

南 華 大 學

建築與景觀學系環境藝術碩士班

碩 士 學 位 論 文

A THESIS FOR THE DEGREE OF MASTER PROGRAM IN  
ENVIRONMENTAL ARTS, DEPARTMENT OF ARCHITECTURE  
AND LANDSCAPE DESIGN, NANHUA UNIVERSITY

鄒族天主教教堂風格及文化發展本土化之研究

RESEARCH CATHOLIC LOCALIZATION OF THE CHURCH ARCHITECTURE  
AND CULTURAL DEVELOPMENT, FOR EXAMPLE TSOU

研 究 生：國 世 愛

GRADUATE STUDENT :Kuo Shih-Ai

指 導 教 授：李 江 博 士

ADVISOR :Li Jiang Ph.D.

中 華 民 國 104 年 6 月

南 華 大 學  
建築與景觀學系環境藝術碩士班  
碩 士 學 位 論 文

鄒族天主教教堂風格及文化發展本土化之研究

研究生：國世爰

經考試合格特此證明

口試委員：李三江

鍾子位

阮玉招

指導教授：李凱

系主任(所長)：郭建豐

口試日期：中華民國 104 年 6 月 15 日

## 謝 誌

本論文的完成，首先要感謝指導教授李江博士耐心的指導，在論文寫作期間給予我最大的包容與啟發，在每次討論中適時提供許多建議與指導，本文才得以順利完成。其次，感謝系主任郭建慧博士及碩士班所有老師的指導，不但對我在學術研究上有所助益，在為人處事方面也能有所成長。

於論文撰寫期間，感謝曹伯睿神父及柏克偉神父在田野調查時的熱心協助，提供歷史相片及資料，並親自陪同至現場實地記錄與拍照。感謝浦英雄神父、汪念星福傳師、浦汪寶蘭女士、湯嫦娥女士接受訪談及提供第一手資料，對論文撰寫給予諸多協助及配合。在論文口試期間，承蒙口試委員鍾安住主教及陳正哲教授，對於本論文不足之處予以指正及提供許多寶貴意見，在此一併致上十二萬分的感謝。

家人在背後默默的支持是我前進的動力，感謝你們的體諒與包容，使我能順利通過考驗。回想起這段碩士班學習的時光，想感謝的人太多，無法一一道盡；最後，謹將此研究成果獻給所有支持與鼓勵我的人。

國世愛 謹誌於嘉義

2015. 6. 15.

# 南華大學建築與景觀學系環境藝術碩士班

## 103學年度第2學期碩士論文摘要

論文題目：鄒族天主教教堂風格及文化發展本土化之研究

研究生：國世愛

指導教授：李江博士

論文摘要內容：

梵二大公會議後，教會調整傳教模式，開始以開放包容的態度支持各個地方教會保留自己的文化特色，更在與其融合後產生具當地色彩的天主教信仰，此即天主教的本土化。本研究以1960年天主教至阿里山傳教為開端，從教堂建築及文化藝術等層面切入，來探討阿里山鄒族部落天主教與本土文化的交融，主要目的在於了解天主教在阿里山鄒族部落教堂建築及文化發展本土化的狀況。研究著重於天主教在鄒族部落之傳教歷程及發展、天主教教堂建築及藝術裝飾本土化之特色分析、天主教禮儀與鄒族傳統文化之融合與互動情形、教會的貢獻及所面臨的困境等四方面。經研究發現：一、鄒族部落在天主教傳入後不僅沒有破壞當地傳統文化，反而提供了傳統文化得以延續下去的助力；二、部落天主堂結合了三個文化層面，不僅使得建築本體更融入當地，也使得鄒族人藉由形塑教堂風格，展現出自身文化的獨特性；三、鄒族採折衷作法以天主教祈福彌撒的方式來融入傳統儀式，但在多神、一神信仰及巫師定位上，與天主教義尚待磨合。整體而言，天主教的本土化在鄒族部落仍在進行中，期待教會與鄒族族人共同攜手深耕，繼續為教會本土化貢獻心力。

關鍵詞：鄒族、天主教、教堂、文化發展、本土化

Title of Thesis : Research Catholic Localization of the Church Architecture and Cultural Development, for Example Tsou

Department : Master Program in Environmental Arts, Department of Architecture and Landscape Design, Nanhua University

Graduate Date : June 2015

Degree Conferred : M.A.

Name of Student : Kuo Shih-Ai

Advisor : Li Jiang Ph.D.

## **Abstract**

After the Second Vatican Council, the Church Missionary adjustment mode, starting with an open and tolerant attitude to support various local churches retain their cultural characteristics, fused to produce more in the Catholic faith with local color, namely localization Catholic. In this study, 1960 as the beginning of the Catholic missionary to Alishan, cut from church buildings and other aspects of art and culture, to discuss the Alishan Tsou tribe blend of Catholicism and native culture, the main purpose is to understand the Catholic Church in the Alishan Tsou tribe building cultural development and status of localization. Research focused on Catholic missionary history and development of the Tsou tribe, the Catholic church architecture and decorative arts Localization of analysis, integration of Catholic ritual and traditional Tsou culture and interactive scenarios, the contribution of the Church and the difficulties faced in four areas . The study found that: First, the Tsou tribe after Catholicism not only did not damage the local traditional culture, but provides a traditional culture can continue booster; second, tribal church combines three cultural aspects, not only makes the body more integrated into the local architecture also makes Tsou by shaping the church style, showing the uniqueness of their culture; third, Tsou adopt a compromise approach to the Catholic Mass and praying the way into the traditional ceremony, but in polytheism, monotheism and wizards positioning and Catholicism remains to adjust. Overall, the localization of the Catholic Church in the Tsou tribe still be style, look forward to the church and the Tsou tribe together to work together to continue to contribute to the effort to localize the church.

Keywords : Tsou, Catholicism, Church, Cultural Development, Localization

# 目 錄

中文摘要.....	i
英文摘要.....	ii
目 錄.....	iii
表目錄.....	v
圖目錄.....	vi
<b>第一章 緒論</b> .....	<b>1</b>
1.1 研究動機與目的.....	1
1.2 研究範圍.....	3
1.3 既往研究.....	4
1.4 研究方法與流程.....	13
<b>第二章 天主教的發展</b> .....	<b>16</b>
2.1 天主教在中國的傳教歷程.....	16
2.2 天主教在台灣.....	22
2.3 中國天主教的本土化.....	36
2.4 小結.....	49
<b>第三章 鄒族與天主教信仰的接觸</b> .....	<b>52</b>
3.1 鄒族概述.....	52
3.2 天主教在阿里山的傳教工作.....	58
3.3 小結.....	68
<b>第四章 鄒族部落天主堂的興建與本土化表徵</b> .....	<b>70</b>
4.1 天主堂的建立.....	70
4.2 教堂內外本土化的表徵.....	80
4.3 小結.....	110

第五章 鄒族天主教信仰本土化過程之文化發展.....	114
5.1 開教先驅傳禮士神父及本地聖召.....	114
5.2 天主教信仰本土化的落實.....	125
5.3 小結.....	141
第六章 結論與建議.....	143
6.1 結論.....	143
6.2 建議與後續研究.....	148
參考文獻.....	150
附錄.....	159



## 表目錄

表 1.1 相關博碩士論文研究成果一覽表.....	10
表 2.1 滿清時期開教進展.....	27
表 2.2 日治時期傳教狀況.....	28
表 2.3 台灣天主教教區各時期規模概況表.....	31
表 2.4 1953 年至 1973 年天主教嘉義教區教友人數統計表.....	36
表 3.1 鄒族的重要祭典.....	57
表 3.2 阿里山法蒂瑪聖母聯合堂區歷任司鐸一覽表.....	63
表 3.3 阿里山天主教會大事記要.....	65
表 4.1 阿里山鄒族部落天主堂所在地.....	80
表 4.2 阿里山鄒族部落天主堂外部傳統文化裝飾分類一覽表.....	87
表 4.3 阿里山鄒族部落天主堂內部傳統文化裝飾分類一覽表.....	103
表 4.4 阿里山鄒族部落天主堂漢化的呈現.....	109
表 4.5 阿里山鄒族部落天主堂本土化元素分析表.....	111



## 圖目錄

圖 1.1 阿里山鄉各村位置圖.....	4
圖 1.2 研究流程圖.....	15
圖 2.1 徐光啟與利瑪竇談道圖.....	17
圖 2.2 田耕莘樞機主教.....	22
圖 2.3 于斌樞機主教.....	22
圖 2.4 1626 年西班牙人所繪基隆港與淡水港.....	23
圖 2.5 台灣天主教會分布概況.....	30
圖 2.6 嘉義教區行政組織圖.....	35
圖 2.7 教宗若望保祿二世.....	37
圖 2.8 雷鳴遠神父.....	43
圖 2.9 剛恆毅樞機主教.....	43
圖 2.10 羅光總主教.....	48
圖 3.1 鄒族家屋.....	54
圖 3.2 特富野社的 kuba.....	54
圖 3.3 Mayasvi 儀式.....	55
圖 3.4 Mayasvi 祭歌本.....	55
圖 3.5 特富野汪家小米祭屋外觀.....	57
圖 3.6 特富野汪家小米祭屋內部.....	57
圖 3.7 小米收穫祭儀式.....	58
圖 3.8 鄒族傳統服飾.....	58
圖 3.9 教友協助搬運建材.....	61
圖 3.10 特富野天主堂施工情形.....	61
圖 3.11 傅神父協助部落解決水源問題.....	63
圖 3.12 在 kuba 廣場前舉行感恩祭.....	63

圖 4.1 阿里山鄉鄒族部落天主堂位置示意圖.....	72
圖 4.2 特富野天主堂外觀.....	72
圖 4.3 特富野天主堂內部.....	73
圖 4.4 來吉天主堂外觀.....	74
圖 4.5 來吉天主堂內部.....	74
圖 4.6 樂野天主堂外觀.....	75
圖 4.7 樂野天主堂內部.....	75
圖 4.8 山美天主堂外觀.....	76
圖 4.9 山美天主堂內部.....	76
圖 4.10 里佳天主堂外觀.....	77
圖 4.11 里佳天主堂內部.....	77
圖 4.12 新美天主堂外觀.....	78
圖 4.13 新美天主堂內部.....	78
圖 4.14 達邦天主堂外觀.....	79
圖 4.15 達邦天主堂內部.....	79
圖 4.16 新美天主堂依鄒族 kuba 形式所建.....	82
圖 4.17 達邦天主堂以竹子裝飾教堂外觀.....	82
圖 4.18 里佳天主堂以石塊裝飾教堂底部.....	83
圖 4.19 新美天主堂 2 樓欄杆以仿竹編造形呈現.....	83
圖 4.20 新美天主堂大門前雕刻.....	84
圖 4.21 達邦天主堂側門雕刻.....	84
圖 4.22 達邦天主堂側門上方雕刻.....	84
圖 4.23 達邦天主堂公布欄之牆面雕刻.....	85
圖 4.24 新美天主堂橫樑上的圖騰裝飾.....	86
圖 4.25 山美天主堂外牆底部的圖騰裝飾.....	86

圖 4.26	山美天主堂柱頭上的圖騰裝飾.....	86
圖 4.27	山美天主堂外部聖母像以圖騰及編織裝飾.....	87
圖 4.28	山美天主堂內部前半段以木材裝飾牆面及天花板.....	89
圖 4.29	山美天主堂內部後半段屋頂以木架構造.....	89
圖 4.30	里佳天主堂內部仿木紋裝飾.....	89
圖 4.31	新美天主堂內部僅天花板以木材裝飾.....	90
圖 4.32	達邦天主堂內部前方兩側牆面以竹子裝飾.....	90
圖 4.33	達邦天主堂內部兩側牆面下半部以竹子裝飾.....	90
圖 4.34	達邦天主堂內部後方牆面以竹子裝飾.....	91
圖 4.35	樂野天主堂內部前方牆面及地板以竹子裝飾.....	91
圖 4.36	山美天主堂 14 處苦路雕像.....	92
圖 4.37	山美天主堂原木祭台與矮桌.....	93
圖 4.38	山美天主堂聖水池置於傳統竹編籃內.....	93
圖 4.39	山美天主堂聖水池及原木底座.....	93
圖 4.40	里佳天主堂聖母像原木底座.....	94
圖 4.41	里佳天主堂復活蠟原木底座.....	94
圖 4.42	來吉天主堂原木祭台.....	94
圖 4.43	來吉天主堂原木讀經台.....	94
圖 4.44	來吉天主堂原木司儀台.....	94
圖 4.45	來吉天主堂竹雕聖水池.....	95
圖 4.46	新美天主堂木雕十字苦像.....	95
圖 4.47	新美天主堂原木聖體櫃底座.....	95
圖 4.48	新美天主堂木雕聖母像.....	95
圖 4.49	新美天主堂木雕天使像.....	95
圖 4.50	新美天主堂木雕聖水池底座.....	95

圖 4.51 達邦天主堂原木祭台、矮桌及燭台.....	96
圖 4.52 達邦天主堂聖母像原木底座.....	96
圖 4.53 達邦天主堂聖若瑟像原木底座.....	96
圖 4.54 達邦天主堂內部兩側竹雕藝術裝飾.....	96
圖 4.55 達邦天主堂後方牆面竹雕藝術裝飾.....	97
圖 4.56 樂野天主堂仿原木祭台.....	97
圖 4.57 山美天主堂內牆底部繪製鄒族傳統圖騰.....	98
圖 4.58 山美天主堂十字苦像裝飾.....	98
圖 4.59 山美天主堂復活蠟裝飾.....	98
圖 4.60 達邦天主堂內兩側牆面頂端以竹子組成的圖騰.....	98
圖 4.61 達邦天主堂內部壁畫.....	99
圖 4.62 特富野天主堂內壁面裝飾、聖體櫃下方及祭台布等傳統編織布料.....	100
圖 4.63 特富野天主堂聖母像下方之傳統編織布料.....	100
圖 4.64 特富野天主堂耶穌聖心像下方之傳統編織布料.....	100
圖 4.65 山美天主堂十字苦像兩側之傳統編織布料.....	101
圖 4.66 山美天主堂聖體櫃下方之傳統編織布料.....	101
圖 4.67 山美天主堂聖母像下方之傳統編織布料.....	101
圖 4.68 里佳天主堂十字苦像後方壁面裝飾及祭台布等傳統編織布料.....	102
圖 4.69 來吉天主堂十字苦像後方壁面裝飾及祭台布等傳統編織布料.....	102
圖 4.70 樂野天主堂十字苦像後方壁面裝飾之傳統編織布料.....	102
圖 4.71 特富野天主堂外中國風聖母亭.....	106
圖 4.72 特富野天主堂聖母亭側邊傅禮士神父紀念碑.....	107
圖 4.73 特富野天主堂後方傅禮士神父牌位.....	107
圖 4.74 特富野天主堂後方已亡教友牌位.....	108
圖 4.75 達邦天主堂後方已亡教友牌位.....	108

圖 4.76 山美天主堂後方已亡教友牌位.....	109
圖 4.77 來吉天主堂前方對聯.....	109
圖 5.1 傅禮士神父.....	115
圖 5.2 1976 年恢復 Mayasvi 祭典舉行.....	116
圖 5.3 傅神父在阿里山各村開辦幼稚園.....	116
圖 5.4 高英輝神父與鄒族耆老.....	118
圖 5.5 前聖言會司鐸楊典諭.....	120
圖 5.6 浦英雄神父.....	121
圖 5.7 汪寶瑞修女.....	123
圖 5.8 鄒族部落的神父祭衣（由左至右為祭匹、長白衣、領帶）.....	131
圖 5.9 鄒語福音.....	140
圖 5.10 鄒語彌撒經本.....	140
圖 5.11 鄒語聖歌本.....	140

# 第一章 緒論

## 1.1 研究動機與目的

天主教<sup>1</sup>來台傳教始於 1626 年，由西班牙籍道明會傳教士傳入，但至 1642 年被迫離開台灣後中斷。一直到 1859 年三位來自菲律賓的西班牙籍道明會傳教士再度來到台灣傳教，算是天主教正式在台灣發展之始。嘉義教區<sup>2</sup>則是在 1876 年傳入，教區所屬之阿里山牧靈區更遲至 1960 年才正式展開傳教工作，建立教會。

筆者於年幼時即受洗成為天主教徒，從小在教會的氛圍中成長，對教會的建築、音樂、藝術及歷史方面有著濃厚的興趣。在台灣這個地方，雖然信仰基督宗教的人數不多，但只要有人多的地方，幾乎都可以看到教堂存在。雖然教堂形式很多都是以西方哥德式或羅馬式的型態出現，但還是有部份具有本地特色的教堂，如鹽水天主堂、知本天主堂等，前者具有中國傳統廟宇建築特色，後者則具有濃厚的原住民文化色彩，這些皆是將天主教信仰融入當地傳統文化的一個活生生例證，引發筆者想去了解本地天主教本土化的好奇心，因地緣關係，筆者將研究區域設定在阿里山鄒族部落。

---

<sup>1</sup> 天主教 (Catholicism) 的中文名稱，乃明末來我國傳教的教士所擬定。它原來的名稱是基督宗教 (Christianity)，意指耶穌基督所創立的教會。凡信仰耶穌基督者，統稱為基督徒。隨時代的變遷，以後出現了許多自稱為基督徒的教派，Christianity 便成了總稱，各教派不得不冠以他詞以示區別。歐美各國都以「公教會」(Catholic Church) 或「羅馬公教會」，稱隸屬羅馬教宗的天主教，以與分離的「希臘正教」或「東正教」(Orthodox Church)，及 Protestant (Protestant 有「誓反教」之義，我國人多稱之為「新教」或逕稱「基督教」) 等教派有所區別。

摘自天主教中國主教團(1978)。《天主教的信仰》(五版)。台北市：上智出版社。

<sup>2</sup> 教區 (Diocese)，主教轄區：聖座所指派由主教全權管理的教會行政區域，亦即託付給主教並在司鐸團協助下所牧養部份天主子民的地區教會。如臺灣地區共分七個教區：即臺北、新竹、台中、嘉義、台南、高雄、花蓮。由本堂神父管理的區域稱「堂區」，與教區有別。摘自狄剛等編著(2001)。《天主教英漢袖珍辭典》(初版)。台北市：天主教恆毅月刊。

在看了一些歷史文獻資料後，了解到教廷在 1965 年代已經開始推行教會本土化運動，再加上近年來，台灣本土意識抬頭，學術界也從早期的中國研究慢慢轉向台灣本土的研究。在資料蒐集時發現，目前國內博碩士論文當中，研究天主教本土化的論文計有：陳方中(1991)《民國初年中國天主教的本地化運動》、韓蕙芳(2002)《台灣天主教教堂禮儀空間形式研究—以台北市天主教教堂為例》、黃照明(2003)《戰後台灣天主教的本土化—以蘭陽舞蹈團為例》、劉得興(2004)《基督宗教與原住民文化—天主教在賽德克族眉溪部落的本地化》、高慧如(2005)《天主教會梵二後的婚姻聖事禮儀及其本地化的研究—以中文版〈婚姻彌撒〉為例》、張巧驊(2008)《阿里山鄒族天主教彌撒音樂之研究》、孫慧敏(2008)《嘉義教區天主教教堂之空間與文化研究》、張世杰(2009)《台灣天主堂建築與禮儀空間研究—以新竹地區天主堂為例》、夏旻暄(2009)《宗教圖像在地化後的社群認同—以中華聖母為例》、曾麗娟(2009)《文化融合與接軌—天主教彌撒祭祀語彙與臺灣本地文化之關係研究》等十篇，因上述論文探討鄒族的部份僅有兩篇，這兩篇論文或侷限於彌撒音樂的研究，或偏重於空間文化之演繹，少有天主教在鄒族本土化上的論述，因此筆者將以上述論文為基石，針對此一部份完成進一步的探討與分析。

本論文主要的研究方向，預計從教堂建築及文化藝術等層面，來研究阿里山鄒族部落天主教與本土文化的交融。本論文希望探討下列四個問題：

- (一) 天主教在鄒族部落之傳教歷程及發展。
- (二) 天主教教堂建築及藝術裝飾本土化之特色分析。
- (三) 天主教禮儀與鄒族傳統文化之融合與互動情形。
- (四) 教會的貢獻及所面臨的困境。

## 1.2 研究範圍

本論文的研究範圍是以嘉義縣阿里山鄉鄒族原住民部落，作為主要研究場域，並置重點於部落中的七間天主教堂。阿里山鄉位於台灣嘉義縣東部，海拔由 360 公尺至 3,952 公尺之高山地區，總面積 427.8471 平方公里，東南以楠梓仙溪為界毗鄰高雄縣 三民鄉，東北鄰南投、雲林縣，西與本縣梅山鄉、竹崎鄉、番路鄉、大埔鄉交界，東毗鄰臺東縣及花蓮縣，是嘉義縣面積最大的鄉鎮，約佔全縣 22%，也是縣內唯一的山地鄉。鄉內行政區區分為達邦、樂野、里佳、來吉、豐山、十字、山美、新美、茶山、香林、中山及中正等十二個村<sup>3</sup>（圖 1.1）。

本文中所探討之七間天主教堂<sup>4</sup>隸屬於天主教嘉義教區阿里山牧靈區，茲分述如下：

- （一）特富野法蒂瑪聖母<sup>5</sup>堂（特富野天主堂）。
- （二）法蒂瑪聖母堂達邦分堂（達邦天主堂）。
- （三）法蒂瑪聖母堂樂野分堂（樂野天主堂）。
- （四）法蒂瑪聖母堂來吉分堂（來吉天主堂）。
- （五）法蒂瑪聖母堂里佳分堂（里佳天主堂）。
- （六）法蒂瑪聖母堂山美分堂（山美天主堂）。
- （七）法蒂瑪聖母堂新美分堂（新美天主堂）。

<sup>3</sup> 雷家驥主纂(2009)。嘉義縣志(卷一)，(地理志，第一篇自然地理)。嘉義縣：嘉義縣政府，33。

<sup>4</sup> 目前在阿里山鄒族部落計有特富野法蒂瑪聖母堂等七間天主教堂，為求一致性，在本論文中統一使用天主堂的稱呼（如特富野天主堂）。

<sup>5</sup> 法蒂瑪聖母是天主教徒給 1917 年在葡萄牙法蒂瑪連續六個月於當月的 13 日顯現給三個牧童而後被天主教會所認為是「聖母瑪利亞」者的稱號。由於該三名牧童稱她自稱為「玫瑰瑪利亞」，因此這個稱號也有使用，往往這兩個稱號也被合用，比如「玫瑰法蒂瑪聖母」。





圖 1.1 阿里山鄉各村位置圖

資料來源：《台灣鄒族的風土神話》，189 頁

### 1.3 既往研究

依數據顯示，台灣原住民天主教徒佔全省天主教徒的五分之二<sup>6</sup>，在天主教教徒人口中佔了很大的比例，筆者希望能藉此機會更加認識原住民天主教會的發展狀況。本論文主要的研究主軸，是針對天主教在阿里山鄒族部落教堂建築及文化發展本土化歷程做深入探討，以下僅就天主教本土化國內博碩士論文部份的既往研究做一回顧。

陳方中(1991)《民國初年中國天主教的本地化運動》政治大學碩士論

<sup>6</sup> 丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著(2004)。《活力教會—天主教在台灣原住民世界的過去現在未來(初版2刷)》。台北市：光啟文化，5。

文中表示：民國初年的本地化運動，改變了中國天主教的體質，教會並不反對各個地方教會保留自己的文化特色，而這種文化特色是會因時、因地而改變的，這是天主教「本地化」的方式。該研究涵蓋的時間主要在 1900 年至 1928 年。該研究共分五章，第一章為「民國初年中國天主教本地化運動的背景」，主要在說明此運動歷史的根源、時代的需要以及對信仰的反省。第二章是「萌芽時期」，主要在敘述自雷鳴遠來華後，與中國教友馬相伯、英斂之在天津推動此運動的情形。第三章是「阻礙與挫折」，主要在說明本地化運動展開後，帝國主義努力對其不斷的破壞和壓制，致使本地化運動幾乎停頓。第四章為「茁壯時期」，主要在敘述宗座代表剛恆毅來華，代表教宗由上而下推動本地化運動，使得本地化運動重現生機。第五章為「民國初年中國天主教本地化運動的內涵」，主要是歸納雷鳴遠、剛恆毅、馬相伯、英斂之所提出本地化的主張。

韓蕙芳(2002)《台灣天主教教堂禮儀空間形式研究—以台北市天主教教堂為例》台灣科技大學碩士論文中指出：地方教會如何解讀與詮釋當地的文化傳統，且融於人神交流的禮儀空間中，是該論文極欲探討的重要課題。禮儀空間在儀式行為的引導下，界定了禮儀空間的作用。透過儀式活動，象徵性的禮儀逐步轉化成實體空間。該研究透過內在的形式關係，建構簡化的圖像分類方法，以此各別檢視歷史教堂及田野調查案例的禮儀空間單元。依據空間配置、入口空間、信友座席空間及至聖所禮儀元素四項議題的歸納分析，試圖比較台北市禮儀空間與西方歷史教堂空間的內在組織關係之差異，藉以呈現「本地化」的空間特性。

黃照明(2003)《戰後台灣天主教的本土化—以蘭陽舞蹈團為例》台灣大學碩士論文中表示：該篇論文討論之問題為戰後台灣天主教之本土化，以蘭陽舞蹈團之發展為個案觀察。在研究上，遭遇的困難主要有兩個方面，第一是戰後學界關於天主教史研究仍屬稀少，以致在研究過程中

所能參考的現有成果較少，使得在討論天主教的中國化及本土化時，其內容及架構是較為薄弱的。第二，在歷史學界關於本土化的詮釋目前尚無較具系統性的論述，因此在較無明確的定義下，討論此一現象是相當吃力。自 1993 年起蘭陽即進行本土化的工作。其工作可分為兩個階段，一為試驗期（1993-1998），一為成熟期（1998-）。在試驗期，由於先前無任何本土化經驗，因此是處於摸索階段，主要由編舞老師負責，但對本土文化的認知薄弱下，其成果較為有限。1998 年導入專業人士，以團隊合作的方式編製舞劇噶瑪蘭公主，終獲肯定，也確立其本土化的成就及方針。在此個案中，天主教的本土化是由 1980 年代開始進行，逐步在教會內部形成明確的方針。就整個本土化的過程來說，由於戰後台灣天主教主要為中國神職，對於台灣本土文化認識較為薄弱，也因此在本土化過程中必須投下更多的心力去理解，不論是蘭陽舞蹈團也好，抑或是天主教對台灣進行的大規模調查也好，都是在進行此類的工作。就其成果而言，雖然天主教的本土化仍持續進行中，但以蘭陽舞蹈團的例子來看，其融入台灣當地努力是成功的。

劉得興(2004)《基督宗教與原住民文化—天主教在賽德克族眉溪部落的本地化》輔仁大學碩士論文中說明：該論文主要在探索基督信仰與眉溪部落賽德克文化的整合，是否已形成具有本地文化色彩的教會型態？當外籍傳教士將福音傳播到眉溪部落時，政府實施的漢化教育政策對當地教會的本地化發展造成什麼樣的影響？其次，傳教士將天主教會的神觀與當地傳統信仰的祖靈觀劃上等號，是否符合普世信仰的一致性？接著，天主教會的禮儀聖事運用當地的語言、文化，對教會本地化的發展有什麼樣的貢獻？最後，如何化解天主教會在眉溪部落本地化所面臨的困境？上述的問題陳述構成了該論文的寫作架構，作者試圖從這些問題中分析眉溪部落教會本地化的未來方向。如何將梵二「教會本地化」的

理念落實在台灣不同的族群文化中，除了賴當地信友的自我覺醒，重視族內自己的文化與基督信仰的整合外，更需要台灣天主教會當局給予協助與關懷，才能在本地展現出多元且互相尊重的共融教會。

高慧如(2005)《天主教會梵二後的婚姻聖事禮儀及其本地化的研究——以中文版〈婚姻彌撒〉為例》輔仁大學碩士論文中說明：中文版的《婚姻禮典》也於1970年12月正式出版，這讓台灣信友的禮儀與生活能藉禮儀汲取信仰的泉源與能量，使其平日生活能活出基督的生命。這是台灣教會婚禮本地化跨出的第一步。該研究中，最重要、最具貢獻的部份是「第四章：中文《禮典》的本地化要素與建議」，當中綜合文本與問卷調查資料的彙整與分析，是相當具有參考價值的部份。在第四章中，首先分析目前婚禮在禮儀用語、禮儀行動上的本地特色，接著進行婚禮本地化建議，彙整結果有：加強父母在婚禮中的角色及「家族傳承」的表達，在新人的座位的安排上也建議依其個人意願、聖堂環境進行安排；加入「拜祖先」的禮儀，最後也建議主教團能夠為台灣的民情撰寫專屬於台灣教會的「婚禮專用感恩經」，如此將有助於台灣地區婚禮本地化的更新與落實。

張巧驊(2008)《阿里山鄒族天主教彌撒音樂之研究》台南藝術大學碩士論文中指出：本論文是以阿里山鄒族天主教的彌撒儀式及其音樂為中心，藉著其中實際呈現及操作的過程與內容，來探討其與鄒族傳統祭儀與音樂之間相容、互動、適應及變異等諸般現象及可能之議題。阿里山鄒族天主教彌撒音樂的內容、結構，以及彌撒儀式中傳統歌謠的使用、音樂風貌的轉變等諸般現象，除了說明天主教彌撒音樂在阿里山鄒族實踐的狀況之外，也展現了鄒族社會在接觸西方宗教之後的因應之道。外來宗教與傳統信仰的對話；傳統歌謠在彌撒中的作用與變化，在阿里山鄒族天主教彌撒音樂的發展進程中，以具體的形式與內容，展示了族人

在時代變遷當中的轉化與歷程。

孫慧敏(2008)《嘉義教區天主教教堂之空間與文化研究》南華大學碩士論文中提到：該論文共分五章，其中第四章探討中國文化復興運動、中國傳統式建築、數次大公會議，對台灣天主教會及嘉義教區的教堂建築興建、建築類型、本土化的影響。並以鄒族部落的傳統保留為例，研究天主教會對本土化的努力。第五章針對天主教會的本土化，由崇天祭祖禮儀、文化復興運動、天主教教堂外觀與內部空間、原住民鄒族部落傳統等，觀察本土化在嘉義教區留下的痕跡。1949年後，大量神職人員來到台灣，建立大量堂區。後因社會快速變遷，許多當初人煙鼎盛的教堂，在教友日漸減少，神職人員逐漸老化、凋零下，教堂也輕輕的闔上大門。如何活化這些教堂，讓這些教堂「動」起來，該論文在後續研究中，提出一些思考方向。如教堂探訪一日遊、教堂規劃為民宿、與醫療機構合作成立日托中心、規劃為自行車中途休息站、提供場地供社區、外勞或弱勢團體使用、協助教友建立相關網站推銷教堂等。

張世杰(2009)《台灣天主堂建築與禮儀空間研究—以新竹地區天主堂為例》中華大學碩士論文中提到：該研究先以蒐集新竹地區天主教教堂建築的概況與基本資料，並對天主教教堂建築形式與梵蒂岡第二次大公會議之影響因素內容進行教堂禮儀空間演變初步的分析討論。依不同國籍的神職人員所建築的教堂和禮儀本地化所產生的中國式的教堂做分析其建築格局及建築風格等兩部份之形式內容及相互關係，新竹地區天主教教務及教堂建築發展以時間分期的方式進行初步討論，歸納結果。接著梵蒂岡第二屆大公會議後，影響教會建築形式之支配因素內容進行討論，討論各因素影響教堂建築形式之內容，接著對影響教堂建築發展的支配性因素進行探討，並探討教堂在「梵蒂岡第二屆大公會議」時提出的禮儀空間的轉變與教堂建築與禮儀本地化所產生的空間的多元化發展

趨向，最後再歸納教堂建築形式與其支配因素之間的因果關係，教堂建築形式與本地化的多元化表現，提出結論。

夏旻暄(2009)《宗教圖像在地化後的社群認同——以中華聖母為例》雲林科技大學碩士論文中表示：該研究希望從中華聖母的形成與造型象徵為研究起點，就其發展與當代的社會意義為研究軸線，探討信仰社群與「中華聖母」之間所產生的各種關係，來說明宗教圖像經過在地化的洗禮之後，社群信仰的展現以及認同的差異與回應。中華聖母信仰透過圖像、宗教和社群認知的建立，同時在三者當中產生意義，也因此突顯成為宗教在地化的代表，並呈現其文化價值。

曾麗娟(2009)《文化融合與接軌——天主教彌撒祭祀語彙與臺灣本地文化之關係研究》高雄師範大學碩士論文中提到：在1962年至1965年間，召開了梵蒂岡第二次大公會議，此次會議頒佈了最鉅影響的《禮儀憲章》，為傳教所引起的文化禮儀問題，帶來了解套的方法「本地化」。《禮儀憲章》中所揭櫫的本地化議題，為尊重各傳教區民族的語言、文化、藝術，使各種真正的文化價值，藉著本地化整合於信仰教義中，並藉著基督教義植根於不同的人類文化中，而產生一種深度的轉化。因此，舉凡彌撒禮儀所使用的語言、儀節、音樂、祭祀空間藝術等，都因而有了依據，增添了本地文化色彩，使人們對天主教彌撒禮儀有更進一步的認識與接納，縮短雙方文化間的差距，更具體來說，使得天主教教義更易於融入臺灣本地。

表 1.1 相關博碩士論文研究成果一覽表（本研究整理）

研究者姓名	年份	學校	題目	研究結果
陳方中	1991	國立政治大學歷史研究所	民國初年中國天主教的本地化運動	民國初年的本地化運動，改變了中國天主教的體質，教會並不反對各個地方教會保留自己的文化特色，而這種文化特色是會因時、因地而改變的，這是天主教「本地化」的方式。
韓蕙芳	2002	國立台灣科技大學建築研究所	台灣天主教教堂禮儀空間形式研究——以台北市天主教教堂為例	依據空間配置、入口空間、信友座席空間及至聖所禮儀元素四項議題的歸納分析，試圖比較台北市禮儀空間與西方歷史教堂空間的內在組織關係之差異，藉以呈現「本地化」的空間特性。
黃照明	2003	國立台灣大學歷史研究所	戰後台灣天主教本土化——以蘭陽舞蹈團為例	由於戰後台灣天主教主要為中國神職，對於台灣本土文化認識較為薄弱，也因此在本土化過程中必須投下更多的心力去理解，就其成果言，雖然天主教的本土化仍持續進行中，但以蘭陽舞蹈團的例子來看，其融入台灣當地努力是成功的。
劉得興	2004	輔仁大學宗教學系碩士班	基督宗教與原住民文化——天主教在賽德克族眉溪部落的本地化	作者試圖分析眉溪部落教會本地化的未來方向。如何將梵二「教會本地化」的理念落實在台灣不同的族群文化中，除了賴當地信友的自我覺醒，重視族內自己的文化與基督信仰的整合外，更需要台灣天主教會當

				局給予協助與關懷，才能在本地展現出多元且互相尊重的共融教會。
高慧如	2005	輔仁大學宗教學系碩士班	天主教會梵二後的婚姻聖事禮儀及其本地化的研究—以中文版〈婚姻彌撒〉為例	該研究中，建議加強父母在婚禮中的角色及「家族傳承」的表達，在新人的座位的安排上也建議依其個人意願、聖堂環境進行安排；加入「拜祖先」的禮儀，最後也建議主教團能夠為台灣的民情撰寫專屬於台灣教會的「婚禮專用感恩經」，如此將有助於台灣地區婚禮本地化的更新與落實。
張巧驊	2008	國立台南藝術大學民族音樂研究所	阿里山鄒族天主教彌撒音樂之研究	外來宗教與傳統信仰的對話；傳統歌謠在彌撒中的作用與變化，在阿里山鄒族天主教彌撒音樂的發展進程中，以具體的形式與內容，展示了族人在時代變遷當中的轉化與歷程。
孫慧敏	2008	南華大學建築與景觀學系環境藝術碩士班	嘉義教區天主教堂堂之空間與文化研究	如何活化這些教堂，讓這些教堂「動」起來，該論文在後續研究中，提出一些思考方向。如教堂探訪一日遊、教堂規劃為民宿、與醫療機構合作成立日托中心、規劃為自行車中途休息站、提供場地供社區、外勞或弱勢團體使用、協助教友建立相關網站推銷教堂等。
張世杰	2009	中華大學建築與都市計劃學系碩士班	台灣天主堂建築與禮儀空間研究—以新竹地區天主堂為例	探討教堂在「梵蒂岡第二屆大公會議」時提出的禮儀空間的轉變與教堂建築與禮儀本地化所產生的空間的多元化發展趨向，最後再歸



				納教堂建築形式與其支配因素之間的因果關係，教堂建築形式與本地化的多元化表現，提出結論。
夏旻暄	2009	國立雲林科技大學文化資產維護系碩士班	宗教圖像在地化後的社群認同——以中華聖母為例	該研究希望探討信仰社群與「中華聖母」之間所產生的各種關係，來說明宗教圖像經過在地化的洗禮之後，社群信仰的展現以及認同的差異與回應。中華聖母信仰透過圖像、宗教和社群認知的建立，同時在三者當中產生意義，也因此突顯成為宗教在地化的代表，並呈現其文化價值。
曾麗娟	2009	國立高雄師範大學台灣文化及語言研究所	文化融合與接軌——天主教彌撒祭祀語彙與臺灣本地文化之關係研究	梵蒂岡第二次大公會議，為傳教所引起的文化禮儀問題，帶來了解套的方法「本地化」。因此，舉凡彌撒禮儀所使用的語言、儀節、音樂、祭祀空間藝術等，都因而有了依據，增添了本地文化色彩，使人們對天主教彌撒禮儀有更進一步的認識與接納，縮短雙方文化間的差距，更具體來說，使得天主教教義更易於融入臺灣本地。

## 1.4 研究方法與流程

本研究主要希望了解天主教在阿里山鄒族部落教堂建築及文化發展本土化的狀況。天主教至阿里山傳教始於 1960 年，距今已超過半個世紀，要以何種研究方法來研究才能較完整且全面，經筆者多方考量，研究方法決定採質性研究。操作方法區分為三種，首先透過「田野調查法」的方式，對阿里山地區天主教堂進行實地觀察、拍攝記錄、翻拍相關第一手資料。接著實施「深度訪談法」，希望可以在較長時間的訪談下，得到更深入的資料。第三為「文獻分析法」，蒐集相關歷史資料、相關文獻，客觀的分析整理這些資料。

### 1.4.1 田野調查法 (Field research)

田野調查法是研究工作開展之前，為了取得第一手原始資料的前置步驟，亦即所有實地參與現場的調查研究工作皆可稱之。田野調查法是要到現場實地記錄與工作，而這些記錄成果是可以帶回的，或可以轉換成為研究展示的成果，這種透過田野調查法的實地採訪和記錄，便能取得第一手資料。本研究運用此方法對阿里山地區七間天主堂進行實地的採訪記錄、圖像拍攝，並針對相關歷史資料、老相片實施翻拍作業。

### 1.4.2 深度訪談法 (Deep interview)

深度訪談法就是希望透過訪談發現一些重要的因素，這些因素不是用表面的觀察和普通的訪問可以獲得<sup>7</sup>。因此，透過深度訪談法，研究者可以在長時間的訪談下得到更深入的資料，且透過與受訪者之互動，能夠盡可能避免所蒐集資料之錯誤詮釋。本研究訪談對象為教會神父、福

---

<sup>7</sup> 楊國樞、文崇一、吳聰賢、李亦園編(1997)。《社會及行為科學研究法下冊》(十三版 6 刷)。台北市：東華書局，559。

傳師及地方耆老，藉由受訪者與筆者互動中所得到的資訊，進而與相關之文獻資料相互比對印證，以獲得較正確完整的資料。

### 1.4.3 文獻分析法 (Document analysis)

文獻分析法是尋求歷史資料、檢視歷史紀錄並客觀地分析、評鑑這些資料的研究方法，當研究者對歷史資料進行蒐集、檢驗與分析後，便可以從中了解、重建過去所獲致的結論中，解釋社會現象的現況，甚至預測將來之發展<sup>8</sup>。本研究蒐集相關之學術論文、期刊、書籍、教會專刊及歷史等，用來作為研究的背景資料，有助於本研究的需求。



---

<sup>8</sup> 葉至誠(2000)。《社會科學概論》(初版)。台北市：揚智文化，409。

#### 1.4.4 研究流程

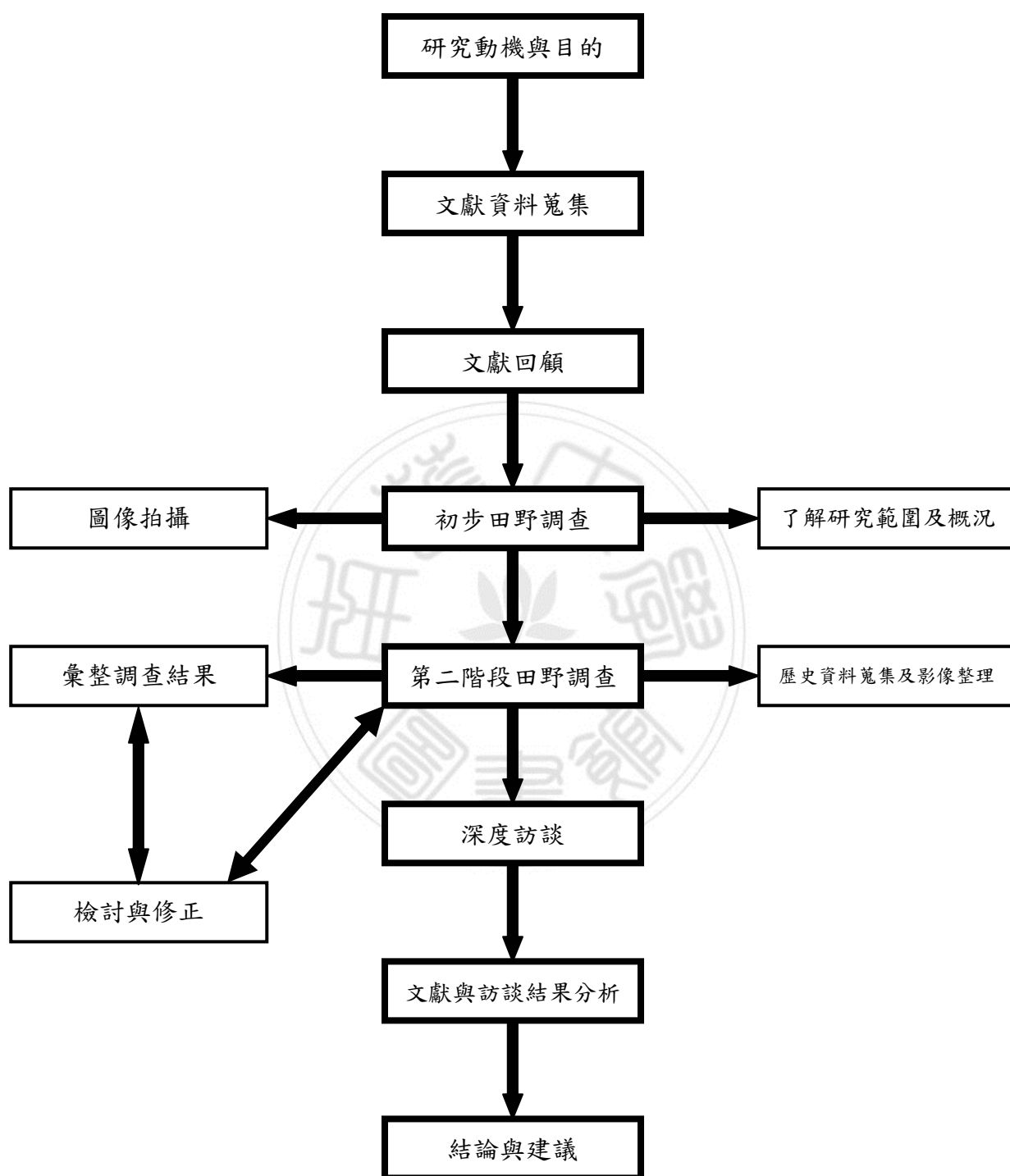


圖 1.2 研究流程圖

## 第二章 天主教的發展

天主教是一個歷史悠久的世界性宗教，是由耶穌基督所建立的教會，它的前身是猶太教並繼承猶太教的一神觀念和舊約聖經<sup>1</sup>。耶穌在世的最後三年才開始他的傳教生涯，並在信徒中選擇了十二位宗徒<sup>2</sup>，協助他的傳教工作。由於基督徒的一神信仰和所宣揚的平等、博愛，為當時統治的羅馬帝國所不容，屢遭迫害，導致許多信徒因此而殉道。公元312年西羅馬皇帝君士坦丁大帝歸依了天主教，後來他統一了東、西羅馬，使天主教成為羅馬帝國的國教，是為羅馬帝國政教合一的開始。因此天主教的信仰隨著帝國的聲威，而廣佈各地。本章主要探討的是天主教來華傳教的過程及教會本土化所帶來的影響，在本章中以文獻分析法對歷史資料進行蒐集、檢驗與分析，區分為天主教在中國的傳教歷程、天主教在台灣的历史及中國天主教的本土化三個部份來研究探討。

### 2.1 天主教在中國的傳教歷程

天主教信仰真正傳入中國始於1289年，由教宗尼各老四世派遣方濟會士孟高維諾，率領傳教士來華，元成宗優禮相待，一時之間福音廣傳。教宗格萊孟五世，擢升孟高維諾為中國第一位總主教<sup>3</sup>，這是天主教在中

