

國立臺灣師範大學臺灣語文學系

碩士論文

指導教授：楊聰榮 博士

從客語聖經翻譯看臺灣教會客家運動



研究生：沈曉瑩 撰

2011年12月

## 摘要

「臺灣教會客家運動」是指一群客家基督徒爲了突破客家在傳教上的困難，以組織的建立、聖經的翻譯、跨教派的連結等實際行動，逐漸形成的運動過程。而客語聖經的出版可以說是教會中客家人自立的成果展示，也是「臺灣教會客家運動」的一項重要成就，筆者以客語聖經翻譯歷程作爲研究軸心，透過事件發展的爬梳，以此向外開展相關的議題。本文將以社會運動的角度分析「臺灣教會客家運動」的發展與影響，說明此運動不僅具有語言運動、族群運動的縮影，更隸屬於 1980 年代臺灣客家文化運動中的一環，筆者將以教會外部的觀察者，企圖陳述臺灣客家人在基督教體系中的邊緣與自立。



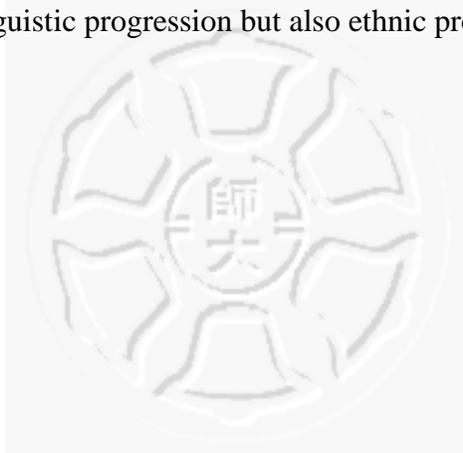
關鍵字：臺灣客語聖經、臺灣客家文化運動、長老教會

## Abstract

“Taiwan Church- Hakka Christian Movement,” a social movement and process of Hakka Christians tend to propagandize religious work by establish organization, Hakka Bible translation, and trans-denomination connections.

Hakka Bible was published in 1993, a great achievement of “Taiwan Church- Hakka Christian Movement,” also exhibit independency of Hakka people as this thesis use Hakka Bible translation as a blueprint interconnect with organization bonding from a non-Christian point of view.

By analyzing “Taiwan Church- Hakka Christian Movement” as a social movement not only involves linguistic progression but also ethnic propulsion of Taiwanese Hakka culture in 1980s.



Keywords: Taiwan Hakka Bible, Taiwan Hakka Movement, Presbyterian church

## 致謝辭

口考結束的那天中午，天氣很熱，我在餐廳裡，沒有欣喜的感覺，只想快點回家睡覺，直至今刻書寫謝誌的同時，我才驚覺，結束了。

謝謝楊聰榮老師，沒有他，這篇論文不會有開始也不會有結束。

老師說他最大的成就並不在於我把論文寫完了，而是將一個在邊緣的學生慢慢拉了回來，當時我有點想哭。謝謝老師不僅指導了我的論文，也關心我的人生，幫助我尋找生活的意義和建立信心，希望我能把未來的路走好，對我來說，書寫論文的期間，也是尋找自己的過程。

感謝我的口委潘朝陽院長、邱榮學教授及李勤岸主任，給予我的論文指正與建議。謝謝彭德貴牧師、彭德修牧師、邱善雄牧師、曾政忠牧師、溫永生牧師、徐聖峰牧師，對不曾接觸過教會而且害羞膽小的我來說，你們熱情的協助瓦解了我的恐懼，讓我有繼續下去的動力，對我來說，這是屬於我生命中的跨越，勢必在你們身上得到了成長。

謝謝淑慧老師，沒有她，我根本不會留下來唸完研究所；謝謝微晶生物科技的 Jimmy 給了我一份這麼好的工作，你一定不能明白我心裡到底有多感謝你，謝謝 Jennifer 教會了我許多事情和陪我謾罵，謝謝 Peter 和 Cli，謝謝老天讓我遇到這麼好的一群同事；謝謝陪在我身邊的研究所同學，小短、小美、婷婷和龍翔，不時的聆聽我對未來的焦慮與茫然，謝謝桂蘭和惠名總在我最低潮給予我信心，陪我體會人情冷暖；謝謝我的大學好友，筱梓總是與我同仇敵愾面對生活中的烏煙瘴氣，佳叡則是在我最需要的時刻救援成功，謝謝佳婷、潔萃、柏帆和綺君、千婷，沒有你們，我一個人台北的日子苦悶無趣，謝謝你們滋養了我的生命。

然後我要謝謝你，宗勳。

讓我的內心溫暖而踏實，陪我一起面對人生中的傷痛與喜樂。

# 目次

<b>第一章 緒論</b> .....	<b>1</b>
第一節 研究動機、研究目的與研究問題.....	1
第二節 研究回顧.....	5
第三節 研究架構、研究途徑及研究方法.....	19
第四節 章節架構.....	22
<b>第二章 臺灣教會客家運動</b> .....	<b>24</b>
第一節 臺灣客家人與基督教信仰.....	24
第二節 長老教會客家體系之建立.....	34
第三節 非長老教會跨教派連結.....	40
<b>第三章 臺灣客語聖經翻譯歷程及推廣</b> .....	<b>54</b>
第一節 基督教與聖經翻譯.....	54
第二節 臺灣客語聖經翻譯歷程.....	60
第三節 臺灣客語聖經的推廣與使用.....	74
<b>第四章 客語聖經較晚翻譯之原因分析</b> .....	<b>80</b>
第一節 傳教初期的策略選擇.....	80
第二節 傳教實務中的族群意象.....	85
第三節 國家語言政策下的無形抑止.....	91
<b>第五章 臺灣客家文化運動的發展與影響</b> .....	<b>95</b>
第一節 臺灣新興社會運動.....	95
第二節 臺灣客家文化運動的發展.....	100
第三節 臺灣客家文化運動之影響.....	106
<b>第六章 臺灣教會客家運動之分析</b> .....	<b>113</b>
第一節 從臺灣客家運動的角度來觀察.....	113
第二節 從語言保存的角度來觀察.....	119
第三節 從社會運動的角度來觀察.....	128
<b>第七章 結論</b> .....	<b>136</b>

## 附錄

附錄一	客福三十年大事記（1978-2008） .....	139
附錄二	客家宣教士統計表.....	143
附錄三	客家十年倍加運動計畫草案.....	145
附錄四	全臺愛客家運動：大家一起來哈客【HAKKA】海報文宣 .....	148
附錄五	2011 客家驚爆 90-客家轉化祭壇 海報文宣 .....	149
附錄六	1924 年汕頭版客語新約聖經.....	150
附錄七	1993 年臺灣版客語新約聖約.....	151
附錄八	1993 年臺灣版客語聖詩.....	152
附錄九	1924 年文言版客語新約聖經.....	154
附錄十	臺灣客家話羅馬拼音基本教材.....	155
附錄十一	客語短詩讀本.....	156
附錄十二	彭德貴牧師訪問記錄.....	157
附錄十三	邱善雄牧師訪問記錄.....	161
附錄十四	溫永生牧師訪問紀錄.....	165
附錄十五	曾政忠牧師訪問紀錄.....	172
<b>參考書目.....</b>		<b>176</b>

## 圖表目次

圖 1-1	研究方法 .....	19
圖 2-1	客家福音協會分組事工圖 .....	46
圖 2-2	祖先紀念表 .....	51
圖 2-3	世代傳承表 .....	52
圖 3-1	聖經、傳教關係圖 .....	58
圖 6-1	臺灣教會客家運動 關係圖 .....	118
圖 6-2	臺灣教會客家運動 核心圖 .....	119
圖 6-3	客家人使用客語比例圖 .....	125
圖 6-4	客語家庭主要使用語言圖 .....	125
圖 6-5	臺灣教會客家運動發展簡圖 .....	129
表 2-1	臺灣教會客家運動大事記 .....	40
表 2-2	臺灣客家宣教神學院客語課程表 .....	48
表 2-3	客家十年倍加運動目標達成表 .....	49
表 3-1	四福音書與使徒行傳 大使命相關經文 .....	55
表 3-2	客語新約聖經調值表 .....	71
表 3-3	客家宣教委員會 2012 年傳教事工規劃表 .....	78
表 3-4	客家中會教會數及使用語言表 .....	79
表 4-1	臺灣長老教會教勢統計表 .....	89
表 4-2	臺灣長老教會各中區會教會數統計表 .....	90
表 6-1	臺灣客家社會與教會發展關係表 .....	115
表 6-2	福佬與客家新約聖經比較表 .....	116
表 6-3	聖經翻譯統計表 .....	120





# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機、研究目的與研究問題

### 一、研究動機

「臺灣的山地同胞約有六十萬人，擁有五百多間教會，也有不少宣教士以山地為他們的工場；而臺灣客家同胞有三百萬，人口也是山地同胞的 5 倍，卻只有 50 幾間教會，大家以為山地是臺灣受忽略的地方，其實受到忽視的不是山地，而是客庄。」<sup>1</sup>

夏忠堅，1983

透過議題的拋出與思考，觀察基督教長老教會在臺灣傳教的過程，發現長老教會在閩南和原住民族群的傳教工作上，獲得了輝煌的成果，無論是文獻、專書出版或是相關的研究都有豐富的文本資料，卻少有關於客家人信仰基督教的歷史陳述與研究。

2009 年 4 月 6 日，中國時報的一則網路新聞：「翻譯客語版聖經 牧師攻讀希伯來博士」，是這篇論文的起點。

筆者進一步觀察，閩南語聖經和客家話聖經兩者的翻譯時間與出版年代，更清楚發現了這兩個族群在教會體系中的差別。除了出版的時間相距甚遠，在翻譯成員上也存在著差異。1916 年出版的閩南語聖經是由外國傳教士巴克禮牧師翻譯，但是 1993 年出版的客語聖經卻是由教會中的客家人組成翻譯小組共同翻譯。

---

<sup>1</sup> 此言論是記載於夏忠堅 1983 年出版的《隱藏的一群：臺灣客庄與客庄教會》一書中的序言，當時在台北劍潭舉行教會更新研討會，當進行至山地教會調查報告「臺灣山地教會及其所面對的挑戰」時，當時客家宣道中心的主任曾政忠奮而起身所提出的建言，使夏忠堅正視到客家族群的問題，而有此書的出版。

從基督教傳教史的發展上來說，傳教士常常透過學習不同族群的語言來傳教，使宗教和族群語言的關係緊密連結，最後，反而出現了不少因為要傳教而意外保存語言的效果。在客家傳統中有「寧賣祖宗田，莫忘祖宗言；寧賣祖宗坑，莫忘祖宗聲。」的俗諺，此俗諺透露出客家人跟語言的緊密性，而客語更成為 1988 年客家母語大遊行的認同核心。

基督教本身在教義和傳教方法上具有特殊性，照理說，更應該積極發展聖經翻譯，利用客家人重視客語的傳統特色，好好發揮用母語傳教的精神。但是，從客語聖經翻譯的發展上來觀察，似乎並不是這樣。此外，在臺灣基督教的傳教觀感上，客家區域一直被視為福音硬土，甚至被列入傳教三難之一，此三難為：鄉下難、老人難、客家難，也因此，客家人信主的比例只有 0.3%<sup>2</sup>，遲遲無法突破。

現今，雖然客家在人口數上被列為臺灣的第二大族群，但是就信仰基督教的人數比例上來說，卻是教會中的少數族群。於是，種種的差異及矛盾，形成了此篇論文的研究動機。

## 二、研究目的

臺灣客語聖經的翻譯，最早可追溯到 1950 年代，當時正是國家政策高度介入臺灣社會的敏感時期。此時期，國民政府對臺灣母語的使用採取高壓的禁止，不僅反映在臺灣教育體系上，同樣也影響了教會。雖然當時的國家政策並不是只針對客語這一種語言，但是，語言政策的實施卻在無形中壓抑了正在發展的客語聖經翻譯工作。然而就在翻譯工作中斷，到 1993 年完成出版的這段期間，臺灣的國民教育體系已經完善，識字率大幅提升，華語成為主流語言，客家人似乎也不需要非得藉由客語聖經才能理解聖經的內容，過去那個使用客語傳教、教導客家人認識客語羅馬字的良機已然消失。

---

<sup>2</sup> 曾政忠、邱善雄、溫永生、吳瑞誠等著，《客家宣教新浪潮：在所定的日子，達到倍加》（台北：華宣，2008），頁 30。

近 20 多年來，臺灣教會界的客家人開始被看見，透過客家牧者的努力與堅持，讓客家的發展在教會中得到孕育。在長老教會的部份，專屬於客家的傳教單位被成立，客語聖經也重新被翻譯；非長老教會的部份，則出現了崇真堂聯會、跨教派的客家福音機構與客家宣教神學院，這些都是近代客家在基督教體系中的突破性發展。

本文的第一個研究目的在於，說明臺灣教會客家運動的發展、呈現客語聖經翻譯的歷程。這些過程不僅可以發現客家長久以來在基督教體系中所處的邊緣，也能讓近 20 年來教會中客家人的努力被看見。

第二個研究目的在於，透過社會運動的視角來觀看此運動的發生。教會中的客家人透過不斷的爭取與堅持，終於在長期被隱沒的教會歷史中破繭。本文除了說明長老教會體系中，客家傳教單位的建立與客語聖經的翻譯之外，也將探討目前在基督教領域中活躍的客家團體，而筆者將這些過程與發展視為臺灣教會界的客家運動。

第三個研究目的則是要說明，臺灣教會客家運動的發生是受到 1980 年代臺灣客家文化運動的推波助瀾。1980 年代的客家運動對於臺灣的客家發展有重大的影響，所凝聚出來的客家意識，同樣也影響了教會中的客家人，所以臺灣的教會客家運動不僅具有教會革新的意味，同時也是客家文化運動的一環，是語言運動也是族群運動。

### 三、研究問題

透過文獻回顧的觀察，早期瑞士巴色差會對於中國廣東一帶的客家傳教工作及客語聖經的發展，已具有完整的歷史脈絡。但是，臺灣客語聖經的翻譯和出版是近年來才有的發展，甚至客語版的舊約聖經在 2012 年 4 月才準備出版，臺灣的教會界才真正有一本完全屬於客家人的全本聖經。

1999 年李鳳嬌的碩士論文〈從客語聖經譯來看長老教會對客家教會的宣教觀念〉是目前唯一一篇對臺灣客語聖經的論文研究。此篇論文針對 1993 年所出版的客語新約聖經歷程進行口述歷史的紀錄，並且對新竹中會所屬的客家教會傳道人、信徒進行問卷調查。此外，長老教會對臺灣客家的傳教工作，相較於閩南族群及原住民族群來說，顯然有差異，不僅突顯在聖經翻譯工作上的緩慢，也反映在教會歷史的紀錄上，這些都透露了客家人在教會發展上，似乎是處在隱形和邊緣的狀態。

目前臺灣的客家研究，與基督教相關的討論不多，而且研究者幾乎都是以教會內部的角度來論述，也就是說研究者本身除了是客家人，同時也是基督徒，所以切入的角度多是如何增長信仰人數為主，有明顯想要突破傳教困境的動機。然而，繼李鳳嬌的研究之後，客語聖經翻譯和出版的工作仍在持續進行中，並且隨著時間的演進，呈現了不同的面向，所以臺灣客語聖經翻譯的議題，尚屬新的研究範疇。

臺灣的客家發展受到 1980 年代客家文化運動的影響，成為日後客家得以納入國家政策的關鍵年代，也是談到客家研究時不得不提的重要時期。臺灣客語聖經翻譯近 20 年來的突破性發展，在時間點上與客家文化運動的發生幾乎是同時的。臺灣客家文化運動所建構出的客家意識牽動了臺灣的客家族群，顯然教會中的客家人也受到了影響，但是臺灣的客家研究卻很少提及客家人教會中的發展。

在這些背景的發展下，本論文的研究問題逐漸清晰：

1. 自李鳳嬌對於客語聖經的研究之後，臺灣客語聖經翻譯的發展，是否出現新的意義及面向？
2. 在臺灣基督教史中沒有專屬於客家的歷史陳述，造成客家人在教會歷史中隱形化的可能因素是什麼？
3. 教會內的客家發展，與國家體系下的客家發展是否有關聯？教會內的客家發展是否受到臺灣客家文化運動的影響？

#### 四、問題界定

本論文所稱的「臺灣教會客家運動」是指一群客家基督徒爲了突破客家在傳教上的困難，以組織的建立、聖經的翻譯、跨教派的連結等實際行動，逐漸形成的運動過程。而客語聖經的出版可以說是教會中客家人在邊緣中求自立的成果展，也是「臺灣教會客家運動」的一項重要成就。

#### 五、重要性與價值

臺灣目前對於客家研究的討論，較少談及基督教信仰，目前討論過相關議題的論者，分別有江永遠、湯振安、葉輔銘及李鳳嬌，這些研究者不但是客家人，本身也是基督徒，所以討論的方向多偏重於如何增長教會與信徒人數。

本文透過客語聖經翻譯的過程來觀看教會中的客家族群，文中除了呈現客家族群在教會中的邊緣性，也企圖將這 20 多年來，客家牧者們爲了要突破傳教困境、確立主體性的行動實踐，定義成一種在教會中發生的客家運動：「臺灣教會客家運動」，並且以社會運動的角度分析「臺灣教會客家運動」的發展與影響。

筆者將以教會外部的觀察者，陳述客家在基督教體系中的邊緣與自立，說明此運動不但具有語言運動、族群運動的縮影，更可以說是 1980 年代臺灣客家文化運動的延伸，在前人的研究中發展新的議題。

### 第二節 研究回顧

本文以「從客語聖經翻譯看臺灣教會客家運動」爲題，透過客語聖經翻譯的歷程來觀看客家在基督教體系中的邊緣與自立，讓原初以傳教作爲主要訴求的翻譯動機，慢慢結合了族群認同和語言保存的文化意涵，於是「臺灣教會客家運動」順勢而生。

筆者將研究回顧區分為三大部分，第一是客語聖經翻譯的相關研究，此部分作為社會行動的發生背景，但是鑑於此部分的資料較為短缺，故回顧的「內容」不完全是聖經翻譯，也包含基督教與客家範圍較大的討論，希冀對客家人在基督教體系中的處境，有更深刻的認識。第二部份則是討論此運動本身的狀態與性質，筆者將以臺灣客家文化運動的相關研究進行回顧，目的在於呈現客家在臺灣歷史中重要發展的關鍵時期，並與本論文後續探討的主題相關。第三部份的文獻回顧則是將此運動歸屬於社會運動的脈絡下來討論，故以社會運動理論為開展，這部分有助於理解社會運動的發展和興起，並透過西方理論的建立，觀察臺灣在解嚴前後產生的社會運動。

### 一、客語聖經相關研究

臺灣客語聖經的翻譯，在近 20 年來有突破性的發展。1993 年出版的客語新約聖經可以說是翻譯成果的初步展現，此部分的文獻回顧作為「臺灣教會客家運動」行動發生的背景，除了以客語聖經翻譯相關文獻之外，亦包含了教會史上對於客家的的重要資料，透過這些資料的回顧，可以對教會中的客家族群有一概括的認識，並能在這些文獻的基礎上，開展新的研究空間。

關於客語聖經、臺灣客家信仰基督教相關的專書與文章部分，有 Christine Lamarre 〈地域語で書くこと—客家語のケース（1860-1910）〉<sup>3</sup>和 Christine Lamarre”Early Hakka corpora held by the Basel Mission library : an introduction”<sup>4</sup>、長老教會總會發行的《北部客宣百週年感恩禮拜紀念冊》<sup>5</sup>、賴永祥的《教會史話》<sup>6</sup>及曾政忠、邱善雄、溫永生、吳瑞誠等著的《客家宣教新浪潮：在所定的日子達到倍

<sup>3</sup> 村田雄二郎，C・ラマール編，《漢字圏の近代：ことばと国家》（東京：東京大學出版會，2005 年），頁 169-207。

<sup>4</sup> Christine Lamarre，”Early Hakka corpora in the Basel Mission Library”。《國際中國語言學評論》第二期，荷蘭，1999 年。

<sup>5</sup> 羅榮光，〈臺灣北部客庄宣道簡史〉，陳宏文編，《北部客宣百週年感恩禮拜紀念手冊》（新竹：百週年會編委會，1979），頁 1-3。

<sup>6</sup> 賴永祥，《教會史話 第五輯》，（台南：人光，2000）

加》<sup>7</sup>；在碩士論文部份則有江永遠〈苗栗地區客家教會-宣教的回顧與展望〉<sup>8</sup>、湯振安、葉輔銘〈從客家文化的特質並臺灣客家教會之歷史回顧：探討客家宣教策略〉<sup>9</sup>及李鳳嬌〈從客語聖經譯來看長老教會對客家教會的宣教觀念〉<sup>10</sup>。

Christine Lamarre 的〈地域語で書くこと—客家語のケース（1860-1910）〉和”Early Hakka Corpora Held by the Basel Mission Library : An Introduction”可互為參照。兩篇文章的貢獻在於對早期客語聖經在中國的發展有清楚的描述，主要記載了1860-1910年代瑞士巴色傳道會（Basel mission）在中國客家區域傳教時期，所出版的客家話基督教文本，加入些許早期客語聖經中的辭彙分析。

早期巴色傳道會對客家地區的傳教是從香港擴展到廣東。德國傳教士黎力基和瑞典的韓山明抵達中國之後，正式開啓了在中國的客家傳教工作。1860年由黎力基翻譯的馬太福音是目前最早的客語聖經篇章，此版本主要是使用 Lepsius 的羅馬拼音法，是當時普遍被傳教士所使用的拼音法。

早期的客語聖經有兩種文本，分別是羅馬拼音還有客話漢字版，兩種版本的支持者各有主張。羅馬拼音論者認為，拼音法在教育推行和教材編輯上較容易，信徒可以單純接觸到教義；漢字論者則認為，使用漢字的接受度較好，可以減少對異文化的抗拒。

Christine 搜尋 Basel Mission 圖書館的館藏目錄發現，1860-1897年出現的客語翻譯文本都是羅馬字，1881-1937年之間的文本，都是客家漢字，此外 Christine 也發現，1883年的客語聖經是根基於羅馬字譯本，用漢字來對應讀音，但是意義不一定相符，而這樣的譯本在客家區域被大量的發現。

---

<sup>7</sup> 曾政忠、邱善雄、溫永生、吳瑞誠等著，《客家宣教新浪潮：在所定的日子，達到倍加》（台北：華宣，2008）。

<sup>8</sup> 江永遠，〈苗栗地區客家教會-宣教的回顧與展望〉，臺灣神學院道學碩士論文，1982年。

<sup>9</sup> 湯振安、葉輔銘，〈從客家文化的特質並臺灣客家教會之歷史回顧：探討客家宣教策略〉，臺灣神學院碩士論文，1985年。

<sup>10</sup> 李鳳嬌，〈從客語聖經譯來看長老教會對客家教會的宣教觀念〉，臺灣神學院碩士論文，1999年。

因為臺灣的客語聖經翻譯和出版屬於新的議題，此兩篇文章可以提供臺灣客語聖經發展的歷史背景，也能突顯臺灣客語聖經發展在時序上的緩慢。目前臺灣客語聖經採用了羅馬字與客家漢字互為對照，根據字典和客家牧師群溝通協調，擬定出標準化的版本，在羅馬字與客家漢字的對應問題上確實也是艱辛的工作。1980 年代之後，巴色傳道會聽到臺灣基督教長老教會的呼籲，發現臺灣客家人信主的比例十分低落，更知道臺灣有一群積極在為客家傳教而努力的人群，所以對臺灣客家傳教的工作提供了極大的協助。

《北部客宣百週年感恩禮拜紀念冊》發行於 1979 年，是為紀念馬偕在臺灣北部對客家傳教 100 年，其中由羅榮光牧師書寫的〈臺灣北部客庄宣道簡史〉一文，內容主要以北部地區客庄教會設立的時間為主，文中提及北部開拓的第一間教會，是苗栗公館附近的獅潭教會。但是，獅潭教會是否為第一間客家教會？1985 年葉輔銘、湯振安的碩士論文〈從客家文化的特質並臺灣客家教會之歷史回顧；探討客家宣教策略〉中提出反思，認為由於文獻資料的不足，所以並無法斷定獅潭教會就是北部第一間的客家教會。

羅榮光一文提到，早期的獅潭和月眉教會後來都因為信徒外移與中會無法持續照顧而相繼關閉，可想見當時要維持一個客庄教會實為困難。另外自 1923 年到 1950 年之間，北部的客家區域沒有增設新的教會，其中原因是受到 1927 年加拿大母會分裂的影響，造成部分宣教師移往南部傳教或離開臺灣，也造成當時傳道局理事長劉忠堅牧師移往南部傳教，讓北部的客家宣教的計畫告終。從臺灣光復之後，陸續有許多國外的差會來臺灣傳教，並且在客庄設立了 15 間教會，當時臺灣北部約有 160 萬客家人口，平均 10 萬左右的客家人當中，只存在一個教會，但是當時閩南和華語的教會已有穩定的發展。史文森在《臺灣教會面面觀-1980 的回顧與前瞻》一書，針對臺灣具代表性的 203 間教會抽樣分析，共有 7535 為信徒，結果閩南語系佔了 58.4%、國語 36%，客語 5.6%，可見客家在教會中是屬於比較少數的一群。而羅榮光認為客家傳教出現轉變的關鍵，是因為教會內客家族群自身的自立。從歷史上觀察，宣教差會本身就忽視在客家區域的傳道，所以在百年歷史中，客家區域的傳教

工作，都是依賴著一群客家的牧師和信徒，才得以牧養成功。

羅榮光的書寫和整理，不僅讓我們理解北部客家區域教會的概況，也在 1979 年留下了珍貴的歷史紀錄，讓後續的研究者得以爬梳，使教會的客家人擁有較完整的輪廓。羅榮光所提出客家區域傳教事工是賴以客家人本身的牧養的結果，則強化了「臺灣教會客家運動」的本質與動機，作為實踐行動的主體，讓本文得以開展。

賴永祥編著的《教會史話》，原初是刊登在臺灣教會公報，所以篇幅都不長。此書的出版整理了自 1988 年 1 月到 1990 年 3 月共百多篇的文章，主要是介紹史料與史實。其中對於客家族群的紀錄集中在第五輯，共有 21 篇<sup>11</sup>，這 21 篇只限於南部教會，可與羅榮光一文互補，成為客家人在基督教歷史中的重要紀錄。南部的傳教事業開展的早，故有許多早期的歷史陳述，此輯將早期部份客家的紀錄保留下來，讓客家不至於在教會史中完全「隱沒」。其中對於客家族群的形象的描繪有助於了解客家在教會中的發展，亦提供了本論文在第四章中臺灣客語聖經翻譯緩慢的原因分析。

曾政忠、邱善雄、溫永生、吳瑞誠等人編著的《客家宣教新浪潮：在所定的日子，達到倍加》，是目前唯一專門針對客家傳教問題所出版的專書。此書由基督教在臺灣傳教的簡史談起，透過客家信主比率的低落來分析過去與現在的差異，認為臺灣的客家傳教受到不同政權的統治而有不同的發展。在清領、日治與國民政府時期因為受到一元文化壓制的結果，讓當時客家傳教受到忽略。然而，就在 2000 年政黨輪替之後，因為多元文化的潮流，讓客家的傳教工作出現了被孕育的環境。

---

<sup>11</sup> 此 25 篇分別為：424 曾有個杜君英教會、425 杜君英的若干記錄 427 南岸客庄設教緣由、428 南岸教會史事補述、429 從南岸遷去建功庄、430 落教的先生邱增發、431 內埔李細狗的傳奇、432 繼承李秋元的信仰、436 張阿金、安貴和純恩、437 張安貴牧師的親屬 438 二崙教務停頓結束、439 巴克禮二崙蒙難碑、441 魚寮下的內埔教會、477 蔡添貴入信的經過、478 建功蔡月輝的傳承、481 二崙出身的曾炳祥、490 尼姑黃水妹當傳道、491 美濃客庄傳道見聞、492 萬巒的鍾成增一家、493 隱藏信仰有四十年、499 張家惠長老的覆函。

此書從聖經內容來印證上帝本身就具有族群、語言多元的旨意，透過不同於多數人對巴別塔經文的詮釋，認為族群和語言的多樣性並不是人類被上帝懲罰的結果，而是上帝從一開始就要賜給人類的恩典，所以客家傳教是實現上帝創造客家的旨意，不僅可以促進臺灣教會的合一，也滿足了客家追求族群認同的需求。透過此觀點的延伸，臺灣客語聖經翻譯之所以必須發展，其實也是因為教義支持的結果，是上帝旨意的實踐，故有其正當性。

1982年，江永遠書寫的〈苗栗地區客家教會-宣教的回顧與展望〉，簡述北部苗栗地區的客家教會歷史，說明苗栗地區客家教會的現況。

此文提出客家教會發展的阻力有兩個層面，一是歸因於宣教差會忽視和策略的錯失、傳教師視客家教會為畏途、未將客家地區視為宣教區等外在因素；二是因為客家本身經濟力弱、人才外流、傳統信仰深植民心、客家人的工作態度與家族宗親制度等內在因素，所以導致客家信主比例懸殊。此觀點可與曾政忠、邱善雄、溫永生、吳瑞誠等人編著的《客家宣教新浪潮：在所定的日子，達到倍加》互為參照，書中提及臺灣的客家傳教工作受到忽略的原因有三：首先，在馬偕的傳教紀錄中透露出客家人有被同化的危機；其次，客家被視為福音硬土的觀點打擊了基督徒對客家人傳教的意願；最後則是因為客家人口與人才的外流。此書與江永遠一文所提出客家受到忽視的原因，同樣提供了本論文在第四章分析客語聖經翻譯緩慢的因素。

另外，值得注意的是，江永遠對於苗栗地區客家教會進行的問卷調查顯示出，當地的信徒當時認為出版客語聖經和聖詩是刻不容緩的事，江永遠進一步提出，因為客家人使用閩南語白話字聖經與聖詩，呈現一種似懂非懂的狀態，長久以來沒有專屬於客家的聖經導致信徒得不到好的造就，是成為客家人歸主不多的重要原因。而客家人之所以沒有自己的聖經，是因為在傳教初期並沒有固定在客家區域傳教的傳教士，所以翻譯工作無法進行。加上臺灣的聖經公會因為客家族群信主的比例少，

爲了考量客語聖經的銷售狀況，所以沒有積極致力於客語聖經的翻譯<sup>12</sup>。江永遠所提出的觀點，確實成爲當前客語聖經翻譯進度緩慢的重要原因，江永遠認爲客語聖經的出版可以提高客家信主比例，則可以和目前出版客語新約聖經之後的狀況互爲觀照，討論出版前後的教會狀況。

1985年，湯振安、葉輔銘撰寫〈從客家文化的特質並臺灣客家教會之歷史回顧：探討客家宣教策略〉，由民系的演進和分佈來討論客家，針對南、北部客家教會的設立進行爬梳，對於長老教會自1954年~1964年的客家傳教工作的整體狀況有清楚的陳述。再者，透過客家文化特質說明客家的優良傳統，也因爲客家本身有自己的文化傳統，所以在傳教方面需要針對此傳統進行了解。此外，該論文的指導教授爲彭德貴牧師，是現在台北雙連教會主持客語讀經班的退休牧師，可見在當時，教會內部就開始有牧師在關注客家傳教的議題。此文，對於早期總會紀錄的整理，特別是在長老教會中客家傳教組織的成立與聖經翻譯的歷程，提供筆者在後續文章中能清楚呈現客家在教會中的歷史梗概，並透過此歷史過程發展出新的議題與討論角度。

李鳳嬌〈從客語聖經譯來看長老教會對客家教會的宣教觀念〉，同樣由南北兩地的客家教會談起，再以年代分期回顧長老教會整體客宣工作的投資，此文主要的貢獻在於李鳳嬌運用口述歷史的方式，訪談了當時參與新約客語聖經的主要牧師，並於論文中呈現整個口述過程之內容，對於客語聖經翻譯的緣起有完整的呈現，成爲當時以客語聖經翻譯作爲研究主題的第一人。除了議題新穎之外，李鳳嬌也取得了當時的第一手資訊，並且首度以問卷調查的方式，針對傳道人、教會信徒，分析竹中客家教會客語聖經使用狀況，最後以客語聖經與客家教會的關係、客家中會的成立與客語聖經推廣使用的關係、客家中會與客家宣教的關係提出建議與結論，提供本文對於客語聖經翻譯歷程有更完整的瞭解。

目前客語聖經出版約有18年，距離前人的討論已有一段時間，發展和狀況尙有新的面向可供探討，過去對於客家基督教或是客語聖經的討論，皆以教會內部和研

---

<sup>12</sup> 江永遠，〈苗栗地區客家教會-宣教的回顧與展望〉，臺灣神學院道學碩士論文，1982，頁48-50。

究者本身就是基督徒的角度來觀看事件的發生，所以結論與建議皆朝向如何繼續推廣客家傳教、提高客家人信主的比例，仍是以傳教為目的，對於語言問題較少深入及專門討論。筆者以一個教會外部觀察者，發展其他深入的議題方向，將其過程視為一種「教會客家運動」的切入點進行研究與分析，來談客語聖經翻譯的出現的時代、族群與語言意義及問題。

## 二、臺灣客家運動相關研究

臺灣客家運動發展至今已有 20 多年，相較以往，目前臺灣的客家研究，可謂是成果豐碩，各領域皆有討論的文章。

本節主要以黃子堯《臺灣客家運動》與徐正光、羅烈師主編《多元族群與客家-臺灣客家運動 20 年》的數篇文章，作為研究回顧。《多元族群與客家-臺灣客家運動 20 年》一書於 2008 年出版，可以說是目前討論臺灣客家文化運動最具代表和意義的專書，此書不僅提供筆者對於過去歷史背景的建立與瞭解，更使筆者看見新的客家論述，書中收錄的面向，包括宗教、媒體、政治參與，連結對臺灣社會和客家族群的關注，讓客家不僅是客家的，同時也是臺灣的，選取的文章分別為：范振乾〈從臺灣發展史客裔之未來-從客家運動 20 年說起〉、施正鋒〈臺灣民主化過程中的客家運動〉、邱榮舉、謝欣如〈臺灣客家運動與客家發展〉、蕭新煌、黃世明〈臺灣政治轉型下的客家運動及其對的方社會的影響〉、梁景峰〈風雲 1987-客家風雲雜誌創刊的時代背景和藍圖〉、彭欽清〈參與與退出：從“解嚴”的《客家風雲》到“戒嚴”的《客家雜誌》〉、林吉洋〈臺灣客家認同與其承擔團體-臺灣客家公共事務協會（1990-1995）的發展與政治參與〉。

黃子堯《臺灣客家運動》一書，對於臺灣客家運動的發生與過程有詳細的書寫。從臺灣客家族群的歷史開始，到族群運動的論述，對於 1980 年代發生的社會運動皆互為連結。客家運動的發生是基於社會壓迫和不公，以語言作為主要行動核心，正是臺灣新興社會運動年代下的一環，不僅影響客家人本身，也影響了臺灣的所有族

群。此書單立一篇陳述「新的客家人」，清楚的論述新的客家人的提出和意涵。

「新的客家人」是 1990 年臺灣客協成立時所提出，其重要性在於恢復認同自身族群身份，不再隱身，宣示自己也是臺灣人，由臺灣客協的成員所提出的「新的客家人」認為客家人要有「新的胸襟，新的識見，新的行動」，不應再以客家歷史偉人為榮，應勇敢宣示自己的身份，積極參與臺灣社會<sup>13</sup>。也就是因為 1988 年的母語運動大遊行，激發了臺灣客家人的族群意識，隨後成立的臺灣客協更將臺灣客家提升到另一層次的論述，特別是在認同自身亦為臺灣人，拋開過去以傳統偉人為榮的狹隘，帶領客家進入一個新時代的層次。今日的客家論述也因為「新的客家人」奠定了主要的基調，展開更深入的探討，包括此書第八篇討論的客家學的建置，在客家研討會與客家文學出版品的流通和出版、文化園區、紀念館的建立也都與「新的客家人」的論述所提出臺灣論述相關，客家人的臺灣認同才有可能產生在地性，並有別於海外客家。

范振乾〈從臺灣發展史客裔之未來-從客家運動 20 年說起〉一文，處理了歷史過程中，客家人之所以「隱形化」的原因。范振乾認為客家文化運動對台灣的民主過程雖有貢獻，但其實是順勢而為，是『因緣際會地在「族群政治槓桿原理」下，借力使力的順勢作為』，雖有一些成績，但是，在觀察族群政黨、統獨爭議、全球化困境與客家事務在官僚體系中的邊緣性，客家人要客服和面對的仍須克服，如果目前的客家政策和客家研究無法聯繫，那麼將使得客家人難伸其志。范振乾的文章完整處理的客家人「隱形化」的歷史分析，使筆著能奠基於此，並置入教會中客家人也呈現隱形的歷史背景。范振乾有別於其他關於客家研究，直接提出客家運動其實在某些部分是客家族群自己過度放大觀看，要面對的問題還很多，也警惕了當前客家政策和客家研究的發展才是真正需要被挑戰的時刻。

施正鋒〈臺灣民主化過程中的客家運動〉一文，透過社會學的解釋，說明臺灣客家運動建構了客家的認同；透過國際法和政治學，說明保障客家在語言人權的正

<sup>13</sup> 黃子堯，《臺灣客家運動：文化、權力語族群菁英》，（台北：臺灣客家文史工作室，2006），頁 98-101。

當性，但是客家菁英們卻對於是否援引國際法中少數族群保障有些猶豫。而客家菁英們的理念分歧，部分擔心閩南族群企圖同化客家人，顯現出兩族群之間的對話不足，對於在台灣生活的客家人，是台灣客家人還是客家台灣人的問題，在客家菁英之間也各有不同的表述。

邱榮舉、謝欣如〈臺灣客家運動與客家發展〉一文，提出客家風雲雜誌之創刊，是臺灣客家運動的起點。客家運動發展至今，已對客家族群產生重大影響，多元文化浪潮的出現，讓客家在過去備受壓抑的社會環境下絕處逢生。進而說明應提倡客家文藝復興，讓客家文化持續推動，邱榮舉提出兩種劃分客家運動階段的新說法，其一將其分為萌芽階段（六堆模式）、成長階段（臺灣社會運動模式）及成熟階段（大陸客家圓樓模式）；其二則可將其分為：民間發起抗爭時期、官方主導推動時期與官民共同發展時期。這兩種新階段的說法，都有延續客家文化運動的企圖，讓客家發展奠基過去邁向未來，而客家文藝復興一詞的提出，更為新穎，提供本文以文藝復興的角度切入客語聖經的討論，讓宗教和社會運動彼此連結。

蕭新煌、黃世明〈臺灣政治轉型下的客家運動及其對的方社會的影響〉一文，提出「後客家運動」以中央層級化的納入而出現（行政院客家委員會的設立、客家電視台開播及中央大學、交通大學、聯合大學客家學院的成立），開始振興客家文化。客家運動讓地方型的客家 NGO（NPO）蓬勃發展，客家的節慶活動在全台都很普遍，地方公部門也很重視，這些活動間接讓客家人走出了隱形，但是地方公部門與中央部門間仍有整合的空間。

梁景峰〈風雲 1987-客家風雲雜誌創刊的時代背景和藍圖〉與彭欽清〈參與與退出：從“解嚴”的《客家風雲》到“戒嚴”的《客家雜誌》〉一文，可以互相參照，梁景峰說明《客家風雲》成立過程和忠旨，彭欽清則陳述《客家風雲》到《客家雜誌》的轉折過程，文中將其經營的困難、心裡的煎熬，轉型之後發展，後來與臺灣政黨的關係，彭欽清透過自己參與到退出的過程，讓後續學子能清楚瞭解歷史的發展。

林吉洋〈臺灣客家認同與其承擔團體-臺灣客家公共事務協會（1990-1995）的發展與政治參與〉一文，以 Martin 觀察臺灣客家運動的類型分類，來說明客家運動的發生，提出客家運動的發生最特別的意義在於提出了臺灣客家認同論述，並建構了同時具有民族與族群的新認同，而臺灣客協的政治走向基本上延續了臺灣客家之論述。

客家運動發展至今，已有相當多的討論，筆者因而獲得許多資源得以釐清過去的歷史發展，本論文將以臺灣客家運動與教會客家運動互相連結，將教會中的客家發展納入討論，期待能有新的面向。

### 三、社會運動相關理論

社會運動通常與集體行動混淆，兩者的差別在於：集體行動（collection action）是指有許多個體參加、具有自發性的、體制外的政治行為；社會運動（social movement）則是除了許多個體參與之外，同時還是一個高度組織化、尋求或反對特定社會變革體制外的政治行為<sup>14</sup>。根據林嘉誠的定義，社會運動是一群人為了解決或防止社會問題惡化，或積極上解決社會問題，追求社會理想目標，所從事的行動，所以社會運動可能產生社會變遷，社會變遷也可能造成社會運動的發生，彼此交互影響，而社會運動的發生是受到政治體系、都市化、工業化、教育進步、大眾傳播發展、社會階層型底、社會流動、經濟發展、外來文化引入等外部環境的影響<sup>15</sup>。

高承恕則以經濟、政治與社會結構三個層次來觀察社會運動的發生，認為社會運動的發生不完全是危機感所造成，也有可能是站在生活水平的基礎上去反省現有狀態的不足與缺乏，高承恕認為社會運動的發生是源自於社會既存制度的結構，而不是在真空狀態下運行，透過社會運動的發生，能使原本被隱藏的問題顯現出來，

---

<sup>14</sup> 趙鼎新、葉國豪，《社會運動與革新：理論更新與中國經驗》（台北：巨流，2007），頁3。

<sup>15</sup> 林嘉誠，《社會變遷與社會運動》（台北：黎明文化，1992），頁95、209。

然後可以重新去觀看與檢視原有的社會結構<sup>16</sup>。

王甫昌歸納出社會運動的四種特質：第一、社會運動是一群組織起來的現象，可以說是集體行動的一種。第二、其目標在於促進或抗拒社會變遷。第三、社會運動通常是指由被排除在社會中的例行權力結構以外的群體，發起的一種由下而上的集體行動。第四、其表現形式通常採取體制外的集體抗爭活動<sup>17</sup>。

由以上對於社會運動定義與特質的討論，可歸納出社會運動的發生是源自於對當前社會制度或秩序的不滿，導致被壓迫的群體，企圖扭轉己群在社會中的地位與角色，透過有規劃的動員主體來達成改變的過程。

西方關於社會運動的理論，隨著時間的轉變，大致可分為相對剝奪論（結構緊張論）、資源動員論、政治過程論及新社會運動論。

### 1. 相對剝奪論（結構緊張論）

相對剝奪論，是 1960 年代以前西方學者用來解釋社會運動發生的原因，有研究者將其歸歸於古典理論中討論<sup>18</sup>。相對剝奪論者認為，社會運動的發生是起於社會結構中造成的緊張與被剝奪感導致心理的不滿，而社會運動正好可以讓這種不滿轉移或發洩<sup>19</sup>。相對剝奪論的解釋多半被認為有幾點問題，社會運動常被視為一種緊張的反應，而個人的不滿被視為社會運動發生的主要原因，所以社會運動以心理的狀態反而超越了政治現象。

<sup>16</sup> 高承恕，〈臺灣新興社會運動結構因素之探討〉，徐正光、宋文里合編，《臺灣新興社會運動》（台北：巨流，1990），頁 9-19。

<sup>17</sup> 徐智德（2004）；劉惠玲（2005）。

<sup>18</sup> 王甫昌，〈社會運動〉，王振寰、瞿海源主編《社會學與臺灣社會》（台北：巨流，1990），頁 502。

<sup>19</sup> McAdam (198), *Political Process and Development of Black Insurgency, 1930-1970*, Chicago: University of Chicago Press. 2-19 ; Jekins, C.J. (1983) *Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movement*. In Ralph Turner and James Short (eds.), *Annual Review of Sociolog*, 9:527

## 2. 資源動員論

資源動員論起於 1970 年代，主要是針對相對剝奪論問題而產生，其論者認為受到社會壓迫者，往往都是位於社會底層，因為沒有足夠和良好的資源可以發起社會運動，若能投注外在資源，加以組織，便可將其不滿強化，形成社會運動<sup>20</sup>；主要代表人物為麥卡錫（McCarthy）和查德（Zald），他們想解釋 60 年代的美國社運增多的原因，並且提出了社運增多的原因並不只是人們的相對剝奪感或怨恨感變多，而是社會運動的發展越來越專業，參與者所能動員與利用的資源變多，然後成為決定社會運動規模大小和成敗的關鍵，70 年代發生在美國的社會運動不再完全依賴組織內部的資源，有更多的方式可以資助運動本身，譬如個人捐獻，因為社會運動日漸專業化，讓許多人開始以此為專門的職業，不斷的創造問題，同時麥卡錫和左爾德也發現新型的社會運動善於利用媒體，並將媒體作為社會運動的重要手段<sup>21</sup>。

資源動員論旨點在忽略群眾力量，麥克亞當（McAdam）認為此派過於重視組織的資源動員，反而忽略了大眾支持的基礎在社運過程是重要的<sup>22</sup>。光靠假設政治菁英集結群眾的不滿來讓社會運動發生，並沒有考慮到受壓迫的群眾是不是認為現狀是需要被改變，此外，資源動員論者高估了菁英參與社會運動的善意、忽略資源的挹注對運動所可能產生的負面影響<sup>23</sup>。

## 3. 政治過程論

政治過程論者起於 1980 年代，此派論者認為社會運動是一種政治上的連續過程，由於社會環境的變遷讓當權者的權力產生鬆動，進而改變了與挑戰者之間的權力關係，是配合組織化的動員主體和受壓迫群體本身對於改變的認知而形成社會運動，主要的代表人物有提利（Tilly）與麥克亞當（McAdam）。

<sup>20</sup> 王甫昌，〈社會運動〉，王振寰、瞿海源主編《社會學與臺灣社會》（台北：巨流，1990），頁 504。

<sup>21</sup> 趙鼎新、葉國豪，《社會運動與革新：理論更新與中國經驗》（台北：巨流，2007），頁 221-217。

<sup>22</sup> 王甫昌（1999），頁 513。

<sup>23</sup> 王甫昌（1999），頁 513。

提利將國家視為一個政體，此政體下區分為政體成員和政體外成員，政體成員從而影響其決策過程，政體外成員雖然也能對政體產生影響，但有許多政治上的界線，所以政體外的成員要影響政府決策，往往需要付出更多代價，例如被鎮壓，故政體外的成員會選擇進入政體或者是致力於打破政體的制度，於是形成了社會運動或革命<sup>24</sup>；麥克亞當則認為社會運動是在政治層面的考量而不是一種心理現象，從社運開始到衰退，皆表現出一種連續的過程，所以只有強調社會變化影響到現存社會權力結構時，才會對社會運動的發生和發展產生影響<sup>25</sup>，而社會和經濟的變遷會增加草根組織的力量，但是仍然需要受壓迫的群體本身去改變自身在處境上的心理認知，才有可能參與社會運動，這種集體的心理轉變麥克亞當視為「認知解放的過程」<sup>26</sup>。目前臺灣對於社會運動的討論，多援引政治過程論的觀點，例如：徐智德〈從政治過程論的觀點探討臺灣客家運動〉、劉惠玲〈臺灣客家運動之研究（1989-2000）〉。

#### 4. 新社會運動理論

新社會運動理論主要強調社會運動中所創造的新價值，試圖去解釋過去社會動中顯示出來的不滿的情緒及熱情。新社會運動論的興起，是源自於歐洲學者爲了要解釋後工業化社會出現之後而產生的新型態社會運動，這種新型態社會運動主要是對國家所營造出來新的、主導性的價值觀，進行文化性的反抗<sup>27</sup>。新社會運動的支持基礎不是以團體爲主，而是以價值或議題爲主，在組織上通常是離心化、開放、民主和鼓勵參與的，新社會運動論者特別重視社會運動中的集體認同<sup>28</sup>。

西方社會運動的理論，雖然不能完全貼合臺灣的問題，但卻提供了思考的架構，

<sup>24</sup> 趙鼎新、葉國豪，《社會運動與革新：理論更新與中國經驗》（台北：巨流，2007），頁 228-243。

<sup>25</sup> Douglas McAdam, *The Political Process Model. in Social movements : Perspective and Issues* edited by Steven M. Buechler, F. Kurt Cylke, Jr. CA : Mayfield Publishing Company. 1997, pp172~173.

