行了幾次的佈道大會，吸引了不少人。這幾次佈道大會是在秋天舉辦的，正巧有不少人，尤其是有錢人，到基隆來享受這裡的理想的氣候。

福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁 262。

¹⁰⁸ 江傳德，《天主教在台灣》，頁 241。

¹⁰⁹ 江傳德，《天主教在台灣》，頁 231。

¹¹⁰ 江傳德，《天主教在台灣》，頁 223-224。

¹¹¹ 江傳德，《天主教在台灣》，頁 234。

¹¹² 江傳德，《天主教在台灣》，頁 227。

¹¹³ 江傳德，《天主教在台灣》，頁 215。

¹¹⁴ 〈白斐理神父報告〉，1936 年 4 月，Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁 269。書中將公教進行會譯為「天主教行動小組。」

在高雄，同樣也舉行了許多次佈道大會，出乎意料地成功，吸引的群眾超過四千人。這些佈道會分別在山仔腳、舊城、籬子內舉辦，結果有四十九人領洗。¹¹⁵

多瑪斯神父在他 1928 年的報告中，對布道大會的效果有些質疑。因為雖然電影及隨後的布道吸引了好奇的民眾參加，但「只有極少數人會留下來詢問有關信仰的問題。當然，皈依的人數也寥寥無幾。」¹¹⁶這裡表現出的傳教士心態是用了那麼大的人力物力，但所得道的收穫不成正比。良雅師神父有類似的想法，而且有更詳細的數字。在他有關嘉義大林布道大會的報告中說：

在大埔林期間，有幾個人開始學習道理，然而都是單獨的，除這幾人外，沒有人表示有興趣學習道理。在大埔林的花費，為辦發表會、租房子、凳子、破床、燈光以及傳教員德發、智德、劉琪的津貼，還有其他零零碎碎的開銷，總共花掉 221 元。¹¹⁷

良雅師神父有關在雲林土庫的傳教，也有類似的描述。¹¹⁸雖然傳教士多半覺得收穫不如預期，但日治時期在雲嘉地區所建立的新教友點，多與這種主動出擊的布道大會有關連性。嘉義市區、西螺及土庫等大鎮，人口較為密集之處的傳教，似乎布道大會，尤其是有電影可看的布道大會，是一種吸引人接近天主教的方式，並逐漸形成該地教會的堅實群體。在更大的都會地區如台北、高雄及基隆，則藉由佈道大會讓城市中的民眾，自由地接近並加入已有的本堂。城鎮都會中居民擺脫原有社會紐帶的狀態，無疑是佈道大會能有一定功效的原因。這也代表在 1920-1930 年代的日治時期，有一種相對的包容性，有更多的民眾從鬆動的社會及文化結構中，尋求新的信仰，也尋求新的機會。天主教在與民間信仰或其他基督信仰群體競爭的傳教活動，可以自由進行。雖然接近者多，但接受者少，而且許多仍然是社會邊緣的人群。這些邊緣的人群不是莠民，也能培育成長為好教友，只是他們相對社會影響力較小。

本段小結：日治時期在台灣的道明會士多少是帶有西方優越感的傳教士，他們將自己放在一個社會中相對的高位上，傳教的同時也在建立天主教文化群

¹¹⁵ 〈白斐理神父報告〉，1936 年 4 月，Pablo Fernandez 著，黃德寬譯，《天主教在台開教記：道明會士的百年耕耘》，頁 196。採用此較舊的譯本是其中提到高雄的幾次舉行佈道大會的地方，新譯本無。

¹¹⁶ 〈多瑪斯致菲律賓道明會省會長〉，1928 年 5 月，Pablo Fernandez 著，姜秋玲譯，《道明會福爾摩沙百年傳教史（1859-1958）》，頁 263。

¹¹⁷ 山樂曼，《美麗島·主的莊園》，頁 235。德發是林德發，德增輝神父在樹子腳的傳教員。智德是林智德。

¹¹⁸ 山樂曼，《美麗島·主的莊園》，頁 288。良雅師神父的記載：1930 年 3 月 16 日和 17 日，在土庫舉辦了 2 天的傳教活動。播放基督苦難的電影，也播放了一些娛樂的電影。第一天舉辦戲劇，由於是免費的，很多人去參加。但幾乎沒有講道理，因為太吵太亂了。第二天，人就少了，所以在道理廳講道理很安靜，鴉雀無聲，很有秩序。這樣共花了 20 比索的費用。…以後在周邊的一些村莊有講道理的機會，…沒有結出很大的果實，但也沒有浪費時間，至少我們都不停的工作，…