<sup>1</sup> 漢斯·昆(Hans Kung)(2007)。《世界宗教尋踪》楊煦生、李雪濤譯(一版2刷)。北京市：生活、讀書、新知三聯書店，303。

<sup>2</sup> 耶穌的十二位宗徒為伯多祿 Peter、雅各伯 James、若望 John、安德勒 Andrew、斐理伯 Philip、瑪竇 Matthew、多默 Thomas、阿斐爾的兒子雅各伯 James son of Alphaeus、達陡 Thaddaeus、西滿 Simon the Zealot、巴爾多祿茂 Bartholomew、猶達斯 Judas Iscariot。

<sup>3</sup> 總主教(Metropolitan)；教省總主教。西方教會的總主教在省屬教區內有督導保持信德和認真遵循教會紀律之權責(法典435-436)；而東方教會的總主教則不一定有省屬教區。摘自狄剛等編著(2001)。《天主教英漢袖珍辭典(初版)》。台北市：天主教恒毅月刊。

國正式開教之始。明太祖即位後，採取閉關自守的方式，使得傳教工作宣告中斷。16 世紀中葉，雖有奧斯定會、道明會及方濟會傳教士，先後到中國傳教，但都有如曇花一現，一下子就消失匿跡了。16 世紀末（1583 年），耶穌會傳教士利瑪竇<sup>4</sup>（圖 2.1）等人，再度來到中國傳教，這次的傳教工作成績相當不錯。利瑪竇來到北京後，陸續有徐光啟、李之藻、楊廷筠等朝廷官員領洗入教<sup>5</sup>，教會開始在知識份子中扎根成長，從此之後，天主教再也沒有退出中國這個有著悠久歷史及遼闊幅員的國度。



圖 2.1 徐光啟與利瑪竇談道圖  
資料來源：上海教區李慕白油畫

<sup>4</sup> 利瑪竇（義大利文：Matteo Ricci，1552 年 10 月 6 日－1610 年 5 月 11 日），耶穌會義大利傳教士、學者。1583 年（明神宗萬曆十一年）來到中國居住。他是天主教在中國傳教的開拓者之一，也是第一位閱讀中國文學並對中國典籍進行鑽研的西方學者。他除傳播天主教教義外，還廣交中國官員和社會名流，傳播西方天文、數學、地理等科學技術知識。他的著述不僅對中西交流作出了重要貢獻，對日本和朝鮮半島上的國家認識西方文明也產生了重要影響。

<sup>5</sup> 穆啟蒙(Joseph Motte)(1992)。《中國天主教史(History of the Catholic Church in China)》(侯景文譯)(四版)。台北市：光啟，50-51。

這時期的傳教士慢慢克服了早期傳教，因文化信仰不同所造成的衝突，努力融入中國的風俗習慣，並以西方科技文明為手段，選擇社會上層階級為傳教對象，因為如果獲得這些社會主流人士的支持，除了可以在中國這塊土地上安心居住，更可以在傳教工作上得到很大的助益。利瑪竇就是這樣，成功的在中國執行傳教工作。「稍後，其他天主教修會，來華傳教，接踵而至。17 世紀來華的，依次有道明會和方濟會士，再後有巴黎外方傳教會和遣使會士。也在這 17 世紀產生了第一位國籍南京主教<sup>6</sup>，道明會士羅文藻 (1616—1691)。<sup>7</sup>」

在這些新來的傳教士與耶穌會士之間，因著傳教理念的不同，因而產生了不少衝突。在《中國天主教史》中有這樣的描述：「新來的傳教士和耶穌會士之間，不久便起了摩擦。……那實在是導源於對傳教所懷的不同觀念。在南美以及菲律賓，方濟會和道明會士傳教的對象，是文化落後的民族；他們到達該地後的第一個企圖，便是推翻偶像，以歐洲奉教國家完全不同的風俗習尚來代替異教的習尚。拿這種作風來對待遠比歐洲文化為低的民族，尚能獲得良好的成績。反之，耶穌會士在日本與中國所面臨的，乃是擁有古老和高度文化的民族。經驗告訴他們，如果有傷他們的自尊心，是將毫無所獲。……他們對本地固有的文化完全尊重，凡他們習俗中與福音精神不相衝突的一切，都設法予以保留；對可指責之點，則予以逐漸的清除。<sup>8</sup>」

但新來的傳教士卻不這麼做，認為耶穌會士的做法與傳教士的身份不合，因此採取了較為激烈的做法，由史書上來看，這樣的做法不但對傳教工作沒有助益，反而為往後的教難，埋下了導火線。18、19 世紀時，

---

<sup>6</sup> 主教(Bishop, Residential)：教區主教；正權主教：為教區的主管—最高負責人。在聖統制下每若干教區組成一個教省—往往與國家的省或州相同，教省主教稱為總主教，該省其他主教稱為隸屬主教。摘自狄剛等編著(2001)。《天主教英漢袖珍辭典(初版)》。台北市：天主教恒毅月刊。

<sup>7</sup> 天主教中國主教團(1978)。《天主教的信仰》(五版)。台北市：上智出版社。

<sup>8</sup> 穆啟蒙(Joseph Motte)(1992)。《中國天主教史(History of the Catholic Church in China)》(侯景文譯)(四版)。台北市：光啟，67。

因各方傳教士傳教理念不同，與清廷對禮教方面也有不同的見解，造成摩擦。部份傳教士更採取較為激進的手法傳教，這種激怒民眾的做法，對傳教工作不但造成反效果，還遭致有心人士的迫害，緊接著教難四起，教堂教產被充公，傳教士也被驅逐出境，甚至造成不少神職人員及教友殉道，這時期的傳教工作幾乎停頓而毫無進展。

關於當時傳教士與清廷之間的禮教之爭，在吳柏婭著《從新出版的清代檔案看天主教傳華史》中有詳細的說明：「為了便於在中國傳教，以利瑪竇為首的一批耶穌會士順從中國禮儀，對教徒的祀祖、祭孔、敬天均不禁止，並以天或天主來稱上帝。但是，一部分傳教士則斥為不當。康熙末年，禮儀之爭達到高潮。……康熙四十五年（1706年），教皇克萊孟十一世派特使多羅來華，發布禁條，實行干涉。康熙帝耐心地向多羅解釋中國的禮儀，態度明確而堅定。康熙帝還令傳教士帶信給多羅……但是，多羅頑固不化，死硬對抗。他在南京發表公函，公布了教皇禁止中國禮儀的文件，要求中國教會無條件地執行，否則處以『棄絕』的重罰。結果，他被驅逐出境，拘禁於澳門。」

1720年，教皇（教宗）又派特使嘉樂來華。在回答清廷的詢問時，嘉樂坦率地說出了來華的目的……康熙明確表示：『爾教王條約與中國道理大相悖戾。爾天主教在中國行不得，務必禁止。教既不行，在中國傳教之西洋人亦屬無用。除會技藝之人留用，再年老有病不能回去之人仍准存留，其餘在中國傳教之人爾俱帶回西洋去。爾教王條約只可禁止爾西洋人，中國人非爾教王所可禁止。其准留之西洋人著依爾教王條約自行修道，不許傳教。』

1721年1月，傳教士將教皇的禁令譯成中文，進呈禦覽。康熙帝閱後，憤怒地批示：『覽此告示，只可說得西洋人等小人，如何言得中國之大理。以后不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。』從此，康



熙帝對天主教的政策發生了根本性的轉變。<sup>9</sup>」禮教之爭和當時教宗的決策，導致康熙帝下令禁教，這項禁教政策在歷史上產生了深遠影響，一直到 1840 年發生鴉片戰爭，清廷被迫與西方列強簽訂不平等條約，天主教各修會才又紛紛來到中國傳教，自此以降的百年來是教會傳教成果最豐碩的時期。

1900 年中國爆發襲捲北方各地的義和團運動。天主教在義和團運動中遭到沉重的打擊，北方各省分一大半的教堂、修道院、教會學校、醫院等教產，幾乎都被義和團焚毀<sup>10</sup>。20 世紀上半葉，是中華民族發生嚴重災難的時期。1937 年日軍佔領北京後，天主教會也無法避免在戰爭中被破壞。殘酷的戰爭迫使許多天主教教友和教會學校的師生表現出強烈的愛國心，紛紛投入對日抗戰救國的行列。天主教傳教士也在這個時期積極投入社會救援工作，並開放教堂當成災民收容所。在這個時期，教會的做法贏得許多民眾的認同，到 1949 年時，中國天主教徒已經增加至 350 萬人<sup>11</sup>。

在 20 世紀時，天主教會為培養本地神職人員，在中國各地建立了十四座總修院，教區修道院也日漸增加，本國籍神父人數也增加至 2676 位。另外，教育方面也是教會所重視的一環。在 1903 年，耶穌會在上海創辦了第一所天主教大學—震旦大學，第二所是 1925 年由本篤會在北京創辦的輔仁大學，第三所是 1948 年由耶穌會創辦的津沽大學。這個時期教會在全國各地創辦了一百八十九所中學，小學兩千所，為中國的教育貢獻出一分心力<sup>12</sup>。

民國以來，天主教的盛事就是教宗比約十一世任命了六位中國籍主

<sup>9</sup> 吳伯姪(2005)。從新出版的清代檔案看天主教傳華史。清史論叢 2005 年號。

<sup>10</sup> 顧長聲(1981)。傳教士與近代中國(一版)。上海市：上海人民，188。

<sup>11</sup> 牟鍾鑾、張踐(2003)。中國宗教通史(一版)。北京市：社會科學文獻，1151。

<sup>12</sup> 穆啟蒙(Joseph Motte)(1992)。中國天主教史(History of the Catholic Church in China)(侯景文譯)(四版)。台北市：光啟，137。

教<sup>13</sup>。「1926年10月28日，聖彼得大殿裝飾的燦爛奪目，一如舉行最大慶節的情形，六位中國神父，在駐羅馬的全體樞機、五十位主教及全體駐梵蒂岡外交使節前，由教宗手接受了主教祝聖禮<sup>14</sup>」，這是在《中國天主教史》中針對當時的場景所做的描述。「此外教廷又和中國政府建立了外交關係。1946年教宗任命黎培理(Mgr. Riberi)為教廷第一任駐華公使，同時羅馬認為在華建立教統之時機已成熟，於是擢升二十二位總主教、七十九位主教，代替宗座代牧，此外尚有三十七位宗座監牧。在全國一百三十七個教區中，有二十九位國籍主教。教宗比約十二世又於同年冊封青島主教田耕莘(圖 2.2)為中國第一位樞機<sup>15</sup>，……也是東亞第一位樞機。<sup>16</sup>」

「抗日勝利以後，1946年4月11日，又成立了中國聖統，劃分為二十個教省，提升各教區代牧為當地主教。<sup>17</sup>」在大陸淪陷國民政府播遷來台後，1952年成立台北總主教區，目前台灣共有台北、新竹、台中、嘉義、台南、高雄和花蓮等七個教區。1967年3月28日，教宗保祿六世祝聖了南京總主教于斌(圖 2.3)為樞機主教，這是我國在傳教史上的第二位本國籍樞機主教。

<sup>13</sup> 六位中國主教即察哈爾宣化主教趙懷義、河北蠡縣主教孫德禎、浙江台州主教胡若山、湖北蒲圻主教成和德、山西汾陽主教陳國砥、江蘇海門主教朱開敏。

<sup>14</sup> 穆啟蒙(Joseph Motte)(1992)。《中國天主教史(History of the Catholic Church in China)》(侯景文譯)(四版)。台北市：光啟，133。

<sup>15</sup> 樞機主教(cardinal)：樞機；紅衣主教；教廷大臣。樞機主教是教宗之下，教會最高的聖職幕僚，俗稱教會親王。這些才德兼備的教會菁英，是由教宗親自甄選，協助教宗管理普世教會的事務。教宗出缺時，按法律只有他們才有權選舉教宗。因戴紅帽、穿紅衣之故，又稱紅衣主教。摘自狄剛等編著(2001)。《天主教英漢袖珍辭典(初版)》。台北市：天主教恒毅月刊。

<sup>16</sup> 同註 14，135。

<sup>17</sup> 天主教中國主教團(1978)。《天主教的信仰》(五版)。台北市：上智出版社。



圖 2.2 田耕莘樞機主教  
資料來源：聖言會資料照片



圖 2.3 于斌樞機主教  
資料來源：輔仁大學資料照片

## 2.2 天主教在台灣

天主教傳教士最早來台灣傳教始於17世紀，西班牙道明會士隨著西班牙艦隊在台灣北部登陸，這是天主教傳教的開始。依《台灣省通志》記載：「天啟六年（公元1626年），西班牙既悉荷蘭人佔據台灣南部，自不認輸，亦率帆船十二艘竊據台灣北部。當時同行者有西班牙神父巴爾多羅美·馬爾基尼主等四人，暨日人神父西六左衛門 (Tomas Jacinto) 及修士一人。是年五月四日到三貂角，五月十二日至基隆港口大雞籠嶼。於是西班牙人在此築城設砲壘，城名曰San Salvador<sup>18</sup>即聖救世主，稱基隆港為Santisima Trinidad即至聖三位一體，同時開始傳教。<sup>19</sup>」由此可知，西班牙人在雞籠（現稱基隆）港的入口處，稱作社寮 (Siaryo) 島（現稱和

<sup>18</sup> 西班牙人在 1626 年於北部雞籠（今基隆）外的社寮島（今和平島）上建造一座堡壘，稱為 San Salvador，音譯為聖薩爾瓦多城，意思是聖救世主，今日已完全不復見，原址目前為中國造船公司的船塢。

<sup>19</sup> 李汝和主修、張炳楠監修(1971)。《台灣省通志(卷二)》(人民志，宗教篇)。台中市：台灣省文獻委員會，85-87。

平島) 的地方，找到適合興建軍事要塞的地點。他們稱這個港口為至聖三位一體 (Santisima Trinidad)，並將他們建立城堡的那個社寮島命名為聖救世主 (San Salvador) (圖2.4)。此外，傳教士們還在此地蓋了一座教堂，這座台灣第一間教堂名為諸聖堂 (Todos-los-Santos)，自此開始在台灣的傳教工作。1629年至1632年間，他們在淡水地區另外建立了一個城堡——聖多明哥城 (Santo Domingo)，其範圍大約在今日淡水紅毛城周邊。



圖2.4 1626年西班牙人所繪基隆港與淡水港

資料來源：歷史月刊第222期，26頁

當時傳教區域，是由基隆發展至淡水與台北平原，然後擴展至宜蘭地區，而傳教方針，則是以教化未開化之原住民為主要對象。但是當時在基隆地區亦有不少經商的漢人，剛好馬爾基尼主 (Bartolome Martinez) 神父曾在馬尼拉長期向漢人傳教，熟悉漢語，為此他也一併向漢人傳教<sup>20</sup>。從1626年到1642年，陸續有三十四位神父到台灣傳教，其中有兩人在台灣傳教時間超過六年。根據當年傳教士書信上記載，大約有四千人受洗成為教友，在淡水河流域的原住民部落中也建立了十座教堂。1642年8

<sup>20</sup> 江傳德編纂(1992)。天主教在台灣(初版)。高雄市：善導週刊，6。

月24日，因西班牙軍隊要塞被荷蘭人攻破，天主教在台灣的傳教工作也被迫停止<sup>21</sup>，這次的傳教工作僅僅維持了短短的十六年。

天主教傳教工作在停止了兩百多年之後，中國發生了鴉片戰爭，清廷被迫與西方列強簽訂不平等條約，開始開放通商與傳教，並保障教會在華的傳教工作。在中美天津條約中有明文記載：「耶穌聖教，又名天主教，原為勸人行善，凡欲人施諸己者，亦如是施於人。嗣後所有安分傳教之人，當一體矜恤保護，不可欺侮凌虐，凡有遵照教規安分傳習者，他人毋得騷擾。」<sup>22</sup>

另外，在《台灣教會史與保祿福傳史的對話》中針對清廷與西方國家簽訂不平等條約後的傳教歷史有以下描述：「1858年，俄、美、英、法與清政府簽訂天津條約，正式給予基督宗教在中國內地傳教的權利。條約中並規定清政府再開放新口岸做為通商港埠，台灣地區開放安平、淡水、基隆、打狗等處。教廷傳信部得知後，隨即授權菲律賓道明會玫瑰省的會士負責來台傳教事宜。於是郭德剛(Fernando Sainz)神父和柳道來(Joseph Dutoras)神父便受派遣赴台，他們於1859年1月25日離開馬尼拉，先到廈門，因為柳道來神父對閩南語不熟，所以便留在廈門學習閩南語，改由原在廈門的洪保祿(Angel Bofurull)神父代替，並邀了三位福建籍的傳道員：楊篤(安德肋)、蔡向(伯多祿)、嚴超(味增德)，一位修道院的修生瑞斌，以及李步壘和嚴鳳一家人一同來台，終於在1859年5月18日抵達台灣的打狗港。」<sup>23</sup>

當時台灣屬於福建教區管轄，一直到1883年教廷將福建省分成兩個教區後，台灣則劃歸新成立的廈門教區管理。在台傳教初期，常發生教難，民眾對傳教士心生反感，常藉機造謠，打擊他們，甚至要求官府逮

<sup>21</sup> 潘貝頤主編(2009)。《台灣開教150年(1859~2009)傳道紀念文集》。台北市：聖道明傳道中心，89。

<sup>22</sup> 劉寧顏主纂(1992)。《重修台灣省通志》(住民志，宗教篇2)。台中市：台灣省文獻委員會，345。

<sup>23</sup> 潘貝頤(2009)。《台灣教會史與保祿福傳史的對話》。《神學論集》，第161號，366-367。

捕他們<sup>24</sup>。在《教務教案檔》中記載，台灣發生的教難計有十二件之多，台灣各地都有，其中以萬金及溝仔墘地區最多，因為當地族群對立，客家人與平埔族人衝突不斷；另外在高雄前金、台南、雲林、彰化、淡水各發生一件<sup>25</sup>。當初郭德剛神父於1859年5月18日剛來到台灣時，連租個房子都困難，直到當年的6月10日才以每個月六塊錢的代價租到一間房子，並在12日才舉行來台的第一次彌撒聖祭<sup>26</sup>。在如此不利傳教的環境下，如果不是後來有李步壘一家人以及那三位從廈門隨同神父一同來台的傳教員，要一個語言不通的西方傳教士，如何有能力執行傳教工作呢？

在潘貝頤所著之《台灣教會史與保祿福傳史的對話》一文中就有以下的說明：「因為有了他們，一個忠厚信實、熱誠待人並且可以說閩南語的務農家庭，才容易在高雄落地生根，取得周圍人們的信任和友誼，友誼夠深厚了，便可表明自己天主教徒的身分，如果這些朋友願意再深入探討天主教的教義，這時候就可以介紹傳道員或神父去給他們講道理。自郭神父來台灣後，第一位領洗者方達，就是透過李步壘的介紹，由楊篤為他講道，再由郭神父於1859年11月13日為他付洗。<sup>27</sup>」由於當時傳教士語言不通，早期傳教工作幾乎都落在本地傳教員的肩上。

1859年12月下旬，郭德剛神父才以六十二圓購買前金靠海岸邊之一筆土地，用竹子和稻草搭了一間草屋充當臨時的克難教堂。1860年臨時教堂拆除，以六百圓重建寬15尺，深60尺之土角（即土磚）教堂和神父宿舍，此即為天主教二度來台傳教首建的第一座教堂，就是座落在高雄愛河畔的高雄教區主教座堂，至此台灣第一個堂區—前金堂區成立<sup>28</sup>。

<sup>24</sup> 黃德寬(2003)。天主教在台開教記—道明會士的百年耕耘(初版)。台北市：光啟文化，44。

<sup>25</sup> 呂實強 (1996)。中央研究院近代史研究所收藏有關台灣資料介紹與分析。國學文獻館主編，*台灣地區開闢史料*(42-43)。台北市：聯經。

<sup>26</sup> 高雄玫瑰主教座堂主編(1994)。天主教高雄教區玫瑰主教座堂135週年紀念特刊。高雄市：高雄玫瑰主教座堂，32。

<sup>27</sup> 潘貝頤(2009)。台灣教會史與保祿福傳史的對話。《神學論集》，第161期，366-367。

<sup>28</sup> 江傳德(1992)。天主教在台灣(初版)。高雄市：善導週刊，57。



1862年7月2日，道明會省會派遣楊真崇神父(Rev. Andres Chinchon. O.P)和黎茂格神父(Rev. Miguel Limargues. O.P)兩人到台灣協助郭德剛神父，使得在傳教工作上可以更積極地展開，所以除了前金和苓雅寮以外，他還到內惟和五塊厝等地傳道。

當時郭神父來到台灣已有三年之久，因而有不少人接受天主教信仰，所以，他計畫重建這座土角聖堂。1862年9月雨季過後，他再次斥資二千五百圓，新建一座寬30尺長90尺(約75坪)以紅磚及咾咕石混合三合土而建成更美侖美奐的新教堂。1863年5月24日，將此全島第一座仿馬尼拉聖道明堂的縮樣建築的美麗聖堂，奉獻給玫瑰聖母，祭台供奉著玫瑰聖母像，同時將這座聖堂命名為「玫瑰聖母堂」。1864年郭神父又集資二千五百圓增築聖堂四周圍牆，以區隔內外，並防匪徒騷擾以策安全<sup>29</sup>。

依據簡鴻模著《基督宗教在台傳教史》中所描述：「1866年，教會傳至台南，並在當地辦理孤兒院。1872年，天主教傳入竹仔腳(彰化縣永靖鄉竹仔腳)，但因人力不足而中斷。1875年，應彰化廳羅厝庄居民之邀，吳萬幅神父(Rev. Vicente Gomar)率領傳教員林水龍到羅厝庄，開始教會的傳教事業。之後，又於1876年傳至沙崙，1877年傳至埔姜崙等中部地區。天主教傳至北部地區，導因於長老會信徒的邀請。1883年，長老會信徒李兼邁南來羅厝，邀請天主教到台北傳教。經觀察後，1887年，何安慈神父帶領傳教員陳沛然及兩名教友同行，抵達和尚洲(今台北縣蘆洲)，開始台北地區的傳教工作。之後，道明會士陸續拓展的傳教據點有高雄五塊厝(1881年)，雲林斗六(1882年)，台北大稻埕(1888年)，雲林鹿寮(1889年)，台北淡水、雲林樹子腳、台南永康大灣村(1890年)，基隆八堵、雲林斗南(1892年)，台北瑞芳、四腳亭、彰化卓乃潭(田中)(1895年)等地。

<sup>29</sup> 《Fr.Pablo Fernandez(1992)。天主教在台開教記(黃德寬譯)。台北市:光啟。》、《楊多默(1960)。天主教來台傳教壹百年簡史:1859-1959(陳嘉陸譯)(初版)。高雄市:天主教道明會。》

<sup>30</sup>」由天主教早期在台灣的這些傳教歷史來看，其傳教範圍大多集中在南台灣，除了交通不便、人手不足的原因外，最主要的一點就是民眾及清廷官員對傳教士的誤解，導致態度極不友善，因而影響到傳教工作的進展。

**表 2.1 滿清時期開教進展**

資料來源：天主教在台開教百四十年  
—高雄教區聖堂開創史特刊及本研究整理

台灣南部	1860 年屏東萬金	1862 年屏東山腳	1864 年屏東溝仔墘	1866 年台南
	1870 年屏東老埤	1881 年高雄五塊厝	1890 年台南永康大灣村	
台灣中部	1875 年彰化羅厝(竹子腳)	1876 年嘉義沙崙仔	1879 年雲林埔姜崙	1882 年雲林斗六
	1889 年雲林鹿寮	1890 年雲林樹子腳	1892 年雲林斗南	1895 年彰化卓乃潭(今田中)
台灣北部	1887 年和尚洲(今蘆洲)	1888 年台北大稻埕	1890 年台北淡水	1892 年基隆八堵
	1895 年台北瑞芳	1895 年台北四腳亭		

1895 年清廷將台灣割讓給日本，各地義軍抗日行動四起，天主教會常受到連累，使傳教士無法傳教，甚至教友生命財產亦受威脅，部份教堂也遭洗劫破壞。1896 年後，全台各地才逐漸恢復傳教工作。1896 年那建立了西螺、茄苳教堂，1897 年傳至員林，1903 年羅厝設立傳教師養成所，1905 年傳至台南新化，1910 年傳至彰化番子田、台中葫蘆墩（今台中豐原），1911 年傳至林杞埔（今南投竹山），1913 年傳至彰化二林。在日治時期，日本政府准許教會傳教，但並不鼓勵，只是採取放任的政策。在這時期台灣天主教仍屬於廈門教區所管轄，有著較濃厚的中國色彩，這相對造成日本殖民的威脅，而且廈門、台灣的教會分屬中、日兩個不同的國家管理，造成兩地教會聯繫上的困難，為了方便傳教，道明

<sup>30</sup> 簡鴻模(2001)。《基督宗教在台傳教史》(未出版)。新北市：輔仁大學宗教學系，3。



會士希望台灣教會能從廈門教區獨立出來，教廷終於在 1913 年 7 月 19 日下達通令，同意在台灣地區成立台灣監牧區<sup>31</sup>。

在楊多默所著《天主教來台傳教壹百年簡史：1859-1959》中就有清楚的說明：「查我台島自馬關條約割讓日本以來，雖歸日本統治。但我在台之教會還依然歸廈門教區管轄，雖係屬於宗教的業務區域，對國際無任何之影響，但於地理上不同屬於一國之政府，對於教務上之種種連絡上，甚感不便。經數年多方面接洽之結果，終於 1913 年 7 月 19 日，奉羅馬傳信部之通令，以台灣教區之名義下，脫離廈門教區之管轄而獨立，形成一新教區。<sup>32</sup>」根據 1934 年之統計，全台計有教堂傳道所三十二處、傳教員四十一人、教友七千兩百餘人。還有台北傳道學校、靜修女學校、台中仁慈堂、高雄養生堂（孤兒院）等教會產業<sup>33</sup>。到 1940 年教務統計時，全台已有教堂（本堂）十四處、教堂（分堂）十五處、傳道所二十二處、神父十八人、男傳教員二十一人、女傳教員二十九人、教友九千七百餘人<sup>34</sup>。台灣在成立台灣監牧區之後一直到 1945 年戰爭結束，這段時期的傳教工作有長足的進展。

表 2.2 日治時期傳教狀況（本研究整理）

台灣南部	1905 年台南新化			
台灣中部	1896 年雲林西螺、茄苳	1897 年彰化員林	1903 年羅厝設立傳教師養成所	1910 年彰化番子田
	1910 年台中葫蘆墩(今豐原)	1911 年林杞埔(今南投竹山)	1913 年彰化二林	

<sup>31</sup> 宗座監牧區(apostolic prefecture)：某地區因特殊環境而未成立為教區，委託宗座監牧，以教宗名義牧養並治理該區的天主子民，該地區稱之為監牧區（法典 371）。開教之初，在教務尚未完全開發的地區，習慣先成立監牧區或代牧區。摘自狄剛等編著(2001)。天主教英漢袖珍辭典(初版)。台北市：天主教恒毅月刊。

<sup>32</sup> 楊多默(1960)。天主教來台傳教壹百年簡史：1859-1959(陳嘉陸譯)(初版)。高雄市：天主教道明會。

<sup>33</sup> 簡鴻模(2001)。基督宗教在台傳教史(未出版)。新北市：輔仁大學宗教學系，4。

<sup>34</sup> 許育勝(2004)。天主教台中教區田中堂區之發展。台南大學台灣文化研究所碩士論文，台南市，32。

在太平洋戰爭爆發前夕，日本政府擔心外籍神父會成為間諜與美接觸，因此對外籍神父採取了許多的限制，教廷為了時局需要，改派日籍教士里脇淺次郎來台擔任監牧。但隨著日本政府的戰敗，里脇淺次郎返回日本，1946年教廷將台灣教務委託給本國籍涂敏政神父代理，1948年再次將台灣教務轉交給西班牙道明會士陳若瑟神父。由日治時期這段傳教史來看，早期日本政府對教會採取放任的態度，使得教會能穩定的發展。到晚期在皇民化政策及戰爭的摧殘下，傳教工作再度受到很大的阻礙，一直第二次世界大戰結束，日本殖民政府退出台灣後，天主教的傳教工作才真正邁入了另一個新的階段。

二戰後，台灣地區重歸中國版圖，台灣監牧區於1946年歸屬於福建教省，天主教的發展也隨之有了驚人的突破。1948年時，教友增至一萬三千人。1949年政府播遷來台，12月30日教廷將台灣監牧區分成台北高雄兩區，台北監牧區由主徒會負責，郭若石任監牧，管轄台北、桃園、新竹、苗栗、宜蘭、花蓮、基隆等地，高雄監牧區由西班牙道明會負責，陳若瑟任監牧，管轄高雄、屏東、台東、台南、澎湖、嘉義、雲林、彰化、南投、台中等地。此時由於大量神職人員與大陸教友撤退來台，教務發展相當快速，1951年4月增設台中監牧區，由美國的瑪利諾傳教會負責，蔡文興任監牧，轄區為台中、彰化、南投等縣市。

到了1952年，台灣的傳教司鐸增加了十七倍，修士與修女增加了十倍，教友人數增加到兩萬多人，1952至1953的年成長率高達25%，超過了1938到1954年間的總成長率，天主教教務開始突飛猛進。隨著天主教有著十年的快速成長，其間於1956年，到達成長的顛峰，年成長率高達65%，教友人口有八萬餘人，直到1963年，一直保持10%以上的高成長率。不過，1963年以後，這種成長就停頓了下來。在1963到1979年之間，天主教教友增加了32%，但全台灣區的人口卻增加了39%。亦即

教友人數的增加還低於一般人口的成長速度。因此，其發展的大致趨勢和一般基督教十分相似<sup>35</sup>。

1952年8月7日教廷宣佈台灣為正式教區，成為中國第二十一個教省，教區又再度重新分配，將台北監牧區升格為台北總教區，以郭若石為台北總主教，增設花蓮、嘉義等監牧區，花蓮監牧區由巴黎外方傳道會負責，費聲遠任監牧，嘉義監牧區由牛會卿任監牧。由於教務的迅速發展，除台北總教區外，教廷於1961年增設新竹、台南並調整高雄為教區，1962年台中、嘉義升格為教區，1963年花蓮升格為教區，1970年澎湖與金馬等成立宗座署理區。台灣教省的規模大致底定，共有一個台灣地區主教團，一個台北總教區，六個主教區與兩個宗座署理區<sup>36</sup>（圖2.5）。1991年澎湖宗座署理區併入台南教區<sup>37</sup>。



圖 2.5 台灣天主教會分布概況

資料來源：天主教會台灣地區主教團網站

<sup>35</sup> 瞿海源(1982)。台灣地區天主教發展趨勢之研究。中央研究院民族學研究所集刊，第51卷，130。

<sup>36</sup> 鄭志明(2006)。臺灣全志(卷九)，(社會志，宗教與社會篇)。台中市：台灣省文獻委員會，134。

<sup>37</sup> 台灣各教區所轄範圍為：台北總教區(台北市、新北市、基隆市、宜蘭縣)、新竹教區(桃園市、新竹縣市、苗栗縣)、台中教區(台中市、彰化縣、南投縣)、嘉義教區(嘉義縣市、雲林縣)、台南教區(台南市、澎湖縣)、高雄教區(高雄市、屏東縣)、花蓮教區(花蓮縣、台東縣、綠島、蘭嶼)、金馬宗座署理區(金門、馬祖)。

表 2.3 台灣天主教教區各時期規模概況表（本研究整理）

項次	時間	教區名稱
1	1913	台灣監牧區
2	1949	台北監牧區、高雄監牧區
3	1951	台北監牧區、台中監牧區、高雄監牧區
4	1952	台北總教區、台中監牧區、嘉義監牧區、高雄監牧區、花蓮監牧區
5	1961	台北總教區、新竹教區、台中監牧區、嘉義監牧區、台南教區、高雄教區、花蓮監牧區
6	1962	台北總教區、新竹教區、台中教區、嘉義教區、台南教區、高雄教區、花蓮監牧區
7	1963	台北總教區、新竹教區、台中教區、嘉義教區、台南教區、高雄教區、花蓮教區
8	1968	台北總教區、新竹教區、台中教區、嘉義教區、台南教區、高雄教區、花蓮教區、金馬宗座署理區
9	1970	台北總教區、新竹教區、台中教區、嘉義教區、台南教區、高雄教區、花蓮教區、金馬宗座署理區、澎湖宗座署理區
10	1991	澎湖宗座署理區併入台南教區

天主教嘉義教區最早建立的堂區是沙崙仔(今嘉義縣大林鎮中坑里沙崙)，這段歷史要追溯到 1875 年，彰化羅厝天主堂成立，西班牙籍道明會士王靈牧神父由台南到彰化羅厝傳教，由於台南到彰化羅厝需要約四天的路程，相互之間連絡很不容易，因此 1876 年王神父在沙崙仔租了一間民宅，作為臨時教堂之用，這是嘉義教區開教之始，並在 1897 年由韓若翰神父花費六百圓於沙崙仔建立了加大利納堂，這是嘉義教區最早成立的堂區。1877 年高熙能神父至埔姜崙（今雲林縣大埤鄉豐岡村）傳教，1889 年在該處設立堂區，1900 年洪希烈神父興建教堂<sup>38</sup>。

1882 年韓若翰及王靈牧神父至斗六、石龜溪及西螺設立傳道所（道理廳），1886 年高恒德神父建立了鹿寮堂區，1892 年高恒德神父在他里霧（斗南）設立傳道所、臨時聖堂及神父宿舍。1904 年洪羅肋神父在樹仔腳興建教堂，1928 年成立土庫堂區，1934 年嘉義市民生路興建教堂及傳道所，1939 年設置北港傳道所。1949 年國民政府播遷來台前，雲林縣蔴桐（樹仔腳）、斗六、斗南、大埤（埔姜崙）、嘉義市民生路等地已經開教，另雲林縣鹿寮、土庫、西螺、嘉義縣梅山、沙崙仔、民雄設有傳道所，神父每年巡視一至二次，平日由傳教員或教友負責維護，當時教友人數約有兩千餘人<sup>39</sup>。

1949 年羅馬教廷將嘉義縣及雲林縣兩地劃歸高雄監牧區管轄，1952 年教宗比約十二世宣布成立嘉義監牧區，山東省陽穀教區主教牛會卿為署理主教。在初期嘉義監牧區內只有四位神父執行傳教工作—西班牙籍道明會士蘇士郎神父擔任嘉義市民生路天主堂的主任司鐸，涂敏正神父服務於雲林縣蔴桐鄉樹仔腳天主堂兼任斗六天主堂主任司鐸，李天一神父擔任斗南天主堂主任司鐸，李維添神父擔任大埤鄉埔姜崙天主堂主任司鐸。

<sup>38</sup> 江傳德(1992)。天主教在臺灣(初版)。高雄市：善導週刊，131。

<sup>39</sup> 楊傳亮主編(1973)。嘉義教區成立廿週年紀念專刊 1953-1973。嘉義市：天主教嘉義教區，65。

1962 年教宗若望二十三世將嘉義監牧區提升為嘉義教區，牛會卿仍為教區主教，1969 年牛主教退休後由台南教區的成世光主教兼代嘉義教區主教，1970 年教宗保祿六世任命台南教區副主教賈彥文為嘉義教區主教，1975 年任命台北總教區副主教狄剛為嘉義教區主教，1985 年教宗若望保祿二世任命高雄教區林天助神父為嘉義教區主教，1994 年任命嘉義教區劉振忠神父為教區主教，2006 年教宗本篤十六世任命聖言會士洪山川神父擔任教區主教，2008 年教宗本篤十六世任命台北總教區輔理主教鍾安住為嘉義教區主教迄今<sup>40</sup>。

嘉義監牧區成立時，牛會卿主教接任監牧，急需人力協助推展教務，牛主教積極尋求各地傳教士前來協助，此時適逢大陸淪陷，大批國籍神職人員及外國修會來台之際，因此牛主教邀請了許多神職人員來到嘉義監牧區協助傳教事宜。1953 年有來自歐洲、香港、大陸兗州教區、陽穀教區及青島教區神職人員加入嘉義監牧區。從 1954 年至 1960 年間陸續有耀漢小兄弟會、耶穌會、方濟會、遣使會、聖言會加入嘉義監牧區的傳教工作。

在監牧區內，牛主教以各修會為單位劃分傳教區域。在 1954 年底，規劃耶穌會負責朴子、東石、義竹、鹿草及布袋等地傳教工作。1957 年規劃方濟會及湖南衡陽教區神父負責崙背、褒忠、二崙、麥寮等地；遣使會負責台西、四湖、水林、口湖等地教務推展。1960 年規劃由南美洲來的耶穌會士分擔新港、太保、六腳等地；聖言會負責嘉義市吳鳳南路、博愛路、中埔、番路、竹崎、大埔及阿里山等地牧靈工作<sup>41</sup>。

1962 年嘉義教區成立，教區下轄四個牧靈區（Pastoral Region），牧靈區下轄總鐸區（Deanery）<sup>42</sup>、總鐸區下轄堂區（Parish）<sup>43</sup>，其行政區

<sup>40</sup> 天主教嘉義教區網站：天主教嘉義教區簡介。[http://www.chiayicath.org.tw/VIDEO\\_INTRO.aspx](http://www.chiayicath.org.tw/VIDEO_INTRO.aspx)

<sup>41</sup> 楊傳亮主編(1973)。嘉義教區成立廿週年紀念專刊1953-1973。嘉義市：天主教嘉義教區，67。

<sup>42</sup> 在堂區與教區之間，通常會合數個堂區設置「總鐸區」或「牧靈區」，每個總鐸區由區內各堂區的主任司鐸之中選出一位總鐸，以利於教務管理，並做為各堂區與教區之間的連繫橋樑。



劃分如下：嘉義牧靈區下轄嘉義市總鐸區及大林總鐸區、雲林牧靈區下轄斗六總鐸區及土庫總鐸區、朴子四湖牧靈區下轄朴子總鐸區及四湖總鐸區、阿里山牧靈區下轄阿里山總鐸區（圖 2.6）<sup>44</sup>。在楊傳亮主編之《嘉義教區成立廿週年紀念專刊 1953-1973》中所述，嘉義教區自 1953 年設立監牧區開始至 1973 年止，天主教嘉義教區教友人數統計（表 2.4），自 1953 年教友人數兩千九百餘人，每年增加約一、兩千人，至 1969 年到達高峰兩萬一千餘人，由此可知 1952 年至 1970 年是嘉義教區教務推展的黃金時期。

1952 年至 1970 年教堂總共興建了七十五座，其中新增堂區為六十三處<sup>45</sup>。這段時期嘉義教區迅速發展與台灣整個大環境有密切的關係，其中原因有以下五點：（1）大陸來台人士經過逃難，心靈空虛，缺乏安全感，因而追求精神上的撫慰。（2）大批國籍與外國修會神職人員來台，因與外省人語言及生活習慣的共通性，傳教對象以外省人居多，這個時期外省人入教人數大增<sup>46</sup>。（3）對西方經濟及文化的嚮往。（4）傳教士在原住民區傳教時，尊重其語言文化，因此贏得原住民的好感與信任，且天主教教義與禮儀也為原住民所認同，這時期原住民大量歸依<sup>47</sup>。（5）天主教福利會在有神父的地方成立分會，神父管理救濟品的發放，民眾以為只有信教才能領到救援物資，因而有不少人因而信教，這是因美援物資增加信教人數的假象。

---

<sup>43</sup> 堂區；本堂區；堂口：乃天主教教務轄區的最小單位，為一固定區域的信友團體，由堂區主任負責其牧靈事務（參閱法典 515-552）。合本堂區而為教區，合教區而為教省。摘自狄剛等編著(2001)。天主教英漢袖珍辭典(初版)。台北市：天主教恒毅月刊。

<sup>44</sup> 天主教嘉義教區網站：天主教嘉義教區簡介。[http://www.chiayicath.org.tw/VIDEO\\_INTRO.aspx](http://www.chiayicath.org.tw/VIDEO_INTRO.aspx)

<sup>45</sup> 楊傳亮主編(1973)。嘉義教區成立廿週年紀念專刊 1953-1973。嘉義市：天主教嘉義教區，192。

<sup>46</sup> 瞿海源(1982)。台灣地區天主教發展趨勢之研究。中央研究院民族學研究所集刊，第 51 卷，133。

<sup>47</sup> 姚麗香(1986)。台灣地區宗教變遷之探討。台北市：中央研究院民族學研究所，14-15。

1970 年以後，教友人數進入停滯期，這個原因可以歸納以下三點：(1) 台灣經濟起飛，社會經濟狀況好轉，對宗教的需求減少，一部份因領救濟品而信教的教友離開教會<sup>48</sup>。(2) 中外神職人員因語言及生活習慣不同，針對本地人傳教較晚，加上近年來神職人員減少，原本本地教友也逐漸凋零，新的教友增加不易<sup>49</sup>。(3) 教友搬遷後不與當地教會主動聯繫造成失聯，另部份教友回到原先的民間信仰。

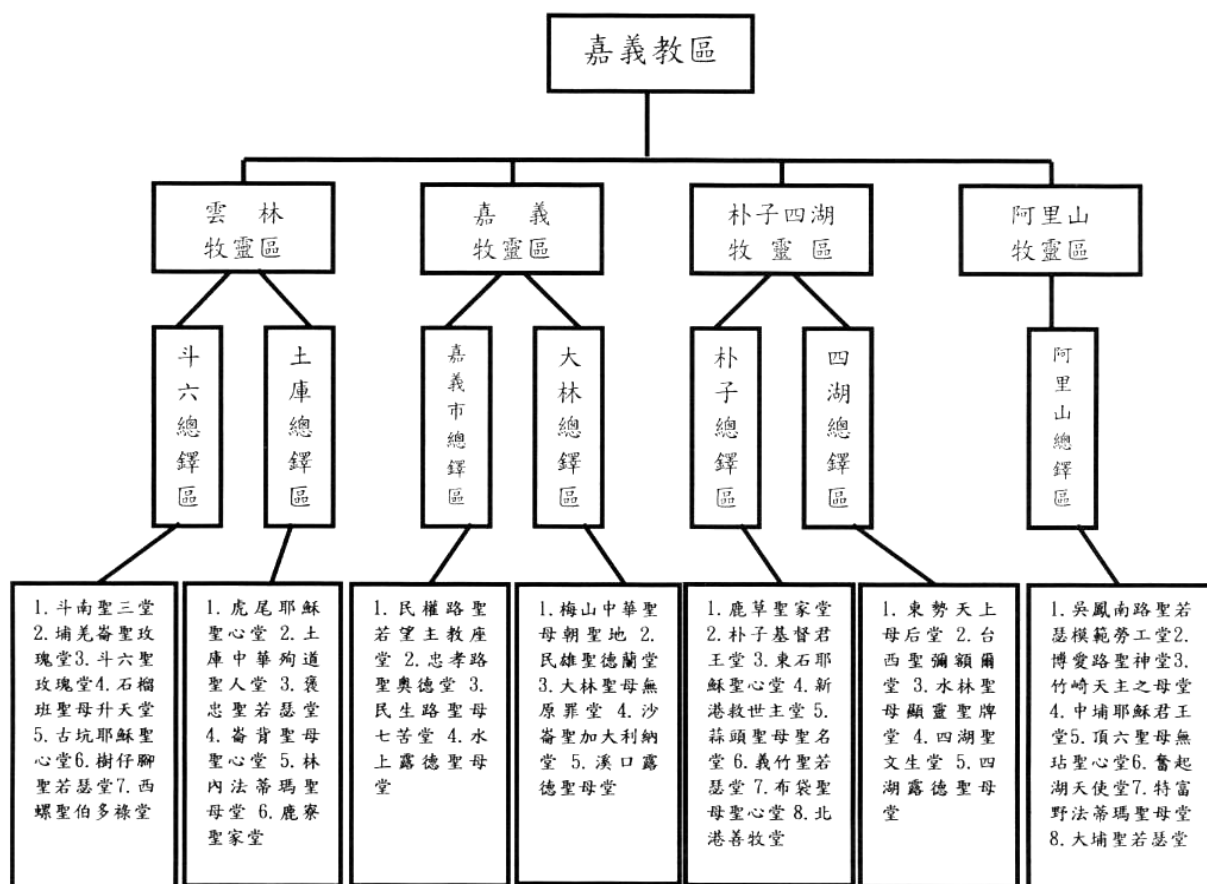


圖 2.6 嘉義教區行政組織圖

資料來源：天主教嘉義教區網站（本研究整理）

<sup>48</sup> 姚麗香(1986)。台灣地區宗教變遷之探討。台北市：中央研究院民族學研究所，14。

<sup>49</sup> 瞿海源(1982)。台灣地區天主教發展趨勢之研究。中央研究院民族學研究所集刊，第 51 卷，140。



表 2.4 1953 年至 1973 年天主教嘉義教區教友人數統計表  
資料來源：楊傳亮主編《嘉義教區成立廿週年紀念專刊 1953-1973》

年度	1953	1954	1955	1956	1957	1958	1959	1960	1961	1962	1963
人數	2950	3376	4203	5559	6823	8062	9067	10937	12069	14186	16435
年度	1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	
人數	17562	19384	20283	20670	21680	21967	20447	20562	20388	20400	

