

台灣天主教會的成長與衰退： 以瑪利諾會的兩個傳教區為例^{*}

Richard Madsen

美國加州大學聖地牙哥分校社會學系特聘教授兼
復旦大學－加州大學當代中國研究中心主任

rmadsen@ucsd.edu

摘 要

1949 年以後眾多神父修女來台傳播福音，加上大批外省人湧入，天主教快速成長，但 60 年代初期到中期，改信天主教的人數成長趨緩，此後更急遽下降。對此現象的常見解釋，認為台灣經濟發展與都市化造成的物質主義與消費主義使民眾遠離宗教。但本文利用台灣天主教瑪利諾會台中與苗栗兩個牧區的史料，論證台灣天主教會的沒落，來自其政治、經濟與道德影響力衰退等複雜因素。50 年代末，美國已無意幫助台灣反攻大陸，60 年代中期後投入越戰使國內情勢不穩，在亞洲的地緣政治勢力受限而對台支援能力衰退，這些都削弱了天主教會的家長式作風。60 年代中期後天主教會的衰頹不是由於台灣民眾的物質主義興起，而是他們對美國救援物資的依賴程度降低。第二屆梵諦岡大公會議引發許多神職人員彼此之間，以及他們和平信徒間的爭端；加上教會在工業化社會中尚在尋找本身定位，以及社會加速走向世俗化和去宗教化，這都導致教會所具有的道德與精神上的權威、如慈父般的堅強救贖者形象，愈加模糊。都市化過程中離鄉的天主教徒喪失原有的社群網絡，不易融入都市堂區，而本省人或原住民更難加入說國語的外省人爲主的都市堂區。70 年代末之後台灣國族意識興起，主教和華籍神職人員對本省人的傳教工作並沒有進展，使天主教在台灣社會的發展更加困難。

關鍵字：台灣天主教、瑪利諾會、宗教與經濟、宗教與政治、宗教與都市化、宗教與族群

◎ 收稿日期：2012 年 3 月 1 日；審查通過日期：2012 年 6 月 19 日。

^{*} 感謝兩位匿名審查人的指正與建議。尤其是其中一位審查人提供 5 頁的意見，對於文稿中的大小問題，一一指正，耐心建議，充分體現學術批評與溝通的精神，令人相當感佩。

一、導言

19 世紀中葉道明會 (Dominican) 傳教士來到台灣。自從他們開啓了天主教在台灣傳教史以來，到了 1948 年台灣約有 1 萬 3 千名天主教徒 (17 世紀初曾有幾位傳教士抵台，但之後便被荷蘭人驅離) (Swanson, 1981: 63-64)。¹隨著 1949 年以後外省人大批遷入台灣，天主教開始快速成長，成長幅度或許是中國史上最為急遽的一次。10 年內，全台天主教教友人數已達 26 萬 5 千人，成長超過七倍。快速發展的原因，一部分是因為一些新來的外省人本來就是天主教徒。他們和眾多來自中國大陸的難民一樣，擔心中國共產黨會迫害他們，所以逃離中國。但另一方面，共產黨打贏內戰後，幾千名被共產黨逐出中國的神父修女，輾轉來台積極傳播福音，他們的努力才是天主教成長快速的主要原因。如同一位資深的瑪利諾 (Maryknoll) 傳教士所描述的：「1951 到 1956 年的短短五年內，瑪利諾會派遣了 65 位神父和修士來台，這可能是傳教史上在短時間內最大人力增幅的紀錄之一」(Crawford, 2001b: 54)。²

這些傳教士們分散到全台各都市、城鎮與鄉間角落傳福音，大量開辦教授天主教教義的慕道班。一般來說這些慕道班會有三、四百名望教友，因此剛開始每年都能為數百名成年人受洗。但是到了 1958 年前後，傳教士們發現人們改信天主教的速度已漸趨緩。雖然成長幅度越來越小，但成長的狀況仍維持到 1965 年左右，不久便幾乎完全停擺。根據教會堂區通報的資料顯示，許多在 50 年代中期每年可接受數百名教友領洗的堂區，整個 60 年代初期的受洗人數大約才 100 人，而到 60 年代末，每年只剩下一個兩個。在此同時，熱心教友，也就是幾乎每個主日上教堂望彌撒，或者至少在復活節當天參與復活節彌撒領聖體的人數，正逐漸減少。全台正式教友人數在 1970 年達到高峰，約有 30 萬 4 千人，但到了 1979 年時減至約 28 萬人，³而此時定期上教堂望彌撒的虔誠教友，估計只有 7 萬 4 千人 (Swanson, 1981: 70)。由於傳教士過去對教會的發展太過樂觀，以致於之前興建的許多新教堂，此時已相當冷清。瞿海源曾經從信徒人數、受洗人數、教友遷移、教堂興建等情形來分析戰後台灣的天主教，歸納指出其發展可分為兩大階段。他強調，從 1949 到 1963 年，是教會的成長期，各方面的成長都非常迅速。但從 1964 年起，

¹ 關於 17 世紀至 20 世紀戰後台灣的天主教歷史，可參見 Swanson & Lo (1981)、史文森 (1981)、瞿海源 (1981)、郭文般 (1999)、古偉瀛 (2008)、江傳德 (2008) 等。

² 關於 1949 年之後大量外省人湧入、以及許多天主教神職人員由中國大陸輾轉來台與戰後初期天主教成長快速的關係，同時參見瞿海源 (1981: 140-141) 的分析。

³ 本資料是從瑪利諾教區每年提交的「靈修報告 (spiritual report)」中蒐集而來，這些報告保存於《瑪利諾傳教檔案》，第 10-12 箱的台灣文件裡 (Maryknoll Mission Archives, Maryknoll, NY, Taiwan archives, boxes 10-12)。這些報告是應梵諦岡傳信部的要求所寫，屬於一種計算天主教教徒、新任主教等人數的統計本。為了知道有多少人領聖體，神父們被教導要計算在彌撒儀式上送給教友的聖體的數目。

則是教會發展的停滯期，成長十分緩慢，而且信徒成長率經常低於一般人口成長率（瞿海源 1981：139）。

該如何解釋這種快速成長又急遽衰退的現象？大多數年長的傳教士都抱持相同的看法。以 1951 至 1986 年擔任台中教區的蔡文興主教（Bishop William Kupfer）為例，他認為這樣的衰退是因為台灣日漸富裕所致：

35 年前當我第一次踏上台灣，我接觸的是一個跟今日台灣非常不同的國家。它是以農人為主的國家……人們經濟困頓，大多數人並未接受小學以上的教育。一切的活動與利害關係莫不以家庭為其核心……不幸地……迅速累積的金錢與財富，使台灣無可避免地走入物質主義與消費主義的病徵之中。原先，家庭組織在農業生活與鄉村環境的滋養下，形成一個絕佳的體系，但這體系隨著年輕人離開家人移居都市後，開始逐漸瓦解……自然，人們能留給宗教信仰的時間所剩無幾……雖然我們樂於見到過去 25 年來，物質生活在大家的共同努力之下有了相當的進展，但這確實使我們的福音傳播工作遭遇重重阻礙。勤奮工作的人們可以在新的消費社會中找到各種機會，因此他們便把全副的精力與時間，用來獲得更多的生活物質所需。他們不願為宗教信仰花任何時間了。（Crawford, 2001c: 3）

瞿海源的精闢研究，也曾經指出羅光、鄭天祥、費聲遠幾位主教在 70 年代回顧戰後天主教會在台灣的發展與衰退時，都有類似上述蔡文興的看法。不過瞿海源也強調，就理論而言，社會經濟的發展透過社會心理的轉變，確實可能改變人們對宗教的需求；但是就證據來說，由於社會心理方面資料的缺乏，這幾位主教的看法可以說是間接的、猜測的。瞿海源認為，將經濟變遷直接和宗教狀況連接起來，「可能因未考慮重要的中介變項，即社會心理狀況，而得出很奇怪而難以解釋的結果。這方面的驗證尚有待於進一步的研究」（瞿海源，1981：143-144）。

