

# 巴黎外方傳教會的「本地化」策略及其在臺形塑的特色

廖紫均 \*

## 摘要

巴黎外方傳教會(Missions étrangères de Paris, M.E.P.)在臺灣以花蓮為主，耕耘超過一甲子，雖說多數在原住民的部落，但也在一些漢人的聚落、城鎮傳教。該會創於 17 世紀，直屬於羅馬傳信部的一支宗教團體，作為羅馬遠東傳教思維的執行者，雖說曾歷經禮儀之爭中斷，但在 19 世紀因清廷腐敗、戰爭失利等因素，基督宗教重新入華開教，巴外方也重續先前的耕耘重新進入中國。基督宗教到他方進行傳教時，必然遇上異文化的接觸與轉譯；進行「本地化」策略是如何與當地的語言、習俗溶入，而被接受的過程。每一個基督宗教派別對於如何進行這個策略，有不同的詮釋與執行方式；以巴黎外方傳教會來說，從本地的方言、培養本地神職人員、社會底層進入中國社會，將基督宗教的象徵與規範，進行轉譯後進入地方網絡，與地方進行某種鏈結後，成為地方象徵的一部分。具體的傳教成果在西南、西藏、華北、華南、兩廣，甚至後來的東北等地，都可見到其蹤跡，一度曾是中國境內最大的天主教會組織。巴外方的中國經驗持續到 1949 年的政局更易，被逐出後部分會士選擇前來臺灣，如何延續先前的成果以及面對臺灣的處境，對當時的會士是個考驗。由於選擇的地點為東海岸，歷史的因素造就的不對等人群分類與階序差異，在以原住民較多的空間更被凸顯；除了須面對原住民社群物資匱乏，生存競爭壓力，與先前被統治所遺留的殖民創傷，也需因應臺灣內部不同階層的政治運作。而臺灣的特殊國際處境才有的美援物資，因部分資源由天主堂分發，使巴外方的耕耘受影響，除了造成巴外方被視為資源分派者，也深化天主教獨特的家長式作風。尤其 1970 年代的臺灣，工業化與都市化帶來的經濟

---

\*國立自然科學博物館人類學組助理研究員。zchun@mail.nmns.edu.tw

型態的轉變、社會的轉型，也影響原住民人口的流動；尤其各種風潮的傳入、新興宗教的興起等變革，讓天主教的吸引力逐漸褪去。如何維持巴外方的「本地化」策略，以及因應變遷進行修正，是每位會士所需面對的重要課題，當然不同的會士採取的策略與開展的傳教風貌會有不同；雖然來臺的會士人數不斷下降，但其先後的努力，共同塑造出該會在臺灣進行「本地化」策略的風貌。

**關鍵字：**巴黎外方傳教會、本地化、花蓮、臺灣原住民、美援

## 前言

巴黎外方傳教會（以下稱巴外方）在臺灣東海岸的耕耘，隨著五十多位神父來臺的深耕，逐漸在花蓮各角落展現影響；來臺主要的任務除了傳播基督宗教，也是延續先前在中國持續進行的「本地化」志業。「本地化」是1960年代梵二大公會議後常被用到的詞，是指傳教士為了讓基督宗教被接受，將傳教地的風俗、習慣、儀式等引入，而不影響基本的教義與精神，在傳教地形成可被理解和接受的宗教（陳聰銘 2016:13）。而「本地化」這個概念並非是梵二大公會議才有的，當基督宗教與異文化相遇就會發生，17世紀傳至中國的禮儀之爭，<sup>1</sup>表面上是對中國祭祖等禮儀的不同看法，實際是不同教派對天主教如何在中國進行「本地化」持不同的意見。

天主教來臺的歷史，可說是該教如何融入臺灣社會的歷程，從外來宗教的角色轉變為臺灣人的宗教，也就是「本地化」的過程。而傳教士是這個過程的重要推手，除了作為不同文化、宗教間的翻譯者，也是重要的仲介與實踐者，因為傳教士透過被傳教地的語言概念，來詮釋宗教裡的天、地、人關係，強調從在地的立場來進行教義詮釋。巴外方是羅馬傳信部成立的宗教團體，而非宗教修會，其教區主教與代牧是由教宗直接分派，成立的宗旨協助教廷監管海外傳教事業，以及協助當地傳教士的培育與建立在地教會。從其宗旨可看出，該如何在他方耕耘天主教，進行天主教的「本地化」是其發展的核心。

追溯巴外方的歷史，其遠東傳教始於十七世紀，巴外方在中國的耕耘，是以1684年陸方濟（Mgr Francois Pallu, 1626-1689）進入中國為起始；巴外方在華的發展歷經幾個階段，每個時期因其時代背景而有不同的重心，從最初底華時，躬逢中國與教廷的禮儀之爭到全面禁教；至十九世紀鴉片戰爭後，法國保教權的逐步建立，巴外方在當中成長為有影響力的傳教組織之一；二十世紀的中國變局與兩次世界大戰的影響，以及後續的布局臺灣，從遺留的材料可看出與羅馬教廷、法國政府、中國的政權，甚至其他團體等的博弈（Archives des missionnaires des

---

<sup>1</sup>禮儀之爭實際牽涉的面相多而複雜，涵蓋層面：不同修會之間的理念衝突和利益糾葛、教廷試圖收回海外教區的管轄權、王權與教權的摩擦、歐洲各國勢力消長等因素縱橫交錯，在不同時期、不同面向影響這個議題的發展（陳喆 2016: 49）。

MEP/EDA, N.12.) 。<sup>2</sup>

巴外方進入臺灣之時，天主教或者是基督宗教已進入臺灣，最早的紀錄為十七世紀西班牙佔領時期（1626-1642）已進入，但在臺灣奠基、甚至到東海岸有規模的進行耕耘，一般以十九世紀臺灣開港以後才起算。而天主教正式到東海岸開教是 1949 年，由臺北監牧區郭若石神父派遣主徒會士溫德馨神父前往（圖 1）；而巴黎外方會士是在 1949 年的中國變局下，天主教被興起的政權詮釋為西方帝國主義的工具，因此傳教志業被迫中斷、會士陸續離開，有的輾轉來到臺灣，因緣際會來到東海岸，而以東海岸作為重要的發展根據地（Bulletin 1949:508; 1953a:234、235、452）。

本文論述的展開共分兩個部分，前半段以巴外方在中國的傳教為主，分析巴外方在大航海時代如何在糾葛的多方權力互動中，形成中國的「本地化」策略，以及其實踐的歷程。第二部分探討的是巴外方進入臺灣後，選擇在最多原住民族居住地的東海岸耕耘，造就原住民集體改宗的現象（丁立偉等 200:5；瞿海源 1981:131）；而臺灣的部分是因應外來資源的進入、社會的變化，而形成的調適，其獨特的「本地化」風格，須進一步分析與提出看法。

## 一、巴黎外方會的中國經驗

巴外方的成立以及傳教志業，奠基於耶穌會士在越南耕耘，<sup>3</sup>但是巴外方的設立和進入中國，與羅馬教廷和葡萄牙的保教權之爭有關。<sup>4</sup>保教權是保護傳教士在非天主教國家傳播的權力和義務，照理應該由羅馬教廷主導，到 16 世紀卻轉變為掌握在西、葡王室的手中；教廷為了改變此現象，先成立傳信部，又鑒於法國於

---

<sup>2</sup>這些階段可稱為巴外方在華的「本地化」階段（湯開建、周孝雷 2018:61）。

<sup>3</sup>該經歷讓羅歷山神父（Alexander de Rhodes, 1593-1660），向羅馬提出培養本地神父以及提升當地神職人員為主教的論述；這個看法被爾後成立巴黎外方會的陸方濟神父支持，與兩位神父共同成立巴外方，並於 1663 年獲巴黎主教承認，1664 年得羅馬教宗批准（古偉瀛 2018:244）。

<sup>4</sup>羅馬教廷 1493 年同意葡、西兩國在新開拓的區域，享有保護傳教的權力，但是到十六世紀以遠東地區為例，卻演變為教宗的諭旨與飭令，需得到葡王與參政院的同意，外國傳教士需向葡萄牙王發願效忠，改用葡萄牙名。葡萄牙官員得以干涉主教的任命，以及插手管理教務（郭麗娜 2006:49-50）

17 世紀國力日漸強盛，想利用法國勢力對抗葡萄牙，因此設立安南、東京、交趾與中國宗座代牧。在陸方濟被任命為東京、中國的教務管理者後，經持續努力又獲得法王、聖日耳曼修道院長的授權、以及聖事會、聖母會等各界的支持，巴黎外方傳教會正式成立。<sup>5</sup>

巴外方成立後遵循教廷的東亞傳教路線，將畝化中國視為重要的方向，雖說初期遭逢葡萄牙等的阻撓，但是最大的阻礙來自禮儀之爭，導致雍正十年（1732 年）的禁教。巴外方的第二位繼任者顏璫（Mgr Charles Maigrot），被視為掀起禮儀之爭在中國的導火線，實則是堅持教廷的理念，但是卻也讓巴外方捲入在中國境內的耶穌會、方濟會與多明我會的傳教路線之爭（書羽 2009:180-181）。從入華到 1732 年的禁教，被稱為巴外方在華活動的第一階段，強調一神主義原則，拒絕調和基督教文化與其他文化的關係，純粹的福音不參雜任何迷信與偶像崇拜（郭麗娜 2010:72-73），有別於利瑪竇來華時允許中國教友祭天、祭祖、祭孔。由於聽命於教廷且作為在華對抗葡萄牙勢力的主要團體，更強調所謂的下層路線—以接觸社會底層為主，有別於耶穌會從宮廷、統治者等的傳教路徑。但是實質上教廷無法擔負其在華行動的經費與安全維護，需要求助法國政府的外交斡旋甚至協助經費的徵集，使得巴外方看似成為法國的遠東路線裡，在前線進行觀察與資料收集。這樣的關係一直要到法國大革命，教會受到毀滅性的打擊與喪失土地、收入等，政府的宗教政策發生變化，巴外方在精神上向羅馬教廷靠攏，經濟來源也開始倚賴信徒的捐贈（郭麗娜、陳靜 2006:132），與法國政府的關係生變。

