

在异教的葡萄园：日据时期台湾天主教研究

内 容 提 要

本文研究的目的是在于透过在日本殖民统治下，台湾天主教会因应时局的变化和发展，教会内部结构组织演变与健全，信徒的信仰及成分的演化，以及教会在社会服务方面努力及特点，尽力还原日据时期台湾天主教会的历史原貌，从而梳理出台湾天主教会的发展、变化、变迁所展现的历史意义。因此本文从历史学、社会学、宗教学等角度，着眼于教会本身、信徒、教会与台湾社会三个向度，藉由对日据时期天主教各层面之探究和耙梳工夫，完整地展现了日据时期台湾天主教发展的脉络和图像。

本文研究认为，日据时期台湾天主教，与清代相比有较大的发展，在整个时期基本呈上升发展的态势，教会因应社会呈现出明显的时代特征。日据时期台湾天主教在一些方面的作用是值得肯定的，但也具有历史的局限性，并且与同时期长老会相比具有明显的不足。

关键词： 台湾 日据时期 天主教

未经作者、导师同意
勿全文公布

Abstract

This research is intended to analyze and discuss various important factors of Taiwan Catholic Church during the period of Japanese rule: the missionary activities of the church, the interior organizations' development, the evolution of the believers' components and belief, and the Catholic social work, in order to restore the original looks of the Taiwan Catholic Church under Japanese rule, thereby, to explore and reflect the significance of its development and evolution.

Focusing on the church itself, believers, and the relations between the church and Taiwan society, this thesis, with the methods including history, sociology, and religion, reveals the developing process and rebuilds a complete historical picture.

This research shows: Compared with the situation in Qing Dynasty, the Taiwan Catholic made a big progress under the Japanese rule, took on ever-increasing tendency and the features of times, and played a positive role in some aspects. But in the meantime, it had limitations in comparison to the Presbyterian Church.

Key words: Taiwan The period of Japanese rule Catholic

中文摘要

对于日据时期台湾天主教的研究,在目前国内外学界,基本上还是空白。本文研究的目的是在于透过在日本殖民统治下,台湾天主教会因应时局的变化和发展,教会内部结构组织演变与健全,信徒的信仰及成分的演化,以及教会在社会服务方面努力及特点,尽力还原日据时期台湾天主教会的历史原貌,从而梳理出台湾天主教会的发展、变化、变迁所展的现历史意义。因此本文着眼于教会本身、信徒、教会与台湾社会三个角度,分别探讨以联系出较为完整的、全面的日据时期台湾天主教会的历史。本文章节架构安排,除绪论和结论外,正文分为五章。在此前提下,先以宏观的角度来了解日据时期的台湾社会状况,细致地阐述该时期的宗教政策及其对包括天主教和新教在内的台湾整个基督教会的影响。再结合殖民政策分阶段详细地剖析日据时期天主教会的发展及其各阶段因应时局表现出的各自特点,并以专题的形式深入地剖析该时期基督教新教和天主教的竞争和对比。最后以微观角度切入并剖析教会的成员、组织、社会服务及传教方法等方面,分章节进行阐述。

绪 论

首先提出了对日据时期台湾天主教研究的价值和意义所在,着重从教会史、信徒与仪式礼仪、教会社会事业、天主教建筑等四个方面,回顾了目前海峡两岸、国内外对台湾天主教的整体的研究状况和已有的成果,由此指出关于日据时期台湾天主教研究的不足。接着对本论文运用的主要的中西文文献资料进行分析介绍。在明确研究状况和占有中西史料的基础上,从历史、政治、社会及宗教学的角度,架构了本文的写作的基本框架。

第一章 东方的巴比伦:殖民军刀下的台湾。

本章首先简要介绍 1895 年日本据台时台湾的社会景况及之后的殖民统治,以期明了当时天主教所处的内外环境。然后分析了日据时期台湾殖民统治的宗教政策的沿革,并着重阐述了殖民宗教政策对在台基督教整体的影响,指出殖民统治为基督宗教在台发展既提供了契机又带来了挑战。

第二章 耶稣的脚踪：日据时期天主教在台的传播。

在第一章的基础上，以台湾政治社会发展与变迁为入手，依照教会的发展脉络进行论述。首先追溯日据之前天主教在台传教的历史过程，着重讨论了1895年日本据台时天主教在台的处境；接着以此为基础，结合殖民宗教政策的变革，分三个阶段对日据时期天主教在台的传播和发展进行阐述，着重论述在日本殖民政策下传教遭遇的困难及应对的办法以及各阶段呈现出的特点。并从几个层面深入阐述当时台湾天主教会与岛内基督教新教的竞争及对比状况和原因，从另一角度来体现当时台湾天主教在台传播的景况。

第三章 神的事业：教会之经营。

本章承接上一章的论述，以教会内部的景况为着眼点，从传教人员、教会的团体组织、传教方法等三点，对教会经营具有影响力的因素进行论述。籍着上述三点的讨论，试图建构出日据时期天主教会在个层面经营下的完整图像。本章认为在日据时期传教人员的成分和角色都发生了明显的转化。外籍传教人员的形象在台湾信徒及普通民众重塑，以及女传道士及道明会修女的加入，极大促进了教会的发展。此外教会团体组织在此时期得以迅速发展，并因应社会变化呈现出鲜明的时代特点，对信徒生活及教会发展发挥了重要作用。而此时期教会也适应社会政治经济环境变化，在沿用旧有传统的传教方法外还积极采取新的传教方法，极力进行传教。

第四章 上帝的子民：教会的信徒。

信徒是教会形成的最主要的因素，也是信仰与教会对外形象的代表。因此本章从社会学、宗教学等角度，细致地讨论了天主教之于信徒的作用，与信仰在信徒身上的展现。为此，从日常显而易见的信仰生活、生命礼仪，进而分析信仰对信徒的影响，并深入地探讨日据时期台湾信徒团体形成及所呈现的特点。本章认为日据时期台湾天主教克守旧有的天主教信仰传统，同时也显示出明显的地方特色，仍然保有台湾本地一些传统习俗，说明信徒除了信仰不同外，仍然依循传统的社会习惯，显示了信徒与非信徒同样生活在台湾生活，同属于一社会生活形态的社会成员，也从一侧面反映了日本同化政策并未使台人文化传统产生本质的变化。另外，日据时期台湾的天主教信

徒的成分也比清季发生了显著的变化，台湾汉人信徒上升为主要成分。日据时期台湾天主教的初代信徒入教的因由也因时代不同具有不同的特点。此外信徒信仰生活与教会及信徒团体密切联系，并藉由信徒团体活动对社会产生影响。

第五章 人间的关怀：教会的社会事业。

主要介绍日据时期天主教在台所办的两个社会事业：孤儿院事业和教育。由于前人对日据时期的天主教社会服务未有过论述，介绍也极为不周全，有关历史文献也十分零散稀少。基于这一点，本章在对各种文献考辨的基础上，详细的介绍了日据时期天主教仅有的两项社会服务事业，论述了孤儿院和教会学校因应台湾社会的变化也呈现出演化的特点，最后着重分析天主教社会事业对传教和社会的影响，肯定天主教的社会事业的历史作用又指出了其局限性。

结 论

总结回顾了日据时期台湾天主教的发展历程及教会经营及信徒与信仰各方面状况，指出日据时期台湾天主教因应社会呈现出明显的时代特征，肯定了教会在一些方面的所作的历史贡献和作用，指出日据时期台湾天主教基本呈上升发展的态势，同时也点出其局限性及与同时期长老会相比所具有明显的不足。

绪 论

第一节 研究的缘起

近些年来,国内外学者对天主教东传史表现出极大的兴趣,提出了一系列的重要问题并出版了许多相关学术的论文和专著。但综观这些研究的成果,大多集中在16-17世纪尤其是耶稣会士在华的活动;¹对近代天主教在华活动则较少研究,而区域性的近代中国天主教的研究更嫌不足。近代天主教在华活动,是中国天主教史的重要一环,许多方面是直接关系到当今中国天主教的现状。区域天主教研究更是不容忽视,它是还原中国天主教历史的基础。因此对近代中国天主教在华的区域传教史的研究,当为今后在华天主教研究的一个重要的方向。

天主教在台湾传教比大陆很多地方要早很多年,但国内外学者对台湾天主教研究并不十分重视,这方面的论著也是寥若晨星。早期在这方面作过较为深入研究有日本的学者中村孝治,之后有从大陆移居台湾的天主教著名学者的方豪神父。目前继续在这方面研究且着力较深的主要有台湾台大历史系教授古伟瀛先生;但值得提出的是近几年来,随着罗厝、万金几个台湾道明会建堂百年活动的陆续开展,台湾方面的学界开始对台湾天主教研究产生兴趣,一些年轻的学人相继崭露头角。

对于日据时期台湾天主教,目前仍停留于史料的翻译和介绍,除了古伟瀛外,还没有人对这一阶段的天主教进行专门的论述,或就个别方面进行深入探讨²;即使是顺带提及,论述也及少,更不用说综合各种史料,并结合

¹ 关于国内外学者的研究,可参看:黄一农:《明末清初天主教传华史研究的回顾和展望》,载《新史学》七卷第一期。张先清:《1990-1996年间明清天主教在华传播史研究概述》,载《中国史学动态》1998年第6期。张西平、刘峥、边晓利:《中国基督教论文索引》,载卓新平、许志伟主编:《基督宗教研究》,第一辑,社会科学文献出版社1999年版。许海松:《耶稣会士与中西文化交流论著目录》,载黄时鉴主编:《东西关系史论坛》第二辑,上海文化出版社2001年版。

² 对日据时期的讨论主要是以台湾第一位本地籍神父涂敏正为对象的研究,有以下几篇:施丽兰,《涂敏正神父与里肋浅次郎教区长》,《铎声》第362期,1997年1月,页55-60。古伟瀛《台湾天主教史上的里肋浅次郎与涂敏正》,国史馆主办《二十世纪台湾台湾历史与人物学术讨论会》抽印本(台北:国家图书馆,2001年)。陈梅卿,《代打者-台湾神父涂敏正》,《史苑》第63卷第2号(日本:立教大学史学会,2003年)页110-123。施丽兰一文实际上是涂敏正日记的转述,只是介绍性文章,算不上论述。古氏和陈氏两文则有作叫深入的分析。古伟瀛真正对日据时期天主教的进行深入探讨的另一论文是《<四字经文>、本位化与台湾天主教》,载《第七届中国天主教传教史——中国教

当时国内外政治形势、从人类学、社会学等多方面，在理论层次来专门的综合评介整个日据时期台湾天主教或就日据时期某一方面进行深入的探讨。因此日据时期的天主教的研究基本处于空白的阶段，这在下面的研究状况介绍便可显见。

鉴于台海相隔，加上许多资料不易获得，³ 本论文研究的目的是在于着重耙梳前辈整理的资料和近年来编译的史料和发表或摘载于各种有关论文的文献资料，从历史学、社会学、宗教学等角度，来重新阐述日据时期的天主教发展史并在此基础上对台湾天主教几个较为关键或有特色的方面进行尝试性的探讨，以此作为抛砖引玉，并以期对此时期在台天主教乃至台湾社会有个较为全面的了解，由此也诠释了战后台天主教呈现诸多特点的部分因缘。

第二节 学术回顾

台湾天主教史，大体上可以分为四个时期，即西班牙据台时期(1626-1642)、清统时期(1859-1895)、日据时期(1895-1945)、战后时期(1945年以后)。有关台湾天主教史研究，古伟瀛有多篇文章对研究成果进行回顾，⁴ 古氏总结前人的研究成果后认为，关于台湾天主教史目前的研究研究状况处于刚起步的阶段，而且以第一时期和第二时期较多，第二时期以后的还有一些资料未曾加以利用，未来研究方向还可以从事不同的主题进行细部的探

理讲授史 国际学术研讨会会议手册》(台北：辅大，2001年)，页 265-279。以上专门论述日据时期台湾天主教仅有几篇论文。古氏也写一些有关日据时期的文章，但从内容看来，均为介绍性的文章。

³ 对此方豪神父深有感慨，其在撰写《台湾早期史纲》中第十一章“西班牙的占据台湾北部”时，曾谈到收集台湾教会史料的不易。虽然古氏在其回顾性的文章归纳了一些档案和文献资料，但这些西文资料大多还封存于西班牙、菲律宾等地的档案馆里。目前李毓中等少数几个台湾年青的学者，利用各种方式，开始进行这些珍贵的译介，可惜所译的资料多为于第一时期，并未有日据时期的资料。

⁴ 古伟瀛回顾性的文章主要有以下：〈台湾天主教：史料与研究简介〉，载于林治平主编的《台湾基督教史：史料与研究回顾》，台北，宇宙光出版社，1998年，页 131-152；〈台湾天主教史的一些反思〉，《庆祝辅大创校 70 周年 台湾天主教第二次开教 140 年学术研讨会》会议手册（台北：辅大，1999年），页 1-2；〈台湾天主教史研究的回顾与前瞻〉，收于辅仁大学历史系编的《七十年来中西交通史研究的回顾与展望——以辅仁大学为中心学术研讨会论文集》（台北：辅仁大学历史系，2000年），页 265-288；〈台湾天主教：史料与研究简介〉，张珣、江灿腾《当代台湾本土宗教研究导论》（台北：南天书局，2001年），也 417-435。

讨。古氏还认为第二时期和第四时期最具研究的空间。古氏在对过往研究成果进行回顾的同时，还介绍了一些值得注意的档案、文献及资料，并对研究的成果、现状和前瞻提出了个人的反思，反映了其对台湾天主教史研究关注的向度。

天主教的研究，不应只是教史方面的研究。对一个教会的研究，应该是多方面、多角度的。天主教史的研究只是其中的一部分。古氏对台湾天主教史研究的回顾，仅是台湾天主教研究的一大部分，但不足以反映台湾天主教研究的全貌。同样，日据时期台湾的研究，也不应该着重于天主教史的研究、或是个别人物、信徒及仪式方面的探讨，而是应该是全面性的关照。本论文正是本着这样的观点，鉴于资料的匮乏，在尽可能获得的材料的基础上，对日据时期传教史进行研究外，还旁及了仪式教义、信徒信仰、社会服务等方面，这些都是前人极少或没有述及的。目前关台湾天主教的研究，除了教会人士进行的神学研究外(这方面相对较多，且集中于战后)，一般的学者大致从教会历史、教会建筑、社会服务、仪式礼仪等方面切入研究。但目前为止，以日据时期为一个阶段来对台湾天主教进行断代史的专门的探讨，目前还未有相关的文章出现。限于笔者学力尚浅，加上台海相隔不易网罗资料，以下从教史、信徒与仪式礼仪、社会事业、建筑四个方面，对有关日据时期乃至整个时期的台湾天主教的研究状况，分别论述之。

一、教会史研究

目前台湾天主教的历史研究有两个趋势，一是专作 17 世纪西班牙据台时期天主教史，另一是作近代台湾天主教史。前者的研究，以中村孝治、方豪、翁佳音、鲍晓鸣等人研究最受瞩目。⁵ 近代天主教史这里指的是 19 世

⁵ 中村孝治，赖永祥译，〈十七世纪西班牙人在台湾的的布教〉收录于《台湾史研究初集》（赖永祥编，台北：三民书局，1970年，第107-120页）和《台北文献丛辑》（二）（中国方志丛书台湾地区第91号，台北县文化委员会编印，成文出版有限公司，1943-56年版，第215-230页）。方豪，《台湾早期史纲》（台北：学生书局，1992年。其第11章〈西班牙人的占据台湾北部〉，对西班牙在北部台湾的布教考证精详）。翁佳音，〈西班牙道明会在北台湾的宣教〉，《台湾教会公报》，2381期，1997年10月19日第10-11版；同氏著，〈十七世纪的台湾基督教史——史料与研究〉，录于《台湾基督教史——史料与研究回顾国际学术研讨会论文集》（台北：宇宙光，1998年），页19-32。鲍晓鸣（Jose Eugenio），〈The Catholic Dominican Missionaries in Taiwan 1626-1642〉，收于《台湾基督教史——史料与研究回顾国际学术研讨会论文集》（台北：宇宙光，1998年），页33-76；同氏还著有：〈Spanish Presence in Taiwan 1626-1642〉，《台湾大学历史学报》，第17期，1992年12月，页315-330；及

纪天主教重新传入台湾直至战后 1945 年以来 150 多年的台湾天主教史,这时期又可分为三个阶段(及清统、日据、及战后)。对这时期的研究的人比较多,以古伟瀛着力最深。而对日据时期台湾天主教的研究涉及较多的也只有古伟瀛一人。以下着重论述涉及日据时期的有关文章。

现为台大历史系教授的古伟瀛,本身是天主教徒,这几年对台湾对台湾天主教史多有研究,除了上文提及的对台湾天主教史进行研究回顾之外,还有对一些专题进行深入的探讨。古氏对 19 世纪台湾天主教的传教策略与发展进行深入的研究,陈述了道明会会在台传教的情形,并进一步分析其传教的策略与发展,涉及了传教人员、教堂建筑风格与礼仪的地方化、对外传教的模式和诱因、社会服务事业、及传教的困难等诸多方面。⁶ 由于日据时期天主教的传教策略与清统时期的有承传性,所以此文对日据时期天主教的传教策略的探讨,有极大的启发和借鉴价值。

古氏对台湾第一位神父涂敏正及日据晚期日籍台湾监牧里肋浅次郎生平及两位神父的相互关系作过专门的探讨,主要论著有《涂敏正蒙席》与《台湾天主教史上的里肋浅次郎与涂敏正》两篇。⁷ 《涂敏正蒙席》一文中,古氏除了利用了一些文献资料特别是涂敏正的日记,不过此文属于介绍性文章,并未作深入的探讨。此外,古氏对日据晚期里肋浅次郎监牧与涂敏正神父两人之互动关系研究,亦有深入之研究。古氏先是精简地介绍涂神父一生的经历,并援引其它资料,呈现出涂神父接任监牧职以及到嘉云地方传教时的一些历史景象。后来进一步将研究焦点触及与涂敏正有密切关系的里肋监牧,并探讨日据晚期时局环境背景下,两人接触、互动的情形。这两篇文章运用一些现在比较难见到的宝贵原始资料,并在文章大量摘引一些资料的原文和数据,极具史料和学术价值。

最后,古氏还有一些散见于教会刊物的杂文,⁸ 大多为有所感或是介绍

⁵ 《Spaniards in Taiwan Vol.2》(台北:南天书局,2001)。

⁶ 古伟瀛,《十九世纪台湾天主教(1859-1895)-策略与发展》,《台大历史学报》22期(台北:台湾大学,1998年12月),页91-123。

⁷ 古伟瀛,《涂敏正蒙席》,《见证月刊》,2000年7月号;及《台湾天主教史上的里肋浅次郎与涂敏正》,国史馆主办《二十世纪台湾台湾历史与人物学术讨论会》抽印本(台北:国家图书馆,2001年),承蒙古教授慷慨赠送此文,在此表示致谢。

⁸ 参阅《见证月刊》:1999年11月《近百年来本地使用的要理书》,2000年1月《话说一百四十年前》,2000年2月《堂区登记簿》,2000年3月《天悯其苦我惜才》,2000年4月《姑婆》,2000年5月号《静修女中》。

性质的小文章。古氏也曾以四字经文为主题进行文本研究，⁹由1935年台湾版的《四字经文》谈起，先与艾儒略的《天主圣教四字经文》略作比较，再分析书中蕴含的本位化色彩，并进一步提出本位化在台湾天主教上适应当地文化、传教对象的有利传教方法的重要性。

除古伟瀛外，触及近代台湾天主教史研究的还有蔡蔚群、赖永祥、杨惠娥、郭文般等人。

蔡蔚群对清季台湾教案有突破性的研究¹⁰，蔡的研究在时间断限上以1859年道明会重新来台开教开始，至1885年道明会未到北部传教结束，虽然不是专论天主教，亦有可观之处。蔡氏以外交史的角度出发来看传教史，并将台湾教案与大陆作一对照，突显出台湾传教与外交的特色。从蔡氏的研究，发现1885年以前天主教教案比基督教少，之后就有增加的趋势，其因素在于中法战争的影响。

台湾长老会出身的赖永祥，有多篇叙及天主教历史发展的小文章。¹¹这些内容性质属于介绍史料，并追述分析若干史实，从天主教传入台湾到西班牙势力的撤退导致天主教传教的中断，郑经与天主教关系，天主教在清末再度来台传教之经过和发展，多有精简扼要的介绍，尤其关于郑氏与天主教关系有详细的分析。不过，引注所列的赖氏的几篇文章中，仅有《天主教的步伐》一文，简单述及日据时期天主教传入台湾各地的时间。

上述赖永祥、蔡蔚群、古伟瀛多以历史学方法进行论述。而杨惠娥、郭文般等人则突破单纯从史学角度，同时引进了社会学、人类学等学科研究方法，进行多角度的阐述。

杨惠娥为成功大学的硕士生，其在硕士论文《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》¹²中以史学、人类学等角度考察了整个天主教传教背

⁹ 古伟瀛，〈〈四字经文〉、本位化与台湾天主教〉，载《第七届中国天主教传教史——中国教理讲授史国际学术研讨会会议手册》（台北：辅大，2001年），页265-279。

¹⁰ 蔡蔚群，《清季台湾教案研究（1859-1885）-以地方交涉为重心》（台北：正大历史所硕论，1997年）；及将硕论修改出版的《教案：清季台湾的传教与外交》（台北：博扬文化，2000年）

¹¹ 赖永祥，〈天主教传入台湾〉、〈西班牙的撤退〉、〈郑芝龙是天主教徒〉、〈郑成功优遇神父李科罗〉、〈李科罗与郑经〉、〈郑氏的吕宋政策〉、〈康熙教士测绘台湾地图〉、〈天主教卷土重来〉、〈天主教的步伐〉、〈同治天主堂被毁案〉、〈民恶天主教人〉等，收录于同氏著《教会史话》（一）（二）（台南：人光出版社，1990年），（一）页143-158、263-270；（二）页45-46。

¹² 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，国立成功大学历史研究所，硕士论文（未刊稿），2003年。

景下罗厝教会发展及教会的各层面，重点着眼于当代社会中罗厝教会。作者利用田野调查的方式，收集一些可贵的文献，里面不乏日据时期的资料。此论文对本文的完成助益甚大。

郭文般以社会学方法着手研究，也有三篇值得重视的研究成果¹³。《台湾历史过程中的基督宗教：以天主教和长老教会为例》发表于“宗教传统与宗教实践”研究会，《台湾天主教的本土化》于“社会科学理论与本土化”研讨会宣读，《台湾天主教的政教关系》为行政院国科会 1999 年专题研究报告。因《台湾历史过程中的基督宗教：以天主教和长老教会为例》与《台湾天主教的本土化》为初稿性质，而《台湾天主教的政教关系》又是尚未发表之计划报告。因此郭此 3 篇均未见于任何出版物，故此本人无缘得见，在撰写本篇论文时亦未能加以引用。现在根据杨惠娥的介绍，对郭文般的这三篇文章转介如下：

郭文般的研究主要以社会学角度入手，如《台湾历史过程中的基督宗教：以天主教和长老教会为例》一文，以社会大众、受教者的观点，来区别基督宗教在台湾历史发展中扮演的角色，以及如何被看待。另外，《台湾天主教的本土化》是教会礼仪、神学的一大课题，目前仅止于教会内对本位化的探讨，真正有研究的学者仍不多。而政教问题更是今日天主教研究中尚未开发的领域，《台湾天主教的政教关系》在此对于战后国民党与大陆来台之教会领导人士之关系，有深入之分析，鲜明指出了天主教在 1950 年代至 1970 年代教务兴盛之有利政治因素的源由。除此之外，该文也提及 70 年代教会面对当时政治环境，如对党外运动的看法与回应。如此，让外界了解到当时天主教会也有所反应，而不只有长老教会一枝独秀，虽然天主教会因内部意见不协调，所以反应不如长老教会。

郭文般的研究可谓有十分的启发性。台湾天主教和基督教的对比研究是台湾天主教史研究的一个十分新颖的课题。目前除上面所提的郭一文外，没有相关的论著。郭从整个历史脉络来探讨台湾天主教和基督教各自的历史角色，强调了两者之间的区别，对两者的联系以及在各个历史时期呈现的特点未免有所忽视。清季和日据时期，台湾天主教和基督教除了各自在台发展外，

¹³ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，国立成功大学历史研究所，硕士论文（未刊稿），2003 年，页 6。

之间还存在矛盾与竞争。这一历史时期的特殊的现象，是有十分探讨价值的，然直至现在，仍未有人专门提出并予以论述。

台湾天主教的政教关系也是一个较新的研究点。目前学界涉及很少。从杨惠娥的介绍来看，郭文般的研究是有开创意义的。不过除郭文般的研究时间断限是1950-1970年代，对日据时期的天主教的政教关系未予探讨。关于日据时期台湾天主教的政教关系，目前没有相关的专著出现。翁伟志、Willian Richardson 在研究日据时期台湾基督教（新教，主要以长老会为对象）有涉及一些¹⁴，具有一定参考价值。

二、信徒与仪式礼仪的研究

对于台湾基督教信徒研究，是近年台湾学界逐渐兴起的一个热点，这正是以前为人忽视的研究的空挡。这方面的研究，多以社会学、人类学为入手点，针对某一信教家庭或信教聚落，利用田野调查结合文献考辨，对教会信徒各个层面进行探讨。而对信徒研究也往往带出对教会的仪式礼仪的探讨，因为后者是前者信仰生活必不可少的一部分。

近几年进行台湾天主教信徒研究的主要有杨嘉钦、刘益城、林鼎盛三人。这三人的硕士论文均是有关这方面的研究。

杨嘉钦的硕论是以前金教会为研究对象。¹⁵本身为前金教会第五代信徒的杨嘉钦，以前金教会聚落变迁为贯穿论述的主轴，先论述聚落变迁的始末，在进一步讨论了其对教会及信徒的影响。不过该文未能讨论聚落变迁后信徒和非信徒的关系的转变，未免有些缺憾。

刘益城的硕论是以万金、赤山地区天主教众的日常生活为研究对象。¹⁶刘首先从文献资料的解读和重构，深入地阐述了万金、赤山两地的族群的分布及其活动，以期明了当地天主教众的背景身份；然后介绍了万金、赤山两地天主教的传入和发展，探讨了万金圣母圣殿的组织和活动，着重介绍主保瞻礼以及圣母游行的精彩过程，目的在于对万金圣母圣殿现今的发展作一详

¹⁴ 翁伟志，《日据时期台湾基督教之研究——以台湾长老会为中心（1895-1945）》福建师范大学历史系硕论（未刊稿），2001年。Richardson, Willian. J. *Christianity in Taiwan under Japanese Rule*. St. John's University, New York, 1971. Ph.D. Dissertation. 231pp..（纽约圣约翰若望大学博士论文，1971年）。

¹⁵ 杨嘉钦，《高雄前金天主教聚落研究》（台南：成大历史研究所硕士论文，1998年）。

¹⁶ 刘益城，《万金、赤山地区天主教众日常生活研究》（台南：台南师范学院乡土文化研究所硕论，2003年）。

细的描述。并在此基础上，以生活方式为切入点，利用参与观察和访谈以及问卷调查等社会研究方法，对万金、赤山两地教众的日常生活现状的各个层面进行细致深入的分析。刘益城的研究虽然着眼于万金、赤山地区天主教的现状，对日据时期的教会和信徒状况鲜有述及，但其研究方法无疑十分具有启发性。

林鼎盛研究视野则锁定在罗厝教会的信徒，¹⁷ 采取人类学的角度切入，以田野采集到的资料，从天主教仪式出发，对信徒进行时间观、空间观人观三个面向的记录，并加以探讨分析。林的研究、撰述立场已从传统传教史专注在教会、传教士身上转移到信徒的生活的层面。不过该文以探讨人类学理论和社群性质为目的，不是进行历史性讨论，因此对教会的历史、事件、人物发展与变迁等历史课题，虽多有提及但非重点，对日据时期的教会更鲜有论述。本文在论述日据时期天主教会的各层面时，积极借鉴林鼎盛研究方法，但同时也顾及其不足并加以完善。

除了以上三者外，杨惠娥在其硕论中也专门分章论述了信徒及仪式礼仪，在研究比前三者有明显的进益。不过杨氏的硕论着眼于罗厝教会，所述基本上是罗厝教会的现状，自然鲜有对日据时期有深入的专门的探讨。

就专门的仪式礼仪的研究，目前台湾天主教仪式礼仪研究方向，大多偏向于讨论仪式礼仪与本位化之关系。¹⁸ 谢文琦就天主教丧礼进行研究，尝试从文化、社会学的角度，以及天主教神学及礼仪学的理论为基础，对台湾天主教丧葬礼仪本地化之理论基础，和丧礼本地化之内涵与意义予以肯定。不仅讨论丧礼仪式的内容与过程，进而评析台湾天主教丧葬礼仪礼的功能和意义，并以新竹县横山九赞头天主堂“做七”为例，探究九赞头“做七”的基础、内容与仪节，并评析仪式的价值。最后再次确定丧礼本地化的重要性。可见谢氏所研究的仍着眼于当前的台湾天主教。

综上所述，对日据时期台湾天主教信徒的研究，只是个别在论述过程中附带提及，还没有专论或者较深入的研究。日据时期，天主教信徒迅速增长，并且因应社会的变化，呈现出许多与前一期不同的特点。日据时期的天主教的仪式礼仪虽然延续前期的做法，但由于信徒变化，仪式礼仪及节庆也具有

¹⁷ 林鼎盛，《仪式与意义：以台湾天主教罗厝堂区为例》（台北：台大人类所硕论，2003年）。

¹⁸ 谢文琦，《台湾天主教丧礼研究》（台北：辅大宗研所硕论，1992年）。

特定不同的作用和意义。因此，对于以上两者的研究，是有很大的空间和意义的。

三、社会事业研究

天主教在台湾社会服务方面，1945年之前仅有孤儿院、教会学校(静修女中)两项事业，到1949年诸修会来台后才逐渐呈现多元化。因此，关于天主教之社会服务研究，多集中在战后时期的讨论。如李玲玲与张英阵之研究，¹⁹专论战后天主教在台湾所进行的社会服务事业。经研究显示，天主教的社会服务模式随著台湾社会产生的问题与需求，而有所调整与转变，并且为满足不同的需求，服务事业不断扩充，因而建构出一套完整又缜密的行政服务体系。

此外，王顺民从非营利事业组织进行之研究，²⁰大抵都紧扣着台湾社会发展背景，针对天主教社会服务事业进行考察与诠释。对于天主教社会服务模式的转变，王顺民的研究结果与李玲玲、张英阵之研究相同，同样是肯定天主教关照台湾社会变迁及其需求而作调整、修正。另一方面，王顺民还进一步以储蓄互助社为对象进行研究，就天主教引进储蓄互助社，及早期储蓄互助社作为天主教外围组织进行历史考察。

对于日据时期天主教社会服务的研究或探讨，目前还未有相关的文章出现。可见此方面也是日据时期研究的空缺。而日据时期台湾天主教的孤儿院事业和教育事业是该时期传教的重要内容，因此很有必要进行深入的考述分析。

四、天主教建筑研究

在天主教建筑研究方面，有张政章、韩蕙芳、张志豪等人之研究。²¹张

¹⁹ 李玲玲，〈台湾天主教的社会服务〉，收录于内政部编，《宗教论述专辑：社会服务篇》台北：内政部，1995年。张英阵，〈天主教在台湾的社会服务〉，载《社区发展季刊》第89期，2000年3月。

²⁰ 王顺民，〈宗教关怀与社区服务的比较性论述：传统乡村型与现代都市型的对照〉，《社区发展季刊》第39期（台北：内政部社区发展杂志社，2001年）。王顺民，〈战后台湾宗教福利服务模式的探讨—西方宗教与本土宗教的对比〉，载《思与言》第36卷第2期（台北：思与言杂志社，2001年）。王顺民，〈当代台湾地区宗教类非营利组织的转型与发展〉（台北：洪叶文化，2001年）。

²¹ 张政章，〈一九四五年以后台湾西部平原地区天主教教堂建筑之研究〉（台中：东海大学建研所硕论，1991年）。韩蕙芳，〈台湾天主教教堂礼仪空间形式研究—以台北市天主教教堂为例〉（台北：台湾科技大学建筑所硕论，2001年）。张志豪，〈花东地区天主教教堂建筑研究〉（台南：成大建研

政章以 1945 年以后台湾西部各天主教堂进行研究，首开教会建筑研究之风气。该文不仅建立台湾地区天主教堂建筑的基本资料，并对支配教堂建筑形式之影响因素内容进行初步的分析讨论。其中对影响教会建筑形式之支配因素内容进行讨论，包括台湾地区之年代背景方面，教会本身之教廷中心，地方教会组织，建堂神父三方面，及建筑专业方面等五部份。研究显示 1945 年以后台湾西部平原地区天主教堂，建筑形式呈现多元化，其原因在于支配因素的多元化发展趋向。

韩蕙芳以教堂礼仪空间形式著手，论述过程中藉由天主教进入台湾的路线与教务发展情况，提出天主教会在不同时期采取的传教方法，并实践在教堂建筑上，进而产生不同的空间形式与样貌。由此与张政章的研究相比，在教会建筑上有深一层的研究贡献。至于张志豪之研究，则依循张政章研究模式进行论述，从探讨花东地区天主教堂的发展概况，进而对支配教堂建筑发展的影响因素进行分析讨论。

除了上述之研究成果，傅朝卿有一篇极为精简重要的文章值得提出。傅朝卿以台南后壁菁寮天主堂为研究对象，文中不仅讨论了早期天主教在台传教，建堂之背景因素，研究成果也显示教堂建筑形式，风格，见证了天主教在台传教历程，并阐明了台湾天主教藉由教堂建筑在教会本土化上的可能性。

至于日据时期天主教的建筑，由于此时期的教会建筑均延续上一时期，在建造上没有什么特别显见的特点。上面几个学人在研究时已有附带述及。本人认为日据时期是教会建筑应与清季一体研究，方有价值。基于此点，加上有关建筑的资料的缺乏，因此本论文对日据时期的台湾天主教的建筑不予讨论。

回顾过去和现在，可以看出整个台湾天主教的研究还处于起步阶段。而日据时期台湾的天主教研究，目前除了就涂敏正和里胁两个日据时期台湾天主教人物的探讨外，基本上处于空白阶段。

所硕论，2002 年）。傅朝卿，〈菁寮天主堂〉，载《大地地理杂志》第 153 期（台北：大地地理，2000 年），页 17。

第三节 资料的运用

与在华的耶稣会不同，西班牙道明会是个注重传教的热情，较不注重文字传教的教派，所留下的资料相当有限。耶稣会士在中国传教曾留下大量的书简论著，为后人研究提供了大量的宝贵的史料。然道明会会士不一样，留下的文字记载不多，因此给后人的研究也就造成了很大的困难。下面就本文主要运用的文献资料作一介绍。

在台道明会传教士也一样，目前能看到只是道明会传教士留下的为数很少的书信。这些书信一大部分发表在 *El Correo Sino-Annamita*²²、*Misiones Dominicanas*²³、*El Siglo de las Misiones Dominicanas*²⁴等刊物，有的存于西班牙、菲律宾、罗马教廷等地的档案馆里。Pablo Fernandez O. P.曾将这些书信翻译英文并选辑成《One Hundred Years of Dominican Apolate in Formosa, 1858-1959》²⁵，黄德宽把它译成中文出版，名为《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》。本书辑录了道明会重返台岛以来至台湾光复前的 69 封道明会士所写重要的传教信件及几篇的传教简史和一些当时报刊文摘，里面有近一半为日据时期的资料。本文对道明会资料的利用，很大一部分得益于这本书。不过此书的最大遗憾就是没有附有当时传教的统计数据。日据时期的台湾天主教史料，除了道明会会士留下的书简外，日本官方的文件，如《台湾事情》也载有一些，不过大多是很简单的记载，但《台湾事情》对 1915 年—1941 年台湾天主教有精细的统计数据。此外当时的天主教报纸和年鉴，如日文天主教半月刊《声》和日文天主教报纸《日本カトリック新闻》对同期的天主教在台活动也有些许报道，并有载有一些年度详细的统计数据；另外，J.M. Planchet 编的法文的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon*²⁶，对日据时期的台湾天主教有精细的统计。本文利用的另一重要史

²² 一月刊，创刊于 1866，包含有许多在台湾传教的传教士写的信件及年度向马尼拉写的台湾教务报告。

²³ 为在马德里编辑的月刊，创刊于 1917 年，也有一些信件。

²⁴ 1914 年创刊，出版于西班牙的 Bilbao。

²⁵ 主要从 *El Correo Sino-Annamita*、*Misiones Dominicanas*、*Ultramar* 三个刊物登载的台湾道明会信件中，分别摘要编辑而成的。本文以英文版为基准，但译文主要参照黄德宽译书。

²⁶ 1916 年为第一辑，本文利用收集到的 1916、1921、1925、1927、1929、1933 等六个年度的辑刊本所载的数据。

料是涂敏正的日记(1924~1950),该日记录了日据中后期许多详细教会活动情况,弥补这一时期史料的不足,且由于涂乃第一位本地籍神父,因此其日记提供不同于道明会士的一些重要的观点和鲜为人知的资料。还有一个为本文主要参考的重要史料是大国督编的日文的《台湾カトック小史》²⁷,该书记述了17世纪道明会首次入传台湾到1940年台湾天主教的传教经过,里面有许多日据时期天主教资料。由于该书主要是根据台湾第二任监牧杨多默(Tomas de la hoz,任期为1920年至1941年)的口述的基础上编辑而成,因此是研究日据时期的必不可少重要参考资料。以上这些都是研究日据时期的台湾天主教珍贵的资料,也是本文所尽力利用的一部分宝贵资料。后人对其它一些资料也进行了一些译介和整理,出版和发表了一些资料性的书籍和文章,如涂敏正等人²⁸。特别是各个教会出版的周年纪念册,里面有不少珍贵的教会档案史料。另外许多教会报刊上也发表近年一些田野调查和新史料发掘介绍,也是本文所利用的资料来源之一,对本文的完成有着莫大的帮助。除此之外,本文还大量引用了日据时期台湾新教长老会的资料,以便以更为宽阔的视角对日据时期的天主教会发展的状况进行关照。这也是与其它论述台湾天主教的文章最大不同点之一。

第四节 论文架构

基于目前所占有的资料,本文正文从五个方面对日据时期的台湾的天主教进行探讨。

第一章殖民军刀下的台湾。本章首先简要介绍1895年日本据台时台湾的社会景况及之后的殖民统治,以期明了当时天主教所处的内外环境。然后着重分析日据时期台湾殖民统治的宗教政策的沿革及其对在台基督教整体

²⁷ 已由陈嘉陆译中文名为《天主教来台传教百年简史》,由高雄天主教道明会于1960年出版,本文利用的该书的网络版。陈嘉陆的译书里面有在人名上有不少毛病,中文也也有所欠缺。本文在引用时以大国督书为准,并有参照陈嘉陆的译文。

²⁸ 涂敏正除了留有日记外,还撰写了《云林县的传教史》及《云林县方志》等文章,都是日据时期台湾传教史的珍贵资料;1953涂敏正撰写了《天主教史》,除了收进《云林县的传教史》外,还对天主教的教理教义、天主教的特点以及与新教的区别做一番阐述,体现其宗教观,因此《天主教史》是研究涂乃至日据时期及光复前后台湾天主教信徒宗教思想的重要文献。(参见《云林文献》第二卷,第三期,第445页,中国方志丛书台湾地区第92号)。

的影响。

第二章日据时期天主教在台的传播。在第一章的基础上，以台湾政治社会发展与变迁为入手，依照教会的发展脉络进行论述。首先追溯日据之前天主教在台传教的历史过程，着重讨论了1895年日本据台时天主教在台的处境；接着以此为基础，结合殖民宗教政策的变革，分三个阶段对日据时期天主教在台的传播和发展进行阐述，着重论述在日本殖民政策下传教遭遇的困难及应对的办法以及三个阶段呈现出的特点。并从几个层面深入阐述当时台湾天主教会与岛内基督教新教的竞争及对比，从另一角度来体现当时台湾天主教的景况。

第三章教会的经营。本章承接上一章的论述，以教会内部的景况为着眼点，从传教人员、教会的团体组织、传教方法等三方面，对教会经营具有影响力的因素进行论述。籍着上述三方面的讨论，试图建构出日据时期天主教会在各个层面经营下的完整图像。

第四章教会的信徒。信徒是教会形成的最主要的因素，也是信仰与教会对外形象的代表。因此本章讨论天主教之于信徒的作用，与信仰在信徒身上的展现。为此，从日常显而易见的信仰生活、生命礼仪，进而分析信仰对信徒的影响，并深入地探讨日据时期台湾信徒团体形成及所呈现的特点。

第五章教会的社会事业。主要介绍日据时期天主教在台所办的两个社会事业：慈善事业和教育。由于前人对日据时期的天主教社会服务未有过论述，介绍也极不周全。基于这一点，本章在对各种文献考辨的基础上，详细的介绍了日据时期天主教仅有的两项社会事业，论述了这些社会事业对传教和社会的影响。

我一直很惊讶，这些教友处在堕落的社会风气中，身边有那么多的诱惑和陷阱，仍然能够虔诚事主，不为所动。教友生活在“现代的巴比伦”，而维持坚定的信仰，实在令我感动。只有天主的恩惠才能创造这样的奇迹——天父随时照拂他的选民。

——林茂才 1906.6.20

引言

在清王朝统治时期，台湾岛上只有加拿大长老会、英国长老会以及西班牙多明我会三个教派。日据时期，在日本人宗教自由政策之下，日本国内的一切宗教，无论是基督新教、天主教、佛教、神道等一概传来。仅从日本传来的基督教教派有：日本基督教会、日本圣公会、日本组合基督教会、救世团（又名救世军）、日本圣教会、日本美以美会、第七日再临团（即安息日会）等。从日本传入的天主教派别有：日本天主教、日本哈里斯特正教会（即希腊正教会）。1926年又从大陆传入的真耶稣教。一时间岛上教派林立，各派都积极采取措施争取信徒。

第一章 东方的巴比伦：殖民军刀下的台湾

台湾，我国东南沿海的一个美丽的岛屿，自古以来即为中国神圣的领土。十六世纪葡萄牙殖民者经过台湾海峡，望见其岛上树木葱郁，景色秀美，不禁发出一声感叹：“EL FORMOSA!”，即为“美丽之岛”的意思。今人称台湾为“美丽岛”，即为此由来。然台湾在中国史册早有记载，为世人所知。大陆先民老早就有人陆续渡海抵台，与台湾原著民一道共同开发宝岛，并交合繁衍，形成台湾的早期人民。由于台湾地处战略要冲，明末以来，随着西方的殖民势力的东扩台湾就成了列强觊觎和掠夺的目标。其中地处东洋海面上的弹丸之地的日本，也几度对台湾蠢蠢欲动，早有侵吞的企图。1894-1895年甲午中日战争，终于遂了日本数百年的掠夺之梦。由于清政府战败，《马关条约》的签定，台湾被迫割让给日本，台湾人民再度沦为异族的臣民，在日本的殖民军刀下，被蹂躏达50年之久。兹就日据时期台湾的殖民地统治作回顾。

第一节 台湾殖民统治历程概述

1895年6月14日。日本海军大将、台湾第一任总督桦山资纪抵达台北，17日下午，在旧巡抚衙门举行施政典礼，这一天以后被定为“始政纪念日”，标志着日本在台湾殖民统治的正式开始。

为了确保殖民秩序的稳定，日本在岛内逐步建立起殖民统治机构与法律体系。总督的独裁权力、特殊的警察统治和保甲制度，构成了日本殖民统治的三大支柱。

首先，日本政府赋予台湾总督以独裁的权力。1896年3月的《台湾总督府条例》以及随后颁布的“关于在台湾施行法令之法律”（简称“六三法”），赋予台湾总督立法、行政、军事大权于一身，掌握了人民的生杀予夺的大权。1907年，替代“六三法”的“三一法”开始实施，但两者并没有本质的区别。根据手中的权力，台湾总督发布了《匪徒惩罚令》、《台湾刑事令》、《法院条例改正令》、《保甲条例》、《治安警察法》、《台湾新闻令》等一系列的律令，台湾人稍有异动，就会受到严惩。如1908年公布《匪徒刑罚令》，对抗日志士一律处以极刑：“不问何等目的，只要是纠众集伙而以暴行胁迫之手段达成目的者，皆构成匪徒之罪状，首魁及教唆者处以死刑、参与谋议者或易任指挥者处以死刑、附和随从者或者为杂役者处以有期徒刑或重惩役。反抗官吏或是军队处以死刑。”¹

其次，日本殖民者还充分运用警察机关这一暴力机器。在台湾，凡是同老百姓直接有关的措施，都要通过警察来执行。他们权力很大，对一般警务、外事、户籍、保安、兵役、征役、防火、防空、防疫、风纪、卫生、征税、派捐、经济管制、劝募公债、征求储蓄、强制收购土地，以至婚丧殡葬、演戏娱乐，无所不管，横加干涉。

再次，日本人还把中国古代封建社会的保甲制度移植到近代的台湾，并加以强化。1898年的《保甲条例》规定，所有台湾居民以十户为一甲，置甲长一人；十甲为一保，置保正一人。保甲内的所有居民都要订立保甲规约，互相保证遵守执行；如出现有“犯罪”行为，“保甲内人民负有连坐责任”。保甲制度的实质就是让台湾人民自相监视告密，以实现其“以台制台”的恶毒目的。

¹ 黄昭堂著，黄英哲译《台湾总督府》，（台）自由时代出版社，1989年，第96页。

在总督的独裁统治之下，建立理想的殖民体制是一贯不变基本的政策。为达到此目的，总督府在不同时期采取不同的策略。根据策略的演变，可以分成三个时期²：

一、绥抚时期，从1895年据台到1918年第一次世界大战结束。这一时期的七任总督全部由武官出任，又称作武官总督时期。起初，台湾各地起义风起云涌，总督府一面忙于武力镇压，一面全力建立“殖民地体制”，部署统治机构，“安抚”台民，完善殖民统治。同时竭力驱逐来自英美和中国大陆的资本，肃清各种经营台湾的障碍，并强制推行旨在保护日本资本家利益的各种政策措施，从而在广泛的社会经济方面完成对台湾的独占统治。

二、同化政策时期，从1919年至1937年卢沟桥事变前。这一时期的九任总督都是文人出任，又称为文官总督时期。在此期间，日本承一战之机，坐收渔利，国力急速膨胀，跻身世界五大强国之一。它踌躇满志，对台湾经营亦大有进展。第一次世界大战后，风靡世界的民主自由思想和民族自决思潮，特别是祖国大陆的“五四”运动和大革命浪潮，有力地促进了台湾民族民主运动的开展。日本人为顺利地进行统治，转而采取所谓“日台一体”的民族同化政策，大谈“一视同仁”、“内台一如”，高倡“内地延长主义”，并实施骗人的“地方自治”，妄图用欺骗手段笼络台胞。

三、皇民化时期，从1937年卢沟桥事变后到1945年台湾光复。此时期台湾恢复武官总督执政，全面配合日本对外战争。日本发动侵华战争后，进入战时体制。继而又发动太平洋战争。在侵略战争中，日本人力、物力消耗殆尽，急需台湾出人力供驱使，出兵员当炮灰，出物资供军需。为此日本殖民当局大倡台人“日本化”，全力推行“皇民化运动”，企图从精神上消灭台胞的民族意识，从生活上改变汉族的风俗习惯，从而全面动员台胞参战。

² 参考：田珏，《宝岛百年——日本殖民统治以来的台湾》（高等教育出版社，1992年），第9—11页；王诗琅，《日人治台政策试探》，载黄富三、曹永和主编《台湾史论丛第一辑》（众文图书有限公司，1980年），页345-347。

第二节 怀柔至压制：殖民宗教政策的沿革

1895年，日军入侵台湾，在兵荒马乱中，焚毁了台湾著名的寺庙多座，破坏神像不计其数。日军占领台湾后，为避免过度刺激民心，乃揭橥信仰自由的口号，对台湾民间宗教采取尊重的态度。等到殖民统治日渐稳固，台湾人民反抗意识日趋薄弱，即积极利用台湾的宗教信仰，作为协助其殖民地统治的工具。之后，日本帝国主义的发展愈趋快速，对外侵略扩张的白热化，使得国家神道的发展走向极端，而台湾的固有的宗教亦遭到前所未有的破坏。直到光复后，台岛才恢复宗教信仰的自由。

日据前，岛上的宗教既有传统的佛教、道教以及民间信仰，还有外国传入的基督教与天主教。日据台后，日本本土各种宗教一概传来。在日本整个治台政策的影响下，根据其特定的政治意图及宗教政策的演变，宗教政策可以分三个时期：“放任、温存”时期（1895-1915）、“奖励、控制”时期（1916-1930）、“压制、消灭”时期（1931-1945）。兹概述如后：

一 “放任、温存”时期（1895-1915）：

日据初期，台湾人民连连揭竿起义进行武装反抗。为了安定民心，日本统治当局根据其“帝国宪法”保障信仰自由的条款，尊重台湾人的信仰自由。对台湾的寺庙，原则上不加干涉，任其自由发展。³

1895年5月27日，第一任桦山总督在前往台湾赴任的途中，就已发表“治台宣言”，采行恩威并施的方针来统治台湾，对于抵抗日军侵略的台湾人民，予以排击消灭，对于一般顺民，则行绥抚。因此，桦山总督到任后，即积极利用郑成功的信仰，图谋借着中国民族情绪达到其绥抚台民的目的。此点可由桦山总督赠与延平郡主祀“力挽回澜”的匾额一事得到证明。

1896年1月18日，台湾总督府发表有关对台湾固有宫庙寺院保存的谕告，其全文如下⁴：

“本岛固有之窗庙寺院等；于其建立虽有公私之别，但是其信仰尊崇之结果，为德义之标准，秩序之本源，于保民治安上亦不可或缺。现在际于兵

³ 陈玲蓉，《日据时期神道统治下的台湾宗教政策》（台湾：自立晚报社文化出版部，1992年），页84-85。

⁴ 李嘉嵩，《日本治台——宗教政策考（一）》（台）《瀛光》第128期。陈玲蓉前引书，页86。

务倥偬之时，供于军用虽属势所难免，但须注意不得滥为损伤旧惯，尤其破毁又像，散乱种器和具等行为，绝不容许肆意妄为。因此，今后应更注意保存，如有暂供军用者，著即尽速恢复旧观，特此谕告。”

第二任桂总督亦发表对台绥抚的训示，其内容如下：

“内地之法律规则难须使之渐次普及于台湾，然相？之人情风俗若不分彼我之别，而置于同一法律规则之规范下，则不得无法免除两者之冲突，亦不能达成安固人民生命财产之目的。因此，施行地方行政之际，亦应同时考查各地之人情、风俗、语言，使之适用于法律规则。束令及律令之外，尚须酌情规定例外，以达到法律则之目的。”⁵

第三任乃木总督亦依循此训示，其施政方针中亦明白指出：

“本岛土民对于祖先遗留下来之旧贯风俗，信仰颇深，几乎成为不文之法度。其中，若有明？达反本国之定例而造成施政上之障碍者，固然应予废止，但如辮发、缠足、衣帽之类，其是否更改，则一任土人之自由，又吸食鸦片之恶习，须于一定之限制下，渐收其遏止之效果。其他痕美风俗，则应多保存；以供施政之便。”⁶

此外，日人的施政方针也见于明治天皇的训示，1898年8月2日，明治天皇于京都对乃木总督颁下如下敕语⁷：

“台湾诸岛归附朕之版图，为日尚浅，其新附之民或有未能其安者；宜视察民情旧惯，加以抚恤。”

可见，几届总督的施政方针和明治天皇的训示乃是基于当时民心未定、统治未稳，为减少民怨及统治的困难而发出的，是安抚妥协政策的表现。

此外，该时期也确定了台湾的“殖民地”性格，即要在台湾发资本主义的产业。出于这个目的，第四任总督的民政长官后藤新平根据“生物学”原则，进行“旧惯调查”，开始施行“旧惯温存”政策，对台湾的传统宗教采取所谓比较温和的放任制度。后藤新平在台政策施行的“成功”，也使后继的主政者沿袭他的政策，采取宗教“放任”、“温存”的策略。⁸

⁵ 鷺巢敦哉，《台湾统治回顾谈》（台湾警察协会，昭和18年9月），页247-248。陈玲蓉前引书，第87页。

⁶ 陈玲蓉，《日据时期神道统治下的台湾宗教政策》，页87。

⁷ 蔡锦堂，《日本据台时期的宗教政策——奉祀大麻》及发行〈神宫历〉，郑樑生主编《第二届中国政教关系国际学术研讨论文集》，台北，1991，页313-332。

⁸ 翁伟志，《日据时期台湾基督教之研究——以台湾长老会为中心（1895-1945年）》，福建师范大学硕士论文（未刊稿），2001年，页8。

这一时期日本国家神道被引进台湾，并在台北建造象征日本统治台湾的“总镇守”——台湾神社，但在台日本人对此态度并不十分积极。⁹ 因此，初期的台湾宗教政策在明治天皇及各任总督的指示下，依照“尊重民意”的基本方针而推行。于是，除了严重违反日本国内法律之外，台湾一般风俗及信仰，都在总督府的绥抚政策之下而得以保存和发展。

二、“奖励、控制”时期（1915-1930）

1915年，总督府对台湾宗教政策作了一些调整，这和“西来庵事件”有关连¹⁰。日本认为，“台胞对本岛固有之宗教信仰浓厚出乎意料之外，与社会福利关系甚大，同时往往被奸黠之徒，利用迷信以乘，不测之弊多。因此，当局认为有调查其实情，研究适当措施之必要，以之作厘定宗教政策之参考。”¹¹ 1915年9月，宗教调查开始，由台湾总督府编修官兼翻译官丸井圭治郎等人，调查台湾宗教系统的沿革、教义、组织、系统及台胞信仰等，1919年印行了《台湾宗教调查报告书》第一卷，准备在第二卷中对基督教等一些宗教派别进行调查。不料，调查就此中断，有关基督教的调查没有进行。日本政府一面进行宗教调查，一面在总督府设置社寺课，专司宗教调查辅导与监督。1922年，总务长官向各州下了一道“通达”，对于台湾宗教教务所、说教所、寺庙等之设立与废止，确立一基本方针：1. 淫祠邪教 2. 经营不确实 3. 设立地及附近街庄之寺庙有供奉同一神佛 4. 设立寺庙时，拥有相当资产之资金提供者未足五十人 5. 于同一市街庄内，同宗派、教派之教务所、说教所的设立等，均须尽量避免。

另一方面，总督府为顺利推展对台湾人的教化事业，经常推荐日人僧侣担任台湾寺庙的住职或堂主，一则美其名为宗教交流，一则以监视控制台湾人的宗教活动。¹² 与此同时，统治者鉴于台湾是以武力而夺得的殖民地，

⁹ 蔡锦堂，《日本据台时期的宗教政策——奉祀大麻”及发行〈神宫历〉》，郑樑生主编《第二届中国政教关系国际学术研讨论文集》（台北：1991年），页313-332。

¹⁰ 西来庵事件，又称噍吧哖事件，或余清芳事件。由于受辛亥革命的影响，1914年余清芳等人利用宗教信仰，以台南市的西来庵聚众密谋起事，但遭日警发觉，余等率众转战噍吧哖（今台南县玉井）。余等发谕告文，提出“恢复台湾”的口号，斗争约坚持一年，后遭到日方镇压。参阅参阅台湾总督府法务部《台湾匪乱小史》，或程大学编译，《余清芳抗日革命案全档》，四辑八卷（台湾省文献委员会，1974-1976）。

¹¹ 台湾省文献委员会编印，《重修台湾省通志》卷3《住民志·宗教篇》。

¹² 陈玲蓉，《日据时期神道统治下的台湾宗教政策》，页91。

加上民风保守，其历史背景、文化渊源都不同于日本本土，若以强制的方式改变其固有传统，必遭到强烈的反抗，于是制订各项法规与办法，将“神道”与“宗教”分开管理。于是其对台湾的宗教政策便从“温存”、放任转为调查、整顿。¹³

虽然总督府在政策上作了调整，但此时期的信仰自由仍得以保证，而且殖民当局还直接参与并“奖励”一些宗教活动。不过另有其用意。

这一时期，由于勤俭努力，台湾人的经济状况渐见改善，殖民当局便企图利用寺庙、神明来增长台人的迷信和浪费，图谋藉此阻止当台湾民族资本的发展，并抑制台湾人学问、知识的提升，以谋求其殖民统治的利益。于是，各寺庙的迎神祭典、建醮等宗教活动，不但未遭到总督府的取缔禁止，反而被明来暗里地鼓励支持，因此，各式祭典极为铺张，殿宇亦大兴土木。例如：1924年11月1日的台此妈祖庙建醮，即在大稻埕地区举行盛大的祭典，长达五日，可见其铺张浪费之情形。同时，统治者亦亲自参加民间各式宗教活动，给予奖励支持，如每逢农历五月十三日迎城隍，历届台湾总督夫妇，必亲临台北大稻埕郭某住宅，与民众共同参观霞海城隍庙的迎神行列，习以为常，以示全力支持“拜拜”的盛大举行。

日人奖励迎神拜拜，鼓励各式宗教活动，其原因不外是：一、藉著敬神宗教活动的参与来缩短统治者与一般人民的距离，并增进彼此间的感情；二、透过宗教活动的友好行为，诱导台湾人民将其注意力集中在有宗教信仰中，以期淡化抗日的民族意识，坐收统治阶层的利益。¹⁴

日据中期的宗教政策，就在这种“奖励”与“控制”的矛盾政策下而施行。

三、“压制、消灭”时期（1931—1945）

1930年2月7日，总督府通令各州厅，须加强取缔未申请而建立的寺庙、斋堂，以消弥滥设的弊风，并贯彻社寺行政。这一举措已显示出其排斥台湾旧惯的决心。

¹³ 蔡锦堂，《日本据台时期的宗教政策——奉祀大麻》及发行〈神宫历〉，郑樑生主编《第二届中国政教关系国际学术研讨论文集》，页313。

¹⁴ 陈玲蓉，《日据时期神道统治下的台湾宗教政策》，页89-90。

1931年“九·一八”事变后，台人对中日双方持何种态度，对于日本殖民统治当局来说，就变得至关重要。1936年，新上任的台湾总督小林跻造在一次内部演讲中忧心忡忡地说：“从军事上观察，台湾确为我国防上重要据点，……台湾无论在政治、经济和国防上都与我国有重大关系，倘若此地居住的日本人（按指台湾人）没有作为日本人应有的精神思想，惜力谋私，仅披着日本人的假面具，政治、经济方面暂且不论，国防上便犹如坐在火山口上。”为了适应时局，他强调必须“排除万难，不断致力于教化事业，使之成为真正的日本人。除此别无他径”，要求台湾人民团结一致力日本“国运兴隆”作贡献，力图通过灌输国民精神、振兴普通教育、纠正言语风俗等手段来“培养忠良帝国臣民的素质”。¹⁵因此，把握台湾人民的思想动向，扫除中国文化的影响，将台湾人民从汉民族一员同化成为大日本帝国的忠实臣民，防止他们响应祖国的抗战，利用他们为日本帝国主义侵略战争服务，已经成为摆在台湾总督府前亟待解决的一大课题。

1937年之后的“皇民化运动”，可以说是解决这一课题的集中体现。“‘皇民化运动’可以说是一种日本极力推行的同化运动，包括普及日语、崇敬神社、奖励为国动员的共同奉仕工作、打破不属于日本人的风俗习惯等，其运动的本体包罗万象，但是其完成则必须以‘信仰的皇民化’为必要条件。”¹⁶“所谓‘信仰的皇民化’，就是所有台湾人都瞻仰日本的神，赞美日本的神，相信日本的惟神之道为无上的真道，并进而成为自己的生活规范、且将这规范纳入实际生活中具体实行。因此在推翻旧信仰之前，必须确立一足以取代旧信仰的‘对策’，而‘对策’施行之时，就是民主化运动的完成。”¹⁷由此可见，皇民化运动，着重于思想信仰的改造，也就是以国家神道的思想来代替台湾固有的宗教信仰。这里所说的“对策”，应是彻底消灭旧有信仰、推展惟神之道的方式。¹⁸

随着战争的扩大；日本人更强调“敬神崇祖”精神，也开始出现“国有神社，家有神棚（神龛）”的口号。神社与神棚乃是在战争时期敬神的两大支柱。在“国有神社”这个口号出来之后，则开始强调神社的建造、神社的

¹⁵ 戴国焯，《台湾与台湾人》，研文堂，东京，1980年，页208；陈孔立《台湾历史纲要》，页412。

¹⁶ 陈玲蓉，《日据时期神道统制下的台湾宗教政策》，页230-231。

¹⁷ 白井朝吉、江间党吉著，《皇民化运动》，东台湾新报社台北支局，昭和十四年十月，第105-108页，陈玲蓉，《日据时期神道统制下的台湾宗教政策》，页231。

¹⁸ 陈玲蓉，《日据时期神道统制下的台湾宗教政策》，页231。

参拜、“奉仕”或者“神前结婚”。“家有神棚”则强调每个家庭要安置“大麻”。“大麻”就是神符。这个神符是要放在“神棚”里面，早晚奉议祀。¹⁹

在小林总督之前，台湾全岛已展开所谓“民风作兴运动”，要求奉把“神宫大麻”。虽然“大麻”发行量虽然年年增加，但距“家家户户奉拜”的目标尚远。小林为达成日本南进策略中的所谓使台湾成为南进基地的重大任务，积极策划使台湾人无论在生活或精神方面都能够被“同化”（皇民化）的活动。在1936年的“神宫大麻发行奉告祭及发行式”上，台湾小林总督发表训辞：

“我皇国之尊皇与敬神一体不二，崇敬神祇之念愈深。尊皇之赤诚便愈益完美。崇敬神祇乃循祭祖大义，使日常生活更醇化，信仰更坚贞。换言之，对皇祖举行虔敬的祭祀，实乃身为我皇民信念之根本。本岛官民亟宜深思，无论所信宗教为何，每家应设神棚，安置‘神宫大麻’以为祭祖皇祖之圣坛。”²⁰

不论日本人在台湾推广神社或发行“神宫大麻”，成效并不显著，究其原因就在于拒绝接受者多以“信教自由”作为抗拒之藉口。但是这个最后防线却为小林总督的“无论所信宗教为何”之辞所冲破。小林总督亲自参加“大麻”发行式及提出训辞，其中首次提出“国体明征”的逻辑“敬神等于尊皇”，并且强调无论所信宗教为何，各家应设神棚安奉“大麻”以为祭祀天皇的圣坛。在此所谓“无论所信宗教为何”之一词实为这篇训辞之重点。自从发行“神宫大麻”以来，日本据台以来，台湾总督无视“信教自由”而公然倡导国家神道的发言，此当为其首。²¹自从发表这个训辞以后，国家神道在台湾便“非属于宗教”，而是高踞“其他宗教”之上，故其地位等于已获得官方之肯定。由于小林总督推动奉祀“大麻”的意志坚定，故各地方官员与神职者也开始尽力配合，其他宗教，例如佛教会也不得不安奉“神宫大麻”；并劝导其信徒往奉祀它。²²

¹⁹ 蔡锦堂主讲，《日据时期台湾之宗教政策》，《台湾风物》第42卷第4期，页118。

²⁰ 《敬慎》十一卷门（1938.30，第8页），蔡锦堂：《日本据台时期的宗教政策——奉祀“神宫大麻”及发行〈神宫历〉》，郑樑生主编《第二届中国政教关系国际学术研讨论文集》，页318。

²¹ 蔡锦堂，《日本据台时期的宗教政策——奉祀“神宫大麻”及发行〈神宫历〉》，郑樑生主编《第二届中国政教关系国际学术研讨论文集》，页318。

²² 蔡锦堂，《日本据台时期的宗教政策——奉祀“神宫大麻”及发行〈神宫历〉》，郑樑生主编《第二届中国政教关系国际学术研讨论文集》，页319。

第三节 殖民统治对台湾基督宗教发展的影响

随着日本在岛内统治的逐步确立,基督教在台湾的发展也受到一定程度的影响。当然。这种影响既有积极的一面,又有消极的一面。

应当指出,日本占领台湾后,对基督教在台湾的发展带来了相当的契机。

首先,基督教获得了日本统治者的认同。也许正因为是在日台最初的冲突中,基督教扮演了“和平使者”的角色,所以此后基督教逐渐获得了日本统治者的认同,“基督教的传道师经常受日本官员的邀请给那些完全由非基督教徒的市民们组成的听众,对有关道德改革的问题发表演讲。基督教正逐步被认为,是民族的宗教之一,也是一股有利于个人与国家公正的力量,而不只是外国的宗教。”²³

梅甘雾牧师在《异教徒的心》一书中,也曾谈到,日据之初,彰化城的城门在白天都有人站岗,晚上都要关门、如果不出示保证书或同类的代用品(token or guarantee)就无法进出。从乡下来的基督往那时常出示他们的圣诗集,这也被哨兵认为是有效的通行证。²⁴

其次,教会的活动范围得以扩大。日本占领台湾后,并没有打算承认清政府与外国列强签定的不平等条约中所包含的通商口岸、领事裁判权、协定关税、外国人的居住及拥有不动产等特权。但是为了使在台外国人安心,并进而和列国维持和谐关系,日本决定让外国人继续享受这些特权的一部分。清廷治台时期的开日港有安平、淡水二港,以及作为其附属开口港的打狗(高雄)、基隆二港,实质上共有四港。日本政府除指定上述四港为开口港,可以居住外,并准许外国人在开口港和台南居住从事商业。台湾总督的这个措施,使外国人居住的范围扩大了。因为以前外国人仅限于居住在淡水、安平、打狗三港的某些地区,现在基隆也可以了。台南城内大部分也改做“杂居区域”,同时把大稻埕当作淡水港的一部分而准许外国人在这里“杂居”。外国人的居住空间比以前扩大了。²⁵

与此同时,日本殖民者为稳定政局而颁布的一些政令也为基督教的发展提供了条件。

²³ Macleod, Duncan, *The Island Beautiful*, p217.

²⁴ Moody, Campbell N, *The Heathen Herat: An Account of the reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*, Edinburgh and London, 1907, p34.

²⁵ 黄昭堂著,黄英哲译《台湾总督府》,自由时代出版社,1989年,页47.

在社会风俗方面，特别是在妇女问题上。如对缠足，日本人比较宽容，并不强求她们放脚，但在年青人中，就禁止缠足。上学的女孩的数目越来越多，她们可以与男孩子自由自在地玩耍。妇女闭门不出的风气业已改变，年青的妇女们也可以自由地外出，经常有些人和朋友来教堂听布道，这样没有信教的妇女与信教妇女之间的交流，也增加了基督教的影响。对教会来说，“这是一个最有伟大意义的社会事实。”²⁶

在教育方面，日本人在岛内设立了众多的学校，要求适龄孩子都必须去上学。“这样就扫除文盲的障碍，在早些时候，台湾岛上 1000 人中只有 6 个人可以阅读，无知的人数是惊人的，随着日本人公立学校在岛上的建立，这些完全改变，环境对基督教信仰的快速传播非常有利，很明显地表现在诸多方面：基督教书籍的销售量、宗教小册子，和圣经章节 (Bible Portions) 的分发数目都稳定增长。”²⁷

在宗教信仰方面，日人实行宗教自由政策，台民的信仰自由，并受到政府的保护。这样使得人们能够独立思考，能够按自己心中所想行事，而不用顾虑来自父辈、社会以及政治等各种权威的威胁。²⁸在 1888 年，台南医院想在南部买一块地进行扩建，不料却因为当地人以会破坏“风水”而强烈反对。在此后的 7 年中，双方进行不断的谈判，最终未果。但到了日据时期，该事不费一点困难就解决了。²⁹

当然日本的统治也给基督教会带来了一些挑战。

在清代，由于不平等条约的规定，传教士在台湾有各种的特权。但随着政权的更替，传教士在清王朝统治下原有的特权也随之而逝。传教士已没有了当初的种种便利，以查验护照之事为例，“当满清统治台湾时，他们从来不会无缘无故的检查护照；我不记得，有任何清朝官吏曾生动和欧洲人攀谈或查看护照。日本人正好相反，他们对护照最苛刻，绝不放弃任何检查护照的机会，即使日本警察知道我们带了护照，他们还是要查看护照有没有过期。”³⁰

在与日本官员打交道过程中，传教士碰到以往未曾遇到的不便：“使人

²⁶ Macleod, Duncan, *The Island Beautiful*, p220.

²⁷ Macleod, Duncan, *The Island Beautiful*, p213.

²⁸ Macleod, Duncan, *The Island Beautiful*, p216.

²⁹ Band, E, *Working His Purpose Out: The History Of the English Presbyterian Mission, 1847-1947*. p130.

³⁰ Fr. Pablo Fernandez O.P. 著，黄德宽译，《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，台北光启出版社，1991 年，页 151。

困恼的事就是日本警察的态度。……一个人除非事先报告从何处来、往何处去，否则不能在城外过夜。……除这一切外，还必须回答一些不相干的问题，如：你到底为了什么事情，非要出城不可？在外面要停留几天？为什么还要回来等等。”³¹

特权的失去，也对教会的发展产生了很大的影响，“日本完全控制本岛事物后，传教士已不再有这个‘保护’的特权，日本人推行各种计划时，不喜欢别人，尤其是欧洲人来干扰。”所以传教士感叹到“现在不再有人来找我们寻求保护了，如果有人来圣堂，那必定是天主引导他籍信仰的真光除去迷信的黑暗。这也说明传教为什么进展那么慢。”³²

日本为了同化台人，积极在岛上推日语。传教士为了与当地台湾人交流必须学本地方言，为了与不全懂台湾话的日本官员充分交流，又必须学习日语。虽然在台的大部分人口都是讲台语，而且长老会的主要工作对象是以汉人为主。但日本人的殖民统治是要使整个岛上的居民的身体、灵魂、精神“日本化”，学日语就成为一个重要任务，巴克利曾指出“下一代传教士将必须学习日语。”³³在这一点上，后来也成了日本人干涉教会的一个借口。

“在日本人的引进的现代教育中，西方非基督教的文化的输入正腐蚀着人们精神上的信仰。学生们正学着来自反基督教哲学与科学的‘错误’结论，而科学与基督教在日本的许多大学中被认为是对头冤家。但是大量的台湾学生正在日本，通过他们这些思想都传入台湾。”³⁴而且随着日本人的大量涌入，在岛上的生活方式与社会风气也有了很大的变化。进行赌博、偷窃和抽食鸦片的人数不断下降，但在清王朝统治时期人们都不敢公开嫖妓现在却成了正当的，同时酗酒与抽烟现象也趋上升。³⁵而且日本人在岛上兴建了大量的医院，积极推广与强制执行公共卫生，这些措施也使基督教以医疗或关心公益来吸收信徒的方法受到冲击。

³¹ Fr. Pablo Fernandez O.P.著，黄德宽译，《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页179。

³² Fr. Pablo Fernandez O.P.著，黄德宽译，《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页152-153。

³³ Hollington K. Tong, *Christianity in Taiwan: A History*, p54

³⁴ Macleod, Duncan, *The Island Beautiful*, p215.