儘管天主教會的發展跟台灣變得富有並非全然無關，但我將指出，導致皈依人數以及教會成員減少的，是一整套交錯複雜的因素，而不是蔡文興主教等諸位傳教士所想的那樣單純。台灣的經濟環境在 50 年代末已趨穩定，開始持續成長，不過真正的經濟起飛要到 70 年代中才會開始。因此 60 年代的經濟成長幅度，不能用來解釋 1965 年以後改宗人數急遽下降的現象。此外，天主教在台灣實際上並不算一個窮人的宗教。根據社會學家 Wolfgang Grichting 在 1969 年主持的普查研究，天主教徒的經濟狀況，平均來說比起台灣其他任何宗教的信徒，如基督教新教徒、佛教徒與民間信仰人士，都好得很多。⁴他

⁴ 參見 Grichting（1971: 53-56）的表 A5 到 A8，A20 到 A29。

們也多半不是會受新的經濟繁榮景象引誘而去追求財富的貧苦人家。另一方面，人們有時會受生命意義問題的激發而虔心投入宗教。如果我們說一場可觀的中產階級繁榮景象，就必然會根除前述的生命意義的追求，那麼這種說法在神學上，其實還找不到任何解釋。在某幾個基督宗教的分支派別裡，有錢人信徒的數量事實上相當可觀。譬如現在的中國浙江溫州地區，許多事業成功的新富實業家當中，就出現越來越多基督新教的「老闆級基督徒」（Cao, 2011）。

進一步來說，瞿海源與姚麗香的研究曾經指出，台灣的傳統信仰在 1970 年以前成長緩慢，但之後則有顯著成長；但天主教、基督教的情形卻相反，在 1960 年以前發展快速，接著緩慢下來，直到 1975 年才又恢復成長（瞿海源、姚麗香，1986：658）。郭文般也有類似的發現。他指出，1960 年代中期之前，佛教與本土新興宗教的成長，不如包括天主教在內的基督宗教，但是之後則出現相反的態勢，並且在 1960 年代中期到 1970 年代中期最為明顯。在 1976 年之後，基督宗教整體與本土新興宗教都有成長，但也都不如佛教的發展顯著（郭文般，2004：366-371）。宋光宇的研究則曾指出，70 年代的台灣經濟發展迅速，平均國民所得增長六倍左右，整體社會明顯由貧轉富；這使得民眾有足夠財力捐錢建廟，因而 80 年代初期佛、道寺廟數量大增，也促成本土的佛教、道教躍升發展。宋光宇強調，天主教、基督教雖然在台灣經濟最困難的 50 年代有長足進展，但在佛、道教隨著經濟發展而日益昌盛時，卻未能像本土宗教一樣成長，反而顯得衰頹（宋光宇，1994：186-191、194）。近年來，台灣的經濟成長不只使傳統民間信仰蓬勃發展，佛教更有了興盛的新面貌（Madsen, 2007），但為何天主教無法在財富增加的潮流中也發展起來呢？

從 1960 年代初到中期，是不是還有其他事件導致改信天主教的人數逐漸減少，並使台灣天主教會沒落？首先要審視的是冷戰情勢下地緣政治的動態演變。1958 年八二三砲戰後，美國的立場已逐漸明確，雖然她承諾將會防禦性地阻止中國共產主義的擴散，但不會支持積極反攻大陸的作為。蔣介石想光榮地奪回大陸的企圖心，將不會獲得任何奧援。1960 年代中期，越來越多的證據顯示，美國正陷入越戰的泥沼，也正一點一滴地失去她在東亞事務上的部分掌控權。最後，從宗教層面來看，1962-1965 年羅馬教廷召開第二屆梵諦岡大公會議，大幅度地革新了天主教的神學理論與教會的實際運作方式，由此導致許多神職人員與平信徒之間的紛爭。我將論證指出，上述各種事件導致了台灣天主教會的沒落，它們削弱了這個家長式教會以「恩威並施的天父形象」來對待其信友的各項努力。

這篇文章的論證，是利用台灣台中與苗栗兩個地區的個案研究。這兩個地方在 1950 與 60 年代屬於瑪利諾會的牧區，而本文根據的就是瑪利諾會的檔案紀錄。該會的文獻紀

錄，不僅清楚呈現福音傳播工作和教會發展的詳細歷程，也提供了有關於天主教興衰原因的重要證據。瑪利諾會是美國（籍）天主教外方傳教會（Catholic Foreign Mission Society of America）較為一般人所知的名稱，此傳教會與愛爾蘭（籍）的高隆邦會（Columbans）一樣，都是具有國籍屬性的傳教組織。在瑪利諾會名稱之下，包括了瑪利諾男修會（神父及修士）與瑪利諾女修會。

二、1950 年代的信徒招募

從 1919 年開始到 1949 年間，瑪利諾傳教士主要在中國廣東、廣西與東北等地傳播福音（Wiest, 1988）。爾後在中國下達逐客令之際，許多傳教士轉而來台，於 1951 年在台灣建立第一批傳教區。他們在台灣主要有兩個傳教區域：一是含括台中縣市與彰化、南投兩縣的台中教區（diocese），二是苗栗總鐸區（deanery）。⁵許多來自廣東的傳教士曾經在客語區內工作，這使他們具備與苗栗客家人互動的語言能力。而從廣東話地區來的傳教士，則學習福佬話，多數前往台中各鄉鎮。另一些傳教士因為曾在中國東北服務，學會了中國的國語，因此便到外省天主教徒的社區去（台中天主教會周遭是一大片範圍遼闊的外省天主教徒社區），或是到山區招募原住民信教。此外，他們也成立語言學校，訓練新傳教士學習上述語言的其中一種。

瑪利諾會曾為了紀念來台傳教 50 週年，出版一本多人合著的紀念冊，其中包含許多自傳。根據這本資料，這些曾經長期在中國大陸宣教的傳教士，大部分都是來自家中食指浩繁的工人階級移民家庭（他們大多是愛爾蘭裔，經常提到家裡有十個以上的兄弟姐妹）（Crawford, 2001a）。他們從小在美國移民聚居的孤立社區裡長大，社會生活多半圍繞著當地堂區。他們在教會的堂區學校受教育，本堂神父則在堂區避風港與外邊的冷酷世界之間，充當中介的協調者。而他們的人際網絡也導引著他們，走向天主的神職召喚。當地的神父是社區裡地位最高的人。於是當瑪利諾會士啟程前往中國開始他們的傳道任務時，他們便把從小在教會社群裡習得的世界觀，一起帶去。

這套觀點裡其中一部分主張熱愛平民百姓，並常認定貧窮是使信仰堅固最好的助力（這部分讓他們跟其他修會——譬如耶穌會士（Jesuits）——相當不同）。瑪利諾會草創時期的文件中，也可找到一些重要的概念，像是歌頌偏鄉僻壤的簡單純樸，不信任大城市與現代科技，而這些確實是相當具有理想色彩的。舉例來說，當瑪利諾會創始人之一

⁵ 這兩個區域，前者於 1951 年初設立時稱為台中監牧區，直到 1962 年才升格為台中教區。總鐸區是教區中再劃分的區域，底下包含好幾個堂區。

多默普瑞斯神父（Thomas Price）在中國逝世的消息傳到美國時，他一手創辦的雜誌是這樣寫他的：

這並不是一個氣惱埋怨、充滿悲觀而視野狹小的眼界，這是一個極為樂觀、含攝全世界的視野。當它靜觀西方世界裡精神文明的廢墟時，它也充滿希望地看著東方。我們的文明正遭受物質主義的牽制而步履蹣跚，它無法以現在的樣子繼續長久維持下去。羅馬帝國在龐培與幾位名號皆為凱撒的皇帝統治初期，曾被腐敗擊潰，一蹶不振，而此時我們文明身上已出現的腐敗衰退症狀，跟羅馬帝國的一模一樣。……文明——或者說精神文明——必須回到那個為人類所忽略的古老地區，也許是在喜馬拉雅山的山麓上，或者是長江沿岸；在那裡，現代機械的殘酷尚未讓人類的心靈，變得像奴隸一樣僵化。東方世界，正向傳教士呼喚著；正像久遠以前，西方世界曾召喚他的那樣。⁶

在這種精神下，瑪利諾會士多半在中國的小城鎮工作，來台灣後也同樣前往類似的地方。他們的目標直接而明確：要拯救「異教徒」⁷的靈魂，在他們眼中，這些異教徒們身處「死亡的黑暗與陰影之中」，唯有走入教堂才能脫免地獄。許多傳教士們所從事的社會服務工作都令人敬佩不已。他們成立診所，創辦合作社，建立聖召培育學校，為幼童開設幼稚園。幼稚園在各地非常普遍，幾乎每個堂區都有，有些父母希望孩子在進公立學校之前能贏在起跑點上，便會送孩子來就讀，而不論他們是不是基督徒，幼稚園都一視同仁地接受。不過，這些服務工作因為有拯救靈魂的潛力，而顯得相當重要。下面以1966年一位資深傳教士對於幼稚園所寫的一段話為例：