巴外方在入華的第一階段，不僅須面對中國的中央與地方的權力糾葛，還牽涉當時的中國與歐洲之間的對應關係，以及天主教自身的教派分裂與改革運動，其正統性的紛爭延續到海外，而形成表面上保教權之爭。從 1732 年的禁教到 1842 年的鴉片戰爭後的南京條約才解除禁令，這段期間被視為第二階段，巴外方與其他傳教團體的差異，因先前培育的本地神父承繼志業的延續，因此禁教期間巴外方的在華耕耘沒有中斷，並且於 19 世紀初期陸續派遣傳教士入華。而鴉片戰爭後

---

<sup>5</sup> 1650 年教廷成立宗座代牧，教廷授予海外傳教士，命其在新開拓的教區治理，避開西葡保教權，目的是壓縮過分排他的葡萄牙保教權，確保教廷對傳教區擁有最佳領導。教廷只想利用法國勢力來箝制葡萄牙，不允許成立一個隨時可以脫離自己的修會，所以巴黎外方會是個志願傳福音的組織，是羅馬在華的代言人（郭麗娜、陳靜 2006:130-131）。

被視為第三階段，<sup>6</sup>中國一連串的失利與條約，歐洲對中國的評價大幅轉變，中國逐步淪為半殖民地；影響此時期來華的傳教士的心態和使命，這與歐洲國家從先前對於工藝技術的渴望，轉為中國豐富與廉價材料的想望，以及覬覦中國龐大的消費市場（毛傳慧 2012:85）。此階段裡連續締結的條約，展現各國政治勢力在華的擴張與發展，而不少條約中教堂、傳教等被納入，使得傳教士普遍被認為是帝國主義的工具。

然而實際狀況更為複雜，看似法國政府為了保護海外傳教士而與中國締結條約，實際上是法國與英國的海外殖民競爭中，因規模與武力無法超越英國，而改將傳教士作為工具，從文化接處的實質面獲取資源和發展。<sup>7</sup>在實際的執行面，條約所形成教士、教會、教友等的保護，等於是擁有特權，當遇到官紳、民亂、兵變等攻擊時，各國可以根據條約加以干涉。而日常生活裡層出不窮的教民糾紛，也因為條約的擴大解釋，形成以教堂為中心，類似法國領地延伸的概念（陳方中 1990:29-30）。清末的日常裡，民間對於以教堂為核心的宗教團體，泰半參雜負面的情緒，而有各種形式的教難不斷出現。然而前來中國的傳教士，動機並非為介入國家海外殖民地的耕耘，更多的原因是與當時的思潮和社會背景有關。這些錯綜複雜的因素糾結，形成巴外方傳教士背負的污名，以及帝國主義產物的原罪。

中國一連串的門戶洞開，讓帝國主義在中國的競爭逐步白熱化，中國政局的不安、天災、人禍等使傳教志業常困在險境，不同國家或教派彼此間的矛盾與衝突更甚。這個局勢並沒有因民國的建立，中國進入新的紀元而有改善。列強在中國的利益爭奪更甚，新起的政府致力於解除不平等條約，但是得面對中國群雄割據、新興的日本勢力，政治動盪、社會混亂，引發的戰火和死傷也波及到教會與傳教士；這個局面一直延續到二次大戰結束前後，所有曾經締結的不平等條約陸續廢除（毛傳慧 2012:29）。在保教權下的巴外方，因強調社會底層路線，在中國多地形成弱勢者依附的對象，傳教工作幾乎是在多重勢力交疊的夾縫裡運作。<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup>巴外方入華的三個分期（湯開建、周孝雷 2018:61）。

<sup>7</sup>1844年的黃埔條約可以在五口建造教堂，1858與1860年的天津條約、北京條約除了可進入內地傳教，傳教士享有治外法權、允許傳教士置產、謀害教徒、教會者嚴懲與賠償等，這些條約的簽訂被視為法國保教權的建立（陳聰銘 2021:24-25）。

<sup>8</sup>2023年劉一峰神父提及，「巴外方最多會士被派入中國的時間是在二次大戰期間，傳教士不會因為艱難與困苦，而不前往傳教地，相反的會投入更多的物資與人力。」

隨著二戰結束後本以為可以回歸日常，然而隨著國共內戰局勢惡化，散佈在各地的神職人員陸續遷出中國。<sup>9</sup>在這一波大規模的遷移中，巴外方最初抵達臺灣的會士，以東北傳教者為多，爾後陸續有其他中國傳教區的神職人員抵達。<sup>10</sup>1951年費聲遠(Bishop Andrew J. Verineux)主教也被驅離中國，前來臺灣探視最早抵臺的修生與修女，因緣際會抵達東海岸，而將之作為中國傳教的延續。臺灣的傳教對比先前的中國經驗，仍然是執行「本地化」策略，但是與法國政府的關係、外在的國際局勢等，已不復先前的狀態。臺灣的「本地化」策略，有更多臺灣特殊的狀況，透過口訪與神職人員的日記，可勾勒出巴外方的臺灣耕耘在天主教發展史中的意義。

## 二、巴黎外方會1950年代在東海岸開展

巴黎外方會在臺灣的耕耘主要在東海岸的花蓮原住民部落，<sup>11</sup>最初並沒有限定在原住民地區，只是閩、客較多的地方不容易傳教，在移動的過程逐漸形成改宗者多數為原住民，以及少數的漢人。<sup>12</sup>東海岸的獨特處在於，清末光緒年間被納入近代國家治理的版圖，從被劃入番界到成立「卑南廳」，後改為「臺東直隸州」還是以原住民為多數。日治時期延續相同的概念，在行政區劃分上為臺東廳，之

---

<sup>9</sup>包萬才(Fr. Francois Boschet)神父在其日記中提及，離開瀋陽前國軍的慘況與局勢的混亂(Bulletin 1953a:452)；此外2023年白冷會(Societas Missionaria de Bethlehem)的歐修士(Bro. Buchel Augustin)提及，「白冷會在中國東北成立後，其傳教地在巴外方的瀋陽旁，當年日本人建偽滿州國後，就覺得傳教工作很辛苦，二戰結束後先是蘇聯人進來，接著換共產黨，狀況越來越壞，傳教士只能陸續離開。」

<sup>10</sup>劉一峰神父提及，「會士在中國的傳教範圍很廣，有福建、廣東、西南等，但是初期來臺的以曾在東北耕耘者最多，這些會士已習得日語、國語，在臺灣遇到原住民，可以用日語溝通，在外省教徒較多的例如花蓮市，可以用國語；最多抵臺後再學習福佬話、或是原住民語。但是當年所有的會士來臺灣，都要先到新竹的華語學院學國語，每位會士因具備的語言能力不同，停留的時間不一，從幾個月到一、兩年不等。」

<sup>11</sup>最初的設定是臺灣東海岸，但因人力不足於1953年將臺東交付與瑞士的白冷會，錫質平(Fr. Hilber Jakob)神父前來完成交接後，巴外方留在花蓮，白冷會接下臺東的傳教任務(Bulletin 1953b:704；圖2)。

<sup>12</sup>1949年後從中國移入臺灣者，這些人在臺灣被稱為外省人，多數聚居在花蓮市，因原本在中國已有天主教互動經驗，相較於花蓮當地的閩南或客家，容易接受天主教(Bulletin 1954a:247；1955a:143)。

後改為臺東廳與花蓮港廳，裡面包含了兩個異質空間—原住民所處的空間與東臺縱谷的漢人空間，但即使中央山地東側納入治理，卻依舊另立番地，且限制一般人出入（夏黎明 2011:12-13）。戰後國民政府進駐與 1949 年撤退來臺後，不論是行政區劃分或是原住民領地的治理都延續先前；而 1950 年的韓戰爆發，讓國共內戰凍結在美國構築的冷戰結構，美國開始提供臺灣軍事與經濟的援助，需接受美國的建議與監督。臺、美雙方為解決臺灣大量的外移人口、兵源與資源，提出山地開發與東岸的移民計畫，爾後在行政權的行使、制度的安排、移民的配置操作下，花蓮因此捲入國家的內部殖民（顧恆湛 2019: 22-149）。

東海岸原本為原住民占有多數的空間，自清代形成的界內的版圖/熟番與漢人，界外番地/生番，被二元化的分類，到日治時期的番人與番地概念下的普通行政區與特別行政區，到國民政府的延續，促使臺灣內部形成的不對等的人群分類與階序差異（詹素娟 2011）。這個治理的歷程被學者以為，自清以來文化上的種族中心主義，形成的剝削、還有經濟上的掠奪、政治上的壓迫，都以原住民所在的空間進行運作，因此以殖民主義稱呼（官大偉 2014:160）。也就是不同結構的社會群體，以不對等的統合方式，被納入單一的經濟體，這個不對等的差異，形成族群的意識，透過歷史的過程不斷的生產與再製（Comaroff, John and Jean 1992）。當然隨著東海岸的資源被開發，越來越多的漢人移入，再加上山地平地化的發展，在交通系統、生活機能、行政管理上，各山地鄉併入各縣轄的功能範圍之內（夏黎明 2011:16）。

巴外方在這個背景下進入花蓮，它並非第一個到臺灣東海岸耕耘的天主教團體，1949 年主徒會的溫德馨神父從吉安田埔開始耕耘；1950 年花蓮發生大地震，郭若石主教要求甫抵臺灣的聖母聖心會修女到田埔幫忙，包萬才神父身為聖心會的會長，帶領修女前往救助，開啟巴外方在花蓮的先鋒。另一位來自中國南京的王步融神父，約莫在 1950 年到花蓮的北富國小接任校長，包萬才神父前往探視；意味著巴外方開始注意到花蓮北部與中部，為後續的紮根鋪路。<sup>13</sup>巴外方正式在花蓮開教，是 1951 年費聲遠主教（Bishop Andrew J. Verineux）被中國驅離，年底到花蓮探視後，隨後向羅馬教廷提出申請，讓巴外方進入東部傳教。1952 年花蓮監牧成立，費聲遠被任命為主教，1953 年帶領彭光遠（Fr. Pierre Peckels）、包萬才神父正式在花蓮開教，1953 年與白冷外方會合作耕耘臺東，1955 年花蓮的北

