

傳教視角裡的書寫—— 以巴黎外方會神父遺留手稿為例

廖紫均¹

摘要

本文探討傳教士將所見所聞逐日記錄，及這些記載彰顯的意義，特別是檔案、文字稿、影像的產出時間，約在 1949 年的中國巨變前後，從中國來到臺灣的傳教士，選擇臺灣的東海岸駐紮後的傳教實踐。檢視這些資料，是由巴黎外方傳教會的會士們先後的記載，從會士的角度來看這段時期的東海岸改宗，以及社會變遷的歷程。過去這些材料是教會在探討傳教策略時重要的依據，也是修會在對外宣傳、進行募款或介紹時的素材；重新檢視這些檔案、影像等，可分析出當中呈現臺灣本地的元素與外來文化混融的現象，以及傳教士從外來者轉變為本地人的過程。日記反映記主的內心世界，也最貼近當時的記憶，這些傳教日記圍繞著會士以及相關的行動者，透過這些日常的生活實踐，構築出臺灣東海岸的地方傳教史。

關鍵詞：臺灣東海岸、巴黎外方會、傳教日記、傳教史

前言

從 15、16 世紀以來因為殖民、商業、獲取資源等考量，西方掀起認識世界的風潮，傳教士肩負著傳播基督宗教的使命隨商船到遠東。由於任務所需，長期駐在當地，多數處在異文化的情境，對傳教區生活周遭之各項人、事、物進行觀察與記錄，這些記載依不同的需求被拿來運用。由於書寫的時代背景與書寫者，影響到紀錄的視角，不同時期與地域的傳教士產出

的文本，會有不同的關注議題，例如地方權力結構（陳妍蓉，2014: 70）、漢人信仰的觀察、對族群關懷等（簡宏逸，2016: 1），當然這些主題多半與傳教過程有不同程度的關係。

來自法國的巴黎外方傳教會（*Missions étrangères de Paris*，簡稱 M.E.P.；以下簡稱巴外方），自 17 世紀起陸續前往中國傳教，留下不少對西南少數民族的調查，可說是民族誌紀錄的濫觴。二戰之後，中國政局在不穩與震盪下，不

¹ E-mail: zchun@mail.nmns.edu.tw

少外國修會陸續離開，巴外方在這個局勢下前來臺灣，此後定居在東海岸，留下不少的觀察與紀錄。值得注意的是，當中包萬才神父 (François Boschet) 的手寫日記最常被節錄於巴外方發行的刊物，作為會務在臺灣發展的描述與報告。一般而言，刊載於正式出版品的文字，與私密日記的書寫不同，日記多數帶有主觀與針貶，公開的出版文字會有較多的修飾，但是神父的私密日記卻成為外方會展現臺灣耕耘的紀錄。雖說以法語的讀者為主，但主要關注者為教友以及神學院裡的修士等。

根據檔案記載，巴外方最早來到臺灣的是 1684 年巴羅主教 (Rev. Most Francois Pallu) 和顏璫 (Charles Maigrot)，經由臺灣到達福建（黃連生、劉一峰，2013）。20 世紀初從日本來臺的佛里歐神父 (Père Urbain Jean Faurie)，為了照顧在臺的日籍教友，曾在 1901 年、1913 年來臺並進行植物標本採集，多數的標本被寄到歐洲，換取傳教的費用，1915 年過世後所遺留的標本被送到日本 (Vérineux, 1953-1a: 238, 240)。但是一般論及巴外方，是從 1950 年以後包萬才神父在花蓮的耕耘、花蓮教區的建立、費聲遠 (André Vérineux) 擔任第一任主教起算，該修會先後派六十多位會士至臺服務。本文探討的日記是會士看待地方的方式，也是會士用來訴說自己的過程，透過字裡行間的推敲與訪談，探討這些材料的侷限性，與對地方傳教史研究的價值。

日記作為傳教士身份轉化的工具

一、日記的重要性

日記是個人每日生活的紀錄，是自我

面對外在環境時的對話與描述，尤其當紀錄的主角是身處不熟悉的他方時，是自我將外在內化，以及與外在建構關係的歷程（林淑慧，2008: 70），將不熟悉的他方轉化為自我可以理解的方式。因此日記是自我的敘述，可延展視野，抒發情感、記載生活的事件。運用日記作為進入他方的工具，出現於早期的傳教、航海日誌，或是人類學家的田野日記，以相片和文字將田野地鉅細靡遺的記錄。田野日記雖說是隨觀察興趣所作的紀錄，但也是個人進行自我覺知、進入他方、觀點轉化的過程，展現了主人翁如何與在地建立關係。

然而傳教士與人類學家略有不同，進入他方的目的是傳教，採取的方式依各修會自訂，運用策略適應當地。例如巴外方迥異於耶穌會士以西洋工藝、科學技術等，從統治階層入手，由上而下推動傳教志業（侯皓之，2013: 143）；巴外方是走社會底層路線，學習本地語言和文化，試圖從本地的觀點並且培養本地的傳教人才著眼（郭麗娜，2006: 51-52）。巴外方會士的日記，除了語料的採集，也包含對他方的環境、人物、生活習俗等多面向的描述；是會士對地方傳教過程的內部自省與自我對話，以及外部見聞的敘述。

會士與傳教地之間，原本是主客體對立的情形，外方會士採取尊重、認同、共作²，甚至與在地形成相互依存的關係，試圖透過理解來轉換角色，以期成為本地人。由於當中涉及自我不斷重新的界定、對他者的重新理解、反思與自省，使得會士逐漸消融自我，與部落從互為主體的雙方，因理解而達成視域融合。會士的日記因為有豐富的系列資料，而被史家認為重要，而日記的價值常與口述史並列，而口

² 劉一峰 (Fr. Moal Yves) 神父認為神父們身體力行，以身作則，將新的技術引入當地，例如博利亞神父 (Fr. Louis Pourrias) 在富田推動的農耕技術，牧德全神父 (Fr. Ferdinand Pecoraro) 推動的養乳羊、取玉石等，劉神父本人的照顧流浪漢等，試圖改善當地生活，都是同樣的信念。

述史參雜太多訪談者所欲瞭解的內容，日記是事件當下的紀錄，也因此具有獨特性（許雪姬，2015: 153-154）。雖說相較之下，日記因為撰寫者的手法與觀看的角度而有片面性，甚至某些隱晦的事件被隱瞞，因此對比不同的文本，或是口述史訪談等，可彌補此缺陷。

二、與會士日記的相遇

來臺之後的巴外方會士，沿襲之前在中國的經驗，雖說不少的紀錄已寄回巴黎的檔案室，但是現今花蓮的主教公署、各堂區等，都有一些散落的會士日記等。這批材料的獨特之處，在於揭示了會士傳教的移動路線、會士觀察他者的方式、會士從外來者到本地人的身份轉變等。日記等記載反映了會士與不同族群、宗教團體、社會階層間的競合關係，可以用社會檔案的概念進行理解。當我們要透過這些材料對過去進行解密時，以影像而言，不能僅將影像視為歷史資料的佐證；相片以物質面向存在於原脈絡，並且交織著社會行為與關係，因此造就出影像的價值。不論是拍照者或是觀眾在觀看影像時的自覺表述，都是在進行影像的物質實踐，進行影像的價值生產（Edwards, 2009: 31）。

但多數來自巴外方的影像沒有清楚脈絡，僅少數記錄年代、人物名，要將這些影像用可辨識的線索，例如服裝、人物等，先作區域上的辨識，再進行更細緻的處理。由於巴外方遺留影像確實有模糊、甚至與文字記載不見得相符，但是這些影

像是由多位會士、會士的家人、教友們作品的集結，影像拍攝的同時，有可能是作為餽贈的禮物，或是紀念物，不盡然僅是歷史的痕跡。當然從主題來看，不僅是講述傳教工作，也表達攝影是一種資源，不是任何行動者都可以擁有。

以會士在田埔拍攝的影像為例，著阿美族傳統服飾的女性，可區分為短裙與長裙者，若誤以為兩者都是田埔婦女的傳統服飾，會誤解田埔婦女服飾的樣式³。阿美族婦女其實不穿短裙，阿美族婦女著短裙，是為了觀光展演，相片是作為旅遊的紀念品⁴。若僅見到年份與拍攝地點，沒有進一步確認相片的目的與功能，會將觀光脈絡的表演，誤以為執行特定的傳統儀式。雖說透過影像探索的是對過去想像，但是相片的交換與利用價值，影響相片的詮釋。

除了影像外，不少是文字書寫，雖說為少數神父的遺留，但多數的文字稿是參考包萬才神父在臺灣的觀察⁵。會士觀看包神父的書寫，猶如看見鏡像中的自己，透過幻影形象建立初步的認識，隨著與在地的互動，逐步建立自身對在地的看法並產生文字表述。看似觀察的目光掌握在會士，但是在地對觀察者的回望，提醒觀者進行修正，並進行更進一步的對話與累積。

視角不僅是一種觀看的方式，也是個體或是集體態度的評價或意見；會士產出的影像或日記都出自會士的意圖，所希冀的意義，與作品產出時的社會脈絡緊密

³ 2024 年訪談大馬太鞍教友 C：阿美族每個部落在服飾的穿搭都有一定格式，我們一看就會知道那是哪裡的阿美，我們不會弄錯。你給我看的是田埔的穿著，我們馬太鞍不會這樣穿。阿美族婦女不穿短裙，這個早期會穿短裙的應該是為了表演。

⁴ 2024 年訪談李莎莉：自日治時期，原住民為了觀光目的，會穿另一種與儀式或是日常不同的服飾，類似舞衣的概念。隨著觀光成為重要的收入來源，不少部落逐漸將舞衣轉化為儀式裡的服飾，舞衣不再是舞衣，反而取代傳統服飾。

