考古人類學刊・第 77 期・頁 99-140・2012

跨文化接觸：天主教耶穌會士的新竹經驗*

林 文 玲**

摘 要

天主教耶穌會士於 1950、60 年代在新竹市、縣，包括尖石鄉與五峰鄉兩個原住民鄉鎮，展開信仰傳播的工作。隨著福音傳播路徑的拓展，沿途依次浮出地表的教堂會所，清楚描繪宣教工作所帶動的人事物的移動、匯流與交織，一種跨文化之信仰接觸。本文將以新竹市、縣幾座天主堂為例，從建築物件的形制、外觀與裝飾等視覺元件及其表徵，以及所座落的地點與環繞周圍的社會人文景物，探討天主教堂作為一項跨文化物件的具體意涵。這些跨文化物件的物質性源自於文化遇合的諸多場景，不同源流的人們、想像、意識、態度、價值與（情感）勞動參與以及能動性，在這些接觸界中彼此遭逢、相互運轉所匯聚而成。本研究所採納的視覺研究取徑，認為這幾座教堂建築從某個角度而言，有一種凝結特定時空（與能動性）的能力，而它本身也是某種時空（與能動性）具現的產物，因此相當程度能夠呈述並揭示跨文化接觸的過程、劃界與／或組構的各種作為。

關鍵字： 耶穌會士、跨文化接觸、天主教堂、影像的物質性

* 感謝兩位審查人給予的寶貴建議，讓這篇論文的修訂更為清晰與完備。
**國立交通大學人文社會學系副教授。

Journal of Archaeology and Anthropology • 77:99-140 • 2012

Transculturation: Visual Encounters between Jesuit Catholics and the Natives in Hsinchu

Wen-ling Lin*

ABSTRACT

This paper traces the missionary trails built by foreign Catholic priests who spread the gospel in the 1950s in the Eastern Hsinchu Deanery, leading from Hakka areas to aboriginal tribes in the mountains. I interpret the missionary work of foreign priests as transcultural encounters between the global and the local. Missionary work connects at least two groups of people of different nationalities. People who are actively involved in the process have to negotiate, cooperate, or mediate the divergences of cultural background and social conditions, which materialize in the mediation or transference of different situations and interactions. Tangible, visible and touchable visual cultures are the media that narrate those experiences across time and space.

This research applies the materialist turn in visual studies by viewing photos and architecture as objects of life stories that embody or reveal transcultural processes and actions of boundary drawing or constitution. Based on such premises, this research examines the religious activities inside the churches built on the missionary trails, and explores the transcultural contacts as materialized in pertinent visual objects (including the landscape, architecture, inner designs, ritual ceremonies and archival photos of these churches) co－created by Catholic priests who entered the area in the mid－20th century and the natives who had settled in the areas in Hsinchu.

Keywords: Jesuit missionaries, transculturation, catholic church, the materiality of image

* Associate Professor, Department of Humanities and Social Sciences, National Chiao Tung University

前　言

19 世紀中葉第二次鴉片戰爭後西方列強打敗清政府，1859 年（清咸豐八年）中國隨即與西方各國簽訂天津條約，這項條約讓外籍傳教士得以在中國自由傳教。同年菲律賓聖道明會玫瑰省省長貝林耿（V. Rev. Julian Berinchon, O.P.）奉羅馬教廷令，召開省會會議，決定派遣會士郭德剛神父（Rev. Fernando Sainz, O.P.）與若瑟神父（Rev. José Dutoras, O.P.）兩位來台傳教。若瑟神父因不諳閩南語，不克來台傳教，其任務由洪保祿（Rev. Angel Bofurul, O.P.）神父取代。郭德剛與洪保祿兩位神父於 1859 年 5 月 18 日抵達打狗（高雄港），重新開啟天主教在台的傳教事業，這是繼 17 世紀（1626－1642）之後西班牙道明會再度來到台灣的年代（江傳德 2008：30－31）。這一次的宣教活動在當時雖然並未發生廣大影響，但卻奠定後來台灣天主教會發展的重要基礎（江傳德 2008：248）。自 19 世紀中葉直到 1945 年第二次世界大戰結束，天主教信徒在台灣各地仍然沒有明顯成長。二戰終結台灣脫離日本統治，天主教仍未能在新竹地區建立教堂，遲至 1952 年年底美籍耶穌會士費濟時監牧（Mgr. Eugene Fahy S.J.）被中共驅逐出境，輾轉抵達新竹後才逐漸展開。

國共戰爭，1949 年國民黨遷台，對岸的中國共產黨對宗教信仰抱持反對的態度，在逐漸擴大並鞏固其勢力的同時，也持續將基督宗教的傳教會士驅逐出境。這期間原先居留中國的大量中外神職人員紛紛離開大陸、輾轉來台。來台之後有些繼續前往第三地，有些則停留下來並隨即展開傳教的工作。留駐台灣的傳教會士開始負責台灣新監牧區內不同區域的教會工作。1952 年 10 月 26 日，台北監牧區升格為總教區，郭若石監牧升為總主教。在新的總教區內，耶穌會（Society of Jesus, SJ）[1] 負責新竹縣市。1961 年 3 月 21 日天主教新竹教區從台北總主教區分出而正式成立，涵蓋範圍包括桃園縣、新竹市、新竹縣與苗栗縣。本教區與日治時期的新竹州轄區相同，同時也是客家人比例較高的一個教區。

1953 年至 1955 年之間耶穌會士相繼自大陸各個教區離境來台，當時的主教兼總鐸的費濟時神父，便將這些原本分屬不同教區、會院與國籍的耶穌會士，依據之前在中國的傳教模式，以分區負責的方式分配到新竹市、縣的各個鄉鎮，展開工作。新竹市鐵道北部由原來在揚州教區的美籍加州會院的神父負責；景縣教區的奧地利籍神父，則分配到新竹市鐵道南部的區域；蚌埠教區的義大利籍羅馬、都林省神父，前往湖口鄉及新豐鄉；蕪湖教區來自西班牙西卡斯堤里安（Castillian）省神父，在新埔鎮及竹北鄉服務；徐州教區的加拿大籍的神父，進駐關西鎮；獻縣教區的法國籍尚賓省神父，陸續落腳在

芎林鄉、橫山鄉以及尖石鄉幾處地方；安慶教區西班牙籍里奧（Leon）省的神父在竹東鎮與五峰鄉；上海教區的法國籍神父，則在北埔鄉、峨嵋以及寶山鄉；大名教區的匈牙利籍神父開教於新竹市的香山地區。不同國籍的傳教士來到新竹這個新的傳教地區，具體呈現台灣天主教從一開始就具有的濃厚多國色彩（古偉瀛 2005）。

天主教於某地區傳教的初期，通常會前往區域內的各個地點，首先建立佈道所，等佈道所發展到一定規模之後，就會派遣神父進駐該地，興建教堂，成為獨立的堂區。這樣一種模式基本上將不同地域、源流的人群、物質條件與工作、活動經由移動路線與道路的延伸、人力、物流的行進與流動，進行串連與運作。各個發展起來的堂區座落的地點、信徒組成、本堂神父、工作人員等不同因素，影響著信仰傳播的可能而呈現出不同的樣態，並敘說著人事物互動與交織的多重故事與豐富意涵。天主教外國會士在台灣的宣教工作，基本上可視為一種跨文化接觸（transculturation）與全球－在地的動態關係的展現。而促使這些文化（信仰）相互遭遇的教會組織可視為一種跨文化機構（transcultural organization），因為這項宗教宣揚活動將（至少）來自兩個不同國家的人群聯繫在一起，積極參與其中的人們由於文化背景、社會條件的有所差異，在這過程當中經歷協商、謀合或中介、轉換之不同情境與互動，彼此所帶有的不同源流於接觸之後，落實為有形或無形的具體表達。

耶穌會士於 1950、60 年代在新竹市、縣以及尖石鄉與五峰鄉兩個原住民鄉鎮，所開拓出來的福音傳播路徑，沿途依次浮出地表的教堂會所，清楚描繪宣教工作所帶動的人事物的移動、匯流與交織。建築物件的形制、外觀與裝飾所揭示的視覺表徵，以及所座落的地點與環繞周圍的社會人文景物，都一定程度敘說著教堂會所作為一項跨文化物件的具體意涵。這些跨文化物件的物質性源自於文化遇合的諸多場景，不同源流的人們、想像、意識、態度、價值與（情感）勞動參與以及能動性，在這些接觸界（contact zone）中彼此遭逢、相互運轉而匯聚成形。本文將循著 1950 年代來到台灣新竹的天主教耶穌會外籍傳教士的腳步，從客家地區逐步走向山區原住民部落，建立堂區、進行福音傳播工作，以及因信仰的推展所觸動的族群、文化之交流與互動。本研究也將因應視覺研究的物質性轉向／取徑，以天主教堂作為有形、可見、可觸摸的視覺文化－物件及其表徵與表達，進行 1950 年代以來天主教信仰進入新竹沿山一帶地區，與當地的客家人，特別是原住民族族群的一項跨文化（之信仰）接觸。

研究取徑

本研究所採納的視覺研究取徑，認為建築物件從某一個角度而言，有一種凝結特定時空（與能動性）的能力，而它本身也是某種時空（與能動性）所凝結的產物，因此相當程度能夠體現或揭示**跨文化接觸**的過程、劃界與／或組構的各種作為。基於這樣的前提，本研究將循著 1950 年代天主信仰於新竹市、縣的宣教路徑，觀看、審視幾所於這個路徑上所興建的**天主教堂**，從教堂建築的相關**視覺表達物件**（諸如教堂所座落的地景、建築外觀、內部設置以及相關照片）及其經歷的「生命史」（biography），所呈現出來的文化元素、象徵或話語的並置、融合或雜揉的種種現象，探討其中跨文化接觸的動態場景以及文化遭遇的重要意涵。

「跨文化接觸」作為概念工具

跨文化接觸（transculturation）一詞是古巴人類學者 Fernando Ortiz（1995）於 1940 年代所創造的概念，用來探索、描繪古巴與大都會中心的文化接觸、合併與融合的現象。對 Ortiz 而言跨文化接觸不僅僅是一種文化（自身演變的）過程（cultural process），而是涉及某種文化多樣性的情境與條件，在這當中眾多文化彼此間產生互動的過程。烏拉圭的文化批評家 Angel Rama（1997）將這一個詞彙運用到文學研究，闡述文化於相互接觸的當下所產生的吸收與去除的現象，進而將另一種文化加以轉換，成為新的互動可能。Ortiz 與 Rama 對跨文化接觸這一概念，有一些共同的想法，認為這一詞彙指出**不同文化系統之間的多方位與無盡的互動過程**。他們倆人一致反對某些理論看待文化彼此之間存在的單向與層次結構的構想，並且對確定（文化）原產地及其權威的追尋，抱持懷疑的態度。他們所設想的跨文化接觸所隱含的理論化架構，在於將長期的文化接觸現象與後果放到一個更為開放的基礎上，並以批判性視野將中心與邊緣之間的文化交流與過程，進行多點延展的根莖式（rhizome）分析。