體。我們沒有看到這時期道明會士新的中文著作，最多是福建代牧區或過去的中文教理書籍，反而是多了台語的羅馬拼音書籍。對傳教士而言，他們似乎並未想到這是改變文化或創造文化之舉，背後也就是對本地傳統文化的否定。在學習語言方面，能講能聽就已達到要求，但多半仍需要傳教員協助，代表即使是聽講多半仍不流利。另一方面我們可以看到日治時期的傳教活動是清朝時期的深化階段，道明會傳教士人數逐漸增加，本地的男女傳教員學校增進了傳教員品質，也增加了傳教員人數。修女輔助傳教也給傳教士提供了更大助力，於是有了更多的教友點，也有更多合於品質的教友。在 1941 年太平洋戰爭爆發以前，基本上日本殖民政府以法治、文明的方式對待天主教，在此環境下，道明會傳教士也採用了一些現代化的傳教概念，例如辦理普通學校—靜修女中，用佈道大會新媒體的方式傳教。不過與其他在中國傳教團體相比，這也並非道明會士的特殊之舉。

柒、零星片斷的疑問

由於個人對於二十世紀道明會在華傳教史缺乏理解，對 1949 年以後道明會在台傳教史也缺乏理解，中文學界也缺乏足夠的論述，因此只能提出一些片段的觀察，就教方家，希望可以得到更完整的輪廓。

一、道明會傳教士與本地教會的建立

在 1938-1939 年北京遣使會出版的 *Les Missions de Chine* 中，有關福建的部分，有廈門代牧區、福州代牧區、福寧代牧區、建甌監牧區、邵武監牧區及汀州監牧區。道明會玫瑰省的西班牙傳教士繼續守護了三個經營了三百多年的代牧區，1923 年將汀州監牧區交給了德國籍道明會，1929 年將邵武監牧區交給了德國籍救主會（*Society of the Divine Saviour*），1931 年將建甌監牧區交給了美國籍道明會。¹¹⁹同一個時期在中國天主教史上的最大變化是宗座代表剛恆毅

（*Celso Costantini*）總主教來華，他的一個重要使命是協助教廷建立國籍教區，任命國籍主教。從 1923 年先任命兩個國籍監牧成和德及孫德禎，然後 6 位中國籍主教在 1926 年在羅馬由教宗親自祝聖，以後陸陸續續都有國籍代牧區或監牧區成立，然後中國籍主教任命祝聖。這其中關連到幾乎所有在中國的老牌傳教團體，耶穌會、遣使會、巴黎外方傳教會、方濟各會的傳教區都陸續劃分出國籍代牧區或監牧區，任命了中國籍會士或教區神父擔任主教或監牧。然後在 1860 年代以後到中國傳教的聖母聖心會的內蒙、東北，米蘭外方傳教會的河南，聖言會的山東、河南地區，從 1929 年開始也都成立國籍教區任命國籍主教，唯獨只有道明會傳教的福建省，沒有建立國籍教區，也沒有本地神父擔任

¹¹⁹ 汀州監牧區到 1925 年才任命了歐倍徒 *Egbert Maria Pelzer* 神父為監牧，1939 年的教友統計為 3189 人。1929 年邵武地區是以「自治區」的地位脫離原來的福州代牧區，到 1938 年成立監牧區，監牧為王峻德 *Inigo Maximilian König* 神父，1939 年的教友人數是 3406 人。建甌監牧區在 1931 年也是自治區地位，名為建寧，1938 年成立建甌監牧區，監牧為鄂使定 *Michael A. O'Conner* 神父，1939 年教友人數 1003 人。

主教。

剛恆毅很了解中國教會的歷史與現況，如果要說福建省的情況歷經國共內戰，處於一種特殊的狀態，其實是說不過去的。因為有類似狀況的地區，例如廣東、四川或是湖北，也已經開始了國籍主教的任命。內蒙、東北的狀態也很複雜，但都沒有停止國籍主教的任命。1924 年在舉行上海教務會議之前，剛恆毅有巡視福建代牧區之行，他有一段不是很正面的描述：