---

<sup>13</sup>劉一峰神父口述並參考巴黎外方會的神父手寫日記進行翻譯。

部與瑞士的聖奧斯定咏禮會（Congrégation du Grand-Saint-Bernard）合作。

花蓮與臺東在不同修會的會士們投入下，開始在多個部落開教，福傳的路線並非單線式的由田埔與花蓮市區往外進行，而是依會士的人力做點狀的擴充，例如當北部的市區開教的同時、中部的富田也在進行、南部的臺東都有小規模的彌撒，逐漸的擴散到東部海岸線、太魯閣區，然後往中部的花東縱谷平原，最後才往中央山脈的卓溪等地。巴外方初進入花蓮採取的策略，從包萬才神父遺留的日記可看出，先從蒐集關於臺灣歷史與地理的資料，並對東海岸進行觀察入手：

臺灣島的天主教徒大約有兩萬人，多集中在西海岸，因此東海岸的傳教工作更顯出重要性。從慕道者的外觀就可看出，東海岸有明顯不同的人群：其一是中國人，五官一般、略顯精緻；其二是原住民，臉大、膚色為棕褐，大眼睛、嘴唇偏厚、服飾、語言與生活習慣等。雖說外觀和語言有很大的不同，但是他們聚在一起，形成一個心與一個靈魂。來自瀋陽的修女，在花蓮市附近的一個有三千人的阿美族村莊（田埔）服務，大約三百人進入教會懷抱，這個成果對大家相當振奮，修女們在這裡成立醫務室、堅果園、慕道班等，這些修女運用他們在瀋陽學習的日語，和這些原住民溝通，這是個天意的巧合。（節錄自 Bulletin 1953a:1、4、9，劉一峰翻譯）

日記中除了對部落人群的觀察，也對花蓮的地理、生態、發展等進行描繪（圖3）；從會士的眼光，這樣的分類有助於融入當地與福傳。巴外方在花蓮的模式，是神父一步一腳印在各地部落開始，1952年花蓮監牧區成立後，費聲遠主教要求包萬才神父前往花蓮，因為溫德馨神父生病，郭若石主教要求包神父要照顧臺東的200位教友（圖4）。因此1952年巴外方的會士負責四個地點：花蓮市、田埔、北富、臺東市，從此開始耕耘花蓮教區，例如在田埔建立醫療站、設立幼稚園。<sup>14</sup>1953年費聲遠主教抵花蓮後，同行的彭光遠神父往北耕耘，從卡來萬（嘉禮）再逐步前進。<sup>15</sup>另一方面因為語言溝通的困難，位在花蓮市區的聖堂，有兩位來自東

<sup>14</sup>與註13同。

<sup>15</sup>包萬才神父的日記裡，紀錄會士將太魯閣族稱為山上的民族，與阿美族不同，但希望加入教會，有時幾十人、有時上百人，步行幾個小時參加彌撒，費聲遠主教希望能為他們建立新的聚會所（Bulletin 1953b:888）。

北的中國籍神父幫忙；<sup>16</sup>尤其花蓮市區自然災難不斷，對這些中國的難民更是雪上加霜，會士的幫忙如及時雨。

就在傳教士業起步時，一場颱風席捲東海岸，襲擊房舍、淹水、屋頂被拆、樹木連根拔起，許多家庭在前一次的花蓮大地震裡，已經陷入困境，現在的重擊讓這些家庭更加不幸。不少來自中國的難民家庭，以鵝卵石搭建的房子，被旋風完全捲走，主教與傳教士前去慰問與幫忙這些苦難者，這些人不少是已受洗者或慕道者，幫助他們重建家園，透過重建工作讓生活恢復正常（節錄自 Bulletin 1953b:776）。

由於會士的援手讓在地的居民如大旱之望雲霓，鄰近地區的族人因參加彌撒而受其感召，主動邀請神父到部落開教。

周圍地區的阿美族，他們的代表來到花蓮市或是田埔與天主教接觸，祈求主教派傳教士給他們。這是個明顯的跡象，表明耶和華讓這些長期被忽視的民族，皈依的時刻已經到來，對我們傳教士來說，能夠成為奇妙的見證人，向這些善良的靈魂傳福音，是一件多麼快樂的事。（Bulletin 1953b:888）

因慕道者眾人手不足，費主教招募法國的會士前來，1953年中曾在中國汕頭傳教的隆道行神父（Rev. Marcel Rondeau）前來，<sup>17</sup>隆神父被派往臺東，兩個月後深感臺東的教友人數多、範圍太大，費聲遠主教聯繫瑞士的白冷會，1953年底將臺東的傳教區交付給錫質平神父，<sup>18</sup>而隆神父改派往玉里的春日，開啟巴外方在南花蓮的耕耘。在花蓮的移動軌跡，與新的會士加入有直接關係，1953年另有兩位新的會士到來，一白光明神父（Fr. Jean Poupon）、徐光亮神父（Fr. Etienne Zaldua），<sup>19</sup>兩位負責的範圍是花蓮中部縱谷地，以及部份的海岸區—田埔、富田、

---

<sup>16</sup>劉一峰 2019 年受訪時提到，「當年滕允中神父被指派負責北濱街聖堂，而曹經武神父擔任主座教堂會士的助手。」

<sup>17</sup> 2017 年訪談劉一峰神父，神父提及「費聲遠主教看中隆道行神父的潮汕經驗，以為可以用潮汕語在花蓮傳教，誰知與花蓮當地的族群溝通有困難，隆神父是抵臺灣後才學習本地語言。」

<sup>18</sup>與註 13 同。

<sup>19</sup> 2019 年訪談劉一峰神父，神父表示「白光明神父在巴黎受過醫學訓練，加上白神父有語言天分，對於阿美語的掌握較好，白神父負責的範圍較廣，阿美族的聚落幾乎有白神父的蹤跡，曾在豐濱設立小型醫務所，訓練當地人成為護理人員，幫忙其他神父做族語溝通。徐光亮神父在

豐濱、花蓮等；另一位胡志遠（Fr. Edmond Barreau）神父到來後，開啟巴外方往太魯閣傳教區的移動。

1954 年建了兩個福傳中心，一個在光復，…周圍的村莊是阿美族聚居的村落，這個非常有趣的土著部落，是教友和慕道者中人數最多的部落，約有四萬人…彷彿在等待傳教士來拯救他們。…另一個在玉里，…這裡至少有六千名阿美族人，而周圍有一些住在山上的人，他們以狩獵、捕魚為主，…隆道行神父晉升為阿美族使徒……跟據費聲遠主教指示在玉里建了一個阿美族慕道者中心，有三名青年男子四名青年女子在受訓，如果試驗成功，培訓中心將不斷擴大。（Bulletin 1954a:162）

…徐光亮神父在田埔忙這幫慕道者受洗，而美倫堂區有他的幫忙，人數增加一倍。…當徐光亮與白光明神父還在熟悉本地語言，費聲遠將曾經在東北瀋陽傳教，後回到法國五年半的胡志遠神父找來，到新的地方耕耘，在那裏慕道者不少，卻沒有一位受洗的教友，建立這個地方是為了向山地部落傳教，…離新城村很近。胡神父除了用他在東北熟悉的國語，泰半的時間用日語溝通，而胡神父有一位得力的助手，曾在隆道行神父辦的培訓班受過訓，他是本地人…，有了這支隊伍，傳教士可以在他們所在的村莊傳福音了（Bulletin 1954a: 471）

因先前的中國經驗，巴外方在花蓮開教之初，即開始訓練本地傳教員。從過去中國的經驗，即使傳教士融入當地社會，並取得某種社會角色，但阻礙與影響當地既得利益者的營利，以及地方舊勢力的反撲、反教的力量等，最還是得撤離（施帝恩 2011:51-52）。這結果意味前功盡棄，因此培訓本地神父相當重要，倘若傳教志業因某些無可抗逆下中斷，本地傳教員可以持續。<sup>20</sup>因此巴外方在新城成立若瑟修院（又稱小修院）、臺東成立培質院、新城成立聖瑪爾大女修會等，都是為了這個目的。現今在花蓮各堂區所見的本地神父、修女、傳道員等，是在這個理念下被培養，訓練的內容不外乎學習彌撒禮儀、儀式、閱讀經典；這些人年事較

---

臺灣的時間很短，沒多久發生車禍，在田埔過逝。」

<sup>20</sup>2020 年訪談劉一峰神父，他表示「中國在 1949 年後外籍傳教士陸續被驅趕，留下的本地傳教員轉為地下組織。」從包萬才神父的日記也可見到，臺灣作為中國政變的避難所，會士們即使到了 1955 年，仍質疑毛澤東會在何時將臺灣併吞，會士們把答案交給天主（Bulletin 1955a: 497）。

高者，都曾擔任過外籍神父的助手，協助教務推廣。

爾後有更多的會士如牧德全 (Fr. Ferdinand Pecoraro)、莫德明 (Fr. Germain Jean Boyer)、馬優 (Fr. Michel Maillot)、吳維里 (Fr. Claude Olry)、何光輝 (Fr. Joseph Marie Le Corre) 等前來花蓮，將傳教範圍往南推進，壽豐、光復、萬榮、紅葉、鳳林、瑞穗等地。<sup>21</sup>而巴外方在花蓮的傳教版圖，卓溪是最後一塊拼圖，為 1957 年余發光神父 (Fr. Marcel Louis Flahutez)，在卓溪鄉陸續設立天主堂，巴外方的花蓮傳教藍圖大致底定。雖說會士在縱谷地區的移動是沿鐵路的重要城鎮設立傳教據點，<sup>22</sup>但是往北或是往西的山區，會士的傳教受制於臺灣政府的政策。因該區屬於原住民山區，被簡稱為番地，由警務處接管，負責山地行政與保安工作 (鄭梓 1994:157)。番地劃歸是國民政府撤退臺灣後，為建構臺灣防護網，以及有效的管制、防守與佈署，而執行的管理政策。

正如在每個原住民山區社區一樣，派出所的作用非常重要，所有的參訪者，都必須持有當局簽發的特別通行證，傳教士因外國人身份很容易獲得，但是並沒有權在這些村子居住，所以傳教士只能住在附近的新城鎮以機車通行。胡志遠神父最大的願望能在山上定居，建立慕道班..... (Bulletin 1954a:471)

...胡志遠神父的山區傳教取得了驚人的發展，有 500 名慕道者定期參加教義課程，這些課程是由春日培育出的慕道班講師授課，每天晚上講授幾個小時，在不同的家庭輪流聚會，透過理論與實踐的結合，慕道者人數快速增加.... (Bulletin 1954a:565)