<sup>26</sup> 王甫昌〈社會運動〉，王振寰、瞿海源主編，《社會學與臺灣社會》（台北：巨流，1999），頁 515。

<sup>27</sup> 洪裕程，〈運動：安身立命於無以爲家〉，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2000，頁 21。

<sup>28</sup> 王甫昌（1999），頁 516。

過去關於客家運動的討論多以政治過程論為分析。此篇論文的出現，可以說是奠基於過去客家運動的發生和眾多的研究討論而生。教會內部的客家發展，運動者本身以一種安靜沉穩的腳步循序前進，反而在教會客家運動中產生了新的價值，讓客家在教會中開始被談論與重視。

### 第三節 研究架構、研究途徑及研究方法

#### 一、研究架構

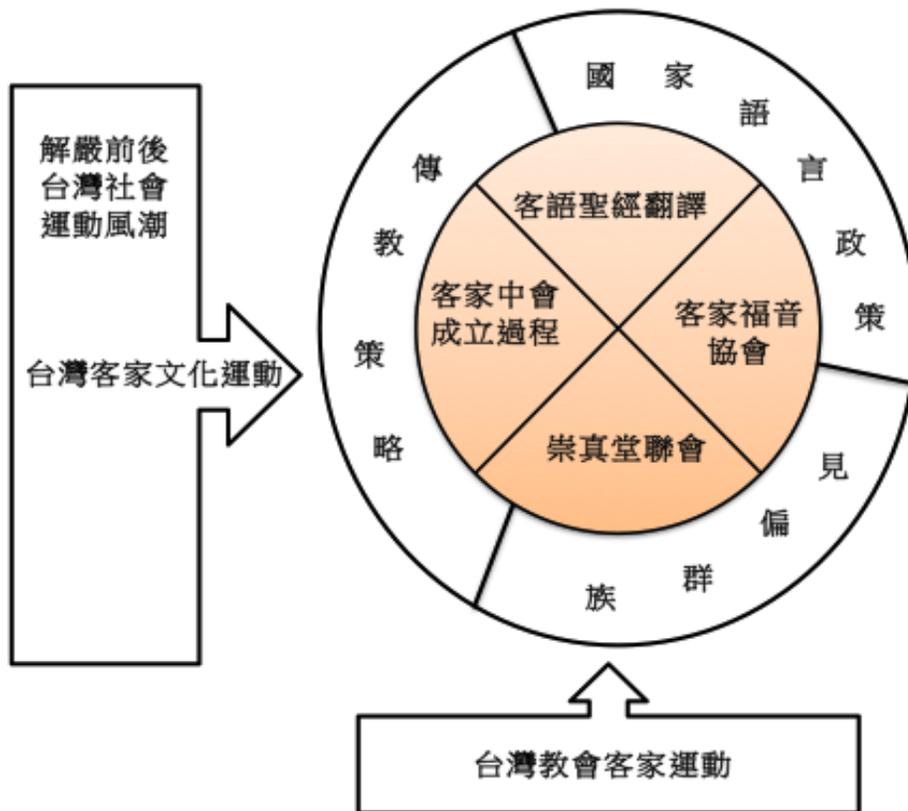


圖 1-1 研究架構

## 二、研究途徑

本文將採取歷史研究途徑與文獻研究途徑。

根據王玉民對於歷史研究途徑定義：「係指該問題發生及其演變的嚴格具有長時間研究的性質，藉由分析與該問題有關的資料，歸納出可供解釋與預測的理論」<sup>29</sup>。易君博則清楚的說明了歷史研究途徑的目的在於，「從研究歷史的過程中，指出在特定時空發生史實的前因後果」<sup>30</sup>。而文獻研究途徑是指，「在現存的史料、文件中，以客觀的方式去界定與證明、評價，認定歷史資料的是否真實並且去印證此歷史事件的看法」<sup>31</sup>。

## 三、研究方法

本論文主要是以臺灣教會客家運動作為分析對象，其焦點將置於「臺灣客語聖經翻譯的發展與影響」，故研究方法上採用了文獻分析法、深入訪談法及參與觀察法。

### 1. 文獻分析法（document analysis）：

研究方法是指蒐集和處理資料的方法和程序。在社會科學的研究方法中，文獻分析法屬於非實驗性的研究方法<sup>32</sup>。而文獻分析法主要是透過文獻的蒐集與整理，進行分析及詮釋。

本研究中所定義的臺灣教會客家運動，可區分為長老教會與非長老教會兩大部分。長老教會的部分主要以客家傳教單位建立的過程與客語聖經的翻譯歷程為開展；非長老教會的部分則以財團法人全球客家福音協會與臺灣崇真堂聯會為主。故

<sup>29</sup> 王玉民，《社會科學研究方法原理》（台北：紅葉文化，1994），頁 247。

<sup>30</sup> 易君博，《政治理論與研究方法》（台北：三民書局，1993），頁 165。

<sup>31</sup> 楊國樞等，《社會及行為科學研究方法》（台北：東華書局，2000），頁 51。

<sup>32</sup> 邱榮舉，〈研究途徑與研究方法〉，朱宏源主編，《撰寫碩士論文實戰手冊》（台北：正中書局，1999），頁 156。

文獻資料上以長老教會的總會記錄為主，資料選取範圍從 1951 年-2007 年，多選擇客家傳道、聖經翻譯、組織建立的部分作為歷史陳述，其次以相關研究論文、期刊資料、出版專書之探討，包括語言權利、客家文化運動，臺灣基督教史的部分作為文獻分析的主軸。

## 2.深入訪談法（depth interview）：

除了文獻資料的蒐集、整理與分析之外，本研究亦採取深入訪談法。

爲了要呈現整個臺灣教會客家運動的脈絡，本文的訪談對象包括長老教會客語聖經翻譯的核心牧師之一：邱善雄牧師、彭德修牧師；客語聖經翻譯顧問：彭德貴牧師及長老教會徐聖峰牧師；財團法人全球客家福音協會前主委曾政忠牧師；臺灣客家宣教神學院院長溫永生牧師。

長老教會牧師的訪談內容主要以客語聖經翻譯歷程、遭遇到的困難、翻譯文字標準化的選擇及出版之後產生的影響為主。此外，彭德貴牧師是過去雙連教會退休的主任牧師，所主持的客語禮拜和客家團契、客語聖經讀經班已有數年的時間，對於教會內部客家信徒的狀況有一定的了解，提供本論文許多因爲透過客語讀聖經、做禮拜而找到認同的例子。

因爲教會界的客家人彼此都有聯繫，像是曾政忠牧師早期也曾是長老教會的成員，所以對早期客語聖經翻譯的過程也很了解，對台北崇真堂的建立也很清楚，另外曾牧師任職財團法人全球客家福音協會的主委許多年，所以其訪談內容提供了本論文很多珍貴的資訊。溫永生牧師不僅是臺灣客家宣教神學院的院長，同時也是開拓平鎮崇真堂的元老，對於當時平鎮客家傳教的工作有深刻的感觸，認爲要對客家人傳教，首先要解決客家人祭拜祖先的問題，溫牧師所改良的追思三禮，透過其碩士論文給予的聖經基礎，已慢慢落實在部分的基督教聯合祭祖大會。

## 第四節 章節架構

論文撰寫架構共有六章，分別分別是第一章、緒論；第二章、臺灣教會客家運動；第三章、臺灣客語聖經翻譯歷程與推廣；第四章、臺灣客語聖經較晚翻譯之原因分析；第五章、臺灣客家文化運動的發展與影響；第六章、臺灣教會客家運動之分析；第七章、結論。

第一章，緒論。第一節說明研究動機及目的；第二節進行相關的研究回顧，主要分為社會運動理論、客語聖經相關及臺灣客家運動相關的文章與專書；第三節交代研究方法，主要採用深入訪談與文獻分析；第四節進行論文架構的介紹。

第二章，臺灣教會客家運動。第一節除了簡述長老基督教會在臺灣的發展之外，亦爬梳在教會史上的有關客家人信仰基督教的歷史，進而從資料的短缺中去觀察客家在基督教體系中的邊緣性；第二節陳述長老教會內部的客家傳教體系的建立過程；第三節則是呈現非長老教會的客家基督教組織。主要以台北崇真堂與財團法人全球客家福音協會的設立為主要內容。透過此章的書寫，本文所定義的「臺灣教會客家運動」，得以清晰。

第三章，臺灣客語聖經翻譯歷程與推廣。第一節觀察基督教教義與聖經翻譯的關係。在聖經經文中得知，基督教教義中有所謂的「大使命」的說法，所謂的「大使命」就是要把福音廣泛的散佈出去，所以基督教擁有頻繁的海外傳教活動，而聖經也因此被翻譯成各種語言。在此背景之下，本章的第二節將臺灣的客語聖經翻譯，依年代劃分出兩大階段，分別為籌備期與穩定期來討論，呈現「臺灣教會客家運動」的核心內容；第三節則敘述臺灣客語聖經出版之後的推廣、使用及延伸。

第四章，臺灣客語聖經較晚翻譯之原因分析。第一節以傳教初期的語言、族群選擇為討論，分析教會策略對客家人的影響；第二節透過教會文獻紀錄中對於客家的印象，來討論教會是否存在著對客家族群的刻板印象和偏見，第三節則是說明國

民政府時期所實行的禁止方言政策，在無形中壓抑了正在發展的客語聖經翻譯。

第五章，臺灣客家文化運動的發展與影響。說明客家人，如何因為客家文化運動的發生得到孕育，造就今日客家之繁榮。第一節以臺灣解嚴前後發生的社會運動風潮為開展，呈現時代背景及興起原因；第二節闡述臺灣客家文化運動在社會運動風潮中，如何透過組織與實際行動來凝聚客家意識，讓客家人從長期隱形化的現況中破繭，展露出客家人參與社會運動的光芒；第三節則分析臺灣客家文化運動發生之後，臺灣在客家政策上的轉變以及對客家人本身產生的影響。

第六章，臺灣教會客家運動之分析。透過前述章節的梳理，可以發現在客家在基督教體系中的邊緣與自立。本章第一節從臺灣客家運動的角度切入，討論臺灣社會運動如何和宗教運動連結；第二節從語言保存的角度出發，透過希伯來文與印尼華文復興的例子來觀察，臺灣客語的保存及客語聖經翻譯對於現今的客家傳教是否有實質上的幫助；第三節則透過社會運動的視角來分析臺灣教會客家運動的發展和影響是否有顯著的效果？

第七章，結論。

## 第二章 臺灣教會客家運動

基督教在臺灣的傳播已有 146 年的歷史，本章首先由長老教會在臺灣傳播的出發，作為歷史背景的陳述，再從歷史架構中去觀看基督教信仰中的客家族群。

臺灣教會客家運動可分為長老教會與非長老教會兩個部分。透過長老教會內部，客家人爭取自己所屬的客家傳教單位的過程及非長老教會的跨教派連結，臺灣教會客家運動的過程逐漸清楚。

### 第一節 臺灣客家人與基督教信仰

隨著西方國家海外拓殖的活動，基督教的傳播經歷了三百多年的發展，在 19 世紀的歷史舞台中具有重要的意義。基督教長老教會在臺灣有悠久的歷史，無論教會數、信仰人數都位居首位，鄭仰恩歸納基督教傳播到臺灣的原因有二，其一為西方基督教展開的海外宣教運動所造成；其二是政治性的因素，也就是英法聯軍之役的結果，讓「在租界內自由傳教」變為可能<sup>33</sup>。自 1858 年英法聯軍之役爆發，1865 年天津條約中簽署臺灣開港的那一刻起，便重新開啓了長老教會在臺灣的傳教事業，然後經歷清領時期、日治時期、國府時期，並且見證了臺灣民主化的過程，教會的歷史已內化成為臺灣歷史的一部分。

臺灣歷史上最早接觸到基督教信仰的紀錄是在 1624 年，荷蘭傳教士喬治·甘治士<sup>34</sup> (Rev. Georegius Candidius) 在新港（今台南新市）對西拉雅平埔族進行傳教，荷蘭時期的傳教事業具有貿易和政治需求，所以傳教士被視為上帝的使者和東印度公司治理臺灣的代理人<sup>35</sup>，殖民主義的高壓與利益交換，讓當時的平埔族在信仰與生活方式上都產生變化，經歷了文化上的變遷，1662 年鄭成功來臺，結束了荷蘭在臺灣的政權，基督新教的傳播暫告中斷。

<sup>33</sup> 鄭仰恩，《定根本土的臺灣基督教》（台南：人光，2005），頁 2。

<sup>34</sup> 撰寫《臺灣略記》一書，對於臺灣原住民的描寫有其時代和重要性，詳見林昌華於《新使者雜誌》第 109 期（2008 年 12 月號），頁 35-43。

<sup>35</sup> 湯錦台，《前進福爾摩沙-十七世紀大航海年代的臺灣》（台北：貓頭鷹，2001），頁 224。

臺灣的歷史由南而北開發，基督教的傳播也是由南部開始，臺灣基督長老教會的歷史，以地域劃分為南、北兩個系統，分別是 1865 年南部馬雅各（J. L. Maxwell）醫生開啓的英國母會系統，與 1872 年北部偕叡理牧師（Rev. George Leslie Mackay）為主的加拿大母會系統<sup>36</sup>。南部教會的開拓奠定了臺灣基督教傳教的基礎，1865 年遂成為臺灣基督教宣教史上的重要年度。

馬雅各是第一位被英國長老教會派到臺灣的傳教師，在中國傳教期間便嚮往到臺灣傳教。1864 年，馬雅各與杜嘉德牧師（Rev. Carstairs Douglas）在臺灣南部勘察傳教地點，之後就確定了在臺灣設教的志向。1865 年，馬雅各在府城外的看西街，內設醫館，外設禮拜堂，開始了醫療傳教的工作。但卻因為當地居民的排斥和反抗，而被迫遷往高雄，1866 年在旗津傳教，因為受到附近平埔族的歡迎，所以穩定了傳教事業，之後福音開始傳至鳳山<sup>37</sup>。馬雅各的傳教過程，造成許多當地居民的反彈，甚至出現許多誣蔑陷害的事件，但是仍然阻撓不了福音的傳播。隨著信眾越來越多，傳教人力也開始出現不足的狀況，於是英國長老教會先後又派了李麻牧師（Rev. Hugh Ritchie）、甘為霖牧師（Rev. William Campbell）和巴克禮牧師（Rev. Thomas Barclay）來臺灣協助。

1867 年到臺灣的李麻牧師夫婦抵達高雄之後，開始進行傳教的工作，隨後接下馬雅各醫生在高雄的工作，把福音擴展至南部各地，最遠到台東。1871 年，牧師甘為霖抵達臺灣，開始編輯《廈門音新字典》，作為傳教的工具。1875 年來台的巴克禮牧師，積極提倡白話字教育，致力於臺灣的神學教育，推動臺南神學校的設置<sup>38</sup>，在台期間著手翻譯白話字聖經。隨著臺灣的傳教事業逐漸穩定，遂於 1877 年成立了臺灣府教士會（Taiwan Mission Council），協助教會的行政工作，定期向英國母會報告臺灣教勢的發展<sup>39</sup>。

---

<sup>36</sup> 吳學明，《從依賴到自立-終戰前臺灣南部基督長老教會研究》（台南：人光，2003），頁 15。

<sup>37</sup> 吳學明（2003），頁 16-24。

<sup>38</sup> 吳學明（2003），頁 290-295。

<sup>39</sup> 吳學明（2003），頁 199。

1871年12月，加拿大長老教會也派馬偕牧師來到了高雄，因為1865-1871年間，傳教的工作都集中在臺灣南部，所以馬偕秉持著「不在基督的名被稱過的地方傳福音」，就在1872年3月間北上，最後抵達淡水，1872年就成為北部傳教的開始<sup>40</sup>。

1895年，日本因為馬關條約的簽署而統治臺灣，當時基督教在臺灣的傳教工作已有三十年的時間。日本統治初期，教會和日本政府的關係良好，因為基督教長老教會本身具有行政體系上的特色，所以隨著傳教事業的穩定發展，組織的結構也相形重要，為了管理傳教事務與規劃，1896年長老教會在台南成立了「台南長老中會」。1904年，加拿大系統也獲准由傳教師吳威廉（Rev. William Gauld）、華德羅（Rev. Wardrope）、牧師嚴清華等人的聯名請求，成立了「台北長老中會」，1912年南北兩中會合議，召開首次的臺灣大會，次年5月第二屆大會中，正式議定教會的名稱為「臺灣基督長老教會」，開始逐步邁向合一。日治後期，特別是1937-1945的八年期間，由於日本的南進政策與英、美政府關係破裂，導致戰爭一觸即發，此時日本對臺灣的教會進行全面性壓制，例如教會被迫一星期至少要有一次用日語講道，會中要唱日本國歌、行國民禮儀（皇宮遙拜）為前線戰士祈禱、祝皇室萬事繁榮。外籍傳教師被迫離開臺灣，教會學校被迫參拜神社，台南神學校也在1944年被迫關閉<sup>41</sup>。

1951年3月成立了「總會」，正式統合南北教會，長老教會逐漸走向臺灣的社會參與、政治關懷和臺灣認同的路線<sup>42</sup>。在臺灣民主化發展的過程，長老教會不僅參與其中，同時也是關鍵的角色，特別在長老教會發表的三次聲明，分別為提出「國

---

<sup>40</sup> 臺灣基督長老教會總會編輯小組，《認識臺灣基督長老教會》（台北：臺灣基督長老教會總會編輯小組，2000），頁10-12。

<sup>41</sup> 臺灣基督長老教會總會編輯小組，《認識臺灣基督長老教會》（台北：臺灣基督長老教會總會編輯小組，2000），頁16-17。

<sup>42</sup> 鄭仰恩，《定根本土的臺灣基督教》（台南：人光，2005），頁168-179。

會全面改選」、「關懷公義與人權」及「提出臺灣獨立的主張」<sup>43</sup>，清楚的說明了長老教會以臺灣為認同的政治理念。

在信仰精神上，臺灣的長老教會以加爾文的神學思想和改革宗的信仰傳統作為基礎，發展出清楚的信仰精神<sup>44</sup>。傳統的長老宗信仰有四項主張，分別為上帝的主權、以聖經作為信仰的最高權威、萬民皆祭司與耶穌基督是教會唯一的元首<sup>45</sup>，人的一切的榮耀都歸於上帝，因為上帝擁有絕對的主權，所以人應該將自己的主權交給上帝，生活在上帝的旨意中，每個人都應該以自己的生活來榮耀上帝。長老教會以聖經作為最高權威，所以重視聖經的詮釋與神學的意義，牧師講道被認為是崇拜的重要環節，說明聖經的道理以作為信徒在現實生活的準則，信徒必須重視聖經對現實生活的意義。長老教會因為將耶穌基督視為教會的唯一元首，所以拒絕教會在組織上或政策制度上的人為獨裁，形成特殊的代議共和的行政制度，落實萬民皆祭司的基本原則。教徒則對教會的決策有參與的權力，最後以傳教歷史過程中所遭遇過的種種挫折與苦難，呼應聖經中荆棘焚而不燬的精神<sup>46</sup>。

在教會體制上，臺灣基督長老教會也承襲了改革宗教會的部份制度，主要可分為總會、北部大會、中會（區會）與堂會<sup>47</sup>。總會作為教會內最高的治理機構，代表教會全體，主要掌管傳教的策劃，並有設立、解散、監督、指導中會、族群區會及變更其區域的權力<sup>48</sup>。一般來說，長老教會主要以中會為中心，教會的設立與管理以中會作為主要機關。中會的形成是由區域內的教會與機構組織而成，15個以上的堂會，且超過 1/3 的堂會有駐堂牧師，就有資格成立一個中會，中會掌管了傳教

---

<sup>43</sup> 高俊明、高李麗真口述，胡慧玲撰文，《十字架之路高俊明牧師回憶錄》（台北：望春風，2001），頁 228-254。

<sup>44</sup> 林本炫，《臺灣的政教衝突》（台北：稻鄉，1990），頁 73-74。

<sup>45</sup> 臺灣基督長老教會總會編輯小組，《認識臺灣基督長老教會》（台北：臺灣基督長老教會總會編輯小組，2000），頁 57-59。

<sup>46</sup> 臺灣基督長老教會總會編輯小組，《認識臺灣基督長老教會》（台北：臺灣基督長老教會總會編輯小組，2000），頁 60-62。

<sup>47</sup> 董芳苑，《宗教與文化》（台南：人光，1989），頁 128。

<sup>48</sup> 臺灣基督長老教會法規委員會編，《臺灣基督長老教會法規》（台南：教會公報，2004），頁 16。

事工、設立、解散、監督、指導教會，辦理傳教師之任免<sup>49</sup>。小會則是長老教會體制上治理教會最小單位，由牧師和長老組成<sup>50</sup>。

臺灣基督教史的編排當中，除了以時間作為歷史的分期，也用族群作為歷史的編排，大多區分為漢人與原住民傳教史，其中原住民傳教史又再細分為十小族分別詳述。1998年由長老教會總會底下的原住民宣道委員會正式出版了《臺灣基督長老教會原住民宣教史》，長達六百多頁。但是客家卻只有在1979年發行的《北部客家宣教百週年紀念冊》其中，由羅榮光牧師主筆的〈臺灣北部客庄宣道簡史〉只有短短三頁。此種差異顯示出早期的教會並沒有將客家視作一個可以長期經營的傳教對象，導致現在歷史資料上的短缺，讓具有多元文化、族群的臺灣，缺少了客家，造成客家人沒有辦法具有單獨、專門的歷史描述。故此節則將藉由客家傳教史的爬梳，觀看客家人和基督教的關係。

1979年的《北部客家宣教百週年紀念冊》是以北部的客家傳教為主，所以教會的設立也都以北部的發展為軸，1982年江永遠的碩士論文中，稍微提及了整個臺灣客家傳教的概況。但因為其碩論的研究區域是苗栗，所以主要也是針對北部的狀況來開展。1985年葉輔銘、湯振安的碩士論文則是補足了南部客家傳教的梗概，但篇幅也不長，顯示出客家人在教會歷史中，其實也是「隱形的」，如同夏忠堅牧師1983年所著的《隱藏的一群-臺灣客庄與客庄教會》一書書名，正是客家人在教會史裡的最佳寫照。

根據黃武東、徐謙信合編的《臺灣基督長老教會歷史年譜 第一部滿清時代篇》紀錄，1872年6月30日，李庠牧師在竹子腳施洗信徒8名，其中有4名是客家人<sup>51</sup>，葉輔銘、湯振安推論，這4人很有可能是最早受洗的客家人。內埔鄉出現最早的客

<sup>49</sup> 臺灣基督長老教會法規委員會編，《臺灣基督長老教會法規》（台南：教會公報，2004），頁12。

<sup>50</sup> 臺灣基督長老教會總會編輯小組，《認識臺灣基督長老教會》（台北：臺灣基督長老教會總會編輯小組，2000），頁76。

<sup>51</sup> 黃武東、徐謙信合編，賴永祥增訂《臺灣基督長老教會歷史年譜 第一部滿清時代篇 第二部日據時代篇》（台南：人光，1995），頁23。

家信徒，是東片村的李秋元。他在 1872 年杜君英設立教堂教時，就開始上教堂<sup>52</sup>。杜君英教堂（內埔鄉大和村一帶），是內埔教會與中林教會的前身<sup>53</sup>，屬於平埔庄，傳教以平埔族為主，使用福佬話傳教，並教授白話字<sup>54</sup>，1873 年 3 月 2 日，李麻在杜君英教會守聖餐，施洗了 6 男 3 女，其中包括了 1 名客家人。<sup>55</sup>根據賴永祥的紀錄，杜君英教會設立之後，雖然針對平埔族，但是不乏附近的客家人口前來聽教，但是人數不固定，1879 年李麻牧師去世之後，由甘為霖、巴克禮、施大關（Rev. David Smith）、涂為霖（Rev. William Thow）、宋忠堅（Rev. Duncan Ferguson）等牧師持續在此區域傳教，最後正式受洗列於「姓名簿」有 68 名，包括客家人及平埔族<sup>56</sup>。

因為杜君英教會主要是針對平埔族，使用閩南話傳教，在來參加禮拜的客家人越來越多的情況下，懂閩南話的客家人並不多，所以在當時，客家信徒想要在內埔塘肚成立一個客家教會，但是附近的客庄居民卻不願意讓教會設立，甚至出現 1880 年 3 月 24 日建堂材料被搶奪的事件<sup>57</sup>，事件發生後，鳳山縣衙審理的結果竟是教會對自己所購得的土地沒有合法使用權。在塘肚遭受到其他客庄居民阻撓後，二崙<sup>58</sup>信徒張阿金願意將自己所承繼的房屋賣給教會，但是之後卻引發更大的衝突：巴克禮牧師在講道時，被闖入民眾由頭頂潑糞，此事件即為教會史上著名的教案「二崙事件」<sup>59</sup>。所以最終客家人還是沒有成功的建立自己的教會，仍到杜君英教會去做禮拜。一直到 1896 年 5、6 月間，杜君英區域深受水患之苦，教會瀕臨倒塌的危機，巴克禮牧師認為平埔及客庄信徒應另找地方重新設立教堂。1898 年台南教士會將建造杜君英教堂的材料分做三份，二份給平埔族，一份給客家，最後杜君英教堂分為中林庄（今中林教會，屬平埔。）和內埔仔魚寮下（今內埔教會，屬客家）<sup>60</sup>。

<sup>52</sup> 賴永祥，《教會史話 第五輯》，（台南：人光，2000），第 431 篇，頁 73。

<sup>53</sup> 賴永祥（2000），第 424 篇，頁 54。

<sup>54</sup> 同上註。

<sup>55</sup> 賴永祥，《教會史話 第五輯》，（台南：人光，2000），第 425 篇，頁 55。

<sup>56</sup> 賴永祥（2000），第 424 篇，頁 54。

<sup>57</sup> 黃武東、徐謙信合編，賴永祥增訂《臺灣基督長老教會歷史年譜 第一部滿清時代篇 第二部日據時代篇》（台南：人光，1995），頁 53。

<sup>58</sup> 今屬竹田鄉，亦屬客庄。

<sup>59</sup> 賴永祥（2000），（台南：人光，2000），第 433 篇，頁 78。

<sup>60</sup> 賴永祥（2000），第 424 篇，頁 54、第 441 篇，頁 95。

1875 年李麻牧師在南岸（今屬新埤鄉）開設了南部第 1 間客庄教會<sup>61</sup>，1879 年 9 月甘為霖牧師推薦了曾經在旗後跟隨李麻牧師學習，並教導李麻學習客語的客家青年林添興到「大學」<sup>62</sup>進修。但是南岸教會的傳教事工卻一直沒有起色，自教會設立以來，第一個由教士會派任的傳道人邱玉田足，使用客語傳道，因為傳教成效不理想，1882 年遭到解聘，續由賴阿蘭、鍾阿番與蔡添貴接任管理，但教勢一直沒有起色<sup>63</sup>。根據賴永祥查考，南岸教會在 1894 年遷到建功庄（屏東縣新埤鄉建功村），共存在了 20 年<sup>64</sup>，爲了要解決建功庄教會信徒沒有辦法增長的問題，在 1898 年，潘明珠牧師推薦了客家人邱增發作爲傳道，但是沒有得到教士會的獲准，最後只同意讓邱增發作爲教員（teacher）<sup>65</sup>。

1930 年畢業於台南女神學校的黃水妹（內埔鄉，新東勢人），家中篤信佛教，18 歲出家爲尼，因身體不好求醫於岡山建安醫院的高再祝醫師，開始接受到福音的洗滌，進而改宗。1928 年進入台南女神學校就讀，因為客家身分受到當時高潘筱玉老師的注意，趁著假日就會帶著黃水妹到美濃傳教，1929 年，南部成立女宣道會，將客家傳教列爲目標，1930 年，黃水妹畢業後，就被女宣道會聘派前往萬巒客家庄（今屏東縣萬巒鄉）傳教，對南部客家的傳道深具影響力<sup>66</sup>，但當時在萬巒並沒有成立教會，根據黃瑞芳（2009）中碩論口訪當地李春星（1928 年出生）長老的紀錄便可得知：

「五、六歲時，伯父、伯母就帶著我去潮州教會做禮拜，因為萬巒客家人沒有禮拜堂，當然沒有萬巒教會。...做禮拜時講的是閩南語，主日學以羅馬字拼音教我們說和唱，也是閩南話，多多少少聽得懂，但不會講，...雖然當時有內埔教會是說客家話的教會，但是從鹿寮到內埔路途太遠，要經過萬巒大

<sup>61</sup> 賴永祥，《教會史話 第五輯》，（台南：人光，2000），第 427 篇，頁 63。

<sup>62</sup> 1876 年設立，爲今日的台南神學院。

<sup>63</sup> 賴永祥（2000），第 428 篇，頁 65-66。

<sup>64</sup> 賴永祥（2000），第 427 篇，頁 63。

<sup>65</sup> 賴永祥（2000），第 429 篇，頁 70。

<sup>66</sup> 賴永祥（2000），第 490 篇，頁 227-229。

橋，沒有橋要坐竹筏，很不方便，所以就到潮州禮拜。」<sup>67</sup>

美濃地區的傳教，有先前黃水妹和高潘筱玉的經營，所以在體質上較其他客家區域穩固。1951年隸屬於高雄中會下的竹田教會設立，成立了「客庄宣道會」，1954年方廣生牧師與高雄客庄宣道會、山姆會被派來開拓，成立了美濃教會<sup>68</sup>，同年方廣生牧師等人，也設立了高樹教會，根據高樹教會歷史沿革中紀錄，1870-72年間，李麻夫婦曾來傳教，在加蚋埔地區有不定期的聚會。1873年有過一間臨時禮拜堂<sup>69</sup>，目前已經不可考。根據葉輔銘、湯振安一文，1954年方廣生等人建立的高樹教會，雖然處在客家區域，但是信徒幾乎都是閩南人，所以不被列為客家教會<sup>70</sup>。

北部客家區域開拓的情況自1872年3月9日，馬偕牧師與德馬太醫生、李麻牧師進入淡水開始。他們視察北部區域，最後以中壢、竹塹作為傳教據點<sup>71</sup>。根據羅榮光臺灣北部客庄宣道簡史一文，引述鄭連明編著的《臺灣基督長老教會百年史》內容：「偕牧師1879年4月1日在金包里，6月9日在暖暖開設教會，同時也設堂於獅潭（苗栗公館附近）客家人鄉村」北部第一間客家教會是獅潭教會<sup>72</sup>。但是，馬偕在1873年7月的日記裡提及：「又到中壢、五股坑、竹塹、新港，然後進入山區到達獅潭底，那兒有生番數百人來聽福音，看樣子他們很喜歡這福音，所以我們逗留了數天之久。」<sup>73</sup>隨後《馬偕博士日記》1873年10月10日中記載：「獅潭底的居民，用木材搭一間小屋讓我們在那裡聚會、禮拜。」<sup>74</sup>根據賴永祥教會史話中的文獻整理，1884年有客籍人士黃南球帶領族人定居於獅潭，從事樟腦事業，客家

<sup>67</sup> 轉引自黃瑞芳〈長老教會在六堆客家地區的信仰歷程研究〉，2009年，高雄師範大學客家文化研究所碩士論文，頁63。

<sup>68</sup> 賴永祥，《教會史話 第五輯》，（台南：人光，2000），第491篇，頁231。

<sup>69</sup> 高樹教會設教40週年紀念特刊，頁6。

<sup>70</sup> 湯振安、葉輔銘〈從客家文化的特質並臺灣客家教會之歷史回顧〉，1985年，臺灣神學院道學碩士論文，頁58。

<sup>71</sup> 湯振安、葉輔銘（1985），頁60。

<sup>72</sup> 羅榮光，〈臺灣北部客庄宣道簡史〉，陳宏文編，《北部客宣百週年感恩禮拜紀念手冊》（新竹：百週年會編委會，1979），頁1。

<sup>73</sup> 馬偕著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》（台南：人光，1996），頁84。

<sup>74</sup> 同上註，頁85。

人才逐漸集結成村，而獅潭底在客家人進入墾拓之前是以賽夏族為主的區域<sup>75</sup>。所以當時的獅潭底教會大有可能是以賽夏族為主的教會。葉輔銘、湯振安的碩論中則提出，因為羅榮光是引用鄭連明的紀錄，所以並不能算是原始文獻，而且因為關於獅潭教會的文史資料散佚不全，導致中間遷移轉變的過程並不清楚，所以很難得知客家人是什麼時候進入獅潭教會，尚待日後可以出現更完整的文獻資料才得以釐清<sup>76</sup>。

屏除獅潭教會是否為第一間教會的疑問，第一間客家教會應該就是中壠教會。據郭和烈牧師的推測，中壠教會設立的時間，可能在 1882 年之前<sup>77</sup>，中壠教會成立之後，福音開始向周圍傳播，包括了新屋、楊梅、湖口、富岡等地。根據馬偕在 1873 年 5 月 5 日的記載：「最近到金包里，中壠及客家庄，後來到竹塹，在那些地方佈道，診病，分贈藥品及佈道單張，也都碰到了民眾的阻撓和辱罵。」<sup>78</sup>葉輔銘、湯振安推測此區域極有可能是楊梅、湖口、新豐、竹北等地<sup>79</sup>。1984 年之後，中壠教會因為順應時代的轉變，從原本的客語講道改為華語或是閩南話<sup>80</sup>。

月眉教會成立於 1887 年，當時有位七十歲的老人到竹塹教會去禮拜，晚上就請馬偕牧師到自己家中的院子講道，之後馬偕到月眉傳教的時候，便租了房子作為禮拜堂，慢慢有了組織，四個月後成為了興旺的教會<sup>81</sup>，但是最後因為信徒外流和中會無法持續照顧，在 1941 年關閉<sup>82</sup>。苗栗教會設於 1890 年，隨後公館教會也被設立，公館教會的傳教事工在當時有不錯的成績，例如《馬偕博士日記》1899 年 12 月 20 日的記錄：「與鍾阿妹、林有能、鍾天枝、柯維思到愛寮腳，他們極為高興，還放炮歡迎呢！一百餘人禮拜，也攝影留念。這裡的教堂是舊房子翻修的。」<sup>83</sup>

<sup>75</sup> 賴永祥，《教會史話 第六輯》，賴永祥長老史料庫：<http://www.laijohn.com/index.htm>，第 533 篇。

<sup>76</sup> 湯振安、葉輔銘〈從客家文化的特質並臺灣客家教會之歷史回顧〉，1985 年，臺灣神學院道學碩士論文，頁 62-3。

<sup>77</sup> 湯振安、葉輔銘（1985），頁 63。

<sup>78</sup> 馬偕著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》，（台南：人光，1996），頁 81。

<sup>79</sup> 湯振安、葉輔銘（1985），頁 60。

<sup>80</sup> 湯振安、葉輔銘（1985），頁 64。

<sup>81</sup> 鄭仰恩，《宣教心，臺灣情-馬偕小傳》（台南：人光，2001），頁 108。

<sup>82</sup> 湯振安、葉輔銘（1985），頁 64-65、羅榮光，〈臺灣北部客庄宣道簡史〉，收錄於陳宏文編，《北部客宣百週年感恩禮拜紀念手冊》（新竹：百週年會編委會，1979），頁 1。

<sup>83</sup> 馬偕著，陳宏文譯（1996），頁 191。此處愛寮腳直接引用此書的寫法，據口委潘朝陽院長指正，

馬偕傳教時期其實到過許多客家區域傳福音，例如馬偕日記中記載：「到龍潭埠去，這裡都是客家人，然後到鹹菜甕這裡的客棧都不讓我們住，於是我們走到村外另一家客棧歇宿。」<sup>84</sup>其他像是頭份、關西（鹹菜甕）、龍潭（龍潭埤）都有馬偕的足跡，但是這些地方都沒有成功，其他曾經開拓成功的教會，如：客雅庄教會<sup>85</sup>、土牛教會<sup>86</sup>、大湖口教會，最後都遭到關閉或是被合併。1901年，馬偕過世之後，客家區域的傳教工作則由客家的信徒接任<sup>87</sup>，陸續再成立的教會有1907年龍潭教會、1909年南庄教會、1910年新埔教會、1923關西、竹東教會、1926年東勢教會、1929年的北埔教會。

透過上述客家（客庄）教會的設立，可窺知客家人與基督教的關係。但是，客家或客庄教會本身的問題在於，因為文獻記載的史料不多，所以信徒的族群身分並無法清楚的被確認，若以這些設立教會或傳教的地點來看，幾乎都只有說是客家庄，所以只能證明是客家人較多的區域。

2007年臺灣基督長老教會裡的客家區會升格為客家宣教中會(以下簡稱客宣中會)，名稱的意義在於喚起對客家宣教的決心，因為客家人信仰基督教的比例很低，每個客家教會裡面存在了許多其他族群的信徒，而且目前客家人在教會的力量很小，所以爲了要凝聚更多的客家認同與客家參與，客宣中會採取了跨區域的方式<sup>88</sup>，因此參加客宣中會的教會並不限定區域。目前長老教會客宣中會所屬教會有中原、龍潭、埔心、新屋、觀音、湖口、六家、山崎、新埔、關東橋、竹東、信望愛、關

---

應爲隘寮腳。

<sup>84</sup> 喬治·馬偕著，陳宏文譯，《馬偕博士略傳、日記》（台南：台南公報社，1972），頁131。

<sup>85</sup> 1888年從竹塹教會分出。

<sup>86</sup> 1892年，馬偕日記1892年10月2日紀錄：「土牛教會建竣。田寮（苗栗）的慕道友也希望也一座禮拜堂。」，馬偕著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》，（台南：人光，1996），頁175。

<sup>87</sup> 湯振安、葉輔銘〈從客家文化的特質並臺灣客家教會之歷史回顧〉，1985年，臺灣神學院道學碩士論文，頁66。

<sup>88</sup> 臺灣基督長老教會網站-客家宣教委員會 事工理念：[http://www.pct.org.tw/ab\\_2006hak.htm](http://www.pct.org.tw/ab_2006hak.htm)，瀏覽日期：2011/11/10。

西、南庄、三義、銅鑼、加恩、美濃等 18 間教會<sup>89</sup>。

## 第二節 長老教會客家體系之建立

長老教會的行政體系具有明顯的特色，組織單位的成立，關係著資源的取得，也等同是進入了明確的政策體系，確保在教會中的地位。但是，從資料上看來，客家族群要建立自己的行政體系，顯然有挫折，當時教會內部已經有人提出了這個問題，根據湯振安、葉輔銘的紀錄整理及長老教會總會資料的紀錄顯示，在 1955 年長老教會傳道局的報告中曾提出客庄傳道人員不足的問題，當時傳道局向北部臺灣基督長老教會大會提出，讓所屬傳教者設法駐客庄服務並且增添一名巡迴教師，此外當年新竹中會向大會提出要設立粵家傳道委員會，藉由此部會來充實強化對客家之傳道，獲得了大會的准許<sup>90</sup>。1955 年「客庄宣道會」<sup>91</sup>成立，首派鄭蒼國為部長、任賜瑞、徐復增、莊丁昌、溫阿方、鄭進丁等為部員，並且於當年度議會中任命次任新成員，轉由林彼得擔任部長，部員為賜瑞、徐復增、袁新枝和陳蘭奇<sup>92</sup>。之後，大會紀錄中開始正式出現以客庄宣道部報告的報告紀錄。

1956 年是客家宣道部的首次正式報告，報告內容包括了東勢、卓蘭、銅鑼、三義、大湖、新店、北埔、頭份、富岡、埔心等客家區域的開荒佈道的情況，同時希望長老教會傳道局能夠盡量調派客家的傳教師到這些客庄的教會工作，希望設法解決人事經費與佈道所的房租問題，客家宣道會同時也建議大會向美南長老教會提議援助客庄工作人員，並與附近教會聯絡將所設教會屬該管中會<sup>93</sup>。此階段是客家傳教體系被建立的發軔時期，透過客庄宣道部組織化的成立，獲得較為穩定的傳教資源和經費，但是，透過報告記錄顯示，客家區域的傳教工作，在人力與財務經費上出現明顯的短缺。

<sup>89</sup> 客家宣教中會臉書：<http://www.facebook.com/hakkapct?sk=wall&filter=2>，瀏覽日期：2011/11/10。

<sup>90</sup> 1955 年，北部臺灣基督長老教會大會第八屆議事錄別冊-諸部、局、會報告書，頁 3。

<sup>91</sup> 在總會紀錄中以客庄宣道會為文字紀錄，但是所任命的成員均以部長及部員為稱，1958 年總會底下正式設立客庄宣道會，故此處的客庄宣道會應隸屬於當時傳道局底下的一個部會，客庄宣道部。

<sup>92</sup> 1955 年，臺灣基督長老教會北部大會第八屆議事錄，頁 23。

<sup>93</sup> 1956 年，臺灣基督長老教會北部大會第九屆諸報告書，頁 112。

1958 年總會底下正式成立客庄宣道會，1959 年客庄宣道會報告目前實行在客家區域的工作內容，包括了：租借苗栗、高雄兩電台，使用客家話廣播福音，享有不錯的成績，並且已經開始試用客家話的白話字聖經和聖詩。在苗栗教會舉辦了客話白話字的傳道靈修會，另外，董事苗爾甘牧師也在高雄的客家區域播放電影，開佈道會<sup>94</sup>。客庄宣道會的成立雖然沒有擁有良好的體質，但是終於有一個專門單位屬於客庄，但好景不常，就在 1966 年客庄宣道會林彼得的報告中透露出無經費，致無開會，所以無可報告的紀錄<sup>95</sup>，1967 年的會議報告中更直接提出無經費的問題，摘錄如下文：

「客庄人口約一百萬，欠乏有計畫的傳道政策及總會為有具體關心歷年來工作，只靠地方教會自理。人口與信徒比率係〇.〇〇一九%，即五〇〇中一人的慘狀。雖於一九五八年總會成立客庄宣道會接英、加兩畝會每年補助二萬七千元供南北兩客宣部佈道召開指導者領袖會，鼓勵文字工作、廣播之用。一九六五年起未接公函通知忽停補助，屢次寄函詢質總會當局均未有回音，客庄傳道總會性計畫隨之停頓。一九六六年的新機構中，斷然削除客庄宣道會，乃客庄教會費解之謎。」<sup>96</sup>

根據湯振安、葉輔銘的紀錄整理及長老教會總會資料的紀錄顯示，教會內部對於客家傳教的積極性不夠，同時經費問題也攸關客家族群的在教會中的發展，即使好不容易擁有一個組織性的部會代表發言，但仍不敵其他強勢的教會。因為教勢的薄弱，而斷然終止客庄宣道會的存在，政策的制訂影響了教會中的客家族群信仰基督教的可能，也讓一路走來艱苦的客庄宣道會在長老教會行政體系上無疾而終。

1968 年，賴喜華等 12 名關心客家傳教的教會人士，在大會的臨時動議提案，希望能夠在傳道委員會下增設「客庄宣道小組」，賴喜華等人主張，客家傳教的工作

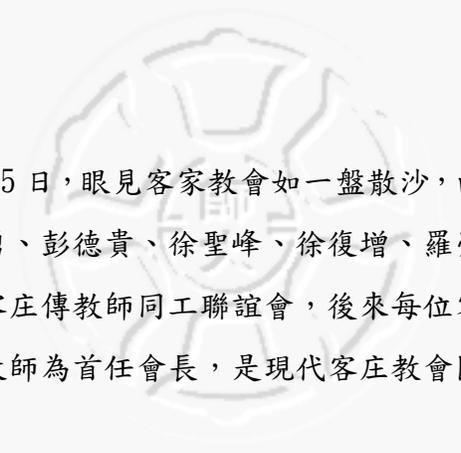
<sup>94</sup> 1959 年，臺灣基督長老教會總會第六屆議事錄，頁 17。

<sup>95</sup> 1966 年，臺灣基督長老教會總會第十三屆議事錄，頁 69。

<sup>96</sup> 1963 年，臺灣基督長老教會總會第十四屆議事錄，第一四七條議事，客庄宣道會報告，第二點，頁 131。

如果只是在新竹中會、屏東中會及東部中會來進行，在總會隸屬之下可以不設「客庄宣道委員會<sup>97</sup>」，但不可忽視全省 170 萬人口客家傳道工作<sup>98</sup>。於是大會考量此提案的結果，從 1969 年開始增設客家宣道小組，此小組被併入長老教會總會底下的傳道委員會下，與農傳<sup>99</sup>、都傳<sup>100</sup>及人事，共列為四小組，簡稱客傳組。但是，客傳組成立之後，經費仍是一大問題，例如，從 1969 年年度總會經常費收支預算案，支出部分來觀察，因為客庄宣道委員會被併入傳道會，所以並沒有獨立的經費，所屬傳委會下的四小組，共用 1000 元，可見經費的缺乏，最後導致客傳組只有開會經費可以使用，無法持續壯大客庄傳教事業<sup>101</sup>。鑑於此，一群客家牧師在湖口教會成立了「客庄宣道協會」，是屬於長老教會體制外的組織，走向自立、自傳、自養的階段，共同宣言在今後的客庄傳教，客家教會不再做「客人」，而要作「主人」<sup>102</sup>。

1968 年成立客庄同工會：



「主後 1968 年 8 月 5 日，眼見客家教會如一盤散沙，由澎德郎先生提倡與彭文硯、莊聲茂、葉君勇、彭德貴、徐聖峰、徐復增、羅榮光、詹德福等在湖口教會聚集，籌備組織客庄傳教師同工聯誼會，後來每位客庄教會的同工幾乎都參加了，公推葉君勇牧師為首任會長，是現代客庄教會團結之始。」

1969 年成立客庄奮興佈道團：

「客庄奮興佈道團，於民國五十八年六月十二日在楊梅長老教會舉行檢討會時，與會二十幾會教師與長執信徒，咸認有成立一永久性客庄宣道團體之必要，遂通

<sup>97</sup> 根據總會紀錄的前後對照，此處的客庄宣道委員會應該就是 1958 年在總會成立的客庄宣道會。

<sup>98</sup> 1968 年，臺灣基督長老教會總會第十五屆議事錄，第一一一條議案，頁 95。

<sup>99</sup> 農村地區的傳教工作

<sup>100</sup> 都市地區的傳教工作

<sup>101</sup> 1969 年，臺灣基督長老教會總會第十六屆議事報告書，頁 64-65。

<sup>102</sup> 羅榮光，〈臺灣北部客庄宣道簡史〉，陳宏文編，《北部客宣百週年感恩禮拜紀念手冊》（新竹：百週年會編委會，1979），頁 3；曾政忠、邱善雄、溫永生、吳瑞誠等著，《客家宣教新浪潮：在所定的日子，達到倍加》（台北：華宣，2008），頁 153。

過羅榮光所提設立客宣組織之議案並公推信徒詹榮錦長老為首任會長，並於同月廿七日於湖口教會正式召開大會，與會者有詹榮錦、陳蘭奇、羅榮光、孫武夫、徐聖峰、彭賢加、葉阿河、陳復富、柯文堂、莊聲茂、黃錦爐、廖金河、邱碧祥、彭德郎、詹德知、張伯滿、詹智棠、葉君勇、徐復增、彭德貴、林彼得、林贊煜、黃烈火等為客庄傳道協道會的共同創始人。共同宣言在今後的客庄宣道事工上，我們客家教會不在作客人，而要作主人。且於11月17日從湖口教會舉行培靈佈道大會開始，每月輪流在各教會工作。客庄宣道協會成立之後，也得到基督教論壇社及歸主協會廖加恩總幹事之繼續關懷與協助。」

從組織成立的角度來觀察，客庄宣道會的成立，代表了當時在教會中有一群人有意願進行這件事，結果如願成立了，但是沒想到卻又被刪掉，刪掉之後，這些有意願的人或許覺得不甘心，所以在外面也成立了組織，表示說他們可能在原本的組織裡得不到他們認為應該有的呼聲。顯然在這個時候，客家在長老教會裡面是處於非常邊緣的位置，因為裡面有一些人主觀上認為應該這樣做，但是並沒有獲得其他人的支持，所以變成這樣的發展，而所謂的策略選擇應該是說，就算人少，但是有人願意去做，那麼就會支持這些人有意願的人去進行，但是很顯然的，客家人在教會中的組織並沒有獲得政策上的支持。

1980年對教會中的客家人來說，是關鍵的一年。首先，長老教會總會開始重視客家傳教，可以從1980年在苗栗成立的客家宣教中心(以下簡稱客宣中心)為開始。1981年總會紀錄中傳道委員會提出客家宣教中心委員會條例，而客家宣教中心作為此委員會所設置的單位<sup>103</sup>。1982年首次以客家宣教委員會進行事務報告，並且聘任曾政忠牧傳道師作為客宣中心的主任<sup>104</sup>。

其次，長老教會開始向國外呼籲，臺灣還有一片很廣大的地方尚未傳教，便是

<sup>103</sup> 1981年，臺灣基督長老教會總會第二十八屆議事錄，頁48。

<sup>104</sup> 1981年，臺灣基督長老教會總會第二十九屆議事錄，頁58。

要將福音傳給客家族群，根據長老教會退休牧師邱善雄<sup>105</sup>口述，當時正巧碰上一直在大陸廣東梅縣傳福音的瑞士巴色差會（Basal Mission）因為中國在宗教信仰上的禁止，傳教士紛紛回到了瑞士，巴色差會的傳教工作開始轉往香港與馬來西亞，當時臺灣長老教會的呼籲被瑞士巴色差會得知，於是開啓了客家傳教的大門。將近 10 年的時間，巴色差會派宣教師到臺灣，同時也以實際經費來援助長老教會的客家傳教工作。由於長老教會的邦交國多，透過宣揚之後，英國、世界傳道會和美國長老會等，還有其他與教會有結盟的教會，便開始投入臺灣客家宣教的行列。

客家宣教委員會成立後，開始與新竹中會客家事工部合作，醞釀成立客家中會，進而推行整體性的傳教事業，確立客家教會的主體性，及傳道的主導權。根據 1999 年 4 月曾昌發牧師在客家宣教研討會發表了一篇「成立客家中會說明書」<sup>106</sup>顯示出客家在教會中的幾個議題，成立中會可以整合資源，有效的推行傳教的工作，曾牧師特別解釋了教會中有部分聲音認為客家中會是鬧分裂、族群分離的問題，曾牧師提出，過去中布中會從台中中會分出、阿美族中會分爲阿美、東美、西美三中會，都沒有人說是分裂，其次也有部份的聲音出現，認為客家中會成立之後會減弱新竹中會或是屏東中會的力量，曾牧師則認為中會力量大小取決於各中會的宣教動力，各中會是否有明確的策略和對教會的認同、參與，中會的成立是爲了傳教的事工，因爲不同族群的中會，更能顯示教會在臺灣的的多元性質。

2000 年，客家宣教委員會向總會提出成立要客家中會/客家族群區域會案<sup>107</sup>。當時提出此議案時共有 12 間客家教會<sup>108</sup>表示加入，但是要成立一個中會的基本門檻爲 16 間，故無法成立一中會，最後只成立了客家區會<sup>109</sup>。邱善雄牧師認為客家傳教真

---

<sup>105</sup> 邱善雄，曾任總會客家宣教幹事與客家宣教中心主任，是目前客語聖經翻譯小組的核心退休牧師，長期從事教會中的客語教學。

<sup>106</sup> 李鳳嬌，〈從客語聖經譯來看長老教會對客家教會的宣教觀念〉，臺灣神學院碩士論文，1999 年，頁 49-50。

<sup>107</sup> 2000 年，臺灣基督長老教會總會第四十七屆議事錄，第七十八條議案，頁 63-64。

<sup>108</sup> 第四十八屆總會議事報告書，頁 123，客家宣教委員會報告，議決定義「客家教會」具有三項條件之一者：1.在客家地區 2.參加客家（中）區會者 3.信徒陪餐會員 50%以上是客家人之教會。

<sup>109</sup> 依前書，此 12 間教會爲：龍潭、中原、新屋、觀音、竹東、信望愛、湖口、埔心、關西、新埔、銅鑼、美濃，另外，客家區會成立日可參照第 48 屆總會議事報告書，頁 123。

正的需要在於成立中會，列在總會的常置會員中，才能享有傳教行政的權益，當時長老教會約有 40 間客庄教會，只要有 16 間獨立堂會，就能成立一中會，但是最後只有 12 間響應，所以只能成立區會，邱善雄進一步指出，其原因在於本身的客庄教會過於弱小，而且教會的客家會友比例逐年下降，可能不能再算是客庄教會<sup>110</sup>。曾昌發牧師則提出客家中會成立的優點可以確立客家的主體性、主導傳教事工，有計畫培育信徒、長執、傳道者，避免客家傳道無法回到客家教會的遺憾，結合福音與客家文化、整合客家宣教中心和客家宣教委員會，有效分配資源運用。

2006 年，客家區會再度提出申請，公函呈請總會核准客家區會升格為客家宣教中會，並在 07 年的總會會議中議決，並修改相關條文，希望藉由客家宣教中會的成立，以名稱來凝聚教會中的客家認同。因為長老教會體系是以中會為主要核心，同時以族群性及區域性作為中會或區會標準，故「客家宣教中會」的定名則是跨越臺灣客家族群分佈區域及腔調不同的問題，希望將層次提高在客家認同的擴張。最後，客家中會終於在 2007 年成立，成為長老教會中，臺灣第二多人口，卻最慢成立中會的族群。

長老教會有明顯的行政組織作為特色，其層級大致分為堂會、小會、區會、中會，其中又以中會為主要的運作核心，中會掌管傳道事工，設立或解散教會，監督或指導教會，也管理和辦理傳教師之任免等事工<sup>111</sup>。因此，真正對地方教會及傳教師有影響力及約束力的是中會，委員會與中會都是為了擴展教務及自主管理教會而設立，所以在長老教會行政體系的架構，能清楚發現以族群作為傳教重點的現象（例如總會底下的事工委員會內，具有原住民宣教委員會，各中會也以地域分佈或是族群別成立，像是東部中會、阿美中會...等。）但是，從資料上顯示，客家族群要建立自己的行政體系，遭到不少的挫折，這樣的挫折顯示出教會對於客家人並未投以實質上的重視，除了未得到教會其他成員的支持，也代表客家人很晚才被納入教會

<sup>110</sup> 邱善雄，〈現在是客家教會團結的時候〉，曾政忠、邱善雄、溫永生、吳瑞誠等著，《客家宣教新浪潮：在所定的日子，達到倍加》（台北：華神，2008），頁 156。

<sup>111</sup> 臺灣基督長老教會法規委員會編，《臺灣基督長老教會法規》，頁 12。

的明確規劃中。

### 第三節 非長老教會跨教派連結

本文所定義的「教會客家運動」是指一群客家牧師、長老，為求突破客家在傳教上的困難，以實際的行動而形成的運動過程。此行動包括了長老教會內部客家組織的建立、客語聖經的翻譯及跨教派的連結。運動的歷史背景，可追溯到 1923 年，但是運動的形成在近 20 年來才具有突破性的發展，為了清楚呈現此運動的脈絡，論述主要以在教會的客家整體為主，故不列入個別客家教會的成立以及是否能歸屬於客家教會的討論。前一節筆者主要陳述了長老教會內部客家傳教體系的建立，客語聖經翻譯的部分則留待本論文的第三、四章獨立討論，透過此運動發生的大事記，能對此運動有一全面性、概括性的理解，此節主要針對台北崇真堂、全球客家福音協會的設立為主，作為跨教派連結的展現，下列簡表將呈現運動發展的重要事件：

表 2-1 臺灣教會客家運動大事記

年代	重點大事記
1923	長老教會 客籍鍾天枝至汕頭學習粵人白話字，引進的聖詩被教會拒絕使用。
1951	長老教會 高雄宣教中會成立南部客庄宣道會
1954	長老教會 新竹中會呈請大會設立粵家傳道委員會
1955	長老教會 北部客庄宣道部成立
1958	長老教會 客庄宣道會成立
1959	長老教會 試用客話白話字聖經與聖詩
1960	長老教會 客語聖經翻譯小組成立
1961	長老教會 邱善雄牧師隨方廣生牧師翻譯完成客語版真道問答、闢邪歸正 長老教會 翻譯客語版路加福音書

	長老教會 託方廣生牧師編印客語羅馬字課本 1000 本。
1962	長老教會 派方廣生、陳蘭奇、徐育鄰、林彼得等為聖經翻譯小組 長老教會 派方廣生、徐育鄰、陳蘭奇、莊聲茂等為聖詩翻譯小組。 長老教會 部分聖詩翻譯完成，呈請大會准許試用。
1966	長老教會 客庄宣道會，因無經費，故無開會、無紀錄 長老教會 新機構設立中，斷然削除客庄宣道會
1968	長老教會 賴喜華等 12 名人士，在大會提出能在傳道委員會下增設客庄宣道小組。
1969	長老教會 邱善雄牧師調至屏東竹田教會，寒暑假開設客語班，進行客語羅馬字教學。 長老教會 客庄宣道小組（客傳）、農傳、都傳、人事，並列為四小組，被列入總會下的傳道委員會。 長老教會 鑒於長老教會客庄宣道會之建立屢受挫折，一群客家牧師在新竹湖口成立客庄宣道協會，有感於客家傳教應當靠自己。 彭德郎想在台北辦一個客家的禮拜堂，一開始叫做「客家服務中心」
1972	原長老教會彭德郎，於溫州街成立台北崇真堂，台北市第一間客語禮拜堂
1978	跨教派的全球客家福音協會成立
1980	長老教會 客家宣教中心成立
1983	長老教會 苗栗公館教會成立客語班，訓練外國傳教師
1984	長老教會與臺灣聖經公會召集客語聖經翻譯委員會籌備會
1985	長老教會臺灣客家話聖經翻譯委員會，正式進行翻譯工作。 全球客家福音協會發行全球客福簡訊
1993	長老教會與臺灣聖經公會出版客語聖經新約。
1999	全球客家福音學會協助臺灣客家宣教學院成立
2000	長老教會 客家宣教委員會提出成立客家中會/客家族群區域會案
2002	臺灣客家宣教學院更名為臺灣客家宣教神學院

2005	好消息電視台錄製「客語講台」節目 客家福音協會福與客家宣教神學院發起「客家十年倍加運動」
2006	長老教會 客家宣教委員會，以公函方式呈請總會核准客家區會升格為客家中會
2007	長老教會 客家宣教中會成立 客福與新竹 IC 電台合作，開播「打開客家的天空」節目
2010	長老教會 客語舊約聖經進入最後校稿階段 客家福音協會 全台愛客家運動 大家一起來哈客【HAKKA】
2011	客家福音協會 2011 客家驚爆 90 — 客家轉化祭壇
2012	長老教會與聖經公會客語版全本聖經出版

資料來源：筆者綜合整理自繪

透過此簡表中事件的發展可得知，早期的長老教會對於客家傳教並沒有特別的規劃，客家不但在教會組織的建立上沒有獲得良好的發展。反倒有經費無預警被刪除，客庄宣道會被迫停止，被併入都傳、農傳和人事並稱四小組之事。

1980 年代前後，可以發現長老教會內部和其他基督教組織，相繼成立客家單位，客家突然在教會中有了曙光，趨向穩定的發展。這樣的轉變不只是臺灣客家傳教的需求終於被教會重視，同時也是教會中客家人長久努力爭取而來的結果。加上 1980 年代是臺灣社會運動風起雲湧之際，教會中的客家人同樣受到了影響。1988 年的客家母語大遊行，長老教會雖然不是處於主導地位，但以輔助的角色參與。臺灣的客家文化運動，凝聚了客家意識，也讓此意識在教會中發酵，對於教會客家運動有推波助瀾的作用。

