



道明會傳教概念的歷史性檢討

以中國及台灣為主要探討範圍

傳教概念原型

- 普世性的傳教概念
 - 「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音，…」 「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。」
- 本地化的傳教概念
 - 「基督為了彰顯天主的真實，成了『割損』的僕役，」 「對一切人，我就成為一切，為的是總要救些人。」
- 兩者同樣都在教會初期就有，都合理，但人的理解有限制，兩者常會呈現張力。

傳教概念原型

- 社會性宗教的傳教概念
- 西元四世紀以後，基督宗教逐漸形成「宰制性宗教」，甚至到達「社會性宗教」的狀況。社會性宗教意指社會與宗教高度重疊，社會中大多數人為一個宗教的信徒。世俗化是社會性宗教的必然問題。
- 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，通常習慣以力服人，即使不是，也習慣於建立這種有權勢的教會體系。
- 不是理想的但長時期實際存在的第三種傳教概念。

聖道明及道明會的傳教概念

- Osma主教狄亞哥（**Diego de Acebo**）1206年去見教宗因諾森第三，道明是主教的副手。他們本想去庫曼人（**Cumans**）中宣傳福音，教宗不准，命他們回去Osma，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（**Catharism, Albigenism**）異端的熙篤會院長們。狄亞哥主教先說服了院長們，放下馬車、隨扈及裝備，神貧乞食，步行前往。從此開始了道明說服異端的傳教工作。
- 對聖道明乃至道明會而言，有兩個重要的元素，一是貧窮，這是身教。二是宣講，他們必須要宣講正確的信仰。

聖道明及道明會的傳教概念

- 在貧窮和宣講方面，道明會和方濟會有何不同？
- 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。」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。
- 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。

聖道明及道明會的傳教概念

- 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，被迫加入的一個部分。
- 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，似乎是合理的，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。』…」

聖道明及道明會的傳教概念

- 在社會性宗教的環境中，道明會的宣講與研讀其實有更多正面的意義。首先他們使得講道的品質變好；其次在大量的宣講之下，可以更進一步促進熱忱及信仰的準確性。在強調研讀的修會環境中，大量社會精英加入道明會，代表人物是聖大雅博（**Albertus Magnus**）及聖多瑪斯·阿奎納（**Thomas Aquinas**）。
- 多瑪斯的神學在他的時代是新的神學，曾幾何時，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。

道明會十七世紀在台灣傳教概念

- 1626年翁叻肋（Domingo González）神父為殖民台灣辯護，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，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。翁叻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。」
- 西班牙人在菲律賓的殖民及傳教活動，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。

道明會十七世紀在中國的傳教概念

- 與在台灣不盡相同，耶穌會士的經驗已告知他們與中南美洲不同。
- 前驅為高姆噠（**Juan Cobo, 1546-1592**）神父，他**1588**年來到菲律賓，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。
- **1590**年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。**1593**年他西文原著，翻譯為中文的《無極天主正教真傳實錄》在馬尼拉出版。類似《天主實錄》。



道明會十七世紀在中國的傳教概念

- 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。」

道明會十七世紀在中國的傳教概念

- 1637年有一些剛到中國的方濟會士，採取中南美洲的概念，穿著粗布長衫，手中拿著十字架，直接上街宣講。
- 先在北京，兩位方濟各會士。被逐。
- 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。
- 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。

道明會十七世紀在中國的傳教概念

- 這是傳教初期少見的過激行動
- 西班牙方濟各會士很快放棄了手拿十字架、粗布草鞋形象，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。
- 方濟各會士如此，在福建有更深長傳教底蘊的道明會士，他們被教友們和一般外教人稱為「老爺」，他們會表現出何種形象呢？
- 道明會在福安的傳教成果，是依賴下層士紳教友在地方的影響力，逐漸消除了反對力量，在他們的宗族親朋間，建立了世代承繼的教友網絡。

道明會十七世紀在中國的傳教概念

- 根據1746年福安大逮捕的資料，福安道明會士著有：
- 《聖教明徵》萬濟國（Francisco Varo）
- 《形神實義》賴蒙篤（Raimundo del Valle）
- 《人類真安》歐加略（Alcadio del Rosario）
- 《聖女羅洒行實》羅森鐸（Francisco González de San Pedro）
- 以《聖教明徵》為例，內容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，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。