跨文化接觸彰顯的根莖式多點延展的理論特性，不同於「涵化」（acculturation）一詞所隱含的文化對立與融合的假設：一個文化體系居霸主地位，因此非主流文化最終將被吸納而消除，互相適應，或產生單方或雙方的文化抵抗而導致文化涵化的失敗。「跨文化接觸」作為一種概念工具，讓某種關注得以打開、能夠討論並使得一種關於交流與互動的文化接觸的動態過程可以被呈現出來。這些文化相互遭遇的材料在早期的探險家的作品裡，或傳教士對新的宣教地方的種種報導中，可以得到許多相關的訊息。Mary Louise Pratt（2008〔1992〕）在她 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* 一書中，探討都會與殖民地由於旅行與文化交流所帶來的影響時，大量運用了跨文化接觸一

詞對前述現象進行描繪。Pratt 認為，不同文化彼此遭遇時會出現一個**接觸界（contact zone）**，在這個接觸界中，原本非主流或居於邊緣位置的團體（及其文化），可以透過這樣一種接觸與介面的出現，吸納來自都會或殖民者的文化，進而從中加以選擇與重新發明，讓受到抑制或相對弱勢的文化，得以利用這個方式於特定的物質與歷史條件下，整合或重新組構他們的文化。[2]

Angel Rama（1997）深知拉丁美洲文化的高度異質性與分散性，尤其在安第斯地區所存在的異質文化現象。針對文化的多元樣貌，Rama 提出兩種形式的跨文化接觸，這兩種不同形式的跨文化接觸總是同時發生。第一種形式的跨文化接觸主要集中在大城市中心與拉丁美洲的城市中心。第二種形式則發生在拉丁美洲城市中心與內部地區之間。換句話說，**Rama 認為跨文化接觸有外部與內部的過程，而且這兩種過程將同時發生**。

不過對 Ortiz 而言，跨文化接觸對各個參與的文化都發生了影響。為了證明這一點，Ortiz 舉出各式各樣的例子加以證明，從司空見慣的生活事件到高度理論化的案例，如語言、音樂、日常物品、文學、政治與建築等，說明文化接觸對涉入互動過程的各個文化，都將產生可見或不可見的影響。以建築為例，由於全球資本的流動、通訊技術的發達、旅遊、移動等因素，使得當代文化已經成為一個社會互動的複雜網絡。在這個意義之下，建築（師）的工作變得非常複雜。一個建築物件的成形，需在不同（文化、源流）的概念、想像、企圖、條件與需求之間進行調解，以建造出某種空間、滿足需求。建築師必須具備「文化不是一成不變的」覺知，努力在每個受委託的案例中，闡明文化與其他非靜態的文化地層之間的關係。因此，建築師所做的調解成為一個動態的操作。從 Ortiz 等人對拉丁美洲跨文化建築（transcultural architecture）的討論，可以看到建築師的任務彷若一種翻譯的任務，需在不同文化地層上執行多個同時發生的文化翻譯。

翻譯（translation）是跨文化接觸中一個相當關鍵的過程，在這個過程中所進行的是一種跨文化協商（transcultural negotiations）。換句話說，**跨文化接觸實際上是通過翻譯這一過程而落實成形**。這個過程如同 Mary Louise Pratt（2008〔1992〕）討論自我民族誌表達（autoethnographic expression）或呈述／再現（representation）所做的陳述，她說自我民族誌的各式文本（包括視覺文本）不同於「正宗」或原地形式的自我表現。這些文本可能在語言的形式、句法、聲調或修辭的不同面向，有了不同的取用或吸納，因而呈現挪用、混合或並置的文本特別腔調並對意義產生特別效應。翻譯過程指向某個具體、有形或可視的成果／文本，對這一文本的構成與作者來源做進一步的探尋，則相當程度能夠顯示參與到接觸界中的不同個體，以及他們的主體能動性。[3]

翻譯雖然是跨文化接觸的關鍵過程，但它並非就是跨文化接觸的過程。翻譯這一概念並不能取代跨文化接觸概念所蘊含的整體與複雜性。「雜揉」（hybridization）一如「翻譯」一詞經常在跨文化接觸的討論中被提出。Homi Bhabha（1994）所說的雜揉，基本上是將 Mikhail Bakhtin 的「含混」與後殖民研究連結在一起，主張殖民與後殖民的情境彼此交織難分，卻從中開啟、形成「第三空間」。這**「第三空間」進而發展存在於語言認同與心理機制之間，既矛盾而又模稜兩可的嶄新過渡空間（liminal spaces）**。「第三空間」的開啟不但足以產生新興的創意與力道，還可以把階級等等的純粹性與權威性予以粉碎。因此，Bhabha 認為多元文化的交混雜揉，有如跨文化接觸的過程，不但使異文化之間有彼此交織（inbetween）與交錯（crosscutting）的可能，在這種跨疆界文化的能量釋放過程中，不但可以去除制式的想像與界限，在交混雜揉的曖昧地帶，更提供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。

此外，David Tomas（1996）使用跨文化空間（transcultural spaces）的概念，深入探討了原住民族與西方殖民者「現場」遭遇的種種情境與狀態。跨文化空間對 Tomas 而言是一些不可預期的短暫交會或事件活動的直接迎面相對，這些彼此遭逢的場景可能發生在實質的地理空間或相互照面的任何一方的領土上；或者顯現為自然或人為的有形、無形屏障，用以劃分來自不同地域、有著各自風俗、禮儀或語言的你－我。**跨文化空間**有時從相當穩定的**再現迴路（circuits of representation）系統**中產生，這是因為文化交流造就一種因緣際會，使得這些原本有著默會知識屬性或一定認知框架的再現／呈述體系，在這互動的場域中有了一些**錯置，或者經歷了再現／呈述的不完全轉化**，因而形成。Tomas 所探索的跨文化空間或事件雖稍縱即逝卻又有它時空延展的能力。尤其從靜態照片或動態影像的影音紀錄檔案，常常能夠「再次」捕捉這些難以重現卻又充滿跨文化意涵的空間場景與人際互動。

建築（物件）的視覺研究取徑

文化的某些面向具有視覺上的衝擊力，如果沒有將視覺研究方法納入其中，文化的這些部分將無法有效呈現進而分析。建築就是屬於文化中充滿視覺表達的有形、可見的具體物件（Waterson 2011：74）。由於建築是出於人們的構思、建造與使用，因此對建築（物件）的探討，將一定程度揭示建造者、使用者以及居住周圍的人們對這個建築物件的想法或給予的意義。不過人類學對於建築（物件）及其環繞建物周圍的環境之探討，一直未能在學科當中充分開展出來。Roxana Waterson（2011：82）指出人類學的建築研究之所以處於低度開發的原因有幾個，其中最為關鍵的問題在於，人類學家缺乏建築（繪

圖、測量或照相）的訓練、知識或技術，這使得相關議題的討論或後續研究滯礙難行。雖然有些人類學家於田野工作中發展對建築的研究興趣，積累了相當豐富的視覺材料（Hauser－Schäublin 1989[4]；Waterson 2009），但針對建築（物件）及其周圍建造環境的視覺資料的系統性建檔並不多見。

鑒於視覺材料的不足對地方建築(vernacular architecture)研究所造成的阻礙，Roxana Waterson（2011：98－102）呼籲人類學者應合併視覺媒體到自己的田野計劃，從視覺介面與視覺格式資料，發展對**建築的形式、語彙、建材以及環境、地景的物質取向研究**。Waterson 相信視覺媒體（照相、電影、視頻，以及超媒體）的潛力，能夠協助人類學家完備這一領域的研究工作。建築（物件）從當前物質取向的研究觀點來看，不再只是一些蒼白的物理結構，消極地反應研究者對文化或象徵的關切；而是因應它的物性特徵以及對環境的構造，能夠積極指出或反映建築（物件）對社會生活構成的影響、顯露的宇宙觀或者個人經驗歷程的轉換等（2011：90）。Roxana Waterson（2011）關於人類學建築研究與視覺文化研究交會所提出的看法，相當呼應 Christopher Pinney（2006）對於視覺文化與物質文化研究兩者之間的觀察。Pinney 認為前述兩者在研究與問題（討論）上，有一種平行（parallels）發展關係，兩者共享了類似的典範移轉以及論述場域的不同聚焦。

Christopher Pinney 在他 2006 年 *Four Types of Visual Culture* 的文章中，列舉了四種類型的視覺文化，並認為這四種類型的產生，主要基於研究「視覺」的各個學者的切入視角，以及他或她所援用的理論資源。也就是說學者用以探討、分析的方法，讓不同的「視覺文化」得以「現身」並揭示它的意義內涵。Pinney 教授整理的（研究）視覺文化之四種類型，同時在物質文化研究中觀察到相當類似的發展狀態。視覺文化與物質文化於當代西方學界的論述場域中，對 Pinney 而言呈現了一種平行發展的現象，探討兩者的方式也相互滲透、彼此影響。

視覺形式與視覺形式的分析模式，有一些學者以語言為基礎並採用符號學方法，將視覺產物視為如其他文化文本一般，探討它們的意義、使用的情境以及產製與消費等等環節，這一研究取徑相當重視視覺的社會文化實踐面向（Evans and Hall 1999：2）。另有一些學者將視覺當作一種超越物質的觀念或理形的表述，視覺本身在這樣的討論脈絡中，嚴格來說並沒有自己的物性。但另外一些論述卻指出視覺的「意義」與情境脈絡的「意義」彼此之間有著相互建構的關係，不僅僅情境脈絡產生改變，情境脈絡也改變了視覺的接收。所以這些專家主張視覺分析需要針對權力／知識的運作進行思考，關注視

覺文化與權力的互動及相互涵構的關係。

視覺文化研究的某些領域，則提倡關注視覺本身的物質性。如同視覺研究專家 Elizabeth Edwards 與 Janice Hart（Edwards 2004；Edwards and Hart 2004）就呼籲人們研究照片時，要關注照片的物質條件與所在環境的相關性，譬如照片的大小、印刷或放置收藏或展示的地方、空間屬性等。留心**照片內外物質性**的各種線索，以及這些可供探尋的物質性遺留所透露的是，人們的參與及其主體能動性。對 Edwards 與 Hart 來說（2004），所有照片都不是平面的東西而已，而是一種三度空間的物件。由於照片或視覺的物性，讓它能夠流通四方、經歷自己的生命歷程，並承載時空、環境／語境變遷的種種跡痕，展現其意義的多元樣貌。視覺能夠流通各地，創造溝通可能，相當符合 Igor Kopytoff（1984）文章所說的「物件的文化生命故事」（cultural biography of things）的概念，指出物質文化也有它的生命故事一般，建築作為一種視覺文化物件也有其生命經歷。建築－視覺文化物件的生命故事，由於植基在它所在的環境之中，透過物件的生命故事與社會傳記（社會生活過程）的相互映照，因此相當程度可以接近、認識這個視覺物件生發、流通與傳播的各個社會場景及其意義的更迭、轉化。

藉由資深民族誌影片導演與視覺人類學者 David MacDougall（1998[1991]：151）在他的文章 *Whose Story Is It ?* 中提到一個相片明信片的例子，說明照片內容的物性及其指涉的文化範疇，以及牽引出來的跨文化接觸場景。這張照片時間約 1930 年代，內容是一個坐著的側面馬賽（*Maasai*）男人，他一手拿著矛，另一隻手持著牧人用的長棒棍，耳朵掛者一個 Nestlé 的煉乳錫罐。這張照片的畫面場景因同時呈列並跨越兩種不同社會文化意義之參考架構的感覺、知覺經驗，產生的不相對稱性、接合不準確性，反而提供以及必須有其他閱讀的可能做為。另一方面，這種不相對稱性、接合不準確現象本身即透露社會文化互動之重要意涵。