⁵ 2020 年劉一峰神父提及包萬才神父日記對修會的重要性。劉一峰神父以為其他神父在臺灣的日記、出版品等，基本上是參考過包萬才神父的日記，而形成的二手著作。以費聲遠主教為例，以費主教為作者的出版品，內容文字是源於包萬才神父日記，從當中擷取文字進行的詮釋。

相關。脈絡決定作品一開始的位置，也影響了作品和周遭建立關係的方式 (Burke, 2001: 178)。會士是在 20 世紀的政治變局裡，被迫出走來到臺灣，不僅有異文化的適應，還有國際局勢的影響，並參雜其他盤根錯節的議題。

逃難、創傷交織下的開教

1949 年前後政局的變革，巴外方會士與百萬名逃難者類似，飄洋過海被迫流亡。這個時期抵達臺灣的漢人，是移居、離散和流離的群體，傳教士面對驅離，也是相同的處境。雖說離散的原意是從母體散開，既分散且繁殖有機體，象徵分散後力量的繁衍；但是從猶太案例衍生的意涵，是經歷失去故土、被強制驅離、長期創傷經驗而產生的流散 (Kafle, 2010: 136-137)。離散帶有自我認同的意涵，會士們在中國的耕耘，視中國為第二故鄉，新來的會士延續相同的理念，將被驅離以及思念的情感維繫 (Triviére, 1974: 220-224; Triviére, 1975: 185-188; Triviére, 1976: 285-289)；這段歷史衍生的創傷，是會士們在臺灣深耕時，與外省人及其後代所共享的記憶。

巴外方在花蓮拉開序曲，與這些移居臺灣的外省人密切相關，1948 年第一個花蓮的臨時聖堂設立，由來自中國的軍官周長曜提供部分自宅，請臺北的神父來做彌

撒。從遺留的影像可判斷，當時的教友多數來自軍方或是外省籍⁶。由於天主教最初的開教，是從這些新移居者開始，後續主徒會士正式設立教堂⁷，也延續此狀態；直到 1950 年聖母聖心修女會被派駐花蓮⁸，到田埔耕耘開啟與原住民的接觸。

巴外方在聖母聖心修女會的牽引下進入花蓮，雖說修女們致力在原住民地區展開傳教與服務，但是在漢人為主的地區，傳教的對象多數仍為外省籍。1952 年花蓮設立宗座監牧區，巴外方正式進駐花蓮。巴外方在花蓮的開教，是從主徒會立下的基礎，此時花蓮市有 85 位，田埔 54 位、卡來萬（嘉里）29 位、北富 6 位、臺東近 200 位受洗；這當中花蓮市、卡來萬、臺東都以外省籍佔多數 (Vérineux, 1953-1b: 21)⁹。1952 年 11 月包萬才神父與主徒會士交接，巴外方正式接管花蓮教區¹⁰。

雖說巴外方會士與其他外省族群共享創傷流離記憶，然而會士與逃難的外省人略有差異，會士並非身處離散，離鄉的跨國經驗是主動的走出自身的文化邊界，進入他方產生類似僑居的概念；所以跨文化經驗裡的逃難部分，具有離散的面向。他們不論在中國或是臺灣，確實是生活在異文化裡的邊境地帶，面對著界線兩邊各有著獨特的規範，而自身的身份似乎又具有顛覆性的跨越能力。他們在中國傳教地產生的情感與記憶，因政治因素被迫成為難民並跨過特定的邊界，對中國產生類似流

⁶ 參見附錄相片 1，該住宅後來成為北濱街天主堂的前身。

⁷ 根據巴外方的未出版品顯示，1949 年主徒會 3 位司鐸范文忠、屈廣義、溫德馨等神父，在花蓮田埔地區傳教（資料來源：慶祝巴黎外方傳教會成立 350 周年慶）。但是天主教花蓮教區卻以 1950 年起算，記載郭若石主教派遣同為主徒會的會士溫德馨到花蓮開教。<https://hualien.catholic.org.tw/modules/tadnews/index.php?nsn=360>（瀏覽日期：2024/03/08）。

⁸ 羅馬教廷 1952 年在花蓮成立新的教區，將原屬臺北教區的花蓮，與原屬高雄教區的臺東合併成為花蓮教區，由費聲遠擔任署理主教，包萬才神父為副主教。一直到 1953 年的 3 月，費聲遠才從法國抵達花蓮就任。

⁹ 到卡來萬參加聚會者，多數為來自中國的難民。

¹⁰ 1948-1958 年巴外方未出版資料夾，劉一峰神父翻譯，不確定為哪一位神父的字跡，參見附錄相片 2。

亡的分離情感。對中國的關懷，一直存在於巴外方來臺會士的代代相傳中，有別於認定中國為終極回歸之地，更多的是關心仍留在中國的教友與中國籍神職人員的狀況。

但會士來自西方具有可跨越的身份，使得臺灣政府很難完全的信任，但礙於國際局勢又不得不接待。因此身居邊界、身份的模糊、離散的經驗，造成傳教士的在地實踐，因行動者的差異而有不同的迷思與障礙¹¹。對傳教士而言，這樣的離散經驗，與單純的將聖經作跨文化轉譯，有著迥然不同的立基點。尤其臺灣海峽猶如清楚的地緣政治線，線的兩邊被武斷的分隔，甚至監控的狀況一直存在，線的中間一直有合法與非法的跨越和通訊予以連結。臺灣確實曾在某些時間點成為不友善的東道國，但是並沒有讓這些會士產生疏離與回歸中國的渴望¹²。

將逃難來臺外省人與會士鏈結的，是曾經的中國經驗與傷痛，以及對東道地的適應；然而巴外方在花蓮耕耘時，面臨更多的是錯綜複雜的原住民。族群的複雜性是日治時期遷徙、征戰、通婚等因素下的結果，但是傳統生活受影響，是殖民統治下不得已的改變，例如禁止除草獵首、強迫放棄小米改種稻米、攻擊行使醫療功能的巫師等（丁立偉等，2004: 39）。二戰結束，日人退出臺灣，國民政府進駐，山林管制辦法造成山區歸屬軍事管制區，禁止平地漢人與山區原住民進行交易（張傳聖，2020a: 56-57）。原住民在臺灣的版圖裡，長期以來宛如剩餘概念，漢族以外的

邊緣主體，是個彷彿無人之境的土地背景中的缺席他者（張君玫，2017: 191）。

當會士進入部落，面對權力體系需要很多的協調與交涉，因為地方頭人或頭目彼此的關係多元且複雜，從頭目等權力中心切入，會讓後續的推動工作順利。由於會士注意到原住民部落在光復後普遍資源匱乏，會士對原住民文化的尊重和包容，促使天主教擴展速度相當快速，傳統祭儀被鼓勵和保留、強調天主教儀式與傳統信仰互為補充，原住民頭目與貴族對天主教產生好感，使得天主教受到歡迎，甚至不少原本信仰基督新教的部落，也改信天主教（丁立偉等，2004: 42-43）。

這裡其實牽涉到政府、天主信仰和當地文化之間的交互、詮釋、翻譯與挪用；天主教會士在光復初期被政府以盟友對待，但是與當地文化接觸和交互翻譯時，在某些時候挪用異己的身份，與主政者間形成曖昧混沌與從屬關係（張傳聖，2020b: 122）¹³。也因與主政者界線的模糊，使得會士與地方在形成互惠等隱性契約的過程，形同混雜著主政者的意念，不盡然與天主教的想法同步調，甚至有矛盾，但是總是在動態中變化（Althusser, 1971）。會士是在天主教框架下的裂縫進行行動，會士的日記折射了背後的生存處境，洩漏出在與政府、基督新教、地方頭人等之間的鬥爭與結盟關係。

會士的傳教與荷治、日治時期殖民政治下的傳教有差異，殖民傳教牽涉優勢武力、殖民政策，甚至經濟政策與宗教教化等。巴外方會士和臺灣政府沒有直接隸屬

¹¹ 2017年訪談劉一峰神父，神父表示早期傳教士的傳教活動是被監視的，半夜打字機的聲音，或者傳教時使用母語都可以被警備總部關切。甚至有神父因此被驅離臺灣，回法國探視親友後，不能再回到臺灣。

¹² 2016年訪談劉一峰神父，劉神父曾於1980年代，政府開放兩岸探親之前，以音樂家的身份到瀋陽，希望能瞭解巴外方被驅離後，瀋陽的傳教現況。無奈當年從香港進入成都後，一路被跟蹤，到瀋陽的第一天就被請回。而臺灣的國民政府，對一度認為劉神父為匪諜，神父不論做任何事都被跟蹤，直到一至兩年後才停止。

¹³ 天主教和國民政府之間的關係很好，因為國民政府須依賴天主教在國際社會發聲。

關係，會士的傳教與臺灣政府的許可，兩者的企圖是兩極化：前者是學習、發現與實踐的使命；後者是幻想、偏執、需求交織下的目的。兩個互相矛盾的動機，造成臺灣政府控制的滑溜不定，以及會士以塑造刻板化的給資源印象來對應，會士以遊走國家、文化邊界，以及模擬兩可的政策詮釋在臺灣耕耘¹⁴。

況且因 1949 年大變局而來臺灣的基督宗教組織相當多，巴外方並非以單一修會在花蓮與臺灣政府對應，瑞士的聖奧斯定詠禮會（又稱大聖伯納會）、瑞士的白冷外方傳教會是在同樣的局勢下來到花蓮 (Grand-St-Bernard-Thibet, 1952: 127; Vérinieux, 1953-2b: 704)¹⁵，致使巴外方須與這兩個組織合作。雖說耕耘的過程遭逢與基督新教團體的針鋒相對，為了搶教友有激烈的競爭，彼此互相攻擊（劉璧臻，2020: 46-47），而不少教友更是遊走在中間 (Boschet, 1955-1b: 340; Boschet, 1955-2: 1084)¹⁶。然而會士的慈眉善目，以及帶給原住民的大展望雲霓，舒緩了社會和經濟壓力（張傳聖，2020a: 57），除了是來自西方社會資源的帶入，也同時是會士與部落雙邊，對異己性的再現與身份的挪用，彼此互相塑造地方性自我的再現。