由於巴外方的傳教多數落在原住民區域，尤其山地佔花蓮總面積的 87%，因此相較於其他傳教團體，巴外方受到國民政府關切的程度較多。<sup>23</sup>劉一峰 (Fr. Yves

---

<sup>21</sup> 2019 訪談劉一峰神父，神父表示「這些被邀請來到臺灣的會士，多數因有中國經驗，懂國語所以被費聲遠主教邀請，有的會士曾在日本傳教，例如賈浩然神父，可以用日語和原住民溝通，當然也有神父原本在東南亞傳教，因赤化被共產集團驅離而到臺灣。」

<sup>22</sup> 包萬才神父的日記提到，由於先前已在田埔、富田、玉里、新城等地設立據點，當壽豐、鳳林的據點建立後，會士進入富源建立傳教據點，這樣從花蓮到臺東沿線的重要地區都有傳教軌跡 (Bulletin 1955a: 451)。

<sup>23</sup> 天主教和臺灣政府的關係相當融洽，但 1950 年國民政府破獲一中共在臺組織，得知以山區做游擊戰的據點，因此禁止本地人上山，甚至頒布管制山林的法例，禁止平地人與原住民做任何

Moal) 神父表示早期的神父傳道，警察局會派員監視，例如牧德全神父在西林、紅葉等部落用泰雅語傳道，傳道會場長期有警員監視，警員為漢人無法理解傳道內容；牧神父返回法國參加姪女的婚宴後，拿不到入境臺灣的簽證，形同被驅離出境。其實早期政府對於傳教士還是有顧忌，尤其傳教士對外的書信、半夜以打字機騰寫日記聲，都可以驚動警察局的關切。<sup>24</sup>

但弔詭的是由於臺灣的國際處境，欲拉攏西方國家的支持，對基督宗教採開放態度，影響地方政府在面對轄內教區等要求會給予幫忙。<sup>25</sup>有技巧的與臺灣官方互動，隨著政策的制定隨情勢調整對應，是巴外方在採取的策略。在國民政府推動山地政策，獎勵定耕農業、鼓勵造林等經濟生活時（張松 1953:3），會士配合政府的政策，順勢引入新的生產技術，例如牧德全神父教導泰雅族（現為太魯閣族）的教友，開採玉石，打磨成可以販售的商品，豢養山羊，可以補貼經濟收入。<sup>26</sup>對於會士而言，帶入當地所饋乏的技術與資源，可化解部落警察的猜忌、在地的不配合等紛爭，也造就 1950-1960 年代花蓮迅速天主教化的盛況。

### 三、盛況的推手--資源的吸引力與本地化策略

從訪談或神父遺留的日記，不難發現巴外方以關懷者的角色與被傳教者互動，同時帶入資源，對於臺灣當局、或是地方頭人等都是相當歡迎，某種程度化解會士所處的矛盾位置一同時要從在地的立場，但是又要符合臺灣官方的利益。尤其原住民歷經日治時期理番政策下的鎮壓、教育同化、皇民化等的管理，既有的生活方式被改變，部落既有的醫療體系、宗教活動都受到影響，傳統信仰成為社會弱勢（丁立偉等 2004:39）等。光復後繼而遭遇國民政府經濟孤立，傳教士的到來以及帶入的服務，使得皈依基督宗教可讓苦難的生活獲得釋放。

---

交往，使原住民的生活雪上加霜。這些接觸原住民的外籍傳教士，因此受到關注（張傳聖 2020: 56）。

<sup>24</sup>2020 年 5 月奧斯定詠理會的戴宏基神父（René Gabriel Délèze）受訪時表示，「臺灣社會對會士的限制很多，只能在有限的空間裡進行傳教。」

<sup>25</sup>2018 年 2 月劉一峰神父受訪時表示，「當年費聲遠主教在花蓮的購地、建教堂、建學教等，花蓮縣府盡量提供協助。」包萬才神父在日記中提及，田埔聖堂落成時，費主教首次在臺灣主持宗座彌撒，花蓮縣副縣長也參與，而讚美詩是以阿美族語演唱（Bulletin 1954a: 247）。

<sup>26</sup>2019 年訪談劉一峰神父，提及牧神父的事跡。

巴外方會士帶給地方的資源，包含興學、訓練傳道員，簡易的醫療救助站，成立互助社、教導生活技能等，在信徒招募時確實構成很大的誘因。尤其來自美國的救難物資，確實對當時的原住民、外省人、甚至本省人都具有很大的。美援物資來自 1954 年美國國會簽署 480 號公法，全名為「發展農業貿易及協助法案」，其中規範民間團體能夠無償取得美國政府的救濟物資，透過此法案讓剩餘食物分配給糧食不足的國家，同時也為美國農產品尋找新的市場，並扶持受援國的經濟，以及促進美國的外交政策。而「天主教福利會」是戰後臺灣主要負責的教會團體之一。臺灣天主教會可以獲得美國國內過剩的救援物資，主要包括麵粉、麥片、牛奶和二手衣物等（Wallerstein 1980:35-36）。

一些教會憂慮因此製造很多教友，是為了領取救濟品才加入教會，民間同時出現「麵粉教」的稱呼，但不論受援家庭的宗教傾向，只要有需求都可以請領救濟物資。以西岸來說，接受救濟的人對外來宗教的態度友善，但不見得加入教會，反而協助發放物資者多數成為教徒甚至核心人物（Robert 2001:169）。然而在原住民部落，巴外方給予的關懷不僅是物質上的補給，但是發放物資對於會士來說，確實也是進入部落的一種方式。劉神父提及當年的物資發放，是會士眾多工作事項之一，並沒有感覺因此有更多人改信天主教。

這樣的策略接近同為基督宗教的新教，其實基督新教進入花蓮的時間更早，在臺灣光復時已有不少本地閩南、客家牧師，可以協助原住民地區傳教。尤其 1946 年加拿大長老教會孫雅各牧師（Rev. James Ira Dickson），在花蓮設立培育原住民傳道人的玉山神學院，這個學院是長老教會在原住民地區傳教成功的重要因素（丁立偉等 2004:30）。然而與巴外方略有差異處在於長老教會面對當地文化時，禁止信徒進行傳統祭拜、喝酒、認為是落後的生活方式，有可能影響當地傳統文化。當然長老教會在施行時，是以曖昧的方式，以原住民本地語言在教會的儀式與歌謠。<sup>27</sup>由於進入部落的策略相近，巴外方在花蓮的耕耘卻和基督長老教會發生衝突，彼此為了爭奪教友，從檯面下的批評，轉變為檯面上的競爭（劉璧榛 2020:46）。

Moratin 是阿美族人數較多的村落，主教在這裡主辦了祈福儀式，

---

<sup>27</sup>長老基督教會的本土化政策和天主教的「本地化」運動，有非常大的差異，這也是雙方歧見激烈之處（李長翰 2006）。

黃成光 (Fr. François Burnet) 和孫義勇 (Fr. Marc Solvignon) 兩位初抵臺灣的神父也參加，大約有 100 名的受洗者和同樣多的慕道者。然而當地原本就有基督新教，與其他地方一樣，天主教被毀謗在那裏失敗，而警方也對這些新教的狂熱分子起疑.... (Bulletin 1957a:60)。

1950 到 1968 年有十萬以上的臺灣原住民人口歸依天主教，佔當時原住民總人口數的三分之一，其中四分之一以上曾在長老教會受過洗，後改為天主教。基督長老教會批評天主教會，利用美援的物資吸引信徒，提高教友數量；但這樣的批評太過粗糙，因為另一部分的美援物資是透過「基督教福利會」分發。尤其天主教傳教士在發放物資時沒有要求皈依，漢人比原住民改信天主教者更少，因此美援物資決不是原住民大規模改宗的原因 (丁立偉等 2004:38-39)。與基督長老教會的關係，費聲遠主教在其回憶錄中提及：

三分之二的天主教友與三分之一的基督徒，這二與一的比例，不但在秀林是如此，在其他地方亦復如是。這共存的狀況並非每村都是一分為二，有些村子可能全是基督徒，有些村子可能全是天主教教友。雖然時間不停的演變，雙方努力鞏固陣地，比例常是如此，這是花蓮教區很特殊的現象.....我不是說兩方常針鋒相對，在梵諦岡二次大公會議後，.....他們急於與我們製造了解，彼此尊重的氣氛，他們特意召集信徒，邀請我們替他們講解梵二大公會議，有時甚至邀請我們到他們很封鎖的機構，向醫院、神學院等，為他們做演講。(費聲遠 2013:138-140)

不論新教與天主教之間的關係，天主教因供應救援物資，在東海岸有一席之地是不爭的事實。然而形成原住民大規模的改宗，不可否認天主教與強大的政治勢力結盟有關，尤其冷戰時期教會領袖的反共立場，讓天主教與美國、國民政府有深切關係，而國民政府透過天主教會從歐美獲得援助和支持 (張傳聖 2020:65-66)。但不是每個修會都與國民政府關係密切，但某種程度上天主教在冷戰時期的全球強權架構下，較基督教較有優勢。但巴外方會士並不是以資源、權力的掌握者的角色進入本地，而是資源之外，因學習本地的語言、文化與本地的思維進入。

會士為了吸引更多的教友，主持的天主教彌撒，是以族語進行；<sup>28</sup>為了融入部

<sup>28</sup>2018 年訪談劉一峰神父，神父根據外方會的影像資料指出「費聲遠主教在田埔，1953 年 4 月 2 日參加耶穌的聖周，紀念耶穌復活，並祝聖花蓮的教友。」

落，會士從參與當地的婚喪喜慶，並在婚禮之後給新人祝聖（圖 5），到後來成為主持者與當地互動。<sup>29</sup>「本地化」的步驟，採取漸進與和緩的方式，從天主教儀禮中加入傳統元素，以及從當地既有的習俗，加上天主教的元素做為開端，讓當地逐漸地接受這些外來的會士。不少探討原住民改宗的研究者，以為天主教以資源帶入者作為起始，並採取攏絡部落宗教領袖和頭目皈依，以其影響力產生部落的集體皈依；<sup>30</sup>當然本地的傳道員居中協助語言的表達、儀軌的進行等，也發揮重要的角色。