從臺灣基督教教會史的脈絡中觀察，無論是長老教會內客家組織的建立，還是客語聖經翻譯，甚至是跨教派福音團體的出現，都是在近 20 年來教會界裡「從無到有」的過程。是教會中的客家信徒及關心客家傳教事工的非客家信徒，彼此之間

共同信念的集結。長老教會內的客家人持續在每次會議中提案、發聲，有計畫的爭取設立專屬傳教單位，以穩定客家傳教事工所需要的經費和資源；分長老教會的客家基督徒則是透過彼此的認同，創設協會網絡，讓客家在基督教領域中慢慢被看見。這股力量是由教會界的客家人由下而上來發起，企圖去改變客家在教會中邊緣化的處境，維護客家在教會裡的權益。故客語聖經的出版可以說是教會客家運動的成果展現，同時也符合了基督教教義中，上帝對萬國萬民說話的旨意。因此，客家人在教會中找到存在的正當性，並且在聖經教義的支持下獲得發展。不過，臺灣的客家人在基督教信仰中畢竟是少數。所以除了長老教會部份，以下將陳述台北崇真堂與基督教客家福音協會的設立。

### 一、台北崇真堂的成立

根據根據曾政忠牧師口述，台北的崇真堂在 1972、1973 年那時候設立，本來叫做「客家服務中心」。從彭德郎牧師開始，彭德郎牧師老家在新竹湖口，當時曾政忠牧師在彭牧師的教會中實習，因為光靠彭牧師一人工作負擔家計很辛苦，所以彭牧師的太太就開辦了幼稚園。因為六日幼稚園沒開，當時覺得這時間和場地空下來有點浪費，所以到了六日就開始有了客家人的聚會，大家彼此熟稔，特別是在新竹，當時桃竹苗地區叫做新中竹會。

約在 1969 年，彭德郎牧師想要到台北去成立客家教會，讓台北的基督徒也有一個聚會的場所，就選在溫州街。很長一段時間沒有信徒，因為當時曾牧師仍在湖口教會，所以有人如果要到台北工作或是求學，曾牧師就會介紹他們到台北的客家聚會去。後來人漸漸多了，也成立的學生服務中心，開始有了教會，彭德郎牧師他們開始想要建堂，後來買下了現在羅斯福路上的教會地點。

當時，巴色差會的都謀道牧師，知道臺灣除了長老教會之外，還有一群人很認真傳福音，一開始彭德郎牧師本身是屬於長老會，但是他後來就離開到了歸主協會。當時對於這個客家教會的歸屬有一些討論，到底是要屬於長老教會還是其他教會？

不過因為長老教會的制度比較嚴格，不太容易進入。比如說教會是以牧師為主，所以指派牧師和傳道師，不一定會派彭牧師過去，所以最後這個客家教會還是獨立了。

獨立的時候，瑞士的巴色差會剛好抵達臺灣，巴色差會因為與長老教會是締約合作關係，所以不能再以第二個管道資助這個客家教會，所以把錢轉給香港的崇真會，然後送到臺灣來。當時如果臺灣這裡若是要求募款兩百萬，巴色差會就會給兩百萬，等於是奉獻，所以多了這筆錢，買下了地。因為臺灣的這個客家教會並不是崇真會直屬的，所以就取作崇真堂，集合在一起就叫崇真堂聯會，目前約有 14 間左右。

另外根據邱善雄的口述，在 1960 到 70 年代，有一群長老教會的客家牧師，包括曾政忠、羅榮光、邱善雄、彭德貴、彭德郎牧師...等，約莫 5、6 人，開始醞釀在台北市設立一個客家教會，讓客家族群可以有自己的客語禮拜堂。

不過當時在長老教會的系統中，要新設立一個教會必須要隸屬於一個中會，籌備牧師們討論的結果。認為既然是客家人，都講客家話，首先考慮了新竹中會，但新竹中會的委員們認為新竹縣市與台北市相距太遠，中會無法顧及，婉拒了當時的請求。之後尋求七星中會與台北中會的協助，但卻一致認為中會沒有人說客語，突然成立一間客家教會似乎不妥，當時各中會的本位主義較強，同時可能也認為客家不能成為他們重要的事工，所以也婉拒了當時的請求，最後溫州街的客家教會逐漸獨立。

當時瑞士巴色差會得知這個消息，不過礙於已和臺灣長老教會締約合作，所以無法直接資助由彭德郎等人在溫州街設立的客家教會，輾轉託付給香港崇真會，就以崇真會的名義給予大額經費贊助，才使得客家教會得以建堂。根據邱善雄牧師的口述為：「當時巴色差會和香港崇真堂都有大額經費的幫助（購地），後來因為教會要發展，溫州街那裡太小了，所以遷至羅斯福路三段這裡。剛好那時這裡有一層樓要賣出，當時好像是幾十萬一坪，三十年前聽起來那是天價，感覺是不可能的。可

是大家憑著信心禱告，我們也把這訊息告訴巴色差會和香港的崇真堂，當時彭德郎牧師和他們的關係很好，我們辦了好幾次世界的會議，他們都有參加。所以當時外國的補助款不少，最後將現在的台北崇真堂買下來，在命名教會名稱時也考量了崇真是一種客家代表，所以便決定使用台北崇真堂。」這個名字，並持續到今日。

臺灣的崇真堂一開始是針對客家族群而設立，當時也有很好的發展，當時到台北崇真堂禮拜的客家族群大部分都是長老教會的信徒，邱牧師口述記錄中提及，約莫十年前還有被受邀到台北崇真堂用客語講道，不過現在的崇真堂因為時代和信徒結構的轉變和人數的擴展，也開始加入了華語講道的部分，轉向只要是進來聽福音的人都可接納，也由於年輕人有的不會講客語，也有其他不同族群的人加入，為了使聽福音的人群能夠留下，而不再固守客語傳道的基本信念。

## 二、財團法人基督教客家福音協會

財團法人基督教客家福音協會屬於跨教派的福音團體（以下簡稱為客福）。根據曾政忠牧師的口述整理，1978年10月10日，海外僑胞回台慶祝國慶，邱碧祥長老在日治時期曾被派往印尼當日本的國民兵，所以在印尼結識了印尼華僑，並且結婚。在印尼的期間，他發現海外客家族群信仰基督教的人數和風氣很盛，和臺灣完全不同，因為邱碧祥的眼界比當時許多人都寬廣，當年華僑歸國時，就提倡應該要成立一個全球性的客家基督徒機構，當時獲得一致好評，所以在臺灣嶺頭山莊舉行首屆的全球客家基督徒福音會議。海內、外各地代表出席者約有六百人，會中決議為了關懷全球五千萬客家同胞福音的需要，需要有一個常設機構作為聯絡、關懷及推動，所以議定此機構的名稱為「全球客家福音協會」，並將此機構設在臺灣，1993年向政府註冊登記為「財團法人基督教客家福音協會」<sup>112</sup>。

客福作為一個跨教派的福音機構，已有30多年的時間，目標在於增長客家教會數、向普世傳揚福音，策略面在傳遞客家福音異象、支援教會增長及傳承客家文化

<sup>112</sup> 轉引至全球客家福音協會之簡介，網址：<http://www.chea.org.tw/Intro.html>。

精華，客福的成立是基於臺灣客家人信主的比例低落，所以透過組織化的方式，企圖推廣、發展傳教事業，在行政體系上共分為七組，分別在不同層面拓展客家傳教的工作，如下方，圖 2-1：



圖 2-1 客家福音協會分組事工圖

資料來源：整理自《基督教客家協會 三十週年紀念特刊》，頁 33，筆者自繪。

透過組織性的分工，客福不僅成立了自己的聖樂團在文宣品的出版也有成效。1985 年 7 月 1 日刊行季刊《全球客福簡訊》，報導、分享客福和全球各地客家教會的消息。1987 年刊行月刊《客家之光》作專題的內容，雖經中斷，復於 2009 年成立《客家之光》編輯小組，決議復刊<sup>113</sup>。1993 年客語新約聖經出版，客福扮演協助客語聖經推廣的角色。2005 年，好消息電視台<sup>114</sup>錄製了「客語講台」<sup>115</sup>的節目，於是在臺灣唯一基督教電視台中有了專屬時段。2007 年，客福與新竹 IC 之音電台合作，開播《打開客家的天空》廣播節目。以 5 分鐘有限時間的節目型態，介紹歷史

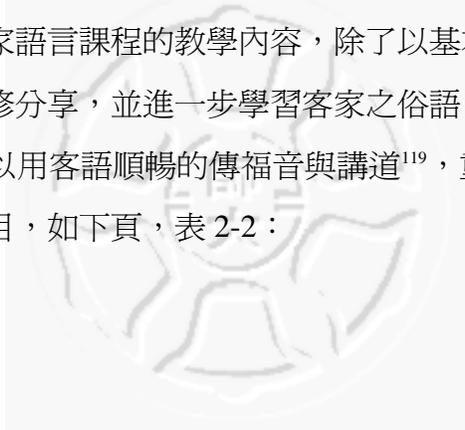
<sup>113</sup> 編輯小組，《基督教客家協會 三十週年紀念特刊》（台北：天恩，2009），頁 11、頁 57。

<sup>114</sup> 好消息電視台於 1998 年 9 月 9 日在臺灣開播，屬於基督教福音的衛星電視台。

<sup>115</sup> 好消息電視台仍持續播放此單元，時段為週一早上 8 點 30 分至九點鐘；週五為下午 6 點至 6 點 30 分，至今已有 5 年時間。

民俗及藝術等 5 個單元的客家庄，偶爾穿插客家詩歌、聖經箴言，並介紹知名客家基督徒的生命見證<sup>116</sup>。竹科廣播 FM97.5 共同製播，目前播出時段為週一至週五上午 10 點、下午 3 點；週六、日為上午 6 點、下午 1 點、晚上 6 點<sup>117</sup>。目前加入客福網絡的臺灣教會，已超過 45 間。

此外，更值得一提的是 1999 年成立於新竹竹東的客家宣教學院（2002 年更名為客家宣教神學院，簡稱客神。）在「全球客家福音協會」與「2000 年福音運動辦公室」、「世界展望會」，聯合舉辦的「客家宣教諮詢會議」中討論了客家信主問題，而企圖藉由客神的設立，讓更多客家人有好的培訓，成立的宗旨即在培育客家宣教全職工人、提供教會基層宣教訓練與進行客家拓植宣教研究<sup>118</sup>。客家宣教學院成為臺灣第一間以客家為核心神學院，其課程安排包括了客家語言、客家音樂、客家宣教及客家教牧，其中客家語言課程的教學內容，除了以基本羅馬字、日常會話、熟讀客語聖經，以客語靈修分享，並進一步學習客家之俗語、諺語。使修課者能以客家話說、寫與讀，並可以用客語順暢的傳福音與講道<sup>119</sup>，重新培養傳道的人才，並且將客語列為修習的科目，如下頁，表 2-2：



---

<sup>116</sup> <http://blog.haleluya.com.tw/church/archives/3860.html> 基督教浸信會 2007/11/16 轉載國度復興報新竹 IC 之音電台獲兩項金鐘獎肯定，瀏覽日期：2010/11/3。

<sup>117</sup> 編輯小組，《基督教客家協會三十週年紀念特刊》（台北：天恩，2009），頁 57。

<sup>118</sup> 編輯小組，《基督教客家協會三十週年紀念特刊》（台北：天恩，2009），頁 47、〈客家宣教學院簡介〉，《基督教客家宣教學院學院手冊》，頁 12-13。

<sup>119</sup> 基督教客家宣教學院，招生宣傳文宣品

表 2-2 臺灣客家宣教神學院客語課程表

客家話 (I)	1.適合不會講客語的人，從最簡單學起 2.簡單會話 3.學習客語羅馬字拼音法
客家話 (II)	1.複習客語羅馬字拼音法 2.誦讀客語聖經 3.能用客家話分享讀經心得，表達思想
客家話 (III)	1.能熟讀客語聖經並用客語分享 2.能使用客家諺語，豐富客語的表達 3.能用客家話溝通
羅馬書 客語讀經	此課程幫助我們以客語（四縣或海陸）研讀羅馬書，不但能明白體驗福音與律法的精意，而且能以客語簡潔扼要分享福音真理。
客語讀經	本課程學習使用客家話方言流利地朗讀聖經，並操練使用客語講道。
神學英文	增進學生在英語神學字彙之吸收，以提昇閱讀英文神學著作之能力。
聖經英文	目的在加強學生對英文聖經的字彙、文法及故事的閱讀能力。
希臘文初階	本課程教授希臘文字彙、文法，以及在新約中之應用。

資料來源：轉引自基督教客家宣教神學院學院手冊，頁 52-53

透過階段式的學習，加強神學生對客語的使用。溫牧師於口訪中提及，客家傳教工作其實是「逆勢操作」的，此番話代表了客家在很多層面上，因為過去的忽略而沒有被完成、被實踐，所以不能像閩南語的羅馬字一樣，在過去那個識字率普遍偏低的年代中打好基礎，所以現在學習客語羅馬字實為一種挑戰。

2005 年，客福與客神共同發起了「客家十年倍加運動」，召集人為現今客家宣教神學院院長，溫永生牧師。客家十年倍加運動，是透過客福網絡而開始，企圖增長臺灣客家教會和信徒，基於臺灣社會近二十年來的轉變，客家族群意識抬頭，政府設立客家委員會與客家電視台，母語也逐步落實在教育體系，對於客家信徒來說，由 2005~2015 這十年間將會是客家信徒數倍增的關鍵十年。

根據溫永生牧師的口訪，溫牧師認為語言的流失迅速，而且客家自過去以來就

沒有自己所屬的宣教士，百年前的傳教事業除了編輯字典、聖經，亦配合教育體制落實羅馬白話字學習。臺灣工業化後，是基督教向客家人傳教的好時機，而近年來從基督教內外都看到，「客家」愈來愈受到重視<sup>120</sup>。對於客家族群的傳教來說，是一個絕佳的機會，客家十年倍加運動將臺灣分作七個地區，分別為台北、桃園、新竹、苗栗、台中、高高屏和花東，目標和達成數如表 2-3：

表 2-3 客家十年倍加運動目標達成表

目標	目標內容	截至 2008 年達成數
目標一	80 間教會加入倍加網絡，崇拜人數倍增	台北 5 間，桃園 14 間，新竹 15 間、苗栗 8 間、台中 2 間、高高屏 2 間 <sup>121</sup>
目標二	拓殖 10 間以客語族群為主要對象的教會	5 間 <sup>122</sup>
目標三	20 間教會增設客語崇拜	5 間 <sup>123</sup>
目標四	20 間教會增設客語小組或團契	10 間 <sup>124</sup>
目標五	差派 5-10 位海外宣教士	2 位 <sup>125</sup>

資料來源：整理自客家福音協會三十週年的紀念特刊，頁 32，筆者自繪。

根據溫永生牧師口述，當開拓平鎮崇真堂的時候，溫牧師是二年級的神學生，客家人有傳統上的包袱，所以向客家人傳教要有耐心，成就感低，但是時間久了就會有效果。一般來說，傳福音有三難，就是鄉下很難、老人家很難和客家很難，當時溫牧師剛畢業，有一對客家老夫婦接受受洗，因為這對老夫婦身上正好集中了這

<sup>120</sup> 編輯小組，《基督教客家協會三十週年紀念特刊》（台北：天恩，2009），頁 84

<sup>121</sup> **台北區**：台北崇真堂、雙和崇真堂、大埔崇真堂、台北靈糧堂客家牧區、真道教會、客家福音小組。**桃園區**：平鎮崇真堂、楊梅崇真堂、內壢崇真堂、中壢崇真堂、龍潭崇真堂、青埔崇真堂、六和崇真堂、梅岡靈糧堂、中原長老教會、宣道會中壢 生命堂、中壢佳音教會、平鎮浸信會、南桃園城市之光教會、中壢行道會。**新竹區**：佳音聖潔會、竹東聖潔會、竹北聖潔會、新豐聖潔會、北埔聖潔會、石光聖潔會、中華信義會竹東厚賜堂、改革宗長老會竹東教會、竹東小組教會、峨眉教會、芎林福音中心、新豐以馬內利福音中心、六家福音中心、新豐崇真堂、芎林恩霖堂、中華信義會芎林恩霖堂。**苗栗區**：三義長老教會、三義崇真堂、銅鑼長老教會、頭份崇真堂、頭份生命教會、頭份家庭教會、苗栗喜信會、三灣教會。**台中區**：愛恩教會、東勢施恩堂。**高高屏區**：佳冬長老教會、內埔長老教會。

<sup>122</sup> 豐原愛恩教會、青埔崇真堂、六和崇真堂、頭份禮拜堂、山崎長老教會。

<sup>123</sup> 台北靈糧堂、雙連長老教會、平鎮崇真堂、芎林恩霖堂、新竹勝利堂。

<sup>124</sup> 台北南京東路禮拜堂、台北真道教會。

<sup>125</sup> 曾瑞香傳道夫婦。

三難，所以老夫婦改信耶穌的過程，帶給教會很大鼓勵。

老夫婦受洗後，教會到家中除偶像，處理神像的問題，神像拆掉之後的兩個禮拜，溫牧師到家中拜訪，老先生說：「你把我家的觀世音拿下來我一點感覺都沒有，因為這觀世音我從小服侍祂服侍了六十年，小的時候燒香插不到，我還搬個圓板凳，可是這個觀世音沒有保佑我，我一輩子就是車禍、財產敗光，但是你把我家那個小小的祖先牌位取下來的時候，我的心像刀在割一樣。」對於五代都是基督徒的溫牧師來說，那個時候才深刻的體會到要向客家人傳教，拜祖先的問題一定要處理。

爲了要解決拜祖先的問題，約在 1985 年的時候，周聯華牧師、林治平教授、還有夏忠堅牧師等人，設計了倒水禮、獻花禮和點燭禮（追思三禮），但是示範之後，教會部份不太敢實行，因爲客家面對祭祖問題比較嚴重，所以客家地區就開始率先使用。而溫牧師到客家地區傳教之後，也開始推廣。但是溫牧師覺得這些儀式只有做法，神學理論的基礎不夠，所以溫牧師的碩士論文內容就是要爲追思三禮的儀式建立聖經基礎，此篇論文將過去的追思三禮做了一些改良，因爲有了聖經基礎之後，教會部份比較敢使用。

根據溫牧師口述，2003 年在台北辦過客家聯合敬祖大會之後，其實在全國各地也有辦過。2006 年，南桃園也辦了一次，但是沒有特別強調客家，不過因爲南桃園幾乎都是客家地區，所以南桃園的聯合敬祖大會也等於是客家的聯合敬祖大會。對基督徒來講，他們覺得教會這樣做和原有的文化傳統是符合的，所以一般來講，他們都是比較正面來看這個事情，因爲這個敬祖大會裡面的核心就是追思三禮，當追思三禮特別被用在喪禮的時候，許多人覺得這個方式很具體表達了對過世親人的追思，所以我們把這個叫做創新的基督教儀式，追思三禮之後，還有致敬禮，以致敬禮來取代公祭，假如用這種創新的基督教儀式，也越來越多的教會在用，非基督徒的家屬參與的這個喪禮都很肯定。

那麼關於拜祖先牌位的問題可用「祖先紀念表」或「世代傳承表」來代替，溫

牧師提及，在傳統文化中的神主牌代表過世的祖先，因為受到三魂七魄信仰的影響，透過拜祖先而相信神主牌具有神力，所以是聖經所不允許的行為，但是將「祖先紀念表」或「世代傳承表」掛在廳堂，則是代表了一種對祖先慎終追遠的紀念<sup>126</sup>。如下圖 2-2、2-3 所示：

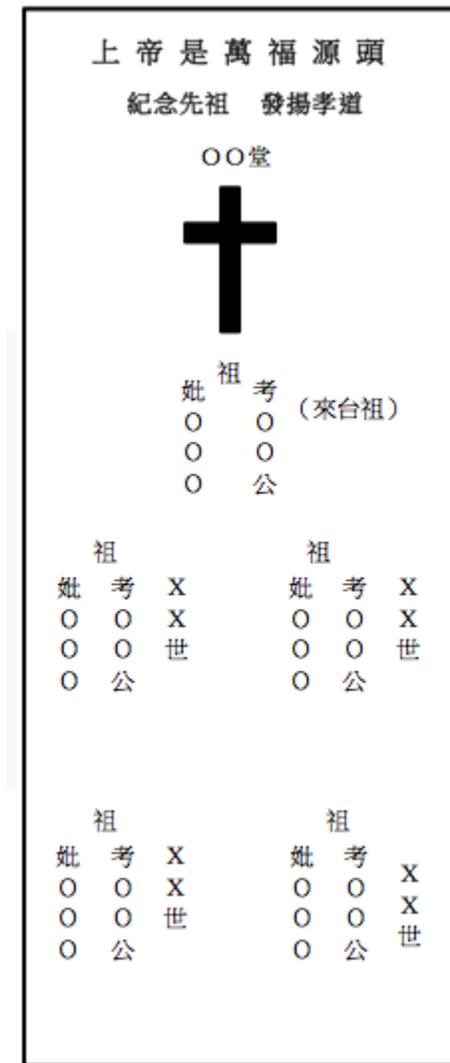


圖 2-2 祖先紀念表

資料來源：口訪於曾政忠牧師家中

<sup>126</sup> 溫永生〈臺灣祭祖及喪禮儀式問題的突破〉，中華福音神學院教牧博士科畢業論文，2003，頁 56。

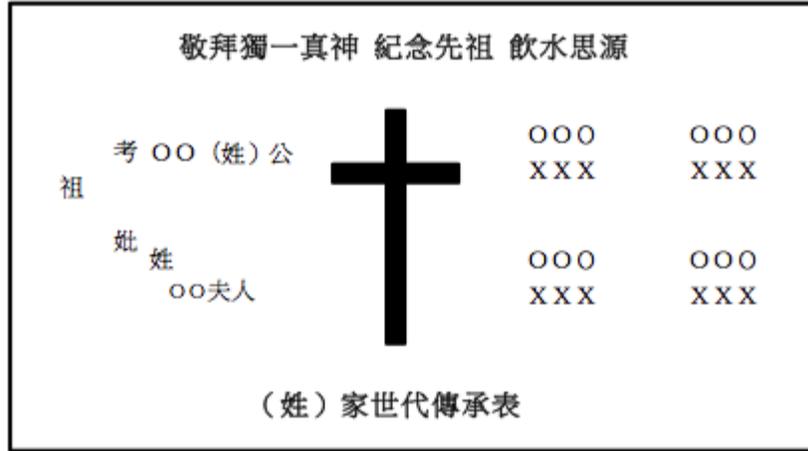


圖 2-3 世代傳承表

資料來源：口訪於曾政忠牧師家中

2010 年 11 月，基督教客家宣教神學院與基督教客家福音協會共同承辦了「全台愛客家運動：大家一起來哈客【HAKKA】」。目的在於讓 2011 年全國眾教會萬人受洗節慶中，至少有一千位客家人參與。此活動以全台 4000 間基督教會為主，鼓勵各教會中的客家人為客家族群禱告，鼓勵各教會可以透過成立客語小組、團契、詩班、崇拜、客語班、二胡班、山歌班、客家美食班等方式，吸引客家族群進入教會。並且鼓勵各教會善用客家福音協會內部的資源，例如客家聖樂團、客語及客家歌謠師資、敬祖三禮推廣、文字影音資料、禱告手冊，可參閱附錄四（全台愛客家運動：大家一起來哈客【HAKKA】海報文宣。）2011 年基督教客家福音協會再度發起「2011 客家驚爆 90-客家轉化祭壇」活動，以禁食禱告會的方式進行。以新竹為例，客福主委余慶榮牧師表示，新竹縣客家人口數約 21 萬，轉化是從建立個人家庭祭壇開始，藉著禱告呼求，神會為我們爭戰<sup>127</sup>，各地主要教會的轉化祭壇場次，可參閱附錄五（「2011 客家驚爆 90-客家轉化祭壇」海報文宣。）

綜觀以上近二十年來，客家人在基督教信仰中的發展，雖然力量尚稱弱小，但

<sup>127</sup> 〈客家轉化祭壇-迫切呼求神國降臨〉，載於臺灣國度復興報：  
<http://www.krt.com.hk/modules/news/article.php?storyid=8651>，瀏覽日期：2011 年 10 月 12 日。

已有所突破。無論是國外宣教士來臺灣學習客語的數量，還是整體推廣福音的層面（可參閱附錄一、二），都能發現相較於過去的客家傳教工作有突飛猛進的速度。透過跨教派的聯繫，成立組織網絡，許多客家區域的教會開始加入，雖然不一定以客家話傳教為主，畢竟宗教的主要目標仍是傳教，不過客家認同是確定的，以客家為立基的基督教傳播，可謂在此階段進入了組織化的結果。

從台北崇真堂和客家福音協會的成立及行動實踐，能看見客家人在基督教體系中的自發性。雖然是基於傳教的需求，但由行動主體的參與對象來看，在行動過程中也包含了客家意識的凝聚，使得教會客家運動得以擁有族群運動的本質。而這些種種為了爭取在基督教中穩定資源和邊緣地位的扭轉行動，對於臺灣基督教信仰來說，也具有改革的味道。



### 第三章 臺灣客語聖經的翻譯歷程及推廣

聖經翻譯和基督教的傳播關係密切。在聖經經文中記載了將基督教傳播出去是上帝的旨意。在教義的支持下，聖經翻譯成爲了把宗教傳出去的重要過程，所以對基督教的傳播而言，聖經翻譯的工作具有重要性。

本章說明基督教教義與基督教傳播的關係。而聖經翻譯的發展有極大的因素是爲了要傳教，在此基礎下，筆者進一步陳述臺灣客語聖經翻譯的歷程，以此作爲臺灣教會客家運動的核心主題。透過這樣的發展，可以看出教會中的客家人爲了傳教所作的努力，也因爲時代的轉變，讓原本基於傳教的理由添具了族群運動、客家意識的色彩。

#### 第一節 基督教與聖經翻譯

「基督教與宣教，兩者有不能分割的關係，假若沒有五旬節後的幾個世紀熾熱的宣教活動，很難想像今天的基督教是什麼樣子，這是一個發人省思的問題。也許基督教會像瑣羅亞斯德教（Zoroastrianism 亦稱祆教）一樣，不過是一個古老隱晦，只供學者研究，寂寂無名的宗教而已。但基督教從開始就與其他宗教迥異，大使命-那傳遞好信息的命令是它整個信仰的核心。」

榻嘉路得，《宣教披荊斬棘史》，頁6

在基督教信仰中有所謂的「大使命」，在四福音書與使徒行傳中，都有關於「大使命」的記載，透過下表的經文整理，可以發現到「大使命」具有將福音廣傳出去的意涵與目標，所以也讓基督教活絡的傳教背景提供了教義上的支持：

表 3-1 四福音書與使徒行傳 大使命相關經文

<p>馬太福音 第 28 章 16-20 節</p>	<p>「十一個門徒往加利利去，到了耶穌約定的山上。他們見了耶穌就拜他，然而還有人疑惑。耶穌進前來，對他們說：「天上地下所有的權柄都賜給我了。所以，你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就常與你們同在，直到世界的末了。」</p>
<p>馬可福音 第 16 章 14-15 節</p>	<p>『後來，十一個門徒坐席的時候，耶穌向他們顯現，責備他們不信，心裏剛硬，因為他們不信那些在他復活以後看見他的人。他又對他們說：「你們往普天下去，傳福音給萬民」聽。』</p>
<p>路加福音 第 24 章 44-47 節</p>	<p>『耶穌對他們說：「這就是我從前與你們同在之時所告訴你們的話說：摩西的律法、先知的書，和詩篇上所記的，凡指著我的話都必須應驗。」於是耶穌開他們的心竅，使他們能明白聖經，又對他們說：「照經上所寫的，基督必受害，第三日從死裏復活，並且人要奉他的名傳悔改、赦罪的道，從耶路撒冷起直傳到萬邦。』</p>
<p>約翰福音 第 20 章 19-23 節</p>	<p>『那日晚上，門徒所在的地方，因怕猶太人，門都關了。耶穌來，站在當中，對他們說：「願你們平安！」說了這話，就把手和肋旁指給他們看。門徒看見主，就喜樂了。耶穌又對他們說：「願你們平安！父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們。」說了這話，就向他們吹一口氣，說：「你們受聖靈！」你們赦免誰的罪，誰的罪就赦免了；你們留下誰的罪，誰的罪就留下了。』</p>
<p>使徒行傳 第 1 章 6-8 節</p>	<p>『他們聚集的時候，問耶穌說：「主啊，你復興以色列國就在這時候嗎？」耶穌對他們說：「父憑著自己的權柄所定的時候、日期，不是你們可以知道的。但聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力，並要在耶路撒冷、猶太全地，和撒馬利亞，直到地極，作我的見證。』</p>

新約中的文字是耶穌被釘死在十字架上經歷了復活與升天，才被後來的人寫下。保羅書信則是寫給各地教會，針對各教會內的情況或是回覆來信詢問教義者的問題，在書信當中解釋了許多有關基督教教義和教理原則，後來成為基督教的重要

文件。所以在新約聖經正式成爲文本之前，傳教的教義就已經慢慢成型了，如同陳彥龍傳道說：「新約聖經就是一部宣教的文獻，而宣教就成了神學的土壤與母親。」<sup>128</sup>」

基督教在海外的傳教事業上有驚人的發展，但是最早的海外傳教活動其實是起於天主教的耶穌會。十九世紀中葉之後，由於西班牙及葡萄牙的勢力衰退，加上法國大革命及啓蒙運動的影響，天主教的傳教活動逐漸沈寂，但是基督教的傳教活動卻開始積極。

19 世紀的基督教傳教士都有一個共同的信念，到中國來的目的就是要完成耶穌的大使命-傳福音給普天下<sup>129</sup>。基督教的傳教活動主要由差會負責，早期在中國傳教的傳教士大致可分爲兩派，一種是在信仰中只能選擇耶穌，另一種則是中西方文化互爲融合，鴉片戰爭結束之後，傳教士大多認爲可以「憑藉大砲和不平等條約，用西方基督教文明來“開導這個半開化的異教國家”，來征討這個“自古以來被魔鬼佔領的在地球上最頑固的堡壘”」<sup>130</sup>

結果證明中國信仰基督教的人數並沒有明顯增長。於是有傳教士開始提出中西融合的建議，不再只以西方文化爲中心，此派傳教士認爲，找出基督教和儒教的共同性作爲傳教的基礎和方法，更能有效的在中國傳教，並且可以透過這個方法來影響或改變中國文化<sup>131</sup>。

王美秀提出 19 世紀至 20 世紀初，西方所盛行的歐洲中心論對於在中國傳教的影響，形成了對中國文化的排斥，是中國基督教未能實現本色化的文化根源<sup>132</sup>。本

---

<sup>128</sup> 台北東門教會文章分享：<http://www.eastgate.org.tw/f2/index.php?load=read&id=15>，瀏覽日期：2011/8/11。

<sup>129</sup> 裴連山，〈從傳教運動看中國教會神學思想演變〉，收錄於《傳教運動與中國教會》（北京市：宗教文化出版社，2007），頁 393-4。

<sup>130</sup> 裴連山（2007），頁 374。

<sup>131</sup> 陳永濤，〈近代傳教運動中傳教士對中國文化的兩種基本態度與簡評〉，收錄於《傳教運動與中國教會》（北京市：宗教文化出版社，2007），頁 180-200。

<sup>132</sup> 原文爲王美秀〈基督教的中國化及其難點〉，《世界宗教研究》，1996 年第 1 期，頁 76。轉引於傅先傳，〈對基督教的中國化歷程中所折射若干問題的思考〉，收錄於《傳教運動與中國教會》，（北京

色化 (indigenization) 的概念源自於 19 世紀西方的傳教運動，主要代表人為魏恩 (Henry Venn, 1725-97) 和安德遜 (Rufus Anderson, 1796-1880)，所謂的本色化指的是如何將福音在不改變原意的狀況下傳播到異文化中<sup>133</sup>。而本色化教會的原則為自養 (self-supporting)、自治 (self-governing) 與自傳 (self-extending)，在中國近代的教會史上有所謂的三自愛國運動即是中國人脫離西方的管轄，自己辦教會的一種發展。《約翰福音》第 1 章第 14 節：

「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理。」

指出了耶穌是以三位一體的道化為人，降臨世間。黎新農提及耶穌的道成肉身就是上帝在歷史中最偉大的宣教，重點在於傳揚上帝的真理，所以要在上帝的旨意下進行宣教，而非以強勢的政治、經濟和文化優越感去征服外邦人，要做上帝的僕人。所以僕人神學應成為教會思考「宣教」的全方位神學意義的根據，教會是道成肉身在歷史中的延續，並且具有自身特殊的普世性和民族性，使用本色化實踐神學的範疇，讓福音和民族文化相遇<sup>134</sup>。

基督教的本色化除了在經典和傳統文化間取得平衡之外，更明顯的層面可以說是語言。所以從基督教傳播的歷史來觀察，每當有基督教出現傳教的地方，幾乎都有傳教士去學習當地的語言，甚至是翻譯聖經，也因為教義本身就有將福音廣傳出去的意義，互相配合之後，讓基督教成為了世界上最廣泛流通的宗教。

聖經是基督教實踐教義的唯一經典，因此也出現了不同語言的版本，成為當代最暢銷的書籍。從長老宗的信仰傳統中來看，聖經作為最高權威，聖經內容就是上帝的話語，將聖經作為信仰和生活的一切準則，而和天主教產生了區別<sup>135</sup>。聖經、

---

市：宗教文化出版社，2007) 頁 383。

<sup>133</sup> 陳永濤，〈近代傳教運動中傳教士對中國文化的兩種基本態度與簡評〉，收錄於《傳教運動與中國教會》(北京市：宗教文化出版社，2007)，頁 180-200。

<sup>134</sup> 黎新農，〈從上帝的宣教看宣教運動與中國教會〉，收錄於《傳教運動與中國教會》(北京市：宗教文化出版社，2007)，頁 365-70。

<sup>135</sup> 吳學明，〈從依賴到自立-終戰前臺灣南部基督長老教會研究〉(台南：人光，2003)，頁 1。

宣教與教義，三者之間互為連結，在不違背神的狀態下，積極的向外發展，關係密切且本其所源，如圖 3-1：

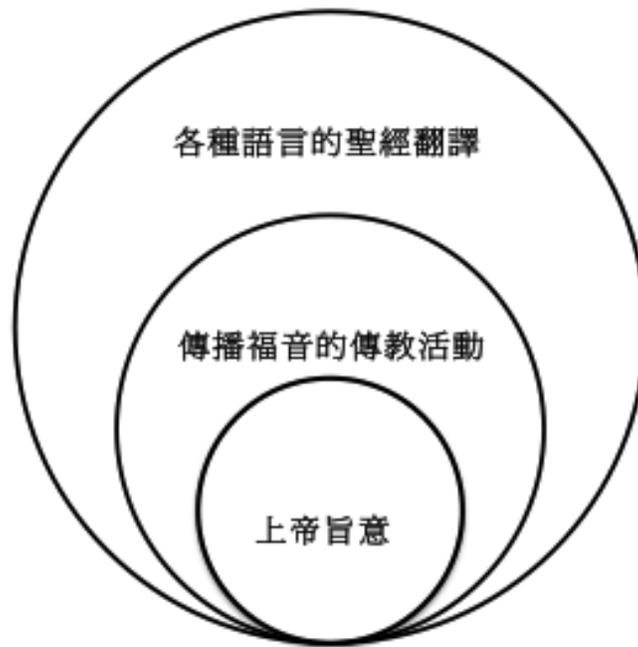


圖 3-1 聖經、傳教關係圖

資料來源：筆者自繪

理解了聖經、傳教活動和教義間的關係之後，因為聖經的翻譯和出版工作需要組織化的單位來進行，所以各國成立的聖經公會相形變得重要。

1710 年德國牧師堪斯坦恩（Freiherr von Canstein）在哈雷（Halle）成立了第一個類似聖經公會的組織。這個組織的成立主要受到了敬虔運動（Pietistic movement）的影響，十七世紀敬虔運動的發生是基於，追隨馬丁路德的信義派的信念讓聖經內容教條化，經文變成了一種僵化的解釋。敬虔派則認為讀聖經是在於生命的餵養，而經文必須實踐於生活，並且推廣海外傳教。因為堪斯坦恩牧師所成立的這個組織，向鄰近的人們提供德文聖經頗有成效，德國其他區域也相繼出現類似的組織，最後

形成了德國聖經公會<sup>136</sup>。

英國受到福音派大復興和敬虔運動的影響，陸續成立傳教的差會，19 世紀讓海外傳教的工作隨著航海的盛行，而普遍向外擴展，將福音廣為散佈、傳播。1804 年所成立的英國及海外聖經公會，其宗旨是「鼓勵經文本聖經廣泛通行」1946 年，全球主要的聖經公會在英國成立了聯合聖經公會（United Bible Societies），加強翻譯、出版、以及發行聖經的工作<sup>137</sup>。而臺灣的聖經公會成立於 1956 年，也是屬於聯合聖經公會一員，1996 年臺灣聖經公會獨立，自行負擔與籌募聖經翻譯與出版的經費<sup>138</sup>。

在臺灣，長老教會與臺灣聖經公會合作的母語聖經翻譯也有可觀的發展，歷史最悠久也是最被人熟知的是台語羅馬字聖經（Amoy Romanized Bible），是英國傳教士巴克禮牧師（Rev. Dr. Thomas Barclay）翻譯，1916 年出版新約，1933 年出版新舊約。在原住民族方面，目前官方認定的原住民族共有 14 族<sup>139</sup>，長老教會已有 7 族陸續翻譯聖經部份篇章與出版：

1957 年，聖經公會使用注音符號翻譯阿美族語新約「雅各書」，1963 年改成羅馬拼音，1989 年由協同會的方敏英教士協助出版「短聖經」，1997 年聖經公會和阿美族傳道人顏武德、陳約翰合力完成出版新舊約全書，成為原住民族當中第一本新舊約全譯本；1993 年在傳教師 Rev. John Whitehorn、傳道人童春發、許松的努力下，完成了排灣語的新約和部份舊約譯本；胡文池牧師與布農教會牧長共同翻譯，1983 年出版了布農語新約聖經，1987 年開始翻譯舊約，已於 2000 年出版了部份舊約章節；1964 年聖經公會邀請加拿大宣教師穆克理牧師（Rev. McGill）翻譯泰雅族聖經，陸續加入教會成員，1974 年出版了注音版本的新約，1989 年開始翻譯羅馬拼音舊

<sup>136</sup> 參閱黃錫木〈聖經翻譯和傳播〉之三 聖經公會運動（上）

[http://occr.christiantimes.org.hk/art\\_0067.htm](http://occr.christiantimes.org.hk/art_0067.htm)，瀏覽日期：2011/10/12

<sup>137</sup> 參閱網站：兩千年教會歷史巡禮 第二十篇海外宣教運動：

[http://www.cftfc.com/com\\_chinese/churchhistory/Big5/history/20.htm](http://www.cftfc.com/com_chinese/churchhistory/Big5/history/20.htm)，瀏覽日期：2011/10/12。

<sup>138</sup> 參閱臺灣聖經公會網頁：<http://www.biblesociety-tw.org/>，瀏覽日期：2011/10/12。

<sup>139</sup> 分別為阿美族、泰雅族、排灣、布農、卑南、魯凱、鄒族、賽夏、雅美、邵族、噶瑪蘭、太魯閣、撒奇萊雅與賽德克族。

約，2003年新舊約全譯本完成出版；1960年宣教師 Dr. Ralph Covell 與太魯閣族傳道人完成新約翻譯，1988年開始翻譯部份舊約，2004年新舊約全譯本完成出版；1980年加拿大宣教師魏克琳女士獨立翻譯達悟族注音版的新約摘譯單行本，1987年達悟族傳道人與宣教師共同翻譯，於1994年出版了羅馬拼音的新約；1958年由聖經公會指導，用注音符號翻譯部份新約聖經故事，1988年成立聖經翻譯委員會，開始翻譯新約，2001年完成魯凱族語的新約出版<sup>140</sup>。

除了透過上帝說要把基督教傳播出去的教義觀點出發，結合教會本色化的方式，基督教強調「語言」是傳達上主真理的媒體，更是一種上主傳達拯救福音給世人的記號，而「聖經」被翻譯成各種族的方言，傳教師也要學習用方言傳教，讓各個民族都能夠使用自己的「母語」來敬拜上主<sup>141</sup>。以母語閱讀聖經的目的在於讓各族群信徒能理解聖經真正的意涵，楊森富進一步提出在各地傳道，如果不能使用當地的通用語言，而必須藉助譯員傳譯的話，其講道效果就會大大的減低<sup>142</sup>，所以使用母語來閱讀聖經，對於信徒來說是重要的一個環節，縱觀基督教在臺灣以族群語言的傳教面來說，聖經翻譯無疑是件重要的核心工作，在種種教義的基礎下，可以發現聖經翻譯和基督教傳播的關係，核心在於：傳教所需。

## 第二節 臺灣客語聖經翻譯歷程

「瑞士巴色差會 (The Basel Mission) 在 1860 年出版大陸客家話羅馬字馬太福音，此後，陸續出版路加、使徒行傳等單行本。1883 年方與海外聖經公會 (The British and Foreign Bible Society) 於大陸出版客家話新約聖經。1980 年代共同完成詩篇的翻譯，1916 年出版舊約聖經。一百年後，聯合聖經公會在臺灣於 1960 年開始臺灣客家話新約聖經的翻譯，1965 年出版約翰福音單行本。二十年後，在多方的奔走努力之下，於 1985 年成立臺灣客家話聖經翻譯委員

<sup>140</sup> 轉引至臺灣聖經公會網頁：<http://www.biblesociety-tw.org/>，瀏覽日期：2011/1/2

<sup>141</sup> 董芳苑於〈為使用「母語」的自由說幾句話〉一文中，提出母語對於宗教的重要性。收錄於 1994 年出版的《宗教與文化》一書，頁 15-16。

<sup>142</sup> 楊森富，《中國風土與基督教信仰》（高雄：天啓，1977），頁 78。

會，歷經八年，譯成新約和詩篇，於 1993 年出版，距第一本客家話新約聖經正好一百一十年。」

《客語聖經新約佬詩篇羅對照 現代臺灣客語譯本》翻譯序言摘錄

根據 Christine Lamarre 的〈地域語で書くこと—客家語のケース (1860-1910)〉和〈Early Hakka corpora held by the Basel Mission library : an introduction〉對中國客語聖經翻譯版本的紀錄，巴色傳道會一開始在香港的新安（今深圳一帶）進行傳教工作，1847 年德國的 Rudolph Lechler（1824—1908，中文名為黎力基）及瑞典人的 Theodore Hamberg（1819—54，中文名為韓山明）抵達中國之後，開始以廣東省的客家區域作為傳教的活動區域，讓客家的傳教事工，從香港擴展到廣東省的東北部及嘉應州。客家人雖然是從北部移居到南方，但就語言來說，仍是一種和官話差距較大的地域性語言，和東南部的粵語及閩語不相上下，而這些客家人所居住的周圍，皆存在了不同的語言族群<sup>143</sup>。

巴色傳道會在廣東的傳教工作，主要是透過教育來進行。因此讓文字、語言成為重要的環節，巴色傳道會幫客家話編撰了字典、文法書、教材、和翻譯聖經，透過神學院和師範學院進行教學工作，其他的基督團體，也開始將聖經翻譯成庶民語言，紛紛創立了以學校為主的教育事業。

巴色傳道會在廣東梅縣翻譯的客語聖經，共有兩種版本。第一種是以羅馬拼音為主，第二種是以漢字作為書寫體系的聖經版本。1860 年在柏林出版的馬太福音是最早的客語聖經譯本，由巴色傳道會的中國教團創立人黎力基和戴文光所翻譯。戴文光是出身在香港邊境的客家文人，除了翻譯聖經之外，也是韓山明牧師在編輯客家話字典的核心人物，韓山明過世之後，黎力基接續字典的編輯工作，據說對應於客家話的漢字是由戴文光所寫，這本字典經由抄寫而流傳下來，透過數代牧師的使

<sup>143</sup> 日文原文，由陳柏勻翻譯，頁 169-207。

用及修正，即是 1905 年在巴塞爾出版的《客英大辭典》。1860 年出版的客家話馬太福音，主要參考文言文譯本翻譯而成，採取羅馬拼音的方式，以 Lepsius 的表記作為基礎而形成的書記方式，開始印刷成冊，1866 年又增加了路加福音，此版本主要是根據較早之前在香港傳教的版本校訂之後而出版，Karl Richard Lepsius（1810—84），是德國的埃及學者，此表記方式成為之後國際音標成立的前身。巴色傳道會是屬德語圈，在非洲、印度等地的傳教活動裡也採用 Lepsius 的羅馬拼音，19 世紀末許多羅馬拼音的版本繼續在巴塞爾出版。

1874-1883 年這段期間，客語的新約聖經翻譯完成。不過 1883 年所出版的客語新約聖經釋漢字本，主要是由英國海外聖經公會出資，1904 年又進行了一次校訂。目錄中發現，1860-1897 年之間的聖經翻譯幾乎都是羅馬字，但是自 1881-1937 年間的客語聖經都是漢字。到了 20 世紀，客語漢字版的聖經在廣州發行，逐漸取代了羅馬字的版本。

羅馬拼音和客語漢字的聖經各有支持的主張。支持羅馬拼音的論者，認為在學教體系中的推行比較容易，在編輯教材上有便利性，而且學習羅馬拼音的教育方式可讓學生單純只接觸到基督教教義。支持漢字論者則認為，使用漢字來書寫客家話，可避免對異文化的反感，接受度較佳，在中國擴展教勢也比較容易，許多家庭因為學校不教漢字就不讓小孩上學，故主張增設文言文課程，實施漢文教育<sup>144</sup>。

1885 年大英聖書公會承擔了翻譯客家舊約白話字版本的工作。1886 年 Charles Piton（中文名：畢安）先翻譯了創世紀和出埃及記，舊約全書則是由 Otto Schltze 譯而成，1906 年大英聖書公會出版新約全書修訂本，由 A.Nagel（中文名：顏瓊林）、G. Gussman（中文名：古斯曼）、W. Ebert 所翻譯，1916 年上海大英聖書公會出版聖經全書<sup>145</sup>。

<sup>144</sup> 日文原文，由陳柏勻翻譯，頁 169-207。

<sup>145</sup> Christine Lamarre “Early Hakka corpora held by the Basel Mission library : an introduction “，頁 74。

以客語聖經出版的事件來看，在中國大陸的版本出現在 1880 年代，首採羅馬拼音，羅馬拼音的優勢在於教育體系中的推廣和實行，以此對照臺灣基督教建立初期，同樣採取學校教育的機制來傳播基督教教義，主要刊物以羅馬拼音的台南教會報作為溝通聯絡的對外管道，在臺灣基督教社會中也產生了重要的影響，也奠定了以閩南語傳教的基礎。

以上大略是客語聖經在中國和香港的出版，而臺灣的客語聖經翻譯和出版的歷史，是很近期的發展，筆者將客語聖經的發展大致區分為兩個階段，分別是籌備時期和穩定時期，此兩個時期以年代為劃分，將分述如下：

### 第一階段：籌備時期

此階段以 1950-1980 年間為陳述，初期的翻譯工作具有濃厚的傳教目的，而且客語聖經被認為對客庄的傳教有實質的幫助。

1923 年，長老教會首次注意到客家人的語言問題，當時派任鍾天枝前往汕頭學習粵人白話字，由汕頭引薦回臺灣的客語聖詩被臺灣人管理的教會所拒絕使用，最後不了了之，沒有下文<sup>146</sup>。1972 年，英國聖經公會曾經翻譯一本新約聖經，但是沒有出版的計畫，長老教會在臺灣百年的歷史中，只出版了一本客話聖詩，但是因為沒有譜，所以沒有人使用<sup>147</sup>。以傳教立場來說，聖經是上帝的話語，福音應當是對每個人傳遞，並無針對特定對象，但在傳教初期，教會對於客家聖經的引介並不積極，而且遲遲未能開啓翻譯與出版事工。

1954 年臺灣基督長老教會「北部大會傳道局年度報告」提出解決客庄傳道人員不足之道，分別為：一、屬本局傳教者設法駐客庄服務；二、巡迴教師一名。同年北部臺灣基督長老教會大會第七屆議事錄，議事第 22 條，26 號由新竹中會提出呈

<sup>146</sup> 轉引自湯振安、葉輔銘〈從客家文化的特質並臺灣客家教會之歷史回顧〉，臺灣神學院道學碩士論文，1985，頁 70。

<sup>147</sup> 江永遠，〈苗栗地區客家教會-宣教的回顧與展望〉，臺灣神學院道學碩士論文，1982，頁 48-50。

請大會要設粵家傳道委員會<sup>148</sup>。繼高雄中會底下的南部客家宣道會成立之後，1955年北部的客庄宣道部也被成立，1959年的大會報告中提及試用客話白話字聖經、聖詩<sup>149</sup>，可見當時已有聖經翻譯的工作在進行。

當時方廣生、陳蘭奇牧師與聖經公會蔡仁理牧師，感受到長老教會中客家族群資源的貧瘠，認為客家族群信主的問題應該被正視，並且需要一本母語的聖經來進行客家傳教的工作。所以向長老教會總會提出需求，1960年首度組成客語聖經翻譯小組，正式開始客語聖經翻譯的工作。

隨著翻譯的需求，翻譯小組制訂了客話羅馬字原則，主要是依苗栗地方的發音作為標準，統一南北各地方所有的字母，序制訂羅馬字課本，同時香港聖經公會賴炳堂牧師請其秘書藍克實先生來臺協助編改聖經<sup>150</sup>。在此階段，主要是以方廣生牧師作為翻譯的核心。1961年，客語版的路加福音書已經在進行翻譯，當時會議中議決編印客家聖詩，託方廣生牧師編印客語羅馬字課本 1000 本<sup>151</sup>。1962年，派方廣生、陳蘭奇、徐育鄰、林彼得等為聖經翻譯小組，繼續工作，路加福音翻譯完成，正待印刷，因翻譯工作已上軌道，故採取各委員負責一本進行翻譯，再共同審議，另派徐育鄰、莊聲茂、方廣生、陳蘭奇為聖詩翻譯小組，聖詩部份已經翻譯完成，請求總會准許試用，託方廣生編著白話字課本，印好 3000 本，真道問答印好 2000 本<sup>152</sup>。

1963年，徐育鄰牧師因要出國之故，請辭聖經翻譯委員，另由蔡仁理牧師擔任翻譯委員。聖經翻譯小組的預算案轉成聖經公會，希望可以促成幫助翻譯工作，呈請總會可以建議臺灣與台南神學院及新竹聖經書院把客家白話字納為必修科目，讓

---

<sup>148</sup> 1954年，臺灣基督長老教會北部大會第七屆議事錄，頁 10。

<sup>149</sup> 1959年，臺灣基督長老教會總會第六屆議事錄，頁 17。

<sup>150</sup> 1960年，臺灣基督長老教會總會第七屆議事錄，議事第三十八條客庄宣道會報告，頁 34-36。

<sup>151</sup> 1961年，臺灣基督長老教會總會第八屆議事錄，議事第四十六條客庄宣道會報告，頁 40-41。

<sup>152</sup> 1962年，臺灣基督長老教會總會第九屆議事錄，頁 69-70。

將來客庄教會的傳教人員可以充實並且加強閩粵交流<sup>153</sup>。1963年已經完成的文字工作有：出版了統一南部和北部的白話字教科書，在客語聖經翻譯方面則已經翻完了路加福音、約翰福音，中文與客語白話字對照，原稿以提交聖經公會印行中，預定各出版3000本<sup>154</sup>。此階段的聖經翻譯的工作其目的也清楚的被紀錄在1963年的會議紀錄上，當時爲了要翻譯，翻譯委員們各自買的打字機4部，希望可以幫助文字翻譯的工作，並且希望可以在長老教會設教百週年之前完成新約聖經的翻譯，希望客家教會信徒的信仰基礎可以建立在聖經上<sup>155</sup>。

1964年的客家宣道會報告，議決將客語聖經翻譯小組和客家傳教工作的費用分開，聖經翻譯部分則編成預算書交由總會財務處審核之後，向聖經公會提出補助申請，而聖經翻譯小組所提出的工作計畫和預算，希望總會和聖經公會可以接洽經濟來源。此外，當年度工作計畫則是要鼓勵南北兩地多多利用當時已經出版的客語課本、真道問答、進教須知和闢邪歸正，透過南北兩個客家宣道部來推行文字工作和佈道工作，並且向總會建議能夠申請宣教師來臺灣援助客家的傳教工作。

1964年，客語聖經翻譯小組已經翻譯完成的篇章有：馬太福音、馬可福音、路加福音、約翰福音、使徒行傳、加拉太、腓立比、哥羅西、腓立門、希伯來及約翰I II III書。其中馬太福音、希伯來正在審議，路加福音、約翰福音校對中。

1966年客庄宣道會林彼得的報告則出現因爲前一年度沒有經費導致沒有開會的問題，更於1967年指出客庄宣道會被刪掉的結果，最後納入傳道局下，與農傳、都傳和人事並稱爲四小組，如筆者第二章第二節的敘述。之後的會議紀錄則多報告如何加強對客家傳教的工作，1971年客宣組的報告說明，因爲過去對於客庄宣道的薄弱，所以客家人信主的比例佔極少，但是近年來客家傳教漸趨蓬勃，所以建議設立客庄宣道中心，作爲專門籌劃推動客家傳教的工作<sup>156</sup>，客宣組同時檢討了南部客