原住民逐漸從殖民陰霾下釋放，透過與會士的互動，一步步地從他者的眼光認識自我，而自我和他者兩者並非是固著的存在，不穩定、持續流動與改變，自我通過不斷學習也可以成為他者，因此形成觀察者與被觀察者之間角色互換，外在觀點變成內在的現象也同時產出（白承旭，

2017: 140）。原住民逐步擺脫貧困處境之時，會士也逐漸走入原民生活，從會士的日記可看出，會士的自我不斷跳躍於現實的日常，與身邊事物觸動的過去經驗感知；會士的生活實踐逐步轉化為多重物質交錯和當下土地鏈結，會士成為部落的一份子，並致力於部落文化的耕耘。

會士的轉變與會士運用的策略有關，創傷的療癒和天主教間的交互翻譯，使得會士身具的資源被重新翻譯與詮釋；面對不是單純的等著被傳教、被觀察與記錄的居民，而是帶著歷史傷痕，學習從異己的角度，接納己身的過去，並進行修復與和解。會士是透過不斷的互動，逐步的修正己身的看法，形成在他人建構之上的建構 (Geertz, 1973: 9)，並透過想像、類比，讓己身成為部落的一份子。日記裡描述著會士在他方的文化氛圍下，進行自我建構的過程；而他方的人運用會士的資源，進行自身的主體性確認，並在夾縫中生存與茁壯。日記是會士將自身所棲居及移動、互動的細節訴諸文字，會士以自身的視角進行觀看的同時，某種程度不免陷入對現象理解中的泥沼，因此透過閱讀其他會士的日記，重整步伐，進行在他方的傳教實踐。

日記文本的分析

當二戰後第一位抵臺的包萬才神父蒞臨時，仍對臺灣毫無知悉。翻看會士的日記，可發現巴外方在花蓮的開展是多點式進行，從 1952 年主徒會移交的 5 個據點

¹⁴ 劉一峰神父表示，早期美援的發放，造成政府或民間將會士視為資源給予者，一旦這個發放停掉，對會士的影響非常大，會士在部落或地方的耕耘受影響。

¹⁵ 聖奧斯定詠禮會因郭若石主教的邀請前來臺灣，原本被派駐宜蘭、羅東，主教同時指定泰雅族（當時稱為獵頭族）的領地，內有 150,000 的族人為關懷對象；白冷外方會是在費聲遠主教的邀請下，1953 年來到臺灣，原本臺東是分配給隆道行神父，經歷 5 個月的耕耘後，因為改宗的速度快、人數多，費聲遠主教決定請白冷會來協助。

¹⁶ 早期不少天主教教友，是由基督新教的信仰者身份轉變，甚至因為熟讀聖經，成為神父在部落耕耘時重要的左右手。

作為起始，幾乎同時往外擴散¹⁷。從5個地點擴散後，一個方向由田埔沿著鐵路線往南直到瑞穗；另一方向先到太魯閣區耕耘後，再轉往鳳林、林田山並往西林、銅門的方向；並且有一個方向往壽豐；另一個方向是從北富往海岸阿美，以及往光復馬太鞍的方向；而即使最遠的臺東，在交予白冷外方會後，轉回玉里、春日耕耘，再到卓溪的布農族後，往北到富源、馬遠，以及到卓溪的石平部落，1960年左右傳教的版圖大致確立¹⁸。

在版圖確立的過程中，費聲遠主教與包萬才神父影響最為深遠，兩位皆在晉鐸之後被派往中國東北，多數的歷練與學習在此階段，例如經歷偽滿州國下的艱辛，以及周遭被龐大的異教徒包圍，並且缺乏資源的窘境。費聲遠是第一位來到臺灣的法國主教，當他提出在花蓮創辦一個新的傳教區被應允時，是羅馬聖座對巴外方的補償與安慰。包神父的日記從這個時期進行記錄，字裡行間不斷跳躍於生活的當下，與爬梳臺灣早期的歷史中。透過日記的分析，可以見到延續在中國時的傳教策略——學習本地語言、本地宗教與風俗。

一、再現他者與他者的異質性

巴外方會士的花蓮跨文化經驗，透過文字來捕捉非自身的形象，運用相片等輔助這個紀錄，呈現被傳教者的身體特徵、生存環境與風俗習慣，跳脫刻板化的西方人對中國人的印象。會士的日記裡，並沒有用土著、野蠻人這類的詞彙，是以中國人和非中國人的簡易分類。神父日記先區分五官清秀不太明顯的中國人，以及臉龐寬闊、膚色棕褐、雙眼大而明亮、嘴唇略

厚的容貌與服裝語言不同的原住民 (Vérineux, 1953-2a: 557)。隨著對花蓮的熟悉，繼續對漢人與原住民有更多詳細描述，將漢人分為外省人與臺灣本地的福爾摩沙人；隨著停留的時間越久，對原住民的認識也越多，並進行族群的區分。

由於田埔是神父與阿美族第一次相遇的地點，對田埔的地景描述以及記載天主教進入田埔的方式：

田埔大約有3,000名居民的農村聚集地，不到3年前開始的傳福音工作，在原住民間取得了迅速的進展。有三百多名信徒，一個慕道班、一個藥房和一個幼兒園由4位修女經營，越來越成功，她們是來自瀋陽的難民，就像來自花蓮的難民一樣。……

田埔是一個風景如畫的迷人村莊，從遠處給人一種巨大的熱帶公園的印象，那裡的農場隱藏在竹子、檳榔樹、木瓜和香蕉樹的後面。每個房子通常都被茂盛的芙蓉樹籬包圍。庭院和花園大部分都點綴著最華麗的花朵：大麗花、美人蕉、紅百合、杜鵑花是栽培最多的。迷人的裝飾、歡樂和熱情的居民，這些都是這個原住民村莊的特點。(Vérineux, 1953-1b: 20) (圖1、2)

神父為了理解被傳教者的生存環境、生活狀況，以及被傳教者最需要的面向，日記描述天主教進入的方式、地方的氣候、物產，以及當地所需的資源等，這些異己的描述，是為了貼近當地。當神父拜訪田埔之時，幾乎同時也進入另一個阿美族聚集的北富（太巴塢）進行觀察，起因

¹⁷ 巴外方在花蓮市區的移動，是從北濱街、美崙教區到德安堂區；而田埔開堂之後是往吉安、佐倉、銅門；北富是往豐濱、奇美、長濱等海岸地區以及光復；卡來灣是往太魯閣峽谷，包含新城；臺東耕耘幾個月後交給白冷外方會 (Societas Missionaria de Bethlehem)，之後往玉里、春日、卓溪。

¹⁸ 參見附錄附圖1。



圖 1. 田埔教區負責傳教任務（圖片來源／1953-1955 年未出版的手稿資料夾，劉一峰神父 2020 年翻譯）



圖 2. 神父在田埔為阿美族辦一所學校（圖片來源／1953-1955 年未出版的手稿資料夾，劉一峰神父 2020 年翻譯）

於王步融神父調任於此¹⁹，北富位在花東縱谷²⁰、馬太鞍溪的東岸，當中的太巴塢部落為阿美族最大的聚落。

……約 5,000 人的重要村莊，也屬於被稱為阿美族的部落。這裡天主教屬於萌芽階段，共只有 50 名信徒，……神父利用晚上放學後的時間，在宿舍內傳教、作彌撒，來聽道的有地方官員、師生、居民，以阿美族最多，老師們容易接受道理，領洗人數逐漸增加。……北富小鎮座落在青山溪谷間，這裡以農業和手工業者為主，人們認為校長是他們追求進步的朋友……。（Vérineux, 1953-1b: 21）

由於會士在阿美族部落的耕耘，更多細緻的觀察，是從婚姻、服飾到食物等：

阿美族家庭的建立是以母系社會為基礎，也就是說在這裡女性是核心。而經常的身為中心樞紐的她們，周圍圍繞著其他家庭成員，包括孩子、丈夫等。……年齡較大的孩子則迫不及待想要長大，然後參與農耕、狩獵、漁獵和看管水牛群的工作……。

……所謂正式的婚姻是從兩方喝下同一碗小米酒開始的，大部分的人都喝過好幾次這碗小米酒，但他們並沒有妻多夫制，她們一次只會有一位丈夫，而他就是女人家裡的農工……。（出自 1953-1955 年未出版的手稿資料夾，劉一峰神父 2020 年翻譯）

……阿美族除了慶典的服飾之外，他們的

¹⁹ 王步融神父在南京時遇到從瀋陽逃難出來的包萬才神父，王神父抵臺後落腳在臺中，1950 年被派到北富國小擔任校長，並開始傳教，包萬才神父於 1950 年拜訪完田埔後曾前去探望，巴外方的觸角因此進入北富（太巴塢）。

²⁰ 1951 年的花蓮大地震，天主教福利會配發救濟物給光復鄉，並增加豐濱鄉，由王步融神父召來傳教員與青年挑運，將物資送入豐濱、新社、磯崎、石梯坪等，因此將天主教傳入豐濱，但是此時包萬才神父的足跡僅到北富。資料出自花蓮教區聖母諸惠中保堂（富田天主堂）。

衣物並不絢麗複雜，而是相當簡潔。……食物方面經常包含小米、玉米、白薯和花生，更不用說水果有香蕉、橘子、木瓜、鳳梨和甘蔗。豬、雞、鵝和鴨大量繁殖。市場裡還有一些稻米，所有的魚，從鯊魚到鰲蝦、蝦，從海水魚到河水魚都有。群居愛社交的阿美族非常喜歡吵鬧、唱歌和跳舞……。（出自 1953-1955 年未出版的手稿資料夾，劉一峰神父 2020 年翻譯）