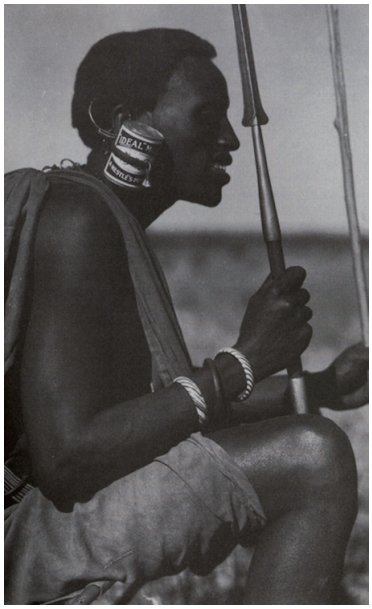

圖 1　一位非洲馬賽男子

（引自 David MacDougall. 1998*Transcultural Cinema*, p.151.）

照片的物性，使得這張 1930 年代的明信片可以經由不同管道、不同媒介物，流通各處。讓不同時空脈絡之閱讀行為以及具差異的意義效應成為可能。另外，也因為照片的物性特點，一種把只發生一次的事情無限重複，它的重複性威力之大可以將時間停住，讓觀賞者以某種方式徘徊、想像、分析。照片「重複」事件的特性讓深入觀察相片並通過它觀察文化，成為可能。這樣的觀察、考察包括被描述（被拍攝者）的文化以及描述者（拍攝者）的文化。

綜上所述，本文將透過照片所提供的「有形」、「可見」的物體形象，辨識與分析新竹市縣幾座天主堂的視覺呈現與表達，以及所透露的關於教堂建造過程，經由不同國籍、地域與族群、文化身分的人們參與，在不同人群投入自身的想法、意念或勞動力的工作合作當中，不同接觸界孕育而起。在接觸界當中會因為人事物的特定條件，加上權力或資源的有無，因而演繹出跨文化（信仰）接觸的不同場景、過程與結果。這些過程與結果從不同尺度切入，觀察到文化接觸、互動與磨合的諸多面向與層次。譬如將教堂視為一項物件／文本，或作為地方／場所中的一項物件；另外，著重教堂內部的物件、設置與裝飾，可以析辨傳教者對儀式空間的在地呈現；再者，傳教者的生命經歷與情感、記憶，對教堂建造的具體影響，也是值得探討的面向。

連結上述研究取徑，下文將跟隨 1950 年代來自各地不同國籍的天主教耶穌會士的

腳步，從新竹市、新竹縣竹東鎮、橫山鄉以及尖石鄉幾處教堂的設立及興建，作為認識天主教信仰在新竹地區拓展的例子，以及宗教價值與象徵意涵歷經文化遭遇、謀合與／或交流之後，在環境、地景與教堂建築上呈現出來的某種協商或在地化歷程。這幾處教堂分別為：位於新竹市鐵道北邊西門街上的耶穌聖心堂（建堂日期：1954 年 4 月）、竹東鎮的無玷聖母堂（建堂日期：1952 年 11 月）、橫山鄉九讚頭的聖若瑟堂（1955 年開教，1958 年建聖堂）、尖石鄉嘉樂村露德聖母堂（1955 年開教，1961 年 10 月 15 日教堂落成啟用，1972 年因貝蒂颱風而沖毀，1984 年原地重建）以及尖石鄉新樂村水田聖伯多祿堂（建堂日期：1956 年 3 月）。如此行文安排所鋪陳的敘事軸線，一方面依循各地區開教或建堂的**時間**先後，另一方面則沿著道路的伸展，凸顯宣教活動由中心（城市）前進到邊陲（內部地區）的**空間**拓展歷程（參考 Rama 1997）。

中式風格視覺語彙的移植與挪用：新竹市西門街耶穌聖心堂

新竹市、縣於日據時代（1940 年間）曾有天主教道明會神父來到新竹，試圖開教，但因購地發生困難而沒有結果。二戰終結台灣回歸中國，從大陸遷來台灣的教友多為軍、政、教育界人員及其家屬。最早於新竹地區的天主教彌撒是在現今（新竹市）新竹高中所在的東山街以及鄰近的公園路上展開。參與當時新竹市彌撒活動的信徒多為大陸遷台人士。

圖 2　新竹市耶穌聖心堂（引自「天主教新竹教區」網站[5]）

新竹市的耶穌聖心堂位於新竹大遠百百貨公司後面的西門街上，是新竹地區最重要的耶穌會院。這座教堂由美國籍的耶穌會柏世安（John Baptist Palm）神父於 1959 年開始四處奔走，努力募款所籌建的教堂。1969 年，教宗保祿六世按照梵蒂岡第二次大公會議，公佈了新的禮儀與建聖堂的規則：「我們現代的、各個民族各地區的藝術，在教會內仍可自由發展，唯一的條件是對聖堂和神聖典禮，保持應有的尊重與敬意」（禮儀憲章 123 號）。因此，柏神父所構思的教堂在形制上有了重大變革，從西洋式建築改變成中國式建築。於是，經歷了近十多年的覓地、籌畫與興建，這座教堂終於在 1972 年 6 月 4 日的耶穌聖心節竣工，成為當時獨具一格，莊嚴別緻的一座新聖堂。[6] 此座教堂的破土動工典禮是在建築主體完工的前一年，也就是 1971 年 1 月 1 日由教廷駐華大使葛錫迪（Card. Edward I. Cassidy）總主教所主持。新竹教區首任杜寶晉（Peter Tou Pao－Zin）主教祝聖啟用，並將此教堂命名為耶穌聖心堂，同時公佈這座聖堂為敬禮耶穌聖心朝聖地。所以自聖堂完工、啟用以來，全台灣各堂區的教友前來朝聖，絡繹不絕。

耶穌聖心堂自籌劃、興建到完工，經歷 1962 年梵二大公會議，[7] 在教堂形制上呼應這次大公會議的禮儀革新，強調禮儀本地化等決議，因而在建堂圖案上有了更動與創新，[8] 於是一座中國宮殿式的新聖堂就此出現在新竹市區。這座耶穌聖心堂的立面（elevation，也稱為正面或看面）由三個大小不一的八角形聯結起來。這三座八角形建物最右邊的是聖禮室，中間是小聖堂，最左邊是聖堂，三座建築物體象徵天主三位一體以及信望愛三德。屋頂微翹的八角形狀似中國宮廷式樣，卻用以彰顯聖經「山中聖訓」中的真福八端[9]，以及忠孝仁愛信義和平的中華八德。[10]

西門街的耶穌聖心堂從建築學的眼光來看，是一座將三個實體物件組合起來的現代量體格局之教堂。這樣一種建造手法，「對現代建築有足夠的認識」，並「有創新的明顯意圖，〔從中彰顯的是一種〕現代主義思想」（張政章 1991：87）。這座教堂的建築本身並沒有運用任何中國傳統建築中的建築組件或零件，而是在現代式平面格局形式與量體格局的形式之上，引用、移植了中式建築的語彙，並予以轉化、挪用。中國傳統式屋頂在這裡被採用，而取用的手法並非全盤復古的處理方式，而是在現代式建築的基底上從外觀或視覺的接受上，運用「中式屋頂」的語彙及其可能的意義顯現，表達了一種積極的在地、熟習的感覺，營造出親近一般庶民日常生活的氛圍。[11] 然而，充滿中國風味的八角形屋頂，卻非常巧妙地將聖經的重要意旨借由建築物件的物質性存在，恆常性地矗立在社會交往的空間場域之中，不間斷地散發訊息、進行敘說。這樣一種物質恆常屬性的視覺表達與傳播，達成視覺接觸的記誦可能。

從視覺接觸的日常助記（mnenomics）到關於這座聖堂的（或深或淺）意義認知的形成，這樣一種感知的引領與知識的傳輸，是由辨識或解讀可見的表象所構築起來。也就是將教堂建築做為物件置放到它所處的社會語境當中，進行解釋。這座耶穌聖心堂在容易被接收的八角形屋頂的中式建築風格語彙的挪用中，希望讓民眾不要將教堂視為陌生的「異域他國」，而是藉由建築外觀、形制上的某種熟習、相似以及某種戲劇性的凸顯效果，引起民眾認同感的同時，也希望靠近過來的民眾對教堂所代表的信仰能有所共鳴。[12]

圖 3　聖堂入口（引自「新竹市耶穌聖心堂」部落格）

認同或共鳴得以被引發的原因，一方面在於教堂建造把對於八角形屋頂的可能話語動作的暗含理解，注入其中。另一方面，建造者預期有一群人可以解讀這樣的一種話語；這群人能夠因為一種熟習，按照慣例展開閱讀（參考 Waterson 2011：75；Basso 1996）。其實，看見某個熟悉的東西如此簡單的行為，在某種意義上來說也是一種心智的過程。翹起的八角形屋頂會有「意義」，在於觀看者在這類「相似」物件的形貌上，注入了之前關於八角建築既已形成的概念。當我們看見耶穌聖心堂的八角形屋頂時，腦海中關於它的總體印象或感覺，立基在先前的那些概念之上。正是因為這樣的一種連結機制，使得我們每次看到此類「八角形」，都會有所體認、知道它的意義。

耶穌聖心堂建築散發出一種誘導人們接近它，進入到室內，參與活動或一起工作的功能取向。這座教堂將一般常見的中式八角樓的建築語彙，橋接到外來的基督宗教的實體物件上，化解了可能引起碰撞的中西信仰、觀念上的彼此不相容之處。在移植中國傳統（建築形式）語彙的當下，其內涵意義因為這個語彙的去情境化與（選取、置入、重新組合）的再情境化雙重過程（一種跨文化接觸過程），達成符碼轉換（trans-coding）

的某些效果。[13] 耶穌聖心堂的外表形制，充分地將建築形式語彙進行了符碼轉換的動作，三個八角形聯結體既不同於傳統天主教聖堂，也在台灣的教堂形制上獨樹一幟，表達融入在地文化的明顯意圖。

圖 4　聖堂內燈飾（林文玲 2011 年拍攝）

這座耶穌聖心堂除了外觀造型風格採取中式語彙借用的方式，室內家具與佈置手法也一致運用了具中式風的物件與裝飾品。教堂的磚砌處理，柱式格局，以及簡化的月洞門，清楚傳達在地傳統生活的意象；祭台、掛燈、壁畫的設計，也強調了本地化的特色。散發著古典中式美學的宮燈高高掛起，上面的紋飾美輪美奐，具東方書法風韻的圖文是天主的記號 XP（希臘文 XP 代表基督）與 JHS（拉丁文 Jesus Hominum Salvator，耶穌是人類救主的縮寫）。

耶穌聖心堂建築物件的內外形制與風格，相當一致地將代表中西的不同元素合併到一件物體之中，讓原本來自不同語境的個別元素溶接在一起，成為稍有不同卻又足以辨識的創新意符。這些飽含視覺熟習度的新型意符聚集在一起，使得整體建築物件的內外形制與風格呈現之間的應答更為呼應，共同潤飾並加強這座教堂在地化的明顯意圖。雖然，這些新型物件並不容易察覺其中明顯挪用的痕跡或錯置、突兀感 [14]。但，靠近一點「看」，就能體察傳教者（及其背後的文化、思想與價值體系）體認到自身的「外來」、「異國」，因此沉潛而安靜地將宗教符號、象徵或精神，引渡、轉進到這座引人目光的教堂物件中，低調而高姿態地現身當地。這樣一種看似含蓄卻又張揚的視覺表白，真實