道明會十七世紀在中國的傳教概念

- 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、靈性物語等已傳海內，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。」
- 文中提及的《萬物真原》、《滌罪正規》、《靈性物語》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。
- 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，我們熟知禮儀之爭的中國聲音。

清末道明會在台灣的傳教概念

- 一、建立傳教點，被動傳教
- 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。或是有不認識的人直接來找傳教士，談條件信教。
- 二、傳教員協助傳教
- 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。」

清末道明會在台灣的傳教概念

- 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。

清末道明會在台灣的傳教概念

- 三、保護傳教
- 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。絕大部分在清朝時期建立的教友點，山腳、萬金、羅厝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。
- 四、物資傳教
- 教堂—土地—新教友形成的教會經濟結構「聖母會」
- 五、為垂死嬰兒付洗及建立育嬰堂

清末道明會在台灣的傳教概念

- 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。

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與深化
 - 二、現代化的傳教觀念
 - 1. 靜修女中
 - 在中國福建的道明會士在**1912**年以後已經在福州、漳州、泉州等地辦有普通學校，特別是女子學校。此為靜修女中在台北設立的背景。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，會讓有些傳教士覺得並不是該優先進行的工作。
- 這個兼收日人及台人的女子學校，極盛時期的**1936**年至**1940**年學生人數可以到達七八百人。

日本統治時期台灣道明會士的傳教概念

- 2. 印刷機與台語拼音羅馬字
- 此事為優先，**1903**年從馬尼拉運來印刷機放在羅厝。然後先教授傳教員台語的羅馬拼音字，其後教慕道者。
- 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。...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。

日本統治時期台灣道明會士的傳教概念

- 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）。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。」

日本統治時期台灣道明會士的傳教概念

- **1934**年良雅師擔任田中本堂時，利用多瑪斯留下的第二台較新的印刷機，「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。」漢文與羅馬拼音字都印刷。《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。
- 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。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。

日本統治時期台灣道明會士的傳教概念

- 3、布道大會
- 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，感覺當地氣氛不那麼排斥，即由擅於宣講的傳教士搭配傳教員，在道理廳或任何可以租借到的場地進行連續數日的布道。
- 第一例在台南新化，**1926**年在街端買地，建築聖堂及道理廳。落成時舉辦布道大會。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」連串三日利用教會電影，舉行佈道大會」

日本統治時期台灣道明會士的傳教概念

- 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。

疑問？

- 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。
- 宗座代表剛恆毅（**Celso Costantini**）總主教**1922**年來華，他的一個重要使命是任命國籍主教及國籍教區。**6**位中國籍主教**1926**年在羅馬由教宗親自祝聖，以後國籍代牧區或監牧區成立

疑問？

- 幾乎所有在中國的主要傳教團體，耶穌會、遣使會、巴黎外方傳教會、方濟各會乃至十九世紀來華的聖母聖心會、米蘭外方傳教會、聖言會，各團體的傳教區都陸續劃分出國籍代牧區或監牧區。
- 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主教。
- **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：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？

疑問？

- 沒有任命國籍主教，可能與在華道明會國籍聖職的培養政策有關。
- *Les Missions de Chine 1938-1939*

教區	男外籍傳教士	本國籍教區神父	修女
福州代牧區	25+2修士	19	22外籍
廈門代牧區	19	13	12外籍
福寧代牧區	22	14	13外籍+7本地
建甌監牧區	5+2修士（美OP）	0	6外籍
邵武監牧區	15+3修士（救主會）	0	11外籍
汀州監牧區	19+5修士（德OP）	1	19外籍+1本地

疑問？

- 1940的台灣監牧區有17位外籍道明會神父，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。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。
- 剛恆毅1924年給福建道明會意見：
 - a) 在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。

疑問？

- 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，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？
- 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為任命本地主教的時間還沒到嗎？

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，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。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對古希臘哲學的借用，仍有其相對性與侷限性。
- 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。換句話說也就是值得檢討的。
- 我的觀點：十七世紀在華道明會士與耶穌會士的相近，多於差別。

結語

- 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，可以參考，但不能照抄。聖道明的初衷一定是感受到基督的愛與無窮美善，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。