從文字所搭配的影像判斷，這些描述應屬於田埔一帶的阿美族，1953 年時的會士，還無法分辨各地阿美族的差異性，直到新進的會士陸續在新拓展的部落收集阿美族語料，才發現各地的差異²¹。田埔堂區的範圍很廣，包含吉安、佐倉、銅門等地，這個區域在日治時期被認為是南勢阿美的範圍，但該區裡的阿美族與不同的平埔之間混居、通婚，加上漢人的遷入，使得語言、文化系統也相對複雜（高志遠，2004: 13-14）。會士不盡然能對奇萊平原的阿美族從語言來分出個別的勢力，但是可以清楚的分辨南勢阿美和花東縱谷的秀姑巒阿美的差異。

而巴外方在花蓮中段的耕耘，除了從北富往海岸地區的豐濱、新社等地，也將觸角伸到馬太鞍溪西邊的馬太鞍部落，以及光復的漢人：

……光復意味著「回到光明」。這個地方即將成為一個新教區的中心，周圍的村莊住著阿美族，這個部落是我們教友和慕道者中人數最多的，這個部落有四萬多靈魂，……在這裡有幾十戶人家登記為慕道友，而慕道的指導是由阿美族人及其妻子協助下進行。由於大多數阿美族人熟

悉日語，教學過程借助日語……除了在阿美族傳教外，還可以在鄰近的糖廠裡服務許多中國的難民，在那裡已經有一些教友……。（Boschet, 1954-1: 162-163）

由於巴外方各傳教據點往外推移的時間點接近，約莫同時位在卡來灣的據點，也往北推移，除了覺察鄰近新城鄉與秀林鄉有來自高山的人群（太魯閣族），與阿美族不論外型、語言、文化上有所差異，也決議在太魯閣峽谷區的山腳下建立一個傳教中心——新城²²。但是新城以臺灣本地人居多，要在此處建立據點絕非易事。面對彼時的漢人，乃採用資源發放策略：

從中國到臺灣的逃難者，在卡來萬組成一個天主教的小團體，1952 年聖誕節時有 49 位受洗者。……在 1953 年 7 月颱風來的時候，它是村裡第一個被壓毀的房子，……這裡軍人的家庭參加者不斷增加，如果這段時間阿美族和鄰近的高山族也來登記成為慕道者的話，這裡人會很多……。

……1953 年聖誕節 Tchen-Tsin tsai 的家庭受洗，他們是東海岸第一批成為天主教徒的高山族。這個家庭的受洗標誌著山地天主教的開端，主教打算將其委託給即將加入我們的同仁。……這一次和阿美族無關，而是一個擁有自己語言和特殊習俗的高山部落。雖然比阿美族還要落後，但他們一點都不野蠻。從數十年前開始，他們就已經拋棄游牧的生活轉為農作了。然而和阿美族相反的是，他們沒有種植半點水稻，在他們所擁有的貧瘠土地上，只能種植甘薯和花生。他們成群以村落的方式四

²¹ 2020 年訪談劉一峰神父，神父表示原本在北邊的阿美語字典作出來後，其他的神父到了縱谷地區，發現沒辦法用，必須再蒐集新的語料。

²² 戴宏基神父 (René Gabriel Deleze) 表示，光復初期山區是屬於管制區，外籍人士夜間不可住宿太魯閣山區，因此費主教在新城設立聖堂，方便傳教士往返山區。

散在山裡頭，其中一個村落位於距離花蓮 20 公里處，如仙境般美麗的地方，在有茂盛植被的高山邊緣，面向海洋……。（Boschet, 1954-1: 262-263；1953-1955 年未出版的手稿資料夾，劉一峰神父 2020 年翻譯）

…… 首先帶一小批人到傳教會參加星期日的彌撒，接著下一個星期日，來了二十幾個人。然後再下一個星期日，則有共百來位，當中有男人、女人和小孩。人群們相當熱情並穿得儘可能漂亮、五顏六色的洋裝，配上他們有刺青的臉。此外這裡適合註記一下，刺青是男生和女生都有的，且逐漸在消失之中。（出自 1953-1955 年未出版的手稿資料夾，劉一峰神父 2020 年翻譯）

…… 由於被更文明的人口驅趕，原本他們是住在平原上的，後來這些第一個佔領者侵入森林，然後是山區，而他們則在偏遠的村莊裡過著游牧的生活。他們還沒有超過文明的階段，看來寧靜的生活空間，定居於廣大的森林裡，仰靠森林餵養的他們卻活在無止境的紛爭中。他們的首長擁有絕對的權力，但其他重要的和令人生畏的人物也有一定的影響力到處延伸，巫師就是一切叛亂紛爭的亂源……。

…… 太魯閣等於過去的砍頭者並沒有那麼久遠，既然他們大部分的人 20 年前還在實行這樣的運動，只要上帝能閉起眼睛幾分鐘，他們大多數都不會對重拾砍頭這件事感到不快……。

…… 新城區住著福爾摩沙人，地區傳教中心也在那裡，因為我們不能住在高山族的

領域上，…… 和我們的慕道者們聯繫的困難點在於，福爾摩沙人用邪惡的眼睛看著他們，因為福爾摩沙人只想到他們自己。（出自 1953-1955 年未出版的手稿資料夾，劉一峰神父 2020 年翻譯）

會士的日記呈現出，面對族群混居的現象，族群內部既有的對異己的概念和刻板印象，以及族群間歷史性的控制關係，夾雜漢人在某些程度的經濟剝削，以及不同族群的心理防衛，使得會士艱難的處在文化顯露差異的邊緣，以有限的資源安撫在地並翻譯來自西方的宗教。面對活在自我認知系統以特定方式認識他者的漢人，會士運用救濟品發放的策略吸引入教：

……1955 年末在一個很大的福爾摩沙村落——康樂村，在藥物和牛奶的分發後，有 120 位村民申請成為慕道者，在當中有新教徒的講授教理者和三十來位他們的新信徒。主教在這裡建了一座小禮拜堂獻給天主教。……（參見附錄相片 4，劉一峰神父 2020 年翻譯）

原住民與漢人之間的衝突是歷史的沉積，彼此的權力鬥爭也並非單純的宰制與被宰制，而互相將對方視為他者的想像，遠非會士短時間內有能力處理。會士運用在中國傳教時曾使用的策略——培育本地神職人員，並對教理進行翻譯。1953 年當隆道行神父 (M. A. Rondeau) 離開臺東前往玉里，被正式任命為阿美使徒時，開辦了教理講授員培訓中心，不少原本已改宗為基督新教者，因對聖經文本熟悉，參與訓練後成為傳教員，擔任新來會士身邊的得力助手²³：以新城而言，太魯閣族會到新城參加彌撒歸功於此：

²³ 2018 年訪談劉一峰神父。

這項工作已經在順利進行，這些村子中最重要的模範村，居住區包含大約 8,000 位居民，由於美好的環境絕對配得上這個名字，它有一個漂亮的小學、美麗的市政廳和一個警察局，……正是在這個著名的村莊中，最近開始了一股轉變的浪潮，引起了人們的驚訝和喜悅。這股浪潮是由一位來自上海的熱心天主教軍醫在當地家庭進行了多次醫療訪問後引發的，……。……第三個星期天，有超過一百人，包括男人、婦女和兒童，參加了彌撒。這個人群被認為非常友好和具有畫面感，他們以色彩繽紛的服裝和臉上的紋身著稱……隨日子一天一天增加，秀林的模範村有 230 位受洗，而鄰近的村子則有 50 位左右受洗，這是一個好的開始……。（出自 1953-1955 年未出版的手稿資料夾，劉一峰神父 2020 年翻譯）

由於人數增加快速，與奧斯定詠禮會在太魯閣峽谷相遇，主教遂邀請合作，將花蓮北部交予：

……我們的兄弟們（指胡志遠(E. Barreau)神父）很快地 3 個月後就會分派到得力的合作人 R. P. Fournier，他是 Grand St-Bernard 的議事司鐸²⁴，以前西藏的傳教士。費聲遠主教的請求使他非常樂意離開他在宜蘭附近的傳教會兄弟們，成為我們的助手，幫助我們拉起奇蹟的漁網，這使他受到萬分致意。（出自 1953-1955 年未出版的手稿資料夾，由劉一峰神父 2020 年翻譯）

巴外方與瑞士的聖奧斯定詠禮會曾在中國的雲南、西藏有合作經驗²⁵，因奧斯定詠禮會的加入，天主教在太魯閣區的傳教順利推展。而鄰近新城的花蓮市區，雖說是天主教最早開教之處，但直到美崙的主座教堂落成，才大舉進行招募。雖然臺灣本地的閩、客因宗教信仰不願意接受天主教，但臺灣的本地人與新來的外省人間的隔閡，是另一個重要原因。原本臺灣是 102 萬人口，湧入 600 萬人，本地人恐慌與被剝削感瀰漫，生活上的衝擊與苦難不斷（蔡耀偉譯，楊孟軒原著，2023）；天主教在市區逐步形成以離散為主的中国難民與傳教士，臺灣本地人望之卻步²⁶。

……當談到難民時，我們幾乎不談任何東西，只談城鎮，特別是花蓮市。原本是一小搓沒有凝聚力的個體，如今在花蓮市的兩個教區、兩座聖堂，每個週日儘管有兩場彌撒，但都是爆滿的。4 個慕道所，每天晚上都有百餘名受洗者聚集，熱切聆聽教理的講解，這個景況即使以前在中國傳教時也沒有見過……。

……在內心深處，我們不需要登高望遠，也不需要高高在上，我們可以解釋這些勇敢的人接近我們、信任我們的動機。他們背井離鄉，常常被毀壞或被社會剝奪，被殘酷的從傳統的家庭生活中撕扯出來，……，他們在傳教士身上找到了安慰，他們知道傳教士和他們一樣是難民，一樣也被驅逐、被毀壞，是可惡政權的受害者……我們所教的教義與共同敵人的教義是根本對立……。（Vérineux, 1954-1: 512）

