

臺灣天主教與本地文化的相遇¹（1859-1987）

潘春旭

輔仁大學宗教學系兼任助理教授

提要

本文第一部分探討道明會士 1859 年二次來臺期間，當時臺灣社會的族群組成，以及道明會士的傳教策略及其影響。第二部分探討 1949 年中國天主教遷臺時期，本地社會的族群結構以及臺灣天主教發展的巨大變化。第三部分分別討論福佬、客家、外省三個漢人群體的文化與信仰的殊異性，以及三個族群與天主教相遇狀況的分析。綜述了臺灣天主教與本地外省、閩南、客家三個族群文化的相遇，提出三點結論。一、講國語的外省化天主教。即使外省信徒只佔教會總人數三分之一，外省信徒普遍受較好教育及高社會地位，國民政府禮遇天主教傳教士等因素，都使天主教形塑一種外省主流的文化風格。二、式微中的閩南人天主教會。傳教，是文化的對話，天主教與閩南文化的隔閡與陌生，阻礙較多閩南人認識天主教的可能性。從閩南語彌撒變少這件事，觀察臺灣天主教與閩南人信仰文化的對話不進反退，長期而言，不利於閩南族群的傳教工作。三、未形成客家特色的客家人天主教會。對改宗天主教的客家信徒來說，神父的虔敬典範，個人的信仰經驗，都很難與客家傳統的群體認同相抗衡，今日許多客家莊天主堂教友人數銳減，問題可能在於天主教未建立一個根基於客家文化的客家天主教。

關鍵詞：臺灣天主教、文化相遇、文化信仰、族群

¹ 感謝兩位匿名審稿教授提供寶貴意見，使本文更具學術價值。

前言

文化是一種由學習獲得的生活方式，人在群體文化中濡染，建立價值感和規範。文化經由相遇產生衝突和排斥，但也彼此發生改變。文化相遇，認識對方文化也認識自己的文化，看到差別。文化如果隔絕，形成文化中心論，以自己的文化標準評判他人文化（鐘鳴旦，1993：7-11）。

臺灣是個多族群移民社會，各族群擁有自己的祖籍意識、語言、信仰與習俗。當天主教傳教士與本地社會接觸時，面對多族群文化，教士要怎樣選擇，指向何者的文化？為能從歷史脈絡中整體觀看天主教與本地各族群的文化相遇歷程，本文根據天主教史料、歷史學者及社會學者的研究資料，討論臺灣從 1859 到 1987 年，不同時期各主要族群其文化具有怎樣的殊異性？初期道明會士與戰後大陸來臺傳教士，基於怎樣的歷史脈絡考量，對本地各族群採取了何種的傳教策略？從歷史脈絡剖析本地各族群構與族群文化²的組成，可以還原傳教史的兩個階段，天主教所面對的本地各個社群，呈現何種文化殊異性。討論傳教策略，可以從傳教角度觀看天主教與本地不同社群，在歷史脈絡裡的互動情況下，文化差異產生怎樣的涵化（acculturation）³或對峙。（張鎧焜，2000： 383-384）

本文第一部分探討道明會士 1859 年二次來臺的百年期間，

² 「族群文化」是指，臺灣社會不同族群所各自具有的語言、習俗、生活方式及族群意識。

³ 張鎧焜認為：「涵化是指兩個或兩個以上的文化持續地直接接觸，形成一個文化接受其他文化的歷程和結果。」「同化是指族群相遇後，一族群逐漸變成與另一族群相似的過程和結果」。「同化是一種元素改變、合併於其他元素而成的過程。」

當時臺灣社會的族群組成，以及道明會士的傳教策略及其影響。此一時期，臺灣主要族群有福佬、客家、平埔族與高山族。除了高山族之外，漢人的福佬、客家作為強勢文化逐漸同化了平埔族人的文化。菲律賓抵臺的西班牙道明會傳教士，帶著歐洲文化的天主教，於此時進入臺灣社會。道明會士的傳教策略根據天主教教義、本地社群結構、社群文化組成等條件而決定，人數少、資源有限的道明會士所採用的傳教策略，必須依附當時的外在環境而沒有太多自主性。第二部分探討 1949 年中國天主教遷臺時期，本地社會的族群結構以及臺灣天主教發展的巨大變化。在此階段臺灣社會的族群結構改變，新統治者的外省族群替代福佬客家成為主流社群，閩客成了文化與政治的弱勢群體，本來弱勢的原住民則愈見邊緣化。從中國大陸遷臺的天主教會因受到族群意識的對峙，影響了後期的傳教發展。此外，中國大陸遷臺的大批傳教士，改變臺灣天主教的傳教生態，此期的傳教策略較諸道明會士有很大不同，例如劃分教區向全臺傳教，促成大量外省籍與原住民皈依，發放美援救濟物品而利於傳教，建立社會服務事業與教育醫療事業。第三部分分別討論福佬、客家、外省三個漢人群體的文化與信仰的殊異性，以及三個族群與天主教相遇狀況的分析。全文以漢人群體的福佬、客家、外省人作為討論對象，並且藉著祖籍意識、文化信仰作為群體區分，主要在凸顯中國文化的統一性與差異性，以及說明，由於三個群體文化的不同，形成它們與天主教相遇之後的不同結果。中國文化代表一種觀念體系或思維結構的整體性，但生活在各地的人群其地域性文化具有差異性。（莊英章，2005: 294）尤其，中國傳統信仰的儀式混合於生活習俗與社會結構中作為傳統文化的基礎，不同地域、祖籍、語言的群體具有不同的儀式與信仰文化。正是因為不同地域群體的文化差異，而使得天主教與本地福佬、客家、外省人不同群體的相遇，

產生了不同的情況和結果。

壹、道明會士與本地文化的相遇（1859-1945）

臺灣天主教的傳入，始於 1622 年至 1646 年西班牙道明會士從菲律賓傳入北臺灣。中間停了兩百多年後，西班牙籍道明會士在 1859 年再度來臺，到 1945 年臺灣光復為止，道明會是臺灣天主教唯一負責傳教工作的修會。（古偉瀛，2005： 52）臺灣天主教百年來的教徒以平埔族為主，只有少數閩客族群改宗。（江傳德，1992： 37）為什麼傳教士在漢人社會傳教困難，而在平埔族社群卻相對容易？問題可能在於當時漢人社會普遍的族群對立現象，祖籍聚居與族群情結使漢人對非我族群產生防衛與排斥。漢人中漳、泉、客的族群械鬥及衝突對立（許文雄，2000： 8），以及以祖籍作為共同祭祀的宗族組織，從開始就排斥了外來天主教傳教士的接觸。（陳其南，1990： 86-91）反觀當時平埔族位於漢文化邊緣，族群文化面臨漢化陰影，改宗天主教信仰之後，外籍傳教士提供耕地、改善生活，正足以對抗漢人。（古偉瀛，2008： 12-13）其次，道明會士因應本地文化差異採取的傳教策略，包括向平埔族與下層社會階級傳教、建立聚落式的教友村。策略如何形成？造成何種傳教的利弊？與民教衝突有何關係？針對這些問題，下文將逐一討論。

一、清末、日治本地社會的族群組成

十八及十九世紀的臺灣，是個多族群、利害衝突、族群械鬥的移民社會。許文雄指出（2000： 3），「臺灣的墾殖社會，因源於福佬客家的原鄉情懷（primordial attachments），及至遷臺後的聚落隔離、族群情結而累積為社會衝突的能量。原鄉情懷由血緣、地緣、語言、信仰和習俗組成，遷臺後體現在同籍共墾，祖

籍聚落，形成族群情結。」⁴面對墾殖社會夾雜的利害關係，各族群為了佃耕、禁墾和爭墾，埋下衝突種子。福佬客家互相防備對方的侵犯，在族群情結作用下，任何事端都足以導致集體的動武。械鬥反映當時本地社會結構仍具有祖籍地緣意識，祖籍分類構成宗族和聯鄉之鬥，說明臺灣社會深具移民社會的特徵，尚未拋棄祖籍地緣的分類意識，此地移民社會充滿流動性與不穩定性。（陳其南，1990：76）然而，這個移民社會隨著時間的累積而逐漸發展出來陳其南所主張的土著化社會。從1683年到1895年的兩百年間，臺灣漢人移民社會逐漸從一個邊疆的環境中掙脫出來，拋棄原來的祖籍分類意識而逐漸培養出新的地緣團體，例如祭祀圈、宗族組織和市集社區等。（陳其南，1990：76）綜合來看，道明會士抵臺一百年，臺灣的漢人社會根據祖籍地文化與共同祭祀構成聯庄的地域性群體，福佬客家已經以臺灣為世居地，逐漸消弭族群敵意，各住各的。然而，族群對自己群體的文化認同，是先排除他族與我族的差異，個體只認同他所熟悉群體的部分。（Woodward, 2006: 49, 60）因而，外來道明會士與天主教文化，在本地漢人眼中，是一個新奇的、可疑的、處處格格不入的宗教。（Fernandez, 1991: 110）

抵臺道明會士稱本地閩客為漢人，稱平埔族為土人或本地人。（Fernandez, 1991: 39, 41, 64）漢人一直是傳教士口中難以教化的異教徒，語言近似菲律賓土著的平埔族反而成了本地基督徒。什麼是平埔族？以族群語言來說，其屬於南島語族（Austronesian 或 Malayo-Polynesian）的群體，與高山原住民來自同樣的南島地域。歷史上，平埔族經歷荷蘭人佔臺，鄭成功攻臺，康熙海禁大開，漢系移民渡海入墾，平埔族被掠土地逐