<sup>153</sup> 1963年，臺灣基督長老教會總會第十屆議事錄，頁65。

<sup>154</sup> 1963年，臺灣基督長老教會總會第十屆議事錄，頁66。

<sup>155</sup> 同上註。

<sup>156</sup> 1971年，臺灣基督長老教會總會第十八屆議事錄，頁66。

庄教會傳教工作不盡理想的原因，可歸因於第一代信徒雖然熱心，但是多為文盲，缺乏對經濟的基礎，加上又沒有客家羅馬字的幫助其其他刊物的理解與基礎，所以沒有好的信仰基礎和長進，因此對子女也不能有良好的基督教教育，只成為世襲有名無實的基督徒，實際改善的作法其中一點就是要編印客語聖詩和鼓勵讀經<sup>157</sup>。但自 1971 年之後總會紀錄中就幾乎沒有在提及出版的事宜，也沒有持續翻譯的篇章的紀錄，而客家傳教體系遲遲未能在長老教會中成立，也造成無法擁有穩定經費與資源的原因，加上當時國民政府的打壓與翻譯成員間為了客語腔調的差異爭論，導致最後只出版了約翰福音試讀本。

方廣生牧師是第一代進行客語傳教和翻譯的長老教會牧師，是屏東的客家人。而邱牧師是方牧師的學生，根據邱牧師口述，自己雖然是客家人，但是因為從小生長在高雄，沒有說客語的環境和機會，父親從未教導客語，媽媽為閩南人，一直處於閩南話的環境中成長，自小並不覺得有何差異。但，偶然一次聽見爸爸與姑姑間的客語對話，發現自己不會說母語，加上家中歷代皆為基督教家庭，其祖父邱增發是臺灣教會史上有名的客家傳道，使用客語傳福音，深感自己有一種對客家傳教的使命。故在二十多歲那年便立志追隨祖父的腳步進入神學院就讀，卻因不會客語，無法和祖父一樣使用客語傳教，便追隨方廣生牧師的腳步。

1961 年跟著當時在屏東內埔教會的方廣生牧師學習客語，重拾回母語的基礎，持續為客家基督徒效力，推廣客語傳教，並在方牧師的指導下翻譯了客語版的真道問答和闢邪歸正。1969 年邱牧師調至屏東竹田教會，在寒暑假期間教授客語，也開始在屏東內埔教會進行客語羅馬字的教學。1974 年，邱牧師調至苗栗公館教會，繼續進行客語教學的活動，也因為身處於客家教會，深感客家族群信主的比例無法突破，所以對母語教學、傳道更為積極。後續更開啓了客家傳教的道路與契機，進而參與了 1980 年代客語聖經重新翻譯的發展過程。

此時期的客語聖經翻譯工作，後來因為教會翻譯腔調的分歧、翻譯原則的轉變

---

<sup>157</sup> 1971 年，臺灣基督長老教會總會第十八屆通常年會報告書，頁 28。

與國家政策禁止臺灣方言政策的關係，意外讓正在萌芽的客語聖經出版計畫中斷，一中斷便是 20 年的光景。

## 第二階段：穩定時期

此時期以 1980-1990 年間為論述，在此階段客語聖經呈現穩定的發展，隨著客家宣教中心的建立，逐漸發展出完整的行政體系，讓客家傳教進入組織階段。此外，1980 年代，是臺灣新興社會運動風起雲湧的年代。筆者以為，客語聖經的穩定發展與臺灣客家運動相關，可謂是臺灣客家運動的一環。

1980 年之後，臺灣處於社會轉型的階段，無論是經濟、政治情勢都有明顯的轉變。特別在解嚴前後，臺灣興起了社會運動的浪潮，透過遊行、集會的方式展示訴求、要求政府改善。1988 年底的客家母語大遊行，以語言的保存凝聚了臺灣的客家族群，透過在《客家風雲雜誌》裡的公開討論、讀者投書，首次讓客家人擁有對話的論述空間，並帶起了客家族群在臺灣的能見性。此次遊行以母語為號召，訴求修改廣電法，要求政府平等對待客語，也代表了臺灣少數族群的語言應該擁有對等的權利，所以此次遊行不單單屬於客家人，更是屬於生活在臺灣的每一個族群。

長老教會對於臺灣人權和民主一直扮演重要的領導角色，對於母語議題，長老教會更是不宜餘力。因為母語本身有其傳教的功能和重要性，同時也是基本人權之一，所以母語議題在長老教會中更有保存的正當性。此次遊行長老教會處於從旁輔助的角色，代表長老教會內部同樣有人在關心客家族群的議題。1980 年代的臺灣客家運動與客語聖經翻譯的再次發展幾乎是同時發生的，觀看前一時期客語聖經翻譯的中斷與國家政策和教會資源分配問題有直接的相關，同時也透露出族群問題。客家運動的發生，無疑強化了教會對於客語聖經翻譯計畫的正當性，某種形式上，也是種族群平等的追求。也就是說，客語聖經之所以在此時期進入穩定時期，其實是臺灣客家運動的推波助瀾。

鑑於長老教會是一個著重行政體系、制度的宗教組織，其中又以中會作為整個傳教政策執行的核心。1980年，苗栗客家宣教中心成立，1983年長老教會總會紀錄中首次正式以客家宣教中心委員會的名義進行報告。

根據邱牧師口述，當時長老教會向國外呼籲，臺灣還有一片很廣大的地方未宣教，便是要將福音傳給客家族群，正巧碰上一直在大陸廣東梅縣傳福音的瑞士巴色差會（Basal Mission）<sup>158</sup>被共產黨趕出，回到了瑞士。中間停頓了很長的時間，瑞士巴色差會開始思考既然無法在中國傳教，便轉往香港和馬來西亞。當時臺灣長老教會的呼籲被瑞士的巴色差會得知，約有十年的時間，專派宣教師來台，同時也撥出經費來補助、支援長老教會的客家傳教工作。於是臺灣客家宣教的火焰被點燃，加上長老教會本身的邦交國多，都開始宣揚臺灣客家傳教的狀況，像是英國、世界傳道會和美國長老會等，還有其他與長老教會有結盟的教會，得知臺灣的狀況後，紛紛開始投入客家宣教的行列。

因為客家宣教委員會的確立加上臺灣長老教會呼籲，成功引起了國外基督教團體對臺灣客家信仰的注意。1983年，公館教會設立客語班，訓練外國宣教師學習客語，約有十來位宣教師從加拿大、美國、韓國、日本等地到臺灣來學習客家話，成為近百年來最多國外傳教士來臺學習客語、進行傳教的一次行動。當時麥煜道牧師（Paul Mclaeen）便是跟隨著邱牧師學習，並且種下了客語聖經翻譯的種子，開啓了現今聖經翻譯的規模。

「1984年一群牧長為了台語聖經要重譯，在台北聖經公會會議室開會，會中有人提到客語聖經在臺灣尚未翻譯出版，當時得到了初步的結論，是先進行客語聖經翻譯工作，其中要謝謝當時擔任長老會總會教育幹事的洪振輝牧師和聖經公會總幹事蔡仁理牧師的大力支持，最後成立臺灣客家話聖經翻譯委員會，由彭德貴牧師擔任主委至今。」<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> 即現今的 Mission 21。

<sup>159</sup> 編輯小組，《基督教客家協會 三十週年紀念特刊》（台北：天恩，2009），頁 59。

根據曾政忠牧師口訪紀錄，在 1984 年，曾政忠牧師代表客家教會參加了由鄭兒玉牧師召集的宣教與語言會議。此次會議中特別提及福佬話聖經要重譯的計畫，因而讓曾牧師燃起翻譯客家聖經的企圖，所以當時就主張客家的聖經也要翻。因此翻譯計畫分成了福佬話組和客語組，洪振輝牧師和蔡仁理牧師（客籍）很支持。1985 年，在臺灣長老教會和臺灣聖經公會的召集下，就成立了「客語聖經翻譯委員會」。彭德貴牧師是主委，彭德修牧師加入翻譯新約和詩篇。根據邱善雄牧師的口訪紀錄，回溯 1960 年代無法將聖經順利出版的原因，除了聖經公會在翻譯原則改變外，最主要的是因為南北腔調與海陸腔、四縣腔的歧異，雙方各有堅持，所以失敗而後中斷。

1960 年代翻譯完成的客語新約聖經，除了腔調問題之外，另一原因聖經翻譯方法的轉變，聖經公會在考量之下並沒有出版。根據李鳳嬌 1999 年口訪駱維仁牧師的紀錄稿當中提及，當時翻譯聖經的原則恰好適逢美國聖經公會翻譯方法轉變，由原先字對字的直譯法轉變為功能對等原則，此種理論方法源於當時美國聖經公會的主任尤金·耐達。所謂的功能對等原則，依照李鳳嬌碩論中駱牧師的口訪稿：「功能主要是針對信息的問題，看原文要表達的信息是什麼，用我們所使用的母語表達出來，所表達出來的語言所要傳達信息一致，功能也一致，反應也一致。」另外，在 1993 年所出版的新約聖經中，在序言中也有清楚的交代，摘錄如下：「大陸客家話聖經是用當時的白話文翻譯的；百年來，語言的變化極大，早有重新翻譯的需要，如今出版的「客語聖經：新約和詩篇－現代臺灣客語譯本」(The Hakka Bible: New Testament and Psalms—Today's Taiwan Hakka Version)，顧名思義，是以現代聖經翻譯的原則和方法譯成的。其特點有：一、依照聯合聖經公會新譯原則－意義相符，效果相等 (Functional Equivalent Translation) 來進行。」

1960 年代方廣生牧師等人翻譯出來的聖經，雖經過初步標準化的過程，但在內部仍有不同的意見。故在 1984 年翻譯工作重新開始之時，同樣的問題再度出現。由於方牧師的版本較久，又遇上翻譯原則的改變之後，整個翻譯工作幾乎是重新開始。在 1984 年開始，翻譯工作只有彭德修牧師一人是專職翻譯人員，(彭牧師現居紐西蘭，根據筆者與彭牧師網路信件通訊瞭解)，彭牧師當時翻譯的版本主要以四縣腔為

主，海陸腔爲副，因爲海陸腔和四縣腔變化規則十分一致，所以利用一些記號做標音的區分。後來因爲彭牧師到紐西蘭教會去，新的翻譯小組一開始使用彭牧師的版本，爲了避免 1960 年代四縣腔和海陸腔的爭議重演，造成客語聖經翻譯不成的可能，在多方的討論下達成共識，最後確定採用苗栗四縣腔。除了前述翻譯原則的確立之外，翻譯小組的委員們也參考了原文聖經、和合本聖經、白話字聖經、日本話聖經、呂振中譯本，需考量原意，又須顧及拼音與客家漢字，此次翻譯受到臺灣聖經公會得支持，也得到新加坡聖經公會的技術指導，客家宣教委員會將翻譯工作分爲審議組、翻譯組和募款組<sup>160</sup>。

新約經過不斷審訂之後，終於在 1993 年由臺灣聖經公會出版、銷售，此次翻譯小組的成員，除了邱牧師之外，尚有曾昌發牧師、余哲洪、何碧安、葉美惠、吳恩情、彭德正、廖德添、邱國雄、鍾勳邦、林暢有、黃德清、彭德修、曾政忠，顧問群有駱維仁、歐可定、蔡仁理等人。

1993 年出版的客語新約聖經採取漢羅對照方式，書頁左側爲客語羅馬字拼音，右邊爲客家漢字，由於客語原先沒有文字書寫的紀錄，所以總有發生詞不達意的情況發生。遇到文字與語音不一致時則依下列方式優先選擇：一、找本字。二、採常用字。三、採堪用字<sup>161</sup>。四、採同源字。五、借音。六、借意<sup>162</sup>。在聲調部分，由於此本聖經採用的是四縣腔，聲調共有六聲<sup>163</sup>，如下頁表 3-2：

---

<sup>160</sup> 何碧安，還要堅持 客語聖經翻譯事工：<http://www.biblesociety-tw.org/bmag/bmag13/hakka.htm>，瀏覽日期：2011/6/3。

<sup>161</sup> 所謂的堪用字是取音同義近，音近義同或是音義皆近的字。

<sup>162</sup> 「°」例如：每°日 (tak-ngit)。

<sup>163</sup> 四縣腔較少變音，如遇兩個以上連續的第一聲時，前面的音要變爲中平音。例如：thên-kông (天光)，調值由 24 24 轉爲 22 24。

表 3-2 客語新約聖經調值表

聲調	一	二	三	四	五	六
聲調記號	â	à	á	A	At	Ak
調類	陰平	陽平	上聲	去聲	陽入	陰入
四縣調值	24	11	41	55	{ 55 }	{ 43 }
海陸調值	42	55	14	陰 33 陽 11	{ 43 }	{ 55 }
例字	Fôn 歡	Thèu 頭	hí 喜	mien 面	sut 食	Chuk 粥

資料來源：客語聖經新約和詩篇漢羅對照 序言，頁 6

經過語言的標準化，客語聖經順利出版，也成為目前教會使用的統一版本，聖經由新、舊約組成，只有新約，就像人跛腳，無法平衡，同時也有上教會需要帶兩本聖經的困擾，所以在新約聖經出版的這十年間，牧師們認為有需要繼續翻譯舊約。

根據邱牧師的口述，當時確定的版本是使用苗栗四縣腔，同時採取漢羅對照的方式，但是有許多客語沒有辦法找到對應的漢字，所以需要再審。當時大家第一次翻譯聖經，沒有什麼經驗，有很多客家話的字並不清楚，就以漢字代替，後來發現許多華語字的使用唯有在客語中是獨特的意義，故加深了牧師群繼續翻譯的動力，激起文化獨特性的族群情感。邱牧師舉例客家話中說 la，當時 la 這個字以「夠」這個字的右上方再打一個圓圈來代替，之後發現其實字典裡有 la 字，就是國語的罅，從以前就有這個字，不過當時翻新約時並不知道有這個字，獨有客家話的這個字代表意義是足夠。其實本來這個字，用國語或者是閩南話去瞭解，翻閱閩南話的字典這個字的音就是 hām，和國語的用字意思一樣，就是瓦器裂開了，可是客家話的字典當中，用羅馬字紀錄 la，意思是足夠了，同時用英文解釋為 sufficiency。有很多用字經過許多時間，需要慢慢去發現。這個字，這是其中一個例子，同時這個字是其他的民族所不能瞭解的字，它原是瓦器裂掉意思，裂痕，是瑕疵的，可是在客家族群的語言裡面，就是足夠的意思。也由於這樣的因素，致使長老教會中的客家翻譯小組更堅定翻譯的決心。

1983 年加拿大籍麥煜道牧師在公館跟著邱善雄牧師學習客語，根據 2006 年麥牧師所寫的一粒麥子，對於客家的傳教有動人的描述：

「1983 年，我和牧師娘住在苗栗的公館，我們成立了查經班，我看見有人帶來河洛語聖經，有人帶著日語聖經，年輕人帶的則是中文聖經。我當時想，我們彼此用客語溝通，且客家人對母語具有強烈的認同感，竟然沒有客語聖經，也難怪客家人在臺灣各族群中，信徒人數是最少的。一千名客家人中，有九百九十七人不認識耶穌，感謝主，在二十年前，聖經公會和長老教會發現此一需求，於是開始翻譯客語聖經，我手中所拿，就是 1993 年出版，客語的新約聖經與詩篇，上帝透過所有同工的努力，讓客語聖經印刷，出版。」

全本聖經是以新、舊約合在一起的，客語新約聖經單獨再版的機會不大，牧師群認為舊約仍有翻譯的需要，否則就像一個跛腳的人，所以這 10 多年期間，舊約聖經的翻譯持續在進行。新舊約聖經在經文和翻譯上出現了一些銜接上的問題，一是前述的客語漢字問題需要作更改及調整，二是新舊約經文一致性的問題，因為新約聖經中有許多引用舊約聖經的話，耶穌本身也有引用舊約的話，舊約的話被引入新約聖經當中，是不是和目前翻譯的舊約聖經內容互相符合，則需要花較長的時間核對。

邱牧師也提到，客語漢字的選擇是利用不同的客音字典或是康熙字典，除了腔調選擇發音為四縣腔之外，部分作者以自身為中心，較為偏激的不採用，透過團體的討論之後，選用最為適合的字，故沒有特定使用特定版本的字典。其中年齡 90 多歲的廖德添長老，在翻譯小組中擔任活字典的角色，如果出現爭執或是用字方面出現問題，都會請廖長老出席進行裁決。而麥煜道牧師是翻譯舊約聖經的關鍵人物，因為他就讀希伯來文博士，所以可以完全投入在舊約聖經的領域中，同時麥牧師學習客家話，講道也使用客語，他把客家話的聖經翻譯的非常精準，甚至比其他版本還精準。因為比較慢進行翻譯工作的關係，所以當有新的資料發現的時候，麥牧師

都會將其放到客家翻譯的工作中。而舊約聖經的翻譯，麥牧師一年會回到臺灣 3 次和翻譯小組討論，其他時間則是透過電子郵件進行校對，現在舊約聖經進入了最後階段，現在，客語版的全本聖經已經開放預約訂購，2012 年 4 月出版。

目前臺灣聖經公會中收藏的客語聖經版本有 1924 年汕頭版聖經，目前在臺灣聖經公會網頁上已經以數位圖庫的方式珍藏。另外此版本的語音讀經系統也已經上線，主要是根據劉敏真（2011）〈比較兩種客語聖經譯本底背 ke 語音差異—用汕頭客語聖經譯本 lâu 現代客語聖經譯本底背 ke 約翰福音為例〉一文指出，透過語音的差異提出汕頭位在語言交錯地帶，當地民眾雖以潮汕話為主，但是在汕頭一帶和其他縣主要以客語為主，也因為汕頭有航運之便，使之成為當時客語的傳播地。而 1924 年由鍾天枝帶回來的聖詩，也因為語詞和腔調的差異，未被教會接受。但筆者閱讀及聆聽線上的這個版本，腔調主要偏向海陸腔，閱讀和聽的過程沒有什麼極大的障礙，甚至有的詞句翻的也十分貼合客語，如果屏除這一點，那麼就只剩腔調的問題。以此觀點來作思考，如果 1984 年重啓了翻譯工作，為什麼不使用別人已翻好的、現成的客語聖經？或是以此為基礎在進行修改？其中的問題或許仍是海陸腔與四縣腔的爭論？在語言群體裡，以大多數的語言佔優勢，勢必有所取捨，這是另一個可供思考的面向。

班納迪克·安德森提出民族是透過想像而形成，起因於 16 世紀的歐洲，語言、科技與資本主義間的相互作用，進而產生印刷資本主義，開啓以方言作為書寫的市場，表音文字譯印刷的方式出版，成為一種「印刷語言」（Print-languages），在特定語言社群中交流、傳播，印刷品連結了讀者，奠定了民族意識的基礎，形成了民族的想像。所以民族其實是一種人造文化的產物，透過想像而形成，民族主義則是透過語言多樣性、資本主義及印刷普及來構成其想像和散佈的本質<sup>164</sup>。教會透過客語聖經的出版，越來越多人重視教會中的客家族群，自從 2009 年那一篇網路刊登客語聖經的報導之後，越來越多的人注意到客語聖經的發展。根據筆者的口訪牧師，

---

<sup>164</sup> 班納迪克·安德森著，吳叡人譯《想像的共同體-民族主義的起源與散布》（台北市：時報，1999）頁 56。

彭德貴、邱善雄、曾政忠、溫永生牧師都表示，開始有人與他們聯繫，想要瞭解相關的發展，雖然在教會使用上仍需更多的推廣和宣傳，但是因為客語聖經出版的消息一出，反而讓客家在教會中得到前所未有的關注，長老教會總會更將 2012 年訂為「客家宣教年」，這些默默在教會中翻譯客語聖經的牧師們不再隱藏，而且透過客語聖經出版的效應，讓聖經不再只是以傳教為目的，對於一向重視客語的客家人來說，更是認同的凝聚。

### 第三節 臺灣客語聖經的推廣與使用

「我記得十幾年前的一次聖靈降臨感恩禮拜，有一位老太太聽見有人用客家話唸聖經，驚喜的起立說道：哇，上帝會說客家話啊！現在我們看到許多河洛人會使用客語聖經學習客家話，因為客語聖經內頁，一邊是羅馬拼音，一邊是漢字翻譯，如此一來，河洛人便可以用客家話和客家朋友分享聖經的話語，願上帝使這本客語聖經如同一粒麥子，使更多人得以認識上帝。」

麥煜道，2006

客語聖經出版至今已有 18 年，客家人已習慣用華語，甚至是用閩南話讀聖經、參與教會活動。許多人會提出為什麼還需要翻譯客語版的問題，根據邱牧師口述，客語聖經翻譯的原因，除了對客家傳教有幫助之外，更重要的在於保持客語及客家文化。過去用閩南語聖經讀客語，用閩南語或華語文字的聖詩唱出客語，對族群來說那是完全不同的意思，感受也不一樣，畢竟那是別人的語言。客語聖經對於信徒的教育具有幫助，聖經出版後，在銅鑼教會的使用方面很有成效，銅鑼教會本身就是客家人為多的教會，過去曾昌發牧師也曾經在此經營，所以對於客語聖經的推廣是百分之百。

台北市的雙連教會，是長老教會在台北的客家聚會中最盛的一個教會。根據彭德貴牧師口述，約莫在六、七年前，雙連教會本身就有一個客語團契，在星期五晚上舉行，主要是查經、讀經、禱告會、團契的時間。但是團契訂在星期五晚上，年

紀大的會眾就無法參與，所以聚會的人數比較少，大概只有十多人。後來將團契時間改為星期六，讓其他地區的人也可以過來參與，參加的人數開始倍增，目前有三十多人。禮拜六本身就是崇拜的時間，於是將此團契取名為「拜六歡喜來見面」，讀經禱告會時間改為星期六早上八點半。但是因為參加受洗前造就班的人可能無法參加讀經的活動，所以九點開始先進行主日學的受洗前造就班，此階段結束之後，開始讀使徒信經，讀完之後，進行成人主日學，早上的時間安排採取階段性的規劃。

客語禮拜是從三年多前開始，主要是因為當時沒有信耶穌的陳菊吉弟兄，他的女兒是基督徒，常約他到靈糧堂去做禮拜，當時他覺得那邊的外省人很多。那個時候，有一位神學生認為雙連教會這裡可以來辦一個客語團契，後來陳菊吉的女兒就約他到雙連教會。因為這裡有客家話、客家人，陳菊吉一來就愛上了，兩年之後就受洗了，於是開始了禮拜五客語團契聚會的時間，逐漸有一些喜歡客家、客語的人來參加。

另外徐履端的爸爸是客家人，媽媽是閩南人，他的爸爸以前一直覺得，這個基督教是閩南人的，跟我客家人沒關係。後來麥牧師跟他聊天，他才發現，麥牧師的客家話講的這麼好，突然覺得基督教並不是閩南人的，也是客家人的。之後徐履端就開始過來參加客家團契，並且花了很多心力在這上面。以前的徐履端，一直覺得心裡好像缺少什麼東西，但講不出個所以然來，原來他爸爸是客家人，媽媽是閩南人，可是他從小到大，都不會講客家話，他一直覺得失掉什麼，後來發現，他失掉的是客家認同的根，所以接觸到客家團契的時候，他很高興。

邱善雄牧師最早進行客家的工作，曾經在別的教會開拓過許多客語的禮拜，但是都因為要租借的場地屬於別的教會所有，結果一直沒有成功。彭牧師擔任主任牧師時，長年忙於牧會，身體過於勞累，所以計畫在 65 歲退休。當時彭牧師的長執建議牧師不要退休，轉作教育系列關懷的關懷牧師。因為牧師是客家人，同時又參與客語聖經翻譯近 20 年，當時客家宣教中會正準備成立，由客家的 10 幾個教會合在一起，不過都是弱小的教會，於是建議彭德貴牧師可以去關心這些弱小的教會。因

此彭牧師繼續用約聘的方式轉作關懷牧師，一共聘了 6 年，也因而成為客家關懷的牧師。作客家宣教的牧師，關心弱小的教會，最後成了顧問。也因為彭牧師是雙連教會退休的主任牧師，所以客家團契、禮拜，要借場地或是辦活動都很方便，於是客家禮拜和團契可以一直維持。

在客語聖經出版之後，雙連教會積極推廣母語的使用。開始使用客語聖經讀經，每個星期六早上 8 點 40 分開始，持續 1 小時，由彭德貴牧師講經，帶讀一遍客家漢字，再讀一遍羅馬拼音，重新學習拼音系統。透過讀經班的閱讀過程，進而凝聚客家認同。除了讀經班之外，也在下午進行山歌教唱班，除了客籍人士之外，也加入了許多非客籍人士，互相學習彼此的文化。故客語聖經出版，可以說是為基督教長老教會中，客語運動的成果展現。

根據邱善雄牧師口述，2002 年，邱牧師首次被應邀至中山醫學大學臺灣語文學系任教，開設了客語文讀寫（一）、客語文讀寫（二）等課程。2005 年邱牧師自長老教會退休，透過機緣又任教於靜宜大學臺灣文學系，「客家本色」是中山醫學大學、靜宜大學所開設的課程中必學的歌曲，客語羅馬字拼音於是被帶入大學的教學領域。

一開始邱牧師使用自編講義作為上課教材，所以教材部份很零散。但是在長老教會客家宣教委員會支持下，開始有計畫的編輯客語教材，1995 年出版了《臺灣客家話羅馬拼音基本教材》。此書是邱善雄牧師根據 1995 年方廣生牧師在 1961 年編的客家話教材為基礎改編而成，以苗栗四縣話為本，內容包括六聲練習、切音、變調規則，細人仔歌、山歌、客家聖經等附錄，客家漢字羅馬拼音通用漢字對照表，客家話羅馬字讀音對照表，內容是基礎羅馬字與山歌教學，屬於初級課程。進階課程的教材同樣是由客宣委員會出版的《客家短詩讀本》，內容收錄本土作家的詩作，例如曾貴海與杜潘芳格皆是客語作家。

因教學需求及時代的進步，原先 1995 年出版的《臺灣客家話羅馬拼音基本教材》的山歌部份被移除，2009 年正式改版。目前邱牧師與客家宣教委員會編輯小組進行

第二本進階教材的編輯與排版，以臺灣客家文學為主，內含山歌、謎語等，暫訂為《客家文學讀本》，供教學使用。

客語新約聖經自 1993 年出版之後，在教會的使用上並不算理想。李鳳嬌認為這與客家中會的成立有關，因為過去沒有長老教會沒有客家中會，但是中會卻是推動傳教事工的核心。所以當時李鳳嬌就提出如果客家有中會的力量來作推廣，就能大大改善教會使用客語聖經的狀況。客家中會終於在 2007 年成立，客家宣教委員會也逐步的在進行客家傳教工作，目前客家宣教委員會的幹事就是李鳳嬌。長老教會總會將 2012 年定為客家宣教年，更是臺灣教會史上首次以客家作為關鍵發展的目標年度。從 2012 年客家宣教委員會傳教事工計畫表顯示，與客語聖經相關的事工比例很高，跟過去數年相比，特別是從 1993 年客語新約出版之後，這確實是教會中的第一次集中式的推廣。也證明了長老教會不僅開始積極關心客家，客家的確也開始善用組織的力量：



表 3-3 客家宣教委員會 2012 年傳教事工規劃表

月	日	事工活動事項	地點
一	25-27	全國客家春令會	聖經學院
一   十二		1. 安排聖經、聖詩翻譯小組同工至各客家及各教會講道分享及說明推廣。 2. 全國各區舉辦客語白話字師資訓練及教學。 3. 全國教會客家聖經、聖詩推廣活動，推動開辦客語讀經班、客語研經班、客語查經班、客語聖經朗讀及客語聖詩歌唱。	全台灣
二	3-4	第一梯次初級客語羅馬字師資訓練	內埔長老教會
二	5-9	福音隊	東部地區
二	27-29	客家宣教研討會(牧者、長老參與)	淡水福格
三	31	客語新舊約聖經，客語新聖詩出版	
四	10-13	57 屆總會年會(客家宣教年) 1. 異象：Hakka We Care (1) 上帝顧客家 (2) 我們顧客家 (3) 客家顧大家 2. 聖經、聖詩出版感恩奉獻禮拜，出版分享說明會。 3. 客家宣教歷史及異象分享、宣教事工需要邀請。 4. 邀請宣教士參加。 5. 邀請馬來西亞基督教巴色會簽署教會宣教事工合作夥伴教會。	彰化基督教醫院
四	29 (或 22)	客語聖經、聖詩出版感恩禮拜	新竹縣政府大禮堂
五	4-5	第二梯次中級客語羅馬字師資訓練	內埔長老教會
八	2-4	高級客語羅馬字師資訓練	新竹聖經學院
八	29-30	牧者研討會	泰安溫泉
十	29-31	全國基督徒靈修會	高雄杉林真福山

資料來源：臺灣基督教長老教會總會 2012 事工說明書，頁 66

表 3-4 客家中會教會數及使用語言表

教會名稱	設立時間	聚會人數	使用語言
中原教會	1972	59	客語及華語禮拜
埔心教會	1955	69	客語及華語禮拜
新屋教會	1952	123	客語及華語禮拜
觀音教會	1960	34	使用華、客語。
湖口教會	1956	109	使用華、客語。
新埔教會	1910	48	使用華、客語。
關西教會	1922	36	使用華、客語。
竹東教會	1923	73	使用華、客語。
信望愛教會	1959	46	使用華、客語。
銅鑼教會	1954	30	使用華、客語。
三義教會	1954	33	使用華、客語。
加恩教會	2002	46	使用華、客語、台語
龍潭教會	1892	166	使用華、客語。
南庄教會	1908	32	使用華、客語。
六家教會	2004	46	使用華、客語。
山崎教會	2007	30	使用華語。
關東橋教會	2009	24	使用華、客語。
美濃教會	1954	45	使用華、客語。

資料來源：整理於女宣雜誌第 390 期，頁 17-19

透過上表得知，中會所屬的教會幾乎都有使用客語。期待 2012 客家宣教年，客家傳教事工的計畫，配合新舊約全本聖經的全新出版，讓客語聖經的使用率更為提高。

## 第四章 客語聖經較晚翻譯之原因分析

本章將透過教會傳教策略與國家語言政策這兩種外部因素來分析客語聖經較晚翻譯及出版的原因。

首先，在教會的傳教策略中，特別是在語言和族群的選擇上，是如何影響到資源的分配，以致於客家人在無形中被忽略。其次，國家所施行的國語政策，不僅造成臺灣本地語言的斷層，對教會也產生了影響，更意外讓當時已經在翻譯客語聖經中斷，無法出版。因此，透過這兩種面向的切入，不僅可以解釋客語聖經較晚翻譯的原因，也可以解釋為什麼臺灣客家人信主的比例遲遲無法增長。

### 第一節 傳教初期的策略選擇

長老教會屬於 16 世紀宗教改革後的新教派。16 世紀法國神學家約翰喀爾文嚮往馬丁路德的宗教改革運動，遭到法國當局的反對，轉往瑞士日內瓦發展，另組了基督教宗派，稱為「歸正教會」。改革運動中提出了「唯獨聖經」、「信徒皆祭司」的信念，使得母語聖經的翻譯成了一股因為宗教改革而起的風潮<sup>165</sup>。

「長老宗」是諾克斯在蘇格蘭進行宗教改革時所用，英國蘇格蘭教會在 1560 年正式創立。臺灣基督教長老教會即屬於英國蘇格蘭長老宗系統。在傳統長老教會的信仰中，認為聖經是上帝的話，所以將聖經作為信仰及生活的最終權威。臺灣基督長老教會在 1985 年通過了「臺灣基督長老教會信仰告白」，其中明文寫道：「阮信，聖經是上帝所啓示的，記載祂的救贖，做阮信仰與生活的準則。以從長老教會的信仰原則來說，聖經是信仰的核心，用將上帝的話語來實踐個人生活，所以聖經被翻譯成各種語言，成為全世界最暢銷的書籍之一。也因為這樣，基督教十分重視聖經的詮釋與在神學上的意義，在臺灣基督長老教會所屬的神學校與教會也不例外，所

<sup>165</sup> 彭國璋，〈聖經的傳遞（四）：印刷術發明後〉臺灣聖經公會網站 <http://www.biblesociety-tw.org/bmag/bmag08/bcome8.htm>。

以聖經翻譯的工作對長老教會來說，理應是一件受到重視的工作，但是這種重要性在傳教初期，卻只反映在閩南族群身上。

臺灣的客家人在基督教信仰中，一直都是教會裡的少數族群，甚至被視為是福音的硬土。溫永生認為客家被視為福音硬土的原因是源於宣教策略與對客家傳統文化的忽略，所以讓客家信主的比例一直無法成長。在宣教策略方面，馬偕曾說客家人可能被閩南人同化，所以傳教對象就鎖定了閩南族群；在傳統文化方面，特別是祭祖問題，客家人也承受了比其他族群更多的壓力<sup>166</sup>。筆者以為，早在馬偕未有此論斷前，語言的選擇其實就已經註定了客家與閩南的差異。

1858 年的天津條約明列臺灣開港，逐漸開啓了基督教在臺灣的傳教事業。1860 年 9 月英國長老教會駐廈門的宣教師杜嘉德（Rev Carstairs Douglas）和駐汕頭宣教師金輔爾（Rev. H. L. Mackenzie）兩人曾訪問過淡水及艋舺等地，並且發現當地居民多來自廈門附近的漳州和泉州，語言與廈門相通。所以在傳教初期，為了快速達到傳教的目的，當然以語言流通性最多的閩南族群作為主要傳教對象。

因為長老教會的傳統是以聖經作為生活和信仰的核心，所以發現臺灣與廈門的語言相通後，就計畫讓臺灣的居民瞭解聖經，當時臺灣雖具有漢文版的《和合本》聖經，但因識字率不普及，造成傳教士講解聖經時產生極大的困難，所以在英國傳教士馬雅各（Dr. James Laidlaw Maxwell）和巴克禮牧師（Rev. Thomas Barclay）的推動下，開始以羅馬字翻譯聖經，選擇通行於全台的閩南語，透過教育的方式教導民眾認識白話字。巴克禮牧師認為一個健全的教會是來自於每一個信徒都要研讀聖經，而且必須透過羅馬拼音才能達到這個目標<sup>167</sup>。所以閩南語聖經早就在 1916 年巴克禮牧師翻譯下完成並且出版，反觀臺灣客語聖經的發展則呈現明顯的緩慢，一直要到 1993 年才被出版。在中國，客語聖經的部份篇章早就在 1860 年的柏林出版

<sup>166</sup> 溫永生，〈從宣教史看客家十年倍加運動〉，《客家宣教新浪潮：在所定的日子，達到倍加》（台北：華神，2008），頁 163-165。

<sup>167</sup> 臺灣聖經公會網頁：<http://www.biblesociety-tw.org/>。

<sup>168</sup>，但是，臺灣的客語聖經翻譯卻晚至 1980 年代才正式開始，是什麼原因造成其中的差異？

對閩南族群來說，過去西方的傳教士到廣東、廈門、福建傳教，對閩南語已經有基礎，在傳教師人數和語言的學習上都有優勢；對原住民族群而言，除了馬雅各醫生發現平埔族會使用羅馬字拼寫的新港文書之外，還有許多是因為現代醫療的關係而改宗。就此觀之，似乎閩南族群和原住民族群都被納入在早期的傳教策略裡，那麼客家人呢？

反觀世界各地的客家人，信仰基督教的比例高，例如廣東、香港、沙巴和印尼。如果客家區域真的是福音硬土，那麼為什麼在廣東、香港、沙巴這些地方對於客家的傳教卻是成功的？唯獨臺灣的客家人，在信主的比例上一直無法有效的增長，林治平認為這或許是因為臺灣的傳道人在面對客家傳教時不得其法，所以造成臺灣客家人信主的人數少<sup>169</sup>。

這種情況到底是早期的傳教士有族群的偏見，還是一個經過教會評估，因為資源有限而做出的政策選擇呢？從資料上來看，的確學過客語的牧師比較少，但並不表示教會對這種狀況一無所知，即使是在比較早的時期，也有兩位傳教師學過客語。在傳教師的時代，客家地區被視為淺土之地，在台傳教的百多年的長老教會，有兩位宣教師學過客語，其一是南部的李麻牧師(Rev. Hugh Rithie)，尚未學成就過世了，二是北部的苗爾甘牧師，不過剛學會客語，就被調回加拿大母會服務<sup>170</sup>。因為學會客語的人數少到還無法達成氣候，可能也很難引起教會的重視。所以基督教在臺灣

---

<sup>168</sup> 巴色差會黎力基牧師在柏林出版了《馬太福音書》，是目前第一部客家方言聖經，轉引於韶關學院學報（社會科學版），第 23 卷，第七期，頁 3。（<http://wenku.baidu.com/view/fa3b5c8884868762caaed546.html>），此外，Christine Lamarre 於 Early Hakka corpora held by the Basel Mission library : an introduction 一文中也有提及，目前可追溯到客語聖經篇章，是 1860 年由 Lechler 所翻譯的馬太福音。可參閱此文第 73 頁。

<sup>169</sup> 林治平，《改變歷史-華人文化與宣教事工》（台北：宇宙光，2003），頁 150-151。

<sup>170</sup> 江永遠，〈苗栗地區客家教會-宣教的回顧與展望〉，臺灣神學院道學碩士論文，1982，頁 30。

的百多年歷史中，沒有任何一個差會專門為客家傳教做出長期計畫性的投資<sup>171</sup>。

1865-1950年，總共86年的時間，沒有任何外國宣教士是針對臺灣客家的傳教而來，雖然在1950-1975年間，有15位客家的傳教士來台，但是因為這15位傳教士，分散在基督教的各個宗派，在教會中也是少數，而且只是進行附帶性的工作<sup>172</sup>，所以傳教士們始終無法集結。1923年，鍾天枝前往汕頭學習粵人白話字，而將汕頭的客語聖詩引薦回台，但是未被教會使用<sup>173</sup>。無論是傳教士來台從事客家傳教的人數少，還是當初引薦回台的聖詩無法被使用，都顯示出教會部份因為希望找尋比較多數、大宗的族群來傳教，若以資訊取得的角度來看，教會和傳教士可能也有權衡輕重的考慮，同時影響到了臺灣客語聖經的翻譯。

從傳教初期的語言選擇來看，資料上顯示，很明顯的就是以閩南語作為主體的傳教策略：

「在九月間，英國長老教會駐廈門的宣教師杜嘉德（Rev. Carstairs Douglas）及駐汕頭的宣教師馬牧師（Rev. H. L. Mackenzie）二人訪問淡水及艋舺等地，宣傳福音並分發聖經及基督教文書。他們發現福佬語在島上通行，也遇見一些在廈門聽過福音的人，且人民對他們尚表歡迎，樂於聽道。於是他們就極力建議其本國教會海外宣道會將臺灣包括於由廈門發展出的新宣教區。」<sup>174</sup>

語言單一策略直接影響到客家人信主的狀況，如果說聖經是作為理解上帝和實踐上帝話語在生活中的唯一途徑，那麼客家人是不是被摒除在神的領域？在馬偕日記裡曾出現馬偕牧師對於客家族群的形象描述：

<sup>171</sup> 〈客福通訊〉第二期，第三版，轉引自上註，頁32。

<sup>172</sup> 溫永生，〈從宣教史看客家十年倍加運動〉，曾政忠、邱善雄、溫永生、吳瑞誠等著《客家宣教新浪潮：在所定的日子，達到倍加》（台北：華神，2008），頁168-9。

<sup>173</sup> 轉引自湯振安、葉輔銘〈從客家文化的特質並臺灣客家教會之歷史回顧〉，臺灣神學院道學碩士論文，1985，頁70。

<sup>174</sup> 賴英澤，〈南部教會傳教時期（1865年-1875年）〉，鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》（台北：臺灣基督長老教會，2000），頁8。

「客家女子並不纏足，因此她們都比福佬女子強健、有力。她們都幫助丈夫的農事以及所有戶外工作，且非常勤勉，因此，在閩南失敗地區以及番人陷入飢餓的地方，客家即能繁榮致富。客家多半在新竹、苗栗一帶的市鎮及鄉村，他們是漢人與番人境界的先驅者，他們都說客家話，然而年青人多學會閩南話，將來客家可能被閩南同化而消失。」<sup>175</sup>

由傳教的角度來看，馬偕並不是不知道臺灣有客家人的存在，馬偕透過自身的觀察，反而認為客家人的學習力強，除了生活之外，也因為語言的快速學習，可以融合在其他的族群中並獲得良好的發展。最後以客家青年多學會閩南話，透露出強勢族群在語言上的優勢，而馬偕牧師留下的文字記錄似乎已對為客語消失的危機寫下了預示。

透過臺灣基督教史的觀察，客家人的記載短少到我們幾乎可以說，臺灣好像沒有客家人。長老教會傳教的對象和語言的選擇，顯示出以閩南人作為主體，也就是說，傳教初期，就注定了客家人長期被忽略的命運。江永遠更直接提出這種以語言單一性的傳教方式，讓所有的傳教師都講閩南語，無形中忽略了客語<sup>176</sup>，並且影響到基督教對客家傳教的資源投入。以傳教作為主要目標的基督教來說，族群的差異或許就不是馬偕最在意的問題，而是在於信仰人數的比例有無實際的增長，如果說客家人可以透過閩南語一起了解基督教並成為教徒，那麼結果對馬偕來說都是一樣的，透過馬偕對客家人下的注解，或許可以推測長老教會的傳教策略之所以未對客家人投以關注的眼光，是因為認為客家人總有一天會被閩南人所同化，所以無形中忽略了客家族群<sup>177</sup>。《客家宣教新浪潮》一書中更直接點明這些差別待遇，可印證從 1965 年以來，對於客庄地區並非沒有工作，而是不承認客家人的名份，也就是不把客家人當作客家人來宣教，並且追根究底，這個策略可能是因為馬偕博士預料，客家人會被福佬人同化的結果<sup>178</sup>。

<sup>175</sup> 林耀南譯，《臺灣遙寄》（臺北市：台灣省文獻委員會，1959），頁 84。

<sup>176</sup> 江永遠，〈苗栗地區客家教會-宣教的回顧與展望〉，臺灣神學院道學碩士論文，1982，頁 31。

<sup>177</sup> 江永遠（1982）；溫永生（2008）。

<sup>178</sup> 曾政忠、邱善雄、溫永生、吳瑞誠等著，《客家宣教新浪潮：在所定的日子，達到倍加》（台北：

從教會的策略來講，特別是語言和族群的選擇，在臺灣開發的歷史上，長老教會扮演了重要的角色，但是從長老教會早期的領導人的意見來看，雖然臺灣存在不少的客家人，他們還是選擇了閩南族群，那麼，當時的策略，其實是一個經過考慮的結果。

## 第二節 傳教實務中的族群意象

《客家宣教新浪潮》一書中提出臺灣客家傳教被忽略的第二個因素是客家族群被視為福音硬土，並從客家人的特殊民族性格來討論，比如說硬頸精神、愛搞小圈子、祭祖問題。筆者進一步認為這或許和傳教初期，傳教士在客家區域遭到的受挫經驗有關。

如果光以傳教初期主要的語言和族群的選擇來觀察，仍有尚待解決的問題。在當時，客家人與原住民族群間接受基督教信仰的程度也有懸殊的落差，客家人與原住民族群，同樣不懂閩南語，但是原住民信教的比例上卻有驚人的成功，如果說長老教會對臺灣基督教信仰採取語言單一化的傳教策略，為何唯獨客家人被視為福音硬土？無法順利進入上帝的世界，究竟這是不是單方面是政策的影響？本文不以民族性為出發點，將採以傳教士在傳教實務上的受挫經驗來討論，以下是針對內埔教會建堂的過程與教會教案中經常被提及的「二崙事件」作為論述：

### 第一、 內埔教會設立教堂的過程。

根據賴永祥所著的《教會史話》第五輯當中提到，過去曾有個杜君英教會，杜君英教會位在屏東平原的東邊，內埔鄉大和村一帶，是內埔教會與中林教會的前身，屬於平埔族分佈的區域，傳教對象初以平埔人為主，教授白話字，以閩南語傳教。1875年，教堂建立，越來越多從「客庄」的人前來聽福音，鄰村的客家人的來去，客家人似占一半以上最後領洗、入教，列於「姓名簿」有 68 名，包括客家人及平埔

---

華神，2008），頁 45。

族。杜君英教會設堂之後，因為人數逐漸增加，不敷使用，加上客家人大多數不懂禮拜所用的語言，所以計畫另找一個聚會的所在，於是由杜君英教會離開，到內埔建立新堂，1879年購地，次年動工，但是卻遭到當地群眾的反對，將建材劫走、器具破壞，鳳山縣衙最後判決賠償教會參百元，而且教會對土地並沒有所有權，附近客庄互為串連，不把土地、房屋租或賣給教會。巴克禮信函中記錄了當時內埔街上的反外仇教文告，摘錄如下<sup>179</sup>：

「自古客家讀書人勤學聞名，民眾勤工知足，忠誠立功，孝祖敬神，才有今日之繁榮，百村一體，團結合作，禍福相共。然而最近部分族人心異，忘祖不敬聖神，迷惑於天主、基督邪教，遂有人將神主牌焚燬，並輕視父母，誠傷心之至。尤其聽到有族人一如叛徒，要供所在給「洋鬼」(foreign devils)建教堂也，千萬不可也。第一、客家怎麼可以和平埔「番」(Hok-kien barbarians the Pe-paw-hoan)相結連？客家人入教，稱這些平埔為兄弟，反而看待本來真實的兄弟族人為「外邦人」(strangers)」<sup>180</sup>。

第二、是教會歷史上提及客家，經常就被舉出的二崙事件：

「一八八五年七月十九號上午，巴克禮牧師在客庄二崙主持禮拜，所在是教會自一信徒張阿金購得不久的房子裡。巴克禮述說：參加禮拜的有二、三十個兄弟（指信徒），禮拜仍未結束，外面就傳來打鑼聲音，隨即有喊叫聲：「來了！來了！」。房子大門正對外面開著，信徒門都看到一大群人抬八大桶的糞便要衝進來。兄弟們立刻把大門緊閉起來，並躲到牆角去。暴徒們就用石塊打開門，用長柄杓舀出糞便，往屋裡一直潑，把整個屋子都弄髒了」<sup>181</sup>

這兩則記錄的共通點，皆是長老教會進入客家區域傳教、設立教堂的受挫經驗，同時也可以說是教會史上對於客家人記載最多的篇章，在內埔教會建堂的記錄中，

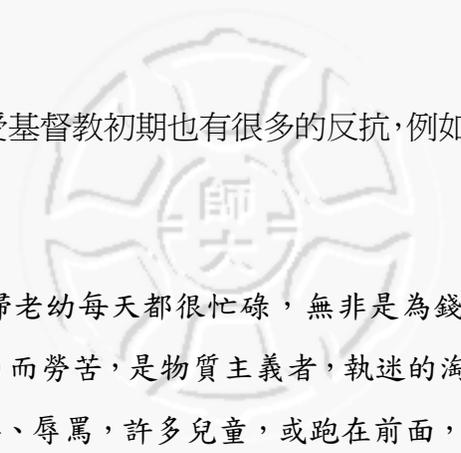
<sup>179</sup> 賴永祥，《教會史話 第五輯》，（台南：人光，2000），第433篇，頁93-94。

<sup>180</sup> 粗體均為筆者所加。

<sup>181</sup> 轉引自賴永祥（2000），頁79-80。

除了客家人將建材偷走、破壞器具的描述外，尚可注意的是反外仇教文告的部分，首句「自古客家讀書人勤學聞名，民眾勤工知足，忠誠立功，孝祖敬神，才有今日之繁榮，百村一體，團結合作，禍福相共。」透露出客家人的傳統意識和強烈的自我意識，頗有文化優越之感，客家在傳統信仰上結合了過去歷史的因素及淵源，因為顛沛流離，不斷的遷徙，需要透過這樣的方式來延續及傳承族群的正統性，對於客家人來說，祖先不可忘，集體祭祀活動的過程，也呈現出族群對自身地位及界定的重要性，集體親屬的連結和共同先祖的歷史記憶，透過長期以來的世代轉化，而內化成客家人的族群性格和文化特徵。但是因為客家人在文化和族群性格上的特色，在異文化相互接觸時，並沒有足夠的時間被理解，加上長老教會已經選擇閩南語作為傳教語言，無形中忽略了客家人，當然無法用客語和客家人溝通，反而造成文化上的誤解。

其實閩南族群在接受基督教初期也有很多的反抗，例如 1875 年馬偕日記中所記載：



「艋舺的市民，男婦老幼每天都很忙碌，無非是為錢、為現金（for money, money-cash, cash）而勞苦，是物質主義者，執迷的淘金者。我們走過街上時，每次都被誹謗、嘲弄、辱罵，許多兒童，或跑在前面，或跟在後面，呼嘯戲謔，同我們投擲柑子皮、污泥或臭蛋。艋舺市民對外國人的憎恨及其驕傲、愚昧、虛誇、迷信、譎詐等邪惡，真是首屈一指的（takes the palm）」<sup>182</sup>

也就是說在傳教初期，傳教士們其實都遭受到挫折，這是異文化接觸的普遍現象，但反觀今日基督教對閩南族群卻有非常好的發展。筆者認為除了透過語言的溝通化解許多誤解之外，也透露出長老教會的資源投注多寡和長期經營，包括學校的建立和《臺灣府城教會報》，雖然在《教會報》當中也有部分客語的羅馬拼音出現，但仍以閩南語為大宗。《臺灣府城教會報》不僅是傳揚福音的工具，也深具傳達各教會間訊息的任務，更是臺灣第一份白話字刊物，直到現在仍在教會中流通，1885 年

<sup>182</sup> 轉引自賴永祥，《教會史話 第六輯》，第 544 篇。

發刊首頁報紙有此段話：

「我們希望你們眾人要出力學習這種白話字；以後我們若印什麼書，你們都看得懂。不要有人以為他們看得懂漢字（孔子字），就不必學這種字，也不要看輕它，以為是小孩子的玩意兒。兩種字都有用處，不過因為這種白話字易學易懂，因此人必須先學它，以後如再學讀漢字是更妙；但是要先學白話字，以免因為不學讀白話字，而看不懂我們以後所印的」<sup>183</sup>

教會的語言取向和傳教主體，透露了臺灣內部文化差異下的資源分配問題，好像客家人的選擇不多，多半是融入在閩南語當中去讀聖經，而客家人所面對的，其實是兩種異文化的衝擊與適應。此外，客家人在歷史上有集居的特色，因為抵台的時間較晚，加上居住區域多以丘陵與山區為主，又須在閩南與原住民族群間爭奪水權和墾地，爆發了不少衝突，故客家集居一般來說皆具有較強的組織和防禦性，但是傳教士在傳教的時候，或許並沒有留意到客家人的生活和遷徙的歷史，以致於到現在仍舊將客家視為福音的硬土，甚至因為過去在教案上的負面觀感，讓許多教會裡的人一想到客家就直接聯想到「暴民」，產生了根深蒂固的刻板印象，這對客家人來說並不公平。

觀看臺灣基督教的歷史，客家人其實是與閩南人並置，統稱為漢人來論述，所以整部基督教史，我們看不見客家人專屬的篇章，但是遇到負面事件時，客家人反而被獨立出來論述，由漢人體系中跳脫，而客家也因此被放大觀看，歷史紀錄中產生的刻板印象，使後來對客家族群信仰基督教的討論，印象仍停留在固執、小圈子和福音硬土的論述當中，如果從這樣的角度來觀察，那麼客家人在教會中的發展，可能就不僅是單純政策選擇的結果。