「幼稚園」除了對孩子的教育與訓練極有助益之外，這些對教會也幫助頗多的教育活動，還有非常令人安慰的一面，那就是——我們向那些未受污染的靈魂傳授一丁點天主、救贖、聖母之類的知識，同時我們也教他們十字聖號、天主經、聖母經，如何向天主懺悔，以及讓他們學唱幾首聖歌，他們的歌聲實在非常優美。這些活動毫無疑問地，可以在他們年幼的心智與靈魂裡，植入一點愛天主的種苗，等他們長大後，或許便能順利地讓他們想更瞭解天主。至少我們希望，即便他們未來一生都沒有再走進教會，他們也會因為認識了他們那在天上的父，而獲得豐盛的幫助與安慰。只要他們在臨終時還記得真心悔改，天堂之門很可能就會

⁶ *Truth*, Sept. 12, 1919. Photocopy in album devoted to Fr. Price. Maryknoll Mission Archives.

⁷ 年長的瑪利諾會士在80年代以前，都用這個詞彙稱呼非基督徒的人。「無數的異教徒處於死亡的陰影中」這個概念是教宗本篤十五世在其《夫至大》宗座通諭（*Maximum Illud*, 1919）中的用詞。

為他們開啟。⁸

在一個認為必須按照教會的聖事禮儀來過生活才能獲得救贖的思想體系裡，神父是握有天國之鑰的關鍵人物。對於信徒來說，這個概念是敬重神職階層並賦予卓越地位的重要基礎。

50 和 60 年代，資深神父間的競爭非常激烈，彼此經常比較誰能讓最多教友領洗。⁹ 但是，究竟是誰想來加入他們的教會，原因又是什麼？最能接受改信天主教的是台灣的原住民。的確，那個世代絕大多數的台灣原住民都走入基督宗教，天主教與基督教的人數大約各占一半（Swanson, 1981）。傳教士的佈道方法不外乎跟部落頭目交朋友，通常也藉由提供食物與醫藥給他的族人來達成任務。而當頭目願意接受新宗教後，整個部落幾乎都會隨著他改變信仰。為何原住民對改宗有如此開放的態度？這或許是因為，全心全意地效忠一個全能的天主和一些具有權勢的跨國基督宗教機構時，能讓原住民感到自己有尊嚴、有能力，而這種感受在過去和當時充滿歧視與剝削的漢人社會中，是相當缺乏的。

瑪利諾會士以極快的速度，使許多南投與苗栗山區的原住民一一改信天主教。速度是非常重要的，至少在南投縣就是如此。1950 年代初期以前，教廷已把南投縣分派給瑪利諾會台中監牧區管理，但 50 年代初加拿大仕嘉堡男修會（Scarborough Fathers of Canada）卻向教廷請求經營南投縣。瑪利諾會不希望放棄此區，因此他們火速讓當地原住民領洗，並建立起自己的堂區（Crawford, 2001d: 31-33）。快速的皈依，以及皈依過程裡部落長老或神父權威性地由上而下要求領洗，並沒有使一般的原住民教友對天主教教義心悅誠服，或願意積極實行。不過，瑪利諾會士努力開辦合作社、聖召培訓課程，設立醫療診所，多年下來終使原住民的天主教信仰越發忠貞而堅固（Crawford, 2001d: 31-33; 2001e: 77-82; 2001f: 110-123; 2001g: 146-147）。天主教禮儀取代了部落裡集體性的祭典儀式（或者至少兩者並存）。¹⁰雖然我們無法確定搬到大都市的原住民，還保有多少程度的信仰生活，但數十年來這些部落與教會的關係仍十分緊密。

⁸ Donat Chatigny, spiritual report, 1965-1966. Maryknoll Mission Archives, Box 10.

⁹ 主教間的情形也是如此。一位瑪利諾會的受訪者說，苗栗總鐸區的唐汝琪主教（Frederick A. Donaghy）曾跟一位菲律賓主教打賭，看誰能讓最多教友領洗。

¹⁰ 2008 年，當時的花蓮教區輔理主教曾建次（卑南族人）曾經指出，早期「許多原住民教友在自己的傳統宗教及基督宗教的夾縫中，壓力很大、過得很辛苦，每年都偷偷摸摸參加部落的傳統祭儀，然後再找神父辦告解。他們以為皈依基督信仰後，所有祖先的傳統祭典、風俗習慣、歌謠等都必須放棄，有些神父甚至認為要完全隔絕，要求教友把傳統服裝等全部焚燬或剪掉」（曾建次，2008：vi）。關於原住民巫師在皈依天主教後，如何面對自己的傳統宗教與天主教信仰，參見輔仁大學神學院原住民神學研究中心的訪談調查（胡國楨、丁立偉、詹嫦慧編，2008：179-229）。

原住民就像是唾手可得的果實。他們撐起了教會在 50 年代大幅擴張的驚人數據。¹¹而 50 年代末教會成長速度趨緩的原因之一，即是此時已再也找不到可以歸信天主教的原住民了。

另一群易於歸信的是外省人。當時，外省人普遍比大多數本省人擁有較好的教育程度，也比較有機會住在都市、在政府機構上班或在軍中謀職（Grichting, 1971: 55）。由於他們受過教育、在軍隊服務，並曾經遭遇戰爭與革命的洗禮，在這些因素的交織影響下，他們比本省人更可能與原先的宗教信仰切斷了聯繫。因為這樣，天主教會為他們提供了有力而令人寬慰的新歸屬。外省人在台灣天主教徒裡所佔的比例，超過他們在台灣社會裡的人口比例。正因為他們是教會主要成員，使得天主教徒比其他宗教信徒來說較都市化，也較為富有。

許多原先在大陸傳教的天主教神父，跟隨國民黨政府逃難來台。這些神父掌握了都市裡的教會堂區，這些教堂也成為大多數外省天主教徒的家。相對來說，台灣的瑪利諾會則大多為偏遠的窮人們奉獻服務。即便如此，幾個最為興盛的瑪利諾堂區教友團體，後來變成了大型的外省天主教徒團體，其成員大多住在台中主教座堂旁，或是在南投縣中興新村附近（此村是為國民黨所控制的台灣省政府所在地及其員工所興建的）。

台灣福佬與客家的基層農民，是台灣所有族群中，瑪利諾會士最努力要使其歸化入教的。但事實上，這些人並不是很容易改變信仰。1961 年在外省人佔大多數的中興新村，一位服務於此的瑪利諾會士，在日記裡就曾寫到這個問題：

外省人是被迫扯斷他與故鄉家人之聯繫的。由於失去了這麼多，他們對一些精神價值相當有意識，並深刻地體悟到有需要在鉅變中追尋某種永恆的東西。在高度文明化的社會裡，苦難往往是對傳教士有幫助。但是這裡其他的人「本省人」，親戚朋友隨時都在身邊，思維的範圍也離不開古老的人類自尊心與傳統迷信等問題，我們是否能使這些人同樣感受到，那種在受洗之前所經歷過的精神需求，這仍有待觀察。¹²

¹¹ 關於戰後早期原住民大量皈依天主教與天主教會快速成長的關係，參見瞿海源（1981：140-142）、丁立偉、詹婦慧、孫大川（2004：29-43）的分析。

¹² James Collignon, diary, Nov. 1961. Maryknoll Mission Archives。引文中說「在高度文明化的社會裡，苦難往往是對傳教士有幫助」，意思大致是說在像中國那樣的「高度文明」社會裡，大多數人對自己的生活與文化感到滿意，不會覺得有需要改信一個像基督宗教這樣的外來信仰。不過如果他們遭逢苦難（例如因為敗戰而被迫離鄉背井等），那麼他們也許會有精神需求而信靠基督宗教，因此傳教士就比較容易使他們皈依。