⁴ 同鄉、同姓、合夥墾殖，結合社會關係和經濟利益，族群意識使族群向內凝聚，卻使族群向外排斥。（許文雄，2000：8）

步移居臺東、埔里，過程有其政治、族群的複雜因素。例如原居赤山、萬金的馬卡道族，自 1820 到 1888 年，因漢人移民與官府逼迫，從屏東翻越大山到臺東寶桑，再溯卑南溪到大庄，分住高寮、石碑、錦園等地。（莊華堂，1994: 33-35）平埔族大部分為母系社會，在婚姻上男子入贅女家，隨妻而居，為妻家服勞役。女性於親族組織佔有重要位，但在部落組織，男子又較佔優勢，以年齡階級最高的男性為部落首領。

基於什麼理由，平埔族會大量皈依基督宗教？王政文認為（2009：29-30），「緣於當時平埔族普遍受到漢人欺壓與輕視，外國傳教士較具政治影響力且富同情心，故族群老人與領袖決定支持基督教。由於平埔族的生活行事，尤其是宗教都屬於共同團體的事情，每當一族長改信基督教後，整個家族都欣然順從而改宗。」1865 年良方濟神父在信中表示，有個北方的部落首領來訪，他懇求良神父到他的部落向村民宣講福音，他保證村民一定會張臂歡迎傳教士（Fernandez, 1991: 58）。以上都說明，平埔族信奉基督宗教基於一種主要考量，為能對抗漢人的欺壓而尋求外國傳教士的保護。此外，改宗基督宗教使平埔族避免受到漢人同化，在涵化於基督宗教的過程，平埔族文化不可避免的「基督化」，但基督化不等於漢化，平埔族得以保留部分文化以及文化創造性，也暗示新文化的可能。

二、道明會的傳教策略及其影響

道明會 1859 年二次來臺至 1945 年日治時期結束，以單一修會展開全臺傳教工作，這是臺灣天主教一個草創與奠基的時期。傳教策略反映出傳教的困局，這些不懂漢語的傳教士在面對絕大勢力的漢人社群，以及富傳教資源的長老會傳教士，沒有太多的選擇性只能因地制宜地作傳教工作。下文逐次討論傳教策略與漢人文化對峙的形成緣由。

第一個傳教策略是以社會低下階層為傳教對象。道明會士

抵臺所接觸的都為盜匪或走私販子等社會邊緣人，教士也試著在城市為知識分子宣講，但只招來人們嘲弄，指責基督徒的習俗是邪惡的。（Fernandez,1991: 110）是什麼原因促使道明會士歷來採取向下層傳教的策略？道明會士認為（Fernandez,1991: 82,110），「中國人看起來溫文有禮且心地善良，其實對歐洲人和歐洲風氣懷有怨恨。臺灣沒有宗教，只有混亂，迷信和偶像崇拜的習俗根深柢固，不正義的氣氛充斥衙門，人們忽視道德問題。」道明會士在臺傳教帶著歸化整個臺灣的一種上對下的教化態度（Fernandez,1991: 26,31），這自然形成與本地上層社會的對立。傳教士的文化優越感未能吸引漢人社群的認同反而招致仇視，退而向「藉教以保身家」的社會低下階層傳教。有些民眾接受信仰固然是真誠，想要生命有改變，但不諱言有許多人只是希望傳教士利用特權保護他們，因此低下階層皈依天主教並沒有帶動傳教熱潮，直至 1895 年日治之前，臺灣教友人數只有 1300 人。（江傳德，1992： 121）道明會士此一向低下階層傳教策略，是限於歷史與社會脈絡下被動的選擇，當然，其中也有西班牙教士把歐洲文化灌輸到傳教區是否合宜的反思與討論。（剛恆毅，1980： 104）

第二個傳教策略是建立聚落的教友村。客家人以其文化優勢強佔平埔族土地，教會顧及所有番社 120 戶的住民生活，乃「大量購置田園，將番眾移居此處，建設一熟番之小樂土。」這種購買土地，放領給附近居民耕作，改善生活，最終將該社區成為同一宗教信仰之「教友村」，係沿用中國大陸的傳教策略。（古偉瀛，2005： 29）教友村固然保護了平埔族信徒並改善其生活，卻也形成文化對峙與文化對話的矛盾。道明會士並非不知道這層利害關係，但平埔族與客家人之間的不斷的衝突，以及文化差異形成的民教衝突，例如民眾向教友要求祭典捐獻被拒，引發民眾不滿造成打鬥死亡、住屋被焚。然而，教

友村有其文化再現以及文化傳承的功能，聚落中的居民由於皆為天主教信徒，人際關係密切，加上道明會鼓勵信徒之間聯姻，故聚落信徒彼此之間多數有親屬關係，拉近彼此距離。由於聚落都屬信徒，教會要求信徒切身實踐信仰生活，並將宗教落實到生活中，因而形成本地聚落特有的天主教文化。（楊嘉欽，1998：72）

第三個傳教策略是集中南部與平埔族傳教。十九世紀末葉，臺灣政治中心北移，道明會看出向北部傳教的必要性，但受到二股勢力的阻礙，一是北部的長老會，一是清朝駐臺官員。1887年，道明會何安慈神父到臺北大稻埕建立傳教所，隨後良會長北上視察教務，所到之處受到北部民眾熱烈歡迎，歸途時乘坐除知府外無人敢坐的豪華大轎，鑼鼓喧天，人山人海。這些高姿態的行動與長老會明顯發生利益衝突，其後常與長老會信眾不斷發生對峙。（古偉瀛，2008：33-35）另一個未能發展北部教務的理由是道明會人力不足，每年平均六、七位教士在臺（古偉瀛，2005：44），根本無力開拓北部。⁵集中南部及平埔族傳教的策略也與傳道員有關，外籍道明會士不擅長以本地語言向漢人傳教，需倚重受過傳教訓練的本地傳道員，而傳道員集中於南部。（Fernandez, 1991: 108）

第四個傳教策略是日治時期的教育。1895年的馬關條約把臺灣割讓給日本，臺灣天主教面對一個變動的新時代。相對於清廷以政權管理宗教，現代化的日本較有宗教自由的觀念，但基於對漢人民間信仰是迷信的偏見，日本人打壓漢人信仰。站在傳教考量上，教士樂觀的認為日本破除漢人迷信將間接減少傳教阻礙，這使他們支持日本政府。整體來看，教會在日治期間

⁵ 根據教會資料，光復前，北部從基隆、臺北到新竹共13個傳教所，共1540名教友。

的五十年發展遠較清末時期順利，全臺教友人數從 1,300 人成長為 9,737 人，教士的樂觀果然有些道理。（古偉瀛，2005：89）教會得以發展，也與教育策略有關。道明會士經歷長期的奔走與協調終於在教育工作上有了成績，臺灣第一所天主教女子學校靜修女子學校於 1916 年創立，且自西班牙購入印刷機，出版了《善牧》及《公教要理》以及其他的漢字出版品。（古偉瀛，2008：113-115）創辦女子學校提高了天主教在臺灣社會的能見度，印刷漢字刊物能教育信徒識字與理解信仰道理，兩者有助於促進天主教與本地社會的對話。識字且通曉教會道理的傳道員或教徒，才有能力向北部漢人傳教，傳教本身就是文化對話，是天主教文化與漢人文化的對話，對話要能使對方理解唯有藉由漢人教徒。（鐘鳴旦，1993：33）

貳、大陸來臺傳教士與本地文化的相遇（1945-1987）

1949 年大陸政權易手中共，國民政府撤退來臺，大量的中國天主教神職人員及修會團體跟著遷臺，導致戰後臺灣天主教的發展產生了巨大變化。（古偉瀛，2005：86）此期臺灣社會的族群結構改變，新統治者的外省族群替代福佬客家成為主流社群，閩客成了文化與政治的弱勢群體，本來弱勢的原住民則愈見邊緣化。族群結構的改變，使得語言、文化及政治權力的差異造成族群對立，外省與閩客二十年之間保持距離。（王甫昌，2003：71、74、80）從中國大陸遷臺的天主教會，亦捲入這場族群意識的風波中，並因此影響後期的傳教發展。此外，中國大陸遷臺的大批傳教士，改變臺灣天主教的傳教生態，此期的傳教策略較諸道明會士有很大不同。（古偉瀛，2005：106）從傳教策略的變動，可以看到臺灣天主教與本地不同社群的文化互動有了改變，擁有大量接受教育的外省籍教徒的天主教，不再是低下階層的宗教。普遍設立的社會服務機構及教育醫療

事業，更提昇了天主教在本地社會的公眾形象。下文深一層討論。

一、戰後本地社會的族群組成

臺灣以其獨特的邊陲位置，歷史上從南太平洋列島、中國大陸各省移入不同族群，⁶又經不同國家或政權治理，發展成一個多元族群以及族群認同歧異的離散型社會。日治時期，本地漢人社群已經由祖籍意識轉為地緣意識的「土著化」過程，漳、泉、客的族群分類因日本人以「福建省」或「廣東省」為統計類屬，漳泉的分別漸趨消失，到了光復後，客家人及閩南人這兩個方言群成為臺灣漢人的兩個主要的族群。（王甫昌，1993：49-51）臺灣光復後，國民政府給予臺灣行省地位，「本省」、「本省人」之稱不脛而走，由大陸各省入臺的外省人士，也就自然的被稱為「外省人」。本省人與外省人之間有著不同的文化系統，文化差異會形成「我群」、「他群」的區分概念，但這些先前的差異沒有造成省籍的族群對立意識，臺灣人民認同中國是自己的祖國。（王甫昌，2003：65-67）省籍族群的對立始於二二八事件，以及後來國府遷臺的政治與文化政策。省籍族群的對立是經歷史的互動與社會的建構所型塑，統治者以政治權力對語言、文化進行同化，形成族群意識與族群關係的緊張。（張茂桂，1994：239、258）從1950年到1970年期間，國民政府的反攻政策與中國的國家認同，構成臺灣社會的民族主義的意識型態，本省人、外省人與原住民儘管有語言、文化的隔閡與對立，卻被這股國族建構力量給整合在一起，進行族群文化與族群結構的同化工作。（王甫昌，2003：78-81）