³⁵ *Christian movement in Japanese Korean and Formosa—Year book, 1921, Federation of Christian Mission, 1921, p325.*

第二章 耶稣的脚踪：日据时期天主教在台的传播

第一节 日据前天主教在台传播的简单回顾

对于天主教开始传教于台湾，史界有不同看法。台湾第一位本地神父涂敏正认为，天主教最早传入台湾是在明末万历四十七年（1619），由多明我会神父传入的。¹ 而日本学者中村孝志则认为台湾天主教最初是由西班牙多明我会会士马地涅（Bartolome Martinez, 或称马蒂内）于明天启六年（1626）春传入的。² 目前大部分的学者倾向后者的看法。³

天启四年（1624）荷荷兰人入据台湾台南市安平一带，以菲律宾为根据地之西班牙人，恐其对日贸易航线被荷人截断，遂于天启六年派兵入据台湾北部之基隆，建筑圣萨尔瓦多城，设置炮台与教堂，谋久居之计。崇祯元年（1628），西班牙人进而侵入淡水，筑圣多明哥城；崇祯五年（1632）并溯淡水河进入台北盆地，一面打通台北至基隆航路，一面平服武湾等社（今台北县新庄一带），此后西班牙人东向噶玛兰（宜兰平原），南向台湾西海岸平原积极发展。

西班牙人占领台湾北部以后，与军队同行之神父马地涅（Bartolome Martinez）等四亦开始学习土著语言，并向土著传播天主教。西班牙天主教在台湾迅速发展，引起占居台湾南部荷兰人之不满，遂起兵攻之。崇祯十五年（1642）荷军围攻淡水，西班牙人不支投降，在各地传教之神职人员六名被捕，天主教之第一阶段传教活动结束。这些信徒，后来大多接受荷兰人之指挥，改宗基督教。

¹ 涂敏正《天主教史》，《云林文献》第二卷，第三期，第445页，中国方志丛书台湾地区第92号。

² 中村孝志著，赖永祥译，《十七世纪西班牙人在台湾的布教》，中国方志丛书台湾地区第91号，台北文献丛辑（二），第219页，台北市文化委员会1952-56年编印。

³ 其实，马地涅早在1619年就曾来过台湾。1619年西班牙驻菲律宾总督为保护与中国的贸易权益，派遣道明会玫瑰省会长马地涅神父为使节前往中国福州，在回程中遇风浪漂流至台湾，该船机长长雅斯巴（Gaspar de Numez），趁机登陆，对台湾岛上状况略作调查。待马地涅神父回到马尼拉后，即将此报告给西班牙驻菲律宾总督。这个意外的收获让西班牙菲律宾政府与台湾有了进一步的了解，并促进日后道明会马地涅神父再次来到台湾。（参见陈嘉陆译，《天主教来台传教壹百年简史》高雄：天主教道明会，1960年出版。本文使用是网络版。）据目前文献大部分的文献来看，一般认为台湾天主教第一次正式传入是1626年，即马地涅第二次来台的时间，此次方为正式传教，因为第一次只是中途暂留，逗留时间很短。涂敏正显然是把第一次当作天主教传入时间。

明永历十五年(1661)郑成功驱逐荷兰人后,旋即病逝,次年郑经嗣立,听从陈废华建议,兴学校、建庙宇、禁淫祠。天主教非中国固有信仰,亦被查禁。此后直至清咸丰八年(1858),将近二百年间西洋宗教无法在台湾立足。

咸丰八年,中英、中法天津条约签订,天主教凭借条约的庇护得以正式在华传教,台湾亦为通商口岸之一,西班牙天主教遂趁机再度传入,并在高雄前金区建立第一所教堂。因当时台湾屡受英法等国炮舰侵袭,民间对西洋宗教之传入有浓厚之抗拒心与排斥感,汉人信教者颇少。

天主教以高雄为中心,一面南向屏东,一面则沿台湾西岸主要城市台南、彰化、台中、台北、基隆一路发展上去。在日本据台前,天主教已在西部、南北几个据点建立起基督教会,据1889年的教务统计当时有7座正式的教堂(圣堂 Church):万金天主堂、前金天主堂、山脚天主堂、台南天主堂、沙仑仔天主堂、罗厝天主堂、及和尚洲天主堂;另有三处传教所(小圣堂 chapel):沟仔干传教所、老埤传教所、大稻埕传教所;五位道明会神父(何安慈、黎克勉、高煦能、雷赛逸、林茂德),教徒信徒1100位。⁴

第二节 日据时期天主教在台传播

1895年(光绪21年)日本据台以后,西班牙道明会传教士仍继续传教,教务不断进展。台湾天主教原隶福建教区,归于之厦门教区管辖,民国2年7月,罗马教廷传信部通令成立台湾监牧区,并发表林茂才(Clemente Fernandez)为第一任监牧。至民国30年(1941)太平洋战争爆发,日人伪令教会与外国宣道会断绝关系,旋由日人里浅次郎代理台湾地区监牧,天主教之教务亦朝自主化发展,力图摆脱外国教会之控制。日据时期台湾天主教仍然主要为西班牙道明会。⁵ 这里就以多明我会为中心,来阐述日据时期台

⁴ 江传德,《天主教在台湾》,页157-158。又:第二时期来台天主教传教士详见后面的附表六。

⁵ 日据时期台湾的天主教,除了西班牙的道明会外,还有从日本传来日本哈里斯特正教会(即希腊正教会)。哈里斯特是古代希腊语,意为“基督”;此教与罗马天主教略同,但不属于罗马天主教。哈里斯特正教会系1914由日本传入,最初在嘉义东门外设置教会,之后又在万华新起街设立教会,旋于民国11年度,仅剩嘉义一教会,平时教会少有活动。据1933年台湾总督府统计,有教会一所,司教一人,信徒日人152名,台人17名,总共仅169名。(《台湾省通志》卷二,页92b-93a。)从现有文献看,日本哈里斯特正教会与在台的道明会并未有往来。本文所论述的台湾天主教并不包括日本哈里斯特正教会。

湾天主教发展的脉络。根据台湾天主教教会组织的发展及台湾殖民地宗教政策的演变，日据时期台湾天主教的发展大体可分为三个时期：过渡时期（1895-1913年）、快速发展时期（1913-1937年）、阻滞时期（1937-1945年）。以下结合殖民宗教政策，对日据时期天主教在台进行分时期论述。

一 过渡时期（1895-1913年）

日本正式接管台湾初期，台湾各地不断发起反日抗暴运动，抗日的义军、游击队与日军彼此战斗激烈。就连村庄也遭受摧毁，到处一片火海。城镇更是风声鹤唳。传教工作完全无法进行而停顿了下来。⁶ 其中对传教工作影响最大的是，教会在1895-1897年间受日本殖民政府、台湾民众双方的怀疑，处于两难的境地，因而遭受很大的伤害。

一方面，台民怀疑教会勾结日军，认为传教士在给日本人当向导，帮日本人占领台湾。当时台湾部分地方谣传基督徒与日军勾结，不时出现民众攻击教会的事件。日本据台当年8月底，义兵进攻驻扎在斗六大林的日军，由于武器不精，无法成功，“遂把一切都归咎于基督徒。散布谣言说教友为日军做向导，指控我（高恒德神父）是前锋，而当时以去世的林茂德神父紧跟在后”这些谣言“激怒了台湾人，他们（台湾人）决定要致基督徒于死地，有一部分教友事先得到警告，幸运的逃走，有些被处死，另外的被充做炮灰，许多妇女受到凌辱”。⁷ 同年9月，黎克勉神父在大稻埕的报告说：

“嘉义地区的教友们，受到黑旗军的野蛮的蹂躏，情况凄惨非言语所能形容。他们搜捕妇女，加以凌辱后就杀死。男人则被下到监狱，过着非人的生活。一有战斗，就命他们做先锋，无一人幸免。

.....

不知道为什么，民众传言说教友私通日军，和日军合作，给他们精神和物质的支援。黑旗军没有查明谣言真相，就派了一股匪徒进攻沙仑，掠夺圣堂，并侵入教友住宅抢夺财物，屠杀了三十人，或许死亡的数目还更大。”⁸

另一方面，日本殖民政府也怀疑基督徒唆使民众抗日，并诬告信徒联合

⁶ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页141。

⁷ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页147。

⁸ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页142-143。

反叛，认为“欧洲人，是抗日事变的煽动者。他们（日本人）更相信抗日军的武器和军火都是欧洲人供应的。”1895年7月斗六的日军被黑旗军打败，不得不退往彰化。当时在斗六的高恒德（即高煦能 Francisco Giner）神父在事发前几日调走。事后日人“认为高煦能神父嫌疑很大，他们（日本人）质问说为什么上次发生反日事变时，高神父不在斗六？日本人一口咬定高神父事先知道内情而离开。”日本殖民当局还籍以上理由，以拒发护照来为难教会神父。由于日本发给外籍人士的护照只限用一年，而且只适用于往来台湾本岛和澎湖间，并且对于护照的规定甚为严密，决不放弃任何检查护照的机会，以查看护照是否过期，这种情形在满清统治并不常见。⁹

在这两方的怀疑中，天主教遭受到巨大的损害，教务停滞无法开展，“教友团体大部分被毁”，传教人员遭受创伤，¹⁰信教人数不断减少。直至1896年到1902年台人抗日基本停止为止，这期间仍不断有基督徒被双方杀死的事情发生。当时日军为镇压抗日义军，在台湾各地进行“清庄”运动，有些基督教徒也因此遭受屠杀：1896年5月，日本人诬告三位天主教徒联合叛变。“他们（日本人）假装开庭审判后，就将他们（天主教徒）杀死了。”¹¹

整个时期，天主教以中部地区受创最为严重，除了嘉义地区受到抗日黑旗军的迫害外，在沙仑、斗六、斗南、树仔脚等处的教堂也被洗劫一空。只有彰化地区的情况比较好。日军占领之后，局势逐渐平静下来。¹²同期在台的英国长老会和加拿大长老会也遇到相同的困境。1895年10月14日台南发生“麻豆惨案”，共有基督教男女信徒15名及非基督徒4名共19名，被“受从嘉义撤出的败兵煽动”的麻豆村民所杀。¹³在此之前，在打猫（今民雄）有信徒林添丁、求道者2名、天主教徒1名亦被诬告为帮助日军而被村民杀死。¹⁴1895年12月18日，东部教会（长老会）的土库礼拜堂被日军烧毁。¹⁵与天主教不同的是，在这场冲突中，长老会北部的教会受创最为

⁹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页149-151。

¹⁰ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页148。

¹¹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页149。

¹² Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页143。

¹³ Barclay's Reminiscences, quoted by Band, op.cit, pp.91-92. 黄武东、徐谦信合编，赖永祥增订《台湾基督长老教会历史年谱》（台湾：人光出版社，1995年），页89。

¹⁴ 黄武东、徐谦信合编，赖永祥增订《台湾基督长老教会历史年谱》（台湾人光出版社，1995年），页88。

¹⁵ Campell, Handbook, 475:12, p.179. 黄武东、徐谦信合编，赖永祥增订《台湾基督长老教会历史年谱》（台湾：人光出版社，1995年），页91。

严重。据统计，北部长老会的信徒被杀和失踪者共 735 名，为日军强占教堂有 20 所。¹⁶ 使长老会北部中会的教势在很长时间内难于恢复。

表面上天主教和基督教受创地区和各地区的受创程度不一样，但实际上是一致的。至 1895 年日本据台，天主教在北部台湾的开教不过八年的时间，还处于开创时期，因此虽然也面临着十分严峻的局面（从当时淡水的教务报告可看出），但毕竟信徒人数很少，受到的冲击就小得多。而靠近北部的中部教会，在 1895 年已具规模，形成一些天主教小聚落，因此随着日军的南下，受到冲击就较大。基督教主要集中在南部和北部，中部相对较少。早在 1872 年，加拿大长老会牧师偕叡理博士（George Leslie Mackay, 通称马偕）就开始以淡水为中心进行传教，并与次年首创台东长老教会，此为台湾北部和东部的基督教会的嚆矢。¹⁷ 经过 20 多年努力布教，在日据前台湾北部的长老教会已俨然大观，因此战争中受到的冲击就比较大。1893 年，据偕牧师统计，有教会 60 所，信徒 2641 名。到了 1897 年，根据大仪见的报告，北部长老教的教会数虽然保持不变，但信徒却锐减至 2132 名。¹⁸ 相比之下，南部的天主教和基督教（长老会）受创就较轻。1894 年南部长老会成人信徒有 1456 人，到 1895 年统计时，仅少了 11 名，剩下 1445 名，过了一年，成人信徒总数便又超过了战前，达到 1466 人。¹⁹ 通过对比可见，整个台湾教会在战争遭遇的情形，与日军占领台湾情形是一致的。北部台湾教会遭受巨大伤害，可能与日军初入台湾，对基督教的认识不明有关。²⁰ 而中部天主教会相对南部较接近北部，因此便紧接北部遭受攻击。然而主要是来自台民方面的攻击，这跟日军占领北部初期时传出的有关教会勾结日军谣言有关。随着战事的推移，日军对基督教逐渐有了进一步的了解，加上义军不断被打击，因此南部的教会伤害就少很多。

随着日军对抗日力量的肃清，日本的殖民统治逐渐地落实下来，台湾的局面也渐渐的稳定下来。日人对基督教逐渐有了认识之后，对基督徒就较少

¹⁶ 《重修台湾省通志》，卷三，页 600。

¹⁷ 《台湾省通志》，卷二，页 136。

¹⁸ 《重修台湾省通志》，卷三，页 600。

¹⁹ Campell, William, *Sketches from Formosa*, London, 1915. p382.

²⁰ 翁伟志，《日据时期台湾基督教之研究——以台湾长老会为中心（1895-1945）》（福建师范大学历史系硕士学位论文，2001 年），页 17。

迫害，甚至对基督教徒有相当的信任，“新来的日本统治者发现接受基督教的台湾人，过着道德的生活，勤劳，并没有像异教徒一样对政府官员，他们在某种情况下对基督教徒有所照顾。”²¹ 日军在镇压义军时，若发现是基督徒的，便看作是善人，不予杀害。这从当时在台英国长老会牧师 Moody, Campell N. 的记载可见一般：有的基督徒被指控为“盗贼”而被捕，便出示《圣歌集》来证明自己是基督徒，日本人随意翻开书中的一些地方让其阅读，证实无误便释放了他们；还有一些长老同样受到怀疑，但在他们正确复述了十二使徒的名字后，也被释放了。²²

因此虽然在日台冲突中，有些信徒被杀，但基督教和日本殖民者的关系还是比较和谐。原因除了日本统治者除了发现信教的比较不排斥新来的统治者外，还与日本军队中也有一些基督徒有一定的关系。1895年10月4日，日本军慰问使细川浏（Hosokawa Kiyoshi）牧师在基隆登岸后便访问了当地一些台湾教会，当月6日抵澎湖后立即前往该地礼拜堂访问长老会传道师林赤马，²³ 这些对台湾教会影响不小。日本殖民统治阶层也有一些是基督徒，比如第一任工业局局长新渡户稻造便为基督徒，其与后来第四任总督儿玉太郎所倚重的台湾总督府民政长官后藤新平同为乃木的左右手，并与后藤关系密切。²⁴ 日人与在台天主教会也所往来。日军在占据淡水时，对天主教会不予侵犯。1895年7月6日，刚到淡水协助何安慈神父传教的年轻的传教士林茂德神父在其信中写道：“有许多日本人来圣堂拜访我们。他们会写汉字，所以可以用笔互相沟通。昨天有一名皇家卫士来访，他是教友，圣名若望。我们成了朋友，希望有机会和谈中南部教友们的处境。”²⁵ 因此这些日本基督徒多少对殖民者对台湾基督教会的态度起着一定的影响作用。

此外，为了适应新形式的变化，基督教会也积极转变自身的立场和角色。

新教长老会对时局的变化，应对较为主动。这与日本军队里的基督徒基较多是新教教徒有关，比如前文提到的细川浏牧师。战时之初，这些日本基

²¹ 董显光, *Christianity in Taiwan: A History*, Taipei, China Post, p.55.

²² Moody, Campell N, *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*. Edinburgh and London. 1907. p.34.

²³ 细川浏,《小麟回顾录》,页80-81。黄武东、徐谦信合编,赖永祥增订《台湾基督长老教会历史年谱》(台湾:人光出版社,1995年),页87-88。

²⁴ 田珏,《宝岛百年——日本殖民统治以来的台湾》(高等教育出版社,1991年),页44-47。

²⁵ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》,页142。

信徒和台湾基督教会便有些往来。而在 1895 年 10 月日军迫近台南城之际，当月 20 日，长老教会传教士巴克礼及宋忠坚两位牧师携带台南城士绅的请愿书，前往会见乃木将军，请求日军立刻进入无政府状态的台南城，以定民心；翌晨，日军以巴、宋两牧师为向导和平地占领台南城。²⁶ 此举对日后台湾总督府对在台的基督教（新教和天主教）采取的温和的态度有很大关系。同时也可以看出，当时长老会在民众中已有相当的影响。

相比之下，天主教的对战时的形势的变化应对较为被动，大部分是坐等形势的变化。南部虽然是天主教传教的重心，但主要集中在前金、万金一带乡村，在台南、高雄城内的教势显然不及长老会，在民众的影响较小。战争一开始，由于时局不明朗，天主教传教士对教会的处境忧心忡忡。虽然日军在占据淡水时，对教会表现出友善的举动，何安慈神父 1895 年 9 月在淡水写的报告中仍表露了这份忧虑：“订立马关条约及日本占领台湾后，会有什么样的变化，目前还很难说，但似乎不太乐观。”²⁷ 这代表了战时天主教会许多人的想法。但随后日军对基督教徒较为友善的态度，使天主教徒稍稍定了心。特别是中部大部分教会受到义军的冲击时，而彰化地区由于日军进驻，情况较好：

“彰化地区的情况比较好，自从日军占领后，一切都很平静。如果日军节节胜利，终有平静的一天。可是如果他们战败，我（黎克勉神父）担心遭受严厉的报复，对基督徒也不利。”²⁸

可见林茂德神父积极与日军信徒的交往，并向对方表露了对中南部教会的关怀，起到一定的作用。此外林茂德还希望在日军占领后有一番的作为，并信心百倍的认为他可以在几个月内学会日文并和日本当局建立友好关系以推展传教工作。遗憾的是，林茂德构想还未来得及实践便于当年 7 月 7 日患病去世，其刚从厦门返回台湾不久。可见战时天主教会倾向于认同日本殖民者，并寄希望于日本统治之后能给教会发展带来契机。天主教徒对新的殖民者持此态度是与天主教会内部因素和外部因素有关的。天主教会是世界性的宗教，一般标榜不参与政治，他们关心的是能否有个安定的传教环境，

²⁶ Barclay's Remiscences, quoted by Band, op.cit., p99-102. 黄武东、徐谦信合编，赖永祥增订《台湾基督长老教会历史年谱》（台湾：人光出版社，1995 年），页 89。

²⁷ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 145。

²⁸ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 143。

而不在于统治者是谁。清朝时期，由于基督教是挟不平等条约传入中国，台湾天主教也不例外。因此清统时期，天主教在台湾的传播遭受到极大的排斥，在一般的台湾人眼里，天主教终难脱洋教色彩。日本据台初期，天主教受到诬告、迫害，即便是“大家原本相处很平安、很和谐的”，²⁹此时也是成为众矢之的，就很能说明问题。因此传教士就寄希望于新来的日本殖民者。而日本领台后一系列措施，使天主教似乎看到了希望。“也许，日本人控制全岛后，会使传教工作容易些。他们已经表示不喜欢中国人的迷信，开始有计划的破除工作，那么我们将可能少一些阻碍了。”³⁰高恒德神父于1895年11月在前金不无希望地写道。而这时，日军已控制了台岛大部分地区。

1895-1897年间，台湾时局特别动乱的期间，台湾天主教教会主要由西班牙籍神父李嘉禄（Ramon Colomer）、何安慈（Celedonio Arranz）、黎克勉（Isidoro Clemente）、高煦能（Francisco Giner）四位神父照料，加上前面提及于1895年重返台湾的林茂德（Nemesio Fernandez）神父。林为年轻的神父，对台湾教会的未来有许多构想，在台天主教会曾寄予很大希望，可惜抵台工作不久便因病逝世。1895年间来台还有白若瑟（Jose Alvarez）、良雅约（Leon Gallo）。这些神父对动荡时期天主教会，都起着很大的作用。之后，马守仁（Manuel Prat）、多玛斯（Tomas Pascual）、洪罗烈（Angel Rodriguez）、良伯铎（Predro Prat）在1898年间相继来台，传教队伍得以充实。随着局面的日趋稳定和神父陆续来台，1896年以后，台岛各地渐次恢复传教。1895年-1913年台湾教区成立前，整个过渡时期教务发展比较稳定，呈现出动荡过后和新政权下恢复传教的诸多特色。传教拓展较快的仍集中在中部彰化一带。³¹现把过渡时期堂区发展概况列表如下，制成表2-2-1。（见页40。）

从表2-2-1可以看出，此时期的整个台湾的天主教会呈现出过渡时期的特色。前期10年（1895-1905）的台湾天主教会发展相当缓慢。特别在头5年，教务基本没有拓展，只在1897年间发展了员林、鹿寮、树仔脚等三处，便没有其他新的传教点出现。1903年，马守仁在寄自罗厝的教务报告中就苦恼的写道：³²

²⁹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页146。

³⁰ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页148。

³¹ 方豪，〈台湾天主教史略〉（初稿），载《台南文化〈旧刊〉》卷二第2期，中国方志丛书台湾地区第96号，页45。

³² Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页152。

“到台湾五年来，首次提笔向您（指菲律宾道明会玫瑰省会会长）问候。……说实在的，这里（指罗厝）的情形与别的地方差不多。以前我没写信，因为实在没有重大的事情发生。……种种外在因素限制，使我们不能事事如意。”

“……我觉得传教进展很慢……为本地人要得永恒的信仰真光是相当不容易的。”

归结起来，主要有以下几点原因：

一是教会刚遭受打击，元气大伤，一时难以恢复过来。日本据台初期，台湾天主教会遭到严重的破坏。中部地区受创最为严重，除了嘉义地区受到抗日黑旗军的迫害外，在沙仑、斗六、斗南、树仔脚等处的教堂也被洗劫一空。1895年抗日义军与日军在埔姜仑激战，埔姜仑的教会也遭到灭顶之灾，直到1905年仍未完全重建。³³ 其他各地也相差无几。然而人祸过后，又来天灾。1902年，罗厝地区发生30年来未有过的大地震，教会损失惨重。³⁴ 真是漏屋又遭连夜雨。因此，等一切较为稳定下来后，教会的当务之急便是重整原有的堂区，联络和安抚失散的信徒。

二是传教人员及资金的缺乏。留在台神父只有李嘉禄（Ramon Colomer）、何安慈（Celedonio Arranz）、黎克勉（Isidoro Clemente）、高煦能（Francisco Giner）四位神父。1895年重返台湾的年轻的 神父林茂德（Nemesio Fernandez），对台湾教会的未来有许多构想，在台天主教会曾寄予很大希望。可惜抵台不久便因病逝世。1895年间来台还有白若瑟（Jose Alvarez）良雅约（Leon Gallo）。之后，马守仁（Manuel Prat）、多玛斯（Tomas Pascual）、洪罗烈（Angel Rodriguez）、良伯铎（Predro Prat）在1898年间相继来台。这些神父在此期间主要的工作还是旧堂区的建设。由于传教人员的缺乏，仅有的几位神父不得不各地来回跑动，没有固定的传教地区。1898年，马守仁抵台后，便奔波于各处，协助恢复教务的开展，先是在北部呆了三年多，后到中部呆了半年，直到1903年初才调到原本被指派的堂区——罗厝，时隔5年左右。³⁵ 传教人员不固定往往会影 响教务的进展。而且，新来神父

³³ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页160。

³⁴ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页155。

³⁵ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页152。

适应台湾的环境需要相当一段时间，教务的进展也因此受到制约。此外，经费的短缺，也影响传教的一个很大的因素。1902年，遭地震损坏的罗厝天主教堂，由于经费不足，只修了个屋顶。另外，生活费用的不断攀升，使经费短缺的问题更加严重。³⁶ 有限的人力和物力，使传教的开展处于瓶颈状态。

三是教会对新来的统治者还抱有疑虑的态度。虽然殖民政府声明不干涉台民的宗教信仰自由，“对任何宗教都无偏袒”，但“有些下层的官僚，似乎羞辱或麻烦教会为乐事。”³⁷ 并且在日本本土，基督教实际上仍处于受敌视的状态，直到1899年，政府才在内务省第42号令正式承认基督教的合法性。因此，虽然日据初实行宗教自由，在台教会不免还被笼罩在总督府惺惺作态背后的反教阴影之下。1897年还发生了“护照风波”，³⁸ 就表明了这一点。日本殖民政府也明显出对在台的传教士不欢迎的姿态。³⁹ 这些促使教会采取了较为谨慎的态度。

四是台民对教会态度。战争期间的谣言的影响还未消失，部分台民仍对天主教会抱有偏见⁴⁰甚至是敌视的态度；大部分人则持冷漠的态度⁴¹。另外有些台民对日本殖民者的宗教政策还不了解，因此不敢贸然加入教会。

五是教会原有吸引信徒的一些诱因消失。在清统时期，在一般中国人眼里，教会是外国势力的象征。虽然教会为此遭到民众的攻击，被斥为洋教，但也有不少信徒为求教会保护或其它世俗原因而入教，“每当有大量皈依者或民众的突然热心的时候，常是因为世俗的动机，甚至是自私的理由，也许神父对他们有好处，或相信神父会保护他们。”这在台湾是屡见不鲜的。“但自从日本人占领台湾以来，即使这种错误动机的信仰也荡然无存了，日本完全控制本岛事物后，传教士已不再有这个‘保护’特权，……现在不再有人来找我们的神父寻求保护了。”⁴² 日本据台后，极力排挤各国在台的势力，以西方列强为背景的教会昔日的一些光环不复存在，一些台湾民众也就失去

³⁶ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页154-155。

³⁷ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页152。

³⁸ 详见黎克勉神父1897年5月16日写自打狗（高雄）的信件，Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页150-151。

³⁹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页152。

⁴⁰ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页156。

⁴¹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页154。

⁴² Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页152-153。

了入教的兴趣。

这五点原因也是整个过度阶段教会呈现出诸多特点的原因。只是在前期表现得更为突出一些。随着殖民政府统治日渐稳定，相关政策的相继出台。这五个因素也有所转化。1899年7月，日本内务省第41号令“关于神佛道以外的宗教宣布及堂宇会堂等之规定”中，基督教经过多年的劫难，终于在日本的本土获得了合法性。⁴³ 当年12月，由53条款构成的“宗教法案”在第14回帝国会议贵族院中被提出，指出国家尊重信仰自由而给与所有的宗教平等的待遇，但是国家对宗教的表现于外的行为，则采取监督、取缔的方针。值得注意的是，法案中对佛教、基督教及教派神道采取相同的对待方式，虽然并不意味着政府对基督教敌对的态度真正的改变，并且后来该法案因佛教势力的反对而以少数票遭否决，但毕竟顾及了宪法信仰自由的规定。⁴⁴ 日本政府这些“宗教信仰自由”的相关法律条文的相继出台和实施，进一步保障了日本据台初提出台民宗教信仰自由的政策，有助于消除教会和民众的疑虑，同时客观上也对教会的保护提供了法律依据。加上传教士陆续来台，传教队伍不断扩充外，早一些抵台的传教士适应了台湾的环境（如语言、气候等）。因此教务便稳步的拓展开了。

从1900年始至1905年，天主教会的发展开始略有起色。1900年开始从大陆来的传道姑（称姑婆）及1903年开始从菲律宾来台的道明会修女的加入，有力的支援了传教队伍。1902年台湾教区长黎克勉巡视时重新修筑台北和尚州（芦洲）天主教堂，促进北部台湾的教务恢复和发展，1905年建立新化（台南），南部台湾的教务取得了实质的进展。此间还新建了埔姜仑教堂（1900年）和重新设立沙仑仔（1903年）和西螺（1905年）两处传道所。这处传教点的重新建立，对台湾中部教务的回转起关键性的作用。以上几处传教点的开拓发展，可以说是过渡期的转折点。

1903年开始，结合日本殖民统治以来社会变化的情况，教会开始总结传教得失和传教方法。

⁴³ 日本在1873年就除去禁教的旗帜，但未予正式的承认，只是采取默认的态度，见陈玲蓉，《日据时期神道统治下的台湾宗教政策》（台北：自立晚报社，1992年），页38。

⁴⁴ 陈玲蓉，《日据时期神道统治下的台湾宗教政策》（台北：自立晚报社，1992年），页43-45。

经过几年的布教，新来的传教士感到教务进展相当的缓慢。这不免使他们不安和焦躁。针对这种情况，鉴于自身布道的经验及借鉴同期在台布教的英、加长老会在台布教的成功经验，传教士提出了相应的对策：

一、建立新的传教地区。传教士体会到，局限于原有的堂区，教务是很难得到拓展的。因此，基于几年的传教经验，马守仁神父在1903年的教务报告中指，“要使传教工作更有活力的话，必须扩展传教区。”⁴⁵ 这个提议很快便付诸实践。从1905年开始，除了在原有传教点设立传道所和建立教堂外，许多地方相继快速地建立新的传教点。（见表2-2-1）

二、新的布道方法的提出。天主教早在1866年就传入台南，但台南的教务情况十分不尽人意。杜尔默神父认为原因有几点：一是民众难以放弃“旧有的恶习”、“迷信”和“拜拜”；二是民众对天主教抱有偏见。⁴⁶ 所谓“旧有的恶习”、“迷信”和“拜拜”，自然指的是台湾人固有的传统宗教信仰，如信仰佛教、道教、尤其是民间宗教。虽然情况不容乐观，但杜尔默认为，要是台湾人放弃这些“恶习”，抛弃“偏见”，从而成为“真正信仰的子女”，还是很有希望的。通过他在台南的传教经验，他提出了在台南这样人口比较多的市镇的布教方法：

“我们的秘诀是不要很着急的想他们（台湾人）传教。……如果我们和外界保持隔离的态度，民众反而会来找我们。……他们会自动来请我们到他们家去，或彼此谈些有趣的事。……闻风而来的民众就挤满了屋子。这时，真是布教的理想时刻，我们设法将话题慢慢的转到有关信仰的问题上面，他们都仔细地倾听，并会提出意见，而得到更多的光照，交谈愈多，效果愈好。……在讲道中，我们不错过任何光荣天主、解释信仰的机会。”⁴⁷

同时，杜尔默特别提醒讲道时要特别注意不要说错话，哪怕是一句无心的话，都会引起全部人的敌视甚至是永远的偏见。这种采用以退为进，消除对方的敌视态度和偏见，抓住民众的好奇心理的布教方法，使杜尔默的布教获得很好的效果。可见，在日据时期，随着社会环境的变化，教会原有的优势丧失，于是寻求新的布教方法。这种顺应社会心态、注重心理战术的布教方式，体现教会传教策略的发展。

⁴⁵ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页154。

⁴⁶ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页156。

⁴⁷ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页156-157。

三、开始重视文字事工。由于在台的新教（长老会）利用发行报纸、印刷传教书籍和传单，对教会的宣传和发展起到显著的效果。这对天主教刺激很大。杜尔默在 1903 年台南的教务报告中，对台南长老会拥有一部印刷机羡慕不已，于是向玫瑰省会表明拥有一部印刷机的重要性和愿望。次年（1904 年），马尼拉圣托马斯大学的巴雅神父(Paya)便给在台的道明会送了一部小印刷机，大大方便了传教，促进了教务的进展。⁴⁸除了印刷事业外，部分的传教士传教之余也从事翻译和创作。高恒德在 1905 的教务报告中提到，有一位神父正在努力编写西班牙—汉文字典，另有一位正在翻译有关亨利八世的书，而他已翻译有一些文章，诸如：有关真正教会的四大特征，十六世纪基督教的起源、马丁路德的生平事迹等等。很明显这位传教士翻译这些文章，很大原因是为帮助教徒或普通民众认清天主教和新教的区别。⁴⁹

四、扩充传教人员。如前所述，传教人员的短缺一直是束缚教会的发展的重要因素。为了解决这个问题，1903 年马守仁在罗厝成立传道师养成所，开始招收台湾子弟培养本地传道员。此外，为了方便对妇孺传教，道明会神父于 1900 年开始从厦门教区带了 2 位姑婆（女传道，与战后的女传道员略有不同，故战前女传道本文一律称姑婆）来台。1903 年，道明会向菲律宾圣道明传教女修会（Religious Missionaries of St. Dominic，以下简称圣道明女修会），⁵⁰请求派遣修女来台协助传教。应此要求，1903 年约瑟修女（Sr.Mo.Josepha）来台，随即接任孤儿院为第三任院长。圣道明修女会来台主要协助孤儿院。这些女传道员和道明会修女的加盟，有力的充实了传教队伍。

五、积极地与日本人建立和谐的关系。日本据台后，传教士逐渐的意识到殖民政府至高无上的统治权力，认识到当局不喜欢“欧洲人”干预其决策，于是采取一种配合当局的姿态。日据时期，殖民政府在各地遍设警察，监视民众。传教士外出传教必须对其汇报，这传教带来了麻烦；但传教士还是配合警察，并未像在清统时期那样向当局提出抗议。马守仁还认为日本人都表现得很好，从未骚扰过传教士的工作。⁵¹不过传教士也意识到，日本

⁴⁸ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 158-189。

⁴⁹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 158。

⁵⁰ 圣道明传教女修会本称“圣道明传教会”，为道明会玫瑰省的附属修会。顾报鸽主编的《台湾天主教修会简介》，页 77。

⁵¹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 179。

殖民统治一些措施如在台湾推行新的宗教信仰、灌输新的习俗带给传教带来一些新的问题。为此，为了取得日本人的认同，林茂才认为传教士事先要作好特别的准备，提高自身的修养和学识，因为“欧洲人如果受过好的教育，知识渊博，就很容易为他们（日本人）信服。相反的，如果只会说自己国家的语言，日本人则会视他为无知而轻视他，不与他为伍。”⁵²

经过传教策略的调整及前面几年的努力，从1905年起，台湾教会进入全面的恢复时期，传教事业有了实质拓展。表现有以下几点：

一、台湾的民众开始转变对教会的看法。教会和民众逐渐建立和谐的关系。1906年白斐理在信中写道：

“最值得安慰的是，我发现传教士很受中国人的尊敬，教友视他们为精神上的父亲，待之于一种特别的礼貌，甚于对待亲生父亲。一般的人对神父也很客气、尊敬。”⁵³

白斐理认为这可能是中国人喜好和和气气的缘故，也可能是东方人固有的习惯，或是别的因素。虽然白斐理多方揣测，但他也不得不承认：神父受到普遍的尊敬是事实；也正因为这样，传教士才能过平静的日子，可以自由的传教，不受到任何人的干涉。

二、与殖民政府的友好关系逐步增强。白斐理在信中也提到这点：“连日本政府对天主教和传教士也很尊敬。”白斐理还进一步点出个中原由：“事实上，他们考虑的是，天主教对社会有益处，且在老百姓遭受灾祸时，是他们的慰藉。所以日本人宣布天主教是三个官方核准的宗教之一。”当时日本虽然外表友善，但内心还是怨恨甚至想伤害天主教会和传教士。马守仁在教务报告中对此持否定的态度，虽然他也提到日本警察对他们传教造成一些麻烦，他认为日本人都表现得很好，从未骚扰过传教士的工作。⁵⁴ 不过从马守仁这个教务报告我们可以看到当时天主教会对于殖民统治者存在两种看法。一个是疑虑，另一个则是积极地认同殖民政府。新来的传教士较多持后者的看法，比如白斐理、马守仁、还有后来成为台湾首任监牧的林茂才。

⁵² Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页173。

⁵³ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页168。

⁵⁴ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页178。

天主教会与当局这种复杂的关系进一步体现在大稻埕天主教重建事件。⁵⁵

三、传教区发展及新的传教点的建立。虽然 1906 年，台湾发生一连串的地震，中、南部的教会如打狗（高雄）、树仔脚、斗六及罗厝颇受影响，⁵⁶但教会很快地调整过来，从 1906 年开始接下的几年间，新的传教点和教堂、传道所陆续建立。过渡时期台湾天主教会的拓展主要集中在台湾北部和中部，特别是中部地区，发展最快。（详见表 2-2-1）

至民国 2 年（1913 年）7 月 19 日台湾教区成立为止，全岛共有临时圣堂 18 座，传道所 21 所，传道师养成所 1 所。传教士（又称宣教师）8 名，童贞女（修女）3 名，传道师 20 名，传道姑（又称姑婆）9 名。信徒 3438 人，其中高雄地区 630 人，屏东万金赤山地区 760 人，台南地区 93 人，埔姜仑地区 367 人，树子脚地区 328 人，田中地区 276 人，罗厝地区 436 人，大稻埕地区 454 人，淡水地区 88 人。⁵⁷

表 2-2-1 1895-1913 年新建立的传教点、教堂、传道所

时间	初传地区	新建教堂、传道所	备注
1897	员林	临时圣堂	并设司祭馆、传道所，陈沛然传道便是此堂区的最初信徒。
	鹿寮	传道所	1897 年由该地一木匠引入，林齐德传道员负责传教。
	斗六树子脚		该村一村民于当年开始研究要理，后将其住宅充作修道所，求道者日众，该氏便前往他里雾请洪神父赴该村传教，洪神父把他里雾交给吴达查掌管，便亲往并住该村传教，并于 1904 年建一木构教堂。
1900		土库埔姜仑教堂	早在 1877 年就已传入，1895 年战时许多信徒聚居该处，1897 年希烈神父在该处设住所。1900 年建教堂，初由洪神父代为本堂。
1902		和尚州天主堂（重建）	即芦洲，1886 年传入该地，1898 年临时圣堂被洪水冲毁，教务因此陷于停顿，1902 年厦门主教黎克勉巡视时重新修筑。
1903		沙仑仔传道所	1876 年传入，1895 年先有白若瑟神父常赴该处传教，后马守仁于 1903 年建一竹造的简陋传道所。后该村因屡遭洪水摧毁而迁往离田中村西北五、六十丈高地，即后来的大新。
1905		大埔下埤头	建教堂一座。

⁵⁵ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 172，184-188。

⁵⁶ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 353-354。

⁵⁷ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 287-288。

	台南新化		杜尔默常至该处传教。
		西螺传道所	1882 年便传入西螺，但因传教人员不足，未能实现正式传教；1905 年在西螺附近小茄冬村，有树仔脚派出的传道师来此传教，并设一传道所，后 1934 年转移至西螺。
1906		大稻埕天主堂(重建)	1905 年新店人林坤，因素与长老教传道师萧安居不睦，乃改宗天主教，并劝安坑庄人陈员外数名，请何安慈来此地建教堂，初借民家讲道。1906 年林茂才在大稻埕新店街重建天主堂，教友增至 100 名左右。
		淡水教堂(重建)	1895 年即传入(在日据台前)。1906 年重建教堂并设有司祭馆及传道所，林茂才负责建立，经费由厦门主教黎克勉拨款 800 元。
	田中大新		沙仑仔村民搬到建新后，其中四家族的信徒亦搬到该地，经闪佑道努力，于附近获近百信徒，形成大新小教区。
1907		台南长与教堂	最初信徒为郑用一族人。后经传道师江高鹏、黄茂盛宣传，方建此教堂。
1908		三水鼻仔头	建有传道所一所。
1910		员林教堂	原员林临时教堂因林茂德神父事件被烧毁，后 1903 年租一民房暂作传道所。因信徒增加，由马守仁出面在市中心购地建堂。
	基隆	山子脚传道所	林茂才建立。
	蕃子田		在彰化地区，1910 年洪罗列初来传教。
	台中葫芦墩		即登原。此传教点后遭废撤，1914 年罗厝马守仁巡视台中，于靠街市中心购房做传道所，才恢复传教。
	新店、士林		1910-1914 年间，林启明神父于新店与士林设立两处传道所传教。后因靠近台北，求道者人心虚浮而废止。
1911	林圯埔		即竹山，1911 起两年间洪罗列深入该地附近传教，后在该地建一传道所。
	劳水坑	传道所	洪罗列传入，与竹山同时，初借求道者住家，后正式设传道所。

资料主要来源：《重修台湾省通志》卷三，页 369-370；黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 156-186；大国督编，《台湾カトック小史》，台北：杉田书店，昭和 16 年。略有订正。

二、发展时期（1913-1936 年）

日据初期，台湾天主教还隶属于厦门教区，直到 1913 年 7 月 19 日才成立台湾监牧区（*Prefectura Apostolica de FORMOSA*），从福建厦门教区独立出来。日本殖民政府对台湾原有的宗教及基督宗教，原则上一律不干涉，采取容忍、放任自由的态度。⁵⁸ 因此天主教天主教不曾再受到太大的阻挠，

⁵⁸ 蔡锦堂，《日本帝国主义下的台湾の宗教政策》（东京：同成社，1994 年），页 15。

传教工作进展顺利。但整个日据时期，日本统治台湾的政策本质是同化政策，台湾隶属于厦门教区时，天主教始终带有浓厚的中国色彩，这对逐步进行同化主义政策，尤其是提倡“内地延长主义”的日本殖民政府而言，是相当敏感和排斥的，加上台湾与厦门在政治上分属中、日两个不同的国家，所以在教务联系上给道明会传教士带来些许困扰。为了方便传教，道明会神父希望台湾从厦门教区独立出来。终于1913年7月19日奉教廷传信部通令，台湾自厦门教区独立为台湾监牧区。1913年台湾监牧的成立是过渡时期台湾天主教会的转型完成的一个标志。表明台湾天主教会开始全面纳入殖民统治系统。日据时期，台湾监牧区的监牧共有3任监牧：第1任监牧林牧才（Clemente Fernandez），西班牙籍道明会士，任期1913年至1920年。第二任监牧为杨多默（Tomas de la hoz），西班牙籍道明会士，任期是1920年至1941年，第3任为里胁浅次郎（Joseph Satowaki），日本籍，任期1941年至1946年4月。基本上担任监牧者都是待在台湾的道明会士，唯一特别的是第3任监牧里胁浅次郎，为从日本来的日籍非道明会士。

1913年至1936年，这24年间，在台的天主教会基本上处于平稳且较为快速的发展时期。

1913年左右，天主教完成了过渡时期的转型，教会各方面发展都呈现出新的态势。特别是此时正处于殖民统治政策稳定的时期，“宗教自由”的口号得以提倡，日本也与欧美的关系正处于十分密切的阶段。台湾天主教与殖民统治者已建立了良好的关系。1913年大稻埕天主教堂刚重建完成不久，林茂才便在信中欣喜地写道：

“我希望这封信能编入《中国——安南来鸿》中，使欧洲的教友们了解，在这里即使是非教友政府，对天主教会的权力是多么的尊重。（不幸地，在许多基督宗教国家反而做不到。）我也希望藉此机会，向所有帮助我们的人，致于最高的敬意。”⁵⁹

此信写于1913年8月3日，正是林茂才就任台湾教区监牧不久。所谓新官上任三把火，第一件事当然与统治当局搞好关系。林茂才自然明白这个道理。

据1914年10月1日调查，当时全台教务情况如下：信徒中台湾人有3,452

⁵⁹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页184。

人，日本有 65 人，外国人有 15 位，总计 3,532 人；道明会中有会院长（即台湾道明会长）1 人，传教士 9 人，传教员 31 人，小教区 9 处（高雄、万金、台南、埔姜仑、树仔脚、田中、罗厝、大稻埕、淡水），教堂 34 座，小圣堂或临时圣堂 10 所，祈祷厅 20 处，传教学校 1 座，学生 16 人；道明会修女 3 人，小学 9 所，学生 320 人，孤儿院 2 座，其中有 77 名儿童。⁶⁰

此时期，台湾的社会也逐步的开化，对外来事物逐渐习以为常。对西方的宗教逐渐有所了解并给予接纳。1915 年 5 月 10 日，刚到台湾一年的余智谋神父在树仔脚写道：

“我发现现在的生活在这而很愉快。没有不幸的意外和抵制，一切显得非常的平静。树仔脚算是一个新的堂口，但传教士深受当地的居民的欢迎与接纳，这是最近几年的情形。早期的神父却吃尽了苦头，似乎连大自然也在作弄他们。……现在，我们享有和平，也可以四处传教。”

此后教会发展极为迅速。但 1918 年后几年间教会仍遭受了一些困难。一战后，欧洲各国忙于战后重建，缩减了对海外传教的经费。1918 年开始海外对台湾教会的援助也逐年减少，天主教会为此采取了一些措施。

“素来本岛之我教会之维持费，系每年由罗马教皇厅及各外国之教会所供给，至大正 7 年（1918 年）起渐次减少，致本岛教会之经济拮据，不得不由各方面节约费用，及施行裁减传道人员，而引致本岛之传教事业上遭受莫大之打击。虽经第一代之主教林茂才为突破此难关计，于最大决心之下设立传道会，为补充传教费用之一部份，策励全岛教友之乐捐，但此策亦不能永续而以半途而废。”⁶¹

林茂才为解决传教经费的困难，成立传道会，发动全岛信徒进行募捐。而各地也纷纷采取各种相应的对策，如成立各种善会（玫瑰会、圣母会），有的还办私塾（书房），一边传教，一边给传教提供一些经费。⁶² 经过教会努力，教务得以继续发展。

大正 7 年（1918）10 月 1 日时的教务情况则为：教友中台湾人有 4,122 人，日本有 120 人，外国人有 10 位，总计 4,252 人；道明会中有会院长 1

⁶⁰ 高木一雄《大正・昭和天主教会史 4》（东京圣母骑士社，昭和 60 年），页 20，《声》，no.471（1915/02），页 46。

⁶¹ 大国督编，《台湾カトツク小史》，台北：杉田书店，昭和 16 年，页 367。

⁶² 详见“第二节 十字纵队：教会团体组织的发展”一节。

人，传教士则有 10 人，传教员 36 人。⁶³

此时期的教务关系上也由福建逐渐转移到日本的四国教区，因为该区也是道明会玫瑰省的托管地。1920 年 9 月 16 日台湾教区长林茂才调回马尼拉，12 月 8 日四国教区长杨多默（Tomas de la Hoz）兼任台湾教区长（即台湾监牧主教）而返台。但其实在此调动之后最主要的原因是在前一年的 8 月，日本政府代表信次郎海军大佐向罗马教廷交涉在南洋群岛的德国籍传教士遣送的问题，同时也暗示台湾监牧区应该脱离厦门主教而独立。⁶⁴ 杨多默上任后，自西班牙购入印刷机，于是出版了《善牧》及《公教要理》以及其他的汉字出版社品。⁶⁵

第一次世界大战结束后由于国际联盟委任日本管理南洋群岛，而要建立军事基地，台湾成了日本帝国防卫的最前线，尤其是美国针对菲律宾的防御而在太平洋强化其海军基地后，台湾在军事上的重要性日益增强。因此有好几道法令公布施行，希望渐渐地使台湾与日本内地相同的情况，⁶⁶ 即所谓“日台一体”的民族同化政策。此时期殖民政府大谈“一视同仁”、“内台一如”，高倡“内地延长主义”，并实施骗人的“地方自治”，妄图用欺骗手段笼络台胞。不过这一政策下无形中为教会发展提供了更为有利的政治环境，在台天主教得以迅速地发展。

此期间，台湾教会史上有一件较特殊的事件是 1923 年 1 月罗马教廷驻日代表前来台湾视察天主教会；⁶⁷ 教廷使节由一位日本神父陪伴，1 月 10 日自东京出发，2 月 1 日自基隆返回。先到台北，参观大稻埕教会及静修女中，并受到总督府高规格的接待；再转往台中，参观布道大会；再往南部高雄，有乐队欢迎，参观孤儿院；又到万金，访问原住民教友；再回高雄，北上台南，再参加台语布道会；访毕由台往埔姜仑教会，途中顺便经过斗南教会，接受台糖公司接待，再到斗六教会，再赴田中教会，从田中到员林教会，

⁶³ 《声》，no.517(1918/12)，页 46。（本文有关〈声〉的资料均转自古伟瀛〈台湾天主教史上的里胁浅次郎与涂敏正〉一文）

⁶⁴ 江传德，《天主教在台湾》，页 25。

⁶⁵ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 326。

⁶⁶ 以上资讯，均请参见：高木一雄，《大正・昭和天主教会史 4》，页 13-19。

⁶⁷ 早坂善奈朗，《台湾めぐり，使节に随行して》，上中下，载《声》，no.568;569;570(1923/03;04;05)，页 20-28,39-45,26-32。大国督书也记载：1924 年教皇使节 Giardini 来台岛各地教区巡视，并赐 500 元给五块厝教会作修教堂之用。这两处记载应该是同一件事，只是时间有些出入。另据日本カトリック年鉴（カトリック中央协议会，1985，《年表》，页 26-27。）：日本在 1919 年首次有教廷派遣使节驻扎，首任使节为 Fumasoni Biondi 总主教。古伟瀛因此认为此次访台是这位使节。根据大国督书，古伟瀛的推断是错误的。

再到附近极具田园风光的罗厝庄，最后才取道员林返回台北，教廷使节对道明会在台湾的传教工作印象深刻。

教会发展至 1923 年 8 月，其信徒总数有 5,145 人，外国传教士 11 位，男传教员 23 位，女传教员 14 位；而道明会修女也有 8 人，圣婴会女 3 名。⁶⁸ 次年 8 月，其信徒总数有 5,264 人，有 73 位成人受洗，外国传教士 10 位，男传教员 28 位，女传教员 14 人；而道明会修女也有 7 人，圣婴会女 3 名。⁶⁹ 1925，其信徒总数有 5,362 人，外国传教士 11 位，男传教员 27 位，女传教员 14 人；而道明会修女也有 7 人，圣婴会女 2 名；11 所教会，12 所圣堂。⁷⁰

据 1928 年的教务报告：1926 年信徒总数 5362 人，其中本地人 5131 人，日本人 217 人，其他国籍的人 14 名。1928 年台湾全岛有 20 位男传道士，17 位女传道士，有 3 所男传道学校，9 所女传道学校。⁷¹

昭和继位后，台湾教会继续发展，由于日本本土也有天主教会，也有一些日本人随着殖民政府前来台湾定居，这些人的宗教生活需要照顾，因此逐渐发展成在台北建筑一座专为日本教友使用的桦山天主堂，于昭和 4 年（1929）7 月 1 日完工。由杨多默监牧负责建造。在此时期台湾全岛人口约有 4 百 50 万，本岛人 400 万，原住民 14 万，日本来台的有 22 万，中国内地来的有 4 万人，欧洲人大约 100 名，其中台湾信徒数为 6,114 名，日本信徒虽仅 270 人，但有不少善会组织，如青年部及女子部等，相当活跃。⁷²

此年也是罗马教宗比约十一世与意大利独裁者墨索里尼缔结拉特朗协定（Lateran Pact），教廷得以城市国家之身分派遣外交官到各国，⁷³而日本要在 1942 年 3 月才正式派遣日本驻法国参事原田健氏担任首任全权驻教廷公使，这是日本外交上的一次胜利，因为在重庆的中华民国国民党政府早在两年前申请派遣使节赴教廷，一直没有结果。⁷⁴

1930 年以后，殖民宗教政策转入压制消灭时期，但在 1937 年 11 月 5 日小林参加一年一度的“神宫大麻发行奉告祭及发行式”时发表训示之前⁷⁵，

⁶⁸ 《声》，no.578(1924/03)，页 54。

⁶⁹ 《声》，no.588(1925/01)，页 60。

⁷⁰ 《声》，no.611(1926/12)，页 68-69。

⁷¹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 191-192。

⁷² 江传德，《天主教在台湾》，页 26-27。

⁷³ 结城了悟，《方济各·沙勿略到今日之日本与梵蒂冈》（东京：女子保录会，1989），页 170。

⁷⁴ 《声》，no.794(1942/05)，页 4-6。

⁷⁵ 蔡锦堂：《日本据台时期的宗教政策——奉祀“神宫大麻”及发行〈神宫历〉》，郑操生主编《第二届中国政教关系国际学术研讨论文集》，页 318。

统治政府并没有去除“宗教自由”的口号。因此1937年之前民众仍常以“宗教自由”来对抗殖民政府的宗教政策。另外，殖民政府的宗教政策主要是“去中国化”，消除台湾的中国民族意识，以达“内地化”的目的。因此其宗教政策针对的是台湾的固有的传统的宗教信仰。基督教传播的是西方的文化，从某种意义上说是帮助殖民者消除台民原有的“国民性”，因此殖民统治者对基督教持的乃是较为冷淡的态度，但不予排斥。特别是天主教，此时占总人口的比例尚小，统治者亦更加未予重视。这无疑给天主教创造了一个良好的发展的环境。另外天主教传教士在传教时也十分注意与统治者保持良好的关系，尽量避免触犯总督府的相关法规。如在基隆开教时，由于基隆是日本的军事基地，因此神父在此传教格外小心，以免引起误会。1932年基隆天主堂落成，山济慈(Felix Sanches)神父任初任本堂时，便特别“细心从事，且市民对天主教认识，与军部之严正指导，始终相安无事。”⁷⁶

因此，虽然日本殖民政府加紧对台湾固有传统的宗教的控制，在台的天主教仍得以正常地发展。这从1936年白斐理写的台湾的教务报告可以看出：

“日本占领台湾以来，我们的传教工作从未间断，教友的热心日渐增长，这些迹象的显示使我们对未来充满希望。深信传教工作一定会取得更大的进展，我们的重担似乎也轻了一些。”⁷⁷

白斐理在信里还对各堂区发展的近况做了介绍，并表现出了他所说的“充满信心”；此外，白斐理在信中还提到一件特别的事：

“台北是现在的首府。最近我们有一件很得意的事，就是接到邀请为医学院的教授和学生讲解天主教要理。邀请函是用最客气的话，由学校当局送来。我们很高兴地接受了。现在，杨多默监牧每周为他们讲一次。杨监牧实在是最合适的人选，因为他在日本住过十六年，精通日文，亦即现在大学用语。”⁷⁸

虽然信中没有具体说明是哪所医学院，但据推测，很可能是台湾总督府医学校（台北帝国大学附属医学专门部）⁷⁹。日据时期台湾的高等教育机构前后总共才8所，医学方面高等教育机构仅有台湾总督府医学校。1936年

⁷⁶ 大国督编，《台湾カトツク小史》，页296。

⁷⁷ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页195。

⁷⁸ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页199。

⁷⁹ 1899年设立，初名台湾总督府医学校1919年改称为医学专门学校，1936年并入台北帝国大学，更名为台北帝国大学附属医学专门部。台湾学生大多集中在该部就读。徐南号主编，《台湾教育史》（台北：师大书苑，1993年），页164。

台北帝国大学成立医学部。台湾总督府医学校便并入帝国大学医学部成为台北帝国大学附属医学专门部。天主教神父受邀到该总督府直属的公立高等院校，当然别有一番意义。不仅反映了教会的影响日渐扩大，也从一侧面说明此时天主教会仍未感受当时日趋紧迫的宗教政策的压力。

据统计，1932年（昭和7年）全岛信徒本地人有6,669人，日本人有293人；欧洲人5名，合计6,967人，从事教育之修女有6名外国人，1名日本人；圣婴会女有3名外国人，1名日本人，传教员男性有27人，女性有22人。⁸⁰ 办有台北静修女中（或静修高等女学校），及两座孤儿院：罗厝的慈仁堂和高雄养生堂。⁸¹ 昭和9年（1934）时甚至还有一位日本籍的传教员高井，在高雄教会协助传教。⁸²

此时期堂区的发展也很快，不仅开拓了新的传教点，还建立了不少新的教堂和传道所。见下表：

表 2-2-2 发展时期（1913-1937）新建立的传教点、教堂及传教所

时间	初传地区	新建堂区、传教所	备注
1913	东势、二林大排沙		马守仁派陈沛然传道驻东势传教，并引二林乡大排沙邱氏一族入教，1914年在排沙增设传道所。
1914	新店		
1915	田中	卓乃潭(即田中)教堂	闪佑道神父建立并于1917年5月任该堂本堂。
1916	嘉义小梅	小梅传道所	吴达查建立，后良雅师派传道师前往传道。
	高雄凤山		陶神父(Toval 即杜巴鲁或杜尔默)由高雄至该地传教。
1917		二林竹围仔教堂	从罗厝教堂分出
1918		斗六临时圣堂(重建)	1882年传入，建有临时圣堂；1895日据台时教堂受到破坏，1918年马尼拉道明会戴识灵会长巡视台湾，见斗六教堂荒颓，归后汇款以修理教堂，建一两层楼房，后余智谋任本堂，增建传道所。1940年信徒200多名。
1919		台中天主堂	1910年传入，1914年重建传道所，1915年建临时圣堂和司祭馆，并派田中传道师进驻，1916年2月洪罗列任初任本堂。1919年重建圣堂，并在两侧建男女传道员宿舍。
	台北石碇庄		白斐理神父
1921		台南天主堂(重建)	1866年即传入，1892年高恒德重整台南教会，1921年以余智谋从美国寄来的捐款2025元为基础加上洪罗列从各方募捐的6000元，重建教堂并改建司祭馆及道厅。
1924		五块厝教堂(重建)	在高雄，1881年始建小堂区。

⁸⁰ 江传德，《天主教在台湾》，页29。

⁸¹ 雷一鸣，《荷西入台传教观》，载《台湾文献》6卷4期，1955年，页397。

⁸² 《声》，昭和9年12月号（1934/12），封面内页照片，刊登高雄教会48名信徒领洗的纪念照。

1925		竹山天主堂	1911年已设传道所，1925年斥资5千元建教堂。
1926		新化天主堂	洪罗列建立，并建有道理厅。
1927	屏东潮州		
1927	云林土库	土库传道所	1928年建临时圣堂，1937年重建圣堂。
1928		台北桦山町天主堂	杨多默监牧
1929		大林传道所	为对抗真耶稣教而建立，兼管小梅教区。
1929	田中		
1929		彰化面前厝教堂	建堂原因二林大排沙不敷使用，加上该地交通便利，建堂资金为信徒的3000日元的献金。
	嘉义大湖		派一姑婆常驻该地。
	高雄天主堂(重建)		1929年兴建，经六年方建成。
	高雄旧城	旧城教堂	即左营。
1930	彰化		初借民房，派传道师及姑婆传教；1931年购地，1932年建临时圣堂，由高恒德兼任本堂。
	基隆暖暖		四脚亭的信徒张圳德于1930年迁入时传入，林茂才常到此传道，并任阮成添为该地传道员。
1931	彰化三家春	三家村临时教堂	由一少妇请传道姑罗撒前往传教，颇受欢迎；高恒德即率祀传道前往，终在1931年建教堂，并建有传道所初次施洗33名。
	云林仑仔顶	仑仔顶传道所	1930年传入，1931年良雅师借慕道者之屋作传道所。
1932	顶寮		派民雄传道师与姑婆轮流至此传教。
1932	嘉义民雄	传道所	1926年由一信徒引入，1932年派神父和传教师传道并建传道所。
1932		基隆天主堂	并建有司祭馆，山济慈为初任本堂神父。
1933	淡水石门	石门传道所	1933年杜尔默在小基隆林要村设置传道所，派传道师传教失败，于当年迁至石门村。
		彰化大东传道所	当年一大东村民至面前厝面请传道师前往该地传教，成绩不错，陈若瑟闻之，亲带传道师前往传道，并建传道所一间。
1934		嘉义教堂、传道所	嘉义原属埔姜仑管辖，1934年建圣堂后方独立出来。
		斗南(他里雾)	1892年传入，建临时传道所；1916年建临时圣堂，1934重建。
1934	彰化秀水	秀水教堂	约3、4年前高恒德在此设一传道所。1934年购地并以400元购附带建筑物，1935改建为临时圣堂及传道师宿舍，1936年增建司祭馆并派陈若瑟兼管堂务。
1935	彰化刘厝		1923年便有邀彰化的神父来试讲教理，但无效果而一度中断。1933又联名邀杨监牧前往口述要理，后年转由高神父负责，1935年始得35人受洗。
1938	新竹		1938年在新竹购房地以备建教堂之用。
1939	云林北港	北港传道所	1939年2月设立，1940年信徒30多名。
		南投赤水传道所	常驻一传道师。
		彰化鼻子头传教道	与赤水同时开设，1940年已有百余名信徒。
		基隆四脚亭传道所	1893年传入，1939年重建传道所。

资料来源：《台湾省通志》卷二，页92-93；《重修台湾省通志》卷三，页376-378；大国督编，《台湾カトック小史》，台北：杉田书店，昭和16年；方豪，《台湾天主教史略》（初稿），载《台南文化（旧刊）》卷二第2期，中国方志丛书台湾地区第96号，页45-46。略有订正。

此时期台湾天主教会发展呈现出了一些新的特点，表现在以下几方面：

1、信徒的增长和堂区发展。

这一时期，不少堂区的信徒数都有明显的发展，但表现出不平衡的发展态势。根据 M. Planchet 编的 *Les Missions de Chine et du Japon*”制表如下：

表 2-2-3 发展时期各地堂区部分年份的信徒数一览表

堂区	1913	1923	1925	1927	1932
高雄(Takao 即打狗)	630	913	913	1002	1269
万金(Bankinsho)	760	800	800	872	944
台南(Tainan)	93	165	165	236	250
埔姜仑(Hokiurun)	367	——	——	578	——
斗南(Tonan)	——	532	532	532	689
斗六(Toroku)	——	519	519	557	658
台中(Taichu)	——	175	175	140	232
田中(Tanaka)	276	447	447	464	597
罗厝(Lochuchng)	436	798	789	945	——
树子脚	328	——	——	——	——
员林(Inrin)	——	——	——	——	231
淡水(Tamsui)	88	——	——	86	93
大稻埕(Taitotei)	454	636	636	664	599

资料来源：1913 年的数据引自大国督编，《台湾カトック小史》页 287-288。1923 年、1925 年、1927 年、1932 年年度的数据引自 M. Planchet 编，“*Les Missions de Chine et du Japon*”，Sixième Année(1925,p394), Spetième Année(1927,p413), Huitième Année(1929,p449), Dixième Année(1933,p569)；另，“罗厝”一栏在 1923、1925、1927 年度数据在 M. Planchet 的年鉴是“Rasekisho”地区的数据，因为年鉴标明这几年“Rasekisho”的本堂神父是 Félix Sanchez，而据大国督书，Félix Sanchez 在 1907 年至 1930 年在罗厝任本堂神父，因此 Rasekisho 是属于罗厝堂区。

从上表 2-2-3 可以看出，从旧有堂区的发展来看，北部台湾的教会信徒的增长速度较慢，而南部和中部发展却十分快速，特别是天主教拓展一直很困难的台南市，在这时期有所突破，不过相对万金和高雄，仍不理想。表 2-2-3 也体现出天主教传教点大多集中在台岛中部地区，而从前面表 2-2-2

可以发现，这一时期天主教堂区的发展和新建教点的建立，仍集中在台岛中部，体现了台湾中部教会自开教以来一贯的蓬勃生机。

另外从表 2-2-2 也可看到，这时期许多旧堂区都重新修建教堂。大部分堂区积极利用在新圣堂落成之时，举行盛大的献堂礼，进行布道宣传。同时许多堂区还建有完善的堂区附属设备，如道理厅、司祭所等。不少堂区内还建有传道学校，培养训练本地传道士。天主教还利用有利的环境，积极的拓展新的教区。

综合表 2-2-2 和表 2-2-3 及前文所述，1913-1937 年间，台岛南北中的天主教教会都得到拓展。但所有的传教区都在西部。⁸³天主教传教士也试图向东部原住民（山地人）传教，但未能成功。⁸⁴台湾东部的传教仍然没有突破，直到光复后天主教才到此传教。⁸⁵

2、新的传教方法的出现。

这一时期，教会仍然主要采用传统的传教方法：“深人民间，藉各种机会，毫无拘束的聊天，这样有更多人的交谈，往往扯东扯西之后，对方就会要求听一听道理。”⁸⁶不过，教会在原有的传教方法上，顺应社会的变化，采用了一些新的传教方法。如成立各种善会⁸⁷、成立西乐队、办私塾（书房）。此外还利用播放宗教电影来进行宣传。可谓使尽浑身解数。

其中，特别采用了一种新的方法：举行布道大会。⁸⁸布道大会是大约 1928 年起，台湾天主教会开始流行采用的方法。就是由善于言辞的神父、传道师主持，在教堂、道理厅、甚至任何可能租到的场所，一连几天举行公开的布道大会。群众往往会因好奇前来听讲，特别是外国传教士演讲的时候。有时在开布道大会时，先播放电影来召集群众。每次布道大会的举行，都吸引了不少人来参观。但是在初期，布道大会的成效似乎不是太大。听的人很多，

⁸³ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 190。

⁸⁴ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 196。

⁸⁵ 虽然台湾东部没有建立教会也没有传教人员前往传教，但仍有一些人归信天主教，这些人应该是在临近地区的教会如台北受洗入教的，不过人数极少，很有可能是在台日人。据大国督书载：1940 年的台北桦山町教会管辖的 238 名信徒中，就有 48 名是来自新竹、台东地区的。（参见大国督编，《台湾カトック小史》，页 442）。

⁸⁶ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 1191-192。

⁸⁷ 详见“第二节 十字纵队：教会团体组织的发展”一节。

⁸⁸ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 191。

但大会一结束，大部分便离开，很少留下来询问有关信仰的事，皈依的人极少。⁸⁹不过经过神父努力推广，布道大会的方法渐被台岛各地的教会采用，效果也逐步好起来。白斐理在 1936 年的教务报告写到 1936 年左右在基隆、高雄、斗六及嘉义等地举行布道大会并取得不菲成绩的情景：⁹⁰

“在基隆望教的人数显著的增加，这是因为由于本堂神父赖台北的传教师的帮助，举行了几次的布道大会，吸引了不少人。这几次布道大会是在秋天举办的，正巧有不少人，尤其是有钱人，到基隆来享受这里的理想的气候。”

在高雄，同样也举行了许多次布道大会，出乎意料地成功，吸引的群众超过四千人。这些布道会分别在山仔脚（鼓山路）、旧城（左营）、离子内举办。结果有四十九人领洗。

.....

小东茄是斗六区的一个小村庄，设有一间传教所。早在 1901 年就开始传教工作，.....但一直到一九三五年初仍无进展，于是斗六本堂在那儿租了一个小房间，暂时住在那儿举行布道大会，会中和基督教徒有教义讨论。从最近受到的效果来看，会有更大的希望，前途光明，.....

最近，我们在嘉义举行一连串的布道大会，长达数日，为了维持人们的信心，由三位神父和五位传教师轮流向本地人宣讲。在最初的三个晚上参加的民众超过四千，最吸引他们的是电影。电影的放映机对我们来说真是价如黄金，因为没有它，我们比无法召集这么多的人。我们选择了宗教电影，以无比的影响力向民众传布重要的信息。在中间空档时，神父向民众解释耶稣基督的教诲。”

可以看出，天主教在利用布道大会是不遗余力的。一是推广的地区面很广，南北中各地都采用。另外也讲究了一些策略，比如考虑到气候的因素，并且利用当时新兴的媒体电影来吸引观众。而用电影来传播福音，也是此时新采用的重要传教方法之一。同时在布道大会时与新教徒进行辩论，澄清了民众对天主教和新教之间区别的认识，扩大了天主教的影响力。

3、传教人员的扩充及人员结构的变化。

1914 年开始，道明会神父开始陆续来台。传教队伍日渐壮大。同时由于

⁸⁹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 191。

⁹⁰ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 196。

此时期的教务关系也由福建逐渐转移到日本的四国教区，与日本天主教会的交往日趋密切，加上在台的日籍信徒的逐年增加，因此这一时期也来了一些日籍的传教人员。⁹¹ 加上各地相继建立的传道学校培养的许多传道士，至1928年，台湾天主教传教人员，照当时教会说法，“照顾教友团体绰绰有余，而且还能够向四周扩展。”⁹²因此传教人员的大量扩充，也是推进着时期教务快速发展的一个重要的原因。

此外，天主教培养本地神职有了突破，出现了本地第一位神父——涂敏正。这在台湾天主教史上是一件重大的事件。

4、传教组织和教化事业的突破。

这时期也成立各种善会：如圣母会、玫瑰会，青年信徒也积极活动，成立青年会。1918年左右林茂才为解决传教经费的困难，成立传道会，发动全岛信徒进行募捐。1930年由陈若瑟神父成立了全台第一支西乐队，籍此帮助传教活动的进行。⁹³这些团体组织的成立，极大促进教会的发展。

此时期，许多堂区都成立传道学校，并出现专门培养女传道士的女传道学校。此时期教化事业取得重大的突破是静修女中的成立。静修女中也是台湾光复前天主教在台湾成立的唯一的面向社会的正规的学校。为了协助教会发展，天主教还办书房，不分教内教外，招收本地人子女，教授汉文。一方面是更多的人接触教会，一方面给教会增加了一笔收入。⁹⁴

三、阻滞时期（1937年-1941年）

1937年中日战争爆发起，台湾就与日本内地一起进入战时体制，直到二战结束，日本几乎与在台传教士的母国欧洲国家对立，日本殖民政府开始对天主教由放任态度转到严密的监控，对于在台的外籍传教人员的外出旅行等活动，也加以限制。天主教发展受到阻滞。

为了有效的控制各个宗教团体，1939年，日本殖民政府颁发了“宗教

⁹¹ 参见“日据时期来台的天主教神父一览表”。

⁹² Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页193。

⁹³ 参见“第二节 十字纵队：教会团体组织的发展”。

⁹⁴ 参见本文“二、日据时期的天主教教育”。对于教会办得的书房有否收费，在此节中有专门探讨。

团体法”，将各宗教团体分为神道、佛教、基督教三类。“宗教团体法”，宗教团体法是日本战时体制下对宗教进行控制的依据。1940 年年日本政府更要求各宗派合同，天主教遂于 1941 年 5 月组成日本天主公教会，基督教也在同年 11 月组成日本基督教团。⁹⁵ 在台湾“宗教团体法”同样是日本殖民政府控制各种宗教的法律依据，台湾天主教不得不加入日本天主公教会，成为公教会下的台湾教区，接受日本方面的教会的指挥。又在一连串的皇民化的宗教政策下，台湾天主教终屈服于日本殖民政府采取听从的软弱的态度，1942 年 8 月 7 日加入“台湾基督教奉公会”。⁹⁶

太平洋战争爆发后，日本殖民政府对在台的外籍人士就更加防范了，尤其是日本政府以台湾作为南进的基地，基隆港和高雄港更是海军基地，为避免在基隆和高雄的军队、船舰、军火等被敌人发现，所以深怕在的外国人成为英法美等国的间谍。因此，再疑虑下对传教士采取诸多的限制与迫害。如在基隆、高雄两港为战略要地为理由，不准有宗教政策，并要求基隆、高雄两港的所有外籍神父都要迁出当地，其中将天主教的神父送中部、北部监禁。当时在台的天主教神父大多已到年迈之际，面对这样的处境不啻是一大困境。⁹⁷ 所幸的是透过从日本来台的第三任监牧里肋浅次郎及台籍神父涂敏正，天主教会教务在战时不至于中断。

里肋浅次郎由日本来台湾接任监牧一职，是因日本对美发动太平洋战争前，日本殖民政府为防止天主教外籍神父与美方接触，对神父采取诸多的限制和迫害，使得神父向教廷请求派遣一名日籍神父来台。再者，当时日本军国主义当权，对于天主教中外籍神父的角色过重不甚满意，于是有将各地教会首长撤换为日人当人的动作，台湾教会也不例外。⁹⁸ 教廷配合时局的需要，敦请当时的台湾监牧杨多默辞职，改由日籍里肋浅次郎来台担任新监牧。

里肋浅次郎来台担任监牧，名义上是协助传教，实质上是希望籍此来降

⁹⁵ 陈玲蓉，《日据时期神道统治下的台湾的宗教政策》（台北：自立晚报社，1992 年），页 57-61。

⁹⁶ “台湾基督教奉公会”有日本基督教团台湾教区、日本圣公会台湾传道区、日本天主公教台湾教区、南部台湾长老会、北部台湾长老会、台湾基督教青年会基督教妇女矫风会台湾部会等七个台湾宗教团体组成，并于童年 8 月 28 日改名为“台湾基督教奉公团”。郑连明主编，《台湾基督长老会百年史》（台南：基督教长老教会，1995 年）页 263-264。

⁹⁷ 玫瑰天主堂，《高雄主教座堂开教一百三十五周年纪念特刊》（高雄：玫瑰天主堂，1994 年），页 19。

⁹⁸ 古伟瀛，《台湾天主教史上的里肋浅次郎和涂敏正》，国史馆主办的《二十世纪台湾历史与人物学术讨论会》抽引本，（台北：国家图书馆，2001 年），页 8。

低日本对教会的疑虑，并保护在台的神父和信徒，以及保有教会的权利和自由。⁹⁹

以下根据《涂敏正日记》¹⁰⁰，以日籍神父里胁浅次郎和涂敏正神父在战时体制下的互动作为主线，对1937-1945间的台湾天主教会一阐释。

1937-1941年

1936年4月11日，涂敏正在厦门晋升五品执事。同年12月19日，于鼓浪屿主教座堂，由马守仁主教主礼，晋升天主教司铎。典礼完成后两天，涂敏正便从厦门返回台湾。准备于元旦举行首祭。1月1日正好涂敏正的故乡——罗厝天主堂的主保瞻礼¹⁰¹。因此，原来在日本学习日语的本堂神父把若瑟（Jose Ma. Arregui）特地赶回来，筹备这台湾教会史上首次本籍司铎的首祭。¹⁰²

1937/1/1日，往回故乡罗厝庄举行首祭纪念日，事前承良会长主催筹备一切，并全台十五、六位司祭及全岛教友各派代表到处参加祝贺，一共约有二千余人，欢迎人员由咒林铎至罗厝，沿途的欢呼声音起声汽车数十台，并摄一卷电影。

首祭日人山人海，各堂几无立锥之余地。助祭主教、白公、高公、帝、包等，下午开庆祝大会，会中全台代表为台湾教务起见，要求主教改革传教方针，几起冲突，后经余数语，即暂为和平解决，因主教意见不解之故…。

首祭前特与台岛老功臣李翁振鹏夫妻及其他六人付洗纪念…。

总一句，这番热闹，实全岛未曾有的一段光荣史呀！¹⁰³

1937年元旦的首祭可以说是台湾天主教会史上的一件大事，也标志着道明会士来台传教的具体成果，因此全岛神父几乎都参与此盛会，而且也就因

⁹⁹ 玫瑰天主堂，《高雄主教座堂开教一百三十五周年纪念特刊》（高雄：玫瑰天主堂，1994年），页18。

¹⁰⁰ 这里有关《涂敏正神父日记》未刊稿（以下简称“涂敏正日记”），均转引自古伟瀛的〈台湾天主教史上的里胁浅次郎和涂敏正〉和施丽兰的〈涂敏正与里胁浅次郎教区长〉（《铎声》35卷1期，1997年1、2月号，页54-60）。两篇著作均大量详细的引用了《涂敏正日记》原文。本节的得以完成，得益于此两篇著作，尤其古氏一文。

¹⁰¹ 亦即每一位新受礼的人或新建的教堂，教会都会为其找一位“主保圣人”（patron saints），籍以纪念并祈求该圣人的特别助佑，该圣人之纪念庆日即称为“主保瞻礼”。

¹⁰² 黄竹榻，《台中教区天主教罗厝教会开教一百周年简史》，1975年7月。

¹⁰³ 《涂敏正日记》。

为此难得机会，使得信徒、神父及主教间有彼此交换传教看法之机会。但没想到竟然会造成意见不合之冲突。台湾天主教徒素来尊敬神父，称之为“叔公”，一般在每个地区教堂内虽然也有协助神父传教的本地传教员以及为妇女小孩传教的单身“姑婆”，但教会大事及传教方针仍由本堂神父决定，从来没有像此次，信徒神父齐聚一堂讨论教务的习惯及机会，刚好籍着此次涂敏正神父首祭，全台神职人员以及教友重要代表齐聚一堂，信徒乃趁此场合，将传教方针的意见加以表达，但显然主教有不同看法，幸而经过新神父的调停，才化解此事。冲突之内容，如今不得而知，可以确定的是，教友对于教务有意见，对于传教政策也有不同看法，这对于涂敏正来说，应该是印象深刻的事，也应对涂之未来教务观念，有所影响。然而在当时，涂神父心情很好，也吟诵一首他自己所选的诗：

略感一首

开窗一望已员林，略点行装又整襟，
想自随人下车去，岂知亲友已先临。

（破天荒一段空前绝后的光荣史，记之不忘也。）

1937/1/4日，回员林受诸友祝贺，并举行大礼弥撒...