寫照了跨文化接觸的具體互動與交涉的種種努力。

催生並主導這座耶穌聖心堂設計工作的柏世安神父，於聖堂建造過程中承接來自耶穌會、新竹教區與教廷的指示與構想，肩負中介與轉譯者的角色，在建築實體構建的同時，將來自教會系統不同層級的意念與想法，以及對信仰意涵傳遞的關切，熔接並轉化成「在地」能夠聽聞與易於接收的方式。換句話說，這座教堂建築的具體成形，是來回於（象徵與實體構造的）「去情境化」與「再情境化」的雙重過程，[15] 並藉由各式中式建築語彙與裝飾語法，將不同源流的理念與關切逐一統整起來。雖然，傳教者與建造教堂的團隊用心體認，希望在聖堂的形制上揉合在地文化的特色，[16] 但這些合併過後的新型式物件，依舊透露了傳教者的身分、位置與來自的地方，所一起交織而成一種對應西方（梵諦岡、信仰）／中心（新竹市、重要耶穌會院）／現代（教堂結構、形式）的「在地」想像，一種長期的中國傳教經歷與文化認識，以及將台灣與中國視為文化的連續體，沒有看到台灣經歷日本殖民統治的差異面貌，或者台灣本島族群多元並陳的現實狀態。[17]

變動的（符號）地景，隱沒的鐘樓、十字架：新竹縣竹東鎮的無玷聖母堂

1950 年代天主教在新竹縣的傳教工作以竹東鎮為一處重要據點。1952 年原來擔任河北省安慶教區會長、西班牙籍耶穌會的安徽德（Germán Alonso）神父，被中國共產黨驅逐出境來到台灣之後，在新竹北大教堂費濟石主教的陪同之下，來到竹東地區進行考察。當時的竹東是新竹縣第一大鎮，人口約 3.5 萬人（目前約 9.6 萬人），人口組成以客家族群為主。[18] 竹東早期以製造樟腦聞名，自清領時期以來，竹東的商業活動便相當興盛。由於竹東鎮位於新竹平原與山地接壤的山麓地帶，地理位置優越，成為新竹縣「溪南地區」（包括竹東鎮、芎林鄉、寶山鄉、峨眉鄉、北埔鄉、橫山鄉、五峰鄉、尖石鄉八個鄉鎮）的交通網絡重要樞紐與商品集散中心。

臨近山區的竹東因為附近蘊藏煤炭、石灰石、矽砂、天然氣與石油等天然工礦資源等因素，吸引業者到此設廠。台灣水泥竹東廠、新竹玻璃廠、以及中國石油鑽探處也都設置於境內。周圍地區生產竹子與木材，林務局設有竹東林場。第二次世界大戰之後的竹東鎮曾經與東勢、羅東並稱台灣三大林業集散地。

圖 5　竹東天主堂舊貌（引自《竹東鎮志》文化篇，p.101）

安徽德神父考察了戰後不久的竹東鎮，目睹當地人口匯集、工商活動發達，便積極著手教務的開拓。隔年（1953 年）耶穌會的神父、修士們便於竹東商華街租賃房屋，成立圖書館與英文補習班，吸引民眾前來。教務日漸擴大之後商華街的房舍空間狹小不敷使用。教會方面經多方籌劃決定在東林路興建教堂，這時多位外籍神父便紛紛回到自己國家，籌募建築教堂的經費。於是，竹東鎮東林路的無玷聖母堂在安徽德神父的推動、羅以禮修士負責設計、竹東當地教友鍾廷麟先生從旁協助，終於在 1954 年 3 月 28 日完工落成。這座天主堂是台灣光復後所興建的第一座大教堂，也是桃竹苗地區的首座大教堂，非常具有代表性。[19]

圖 6　天主堂落成慶祝活動（引自《竹東鎮志》文化篇，p. 100）

東林路的教堂座位在人車鼎沸、人來人往的竹東鎮市中心，附近的中興河道與育樂公園，有河邊小道、廣場、涼亭供人們休閒、約會與交流。位於其中的無玷聖母堂採用了西方傳統教堂的建築形式，與周遭的建築、環境與地景同在一起，顯得相當不協調。尤其，教堂的鐘塔與最上方的十字架，向天際延展上去的視覺效果，使得教堂不因車流與人群的來來往往而顯得吵雜。從附近向著教堂望去，依然可以感受到基督宗教所想要表白的沉靜與精神向度。

竹東鎮東林路天主堂就平面規格來說，屬中型教堂格局，是一座依照西方傳統形式建造的教堂。教堂主殿的長寬比例約為 1:3，整體形制略顯修長，可以稱作一種改良式的歌德風味教堂。教堂外觀有各種哥德式建築語彙的運用，如高聳的鐘樓、尖角開窗、原入口處圓形玫瑰典型花格窗，都是具體的代表。然而，這些典型的哥德式西方建築語彙，卻座落在層次不一的中式書寫語境／介面當中，隱約敘說著族群／文化遭遇的故事與場景。

圖 7　中文直式書寫的「天主堂」（林文玲 2010 年拍攝）

聖母堂正面中央立起的塔狀建築，從視覺意象的整體性來看，是由 5 個大小不等、功能不一的尖拱形所構成。除了最上方指向天際象徵天主的十字架之外，接下來的視覺重點沿著各個尖拱進行各層構造。十字架下兩層為四面尖拱構築起來的鐘樓、鐘塔。再下一層的尖拱其作用仿若一個石碑，上面直式書寫著「天主堂」的字樣，這三個中文字位於整個長型立面體中央偏上，距離地面約 2/3 高度的地方。「天主堂」的下兩層是教堂入口大門所在，門楣上方代表耶穌的「IHS」以橫寫古體字樣呈現出來。

圖 8　西文橫式書寫的「IHS」（林文玲 2010 年拍攝）

教堂中央柱面體的 5 個尖拱，只有「石碑」用途的尖拱形，透露在地文化的一些端倪。聖母堂整體形制遵循西方教堂建築的構造手法與表現形式，清楚明晰地定位自己為一個外來的宗教。不過在一些局部建築組件中，還是可以看到當地元素的植入，或與其他素材一起共構某一物體組件。譬如整座教堂的木構建材都就地取材，來自竹東林場。教堂天花板用本地上等檜木架設而成，屋頂則以三角形不易變形的「西洋式木造桁架」進行結構，具體地將「在地」與「外來」並置、結合或共作在一起，使得被構造起來的新的（視覺）物件，或多或少都發出了（不同文化源流）「交混」之後稍有變化的表意聲響。

圖 9　教堂落成紀念（林文玲 2010 年拍攝）

「在地」（的人力、物力）與「外來」（的構想、工法）的合作、共構也見諸於教堂的重要物件或附屬的物體。1954 年 3 月 28 日的落成印記，意味深遠地以洗石子的構造鑲嵌而成。洗石子構造雖然是日本殖民體制時期由日本人引進台灣，但台灣各處建築常常可以看到各式各樣的洗石子構造。洗石子這項工藝技法經歷時間的演進，已相當程度變成在地工法之一，因而能夠傳達台灣建築一定的特色與地域風格。以「洗石子」永久紀錄聖堂的落成，從旁註記了在地的人力與物力的貢獻，以及從中顯露的文化身分以及參與其中的主體能動性。

此外牆面中式風格的磚砌，堆疊出來的十字架式樣，採納中式庭園建築花牆的形制，將十字架的標誌包裹在磚砌的整體造型圖案裡。[20] 淺紫色或褐色系的十字架被（象徵客家藍布衫的）藍色所圈圍。十字架的色調經過歲月的洗刷，不復鮮明，也不再容易識別它的原色原味。竹東天主堂磚砌十字架做為一項承載時間與記憶的物件，所走過的「生命故事」及其與周遭環境的動態消長（Kopytoff 1984；Edwards and Hart 2004；Pinney 2006），相當能夠呈現聖母堂的歷史際遇、演變過程與現況處境。

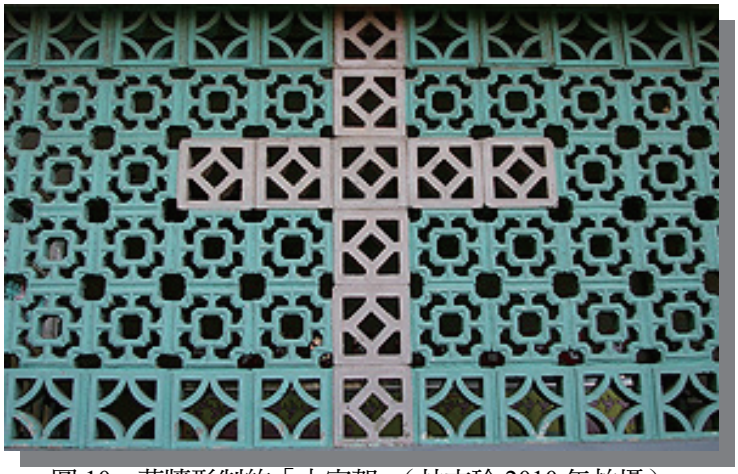

圖 10　花牆形制的「十字架」（林文玲 2010 年拍攝）

目前位於竹東客家傳統市集範圍內的無玷聖母堂，由於所在地點活絡的經濟商業活動，在地景與外觀都有許多改變。竹東市場的發展與聖母堂建堂幾乎同時，兩者都是從 1950 年代開始。[21] 在那個年代，竹東居民為了改善生活品質，將自己種植的蔬果帶到仁愛路上來販賣。久而久之這一帶便聚集許多攤販，成為鄰近八大鄉鎮民生用品的交易中心。現在的仁愛路越來越熱鬧，每天有近二、三百噸的商品吞吐量，成為竹東地區經濟發展與觀光產業的後盾。尤其 2002 年 10 月攤販們成立自治協會，垃圾、交通與秩序都有了良好的管理。97 年度竹東傳統市集，獲得經濟部評選為改進傳統市集經營管理計畫示範市集之後，更增添這一地點所代表的客家傳統與日常生活文化。

圖 11　市場中的竹東聖母堂（引自「天主教新竹教區」網站）

竹東鎮的無玷聖母堂作為跨文化現象的具體物件，座落在訴求客家傳統生活的地景、環境中，逐漸模糊了它原有的精神色彩。東林路與仁愛路每天攤販雲集、人潮洶湧，原來教堂的大門入口、方位有了改變，原本大門外的空地變成騎樓，騎樓上方也蓋了房舍。教堂建築也因為增建與改建，[22] 以前曾是竹東地標的鐘塔，代表西方宗教文化的尖拱形建築語彙已完全被遮蔽起來，隱沒於市街當中。附近空地、廣場、市集於假日、選舉期間或慶典節日，都妝點著濃郁的客家文化特色。視覺、味覺與聽覺感官都被此處地點所希望彰顯的客家氣氛濃濃地籠罩住，幾乎感受不到一座歷史悠久的天主教聖堂座落於此。