…我發現教友充滿了基督的觀念與尊敬。但是絕大多數屬於貧苦階層的人：漁民、農民、小商販。基督的思想沒有打進中國封閉的堡壘中，也沒有像酵母一樣的滲進福建的上流社會中發生作用。只是十七世紀在教友中曾有過出名的文學家。

三個世紀以來，教會仍然保持著外國的面目，教外群眾還是認為絕對、毫無區別的外來品。

…

我這幾天觀察，教友們進餐廳在那麼多的外國傳教士面前下跪，而對中國神父並不是那樣了，為什麼有這種不平等的待遇呢？¹²⁰

既然不是剛恆毅有意或無意地跳過福建地區，那沒有任命國籍主教，主要原因應該就是在華道明會這一方在阻擋國籍主教的任命。這可能與在華道明會國籍聖職的培養政策有關，在 1938-1939 年的 *Les Missions de Chine* 資料中，福州代牧區有 25 位外籍道明會神父，19 位國籍教區神父，2 位外籍道明會修士，22 位外籍修女（頁 378）。廈門代牧區有 19 位外籍道明會神父，13 位國籍教區神父，12 位外籍修女。福寧代牧區有 22 位外籍道明會士，14 位國籍教區神父，13 位外籍修女及 7 位本地修女。建甌監牧區不論神父、修士、修女都是外籍；邵武監牧區不論神父、修士、修女都是外籍；汀州監牧區有 19 位外籍道明會神父，1 位本地教區神父，5 位外籍道明會修士，19 位道明會外籍修女，1 位道明會本地修女。¹²¹經由這個數據，我們可以說這個時期在華道明會，沒有培養本地道明會士的政策。他們把本地神父放在輔助者的角色，但他們沒有為新來的德國道明會（只留下一位國籍神父）、美國道明會及救主會留下國籍教區神父，因為他們知道為牧養教友，這些國籍神父是重要的。

在道明會自己的簡要描述中也有剛恆毅在 1924 年的訪問

…道明會在此地的傳教工作受到肯定，但他也提供給修會一些意見：a) 在

¹²⁰ 剛恆毅，《在中國耕耘—剛恆毅樞機回憶錄》上，頁 154、頁 158-159。（臺北：天主教主徒會，1980 年）出版項中無譯者，在另一個版本，稱係劉嘉祥編譯。剛恆毅根據教廷資料，對福安地區的瞭解有限，實際上直到十八世紀的福安教會，還有不少文人教友。

¹²¹ Lazaristes du Pétang (Péking), *Les Missions de Chine (1938-1939)*, pp.375-388. Shanghai, Procure des Lazaristes, 1939.

此地創辦培養男女道明聖召的初學院；b) 在福州創辦一座女子書院；c) 特別為該地區開辦一座省立神學院 d) 將其中的一個傳教區留給本地聖職人員管理（最後閩東教區轉讓給他們）。這些意見修會均虛心採納並執行。

122

所謂剛恆毅給予肯定，從剛恆毅回憶錄看，應該僅是一部分，剛恆毅所提的 4 點意見中，第 1 點及第 4 點正是道明會的大問題。沒有為本地道明會士的聖召做準備；實際上直到 1948 年福建才勉強出現一位國籍主教主持的教區。括號內的（最後閩東教區轉讓給他們）是道明會網站編輯者加上的。實際上閩東教區到 1948 年才由逃亡至此的陽毅主教牛會卿擔任署理主教，在 1946 年趙炳文主教轉往福州任總主教以後到 1948 年間，發生甚麼事，需要道明會的歷史學者為我們解答。

台灣在二十世紀前半葉，因為日本統治，已經在 1913 年劃出獨立的台灣監牧區，與道明會在日本的四國監牧區有聯繫，不過仍然與福建的道明會，特別是廈門代牧區有千絲萬縷的聯繫。台灣監牧區在 1940 年左右的狀況與福建教會相似，有 17 位外籍道明會士，一位在廈門晉鐸的教區神父涂敏正，兩位在東京修院念書的修生李天一及李惟添，他們也不是道明會士。