台灣農民崇拜他們的文化所固有而被認為靈驗無比的神祇，他們也多加入以此神明崇拜為中心所建立起來的社群組織。譬如一位在大甲服務的瑪利諾神父曾寫道：「這裡是媽祖信仰的中心，也是我佈道以來遭遇過最困難的堂區了。但是有了信徒們的幫忙和天主的降福，我們還是會繼續努力讓福音散播出去」（Crawford, 2001h: 60）。也有人說，想要在鹿港——另一個台灣民間信仰的重鎮——勸人信天主，就像佛教徒想在梵諦岡傳揚佛法一樣困難。若真的有一些本省人改變信仰，則他們多半是因為離開鄉下故里，生活上已經脫離民間信仰活動的人們。苗栗的傳教士剛開始傳播福音時，很煩惱他們的大多數堂區都設在城鎮而非農村，擔心效果究竟如何。¹³但實際上，絕大多數改宗受洗的，是那些城鎮堂區的教徒。台中地區的教會福音傳播大約在 1960 年左右走下坡，不過相對來說，苗栗當地改信天主教人數的比率，在那之後幾年卻仍維持得相當不錯。這或許是因為苗栗的傳教士，最後還是留在他們原先認為不適合傳教的地方——走入城鎮向商人們傳福音，而不是待在村落的農民圈裡。

即使當本省人開始對天主教感到好奇，但對於何謂「好的宗教」、該如何判斷一個宗教生活模式的好壞，本省人仍然保有許多舊時的預設立場。一個好的宗教，除了主祀的神明要法力高強，祂理當為信徒帶來現世的健康財富，而不必等到來世。如果改變信仰反而帶來厄運，那麼這就是一個壞宗教的徵兆。

瑪利諾會裡有幾位言詞極有趣又辛辣的會士，「刀子嘴」顧倫神父（John “Slasher” Curren）就是其中之一。以下這段他的小故事，就說明了本省人對所謂好宗教的看法：

教會在離海岸不遠的泰安村（Tai'an）開了一班慕道班，傳教工作一直進行得十分順利。有一次，許多慕道友正在當地重要人士的家中聚會，沒想到那家的一個女兒突然患病，幾天後就走了。其他沒有參加慕道班的村民見此便說：「看吧，我早跟你說過，讀那些洋人的教條就是自找麻煩。」慕道班就這麼結束。之後傳道員跑來……告訴刀子嘴這個壞消息。刀子嘴因此氣炸了。他離開住處走入夜色之中，捏緊拳頭在空中揮舞著，打從心坎向天主禱告說：「該死的！天主，如果連這事你也不管管，見鬼，你到底叫我該怎麼辦？！！」（Crawford, 2001i: 67）

即使對於那些不太熱衷傳統宗教生活的人來說，天主教究竟有何吸引人之處？傳教士大部分是外國人，台灣的本地語言說得不好。以典型瑪利諾神父為例，雖然他們工作三到四年後，會再回去接受幾個月的進階語言訓練，但開始傳教之前，他們基本上只學過 9 個月的福佬話或客家話。最初 9 個月的學習結束後，他們大多也只能以國語、福佬

¹³ Diaries, 1954, Miaoli Deanery. Maryknoll Mission Archives。

話或客家話其中的一種來進行些簡單基本的對話。訓練課程所教的多半以宗教詞彙為主，例如有關主持禮儀、開幕道班傳授教理，以及聽告解時會聽到的罪行等字詞。至於華人神父，他們幾乎全都是外省人。這樣的教會可說是由一群生活模式奇特、幾乎不會說本地語言的外國人所管理。為什麼有人會被它吸引？外省人主導的教會有什麼理由可感召台灣本地人加入？雖然人們被感召的特定理由因人因地各有不同，但或許主因在於教會似乎扮演了一個強而有力的恩人與保護者的角色。以中文的宗教詞彙來說，1950 與 60 年代的天主教會是「靈」的，也就是充滿神靈力量的意思。

三、 財富與政治勢力的吸引力

教會的力量，首先來自於神父與修女能發放從世界最強國家送來的眾多物資。「天主教海外救濟組織」(Catholic Relief Services) 是美國國際發展署 (USAID) 發放救援物資的管道。透過該救濟組織的居中聯繫，台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、乳瑪琳和二手衣物（基督教教會也會發送這些物品），並在各堂區定期發放。在那個飄搖動盪的 50 年代，這些物資受到逃難的外省人、本省人與原住民的高度歡迎，他們也需要這些東西。一些瑪利諾神父極富創意，他們用這些過剩農產品成立營養門診，提供看診的孩童富含維生素的牛奶和麥片，此舉對於孩童的健康確有重大貢獻。同時，教會也取得藥品，大幅增進了公共健康。舉例來說，瑪利諾傳教士創立了「甲狀腺門診」提供碘劑，因此成功降低了甲狀腺腫的發生率。除此之外，他們也開辦行動診所，甚至創辦一間醫院，由受過護理與內科訓練的修女們主持。

然而最終，一些傳教士開始擔心他們製造出一群只為獲得救援物品才加入教會的「麵粉基督徒」。事實上的確有幾份報告顯示，一些人之所以受洗，是為確保整個家族都可以穩定地取得救濟物品 (Collignon, 1981: 399-406)。然而不管受援家庭的宗教傾向為何，只要他們有需要，一般都可以領取這些物品。根據一位傳教士所做的相當長的紀錄，「雖然由於物資發放，接受救濟的人們對外來宗教的態度可能變得友善許多，但普遍來說他們並沒有加入教會」。不過，「幫助發送物資的人們變成教會的核心團體」(Crawford, 2001j: 169)。此外，發放物資同樣也是傳教士得以進入原住民區域的一項重要途徑。如同天主教海外救濟組織的台灣區負責人在 50 年代早期所寫的：「我們現在獲准拜訪島上的五大部落。一般人咸認為這些原住民是島上最需要幫助的一群，他們也毫無疑問地是教會要發展茁壯的最肥沃土壤」。

台灣天主教會隨著供應救援物資而興盛，因此成為一個掌握資源與權力的施恩者，它能運用其影響力，進到許多其他台灣的組織機構所無法進入的地方。

台灣天主教會的影響力，跟強大的政治勢力——美國與蔣介石政權的結盟——也有關連。國共內戰期間，教會領袖採取了絕無妥協餘地的反共立場。而中華人民共和國成立之後，教廷駐華公使黎培理總主教（Antonio Riberi）指示中國的天主教徒，必須拒絕任何與共產黨政府的合作關係。這導致黎培理總主教最後被逐出中國，也使得仍留在中國的天主教徒處境艱難。黎培理總主教不久後來到台灣，在整個 50 年代繼續在此擔任教廷駐中華民國公使。另一位重要的教會領袖于斌總主教（南京總教區），在共產黨進犯之前便先行逃離中國，50 年代前半都在美國，成為反共聖戰的主要發言人。之後他回到台灣，在台進行輔仁大學復校工作，並於 1969 年被任命為樞機主教。南京主教時期的于斌與國民黨及蔣介石關係密切，來到台灣後仍然保持這種關係（Hanson, 1980: 66-67; 86-87）。¹⁴由此不難理解，中國本籍神父與來華的資深外籍傳教士，都是徹底的反共者，雖然外籍傳教士未必像于斌一樣與國民黨關係密切。

然而，教會領袖在言論和行動上，確實給美國和蔣介石的反共策略極大的支持。1950 年代的台灣民眾，即便絕大多數厭惡蔣介石和他製造的白色恐怖，但卻都持反共立場。他們害怕共產黨入侵台灣的後果，希望藉助美國的力量保護自身安全，甚至摧毀共產黨的威脅。從這點看來，教會在冷戰時期的全球強權架構中，站在較有利的一邊。

以上所述的，正是 1950 年代天主教傳教士進行傳教工作的時代背景。這時的教會是一個強而有力的家長式機制，它不僅供應物資，也為身心受挫的人們提供精神上的服務，甚至還能在危險來臨時確保他們的人身安全。同時，教會的神學理論也讓這套關係架構，以及此架構的具體代表——神父和修士修女們所懷的態度，都顯得正當合理。但是到了 1960 年代左右，這種家長式作風的部分影響力，卻開始一點一滴地流失。

四、政治、經濟與道德影響力的衰退

兩件事有所關連，並不代表它們有因果關係。不過 1958 年八二三砲戰不久後，1959 年台中監牧區新教友入教比率快速地下降，這兩件事卻值得我們注意。根據相關的統計（見表一、圖一），¹⁵台中監牧區每年成年人的受洗人數從 1951 年的 116 名，快速增加到 1958 年的 4165 名。1959 年人數下降超過五成。1960 年受洗人數再增加至約 2400 人，爾後這個水準維持至 1964 年，此後人數便一路下滑，到了 1970 年全年只有 325 位成年

