

國立台灣師範大學台灣語文學系

博士論文

指導教授：賀安娟（Ann Heylen）博士

白話字的起源與在台灣的發展
**The Origins of Peh-ōe-jī and Its
Development in Taiwan**

研究生：陳慕真 撰

2015 年 12 月

本論文獲得科技部 104 年度獎勵人文與社會科學
領域博士候選人撰寫博士論文獎勵，謹此誌謝。



摘要

本文以白話字為研究主題，探討白話字從十九世紀至今百餘年來的發展，分析白話字在麻六甲的起源，在中國廈門的形成，以及在台灣從清末、日治時期，到戰後的發展。透過白話字於不同時期的歷史梳理與分析，本文指出，白話字在台灣的發展主要呈現兩條主要的脈絡：一為從 1865 年開始，由英國長老教會的宣教師所發展的白話字運動——這條主線在教會內穩定的發展，從日治時期延續到戰後，直到 1969 年國民黨政府全面禁止白話字為止；另一條脈絡源於日治時期的 1920 年代，白話字運動與台灣文化啟蒙運動相結合，並在戰後 1950 年代由台灣省議員所接續，此後因為高壓的國語政策而沉寂，直到 1980 年代才在政治解嚴的風潮下，隨著台語文運動而再次出現於台灣社會。這兩條脈絡顯示出白話字在台灣的發展轉變為：（一）推動者：從西方宣教師轉變為台灣本地知識份子，（二）訴求對象：從長老教會的信徒，擴及至台灣社會大眾，（三）推動目的：從傳揚基督教，達成信仰教育，改變為以普及知識，達成社會教育，（四）認同取向：從對基督教的信仰認同，發展為對台灣民族的認同。從這些轉變的過程顯示出白話字一開始作為西方宣教師創制的文字系統在台灣本土化的痕跡。

從 1885 年《台灣府城教會報》創刊開始，台灣基督長老教會就開創了以白話字閱讀、書寫、出版、傳播的時代，直到戰後的 1969 年為止。在長老教會的推動下，白話字已經穩固的成為基督徒社群共通的文字。在 1885 年至 1969 年這段台灣的「白話字時代」中，以白話字出版之書籍、刊物，總數量至少近千冊，內容涵蓋了文學藝術、宗教信仰、歷史文化、兒童教育、醫學知識等領域。這些成果顯示，以白話字所構築的知識體系已然健全，並成熟的體現在各領域。白話字除了是教會信徒領受基督信仰的文字工具外，也是台灣人以台語獲取各種現代化知識的重要途徑。

本文的另一個重點，在於指出「白話字傳播圈」的概念——從十九世紀白話字的傳播路線來看，首先是從南洋的麻六甲（1820 年代），繼而到中國廈門（1850 年代），最後來到台灣（1865 年代）。就歷史的進程而言，台灣居於「白話字傳播圈」的末端。然而，經過百餘年來歷史的發展，隨著東南亞華人和中國閩南人的政治情勢、族群結構、語言式微、宗教信仰等主客觀因素，福建話和閩南話的白話字在當地並未有穩定和長足的發展。相較於此，1980 年代後，隨著台語文運動的成果，使得台灣在白話字上取得優勢和主導權，逐漸躍居為新加坡、馬來西亞和中國閩南的白話字輸入中心。換言之，台灣從歷史上「白話字傳播圈」的末端，逐漸發展成為具有「白話字傳播圈」中心的條件。

關鍵詞：白話字、台語、教會羅馬字、台語文運動、台灣基督長老教會、《台灣教會公報》、台灣宣道社、白話字時代（1885-1969）、台灣文學

Abstract

The purpose of this thesis is to study the development of Pêh-ōe-jī since the nineteenth century and to analyze its origins in Malacca, its formation in Amoy, and its development in Taiwan from the sunset of the Qing dynasty to the post-war period. The survey results of the development of Pêh-ōe-jī indicate that the development of Pêh-ōe-jī in Taiwan has two major contexts. The first is that starting from 1865, the preachers of the Presbyterian Church of England led a stable Pêh-ōe-jī Movement, in which the development had extended from the Japanese colonial period until 1969, when the KMT government imposed a ban on the Movement. The second context began in the 1920s, when Taiwan was under Japanese rule; the Pêh-ōe-jī Movement started to resonate with the Cultural Enlightenment Movement in Taiwan, which was continued in the 1950s by parliamentarians of the Taiwan Provincial Council. However, the Movement became silent after the government enforced its national language policy. It was not until the lifting of martial law in the 1980s when the Pêh-ōe-jī Movement experienced a revival in Taiwan society.

These two contexts demonstrate the changes in the development of Pêh-ōe-jī in Taiwan: (1) Promoters: The leaders have changed from being Western missionaries in Taiwan to being local intellectuals. (2) Target Audience: Users have expanded from the believers of the Presbyterian Church to the Taiwan public. (3) Purpose: The aim of the Movement has changed from spreading Christianity to popularizing knowledge to facilitating social education. (4) Identification Orientation: The identification with the Christian faith has changed to the development of Taiwan national identity. The process of these changes shows the marks of localization of an orthography in Taiwan that has started from the creation and use of the Pêh-ōe-jī Writing System in church activities by Western missionaries.