1927 年國民革命軍佔領福州時，道明傳教修女會負責的育嬰堂中被發現有二十具嬰兒屍體，學生煽動了輿論，發生了針對道明會士的群眾暴動，道明會士及修女有許多逃往香港及台灣。剛恆毅在評論這件事時，除了要逃亡的道明會士在情況好轉後，立即回到傳教區之外，他還有更根本性的想法：

可使我更注意的是，有關道明會在福建已經度過了三個世紀。（教區在 1696 年成立¹²³，但是道明會士早已在該處工作。）當時有第一位中國主教與幾位中國道明會士。以後，不僅沒有中國主教，也不收容中國神父入他們的會。直到今天（一九二七年）沒有任何的中國道明會士，事實擺在眼前，無知的教外老百姓認為傳教士，只是為了自己的利益或是為了某一外國的利益而執行職業。¹²⁴

剛恆毅注意到了在華道明會此時根本性的不收納中國籍修生加入道明會，只是培育他們成為教區神父。這裡面肯定有某種非宗教性的因素在他們的考慮中。但還要問一個雷鳴遠式的問題，1939 年在福建已經有五十餘位中國籍神父，難道在他們當中沒有人學養俱佳、信仰深刻，足以擔任主教的人選嗎？這時期反對任命國籍主教的爭論，並非本質性的反對建立本地教區，而是認為時間還沒有到。對一個經營三百多年的傳教區而言，道明會西班牙傳教士真的認

¹²² <https://op1216.wordpress.com/道明會來華傳教史/1900年至1954年/>，2026/5/25。

¹²³ 若是以陸方濟到福建的時間，福建代牧區應該是成立於 1684 年，隨後顏璫繼任福建代牧。1696 年是從南京教區中劃出福建代牧區的時間。

¹²⁴ 剛恆毅，《在中國耕耘—剛恆毅樞機回憶錄》上，頁 379。

為任命本地主教的時間還沒到嗎？

二、鄭天祥總主教

鄭天祥，1922 年 6 月 28 日生，父親名鄭振華，母親洪氏聖名瑪利亞，福建福州人氏，生兒女 10 人，天祥為其中最幼者。父擔任教會傳教員，「多在外縣傳教，所得薪俸不豐。」母親為人縫紉洗衣，貼補家用。1934 年，其父在外鄉傳教，「積勞成疾，一病不治，」¹²⁵鄭公母親雖然負擔甚重，仍鼓勵兒女修道，1938 年鄭公入福州小修院，開始修道生活。雖然歷經戰亂所造成的困擾，但鄭公仍在 1945 年 9 月以後進入福州聖若瑟神哲學院。未滿一年，「為了接受天主給予我另一個聖召，離開故鄉，…在香港玫瑰崗聖道明會院，首次穿上了黑白會衣，成為道明會士。」¹²⁶

由上所述可知，在福州代牧區，直到 1946 年只有為了培育教區神父的聖若瑟神哲學院，沒有培育本地道明會士的大修院。香港玫瑰崗的聖道明會院成立於 1935 年，正是為了招收及培育中國、菲律賓、越南及日本等地的道明會士支用，只是成立未久，即逢戰亂，一段時間為紅十字會徵收為難民收容所，戰後才又開始作為培育修士之所。為了成為道明會士，

當時就有一批中國青年，從福建教區來叩會院之門，他們於一九四六年，聖道明會祖慶日，在玫瑰崗集團入會，同時馬尼拉臨時會院也合併於此，於是玫瑰崗又復興起來了。此後，每年均有中國學生領受會衣加入宣道士的行列。¹²⁷

看起來，鄭天祥與其同學馮觀濤及其兄鄭天寶等，應該是這時期第一批中國道明會士。1952 年 8 月 28 日鄭天祥晉鐸，¹²⁸隨即與尚未晉鐸的馮觀濤，一起前往羅馬道明會所屬的天神大學¹²⁹繼續深造。

鄭天祥神父在 1953 年 6 月獲得神學碩士學位，論文題目可能是〈孔道為福音傳播中國的鋪路〉。¹³⁰無論如何，由此可以看出鄭天祥的信仰思想傾向，他希望把基督信仰安置在中國的儒家文化中。在他第 2 學年的自述中，有一段討論「中庸之道」的文字：