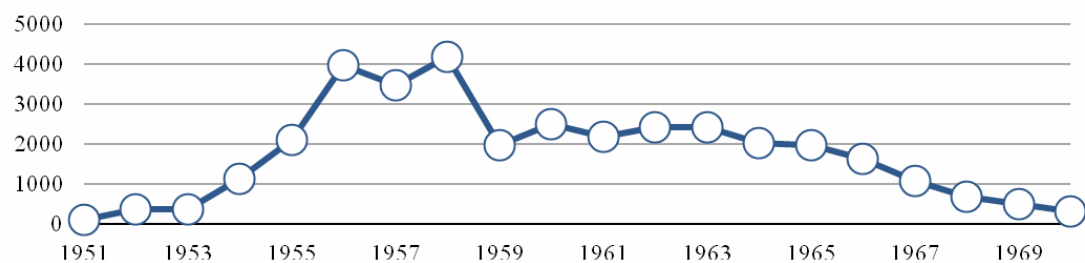
¹⁴ 從中國內戰時期到戰後台灣，天主教領導階層對國民黨政府的支持，自然與梵諦岡教廷的中國政策傾向有關。這一點，謝謝審查人之一的提醒。1967 年台灣的主教團成立，其中絕大多數團員是來自中國大陸的教區主教，而聖座承認中華民國代表中國，因而團名即訂為「中國主教團」。參見本文註 26。

¹⁵ 感謝 Susan Madsen 小姐協助圖表製作。

人受洗。

表一 1951-1970 年台中監牧區受洗人數

年度	受洗人數
1951	116
1952	360
1953	378
1954	1124
1955	2110
1956	3971
1957	3474
1958	4165
1959	1965
1960	2487
1961	2185
1962	2418
1963	2425
1964	2014
1965	1981
1966	1634
1967	1070
1968	686
1969	507
1970	325



圖一 1951-1970 年台中監牧區受洗人數

這個現象如何與地緣政治的發展有關？自從 1954 年中華人民共和國對金門馬祖發動砲彈攻擊，開啓了第一次台海危機以來，直到 1958 年，美國的領導階層發表的言論，似乎都顯示他們會盡一切可能捍衛台灣對相關島嶼的主權，甚至不排除動用核子武力。但由於美國與中華人民共和國在華沙會談中，協議將維持台灣海峽和平，以致於 1958 年的台海危機，最終以僵局收場。美國承諾以軍事支援台灣的高峰期，已成過去。他仍舊承諾將防衛台灣，但目的只是為了防堵共產主義，而非幫助台灣反攻。想要在美國的協助下光榮地收復大陸，已完全是不切實際的希望了。台海兩岸的僵局一直持續到 60 年代初，此時美國仍允諾至少會做台灣有力的防衛後盾，即便防衛範圍不一定包括近海各島嶼。然而，1964 年以後美國投入越戰，加上其國內情勢不穩，使得美國在亞洲的勢力明顯愈受限制。從這個角度來看，台中監牧區——這個由美國人所管理的教區——受洗人數下滑的軌跡，跟美國對台支援能力衰退的發展路徑，緊密相契。

暫且不論地緣政治勢力的衰退，對天主教會家長式作風的影響有多少，但台灣對美國經濟援助的需求漸減，致使家長式作風衰微，這種影響則更為明顯。天主教海外救濟組織一直不斷地從美國送來過剩的食物與衣服，然而台灣的經濟在 1960 年已穩定下來。雖然至少就「第一世界」的已發展國家的標準來說，此時還算不上普遍富裕，但極度貧窮的情形也已經不像從前那麼多。人們不再那麼需要美國施捨的剩餘物資。譬如一位瑪利諾會士在 1964 年的報告中寫道：「天主教的福利事業已不再是教會工作的優勢。救濟工作已經走到尾聲，對美國政府來說也已是次要的事項了」。¹⁶在那些堅信天主教教運衰頹是因人們財富增加的看法中，這是核心事實。然而，衰頹的原因並非是物質主義的興起，而是因為依賴程度已經降低。宋光宇的研究，也與筆者有類似的看法。他在 70 年代中期調查由滇緬邊區撤退來台而安頓在中部橫貫公路清境農場的游擊隊及其眷屬，發現他們生活困苦時就接受天主教會的物資救助，但是等到溫帶水果種植成功而帶來財富，他們就不再到教堂做禮拜，而是全社區的成員捐錢蓋土地廟、演戲酬神。因此宋光宇認為，在解釋天主教會的發展衰退時，如果說是因為社會經濟的好轉而使人們減低對宗教的需求，那麼這種說法是誤導的。他強調，恰當的解釋，應該是社會經濟的發展繁榮，使社會上對於教會發放的救濟物資的依賴大為減少；當人們不再需要教會的救濟物資時，教會的發展隨即停頓（宋光宇，1994：204-205）。

隨著人們對直接發放的救援物資之需要漸減，傳教士們改以一些有創意的、但可能走在違法邊緣的方式，使用那些物資。每包麵粉袋上都印有「Gift of USA, Not for Sale or Exchange（美國贈送，不可轉售或交易）」等字樣，但是許多傳教士把麵粉賣給麵包店換

¹⁶ James Curran, spiritual report, 1964. Maryknoll Mission Archives, Box 12.

成現金，或用來和他人交換勞力，以推展地方上的建設工作。¹⁷他們也用這些食物供應幼稚園或青年旅館的午餐。這對當地社區來說無疑是幫助不少，但此時教會所提供的並非攸關生存的基本必需品，反倒是實用的福利設施。如此一來，教會似乎不再顯得那麼強大了。

1960 年代中期，台灣各地對救援物資的需求已經非常少，即便在原住民部落也是如此。在此同時，隨著生活水平的提升，傳教士連支付本地傳道工作人員的薪水也變得相當吃緊。其中影響最大的是慕道班傳道員，他們是由教會支薪，負責招募可能入教的新教友，並幫他們開設受洗前的預備課程。瑪利諾會的王澤民神父（James Collignon）曾於 1981 年寫下一篇重要的回顧文章，這篇文章裡他以批判的角度，描述了這些慕道班傳道員的角色：

那些在慕道班裡實際授課，或者說負責大部分授課工作的，都是本地的傳道員，有時候是請本地的修女來做……合格的傳道員很難找，傳教士們也競相延攬有能力又負責任的人。如果找不到適合的，只得聘用其他的傳道員。我們並不要求傳道員做授課以外的事情，這樣做是對的……就客觀判斷的範圍而言，很多時候，傳道員自己也沒有真正相信天主。真想知道，過去曾擔任傳道員的人，現在還有多少人上教堂。傳教士們都很清楚，他們花錢請來的人有這些缺點（我們不斷談論這些問題），但是我們之中某些人似乎不怎麼在意。有些人覺得，不論你做了什麼，就是會有一部份新教友十分虔誠，另一部份則無動於衷，因此你仍舊可以替一大票有意願的人付洗。其他人則認為，唯有讓人們走進教堂才是至關重要的，即便這些人身為成人教友，並未特別「得到良好的教理教導」，但或許他們的孩子們會受到合宜的照料，而孫子輩們就會有堅固的信仰了……。（Collignon, 1981: 403）

不管怎樣，50 到 60 年代初，那些支薪的傳道員幫教會帶來了為數可觀的新教友，確實是功不可沒。當時來應徵傳道員工作的人，教育程度都相當低，往往只有中學學歷，支付給他們的薪水也不高，因此教會請得起相當多的傳道員。1960 年代中期，台中教區就有 180 位傳道員。但是隨著生活水準日漸提升，教區顯然逐漸無法應付這項開銷。一個教區的委員會建議，應該請許多傳道員退休離職，這樣一來就能給剩下的傳道員合理的薪水。於是 40 位傳道員即刻被安排退休，其他人的薪水則增加一倍。之後幾年，隨著