### 2.3 中國天主教的本土化

本土化 (Inculturation) 又稱本地化、本位化或本色化。廣義而言，「指某一文化將另一文化的某些元素，吸收為己有。也可以說是一種外來宗教文化在身處異文化情境中的適應性變化。<sup>50</sup>」神學上的意思則是：「福音生活和它的資訊，在某一特定文化中的具體呈現，而該文化的成員，不僅只以該文化表達基督經驗，且能使之變成靈感、方向和統一的源頭，以轉變、再造該文化，帶來一新的創造，不僅足以充實此特定文化，同時也充實普世教會。<sup>51</sup>」也就是說，「本地化是以適合本地人需要的方法，向本地人傳揚基督的喜訊，使人歸依基督的一個積極的過程。<sup>52</sup>」

陸鴻基在《宗教本土化與香港的公教——一個歷史學的探討》一文中對「宗教本土化」的認知是：「外地傳來的宗教漸漸結合了本地人的文化元素，成為具有本地特色的宗教、及本地社會土生土長的一份子。<sup>53</sup>」

凱利爾 (S. J. Herve Carrier) 對本土化所下的定義為：「從傳教者的立場看，本土化是一種把基督資訊注入給定的社會-文化環境，由此召喚那個環境中與它自身一致的價值的成長，直到它們能與福音資訊和解。

<sup>50</sup> 鐘鳴旦(Standaert, Nicolas, S. J)(1993)。本地化：談福音與文化(Inculturation Evangelie en Cultuur)(陳寬薇譯)(初版)。台北市：光啟，91。

<sup>51</sup> 同註 50。

<sup>52</sup> 譚燕全(2014)。關於神學本地化的一點思考與展望。中國天主教神學論壇 2014 年號。

<sup>53</sup> 陸鴻基(2001.11)。宗教本土化與香港的公教——一個歷史學的探討。神思，第 51 期，45。

本土化在各個國家、地區、社會部門中尋求歸化教會，而又充分尊重當地的精英和每個群體的特點。因此，本土化這個術語包括與福音資訊和社會環境的接觸有關的個人和群體成長和相互充實的含義。<sup>54</sup>」對天主教會而言，雖然本土化的問題早在教會創立初期就遇到了，且在梵蒂岡第二次大公會議<sup>55</sup>時也為天主教會本地化提供了完整的思想和精神的基礎，但若望保祿二世（圖 2.7）<sup>56</sup>卻是第一位深入討論本土化問題的教宗，他為本土化的概念下了一個定義：「本土化是福音資訊在本地文化中的道成肉身，同時它又把這些文化引向教會的生活。」作為福音的完全擴散及其後繼思想和生活的轉化，本土化的任務現在仍將繼續，並構成新的傳播福音核心、方式和範圍<sup>57</sup>。上述的定義與說明，代表著教會方面與學者們對天主教本土化的認識與理解。在現今這個天主教文化漸漸融入中國文化的當下，我們應思考如何使兩者能進一步融合，使天主教能真正落實於中國的本土化之中。

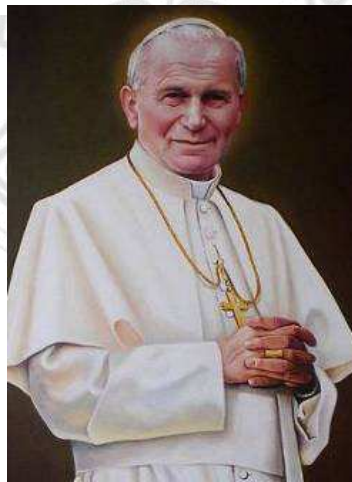


圖 2.7 教宗若望保祿二世

資料來源：台灣天主教會資料照片

<sup>54</sup> S. J. H. Carrier(1993). *Evangelizing the Culture of Modernity*, Orbis Books, New York, 67。

<sup>55</sup> 大公會議(Ecumenical Council)：由教宗召開的全球主教會議，討論有關教會的重要問題。現已召開廿一屆；最近一次為梵蒂岡第二屆大公會議，於 1962-1965 年在羅馬梵蒂岡召開。摘自狄剛等編著 (2001)。《天主教英漢袖珍辭典(初版)》。台北市：天主教恆毅月刊。

<sup>56</sup> 教宗若望保祿二世(John Paul II, Pope)：1920 年生於波蘭，2005 年於梵蒂岡逝世，為自 1522 年來第一位非義大利籍教宗。他的牧靈之旅幾乎遍及全球各地，堪稱現代偉大教宗之一。摘自狄剛等編著 (2001)。《天主教英漢袖珍辭典(初版)》。台北市：天主教恆毅月刊。

<sup>57</sup> 同註 54, 24。

天主教的本土化早在教會創立初期，信徒之間就有很多不同的看法。在初期教會遇到了向外邦人傳教的棘手問題，有些猶太信徒就很堅持要求外邦人必須要受割損禮並接受梅瑟<sup>58</sup>的法律，才能領洗。但是外邦人並沒有這種風俗習慣，如果要求他們遵守舊約中猶太人的法律行事，這無疑對於想接受基督信仰的外邦人築了一道高牆。保祿就很反對這種同化外邦人的做法，他表示：「如果你遵行法律，割損才有益；但如果你違反法律，你雖受割損，仍等於未受割損。反之，如果未受割損的人遵守了法律的規條，他雖未受割損，豈不算是受了割損嗎？……惟在內心作猶太人的，才是真猶太人<sup>59</sup>。基督解救了我，是為使我們獲得自由；所以你們要站穩，不可再讓奴隸的軛束縛住你們。請注意，我保祿告訴你們：若你們還願意受割損，基督對你們就沒有什麼益處……因為在基督耶穌內，割損或不割損都算不得什麼，唯有以愛德行事的信德，才算什麼。<sup>60</sup>」由此可見保祿一方面分辨信仰內容的主要和次要部份，主要的內容不能退讓、次要的可以因應實際環境作出妥協，他也清楚指出不應該將任何猶太人的習俗全數加諸於外邦人身上，而是要尊重外邦人自己的文化習俗。

宗徒們還為此在耶路撒冷召開了第一次大公會議，在聖經宗徒大事錄中就有以下描述—有幾個信教的法利塞黨人起來說：「必須叫外邦人受割損，又應該命他們遵守梅瑟法律。」宗徒和長老們就開會商討此事，辯論多時之後，伯多祿起來向他們說：「諸位仁人弟兄！你們深知，多時以前，天主就在你們中選定了，要藉我的口，為叫外邦人聽福音的道理而信從。洞察人心的天主，已為他們作了證，因為賜給了他們聖神，如同賜給了我們一樣；在我們和他們中間沒有作任何區別……你們為什麼

<sup>58</sup> 梅瑟(Moses)：摩西(基)：舊約中領導以色列民族擺脫埃及控制、並給他們宣佈天主法律的領袖。摘自狄剛等編著(2001)。天主教英漢袖珍辭典(初版)。台北市：天主教恒毅月刊。

<sup>59</sup> 羅馬書：第二章 25-29 節。

<sup>60</sup> 迦拉達書：第五章 1-6 節。

試探天主，在門徒的頸項上，放上連我們的祖先和我們自己都不能負荷的軛呢？」<sup>61</sup>」雅各伯<sup>62</sup>也表示：「按我的意見，不要再加給由外邦歸依天主的人煩難，只要函告他們戒避偶像的玷污和奸淫，戒食窒死之物和血。<sup>63</sup>」信仰基督的法利塞黨人認為猶太教是承襲猶太文化，所以歸依基督的外邦人，就應該遵守梅瑟的法律行事。於是他們開會辯論，最後耶穌的十二位宗徒們認為外邦人信仰耶穌無須同化他們，並同意猶太人仍按梅瑟的規定行事，但外邦人信仰基督就不必行割損禮及一些猶太人的風俗習慣。宗徒們認為，基督信仰不單只是猶太教的更新，更是一個包容外來文化傳統信徒的新宗教。從此，基督信仰超越了原來的單一民族文化背景，踏上普世宗教的發展路途<sup>64</sup>。

教會創立初期，保祿就主張要「為一切人而改變一切」的本土化傳教原則，如他在格林多前書所說：「對軟弱的人，我就成為軟弱的，為贏得那軟弱的人；對一切人，我就成為一切，為的是總要救些人。<sup>65</sup>」但他並不是要去改變福音去適應世俗，而是宣講者改變宣講福音的方式，採用能使對方接受的宣講方式傳揚基督的福音。到了西元4、5世紀以後，無論在語言、禮儀、組織制度、學術思想、思維模式等方面，基督宗教都已經與希臘、羅馬文化融合，甚至成為希臘、羅馬文化在中古時代的繼承者。之後也與當時入侵歐洲的日耳曼人和斯拉夫人的文化元素相互影響。教會當然也承襲了基督信仰，奉耶穌和宗徒的訊息為信仰核心；但與「新約」時代猶太人的文化和宗教傳統，已有相當的距離。總之，在猶太傳統裏興起的基督宗教西傳到歐洲，經歷了幾個世紀的苦難、波折，最後以不屈不撓的精神，融合了希臘、羅馬文化以後，成為西方社

<sup>61</sup> 宗徒大事錄：第十五章 5-10 節。

<sup>62</sup> 雅各伯(James)：雅格；雅各(基)：耶穌的十二宗徒之一。

<sup>63</sup> 同註 61：第十五章 19-20 節。

<sup>64</sup> 陸鴻基(2001.11)。宗教本土化與香港的公教——一個歷史學的探討。《神思》，第 51 期，45-70。

<sup>65</sup> 格林多前書：第九章 22 節。

會的一部份，歐洲各地沒有人會再認為它是外來的宗教，這就是天主教在世界歷史上最成功的本土化實例<sup>66</sup>。

天主教在中國的發展，就是一個外來文化和本土文化，從衝突到融合的過程。自 1289 年天主教正式傳入中國至今已有七百多年的歷史，在歷經了多次的教難甚至禁教政策，曾經有段時間在中國消失匿跡，真正在中國落地生根，成為中國本地教會則是從晚明利瑪竇、羅明堅神父等耶穌會士入華開始的。1582 年利瑪竇、羅明堅將福音再次帶進中國，他們改變傳教方式，尊重中國文化。最初，他們毫不猶豫地接受了明朝地方官賜予的袈裟，以為這樣就可以與中國的「本地教士」（僧侶）打成一片。可是後來通過對中國社會的敏銳觀察，發現儒家思想才是中國社會生活的核心觀念，於是改換儒服。利瑪竇又鑽研中國傳統文化，勤讀儒學經典，使天主教教義儒家化，符合中華民族傳統文化。他並積極與士大夫結交，爭取士大夫的同情，走上層路線的傳教策略，又以西方科學作為傳教手段，終於使天主教在中國深深地扎了根<sup>67</sup>。

利瑪竇等人在華期間，懂得若要使天主教盛行於全中國，首先要使天主教教義與中國的孔孟之道和敬祖思想相結合。他在《天主實義》中把天主教信仰的唯一真神，獨創地解釋成儒家經典中的「天」或「上帝」，我們現在所說的天主教的稱謂就是由此而來<sup>68</sup>。即把「羅馬公教」改為「天主教」，正是他採用「適應儒家」的傳教策略，希望天主教信仰能夠在中國作出若干程度的本土化，中國天主教的福傳事業才得到了快速的發展。至 1700 年，信仰天主教的教徒已達三十萬人<sup>69</sup>。他正確地認定儒學思想是當時中國社會上的主導思想、飽受儒家教育的士大夫是社會的支

<sup>66</sup> 陸鴻基(2001.11)。宗教本土化與香港的公教——一個歷史學的探討。《神思》，第 51 期，45-70。

<sup>67</sup> 譚燕全(2014)。關於神學本地化的一點思考與展望。《中國天主教神學論壇 2014 年號》。

<sup>68</sup> 利瑪竇原著(Matteo Ricci S.J.)(1985)。《天主實義》(The true meaning of the lord of heaven)(馬愛德主編；胡國楨，藍克實譯註)(一版)。台北縣：利氏學社。

<sup>69</sup> 陳煥美(2014)。淺談梵二會議與教會本地化。《中國天主教神學論壇 2014 年號》。

配階層。他也相信儒學與天主教信仰有很多可以調和的地方。「適應儒家」這套策略因而推行了一百多年，得到耶穌會士和不少明末清初士大夫的認同和支持，對建立天主教在華的基礎和推動中西文化交流方面，有很大的成就<sup>70</sup>。

在天主教來華傳教的歷史中，利瑪竇在適應中華文化的宗教教育及傳教方法上，萌生了他將天主教思想本土化的想法，同時也給予後來中國天主教會哲學思想的培育，奠定了一個本土化的新方向<sup>71</sup>。教內外學者普遍認為利瑪竇被作為最早推動東西文化的交流和發展者，可稱之為「溝通中西文化交流的第一人」。作為中國教會的創始人，可謂「第一個倡導神學本地化的傳教士」<sup>72</sup>。可惜後來因傳教修會間對中國教友「尊孔祭祖」的做法意見產生分歧，而耶穌會這種作法在西方先後受到其他修會和歐洲若干敵意政治勢力的抨擊，羅馬教廷也下令不准中國教徒舉行傳統尊孔祭祖的禮儀，遂發生了「禮儀之爭」，導致清廷與羅馬教廷對抗。因此中國天主教被清朝康熙皇帝與之後歷任皇帝「禁教」長達兩百多年，這就是羅馬教廷不了解中國的國情和傳統文化，導致中國天主教與中國傳統文化發生了嚴重的衝突。在十八世紀初葉以後，耶穌會一方面受到清政府的迫害，只能在地下活動，另一方面又要嚴防超越教廷定下的界限，本土化根本是不可能進行的，福傳工作因而被迫停頓了兩百多年，教徒人數由三十萬減至二十萬人<sup>73</sup>。一直到 1840 年鴉片戰爭後，歐洲列強利用不平等條約的簽訂，逐漸在中國取得政治、經濟甚至宗教的優勢，清廷才再度開放教會的傳教工作。天主教附屬的傳教組織與傳教士就利用軍事的保護進入中國，而這種附屬於帝國主義的天主教信仰也逐漸進入

<sup>70</sup> 陸鴻基(2001.11)。宗教本土化與香港的公教——一個歷史學的探討。《神思》，第 51 期，45-70。

<sup>71</sup> 《黎建球(2005.1)。導言：輔仁學派的理論與實踐。《哲學與文化》，第 32 卷第 1 期，5-6。》、《朱維錚主編(2001)。利瑪竇中文著譯集(一版)。上海市：復旦大學，1-2。》

<sup>72</sup> 譚燕全(2014)。關於神學本地化的一點思考與展望。《中國天主教神學論壇 2014 年號》。

<sup>73</sup> 《陳煥美(2014)。淺談梵二會議與教會本地化。《中國天主教神學論壇 2014 年號》。》、《張先清(2006)。清中葉天主教在華的本土化問題。《廈門大學學報(哲學社會科學版)》，第 173 期，33-40。》

了當地。

自從天主教至中國傳教以來，一直與宗徒時代的傳教路線背道而馳。像利瑪竇這樣採取溫和、適應在地文化方式，反對以武力征服中國為手段的傳教士不多，像雷鳴遠<sup>74</sup>（圖 2.8）等這樣開明的傳教士，則完全為大多數傳教士所極力排斥。前教廷駐華代表剛恆毅樞機<sup>75</sup>（圖 2.9）作為執行教廷政策，自上而下推行「本土化」傳教路線的教廷官員，他非常清楚自己的職責，就是要將大多數傳教士所堅持的錯誤傳教路線導回正軌，要強制執行這項改革方案，幾乎要跟大多數的傳教士對立。事實上，剛恆毅是一位具有宗徒精神，又具有卓越遠見的傳教士，他早就看到過去三百年來，傳教士在中國一事無成的原因就是染上了近代殖民主義和帝國主義的惡習，因此，在祝聖中國主教和成立本地教區一事上，他曾陳述說：「今日教友人數已達二百五十萬，無限期地讓外人來管理中國教友既不合理也不可能，一旦事情走入極端，就有可能爆發紛爭，只有高度的智慧才能防患於未然，今日以和平之姿將傳教區移交給中國人，免得日後被逼以武力手段拱手相讓。<sup>76</sup>」

---

<sup>74</sup> 雷鳴遠 (Vincent Lebbe, 1877 年 8 月 19 日—1940 年 6 月 24 日)，字振聲，洗名味增爵，本籍比利時，天主教遣使會神父（1933 年脫離），也是兩個中國修會耀漢小兄弟會和德來小姊妹會的創始人。他於 1927 年加入中國國籍，於中日戰爭初期，組織救濟團隊，救治中國各地平民。

<sup>75</sup> 剛恆毅 (Celso Benigno Luigi Cardinal Costantini, 1876 年 4 月 3 日—1958 年 10 月 17 日) 樞機主教，是第一位駐華宗座代表、主徒會的會祖和聖座傳信部秘書長（後擔任梵蒂岡教廷秘書長）。他是改寫中國天主教和傳教區的歷史人物。

<sup>76</sup> 劉國鵬(2011)。《剛恆毅與中國天主教的本地化(初版)》。北京市：社會科學文獻，4-5。





圖 2.8 雷鳴遠神父

資料來源：耀漢小兄弟會資料照片



圖 2.9 剛恆毅樞機主教

資料來源：主徒會資料照片

民國建立後，中國的民族主義逐漸抬頭，對歐洲列強的侵略開始反彈，在這種情形下，教宗本篤十五世<sup>77</sup>於1919年頒佈「夫至大通諭」，通諭內容主要針對傳教組織及傳教士在各地傳教時，應保持的態度與作法加以規範，其內容節錄如下：第一、「凡管領一區傳教者，其要重先務，當就所在民族，使族人充聖職，而陶養之建設之。……因本地司鐸與本地人民，世籍天資感覺與心思皆自相投合，則其能以信德漸摩本地人心。<sup>78</sup>」要求要培養本地神職人員及教會領導人才，因本地神職人員的語言、風俗、習慣與當地民眾雷同，以此方式傳教可打破天主教是洋教的迷思。

第二、「當省念爾非傳布世人之邦國，乃傳佈基利斯督之邦國者也。……噫堤哀痛矣，假若見有傳教之士，竟忘卻本身位分，乃至思維天國，不如世間之母國，母國之權威，出乎中道之外而申張之，母國之光

<sup>77</sup> 本篤十五世 (Benedict XV, 1854 年 11 月 21 日—1922 年 1 月 22 日，原名 Giacomo della Chiesa，在位期間：1914 年 5 月 3 日—1922 年 1 月 22 日)，義大利人；於 1914 年至 1922 年在位為羅馬教宗。他在任內七年主張拉近東西方教會的距離，對國際和平的努力受人尊敬，土耳其的伊斯蘭教徒在首都伊斯坦布爾他逝世後為他豎立雕像，紀念他「為全人類的保護者，無分國籍與信仰」。

<sup>78</sup> 公教教務聯合會主編(1926)。公教教務公文(初版)。北京市：公教教務聯合會，7-8。



榮，加於萬有之上而擴充之，此實為宗徒之功用，極猛之疫症。<sup>79</sup>」要求傳教士應摒除其本國籍的私心跳脫國籍觀念，以天主教會為自身唯一的歸屬，單純以天主教會的身份來傳教，避免淪為歐洲列強征服中國的工具。

第三、「夫傳教異地者，將致身超渡其人民也，自當有所講求有所精研，研求之必要首屈一指者，當屬異地之言辭。……俾願獻身修宗徒之業勸東方之人者，於東方語言禮俗，得以融會貫通，其餘應有之修能，亦得朝薰夕慕以邁往焉。<sup>80</sup>」要求各國傳教士要主動學習當地的語言及風俗習慣，並將在地文化融入天主教的信仰中，這就是教廷要求教會本土化一個活生生的例證。

由於剛恆毅的使命在實踐「夫至大」通諭的精神，即建立本地教會，培養本地神職人員，使傳教士們對其祖國的利益服從於教會的利益之下，保持傳教區非殖民化。他強調須積極、靈活的推動天主教在中國的「本土化」<sup>81</sup>。他又表示，保祿能夠成功地歸化雅典人，完全是因著他對希臘文化的掌握與了解。這項對於傳教士要具有適應性、靈活性和以身作則等態度的要求，不僅是傳教士自身的生活應基督化，還包括採用的語言、文化、藝術、服裝等也應本土化。因此，他更堅信中國教會的本土化不該只停留在聖統制<sup>82</sup>的建立，而更該仿效保祿的傳教方法。當在向人傳福音時，絕不該有貧富之分，也不問學識的高低；但若要說服和感化中國的知識份子和整個中華民族時，教會就需要有一批富有學識而又精通中國文化的神職人員，以豐富的學識和使徒的精神去傳揚基督的福

<sup>79</sup> 公教教務聯合會主編(1926)。公教教務公文(初版)。北京市：公教教務聯合會，11。

<sup>80</sup> 同註 79，15。

<sup>81</sup> 劉國鵬(2011)。剛恆毅與中國天主教的本地化(初版)。北京市：社會科學文獻，5。

<sup>82</sup> 聖統制(hierarchy, ecclesiastical)：聖統制；聖秩階級；教會體制；教權制度；教會的領導階層：(1) 依聖職品位而言，指神職、神權的秩序，聖統包括主教、司鐸(神父)及執事(六品)(法典 1008-1009)。(2) 依行政權力而言，指管理、領導的治權，聖統包括教宗、主教及其所轄之聖職人員(法典 333；336)。

音和建立本地教會<sup>83</sup>。

1926年，教宗比約十一世為彰顯中國籍主教任命的意義，特命剛恆毅帶領新當選的六位主教候選人前往羅馬，並為他們親自祝聖。剛恆毅也遵照教廷指示，設法嘗試與中國政府建立外交關係，可惜因法國的阻撓，導致功虧一篑。他的傳教方式更以保祿為學習目標，將利瑪竇的傳教經驗發揚光大。在教會本土化的原則下，他放棄了以往傳教士在傳教區內移植西方文化、習俗和觀念的殖民主義作法，並針對中國文化的特質，進行了一系列本土化的嘗試，例如：「對孔孟思想的接受，倡導本地禮儀及中國習俗；受到佛教僧團制度的啟發，設立隱修院；在教堂建築與聖像藝術方面採用中國傳統的風格和元素。」剛恆毅以靈活、彈性和果敢作法，推動天主教在中國的本土化，這是中國教會本土化有成效的真正原因，也使得20世紀20、30年代成為中國天主教會充滿活力的時期<sup>84</sup>，更使得中國天主教會在20世紀的20至30年代充滿了無限活力。

另一位對中國天主教本土化有極大貢獻的人就是雷鳴遠神父，雷鳴遠來華傳教那年，剛好是八國聯軍侵華的第二年，當他看到不平等條約的內容時，非常氣憤，同時他也反對西方傳教士對中國的歧視和對中國神職人員及教友的不平等。雷鳴遠到達中國傳教後，他努力學習中國文化，讀中國書，能說一口流利標準的國語，用毛筆寫漂亮的行書。1912年，從北京教區分出天津教區，傳教成績奇佳的雷鳴遠便升任這個新教區的副主教。1915年10月10日，雷鳴遠和中國天主教徒在天津租界以外的和平區南市榮業大街創辦《益世報》<sup>85</sup>，這個平面媒體在當時，與現代文學的互動、對文學生態的調整、對文學觀念的更新、對藝術的探索，

<sup>83</sup> 孫民強(2014)。試述剛恆毅樞機的「中國心」。《中國天主教神學論壇2014年號》。

<sup>84</sup> 劉國鵬(2011)。《剛恆毅與中國天主教的本地化(初版)》。北京市：社會科學文獻，7。

<sup>85</sup> 益世報，中華民國大陸時期一家隸屬於天主教會的報紙，由比利時籍神父雷鳴遠於1915年10月10日在天津註冊創辦，被稱為民國四大報刊之一。另外三個是《大公報》、《申報》和《民國日報》。1937年日本佔領華北地區後停刊。

都產生了巨大的影響，為中國現代文學發展做出了獨特的貢獻<sup>86</sup>。

1916年天津發生老西開事件<sup>87</sup>，雷鳴遠批評由外國各個修會代表各國利益控制中國天主教的作法，提出「中國歸中國人，中國人歸基督」的口號，他大力支持天津市民反對法國人擴展天津法租界，將聖若瑟主教座堂及附近地區併入該租界的行動，並在《益世報》發表大量反對法租界擴張的文章，以聲援中國人。1927年，他申請中國國籍獲准，並於1928年創立了耀漢小兄弟會和德來小姊妹會。雷鳴遠於1933年7月脫離遣使會，翌年加入自己創立的耀漢小兄弟會，並發聖願<sup>88</sup>。他站在中國人的立場，極力主張抗日。1933年熱河長城抗戰，他帶領教徒前去搶救傷兵；1937年中日戰爭爆發後，他更率領教友六百餘人，組織戰地服務團、救護隊，在太行山和中條山一帶搶救傷兵，救濟難民，教育失學兒童<sup>89</sup>。雷鳴遠不但愛中國人，自己也想成為中國人，因此加入了中國國籍。他為愛中國組織群眾加入愛國的行動，他更為了中國教會本土化的建立與發展，奉獻了自己的一生。

天主教本土化在台灣的部分，主要是從1958年正式推動，當時南京教區總主教于斌來台，積極支持中華文化復興運動，並致力於推動天主教的中國化，直到1979年他逝世為止。他在一場對中國天主教文化協進會會員的演講中曾提到：「我們要用天主教的精神來充實我們中國的文化，如法國用天主教的精神來充實她的文化，……我們天主教教友所創

<sup>86</sup> 趙恩奎(2007.10)。《舊南市的火炬》。天津市：天津教區。

<sup>87</sup> 老西開事件：1915年9月，法天津領事命老西開民戶，向法租界工部局納捐。天津人民聞之大譁，堅不承認，組織「維持國權國土會」抗議。1916年10月17日，法國軍警進駐老西開，並將中國警察除去武裝。天津人民和法租界全面罷工罷市，並全面抵制使用法貨，租界隨即癱瘓。法國在強大壓力下，歸還老西開土地，11月19日，被拘捕的中國警察盡數送回，老西開事件落幕。

<sup>88</sup> 修會誓願；會士發願(profession, religious)：經由貧窮(神貧)、貞潔、服從三願加入某修會團體、遵守同一會憲(章)、共度獻身生活者。摘自狄剛等編著(2001)。《天主教英漢袖珍辭典(初版)》。台北市：天主教恒毅月刊。

<sup>89</sup> 《曹立珊(1977)。《春風十年(初版)》。台中市：聖化月刊。》、《曹立珊、趙雅博主編(1977)。雷鳴遠(初版)》。台中市：耀漢小兄弟會。》、《Bays, Daniel (2008). *From Foreign Mission to Chinese Church*. *Christian History & Biography*. (98): 9-10. 》

造的文化正是中國天主教文化。<sup>90</sup>」由他的演講我們可以了解到，他所期待的是以天主教的精神來彌補中國文化的不足，也就是所謂「中國天主教文化」<sup>91</sup>。中華文化復興運動的核心是儒家文化，于斌所推動的教會本土化，就是要建立一個融合儒家思想的天主教。他在《從大公會議看大陸教會重建的遠景》一文中表示：「以前對於祭祖等問題，教會曾一度禁止，因此引起許多人的誤會，以為天主教是文化侵略者。……教會對於追思慎終一道，自古即有，惟儀式與吾國的不同罷了。故今後對於敬祖一事，不但不禁止，還當提倡，因敬祖原是追宗報本的表示。<sup>92</sup>」因祭祖的爭論由來已久，甚至使天主教被視為文化侵略者，面對祭祖這類中國傳統價值，將它視為文化的一環予以融合，降低彼此間的差異及衝突，如此才能融入中國社會。1971年于斌發起全國性的敬天祭祖大典，這個做法是成功的，的確消弭了祭祖這類文化的爭議。他在1972年還修訂了《新訂殯葬禮儀》，加入了符合中國禮俗的「獻祭品」、「向靈位鞠躬」、「上香」等儀式<sup>93</sup>。他又提出了彌撒儀式的經文改成中文、祭衣及祭台樣式，要加入中國藝術的元素。他不但致力於理論上的推動，更重視教會中國化實際面的落實，他的做法為中國天主教的本土化跨出了一大步。

1987年蔣故總統經國先生權衡內政治情勢，宣佈台灣解嚴，因而促使台灣內部政治社會發生了劇烈變化，本土意識逐漸抬頭。此時天主教會也受到影響，開始進行另一波摻入台灣文化色彩的本土化運動，與于斌所推的中國化有些許差異。在這個時期台灣天主教會的領導人物是羅光總主教<sup>94</sup>（圖 2.10），他在政教關係上嚴守分際，除涉及的教會事務外，

<sup>90</sup> 中國天主教文協編輯委員會編(1980)，*中國天主教文協創立四十年*，台北市：中國天主教文化協進會總會，34。

<sup>91</sup> 同註 90，2。

<sup>92</sup> 同註 90，46。

<sup>93</sup> 謝文琦(1993)。*台灣天主教葬禮研究*。輔仁大學宗教學研究所碩士論文，台北縣，51、57。

<sup>94</sup> 羅光（1911年1月1日－2004年2月8日），字焯炤，湖南省衡陽人，早歲負笈羅馬，獲法學、哲學暨神學博士學位，新知淹貫，為時所重。曾任我國駐教廷大使館顧問、臺南教區主教暨臺北總教區總主教，殫精竭慮，為國宣勤，於促進中梵邦誼，殊多貢獻。嗣任輔仁大學校長，致力發展人格、人

並不以主教身份參與政治活動。在 1988 年為辦理《益世日報》一事上，曾寫信給賈彥文主教表達自己的想法：「**蔣慰堂院長昨天來天母，談以中央黨部文工會之補助開辦益世日報，我答以現在絕對不可，否則大家必罵天主教為國民黨走狗。**<sup>95</sup>」在這句話中，我們就可以清楚看出羅光堅持天主教保持行政中立的立場，不涉入任何政治活動，成為社會的一股清流。



圖 2.10 羅光總主教  
資料來源：輔仁大學資料照片

他很清楚許多大陸來台的國籍神父，其實心向大陸的教區，還想有朝一日能回去，所以對台灣的教會事務並無全力投入，所以利用機會叮嚀教區的神職人員，「**各位神父都是由大陸來的，都記得自己的教友和主教，……然而天主既然安排大家在台北教區工作，就以台北作為自己的教區，……若想積蓄為大陸教區，將來所存的錢將不值錢，目前若用還可以做點事。**<sup>96</sup>」從羅光在教務推展方面，我們不難看出他對台灣教會本土化的用心，將心思放在台灣的傳教工作上，在國民政府提倡光復大陸

---

文教育，推動校園學術風氣，諄諄善教，陶鑄多士。公餘撰述不輟，著「羅光全書」四十二冊，研究功深，士林望重，享「聖堂學者」美譽。

<sup>95</sup> 羅光(2000)。《羅光全書第卅五冊(初版)》。台北市：台灣學生書局，353。

<sup>96</sup> 羅光(2000)。《羅光全書第卅二冊(初版)》。台北市：台灣學生書局，163。

的年代，他很堅持教會要在台灣發展茁壯，並建立永久的傳教事業，這是很難能可貴的。他也在《文化多元化—中國天主教文化》這篇文章中指出，「台灣當然有台灣的文化，台灣的當前生活方式，必須符合當前台灣人民的環境和心理。……今天在多元化中國文化的建設中，仍要以早年中國人生活方式的共同思想和原則作基礎。<sup>97</sup>」他指出今後台灣天主教本土化努力的方向，就是要融入台灣本地的文化習俗及中國儒家文化思想。

在侯倉龍所著《認識與適應台灣民間信仰與禮儀》一文中提出他自己的看法，他認為在梵二大公會議所提出的建立本土化教會，最基本的一定要先認識與民眾生活連結在一起的民間信仰。他提出台灣天主教要本土化，首先要以梵二大公會議為基礎，根據當地民眾的生活習俗，才能建立一個本土化的教會，使台灣民眾易於接受<sup>98</sup>。1989年台灣天主教會將「入殮」、「做七」、「守靈」的台灣殯葬習俗編入《殯葬禮儀修訂本》及《追思禮儀修訂本》當中，這就是將台灣習俗融入天主教禮儀的一個典型的例子。為教會的本土化，「中國主教團」於1998年改名為「台灣地區主教團」，這也表明主教團對台灣天主教本土化的重視，這也是天主教會今後持續努力的方向。

## 2.4 小結

天主教傳入中國，已經七百多年，雖然期間經過中國閉關自守的階段，導致傳教工作中斷，但經過傳教士們努力不懈、不怕犧牲的奉獻精神，使得天主教能持續在中國這塊土地上發芽茁壯。天主教傳入台灣，則是一百多年前才開始的，當時由於傳教士語言不通，傳教工作幾乎都

<sup>97</sup> 羅光(2000)。《羅光全書第卅七冊(初版)》。台北市：台灣學生書局，185。

<sup>98</sup> 侯倉龍 (1986)。《認識與適應台灣民間信仰與禮儀》。《神學論集》，第69期，271-297。

落在本地傳教員的肩上。從早期天主教在台灣的傳教歷史來看，其傳教範圍大多集中在南台灣，除了交通不便、人手不足的原因外，最主要的一點就是民眾及清廷官員對傳教士的誤解，導致態度極不友善，因而影響到傳教工作的進展。而且，因當時物資匱乏，民眾的生活重心致力於謀求生活上的溫飽，較無多餘的心思去接納新來的宗教。1952年至1970年間，因大批中國籍與外國修會神職人員來台參與傳教工作，還有許多大陸人士來台及原住民加入教會行列，另外，部份民眾為獲得美援物資而信教，所以這段時期是台灣教會事務發展最迅速的年代。

在天主教來華傳教的歷史中，利瑪竇在適應中華文化的宗教教育及傳教方法上，萌生了將天主教思想本土化的想法，同時也在中國天主教會哲學思想的培育上，奠定了一個本土化的新方向，可惜後來因傳教修會間對中國教友「敬孔祭祖」的做法意見產生分歧，羅馬教廷也下令不准中國教友舉行傳統敬孔祭祖的禮儀，遂發生了「禮儀之爭」，導致清廷與羅馬教廷對抗，遂使得清廷「禁教」長達兩百多年。一直到1840年鴉片戰爭後，清廷才重新開放可以自由傳教。

前教廷駐華代表剛恆毅樞機早就看到過去三百年來，傳教士在中國一事無成的原因，就是染上近代殖民主義和帝國主義的惡習，因此他決定要將大多數傳教士所堅持的錯誤傳教路線導回正軌。他在教會本土化的原則下，放棄了以往傳教士在傳教區內移植西方文化、習俗和觀念的殖民主義作法，並針對中國文化的特質，進行了一系列本土化的嘗試，來推動天主教在中國的本土化，這才是中國教會本土化有成效的真正原因。

另一位對中國天主教本土化有極大貢獻的人就是雷鳴遠神父，他不但愛中國人，自己也想成為中國人，因此加入了中國國籍。他為愛中國，組織群眾加入愛國的行動，他更為了中國教會本土化的建立與發展，奉

獻了自己的一生。至於天主教在台灣的本土化，主要是從 1958 年開始正式推動，當時南京教區總主教于斌來台，積極支持中華文化復興運動，並致力於推動天主教的中國化，他發起全國性的敬天祭祖大典，消弭了祭祖這類文化的爭議。他不但致力於理論上的推動，更重視教會中國化實際面的落實。

于斌逝世後，接任的羅光總主教致力台灣教務的推展。將心思放在台灣的傳教工作上。在國民政府提倡光復大陸的年代，他堅持教會要在台灣發展茁壯，並建立永久的傳教事業，這些主張皆反映了他對台灣教會本土化的用心。綜觀天主教來華傳教的歷史，不難發現，造成傳教困難甚至發生教難的原因，有很大的部份是因為彼此間文化差異與相互了解不足所造成的，因此推動教會本土化是很重要的一件事，如此才能化解彼此之間的誤解與仇視，進而使彼此相互尊重，這也是目前台灣教會所推動的重點工作之一。



### 第三章 鄒族與天主教信仰的接觸

阿里山地區天主教會的建立，是在 1960 年代由聖言會在特富野部落所建立的。天主教在傳入鄒族時，與基督教長老教會及真耶穌教會傳教方式不同，它採取了較為溫和的傳教方式，幫助當地族人恢復傳統祭儀，使傳統文化可以延續下去，這也是鄒族之所以大規模歸依一個很重要的因素，鄒族大規模的歸依天主教在教會傳教史裡看來，算是一大特色。本章研究方法是以文獻分析法來實施，先蒐集相關之學術論文、期刊、書籍、教會專刊及歷史資料等，檢視歷史紀錄並客觀地分析、評鑑這些資料。在本章中主要以鄒族的過去和現在，及天主教在阿里山的傳教工作作為其探討主軸。

#### 3.1 鄒族概述

鄒族 (Tsou) 屬於高山原住民，早在約三千多年前，已經抵達台灣這座美麗的島嶼。鄒族的意思為「人」，鄒族民間傳說早在大洪水來之前，鄒族人已活躍在嘉南平原一帶，鄒族有「特富野」、「達邦」、「伊姆諸」與「魯富都」社，而四社中的伊姆諸社與魯富都社因為瘟疫、天花、鼠疫等流行病，造成人口銳減，且部落首長絕嗣而廢社。目前只剩八個村落，來吉、樂野附屬於特富野社；新美、茶山、山美、里佳附屬於達邦社。而後布農族侵犯領地，導致鄒族日漸式微，最後定居於阿里山山脈與曾文溪、濁水溪上游流域及南投縣信義鄉，現有人口數約六千八百餘人（原住民委員會 2014 年 9 月統計數據）<sup>1</sup>。

<sup>1</sup> 《鹿野忠雄(1955)。台灣考古學原住民族學概觀 (宋文薰譯)(初版)。台北市：台灣省文獻會，143。》、

鄒族傳統的經濟生活主要是以山田燒墾的方式耕作，作物有粟、芋和藷；族人在對燒墾用地、獵場和漁場的管理方面，仍然是維持公有制，在各氏族及聯合家族的範圍內，均還保有相當大的選擇和使用自由。由於是採取共有共享的制度，所以「部落公法」就是很重要的依據<sup>2</sup>。鄒族人的宗教信仰屬於超自然的神祇信仰，主要的神祇為帶領族人開創新天地的天神，其他還有戰神、命運之神、獵神、土地之神、粟米神、家神、社神等。鄒族住家（圖 3.1）大部分為單室，也就是只有一到兩個房間。鄒族房屋的建材大部分都是木頭的，屋頂是曲線的半橢圓球形。建築材料以木材、茅草、藤、竹、石塊為主，多以石塊築基，泥土為地，木材作支架，茅竿或竹為壁，再以茅草蓋頂。房屋呈長方形，短壁高頂<sup>3</sup>。

鄒族部落中有兩座由原木、黃藤、及茅草搭建而成的傳統建築物，其屋頂上及兩側都種植著「木檨蘭」fiteu<sup>4</sup>前面有一個活動廣場及種植「赤榕」yono<sup>5</sup>，分別位於達邦社 Tapango 及特富野社 T'fuya，這就是鄒族心目中最為莊重的聖所（男子集會所）——「庫巴」kuba（圖 3.2）。過去成年男子在工作或征戰狩獵時，耆老便會守在 kuba 中，而未成年的男子，夜間通常會在 kuba 內住宿。平常閒暇時勇士會聚在 kuba 內，除了製作狩獵器具外，耆老亦會利用這段時間在火塘邊講述鄒族的歷史，教唱各種傳統歌曲，讓年輕人學會，並在 kuba 內進行各種狩獵、搏鬥技能及各

---

《陳國強(1999)。百越族與台灣原住民(初版)。台北市：幼獅文化，154。》、《潘英(1998)。台灣原住民的源流(初版)。台北市：台原，223。》、《王嵩山(2001)。台灣原住民的社會與文化(初版)。台北市：聯經，134。》

<sup>2</sup> 陳國強(1999)。百越族與台灣原住民(初版)。台北市：幼獅文化，158。

<sup>3</sup> 原住民族委員會網站：鄒族。

<http://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=F07B48DFDA79CF95&type=84B62E287CE43C4FD0636733C6861689>

<sup>4</sup> 木檨蘭（fiteu，或稱金草蘭）為鄒族神花，是臺灣罕見著生於老樹幹上的野生蘭花。因此，鄒族人將它視為神所寄寓的植物，並將它種植在庫巴（kuba）屋頂的石垣。臺灣原住民族歷史語言文化大辭典。

<sup>5</sup> 在北鄒大社內，會所前有一廣場，廣場上會所左側有赤榕樹（yono）一株。赤榕亦稱鳥榕、山榕、鳥屎榕、大葉榕樹，屬落葉性植物，每年落葉二至四次，落葉期不定，舉行 mayasvi 儀式時必修剪一次，僅留下主幹與數支分支，北鄒人相信儀式時天神與戰神由此下來凡間享受饗宴。通過人神力量的交融，使得北鄒的部落生命力得到保障；藉此，不但預期日後所有戰爭的勝利，更對生命的繁衍有所期望。臺灣原住民族歷史語言文化大辭典。

種軍事訓練。早期 kuba 是族人的一切，如果出征失利而敵人反攻至部落中，則全族的老人、小孩及婦女都要躲進 kuba 內由勇士們團團圍住來保護，萬一族人的勇士全數犧牲了，這些人就要準備要死在 kuba 裡，和 kuba 共存亡，這也是鄒族婦女不可以進入 kuba 的主要原因<sup>6</sup>。



圖 3.1 鄒族家屋

資料來源：摘自《親近鄒族》，56 頁



圖 3.2 特富野社的 kuba

資料來源：本研究拍攝

鄒族人不論是在出征、建屋、耕作、生死、狩獵、宗教等事項，都是藉由祭祀活動以祈求 hamo 天神賜福，消災解厄。鄒族部落中最重要的祭儀為「戰祭」(Mayasvi)、「小米播種祭」(Miyapo) 及「小米收穫祭」(Homeyaya) 等三大祭典。

(一)「戰祭」(Mayasvi)：古時為了祈神助佑出征順利，謝神恩賜出戰得勝，以及求神惠賜民族團結而舉行的祭典。該祭典本來並非定期性，而是依情況擇日舉行，日治時期為了改善祭風，刪除其中較為敏感的「祭首禮」儀式，並改稱之為「粟祭」，光復後再易名為「豐年祭」(現統稱為戰祭)，約在 2 月舉行，由達邦社和特富野社輪流舉辦祭典儀式。現在所舉行的 Mayasvi 已屬紀念性質，剔除有關戰鬥的儀式，只保留有關凱旋、家族團結以及奮發圖強等儀式部分(圖 3.3)。昔日祭典是在出征成功時，由司祭(頭目)召集舉行，內容以團結祭為中心，一併同時

<sup>6</sup> 《鈴木·質(1999)。台灣原住民風俗(王美晶譯)(初版)。台北市：原民文化，38。》、《陳國強(1999)。百越族與台灣原住民(初版)。台北市：幼獅文化，159。》、《王嵩山(2001)。台灣原住民的社會與文化(初版)。台北市：聯經，136。》

舉行的還有道路祭 (smoceyonu)、凱旋祭 (smoe'uhu)、幼兒周年祭 (matkayo) 和成年祭 (sasmoyuska) 等等，祭儀隆重而複雜<sup>7</sup>。經過歷史變遷，目前許多禮節及儀式已經做了一些修改以適應現代文明。



圖 3.3 Mayasvi 儀式

資料來源：阿里山國家風景區管理處網站

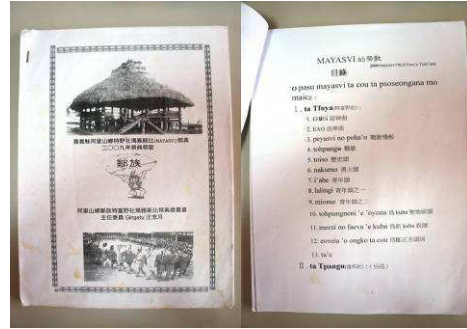


圖 3.4 Mayasvi 祭歌本

資料來源：本研究拍攝

(二)「小米播種祭」(Miyapo)：小米播種通常選擇聖誕節過後至元旦之間從事。由於日治時期傳入水田耕作技術，稻米成為主食，小米的生產已大量減少，目前只種植供儀式用途的小米，產量不多，原來較複雜的小米播種祭儀式，也隨之簡化。即使如此，這類生計儀式仍具有象徵上的社會意涵。正式舉行播種的前一日，參加儀式者要進食蔥、蒜、魚等禁忌食物，尤其是儀式負責人更要絕對遵守。為了避免有不潔的旁人介入，通常選夜半開始進行儀式。世系群的儀式執行者夜宿於小米祭屋 emoo no peisia<sup>8</sup>中，待快天明的時候，從小米祭屋中懸吊著的小米束摘下一穗。用蘆葦草編結，形似一陷阱，意在給幽靈看，出門時將之放在要撒播的小米種之上，事畢後，還要做十幾個這樣的編結，放在種下的小米上，亦需要帶幾個蘆葦結回去。當一切準備就緒後，主祭者領頭，由正門出發，每人要拿著以箭竹製成的柺杖，同時也要帶著魚、飯、水和小鋤頭，到小米田整地。接著拿著小米束將小米搓成顆粒，撒散到田

<sup>7</sup> 《高英輝(1985)。台灣曹族山胞特富野社豐年祭簡介。嘉義縣：特富野社豐年祭籌備委員會。》、《雷家驥主纂(2009)。嘉義縣志(卷十一)，(藝術志，第三篇音樂舞蹈)。嘉義縣：嘉義縣政府，394-395。》

<sup>8</sup> 鄒族人儲存小米、小米神暫居之所，以及世系群表徵的小米祭屋(emoo no peisia)，近年來變遷頗大，形制由大縮小是最明顯可見變化，小米祭屋亦為小米收穫儀式(homeyaya)的主要場所。