儒家倫理哲學之中心思想是「中庸之道」。孔夫子雖未接受我教啟示的真理，然而他與他的學派，儒家的人生觀理解甚接近於天道與人道的倫常，

¹²⁵ 鄭天祥，《羅馬三年》，頁 102-103。（高雄：多明我出版社，1981 年）

¹²⁶ 鄭天祥，《羅馬三年》，頁 1-2。

¹²⁷ 鄭天祥，《羅馬三年》，頁 5。

¹²⁸ 馮觀濤雖一起入學，但尚未達晉鐸標準。鄭天寶較晚入修院，應該更晚晉鐸。

¹²⁹ Angelicum 是其簡化名稱，又譯為天使大學。在鄭天祥念書的時代正式名稱是 Pontificium Athenaeum Internationale Angelicum。

¹³⁰ 鄭天祥，《羅馬三年》，頁 86-87。在其自敘中，並未提及神學碩士論文題目，是前面說他自己 1953 年元旦時，在宿舍裡寫論文，名稱如此。

這倫常就是中庸之道。儒家倫理哲學要人認識做人之道，即中庸之道，它是人生的真諦，行為的規範。可惜世人對它認識的不夠，所以孔子嘆息說：「中庸其至矣乎，民鮮能久矣。」《中庸》

中庸之道要人正心誠意，達到天人合一的理想境界。我教倫理神學，教人修善亦以中庸為主。天神博士聖多瑪斯在神學理論更極力主張德在中庸之學說。儒家倫理哲學是中國數千年來的倫常正統，因此正統的傳遞，中國的文化與道德，才能在歷代變遷中發出偉大的光芒。

照孔子的思想，天命之謂性，率性之謂道。人類有了天賦的良知良能，就應該循著倫常，善為啟發，以至於止於至善，達到天人合一的境界，此之謂中庸之道。¹³¹

這段四平八穩儒家思想與多瑪斯神學聯繫的概念，其實是對某些歐洲中心論基督信仰神學的挑戰，也非常符合數年之後要舉行的梵諦岡第二次大公會議的精神。某種意義上來說，這是當時在羅馬念書的中國司鐸們既復古又革新的浪潮，可能在傳教區還沒體會到。1955年6月18日，鄭天祥以「儒家哲學之倫理觀」為題，獲得了天神大學的哲學博士。隨即東返，在香港玫瑰崗住了4個月後，1955年12月來到台灣，在高雄監牧區服務。¹³²

高雄的道明中學創辦人是當時道明會的李安師（Elías Fernández）區會長，但李安師神父1956年即去世，實際在1958年開始招生運作的道明中學，首任校長鄭天祥有擘劃之功。道明中學的校訓「弘道明德」正是結合了基督信仰中的道明特色與中國儒家文化的金句。由此4字再展開為16字的「弘揚至善，道顯至聖，明曉至美，德成至真。」讓人不禁聯想到于斌總主教為台北輔仁大學所立的校訓「真善美聖」。實際上在道明中學裡有一棟「于斌樓」，有于斌銅像，也有于斌愛用的「敬天愛人」匾額。鄭天祥非常肯定于斌對中華教會貢獻，¹³³不過道明中學長時期一直由國籍道明會士經營，他們多半也視于斌為中華教會領袖，不能確定在這其中鄭天祥提供了多少想法和做法。道明中學的校徽有清楚的道明會意象，不過校徽中的梅花卻沒有解釋。¹³⁴我個人試做推想，梅花是中國的國花，花者華也，有文化之意。這與于斌樞機牧徽中的國徽有異曲同工之妙，只是表現得更委婉一些。

鄭天祥很注意教廷與中國政府及教會關係的發展，其實也包括其中中國神

¹³¹ 鄭天祥，《羅馬三年》，頁213-214。

¹³² 鄭天祥，《羅馬三年》，頁311、339。

¹³³ 鄭天祥，《羅馬三年》，頁222。在此頁中記載1954年3月于斌自美抵台參加國民大會選舉總統的會議，並記其當選主席團主席，鄭天祥對于斌的評價是「于斌總主教是自由中國反共最力的天主教領袖，他在我教的立場在海外揭露共匪的罪行，警告自由世界，尤其籲請美國協助我國反共聖戰之成就。他對於國家，對於教會，均有顯赫的貢獻。」鄭天祥此時在羅馬讀書，應該了解教宗庇護十二不准于斌赴台的立場。