⁶ 王甫昌認為：族群（ethnic groups）是指因為擁有共同的語言文化、血緣、宗教、祖先等特徵，而自己認為或被其他人認為構成獨特社群的一群人。（王甫昌，1993：45）

討論省籍融合或族群同化議題之前，需先對 1945 年到 1987 年期間臺灣四大族群的群體形成與族群結構作簡述，因為臺灣社會的族群結構與族群文化正是這四個族群的組成。以下為臺光復前後族群人口的比例表（王甫昌，1993： 51-53）：⁷

表 1：臺灣光復前後族群人口比例

日據時期最後一次普查資料（1935 年）			
總人口：五百廿一萬人			
日本人	閩南人	客家人	原住民及他省
27 萬人	393 萬人	73 萬人	28 萬人
	佔本省人	佔本省人	佔本省人
	79.75%	14.88%	5.37%
臺灣光復時（資料時間為 1946 年底）			
總人口：609 萬人			
臺灣近代史上最後一次大移民潮（1951）			
總人口：650 萬人			
外省人	閩南人	客家人	原住民
91 萬人	445 萬人	86 萬人	28 萬人
佔總人口	佔總人口	佔總人口 13%	佔總人口
14%	68.7%		4.30%

外省人是基於臺灣是中國一省的前提而有的指稱，1945 年以後自大陸各省包括福建、廣東移臺者都是泛稱的外省人。（張茂桂，1994： 234）外省人代表「國家」、「軍隊」、「統治者」，語言文化的差異、政治上的不信任、權力的差距及隔離的眷村居住形態，使得外省人成為本地獨立的社會群體。然而，學者

⁷ 根據王甫昌的資料，由本文作者繪製而成。

胡台麗對於外省人凌駕本省人取得佔優勢的少數統治群體的說法不表同意，她認為，外省人中總數佔 32 萬人的低階土官，這些本省人口中的老芋仔，屬於社會的低下階層，語言隔閡、缺少親屬網絡且年老體衰。（胡台麗，1994：285）外省人移入臺灣的共同離散經驗、共有的政治意識形態、工作的同質性，使他們和本地人之間，發展出「大陸人」的我群意識。（王甫昌，2003：147）

「閩南人」是到 1980 年族群意識興起後，官方所給的用法，政府不認可本省福佬講的語言被稱為「臺灣話」，臺灣的主流是外省人，故替以貶抑性的方言群「閩南語」稱之，於是講閩南語的福佬就是閩南人。⁸（王甫昌，2003：29-30）光復初期，本省講河洛話（福佬 Holo）的北部人、南部人、高雄人、宜蘭人之間的文化差異很大，多數人沒有群體的閩南人概念。林美容的調查指出（1990：94-95），「中部地區的漳州人與泉州人之間具有文化差異，主要是語言的腔調不同，漳州人稱泉州人的話為海口腔，海口人可以說是泉州人的同義詞。地方戲曲也不同，泉州人學南管，漳州人學北管。儀式也有差異，漳州人拜三界公（天官、地官、水官），泉州人拜天公（玉皇大帝）。」當群體祖籍文化的差異受到另一群體的競爭時，為了整個群體的利益，祖籍差異可以被忽略或容忍，且建立起族群意識，以此形成本省閩南人與外省人的族群分界。

若按「外省人」、「本省人」的省籍區分，客家人與閩南人（福佬）⁹都是本省人。面對人口佔絕大多數的閩南人，雖有部

⁸ 同樣由福建南部泉、漳移到菲律賓、新加坡與馬來西亞的人卻稱自己是福建人，稱所講的話為福建話。

⁹ 廣義而言，「福佬」與「閩南人」都共指祖籍福建漳州、泉州，講閩南語的族群。由於「閩南人」是 1980 年之後才出現的用語，學者在指稱明、清和日治時期的漳泉移民，慣稱「福佬」；當指稱的是

分區域的客家受閩南同化（林美容，2006：128），客家人依舊是一群具有自己獨特語言與文化特色的族群。清代臺灣的客家移民主要來自廣東的惠州、潮州及嘉應，由於和較早入臺的福建移民爭土地、爭水利，客家人與福佬人的關係並不融洽，生活上不相往來，很少通婚。（王甫昌，2003：125）歷史上因不同祖籍群體的械鬥與清鄉，使得客家人到光復後依然採行聚居的居住形態，同時卻也因聚居而利於客家語言與文化的保存，以及閩客分類的維持。戰後閩客區分漸趨淡化，臺灣工業化使大量客家人離開傳統客家村進入都市就學與就業，客家人的人口比例較低（13%），基於經濟競爭的原因，多半隱藏自己的客家身分，學習其他優勢族群的語言與文化，客家成為隱形族群。（王甫昌，2003：130-132）

原住民是一個晚近才有的指稱，1994 年修憲首次將原住民的稱呼放入增修條文中，取代原先官方文書中長期採用的山地同胞。（王甫昌，2003：117）原住民屬於南島語族（Austronesian），是最早移入臺灣的住民，清朝稱為番人、生番，日治稱其高砂族，國府稱之山胞。（黃應貴，1994：192）不同時期的稱謂，反映原住民不同的社會處境。臺灣四個族群中人數最少的原住民，卻有最多的族群分類，目前官方認可 14 個族群，各族有不同的語言、文化與習俗。於此看到，原住民或高山族是統治者的統計分類（就像閩南人是個泛稱），而不實際存在一個原住民的群體。原住民居地屬偏遠晚開發區域，教育資源相對不足，因而影響社會經濟地位，造成都市原住民或部落原住民成為社會底層階級。（王甫昌，2003：107-108）

1949 年國民政府遷移臺灣，臺灣不再是一個以族群為認同的社會，國家認同替代族群認同，統治者以政治權力推動族群

1980 年以後的漳泉族群，則改稱「閩南人」。

同化，中華民族成為族群認同與國族認同的共同象徵。（吳乃德，1994： 32）族群同化就是一種文化認同。認同是一個社會化的過程，不同群體經由協商或權力控制使我群與他群的關係，從衝突、排外到接受差異的轉移歷程。（Woodward,2006: 573,578）臺灣社會由不同族群組成，國家政權如何使不同族群進行中國文化中心的國家認同？王甫昌認為：

臺灣光復後的族群同化策略，是以「單向教化」與「結構多元」的混合同化方式進行。單向的教化強調優勢團體要求弱勢族群學習優勢族群的文化、生活方式，以便能夠順利在優勢族群所控制的社會中，正常而有效地生活與工作。結構多元指當族群之間的文化差異減少，族群間的界線仍可能存在，使各族群繼續保持和自己族群的人交往、結婚及一起工作。（王甫昌，1994： 57-59）

1945 年移入的國民政府以體制性的教育制度以及限制言論自由、控制大眾傳播媒體，對臺人進行單向的族群教化政策。（王甫昌，2003： 80）教化以認同中國意識及國語（北京話）教育為主要目標，為了強化及加速本省人接受國語，政府不准學生在學校中使用方言，加上傳播媒體對中國文化的宣揚，及對臺語及臺灣本土文化的壓制，使本省小孩對自己母語及本土文化感到自卑。對於第二代的本省學生來說，表現了對強勢文化的認同，同化的結果，使他們與上一代父母在文化認同上斷裂。這樣的代間文化認同的轉移斷裂不會發生在外省的二代之間，他們中國意識的傳遞是兩代一致的。（王甫昌，1994： 71-75）不過，當國府 1971 年退出聯合國使外省人明白返回大陸無望時，慣於單向教化的外省人思索向本省人融合的需要性，發展出來結構多元的同化方式。

結構多元同化的主要方式是族群通婚。王甫昌的研究指出（1993： 56），「就文化相似性來說，本省族群及外省族群接觸初期的語言文化差異是不利於通婚的，通婚是受到外省人之間男多於女的人口結構所推動，第一代通婚多數是外省低階軍人娶了本省族群居於邊緣的女子，例如寡婦、殘障女性或原住民。多數外省女子是嫁給外省人中社會地位較高者，很少有嫁給本省男性。」到了第二代（1950 年後出生）本省人娶外省人的比例已和外省人娶本省人的比例較接近了。其中外省男性娶閩南女性及客家女性分別為 61.4%及 6%；外省女性嫁給閩南人及客家人的比例則分別為 44.4%及 6 至 7%。表示外省的男女與本省男女在嫁娶方面的差異已大幅縮小。促成第二代通婚率增加的因素有，第一代父母的通婚、族群成見的減少，及第二代之間的文化相似性。（王甫昌，1993： 68）簡言之，臺灣光復後出生的本省與外省新的一代，受教育越高者的文化認同較趨於一致，認同於中國文化。另外本省受教育較低者在文化認同上較相似上一代父母，認同於本省閩南族群文化，對於外省的中國文化保持隔閡。