1937/1/6日，同白公往高雄与男女儿童六十余人初次告领圣体大礼，由我主祭一切，并受欢迎，热闹非异，是夜领受诸位的欢筵...

1937/1/7日，到台南又受诸位故交好友一翻热烈？庆，宴会于银座楼上...。¹⁰⁴

涂氏的独特身份意识，亦即作为台湾第一位本地的，地位崇高的，且受教徒尊敬的罗马天主教神父也强烈浮现于自己记载的日记中，在该年的复活节到达高峰，我们且看当天的日记：

1937/3/28日 御复活大祝日，大礼由我登台举行，一切罗马式隆得弥撒仪式，岛都信友，实初次参与，并全岛未曾有本岛第一司铎献祭，诸位信友的心中，莫不悲喜交集，表示台民信友信仰的精神也。并去八十余年的耻辱呢！¹⁰⁵

在涂氏心中，全台湾诸位信友看到他作为全台首铎，一方面是高兴，但

¹⁰⁴ 《涂敏正日记》。

¹⁰⁵ 《涂敏正日记》。

却也觉得有些悲哀，更是认为有了本地司铎才不觉得可耻，至少此处可以见到涂氏以及其他信徒的台湾意识。

从此时起直到 1941 年 5 月期间，涂敏正作为台湾的一位教区神父，首先被派在蓬莱町天主堂助理教务，然后又调往石碇，担任本堂神父，直到 1940 年 9 月 20 日被调往树仔脚，而其间的主要活动可以从他的日记手稿中略知一二：

1938/10/9 日 受了不折不挠的精神，并诸位姐妹青年等的援助，得产生了全台未曾有的台北姐妹会，并定主保德兰，是日适主保祝日，故大礼弥撒欢感不尽也。

1938/12/22 日 敬爱的老师白公荣转于埔姜仑，实一生别离的悲伤事也。

1939/3/14 日 教长杨多默往南部视察教务，命余代理其本堂桦山町教会并举行主日弥撒，初次与日本教友交际，意见一致，并受他们的欢迎，感激不已也。

1939/3/21 日 二位道明会司祭由香港修院毕业，奉命来台，一位在台北庆祝大礼弥撒，事前经余筹备一切，提倡欢迎，感激底热闹非常也。

1939/11/14 日 石门乃是五年前余亲身开教设布教所之地，此次受了诸位求道者雅意，于百忙中抽一时与方传道前往鼓励一番也。

1939/12/8 日 在洲仔（芦洲）举行弥撒，后见到司铎的住所破坏不堪，感慨而流泪。

1940/1/4 日 往新竹湖口讲演布教三日后回北堂。

1940/2/11 日 夜八时在北堂举行日本纪元节，以宗教礼节举行，多默教区长演说；当时一日本信者以无礼言词轻视台湾读者，被余严重抗议而驳斥之。

1940/9/20 日，承多默教区长之命来斗六树仔脚为本堂，因高公有病到台北，并因树仔脚教友教会前皮德神父及林汉冲突后，教友四散冷淡，无法维持，西铎亦怕其杖持日本警官之威力压迫，皆不欲前往，故多默特与我商量，委任我到该堂维持一切残局。

1940/12/8 日 是夜遵照教区长之托吃在树堂举行盛大祝贺会，并邀当

地警官八位保正茶话会等以资感情之联络。¹⁰⁶

可见一方面涂神父忙着传教，另一方面也在协助外籍传教士处理在传教过程中与当地的人士发生的冲突；并以身为台湾人的较有利的身份，奉教会长上之命，代表教会与日本殖民当局周旋，以争取教会之利益。

1941-1945

1941年太平洋战争爆发，台湾随日本本土全面进入战时体制。在战时体制下，日本军国主义当权，对日本天主教会中西方人角色过重不甚满意，乃有将各地教区长一职由日本神职担任的举动，台湾也不例外，该年三月里肋即被任命为台湾天主教教区长（台湾监牧），年方37岁。

里肋之所以被任命，除了当时的政治局外，身为日本非修会的教区神职人员，加上长崎离台湾较近，并且他在罗马受过完整训练，较为国际观且熟悉教廷情况及拉丁文，当为主要因素。

而原来监牧杨多默对让位实是百般不愿。依据道明会台湾教务报告的记载：“1941年，良善而有才干的杨多默监牧发现必须放弃职位，而移交给别人。因为日本当局已积极备战，视台湾为战线上的一环，且坚持必须由日本人出任教区首长。为此，来自长崎教区的日本神父里肋浅次郎被任命为台湾署理监牧，直到1945年战争结束，才交卸职务回国。”¹⁰⁷

1941年7月2日抵达里肋抵达基隆，7月6日为星期日，里肋正式在台北桦山町就职。对于就职情形，日本报纸有详细的记载，其新闻标题为《里肋台湾教区长划时代的就职仪式，内地及台湾教友热烈参与》。¹⁰⁸

这则新闻报导有几点值得注意，首先，指出此为划时代之大事；其次，将此次事件描写得十分庄严盛大，新旧教区长交接也显得雍容有度，一团和气；最后，记者从深具日本民族主义色彩的角度出发，引以为傲地指出，在里肋教区就职弥撒时，共祭的两位，一位是里肋从日本带来的秘书；一为是台湾土生土长的涂敏正神父，两位在当时都属于“邦人”，意味着台湾天主教的领导权已由外国传教士转为自己人。

¹⁰⁶ 《涂敏正日记》。

¹⁰⁷ 黄德宽译，《天主教在台开教史，道明会士的百年耕耘》（台北，光启出版社，1991），页209。

¹⁰⁸ 昭和16年（1941）8月3日，《日本カトリック新聞》，821，二版。

涂敏正对新任教区长里肋的来台也有一些记载：¹⁰⁹

1941/5/23 日 余应把司铎之邀，到台中参加圣心祝日并迎圣体弥撒前余讲道。中餐时接到新教区长里肋浅次郎要到台之消息。

1941/6/29 日 余到台北准备欢迎新主教，是日被旧主教多默及戴神父气坏，无理说语，不欲欢迎新主教之意，本想夜行车回到南部，适后被洪公温情劝慰挽留参加欢迎。

1941/7/2 日 星期三，下午一时同五位司铎到基隆码头欢迎新主教专车到桦山教会休息。

1941/7/6 日 主日在蓬莱町大堂举行就职礼，中午开了盛大欢迎会。

1941/7/8 日 承新教区长之意，慰劳到草山间游一天，同车有岩永神父、竹田秘书等。¹¹⁰

上面资料证明了里肋来台及就职日期，以及初来时的情况。里肋来台时有两位随行，一为竹田秘书，一为岩永神父。从日记可以看出里肋之来台，西班牙道明会传教士并不很乐意，而涂本人则相当高兴，从云林北上要来迎接，但受到杨多默及戴刚德的反对；不过台湾道明会会长洪罗烈神父（Angel Rodrigues）¹¹¹却对涂表示支持。而里肋就职后，立刻到附近的草山郊游一天，以慰涂敏正的辛劳，并有随员陪同，也可能就近了解台湾教会的情况。

里肋就任台湾监牧后，并不在台北定居，一个星期后即开始巡回全岛。最后在高雄落脚，以苓雅寮教堂作为临时教区长的公署，管理六个地区的教堂以及 3,000 位的教友。此一经过，除涂敏正日记外，目前并没有太多详细的资料。涂日记中有如下记载：¹¹²

1941/7/10 日 同新教区长到台中。

1941/7/11 日 到台南（余暂时在斗六下再往）。

1941/7/12 日 到高雄，惟是多默等不能下，留在台南，因警局禁止。

1941/7/14 日 警局命令洋铎等不能居留高雄要塞地带。

1941/7/15 日 余被命到万金教会接任。

¹⁰⁹ 《涂神父日记》。

¹¹⁰ 《涂神父日记》。

¹¹¹ 洪神父为道明会玫瑰省在台湾的区会长（即台湾道明会会长），前后两次担任会长，管理所有在台道明会士的修养生活，年高德韶，居住在田中。

¹¹² 《涂神父日记》。

1941/7/17日 洋人司铎修女等一共十余人奉命撤退高雄要塞地带。¹¹³

从上述记载中可知，里肋相当重视涂敏正，要他随时陪伴，就任四天后就到台中，但未久留，次日到台南，而涂在斗六下车，可能因为他要回自己的本堂处理私事，但次日又立刻跟上团队。此时由于警察局禁令，西班牙传教士只能滞留在台南，不能到高雄。此处“多默”应是指卸任的前监牧杨多默。在日籍新监牧赴任后十天，由于所有洋人司铎都不准留在高雄，里肋于是留在高雄，并将涂神父由云林的树仔脚调到高雄邻近的万金天主堂，这显然有其用意，因为涂神父在树仔脚担任本堂不到一年，新官上任，就近可以商量；况且涂的本地出身，为日本当局所接受。¹¹⁴

对里肋留驻高雄，道明会神父也有如下记载：

“接任后，里肋监牧即南下视察教务，经过台中，最后抵达高雄，这里的一切让他深具信心。他看到为数约二千人的教友大团体，看到一座漂亮又庄严的圣堂——这是李安斯神父的杰作——里肋监牧决定留在高雄。因此高雄成为监牧办事处，以前是在台北。但促使监牧迁移的主要因素是，高雄已对外国传教士关闭，故需要一位能被日本当局接受的人驻留该地，以照顾教友。”¹¹⁵

对于被派遣来台的使命，里肋十分清楚。因此鉴于高雄教会对台湾天主教的作用和当时教会的处境，他选择了留在高雄。50年后，里肋在回忆其在台湾服务的岁月时，也清楚了说明这一因由：

“日美关系恶化之后，外国传教士的行动开始不自由，必须依赖日本传教士之支援，由于台湾与长崎教区最近，本人就被派遣到那儿去了。

1941年5月渡台，立即，总督府由于有三位传教士有间谍嫌疑，要我们接受将他们驱逐。不久战争爆发了，传教士被安置在两个收容所，我致力于传教士的间谍嫌疑加以洗清，以及传教士可以从收容所中出来自由行动等，我逐渐了解我被派遣来的意义了。由于台湾南部成为军事要塞，外国人不能进入此地，因此我不得不照顾三个小堂区。不过在终战前一年，大约十个月左右的时间，我也被征召入伍染上战尘，但在主日可以回教会施行圣事。”¹¹⁶

¹¹³ 《涂神父日记》。

¹¹⁴ 江传德，《天主教在台湾》，页200。

¹¹⁵ 江传德，《天主教在台湾》，页201。

¹¹⁶ 《里肋浅次郎枢机卿二闻》，页9。可能是事隔五十年，里肋的记忆有所遗忘或错误，例如，他來台赴任为7月，回国则是在4月，这些事件在报纸杂志上都有记载。

1940年9月27日，日本与德、意两国结成军事同盟，形成轴心国。日本便公开与英美为敌，要求台湾教会“断绝与外国宣道会的联系”，所有的英美传教士必须回国。¹¹⁷ 当年11月，在台英美传教士（主要为长老会传教士）被迫全部离开台湾。西班牙道明会传教士也受到影响。从上面里肋的回忆引文中可知，殖民当局也千方百计的想迫使西班牙传教士离台。殖民当局先以间谍嫌疑为借口，后又把天主教传教士拘留于各地拘留所。里肋来台伊始，便利用日籍教士的有利身份，与殖民当局斡旋，极力为教会辩解，洗清了班籍传教士被指控为间谍的嫌疑，并致力于要求当局把传教士从拘留所释放。在里肋的努力下，使西班牙传教士免于被驱逐出日本的命运，也减轻了不少的迫害。

1941年间太平洋战争爆发前后道明会神父在台遭遇如下表：

时间	神父	遭遇
战争前奏：1941年初为了避免舰队和军火储存的活动情况被发现，日本当局命令高雄和基隆两个日本海军基地所在地的所有外国人必须离开	孙继慈	原在基隆，不得不搬到斗六，接替包德良。
	包德良	把斗六堂区交给孙继慈后，搬到树子脚。
	洪罗列	原在高雄，搬到嘉义。由新任监牧里肋接替。
	白斐理	原在高雄，搬到罗厝。
战争初期：1941年12月8日(圣母无原罪节)的黎明，日本偷袭珍珠港，太平洋战争爆发，所有的班籍神父和修女都受到监禁，只有日籍和本地籍传教人员才有活动的自由。总的说来，台北地区的神父手监禁最久；台中及邻近吃苦最多；台南的神父较幸运，仍可以与外界联系和做牧灵工作。	吴达查	原在高雄万金，由涂敏正接替。
	戴刚德	三人均在台北蓬莱町。12月8日下午两点，日本警察到教堂搜查，带走所有文件，包括从马尼拉发来的传教信件，三人受到监禁，禁止与外界联系，12月13日才解禁重获活动自由。
	杜尔默	
	苏以道	被迫辞去监牧，仍留在桦山町教堂，同样受到监禁。
	杨多默	两人与吴达查、包德良、孙继慈、洪罗列，共六位神父一起在台南被监禁。
	马西略	
	若瑟	在台中与三个信徒被关进监狱，12月6日才获释放。
	陈若瑟	三人同时受捕坐监，高恒德被拘留在员林。三人加上陈若瑟，都属于中部堂区，因此受到监视最严密，吃的苦头也最多。
巴多玛		
良雅师		
高恒德		

资料来源：Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页200-202。

¹¹⁷ 黄武东，《黄武东回忆录》台北：前卫出版社，1988年，页138。

里肋来台第二年即 1942 年的 8 月，台湾基督教及天主教会各界，随着日本国内的发展，成立战时体制。¹¹⁸ 里肋也按殖民当局的规定，在台北参加了日本基督教奉公会的成立以及事前的教师研习活动，并代表天主教会发表演讲。此时期日本当局加紧对教会人事进行控制，以为战时服务。

涂敏正调往万金后，便积极的配合里肋处理战时台湾天主教教务。下面仍就涂敏正日记，对当时教区中的情况作一分析。

1942/10/20 日 教区长向我说明，古川神父推选张素娥为基隆女传道。

1942/11/20 日 戴刚德撤任到台中，Arregui 上任台北。

1943/9/22 日 由罗（马）传信部批准台湾设立一本籍女修院姐妹会。

1943/12/25 日 （原稿写十月，应属笔误）全岛修道女集合万金一周时间的训练。¹¹⁹

可见里肋十分重视涂敏正，基隆教务也参考其意见；而此间与道明会神父戴刚德发生一些冲突，涂氏深以为辱。¹²⁰ 后经洪会长调停，将戴调往台中了事。1943 年教廷批准成立一在地的本籍修女团体，这是教会地方化重要的一步，因为修女有其一定的崇高地位，且有利于妇女及儿童之传教，可以深入社会，散播信仰的种子。

在担任台湾监牧的期间，里肋还碰到台湾教务上的一个新的问题，就是要处理外籍传教士与本地神职及教徒之间的纠纷。对此，可涂敏正日记中略知一二。涂在 1944 年 4 月 20 号的日记中如此记载：

台南若瑟神父被迷唆使杨多默前教区抗告里肋教区长要弃绝刘决治全家，并假冒书信，诬余及刘为 Spy 等。（台南事件）1944 年 4 月 21 日同里肋教区长一同到台南与杨多默及若瑟神父理论对讯，结局他们理屈，承认错误，被迷诬告之责任，向余等道歉息事。¹²¹

这件事就是当时教会中所谓的“台南事件”。¹²²文中的若瑟神父应该是 Jose Villaverde。杨多默则在里肋来台时即与涂神父之间有些不愉快，也与接替他的新监牧里肋格格不入。刘决治的身份仍待考，可能是一重要的台南

¹¹⁸ 《日本カトリック新闻》，昭和 17 年（1942 年）8 月 9 日，第 872 号。

¹¹⁹ 《涂敏正日记》。

¹²⁰ 《涂敏正日记》中记有冲突之情形，见 1942 年 9 月 14、21 日及 11 月 2 日之记载。

¹²¹ 《涂敏正日记》。

¹²² 施丽兰的《涂敏正与里肋浅次郎教区长》，载《铎声》35 卷 1 期，1997 年 1、2 月号，页 58。

教友家庭，如今遭到被控间谍之罪名，属于相当严重之事件。经过里肋亲自调停，并要求外籍传教士道歉，这场争执才告结束。“台南事件”呈现出台湾教会的一些问题，也反映了新任监牧的较高处理事情的能力和公允的态度。

1944年，台湾天主教会的处境益发困难。不过此年，李天一自日本修院晋铎回台，台湾教会又增加了一位本地籍神父，为教会带来一丝新的气象。1944年末到日本投降前，台湾教会状况如下：

1944/10/25日 万金教会圣堂，神父宿舍，男女两座讲道所全部均被日军强制进住，不遗一所。神父、修女、传道亦同时疏开教友家借住，占礼（作者按：此原称“瞻礼”，意谓教会应该举行崇拜仪式的场合）主日均在露天广场举行弥撒圣祭。

1944/11月初 李天一神父晋铎回台。

1944/11/19日 主日往树子脚准备欢迎李天一新铎始祭庆祝典礼。（后因时间迫，再改日）为此余过于劳动准备之故，不幸在西螺染病卧床，隔日负病回万金庄本堂治疗。

1944/12/1日 里肋教区长应召入营当兵长。

1944/12/16日 古川、天一两神父到潮州来慰问余之病。

1944/12/20日 里肋出营，特到潮州探视慰问余之病体。

1933/12/25日 是夜万金教友筵会，欢迎天一新司铎，极一时之盛，可惜那时余尚在卧病，不能参加。

1945正月中 美飞机不断日夜不停炸射高雄等处。

1945二月中旬 高雄、嘉义被爆炸得惨重，房屋倒坏不堪，以后至八月中一直美机群来空炸台岛。

1945八月初 美机以原子弹投下日本广岛。

1945/8/13日 又投下原子弹第二颗于日本长崎，死伤惨重。¹²³

里肋神父在1944年12月受到教育召集令征召，次年1月应召入伍，担任高雄航空队特别警备工兵队附卫生下士的身份，5月移驻松山航空队附，该队参加了琉球的作战。在8月15日从收音机中知道战争已结束¹²⁴，9月

¹²³ 《涂敏正日记》。

¹²⁴ 很凑巧的是战争结束的那一天(8月15日)刚好是圣母升天节。

25日除役，回到高雄，致力于教会教堂的修理。台湾天主教会在战争中遭到严重破坏。战争一开始，许多教堂和教会建筑被日军占用。1944年10月17日开始，美军开始不断的轰炸台岛各地，特别进入1945年，轰炸越来越猛烈。¹²⁵ 台北蓬莱町的主教座堂被炸毁，高雄、台南及基隆的三座教堂及其附属设施受到损坏。¹²⁶ 而几处大城市的神父也被迫撤离。在台北的陈若瑟、苏以道、杜尔默和台北的所有的道明会修女都逃离到罗厝，杨多默则到了埔姜仑。嘉义的神父分散开，道明会会长洪罗列去了斗六，罗道真到树子脚。台南的若瑟神父也到了树子脚。台中的戴刚德则到田中。¹²⁷ 直到战争结束，所有的神父才回到原来的堂区。

日本投降后，里肋知道自己在台的使命已经完成，于是决意回国。对此里肋后来回忆道：

“……然而由于日本战败，日本人开始离开台湾，台湾教友向中国政府请愿将我留在台湾，而外交部长签署的许可书也送到了。不过，在台湾的教会日本人神职的角色结束，我乃归国。”¹²⁸

1946年4月3日，里肋任命涂敏正为代理监牧，负责台湾的教务。¹²⁹ 不过，依据涂神父的日记，任命时间则有些出入：

“1946/4/5日 里肋教区长被遣送回国（日本）五块厝作味增德占礼。夜间教友给里肋教区长饯别会。隔日台湾教务正式委任余代办统治。”¹³⁰

对于里肋为什么把代理监牧一职交给涂敏正而非西班牙道明会士，可以从以下几个方面的分析：¹³¹

第一，涂氏南部协助里肋监牧，期间有三年左右的时间；从当时日本全国动员投入战争的情况来看，面对欧美等国，同为东方人的两位，相对之下应有较亲切的感觉，因此在携手共同处理台湾天主教事务的过程中，建立相互信任的关系。这种在战争中互相支援及依赖的经验。

其二，出于里肋的台湾生活经验。由于外籍神父不能呆在高雄传教，因

¹²⁵ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页202-203。

¹²⁶ 《里肋教区长、小松师等归来》，载《日本カトリック新闻》昭和21年(1946)5月19日，第981期。

¹²⁷ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页205。

¹²⁸ 《里肋浅次郎枢机卿二闻ケ》，页9。此新闻是50余年后根据里肋返日的回忆写成。

¹²⁹ 《里肋教区长、小松师等归来》。

¹³⁰ 《涂敏正日记》。

¹³¹ 古伟瀛，《台湾天主教史上的里肋浅次郎与涂敏正》，页204-206。

此里肋来台一周后就将大部分时间放在高雄，可能为了较快的熟悉教务，里肋一开始就重用涂敏正。从前文可知，涂敏正从南部北上去欢迎新监牧从日本抵台时，就遇到遭到杨多默等人嘲讽和反对。不过在洪罗列会长的支持下，才消除不愉快的心情北上。欢迎会结束后，里肋招待涂神父及日本随员前往草山（阳明山）休闲一天，之后就南下，并要求涂敏正离开才上任不到半年的树仔脚本堂，转任屏东的万金本堂，因为万金为台湾重要的最早及最大的本堂之一，又是教友村的所在，更重要的是，万金离高雄很近，很多事情可以就近商量。因此，涂神父很早就参与了里肋的决策团队，对台湾教务也相当熟悉。

第三，涂神父还是日本教会新闻所称的台湾第一位“邦人司祭”¹³²，况且，教区长在面对力量庞大的外籍修会时，为了教区的运作，有必要重视教区神父的职责，再加上涂神父在当时与道明会一些会士之间有些不太愉快的情况，甚至被控有间谍之嫌，里肋临走时，在修会会士及教区神职之间，选择了教区神父，这种安排也不令人意外。

最后还有一个相当重要的因素，即是涂神父为中国人，对于日渐兴盛的新兴民族主义而言，尤其是对二战后的中国，里肋更有理由将台湾教区长之职务交给一位本地神父。我们从涂神父在接任代理监牧职务前后的日记中可以看到此决定的重大意义。

1945/8/15 日 日本皇帝败战投降中美等国，第二大战就此停止。

1945/9/20 日 日军退出万金教会。余等搬回圣堂，余并向败战日军交涉，偿还一切损坏，后由日军部运橱、桌、椅，家俱什物很多。

1945/9 月中 在潮洲郡下到处受各界人士欢迎讲演，屡次博得宜衡学校等诸人士的好感，万金教友亦不再受人轻视而提高身分也。（光复后到处受欢迎讲演）

1945/10 月 双十即被邀到万金参加会议，曾向五万多民众讲演，博得拍掌欢呼声不已。中午与政军诸界人士一同筵会，被列为首席。

1945/12/8 乃是万金本堂主保占礼，顺此举行一盛大感谢大祭礼。日本主教及教区神父全体莅临参加，社会人士亦多有到堂占礼，是夜教会中全体

¹³² 《日本カトリック新聞》，昭和12年（1937）2月7日，第590期。

教友开一筵筵，欢迎来宾。¹³³

日本战败投降后，教会情势有了改变，首先日本军队退出教堂，又补偿了许多家具。有意思的是天主教会的地位也提高了，似乎西方盟国胜利寓意着其背后所代表的基督宗教力量高涨不少。最值得注意的是在该年的12月8日万金主保庆日，里肋教区长率领所有教区神父参加由涂神父所主持的礼仪，此行动已在相当程度上预示出里肋对于未来的接班安排，也多少表示了里肋本人对于涂氏的尊重及支持。

从以上邦人司祭涂敏正和里肋浅次郎的在日据时期后期传教活动极其两人的互动中我们清楚了了解了阻滞时期的台湾教会的发展的脉络。1937-1941年皇民化日益兴起期间，虽然台湾天主教会的处境日趋紧迫，但由于外国传教士和修女还处于自由的状态，教会的传教活动基本上还是正常运作。因此，此时期天主教仍有一定的发展。

据1940年教务统计，全台共有14处堂区（桦山町、蓬莱町、淡水、基隆、台中、罗厝、田中、斗六、树脚仔、埔姜仑、嘉义、台南、高雄、万金），15处分堂（石碇、和尚洲、彰化、员林、面前仑、大新、竹山、斗南、鹿寮、民雄、沙仑子、大湾、新化、五槐厝、山下），22所传教所（新店、小基隆、石门、四脚亭、暖暖、刘厝三家村、秀水、番仔田、大东、赤水、鼻仔头、劳水坑、水尾、西螺、土库、仑仔顶、小梅、大湖、北港旧城左营、凤山、潮州）。至于在台的传教人员，有神父20位（道明会西班牙籍的高煦能、多玛斯、洪黎烈、陶神父、吴达查、杨多默、白斐理、山济慈、怀神父、良雅师、李安斯、陈若瑟、马西略、若瑟、罗道真、戴刚德、包德良、及3位本地神父（涂敏正、李添一、李惟添），21位传道士，姑婆29位，以及总数9737位信徒。¹³⁴ 另外还有台北传道学校（1915年立）、静修女学校（1917年立）、高雄女传道学校（1921年立），及高雄（1868年立）罗厝（1875年立）两处孤儿院等教会事业。

1941年以后，战争已波及台岛，许多教堂被日军占用，岛上的教务陷于停滞。只在里肋和涂敏正的竭力维持下，才不至于中断。1945年，美军

¹³³ 《涂敏正日记》。

¹³⁴ 大国督编《台湾カトック小史》，页410，433-444。

飞机轰炸台岛，教会倍受重创，损失惨重，直至光复后才慢慢恢复。1945年全岛的圣堂教有 27 座，临时小堂有 13 座，神父数目有日本籍的教区长以及古川禎三神父，台湾岛籍 3 名神父，西班牙道明会神父 14 名。¹³⁵

总的来说，在传教士和其他传教人员以及部分信徒的共同努力下，台湾天主教信徒呈不断增长态势。整个日据时期的天主教的发展表现出阶段性的特点。而且每个阶段也有自己的特点。教会总会根据社会风气的变迁、政治环境的演化，积极的采取不同的方法与对策，竭力传教。综观整个日据时期教会的发展，虽然在后期因战争受到影响，但整体基本上处于稳定发展的状态。虽然对比光复后的情形，日据时期台湾天主教的发展是缓慢的，但比起清统时期，却是极大的发展，不仅表现在信徒数及传教区上，也表现在传教方法的演进及完善上面。所以从后者看来，日据时期的台湾的天主教是一个兴盛发展时期。不过对比同时期在台发展的基督教长老会而言，天主教的发展仍有不少不足之处。

第三节 无声的圣战：天主教与新教的竞争与矛盾

众所周知，天主教与新教¹³⁶是基督宗教的两大宗派。天主教（罗马天主教）早在明嘉靖 31 年（1552）年传入中国大陆。而迟至清嘉庆 12 年（1807 年），第一个新教传教士才来到中国传教。¹³⁷ 清末，随着传教的扩张，两教在中国大陆的矛盾日益显现，出现不少争斗的现象和事件。天主教和基督教重新入传台湾后，在初期，由与规模都比较小，传教地区不一样，加上共同要面对仇教的局面，两教之间的正面冲突较少。但随着教务日渐扩展，两教的矛盾就不断的表显现出来，特别是从清统末期开始。日据时期，随着两教在台的迅速发展，天主教与基督教的之间差距逐渐拉大，两者之间的矛盾和摩擦也就日益的显现出来。

¹³⁵ 《里肋教区长、小松师等归来》，载《日本カトリック新闻》昭和 21 年（1946）5 月 19 日，第 981 期。

¹³⁶ 基督教或基督宗教，包括罗马公教、新教、东正教。在中国，习惯上把罗马公教称为天主教，把新教称为基督教（有时也称作耶稣教）。清朝末期，东正教传入中国后，主要在中国北部和东北部活动，工作的重心是收集情报和研究汉学，为沙俄侵华服务，因此与其他两教极少有冲突。

¹³⁷ 李志刚，《基督教早期在华传教史》（台湾：商务印书馆，1985 年），页 65。

一、殖民地背景下新的角逐

1517年10月31日,马丁·路德 Martin Luther 在威丁堡(Wittenberg)教堂门前贴出了《九十五条论纲》,由此揭开了欧洲宗教改革的序幕。¹³⁸此后一个多世纪,新教与天主教的斗争的血雨腥风席卷了整个欧洲,但风骤雨狂之后,迎来的却是跨入近代的西方资本经济的迅速发展。沉寂了二百多年后,这对“冤家”在古老的东方找到了新的演练的战场。¹³⁹于是台湾,这个位于太平洋一隅的美丽之岛,在一个新世纪交替之际,随着近代的殖民扩张,再度掀起一场无声的圣战。

1. 日据时期天主教和基督教发展的对比

日据之前,台湾只有天主教多明我会和新教长老会。日据之后虽然有传入日本系统的基督教教派,但在台湾还是以道明会会和长老会为主导,因此从这两教发展的形势,就可以看出日据时期新旧两教的异同。¹⁴⁰

从信徒人数的增长来看。新教(长老会)重返台岛比天主教(多明我会)迟了近十年,但教务进展却天主教快得多,1895年日本据台时,全岛新教(英、加长老会)的信徒已超过4000人¹⁴¹,而天主教仅为1290人¹⁴²。1898年,根据《台湾省五十一年来统计提要》,基督教长老会的信徒则猛增至

¹³⁸ Williston Walker, *A History of Christian Church*, P.305, New York, Charles Scribner' Sons, 1959. 李志刚,《基督教早期在华传教史》(台湾:商务印书馆,1985年),页61。

¹³⁹ 张钟鑫,《本土化与信誉重建——泉州地区基督教会研究(1857-1949)》(福建师范大学硕士论文,未刊稿,2003年),页28-29。

¹⁴⁰ 在日据中期开始,台湾天主教发展日益显著,这引起了基督教的注意。据《教务杂志》(The Chinese Recorder, March 1936, P190, Vol. LXVII, P1677.)报道:当时的基督教长老会本地牧师已对基督教和天主教之间的相似点和不同点(similarity & dissimilarity)的研究产生特别的兴趣。

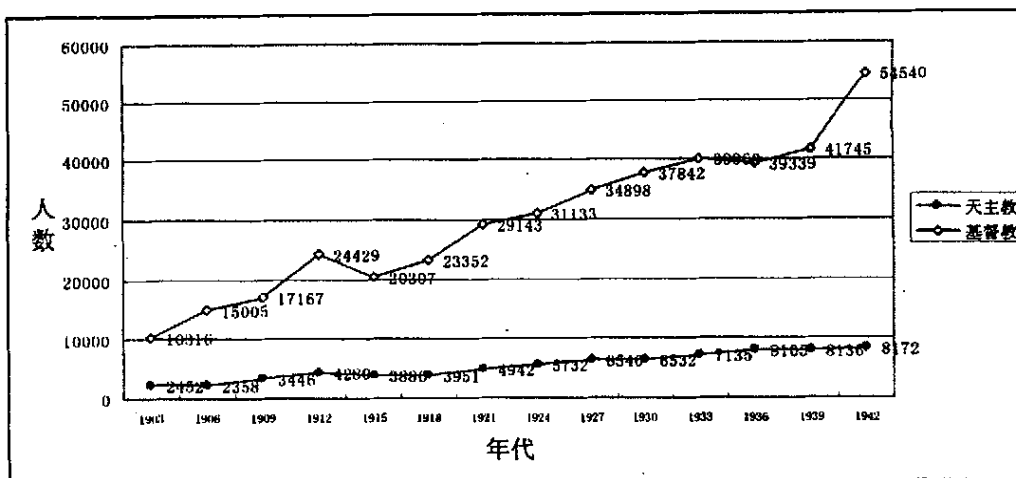
¹⁴¹ 北部:1894年台湾北部有长老会信徒,1895年日本领台时死失迁移735人,信徒人数降至1906。(黄六点主编《北部教会大观》,1972年,页921) 中南部:1894年南部长老会成人信徒为1456人,1895受日本据台的影响,降至1445人 1896年又回升至1466人。(Sketches from formosa,p382) 1897年南部信徒已增至2132人。(大仪见报告,《重修台湾省通志》卷三,页600。)因此,综观南北长老会状况,1895年台湾长老会信徒当在4000人以上。

¹⁴² John R. Shepherd, *From Barbarians to Sinners: Collective Conversion Among Plains Aborigines in Qing Taiwan, 1859-1895*, 载 Daniel H. Bays, *Christianity in China*, Stanford, California, 1996.

10148人¹⁴³。日据时期，基督教每年信徒数已远远超过天主教。

以下是日据时期天主教和新教长老会的每年的信徒数和增长趋势图：

图 2-3-1 日据时期在台天主教和长老会信徒增长趋势对照图



资料来源：根据前台湾总督府各年统计书材料编制台湾省行政长官公署 统计室编，《台湾省五十一年来统计提要》，台北，1946年，总第1315页，表513“历年基督教说教所所属布教师及信徒按教派之分配”。（具体每年的数据请参看本文后面附表一）

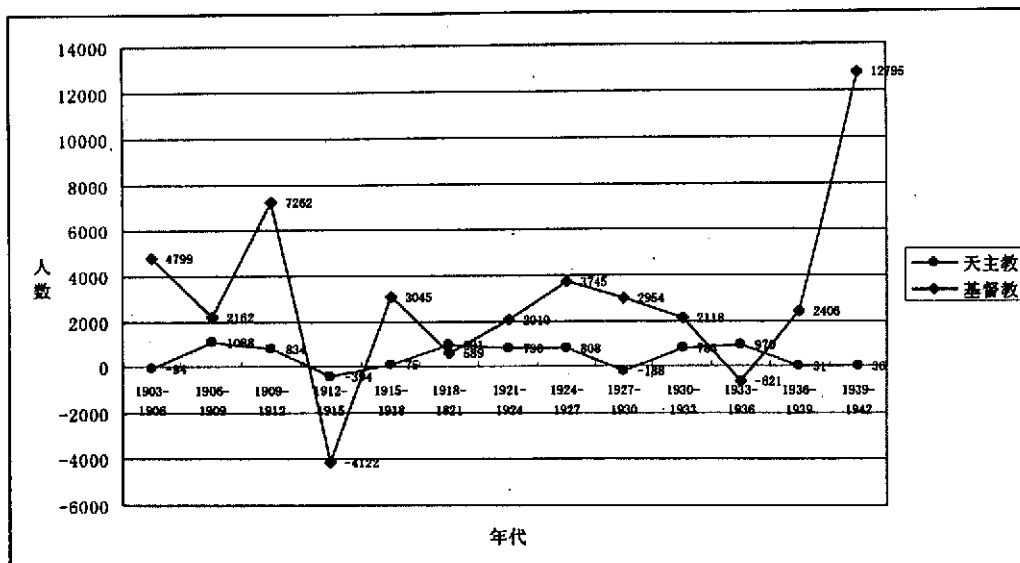
从上图可看出，1903-1942年间，天主教和长老会信徒增长均呈现上升的趋势；天主教在1942年的信徒总数是1903年的近4倍¹⁴⁴，基督教则的达到5倍多。说明天主教和基督教在日据时期都得到相当的发展，同时表明，长老会信徒的增长的速度明显快于天主教，从图中两曲线之间的距离逐渐拉大可以看出。

为更为清楚的体现两教的信徒的增长的速度，根据上表，以每3年增长信徒数制成增长速度变化对照图如下：

¹⁴³ 《台湾51年来统计提要》表62。

¹⁴⁴ 据大国督书，天主教在1942年的信徒总数已近一万人，照此计算，则1942年台湾天主教信徒数应是1903年4倍多；按这数据，天主教信徒的增长的速度仍不如长老会。

图 2-3-2 日据时期在台天主教和长老会增长速度变化对照图



上面图 2-3-2 清楚的体现，基督教每年增长的信徒数变化比较大，天主教则比较平稳。不过，除了个别的年份外，基本上基督教长老会每年增长的信徒数远比基督教来得多。

可见，日据时期台湾基督教长老会无论在信徒的总数上还是在信徒增长的速度上均超过在台天主教教会。

从传教点拓展来看。一个教会的发展，除了表现在信徒的增长上面，另一个重要的表现便是传教区的拓展。传教区的拓展在于新的传教点的建立，其往往表现在新的传教所的竖立。

表 2-3-2 1916-1942 年台湾天主教和基督教传教所对照表

年份	1916	1917	1918	1919	1920	1921	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1928
天主教	33	32	31	34	33	33	33	32	32	28	29	29	29
基督教	146	145	149	151	151	148	148	151	152	151	156	160	162
年份	1929	1930	1931	1932	1933	1934	1935	1936	1937	1938	1939	1940	1941
天主教	30	30	31	31	31	32	33	33	33	33	33	33	33
基督教	167	174	178	180	183	186	187	186	188	187	187	187	187

资料来源：《台湾事情》（日文）（大正四年～昭和 16 年，即 1915～1941），（中国方志丛书，台湾地区，第 193 号，日本总督府编，台湾成文出版有限公司影印）。为了论述方面，这里的传教所包括：教务所和说教所（包括教堂和讲义所）。

从表 2-3-2 可见，1916-1942 年间，台湾基督教长老会的传教所呈逐年

递增的趋势，而在台的天主教会的传教所则徘徊在 28-33 之间。对比上面两组数据，不难显见长老会和天主教会发展呈现出的差距。

2. 冲突：同病不相怜

天主教与新教在相继传入台湾伊始，由于传教空间十分狭小，传教地区又彼此十分接近，于是两者之间不可避免的发生冲突。不过刚开始只是不正面的攻击诽谤对方。1865 年郭德刚神父在信中抨击新教长老会传教士的传教工作“仅限于散发圣经给村民，然后就坐下来休息”，郭嘲笑长老会所谓的在当地有成百上千信徒不过徒有虚名，因为这些信徒把圣经的封面切下来作鞋底了，而且长老会的信徒“仍和异教徒一样家里到处是偶像，他们（长老会信徒）的‘神’是金钱且沉浸在情欲中”。¹⁴⁵ 而长老会信徒也不甘示弱，抨击天主教崇敬圣母行为是偶像崇拜，大讲天主教神父独身的不是，并嘲笑天主教信徒拒绝去菜市场宣讲福音是一种懦弱的表现。¹⁴⁶ 天主教和长老会这种背后互相攻击对方，愈演愈烈，终于在清末爆发了正面的冲突。

A. 导火线的引发：台北和尚州事件

1883 年何安慈在北部台湾开教，与当地的长老会发生冲突，正式引发了两教的之间的正面的冲突。据大国督《台湾カトック小史》(日文)¹⁴⁷，详细经过如下：

1883 年，当时台湾北部长老教会创建人马偕牧师，与信徒和一传道师意见不合发生冲突。为此该长老教信徒伙同传道员，南下抵罗厝请天主教北上传教，意图与基督教长老会对抗。于是罗厝本堂神父何安慈，于次年 5 月下旬，派两名信徒赴北进行实地调查；经一月后，何又派李益传道师前往调查后。于 1886 年 6 月下旬，何安慈神父又亲自前往北部调查。1887 年 3 月 7 日当时台湾道明会副会长良方济正式派神父何安慈神父赴台北和尚州开始传道工作，于是何神父则率陈沛然传道师与两名教友即行北上，途行凡十二日平安抵达。当时此处系属于长老教之范围内，对其它宗教极力排挤，对于此种情形何安慈神父之传教工作势不得不小心翼翼留心警惕。何利用夜晚人多的

¹⁴⁵ 参见当年 3 月 31 日郭德刚写的传教信件。Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 54。

¹⁴⁶ 1871 年 12 月 4 日良方济神父写自万金的传教信件。Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 106-107。

¹⁴⁷ 大国督编，《台湾カトック小史》，台北：杉田书店，昭和 16 年。

时候进行讲道，并辅之分发教会印刷品，得到不少民众的欢迎。何于是在各地筹建传道所，并发函向台湾道明会副会长良方济报告和尚洲和大稻埕传教状况。良方济听到汇报后倍受振奋，决定将道明会会馆迁往和尚州。为了对该地教务有更深入的了解，良方济亲自前往和尚州视察教务，受到当地信徒和民众的热烈欢迎。良方济在停留时间内为当地信徒望教者讲授教理，获得显著的效果。良方济返回南部的道明会馆时，当地民众以锣鼓热烈欢送至城门外。天主教的如此动作，引起当地长老会极度不满。便以良方济回途时乘坐“除知府外无人敢乘之豪华之轿”为借口，攻击天主教，先“买通满清官吏，诬告我天主教为先年攻击台湾之法尔西国教”，为此台北知府下令何安慈离开台北并严禁民众，“如有买土地与我天主教会者，决严究辨之非理命令，并以投狱威吓责令和尚州，大稻埕两处之地主，自动与教会废约收阿房屋，受权势煽动之街民成群涌至各传道所，将门外之门标牌除下不知去向。”何安慈即将此事申诉于当时受西班牙委嘱为副领事的英国领事，英领事实地调查向知府抗议指其非法，“诘知府以英人无权过问为由拒之不理，于是英领事即将始末转送至厦门之西班牙总领事，后受西总领事之强硬抗议，知府始表歉意，而此纠纷方获圆满解决。”长老教徒此计不能奏效，于是在和尚州街上各要道，大开讲演会，攻击天主教，并极力“谗谤圣母玛利亚之无染原罪”。何对此采取不以理会的姿态，勉力传教，并于 1888 年 6 月费资 1 千 5 百元购买 6 百余坪土地，及地上附带之建筑物四户一栋的家屋，一为临时圣堂，一为神父宿舍，其余二户为道理厅及传道妇宿舍。¹⁴⁸

从和尚洲事件可以看出，天主教传入台湾北部因由乃是长老会内发生内讧、一派为对抗基督教长老会而南下邀请天主教前去传教。这也就埋下两教冲突的一大隐患。加上后来天主教传教势头猛速，自然引起长老会的不满和嫉妒，从而利用各种借口、采用各种方法对天主教进行攻击排斥。后来长老会还攻击天主教的“玛利亚”崇拜，体现两教冲突一些传统的特点。其看起来似乎是教义引发的，是两教冲突的“旧恨”延续。其实不然，从和尚州事件可以显见，两教之所以发生摩擦，完全是由于争夺传教的空间引起的。加拿大长老会自 1872 年传入台湾北部，在这里一教独统 10 多年，教会取得很大的进展，自然容不得别人来分其杯里的羹，更何况对手是昔日的死对头。

和尚州的事件开启了台湾天主教和长老会的正式对垒。清统末期两教还

¹⁴⁸ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 249-254。

发生两起较大的冲突，地点均在台北淡水。兹简述如下：

1890年3月12日欲赴兴化店就任的雷赛逸神父，经过淡水街，在通过一个长老教徒的房屋走廊时，突然头上遭到恶臭的尿水的淋沐，当众出丑，以致于后来“损及健康”而在1895年2月1日归返菲律宾马尼拉。¹⁴⁹

1891年何安慈神父应淡水小基隆乡长之请，到该处开传教演讲会，“结果会场却挤成空无立锥之地，而能收意料不到之成绩。”于是何在淡水设立传道所，并派吴钱传道师驻该地传教，“由其极烈之宣道而求道者与日俱增，对此盛况而感不快之长老教牧师，遂嫉妒不堪，”面请淡水乡长即刻封锁天主教传道所并将神父、传道师、教友等逐出该乡。淡水乡长故婉言推诿。长老会牧师十分不满，“即买集无赖之徒百五十名，自为领队而堂堂袭击我传道所，有的投石破坏房屋，有的闯入屋内撕破圣像，破坏桌椅等种种不端行为，”天主教信徒及慕道者闻训，率众与之对抗。双方大张旗鼓，一时械斗十分激烈。¹⁵⁰

结合1890年和1891年淡水这两起事件来看，很明显天主教与基督教长老会的冲突是和尚州事件的积怨的延续，而实质显然还是由传教空间的争夺引发的。

B. 日据时期天主教和基督新教的冲突

日据时期，清季天主教与长老会之间争斗，并没有因为台湾更易新主而停止。随着教会的发展，传教区的拓展，两教的矛盾有呈加剧的趋势。特别是在日据前期和中期，矛盾尤为明显。不过日据中期以后，由于殖民政府加紧对岛内各宗教的控制，天主教和基督教也颇受影响。因此两教之间在第三个压力下，转移了矛盾的主要目标，之间的冲突也就逐渐减少。日据时期，台湾天主教除了与在台的长老教会发生矛盾外，还与该时期传入的真耶稣教派发生摩擦。为了明了台湾天主教与这两个教派的冲突经过，据大国督书所载，兹就几个事件全段转引如下：

与长老会的冲突：

田中大新。“该神父（指闪佑道）系一罕见之传教士，上任伊始即显出其敏捷手腕，设立四个之模范传教区，致力于传教事业，尤其对当时极力妨害我传教之长老教徒等，为导引其觉悟回头计，神父以和蔼之态度，苦口婆心，谆谆善诱。孰料长老教徒以为神父软弱可欺，便率众侵入传道所，交相诽谤辱骂我公教。经神父逐一引出圣经之有

¹⁴⁹ 大国督编，《台湾カトツク小史》，页256。

¹⁵⁰ 大国督编，《台湾カトツク小史》，页256-257。

关章节从容解答，使长老教徒等一千人无由逞能而悄然离去；后来再无人敢来传道所取闹，甚至其中有一部份长老教徒转奉我公教。神父的怀柔策略收莫大之效果。”¹⁵¹

台中。“至大正5年(1916年)二月，洪罗肋(Angel Rodriguez)初任本堂神父起，招集来往之居民等，数个月之间连日盛开演讲会，将我天主教之真理与救灵之道，介绍于世人之结果，求道人数与日俱增盛况空前。目睹我教发扬之长老教徒，由于嫉妒而每夜混入演讲会场，以诋言逆理攻击我教义之不当，但每其提出攻讦时，洪神父均对之驳斥得体无完肤，使长老教徒哑口无言。自知理亏不能自圆其说之长老教徒，另拟订牵制我传道所之策，改变作风，坚请我求道者至其家，虚意善待，巧施阴谋，鼓如养之舌，百般谗谤我天主教，使求道者恐惧顿生，是非莫别，以致畏缩不来，因之人数减少，景况日减。但洪神父，已意料及此，更以不屈不挠之决心，乐观奋斗之勇气，依旧不断努力，以冀挽回颓势。惜乎恶徒之辈，不择手段，任意胡为。时巧有品行不端之二三无赖者，受其利用假借求道而再接近我教会学道，而散布流言大贬我教之价值观，因求道者心理上受其影响，所以有口难分，是非莫辨，以致传教前途，无法宏扬。至今成绩尚不举而保旧态，实使人叹惜不已。我教虽受恶徒频频打击，但我教友尚保持近百之教。”¹⁵²

左营(旧城)。“昭和4年(1929年)高雄教会圣堂落成为一值得纪念之专业，旧城系传教时所收获之一个小堂区。原来旧城之地方系属于长老教之势力范围，于我天主教至该地始传教时，长老教徒为防止我教之传布，即刻策动其教徒等，尽其所能不计手段妨害我之传教事业。尤其在开催演讲会之先，极力行宣传以卑鄙言行诽谤我公教企图使我演讲会停止，甚至诉之警察，或于讲演中率众喧嘩，为达其卑劣之目的。最后召集村众特开所谓宗教裁判，(即辩驳大会)，信口雌雄极力冒渎我公教，不借以恶言侮骂，离间。问煽动等阴谋以期收买人心，但其卑劣计划终被村民所摒弃，不能收到其预期之效果，反之我教之求道者急增，……”¹⁵³

与真耶稣教冲突：

民雄。“……时巧有于昭和7年(1932年)起，有一称为真耶稣教之怪教派流入该地，致力谗谤我公教，一面扩充其布教势力。对此我教会当然不能漠视，于是派两位神父与两位传道师轮流至该地，一连三日间放映电影及公开演讲会，彻底的反驳真耶稣教之谬论，立证我公教之真实性。其中参加此演讲会亦有不少长老教徒。自此会开后，民众对我教之研究如火如荼，求道者人数急剧增加。天主教遂乘机租民房为传

¹⁵¹ 大国督编，《台湾カトック小史》，页328。

¹⁵² 大国督编，《台湾カトック小史》，页305-306。

¹⁵³ 大国督编，《台湾カトック小史》，页375-376。

道所。当时有一任长老教传道师多年之某氏，率其全家至传道所研究要理。最后全家改奉我教，后来在西螺任我教之传道师。此外尚有一长老教内之重要人士，亦继而改奉我教，而现在该地之圣堂(宽二十四尺，深三十六尺)，及传道所等之地皆为该民所献，后来我教会当局再投一千六百元增建神父住所。”¹⁵⁴

大林。“昭和4年(1929年)年真耶稣教于大林等处，不但对我公教仇视，甚至其它各派之宗教，悉遭该教之谬论所攻击，致引起各教派之不满纷至我教会共请我教出之据理揭破真耶稣教之谬理，我教会当局即于昭和5年(1930年)年三月中旬，利用放映基督为题之电影，开演讲大会据理将真耶稣教之谬论劫理逐一曝露，使其哑口无言，无词可辩而遁迹，自此事以后多数之求道者来所研究道理，于是租一民房为传道所派一传道师驻于此，兼管小梅区。”¹⁵⁵

小梅。“于是至昭和6年(1931年)年调成另一传道师交接，先从散居山区之教友与小梅村之教友，集中热心研究要理，尤其致力于当时新至该地诽谤我教之真耶稣教对抗为主。”¹⁵⁶

从以上引文所叙的各个事件，不难看出几点特点：

一从事时间分布上来看，基本上发生在1910~1930年代。以20年代最为频繁。

二从空间的分布上来看，主要集中在台岛的中部和南部，以中部最为突出。并且基本上在乡下农村地区。

三从当事者的身份来看，攻击一方往往是长老会或真耶稣教，受攻击的是天主教。而长老会和真耶稣教一般是信徒或传道师为主要参与者，牧师或教中主要人物基本不出面或不参与其中。而受到攻击的天主教常常是有神父携同传道师一起出面抵抗。

三从冲突的过程来看，激烈程度已不如清季，大多流于口舌之争，如诽谤、煽动、抨击、诬告等等，并常上升到教义的辨争，但基本没有诉诸武力。并且在面对共同对手时，往往产生一些教派联手对敌的现象。比如在大湖，几个教派便延请天主教代为出面与真耶稣教对峙辩论。

四从冲突的结果来看，天主教传教受到一定的影响，但基本上每次都是天主教取胜而归，部分原因当然是因为此处引文乃出自天主教会口述资料，¹⁵⁷所取的资料自然较偏向与天主教会。不过也反映出当时中部台湾天主教

¹⁵⁴ 大国督编，《台湾カトック小史》，页358-359。

¹⁵⁵ 大国督编，《台湾カトック小史》，页362-363。

¹⁵⁶ 大国督编，《台湾カトック小史》，页361。

¹⁵⁷ 大国督的《台湾カトック小史》，是在台湾第二任杨多默(Tomas de la hoz)口述史的基础上编撰而成。

势力较其他教派为强，印证本章第二节所提出的中部台湾发展较为快速这一观点。正因如此，大湖地区的天主教方被其他几个教派延请去对抗真耶稣教。

五从冲突的影响来看，往往会扩大胜方的声势，从而促使更多的民众入信，甚至一些教派的信徒会改宗转信取胜的教会。天主教在这几次辩论中，除了获得不少的慕道者，还赢得了几个长老教徒的改信。使天主教会颇为自得，认为是“收莫大之效果”。

教徒改宗这一现象在日据时期并不鲜见。以真耶稣教最为典型。真耶稣教 1926 年春传入台湾后¹⁵⁸，先在台南传教，其后扩展至牛挑湾、清水、和美等地，轰动一时，起初吸收的教徒大半是长老会信徒¹⁵⁹，也有不少其他基督教教派的信徒¹⁶⁰。为此倍受长老会等各基督教教派的攻击。从上面引文记载来看，天主教也受到真耶稣教的冲击。对真耶稣教咄咄逼人的气势，天主教没敢掉以轻心，而是严阵以待。由于得到其他教派的支持，声势自然压过真耶稣教。另外，且对手只是大多为真耶稣教信徒，并且只是初传该地，以教理争辩上自然敌不过准备充分且传教经验丰富的天主教的神父和传教师。

天主教在于长老会和真耶稣教的争斗中，显示自己的实力，也辩明自身教义与其他教派的不同所在，赢得不少民众的入信，特别是长老会的改宗。不过，除了这种情况外，也有一些长老会信徒通过与天主教信众的接触，从而改宗成为虔诚的天主教徒。大国督书便载有一例，兹引如下¹⁶¹：

土库。“……但由于传教人员之不足，至昭和 2 年(1927 年)年置于放任之状态下无人经营。巧于当年有一户之埔美会教友迁居于此，广交近邻，而成为知己。其中有一长老教徒，常与之交谈，而该教友亦常于谈话中引证天主教道理，后来两人竟至

¹⁵⁸ 据林献生著《真耶稣教会史》：真耶稣教是先由“黄呈聪之父黄秀两，于 1925 年秋，回台在故乡线西，向其亲戚证道，…”（参见林献生著《真耶稣教会史》，台中：真耶稣教会神学院出版，1981 年，页 13-14）；1926 年春，真耶稣教的张巴拿巴（张殿举）、郭多马、高路加、吴道源等人，从福建渡海来台传教。（参见《台湾传教三十年纪念刊》真耶稣教会台湾总会，1956 年页 31-34。）

¹⁵⁹ 台湾文献委员会编，《台湾省通志》卷二人民志宗教篇，页 171b。台湾真耶稣会创建人中就不少原是长老会，如郭腓利门（郭歪）、黄呈聪等人，其中最典型当为台湾真耶稣教最初的创建人之一吴道源（吴约翰）。吴氏毕业于台湾长老会办的台南神学院。吴氏原籍嘉义县牛挑湾，后在台南求学行医，便落籍为台南人。台南神学院毕业后，本拟献身传教，但后来却立志行医济世。1895 年长老会传教士巴克礼、宋忠坚引日军乃木将军带第二军团和平入台南城，便是吴氏从中牵线斡旋促成。吴氏原为台湾长老会长老，于 1911 年前往厦门鼓浪屿行医，曾在当地创建“中华基督教会”一所；约在 1925 年间，吴氏改信真耶稣教，重新接受浸礼，之后大发传教热心，率其家人全部归入真耶稣教会。1926 年与首批真耶稣教传教人员抵台后，便前往台南和牛挑湾传播福音，在两地创立两处“真耶稣教会”。（参见：杨富森，《台湾真耶稣教会史及发展原因分析》，载《台湾文献》卷 52 第 4 期，2001 年 12 月，页 91-92。）

¹⁶⁰ 如台湾真耶稣教建立初期的重要人物蔡圣民长老先于 1921 年在嘉义市“日本基督教会”受点水洗礼。

¹⁶¹ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 348-350。

意气相投，进而成为知友。有一圣诞大占礼日，该长老教徒随同该天主教友，同至埔姜仑圣堂参与庆祝弥撒，受神父热诚之讲道所感动之长老教徒，即刻要求神父派员至土库传布真理，神父即准其所求。与传道师轮流数次至该村阐释要理。当时长老教徒中为其教义之异见分裂成两派，而反长老派之新教徒即议决支持我天主教，并助我易于传教之起见，特以参与我教之演讲会，以应援支持我公教为口号，因之该地之求道者日日急增，……而有建设新传道所之议，有一新教归奉之某氏，自愿献地给建，因神父虽知其意可嘉，但该氏当时于卧病床中，且生计亦不甚丰，故于教友会议之上，于昭和3年(1928)十一月以八十元之代价，将该氏之九百坪土地购定，……”

上面叙述可以看出，土库这一长老会信徒转信天主教有以下几个诱因：

一是姜埔仑天主教信徒的人格力量及传播福音的努力。由姜埔仑入迁土库的天主教信徒喜欢“广交近邻，而成为知己”，这一人格魅力，使他赢得不少朋友，包括长老教徒在内。因此土库这一长老会信徒方乐于与之交谈，最后“义气相投”成为知友，并在天主教信徒的宣传下，逐渐产生改宗的想法。可见长老会信徒的动念的最初的诱因乃是为天主教信徒的人格所感而转向天主教信仰的诉求。

二是受神父热情和教堂节日气氛影响。这一因素当为促进剂。长老会信徒在天主教信徒的说教下已动改宗的念头。因此天主教信徒把握时机，利用天主教瞻礼节的隆重的气氛感染长老会信徒，已坚定其改宗的信心。天主教瞻礼节往往比基督教新教来得隆重热闹，在对比中，已有改宗的意念的长老会信徒自然被这所感动，终于接受天主教的信仰。

三是长老会内部的矛盾。引文中虽然叙述长老会信徒改宗在先，而长老会内部的发生矛盾在后。但不能排除在长老会信徒改宗之前，土库长老会内部就已发生矛盾。如果这样，那么长老会信徒的改宗就带有另一层原因。长老会内部发生矛盾，受拥护原有长老会传统的信徒所排斥的另一方自然要找一个教会来依靠，以免处于势单力薄的境地。因此同在该地的天主教会也就成了其最好的选择。如果这样的话，那么土库长老教徒的改宗，也就变相的表现为天主教与长老会之间的竞争和冲突。

从引文中不难看出，土库长老会信徒的改宗也带来与前面几个事例的同样的结果，即促使更多慕道者产生。这种屡见不鲜的现象，无疑说明了普通民众的一种趋力的心理。

二、天主教与新教的矛盾与竞争的分析

天主教与基督新教由来已久的矛盾，这是众所周知的事情。而日据时期

的台湾天主教与新教的矛盾，是不是单纯由“旧恨”引起，或是有别的原因，孰轻孰重，对此有必要深入分析。

归结起来，两者矛盾的原因不外乎两点：一为历史原因，二为现实原因。兹就此两点作一阐释。

A. 历史原因

16 世纪欧洲天主教内部的反对教皇封建统治的宗教改革运动，并陆续分化出一些脱离天主教会的新宗教（及耶稣教或更正教）。新产生的宗教与天主教有很大的差异，表现在以下几个方面：

首先，教义纯在分歧。天主教除了把《圣经》奉为经典外，其教义的来源还包括“圣教”（古代先知、使徒口传下来的“上帝的启示”）和教皇的决定；而新教只承认《圣经》，认为是“永恒的真理”，强调其绝对的权威，反对把“圣教”教皇的决定作为教义的来源。

其次，“圣事”的区别。天主教有七种圣事：洗礼、坚振、告解、圣体、终傅、神品、婚配。新教一般主张两种圣事：洗礼和圣餐，少数的宗派甚至反对举行任何的仪式。

第三，组织不同。天主教组织严密，各修会都在罗马教廷的管理之下，共同奉教皇为宗主。因此天主教权力的运作是由上而下的。基督教各差会是各自独立的，互不统属，不过各差会内部自己也有一套完整的组织。

天主教和新教这些不同，往往引起两教派的门户之见，之间互争正统，各不相让。从 16 世纪开始，欧洲的天主教和新教展开了旷日持久的激烈的斗争，这种成见和争斗自然也殖民的扩张带到新的传教地区。而在彼此的斗争中天主教和新教的不同点（如一些仪式教义等），常常成为双方相互攻击的口实。这点在清季和日据时期的台湾天主教和长老会及真耶稣教的冲突中，表现十分明显。

1865 年郭德刚神父在信中嘲笑长老会所谓的在当地有成百上千信徒不过徒有虚名，因为这些信徒把圣经的封面切下来作鞋底了，而且长老会的信徒“仍和异教徒一样家里到处是偶像，他们（长老会信徒）的‘神’是金钱且沉浸在情欲中”。¹⁶²

¹⁶² 参见当年 3 月 31 日郭德刚写的传教信件。Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记 道明会士的百年耕耘》，页 54。

1871年良方济在信中专门谈到天主教受到长老会教徒攻击的事实¹⁶³：

“近来，基督徒（指长老会教徒）开展日益蛮横的活动，鼓吹民众捏造谣言，毁谤攻击我们；他们作得如此的狠毒，以致目前本地人的热门的话题，就是基督徒和天主教徒的冲突。

这些基督教徒宣道士一谈到神，上帝，基督耶稣。我们的救主时，好像在呼求异教徒的偶像似的，毫无敬意，完全忽视了信仰是神圣奥秘的。而且，他们的指控是那么的虚伪和可笑，我想必须加以澄清，以终止他们的狂妄、无知和轻率的行动。

基督徒一再的说，天主教徒崇拜偶像，因为我们恭敬圣母和圣人；这种论调已不知被驳倒多少次，他们仍喜欢一再的提出。基督教徒又说，神父守贞独身，拒绝结婚是不对的，如果大家都照样做，那世界就完了；他们更暗示说，我们拒绝去菜市场宣讲福音，是懦弱的表现。

他们给信徒灌输诸如此类的荒谬思想，而基督教信徒也像鸚鵡似的，喋喋不休地重复这些话，反而忽略了最基本的真理，即获得永恒的救恩。”

基督宗教一向反对崇拜偶像，因此崇拜偶像就成为天主教和新教互相指责对方的口实和把柄。引文中，良方济指责长老教徒对待神就像对待异教徒的偶像，但却没有给出足够的证据。相反，长老会信徒却抓住天主教的把柄，指控天主教崇敬圣母和圣人行为是崇拜偶像。这点历来是两教斗争中，天主教的致命伤。可见在台湾，天主教仍难逃其运。基督教这种指控在一般的台湾人的眼里，似乎更为有理有据。天主教无可否认有崇拜圣母和圣人的行为，而且在教堂摆设也与中国神庙很像。清季和日据时期在台传教的天主教仅为道明会一个修会。按台湾道明会的传统，教堂正面安置的是圣母玛利亚像，两旁有许多的圣像，或多明我（即道明会的会祖）。¹⁶⁴台湾道明会教堂的如此摆设，在普通人看来，其实与庙里神像是一样的，即使在台湾的一些天主教信徒眼里，也很难理解这与普通神庙的偶像有什么不同。天主教这种做法，无疑给基督教新教落下一个攻击的把柄。

天主教和新教相互争正统，互相指责对方是假宗教，而标榜自身为真宗教。这方面以天主教较为主动。清季和日据时期台湾天主教，无论是神父还是信徒，基本没有作过专门宗教论说的著作，因此后人很难窥及当时台湾天主教教会人士特别是本籍的人士普遍的或特别的宗教思想和人生观。这不免

¹⁶³ 见当年12月4日良方济写于万金的传教信件。Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页106。

¹⁶⁴ 《台南县志》卷二人民志，页661。

给这一时期天主教的研究留下不少的遗憾。

光复后,个别几个从日据时期走过来的天主教本籍人士在撰写回忆录或传教史时,方透露了些须日据时期留下的思想印痕。其中当然以台湾第一位本地神父涂敏正最为典型。涂敏正出生于1906年,为涂心家族的第三代天主教信徒,自小与教会接触频繁,18岁进入台南传道学校就读,后相后在厦门和香港修院修完神学。1934年就学期间回家调养时就曾到台湾北部一带传教。1936年大神学院毕业,并于12月19日在厦门晋铎。随后于12月22日返台,1937年1月1日回到家乡罗厝举行首祭,开始正式在台湾传教生涯。¹⁶⁵涂一生,可谓走过了日据时期的大半部分,其一直在台湾道明会的影响下走上了神职的道路。因此,他的思想,在日据时期天主教会特别是本地的信徒,应该是有十分的代表性的。不过涂留下的著作并不多,仅有几部大多是传教史著作,没有自身宗教思想的剖白。涂还留下一本日记,为日据时期重要的史料,然其中也很难窥及其宗教思想。不过1953年,涂应云林县文献委员会之邀,担任《云林县志》人民志宗教篇的主笔时作《天主教史》一文¹⁶⁶,详细清楚的阐述了其对宗教及天主教的看法。虽然此文作于台湾光复后8年并有受战后的一些天主教新的思想的影响,但由于涂是日据时期台湾重要天主教人物,并屡受当时教会的熏陶培养,因此从该文仍可以看出涂那旧有的天主教思想的模式,也可反映出日据时期台湾信徒的一些普遍的宗教观。

兹以此文为根据,对日据时期以涂敏正为代表的台湾天主教信徒作一剖析,由此来明了当时台湾天主教信徒与基督教信徒的宗教观的不同从而一窥两教冲突的一些因缘。

涂敏正的《天主教史》一文洋洋万余言,除“综说”外,共分七大部分¹⁶⁷:前面第一到第三部分均剖析对天主教认识,是了解涂的宗教思想现唯一可见的重要资料。

¹⁶⁵ 古伟瀛,《台湾天主教史上的里肋浅次郎和涂敏正》,国史馆主办的《二十世纪台湾历史与人物学术讨论会》抽引本,(台北:国家图书馆,2001年),页13。

¹⁶⁶ 涂在该文综说部分,交代了撰写此文的用意:“……以为国人县民对天主教为中心的西方文明有更深入的认识,进而与我国固有道德传统的思想生活,发生交融的作用,为我国民族文化发挥新力量与新光辉,则幸甚矣。”(参见涂敏正,《天主教史》,《云林文献》第二卷,第三期,第445页,中国方志丛书台湾地区第92号。)

¹⁶⁷ 七大部分包括:一、宗教的意义;二、天主教是什么宗教;三、对天主教的几种误会;四、天主教传入台湾史略;五、天主教近百年来台传教史;六、云林县下传教史;七、台湾成立教区史略。后面几个部分均为传教史叙述,保留不少日据时期的台湾天主教史料,特别是云林县的传教史料较有价值。

涂在第一部分“宗教的意义”首先提出宗教有三个特点：一是宗教是神与人的联系；二是宗教是一种有组织的团体；三是宗教能造福与社会；并在再此基础上指出“宗教有真假”。他认为“真宗教，应该是由真神来设立的。宗教既然是神与人的联系，既是为尊敬真神，来邀得真神的恩佑，自然应该由真神（天主）来立教。如果由假神邪魔而来，不是真教；尤其是由人组织而设立，更不是真宗教。真宗教应该完全合理。那自然不能和我们人类的理性有什么冲突。因为真神是一切真理的根源，所以真理绝对亦不能和科学有什么冲突，绝对不会被任何真科学所推翻。”¹⁶⁸从涂氏的这一番真假宗教的论说中可以清楚的看出涂氏的宗教观。从整体上来说涂氏的神学观乃是依循天主教旧有的传统神学思想，然而也可看出涂氏试图圆说科学与宗教的关系，流露出其受到近代神学影响的痕迹。不过涂的论说重心不在于求得宗教与科学的和谐，而是在于宗教的真假之辩。因此涂在对宗教意义的一番阐述后，最后认为“人人应当寻求真宗教”。涂氏在这部分对宗教意义的论述，为的是接下去对天主教信仰论述做铺垫。涂氏在第一部分论述中，虽然屡屡提到真假宗教，也对宗教的一些特点作了一些说明，但并没有真正说清楚辨别真宗教与假宗教的标准是什么，也没指明什么样的神才是真神，什么才是假神邪神，为什么真神一定就是“天主”。因此，这就是这一番的真假宗教阐释未免缺乏确实的理据，落下一堆凭空的说教而已。

涂氏在第二部分，是基于第一部分对宗教意义论述，主要阐释了“天主教是什么宗教”问题，包括四点：一、天主教的名词。二、耶稣基督的宗教；三、罗马公教会；四、基督教真教会有四大标记。在这一部分中，涂氏先解释了天主教名称的由来，在说明什么是耶稣基督的宗教和罗马公教会，并进而提出基督教真教会的标志。涂氏在第二点“耶稣基督的宗教”说明中，便直接矛头指向新教长老会：

“……耶稣基督给我们人类立了一个真宗教，所以耶稣基督的宗教，也可以简称为‘基督教’。他的教义，可成为‘基督教义’。只不过在我们中国，人们往往不明了其真相，把从耶稣基督那里所设唯一的真教，混合于十六世纪，路得马丁叛乱所设的‘誓反派’与‘长老教派’等，籍耶稣基督的圣名，混而为一，以致鱼目混珠，扰人视听。”¹⁶⁹涂氏对新教这一批驳，活脱的拷贝了天主教会攻击其他基督教会原有一贯说辞。涂氏为证明罗马天主教唯一

¹⁶⁸ 涂敏正，《天主教史》，《云林文献》第二卷，第三期，第446页，中国方志丛书台湾地区第92号。

¹⁶⁹ 涂敏正，《天主教史》，载《云林文献》第二卷第三期，第447页。

基督真教，进一步提出了天主教的四大标记，即：统一；圣善；大公；从使徒继续传来。涂氏这一举证也是沿用天主教会的一贯的说法。

第三部分“对天主教的几种误会”分三小点论述：一、天主教不是洋教；二、天主教不是旧教；三、天主教不是法西斯。¹⁷⁰从第一点和第三点来看，涂氏显然是试图消除中国人对天主教的偏见以及二战时罗马教廷因与法西斯国家关系暧昧而落下的不良影响。在第二点中涂氏认为耶稣的真理、教义、圣经是永久不变的，也不是可以任意更改的，所以无所谓“新”和“旧”之分。¹⁷¹在阐述中，涂氏再次把天主教与“长老教会”作对比，认为新教长老教派的新，是从年代方面来说的。并指陈长老会¹⁷²“是十六世纪天主教叛徒骆得马丁等创设的”，而“不是使徒传下来的”。为此涂氏认为长老会的新，“不但不能保证是真教，反而证明它（指长老会）是假教。”¹⁷³

从以上一番介绍分析可以看出，日据时期台湾天主教信徒接受的基本上是教会十分传统的宗教观及神学观念。涂氏在论述在几次特别提到长老教会，把长老会斥为“假教”，并使用了“叛乱”“叛徒”等字眼，固然是天主教传统观念所致，不过也反映其对长老教会的成见之深，因此这不能说涂氏早年时候（日据时期）没有受到天主教和长老会之间摩擦的影响。

从涂氏的教会观念，我们了解到了日据时期天主教与基督教新教之争的历史的根源。不过考之日据时期两教之争，是不是完全出于这一历史留下的原因，还是别有因素？还必须进一步深入分析。

B. 现实原因

从冲突整个过程来看，日据时期的天主教和新教长老会及真耶稣教的矛盾引发，实际上有更为重要的现实的原因。兹就主要几点述之：

一是教势发展的失衡。这一点天主教与基督教长老发展相比尤为明显。这在本节前面对教势发展的对比的分析中以十分清楚。日据时期天主教与基督教长老会在台发展之所以呈现出如此的反差，主要有两点：第一、国际政治因素。台湾道明会的母会所在国家西班牙，在十九世纪时已失去往日殖民强国的势头，在以殖民扩张为推动的近代基督宗教的海外传教的潮流下，台湾道明会的教势自然不如当时称霸世界的殖民强国为英国的英国长老会了¹⁷⁴。另外台湾天主教是归属于菲律宾道明会省管辖，不过美西战争，