巴外方作為外來者，在臺灣的立足，必須在本地的現有的網絡中尋找和拓展活動的空間，不僅是在地方社會找到可論述與實踐教義的方式，也需要與地方社會的各層結構進行互動與發生關係，尤其花蓮因地形的複雜，部落與地方政府共同交織的多族群介面，美援的資源無形中幫助會士多一個在地方耕耘的工具，因此影響會士在地方社會的角色。由於決定會士是否能持續留在臺灣，最關鍵在於與國民政府的配合度，因此既不能等同於國民政府的原住民政策，又必須某種程度配合國民政府，這個策略並非殖民傳教。<sup>31</sup>該如何恪守「本地化」策略、以地方方言翻譯天主教的義理，將教義轉化為通俗文本、滿足在地的需求的過程，才是巴外方的核心議題。

當巴外方致力於發掘在地需求時，來自天主教社群的要求，將「本地化」策略推向高峰。1960 年梵二大公會議強調「本地化」的精神，<sup>32</sup>開啟臺灣的天主教全面性討論「本地化」，例如發展神學「本地化」、經濟「本地化」、禮儀「本地化」等，適切的回應本地歸信的需要（張春生 2000:521-536）。尤其透過禮儀的革新促進教會全方位革新，推動適應各民族天性與傳統的原則的儀軌，細項包

---

<sup>29</sup>2018 年訪談劉一峰神父，指出外方會遺留的影像中，主持婚禮者為杜愛民神父（Fr. Antoine Duris）。

<sup>30</sup>簡鴻模的研究指出，氏族帶頭起了皈依的作用，在以氏族為單位的部落會產生效用（簡鴻模 2003: 606-607）。

<sup>31</sup>殖民宣教是指站在殖民者的立場，對被殖民者宣揚基督宗教（莊雅仲 1993）。筆者於 2023 年 1 月詢問劉一峰神父，巴外方當年在偽滿州國的傳教狀況，劉神父表示「雖然很艱難以及犧牲很多傳教士，但是仍堅守某些既定的原則，例如從當地人的眼光與角度看事情，培育本地神職人員等。」

<sup>32</sup>不違反天主教義與倫理下，鼓勵本地教會從自己的文化生態、生活、表達與傳播福音（耿占河 2018: 1）

含教義、文化和牧靈，由教會制定聖事禮儀，要保全羅馬禮儀的基本統一性，同時也要適應當代文化需求，並鼓勵信友積極的參與禮儀職務（潘家駿，2012a）。當中的重要核心是禮儀「本地化」，經文的翻譯首當其衝，彌撒經書與牧靈改革被列為首位。

禮儀經文的翻譯涉及文化適應的問題.....在一些文化當中，例如 我們的原住民文化，口語的溝通常常會伴隨著身體語言，包括搖擺、舞蹈等動作的表達，而在慶典當中更是如此。.....翻譯者必須考慮到口語的傳達方式。.....文化要素自然而然地就在其中運作。.....禮儀經文的翻譯不僅止於「本地化」的動態翻譯就夠了，.....。在 *Comme le prévoit* 這份禮儀經文翻譯指導文件中，指出.....新經文的創造乃是必須的.....教會的使命就是去向人宣報信德的奧蹟（潘家駿，2012），.....

然而巴外方早在戒嚴時期的彌撒，雖說仍有唱拉丁語、國語，但運用很多本地的傳統元素，例如母語、傳統歌舞等，提升信仰在部落的價值。多位會士如杜愛民、博利亞（Fr. Louis Pourrias）、潘世光（Fr. Mauris Poinsot）等神父採取的策略，學習當地方言、進行本地語料的收集、進而以本地語言翻譯聖經或彌撒經本、聖歌，編輯原住民母語字典、保存原住民神話故事、文法等。也有神父對本地語言的掌握不好，改成利用翻譯材料在部落進行人才培訓的文本，如隆道行、牧德全、黃成光等神父。<sup>33</sup>早期會士依照被派遣的任務，在部落進行的工作不同，形成各部落的天主教本地化的腳步不同，方式也不太一樣，但是信念上都以保留當地傳統文化為首要，而各自完成不同的使命。

至於豐年祭與天主教禮儀的融入，有的看法以為始於臺東白冷教會的會士，不盡然因梵二大公會議的推動，而是神父們參與部落的祭儀，認識到保留原住民文化的重要性。<sup>34</sup>曾建次以富田阿美族的豐年祭為例，說明如何將本地文化的宗教禮儀，與教會的禮儀融合。從報喜訊、進場、到頭目將奉獻物舉起，向上蒼表達謝意等，到聖堂舉行著傳統服飾，跳傳統舞蹈，列隊詠唱傳統歌謠，將阿美傳統的儀式在聖堂裡完成。巴外方的神父保留原住民的重要祭儀，讓原住民不忘祖先的智慧和精神。至於殯葬禮儀也是原住民文化和教會禮儀的結合（曾建次 2010:

<sup>33</sup>2018 年訪談劉一峰神父，神父提及不同的會士，因應傳教地語言採取的策略。

<sup>34</sup>2023/07/30 訪談宋津翰神父，宋神父提出的看法。

69-70) 。<sup>35</sup>

當梵二會議後決定要「本地化」禮儀革新，在花蓮地區只是將已施行的「本地化」做檯面化，神父們只是把過去的累積繼續延續，呈現豐碩與多元的樣貌。巴外方的花蓮耕耘，算是臺灣地方教會時代的先鋒；因臺灣的天主教中國主教團一直到 1976 年的神學研習會後，才開始以地方教會為工作指標，發展地方教會的「本地化」為核心（劉錦昌 1997 :17-18）。由於巴外方較早發展「本地化」，1970 年代關心的議題，不僅是想辦法讓地方教會繼續茁壯，更多的注意力轉到移居都市原住民的適應與關懷，以及耕耘新的教友—臺灣人。

#### 四、吸引力的衰退

然而天主教在 1960 年代以後，教友人數的增加逐漸趨緩，有停滯的趨勢，甚至到 1970 年代開始出現負成長。巴外方在花蓮的傳教是到 1960 年代的尾聲，確實也遇上難題，望教友表現欠佳、受洗教友熱心減退、移居到高雄、臺北加工區者越來越多，大部分教友攜家帶眷離鄉到大都會謀生等（費聲遠 2013:204）。最常被引用在說明天主教吸引力減半的原因，是 1965 年的美援救濟品停止供應，加上此時臺灣經濟起飛，尤其佔有龐大天主教皈依者族群的外省人，經濟已能獨立不再需要教會的救濟，逐漸對天主教疏離（張傳聖 2020:65）。即使天主教與國民政府建立很好的關係，教會本地化的策略積極推動，但是天主教徒的人數明顯衰退是不爭的事實。

臺灣社會約莫在此時步入工業化，工廠林立如雨後春筍，大批人口從鄉下遷到工業區，因為遷移的大量增加，若沒有下一代的受洗人數增補上，教友人數上明顯呈現負成長。但是從鄉村遷入都市者並未與都市教會連絡上，使得都市該擁有的教友人數打折扣，但是臺北和高雄有較高的受洗人數，所以在教友的流失上，顯得沒那麼嚴重。花蓮教區是唯一在受洗與遷移人數上相對受損比較小的，由於受洗人數比較多，即使遷出的人口數很大，1970 年代所面臨的困境不似其他教區（瞿海源 1981）。花蓮教區處在這個時局，面臨的衝擊不亞於其他教區：

我們最大的敵人是電視，也許會激起很多人驚愕，請放心我無意批評節

---

<sup>35</sup>曾建次主教在 2003 年與巴外方的陸達義神父（Fr. Louis Bouhey）、與孫梅花傳教員、部落頭目將天主教禮儀融入到豐年祭中。

目的道德性及教育性。…我們的教友出神忘形的注視著電視機，竟把敬天主的責任拋去，……我們去拜訪教友的工作沒辦法做了，聖瑪爾大會的修女抱怨，進入人家家裡，要一起學習道理，但是人家目不轉睛地望著電視……（費聲遠 2013:229）

費聲遠主教以為單臺北市就有一萬多名來自花蓮的教友，又以年輕人為多，這些年輕人是原本花蓮堂區一切活動的靈魂，集會、禮儀、舞蹈有他們會生動活潑，但是為尋找更有保障、高薪資的工作，年輕人奔向都市。他以為原住民教友離家外出，弊多於利，因為生性自卑、自認身價低微，對別人的歧視特別敏感，不宜遠離族人，更不容易加入都市中的堂區（費聲遠 2013:230）。神父的日記，也描述當時遷移的現象，教友的遷移讓教區的發展面臨危機，人口的流動讓教友數的累積成為阻礙，而巴外方不得不採取做法：

首先我們更加確定青年工作極端重要，所有傳教士都將做出努力，把移居都市的青年教友納入青工，潘世光神父毫不猶豫離開他的教區兩個星期，去臺北尋找工廠、煤礦、基隆和蘇澳港口等地工作的阿美族教友。在臺北的一家紡織廠附近，他發現一群年約二十五歲的阿美族女性友，大部分來自他的富田教區；在週日的主日彌撒他在基隆港聚集一百多人，第二個主日他在南港的大型日本工廠，聚集了六十多名年輕工人。我們的同工確信，有上千名的教友在臺北，也很感謝上帝，青年會在臺北幫助教友……（Echos 1968:114）

當然原住民青年大規模的遷往都市，與資源的獲取息息相關，為了有更好的生活而擁抱不熟悉的都市；教友人數的減少不必然與美援物資縮減有正相關，當然該資源的逐步退出，對於部落還是有影響：

今年度開始我們就感受到降雨、寒冷，雖然山區因降雪而景觀宜人，但晚一個多月才等到插秧的時間，第一批收成的農產品受到很大影響。儘管臺灣是個不斷發展的國家，但平原和山區的原住民確實營養不良。有幾位傳教士曾與臺北的「天主教福利會」聯繫，希望幫助信徒，但只有一位獲得財政幫助，可以購買番薯種子。小麥和麵粉的認捐一定是流向另一個方向…（Echos 1968:235）