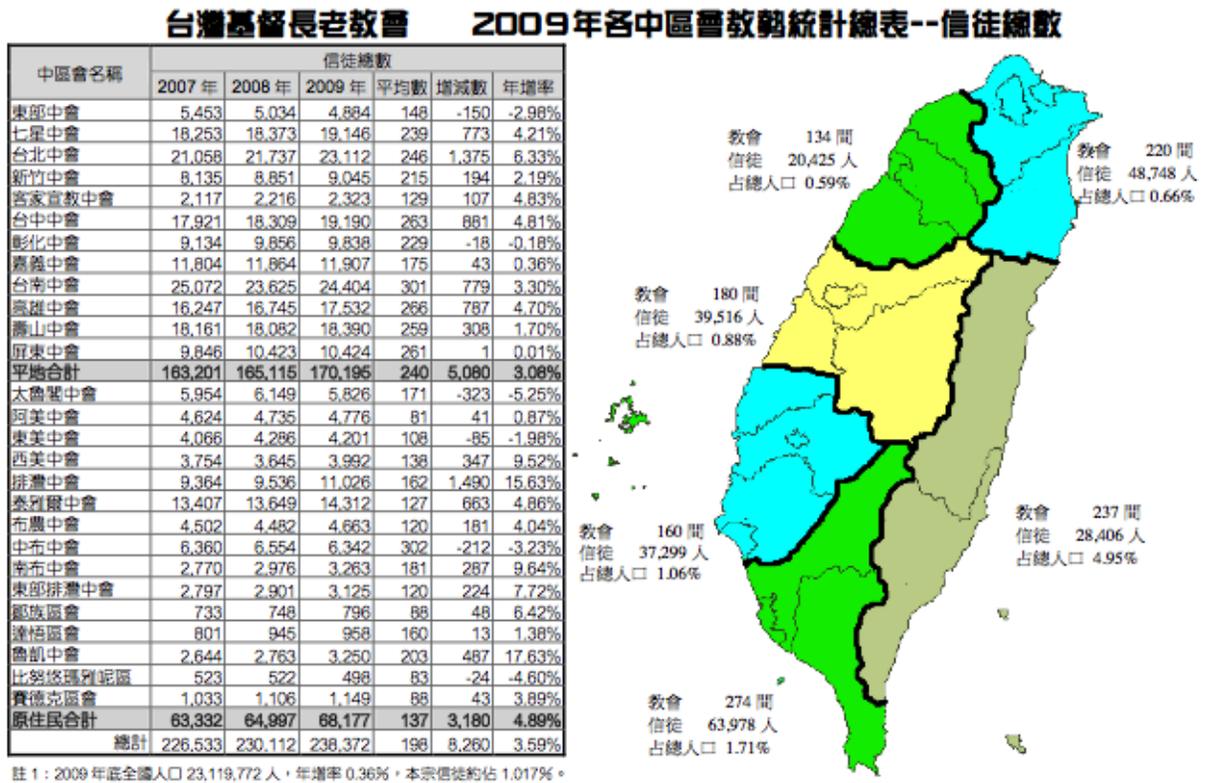
從教會史的角度來看，特別是和閩南人、原住民族相比之後，純粹是客家人的

---

<sup>183</sup> 轉引自賴永祥，《教會史話》第一輯，第8篇，頁21，（1885年6月原刊，重刊於1984年4月29日第1678期）。

資料顯得更少，同時客家在信仰人數上也不多，截至 2009 年 12 月 31 日的統計，如表 4-1、表 4-2：

表 4-1 臺灣長老教會教勢統計表



資料來源：臺灣基督長老教會研究發展中心教勢統計 Statistic RnD PCT

表 4-2 臺灣長老教會各中區會教會數統計表

**台灣基督長老教會 2009 年各中區會教勢統計總表—教會數**

中區會名稱	教會數(依規模分)			教勢統計		教會數(依禮拜人數分)				教會異動						
	教會數	堂會數/百分比	支會數/百分比	總交數	總交率	>200	100-199	50-99	0-49	設立	歸屬	關閉	合併	升格	降格	增減
東部中會	33	29 87.88%	4 12.12%	28	84.85%	2	6	10	15							
七星中會	80	73 91.25%	7 8.75%	80	100.00%	13	15	30	22							1
台北中會	84	84 99.36%	10 10.64%	82	97.87%	11	29	39	15	1						1
新竹中會	42	38 90.48%	4 9.52%	36	85.71%	7	9	11	15	1				1		1
客家宣教中會	18	15 83.33%	3 16.67%	18	100.00%		3	3	12	1						1
台中中會	73	62 84.93%	11 15.07%	35	47.95%	10	19	22	22							
彰化中會	43	38 88.37%	5 11.63%	43	100.00%	4	13	15	11							
嘉義中會	68	58 85.29%	10 14.71%	68	100.00%	4	19	22	23							
台南中會	81	76 93.83%	5 6.17%	50	61.73%	17	23	25	16	1						
高雄中會	66	58 87.88%	8 12.12%	60	90.91%	9	23	20	14							
壽山中會	71	65 91.55%	6 8.45%	58	81.69%	15	21	18	17	1						1
屏東中會	40	36 90.00%	4 10.00%	23	57.50%	7	13	8	12							
平地合計	709	632 89.14%	77 10.86%	591	83.36%	99	193	223	194	5	0	0	0	1	2	6
太魯閣中會	34	27 79.41%	7 20.59%	29	85.29%	1	4	17	12							1
阿美中會	59	30 50.85%	29 49.15%	57	96.61%	1	3	12	43							2
東美中會	39	17 43.59%	22 56.41%	31	79.49%		3	8	28					1		
西美中會	29	21 72.41%	8 27.59%	15	51.72%	2	6	8	13					2	2	
排灣中會	68	48 70.59%	20 29.41%	58	85.29%	6	16	19	27							
泰雅羅中會	113	73 64.60%	40 35.40%	74	65.49%	2	4	29	78		1			2		
布農中會	39	29 74.36%	10 25.64%	27	69.23%		2	17	20					1		
中布中會	21	19 90.48%	2 9.52%	19	90.48%	6	9	4	2							
南布中會	18	15 83.33%	3 16.67%	12	66.67%	2	4	5	7							
東部排灣中會	26	20 76.92%	6 23.08%	16	61.54%		1	6	19			3				
鄒族區會	9	7 77.78%	2 22.22%	8	88.89%			2	7							
達悟區會	6	4 66.67%	2 33.33%	2	33.33%			3	3					1		
魯凱中會	16	16 100.00%	0 0.00%	16	100.00%	1	4	5	6							
比努悠瑪別呢區會	6	5 83.33%	1 16.67%	6	100.00%			1	5							
費德克區會	13	6 46.15%	7 53.85%	7	53.85%		1	3	9							
原住民合計	496	337 67.94%	159 32.06%	377	76.00%	21	57	139	279	0	0	4	0	7	5	-4
總計	1,205	969 80.41%	236 19.59%	968	80.33%	120	250	362	473	5	0	4	0	8	7	1

註：教會數、規模及異動皆以 2009/12/31 為基準日計算之，僅包含台灣領土涵蓋範圍的教會；暫停教會皆不予列記。有正常聚會教會數共 1,205 間。  
資料來源：總會資訊系統資料庫。資料提供：總會研發中心。

資料來源：臺灣基督長老教會研究發展中心教勢統計Statistic RnD PCT

透過表中的顯示，客宣中會的信徒人數，自 2007 年到 2009 年，只增加 4.85%，信徒人數只有 2323 人，在平地統計中是人數最少的，在教會數目上屬於客宣中會的也只有 18 間，也是平地統計中最少的，一方面是因為客宣中會成立的時間很晚，當然及其他中會，並且有許多以客家人為多數的教會，已經存在於設立時間較久的新竹中會裡。另一方面，教會史上的客家紀錄篇幅、資訊都很少，許多無法在文獻中判斷信徒是漢人中的閩南人還是漢人中的客家人，所以相較於其他族群而言，客家並沒有一個「完整」、「悠遠」的歷史，而且是附屬於眾多閩南人或是平埔人當中，加上客家與閩南人除了語言之外，在外觀上較難區分，也是造成客家在教會中被忽略的可能原因，再從馬偕《臺灣遙寄》一書中的敘述：

「客家女子並不纏足，因此她們都比福佬女子強健、有力。她們都幫助丈夫的農事以及所有戶外工作，且非常勤勉，因此，在閩南失敗地區以及番人陷入飢餓的地方，客家即能繁榮致富。客家多半在新竹、苗栗一帶的市鎮及鄉村，他們是漢人與番人境界的先驅者，他們都說客家話，然而年青人多學會閩南話，將來客家可能被閩南同化而消失。」<sup>184</sup>

此段文字可窺知馬偕歸納出的客家特質可能為：一、女性刻苦持家；二、生存適應力強；三、融合能力好。特別是後兩點，反而成為客家被同化的原因，導致客家最後被納入閩南族群中概一論述的可能。

### 第三節 國家語言政策下的無形抑止

國民政府接收臺灣之後，國民黨為了鞏固在臺灣合法及正統的政權，對臺灣採取高壓、一元的統治，為了快速消除餘留下來的「日本感」，透過國家政策配合教育體系，全面進行思想的改造，重新建立對「祖國」的認同與情感，可由當時一些國家標語得到印證<sup>185</sup>。國民政府來臺前，臺灣受到長達 51 年的日本統治，所以國民政府來臺後首要任務便是徹底清除臺灣人在日治時期所留下的文化氣息，重新建立臺灣人民對祖國的認同，語言上差異遂成為首要外顯的標記。

1945 年國民政府先行籌備「臺灣省國語推行委員會」，1946 年透過教育體系，頒佈「國音」，國家透過語言標準化的過程，改造人民文化與思想，成為臺灣人民中國化的第一步。緊接著 1951 年教育廳直接命令各級學校以國語教學，並嚴禁方言，1966 年中國正值文化大革命時期，對於中華文化全面掃蕩，蔣中正趁勢在臺推行「中華文化復興運動」以文化正統作為與中國之區別，建立臺灣才是唯一合法的政權的國民思維。國家政策的宣導和滲透無所不包，除了教育體系之外，在臺灣文學的發

<sup>184</sup> 林耀南譯，《臺灣遙寄》（台北：臺灣省文獻委員會，1959），頁 84。

<sup>185</sup> 譬如：「愛家、愛鄉、更愛國」、「服從最高領袖」、「復興民族文化 堅守民主陣容」。楊聰榮，〈中國化與本土化-臺灣族群認同運動及其教育上的影響〉，"Education Journal" 亞太區的教育與發展專輯，1994，頁 127-137。

展上也受到國家政策深入的影響，國家對於臺灣社會的滲透擴及文學領域，50 年代的反共文學，即是受到國家干預的結果。而在宗教領域當中，也有長老教會母語聖經被查扣的事件發生，在第 5 屆臺灣基督長老教會北部大會議事錄有下列紀錄<sup>186</sup>：

1. 世界一百多個國家聖經已有 1549 種方言譯本，其他國家未聞方言聖經被禁扣之事。
2. 據悉白話字聖經受禁止印發，乃因臺灣聖經公會向我政府聲明「原白話聖經售完後不再印發…」今日無法向政府申請重印該聖經。聖經公會任何闡述聲明，決不足代表方言聖經讀者的心聲也有違聖經公會宣揚福音的原旨。
3. 聖經是基督徒信仰的唯一基本的經典，目前尚有需要使用方言聖經，但方言聖經卻屢遭禁扣，而無法使用。

此條議事，是針對政府強硬禁止白話字聖經的印發而起，會中的討論，清楚呈現長老教會對於傳教的堅持，並認為臺灣仍需要使用母語聖經，其傳教的立場明顯。但是，國家持續對教會施壓，並在 1969 年國民黨政權禁止《臺灣教會公報》以「羅馬字」印刷，自此臺灣教會公報開始走向華文書寫，1969 遂成為白話字與漢文書寫的分界年。另外，1972 年，政府又公然在泰雅族原住民做禮拜時，闖入教會阻止禮拜進行，並沒收泰雅語聖經與聖詩，之後又沒收了巴克禮白話字聖經、新約羅馬字聖經（紅皮聖經）及 Emberee《台英字典》<sup>187</sup>。更在 1975 年，警備總部員率台北市的警員直接進入聖經公會，沒收了 1638 本新約聖經。

臺灣客語聖經的翻譯除了與經費和教會傳教單位的確立有很大的關係之外，也受到國家語言政策的牽連，國家為了統一與加速其統治的正當性，對於臺灣母語進行壓迫，同時也剝奪自由信仰的權利，與基督教不分種族、語言的傳教理念相違背。但是，國家實施國語政策的時候，其實並沒有在閩南語和客語當中做出選擇，而是

<sup>186</sup> 1951 年，臺灣基督長老教會北部大會第五屆議事錄，議事第 115 條。

<sup>187</sup> 鄭兒玉，〈我有母語，故我自主〉，收錄於楊允言、張學謙、呂美親主編《台語文運動-訪談暨史料彙編》，頁 133-156。

對於臺灣所有的母語都禁絕，只是在這禁絕的過程中，閩南語已經有一個先占原則，因為閩南語在國家政策發揮作用之前已經茁然成形，所以國家政策用高壓禁絕的時候，閩南語拼音體系已經存在了，可是客語還在關鍵發展時期，結果就被禁止掉了。雖然是國家政策選擇的結果，但是國家政策並未在客語和閩南語當中做出選擇，只是國家政策的選擇腰斬了客語聖經的發展，是一個非預期原因的後果。

其實，從日治時代開始，國家對於臺灣語言的認識，就是閩南語為主，對客語認識並不清楚，所以沒有特別去發展。日治時期把臺灣人區分為廣東和福建，凡是講閩南語的在戶籍裡就登記成福建，如果是講客語的登記成廣東，以致於後來在日治時期出現的客家話讀本，當時都叫做廣東話讀本，證明在日治時期的政策裡面，對於客家話的瞭解並不深刻，所以任其發展。客語在當時並沒有得到國家政策的支持，日治時代沒有得到支持，國民政府時期又受到打壓。從國家政策的角度來講，當中一直沒有客家的角色，這種局面一直到 2003 年才出現改變，在中華民國的體制裡面出現了客家委員會，正式把客家語言作為中央政策的施政，在此之前，國家並沒有明確的政策。

從國家語言政策的角度來看，客家長期以來都沒有被視為一個主要的對象來規劃，所以導致在語言或是其他政策都沒有將客家人納入考量，從這個角度來觀察，客語聖經的翻譯跟國家政策的發展幾乎是同步，也就是說在當時教會與國家都沒有把客語族群當作是一個可以重要的發展的族群，也因此客家人沒有明確的資源、經費和規劃發展出自己的道路。

臺灣教會的歷史，呈現出閩盛客衰的現象，綜觀歷史，都有客家族群在不同的時期發聲、要求。但在實際上，國家與教會，在歷史的過程裡，並沒有清楚的把發展客家當作是他們的任務。從教會的角度來說，有可能是當時的資源不集中、為了快速傳教而選擇了人數較多且語言相通的族群，或是在客家區域的傳教受挫經驗，其客家身份被放大關照而造成。但是，究其所以，教會本身始終沒有出現比較清楚的客家政策，一直到 1980 年正式出現客家宣教中心之後，客家才算真正納入教會的

行政體系，這也是造成臺灣客語聖經晚出版的一個重要原因；從國家語言政策的角  
度，我們也可以看到類似的現象，國家政策在 2000 年以前，也沒有很清楚的把客家  
當作一個對象來發展，甚至在臺灣文化復興運動時期，把當時已經萌芽的客語聖經  
所做的翻譯工作全部打翻與消弭。當時是在冷戰時期，臺灣的國家威權主義盛為強  
盛，當時把臺灣所有的本地語言，都當成是國家反共復國力量消散的因素一起打壓，  
雖然當時主要的對象並非客語，但是也因為同樣的政策讓客家語言在當時沒有辦法  
得到應有的發展。



## 第五章 臺灣客家文化運動的發展與影響

透過客語聖經的翻譯歷程與晚出版的原因探析，可以看出客家人在基督教信仰中處於非主流的位置。筆者以為，教會中的客家族群透過意見與行動的集結，與臺灣客家文化運動（以下簡稱客家運動）的啓蒙有很大的關係，並且可歸於客家運動的一環。教會中的客家人在客家運動的推波助瀾之下，讓客語聖經翻譯、組織的建立、跨教派的連結得到穩定的發展，是故有必要對客家運動進行清楚的陳述。本章將由臺灣新興社會運動的興起談起，再進入客家運動的發展，最後討論此運動對臺灣客家族群產生了什麼樣的影響。

### 第一節 臺灣新興社會運動

臺灣新興社會運動，主要是指戒嚴前後，因為臺灣在政治、經濟、社會環境上都有很大的轉變，而讓人民開始思考種種的不公義，進而提出訴求與行動實踐。

臺灣有其特殊的歷史背景，從荷西時期、清領時期、日治時期到國府時期，因為不同政權的轉移，讓臺灣產生與中國大陸迥然不同的政治、經濟和社會文化空間。

日治時期可以說是臺灣現代性的萌發階段，也在此時期區隔出臺灣人民與中國人民的差異。日本對臺灣的治理主要分為漸進主義時期（1895～1919）、同化政策時期（1919～1937）與皇民化時期（1937～1945）。各時期均有不同的目標和政策，但都是對臺灣人民進行思想和行為上的管制，為了監視與控制臺灣人民，日本設立了嚴密的警網，讓警察的權力不斷擴大，並且涉入民眾的生活，同時日本也利用清代所留下的保甲制度，制訂保甲規約，彼此監督，以連坐責任，作為警察與地方行政機構的輔助工具，同化政策時期，日本高唱「內地延長主義」，將臺灣視為日本內地之延長，推行臺、日同化政策，改派文官擔任總督，加強「國語」推行。

一般來說，臺灣的社會運動可以追溯至第一次世界大戰後，西方世界興起的民

族自決風潮，當時正值皇民化時期階段，皇民化時期是同化政策的深化，主要以推行國語（日語）運動、改姓名運動和宗教改信、志願兵制度為手段，其中，國語運動全面禁止臺灣方言與漢文的使用，並獎勵國語家庭，因為皇民化政策的影響，造成日後國民政府接收臺灣時，臺灣人民與中國人民的差異，進而導致衝突的發生，第一次世界大戰後，民族自決思潮興起，影響了臺灣的知識份子，透過各種方式展開民族運動，這是臺灣第一次社會運動的發生，以請願、集會與演講的方式進行。

在政治方面，由林獻堂與蔣渭水等所領導的臺灣議會請願運動，主要是要爭取設立臺灣議會，雖然沒有成功，但後來組成的臺灣地方自治聯盟，主張公民直選，1935年舉行臺灣各級地方民意代表選舉，獲得半自治的落實。此次臺灣人民的請願活動，使得自治、普選、參政權等民主觀念普及到了臺灣社會；在文化運動方面，1921年臺灣文化協會成立，其宗旨為啓迪民智，提高臺灣化，喚醒民族意識，改良社會風氣，發行臺灣民報，臺灣在日治時期，已經具有社會運動的形態產生，也成為臺灣社會運動史上不可不談的重要時期。

1945年，國民政府成立臺灣省行政長官公署，命令陳儀為行政長官負責接收和治台事宜。陳儀同樣集行政、司法、立法、軍事於一身，與日本總督並無不同，而政府的行政首長幾乎多由外省族群擔任，官員大多貪污腐化，軍警風紀敗壞，逐漸引發臺灣人民不滿。同時因為臺灣經歷日本51年統治的影響，在語言上和風俗習慣上都與國民政府產生隔閡，埋下1947年228事件爆發的種子，事件爆發後，台籍領袖組成處理委員會，要求改革臺灣政治，陳儀卻以臺灣人叛亂為理由，建議派兵鎮壓，造成國軍抵台後對臺灣人民全面掃蕩，造成嚴重傷亡。緊接著國民政府的清鄉行動，使更多無辜臺灣百姓遭受牽連，由228事件所造成的省籍情結和族群衝突對臺灣民主發展產生不良的影響，直至今日仍是臺灣歷史上的傷痛。

1949年，中華民國政府退守臺灣，開啓了國民黨的威權統治時期。臺灣省主席兼警備總司令陳誠宣布戒嚴令，實施黨禁、報禁，限制言論、出版、結社、集會的自由，正式開啓以蔣中正、蔣經國先後領導國民黨治台的強人政治。臺灣歷經不同

政權的轉移，在各個政權當中，當權者皆以強硬的方式，直接干涉人民生活。在高壓統治的歷史過程中，隨著時間與外在環境的轉變，臺灣社會與人民在思想、情緒上的累積，造就了社會運動的運動環境，這是臺灣本身在歷史中，經歷不同政權的轉移而產生的背景因素，這樣的歷史背景與其政治環境密切相關。

自 1949 年蔣介石退守臺灣開始，聯合國裡面的中國代表席次遂成為複雜的國際問題，美國在 1950-1970 年間以強權國家的姿態擱置中國代表權的問題，1969 年美國採取聯中制俄的策略影響到臺灣在國際外交上的轉變，自 1970 年開始美國為了與中共改善關係，重新檢討了中國代表權的問題，1971 年聯合國大會通過了北京中華人民共和國政府為中國代表的席次，臺灣就此退出聯合國。1972 年美國總統尼克森訪問中國大陸，同年日本與臺灣斷交，1979 年美國正式與中共建交，臺灣陷入最大的外交困境，國民黨政府轉向臺灣內部政治的正當性，這是臺灣新興社會運動發展的政治因素。

蕭新煌提出 1980 年代臺灣興起的社會運動具有兩種性格，第一是隱含了制衡政治力和經濟力的社會性格，第二是呈現出社會力的性格，所以能將新產生的問題加以公開化與表面化。臺灣的新興運動<sup>188</sup> 因為具有社會力色彩，所以突顯了當時所產生的社會問題，例如：生態保育運動，則包括了核能電廠爭議的問題，而臺灣新興的社會運動是民間社會力對於政治與經濟的抗爭和反彈<sup>189</sup>。蕭新煌進一步指出 1980 年代的臺灣，不再是「先知先覺」，而是組織力量要求社會規範重新被界定，以舊價值的揚棄和新價值的確立作為最終目標<sup>190</sup>。

臺灣社會運動區分為三個時期，分別是政治力時期（1947～1962）、經濟力時期

---

<sup>188</sup> 蕭新煌認為消費者運動、地方性反污染自力救濟運動、生態保育運動、勞工運動、婦女運動、校園民主運動、老兵返鄉運動、老兵福利自救運動、教師人權運動、原住民人權運動、果農抗議運動、政治受難人人權運動、殘障及福利弱勢團體請願運動、新約教會之宗教抗議運動等十四項可列為臺灣新興運動，此篇文章以此十四項運動具有明顯的訴求和完整的組織來討論當時產生的社會問題和社會力的意義。

<sup>189</sup> 蕭新煌〈臺灣新興社會運動的分析架構〉，徐正光、宋文里合編，《臺灣新興社會運動》（台北：巨流，1990），頁 21-46。

<sup>190</sup> 同上註。

(1963~1978)及社會力反動時期(1979年始)，自1949年蔣介石退守臺灣開始，聯合國裡面的中國代表席次遂成爲複雜的國際問題，美國在1950-1970年間以強權國家的姿態擱置中國代表權的問題，1969年美國採取聯中制俄的策略影響到臺灣在國際外交上的轉變，自1970年開始美國爲了與中共改善關係，重新檢討了中國代表權的問題，1971年聯合國大會通過了北京中華人民共和國政府爲中國代表的席次，臺灣就此退出聯合國。1972年美國總統尼克森訪問中國大陸，同年日本與臺灣斷交，1979年美國正式與中共建交，臺灣陷入最大的外交困境，國民黨政府轉向臺灣內部政治的正當性，這是臺灣新興社會運動發展的政治因素。

從國民政府接收臺灣開始，國民黨爲了鞏固在臺灣合法及正統的政權，對臺灣採取了高壓、一元的統治，爲了迅速消除「日本感」，於是透過國家的政策結合教育體系，全面進行思想的改造，重新建立對「祖國」的認同與情感，可由當時一些國家標語得到印證，譬如：「愛家、愛鄉、更愛國」、「服從最高領袖」、「復興民族文化 堅守民主陣容」...等。國家政策的宣導和滲透無所不包，除了教育體系之外，在臺灣文學的發展上也受到國家政策深入的影響，例如，臺灣文學史上有所謂的反共文學，即是受到國家干預的結果，1950年中國文藝協會與中華文藝獎金委員會成立，國家以優渥的獎金作爲吸引寫作的動機，讓反共作品的書寫成爲一股潮流，另有「黨政軍作家陣營」的出現，專門爲了國家政策進行寫作。

1953年，蔣介石在〈民生主義育樂兩篇補述〉中提倡民族文學，反黃反赤，並成立「中國青年寫作協會」；中國文藝協會陳紀澄發動「文化清潔運動」，以黨營報紙<sup>191</sup>，共同聲討「赤色的毒」、「黃色的害」、「黑色的罪」<sup>192</sup>，公開進行思想檢查。1954年，蔣經國當時擔任總政治部主任，號召「文藝到軍中去」，更進一步設置了「軍中文藝獎」，著名的雜誌《文藝創作》<sup>193</sup>、《軍中文藝》與《幼獅文藝》皆爲當時反共的宣傳工具，國家文藝政策強烈干預文學發展。所以在臺灣政治力時

<sup>191</sup> 包括《中央日報》、《中華日報》、《臺灣新生報》、《聯合報》。

<sup>192</sup> 赤色，是指呼應共產黨的文字；黃色，指色情小說；黑色，指挖掘內幕消息的報導。

<sup>193</sup> 1950年4月，立法院院長張道藩在國民黨的支持下成立「中華文藝獎金委員會」，並且發行機關刊物《文藝創作》。

期，國家政策的發展格外重視社會文化的宣導，國家透過政策與教育的積極控制，建構中國化的思維，讓臺灣人民產生自我認同的模糊，社會運動較難有發起的空間。

到了臺灣經濟力時期，政府雖仍以正統政權自居，但是反攻大陸的可能性隨著時間逐漸變小，同時臺灣與中國大陸之間已經壁壘分明，各自表述，於是政府的角色開始轉向經營臺灣，發展經濟為主。此時期，政府推行四年經建計畫，主要分為前後三期，前三期（1953～1963）實行進口替代政策，重點在於發展臺灣本地的民生工業，限制國外相關產品的進口，後三期（1964～1973），實行出口為導向的政策，以外銷為主，進行外匯與貿易政策，1966年臺灣開始設置加工出口區，國內中小企業蓬勃發展，1973年因應全球石油危機，蔣經國推動了十大建設，主要發展臺灣的重化工業，加強國內基礎公共建設，改善經濟環境，帶動景氣的復甦，此時的臺灣成為亞洲四小龍之一，成就了臺灣經濟奇蹟。

1979年起算的臺灣社會力時期，臺灣政治與經濟環境有明顯的轉變，特別是在1987年臺灣解嚴之後，臺灣社會逐漸興起一股社會運動風潮，對於過去政府壓迫與社會不公勇敢發聲，走上街頭，在臺灣民主的歷史上留下豐富的痕跡，例如：1980年消費者運動、1981年生態環境運動、1982年婦女運動、1983年原住民權利運動、1986年學生運動、1987年勞工運動和農民運動、1988年客家文化運動...等，都是因為政治情勢與社會變遷而興起，備受壓抑的臺灣人民處於長期不平等的狀況下，藉此走上街頭，向政府主張訴求，在臺灣民主化的過程中，社會運動扮演著重要的角色，隨著經濟起飛與社會進步，臺灣人民的思想也逐漸改變，社會運動的發生不僅透露出臺灣人民的自主性，同時也強迫政府正視長期以來被壓制且受忽視的社會問題，讓弱勢團體有機會擁有發聲的管道，而臺灣的客家運動，便是在這波社會運動中啓蒙。

綜上所述，解嚴前後而興起的臺灣社會運動，是歷史背景的積累，隨著政治環境、經濟環境與社會文化的轉變和威權體制的鬆動，得以讓人民透過遊行、集會的方式宣洩長期以來受壓迫的不滿情緒，社會運動的出現成為當時人民自救的管道。

## 第二節 臺灣客家文化運動的發展

所謂的臺灣客家文化運動（以下簡稱客家運動），是始於 1987 年 10 月《客家風雲》雜誌之創刊，臺灣客家文化運動，基本上是一種以客家文化為主軸的社會運動，也可以說是一種政治運動，或是族群運動，或是一種族群自我改造運動，是一種屬於爭取和維護「族群權益」的社會運動<sup>194</sup>。1988 年的母語大遊行，讓「客家」議題在臺灣社會中被看見，也成為族群意識、認同凝聚的關鍵，追求透過法律保障的族群平等。此次遊行以客語保存及公領域使用權為動員主因，強化了客家族群對自身母語和身份的重視，以下將清楚說明客家運動的發展。

### 一、《客家風雲》雜誌的創刊

1987 年，邱榮舉與梁景峰在一次聚會中討論客家文化議題，首次有創辦雜誌的念頭，經過一群人討論的結果，後來創辦了客家風雲雜誌社<sup>195</sup>。《客家風雲》雜誌的發刊詞，清楚的表明創辦的理由，期待《客家風雲》成為客家人輿論工具，同時希望《客家風雲》能達到提昇客家人的族群意識、爭取客家利益，在政治、經濟、社會與文化上都能讓客家族群在民主發展的過程中扮演積極的角色<sup>196</sup>。另外《客家風雲》在時代和媒體的洪流中，快速且迫切的需要，是基於客家知識份子出現了客家不能在臺灣歷史中缺席的意識和壓力，而導致當時客家社團的性質由同鄉會的聯誼和地方性，轉為一份現代化、專業性的客家族群雜誌<sup>197</sup>。

所謂現代性是指針對臺灣現狀為主，包含歷史探討但必須擺脫過去過於崇尚傳統、中華純正、中原優良血統的思維論述，回歸到臺灣客家族群的實際生活樣貌；所謂的專業性是指雜誌的內容取向應包含採訪報導、座談、對話、評論、問卷分析、

<sup>194</sup> 邱榮舉、謝欣如〈臺灣客家運動與客家發展〉，張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家-臺灣客家運動 20 年》（台北：南天，2008），頁 102-3、105。

<sup>195</sup> 《客家雜誌》第 77 期，頁 21。

<sup>196</sup> 《客家風雲》，第 1 期，頁 1。

<sup>197</sup> 梁景峰於〈風雲 1987：客家風雲雜誌創刊的時代背景與藍圖〉，收錄於張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家-臺灣客家運動 20 年》（台北：南天，2008），頁 338。

演講紀錄、讀者來函等，同時應比照政論雜誌，謹守獨立的輿論公器，不隸屬黨派及團體<sup>198</sup>。《客家風雲》之創刊，提供當時客籍份子對於政府、國家政策、族群權益維護的共同發聲平台，藉此集結在臺客家人正視自我的存在。

## 二、客家母語大遊行

臺灣在戒嚴時期，官方主導三台電視節目，透過擁有媒體的掌控權，企圖影響臺灣人民思維，還我母語大遊行的導火線，歸因於 1987 年 9 月，新聞局與三家電視台規劃播出閩南語節目及閩南語新聞，但「雙語言電視節目」卻排除客語<sup>199</sup>，當時客家族群透過《客家風雲》雜誌作為發聲管道，強力要求政黨當局控制的三家無線電視台立即開闢客語節目，設立客語廣播電台、三台開闢客語節目的聲浪在雜誌創刊後從未停歇，但除了獲得執政當局不斷重申《廣電法》方言限制規定以及尊重三台營運自由外，並未得到太多積極的回應。謝文華指出真正刺激客籍知識份子，正式向政府提出抗議的催化事件是「公共電視台設立方案」的雙語節目政策<sup>200</sup>。公共電視台除了以營利事業為目標之外，尚具有公共利益之屬性，1982 年行政院新聞局成立廣播電視未來發展研究委員會，研究設立「公共電視節目製作中心」，其播放時間以有線電視三台聯播時段或夜間收播時間延長播出，同樣作為國家控制電視台的節目之一。

另外 1988 年元旦三台聯播，蔣經國總統以對嘴方式播放閩南語公告演說，同年 5 月，行政院新聞局即擬定「公共電視設立方案」中決議開播閩南話和華語的雙語節目，此項政策激起客家族群對自身母語在公領域消聲的焦慮並加劇客家母語大遊行的定案。1988 年由《客家風雲》雜誌發起的「客家權益促進會」成立，主導 12 月 28 日的客家母語大遊行，主張全國開放客語電視節目、修改《廣電法》對方言的

<sup>198</sup> 梁景峰〈風雲 1987：客家風雲雜誌創刊的時代背景與藍圖〉，收錄於張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家-臺灣客家運動 20 年》（台北：南天，2008），頁 335-345。

<sup>199</sup> 「雙語言電視節目」僅納入國語、閩南語而排除客語的作法，在當時引起傅文政、陳金德等省議員強烈的不滿。參見《臺灣省議會公報》，第 60 卷，11 期，頁 1008-1009。

<sup>200</sup> 謝文華，〈客家母語運動的語藝歷程（1987-2001）〉，輔仁大學大眾傳播學研究所，2002，頁 58。

限制條款。<sup>201</sup>其遊行傳單內容清楚訂出此次遊行的主要訴求為 1. 超越黨派、以實際行動爭取回客家人應有的權益。2. 立即開放客語電視節目，不應有任何限制。3. 國民教育應施以母語、通行語之雙語教育。4. 建立一個開放、多元語言均衡發展的現代化社會。

整個遊行的主軸清楚明朗，面對國家政策而侵犯到族群語言平等，此次客語遊行實為臺灣語言平等權利追求的起點，故客語遊行不僅只單屬於客家族群，同時也屬於臺灣的每個族群。從 1988 年開始，臺灣母語爭取在公領域出現的聲音和需求湧現，雖然此次遊行的能見度未能持續<sup>202</sup>，且運動本身因急於在此波社會運動浪潮中躍起，而缺少理念上的釐清與反省，黨派間立場不一、經營結構的不明確造成經營困難，產生了日後《客家風雲》雜誌內部理念之分歧<sup>203</sup>，但是對於臺灣客家族群而言，確實是一次維護自我生存，並影響臺灣後來對於母語政策的發展的一次重要行動，而 1990 年《客家風雲》雜誌正式改組成《客家》，首期封面的精神標語為「心懷客家，放眼天下」轉由以客家文化、社會、歷史、歌謠為主體的刊物，不僅透過雜誌宣揚客家文化，參與成員也決定在暑期舉辦夏令營活動<sup>204</sup>，讓客家文化以多元的方式在臺灣呈現。

### 三、寶島客家電台抄台事件

自母語遊行之後，雖成功凝聚了客家意識、表明客家不再隱形、爭取語言和族群的平等，但是政府並沒有積極回應客家人的訴求，遊行訴求中修改《廣電法》的目標，一直延續到 1994 年，新聞局對寶島新聲電台（TNT）進行非法地下電台抄台事件。寶島新聲電台（TNT）為當時閩南語播音中的異數，晚間 8 點至 9 點播放 1

<sup>201</sup> 邱榮舉、謝欣如，〈臺灣客家運動與客家發展〉，張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家-臺灣客家運動 20 年》（台北：南天，2008），頁 112。

<sup>202</sup> 林詩偉，〈集體認同的建構：當代臺灣客家論述的內容與脈絡分析（1987-2003）〉，台灣大學國家發展研究所，2005。

<sup>203</sup> 楊長鎮，〈社會運動與客家人文化身份意識之甦醒〉，徐正光主編，《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》（台北：正中，1991），頁 193-194。

<sup>204</sup> 彭欽清，〈參與與退出：從“解嚴”的《客家風雲》到“戒嚴”的《客家雜誌》〉，張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家-臺灣客家運動 20 年》（台北：南天，2008），頁 349-351。

小時的客語節目<sup>205</sup>，再度引發客家族群之反彈，雖然新聞局釋出小功率電台的缺額，但是透過「臺灣客家公共事務協會」會員合資成立的寶島新聲客家電台，向新聞局提出的電台設立申請案仍未能通過審核，新聞局一方面安撫客籍份子，一方面卻又持續對寶島新聲客家電台進行大規模的抄台<sup>206</sup>。雖然 1988 年的母語運動，要求修改《廣電法》的訴求，在 1993 年廢除「廣播電視法第二十條對本土語言的限制」，但新條文卻未加入「保障弱勢族群語言播出機會」等積極性字眼<sup>207</sup>。由「臺灣客家公共事務協會」為主軸而成立的「全國客家權益行動聯盟」徹底瞭解到政府對客家資源的漠視，1995 年參與「520 黨政軍退出三台，媒體全面改造大遊行」，客家族群再度爲了語言權利走上街頭，1996 年寶島客家電台終於獲得新聞局核准設立，寶島客家電台的創台成立，可謂是還我母語運動之延續<sup>208</sup>。

#### 四、臺灣客家公共事務協會的成立

臺灣對於客家認同的討論主要分爲兩大論述，第一是以羅香林（1960-1978）的「中原論述」爲主，第二則是爲 1990 年代由客家公共事務協會開啓的臺灣客家論述。

羅香林的中原論述，主要由方志與譜牒的研究中來提出客家是源於中原漢族的一支，對於客家源流問題的討論，其實是基於廣東人記錄械鬥中的客民爲客賊，這樣輕薄鄙見引起了學術界反動，在其著作《客家源流考》中，羅香林將客家人遷徙的歷史分期大抵是追溯到東晉，並經歷五次大遷徙，其中第三次的遷徙確立了客家民系的形成<sup>209</sup>，對於客家遷徙的路線及年代、原因，皆從歷史的角度出發，來印證客家人是正統的漢民族，來擺脫廣東當地對於客家人的污名化。林吉洋提出羅香林

<sup>205</sup> 潘翰聲，〈地下電台大事記〉，《聯合文學》第 11 期第 5 卷，1995，頁 134-138。

<sup>206</sup> 陳昭如，〈Call in!! 地下電台—臺灣新傳播文化的震撼與迷思〉（台北：日臻）；林彥亨，〈客家意向之形塑—臺灣客家廣播的文化再現〉，清華大學人類學研究所碩士論文，2003，頁 24。

<sup>207</sup> 楊長鎮，〈我們要有力地切入政策—從《廣電法》修法行動失敗談客家運動策略〉，《客家》44：63-65。

<sup>208</sup> 李雅婷，〈1987-2008 年臺灣客家議題發展之研究：以客家雜誌爲例〉，國立中央大學客家政治經濟研究所碩士論文，2009，頁 56。

<sup>209</sup> 羅香林，《客家研究導論》（台北：南天，1992）。

的中原論述將族群認同附屬在中華民族認同的敘事中，用來建立客家對自身的正統和反駁他人對客家的污名<sup>210</sup>。

中原論述影響到早期臺灣國民黨的國家統治的意識型態和臺灣客家社團的方向，彭清欽將 1987 年之前的客家社團區分為外省客籍同鄉會和本地宗親會，前者由官方主導、扶助，配合反攻大陸的政策，後者多以中原論來凝聚認同並具文化傳承之功能。臺灣退出聯合國之後，國民黨為了爭取海外華僑的支持，在 1973 年「世界客屬第二次懇親大會」上成立了世界客屬總會（簡稱客屬會），並宣揚民族英雄與重要的黨國將領都是客家人，客屬會的成立極具官方色彩，用以作為與中共對海外華僑宣傳之抗衡<sup>211</sup>。臺灣早期的客家論述亦多承襲羅香林的觀點，1978 年由陳運棟主筆的《客家人》一書，即具有濃厚的羅香林色彩，在客家人輾轉遷徙的歷史中，保留了中華民族的傳統，並結合當時國家局勢和國際上的危機，將中原正統的論述置入反共的政治宣傳當中，雖然 1989 年陳運棟另外書寫《臺灣的客家人》一書，轉採融合論的說法，重新說明以羅香林代表的客家研究，是一種對「過去」的認識但仍認為客家文化的特徵與中華（漢）文化是無法切割的。<sup>212</sup>

1990 年臺灣客家公共事務協會（HAPA，以下簡稱客協）成立，延續母語遊行的族群運動，強調客語、恢復客家尊嚴等文化面，對於臺灣客家文化的提升與保存有積極的作為，例如開闢報上的客家專欄與出版專書、舉辦夏、冬令營、協助大專院校成立客家社團、客家文化下鄉活動及舉辦客家研討會<sup>213</sup>。1991 年由鍾肇政提出「新个客家人」，開啓了臺灣客家認同論述：

「史冊上曾經輝煌光耀的我們客族，曾幾何時成了弱動的族群，或曰『隱藏的一族』，或曰『冷漠退縮』，譏誚詆毀，無所不至。而目睹客家語言之瀕臨流失，客家尊嚴之幾近潰散，能不慄慄於懷而瞿然心驚？新个客家人之出現，

<sup>210</sup> 林吉洋，〈敘事與行動：臺灣客家認同的形成〉，國立清華大學社會學研究所，2007，頁 23。

<sup>211</sup> 彭清欽，〈臺灣客家社團之發展〉，頁 130-140，徐正光主編《臺灣客家族群史社會篇》，南投：國史館臺灣文獻館編印。

<sup>212</sup> 陳運棟，〈臺灣的客家人〉（臺北：臺原，1989），頁 36-40。

<sup>213</sup> 黃子堯，〈臺灣客家運動：文化、權力語族群菁英〉（台北：臺灣客家文史工作室，2006），頁 42-43。

此其時矣！」<sup>214</sup>

林吉洋提出因為臺灣統獨問題的激化，客協轉由政治參與，透過選舉，進入了國族認同的場域<sup>215</sup>，進而造成「客家本位」與「臺灣本位」的雙方立場，前者認為客家運動應以客家族群文化為優先，故暫時保留客家論述在國族上的立場，後者則認為客家需要擺脫「中原論」的想像，兩派不同的理念，產生「客家運動究竟是爭取客家族群獨立地位的利益還是本土化、台獨理念的延伸？」的不同論述<sup>216</sup>，1993年成立「新客家助選團」，直接投入臺灣政治事務，客協基本上將政治參與作為手段，希望透過政治參與得到更多民進黨執政縣市對客家文化復興予以公共資源的扶助，在獲得公共資源挹注的目標上得到可觀的成就<sup>217</sup>。

邱榮舉、謝欣如提出欲推動臺灣客家運動可分為近程、中程、遠程。近程的目標在於具體要求政府與政黨，研究、制定、落實合理的客家政策；中程目標在於推動臺灣客家文化運動，來保存、發揚客家文化；遠程則以開創客家文明，推動客家文藝復興。邱榮舉、謝欣如所提出的客家文藝復興是指：「客家人採歐洲的文藝復興模式，取其精華，用新的精神、觀念、作風，將客家的各層面加以融合、改造，再生後形成新客家、新風格」<sup>218</sup>。從1987年《客家風雲》為始的臺灣客家運動，經歷24年的時間，可歸於中程目標，目前臺灣客家政策的發展，已逐步落實，以長遠的推動規劃來看，客家文藝復興的提出，可謂是具有企圖與發展的一種面向，若能順利與積極落實，客家定會有更大的格局

---

<sup>214</sup> 鍾肇政，〈臺灣客家公共事務協會成立宣言〉，收錄於《鍾肇政全集》十八卷，隨筆集（二），頁52。

<sup>215</sup> 林吉洋，〈臺灣客家認同與其承擔團體-臺灣客家公共事務協會（1990-1995）的發展與政治參與〉，收錄於張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家-臺灣客家運動20年》（台北：南天，2008），頁377-8。

<sup>216</sup> 林吉洋（2008），頁60-64。

<sup>217</sup> 林吉洋（2008），頁67。

<sup>218</sup> 邱榮舉、謝欣如，〈臺灣客家運動與客家發展〉，收錄於張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家-臺灣客家運動20年》（台北：南天，2008），頁104-5。

### 第三節 臺灣客家文化運動之影響

#### 一、身分的表徵

「他們在一般的公共生活中可以很流利的使用 北京話或閩南話，但很少或避免使用自己的母語；在社會和政治運動上，他們較少參與，或即使積極參與，也盡可能不凸顯客家人身分。」<sup>219</sup>

徐正光

范振乾將客家人「隱形」的歷史分爲三個階段，從臺灣歷史的發展上來觀察，客家隱形化早就產生。清領時期的戶籍分類，部分閩籍的粵人被歸爲閩籍，並且未能在官方文書中被紀錄，客家人就沒入漢人的粵籍，不見蹤跡。此外影響甚鉅的是當時頒佈的「渡台禁令」，導致在荷西、明鄭時期來臺的客家人，部份被遣送回粵省，部份逃往臺灣偏遠山區隱藏身份，首度成爲隱形人<sup>220</sup>。但是渡台禁令的頒佈，並無法阻止沿海的「粵人」來臺，所以當時很多人以偷渡的方式來台，而偷渡的形象便深植在閩籍人士的心中，成爲刻板印象。而後，清朝對臺灣治理採取防台策略，漠視漢人間的分類械鬥，等同默許「眾暴寡、強凌弱」的社會，讓客家人在政治、經濟、社會文化上都成爲弱勢，最後全面隱沒<sup>221</sup>；第二階段日據時期，沿用清代戶籍分類法，未能將被歸於閩籍的粵人區分，沒有單獨的身份，「臺灣通史」的出版，其內容上來看，客家幾乎是不存在的，也造成第三階段國民政府來台之後，將其作爲臺灣歷史標準本的狀況下，讓客家人變成在公共領域與知識領域中的隱形人<sup>222</sup>。第三階段從國民政府退守臺灣至今，戒嚴時期，國家發展經濟，都市化的結果致使客裔進入城市與工廠，形成客語的流失。

<sup>219</sup> 徐正光，〈塑造臺灣社會新秩序〉，徐正光主編，《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》。（台北：正中，1991），頁4。

<sup>220</sup> 范振乾，〈從臺灣發展史看客裔之未來〉，張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家-臺灣客家運動 20 年》（台北：南天，2008），頁 38-9。

<sup>221</sup> 同上註，頁 40。

<sup>222</sup> 同上註，頁 41-42。

客家運動的開展成爲擺脫隱形化關鍵時刻，聽父執輩描述其青年時期到都市求職的經驗，絕不主動表明自己身爲客家人的族群身分，到了筆者者一代，無論在求學、求職的狀態已有截然不同的改變，這是客家運動之後，透過法律保障、政策實踐與多元文化潮流下，是長執輩奮鬥、爭取的甜美果實，而 1988 年的還我母語大遊行最重要的便是「客家人終於走上街頭了」，具有擺脫隱形的象徵意義<sup>223</sup>，此外，在客家運動之後，臺灣的客家意識逐漸增強，而客家的主體性也逐漸確立<sup>224</sup>，客家的主體性來自於對自我的認同。

## 二、認同的凝聚

所謂認同 (identification) 是指，一個人將另一個或一群人的行爲特徵，或內隱的人生觀、價值觀等予以內化，成爲他個人屬性的一種過程<sup>225</sup>。70 到 80 年代間的人類學族群研究學者，對於族群認同的討論大致上分爲兩派，一爲根基論、原生連帶論<sup>226</sup> (primordialism)，另爲工具論、情境論 (instrumentalism)。

根基論者<sup>227</sup>認爲族群間的基礎情感來自於親屬傳承，親屬傳承並不一定是生物上的血緣關係，Geertz 提出「既定資賦」(givens)，一個人在一個群體中，會透過家庭、環境得到一些既定的血緣、語言、宗教、風俗習慣，因而和整個群體產生連結，「既定資賦」(givens) 屬於主觀的認知，透過成長的背景而產生<sup>228</sup>。此派論者認爲，族群意識的產生是因爲成員之間有獨特的文化、風俗習慣和語言，透過文化的共享，讓成員間意識到自己的歸屬感並與他人區別<sup>229</sup>。工具論者<sup>230</sup>則認爲，人會因

<sup>223</sup> 陳昭如，〈重建臺灣族群關係—談『客家運動』之理念與意義〉，徐正光主編，《徘徊於族群和現實之間》(台北：正中，1991)，頁200。

<sup>224</sup> 曾金玉，〈臺灣客家運動之研究(1987-2000)〉，國立臺灣師範大學公民訓育研究所碩士論文，2000，頁2。

<sup>225</sup> 許木柱，〈臺灣原住民的族群認同運動〉，徐正光、宋文里合編《臺灣新興社會運動》(台北：巨流，1989)，頁127-156。

<sup>226</sup> 王明珂翻譯爲根基論與工具論或情境論，王甫昌書中則稱爲原生連帶及情境論。

<sup>227</sup> Edward Shils, Clifford Geertz, Harold P. Isaacs 與 Charles Keyes, 轉引自王明珂，《華夏邊緣-歷史記憶與族群認同》(臺北：允晨文化，1997)，頁37。

<sup>228</sup> 王明珂，《華夏邊緣-歷史記憶與族群認同》(臺北：允晨文化，1997)，頁38。

<sup>229</sup> 王甫昌，《當代臺灣社會的族群想像》(台北：群學，2003)，頁31。

為外在因素來決定、突顯自己的文化特質，所以認同會因而變動，藉此來維持與他人在關係上的連結，基本上是將族群視為政治、社會或經濟現象，以政治與經濟資源的競爭與分配，來解釋族群的形成、維持與變遷<sup>231</sup>。此派認為，族群意識的發生通常是因為適應新環境的需要，比如新移民到特定社會中，為了爭取政治或經濟上的資源，而強化一個舊有的認同，甚至創造新的族群認同<sup>232</sup>。陳秀清提出此派論者將族群認同視為維護現實利益的工具，甚至是族群菁英為了爭取競爭有限的資源而建構的，所以也被稱為「建構論」<sup>233</sup>。

Maurice Halbwachs 所寫的“On Collective Memory”一書，提出以集體記憶作為社會學研究的方法，重點在於記憶的建構，不同的群體選取、組織、回憶，來強化集體記憶，產生出新的認同或改變認同，並強化之，喚起群體成員彼此間的連結。1969年由 Fredrik Barth 主編的論文集《Ethnic Groups and Boundaries》出版，Fredrik Barth 認為造成族群最主要的是它的「邊界」，而非包括語言、文化血統等的「內涵」，而邊界不一定以地理作為劃分，更主要在於社會邊界，Fredrik Barth 等人的研究開啓了族群研究的新方向，強調特定的文化特徵，來界定我群的「邊界」來排除他人<sup>234</sup>。

從臺灣客家運動的發展過程，可以清楚的看見客家認同如何被凝聚、產製，王明珂提出，族群的形成多以強調共同起源的方式，作為重要的集體記憶，透過儀式、紀念物或歷史教育來維持與強化，而移民會造成新族群的環境，除了提供結構性失憶滋長的溫床外，也往往促成原來沒有共同「歷史」的人群，以尋根來發現或創造新的集體記憶，以凝聚新族群認同，社會現實造成的利益環境，是激起某種集體記憶的主要動因。這些集體記憶由社會精英提供，並藉由種種媒體的傳播，來強化之

---

<sup>230</sup> Leo A. Despres, Gunner Haaland 及 Abner Cohen, 轉引自王明珂,《華夏邊緣-歷史記憶與族群認同》(臺北:允晨文化,1997),頁 38。

<sup>231</sup> Leo A. Despres, Gunner Haaland 及 Abner Cohen, 轉引自王明珂,《華夏邊緣-歷史記憶與族群認同》(臺北:允晨文化,1997),頁 38。

<sup>232</sup> 王甫昌,《當代臺灣社會的族群想像》(台北:群學,2003),頁 31。

<sup>233</sup> 陳秀清,〈族群理論的整合與應用-以當前臺灣的族群現象為例〉,《中邊國際》第 150 期,頁 2-8。

<sup>234</sup> 王明珂(1997),頁 33。

間的根本感情<sup>235</sup>。蕭新煌、黃世明則提出了臺灣的客家運動，重建了失落的族群認同，其中兩個機制就是「集體記憶」的再現與「共同體想像」的建立，而臺灣自由化、民主化和權力本土化的外在脈絡正提供了如此的政治社會空間，讓客家運動得以為客家族群重建了集體記憶和建構了集體想像<sup>236</sup>。

### 三、政策的制定

客家運動發展至今，在臺灣社會已產生舉足輕重的影響，前述是針對客家人本身在肯定自我和認同層面的改變。在客家運動發生前，臺灣可以說沒有一個政權有針對客家設立專屬單位、機構、政策規劃來處理客家事務，顯示出政府對客家族群的消極態度，自客家運動在 1980 年代發生後，政府對客家其實沒有積極的作為，一直到 1990 年，臺灣客協成立，1993 年成立「新客家助選團」，直接投入臺灣政治事務，客協基本上將政治參與作為手段，透過政治的參與獲得更多民進黨執政縣市對客家文化復興予以公共資源的扶助，在獲得公共資源挹注的目標得到可觀的成就<sup>237</sup>。

1994 年台北市長候選人陳水扁的選舉，當時選舉政見中的客家政策，可以說是臺灣歷史上第一次出現專屬客家人的政策，也讓客家議題成為公共政策，陳水扁當選之後，也相繼實現其政見，例如設立台北客家文化會館。1998 年，陳水扁連任失敗，2000 年總統大選，提出客家政策白皮書，包含成立義民大學、設立「客家事務委員會」、設置客語頻道、制訂「語言平等法」、每年舉辦全國性的客家文化節、設立「客家社區學院」與客家幼稚園、「客家文化園區」及輔導獎助成立各類客家禮俗、技藝研習班<sup>238</sup>。

---

<sup>235</sup> 王明珂（1997），頁 56-8。

<sup>236</sup> 蕭新煌、黃世明，2008，〈臺灣政治轉型下的客家運動〉，張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家-臺灣客家運動 20 年》（台北：南天，2008），頁 160。

<sup>237</sup> 蕭新煌、黃世明（2008），頁 67。

<sup>238</sup> 轉引自網站：阿扁的政策白皮書 <http://forums.chinatimes.com/report/newgov/paper/520-16.htm#d>，瀏覽日期：2010/11/2。

大選結果，由陳水扁當選，成爲臺灣史上首次的政黨輪替，並且逐一實現其政見。在其執政期間，臺灣終於出現明確的客家政策，對於臺灣文化的認識，相較於過去國民黨執政的歷史，臺灣主體性的建立有明顯的差異，對於臺灣本土化的提倡有顯著的改變，在教育與文化上，都有明顯的差異。在本地語言政策上更是有了突破性的躍進，2001年爲配合九年一貫鄉土教學的施行，2002年教育部中小學課程修訂審議委員會決議由小學三年級開始實施鄉土語言教學，包括了閩南語、客語的音標符號系統教學，採用行政院核備的中文譯音使用規則，確定使用通用拼音方案。針對大眾運輸語言平等權的爭取則以舉辦公聽會、聲明或致力於法案的推動與主管機關公文往來、說明、報告等行動爲主，2000年通過並實施<sup>239</sup>。

2001年6月，行政院客家委員會成立，成爲臺灣歷史上第一個隸屬於國家部會的客家機構，以振興客語文化爲使命，建構快樂、自信、有尊嚴的客家認同<sup>240</sup>。2003年7月1日，客家電視台開播，成爲臺灣首台以24小時全客語的電視頻道，肩負行銷客家文化價值的使命、永續客語的流傳、維護客家媒體的近用權及拓展國際族群文化的交流<sup>241</sup>。客家電視台的開播回應了1980年代客家運動的訴求，讓客家人在廣電、媒體上享有對等的權益，也代表了客家角色近20年來在臺灣的轉變，客家議題進入公共領域，讓更多不同族群的人瞭解客家，也使客語因爲傳播、推廣，在潛移默化中發揮語言保存的效果。

Kloss 把語言權區分爲容忍傾向（tolerance-oriented）和推展傾向（promotion-oriented）的權利，其中，推展式語言權是指透過法律的保障來提供語言推展所需的資源，包括經費、人力、空間...等，確定語言的權利和領域，公開的落實<sup>242</sup>。徐錦輝提出語言權的立法是爲了保障弱勢語言免受強勢語言的威脅，進而

<sup>239</sup> 黃子堯，《臺灣客家運動：文化、權力語族群菁英》，（台北：臺灣客家文史工作室，2006），頁81。

<sup>240</sup> 客委會網站：<http://www.hakka.gov.tw/>，瀏覽日期：2011/3/24。

<sup>241</sup> 客家電視台網站：<http://www.hakkatv.org.tw/>，瀏覽日期：2011/3/24。

<sup>242</sup> 張學謙、蔡丕暹，〈將語言人權融入語文教學〉，《語言人權語語言復振學術研討會論文集》，2004，頁191-209。

創造有利語言保存的條件和援助<sup>243</sup>。羅肇錦提出客家運動產生的原因，重點在於客語在傳播權和教育權上的被剝奪，是遭到強力打壓結果，而運動的目的就是恢復母語的自由權<sup>244</sup>。所以只有透過國家的立法，才能保障族群語言的權利與資源，基於文化、語言多樣性的保護，落實族群間的平等，政黨輪替後，臺灣開始出現明確的客家政策，雖然交織了政黨與選票的利益，但確實讓弱勢族群在本土化與多元文化潮流下獲得轉機，這說明了政策的制訂並不單單影響語言的保留，同時也會反映出一個活絡的文化與族群景象。