竹東無玷聖母堂從一座獨立的建築物件，原先位在地幅寬廣、人車匯流的中心點與標的物的位置，轉變成為市場整體景像中的一個部份。原本均衡莊嚴的教堂形制產生了傾斜與不對稱，現在的聖母堂牆上有巨幅耶穌圖樣，後上方可以看到十字架；屋頂上有另外一個十字架，這個十字架夜間會點燈亮起。引伸而言，教堂的重要表徵或象徵物件，從以前相當自主、穩定的再現迴路（circuits of representation）中歧出，錯落在多源系統的異質空間中，流失它完整、清晰的意義。這是因為在地族群、社會文化的推進力道與發展方向，擾動了原來跨文化空間中不同力量、佈署與呈述表達的既定狀態（Tomas 1996）。這些跨文化空間因為不同的時空場景與能動參與的出場、消逝或缺席，使得空間－地點相互涵構的意義顯現產生變化。地景的改變也使得無玷聖母堂作為基督信仰的象徵，在漸次抬頭的客家族群符號語言地景（semiotic landscape）（營造與佈署）的競逐版圖中，產生位移、有了不同的面貌。

體現在地的文化與生活：新竹縣橫山鄉九讚頭的聖若瑟堂

耶穌會士在新竹縣的宣教路徑，基本上以緊鄰山區的客家聚落為基地，循著山路前進到原住民族區域。隸屬新竹縣橫山鄉的九讚頭，於 1950 年代（特別從傳教者的眼光來看）便是位在這樣一個地理位置上，是前往內灣、尖石方向的重要門戶，[23] 也是目前橫山鄉的鄉治所在地。九讚頭設有天主堂，建於 1958 年，天主堂外部建築、內部裝潢與木工器具，當年由外國耶穌會士與客家籍的陳木匠（陳振雲先生）合作建造完成。外國會士提供建築工法、技術訓練與建造想法，在地的陳先生則設法集結人力、物力並將想法落實成形。九讚頭天主堂於是如同其他教堂會所，[24] 在外來、在地兩方人力參與、合作的工作成果中，呈現了一種中西文化、信仰元素雜揉與／或並置的特別現象。

1950 年代國共戰爭大批中外傳教人員紛紛離開中國，來自法國北部省的耶穌會紀書年（Joseph Jaeghy）神父，隨著這一波政治變局來到了台灣。紀書年神父是第一位在芎林地區開教的外籍神父，他來到台灣之前曾經在中國河北省獻縣教區服務了近 20 年的時間（丁立偉 2003：548）。紀書年神父 1953 年來到台灣後，便決定在芎林建立傳教中心，向務農的客家人傳教，並於 1954 年至 1956 年在芎林任本堂神父。雖然紀神父於 1955 年 7 月的夏天將宣教的重心轉向尖石地區的原住民族群，但芎林、竹東、橫山由於地緣的關係，依然是耶穌會士教務推動、人員訓練與物質集結、補給的重要據點。

天主教在芎林開教之初，由於來自中國的中外傳教人員都不諳客語，為了掃除語言溝通的障礙，於是聘請當地客家籍人士擔任翻譯並兼任傳道員的方式，作為應對策略。因此教務的推展通常由神父指派熱心或任用接受過短期訓練的傳道人員協助他們推動宣教的工作。這些年輕的傳道員因為精通母語、國語，可以將天主教道理適當地用母語翻譯出來，讓老一輩族人較容易接受了解（丁立偉 2004：40）。當時宣教工作配合美援救濟物資，在傳教員的協助之下，耶穌會神父常常在晚上時刻，找一個大一點的住家，召來附近的人們，接通電線以後藉著幻燈片播放聖經故事。神父一方面講授聖經的道理，傳教員從旁協助、轉譯成客家話的方式，至各地區展開福音工作，吸引外教人士前來聽道理。

用幻燈片講道是當時外國會士最常憑藉的一項器具，竹東無玷聖母堂的二十週年紀念刊物也看到神父用電影或幻燈片傳教的記載（參考竹東無玷聖母堂編 1974）。電影或幻燈片的使用，一方面說明外國會士所面對的是一群日出而作、日落而息，以農為主業的客家人。同時也凸顯互動雙方語言的不能相通，雖然外國傳教者都會中文，但卻不懂客語。再一方面也因為電影或幻燈片的使用，使得不少（不識字的）聽者，對基督宗教信仰及其內涵意義，隨著銀幕、幻燈放映與布幕顯影的交互效果，有了一些體會與認識。這或許如同 Edmund Carpenter 所觀察到的（閉一隻眼睛，初次對準觀景窗的原住民），某種讀寫能力的啟動與發展的開始（參考 Bishop and Prins 2003）。

圖 12　九讚頭聖若瑟堂（引自「天主教新竹教區」網站）

1954 年雷德文神父與紀書年神父前來九讚頭開教。當時的九讚頭因為附近的煤礦與水泥產業，召來不少外來人口，九讚頭車站因而成為內灣鐵路支線一個重要的轉運站。九讚頭車站在 1950 年 12 月開始設站，水泥產業漸漸沒落之後，於 2001 年 9 月 1 日改為簡易站。九讚頭大多數人的生計來源不外乎受雇亞洲水泥工廠，不然就在自己的田地或他人的田地工作，也有些人則上山從事勞力、伐木的工作。九讚頭天主堂因應當地住民的工作屬性與勞動形態，奉獻聖若瑟勞工主保為主保，特別將聖堂取名為聖若瑟堂。[25]

九讚頭天主堂不若新竹市的耶穌聖心堂，在建築表現上淋漓盡致地凸顯中國式的意象與風格；也沒有追隨竹東聖母堂所遵循的西方傳統教堂的形制。九讚頭聖堂的外觀不容易看到前述兩座教堂所具現的跨文化鑿斧的力道，如中西（文化）遭遇的後果，中式或西式風格的特別強調。九讚頭天主堂外表形制樸素而平實，並不特別醒目，但文化界線的相互穿透反而在室內的佈置風格（包括家具陳列與裝飾擺設），以及節日儀式特定時刻人事物的展演與氛圍之營造。

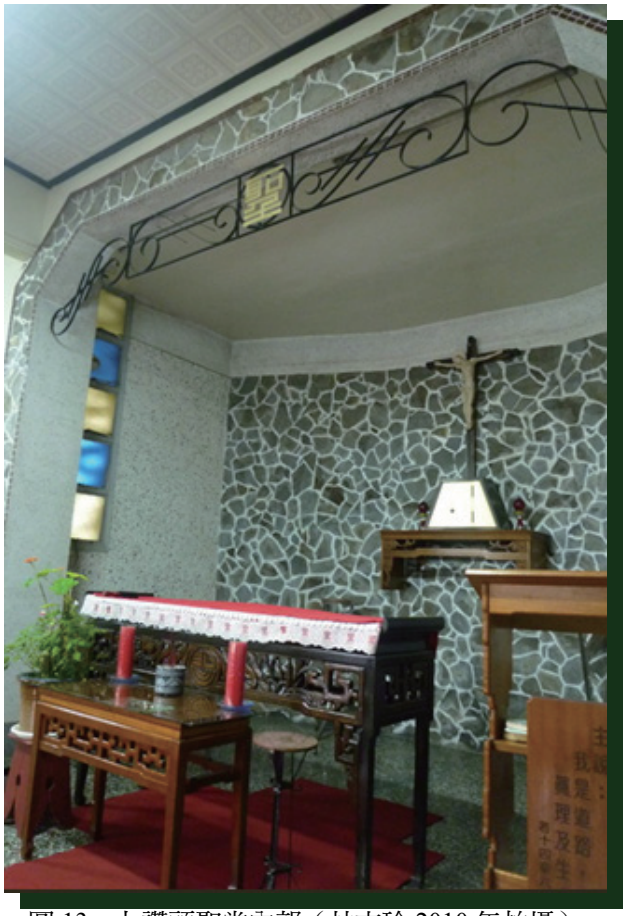

圖 13　九讚頭聖堂內部（林文玲 2010 年拍攝）

走進九讚頭天主堂的室內，目光首先將被吸引到祭壇後面的那一大片有著磨石子質地的石板牆。這一大塊的石牆取用當地的石材、結合深具台灣特色的技術工法，佈置了聖堂最為神聖的空間所在。石牆上的紋路、切割並不規則卻有一些視覺的趣味，磨石子質感構造用在教堂牆上有些特別，但卻相當貼近當地人物質生活的特色。這面牆彷彿用來搭建一面有著在地生活主題要旨的佈景，前方舞台召來有志一同的人們，共同展演一年中各種信仰儀式活動。

2009 年我前去九讚頭天主堂，參與「新春彌撒典禮暨祭祖儀式」活動，觀察到聖堂內部除了平常時日的一般家具陳設之外，因應新春祭祖儀式，在室內佈置與物件、器皿的擺設與裝飾，多了其他的東西，譬如鮮花、素果以及象徵喜氣的紅燈籠與紅蠟燭等，營造出符合新春節慶的空間氛圍。這個現象一定程度刻畫了信仰傳播所經歷的文化接合、交揉或跨越的實際情況，[26] 也透露在地生活脈動對基督宗教儀式的滲入與影響。

圖 14　九讚頭教堂外面告示牌（林文玲 2010 年拍攝）

九讚頭天主堂室內的木做家具，很多都是由陳木匠手工製作。這些桌椅、祭台雖然都用來完備天主教儀禮之用，家具上的紋飾也都與聖經故事有關。不過這些木造器物的視覺外觀，卻因形狀、線條、色調與木材質料的匯集、一起作用，產生的修辭效果，讓物件本身散發濃厚的中式家具器物的味道。教堂室內佈置風格比起外觀風格多以門窗、線腳等固定形式表現，具有更大的改變彈性。因此，聖堂內部的環境整飾與氣氛營造，表達了傳教人員對在地信仰者生活的體認，也顯示了對傳教地區文化抱持著尊敬的基本態度。

對應聖堂內部裝飾陳設所呈顯的平實風格，聖若瑟堂外牆有一明顯的大告示牌，上面清楚載明天主教會對中國傳統禮俗中敬天祭祖所秉持的應對態度。這個看板告示的出現隱含著不同的信仰體系，於跨文化接觸的場景中所經歷的衝突、協商與轉折的過程。告示看板一方面顯示了當地人對於基督至上、天主唯一的重大疑慮；同時標示「祭祀祖先」的觀念、習俗是雙方相當核心的衝突所在；最終天主教會正視這個問題，並且積極、主動地面對、處理，落實梵二大公會其中一項「信仰本位化（本色化）」議決的同時，也因應傳教地區的風土民情，調整儀禮與信仰見解，以照顧信眾的需求。

「信仰本位化」的具體作為也包括禮儀的修訂、編寫。服務聖若瑟堂多年的榮國磐（Jerome Hall）神父與客家籍的彭沐琛先生兩人，於 1979 年合作出版了《天主教夜間喪禮》與《天主教做七禮儀》兩本集子，以貼近漢人「慎終追遠、民德歸厚」的文化精

神，這些作為是為了讓台灣人更能接受基督教義。天主教在臺灣的喪葬禮儀有許多妥協的做法，例如教堂內立有教友歷代祖先牌位以及儀式中奉獻香花、素果等。在喪禮流程上取法台灣人的習俗，有著相當類似的喪禮流程，兩者之間只是儀式內容的類似其意義卻大不相同。天主教的「做七」儀式並非佛教或道教法會，誦讀的經文也有所不同。「做七」成為台灣天主教喪禮的一部分，講述了信仰的跨文化接觸及其折衝轉進。