¹³⁴ <https://www2.dmhs.kh.edu.tw/releaseRedirect.do?unitID=183&pageID=3191>，2026/5/20。

職地位的提升。在謝壽康 1954 年返回羅馬，重任中華民國駐教廷公使，鄭天祥詳記其事，並在其後有兩三千字篇幅詳述了剛恆毅使華後中國教會的變化，重點放在 1946 年田耕莘主教被教宗庇護十二遴選為中國首任樞機，其後並建立中國教會聖統，代牧區改為教區，並在二十位總主教中，任命田耕莘、于斌及周濟世三位國人總主教等。¹³⁵揣測鄭天祥的心理，以他這位優秀的國籍神職，他不可能不想到，有一天他可能會被任命為主教，只是他可能沒想到會那麼快，1961 年 39 歲之齡就被任命為高雄監牧區升格的高雄教區主教。

現在沒有資料說明在這 29 年之中，鄭天祥主教，乃至 1979 年加上了總主教銜的他，如何治理高雄教區，這也並非本文重點，以後應該另有文章嘗試探討。本文僅用其紀念羅文藻的相關資料及文字，說明鄭天祥心中的一些想法。

1973 年高雄教區主教公署印行了《羅文藻史集》出版，這是鄭天祥第一個有關羅文藻的出版品，在前言中鄭天祥寫道：

中華首任主教羅公文藻，不獨為中華神職的前鋒，且為中國聖統，奠下了堅實基礎，更為道明會國籍首任主教，也是我國南京的首任主教，其不朽事功，尤為我神職人員之典型。¹³⁶

這裡很容易聯想到鄭天祥是第二位道明會士「中國籍」¹³⁷主教，在這本文集共有 4 張照片，第二張是「南京教區第二任主教于斌樞機」，第三張是「道明會第二位國籍主教鄭天祥」，¹³⁸由此可以間接證明鄭天祥編此文集，第一動機或是為了讓人更了解羅文藻，但使人了解建立本地教會，本地主教的重要性，以及過去道明會對此的輕忽，可能是其現實的另一動機。

這本《羅文藻史集》中的譯者及撰著者，清一色皆為國籍司鐸，沒有外籍道明會士。全書由于斌樞機和羅光總主教的「序」領頭，正式文章的第一篇是鄭天祥自己寫的〈中國第一位主教—羅公文藻傳教史〉，第二篇是孫純彥翻譯道明會史家 José Maria Gonzalez 用西文所寫的〈羅文藻主教傳〉，隨後是劉順德翻譯與羅文藻相關的史料，特別是傳信部的史料。文集最後又是鄭天祥所寫的〈羅文藻史評〉，在其評論道明會玫瑰省省會長不願在馬尼拉為羅文藻祝聖時，鄭天祥共有 4 點反駁意見，茲舉第三及第四點，說明鄭天祥想法：

（三）、中國禮儀問題，羅公身為中國人，趨向耶穌會祭天敬祖的主張，本屬理所當然，不足為怪。於今看來，更是明智之舉。

¹³⁵ 鄭天祥，《羅馬三年》，頁 271-275。這本書世 1980 年出版，在自序中鄭天祥說是在 1952 年 9 月至 1955 年九月間的日記，「經數度整理、修正、編輯而成。」這一段不似日記的文字，不知何時整理在這個時段中。我揣測是為說明其任本地教會主教的合理性，而有這一段「整理」過後的歷史描述。

¹³⁶ 鄭天祥主編，《羅文藻史集》，〈前言〉，頁 11。（高雄：高雄教區主教公署，1973 年）

¹³⁷ 當時不會認為自己是台灣主教，普遍地把台灣視為「自由中國」，所以是中國籍主教。

¹³⁸ 于斌樞機不是第二任南京教區主教，而是第二位南京教區國籍主教。

(四)、省會長按當時教況，很想西班牙人當主教，而不願中國人當主教自然違背了傳教士的基本精神，而不栽培本地神職，是自私的門戶之見。¹³⁹

在第三項鄭天祥認為羅文藻對中國禮儀問題傾向耶穌會意見，因其是中國人，理所當然。那鄭天祥自己的意見呢？讀者應該也可以做個理所當然的推測。「於今看來，更是明智之舉。」這也是很值得玩味的一句話，1971年農曆新年于斌樞機開始推動祭天敬祖，1972年也曾到高雄道明中學演講相關主題，¹⁴⁰1973年鄭天祥在《羅文藻史集》中表示此為明智之舉。第四項省會長不願中國人當主教，不培植本地神職，除了是為羅文藻抱屈外，應該也是鄭天祥自己的感受吧。