客家運動發生之後所產生的影響，也呈現客家在傳統文化面，例如，近年來透過媒體宣傳、行銷包裝、結合地方特色的客家桐花季、義民文化節等，各個客家鄉鎮積極發揮自己的客家特色、舉辦大大小小的活動，而客家美食和客家系列商品、文化出版品、學術研討會也出現空前絕後的活絡，甚至在近期，臺灣偶像劇裡也開始出現以客家身分的女主角（美樂加油），也穿插了部份的客語。在客語推廣方面，客語認證的推廣，特別是在國中小的方面，更祭出以獎學金的方式吸引年輕學子的參與，政府在為了推廣客家文化，在廣告文宣上也具巧思和創意，近年來客家，好親近的系列廣告，有別於過去大家對於客家的刻板印象，而在歌曲文化上，除了傳統山歌，客家流行歌曲也開始嶄露頭角，除了客家電視台的表演之外，在臺灣歌唱的選秀節目上，更有參賽者開始選擇客家歌曲做演唱，這些不僅展現族群的多元性，更顯現出客家的活絡。

綜觀以上，在臺灣客家運動發生之後，客家族群的確在傳統文化、族群平等、政策落實及法律保障的層面上，有巨幅的跨越，不僅越來越多客家菁英投入客家研究的領域，也讓臺灣的政黨重視客家政策<sup>245</sup>，亦如范振乾所述：「若無此一運動積極爭取客裔權益，今天，在政府機構，不可能設置行政院客家委員會、台北市及高

---

<sup>243</sup> 徐錦輝，〈臺灣客家族群「語言權」保障之研究-以國家語言發展法草案為例〉，國立中央大學客家政治經濟與政策研究所碩士在職專班碩士論文，2008。

<sup>244</sup> 羅肇錦，〈以「祭國父文」反襯中山先生與客家運動的破與立〉，張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家-臺灣客家運動 20 年》（台北：南天，2008），頁 14。

<sup>245</sup> 薛雲峰，《快讀臺灣客家》（台北：南天，2008），頁 208。

雄市的客家事務委員會、及其他縣市政府的客家事務局、課等客家事務行政體系；在學術行政與研究系統裡，也不可能在中央、交通及聯合 3 所大學成立客家（研究）學院、系所，或在其他大學設置客家文化中心之類的單位；更不可能有各地的客家文化園區、客家文物館、及客家電視頻道」<sup>246</sup>。更重要的是，透過客家運動的發聲和發展，讓客家擺脫隱形的悲情，並且透過運動過程本身建立了客家的集體記憶，凝聚了臺灣的客家認同。



---

<sup>246</sup> 范振乾，〈從臺灣發展史看客裔之未來〉，張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家-臺灣客家運動 20 年》（台北：南天，2008），頁 36。

## 第六章 臺灣教會客家運動之分析

### 第一節 從臺灣客家運動的角度來觀察

長老教會不僅參與了臺灣民主化的過程，也積極關懷臺灣社會。1970年代長老教會發表了三次聲明，可以清楚知道長老教會在臺灣的立場和角色。1971年發表的「對國是的聲明與建議」，以基督信仰為基礎，重申人權尊嚴，反對其他國家對於臺灣的出賣行為，1975年發表「我們的呼籲」，主張政府應該尊重憲法所保障的宗教自由，每個人都有使用母語來接近上帝的信仰自由，並且要求返還白話字聖經，允許其他語言的聖經出版，1977年提出「人權宣言」，主張臺灣應該成為一個新而獨立的國家<sup>247</sup>。1979年的美麗島事件、1980年高俊明牧師被捕入獄的事件，讓長老教會的角色在臺灣的定位更為清楚，1985年之後，臺灣社會環境急速轉型，因而產生了許多社會問題，也醞釀出新興社會運動的黃金時期。

長老教會面對不同時代的轉變，以積極的態度關懷社會，關心人民的權益問題，所以當時許多的社會運動長老教會都參與其中，甚至是領導。例如，1988年長老教會總會底下的原住民宣道委員會與其他原住民團體共同發表了「還我土地共同聲明」，提出山坡保留地的五大訴求，爾後成立的「臺灣原住民還我土地聯盟」發起「還我土地大遊行」。1993年12月10日，長老教會又在台北市舉辦了「反侵占、爭生存、還我土地運動」大遊行，持續為原住民權益發聲<sup>248</sup>，所以長老教會在臺灣的社會運動潮流中不曾缺席，也是長老教會在臺灣的特色。

臺灣客家文化運動（以下簡稱客家運動）起於1987年，在1988年的母語大遊行中達到高峰，成為客家在臺灣歷史上的關鍵時刻。楊聰榮提出客家意識的出現是與廣東人互動的結果，客家研究的出現則是源於他族對「客」污名化的結果。臺灣

<sup>247</sup> 《臺灣基督教長老教會簡史》（台北市：臺灣基督教長老教會總會），頁36-39。

<sup>248</sup> 曾卡爾，《臺灣基督教長老教會原住民宣道史》（台北市：臺灣基督教長老教會總會原住民宣道委員會，1998），頁556-561。

客家一詞是在廣東及海外華人興起客家認同之後才開始使用，「Hakka」一詞則是從廣東話的發音而來，是具有團結各地客家團體的詞彙，用來提昇客家群體的自我意識，楊聰榮認為這種透過集結、凝聚的字，本身就是一個具有高度認同意識的社會運動過程，而這樣的發展在戰後影響到了臺灣，將客家意識帶進臺灣<sup>249</sup>。

臺灣客家運動的發生重新凝聚了臺灣的客家意識，透過《客家風雲》雜誌的發表平台到實踐行動的遊行舞台，重新建構出客家人的集體想像。此運動興起的客家意識也影響了教會中的客家人。當時的母語大遊行，長老教會處於從旁輔助的參與角色，未能向原住民運動一樣處於領導的位置，筆者以為可能的原因有二，第一：當時客家在教會的行政單位正處在起步階段，族群勢力尚稱弱小，而且原住民族已經有專屬的宣道委員會。第二、原住民相較於客家，更是處於臺灣底層的弱勢族群，所以需要更多教會的力量和關懷。

雖然這次的母語大遊行，長老教會不是處在領導的地位，但是仍有客家意識的火苗在教會中滋長。近 20 多年來，客家逐漸活躍於教會，筆者以為，這就是客家意識抬頭的結果，讓臺灣客家的發展在國家與教會層面，可是說是並進發展的。觀察客語聖經的翻譯歷程與長老教會客家組織的建立，發現客家族群之所以處在教會體系的邊緣，與傳教策略和族群偏見有關，所以客家一直沒有得到好的發展。而臺灣客家運動的興起，凝聚了客家意識，母語遊行的訴求，讓長老教會真正看見了客家，穩固了客家族群想在教會中發展的基礎，也就是說，臺灣教會客家運動深受臺灣客家運動的影響，彼此交織連結，詳見下頁，表 6-1：

---

<sup>249</sup> 楊聰榮，〈從族群關係史看臺灣客家的分類範疇與獨特性〉，《台灣史學雜誌》，2005，頁 123-141。

表 6-1 臺灣客家社會與教會發展關係表

客家		
教會發展	時間軸	社會發展
隱形化，客家組織發展不順遂，聖經翻譯、組織建立屢遭挫折。		隱形化
長老教會客家宣教中心成立，教會體系出現契機，聖經翻譯獲得曙光。跨教派客家福音協會成立，台北第一間客家教會崇真堂成立。	<p>1980 年 ~ 1987 年</p> 	臺灣新興社會運動的興起（消費者保護運動、環境生態保育運動、婦女運動、原住民權利運動、學生運動……等。）
聖經翻譯穩定發展，1993 年出版新約，台北雙連教會客語團契、讀經班成立，因應客語羅馬字教學，長老教會出版臺灣客家話羅馬拼音基本教材。 臺灣客家宣教神學院成立於竹東，長老教會成立客家區會。 客語聖經翻譯透過網路媒體報導，開啓能見度。	<p>1987 年 ~ 2000 年</p> 	客家文化運動之啓蒙、客家母語大遊行，凝聚臺灣客家意識，逐漸擺脫隱形現象。  2000 年公佈實施大眾運輸工具播音語言平等保障法，2001 年推行九年一貫課程，納入鄉土教育課程，語文領域區分為本國語文及英語，其中本國語言包含了國語文與閩南語、客家語、原住民語。
長老教會客家宣教中會成立。 客家福音協會與客家神學院推動客家十年倍加運動。 客語聖經舊約翻譯已經完成，全本聖經於 2012 年 4 月出版。	<p>2000 年 ~ 2011 年</p> 	行政院客家委員會成立、客家電視台成立。  總統公佈客家基本法，賦予客家廣播電台設立、客語為公事語言、全國客家會議召開、客語薪傳師制度等法源

資料來源：筆者自行整理、繪製

臺灣客家運動的訴求，主要以語言平等為核心，自古以來，客語對客家人來說就是重要的，俗諺中更有「寧賣祖宗田，莫忘祖宗言；寧賣祖宗坑，莫忘祖宗聲。」的警句，當然，客語的重要對教會中的客家人來說也不例外，而這樣的重要性恰好可以反映在客語聖經翻譯的歷程上。客語聖經翻譯起於 1950 年代的長老教會，而且是目前教會客家運動中歷時最久的一項，故筆者主要以此為論，觀察客語聖經的發展，如果將客語聖經與閩南語聖經相比較，更能呈現客語聖經和閩南語聖經在翻譯時間上的落差，其中差異，如下表：

表 6-2 閩南與客家新約聖經比較表

新約版本	翻譯時間	出版時間	翻譯者
閩南話聖經	1916 年	1931 年	巴克禮博士
客語聖經	1985 年	1993 年	客籍牧師群

資料來源：筆者自行整理

1950 年代開始的聖經翻譯，因為客家人的組織在教會中不明確，隨後又遇上國家語言政策嚴禁方言的影響，中斷了 20 年。客語聖經的翻譯過程，其實是遇到不少波折的，除了後期國家語言政策的影響之外，長老教會內部組織的建立和經費的有無是最大的問題。同時在這樣的波折當中，似乎也存在了族群偏見，形成教會策略、國家政策與族群問題，彼此之間的相互牽連，所以客語聖經翻譯與出版的過程，背後所顯示出的意義，其實是一個族群受到政策安排的影響與族群的偏見下，為了改變族群的邊緣性，希望獲得平等對待的一種結果。

在聖經經文上顯示，基督教本身有將福音廣為傳播的「大使命」，另外在曾政忠、邱善雄、溫永生、吳瑞誠等著的《客家宣教新浪潮：在所定的日子，達到倍加》一書中提出對於巴別塔故事的解釋，以族群和語言多元的觀點來詮釋，認為巴別塔的故事並不只是人類被上帝懲罰的結果，而是上帝賜給人類的恩典，所以客家傳教是實現上帝創造客家的旨意，不僅可以促進臺灣教會的合一，也滿足了客家追求族

群認同的需求，所以客家在教會中的發展不應該被忽略。而客語聖經的出版，其實是受到基督教教義支持的結果，因為教會中的客家人不會在違背上帝的狀況下堅持翻譯客語聖經，在擁有了聖經教義之後，這一切才化為可能。

邱榮舉利用西方的文藝復興作為象徵，提出了臺灣客家文藝復興，以《客家風雲》創刊為起點。西方文藝復興從 14 世紀持續到 16 世紀，在義大利中部的佛羅倫斯等城市向外擴展，人文主義的精神產生了近代歐洲的文明。文藝復興的核心在於從中世紀以神為本位的宗教觀當中，去肯定人和現世的價值，所以產生了許多影響，其中之一是民族意識的萌發，興起了方言文學。彭國璋於〈聖經的傳遞三：印刷術發明之前新舊約的翻譯與傳抄〉一文提出：「文藝復興所帶來的人文主義，帶來了對聖經原文（特別是希臘文）研究的復興，因此希臘文與希伯來文的研究、以及古抄本的研究，都受到當時學者的重視。不僅如此，改教運動「唯獨聖經」以及「信徒皆祭司」的信念，使得將聖經翻譯成地方語言的事工不僅不再受到天主教會的壓抑，同時成為教會發展的必要工作。」

16 世紀歐洲的宗教改革造成基督教第二次的分裂，區分出舊教（天主教）與新教（基督教）。在新教（基督教）的部分，由馬丁路德創立的路德教派，主張信徒可以透過虔誠的信仰而得救，馬丁路德否定教宗的權威，並且主張聖經應該是大家都能閱讀的，信徒可以透過聖經來親近上帝。當時的聖經文字以拉丁文字書寫，但是拉丁文卻是讓貴族或是神職人員閱讀的文字，所以馬丁路德認為聖經的詮釋與閱讀不應該只限於特定的人士與階層，於是把聖經翻譯成德文。當時正值印刷術發明之際，馬丁路德的理念很快就向外傳播，聖經的文字的獨占性質獲得了解放，於是上帝開始以親近庶民的姿態來顯現，對後來的聖經傳播影響甚大。

文藝復興代表了西方國家人文主義的興起，對近代的歐洲文明產生舉足輕重的影響。所以邱榮舉提出的客家文藝復興概念，將臺灣客家運動的時間放遠、拉長，轉以長遠的目標和規劃，循序漸進的建立、扭轉客家人的未來，具有象徵的意義。

自 1987 年《客家風雲》創刊到今日，臺灣的客家意識逐漸抬頭，後續推動國家母語政策的立法及傳播權落實在公領域的使用，當年的客家運動確實產生了實質的效益，可以說是客家文化復興運動的起點。目前臺灣的客家研究較少談及客家人信仰基督教的議題，關於宗教的討論幾乎落在傳統文化與信仰的層面。長老教會近 20 年來進行的客語聖經翻譯，因為具有語言運動的特質，透過上帝向萬民說話和族群多元的基本教義，配合教會中客家牧者的呼籲，恰好擁有了族群運動的縮影。筆者以為這其實就是臺灣客家運動中的一環，也因為聖經翻譯本身有教義的支持和神學上的意義，讓客語添具了神聖性。

過去臺灣客家運動和宗教運動屬於不同領域，但是因為客語聖經的連結，反而產生了宗教運動和族群運動合流的新局面，若臺灣的客家議題，能納入基督教客家族群的討論，那麼邱榮學所提出的客家文化復興則能涵蓋更大的範圍，讓客家議題不僅擁有傳統的內涵，也具有現代新興的面向，更能貼近引用西方文化復興運動的概念，讓台灣新興社會運動、臺灣客家文化運動及臺灣教會客家運動互為連結，緊緊相依。

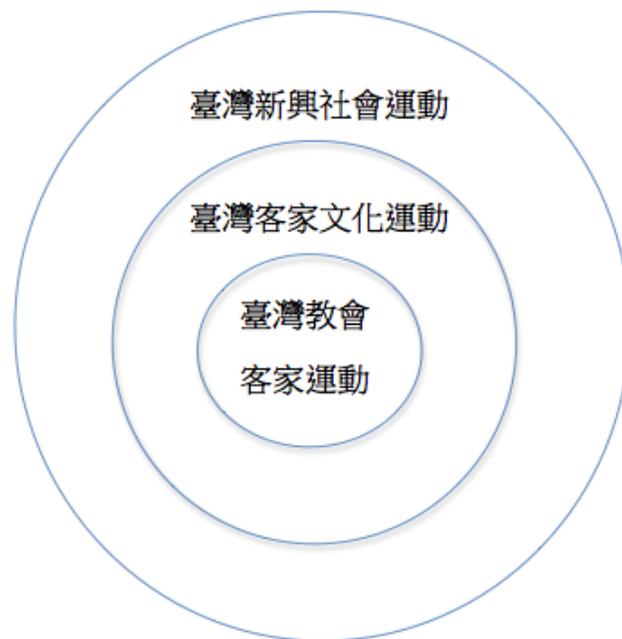


圖 6-1 臺灣教會客家運動 關係圖

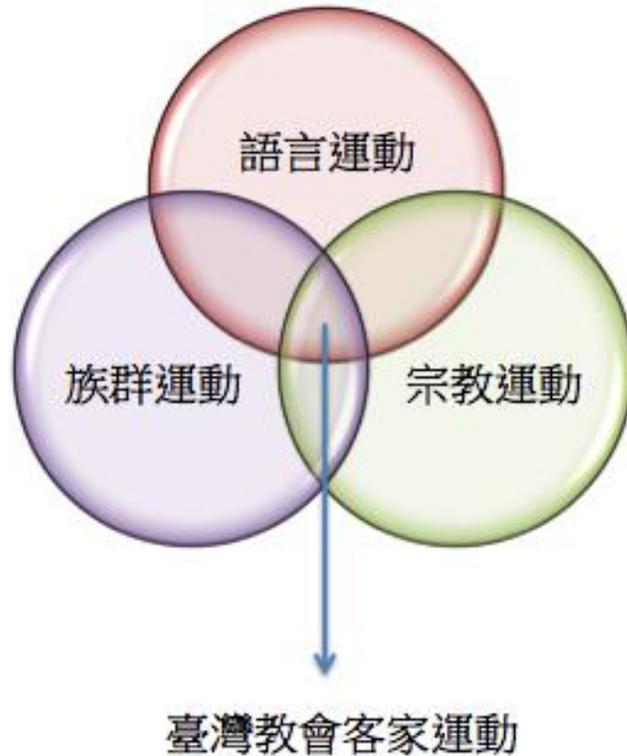


圖 6-2 臺灣教會客家運動 合流圖

## 第二節 從語言保存的角度來觀察

『耶穌進前來，對他們說：「天上地下所有的權柄，都賜給我了。所以你們要去，使萬民作我的門徒，奉父子聖靈的名，給他們施洗。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守。我就常與你們同在，直到世界的末了。」』

馬太福音 28：18-20

尼爾（Stephen Neill）在《基督教宣教的歷史》（A History of Christian Missions）一書中曾提及，在世界歷史上，只有三種宗教始終熱衷於傳教：佛教、基督教和回教，這三種宗教中，又以基督教最為深入。從基督教普及的程度來觀察，在族群數、國家數，都遠比其他宗教來的多<sup>250</sup>。從上段馬太福音的經文中顯示，將福音傳出去是上帝的旨意，所以在教會本身有積極的傳教活動，19 世紀海外宣教運動展開，大

<sup>250</sup> 轉引於甘雅各（D. James Kennedy）、傑利紐康（Jerry Newcombe）著，甘耀嘉譯，《如果沒有聖經》（新北市：基督橄欖文化，2000），頁 34。

量傳教士到世界各地宣揚福音，並且開始翻譯《聖經》。根據聯合聖經公會（United Bible Societies）所公布的最新「聖經語言報告」顯示，截至 2007 年為止，在世界 6800 種以上的語言當中，已經有 2454 種語言被翻譯<sup>251</sup>，如表 6-3：

表 6-3 聖經翻譯統計表

洲／地區	單行本	新約／舊約	新舊約全書	總數
非洲區	218	322	163	703
亞洲-太平洋區	363	495	171	1029
歐洲-中東區	112	39	61	212
南北美洲區	153	312	42	507
人工語言	2	0	1	3
總數	848	1168	438	2454

資料來源：轉引自聖經主日材料 聖經的流傳和翻譯 由香港聖經公會提供<sup>252</sup>

在尼爾認定的三大傳教宗教中，基督教猶為特別。觀察了基督教的傳教活動和聖經翻譯行為之後，發現三大傳教宗教中，只有基督教是透過學習別人的語言來達到傳教的目的，這也是為什麼聖經會被翻譯成多國語言，並且成為基督教在信仰上的特色。所有的過程和方法，都是為了要達成傳福音的效果，也因此讓基督教成為世界上散佈最廣的宗教。而這種特色正好反映了基督教本身對語言的態度，是主動、多元而平等的。

也就是因為這樣需要傳教的理由，反而意外的讓教會成為民族語言保存和學習的場合，比如說，許多人第一次進入教會是為了要學習英文。在基督教信仰的推廣上，也常採取英語團契或是小組的方式讓來教會的人可以免費參與，透過語言學習的方式達到傳教的目標。而在歷史上，世界也有因為基督教信仰而讓語言甦醒的例

<sup>251</sup> 轉引自聖經主日材料 聖經的流傳和翻譯 香港聖經公會提供，網頁：[http://www.hkbs.org.hk/News/2678/p3\\_Bible\\_Translation.ppt](http://www.hkbs.org.hk/News/2678/p3_Bible_Translation.ppt)，瀏覽日期：2011/9/5。

<sup>252</sup> 同上註。

子，就像希伯來語的復興和印尼華文的興起。

從猶太人在以色列建國的過程中觀察，希伯來語的復振與民族主義的關係密切。虞衛東、唐裕生提出，希伯來語被視為是神聖的語言，因為猶太人的第一部聖經，就是用古希伯來文書寫。在宗教上，希伯來語有其地位和象徵意義，經歷了語言的形成、發展、衰落、瀕臨消亡和復興的過程<sup>253</sup>。19世紀後半，以色列出現了推廣希伯來語運動，推廣者認為使用單一語言有助於社群交往以及民族的團結，其中 E.本.耶胡達（Eliezer Ben-Yehuda，1858-1922，現代希伯來語之父）認為恢復希伯來語在日常生活中的使用是復興民族的重要因素，其精神思想後來成為猶太復國主義的基礎，並和希伯來語化產生結合、共同發展，1911年，世界猶太復國主義大會確定以希伯來語作為猶太復國運動和伊休夫的正式語言，之後把世界各地的猶太人集中到以色列，以希伯來語作為溝通語言<sup>254</sup>。

希伯來語經過千年的時間，出現不同的語言變化，目前被以色列訂為官方語言的，是現代希伯來語。因為希伯來文並沒有消失，反而是透過宗教的力量，以書面化的形式被保存下來，加上政府又支持希伯來語，於是語言政策的推廣成為助力，讓希伯來語在短時間內就成為公共行政、政治、教育和日常生活上的用語。張學謙也曾舉出希伯來語復興的例子，張學謙提出，從20世紀初開始，希伯來語在各領域恢復使用，語言重新復活的因素在於書面文字化的存在，雖然口語溝通的能力已經消失，但透過文字化得以起死回生，成為語言復興的最佳實例，使傳統語言透過宗教的因素得以重生<sup>255</sup>。

另外印尼華文熱潮的興起，則可以觀察到，教會是語言保存和學習的一種場所。根據2008年對於印尼人口的統計，約有2億3750萬人，是世界第4人口大國，約有100多個民族。其中爪哇族佔49%，巽他族佔14%，印尼華族8%，馬都拉族7.5%，

<sup>253</sup> 虞衛東、唐裕生，〈語言史上的奇蹟，從瀕危語言到官方語言：以色列語言政策研究〉，中國社會科學院民族研究所“少數民族語言政策比較研究”課題組，國家語言文字工作委員會政策法規室編，《國家、民族與語言：語言政策國別研究》（北京：語文出版社，2003），頁70。

<sup>254</sup> 虞衛東、唐裕生（2003），頁70-75。

<sup>255</sup> 張學謙，〈母語讀寫與母語的保存語發展〉，《東師語文學刊》。13：97-120。

馬來族 7.5%，其他 26%，印尼無國教，但規定一定要信仰宗教<sup>256</sup>。陳葆荃在〈印尼-第八屆世界華人福音會議的東道主〉一文中提出，1960 年代印尼的華人約有 250 萬，時至今已超過 1500 萬，而 20 世紀中期，是印尼華文教育全盛時期，當時華校的總數曾經高達 1861 所，學生有 42 萬 5000 餘人<sup>257</sup>。楊佩梅則在其碩論〈全球華文熱下海外臺校在印尼雅加達及泗水之因應策略〉中說明了，蘇哈托執政時期，由於政治因素，印尼執行了嚴格的排華政策，1966 年起關閉華校、嚴禁華文的使用，長達了 32 年之久，造成印尼華人在華文教育上的斷層，也是導致現在印尼許多 40 歲以下的華人不懂華語的原因<sup>258</sup>。印尼長期禁止華文的政策，讓華文一度在印尼社會中消聲匿跡，1998 年 5 月印尼發生的排華暴動，更是直接對當地華人造成永難抹滅的歷史傷痕。1990 年之後，印尼政府開始逐漸放寬華文教育限制，華文教育目前走向復興的階段，興起了一股華語熱潮。

蔡維民於〈印尼華人基督教會宣教初探—以蘇門答臘為例〉一文中指出，印尼在獨立之後允許宗教自由，強調每個公民都要選擇一種宗教<sup>259</sup>，在印尼長期禁止華文的時期，特別是在 1965-1971 年期間，許多人加入基督教信印，基督教歷史上稱爲「大復興」。印尼政府大舉搜捕共產黨徒，讓許多沒有宗教信仰的人，因爲害怕被當成無神論的共產黨而遭到波及，所以紛紛加入教會<sup>260</sup>。不過當時申請合法的教會需要多數的週邊居民的同意和地方政府的批准，才可以設立，造成當地的華人教會在成立時備受阻撓，當時有許多教會利用酒店、餐廳或辦公大樓作爲主日的聚會場所，在禁止華文、華語的期間，教會在傳承華人語文及文化的方面發揮了極大的功用與貢獻<sup>261</sup>。就在華文政策解禁之後，政府也開始大力推動華文的學習，印尼開始興起了華文的學習熱潮，不僅在教育體系中設立華語課程，坊間也出現許多專門教授華語的補習班；在大眾媒體方面不僅有報紙、雜誌，也有電視台的開播，蔡維

<sup>256</sup> 維基百科：<http://zh.wikipedia.org/wiki/印尼>。

<sup>257</sup> 楊佩梅，〈全球華文熱下海外臺校在印尼雅加達及泗水之因應策略〉，國立台灣師範大學華語文教學研究所，2009，頁62。

<sup>258</sup> 蔡維民，〈印尼華人基督教會宣教初探-以蘇門答臘為例〉，《亞太研究論壇》第23期，2004，頁81。

<sup>259</sup> 蔡維民（2004），頁74。

<sup>260</sup> 蔡維民（2004），頁79。

<sup>261</sup> 陳葆荃，〈印尼-第八屆世界華人福音會議的東道主〉，《今日華人教會》2010年12月刊，頁8-9。

民進一步說明，當地華人會利用播放華語節目或華文歌曲來進行某些文化保存的工作，而部分基督徒會進入當地電台的華語節目，除了盡量將基督信仰的教義與華人文化作結合，達到潛移默化的效果之外，還會鼓勵當地的華人可以盡量收聽或收看新加坡或臺灣的基督教節目。印尼的華人或許不太可能因為信仰的關係來收聽或收看這些節目，但是卻有可能因為「華語」的緣故而接受這些節目<sup>262</sup>。

從希伯來文和印尼華文的例子可以發現到，教會對於族群語言的保存，具有一定的功能，特別是將語言書寫成文字這件事上。張學謙於〈母語讀寫與母語的保存與發展〉一文中，提到希伯來文的例子，並且認為書面語的存在和使用是希伯來語重生的因素之一，透過母語書寫可以提升母語的象徵地位，增進弱勢族群主觀的母語活力感知，因而有助於母語的保存<sup>263</sup>。以此觀點來觀察臺灣的閩南語拼音系統也能得到印證。閩南語因為基督教的傳播而讓將語言文字化，發展到今日，教會羅馬字已經具有悠久的傳統。所以在本土化浪潮抬頭的時候，教會羅馬字的體系成爲了一股不可小覷的力量，更造成教育體系中，對於鄉土課程的標準教材選定重點。

邱榮學、謝欣如提出，1980年代興起的客家運動，無疑是一場族群運動甚至是族群自我改造的運動<sup>264</sup>。1988年1228母語大遊行，以修改《廣電法》爲訴求，從《客家風雲》雜誌創刊開始，一直到現今公部門客家政策的逐步實現，我們可以觀察到客家人如何透過歷史、血緣、偉人的連結來強化族群的集體記憶，而王明珂對於集體記憶的書寫，恰好可以印證臺灣客家運動在發展中對於認同的建構，而這種認同多半來自語言。

從臺灣客家運動的過程中，我們發現客語對客家人的重要性，但是爲什麼語言對於客家族群這麼重要？現今臺灣年輕世代的客家人，因爲時代的轉變與教育的普及，造成鄉村往都市的人口外流，或者是鄉村已不再像是鄉村的社會趨勢，語言流

---

<sup>262</sup> 蔡維民，〈印尼華人基督教會宣教初探—以蘇門答臘爲例〉，《亞太研究論壇》第23期，2004，頁87。

<sup>263</sup> 張學謙，〈母語讀寫與母語的保存語發展〉，《東師語文學刊》。13：97-120

<sup>264</sup> 邱榮學、謝欣如，〈臺灣客家運動與客家發展〉，張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家-臺灣客家運動20年》（台北：南天，2008），頁103。

失嚴重。當一個年輕人提及自己是客家身份時，緊接著下一句話便會被詢問：「那你會講客家話嗎？」透過這樣的詢問我們可以發現，客家族群（特別是長一輩的人）對於自身的語言流失存在著焦慮，而語言由溝通提升為內部族群自我表徵的界定，對於外表與閩南族群幾乎無法分辨的客家族群來說，透過這樣的自我表述，可以凸顯與他族的差異，語言與口音便成為最好辨識，有時甚至超過了血緣。

直至今日，我們仍可以在生活的周遭體會到客家人把語言當作最明顯標記身分的特徵，例如近期客委會推廣客語認證的廣告，國父與接應人在基隆碼頭見面，因為互不認識該如何認證？分別講了廣東話與英文都被識破不是國父，最後講了客語，才被確定是國父。透過這支廣告，有以下問題可以討論：

語言通常被視為一個族群最顯而易見的標記方式，特別對客家人更是如此，其中的原因為何？蔡芬芳論道，其根源須回溯到自 19 世紀初所肇興的「德意志浪漫主義」（Die Deutsche Romantik）運動，當時為了反抗拿破崙入侵並佔領德意志，德意志浪漫主義思想家、文學家及歷史學家等，藉由研究民俗傳統文化、採集民間歌謠尋找德意志民族的再生力量，他們發覺語言是一項利器，而且是民族意識的核心，所建構出來的「語言國族主義」扮演了 19 世紀歐洲國族主義與政治版圖重組中的重要角色，進而成為界定民族的標準。透過長期影響下，人的思考邏輯逐漸被導向種族等於文化，文化等於語言，語言等於社會的概念<sup>265</sup>。

隨著時代的轉變，客家人的存在，無論在政治還是在社會文化上，現在都扮演著舉足輕重的角色，雖然目前臺灣已有明確的客家政策，但是客語也正處於流失的狀態中。臺灣過去長期實施國語政策，造成臺灣本土語言流失，對於方言的保存影響甚鉅，根據客委會 99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究數據顯示，年齡的多寡和會不會說客語呈現正比的趨勢，也就是越年輕的族群越不會說客語，其中 0-9 歲會說客語的人數占 19.4%，20-29 歲占 28.1%，30-39 歲則佔 47.5%，可見其中差距，如下頁，圖 6-3。

<sup>265</sup> 蔡芬芳〈語言與國族認同？〉，《新世紀智庫論壇》第 42 期，2008 年，頁 110-121。

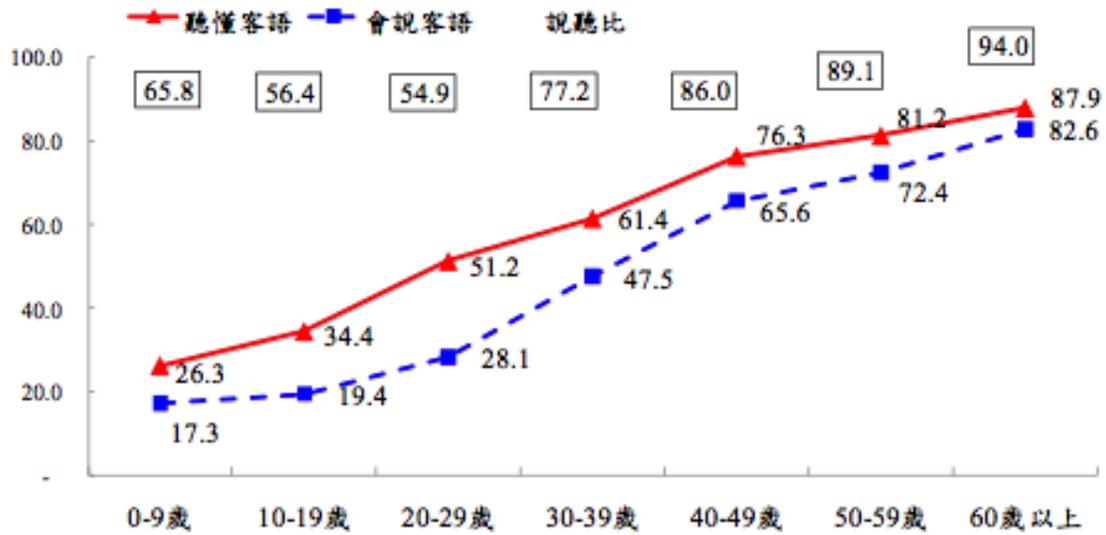


圖 6-3 客家人使用客語比例圖

資料來源：99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究，頁 82

此外，根據綜合性調查的結果，客家人在家庭使用客語狀況，依照年齡來區分，年紀越小，使用華語的比例越高，甚至在 10-49 歲之間，家裡使用的第二種語言是閩南語，顯示出客語受到主流語言的衝擊與本身母語的流失，如下圖 6-4。

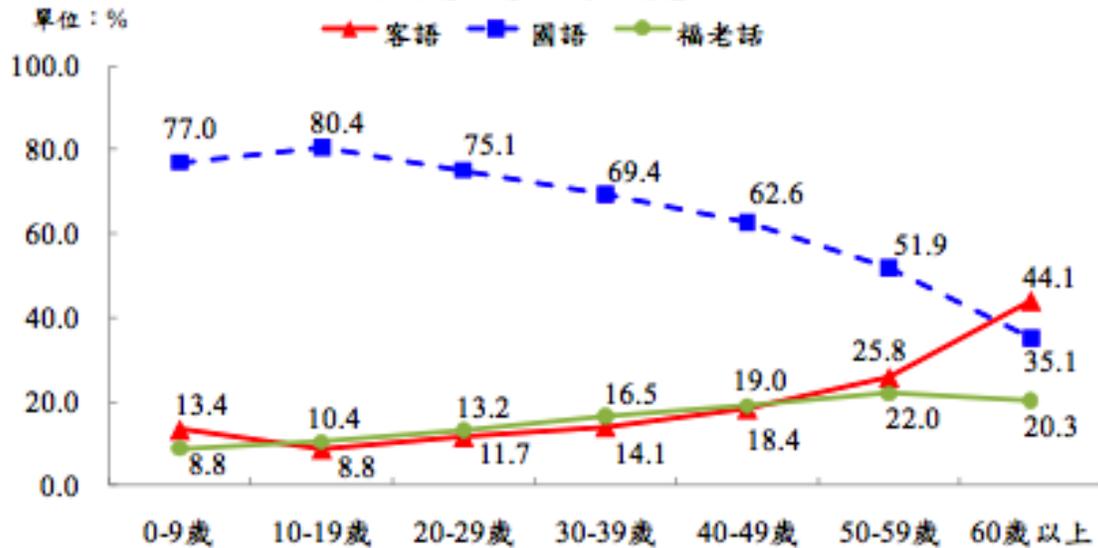


圖 6-4 客語家庭主要使用語言圖

資料來源：99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究，頁 92

客語新約聖經出版至今已有 18 年的時間，相較於臺灣閩南語聖經，可以清楚發現兩者的發展正好相反，首先在 1860 年代，英國長老教會駐廈門的宣教師杜嘉德（ Rev. Carstairs Douglas ）及駐汕頭的宣教師馬牧師（ Rev. H. L. Mackenzie ）發現閩南語在島上通行，進而開始以此種語言進行傳教。當時臺灣的教育並不普及，教會羅馬白話字拼音讓許多不識字的人可以用唸的方式將聖經讀出，進而去理解聖經意涵，雖然不懂漢字，但透過羅馬拼音的學習，也能進行白話字書寫，互通有無，長老教會透過教育體系來落實羅馬字拼音的教學<sup>266</sup>，所以臺灣出現了許多以教會為主、教會資助的學校，例如 1885 年創校的長榮中學（長老教會中學）、1887 年長榮女中（台南新樓長老教女學校）、1876 年台南大學（神學校）、1882 年臺灣神學院（牛津學堂）等。

但是客語聖經在 1950 年代才開始陸續翻譯，又遇上翻譯原則的轉變與國家政策對臺灣母語的打壓，好不容易可以重新翻譯，又經歷了 10 年的翻譯時間，最後在 1993 年印刷出版。在這段期間裡，臺灣的政治、經濟和教育狀況都出現重大的轉變，1968 年九年國民義務教育實施，成為臺灣教育普及的開始，大幅提昇國民識字率，所以等到客語聖經出版之後，客家族群早已習慣使用華語書寫，因為發展的時間比較晚，所以長老教會也沒有專門開設教授客語羅馬字的學校單位出現，使得客家與閩南的羅馬字拼音出現了迥然不同的歷史環境。而華語使用取代了用羅馬字教育扎根的機會，讓客語羅馬字在教會的使用上呈現了一種在時序上的遲緩，於是在當代產生了一個現實的問題，客家人使用母語聖經來信仰基督是不是一件必要的事情？

根據威克理夫國際聯會對於聖經翻譯的界定，「是人，而不是語言需要耶穌基督。」所以並不是每一種語言都需要聖經翻譯，一個語言群體若處於以下三種情況，就會被視為需要聖經翻譯<sup>267</sup>：

<sup>266</sup> 黃瑞芳，〈長老教會在六堆客家地區的信仰歷程研究〉，高雄師範大學客家文化研究所碩士論文，2008，頁 27。

<sup>267</sup> 轉引於 [http://resources.wycliffe.net/statistics/WycliffeGA\\_stats\\_Nov2010\\_FAQs\\_CH.pdf](http://resources.wycliffe.net/statistics/WycliffeGA_stats_Nov2010_FAQs_CH.pdf)，聖經翻譯統計 - 常見問題，由國際威克理夫傳訊部發放 2010 年 11 月 [www.wycliffe.net](http://www.wycliffe.net)，英文原文網站：<http://www.joshuaproject.net/what-is-a-people-group.php>，瀏覽日期：2011/9/5。

- 一、最少一個群體充分明白那種語言，並作為溝通媒介。
- 二、現有的聖經不足以滿足那個群體屬靈上的需要。
- 三、無法充分明白其他語言的聖經，並且使用它作為理解聖經的媒介。

如果以此翻譯的原則來觀察目前臺灣的客語發展，那麼客語聖經翻譯的必要性似乎不大。在教會傳教的立場來說，因為客家在現在社會的狀況，大多能夠看著華語文字來讀出客語，甚至客家人參與閩南語教會也都可以聽得懂，理解聖經內容，客家人似乎多了許多選擇。此外，臺灣經歷了都市化的過程，許多客家人融合在城市當中，傳統大家庭的生活形態不再，也漸漸瓦解了客家人對於傳統文化的堅持，都市化的產生的結果是一體兩面的，雖然對於信仰基督教有正面的助益，但是對於語言文化的融合也出現了一定的衝擊。史文森在《臺灣教會面面觀》一書中，對於臺灣的教勢增長進行研究，發現在 1970 年代末期，客家的受洗率在增加，而有此結論：「因為大家公認客語家庭體制之團結力強於其他語系之家庭，雖然客語系之基督徒來自信主的家庭不到一半，但其信主過程中家庭壓力卻超過其他語系，通常要突破其家庭傳統成為基督徒，所付之代價很大。據前面之分析可發現，在城市非客語教會中，教育水準的客語系基督徒量增加，是由於離家而脫離客庄傳統家庭之束縛所致。」<sup>268</sup>也就是說客家因為臺灣社會的轉變，都市化的結果影響了部份的人信仰基督，而且融入在非客語教會當中，更別說現在是知識、教育更為普及、都市化更趨明顯的時代，客家人不一定要使用客語才能感受福音。

對於宗教發展來說，宗教會有宗教的傳播，就傳教語言立場，宗教傳播是要以宗教起源地的語言為主，還是要以接受傳教對象的語言為主，許多宗教採取不同的策略。所謂的本地化，有很大的層面是語言的本地化，例如伊斯蘭教，伊斯蘭教的儀式部份都要使用阿拉伯文，所以不管什麼種族的人，要理解伊斯蘭教，就是要先瞭解阿拉伯文，因為所有的儀式只有用阿拉文進行的才受到認可，此呈現出伊斯蘭這種宗教的語言態度。而基督教的語言態度剛好是相反的，為什麼基督教可以傳播

---

<sup>268</sup> 史文森著，盧樹珠譯，《臺灣教會面面觀-1980 的回顧與前瞻》（台北：中國主日學協會，1981），頁 115。

這麼盛行，是因為基督教願意去學習別人的語言，而基督教翻譯聖經的目的並不是為了翻譯而已，而是為了傳教。如果今天傳教者要到蘭嶼去傳教，雖然蘭嶼的人很少，但是蘭嶼的人平常講的就是達悟語，那是因為蘭嶼的原住民現在還在普遍使用這種語言，所以傳教如果不說這種語言，就很難把宗教傳進去，所以即使人再少，基督教最後也還是翻譯了聖經，學習這種語言，到蘭嶼把基督教傳給當地人。

那麼客語聖經的翻譯為什麼和閩南語的聖經翻譯不一樣？是因為客語翻譯的黃金年代已經過去了。對於傳教的人來說，客語有被取代性，所以在選擇傳教語言的時候，傳教者可以選擇使用華語、閩南語，別人一樣會接受。此外根據李鳳嬌對於駱維仁牧師的口訪記錄稿中曾提及，聖經公會翻譯聖經的立場主要的目的並不是在於語言保存，即使有，也是次要的原因，因為聖經公會主張的是傳達信息，讓一般人都能瞭解，所以長一輩的人因為想保持較純粹的客語的同時，可能就會出現年輕的一輩無法聽懂的狀況，但是就族群的立場而言，教會客家運動過去受阻經驗，因為臺灣客家運動引領的客家意識得到發展，所以激起了教會中的客家意識，讓聖經翻譯擁有了族群意識的色彩，產生了教會立場和族群立場之間的拉扯。

### 第三節 從社會運動的角度來觀察

因為客家人在教會中的弱勢，所以出現了跨教派的連結，無論是長老教會的客語聖經翻譯、組織建立，還是臺灣崇真堂的成立、全球客家福音協會的出現，都能說是客家在基督教信仰中最活絡的時期。臺灣教會客家運動除了宗教上的理由，還有族群上的理由，筆者認為此過程具有社會運動的性質，而群眾的參與是構成社會運動的關鍵。社會運動之所以與群眾行為不同，便在於具有一定的組織行為，參與的成員擁有相同的目標，成功的社會運動是內部成員、受抗爭的對象，以及社會人士等之間的互動關係。以長老教會內部體系的運作架構作為運動的場域，是因為長老教會本身有其特殊的組織結構、規範，可謂是自成一套體系，在此運作之下，若以 Mauss 提出的社會運動歷經階段來觀看教會客家運動的發展，可整理如圖 6-5：

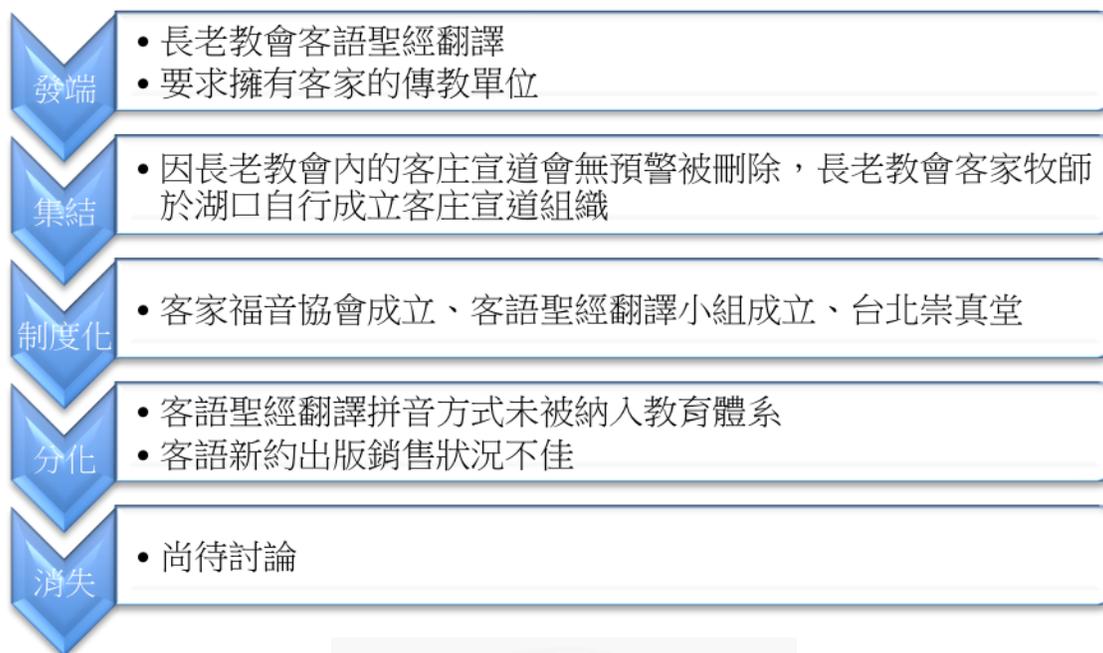


圖 6-5 臺灣教會客家運動發展簡圖

資料來源：筆者綜合整理

筆者認為目前臺灣教會客家運動正處在分化的階段，Mauss 所提的分化，是指運動訴求逐漸被公權力取代，運動本身呈現走下坡的狀況，最後邁入沈寂，逐漸瓦解，原本的訴求卻不一定能獲得解決，一場成功的社會運動除了群眾支持之外，運動的過程和結果是否對事件本身產生影響力、並具有改善現況的功能，也都被視為社會運動是否能成功的要件，那麼教會客家運動發展至今，對教會內部的客家人，甚至是教會外的客家人是否產生了顯著的影響？可不可以算是一場成功的社會運動？筆者將於以下討論：

臺灣教會客家運動原初是基於傳教的理由，信仰基督教的客家人一直是教會中的少數，所以教會中的有心人士想要改變這些現況，讓客家在教會中得到發展。未料聖經翻譯和組織建立的過程並不順遂，到了 1980 年代，臺灣社會瀰漫了社會運動氣氛，挑戰權威的人群蠢蠢欲動，讓客家不僅在社會得到發展，也被教會看見。因為時代的轉變與臺灣客家意識的抬頭，讓這時的教會客家運動不僅只是因為傳教需求，還出現了教會中的客家意識，所以這時期出現的聖經翻譯已經不是單純的「只

是想要傳教」。就如前一節所述，1993 年客語新約聖經出版時，臺灣的教育普及，即使沒有客語聖經也能向客家人傳教，筆者以為聖經翻譯的持續，有更多的因素是基於文化的保存與認同的實踐，所以教會客家運動發展至今，特別是從客語聖經翻譯，其實是一種語言運動。

前一節，筆者提及目前客語流失的狀況，母語學習大多牽涉到教育的形式，Hinton 將語言的復振計畫分為五大類，分別是：學校為主的計畫、校外的兒童族語課程、成人課程、語料記錄和教材發展與家庭為主的計畫<sup>269</sup>。也就是說母語的學習環境，以家庭與日常生活中的實際使用為基礎，並且需要透過教育體系來落實，但因為社會快速變遷以及受到主流語言的影響，許多祖父母輩、父母與年輕世代之間的對話方式，使用母語的頻率已不如從前。

目前臺灣有許多的母語檢定，讓語言的使用進入考試層面，透過羅馬拼音的標準化過程，採取筆試，對於經常使用的年長者來說，因為是語言的使用者，所以能在日常對話中對答如流，但不代表他們可以順利的通過筆試的門檻，雖然教會羅馬拼音已有百年的歷史，但因為語言的狀況目前處於滅亡的階段，加上年輕一輩受到都市化、漢化的影響，紛紛出走家鄉，尋求工作、出外唸書，造成文化傳承的斷層，語言的使用被華語取代，因為母語的使用頻率不高，新一代從不會說母語但聽得懂，漸漸變成不會說也聽不懂母語。羅馬拼音的標準化形成了重新被落實在教育體系中作為學習語言的復振方式，這是目前保存語言的必要手段，而臺灣目前的語言認證，無論是閩南話還是客語，都有這種共通點，卻有學習的困難度，不得已以升學優待的誘因作為學子們投考、學習的動機，但是，對於快速流失的語言來說，確實具有延緩語言滅亡的效果，不失為一種維持語言的方式。

因為強勢文化的影響，臺灣的族群語言流失嚴重，然而受到臺灣意識的抬頭與國家政策的支持，教育部因應九年一貫課程的實施，整合了各個學習領域，臺灣教育體制中首次納入了鄉土語言課程，在語文學習領域中包含了國語文、英文、客家

<sup>269</sup> 轉引自張學謙，〈重新點燃族語火種：師徒制與原住民語言復振〉，頁 3-4。

語、原住民語及閩南語<sup>270</sup>。其中可以留意的是，閩南話教材拼音爭議的過程，基本上閩南語的書寫系統大致可分為幾項不同的主張，分別是全漢字書寫、拼音與漢字夾雜著書寫和全部都拼音化，爲了確定鄉土課程的標音系統，教育部召開數次會議進行討論，主要代表的有教會羅馬字（教羅）、TLPA（Taiwan Language Phonetic Alphabet）與台語通用拼音。

所謂的教羅，就是一開始基督教在臺灣傳教時使用的拼音系統，在臺灣已經具有長久的歷史，使用的人數也比較多，在文獻資料或是工具書的選擇上，資源都很豐富。TLPA 的出現來自傳統的教會羅馬字，較能符合 IPA 音標，而且可以和客語拼音互通，台語通用拼音則類似漢語拼音，亦可通客語，有許多客語人士支持。

起初 1998 年教育部所公告的版本爲 TLPA 系統，正式定名爲臺灣閩南語音標系統，TLPA 音標系統宣稱以教會羅馬字爲基礎進行修改，不僅適合閩南語，也適用於客語。2005 年教羅與 TLPA 同樣以字母 P 爲ㄅ，共同合作發展爲「台羅」系統，並在李勤岸的積極推動下進行連署，最後採取的台羅方案，是結合 TLPA 和教會羅馬字的結果。也就是說教會羅馬字並沒有消失，而是採取協調相容的方式呈現。如果從閩南語音標的爭議來觀看客語拼音的發展，可以發現在討論客語拼音的使用時，似乎沒有出現什麼重大問題，根據 2001/02/16「客語公聽會」報告紀錄顯示，客語的拼音系統大致可分為甲類和乙類拼音，甲類主要以字母 P 來表記ㄅ，屬於教羅型拼音，和國際 IPA 音標相同，乙類則以字母 B 表記ㄅ，和華語拼音相同，因爲客語和華語的語音的結構上較爲類似，所以在拼音發展上多是支持乙類拼音。

乙類拼音又可區分爲兩種派別，分別是以張維耿爲代表的漢語拼音與徐兆泉爲主的通用拼音，差異在於是否採用字母 JQX、入聲字字母的選擇（前者採字母 BDG，後者採 PTK），在調號方面，漢語拼音以數字 1-6 標音，通用拼音則以注音符號的調形對應，而客語通用拼音型，將是全球客語拼音最有可能的發展方向<sup>271</sup>。2003 年教

<sup>270</sup> 國民教育社群網：[http://teach.eje.edu.tw/nologin\\_index/index.php](http://teach.eje.edu.tw/nologin_index/index.php)，瀏覽日期：2010/2/6。

<sup>271</sup> 2001/02/16「客語公聽會」報告，文章來源：<http://tw-pinyin.taiwantp.net/hakka3type.htm>，世界

育部公布「客語通用拼音」，確定以此套系統作為標準進行母語教學師資培訓、教材編寫等計畫，逐步落實在小學教育體系中。但是 2008 年教育部以無法跟國際接軌為原因，決定將「通用拼音」政策改為「漢語拼音」，原本中小學客語教學所使用的通用拼音，改為客委會建議的「臺灣客家語拼音系統」，學生必須改學新的拼音<sup>272</sup>。2008 年教育部公布「臺灣客家語拼音」，說明臺灣客家語拼音的出現是修訂「客語通用拼音」的結果，於是把已經實行六年的「客語通用拼音」直接變成「臺灣客家語拼音」<sup>273</sup>，此舉造成許多客家人士的不滿，例如余伯泉提出國語會宣稱「臺灣客家語拼音」的入聲符號與幾乎所有的福台語拼音系統，都不一樣，造成跨族群學習的困擾，而所謂的「修訂與微調」，事實上，有很大的變動，首先是聲調符號位置的不同，其次，客語基本音節 659 個，約有 247 個也不一樣，變動比例佔了 37.5%<sup>274</sup>。

從臺灣客語拼音教材的發展，來觀察拼音與客語聖經的關係，雖然甲類拼音屬於教羅型，而且臺灣客協理事長梁榮茂在該次的公聽會中報告，認為自 1997 年臺灣開始推行客語拼音的政策開始，應該先追認客語教會羅馬字型的傳統地位<sup>275</sup>。這當中產生了兩個問題：

第一、到底什麼是客語教會羅馬字型的傳統地位？

從客語聖經翻譯的發展歷程來說，客語羅馬字在教會的使用上其實並不普及，而且客家族群在教會中一直是少數，許多客籍牧師在神學院首要接觸學習的是閩南語的羅馬字，雖然從 1950 年代開始就有牧師在翻譯客語版的部分聖經篇章，但是畢竟沒有完成，而且也沒有正式的印刷、出版、銷售，所以在這期間客語版的羅馬字一直沒有出現正式標準化的階段，直到 1993 年客語聖經的出版，才能算是正式出現

---

臺灣語通用協會，瀏覽日期：2010/2/6。

<sup>272</sup> 陳寧貴詩人坊〈客語拼音〉，[http://ningkuei.blogspot.com/2008/09/blog-post\\_1240.html](http://ningkuei.blogspot.com/2008/09/blog-post_1240.html)，瀏覽日期：2010/2/6。