¹⁷⁰ 涂敏正，《天主教史》，载《云林文献》第二卷第三期，第447页。

¹⁷¹ 涂敏正，《天主教史》，载《云林文献》第二卷第三期，第447-448页。

¹⁷² 其实这里应该说基督教新教才确切。

¹⁷³ 涂敏正，《天主教史》，载《云林文献》第二卷第三期，第447页。

¹⁷⁴ 加拿大本为英国的殖民地，即使是20世纪初仍为英联邦国家一员，关系非同一般。而加拿大的

西班牙战败，菲律宾被让给主要信奉新教的美国，这对道明会的远东传教来说影响不小。日据时期特别是二、三十年代，西班牙国内政局动荡，国内的天主教会包括道明会的母会——西班牙道明会总会都倍受影响，日据时期罗马天主教仅有道明会一派，自然也受到牵连。反观台湾长老会的母国英国和加拿大。20世纪前叶，英国虽受到一战和之后的世界经济危机的影响，但国内政局稳定，政治经济排在世界的前列，而此时加拿大经济发展迅速，国内局势也十分稳定，这自然促进了在台英加两国的长老会的发展。第二、教会本地化不同的努力。清末和日据初期，长老会就积极的开展“三自”运动，与日据中期开始建立起“自治”、“自养”“自传”的独立教会，这极大促进了长老教会本地化的进程。而日据时期台湾天主教神父对本地教会的成立并不热心。这充分的体现在台湾本地神父的培养上。直到日据后期台湾才出现了第一位本地神父涂敏正，而整个日据时期台湾不过培养出三位本地神父。第三，教会传教模式不同。长老会的传教活动带有浓厚的资本主义色彩，而天主教却显得保守而具有封建性。日据时期长老会的传教的重心是在城镇，而天主教却主要在农村，这与中国大陆十分相象。长老会还积极利用了医疗和教育两个清季延续下来的传教方法，并扩大了规模，成了一套较为完备的医疗设施和教育体系，不仅吸引了不少的信徒入教还为教会提供了不少传教经费。而天主教虽办有孤儿院，然孤儿院事业影响十分有限。至于教育，天主教创办的中学仅有静修女中一所，其他大多都规模很小的传道学校。因此天主教教会学校影响远不如基督教长老会。日据时期台湾天主教会的传教经费主要由教廷和岛外教会的提供，在本岛少有自筹经费的办法。因为天主教大部分信徒并不富裕，要靠信徒献金方法往往行不通，传教工作常受此束缚。此外，基督教长老会积极利用发行教会报纸和书籍、并进行圣经白话文本的翻译和编撰，使更多人了解长老会，极大扩大了长老会的影响。而直到日据结束，天主教都没有办过出版事业正式发行刊物宣传自己。

教势的失衡往往会加剧两教之间的摩擦。日据时期看到基督教的发展，相对处于弱势天主教自然会极力拓展教务。一些地方的长老教徒以优势者自居，对后来的天主教极力的排斥，于是促使两教信徒间冲突。

二是传教空间的争夺。综观台湾教会冲突的情况，无论是清季还是日据时期，传教空间的争夺的应是教会冲突的主要原因。天主教道明会和新教长

长老会本来也是英国长老会的一个支会，两会经常保持联系，加拿大长老会在台湾开教的第一人马偕牧师赴台前，加长老会便有照会英国长老会，请求台湾南部长老会给予帮助。马偕便是在英国长老会的帮助下，顺利在北部台湾登陆开教的。

老会重返台湾伊始，由于尚处于初步传教的阶段，并且虽然同在南部开始传教，但具体的地点毕竟不同，因此尚不能构成冲突。天主教由于在台南开教受挫，转而在高雄前金、万金等几个小村落传教；而基督教一到台湾，由于传教士一开始利用行医作为掩护，能在台南这样的大城镇稳下脚跟传教。所以，在各自忙于站稳传教脚跟的传教之初，两地相隔的天主教和长老会自然不会也没有机会发生碰撞。随后随着教势的发展，老想重返台南传教的天主教道明会神父，听说长老会在台传教获得成功，于是也派人前往发展教务，而基督教也向高雄一带扩展势力，这样为争夺信徒，两教的摩擦自然就避免不了，于是便有相互的诽谤事情发生。由于台岛乃一弹丸之地，东部高山险壑，只剩西部狭长地带有利于传教。随着天主教和长老会亦步亦趋在相同或临近地方相继开教与发展，这种争夺传教空间的矛盾也日益显现出来。有时甚至是为了抢夺传教市场，而故意在同一处设教。从天主教北部台湾开教便可显见。天主教见到基督教长老会顺利展开传教活动并取得很大的成果，受极大的触动，先前一拖再拖的北部传教计划立即提上日程，于1885年6月派何安慈神父亲自北上了解情况。¹⁷⁵1886年良方济更在当年的台湾的教务报告表露了北部开教的原因和用意：

“……我们在台湾的传教活动偏向南部……北部还没有任何的传教活动。我们必须在那里宣讲，基督教已在那儿顺利展开工作，就我们所知，他们已建立三十几座教堂……”

看来我们必须赶紧扩展工作，并在淡水（沪尾）设立一两个本堂。因为北部居民似乎真诚愿意接受天主教的真理，而且基督教长老会已有相当发展，我们的传教工作，多少能平衡一下状况。”¹⁷⁶

良方济的字里行间已清楚表明天主教北上开教，乃是为了分这里的一杯羹，以“平衡”北部台湾长老会一统天下的“状况”。1887年3月何安慈神父良接受良方济派遣，率陈沛然传道员与两名天主教信徒正式赴台北和尚州开始传道工作。由于何安慈在台湾传教势头猛速，引起长老会的不满和嫉妒，于是天主教和长老会就爆发了冲突。从前文述的清末几个两教冲突的例子中，很明显是两教相互争夺地盘引起的。

日据时期，天主教和基督教长老会都获得极大的发展，信徒迅速地增加，

¹⁷⁵ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页119-120。而陈嘉陆记载何亲自北上的时间是1886年6月。

¹⁷⁶ 见1886年7月20日良方济写于打狗（高雄）的传教信件。Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页119-120。

传教区也迅速的拓展，基本上除了东部台湾高山地区外，其它地方都有两教传教活动。日据时期台湾罗马天主教仍然只有道明会一派，而新教的差会可是增加不少，除了原有的英、加长老会外，日本的本土的基督教新教各派也随着殖民统治者纷纷涌入台岛，竞相吸引教徒。日本的其它宗教如神道、佛教、道教等也一道传来，台岛一时宗教教派林立。使原本很狭小的传教空间就更为狭小了，于是各宗教之间的关系不由更加紧张。对于日据时期台湾宗教信仰的景况，1928年巴多玛神父描述到：

“世俗、贪欲和罪恶是我们信仰的传统的死敌；更别提异教了，这些敌人在台湾有庞大的势力，我们必须随时积极奋战，以胜过他们。但我们有另一个竞争者，我指的是基督教派。

基督教派在台湾的潜力不可忽视，……基督教派的派别很多，但最有影响力的是长老会——加拿大会在北部，英国会在南部。日本人也在台湾传扬各种宗教，使情势更加复杂，但仍以基督教占多数，佛教僧尼较少。

明显地，如果我们要在此地建立基础，必须加倍的开展传教活动，因为竞争愈来愈激烈。……”¹⁷⁷

天主教面对如此复杂的局面，除了大力贬斥非基督宗教外，与本位同宗同源基督教新教的矛盾也就更深了。由于日本基督教各派发展的教徒基本为在台的日人，在吸收台人方面不十分成功，规模也很小。因此日据时期天主教与基督教新教之争，也就主要表现为道明会和长老会的矛盾。不过此时期较为特别是真耶稣教的传入。真耶稣教在日据时期由大陆传入台湾，被台湾许多基督教派称为“怪教”。由真耶稣教在台传教一开始本身就具有本地教会特点，是一个“自治”、“自养”、“自传”的独立教会，教会的信徒与教会联系密切的联系，教会之间也经常互访。¹⁷⁸ 由于这些原因，真耶稣教发展十分迅速。真耶稣教早期在台湾成立的教会线西、牛挑湾、清水等三处，1940年以前成立的教会有以下15处：台中教会（1926年）；台南教会（1927年）；二林教会（1929年）；和美教会（1929年）；大林教会（1929年）；民雄教会（1929年）；梅山教会（1929年）；中庄（新港）教会（1929年）；鱼寮教会（1938）；嘉义教会（1931年）；屏东教会（1931年）；新竹教会（1930年）；台北教会（1936年）；罗东教会（1931年）；花莲教会（1935年）。可见日据时期真耶稣教在台湾建立的传教点大部分也是其它基督教特别是天

¹⁷⁷ 见1928年5月巴多玛的1928年台湾教务报告。Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页192。

¹⁷⁸ 杨富森，《台湾真耶稣教会史略及发展原因分析》，载《台湾文献》第52卷第4期，2001年12月。

主教所极力拓展的地点,加上真耶稣教吸收的教徒大半是其它基督教教派的信徒。因此真耶稣教与其它基督教各派自然势成水火。

三是教徒成分不纯。由于“教会定例以入教多寡为教士之功过殿最”,¹⁷⁹因此与中国大陆一样,天主教和基督教新教重返台湾后,就不遗余力的发展各自的信徒。由于两教均有西方列强为后盾,一些民众为寻求靠山或其它现实利益而加入教会,¹⁸⁰因此不乏有不少不良信徒混迹其中。天主教就曾指责长老会信徒“仍和异教徒一样家里到处是偶像,他们(长老会信徒)的‘神’是金钱且沉浸在情欲中”。¹⁸¹而民众对依仗教会势力的为非作歹的基督徒也十分不满,他们质问教会:“我们为什么要做基督徒,他们反而做坏事?”神父为此感到十分的难堪。¹⁸²这些说明了教会确存在一些信徒行为不端的现象。

另外一些台民为对抗当地长老教会信徒势力,延请天主教前来传教。有些信徒利用教会的势力各立门户,相互对立,因此经常发生摩擦甚至武力争斗。日本据台后,排斥欧美各国在台势力,传教士已失去了清季在台的种种特权,¹⁸³加上日本殖民政权的弹压,教会信徒之间的武力冲突较少发生,不过之间矛盾并未消失。不少地方的有力者出于一些世俗的因素延请教会前来传教,往往造成地方的一股强力势力,当两股依附与同教会的势力在利益发生矛盾时,往往就发生冲突、互相攻击。再加上一些品行不良的信徒从中搅浑,使局面更是一发不可收拾。前述的日据时期,台中天主教和基督教长老会发生冲突时,长老会信徒中就有“有品行不端之二三无赖者,受其利用假装求道而再接近我教会学道,而数布流言大贬我教之价值观,”¹⁸⁴使天主教的传教倍受影响。

有上文分析可见,日据时期台湾天主教与新教的冲突,有历史的原因,许多的现实的原因。历史留下的教义分歧与门派成见自然是两教矛盾的根源,但现实利益的冲突和传教空间的争夺乃是这一时期两教冲突的主要因素,不过应该看到两教冲突的原因不仅仅以上分析这些,在就个别的冲突例子还有许多其它特别的因素。

¹⁷⁹ 吴雷川,《基督教与中国文化》,上海青年协会出版社,1948年。

¹⁸⁰ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》,页152-153。

¹⁸¹ 参见当年3月31日郭德刚写的传教信件。Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》,页54。

¹⁸² Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》,页132。

¹⁸³ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》,页152-153。

¹⁸⁴ 大国督编,《台湾カトツク小史》,页306。

第三章 神的事业：教会之经营

第一节 上帝的牧者：传教人员

日据时期台湾天主教会经历了初期的动荡、一战后经费的短缺、及后期的二战期间炮火的侵袭，但总体上来说，是平稳的发展的。期间主要是经由神父、男女传道士、修女等诸多传教人员管理、协助一起用心经营而成的。

一、神父

1949 年之前台湾天主教会是由道明会独力经营的。期间经历几个教区阶段。1859 年道明会重返台湾开教，台湾传教区就归道明会玫瑰省所管，并于 1860 年 8 月将台湾传教区划入同为道明会玫瑰省所管的福建教区下。¹1860 年前金教会顺利建立后，道明会玫瑰省随即在 1861 年成立台湾区，为道明会的自治会院区。1883 年 10 月 3 日厦门成立代牧区，台湾划归厦门教区管辖。

1913 年 7 月 19 日台湾脱离厦门成立独立的监牧区，1919 年 11 月 26 日日本成立宗座代表，台湾和高丽皆受其管辖。²在台湾隶属于厦门教区时，台湾与福建特别是厦门有频繁的人员往来。来台的道明会神父不是从马尼拉经厦门到台湾，或是由厦门调来台湾，就是之后调往厦门。³特别是厦门的几任主教均由台湾调任的，如 1884 年 3 月 27 日，在台传教 22 年杨真崇神父(Andres Chinchon)升任为第一任厦门主教，而台北天主教会开教功臣何安慈神父(Celedonio Arranz)也于 1896 和 1905 两度赴任厦门副主教，之后在台布教七年的黎克勉神父 1900 年调任为厦门第 2 任主教，⁴1916 年台湾第一所传道学校的建立者马守仁神父(Manuel Prat)继杨、黎两人之后成为厦门第三

¹ 道明会在 1631 年派遣会士由台湾进入福建，展开传教工作，随后几年陆续有其他道明会士来到福建，后来教廷就划福建为道明会传教之地，传教范围包括厦门、福州、福宁、建瓯、长汀等地。顾保鸽主编，《台湾天主教修会简介》，页 16-17。《Missions des Dominicains Espagnols》《Annales de la Propagation de la Foi》Tome, XXXIXp.216.Paris1867。转引自杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，国立成功大学历史研究所，硕士论文（未刊稿），2003 年，页 23。

² 赵庆源《中国天主教教区划分及其首长接替年表》（台南：闻道出版社，民国 69 年 9 月），页 50、64、67。

³ 参见后面附表“19 世纪道明会来台神父一览表”，及本章表 3-1-1。

⁴ 资料来源：江传德，《天主教在台湾》，页 148-149。

任主教，此后一直担任该职直至 1947 年 1 月 6 日去世。1913 年台湾成立监牧区后，台湾的对外教务往来逐渐转到日本四国地区，不过与大陆仍保持着联系。

台湾天主教重返台湾时，最初两、三年只有郭德刚神父一人在台传教，随后几年，来了较多的道明会神父，每年至少有 4 位神父，有增加到 5 位到 6 位。1899 年菲律宾由西班牙割让给美国时，当年同时增派 4 名神父来台，在台的神父因此增加到 9 位，直到 1928 年在台神父基本保持这个数目以上。⁵

据 J.M. Planchet 编的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon* (法) 及其他一些文献资料，日据时期部分年份的神父人数(包括监牧在内)如下：

表 3-1-1 1914 年-1938 年间部分年份的神父人数

年份	1914	1918	1919	1923	1924	1925	1927	1928	1932	1938
神父 Prêtres - Européens O.F.P.	10	11	10	11	10	11	12	11	13	15

资料来源：J.M. Planchet 编的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon*, 1916、1921、1925、1927、1929、1933 年度，分别为第 318-319、310、394-395、413-414、450、570 页。1928 年的数据是据该年 5 月巴多玛神父写的台湾教务报告的记载，1938 年是据 Araniz O.P 在 1938 年所著的台湾道明会传教史的记载。(Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 190、27)。1918、1924 数据引自日本天主教半月刊《声》no.518(1924/03,p54), no.588(1925/01,p60)。(参见古伟瀛，《台湾天主教史上的里胁浅次郎和涂敏正》页 4-6)

19 世纪来台的道明会神父总共为 20 位。日本据台后，留在台湾继续传教的还有李嘉禄(Ramon Colomer)、何安慈(Celedonio Herce)、黎克勉(Isido Clemente)、高煦能(Francisco Giner,又称高恒德)。⁶ 日据时期，天主教传教士陆续来台的，有三十余人，根据江传德的《天主教在台湾》中有关日据时期在台的天主教神父的资料，制成“日据时期来台神父一览表”如下：

⁵ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 190。

⁶ 见附表六(19 世纪道明会来台神父一览表)，据江传德《天主教在台湾》(页 148-149)制定。

表 3-1-2 日据时期来台的天主教神父一览表

人数	西文名字	中文名字	来台年月	离台	备注
1	Jose Alvarez	白若瑟	1895/8/22	1904	先在罗厝教会担任本堂神父达7年, 1886年转到淡水教会调, 1904年8月3日任为日本四国教区首任监牧, 8月4日抵该地。
2	Leon Gallo	良雅约	1895/12/25		最初驻在高雄, 翌年2月调到罗厝, 1896年5月13日在罗厝教会被水牛袭击过世。
3	Tomas Masoliver	钟利默	1895/5/30	1900	先到安平, 翌年转到罗厝。1897年到淡水任本堂神父, 1903年6月1日调回西班牙。
4	Manuel Prat	马守仁	1898/2/11	1916	先驻淡水6年后到罗厝, 创办罗厝传道学校, ⁷ 1916年调往厦门为厦门第3任主教。
5	Tomas Pascual	多玛斯(又称巴多玛)	1898/9/20	不详	先在前金, 两年后转到罗厝。1902年调到万金布教5年, 1907年再次前金。1912年6月调往马尼拉, 1916年3月第2次来台, 驻前金蓬莱町天主堂。1919年到田中, 1929年12月再次调往马尼拉, 1938年3月第3次来台后一直在田中教会布教
6	Angel Rodriguez	洪罗烈(又称洪罗肋)	1898/9/20	1945	1900年转任台南本堂, 后到树子脚布教13年, 1903年到台中, 1920年到斗六, 1923年到台南, 1933年到台北蓬莱町, 1936年3月回马尼拉, 1939年12月24日再度来台北, 后到高雄任本堂, 1941年因战争影响, 从高雄转到嘉义, 后年因美机轰炸, 撤离到斗六, 1945年战争结束不久病逝。
7	Predro Prat	良伯铎	1898/9/20	1907	来台后一直在高雄任本堂神父, 1907年调往香港任教会会计。
8	Toribio Toval	陶神父(或杜尔默)	1902	1948	驻台南7年, 后转到淡水布教直到1915年, 同年到高雄, 1922年再调到蓬莱町, 1930年转任淡水, 1940年间仍驻淡水。
9	Bonaventura Gordaliza	吴达查	1902/4/7		先在埔姜仑, 1920年转到台中, 1923年调到高雄, 1930年调到万金, 1941年因战争被迫离开万金教会, 1950年2月7日病歿于台中。
10	Juan Beobide	明义德	1902/4/7	1928	在台北淡水教会工作一段时间, 翌年(1903年)转调员林, 1905年再调回淡水, 1907年赴万金, 1928年在万金病歿。
11	Clemente Fernandez	林茂才(又称林启明)	1903/12/13	1920	与杨多默一起来台, 驻蓬莱町天主堂。翌年6月15日转到淡水任本堂, 1905年再到台北桦山町任本堂, 1913年升为台湾首任监牧, 1920年9月16日调往马尼拉。
12	Tomas de hoz	杨多默	1903/12/13		抵台即在蓬莱町天主堂, 1904年10月5日调往日本四国, 1920年12月回台, 并于翌年升任台湾第二任监牧监管四国教区, 1923年转往台北后一直驻桦山町天主堂, 1941年接受教廷信部安排卸任监牧, 由里肋接任。

⁷ 此处根据大国督所载。但据马守仁写于1903年8月9日传教信件载: 马守仁来台后在台湾北部(淡水)只呆3年多便转到台湾中部工作了半年。1903年初才调到罗厝。(Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》, 页152。)。1916年1月27日, 升任厦门代牧区主教。(见赵庆源《中国天主教教区划分及其首长相替年表》, 页65), 而可见大国督书载马守仁于1919年4月受推荐为厦门主教并在当年7月赴任。可见大国督书对马守仁的一些记载是错误的。

13	Pelipe Villarrubia	白斐理	1904/8/4		来台驻树子脚, 1907年调往罗厝, 1916年调往蓬莱町至1922年, 1923年转往台中, 后到斗六, 1930年到田中, 1932年回西班牙, 后来再来台驻高雄教会。1960年10月病歿于高雄。
14	Justo sasian	闪佑道	1904/8/4	1918	最初在罗厝, 1906年到田中, 1918年12月25日调回马尼拉。
15	Faustino Rodriguez	包神父	1904/8/4	1912	与闪佑道一起来台, 1904年10月5日赴日本四国布教4年多, 后因病回马尼拉, 1910年再度来台, 1911年又染病回马尼拉。
16	Eutimio Perez	游智谋(余智谋)	1914/3/12	1923	1915年转任树子脚, 1919年8月16日调往台南, 1923年6月转调埔姜仑, 同年9月17日调往马尼拉。
17	Felix Sanches	山济慈(即孙继慈)	1917/10/27	1951	1919-1930年间驻罗厝, 1930年调往蓬莱町, 1940年任基隆教会本堂, 1941年因战争迁往斗六, 1951年回西班牙。
18	Jose Gavilan	颜若瑟	1916	1917	未曾在台传教即调往马尼拉。
19	Gabriel Omaechea	嘉备厄尔(怀神父)	1918/9/1		由福建来台, 来台后一直驻在蓬莱町教会, 日据时期任蓬莱町教会会计主任, 并未从事传教工作, 1962年病歿于高雄。
20	Julian Villegas	良雅师	1921/7/17	不详	1923年2月至1935年间在埔姜仑, 1940年在田中任本堂, 1950年回西班牙, 1952年10月再度来台。
21	Elias Ferandez	李安斯	1924/10/21	1956	1929年起一直在高雄教会, 1939年返回西班牙, 1952年10月再次来台, 1956年离台。
22	Futagami	二神	1927	1929	日籍, 返回日本四国。
23	Vicente Prada	德增辉	1928/9	1975	先在田中1930年调往斗六, 直到1938年9月28日离台回西班牙, 1947年再度来台。1950年再次离台, 1971年第3次来台, 1975年回西班牙。
24	Jose ma Arregui	陈若瑟	1929/4/20		初在罗厝教会, 直到1935年调往台中任本堂, 1936年4月赴日习日语, 同年12月返台, 台湾第四任监牧, 高雄首任监牧。1979年8月5日去世。
25	Macelino Delgado	马西略	1930/3/16		1932-1935年间在田中, 1935年后驻埔姜仑, 1938年赴日研习日语, 1939年返台仍驻埔姜仑, 1947年4月回西班牙, 1949年5月再度来台, 1997年11月25日在高雄去世。
26	Jose Villaverde	若瑟	1930/5/30	1945	1940年间在台南任本堂, 1945年回西班牙。
27	Ursino Gonzalo	罗道真	1930/6		1940年间在嘉义教会任本堂神父。
28	Constantino Montero	戴刚德	1934/11		1940年间在罗厝任本堂神父, 现退休在高雄道明会馆。
29	Faustino saez	包德良	1934/11		与戴刚德一起来台, 1940年间任斗六教会本堂。
30	Joseph Satowaki	里助浅次郎	1941/7/2	1946	台湾第三任监牧, 战后返回日本
31	Furukawa	古川	1942	1946	日籍, 战后遣返日本

资料来源: 江传德《天主教在台湾》, 页 282-299, 301-304; 大国督《台湾カトック小史》, 页 399-406。

Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》, 页 200-202。

从上表表 3-1-2 可看出，日据中期以后，又陆续增加不少的传教士，特别是在 1930 年后，这与表 3-1-1 所开列的数据呈现的上升的趋势是相吻合的。另外从表 3-1-2 也可得知：不少神父在台达几十年，经历了整个日据时期，有的则在台从事了一些重要的事件。此外，除了上表列出的 31 位外籍神父在台传教，日据晚期还出现了 3 位本地神父。因为道明会对本地神父的培养不热衷，加上一些外在的因素，日据时期只培育出涂敏正（彰化罗厝人，台湾第一为本地神父）、李天一（云林饶平人）、李惟添（高雄前金人）三位本地神父。以下将个别的神父略作介绍，一窥神父经营教会的情形。

马守仁神父

马守仁（1873-1947） 1873 年生，西班牙人。1898 年 25 岁来台，先后在淡水、罗厝教会服务，并曾任台湾区会长，1916 年被任为厦门第 3 任主教而离台。1947 年过世，享年 74 岁。

马神父来台后在各支教会协助教务到 1901 年，后调往淡水传教 3 年，1903 年转任罗厝教会本堂神父职务，任期由 1903 年到 1915 年离开，在罗厝教会共计 12 年。任内进行多项工作，如罗厝教会第一代教堂于 1906 年因地震损毁后，1912 年新建第二代教堂完成，在此之前 1910 年先完成员林教堂的兴建工作。⁸ 在对外传教上，不仅持续在员林传教，马神父也在坡心、溪湖西势湖各设立一处传教所。1913 年马神父派陈沛然传道员到二林大排沙传教，传教范围延伸到了海边。1914 年也在台中进行传教工作。⁹

最值得一提的是，马神父在任内进行的传道员培育工作，1905 创办传道学校，是第一座传道学校。1905 年 4 月创办传道师养成所，是台湾第一所传道学校。一开始就招收到 14 名学生，聘请罗厝传道员邱超然为教师，1907 年白斐理神父(Filipe Villambia)来到罗厝协助马神父办理传道学校，并担任副本堂。这所传道学校先后训练出 3 届传道员，毕业后分派到全省各地

⁸ 丘季卿主编，《天主教台中教区员林圣体堂开教一百周年纪念专刊 1898-1998》（彰化：员林天主堂，1998），页 42。

⁹ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 319-320。

教堂服务，月薪 12 元。¹⁰后来为了加强并提高传道学生的素质与水准，遂于 1915 年迁到当时台湾首要之地台北大稻埕教会开课，同时马神父也随学校到台北主持校务。¹¹

山济慈神父

山济慈（1892-1961） 1892 年生，西班牙人。1917 年 25 岁来台，山神父在台先后曾服务过罗厝、基隆教会及台北、台中等地。1951 年回西班牙，尔后前往南美洲传教，1961 年过世，享年 69 岁。

山神父于 1919 年接任罗厝教会本堂神父职务，任期由 1919 年到 1930 年离开，在罗厝教会共计 11 年。山神父任内努力向外传教，使得二林大排沙教务发展欣欣向荣，后因信徒年年增加，故迫切需要教堂，山神父见此遂选择在交通及位置较为适合方便的面前仑兴建教堂，1929 年购地，同信徒之力，兴建了砖造教堂与传道士宿舍。¹² 并重新兴建了红砖造的男女道理厅与传道士宿舍各一栋。¹³

另外，山神父更是涂敏正神父走上圣召的提拔者。涂敏正小时候曾在罗厝教会帮当时本堂山济慈神父的忙，获得山神父的赏识与栽培，并通过考验。后来当杨多默监牧来到罗厝教会巡视时，山神父向监牧推荐说涂敏正想神科学，因当时台湾并无神学院，所以只好让涂神父在 1924 年时入台南传道学校研习。

陈若瑟神父

陈若瑟(1903-1979) 1903 年生，西班牙人。1929 年 26 岁来台，1948 年被教廷任命为台湾监牧区第 4 任监牧，至 1949 年台湾监牧区划分为台北、高雄两监牧区时，仍任高雄监牧区监牧到 1961 年引退。陈神父先后曾服务过罗厝、台中、蓬莱町、高雄圣明堂等教会，1973 年退休在道明会馆静修，

¹⁰ 黄竹榻，《台中教区天主教罗厝天主教会简史》，页 4。江传德，《天主教在台湾》，页 188。

¹¹ 江传德，《天主教在台湾》，页 188。

¹² 大国督编，《台湾カトック小史》，页 320。陈嘉陆译，《天主教来台传教壹百年简史》，高雄：天主教道明会，1960 年（网络版）。<http://www.cathlinks.org/>

¹³ 江传德，《天主教在台湾》，页 190。

1979年在台过事，享年76岁。

1930年陈神父来到罗厝教会接任本堂神父职务，任期由1930年到1937年离开，在罗厝教会共6年，中间一度到日本学习日语，由戴刚德神父代理职务。陈神父呆在罗厝教会时间并不特别长，但任内进行了多项工作，特别有意义。

首先向外传教工作上，1933年应大东村人的邀请，派传道员至大东村讲道，结果甚好。陈神父就和传道员来到该村开道理演讲会。后来还购买建材在求道者的土地上兴建了小规模传教所，作为慕道者的集会所。终于在1935年圣母升天节时，首批领洗者共37名。1940年重建一新的传教所，并派姑婆在当地传教。可惜的是，该传道所于1953年关闭，今已不知所在。¹⁴

除了开发新的传教据点外，陈神父就任罗厝本堂后立即装修教堂内部。此外陈神父还致力于教会男女青年信徒的教育，1930年组织了西乐队来帮助传教活动的进行，为此还请了老师前来指导演奏乐器，¹⁵西乐队不分教内教外喜事丧事都有参与，相对于过去教会极少参与社会活动，颇得教内教外人士的好评，直接活络了传教工作。在他任期间，教堂每晚除了有信徒的例行晚课外，常有圣母会、青年会的集会，以及西乐队的活动。¹⁶并于1932年成立青年会，以帮助教会工作，陈神父还曾协助青年经营农场，种植凤梨。¹⁷

白斐理神父

白斐理（1878-1960） 1878年生，西班牙人。1904年26岁来台，1930年代曾回西班牙，而后再度来台。白神父先后曾服务过树仔脚，罗厝、蓬莱町、台中、斗六、田中、台南、高雄、万金等地教会，1960年在台过世，享年82岁。

白神父来台后在树仔脚教会协助传教，1907年调往罗厝教会帮助当时本堂马守仁神父办理传道学校，为马神父的副本堂。马神父在1915年随传道学校转移到台北，而调往台北后，就由白斐理神父接任，任期由1916年

¹⁴ 黄清富等编，《天主教台中教区罗厝耶稣圣名堂开教125周年纪念专刊1875-2000》，页38。

¹⁵ 黄清富等编，《天主教台中教区罗厝耶稣圣名堂开教125周年纪念专刊1875-2000》，页34。

¹⁶ 黄竹榻著，《台中教区天主教罗厝天主教会简史》，页6-7。

¹⁷ 江传德，《天主教在台湾》，页195。

到 1918 年离开，为期 3 年。任内屡至番仔田传教，也搜集有关传教资料编写罗厝传教概况。¹⁸

1941~1946 年间白神父再度担任罗厝教会本堂神父，此时白神父 60 多岁，年事已高，不久马西略神父（Marcelino Delgado）就到罗厝来，协助白神父处理教务到 1945 年。这个时期正值太平洋战争爆发，日本殖民地政府对西班牙籍神父管束极严。

戴刚德神父

戴刚德(1909-) 1909 年 9 月 4 日生于西班牙阿斯图利亚斯省(Asturias)，1926 年在西班牙成为道明会修士，1930 年前往美国，1934 年在美晋铎。1934 年底 25 岁时来台，1950 年回西班牙度假。戴神父先后曾服务过罗厝、蓬莱町、台中、田中、高雄玫瑰堂、旗山、台南、台北、万金等诸教会，1977 年到 1981 年任道明会玫瑰省台湾区会长，1989 年任道明会馆院长，至 1992 年在万金教会退休，现于高雄市道明会馆。

戴神父来台后先在罗厝教会学台语，之后曾到台北，尔后再回罗厝教会，担任陈若瑟神父的副本堂。1936 年 4 月陈神父赴日学日语时，职务就由戴神父代理，同年 12 月陈神父返台，不久 1937 年又他调，戴神父遂正式接任为本堂神父，任期由 1937 年到 1941 年，为期 5 年，当时员林、面前仑、番仔田、大东等教堂传教所，都属罗厝教会管辖。戴神父对青年信徒特别开心，不但为西乐队再聘乐师给予加强训练，并订制团服，鼓励青年参与堂外东队活动，又组织圣歌（唱经班）参加教会各种礼仪，青年信徒为教会的生力军，带来了无比活力。¹⁹

1947~1950 年间戴神父再度来到罗厝教会，担任第 13 任本堂神父。今日老一辈的信徒，对戴神父仍有鲜明的印象，且大多是一般生活的趣事，如主日的前一天傍晚，戴神父会穿着白衫或是黑衫的长袍，沿著今日文化路往往信徒最多的后壁厝走去，提醒信徒记得参加主日弥撒。

¹⁸ 江传德，《天主教在台湾》，页 189。

¹⁹ 江传德，《天主教在台湾》，页 191-192。

涂敏正神父

涂敏正（1906-1982） 1906年8月30日出生于台中厅武西堡罗厝庄百五十八番地。²⁰ 涂敏正的父亲涂宰，生于1868，死于1911，育有四男一女，长男涂通，长女涂昭，次男涂明智，三男涂明正，四男涂明珠。涂明正就是后来的涂敏正神父。涂敏正出生后即于9月6日由罗厝教会本堂神父马守仁（Manuel Prat）付洗，圣名雷蒙（Raymond），为涂心²¹家族第三代信徒。涂敏正小时候曾听到祖父涂心说“如果我后代，能有人当神父是多么好啊！”这话常在他脑海中激荡，后来他自己对父母问能不能当神父，他的双亲很高兴并应允，由此就兴起作神父的念头。²² 涂4岁丧祖，5岁失怙，由于祖父改宗，在族谱上被除名。在此孤立情况下，其家人与神父相当接近，教会也就成为涂敏正少年时常去之处。他母亲也在他11岁时（1917年）去世，此年他在旧馆公学校毕业。²³ 1919年后涂在罗厝教会帮助本堂山济慈神父（Felix Sanches，又名山捷师或孙继慈），获得山神父的赏识和栽培，并通过考验²⁴。后来杨多默监牧来到罗厝教会巡视时，山神父向监牧推荐说涂敏正想读神学，因当时台湾并无神学院，所以只好让涂敏正神父在1924年时入台南传道学校研习。1926年厦门主教马守仁刚在白水营盖了小修院，当他到台南时见到涂敏正愿意读神学，就送涂敏正入厦门鼓浪屿白水营小修院进修。²⁵ 初学完成后，又转入香港鸭巴甸华南大神学院。其间身体不适，

²⁰ 此乃依据彰化县埔心户政事务所户籍膳本，埔心乡户字第002891，002892号所载，古伟瀛，〈台湾天主教史上的里肋浅次郎和涂敏正〉，页13。

²¹ 据载，1875年春季，有一位罗厝居民名叫涂心（1833—1910），经常往南部经商。一次在打狗听了神父讲述天主教之教义，非常感动，因此极希望罗厝庄之居民亦能听到此奥妙之道理。于是回罗厝庄后，便问几位亲朋好友，后壁厝刘江，仑头黄过枝，新厝刘镇等，与庄中比较有名望之人士商量，并至打狗邀请神父来罗厝庄开教。在接到请求后，在台湾的道明会玫瑰省副区长杨真崇在1875年5月就派老埤本堂吴万福神父带教所兼神父之住宅，开始向近邻布教。涂心、黄过枝、刘镇、刘江等就成为罗厝一带的第一代天主教徒，后发展为早期的各个信教家族。（古伟瀛，〈台湾天主教史上的里肋浅次郎和涂敏正〉，页12。）

²² 黄竹棚著，〈台中教区天主教罗厝天主教会简史〉，页8。

²³ 台湾天主教史上的里肋浅次郎和涂敏正，国史馆主办的《二十世纪台湾历史与人物学术讨论会》抽引本，（台北：国家图书馆，2001年），页13。

²⁴ 据载山济慈有时以金钱考验，涂氏诚实奉还，均不起贪念，山济慈十分赞赏。参见古伟瀛，〈台湾天主教史上的里肋浅次郎和涂敏正〉，国史馆主办的《二十世纪台湾历史与人物学术讨论会》抽引本，（台北：国家图书馆，2001年），页13。

²⁵ 杨惠娥，〈天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例〉，国立成功大学历史研究所，硕士论文（未刊稿），2003年，页124-125。然据古伟瀛载，涂入台南神学院就读为1923年，而马守仁来访是1924年。古氏所载与杨有出入。

1933年先赴港尾调养，1934年还返台休养过一段时期，并到北部台湾一带传教。1936年香港大神学院毕业，并于12月19日在厦门晋铎。随后于12月22日返台，1937年1月1日回到家乡罗厝举行首祭，之后很想在出国深造，但因卢沟桥和二战爆发之故，无法成行作罢。²⁶

战争期间，涂敏正神父因本省籍身份行动方便，肩负起外籍神父无法行动后的传教工作，并积极与日籍里胁浅次郎监牧合作进行传教工作。战后里胁返日，监牧职委托涂敏正代理，从1946年到1948年。这段时间教会经济经常面临困窘，涂敏正神父不辞辛苦四处奔波，终得大陆籍于斌主教之援助与国民党政府之救援。后来功成身退而辞代理监牧职务，先后在高雄、五块厝办理神学校，并创办了台湾第一份天主教《台光月刊》。1949年后转往云林各地传教，1976年退休，1977年11月28日获教宗册封蒙席，1982年2月4日逝世。²⁷

涂敏正神父是台湾第一位本地神父。他所留下的日记(1924~1950)、《云林县的传教史》及《云林县方志》²⁸，都是日据时期台湾传教史的珍贵资料。尤其是涂敏正日记，不仅得以重建涂神父的个人的生平事迹，也提供了相当多的宝贵的资料，尤其是在日据晚期，及战后初期教会面临的真实环境。又如涂神父对于自己是台湾第一位本地神父的身份意识，涂敏正与里胁浅次郎监牧及西班牙神父三者的微妙的互动关系。战后涂敏正与国民党当局的接触，以及代理监牧期间关注传道士、信徒的生计，与西班牙神父在教务管理权上的冲突，还有1949年后隐没于云林教区等。

涂敏正的一生反映了在西班牙神父的管理下，本省籍要成为神父的困难。虽然教会无法或不太支持，但因出生涂家（及黄家）为虔诚的信徒家庭，经济还不错的后盾下，方能毅然决然的走上神职人员的路，不可忽略的是，涂神父能在陶成培育的过程克服困难、受到磨练，也是其终能成为神父的重要的条件。可惜的是，涂敏正在卸下代理监牧后，并没能好好发挥才能。首先是1948年台湾教会再度由道明会负责，不久1949年大陆各修会、传教人

²⁶ 古伟瀛，〈台湾天主教史上的里胁浅次郎和涂敏正〉，国史馆主办的《二十世纪台湾历史与人物学术讨论会》抽引本，（台北：国家图书馆，2001年），页13。

²⁷ 施丽兰，〈走访中部教会的根——罗厝天主堂〉，载《见证》月刊2000年报1月号。杨惠娥，〈天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例〉，国立成功大学历史研究所，硕士论文（未刊稿），2003年，页124-125

²⁸ 施丽兰，〈走访中部教会的根——罗厝天主堂〉，载《见证》月刊2000年报1月号。

员大批来台，在传教资源与人力剧增下，教会逐步地由国籍大陆人士主导，涂敏正神父未能有机会充分贡献给教会。²⁹

承上所述，涂敏正成为神父的最初动机来自于家人的期许，并在罗厝本堂山济慈神父与马守仁神父的提拔与栽培下，终于成为首位本地神父。并在光复前后教会困难时期，勇挑重任，完成应有的使命，后功成身退。其在台湾教会史上有着重要的历史贡献。

里胁浅次郎神父

里胁浅次郎（1904-1996） 1904年（明治37年）1月31日在长崎县西彼杵郡外海町出津村出生。1918（大正7年），前往长崎的拉丁神学校读神学。之后于昭和4年（1929）赴罗马乌尔班诺大学留学，翌年在罗马见到柯鲁贝神父，鼓励他回到日本传教。1931（昭和6年）晋铎，1935（昭和10年）从罗马到日本，担任长崎市大浦天主堂主任神父，同时兼任教区会计，及该地天主教教报之编辑工作，1941（昭和16年）1月出任长崎市中町教会主任。该年3月，里胁被任命为台湾天主教教区长，年方37岁。³⁰

1941年7月2日里胁抵达基隆，7月6日（星期日）里胁正式在台北桦山町就职。就职弥撒时，共祭的有两位，一位是里胁从日本带来的秘书；一为是台湾土生土长的涂敏正神父。³¹

接任后，里胁监牧即南下视察教务，经过台中，最后抵达高雄，这里的一切让他深具信心。他看到为数约二千人的教友大团体，看到一座漂亮又庄严的圣堂——这是李安斯神父的杰作，里胁监牧决定留在高雄。³²因此高雄成为监牧办事处，以前是在台北。但促使监牧迁移的主要因素是，高雄已对外国传教士关闭，故需要一位能被日本当局接受的人驻留该地，以照顾信徒。³³当时高雄辖有6个堂区及3,000位的信徒；而由于时局所逼，当时班籍神

²⁹ 黄清富等编，《罗厝耶稣圣名堂开教125周年纪念专刊1875~2000》，页68-69。陈梅卿，〈代打者——台湾神父涂敏正〉，《史苑》第63号第2号，页110-123。

³⁰ 参见古伟瀛，〈台湾天主教史上的里胁浅次郎和涂敏正〉，国史馆主办的《二十世纪台湾历史与人物学术讨论会》抽引本，（台北：国家图书馆，2001年），页8。

³¹ 〈里胁台湾教区长划时代的就职仪式，内地及台湾教友热烈参与〉，昭和16年（1941）8月3日，《日本カトリック新闻》，821，二版。

³² Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页201。

³³ 江传德，《天主教在台湾》，页201。

父则移往台南及台北。³⁴

里肋在来台后第二年，即1942年的8月，台湾基督教及天主教会各界，随日本国内形势的发展，成立战时体制，³⁵里肋在台北参加了日本基督教奉公会的成立以及事前的教师研习活动，并代表天主教会发表演讲。

在担任教区的期间，还有一个教务上的问题，就是要处理外籍传教士与本地神职及教徒之间的纠纷。³⁶

在台湾不久因太平洋战争爆发，里肋常驻高雄苓雅区的教堂，1944（在昭和19年）12月还应征入伍，到琉球作战，次年战争结束返回高雄，着力于被毁坏的教堂的修建。1946年3月将台湾教务交由台籍神父涂敏正署理后返回日本。里肋归国之时，在4月3日任命台湾人的涂敏正神父为代理教区长，而其向罗马的辞职手续尚未完成，仍具有教区长的资格。

五十年后，里肋回忆在台湾服务的岁月时，着墨不多：

日美关系恶化之后，外国传教士的行动开始不自由，必须依赖日本传教士之支援，由于台湾与长崎教区最近，本人就被派遣到那儿去了。

1941年5月渡台，立即，总督府由于有三位传教士有间谍嫌疑，要我们接受将他们驱逐。不久战争爆发了，传教士被安置在两个收容所，我致力于传教士的间谍嫌疑加以洗清，以及传教士可以从收容所中出来自由行动等，我逐渐了解我被派遣来的意义了。由于台湾南部成为军事要塞，外国人不能进入此地，因此我不得不照顾三个小堂区。不过在终战前一年，大约十个月左右的时间，我也被征召入伍染上战尘，但在主日可以回教会施行圣事。

然而由于日本战败，日本人开始离开台湾，台湾教友向中国政府请愿将我留在台湾，而外交部长签署的许可书也送到了。不过，在台湾的教会日本人神职的角色结束，我乃归国。³⁷

可能是事隔多年，里肋的记忆有所遗忘。比如，根据当时报纸，他来台赴任应为7月，回国则是在4月。有趣的是他在回忆中提到战后台湾信徒要求里肋继续领导台湾天主教会。不过里肋认为：日本神职人员在台湾天主教会内所扮演的角色业已结束。可见里肋善于把握时局并对自己来台的使命十

³⁴（里肋教区长、小松师等归来），载《日本カトリック新闻》，昭和21年（1946）5月19日，第981期。

³⁵《日本カトリック新闻》，昭和17年（1942年）8月9日，第872号。

³⁶《涂敏正日记》。

³⁷《里肋浅次郎枢机卿二闻ケ》，页9。

分清楚。日据结束，台湾教会不再需要日籍的主教来保护整个教会的利益(例如保障教产不受侵占或担保外籍传教士的人身安全等)，里胁因应时局，毅然放弃教区长职位而返回日本。

里胁返国后，历任教会要职。³⁸1979年5月教宗任命里胁为枢机主教，为日本有史以来第三位枢机。1990年2月退休，定居于大浦天主堂，1996年8月8日因脑瘤以92高龄去世。³⁹

对里胁在台湾的教区长任内的贡献，教廷的报纸曾有如下的评述：

马关修约的结果，日本领有台湾，1913年7月13日台湾成为独立的监牧区。该地之宣教原为马尼拉的道明会玫瑰省所受委托传教，委托期限到1941年3月20日，此时由教廷临时管辖的同监牧区之管辖转移到日本的神职人员手中。其最初的教区长即是由里胁浅次郎蒙席担任。

台湾的职责一直要到战争结束才停止。在此期间，台湾被视为日本政府的重要据点，当时的情况对于临时管理者而言在布教上十分困难。里胁尽全力避免卷入日本本国的军部权力及民族主义的压力之中。除了监牧职责，又担任台北及高雄两小教区的工作，尽心尽力服务，作为一个司牧的评价颇高。⁴⁰

此项报道的标题即是：“台湾教区长の‘试练’”，而这是在里胁于1979年升任枢机主教时所写的，由此可见里胁的台湾经验对其日后教会事功的表奠定了基础。

二、传道员

除了神父之外，还有传道员协助神父处理教务。清季天主教在台重新开教时，最初的一批传道员是随神父从大陆渡海来台的。根据万金和前金天主堂所保留的当年的《堂区登记簿》及其他有关的文献资料可知，最早来台的三位传道员是蔡向、杨笃及严超。“稍后一些本地的信徒经过个别的训练也成为传道员。比较有名的比如教会建立初期的阿成哥、林水龙、陈论先。清季台湾天主教曾尝试建立传教学校培养本地传教员，但由于种种原因未能实

³⁸ 参见古伟瀛，〈台湾天主教史上的里胁浅次郎和涂敏正〉，国史馆主办的《二十世纪台湾历史与人物学术讨论会》抽引本，（台北：国家图书馆，2001年），页12。

³⁹ 《カトリック教报》，1996年9月1日，长崎出版，第四版。

⁴⁰ 《日本カトリック新闻》，1979年7月29日。

⁴¹ 古伟瀛，《堂区登记簿》，载《见证》2000年2月（网络版）。

现。日据时期，道明会开始有系统的培养本地传道士，在罗厝（1905）、台北（1915）、台南（1924）、斗六（1927）、田中（1930）各地陆续建立传道学校，成功的培养出男女传道士来协助传教工作。

道明会神父为了方便对妇孺传教，1900 年开始正式从厦门教区带了 2 位姑婆（女传道士）来台。其中一位被称为“含笑姑婆”，由于她们通晓闽南方言，因此一来就在台北协助传教工作。⁴² 由于姑婆的加入，使传教事业获得很大的绩效，1906 年，当时台湾道明会会长高恒德(Francisco Giner) 利用到厦门出差之机，又带 4 名姑婆来台，主要安排在台湾中部传教。⁴³ 1921 年高雄成立女传道养成所（即女传道学校），培养本地姑婆。高雄女传道养成所前后有 3 届，共培育出 20 名女传道士，包括第一届 7 名，第二届 6 名，第三届 7 名。此外加上各地教会的独立训练，如白斐理在斗六指导，从新入信的女信徒中挑选志愿者，经三年栽培出 3 名姑婆，分别安排在斗六、斗南、高雄三处传教。⁴⁴ 另外罗厝教会出身的廖宝及黄欣两位姑婆，分别在罗厝教会和树仔脚教会接受训练。这样日据时期台湾天主教先后共有 33 位姑婆。⁴⁵ 1934 年(昭和 9 年)还有一名日本籍的传教员高井，在高雄教会协助传教。⁴⁶ 据 J.M. Planchet 编的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon* (法) 及其他一些文献资料，日据时期部分年份的传道士人数如下：

表 3-1-3 日据时期部分年份的传道士人数

年份	1914	1918	1919	1923	1924	1925	1927	1928	1932	1940
传道士 Catéchistes										
男 Hommes			25	23	28	27	20	20	27	21
女 Femmes			11	14	14	20	15	17	22	29
总计	31	36	36	37	42	47	35	37	49	50

资料来源：J.M. Planchet 编的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon*, 1916、1921、1925、1927、1929、1933 年度，分别为第 318-319、310、394-395、413-414、450、570 页。1916 年记载的 1914 年份的传教成果没有开列传道士的数据。1928 年的数据是据该年 5 月巴多玛神父写的台湾教务报告的记载，(Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 191。)

⁴² 古伟瀛，〈姑婆〉，载《见证》2000 年 4 月（网络版）。

⁴³ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 384。

⁴⁴ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 285。

⁴⁵ 江传德，《天主教在台湾》，页 264-267。慈亲楼编，《天主教慈亲楼建立 10 周年纪念(主历 1983-1993)》高雄多明会，1993)，页 13-14。

⁴⁶ 《声》，昭和 9 年 12 月号（1934 年/12），转引自古伟瀛，《台湾天主教史上的里胁浅次郎和涂敏正》，页 6。

1914、1918、1924 年数据引自日本天主教半月刊《声》no.472(1915/02,p46),no.518(1924/03,p54),no.588(1925/01,p60);另据《声》no.611(1926/12,p68-69),1925 年的女传道士为 14 位,与 J.M. Planchet 所载有些出入。1940 年数据是引自大国督编《台湾カトック小史》,页 442-444。

从表 3-1-3 可以看出男传道士的人数一般比较稳定,而女传道士的人数则呈攀升的态势,日据中期已逐渐的赶上男传道士,1940 年更是超过了男传道士。说明姑婆在教会的作用的比重逐渐的加大。

以下对日据时期的部分传道士略作介绍:

陈沛然传道

员林人,最早受聘为罗厝教会在员林的“天主教道理厅、汉学研究班”的汉学老师,后来成为员林第一位领洗的信徒,经罗厝本堂何安慈神父训练成为传道士,协助何神父在员林地方的传教工作。当何神父北上至和尚洲传教时(1887),他也跟随北上以协助何神父。不过,之后又回到中部。1913 年时,罗厝本堂马守仁神父就派遣陈论先到二林大排沙传教。

值得一提的是,马守仁神父在 1905 年于罗厝教会办了台湾第一座传道学校,罗厝信徒也有进入受训,成为神父传教上的有力助手。目前就文献资料与信徒口述得知,黄以仁传道士就是由传道学校栽培出来的,在这之前仅知本地传道士为邱超然 1 人,邱超然还曾担任传道学校教师。

黄义弟传道

黄义弟(1914-2000) 1914 年 3 月 20 日生,埔心乡罗厝人。1930 年入田中传道学校,1933 年毕业。之后到员林传教,在员林一年后至屏东万金庄服务,协助本堂神父作牧灵工作,负责每日早、中、晚三个要理班为慕道者讲道,历时三年。1937 年黄义弟回到彰化二林的面前仑天主堂服务,当时该堂附属于罗厝天主堂。且适逢二次大战期间,传教工作推进艰难,曾 3 年不支薪,黄义弟只好以“寄药包”(家庭平安药)来维持家庭生计。⁴⁷

⁴⁷ 黄清富等编,《罗厝耶稣圣名堂开教 125 周年纪念专刊 1897~2000》,页 76。杨惠娥,《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》,国立成功大学历史研究所,硕士论文(未刊稿),2003 年,页 127-128。

黄竹塌传道

黄竹塌（1921-1985） 1921年生，埔心乡罗厝人。黄竹塌4岁时父亲黄炭病逝，公学校毕业后，与台中市本堂神父陈若瑟神父同住，并经由神父介绍，1938年进入台南天主教传道学校就读。1940年自传道学校毕业后，即派到万金天主堂当传道士，开始传教生涯，时年20岁。之后陆续在斗六、树仔脚、台北华山堂、罗厝、二林、溪湖等教会担任传教工作，直到1981年才从台北旅北教友中心退休。⁴⁸

涂崇意传道

涂崇意（1923-1996） 1923年6月23日生埔心乡罗厝人，为涂心家族的第四代信徒。1925年3岁过继给员林黄怀仁、涂昭夫妇为子，涂昭为涂崇意的姑姑。1938年进入台南传道学校，1939年时值战争期间，未完成课程毕业。日据时期涂崇意主要在员林教会服务。当时员林教会尚属于罗厝教会。涂崇意帮助教会给儿童教授要理、辅祭班及拉丁语。⁴⁹

胡成洲传道

胡成洲（1916-2000） 1916年生，田尾海丰仑人。14岁时公学校毕业后到台南教会服务4年，之后前往溪湖学制作西服与旗袍，学成后返家开设西服店。战后进入罗厝传道学校，1954年传道学校第一届毕业，当时年已40岁，被派往大甲镇开教，后回乡服务，2000年9月15日过世。⁵⁰

受理贞女姑婆

圣名罗撒利亚，民前5年9月5日出生于高雄市苓雅区的一个非天主教家庭，全家只有受理姑婆一人信教。1926年在高雄接受传教训练结业后，

⁴⁸ 黄清富等编，《罗厝耶稣圣名堂开教125周年纪念专刊1897~2000》，页72-73。杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页128。

⁴⁹ 黄清富等编，《罗厝耶稣圣名堂开教125周年纪念专刊1897~2000》，页79。杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页129。

⁵⁰ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页85-86。

立志献身传教事业。曾至三家村、刘厝庄、秀水、台中、大排沙、面前仑、万金庄、潮洲等地传教。日据时期曾协助过高煦能神父(Francisco Giner, 又称高恒德)、马守仁、白斐理等多位神父。对日据时期的传教经历, 其有一段自我的描述:

“在大排沙、面前仑传教时, 正逢太平洋战争, 教会非常的困难, 一个月神父只来一次为教友作弥撒、办圣事之后就到其他地方。

我们的本堂是属于罗厝庄辖下, 教友有事就得步行三个小时才与本堂神父会面, 那时有一位从大陆厦门来台湾传教的美姑婆, 名叫严月, 她年纪大概卅二岁, 人很活泼也热心传教……”⁵¹

黄欣姑婆

黄欣(1918-1996) 1918年6月8日生, 埔心乡罗厝人。黄欣出生于3代信徒家庭, 圣名玛利亚, 献身教会渊源于3岁时身染恶疾, 有生命之虞, 其母向天主发愿, 只要黄欣痊愈原将她奉献于天主。后黄欣奇迹地复原, 遂跟随当地姑婆早晚作息度过童年。1932年16岁时在树仔脚接受高煦能神父(Francisco Giner, 又称高恒德)及伏球传道进行为期2年的训练。

1938年20岁黄欣姑婆正式投身于传教工作, 曾至台南、台中、台北、仑背、埔心、罗厝等地传教, 前后40余年,⁵²70岁(1988)于高龄退休罗厝教会退休。退休后的黄欣姑婆, 也待在罗厝教会协助各项事务, 因老家位于教会大门前右侧, 对往来的教会一清二楚, 所以被本堂神父戏称为副本堂。由此可知黄欣姑婆在罗厝教会担任的角色有多重要。1996年逝世, 享年79岁, 葬于罗厝教会圣山。⁵³

杏姑

原名蔡艳杏, 日据时期在台北石碇天主堂的女传道员, 后来转到南部教会服务。

⁵¹ 古伟瀛,〈台湾天主教研究回顾〉附件,《台湾基督教史:史料与研究回顾学术研讨会》会议手册,民国87年5月28、29日,未刊稿。

⁵² 慈亲楼编,《天主教慈亲楼建立10周年纪念(主历1983-1993)》(高雄多明会,1993),页26-31。

⁵³ 杨惠娥,《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》,页87。

1931年初，洪罗烈神父筹募经费，并在信徒的协力下，在石碇兴建天主教教堂和传道士宿舍的建筑，并于1934年6月的耶稣圣心瞻礼日落成，经祝圣称为“耶稣圣心堂”。在洪罗烈经营下，石碇天主堂的传教事业发展很快。

由于信徒甚多，洪罗烈请了一位传道士来协助传教。这就是蔡艳杏。由于其待人亲切、热诚、耐心，信徒称她为“杏姑”。她协助神父教导教友及非教友，诸如背诵圣经，道理、福音。在神父和杏姑努力传教下，民国30年前后，石碇堂区已有130多位教友。杏姑在石碇服务10年之久，之后到南部服务。据陈丽惠所言，杏姑目前住在高雄，年纪已100岁，身体还很健康。⁵⁴

三、修女

日据时期台湾天主教的传教队伍增加一个新的成员，即道明会修女。台湾道明会修女均属于圣道明传教女修会（简称圣道明女修会）。圣道明传教女修会本称“圣道明传教会”（Religious Missionaries of St. Dominic），为道明会玫瑰省的附属修会⁵⁵。圣道明女修会所辖甚广。总院原设在西班牙，后移至菲律宾，其分院在20世纪初即遍设福建、台湾、日本东京等处。圣道明女修会主要活动是设立学校、医院看护、及办孤儿院（育婴堂）等。⁵⁶

1903年，台湾道明会向菲律宾圣道明传教女修会，请求派遣修女来台协助传教，成为第一个来台的修女会。1903-1945年间共有31位圣道明修女会修女来台协助传教。⁵⁷ 圣道明修女会来台主要协助孤儿院。

1903年首批来台有两位修女，一位西班牙籍的约瑟修女（Sr.Mo.Josepha,O.P，又称约瑟芬、约瑟发），来台随即接任孤儿院为第三任院长；另一位为菲律宾籍的罗撒修女（Sr.Rosa Remedians,O.P）。⁵⁸ 罗撒修女原是在菲律宾马尼拉圣加大利纳会员，来台协助主持工作后，使孤儿院的

⁵⁴ 资料来自：陈丽惠，〈石碇天主堂兴盛史〉，载《教友生活周刊》2002/4/28，总第2454期。

⁵⁵ 顾保鹄主编的《台湾天主教修会简介》，页77。

⁵⁶ 《公教周刊》，民国23年11月18日第92期总292期，福建厦门鼓浪屿天主堂1934年发行，页15-16。

⁵⁷ 江传德，《天主教在台湾》，页272，278-279。大国督《台湾カトリック小史》，页389-391。具体见本文附表九“日据时期来台修女一览表”。

⁵⁸ 江传德，《天主教在台湾》，页273。

工作起色不少。道明会传教士在信中称她随和并善于结交朋友。在罗撒修女的帮助下，高雄孤儿院获得不少捐助，使孤儿院继续顺利开办。⁵⁹

1906年孤儿院院长约瑟修女在台逝世。圣道明传教女修会派魏修女来接替工作，另外还有两名修女协助。⁶⁰之后陆续有道明会修女加入。1917年圣道明修女会又北上协助道明会在台北创办静修女子学校（即静修女中）。日据时期静修女子学校一直是由道明会修女来经营和主持的。在道明会的修女的努力下，天主教在台办的唯一的中学获得很高的声誉。根据《Religiosas Misioneras de Santo Domingo UN SIGLO DE APOSTOLADO》（1887-1987），静修女中历任院长修女如下：Sor Clemencia Más 修女，1918-1921；Amada Olea 修女，1922-1927；Candelaria Goicoecheavu 修女，1927-1933。⁶¹由于修女有其一定的崇高地位，且有利于妇女及儿童之传教，可以深入社会，散播信仰的种子，1943年教廷批准成立一在地的本籍修女团体，即高雄圣体修女会⁶²，这是教会地方化重要的一步。除了道明会道明会修女，日据时期还有一个修女团体为圣婴会在台活动。据江传德《天主教在台湾》记载，1932年在台圣婴会女有3名外国人，1名日本人。⁶³

关于每年在台修女的数目，目前还没有人综合各种资料加以统计。J.M. Planchet 编的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon*(法)里面有一项有关“Religieuses Dominicaines”的数据。而法文“Religieuses”可指“修士”也可指“修女”，因此“Religieuses Dominicaines”便为“道明会修士”或者“道明会修女”，考之日据时期的在台的道明会传教人员，并没有过“修士”来台。因此，J.M. Planchet 所载的“Religieuses Dominicaines”即为“道明会修女”无疑。另对应当时日文期刊《声》所载的一些年度的修女数统计数字，与 J.M. Planchet 所载数目一致，也证明了“Religieuses Dominicaines”即为“道明会修女”。根据 J.M. Planchet 编的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon*(法)和《声》所开列的一些数据，制表如下：

⁵⁹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 160。

⁶⁰ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 178。

⁶¹ FIDEL VILLARROEL O. P. 《Religiosas Misioneras de Santo Domingo UN SIGLO DE APOSTOLADO》（1887-1987）ROMA ISBN Tipografía Vaticana 1993 p.254.

⁶² Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 28。

⁶³ 江传德，《天主教在台湾》，页 29。

表 3-1-4 日据时期部分年份在台的修女数

年份		1914	1919	1923	1924	1925	1927	1932
修女	道明会修女			8	7	7		
	圣婴会女			3	3	2		
	小计	3	7	11	10	8	11	11

注：江传德，《天主教在台湾》（页 29）记载：1932 年从事教育的修女有 6 名外国人和 1 名日本人；圣婴会女有 3 名外国人、1 名日本人。而据 J.M. Planchet 载 1932 年的 11 名修女中有两名是本籍修女（indigenes）。

可见在 1923 年后在台的道明会修女一般每年保持在 7、8 名左右，加上圣婴会女，在台的修女总数每年一般在 10 名以上。由于日据时期似乎并没有台籍的修女出现，所以 J.M. Planchet 载的本籍修女（indigenes）很可能就是日籍修女。例如，在二战期间，在台的道明会修女都受到监控，而只有日籍的山内修女可以自由地活动。⁶⁴

四、传教人员分析

在披览早期的台湾的传教史料，呈现在人们眼前更多是一部西方传教士的奋斗史，而本地的传道士往往只是一个模糊的身影。然而当造访昔时的堂区及往日的信徒时，尘封的历史便一页一页地翻开，一个个那些湮没在历史长河的传道士便逐渐鲜明的映入人们的眼帘。本小节着意于在前文耙梳史料的基础上，对日据时期在台的神父、传道士、修女的各个角色作一较为深入的分析。

与基督教新教不同，天主教是一个有十分严密组织的宗教。教皇是教会的最高统治者，下面有主教，是各个“主教区”的神长。主教区（代牧区、监牧区）下还辖有几个堂区。有的堂区只有一个天主堂，有的有两个或几个天主堂。每个堂区都有一个或几个神父处理堂区教务，其中主持神父称“本堂神父”。主教、教皇都是神父出身。主教区的神父在天主教有很重要的地位，信徒要服从他们。神父服从主教，主教服从教皇。

另外，天主教内还有许多的男女修会。女修会一般从属于男修会。如圣

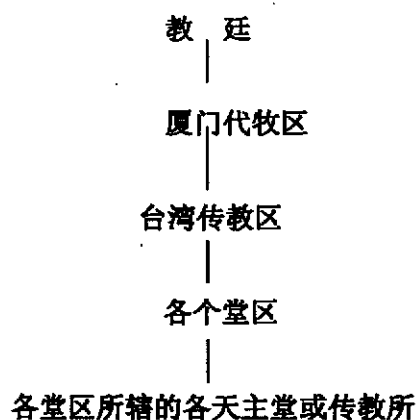
⁶⁴ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 201。

道明传教女修会就隶属于道明会总会。每个修会都有总会和支会，对应负责人是总会长和会长。从 13 世纪开始，修会的有两项重要活动：一是对外传教；二是从事慈善、社会福利、教育等社会事业。入修会出家可分为两种：一种做神父，一种不做神父。不做神父一般称修士，地位比神父低。作神父的都要经过神学院学习，经过几个阶段的训练考核，合格方能祝圣为神父。

一个主教区可以有几个修会在活动，但为了传教方便，避免不必要的纠纷的出现，教廷总是把某个教区交由指定的修会管辖，特别是在海外传教地区，如中国福建就是由道明会负责传教。修会的神父与主教区的神父有些不同：一是主教区的神父听命于主教，而修会神父则遵守各自的会规，听命于各自的会长和总会长；二是主教区神父主持本教区各天主堂，从事教务活动；修会神父则按各修会的宗旨活动；三是主教区的神父一般不离开各自教区的范围，修会神父有的远离本国，外出传教。⁶⁵

根据上面的分析，在厦门教区时期（1883-1913），台湾传教区的行政区隶属关系则如下图：

厦门教区时期行政区之间关系（1883-1913）

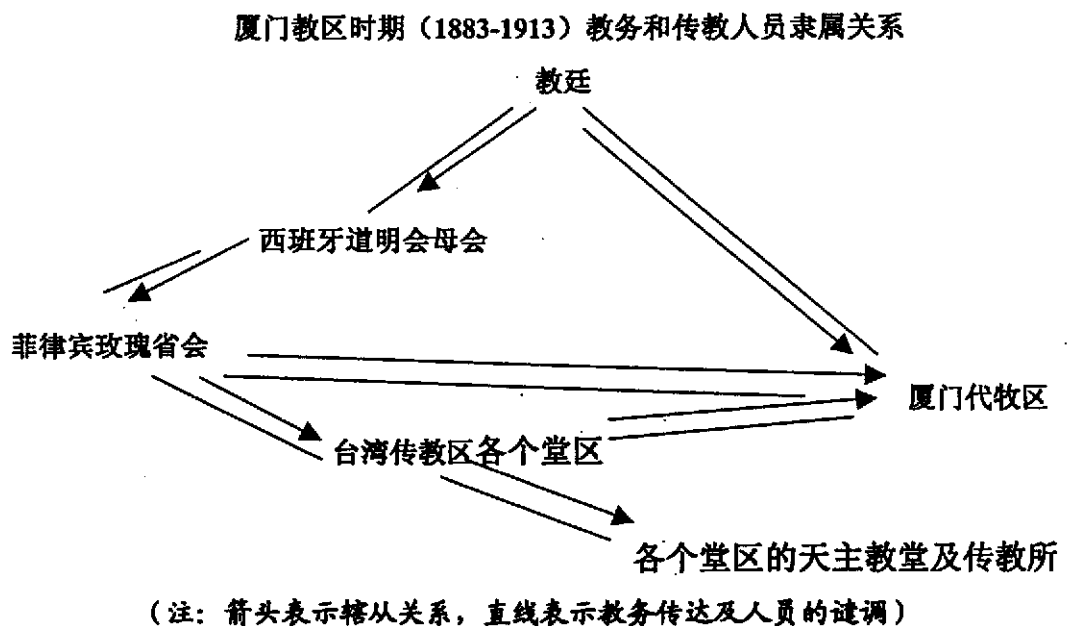


但是因为台湾厦门代牧区和台湾传教区同为道明会玫瑰省会管辖，所有传教人员均由西班牙道明会总会或总会下属的菲律宾玫瑰省会支会派出的，

⁶⁵ 顾裕禄《天主教古今谈》，在《世界宗教研究》1992年第一期，页149-150。

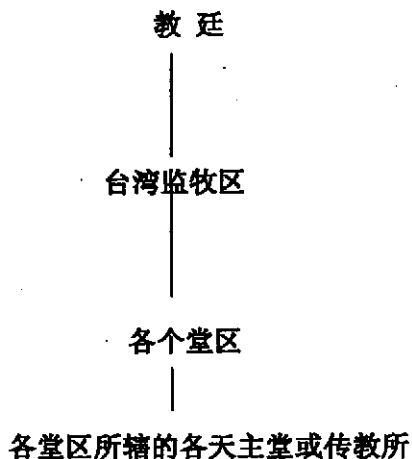
其教区主教也是道明会派出的，只不过是接受教皇的任命而已。因此教区主教直接对教皇负责外，向教廷呈报教区的教务外，因为其本身又是修会的一员，所以也往往要向修会的会长（如菲律宾玫瑰省会会长及西班牙道明会总会长）汇报修会的教务情况，接受其监督。其它的道明会神父也接受教区主教的管辖。不过从修会的角度来看，厦门传教区的道明会与台湾传教区的道明会的地位是一样的，同属于菲律宾玫瑰省会直接管辖下。因此在台湾传教区道明会神父往往绕过主教区主教而直接向设在马尼拉的玫瑰省会会长汇报教区情况，再通过玫瑰省会上报到西班牙道明会总部。菲律宾玫瑰省会则直接管理厦门代牧区和台湾传教区的道明会修会的人事和教务，转达西班牙总部的有关指示。由于这一时期台湾天主教只有道明会一个修会的在台活动，因此台湾传教区的传教事务也就全部由道明会主持。

因此，在厦门教区时期（1883-1913），台湾的教务和传教人员隶属关系如下：



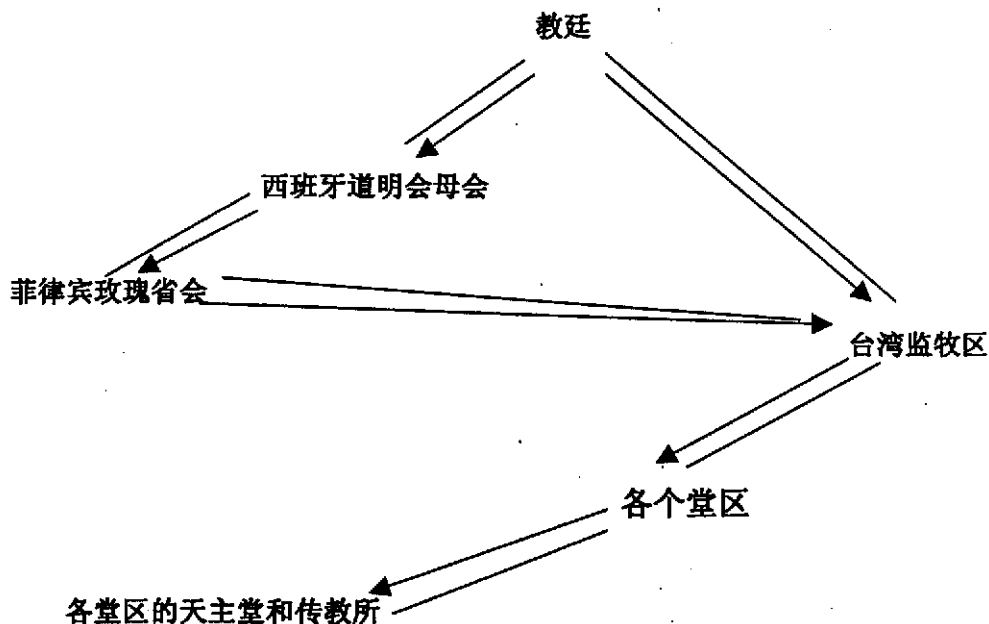
1913年7月19日台湾脱离厦门成立独立的监牧区，台湾的教区的行政区隶属关系如下：

厦门教区时期行政区之间关系 (1883-1913)



而台湾的教务和传教人员隶属关系则如下表：

台湾监牧区 (1883-1913) 教务和传教人员隶属关系



(注：箭头表示辖从关系，直线表示教务传达及人员的遣调)

此外，在台的道明会也选有自己的会长。⁶⁶不过要由马尼拉道明会玫瑰

⁶⁶ 黄德宽译书称为台湾道明会“区会长”，大国督书称作台湾道明会“副管区长”，陈嘉陆译书译作台湾道明会“副会长”。M. Planchet 编的 *Les Missions de Chine et du Japon*(法)称“Vic. Province”，即“副管区长”。

会省任命。⁶⁷台湾道明会会长一般是由德高望重的传教士，或能力比较强的神父任之，领导在台神父进行传教活动。日据时期台湾历代道明会会长如下：

表 3-1-5 日据时期台湾历代道明会会长一览表

序号	西文名字	中文名字	任期	备注
1	Celedonio Arranz	何安慈	1893年-1897年	第8任会长
2	Isidoro Clemente	黎克勉	1897年-1900年	第9任会长
3	Francisco Giner	高熙能（即高恒德）	1900年-1906年	第10任会长
4	Manuel Prat	马守仁	1906年-1908年	第11任会长
5	Toribio Toval	陶神父（或杜尔默）	1908年-1910年	第12任会长
6	Manuel Prat	马守仁	1910年-1915年	第13任会长
7	Tomas Pascual	多玛斯（又称巴多玛）	1915年-1917年	第14任会长
8	Angel Rodriguez	洪罗烈（又称洪罗肋）	1917年-1919年	第15任会长
9	Bonaventura Gordaliza	吴查达	1919年-1922年	第16任会长
10	Tomas Pascual	多玛斯（又称巴多玛）	1922年-1929年	第17任会长
11	Francisco Giner	高熙能（即高恒德）	1929年-1933年	第18任会长
12	Julian Villegas	良雅师	1933年-1939年	第19任会长
13	Angel Rodriguez	洪罗烈（又称洪罗肋）	1939年-1945年	第20任会长
13	Jose Villavarde	若瑟	1945年——	第21任会长

资料的来源：①大国督编，《台湾カトツク小史》，页288、407。

②黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页200-206。

从上表可以看出，当上道明会会长的神父都是德高望重并对台湾道明会作出较大贡献的人。有的神父如高恒德、马守仁、巴多玛和洪罗烈等不止一次当选为台湾道明会会长。其中马守仁一例证明了被选为台湾道明会会长不仅靠资历和德高望重，还要靠能力和所作的贡献。马守仁来台不久便两次当选为会长，不是凭着资历，而完全是靠能力和所作的贡献。马守仁于日据初期来台，在过渡阶段对台湾天主教的恢复和发展起着十分重要的作用，特别是在罗厝教会任本堂神父期间，创办了台湾第一所传道学校，并重建了罗厝天主教堂，于任内极大地拓展了罗厝教区。后来马守仁于1916年被调往厦门任厦门教区第三任主教，可以说是对其在台所作的贡献和能力的最大的肯定。