雖說社會經濟的發展讓部落對於救濟物資的需求減少，教會的財力在天主教

的福傳上仍占有某個比例的重要性。聖瑪爾大會的劉修女表示，因梵二推動教會自養，各堂區的財務狀況倚賴主事的神父，例如潘世光神父出身貴族，他的家族從歐洲匯款，讓潘神父自由運用，買地、整修教堂、買設備等；顧超前神父(Fr. Andre Cuerq)的家裡做木材生意，當初建安德啟智中心時，從歐洲運來好多上等木頭進行搭建，營運的經費也很充裕，他的家族來臺灣探望並帶來資源。後來劉一峰神父接手，曾一度為安德的營運經費憂慮，才開始向政府申請補助，逐漸讓安德的經費無虞。而臺灣本地培育出來的神父，沒有巴黎修會給的支援，也沒有家裡龐大的財富作為後盾，一切要靠自己募款、耕耘。

但教會對於原住民部落的經濟影響力不若以往，最常被指出的原因是移居都市。以富田天主堂為例，最常見的現象是年輕人到外地工作，家鄉只留下年長的雙親，這些離鄉者因工作關係，接觸其他民間信仰或者神、佛道教等，回鄉後將這些信仰帶回，形成家裡有十字架、聖母等與其他神像、佛像混合的現象。<sup>36</sup>這些離鄉者何以有這樣的改變，目前神父們以為和人際網絡有關，聖堂裡還是以人際網絡為中心形成小團體，彼此因活動的鏈結而互相強化。到了都市也是類似的模式，尤其都市的天主教堂原本以外省人居多，原住民格格不入，移居者無法適應，便跟隨當時身邊的人際網絡進入另一個宗教團體。

確實原住民教友進入都市，要和都市堂區建立關係，除非有相當的吸引力才可能留下來；都市原住民希冀尋求的工作機會與堂區既有的人脈有落差，最多提供的是社交機會，原住民離鄉為的是改善物質生活，並不是尋找新的社交圈。巴外方派神父鑒於此駐點北部，但大約在 1980 年代逐漸取消，因為人數太多以及不容易維持聯繫。<sup>37</sup>都市原住民因此形成貌似改宗，但實質是為了爭取更多資源，有的甚至擔任乩童，以賺取更多生活所需。<sup>38</sup>只是這樣的現象卻也影響原鄉，偶而這些乩童還在部落辦事，廟會或是一些民間信仰的祭典常到部落招募年輕人，青少年為了零用錢會熱衷參與陣頭演出。<sup>39</sup>神父不認為這些接觸民間信仰者為改宗，因為這些教友仍參加聖堂的活動，也同時參與部落原本的儀式或活動；這些跨越不

---

<sup>36</sup>2020 宋津翰神父訪談，神父談太巴壠的傳教現況。

<sup>37</sup>2019 訪談劉一峰神父，神父談到會士最初對北漂者的照顧。

<sup>38</sup>2023 年 1 月訪卓溪的林貴民神父，神父表示「學習當乩童者，傳聞一場法事有六十萬臺幣的收入，教友為了生活願意擔任；因為有禁忌問題，這些人一定不是出自巫師的家族。」

<sup>39</sup>2020 年宋津翰神父訪談，提及「富田教區最頭痛的問題，是有的孩子參加廟會陣頭接觸黑道而染毒，但又很難將孩子找回聖堂。」

同宗教的教友，只是去賺取讓生活改善的費用。

然而一些研究顯示，原本在部落裡的貌似集體改宗天主教，在經歷社會轉型後，部落的人又回到原本的信仰，劉璧臻在阿美族的研究指出，傳教士很難讓族人放棄原本的組織方式，聽任男性的神父權威的主導，阿美族天主教社區的實際組織，是採用原來的社會組織架構模式，在教友團體中，選擇一位三年或四年一任的長老來帶領大家，依照原本嚴謹的性別與年齡分權的社會組織結構運作（劉璧臻 2020：48）。天主教的家長式權威--神父兼併恩人與保護者的身分，隨著不再供應生活的必需物資，再加上面臨的狀況更為複雜，早已流失原本的影響力。<sup>40</sup>由於每個堂區有落差，在某些堂區的神父眼中，教會早已成為傳統生活的一部分，兩者並存於天主教儀式或傳統祭儀中。<sup>41</sup>

從天主教在部落的發展歷程，某種程度部落吸納基督宗教的元素，加以選擇或重新發明，讓自身部落整合或重新組織文化；但是每個部落又不盡然對自身的過去熟悉，有不少部落耆老凋零、外地返鄉者不懂母語、甚至對傳統祭儀陌生、更遑論更年輕的世代。巴外方的神父此時肩負起傳統文化保存責任，以潘世光神父為例，除鼓勵族人參與，也在部落推動母語教學，蒐集阿美族語彙與博利亞神父共同編纂阿美語法語詞典等。<sup>42</sup>卓溪的賈士林神父（Fr. Claude Gagelin）類似，鼓勵傳統祭儀的舉辦，在部落開辦母語教學，同時進行布農語字典、布農語聖經的翻譯等。<sup>43</sup>梵二大公會結束後，花蓮各堂區除了延續先前的禮儀經文的方言翻譯、聖歌的方言整編、也進行新禮儀的試用，成立傳協會並進行義務使徒的訓練，推動社會服務例如成立安德啟智中心、儲蓄互助社等，以及與花蓮地區的基督新教互相切磋等（丁立偉等 2004:44-45）。會士們在花蓮的耕耘，比以往付出更多的心力在維護當地的傳統文化。

與此同時，巴外方深知必須將福音傳往佔臺灣最大人口比例的族群—閩南與客家，以因應教友日漸萎縮的現象。早年初在花東縱谷傳教時，有遇到閩南、客

<sup>40</sup>2020年8月訪談富田天主堂的孫梅花傳道員，最初宋津翰神父抵達太巴壠時，宋神父依年紀被安排在合適的年齡組，規矩由長老教導，長者私下給神父暱稱娃娃。

<sup>41</sup>2023訪談宋津翰神父，神父表示「花蓮教區大，堂區落差大不適合一概而論。當年在太巴壠時，將感恩節、父親節與豐年祭合併。」

<sup>42</sup>2020年訪談游文雄，游先生憶起潘神父的事蹟。

<sup>43</sup>2023年訪談林貴民神父，神父提及賈神父當年的事蹟。

家族群，礙於民間信仰的力量與鴻溝始終很深，傳教很難有進展；因此此時改採新的策略，包括會士學習臺語、寫福音傳單、開辦青年活動中心並附設圖書館、開辦英文補習班等，但最終效果仍然有限（費聲遠 2013:233）。<sup>44</sup>宋光宇在 70 年代調查清境農場的員工與眷屬，發現生活困苦時接受天主教的物資，溫帶水果種植成功之後，又回到民間信仰。他下的評論是當社會動盪與困苦時，天主教的家長式作風相當吸引人，但是當社會經濟發展繁榮，對救濟物資的需求降低時，教會的發展停頓（宋光宇 1994:204-205）。因此若要有效的在漢人聚落進行福傳，必須設法在物資給與、以及使用本地語言等方式外，另外開闢新的思維與策略。

巴外方意識到即使將人群簡易的分類，也難挽回流失的教友，作為外來的宗教帶入者，即使嘗試從在地的觀點，以在地的語言和觀念來化解外來者所象徵的權力、經濟優勢，甚至成為本地傳統的一部分，也難突破困境。因此開始改變策略，往慈善救助入手，並積極對老人、身障、弱勢人士等重視他們的福利，這個策略讓巴外方逐漸地被臺灣主流社會看見。同時會士將服務的對象擴大，將福音傳播給所有願意接觸者，並且盡量做到幫助臺灣民眾，不再糾結於受洗教友人數。

## 五、慈善救助事業的開展

從中國到臺灣，巴外方原本的策略是從社會底層開始經營，並從既有的網絡縫隙中尋找空間，以漸進的方式從學習地方方言、幫助地方生計、帶入資源等，逐步在當地扎根。隨著天主教吸引力的減弱，會士將其關懷的範圍擴大，擴及社會邊緣者、依賴者，期盼透過這個方式，能為福音傳播開創新的格局。這樣的策略似乎最初抵臺的道明會，也是採類似路線，對底層的人而言，進入天主教是獲得一種新的身分，傳教士透過排解漢人與平埔的糾紛，無疑對平埔而言產生依附關係，形成 19 世紀大量的平埔族改宗現象（潘春旭 2014:130）。然而這種在地與傳教者間的依附關係，似乎在臺灣經濟起飛後，很難再以苦難論述與救贖概念繼續耕耘。

當梵二大公會議之後，本地化的聲浪成為福傳的主調，不論是聖堂或是儀式、經文大量引用本地元素，林文玲引用 Homi Bhabha 的第三空間概念，認為聖堂

---

<sup>44</sup>劉一峰神父提及「在新竹的華語中心時，課程裡會研讀民間信仰、佛教等中文書，課餘時觀察鄰近的廟會活動。由於民間信仰者，不容易接受天主教，所以到玉里後觀察臺灣重視升學，在堂區開辦圖書館讓學生放學有地方去，現在天主堂的教友，一些是因為圖書館而來的。」

成為疆界文化的能量釋放場域，同時也成為各種多元想像與抵抗力道的發聲空間，讓許多新生的意義也因此能夠出現（林文玲 2012:105）。Homi Bhabha 的第三空間，是指因文化差異產生的無法對譯，這個裂隙形成了殖民者與被殖民者的談判空間，也因此造成行動者彼此受影響、互相滲透，使得被殖民者在第三空間中，一切的協商、妥協與拉扯都成了被殖民者發聲的可能，而協商後產生的文本，雖說無法完全脫離殖民者存在；但有可能會朝向固定方向定下來，或者完全被剔除（Bhabha 1994）。第三空間承載了創造與再創造的過程，讓外來的基督宗教，與本地的、其它的多重元素集合，讓各種可能性發生。

用跨文化空間來解讀巴外方在花蓮的耕耘，對傳教士而言，他方的不可預期來自環境的變動和在地瑣事的交會，以及與被傳教者自成一方的風俗、禮儀，遭逢的場景是異文化的交織；而傳教士的換位思考，以及與被傳教者之間的落差，確實形成了新興的創意與力道。只是天主教的運作模式是家長式作風，即使是新生的意義，似乎需要符合教會的聖統式結構，不盡然可以去除制式的規範與想像。觀察巴外方採取的策略：關心下層與弱勢，以及作為資源的給與者，並且掌握有把握的要素—例如本地傳統、或是本地在乎的升學價值等，都是在天主教會及本地權力網絡認可的結構裡運作。