<sup>273</sup> 余伯泉，余伯泉 Blog，〈客語拼音的十大爭議〉<http://yuboris168.idv.st/>，瀏覽日期：2010/2/6。

<sup>274</sup> 同上註。

<sup>275</sup> 2001/02/16「客語公聽會」報告，文章來源：<http://tw-pinyin.taiwantp.net/hakka3type.htm>，世界臺灣語通用協會，瀏覽日期：2010/2/6。

了客語羅馬字的標準化，所以嚴格說起來，教會客語羅馬字的歷史其實很短，而且在使用上並不普及，從出版至今，教會部份仍處在推廣和教學。所以如果教材的選定要追認客語羅馬字的傳統地位，這傳統地位的歷史其實也正處於起步的階段。

## 第二、客語拼音方案一面偏向乙類拼音

雖然在公聽會中提出了需要追認教會羅馬字的地位，但是客語拼音方案卻一面倒向乙類拼音，具有教羅型的甲類拼音完全沒有參與競爭的機會，最後教育部的方案確定時，仍無將教會使用者納入考量，雖然教會客語拼音隨著邱善雄牧師在大學的教學進入了教育領域，但是在國家體制的環節下，特別是向下扎根的最佳時機中，顯然沒有受到青睞。

此外，在筆者參與雙連教會客家崇拜的經驗中，也不是每個人都有一本自己的客語聖經和聖詩，而是教會在崇拜前發下去，使用完回收，供下次使用。在聖經銷售的層面上來看，在 1993 年一共出版了 6000 本，根據李鳳嬌對於駱維仁牧師的口訪記錄稿中提及：新約客語聖經最後的庫存是由雙連教會奉獻把其購買再便宜賣出，因為庫存沒銷掉就會影響到下次舊約聖經的翻譯及出版工作。根據筆者口訪中得知，這些庫存一直到去年（2010）才全部銷售完畢，但是阿美族的聖經一翻譯出來，感恩會上一呼籲，隨即就銷售一空，而且這 6000 本的客語聖經，當中還包括許多臺灣關心族群語言的有心人士購買，所以買的人不一定是教會的客家人，口訪過程中得知目前聖經公會並沒有再版的打算，就是因為第一批客語聖經的銷售不佳，而聖經公會主要就是掌管出版與銷售事宜，所以當然會有這方面的考量，此事件反映出客語聖經的出版似乎沒有產生顯著的客家想像，也能觀察到客家人對於客語的語言態度。

Fishman 將語言態度分爲 (Agheyisi & Fishman, 1970: 139-141): 一、對語言本身的態度：指對語言本身的評價，主要被認為對語言本身的優雅粗俗、豐富貧乏等之評價等級，相關研究通常是對標準或官方語言之間的比較。二、對語言及其使用

者的固定印象：指處理語言的社會評價，例如對使用該語言的社會聲望、文化教養等印象。三、對不同類型語言態度的履行：指對於不同類型的語言選擇、使用、政策等之態度。從語言態度的層面來觀察，客家人似乎對客語聖經不是很支持，這可能代表了並不是每個人都願意掏出錢來支持客語聖經，所以客語聖經銷售不好，也間接影響到臺灣聖經公會再版的考量，同時顯現出多數的客家人可能對於語言文字化這件事並不覺得重要。

客語聖經雖然完成了羅馬字的標準化，但是客家本身的支持度似乎不高，從聖經銷售上顯示，代表了客家對客語文字化的態度，並不如預期，也就是說客語聖經雖有語言保存和文化上的意義，但是透過筆者在雙連教會參與觀察與口訪中發現，參與教會的人多為 40 歲以上的人群，幾乎沒有年輕人出現，參與客家崇拜和客語讀經班的年齡結構並沒有產生顯著的改變，幾乎仍是 30、40 歲以上的中壯年人口和老年人口，根據李鳳嬌 1999 年的調查研究顯示，客語聖經在教會的使用率偏低，原因歸於教會內為了考量其他族群，加上教會參與人數的維持，所以仍使用一般人看懂的聖經，另一方面並非所有的客家傳道人都會客語，許多傳道人本身並沒有很積極經營客語傳道，牧養和維繫一個教會，仍是最主要的事<sup>276</sup>。李鳳嬌認為，若在長老教會中成立客家中會的話，對於推廣母語聖經會有重要的幫助，可以有計劃的推動教會使用客語聖經，能夠對內教育、對外傳教<sup>277</sup>。但是客家中會已經於 2007 年正式成立，客語聖經卻在 2010 年才銷售完畢，臺灣聖經公會方面也因為客語聖經銷售不佳，所以沒有再版的規劃，顯示出客語聖經的使用到目前為止，仍有推行上的困難。

而臺灣的崇真堂一開始是針對客家族群而設立，當時到台北崇真堂禮拜的客家族群大部分都是長老教會的信徒，邱牧師口述記錄中提及，約莫十年前還有被受邀到台北崇真堂用客語講道，不過現在的崇真堂因為時代、信徒結構的轉變和人數的擴展，也開始加入了華語講道的部分，朝向只要是進來聽福音的人都可以接納。也

---

<sup>276</sup> 李鳳嬌，〈從客語聖經譯來看長老教會對客家教會的宣教觀念〉，臺灣神學院碩士論文，1999，頁 54-56。

<sup>277</sup> 同上註。

由於年輕人有的不會講客語，也有其他不同族群的人加入，爲了使聽福音的人群能夠留下，也不再固守客語傳道的基本信念，似乎也顯示出教會客家運動面臨了未能持續發展的危機。

這些狀況都可能代表了運動發展至今，其語言保存和學習的效果尚未顯著，而客語聖經未能作爲語言推廣的工具，在國家教育方面，因應九年一貫教育之下，國中小實行鄉土教育課程的客語教材版本，並沒有採用教會客語拼音的這套系統，這樣的結果與閩南語拼音一比較，隨即出現了不同的命運，因爲閩南語的拼音版本，經過了協調、改良、結合，並沒有完全拋棄教會羅馬字的系統，但是教會客語羅馬字未落實在臺灣教育體系，造成只有在教會中使用，從社會語言的角度來觀察，目前客語聖經的拼音系統似乎尚未產生突破性的影響，而客語教育之分裂讓客語聖經的拼音未能和臺灣教育場域作結合，讓目前的聖經翻譯似乎仍處於缺乏群眾基礎，力量分散，難以和社會強力結合的層面。



## 第七章 結論

臺灣教會客家運動的發生，其實是基於臺灣的基督教，在傳教上一直沒有辦法有效的增長客家信主的人數。對基督教傳播來說，聖經是重要的傳教的工具，所以每當基督教到一個新的文化中傳教，幾乎都會有母語聖經的出版，但是對臺灣的客家人來說，客語聖經的出現卻是很晚近的事，特別是相較於閩南語聖經，確實晚了許多。

藉由分析客語聖經晚出版的原因，可以發現客家在教會中的非主流地位。在教會歷史的發展中，因為語言相通的優勢，讓臺灣基督教長老教會（以下簡稱長老教會）在傳教初期選擇了以閩南人作為傳教的主體，而策略的發展通常可以看出對族群資源投注的程度，所以傳教初期，在語言和族群選擇之間，客家人就已經失去了最佳的入場卷。

此外，客家與閩南同屬於漢人族群，因為在外貌上難以區分，所以越到傳教後期，越難在文獻當中區分出客家人與閩南人，此種狀況成為客家在教會史中文獻匱乏的可能原因。而在匱乏的文史資料中，又因為傳教士在客家區域傳教受挫的經驗，被突顯了族群身分，讓客家人從漢人群體中被獨立放大觀看，使閱讀者透過文本產生了對客家的刻板印象與偏見，而將客家視為福音的硬土。

因為長老教會具有明顯的行政組織結構，其中對傳教工作最有影響力的各個中會。但是從 1950 年代客庄宣道會的成立，經歷了裁撤，復於 1968 年與農業地區傳教、都市工業區傳教和人事組整併為四小組的背景，所以長老教會中的客家人另外在湖口自行成立了聚會的組織，並且仍在為客家傳教體系能隸屬在長老教會總會底下而努力，最後終於在 2007 年成立了客家宣教中會。

這些過程突顯了客家人想要透過組織的建立來穩定傳教的基礎，但是卻屢遭挫折。筆者以為這當中除了教會策略的考量外，也存在着族群問題，所以到了可以進一步發展的階段，客家族群仍然沒有被選擇，造成客家在基督教信仰中不僅是少數，

在教會體系中更是處於邊緣，一向重視語言的客家人，因而逐漸隱沒在教會歷史的洪流中。而客語聖經翻譯的發展與組織的建立相關，在沒有穩定的資源與經費之下，翻譯工作很難進行，除了出現教會內部對於客語腔調不同的分歧，加上 1960 年代國家對於方言的禁止，也讓當時正在發展的客語聖經翻譯意外的被抑止。

教會中的客家發展，受到解嚴前後權威鬆動，社會運動風起雲湧的時代氛圍，也開始蓬勃了起來。1980 年代，客語聖經翻譯的工作再度開始，除了長老教會總會本身的重視之外，也受到當時臺灣客家文化運動的影響，讓教會界的客家人也凝聚起對自我的認同，讓客家在教會中的發展得以穩定與持續。客語聖經翻譯與出版的過程，背後所顯示出的意義，其實是一個族群受到政策安排的影響與族群偏見下，為了改變族群的邊緣性，希望獲得平等對待的一種結果。

臺灣的客家意識抬頭，讓教會中自立的客家人得到了發展，而聖經翻譯的工作已經不單純只是因為“要傳教”，反而也存在了語言保存、維護客家文化的意涵。然而，從社會運動的角度來觀察，此運動目前的發展似乎沒有受到政府和群眾的支持，或許也因為時間還不夠久，加上客語版本的舊約聖經明年 4 月（2012 年）才會出版，客家人才正式擁有全本聖經可以在教會裡使用，所以目前的教會客家運動還看不出明顯的成果，不過此運動已經創造了當代對於傳教和族群運動的新價值，即使力量微弱，但是星星之火亦可燎原，透過文本的標準化，以書面的形式保留客語，面對客語流失迅速的現代，教會中客家人的努力仍對宗教和客家發展有絕對的貢獻，或許有朝一日，因為透過宗教書面語的保留，我們會像以色列的希伯來文一樣，重新找到自我的價值。

目前教會客家運動在組織結構上已經完善，因為客語保存和傳教立場之間的拉扯，讓教會中的客家人不得不有所取捨，但是相較於 20 多年前，處在教會中的客家人已有突破性的發展，在此運動的過程中，我們看見客家牧者們在教會中的自立，徹底展現了客家的硬頸精神，同時此運動的發生也讓臺灣的教會界興起了一股客家力量，具有革新的意義，透過此運動，產生了新的社會價值，也讓教會界客家人不

再隱形，正式實踐了 1969 年客庄傳道協道會成立共同宣言：「我們客家教會不再做客人，而要做主人。」



## 附錄

### 附錄一 客福三十年大事紀（1978~2008）<sup>278</sup>

1978.02.28	籌備第一次常務委員會於新竹中正長老教會召開 主任委員：邱碧祥、副主任委員：林基信、總幹事：羅榮光、書記：彭德郎，會計為陳鳳嬌。
1978.06.08	常務委員改組由各宗派代表組成：有邱碧祥、邱善雄、彭德郎、林基信、周慶源、謝偉國、溫兆攝、黃煥英、邱碧盛、鄧世傑、徐勝義、羅榮光
1978.08	本協會組團到香港訪問並成立工作小組。成員有邱碧祥、邱善雄、林基信、彭德郎、羅榮光、溫兆攝
1978.10.07~09	舉行第一屆全球客家福音大會，有香港、馬來西亞、印尼、日本、泰國及中華民國代表，約六百人參加。（陽明山嶺頭山莊浸信會夏令營地）
1978.10.08	確定本協會名稱為「全球客家福音協會」，英文 World Hakka Evangelical Association 簡稱 WHEA
1979.01	寒假中舉行第一屆牧者、神學生的客家習俗研討會，地點在復興鄉角板山山莊
1979.02.18	羅榮光辭總幹事，聘彭德郎擔任
1979.05.29	擴充組織為執行委員會，設主委：邱碧祥，副主委：徐育鄰，書記（中）溫兆攝、（英）林基信，會計：邱善雄，傳道組：黃煥英，教育組：鄧世傑，財務組：溫玉順，公關組：邱碧盛，研究組：林明珠，傳播組：羅榮光
1979.06.06	瑞士巴色差會亞洲區主任都謀道，駐香港代表戴智民，香港崇真會會長張惠民，總幹事葉貴廷，區牧曾國英，馬來西亞巴色會代表徐眷民訪問本協會，並研討本島客家工作。
1979.08.26	協辦臺灣北部客庄宣教一百年紀念大會（中原大學）
1980.09.11~26	組團訪問韓國、日本有關教會
1980.09.22~10月	安排印尼余德甫牧師巡迴客家教會培靈佈道
1980.09.23~26	第二次全球客家福音會議於日本大阪府高槻市舉行，有印尼、香港、馬來西亞、泰國、日本、臺灣地區等代表出席
1980.12.02	香港播道會宣教師郭必鋒參加本協會為委員
1981.04.25	舉行首屆客家宣教會議於中華福音神學院
1981.06.01~07	本協會代表彭德郎、邱善雄訪問沙巴巴色會，並參加第三屆華人福音會議
1981.09.11	辦理陳蘭年牧師來台宣教
1982.09	青年使命團亞洲區主任 CaLa Fee 訪問本協會，並研討計劃協助臺灣區客家工作。
1982.12.25	青年使命團第一批同工歐曉芳、麥素嫻等來台
1983.07~08	安排香港首次佈道隊（建道神學院）來台事奉
1983.08	協辦第一屆客家宣教節於中原大學
1983.08.16~31	組團訪問東南亞有關教會並傳遞客家異象
1984.07~09	安排香港及青年使命團（歐洲、美國、日本、香港、韓國）來台協助客家教會佈道、英文等工作
1984.12.28	彭德郎代表本協會，得麥素嫻、林庭坤幫助訪問及傳遞客家異象，前往歐洲及新加坡、香港教會，共計五十二天
1985.01	出版「客語聖歌集」歌本、錄音帶（陳建中主編與指揮），由客家福音詩歌團演唱

<sup>278</sup> 轉引、修改自編輯小組，《基督教客家協會 三十週年紀念特刊》（台北：天恩，2009），頁 23-30。

1985.04.02	改選委員：主委邱玉俊、副主委徐聖峰、書記曾政忠、會計郭必鋒、傳播組范秉添、傳道組曾政忠。另有委員范潘郁媛、吳立來、吳昌明、麥焜道、邱善雄、黃德清、鄧世傑。聘彭德郎為總幹事。
1985.05.01	聘蔡仁理、邱碧祥、邱欽薰、陳石水、黃煥英、溫兆攝為顧問
1985.06.26	推動客家福音事工十年計劃，並籌購不動產，申請本協會為法人地位
1985.07.01	出刊「全球客福簡訊」
1985.11.01	協助謝杏珍教師在香港推動客家事工，並得香港崇真會等之支持
1986.01.01	與主臨萬邦合作出版福音預工工具，客語錄音帶「古今勸世」
1986.02.11~25	邀客家詩歌團共十人，前往東南亞訪問教會並傳遞客家異象。
1986.08.10	第三屆全球客家福音大會於中壢市聖德書院召開。有來自本島、香港、印尼、泰國、美國、加拿大、馬來西亞、大溪地、印度、新加坡、歐洲等地代表計八百多位。
1986.09.01	專任幹事余瑞美姊妹就職。
1987.03.16~23	組團前往泰國訪問，及到香港慶賀香港崇真會立會 140 年紀念禮拜。
1987.05.15	出版福音預工「客家之光」雜誌，每月一期，由李香雲為主編。
1987.07.01	幫助美國客家福音協會成立。
1987.09.01~6	徐聖峰、曾政忠代表本會，參加在澳門舉行的世界華人佈道研討會。
1987.12.28	改選委員： （1）團體會員代表：蕭日清、彭德郎、溫永生、張羣玉、陳應龍、周成、鄧世傑。 （2）個人會員：邱玉俊、范秉添、黃德清、邱善雄、曾政忠、林明珠。主委邱玉俊、副主委范秉添、書記林明珠、會計溫永生、傳道組彭德郎、傳播組黃德清、財務組范秉添（兼）。彭德郎辭總幹事，由曾政忠暫代。
1988.03.21	聘蔡仁理、周聯華、高俊明、林耀輝、廖明發、邱欽薰、陳石水、吳立來、吳昌明、溫兆攝、黃煥英為諮詢委員（顧問）。邱碧祥長老為澳洲聯絡人。
1988.07.02	舉行十週年感恩禮拜，總幹事曾政忠就任禮拜。
1988.11.21	訂定每年六月第二主日為客家宣教紀念主日，以海報方式寄發全省各教會及海外教會團體，共同關心全球客家工作。
1989.02.12	實聖經教導原則，即便經費雖然缺乏，決議提列經費十分之一作為對外奉獻基金。 為鼓勵客家福音事工，對新開拓的客家教會，凡經常委會議決通過者，由基金撥出新台幣一萬元給予支持。
1989.03.20	彭德郎牧師提議，邀請瑞士都謀道牧師為歐洲地區的聯絡人。常委會決議，通過接納此一提案。
1989.04.06	於新竹東門聖教會舉行民國七十八年度會員大會。 選出主委邱玉俊、副主委黃德清、書記范秉添、財務林明珠、董事彭德郎、蕭偉光。
1989.10.02	財團法人名稱更為「財團法人基督教客家福音協會」。
1989.10.14~16	假苗栗禱告山舉辦客家宣教節，聚會內容： 鼓勵年輕人獻身、年長者帶職事奉、支援拓荒教會以及青年訓練工作。
1990.04.23	計劃出售台北辦公室房舍，在新竹地區尋覓合適地點，作為客福新的辦公室。
1991.03.18	台北房屋已出售，價格為新台幣 495 萬元。接受竹東厚賜堂邀請，客福辦公室於 4 月 16 日遷至竹東，簽約期限為五年。
1991.11.01	計劃成立宣教學院案，派彭德郎、曾政忠、溫永生委員與台福商議細節。
1992.02.18	於竹東五豐里購得一樓房子 43.26 坪，作為財團法人置產辦公室。

1992.06.22	改選常委，共選出曾政忠（主委）、邱玉俊、葉輔銘、彭德郎、溫永生、蕭偉光、林明珠、邱善雄、范正成等九人。
1993.04.26	計劃成立全職福音隊，積極招募成員，時間從五月至八月間。
1993.06.07	協助客語聖經翻譯的推廣，聖經公會即將印製六千本客語聖經，定價三百元，七月十五日前預約兩百四十元。
1994.08.10	第一任全職總幹事彭榮光傳道上任。
1994.09	辦公室同工余瑞美配合崇真堂聯會領隊彭德郎牧師的歐洲之行，與余慶榮牧師等八人，應巴色會邀請，赴歐洲進行十餘天的訪問。
1995.04.11	改選委員，23位新任委員名單如下： 范秉添（主委）、范正成（副主委）、邱玉俊、彭德郎、曾政忠、溫永生、邱善雄、丁遠屏、何家立、余慶榮、莊信德、彭木芳、潘郁媛、羅威信、黃德清、巫俊雄、徐家正、陳政和、何碧安、趙萬昌、徐洪珍、張圓梅、杜慶壽。
1995.06.20	與好消息電視台合作錄製節目，由大眾傳播組莊信德執事進行洽談、評估。
1995.12.12	決議舉辦客家之光廣播地區聽友聯誼會，送聽友贈品，以發掘聽友所在。
1996.10.13	總幹事彭榮光傳道按牧，於湖口長老教會舉行。
1997.01.20	決議派曾政忠、范秉添、彭榮光於三月十二日赴香港，出席崇真會成立150週年慶活動。
1997.03.09	於台北崇真堂舉行會員大會，及旅北客家基督徒聯誼會。
1998.10.19	通過聘林正雄牧師擔任客福執行幹事。
1999.03.29	議決通過，接納沙巴巴色會亞庇堂詩班來台佈道案。亞庇堂讚之聲二十一名團員及鄔天輝會督於5月24日至6月3日在苗栗、新竹、台北地區佈道訪問。
1999.10.04~06	召開第一屆客家宣教諮詢會議，於新竹修女院。
2000.01.18	竹東厚賜堂同意，一年免費提供場地給客家宣教學院使用。 羅威信牧師答應暫時一年擔任客家宣教學院院長職務。
2001.01.16	客福前總幹事、崇真堂聯會創辦人彭德郎牧師逝世。
2001.03.27	羅威信院長將回美國三年，邀請溫永生牧師代理宣教學院院長一年
2002.01.14	出版全球第一張以客語（海陸）發音的VCD福音寫真「真正的自由」，介紹陳俊錢弟兄家族的信仰故事
2002.09.27	協助推動印尼客家傳道培訓事工。 推派溫永生牧師、曾政忠牧師前往印尼西加里曼丹參與培訓工作。
2002.11.18	「茶園中的橄欖樹」福音寫真VCD製作完成。
2003.03.23	在台北靈糧山莊舉辦「為主贏得客家特會」。
2004.03.21	客福委員齊聚新竹聖經學院，研商「搶救百萬客家靈魂：客家宣教十年計劃」案。2004年是預備年，著手整理全國客家人口、教會及客家基督徒統計、客家教會屬靈現況，做為推動倍加運動的參考。
2004.06.19	客神第一屆畢業典禮在竹東厚賜堂舉行，畢業生三位。
2004.08.23	協助Good TV開始錄影「客語講台」節目。
2005.01	決議於台北、桃園、新竹、苗栗、台中、高高屏、花東等七區，設立客家十年倍加運動推廣小組。
2005.03.12	在台北靈糧山莊舉辦「客家聯合敬祖大會」，近五百人參加。
2005.05.30	推動「客家十年倍加運動」，擬出版由曾政忠、邱善雄、溫永生、吳瑞誠等合著的「客家宣教新浪潮」，由華神負責出版。
2006.01.16	決議聘請陳建中牧師負責客福、客神音樂事工。八月返台就職。
2006.10.08	接納曾瑞香傳道夫婦為客福差派至印尼加里曼丹的宣教士。
2006.10.29~31	客家十年倍加退修會，在台北靈糧堂石碇雙鹿禱告園舉辦「遇見神營會」
2007.01.03	新竹IC電台開始廣播「打開客家的天空」節目

2007.01	成立「客家聖歌編譯出版小組」，召集人陳建中
2007.04	成立客家聖樂團，共有十七位團員，團長：曾政忠；指揮：陳建中。
2007.11.06	「打開客家的天空」節目，榮獲新聞局廣播金鐘獎。
2008.05.17	「客家宣教新浪潮」新書發表會，在華神舉辦。 「北美客家歸主禱告協會」成立，發起人蔡希晉。
2008.10.25	客福成立三十週年感恩禮拜，在臺灣長老教會聖經學院舉行。
2008.10.28	召開「全球客家福音行動大會」籌備會，四區代表為：香港、印尼、沙巴、臺灣。擬聘沙巴巴色會鄔天輝牧師為總聯絡，辦公室設置於沙巴。



附錄二 客家宣教士統計表<sup>279</sup>

年代	來台宣教士	
1865~1900	李麻牧師（1867~1879）從事客家傳道工作，學習客語，尙未使用即罹患熱病過世。	
1901~1950	--	
1951~1975	內地會： 艾美德（約1950~1970） 林榕珍（約1950~1970） 張鳳清（約1950~1970） 魏（適何，約1950~1970）	
	加拿大長老會： 苗爾甘（1958~1961 學客語，之後被調回。）	
	浸信會： 拿福利（1975~1983）	
	聖潔會： 羅夏娃（1963~2001）	
	香港播道： 張偉虹（1975~1980）	
	國際差傳協會： 林基信（1971~1982、1994~1995）	
	協同會： 柏德行（1955~1990） 凌松帆（1968~1973）	
	芬蘭海外自由宣道會：何可善（1967~2007）	
	挪威信義會： 尤約翰、白德郎	
	喜信會： 貝開文（1968~1981）	
	改革宗： 金榮進（1958~1990）只諳日、國語，協助竹東教會	
	1976~2008	香港崇真會： 謝杏珍（1978~80、1988~90、1997~99） 江順昌（1993~2005）
		芬蘭海外自由宣道會： 吳愷恩（約1979~2005） 浦麗華（適孟，1985~1998）
長老會： 麥煜道（1983~1995） 杜得理、柯詩玲（1984~1993） 吳思篤（1985~1986）、金忠穆（1984~1990）		
巴色差會： 陳蘭年（1981~1988） 薛虹安（1991~1999）		

<sup>279</sup> 轉引、整理自轉引、修改自編輯小組，《基督教客家協會 三十週年紀念特刊》（台北：天恩，2009），頁 85

	<p>香港播道會： 郭必鋒（1980~'83.9，東興，'83.9~'93.11，中壢） 周成（1988~'91） 曾惠玲（1988~'93） 許瑞芬（2007~今）</p>
	<p>中華信義會： 羅威信（1981~2001） 邱福生（1987~今） 陳義聖（1990~今） 林天恩（2005~今） 美南浸信會： 何家立（1980~2005） 孟紹文（1987~1993） 聞恩（1990~未確定） 徐偉士（1998~今）</p>
1976~2008	<p>青年使命團： 麥素嫻、鄧靈德（1982~今） 畢愛蓮（1983~1996） 雷仁恩（1985~1996） 王富權（1983~1995） 何達寧（Danny，1999~2007） 傅恆強（John Henrik，1999~今） 賴嘉恩（U. S. John，1999~今） 香港海外傳道會： 黃國雲（1989~1991）</p> <p>中華福音使命團： 周成（1998~2001，2005~今） 王吟圃（2002~2008）</p> <p>韓國萬民宣教會： 黃明周（1993.5~1995）</p> <p>環球福音會： 申慶淑（未確定~今） 朴仁秀（2000~今） 徐承烈（未確定~今）</p> <p>美國效力會： 蘇維民（1989~'94.7） 葛欣如（1991~今）</p>

## 附錄三 客家十年倍加運動計畫草案

### 引言：

依據 2004 年 4 月 20 日『十年計劃小組』(由客福研究訓練組邀教派代表組成)的初步共識，及 5 月『客福』執行委員會和 6 月的委員會討論，整理出底下內容，作為進一步計劃的依據。

### 初步計畫內容：

一、**關鍵十年**：2005 年至 2014 年，推動倍加運動。

二、**總目標**：十年後客家基督徒比例倍加，定名『客家十年倍加運動』。

三、**各教派初步共識**：

- 1.現有教會人數倍增（以平均崇拜人數來估算標準）
- 2.百人以上的教會開拓至少一間教會
- 3.各教派內可合作開拓一至五間（或五間以上）教會。

四、**調查研究**：

- 1.2004 年底前，進行客家人口的推估，及客家教會與基督徒人數的研究調查。客家教會的調查，主要是針對客家基督徒人數做推估，附帶進行部份的體質研究。
- 2.針對加入『倍加聯盟』的教會定期作體質診斷研究，原則上三年作一次。（註：按《自然的教會發展》一書的問卷做八大特質的研究，2005 年初若有十間 30 人以上教會參與，香港將派同工前來說明，並協助電腦統計分析，參與的教會要付 100 美金）
- 3.建立客家教會的表格資料。

五、**推動的策略**：

1.**禱告的策略**：推動禱告大軍愛客家（已出版代禱手冊），目前由余慶榮牧師負責推動聯禱的事工。）

- (1) 500 間教會每週 5 分鐘代禱。
- (2) 10 縣市聯禱會/共 300 位禱告勇士：每月 2 小時同步同心禱告；
- (3) 1000 名認領 1 小時：每月 6 號 24 小時連鎖禱告日；
- (4) 客家禱告塔：24 小時每天守望；
- (5) 國外也有很多人為客家禱告，應推動國外的代禱事工。

2.**教會體質更新策略**：

依據『自然的教會發展』一書的八個特質，來追求客家教會體質的更新與提升：

- (1) 令信徒得力的領導方式。
- (2) 以恩賜為本的事奉方式。
- (3) 充滿熱誠的靈性表現。
- (4) 功能健全的結構。

- (1) 激勵人心的敬拜
- (2) 全面兼顧的小組。
- (3) 以需要為本的佈道事工。
- (4) 會眾相親相愛的關係

爲了落實教會體質的更新，可採下列作法：

- a. 教會體質的更新應先從牧者的更新開始，依據上列八個特質訂定及設計教牧研習會。
- b. 客福安排同工定期與『倍加聯盟』的教會分享與研討，使教會體質能確實逐步提升（原則上可三個月一次）
- c. 透過各特質的在地經驗分享後，也能出版具有在地經驗的教材或書籍。
- d. 客家教會應該好好推展適合客家人的小組，小組能建立一個好肢體關係。愈基層的人就愈適合小組的模式。（註：請客神開小組長訓練的課程）

### 3. 教會多元拓植策略：

- (1) 植堂：指『將爲數不少的會友差派出去』建立新的教會。
- (2) 拓荒：從零開始建立新教會。
- (3) 鼓勵都會城鎮中稍具規模的教會開設客語崇拜。
- (4) CPM：平信徒牧養的快速植堂法—由平信徒去牧養。

### 4. 佈道策略：

- (1) 方法：社區宣教（二重埔教會的典範），可找光鹽文教基金會協助：或與救助協會配搭 1919 事工。
- (2) 材料—客福製作的 3 片 VCD：新創作的客語詩歌；可編寫『孝道』或『敬祖』的佈道手冊，並推動訓練事工。
- (3) 另可編寫以孝道及紀念祖先爲主的福音小冊。

## 六、 宣教瓶頸突破策略：

### 1. 祭祖文化的突破

以紀念祖先而非祭拜祖先爲觀念，採代替模式而非摒棄模式，教會可建立『追思三禮』（向上帝表達的『倒水禮』、『獻花禮』、『點燭禮』（向亡者鞠躬獻花）的『教會官方』模式，舉行年節（如清明節）的敬祖禮拜。（處境特別困難之初信者，可教導他以『具屬靈警覺的應變模式』應對。）

### 2. 客語式微的突破

- (1) 從教會開始，提供材料（如聖經或教材），建議教會崇拜時使用。
- (2) 如何落實客家話的宣教：分爲都市、鄉下教會的差異。
- (3) 爲了宣教的需要，訓練同工以客語談道和禱告。
- (4) 鼓勵教會使用客語來崇拜：一堂客語，一堂普通話。
- (5) 各地區可辦客語班的教學。

## 七、 組成『倍加聯盟』：

1. 擬具『說帖』，組成『倍加聯盟』的夥伴教會，初期希望至少有三十間教會加入。

- 2.以愛心互補原則，加入倍加聯盟的教會，50 人以下教會交『年費』600 元，51~99 人教會交 800 元，100 人以上交 1000 元。
- 3.倍加聯盟的教會享有『書籍贈送』(第一年送《教會的自然發展》)；及參加客福與客神舉辦之研討會、課程的優惠待遇。
- 4.客福設『倍加聯盟專款』，專款專用推動『倍加運動』。
- 5.與福音協進會聯結，推動『尼希米 52 計劃』。



附錄四 全台愛客家運動：大家一起來哈客【HAKKA】海報文宣。

主內愛客家的牧長們：平安！  
感謝您們過去為客家的代禱與奉獻，客家的福音事工持續的進展，期待到2014時可以達到倍加的目標。展望明年，我們將發起【全台愛客家運動】，內容如下，請閱讀後為此禱告，若聖靈感動您，就請進一步與我們聯絡。

敬頌  
**堅守不放手 客家歸神家**

溫永生(基督教客家宣教神學院 院長)  
余慶榮(基督教客家福音協會 主委)  
敬上 2010 1108

# 全台愛客家運動

## 大家一起來哈客【HAKKA】

主辦: 全台4000間基督教會  
承辦: 基督教客家宣教神學院(溫永生院長) 基督教客家福音協會(余慶榮主委)  
協辦: 牧者僕人合一事奉團隊(周神助牧師) 基督教福音協進會(夏忠堅牧師)  
台北市教會聯合會(朱台深牧師) 全球客家福音協會(羅祖澄總牧)  
合辦: 聖父聖子聖靈三一真神 眾天使天軍

# 萬人受洗 千人客家

## 客家不再是硬土

目的：客福願與眾教會一起收割客家莊稼，讓客家人成為貴教會的祝福，因此2011年全國眾教會萬人受洗節慶中，期待至少有一千位客家兄弟姐妹在其內。

教會做法：

- 1 請教會在年度受洗目標中，將客家人的受洗目標列入
- 2 請教會鼓勵兄弟姐妹開始為客家人的得救禱告，列入屬靈關懷認領名單
- 3 鼓勵教會中的客家兄弟姐妹接受裝備，賦予使命向本族本家還福音的債
- 4 鼓勵教會成立客語小組/團契/詩班/崇拜，並善用客家兄弟姐妹恩賜，成立客語班/二胡班/山歌班/客家美食班，吸引客家鄉親走進教會。
- 5 善用客家福音協會資源：聖樂團、客語及客家歌謠師資、敬祖三禮推廣、文字影音資料、禱告手冊。

客福配搭：

- 1 凡2011年受洗的客家兄弟姐妹，客福將致贈350元以上的黃美廉博士的dvd及見證書冊。
- 2 請將貴會關心的客家福音朋友名單寄予客福，辦公室每天晨禱時提名紀念。
- 3 請將每季已受洗的客家兄弟姐妹基本資料寄予客福，客福將寄上贈品，請牧師於崇拜時頒贈。

全台愛客家運動聯絡人: 客福 白美月傳道 電話:035-945546 手機:0933-983-477 電郵: hakka.chea@msa.hinet.net  
客神 溫宏牧師 電話:035-944716 手機:0928-804-363 電郵: hms507@ms52.hinet.net  
基督教客家福音協會(1978年成立) 會址: 新竹縣竹東鎮自強路58號1樓 網址: http://www.chea.org.tw/  
基督教客家宣教神學院(2000年成立) 院址: 新竹縣竹東鎮東寧路二段11巷1號4樓 網址: http://www.chs.org.tw/

# 客家驚爆 90

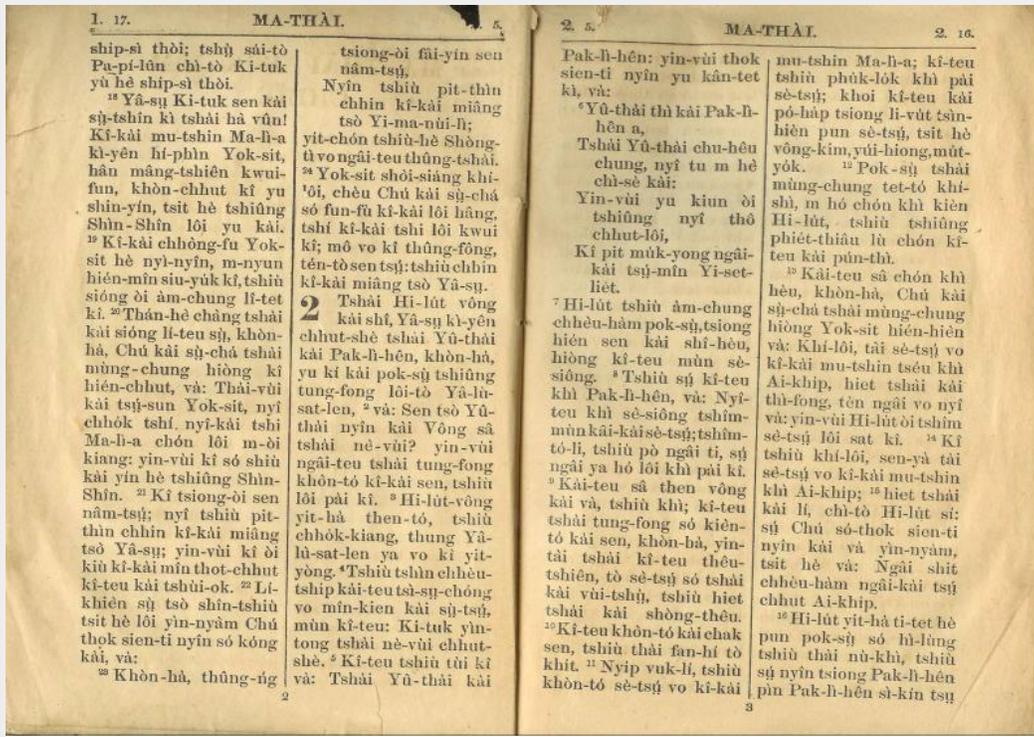
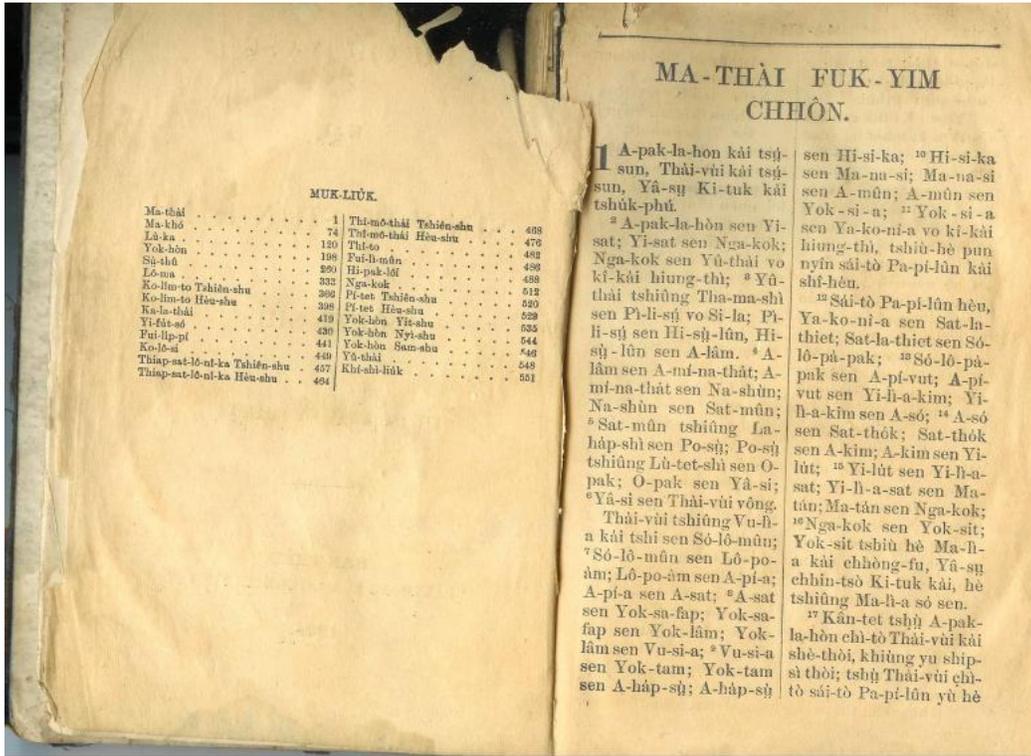
當台灣跟隨聖靈的引領，在遍地築起敬拜悔改的祭壇，  
迎接全面轉化之際，客家自當奮勇自強，急起直追，  
與台灣眾族群一起進入轉化。

**敬請回應千分之四客家兄姐的馬其頓呼聲**  
客家若沒突破，台灣就沒有真正的復興；  
今日眾教會給予客家關心，明日客家成為眾教會祝福。

## 2011客家驚爆90－客家轉化祭壇

日期	教會/邀請地區	牧者
1/25(週二)12:00	峨眉教會-----新竹縣	范秉添牧師
2/22(週二) 12:00	龍潭長老會-----桃園縣	莊順欽牧師/彭榮道牧師
3/15(週二)12:00	台北崇真堂-----台北市	劉正惠牧師
4/26(週二)11:00	慕義堂忠明崇拜點-台中市	杜明達牧師/于金堂牧師
5/29(週日)15:30	愛加倍靈糧堂---高雄市	鄭博仁牧師/施淵泉牧師
5/29(週日)19:30	竹田長老會-----屏東縣	趙萬昌長老/蘇頌榮牧師
6/21(週二)12:00	苗栗禱告山-----苗栗縣	游忠川牧師/戴義勳牧師
7/19(週二)12:00	梅岡靈糧堂-----桃園縣	劉讚生牧師
8/09(週二)19:30	新竹勝利堂-----新竹市	黃成業牧師/梁敬賢牧師
9/27(週二)12:00	竹北聖潔會-----新竹縣	田榮道牧師
10/18(週二)12:00	東勢神召會-----台中市	方昌譽牧師/林阿發牧師
11/22(週二)12:00	頭份家庭教會----苗栗縣	麥素嫻宣教師 /蔡連生牧師
12/1(週四)10:00	平鎮浸信會-----桃園縣	王桂華牧師 /黃炯榕牧師

主辦：客家福音協會(余慶榮牧師 0935-538781)  
hakka\_church@yahoo.com.tw  
http://hakka.chea.org.tw/  
協辦：各地區聯禱會、各地舉辦之教會、客家宣教神學院



資料來源：圖片承蒙臺灣聖經公會慨然允許使用，謹此致謝

MÂ-THAI FUK-YÏM

馬太福音

# MÂ-THAI FUK-YÏM

# 馬太福音

## Kiên-ke

## 簡介

Mâ-thai Fuk-yim-sû chhū-sū ngài-têu, Yâ-sû chhiu-he Song-ti só yin-hí oi su pún ngìn-lui ke chhūn-kiu-chá. Chia-chhòk kì, Song-ti sūt-hien Kì chhai Khiu-yok yin-hí Kì ke chhū-mìn ke. Chhūng-he, liá fuk-yim òn tân-chhiang he pún Yü-thai-ngìn thim-thin, ya he pún chhiòn sū-kie ngìn-lui ke.

馬太福音書指示僮等，耶穌就係上帝所應許愛賜給人類个拯救者。藉著佢，上帝實現佢在舊約應許佢个子民个。總係，這福音唔單淨係給猶太人定定，也係給全世界人類个。

Pún-sû ke phiên-phài fi-sòng chhū-met. Tui Yâ-sû kong-sên khôi-sū, kóng-tó kì liàng sé-lí, su sū-tham, chhòn-tho, kau-thô ngìn, lâu chhai Kâ-li-li yit-tai yî-chhū phiang-ngìn; yèn-heu ki-chai Yâ-sû tui Kâ-li-li sòng Yâ-lu-sat-lâng ke lu-song só kìn-lit ke lâu chhui-heu yit lí-pai fat-sên ke sū. Chhiòn-sū ke kô-fung chhai kì ke pún-ngìn tâng súp-sū-ka lâu fuk-fát.

本書个編排非常週密。對耶穌降生開始，講到佢領洗禮，受試探，傳道，教導人，揸在加利利一帶醫治病人；然後記載耶穌對加利利上耶路撒冷个路上所經歷个揸最後一禮拜發生个事。全書个高峯在佢个被人釘十字架揸復活。

Pún Fuk-yim-sû kien-chhūn ke Yâ-sû he yit-ke ví-thai ke thó-sū. Kì yû khièn-piang kié-süt Song-ti ke fap-lit; kì kâu ngìn yû-koân Song-ti chú-khièn ke chhūn-lí. Kì ke kau-hiun cheu nui-yùng cho-tet kúi-náp cho úg-thai-lui:

本福音書見證个耶穌係一個偉大个導師。佢有權柄解釋上帝个法律；佢教人有關上帝主權个真理。佢个教訓照內容做得歸納做五大類：

### 1. Sân-song Pó-hiun:

Lun Thiên-koet chhū-mìn ke phín-tet, chit-ngim, khièn-li, lâu chhièn-thù (5-7 chông).

### 1. 山上寶訓：

論天國子民个品德，責任，權利，揸前途 (5-7 章)。

### 2. Súp-ngi hòk-sâng ke sū-mìn (10 chông).

### 2. 十二學生个使命 (10 章)。

### 3. Koân-he Thiên-koet ke pí-yi (13 chông).

### 3. 關係天國个比喻 (13 章)。

### 4. Koân-he cho hòk-sâng ke yi-ngi (18 chông).

### 4. 關係做學生个意義 (18 章)。

### 5. Koân-he kìm-sên ke kiet-mú lâu Song-ti chú-khièn ke sūt-hien (24,25 chông).

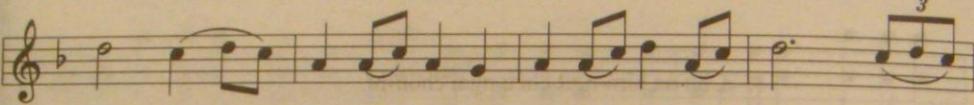
### 5. 關係今生个結尾揸上帝主權个實現 (24, 25 章)。

195 **客家鄉親大家來** 基督徒生活

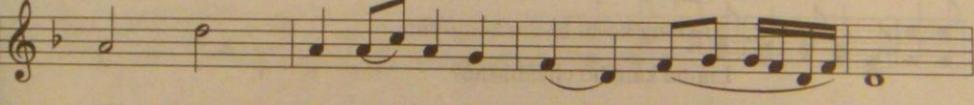
MODERATO 半山滿調  
趙萬昌詞



1. 客家鄉親 (哪來呀) 大 (呀) 家來，  
2. 聖靈感動 (哪來呀) 傳 (哪) 福音，



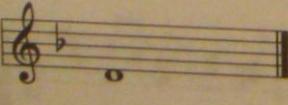
老弟 (妹) 愛報給汝一個好消息 (哦)  
盡多客家鄉親唔識主耶穌 (哦)



哪唉 啲哇 伊都，信耶穌  
哪唉 啲哇 伊都，傳福音



(唉 啲 唉 啲) 得永生。  
(唉 啲 唉 啲) 來救人。  
客家个鄉親 (哪)  
客家个鄉親 (哪)



來！  
來！

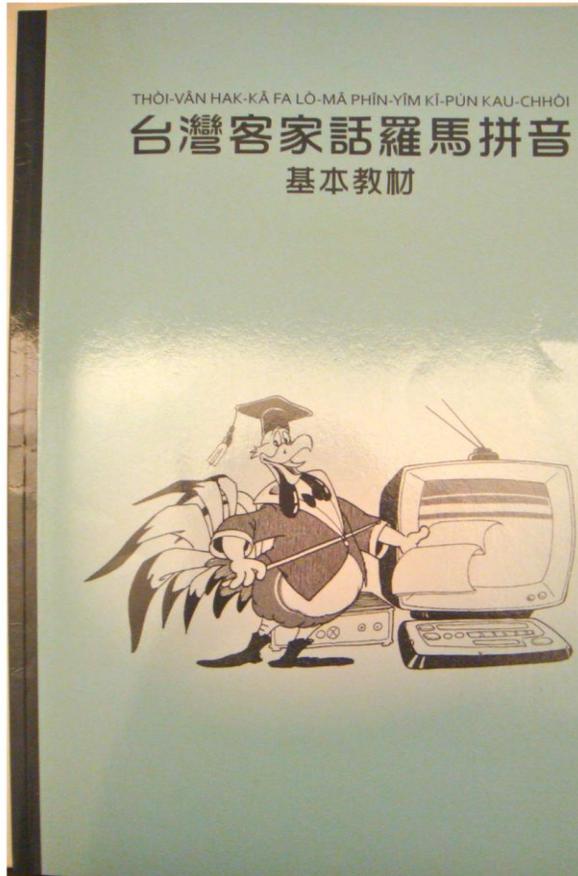
<<<Kí-tuk Yâ-sû kong-sù ke muk-tit he chùn-kiu ngìn,>> Liá ki-fa he chùn-süt ke, khâm-tet vãn-chhiòn chiap-su.> (Thì-mô-thai chhièn-sû 1:15A)

1. Hak-kâ hiông-chhîn (nâ lòi yâ) thai-(yâ)-kâ lòi,  
Ló-thâi (mòi) oi po pùn ngi yit-ke hó sêu-sit  
(ô nâ âi yô nâ yî tû),  
Sin Yâ-sû (âi yô âi yô) tet yún-sên.  
Hak-kâ ke hiông-chhîn (nâ) lòi!
2. Sùn-lìn kám-thung (nâ lòi yâ) chhòn (nâ) fuk-yîm,  
Chhin-tô Hak-kâ hiông-chhîn m-süt Chú Yâ-sû  
(ô nâ âi yô vâ yî tû),  
Chhòn fuk-yîm (âi yô âi yô) lòi kiu-ngìn.  
Hak-kâ ke hiông-chhîn (nâ) lòi!