⁶⁷ 黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页206。

虽然台湾道明会会长是台湾道明会的“一家之长”，但是台湾道明会会长对在台道明会神父没有权力上的约束关系，只是名誉上的领袖和起着一种协调和统筹的作用。所以台湾道明会神父在汇报教务情况时，并不一定通过区会长，而是可以直接上报给玫瑰省会会长。在台湾传教区，还有许多的堂区，每个堂区一般都有自己的本堂神父，下辖有几个小教堂或传道所（传教所）。日据时期，由于道明会神父并不多，这些小教堂和传道所一般由传教师（传道士）进驻。19世纪晚期，道明会的在台耕耘了几十年后，在台湾南部和中部逐渐建立几个传教点，北部的传教也有了突破。在南、中部，如高雄的万金、前金地区，中部的罗厝地区等几个地区，逐渐建立了几个扎实的初步规模的教友庄。神父在些信徒的共同生活中，也逐渐获得相当一部分人的信任。早期台湾天主教神父被尊称为“叔公”，即使对年轻神父也如此。⁶⁸这种称呼比父执辈要高些，虽然可能只是一种习惯，但在当时的社会环境下，对一个外国神父如此称呼，说明了神父的确是得到信徒的信任与尊敬。

日据时期台湾信徒也沿用这个称呼。在殖民统治中、前期，台湾各种宗教在“宗教信仰自由”口号下得以迅速发展。日本的诸多宗教也涌入台岛，面对如此众多的宗教在台积极的扩张和发展，也是台湾民众对外来宗教逐渐产生一种宽容或习以为常的心态。而近代教育在台引进和发展，加上社会发展及对外交流的增强，使台湾社会风气渐开，台民也逐渐能以现代人的一种普通平常心态来对待外来宗教。

另外，由于台湾“殖民地性格”的确定，台民视为异族来统治和同化。而日本据台后，依仗自身的国力的增强，极力排斥西方列强在台的势力，使传教士的背后的强国势力逐渐的削减，慢慢淡化了自身原有的殖民侵略的色彩，而其原有的神贫的生活方式、严以律己宽以待人的作风、以及秉着福传热火的服务精神则逐渐的突显出来。这种身份的转换使19世纪时期普通台人与西方传教士的之间的敌对关系逐渐消弭。同时在面对日本的强势的殖民统治压力时，由于传教士给信徒和部分民众带来确实的生活上的帮助以及心灵上的慰藉，不少台民也开始转向教会寻找某种现实利益或精神上的诉求。同时教会内部的信徒在神父的领导下，成立各种善会团体，开展各种互助活动，确实解决了一些实际的问题，加强了信徒之间及信徒与教会之间的联系。

⁶⁸ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页74。

以上这些因素，逐渐促使信徒及部分台民（特别是堂区周围的居民）与道明会神父之间的联系加强，神父也在更广的范围内得到平和的接纳。1906年白斐理其信中写道：

“最值得安慰的是，我发现传教士很受中国人的尊敬，教友视他们为精神上的父亲，待之于一种特别的礼貌，甚于对待亲生父亲。一般的人对神父也很客气、尊敬。……无论如何神父们受到普遍的尊敬是事实。也是因为这缘故，我们才能平静的过日子，可以自由的传教，不会得到任何人的干涉。”⁶⁹

可见，在某种意义上讲，日据时期，神父已在普通台民中逐渐的重塑起一种新的形象，传教事业也得以顺利的开展。同时这种形象的重塑某种程度上也促使了更多的本地信徒投身于传教的行列，也激发少数的信徒走向了圣召之路。这也是为什么在那个道明会并不重视本地神父培养的时代，仍然出现了涂敏正、李天一、李惟添三位本地神父。涂敏正正是由于家人期许，并在当地道明会神父的感染之下，才毅然走上神职的道路，终成为台湾第一位本地籍神父。

在台湾传教队伍中，有一类的传教人员是不容忽视的，那就是传道员（传教师）。就目前台湾的传教员来说，有两种：一种是属于修道士；一种是非修道士，可以娶妻和拥有财产。日据时期台湾没有修院，基本上没有本地籍修士，后期可能会有个别几个，但都在岛外如中国大陆、日本等地进修并进铎为神父方回岛内的，如涂敏正及稍后的李天一、李惟添。

传道员一般都要事先接受一定的训练。早先的传道员由神父或个别堂区训练而成的，日据时期台岛成立传道学校专门的培训本地传道员。也有一些传道员是从大陆渡海过来的。此外也有一些日本人加入传道行列。日据时期日人的传道员每月薪金为18元，而台籍传道员每月才12元，说明当时天主教会乃遵循殖民政府的政策，采取了差别对待。另外，教会还酌量给传教师的家属一些生活费。⁷⁰传教师一般由教区主教任免。任用时由教区主教赐予耶稣圣像及圣母玛利亚神像，挂在传教师的胸前，以来表示传道师的身份，二来以避邪魔。此外，对于男传教师还赐予十字架、念珠、经牌（护符），

⁶⁹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页168。

⁷⁰ 据道明会的信件：当时的台岛的天主教男传教师每人每月是30菲币。见Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页108。

对于女传教师则给予圣衣。⁷¹

19 世纪台湾开教以来，道明会士十分重视传教师的作用，并逐渐的发展出一套本地传教的方法，就是让传道士在前面开路，然后再由神父出面，去收割传道士播种耕耘的庄稼。⁷² 传道士的使用，极大的解决了语言、风俗习惯、气候对传教士的困扰，为教会和台民架起一座沟通的桥梁。同时在神父十分缺乏的年代，传道士也帮忙照看相当一部分的小教堂和传道所，帮助信徒信仰的维持。日据时期，在台天主教会仍延续这种做法，而且随着教务的发展及传教区的扩展，越来越多的信徒加入传教师的行列。

早先的教会的传教师一般为男性。男传道士可以成家，不过 19 世纪不少男传道士献身于传教，终生未娶。日据台以后，越来越多的男传道士都成立家室。1900 年以后传道士队伍增加了一个新的角色——女传道士。与神父被称为“叔公”相对，日据时期的女传道士一般被称为“姑婆”，是一个仅次于道明会士的重要角色。⁷³ 与男传道士不同，姑婆一般指为传教工作而献身的独身女子。⁷⁴ 刚开始女传道士的人数还比较少，后来逐渐的增加。然而并不是出身贫困的女子才当姑婆，有些出身富贵的信徒家庭女子，由于信仰的吸引，也加入了姑婆阵营。⁷⁵ 日据时期，在对比男女传道士的整体表现时，道明会神父认为，男传教师表现较为一般，而女传教师却很出色。对此，道明会神父作如下解释：

“如果一位男性具中上才赋，传教工作似乎并不吸引他。薪水也是一个问题，虽然我们每月支付每人三十‘菲币’，本能说微不足道，但却无法供养一个大家庭。另一方面，如果传教师要有好成绩，必须毫无私心的献身与传教工作，具有这种精神的男人并不多啊。”⁷⁶

的确，在日据时期，天主教会所付的薪金的微薄是未能吸引男传道士为传教献身的一个重要的原因，这点与在台新教长老会对比更显而易见。但必须看到，天主教由于未能给传教师提供一种晋升的机会也是一个重要的原因。造成这一点可以从两点来解释：一是，道明会十分不重视本地神职人员

⁷¹ 《台湾省通志》卷二人民志宗教篇，页 112-113。

⁷² Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 108。

⁷³ 古伟瀛，《姑婆》，载《见证》2000 年 4 月号。

⁷⁴ 古伟瀛，《姑婆》，载《见证》2000 年 4 月号。

⁷⁵ 古伟瀛，《姑婆》，载《见证》2000 年 4 月号。

⁷⁶ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 191。

的培养,天主教教会没有给本地愿意献身神职事业的信徒和传教师提供一个提升的管道。信徒只能当普通的传道员,没有机会成为更高一级的神职人员。二是即使有机会成为神父一类的神职人员,也不见得对台人有多大的吸引力。因为在传统的中国人心里,男人长大成家立业,是天经地义的事。而神父的独身制,无疑使本为华夏子孙的台人对圣召之途望而却步。

而女传道员在这方面表现就很不同。华夏文化中,“男大当婚,女大当嫁”被视为当然,但也有不少贞女、节妇。虽然这与教会守贞女本质并不一样。但由于在旧有观念中,女子不须承当传宗接代责任,在担当赡养家人的角色也比男性来得轻。因此终身未婚的女子在当时社会毕竟较为平常。况且,教会并不要求姑婆一定守贞不嫁。只是嫁夫随夫,便得相夫教子、承担家中事务,这仍是当时台湾社会主导观念。出于献身传教考虑,女传道员往往作了独身的选择。日据时期,姑婆的传教事工常常得到神父的赞赏,说明其在传教中的确起到重要的作用。从上文对个别姑婆的事迹的介绍也可窥一斑。由于姑婆保持独身,能够全身投入传教的工作。加上身为女性,能够免除不必要的误会和猜忌,直接深入家庭接触妇女和儿童传教。妇女儿童是很重要的教会信徒的来源,并且透过妇女儿童,可以较快使信徒全家信教。⁷⁷另外,由于独身,比较没有经济上的负担。教会也于较底的薪金来聘请她们。姑婆这一角色作用在日据时期越来越发挥重要的作用。由此可以解释为什么日据时期姑婆数量逐年的上升。1921年更在高雄成立女传道养成所(即女传道学校),专门培养本地姑婆。⁷⁸而据1928年5月巴多玛神父写的台湾教务报告,当年台岛已有9所女传道学校,而男传道学校才3所。⁷⁹

然而日据时期姑婆的待遇并不高。据现存的八、九十岁姑婆所言,在她们初出道工作时(约日本统治后期或民国30年代),姑婆薪水每月才10元,相比男传教员的30元,⁸⁰无疑是非常菲薄的。因此对经济并不宽裕的教会来说,聘请姑婆往往比男传道员来得划算。

根据古伟瀛所述,在早期的台湾天主教会史上,姑婆每到在一个新地方,会住在教堂边的一个很狭小的空间中,自行举炊。平日的黄昏,在家庭主妇

⁷⁷ 古伟瀛,《姑婆》,载《见证》2000年4月号。

⁷⁸ 江传德,《天主教在台湾》,页264-267。慈亲楼编,《天主教慈亲楼建立10周年纪念(主历1983-1993)》高雄多明会,1993),页13-14。

⁷⁹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》,页191。

⁸⁰ 古伟瀛,《姑婆》,载《见证》2000年4月号。

较有空闲的时刻，就到村落中较有善意的人家中庭院坐下，并召请邻近亲友前来。姑婆开始先闲话家常，再随机介绍天主教要理，内容尤其强调和民间信仰的区隔以及对一神的崇敬。虽然没有受过严格的神哲学训练，但由于姑婆直接与人接触，关怀他们的日常生活，聆听他们生命中所遇到的大小事件。在没有任何物资资源的基础下，单纯以信仰及传教的热忱协助解决社区内小团体的问题，从而为教会争取到相当数目的信徒，建立了早期台湾各地虽小、但很扎实的地方教会。⁸¹

日据时期，教会除了姑婆，还有一类的特殊女性传教人员，即修女。日据时期，修女除了主要从事孤儿院和教育工作外，还给慕道者教授教理，也承担传教师的角色。⁸² 其实，修女的经营孤儿院和教育工作就是一种传教方式。教会孤儿院一个重要的工作就是给刚入院的孤儿施洗。并且不少孤儿长大后还投身于传教的行列。另外，修女在创办教育过程中，对一般学生施予宗教的教育和熏陶，也吸引了不少学生入教。

综观日据时期的天主教的发展，姑婆和修女的作用是显而易见的。除了上述的作用外，姑婆和修女还有十分重要的角色作用，就是女性传教员的身份赋予教会意义一种特别的含义。19世纪道明会的传教人员均为男性，这在民众的眼中未免有性别失衡的感觉。姑婆和修女的加入，无疑平衡了这一性别失衡，消隐了神父独身对普通民众的不良的感受；并为教会增添了“慈母的温柔及亲切”⁸³，给在台天主教会信徒对圣母钦崇带来现实的实感，加深了信徒对道明会的圣母信仰理解的内涵。姑婆及修女与神父及男传道士的角色互补性，对日据时期的台湾天主教的发展显然是极为重要的。

⁸¹ 古伟瀛，《姑婆》，载《见证》2000年4月号。

⁸² 高恒德于1905年2月20日在信中写到：当时在打狗（高雄）孤儿院的修女们在照看孤儿之余，也给慕道者教授教理，主要对象是信徒的儿子，因为这些信徒的儿子常下地种田，没办法与其他人一起听道理，而且传教师也没办法另找时间教导，因此修女就承担起教导的责任。（参见 Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页162。）

⁸³ 古伟瀛，《姑婆》，载《见证》2000年4月号。

第二节 十字纵队：教会团体组织的发展

比起清统时期，日据时期台湾的天主教地方教会有了显著的发展，各堂区的机构和整个台湾天主教会的组织和团体不断的完善。

一、团体组织

有关日据时期团体组织资料，现在保存下来极少，一些重要的数据基本上没有。根据目前的资料，我们只能对一些团体建立的经过了解个大概。据相关资料，主要介绍如下：

圣母会

圣母会……一般之汉人民族中，每遇有婚嫁，丧葬时，不论贫贱富贵均不惜费用，燃放鞭炮，或者盛宴招待亲友之习惯，为此常不顾及经济耗费金钱，以致债台高筑被迫作出不义之行为者不鲜其人。而此一弊风不久亦渗透至熟蕃社，致之陷入苦境之日，教会当局为将此苦境，由客家族之压迫中救济熟蕃为目的，遂劝诱有力之教友，于一八七七年组织圣母会，以所得之捐款购置地产，将该收益之一部，充为贫困教友之婚嫁葬祭等补助费，以减轻其生活负担所设立者，该会自成立至今（指1941年）经六十余年之久，今尚为隆盛活跃教会之中而不衰。⁸⁴

以上引文是大国督书对圣母会的会的记载。圣母会是道明会玫瑰省于1859年来台第二次传教约20年后，神父为顾及当时的教会与教友的需要，所成立的信徒善会组织。最早成立圣母会的教会是万金天主堂（1877年），再者是高雄玫瑰堂（1877年）之后。两会组织的宗旨，主要是在教会和信徒之间，保持持久不断的密切的合作，一是帮助教会的传教事业，二是减轻信徒在大瞻礼时庆典费用的负荷，三是帮助改善信徒的生活并教育信徒子弟。⁸⁵ 据杨惠娥调查，约在1880年代何安慈神父任内，罗厝教会也成立了圣母会组织。关于圣母会的由来，杨惠娥根据白斐理的笔记中认为，是由何安慈神父建议购买土地，让穷人自己有土地可以耕耘，不要当佃农，因此成

⁸⁴ 大国督编，《台湾カトック小史》，页166。

⁸⁵ 江传德，《天主教在台湾》，页80、474-476。

立了圣母会。⁸⁶

由于年代久远、又无相关的资料留下，对于圣母会之后的运作的情形，现在很难追查。根据有限的资料，只知道圣母会购买的土地承租给信徒耕作，信徒必须交纳给圣母会一定的租金，当作传教经费来运用。如此一来，不仅协助信徒生计，更帮助了教会的自力更生，颇有自养的雏形。⁸⁷

临终会

临终会，罗厝教会继圣母会（1884）之后成立的早期信徒团体。关于临终会成立的时间无明确的记载。杨惠娥根据一些教会档案资料从三方面进行了考证。⁸⁸首先，杨惠娥根据白斐理神父的笔记资料中所言，认为何安慈的神父任罗厝本堂神父时（1880-1887）籍购买土地让信徒耕种，因而成立圣母会外，也成立了临终会。第二，杨惠娥在研究罗厝教会土地契约时，发现1898年有3笔以临终会的名义购地，因此推测临终会应在1898年之前已成立。第三，杨惠娥从保留下来的2张1916年的临终会会员的证书中，发现今日所见的保留的临终会会员证书标号多集中在1915年、1916年间，加上会员证书为印刷出版品，而罗厝教会直到1905年才有从马尼拉来的罗马字印刷机。由此杨惠娥认为临终会可能在1903~1915年间由马守仁创办。

综合上面三点，杨惠娥作出一个解释：“在何安慈神父时已有构想藉由买土地，让信徒耕种，来成立临终会，并在1898年前正式成立。之后若不是临终会在马神父接任前曾解散过，就是临终会成立初期并无证书以兹证明为会员的做法，直到马守仁时期才有颁发证书之做法。”不管怎样，临终会是在19世纪末20世纪初成立，并且在日据时期，活动还比较活跃。

据杨惠娥调查，临终会成立的目的是为临终亡故的信徒处理善后，而且上了年纪的信徒可以自由加入该会。可见临终会是罗厝教会为信徒服务所组成的信徒团体。对临终会的运作情景，据杨惠娥调查得知，加入该会的信徒须缴纳稻谷两大袋给临终会作为基金，一旦信徒过世时，临终会即发放治丧费，支付如办丧事、出殡、棺木、墓园……等费用。此外，信徒入该会并

⁸⁶ 白斐理神父笔记，页12。杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页90。

⁸⁷ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页90。

⁸⁸ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页131-133。

无限制，且会员身份由父死子继的方式继承下去。杨惠娥还发现，临终会似乎也负责、管理教会公墓事务，入会信徒过世后当埋在教会公墓，之后发展出凭临终会会员证书预约坟地。⁸⁹

从杨惠娥对罗厝临终会的调查，可知临终会是在教会领导下的信徒团体。临终会的运作，不仅加强了信徒之间联系，解决了信徒实际问题，更体现了一种互助的美德，其意义是值得肯定的。

传道会

由台湾第一任监牧林茂才于 1918 年之后成立。大国督书（陈嘉陆译书同）对传道会的成立因由有作介绍，兹引如下：

“素来本岛之我教会之维持费，系每年由罗马教皇厅及各外国之教会所供给，至大正 7 年（1918 年）起渐次减少，致本岛教会之经济拮据，不得不由各方面节约费用，及施行裁减传道人员，而引致本岛之传教事业上遭受莫大之打击。虽经第一代之主教林茂才为突破此难关计，于最大决心之下设立传道会，为补充传教费用之一部份，策励全岛教友之乐捐，但此策亦不能永续而以半途而废。”⁹⁰

可见传道的设立为了解决传教经费不足的问题，而传道会筹措经费的方法是策励全岛信徒捐输。由此得知，传道会应该是面向全岛性质的组织。1918 年一战后不久，欧洲经济受到重创，正忙于战后重建，当时台岛的教会也受到了影响。

玫瑰会

台北蓬莱町天主堂，于“大正 13 年（1924 年）5 月，为教友之属灵生活着想，组织玫瑰会，共有百余名日籍和台籍教友入会，均虔颂圣母玛利亚，祈求保护，并转求救灵之恩典。时教会中主要的青年干部里有黄启修氏，协助其父亲进行贸易，事业日盛并向海外发展。黄氏在百忙中抽暇指导青年会员，且从教理研究会至教会一切之杂务，都予以帮忙料理，不遗余力。诚为

⁸⁹ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页 1931-1933。

⁹⁰ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 367。陈嘉陆译，《天主教来台传教壹百年简史》，高雄：天主教道明会，1960 年（网络版），<http://www.cathlinks.org/>。

一模范之教友。”⁹¹

另外，于1925年2月就任埔姜仑本堂的良好雅师(Julian Villegas)神父，也在埔姜仑堂区成立玫瑰善会，“大多数信徒均为会员，在一致努力下信仰日益坚固”。⁹²

可见玫瑰会乃是信徒之间参研学习教理、为属灵生活起见的信徒团体。

“羊会”

约1940年，台北桦山天主堂（日人专用）信徒已达200余人，“为强化传教阵营并促进教友间之亲爱起见，而组织一名为‘羊会’之团体，专务教理之研究、传教、慈善等事而尽其最大之努力。”该会青少年男女还组成文艺部，由日人信徒工藤祐信为主干，曾出版《七星》小杂志，后工藤转任他处，由北川喜辉接任。⁹³

可见“羊会”与玫瑰会性质基本相同。

西乐队

1930年由陈若瑟神父成立了西乐队，寓意籍此帮助传教活动的进行，这也是全台第一支西乐队。西乐队刚开始只有8名学生，由陈若瑟指导他们吹喇叭的技巧，之后就聘请了员林的老师来指导演奏乐器。西乐队不分教内教外、喜事丧事都有参与，相对与过去教会极少参与社会活动，颇得教内外人事的好评，直接间接活络了传教的工作。

1937年戴刚德神父为加以训练西乐队，不仅再度聘请了乐师，也为西乐队订制团服。当时的制服有红色、紫色，加上双色的披风，红紫两色是为了方便参加喜事丧事场合使用。此外，戴神父也鼓励青年参与堂外乐队活动，使得西乐队不仅能在教会活动中发挥作用，日后在二战前后更出现在乡公所或地方上的庆典及特别的活动中。

对于西乐队的事迹和贡献，至今还为神父和信徒津津乐道。

⁹¹ 大国督编，《台湾カトツク小史》，页274-275。

⁹² 大国督编，《台湾カトツク小史》，页344。

⁹³ 大国督编，《台湾カトツク小史》，页281-282。

青年会

当时传教士很重视青年信徒的教育，许多堂区都成立青年会，如罗厝青年会、嘉义天主教青年会。

1932年罗厝本堂陈若瑟神父成立了青年会。陈神父担任罗厝本堂神父期间，对于男女青年的教育特别的注重，为促进青年的团结并对教会产生向心力而设青年会。1933年陈神父也于员林教会成立青年会，后来协助罗厝、员林与三家村等青年会，共同筹款购地，经营农场种植凤梨，从事产生事业。

戴刚德神父在1937年接替陈神父为罗厝教会新的本堂，继承陈神父之志，尽力指导罗厝教会的青年会，以协助教会的传教工作。

1936年底嘉义天主堂青年信徒也成立了“天主教青年会”，致力于在非信徒中传播福音。对此白斐理等神父大加赞赏。⁹⁴

除了上面的团体组织，日据时期在各堂区尚建有各种组织，特别是日本信徒中有各种善会组织，如青年部和女子部等，而且相当活跃。⁹⁵限于资料的缺乏，无法一一介绍分析。

二、日据时期信徒团体组织的分析

日据时期，台湾天主教成立各种善会组织，上面所举的玫瑰会、圣母会、“羊会”应属于其中的一种。它们只是名称不一样，但性质和主要功能是一样的，都是为传教服务的。但因所处的地区不一样，比如农村和市镇，其活动的具体内容也有所区别。天主教善会在日据前就有存在，如临终会、玫瑰会，不过直到日据时期，才大量出现或者活动才比较频繁。原因是：清季台湾的天主教徒人数还很少，日据时全台的信徒还不过1300人，而这些信徒，绝大多数是聚居在万金、前金、罗厝等几个村落，形成为数不多的小聚落。加上当时反教气氛很浓，因此这时的信徒团体组织很少，大多为圣母会，并且大部分集中在前面所举的天主教小聚落，其活动也教少。日据时期，天主教团体的大量出现，一个原因当然是教会的壮大，不论是传教人员，信徒数

⁹⁴ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页198。

⁹⁵ 江传德，《天主教在台湾》，页26-27。

还是传教点的数量。另外一个重要的原因是当时的社会环境。一是政治环境，虽然日本统治者统治实质上是为了使台湾日本化，但它所实行的“宗教自由”政策，毕竟给天主教的发展带来了政策上的保证，创造较为和平的政治环境。另外，随着台湾近现代教育的发展，对西方的文化接触日渐增多，因此台湾民众能以较为平常的心态来接纳教会。所有这些都为教会活动提供了良好的环境。

但值得提出的是教会各种团体组织的成立，特别是新式的团体，如青年会，与日益开展的各种活动是很有关联的。

1920年前后台人逐渐自觉，民族运动蓬勃发展。殖民政府为阻止这一运动的发展，加强台人的向心力，开始逐步重视社会教育团体的组织，且对组织青少年团体特别予以重视。日人根据不同的年龄层，组成青年团、少年团，以及成年团体，灌输认同教化。⁹⁶ 1921年至1931年，台北先后有西门、荣町、本町、大成、儿玉、府后会、大稻埕、艋舺、日新、川端等青年团，与台北女子青年团。青年团的活动有体能训练、演讲会、补习教育、神社参拜、团员间的联谊，有的青年团亦以风俗改善为教育要点。1931年11月台北市联合青年团成立，成为青年团联合中心。以后随着时局的转变，青年团数与团员屡有增加，1936年团员640人，1937年为1204人，1938年为1564人，1939年为1360人，1940年猛增至16436人，1941年更是达到19378人。⁹⁷ 各街町皆有青年团成立。可见由于时局的变化，青年团的组训得到不断的加强，以为战时体制服务。天主教的青年团也是在20年代开始增加，30年代中后期活动最为活跃。可见天主教青年团积极拓展与当时的社会状况是相呼应的。

天主教的其他善会团体如圣母会、临终会、玫瑰会、“羊会”的开展也与当时总督府倡导的民风运动很有关系。1919年，殖民政府设有同风会。1925年加以改革，增设户主会、主妇会，其成立的宗旨在使会员相互亲睦、增广德智、研讨家庭生活的改进与促进社会教化，举办的活动有演讲会、练

⁹⁶ 《台湾社会运动史》，原名《台湾总督府警察沿革志》第二篇占领以后の治安状况（中卷），台湾总督府警务局，1939年，龙溪书舍重刊本，页52。

⁹⁷ 《台北市统计书》（1941年）台北市役所，53-55。温振华，《日本殖民统治下台北社会文化的变迁》，载《台湾风物》第37卷第4期（1987年12月31日），页7。

习日语、改善生活、推动公共慈善事业等。以后又有成人会、妇女会的成立。由于各社教团体间彼此缺乏横的联系，乃仿日本设社区教化团体，以“部落”（相当保甲）为单位，成立“部落振兴会”。这个组织的成立与青年团相同，目的在配合展示生活，强调日本国家概念，但对社会习俗显然有更新替代的作用。⁹⁸ 观之天主教善会团体，不难发现与这些社教团体有不少的共同之处。显然天主教的善会运动乃与当时民风运动大有关联。天主教会利用当时的政府倡导的开展社团活动，也积极的发动善会活动，以促进传教的开展。同时这些善会团体也确实起到加强信徒之间的联系，从而增强了信徒队伍的力量，无疑为些信徒在现实社会中的生存和发展提供一种保障和依靠。

日据时期天主教回应社会的变化，有一个值得提的事，就是 1930 年西乐队的成立。台湾天主教教会常引以为豪，一般认为是“全台第一支西乐队”。其实在此之前，台湾就成立过两支乐团。一是台北医学校就成立音乐团（1920 年之前，具体时间不详），为台湾最早乐团，是由台人学生组成。另外一个为玲珑会，成立于 1920 年，为张福兴设于艋舺张宅。成员是台北医学专门学校学生、师范学校学生、及社会上爱好音乐的人士，为台湾最早的管弦乐团，1923 年解散。⁹⁹

西方音乐在清季开港以后随着基督教（天主教和新教）的传入，已在教会中萌芽。日据台以后，教会与学校对西乐的启蒙均有贡献。¹⁰⁰ 北部基督教的淡水中学、神学院、南部的长荣中学、神学院，对许多音乐人才如高慈美、林秋锦、陈泗治、翁荣茂、林善德、黄秀峰等皆有培植启蒙之功。¹⁰¹ 公学校的“唱歌”一科，也培养学生对西乐的兴趣，有些公学校学生也赴日深造学习音乐。1910 年代起在新式教育成长的一代，赴日学音乐者日多。¹⁰² 在留学生的努力下，1930 年前后渐有些成果，遂有音乐竞赛会的举办。1931 年在留日音乐家李金土之筹划下，艋舺共励社举办了第一次“台湾全岛洋乐竞赛大会”，可谓开台湾西乐演奏竞赛风气之先。由此，台湾的一些有志之

⁹⁸ 李汝和主编，《台湾省通志》，卷五，教育志教育设施篇，台湾文献委员会，1970 年，页 133a-135b。

⁹⁹ 《音乐与舞蹈运动座谈会》（1955 年 5 月 20 日），张维贤发言，载《台北文物》，4 卷 2 期，页 65-68；及张彩湘，《我父亲张福兴生平》，载《台北文物》，4 卷 2 期，页 73。

¹⁰⁰ 《音乐与舞蹈运动座谈会》（1955 年 5 月 20 日），张维贤发言，载《台北文物》，4 卷 2 期，页 64。

¹⁰¹ 刘敏光，《台湾音乐运动概略》，载《台北文物》，4 卷 2 期，页 2。

¹⁰² 刘敏光，《台湾音乐运动概略》，页 3-4。

士便开始推展西乐的努力。¹⁰³ 随者西洋音乐的传播，一些乐团相继成立。天主教的西乐队便是台湾早先成立的仅有几支乐队（团）之一，而且乐队成立积极参与各种演出，可见在推进台湾西乐，起到重要的作用。并且，与许多乐团总是集中在市镇活动不同，西乐队经常在乡间出演，这无疑在促进普通台湾百姓了解西洋音乐文化方面，有一番特别意义。

综上所述，我们不难看出教会因应社会时局，成立各种教团组织，对传教所作出的努力。

第三节 上帝的权柄：传教方法综述

日据时期，因传教人员仍以道明会神父为主所以其传教方式亦延续上一期的方式。西班牙道明会在传教方法上有明确可见、依循的做法承传下来。

一、道明会时期的传教方法

这里“道明会时期”指的是17世纪西班牙据台时期、清季天主教复传时期、及日据时期，因为这三个时期台湾天主教基本上只有道明会一派，传教士也基本上是西班牙籍。因此这三个时期的传教方法基本上是一脉相承的。

张隆顺神父在《我国教会传教方法之探讨——纪念利玛窦来华四百周年》¹⁰⁴一文认为道明会时期的传教方法是一种在乡间的教会的直接传教方法，先后有15个步骤，其步骤是：

1. 先学地方语言。

2. 老神父指导新神父传教方法：讲话技术，与老百姓建立感情，学习本地人的讲话技巧及应对礼节。等到新神父可以独立作业时。老神父便由长上调走。当新的神父独当一面时，他们不得不加强各方面的知识技巧而无暇做直接传教以外之活动。当神父缺少时，一人得兼数处要理厅。

3. 神父之间，切实遵守“服从”之愿，彼此鲜有职务上之计较。凡事先问：“此事

¹⁰³ 刘敏光，《台湾音乐运动概略》，页4-5。

¹⁰⁴ 张隆顺，《我国教会传教方法之探讨——纪念利玛窦来华四百周年》，《天主教辅仁大学神学院校友纪念册校友纪念册》（台北：辅仁，1989年），页57-58。

有违会规否？此事有益于教友信仰吗？”

4. 以身作则：神父处理堂务事，躬亲参与，使协助他的教友多所感动，少有以老板身份发令，致使历代教友尊重神父，远胜父兄，尊称“XX公”，公在中国的看法，有德高望重神父的形象，无形中被教友肯定，也为教外人士所认同。

5. 神父们出入皆显示神父的身份，不论寒暑皆着会服，富有一股无形正义凛然之气，有令人有“不言而威”之感。唯其有威仪，严中有慈祥，自然能摄服人心。其言论也有份量。

6. 神贫美德感化人心，生活活俭朴，常令初识的教外人士惊讶。因为一般人的想法，只要是外国人，其生活水准一定比国人高，他们来台湾竟这么刻苦，为了什么？一般好奇心乃使教外人士来接近教会。

7. 严以律己，宽以待人：热心协助放大解决困难，当然是量力而为，但出于至诚，使教友视神父为大家长。

8. 善用人才，用者不疑，让属下全力以赴。过去聘用的传教员皆是当地有学识的人而且影响力。传教员德行好，富有牺牲及服务精神。还有一些姑婆（守贞姑娘）也都是长期训练在妇女方面引导慕道方面贡献良多。

9. 有专门的传道训练所，同时定期集会商讨及交换心得意见。

10. 勤于家庭访问：神父对堂区教友家庭状况了如指掌，因此与教友建立深厚感情。通常神父访问家庭也会向教外的邻居招呼问候，久而久之也建立情感。逢年过节，神父就叮咛教友也引领左邻右舍的人来参加，以加深他们对教会的好印象。

11. 常办各种形式的演讲会（小规模的说书会），租用民房与教外人沟通，用图片展示来吸引人等。

12. 组织乐团、话剧班、歌咏班吸引青年。

13. 其它：将民间技艺纳入教会活动加以圣化；又提倡早晚课，使教室成为教会聚会所，这为农业社会很适合；定期举办教会庆典使各地也发动支持。这种合作精神，近代之堂区似乎遂渐式微。

14. 向中下层社会传教也重要，因所占的人数很多。不过，不忘记因材施教的原则而去努力。

15. 发动教友传教协进会去找慕道者。而负责讲授教义的人员应殷勤指导，并随时塑造自己的形象。以领导人而把剩余的时间去找迷失的羊。

潘贝欣根据张隆顺所谈的道明会士传教步骤，归纳出五条道明会士传教方法，并加于阐述：¹⁰⁵

1. 以德服人法：

潘贝欣认为，本地人之所以尊称道明会传教士为“高公”、“白公”及“洪公”，实在是因为道明会传教士以德服人，非以力服人；成功的传教士以身作则，先行其言而后从之，故信徒们为其德行所感化，乐意皈依天主，信从福音。

2. 直接传教法：

第二度来台道明会士传教方法，基本上采用的是所谓的直接传教法，所重视的是达成教会三使命传报、共融及服务中的传报，传报内容则包括见证、初期宣讲、归化与洗礼。¹⁰⁶ 潘贝欣指出，玫瑰省道明会士秉着一股福传热火，涉洋来台，无非是要把福音传给人，要台湾人接受基督，受洗入天主教会，并叫人要信仰真理，故初期道明会士这股传教热火，虽然只散发在乡间，无暇向知识分子传教，然而台湾的老信徒充份表现尊敬传教士之精神，因此由老信徒中产生不少圣召。

3. 媒体传教法(Preaching by media)：

玫瑰省道明会士的传教方法，事实上也包括利用各种各别的、团体的、小规模、大规模的传播媒体作为其有效的福传方法，这虽然只是间接传教法、但它吸引人的力量并未被道明会士所忽略。这也是办说书会、图片展示及组织乐团、话剧班、歌咏班的原因及吸引年青人的好方法。

4. 要理传教法

古伟瀛教授在《近百年本地使用的要理书》一文中提到，《圣教问答白话直解》是本世纪初以来流行半世纪的基本要理书。¹⁰⁷ 事实上在大部份道明会士管理的堂区，每年道理班的教材便是《要理问答》，该书把天主教教

¹⁰⁵ 潘贝欣，〈高母羨与玫瑰道明会传教方法研探〉，《庆祝辅大创校 70 周年 台湾天主教第二次开教 140 年学术研讨会会议手册》（台北：辅大，1999 年），页 34-36。潘贝欣乃为台湾道明会修士。

¹⁰⁶ 陈振贵，〈台湾天主教福传小白皮书〉，教友生活周刊社，1999 年 3 月 21 日第 5 版。

¹⁰⁷ 古伟瀛，〈近百年来本地使用的要理书〉，载《见证月刊》，1999 年 11 月号，页 22-25。

义以问答方式展现出。潘贝欣是道明会修士，他提到：年幼时所背诵的：“你为舍米生在世间顶？为恭敬天主，救自己的灵魂。”他至今都还能琅琅上口，就像吟唐诗一样，风味十足。据古伟瀛的研究：《圣教问答白话直解》应是以大陆早年出版的同类书籍为依据。潘贝欣根据该书为闽南语音发音这一项，进一步指出《圣教问答白话直解》的最早版本应是根据菲律宾马尼拉大学 1593 年出版的《Doctrina Christiana》中文本而来。这里的《Doctrina Christiana》中文本是玫瑰省道明会士针对马尼拉福建厦门人而编写的要理书。道明会的传教法自始便采用这种“要理传教法”。

5. 文化融入传教法(Preaching by Enculturation)

玫瑰省道明会士一到台湾，先学台语，讲话技术，与老百姓建立感情，并学习台湾本地人的讲话技巧及应对礼节。潘贝欣认为，这种入境随俗的精神，在第二度来台道明会士身上随处可见。潘贝欣还特别提到，高恒德神父(又称高公)，在台湾传教达六十年之久，曾经编曲及填词写过多首台语圣歌，在当时圣歌本地化方面，确实发挥天纵英才。据潘的说明，现今台湾道明会用的《玫瑰圣母玛利亚》、《耶稣圣心歌》及《哀号歌》便是高的作品。《哀号歌》是一首追思亡者的圣歌，曲调是纯台湾民歌劝世歌仔风格的五声音阶的本土化作品，而此歌的灵感取材系由说书艺人在庙前榕树下招徕听众，利用嗓音和手势动作说故事，来博取赏钱的最受欢迎歌谣脱胎而成。¹⁰⁸

二、日据时期传教方法之评价

基本上，日据时期道明会神父在台湾的传教时也采取了上述的作法，尤其在文化融入法、要理学习法、媒体传教法有具体可见的内容与成果。

就文化融入法而言，最明显的是道明会神父来台前大多都先学闽南语，或是来台后即开始学习闽南语，惟有学会当地的语言才能与当地人沟通、建立关系、进而讲道传教。日据时期来台许多神父均提到他们学习当地语言的经历。掌握语言仍是此时期传教的第一道工序。日本据台后，为同化台人，逐渐推行日语，因此为传教需要，不少天主教传教士赴日学习日语。同时英

¹⁰⁸ 潘贝欣，《感恩集》(高雄：多明我出版社，1995年6月22日)，页152-162。

语在世界范围内逐渐普及，及台湾与西方各国交流的增加，越来越多台人感受学习英语的好处和重要性，有些台人甚至用会不会英语作为评价一个外国人的知识渊博与否。西班牙天主教传教士也认识到这点。早在日据初的1906年，林茂才强调指出：“英文已逐渐成为国际性的语言了”，因此“派来台湾传教的神父，都必须先有特别的准备，不仅学好中国话，最好也会英文和法文，尤其是英文。”¹⁰⁹

此外此时期的文化融入法还表现在圣母游行上。圣母游行的做法在清统时期就有了。¹¹⁰到了日据时期这种传统的做法也保留下来。实际上，圣母崇拜与当时的台湾的文化有相当的契合点。天主教每一所教堂，在落成时会找一位教会里的圣人或圣女作为企求天主的中保者，所以每个教堂必有它的主保（patron saints），并以主保的名为教堂的名称，也以主保的纪念日作为该教会的节庆日称为“主保瞻礼”。如台湾最早的天主教堂万金教堂便是以“无玷原罪始胎圣母”为主保。道明会时期，台湾的天主教堂许多以圣母为主保，教堂正面安放圣母玛利亚的神像，两旁则摆有许多的圣像，或圣多明我像。¹¹¹这种做法一个原因当然与道明会崇拜圣母的传统有关，但与当时考虑到台湾的宗教文化也有一定的关系。早期教会主要在于平埔族或山地人中传播，以圣母为主保与当时的平埔人和山地人（生番）的老祖（母性）崇拜及汉人的妈祖、观音崇拜有一定关系，¹¹²而圣母游行则与台湾汉人迎神赛会风气相迎合。另外教堂内圣母摆设与中国传统寺庙如观音庙也十分的神似。这些都有利于消除民众的敌对态度，从而有助于传教活动的开展。日据时期，平埔族的老祖信仰虽然式微，但台湾的妈祖、观音崇拜的却十分的兴盛，天主教鉴于此，也积极利用圣母这一的身份，开展传教活动。

除了运用文化融入法，在要理传教法上，天主教也下了很大的工夫，如马守仁神父利用印刷机出版罗马字的台湾语祈祷书，《要理问答》，《古史略》、《新史略》，《传道规则》，以及一些经文等，分发给青年信徒研读。不管在隶属于厦门教区时期，还是在台湾监牧区时期，台湾天主教因语言的使

¹⁰⁹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页173。

¹¹⁰ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页

¹¹¹ 《台湾省通志》卷二人民志宗教篇，页111b。

¹¹² 《老祖祭祀与天主教礼仪之比较》（网络版），1998/11/28。

<http://myweb.hinet.net/bome4/p7834067/AAGHIM>。据此文研究，老祖祭祀可能是以前基督教会教化平埔人留下的痕迹。

用及以往的习惯，信徒所用的经本、教会年历等，仍旧多采用厦门或福州教区的出版品。如1642年，在福建传教的艾儒略（G. Aleni），曾将天主教史及基本教义等以《天主圣教四字经文》相比较，在内容上约略有40处不同。¹¹³可见日据时期天主教神父仍重视当时台湾的实际，用本地话传播要理，并根据本地语言的一些特点，对教理书的译本作适当的修改。

对于媒体传教法，在日据时期更显成果。如成立西乐队、利用宗教电影。1930年由陈若瑟神父成立了西乐队，1937年戴刚德神父又加以训练，使得西乐队不仅能在教会活动中发挥作用，甚至在乡公所或地方的庆典中出现，这样的方式虽较为间接，但它吸引了的力量并未被道明会神父所忽略。除此之外，利用电影这一当时新兴的媒体，播放宗教电影，再配合布道大会进行传教，也是日据时期教会传教一个特色，这方式比起西乐队更为直接。其实媒体传教法也是文化传教的一个方面。不过它侧重的不在与融入，而是在于引进，并利用人们的好奇或追赶时髦的心理，吸引人们来接近并进而了解教会和教义，从而达到传教的目的。

值得特别提出的是，一些道明会神父也曾因应传教地区的民情，而发展出适应的传教方法。如员林传教时，因员林地区民风闭塞，排外心理很重，所以神父就采用“教育为主，传教为辅”的双向方式进行，遂挂起了“天主教道理厅、汉学研究班”的招牌，定期由神父、传道员在此布道，同时聘请了当地的汉学老师“阿论先”（陈沛然先生）和黄启萍先生为汉学老师，教导地方青年识字，并研习四书、千字文、昔时贤文、三字经、孝经等。从此，汉学研究与传播天主教教义双管齐下，遂将工作推展开来。¹¹⁴同时天主教会也顺应当时社会风气演变，采取相应的布道方法。日据中期台湾逐渐兴起演讲的风气，天主教也积极抓住时机，举行各种布道大会，取得不菲的成果。日据时期，天主教看到在台长老会利用教育（办学）进行传教取得极大成功，也开始重视教育，最终成立静修女中，并交由道明会修女经营。日据时期静修女中在社会上获得很大声誉，为在台天主教会增添了不少光彩。不少学生受到教会的熏陶，加入了天主教会。

日据时期，天主教传教人员仍以道明会神父为主，所以其传教方式亦延

¹¹³ 古伟瀛，《《四字经文》、本位化与台湾天主教》，《第七届中国天主教传教史——中国教理讲授史国际学术研讨会会议手册》（台北：辅仁大学，2001年），页165-279。

¹¹⁴ 邱季卿主编，《天主教台中教区员林圣体堂开教百年纪念专刊1898-1998》，页39。

续上一期的方式如传道士协助神父模式。不过这时期建立了不少传道学校，不仅培养男传道士、也培养女传道士。1900年代开始，台湾天主教还从请一些姑婆（女传道士）来台协助传教。同时教会继续开办孤儿院，并请道明会修女前来协助。收养孤儿，表面看来是出于博爱的社会服务、慈善事业，但在收养的过程中，必将之领洗接受教会的教养，这亦达到对儿童传教的效果。日据时期由于有女性传道士加入，大大方便了直接向妇孺传道，取得很大的绩效。

综上所述，日据时期，台湾虽然处在异族的统治之下，日本殖民者也不遗余力的推行同化政策，台湾的文化传统虽然为此也染上不少殖民的色彩，但其本质仍未改变。台湾固有的宗教信仰并未消除。这从日本退台后，日本宗教也随之销声匿迹便可得到佐证。因此，台湾天主教会注重台湾实际，延续前一时期的传教方法。并且教会尚能适应政策的变动及社会风气的变化，相应的采用不同的传教方法，竭力传教，取得了值得肯定的效果。整个日据时期，教会发展基本上呈稳定上升的态势。

第四章 上帝的子民：教会信徒

教会成员除了传教人员外，信徒是教会中为数最多的，力量最为可观的一份子，也是教会形成与持续存在的重要因素。信徒经由洗礼（领洗）后就具有天主教会成员的标志。天主教信仰表现在信徒身上，在日常生活上与个人生命里，都发挥出重要而明显的作用。另一方面，信徒也经由家族通婚与组织信徒团体，交织成密切复杂的网路，并将非信徒与非信徒划分出来。

第一节 日据时期信徒的发展

日据时期天主教教会的发展，很大一部分表现在信徒的增长。因此了解日据时期天主教信徒增长的趋势与来源，是探讨和还原日据时期台湾天主教的必不可少的一环。研究日据时期信徒的增长趋势，可以通过对比日据时期的每一年度信徒的总数和领洗的人数而得出。

对于日据时期每一年份信徒总数，在本文第一章第一节，由于论述佐证的需要，已有就个别的资料¹的统计而列出个别年份的统计数据，如引用日文天主教半月刊《声》所载的数据（见附表二）。另外 J.M. Planchet 编的 *Les Missions de Chine et du Japon* 也开列了个别年度的台湾信徒统计数字（见附表三）。对比附表一和附表二的有关数据，不难发现，J.M. Planchet 编的 *Les Missions de Chine et du Japon* 中有关数据应是引自《声》。因此结合两者，在补充其他一些文献所举的数据，制成日据时期天主教信徒统计表如下：

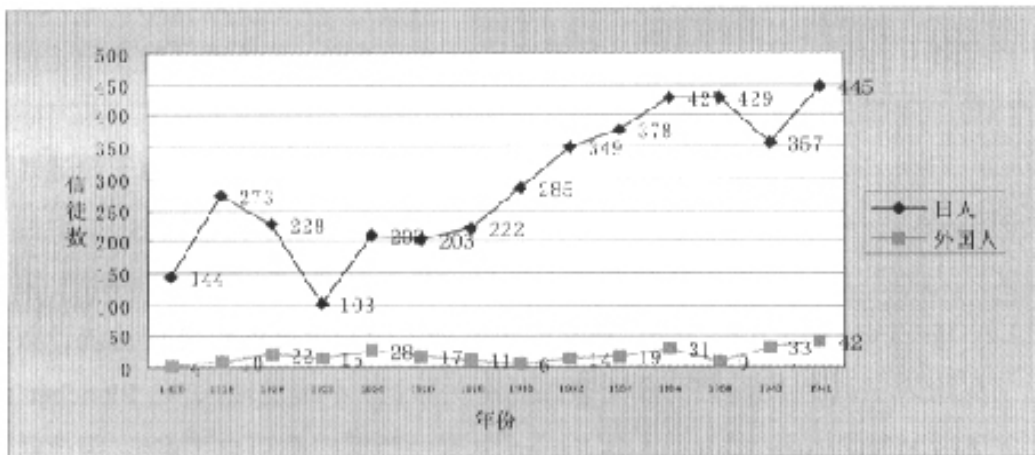
¹ 如大国督、江传德的台湾天主教史的书有开列个别年份的数据。而日本天主教半月刊杂志《声》在1900-1945年陆续偶有台湾教会的消息，也登载有不少年份的统计数据，古伟瀛教授在撰写《台湾天主教史上的里胁浅次郎和涂敏正》就引用了不少《声》的资料，本文有关《声》的资料均转引此文。

表 4-1-1 1889 年-1940 年信徒部分年份的信徒数²

年份	1889	1895	1913	1914	1918	1919	1923	1924	1925	1926	1927	1929	1932	1938	1940
信徒总数	1100	约 1300	3438	3532	4252	4441	5145	5264	5362	5362	5704	6384	6967	9000	9737
台人				3452	4122	4295				5131		6114	6669		
日人				65	120	135				217		270	293		
外国人				15	10	11				14			5		

从上表可看出，整个日据时期台人信徒占绝大部分，每年信徒增长的绝对值也最高。除了台人信徒外，还有日籍信徒和和外国人信徒。外国人信徒可能包括在台暂居的一些欧美人，人数很少，由于流动性大，变化也大，不过总数在 5~40 个变动。在日据时不少日籍信徒移民台岛定居，有的居住在台岛的非教徒日人也开始接受信仰。这些日籍信徒主要聚居在台北。根据日据时期台湾总督府编的《台湾事情》(日文)³，以每 2 年一个间隔制成下表：

图 4-1-2 日据时期在台日籍及外国人天主教信徒变化趋势图



资料来源：台湾总督府编《台湾事情》每年的统计数字

² 1889、1913、1940 年据大国督编《台湾カトック小史》，页 258-263、287-288。1895、1938 年据 Swanson.A.J, *Taiwan: Mainline Versus Independent Church Growth*, South Pasadena, CA: William Carey Library, 1970, p79. 1926 据 1928 年 5 月巴多玛神父写的台湾教务报告的记载。(Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 191)。另为便于比较，把日据前 1889 年的数据也列于表内。

³ 日据时期台湾总督府编的《台湾事情》所作的统计数字与其他的文献，如日本天主教半月刊《声》、大国督书及 J.M. Planchet 编的年鉴的，出入较大；总体来说《台湾事情》每年份统计数据较低，个别年份变化较大。可能是统计的日期及其他因素造成的。不过总体上看，《台湾事情》还是能准确反映日据时期台湾天主教会变化的整体趋势。

由于《台湾事情》乃总督府所编，因此对日人信徒与外国人的统计数字应该较为准确才对。由于移民与社会世界大环境紧密相连，因此图 4-1-2 中这两类信徒人数的变化清楚地反映当时台岛及世界形势的变化。

从图 4-1-2 中可看出，日籍信徒增加有两个高峰期。第一个高峰期是台湾成立监牧区不久直到 1918 年，日籍天主教徒呈激增的态势。这一时期正处于一战期间，日本殖民政府利用一战之机大发横财，台湾的殖民经济猛迅地发展，许多日人涌入台湾，其中也不少天主教徒，这应是这一阶段日人信徒猛增的主因。1918 年以后日人来台逐渐减少，到 1922 年达到最低点。一战后不久，日本缺少了战争的刺激，发展相对缓慢下来，经济发展产生了危机，台岛也颇受影响。1923 年日本关东又发生大地震。这些可能是导致来台人数减少的一个原因。不过经济的危机也会带来一部分人寻找出路，于是不少人又重返台湾。1926 年之后来台日人逐渐回升，而 1929 年-1933 年的世界经济危机，日本本岛经济受到严重的打击，日人为了寻求出路，大批的移民台湾。1926 年后日籍信徒也就呈陡升的趋势。到 1941 年(昭和 16 年)末，日籍信徒已达到 445 人，形成第二个高峰期。正是鉴于日人信徒的不断增加，考虑到日人的语言及习惯与台人不同，1927 年 7 月时为台湾监牧的杨多默神父批准在台北桦山町新建桦山天主堂，专供日人使用。到 1940 年，桦山天主堂拥有的日籍天主教信徒已达 200 余众。

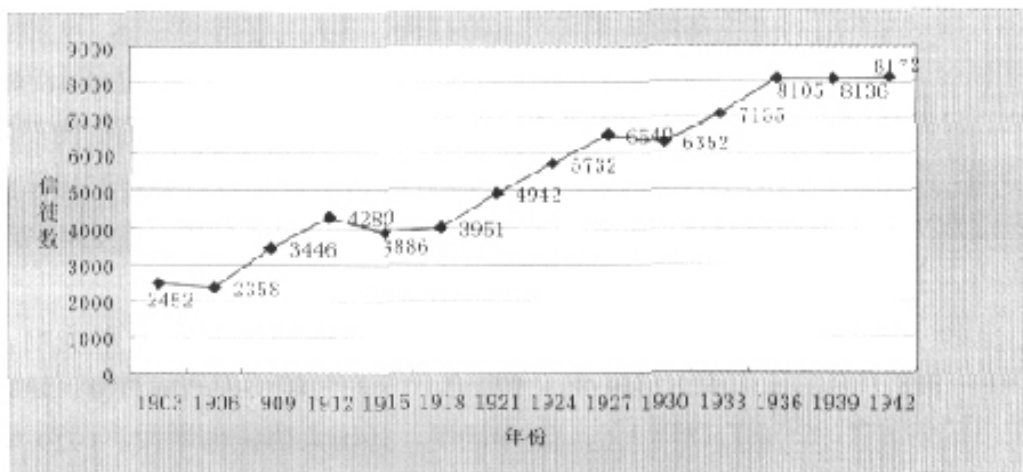
外国信徒人数的变化也同样反映了世界的局势。受一战影响响，1914-1918 来台的欧洲人信徒较少，1920 年代欧洲的经济逐渐的恢复，随着贸易的恢复往来，来台欧洲人也就逐年增多，外国人信徒也增加。1929 年-1933 年的世界经济危机期间，外国人信徒又减少，等经济危机过后人数又慢慢回升。1937 则突减至 9 人，可能受到中日战争爆发的影响有关。不过随后人数很快又回升。1941 年太平洋爆发前达到最多，为 42 位。

至于日据时期天主教会整体发展情况，可以从每年信徒数的变化来分析。分析可以有两种。一个是总数的变化趋势来看，这主要反映天主教会整体发展趋势。另外一个是一年增加的信徒数来看，这是反映教会的发展的速度。不过这里都没有考虑到台湾总人口增长的因素在内。

首先从每年信徒总数来看。

对于信徒总数,前文已根据 J.M. Planchet 编的 *Les Missions de Chine et du Japon* 和《声》及其他一些资料所载的数据制成表 4-1-1。除此之外,日据时期台湾总督府编的《台湾事情》对从大正 5 年(1916)至昭和 16 年(1941)的每年的天主教信徒数作过详细的统计⁴(见附表四),另外光复后编的《台湾省五十一年来统计提要》根据台湾总督府留下的各年统计书材料编制成列表,开列了 1903 年至 1942 年的天主教信徒的数据(见附表一)。通过对比《台湾事情》和《台湾省五十一年来统计提要》所举的数据⁵,可发现从 1920 年开始,《台湾事情》和《台湾省五十一年来统计提要》数据均相同,可见《台湾省五十一年来统计提要》是有参考《台湾事情》。结合两者,以 3 年一个间隔制成下图:

图 4-1-3 1903 年-1942 年信徒增长趋势图

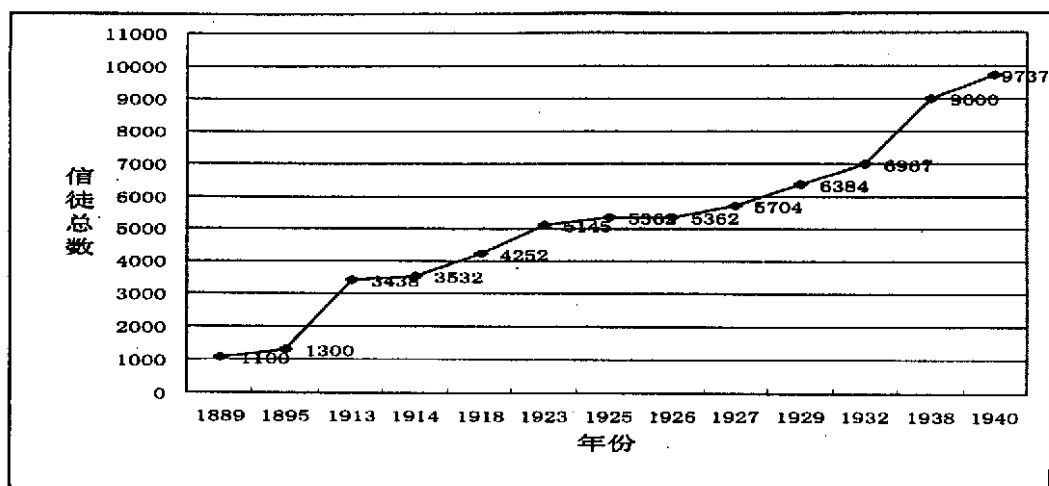


为了便于比照,另据表 4-1-1 “1889 年-1940 年信徒部分年份的信徒数”制成下面的信徒增长趋势图:

⁴ 《台湾事情》第一辑统计的是大正 4 年(1915 年)12 月 31 日,不过在首辑并没有单独开列天主教的数据。另外,大正 4—12 年均是每年 12 月 31 日的统计数据,大正 13 年为 12 月末的统计数据,接下去的年份(大正 14 年—昭和 16 年)均为每年末统计数据。

⁵ 参见台湾省行政长官公署 统计室编,《台湾省五十一年来统计提要》,台北,1946 年,总第 1315 页,表 513 “历年基督教说教所所属布教师及信徒按教派之分配”。该表中 1917 年底的天主教信徒数为 7246,应是印刷之误。

图 4-1-4 1889 年-1940 年信徒增长趋势图



上面的图 4-1-3 和图 4-1-4 虽然在数据有出入，但均清楚的体现，整个日据时期的台湾的天主教会是呈平稳上升的发展态势。进一步对两表的几个时间段的数据的进行细部分析，还可以得到一些信息：

对于过渡时期（1895-1913 年），图 4-1-3 和图 4-1-4 均不能完整反映其变化的具体情况。不过图 4-1-4 则提供了整体的变化幅度，在这 18 年间信徒总数增长了约 2200 人。图 4-1-3 则提供了 1903 年后的变化情况。从图 4-1-3 可以看出，1903 年间台湾天主教信徒已增至 2000 人以上。1903-1906 年发展暂时受滞。这几年（特别是 1903 年、1906 年）台岛正好连续发生几次大地震。可能教务发展因此受到影响。1906 年后信徒总数立即呈现上升趋势，于 1912-1913 年间达到一个新高，这一点与图 4-1-4 吻合。⁶

发展时期（1913-1937 年）。这时期又可以为几个阶段：一是一战前后。图 4-1-3 和图 4-1-4 都表现 1913-1918 年间有相当一段时期教会发展很缓慢。说明一战确实给教会带来相当的困难。因为台湾天主教会的传教经费主要是由教廷、西班牙母会和海外的捐款来支持的。⁷由于一战影响，此期间教会经济受到极大影响。因此在当时林茂才监牧才有设立传道会之举。而高恒德在台南创办书房教育也是因此而起。⁸ 1918 年后教会开始恢复快速的发展。值得一体的是：图 4-1-3 和图 4-1-4 均表明，1930-1937 年间，教会呈现出

⁶ 表 3-2-3 中，1912 年台湾的信徒总数达 4280，从现有文献来考证，这个数字似乎略现太大。由此，表 3-2-4 的数据较为可取，从表 3-2-3 中 1915 年信徒总数陡降至 3886 人也可证明这一点。

⁷ 大国督编，《台湾カトツク小史》，页 367。

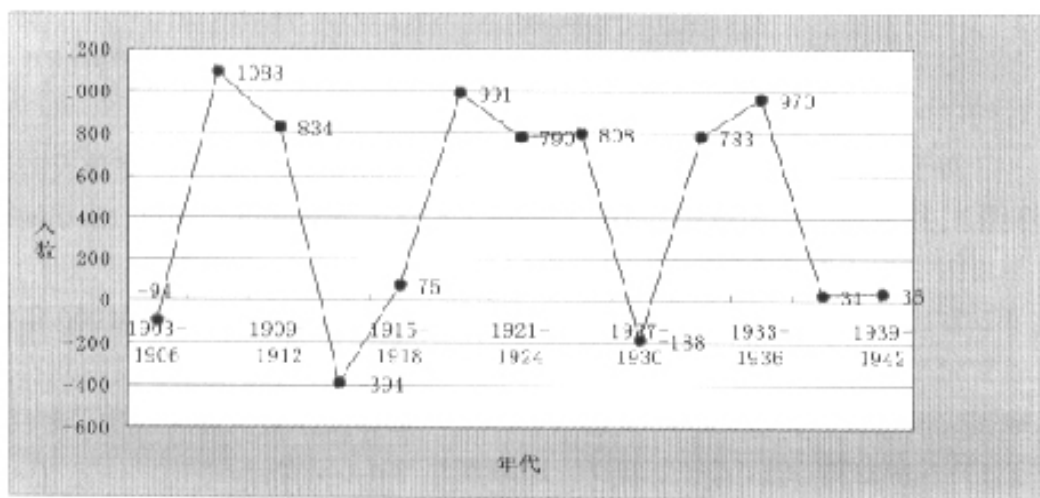
⁸ 大国督编，《台湾カトツク小史》，页 367。

猛迅发展的态势。说明 1930 年以后总督府逐渐推行“压制、消灭”的对天主教会信徒的增长并没有产生多大的影响。也证明了殖民政府对天主教会的控制还不是太紧。这时期信徒增长一大部分来源于信徒家族的扩大带来的更多信徒子弟的入教。

阻滞时期（1937-1945 年）。图 4-1-3 和图 4-1-4 均表明 1937 年以后信徒的增长明显的变慢。此时期日人已开始全面推行皇民化运动，加紧对教会的控制。

其次从阶段信徒净增数来看。

图 4-1-5 1903 年-1942 年信徒增长速度趋势图



阶段信徒净增数更为清楚的反映信徒增长的速度。表 4-1-5 乃根据《台湾五十一年来统计》（见附表一），以每 3 年净增的信徒数制成的趋势图。从图 4-1-5 可以清楚的看到 1913 年-1942 年间在台天主教信徒数的增长的速度几度起落。几个增长的低潮期，明显的反映出一战期间、1929-1930 年间的世界经济大危机时期、及 1937 年后皇民化运动时天主教会发展速度受到的影响。与前面两表表现的相一致。

以上几个图表的分析均为考虑台湾总人口增长的因素在内。因此上面所举的信徒的增长一部分是来自于惯性增长，即随人口的增长而增长。因此把

台湾人口的增长也考虑在内，能更为准确的反映天主教信徒发展的情况。根据 J.M. Planchet 编的 *Les Missions de Chine et du Japon* 所举数据，列表如下：

表 4-1-6 1914 年-1932 年台湾天主教徒的比例表

年份	1914	1919	1923	1925	1927	1932
信徒总数	3533	4441	5145	5362	5704	6967
台湾人口总数	3290978	3500000	3583405	3873324	4147462	4679135
信教比例	1/931.76	1/788.11	1/696.48	1/722.37	1/727.11	1/671.61

从上表可见，1914-1932 年间，台湾天主教的人数占总人口的比例呈逐年上升的趋势，说明日据时期天主教会确实得到发展。

第二节 信徒的信仰生活

信徒的信仰礼节是信徒信仰生活的重要的部分，因此了解信徒的礼节是展现全貌的必不可少的重要环节。这里的信仰礼节包括各种礼仪及节日。本节对信徒平时信仰生活、节庆活动、及天主教的“教仪”（七圣事）等做一简要的介绍和分析。

一、日常信仰生活与节庆

天主教徒的日常生活，有着不同于一般非信徒的信仰的生活。在平常的每日的生活中，除了早、晚课外，饭前、饭后默念怀者感谢的祈祷文。日据时期，为了提醒信徒作早晚课，在乡村的有的堂区的神父会在饭前到各家去提醒信徒作祷告。还有使用敲钟的方式。如早期罗厝教会为了提醒信徒诵念三钟经（纪念圣，并请圣母代专祈祷之祈祷文），因而定时在每天早上 6 点、中午 12 点、傍晚 6 点敲钟。因为当时罗厝教会有计时工具（如钟摆、手表）的并不多，因此教堂定时在早、午、晚敲钟的动作，变成了村民的作息的依据。⁹ 此外，为了照顾信徒的灵的生活，神父常会适时巡视。如较近的信徒，除星期日外¹⁰，常有家庭访问，较远信徒，则每月巡视一次。¹¹

至于信徒每周的生活作息，一般与平日的弥撒为重心，尤其主日弥撒最

⁹ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页 106。

¹⁰ 因为星期日信徒都要齐聚到教堂。

¹¹ 《台南县志》，卷二人民志，页 173。

为重要。主日是一周的第一天，从星期六半夜间开始到星期日半夜，因此星期六晚上的弥撒也是主日弥撒。日据时期，台湾天主教会主日弥撒的时间一般定在星期日早上8点。但考虑不少信徒外出的情况，不少的教会的主日弥撒的具体时间有作适当的调整，如调在周六晚上、或周日晚，有时分两场不同时间进行。¹² 除了平日、主日的弥撒外，在星期五晚上要守小斋。¹³ 所谓小斋，是指不吃热血动物的肉，但鱼、蛋及乳类食物不在此限，且不准鸟兽肉与鱼肉共食。另外还有大斋日，大斋日禁食肉类。大斋日兼有唱歌、奏乐等助兴。¹⁴

日据时期天主教的信徒也根据各自风俗过一些节日。如台籍的信徒一般也会过春节、清明、中秋等节日。而日籍信徒也会过一些日本传统的节日。由于日本在台推行同化政策，因此一些台籍信徒也会过一些日本传统节日，不过这更多是一种形式而已。

除了一些传统节日外，作为信徒，参加教会的一些节日显然是十分重要的。天主教节日，教内俗称瞻礼。天主教的主要节日，有4大瞻礼说，有8大瞻礼说。4大瞻礼包耶稣圣诞瞻礼、复活瞻礼、圣神降临瞻礼与圣母升天瞻礼。8大瞻礼是指在以上4个瞻礼外再加诸圣瞻礼、圣母无染原罪瞻礼、大圣若瑟瞻礼和耶稣升天瞻礼。¹⁵

日据时期的台湾天主教会在各种瞻礼节都有举行庆祝活动，不过有四大重视的节日，即耶诞节、复活节、圣神降临节与圣母升天节，也就是前指的四大瞻礼，体现了台湾教会还是遵循天主教会原有传统。在这大节日，教会都会举行告解、领圣体等圣事。¹⁶ 堂区的信徒都会齐聚在教堂，共同参加这些圣事。

除了这四个节日外，在每个教堂的主保日时，教堂也往往会举行盛大的堂庆。日据时期的天主教会沿袭前一时期的做法，以为天主教特别是道明会对圣母崇敬十分重视，加上台岛许多的教堂的主保为圣母玛利亚。因此每到圣母的节庆时，如8月15日的圣母升天节（圣母灵魂肉身升天，是被天主提升、救赎的显示）、无玷始胎（即圣母无染原罪节），圣母生日等节日往往

¹² 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页106-107。

¹³ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页106-107。

¹⁴ 《台南县志》，卷二人民志，页173。

¹⁵ 任延黎主编，《中国天主教基础知识》（北京：宗教文化出版社，1999年），页155。

¹⁶ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页174。

热闹非凡，台岛许多教会都会举行各种规模的圣母游行，有的教会游行的范围很广，跨越几个堂区。如罗厝教会每到圣母游行时，范围常常达到埔心、田中一带，因此还特制作有一座圣母轿。除了圣母游行外，也有耶稣圣像游行。如罗厝教会在其堂庆1月1日，就曾举办过“童年耶稣太像”游行。天主教会这些游行在日据时期兴盛过一阵，与当时各种日益兴起迎神赛会相附和，扩大了天主教的影响。日期后期，由于殖民政府对日益采取严厉的宗教政策，教会的这些游行活动也就渐渐没有了。

除了圣母游行这一富有台湾传统民间文化的特点，信徒在过这些瞻礼日时也常常融入了传统节日的特色，比如放鞭炮、用中国民间传统的乐队演奏¹⁷等等，这些都有助于渲染节日的热闹气氛。早期教会和信徒都十分重视节庆的庆祝活动，一个原因显然是因为这些庆祝活动是信徒团体意识最为浓厚的时刻，信徒彼此间藉由参与仪式或活动联系起来。¹⁸日据时期，由于神父不多，一个大的教会常常兼管附近一些地方的教堂，形成一个堂区。因此不是每一处教堂都有神父主持礼仪，因此每到大的节庆日时，教会兼管的外地信徒，就会提前聚集在堂区本堂，参与由本堂神父统一主持的活动或仪式。这样一来当地的信徒和外地的信徒利用这一机会增进了交流，加强了联系。这一景象从清统一直延续到日据时期，信徒之间往来十分的热络。二战期间，受战争的影响，这种往来就渐渐减少。¹⁹

从信徒日常信仰生活可以看出，日据时期信徒在各种节庆里，不仅感受了宗教的气氛，增进了信仰，而且利用节庆加强了信友间的联系。日常的信仰生活也显示出，信徒在观念上还存在着依循传统汉人社会的习惯。说明信徒和非信徒仅就信仰不同外，仍是同样在台岛生活，同属于一社会形态的地方成员。

二、生命礼仪

天主教的“礼”，叫做“钦崇”，分内外两种。内钦崇就是用信、望、爱

¹⁷ 因为当时台岛教堂基本上没有西乐队，日据时期天主教会唯一的一支西乐队于1930年由陈若瑟神父在罗厝建立。

¹⁸ 高咏慈，《圣母游行的神学反省》，在《神学论集》第95期（台北：辅大神学院，1993年），页19。

¹⁹ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，国立成功大学历史研究所，硕士论文（未刊稿），2003年，页107。

之情，认天主为至上之主。信、望、爱的外在表现便是外钦崇。它们构成了天主教的“教仪”。

天主教的“教仪”（即礼仪）有七项，教内习称“七件圣事”，意即：七件恭敬天主的事情。教会传统认为这是耶稣基督亲自定立的，它借助一定可见的形式，赋予领受者不可见的天主的“宠爱”和“宠佑”。七件圣事是：洗礼、坚振、告解、圣体、终傅、神品和婚配。按教会规定，圣洗、坚振和神品三件圣事，教徒一生只可领受一次；圣体和告解则是每年教徒经常所当领受的。²⁰

对于日据时期台湾天主教每年信徒领受圣事各方面的数目，J. M. Planchet 编的 *Les Missions de Chine et du Japon*（法）对部分年份作了详细的统计，根据现存的资料，制表如下：

表 4-2-1 1914 年-1932 年部分年份领受圣事人数表

年份		1914	1919	1923	1925	1927	1932
慕道者 Catéchumènes					670	523	1013
洗礼 Bap- têmes	adultes (成人)	70	109	84	74	63	116
	id. in art. mort. (成人临终洗)					22	24
	enfants de chrétiens (信徒婴儿)	106	70	210	239	274	294
	enfants de païens (非信徒婴儿)	50	168	88	65		
	id. enfants de païens in art. mort. (非信徒婴儿临终洗)					25	45
总计		226	347	382	374	384	459
坚振礼 Confirmations			34				208
告 解	Confessions annuelles		2060	3203	3109	3076	3833
	Confessions de dévotion		3577	15878	10236	11670	13532
圣 餐	Communions annuelles		2002				
	Communions pascale			3152	3017	3050	3778
	Communions de dévotion		12378	17809	17266	17960	23687
终傅 Extremes-Onctions			46	56	55	65	73
婚配 Mariages				45	36	63	55 ^[1]

注： [1] dont 18 avec dispense (即“其中有 18 对是特别恩许的”)

下面结合上表，对日据时期的台湾天主教会的“七件圣事”略作阐述：

²⁰ 朱世昌，《天主教的教制、礼仪、节日》，载《世界宗教研究》1992 年第 1 期，页 86。

洗礼圣事

洗礼，又称“圣洗”，拉丁文为 Baptism²¹。洗礼是天主教七圣事的第一件，为入门圣事之一。洗礼意在赦免入教者的“原罪”和“本罪”，并赋予“恩宠”和“神印”，使其在基督内得到新生²²。因此洗礼圣事是基督徒生活的基础，是进入属灵生活的门户，也是领受其他圣事的必要条件。经由洗礼才算加入教会。

洗礼的主要礼仪是，由神父将“圣水”倾注于受洗者的前额（或让受洗者三次浸入水中²³），同时念：“某某，我洗尔，因父及子及圣神之名”²⁴等语，表示洗去他的“原罪”和“本罪”。日据时期的台湾教会则是用手浸水，滴于受洗者的前额。²⁵洗礼分有婴、幼儿洗礼和成人洗。按教会的习惯，教徒的小孩出生后八天内就行领洗。台湾教会规定：婴儿在出生几周内父母有责任安排他受洗，如果婴儿有生命危险，应该立刻为他付洗。²⁶后者也就是为什么早期教会（特别在孤儿院）有许多婴儿临终洗的缘故。至于成人领洗，在领洗一般要经过一个阶段的要理学习，再向神父的职权请求领洗。

另在领洗时，神父常望教者介绍一位代父（男为代父，女为代母；代父母具有保证人的意义），代父（母）为望教者起一个“洗名”，通常为先圣之名，如伯多禄、若望等等，它含有请求该圣人保佑的意思。据目前台湾一些天主堂保存的当年的《堂区登记簿》²⁷，台湾天主教会受洗最早的纪录要算前金天主堂，其登记簿首载于 1859 年 11 月 13 日，只有一人领洗，圣名若

²¹ 源自希腊语的 baptizō，即浸入水中之意。

²² 在保禄那里（罗马书六），洗礼的意义被明确的阐述为埋葬，在基督的死中埋葬自己的受洗者，他们将获得进入他复活带来的新生命中；为此保禄说道：“你们既在基督内受洗，也就穿上了基督”（迦三，27）。

²³ 洗礼分为：浸水礼、撒水礼和注水礼。浸水礼由于诸多不便，从 13 世纪开始在拉丁教会已逐渐消失，撒水礼古时不常用，现在亦不用，在拉丁教会中，现在采用的是注水礼。

²⁴ 施洗的经文源自新约：“你们要去使万民成为门徒，因父及子及圣神之名给他们受洗，教训他们遵守我所吩咐你们的一切。”（玛二十八，19）现在拉丁教会施洗时所用的经文是：“我洗尔，因父（第一次注水）及子（第二次注水）及圣神（第三次注水）之名。”施洗时，所念的经文必须与注水同时进行，方为有效。