²⁴ R. P. Fournier 是傳光業神父，屬於 Grand St-Bernard 修會，被翻譯為大聖伯納會或是奧斯定詠禮會。

²⁵ 1931 年受巴外方邀請前往中國雲南、西藏，1952 年撤出中國，8 月抵達臺灣後，先在宜蘭進行福傳工作，在宜蘭時與義大利靈醫會合作。戴宏基神父提出 1953 年奧斯定詠禮會進入花蓮，直到 1958 年才正式離開宜蘭。

²⁶ 2016 訪談教友 Y，年輕時不敢參加天主教，因為天主教被稱為外省人的教會。

巴外方在原住民部落仍持續耕耘，當余發光神父(M. L. Flahutez)加入支援行列後，開啟與布農族接觸的工作，以族群來說，布農族是巴外方最後一塊拼圖：

……在玉里余發光神父欣喜的收穫隆道行神父播撒的種子，在復活節期間施行首批受洗儀式，總共 56 位。在這些受洗者中，有一些中國的難民，他寄望能有更多漢人的皈依。神父也很高興接納 32 名布農族的入教，因為他是巴外方會士裡的第一個接觸者……福音在這些山地居民中逐漸傳播，已有 5 個村莊開始福音化，只是不幸的是，福音的傳播受到了一些基督新教的嚴重阻礙。我們這位勇敢且充滿活力的同仁，不知疲倦地在廣闊的區內巡迴，也才開始一些新的工作……。(Boschet, 1955-2: 637)

……布農族是生活在傳教區的眾多山區部落之一。從數量上看，馬遠是最小的部落之一，僅有兩萬多人。余發光神父只管理幾千人……這些健壯的山裡人，以砍頭為恥，有著黑暗的過去，他們成群結隊地湧向教堂，他們用低沉而莊嚴的嗓音歌頌主……。(Boschet, 1958-2: 850)

會士並沒有將被傳教者想像成無知的小孩，可以傳授任何的知識，相反的會士學習本地語言與風俗，來擴展神的國度，因試圖成為本地的一份子，食、衣、住、行都用和當地相同的方式，逐漸構築出對他者認知的轉變。由於接觸花蓮不同族群，加上參與觀察法的運用，使得會士對自身角色與花蓮的認知，逐步的演變。

二、改宗 VS 文化保存

會士來臺的目的是延續原本在中國的傳教，希望臺灣島上的居民，趨向神的道路；由於牽涉到既有的信仰轉換，以及如何將基督宗教的實踐與傳統之間進行轉化與交織，因此是個漫長的過程。改宗牽涉到原有部落的人文化核心觀念裡關於鬼神、祖先的話語等超自然的理解，這些也影響到部落對於基督宗教的理解，並如何在基督教會影響下被重新詮釋。因此會士致力於新舊意義的整合，如何在競爭與衝突中，持續傳教工作，讓傳統觀念與基督宗教不斷的進行重組與再詮釋的過程（王梅霞，2018: 5），因此讓基督宗教裡增添不少部落元素。

從會士的日記可以見到，基督新教在日治時期已進入東海岸傳教²⁷，基督新教開啟上帝為母題的象徵體系，在東海岸以點與線的方式推進，點燃地方文化與西方宗教對話，並且以彰顯神的能力，讓部落理解教義。因此當巴外方會士抵達後，致力於深入部落文化，對於部落既有的傳統信仰採包容的態度，卻意外的發展成兩個派別在東海岸的互相競奪教友與資源。以太魯閣區的發展為例，當地既有的基督新教組織，讓衝突與爭辯容易發生；但是隨著一些基督新教的教友或教理老師改宗為天主教徒，局勢開始逆轉，天主教徒開始湧現。教友會依時間、條件等狀況，在兩個宗教間互相穿梭，甚至有的人身兼部落的頭目等重要位置，引領部落的人改宗天主教。

基督新教在這裡已經領先我們多年。在訪問的村庄中，我們見到了幾座教堂。傳教

²⁷ 基督新教在 19 世紀時已進入臺灣東部深耕，有一說為約在 1890 年偕叡理牧師（馬偕博士，George L. Mackay）由蘇澳乘小舟，首次到花蓮傳道，爾後成為花蓮港教會；另一種說法為東海岸的南部教會，是南部教會的平埔信徒，越過中央山脈在平埔族中播撒福音的種子。1879 年的報告顯示東部平埔族分別在 3 個地方禮拜，甚至巴克禮牧師(Thomas Barclay)曾在 1881 年到東部傳道一個月。出自：<https://www.pct.org.tw/ChurchHistory.aspx?strOrgNo=C01017>；鄭連明主編，1965: 196-197。

工作對這一部落無疑會比對阿美族更加緩慢和艱難。但在上帝的恩典的幫助下，滿懷不斷警醒的熱忱，擁有堅韌不拔的耐心，以及通常保持良好狀態的士氣，傳教士將迅速贏得他們的心，就像他當年在滿州一樣。(Boschet, 1954-1: 351)

幸運的是胡志遠神父有不可或缺的合作夥伴，他是一位年輕的臺灣人，日語流利，受教於隆道行神父的教理訓練學校。再過不久，還會有兩位教理老師加入他的團隊。有了這支隊伍，胡神父能展開對區域內所有村莊的福傳工作。……目前這項工作已經進展良好，他已經熟悉了其中最重要的一個村莊，該村在秀林有著「模範村」的美譽。……無論如何，在新城參加教理課程的慕道者人數正日益增加。僅秀林村這個「模範村」就已有 230 名慕道者，鄰近的一個村莊約有 50 人。這是一個良好的開端，其成效尤其值得讚賞，因為當地已經有新教徒傳教多年。就在最順利的情勢下，胡志遠神父的事業進入了新的階段 (Boschet, 1954-1: 471)。

大部分我們的高山族人都曾經聽過新教的佈道，在花蓮的聖經學校裡，由美國的主教和牧師所組織而成。他們曾經讀過或聽說過新教講述 St Rue 的第一章，關於聖母瑪利亞，以及第二章，瑪利亞成為耶穌的母親的故事。聖母經 (Ave Maria) 是他們最愛的祈禱文，他們喜歡和聖母的連禱文一起朗誦和歌唱。

他們知道耶穌的名字，新教徒稱自己為耶穌教，他們總是在談論耶穌但沒有關於耶穌的祈禱文。天主經是耶穌的祈禱文，但他們很快就愛上了 Saint Nom de Jésus 的連禱文，在裡頭耶穌的名字不斷地被提起。而且每天，在彌撒之前，連禱文會在教理老師的幫助下歌唱，然後是聖母的連禱

文。(出自 1953-1955 年未出版的手稿資料夾，由劉一峰神父翻譯)

……胡志遠神父 10 個月前被派往新城地區，……，他已圓滿完成了這項艱巨任務。他在該地留下豐碩的成果，……430 名領洗者，超過 800 名慕道者，12 名教理老師，以及 10 個蓬勃運作的培訓中心。讀到這些數字時，或許有些讀者會懷疑是否印刷錯誤，給每個數字額外加了一個零。但這些數字是真實無誤的。(Boschet, 1955-1a: 40)

……在鳳林的附近，胡志遠神父面臨另一種障礙，近年來，他新探索的一些村莊最近遭遇了激烈的反擊。近些年多個教派在山區部落中招募了許多追隨者，然而，基督新教的教徒和他們同村的人，一起湧入天主教的教友班。……胡志遠神父希望能夠擁有一些能夠有效回應新教徒攻擊的教友。……他先採取共存策略……。 (Boschet, 1955-1a: 453)

新舊教衝突的困擾一直糾纏著天主教的會士，甚至到 1960 年代依然如此，基督新教已經先進入村落，天主教會士無法接觸到每個居民，甚至在某些部落，改宗人口不到一半，或是天主教友仍屬於少數，再加上基督新教的物資較多、組織嚴密等，兩個宗教的爭端不時發生 (Boschet, 1961-1: 148-149)。例如余發光神父開始從玉里延伸到鄰近的卓溪布農族部落，在取得進展時，也同時遇到基督新教的嚴重阻礙 (Boschet, 1955-2: 637)。天主教與基督新教之間，從教友、資源、傳教地等，白熱化的爭執，甚至基督新教裡面分化出的不同派別，彼此也是如火如荼的競爭。

對巴外方會士而言，最難處理的並非是進入部落後與基督新教之間的爭端，而是教義無法完全根除與取代傳統。天主

教是一套文化體系，也是共享的觀念、信仰和價值，表現在公眾的符號和儀式中；天主教不是固定、孤離的存在，該怎麼對應特定的情況進行調適，是會士最棘手的問題。以田埔為例，使用日語和原住民溝通，在3千人的村子，3年內有3百人受洗。然而面對阿美族的傳統，會士也深感棘手：

白光明神父 (Jean F. Poupon) 每個星期都以中文和阿美族語佈道，他和徐光亮 (Etienne Zaldua) 神父一起目擊了令人驚嘆的巫術場面，甚至確信那就是黑魔法。無論如何，他們都親眼見證了那些離奇的、完全無法用自然法則解釋的事件，這些事件發生在阿美族這個不同的信仰裡。每年至少一次，首領會經歷被惡靈附身的特殊歷程，其中一個最驚人的便是光著腳行走在灼熱的煤炭上。期望這些事件會和轉化他們的衛士們一起消失。(參見附錄相片5，劉一峰神父2020年翻譯)