因此對社會邊緣者的關懷，也是架構在必定得到各方認可的結構裡--運用普世認定的價值，進行社會福助志業、關心與照顧弱勢者。對照過去，會士的關懷主要在堂區，注意區內族群的差異與需求；現在強調關懷的對象為所有的弱勢，這個轉變與交通、資訊的無遠弗屆，將地理疆界打開、以及全球村的概念發展有關。以玉里的劉一峰神父為例，其「安德啟智中心」、「布列塔尼之家」、「二手書店」、「怡峰園」以及正在籌劃的街友、更生人之家，關照的對象不分族群，透過養雞場、資源分類與回收、製作工藝品等，開闢各種財源，照顧社會邊緣人、甚至精神病患。劉神父的努力不但獲得各種獎項，更成為民間慈善團體的典範。

社會福助工作需要非常龐大的資金，劉一峰神父早先以政府的補助款來進行其志業，現今每年有固定的社會捐款湧入，讓神父的慈善工作得以持續擴展。在玉里與劉一峰神父齊名的潘世光神父，成立儲蓄互助社來幫助居民生計，藉此養成儲蓄的習慣，並且以較低的利息貸款給居民，讓玉里河東地區逐漸脫離貧困。而潘神父設立的東里幼稚園，是早期部落成立的托育中心，照顧學齡前的兒童。同時神父也幫助部落的年輕人就學，許多貧困的學童，由潘神父擔起養護的責任

（蔡維婷 2020:111-112）。不同的會士以自己的方式，陪伴部落走過最艱困的時期，以及讓福傳工作擴及生活的各面向。

會士最初進入臺灣時，因花蓮大地震的牽引而到臺灣東部，見到原住民飽經日本殖民後的困頓與窘境，以及因政府隔離政策形成的生存不易，而決議留下；爾後又見到流徙到花蓮的外省族群的苦難與適應困難，會士對其伸出援手。會士憑藉著到傳教地進行各項服務，學習當地的語言、風俗習慣、並培訓本地的傳道員，逐步的進入臺灣社會。當臺灣社會轉型、會士也逐步的調整方向，擴大服務的對象與範圍。雖說某種程度架構在天主教的家長式的權力下，但是在天主教逐漸失去吸引力的情況，巴外方的會士的作為，迄今仍在花蓮各堂區具有影響力，也構築成現今各部落所呈現的風貌。

## 六、結論

巴外方最初是做為羅馬教廷在遠東地區的代言人身分，並從法國政府拿到資金前來開拓志業，傳教士夾在羅馬教廷的意志，以及法國政府的政策推行下進入中國。面對遠東詭譎多變的局勢，以及法國政壇的動盪與教廷爾後的變化，巴外方是處在多重複雜的傳教環境裡。劉一峰神父為巴外方的傳教下的註解，『Ad Exteros 譯為往外，每個傳教者都必須往外，不可以留在自己的國家，AD Vitam 譯為一輩子，在某一個地方服務後，不可以要求要返國，除非有特殊的狀況，AD Gentes 譯為以外，必須選擇在基督徒以外的團體耕耘。』不論政治局勢或國際氛圍的變化，巴外方幾個世紀以來一直恪守這個原則，這也是巴外方所稱的「本地化」策略。

曾經在中國禮儀之爭中，讓巴外方退守到西南邊區，到鴉片戰爭後才在中國再度拓展，其勢力進入西藏、華北、華南、兩廣等地（郭麗娜 2010:72-73）。巴外方選擇避開探討儒家與孔孟等儀禮，改從地方的方言群裡，翻譯天主教的教理，讓底層的民眾從生活裡，重新建構自身與人、自然和超自然的關係。使得巴外方在實踐面上，建構在地的鏈結與生根，即使離開中國來到臺灣也是遵循此。巴外方在中國的傳教策略，造就其重視在地文化，傳教士對當地的研究具有明顯的區域特色，側重在漢語方言與地方文化，以及少數民族的文化描述，對於西方漢學的發展有其影響。

巴外方在 1949 年的前後，會士們陸續被驅離中國，但其中國經驗影響後續在臺灣志業的開展與進行。在臺灣的耕耘選擇東海岸，除了面對在地的資源匱乏、原住民最容易接受基督宗教、當地的環境與疾病等，也同時須顧慮臺灣因特殊的歷史造就的國際關係，以及臺灣社會的變遷，以確保在臺灣的耕耘無虞。如何在本地既有的結構縫隙裡，找出可營造的空間，又能符合天主教的聖統性，是進行「本地化」工作中最重要的部分。尤其花蓮的住民與聚落，有相當大的異質性，在各地形塑出參與者、文本、培育出的本地神職人員等，有很多本質上的差異；因此傳教士面臨的難題與各方的挑戰，都讓所形塑出的傳教歷程不同，造就了花蓮的天主教「本地化」風貌。

## 參考書目

丁立偉、詹婦慧、孫大川

2004 《活力教會:天主教在臺灣原住民世界的過去現在和未來》，臺北:光啟文化。

毛傳慧

2012 〈法國在華調查與中國研究，刊於《西文文獻中的中國》，復旦大學文史研究院編，頁 83-104。北京：中華書局。

宋光宇

1994 〈試論四十年來臺灣宗教的發展〉，收錄於宋光宇編《臺灣經驗(二)—社會文化篇》，臺北：東大，頁 175-224。

古偉瀛

2018 〈東亞為視域的文化交流史—以天主教東傳的方法論思考〉，《臺大東亞文化研究》第五期 239-259。

官大偉

2014〈空間秩序、地理再現與生態政治：臺灣山地資源利用／保育的歷史地理回顧〉，《臺灣原住民族研究》7(1):159-197。

林文玲

2012 〈跨文化接觸:天主教耶穌會士的新竹經驗〉，《考古人類學刊》77: 99-140。

書羽

2009 〈清中前期巴黎外方傳教會與中國禮儀問題—以喪葬為中心〉，《社會科學論壇》，5:180-185。

施帝恩著

2011 〈商人型傳教士的新型宗教:法國天主教傳教士在滇西北的早期活動(1846-1865)〉，尼瑪扎西 劉源譯、彭文斌校，《西南民族大學學報》1:46-56。

耿占河

2018 〈梵二啟示憲章留給中國神學家的課題〉，《神思》116: 1-14。

夏黎明

2011 〈東臺灣邊界：歷史、社會建構與地理想像〉，《東臺灣研究》16:3-26。

陳聰銘

- 2016 《中梵外教史:兩岸與教廷關係(1912-1978)》，臺北:光啟文化。  
2021 〈法國保教權對中國天主教會本土化之影響:問題與解決之道〉，《中國大陸研究》，64(1): p21-55。

陳喆

- 2016 〈禮儀之爭在法國—1700年巴黎外方傳教會上教宗書背後的派系鬥爭〉，《世界歷史》，(3): 48-61。

陳方中

- 1990 《民國初年中國天主教本地化運動》，臺北:國立政治大學歷史系碩士論文。  
1998 《法國天主教傳教士在華傳教活動與影響(1860-1870)》，臺北:國立師範大學博士論文。

郭麗娜

- 2006 巴黎外方傳教會與天主教的中國本土化歷程，汕頭大學學報(人文社會科學版) Vol. 22(1):49-91  
2010 法國巴黎外方傳教會的中國學研究及其影響，汕頭大學學報(人文社會科學版)26(4):72-95。

郭麗娜、陳靜

- 2006 論巴黎外方傳教會對天主教中國本土化的影響，宗教學研究，4:128-134。

莊雅仲

- 1993 〈再現、改宗與殖民抗爭:十七世紀荷蘭統治下臺灣的殖民主義與傳教工作〉，《臺灣社會研究季刊》15:131-166

曾建次

- 2010 〈原住民禮儀本地化—以花蓮富田阿美族為例〉，《原牧》2:69-74

張春生

- 2000 〈臺灣福音本地化的進展〉，《神學論集》126: 521-536。

張傳聖著，梁潔芬譯

- 2020 〈臺灣天主教會內部發展〉，收於《臺灣天主教研究卷二挑戰與展望》，趙中偉等合編，臺北:光啟文化，頁 65-66。

張松

- 1953 《臺灣山地行政要論》，臺北：中正書局。

湯開建、周孝雷

2018〈清前期來華巴黎外方傳教會會士及其傳教活動(1684-1732)—以該會《中國各地買地建堂單》為中心〉，《清史研究》4:61-86。

詹素娟

2011〈空間分化、雙軌行政與原住民身分認定與族群意識變遷(1985-1950)〉中研院臺灣史研究所主辦「第三屆族群、歷史與地域社會學術研討會」9月23-24日。

費聲遠

2013《回憶錄》，花蓮:聖瑪爾大女修會，1980初版，2013再版印刷。

潘春旭

2014〈臺灣天主教與本地文化的相遇(1859-1987)〉，《輔仁宗教研究》29:125-164

鄭梓

1994《戰後臺灣的接受與重建—臺灣現代史研究論集》，臺北市:新化書局。

劉璧榛

2020〈巴黎外方傳教會簡史與其在臺灣的原住民族傳教〉，收於《東海岸的法國牧者》，廖紫均、劉一峰主編 p35-66。臺中:國立自然科學博物館。

劉錦昌

1997〈臺灣天主教「本位化」概況以《神學論集》來觀察〉，《神學論集》，111:15-29。

蔡維婷

2020〈巴黎外方傳教會簡史與其在臺灣的原住民族傳教〉，收於《東海岸的法國牧者》，廖紫均、劉一峰主編，頁107-117。臺中:國立自然科學博物館。

簡鴻模

2003〈五峰天主堂北賽夏傳教史初探(1955-1970)(下)〉，《神學論集》138:596-621。

瞿海源

1981〈臺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》51:129-153。

顧恆湛

2019《再殖民、地緣政治與抵抗:戰後臺灣原住民族形塑之研究(1945~1984)》，臺北:國立政治大學歷史系博士論文。

Boschet, Francois

- 1949 Bulletin de la société des MEP, 508-509
- 1953a Bulletin de la société des MEP, 1-20, 235-240, 450-453
- 1953b Bulletin de la société des MEP, 702-707, 776-888
- 1954a Bulletin de la société des MEP, 162-247, 471-565
- 1954b Bulletin de la société des MEP, 507-516
- 1955a Bulletin de la société des MEP, 551-497
- 1957a Bulletin de la société des MEP, 60-63
- 1968 Échos de la rue du Bac, 114-116, 235-239

Crawford, Rev. Robert. 2001 "Biography of Rev. Eugene Murray." In *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan 1951-2001: Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region*, pp.166-183. Taipei: Maryknoll Taiwan Information Service.