戰後臺灣社會經過教育及通婚的族群同化之後，族群之間的文化差異呈現怎樣的整體面貌？張茂桂認為（1994： 241），「不論是早期的清朝或是後來的國民政府，中國和臺灣、本省人和外省人，都是一直處在一個不對等的歷史關係裡。中國是核心、支配者，臺灣是邊陲與受支配者，這種不對等關係，是很多族群衝突的根本原因。」相較於本省人，外省人的文化差異是在政治與信仰的認同，政治上認同於強調中國意識的政黨與政策，信仰上受較高教育的外省人認同祖先崇拜，較多人皈依基督宗教，較少人接受民間信仰。（郭文般，2009： 71-73）人數上佔絕大優勢的閩南人，因國語化教育政策的推動，其語言文化受到衝擊，退居弱勢文化。然而，閩南語在家庭與職場等遠離國語支配

的環境裡，依然是通用的母語。說閩南語成了族群辨識的依據，更成了族群認同的行為，語言成了團體界線的標定。（張茂桂，1994：255）相對少數的客家人，在共同語言及生活環境不再成為族群認同指標時，客家人依據對族群的自我文化認同感，保持其群體認同的團結特性，關懷自我族群的傾向，強調來自中原漢文化的正統性。因現代性的經濟競爭隱藏自己的客家身分，且學習其他優勢族群語言的客家人，沒有完全喪失自己與母文化的聯結，依然保有部分對自己族群的文化認同。（莊英章，2004：35、38）最早移入臺灣的原住民，面對中國中心的漢化政策，及教育資源的分配不足情況下，面臨族群傳統文化的消失，整體經濟收入與社會地位的低落。（謝世忠，1987：54）正是由於戰後原住民面臨了族群的社會、文化體系行將解體，以及傳統信仰即將崩潰的時局，提供了後來基督宗教大舉傳入山地的契機。（孫大川，2005：315）

二、大陸來臺傳教士的傳教策略及其影響

1949 年天主教傳教策略受到時局不穩的影響，教會就像國民政府一樣等待重返大陸，未把臺灣當作長久發展的地方。¹⁰ 教會沒有預期久居臺灣，傳教士沒有把本省人列為主要傳教對象，此時離散的教會，以共同的流亡經驗、歷史記憶、文化和語言的同質性，吸引外省的眷村居民親近天主教神職人員。不單是中國籍神父，連講國語的外國神父都與講國語的外省流亡

¹⁰ 引自古偉瀛（2005：98-99）：「1961 年田耕莘樞機主教於臺北若瑟修院奠基典禮致詞時指出，目前還不知道大陸要淪陷多久，就遠處著想，為復興中華教會，栽培聖召可說是最緊要的事。言詞中流露臺灣的中國教會等待重返大陸的迫切心情。」1967 年臺灣的主教與中國來臺的主教成立「中國主教團」，1998 年更名為「臺灣地區主教團」。主教團從中國更名為臺灣，具有教會根植臺灣的象徵意義。（潘春旭，2010）

者建立起直接關係。（張傳聖，2003： 62-63）不過，教會對於傳教史上對中國文化不夠尊重的反省，以及梵蒂岡第二次大公會議之後的教義革新，使得此一時期的傳教工作異於往昔。

第一個傳教策略是劃分教區及建立聖統制。劃分教區及建立聖統制具有三個意義，組織擴充、政教合作、教會中國化。臺灣天主教自 1913 年成立臺灣監牧區，1949 年分成臺北、高雄兩個監牧區，1950 再成立臺中第三個監牧區，1952 年再增嘉義、花蓮兩個監牧區，此年臺灣聖統制正式建立。¹¹成為「中國第二十一個教省」（Ecclesiastical Province），臺北監牧區升格為臺北總教區，郭若石成為臺北總主教（archbishop）。1961 年再增新竹與臺南兩個教區，1963 年其他監牧區升格為教區¹²，臺灣七個教區升格為聖統制主教區至此完成。（古偉瀛，2005： 93；江傳德，1992： 249-252）直至 1965 年為止，臺灣一共有 731 位神父以及 792 位修女，分布在全臺七個教區工作，教堂共 480 間，教友人數 283,074 人。此時教會的規模，較 1949 年時全臺共 51 個堂區和傳教所，教友人數 13,000 有很大成長。（項退結，1963： 108）天主教得以大規模地建立教會組織，背後有一個重要因素：融洽的政教關係。郭文般認為（1999： 10-13），「天主教與國民政府保持良好關係緣於：天主教最高領導人田耕莘樞機主教與于斌樞機主教，基於民族主義以及共產黨對天主教的

¹¹ 聖統制，表示臺灣正式建立教區，擁有經教宗任命的正式主教，具有完整權力治理所屬教區。而監牧區表示仍直接屬於羅馬教宗管理，且監牧區的主教通常未具正式主教身分。（陳介夫，1997）

¹² 教區，是指在固定地區，由主教管轄的天主教徒組織。只有教宗有權成立教區。主教是各個教區的負責人，由教宗所任命或批准，享有完整的權力，真實直接的管理教區，但不是教宗的代理人。如因環境特殊，無法成立正式教區，得成立「宗座代牧區」或「宗座監牧區」。代牧區的負責人一般為祝聖的主教，監牧區的負責人通常為非主教的神父。（潘春旭，2010）

迫害，從抗日到剿共始終支持國民政府，並獲得政府對等的尊重禮遇。其後于斌獲聘光復大陸設計委員會副主任委員及中國文化復興運動推行委員會副會長，主任委員為蔣介石總統，由此可見雙邊關係的密切。」天主教受到政府禮遇以及知識分子視為「進步、理性、和現代化」的象徵。在有利的政治因素及社會中產階層普遍好感的條件下，天主教以其完整的教區組織與充沛的傳教人力，短期間快速發展。（宋光宇，1995：186、195）然而，融洽的政教關係卻也影響了教會對社會訓導（Social Teaching）的理解與實踐。當鄰近的韓國、香港天主教會竭力地實踐新的社會訓導時，臺灣天主教將教會社會思想與國民政府的國策整合起來。在一篇主教團對社會事務的聯合牧函主教們指出（中國主教團全體主教，1977：127），「國民黨十全大會通過的『現階段社會建設綱領』中所提各項目，也正是我們教會在中國服務的目的。」主教團認同國民政府的社會政策及中國文化復興運動，且由於民族共同體的族群意識，中國化的教會成為臺灣天主教發展的方向。

第二個傳教策略是以外省族群與原住民為傳教對象。中國來臺的教士有自己的傳教思維，他們定位自身是在臺灣的中國教會，傳教的目標是指向整個中國教會。（中國主教團秘書處，1976）臺灣天主教是中國教會的一個教省，這說明戰後來臺天主教最初二十年，一直未曾把本地族群當作傳教目標，一切培育都指向隔海的中國大陸。講國語教士¹³以外省族群為主要的傳教對象，且傳教效果良好，從 1955 到 1958 年，外省籍領洗為

¹³ 「講國語教士」於本文是指那些在臺灣社會，通常以國語（北京話）作為傳教語言的國籍教士與外籍教士。其中以大陸各省的國籍教士（神父、主教）為主，外籍教士（例如耶穌會、方濟會、聖言會）佔少數。戰後從中國大陸來臺的天主教中國籍、外國籍教士都會講國語。（費聲遠，1980）

天主教徒共有 35,000 人左右。（瞿海源，1997：225）此期的傳教區域集中在外省人聚居的眷村，例如 1961 年落成的板橋天主堂，週邊就有大庭新村、文和新村、力行新村、婦聯一村、二村。（毛振翔，1985：32）共同的流亡經驗與中國的國族意識使天主教跨越差異群體的邊界，天主教堂成為這群各省流落臺灣的社會中心，在這裡，歷史記憶、文化和語言的同質性縮短信徒、非信徒之間的差距。（張傳聖，2003：63）講國語教士除了國族與文化認同的優勢之外，美援物質的發放更是拉近這層關係的有力憑藉。湖南籍的易秋貞媽媽說（潘國正，1997：20）：「當時眷村普遍信天主教，因為教會定期地發放麵粉、餅乾等物資，為了讓小孩有得吃，就跟著大家一起排隊領取。」群體的共同語言與國族認同，加上美援物資誘因，使得流亡來臺的外省人與天主教建立起國族與宗教的雙重認同。外籍教士以在花蓮、臺東向原住民的傳教工作最為出色。花蓮教區從 1952 年到 1962 年的十年間，由巴黎外方傳教會、瑞士白冷會、奧斯定會合作而建立了 43 個教堂（各教堂下設若干傳教所），35,000 位信徒，20,000 位慕道者。（丁立偉，2005：35）花東信主的原住民基督徒中，三分之二信天主教，三分之一信基督新教。此外，像是瑪利諾會教士到南投山區部落，耶穌會教士到新竹、宜蘭山區部落，道明會教士到屏東、高雄山區部落，聖言會教士到嘉義阿里山部落。根據當時花東的費聲遠主教說（1980：91、96）：「在山地人中，他們的皈依如山洪傾瀉，快速廣闊。一位神父或傳道員到達一個地方立刻被人包圍，請求聽道理，不久，就成了認真的望教友。常有部落酋長帶著他們的村民來見我，申請學習道理。1955 年底，受洗的人數四千人，望教的人數一萬七千人，分散在 134 個相隔很遠的地區。」原住民大量信教因傳教士住進部落以醫療、教育幫助族人生活，此外，天主教會提供屢遭歧視的原住民，一個躋身文明社會的團體。