中，用小鋤覆土、灑水。同時間族人在旁削竹枝待做架魚骨的竹架。播種儀式時所使用之掘土耒杖，禁止在平時使用。小米的種子播撒於田中後，主持儀式的人在小米田中吃食魚和飯，將吃剩的完整魚骨掛在分叉的竹架上，竹架插置小米田中，藉以祈禱小米神眷顧小米的成長與豐收，小米播種祭播種儀式至此完成<sup>9</sup>。

(三)「小米收穫祭」(Homeyaya)：在每年的小米收割完後舉行，時間大約落在7、8月左右。主要祭祀小米神，感謝祂對農作的照顧，並藉著祭典強化家族的凝聚力。以小米祭屋(圖3.5、圖3.6)為主要祭祀場所，每一個家族的成員都必須回來，再藉著聯合家族之間的互訪達到聯誼的情感交流。小米收穫祭結束後，各家長老齊聚頭目家的小米祭屋開會決定今年是否舉行戰祭，是當天最重要的會議。小米收穫祭 Homeyaya (圖3.7)開始進行的前幾天，透過某些準備工作，脫離與轉換日常世俗的時空及心態，進入儀式的特殊領域。這些準備工作以頭目家族長老會議審慎的決定日期開始，通知各家族，各家族分別準備儀式所需之經費、米、豬肉、燃材，討論各事項及各人應負責的事務。決定了時間，到收割小米之前，各家族必須用椿草 tapaniou<sup>10</sup>和清水來擦拭及清洗小米祭屋 emoo no peisia 和家內儀式要使用的器物，如鍋、碗、碟、筷等。擦洗過的用具就不可以隨便觸摸，也不作為日常煮食的用具。在進行小米收穫祭的日子，所有參加儀式的人都不能吃魚、蔥、蒜等食物。外人也被警告：儀式主持人在進行儀式時，千萬不能從他的面前橫過，否則小米神會找不到路進出。類似這些禁忌，以及在小米祭屋不可大聲喧嘩、儀式用具不可掉落於地、使用時不可大聲敲擊等，不斷的在儀式階段中強調，並要求年輕人遵循<sup>11</sup>。

<sup>9</sup> 《王嵩山、汪明輝、浦忠成(2001)。臺灣原住民史—鄒族史篇。南投縣：台灣省文獻委員會。》、《王嵩山(1995)。阿里山鄒族的社會與宗教生活。台北市：稻鄉。》、《臺灣原住民族歷史語言文化大辭典。》

<sup>10</sup> 椿草(tapaniou)：用以驅邪。

<sup>11</sup> 《王嵩山、汪明輝、浦忠成(2001)。臺灣原住民史—鄒族史篇。南投縣：台灣省文獻委員會。》、《王

表 3.1 鄒族的重要祭典（本研究整理）

名稱	舉辦時間	地點	儀式意涵
戰祭 Mayasvi	約在 2、3 月左右	男子集會所 kuba	古時為了祈神助佑出征順利，謝神恩賜出戰得勝，以及求神惠賜民族團結而舉行的祭典。
小米播種祭 Miyapo	聖誕節過後 至元旦之間	各氏族小米田	藉著小米的播種儀式祈求今年的小米豐收。
小米收穫祭 Homeyaya	約在 7、8 月左右	小米祭屋	主要祭祀小米神，感謝祂對農作的照顧，並藉著祭典強化家族的凝聚力。



圖 3.5 特富野汪家小米祭屋外觀  
資料來源：本研究拍攝



圖 3.6 特富野汪家小米祭屋內部  
資料來源：本研究拍攝

鄒族的社會組織以父系氏族構成，居住在一個固定的區域，其社會組織分為大社（hosa）<sup>12</sup>、聯合家族（aemana）<sup>13</sup>和氏族（ongono-emo）<sup>14</sup>。其中心部落稱為大社，為最先形成的聚居單位，以男子集會所 kuba 為組織中心。但後來因為耕地的擴展，自大社移民到新開拓地，建立的殖民部落即為小社（denohiu）。部落以長老會議為首，長老會議中最大氏族的長老為頭目，是部落會議的召集人，一切重要部落事務皆由部落會

嵩山(1995)。《阿里山鄒族的社會與宗教生活》。台北市：稻鄉。》、《臺灣原住民族歷史語言文化大辭典。》

<sup>12</sup> 大社(hosa)：由幾個氏族聯合組成。

<sup>13</sup> 聯合家族(aemana)：由幾個單一姓氏的家族組成，共有耕地、共有河流漁區、共有小米祭屋（又稱粟祭屋）。

<sup>14</sup> 氏族(ongono-emo)：由幾個聯合家族組成。可能有血緣關係，也可能沒有血緣關係，同一氏族之間禁止通婚。

議來通過決定。部落會議的執行命令則由各氏族之長老來執行<sup>15</sup>。鄒族並沒有階級制度，卻有幾個特殊地位的人物如：頭目 peogsi<sup>16</sup>、長老 mameoi<sup>17</sup>、巫師 yoifo<sup>18</sup>、征帥 eozomu<sup>19</sup>和勇士 maotana<sup>20</sup>。在原住民的傳統部落中，頭目及長老對族人的影響力具有相當重要的地位，也是鞏固族人團結合作的一股力量，尤其是鄒族這種具有頭目世襲制度的族群。



圖 3.7 小米收穫祭儀式

資料來源：阿里山國家風景區管理處網站



圖 3.8 鄒族傳統服飾

資料來源：阿里山社區發展協會照片

## 3.2 天主教在阿里山的傳教工作

近四百年來，台灣這塊土地先後被荷蘭(1624—1662)、西班牙(1626—1642)、明鄭(1662—1683)、滿清(1683—1895)、日本(1895—1945)、國民政府(1945—現在)所統治，台灣原住民隨著政權的遞嬗而逐漸的被擠迫遷徙，最後不可避免的淪為外來政權統治的民族，逐漸喪失其在台灣歷史、語言、文化上的主體性。原住民傳統部落文化的沒落是近百年的事，尤其是日治時期因著日本理蕃政策的實施及殖民政權高壓統治下，原住

<sup>15</sup> 《鈴木·質(1999)。台灣原住民風俗(王美晶譯)(初版)。台北市：原民族文化，73。》、《原住民族委員會網站：鄒族。<http://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=F07B48DFDA79CF95&type=84B62E287CE43C4FD0636733C6861689>》

<sup>16</sup> 頭目(peogsi)：最大氏族的長老(族長)為該社頭目，由其一家族固定承襲。

<sup>17</sup> 長老(mameoi)：即各氏族族長。

<sup>18</sup> 巫師(yoifo)：協助族人運用巫術來祛病求平安的祭司。

<sup>19</sup> 征帥(eozomu)：爭戰、獵首的指揮官，有時可能是頭目。如果戰事頻繁，會有好幾個征帥。

<sup>20</sup> 勇士(maotana)：在戰場上有特殊功勳的族人。

民傳統部落文化開始受到嚴格的控管。1945年國民政府光復台灣後所頒佈的「山地或山胞政策」，對於原住民管理方則延續日治時期的管理模式，僅是皇民化改為漢化，特別是1949年國民政府自大陸撤退來台，更加速了原住民傳統文化的沒落與漢化的速度。國民政府雖支持基督宗教在原住民保留區內進行福傳工作，但必須配合其基本政策<sup>21</sup>。

原住民部落因基督宗教的傳入，獲得大部份原住民接受及認同，在1945至1956年這十二年間發生了台灣原住民集體歸依基督信仰的現象，當時的天主教花蓮教區費聲遠主教以「山洪傾洩，又速又廣，是真正的歸主運動」<sup>22</sup>來形容，並認為這種集體歸依在中國天主教歷史上，是絕無僅有的奇蹟。台灣原住民的集體歸依現象是普遍性的，範圍遍及全台各地。原住民這種不重視個人宗教性之體驗，以親戚或家族間集體行動的歸依方式，是原住民教會歸依經驗的最大特色<sup>23</sup>。依據1991年台灣省民政廳的調查顯示，台灣原住民中有宗教信仰者佔原住民人口的87%以上，其中信仰基督宗教者高達77%<sup>24</sup>，這個數字和五十年代相比已減少許多，但和漢人社會的基督信仰人口比例相較，仍然差異很大。在台灣原住民社會變遷的過程中，除了政權遞嬗之因素外，對其部落存續發展影響最大的可能是原住民對基督信仰的歸依<sup>25</sup>。

鄒族是所有原住民中最晚接受天主教信仰的一族。1946年基督教長老教會到達邦部落傳教，這是鄒族第一次與基督信仰接觸，接著1950年樂野部落有真耶穌教會傳入。在《阿里山鄉志》針對天主教開教之始所

<sup>21</sup> 《簡鴻模(2002)。台灣原住民對基督宗教的皈依—以南投縣仁愛鄉眉溪部落為例(未出版)。新北市：輔仁大學宗教學系，1。》、《浦英雄(2002)。鄒族傳統信仰的變遷與天主教禮儀本地化：以鄒族亡者殯葬儀式為例。台北利氏學社年刊，第6期，55-70。》

<sup>22</sup> 瞿海源主纂(1992)。重修台灣省通志(卷三)，(住民志，宗教篇1)。台中市：台灣省文獻委員會，421。

<sup>23</sup> 簡鴻模(2002)。台灣原住民對基督宗教的皈依—以南投縣仁愛鄉眉溪部落為例(未出版)。新北市：輔仁大學宗教學系，2。

<sup>24</sup> 台灣省民政廳(1993)。台灣省偏遠地區居民經濟及生活素質調查報告(第一輯山胞、平地、都市山胞)，台中縣：台灣省民政廳，39-42。

<sup>25</sup> 台灣原住民對基督信仰的歸依，主要集中在台灣基督長老教會、天主教、真耶穌教會三個主要的教派，其他基督派則信仰人數較少，且比較屬於區域性傳播，不如前三個教派之全面性影響。



作的敘述如下：「1955年8月14日年輕力壯的楊傳亮神父，奉牛故主教旨意，攜同已故詹崑玉及方鐵錚兩位傳教先生，經過艱苦的行程，到達吳鳳鄉（今阿里山鄉）中心達邦，以觀察地方情形，是否有開教之可能性。回來之後，向主教報告一切，經研討結果，主教決定邀請聖言會神父前去開教。<sup>26</sup>」這雖是天主教會開教之始，但往後幾年僅有傳教規劃，並沒有實質的傳教工作。而阿里山地區天主教會正式建立，是在1960年代由聖言會<sup>27</sup>在特富野部落所建立的。在丁立偉等著之《活力教會》一書中，針對天主教會到阿里山鄒族部落開教的經過作以下描述：「鄒族特富野社頭目世家的汪家，對1950年左右到阿里山傳教的長老教會及真耶穌教會一直感到不滿，這兩個基督教派以基督宗教的名義，排斥所有象徵鄒族身分的傳統儀式，例如：Homeyaya 各家族對祖先的敬拜，Mayasvi 戰祭……等。一位牧師甚至砍掉特富野的聖樹，並在遺留的樹根上灑鹽巴，以防止聖樹復活。1958年12月，大頭目汪光洋的長女浦汪寶蘭、次女浦汪寶秀，到南投縣信義鄉久美部落探訪親人，有機會參與羅娜天主堂隆重的聖誕節禮儀。兩位女士非常欣賞禮儀的莊嚴氣氛，並被神父的道理感動。回到特富野後，她們要求自己的丈夫浦照好、浦一世兄弟（皆為國小老師），到平地邀請天主教傳教士來山上開教。1959年初，負責嘉義縣東部的聖言會，派遣曾在大陸山東省傳教的傅禮士神父到阿里山開教。<sup>28</sup>」由此可知，鄒族接受天主教的起因始於頭目女兒欣賞天主教禮儀的莊嚴氣氛及為神父講道所感動，因而想認識天主教進而接受它。

1960年2月，嘉義教區牛會卿主教同意在阿里山地區開教，聖言會

<sup>26</sup> 王嵩山主纂(2001)。《阿里山鄉志》。嘉義縣：阿里山鄉公所，445。

<sup>27</sup> 聖言會 (Divine Word Missionaries)：由德籍楊生神父 (Arnold Janssen) 於 1875 年所創立的國際性男性傳教修會；于 1932 年接管北平輔仁大學；來台後在嘉義創辦輔仁中學，並主持台灣輔仁大學理工、外語及民生三個學院。中國首任樞機田耕莘即為該會會士。原名 Society of The Divine Word。拉丁文稱作 Societas Verbi Divini，簡寫 S.V.D.。摘自狄剛等編著(2001)。《天主教英漢袖珍辭典(初版)》。台北市：天主教恒毅月刊。

<sup>28</sup> 丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著(2004)。《活力教會—天主教在台灣原住民世界的過去現在未來(初版 2 刷)》。台北市：光啟文化，38。

紀福泰會長派龐德神父上山，先至奮起湖傳教，為天主教開教之始。同年7月，傅禮士神父（Rev. Rudokph. Frisch, SVD）以六十多歲高齡，自願前往阿里山鄒族部落展開傳教工作，為首任鄒族部落本堂神父。在傅神父來到阿里山開教後，因著特富野及達邦兩大社的頭目先後歸依，所以在很短的時間內就吸引許多族人歸依天主教會。8月份傅神父前往阿里山鄉公所協調建堂事宜，可惜未獲同意，之後特富野教友浦家、鄭家、安家、石家、洋家等為建堂捐獻土地。10月建堂材料運送至十字路，由當地教友翻山越嶺以人工的方式將建材運送至特富野（圖 3.7）。1961年5月傅神父再度前往鄉公所申請建堂，終於獲得同意，並立即著手籌劃各部落的建堂事宜。1961年至1965年間先後完成特富野（圖 3.8）、來吉、樂野、達德安、山美、里佳、新美、達邦等八間天主堂<sup>29</sup>。



圖 3.9 教友協助搬運建材  
資料來源：聖言會資料照片



圖 3.10 特富野天主堂施工情形  
資料來源：聖言會資料照片

1962年至1965年天主教會召開了梵諦岡第二次大公會議，決定教會融入當地文化的發展方向，《梵二文獻—禮儀憲章 37、38 號》指出：「只要不涉及信仰及全體公益，連在禮儀內，教會也無意強加嚴格一致的格式；反之，教會培養發展各民族的精神優長與天賦；在各民族的風俗中，只要不是和迷信錯誤無法分解者，教會都惠予衡量，並且儘可能保存其

<sup>29</sup> 孫慧敏(2008)。嘉義教區天主教教堂之空間與文化研究。南華大學建築與景觀學系環境藝術碩士班碩士論文，嘉義縣，187-191。

完整無損，甚至如果符合真正禮儀精神的條件，教會有時也採納在禮儀中。只要保全了羅馬禮儀的基本統一性，連在修訂禮儀書時，也要為不同的團體、地區或民族，尤其是在傳教區，留下合法的差異與適應的餘地。這在裝飾禮節與制訂禮規時，更好也注意到。<sup>30</sup>」因此傅神父就致力於認識並融入鄒族文化。天主教在鄒族部落傳教工作極為成功，除了兩對浦氏夫婦<sup>31</sup>的協助及傅神父在當地的社會服務外，更重要的是傅神父不斷鼓勵他們保留鄒族文化中好的部份，如對祖先的敬拜及傳統的祭典等，並稱讚鄒族的傳統信仰儀式是敬拜天主很美好的方式，這也是鄒族達邦社及特富野社兩大頭目歸依天主教的重要因素之一<sup>32</sup>。

鄒族大規模的歸依天主教在教會傳教史裡看來，算是一大特色。鄒族的頭目及長老在部落中有著重要的地位，因著頭目與長老的歸依，進而影響了許多部落裡的族人或家族歸依。他們歸依的方式大多是以家族為單位，甚少有個人的歸依<sup>33</sup>。因著鄒族大規模的歸依，天主教會意識到培養本地傳教員對部落傳教工作的重要性，所以經由傅神父的協助，在1961年有湯受花、汪寶瑞至聖神傳教學校，湯勇慶、安東隆至台東傳教學校接受傳教員的培育。這些年輕的本地傳教員因為精通母語及國語，可以輕易的將天主教教理翻譯成母語，使老一輩的人可以了解並接受福音。1976年第一位鄒族神父—高英輝神父晉鐸，1981年6月，十四位鄒族教友完成為期兩年的「山光義務使徒訓練班」課程，10月分派至各部落協助神父執行傳教工作。傅神父等多位聖言會傳教士，在鄒族部落以犧牲奉獻的精神來傳揚天主的福音及協助鄒族傳統文化的保存工作，並為解決族人生活上的問題不遺餘力，為提高族人學歷，更與輔仁中學協

<sup>30</sup> 中國主教團秘書處編譯(1996)，*梵蒂岡第二屆大公會議*，台北市：天主教教務協進會出版社，禮儀憲章 37、38 號。

<sup>31</sup> 浦照好、浦汪寶蘭及浦一世、浦汪寶秀兩對夫婦。

<sup>32</sup> 丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著(2004)。《活力教會—天主教在台灣原住民世界的過去現在未來(初版 2 刷)》。台北市：光啟文化，38、42。

<sup>33</sup> 同註 32，42-43。

調，招收鄒族子弟下山唸書，經過聖言會傳教士的努力，感動了許多部落的居民<sup>34</sup>。



圖 3.11 傳神父協助部落解決水源問題  
資料來源：聖言會資料照片



圖 3.12 在 kuba 廣場前舉行感恩祭  
資料來源：聖言會資料照片

表 3.2 阿里山法蒂瑪聖母聯合堂區歷任司鐸一覽表（本研究整理）

主任司鐸				
項	次	姓	名	服 務 時 間
第	一	任	傅 禮 士 神 父	1960—1982
第	二	任	高 英 輝 神 父	1983—1985
第	三	任	溫 安 東 神 父	1986—1992
第	四	任	郭 立 志 神 父	1993—2001
第	五	任	麥 德 揚 神 父	2002—2004
第	六	任	滿 思 定 神 父	2004—2008
第	七	任	新 立 大 輔 神 父	2008—2011
第	八	任	柏 克 偉 神 父	2011—迄今

<sup>34</sup> 孫慧敏(2008)。嘉義教區天主教堂堂之空間與文化研究。南華大學建築與景觀學系環境藝術碩士班碩士論文，嘉義縣，191-192。

副 主 任 司 鐸						
第 一	任	衛 伯 安 神 父	溫 安 東 神 父	1964—1974		
第 二	任	康 達 仁 神 父		1986—1988		
第 三	任	畢 連 德 神 父	于 柏 桂 神 父	1988—1990		
第 四	任	賴 宜 國 神 父		1995—1999		
第 五	任	林 瑞 德 神 父		1999—2002		
第 六	任	滿 思 定 神 父		2002—2004		
第 七	任	孔 律 德 神 父		2004—2005		
第 八	任	杜 允 謙 神 父		2006—2007		
第 九	任	新 立 大 輔 神 父		2007—2008		
第 十	任	柏 克 偉 神 父		2009—2011		
第 十 一	任	鄔 儒 迪 神 父		2011—迄今		

依據輔仁聖博敏神學院網站的《台灣原住民天主教傳教史大事記》<sup>35</sup>、《天主教嘉義教區成立五十週年紀念特刊：走過雲嘉 50 年主曆 1952—2002》特刊及《嘉義教區牧訊》中，將阿里山地區天主教會簡史整理如（表 3.3），由此可知天主教在鄒族部落中，從 1960 年代至今的一個發展歷程。

<sup>35</sup> 輔仁聖博敏神學院網站：台灣原住民天主教傳教史大事記。  
<http://www.catholic.org.tw/theology/college-utf8/research/aborigines/history.pdf>

表 3.3 阿里山天主教會大事記要（本研究整理）

時 間	大 事 記 要
1955.8	楊傳亮神父與詹崑玉及方鐵錚兩位傳教先生，前往阿里山地區現地踏勘，規劃傳教相關事宜。
1960.1	浦昭好、浦一世兩位老師面見蔡文興主教，邀請天主教會至阿里山鄒族部落傳教。
1960.2	牛會卿主教同意在阿里山建立教會，龐德神父入山傳教，為開教始祖。
1960.7	牛會卿主教派傳教員張先生至阿里山傳教。
1960.7.7	牛會卿主教與聖言會洽商山區傳教神職人員，紀福泰會長應允由德籍神父傅禮士前往，為首任本堂神父。
1960.8	與阿里山鄉公所協調建堂事宜未准，而後浦家捐地建於特富野。
1960.10	所有建堂材料運送至十字路，由教友搬至特富野。
1961.5	再度與阿里山鄉公所申請各村建堂事宜獲准，即刻計畫建堂籌建。
1961.6.11	阿里山法蒂瑪聖母總堂落成大典，牛會卿主教親臨主禮，同年來吉武山勝先生、特富野鄭政宗先生陸續協助傳教工作。
1961.10	浸信會傳教員武良覺先生接受洗禮，並成為當地天主教會第一位傳教員。
1961.11	浦昭好老師捐地籌建修女院及幼稚園。
1961—1965	特富野、來吉、樂野、達德安、山美、里佳、新美、達邦等各村天主堂陸續落成。
1962.8	中華道明修女會修院興建完成。
1962.9	幼稚園開辦，名為法蒂瑪天使幼稚園，各村幼稚園亦陸續開辦。
1963	傅禮士神父與輔仁中學校長朱秉文神父接洽，在輔仁中學旁興建一棟三層樓的宿舍，名為「山地學生中心」，提供鄒族學生住宿，使他們得到妥善的管理與照顧。
1964	衛柏安、溫安東神父擔任副本堂司鐸，協助傳教工作。
1967	傅禮士神父當選「好人好事代表」，接受台灣省政府及各界表揚。
1970	第一批義務使徒接受訓練。

1971	第二、三批義務使徒接受訓練，以上四十人至羅馬接受教宗保祿六世召見。
1971	聖言會傳禮士神父開始在阿里山地區熱心推動「中國儲蓄互助社協會」，由於互助社能培養儲蓄的好習慣，也能低利貸款，在其後的二十年，幫助許多原住民改善生活水平。
1976.8.27	鄒族高英輝神父晉鐸，為鄒族第一位神職人員。
1979	鄒族楊典諭神父於愛爾蘭晉鐸，同年回台協助傳教工作，楊神父為鄒族第二位神職人員。
1980	溫安東神父當選聖言會會長。
1981.10	傳禮士神父派遣十四位「教友使徒」至各村協助傳教工作。
1982	楊典諭神父設立山區合作農場，然而這些計畫只維持了幾年就宣告結束，楊神父因為太投入社會服務及政治活動，放棄神職工作。
1982	汪寶瑞修女獲頒「全省公益服務人群功效卓著獎」，接受台灣省政府及各界表揚。
1983	高英輝神父接任第二任本堂司鐸，積極推動文化尋根及教會本土化。
1986	溫安東神父接任第三任本堂司鐸，極力推動研讀聖經，凝聚教友信仰。
1986	汪寶瑞修女獲頒「全省公益服務人群功效卓著獎」，接受台灣省政府及各界表揚。
1986—1997	溫安東神父、武良覺先生、浦昭好老師及鄭政宗先生用鄒語先後成四部福音翻譯，並開辦母語培訓課程。
1987.1.1	鄒族浦英雄神父晉鐸，為鄒族第三位神職人員。
1988	溫安東神父與輔仁大學合作推動環境總體營造（資源回收、環境綠美化、老人休閒活動），並獲得全國資源回收評比冠軍。
1991	溫安東神父與鄭政宗先生完成甲、乙、丙年常用彌撒經本翻譯。
1992	溫安東神父在各村天主堂推廣使用鄒語彌撒經本。
1994—2000	浦英雄神父至德國進修。
1996	溫安東神父、蔡恪恕神父及部落耆老，合力完成鄒語字典編纂（蔡神父為九國語言博士）。
1997	溫安東神父曾因編纂鄒語字典獲得行政院原住民族委員會「促進原住民社會發展有功團體暨人士表揚大會」獎項，獲總統李登輝及副總統連戰接見表揚。

1998	溫安東神父、汪念月頭目、浦昭好老師及部落耆老，共同完成播種祭、收穫祭、戰祭等鄒語文化典籍。
1999	新美天主堂重建落成。
1999—2001	嘉義教區持續協助九二一震災捐款及物資募集。
2001	浦英雄神父接任嘉義教區秘書長。
2003.8	「天主教台灣原住民社會文化發展協會」成立，鄒族浦英雄神父擔任秘書長。
2009.5.18	天主教禮阿里山聯合堂區鄭政宗傳教員七十大壽感恩彌撒。
2009.7.13—17	原住民青少年文化夏令營於奮起湖天主堂舉辦。
2009.8.—2010.6	嘉義教區成立八八風災重建關懷小組，投入響應捐款及募集物資的行列，協助運送物資至阿里山災區，並致贈慰問金。
2009.10.31	天主教明愛會捐贈八八風災重建專車。
2010.6.8	主教、秘書長勘查特富野法蒂瑪聖母堂整修工程。
2012.3.24	來吉天主堂重建落成。
2012.10.14	嘉義教區假阿里山里佳天主堂隆重舉行信德年開幕禮。
2012.11.17	慶祝嘉義教區成立監牧區六十年升格教區五十週年彌撒暨點燃運動會聖火傳遞禮假阿里山特富野舉行。
2012.12	天主教鄒語福音出版。

1960年天主教至阿里山地區傳教時，長老教會及真耶穌教會的傳教工作大致告一段落，這時鄒族族人大多信從基督新教，但是天主教依據「梵二大公會議」的主張，尊重當地的傳統文化，建立本土化的教會，因此成功獲得當地頭目及部落耆老的信賴，天主教因而成為鄒族部落教友人數最多的教派。從天主教在鄒族部落的傳教歷程而言，我們可以看到聖言會這些外國傳教士的努力，也可以看到鄒族原住民對外來宗教採取的開放態度，他們將外來的天主教文化融入當地傳統的文化儀式當中，因著天主教會對本土化的重視，使停止辦理十餘年的「戰祭」



(Mayasvi) 等祭典，又重新開始舉辦。天主教的傳入不僅沒有取代當地傳統文化，反而幫助鄒族將這傳統文化延續下去。由此融合的經驗可知，本土化教會的建立，有助於達成天主教信仰生根當地及保存鄒族傳統文化的雙贏局面。

### 3.3 小結

鄒族原住民現居於阿里山山脈與曾文溪、濁水溪上游流域及南投縣信義鄉等地，共區分為特富野及達邦兩大社，人口數約有六千八百餘人。鄒族傳統的經濟生活主要是以山田燒墾的方式耕作，狩獵的方式分做兩種：個人獵和團體獵。鄒族人的宗教信仰屬於超自然的神祇信仰，主要的神祇為帶領族人開創新天地的天神，其他還有戰神、命運之神、獵神、土地之神、粟米神、家神、社神等。

鄒族心目中最為莊重的聖所「庫巴」kuba（男子集會所）分別位於達邦社（tapango）及特富野社（t'fuya）兩處。過去成年男子在工作或征戰狩獵時，老人便會守在 kuba 中，而未成年的男子，在夜間通常會在 kuba 內住宿。早期 kuba 是族人的一切，如果出征失利而敵人反攻至部落中，全族的老人、小孩及婦女都要躲進 kuba 內由勇士們團團圍住來保護他們，並與 kuba 共存亡。

鄒族人也和許多重視神明的台灣原住民族一樣，不論是出征、建屋、耕作、生死、狩獵、宗教等事項，都是藉由祭祀活動以祈求天神降賜幸福，解除災厄。鄒族部落中最重要的祭儀為「戰祭」（Mayasvi）、「小米播種祭」（Miyapo）及「小米收穫祭」（Homeyaya）等 3 大祭典。「戰祭」約在每年 2 月舉行，這是古時為了祈神助佑出征順利，謝神恩賜出戰得勝，以及求神惠賜民族團結而舉行的祭典。「小米播種祭」約在聖誕節過

後至元旦之間舉行，主要是藉著小米的播種儀式祈求今年的小米豐收。

「小米收穫祭」約在 7、8 月左右舉行，主要祭祀小米神，感謝祂對農作的照顧，並藉著祭典強化家族的凝聚力。

鄒族的社會組織以父系氏族構成，居住在一個固定的區域，其中心部落稱為大社，為最先形成的聚居單位，以男子集會所 kuba 為組織中心。部落以長老會議為首，長老會議中最大氏族的長老為頭目，是部落會議的召集人，一切重要部落事務皆由部落會議來通過決定。部落會議的執行命令則由各氏族之長老來執行。在原住民的傳統部落中，頭目及長老對族人具有相當重大的影響力，也是促成族人團結合作的凝聚者，尤其是鄒族這種具有頭目世襲制度的族群。

鄒族是所有原住民中最晚接受天主教信仰的一族。阿里山地區天主教會的建立，是在 1960 年代由聖言會在特富野部落所建立的。天主教在鄒族部落傳教工作算是成功的，其最重要的是天主教傳教士不斷鼓勵他們保留鄒族文化中好的部份，如對祖先的敬拜及傳統的祭典等，這也是鄒族達邦社及特富野社兩大頭目歸依天主教的重要因素之一。另外，鄒族的頭目及長老在部落中有著重要的地位，因頭目與長老的歸依，而影響了許多部落裡的族人或家族歸依，所以產生了族人集體歸依基督信仰的現象。他們歸依的方式大多以家族為單位來歸依，甚少有個人的歸依。

天主教傳教士在鄒族部落以犧牲奉獻的精神來傳揚天主的福音及協助鄒族傳統文化的保存工作，並為解決族人生活上的問題不遺餘力。天主教的傳入不僅沒有取代當地傳統文化，反而幫助他們使這傳統文化可以延續下去。由此融合的經驗可知，本土化教會的建立，可以達到天主教信仰生根當地及保存鄒族文化的雙贏局面。總結來說在鄒族社會變遷的過程中，除了政權遞嬗之因素外，對其部落存續發展影響最大的應屬鄒族人對基督信仰的歸依。

## 第四章 鄒族部落天主堂的興建與本土化表徵

一個宗教得以存在於世，最根本的基礎就是傳教的場所，對天主教來說就是教堂。教堂一詞由希臘文 kuriakon，而後轉化為古日爾曼語 cirice，再轉變成德文 kirche，最後變成英文的 church<sup>1</sup>，是人類與主相遇的地方。在陳梅卿主編的《西方宗教在台灣大展圖錄》中，則將台灣的教堂建築，依時代區分為：早期閩洋折衷風格、日治時期西洋歷史式樣（仿羅馬或簡化哥德式樣）、戰後西洋歷史式樣、戰後現代風格、戰後中國現代風格及戰後中國古典式樣等六種樣式<sup>2</sup>。本章主要探討阿里山鄒族部落天主堂的建立及內外本土化表徵，在本章的研究中，以田野調查法，於2014年5月下旬親自至阿里山鄒族部落實施，由阿里山法蒂瑪聖母聯合堂區主任司鐸柏克偉神父（Rev. Piotr Budkiewicz, SVD）協助完成，本章所有相片均為田野調查時拍攝。

### 4.1 天主堂的建立

天主教會由於當年傳教需要，教堂為求快速興建，且建堂經費有限的情況下，阿里山鄒族部落的天主堂幾乎都是由教友捐地捐屋，除特富野、來吉、里佳天主堂為新建教堂外，其餘五間教堂<sup>3</sup>幾乎都是由舊有的民宅整修而成，故外觀大多與當地民宅毫無二致，此時期的教堂建築以經濟簡單為主，因此多以木構造搭配雨淋板修建而成，屬於傳統過渡式

<sup>1</sup> 王維潔(2009)。《方舟之石—基督教堂千禧之演》(初版2刷)。台北市：田園城市文化，9。

<sup>2</sup> 陳梅卿主編(2000)。《西方宗教在台灣大展圖錄》。台南市：台南市文化資產保護協會。

<sup>3</sup> 樂野、達德安（廢堂）、山美、新美、達邦等五間天主堂。

樣<sup>4</sup>的建築形式。也因阿里山地區地處偏僻，使得當地所興建的教堂建築，不受當時 1960 年代台灣天主教建築流行的中國風格建築所影響。

傅禮士神父 1960 年 8 月開始著手規劃天主堂興建工作，後來由浦家捐地（位於特富野），並於每週一次動員所有教友協助整地。建堂經費由聖言會及傅神父募款而來，同年 10 月於嘉義採購建材，利用阿里山鐵路將建材由嘉義市區運送至十字路站，再動員當地教友合力將建材以人工的方式運至特富野，建堂所需沙子，由教友們到溪邊挑上來，之後由中埔的承包商及教友協助，在特富野施工興建教堂，於 1961 年 6 月 11 日落成，為阿里山鄒族部落第一間天主教堂。接著陸續有鄭家、安家、石家、洋家等為各部落建堂捐獻土地及房子，至於其他天主堂興建過程，都是先建立道理廳，而後再依照特富野天主堂興建的模式，建立各部落的教堂。因為有一半以上的教堂是由原民宅改建，所以建堂所花費的時間較短，從 1960 年開始至 1965 年，陸續建立了特富野、來吉、樂野、達德安（已廢堂）、山美、里佳、新美、達邦等八間天主堂，目前因達德安天主堂與達邦天主堂距離不遠，且兩地交通較為便利了，在當地教友多方考量下，與達邦天主堂合併<sup>5</sup>。

---

<sup>4</sup> 傳統過渡式樣：天主教開教初期資金並不充裕，教堂建築結構與材料以最簡易或就地取材的方式來修建，建築技術以當地普及的技術為主，教堂外觀上看起來較為簡單，屬於臨時教堂的建築。

<sup>5</sup> 張峻嘉(2003.3)。部落與教堂-以阿里山鄒族部落為例。嘉義大學人文藝術學報，第 2 期，149。及浦汪寶蘭、湯嫦娥、浦英雄訪談紀錄。



1. 特富野天主堂
2. 來吉天主堂
3. 樂野天主堂
4. 山美天主堂
5. 里佳天主堂
6. 新美天主堂
7. 達邦天主堂

註：本示意圖數字依教堂興建順序排列，另達德安天主堂已廢堂，故不另行標示。

圖 4.1 阿里山鄉鄒族部落天主堂位置示意圖（本研究整理）

#### 4.1.1 特富野天主堂



圖 4.2 特富野天主堂外觀



圖 4.3 特富野天主堂內部

特富野天主堂為傅禮士神父親自設計，委由中埔地區承包商所興建，在外觀上為一木構造之歐式鄉村建築，充滿了異國風情，所有牆面皆以刷白之西式雨淋板搭配水泥為主要材料，以紅色仿瓦式不鏽鋼板為屋頂建材，主入口由山牆處進入，入口處開兩扇窗，大門上方開一小氣窗。該天主堂與歐式鄉村住宅唯一的區別在於屋頂設置十字架並於山牆側邊設置鐘樓，但此鐘樓造型建築僅有鐘樓意象，並無實質功能，純粹是為了表達教堂建築的一個設置。教堂的空間配置主要以教堂主體與神父宿舍兩個空間構成，教堂主體較神父宿舍為大。內部空間為簡單的長方形設計，為採光及通風需要，兩側牆面窗戶採大面積設計，教友席的排列方式為直線型。特富野天主堂的構造簡單，內部吊掛一些具有鄒族特色的吊飾，在呈現鄒族特色的部份較為保守，是阿里山區最少鄒族色彩的一座教堂，此教堂於 1961 年 6 月 11 日落成啟用。



#### 4.1.2 來吉天主堂



圖 4.4 來吉天主堂外觀



圖 4.5 來吉天主堂內部

來吉天主堂經過 2009 年八八風災侵襲，教堂嚴重毀損，復於 2012 年 3 月 24 日重建完成，為一鋼筋混凝土且外觀上屬於現代簡約風格的建築。外牆上方三分之二處為白色油漆粉刷，下方三分之一處為粉紅色油漆粉刷，以棕灰色仿瓦式不鏽鋼板為屋頂建材，建築本體為 L 型建築，長邊為教堂，短邊為活動中心。為區隔教堂與活動中心，教堂本體的部份窗戶採尖拱窗設計，在活動中心的部份則是採用現代平開窗。教堂入口處由山牆面進入，上方屋頂設置十字架。內部空間為簡單的長方形設計，教友席的排列方式為直線型。內部設置之原木祭台、讀經台、聖水池等設施均具有鄒族原住民特色。

### 4.1.3 樂野天主堂



圖 4.6 樂野天主堂外觀



圖 4.7 樂野天主堂內部

樂野天主堂為 L 型建築，是當地教友捐贈之舊有房舍整修而成，外觀上為一木構造之民宅建築，建物長邊為教堂，短邊為道理廳，屬於傳統過渡式樣的建築形式，與當地民宅唯一的不同，就是在山牆面設置一個十字架。教堂屋頂以棕灰色鐵皮為屋頂建材，入口處由橫牆面進入。內部空間為簡單的長方形設計，為採光及通風需要，兩側牆面窗戶採用大面積的平開窗，教友席的排列方式為直線型。教堂內部鄒族式樣裝飾僅有祭台為仿原木造型設計及傳統編織布料使用於十字苦像後方當作壁面裝飾。



#### 4.1.4 山美天主堂



圖 4.8 山美天主堂外觀



圖 4.9 山美天主堂內部

山美天主堂為當地教友捐贈之房舍整修而成，外觀上為一木構造之民宅建築，在教堂的空間配置上以教堂主體與道理廳兩個主要空間構成，屬於傳統過渡式樣的建築形式。外牆下方三分之一處及柱頭部份，以油漆粉刷鄒族傳統紅、藍、黑三角連續圖騰，以淺綠色鐵皮為屋頂建材，入口處由橫牆面進入。內部空間為長方形規劃，兩側牆面窗戶採用平開窗設計，教友席的排列方式為直線型。教堂內部最為明顯的鄒族式樣為紅、藍、黑三角連續圖騰裝飾。

#### 4.1.5 里佳天主堂



圖 4.10 里佳天主堂外觀



圖 4.11 里佳天主堂內部

里佳天主堂為三合院式的木構造建築，外觀上與民宅相似，早期剛建立時，為與民宅有所區隔，在教堂主體山牆面頂端設置十字架，教堂四周牆面窗戶則以西式長方形彩色玻璃來設計，以表達教堂建築的一個概念，屬於傳統過渡式樣的建築形式。後來因遭人為破壞，整修後就將彩色玻璃窗封閉，呈現現在的面貌。所有牆面皆以西式雨淋板為主要材料，牆面下方四分之一處為鵝卵石砌成，屋頂建材為棕灰色仿瓦式不鏽鋼板，主入口由橫牆面進入。內部空間為簡單的長方形設計，教友席的排列方式為直線型，教堂內部鄒族傳統式樣主要是原木及編織的裝飾。

#### 4.1.6 新美天主堂



圖 4.12 新美天主堂外觀



圖 4.13 新美天主堂內部

新美天主堂原為當地教友捐贈房舍整修而成之木構造民宅建築，1997年12月28日因發生火災而焚毀，後來由具有建築師資格的萬廉神父依照鄒族 kuba（男子集會所）的式樣設計，以鋼筋混凝土的方式來興建之兩層樓建築，在外觀上近似於鄒族的 kuba，為鄒族傳統建築式樣，該教堂於1999年重修完成。建物本身無十字架設置，在建物旁以鄒族的神樹赤榕為設計概念興建一個柱子，柱子頂端設置十字架，以代表天主教會。教堂的空間配置以一樓為神父宿舍及會議室，二樓為教堂空間來運用。教堂內部空間為長方形規劃，四周牆面窗戶採用現代平開窗設計，教友席的排列方式為直線型。當初設計的萬廉神父為了使參加彌撒禮儀



的教友，可以透過外在的景色感受天主所創造的好山好水，所以在祭台前方設一個大面積固定式的玻璃窗，十字苦像則設立在祭台側邊，這是在一般天主教堂比較少見的。為方便年長教友可直接從旁邊馬路進入教堂，而不需要爬樓梯到二樓，就將正門設於二樓側邊，以利年長教友可由外側馬路直接進入教堂，教堂內部則是以原木雕刻的祭台及聖像作為鄒族式樣的表達。

#### 4.1.7 達邦天主堂



圖 4.14 達邦天主堂外觀



圖 4.15 達邦天主堂內部

達邦天主堂為 L 型建築，為當地教友捐贈房舍整修而成，外觀上為木構造之民宅建築。建物長邊為教堂，短邊為道理廳，屬於傳統過渡式樣的建築形式。教堂屋頂以淺綠色鐵皮為屋頂建材，入口處由橫牆面進入。內部空間為簡單的長方形設計，兩側牆面窗戶採用大面積的平開窗，教友席的排列方式為直線型。教堂外圍牆面以竹子來裝飾，呈現出鄒族傳統家屋的感覺。教堂內部以原木及竹子的雕刻點綴其間，但最具有特色的是由當地的部落藝術家莊暉明所繪製的壁畫，他在祭台的牆面上，以部落祭典的神聖中心 kuba（男子集會所）與聖體櫃合而為一，成為在地鄒族意象的詮釋。

表 4.1 阿里山鄒族部落天主堂所在地（本研究整理）

天主堂名稱	地址
特富野天主堂	嘉義縣阿里山鄉達邦村 8 鄰特富野 211 號
來吉天主堂	嘉義縣阿里山鄉來吉村 4 鄰來吉 100 號
樂野天主堂	嘉義縣阿里山鄉樂野村 2 鄰樂野 62 號
山美天主堂	嘉義縣阿里山鄉山美村 3 鄰山美 48 號
里佳天主堂	嘉義縣阿里山鄉里佳村 2 鄰里佳 28 號
新美天主堂	嘉義縣阿里山鄉新美村 4 鄰新美 58 號
達邦天主堂	嘉義縣阿里山鄉達邦村 2 鄰達邦 30 號

## 4.2 教堂內外本土化的表徵

在劉其偉所著《台灣原住民文化藝術》一書中提到：「**在原住民的藝術中，少有純藝術的作品，多半為應用在日常生活中的飾紋，帶有宗教信仰或咒術的意味。<sup>6</sup>**」現今鄒族傳統藝術運用在宗教的部份，主要還是

<sup>6</sup> 劉其偉(1995)。《台灣原住民文化藝術》(初版)。台北市：雄獅美術，110。

以建築裝飾和內部陳設佈置為主。天主教於 1960 年代至阿里山開教，適逢梵二大公會議之後，教會開放並接納當地的傳統文化，所以教會與鄒族在文化融合上並無太大的阻礙，遂使得教堂內外開始出現了代表鄒族傳統文化的圖騰裝飾。要使教堂能夠更貼近族人，適度的在教堂內外裝飾一些具有鄒族特色的圖騰，不但能使教會融入鄒族的文化之中，更能保有鄒族原住民本身特有的文化藝術。本研究在這小節中，將從阿里山鄒族部落天主堂的外部及內部具有鄒族文化的部份，區分為傳統外觀、傳統建材、雕刻、圖騰、壁畫、編織等六種面向及融合漢族文化的呈現來探討其本土化的表徵。

#### 4.2.1 教堂外部的表徵

關於阿里山鄒族部落天主堂外部與當地原民文化的融合，我們預計分成傳統外觀、傳統建材、雕刻、圖騰等四類探討，茲分述如下：

##### (一) 傳統外觀：

建築本體具有鄒族風情的教堂是 1999 年重建的新美天主堂，該教堂是以鄒族男子集會所 kuba 為藍本所修建。kuba 的功能為結合部落組織，部落軍事行動或是狩獵活動都必須在 kuba 舉行儀式後出發，傳統部落集會處理公共事務、解決糾紛以及技藝傳承皆於此舉行。kuba 代表了部落公領域、隱含了影響戰爭勝敗的超自然力量，是鄒族政治經濟宗教的象徵中心，而教堂為天主教會的中心，故此教堂的設計以 kuba 的意象代表這教堂是屬神的宮殿，是教會一個重要的處所，具有鄒族傳統建築式樣的表徵（圖 4.16）。



圖 4.16 新美天主堂依鄒族 kuba 形式所建

(二) 傳統建材：

達邦天主堂使用鄒族傳統建材竹子來裝飾教堂外觀(圖 4.17)，因阿里山地區溫熱潮濕的自然環境利於竹子生長，且竹子質輕、易塑形的特性，加上在山區隨處可見，自古以來一直是鄒族族人慣用的建材。里佳天主堂使用石塊修築教堂底部(圖 4.18)，這些石頭均是取自於當地溪邊的鵝卵石，這是鄒族比較晚期的工法，經田野調查發現，這工法是鄒族族人在日治時期跟日本人習得之建築工法。新美天主堂二樓欄杆以仿竹編造形呈現(圖 4.19)，均具有鄒族傳統家屋的特色。



圖 4.17 達邦天主堂以竹子裝飾教堂外觀





圖 4.18 里佳天主堂以石塊裝飾教堂底部



圖 4.19 新美天主堂二樓欄杆以仿竹編造形呈現

### （三）雕刻：

新美天主堂大門有一個橫樑微彎的十字架雕刻，據副本堂鄔儒迪神父表示，耶穌基督藉由十字架上的犧牲，拯救了世人，這十字架橫樑的弧度也代表耶穌展開雙臂，展現祂的大愛，歡迎大家前來天主教會共融之意，另十字架兩側有取自於台灣藍鵲意象，代表鄔族紅、藍、黑三色圖騰的木板雕刻（圖 4.20）。達邦天主堂側門及公布欄週邊牆面，有鄔族傳統竹製花朵雕刻裝飾，代表著鄔族欣欣向榮的意涵（圖 4.21—圖 4.23）。