Beginning with the first publication of *Taiwan Prefectural City Church News* in 1885, the Presbyterian Church in Taiwan had already initiated the age of using Pêh-ōe-jī to read, write, publish, and communicate until 1969. The Pêh-ōe-jī Writing System, under the Presbyterian Church's promotion, had established a solid common language within Christian communities. The Age of Pêh-ōe-jī in Taiwan, from 1885 to 1969, saw nearly a thousand books and other documents published in Pêh-ōe-jī, covering the fields of literature, arts, religion, history, culture, children's education, and medicine, among others.

These achievements indicate that the Pêh-ōe-jī Writing System had been sound and mature and reflected in many fields of knowledge. At that time, the Pêh-ōe-jī Writing System was not only a critical tool for church followers to receive and accept Christianity, but also an important approach for Taiwanese to acquire a variety of modern knowledge.

Another focus of this thesis is to point out the concept of the “Pêh-ōe-jī Writing Diffusional Sphere.” Viewing the routes of the spread of Pêh-ōe-jī starting in the nineteenth century, the diffusion took place from Malacca (1820s) of Southeast Asia to Amoy (1850s) in China, before finally arriving in Taiwan (1865). According to the course of history, Taiwan is located at the end of the diffusion circle of Pêh-ōe-jī. However, after more than a century of development, the Pêh-ōe-jī of Hokkien and the Minnan dialects was unstable and unexpansive, resulting from both objective and subjective factors, including political situations, ethnic structures, language loss or obsolescence, religions, and so on, of Chinese in Southeast Asia and of Minnan people in China. Comparatively, with the achievement of the language movement after the 1980s, Taiwan has acquired advantage and dominance in the diffusion of Pêh-ōe-jī and has gradually grown into the center for sourcing Pêh-ōe-jī knowledge for the people of Singapore, Malaysia, and the Southern Min of China. In other words, Taiwan has gradually developed itself into the center of “Pêh-ōe-jī Writing Diffusional Sphere” from the end of a diffusion course.

Keywords: Pêh-ōe-jī, Tai-gi, Church Romanization, Written Taiwanese Movement, The Presbyterian Church in Taiwan, *Taiwan Church News*, Taiwan Missionary Society, The Age of Pêh-ōe-jī (1885-1969), Taiwanese Literature

目錄

第一章 緒論	1
一、研究動機與目的	1
二、概念界定	3
三、文獻回顧與探討	7
四、研究資料與方法	12
五、論文架構與章節大綱	18
第二章 白話字的起源	20
第一節 十九世紀歐美基督教的宣教運動背景	20
一、十九世紀基督教的海外宣教熱潮	20
二、歐美基督教會的宣教語言工作	22
第二節 基督教傳入麻六甲及白話字的發軔	26
一、基督教在麻六甲：馬禮遜、米憐和麥都思	26
二、麥都思的《福建方言字典》和白話字的發軔	29
第三節 中國廈門的白話字運動	38
一、宣教師在廈門及白話字的制定	38
二、廈門的白話字成果和發展	43
小結	57
第三章 白話字在台灣的發展（上）（1865-1945）	60
第一節 十九世紀末來台宣教師的白話字推展	60
一、白話字的推展	60
二、《台灣府城教會報》與白話字推動	63
第二節 日治時期長老教會的白話字推動	67
第三節 日治時期知識份子的白話字運動	80
一、蔡培火與台灣文化協會	80
二、彰化婦女共勵會	92
三、霧峰一新會的白話字推動－兼論《楊水心女士日記》	93
小結：清末、日治時期白話字運動的發展與分析	115

第四章 白話字在台灣的發展（中）（1946-1969）	119
第一節 戰後國語政策與白話字	120
第二節 長老教會的白話字推動	138
一、1945 至 1954 年：白話字或中文？站在十字路口的教會語文	138
二、1955 至 1969 年：白話字和中文並行發展期	151
第三節 嘉義「台灣宣道社」的創立與白話字傳播	160
小 結：戰後白話字運動的發展與分析	184
 第五章 白話字在台灣的發展（下）（1980 年代後）	188
第一節 黨外運動與台語文運動的興起	189
第二節 台語文運動中的白話字論述與行動	191
一、台語文字化與白話字書寫傳統	191
二、白話字與台語文寫作、推廣	195
三、白話字與台灣文學的再定義	199
四、白話字與台灣民族主義的建構	205
五、白話字與台語文的體制化	208
附論 新馬、中國的白話字發展	212
一、新加坡和馬來西亞的白話字發展	212
二、中國的白話字發展	227
小 結：「白話字傳播圈」中台灣的角色	229
 第六章 結論	232
 附錄：白話字圖書期刊目錄	241
 參考書目	276