²⁵ 《台湾省通志》，卷二人民志宗教篇，页 112。

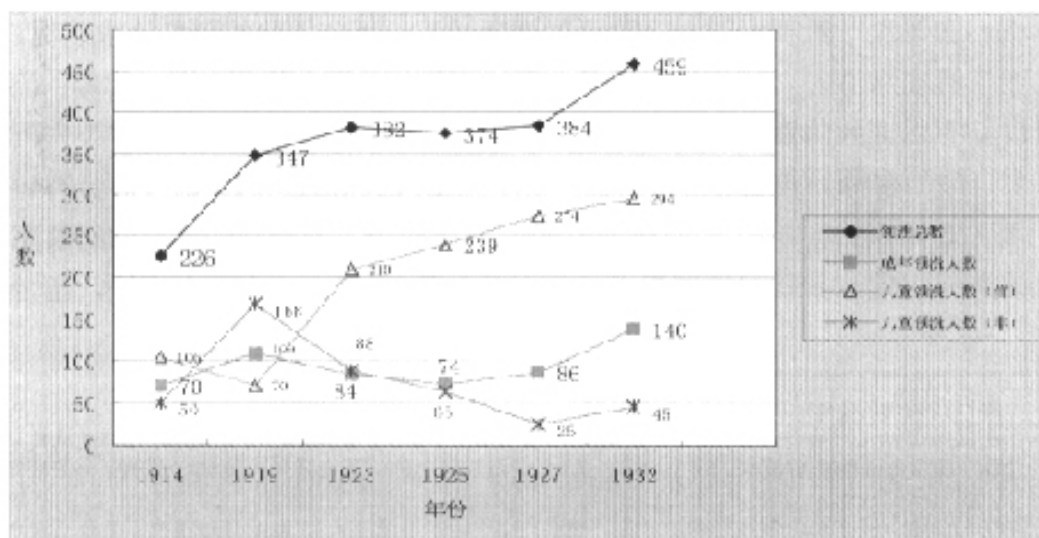
²⁶ 《教友须知》，参见杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页 108。

²⁷ 据古伟瀛调查：早先台湾天主教会的《堂区登记簿》的各笔领洗资料格式大多大同小异，多是先记下领洗的年月日，接着新教友的圣名，姓名，代父母是谁，年龄，有时还会提到是谁的小孩等等；最后则是由主礼的神父签字。除人名外，均以拉丁文书写，而人名则以当年的方言发音，并用罗马字拼出。

瑟，22岁，代父杨笃；其次为1860年1月15日，也是男性，22岁，代父蔡向；次年有五位，以后就愈来愈多，其中一位代父严超（文生）。1861年有5位领洗：3月31日，一位，圣名Joakim，姓He，代父为严超；6月一位，25岁，圣名文生，代父为杨笃；当年圣诞节有三位领洗：一位为48岁，圣名Dominic，姓名为Thih Ng（黄），代父为杨笃；一位为22岁的Pius Song，代父亦为杨笃；一位为14岁的Michael Ng，代父为蔡向。1862年5月4日一位成年女性受洗，时为21岁，圣名Anna，代母为Kang Rosa Khieh，这也是台湾教会所有最早的代母纪录。²⁸可见最初教会由于信徒还很少，信徒的代父母是由传道士充任；后来信徒多了，就出现了信徒作为代父母。日据时期天主教信徒显著增加，信徒作为代父母也就较为常见，不过仍有不少请传道师做代父母的。

对于日据时期各种领洗人群变化情况，根据表4-2-1“1914年-1932年部分年份领受圣事人数表”制成下面变化趋势图：

图 4-2-2 1914年-1932年间各类受洗人员趋势图



教会每年的受洗的情况，往往反映了一个教会发展的情况。

从年度的受洗总数来看。年度的受洗总数的总数是反映教会发展快慢的一个指标。根据上面图4-2-2，1914年-1923年和1927年-1932年这两个呈

²⁸ 古伟瀛，《堂区登记簿》，载《见证》2000年2月号。

上升趋势,表明在这两个时段,信徒增长的速度是逐年加快;而 1923 年-1927 年间,每年信徒增长基本持平,说明这几年间信徒发展较为平稳。对比前文的图 4-14 “1889 年-1940 年信徒增长趋势图”,两者的反映的变化趋势是吻合的。而与图 4-1-5 “1903 年-1942 年信徒增长速度趋势图”则有一定的出入。

从各类人群受洗的情况来看。不同人群的受洗反映了教会信徒增长的不同因素。从图 4-2-2 可看出,在 1914-1919 年间,无论是成人还是非信徒的儿童均上升的趋势,说明在教区成立的头几年教会教会扩大了影响,吸引了不少非信徒人群的望教者入教。不过随后的几年间,这两类人群入信信徒就增长速度则逐年下降,直到 1927 年后方有回升。特别是成年人入信回升最快,而非信徒的儿童的增长仍十分不理想。由此可以看出,成年入信由于有辨析能力,因能根据社会环境的变化,并抵制一些外在因素的影响,选择入教和不入教。而非信徒的子弟,由于家人都(或大多数)不是教徒,因此独自入教的机会不是很多。基本上非信徒的子弟入教都是出于特殊原因,其中临终洗应该是这类信徒的主要渠道。除了以上两类人群的受洗外,最主要的受洗人群当为信徒子弟的受洗。因为教会规定,信徒有责任让自己的子女受洗成为教徒。因此,基本上教徒家的子弟都会成为下一代信徒。从图 4-2-2 可以看出,基本上每年信徒的儿童受洗在三者中所占的比例是最大的,而且呈逐年上升的趋势,这也说明当时教会的信徒团体不断的扩大,教会持续增长。

通观 1914 年-1932 年间三类入教信徒的变化特点,我们可以看出日据时期天主教的发展主要源自于本身原有信徒团体的发展(如通过信徒间的联姻、信徒儿童的增多),而在吸引非教人群入教方面还是困难重重,不过随着教会的发展,这类人群的入教也慢慢增多,特别是成年人。

坚振圣事

坚振礼,又称“圣信礼、按手礼”,其拉丁文为 *Confiromatio*,表示使圣神(圣灵)降临其身,以坚定教徒信仰,振奋心灵,并籍此巩固信徒与教

会的联系。在西方教会中，一般是在到能运用理智的年龄时行坚振。

坚韧是在教堂举行的。领坚振的人，要先告解方可领坚振圣事。举行仪式时，主礼者用手覆在领坚振者的头顶上，用手指蘸圣洒在前额角上画十字对号并掌其颊，使其警惕同时念：“某某，我藉十安圣号印记你，并用教授之油，坚固你，因父及子及圣神之名，亚孟。”

在正常的情形下是由主教付坚振，但有时经授权的神父在特定的情况下也可主持此礼。台湾成立监牧区前，由于本岛没有没有主教，且由于台海相隔，厦门主教来台十分不便也很少来来台，因此在台的道明会神父得到特别的准许，可以实施坚振礼，不过一般由台湾道明会会长主礼。²⁹

台湾天主教信徒，若是婴儿领洗时，大多能理解天主教教义并具有相当判断力时，才能领受坚振。若是一般的成年领洗，大多领洗后5年内举行坚振，前提是领洗后必须用心的学习、接受基础的教理。³⁰ 早期台湾天主教每到实施坚振时，往往十分的隆重和热闹。有的领受坚振的儿童会戴着由信徒自己编织漂亮的花冠来参加坚振礼。坚振一般在上午8点举行，神父先作弥撒，然后详细为教友解说坚振礼。信徒听完解说后，便两个两个的走到祭台前，接受神父的坚振。礼成后有的会放鞭炮，体现喜庆的气氛，最后信徒各自回家，并会高兴的谈一些感受。³¹

圣体圣事

“圣体”拉丁文为 Eucharistia，意为“感恩祭”。所谓圣体圣事³²，也就是一般为人所知的“弥撒”正式名称。有关圣体圣事的名称有多种，如感恩祭、主的筵席、主的晚餐、神圣的礼仪、神圣的弥撒、分饼礼、感恩集会、圣祭、纪念、领圣体、天宴(Prandium Caeleste)、圣宴(Sacrum Covivium)、饼酒圣事(Sacramentum Paniset Vini)、聚餐(communio)、爱情之宴(Agapae)

²⁹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页66。另：道明会在海外传教时，为了便于组织和联系，每一个传教区都会推选出一个区会长，有时还有副会长，一般是由德高望重、传教经验的人任之。

³⁰ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页111。

³¹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页66。

³² 据《新约圣经》记载，耶稣受难前夕同宗徒们共进晚餐时，他拿起麦面饼和葡萄酒，降福后分给从使徒们说：“这是我的身体和血，是为你们及众人倾流的，以赦免罪恶”。《格林多前书》中说耶稣指示门徒以后应当常这样做，以纪念他，后世教会均照此行圣事。

等等。而所领的圣体（祝圣过的酒和饼）常用生命之粮、天神之粮、旅途口粮、行路口粮(Viaticum)等来指称。这些都体现了圣体圣事的丰富涵义。圣体圣事（弥撒）的主要内涵是藉由礼仪行为，把基督的生活、死亡、复活等一系列救恩的历史重现出来，其包含着全部的人类得救的奥秘。

天主教祭祀天主，不用牛羊、五谷，只用弥撒圣祭即圣体圣事。弥撒这个词是拉丁文 Missa 的音译，意思是“祭礼礼成，请离去！”因为在整个祭礼告终的时候，六品辅祭向教友宣告“祭礼告成了，请离去！”(Ite Missa est) 教友即可出堂回家。后来渐渐用“弥撒”代替全部祭祀。弥撒是天主教最主要的宗教活动，必须由神父或主教主持，教内称“做弥撒”、“开弥撒”，称主持者是“主祭”，教徒参加这一祭礼，叫做“望弥撒”、“听弥撒”。

弥撒的基本过程，大致分五个阶段³³：

1. 前段：准备作弥撒的神父穿好祭衣后，捧着圣爵和圣盘等走到祭台前向苦像行礼，将圣爵等入在祭台正中，掀开经本，然后退到台下，念台下经及悔罪经，弥撒由此开始。悔罪经毕，神父上台，口吻祭台后到右侧念进阶经(Introitus)，后到正中念天主矜怜我等，基督矜怜我，共九遍(Kyrie)和荣福经(Gloria)；转身向教徒念“主与尔等偕焉”，再转到右侧念祝文(Oratio)及书信(Epistola)等；然后再到正中默祷，此时辅祭者将经本移到祭台左侧后，神父即左侧念圣经福音一段(Evangelium)，福音完毕，双到正中念信经(Credo)等，这是弥撒的第一阶段。

2. 奉献饼酒段（第二阶段）：神父揭开圣爵后，即双手恭拜会圣盘和祭饼作献饼礼（念献饼经），然后右侧倒酒、水于圣爵内，并回到正中，又作献酒礼（并念献酒经），后又到右侧洗手，然后回到祭台中央俯身念经，并再转向教徒，请教徒们一齐祈祷，转向祭台念“默诵经”(Secreta)和“序经”(Praefato)。

3. 正祭段（或称成圣血段，即第三阶段）：神父念完序经后，即俯身恭诵“圣、圣、圣”(Sanctus)进入“弥撒正祭”，神父逐字逐句恭诵一些经文，并为阖圣教会各阶层及望弥撒的教徒们以虔诚祈祷，退求表主恩赐给自己及众人所需神形诸恩。之后用双手捧祭饼恭念：“这是我的体”，“这是我的血……为赦免人罪”（即成圣体、圣血的经文）。神父多次屈膝叩拜，并将圣

³³ 朱世昌，《天主教的教制、礼仪、节日》，载《世界宗教研究》1992年第1期，页88。

体圣血高举示众。此时望弥撒的教徒都聚精会神地谦恭敬拜，祭台上的饼、酒此时已变为耶稣基督的真体真血了。这是弥撒祭礼最重要的一段。

4. 领圣体圣血段(Communio 第四阶段): 神父在祝圣圣体圣血后, 又继续念诵相应的经文。还为亡者练灵祈祷, 后又擦圣盘, 分圣体, 捶胸念“除免世罪天主羔羊者”(Agnus Dei)等经文。

5. 末段: 领圣体后, 神父洗手, 擦圣爵, 再用圣袱覆盖圣盘, 此时辅祭者将经本移到右侧, 神父两次到右侧去念领圣体后经及祝文, 之后即回到正中向教徒祝安, 并降福在全体人员, 宣告弥撒终了。然后又回到左侧念一段福音。念完福音后, 神父到当中捧圣爵下传闻台到更衣所脱祭衣。全部弥撒祭礼到此结束。

作为七圣事之一, 圣体圣事是教会的生活的源泉和高峰。通过圣体圣事, 加强了信徒与基督之间的联系。其他的圣事, 以及教会的一切工作和传教事业, 都与圣体圣事密切相关, 并最终指向圣体圣事。因此圣体圣事包含着天主信仰的基本要素, 是天主教会的礼拜的中心。³⁴ 日据时期台湾天主教会, 神父用的拉丁语进行弥撒, 而且礼仪严格的按原来教会规定的进行, 较为繁复。弥撒完毕后, 把面包(麦面饼)分与信徒, 而酒是神父自饮。³⁵ 由于圣体圣事是天主教最主要的活动, 因此每年参加弥撒领圣餐的人数也反映教会活动的状况。从表 4-2-1 可以看出, 日据时期天主教每年参加弥撒的人数的还是很多的, 而且信徒参加弥撒的次数也比较多, 所占的比例也较大, 整体体现出教会活动的热闹情况。日据时期台湾天主教会主要还是乡村的信徒, 参加弥撒时, 信徒齐聚在教堂。弥撒后, 大部分信徒都会籍此机会彼此碰碰面、聊聊天, 而信徒与神父也会籍此场合彼此交谈、问候, 增进了解。同时一些较少出来走动的老年或寡妇信徒, 也借此机会出来走动走动, 增加与其他信徒的联系。

告解圣事

告解, 也称忏悔、悔改或和好圣事。拉丁文为 Paenitentia, 意为忏悔或

³⁴ 《台湾省通志》, 卷二人民志宗教篇, 页 112。

³⁵ 《台湾省通志》, 卷二人民志宗教篇, 页 112。

接受处分。“告解”是指耶稣为赦免教徒在领洗后所犯诸罪，使他们重新获得天主的恩宠，也就是通过告明己罪而得到解脱，即“告己罪而得赦免”。

“告解”过程如下：

省察：就是在告解之前，检查自己有无违背天主十诫和教会规诫。因为违犯规诫就早罪过。

痛悔：省察之后，发现有“过”，就要“痛悔求救”。

定改：表示“悔过必改”之意。

告明：教徒在省察、痛悔、定改之后，就到教堂内的“神功架”前向神父自述其“罪”，求天主赦宥免其罪，定出“补赎”办法（补赎一般教是念经文）。最后神父举手画十字圣与念经说：“我等主耶稣基督赦免你，而我用其权柄解除你一切绝罚的锁链。我且因父及子及圣神之名，赦免你的一切罪过。亚孟”。

补赎：告罪者由神功架退下，端跪圣堂内，向祭台发感激之情，默念经文。

另外，只有经由教会内获得赦罪权的神父，才具有赦罪的效力。对于台湾教会信徒而言，告解很少主动提及，这部分是由于台人的传统观念原因。在台人传统观念中是较难主动找人告诉自己的私隐的。不过告解是必不可少的圣事之一，因此台人信徒还是会私下找神父办告解，一般四旬期到复活节期间，教常有信徒办告解。另外有的老信徒认为，若每次弥撒都能出席的话，是不需要告解的。还有早期台湾教会如果每周五无法守小斋，也必须找神父告解。³⁶ 从表 4-2-1 每年告解的人数来看，虽然信徒较不主动提及，但告解人数还是不少，与领圣餐的人数不相上下。可见日据时期的信徒对告解圣事还是比较遵守的。

终傅圣事

终傅，拉丁文是 *Extrema Unctio*，有最后敷油的意思。因此终傅也称敷油圣事。当教徒病重垂危时，神父用经主教祝圣过的橄榄油，敷擦病人的耳、口、鼻、手和足，同时念“藉此帮助病人忍受病苦，赦免罪过发心支见天主”。一个教徒在病症在急时，第一件要紧的事，便是请神父终傅。如有

³⁶ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页 113。

条件，病床前入一张小桌，上供一座十字架，一对蜡台，一个圣水瓶，一个小碟内入四五个棉球。病人先洗脸洗手，静静等待。神父进屋后穿白衣，戴领带，用圣水洒病人、卧室，以驱逐恶魔。然后向病人申明要行终傅圣事。接着便开始祈祷。如病人已失去知觉，神父便急用圣油擦病人的五官并念圣经说：“望天主藉此神圣的傅油并赖天主的无限仁慈赦免你因眼（耳、口、鼻）所犯诸罪，亚孟”，赦其“毕生遗忘之罪”。

教会很重视这件圣事。只要病家一请，不论昼夜，也不顾风雨，神父都得去而且垂危的病人也很盼望在他临终前能得妥善终傅，一般教徒也会认为经过终傅而去世的人是有福的。

神品圣事

神品，拉丁文是 Ordo，指品级的意思。神品圣事，也称圣品圣事、圣秩圣事。神品圣事是晋铎、晋牧的一种礼仪，意指在教会中被赋予分担耶稣救恩使命的职务。经由社会赋予职务成为教会的神职人员，是教会组织的基础。神职人员籍由教会训导、礼仪和牧职来管理、服务一般信徒。神品有七级，即：1、司门 Ostiarius； 2、司读 Lector； 3、司逐魔 Exorcista； 4、司辅祭 Acolythus； 5、五品 Subdiaconus； 6、六品 Diaconus； 7、司祭 Sacerdos。司祭又称司铎或神父，司铎之上为司牧，司牧就是主教。司铎俗称神父。

天主教非常重视神品圣事。普通领神品的人行接受十多年的培养，从小学、中学、小修院到大修院，除学习普通课程外，还兼读拉丁文和其它一种外文，以及哲学、神学、圣经、牧灵等学科。毕业后经考核合格，才由剪发、司门递升为司铎。其礼仪甚为隆重，其程序大致如下：领铎品的修生同众辅祭欢迎主教入堂后，主教穿衣举行弥撒。献饼酒前，主教先给他覆手并用圣油祝圣领品人的双手，又交付他圣爵饼酒，使能祝圣圣体。然后领品人跪在祭台前，同主教举行圣祭，同念成圣全、成圣血的经。最后主教付给司铎行圣事之权，同主教举行圣祭同念成血的经。最后主教付给司铎行圣事之权，神品之礼告成。

日据时期台湾天主教信徒领受过圣品的，即成为神父，仅三人：涂敏正、李天一、李惟添。涂敏正为台湾第一位本地籍的神父，在日据时期后期教会

的发展起着极为重要的作用，同时也代表台湾教会本地化迈出的第一步，其意义是不容忽视。

婚配圣事

婚配，拉丁文是 *Matrimonium*，指教徒在教堂内由神父主持（并为证婚人），经教会规定之礼仪使男女教徒结为正式夫妻。教徒结婚可先经过本堂神父的审查认可。如是直系亲属或未足法定年龄的都不能同意结婚，如发现有什么“阻挡”应完全告诉神父，经过“豁免”才可结婚。“婚配”仪式在教堂举行。男女双方互戴在右手无名指上。此后神父再念规定的经文并祝福他们。到此，“婚配”礼毕。

婚配圣事意指透过婚姻盟约，一男一女组成一个共同生活的及互爱的亲密共融的团体；在天主教会看来，婚姻盟约是造物主创立的；婚姻的本质是指向夫妻的幸福，以及生养和教育子女。两位受过洗的人的婚姻也由主基督提升到圣事的尊位。由于婚配确立夫妻在教会生活的公开地位，故此婚礼宜公开举行，安排在礼仪庆典中，在神父（或教会认可的证人）和其他证人及信徒团体前举行。婚配是终身的爱情与忠信的盟约，在本质上兼具宗教意义和社会意义，教会和政府均极为重视，因此制定了一些信徒应遵守的规定。

如信徒与一位已领洗的非天主教信徒（如基督徒）结婚，必须征得所属的本堂神父的或行将举行婚礼的天主教之本堂神父的准许。如果信徒欲与非信徒结婚，须获得“信仰”不同的婚姻无效限制的特别宽容。在特殊的情形下，主教可豁免教会的法定之仪式。若信徒与不同宗教信仰的人结婚，不论对方是基督徒、或回教、佛教，或是没有宗教，教会都会郑重地提醒对方：1. 他们的结合不可阻挡天主教一方继续维持其信仰；2. 也不可阻挡天主教一方将信仰传继给其子女。在进行婚礼前辅导时，教会神职人员将代他们向教区申请宽免。在宽免的同意书上，双方表明清楚地了解以上所提的两点。

在梵二以前，天主教会规定信徒结婚的对象仅限于信徒，不遵守者禁领圣事。台湾的天主教会也如此。这样的规定，在信徒不多的，对外交通不便的社会环境下，促使信徒藉由教内通婚交织出紧密的亲属网络。³⁷因此在

³⁷ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页 114。

早期（清统和日据时期）台湾的许多教会特别像万金、前金、罗厝这样的老教会，信徒彼此之间，不论亲疏远近，多少都具有亲戚关系。不过这样的规定也给不少信徒带来了困扰，特别是一些信徒很少的小教会，基督徒找对象就很困难。因此神父担心，“总有一天基督徒将找不到合适的对象。”³⁸ 为此，常常会有一些背景有差异而不合适在一起的年轻人最终不得不结合成一对，这样的婚姻生活往往没幸福可言。不过随着社会的变迁和教会的发展，信徒之间通婚的范围也相对扩大，先前的困境也较有缓解。从表 4-2-1 可以看出，日据时期台湾天主教会的婚配数目呈逐年上升的趋势。日据时期还出现信徒和非天主教徒通婚的事例。J. M. Planchet 编的天主教年鉴，就记载：1932 年台湾天主教 55 对参加婚配圣事的新人，其中有 18 对是特别恩许的（dont 18 avec dispense）³⁹，也就是有 18 对是教内信徒和教外的人结婚的。说明在梵二之前，即使教廷规定信徒结婚的对象仅限于信徒，但在台湾教会，仍有特例出现，体现了教会在地方的发展所呈出的弹性的政策，同时也展示了教会发展到日据中后的展现的一种新的风貌。

三、要理讲授与学习

每一位信徒都经历并领受教会几项圣事，其中洗礼圣事是成为信徒的条件，也是入门的基础。往往在入门之前，慕道者需先听一段时间的天主教教理，等到对天主教有初步了解、会念一些基本经文后，再经过简单考试，才能领洗信教。领洗之后，依然得学习天主教要理等教育，了解天主教信仰意涵后，方能初领圣体，尔后再领坚振。简言之，信徒在领洗之前须听道理，之后必须要学习要理，这是成为真正天主教徒的必要过程。因此，教授要理是教会从事传教与之后教导信徒的重要工作。清季和日据时期台湾的天主教会信徒使用的是《古史略》、《新史略》，还有慎思指南、圣经要理问答，以及日常使用的日课等数种，但都不使用《圣经》，因为《圣经》多是拉丁文。信徒每周星期日集于教堂学习圣经讲义、说教、祈祷。⁴⁰

³⁸ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 132-133。

³⁹ J. M. Planchet 编，*Les Missions de Chine et du Japon*, Dixième Année, PEKIN, IMPRIMERIE DES LAZARISTES, 1933, p570.

⁴⁰ 《台南县志》，卷二人民志，页 173。

以罗厝教会为例⁴¹。罗厝教会为乡村教会，居民与成年信徒一般教育程度不高，通常要理讲授以直接讲授教理的口传方式为主，特别是一句一句的传授即逐句教授，即是因识字率低的关系。除口传之外，早期在进行要理讲授时，多采用罗马白话字⁴²的书籍作为辅助，其中以《要理问答》为多。藉助文字书籍作为要理讲授方式，到1905年有印刷机之后才大量出现。⁴³现存遗留文物中，最早的是1909年刊行的罗马字印刷本，有《弥撒祭礼》、《真教要理问答》、《善路善功》、《古史略》、《新史略》、《一目了然》、《传道规则》等书籍。有的全是白话字，有的是汉文与白话字并列，是传教、讲授道理的重要文字宣导工具。

从罗厝教会现存的文物中，发现与要理讲授有关的教材，有上述1909年刊行的《弥撒祭礼》、《真教要理问答》、《善路善功》、《古史略》、《新史略》、《一目了然》、《传道规则》诸书。还有1920年刊行的《方言问答撮要》，为天主教最基本的要理问答书籍，包括所信、所行、所庆祝、所祈祷的简单问答。1924年刊行的《圣教启蒙课本》，为早期慕道者听道理的基本教材书。1932年刊行的《迷信歌》，以汉文七言绝句，规劝世人认识真理，勿迷信邪理的小书刊。1935年刊行的《四字经文》，为信徒学习道理的白话字与汉文并列的读本。1938年刊行的《万有真原》，内容为论述造物主与受造物之间关系始末。1939年刊行的《天主实义》，内容是利玛窦在明朝万历31年间所著，为答辩中国君臣士人庶民，真神真理为何者，及人类归向真义。

上述众多教材中，以1935年由《四字经文》为例。该书内容为汉文与白话字并列，源自艾儒略于1642年所著《天主圣教四字经文》一书，内容为将天主教史、耶稣降生救赎与圣事等基本教理，以四字为一句，或对称或押韵之文体形式写成。内容简要，又朗朗上口，所以亦为中下层阶层、儿童或新信徒接受并使用。又，以文字书籍来进行要理教授，并非只是单调枯燥

⁴¹ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页115-116。

⁴² 据杨惠娥记述：白话字即教会用罗马字拼出闽南语音文字，是教会帮助不识字的信徒，能自行学习要理的辅助工具，同时也是神父与信徒讲通的文字。不过，天主教所用白话字与长老教会略有不同，差别在于当时神父多为西班牙籍，而长老教会尤其是南部长老教会为英国籍，所以在标音上有所差异。

⁴³ 1903年马守仁从菲律宾马尼拉圣多玛斯大学取得一部西文打字印刷机，出版了教理书和祈祷书。（参见：Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页181-182。）1919年多玛斯(Tomas Pascual)投2千余元，从西班牙购进一新的印刷机并从日本东京购进活字等设备，创办印刷事业，该印刷所出版有台语教理书如《良牧》、《公教要理》，还有一些汉字书籍，大多为教理研究的书籍，不过也有其他多种小印刷品。（大国督《台湾カトック小史》，页326。）

的逐字教授，也有穿插其他方式来进行，如1927年印行的《古乐谱》，就是当时教会歌咏或乐队练唱所使用之歌本，通篇以白话字谱词，内容大多是讲述天主教教理。

第三节 信徒与台湾社会

信徒，不管是个人、家族还是团体，都是信仰活动的实体。信徒服从神职人员特别是神父，在神父等神职人员的领导下展开各种活动。因此教会喜欢用“牧羊人”和“养群”来作比喻。神父被称为“牧羊人”，而信徒便是神父所牧的“羊群”。正是这一“羊群”，组成教会最为广大的实体，也是上帝的真正的子民。由于信徒在教会占绝大多数，其组成和具体活动也体现了教会诸方面的特点。

一、信徒成分转换分析

19世纪50年代天主教携不平等条约重返台岛时，受到台湾汉人的极大的排斥，仇教事件时有发生。天主教被迫从台南等城镇转到高雄前金、万金等乡下，并主要向平埔族传教。清季台湾天主教吸收的信徒大半部分是平埔族。到1895年止，西班牙道明会在台布教36年，共吸收1290名信徒，其中一半为平埔族。⁴⁴

日据时期，天主教信徒的原先的成分特点开始转变，汉人的信徒所占的比例逐渐上升，并渐渐占据主要的比重。大正6年（1917年）12月31日，台湾总督府统计，当年台湾天主教会信徒共4965人，其中台湾汉人信徒4040人，而熟蕃（平地原住民）才772人，生蕃没有一人。⁴⁵日本据台后，天主教会的传教对象的重点已转向台湾汉人群体。这一转变，可以从两个方面来分析：

一是日本殖民统治导致教会与台湾原著民的互动关系的破裂。

⁴⁴ John R. Shepherd, *From Barbarians to Sinners: Collective Conversion Among Plains Aborigines in Qing Taiwan, 1859-1895*, 载 Daniel H. Bays, *Christianity in China*, Stanford, California, 1996.

⁴⁵ 数据来源：《台湾事情》，参见后面附表四。

对于这点,翁伟志在考察台湾的基督教长老会时作过较为深刻的阐述。⁴⁶这里结合其观点,对日据时期天主教信徒发展与原著民作一简析。

日据台后,为了达到对原著民的同化的目的,除了本国的神道之外,禁止任何的宗教,包括佛教、基督教向山地的原著民传播。1930年起,日本的军国主义日渐抬头和加强,对生蕃的管理越来越严格,而被日人歧视为“欧美人宗教”基督宗教(新教和天主教),要传入原著民的希望就越来越渺茫。⁴⁷

另外在禁止其他宗教入传外,为了掠夺山地的资源,日本在据台伊始,便开始推行理蕃政策。其政策经历了“怀柔放任”、“镇压”、“抚育”等三个时期。在殖民政府炮弹与糖衣、恩威并用的统治下,原著民的生活和社会结构发生了很大的变化。一是“汉番”关系变化。由于日本政府规定平定汉民不能进入“番地”,⁴⁸亦对汉蕃之间商品交易严加限制,因此清代频频繁盛的汉蕃冲突在日据时期就很少见了。二是原著民的生活变化。据台后为巩固统治,采取了一系列措施帮助原著民发展生产、改善生活,原住民的生活和生产水平有了较为明显的提高。此外,虽然日人对原著民的统治,基本上不触动原著民原有的社会结构,并有意识的让原著民的一部人在其统治中获得一些权力。一些经过选派的原著民子弟可经教育的途径担任公职,这些子弟的家族的地位就可因此得以提升。⁴⁹

因此在日本殖民政府的这些理蕃政策的实施下,在台的传教士对原著民原有的吸引力逐渐的丧失。清季平埔族人之所以大量入教,原因在于平埔族人在当时台湾社会为一弱势群体,经济文化等诸方面的落后与短缺,使其处于以在汉人居统治地位的社会文化的边缘而遭受到后者的压制;同时在其汉化的过程中,平埔人原有的宗教信仰遭到削弱和失落产生信仰需求的恐慌。这样,最终导致了平埔人的“社会地位的危机”及“信仰的危机”,从而迫使平埔人转向西方传教士以寻求社会政治的保护及信仰的补偿。而传教士籍西方列强的政治背景,打着“救赎”的旗号,在某种程度上满足了平埔族人

⁴⁶ 参见翁伟志,《日据时期台湾基督教之研究——以台湾长老会为中心(1895-1945)》(福建师范大学历史系硕士毕业论文,未刊稿,2001年),页43-46。

⁴⁷ 翁伟志,《日据时期台湾基督教之研究——以台湾长老会为中心(1895-1945)》(福建师范大学历史系硕士毕业论文,未刊稿,2001年),页44。

⁴⁸ 1915年,日本殖民政府在平定岛内的人民的反抗之后,颁布了《番地取缔规则》,规定平地汉民不能进入番地,且之前的凡外地人在“番地”的任何所有权和占有权一概取消。

⁴⁹ 翁伟志,《日据时期台湾基督教之研究——以台湾长老会为中心(1895-1945)》(福建师范大学历史系硕士毕业论文,未刊稿,2001年),页44-45。

渴求拯救的意识。然而由于原住民的信仰往往带有浓厚的世俗的动机，而随着日人在岛上统治的确立，传教士的特权的消失，原住民对入教的兴趣就大大的消减了。对此，道明会神父不无懊恼的写道：

“每当有大量皈依者或民众的突然热心的时候，常是因为世俗的动机，甚至是自私的理由，也许神父对他们有好处，或相信神父会保护他们。

但自从日本人占领台湾以来，即使这种错误动机的信仰也荡然无存了。日本完全控制本岛事物后，传教士已不再有这个‘保护’特权，……现在不再有人来找我们的神父寻求保护了。”⁵⁰

加上前面所述的日人理番政策给原住民生活带来的改善，使教会的原有的善举显得更加不突出。

可见日本殖民统治使教会和原住民原有的互动的关系破裂。传教士原有光环的消失，使原住民渐渐丧失了入教的热情；而日本殖民政府的理番更使教会失去了仅存的吸引力，也失去了接触吸引原住民信徒的渠道。这就是为什么天主教在日据初期传教 20 多年而平埔族信徒不见增长多少的原因⁵¹。

二是身份特征的转化与教会与汉人社会关系的改善。

这一点在本文第一章第三节分析殖民宗教政策对基督教传播和第三章第一节分析神父角色特点时已略有阐述。这里再结合信徒作进一步的阐述。

日据时期，随着殖民统治的确立，传教士依附本国列强原有的特权也随清政府的离去而消失，传教士的殖民色彩逐渐的消隐，而其原有的神贫的生活方式、严以律己宽以待人的作风、以及秉着福传热火的服务精神则逐渐的突显出来。而从台人方面来看，由于台湾“殖民地性格”的确立，台民尤其是台湾汉人的主权地位旁落及台湾传统文化（汉族文化）中心地位的失落，台民为此被视为外化之民来进行统治。这种身份的转换使 19 世纪时期普通台人与西方传教士的之间的敌对关系逐渐的消弭。并且在殖民统治的强势压力下，由于传教士给信徒和部分民众带来确实的生活上的帮助以及心灵上的慰藉，不少台民也开始转向教会寻找某种现实利益或精神上的诉求。

另外，“宗教信仰自由”口号的提出，天主教得到殖民政府的一体对待，

⁵⁰ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 152-153。

⁵¹ 根据前面所述：1895 年天主教信徒总数为 1290 人，若平埔人占一半多的话，则近 700 人，然据《台湾事情》统计，1917 年台湾天主教的平埔族信徒仅有 772 人，与 1895 年相比不见增长多少。

教会在政策上得到法律的承认，并且逐渐的获得殖民政府的认同⁵²。加上日本的诸多宗教也纷纷涌入台岛。台人在这些外来宗教的冲击下，逐渐产生一种宽容或习以为常的心态。而近代教育在台引进和发展，以及社会发展和对外交流的增强，台湾社会风气渐开，促使台民逐渐能以现代人的一种普通平常心态来对待外来宗教，台人年轻的一代也较能够独立思考，按自己心中所想行事，而不用顾虑来自父辈、社会以及政治等各种权威的威胁⁵³；同时台人的文化素质提高，也有助于对基督教的认识。

可见，在社会发展和强力的殖民统治的双重作用下，天主教会与台湾汉人两者基本的和平共处的共处关系得以确立。也正基于这种关系的确定，天主教才能把工作的中心转向占台湾人口大多数的汉人，并求得教会新的发展。

二、日据时期的初代信者

由于教会和汉人为主体的社会友好关系的逐步确立，教会便利用各种机会，深入社会各阶层进行传教，建立了新的传教点；不少台民在重新认识天主教会后，也主动引进天主教信仰。

兹根据大国督书，引几个例子稍加分析：

1. 刘厝

“大正 12 年(1923 年)应花坛部落某有力者的请求，彰化方面有神父赴该部落二、三次试行讲演，但是对传教上无任何的成绩。本来此讲演会是由该有力者所主催的，且是在怀有别的目的之下发起的；而一般与会的部落民众系对他的一片义理及感情上，不得不参加；其实他们对我天主教的理解可以说全无印象。因此讲演会全无收获，也属理所当然的。其后至大正 22 年(1933 年)，村中有志再次连名向当时的杨多默监牧，请求前往举行讲演会。杨多默接到请愿书后，即准其请，并亲至该村举行一场演讲会，以日语阐述要理，并由随行人员译成台语。与会听众颇受感动。……”⁵⁴

从上面看来，刘厝天主教的传入，乃是由该地的有力人士引进的，初时

⁵² Macleod, Duncan, *The Island Beautiful*, p217.

⁵³ Macleod, Duncan, *The Island Beautiful*, p216.

⁵⁴ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 309-310.

是“怀有别的目的之下发起的”，带有极浓厚的世俗的动机，传教并未成功。后来杨多默监牧应村民联名请求，以主教身份亲往口授教理进行传教，村民为之所感，才渐渐接受福音。

2. 水尾

“在水尾村，有一信心深固的有力者，于偶然之机在树子脚接触我教，获悉我教精神崇高伟大，经其热心研究，领悟其中要理，结果全家四名同时领洗归奉我圣教，后来由其所请在水尾村设置一传道所，……”⁵⁵

水尾天主教传入，当为日据时期较为典型的例子。从上面记述可见，天主教的传入乃是由一普通村民于偶然之机引入，该氏是经过研究教理后方入教，说明是基于信仰上的需求而信教的。而该氏带领全家受洗，也体现了当时台民集体入教的一种特点。

3. 鹿寮

“在埔姜仑所播之福音种子，渐届收获期时，时有一鹿寮之木匠，至埔姜仑一教友处做工，但该木匠目见雇主常至教会，而请其代为引进。该教友闻悉后十分高兴，并如约常带领木匠至圣堂听道，嗣经木匠认真学习圣教要理，及至工作完成时，彼已臻可以领洗之程度。喜得真理之木匠于回村后，即招集知友，将已所得要理，逐渐灌输彼等，并互相研究，使其领悟，致受真光宠照自愿归奉者日日增加，故由沙仑仔之林齐德传道师负责。至该村训解我教之道理，而村众亦甚踊跃参加研究教理，时为明治30年(1897年)。”⁵⁶

从上面可以看出，鹿寮之木匠的信教，是受当时埔姜仑信徒的影响。另外由于木匠在长年在外面闯荡，见多识广，思想也较为开放，因此比较容易接受新的宗教思想。而木匠回村带领村友入教，体现当时天主教在地方传播的一个特征，及一人信教而带动全村人信教。木匠为有一技之长的人，见识又较广，在村里应有一定声望和号召力，其入教不免为村民树立一个榜样，村民也为之仿效。

⁵⁵ 大国督编，《台湾カトック小史》，页341。陈嘉陆译，《天主教来台传教壹百年简史》，高雄：天主教道明会，1960年（网络版）。<http://www.cathlinks.org/>

⁵⁶ 大国督编，《台湾カトック小史》，页346-347。

4. 仑仔顶

“一祖居于虎尾海口附近之某氏，为了经营米粉出售，因此常到土库一所经营面米类出售的加工厂见习。该加工厂的经营者是一个非常热心的虔诚的天主教徒，因此海口某氏在工作之余从该教徒的言词之间了解天主教的要理；该氏又常见土库传道师前来传道，并从传道师的讲道中了解天主教教理的大概，于是起了信教念头。因尚不明公教真理，故恳请传道师至所居之仑仔顶传教，使村众皆能获悉真理同享天福。”⁵⁷

仑仔顶的天主教的传入，与鹿寮十分相似。传入者为商人，与木匠一样，也是走南闯北的人物，在当时的社会这样的人一般被普通乡亲视为有能耐的人。其入教当有很大的号召力。

5. 左营之保禄谢吉氏

“该氏系与黄连泉氏(谢振明氏之养继父)同批领洗之一热心教友，业饮食贩出售自制之肉丸鱼丸等，家庭小康之一虔信之佛教徒，每于空时身穿白长褂，站于庙口讲解佛教之所谓圣谕，苦口劝诱佛教徒避恶向善。遇有当时之传道师夜间传教后，至其饮食摊吃点心之机，谈论中提及宗教问题而接近我教道理，经自不断研究并借我教经册等与我国古文书籍互相引证，及高传道师之谆谆引导之下，得以认识真理。于是毅然摒弃旧有信仰。而全家归奉我教不计亲朋之反目欺压凌辱等。一心研讨圣教要理并屡劝亲朋奉教，可称为左营之一模范教友，终于民国三七年西一九四八年蒙主召其灵魂，现其孙辈中大部份有参加圣氏军青年团等，为协助光荣天主教灵事业而奋斗。”⁵⁸

左营信徒谢吉是一个十分特别例子。从上面记载可知，谢吉乃是由佛教徒⁵⁹改宗为基督徒的，可见谢氏原先已是笃信宗教的人，其从佛教改宗为基督教，多少体现对佛教信仰的一种失望之感。不过谢氏转信基督教，是经过慎重思考的，先是与传教师讨论教义，又借阅天主教经册与中国古籍相引证，方才转信天主教。从谢氏本身入教例子可以看出两点：一是谢氏所信应不是真正的天主教，其所理解和接受仍为中国传统的宗教思想及伦理道德观念。

⁵⁷ 大国督编，《台湾カトツク小史》，页351。陈嘉陆译，《天主教来台传教壹百年简史》，高雄：天主教道明会，1960年（网络版）。<http://www.cathlinks.org/>

⁵⁸ 陈嘉陆译，《天主教来台传教壹百年简史》，高雄：天主教道明会，1960年（网络版）。<http://www.cathlinks.org/>

⁵⁹ 从记载判断，谢吉起先应该是一在家居士，或只是一个佛教信者。

二是日据时期天主教传教仍遵循利玛窦一些传教方法，即利用中国典籍来附会天主教的教义经册，以达到传教的目的；同时体现了，即使到日据晚期，台民的根本思想仍是中国固有的传统观念，说明日本五十年同化之功并达到使台民变为“皇民”的目的，也说明了教会立足台湾实际进行传教的思想。另外，谢氏一家后来全家入教并发展为一兴旺的笃信天主的家族，也成为日据时期台湾家族式入教的屡见不鲜现象中的一个有力实例。

6. 民雄

“……时巧有于昭和7年(1932)年起，有一称为真耶稣教之怪教派流入该地，致力谗谤我公教，一面扩充其布教势力。对此我教会当然不能漠视，于是派两位神父与两位传道师轮流至该地，一连三日间放映电影及公开演讲会，彻底的反驳真耶稣教之谬论，立证我公教之真实性。其中参加此演讲会亦有不少长老教徒。自此会开后，民众对我教之研究如火如荼，求道者人数急剧增加。天主教遂乘机租民房为传道所。当时有一任长老教传道师多年之某氏，率其全家至传道所研究要理。最后全家改奉我教，后来在西螺任我教之传道师。此外尚有一长老教内之重要人士，亦继而改奉我教，而现在该地之圣堂(宽二十四尺，深三十六尺)，及传道所等之用地皆为该民所献，后来我教会当局再投一千六百元增建神父住所。”⁶⁰

民雄这一例子体现了教会势力的转换对民众信仰取向的影响。天主教与真耶稣教进行辩驳时，为台民提供一个了解基督教义的很好的机会，由此吸引不少人入信。不过这里起到更大的作用是体现了天主教会在某些地方的优势力量。真耶稣教与日据中期传入台湾时，吸收的信徒大多为长老教徒，为长老教所攻击。另外真耶稣教在传教过程中也与在台天主教发生多次的摩擦，面对共同的敌人，天主教会和长老会达成某种共识，共同对抗真耶稣教，如民国18年(1929年)真耶稣教于大林等处，与该地的基督教各派发生冲突，引起各教派之不满。各教派共请天主教出面与真耶稣教辩论对抗⁶¹。可见在台天主教虽然从整体上教势不如长老会，但在个别地方，天主教还是占优势地位。这种优势在对抗真耶稣教时就体现出来，因此促使部分的长老教徒改宗天主教，普通台民也由此看到教会体现的力量，从而燃起入教热情。

⁶⁰ 大国督编，《台湾カトック小史》，页358-359。

⁶¹ 大国督编，《台湾カトック小史》，页362。

7. 三家春

“有一天彰化传道所的传道妇在清理院子时，见一少妇面带忧容，暗泣而过，传道妇见其茕茕弱质，楚楚可怜，知其必有隐情，无处需诉，因之招其入室，秘询其由时该少妇声泪俱下，痛陈遭遇云：‘苦命女系为不可抗的事情所迫，牺牲自身，屈居侧室，受尽嘲言冷语，逆来顺受，依然无法挽回悲惨之命运，于今不啻跌入无底深渊，无以自拔。况处境日非，来日堪虞，人生至此，了无生趣，自恨命薄，难获人怜，故万念俱灰，饮恨含愁，故徬徨于生死边缘之境。’传道妇闻诉之下，同情之心，油然而生即多方劝慰，晓以人生意义解脱无为苦恼，并解说圣教要理，劝将精神寄托我教痛苦自会消除，时少妇顿有所悟，惟有所托圣主，方能无苦无愁，使其黑暗前途，顿露曙光，当即欣然允诺，含欢而去，以后每天至传道所倾耳学习要理，并恳切请求传道妇至三家村传教，愿其父母亲朋也能得人生的真理，传道妇准其所请至该村传教。经至少妇家二、三天详解要理之后，不但其全家，甚至部落一般民众也拥至该家，请开讲演会将真理公诸村众。受此热诚所感动的传道妇，即将此报请台中的主管神父，于是高恒德神父即率祀传道师赴该村讲演，结果博得与会多数人欢迎而求道者日增，颇感建堂之需要终于昭和6年（1931年），购地新建一临时圣堂及传道所各乙座，初次产生三十三名之领洗者。目前（1941年）已有八十七名教友，成为甚有希望之小堂区。”⁶²

另据陈嘉陆译书译书注释：三家村受感化的少妇，名为素贞，后来献身教会成为一传道妇服务于台中教会；而感化者为彰化传道妇罗撒姑婆。⁶³

三家村这一信教事例十分的特别。教会在例子中真正的扮演了一回“救世主”的角色。素贞女身心遭受摧残而失去人生的目标和对生活的信心，遂萌发了轻生的念头。罗撒姑婆身为传道妇，从精神救赎的角度出发，劝其入教并达到了效果。从这一事例，我们清楚地看到宗教的精神上的作用和力量。素贞女之所以轻生，受到歧视是初因，但由歧视引起的精神上的无所适从无所依托才是主因。天主教会虽然不能改变素贞女在实际的家庭生活的境遇，但毕竟在其人生渺茫之际为之提供了一个精神的寄托和庇护之所。

⁶² 大国督编，《台湾カトック小史》，页311-313。陈嘉陆译，《天主教来台传教壹百年简史》，高雄：天主教道明会，1960年（网络版）。<http://www.cathlinks.org/>

⁶³ 陈嘉陆译，《天主教来台传教壹百年简史》，高雄：天主教道明会，1960年（网络版）。<http://www.cathlinks.org/>

三、信仰与信徒

从前面的几个例子可以看出，日据时期台湾天主教的初代信徒呈现出以下几个特点：

一是延请传教的不少为当地有力者。日据时期，一些地方上的有力者，出于各种目的，延请天主教至当地传教。这一类人入教世俗动机很强，对天主教的教义不甚了解，信仰并不牢固。不过其入教常能促使一大批跟从者入教，形成一股势力。因此教会还是十分重视发展这类信徒。日据时期天主教利用当地有力者为突破口进行传教，这点与清季十分的不同。清季台湾社会上的强势力量往往不屑于加入天主教，对教会予以排斥打击，因此教会吸收的多以少数、弱势人群为对象，如平埔族人、乡下较为贫困的佃农。对比两个时期信徒变化，不难看见天主教传教对象的范围的扩展。

二是经常外出做事的人较易入教。前文已有分析，这类人，如木匠、商人等，由于经常接触事物较多，见识较广，较为容易接受新的事物。且其往往事先已有接触天主教，并渐受其它信徒的感染而入教。这类人在接触天主教过程中对教理教义有较深的了解，一旦入教信仰较为牢固，也较为热忱。不过其入教仍不能排除有一些世俗的原因。由于此类人常年在外头闯荡谋生，除了需要一些信仰来支持其面对困难的勇气外，也往往带有祈福镶灾的愿望；并且日据时期台民已与教会建立和平关系，仇教事件已鲜有发生，作为教会一员，有时会给这些人的事业带来一定的方便和帮助。

三是一些台民看到教会显示的力量而产生信教念头。这点从上面民雄的一例便可一览无遗。天主教在驳斥真耶稣教时，不仅达到打击竞争者的目的，还吸引当地的长老会教徒的改宗入信，在当地树立威望，使民众纷而入信。

四是家族式的入教。天主教在吸引一个人入教时，该信徒往往引导家人全部入教，上面几个例子都表现了这一点。从教会的角度来看，家族式的入教，无疑扩大了教会的影响，教会发展较为迅速，往往会形成一个信仰的圈子。从信徒角度来看，家族式信教，会给信教者营造一个安定的信仰小环境，有利于个人信仰的保持。同时家族式的信教进而加深家人之间和亲戚之间的连带关系，并衍生出代代相传的家族宗教。

五是一些台民从基督思想里找到精神的需求而入教。每个信徒入教，不

管其世俗动机如何，多少有从精神上需求来考虑，只不过是这一因素在入教的促成因素中所占的比例不同而已。左营谢吉氏和三家村素贞女的入信，两者出于信仰的动机的成分会比较大些。谢吉氏从一个佛教徒的身份改宗，其原本就对宗教需求较为浓烈。素贞女在孤援无助时信教，其精神是最需抚慰的，天主教便趁隙而入。另外，从整个台岛来看，日据时期本为华夏子孙的台民转而被异族统治，并且日本殖民者不遗余力的推行同化政策，时刻企图消灭台湾的传统文化。在这种压力下，原有文化或信仰往往会以另外一种方式表现出来。不少台民接受作为中间者的基督宗教信仰，而排斥统治者的国家神道，就是其中的一个表现。

除了由例子归结出的以上五点特点，日据时期天主教信徒当然还呈现出其它诸多特点。不过最大一点是，日据时期的天主教信徒是以台湾汉人为主体的。这是与前一时期最大的不同。

从日据时期的天主教初代信徒特点看出，此时期台民入教其实很大程度上带有清季的特点。不过毕竟背景不同，因而也烙上时代印记。

在审视日据时期台湾天主教的初代信者，也要关注到从清统时期延续下来老信教家族和团体。这一部分的信徒在日据时期还是在极大的比重的，比如万金、前金、罗厝等一些天主教传入比较早的村庄。

清季道明会再度来台时，由于当时政治、社会环境不利于传教活动，接受天主教也以社会的少数、弱势的人群为主，所以早期的台湾天主教的传教据点，如万金、前金、罗厝等教会都有成立教友庄⁶⁴。教友庄的形成，一方面是信徒自己搬到教会附近定居，另一方面是教会购买土地吸引信徒来此居住和耕种。如良方济神父主持万金本堂教务时，便以代耕方式把教堂所属的田地让于信徒耕种，而且万金的信徒也可以免费使用教堂的土地该房子。⁶⁵日据时期，不少教会仍保持这些做法。教会这一举措，吸引不少村民入教；同时一些信徒为承租教会土地，而迁居到教会所在地方，在教堂附近形成一个

⁶⁴ 16-17 世纪天主教随着西方国家在中南美洲的殖民扩张，传入当地的土著社会，为避免接受天主教信仰而改宗的信徒受到其他非信徒土著的虐待，耶稣会士曾沿用西班牙方济各会的作法，将信徒聚集到教会周围的村庄居住。这种作法，成为天主教传教区中特有的“教友庄”的景象。参见：John McManners 编，张景龙等译，《The Oxford Illustrated History of Christianity》（牛津基督教史插图本），香港：牛津大学出版社，1996 年，页 261。

⁶⁵ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 152-153。

天主教小聚落。日据时期虽然天主教很大程度上排除了外教人的攻击可能，但教友庄保留和发展在一些方面仍发挥着作用。教友庄往往能够营造一个信教的微型社会，从而最大限度地保证天主教信徒信仰的维持。信徒通过共同生活在教友庄，促进了相互的联系，许多家庭还通过相互的联姻形成一个信教的团体网络。比如清季罗厝的涂心、黄过枝、刘镇与刘江等几个信教家族，繁衍到日据时期已经是第三、四代了，并且这几个家族在共同信仰生活中互相联姻，形成当地一个较为强势的团体。这些天主教家族无疑增强了信徒在社会上生存的力量，也共同抵御别种宗教信仰的冲击。

除了“教友庄”外，信徒还成立各种教友团体，如玫瑰会、圣母会、临终会等各种善会团体、以及青年会、西乐队等等⁶⁶。这些团体的作用前文已有论述。针对这些团对信徒信仰个别层面的作用再稍加分析。

从前面一章的介绍可知，天主教各种信徒团体，大部分（如玫瑰会、青年会等）十分重视教理的研究和学习，并且常以集体参研的形式进行，这对促进信徒之间的交流，保证和提升信仰是很有助益的。

同时这些团体还进行各种互助活动，如圣母会购买土地让信徒来耕种、临终会为老年信徒身后事的关注和帮助，这些活动使信徒得到基督宗教信仰中“互助”“博爱”“救赎”等思想的真实体验，从而促使信徒更以一种感恩的心态来接受并坚振自己的基督信仰。当信仰热诚高涨或是感受到信仰的召唤时，信徒往往会依循教会提供的管道成为神父、传道人、或姑婆、修女等传教人员。从前一章对部分的本地传道人 and 姑婆介绍便可看到这点。

⁶⁶ 详见本文第二章第二节“十字纵队：教会团体组织的发展”。

第五章 人间的关怀：教会的社会事业

“19 世纪台湾长老会有两项重要的社会工作，即教育及医疗。在从事男女教育及设立医院、甚至帮人拔牙的工作中，不但吸收了许多信徒，也培养了不少人才，因而奠定今日长老会的基础。反观道明会在台湾以传教为主，虽兼收养弃婴，但因人手不足且经费有限，因此无法有其它的社会工作。”¹

古伟瀛这一番话，归结了清统时期在台新教长老会与天主教道明会传教的方式的最大不同之处。西班牙道明会，无论在清统时期还是日据时期，其发展的速度和规模远不如在台的长老教会，一个重要的原因就是后者率先利用传教的两件法宝：医疗及教育。

历来探讨教会与地方社会的关系，最为人所关注的其中一项，就是教会在社会服务方面的表现。日据时期，台湾天主教会开始对社会服务事业授予更多的关注。除了继续办孤儿院外，教会还开始兴办教育。此外还有个别的医疗传教活动。J.M. Planchet 编的 1933 年度的 *Les Missions de Chine et du Japon*(法文)²中，载有道明会修女于 1932 年在高雄孤儿院附设诊疗所 (Dispensaire) 的相关数据³。此诊疗所应该是应孤儿院的需要而设立的，但有时也为其它人看病。可能因为被视为孤儿院的一部分，所以其它文献没有记载。以下以教会的慈善和教育活动两项，对日据时期台湾天主教会与地方社会的关系作一探讨。

第一节 慈善事业

日据时期，在台天主教的慈善事业只有孤儿院一项。日据时期台湾天主教办的孤儿院有高雄的养生堂和罗厝的慈仁堂，均由道明会修女负责。J.M. Planchet 编的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon* 对日据时期台

¹ 古伟瀛，《静修女中》，载《见证》2000年5月号，页22。

² 资料来源：J.M. Planchet 编的 *Les Missions de Chine et du Japon* (Année 1916、1921、1925、1927、1929、1933) (法文) 其中 1916 年度编的书没有静修女中的记载。表格中的 1917 年的数据是根据苏婴珠一文。1940、1941 年根据陈嘉陆译书。1943 年据《重修台湾省通志》，卷六文教志学校教育篇，页 326。

³ J.M. Planchet 编的 *Les Missions de Chine et du Japon*, Dixième Année, 1933, p569-570.

湾天主教孤儿院作过统计，兹采用该年鉴（1916、1921、1925、1927、1929、1933 六个年度）相关数据制表如下：

表 5-1-1 日据时期台湾天主教孤儿院部分年份统计表

年份	1914	1919	1923	1925	1927	1932	备注
孤儿院数	2	2	2	2	2	2	
孤儿数	77	41	76	56	50	68	

资料来源：J.M. Planchet 编的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon*, 1916、1921、1925、1927、1929、1933 年度，其中 1916 年度记载的台湾 1914 年传教成果时没有孤儿院的相关数据，表格中 1914 年的数据乃是《声》1918 年 12 月总 517 号所列数据。

由上表可见，日据时期孤儿院的个数与清统时期一样，一直保持 2 所，可见 J.M. Planchet 所载与其它文献资料记载一致。对照大国督书（陈嘉陆译书同）与江传德的书，可知这两所孤儿院当为高雄孤儿院和罗厝孤儿院。在道明会时期，罗厝孤儿院是附属于高雄孤儿院的一个分院。从上表可以看出，日据时期的这两所孤儿院所收的孤儿数变化不大，每年在院的孤儿保持在 50、60 名左右，但个别年份变化较大。J.M. Planchet 还在年鉴中把高雄孤儿院单独开列。兹根据其记载的数据，制表如下：

表 5-1-2 日据时期高雄孤儿院部分年份统计表

年份	院长 (Supérieure)	修女数 (Religieuses)	孤儿数 (Orphelines)	望教者 (Catéchumnes)	救护病人数 (Malades soignés)
1925	R.S.Clemencia	4	58	10	300
1927	R.S.Clemencia	4	58	10	300
1928	R.S.Clemencia	4	68	10	200

资料来源：J.M. Planchet 编的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon*, 1916、1921、1925、1927、1929、1933 年度，其中 1916、1921、1925 年度记载的台湾 1914、1919、1923 年传教成果时没有孤儿院的相关数据。另：括号里的是各项目在原材料里的法文称呼。

对照前面的表格，我们发现高雄的孤儿院在 1925 年、1927 年的孤儿数都为 58，竟然比同年度的台湾两所孤儿院的孤儿总数高，这里肯定是印刷的问题。而上表在的 1932 年高雄孤儿院的孤儿数与当年的两所孤儿院的孤儿总数一样，出现这种情况是罗厝孤儿院收养的孤儿数极少，是高雄孤儿院的分院，且两院的孤儿也经常互调，可能因此 J.M. Planchet 把两所孤儿院一

体对待，两所的孤儿院都归到高雄孤儿院名下。这也可以在 *Les Missions de Chine et du Japon* 年鉴中 J.M. Planchet 只提到孤儿院数为 2 个但并未把罗厝孤儿院有关数据单独开列这一事实得到佐证。不过无论怎样，这些大体的数据说明了一个事实，就是日据时期孤儿院的孤儿数一直变化不大，这与道明会在信函里所述一致。

为了进一步了解教会慈善事工与社会关系，以下就以高雄孤儿院和罗厝孤儿院为对象加以探讨。

高雄孤儿院

高雄孤儿院，也被称为“养生堂”，⁴ 原名“圣婴孤儿院”，J.M. Planchet 编的 *Les Missions de Chine et du Japon* 称“Ste Enfance”⁵，中译即“圣婴”。

1859 年郭德刚到台南传教，见有不少孤儿弃婴，遂起创办孤儿院的念头。但因人手不够等原因，未能即时实行。

9 年后（1866），郭德刚觉得时机渐以成熟，乃以 25 元在台南城内租一间民房，派传教师严超（味增德）前往收容孤儿。严成立“圣幼儿之家”，并雇有乳母。经过一年，收养了 60 多名孤儿并获得 2、3 名望教者。⁶

1868 年 5 月发生教案，台南的教堂被烧毁，孤儿院关闭。孤儿暂寄养于各信徒家。后郭德刚求助于西班牙本国。西班牙国内成立了一个后援会。籍该会的努力，1879 年起，法国巴黎孤儿救济会里昂支会同意每年拨款 500

⁴ 雷一鸣，《荷西入台传教观》，载《台湾文献》6 卷 4 期，1955 年，页 397。

⁵ J.M. Planchet 编，*Les Missions de Chine et du Japon*, Huitième Année 1929, PEKIN IMPRIMERIE DES LAZARISTES 1929, p449

⁶ 杨惠娥认为高雄孤儿院正式成立为 1868 年。不过据大国督书记载，1864 年高雄道明会即收养了 2 名孤儿，而台南孤儿院在 1866 年才成立，参见大国督编，《台湾カトック小史》，页 382、201。另据“A Special Issue on the Catholic Church in Taiwan: 1626-1965”所载：郭德刚在高雄前金建立天主教堂的同时也建立了一个孤儿院，收养了大约 60 名的孤儿，不过在 1868 年孤儿院连同教堂被烧毁，孤儿暂寄教友家，这种状况持续了月 10 年之久方才从新在高雄建立孤儿院，另外郭德刚还于 1866 年派严超(A-Pai)到建立“圣幼儿之家(Institute of the Holy Infancy)”，过一年，约收孤儿 60 名。（参见“A Special Issue on the Catholic Church in Taiwan: 1626-1965”，VERBIST STUDY NOTES, Nr. 16 Fb. 2004. Published occasionally by the China Progam Of the CICM SM Province, Taipei. P80）。“A Special Issue on the Catholic Church in Taiwan: 1626-1965”这一文献有注明所引材料是出自陈嘉陆译书（也就是大国督书），不过据大国督书记载，这文献对高雄孤儿院的记载不少是错误的，如：把台南孤儿院收养的 60 名孤儿数和孤儿院被毁一事张冠李戴的写成是在高雄发生。综合上面分析，最合理的解释是：郭德刚一开始可能在高雄前金收养有孤儿，不过孤儿院最初是建在台南，后来才迁到高雄。

元补助金给孤儿院，孤儿院得以继续开办，后迁到高雄。由于仇教和谣言的影响，开始每年只能收养 4、5 名孤儿。后来民众慢慢了解事情真相，孤儿院才开始慢慢发展。1885 年孤儿之数已增至乳母求不应供的程度。

孤儿院开始是由传教士雇保姆协助照看的，后来有一些姑婆（女传道士）和女信徒也帮忙照看。道明会修女来到台湾后，才由修女接管高雄孤儿院。⁷ 1903 年，道明会向菲律宾圣道明传教女修会（Religious Missionaries of St. Dominic，简称圣道明女修会），⁸ 请求派遣修女来台协助传教。应此要求，1903 年圣道明传教女修会即派两位修女来台。其中约瑟修女（Sr.Mo. Josepha）来台后即接任孤儿院为第三任院长。另外一个修女罗撒修女（Sr.Rosa Remedians,O.P）之前是菲律宾马尼拉圣加大利纳会员，来台协助主持工作后，使孤儿院的工作起色不少。道明会传教士在信中称她随和并善于结交朋友。在罗撒修女的帮助下，高雄孤儿院获得不少捐助，使孤儿院继续顺利开办。⁹

1906 年孤儿院院长约瑟修女在台逝世。圣道明传教女修会派魏修女来接替工作，另外还有两名修女协助。¹⁰ 之后陆续有道明会修女加入。据 J.M. Planchet 编的年鉴，大约在 1925-1928 年间，高雄孤儿院是由 R.S.Clemencia 修女主持的。（见表 5-1-2）1940 年的孤儿院院长是 Gloria Dies，于 1928 年来台，另外还有一名日籍修女坂本小须磨协助院务。¹¹ 据大国督书所载，至 1940 年历届孤儿院院长如下表：

表 5-1-3 清季至 1940 年高雄孤儿院历任院长

序号	姓名	就任年月
第一任	Federico Jimenez 神父（即高贤明）	约 1869 年
第二任	Andrés Chinchon 神父（即杨真崇）	1879 年
第三任	Josepha 修女（约瑟修女）	1902 年
第四任	Vistacion 修女（魏修女）	1907 年
第五任	Modesta Arquello 修女	1909 年

⁷ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 26。

⁸ 圣道明传教女修会本称“圣道明传教会”，为道明会玫瑰省的附属修会。顾报鸽主编的《台湾天主教修会简介》，页 77。

⁹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 160。

¹⁰ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 178。

¹¹ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 381。

第六任	Clemencia Mas 修女	1922 年
第七任	Gloria Dies 修女	1940 年

资料来源：大国督编《台湾カトック小史》，页 379。

至 1939 年底止，高雄孤儿院共收养孤儿 1324 名。¹² 1935-40 年间，因孤儿院所在的旧司祭馆年久失修且由于孤儿增多地方日显狭小，道明会便费 2 万 3 千余元重建孤儿院。¹³

与前一时期一样，日据时期高雄孤儿院收养的孤儿院大部分仍是被抛弃的女婴。孤儿院除了由修女等一批传教人员照顾外，还雇佣民间乳母。乳母的佣金是按孤儿数计算的，每个孤儿月支 5 元。1940 年，高雄孤儿院共有 65 名孤儿。由于病弱、难症、畸形儿和贫困引致之营养不良等原因，孤儿死亡率比较高。孤儿院重视对孤儿的教育。1910 年开始，高雄孤儿院配置内外修女负责教育。除了宗教教育外，还注重社会智育，并按公立学校课时制，教授修身、日语、汉文、算数、裁缝、手艺等各科目。有部分学生进入公立学校读书。年龄大的院童还帮忙院内杂务。¹⁴ 长大成人的孤儿每年有 2、3 名成为女传道士，也有不少出嫁的。¹⁵

据黄德宽的译书，1941 年里肋浅次郎接任台湾监牧后，开始对教务进行了一些革新。里肋关闭了高雄孤儿院，把地方让给了新成立的圣体修女会，孤儿院的孤儿就转到罗厝孤儿院抚养。¹⁶ 可见高雄的孤儿院是在战争期间就关闭了。杨惠娥在其硕士论文提到高雄孤儿院关闭的时间是 1949 年，应该是错误的。这从杨惠娥提到的相关人物汪红柿的口述资料也可证明。汪氏现年 71 岁（2003 年），原为高雄孤儿院的孤儿。高雄孤儿院关闭时，汪氏也随着迁移到罗厝孤儿院。据汪氏回忆，她大约在 7-8 岁时转到罗厝孤儿院的。以此推算，汪氏由高雄转到罗厝，正好是 1940 年前后，与黄德宽的译书所载一致。

日据时期，高雄孤儿院还附设诊疗所（Dispensaire）。诊疗所设立目的应该是为了照顾生病的孤儿。不过 J.M. Planchet 所给的数据看，诊疗所还附

¹² 历年收养的孤儿数详见附表八“1864 年以降年度孤儿收容数”。

¹³ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 379。

¹⁴ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 193。

¹⁵ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 380-381。

¹⁶ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 28。

带医治其它的病患，每年救护的病人都达 2、3 百人，而且孤儿院每年还为教会赢得了不少的望教者。（见表 5-1-2）

罗厝孤儿院

罗厝孤儿院成立于 1875 年，由吴万福神父所创设。依据大国督的记载，吴万福设立的孤儿院的正式名称是“高雄孤儿院罗厝分院”。与高雄孤儿院一样，孤儿院收养孤儿主要以女童为主。在高雄孤儿院关闭之前，罗厝孤儿院一直由高雄孤儿院兼管，是其附属的一个小分院，收养孤儿很少。最初收养了 19 名，之后平均每年收养 5、6 名孤儿。日据末期由于弃婴现象逐渐消失，孤儿数也不断的减少。到 1940 年为止救助的孤儿总数为 347 名，其中 180 名过世，有 8 名成为姑婆（女传道士）。1941 年后，高雄孤儿院关闭，罗厝孤儿院就接受了该院的孤儿。二战晚期，由于战乱，圣道明传教修女会修女从台北逃难到罗厝，应该也协助办理罗厝孤儿院。¹⁷孤儿院的事业在战时得以继续维持。¹⁸

道明会时期，天主教在台设立的孤儿院就高雄孤儿院和罗厝孤儿院两所，这也是这一时期天主教在台创办的唯一一项慈善事业。早期的教会在中国大陆办的孤儿院常叫做“育婴堂”、“养生堂”、“慈仁堂”等，台湾也一样。日据时期仍沿用上述的一些称法。上文提到高雄孤儿院被称为“圣婴孤儿院”、“养生堂”就是一例。罗厝孤儿院也不例外。在一些教会文献中罗厝孤儿院一般写作“高雄孤儿院罗厝分院”，而在罗厝古文契书中却有两种不同的称法，一在《明治三十年十一月黄笨园立杜卖尽根田契》，契字中称为“育婴堂”，一在《天主降生 1913 年曾标立甘愿养儿凭约字》、《天主降生 1913 年曾标立乞求女儿遵约字》中，则称为“慈仁堂”。¹⁹由此可看出，孤儿院的名称，部分反映天主教在开展传教事业时并未忽视当时主流文化观念。

¹⁷ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，国立成功大学历史研究所，硕士论文（未刊稿），2003 年，页 142。

¹⁸ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 323-324。

¹⁹ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页 136。

另外从孤儿院的发展也可看出当时台湾社会演变的脉络。

清统时期，台湾社会有浓厚的重男轻女的观念，认为“女孩子长大对家庭没有帮助”，²⁰ 因此弃婴的现象很普遍。日本据台后，日人采取了一定的措施，严禁弃婴行为的发生，否则给予严厉的处罚。²¹ 同时随着台湾近代教育特别是女子教育的发展，以及世界民主运动的普遍兴起，加上日人也推行放足断发等破除旧习的运动，台湾旧有的观念逐渐有所改变。台湾弃婴的现象逐渐消失。到日据中期，天主教孤儿院就“不在拥挤了”。²²

天主教孤儿院的经费主要是由道明会提供的，也曾拥有一些土地作为资产。据杨惠娥调查，在罗厝教会的古文书中就有一笔土地的交易，是1897年当时的罗厝本堂神父白若瑟以孤儿院的名义买下来的。该契字《明治三十年十一月黄笨园立杜卖尽根田契》中，明确记载了1897年武西保芎蕉教庄人黄笨、黄园，将水田2段共2甲2分5厘卖与罗厝教会孤儿院，由当时的本堂神父白若瑟出面承购。²³ 不过孤儿院也接受了台岛和外国的一些慈善团体的资助。如高雄孤儿院曾受日本宫内省拨下的补助金，并受当时台湾总督府、高雄州、大正救济会、明治救济会、庆福会、台湾事业协会、爱国妇人会等各机关团体的救助。²⁴ 由于修女们的努力经营，孤儿院事工逐渐为世人所认识，并受到社会各界的同情和赞赏。

日据时期，天主教孤儿院是由道明会修女管理的，这也是道明会修女来台的最初和最主要的使命。从上文介绍可知，孤儿院还雇有保姆（乳母），一些姑婆（女传道士）参与照顾婴儿，而保姆据说大多来自教会的女性信徒²⁵。由于资源有限，孤儿院的收养的孤儿，以来自台岛中部各地为主。日据时期道明会还规定只收养前金和罗厝两地的孤儿。²⁶ 教会修女们除了照顾孤儿的生活起居外，更重要的是让他们接受天主教信仰。孤儿进入孤儿院后，都会接受洗礼成为天主教徒。至于孤儿的姓氏，据相关文献记载，高雄的孤儿院是以“受”作为孤儿的姓氏，如出身孤儿院受理姑婆。²⁷

²⁰ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页160。

²¹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页160。

²² Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页192。

²³ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页142。

²⁴ 大国督编，《台湾カトック小史》，页379。

²⁵ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页142。

²⁶ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页160。

²⁷ 古伟瀛，《姑婆》，载《见证》2000年4月（网络版）。

清统时期，由于当时的社会风俗弥漫重男轻女的观念，加上孤儿的特别身份，使教会神父对孤儿特别是孤女的处境十分的担忧。1890年李嘉禄神父曾在信中表露这种心情：

“此地外教人有遗弃女童的习惯……如果我们把女孩带回来抚养，使他们在信仰的气氛中长大，后来反而为我们带来很大的困扰。我这样说是因为这些弃儿们不会有嫁妆，在台湾一个没有嫁妆的女孩怎么可能找到好对象？只有穷极潦倒或身染恶习的人才要她们。但和这样的人作伴，一生会有什么幸福可言？”²⁸

由此可见神父十分为孤儿担心，也深感弃养及嫁娶条件等恶习对孤儿造成的伤害。日据时期这种情况有相当的变化，社会环境的变迁、民众旧有思想的转变，孤儿院的工作逐渐得到人们的同情和认可，孤儿的处境也有很大的改观。

孤儿院收养孤儿，需要人力、经费等才能维持，因此天主教会也愿意有人来领养孤儿，日据时期这种事例不少。不过教会对领养孤儿有相关的规定。据杨惠娥调查，在罗厝教会的古文契书中，就有领养孤儿的记录文件，上文提到的《天主降生 1913 年曾标立甘愿养儿凭约字》、《天主降生 1913 年曾标立乞求女儿遵约字》为来自南投厅鲤鱼头保鲤鱼尾庄的曾标，在 1913 年向马守仁神父领养孤儿院女子李两，所立下的相关资料。²⁹此外，教会还专门制定有领养人遵守的规定。兹引罗厝教会当时制定的《教友乞求慈仁堂女子条规》³⁰如下：

教友求乞仁慈堂女子条规

1. 圣教会付给仁慈堂女子与教友切愿者就是照顾女子灵魂肉身的平安今世身后之福。
2. 教友求乞仁慈堂女子意系为相助圣教会称加道之有无送给多少银以便将资转收外教遗孩。
3. 该看待仁慈堂女子与自己家人亲生无异并不行任意打驱使如女婢等事。

²⁸ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 133。

²⁹ 杨惠娥，《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》，页 142。

³⁰ 黄清富等编，《罗厝耶稣圣名堂开教 125 周年纪念专刊 1875-2000》，页 19。

4. 该善待其灵魂是如学习答问切要及各等要紧道理经文及开悟时领其到堂告解领圣体及各等奉教人之本份。
5. 该堂女既及笄或要修道可要出嫁他人不得相强拂其意思。
6. 该堂女既以定意出嫁或在家修道得家业或办嫁妆与自己家人无异一体看待又当与本堂神父相商。
7. 该堂女倘不遵教训亦可暂时送入仁慈堂内姑婆代为劝责但所衣食该教友应当供给。
8. 教友既然求乞仁慈堂女子因家中乏人相帮或立女儿姐妹均可如日后该堂女配合自己家人或作小媳妇切不准乃圣教严禁。
9. 该堂女嫁后其夫身故倘再嫁应由本堂神父简择配其财礼仍由夫家收领但该堂女所生子女不准擅卖外教人。
10. 教友倘不遵以上所拟条规本堂神父立即将该女收回仁慈堂其原银不还。