¹⁷ 來自瑞士的天主教白冷外方傳教會歐思定（Augustin Büchel）修士，於 1963 年抵台，然後加入台東教務。他曾回憶道：「在美援的時代，教會會把麵粉、油、衣服這些救濟品分送給需要的人，但是我知道錫（質平）神父有時候會經過福利會同意把一部分麵粉賣給作饅頭、包子的商人，換錢去買水泥，再用這些水泥去建堤防，讓農民因水患減少而增加可耕農田，或是農作物減少受損」（鄭仲烜，2006：57）。

薪水額度持續攀升，還有許多傳道員被安排退休（Crawford, 2001j: 175）。

除了相對上損失了經濟力量之外，1960 中期以後天主教的家長式作風也愈來愈顯得不正當、不合理。1962 至 65 年間，第二屆梵諦岡大公會議清楚指出教會的新願景，弱化了教會階層組織的色彩，而強調天主子民的概念。一般教友的角色獲得提升。各種聖事禮儀不再使用只有神父才懂的拉丁文，而改用地方語言進行，神父舉行彌撒時也不再站在遙遠的祭台、背對信徒，而是站在祭台前面對群眾。1965 年，台中與苗栗的傳教士舉辦工作坊，研讀第二屆梵諦岡大公會議文獻，並準備實地推行。但這次梵二文獻引發了各種不同反應，許多年長的神職人員抗拒它，而年輕的神職人員則熱血沸騰地想要付諸實踐，他們有時便顯得魯莽躁進。即使台灣一般的人們可能不理解梵二大會宣言中的重點，他們也能看到它帶給教會內部的紛擾與爭執。梵二大會引發神職人員彼此之間、以及他們和平信徒間的爭端。這樣的教會已經失去過往那個清晰明確的形象，它的家長式作風的基礎也鬆動了。

再者，梵二文獻確認了宗教自由和良心自由的重要性，因此軟化了以往認為必須上教堂才能獲得救贖的鐵則。此時，剛從神學院畢業便來到台灣的新生代年輕傳教士，對於衝高受洗人數的數據不太有興趣，反而興致勃勃地想瞭解與他們同輩的台灣民眾懷抱著怎樣的文化理想與政治抱負。他們的想法導致教區神父與修會會士彼此之間發生爭論衝突，最後，許多較年輕的神父與修女選擇還俗、出會。台中教區 1971 年的「靈修報告」摘要了這些教會內部問題的影響效應：

翻開每天的中文各報，可以看到有些神父放棄神職結婚去了，以及有人抨擊教會之類有損名譽的新聞。耳邊也經常重複聽到神父就快要可以結婚的謠言。教會禮儀變動得太過頻繁，特別是彌撒用的禱詞。這使得本來就讀不懂彌撒禮儀經文的人更覺困擾，於是他們很快就不再嘗試了。¹⁸

如果在令人焦慮、動盪不安的時局裡，教會在一些台灣民眾眼中就像是堅強威武的大家長，令人深受吸引，那麼相對的，在社會較穩定的時期，教會的權威勢力似乎讓人退避，尤其當它是出自一個看來有點搖擺不定的外國勢力。此外，這個家長正顯露出無法掌握未來方向、甚至是年老體衰的跡象。我認為這就是為什麼 1965 年以後新入教人數會突然間不再增加的原因。1969 年 Wolfgang Grichting 的研究發現：

¹⁸ Taiwan Regional Report, 1971. Maryknoll Mission Archives, Box 12.

絕大多數的人並不在意他同事的宗教偏好，也不在乎他們是不是基督徒。然而，對於那些認為同事信什麼教是個重要議題的人來說，四個人當中就會有三個會傾向不跟基督徒來往聯繫。但如果忽略喜歡跟基督徒在一起的基督徒們，那麼人們傾向不跟基督徒互動的比例，就會升高至 11 個人中占 10 個！（Grichting, 1971: 439）

如同我先前曾提到的，不只皈依者人數的比率在減少，已受洗教友的積極參與程度也下滑了。在入教人數幾近停滯後，教友的參與程度持續出現衰退。如前所述，傳教士曾經舉出各種理由來解釋這個現象，包括教會內部的混亂導致外界風評不佳，教會禮儀的頻繁變動，以及 1971 年後美國不再幫助中華民國保留聯合國席位而背叛了台灣。¹⁹這些或許多多少少都有影響。但傳教士最常指出的原因——容我再重述一次——就是經濟發展與都市化。

五、都市化的挑戰

許多傳教士親身經歷了台灣工業化與都市化的過程。舉例來說，彰化羅厝（位於彰化縣埔心鄉羅厝村）是世代相傳的天主教徒重鎮，20 世紀初期是由西班牙道明會傳教士在此傳教。瑪利諾會阮立德神父（Patrick Donnelly）曾在羅厝運用救濟物資，進行以食物換取勞力的計畫：

整建一條通往村子的道路，是推展這項計畫的最佳起點。村子裡曾流傳一個笑話，說阮神父曾經行了一個奇蹟，把麵粉、麥片和奶粉變成了碎石子路。不過，這條路確實幫村子打開了一條更便於與外界交流的道路。隨著在工廠工作的機會日漸普遍，很快地，許多羅厝的年輕男女離開了這條碎石小路，接上交通要道，搭公車北上或南下，就再也不回頭了。（Crawford, 2001k: 87）

瞿海源的研究曾指出，從 1968 年起，人口的遷移使得台灣天主教會各教區的信徒數量，每一年都有重大損失。這些遷移的教徒，正如一般人口一樣，是由鄉村流入都市，尤其是朝向台北大都會區（瞿海源，1981：133-136）。毫無疑問地，都市化確實對參與教會人數的下降，有相當程度的影響，但它的影響並沒有像一些傳教士所想的那麼直接。的確，在阮立德神父和羅厝天主教徒的故事裡，意味著隨著羅厝村民移居他鄉，也讓「優秀而虔誠的天主教徒散佈在全台各地」。然而事實上，許多天主教徒搬到都市後便不再踐

¹⁹ Theodore Flanagan, Regional Report, 1971. Maryknoll Mission Archives, Box 12.

行信仰。原因之一，跟天主教徒被帶入教堂的過程有關。教會經常透過社會人際網絡來招募新的教徒——在鄉下，「會來接觸教會的人，絕大多數是天主教徒介紹而來的，這些天主教徒會帶他們的朋友與鄰居來上教堂」。²⁰雖然同一個堂區裡，人們可能以人際網絡裡不同的交叉點為中心，形成許多小團體，但同一個社會網絡的人們，會互相強化彼此的宗教信仰。神父是整個網絡的核心。一位瑪利諾會士紀錄了一句諺語：「這一代的基督徒景仰神父，下一代的基督徒則敬拜天主。這句話看來還真有點道理」（Crawford, 2001: 108-109）。

瞿海源在討論天主教徒減少與人口遷移的關係時也曾強調，從鄉村遷出的大量天主教徒，並未加入都市教會。他推測台灣 7 個教區在 1969 到 1976 年間因為遷移而損失的三萬三千多名信徒，其中一大部分可能就屬於這一類情況（瞿海源，1981：136）。當天主教徒搬到都市，他們也離開了他們的神父和舊有的社群網絡。如果他們試圖加入都市裡另一個新堂區，他們會因為身為堂區網絡的局外人，而常感到格格不入。對本省人或原住民來說，這種被排除在外的感受甚至更為明顯，因為許多都市堂區都是說國語的外省人的天下。

有些傳教士從鄉下遷到台北或高雄，在當地建立他們的牧靈活動中心，以便能連接上移居都市者的社群網絡，使他們融入在地堂區。從傳教士的報告中可以看到一些成功的例子。不過，教徒要跟這些都市裡的牧靈中心建立聯繫，或許需要相當大的自發性才行，似乎只有那些在家鄉便已十分活躍的天主教徒，才有這樣的主動性。然而 1950 到 60 年代，在教會用家長權威模式建立勢力的過程中，培養出一群被動的天主教徒，他們待在教會只是為了物質與社會關係，而非出於強烈的精神信仰。²¹城市裡新的牧靈中心可以提供的物質吸引力極少，以找工作為例，這些中心其實幫助不大。它們或許也能提供某些社交機會，然而都市的年輕人可以找到更多新型態的社交圈。對於那些習慣於非家長式教會的人來說，新的中心可能會很有幫助，不過許多外來的移居者並不適應這種教會。²²

²⁰ Miaoli, Holy Rosary Parish spiritual report, 1964. Maryknoll Mission Archives, Box 10.