推動漢化提升原住民的社會地位：新竹縣尖石鄉水田聖伯多祿天主堂

1945 年二戰結束台灣劃歸中國屬地，國民政府開放台灣原住民保留地禁區，讓基督宗教各教派傳教士能夠進入傳教，這可能與當時的總統蔣介石是基督徒有關（丁立偉 2004：29）。新竹縣尖石鄉地區的天主教宣教活動始於 1955 年 7 月，當時客家地區芎林鄉本堂主任、法國紀書年神父，因水田部落居民的邀請，進入尖石鄉開教。不久法國耶穌會金若望（René Kisgen）神父也入山協助紀書年神父推動教務（丁立偉 2004：37）。如同 1861 年郭德剛（Fernando Sainz）神父受到萬金平埔族的邀請前去當地傳教，用意希望藉由天主教的力量，「幫助他們與客家人對抗」（丁立偉 2004：26）。水田部落泰雅族人的主動邀約，或許出於其他原因，但天主教能夠進入該區傳教，客家人扮演了相當關鍵的角色。

目前住在內灣的客籍人士陳振雲先生曾經在外籍耶穌會士來到新竹的年代，帶領不熟悉客家話的神父去到客家鄉親的家中協助傳教。人稱陳木匠的陳振雲先生，當時因為做木工又會講國語，因此展開了與天主教會的不解之緣：

> 講的話叫標準的國語，北平話，我是這樣的學，…，他們來的時候，製造〔教堂〕裡面的木具啊，普通鋪子買不到的，那就叫我做，因為講話懂，國語懂，比較順暢，後來他就畫圖給我，後來我就給他做。（2009 年 9 月新竹內灣）

當時初到芎林的耶穌會士，是在現今的廣福宮附近的文昌街上租借民宅傳教。教堂用的家具、桌子以及會士生活所需的櫥櫃等都請陳木匠製做。神父住所的廁所、廚房設備需要修改，也要陳木匠幫忙找人來改建。

經過一些合作與工作接觸之後，陳先生的能力與工作態度獲得神父相當地認可，之後所有教會的相關工作，都會叫陳木匠負責執行。陳木匠便在教會的培訓下，積極學習

各種的建造技術，並在神父的建議之下，接受了教會的聘雇，在教會工作，為教會建造教堂。於是陳木匠因應天主教宣教工作的擴大，以芎林為中心，前進到橫山九讚頭、內灣，一直到尖石，長達 30 年的時間，直到 60 歲退休為止。

陳振雲先生回憶當時在耶穌會士的訓練之下，開啟了教堂建築的工作：

> 一個星期去三個晚上，從芎林喔，七公里騎腳踏車到新埔，在那邊聽他〔修士〕上課，房子構造怎麼樣，鐵怎麼樣，我學習。後來他來芎林，圖給我啦，後來就蓋房子，這樣開始。（2010 年 5 月新竹內灣）

隨著耶穌會士於新竹縣芎林、橫山、尖石三個鄉鎮的前進、移動與落腳，一所一所的天主堂也沿著道路，從地表浮出、直入天際，象徵福音傳播的具體成就。這一條路線上的許多天主堂與會所都由神父提出構想，再交由陳木匠負責建造的工作。這時陳木匠就會去組織一個 7、8 個人的建築小部隊，工人多數來自平地的客家人，有人擔任挑工、有人打石頭、有人鋸木頭，另外也要有人會做泥水、木工等。

由於道路難行，許多路段需步行才能到達，建築小部隊工程期間駐紮工地，生活用品吃的、喝的、穿的都要自己扛上去。蓋教堂的建材因為運輸問題，很大部份都就地取材。陳振雲先生描述當時艱困的工作情況：

> 那個蓋的就地去取材，因為那個時候路不好，所以都要揹那個，在那邊砍樹，叫一個，從前那個鋸木的啊，那個老鋸木師傅。鋸那個木頭鋸，那個時候都是走路啊，沒有車子，所以那個磚子不能夠運對不對，就是那個打石頭，後來洋灰那個，要怎麼上去，這個半包半包，叫人揹，半包揹，50 kilo（公斤），是不是，他就揹半包，走一天，有的一天半。沙子是本地採，木頭是到那邊鋸，這樣子。後來工人我們進去是在那邊做，打石頭還要叫人扛…。然後再蓋房子，很辛苦喔…。在山上蓋房子，蓋一個房子不那麼簡單，好幾個月。從芎林坐車子，坐巴士還要轉車到尖石，從尖石開始走路，還有吃的東西要揹上去，罐頭啦，這都要自己揹，衣服要揹。（2010 年 5 月新竹內灣）

施工期間有時也會有當地原住民前來幫忙，雙方在語言、生活與習慣等方面都產生一定的交流與互動。尖石鄉於這段期間興建而成的天主教堂或會所，基本上都涵納了這樣一種跨文化接觸與合作的工作模式：外籍耶穌會神父與會士提出建造的想法與規劃，籌措資金，提供技術；陳木匠承接建造工程、募集人力、分配工作、建材取得並推動建造工作；當地原住民貢獻勞力、協助工程的進行或建材的取得（例如竹子、石材等）。

1958 年 6 月 29 日水田聖伯多祿天主堂（又稱：水田教堂）落成。這座全尖石鄉的第一座教堂（是用水泥材料製造的）由金若望神父推動建造而完成。這座教堂，「有一座固定小聖堂，九公尺寬，是屬於兩個樑區之房間、三個樑區之活動室，所以可使聖堂擴大成活動間、大聖堂。另外兩個樑區為神父辦公室、倉庫、臥室等」。[27] 從金神父的描述，可以知道這座教堂內部的長型空間能夠彈性使用，也看到作為當時美援物資存放空間的倉庫，於神父的報告書信中明確舉出。

圖 15　水田聖伯多祿天主堂（林文玲 2010 年拍攝）

這座樸素而功能取向的教堂，於教堂中央入口的上方有一個相當醒目而特別的塔樓。這個塔樓以充滿中國風的亭台樓閣與欄柱構築而成。塔樓有溫柔莊嚴的聖母瑪利亞懷抱聖嬰站立在亭台裡。教堂正面的欄柱以中式雕花作裝飾，教堂入門口還有兩隻石獅子。這個由平地漢人施工、矗立在原住民部落，融合了中西文化與元素的教堂，訴說跨文化（信仰）接觸的另一則故事。

圖 16　水田天主堂塔樓亭台中的聖母（林文玲 2010 年拍攝）

金神父所構想、落實，有著濃郁中國風的水田教堂（於 1958 年落成），並非受到梵二新精神（1965 頒布實施）的啟發，反而是受到來自中國的天主教主教團想法的影響（丁立偉 2005：22）。這個影響也見諸於神父對泰雅族文化、祭儀與語言所抱持的態度。官錦生（Pilin Super）與田盛吉（Moli Sulu）兩位泰雅族傳道員，對於金神父當時所推動的漢人化基督教禮儀，相當不能接受：

> 金神父慢慢地在主日彌撒和所有的葬禮，加一些和我們的文化完全沒有關係的漢族風俗，例如上香或敬拜祖先牌位。這樣的禮儀漢化，是我們很難接受的，但是我們很尊重神父，所以一直不敢跟他說。1958 年，他在水田蓋一座很漂亮的大教堂，但是我們都不太喜歡，因為它很像漢人的廟。[28]

官錦生（Pilin Super）與田盛吉（Moli Sulu）也談到金神父對泰雅語的刻意「忽視」：「他們〔指金神父與紀書年神父〕認為，把原住民青少年漢化，是可以提高原住民在社會階級的唯一方法，為此，他們一方面很鼓勵青少年們加強他們的國語能力，另一方面強調保留原住民母語不是很有用的，並不是有希望的」（丁立偉 2005：22）。由於，1950、60 年代來到尖石前後山傳教的外籍神父，大多數因為國共爭戰而隨著國民黨撤退來到台灣。神父們進入山區宣揚基督信仰，目睹原住民的貧窮生活景況，便參照從大陸遷來台灣的天主教主教團的看法，就是推行國民黨的漢化政策、接受漢人教育、說中文等，（相信）如此將可以讓原住民脫離窘困的生活處境，晉升成為平等的國家公民（請參考丁立偉 2005）。從這個角度來看，有著強烈中國風的水田教堂（其實）表達了西方神父意圖透過信仰工作的推動，落實漢化（生活方式、價值以及語言等）以提升當地泰雅族人的整體社會地位。

外籍耶穌會士的中國情懷：新竹縣尖石鄉露德聖母堂

金若望與紀書年兩位神父於 1958 至 1964 年間，在尖石全鄉不單是建立教堂與分堂，同時也陸續尋覓適當地點，興建禮堂、活動中心、學生宿舍、修女院以及小醫院等房舍，擴大對泰雅族信徒的各項服務與生活協助。天主教堂的不斷建造顯示了這期間改宗信仰天主教人數增長的狀況。1950 年到 1968 年有 10 萬以上的台灣原住民皈依天主教，佔當時全台灣原住民人口的三分之一，其中四分之一以上曾在長老教會受過洗，後改入天主教。新竹縣尖石鄉在耶穌會開始入山進行傳教工作的最初幾年，有不少新教友

是從當地的長老教會脫離出來，改信天主教。從基督教改奉天主教的原因，除了美援救濟品藉由天主教發放之外，外籍傳教士對當地的生活、教育、婦幼照護工作的積極推動也是原因之一。[29]

這個時期在原住民地區服務的外籍傳教士，他／她們犧牲奉獻的精神，確實感動了不少部落的居民。尤其當時前往山區的道路崎嶇難行，交通與生活物品都相當匱乏，但這些外籍傳教士並不畏懼住在這些飲食、住宿極為簡陋的偏遠部落。此外，他／她們隻身一人遠離故鄉來到這些偏遠地區，沒有家庭生活並貢獻一生的心力服務大家，感動了不少原住民朋友（參考丁立偉 2004）。

1958 年至 1963 年尖石地區的神父不斷為各個部落的青少年、成年人領洗，每年至少有 50 人到 80 人之間。同時每年也有將近 100 到 120 位嬰兒與小孩受洗。這些人大都是祖父母、父母、小孩在同一天或數月之間皈依領洗的家族式皈依模式。1963 年底尖石鄉傳教區的教友已超過 2000 人，占全鄉人口約五分之二的比例，這個比例維持至今，沒有很大改變。[30]

雖然耶穌會於新竹地區的福傳工作從一開始就決定不接受任何永久性的法定工作，但教務工作的推動從來沒有鬆懈過。1950、60 年代於這個區域的傳教士來自中國各個教區的耶穌會士，多半有著中國長時間的福傳工作經驗，這些傳教士來到台灣，心中對「中國」有相當的情感，也懷想著有朝一日回到中國的原來教區工作。1953 年 3 月 2 日郭若石總主教與殷保羅神父 [31] 所簽訂的協定可見一般。這一協定兩邊都為期 15 年，並且可以更新。15 年之內如果這一協定因為重大原因必須放棄，耶穌會應於 6 個月之前通知台北總主教。而所謂的重大原因，例如「有能回到中國」這一重大變化的出現。

座落在新竹縣尖石鄉嘉樂村三鄰 138 號現址的尖石露德聖母天主堂，從落成、毀壞到重建，承載著跨文化互動中西方傳教士對中國的記憶與情懷。尖石露德聖母堂於 1961 年 10 月 15 日落成 [32]，當時杜寶晉主教參加了啟用典禮。這座用水泥建造的大教堂有九公尺寬，十五公尺長，如此大的空間能夠作一般主日用，遇到大節日時則可以開啟大門，使教堂變成二十五公尺長的更大空間，而門後的大活動間，可用作托兒所。露德聖母堂位於尖石部落的中心，所有通往後山的人，路過此處都可以看到眼前很大的十字架（丁立偉 2005：14）。