圖 4.20 新美天主堂大門前雕刻



圖 4.21 達邦天主堂側門雕刻



圖 4.22 達邦天主堂側門上方雕刻



圖 4.23 達邦天主堂公布欄之牆面雕刻

#### (四) 圖騰：

鄒族在天主堂外部圖騰裝飾部份，大多採用三角連續圖案，常用於柱子、橫樑及底部。新美天主堂於一、二樓之間橫樑上(圖 4.24)，以褐、白兩色三角連續圖案來裝飾。山美天主堂於教堂外牆底部(圖 4.25)及柱頭部份(圖 4.26)，以紅、藍、黑三色三角連續圖案來裝飾，此三色代表台灣藍鵲，而台灣藍鵲在鄒族心目當中具有重要的地位。因為在鄒族的傳說中，台灣藍鵲曾於遠古時期，阿里山發生大洪水，族人被迫遷居玉山時，因天氣嚴寒急需火種，台灣藍鵲為鄒族人取得火種，不惜犧牲性命，鄒族人為了感念牠，遂以紅、藍、黑三色圖騰來紀念。另教堂外部聖母像以彩色編織頭巾作頭部裝飾，代表彩虹的意象，以紅、藍、黑三角圖騰作衣邊裝飾(圖 4.27)。



圖 4.24 新美天主堂橫樑上的圖騰裝飾



圖 4.25 山美天主堂外牆底部的圖騰裝飾



圖 4.26 山美天主堂柱頭上的圖騰裝飾





圖 4.27 山美天主堂外部聖母像以圖騰及編織裝飾

表 4.2 阿里山鄒族部落天主堂外部傳統文化裝飾分類一覽表（本研究整理）

項次	類別	教堂名稱	地點	表達方式	材質
1	傳統外觀	新美天主堂	阿里山鄉新美村	以鄒族男子集會所 kuba 式樣修建。	鋼筋混凝土
2	傳統建材	達邦天主堂	阿里山鄉達邦村	以竹子裝飾教堂牆面。	竹子
3	傳統建材	里佳天主堂	阿里山鄉里佳村	以石塊裝飾教堂底部。	石塊
4	傳統建材	新美天主堂	阿里山鄉新美村	二樓欄杆以仿竹編造形呈現。	鋼筋混凝土
5	雕刻	達邦天主堂	阿里山鄉達邦村	大門前以十字架及木板圖騰雕刻裝飾。	木材
6	雕刻	新美天主堂	阿里山鄉新美村	教堂牆面以竹製雕刻來裝飾。	竹子

7	圖騰	山美天主堂	阿里山鄉 山美村	教堂底部及柱頭部份，以紅、藍、黑三角連續圖案來裝飾。聖母像以編織巾作頭部裝飾，以三角圖騰作衣邊裝飾。	油漆 編織布料
8	圖騰	新美天主堂	阿里山鄉 新美村	一、二樓之間橫樑上以褐、白三角連續圖案來裝飾。	油漆

#### 4.2.2 教堂內部的表徵

有關阿里山鄒族部落天主堂內部所呈現的原民文化，我們將由傳統建材、雕刻、圖騰、壁畫、編織等五個向度來探討，茲分述如下：

##### (一) 傳統建材：

在阿里山鄒族部落的天主堂，內部以傳統建材來裝飾、擺設為最常見的表現手法之一。山美天主堂內部前半段以木材來裝飾牆面及天花板（圖 4.28），後半段屋頂無天花板，但以傳統木架構方式建造（圖 4.29）。里佳天主堂內部以仿木紋合板裝飾牆面，底部以木材來裝飾（圖 4.30）。新美天主堂內部僅在天花板的部份以木材來裝飾（圖 4.31）。達邦天主堂內部前方兩側牆面（圖 4.32）、兩側牆面下半部（圖 4.33）及後方牆面（圖 4.34），均以傳統竹子來裝飾。樂野天主堂前方牆面及前方地板以傳統竹子來裝飾（圖 4.35）。鄒族傳統住宅，係就地取材，砍伐附近的竹子與茅草配合搭蓋而成，屋身的主體架構，則以原木為屋柱。所以在這所用到的竹子、木頭裝飾，均為鄒族常見之傳統建材。



圖 4.28 山美天主堂內部前半段以木材裝飾牆面及天花板



圖 4.29 山美天主堂內部後半段屋頂以木架構造



圖 4.30 里佳天主堂內部仿木紋裝飾



圖 4.31 新美天主堂內部僅天花板以木材裝飾



圖 4.32 達邦天主堂內部前方兩側牆面以竹子裝飾

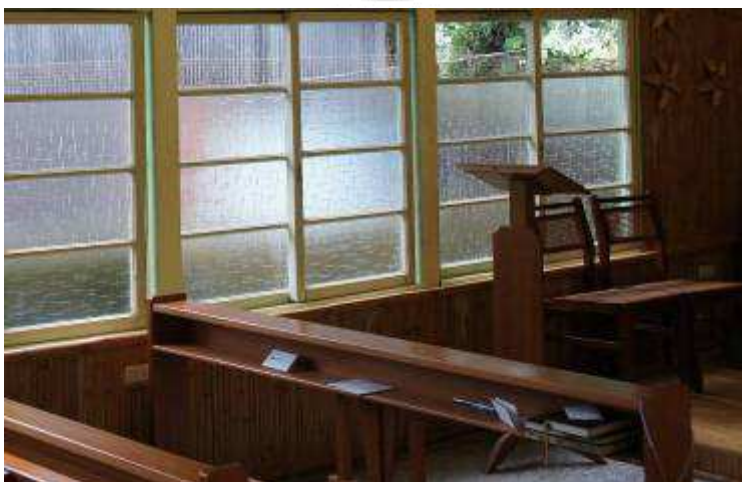


圖 4.33 達邦天主堂內部兩側牆面下半部以竹子裝飾





圖 4.34 達邦天主堂內部後方牆面以竹子裝飾



圖 4.35 樂野天主堂內部前方牆面及地板以竹子裝飾

## (二) 雕刻 (含竹編):

鄒族在天主堂內的雕刻造型，大多以較為原始、自然及粗曠的方式來表達，具有傳統原住民雕刻的特色。山美天主堂內部四周有以傳統工藝雕刻的十四處苦路雕像<sup>7</sup> (圖 4.36)、前方有以整塊原木雕刻的祭台<sup>8</sup>及

<sup>7</sup> 十四處苦路(Stations of the Cross)：在天主教教堂內 (或它處) 懸掛或擺設之十四處苦路像，描繪耶穌身背十字架，走向加爾瓦略山途中所經歷的事蹟。有些堂區加上第十五處—耶穌復活，為苦路的終極目標畫上了完美的句點。摘自狄剛等編著(2001)。天主教英漢袖珍辭典(初版)。台北市：天主教恆毅月刊。

<sup>8</sup> 祭台(altar)：舉行彌撒祭獻之台或桌。教會初期，因多在殉教者墓上舉行彌撒，故通常在祭台正中的聖石內藏有殉教者骨骸，稱之為 altar stone。舉祭時點燃蠟燭，並鋪以白色祭臺布 altar cloths。祭台之拉丁文是 altare (參閱天主教法典 1235-1239)。



矮桌(圖 4.37)、後方聖水池<sup>9</sup>置於傳統竹編籃內(圖 4.38)底座為原木雕成(圖 4.39)。里佳天主堂內部前方聖母像底座(圖 4.40)及復活蠟底座(圖 4.41)均為整塊原木製作。來吉天主堂內部祭台(圖 4.42)、讀經台(圖 4.43)、司儀台(圖 4.44)為整塊原木雕製而成,聖水池外部(圖 4.45)為竹節雕製而成。新美天主堂內部前方十字苦像(圖 4.46)、聖體櫃<sup>10</sup>底座(圖 4.47)、聖母像(圖 4.48)、天使像(圖 4.49)及後方聖水池底座(圖 4.50),均為原木雕刻而成。達邦天主堂內部前方祭台、矮桌、燭台(圖 4.51)、聖母像底座(圖 4.52)、聖若瑟像底座(圖 4.53),為原木雕製而成,前方兩側(圖 4.54)及後方牆面(圖 4.55),有傳統竹雕藝術裝飾。樂野天主堂祭台為仿原木造型(圖 4.56),以混凝土製成。



圖 4.36 山美天主堂十四處苦路雕像

<sup>9</sup> 聖水池(stoup): 貯存聖水的水池, 置於教堂入口處; 教友進入教堂時, 以手指沾聖水, 而後畫十字以紀念所領受的洗禮, 並求內心之清潔。摘自狄剛等編著(2001)。天主教英漢袖珍辭典(初版)。台北市: 天主教恒毅月刊。

<sup>10</sup> 聖體櫃; 聖體龕(tabernacle): 指天主教聖堂內存放耶穌聖體的櫃子。摘自狄剛等編著(2001)。天主教英漢袖珍辭典(初版)。台北市: 天主教恒毅月刊。



圖 4.37 山美天主堂原木祭台與矮桌



圖 4.38 山美天主堂聖水池  
置於傳統竹編籃內



圖 4.39 山美天主堂聖水池  
及原木底座



圖 4.40 里佳天主堂聖母像原木底座



圖 4.41 里佳天主堂復活蠟原木底座



圖 4.42 來吉天主堂原木祭台



圖 4.43 來吉天主堂原木讀經台



圖 4.44 來吉天主堂原木司儀台



圖 4.45 來吉天主堂竹雕聖水池



圖 4.46 新美天主堂木雕十字苦像



圖 4.47 新美天主堂原木聖體櫃底座



圖 4.48 新美天主堂木雕聖母像



圖 4.49 新美天主堂木雕天使像



圖 4.50 新美天主堂木雕聖水池底座





圖 4.51 達邦天主堂原木祭台、矮桌及燭台



圖 4.52 達邦天主堂聖母像原木底座



圖 4.53 達邦天主堂聖若瑟像原木底座



圖 4.54 達邦天主堂內部兩側竹雕藝術裝飾



圖 4.55 達邦天主堂後方牆面竹雕藝術裝飾



圖 4.56 樂野天主堂仿原木祭台

### (三) 圖騰：

鄒族圖騰在天主堂內的呈現，僅有山美天主堂及達邦天主堂兩間教堂。在山美天主堂內牆底部，有以油漆為原料，塗上代表台灣藍鵲意象之紅、藍、黑三角連續圖案來裝飾的圖騰（圖 4.57）、十字苦像裝飾（圖 4.58）、復活蠟裝飾（圖 4.59）。而達邦天主堂內兩側牆面頂端，則以竹子拼起來之菱形連續圖案作為裝飾的圖騰（圖 4.60），象徵劍矛，有守護的涵意。



圖 4.57 山美天主堂內牆底部繪製鄒族傳統圖騰

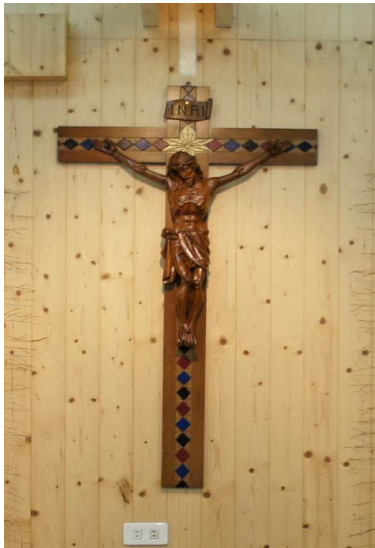


圖 4.58 山美天主堂十字苦像裝飾



圖 4.59 山美天主堂復活蠟裝飾



圖 4.60 達邦天主堂內兩側牆面頂端以竹子組成的圖騰



#### (四) 壁畫：

在鄒族部落的天主堂中，僅有達邦天主堂有壁畫繪製。達邦天主堂內前方聖體櫃牆面，繪製一幅以男子集會所 kuba 為中心的壁畫，kuba 在鄒族人心中是一個很重要且神聖不可侵犯的處所，是他們生活的重心，聖體櫃設於 kuba 的正中間，代表耶穌在他們之中是最重要的，是信仰的中心。另側邊有一男子手持獵物，一女子手持小米，有豐收之意，代表天主保佑照顧他們的生活所需，使他們衣食無虞，他們也前來獻祭感謝（圖 4.61）。就原住民族而言，鄒族屬於壁畫創作較少的一族，所以在阿里山鄒族部落裡壁畫創作較為罕見。



圖 4.61 達邦天主堂內部壁畫

#### (五) 編織：

在鄒族部落的天主堂中，編織是最普遍的裝飾物，大多數的教堂或多或少都會使用。特富野天主堂傳統編織布料使用在十字苦像後方當作壁面裝飾、祭台布、聖體櫃底部（圖 4.62）、聖母像下方（圖 4.63）及耶穌聖心像下方（圖 4.64）。山美天主堂則懸掛於十字苦像兩側（圖 4.65）、置於聖體櫃下方（圖 4.66）及聖母像下方（圖 4.67）。里佳天主堂使用在十字苦像後方當作壁面裝飾及祭台布（圖 4.68）。來吉天主堂也是使用在



十字苦像後方當作壁面裝飾及祭台布（圖 4.69）。樂野天主堂僅使用於十字苦像後方當作壁面裝飾（圖 4.70）。據樂野天主堂傳協會主席湯嫦娥表示，鄒族是比較早與漢人接觸的一族，早期都是以物易物，常能跟漢人換到布料，由於布料取得容易，漸漸的族人就不再織布，導致現在族人中會編織的人已經不多了，在教堂內部的編織裝飾大多是族人在市區買來的，比較屬於其他原住民族群的編織，不是鄒族傳統圖騰，僅單純為彰顯原住民特色所做的裝飾，這是比較可惜的地方。



圖 4.62 特富野天主堂內壁面裝飾、聖體櫃下方及祭台布等傳統編織布料



圖 4.63 特富野天主堂聖母像下方之傳統編織布料



圖 4.64 特富野天主堂耶穌聖心像下方之傳統編織布料

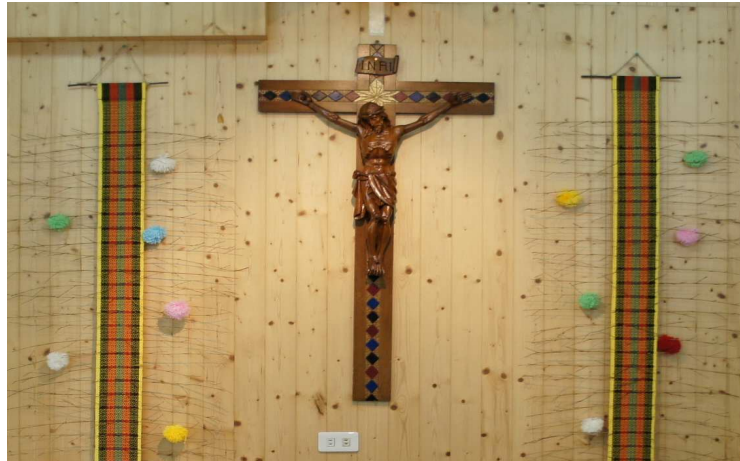


圖 4.65 山美天主堂十字苦像兩側之傳統編織布料



圖 4.66 山美天主堂聖體櫃下方之傳統編織布料



圖 4.67 山美天主堂聖母像下方之傳統編織布料



圖 4.68 里佳天主堂十字苦像後方壁面裝飾及祭台布等傳統編織布料



圖 4.69 來吉天主堂十字苦像後方壁面裝飾及祭台布等傳統編織布料



圖 4.70 樂野天主堂十字苦像後方壁面裝飾之傳統編織布料

表 4.3 阿里山鄒族部落天主堂內部傳統文化裝飾分類一覽表（本研究整理）

項次	類別	教堂名稱	地點	表達方式	材質
1	傳統建材	山美天主堂	阿里山鄉 山美村	前半段以木材來裝飾牆面及天花板，後半段屋頂以傳統木架構方式建造。	木材
2	傳統建材	里佳天主堂	阿里山鄉 里佳村	牆面以仿木紋合板裝飾牆面，底部以木材來裝飾。	合木 板材
3	傳統建材	新美天主堂	阿里山鄉 新美村	僅在天花板的部份以木材來裝飾。	木材
4	傳統建材	達邦天主堂	阿里山鄉 達邦村	前方兩側牆面、兩側牆面下半部及後方牆面，均以傳統竹子來裝飾。	竹子
5	傳統建材	樂野天主堂	阿里山鄉 樂野村	前方牆面及前方地板以傳統竹子來裝飾。	竹子
6	雕刻	山美天主堂	阿里山鄉 山美村	以傳統工藝雕刻的十四處苦路雕像、前方有整塊原木雕刻的祭台及矮桌、後方水池置於傳統竹編籃內底座為原木雕成。	木竹 材子

7	雕刻	里佳天主堂	阿里山鄉 里佳村	聖母像底座及復活蠟底座均為整塊原木製作。	木	材
8	雕刻	來吉天主堂	阿里山鄉 來吉村	內部祭台、讀經台、司儀台為整塊原木雕製而成，聖水池外部為竹節雕製而成。	木	材
9	雕刻	新美天主堂	阿里山鄉 新美村	十字苦像、體櫃底座、聖母像、天使像及後方聖水池底座，均為原木雕刻而成。	木	材
10	雕刻	達邦天主堂	阿里山鄉 達邦村	祭台、矮桌、燭台、聖母像底座、聖若瑟像底座，為原木雕製而，前後方兩側及後方牆面，有傳統竹雕藝術裝飾。	木竹	材子
11	雕刻	樂野天主堂	阿里山鄉 樂野村	祭台為仿原木造型呈現。	混	凝 土
12	圖騰	山美天主堂	阿里山鄉 山美村	內牆底部，有以油漆為原料，塗上紅、藍、黑三角連續圖案來裝飾的圖騰、十字苦像裝飾復活蠟裝飾。	油塑	漆膠

13	圖騰	達邦天主堂	阿里山鄉達邦村	兩側牆面頂端，則以竹子拼起來之菱形連續圖案作為裝飾的圖騰。	竹子
14	壁畫	達邦天主堂	阿里山鄉達邦村	聖體櫃牆面，繪製一幅以男子集會所kuba為中心的壁畫。	油漆
15	編織	特富野天主	阿里山鄉達邦村	傳統編織布料使用在十字苦像後方當作壁面裝飾、祭台布、聖體櫃底部、聖母像下方及耶穌聖心像下方。	布料
16	編織	山美天主堂	阿里山鄉山美村	傳統編織布料懸掛於十字苦像兩側、置於聖體櫃下方及聖母像下方。	布料
17	編織	里佳天主堂	阿里山鄉里佳村	傳統編織布料使用在十字苦像後方當作壁面裝飾及祭台布。	布料
18	編織	來吉天主堂	阿里山鄉來吉村	傳統編織布料使用在十字苦像後方當作壁面裝飾及祭台布。	布料
19	編織	樂野天主堂	阿里山鄉樂野村	傳統編織布料使用於十字苦像後方當作壁面裝飾。	布料



### 4.2.3 鄒族漢化的呈現

#### (一) 教堂外部：

僅有特富野天主堂外聖母亭（圖 4.71），以中國漢族傳統六角亭的形式修建而成，六角攢尖的屋頂、匾額及對聯為其特色，亭內為法蒂瑪聖母像，屬於西式態像，是中西合璧的呈現方式，這也是台灣天主教會推行中國化所留下來的產物；聖母亭側邊有一塊大理石製的鄒族開教先驅傳禮士神父紀念碑供後人憑弔（圖 4.72）。



圖 4.71 特富野天主堂外中國風聖母亭





圖 4.72 特富野天主堂聖母亭側邊傅禮士神父紀念碑

(二) 教堂內部：

依照中國漢族慎終追遠的傳統，阿里山鄒族部落天主堂有三間內部設置漢族式樣祖先牌位，其中特富野天主堂後方設置傅禮士神父牌位(圖 4.73)及堂區已亡教友牌位(圖 4.74)，達邦天主堂及山美天主堂後方亦設置堂區已亡教友牌位(圖 4.75、圖 4.76)，其餘天主堂教友牌位無固定設置，採活動式的方式安置；來吉天主堂內部前方設置中式對聯一副(圖 4.77)，這些做法均屬於鄒族漢化的一環。



圖 4.73 特富野天主堂後方傅禮士神父牌位



圖 4.74 特富野天主後方已亡教友牌位



圖 4.75 達邦天主堂後方已亡教友牌位



圖 4.76 山美天主堂後方已亡教友牌位



圖 4.77 來吉天主堂前方對聯

表 4.4 阿里山鄒族部落天主堂漢化的呈現 (本研究整理)

項次	教堂名稱	地點	位置	漢化部份	材質
1	特富野天主堂	阿里山鄉 達邦村	教堂外部	中國風 六角聖母亭	鋼筋混凝土
2	特富野天主堂	阿里山鄉 達邦村	教堂內部 (後方)	傳禮士神父 牌位、已亡 教友牌位	木塑 材膠

3	達邦天主堂	阿里山鄉 達邦村	教堂內部 (後方)	已亡教友 牌位	竹子
4	山美天主堂	阿里山鄉 山美村	教堂內部 (後方)	已亡教友牌 位(呈現漢 族傳統牌 位形式)	木材
5	來吉天主堂	阿里山鄉 來吉村	教堂內部 (前方)	對聯	布料

### 4.3 小結

天主教會由於當年傳教需要，教堂為求快速興建，且建堂經費有限的情況下，在阿里山鄒族部落的天主堂幾乎都是由教友捐地捐屋，除特富野、來吉、里佳天主堂為新建教堂外，其餘五間教堂乎都是由舊有的民宅整修而成，此時期的教堂建築以經濟簡單為主，屬於傳統過渡式樣的建築形式。1961年至1965年間先後完成特富野、來吉、樂野、達德安、山美、里佳、新美、達邦等天主堂，因達德安天主堂與達邦天主堂相距不遠，目前達德安天主堂與後者合併之。在外觀上除了特富野天主堂具有歐式鄉村建築風格、來吉天主堂具有現代簡約風格、新美天主堂具有鄒族傳統建築風格外，其餘均為簡單的傳統過渡式樣建築風格。

在阿里山鄒族部落現今留存的七間教堂中，我們可以從傳統外觀、傳統建材、雕刻、圖騰、壁畫、編織等六種面向及融合漢族文化的部份加以探討。以傳統外觀來說，除了新美天主堂以kuba概念修建，具有鄒族傳統建築風格外，其他的教堂內外均是靠鄒族藝術工藝的手法來裝

飾，以表達教堂的本土化作法。教堂的原住民裝飾藝術均為本堂神父與教友討論後，由教友著手完成的。在傳統建材方面，大多以竹子或木頭來裝飾教堂壁面，使它呈現一種自然原野的感覺。在雕刻方面，大多以粗曠原始的手法來製作鄒族式樣的聖像、燭台、聖水池等物品。在圖騰部份幾乎都是作為壁面裝飾為主。因鄒族在原住民族中較少壁畫作品的呈現，所以在壁畫部份僅有一幅，位在達邦天主堂內部。鄒族因與漢人接觸較早，布料取得較其他原住民族容易，手工編織技術已日漸式微，現在族人會手工編織技術的已不多見，所以教堂內部編織裝飾大多是到市集購買現成的來使用，其中特富野天主堂在呈現鄒族特色的部份較為保守，是阿里山地區最少鄒族色彩的一座教堂。在融合漢族文化的部份，除特富野天主堂外部聖母亭以中國漢族傳統六角亭的形式修建而成外，其餘漢化的部份以教堂內部為主，其中有特富野天主堂等三處設有已亡教友（先人）牌位，供後世子孫慎終追遠，另外來吉天主堂聖體櫃壁面吊掛中式對聯一副，這就是在漢化部份的一個實證。

表 4.5 阿里山鄒族部落天主堂本土化元素分析表（本研究整理）

天主堂名稱		特富野天主堂	來吉天主堂	樂野天主堂	山美天主堂	里佳天主堂	新美天主堂	達邦天主堂
本土化元素								
原 民 文 化 外 部 表 徵	傳統外觀						●	
	傳統建材					●	●	●
	雕刻						●	●
	圖騰				●		●	

原 民 文 化 內 部 表 徵	傳統建材			●	●	●	●	●
	雕刻		●	●	●	●	●	●
	圖騰				●			●
	壁畫							●
	編織	●	●	●	●	●		
融合漢文化	●	●		●				●

●表示此天主堂具備該項本土化元素

由上表可知，特富野天主堂的本土化元素最少，新美天主堂及達邦天主堂的本土化元素最多，經研究發現這跟當時教堂建築的年代與時空背景有關。特富野天主堂是1961年由傅理士神父所建，早年因為傳教需要，又是阿里山地區第一間天主堂，因此很單純的以歐式風格建立當地教堂，所以較欠缺鄒族原住民色彩。但是近年來，原住民自我意識逐漸抬頭，在1999年新美天主堂重建時，萬廉神父就以鄒族 kuba 的形式來重建該教堂，以彰顯鄒族色彩。而達邦天主堂的特色是教堂內的壁畫裝飾，這是其他教堂所沒有的，這也是最近這幾年，由該堂教友亦是部落藝術家的莊暉明所繪製完成。至於來吉天主堂，雖然是八八風災之後重建的，但由於在接受各界善款後，於倉促時間內依據原來教堂的樣式所修建完成，因此在教堂外觀上較缺乏鄒族原住民的特色，期望能在日後於教堂內部以裝飾加以補強。

天主教進入阿里山地區開教後，懷抱適度開放的胸襟建立教堂，尊重原民文化，也因此教堂內外開始出現代表鄒族文化的圖騰裝飾，也有若干天主堂融入了漢族文化。整體而言，鄒族部落天主堂本土化結合了三個文化層面，其一為外來的天主教文化、其二為鄒族本身的傳統文化、其三為融合漢族文化的部份。部落天主堂在與其他兩種文化相結合後，不僅使得建築本體更融入當地，也使得鄒族人藉由形塑教堂風格，展現出自身文化的獨特性。





## 第五章 鄒族天主教信仰本土化過程之文化發展

天主教的本土化是指天主教會慢慢結合了本地人的文化元素，發展成為具有本地特色的宗教，並成為本地社會的一部份，也就是說教會在當地有自己本地的神父、修女、福傳師，用當地自己的語言，透過自己的文化，來呈現教會的聖事及教堂建築。在本章主要探討的是天主教傳入鄒族後在本土化過程中的文化發展，本章所用的研究方法是文獻分析法及深度訪談法，本次訪談利用 2015 年 3 月下旬及 4 月下旬，以教會神父、福傳師及地方耆老為訪談對象。本章首先探討的是對鄒族貢獻卓越的開教先驅傳禮士神父及其所培育的五位本地神父、修女；其次所要探討的是天主教信仰本土化的落實，其中包含天主教信仰與鄒族傳統信仰的融合、鄒族傳統祭典與教會禮儀的融合、鄒族天主教禮儀的本土化、鄒族巫師與天主教的接觸、鄒語聖經聖歌及彌撒經本的編譯與運用等五方面為主。

### 5.1 開教先驅傳禮士神父及本地聖召

#### 5.1.1 開教先驅傳禮士神父

傳禮士神父 (Rev. Rudokph. Frisch, SVD) 1899 年 5 月 12 日生於德國天主教家庭，1919 年加入聖言會，至奧地利維也納的 Moedling 聖言會神學院修道。1930 年發終身願，並於同年 5 月 29 日在維也納晉鐸<sup>1</sup>，11 月派至中國甘肅省傳教，時年三十一歲。1949 年大陸淪陷時被迫離開甘肅，被聖言會派往德國柏林難民營服務，1959 年 10 月 28 日來台，1960

<sup>1</sup> 晉鐸：指天主教神職人員由執事晉升為神父的過程。



圖 5.1 傅禮士神父

資料來源：聖言會資料照片

年聖言會正式加入嘉義教區傳教的行列，嘉義教區牛會卿主教委由聖言會負責阿里山牧靈區的傳教工作，同年 7 月傅神父以六十一歲高齡，自願前往阿里山鄒族部落傳教，擔任鄒族部落首任本堂神父。

傅神父剛到山上時，連個棲身的地方都沒有，當時就暫住在浦一世老師家。這時他積極規劃各村建堂相關事宜，因著教友捐地捐屋，並協助搬運建堂材料，很快地從 1961 年至 1965 年間，陸續完成特富野等八間天主堂<sup>2</sup>的建立。他為了落實本地的傳教工作，先後培養了莊發慶等十餘位傳教員<sup>3</sup>、高英輝等三位神父<sup>4</sup>及汪寶瑞等兩位修女<sup>5</sup>，協助鄒族的傳教工作。傅神父經常跋山涉水步行走訪山區偏遠部落，偶爾就會遇到山崩落石、溪流暴漲，辛苦又危險，但他不以為苦，他始終秉持著對天主的信仰，對於任何困難都毫無所懼。他除了到部落舉行彌撒及其他聖事服務外，就是去發現、了解族人生活上的需求，進而針對族人所需協助

<sup>2</sup> 傅禮士神父於 1961 年至 1965 年間，陸續修建完成特富野、來吉、樂野、達德安、山美、里佳、新美及達邦等八間天主堂。

<sup>3</sup> 傳教員計有：莊發慶、湯永慶、安東隆、杜襄生、汪力助、汪念日、武山勝、武良覺、鄭正宗、楊正明、汪美英、湯受花、安美洋、汪念星等十餘位。

<sup>4</sup> 神父計有：高英輝、楊典諭、浦英雄等三位。

<sup>5</sup> 修女計有：汪寶瑞、方天香等兩位。

處理<sup>6</sup>。

據浦汪寶蘭表示，傅神父除了本身的傳教工作以外，很重視族人的文化傳承，將鄒族的傳統信仰與天主教的教義結合，並鼓勵教友重視自己的傳統文化。自 1946 年基督教長老會至部落傳教開始，禁止戰祭（Mayasvi）等傳統祭典的舉行，直到傅神父來到部落時，積極協助頭目汪光洋恢復傳統祭典，在 1976 年停辦十餘年的戰祭祭典終於恢復舉行(圖 5.2)。傅神父除了致力於鄒族傳統文化的保存，還特別關心族人的生活。有一次傅神父看到一位鄒族婦女，肩上背一個嬰兒，一手牽一個小孩，另一手還要拿工具去務農，這在當時算是普遍的現象，但傅神父感到於心不忍，想辦法要幫助她們，遂協調三位中華道明修女會的修女來山上協助照顧小孩，以減輕當地婦女的負擔。由於後來小孩人數過多，於 1962 年擴大規模在各村開辦幼稚園（圖 5.3），為當地族人提供托兒服務<sup>7</sup>。



圖 5.2 1976 年恢復 Mayasvi 祭典舉行

資料來源：聖言會資料照片



圖 5.3 傅神父在阿里山各村開辦幼稚園

資料來源：聖言會資料照片

湯嫦娥指出，如果不是當初傅神父的協助，鄒族很多傳統文化都會失傳。傅神父對提升鄒族知識水準不遺餘力，在當時國家整個經濟大環境不充裕的年代，政府每年補助兩名阿里山原住民子弟至市區就學，傅神父認為這是杯水車薪，對提升原住民的知識水準幫助不大，就運用自

<sup>6</sup> 聖言會歷史資料及汪念星福傳師訪談紀錄。

<sup>7</sup> 浦汪寶蘭訪談紀錄。

己的關係，向聖言會會院及外國友人尋求金錢支援，來提供鄒族子弟就學，使人人都有受教育的機會，他還到嘉義市區為每個孩子尋找適合他們的學校就讀，他所援助的孩子不論是否為天主教徒，都儘可能支援。每次學校寒暑假時，他一定親自去市區接他們回家，當學校開學時，送他們回學校。當時阿里山公路還沒開，阿里山對外的交通只有小火車<sup>8</sup>，兩天一班車（今天來明天回），遇到小火車不開，傅神父就親自帶著孩子們走路到嘉義市去讀書。1963年，傅神父與輔仁中學校長朱秉文神父接洽，在輔仁中學旁興建一棟三層樓的宿舍，名為「山地學生中心<sup>9</sup>」，提供鄒族學生住宿，使他們能得到妥善的管理與照顧。成立初期，學生所有學雜費及食宿費均由傅神父向外募款或爭取補助而來，現在鄒族的知識份子中，有一大半都曾接受過他的培育<sup>10</sup>。

當地族人原本用水都要到較遠的地方去挑水回來，傅神父為了照顧族人生活，親自前往山區探勘水源，並利用水管接引山泉水到部落供大家使用，使得當地取得水源更加便利，大大改善了族人的生活品質。早年山上生活困苦，族人又沒有儲蓄的習慣，傅神父為改善當地族人生活，養成儲蓄的習慣，1971年在阿里山地區成立「儲蓄互助社」，以儲蓄及互助貸款並行方式實施，以改善居民生活，增進居民福利，促進部落發展。因當時居民很窮，每次存款金額最多五塊、十塊錢，全部都是硬幣，在那個山上沒有農會及郵局的年代，傅神父每一段時間就要協助存款的居民，將一袋笨重的硬幣，從特富野走山路扛到十字路，搭火車到嘉義市區存款。他對原住民的照顧不分是否為天主教教友，均一視同仁，盡己所能地照顧關懷。他於1982年7月4日因病過世，許多受他照顧過的族人，不論是否為天主教教友，都非常的不捨，鄒族族人因此尊稱他為

<sup>8</sup> 阿里山早期居民往返各社之間以走古道為主，阿里山鐵路開通後，居民從部落往返平地可搭乘小火車到十字路站下車，再走古道（經特富野吊橋）進入部落。

<sup>9</sup> 1982年傅神父過世，為紀念他對鄒族學生的愛護，改名為「禮士學生中心」。

<sup>10</sup> 湯嫦娥訪談紀錄。

「鄒族恩父」以示懷念<sup>11</sup>。

### 5.1.2 鄒族第一位神職人員高英輝神父



圖 5.4 高英輝神父與鄒族耆老  
資料來源：聖言會資料照片

高英輝神父為前吳鳳鄉鄉長高一生<sup>12</sup>三子，阿里山鄉樂野村人，聖言會會士，鄒族第一位神父。高神父於小學畢業後至嘉義市唸初中，當時因家庭經濟不充裕，為了省錢，就詢問傅禮士神父自己是否可以住在聖言會會院，以方便上學，傅神父允諾了他，立即協調聖言會給他準備住的地方，他中學這段時間都是借宿在聖言會。初中畢業後，傅神父詢問他意願，看是否願意加入聖言會走聖召<sup>13</sup>這條路，他因為初中時期借宿在聖言會，早就習慣這種生活，而且他看到傅神父為鄒族的真心付出，深受感動，所以毫不猶豫地答應了，從此加入了修道的行列。

他高中畢業後，聖言會培養他到台北縣輔仁大學神學院進修，之後在聖言會晉升執事，並於 1976 年 8 月 27 日於嘉義市輔仁中學晉鐸，成

<sup>11</sup> 浦汪寶蘭、湯嫦娥訪談紀錄。

<sup>12</sup> 高一生：臺灣鄒族人。生於阿里山鄉特富野部落系統 Lalauya 小社(樂野村)，台南師範學校畢業，曾任警察、教師、作曲家、吳鳳鄉鄉長，為著名鄒族教育家、政治家、思想家、音樂家、詩人。致力於高山自治運動，曾提出原住民自治區之構想，228 白色恐怖受難者。

<sup>13</sup> 在此指修道聖召，就是擔任神父、修士、修女的工作。

為鄒族第一位神職人員。他在台北進修期間，因看見鄒族年輕一輩的族人，對自己的文化不了解不重視，為了保存傳統文化，他在 1970 年代後期，針對 miyome<sup>14</sup>印發相關記錄和正確詮釋了這首安魂曲，並且藉由鄒族旅北同鄉會交給了現在是中生代的族人們，期望他們能傳承下去。

他晉鐸後在教會服務期間，不忘持續致力於鄒族的傳統文化保存工作。他一方面促成傳統儀式與歌舞的振興，另一方面更著手在部落中推動族人勇敢的以「鄒的觀點」正視吳鳳神話史實。這種現象不只影響到鄒族的成年人，更因學童提早接觸、參與歌舞活動，避免再被二百六十多年來的吳鳳故事所困擾，更有助於鄒族族群意識的提昇。他不但推動吳鳳事件的鄒族史觀，也風塵僕僕的到處推廣鄒族傳統歌舞。現在我們可以看到傳統歌舞與儀式的演出空間，從鄒族部落邁入現代漢人的劇場，從神聖的內在領域進入世俗的外在領域。在這些場合中，鄒族人選擇 Mayasvi 與 Homeyaya 儀式作為表演的內容，與早期高英輝神父耕耘有密切的關係。

高神父晉鐸後一直在台灣聖言會所負責的堂區服務，直到 1983 年傳神父過世後，他才調回阿里山鄒族部落，擔任部落第二任本堂神父。除了繼續推動傳統文化保存工作外，他更在部落服務時，看見族人生活困苦，興起了幫族人改善生活的想法，經過與聖言會長上及教友討論後，遂投入這個社會服務工作，協助族人將所種植的作物，統一集中，以共同運銷的方式送至嘉義市區果菜市場販售。這樣做既可以使族人不被中盤商剝削，又可以節省不少運送成本，使族人都能蒙受其利。高神父在阿里山地區服務約有兩年多的時間，1994 年 7 月 10 日他因遭到颱風來襲時掉落的招牌擊中不幸辭世，引發族人對他無限的懷念<sup>15</sup>。

<sup>14</sup> miyome 是阿里山鄒族在傳統祭儀 Mayasvi 裡，在夜深人靜的時刻，與亡靈對話的歌謠。

<sup>15</sup> 聖言會歷史資料及浦汪寶蘭、湯嫦娥訪談紀錄。



### 5.1.3 積極幫助弱勢族人的楊典諭



圖 5.5 前聖言會司鐸楊典諭  
資料來源：原民台網路照片

前聖言會司鐸<sup>16</sup>楊典諭為鄒族第二位神職人員，阿里山鄉達邦村特富野社人，1974 年入聖言會修道，1979 年於愛爾蘭晉鐸，同年返台至輔仁中學擔任英文教師，後回鄉為族人服務。他原本是阿里山鄉鄒族部落天主堂的神父與文化的重要推動者，他於阿里山地區服務時，為深入部落了解族人疾苦，徒步前往阿里山各部落拜訪教友。傳遞基督信仰、傳播福音雖是他的責任，但他看到教友所遇到的困難及問題，就奮不顧身想去協助，他發覺族人所遇到的最大問題就是本身經濟及教育方面的弱勢。楊典諭神父為改善族人生活，於 1982 年與傅禮士神父共同創辦「吳鳳合作農場」，從原本只經營運銷農作物，後擴大服務範圍，於特富野及里佳部落設立「消費部」，以供應較廉價之物品，其目的在於整合族人間的經濟合作，以抵抗「外來商人的剝削」。

楊神父為解決族人生活上的問題，積極推展部落產業，投入民意代表的選戰，並於 1985 年當選嘉義縣議員。他因投入社會服務及政治活動，

<sup>16</sup> 司鐸(priest)；神父(father)：是神與人之間的橋樑，負責舉行祭祀、施行聖事、代天主祝福人民並教人認識天主法律、為福音作證，以奉行主旨，也是教宗、主教的助手。

放棄了教會的神職工作。2009 年阿里山許多部落慘遭八八風災肆虐，災情慘重，部落重建遙遙無期，他為協助徬徨無助的族人，找出一條自力更生的路，便邀集志同道合的族人，共同成立「阿里山原住民產業有限公司」，結合鄒族各領域菁英，發揮長才，將阿里山原住民吃苦耐勞的精神，融入產業，希望能在現在主流社會中，幫助鄒族族人走出自己的一片天<sup>17</sup>。

#### 5.1.4 嘉義教區秘書長浦英雄神父



圖 5.6 浦英雄神父

資料來源：本研究拍攝

浦英雄神父，為阿里山鄉達邦村特富野社人，父親浦一世是小學老師，母親浦汪寶秀是特富野社頭目汪光洋的女兒，目前擔任天主教嘉義教區秘書長及聖若望主教座堂主任司鐸。1963 年傅禮士神父在嘉義輔仁中學旁設立「山地學生中心」，提供原住民子弟就學住宿，浦神父的兄弟都是被送到那邊住宿，白天到輔仁中學讀書，但他卻被送到斗六正心中學讀書，住在學校旁的聖心修院。起初他並不明白為什麼要大老遠的來到斗六，大約半年後他才明白自己正在接受聖召的培育，未來要當個神

<sup>17</sup> 聖言會歷史資料及原住民電視台訪談資料。

職人員。剛開始他相當的排斥，認為自己不羈小節的個性，並不適合修道生活，再加上自己原住民的身份使他受到同儕排擠，令他感到非常的挫折，每次父母親來看他時，他就會要求要回家，父母親總是費盡心思的安撫他留下，浦神父的少年時期就在修道院度過。剛開始讀書時成績不佳，慢慢的逐漸適應了修院生活，成績漸有起色，後來還直升正心中學高中部。

上高中後，他的生活漸入佳境。他領導能力強，運動及社團表現都很出色，因此受到師長的肯定，也讓他對自己愈來愈有自信。高中畢業後參加聯考，考試成績再加上原住民加分，成績可上台大，但他為了繼續度修道生活，遂選擇了輔大哲學系為第一志願，繼續在台北多瑪斯總修院修道。上了大學之後生活是如此的多彩多姿，上課、交友、社團、活動，讓他如魚得水但卻也有點迷失了自己，這對修道生活有很大的考驗，再加上有些一起在修院的同學中途離開，使得他內心有點動搖，再次思索要不要繼續過修道的生活。修道院的規矩嚴格，對於他造成莫大的壓力，因此這段期間他修道的意願並不是很強烈。

大學畢業後到台南空軍防砲部隊服役，對於第一次離開修院這種環境的他來說，感到自由而愉快，他那時也已經決定要離開修院過自己的生活，未來的工作也已經找好了。1982年7月4日，他退伍的前兩週，傅禮士神父病逝，他幫傅神父守靈守了五天四夜，這對他來說影響非常大，更因而改變了他想離開修院的決定。退伍後，他又重新回到修院，在輔大神學院接受三年的神學教育，真正確定自己要成為一個司鐸的決心。這段期間，他有空就去參加社服工作，一直到畢業後回母校正心中學擔任教職，並於聖心修院擔任副院長一職。浦神父於1987年1月1日晉鐸，接任嘉義市聖若望主教座堂主任司鐸的職務。

1993年在聖言會溫安東神父的協助下，取得聖言會所提供的獎學

金，前往德國進修五年，取得德國聖奧斯定大學神學碩士學位，1997 年學成歸國後，開始著手投入鄒族的田野調查工作，完成《鄒族傳統宗教》論文，並與溫安東神父等人合作，共同編譯及修訂鄒語聖經及甲、乙、丙年彌撒經本。他目前除了負責教區的工作外，還擔任天主教台灣地區原住民牧靈委員會及天主教台灣原住民社會文化發展協會祕書長、輔大神學院研究中心監督委員等職務<sup>18</sup>。

### 5.1.5 中華道明修女會汪寶瑞修女



圖 5.7 汪寶瑞修女

資料來源：聖言會資料照片

汪寶瑞修女為特富野社前任頭目汪光洋之女，哥哥汪念月為現任頭目，阿里山鄉達邦村特富野社人。1957 年她小學畢業時因成績優異，保送中學就讀，因家境不好而放棄就學。1959 年她到台南市參加為期一年縫紉刺繡研習班，結業後到阿里山鄉警察分駐所當工友，當時傅神父在阿里山的傳教工作剛起步，汪修女每次都會在下班後，順道幫傅神父把信件帶回去。有一次她不經意的看到寄給傅神父的一份外文報刊，上面有個頭包白巾，身著白衣的女子的照片，在她好奇心驅使下去問神父她

<sup>18</sup> 依浦汪寶蘭、浦英雄神父口述整理。

是誰，神父告訴她是修女，並告訴她修女是不能結婚，要全心全力為教會服務。因為她感到修女的裝扮很吸引她，就跟神父說，將來有一天也要當修女。

汪修女很喜歡天主教的禮儀，尤其是以拉丁文舉行的大禮彌撒，她喜歡那種莊嚴隆重的氣氛，她在教堂時常看到傳教員翻譯傳神父講道稿，她也很希望自己有朝一日也能做這樣的工作。她於十五歲時接受洗禮，此時聖召慢慢的在她心裡萌芽。1961年傳神父帶她到高雄市聖神女子傳教學校進修，班主任是聖言會的陶賀神父，她在進修的那段期間每天看到熱心祈禱的修女，令她為之嚮往。有一次她跟神父說自己想當修女，神父則要求她要常祈禱，多依靠聖母瑪利亞及大聖若瑟。

1962年汪修女從傳教學校結業，回到部落協助神父處理教務，當時各村正如火如荼的興建教堂及幼稚園，那時教友人數增加到千餘人。1964年她離開家鄉，到高雄市加入聖功修女會成為望會生<sup>19</sup>，她父親經常鼓勵她要堅持到底。她加入聖功修女會後，修會送她到市區唸初中夜間部，初中畢業後進入保守期<sup>20</sup>，台灣區總會長希望她能先完成高職學歷，將來送她到美國進修，再去菲律賓服務。但傳神父希望她能加入可以到山區傳教的修會，為此神父還特別與部落教友們討論她入會的事，因為這樣她只好放棄以前的規劃，離開聖功修女會，於1968年加入中華道明修女會。

她在初學<sup>21</sup>第二年，考上了宜蘭羅東聖母護校，1972年畢業，返回阿里山地區服務，1977年到牧靈中心研習兩年，她總共在部落服務十五年，她於1982年及1986年獲頒「全省熱心公益服務人群功效卓著獎」。

---

<sup>19</sup> 望會生：剛進修會在望會生這個時期，視修會的規定可在院外(即在外工作)，每星期回去住一、二天，修會由生活習慣方面考核其是否適合修會生活。

<sup>20</sup> 保守期：有一位「保守導師」帶領，此時你還未穿修女衣服，也是修會的觀察期。

<sup>21</sup> 初學期：進入初學第一天，有一個正式儀式發給會衣(修女衣服)，通常是彌撒，在儀式中你奉獻給天主。這個初學期是兩年。過去的培育，兩年中不能出去，修會請老師進來教課，教靈修學、會規、生活禮儀、教會法典以及一點神學、哲學的課程。現在的培育因為人少，所以會到神學院去選課。