从上面所列的条规可见，教会对领养人的条件规定得很清楚。首先“教友乞求慈仁堂女子条规”便规定了领养人必须是信徒，这样规定自然是为了确保孤儿在天主教的信仰的生活环境下成长，不至于丧失了信仰。条规的内容也明显的体现了这一点，如第1条便指陈领养人要照顾孤女的“灵魂肉身的平安今世身后之福”；第4条则敦促领养人不要疏忽对孤儿的宗教教育。上面给条文说明孤儿虽受领养人的领养，但很多时候仍要服从于教会。教会对受人领养孤儿的教养、身份地位及出嫁问题的规范，一方面当然是出于孤儿得到完善的照顾的考虑，但也体现其对孤儿精神生活的控制。

日据时期，孤儿院的孤儿，除了不幸逝世或被人领养外，大多在教会的安排下找到各自的归宿。考虑到孤儿的日后出路，此时期孤儿院除了对孤儿进行宗教教育外，还施予一般的普通教育，如上文提到的修身、日语、汉文、算数、裁缝、手艺等各科目，这些科目都是日据时期公学校的普通课程。不过宗教教育的仍是最主要的。孤儿在孤儿院成长，经过宗教熏陶，大多成为虔诚的信徒，不少成为传道妇（即姑婆），献身于传教事业。也有不少在孤儿院长大的孤女出嫁后婚姻生活理想例子。³¹

³¹ 大国督编，《台湾カトツク小史》，页381。

可见通过以上对台湾两所孤儿院的分析,我们可以看出天主教社会慈善事业的实质与特点。创办孤儿院是天主教教会传统的慈善事业,也是与新教较为不同的传教方式之一。台湾天主教教会创办孤儿院,收养并让弃婴孤儿接受天主教信仰,并时时敦促这些孤儿的信仰的维持,本质上就是具有很浓传教动机的传教活动。不过在具体活动的过程中,这种传教行为也就转变为富有社会服务性质的慈善救济事业。³² 然而教会关注更多的是传教本身,而且日据时期孤儿院的规模本来就很小,培养出的仍只是带有宗教思想的传统女性,因此孤儿院的慈善救济事业,在当时的影响是很微小的。

第二节 日据时期的天主教教育

一、殖民教育的政策与实施

19世纪末以来,日本的国家主义和殖民扩张主义日渐抬头。日本据台后,台湾被定位为殖民地。因此在日本以帝国主义的政治架构和以工业为主体的资本主义经济结构下,日人统治下的台湾“殖民地性格”,被统治者发挥到极至。而在教育方面,尤为显著。日据时期的殖民教育政策主要表现在同化政策、差别教育、愚民政策及国家主义教育四个方面。³³

日人据台后,一方面尽量废弃使用汉语和地方方言(如闽南话、客家话、山地语言),籍此来消灭台人的民族观念;一方面极力推行日文、日语,作为同化政策的最佳的工具。日本推行同化,采用的是渐进主义策略。日据初,为了吸引台人子弟进入公学校就读,日人在公学校设有“汉文课”,但此举并非真心教化台人子弟,其灌输仍是日本大和民族思想。当时的公学校所设的汉文课使用的是总督府公开发行的《汉文课本》,内容与国语(日文)课本相同,仅将原文汉译而已。里面则多为一些诸如“明治天皇”、“大日本帝国”、“台湾神社”、“天长节”等样板文章。³⁴ 即使如此,日人仍逐步的缩小汉文课的比率。1898年8月16日,殖民政府公布“公学校规则”,将汉文

³² 杨惠娥,《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》,页136。

³³ 详见《重修台湾省通志》,卷六,文教志学校教育篇,台湾文献委员会编,1993年4月,页215。

³⁴ 矢内原忠雄著,陈茂源译,《日本帝国主义下之台湾》(台北:台湾省文献委员会,1952年6月),页76-77。

并入读书课中，每周 12 小时；1904 年改为每周 5 小时；1918 年则减至 2 小时；1922 年该所有汉文课为每周 2 小时的选修课，并视地方情势，废留汉文课。1937 年 4 月，公学校的汉文课完全废止。³⁵ 对于汉文的废止，当时《台湾民报》的一篇文章一语道破其实质：“公学校用的国语教授，是同化政策的表现，……公学校不是学校，简直是人种变造所，是要将台湾儿童变造日本儿童，不是要教他学问，启发他的智识，仅仅是要使他变种，变做日本人种。所以知道公学校废止汉文科或汉文科改为随意科的原因，并不是因为要减轻儿童的负担，是要消灭民族观念，使儿童容易日本化的缘故。”³⁶

日据时期，为了培养可供利用的特定的人力资源以发展台岛的资本主义经济，殖民者在岛上建立众多的学校，但实行却是一种不平等的差别教育，尤其在初等教育（小学教育）阶段，其差别措施更为显著。³⁷ 在初等教育阶段，日人借口学童的“国语”（日语）的程度和能力有别，把初等学校分为小学校、公学校和教育所三种：小学校的师资力量最强、设备最好，专收日本学童；公学校的师资和设备都很差，专收台湾学童；教育所由警察担任教学，根本谈不上什么设备，专收“蕃族”儿童。初等学校以普及日语及日本文化为主要目的，所设的课程中日语、修身、读书等日式教育占总课时的 70-80%，教师大部分为日本人。公学校修完六年的总课程，其程度一般都在小学校以下，且升学率比小学校低得多。鉴于台民对差别教育和文化的失望和反感，1922 年 2 月 6 日，总督府以第 20 号敕令颁布了新《台湾教育令》，允许常用日语的台籍家庭子弟申请就读小学校，但由于会日语的台人不多，因而实际上只有少数台湾儿童才有机会进入小学校学习。³⁸ 1941 年太平洋战争爆发后，为了加紧推行同化政策，才在名义上把小学校和公学校一律称为“国民学校”，但教学内容仍然维持不变，日童教学使用课程第一表，台童使用第二表，“蕃童”使用第三表，程度悬殊很大。³⁹

日据时期，台胞的升学管道受到极端的限制。不光高等教育，就连进入中学也是相当不易。日本此种做法乃是愚民政策的表现。1908 年，曾为

³⁵ 王顺隆《日据时期台湾人“汉文教育”的时代意义》，在《台湾风物》49 卷 4 期。

³⁶ 《驳台日社说的谬论》，载《台湾民报》154 号，页 12。引自翁伟志，《日据时期台湾基督教之研究——以台湾长老会为中心（1895-1945）》（福建师范大学历史系硕论，未刊稿，2001 年），页 66。

³⁷ 《重修台湾省通志》，卷六，文教志学校教育篇，台湾文献委员会编，1993 年 4 月，页 216。

³⁸ 《重修台湾省通志》，卷六，文教志学校教育篇，台湾文献委员会编，1993 年 4 月，页 259。

³⁹ 《重修台湾省通志》，卷六，文教志学校教育篇，台湾文献委员会编，1993 年 4 月，页 216。

总督府首任学务部长的伊泽修二在检讨台湾的教育成效时强调：“虽然内地（指日本）实施义务教育制度，唯台湾则无此必要，尽可能教育上流或中流以上家庭之子弟，乃是殖民政策之良策。”⁴⁰ 总督府当局和一些日本殖民学者在考察了各国列强的殖民地教育情况后，考虑到许多殖民地的教育对殖民统治者带来的威胁，于是认为日据初实行的初等教育为主并缓慢扩张是明智之举。⁴¹ 为此，日据时期总督府仅有限的扩充公学校，并尽可能地防止和限制台人有接受较高等教育的机会。日据时期，中学教育的设立最初只是为了满足在台日人升学的需要。当时总督府设立的程度较高的台北中学、台南中学、及台北第一师范学校均只收日籍学生，不收台籍生。中学的校长均为日人。1922年颁布的新《台湾教育令》，对中等以上的各级学校采用“日台共学”的原则。虽然表面上废除了教育上的差别待遇，但由于入学考试考官多为日人加上必须通过日文考试和熟背教育敕语，因此事实上得以入学的台人并不多。⁴² 可见日人始终对于台人接受中等教育加于种种限制，千方百计控制台籍考生的升学率。日据时期，台籍学生在这种种限制下，升学的机会极少，⁴³ 只有家境较殷或获得资助的部分学生才能远涉日本留学。此外，中学教育的教学内容侧重于台湾地方需要，科目多为实用性。除了初等和中等教育外，日人在台还办有高等教育机构，包括医学校、商业学校、农林学校、工业学校等专科学校及台北帝国大学。这些机构同样排斥台人。同时日人实施的是“日本工业、台湾工业”的殖民政策，因此好不容易进入高等学校的台籍学生也往往被工、商类学校和科系拒之门外，多数只能学农、医。⁴⁴ 日人不鼓励升学，只希望公学校毕业生仍追随其父兄务农和经商，或成为新工业的半技术工人，从而满足殖民地建设对中低级人才的需求，同时达到了愚民政策的目的。

随着军国主义的膨胀，特别进入战时体制阶段，日人除了推行同化、差别和愚民政策外，还极力推行国家主义教育。日据时期，殖民地教育带有浓

⁴⁰ 持地三郎，《台湾殖民政策》（东京，1912年），页299。转引自吴文星著的《日据时期台湾社会领导阶层之研究》（台北）正中书局，民国81年3月，页98。

⁴¹ 吴文星著的《日据时期台湾社会领导阶层之研究》（台北）正中书局，民国81年3月，页98。

⁴² 驹达武(Komagome Takeshi)著，李明芳译《台南长老教中学神社参拜问题——“踏绘”式的权利形态》，载《中外文学》，第31卷第10期总第370期，台湾中外文学月刊社，2003年3月，页48。

⁴³ 庄明水等著，《台湾教育简史》（福建教育出版社，1997年7月），页133。

⁴⁴ 翁伟志，《日据时期台湾基督教之研究——以台湾长老会为中心（1895-1945）》（福建师范大学历史系硕士毕业论文，未刊稿，2001年），页65。

重的军国主义色彩。强调下级对上级的绝对服从，教师体罚学生被视为当然。日据时期的教育所谓的“一视同仁”，是以死忠于天皇为条件，极少宣传近代的人道主义、自由主义、或民主主义思想。⁴⁵

二、日据时期的天主教学校

事实上，台湾天主教在清统时期就有设立传教学校的计划和尝试。道明会传教士重返台岛开教不久，就开始挑选一些受洗的本地儿童，教他们读书写字，训练他们成为传教师。⁴⁶ 最初的一批学生实在由郭刚德神父委托良方济神父负责培训的。良方济对传道师的培养极为重视和热心。1867年10月15日，也就是道明会在台开教第8个年头，良方济神父进而向菲律宾道明会省提出创办传教学校设想，目的是帮助当地小孩学习读书写字，从而以这些孩童为媒介，使当地人认识教会。⁴⁷ 良方济的建议得到道明会的支持，并得到道明会600元的资助，于是于1868年在高雄沟子墘建设一草顶的竹造结构的校舍⁴⁸。但由于无人报考，只好由中国大陆募若干名学生草草开班。开学不久，多数学生因不服水土而犯病。于是道明会认为不适宜在台湾培养传道师，首次办校计划归于流产。⁴⁹

随着传教的拓展，传教师的作用益显突出，培养本地传教师更显重要了。鉴于传教师相当缺乏，1872年4月13日的台湾教务报告再次提到设立学校培养本地传道员一事：

“在台湾的所有神父都认为，要获得足够的传教师，唯一的办法就是设立修道院或学校，以训练传教师，学校不需要太大，只要能容纳十位或十二位年轻人就可以。

我们已有一些年轻人，另外再招募一些；课程包括基督徒的一般教育和科学训练，有一天他们就能从事传教工作并能协助无信仰者领受圣事。即使有人从来发现不适合从事传教工作，至少我们的宣讲和指导，使他们获益匪浅。”⁵⁰

⁴⁵ 《重修台湾省通志》，卷六，文教志学校教育篇，台湾文献委员会编，1993年4月，页218-219。

⁴⁶ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页53-54。

⁴⁷ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页75。

⁴⁸ “A Special Issue on the Catholic Church in Taiwan: 1626-1965”, VERBIST STUDY NOTES, Nr. 16 Fb. 2004. Published occasionally by the China Program Of the CICM SM Province, p69.

⁴⁹ 大国督编，《台湾カトック小史》，页219-220。

⁵⁰ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页109。

在台道明会传教士向马尼拉省会呈报了建校的请求并请求省会支援建校经费，立即得到省会长的批准和支持。在高贤明神父的带领下，经过一番积极的筹备工作后，一所传教学校终于在次年（1873）10月在高雄前金落成。不过不知什么缘故，办学不到两年就“什么也没有了，连回忆都很难。”传教士又筹措建另一所学校，仍告失败。⁵¹从这以后，道明会士似乎再也没重新提起建校的请求⁵²，直到日据时期。

上面通过对台湾天主教创建教会学校最初努力的回顾，我们清楚见到，清统时期在台的道明会传教即已对设立传教学校一事曾一度相当重视。同时知道，教会设立学校主要目的是培养本地传教师，只局限于神学训练，应不属于社会教育的范畴。⁵³不过传教士同时认为教会学校也可作为一个沟通的桥梁，让群众了解教会从而接受福音。这个建校的思想，也充分体现在日据时期的教育事工上。

清统时期，台湾天主教会几次创办学校均告失败，以致后来销声匿迹。直到日据时期，由于社会状况的改变及传教的迫切需要，创办学校才重新提上日程，教会教育事业才有了突破。日据时期，西班牙多明我会在台办的各种教育，但从影响方面来说，远远不如在台基督教长老会。新教长老会在台设立了很多的学校，有各种类型，形成一个完整的培养体系，归纳起来有以下几种类型：小学、中学、神学、主日学、训导堂。⁵⁴天主教在台的教育，

⁵¹ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页114。

⁵² 不过据良方济神父1887年5月26日的传教信件：何安慈在北部开教不久，即把租作传教所的房子“入口处（可能是厅堂）”改作一所“学校，大约有20个年轻人，从早到晚在诵读孔子和他门徒的著作”。（参见《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页125）；还有，大国督书记载：高恒德来台后，于1891年任“高雄神学生养成所主任”（参见大国督编，《台湾カトック小史》，页398）；另据“A Special Issue on the Catholic Church in Taiwan: 1626-1965”载：清季台湾天主教一些堂区建有“catechumen school”（教理学校），1892年台南教会还建立一所学校教授汉文，不过用的是教会编的教理课本（可能是汉文教理书）。（参见“A Special Issue on the Catholic Church in Taiwan: 1626-1965”，VERBIST STUDY NOTES, Nr. 16 Fb. 2004. Published occasionally by the China Program Of the CICM SM Province, p69）；此外，清季罗厝教会曾在员林办“天主教教理厅、汉学研究班”，早期著名的传道师陈沛然就是最早受聘为该教理厅的汉学教师。（参见邱季卿主编，《天主教台中教区员林圣体堂开教百年纪念专刊1898-1998》，页39）。结合其它文献，何安慈办的学校、“高雄神学生养成所”及1892台南成立的学校，应该是与“天主教教理厅、汉学研究班”同一种性质，是一简单的培养本地传教员，算不上正式学校，因此严格的说清季台湾教会并未成功的举办过一所正规的学校或神学校。

⁵³ 本文为了论述方便起见，根据办校目的和招生的对象，把台湾天主教教育分为神学教育和社会教育两类。

⁵⁴ 翁伟志，《日据时期台湾基督教之研究——以台湾长老会为中心（1895-1945）》，页66-67。

根据性质的不同,可分为神学教育和社会教育。天主教在台创办的神学教育,主要是各种传道学校。除了神学教育外,日据时期天主教在台还办有社会教育,主要有书房和静修女中两种。

J.M. Planchet 编的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon* (法)对台湾天主教设立的传道学校作过统计,并对这些传道学校做过精细的分类。兹采用该年鉴相关数据制表如下:兹介绍如下:

表 5-2-1 日据时期天主教在台办学部分年份统计表

项目	年份	1914	1919	1923	1925	1927	1932
1	修道院 Séminaire 学拉丁语者 Latinistes: 学神学者 Théologiens:				1	3	3 6
2	修道士 Religieuses Dominicaines 欧洲人 Européennes: 本地人 indigenes: 总计						9 2 11
3	教授教理者 Catéchistes 男 Hommes: 女 Femmes:		25 11	23 14	27 20	20 15	27 22
4	男女教员 Maitres et maitresses de école:						23
5	Ecoles primaires: 学生(数) Eleves:		9 400				
6	Ecoles paroissiale (所/处): 学生(数) Eleves:			13 755	17 703	22 858	68 1523
7	Ecoles Secondaires: 学生(数) Eleves:			3 268	3 268	8 436	
8	Collèges de Catéchistes: 学生(数) Eleves:		16				1 12
9	Collèges: 学生(数) Eleves:			2 17	2 13	2 15	
10	Collèges de filles: 学生(数) Eleves:		1 310				
11	Collèges Mixte de filles: 学生(数) Eleves:			1 486	1 361	1 376	1 470

资料来源: J.M. Planchet 编的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon*, 1916、1921、1925、1927、1929、1933 年度,分别为第 318-319、310、394-395、413-414、450、570 页。又: 为准确反映 J.M. Planchet 的分类,这里保留了原资料的法文称呼。

对上表分得如此精细的各类学校，有必要进一步进行分析，以便使人们了解各类学校在当时具体是什么学校，比如是神学校还是社会办学。

在 J.M. Planchet 编的天主教年鉴的年鉴中，静修女中的法文称呼是“Collège de la Be Imelde”，即静修女中西班牙名称“Colegio de la Beata Imelda”的法译；J.M. Planchet 还在下面注明“Collège de enseignement secondaire”（即中等（或高等）学校）⁵⁵，并开列了天主教静修女中的的有关数据（详见后面表 5-2-2）。据有关文献得知，日据时期的台湾女子中学，日人称之为高等女学校或女子高等普通中学。⁵⁶ 可见 J.M. Planchet 记载无误。通过表 5-2-1 表 5-2-2 的几项相关数据对比，我们发现：上表（表 5-2-1）中的项目 10 和项目 11 的数据表 5-2-2，除了 1925、1927 年学生数可能由于印刷原因而有一点出入外，其余年份的数据都相同，因此表 5-2-1 中的项目 10 和项目 11 所指的学校即为静修女中。项目 5 的 Ecoles primaires 和项目 6 的 Ecoles paroissiales 可分别译为“小学校”和“堂区小学校”，从名称、学校个数、学生数对比来看，都很接近，应是同一种学校；从学校名称、及学校数目和学生数都比较大来看，应该是教会在堂区或堂区周围开办的小教会学校或一些书房（私塾）之类的学校，给周围的儿童教授一些教理并办有普通教育，不是专门培养神学生；大国督书中有提到的日据时期高恒德曾创办书房；上面的数据说明日据时期这类学校的确存在，并且规模不小。至于项目 7 的 Ecoles Secondaires 和项目 8 的 Collèges de Catéchistes，则可译为“中等学校”和“要理学校”。在法文中“Ecoles”既可统称“学校”，也可特指“小学校、小学”，“Collèges”则一般指“中学”。因此结合学校名称和学校个数及学生数，项目 7 和 8 应该是文献中所说的传道学校或传道师养成所，鉴于项目 7 学生数比较大，而日据时期天主教专门培养传教师的传道师养成所的规模似乎从来没有过这么大。因此通过对比，可以认为项目 7 指的是传道学校，这类学校在培养传道师同时也训练其它信徒学教理，而且程度比项目 5、6 来得深一些；而项目 8 应该就是传道师养成所或叫修院，专门培养传道员。

关于日据时期天主教在台创办的传道学校。黄德宽的译书有一些记载。兹录如下：

⁵⁵ 参见 J.M. Planchet 编, *Les Missions de Chine et du Japon, Dixième Année, 1933*, p569.

⁵⁶ 《重修台湾省通志》，卷六文教志学校教育篇，页 304。

引录一：1903年第一批西班牙道明会修女来到打狗（高雄）接管圣婴孤儿（即高雄孤儿院），几年后在高雄设立了一所女子传道学校。⁵⁷

引录二：1904年道明会神父在罗厝创立了传教学校，后来搬到台北，最后改成小修院。⁵⁸

引录三：1920年杨多默（Tomas de hoz）继任为台湾监牧后，在高雄设立了修道院，专门培养本地司铎。⁵⁹

引录四：据1928年台湾的教务报告，当年岛上共有12所传道学校（不包括静修女中），其中三所男校、九所女校。⁶⁰

引录五：1936年的教会报告曾提到当年台岛除了静修女中外，“尚有二所传教学校，男女各一，及各种培训班”。⁶¹

从引录中可以发现，道明会士在报告台湾的传教学校的个数时前后出入很大，J.M. Planchet 所列的学校数目与这些报道差比较多。因此有必要作一分析。

对比引录四所举的数据与前面表 5-2-1 的 1927 年份的学校个数，则 1928 年台湾的教务报告所说的学校应是 J.M. Planchet 所说的 Ecoles Secondaires 和 Collèges de Catéchistes，即表 5-2-1 中项目 7 和 8 所指的学校，是主要用来本地培养传道师的；如果这成立的话，那么表 5-2-1 中的项目 5 和 6 的学校就应该是教会办的书房之类的小学校或者是引录五中所说的“各种培训班”，这些小学校大多都相当简陋，一般只有一个可共读书写字的房间。综合上面资料，可以得出一个结论就是：日据时期台湾天主教办过许多传道学校，但只有少数几所规模比较大，称得上“传道学校”或“传道师养成所”，大部分是培训班性质的小传道学校，或兼有普通教育性质的书房或教理研习所。而这种书房或教理研习所常由传教师来负责承担。从 J.M. Planchet 所列的 1914-1932 年间的几个年度的传道员（Catéchistes⁶²）数目来和人员的比

⁵⁷ Pablo Fernandez O.P. 黄德宽译《天主教在台开教记—道明会士的百年耕耘》，页 26。

⁵⁸ Pablo Fernandez O.P. 黄德宽译《天主教在台开教记—道明会士的百年耕耘》，页 28。

⁵⁹ Pablo Fernandez O.P. 黄德宽译《天主教在台开教记—道明会士的百年耕耘》，页 26。

⁶⁰ Pablo Fernandez O.P. 黄德宽译《天主教在台开教记—道明会士的百年耕耘》，页 190。

⁶¹ Pablo Fernandez O.P. 黄德宽译《天主教在台开教记—道明会士的百年耕耘》，页 196。

⁶² “Catéchistes”直译应该为“传授教理者”，这里指的是传道员；不过从字面意思也可看出传道员的任务和性质。

率（男、女）来看，当时的学校确实是比较多的。

可见，日据时期台湾天主教天主教是十分重视教育事工。下面以具体的学校，对教会教育作进一步分析。

神学校

根据前文的探讨，日据时期台湾天主教的神学教育，是源于清统时期创办传教学校培养本地传教师的努力。不过清统时期在台天主教创办学校的计划均遭流产，其本地传教师的养成是由神父在堂区内个别训练而成。日据时期，天主教比前一期有了新的发展。其中就是成功设立多所神学校，培养了本地传道士。天主教在台设立的神学学校，一般称为传道学校或传道师养成所。虽然日据时期有天主教像 J.M. Planchet 所列的如此多的学校，但无论在教学设备、学校规模方面，均不如在台的长老会办的神学校（如台南神学院、牛津学堂），社会影响自然不如长老教会。日据时期，新教长老会的神学教育开始采用新式教育体系⁶³，拥有一套比较完整的从低到高的神学培养体系，可以独立培养专门的神职人员（比如牧师），如牛津学堂。而天主教的神学校，招收的基本上是小学阶段的孩童，授予他们神学等知识，毕业出来只能当传道士（非正式神职人员，只是协助神父传教），如果要进铎，获得神品成为神父，还必须到专门的神学院培养，如厦门、日本、菲律宾等地的天主教神学院或修院。台湾第一个本地神父涂敏正就是到厦门修道院和香港神修院学习才获得进铎资格的，而另外两个本地神父李天一和李惟添则是到日本修院学习而进铎为神父。⁶⁴日据时期台湾总共就产生 3 位本地籍神父。不过在日据中后期，台湾天主教开始尝试神学生，比如斗六的小神学生养成所（后来迁到台北）；黄德宽的译书也提到 1920 年杨多默（Tomas de hoz）继任为台湾监牧后，在高雄设立了修道院（Séminaire），专门培养本地司铎；另外 J.M. Planchet 编的年鉴记载在 1925-1932 年间少数几个学拉丁语和学神学的神学生（Latinistes 和 Théologiens），并且有一些（7~11 名）的

⁶³ 吴学明，《台湾基督长老教会的三自运动（一八六五~ 一九四五）》，载《台北文献》直字 121 期，1997 年 9 月，页 180。

⁶⁴ 古伟瀛，《台湾天主教史上的里胁浅次郎和涂敏正》，载国史馆主办的《二十世纪台湾历史与人物学术讨论会》抽引本，（台北：国家图书馆，2001 年），页 13-14。

多名我会修道士 (Religieuses Dominicaines), 1932 年还出现了两名本地 (indigenes) 修道士。⁶⁵ (见表 5-2-1)

不过虽然 J.M. Planchet 对在台天主教教会学校作了一定级别的划分, 但实际上, 从相关的日据时期的史料来看, 还未发现这几类学校之间有联系, 也就是说, 较低的学校 (如书房, 天主教书房也有训练学生学教理) 是并不是为较高的学校 (如传教师养成所) 输送学生而设的。天主教的各种传道学校基本上各自为政, 独立培养传道师。可见当时台湾的天主教教会教育并非是系统的。在这点上, 与新教长老会的教会学校很不一样。

下面就个别的传教学校加以探讨:

1. 罗厝传道学校

罗厝传道学校 (即罗厝传道师养成所), 成立于 1904 年。由于多种原因, 特别是人力物力缺乏的原因, 台湾天主教一直未能成立专门的机构培养本地传道员。罗厝传道学校是台湾天主教首次创办成功的传道学校, 因此被称为台湾天主教第一间传道学校。罗厝传道学校培养不少优秀的本地传道员, 大国督书称“从来于本岛之天主公教传教事业上, 能产生大效果者, 系由于配置全岛各圣堂之罗厝传道养生所之毕业生。”⁶⁶

罗厝传道学校的设立应归功于马守仁神父 (Manuel Prat)。1903 年马守仁接任罗厝本堂神父, 便积极筹备设传道学校。1905 年 4 月, 传道学校终于落成, 初次招收 14 名学生⁶⁷, 学制四年。马守仁聘请罗厝传道员邱超然为传道学校的教师。1907 年白斐理 (Filipe Villarubia) 来到罗厝协助马守仁办理传道学校, 并担任副本堂。另外 1903 年马守仁从菲律宾马尼拉圣多玛斯大学取得一部西文打字印刷机, 出版了教理书和祈祷书。如据马守仁于 1908 年 10 月 25 日报道, 当时他们正在印刷一本《热心参与弥撒》的小册子, 已印了一半。出版工作是由神父负责的, 传道学校的学生协助帮忙, 如帮忙制作活字版。⁶⁸ 印刷事业对传教学校的顺利开办乃至教会传教事业发展起了

⁶⁵ 不过据分析, “Religieuses Dominicaines” 更有可能是道明会修女, 详见本文第三章第一节“上帝的牧者: 传教人员”。

⁶⁶ 大国督编, 《台湾カトツク小史》, 页 284。

⁶⁷ 据大国督书载, 罗厝传道学校初次招生是 12 名, 参见大国督编, 《台湾カトツク小史》, 页 324。

⁶⁸ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》, 页 181-182。并参照古伟瀛〈台湾天主教史上的里胁浅次郎与涂敏正〉, 页 3。

重要的作用。

罗厝的传道学校共办有 3 期，培养的传道员毕业后分派到台湾各地教堂服务，月薪 12 元。⁶⁹ 由于罗厝传道师养成所培养的传道师所取得显著成效，天主教教会当局为了提高学生的素质与水准，于是从第四期起（1914 年）将罗厝传道师养成所迁至当时台湾首府——台北的蓬莱街天主堂（即大稻埕教会），成立台北传道学校（1915 年；即蓬莱街天主堂附属传道师养成所）。马守仁随学校到台北主持校务，⁷⁰ 并负责专授汉文和要理学两科。后来由于马守仁升任厦门教区主教，加上传道生多数来自台岛中南部，不合北部的水土，导致半途退学者日增，最后台北传道学校被迫关闭。

2. 高雄女传道养成所（即女传道学校）

1921 年在高雄成立，主要培养本地姑婆（即女传道员）。高雄女传道养成所前后有 3 届，共培育出 20 名女传道员，包括第一届 7 名，第二届 6 名，第三届 7 名。⁷¹

3. 台南传道学校

台南传道学校（即台南传道师养成所），成立于 1924 年。成立之初仅有七、八名学生，由熟谙台语的洪罗肋神父为初任主任。大国督书认为关于该校的设立没有什么特别之处，但称赞该所的毕业生——于 1940 年服务于大湾的林传道师，以及服务于斗六的传道师等——是模范传道师。⁷² 可见该所比起蓬莱街天主堂附属传道师养成所及蓬莱街天主堂附属小神学生养成所，还是取得了一定的成就。此外对于台南传道师养成所，值得特写一番还有一个人物，便是毕业于该所的涂敏正神父。涂敏正是台湾第一位本地神父，也是日据时期台湾仅有的三个本地神父之一。涂敏正神父在台南传道学校毕业后，被保送至厦门白水营小修院，之后又到香港仔华南总修院深造。⁷³ 1937 年 12 月 9 日，在厦门被授予司祭，归台后在台北近郊各部落传教，于 3 年

⁶⁹ 黄竹榻，《台中教区天主教罗厝天主教会简史》，页 4。江传德，《天主教在台湾》，页 188。

⁷⁰ 江传德，《天主教在台湾》，页 188。大国督编，《台湾カトック小史》，页 284。

⁷¹ 大国督编，《台湾カトック小史》，页 384-385。

⁷² 大国督编，《台湾カトック小史》，页 371。

⁷³ 古伟瀛，《台湾天主教史上的里肋浅次郎和涂敏正》，国史馆主办的《二十世纪台湾历史与人物学术讨论会》抽引本，（台北：国家图书馆，2001 年），页 13。

后转任树子脚本堂神父。⁷⁴

4. 斗六小神学生养成所

1926年，斗六开设小神学生养成所，白斐理神父任主任。最初招有4名小学生。次年2月，其中3名因成绩不佳而中途退学。剩下一名与另一名新入学的学生被送到厦门神学校学习拉丁语与汉文，并于1930年9月转入东京的大神学校就读。不过在第四年（1933年），一名染病，另一名因成绩不佳，均半途退学。1931年，养成所又从田中招考第二批学生，共5名，其中一名不久便退学，其余4名在养成所学习了两年。两名进步较快，因成绩优秀被送至日本福冈的神学校就读，后再到四国的松山学习，但不知什么原因，中途辍学。剩下留在田中的2名学生。1933年和1934年分别再招考2名和4名学生。这样在1934年，共8名学生在田中小神学生养成所就读。然其中3名不久半途辍学，仅留下成绩较优良的5名。

天主教会当局鉴于田中是乡村，学生学问不易进步，遂于1936年将该养成所迁至台北蓬莱街天主堂，即台北小神学生养成所（蓬莱街天主堂附属小神学生养成所）。留下的5名学生也随学校到台北，白斐理神父随往并担任主任兼授拉丁文与音乐两科。其余物理、化学、数学、地理、日文等各科，均招聘附近的静修女中的教师充任。在5名学生中，有3名专心学业，进步比较快，于1937年9月，转送至日本东京大神学校留学。余下两名均半途退学。1939年4月，招第四批神学生共8名，其中半数在开学不久即退学。余4名由多玛斯（Tomas Pascual, 又称巴多玛）神父负责。⁷⁵

从上面介绍可见，教会创设传道学校，乃是为了培养传道人才。传道学校一般不带有普通教育，即不招收非信徒学生。传道学校除了教授神学课程之外，也有汉文、物理、化学、数学、地理、音乐等课程，可见传道学校的教育仍有考虑到社会的一般的需要。比如日语，这是官方要求的语言；设汉文课，则更多是考虑到当时台湾的实际。日据时期总督府虽然极力推行日语，不过台湾普通民众通用的仍然是“汉文”。当时台湾所谓的“汉文”，不只是

⁷⁴ 大国督编，《台湾カトック小史》，页371-372。

⁷⁵ 大国督编，《台湾カトック小史》，页289-291。

指汉语文言文，还包括闽南话、广东话、客家话等各种汉语方言。日据时期是传教学校的规模都很小，这也延续了清统时期的办校思想，“学校不需要太大，只要能容纳十位或十二位年轻人就可以”⁷⁶。这也体现了培养本地传教人员这一宗旨。可见天主教的传道学校实施并不是普通的教育，而是神学训练的宗教教育。

书房教育

日据时期存在一种特殊的教育机构——书房。书房是清统时期遗留下的产物。据《台湾教育沿革志》载：

“清朝时代的府县儒学、书院、义塾等官立者，至我（日本）领台后全部废除，而民间的书房义塾等依然从事初等教育的工作。依明治二十九年（光绪二十二年，西元一八九六年）地方厅的调查，书房义塾数目因战乱而减至半数，其后有渐增的趋势。”⁷⁷

可见，日本据台后，清朝官立的义学、义塾、社学及官立的书院、儒学也随政权的改易也消失。而民间的私立的义学、义塾，以及自费的各种学校和私立书院，仍保留下来。由于日人仍使用“儒学”、“书院”等词，可见这里所说的书房、义塾，指的是包括所有私立的义学、义塾及自费的各种启蒙学校。又据明治 29 年木下邦昌视察报告书说：

“书房的设置，或由有子弟有心教育的人二、三十名合力聘请教师开设学堂，或由教师自行募集学生开设学堂两种。教室通常都在教师住宅，有时也由家长共同选择适当的场所，往往选在观音堂或庙里。没有特别的建筑成学校的。学堂的名称借由教师自订。……义塾有官立和私立，是招收不能上民学的平民子弟之初等、中等教育机关。”⁷⁸

依此所言清代保留至日据时期的学校，若不计算书院的话，只有书房和义塾而已。根据《重修台湾省通志》，“书房”一词并未曾出现在清代所有的府县志里，是日人所创的名词。所以从以上两段引言可知：自费的书房即指

⁷⁶ Pablo Fernandez O. P. 著黄德宽译《天主教在台开教记道明会士的百年耕耘》，页 109。

⁷⁷ 《台湾教育沿革志》，页 969，引自《重修台湾省通志》，卷六，文教志学校教育篇，台湾文献委员会编，1993 年 4 月，页 95。

⁷⁸ 《台湾教育沿革志》，页 968，引自《重修台湾省通志》，卷六，文教志学校教育篇，台湾文献委员会编，1993 年 4 月，页 96。

自费的启蒙学校，如蒙塾、蒙馆、家塾、私塾等；除了书房，还有免费的义塾或义学。另外，书房也就是学堂，一般只有一间教室而已；而义塾又与民学对比，说明民学是自费的，因为义塾是免费的。义塾与民学皆包括初等、中等教育。书房或由家长合力聘教师或教师自行开设，加上书房和民学皆为自费，因此这里书房即指民学。⁷⁹

明治 31 年 1 月 15 日在书房义塾的讨论中，嘉义县代表说：“义塾现在实在已经没有了，以书房称之可也。”⁸⁰可见至少在嘉义县，明治 31 年初时，已无免费的义塾，其他各县也可能存留不多。根据以上分析，日据时期台湾的传统教育的学校存留情况如下：

- 一、官立学校：儒学、书院、义塾（全遭废除）
- 二、私立学校：免费：义学、私塾（逐渐减少）
自费：书房（学堂、民学）（继续保留）

关于天主教书房教育记载，相关记载极少，日后学者也很少提及。大国督书中，留有些许的记载。为帮助人们对此有些了解，兹全文引用如下：

“……在此情势下之高恒德神父，以为自光绪一八年西一八九二年在台南设立教会以来，一进一退仅十二名之教友对职责上有亏，并为使该区之教势兴旺计，排除万难另建圣堂及道理厅，不计费用而采用信德最坚之传道师数名，采用我教会之教理课本。开设书房教授汉文，竭其所有方法勉力传教，尤其在书房方面所收之成绩相当可观，因之再进一步准备教授罗马字之时，詎料于民国元年西一九一二年希烈神父（即高恒德，引者注）公出我大陆方面，致此一事业一时停顿，使其将来投一暗影。幸而不久有余智谋神父来任，继承高恒德神父之志再向教书事业迈进，结果教理研究班甚为进步，又他方面之书房普通教育实绩大振，尤其不能升中学之贫穷子女，自动请入书房攻读者续增，间接对我传教事业上有莫大之帮助。其后于民国一二年西一九二三年希烈神父转调马尼刺，其缺由洪罗肋（或称洪公）神父接任，洪神父亦继续扶持前任之遗创事业，而每年能获得十名左右之新教友。……”⁸¹

⁷⁹ 《重修台湾省通志》，卷六，文教志学校教育篇，台湾文献委员会编，1993 年 4 月，页 96。

⁸⁰ 《台湾教育沿革志》，页 968，引自《重修台湾省通志》，卷六，文教志学校教育篇，台湾文献委员会编，1993 年 4 月，页 96。

⁸¹ 大国督编《台湾カトック小史》，页 367-369。

文中“在此情形下”是指当时 1918 年开始教廷和外国教会提供给台湾天主教会的经费逐年减少，导致台岛传教经费短缺，不得不裁减传道人员并节约各方面开支。由此可见，高恒德建立书房应该是 1918 年后不久，初衷乃是为“教势兴旺计”，从引文中我们可以明显看到这点。不过高恒德所创办的书房内同时办有教理研究班和普通教育，教内教外的子弟皆收，为当时未能升入中学的贫穷的子弟提供就学的机会，可见是一半神学性质社会教育，而且程度似乎略高于当时政府的初等教育。值得一提的是，当时的课本多采用教会的教理书，因此吸引了一部分非信徒的子弟入教。

此外，引文中虽未明确说明高恒德办的书房是自费还是免费，但据前文分析已知日本据台不久免费的义塾数量极少，已基本消失。另外《台湾カトック小史》一书是日人大国督在台湾第二任监牧杨多默口述的基础上编辑而成，而且大国督原来就是静修女中的日语教师并且是天主教徒。⁸² 从前文得知日据时日人对书房与义塾区别已有明确的认识，因此大国督对此区别也应该了解。加上高恒德办的书房已是 1918 年以后的事情，并且是出于传教经费困难的考虑而发起的。综合上面分析，高所办的书房很可能自费的，或者收一部分学费；而引文中的“在书房方面所收之成绩相当可观”等字眼似乎与前面的经费困难的处境相呼应，似乎也说明了这一点。不过鉴于当时不少台人常把书房义塾相混淆的事实以及传教士出于传教的考虑，高所办的书房也可能是免费的，只是为了吸引望教者或教育信徒子弟。如果这样的话，高恒德办的学校是义塾而非书房。

根据 J.M. Planchet 编的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon* 提供的数据分析(见表 5-2-1)，日据时期天主教创办的这种书房可能为数不少。客观地看，这种书房式的教会学校的确为堂区周围普通百姓子女特别是贫苦人家的孩子提供读书认字的启蒙教育的机会，并且籍此使教会更易于接近民众，方便其传播基督的思想，因此每年都能赢得不少的望教者。不过随着日人同化政策的逐渐增强，加上书房教育内容单薄陈旧，跟不上时代的发展，

⁸² 杨嘉陆的译书原书就是大国督编的《台湾カトック小史》。陈嘉陆译书注明原书的著者为杨多默，由于杨之译书中的人名的译名多不统一，一个人有几种译名，余曾费很大气力进行校对，并发现该书与大国督书内容一致；为此，余曾咨询于台大历史系教授古伟瀛先生，得答复如下：“杨多默之书，即是大国督之书(日文)。大国督将杨氏所述记下而成，在道明会看来，即是杨之书，但在记录上为大国督。大国督为静修女中的日语老师、教友，因而成为执笔者，杨嘉陆所译即为此书，但中文太差，为人批评。”

书房教育便日渐式微。加上教会对普通教育并不重视，与教会传道学校及稍后成立静修女中相比，教会书房教育对整个台湾社会的作用是十分微小的。

中学教育

日据时期天主教在台创办中学，只有台北静修女中，其前身为“静修高等女学校”⁸³，西文称 Colegio de la Beata Imelda 英译即 Blessed Imelda's School，是为了为纪念一位静心修身的意大利小圣女而命名的⁸⁴。陈嘉陆译书中称静修女中为“台北私立静修女子中学校”。⁸⁵目前所留资料不多。根据前人一些相关文章⁸⁶及一些文献，对日据时期天主教成立和发展的经过作一梳理。

1. 静修女中成立原由及时间考证

根据 Religiosas Misioneras de Santo Domingo UN SIGLO DE APOSTOLADO (1887-1987) 一书的记载，早在 1859 年台湾道明会传教士便已经开始酝酿着创办一所女子中学的理念，但困于经济的拮据，一直未能实现。⁸⁷直到日本据台以后，随着社会形势的变化，基于传教发展的考虑，创办中学一事再次提上了日程。1906 年 6 月 20 日，林茂才神父 (Clemente Fernández，即林启明) 向西班牙玫瑰省会长神父报告台北大稻埕的教务时，积极建议道：“至于使工作更有效的办法，我建议办学校。如果在台北能设立一所中学，并由兼晓日语、英语的神父管理，一定很成功。”⁸⁸ 1909，台湾教会向有关当局申请，要求设立一所女中，但未获准许。⁸⁹ 1913 年台湾脱

⁸³ 方豪，《台北市天主教志略》，《台北市志》卷四社会志宗教篇，总第 1961 页。日据时期，台湾女子中学，日人名之为高等女学校或女子高等普通中学(乃教育令公布之后一时之称)。大国督编《台湾カトック小史》，页 291。

⁸⁴ 古伟瀛，《静修女中》(《见证》2000 年 5 月号)，页 21-22。

⁸⁵ 陈嘉陆译，《天主教来台传教壹百年简史》，高雄：天主教道明会，1960 年(网络版)。

<http://www.cathlinks.org/>

⁸⁶ 主要有：古伟瀛《静修女中》(《见证》2000 年 5 月号，页 21-22)，及苏婴珠《静修事知多少》(《见证》2002 年 3 月 14 日，网络版)等。

⁸⁷ Religiosas Misioneras de Santo Domingo UN SIGLO DE APOSTOLADO(1887-1987)，FIDEL VILLARROEL, O. P. ROMA 1993 ISBN Tipografía Vaticana p.251；苏婴珠《静修事知多少》，载《见证》2002 年 3 月 14 日，网络版。

⁸⁸ Pablo Fernandez O. P. 黄德宽译 《天主教在台开教记—道明会士的百年耕耘》，页 173。

⁸⁹ Pablo Fernandez O. P. 黄德宽译 《天主教在台开教记—道明会士的百年耕耘》，页 193。

离厦门教区，成立独立的监牧区，林茂才被教廷任命为首任监牧。林茂才任监牧后，便积极筹备创办中学。终于在多方努力下，于1916-1917年间如愿以偿。

对于静修最初成立经过，有些不太一样的记载。兹引如下以作对照：

1928年的台湾教务报告：

“早在一九〇九年，教会即向有关当局请求许可，设立一所女中，但直到一九一六年才实现这目标。由当时的监牧林启明主教买下了一个破产的造酒厂，改建而成。1917年得到总督府民政局的许可状，但教育当局直到一九二一年才正式承认，此校为外国人办的私立学校。”⁹⁰

大国督书（陈嘉陆译书同）载：

“教会当局以设立女子中学，不分日台籍之女子施之教育，以贯彻其传教之目的，故当时林启明教区长，由马尼拉圣道明支会借款六万元，于蓬莱街圣堂横对面之马路侧，以八三六坪之教会所有地点，兴建两厝之校舍及五六〇坪之宿舍，受当时日总督府之许可，于大正六年（1917年）四月一日，由林启明教区长任初届校长，而举行盛大之开学典礼。”⁹¹

方豪撰《台北市天主教志略》载：

“静修女中之前身，乃静修高等女学校，民国六年四月一日由当时之‘台湾天主教会财团法人圣徒会’呈请日人准予成立。地点在蓬莱天主堂侧对面，今名宁夏路，旧名六馆仔街。在日据初期，其地有‘台湾制酒会社’，社长吴文秀，但不久即倒闭土地售于天主教会。林茂才神父即开办茂源制酒工厂，购置新机器，酿制各种酒类，规模之大，冠于台北。教区基金，赖此奠定。但为发展教育，林神父共拨地八三六坪，又建宿舍五六〇坪。日台籍女生均收。由林茂才任第一任校长。”⁹²

古伟瀛著《静修女中》载：

“台湾首任监牧林牧才（Fernandez Clemente，又称林启明或林茂材等）颇欲有所作为，乃向马尼拉道明会借了六万元，于一九一六年在—酒厂旧址，兴建了台北私立静修女学校，西名为真福严美黛学校（Blessed Imelda's School），为纪念一位静心修身的意大利小圣女。此校于一九一七年四月一

⁹⁰ Pablo Fernandez O.P. 黄德宽译 《天主教在台开教记—道明会士的百年耕耘》，页193。

⁹¹ 大国督编《台湾カトック小史》，页291-292。“林启明”，即林茂才。

⁹² 《台北市志》，卷四社会志宗教篇，总第1961-1962页。

日开学，招收日本及台湾女生，由林监牧担任校长，并由菲律宾派遣修女来协助。”⁹³

苏婴珠《静修事知多少》所载较为详细：

“一九一三年教廷任命根礼孟德斯神父（即林茂才）为台湾教区第一任监牧，一九一六年香港玫瑰道明会将部份资金转存到台湾，请根礼孟德斯监牧代为管理，因此机缘，于是根礼孟德斯监牧向香港玫瑰道明会筹借资金，而以六万圆日币买下位于宁夏路的酒厂，并以酒厂作为抵押，随后将酒厂稍加整修，即转变成一座巍峨的学府，命名为 Colegio de la Beata Imelda 英译即 Blessed Imelda's School 中文意即贞女严美黛的学校就是静修女中。……

教育局来视察后，对学校的一切都留下极好的印象，于是学校在一九一六年四月十日开学，招收本省籍和日本籍学生共一百五十位。一九一七年总督府民政局发给许可状，而教育局则在一九二一年正式承认这是一所由外国人创办的私校。”⁹⁴

在上面几项引文中，1928 年教务报告为最早。此报告乃巴多玛神父（Tomas Pascual，即多玛斯）于 1928 年所写。巴神父于 1898 年来台，1912 年 6 月调往马尼拉，1916 年 3 月第 2 次来台。1929 年 6 月巴再次调往马尼拉，1938 年 3 月第 3 次来台。因此无论教会申请设立中学，还是静修女中成立，巴多玛当时均在台湾，极有可能参与设立中学一事。因此其言当为可信。大国督书乃是根据台湾第二任监牧杨多默（Tomas de la hoz）口述上编辑而成⁹⁵，因此所载与巴多玛神父所述一致，但交代更为细致。杨多默于 1903 年来台，但 1904 年 10 月调往日本四国，1920 年 12 月才重返台岛，并担任台湾第二任监牧监管四国教区。虽然静修女中成立时，其身在日本，但与台岛道明会保持紧密联系，因此肯定对此事十分了解。杨多默在日本多年，熟谙日语，与日人交往甚密。这是使得他成为第二监牧的重要原因。杨返台第二年 1921 年，静修女中即获教育局的最终承认。两者之间应有很大关系。至于方豪、古伟瀛及苏婴珠三人的记载，通过对比分析，基本上是根据巴多玛和杨多默所述（即大国督书或陈嘉陆译书）补充而成，不过也有一些不一

⁹³ 古伟瀛，《静修女中》，载《见证》2000 年 5 月号，页 21-22。

⁹⁴ 苏婴珠，《静修事知多少》，载《见证》2002 年 3 月 14 日，网络版。

⁹⁵ 大国督编《台湾カトック小史》，页 5。

致的地方。

对于建校时间，方豪把日人颁发许可状的日期（1917年4月1日）做为建校日，显然是把政府的认可作为学校成立标志。古伟瀛则完全采用杨多默的说法，认为学校于1916年成立，1917年4月1日开学，把建校日与开学的日期分开来。苏婴珠所述差异最大，认为学校开学时间是1916年4月10日，1917年接受许可状。可见对接受许可状的日期，所有人的说法是一致的。古氏在《静修女中》一文的末尾还提到“《台湾史料稿本》大正五年（一九一六）十一月十四日就有静修女学校设立的正式认可”。对这个说法，可以这样认为，总督府在1916年11月14日前批准了，只是还未发许可状，或者许可状已发，教会出于某种原因直到1917年4月1日才与开学典礼一起公布。照此分析，则苏婴珠的说法当属可信。关于开学或建校的日期有如此不同的说法，可能是由于判断标准或者利用材料不一样又加上表述方式不一致而造成的。上面的几个说法中，苏氏的看法当值得考虑。苏氏虽未说明其说法的出处，但苏氏身为道明会修女又是现任静修女中校长，且苏氏一文的写成时间最晚，所以苏氏应该是利用学校的相关档案并做了一番考证才作此记述。综合上面所述，如果苏婴珠所述无误的话，那么就是：林茂才在事先得知总督府已经许可设校，于是在教育局视察过后，便于1916年4月10日进行招生，1917年4月1日总督府民政局颁发许可状当日举行开学典礼，开始正式上课。除了以上几个人所述之外，《重修台湾省通志》记载静修女中创立的时间是“民国五年三月”，即1916年3月。⁹⁶根据上面的分析，《重修台湾省通志》所载的应是林茂才开始改建校舍的时间。

对于建校经过，以方豪和苏婴珠记载最为详细。方豪神父迁台不久，即从事台湾天主教研究，并作过田野调查，访问过当时留台一些道明会士，整理一些新的史料。⁹⁷因此方豪对建校地址来历作了较精细的交代，并提到林茂才经营酒厂一事，弥补这方面的历史。根据方豪所述，林茂才购置酒厂不完全是为了建校，也就是说不只是为了建学校才买酒厂。这与前面两位道明会神父的记述有一定的出入。方豪所述也许为事实。在Fr. Pablo Fernandez O.P. 所编道明会书信集——《天主教在台开教记——道明会士的百年耕耘》

⁹⁶ 《重修台湾省通志》，卷六，文教志学校教育篇，页326。

⁹⁷ 《台北市志》，卷四社会志宗教篇，总第1963页。

一书中，道明会神父都没有提到办酒厂一事，连高恒德建书房也没有提过。可见道明会神父在报告教务应是有所取舍，所以才出现所述与方豪不一致的情形。古伟瀛和苏婴珠则避开前面两方的矛盾，直接交代买酒厂设立学校，没有表态买酒厂和设立学校关系。古伟瀛身为学者，可能基于学术严谨考虑。不过苏氏提到一个与前面几个都不一致的地方，就是办校的经费6万元是从香港玫瑰道明会筹借，而非向直接从马尼拉道明会筹借。造成说法不一致的一个解释就是，当时大陆、台湾、香港及日本的道明会都为马尼拉道明会所管辖，台湾教会可能先向马尼拉道明会筹借经费，正好香港玫瑰道明会有这笔钱，因此台湾道明会便通过马尼拉道明会，转向香港玫瑰道明会筹款。苏婴珠修女应该是利用了静修女中的相关的档案资料，才有此记述。

2. 日据时期静修女中的发展状况

林茂才在1916年把酒厂改建成校舍后，便向正式向日本总督府提出建校申请。林在申请书上清楚写明，其建校宗旨为：“对内地(即日人)及本岛女子施以高等普通教育，陶冶其品性，养成贤妻良母性格，兼教以日常生活上有益之知识技能。”虽然林茂才在申请书上极力表明学校遵守日本殖民政府的政策，最终还是借助于一位日本律师 S. Komiya 的帮忙，方得到殖民政府的设校许可，但附带三个条件：⁹⁴

1. 应该是一位男性日本人，负责学校内部的管理。
2. 所有学生应隶属在这位管理者之下。
3. 学校不可以教授任何宗教课程。

据苏婴珠所述，校时教育局曾来视察，并对学校的一切都留下极好的印象。1917 总督府民政局发给许可状，而直至 1921 年教育局才正式承认这是一所由外国人创办的私校。起初学校名为真福严美黛学校 (Colegio de la Beata Imelda 英译即 Blessed Imelda's School)。静修女中专招女生，日、台籍皆收，首次招生共 150 位。林茂才担任首任校长，并从菲律宾邀请道明传教修女会的修女 Sor Mercedes Oliver, Sor Rosario Armendáriz (二位西班牙籍), Sor Margarita Morat (菲律宾籍) 三人前来协助主持校务，Sor Mercedes Oliver 不久因病离开。1917 年 5 月 1 日菲律宾总会院的 3 位西班牙修女 Sor Clemencia Mas, Sor Berta Roy 及 Sor Rosario Armendáriz, 首次被正式委派来

⁹⁴ 苏婴珠，《静修事知多少》，载《见证》2002年3月14日，网络版。

台掌管校务，直到1922年，静修女中一直维持有6位到7位修女在学校服务。⁹⁹

1922年，总督府继新《台湾教育令》之后颁布了“私立学校规则”，宣布废除1905年所颁布的第八八号私校规则，规定私立学校成立时必须“设立财团法人”。¹⁰⁰因此台岛的已有私立学校必须根据新敕令进行重组，否则将遭废置。于是真福严美黛学校改为四年制，并将学生整编，¹⁰¹命名为私立静修女中（或静修高等女学校）。静修女中改组后，受到殖民政府监督，宗教色彩转淡，其宗旨改为：“本校奉戴大日本帝国天皇大诏圣敕之宗旨，遵照大日本帝国之国是，以培育最具品格、最美善之帝国妇女，以此精神施行国民教育。”¹⁰²

1925年4月，杨多默继任校长。日本总督府命令该校完全脱离宗教，必须按照日本的教育方针，以教育妇女为宗旨。¹⁰³静修女中的一切经费由道明会玫瑰会省则负责支出，其行政管理，原则上是必须遵从日本政府的规定，如：教师是由政府聘任。¹⁰⁴静修女中在道明会修女中经营下，举得了不菲的办学成果。1932年的一封传教信函称：

“矗立在台北府城的这所女中，它的学生皆是岛上的富家闺秀。静修女中设有高等科，赢得了很好的称誉，尤其是教学的认真和素质优异的毕业生，更是有口皆碑。……除普通中学课程外，还开设美术、刺绣、音乐、外文、烹饪等课程，很受欢迎，上课的人很多。静修的声誉，真是实至名归，毕业生程度很高，在别的学校都能胜任教师的工作。”¹⁰⁵

据《重修台湾省通志》记载，日据时期静修女中共设三部：第一部专收日本人，分四年制高等女科及三年制预科；第二部专收台人，分三年制（民国十一改四年制）高等科及四年制初等科；第三部特别科，分语文（英、法、

⁹⁹ 苏婴珠，《静修事知多少》，载《见证》2002年3月14日，网络版。大国督编《台湾カトック小史》，页292。

¹⁰⁰ 驹込武(Komagome Takeshi)著，李明芳译《台南长老教中学神社参拜问题——“踏绘”式的权利形态》，载《中外文学》，第31卷第10期总第370期，台湾中外文学月刊社，2003年3月，页49。

¹⁰¹ 古伟瀛，《静修女中》，载《见证》2000年5月号，页21-22。

¹⁰² 古伟瀛，《静修女中》，载《见证》2000年5月号，页21-22。大国督编《台湾カトック小史》，页292。

¹⁰³ 《台北市志》，卷四，页1962。

¹⁰⁴ 苏婴珠，《静修事知多少》，载《见证》2002年3月14日，网络版。

¹⁰⁵ Pablo Fernandez O.P. 黄德宽译，《天主教在台开教记——道明会士的百年耕耘》台北：光启出版社，1991年，页194-195。

西)、美术、刺绣、烹饪等,后三者于民国十一年后改为三年制家政科。至于家政科设置的具体时间《重修台湾省通志》并未交代。¹⁰⁶据方豪及古伟瀛所述,1934年,静修女中考虑到学生将来的就业需要,乃增设日文及西文打字部与箏曲等科,¹⁰⁷次年2月7日又将学校一部分的章程加以修改,增置家政科,修业年限为3年,于5月1日开课。¹⁰⁸校长仍为杨多默监牧。

九一八事变之前,日人对在台教会学校的事务并未过多的干涉。九一八事变后,中日两国交恶,日人逐渐强化“国体”观念,加紧同化台民,为其侵华服务。因此,意识形态的控制日趋增强,教会学校感到的压力日渐增大。1934年初发生的台南长老会中学事件,促使总督府加紧对教会学校的控制。事情经过如下:

1933年底,台南长老会中学校长万荣华牧师回国休假时,该校教头(教务主任)上村一仁因为率领学生前往台南神社参拜,被代理校长沈敦毅阻止。翌年(1934年)1月台南长老会中学的理事会上,会中一致决议通过上村一仁免职。原因在于,上村未经请示校长,便擅自和总督府文教当局会谈,同时被学生及家长称为“法利赛人”而不被信任等理由。上村得知后感到震怒,于是将神社参拜事件与自己被免职一案结合,向媒体发布消息。当月26日,日籍教师的集体辞职,事态进一步扩大。日籍教师以“无法实施日本帝国国民之国民教育”为由提出辞呈,并向台南州教育课递交请愿书,提出“改组理事会,增加五名日本人”、“校长由日本人担任”、“教员三分之二以上为日本人担任。”等苛刻要求。同日,由住在台南市的日人有力人士组成的“台南同志会”召开集会,首先开炮谴责中老会中学的非爱国精神,并期望接管这所在南部唯一的教会学校,以消灭该校的基督教基础。此事掀起悍然大波,引起总督府的相当重视。为此,1934年4月末,万荣华校长自英国赶回台南处理该事。最后由台北基督教牧师出任上与二郎,并于同年完成校董的改组和学校改革。¹⁰⁹

¹⁰⁶ 《重修台湾省通志》，卷六文教志学校教育篇，页326。

¹⁰⁷ 古伟瀛，《静修女中》，载《见证》2000年5月号，页22。并参照《台北市志》，卷四，页1962。古氏和方氏乃主要引用大国督书（陈嘉陆译书同）的记载。

¹⁰⁸ 《台北市志》，卷四社会志宗教篇，总第1962页。或参见陈嘉陆译，《天主教来台传教一百年简史》。

¹⁰⁹ 郑连明主编，《台湾基督长老教会百年史》台南：台湾基督长老教会发行，1965年初版，1984年再版，页252；及参见：驹込武(Komagome Takeshi)著，李明芳译：《台南长老教中学神社参拜的问题——“踏绘”式的权力形态》，载《中外文学》第31卷第10期，总370期，台湾中外文学月刊社，2003年3月。

台南长老教中学事件波及其它的教会学校。总督府借台南长老教中学事件，开始对仅有几所教会中学进行改组，要求校长一律换为日人。1937年2月日本基督教牧师植村环女士接任台南长老会女学校长。而北部的在淡水的长老会两所中学也难脱厄运，常受报纸蔑骂为非爱国者所经营的学校。¹¹⁰而日籍老师则对皇道精神无法普及而懊恼，加上有教师因为使用带有天皇菊花纹样的茶碗受到日本警察的“严重注意”，因此淡水中学在此压力下最终被迫改组。1936年6月有数位日本教师仍认为校方没有诚意而辞职。教会当局只好在当年11月以九万元将淡水中学移转给台北州，并组织新的财团法人来管理。¹¹¹

在台湾长老会几所学校遭受攻击之时，处在台岛首府同为教会学校的天主教静修女中自然也受到影响。1936年8月21日日本政府突然宣布杨多默辞职，立即由小宫元之助接任，1941年师范出身的铃木让三郎继任，直至战争结束。不过，据古伟瀛所言，静修女中并未产生过大的冲突，校长之职交接也很平顺。两任日籍校长均与教会保持信任与友好的关系。¹¹²

关于历任校长，据静修女中大事年表记载：首任校长为“根礼孟德斯”，即林茂才的西名音译；第二任校长于1922年改组后上任，其名为“根礼孟多”；杨多默（Thomas de la Hoz，音译为侯多玛斯），于1925年任第三任校长；1936年8月21日，小宫元之助接任为第四任校长；1941年铃木让三郎继任，直至战争结束。

但据古伟瀛研究，在静修女中的大事年表所记载第2任校长“根礼孟多”，实际应无此人。古氏认为，第3任杨多默（Tomás de la Hoz，又译多玛斯，即台湾第2任监牧）应是第二任校长。兹引如下：¹¹³

“据静修大事年表记载，首任校长为‘根礼孟德斯’，实际上即是林监牧的西名音译。第二任校长于一九二二年改组后上任，其名为‘根礼孟多’；杨多默（Thomas de la Hoz）监牧，音译为侯多玛斯，于一九二五年任第三任校长。但其它记载都说杨为第二任，因此就出现了谁是第二任校长之问题。”

¹¹⁰ 《重修台湾省通志》卷三，第586。

¹¹¹ 古伟瀛，《静修女中》，载《见证》2000年5月号，页21-22。

¹¹² 古伟瀛，《静修女中》，载《见证》2000年5月号，页21-22。

¹¹³ 古伟瀛，《静修女中》，载《见证》2000年5月号，页22。

经查资料，道明会当时成员中除了林监牧外，并无此名称之人，其时任学校附近蓬莱町天主堂的本堂神父为白斐理 (Felipe Villarrubia)。他最有可能兼职，但名字差太远；而当时的道明会台湾区会长为多玛斯 (Tomas Pascual) 神父，人在田中，也不可能兼校长。因此杨监牧应是第二任，只是在文件上可能尚未将林的名称改换回来，才会有这种误解。”

可见古氏对静修女中历史作过一番深入的考证。此外，苏婴珠认为，台湾光复前静修女中名义上的校长是教会历任监牧或日本人，而实际上首任校长林茂才监牧只担任一年就退居幕后工作，而实际在校内服务的是道明传教修女会的修女们，因此实际的校长应该是修院院长修女。¹¹⁴ 根据《Religiosas Misioneras de Santo Domingo UN SIGLO DE APOSTOLADO》(1887-1987)，静修女中历任院长修女如下：Sor Clemencia Más 修女，1918-1921；Amada Olea 修女，1922-1927；Candelaria Goicoechea 修女，1927-1933。¹¹⁵ 苏氏认为 Candelaria Goicoechea 修女一直到台湾光复仍任校长职务，并引用王秀兰的话证实。王秀兰目前是台湾静修校友会会长，1945 年毕业，对于 Candelaria Goicoechea 先生仍印象深刻，认为虽然名义上铃木让三郎是校长，然而实际综理校务的是 Candelaria Goicoechea 先生。¹¹⁶ 其实这也可从大国督书可得到证实。据大国督书记载，1940 年静修女中的院长修女兼舍监仍为 Candelaria Goicoechea，另外还有 5 名修女协助学校的校务，并担任音乐、美术、手工艺、英语等科目的专任教师。这五位修女分别是：Camino Martinez、Asuncion Ferrero 山内、Inocencia Gonzales、Asuncion Iriarte。¹¹⁷ 由此可见，道明会修女在静修女中的作用是举足轻重的。对此道明会神父在书信中多有提及。¹¹⁸

至于两位日籍校长，身份则稍有不同。小宫元之助出身长崎，是当时的名律师。古伟瀛根据小宫的出身，认为小宫应该是天主教信徒。小宫元之助一直就是静修的顾问，常代表道明会签字。铃木让三郎则为日本宫城县人，历任日本中学校长，并曾在长崎服务。就任静修女中校长之前，曾任台北第

¹¹⁴ 苏婴珠，《静修事知多少》，载《见证》2002 年 3 月 14 日，网络版。

¹¹⁵ FIDEL VILLARROEL O. P. 《Religiosas Misioneras de Santo Domingo UN SIGLO DE APOSTOLADO》(1887-1987) ROMA ISBN Tipografia Vaticana 1993 p. 254.

¹¹⁶ 古伟瀛，《静修女中》，载《见证》2000 年 5 月号，页 22。

¹¹⁷ 大国督，《台湾カトック小史》，页 392。

¹¹⁸ 参见：Pablo Fernandez O. P. 黄德宽译，《天主教在台开教记—道明会士的百年的百年耕耘》。

二高等女校校长，是一位资深的教育家。¹¹⁹ 虽然日籍校长任职内没作过特别的举动。但两人平和的姿态和日籍的身份，则为教会和殖民政府架设一道桥梁。

因此在相对比较平静的环境下，通过道明会士，特别是修女的努力经营下，静修女中因应社会和殖民政策的变化，适时地进行相应的调整，得到快速的发展。据 1940 年统计，静修女中除校长 1 人外，有男女职员 22 名，在校生 740 名，毕业生高中部 2113 名，家政科 327 名，并每年招生之定员为 120 名，于 1940 年增至 585 名，1941 年 652 名。而日文和西文打字部从成立至 1940 年为止，共毕业 150 名，全部供职于各机关、银行、工厂等，深受好评。¹²⁰

据道明会神父称，日据时期该校为台岛唯一之私立女中。对此，按古伟瀛的解释是，由于该校除“高等女学科”以外，还有“家政科”，所以并非纯粹的高等女学校，因此有人称该校为当时台湾唯一的私立女学校。¹²¹ 静修女中在日据时期颇著声誉。其在运动方面，特别是网球和桌球，尤负盛名。当时静修女中的学生在台湾本岛女子网球竞赛大会中，曾连续 4 年均获冠军，因而得到总督颁发的优胜杯，并代表本岛到日本参加明治神宫竞技大会 3 次。而桌球方面，在每年全岛桌球竞技大会上称魁全岛而无人出其右。¹²² 静修女中培养了不少优秀的毕业生。如前面提到的静修校友会会长王秀兰女士，毕业后即在小学任职四十几年直到退休，她的同届校友也有多人担任教职。光复后校友中有名的有连方瑀、世新大学校长成嘉玲及节目主持人张小燕等。¹²³ 另外日据时期静修女中学生团体也很活跃，组织有同窗会（即校友会），这一传统一直保留到现在。除同窗会外，还有“静修爱国子女团”组织，该组织主要到日本军队（如陆军医院）去慰问病人，并举行各种活动庆祝日本军队归台或出征。¹²⁴ 说明在日本殖民统治下，教会学校也因应时局，采取了一些迎合统治者做法。

¹¹⁹ 古伟瀛，《静修女中》，载《见证》2000 年 5 月号，页 22

¹²⁰ 《台北市志》，卷四，页 1962。大国督，《台湾カトック小史》，页 293。

¹²¹ 古伟瀛，《静修女中》，载《见证》2000 年 5 月号，页 22。

¹²² 大国督，《台湾カトック小史》，页 293。

¹²³ 古伟瀛，《静修女中》，载《见证》2000 年 5 月号，页 22。

¹²⁴ 大国督，《台湾カトック小史》，页 294。

根据 J.M. Planchet 编的天主教年鉴 *Les Missions de Chine et du Japon*(法文)¹²⁵，结合前面所列数据，兹制定日据时期静修女中数据表如下：

表 5-2-2 1917-1943 年静修女中相关数据表

年份	1917 ¹²⁶	1919 ¹²⁷	1923	1925	1927	1932	1936	1940	1943
院长 修女				R.S.Molest a- Arguello	R.S.Molest a- Arguello	R.S.Cande-lar iaGoicoechea			
修女数				4	4	7 ¹²⁸			
学生数	150	310	486	360	360	470	700	740	280

从上表得知 1925-1927 年间主持静修女中是 Molesta- Arguello 修女，不是 Amada Olea 修女与 FIDEL VILLARROEL O.P. 著的《Religiosas Misioneras de Santo Domingo UN SIGLO DE APOSTOLADO》中记载的有些出入。而 1932 年院长修女与《Religiosas Misioneras de Santo Domingo UN SIGLO DE APOSTOLADO》所载一样，都是 Candelaria Goicoechea 修女，只是 J.M. Planchet 所编的年鉴是法文，因而拼写上有个别字母不一样。在静修女中协助校务的修女人数，每年保持在 4 人以上，基本上符合与苏婴珠所述。至于静修女中的学生数，虽然每年都有定额招生，但随着社会环境的变化，实际入学的人数也有一定的变化。据上表所列的各年度在学人数，制成变化趋势图如下：

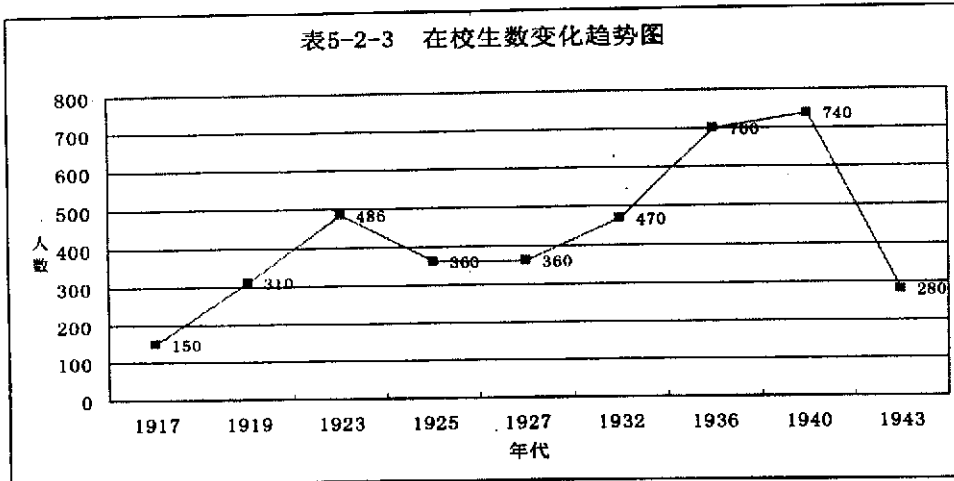
¹²⁵ 资料来源：J.M. Planchet 编的 *Les Missions de Chine et du Japon*(Année 1916、1921、1925、1927、1929、1933)(法文)分别为第 318-319、310、394-395、413、449、569 页，其中 1916 年度编的书没有静修女中的记载。表格中的 1917 年的数据是根据苏婴珠一文。1936 年据黄德宽译书。1940、1941 年根据陈嘉陆译书。1943 年据《重修台湾省通志》，卷六，文教志学校教育篇，页 326。

¹²⁶ 这里学生数是根据苏婴珠《静修事知多少》一文所给的数据，但《重修台湾省通志》卷三住民志宗教篇(页 493)则记载是：静修女中是在 1916 年 3 月创校，创校时有 5 个班级，学生总数 26，教职员 10 名。

¹²⁷ 为 1916 年度所载的统计年份，因为 J.M. Planchet 编书的年份总是比统计年份晚 1、2 年，所以表格所注的年份与编书不一致。

¹²⁸ 据 J.M. Planchet 所载：其中 Espagnoles(西班牙人)修女 6 个，indigène(本地)修女 1 个；而根据江传德《天主教在台湾》(页 29)，1932 年从事教育的修女 6 名外国人，1 名日本人。因此 J.M. Planchet 所载 indigène 修女应该是日本人，因为当时还没有台湾籍或中国大陆籍修女。根据相关资料，这一日籍修女应该是山内修女。山内修女于 1927 年来台，直至台湾光复前一直呆在台北静修女中。

表5-2-3 在校生数变化趋势图



从上图中明显看出以下几点信息：

1917年开学，即已招收150人，可见报考的人应是十分踊跃。之后学生数逐年上升，1923年达486人。这几年间人数上升的一个重要，显然是年级增加，也就是说老生没毕业，在加上每年的新生。1917年只有一个年级，学生150人，起点算比较高。到1919年，刚好是第三个年头，学校1至3年级均有学生在读，这样平均每个年级有100余人，说明学校发展状态良好。1923年在校生猛增至486人，原因在于1922年学校根据日本政府发布的《私立学校规则》进行改组后，原来第二部（专收台人）中三年制高等科升为四年制，¹²⁹这样无疑当中就增加了一个年级的学生数。另外一个原因应是此时学校已渐渐为群众了解，同时改组后宗教色彩转淡，吸引了更多的非信徒的台人子弟前来就读；此外，1922年“日台共学制”颁布实行，也促使更多的日籍学生进入静修女中学习。

1923年以后，在校人数呈下降趋势，原因可能是日台共学制的逐渐推广，加上会日语的儿童慢慢增多，因此部分学生转向公立的中学，因为公立的中学的毕业生可以拿到相应的文凭，而在教会学校却不能获得。据道明会称静修女中的学生“皆是岛上的富家闺秀”，因此有机会入公立学校，这些有钱的富家“闺秀”当然是首先考虑并争取的。不过，整体来说，静修女中在这几年发展还是比较稳定，一般保持在360人以上，并在这基础上不断的扩大发展。随着台湾人口的增加，女子就学风气渐开，加上道明会修女陆续来台加入学校管理阵容，静修女中迅速发展。1932年有7个道明会修女主

¹²⁹ 《重修台湾省通志》，卷六，文教志学校教育篇，页326。

持校务，学生数回升至 470 名。1936 年更是增加到 700 名。说明学校在 1934 年设立打字部、箏曲等科以及在 1935 增置家政科的两项改革，的确为学校赢得声誉，吸引相当一部分的学生。1939 年静修女中 1940 年在校生为 740 人，比前面几年又有了进展。表明在两位日籍校长的领导下，静修的发展仍保持良好状态。1940 年之后静修女中开始扩大招生，更能说明这一点。但适逢太平洋战争爆发，学校受到影响。1943 年 4 月统计，在读学生仅为 280 人。

三、日据时期天主教教育的作用与评价

由于日本人实行差别教育，台胞子女很难有机会就读，只有少数人有机会上公学校。公学校毕业能考取中学（基本上是为日本人而设）的比例更是微乎其微。因此，教会学校就成了台胞子弟求学的地方。翁伟志在研究台湾长老会时认为，日据时期台湾的教会学校主要发挥了两个作用：一是为台人的提供了受教育的机会；一是台人反抗日本统治的一种选择。¹³⁰ 考之日据时期台湾天主教的教育，也不难显见其在这两方面的作用，不过也呈现一些不同的特点。以下对此略作讨论：

由于日人不平等的差别教育和愚民政策，台人一般很难就读小学校，只能念公学校。而公学校的差别和同化教育常使一些台人子弟不堪忍受，而原有书房教育又跟不上时代，因而教会学校就成一部分人的最好选择。

日据时期台湾天主教会办有书房和各种教会学校。书房是具有准备和启蒙性质的教育机构。随着社会的发展和新式教育的引进，教法落后及内容陈旧的书房逐渐失去吸引力，日渐没落与凋零；所余的也在殖民教育政策和制度的影响下，逐渐地改变教育内容与功能，沦为殖民初等教育的辅助机关。¹³¹ 天主教会所办书房实施虽然不完全是普通教育，但也为一些台湾子弟特别是贫穷家庭的孩子提供启蒙教育的机会，并且教会书房课程设置往往比原有的书房丰富而实用，这也吸引了相当一部分的台童来就读。而传道学校培养的是专门培养传教人员，但毕竟为一些台人儿童（一般为信徒子弟）提供了求学之门；并且传道学校除了教授神学课程之外，也有汉文、物理、化学、数学、

¹³⁰ 自翁伟志，《日据时期台湾基督教之研究——以台湾长老会为中心（1895-1945）》，页 66

¹³¹ 吴文星，《日据时期台湾社会领导阶层之研究》台北：正中书局，民国 81 年 3 月，页 96。

地理、音乐等课程,可见传道学校的教育仍有考虑到社会的一般的需要。

日据时期,公学校的毕业生能考取中学所占的比例微乎其微,而许多优秀的台人子弟不甘为日人虚饰,于是教会中学就成为集合全台菁英之处。其中天主教静修女中也扮演了重要角色。

据英国长老会牧师万荣华(Band Rev. Edvward)回忆,日据时期台岛“除了屈指可数的几所以训练初等学校教师的语言学校外,日本当局还设了台北医专(Taihoku Medical College),用于培训医生。这些机构对于推广日语和保持公共卫生的特别目的非常的重要。但在日本统治的前二十年内没有为台湾设立的任何其它的中等的学校。……当时岛上唯一为台湾的男童提供一般的中学教育的是在台南的英国长老会中学(由马偕在淡水建立的‘理学院堂大书院’是一个办有预科的神学院,加拿大长老会的教会中学在1914年才成立。”¹³² 1932年在一份写给英国驻淡水的领事报告台湾的教育情况的备忘录中表明,道明会开办的女中以及由加拿大和英国长老会创办的中学,“据说可能是唯一的跟得上潮流的、并对台湾人进行有效的教育的学校,”¹³³就教育而论,日本人认识到即使教会的学校的工作受限,“它赢得得了一些台湾人的最高的赞美,如果不是因为这些机构,他们将连上初等学校的机会都没有。”¹³⁴ 同时教会学校的教育也符合当时新式教育的标准。从课程的设置上看:教会学校除了教授圣经与教理外,更包括人文科学及自然科学。天主教静修女中的课程就是按当时的女子中学要求而设置的。除普通中学课程外,还开设美术、刺绣、音乐、外文、烹饪等课程,很受欢迎。此外,教会学校的无政府姿态也为学生营造了一个平等的学习氛围。因此每年报考静修女中人很多。

日据初期,日本殖民统治者对教会的各种学校持冷漠的态度,并不干涉教会的教育¹³⁵。教会基于台湾的社会实际,课程中设有汉文科。教会学校的汉文教学,在日本殖民政府推行日语、实行同化的情形下,无异给台胞

¹³² Band Rev. Edvward, Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission. 1847-1947. 5 Vols. Published by the Publishing Office of the Presbyterian Church of England London, p142.