²¹ 關於 60 年代中期左右之後台灣天主教會成長受阻與權威式牧養信徒、教友被動而信仰薄弱等的關係，見瞿海源（1981：145-146）的討論。關於 1945 年之前、日本殖民統治時期台灣天主教在這方面的類似問題（尤其是與長老教會比較），見郭文般（1999：15-26）相當有啟發的分析。

²² 本文審查人之一提到，國民黨統治下的教育對 1950 年代中期之後出生的台灣民眾影響甚鉅。審查人認為，學校教育所充斥的國民黨的政治意識型態、學校課業的重大壓力，以及與此有關的許多父母的管教方式等，都使得年輕一代難以參加教會活動。筆者相當同意審查人的看法。不過由於本文限於篇幅，無法就這方面再加深入討論，謹此感謝審查人的提醒。事實上，1987 年中國主教團傳教委員會出版的《天主教在台灣現況之研究》一書，也曾經指出台灣的教育現實，尤其是升學主義瀰漫、整體教育（尤其是高等教育）忽略

六、衰退之後：台灣認同的爭議

隨著熱心教友日漸減少，神父與修女們開始尋找新方法來增進傳教品質。其中許多神職人員，特別是年輕的一代，選擇回應第二屆梵諦岡大公會議的呼籲，要擁抱「這個時代人們的歡樂與希望、悲傷與焦慮，特別是那些為貧所困，或是任何飽受痛苦折磨的人」。²³然而，這卻導致教會內部再次分歧爭議。例如對某些瑪利諾修士與修女來說，新近流行的「解放神學」，意味著要緊密參與台灣新興的政治自由化和自決運動。而平常就在工作中跟本省人互動的傳教士們，則更有可能走上這條路。²⁴

1970年代末，一些瑪利諾修士與修女開始和台灣基督長老教會一同參與普世教會合一運動。事實上，其中一位還協助起草並翻譯一份為本省人爭取社會正義的文件——「台灣基督長老教會人權宣言（Appeal of the Presbyterian Church in Taiwan）」。²⁵當時，（長老教會的）台南神學院因為支持台灣自決運動而遭受廢校威脅，即便如此，瑪利諾會的王澤民神父反而開始在該校授課，做為一種表示「團結的行動」（Crawford, 2001m: 149）。除此之外，這些天主教神父也和台灣基督長老教會成員一樣，與《美麗島》雜誌的政治反對運動份子往來。涉入該事件的神父後來都被政府驅逐離台。但在被驅逐之前，他們已經引發國民黨和天主教神職同儕的強烈反彈。

1978年12月10日（這一天是聖經主日，也是聯合國《世界人權宣言》發表30週年的日子），三位瑪利諾會神父，其中包括該傳教區的區會長，在台中參與長老教會舉辦的普世運動聚會，並一齊為捍衛人權禱告。但這次的行為引發215位中國本籍的神父聯名發表公開信加以嚴厲譴責：

我們感到非常遺憾，你們已經被長老教會裡某些激進份子利用了。多少年來，這些人不斷試圖分化中國人，並離間政府與人民的關係……你們不僅被長老教會某些激進份子愚弄，你們還被共產黨利用了。你們不僅鄙視我們的反共政策，甚至還做出不利於建立中國本地教會的行動……你們認為本省人跟外省人是不一樣的，也把台灣的中華民國政府看成外來的壓迫者。你們認為台灣現在沒有實行美

宗教（甚至反宗教）等，相當不利於福音傳播（天主教中國主教團傳教委員會，1987：186-193），這也呼應了審查人的看法。

²³ 見第二屆梵諦岡大公會議文獻，教會與現代世界憲章。

²⁴ 筆者在這裡並不是說梵二文獻的提議，等同於「解放神學」的主張。謝謝審查人之一提醒這種區分。筆者在這裡的論點是當時解放神學正流行，而某些在台灣傳教士可能受到吸引。

²⁵ 根據2011年7月筆者的訪談。

國式的民主制度。你們的結論認為，人權在此地備受打壓。因此你們努力用各種方法來爭取我們的人權。但是你們錯了。從各種角度來看，無論歷史、文化、語言文字、血緣、政治、經濟、宗教、藝術等等，本省人與外省人同樣都屬於中華民族。你們從未瞭解、也毫不尊重中國人的普遍願望……。反共不僅是我們的國家政策，也是我們中國本地教會的基本主張……。但是你們所想的跟我們全然不同。儘管我們處境艱難，但是你們仍想把美式民主制度帶入台灣！表面上聽起來你們正在為自由與正義奮鬥，但事實上你們正在摧毀中國人的團結……你們正在摧毀教會工作的成果。我們要求你們離開我們的國家，到其他能實現你們理想的任何地方去。²⁶

次年5月，在台灣的主教團和華籍神職人員都已堅決支持國民黨。在核心上，這仍舊是一個外省人的教會。隨著戒嚴的解除和台灣國族意識的興起，主教團的立場，加深了天主教在台灣人社會發展茁壯的困難度。²⁸

事件發展至此，主教團和華籍神職人員都已堅決支持國民黨。在核心上，這仍舊是一個外省人的教會。隨著戒嚴的解除和台灣國族意識的興起，主教團的立場，加深了天主教在台灣人社會發展茁壯的困難度。²⁸

由於台灣天主教會感受到其發展由盛而衰、福音傳播工作的困難，曾經召開兩次的「福傳大會」，以檢討對策。首先是在1988年，主教團召開「全國福音傳播工作策劃會議」（後來改名為「中國天主教福音傳播大會」）。²⁹但就像道明會潘永達神父的文章指出

²⁶ Copy in Maryknoll Mission Archives, Box 13。引文中的「中國本地教會」即指在台灣教會。當時教會的領導階層，心態上仍希望能重返中國繼續傳教，也將台灣視為「地方教會」、「橋樑教會」。因此在台灣的主教團很長時間仍維持「天主教中國主教團」的名稱（這個「中國」當然是指「中華民國」），直至1996年才改稱「天主教台灣地區主教團」。

²⁷ Copy in Maryknoll Mission Archives, Box 13。

²⁸ 原籍湖南衡陽、曾任天主教輔仁大學校長、中國主教團主席的羅光，在1992年一篇談天主教政教關係的文章中曾說：「在台獨運動裡，有天主教教士讚〔筆者按：原文如此〕助，但是天主教教會則是讚〔筆者按：原文如此〕成中華民族的統一，台灣和大陸合成一國」（羅光，1992：782）。

²⁹ 在籌備這次大會時，為了對當時教會在台灣的現況及將來的發展趨勢有所認識，主教團傳教委員會曾委託輔仁大學社會學系黃俊傑主任進行調查研究，後來將調查研究成果出版為《天主教在台灣現況之研究》一書，相當具有參考價值，其中提到不少本文所討論的台灣天主教會發展困境的各種因素。該書宣稱「在教會

的，教會內普遍認為這次福傳大會沒有產生明顯效果；天主教會繼續萎縮，教友人口大量流失。另一次的「新世紀新福傳」傳教大會，則於 2001 年召開。這一次大會呈現明顯變化，從過去以全體華人（尤其是中國大陸人民）為福傳對象，轉變到重視台灣脈絡，從以往強調與中華文化協調的本地化，轉變到重視台灣本地文化，更注意台灣社會現狀（潘永達，2004：394-399）。³⁰

七、結尾：回到社會邊緣者與依賴者

90 年代末，天主教徒發現了一群新的忠實信徒——來自菲律賓的外籍勞工，他們會參與主日彌撒，讓星期天的教堂不再空空蕩蕩。此時，剛富有起來的台灣中產階級開始引進數以千計的外籍勞工來擔任家庭幫傭。這些客居異鄉的勞工被隔絕在台灣的主流社會之外，雇主剝削壓榨他們的情形也時有所聞。於是天主教會成為他們離鄉後的另一個家。

天主教的神父、修女與信徒積極服務被邊緣化的外來移民，令人讚賞。除此之外，對於其他被社會忽略的弱勢族群，例如身心發展障礙者，教會也重視他們的社會福利，並對此有深具啟發性的貢獻。天主教神父、修女與信徒們確實幫助喚起台灣民眾的意識，使民眾認識到需要建立一個更開放、更人性與公義的社會。天主教會所要追求的終極成就，並不在於受洗人數的多寡，而在於它對這個世界所做的見證的實質內涵。在這點上，台灣的天主教會確實應該為他們的成就深感自豪。