Chheu Van-chhông, 1937-



附錄十 臺灣客家話羅馬拼音基本教材



MUK-LIÜK 目錄

Chhièn-ngièn (Hiū San-hiàng)	A	前言 (邱善雄)	A
Si (Chên-chhông-fat)	D	序 (曾昌發)	D
Phien-siá Sot-min	F	編寫說明	F
Thi 1 Kho Mû-yim (a/e/i/o/u/y)	1	第一課 母音 (a/e/i/o/u/y)	1
Thi 2 Kho Chû-yim (p/ph/m/f)	2	第二課 子音 (p/ph/m/f)	2
Thi 3 Kho Chû-yim (t/th/n/l)	3	第三課 子音 (t/th/n/l)	3
Thi 4 Kho Chû-yim (k/kh/h)	4	第四課 子音 (k/kh/h)	4
Thi 5 Kho Chû-yim (ch/chh/s)	5	第五課 子音 (ch/chh/s)	5
Thi 6 Kho Chû-yim (y/v/ng)	6	第六課 子音 (y/v/ng)	6
Thi 7 Kho Mi-yim (-m/-n/-ng)	7	第七課 尾音 (-m/-n/-ng)	7
Thi 8 Kho Hak-kā Fa ke Sâng-thiau	12	第八課 客家話个聲調	12
Liuk Sâng Lien-sip	13	六聲練習	13
Thi 9 Kho Chhiet-yim	14	第九課 切音	14
Thi 10 Kho Sâng-yim Pien Thiau Kûi-chet	15	第十課 聲音變調規則	15
(1) Pien-yim lâu Fat-yim Lien-sip 1	16	(1) 變音捲發音練習一	16
(2) Pien-yim lâu Fat-yim Lien-sip 2	22	(2) 變音捲發音練習二	22
Thi 11 Kho Se-ngin-è Kô	27	第十一課 細人仔歌	27
Thi 12 Kho Hak-kā Siók-ngī	31	第十二課 客家俗語	31
Thi 13 Kho Sū-fu Fa	32	第十三課 師傅話	32
Thi 14 Kho Hak-kā Liang-é	33	第十四課 客家鈴仔	33
Mi-tái (khon 14 Kho)	36	謎底 (看十四課)	36
Fu-liük (1) Hak-kā Hon-sy, Lô-mā Phîn-yim,	37	附錄 (1) 客家漢字、羅馬拼音、	37
Thung-yung Hon-sy Tui-cheu Péu		通用漢字對照表	
(2) Hak-kā Fa Lô-mā Sū Thúk Yim	41	(2) 客家話羅馬字讀音	41
Tui-cheu Péu		對照表	

附錄十一 客語短詩讀本



目 錄

序言 一、台灣基督長老教會總會總幹事.....	張德謙啟師	II
二、台灣基督長老教會總會客家宣幹事.....	彭志鴻啟師	III
三、中山醫大台文系主任.....	廖瑞銘教授	IV
四、靜宜大學台文系主任.....	陳明柔教授	V
授權同意書.....		VI
第一課 台灣蒟蒻.....		1.5
第二課 夜合.....		2.6
第三課 客家話.....		3.7
第四課 平埔福佬客家台灣人.....		4.8
第五課 山地芎蕉.....		9
第六課 含笑花.....		10
第七課 子孫係上帝交托的產業.....		11
第八課 日常秋日.....		12
第九課 中元節.....		13
第十課 樹花開.....		14
第十一課 紙人.....		15
第十二課 平安戲.....		16
第十三課 茶園.....		17
第十四課 選舉合味.....		18
編後語.....		19

## 附錄十二

訪問時間：2009/4/25

訪問地點：台北市雙連教會

訪問對象：彭德貴、徐聖峰、邱善雄，此次訪談以彭德貴牧師為主

訪問、紀錄：沈曉瑩

訪談記錄稿：

客家人信仰基督教的人數只有千分之 3，翻譯聖經的工作隸屬於聖經公會，而不是我們說要翻就翻，上次那個記者根本就是亂寫，他只有打電話來問我，然後就寫成說我要翻譯客語聖經，和我被聖經公會罵的要死，其實根本就不是這樣，還說什麼麥牧師要回去讀希伯來文的博士，麥牧師是回去照顧他媽媽一個月，他的博士早就修完了，翻譯客語聖經其實也不是從我開始，邱牧師他們在以前就已經開始做了，（徐牧師：彭牧師是我們募款的大功臣），1985 年成立客家翻譯委員會的時候，我是主委，當時參加翻譯的是我弟弟，彭德郎。當時客家翻譯委員會的總幹事蔡仁理，他也是客家人，覺得是需要有一本客家人的聖經，那時候是翻新約，那時候對於腔調的問題一直搞不定，所以造成翻譯上的延誤，爭論南北腔調，『該』的問題，吵不停，後來我們想說一定要有一個固定的版本，所以選了苗栗腔，我弟弟是翻譯初稿，後來還有初審，校對，那時候校對就校對了三年，而且整個翻譯花了很大的心力，因為聖經公會其實比較熟悉聖經出版和銷售的事，所以翻聖經全屬於是自發性的，金錢和時間上都是挑戰。

客語禮拜對於信徒對信徒來說有母語保存、推廣、直接傳達上帝的語言、阿 Mai 的話，客語聖詩也有和客家山歌做連結的部分，像台北扶輪社從來不會邀請宗教或是政治團體去，有一次邀我（彭牧師）去演講，我很煩惱說要怎麼講比較好，我一去，我把天公挪，落水喔，的詞改掉，改成和基督教、耶穌相關的歌詞來唱，他們覺得很新鮮，現在這首歌變成他們常常在唱的歌。

像是張小姐是客家人，先生為閩南人，一開始到雙連教會是參加華語禮拜，後來參加台語禮拜，禮拜過程中對於宗教並沒有深刻的體悟，一直到雙連教會出現了客語

禮拜，第一次參與客語禮拜時深受感動，然後徐履端小姐也是閩南人，但是很認真的學習客家話，麥煜道牧師過去到新竹、苗栗一帶，看見路邊有一個客家的婦人在做農事，他上前用客語和她說話，那個婦人嚇了一跳，說阿斗仔也會說客語，麥牧師說，那你要聽我用客家話講聖經嗎？老婦人說好，所以麥牧師就拿出聖經，婦人邊做農事，麥牧師邊用客語講經，後來逐漸開始在那附近順利傳教，因為可以用客家話傳教，講聖經，讓客家人覺得基督教不是洋教。

過去馬偕認為客家人會被閩南人同化，所以客家人的傳教一直都沒有很成功，客語是我們的語言，當然沒有客語聖經還是可以傳教，但是會比較困難，如果有客語聖經，也可以作為客家話教學的材料，可以推廣客家話，在教會裡面用大家會覺得更親切，更能夠聽到上帝的話，在客家地區的客家教會，需要翻譯成台語或是華語，而在台語族群多數的地方有客家信徒卻不需要翻譯成客語，因為我們客家人比較客氣，比較不好意思，同時會爲了其他人著想，也怕來做禮拜的人流失掉。

訪問時間：2010/4/10

訪問地點：台北雙連教會

訪問對象：雙連教會退休主任牧師、聖經翻譯小組顧問 彭德貴牧師

訪問、紀錄：沈曉瑩

訪談記錄稿：

差不多五、六年之前，有一個客語團契，在星期五晚上，那時候參加的人比較少，就十幾個人，後來慢慢增加，有人就說，年紀比較大的，星期五無法出來，所以我們就想說改成禮拜六，改成禮拜六之後，就加倍，現在有三十幾個，就這樣慢慢慢慢，有人可以從別的地方來參加，所以當時的主要原因是讓他們可以參加，禮拜五晚上本來就是查、讀經禱告會，團契的時間，到禮拜六就是崇拜時間，可是配合禮拜六，我們就取個名字拜六歡喜來見面，這就是爲什麼會變成禮拜六，將來考慮會變成正式的禮拜，那因爲禮拜天有人不方便，有人在別的地方他也去，回去自己的教會，所以就是禮拜六，禮拜六也比較輕鬆，一般來講，大家覺得來我們拜六來見

面，我自己是主張說，友誼性比較強一點、親切這樣會比較好，大家盡量在一起，這就是改到禮拜六聚會的原因。

那讀經班，本來，因為禮拜五晚上我們也讀經、禱告的，那後來因為後來我們改成禮拜六以後，好像就沒有一樣，所以陳菊吉覺得有點可惜就想說早一點，改成八點半，是讀經禱告會，後來是因為我們有一個受洗前的造就班，假如有人沒有辦法參加，那我們是不是也可以利用這個時間來將受洗前造就班，所以我們就想說不要太早，所以九點開始就有一個主日學的受洗前造就班，就是一個人受洗前，要明白基本的真理是什麼，結束以後，我們有讀使徒聖經，上完以後，那麼就變成成人主日學時間了九點開始，後來從那個受洗前造就班開始，還有使徒聖經班後，就開始來教了，因為這比較要有專業性，後來現在就是交這個耶穌的比喻，因為我想，耶穌的比喻是耶穌所講的精彩內容，那麼萬一我不能來的時候，就是陳菊吉代替，因為我覺得信徒基本的信仰是受洗前的造就還有使徒信經。

禮拜是兩年多前開始，主要是因為這樣，陳菊吉弟兄，那時候還沒有信耶穌，他女兒是基督徒，常常約他去（好像是靈糧堂）去禮拜，那時候他的感覺是外省人很多，那時候有一個鍾飛美，神學生，就想說好，我們在這裡來一個客語團契，後來陳菊吉的女兒就約他，說這裡有客家話、客家人，他一來就愛上了，隔一年、隔一年他就受洗，這樣就開始了禮拜五客語團契聚會的時間，就有一些喜歡客家、客語的人來參加，剛剛你看到那個徐履端，爸爸是基督徒，媽媽是閩南人，他爸爸以前一直以為說，這個基督教是你們閩南人的，跟我客家人沒關係後來麥牧師給他談，後來發現說，哇這麼講客家話講這麼好，突然發現說基督教不是閩南人的，客家人也是，後來徐履端就開始來參加客家的團契參加了以後，就愛上了，花了很多心力在這上面，因為他說他以前阿，一直覺得心裡好像缺少什麼東西，他講不出所以然來，原來他爸爸是客家人，媽媽是閩南人但是他從小就是這樣長大，不會講客家話，他一直覺得失掉什麼，他後來發現，哇，他失掉了客家認同的那個根阿，所以接觸的時候他就很高興，後來從參加到現在，他就開玩笑的說他打死不退。

以前邱牧師他最早作客家的工作，他曾經在別的教會開拓過許多客語的禮拜，但都

沒有成功，就是這樣過一段時間就沒有了，後來來這裡他們約我進來，我以前是這裡的主任牧師退休下來，所以要作什麼就很容易、方便，像是要地方拉都很方便，所以就維持客語的禮拜、團契(大概有四、五年了)，以前就是覺得這個客家的聚會，我自己又忙於這裡的牧會，幾百人、幾千人這樣的那麼到退休以後，對了，還有一點，我要退休時，我是提早五年，長老會可以做到七十歲，我六十五歲就退休了，因為我太累了，我的長執說，牧師你不要退休，主任牧師很累，不要當主任牧師，就作教育系列的關懷，作關懷牧師，但我覺得會影響心情後來講說你是客家人阿，翻譯聖經是已經有二十幾年了，將近十年了吧，那時候有一個新竹？分出來叫做客宣中會，就是客家的十幾個教會合在一起，叫做客宣中會，都是弱小的教會，他說，那你可以去關心那些弱小的教會，所以我就繼續用約聘的方式，因為我半退休了，每一年他就用聘的方式，一共聘了六年，但是他聘我的時候，設立我作客家關懷的牧師，作客家宣教的牧師，關心那些弱小教會，因為這樣，就成了他們的顧問，也因為我是他們退下來的牧師，也就帶起來客家的聚會。因為像以前邱牧師，他借的那個地方是別的教會，所以很不方便，在我們這裡就地方也大，像我們今天七樓不能用，我們就到八樓，銅鑼、三義、苗栗、公館都還繼續，是小的教會或是都市裡，長老會，沒有客家的教會，但都市很多客家人，在各個教會裡面也有很多是客家人，以前客家人都是那個意識，就不敢承認自己是客家人。

轉變最大的影響是陳水扁成立客家委員會，第一屆好像是葉菊蘭，葉菊蘭作最成功的一件事就是客家電視台的開播，那個對現在的影響，讓客家人那些不敢說的、客家意識抬頭，因為他裡面有一些節目比如說大家來說客家話(客語發音)，閩南人大家也說大家來說客家話，這樣慢慢就形成了認同，這樣不會排斥，所以我是覺得這樣影響很大，比較有人喜歡和願意來，現在許多教會裡有客家人阿，但不願意出來，他就習慣在那邊阿，一方面就是意識不夠強，意識比較強的他就會來，那以前他們根本不敢說自己是客家人，會給人家笑嘛。

### 附錄十三

訪問時間：2010/4/19

訪問地點：台北長老教會總會客家宣教委員會辦公室

訪問對象：前客宣幹事及聖經翻譯小組成員 邱善雄牧師

訪問、紀錄：沈曉瑩

訪談記錄稿：

李麻牧師有學習客語，教士會派他到南部客家傳教，宣教士是他第一位學客家話，但是他還沒有使用客家話，就在途中得熱病死掉了，然後中斷了非常久，一直要到 1980 年代，才開始有，麥煜道牧師之前還有一個苗爾甘牧師，對，他也學客家話，在苗栗。苗牧師的客家話不是跟我學的，苗牧師更早期，那個時候，苗牧師我有碰過面，可是沒有教過他，他不知道誰教的，有可能是林彼得牧師，因為他都是在苗栗，我對他不大了解，只知到有這個苗爾甘牧師，以後就間隔了很久，才有麥煜道牧師在 1980 年，長老教會開啓了客家宣教的門，那時候就有十來個宣教師從加拿大、美國、紐西蘭、韓國、日本這樣到臺灣來，那時候總會剛開啓客家宣教的工作，1979 年創立了客家宣教中心，然後我們就向國外呼籲說臺灣還有一片很廣大的地方未宣教，那個就是要把福音傳給客家人，所以就跟剛剛（客家宣教中心）不謀而合，瑞士的巴色差會，他們也是從中國（梅縣那一帶）向客家人傳教，然後因為被共產黨趕出來，就回到瑞士去，也停頓了一斷很長的時間，他們就想說中國不能進去，到底還有什麼地方可以作客家的工作，他們發現在香港和馬來西亞有，之後臺灣呼籲的聲音他們聽到了，所以那一段時間，大約有十年，非常積極，他們派宣教士來，也把錢匯過來，用經費來援助我們客家宣教的工作，這把火點起來之後，因為長老教會本身的邦交國很多，也有向這些邦交國宣導，英國那邊還有世界傳道會、美國的長老會、和其他和我們長老會有結盟的一些教會知道了這些消息，就想說就來投入客家宣教。根最深的就是麥煜道牧師，然後就是一對美國的夫婦，再來就是韓國的金牧師，他也有一段時間，大概七、八年，才回到韓國去，紐西蘭和日本的就比較短期，然後德國那邊（也是隸於巴色差會）也有來，巴色差會起初開了好幾位宣教師來，他們都會講客家話，因為以前他們都是在中國學客家話的，第一位是何道

根牧師（德籍），很可惜，他才來幾個月以後（書阿，什麼都帶過來了），就覺得值得，所以他要留下來，所以他又回去德國，要預備一些東西，結果就生病去世了，沒有再回來。所以那時候的巴色差會有派一位華人的宣教師，徐牧師，他是沙巴的華人學校校長退休的，後來就派來了陳蘭年牧師，他也是華人，本來是在大溪地，他是在內埔作青年的工作，也做了一段時間，他以後還有一個，也是德國巴色差會派來的一隊夫婦，他們主要是在南部工作（也會在北部工作過），他們都是辦英文班和社區接觸，小孩和成年的都有，之後就在屏東的麟洛也做了一段時期，麟洛的基礎打得很好，就是因為有兩對夫婦在那邊工作，一對就是美國來的，他們客家話學的很棒，他們離開了以後就是德國的這一對夫婦來接。

方廣生牧師是內埔本地的客家人，我的客語是跟他學的，他從一開始就很努力的在教他那一套，不是我們現在翻譯的這套，這是我們改編過，以前跟他學習客家話的非客家人的牧師和傳道不少，上個月有一對從巴西，現在移居到美國的夫婦牧師回來，也是方廣生牧師的學生，他們在萬巒教會，比我早，是我的學姊，他從方廣生牧師那邊學客家話，方廣生牧師有兩個名字，另一個是方降生，因為那是諧音吧，那時候都是閩南語（方降生），但客語就是兩個字都一樣（方廣生和方降生）。臺灣長老教會開始翻譯客語聖經，他是原始的人，對，當然是有一群客家牧師，方廣生、林彼得這些牧師南北合起來，說客家話沒有聖經，所以就建議在總會設定一個委員會，那是早期的，1960年代的。

因為客家畢竟是少數民族，客家教會更少，所以有人就會覺得說有那種需要嗎？不過這些發起的人當然是覺得非常有需要才會提出，是因為傳教的需要，特別是在禮拜的時候憶宣讀聖經，不必去讀羅馬字閩南語，或者是看漢字的，希望是像我們十年前出版的客語聖經，讀出來就是客家話，一開始當然是爲了要傳教，不過也有一點想要保存客家話，因為全臺灣把母語保存最好的就是在長老會，因為宣教的關係保留的母語，所以兩方面都有。

現在翻譯舊約也有拼音和客家漢字這個問題，到底是要全拼音還是要漢字的？討論

的結果就是和新約聖經一樣，兩者對照，不過目前還沒定案，因為新約對照起來就這麼厚了，舊約翻譯來該怎麼辦？他們是說現在印刷很發達，他們印聖經非常的薄，可以克服，可是成本加倍，所以現在還在拿捏。發行的時候閩南語的數量比較多，當然成本就會降低，原住民的更慘，原住民的人數更少，一族裡面才幾萬的人，他要發行十幾族，可是原住民有一個好處是，他們原住民是一群，一講全部都買，比如說去年他們出了一本阿美還什麼的聖詩，我有點忘了，他們就在新書發表的時候，全部就買光了，很多教會就在一起，在新書發表會的時候，一個感恩禮拜，每個教會都有人來，一呼籲大家用她們的語言上自己的聖詩，就很感動，一下就賣光了，客家的就差一截。羅馬字基本上沒有問題，但是客家漢字有問題，當時在翻譯新約時，有好多字都還沒有找到，或是一些我們自創的字，好比說這個夠，我們就寫一個夠，上面打一個圓圈，所以只有漢字問題，還有讓新舊約有一致性，因為新約裡面有很多引用舊約的話，耶穌本身也用舊約的話，引用舊約的話在新約裡面，是不是和我們現在翻譯的舊約聖經符合，這是我們要核對，這也次五月三號，麥牧師再回來的時候，我們要討論的字的銜接問題。我們根據字典找客家漢字，像是客音字典或是康熙字典，都有，因為比較古老的字，現在的字典找不到，字典沒有固定版本，一個字的數種發音會被標明出來，有南部腔、北部腔，我們已經講過我們是採用苗栗腔，所以字的發音用苗栗的，有的字典比較偏激，編者以他為中心我們就不採用，所以會先討論使用版本的問題，91歲的長老廖德添是我們的活字典，遇到困難的字時，會請他出席。

台北崇真堂是一群長老會的客家牧師就在台北溫州街這邊開始，那時候沒有信徒，只有彭德郎兩夫婦，他們兩個人就來到這邊，有一段時間，禮拜天到了就在那邊癡癡的等，希望有人來，有在外面公告說這邊有客家禮拜堂，可是沒有人來，剛開始的時候，彭德郎牧師那時候還是長老會的人，不過他斷斷續續的，他那時候是長老會的傳道人，然後又這青年歸主協會，所以轉來轉去，到最後我們就在溫州街設立崇真堂的時候，希望開拓一個長老教會的客語禮拜堂，在台北市，結果那段時間也是很困苦的路，我們的努力是沒辦法，因為你要設立一個教會，在長老會的系統是一定要隸屬一個中會，本來我們想說我們是客家人，客家話的話就是新竹中會，所

以那時就尋求新竹中會的幫忙，不過新竹中會覺得說你們那邊是台北市，我們這裡世新竹縣市，我們管不了那麼多，你們去看台北中會或是七星中會，那時後是本位主義很強的時，所以他們就想說客家不能成爲一種重要的事工，所以台北中會也不接納，七星中會也不接納，沒有人講課佳話，設一個客家教會在這裡不是很奇怪，所以沒辦法就被逼獨立，然後人越來越多，信徒裡面也是長老會過去的人比較多，所以一直持續到現在。

那個時候巴色差會有捐款幫助還有香港崇真堂，都有大額經費來幫助，後來因爲要發展，所以爲了教會的發展，就搬到羅斯福路這裡，當時巴色差會和香港崇真堂都有大額經費的幫助（購地），後來因爲教會要發展，溫州街那裡太小了，所以遷至羅斯福路三段這裡，剛好那時這裡有一層樓要賣出，當時好像是幾十萬一坪，三十年前聽起來那是天價，感覺是不可能的，可是大家憑著信心禱告，我們也把這訊息告訴巴色差會和香港的崇真堂，當時彭德郎牧師和他們的關係很好，我們辦了好幾次世界的會議，他們都有參加，所以當時外國的補助款不少，最後將現在的台北崇真堂買下來，現在已經發展到大約超過 20 幾個了，這個系統她們的願望就是希望說在台北崇真堂以後，我們希望把我們的人力、財力要提供到鄉下，幫助客家教會植堂，以前是希望由長老教會來作，可是沒辦法，因爲系統不一樣，他們也獨了，他們也是一個總會，台北這裡就是他們的母會，然後就分設，在平鎮也有，楊梅也有甚至到屏東也有崇真會，所以一開使就是針對客家族群在做，可以現在變了，就不一定，曾政忠牧師、彭德貴、彭德郎、我，大概五六個，有參與籌備工作，在蘊釀這個事情（在台北設立一個客家教會。）然後沒想到自己獨立了，因爲巴色差會跟香港崇真堂，最後要命名的時候，崇真就是一種客家代表，所以好拉，就用崇真會，就這樣，當初也受到很大的批評，講說只是辦家家酒，一下就沒有了，可是 彭德郎兩夫婦和創立時期的長老做的很認真，我差不多十年沒去了，傳道人也換了好幾個，我以前還會來這裡講道，那時候還幾乎是客家話，現在演變越來越複雜，有原住民、講華語的，還有年輕的當然也不講客家話。

#### 附錄十四

訪問時間：2010/4/13

訪問地點：中華福音神學院

訪問對象：平鎮崇真堂、客家宣教神學院院長 溫永生牧師

訪問、紀錄：沈曉瑩

訪談記錄稿：

基本上我們（平鎮崇真堂）成立二十五年多，當然曲線不是一直都那麼增長，不過這二十年來說，都是普遍有成長的，不過呢，我們教會裡有很多族群，不是只有客家人，假如是單單客家人的部分就要再做統計，但是不管是對客家或是客家部分的加強，整個教會是一直有成長的，情況是這樣。

自 2005 年開始推行的客家十年倍加運動之後，其實我所接觸許多教會，不是每個教會，人數都有在成長，這些教會有些都在客家地區，像那個平鎮浸信會，人數也增長很多，然後石門浸信會，石門浸信會我聽說他們最近不少人開始信耶穌，所以我覺得整個客家基督徒的部分是有在增加，只是準確的數字很難統計。我想，整個大環境是增長的一大因素，大家在生活上，特別是金融海嘯，經濟不景氣、失業率高，遇到困難的家庭，經濟的困難、婚姻的困難，這些人都會比較有機會思考信仰的問題，當我們在這當中傳福音的時候，有些人就會因為這樣子感覺到有需要，這個是從整個大環境來看，從教會內部來看，就是教會有必比較認真的在推動倍加，整個教會的動力，比以前有更好的現象，這個當然會帶來正面的影響。

從客家十年倍加運動推行至今，長老教會那邊，的確比較沒有參與到這網絡裡面，有一個協會你應該知道，客家福音協會，這其實是一個超教派的協會，長老教會他們因為歷史比較悠久，他們的組織比較完整，事工比較多，所以長老教會他們自己有在運作，就已經很忙了，所以如果超教派的工作他們也要參與，有些教會就會覺得不容易，基本上他們就，有些牧者，有些牧師知道有這個事情，不過他們在組織裡面就比較沒有特別、推這個事情，那麼對於客家福音協會呢，我們就有成立這個

倍加網絡，就是對這個倍加有認同的，就加入這個網絡，那這個網絡不是很嚴密的組織，不過就是可以透過這個網絡互相連結和幫助，當然過去我也做得不夠好，但是不管怎麼樣還是有他的功能在，透過這個網絡，通常會有一些資料的交流，那我們也會辦一些研討會，像 4 月 26 到 4 月 28，我們就辦了一個教牧同工的研討會，透過這個就是要幫助弱勢傳道，幫助他們提昇，我們在教會裡面叫做侍奉的能力，工作的能力，透過讓他們在能力的提升之後，在傳福音的能力上、整個教會的建造上，會更有效果，當然更有效果的就是讓教會成長，教會成長就會讓更多人進入教會，這都是連動的關係，所以我們透過這個網絡，也做訓練工作，不斷的提升傳道的素質。我們客家神學院，我也在客家神學院幫忙，我們神學院就是在各個地方去開班，鼓勵基督徒來上課，透過這樣的上課，讓基督徒的素質也能夠提升，對聖經的、對教會工作的實務方面能夠提升，透過這些提升也希望整個福音的傳揚會帶出一個影響力，所以我們，別的教派這邊，我們就比較有一點互動，長老會他們當然有他們的運作，所以他們也知道這個事情，他們也很努力的要傳福音，開拓新的教會，這幾年他們其實也開拓的不錯，有幾個新的教會建立起來，

2003 年在台北辦過客家聯合敬祖大會，之後其實在全國各地區也有辦過聯合的，像 2006 年在南桃園就辦了一次，沒有特別強調客家，不過因為南桃園幾乎都是客家地區，所以南桃園的聯合敬祖大會也等於是客家的一個聯合敬祖大會了，第一次來的人比較多，我們也有做問卷，但詳細的資料就不在手邊，不過基本上聽到的回應都是很正面的，對基督徒來講，假如他們看到我們這邊做的，基本上都很肯定，他們都覺得教會這樣做是跟固有的優良文化是符合的，所以一般來講，他們都是比較正面來看這個事情，因為這個敬祖大會裡面的核心在於儀式，這個儀式叫做追思三禮，這追思三禮可以用在喪禮，假如我們用在喪禮的時候，反應就非常好，很多人覺得這個方式能夠很具體的表達對過世親人的一種追思，所以我們把這個叫做創新的基督教儀式，除了這個追思三禮，後面我們還有一個致敬禮，致敬禮就是取代公祭，假如用這種創新的基督教儀式，也越來越多的教會在用，非基督徒的家屬參與的這個喪禮都很肯定，

最早在 1985 年這裡有一個懷恩堂教會，當時有一些比較有名的牧師和一些大學的老師，主要就是周聯華牧師、林治平教授、還有夏忠堅牧師，他們設計了倒水禮、獻花禮和點燭禮，其實最早是他們在設計的，然後有示範，可是示範了之後，教會沒有人在做，不太敢做，那麼客家因為面對祭祖問題比較嚴重，所以客家地區就開始率先使用，那個年代在我的論文裡面有，不過現在記不大得，之後在竹北就辦了一場，那麼之後，客家地區的教會就開始用這個追思三禮，在喪禮中常用，不過都是少數教會在用，我自己讀了神學院畢業以後，到教會去，也覺得這個儀式載客家地區是需要的，所以我也在推廣，可是我覺得這個儀式只有做法，但是理論基礎不夠，就是沒有一套聖經基礎跟神學理論，後來我回來這個學校進修（華神），我的論文就是寫這方面，那麼這個論文主要把追思三禮做一些改良外，我們在實施的時候，跟最早的形式是不大一樣的，更重要的是為這些追思三禮建立一個聖經的基礎，從聖經來看，我們為什麼要這樣做，這樣做合乎聖經嗎？然後有一些神學的理論放進去，所以有這些理論基礎後，我覺得有幫助的是比較多的教會比較敢使用，不再是只有一個做法，而是有合乎聖經的理論在理面，我想這是這幾年相較於過去來說，越來越多的教會在使用這個追思三禮。

追思三禮最早是要給華人，只要有受到中華文化影響的地區，一開始是要針對全球的華人，主要是因為臺灣的客家把大陸那邊的傳統保留的最好，整個家族在拜祖先，這個保留的最好，也因為這樣子，在信福音方面壓力就會比較大，因為面對的是整個家族的問題，那麼過去教會不允許信徒拿香，所以大家就會覺得基督教背祖，好像就是跟拜祖先很不一樣，甚至有人認為是不孝，所以很多人因為這樣就害怕家族的反對，事實上教會也有許多人因為敬祖、掃墓，面對家人的一些微詞，他們會感到壓力，所以客家人在面對這個部份的壓力比較大，所以在信福音的部份攔阻的也比較多，因為這樣子，我們客家的教會就覺得非解決不可，不然很多人聽到福音就覺得自己不可能信。

目前我們不大清楚國外是否有在用這一套，不過香港曾經有請我去分享過，不過整個香港來講是整個西化一點，所以我不是很清楚他們有沒有在使用，我們主要針對

臺灣的處境寫這個東西，不過香港那邊也慢慢知道我們臺灣有在做這個事情，至於有沒有教會在做法，我沒有蒐集到這個資訊，我聽說香港有的教會在討論祭祖的問題，他們也知道這個問題還存在。

過去馬偕有一本書叫臺灣遙寄，裡面有提到一句話，就是客家人在 50 年之內會被閩南人同化，客家話會消失，因為客家人畢竟是少數，他或許有接觸過一些客家人到都市去做生意，也學會講台語，所以他就覺得說宣教士不需要學客家話，向客家人傳福音，所以他們其實是知道有客家人的，只是沒有把客家人當作是一個主要傳教的對象來宣教，所以也就是說早期客家人在宣教上是被忽略的，所以也是造成今天客家人信耶穌的比較少，這是其中一個原因，那為什麼 1980 年代以後開始被重視的感覺，我想跟我們崇真堂開創的牧師，彭德郎牧師和當時有一些長老、牧師他們的努力有關係，因為他們一直覺得客家是被忽略的，所以客家人信耶穌的比例一直都是整個臺灣信耶穌比例的十分之一，後來他們就覺得需要呼籲，在臺灣呼籲，到海外去呼籲，呼籲更多人的關注臺灣的客家，那臺灣有四大族群的話，客家這個族群人口不算少，應該是第二多的人群，可是信主的比例卻是最低，在我們宣教學裡面來講，就是臺灣的未得之民，未得之民就是他們還需要有人關心，還需要派宣教師來幫忙的福音工作，所以那個時候呼籲，並且成立這個客家福音協會，所以從那個時候開始，海外的宣教師來臺灣的人數越來越多，最多的就是這個時期，大概就是從三十年前開始，所以這算是客家工作在一百多年來最旺的一個時期，那我也覺得這是上帝給我們的一個機會，工業化以後給客家人一個很好的機會，因為整個大家庭的結構因為工業化以後，許多人從鄉下搬到都市，所以大家庭的組織變成小家庭的結構，所以早期那種父權很高的情況，大家族結構很嚴密的時代，已經慢慢的過去了，越來越多小家庭，越來越多從鄉下搬到都市的，這些都是對客家人來講很好的機會，以前在鄉下，大家庭裡面要信耶穌更難喔，一個人要面對整個家族的壓力，可是搬出來以後，機會就多了，再加上教會界的努力，這三十多年來，其實是客家工作的一個比較好的機會，當然也是面臨挑戰，這個挑戰就是客家話流失的很嚴重，年輕一代客家話越來越不會講。

平鎮崇真堂使用客語人數其實不算多，因為我們是不好的時段，我們禮拜天八點四十五就開始了，那個時段年輕人都不想那麼早來，只有少數年輕人願意，所以那個時段不是最好的時段，十點是比較好的時段，其實我們三堂都有客家人，但是真的願意把星期天早上空出來作禮拜的客家人，不一定是多數，我們教會很特別，四大族群都有，客家人的比例是最高，差不多一半，年輕人比較少，二十幾歲有一個，其他都是三十歲以上，跟年紀大的人溝通當然用客語，不過跟年輕一輩的人就是用華語，不過這就是怎麼樣用客語講話的一種習慣，這有時候需要刻意的去培養。主要還是要看對象，年輕一輩的當然是用華語溝通比較方便，但是，以現在來講，五六十歲以上的人，你用客家話跟他溝通，他會覺得很親切，那七八十歲的人更不用說，有些七八十歲的要用客家話，他才聽得懂，所以以現階段來講，其實還是需要客家話，所以我會比較主張，只要現在還有人需要用客家話聽福音，我們都還是需要強調客家話，還是需要培養有客家話能力的基督徒和牧師、傳道用客家話來傳福音，以後情形怎樣不曉得，現階段還是需要。

平鎮崇真堂，我們有山歌的調，換成福音的歌詞，現在越來越多新創作的詩歌，但是傳統的山歌調，有時在一些傳統的聚會會有人唱，不是每次做禮拜都用傳統的山歌調在唱，我們現在的趨勢覺得也需要有一些創作，像客家福音協會已經出了一張新的 CD，現在整在錄第二張，有時候我們帶領的人會從客家聖樂團錄的專輯裡挑選歌曲，在傳福音的時候，我們通常會唱一些比較古的調，老人家會比較熟，歌詞就換成福音的歌詞。

開拓平鎮崇真堂的時候，我是二年級的神學生，早期因為同工很少是最大的困難，另外就是，客觀的來說，客家人有傳統上的包袱，所以向客家人傳教要有耐心，成就感會比較低，但是就是影時間換取，時間久了就會有效果，我曾經關心一個龍潭西藥房的老闆（現在開餐廳），他是獨子，很純的客家人，後來我們是很好的朋友，我也常常帶朋友去吃飯，過去的時候就會帶一些福音的刊物，目的也是希望說他能夠信，不過就是很不容易，到現在他還沒有來，這就是很大的挫折，已經認識他二十多年了，要跨進教會的門就很不容易，所以這就是在客家地區傳福音會遇到的個

案，我的論文中提到，有一對老夫婦，我一畢業就願意受洗，我們叫做除偶像，過去拜觀音這些就不要拜了，就會請教會把神像處理，那時我神學院剛畢業，也是平鎮崇真堂開拓滿兩年，就有一對老夫婦信耶穌，都是客家人，在臺灣，一般來說，傳福音有三難，就是鄉下很難、老人家很難和客家很難，那他們剛好都是，所以那個就帶來很大的鼓勵，上帝做了奇妙的工作，所以他們就受洗，現在已經八十多歲，那個老伯母現在還在，因為國語不大會講，所以都時都用客家話向他們傳，我們一開始接觸他們是因為有一個老闆娘的兒子介紹，那個老闆娘信耶穌，後來知道他們家出事情，就請老伯母先來，當時因為老先生車禍，在長庚開腦兩次，在那種困難當中，他被邀請就來，我們就認識，後來每個禮拜我們就去探訪他，他們就感覺到教會有愛心，那個老先生手術之後本來頭腦不清楚，手要綁起來，因為手會去抓他的傷口，意識不清楚的情況下，我們每個禮拜去找他，為他禱告，後來發現老先生是吹唢呐的，所以我們就開始唱山歌調的福音，沒想到記憶就開始恢復的很快，一直在進步，然後開始帶他們讀聖經、一直禱告，所以等我畢業候差不多半年多，他們就說他們要受洗，記得神像拆掉的兩個禮拜候我去看他，老先生說，你把我家的觀世音拿下來我一點感覺都沒有，因為這觀世音我從小服侍祂服侍六十年，小的時候燒香插不到我還搬個圓板凳，可是這個觀世音沒有保佑我，我一輩子就是車禍、財產敗光，但是你把我家那個小小的祖先牌位取下來的時候，我的心像刀在割一樣，那時我嚇了一跳，想說有這麼嚴重嗎，因為我是第五代的基督徒，所以沒有這種經驗和背景，所以這也刺激我，向客家人傳教，拜祖先的問題一定要處理好，所以這對老夫婦對我來講是很大的鼓勵，當然做這些改變真的不容易，後來的確他的兄弟都講一些風涼話，也承受了一些壓力。

最近平鎮崇真堂，比過去認真一點，開始設立客家話班，因為教會的系統試用羅馬字拼音，所以我們就請有學過的來教，跟長老教會那邊的拼音是同一個系統。但是小孩子的部份，我們在禮拜天有十五分鐘的讀經班，9 點到 9 點 45 分還是用國語，9 點 45 分到 10 點，我們就請老師來教客語，因為怕拼音對小孩子還不能接受，所以先從一些有趣的內容開始，激發小孩子的興趣，好好的把基礎強化，一步一步鼓勵。

五年前我們在推這項運動的時候，當然考慮到客家話的流失，年輕用會講的越來越少，這是一個挑戰，不容易，很多人會想說，現在華語是強勢語言，以後說不定三十年候就沒有客家話了，所以很多人就會質疑說為什麼還要設立客家神學院，為什麼還要在強調用客家話傳福音，大家都受過教育，都聽得懂華語，所以這是我們面臨的挑戰，但是機會就是政府、社會開始對客家的重視，忌諱藉那時也是開始很奇妙，別的族群的教會，特別是國語的、台語的，他們也願意多關心客家，所以我那時候就覺得是一個機會，假如那個時候不推十年倍加，那十年後（2014年）可能更慘，我們這時年好好把握機會，至少我們可以把（以現在來看）一些不好的局面扳回來，往一個好的方向去發展。



## 附錄十五

訪問時間：2010/5/7

訪問地點：新竹竹東，曾政忠牧師家中

訪問對象：時為全球客家福音協會主委 曾政忠牧師

訪問、紀錄：沈曉瑩

訪談記錄稿：

我的祖父就信耶穌，很久了，大概七十幾年前，所以整個家族就這樣信下來，那時候我們住在芎林（現在大華技術學院那邊），就是有人過去傳，竹東是比較早，竹東的傳道人（那時應該是夏天），禮拜天的傍晚就過去，日本時代，敲敲鑼阿，好像賣膏藥那樣，村裡就兩條街，就兩條街走一走，晚上就在講上天愛人的道理，有人就開始信了，所以我的舅公先去聽，我祖父是中醫，所不不太能夠離開家，客人會來，他在那邊聽了以後，就邀那個傳道人到我祖父家，喝喝茶，後來就他們兩個人先信，客家人信耶穌大概是要等做朋友了以後，他比較容易瞭解，真的是認識了，你講的東西有道理，我想這頁是神特別的感動和揀選，才能夠真正的聽得懂，不然有很多的傳統、包袱不是那麼的容易。

山地到現在也大概不過三、四十萬人，可是客家有三、四百萬人，照行政院公佈，可是山地的工作可以說是 20 世紀臺灣基督教的一個奇蹟，他們是一個部落一個部落歸主，所以他們信耶穌的比例很高，一直到今天大概也有 30%-40%，在全世界來講 30%-40% 也算高了，當然醫方面有很多的人關心，二方面也能是他們的文化不想我們這種平地人覺得自己的文化比較寶貴、比較高，所以當外來的文化進來了以後，他們覺得被關心、被愛，他們就轉化的很快，可是我們客家人就自己有自己的民間宗教，一般來講，像是祖先的祭拜，初一十五要拜拜，信民間的既定的一些宗教，當然還有一些其他的宗教，那麼對基督教的接受度就很差，那一方面可能就是因為教會的投資或者是宣教的耕耘不是那麼夠，一直到今天都還沒有客家的整本的聖經出版，就是客家話，當然人家說你是同文不同語而已，但是客家話有他自己的一些

格調，不完全一樣，特別特家人對教育也重視，對傳統比較重視，所以對於不一樣的東西，他的接受度就比較差，所以當時他們說要做一些調查，我就覺得說我們客家才需要好好調查，那邊已經信主耶穌這麼高了，你還在那邊調查，只是一些研究而已，那麼對客家來講，不單單是研究，而是對宣教能夠突破，這個更重要，不了解他們，不知道情況，就很主觀的去做，很容易落在主觀的思維裡，不夠客觀也可能不夠深入，所以爲了更客觀、爲了更深入，我當時就要求夏牧師，跟他談談一兩次，後來他就被感動了，後來就用了一千多分的問卷，就找一些神學生，找了一些教會的青年，還有一些客家的傳道人，我們就在這些客家的村莊，也有一兩個是閩南的村莊（因爲要比較）去做普遍的調查，得到了一千多份可用的樣本，夏牧師就拿來分析研究，後來就寫了那本書隱藏的一群。

出版之後開啓了更多人來關心這個主題，特別我們還把他翻成了英文，送給一些關心的外國單位，雖然我們沒有印很多，不像中文本的普遍的印，那個時候是世界展望會出錢幫我們印刷，那我們就拿一些經費翻譯成英文本，找一兩個宣教師幫我們翻，後來我們就出版，講一個例子就好了，在 1949 年以後，比較多的教派進來，1949 年以前，臺灣幾乎只有長老會，因爲長老會是 1865 年就進來了，所以長老教會也有一點點客家的工作，但是不多，我是長老會的神學院畢業的，有臺灣神學院、台南神學院、玉山神學院，玉山是原住民爲主，其他兩所是以閩南話爲主，就是沒有客家話的，那麼 1949 年以後神學院的設立，就比覺多是國語的，像華神、浸神、信神，所以大部份是國語的，就是講來講去就是沒有客家的，客家最後是在 2000 年才設的，書出版了以後，也是我們客家福音協會，開始比較認真的做這個工作，把這樣的資訊推廣出去，我現在還是客家福音協會的總幹事，義務總幹事，所以我們才 31 年多，1978 年才設立，所以很有意思，在宣教前面的一百年，幾乎沒有客家的宣教士，就是外國人來學客家話，然後留在客家庄工作，大概只有聖潔會一個的樣子，比較算真正留下來的，有的可能作一兩年，或一期三、四年就走掉了，可是最近的三十年，差不多有一百個宣教士來學客家話，在客家庄工作，當然有的做四、五年，有的做十幾年，有的做二十幾年，二十幾年就算比較長，這也是很難得，是客家宣教的一個突破，可以這麼講，以前長老會大概有二、三十間的客家教會，現在客家

教會可能有一百間，在這二、三十年就有兩倍的成長，所以是看到神很奇妙的工作，當然這工作是很多人在做，不單單是那本書的關係，不過那本書示好的催化劑，因為你沒有一本很好的書，你就沒有根據，假使一個學術性的書，人家就比較可以信任，那種感動度也比較大，其實之前也有一篇論文，也是一個類似這本書，是神學生寫的，以英文發表，比這本書早（約 1960-70 年代），那本書給外國的影響比較大，那這本書在臺灣的教會間影響比較大，所以這剛剛講那一百間教會，大概有 60 間非長老會的，應該是後來的差會看到了這些書，開始考慮在客家庄工作，那麼有一半是從國外來的，國外的宣教師他們看到了一些消息，他們倍感動就過來了，所以現在客家教會多一點。

崇真會的時候，我那時候也在長老會，台北的崇真堂在 1972、1973 年那時候設立，本來叫做客家服務中心，彭德郎牧師開始，他要去台北的時候，我剛好在他的教會實習，所以我大概知道這個情形，開始設立了以後，慢慢的開始有人聚會了，他剛開始上去的時候，1969 就上去了（從湖口搬上去），他太太在湖口開幼稚園，幼稚園開成了以後，禮拜六、日幼稚園不用也是很可惜，所以就開始有客家的聚會，後來就大家很熟，特別是在新竹，桃竹苗，我們較新竹中會，那時候我都在這裡，所以有上去的時候，我們就介紹到你那裡去，向有些人去讀書，後來他們也設立了學生中心，後來慢慢的就有教會，成立了，慢慢人多了，他們就想要建堂，後來買下了羅斯福路上那間十二樓的，那個時候巴色差會有個都牟道牧師，知道說除了長老會之外，還有一群人很認真的在傳福音，那時候彭德郎本身是屬於長老會的，可是他後來就離開，屬於歸主協會，當時對於這教會是要屬於長老教會還是其他教會，有一些討論，可是長老會的制度比較嚴格一點，不太容易，向這個派牧師，當然他還不是牧師，當然教會是以牧師為主，那傳道師的話是要受派的，所以不一定派你去，譬如今天他們一群人在開會，這裡開始有教會了，要派一個人去，但不一定派你去阿，所以他最後還是獨立，獨立的時候，瑞士的巴色差會剛好過來，他們知道到說他們跟長老會是合作的，

不能再第二個管道，所以他們就把錢給香港的崇真會，然後送過來，你們這邊如果要求募款要兩百萬，他們就給兩百萬，等於是奉獻，所以多了這筆錢，他們就買了

比較大的地，以後還可以用，所以取名的時候就叫崇真堂，因為他們也不是崇真會直屬的，所以就取作堂，集合在一起就叫崇真堂聯會，現在好像有 14 間左右。



## 參考書目

一、臺灣基督長老教會總會出版品，收藏於臺灣神學院，史料館藏中心

1954。臺灣基督長老教會北部大會第七屆議事錄

1955。臺灣基督長老教會北部大會第八屆議事錄

1955。北部臺灣基督長老教會大會第八屆議事錄別冊-諸部、局、會報告書

1956。臺灣基督長老教會北部大會第九屆諸報告書

1959。臺灣基督長老教會總會第六屆議事錄

1960。臺灣基督長老教會總會第七屆議事錄

1961。臺灣基督長老教會總會第八屆議事錄

1962。臺灣基督長老教會總會第九屆議事錄

1966。臺灣基督長老教會總會第十三屆議事錄

1967。臺灣基督長老教會總會第十四屆議事錄

1968。臺灣基督長老教會總會第十五屆議事錄

1969。臺灣基督長老教會總會第十六屆議事錄

1981。臺灣基督長老教會總會第二十八屆議事錄

1982。臺灣基督長老教會總會第二十九屆議事錄

1983。臺灣基督長老教會總會第三十屆議事錄

1985。臺灣基督長老教會總會第三十屆議事錄

2000。臺灣基督長老教會總會第四十七屆議事錄

2001。臺灣基督長老教會總會第四十八屆議事錄

2005。臺灣基督長老教會總會第五十二屆議事錄

二、專書與文章

Christine Lamarre

1999 “Early Hakka corpora in the Basel Mission Library”載於《國際中國語言學評論》第二期。

Douglas McAdam

1997 *The Political Process Model, in Social movements: Perspective and Issues*, edited by Steven M. Buechler, F. Kurt Cylke, Jr. Mayfield Publishing Company, Mountain View, California.

1982 *Political Process and Development of Black Insurgency, 1930-1970*. Chicago: University of Chicago Press.

Hsia, Chung-Chien

1983 *The Hidden Group-Taiwan Hakka Community And Hakka Churches*. Church Renewal and Development Centre and Hakka Evangelism Centre Press.

Jekins, C.J.

1983 *Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movement*. In Ralph Turner and James Short (eds.), *Annual Review of Sociology*, 9:527-542

村田雄二郎，C・ラマール編

〈地域語で書くこと—客家語のケース（1860-1910）〉，《漢字圏の近代：ことばと国家》，東京：東京大學出版会，2005年，頁169-207。

森田健嗣

〈戦後台湾における台湾基督長老教会による言語権の主張〉，《臺灣教育史研究會通訊》第64期，2010，頁18-34

《基督教客家宣教神學院學院手冊》

中國基督教三自愛國運動委員會，中國基督教協會編，《傳教運動與中國教會》（北京市：宗教文化出版社，2007）

中國社會科學院民族研究所“少數民族語言政策比較研究”課題組，國家語言文字工作委員會政策法規室編，《國家、民族與語言：語言政策國別研究》（北京：語文出版社，2003）

王甫昌，《當代臺灣社會的族群想像》（臺北：群學，2003）

王明珂，《華夏邊緣-歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨文化，1997）

王振寰、瞿海源主編，《社會學與臺灣社會》（臺北：巨流，1990）

臺灣客家公共事務協會主編，《臺灣客家人新論》（臺北：臺原，1993）

臺灣基督長老教會法規委員會編，《臺灣基督長老教會法規》（臺北：永望文化，2008修定版）

- 臺灣基督長老教會總會編，《認識臺灣基督教長老教會》（臺北：使徒，2008）
- 甘雅各（D. James Kennedy）、傑利紐康（Jerry Newcombe）著，甘燿嘉譯，《如果沒有聖經》（新北市：基督橄欖文化，2000）
- 行政院客家委員會，《行政院客家委員會委託研究報告-99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究》，2010 年。
- 吳學明，《從依賴到自立-終戰前臺灣南部基督長老教會研究》（台南：人光，2003）
- 林本炫，《臺灣的政教衝突》（臺北：稻鄉，1990）
- 林昌華，《新使者雜誌》第 109 期（2008 年 12 月號），頁 35-43。
- 林治平，《改變歷史-華人文化與宣教事工》（臺北：宇宙光，2003）
- 林嘉誠，《社會變遷與社會運動》（臺北：黎明文化，1992）
- 林耀南譯，《臺灣遙寄》（臺北：臺灣省文獻委員會，1959）
- 曾卡爾，《臺灣基督教長老教會原住民宣教史》（臺北市：臺灣基督教長老教會總會原住民宣道委員會，1998）
- 夏忠堅（1983）。《隱藏的一群：臺灣客莊與客莊教會》（教會更新研究發展中心及客家宣教中心印行，1983）
- 徐正光、宋文里合編，《臺灣新興社會運動》（臺北：巨流，1990）
- 徐正光主編，《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》（臺北：正中，1991）
- 徐正光主編，《臺灣客家族群史社會篇》（南投：國史館臺灣文獻館，2002）
- 班納迪克·安德森著，吳叡人譯，《想像的共同體-民族主義的起源與散佈》（台北市，時報，1999）
- 馬偕著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》，（台南：人光，1996）
- 高俊明、高李麗真口述，胡慧玲撰文，《十字架之路高俊明牧師回憶錄》（臺北：望春風，2001）
- 張維安、徐正光、羅烈師主編，《多元族群與客家-臺灣客家運動 20 年》（臺北：南天，2008）
- 張學謙，〈重新點燃族語火種：師徒制與原住民語言復振〉，《原住民族語言發展論叢理論與實務》，（台北：行政院原住民委員會）
- 陳宏文編，《北部客宣百週年感恩禮拜紀念手冊》（新竹：百週年會編委會，1979）

陳秀清，〈族群理論的整合與應用Ⅱ-以當前臺灣的族群現象為例〉，載於《中邊國際》第150期

陳昭如，《Call in!!地下電台—臺灣新傳播文化的震撼與迷思》（臺北：日臻，1994）

陳葆荃，〈印尼—第八屆世界華人福音會議的東道主〉，收錄於《今日華人教會》2010年12月刊

喬治·馬偕著，陳宏文譯，《馬偕博士略傳、日記》（台南：台南公報社，1972）

曾政忠、邱善雄、溫永生、吳瑞誠等著，《客家宣教新浪潮：在所定的日子，達到倍加》（臺北：華宣，2008）

黃子堯，《臺灣客家運動：文化、權力語族群菁英》，（臺北：臺灣客家文史工作室，2006）

黃武東、徐謙信合編，賴永祥增訂《臺灣基督長老教會歷史年譜 第一部滿清時代篇 第二部日據時代篇》（台南：人光，1995）

楊允言、張學謙、呂美親主編《台語文運動 訪談暨史料彙編》（新北市：國史館，2008）

楊森富，《中國風土與基督教信仰》（高雄：天啓，1977）

楊聰榮〈從族群關係史看臺灣客家的分類範疇與獨特性〉，《臺灣史學客家研討會論文集》（台北：臺灣歷史學會，2004）

楊聰榮，〈中國化與本土化-臺灣族群認同運動及其教育上的影響〉，”Education Journal” 亞太區的教育與發展專輯，1994，頁127-137。

董芳苑，《宗教與文化》（台南：人光，1989）

趙鼎新、葉國豪，《社會運動與革新：理論更新與中國經驗》（台北：巨流，2007）

編輯小組，《基督教客家協會 三十週年紀念特刊》（台北：天恩，2009）

蔡芬芳〈語言與認同？〉，《新世紀智庫論壇》第42期

鄭仰恩，《定根本土的臺灣基督教》（台南：人光，2005）

鄭仰恩，《宣教心，臺灣情-馬偕小傳》（台南：人光，2001）

鄭兒玉，〈我有母語，故我自主〉，楊允言、張學謙、呂美親主編。《台語文運動 訪談暨史料彙編》（臺北縣：國史館，2008）

鄭連明、臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》（臺北：

臺灣基督長老教會，2000)

榻嘉路 (Ruth A. Tucker) 著，廖何碧瑩等譯，《宣教披荆斬棘史》(Petaluma, CA: 美國中信出版社出版：美國中信書室總發行，2007)

賴永祥，《教會史話》 第一輯 (台南：人光，1990)

賴永祥，《教會史話》 第二輯 (台南：人光，1992)

賴永祥，《教會史話》 第三輯 (台南：人光，1995)

賴永祥，《教會史話》 第四輯 (台南：人光，1998)

賴永祥，《教會史話》 第五輯 (台南：人光，2000)

薛雲峰，《快讀臺灣客家》(臺北：客委會，2008)

羅香林著，《客家研究導論》(臺北：南天，1992)

劉還月著，《臺灣的客家人》(臺北：常民文化，1999)

劉還月著，《臺灣客家族群與信仰》(臺北：常民文化，1999)

吳學明著，《臺灣基督長老教會研究》(臺北：宇宙光，2006)

林治平主編，《臺灣基督教史—史料與研究回顧》(臺北：宇宙光，1998)

吳瑞誠著，《完美客家人(一)》，(臺北：校園出版社，2007)

### 三、學位論文

溫永生，〈臺灣祭祖及喪禮儀式問題的突破〉，臺北：中華福音神學院教牧博士科博士論文，2003年，未出版。

江永遠，〈苗栗地區客家教會-宣教的回顧與展望〉，臺北：臺灣神學院道學碩士論文，1982年，未出版。

李雅婷，〈1987-2008年臺灣客家議題發展之研究：以客家雜誌為例〉，桃園：國立中央大學客家政治經濟研究所碩士論文，2009年，未出版。

李鳳嬌〈從客語聖經譯來看長老教會對客家教會的宣教觀念〉臺北：臺灣神學院碩士論文，1999年，未出版。

林彥亨，〈客家意向之形塑-臺灣客家廣播的文化再現〉，新竹：清華大學人類學研究所碩士論文，2003年。

林詩偉，〈集體認同的建構：當代臺灣客家論述的內容與脈絡分析(1987-2003)〉，

臺北：國立臺灣大學國家發展研究所碩士論文，2005年。

徐錦輝，〈臺灣客家族群「語言權」保障之研究-以國家語言發展法草案為例〉，桃園：國立中央大學客家政治經濟與政策研究所碩士在職專班碩士論文，2008年。

曾金玉，〈臺灣客家運動之研究（1987-2000）〉，臺北：國立臺灣師範大學公民訓育研究所碩士論文，2000年。

湯振安、葉輔銘，〈從客家文化的特質並臺灣客家教會之歷史回顧：探討客家宣教策略〉，臺北：臺灣神學院碩士論文，1985年，未出版。

黃瑞芳，〈長老教會在六堆客家地區的信仰歷程研究〉，高雄：高雄師範大學客家文化研究所碩士論文，2009年。

楊佩梅，〈全球華文熱下海外臺校在印尼雅加達及泗水之因應策略〉，臺北：國立臺灣師範大學華語文教學研究所碩士論文，2009年。

謝文華，〈客家母語運動的語藝歷程（1987-2001）〉，臺北：輔仁大學大眾傳播學研究所碩士論文，2002年

#### 四、電子媒體資料：

1. 世界臺灣語通用協會網站：

<http://tw-pinyin.taiwantp.net/hakka3type.htm>(2001/02/16「客語公聽會」報告)，瀏覽日期：2010/2/6

2. 臺灣基督長老教會網站：<http://www.pct.org.tw/>

3. 臺灣聖經公會網頁：<http://www.biblesociety-tw.org/>

4. 臺灣客家宣教神學院網站：<http://www.chs.org.tw/chs.html>

5. 臺灣客家宣教中會 Facebook：<http://facebook.com/hakkapct>

6. 行政院客家委員會網站：<http://www.hakka.gov.tw/mp.asp?mp=1>

7. 行政院客家電台網站 <http://www.hakkatv.org.tw/>

8. 莊初升、劉鎮發，〈巴色會傳教士與客家方言研究〉：

<http://wenku.baidu.com/view/fa3b5c8884868762caaed546.html>，瀏覽日期：2011/7/5

9. 何碧安，〈還要堅持-客語聖經翻譯事工〉：

<http://www.biblesociety-tw.org/bmag/bmag13/hakka.htm>，瀏覽日期：2011/10/2

10.余伯泉 Blog :

<http://yuboris168.idv.st/>(〈客語拼音的十大爭議〉), 瀏覽日期: 2010/2/6

11.亞略巴古宣教工作坊網: <http://blog.haleluya.com.tw/areopagus/archives/2516.html>

12.阿扁的政策白皮書:

<http://forums.chinatimes.com/report/newgov/paper/520-16.htm#d>

13.黃錫木,〈聖經翻譯與傳播之三 聖經公會運動(上)(下)〉:

[http://occr.christiantimes.org.hk/art\\_0067.htm](http://occr.christiantimes.org.hk/art_0067.htm)

[http://occr.christiantimes.org.hk/art\\_0068.htm](http://occr.christiantimes.org.hk/art_0068.htm)

14.財團法人客家福音協會網頁: <http://www.chea.org.tw/Intro.html#history>。

15.國民教育社群網網站: [http://teach.eje.edu.tw/nologin\\_index/index.php](http://teach.eje.edu.tw/nologin_index/index.php)

16.國際威克理夫傳訊部網頁: [www.wycliffe.net](http://www.wycliffe.net) 聖經翻譯統計 - 常見問題 2010 年 11 月, 瀏覽日期: 2011/9/5

17.陳寧貴詩人坊: [http://ningkuei.blogspot.com/2008/09/blog-post\\_1240.html](http://ningkuei.blogspot.com/2008/09/blog-post_1240.html)(〈客語拼音〉), 瀏覽日期: 2010/2/6

18.彭國璋,〈聖經的傳遞(四):印刷術發明後〉:

<http://www.biblesociety-tw.org/bmag/bmag08/bcome8.htm>, 瀏覽日期: 2011/6/28

19.聖經主日材料聖經的流傳和翻譯 香港聖經公會提供:

[http://www.hkbs.org.hk/News/2678/p3\\_Bible\\_Translation.ppt](http://www.hkbs.org.hk/News/2678/p3_Bible_Translation.ppt)

20.維基百科網頁: <http://zh.wikipedia.org/>。

21.蔡維民,〈印尼華人基督教會宣教初探-以蘇門答臘為例〉

<http://www.rchss.sinica.edu.tw/capas/publication/newsletter/N23/2304.pdf>, 瀏覽日期: 2011/9/5

五、口訪資料：

1. 2009/4/25 台北市雙連教會，訪問對象：彭德貴牧師、徐聖峰牧師、邱善雄牧師(此次訪談以彭德貴牧師為主)
2. 2010/4/10 台北市雙連教會，訪問對象：彭德貴牧師
3. 2010/4/19 台北長老教會總會客家宣教委員會辦公室，訪問對象：前客宣幹事及聖經翻譯小組成員 邱善雄牧師
4. 2010/4/13 台北中華福音神學院，平鎮崇真堂、客家宣教神學院院長 溫永生牧師
5. 2010/5/7 新竹竹東，曾政忠牧師家中，時為全球客家福音協會主委 曾政忠牧師