¹³³ Ion. A. Hamish, The Cross in the Dark Vavelley: The Canadian Protestant Missonary Movement in the Japanese Empire, 1931-1945, P100, p101

¹³⁴ The Cross in the Dark Vavelley, p100.

¹³⁵ E. Patricia Tasurumi, Japanese Colonial Educational in Taiwan, 1895-1945, published by Harvard University Press Cambridge, Massachusettes and London, England, 1977. p125.

一个学习汉语，保存本族语言文化的空间。因此从这意义上讲，教会学校无形当中为台人提供反抗日本统治的选择或渠道。不过单从保存“汉文”的角度来看，似乎略为不够。日据时期教会学校也是当时台人子弟获取高等教会的一个渠道。不少台人子弟(尤其是信徒子弟)通过教会的关系，远涉国外留学接受高等教育。这些接受过教会学校教育后来成为领导当时社会运动的一批菁英¹³⁶，却也体现了教会学校在作为台人反抗日本统治的渠道所起作用。

然而，应该明确的指出，教会学校的这一角色，并不是其主动承担扮演的。因为“当时学校没有一点反抗日本人的意思，相反它还融入日人的教育系统。”¹³⁷

教会学校的一个根本目的乃是为了传教，其活动终究带有宗教色彩。天主教静修女中亦不能例外。随着同化政策的逐渐增强。教会学校这种基督教化思想与殖民政权的矛盾日益突出。正如古伟瀛所言，“以帝国观念及强势统治著称的殖民政府，对于所谓‘基督教主义’的教会学校早就不满，疑其所施的宗教教育和皇道精神相抵触，欲将所有教会学校彻底非宗教化。”¹³⁸的确，在神道和皇民化思想统治一切的宗教政治的意识形态下，殖民政府对以这种以耶稣基督之名、违背殖民统治本愿的西方教化未免感到踌躇，对传教士的无政府主义的姿态不免感到反感，于是便试图加以利用并控制。教会学校在种种压力下，不得不随时作出相应的调整。日据时期，静修女中在日人的教育敕令下，便几次对其办学宗旨及行政人员作了相应的调整。因此，在校内教授汉文，只出于传教的考虑，而不是为了反抗日本人的政策。

此外，从个案分析的角度来看，也并不是所有的教会学校都有这种作用。

从一般的初等的教会学校来看，天主教的书房只能算是一种启蒙的教育；而传道学校则专注于传道人员培养，并且不能为学生提供进一步学习的机会。因此两者的影响十分微小。加上台湾天主教教会学校是各自独立，不像长老会的学校形成一个完整的教育体系。因而使天主教教育的影响更加有限。

日据时期，台湾天主教会虽然也办有中学，但只有静修女中一所。客观地说，静修女中为台人女性提供了就学的机会，并为社会输送一批具有近代

¹³⁶ 吴文星，《日据时期台湾社会领导阶层之研究》（台北）正中书局，民国81年3月，页142-143。

¹³⁷ Tong Hollington (董显光), *Christianity in Taiwan: A History*, Taipei, China Post, 1961. p58.

¹³⁸ 古伟瀛，《静修女中》，载《见证》2000年5月号，页22

意识的职业女性，特别是静修女中的享誉全岛的女子体育运动，对当时民风运动产生一定的影响。值得一提的是，1921年1月17日，当时台湾文化和民主运动的领军人物蒋渭水、林献堂等一批人，在天主教静修女中举行“台湾文化协会”创立典礼。虽然尚没有相关的史料证明两者有何特别的联系，但也无疑为静修女中的历史染上了一点文化及民主运动的色彩。

然而应该看到静修女中本身是女校，培养仍是传统意义上的女性，而且对当时台湾女子来讲，最高的教育往往局限于中学教育¹³⁹，极少有进而接受高等教育，更不用说跻身成为社会的领导阶层。因此在作为台人反抗日人统治的提供一种选择这点上，天主教的静修女中的作用是远不如长老会中学。并且，正如道明会传教士所提到的，当时就学静修女中“皆是岛上的富家闺秀”，其教育对象范围是很窄的。而且静修爱国子女团的活动体现了静修女中的学生接受的皇民思想的教育是十分浓厚的。正如当时身为静修中日语教师的大国督所说，静修爱国子女团的学生“极大发挥了日本女性的责任感”¹⁴⁰可见日据时期台湾天主教的教育的对台湾社会的影响是十分有限的。

¹³⁹ E. Patricia Tasurumi, *Japanese Colonial Educational in Taiwan, 1895-1945*, published by Harvard University Press Cambridge, Massachusetts and London, England, 1977. p126.

¹⁴⁰ 大国督，《台湾カトック小史》，页294。

结 论

19 世纪，西班牙道明会士籍不平等条约，重新踏上了东方这一美丽之岛，迎面而来却是仇教者的嘲笑、唾骂、棍棒、石击以至绑票。道明会士在筚路蓝缕下，在上帝信仰的“荒岛”上艰难的耕耘播种，而四十多年的劳苦之功，仅结出了前金、万金、罗厝等几处不足 1300 人的果子。

世纪之轮慢慢驶向一个新的世纪，昔日“大帆船时代”的帝国已逐渐地陨落。“美西战争”使这位往日以“我的宗教、我的祖国和我的国王(Mi religion, mi Patria y mi Rey)”为口号的上帝信仰狂热的国度，在东方失去往日的色彩。而 1899 年条约使菲律宾岛，这个被教皇称为天主教东传的奇迹之地，更易新主，西班牙的东方殖民的时代结束了。

殖民帝国从这广袤的太平洋一陌渐渐隐去，而上帝所眷顾的福音的使者，仍不顾艰险，梯海东来，在这东方猎头族的“巴比伦之岛”上继续耕种主的葡萄园。

回顾天主教日据时期天主教在台的传教的历史过程，从 1895 年马关条约的签定到 1945 年日本投降，在这 50 余年期间因各种因素的影响下走过的三个阶段。在这一特殊的半个世纪的时光里，天主教由当时的传教的背景、人员与传教情形及方式中，交织构建出一幅传教历程的历史图象。总而言之，天主教在台传教，发展脉络与台湾的历史、社会息息相关。日据时期台湾天主教 50 余年的历史，是台湾天主教整个历史的重要的一个片段，在各方面留有更为显见台湾历史演变、社会变迁的留下的烙印。

日据时期的台湾天主教会，经历了日清之战后的恢复重建的过渡阶段、教区独立后的良性快速发展以及战时体制下遭到的短暂的阻滞和破坏。天主教在各个阶段发展呈现了不同特点，并因应社会政治的发展采取的相应的措施。整体而言，日据时期台湾天主教在道明会神父的主要负责下，并在修女和本地传教人员的积极协助下，无论从教势、教会各层面还是从教会与地方社会的关系，比清统时期有了极大的改善和发展。但由于种种原因，仍比同期在台传教的基督教长老会逊色不少。日据时期台湾天主教延续了清统时期与在台新教特别是长老会的矛盾和冲突。由于教义的不合而产生的门户之

见，更主要是出于传教空间的争夺及其他各种现实的原因，两教之间经常发生矛盾。从1920年代中期开始，真耶稣教从大陆传入台湾。同样由于上述的原因，天主教与真耶稣教发生激烈的冲突，并有联合其他基督教会共同对付真耶稣教的举动。日据时期天主教与新教教派的矛盾，从另一个角度体现该时期天主教所处景况。

日据时期台湾天主教信徒有了极大的发展，教徒成分逐渐转变，汉族信徒已占据主体地位。日据时期的初代信徒入教的原因，显示了鲜明的时代特征。信徒在教会历史中扮演的重要的角色，尤其信徒在接受天主教信仰后与非信徒有极大的不同。日据时期台湾信徒的信仰生活固守旧有的天主教传统，不过信徒利用各种礼仪节日加强了之间的往来。日据时期台籍的天主教信徒仍然过着中国的一些传统的习俗节日，也利用台湾民间一些传统的庆祝节日的方式如放鞭炮、演奏民间音乐等来庆祝教会的一些节日，说明信徒除了信仰不同外，仍然依循传统的社会习惯，显示了信徒与非信徒同样生活在台湾生活，同属于一社会生活形态的社会成员，也一侧面地反映了日本同化政策并未使台人文化传统产生本质的变化。

与清统一样，信徒在代代相传中形成天主教家族，并在彼此的联姻中形成了天主教的信仰团体网络，而且一些乡下的信教家庭，常以教会为中心，形成教友庄。而当信仰热诚高涨或是感受到信仰的召唤时，信徒往往会依循教会提供的管道成为神父、传道人、或姑婆等传教人员。日据时期天主教比清统一时期的一个突破就是成功建立了各种传道学校，培养了不少本地籍的传道人。而女传道人（姑婆）的加入及随后不久成立专门女传道学校专门培养姑婆，是该时期一大特点。也是促进该时期传教发展一大因素。日据中后期出现了三位本地籍神父：涂敏正、李天一、李惟添。涂敏正是台湾第一位本地神父，是台湾天主教史的重要人物，在战争期间协助日籍监牧里胁主教主持台湾天主教事务发挥了重要的作用。

信徒之于教会，最能发挥力量的是由信徒组成的信徒团体。日据时期，除了原有的圣母会、临终会继续活动外，许多教会团体纷纷成立，如传道会、玫瑰会、“羊会”、青年会、西乐队，这些信徒团体的成立的主旨最初是让信徒在生计、后事等方面得到援助，后逐渐转成让信徒协助传教。信徒参与团

体的活动，加强了信徒之间的联系，增进了了解，有助于天主教信仰的保持。日据时期台湾天主教团体组织同样带有时代的印记，教会团体的频繁活动是与当时台湾社会相呼应的。

日据时期教会除了传播天主教，使得信徒成为天主教会成员，并进入天主教徒的信仰生活，教会还从另一方面，即社会服务，架设起与台湾社会沟通的桥梁，从而对后者起到一定的影响。日据时期天主教的社会服务内容有了相当的扩充。除了继续办孤儿院的慈善事业，还办教育。日据时期台湾天主教的社会事业主要是由此一时期来台道明会修女主持的。道明会修女来台主要负责孤儿院和静修女中，其工作获得相当的肯定。由于经费的短缺，加上社会的演变，弃婴现象的减少，孤儿院的事业并未多少发展，因此天主教的孤儿院虽然获得社会的肯定，但影响是微小的。日据时期台湾天主教学校静修女中获得不菲的声誉，对台湾社会和天主教教会所出一定贡献。不过该时期台湾天主教教育并未像长老会一样形成完整体系。天主教虽办有各种学校，不过规模都很小，大多为传道学校，中学仅有静修女中一所。因此天主教的影响自然远不及在台的长老会。

综观之，日据时期台湾天主教会，藉由教会各成员的努力，在各层面都得到了显见的发展，但因诸多方面因素的制肘，比起同期的基督教仍显不足。透过史学研究的角度，本论文以日据时期台岛殖民宗教政策及国际政治经济形式为背景，在传统教会史之着重探讨神父等传教领导阶层的主导作用下，进一步关注到天主教与其他基督教派的关系，并深入探讨天主教信徒群体及信仰的层面。因此本论文籍对日据时期天主教各层面之探究和耙梳工夫，完整的显现了日据时期的台湾天主教的发展的脉络和历史图像。

参考文献

中文部分

一、史料

1. 志书（中国方志丛书台湾地区）

《台湾省通志稿》，中国方志丛书台湾地区第64号（以下简称第×号）。

《台北市志》，第65号。

《台北县志》，第66号。

《基隆市志》，第67号。

《桃园县志》，第68号。

《新竹县志》，第69号。

《苗栗县志》，第70号。

《云林县志》，第75号。

《南投志稿》，第74号。

《嘉义县志》，第76号。

《台南市志》，第77号。

《台南县志》，第78号。

《高雄市志》，第79号。

《屏东县志》，第81号。

2. 花松村编纂，《台湾乡土续志》第三册，台北：中一出版社，1998年。

3. 中国第一历史档案馆，福建师大历史系合编，《清末教案》，第一卷，北京：中华书局，1996年。

4. 福建省档案馆、厦门档案馆编，《闽台关系档案资料》，鹭江出版社，1993年。

5. 中央研究院近代史研究所编，《教务教案档》第五辑第四册，台北：中央研究院近代史研究所，1974年。

6. 台湾省行政长官公署统计室编，《台湾省五十一年来统计提要》，台北，1946年。

7. 郭嘉雄编，《重修台湾省通志》卷七，政治志外事篇，台湾省文献委员会，1998年。

8. 《重修台湾省通志》卷六，文教志学校教育篇，台湾文献委员会编，1993年。

9. 瞿海源编纂，《重修台湾省通志》卷3住民志宗教篇，台湾省文献委员会，1992年。

10. 李汝和主编，《台湾省通志》卷2人民志宗教篇，台湾省文献委员会，1971年。

11. 黄清富藏，《涂敏正日记》，未刊稿。

二、教会文献

12. 厄拉铎·拉 Eladio Neira OP 玫瑰道明会省台湾圣若瑟会区《道明会来华传教史》(网络版) <http://www.catholic.org.tw/dominicanfamily/index.htm>。
13. 《台湾道明会的历史》(网络文件), 摘自天主教网站: 天主教咨讯小集 <http://www.catholic.org.tw/dominicanfamily/index.htm>。
14. 天主教教务协进会编,《天主教教理》,台北:天主教教务理事会,2002年。
15. 利玛窦(P. Matteo Ricci),《天主实义》,上海土湾印书馆引,1935年。
16. 《福宁教区圣多明我会修女会规程》福建:福宁教区刊行,1938年7月。
17. 李善修,《天主教中国化之探讨》,台中:光启,1976年。
18. 江传德,《天主教在台湾》,高雄:善尊周刊社,1992年。
19. Fr. Pablo Fernandez O. P. 黄德宽译,《天主教在台开教记一道明会士的百年耕耘》,台北:光启,1991年。
20. 单国玺编,《天主教在台湾现状之研究》,台湾中国天主教主教团传教委员会编印,1987。
21. 顾保鹄主编,《台湾天主教修会简介》,台中:光启,1968年。
22. 陈嘉陆译,《天主教来台传教壹百年简史》,高雄:天主教道明会,1960年(网络版)。 <http://www.cathlinks.org/>
23. 辅大神学院主编,《神学论集》,台北:光启。
24. 铎声出版社,《铎声月刊》,台北:铎声出版社,1955年。
25. 见证月刊社,《见证月刊》,台北:见月刊社。
26. 教友生活周刊社,《教友生活周刊》,台北:教友生活周刊社。
27. 善道周刊社,《善道周刊》,高雄,天主教高雄教区出版。
28. 公教周刊社,《公教周刊》,创刊于民国18年4月21日,福建厦门鼓浪屿天主堂发行。
29. 黄竹榻著,《台中教区天主教罗厝天主教会简史》,彰化:罗厝天主堂,1975年。
30. 刘宇声编,《台北总教区二十五年史(1949-1974)》台北上智出版社1974年。
31. 黄清富等编,《天主教台中教区罗厝耶苏圣名堂开教125周年纪念专刊1875~2000》,彰化:罗厝天主堂,2000年。
32. 邱季卿主编,《天主教台中教区员林圣体堂开教百年纪念专刊1898~1998》,彰化:员林天主堂,1998年。
33. 吕兴昌主编,《台南市中山路圣母无染原罪圣堂开教130周年纪念特刊》,台南:圣母无染原罪堂,1996年。
34. 蔡美香、吴秀玉合编,《台湾在俗道明会成立25周年纪念册1970~1995》,高雄:多明我,1994年。

35. 玫瑰天主堂,《高雄主教座堂开教一百三十五周年纪念特刊》高雄玫瑰天主堂,1994年。
36. 慈亲楼编,《天主教慈亲楼建立十周年纪念,1983-1993》,高雄多明我出版社,1993。
37. 台中教区主教公署编印,《台中教区的开创与成长 台中教区成立 25 周年纪念》,台中:台中教区,1987年。
38. 天主教台南教区编,《天主教台南教区的成长—台南教区成立二十五周年纪念》,台南:天主教台南教区,1986年。
39. 善道周刊社编辑,《天主教高雄教区成立二十五周年纪念册》,高雄教区,1986。
40. 张奉箴编著,《万金圣母圣殿》,高雄教区,1984年。
41. 潘竹轩,《万今庄百年传教拾穗——庆祝无玷圣母传教 118 周年堂庆》,高雄圣道明堂,1979年。

三、专书

42. 黄静嘉,《春帆楼下晚涛急——日本对台湾的殖民统治及其影响》,北京:商务印书馆,2003年1月。
43. 戚印平,《日本早期耶稣会史研究》,商务印书馆,2003年4月。
44. 苏萍,《谣言与近代教案》,上海远东出版社,2001年。
45. 吴飞,《麦芒上的圣言—一个乡村天主教群体中的信仰与生活》,香港道风书社,2001年。
46. 王顺民,《当代台湾地区宗教类非营利组织的转型与发展》,台北:洪叶文化,2001年。
47. 汤锦台,《大航海时代的台湾》,台北:猫头鹰,2001年。
48. 王春来,《基督教在近代韩国》,北京:中国社会科学院出版,2000年。
49. 任延黎主编,《中国天主教基础知识》,北京:宗教文化出版社,1999年。
50. 黄武东,《黄武东回忆录》,台北:前卫出版社,1988年。
51. 钱宁主编,《基督教与少数民族社会文化变迁》,云南大学出版社,1998年。
52. 瞿海源,《台湾宗教变迁的社会政治分析》,台北:桂冠,1997年。
53. 庄明水等著,《台湾教育简史》,福建教育出版社,1997年7月。
54. John McManners 编,张景龙等译,《The Oxford Illustrated History of Christianity》(牛津基督教史插图本),香港:牛津大学出版社,1996年。
55. 张胜彦等编,《台湾开发史》,台北洲:空大,1996年。
56. 李桂玲编著,《台港澳宗教概况》,东方出版社,1996年。
57. 顾卫民,《基督教与近代中国社会》,上海人民出版社,1996年。
58. 江灿腾,《台湾佛教百年史之研究(1895-1995)》,台北南天书局,1996年。

59. 宋光宇,《宗教与社会》,台北:东大,1995年。
60. 邢福增,《文化适应与中国基督徒:一八六〇至一九一一年》香港建道神学院,1995年。
61. 黄武东、徐谦信合编,赖永祥增订,《台湾基督长老教会历史年谱》台湾人光,1995年。
62. 方豪,《台湾早期史纲》,台北:学生书局,1994年。
63. 徐南号主编,《台湾教育史》,台北:师大书苑,1993年1月。
64. 陈玲蓉,《日据时期神道统治下的台湾宗教政策》,台北:自立晚报,1992年。
65. 吴文星,《日据时期台湾社会领导阶层之研究》,台北:正中书局,1992年。
66. 田珏,《宝岛百年——日本殖民统治以来的台湾》,高等教育出版社,1991年。
67. 陈孔立,《台湾历史纲要》,九州图书出版社,1991年。
68. 顾长声,《传教士与近代中国》(增补本),上海人民出版社,1991年第2版。
69. 赖永祥,《教会史话》,台北人光出版社,1990年。
70. 顾裕禄,《中国天主教的过去和现在》,上海:上海社会科学院出版社,1989。
71. 黄昭堂著,黄英哲译《台湾总督府》,台湾:自由时代出版社,1989年。
72. 蔡相辉著,《台湾的祭祀与宗教》,台湾:台原出版社,1989年。
73. 蔡相辉编著,《复兴基地台湾之宗教信仰》,华侨协会总会编,台北正中,1989年。
74. 李志刚,《基督教早期在华传教史》,台湾:商务印书馆,1985年。
75. 郑连明主编,《台湾基督长老教会百年史》,台南:台湾基督长老会教会,1965年初版,1984年再版。
76. 穆启蒙(Joseph Mottc)编著,侯景文译,《中国天主教史》,台中:光启,民国60年7月初版,民国70年5月再版。
77. 戴国焯,《台湾与台湾人》,东京:研文堂,1980年。
78. 黄六点主编,《台湾长老教会北部教会大观》,1971年。
79. 赖永祥,《台湾史研究-初集》,台北:三民书局,1970年。
80. 林熊祥等著,《台湾文化论集》,台北:中华文化出版事业委员会,1954年。
81. 矢内原忠雄著,陈茂源译,《日本帝国主义下之台湾》,台北:台湾省文献委员会,1952年。
82. 《台湾社会运动史》,原名《台湾总督府警察沿革志》,台湾总督府警务局,1939年,龙溪书舍重刊本。
83. 德礼贤(Pascahal M. D' Elia),《中国天主教传教史》,商务印书馆,民国23年1月初版,民国23年12月再版。
84. 吴雷川,《基督教与中国文化》,上海青年协会出版社,1948年。
85. 赵庆源《中国天主教教区划分及其首长接替年表》,台南:闻道出版社,民国69年9月。

四、期刊论文

86. 何义麟,《皇民化期间之学校教育》,载《台湾风物》卷36第4期。
87. 翁佳音,《日治时代平埔族的调查研究史》,载《台湾风物》卷37第2期。
88. 刘武雄,《台湾南部地区平埔族的阿立祖信仰》,载《台湾风物》卷37第3期。
89. 温振华,《日本统治下的台北社会文化的变迁》,载《台湾风物》卷37第4期。
90. 林美容,《从祭祀圈来看台湾民间信仰的社会面(会议记录)》,载《台湾风物》卷37第4期。
91. 李毓中,《西班牙印度档案馆所藏台湾料目录-阿道明会在台传教史书目》,载《台湾风物》48卷1期。
92. 陈梅卿,《清末加拿大长老教会的汉族信徒》,载《台湾风物》卷41第2期。
93. 蔡锦堂,《日据时期台湾之宗教政策(会议记录)》,载《台湾风物》卷42第4期。
94. 林子正,《日本与台湾的关系—从清法战争到日清战争》,载《台湾风物》卷43第4期。
95. 刘技巧,《台湾民间信仰之调查与研究》,载《台湾风物》卷44第1期。
96. 蔡慧玉,《日治时期台湾的保甲户籍行政》,载《台湾风物》卷44第3期。
97. 高淑媛,《日据时期吴三连抗日运动》,载《台湾风物》卷44第4期。
98. Jose Eugenio Borao 著,李毓中译《有关台湾的西班牙史料》,《台湾风物》卷45第3期。
99. 李毓中,《西班牙印度总档案馆所藏台湾史料目录——附西班牙道明会在台传教史书目》,载《台湾风物》卷48第1期。
100. 丸井圭志著,温国良译《台湾之宗教》,载《台湾风物》卷48第3期。
101. 温国良,《日据时期日人占用台湾寺庙概况》,载《台湾风物》卷49第2期。
102. 王顺隆,《日治时期台湾人“汉文教育”的时代意义》,载《台湾风物》卷49第4期。
103. 《台湾“常识”的考察 1920-1930年代初“迷信”的分析》,载《台湾风物》卷52第1期。
104. 白纯,《简析日据时期的台湾“皇民奉公会”》,载《台湾研究》2002年第1期总第57期。
105. 黄跃荣,《日本统治时期的民族歧视政策》,载《台湾研究》2002年第2期总第58期。
106. 陈奉林,《关于日本与台湾关系的一些思考》,载《台湾研究》2002年第3期总第59期。
107. 林佩欣,《日治时期台湾总督府之宗教调查(1915-1919)》,载《台湾史料研究》18号半年刊。
108. 魏世萍,《日治时期殖民政府对台湾汉族已婚三女姓氏之规范》,载《台湾史料研究》18号半年刊。

109. 黄静嘉,《日据之下的台湾殖民法制与殖民统治》,《台湾文献》卷10第1期,1959年。
110. 林衡道,《台湾东部宗教调查》,载《台湾文献》卷11第4期,1960年。
111. 雷一鸣,《荷西入台传教观》,载《台湾文献》卷6第4期,1955年。
112. 王世庆,《日据时期台湾外事日志》,载《台湾文献》卷11第2期,1960年。
113. 石万洵,《台南市宗教志》,载《台湾文献》,卷32第4期,1981年。
114. 刘枝万,《台湾省寺庙教堂名称主神地址调查表》,载《台湾文献》,卷11第2期。
115. 杨富森,《台湾真耶稣教会史略及发展原因分析》,载《台湾文献》第52卷第4期,2001年12月。
116. 廖汉臣,《西班牙人据台考》,载《台北文物》卷1第1期。
117. 王一刚,《日据初期的宗教信者》,载《台北文物》,卷5第2、3期。
118. 陈世庆,《日据台之“皇民奉公”运动》,载《台北文物》卷8第2期。
119. 在金德,《日据初期台北之警治》,载《台北文物》卷5第4期。
120. 《音乐与舞蹈运动座谈会会》(1955/5/20),张维贤发言,载《台北文物》4卷2期。
121. 张彩湘,《我父亲张福兴生平》,载《台北文物》卷4第2期。
122. 刘敏光,《台湾音乐运动概略》,载《台北文物》卷4第2期。
123. 周菊香,《天主教在高雄》,《高市文献》卷1第3期,1988年12月。
124. 涂敏正《天主教史》,《云林文献》第二卷,第三期,第445页,中国方志丛书台湾地区第92号。
125. 中村孝志著,赖永祥译,《十七世纪西班牙人在台湾的布教》,中国方志丛书台湾地区第91号,《台北文献》丛辑(二),第219页,台北市文化委员会1952-56年编印。
126. 吴学明,《台湾基督长老教会的三自运动(一八六五~一九四五)》,载《台北文献》直字121期,1997年9月。
127. 方豪,《台北市天主教志略》,载《台北市志》卷四社会志宗教篇,总第1961页。
128. 方豪,《台湾天主教史略》(初稿),载《台南文化(旧刊)》卷二第2期,中国方志丛书台湾地区第96号,页45。
129. 赖永祥,《有关台湾基督教文献目录初集》,《文献专刊》卷5第12期,1954年。
130. 方豪,《台湾天主教史略》,载《善道周刊》,1950/02/07。
131. 江传德,《台湾教会发祥地-玫瑰圣母堂传教史》,《恒毅》,卷28第10期(1979/05),页50-4。
132. 郑天祥,《台湾天主教开教简史》,《恒毅》,卷28第11期(1979/06),页23-24。
133. 郑天祥,《台湾天主教会一百二十五年简史》,《铎声》,卷22第6期(1984/06),页1-9。

134. 施丽兰,《涂敏正神父与里协浅次郎教区长》,《铎声》,第362期(1997/01),页55-60。
135. 文怀德,《台湾开教史》,《铎声》,1965年第31、34、35、36、37、38期。
136. 单国玺,《天主教在台湾现状之研究序》,《铎声》卷25第5期(1987/05),页27-28。
137. 张春申,《天主教在台湾传播福音的现状与未来方向》,载《神学论集》,卷74(1988/01),页549-574。
138. 翁佳音,《西班牙道明会在北台湾的宣教》,载《台湾教会公报》2381期(1997/10/19)。
139. 施丽兰,《十九世纪台湾教案》,载《见证》第27卷,特刊(1997/08),页79-103。
140. 施丽兰,《走访中部教会的根——罗厝天主堂》,载《见证》月刊2000年1月号。
141. 苏婴珠,《静修事知多少》,载《见证》2002年3月14日号(网络版)。
142. 古伟瀛,《静修女中》,载《见证》2000年5月号,页22。
143. 古伟瀛,《姑婆》,载《见证》2000年4月号(网络版)。
144. 古伟瀛,《堂区登记簿》,载《见证》2000年2月号(网络版)。
145. 古伟瀛,《近百年来本地使用的要理书》,载《见证月刊》,1999年11月号,页22-25。
146. 古伟瀛,《十九世纪台湾天主教(1859-1895)-策略及发展》,《台大历史学报》22期,台北:台大,1998年12月。
147. 古伟瀛,《台湾天主教:史料与研究简介》,张珣,江灿腾合编,《当代台湾本土宗教研究导论》,台北:南天,2001年。
148. 陈丽惠,《石碇天主堂兴盛史》,载《教友生活周刊》2002/04/28,总第2454期。
149. 陈振贵,《台湾天主教福传小白皮书》,载《教友生活周刊社》,1999/03/21,第5版。
150. 《老祖祭祀与天主教礼仪之比较》(网络版),1998/11/28。
<http://myweb.hinet.net/bome4/p7834067/AAG.HIM>。
151. 《驳台日社说的谬论》,载《台湾民报》154号,页12。
152. 陈梅卿,《代打者——台湾神父涂敏正》,《史苑》第63号第2号,页110-123。
153. 瞿海源,《台湾地区天主教发展趋势之研究》,中央研究院民族学研究所集刊,第51期,1981年,页129-154。
154. 黄陵渝,《台湾天主教》,载《世界宗教研究》1990年第3期。
155. 驹达武(Komagome Takeshi)著,李明芳译:《台南长老教中学神社参拜的问题——“踏绘”式的权力形态》,载《中外文学》第31卷第10期,总370期,台湾中外文学月刊社,2003年3月。
156. 朱世昌,《天主教的教制、礼仪、节日》,载《世界宗教研究》1992年第1期,页86。
157. 顾裕禄,《天主教古今谈》,载《世界宗教研究》1992年第一期,页149-150。

五、学位论文

158. 林鼎盛,《仪式与意义:以台湾天主教罗厝》堂区为例,台北:台大人类所硕论(未刊稿),2003年。
159. 杨嘉钦,《高雄前金天主教聚落研究》,台南:成大史研所硕论(未刊稿),1998年。
160. 杨惠娥,《天主教在台湾中部之传教——以罗厝教会为例》,国立成功大学历史研究所,硕士论文(未刊稿),2003年。
161. 刘益城,《万金、赤山地区天主教众日常生活研究》,台南:台南师范学院乡土文化研究所硕论(未刊稿),2003年。
162. 翁伟志,《日据时期台湾基督教之研究——以台湾长老会为中心(1895-1945)》,福建师范大学历史系硕论(未刊稿),2001年。
163. 张钟鑫,《本土化与信誉重建——泉州地区基督教会研究(1857-1949)》,福建师范大学硕士论文(未刊稿),2003年。

六、论文集

164. 方豪,《台湾的天主教》,林熊祥等著,《台湾文化论集》,台北,中华文化出版事业委员会1954年,页463-472;及氏著,《台湾天主教史略》,善道周刊,1950/02/07。
165. 罗渔,《天主教传入台湾的历程》,收入淡江大学历史系,《台湾国际学术研讨会:社会、经济与垦拓论文集》,1995/05,页67-108页。
166. 古伟瀛,《台湾天主教研究回顾》,《台湾基督教史:史料与研究回顾学术研讨会》会议手册,民国87年5月28、29日,未刊稿。1998年5月
167. 古伟瀛,《台湾天主教史上的里肋浅次郎与涂敏正》,国史馆主办《二十世纪台湾历史与人物学术讨论会》抽印本,台北:国家图书馆,2001年10月。
168. 古伟瀛,《〈四字经文〉、本位化与台湾天主教》,《第七届中国天主教传教史—中国教理讲授史国际学术研讨会会议手册》,台北:辅大,2001年。
169. 辅大天主教史料研究中心、鲁汶大学南怀仁文化协会主办,《辅仁大学在台复校40周年系列活动第7届中国天主教传教史—中国教理讲授际学术研讨会会议手册》,台北:辅大,2001年9月。
170. 陈方中,《道会会与巴黎外方传教会传教方式与成果比较》,载《庆祝辅大创校70周年台湾天主教第二次开教140年学术研讨会会议手册》,台北:辅大,1999年。
171. 潘贝頌,《高母羨与玫瑰省道明会传道方法研探》,载《庆祝辅大创校70周年台湾天主教第二次开教140年学术研讨会会议手册》,台北:辅大,1999年。
172. 王诗琅,《日人治台政策试探》,载黄富三、曹永和主编《台湾史论丛第一辑》,众文图书有限公司,1980年,页345-347。
173. 魏外扬,《基督教在台早期的医疗宣教》,栽林治平主编《基督教与台湾》,台湾:

宇宙光出版社，1996，页 279-298。

174. 蔡锦堂《日本据台时期的宗教政策——奉祀“神宫大麻”及发行〈神宫历〉》，郑樑生主编：《第二届中国政教关系国际学术研讨论文集》，台北，1991年。
175. 李志刚，《基督教与近代中国文化论文集（二）》，台北：宇宙光，1993年。
176. 林治平主编，《台湾基督教史—史料与研究回顾 国际学术研讨会论文集》，台北：宇宙光，1998年。
177. 林治平，《基督教与中国本色化国际学术研讨会论文集》，台北：宇宙光，1990年
178. 林治平，《基督教与台湾》，台北：宇宙光，1986年。
179. 林治平，《近代中国与基督教论文集》台北：宇宙光，1985年。
180. 林治平，《基督教入华百七十年纪念集》台北：宇宙光，1977年。

外文部分

一、英文

1. "A Special Issue on the Catholic Church in Taiwan: 1626-1965", VERBIST STUDY NOTES, Nr.16 Fb.2004. Published occasionally by the China Program Of the CICM SM Province, Responsible editor Jeroom Heyndrickx cicm. Verbiest Foundation Taipei Office P.O. Box 8-121, Taipei.
2. Pable Fernandez, "OneHundredYears of Dominican Apolate in Formosa", 1858-1959, 台北：南天书局，1994年。
3. Jose eugenio Borao Mateo, "Spaniards in Taiwan", Taipei: SMC Publishing, 2001.
4. Walter Loedding, O.P. "Missionary Century in Taiwan", in China Mission Bulletin, Hongkong, 1959, pp.991-996.
5. Tong Hollington(董显光), "Chritianity in Taiwan: A History", Taipei, China Post, 1961.
6. John R. Shepherd, "From Barbarians to Sinners: Collective Conversion Among Plains Aborigines in Qing Taiwan 1859-1895", Daniel H. Bays, Chritianity in China, Stanford, California, 1996.
7. Ion.A.Hamish, "The Cross in the Dark Vavelley: The Canadian Protestant Missonary Movement in the Japanese Empire (1931-1945)", 2Vols, Wilfrid Lautier University Press, Warerloo, Ontario, Canada, N2L 3C5, 1999.
8. Ion.A.Hamish, "The Cross and the Rising Sun", 2Vols, Wilfrid Lautier University Press, Warerloo, Ontario, Canada, N2L 3C5, 1993.
9. Campell. William (甘为霖), "Sketches from Fomosa", London: Marshall, 1915.
10. Band Rev. Edvward (万荣华), "Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission(1847-1947)". 5 Vols. Published by the Publishing Office

of the Presbyterian Church of England london.

11. Moody, Campbell N (梅甘霧), "The Heathen Herat: An Account of the reception of the Gospel among the Chinese of Formosa", Edinburgh and London, 1907. 台湾成文出版社 1973 年重版。
12. Pascahal M. D'Elia, "The Catholic Missions in China", The Commercial Press, Ltd., Shanghai, China,1934.
13. Mecleodg Duncan (刘忠坚), "The Island Beautiful: The Story Of Fifty Years in North Formosa". Pubilshed by the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in Canada. Toronto,1923.
14. E.Patricia Tasurumi, "Japanese Colonial Educational in Taiwan(1895-1945)", published by Harvard University Press Cambridge, Massachusettes and London, England,1977.
15. E.Alexander Powwell. "Asia at the crossroads: Japan, Korea,China,Pilippine islands", New York: The Century Co., 1922.
16. "Christian Movement in Japanese Korean and Formosa-Year Book 1921", Federation of Chrision Mission,1921.
17. A.K. Reischauer, "The Japanese Government and the Chrstian School", 载 Chinese Recorder,1926 January, p9-14.
18. Yosaburo Takekoshi,"Japanese rule in Formosa", London: Longmans, Green, and Co.,1907.
19. George Leslie Mackay , "From far Formosa: the island, its people and missions", Edinburgh: Oliphant Anderson & Frrier,1896.
20. Rev. Jas Johnston, "China and Fomosa: the story of the mission of the Presbyterian of England", London:Hazell, Watson,& Viney, Ld., 1897.
21. The Chinese Recorder, 1924,May,p340; 1936, March,p190.

二、西班牙文

22. E.NEIRA OP, H.OCIO OP, G. ARNAIZ OP, 《MISIONEROS DOMINICOS EN ELEFTREMO ORIENTIT 1836-1940 VOL.2》,MANNILA,FILIPINAS,2000.
23. FIDEL VILLARROEL O.P., "Religiosas Misioneras de Santo Domingo UN SIGLO DE APOSTOLADO(1887-1987)",ROMA ISBN Tipografia Vativana,1993.
24. Jose Maria Gonzalez, "Historia de las Misiones Dominicanas de China(1632-1954)"(道明会在中国传教史), 5vols, Madrid,(1964、1965、1960、1955、1967).
25. "El Correo Sino-Annamita ó Correspondencia de les Misiones del Sagrado Orden de Predicadores en Formosa, China y Tungking.",Vol.1866 & Vol.1882, Manila, Imprenta del Colegio de Santo Tomas, á cargo de D. Babil Saló, 1866, 1882.

三、法文

26. J.M. Planchet 编,“Les Missions de Chine et du Japon”, Première Année(1916), Quatrième Année(1921), Sixième Année(1925), Spetième Année(1927), Huitième Année(1929), Dixième Année(1933), PEKIN IMPRIMERIE DES LAZARISTES.

四、日文

27. 大国督,《台湾カトック小史》,台北:杉田书店,昭和16年。
28. 蔡锦堂,《日本帝国主义下台湾の宗教政策》,东京:同成社,1994年。
29. 增田福太郎,《台湾の宗教》,台北:南天书局,1939年。
30. 丸井圭治郎,《台湾宗教调查报告书》第一卷,大正八年,台湾总督府编,台北:捷幼出版社重印,1993年。
31. 《声》,日本天主教半月刊杂志(1900-1945)。
32. 《日本カトリック新闻》。
33. 《日本カトリック年鉴》,カトリック中央协议会,1985。
34. 高木一雄《大正・昭和天主教会史4》,东京圣母骑士社,昭和60年。
35. 三本秀煌《日本基督教会史》,东京:日本基督教会事务所,昭和四年。
36. 台湾总督府编,《台湾事情》,大正五年至昭和十八年。
37. 村上玉吉,《南部台湾志》,台南共荣会发行,昭和九年。中国方志丛书:台湾地区第304号,台北:成文出版社。
38. 幸田春义,《台湾统治史》,大正13年。中国方志丛书:台湾地区第326号,台北:成文出版社影印出版。
39. 竹越与三郎,《台湾统治志》,明治38年。中国方志丛书:台湾地区第127号,台北:成文出版社影印出版。
40. 井出季和太,《台湾治绩志》,昭和11年。中国方志丛书:台湾地区第184号,台北:成文出版社影印出版。
41. 井出季和太,《南进台湾史考》,昭和17年。中国方志丛书:台湾地区第189号,台北:成文出版社影印出版。

附表一 1903-1942年台湾天主教和长老会对照表

年代 (年底)	天主教会		長老会		年代 (年底)	天主教会		長老会	
	布教师	信徒	布教师	信徒		布教师	信徒	布教师	信徒
1903	12	2452	108	10316	1923	35	5658	165	29185
1904	15	2048	111	12740	1924	32	5732	171	31153
1905	17	2212	113	12588	1925	33	5773	177	29793
1906	18	2358	124	15005	1926	33	6092	176	32317
1907	23	2558	124	16447	1927	34	6540	174	34878
1908	31	2606	135	17106	1928	43	6588	177	36093
1909	20	3446	152	17167	1929	39	6770	176	36581
1910	24	3179	144	18648	1930	43	6352	174	37842
1911	33	3422	146	21090	1931	41	6929	185	38446
1912	34	4280	143	24429	1932	45	6765	193	39274
1913	34	4308	139	16389	1933	43	7135	198	39960
1914	29	4186	145	19055	1934	41	7287	186	39340
1915	30	3886	145	20307	1935	40	7368	189	44748
1916	39	3724	146	23830	1936	39	8105	187	39339
1917	38	7246	158	19841	1937	39	7531	209	42076
1918	39	3951	167	23352	1938	33	7837	187	41808
1919	39	4213	166	28082	1939	37	8136	193	41745
1920	47	4931	161	28626	1940	38	7880	191	44747
1921	42	4942	175	29143	1941	41	8536	169	59721
1922	42	4860	168	28798	1942	40	8172	176	54540

资料来源：台湾省行政长官公署 统计室编，《台湾省五十一年来统计提要》，台北，1946年，页1315。

附表二 日据时期的台湾天主教统计数据

年份	1914/10/1	1918/10/1	1923/08	1924/08	1925	1932
信徒总数	3532	4252	5145	5264	5362	6967
台人	3452	4122				6669
日人	65	120				293
外国人	15	10				5
受洗				73(成人)		
道明会长	1	1				
传教士	9	10	11	10	11	
道明会修女	3		8	7	7	6(西) 1(日)
圣婴会修女			3	3	2	3(外) 1(日)
传教员	31	36	24(男) 14(女)	28(男) 14(女)	27(男) 14(女)	27(男) 22(女)
小教区	9					
教堂	34				12	
小圣堂或临时圣堂	10					
教会					11	
传教学校	1					
学生	16					
祈祷厅	20					
小学	9					
学生	320					
孤儿院	2					
孤儿	77					

资料来源：《声》(日)no. 471 (1915/02), no. 517(1918/12), no. 578(1924/03), no. 588(1925/01), no. 611(1926/12), no. 794(1942)中有关台湾教务统计制成。

附表三 1914-1932 年台湾天主教统计表

年 份		1914	1919	1923	1925	1927	1932
信徒数 Nobre de- Chrétiens	本地人 Indigènes	3453	4295	4883			
	日本人 Japonais	65	135	250			
	欧洲人 Européens	15	11	12			
	总计	3533	4441	5145	5362	5704	6967
	台湾总人口(Population)	3290978	3500000	3583405	3873324	4147462	4679135
	信教比例(Proportion)	1/931.76	1/788.11	1/696.48	1/722.37	1/727.11	1/671.61
望教者(慕道者)Catechumenes					670	523	1013
教区长 Prefet Apostolique				1	1	1	
神父 Prêtres Européens O.F.P.		10	10	11	11	12	13
修道院 Séminaire	学拉丁语者 Latiniste				1	3	3
	学神学者 Théologiens				1		6
	总计						9
修道士 Religieuses- Dominicaines	欧洲人 Européennes						9
	本地人 indigènes	3	7	11	8	11	2
	总计						11
教授教理者 Catéchistes	男 Hommes		25	23	27	20	27
	女 Femmes		11	14	20	15	22
	总计		36	37	47	35	49
Maitres et maitresses de école							23
Ecoles primaires:			9				
	学生(数) Elèves		400				
Ecoles paroissiale				13	17	22	68
	学生(数) Elèves			755	703	858	1523
Ecoles Secondaires:				3	3	8	
	学生(数) Elèves			268	268	436	
Collèges de filles:			1	2			
	学生(数) Elèves:		310	17			
Collèges (de Catéchistes) :					2	2	1
	学生(数) Elèves:	16			13	15	12
Collèges Mixte de filles:				1	1	1	1
	学生(数) Elèves:			486	361	376	470

诊疗所 Dispensaire:							1
受照顾病人 Infirmes secourus							200
孤儿院 Orphelinats:			2	2	2	2	2
孤儿 (数) Orphelines			41	76	56	50	68
洗礼 Bap- têmes	adultes	70	109	84	74	63	116
	id. <i>in art. mort.</i>					22	24
	enfants de chrétiens	106	70	210	239	274	294
	enfants de païens	50	168	88	65		
	Id.enfants de païens <i>in art. mort.</i>					25	45
	总计	226	347	382	374	384	459
坚振礼 Confirmations			34				208
告解	Confessions annuelles		2060	3203	3109	3076	3833
	Confessions de dévotion		3577	15878	10236	11670	13532
圣餐	Communions annuelles		2002				
	Communions pascale			3152	3017	3050	3778
	Communions de dévotion		12378	17809	17266	17960	23687
终傅 Extrêmes-Onctions			46	56	55	65	73
结婚 Mariages				45	36	63	55 ^[1]
堂区 Paroisses			10	10	9	10	12
传道所 Chrétientés			32	35	38	41	40
小礼拜堂/祈祷室 Oratoires			23	16	15	13	34
教堂和小教堂 Eglises et Chapelles		30	10	17	23	24	12

①注: [1]dont 18 avec dispense

②资料来源: J.M. Planchet 编的 *Les Missions de Chine et du Japon* (1916、1921、1925、1927、1929、1933、1939) (法文)

附表四 日据时期的台湾天主教统计数据

年 代	教 务 所	说教所		布 教 师			信 徒 数				
		教 堂	讲 义 所	日 本 人	本 岛 人	外 国 人	小 计	日 本 人	本 岛 人	外 国 人	小 计
1915(大正4年)12月31日											
1916(大正5年)12月31日		21	12	1	26	12	39	144	3778	4	3926
1917(大正6年)12月31日	1	11	21	1	22 △4*2	10 △2	33 △6*2	141	4040 *772	12	4965
1918(大正7年)12月31日	1	31			20	12	32	273	4461	10	4744
1919(大正8年)12月31日	1	33			39		39	217	3984	12	4213
1920(大正9年)12月31日		33			47		47	228	4681	22	4931
1921(大正10年)12月31日		33			42		42	239	4689	14	4942
1922(大正11年)12月31日		33			42		42	103	4742	15	4860
1923(大正12年)12月31日		32			35		35	125	5504	29	5658
1924(大正13年)12月末日		32			32		32	209	5495	28	5732
1925(大正14年)末		28			33		33	205	5551	17	5773
1926(昭和元年)末		29			33		33	203	5872	17	6092
1927(昭和2年)末		29			34		34	85	6429	26	6540
1928(昭和3年)末		29			43		43	222	6355	11	6588
1929(昭和4年)末		30			39		39	397	6370	3	6770
1930(昭和5年)末		30			43		43	285	6061	6	6352
1931(昭和6年)末		31			41		41	307	6604	18	6929
1932(昭和7年)末		31			45		45	349	6402	14	6765
1933(昭和8年)末		31			43		43	411	6710	14	7135
1934(昭和9年)末		32			41		41	378	6890	19	7287
1935(昭和10年)末		33			40		40	417	6923	28	7368
1936(昭和11年)末		33			39		39	427	7647	31	8105
1937(昭和12年)末		33			39		39	414	7096	21	7531
1938(昭和13年)末		33			33		33	429	7399	9	7399
1939(昭和14年)末		33			37		37	464	7666	6	8136
1940(昭和15年)末		33			38		38	357	7490	33	7880
1941(昭和16年)末		33			41		41	445	8049	42	8536

①注：△为女性，*为熟番（平地原住民）

②资料来源：《台湾事情》（日）（中国方志丛书·台湾地区·第193号，日本总督府编，台湾成文出版有限公司影印）。

附表五 日据时期台湾长老会统计数据

年 代	教 务 所	说教所		布 教 师			信 徒 数				
		教 堂	讲 义 所	日 本 人	本 岛 人	外 国 人	小 计	日 本 人	本 岛 人	外 国 人	小 计
1915(大正4年)12月31日 (天主教与基督教)											
1916(大正5年)12月31日	2	121	23		131	26	157	4	22913	48	22965
1917(大正6年)12月31日	2	135	8		126 * 4	13 △11	139		17926 * 6884	24	24834
1918(大正7年)12月31日	2	147			123	24	147	14	22965	27	23006
1919(大正8年)12月31日	2	149					166	13	28056	13	28082
1920(大正9年)12月31日	2	149					161		28609	17	28626
1921(大正10年)12月31日	2	146					168	1	28759	38	28798
1922(大正11年)12月31日	2	146					175		29107	36	29143
1923(大正12年)12月31日	2	149					165	14	29135	36	29185
1924(大正13年)12月末日	2	150					171	1	31110	420	31153
1925(大正14年)末	2	149					177	60	29693	40	29793
1926(昭和元年)末	2	154					196	46	32233	38	32317
1927(昭和2年)末	2	158					174	124	34723	51	34898
1928(昭和3年)末	2	160					177	89	35966	38	36093
1929(昭和4年)末	2	165					176	71	36459	51	36581
1930(昭和5年)末	2	172					174	120	37688	34	37842
1931(昭和6年)末	2	176					185	115	38276	55	38446
1932(昭和7年)末	2	178					193	173	39051	50	39274
1933(昭和8年)末	2	181					198	158	39765	37	39960
1934(昭和9年)末	2	184					186	230	39046	64	39340
1935(昭和10年)末	2	185					189	134	44785	29	44948
1936(昭和11年)末	2	184					187	30	39293	16	39339
1937(昭和12年)末	2	186					209	273	41803	1	42076
1938(昭和13年)末	2	185					187	91	41708	9	41808
1939(昭和14年)末	2	185					193	173	414676	30 ÷75	41745

①△为女性，*为熟番（平地原住民）

②资料来源：《台湾事情》（日）（中国方志丛书·台湾地区·第193号，日本总督府编，台湾成文出版有限公司影印）。

附表六 19世纪道明会来台神父一览表

人数	外文姓名	中文译名	来台	离台	备注
1	Angel Bofurull	洪保禄	1859年	1859年	因病返厦门
23	Fernando Sainz	郭德刚	1859年	1869年	返马尼拉
3	Mariano Anton	安东	1861年	1862年	因病返福州
4	Miguel Limarquez	黎茂格	1862年	1863年	返马尼拉
5	Andres Chinchon	杨真崇	1862年	1884年	调任为第1任厦门主教
6	Francisco Herce	良方济	1864年	1892年	第7任台湾区会长, 后因病回马尼拉
7	Ramon Colomer	李嘉禄	1866年	1903年	1875年调厦门, 1882年再来台, 驻沙仑仔, 1887年3月转到罗厝, 1891年调往万金教会, 1903年再调往厦门, 1905年在厦门病逝。
8	Vicente de la - Asumcion Kang	江味增德	1868年	1869年	中国籍, 因病回马尼拉
9	Juan Hang	杭若望	1868年	1892年	越南籍, 返越南东京
10	Federico Jimenez	高贤明	1869年	1877年	因病赴厦门
11	Manue Tarazona	严达道	1872年	1874年	因病调回马尼拉
12	Vicente Gomar	吴万福	1872年	1880年	调回马尼拉
13	Jose Nebot	王灵牧	1874年	1885年	因病调回马尼拉
14	Celedonio Arranz	何安慈	1879年 1月 8日	1905年	先到高雄前金, 后转驻罗厝, 1887年才从罗厝调往台北担任本堂神父, 直到1896年赴厦门任副主教, 1897年再来台北任本堂, 1905年又赴厦门任副主教, 1921年病逝于厦门。
15	Isidoro Clemente	黎克勉	1883年	1900年	调任为厦门第2任主教。
16	Francisco Giner	高熙能 (即高恒德)	1886年 10月 18日		先在高雄前金, 翌年5月转到中部的沙仑仔, 1891年夏转到高雄并任高雄神学生养成所主任, 1909年任台南教会本堂, 1912年6月10日回高雄, 三年后再到台南任本堂神父, 1919年奉调厦门教区, 1923年回台, 呆在台中直到1937年, 后调到树子脚任本堂, 1940年间因病在台北蓬莱町教会疗养, 1946年4月于罗厝逝世。
17	Francisco Pitach	黄神父	1886年	1890年	因病返马尼拉
18	Pedro Aguirre	吴义烈	1887年	1890年	因病转往厦门
19	Blas Saez Adana	雷赛逸	1890年	1895年	1895年2月1日调往马尼拉
20	Nemesio -Fernanddez	林茂德	1890年	1895年	1890-1895年在罗厝。1895年3月奉调厦门; 同年闻何安慈病重, 重返台湾在台北协助何安慈, 不过不幸于当年7月7日病逝于台北。

资料来源: 江传德, 《天主教在台湾》, 页 149-149。大国督编, 《台湾カトツク小史》, 页 393-399。

附表七 1941年2月台湾天主教各堂区传教员进驻情况

堂区	传道师	传道妇	堂区	传道师	传道妇
台北蓬莱町天主堂	—	2	竹山传道所	1	1
新店传道所	1	—	斗南天主公教会	—	1
石碇天主公教会	—	1	树仔脚天主公教会	1	—
基隆天主堂	1	1	西螺传道所	1	—
淡水天主公教会	1	1	埔姜仑天主公教会	—	1
台中天主堂	1	1	土库传道所	1	1
彰化传道所	1	—	鹿寮传道所	1	—
三家春传道所	1	—	嘉义天主堂	1	1
秀水传道所	—	1	沙仑仔天主堂	—	1
花坛传道所	—	1	台南天主堂	—	1
员林天主公教会	1	1	大湾传道所	1	—
罗厝天主堂	1	1	新化传道所	—	1
面前厝天主公教会	1	2	高雄天主堂	1	1
大东传道所	—	1	山下天主公教会	—	1
田中天主堂	2	1	旧城传道所	1	1
赤水传道所	—	1	五块厝天主公教会	—	1
斗六天主堂	1	1	赤山天主堂	1	1
总计	传道师 21 名		传道妇 29 名		

资料来源：大國督编，《台湾カトリック小史》，页411-412。

附表八 1864 年以降年度孤儿收容数

年度	孤儿数	年度	孤儿数	年度	孤儿数	年度	孤儿数
1864	2	1889	14	1907	32	1925	21
1865	5	1890	15	1908	38	1926	11
1866	3	1891	19	1909	34	1927	21
1867	7	1892	23	1910	29	1928	19
1875	5	1893	22	1911	19	1929	16
1876	4	1894	20	1912	21	1930	25
1877	1	1895	30	1913	19	1931	16
1878	3	1896	33	1914	18	1932	24
1879	3	1897	18	1915	17	1933	33
1880	5	1898	21	1916	21	1934	38
1881	5	1899	21	1917	23	1935	23
1882	7	1900	28	1918	18	1936	9
1883	5	1901	20	1919	20	1937	8
1884	7	1902	35	1920	21	1938	6
1885	10	1903	42	1921	28	1939	7
1886	7	1904	34	1922	38	1940	—
1887	16	1905	44	1923	34		
1888	21	1906	43	1924	28	总计	1324 名

资料来源：大国督编，《台湾カトソク小史》，页 382。

附表九 日据时期来台修女一览表

序号	西文姓名	抵台年月	1941年情况
1	Foserha(即 Josepha)	1902年	已在台逝世
2	Rosa Remedias(菲)	1902年	不详
3	Vistacion	1907年	已在马尼拉去世
4	Asuncion Iriarte	1908年	在台北
5	Modesta Arquello	1909年	在马尼拉, 第四代修道院院长
6	Engracia(菲律宾)	1910年	已在马尼拉去世
7	Mercedes Oliver	1917年	在马尼拉, 第一代修道院院长
8	Rosario Armendariz	1917年2月	已在台北去世
9	Clementa Mas	1917年6月	在高雄去世, 第二代修道院院长
10	Berta Roy	1917年	在西班牙
11	Carmen Viurrun	1918年6月	在福州
12	Mercedes Landa	1918年8月	在厦门
13	Candelaria Goicoechea	1921年7月	在台北, 第五代修道院院长
14	Rosanlio Razon	1921年	在马尼拉
15	Amada Olea	1922年	已在马尼拉去世, 第三代修道院院长
16	Telesa Suares	1922年	不详
17	Patrocio	1922年	在日本松山市
18	Barbara	不详	1923年归返马尼拉
19	Angeles Alonso	1925年	在马尼拉
20	Rosa Pando	1925年12月	在西班牙
21	Maria Cruz	1927年	在日本松山市
22	山内(日本)	1927年	在台北
23	Gloria Dies	1928年	在高雄
24	Maria Agirre Begonia	1929年	在日本松山市
25	Mercedes Miquiel	1929年	在马尼拉
26	坂本小须磨(日本)	1931年	在高雄
27	Jacinta Monett	1932年	在马尼拉
28	Asuncion Ferrero	1933年	在台北
29	Camino Martinez	1934年	在台北
30	Fosefa Gomez	1938年	在马尼拉
31	Inocencia Gonzales	1940年	在台北

①注: 除了用括号标出外, 其他均为西班牙籍。

②资料来源: 大国督, 《台湾カトック小史》, 页389-391。

附表十 1940年台湾天主教各教区及信徒的分布状况

区域	名称(粗体为管辖教会)	所在位置	1940年的信徒数
台北州	桦山町天主堂	台北市桦山町 21 号	238 名 (其中 48 名为新竹、台东地方信徒)
	蓬莱町天主堂	台北市蓬莱町 29 号	572 名
	石碇天主公教会	文山郡石碇庄	135 名
	新店传道所	文山郡新店庄	71 名
	和尚州天主公教会	新莊郡鹭洲庄	67 名
	淡水天主公教会	淡水郡淡水街	82 名
	石门传道所	淡水郡石门庄	4 名
	小基隆传道所		40 名
	基隆天主公教会	基隆市 屈川町	156 名
	四脚停传道所	基隆郡瑞芳街四脚停	135 名
	瑞芳传道所		28 名
	大武仑传道所		12 名
	暖暖传道所	基隆郡七堵庄	—
台中州	台中天主堂	台中市新富町	195 名
	彰化天主公教会	彰化市	40 名
	刘厝传道所	彰化郡花坛庄刘厝	38 名
	三家春传道所	彰化郡花坛三家春	87 名
	秀水传道所	彰化郡秀水庄秀水	63 名
	罗厝天主堂	员林坡心庄罗厝	884 名 (包括孤儿院 11 名信徒)
	员林天主公教会	员林郡员林街	304 名
	面前厝天主公教会	北斗郡竹塘庄面前厝	290 名
	番子田传道所	北斗郡竹塘庄番子田	157 名
	大东传道所		45 名
	田中天主堂	员林郡田中庄田中	288 名
	大新天主公教会	员林郡田中庄大新	270 名
	赤水传道所	南斗郡名间庄赤水	125 名
	北斗传道所		24 名
鼻仔头传道所	员林郡二水庄鼻仔头	114 名	

台中州 台南州	斗六天主公教会	台南州斗六郡斗六街	206名
	竹山天主公教会	台中州竹山郡竹山庄竹山	114名
	劳水坑传道所	台中州竹山郡竹山庄劳水坑	59名
	树仔脚天主堂	台南州斗六郡荊桐庄树仔脚	224名
	水尾传道所	台中州北斗郡溪州庄水尾	73名
	西螺传道所	台南州虎尾郡西螺街	63名
台南州	埔姜仑天主堂	虎尾郡土库庄埔姜仑	223名
	斗南天主公教会	斗六郡斗南庄斗南	193名
	鹿寮天主公教会	北港郡元长庄鹿寮	212名
	土库传道所	虎尾郡土库庄土库	162名
	仑仔顶传道所	新化郡仑仔顶	——
	嘉义天主公教会	嘉义新富町	84名
	民雄天主公教会	嘉义郡民雄庄民雄	72名
	小梅传道所	嘉义郡小梅庄小梅	67名
	大湖传道所	嘉义郡大林庄大湖	48名
	北港传道所	北港郡北港街	37名
	沙仑子天主公教会		75名
	台南天主堂	台南市大正町	161名
	大湾天主公教会	新丰郡永康庄大湾	165名
	新化天主公教会	新化郡新化街	44名
高雄州	高雄天主堂	高雄市苓雅寮	1051名(其中66名 孤儿院信徒)
	五块厝天主公教会	凤山郡凤山街五块厝	455名
	山下天主公教会	高雄市山下町	206名
	旧城传道所	冈山郡左营庄旧城	129名
	凤山传道所	凤山郡凤山街	21名
	赤山天主堂	潮州郡万峦庄赤山	1128名
	潮州传道所	潮州郡潮州潮州	——

①注：“——”没有相关的数据。据上表统计：1940年台湾天主教信徒总数为9737名。

②资料来源：大国督编，《台湾カトック小史》，页437-444。

图一 清季和日据时期部分来台神父和修女照片

Fernando Sainz (1859)



Isidoro Clemente(1883)



Celedonio Arranz



Clemente Fernando(1903)

Angel Rodriguez (1998)



Francisco Giner (1885)



Gabriel Ormaechea



Teribio Tovar (1878)

Thomas Pascual (1898)



Bonaventura Gordaliza



Felipe Villarrubia (190)



Felix Sauches (1917)

Julianus Villegas (1921)



Joseph Arregai (1929)



Elias Fernandez (1925)



Marcellinus Delgado (1930)

Constantino Montero (1934)



Ursula Gonzalo (1933)



Faustino Saiz



Joseph Villaverde (1930)

余 教 正



Orentius Perez(1909)



Sergius Santamaria(1909)

Candelaria Goicoechea



Maria Cruz



Perta Roy



Mercedes Landa

山内



Rosa Pardo



Jacinta Misset



Asuncion Iriarte

Camino Martina



Asuncion Ferrero



Inocencia Gonzales

院見五雄高



Dies Gloria

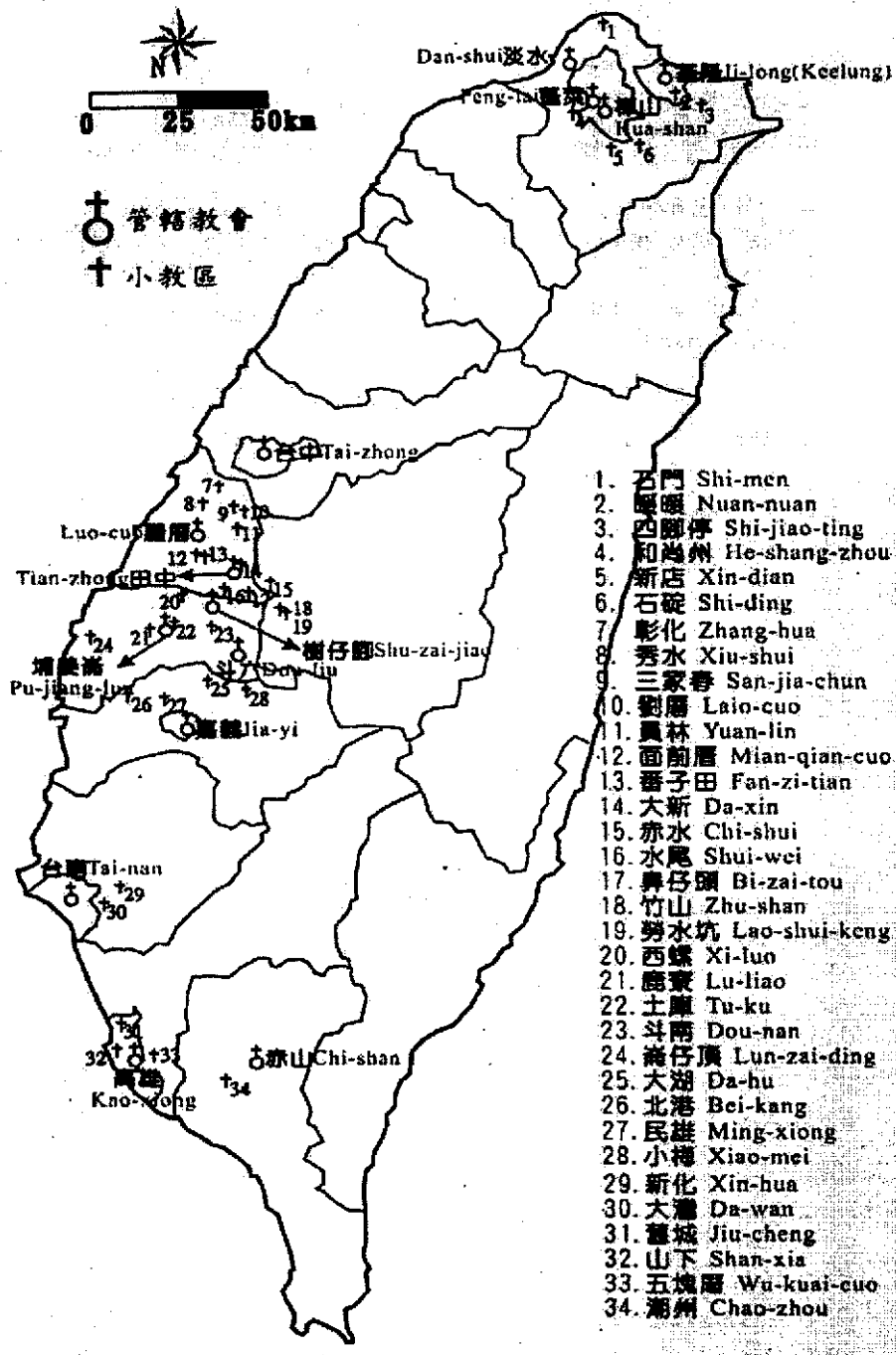


Clementa Mas



板本小須野修道女

图二 日据时期台湾天主教教堂和传道所分布图



后 记

三年的研究生生涯，如白驹过隙，已匆匆而逝。回首之际，几多感慨和眷念。

在这三年时光中，于各位老师的悉心教导下，不仅学术研究有所增益，在为人处世上也有所成长。在论文撰写的过程中，特别要感谢以下一些人。

一是台湾大学历史系教授古伟瀛先生。本论文得以完成，得益于古教授的帮助最大。古教授是目前国内外^{著知的}研究台湾天主教史的专家，不仅著作等身，更是学如其人，勉力提携后学之人。本人在论文选题初拟之际，便曾求教于古教授。在撰写论文过程中，遇到诸多问题和困难。然有幸得到古先生的解疑并免费馈赠重要的文献资料和先生本人的论著，不少问题方迎刃而解。在此对古教授表示由衷的感谢。

二要感谢是台湾万金圣母圣殿的潘世华秘书和本人同门师兄翁伟志。潘秘书热情而无私地提供不少教会出版物和一些宝贵文献资料，解决了本文搜集资料的不少困难。而伟志师兄原来硕论所作是日据时期的台湾长老会研究。本人在撰写论文过程中，得到他不少建议和启发。翁师兄还提供了不少日据时期基督教资料，虽多为有关长老会方面，但使本人较快了解日据时期台湾基督宗教的处境，受益匪浅。

既作台湾天主教研究，然未能赴台岛考察，于收集资料等方面受到颇多制肘。不过去年香港之行弥补了这方面的不少缺憾。承蒙香港中大的邀请，在导师林老师的帮助下，有幸于2003年暑期在中大崇基学院进行为期一个月的基督宗教的研究和学习。在中大神学组的老师的热情帮助和指导下，不仅收集到不少论文资料，而且学业上进益不少。此间，本人曾抽一个星期的时间，呆在香港圣神修院，阅览了大量有关天主教书籍及文献，特别是台湾方面，收集了不少有关本论文的重要的中西文资料。期间要特别感谢圣神研究中心的全体工作人员，不仅提供了借阅和复印资料等各种

方便，还为余这来自远方的不速之客准备午膳。实让我这一教外之人深为感动。

坦言之，能如期完成论文，不得不归功于恩师林金水教授。本人原所学乃为外语，于历史和宗教学所知甚少，仅凭一厢爱好才选择了基督教研究。林老师正是带领本人进入学术殿堂的第一人。从硕一开始与老师接触，到后来就学业、生活各方面交谈，及最后老师拨冗审查论文并谦冲温和给予指点和肯定。两年多来，在林老师的耳提面命下，于做人、做学问的方法与态度上，学生受益匪浅。在生活及其它各方面亦得林老师颇多关心。本论文是林老师国家课题的一部分，因此林老师特别予以关注，学生也不敢懈怠。在老师持续付出和指导下，学生得到相当的磨练，积累了相当的学术经历，为此才能将论文完成。另外，得益于林老师提携和牵引，有幸认识了国内外的一些学术同道及前辈；在彼此交往中，学业颇有进益。回顾两年多来与老师相处，从不熟悉到熟悉，这段师生之情必深留于学生心中。

另外要感谢的是谢必震教授。平时得感谢^谢老师不少关怀和帮助，倍感亲切。与谢老师的交往，^于与人格上愈对谢老师表示敬重，自身亦特别受到感染。特别是在香港中大相处一个月的日子里，谢老师给予不少关照和学业上的建议与指导，实是毕生难忘。

此外，也必须感谢家人的支持。三年研究生期间，家里景况多有变动，然家人尽力安排，而不使我操心，以让我安于学业。而在我遇到困难时，则多方帮助和劝慰。因此于此三年间，我对亲情有更增一份深切的体会和理解。

正是以上众人的帮助，本文才能顺利完成。因此纵使本文有不成熟和未竟之处，对学生而言也是一番深切的意义，当鞭策学生更加勉力前进。