1990年8月鄭天祥主教去世，1991年是羅文藻去世三百年，劉順德回憶在1990年春節後鄭天祥主教要劉順德去高雄看他，「鄭總主教以自己為道明會士言，對第一位中國主教道明會士三百週年沒有一點慶祝表示，深以為憾。」¹⁴¹道明會的曾仰如神父，時任道明中學校長，組織出版了《羅公文藻主教逝世三百周年紀念文集》，應該是對這個遺憾一個簡單的回應。這本文集的參與者，幾乎也全是國籍神職，沒有西班牙道明會士。羅文藻與中國禮儀問題相關文件中最重要的是1686年8月18日上傳信部的長文〈中國首任主教羅文藻論中國祭祖祭孔禮儀〉¹⁴²，不知為何這份最核心的文件並未收錄在《羅文藻史集》中，然後在《羅公文藻主教逝世三百周年紀念文集》，出現了這篇由李伯鐸翻譯的長文。張奉箴在該文集中寫了一篇〈羅公文藻主教與與牧靈職—為紀念羅公文藻逝世三百週年而作〉引用了這篇李伯鐸翻譯為中文的報告，當時稱其為未刊稿。¹⁴³由此引述過程，可以推斷很可能是鄭天祥將收藏多年的資料拿出來，請熟諳拉丁文的李伯鐸翻譯。¹⁴⁴

無論如何，這些描述大約可以呈現出鄭天祥身為十九世紀以來首批中國籍道明會士，第二位中國籍道明會主教，與當時道明會之間的微妙關係。

捌、結語

從歷史長時段的概念，可以發現聖道明在建立這個宣講的托鉢會時，是在社會性宗教覆蓋的時代氛圍中。這個團體宣講與貧窮的特質，代表了基督宗教在那個時代淨化與新生的趨勢，但也無法避免其同時具有的強迫性與指導性，

¹³⁹ 鄭天祥，〈羅文藻史評〉，《羅文藻史集》，頁231。

¹⁴⁰ 陳方中，《于斌樞機傳》，頁292-293。

¹⁴¹ 劉順德，〈向中國首任主教羅文藻致最崇高的敬意〉，《羅公文藻主教逝世三百周年紀念文集》，頁70-71。（該集沒有出版項，但應該是道明中學負責出版工作），也同樣限於

¹⁴² 標題應為譯者李伯鐸所擬。

¹⁴³ 張奉箴，〈羅公文藻主教與與牧靈職—為紀念羅公文藻逝世三百週年而作〉，《羅公文藻主教逝世三百周年紀念文集》，頁63。

¹⁴⁴ 由未刊稿一詞，代表張奉箴看的是李伯鐸翻譯的中文稿。若是張奉箴自己看到的拉丁文，他不必用李伯鐸的中文翻譯。李伯鐸自己沒有管道得到此一重要文件，同時以其道明會背景，最可能是鄭天祥請其從拉丁文翻譯為中文。

雖然他們在與世俗人士相比時，多半仍代表著基督信仰的仁愛。接續著聖道明，聖多瑪斯·阿奎拉是道明會另一顆閃耀的星星，他一直到現在仍在指引著教會方向，可是另一方面大家好像忘了這是對古希臘哲學的借用，仍有其相對性與侷限性。

在海外傳教方面，歷史學者對於道明會在中南美洲的傳教著墨不多，似乎與當時的其他團體有異曲同工之妙，也似乎意味著減少了自己的傳教特色，也和其他團體一樣，同樣受限於保教權所帶來的框架。另一方面道明會面對世俗國家的掠奪，扮演著基督良心的角色；於此同時由國家引導下，卻自覺或不自覺地逐漸朝向國家目標傾斜。