當天主教接納窮人和社會邊緣者時，隨之而來的誘惑是：藉由讓他人保持依賴的狀態，而繼續維持教會聖統制的家長式作風的權力。然而，受當代民主意識薰陶的人們，多數期望接受啟發和教導，不希望被當成只會依賴的孩子，但天主教的家長式模式，卻冒犯了這些人的尊嚴。隨著這種意識在世界各地持續發展茁壯，它也將成為天主教會必須持續面對的挑戰。

（葉春嬌翻譯，蕭阿勤、黃雄銘、張令憲校修）

所有研究中，本研究之樣本最大、範圍最廣，特別是研究外教人對一般宗教及天主教的看法，資料尤為可貴」（天主教中國主教團傳教委員會，1987：3）。

³⁰ 但是以潘永達神父為例，他仍然認為兩次福傳大會「可能都沒有真正建立在台灣的歷史文化主體上。為此，我們所傳的福音無法深入本地人民的生命中」。他主張「也許我們需要從根本上，對台灣歷史文化之根，及教會的福傳理念同時作另一番考量，而不應只在福傳的技術層面做一些枝節的籌畫行動」（潘永達，2004：399-400）。

引用書目

一、中文書目

- 丁立偉、詹嫦慧、孫大川，2004，《活力教會：天主教在台灣原住民世界的過去現在未來》，台北：光啓文化。
- 天主教中國主教團傳教委員會，1987，《天主教在台灣現況之研究》，台北：天主教中國主教團傳教委員會。
- 史文森（Allen J. Swanson）著、盧樹珠譯，1981，《台灣教會面面觀——1980的回顧與前瞻》，台北：台灣教會增長促進會。
- 古偉瀛，2008，《台灣天主教史研究論集》，台北：台大出版中心。
- 江傳德編，2008，《天主教在台灣》，台南：聞道。
- 宋光宇，1994，〈試論四十年來台灣宗教的發展〉，收錄於宋光宇編，《台灣經驗（二）——社會文化篇》，台北：東大，頁 175-224。
- 胡國楨、丁立偉、詹嫦慧編，2008，《原住民巫術與基督宗教》，台北：光啓文化。
- 郭文般，1999，〈台灣歷史過程中的基督宗教：以天主教和長老會為例〉，收錄於中央研究院民族學研究所編，《宗教傳統與社會實踐中型研討會論文集》，台北：中央研究院民族學研究所，頁 1-29。
- 郭文般，2004，〈各宗教在台傳教之社會分析〉，《神學論集》，第 141 期，頁 361-384。
- 曾建次，2008，〈曾序〉，收錄於胡國楨、丁立偉、詹嫦慧編，《原住民巫術與基督宗教》，台北：光啓文化，頁 vi-vii。
- 潘永達，2004，〈兩次福傳大會與台灣現況分析〉，《神學論集》，第 141 期，頁 391-417。
- 鄭仲烜，2006，〈歐思定修士訪問紀錄〉，《台東文獻》，第 12 期，頁 48-62。
- 瞿海源，1981，〈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 期，頁 129-154。
- 瞿海源、姚麗香，1986，〈台灣地區宗教變遷之探討〉，收錄於瞿海源、章英華主編，《台灣社會與文化變遷（下冊）》，台北：中央研究院民族學研究所，頁 655-685。
- 羅光，1992，〈天主教的政教關係觀〉，《哲學與文化》，第 19 卷第 9 期，頁 778-782。

二、英文書目

- Cao, Nanlai. (2011). *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou*. Stanford California: Stanford University Press.
- Collignon, James. (1981). Appendix H: The Catholic Church in Taiwan, An Interpretive Essay. In Allen J. Swanson & Grace Lo, *The Church in Taiwan, Profile 1980: A Review of the Past, a Projection for the Future* (pp. 399-406). Pasadena California: William Carey Library.
- Crawford, Rev. Robert. (2001a). *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan 1951-2001: Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region*. Taipei: Maryknoll Taiwan Information Service.
- Crawford, Rev. Robert. (2001b). Biography of Rev. Francis DeMasi. In *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan 1951-2001: Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region* (pp.53-54). Taipei: Maryknoll Taiwan Information Service.
- Crawford, Rev. Robert. (2001c). Biography of Bishop William Kupfer. In *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan 1951-2001: Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region* (pp.1-4). Taipei: Maryknoll Taiwan Information Service.
- Crawford, Rev. Robert. (2001d). Biography of Rev. Armand Jacques. In *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan 1951-2001: Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region* (pp.31-33). Taipei: Maryknoll Taiwan Information Service.
- Crawford, Rev. Robert. (2001e). Biography of Rev. Robert Baudhuin. In *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan 1951-2001: Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region* (pp.77-82). Taipei: Maryknoll Taiwan Information Service.
- Crawford, Rev. Robert. (2001f). Biography of Rev. Richard Moore Devoe. In *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan 1951-2001: Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region* (pp.110-123). Taipei: Maryknoll Taiwan Information Service.
- Crawford, Rev. Robert. (2001g). Biography of Rev. Leonard Marron. In *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan 1951-2001: Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region* (pp.146-147). Taipei: Maryknoll Taiwan Information Service.
- Crawford, Rev. Robert. (2001h). Biography of Rev. James Buttino. In *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan 1951-2001: Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region* (pp.59-60). Taipei: Maryknoll Taiwan Information Service.

- Crawford, Rev. Robert. (2001i). Biography of Rev. John Curran. In *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan 1951-2001: Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region* (pp.66-68). Taipei: Maryknoll Taiwan Information Service.
- Crawford, Rev. Robert. (2001j). 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.
- Crawford, Rev. Robert. (2001k). Biography of Rev. Patrick Donnelly. In *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan 1951-2001: Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region* (pp.86-87). Taipei: Maryknoll Taiwan Information Service.
- Crawford, Rev. Robert. (2001l). Biography of Rev. Lloyd Glass. In *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan 1951-2001: Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region* (pp.107-109). Taipei: Maryknoll Taiwan Information Service.
- Crawford, Rev. Robert. (2001m). Biography of Rev. James Collignon. In *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan 1951-2001: Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region* (pp.148-150). Taipei: Maryknoll Taiwan Information Service.
- Grichting, Wolfgang L. (1971). *The Value System in Taiwan 1970: A Preliminary Report*. Taipei.
- Hanson, Eric O. (1980). *Catholic Politics in China and Korea*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Madsen, Richard. (2007). *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkeley: University of California Press.
- Swanson, Allen J. & Grace Lo. (1981). *The Church in Taiwan, Profile 1980: A Review of the Past, a Projection for the Future*. Pasadena California: William Carey Library.
- Wiest, Jean-Paul. (1988). *Maryknoll in China: A History, 1918-1955*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.

The Growth and Decline of the Catholic Church in Taiwan: An Analysis of Two Maryknoll Mission Areas

Richard Madsen

**Distinguished Professor, Department of Sociology, University of California, San Diego
and Director, Fudan-UC Center**

Abstract

The Catholic Church in Taiwan had a rapid growth since 1949 after the large influx of missionaries and Mainlanders from China. In the early to mid-1960s, the rate of conversions began to slow, then decreased steeply. Many believe that materialism and consumerism resulted from Taiwan's economic growth and urbanization had pulled people away from the Church. By analyzing the documents of two Maryknoll missionary regions, the diocese of Taichung and the deanery of Miaoli, I argue that the falling off of Church membership was due to a complicated set of causes, including the Church's decreasing political, economic, and moral power. By the end of 1950s, US had been unwilling to back KMT's recovery of China. In the mid-1960s, US's engagement in Vietnam and domestic turmoil limited its geo-political power in Asia and its capacity to support Taiwan. All these led to the weakening of the Church's political power. Also the decrease in dependency of the Taiwanese on US relief goods reduced the Church's economic power. The Second Vatican Council generated controversy among many clergy and laity and the image of the Church as an authoritative but benevolent Father lost its old clarity. In the process of urbanization, many Taiwanese and aboriginal Catholics who migrated to the cities were excluded by the Mainlander-dominated urban parishes. With the rise of Taiwanese national consciousness in the late 1970s, the bishops and Chinese clergy's firm stand on the side of the KMT constituted a further obstacle to the flourishing of the Catholic Church among the Taiwanese.

Keywords: Catholic Church in Taiwan, Maryknoll, religion and economy, religion and politics, religion and urbanization, religion and ethnicity