自落成日開始，露德聖母堂即成為尖石地區的傳教中心，本堂紀書年神父坐鎮在這座象徵教務蓬勃發展的「基地」，持續推動各項建設與服務事功。1963 年 6 月 19 日紀神父的一封書信提到，「我（要）趕快結束初中男生宿舍與傳道員辦公室，明年我打算建

立將來到尖石服務的肋傷修女會所需要的房舍。我已經買好了土地並已畫好了房屋設計圖。本工程會有三部分：首先托兒所、婦女裁縫教室與女生宿舍；後來是診所與小醫院；最後是修女院」（丁立偉 2005：14）。紀神父的教務規劃並沒有順利進行，1972 年 8 月 16 日 Betty 颱風來襲，露德聖母堂與肋傷會會院都被大水沖毀，造成重大傷害。[33]紀神父想要重建這座教堂，但因土地、教務以及資源的種種問題，遲遲未能展開。數年之後終於排除萬難，即將進行重建，於是紀書年神父就跟陳木匠說：「我死以前我一定要看見有中國樣子的屋頂的…」

> 我說神父你欸，我，這個房子蓋好了我要退休，六十歲，差兩個月還是三個月，我說你怎麼算我不管啦！我要退休，後來他說你要退休可以，你按照這個要做給我乾乾淨淨，前面天主堂，以後後面留一個地方，以後蓋修女院的那個醫院，他有這個計畫，所以我蓋前面天主堂，後來他要一個中國樣子的那個… 那個叫什麼中國瓦的呀！好像這個瓦，這個瓦這樣子，要中國樣子的，他的心願，後來我就給他蓋一個這樣的，蓋好了，後來他就准我退休了。（2010 年 5 月新竹內灣）

圖 17　尖石露德聖母新堂（引自「泰雅四十 典藏尖石」數位資料庫[34]）

陳木匠順應這位最早進入尖石傳教神父的心願，找來中國瓦試著將中國的樣子做出來。陳木匠回憶當時的建造難度：「很難做耶，又小，後來又要這樣翹起來，四根翹起

來，後來我用那個板模做好了，跟著那個師父跑了一百多公尺那個這邊大橋」，從橋的這邊望向部落，看看教堂的屋瓦四角有沒有對稱、平不平衡，最末還需為這個飽含中國風味（卻絲毫沒有當地泰雅族文化色彩）的鐘樓裝上燈泡，讓象徵天主信仰的塔樓整個亮起來，指引方向、護衛大家。

紀書年神父是來自法國的耶穌會士，也是第一位在芎林地區開教的外籍神父。他來到台灣之前曾經在中國河北省的鄉下服務近 20 年的時間（丁立偉 2003：548）。1949 年國共戰爭為了躲避戰亂，紀神父與其它中外傳教會士隨著國民黨政府遷移至台灣，繼續福音傳播的任務。紀書年神父在尖石傳教期間創辦學生宿舍，為募款籌建簡易自來水系統而四處奔走，努力改善尖石鄉的生活狀況，貢獻良多。1984 年尖石露德聖母新堂落成，1991 年 2 月紀神父去世。

圖 18　紀書年神父與陳振雲先生（引自「泰雅四十 典藏尖石」數位資料庫）

紀書年神父的喪禮彌撒於竹東鎮的無玷聖母堂舉行。當時教堂的布置接合了本地化殯葬儀式，有鮮花、素果、酒以及香等物件。這樣的安排傳承了耶穌會的宣教特徵：對於「敬孔」、「祖先崇拜」等中國傳統文化不加以排斥。而于斌樞機主教在 1971 年的舊曆新年公開舉行的「祭天祭祖的彌撒」，透露了天主教於生命儀禮上所採取的兼顧在地固有的文化精神及倫理，融合本地文化傳統及習俗的做法，也在這位長年於中國與台灣

新竹縣奉獻自己生命的外籍神父的喪禮儀式中落實。

雖然多數天主教傳教士不贊成「巫術」，但是盡量設法讓基督信仰包容傳統祭儀中好的因素，因此他們對於原住民祖靈的敬拜也採取包容的態度，讓原住民在天主教禮儀中舉行一些傳統儀式，鼓勵他們保留傳統祭儀。天主教傳教士強調傳統信仰儀式與天主教儀式的連貫與互為補充。或許因為對宣教地點及其文化信仰較為寬容的態度，讓原住民與天主教有一種相當的聯繫關係。從紀書年神父的喪禮中穿著傳統服裝的原住民為神父抬棺、送葬，看到這位懷想著回去度過大半輩子的中國，在台灣這塊土地安息。當地原住民教友的一路相送，述說著信仰傳播的跨文化接觸之下的具體生命故事與真實的人際互動。

圖 19　教友護送紀神父前往竹東墓園（引自「泰雅四十 典藏尖石」數位資料庫）

以上對新竹市縣五座天主堂建築的討論，從幾組「中心與邊陲」的對應關係，以及參與者（主事者、在地人們）的角色扮演與權力的有無，進行鋪敘與探討。其中新竹市的耶穌聖心堂從建築形制的確認過程中，比較看到教廷中心與海外教區之間的應對與互動；而教堂建造者柏世安神父對聖堂的建造擁有的詮釋權，則來自於他對教會系統不同作用力的中介與轉譯，這之中並沒有在地的參與或積極介入。竹東的無玷聖母堂建造於梵二新精神實施之前，來到此地的西班牙籍傳教士，直接在竹東鎮的中心引進西式風格的教堂建築，標示基督宗教的外來色彩與精神向度；但這座原本自成一格的「獨立」精神堡壘，卻因為在地生活的蓬勃發展，逐漸成為市鎮發展中的一個部份。相較於市中心

的耶穌總會院所在的聖心堂，竹東聖母院從原本的「中心」演變成信仰與地方／場所雙重邊陲的處境。

九讚頭天主堂由於身處城鄉接壤的過渡地帶，一直以來小小教堂以平實的外表，企圖與當地人民有更多的交集，於是聖堂內部的家具、裝飾與擺設都能夠相當反應當地教友的生活情境；任期最久的本堂榮國磐神父，更於梵二對基督禮儀本色化的訴求之下，尋求客家籍教友的協助，從禮儀的修訂與出版，透過在地禮儀名稱／形式的方式，將教廷中心的意旨，轉換、翻譯為在地能夠感知的形式，從而橋接中心與邊陲之間的差距。尖石鄉原住民區域的傳教情況，對比前述三座教堂在地理分布上更為邊陲，在族群與文化的歸屬上更屬邊緣。本文所討論的兩座尖石鄉的天主堂，在原住民族群與文化的多種邊陲處遇當中，兩位主持的神父服從隨國民黨遷台的中國天主教主教們的想法，努力經由「漢化」的教務推動，企圖改變泰雅族人的生活與環境，進而讓原住民能夠融入漢人主流社會。在此，看到西方神父所帶入的主導力量。但外國神父能夠進到原鄉傳教，居中的客家人不論在語言、文化與實際的工程、道路建設與部落房舍、禮堂、活動中心或教堂會院的建造上，都擔負關鍵而不可或缺的中介者角色。從這個角度來看，尖石鄉的兩座教堂的跨文化接觸現象，實際上在因應外部的同時而產生的內部（文化互動與協商的）過程（Rama 1997）。從跨文化接觸的這個內部過程，觀察到西方、中國、台灣以及閩南、客家與原住民於文化階序上的排比，以及由此而來的社會文化與象徵權力的競逐關係。

結　語

本文主要從新竹市、縣幾處教堂建築的視覺文化表達，探尋充滿視覺訊息與意向表徵的社會物件，整理其中可能蘊涵以及意圖傳達關於地方、社區與族群文化身分的重要訊息。同時藉由視覺文化的研究視角，觀察族群互動經驗頻繁的客家與原住民族群在文化融合與轉介的概念之下，與 1950 年代再度傳入台灣的天主教所產生的跨文化接觸、文化混血或本土、在地化的現象，以及這兩者的跨文化互動經歷了時空的更迭與政治、經濟、社會文化的變遷，使得雙方在（信仰）文化的主張或（族群）之自我界定，在接觸界中經歷了不同的呈述表達。雖然，1950 年代從中國輾轉來台的外國傳教會士積極福傳的工作，自梵二會議之後也努力推動基督信仰的本土化、本色化。但，這些在中國度過大半人生時光的外國籍傳教人員，對於台灣「本土」的認知與認識，立基在台灣與中

國文化的連續體與同質性的想像上，使得天主教教堂作為跨文化物件，所承載之不同源流的人們、想像、意識、態度、價值與（情感）勞動參與以及能動性的顯現，在不同的接觸界當中，或隱或顯地隨著時空境遇的流轉演變，有了不同的更迭與／或消長。

西門街耶穌聖心堂位於新竹市區又是最重要的耶穌會院，美國籍建堂神父因應梵諦岡教廷中心的新宣教精神的頒布，強調無地域差異的中式建築語彙，因應相當比例來台定居的中國本地教友以及世居當地的閩南籍教友，但最終表達基督信仰的精神向度，依然清晰醒目。竹東無玷聖母堂在西班牙耶穌會士的經營之下，原本秉持的西方傳統天主堂的外在形式架構，將「在地」人力、物力的參與含納在內，顯現在聖堂內部儀禮空間或裝飾物件上。不過這種內外建制的既定狀態，經歷所在地點的經濟、產業的轉型，以及大環境對本地與客家族群文化的強調訴求之下，使得教堂的地方／場所意義，產生了內外翻轉的巨大變化。而九讚頭的聖若瑟堂從建堂開始就觀察到在地生活特色的滲入，如教堂的命名、建造的人力、材料的取用以及傳道語言與符合在地生命儀禮的修訂，深刻表達了文化、信仰的交會、交融與交織。

尖石鄉泰雅原住民部落中的水田聖伯多祿天主堂，醒目的中式建築意象並不是用來彰顯信仰的在地化，反而是呈現主其事的神父的意圖與價值判斷：推動漢化的生活與內容，改變、翻轉原住民於台灣社會的階級位置。因此，絲毫沒有在地泰雅文化元素的中式形制聖堂，表達了神父對原漢文化現實處境的透析與「評比」。而紀書年神父對尖石天主堂重建的特別期盼，（神父希望看到重建的露德聖母堂的中國瓦的樣式）注入的則是神父個人的生命經歷以及他對中國的記憶與情感投射。本文所闡述、分析的五座天主教堂，它們的「生命故事」演繹了 Angel Rama（1997）所描繪的跨文化接觸的外部與內部之不同過程與其經驗歷程。不過，一生奉獻給中國與台灣，於 1950 年代來到新竹的外籍神父們，為數不少選擇終老台灣，他們以推動基督信仰為職志，但他們個人最後的生命儀禮，連結著在地的信仰習俗與追隨的當地人們，刻畫了跨文化接觸最為實質的面向與深刻的交流互動。