今年雖然是慶祝道明會來台 400 年，但 400 年前台灣的傳教概念，基本上與中南美洲和菲律賓是相近的。差不多同時中國的傳教活動，則有不同的發展。現代道明會知名的歷史學者山樂曼神父，過度簡化甚至是誤解了十七世紀道明會在中國的傳教方式，以為他們主要是穿著歐洲道袍，直接拿著十字架上街宣道。實際上他們在可以公開傳教的時代，是穿著中式服裝，研究中國經典，用書籍傳教，並且注重與仕紳關係的。與同時期耶穌會的主要差別是禮儀問題，在傳教路線上沒有那麼大的差異。某種層面上來說，這是帶有思辨意味的宣講。

十九世紀再度來台的道明會士，雖然仍然穿著清裝，但和當時其他的傳教團體類似，都是法國保教權條約保護之下的傳教士。他們習慣於社會上的優勢地位，有比較強的歐洲文明優越感，不像他們十七世紀的前輩，沒有甚麼研究中國文化的舉動。他們甚至會為新教友建立具有隔離性的安全環境，所謂聖母會的架構。因此他們所吸引到的望教友及新教友，多半是社會中的弱勢者及邊緣者，這也與在中國的其他傳教區類似。進入日本統治時期，一方面在前述的傳教方式下，來自社會邊緣的群體繼續增加；另一方面，隨著時代進步，也有一些帶有現代性的傳教方式，包括設立靜修女中，不過在修會內對於把資源投入這個不會立即增加教友人數的事業，有一些爭論；印刷所與羅馬拼音字，其實是一種對本地文化的否定與嘗試改變，也是傳教士為自己不能認真學習本地文化找藉口；佈道大會與電影，也在修會內產生了一些爭論。無論如何這個時期的發展，在 1941 年進入到戰爭時期之前，可以說是清朝時期的深化，教友群體也更多，品質也更好。

一個重要的疑問是：十九世紀中葉以前，在福建傳教區有中國籍道明會士服務，全部十九世紀共有 12 位，¹⁴⁵但從十九世紀下半葉，不知何時起，中國籍道明會士從福建消失了，只剩下國籍教區神父，直到 1946 年才有第一批中國籍道明會士在香港玫瑰崗入初學。當時的道明會傳教士在想什麼？真是令人好奇的問題。由此也可以注意到，福建是各修會在中國最晚建立國籍教區的傳教

¹⁴⁵ <https://op1216.wordpress.com/道明會來華傳教史/1800 年至 1900 年/>，2026/5/25。

區，也真是令人好奇，當時的道明會士究竟在想甚麼？

身為二十世紀第一批國籍道明會士中的老大哥，鄭天祥有優異的天資，豐富的語言能力，三年期間就在羅馬天神大學拿到哲學博士學位。來台 3 年就以 39 歲的年紀，出任高雄教區主教。在建立國籍教區的浪潮中，這位有充分象徵意味的第二位國籍道明會主教，好像已經被遺忘三十多年了。道明會為何忘了他呢？理由跟羅文藻有相似之處嗎？

從歷史的長期發展來看，雖然我們想要以天主的心去形成我們的傳教概念，但人畢竟是有限度的。即使是聖道明，他也是在其時代之中，受到社會性宗教的心態影響，他的宣講帶有極強的文化強制性。多瑪斯·阿奎納的偉大不容置疑，但他的神哲學是用亞里斯多德式的古希臘哲學建構的，雖然是一種追求真理的方式，但這種建構一切、確認一切的方式，在其他文化之中，不一定完全適用。最明顯的例子就是禮儀之爭。

現在的時代早已不是法國大革命以前的社會性宗教狀態，在一個需要尊重多元文化的新時代中，道明會有什麼基於信仰本質及新時代狀況的傳教概念？無論如何，即使是聖道明的傳教概念，其合理性是在其時代之中，因此可以參考，但不能照抄。我私心揣度，聖道明的初衷一定跟其他許多聖人一樣，感受到基督的愛與無窮美善，所以最純粹的聖道明應該是要把基督展示出來，帶給那些被他宣講的對象。他的時代不需要尊重另一種文化，但我們現在了解本地化也有其重要性，也知道尊重其他非基督信仰文化的重要性。或許我們的目標不是讓更多人名義上的信仰基督，而是把基督信仰的價值觀宣講給那些非基督徒，或許更好是不同價值觀的對話，其中有一些人，包括我們自己，能成為真正的基督徒。