1986 年調往水上天主堂服務，三個月後派至「禮士學生中心」負責學生的管理工作迄今，目前調回斗南會院擔任院長一職<sup>22</sup>。

### 5.1.6 聖道明隱修會方天香修女

方天香修女為阿里山鄉里佳村人，她會進入隱修院據當時本堂神父解釋是一種特別的聖召，不是每個人都有。她曾投入職場一段時間，在一個很偶然的機會，認識了聖道明隱修會的修女。她當時對隱修會一無所知，但經過了這次的接觸之後，心裡感到萬分的喜樂，深深的被這種氛圍所吸引。她也是經過兩年的考慮後，在 1988 年加入聖道明隱修會。

她加入隱修會之後，家人非常的不捨，他們希望方修女不要進隱修會，因為這是與世隔絕的環境，他們希望她如果要當修女就當個可以在教會內傳教的修女。方修女知道自己進隱修會真正奉獻犧牲的是家人，她不知道家人過得如何，家人也不知道她在修會的情況，她的家人在經過了很長的一段時間後，才慢慢接受了這個事實，看到她現在過得幸福快樂，他們才漸漸釋懷<sup>23</sup>。

## 5.2 天主教信仰本土化的落實

梵二大公會議之後，天主教會開始對各族群的傳統文化表示尊重，認為世界各民族的文化，是主彰顯祂多采多姿面貌的一種方式。教會透過開放的心胸及尊重的態度，融入各族群的文化之中，創造出多樣性的地方教會，使得教會特質慢慢走向本土化，使當地人民不再認為教會是外來的宗教，而是融入各族群文化及生活的一個宗教<sup>24</sup>。在與原鄉部落接

<sup>22</sup> 歷史資料及浦汪寶蘭口述整理。

<sup>23</sup> 丁立偉、詹熾慧、孫大川合著(2004)。《活力教會—天主教在台灣原住民世界的過去現在未來(初版 2 刷)》。台北市：光啟文化，176—177。

<sup>24</sup> 同註 23，255。



觸的過程中，教會不僅自己傳遞自己的真理和價值，同時攝取存在於各民族中的積極因素，從內部加以更新。天主教尊重傳統文化，肯定原鄉族群透過文化祭儀，以自己的祈禱方式來表達對神的敬拜<sup>25</sup>。本節將針對天主教面對鄒族傳統文化的基本態度及信仰本土化的落實來進行探討。

### 5.2.1 天主教信仰與鄒族傳統信仰的融合

天主教所信仰的是三位一體的天主，唯一的神，這個神創造天地萬物並深愛著人類。祂為了救贖世人，甚至不惜降生成人，祂就是主耶穌基督。耶穌在世時宣講天主的福音，可惜無法被當時的經師及法利賽人所接納，最後竟把祂釘死在十字架上。祂死後第三天從死者中復活並升了天，現在處於永恆的生命和光榮之中。祂又派遣聖神聖化教會，繼續耶穌的救世使命，這就是天主教教友所信仰的神。而鄒族傳統信仰則認為 hamo 天神創造人類，玉山是人類的發祥地，其他還有戰神、命運之神、獵神、土地之神、粟米神、家神、社神等，屬於超自然的多神信仰<sup>26</sup>。

對於天主教信仰與鄒族信仰融合的部份，浦汪寶蘭作了以下說明：  
「天主教會來了之後，因加入了教會，所以剛開始對傳統的鄒族信仰內心充滿了震盪，真正認識教會信仰後，發現其實鄒族的傳統信仰的想法跟天主教信仰是滿接近的，我覺得將這兩種信仰融合在一起其實沒什麼衝突的地方。像現在婚禮及喪禮，全部都是以教會的方式來舉行。<sup>27</sup>」

湯嫦娥指出：「我的感覺是像我們天主教在鄒族算是最後進來的，長老教會及真耶穌教會來一段時間以後天主教才進來，因為他們兩個教派比較不能接受我們的傳統文化，他們認為不可以，他們的意思是要完全

<sup>25</sup> 丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著(2004)。活力教會—天主教在台灣原住民世界的過去現在未來(初版 2刷)。台北市：光啟文化，259、260。

<sup>26</sup> 原住民族委員會網站。<http://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=F07B48DFDA79CF95&type=A281488B606D9313D0636733C6861689>

<sup>27</sup> 浦汪寶蘭訪談紀錄。

放棄我們的東西（文化），……所以當時我們的頭目、長老都不願進入他們教會，可是天主教來以後他們剛開始是觀望，後來慢慢地聽了我們的教理，他們就發現跟天主教敬神的感覺可完全契合，好像很相輔相成，那些長老、長輩就紛紛進入我們天主教。……我記得我小時候長輩就會跟我說妳以後要好好做人啊，不要做壞事啊，否則你會到那黑暗的地方，你做好人妳會到很快樂的地方，後來加入天主教之後，我發現教會的觀念跟我們傳統信仰的觀念幾乎是一樣的。<sup>28</sup>」

浦英雄表示：「鄒族就祭儀來看可以說是有不同的神明，你不能否認他們的農事祭儀，就是豐年祭，拜的就是粟米神，所以也的確是各種不同的神明啊，也算是多神的信仰。像 Mayasvi 戰祭，它也是像祭拜天神這類的，或是說它也有戰神，甚至有守護神，土地公這類的，各式各樣不同的神，所以應該比較正確的是說他們的神明雖然有等級之分，但還是屬於多元的神明論。從保留下來的祭儀來看，有天神、戰神、山神、粟米神等等，祖先方面比較不明顯，但是那個粟米神這是很清楚的，屬於自然界的這種神明，鄒族其實是屬於一個多神的族群。那是不是慢慢發展成為一神呢？這應該是天主教來之後，他們慢慢去適應、去融合的問題。

天主教的信仰及聖經上說，其實就只有一個唯一的神，就是耶穌基督，不過一直到今天，他們還是很難完全整合它，還需要很長的時間。……鄒族接受這個信仰為他們來說也是一個挑戰，實際上他們也相信各種的神明，都跟他們生活裡頭有關係啊，你看他們現在都還在做 Homeyaya 小米收穫祭，他們祭祀的這個神稱為粟米神（小米神），祂就是使小米豐收，使大地萬物滋生嘛，所以很清楚看的出來，原住民對這個神明的概念，特別像鄒族，這個女神就是粟米神。因為鄒族大部分都是教友，他

---

<sup>28</sup> 湯嫦娥訪談紀錄。

們在祭祀這些神明時，內心多少會有一些衝突。……我們過去的確有我們一些神明的概念，現在基督宗教來，你的信仰如果要變成基督宗教，那你就要以基督這個神作為你唯一的神。這個部份在我看來還需要一個很長的時間，不是沒有矛盾的。

天主教基本上對祖先還保留祭祖儀式以外，那我們對其他的神明就不太鼓勵，所以這是梵二大公會議以後的原則。……因為時代的變遷，觀念的改變，所以將來我看原住民的自我認同，跟已經傳進去的基督宗教還會有非常多的衝突，還需要融合。基督宗教的基本態度就是要建立一個一神的概念，但是它怎麼容忍、包容、轉化現代我們對各種神明的概念，應該是要逐步去面對的事實。<sup>29</sup>」

經訪談後發現，鄒族長輩會給子女一個觀念，就是「要好好做人，不要做壞事，否則會到那黑暗的地方，如果做好人就會到很快樂的地方」，這跟天主教的認知「好人上天堂，壞人下地獄」其實觀念上是一樣的。但是，因為鄒族本身屬於多神信仰，與天主教的一神信仰是不同的，所以在基督信仰中常會遇到一些與傳統信仰相左之事，因此會使當地教友產生內心的衝突與掙扎。身為鄒族族人的浦英雄神父認為，鄒族族人要從多神信仰轉變為一神信仰，內心多少都有一些衝突，還需要很長的時間，慢慢去適應、調整。這也是天主教會需要包容、轉化、面對的一個課題。

### 5.2.2 鄒族傳統祭典與教會禮儀的融合

鄒族部落中最重要的祭典為「戰祭」(Mayasvi)、「小米播種祭」(Miyapo)及「小米收穫祭」(Homeyaya)等三大祭典。長老教會及真耶穌教會非常反對這種祭典的舉行，天主教會則是站在包容與支持的立

---

<sup>29</sup> 浦英雄訪談紀錄。

場看待這些祭典，關於傳統祭典與天主教會禮儀融合及教會協助傳統文化推廣保存的部份，浦英雄表示：「我們都歸依天主教了，因此教會會為這一個祭典特別舉行一個彌撒，希望這個祭典能夠順利成功，這就是我們目前的所謂措施，就是這樣子，但是其他的祭儀部份，就完全儘量的依照鄒族傳統的做法。實際上，在天主教的部份，我們試圖引用傳統祭典的歌謠運用在彌撒祭儀的部份。……現在運用我們這些祭儀的部份不是很深入，只是運用祭儀的顏色、服飾等，像我是原住民神父，我自己的祭衣也會用那些圖騰。雖然外在是羅馬天主教的祭衣，但是它所有的圖騰已經變成原住民的圖騰了。在鄒族部落，他們曾試圖將這些原住民的裝飾、服飾、禮儀用品都儘量用原住民的一些圖騰來適應當地的文化。

我們戰祭被禁止大概有十餘年的時間，傅神父來之後，他經過當地頭目的同意，再加上當時教育界像我爸爸他們的協商溝通，所以有一台彌撒是在我們的聚會所前面舉行，算是第一次公開的彌撒，就是以這種模式。那時候沒有在正式舉行這些祭典，他願意在那邊舉行彌撒大概是想完全取代傳統祭儀，但是說實在並沒有成功，可能也不適合用這種方式來取代。一直到後來解禁了，這個祭典又重新舉行，我認為是傅神父的努力，可以看得出來包容性比較高。傅神父也因認為聚會所是鄒族比較神聖的地方，所以才會選在那舉行彌撒。<sup>30</sup>」

浦汪寶蘭說：「我們現在在舉行 *Mayasvi*（戰祭）前，都會請神父來做彌撒，求主幫助這個祭典能順利舉行，但是舉行 *Miyapo*（小米播種祭）及 *Homeyaya*（小米豐收祭）前就沒有做彌撒了，大家會先到教會一起祈禱，求主保佑這個祭典能順利，只有 *Mayasvi* 才有做彌撒，因為 *Mayasvi* 是比較重要的祭典。以前都是 8 月舉行，今年改到 3 月舉行，我們與達邦的時間不同，達邦比較先做，大概 2 月多的時候。我們舉行 *Mayasvi*

---

<sup>30</sup> 浦英雄訪談紀錄。

的時候他們要來參加，他們舉行的時候我們也要去參加。<sup>31</sup>」

汪念星指出：「傳神父不斷鼓勵族人一定要保留傳統文化中美好的部分，包含對祖先的敬拜、Mayasvi、Homeyaya、Miyapo 等祭儀。他的解釋是，基督宗教宣揚天父創造一切，也包含鄒族的祖先的傳統生活文化方式，鄒族的信仰事實上是以非常美的歌聲、祭儀來讚頌天主父。鄒族傳統祭儀具備完整的宗教信仰內涵，而傳統信仰中許多美麗的因素就是福音的種子，因此天主教與傳統文化信仰的融合是必然的趨勢，天主教的信仰提昇了鄒族傳統信仰的氛圍，而鄒族多彩多姿的文化因素也豐富了基督教的內涵，由於天主教對鄒族傳統文化的尊重與開放，是鄒族傳統文化得以保留與恢復重要因素。<sup>32</sup>」

柏克偉補充說明：「比方說像鄒族在舉行戰祭前，長老會來邀請我為他們舉行一台戰祭前的祈福彌撒，在戰祭實施中及實施後，就沒有特別的儀式了。他們現在的拜神儀式已經融入天主教的信仰，所以在傳統儀式中所面對的神就是我們所稱的天主。我常常鼓勵教友，你可以參加戰祭，你在跳舞拜神時，你要記住，你現在所拜的是唯一的神天主，沒有別的神。<sup>33</sup>」

1960年初期，進入特富野的聖言會傳教士傅禮士神父，他在傳教上是以「取代」的方式來面對鄒族當時的傳統祭儀，他曾試圖把戰祭 Mayasvi 變為天主教的祭儀，且曾在 Mayasvi 的廣場上舉行了彌撒聖祭，更將小米收穫祭 Homeyaya 變為天主教的聖母升天節（8月15日）來慶祝，但事實上成效不彰。<sup>34</sup>經訪談後發現，目前天主教會僅在戰祭 Mayasvi 舉行前，頭目會請神父舉行一台戰祭前的祈福彌撒，因為這是鄒族最重要的

<sup>31</sup> 浦汪寶蘭訪談紀錄

<sup>32</sup> 汪念星訪談紀錄。

<sup>33</sup> 柏克偉訪談紀錄。

<sup>34</sup> 浦英雄(2001.2)。鄒族傳統信仰的變遷與天主教禮儀本地化：以鄒族亡者殯葬儀式為例。台北利氏學社年刊，第6期，55-70。

祭典。在小米播種祭 Miyapo、小米收穫祭 Homeyaya 舉行前，所有教友會聚在教堂祈禱，求主保佑這個祭典能順利圓滿，然而在稍後舉行的祭典裡，並沒有加入天主教的儀式，這是目前教會禮儀為融入當地傳統祭典所做的折衷。教會為了協助鄒族傳統文化的推廣與保存，曾試圖將這些原住民的裝飾、服飾運用在禮儀用品上，像是部落神父的祭衣，雖然外觀屬於羅馬天主教的形式，但是它在衣服滾邊處加入鄒族圖騰及鄒族色彩，所有的圖騰已經變成鄒族的傳統式樣（圖 5.8）；教會也選用傳統祭典的曲調，來編寫彌撒曲，以適應當地的文化。



圖 5.8 鄒族部落的神父祭衣（由左至右為祭匹、長白衣、領帶）

資料來源：本研究拍攝

### 5.2.3 鄒族天主教禮儀的本土化

鄒族天主教禮儀的部份，幾乎都是以國語舉行，在母語的部份，目前僅有翻譯彌撒經書常用經文的試用本，但使用率不高。在鄒族傳統婚禮與喪禮的融合方面，湯嫦娥表示：「因為我發現我們鄒族婚禮及喪禮，並沒有很特殊的儀式，……喪禮部份，以前只有出殯時才會擺吃的，但現在守靈期間都要擺鮮花、素果，這應該是跟漢人學的，因為以前我們沒有這樣做。……然後婚禮方面，我覺得沒有什麼很特別的，就是一般



天主教會的儀式。<sup>35</sup>」

汪念星指出：「據我觀察以目前在鄒族的喪禮和婚禮來說，其實幾乎都是以教會的儀式來做，傳統的做法已沒在做，只是希望這些傳統習俗能有機會融入教會的彌撒中。保持原有的傳統文化……得以代代傳承。<sup>36</sup>」

浦汪寶蘭說：「從傳神父來了之後，婚禮及喪禮我們就一直用教會的儀式來做，傳統的儀式就不做了，因為我們覺得教會的儀式比較好，我們比較喜歡，所以現在都是以教會的方式來做。<sup>37</sup>」

浦英雄提到：「目前整個禮儀是將羅馬禮儀鄒語化，那鄒語化的過程它還沒有進入到所謂傳統的儀式把它加入到我們的殯葬彌撒，看不出來，反而是漢族的東西像是供桌，給亡者祭祀，擺放水果，點香，這些是我們鄒族原本沒有的。在供桌上祭祀所擺放的東西有魚、有肉、有飯，這個就是比較傳統啦，這個我們在地可以看得出來。鮮花、素果，已經是比較後期發展出來的，在天主教的部份也接納了，但是講老實話鄒族傳統並沒有這些的。……我們這邊的祭祀用品就是牲禮，所有東西都是煮給亡者，在這方面是還有保留下來，但在教會的禮節上，我是看不出來。我們只有把羅馬禮典複製過去，只是單純的鄒語化而已啦。……本來原住民有自己對亡者的一種儀式，但是看樣子現在的殯葬禮儀當中已不再用了。在婚禮方面，就是生命豆祭，它現在已經觀光化了。這種傳統的婚禮，這些行政單位用在推廣所謂的集體結婚上啦，用傳統婚禮的方式實際去執行，……在教會的禮儀認為它是不合法的，教會要求必須在聖堂接受神父的祝聖，還要宣示才算合法。……沒有按照教會的婚禮的流程，教會就視為不是聖事性合法的婚禮。<sup>38</sup>」

教會推行本土化，僅有將羅馬禮典單純的鄒語化而已，並未將傳統

<sup>35</sup> 湯嫦娥訪談紀錄。

<sup>36</sup> 汪念星訪談紀錄。

<sup>37</sup> 浦汪寶蘭訪談紀錄。

<sup>38</sup> 浦英雄訪談紀錄。

儀式納入教會的禮儀當中。在婚禮的部份，雖然聖言會康達仁神父也曾參考天主教教義，嘗試與鄒族傳統婚禮（生命豆祭）相結合，編撰鄒族天主教婚禮儀式，在彌撒禮儀中加入鄒族傳統的迎新禮、依附禮、試耕禮及採耕禮等，但似乎成效有限，近期部落所舉行之婚禮儀式已不再採用，單純以天主教會禮儀舉行。

以喪禮來說，亡者殯葬儀式早已依天主教殯葬彌撒禮儀本，從靈前祈禱、殯葬彌撒、告別式到安葬禮，也都能看出大部份的教友接受這些方式的儀式，且開始用母語舉行，使參與的年長者感到親切、易懂。對亡者所獻的牲品，仍然非常傳統，豬肉、雞肉、米飯、酒，並以柱香、教會的乳香及鮮花表達敬禮，這也是融入了漢族的儀式，鄒族人以往的撒灰禮已不復見，但撒聖水禮成為今日的重要儀式。

鄒族墳墓的造型與平地教會聖山墓園相似，但仍有許多家族將亡者安葬於屬於自己的土地上，事實上這應該是延續家屋儀式的觀念，亡者雖已逝去，但永遠屬於家族，他們的亡靈仍護佑子子孫孫之意。目前鄒族教友家庭在客廳中大多會設置漢族傳統的供桌和祖先牌位，每年教會的追思已亡日，會請教友家庭將家中亡者之遺照帶至教堂，擺在祭台前，並舉行追思已亡的彌撒以追念亡者，在亡者的忌日，部份教友會以獻彌撒的方式為亡者祈禱<sup>39</sup>。鄒族在喪禮及追思亡者的部份，除了天主教的儀式之外，其他幾乎都是融入漢族喪禮及祭祖的方式來做，鄒族本身傳統的儀式，幾乎都被取而代之。

#### 5.2.4 鄒族巫師與天主教的接觸

隨著基督教長老教會及真耶穌教會的傳入，巫術在基督教的衝擊下

---

<sup>39</sup> 浦英雄(2001.2)。鄒族傳統信仰的變遷與天主教禮儀本地化：以鄒族亡者殯葬儀式為例。台北利氏學社年刊，第6期，55-70。

被許多人視為迷信，甚至被禁止，加上現代科技和醫學的進步，巫術受到許多質疑，巫師也逐漸失去他們在部落中的重要性。直到最近這幾年，政府部門開始重視原住民文化，巫師在鄒族的地位再度被肯定，也再次的復興了這個傳統。在鄒族的傳統中，巫師的身份與功能是什麼？天主教會如何看待這種傳統文化？浦汪寶蘭表示：「因為以前沒有教會也沒有醫師，什麼都沒有，我們鄒族只有靠巫師，巫師主要的工作是跟我們的傳統宗教有關。當我們如果家裡發生什麼問題或是有什麼病一直治不好，就會請巫師來幫忙，但是比較嚴重的病他也不會看，他大多是比较偏向宗教信仰方面的。在我們這邊有教會之後，教會並沒有阻止巫師舉行儀式，只是希望他能依靠主的力量來做。<sup>40</sup>」

據湯嫦娥指出：「我們從小真的是靠巫師，以前族人在精神上或身體上的疾病都是找他們，有點類似像現在的醫師，……巫師以前在我們部落是一個很重要的職位，他這個好像要有天賦，好像是與生俱來的。……巫師在我們鄒族地位滿崇高的，像 Mayasvi、Homeyaya 他們也要請巫師列席，那個角色是非常重要的。後來不是教會來了嘛，因為長老教會及真耶穌教會非常反對巫師，所以我的人信奉天主教以後，就會問說還可以再找巫師嗎？巫師還可以繼續做他的儀式嗎？就找當時的神父問，神父告訴我們巫師也算是天主給予他們的異能，可以幫助人的，所以也沒有規定不可以。因為在我們的傳統，巫師算是非常重要的，不管是你身體上或精神上的問題，我們以前都是靠那個。<sup>41</sup>」

汪念星回憶說：「以前我們沒有教會的時候，有些人生病了或是作了不好的夢，就會找巫師，他們最主要是負責以前傳統宗教方面的事情。教會的看法是天主給他們的一種恩寵，要知道一般人不知道的事情，這種能力是從哪裡來的，這絕對不是他個人的能力，這是神給他一個特別

---

<sup>40</sup> 浦汪寶蘭訪談紀錄。

<sup>41</sup> 湯嫦娥訪談紀錄。

的恩寵，所以你能只能做好事而不能做壞事，你不可以用你的能力去害人。巫師在部落是一個令人尊敬的人，所有疑難雜症都找他，以前也有聽過害人的事情，所以要鼓勵他們珍惜神所賜予的恩寵，要多去幫助人不要害人，用教會這種愛去執行這個工作。……巫師一直到現在都還有在執行他的工作，教會並沒有很嚴格的管制這種作法，現在大部分的巫師也都是天主教徒，他們都是依靠天主去執行這個工作的，這也算是一種神恩。<sup>42</sup>」

浦英雄提到：「我認識幾個巫師，他們以前非常接受天主教會，剛開始的時候這幾個巫師都是神父的左右手，後來這個原住民的文化逐漸被外界重視了，他們就慢慢地又與教會分開了。他們又開始扮演起巫師的角色，平常所做的就是一般的治病，還有求神問卜。……所以我看這幾個巫師他們也不再上教堂了，我看現存的幾乎都不來了，不過會表達對教會的合作。……巫師基本上可以說是一個靈媒，所以他們對神父早期是非常認同的，後來社會有點轉型，他們的地位被肯定，因此又恢復他們原先已失去的那個角色，再加上現在有很多人去找他們，所以他們也在執行他們以往的工作。巫師在鄒族之中有很多的功能，他們可以行使一些儀式，關於人身心靈方面的事，雖然不是很多啦但的確是有的。<sup>43</sup>」

柏克偉補充說明：「我覺得……如果他（巫師）是依靠別的神的力量來做，在教會立場一定是不允許的，但是他如果是依靠天主，我們也沒有反對的理由。<sup>44</sup>」

巫術是鄒族的傳統文化，早期在部落沒有醫生的年代，族人只要是身體的病痛或精神方面的需求，都會找巫師解決，巫師基本上可以算是一個靈媒。巫師透過作法或祭獻，向神或祖靈祈求消災解厄或祈福，不

---

<sup>42</sup> 汪念星訪談紀錄。

<sup>43</sup> 浦英雄訪談紀錄。

<sup>44</sup> 柏克偉訪談紀錄。

僅帶給族人身心靈的安定，也為部落帶來和諧，因此巫師在早期鄒族社會中備受尊崇。經訪談發現，現今仍有部份原住民相信傳統巫術能為他們解決一些問題，生活中大小事情仍會請求巫師協助，部份歸依天主教的巫師也會視實際情況需要，為上門求助的人驅魔治病或祈福。目前有個現象就是，原住民的文化逐漸被外界重視，巫師的地位也重新被肯定，因此他們又開始扮演起巫師的角色，導致有些巫師慢慢都離開教會各自獨立了，這應該是教會所不願見到的。教會對於巫師的認知是，如果他們依靠其他神明的力量來執行這個工作，在教會立場一定是不允許的，但是如果是依靠天主，教會也沒有反對的理由，由此可知，天主教會是站在一個較為包容、開放的立場來面對鄒族這種傳統文化。

### 5.2.5 教會本土化典籍的編譯與運用

要使部落教會本土化，使用母語是很重要的，因老一輩的族人不會講國語，使用母語可以溝通，也可以使族人感受到教會融入傳統文化之中。1980年代初期開始了這個過程，德籍聖言會士溫安東神父加上鄒族的兩位神父—高英輝和楊典諭神父，逐步展開一系列教會本土化的嘗試和努力，開始反思自己的宗教文化，推動傳統祭儀的恢復，試圖將教會的禮儀用母語來舉行，並以當地的宗教象徵來表達，推動母語運動，翻譯聖經、聖歌、彌撒經本和教會的禮儀<sup>45</sup>。

浦汪寶蘭對於鄒語聖歌的編纂回憶說：「我們這裡鄒語聖歌以前比較多，現在少了一點，傳神父在的時候都是自己編的歌，歌曲都是我們教友大家一起編的，歌本也是傳教先生統一印的。以前傳神父在的時候，如果有什麼禮節，我們都會一個月前就開始集合練歌，以前傳教的鄭先生（鄭政宗）他編的鄒語聖歌不錯啦，都是用鄒族傳統的曲調，祭典的

<sup>45</sup> 浦英雄(2001.2)。鄒族傳統信仰的變遷與天主教禮儀本地化：以鄒族亡者殯葬儀式為例。台北利氏學社年刊，第6期，55-70。

曲調配上教會內容的歌詞，在彌撒的時候來唱，像彌撒常用的天主經、光榮頌這些歌都有編，但是現在會唱的人不多了，尤其是年輕人。<sup>46</sup>」

湯嫦娥表示：「我是滿喜歡幾個在彌撒用的聖歌，像「聖聖聖」曲調就是拿我們戰祭裡的呼求天神這首的曲調來編的，聽起來有神聖的感覺。我覺得我們早期編的都有一點我們鄒族的調，現在翻的聖歌大多是從國語直接翻成鄒語的。我記得我們曾經在梵諦岡對教宗若望保祿二世獻唱一首「迎神曲」及一些比較正式禮儀的歌，在旁聽歌的人每個都很感動。<sup>47</sup>」

汪念星指出：「1989年在鄒族傳教員鄭政宗及族人長老的協助下，開始試用了鄒族彌撒經本「Bua Cou Ci Misa」，用鄒族傳統 mayasvi 的祭歌編寫了聖歌本「Bua Cou Ho Pohmoengu」，從此開啟了鄒族彌撒禮儀的本土化，傳統美麗的歌曲也用在敬拜之中。1988年溫安東神父領導熱心教友推動幾項具體工作，為了讓教友能體會福音的真諦與奧妙，先成立讀經小組，協助族人用羅馬拼音將聖經翻譯成鄒族母語。1996年在鄒族汪寶瑞修女、浦英雄神父、傳教員鄭政宗、溫貞祥、武山勝等人的協助下，開始翻譯四部福音及甲、乙、丙年彌撒經本，並與語言博士蔡格恕神父編寫出版鄒語字典，這對於鄒族母語的推廣發揚及教會本土化有很大的助益。<sup>48</sup>」

柏克偉說：「幾年前鄭政宗傳教員有著手一些鄒族聖歌的編譯工作，其實鄒語經本只有幾首歌是自己編的，大部份都是從中文翻譯過來的。其實我們現在舉行彌撒時也很少唱這些歌，大多直接用中文的賀三納歌本來唱。鄒語福音及彌撒經本的部份是由溫安東神父主編，一些教友及傳教員協助翻譯，共同完成的，並無與基督教合作翻譯。鄒語福音已於

<sup>46</sup> 浦汪寶蘭訪談紀錄。

<sup>47</sup> 湯嫦娥訪談紀錄。

<sup>48</sup> 汪念星訪談紀錄。



兩年前出版，彌撒經本及鄒語聖歌的部份目前還是使用試用本，還沒有正式出版。<sup>49</sup>」

浦英雄提到：「我們有一位溫安東神父，他是最早學鄒語的一位神父，把鄒語學會了也推廣鄒語。因為政府講母語的政策改變了，鼓勵我們要恢復母語，一時之間所有的政策改變，這個母語就變成一種顯學了，國小也要學母語，儘量講鄒語，這個也就反映出母語消失的一種現象，所以政府試圖要恢復。因為溫神父早期到部落傳教的時候，為了跟當地的原住民溝通，自己就去學鄒語並且學得很精通，他聽、說、讀、寫都沒有問題，他就開始把羅馬經書翻譯成鄒語。我從德國回來之後，就是協助這一塊，把溫神父及傳教員、耆老他們曾經翻譯的彌撒經本，重新去組成一個鄒語翻譯的一個小組，跟聖言會合作，所以彌撒經本我們陸陸續續會出版。最近（2012年）我們出版了一本鄒語福音的正式本，現在正努力把牠翻譯過的所有羅馬的經書，透過這個小組幫忙重新編譯它，最後當然還是要得到我們耆老的認可，我們也準備出版所有鄒語的彌撒經書，殯葬彌撒、婚禮彌撒，全部用鄒語的。目前是用試用本，但感覺還有很多地方需要修正的，為什麼到現在還沒出版，最主要是因為沒有人力來完成這一個工作，這是目前最大的困難。

其實我們甲、乙、丙年彌撒經本裡面的讀經，就已經涵蓋了聖經裡的舊約、新約，還有四部福音，但它是以禮儀的形式而不是新舊約的形式來出版，天主教目前已經出版四部福音書了，這彌撒經本一出版，這所有舊約、新約主要的那些內容，大致都會出現在彌撒經書之中，目前的彌撒經書只有常用經文的部份。我們翻譯工作之所以那麼慢，就是因為人力不足，再加上沒有專職的人員。聖言會過去的神父在山上服務的期間很長，所以他們學語言都腳踏實地的把語言學好，但是現在的神父

---

<sup>49</sup> 柏克偉訪談紀錄。

輪調太快了，大多三年左右，還沒學會鄒語就要調走了，所以他最多是學中文到我們山區傳教。我們鄒族本身目前已經不是有很多人用這種語言了，這個神父除非一輩子為鄒族服務，否則因為輪調制，他不可能像以前的神父，能夠翻譯鄒語的經本。現在派往部落的神父都是年輕的神父，他們舉行彌撒以中文為主，他們中文已經學的很困難了，根本不可能再學鄒語。<sup>50</sup>」

在本土聖歌的部份，早年高英輝神父及鄭政宗傳教員協助編纂多首取自於鄒族祭典歌曲旋律的母語聖歌，其餘大部份的聖歌是從中文聖歌翻譯過來的。溫安東神父則是在 1995 年在傳教員及長老的協助下完成了鄒語福音的譯本試用本，溫神父在傳教之餘不忘協助鄒族復興母語的工作，1997 年他協助德籍語言學博士蔡恪恕神父編纂並發行「鄒語字典」，這對於鄒族母語的推廣發揚及教會本土化有很大的助益。2001 年他因為職務的關係調回德國，為持續推動聖經編譯工作，由浦英雄神父召集成立「阿里山傳教史及聖經編譯小組」，由鄒族的浦汪寶蘭、湯嫦娥女士、中華道明修女會汪寶瑞修女以及已故的耆老鄭政宗組成，經過溫神父的帶領及浦神父與多位族人的協助，鄒語福音（圖 5.9）已於 2012 年 12 月出版，甲、乙、丙年、婚禮、喪禮彌撒經本（常用經文的部份）（圖 5.10）及鄒語聖歌本（圖 5.11），目前已翻譯完成，以試用本發給部落各堂區使用，在未來將以正式的版本發行。經訪談後發現，鄒語聖經及彌撒經本的翻譯工作之所以遲至今日尚未完成，最主要的原因是因為人力不足，再加上沒有專職的人員，這是目前當地教會感到最困難的地方。

---

<sup>50</sup> 浦英雄訪談紀錄。

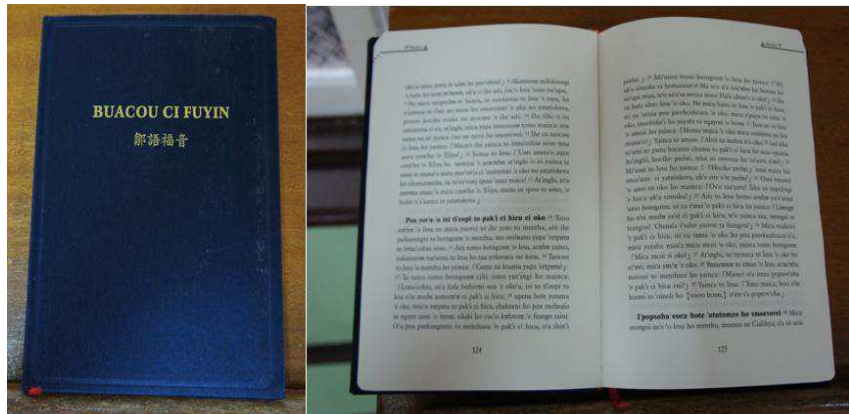


圖 5.9 鄒語福音

資料來源：本研究拍攝

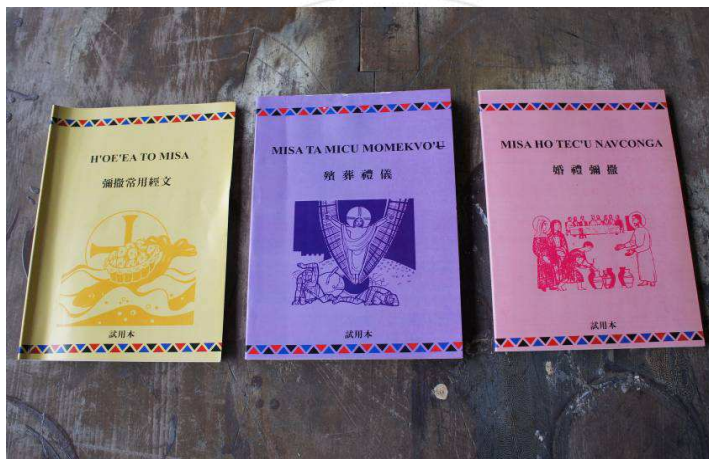


圖 5.10 鄒語彌撒經本

資料來源：本研究拍攝

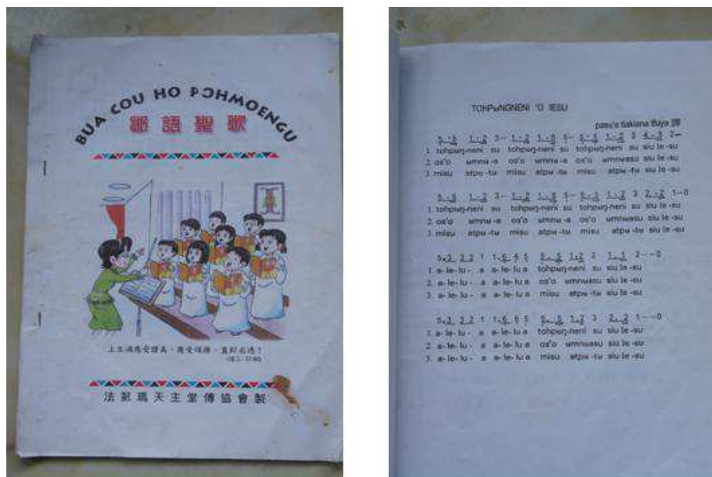


圖 5.11 鄒語聖歌本

資料來源：本研究拍攝

### 5.3 小結

阿里山地區天主教會正式建立，緣起於1960年代聖言會在特富野部落建立教堂。當時開教先驅是一位六十餘歲的傅禮士神父，他為了促使教會本土化，培養族人成為神職及傳教人員，協助部落子弟就學及就業，以犧牲奉獻的精神來傳揚天主的福音及協助鄒族傳統文化的保存工作，並為解決族人生活上的問題不遺餘力。為了推展本土化的教會，傅神父還培養了三位神父、一位修女及十餘位傳教員。傅神父的助手溫安東神父帶領多位族人，將鄒語福音、甲、乙、丙年、婚禮、喪禮彌撒經本及鄒語聖歌本，逐一完成翻譯工作，並協助編纂發行鄒語字典，對鄒族文化保存貢獻良多。雖然現在已經有鄒語彌撒經本的試用本，但是實際上很多族人還是看不懂羅馬拼音，這是當地部份族人對自己母語不熟悉，需要加強練習的地方。

在鄒族婚禮的部份，主要是以天主教的儀式來舉行，喪禮及追思亡者的部份，除了天主教的儀式之外，還會融入漢族喪禮及祭祖的方式，總而言之，目前鄒族本身傳統的婚禮及喪禮儀式，幾乎已被教會禮儀及漢族傳統取而代之。至於巫術與天主教教義的調合方面，現今仍有部份原住民相信傳統巫術能為他們解決一些問題，生活中大小事情仍會請求巫師協助，部份歸依天主教的巫師也會視實際情況需要，為上門求助的人驅魔治病或祈福，天主教會是站在一個較為包容、開放的立場來面對鄒族這種傳統文化。

在天主教信仰本土化的落實方面我們可以發現，鄒族人歸依天主教如此快速且人數眾多，除了教會尊重他們的傳統文化以外，更重要的就是信仰觀念相似，雖然鄒族是多神信仰，但在教會的包容態度下，進一步與鄒族傳統宗教融合。在融合傳統祭典方面，傅神父曾以「取代」的

方式來面對鄒族當時的傳統祭儀，他曾試圖把戰祭 Mayasvi 變為天主教的彌撒，更將小米收穫祭 Homeyaya 變為天主教的聖母升天節來慶祝，但事實上成效不彰。目前天主教會僅在戰祭 Mayasvi 舉行前，舉行一台戰祭前的祈福彌撒，在小米播種祭 Miyapo、小米收穫祭 Homeyaya 舉行前，所有教友會聚在教堂祈禱，這就是天主教禮儀融入傳統祭典折衷的方式。

其實所謂教會的本土化就是要有當地的神父、修女、福傳師，可以用自己的語言，透過自己的文化，將教會的聖事、建築呈現出來，這是比較典型的本土化。經田野調查及訪談發現，阿里山部落的教會，現階段還需要靠外來神職人員協助，本地的神職人員不足，雖然教友的程度比以前進步，但年輕族群對教會的向心力仍感不足，他們只注重自己在文化上面的自我追尋，而不在乎自己信仰方面的精進。至於教會方面，由於沒有當地的神父、修女，只有靠外來的神職人員來支撐這個角色，這是推動本土化最大的劣勢。目前教會本土化最理想的狀況，是將在地的教會慢慢移轉給當地人，並培養當地的神父、修女、福傳師，來建設這個教會，否則如果永遠靠外國的傳教士，這個教會的本土化將無法生根當地、深耕信仰，這也是目前當地教會本土化最大的困難。

## 第六章 結論與建議

本研究以教堂建築及文化藝術等層面，來研究阿里山鄒族部落天主教與本土文化的交融。研究焦點著重於天主教在鄒族部落之傳教歷程及發展、天主教教堂建築及藝術裝飾本土化之特色分析、天主教禮儀與鄒族傳統文化之融合與互動情形、教會的貢獻及所面臨的困境等四方面進行討論。透過實地的田野調查及深度訪談，了解天主教在鄒族部落本土化的一個過程與未來發展的方向。

### 6.1 結論

#### 6.1.1 天主教在鄒族部落之傳教歷程及發展

鄒族是所有原住民中最晚接觸天主教會的一族，阿里山鄒族部落天主教會建立於 1960 年代，由聖言會德籍傳教士傅禮士神父在特富野所建立。對於鄒族傳統文化，天主教會懷抱著接納與鼓勵的胸懷來面對，此舉深得族人的心，使得達邦社及特富野社兩大頭目及多數長老歸依天主教會。鄒族的頭目及長老在部落中有著重要的地位，因著他們的歸依，而影響了許多部落裡的族人或家族歸依，所以產生了族人集體歸依基督信仰的現象。

相較於基督教長老教會及真耶穌教會，為何鄒族族人較能接受天主教信仰，最主要的原因就是天主教會站在支持的立場協助鄒族傳統文化的保存工作；其二天主教信仰與鄒族傳統信仰觀念相似，都有明辨是非善惡的觀念；其三傳教士在鄒族部落以犧牲奉獻的精神，為解決族人生活上的問題盡心盡力，因此感動了許多族人。由此可知，天主教的傳入



不僅沒有取代當地傳統文化，反而提供了傳統文化得以延續下去的助力。這就是本土化教會建立，可以達到天主教信仰生根當地及保存鄒族文化的雙贏局面。在鄒族社會變遷的過程中，對其文化發展影響甚鉅的可能就是族人對基督信仰的歸依。

### 6.1.2 天主教教堂建築及藝術裝飾本土化之特色分析

天主教至阿里山開教，適逢梵二大公會議之後，教會開放並接納當地的傳統文化，使得教堂內外開始出現了代表鄒族傳統文化的圖騰裝飾。現今鄒族傳統藝術運用在宗教的部份，主要還是以建築裝飾和內部陳設佈置為主。天主教會由於當年傳教需要，教堂為求快速興建，且建堂經費有限的情況下，阿里山鄒族部落的天主堂大多都是由舊有的民宅整修而成，故外觀通常與當地民宅相似，此時期的教堂建築以經濟簡單的雨淋板及木構造為主，屬於傳統過渡式樣的建築形式，較不具任何特色，但可以理解的是，當時教會傳教人力及經費拮据的狀況下，這已經是不錯的做法了。

鄒族部落天主堂的外部及內部具有鄒族文化的部份，區分為傳統外觀、傳統建材、雕刻、圖騰、壁畫、編織等六種面向及融合漢族文化的部份加以探討。在教堂外觀上，僅有新美天主堂是以鄒族 kuba 的形式興建，具有鄒族傳統特色。在教堂外部，使用最多的是竹子、石塊等傳統建材，計有里佳、新美、達邦等三間天主堂。在教堂內部，多以雕刻及布料編織來裝飾為主，至於壁畫及圖騰類的裝飾較少。與台灣其他原住民地區的教堂相比，鄒族是屬於較為保守的一族，所用的鄒族原住民素材較少，尤其是壁畫類，所以教堂所呈現的原住民風格較為簡單。至於融合漢文化的部份，共有特富野、來吉、山美、達邦等四間天主堂。綜觀來說，鄒族部落天主堂的本土化結合了三個文化層面，第一為外來的

天主教文化、第二為鄒族本身的傳統文化、第三為融合漢族文化的部份。部落天主堂在與其他兩種文化相結合後，不僅使得建築本體更融入當地，也使得鄒族人藉由形塑教堂風格，展現出自身文化的獨特性。

### 6.1.3 天主教禮儀與鄒族傳統文化之融合與互動情形

在鄒族傳統祭典結合天主教禮儀的部份，只有在戰祭 Mayasvi 舉行前，頭目會請神父舉行一台戰祭前的祈福彌撒，而小米播種祭 Miyapo、小米收穫祭 Homeyaya 舉行前，就沒有舉行祈福彌撒，只有召集教友共聚於教堂祈禱，求主保佑祭典能順利圓滿，這也是傳統祭典融合天主教儀式一個折衷的作法。教會為了協助鄒族傳統文化的推廣與保存，曾試圖將這些原住民的裝飾、服飾運用在禮儀用品上，像是部落神父的祭衣，雖然外觀屬於羅馬天主教的形式，但是它在衣服滾邊處加入鄒族圖騰及鄒族色彩，所有的圖騰已經變成鄒族的傳統式樣；教會也選用傳統祭典的曲調，來編寫彌撒曲，以適應當地的文化。

在婚禮的部份，聖言會康達仁神父曾嘗試將婚禮彌撒與鄒族傳統婚禮（生命豆祭）相結合，但似乎鄒族教友較喜歡單純以天主教的禮儀方式舉行，所以現今婚禮彌撒的部份就不再結合傳統婚禮，僅單純以天主教會的彌撒儀式舉行；喪禮亦是如此，鄒族教友已習慣以教會的殯葬彌撒儀式來舉行，不再以傳統的喪禮方式實施。在祭祀亡者的部份，因受到漢化的影響，目前祭祀先人幾乎以漢族的方式來辦理，甚至連家中也設置漢族傳統供桌與祖先牌位。巫術也是鄒族的傳統文化，雖然天主教會一直站在一個較為包容、開放的立場來面對鄒族這種傳統文化，但似乎在融合的部份有其困難性。

#### 6.1.4 教會的貢獻及所面臨的困境

##### 一、教會對阿里山鄒族部落的貢獻：

- (一) 協助部落子弟就學及就業：聖言會傳教士傅禮士神父因見鄒族族人生活困難，為協助其脫離貧困，運用自己的關係，向聖言會會院及外國友人尋求金錢支援，來提供鄒族子弟就學，使人人都有受教育的機會，並協助職業訓練及就業。
- (二) 提升族人的生活品質：因山區取水不易，傅神父為使當地族人取水便利，親自前往山區探勘水源，並利用水管接引山泉水到部落供大家使用，大大提升了族人的生活品質。
- (三) 養成族人儲蓄的習慣以改善生活：在山區尚無農會及郵局的年代，傅神父在阿里山地區成立「儲蓄互助社」，以儲蓄及互助貸款並行方式實施，以改善居民生活，增進居民福利，促進部落發展。
- (四) 致力於傳統文化的保存：傅神父致力於鄒族傳統文化的保存，將鄒族的傳統信仰與天主教的教義結合，並協助頭目汪光洋恢復傳統祭典。
- (五) 開辦幼稚園：傅神父於 1962 年在各村開辦幼稚園，為當地族人提供托兒服務，以減輕當地婦女的負擔。
- (六) 培養當地神職及傳教人員：傅神父為了落實本地的傳教工作，推動教會本土化，培養了三位本地神父、兩位修女及十餘位傳教員。
- (七) 編譯鄒語相關典籍：聖言會溫安東神父帶領多位鄒族教友，共同編譯鄒語聖歌、鄒語福音及鄒語彌撒經本，另協助語言學博士蔡恪恕神父編纂並發行鄒語字典，對於鄒族母語的推廣及教會本土化有很大的助益。