附　註

1. 耶穌會是一個國際性的男修會組織，源自於西班牙的傳教會，於 1504 年由聖依納爵・羅耀拉（St. Ignatius of Loyola）所創立的天主教修會。
2. 跨文化接觸常被描述為，外來文化進入本地在被去情境化的同時也被本質化，這樣的動作主要為了外來文化可以被本土化與再情境化。
3. 馬凌諾斯基認為文化互化（跨文化接觸）表明了這樣的事實：即在變遷中雙方都是主動者，每一方都獻出了他的一份，而且每一方都成為一個新文明的實體。引自陳國強 2002 編的《文化人類學辭典》。
4. 德國哥廷根大學人類學研究所（Institut Ethnologie und Ethnologische Sammung）教授 Brigitta Hauser－Schäublin 於課堂上曾引用不少照片與影片，介紹她在 Papa New Guinea 的研究，其中包括物質文化與當地的房屋建造。
5. http://www.catholic.org.tw/hsinchu/church.html
6. 新竹耶穌聖心堂建堂日期 1954 年 4 月，由林若望神父在中山路創始，新堂由柏世安神父籌建於西門街。
7. 第二次梵蒂岡大公會議（Concilium Œcumenicum Vaticanum Secundum）亦稱梵二大公會議。梵二會議於 1962 年 10 月 11 日由教宗若望二十三世召開，於 1965 年 9 月 14 日由新教宗保祿六世結束，是羅馬天主教會第 21 次大公會議。
8. 1965 年結束的梵二大公會議明文宣示，傳教士應尊重地域性的民族文化傳統，同時鼓勵教堂建造具地域性形式或風格的建築。
9. 真福八端：神貧的人是有福的，因為天國是他們的。哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。溫良的人是有福的，因為他們要承受土地。饑渴的人是有福的，因為他們要受憐憫。憐憫的人是有福的，因為他們要受憐憫。心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。締造和平的人是有福的，因為他們要稱天主的子女。為義而受迫害的人是有福的，因為天國是他們的。
10. 2011 年 7 月訪問了西門耶穌聖心堂本堂孫達神父，神父為我解釋了聖堂三個實體建物與頂端八角形的意義。孫神父對聖堂形制的說法，也見諸西門街耶穌聖心堂所製作的宣傳 DM。
11. 「新竹市耶穌聖心堂」部落格對這座聖堂的外型架構，有如下文字描述：「具有西

式教堂的莊嚴與中國宮殿的風格，將東西方文化與宗教的精髓融合一致，令人富有親切感。」http://blog.nownews.com/article.php？bid=6167&tid=1606220 (2012/09/20 瀏覽)

12. 這個企圖也見諸西門街耶穌聖心堂主事者對三個八角形所做的詮釋，三座建築除了是三位一體，也是信望愛三德；八角形象徵真福八端也是中華八德。
13. 符碼轉換意謂取用某個既存的意義將之再次挪用（re－appropriating），並轉而作用成另一種新的意義（Hall 1997：270）。
14. 如馬賽人的那張明信片。
15. 以現代式的平面格局與量體格局形式為基底，將中式建築語彙橋接在上，以在地人們熟悉的「語言、說法」，呈轉關於基督信仰的中心要旨，以及特定時空背景下的宣教（修辭）方式。
16. 柏世安神父於 1953 年自中國被驅逐出境之後，隨即來到台灣，前後於聖心堂服務近 48 年（2004 年柏神父以 90 高齡回美國加州養老）。柏神父於 1953 至 1960 任聖心堂助理本堂神父，為了能夠在新竹市宣揚教義而學習閩南語。柏神父也曾將拉丁文聖歌「Salve Regina」改寫為台語聖歌，堂區信徒傳唱至今。請參考「新竹市耶穌聖心堂」部落格。http://blog.nownews.com/article.php？bid=6167&tid=1606220（2012/09/20 瀏覽）
17. 外國傳教士對台灣做為中國的一個整體的認識，以及對台灣族群與文化多樣性的「不（能）」覺察，也出現在對台灣原住民族宣教的工作推動上。
18. 也有相當比例的泰雅族人與賽夏族人落籍定居。
19. 1945 至 1966 天主教發展興盛時期，約有 187 座教堂在此時期建造，其中有 52 座教堂（近三成的比例）建於新竹教區所管轄的範圍之內。
20. 中國園林建築中有的牆身會留一些窗洞，如帶有什錦燈窗或漏明窗的牆，叫做漏明牆。大部份用磚砌成透空圖案的牆身則叫做「花牆」，常用來做為分隔庭院，也有避外隱內的用意。
21. 請參考由竹東攤販編印，於 2008 年 9 月出刊的《竹東客家傳統市集專刊》。
22. 目前擔任新竹市耶穌聖心堂本堂的孫達神父，曾於竹東無玷聖母堂任本堂神父達 26 年（1975－2001）。孫神父服務於竹東聖母堂時期，推動各項文教事業、社會服務工作、生命線、天主教墓園以及教養與老人養護中心的設立等。孫神父（2011 年 7

月訪談）說，當時為了推展教務以及讓原鄉下來的原住民學生於竹東就學，教堂建築曾有增建，也規劃空間讓學生住宿。

23. 如同竹東鎮所在的位置不只是鄰近鄉鎮日常生活物資的集散與交換中心，也是前往五峰鄉的重要據點。

24. 竹東東林路的無玷聖母堂也是由外國修士與在地客籍人士鍾廷麟先生，一起合作建造完成。

25. 大聖若瑟（St. Joseph the Worker）是一位工人，天主特別將降生為人的聖子託付給這位模範勞工聖若瑟來撫養。聖若瑟自食其力，用勞動的雙手養活自己的家庭，是一位值得表率的模範勞工，理所應然成為勞動階級最理想的主保。

26. 韓國外方傳教會的金大暎神父為九讚頭天主堂兼任主任，以帶著外國腔調的中文引導信徒進行彌撒。而引領大家一起唱誦祝禱詞的長老，用著字正腔圓的本國語擔任司儀，與神父外國腔的中文形成對比。儀式之後聽到信徒（以各自口音）彼此團拜或寒暄，有當地的客家話，也有原住民朋友以及外地落籍此地的教友。

27. 金若望神父的一封書信，信中描述這座教堂的空間規畫與使用情況（引自丁立偉 2005：13）。

28. 資料引自丁立偉 2005 年為尖石鄉開教 50 週年所撰寫的文章，頁 21。

29. 另外，1955 年尖石鄉部落最有影響力的領導人雲雪山先生公開鼓勵族人皈依天主教，造成相當大的回應，水田部落的原住民由長老引領，大批族人紛紛從基督教轉入天主教（參考丁立偉 2004）。

30. 根據近幾年政府與教會統計，目前台灣原住民天主教徒約 20 萬人左右，佔台灣總人數的 0.55%左右，人數非常少。但這個數字如與台灣近 30 萬的天主教徒以及超過 40 萬的原住民總人口相比，可以發現原住民天主教徒是台灣天主教徒的 2/5，佔相當重要比例，超過台灣原住民人口的 1/4（丁立偉 2004：5）。

31. 當時為副視察員的殷保羅神父，負責安置被中國驅逐出境的各教區的耶穌會士。

32. 由紀書年神父坐鎮，是尖石地區的傳教中心。

33. 尖石教堂的毀損似乎註記了天主教於尖石地區宣教工作的分界點，原來順利發展的教務開始面臨的兩大挑戰，一為梵二新精神的頒布對傳教士的影響，二為台灣社會的大改變，工業化、都市化的後果，讓原鄉教會的活力漸漸削弱。

34. 「泰雅四十 典藏尖石」數位資料庫的照片引用，獲得耕莘文教基金會的同意，在此深表銘謝。

引用書目

丁立偉

2003 〈台灣山區傳教工作今昔談：以新竹教區尖石牧靈區為例〉。刊於《神學論集》134：546-567。

2004 〈天主教與原住民相遇：台灣天主教原住民地方教會歷史〉。刊於《活力教會：天主教在台灣原住民世界的過去現在未來》。丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著，頁 15-56。台北：光啟文化。

2005 〈天主教新竹教區尖石鄉傳教簡史〉。刊於《尖石鄉開教 50 週年紀念特刊》。丁立偉等著，頁 3－31。新竹縣尖石鄉：尖石天主教會。

文建會

2004 「泰雅四十 典藏尖石」數位資料庫，http://www.meworks.net/userfile/80/yagi_new/index.html，2012 年 09 月 20 日上線。

天主教新竹教區

2012 「天主教新竹教區」，http://www.catholic.org.tw/hsinchu/church.html，2012 年 09 月 20 日上線。

古偉瀛

2005 《東西交流史的新局：以基督教為中心》。台北：國立台灣大學出版中心。

江傳德編纂

2008 《天主教在台灣》。台南：天主教聞道出版社。

竹東無玷聖母堂編

1974 《竹東無玷聖母堂 20 周年紀念》。竹東。

竹東攤販協會編

2008 《竹東客家傳統市集專刊》。竹東。

陳國強編

2002 《文化人類學辭典》。台北：恩楷。

張政章

1991 《一九四五年以後台灣西部平原地區天主堂建築之研究》。東海大學建築所碩士論文。

新竹市耶穌聖心堂

2012 「新竹市耶穌聖心堂」，http://blog.nownews.com/article.php？bid=6167&tid=1606220，2012 年 09 月 20 日上線。

榮國磐、彭沐琛編

1979a 《天主教夜間喪禮》。新竹：九讚頭天主堂。

1979b 《天主教做七禮儀》。新竹：九讚頭天主堂。

鄭森松主撰

2005 《竹東鎮志》，新竹：新竹縣竹東鎮公所。

Basso, Keith

1996 Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bhabha, Homi

1994 The Location of Culture. London: Routledge.

Bishop, John and Prins, Harald

2003 Oh, What A Blow That Phantom Gave Me! USA: DER (Documentary Educational Resources).

Edwards, Elizabeth

2004 Thinking Materially/Thinking Relationally. In Getting Pictures Right: Context and Interpretation. Michael Albrecht, Veit Arlt, Barbara Müller and Jürg Schneider, eds. Pp.11-21. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.

Edwards, Elizabeth and Hart, Janice, eds.

2004 Photographs Objects Histories on the Materiality of Images. London: Routledge.

Evans, Jessica and Hall, Stuart, eds.

1999 Visual Culture: The Reader. London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage.

Hall, Stuart

1997 The Spectacle of the 'Other.' In Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. Stuart Hall ed. Pp. 225-279. London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage.

Hauser-Schäublin, Brigitta

1989 Kulthäuser in Nordneuguinea (Cult houses in northern New Guinea). Berlin: Akademie-Verlag.

Kopytoff, Igor

1984 The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. In The Social Life of Things. Arjun Appadurai, ed. Pp.64-94. Bloomington: Indiana University.

MacDougall, David

1998[1991] Whose Story Is It？ In Transcultural Cinema. David MacDougall, ed. Pp.150-164. Princeton: Princeton University.

Ortiz, Fernando

1995 Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Harriet De Onis, trans. Durham: Duke University press.

Pinney, Christopher

2006 Four Types of Visual Culture. In Handbook of Material Culture. Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands and Patricia Spyer, eds. Pp.173-185. London: Sage.

Pratt, Mary Louise

2008[1992] Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London: Routledge.

Rama, Angel

1997 Processes of Transculturation in Latin American Narrative. Melissa Moore, trans. Journal of Latin American Cultural Studies: Travesia 6(2): 155-171.

Tomas, David

1996 Transcultural Space and Transcultural Beings. USA, Boulder Colorado: Westview Press.

Waterson, Roxana

2009 The Living House: An Anthropology of Architecture in Southeast. 4th ed. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

2011 Visual Anthropology and the Built Environment: Interpenetrations of the Visual and the Invisible. In Made to Be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology. Marcus Banks and Jay Ruby, eds. Pp.74-107. Chicago and London: The University of Chicago Press.