巫術裡面屬於治病的部分，白光明神父以醫術取代，白神父在部落裡幫教友進行簡單的看診、給藥；一些沒有受過醫學訓練的神父，則是提供簡單的成藥如阿斯匹靈、止痛藥等，類似醫藥箱的概念，遇到較大的疾病，神父還是送往鄰近醫院。劉一峰神父以為，不需要消滅傳統巫術，在他的故鄉，巫術雖然沒有科學根據，但是人們仍持續用一些巫術來解除病痛²⁸。北邊太魯閣區的奧斯定詠禮會也採取類似的策略，該修會曾在1970年邀請在宜蘭的靈醫會前來支援，興辦新城天主教醫院。修女醫師 Cherubina Pozzoli 前來，除了在新城的院所服務，也到山區進行巡診、前往病患家服務。修女醫師有極佳的音樂天賦，因此用醫療與音樂進行福傳

(Pozzoli, 2000: 22-23)。雖然靈醫會在太魯閣區的協助短暫，但也立下天主教持續經營的基礎。現今奧斯定詠禮會耕耘的範圍從嘉里至崇德，含太魯閣國家公園內的竹村、西寶、天祥等地的教堂。

然而部落的人對巫術的渴求，源自傳統信仰裡對自然與超自然的解讀，並不因為病痛的解除，而解除對巫術的依賴。撇開與基督新教的爭執，對會士而言，若教理班出現危機或是衰退的跡象，勢必與巫師的毀謗、破壞有關。費聲遠主教以為信眾向巫術求助，不是因為希望得救，而是因為恐懼或習慣，他以獵人頭習俗為例提出他的觀察：

頭顱狩獵是勇氣的崇拜，勇氣、英雄主義、對死亡的蔑視被奉獻於社群，並因此成為整個部落或氏族共同感激和崇敬的對象，這樣的行為永遠將執行者標記為「男人」，是值得被視為社會一員的人，甚至可以成為一個家庭的領袖。從心理層面來看，這似乎是這些可怕習俗的起源——就像在社會層面，勝利者的凱旋儀式和對戰利品的尊敬——那就是敗者的頭顱，這是一個勝利的具體象徵。

……「獵頭顱」可能是為了向神靈獻祭一個生命，目的是要祈求神靈的庇佑。……並且在這裡需要保持謹慎，尤其是考慮到，儘管這類行為中的確可能存在犧牲的概念，但它從未超越對自然災難的恐懼或對物質恩惠的渴望。(Vérineux, 19xx: 42-43)

獵頭的目的是要增加靈力，是傳統文化的一部分，許多慶典沒有人頭無法舉辦，例如慶祝勝利、驅除災難、滿足報仇的需求等，獵人頭是為了部落的利益，而

²⁸ 2018年訪談劉一峰神父。

獵回的人頭成為部落的共同財產，要交由祭司家庭保管與處理，最後成為祭儀的重點 (Vérineux, 19xx: 46-47)。由於日常生活慶典、儀式、農耕、漁獵等和巫術有關，因此傳教士如何將部落對於靈力的概念轉譯為基督宗教裡的天主和聖靈，對會士是個挑戰。

會士企圖將傳統祭儀中迷信的意涵消除，以阿美族最大的慶典豐收祭而言，會士企圖將這些古老的慶祝活動進行更進一步的基督教化，不僅將其中所有迷信成份、過度飲酒和其他舞蹈所引發的濫用去除，還將天主教的元素、禮儀納入其中。因此在天主教徒居多的村落中，常見的是豐收節以一場隆重的彌撒和會士演講作為的開端。費聲遠主教以為這樣的作法，意味著會士的帶領下，部落最終找到它們的救贖，進入真正的宗教 (Vérineux, 19xx: 32-33)。從會士的角度是東海岸各部落因天主教進行改宗，但是從原住民的角度來看，卻是因天主教的進入，部落的傳統文化得以保留²⁹。

豐收節慶典是所有部落的共同慶祝活動，唯一不同的是各地慶典的盛大程度和持續時間。過去慶祝活動至少持續 5 天，有的地方甚至可長達 10 天。……，尤其是在天主教徒較多的地區，這樣的節日現在幾乎遍及各地。曾經與這些慶典相關的迷信意涵逐漸消失，隨之而去的還有這些傳統舞蹈的特殊性、原創性和新穎性……。

傳教士們努力對抗這些不良風氣的創新，推動他們的行動不僅是出於避免道德受到傷害的願望，也出於擔心那些具有無可辯駁的藝術和民俗價值的傳統會逐漸消失或受到污染。因此，這些起源於異教和迷信的慶祝活動，最終找到了它們的救贖，進入了真正的宗教，而有趣的是，我們這些外來的天主教徒，正是幫助它們延續並保持其純粹性的力量。(Vérineux, 19xx: 32-34)

會士期望新的天主教觀念、社會秩序，能夠重新塑造當地社會，為了讓部落的族人理解，會士必須用當地能夠理解的概念和語彙進行翻譯。部落裡祖先傳下來的規範、對神靈的概念，如何與天主教的教義結合，是會士關注的焦點。雖說東海岸族群特別多，但在個別部落裡建構的個人、宗教與社會的關係，是建立在部落原本熟悉的宗教觀裡。

阿美族 (Amis, 指某個群體或文化中的人) 相信有一個強大而善良的靈魂存在 (黃宣衛, 2016: 4)³⁰，這個靈魂高於所有其他靈魂，後者數量繁多且承擔著許多職責，類似於我們的守護天使，負責保護並幫助人類，尤其是社群而非單個個體，以及他們的事業、自然元素、星辰、河流、漁獵、農耕等。然而，當人們還從事戰爭與人頭獵捕時，這些活動曾經是他們最關注的事務，並且始終有一位神祇作為保護神，那便是主宰一切命運的天神，天界的主宰。(Vérineux, 19xx: 33)

²⁹ 不論是在東豐天主堂、卓溪天主堂、太巴塢天主堂、馬太鞍天主堂等，原住民教友對於會士對原民文化的保存不遺餘力，甚為感念。

³⁰ 根據黃宣衛 (2016) 的研究，在阿美 kawas 的一個重要類別是人的靈魂，護衛著每個人的身體。天上的 kawas 包括：真神、祖靈、日月星辰及巫師的守護神等。天上的 kawas 雖然靈力未必相同，但相較於地上的人類靈魂，其靈力都是比較強的、善性的神靈，人類用懇求的方式來對待祂們，希望祂們保護，相對地人類也要遵守許多的道德規範與禁忌。原本的 Kawas 觀念經會士詮釋後，形成上述的論述。

由於阿美族的傳統觀念裡有超越其他靈體、強大與善良、為數眾多的靈體，會士認為可類比於天使；而阿美族的至高之神統御天界的概念，以及靈魂不滅、天堂與地獄的觀念，會士認為與天主教的觀點相近。但是那些不是嚴密並普遍為阿美人持有的觀念，而是不同的會士在不同的時間與地點陸續蒐集，經討論後以西方的邏輯整理；甚至以這些概念或詞彙詢問部落的人，往往被詢問者以茫然因應。在這個過程中，會士嘗試以基督宗教的秩序來呈現，但是彼此的溝通常會形成困難，而止於「祖先說過」，不必費心討論等解釋。

由於溝通與轉譯的過程不容易有共識，會士儘量從儀式的執行面、道德紀律的遵行等方式進行詮釋，用部落能懂得的概念和用語，試圖貼近部落讓部落接受 (Vérineux, 19xx: 35-38)。為了能正確的表達，會士學習原住民的語言，從原住民的角度來看聖經。由於長期的接觸，會士逐漸地發現在具體事物上，原住民的語辭極為豐富，但一旦涉及到思想、抽象的觀念等，會產生理解上的困難。因此傳教初期很多會士援用日語：

會士大量引入日語詞彙，而語言結構本身並未發生改變，結果是產生了一種混合的詞彙系統，這種語言系統並不被部落長者所看重，也讓年輕的傳教士們感到困難，……特別是當當地人改變話題時，會根據需要輕易地在兩種語言之間切換，而他們自己似乎絲毫沒有意識到這一點。

每一種方言都有其發音上的困難，有些音節很難用我們的拉丁字母來表示，因為這些字母並不是為它們而設計的。曾經流行的日語「假名」雖然較為貧乏且不如我們的字母靈活，但它的使用卻標誌著在這方

面的一種倒退，對於我們的字母系統來說，雖然仍然可以使用某些慣用符號或附加符號來表達。傳教士們一直在思考這個問題，若不是地方發音的無限多樣性使得他們的任務更加複雜，這個問題早已得到解決。根據大家的看法，發音上最具挑戰性的方言是 Sadjek（太魯閣族的一個部落），其困難主要來自原音和某些不尋常的輔音組合……。(Vérineux, 19xx: 21-22)

日語在傳教初期確實協助會士，但是有其缺陷與限制，因此使用原鄉本地的語言，才能更清楚的掌握彼此的溝通。會士積極的學習，並發現與記錄原鄉各地語彙、語法上的差異，陸續出版多本法語和太魯閣語、法語和阿美語、法語和布農語等字典。而聖經、彌撒禮儀、教會歌本、教會宣傳品等被翻譯為本地語言，彌撒獻祭時使用原住民語，彌撒的曲調採用原住民的古調。會士的努力與部落的變遷恰巧形成對比，在國語教育的政策下，年輕一代與父母輩的裂縫和隔閡不斷加劇。據林貴民神父表示，部落的年輕人多數不會母語，若不是神父們積極推動，讓母語能在原鄉流傳，現在原鄉能以母語溝通者更少³¹。

會士進入部落帶來的改宗，讓天主教的教義與傳統之間交織、轉化，對原有傳統認定的靈力的理解，進行再詮釋或是創新，傳統概念並未消失而是以多義性出現。接受外來信仰並沒有造成原住民傳統宗教的消失，某種程度來說，天主教的一神信仰對於原住民而言，仍需架構在原本的信仰體系內進行理解，因此影響有限。天主教對於原住民而言，是可以和原本的宗教並存。文化的重塑與信仰的建立是最初會士進入時的目標，但隨著會士對本地語言的學習、語彙的蒐集等，以及外部社