## 二、教會目前所面臨的困境：

- (一) 鄒族多神信仰與天主教一神信仰的矛盾：鄒族傳統信仰觀念與天主教類似，但鄒族的多神信仰與天主教的一神信仰很明顯的不同。傳神父雖然將鄒族的傳統信仰與天主教的教義結合，鄒族族人要從多神信仰轉變為一神信仰，內心多少都有一些衝突，還需要很長的時間，慢慢去適應、調整。這也是天主教會需要包容、轉化、面對的一個課題。
- (二) 巫師角色的定位不明：巫師在鄒族傳統社會中有很重要的地位，在早期扮演靈媒、醫師等多重角色，協助族人求神問卜及治病。早年天主教來到部落傳教，巫師們非常認同教會，因此紛紛加入教會成為天主教徒，雖然天主教會是站在一個包容、開放的立場來面對鄒族這種傳統文化，但目前有個現象就是，近來原住民的文化逐漸被外界重視，巫師的地位也重新被肯定，因此他們又開始扮演起巫師的角色，導致有些巫師慢慢都離開教會，這是教會所不願見到的。
- (三) 鄒語典籍翻譯人員不足：1980 年代開始推動母語運動，教會展開一系列本土化的嘗試，因此開始著手翻譯鄒語聖經、聖歌、彌撒經本、教會禮儀及鄒語字典，目前只完成鄒語字典與鄒語福音的出版，鄒語聖經及彌撒經本的翻譯工作之所以遲至今日尚未完成，最主要的原因是因為人力不足，再加上沒有專職的人員，這是目前當地教會感到最困難的地方。
- (四) 年輕族群對教會向心力不足：近年原住民文化逐漸被外界重視，當地鄒族年輕的教友也逐漸注重自己在文化上面的自我追尋，而不在于信仰方面的精進，這也是教會很大的隱憂。
- (五) 缺乏本地神職人員：阿里山部落的教會，現階段還需要靠外來神

職人員協助，本地的神職人員不足。推動本土化最大的劣勢，就是沒有當地的神父、修女，這也是目前當地教會本土化所面臨最大的困難，如何培養當地的神父、修女，是教會當前重要的課題。

## 6.2 建議與後續研究

### 6.2.1 建議

- (一) 阿里山鄒族部落的天主堂大多都是由舊有的民宅整修而成，屬於傳統過渡式樣的建築形式，較不具任何特色，建議天主教會在未來教堂改建時，能採納當地教友的意見，興建具鄒族本地特色的教堂建築。
- (二) 鄒語聖經的翻譯工作之所以遲至今日尚未完成，最主要的原因是人力不足，再加上沒有專職的人員所造成。目前基督教長老教會因當地牧師為鄒族原住民，翻譯鄒語聖經的速度較快，現已完成鄒語新約聖經的翻譯工作，建議天主教會可適當的與當地基督教長老教會及真耶穌教會合作，共同翻譯鄒語聖經，以彌補翻譯人員不足的問題。
- (三) 因為當地年輕人對母語已漸漸不熟悉，建議教會可以利用每週彌撒結束後，於當地教堂道理廳開辦半小時至一小時的母語教學課程，由專精母語的教友協助教學工作，以提升母語能力。
- (四) 本地神職人員的缺乏在台灣是很常見的，至今仍無法解決，在此情況下，建議教會多培養一些本地的福傳師來支援，以協助當地教會的本土化。
- (五) 鄒族目前已完成母語聖歌本的翻譯工作，建議教會協助將聖歌數位化，錄製成 CD，方便族人學習運用。

## 6.2.2 後續研究

針對本研究之不足，筆者提供以下四點作為後續研究方向：

- (一) 原住民各族群教會本土化禮儀、音樂的延伸探討。
- (二) 天主教與基督教在本土化理念差異之比較。
- (三) 原住民各族群在教堂本土化方面之比較。
- (四) 原住民族中巫師與天主教融合之研究。





## 參考文獻

### 一、書籍：

1. 楊國樞、文崇一、吳聰賢、李亦園編(1997)。《社會及行為科學研究法 下冊(十三版 6 刷)》。台北市：東華書局。
2. 葉至誠(2000)。《社會科學概論(初版)》。台北市：揚智文化。
3. 天主教中國主教團(1978)。《天主教的信仰(五版)》。台北市：上智。
4. 漢斯·昆(Hans Kung)(2007)。《世界宗教尋踪(楊煦生、李雪濤譯)(一版 2 刷)》。北京市：生活、讀書、新知三聯書店。
5. 香港思高聖經學會(1986)。《聖經思高本(八版)》。台北市：思高聖經學會。
6. 狄剛等編著(2001)。《天主教英漢袖珍辭典(初版)》。台北市：天主教恒毅月刊。
7. 理查·哈里斯(Richard Harries)、亨利·梅爾-哈亭(Henry Mayr-Harting)(2006)。《基督宗教簡明史(晴天譯)(初版)》。台北市：啟示。
8. 穆啟蒙(Joseph Motte)(1992)。《中國天主教史(*History of the Catholic Church in China*) (侯景文譯)(四版)》。台北市：光啟。
9. 丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著(2004)。《活力教會—天主教在台灣原住民世界的過去現在未來(初版 2 刷)》。台北市：光啟文化。
10. 李汝和主修、張炳楠監修(1971)。《台灣省通志(卷二)》(人民志，宗教篇)。台中市：台灣省文獻委員會。
11. 顧長聲(1981)。《傳教士與近代中國(一版)》。上海市：上海人民。
12. 牟鍾鑒、張踐(2003)。《中國宗教通史(一版)》。北京市：社會科學文獻。
13. 江傳德編纂(1992)。《天主教在台灣(初版)》。高雄市：善導週刊。
14. 黃德寬(2003)。《天主教在台開教記—道明會士的百年耕耘(初版)》。台北市：光啟文化。

15. 呂實強 (1996)。中央研究院近代史研究所存藏有關台灣資料介紹與分析。國學文獻館主編，*台灣地區開闢史料*。台北市：聯經。
16. 簡鴻模(2001)。基督宗教在台傳教史(未出版)。新北市：輔仁大學宗教學系。
17. 劉寧顏主纂(1992)。重修台灣省通志(卷三)，(住民志，宗教篇 2)。台中市：台灣省文獻委員會。
18. 古偉瀛(2004)。近代台灣天主教史的三階段研究：清末、日治及戰後國府統治初期(國科會專題研究計畫成果報告，NSC93-2411-H-002-009)。台北市：台灣大學歷史學系暨研究所。
19. 楊多默(1960)。天主教來台傳教壹百年簡史：1859-1959(陳嘉陸譯)(初版)。高雄市：天主教道明會。
20. Fr. Pablo Fernandez(1992)。天主教在台開教記(黃德寬譯)。台北市：光啟。
21. 鄭志明 (2006)。臺灣全志(卷九)，(社會志，宗教與社會篇)。台中市：台灣省文獻委員會。
22. 姚麗香(1986)。台灣地區宗教變遷之探討。台北市：中央研究院民族學研究所。
23. 鐘鳴旦(Standaert, Nicolas, S.J.)(1993)。本地化：談福音與文化(*Inculturatie Evangelie en Cultuur*)(陳寬薇譯)(初版)。台北市：光啟。
24. 朱維錚主編(2001)。利瑪竇中文著譯集(一版)。上海市：復旦大學。
25. 利瑪竇原著(Matteo Ricci S.J.)(1985)。天主實義(*The true meaning of the lord of heaven*)(馬愛德主編；胡國楨，藍克實譯註)(一版)。台北縣：利氏學社。
26. 劉國鵬(2011)。剛恆毅與中國天主教的本地化(初版)。北京市：社會科學文獻。

27. 曹立珊(1977)。春風十年(初版)。台中市：聖化月刊。
28. 曹立珊、趙雅博主編(1977)。雷鳴遠(初版)。台中市：耀漢小兄弟會。
29. 公教教務聯合會主編(1926)。公教教務公文(初版)。北京市：公教教務聯合會。
30. 中國天主教文協編輯委員會編(1980)，中國天主教文協創立四十年，台北市：中國天主教文化協進會總會。
31. 羅光(2000)。羅光全書第卅二冊(初版)。台北市：台灣學生書局。
32. 羅光(2000)。羅光全書第卅五冊(初版)。台北市：台灣學生書局。
33. 羅光(2000)。羅光全書第卅七冊(初版)。台北市：台灣學生書局。
34. 鹿野忠雄(1955)。台灣考古學原住民族學概觀(宋文薰譯)(初版)。台北市：台灣省文獻會。
35. 陳國強(1999)。百越族與台灣原住民(初版)。台北市：幼獅文化。
36. 潘英(1998)。台灣原住民的源流(初版)。台北市：台原。
37. 王嵩山(2001)。台灣原住民的社會與文化(初版)。台北市：聯經。
38. 鈴木·質(1999)。台灣原住民風俗(王美晶譯)(初版)。台北市：原民文化。
39. 雷家驥主纂(2009)。嘉義縣志(卷十一)，(藝術志，第三篇音樂舞蹈)。嘉義縣：嘉義縣政府。
40. 雷家驥主纂(2009)。嘉義縣志(卷一)，(地理志，第一篇自然地理)。嘉義縣：嘉義縣政府。
41. 王嵩山、汪明輝、浦忠成(2001)。臺灣原住民史—鄒族史篇。南投縣：台灣省文獻委員會。
42. 王嵩山(1995)。阿里山鄒族的社會與宗教生活。台北市：稻鄉。
43. 浦忠成(1993)。台灣鄒族的風土神話(初版)，台北市：台原。
44. 田哲益(2003)。台灣的原住民鄒族(初版)。台北市：台原。

- 45.簡鴻模(2002)。台灣原住民對基督宗教的皈依—以南投縣仁愛鄉眉溪部落為例(未出版)。新北市：輔仁大學宗教學系。
- 46.瞿海源主纂(1992)。重修台灣省通志(卷三)，(住民志，宗教篇 1)。台中市：台灣省文獻委員會。
- 47.台灣省民政廳(1993)。台灣省偏遠地區居民經濟及生活素質調查報告(第一輯山胞、平地、都市山胞)，台中縣：台灣省民政廳。
- 48.鮑乃曼(Fritz Bornemann) (1999)。聖言會在華傳教小史(薛原·潘薇綺譯)(初版)。台北縣：輔仁大學。
- 49.王嵩山主纂(2001)。阿里山鄉志。嘉義縣：阿里山鄉公所。
- 50.財團法人中華民俗藝術基金會編輯(2005)。親近鄒族。嘉義縣：阿里山國家風景區管理處。
- 51.輔仁大學神學院主編(2010)。天主教台灣原住民牧靈問答手冊。新北市：輔仁大學神學院。
- 52.胡國楨、丁立偉、詹嫦慧合編(2008)。原住民巫術與基督宗教。新北市：輔仁大學神學院。
- 53.王維潔(2009)。方舟之石—基督教堂千禧之演(初版 2 刷)。台北市：田園城市文化。
- 54.陳梅卿主編(2000)。西方宗教在台灣大展圖錄。台南市：台南市文化資產保護協會。
- 55.劉其偉(1995)。台灣原住民文化藝術(初版)。台北市：雄獅美術。
- 56.中國主教團秘書處編譯(1996)，梵蒂岡第二屆大公會議，台北市：天主教教務協進會出版社。
- 57.天主教法典編譯小組(1985)。天主教法典—拉丁文中文本，台北市：天主教教務協進會出版社。
- 58.趙恩奎(2007)。舊南市的火炬。天津市：天津教區。

## 二、期刊、雜誌、專刊：

1. 瞿海源(1982)。台灣地區天主教發展趨勢之研究。中央研究院民族學研究所集刊，第 51 卷，129-154。
2. 李毓中(2006.7)。西班牙人在艾爾摩沙。歷史月刊，第 222 期，24-35。
3. 潘貝頌(2009)。台灣教會史與保祿福傳史的對話。神學論集，第 161 期，366-367。
4. 陸鴻基(2001.11)。宗教本土化與香港的公教——一個歷史學的探討。神思，第 51 期，45-70。
5. 張先清(2006)。清中葉天主教在華的本土化問題。廈門大學學報(哲學社會科學版)，第 173 期，33-40。
6. 張西平(2012)。從梵二會議看中國天主教的本地化傳統。世界宗教研究，2012 年(第 6 期)，93-97。
7. 尚海麗(2012.6)。中國天主教本土化進程研究的進路與思考。學術探索，2012 年(6 月號)，65-67。
8. 張振國(2011)。天主教在中國本土化的困境與機遇。雲南社會科學，2011 年(第 1 期)，126-130。
9. 黎建球(2005.1)。導言：輔仁學派的理論與實踐。哲學與文化，第 32 卷第 1 期，5-6。
10. 侯倉龍(1986)。認識與適應台灣民間信仰與禮儀。神學論集，第 69 期，271-297。
11. 潘春旭 (2012.3)。從拿香到信教——臺灣天主教信徒的宗教身分建構。輔仁宗教研究，第 24 期，199-239。

- 12.郭文般(1999)。臺灣天主教的本土化。南華大學社會科學理論與本土化研討會論文集，1999年版，171-220。
- 13.潘貝頌主編(2009)。台灣開教150年(1859-2009)傳道紀念文集。台北市：聖道明傳道中心。
- 14.高雄玫瑰主教座堂主編(1994)。天主教高雄教區玫瑰主教座堂135週年紀念特刊。高雄市：高雄玫瑰主教座堂。
- 15.黃忠偉主編(1999)。天主教在台開教百四十年—高雄教區聖堂開創史特刊。高雄市：天主教高雄教區。
- 16.楊傳亮主編(1973)。嘉義教區成立廿週年紀念專刊1953-1973。嘉義市：天主教嘉義教區。
- 17.韓玲玲主編(2004)。天主教嘉義教區成立五十週年紀念特刊：走過雲嘉50年主曆1952-2002。台北市：天主教嘉義教區。
- 18.高英輝(1985)。台灣曹族山胞特富野社豐年祭簡介。嘉義縣：特富野社豐年祭籌備委員會。
- 19.浦英雄(2001.2)。鄒族傳統信仰的變遷與天主教禮儀本地化：以鄒族亡者殯葬儀式為例。台北利氏學社年刊，第6期，55-70。
- 20.張峻嘉(2003.3)。部落與教堂—以阿里山鄒族部落為例。嘉義大學人文藝術學報，第2期，127-158。
- 21.吳伯姪(2005)。從新出版的清代檔案看天主教傳華史。清史論叢2005年號。
- 22.陳煥美(2014)。淺談梵二會議與教會本地化。中國天主教神學論壇2014年號。
- 23.譚燕全(2014)。關於神學本地化的一點思考與展望。中國天主教神學論壇2014年號。



24.孫民強(2014)。試述剛恆毅樞機的「中國心」。中國天主教神學論壇2014年號。

25.搶救鄒語 德國神父編字典、聖經(2012.11.6)。人間福報，9版。

### 三、學位論文：

1. 陳方中(1991)。民國初年中國天主教的本地化運動。國立政治大學歷史研究所碩士論文，台北市。
2. 韓蕙芳(2002)。台灣天主教教堂禮儀空間形式研究—以台北市天主教教堂為例。國立台灣科技大學建築研究所碩士論文，台北市。
3. 黃照明(2003)。戰後台灣天主教的本土化—以蘭陽舞蹈團為例。國立台灣大學歷史研究所碩士論文，台北市。
4. 劉得興(2004)。基督宗教與原住民文化—天主教在賽德克族眉溪部落的本地化。輔仁大學宗教學系碩士班碩士論文，台北縣。
5. 高慧如(2005)。天主教會梵二後的婚姻聖事禮儀及其本地化的研究—以中文版〈婚姻彌撒〉為例。輔仁大學宗教學系碩士班碩士論文，台北縣。
6. 張巧驊(2008)。阿里山鄒族天主教彌撒音樂之研究。國立台南藝術大學民族音樂研究所碩士論文，台南市。
7. 孫慧敏(2008)。嘉義教區天主教教堂之空間與文化研究。南華大學建築與景觀學系環境藝術碩士班碩士論文，嘉義縣。
8. 張世杰(2009)。台灣天主堂建築與禮儀空間研究—以新竹地區天主堂為例。中華大學建築與都市計劃學系碩士班碩士論文，新竹市。

9. 夏旻暄(2009)。宗教圖像在地化後的社群認同—以中華聖母為例。國立雲林科技大學文化資產維護系碩士班碩士論文，雲林縣。
10. 曾麗娟(2009)。文化融合與接軌—天主教彌撒祭祀語彙與臺灣本地文化之關係研究。國立高雄師範大學台灣文化及語言研究所碩士論文，高雄市。
11. 孟凡勝(2009)。明末清初天主教在中國的傳教史研究。山東大學歷史學系碩士論文，山東省濟南市。
12. 張欣儀(2003)。天主教會與地方社群關係之研究—以桃園地區為例。國立清華大學歷史研究所碩士論文，新竹市。
13. 穆醞煙(2011)。天主教 150 年的傳教文化：以屏東萬金村為例。國立台南大學台灣文化研究所碩士論文，台南市。
14. 許育勝(2004)。天主教台中教區田中堂區之發展。國立台南大學台灣文化研究所碩士論文，台南市。
15. 楊惠娥(2002)。天主教在台灣中部之傳教—以羅厝教會為例。國立成功大學歷史研究所碩士論文，台南市。
16. 謝文琦(1993)。台灣天主教葬禮研究。輔仁大學宗教學研究所碩士論文，台北縣。
17. 羅小婷(2008)。卑南族知本天主堂建築之裝飾圖像詮釋。國立東華大學民族藝術研究所碩士論文，花蓮縣。
18. 李懿宸(2010)。台灣原住民部落教堂視覺呈現之圖像分析。國立台灣師範大學設計研究所碩士論文，台北市。

- 19.張耀仁(2007)。屏東縣原住民地區教堂風格之研究。國立屏東教育大學視覺藝術教育學系碩士班碩士論文，屏東市。

#### 四、網路資料：

1. 天主教會台灣地區主教團網站。  
<http://www.catholic.org.tw/catholic/index.php>
2. 天主教嘉義教區網站。<http://www.chiayicath.org.tw/>
3. 天主教神學論壇專欄。  
<http://www.chinacatholic.cn/html/ccic/folder/14053502-1.htm>
4. 行政院原住民族委員會網站。  
<http://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=F07B48DFDA79CF95>
5. 孫大川、趙綺芳編纂(2007.3)。臺灣原住民族歷史語言文化大辭典(網路版)。台北市：教育部、原民會。<http://210.240.125.35/citing/default.asp>
6. 阿里山國家風景區管理處網站。  
<http://www.ali-nsa.net/user/Article.aspx?Lang=1&SNo=03001989>

#### 五、原文資料：

1. S. J. H. Carrier (1993). *Evangelizing the Culture of Modernity*, Orbis Books, New York.
2. Bays, Daniel (2008). *From Foreign Mission to Chinese Church*. *Christian History & Biography*. (98): 9–10.

## 附錄 訪談紀錄

### 訪談紀錄 1

受訪者：柏克偉神父（Rev. Piotr Budkiewicz, SVD）  
（阿里山法蒂瑪聖母聯合堂區主任司鐸）

性別：男（波蘭）

訪談日期：2015.3.31

地點：特富野天主堂

訪談內容：



1. 阿里山鄒族部落天主堂的歷史、設計者及設計理念（設計風格）、經費來源、落成時間為何？

A：我來這裡服務六年了，阿里山這裡的教堂大多蓋的很簡單，跟一般民房類似，當初蓋的時候只有這棟最特殊（特富野天主堂），其他蓋的都很簡單。有關這些教堂的興建，我有請教我們聖言會的院長，從他口中知道當初在建教堂的時候，傅禮士神父是自己設計樣式，委託中埔的一家建商蓋的，我大概只知道這麼多。

2. 達德安天主堂何時廢堂，原因為何？新美天主堂及來吉天主堂何時重建、重建原因為何、設計者及設計理念、特色為何？

A：這些教堂之中達德安天主堂其實也不能算是正式的天主堂，就是一間簡單的竹屋，高英輝神父在這裡時還會過去舉行彌撒，他離開之後就沒再用了，因為那裏很簡陋，教友好像也不喜歡在那裡。新美天主堂原本也只是用竹子建的一個很簡單的房子，它是在火災之後 1999 年重建的，當時由萬廉神父依據鄒族 kuba 的形式設計，有關細節的部份，是由鄒族本地的傳教員提供意見，委託中埔的建商蓋的。另外，來吉天主堂經過八八風災的侵襲，整個牆面都壞了，教堂重建就委由嘉義的承包商

設計施工，整棟建築是鋼筋水泥做的，牆面的部份用磚塊水泥，整棟建築跟歐洲的教堂很不一樣，因為歐式的教堂不管大小，幾乎都有鐘樓的設計，而它沒有。像特富野天主堂這裡就有鐘樓的設計，只是上面沒掛鐘，屬於一種意象的表達。

3. 天主堂的內外圖騰、編織（如祭台布、祭衣）及雕刻等裝飾由何人設計規劃，有何特色及意義？

A：有關教堂圖騰及編織的布置，都是教友跟我討論後自己去布置的，之前的情形如何我不清楚，至少在我任內是這樣的，幾乎都是教友主動去做。我等會帶你去訪問其他的教友你就會瞭解了。

4. 天主教的信仰與鄒族傳統的信仰有什麼衝突與矛盾的地方，教會以何種方式來融合這種衝突與矛盾？

A：有很多人都認為鄒族是屬於多神信仰的，其實是中文翻譯的問題。其實像天主教裡面，有天使、聖人，你會認為他們是神嗎？瞭解的人都知道這些根本不是神，只是翻譯的問題，像天主教會有人有分辨好神與壞神的能力，比方說什麼是壞神，就是魔鬼嘛！根本不是神，但中文有些寫到關於超自然方面的都把祂翻成為神，所以我說是翻譯的問題。因此我認為鄒族所謂的多神就有點類似天主教的天使、聖人的意思，我覺得應該也是這個意思，是中文翻譯的問題。只是有些研究的人會認為鄒族是一神論，另外有些人會認為是多神論，等一下我們還是問一下我們鄒族的福傳師及教友，他們對自己的文化很有研究，可以跟你很明白的解釋清楚。就我認為鄒族傳統信仰有很多觀念與天主教信仰類似，在融合的部份應該不會有太大的問題。

5. 天主教會禮儀如何融入鄒族傳統祭典（戰祭、小米播種祭、小米豐收祭等）之中？教會如何協助鄒族傳統文化的保存及推展？

A：比方說像鄒族在舉行戰祭前，長老會來邀請我為他們舉行一台戰祭

前的祈福彌撒，在戰祭實施中及實施後，就沒有特別的儀式了。他們現在的拜神儀式已經融入天主教的信仰，所以在傳統儀式中所面對的神就是我們所稱的天主。我常常鼓勵教友，你可以參加戰祭，你在跳舞拜神時，你要記住，你現在所拜的是唯一的神天主，沒有別的神。

6. 天主教禮儀本土化前後的差異？如何與鄒族的婚禮及喪禮融合？在儀式中有無特殊的作法？

A：以我在這裡六年所看到的並沒有什麼較特殊的作法，都是以天主教會的禮儀來做，基本的禮儀是一樣的，但有少部份的差異，以我們波蘭來說喪禮是不用亡者相片的、不用鞠躬、不用獻香、不用擺放食物，這裡完全都是以漢人的習俗來做的，跟鄒族未接受天主教前的傳統喪禮差異很大。婚禮方面幾乎都是以教會的禮儀來做，比較沒有漢族那麼複雜的習俗。

7. 在鄒族的傳統中，巫師的身份與功能是什麼？教會如何看待這種傳統文化？

A：我沒有跟這邊的巫師接觸過，所以也不是很瞭解，但我覺得這是巫師個人態度的問題，如果他是依靠別的神的力量來做，在教會立場一定是不允許的，但是他如果是依靠天主，我們也沒有反對的理由。

8. 鄒族何時開始使用傳統音樂、歌謠編寫屬於自己本土的聖歌，由何人編寫，是否已出版？如何運用在教會的禮儀上，是否廣泛為當地教友所運用？鄒語福音及彌撒經本由何人編譯，何時出版，對當地教友有何助益？

A：幾年前鄭政宗傳教員有著手一些鄒族聖歌的編譯工作，其實鄒語經本只有幾首歌是自己編的，大部份都是從中文翻譯過來的。其實我們現在舉行彌撒時也很少唱這些歌，大多直接用中文的賀三納歌本來唱。鄒語福音及彌撒經本的部份是由溫安東神父主編，一些教友及傳教員



協助翻譯，共同完成的，並無與基督教合作翻譯。鄒語福音已於兩年前出版，彌撒經本及鄒語聖歌的部份目前還是使用試用本，還沒有正式出版。彌撒經本現在也只有常用經文的部份用鄒語，讀經的部份還是用中文。現在乙年彌撒經本讀經的部份已經翻譯完成，大概年底會先以試用本的方式發給各堂區試用。

9. 鄒族的開教先驅傳禮士神父如何培育本地傳教人員（神父、修女、福傳師）？鄒族從開教至今培育出哪些本地傳教人員？能否對傳神父生平及本地主要傳教人員作簡單的介紹。

A：對於傳禮士神父的生平我沒辦法介紹，因為我從來沒見過他，傳神父的介紹待會可以問問一些老教友，他們會比較清楚。在聖召培育的部份，其實聖言會並沒有有一些特殊的作法，一切都是聽教區主教的命令來做，當然主教也常會利用與教友見面的場合，勉勵教友多鼓勵自己的孩子走聖召這條路，當然在少子化的今天這是不容易的，需要多多祈禱。至於高英輝神父及楊典諭神父，其實我也對他們不熟，楊神父對他僅有見過一次面而已。當初傳神父培養出來的本地傳教員至少有十幾位，有些已經過世，有些退休了，目前只剩下一位。對於鄒族天主教本土化較有貢獻我所知道的有武良覺、武山勝、鄭政宗等傳教員，最主要的貢獻在於協助翻譯鄒語福音、彌撒經本及聖歌。我覺得我們目前還需要加強的地方就是編寫屬於鄒語本地的聖歌，另外就我觀察發現，雖然現在已經有鄒語彌撒經本的試用本，但是每次彌撒時會唸的人沒有幾個，很多人現在還是看不懂羅馬拼音，就算看的懂的人也唸的很慢，甚至還唸錯，我想這是需要加強練習的地方。我覺得教友們做得還不錯的地方是鄒族是這麼小的族群，他們居然能完成鄒語福音、彌撒經本及聖歌本的翻譯工作，這是相當不容易的。

## 訪談紀錄 2

受訪者：浦汪寶蘭女士（前鄒族特富野社頭目  
汪光洋長女、鄒族耆老）

性別：女（鄒族）

訪談日期：2015.3.31

地點：浦汪寶蘭女士宅

訪談內容：



1. 阿里山鄒族部落天主堂的歷史、設計者及設計理念（設計風格）、經費來源、落成時間為何？

A：我們以前每年 8 月 15 日一定要做 Mayasvi 祭典，那時候來吉及南投那邊的鄒族族人都會來。那時南投已經有天主教了，可是我們沒有聽過天主教的事情，那時這邊的教會是長老教會及真耶穌教會，老一輩的族人都不想參加。民國 48 年 8 月 15 日南投那邊的族人過來，一直跟我們講天主教有多好，可是我們還沒聽過天主教的事情，他們要回去前跟我們講 12 月 25 日聖誕節，你們一定過去他們那邊看一看。之後我們真的去了，到那邊之後看到他們的禮儀，令我們很感動，我沒有看過那樣的禮儀。在中午吃飯的時候，他們的幹部問我們覺得怎麼樣？我跟他們說很好啊，我們這邊如果想要這樣的教會，你們有辦法幫忙嗎？他們說可能沒辦法，因為有很多的問題，你們如果要建立教會，要到台中找我們的主教，那時台中的主教是蔡文興主教。我們又沒有讀過書，要怎麼去找主教，很不方便啦。我回家後，我先生就問我在那邊看到的情形，他跟浦神父的爸爸想要幫忙，可是他們在學校服務，就利用學校寒假的時候去台中找蔡主教，找到蔡主教後他說：「你們真的很好，但是他沒辦法幫忙，你們要到斗六找牛主教。」我先生他們沒去過教會，不知道台中的主教跟嘉義的主教不一樣，他們回程時就去了斗六，他們不知道怎麼

去，在路上問了五個人，第五個人親自帶他們去，才找到牛主教。他們見到牛主教時，牛主教又驚訝又高興，他說從來沒有人自己來找教會的，真不簡單。牛主教說，你們回去後先找人來這裡聽道理，他們就高興的回家了，後來他們就真的在斗六天主堂待了一個月在那邊聽道理。剛開始神父還沒來山上時，竹崎有一位蔡神父，叫我們要先去民生路天主堂聽道理，剛開始時去聽道理的人都是女生，我們在那邊待了一個月聽道理，後來龐德神父說可以到博愛路天主堂聽道理，後來有來自來吉、達邦、特富野等地約二十多人，一起去博愛路天主堂聽道理。當初阿里山剛開教時沒有聖堂，傅禮士神父就先在我家這邊講道理，大家一起過來聽，剛開始領洗的人也是在這裡領洗的。傅神父他以前在大陸傳過教，來到台灣後因為山上沒神父，他就在好友奮起湖天主堂龐德神父的鼓勵下，自願來到山區傳教。傅神父剛來到山上時有人提供達邦一塊地要蓋聖堂，他與龐神父過來看，發現地太小了不能用，就拒絕了。我們就把自己原本種菜、種果樹的地捐出來蓋教堂，傅神父知道了之後很高興，但那塊地並不平，需要整地，又沒錢請人來整，只好發動族人幫忙，想加入教會的族人都來幫忙做，來的人很多，老人年輕人都有。後來神父請師傅來看蓋教堂地點，並跟師傅討論要如何蓋教堂，討論完後馬上就買材料，以火車運材料到十字路站，教友們一起到十字路搬材料，那時候沒車子，材料全部都是以人工走山路搬運過來，每趟單程女生需要兩個小時，男生要一個半小時，很辛苦啊！本來還擔心沒有人要幫忙，還好天主幫忙我們，有很多人來幫忙，我們負責材料搬運，蓋教堂由中埔請來的師傅負責施工。教堂的樣子應該是神父告訴師傅想法而蓋的，現在想起來真的感到很累，走的很累，沙子也是我們到河裡挖的，所有的教堂都是以這個方式蓋起來的。特富野天主堂建立時，達邦的教友有來幫忙，達邦天主堂要蓋時，我們也會去幫忙。達邦還沒有天主堂的時候，

達邦的教友都會來特富野參加彌撒。但後來因為達邦教友嫌過來特富野不方便，跟神父商量之後，就在達邦也蓋了一間天主堂。其他的地方是神父跟鄉公所申請要蓋教堂，同意之後由各地的教友幫忙完成的。當時大家都沒有錢，除材料及請師傅的錢由教會出，其餘人工都是教友出人出力，土地也是教友捐獻的。關於教堂蓋好的時間我並沒有很清楚去記，所以正確的時間沒辦法跟你講。

2. 達德安天主堂何時廢堂，原因為何？新美天主堂及來吉天主堂何時重建、重建原因為何、設計者及設計理念、特色為何？

A：以前是有一間達德安天主堂，因為它剛好在達邦及特富野之間，離達邦很近，在這裡再成立一間教堂不方便，所以就廢掉了。新美天主堂大約十幾年前發生過一次大火，把房子燒光了，所以過了兩、三年後才重蓋，以 kuba 的樣子來蓋。來吉天主堂是遇到八八風災，房子被土石流破壞了，所以才重建。

3. 天主堂的內外圖騰、編織（如祭台布、祭衣）及雕刻等裝飾由何人設計規劃，有何特色及意義？

A：當初聖堂裡面圖騰的布置，都是經過神父同意教友才會去布置，神父如果不答應，教友也不敢隨便去做，因為聖堂是個很神聖的地方，不可以隨便亂弄。其實布置很單純的就是覺得有代表鄒族的意思就布置，沒有很特別的涵義，純粹只是要表現鄒族的精神而已。

4. 天主教的信仰與鄒族傳統的信仰有什麼衝突與矛盾的地方，教會以何種方式來融合這種衝突與矛盾？

A：以前長老教會及真耶穌教會來了之後，不允許我們舉辦 Mayasvi，因此老一輩的族人都不想加入他們的教會。但自從傅神父來了之後，在這裡講道理，他說每一個民族都有自己的文化，不要一下子把它推翻，要慢慢來融入。天主教來之前，Mayasvi 都沒有做啊，長老教會甚至把神樹

砍掉，並在神樹上撒鹽巴讓它徹底死亡。自從天主教來之後，同意舉辦 Mayasvi 的祭典，長老教會就不敢反對了。天主教會來了之後，因加入了教會，所以剛開始對傳統的鄒族信仰內心充滿了震盪，真正認識教會信仰後，發現其實鄒族的傳統信仰的想法跟天主教信仰是滿接近的，我覺得將這兩種信仰融合在一起其實沒什麼衝突的地方。像現在婚禮及喪禮，全部都是教會的方式來舉行。

5. 天主教會禮儀如何融入鄒族傳統祭典（戰祭、小米播種祭、小米豐收祭等）之中？教會如何協助鄒族傳統文化的保存及推展？

A：我們現在在舉行 Mayasvi（戰祭）前，都會請神父來做彌撒，求主幫助這個祭典能順利舉行，但是舉行 Miyapo（小米播種祭）及 Homeyaya（小米豐收祭）前就沒有做彌撒了，大家會先到教會一起祈禱，求主保佑這個祭典能順利，只有 Mayasvi 才有做彌撒，因為 Mayasvi 是比較重要的祭典。以前都是 8 月舉行，今年改到 3 月舉行，我們與達邦的時間不同，達邦比較先做，大概 2 月多的時候。我們舉行 Mayasvi 的時候他們要來參加，他們舉行的時候我們也要去參加。

6. 天主教禮儀本土化前後的差異？如何與鄒族的婚禮及喪禮融合？在儀式中有無特殊的作法？

A：從傳神父來了之後，婚禮及喪禮我們就一直用教會的儀式來做，傳統的儀式就不做了，因為我們覺得教會的儀式比較好，我們比較喜歡，所以現在都是以教會的方式來做。

7. 在鄒族的傳統中，巫師的身份與功能是什麼？教會如何看待這種傳統文化？

A：巫師我們這邊很少，其他部落比較多，我們這邊的巫師本身也是教友，因為他覺得教會很好所以加入了，他每次要舉行儀式之前一定要向天主祈禱，但是這個巫師現在已經不在了過世了，我們特富野現在已經沒有

巫師了。因為以前沒有教會也沒有醫師，什麼都沒有，我們鄒族只有靠巫師，巫師主要的工作是跟我們的傳統宗教有關。當我們如果家裡發生什麼問題或是有什麼病一直治不好，就會請巫師來幫忙，但是比較嚴重的病他也不會看，他大多是比較偏向宗教信仰方面的。在我們這邊有教會之後，教會並沒有阻止巫師舉行儀式，只是希望他能依靠主的力量來做。

8. 鄒族何時開始使用傳統音樂、歌謠編寫屬於自己本土的聖歌，由何人編寫，是否已出版？如何運用在教會的禮儀上，是否廣泛為當地教友所運用？鄒語福音及彌撒經本由何人編譯，何時出版，對當地教友有何助益？

A：我們這裡鄒語聖歌以前比較多，現在少了一點，傳神父在的時候都是自己編的歌，歌曲都是我們教友大家一起編的，歌本也是傳教先生統一印的。以前傳神父在的時候，如果有什麼禮節，我們都會一個月前就開始集合練歌，以前傳教的鄭先生（鄭政宗）他編的鄒語聖歌不錯啦，都是用鄒族傳統的曲調，祭典的曲調配上教會內容的歌詞，在彌撒的時候來唱，像彌撒常用的天主經、光榮頌這些歌都有編，但是現在會唱的人不多了，尤其是年輕人。

9. 鄒族的開教先驅傳禮士神父如何培育本地傳教人員（神父、修女、福傳師）？鄒族從開教至今培育出哪些本地傳教人員？能否對傳神父生平及本地主要傳教人員作簡單的介紹。

A：我們鄒族培養的第一位神父就是高英輝神父，那個高一生你知道嗎？我們以前的鄉長，高神父是高一生的孩子。他讀初中的時候在吳鳳中學讀書，後來他直接跟傳神父講，我可不可以住在聖言會，晚上的時候住在那邊，神父同意他說可以可以，他住進聖言會一段時間後傳神父問他：「你願不願意當神父？」那時候高神父還是小孩子他回答說：「可以啦我



願意。」傅神父在他高中畢業後，有一年的時間在聖言會學習神父的工作，後來送他去讀大學，大學畢業以後他回來服務。以前我們這邊生活都很困難啊，他為了幫助我們族人就做「共同運銷」，把族人的作物一起運到市區，就是運一些蔬菜啦、水果啦、愛玉啦這些東西一起運送，對我們幫助很大，可惜他很早就走啦。他那個時候很年輕，才剛剛畢業回來工作沒有很久，其實鄒語聖歌有一部份也是他編的，他很會編歌。還有一位是楊典諭神父，他也是特富野這邊的人，他為了幫忙族人的生活，去當縣議員，所以他神父做了一半就沒有繼續做下去了，不過他現在也沒有住在這裡。另外還有汪寶瑞修女和浦英雄神父，他們兩個在這裡的時候都很好啊，他們跟老人家講話都很能溝通，我們很多老人家聽不懂國語，他們講道理的時候都會用鄒語來講。另外，來這裡開教的傅神父其實對我們很照顧，他有一次看到一個媽媽，肩上背一個嬰兒，一手牽一個小孩，另一手還要拿工具去作農，傅神父覺得很辛苦，想辦法要幫助她們，就找了三位平地的修女來山上幫忙照顧小孩，又跟我們借舊家那裡蓋了一間修女院給修女住，後來那些媽媽就不用再帶小孩子到山上去了。修女上山之前都是我幫神父煮東西，那時我不會煮菜，就馬馬虎虎的照顧他。以前我還沒幫神父煮飯之前，他都會自己從嘉義帶麵包或是饅頭到這裡，有時候會在這裡住三天，夏天的時候饅頭放在這裡都會發霉，他都剝皮沾罐頭吃，我看到他覺得很可憐啊，雖然我不會煮飯還是給他煮飯。他剛來的時候不太習慣吃飯，比較喜歡吃用麵做的東西。傅神父看到這裡的小孩子衣服穿的很不好，不合身，就請我幫忙找會做衣服的人幫忙做衣服給他們穿。傅神父剛來的時候就問我們這邊最不方便的事是什麼？我們跟他說是水的問題。我們以前要用水都要走很遠去提水，傅神父來了之後幫我們接水管引山泉水過來用，使我們很方便。他對我們的幫助還有很多，像幫助我們的年輕人到平地讀書，那時輔仁

中學還沒成立，他為了幫我們年輕人到市區讀書，到嘉義市的初中到處問，看看有沒有還沒額滿有缺學生的學校，就幫忙辦入學手續，真想不到傅神父會這樣照顧我們。後來他知道我們的程度跟平地差很多，他就說小孩子給他們讀書，老人家每年安排一次旅遊出去走走看看，慢慢的我們原住民開始改變生活了。他為了讓我們原住民養成存錢的習慣，在山上引進「儲蓄互助社」，並找兩個人到新竹參加互助社的講習。我們剛開始存錢的時候都是存零錢啊，傅神父都幫我們帶那一包很重的零錢去存款。互助社成立對我們幫助很大，我們這邊結婚啦、蓋房子都要靠互助社的幫忙。我們剛開始在教堂舉行婚禮時，因為女孩子沒有衣服，傅神父還會幫忙到平地的教堂去借來穿，我們第一次看到都覺得很好看耶，現在經濟比較好轉後都是自己去買衣服。傅神父對我們的幫助真的很多，一時之間也講不完。

### 訪談紀錄 3

受訪者：汪念星福傳師（阿里山法蒂瑪聖母  
聯合堂區福傳師）

性別：男（鄒族）

訪談日期：2015.3.31

地點：汪念星福傳師宅

訪談內容：



1. 阿里山鄒族部落天主堂的歷史、設計者及設計理念（設計風格）、經費來源、落成時間為何？

A：天主教在原住民地區最晚開教的地區，是嘉義縣阿里山鄉的鄒族部落。1958年12月，特富野社頭目汪光洋的長女浦汪寶蘭、次女浦汪寶秀，隨同父、母到南投信義鄉久美部落探訪親人，有機會參與羅娜天主堂隆重的聖誕節禮儀。兩位女士非常欣賞禮儀的莊嚴氣氛，並被神父的道理感動，回到特富野後，她們決意要求自己的丈夫浦照好、浦一世表兄弟（兩位當時都是國小老師），到平地邀請天主教傳教士來上山開教，經過兩位表兄弟的奔波請求，於1959年初負責在嘉義縣東部地區傳教的聖言會，就派遣曾在大陸傳教的傅禮士神父到阿里山開教。天主教會在很短的時間內吸引許多居民歸依，包括特富野社、達邦社兩社頭目。之後教友浦家、鄭家、安家、石家、洋家等為建堂捐獻土地。10月建堂材料運送至十字路，傅神父動員當地教友翻山越嶺以人工的方式將建材運送至特富野。1961年5月傅神父再度前往鄉公所申請各部落的建堂事宜，終於獲得同意，所以立刻著手籌劃各部落的建堂事宜。1961年至1963年間先後完成特富野、來吉、樂野、達德安、山美、里佳、新美、達邦等8間天主堂，當初除了特富野天主堂是傅神父設計，比較有教堂的樣子，其他大部份都跟民宅類似。因為當時是開教初期，教會本身財力不

足，教堂的規模和建材，全都是以最經濟、最快速、最容易興建的工法來處理，甚至大多都是以教友捐贈的民宅整修而成，因此這些教堂大多屬於比較臨時性的，將來等一切情況穩定，經濟較為充裕時，再重新設計興建較具規模的教堂。

2. 達德安天主堂何時廢堂，原因為何？新美天主堂及來吉天主堂何時重建、重建原因為何、設計者及設計理念、特色為何？

A：達德安天主堂是因為距離達邦天主堂不遠，再加上現在交通方便了，所以就沒必要設堂了，所以目前是跟達邦天主堂合併。新美天主堂是因為十幾年前遇到大火，教堂燒毀了，所以當時的萬廉神父以 kuba 的形式來設計天主堂，這是一個較具有鄒族本土化的教堂。來吉天主堂是因為遭八八風災毀損而重建，這間天主堂的設計建造完全委外處理。

3. 天主堂的內外圖騰、編織（如祭台布、祭衣）及雕刻等裝飾由何人設計規劃，有何特色及意義？

A：其實我們鄒族的圖騰我自己也不太會解讀，我想應該只是從圖騰中來表現我們鄒族的意象吧，將它裝飾在教堂內或神父的祭衣上，最主要應該只是為表達本土化的一個記號吧。

4. 天主教的信仰與鄒族傳統的信仰有什麼衝突與矛盾的地方，教會以何種方式來融合這種衝突與矛盾？

A：我們鄒族的傳統信仰中有許多擬人化的神，因為我們把祂當成是自己阿公、祖先，比方說 Ba'eton'u 中文譯為小米神，其實我們是把祂當成祖母，就是一個婦女帶著種子教我們種植，那不是一個單獨的神而是一個尊稱，我們把她當成是我們的長輩，這些就是類似我們祖先、祖靈的意思。我到神學院以後經過我自己去分析發現的，我們所有的祭典只有針對一個神 Hamo，就像是天主的意思。我們了解以後就不會有衝突了，只是我們有很多年輕人都還不知道。一般媒體的報導及專家學者的論文都

是說多神論，那是他們把我們的祖靈跟神全部都當成是神，中文也譯成神。我們所信的其實就是帶領族人開創新天地的神，也就是天主，基本上跟天主教的信仰是吻合的，沒有什麼衝突的地方，其他的神就當成像天使一般的感覺。

5. 天主教會禮儀如何融入鄒族傳統祭典（戰祭、小米播種祭、小米豐收祭等）之中？教會如何協助鄒族傳統文化的保存及推展？

A：傳神父不斷鼓勵族人一定要保留傳統文化中美好的部分，包含對祖先的敬拜、Mayasvi、Homeyaya、Miyapo 等祭儀。他的解釋是，基督宗教宣揚天父創造一切，也包含鄒族的祖先的傳統生活文化方式，鄒族的信仰事實上是以非常美的歌聲、祭儀來讚頌天主父。鄒族傳統祭儀具備完整的宗教信仰內涵，而傳統信仰中許多美麗的因素就是福音的種子，因此天主教與傳統文化信仰的融合是必然的趨勢，天主教的信仰提昇了鄒族傳統信仰的氛圍，而鄒族多彩多姿的文化因素也豐富了基督教的內涵，由於天主教對鄒族傳統文化的尊重與開放，是鄒族傳統文化得以保留與恢復重要因素。溫神父認為在台灣歷史的變遷與漢族文化的衝擊中，基督福音是唯一能使族人文化保存不致消失的力量，所以仍然需加強族人對聖經的認識、信仰教育要能本地化、生活化。鄒族原始文化的核心就是神與人的交流；因此，鄒族傳統文化不能離開宗教，因為這是族人生命與活力的來源，而這些原始信仰的核心都還能鉅細靡遺的呈現在 Mayasvi 祭典與教會的感恩聖事（彌撒）之中，以庇蔭鄒族後代子孫。