第三個傳教策略是建立社會醫療服務事業。天主教之所以發展社會醫療服務，因梵二¹⁴後傳教思想的改變，從「以教會為中心」調整到「以基督為中心」。(潘春旭，2005：63) 教會仍舊強調耶穌基督是天人之間的唯一中保，除他之外無救恩(天主教中國主教團秘書處，1992)。但天主教改變過去以教會(歐洲文化)為中心的觀念，尊重世界各民族的生活文化與各宗教的信仰(中國主教團秘書處，1999：644)，透過本土化使福音降生在各民族的文化中。(天主教中國主教團秘書處，1992：77) 教會省思「傳播福音」的本質與途徑是什麼？如果教會仿效降生的基督，是為了替真理作證，為了服務人類，那麼服務要使福音中的聖言，不單讓人聽見，也要在生活實踐。亦即教會藉著實踐福音，使福音精神滲透到社會中。(宗座正義和平委員會，2004：6、34、38) 這樣的傳教神學變遷使得歐美傳教士，尤其是修女，選擇創辦慈善事業以服務社會的窮人。根據主教團統計，到 2009 年止，天主教共計 79 個社會服務機構(安老院、啟智中心、婦女服務中心)。(主教團網站，2011) 由此可見，梵二之後對於宣講福音的傳教方式賦予全新的定義，使得傳教士對宣講福音與實踐福音有新的理解，也促使臺灣天主教社會醫療服務蓬勃發展。解嚴之前，宗教團體所投入社會福利服務的非營利組織，天主教是其中重要的一支，一般民眾對天主教的好感，對天主教熱心公益的正面形象，都是在這一期間建立的。(高明瑞，2001：C-8)

¹⁴ 天主教於 1962-1965 年在梵蒂岡舉行「第二屆梵蒂岡大公會議」，由教宗若望廿三世召開，保祿六世完成，共 2540 位主教、神父參加。會議頒布十六件文獻，對於教會的信理、儀式、傳教等各層面作了極大的革新。(中國主教團秘書處，1999)

參、族群的文化信仰與天主教的相遇

何謂「族群」(ethnic groups)? 王甫昌認為(2003: 10), 「族群是指一群因為擁有共同的來源, 或者是共同的祖先、共同的文化語言, 而自認為、或者是被其他人認為, 構成一個獨特社群的一群人。」族群的認定有客觀因素的共同文化或是共同祖先, 也有主觀因素的自我和他人的認定。從中華民族的分類來說, 閩南人與客家人同屬於漢族, 但是在臺灣因政治的因素, 使得兩者成了對應的族群。(陳志明, 2005: 233) 源自祖籍地的祖先祭祀與神明信仰, 是本地傳統庶民文化的重要部分。此外, 因祖籍地與語言群的區別, 以及早期的械鬥與衝突, 使得同一祖籍群共居於同一聚落, 因此不同的祖籍群或語言群, 例如福佬人和客家人得以各自保留了自己群體的信仰文化。(陳其南, 1987: 81-82) 本節以三個漢人群體閩南、客家、外省人為對象, 藉著祖籍意識、文化信仰作群體區分, 主要在凸顯中國文化的統一性與差異性, 以及說明, 由於三個群體文化的不同, 形成它們與天主教相遇之後的不同結果。

一、「外省人」的信仰文化

「外省人」是一個極具爭議性的用語, 按官方界定, 本籍為臺灣省各縣、兩院轄市者即為本省人, 本籍為他省縣市者則為外省人。(王甫昌, 1994: 69) 1945 年後遷臺的外省人, 祖籍地遍及中國大陸各省, 但從統計資料看出有 11 個省份¹⁵的外省人口比例最高, 祖籍地的不同受到包容, 他們以大陸人自稱。(胡台麗, 1994: 291) 外省人的眷村發展出一種與國家認同相關的類似家族的眷村連結。大陸人的子女或眷村子弟, 無論到多遠的眷村都能受到看似封閉眷村人家的信任, 這緣於中國

¹⁵ 依人口比例由多到少的排列: 廣東、山東、四川、湖南、江蘇、浙江、江西、河南、福建、安徽、湖北(胡台麗, 1994: 290-291)。

社會重視家族的觀念，透過兩種途徑交織成此一眷村家族連結。一是國家輔以家的概念，效忠領袖、以軍為家，由上而下的管理方式。二是以眷村媽媽為主體，在眷村生活中互相幫助。從上而下的關係建構，主要是在領袖與眷村居民、或單位主管與眷村居民的關係，但眷村形成類似家族的團體，因丈夫是軍人、長時間隨部隊駐防不在家，由眷村媽媽彼此互助合作而形成。（尚道明，2010： 22-24）外省人居住的眷村由於與當地閩、客社區分隔成獨立而封閉的區域，加上黨國儀式融入眷村生活而架構眷村的國家認同。外省人的群體認同不是以祖籍地的同鄉意識為對象，不同省份的方言、習俗都有差異，但移入臺灣的共同流亡經驗、共有的國家意識、眷村的家族連結，以及都使用國家制定的「國語」使他們形成「大陸人」特有的我群文化。

外省人不存在一個共同的文化與共同的信仰。遷臺外省人來自中國大陸各省，政權轉移造成兩岸分隔，祖籍傳統文化與信仰成為一個歷史記憶，藉由在臺灣的年節實踐不同於本省傳統習俗的家鄉文化儀式，不斷提醒自己是中國人。（孫鴻業，2010： 46）地域及宗族的分隔，外省人的家鄉文化儀式難以在臺灣照著祖籍模式傳遞。在中國人不可忘本的前提下，在對既有家鄉的認知中，重新建立一套屬於自己家鄉的文化習俗。我們從一位外省籍的受訪者，說明外省人的信仰儀式：

我們住的眷村在臺南，大節日和過年時會拜拜，如果是本省媽媽會帶小孩到廟裡收驚，外省夫妻通常只祭祀祖先。像臺南的舅舅家，有佛堂，有比較多的習俗，表姊就說他們拜拜有很多程序。爸爸會帶我到孔廟，他說自己是無神論，但年紀較大時偶而會跟人到廟裡走走。（尹湘蓮，2011/02/22）

受訪者所住的眷村在臺南，眷村信仰儀式具有一個特色，夫妻都是外省人的家庭只有祭祀祖先，如果是本省媽媽的家庭就有祭祀祖先和拜神明的儀式。孫鴻業的調查也指出（2010：16），「假如外省第二代的母親是本省人，她在重建家鄉文化習俗時就佔有影響力的位置，像有的媽媽在過年過節時，就是採用傳統臺灣的習俗來祭拜。」外省夫婦的家庭移入臺灣後，會重新實踐祖籍地的信仰儀式：祖先祭祀，但如果家中的母親是本省人，她生活中濡染的臺灣傳統信仰就會成為這個外省家庭儀式的一部分，這是因為多數眷村的男主人長期駐防外地不在家，而傳統上家庭的祭祀活動常是由婦女來執行，故會有受訪者尹湘蓮所說的，本省媽媽會帶著小孩到廟裡收驚的信仰行為。從受訪者尹湘蓮的家庭來說，她本省籍的媽媽很早就過世，無神論的父親只有在過年祭祀祖先，偶而帶著小孩到孔廟。但本省籍舅舅的家庭屬於民間信仰，有神案和隆重的祭祀儀式，外省與本省兩個家庭的信仰差異，立見分明。眷村與本地社區的隔離，使住在眷村裡的外省人對民間信仰極為陌生。相對於本地漢人熱絡的傳統信仰活動，外省人的信仰文化顯得淡化而疏離，當本地舉行建醮、神明誕辰的地域性儀式活動時，地域內的外省人是旁觀的局外人。

依據瞿海源調查，臺灣民間信仰的主要信徒是本省漢人，外省人很少相信。外省人第二代以無宗教信仰與基督徒較占多數。（瞿海源，1997：57）為什麼基督宗教較本地民間信仰更受到外省人的肯定？主因是基督宗教與外省族群具有共同的時代背景。光復後遷臺的天主教與外省主流教會其神職、信徒皆為外省人，與非信徒外省人具有共同的國族意識、社會階級、教育思想，同屬一個群體的認同感，促成外省人容易接受基督宗教。以天主教來說，戰後跟著中央政府由中國撤退來臺的天主教，成為一部分外省家庭的信仰，眷村旁的天主堂作為外省

教徒或非教徒的社會中心。在那個動盪不安的年代，宗教成為人們內心最大的安定力量，流亡來臺的外省人與天主教建立起國族與宗教的雙重認同。引述《竹籬笆的長影：眷村爸爸媽媽口述歷史》的二段話，說明眷村的人信仰天主教的情況。

當時教會的救濟品並不限於教友，不是教友也發放，救濟品有牛油、玉米粉、衣服等。基督教和天主教多半在眷村附近，原因是本省人都是拜拜，眷村信教的人多半是信仰基督教和天主教。（潘國正，1997：14）

在那個動盪不安的年代，宗教可是我們內心最大的安定力量。雖然我沒有明顯的宗教信仰，但我的太太卻帶著孩子們一同上天主教堂。我蠻贊成的，覺得信仰天主教還不錯，因為祂們並不反對祭拜祖先。（潘國正，1997：129-130）