³¹ 2020 年訪談林貴民神父。

會快速的變遷、部落裡因教育體系造成世代的隔閡等，造就會士成為部落文化保存的推手。

結論：以日記重塑的傳教史

用日記來追溯巴外方在花東的耕耘，可見到文字相關的人物、地點的互動，以及曾發生的事件。會士將日常生活所見所聞的記載，並沒有特定的目的，並不是為了展現臺灣地方社會的迷信，而是闡述地方社會面對外來的基督宗教時的遭逢。這些文稿回到母國——法國，無論觀看者是否為傳教士，都是西方對臺灣社會瞭解的重要依據。值得注意的部分，日記與影像都出現文化混融的現象——西方的醫藥、會士與原住民，或是會士著原住民服裝主持儀式、會士在部落駐足等。這裡面牽涉的是異文化再現、改宗、文化保存等複雜的關係。

會士所有的出版品、影像、明信片等，所反映的社會關係，是多層次與複雜的，例如教堂落成時地方政府、頭目等的參與、會士對巫師儀式的描述以及部落的人參與巫師主持儀式的場面，甚至於部落的人日常生活場景等，都展現會士如何在部落發展其網絡關係。會士以外來者的眼光，藉由對本地語言的學習，甚至於借助日語的幫忙，逐漸的熟悉本地的文化與風俗，將這個過程逐一的記錄，呈現會士進入地方的策略，以及天主教如何進入臺灣東海岸的過程。

會士進入東海岸，牽涉到不同文化的遭逢、知識的轉譯、宗教的改宗等議題，會士的日記文本留下了實際互動時的作為，以及多面向的社會與文化脈絡等。而這些作品背後觀看的方式，是延續巴外方會士在中國進行傳教志業時秉持的

原則——從在地出發，以及從社會底層進入本地社會，並伴隨著會士將教理本地化的信念。雖說會士與國民政府之間的關係曖昧，但會士採取的策略迥異於先前殖民時期，已進入臺灣各處的基督新教的傳教者——以帝國的政治權力、殖民知識的傳遞為考量。因此會士某種程度上，運用美援物資，或是從事慈善福傳，來被臺灣社會認同。

此外會士在東海岸記錄的方式，雖說與人類學家進入田野方法接近，但是書寫的目的卻更接近傳教檔案的製作，並非是為了知識的生產。這些日記等材料揭示了會士在不同情境下的社會互動，並嵌入了部落的變遷與改宗的過程。但是不同的會士對異文化的理解、與在地交流是多重途徑，即使同一個部落也會因會士的差異，反映在文本上的文化意義不同。目前臺灣能見到的會士檔案僅屬於巴黎會院已出版的刊物，以及一部分被公開的未出版品，然而更多的記載與影像已散逸，因此要從教會的立場建構完整的傳教史料確實有困難。因此參考同時期的其他文字與影像材料，輔助對於現有材料的理解，成為閱讀會士日記時的一環。

會士遺留的日記等材料，展現會士進入東海岸時獨特的視野與觸角，日記作為實地建立關係的佐證，是會士們與各部落的歷史交匯。日記中再現的他者，同時出現了混融不同文化的元素，以及會士本身身份的轉化和天主教的本地化。傳教士對臺灣的觀看，是傳教日記、影像、出版品的主軸，過去被解讀為屬於教會內部的紀錄，而鮮少被歷史學者或是人類學家拿出來探討或比對。本文透過將環繞會士的歷史事件，試圖勾勒出臺灣自1949年之後東海岸的地方傳教史輪廓，展現外來宗教與地方交織時的過程與樣貌。

誌謝

本文由 2024 年人類學年會發表的〈包萬才神父日記對地方史研究的意義〉一文

改寫而來，感謝年會中諸位老師給予的建議，以及本次論文審查中兩位審查老師的寶貴意見。

參考文獻

- 丁立偉、詹嫦慧、孫大川，2004。活力教會：天主教在臺灣原住民世界的過去現在未來。臺北：光啟文化事業。
- 王梅霞，2018。轉化、交織與再創造：賽德克族的宗教變遷，考古人類學刊，89: 1-56。
- 白承旭，2017。歷史經驗與自我他者問題：評鈴木將久主編中國深入世界 - 東亞視角下的中國崛起，二十一世紀雙月刊，159: 135-143。
- 林淑慧，2008。敘事、再現、啟蒙：林獻堂一九二七年日記及《環球遊記》的文化意義，臺灣文學學報，13: 65-92。
- 侯皓之，2013。衝突與適應：盛清時期在華西洋傳教士文化衝擊與因應調適，史學彙刊，32: 143。
- 高志遠，2004。阿美族傳統社會文化的持續與變遷：以花蓮荳蘭部落為例。國立政治大學民族系碩士論文。
- 張君玖，2017。思考歷史能動力：原住民立足點與批判的展演政治，臺灣社會學刊，61: 185-221。
- 張傳聖，2020a。臺灣天主教會內部發展 (1950-1970)，趙中偉等主編，臺灣天主教研究，卷二 - 挑戰與展望，頁：34-71。臺北：光啟文化事業。
- ，2020b。1950 至 1960 年代臺灣天主教聖統之發展，趙中偉等主編，臺灣天主教研究，卷一 - 誕生、成長及發展，頁：94-132。臺北：光啟文化事業。
- 許雪姬，2015。日記書寫與歷史記憶：以臺灣出土的日記為例，臺灣史研究，22(1): 153-184。
- 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，22(1): 49-52。
- 陳妍蓉，2014。突出重圍：傳教士與西北本土的權力網絡 (1923-1936)，中國基督教研究，1: 70-90。
- 黃宣衛，2016。阿美族的宗教信仰變遷，原住民族文獻，25: 4-13。
- 黃連生、劉一峰，2013。巴黎外方傳教會在臺 60 周年紀念。花蓮：財團法人天主教會花蓮教區。
- 鄭連明主編，1965。臺灣基督長老教會百年史。臺南：臺灣基督長老教會總會。
- 劉璧臻，2020。巴黎外方傳教會簡史與其在臺灣的原住民族傳教，廖紫均、劉一峰主編，東海岸的法國牧者，頁：46-47。臺中：國立自然科學博物館。
- 蔡耀偉譯，楊孟軒原著，2023。逃離中國：現代臺灣的創傷、記憶與認同。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 戴文嫻，2025。巴黎外方傳教會的禮儀本地化進路太巴壠富田阿美族部落天主堂的信仰與

- 文化，走徑東海岸：與法籍神父的相遇（出版中）。臺中：國立自然科學博物館。
- 簡宏逸，2016。歐德理與他的傳教士民族誌：客家研究的德意志起源，全球客家研究，7: 1-40。
- Althusser, L., 1971. Ideology and ideological state apparatuses. In: *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, pp. 127-188. Translated by Ben Brewster. London: New Left Books.
- Boschet, F., 1954-1. Hwalien, Bulletin de la société des MEP, pp. 162-165, 262-264, 346-352, 471-474.
- , 1955-1a. Hwalien, Bulletin de la société des MEP, pp. 37-41, 451-454.
- , 1955-1b. Chronique Avril Hwalien, Bulletin de la société des MEP, pp. 338-341.
- , 1955-2. Hwalien, Bulletin de la société des MEP, pp. 635-639, 1081-1084.
- , 1958-2. Hwalien, Bulletin de la société des MEP, pp. 849-855.
- , 1961-1. Hwalien, Bulletin de la société des MEP, pp. 146-150.
- Burke, P., 2001. Eyewitnessing: The Use of Images as Historical Evidence. London, UK: Reaktion Books.
- Edwards, E., 2009. Photography and the material performance of the past. *History and Theory*, 48(4): 130-150. Theme Issue 48: Photography and Historical Interpretation, edited by Jennifer Tucker. CT: Wesleyan University.
- Grand-St-Bernard-Thibet, 1952. Dernieres Nouvelles, *Revue missionnaire des Chanoines du Grand-St-Bernard*, 4: 126-128.
- Geertz, C., 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Kafle, H. R., 2010. Diaspora studies: Roots and critical dimensions. *Bodhi: An Interdisciplinary Journal*, 4(1):136-149.
- Pozzoli, S. C., 2000. Mission du Grand-Saint-Bernard. Année 2000 - Numéro 2 - Revue https://gsbernard.ch/revue/2000_2/index.php.
- Triviére, L., 1974. Mao, Tchang Kai-Tshek et Confucius. *Échos de la rue du bac*, pp. 220-224.
- , 1975. Mao Tse-Tung: Du Bouddhisme au scepticisme. *Échos de la rue du bac*, pp. 185-188.
- , 1976. Chine: Le pétrole et la politique. *Échos de la rue du bac*, pp. 285-289.
- Vérineux, A.-J., 19xx. Les aborigènes de Formose. Hong Kong: Société des missions étrangères de Paris.
- , 1953-1a. Hwalien, Bulletin de la société des, pp. 234-240.
- , 1953-1b. Chronique des missions (Hwalien), Bulletin de la société des, pp. 1-23.
- , 1953-2a. Formose Aperçu Géographique, Bulletin de la société des, pp. 557-562.
- , 1953-2b. Hwalien, Bulletin de la société des, pp. 703-705.
- , 1954-1. Débordés, Bulletin de la société des MEP, pp. 507-516.