Homi K. Bhabha 1994 *The Location of Culture*, New York: Routledge.

John Comaroff and Jean Comaroff, 1992 *Ethnography and the Historical Imagination*, New York: Routledge.

Mitchel B. Wallerstein, 1980 *Food for War - Food for Peace, United States Food Aid in a Global Context*, Massachusetts: The MIT Press.

網路資料

李長翰

- 2006 〈反思百年來基督宗教在臺的現代化歷程〉，東吳大學社會學系研究生研究計畫暨論文發表會論文（檢索日期 2022/10/01）

潘家駿

- 2012a 〈春天的花蕾：梵二《禮儀憲章》的精神與意義〉  
<http://sliturgy.catholic.org.tw/7/7A-1-2.pdf>(檢索日期 2023/06/01)
- 2012b 〈從二千年版《羅馬彌撒經書總論》的新篇章看教會禮儀的本地化〉 7C-1-3.pdf  
(catholic.org.tw) (檢索日期 2023/06/01)

Notice bibliographique de François Pallu. Archives des missionnaires des MEP/EDA, N.12. 出自 Mgr François Pallu (1626-1684) - Missions Étrangères de Paris Missions Étrangères de Paris (missionsetrangeres.com)

## 附錄

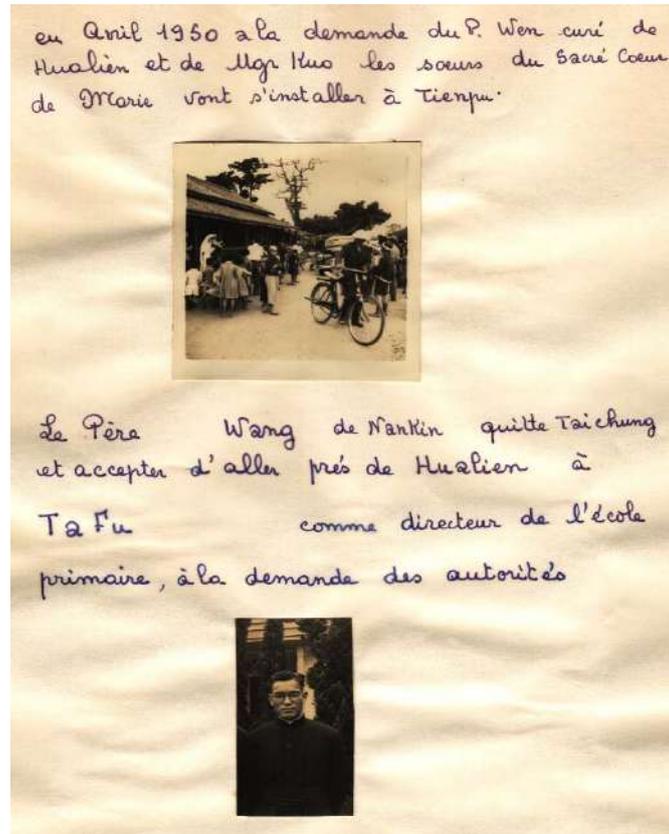


圖 1: 上圖為 1950 年在溫德馨神父應郭若石主教的要求前往花蓮，與來自瀋陽聖母聖心會的修女到田浦，田浦位在花蓮的郊外是屬於吉安。下圖為來自南京的王步融神父離開了臺中，前往花蓮光復，那時候叫大富，大富也是太巴壠的一部分，政府要求他接任國小校長。（劉一峰神父口譯）

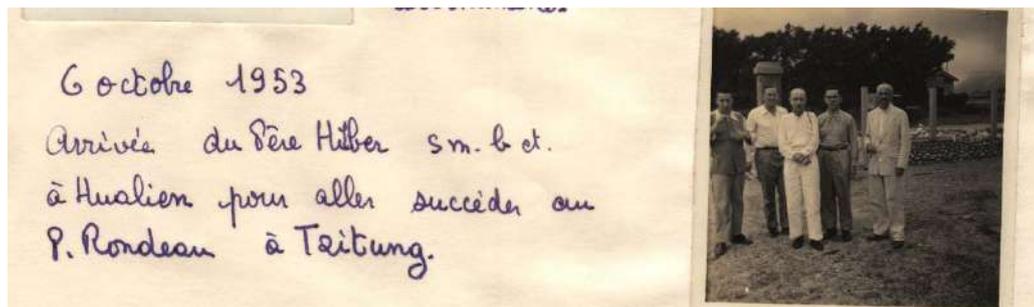


圖 2: 1953 年 10 月 6 日錫質平神父抵達，左邊第 2 位穿著白襯衫者是錫神父，來自瑞士白冷外方傳教會，他先抵達花蓮，但他要去臺東，接替隆道行神父。中間這位是費聲遠主教，左一邊這位是包萬才神父，最右邊是彭光遠神父。（劉一峰神父口譯）

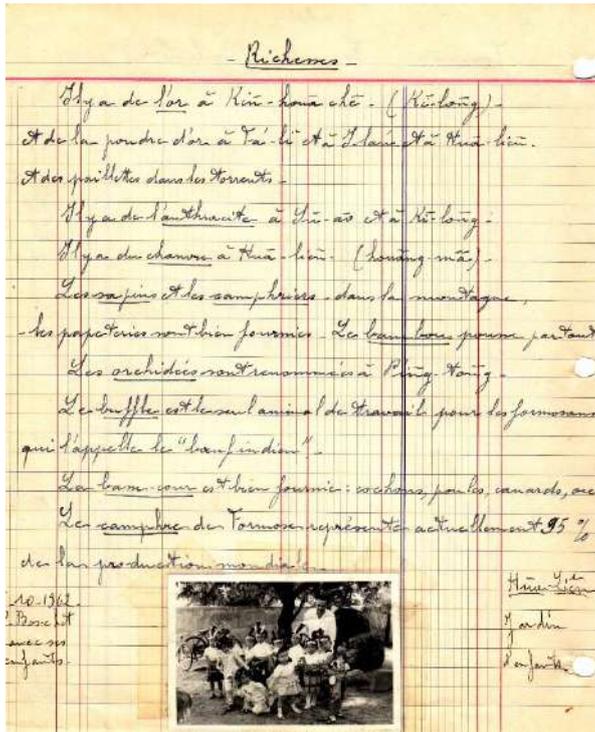


圖 3: 在基隆有金礦在泰里，宜蘭、花蓮有金粉，在湍流中則有片狀金礦。

在基隆和...有無煙煤。在花蓮山上有冷杉和樟腦，造紙業相當多，竹子在冬天生長，蘭花在屏東很有名。對福爾摩沙人來說水牛是一種全新的動物，他們稱牠作印度牛。家禽相當豐富：豬、雞、鴨、鵝。福爾摩沙的樟腦相當於當前世界 95% 的生產。照片是包萬才神父在花蓮的幼稚園。（劉一峰神父口譯）。



圖 4: 1952 年溫德馨神父與教友拜別，由包萬才神父接棒照顧臺東的教友。（劉一峰神父口譯）



圖 5: 1953 年 4 月 6 日彭光遠神父參加部落的婚禮（劉一峰神父口譯）

## **The Missions étrangères de Paris (M.E.P.)'s localization strategy and its characteristics in Taiwan**

Zu-chun Liao\*

### **Abstract**

The Missions étrangères de Paris (M.E.P.) has been working in Taiwan for more than a century, mainly in Hualien, mostly in aboriginal tribes, but also in some Han settlements and towns. Founded in the 17th century, the Society has been a religious organization directly affiliated with the Roman Missions. As the implementer of Roman missionary thinking in the Far East, the Society was interrupted by Chinese rites controversy, but in the 19th century, due to factors such as the corruption of the Qing court and the loss of wars, the Christian religion was back to China, and the Society resumed its previous missionary works. As one of the Catholic denominations, the missionary work in other countries is bound to encounter the contact and translation of native cultures; the "localization" strategy is the process of how to dissolve with the language and customs of the native community, and how to be accepted. Each Catholic denomination has a different way of interpreting and implementing this strategy. In the case of the M.E.P. they entered Chinese society from the bottom of the social class and learned native language. They translated the symbols and norms of the Christian religion into the local society, and became a part of the local symbols by linking up with the locality in a certain way. Specific missionary achievements can be seen in Southwest China, Tibet, North China, South China, Guangdong and even later in Northeast China, where it was once the largest Catholic Church organization in China. The M.E.P. lasted in China until the year of 1949, because of the political change. Some of the members chose to come to Taiwan after being expelled. It was a test for the members at

---

\*Assistant Curator, Anthropology Department, National Museum of Natural Science, zchun@mail.nmns.edu.tw

that time how to continue the previous achievements and how to deal with the situation in Taiwan. As the chosen location was the east coast, the unequal categorization of the population and class differences created by historical factors were even more highlighted in the space where there were more aborigines; in addition to facing the lack of supplies, the pressure of competition for survival of the aboriginal community, and the colonial trauma left over from the previous domination, they also had to cope with the political operations of the different classes within Taiwan. In Taiwan's special international situation, US aid supplies were only available because some of the resources were distributed by the Catholic Church, thus affecting the missionary of the foreigners, which not only caused the foreigners to be regarded as resource distributors, but also deepened the unique patriarchal style of the Catholic Church. Especially in Taiwan in the 1970s, industrialization and urbanization brought economic and social changes, which also affected the movement of the aboriginal population; the introduction of various fashions and the emergence of new religions, among other changes, made the Catholic Church's attraction fade away gradually. How to maintain the "localization" strategy of the M.E.P. and to make corrections in response to changes is an important issue that every member needs to face. Of course, the strategies and missionary styles adopted by different members vary; although the number of members coming to Taiwan has been decreasing, their efforts have collectively shaped the style of the M.E.P.'s "localization" strategy in Taiwan.

**Keywords:** Missions étrangères de Paris (M.E.P.), localization, Hualien, Taiwan indigenous people, USAID