住在新竹公學新村的孟佩貞，天津人，先生是陸軍上尉，她是公學新村村長。職務的關係，她協助發放教會救濟品，當時整個眷村普遍生活清苦，救濟品成為實質有用的生活援助，有些人因想多領救濟品而領洗成為天主教友。從眷村媽媽的眼光看來，眷村的人信基督教或天主教是再自然不過了，他們信教而不拜拜，只有本省人才拜拜。對眷村的人來說，天主教就像國民政府，同樣來自中國，在流亡歲月裡提供外省人實質和心靈的依靠及寄託，反映共同的國族意識和群體認同，這不是拜拜的本省人所能領會體悟。空軍上校張祖武是安徽人，他形容眷村因先生們常常不在家，所以太太們常互相照顧，眷村就像一個獨立團體，附近雖住有閩南人，但不常來往。反而，新竹北大天主堂，成為新竹眷村相互交流聚會的中心，神父和信徒說同樣的國語，分享同樣的流亡經驗，並且天主教不反對信徒或

信徒家人年節時祭拜祖先。天主教堂和眷村緊密連結成一個時代共同體，宗教的力量提供外省信徒飄泊的心靈得以安定。

二、客家人的信仰文化

客家人入臺較泉州、漳州人晚，在臺灣初入清版圖時，客家人被禁止渡臺，一直到康熙末年清廷漸弛其禁，客家人渡臺始增。客家族群由於較泉、漳後到，加以在祖籍地早已適應丘陵、山地、河谷的地形，故分布於桃、竹、苗、屏東、花蓮等山區地域。（莊英章，2004：33）莊英章認為（2004：34-35），「客家文化的形成有兩個因素，一是客家與邊緣地區的少數民族的文化互動，例如客家與畬族，兩者的服飾與語言相近。一是強調自己是從中原過來的漢文化，維持原始族群認同為正統漢文化的一員。」大陸漢人遷移臺灣後逐漸發展成捨祖籍改以地緣作為社群認同的土著化社會，客家文化在優勢福佬文化環視下，以宗族的祖先祭祀，以及社區的神明信仰作為客家的文化認同象徵。接著以客家受訪者的材料，實際說明客家文化的信仰特性：

我們地方上，客家人崇信的就是土地公，再來就是三聖宮，主神是關聖帝君，地方上會有收冬戲，稻穀收成時，幾個村莊的人，會集中到那個廟裡酬神。村中最大慶典，是十四年才一次，輪到本村做爐主的義民節，要殺豬公、大拜拜。家裡初二、十六那是一定要拜的，我們小孩是跟著大人做的，大人做一些飯菜拿到正廳、神明廳的供桌上拜，左邊是觀世音畫像，右邊就是祖先牌位，我們以前的廳堂還蠻大的。分家後，沒有分祖先牌位，大家輪流祭拜，今年是你，明年是我。住家前有一塊公田，誰燒香拜拜，誰就負責耕種，收益用來祭祀。（陳昌明，2011/02/20）

受訪者的客家村落在新竹新埔，住家的祖先牌位供奉在家中正廳，各房分家時不分祖先牌位，由各房合拜或輪流祭拜。村中有一間公廟，作為社區共同祭祀神明儀式的場所，公廟的神明有著保佑村民的守護神象徵意義。新埔三聖宮作為庇佑村人農作物豐收、事業有成、闔家平安的地方神明，村民在稻穀收成時，以平安戲、祭儀答謝神明的照顧。參考莊英章在竹北閩客村落的調查，他指出，竹北的閩南人分家後，通常把祖先牌位分出到各房的廳堂奉祀。客家人則無此習俗，分家後不分祖先牌位，仍回到公廳祭拜祖先。公廳的祖先崇拜是以整個宗族的共同祖先為本位，強調宗族派下人的團結。家宅的廳堂牌位祭拜，則以主祭者為本位，有回饋祖先的生養之情，比較強調權利與義務的關係。在祖先牌位祭祀上，客家表現較強的宗族團體性格，閩南則凸顯個人中心的自由取向。（莊英章，1994：132、180、182）對照受訪者的經驗，他的家族分家之後沒有分祖先牌位，各房仍回到公廳祭拜祖先牌位。尤其是家族還保有祭祀公業的作法，各房輪耕一塊公田作為家族祭祀祖先的費用。此均說明，客家人確實在祖先祭祀的儀式上，保有自己族群的特殊性。

根據天主教調查，若以籍貫作分類，客家教友的比例最低；若以宗教信仰作分類，只祭祖的客家人較閩南人更拒絕接受天主教。（中國主教團傳教委員會，1987：77、97、114）一百五十年前道明會教士即已指出（Fernandez, 1991: 68），「客家人是臺灣眾百姓中最難以相處的，是教士的致命對頭，是全島基督徒的喪鐘」。1953 年法國耶穌會紀神父來到新竹芎林，建立傳教中心以便專門向務農的客家人傳教，但是他很快就發現，這些客家農民很難改變他們的傳統和民間宗教，且對天主教的道理沒有多大興趣。（丁立偉，2002：548）何以客家人這樣的排拒天主教信仰？答案在於客家人的文化特性，強調客家族群正統漢文化的身分

認同。移臺三百年的客家人，至今保持宗族的團體祭祀，神明信仰的靈力色彩淡化，信仰文化強調一種向內、封閉的群體認同。正因這樣的客家文化特性，阻隔了異質文化天主教信仰的傳入。不過，天主教與客家族群的相遇並非全無交集，一位在台灣服務客家教友達四十多年的加拿大耶穌會士說，雖然客家人的教友很少，但是他仍然對客家人的傳教工作感到樂觀：

客家教友信仰鞏固，但他們往往因為太辛勤工作，有些人每月只參加一次彌撒。客家人對他們揉合佛道的傳統十分重視，不容易接受基督信仰，但堂區過去幾年領洗的人也不多，但是他們一但領洗後，便會十分熱心堂區工作。當我四十多年前初到這裡時，連一個教友也沒有，但是後來教務蓬勃時，這裡曾有一千個教友、七間教堂和七個神父。（天亞社英文新聞，2009）

從這位獻身客家莊傳教工作四十年，人稱加拿大客家人的耿天道神父的口中道來，能理解客家人排斥天主教是因他們的文化傳統。宗族的團體祭祀與傳統信仰文化構築客家人的信仰思維，在此文化概念下，西方來的天主教難以融入。既然這樣，何以有一千人成為天主教友？在一部紀念耿神父逝世十週年的影片裡，關西堂區的教友說（關西天主堂耿天道神父的故事，2014），「耿神父造福整個關西鎮，闢路、造橋、設互助社、資助弱勢家庭學費，他把全部歲月奉獻給關西客家人。」使客家人卸下心防，摒除文化意識形態去接受天主教信仰，關鍵在於外籍傳教士把客家莊當作自己的家園去熱愛和照顧。天主教信仰道理在傳教士身上實踐和見證，愛的行動打破原本存在於族群、文化和信仰之間的隔閡，說服客家莊一千人成為教友。

三、閩南人的信仰文化

在「閩南人」的用語未出現以前，「福佬人」¹⁶是祖籍漳泉群體的一個普遍用語，為貼近歷史處境，下文兩個名稱交互使用。祖籍來自漳、泉的臺灣漢人，是經過一個以祖籍意識為基礎的社會分類過程。十八世紀從以祖籍作為地緣意識的分類，中間經歷以宗族或聯鄉的社會結構進行械鬥，後期逐漸發展出來土著化的社會結構，捨棄原來的祖籍地緣分類而逐漸培養出新的地緣團體。（陳其南，1987： 93-94）由於福佬不像客家強調同一宗族的聚落形式，而是以同祖籍不同宗的聚落形式，故宗族的祖先祭祀不像客家的普遍，已有的宗族祭祖儀式也在鬆弛式微之中。此外，因招贅、改嫁而有的異性祖先牌位，以及各房分家的分牌位都使得福佬的宗族的祖先祭祀式微。（施振明，1973： 244、250）我們以閩南受訪者的資料，討論上述的閩南信仰特性：

我家旁邊有一個慈護宮，很大的媽祖廟。我哥哥從小就給媽祖當兒子，媽媽每天早上會先去拜拜。因為廟就在旁邊，除了初一、十五會去之外，平時有什麼事也都會趕快去「求爐丹」。就是覺得也蠻好的，很習慣，喝了香灰水就覺得肚子真的不痛了。因為金山靠海，基本上都是祭拜媽祖，求保佑平安。（高秀霞，2011/03/17）

俗稱「金包里媽祖廟」的慈護宮，主祀媽祖，是金山鄉全鄉居民的信仰中心，又稱「大廟」。大廟作為金山聚落的神明信仰，不僅只是一間以祖籍地緣或宗族群體作為對象和範圍的地方