收稿日期：2024 年 12 月 16 日；接受日期：2025 年 3 月 18 日

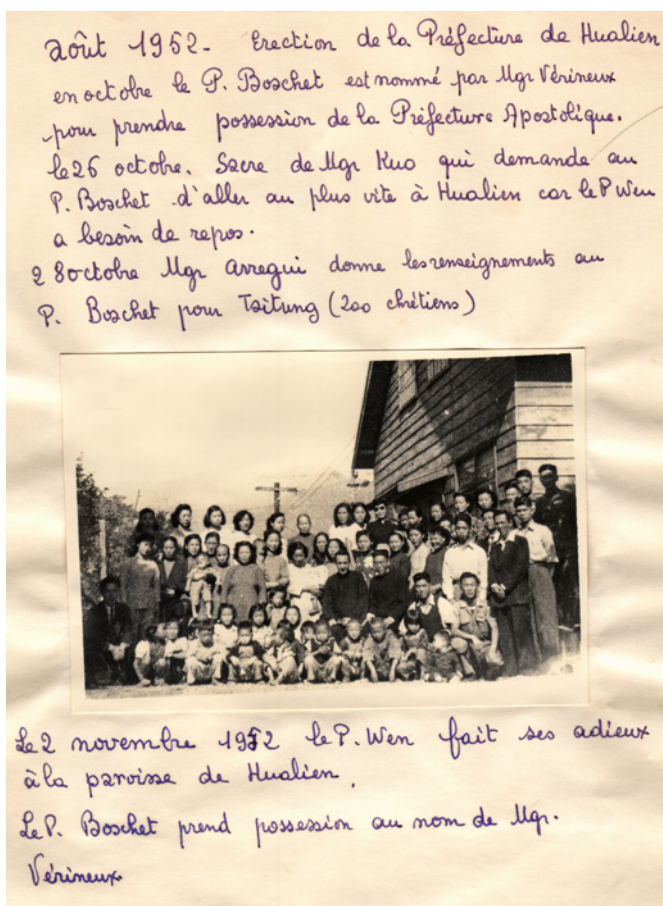
作者簡介

廖紫均現任國立自然科學博物館人類學組助理研究員。

附 錄



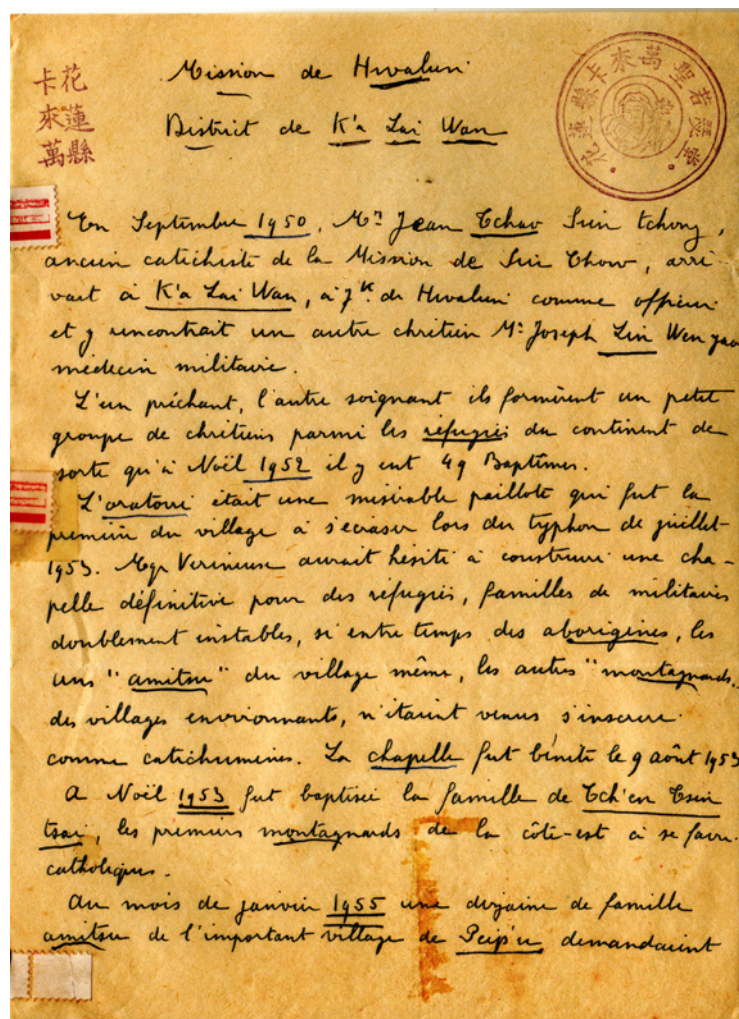
相片 1. 北濱街天主堂的前身為周長耀先生宅（圖片來源／2024 年劉一峰神父委託國立自然科學博物館整理的檔案）



相片 2. 1952 年主徒會溫德馨神父與包萬才神父在花蓮市北濱街天主堂進行職務交接（圖片來源／1948-1958 資料夾，劉一峰神父翻譯）



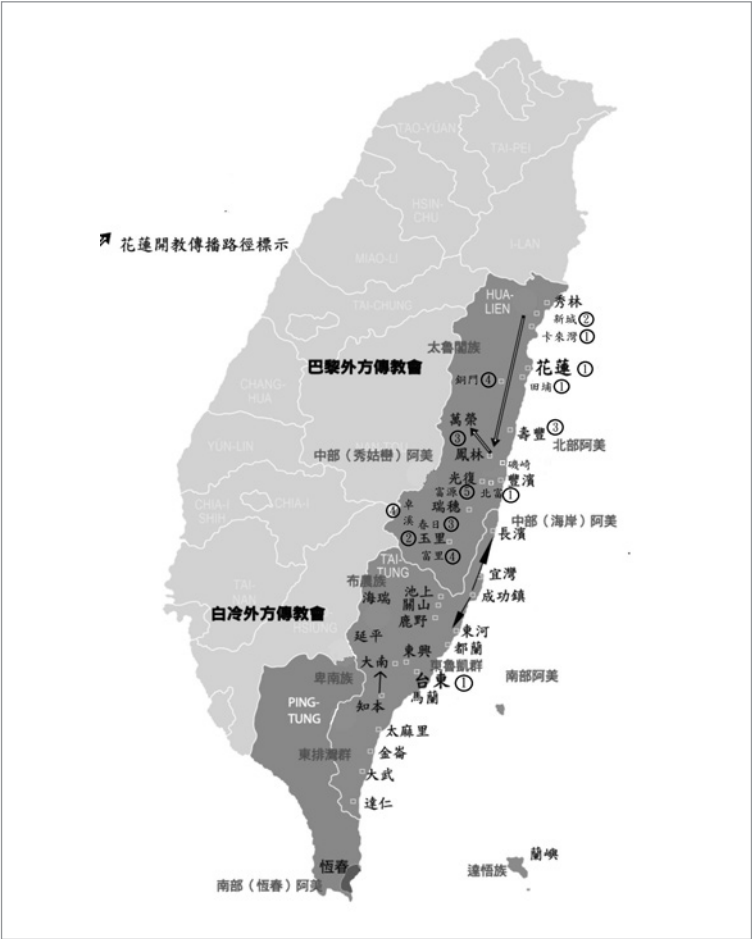
相片 3. 描述新城的福爾摩沙人與太魯閣族相處的情形（圖片來源／1953-1955 資料夾，劉一峰神父 2020 年翻譯）



相片 4. 1955 年末在一個很大的福爾摩沙村落——康樂村，進行藥物和牛奶的發放。（圖片來源／1953-1955 資料夾，劉一峰神父 2020 年翻譯）



相片 5. 白光明神父每個星期日都以中文和阿美族語佈道；他和徐光亮神父一起目擊巫術。（圖片來源／1953-1955 資料夾，劉一峰神父 2020 年翻譯）



附圖 1. 巴外方在花蓮的傳教路徑（圖片來源／修改自戴文嫻，2025，巴黎外方傳教會的禮儀本地化進路太巴塢富田阿美族部落天主堂的信仰與文化，出版中）

附圖說明

年份		說明
標示 1	1952	巴外方最初進駐時的 5 個地點，但 1950 年王步融神父已到豐濱及海岸阿美發送救濟品。
標示 2	1953	從卡來灣往北開始往太魯閣區耕耘；花蓮市區是往美崙、德安等地建立堂區；中部地區是從北富往光復的大馬太鞍；南部地區臺東交給白冷會後，隆道行神父前往玉里。
標示 3	1954-1955	胡志遠神父 1955 年將北部的太魯閣區交給奧斯定詠禮會之後，轉往鳳林，並從林田山進入太魯閣區的南段，萬榮、紅葉、銅門等地；而同時莫德明神父前往壽豐；1954 年隆道行神父在玉里短暫停留後前往春日。
標示 4	1955	余發光神父先至玉里與隆道行神父交接，爾後前往卓溪開啟在布農族的耕耘；何光輝神父抵臺後被派往富里。
標示 5	1957-1960	杜愛民神父 (Antoine Duris) 1957 年抵臺被派往富源，爾後往馬遠、瑞穗耕耘；而余發光神父在卓溪的耕耘，是逐步地往卓樂等部落。

Archives of Missionary Writings: Perspectives of Missions Étrangères de Paris Priests

Zu-Chun Liao*

Manuscript received December 16, 2024; accepted March 18, 2025

Abstract

This paper explores how missionaries documented their daily observations and experiences, as well as the significance of these archives. These materials, including manuscripts and images, were produced after major political shifts in China in 1949, when missionaries relocated to Taiwan and established their missions on Taiwan's East Coast. By examining these records, which were compiled by members of the Missions Étrangères de Paris (MEP), the aim of this paper is to investigate the process of religious conversion and social changes on the East Coast of Taiwan during this period from the perspectives of these missionaries. Historically, these materials served as an important basis for the Catholic Church when discussing missionary strategies. They were also used for publicity, fundraising, and introducing their work. These manuscripts and images reveal the blending of local Taiwanese elements and foreign cultures, and trace the transformation process of missionaries from outsiders to integrated members of their local communities. These diaries reflect the missionaries' inner thoughts, and can be considered very close to records of their memories. The content centers on the missionaries themselves and related actors. Finally, these missionary diaries can be used to construct a local history of missionary work on Taiwan's East Coast.

Keywords: east coast of Taiwan, Missions Étrangères de Paris (MEP), missionary diaries, local missionary history

* Assistant Curator, Anthropology Department, National Museum of Natural Science;
E-mail: zchun@mail.nmns.edu.tw