6. 天主教禮儀本土化前後的差異？如何與鄒族的婚禮及喪禮融合？在儀式中有無特殊的作法？

A：我們要有堅強的基督信仰和教會意識，才能幫助族人尋回傳統的鄒族精神，並讓傳統鄒族精神成為基督奧體的一部分，並進而建立健全的基督化部落。因為我們既然承認教會的信仰生活形態與訊息，並非就讓我

們與過去一刀兩斷，而是因此得到新的救恩經驗，同時仍要保持原有的傳統文化，以新的信仰生活精神，真實的面對自己的傳統文化，珍惜它並結合基督的愛使其更完美、更豐盛，得以代代傳承。希望能使原住民在聖事禮儀中更容易地與天主接近，也更能促進和團結基督化的部落生活。另外，據我觀察以目前在鄒族的喪禮和婚禮來說，其實幾乎都是以教會的儀式來做，傳統的做法已沒在做，只是希望這些傳統習俗能有機會融入教會的彌撒中。

7. 在鄒族的傳統中，巫師的身份與功能是什麼？教會如何看待這種傳統文化？

A：以前我們沒有教會的時候，有些人生病了或是作了不好的夢，就會找巫師，他們最主要是負責以前傳統宗教方面的事情。教會的看法是天主給他們的一種恩寵，要知道一般人不知道的事情，這種能力是從哪裡來的，這絕對不是他個人的能力，這是神給他一個特別的恩寵，所以你只能做好事而不能做壞事，你不可以用你的能力去害人。巫師在部落是一個令人尊敬的人，所有疑難雜症都找他，以前也有聽過害人的事情，所以要鼓勵他們珍惜神所賜予的恩寵，要多去幫助人不要害人，用教會這種愛去執行這個工作。這裡的巫師已經過世了，別的部落還有而且還有人自己本身還是傳教員哩，這是傳神父培養過的人，後來變成巫師，你看天主的恩寵有多大。巫師一直到現在都還有在執行他的工作，教會並沒有很嚴格的管制這種作法，現在大部分的巫師也都是天主教徒，他們都是依靠天主去執行這個工作的，這也算是一種神恩。

8. 鄒族何時開始使用傳統音樂、歌謠編寫屬於自己本土的聖歌，由何人編寫，是否已出版？如何運用在教會的禮儀上，是否廣泛為當地教友所運用？鄒語福音及彌撒經本由何人編譯，何時出版，對當地教友有何助益？



A：1989 年在鄒族傳教員鄭政宗及族人長老的協助下，開始試用了鄒族彌撒經本「Bua Cou Ci Misa」，用鄒族傳統 mayasvi 的祭歌編寫了聖歌本「Bua Cou Ho Pohmoengu」，從此開啟了鄒族彌撒禮儀的本土化，傳統美麗的歌曲也用在敬拜之中。1988 年溫安東神父領導熱心教友推動幾項具體工作，為了讓教友能體會福音的真諦與奧妙，先成立讀經小組，協助族人用羅馬拼音將聖經翻譯成鄒族母語。1996 年在鄒族汪寶瑞修女、浦英雄神父、傳教員鄭政宗、溫貞祥、武山勝等人的協助下，開始翻譯四部福音及甲、乙、丙年彌撒經本，並與語言博士蔡格恕神父編寫出版鄒語字典，這對於鄒族母語的推廣發揚及教會本土化有很大的助益。

9. 鄒族的開教先驅傅禮士神父如何培育本地傳教人員（神父、修女、福傳師）？鄒族從開教至今培育出哪些本地傳教人員？能否對傅神父生平及本地主要傳教人員作簡單的介紹。

A：1960 年聖言會正式接收台灣嘉義教區為傳教區，傅禮士神父自願到最偏遠的阿里山鄒族部落傳教，並陸續吸收了有意協助他傳教的鄒族年輕人加以培育。先後有莊發慶、安東隆、杜襄生、汪力助、汪念日、武山勝、武良覺、鄭政宗、楊正明、高英輝、楊典諭、浦英雄、汪寶瑞、汪美英、安美洋等人，使得傅神父的傳教工作堪稱順利。之後，他便發表了一篇文章敘述在山上傳教的情況，希望修會能派年輕神父到山上幫忙。聖言會的衛伯安神父先到台灣協助傅神父，衛神父又寫信給故鄉的同學溫安東神父，告訴溫神父山區風景很美，居民友善熱心，教會很有希望，並邀請他要來台灣參加山區的福傳工作，於是溫神父於 1965 年搭船到台灣，在新竹華語學院讀了兩年國語後，就被派到阿里山部落擔任副本堂神父。他的主要工作是到部落做彌撒及其他聖事服務，跋山涉水走訪偏遠部落非常辛苦，有時還會遇到土石流、山崩落石及溪流暴漲，雖然非常驚險但是在天主的助佑下平安度過。傅神父很了解族人的需

求，積極協助青少年讀書求學，以培養有信仰、有知識的領導者，也希望從優秀的青年之中找到神父和修女的聖召，而他所推動的社會發展計畫及慈善、教育服務，真的給族人很大的希望和依賴。隨著社會的發展，過去天主教在醫療、教育、社區發展方面所提供的服務，逐漸由政府或民間團體所取代，教會團體面臨很大的挑戰，因此溫安東神父認為牧靈和福傳工作更顯得同為重要，可以讓信仰成為當下社會的酵母使它能發光發熱，成為走入社會的動力。



## 訪談紀錄 4

受訪者：湯嫦娥女士（樂野天主堂傳協會主席）

性別：女（鄒族）

訪談日期：2015.3.31

地點：樂野天主堂

訪談內容：



1. 阿里山鄒族部落天主堂的歷史、設計者及設計理念（設計風格）、經費來源、落成時間為何？

A：特富野這個總堂的建立，就是真的傳神父跟教友合力完成的。那時候對外的交通只有阿里山的火車，所以那時候的建築材料就是利用火車運到十字路，由教友扛回特富野，而沙子是到部落的河底背上來的。那時真是不分男女老幼，全部總動員下去搬，搬了很久才搬完。我說的是這間特富野的總堂，其他的像來吉天主堂也是完全重新蓋的，來吉的狀況跟特富野差不多，完全是教友幫忙出力建成的。像我們樂野原本是老百姓的房子，捐作集會場所，慢慢的才改建成今天這個樣子。原本這個房子不大，但經過整修之後就變成今天這種規模了，這棟教堂有一部份是原來的部份擴建的。另外，達德安跟達邦，原本只要建立達邦天主堂，但後來達德安的教友也不少，也是利用民間的房子慢慢建立起來的。所有的教堂，只有特富野跟來吉天主堂是新建的，其他都是老百姓的房子整修而成的，所以部落這邊的教堂看起來會跟民宅很像。新美天主堂是因為遭到火災，所以再重新以 kuba 的意象來設計建造。對了，還有里佳天主堂也是重新蓋的，所以比較有型，它的特色就是彩色玻璃，後來因為遭人為破壞，整修時就將彩色玻璃包覆住。所以在當時建立的教堂中，只有特富野、來吉、里佳是新建的，其他的天主堂都是由民房整修而成的。特富野總堂是設計過的，所以外形比較好看，我滿喜歡這種感覺的。

2. 達德安天主堂何時廢堂，原因為何？新美天主堂及來吉天主堂何時重建、重建原因為何、設計者及設計理念、特色為何？

A：新美天主堂及來吉天主堂是重建的，因為新美天主堂好像是 1997 年的時候發生火災，整棟教堂燒毀了，所以重建時萬廉神父以 kuba 為藍本來設計建造。來吉天主堂是因為 2009 年八八風災時，遭到土石流破壞而重建。達德安天主堂是因為與達邦距離過近，而且現在交通方便了，所以就與達邦天主堂合併了。其實早期的時候，達邦、達德安的教友都是到特富野總堂，那個時候都是走路，沒有像現在這麼方便，方便了之後反而分開了。建築經費的部份都是傳神父去想辦法，他寫信到德國找人捐獻，可能聖言會有部份支助，但最主要的經費來源是神父去募款來的，我所知道的大概就是這樣子。

3. 天主堂的內外圖騰、編織（如祭台布、祭衣）及雕刻等裝飾由何人設計規劃，有何特色及意義？

A：在這裡你可以看到像神父的祭衣、祭台布有一些圖騰裝飾，這都是一些教友媽媽，自發性主動幫忙縫製的，是為了表現出本土化的風貌。像我們鄒族的圖騰最常見的就是紅、藍、黑三色，這最初是取自於台灣藍鵲的意象。我們鄒族婦女的傳統頭巾色彩豔麗，我有特別問我的長輩，他們是說這是取自於彩虹的意象，仿造彩虹的色彩。我們在教堂所布置的圖騰裝飾每種都不一樣，其實我們鄒族是有很多不同類型的圖騰。大部份都是從長輩一直傳下來的。像鄒族男士的傳統服裝，算是貼身衣物，好像類似現在的內衣，上面的圖騰也是很特別的。像鄒族婦女的傳統服飾所搭配的色彩是非常鮮豔的，我有問我的前輩，他們告訴我說，其實服飾上的色彩其實我們要表達的是豐富艷麗的意思，但早期技術沒那麼好，只有這幾種顏色而已，所以只有用這幾種顏色了。以前我們都是自己織布來用，但是我們鄒族是比較早與漢人接觸的一族，我們早期都是

以物易物，常能跟漢人換到布料，由於布料取得容易，漸漸的族人就不再織布了，導致現在族人中會編織的人已經不多了，不像有些族到現在還是很厲害。我以前年輕的時候還有學過織布，傳統的織布機及機械式的織布機我都有，可惜都在八八風災中被毀了，八八風災之後，真的什麼都沒有了。你現在看到教堂內部的編織裝飾，幾乎都是跟人家買現成的，自己編織的幾乎已經沒有了。其實我們早期也有織布啦，就是因為跟外界接觸頻繁導致族人不再織布了。我們鄒族的雕刻及壁畫其實不多，像永久屋那邊的壁畫還是請花東那邊的人來幫我們畫的，畫的很不錯。像達邦天主堂的壁畫是我們自己教友畫的，就是莊暉明畫的，他也不是學這個的，是自己有這方面的天分。像新美天主堂有一些雕刻，那是達邦的溫明雄先生雕的。其實我們這邊的人畫壁畫、雕刻都是自己的興趣自己練的，沒有去學過。新美天主堂祭台後面開了一扇大窗，那是當初萬廉神父設計的，大概是想利用這個方式讓參加彌撒的人都能感受到天主所造的大自然，感受天主的偉大。

4. 天主教的信仰與鄒族傳統的信仰有什麼衝突與矛盾的地方，教會以何種方式來融合這種衝突與矛盾？

A：我的感覺是像我們天主教在鄒族算是最後進來的，長老教會及真耶穌教會來一段時間以後天主教才進來，因為他們兩個教派比較不能接受我們的傳統文化，他們認為不可以，他們的意思是要完全放棄我們的東西（文化），真耶穌教會不喜歡我們的傳統就算了，長老教會進來後我們有很多傳統的東西都被他們破壞掉了，把神樹砍掉，把祭屋通通給它毀掉，用火把它燒毀。那時候我們特富野社除了汪家、杜家、石家、陳家祭屋有保留，其餘的全被燒毀了，我們長輩就很不能認同這樣，所以當時我們的頭目、長老都不願進入他們教會，可是天主教來以後他們剛開始是觀望，後來慢慢地聽了我們的教理，他們就發現跟天主教敬神的感覺可

完全契合，好像很相輔相成，那些長老、長輩就紛紛進入我們天主教。本來剛開始已經有很多人加入長老教會及真耶穌教會，所以說雖然天主教是在基督教之後進來的，而且差很多年，但進來後很多人就開始加入天主教。我家其實是個很傳統的家庭，家族有很多人都去加入真耶穌教會了，我媽媽就是不接受不加入，很奇怪在天主教來了之後，就馬上加入天主教。我媽信天主教信的很認真，她枕頭旁會放聖經，每天早上起床會唸玫瑰經，樂野天主堂這塊地和房子就是我媽娘家的，她娘家把它捐給教會的。我不是說基督教這兩個教派很排斥我們的傳統，像 Mayasvi 也因為他們而停辦十幾年了，神樹也被弄死，祭屋也被燒毀。我們 Homeyaya 是有繼續做，這也算是我們的豐年祭，就是一年的感恩祭啦，那個儀式我真的非常喜歡，後來我就接受天主教的禮儀。因為我們鄒族本來就是有神論嘛，我記得我小時候長輩就會跟我說妳以後要好好做人啊，不要做壞事啊，否則你會到那黑暗的地方，你做好人妳會到很快樂的地方，後來加入天主教之後，我發現教會的觀念跟我們傳統信仰的觀念幾乎是一樣的。

5. 天主教會禮儀如何融入鄒族傳統祭典（戰祭、小米播種祭、小米豐收祭等）之中？教會如何協助鄒族傳統文化的保存及推展？

A：我們小米豐收祭 Homeyaya 的祭典儀式有所有人要一起做的部份，也有各家族自己做的部份。有些需要各家族自己的祭祀，有一個過程會先聚集到頭目家裡，決定鄒族未來要執行的工作，這就是長老會議。我們的戰祭 Mayasvi 曾經因為長老教會的關係，導致十幾年沒有舉辦過，因為被長老教會破壞的沒有辦法進行，一直到傳神父來了之後才恢復舉行。記得那時候好像是聖母升天節，他們允許天主教會在 kuba 前面做彌撒，後來就恢復 Mayasvi 的儀式。現在長老教會已經慢慢地參與了這個祭典，可是真耶穌教會還是不參與。以前我有擔任過 Mayasvi 的委員，

幫他們做會計，平常我們女生是沒有參加 Mayasvi 的重要會議的，我是因為當幹部，所以他們會破例讓我參與。有一次 kuba 大整修，屬於特富野的小社的樂野和來吉都會去，他們來吉有一個很年長的牧師，那一次他也參與了。本來長老教會是完全不參與的，雖然後來 Mayasvi 恢復了，他們還是不參與，那一年那個老牧師突然就來參與了，他還在重要的會議上告白，他說之前放棄我們這個傳統文化的時候，就發現說他碰到很多不好的事情，他那天真的哭內，我們也有很多人跟著哭，他說以後只要是 Mayasvi 及 Homeyaya 他一定會全力參與。真的內，他從此以後都全力參與，可是過了兩年後他就走了，現在他們的家屬現在真的都很認真的參與我們的傳統文化。我剛剛有說過，我生長在一個傳統的家庭，娘家也是，像我們屬於特富野社的來吉跟樂野，是屬於搬到外地的族人，只要 Mayasvi 及 Homeyaya 這兩個大節日就要回去參與這個祭典，像是回娘家，可能就是從小開始耳濡目染，就非常瞭解這兩個大禮儀的內容、順序及動作，後來我領洗進入天主教會，我發現天主教有很多東西跟我們的傳統文化相輔相成，我覺得就是因為這樣，所以有很多長輩都進入到這個教會。有時候在生活當中聊天，就自然而然地講說，這跟我們對神的觀念是相輔相成的。可能就是這樣子，雖然我們天主教是後來才來的，他們長老教會還是有很多人都改信天主教。

6. 天主教禮儀本土化前後的差異？如何與鄒族的婚禮及喪禮融合？在儀式中有無特殊的作法？

A：因為我發現我們鄒族婚禮及喪禮，並沒有很特殊的儀式，可是我們傳統的一個傳說，族人過世出殯，以前不會供吃的東西，後來在部落發生過一件事，就是一個族人走了，喪家剩餘的食物會不見，後來他們就悄悄注意到底是怎麼一回事，因為在那個年代生活困難，常常留下來要當早餐的東西為什麼都消失了，他們後來發現那個亡者會回來找東西吃，



所以從此以後，只要是有人過世到出殯前，他們會在亡者供桌前擺放一些食物，擺放的肉類都會切一小塊包含內臟，好像是要 5 種，用竹籤穿成一串，在出殯之後送到墓園，這是最後一次，像忌日就不會再擺東西。以前只有出殯時才會擺吃的，但現在守靈期間都要擺鮮花、素果，這應該是跟漢人學的，因為以前我們沒有這樣做。我們天主教的殯葬禮儀我們家老人很喜歡，像我公公先走，他是用教會的禮儀來做，我婆婆看了之後很喜歡，就跟我們說我以後死也要這樣子，在周圍擺一些花，看起來很溫馨。然後婚禮方面，我覺得沒有什麼很特別的，就是一般天主教會的儀式。以前傳統的鄒族婚禮，男生要到女方的家工作一段時間，有些都在女方家生了兩、三個小孩，才讓他們獨立。我記得我剛結婚時剛到夫家，第二天婆婆就把我帶到山上去工作，帶那個傳統的小鋤頭去，我覺得很奇怪，我就跟著婆婆去，到他們的地，還蠻遠的，大約要走二十幾分鐘，到了之後拿小鋤頭婆婆還抓我的手叫我要小心，挖了幾下她說好了要回去了，我覺得很奇怪，以前從來沒有碰過這樣的事情。因為我夫家是屬於一個很傳統的家庭，那時候我的公婆都已經很老了，但身體都很好。事後我才知道我們鄒族有一個想法，為什麼他們不會叫你做那麼久的的工作，只是意思意思，他們很怕那個工具出狀況，因為我們那個鋤頭是用藤綁的，怕用久會出意外，鋤頭如果損壞是一種禁忌，這最主要是要看你這個婚姻是不是好兆頭的一種儀式。

7. 在鄒族的傳統中，巫師的身份與功能是什麼？教會如何看待這種傳統文化？

A：我們從小真的是靠巫師，以前族人在精神上或身體上的疾病都是找他們，有點類似像現在的醫師，以前曾經部落裡有人中邪，找巫師來看真的馬上就好了，好奇怪噢。巫師以前在我們部落是一個很重要的職位，他這個好像要有天賦，好像是與生俱來的。至於要不要當巫師可以自己

成年後決定，如果決定要當巫師，還要找資深的巫師幫忙加持，這是一個很慎重的儀式，還要殺牲準備祭品。巫師在我們鄒族地位滿崇高的，像 Mayasvi、Homeyaya 他們也要請巫師列席，那個角色是非常重要的。後來不是教會來了嘛，因為長老教會及真耶穌教會非常反對巫師，所以有的人信奉天主教以後，就會問說還可以再找巫師嗎？巫師還可以繼續做他的儀式嗎？就找當時的神父問，神父告訴我們巫師也算是天主給予他們的異能，可以幫助人的，所以也沒有規定不可以。因為在我們的傳統，巫師算是非常重要的，不管是你身體上或精神上的問題，我們以前都是靠那個。

8. 鄒族何時開始使用傳統音樂、歌謠編寫屬於自己本土的聖歌，由何人編寫，是否已出版？如何運用在教會的禮儀上，是否廣泛為當地教友所運用？鄒語福音及彌撒經本由何人編譯，何時出版，對當地教友有何助益？

A：我是滿喜歡幾個在彌撒用的聖歌，像「聖聖聖」曲調就是拿我們戰祭裡的呼求天神這首的曲調來編的，聽起來有神聖的感覺。我覺得我們早期編的都有一點我們鄒族的調，現在翻的聖歌大多是從國語直接翻成鄒語的。我記得我們曾經在梵諦岡對教宗若望保祿二世獻唱一首「迎神曲」及一些比較正式禮儀的歌，在旁聽歌的人每個都很感動。現在有部份的歌還有錄成 CD 來保存，可惜我手邊的這些都在八八風災中損壞了。

9. 鄒族的開教先驅傳禮士神父如何培育本地傳教人員（神父、修女、福傳師）？鄒族從開教至今培育出哪些本地傳教人員？能否對傳神父生平及本地主要傳教人員作簡單的介紹。

A：傳神父來山上的時候我在唸初中，那個年代很少人可以讀書，現在比較有能力比較有成就的人，像在鄉公所這些公務員啦，有一大半都是他培育的。在教育方面傳神父的成就是我們阿里山鄉公認的，如果不是有

那段時間的貢獻，阿里山鄉有讀書的人絕對沒有那麼多。在那個年代我們真的很窮，我還記得天主教上來山上的時候都會發一些麵粉、衣服，常常發衣服，大家都很高興。後來神父看到我們的生活狀況很辛苦，他還引進「互助社」，那時候山上還沒有公路，只有火車，火車是兩天一次（今天上來明天下去），那時大家都很窮，存錢都是存幾塊幾塊，能夠一次存 10 塊就不錯啦，所以互助社裡面都是銅板，傅神父他每次要把錢帶下去存，就要帶著一袋笨重的硬幣，從特富野這邊走山路到十字路，搭火車到嘉義市區去存款，當時山上還沒有農會跟郵局，互助社在當時對我們的幫助很大，互助社可以說是窮人的銀行。傅神父幫助我們改善生活，他在教育方面貢獻也很大，其實現在很多族人對他都很感恩。我在想如果不是神父當初的協助，我們幾個傳統文化恐怕也會失傳。現在只要大家一提到他，都會對他非常感恩，所以在我們這邊的人對他有個尊稱叫做「鄒族恩父」。以前每個人家裡都很窮誰會有錢去讀書，但他認為讀書才能改善家裡的環境，所以他協助鄒族子弟到嘉義市去讀書，不管是不是教友都一樣，錢也是他付的。以前阿里山鐵路夏天常常中斷，而且一中斷就好幾個月，遇到學生暑假放完要開學時，傅神父就會親自帶著他們走山路經過觸口到市區，回到學校上課，每次走一趟都要花上大半天。傅神父對我們的幫助不論是改善生活方面、教育方面、宗教方面都有很大的貢獻。我們鄒族的聖召有高神父、楊神父、浦神父三位及汪修女、方修女兩位。我想到高神父就覺得很惋惜，年紀輕輕就過世了，我記得他才從菲律賓留學回來，剛開始要傳教，不幸在颱風天被吹落的招牌砸到不幸去世。那個楊神父，現在已經離開聖言會，目前在台東開民宿，目前只剩浦神父一位。汪修女在山上服務時我不在山上，後來調去輔仁中學旁邊的禮士學生中心好幾年去照顧學生，目前她調到斗南道明會院當院長。方修女目前在屏東的隱修院，很少跟外界接觸。

## 訪談紀錄 5

受訪者：浦英雄神父（嘉義市聖若望主教座堂  
主任司鐸、嘉義教區秘書長）

性別：男（鄒族）

訪談日期：2015.4.25

地點：嘉義市民權路天主堂



訪談內容：

1. 阿里山鄒族部落天主堂的歷史、設計者及設計理念（設計風格）、經費來源、落成時間為何？

A：傳神父是第一個被派到阿里山傳教的一個傳教士，他認為在阿里山傳教土地問題要解決，因為阿里山地區算是國家保留地，他們要取得土地要透過當地的人。因為我爸爸和叔叔都是老師嘛，就協助他們向當時的省政府、縣政府、鄉公所來取得土地，所以阿里山這邊所有的教堂有的是透過捐獻，也是按照當時合法的手續取得讓教會可以在這邊蓋聖堂。在這裡要取得土地很困難，必須要有原住民身分者奉獻土地，就我的了解是這樣，要透過原住民土地變更才可以。那時候這裡還不算是嘉義教區，是屬於聖言會的，它是屬於一個獨立的財團，所以是以聖言會的名義向我們鄉公所承租土地，所以從特富野到達邦到各村啦，都是這樣的步驟。至於設計的部份，因為這裡是木材的生產地，它都有當地的特色啦，像特富野它幾乎都是都是用木造的，它除了有個簡單的水泥牆，其他大部份都是木造的。特富野、里佳、來吉這三間聖堂是重新蓋的，這三個地方也是教友捐獻蓋聖堂的，像新美這些都是比較後期的，新美的聖堂也是教友提供的房子讓我們用，後來才蓋聖堂的。山美應該也是這樣，後來也慢慢地捐地啦後來也蓋聖堂。早期傳神父是先完成特富野、里佳、來吉這三個地方聖堂的建立，至於設計理念，我個人覺得啦，就

是以特富野最標準，後來我到了歐洲之後才注意到，它整個配置就是以鐘樓為主，聖堂後方是神父宿舍，它前面是道理廳及教友活動中心，在山上有鐘樓造型的就只有特富野有。我個人感覺，到了歐洲的鄉下，聖堂就有高高的鐘樓，上面有一隻公雞，紀念伯多祿三次背叛，然後它的造型就是這樣簡單，後面就屬於神父的辦公室和他住宿的地方，前面大概就是所謂道理廳。特富野的地比較大，也是最早蓋的，蓋完之後才蓋像來吉、里佳這樣的地方，所以說它的造型我覺得有種歐洲的風格啦。聖言會大部份都是德國籍的傳教士，他們當初設計竹崎、中埔的聖堂，都是請嘉義中埔當地同一個包商（當時包商和建築師，政府並沒有很嚴格的規範），不過都是以當地的材料為主。我們這邊（特富野）是以木頭，像來吉那邊是以石頭，在日治時期那邊的人就很會砌石頭了，當初來吉的聖堂就是以石頭砌成的，很可惜在八八風災的時候被淹蓋了，不然聖堂的圍牆都是以當地的石材砌成，呈現鄒族石頭切割的技術，其實當地這項技術是從日本人那裡學來的。山區的木工在日治時期就有栽培一些木匠，所以當地的建築很多都是使用雨淋板的方式修建，當初這些地方的教友有很多人都會砌石頭及木工，這種功夫也用到里佳，但是特富野我們看得出來，造型是那種像歐洲有簡單鐘樓配置的一個聖堂。早期聖堂幾乎都是木造房屋啦，特富野在當時算是造型非常新穎、現代化的一個建築，當時這裡的房子沒有幾個是木造的，在那個年代能蓋出這樣的一個聖堂已經算是非常先進的了。過去 1960 年代部落的房子都是以竹子為主啦，屋頂使用蘆葦覆蓋，有點類似以前平地那種茅草屋，後來慢慢發展成土角厝的型態，像特富野天主堂可以用到水泥、木頭在那個年代已經算很好了，其實它的風格就是歐洲鄉下的教堂移植過來的一個概念，聖堂一定要有鐘樓。當然內部的座椅已經改了很多次了，以前的比較薄，現在的比較厚實，造型也比較漂亮，這聖堂已經整修好幾次了。

2. 達德安天主堂何時廢堂，原因為何？新美天主堂及來吉天主堂何時重建、重建原因為何、設計者及設計理念、特色為何？

A：新美天主堂是因為發生火災燒毀了，在 1999 年的時候重建完成。達德安是很特別啦，那邊居民幾乎都是天主教徒，那邊有一戶教友特別提供房子給神父當成教堂使用，神父就簡單的整修一下那棟房子，整修成一棟小型的教堂，至於後來為什麼會廢掉，就是達邦部落的聖堂，是經過比較合法的手續取得的，那邊曾經經營過幼稚園，又是曾經出過神父的地方，所以大概有種想法說那麼近，車子現在也比較方便，所以就一起回到達邦。來吉天主堂就是經過八八風災的損壞，它被淹埋一半，然後整個祭台都被淹埋，之後經過教區跟當地教會討論，最後決定以重蓋的方式來進行，所以現在那邊是完全重建，完全是新的。不過因為也是八八的關係，重建的時候也是教友們主動的規劃，將他們的想法提供給教區，教區聘請包商以教區經濟建築委員會的構想及當地教友的需求來建，除了建聖堂以外，這裡因為有日間托勞的服務，所以也建了一個活動中心，聖堂內部的設計就留給當地的教會及教友自己去設計裝飾。

3. 天主堂的內外圖騰、編織（如祭台布、祭衣）及雕刻等裝飾由何人設計規劃，有何特色及意義？

A：這就要從 1990 年代說起，這時成立了原住民委員會，原住民開始尋找屬於自己的圖騰，我們鄒族的部份一樣被影響，所以各式各樣的圖騰原則上，藉由這些圖騰來認定哪些是鄒族、哪些是布農族、哪些是泰雅族等等。在鄒族的部份，原則上是由當地的福傳師和當地的耆老，他們所提供的意見，有些部份用到一些圖騰啦。我個人覺得我們還不太敢用，用是用但是用的非常保守。這些教堂中比較獨特的只有達邦，他們是用畫的，將整個原住民的故事把它本位化，這是我目前認為當地人試圖把文化跟我們的祭儀來結合的一種方式。鄒族以壁畫的部份來表達的比較

少，像來吉，我們經濟建築委員會原則是提供一個外型的構造，內部就是鼓勵當地的教友去發揮，但是發揮最多的應該是達邦啦。如果說設計的造型比較適應當地文化的，應該是新美，它整個配置就可以感受當初設計的萬神父，他完全取自於我們鄒族 kuba 的造型，還有以十字架設計成我們神樹的意象，教堂內部藉由透明的玻璃，與大自然結合，這是最特別的，只有在山區才能感受到。教堂內部的雕像都是由曾經被認證過的達邦社溫家的雕刻師所雕的作品，也算是比較能呈現原住民的特色，但是比起東部你會發現我們特色的呈現比較保守，很多的圖案還不太敢用在聖堂的裝飾上。我看到他們也是最近這幾年在服飾上面才慢慢找回屬於自己的顏色，其實顏色是有它的學問，各種顏色都具有原住民的一種思考的理念，像女孩子的服飾他們抓的就是那種七彩嘛，彩虹的各種顏色，但是這個紅藍黑卻是搭配起來最獨特的，這也是目前最具代表性的。女孩子的服飾是比較完整的，在帽子裡就可以看到彩虹的色彩。我發現全省的原住民，有很多圖騰不曉得是不是引進國外的，我自己在菲律賓看到很多就是這樣佈置他們的聖堂，就是用圖騰或者是畫布吊掛起來的，這種作法感覺上是引進外國的，在這裡並不是很普遍。山美就是用這種方式，你看他們聖堂很簡單，它其實是老屋拉皮的方式整修的，它的外表就是用紅藍黑來凸顯，這聖堂還是傅神父及溫神父蓋的，達邦則是竹子的裝飾比較多。講起來是特富野最保守啦，其實特富野是鄒族最古老的文化重鎮，聖堂卻讓人家感覺不太敢去做什麼裝飾，但它聖堂的元素是很齊全的，它內部是有吊掛一些具有原住民特色的吊飾，他們是用這種方式表達，但是非常保守啦，它至今仍保留著 50-60 年代的造型，是最少原住民元素的教堂。最多的大概就是新美了，新美外面一看就很清楚具有原住民的特色，裡面用的顏色大概也是比較接近鄒族所用的顏色啦，是比較有特色的。



4. 天主教的信仰與鄒族傳統的信仰有什麼衝突與矛盾的地方，教會以何種方式來融合這種衝突與矛盾？

A：鄒族就祭儀來看可以說是有不同的神明，你不能否認他們的農事祭儀，就是豐年祭，拜的就是粟米神，所以也的確是各種不同的神明啊，也算是多神的信仰。像 Mayasvi 戰祭，它也是像祭拜天神這類的，或是說它也有戰神，甚至有守護神，土地公這類的，各式各樣不同的神，所以應該比較正確的是說他們的神明雖然有等級之分，但還是屬於多元的神明論。從保留下來的祭儀來看，有天神、戰神、山神、粟米神等等，祖先方面比較不明顯，但是那個粟米神這是很清楚的，屬於自然界的這種神明，鄒族其實是屬於一個多神的族群。那是不是慢慢發展成為一神呢？這應該是天主教來之後，他們慢慢去適應、去融合的問題。天主教的信仰及聖經上說，其實就只有一個唯一的神，就是耶穌基督，不過一直到今天，他們還是很難完全整合它，還需要很長的時間。如果你對舊約認知的話，就比較容易接受其實以色列民族早期也是屬於比較多神，比較強調那個會保護自己的神明這一類的概念，慢慢的後來一個新約的由耶穌建立的一個基督宗教，它適應文化的時候也需要很長的時間，當然希望能夠提升我們信仰的內涵，祂就是所謂的三位一體嘛，它獨尊聖母還有許多的聖人、聖女，但是它講的就是一神論，但它當然要想辦法適應我們鄒族啊。但鄒族接受這個信仰為他們來說也是一個挑戰，實際上他們也相信各種的神明，都跟他們生活裡頭有關係啊，你看他們現在都還在做 Homeyaya 小米收穫祭，他們祭祀的這個神稱為粟米神、小米神，祂就是使小米豐收，使大地萬物滋生嘛，所以很清楚看的出來，原住民對這個神明的概念，特別像鄒族，這個女神就是粟米神。因為鄒族大部分都是教友，他們在祭祀這些神明時，內心多少會有一些衝突。基督宗教之中，除了天主教有一點包容性外，基督教很清楚啦，他們就是

覺得這是多餘的，所以你可以注意到牧師就是這樣，我們天主教不是完全參與那個，只是這方面還可以包容，慢慢地來昇華它。但是我們看其他教派，他們就覺得這不符合聖經的教導，不應該舉行這些祭祀啊，所以很清楚的在族群裡頭，有三個不同的基督教派，甚至還保留一些日本的神道教信仰，只是比例不多。可見對傳統的祭儀就從我們三個不同的基督宗教來看就很明顯的不同，就天主教來說它具有包容性，另外就是兩個頭目家族都是信仰天主教，因為天主教最晚進來，但最後他們比較接受的是天主教。目前現階段是這樣子，但是頭目很難講，這是他們汪家自然產生的，頭目家族也分三派啊，你說有沒有衝突，當然也有衝突且衝突很深，現在面對這種衝突，我個人覺得身為鄒族的一份子，我們必須要去面對，面對自己過去我們所認知的。基督宗教並不是說來要毀滅你們而是要成全你們的話，它必須要面對這個事實。我們過去的確有我們一些神明的概念，現在基督宗教來，你的信仰如果要變成基督宗教，那你就要以基督這個神作為你唯一的神。這個部份在我看來還需要一個很長的時間，不是沒有矛盾的。天主教基本上對祖先還保留祭祖儀式以外，那我們對其他的神明就不太鼓勵，所以這是梵二大公會議以後的原則。但是由於國人對祖先的這種祭祀，好像天主教比較能夠接受，把他界定祖先不是神明，而是所謂的聖人，他的地位不能像神明這麼高啦。但是為了一些傳統文化，好像天主教比較可以接受這部份的想法。其他的像媽祖就是民間宗教了，像土地公我們原住民是有這個概念的，不太容易跟我們的一神宗教能夠融合。這融合的過程看樣子需要經過很長的時間，這在我們原住民裡很早就發生了，那時候政府也禁止我們舉行這些祭典，另外一方面也是信仰的問題，信仰上你可以看得出來，我們天主教、基督教、真耶穌教對我們傳統宗教有不同的接受程度、不同的態度，最明顯的就是真耶穌教，他們認為這些都是拜偶像，都應該拒絕，

我們都不應該再舉行這些祭典。由於現在多元社會的共存概念，現在原住民就反而被認為是台灣獨特的，應該要保留、應該要尋回的。因為時代的變遷，觀念的改變，所以將來我看原住民的自我認同，跟已經傳進去的基督宗教還會有非常多的衝突，還需要融合。基督宗教的基本態度就是要建立一個一神的概念，但是它怎麼容忍、包容、轉化現代我們對各種神明的概念，應該是要逐步去面對的事實。

5. 天主教會禮儀如何融入鄒族傳統祭典（戰祭、小米播種祭、小米豐收祭等）之中？教會如何協助鄒族傳統文化的保存及推展？

A：一方面我們都歸依天主教了，因此教會會為這一個祭典特別舉行一個彌撒，希望這個祭典能夠順利成功，這就是我們目前的所謂措施，就是這樣子，但是其他的祭儀部份，就完全儘量的依照鄒族傳統的做法啦。實際上，在天主教的部份，我們試圖引用傳統祭典的歌謠運用在彌撒祭儀的部份。鄒族的三大祭典就是儘量的能夠找回過去他們在日治時代被修正的、被禁止的。國民政府來了之後也差不多有一段時間被禁止，後來時代轉變，原住民就自己去尋根，自己找回來，不只是自我認同的問題，而是想辦法恢復它。所以這幾年我的觀察就是這三大祭儀，都儘量尋回它原來的面貌。那以前就是被過度的禁止，現在反彈的力量很大，加上現在全世界對原住民的觀感不同的時候，他們就會儘可能想辦法找回來。那天主教會呢，現在就是想辦法也運用我們這些祭儀，只是不是很深入，只是運用祭儀的顏色、服飾等，像我是原住民神父，我自己的祭衣也會用那些圖騰啦。雖然外在是羅馬天主教的祭衣，但是它所有的圖騰已經變成原住民的圖騰了。在鄒族部落，他們曾試圖將這些原住民的裝飾、服飾、禮儀用品都儘量用原住民的一些圖騰來適應當地的文化。我們戰祭被禁止大概有十餘年的時間，傅神父來之後，他經過當地頭目的同意，再加上當時教育界像我爸爸他們的協商溝通，所以當時有一台

彌撒是在我們的聚會所前面舉行，算是第一次公開的彌撒，是這種模式啦，那時候沒有在正式舉行這些祭典，他願意在那邊舉行彌撒大概是要完全取代傳統祭儀，但是說實在並沒有成功，可能也不適合用這種方式來取代。一直到後來解禁了，這個祭典又重新舉行，我認為是傳神父的努力，可以看得出來包容性比較高啦。傳神父也因認為聚會所是鄒族比較神聖的地方，所以才會選在那舉行彌撒。

6. 天主教禮儀本土化前後的差異？如何與鄒族的婚禮及喪禮融合？在儀式中有無特殊的作法？

A：目前整個禮儀應該是說原則上我們是將羅馬禮儀鄒語化，那鄒語化的過程它還沒有進入到所謂傳統的儀式把它加入到我們的殯葬彌撒，看不出來，反而是漢族的東西像是供桌，給亡者祭祀，擺放水果，點香，這些是我們鄒族原本沒有的。在供桌上祭祀所擺放的東西有魚、有肉、有飯，這個就是比較傳統啦，這個我們在地可以看得出來。鮮花、素果，已經是比較後期發展出來的，在天主教的部份也接納了，但是講老實話鄒族傳統並沒有這些的，我發現有的慢慢在修正當中，有的人覺得香也不是我們自己的文化，所以有的人已經慢慢不再用香了。但什麼都不用也不知道要用什麼表達，如果單純用苦像、蠟燭，我們這裡的人還是不習慣，總覺得要擺個什麼祭祀用品。我們這邊的祭祀用品就是牲禮，所有東西都是煮給亡者，在這方面是還有保留下來，但在教會的禮節上，我是看不出來。我們只有把羅馬禮典複製過去，只是單純的鄒語化而已啦。至於我們保留了一些我們原本的儀式，但是恐怕我們自己對亡者的儀式，我自己有研究過啦，看不出來我們過去對亡者的概念，本來原住民有自己對亡者的一種儀式，但是看樣子在現在的殯葬禮儀當中已不再用了。在婚禮方面，就是生命豆祭，它現在已經觀光化了，變成有一點就是行銷化了。這種傳統的婚禮，這些行政單位用在推廣所謂的集體結

婚上啦，用傳統婚禮的方式實際去執行，但是教會沒有辦法接受這個婚禮的合法性，在教會的禮儀認為它是不合法的，教會要求必須在聖堂接受神父的祝聖，還要宣示才算合法。它這個是行之多年且政府在推廣，我們的族群也在推動，但有很多不同的聲音。這個傳統婚禮有的人認可它已經是正式的，民法也認可，他們更是有鄉長擔任證婚人，所以見證人都足夠，就民法來說是合法的婚姻，但就教會來說，它沒有按照教會的婚禮的流程，教會就視為不是聖事性合法的婚禮。

7. 在鄒族的傳統中，巫師的身份與功能是什麼？教會如何看待這種傳統文化？

A：我認識幾個巫師，他們以前非常接受天主教會，剛開始的時候這幾個巫師都是神父的左右手，後來這個原住民的文化逐漸被外界重視了，他們就慢慢地又與教會分開了。他們又開始扮演起巫師的角色，平常所做的就是一般的治病，還有求神問卜。他們不只是我們自己的人，更是外面的學者、專家在尋找，因此他們覺得自己的地位又被提升了，所以他們現在跟教會的互動以我為例，他們會說保護你的神明很強啊，但是我們所做的也是符合你們基督宗教的，他們也會感謝以前基督宗教對他們的照顧。所以我看這幾個巫師他們也不再上教堂了，我看現存的幾乎都不來了，不過會表達對教會的合作。因為他們這幾年是被很多人去再度尋回，這種現象還滿值得研究。我個人觀察是他們認為教會這些神父也都是有神力的，巫師基本上可以說是一個靈媒，所以他們對神父早期是非常認同的，後來社會有點轉型，他們的地位被肯定，因此又恢復他們原先已失去的那個角色，再加上現在有很多人去找他們，所以他們也在執行他們以往的工作。巫師在鄒族之中有很多的功能，他們可以行使一些儀式，關於人身心靈方面的事，雖然不是很多啦但的確是有的。教友去找巫師的現象也算滿普遍的，過去這些巫師是先跟著神父，非常接近

神父，幾乎是神父的左右手，但是最近這幾年我觀察他們都各自獨立了。

8. 鄒族何時開始使用傳統音樂、歌謠編寫屬於自己本土的聖歌，由何人編寫，是否已出版？如何運用在教會的禮儀上，是否廣泛為當地教友所運用？鄒語福音及彌撒經本由何人編譯，何時出版，對當地教友有何助益？

A：我們有一位溫安東神父，他是最早學鄒語的一位神父，把鄒語學會了也推廣鄒語。因為政府講母語的政策改變了，鼓勵我們要恢復母語，一時之間所有的政策改變，這個母語就變成一種顯學了，國小也要學母語，儘量講鄒語，這個也就反映出母語消失的一種現象，所以政府試圖要恢復。因為神父早期到部落傳教的時候，為了跟當地的原住民溝通，自己就去學鄒語並且學得很精通，他聽、說、讀、寫都沒有問題，他就開始把羅馬經書翻譯成鄒語。我從德國回來之後，就是協助這一塊，把溫神父及傳教員、耆老他們曾經翻譯的彌撒經本，重新的去組成一個鄒語翻譯的一個小組，跟聖言會合作，所以彌撒經本我們陸陸續續會出版。最近（2012年）我們出版了一本鄒語福音的正式本，現在正努力把牠翻譯過的所有羅馬的經書，透過這個小組幫忙重新編譯它，最後當然還是要得到我們耆老的認可，我們也準備出版所有鄒語的彌撒經書，殯葬彌撒、婚禮彌撒，全部用鄒語的。目前是用試用本，但感覺還有很多地方需要修正的，為什麼到現在還沒出版，最主要是因為沒有人力來完成這一個工作，這是目前最大的困難。其實我們甲、乙、丙年彌撒經本裡面的讀經，就已經涵蓋了聖經裡的舊約、新約，還有四部福音，但它是以禮儀的形式而不是新舊約的形式來出版，天主教目前已經出版四部福音書了，這彌撒經本一出版，這所有舊約、新約主要的那些內容，大致都會出現在彌撒經書之中，目前的彌撒經書只有常用經文的部份。我們翻譯工作之所以那麼慢，就是因為人力不足，再加上沒有專職的人員，聖言

會過去的神父在山上服務的期間很長，所以他們學語言都腳踏實地的把語言學好，但是現在的神父輪調太快了，大多三年左右，還沒學會鄒語就要調走了，所以他最多是學中文到我們山區傳教。我們鄒族本身目前已經不是有很多人用這種語言了，這個神父除非一輩子為鄒族服務，否則因為輪調制，他不可能像以前的神父，能夠翻譯鄒語的經本。現在派往部落的神父都是年輕的神父，他們舉行彌撒以中文為主，他們中文已經學的很困難了，根本不可能再學鄒語。有一個很嚴重的現象就是他們在山區服務，從來沒有滿六年的，平常三到五年就調走了，再加上聖言會基本的政策，不反對但也不是全力的投入。早期的神父還全力的投入，現在的神父看這個生態不可能有很大的效果。基督教的問題跟我們不一樣哦，他們牧師都是當地人，所以恐怕在聖經本地化的速度給人家感覺比較快，天主教這邊反而比較慢，因為我們的神父是比較重要的，福傳師是助手而已。所以神父的程度是這樣的時候，當然效果就是這樣。基督教鄒語新約聖經目前已經翻譯完成，我也很恭喜他們，我當然也為他們高興啦，鄒族母語聖經的出版，兩個教會都很高興。

9. 鄒族的開教先驅傅禮士神父如何培育本地傳教人員（神父、修女、福傳師）？鄒族從開教至今培育出哪些本地傳教人員？能否對傅神父生平及本地主要傳教人員作簡單的介紹。

A：過去有一段時間我們聖召特別多，尤其是傅神父開創教會的那十年，我們的修道人非常多，修士很多啦，成為神父的只有三個，高英輝神父，很可惜他因為意外事件就過世了。楊典諭神父後來是因為參加議員的選舉，後來也被解職了。鄒族神父我應該算是第三個，因為我是屬於教區的，自己本身幾乎沒有在原鄉服務，我除了過去有一段時間週日回鄉服務舉行彌撒，我幾乎不在山上，所以我們那邊目前仍然都是聖言會的神父派去。他們以前是以德國為主，現在則是各個國家都有，像是美國、



波蘭、日本、印尼、越南，各有優勢啦。最近那邊的聖召已經非常缺乏了，修女只剩下兩位，一個是方修女在隱修院，另一個是汪修女在中華道明會。福傳師目前有兩個，一個在聖馬爾定醫院服務，一個在特富野服務。所以我們就教會的聖召來看，我們這個角色恐怕也跟平地一樣，不太容易。