¹⁶ 福佬，是客家人稱呼來自福建閩南人的用語，連橫以古籍的「河洛」作為對應，但「福佬人」的用法較普遍使用。

廟，除了對全鄉的鄉民開放，也向鄰近鄉鎮的民眾開放。這是典型的從祭祀圈擴大為信仰圈的公廟信仰，原本是祖籍村落的祭祀圈，聯結鄰近幾個村莊擴大成一個信仰圈。¹⁷受訪者高秀霞的哥哥從小就給大廟的媽祖作「契子」，傳統習俗給神明收為契子的小孩，大部分是體弱多病、調皮難以教養或命太硬容易剋煞家人。她的媽媽每天早上到大廟拜拜，家中有人身體不舒服，就到廟裡求爐丹來喝，據受訪者的說法，神明賜的爐丹（香灰）真的有效，喝了就覺得不舒服的身體變好了。這裡看到，慈護宮作為金山地區保護神的明顯色彩，居民每天到廟裡燒香祈求神明庇佑，廟方舉行公共儀式與個人儀式為村民消災解厄、驅邪治病。如果從「喝爐丹」這個信仰儀式來看，不能單純以一句靈驗或功利即能解釋，而具有更整體的傳統意義。當福佬人在祖籍地或移臺的歷史過程中，神明信仰一直是聚落和個人的精神支柱，巫術或信仰儀式作為危機時的解決功能，這是傳統信仰所具有的功能性。（李亦園，1992： 100）神明靈力受到強調在反映閩南信仰的宗教醫療特性，就傳統中國信仰的宇宙觀而言，人所面對的宇宙，就是人與自然的關係，宇宙是一個和諧的運作體系，人與自然若保持和諧人就健康，反之人就生病。（呂理政，1992： 2-3）庶民社會的小傳統，以神明儀式、祖先祭祀儀式、飲食養生、風水地理作為修護人與自然失和、生病的狀態，使重新恢復人與自然的和諧關係。故靈驗或靈力或功利，都在反映神明信仰作為修補人與自然失和的醫療特性。（李亦園，1992： 101、141）這樣的傳統信仰脈絡下，我們不難體會受高教育唸外文系的高秀霞會認為，家人喝爐丹

¹⁷ 林美容定義，祭祀圈是「為了共神信仰而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位」；所謂共神信仰是指漢人共同祭拜天地鬼神的文化傳統，最基本的是土地公，次為三界公，再來是地方保護神，最後是孤魂野鬼。（林美容，2008： 327、348）

的信仰她覺得沒什麼不好，她感到習慣能接受。

天主教 1970 年代推動「祭天敬祖」儀式（陳方中，2001：353），善意的拉近天主教與本地漢人信仰的距離。按理講，較不強調宗族團體祭祀而注重個人家庭祭祀的閩南人，在具有信仰經驗的前提下，不至於太排斥教義較基督新教包容的天主教。實際上，按外籍傳教士的經驗，閩南社群和客家人一樣排斥外來天主教，無論是 1859 年或 1949 年皆然，那何以還有數萬閩南人成為教徒？¹⁸天主教會內部有一種說法（潘貝頤，2009：101），認為「在台灣一百五十年傳教史上，百分之九十以上的教友，都是傳道員（含姑婆）講道理而領洗的。」究竟有多少教友是由傳道員領洗，這是一個無法考究的問題，但其中存在一個客觀事實，是教會官方或外籍傳教士不能否認的，那就是傳道員扮演臺灣天主教傳教高峰期的重要角色。當時多數大陸遷臺的神父修女不諳閩南語，唯一能扮演傳教橋樑的，就是講閩南語母語的本地傳道員或姑婆。

此時的傳道員，尤其在外籍神父的本堂中，可說相似歐美天主教國家的副本堂或教會初期執事的身份。在本堂神父的指揮下，除不能行聖事外，他們擔任教理講授、協助彌撒禮儀，辦理教友的結婚手續，調查教友的信仰生活，協助堂區的宗教教育、慈善及社會事業等。（林淑理，2007：165）

本地講閩南語的傳道員，以在地文化者的角色化解了本地人對外來天主教的懷疑和排斥，他們用本地語言和思考方式把外籍傳教士的天主教道理，詮釋及傳遞給慕道者。然而閩南人傳統

¹⁸ 按天主教手冊，2012 年教友數 243,233 人，粗估其中外省籍教友、原住民、閩客等約各佔三分之一。（臺灣地區主教團秘書處編譯，2012，67）

的地緣和宗族觀念影響閩南人改宗天主教，這也是本地傳道員所需全力克服的文化阻礙。傳道員要協助外籍傳教士處理閩南人對「祖先祭祀」的疑慮，更需說服改宗天主教者，面對自身傳統信仰家族的攻訐和排擠時，保持信仰的忠誠。傳道員能擔任外籍神父相似副本堂或執事的身份，傳道員卻難以在本地閩南人社會網絡裡，媒合兩種信仰文化的深一層對話和交流。概主導閩南人地緣脈絡和社區結構的是傳統信仰的祭祀圈，身為閩南人的天主教傳道員在它的範圍之外。從已接受天主教的閩南信徒來看，什麼理由讓他們成為教徒？舉石碇李論家族為例，一個閩南天主教家庭經歷九十年之後，開枝散葉，共四百多人成為教徒散居國內外。大家長把天主教信仰視為家庭核心價值，李成家主導其家族均信奉天主教，且協助教會和神父建立教堂，讓家族的人在生活與信仰層面裡，整體地認同天主教，建構宗族閩南式天主教的群體認同，天主教成為李氏家族的傳統信仰文化。（鄧耀華，2006）也就是說，經過九十年的家族發展史，一個原本佛道傳統的閩南家族整個改變為天主教傳統的家族。從閩南文化信仰的角度來看，閩南人要融入天主教信仰裡，還需得動用宗族的群體網絡，建構出來一個完整閩南式天主教的群體認同，個人的信仰、文化、社會網絡等層面的認同始得以整合。

肆、結語

綜述了臺灣天主教與本地外省、閩南、客家三個族群文化的相遇，討論了天主教與三個族群文化相遇過程的衝突和整合，依據三個族群文化的殊異性，本文提出三點結論。一、講國語的外省化天主教。因外省族群的政治優勢與權力支配，講國語的外省人形成一個優勢的主流文化，象徵高教育、高社會階層、中國文化。從大陸遷移來臺天主教的主教、神父、修女

也屬外省人，共同的流亡經驗、歷史記憶、文化和語言，吸引大量的外省人皈依為教徒。即使外省信徒只佔教會總人數三分之一，外省信徒普遍接受較高教育及高社會地位，以及國民政府禮遇天主教傳教士等因素，都使天主教形塑一種外省主流的文化風格，在都市化的天主教堂區，教徒顯示高教育、高經濟所得、高社會階層的優越感。外省主流的天主教不等於中國化的天主教，因外省人不存在一個共同的文化中心，只有共同的國族意識，當流亡來臺的上一世代凋零殆盡，大中國意識也跟著褪色遺忘。在臺灣講國語的天主教，面臨一個文化對話課題，該怎麼論述和建構一個屬於本地化的天主教？二、式微中的閩南人天主教會。閩南人是臺灣社會的多數族群，大陸來臺六十年的天主教沒有把主力傳教放在此一族群，講國語的傳教士與講閩南語的本地人隔閡層層，即使臺灣各市鎮都建有天主教堂，閩南人依然視天主教為洋教，亦即對天主教極度陌生。傳教，是文化的對話，天主教與閩南文化的隔閡與陌生，阻礙較多閩南人認識天主教的可能性。五年前，臺灣天主教慶祝在臺傳教一百五十年，一個世紀半的傳教經營，不到十萬閩南人成為教徒。講國語的傳教士可能認為，現在臺灣還有誰不會講國語？閩南人不也都講國語了，還有使用閩南語傳教的必要性嗎？試問，一位嫁到閩南人家庭想要認識閩南人文化的外省媳婦，在沒有學會閩南語之前，能理解多少閩南人文化？語言是文化的基礎，也是文化的結晶，文化唯有透過語言才能認識和實踐。一個現象是，臺灣天主教講閩南語的堂區愈來愈少，舉臺北總教區為例，106 個堂區只有 15 個堂設有閩南語彌撒，（台北市、新北市 8，宜蘭 7）。（台北總教區台語主日彌撒，2014）也就是說，不管聽不聽得懂國語，閩南教徒在這 15 個教堂之外，只能參加講國語的彌撒。從閩南語彌撒變少這件事，觀察臺灣天主教與閩南人信仰文化的對話不進反退，長期而言，不利於

對閩南族群的傳教工作。三、未形成客家特色的客家人天主教會。客家族群遷移過程發展出以宗族祭祀的緊密群體認同，人口總數少，但族群團結。然而，為能在其他優勢族群之間競爭和生存，客家人在臺灣社會習慣隱藏自己族群身分，學習外省人和閩南人的語言文化。也就是說，客家人在信仰認同上很傳統，不輕易接受新宗教。實際上，天主教對客家人的傳教並不理想，根據關西天主堂耿天道神父的估計，全臺客家天主教徒約為五千人。（天亞社英文新聞，2009）新竹湖口堂羅姓教友說（江細珠，2012：107）：「小時候我媽媽要去三元宮拜拜前，先叫我看神父有沒有在那裡等教友，當時很多人都是有受洗，但還是會私下偷偷去拜拜。」對改宗天主教的客家信徒來說，神父的虔敬典範，個人的信仰經驗，都很難與客家傳統的群體認同相抗衡，今日許多客家莊天主堂教友人數銳減，問題可能在於天主教未建立一個根基於客家文化的客家天主教。

附錄 1

受訪者基本資料

受訪者	性別	年齡	教齡	籍貫	教育程度	職業
陳昌明	男	62	12	新竹-客	大學	退休公務員
高秀霞	女	46	20	臺北-閩	大學	公務員
尹湘蓮	女	41	2	湖南-外	大學	大學職員

參考文獻

- 丁立偉、詹嫦慧、孫大川（2005）。《活力教會：天主教在臺灣原住民世界的過去現在未來》。臺北：光啟出版社。
- 王甫昌（2003）。《當代臺灣社會的族群想像》。臺北：群學出版社。
- 王甫昌（1993）。〈光復後臺灣漢人族群通婚的原因與形式初探〉，《中央研究院民族學研究所集刊》。第 76 期。頁 43-96。
- 王甫昌（1994）。〈省籍融合的本質：一個理論與經驗的探討〉，收入張茂桂等著，《族群關係與國家認同》。臺北：業強出版社。
- 王政文（2009）。《天路歷程：臺灣第一代基督徒研究》。臺北：國立臺灣師範大學歷史學系博士論文。
- 中國主教團秘書處（1976）。《建設中國地方教會草案》。臺北：天主教教務協進會出版。
- 中國主教團秘書處（1999）。《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》。臺北：天主教教務協進會出版。
- 中國主教團傳教委員會編印（1987）。《天主教在臺灣現況之研究》。臺北：中國主教團傳教委員會出版。
- 中國主教團全體主教（1977）。《開國六十年天主教社會宣言》。臺北：中國主教團秘書處。
- 毛振翔（1985）。《板橋聖若望天主堂建堂廿五週年紀念慶祝特刊》。臺北：聖若望天主堂。
- 天主教中國主教團秘書處編譯（1992）。《「救主的使命」通諭》。臺北：天主教教務協進會出版。
- 古偉瀛（2005）。《近代臺灣天主教史的三階段研究：清末、日治及戰後國府統治初期》。臺北：國立臺灣大學歷史學系。
- 古偉瀛（2008）。《臺灣天主教史研究論集》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

- 江傳德編（1992）。《天主教在臺灣》。高雄：善導週刊社。
- 江細珠（2012）。《客庄天主教耶穌會的發展與變遷：以老湖口天主堂為例》。新竹：國立交通大學客家文化學院客家社會與文化學程碩士論文。
- 吳乃德（1994）。〈省籍意識、政治支持和國家認同〉，收入張茂桂等著，《族群關係與國家認同》。臺北：業強出版社。
- 呂理政（1992）。《傳統信仰與現代社會》。臺北：稻鄉出版社。
- 宋光宇（1995）。《宗教與社會》。臺北：東大圖書出版公司。
- 李亦園（1992）。《文化的圖像（下）：宗教與族群的文化觀察》。臺北：允晨文化出版社。
- 宗座正義和平委員會編，李懿貞等譯（2004）。《教會社會訓導彙編》。香港：教真理學會。
- 尚道明（2010）。〈眷村居民的國家認同〉，收入於張茂桂主編，《國家與認同：一些外省人的觀點》。臺北：群學出版社。
- 林美容（2006）。《媽祖信仰與臺灣社會》。臺北：博揚文化事業出版社。
- 林淑理（2007）。《傳道員的故事》。臺北：光啟文化事業。
- 施振民（1973）。〈祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落發展模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》。第 36 期：191-208。
- 許文雄（2003）。〈十八及十九世紀臺灣福佬客家械鬥〉，收於《國家、市場與脈絡化的族群》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 胡台麗（1994）。〈芋仔與番薯〉，收入張茂桂等著，《族群關係與國家認同》。臺北：業強出版社。
- 陳其南（1990）。《家族與社會：臺灣和中國社會研究的基礎理念》。臺北：聯經出版事業公司。
- 陳其南（1987）。《臺灣的傳統中國社會》。臺北：允晨文化出版

社。

陳介夫（1997）。《天主教法典註釋》。臺南：聞道出版社。

陳方中（2001）。《于斌樞機傳》。臺北：臺灣商務印書館。

陳志明（2005）。〈從費孝通先生的觀點看中國的人類學族群研究〉，收入喬健等主編，《文化、族群與社會的反思：第八屆現代化與中國文化研討會論文集》。高雄：麗文文化事業公司。頁 225-245。

高明瑞（2001）。〈以非營利組織管理的觀點看耶穌會的社會服務〉，收入輔仁大學法學院編，《臺灣社會價值觀的追尋、回顧定位與前瞻：以人本價值觀為基礎的對談國際學術研討會論文集》。臺北：輔仁大學法管學院。

莊英章（2005）。〈客家族群的歷史性：閩客民間信仰模式的比較〉，收入喬健等主編，《文化、族群與社會的反思：第八屆現代化與中國文化研討會論文集》。高雄：麗文文化事業公司。頁 279-298。

莊英章（2004）。〈族群互動、文化認同與歷史性：客家研究的發展脈絡〉，《歷史月刊》，第 201 期：31-40。

剛恆毅（1980）。《傳教呼聲》。臺北：天主教主徒會出版。

費聲遠（1980）。《回憶錄》。花蓮：華光書局。

郭文般（2009）。〈臺灣的宗教與社會〉，收入王振寰主編，《臺灣社會》。臺北：巨流出版社。

郭文般（1999）。《臺灣天主教的政教關係》。國科會研究計劃報告書。

張鎧焜（2000）。〈涵化〉，國立編譯館主編，《教育大辭書》。臺北：文景出版社。

張茂桂（1994）。〈省籍問題與民族主義〉，收入張茂桂等著，《族群關係與國家認同》。臺北：業強出版社。

張傳聖（2003）。《1950-60 年代臺灣天主教聖職人員的日常生活

- 經驗研究》。臺北：世新大學社會發展研究所碩士論文。
- 孫鴻業（2010）。〈外省人第二代的國家認同〉，收入於張茂桂主編，《國家與認同：一些外省人的觀點》。臺北：群學出版社。
- 孫大川（2005）。〈原住民教會的未來〉，收入於孫大川等著，《活力教會：天主教在臺灣原住民世界的過去現在與未來》。臺北：光啟出版社。
- 項退結（1963）。《黎明前的中國天主教》。臺中：光啟出版社。
- 黃應貴等（1994）。〈尊重原住民的自稱〉，收入張茂桂等著，《族群關係與國家認同》。臺北：業強出版社。
- 臺灣地區主教團秘書處編譯（2012）。《臺灣天主教手冊》。臺北：天主教教務協進會。
- 潘春旭（2010）。〈主教團〉《臺灣大百科》。臺北：遠流文化出版社。
- 潘春旭（2005）。《天主教臺北都會區中年教友的福傳工作：以木柵復活堂為例》。臺北：輔仁大學宗教學系碩士論文。
- 潘國正（1997）。《竹籬笆的長影：眷村爸爸、媽媽口述歷史》。新竹：新竹市文化中心。
- 潘貝頌主編（2009）。〈一八五九年台灣第二次開教的困境及福傳方法〉《台灣開教 150 年（1859-2009）傳道紀念文集》。臺北：臺北聖道明傳道中心出版。
- 鄧耀華主編（2006）。《石碇李論家族來台 160 週年暨受洗歸主 90 年》。臺北：石碇李氏家族慶典籌委會。
- 鍾鳴旦（Standaert, Nicolas）著，陳寬薇譯（1993）。《本地化：談福音與文化》。臺北：光啟出版社。
- 謝世忠（1987）。《認同的污名：臺灣原住民的族群變遷》。臺北：自立晚報出版社。
- 瞿海源（1997）。《臺灣宗教變遷的社會政治分析》。臺北：桂冠

圖書公司。

Fernandez, Pablo O. P. 著，黃德寬譯（1991）。《天主教在臺開教記：道明會士的百年耕耘》。臺北：光啟出版社。

Woodward, Kathryn 著，林文琪譯（2006）。《認同與差異》。臺北：韋伯文化出版。

網路資料

2009 年臺灣地區天主教會教務統計表。2011.11.25。主教團網站：<http://www.catholic.org.tw/catholic>。

天亞社英文新聞，TA1247.1001 期 98 年 11 月 9 日。2014.9.11。
<http://china.ucanews.com/?p=72922>

台北總教區台語主日彌撒，2014.9.12，
http://www.catholic.org.tw/taipei/files/CA_FileData_chi

關西天主堂耿天道神父的故事。2014.9.11，
<https://www.youtube.com/watch?v=-fqxUSGGT7w>

初稿收件：103 年 03 月 28 日

初審通過：103 年 08 月 06 日

二稿收件：103 年 09 月 07 日

二審通過：103 年 09 月 21 日

作者簡介

作者：潘春旭（Pan, Chun-Hsu）

最高學歷：輔仁大學宗教學系博士

職稱：輔仁大學宗教學系兼任助理教授

E-mail：chunhsupan@gmail.com

Taiwanese Catholic encounters with Local Culture

PAN Chun-Hsu

Adjunct Assistant Professor, Department of Religious Studies
Fu Jen Catholic University

Abstract

This article is divided into three parts. First, I discuss the preaching strategies of the Dominicans and their influence on Taiwanese ethnic groups in 1859. Second, I analyze the structures of local ethnic groups and the great change in Catholicism when Catholics from China moved to Taiwan after 1949. Third, I describe the differences in culture and faith between the three Han groups—the Hoklo, Hakka and Mainlanders. In doing so, I explore their encounter with Catholicism.

The paper comes to three conclusions. First, mandarin-speaking Catholics were marked by mainland Chinese culture. The consequences of this can be seen in two areas. Even if their numbers were only one-third of all Catholics in Taiwan, in general, they got a better education and had a higher social status. Moreover, they were also treated better by the local government. Second, evangelism involves cultural dialogue but this was lacking in the case of the Hoklo people. Owing to cultural barriers and unfamiliarity, Hoklo Taiwanese had less chance of getting to know the Catholic faith. A reduction of the number of Masses celebrated in Hoklo shows that dialogue between the Church and the Hoklo people is dying down. In the long term, the impact of missions out of Hoklo communities was negative. Third, Hakka Catholic communities did not develop their own characteristics. The piety of the priests and experiences of the faithful did not interact with the traditional group identity of the Hakka. The reason why the number of Hakka Catholics has declined sharply may be that the faith was not rooted in traditional Hakka culture.

Keywords: Taiwanese Catholics, cultural encounters, cultural beliefs, ethnic groups