表目錄

表 2-1：廈門宣教師著作之白話字字典、教材、聖經一覽表 (1851-1911 年)	53
表 3-1：白話字版教會報發行情一覽表 (1885-1935 年)	70
表 3-2：台南新樓書房出版白話字書籍一覽表 (1914 年).....	74
表 3-3：南部長老教會識白話字之信徒統計表	78
表 3-4：長老教會教勢統計表 (1914 年).....	79
表 4-1：國民政府禁止白話字案件一覽表 (1953-1976 年)	133
表 4-2：教會公報社「良書選介」書籍表 (1957 年).....	151
表 4-3：《台灣教會公報》訂閱統計表 (1957-1958 年)	157
表 4-4：台灣宣道社出版目錄 (1954-1970 年)	174



圖目錄

圖 1-1：白話字傳播圈	6
圖 2-1：南洋 Peranakans 的翻譯文學	36
圖 2-2：南洋 Peranakans 翻譯文學作品中的福建話羅馬字	37
圖 2-3：廈門白話字主禱文	57
圖 3-1：Chhut-sí-sòa ⁿ 《出死線》	79
圖 3-2：Lāi gōa kho Khàn-hō-hák 《內外科看護學》	80
圖 3-3：《台灣青年》創刊號	91
圖 3-4：白話字研究會結業照	91
圖 3-5：霧峰一新會成立大會照	106
圖 3-6：楊水心女士及其日記	114
圖 4-1：台灣省參議員楊金寶提案之「台灣白話字講習班」公文	131
圖 4-2：國民政府推行國語、禁止白話字的新聞報導	132
圖 4-3：TKC 的白話字運動出版成果之一	159
圖 4-4：楊石林牧師	179
圖 4-5：楊石林牧師與蘇天明牧師	179
圖 4-6：台灣宣道社辦事處及門市門面	180
圖 4-7：洪珍珠長老與台灣宣道社	180
圖 4-8：台灣宣道社印刷白話字書刊過程（編輯、檢字、製模、印刷）	181
圖 4-9：台灣宣道社印刷白話字書刊過程（裝訂、成書、包裝、發送）	182
圖 4-10：台灣宣道社舊址現貌	183
圖 4-11：戰後第一本白話字的教會雜誌：《活命 ê 米糧》	183
圖 5-1：馬來西亞麻六甲的福建話招牌	223
圖 5-2：馬來西亞檳城的福建話禮拜	224
圖 5-3：馬來西亞檳城福建話的讚美詩歌集	224
圖 5-4：新加坡直落亞逸教會的福建話白話字聖詩	225
圖 5-5：新加坡直落亞逸教會的「白話字拼音教學課程」	226
圖 5-6：馬來西亞檳城的「講福建話運動」	226

第一章 緒論

一、研究動機與目的

台灣語言文字化和台灣文學的歷史，必須追溯自教會羅馬字的傳入。教會羅馬字，又稱「白話字」（Pêh-ōe-jī），為十九世紀歐美基督教宣教師在中國閩南地區、台灣進行海外傳教運動時，以羅馬字為閩南語所設計的一套書寫系統。使用白話字的歷史起源於 1810 年代東南亞的麻六甲（Malacca, 今馬來西亞），直到 1850 年代，白話字正式在中國廈門推行，隨著傳教事業的擴展，1865 年英國長老教會宣教師來台，也將白話字帶入台灣。

白話字在台灣的發展於十九世紀的清末時期展開，在英國長老教會宣教師馬雅各醫師（Dr. James Maxwell, 1836-1921）、甘為霖牧師（Rev. William Campbell, 1841-1921）、巴克禮牧師（Rev. Thomas Barclay, 1849-1935）等多位西方宣教師的努力之下，奠定了白話字發展的根基。此批風潮從清末延伸至日治時期，隨著教會本地化的發展，白話字運動已不侷限於教會內部，而與日治時期台灣知識份子的啟蒙運動相結合。

戰後，在國民黨政府的國語政策下，台語和白話字雖然面臨被禁止的命運，但 1950 至 1960 年代仍有大量的白話字出版品被印製、傳播。白話字直至 1960 年代末期，仍為台灣教會內部普遍使用的文字，更是信徒們吸收新知、傳遞情感的重要途徑。然而，在台灣特殊的歷史更迭、政治情勢下，台語始終不是台灣的正式官方語言，白話字亦為非主流的文字系統，白話字文化因而隱藏在歷史底層，未得到應有的重視。隨著 1980 年代政治上的黨外民主運動，接連激盪出台灣社會運動的蓬勃發展，台灣語文的復振運動也於此時期展開，白話字運動亦再次受到關注。

十九世紀為西方宣教師積極向歐洲以外的國家進行海外傳教的重要時期，宣教師們在世界各國進行傳教時，因著將《聖經》翻譯為當地語言的使命，進而研究當地居民的母語，並引進西式的羅馬字，編輯字典與文法、出版報紙與刊物，印製宗教性讀物、翻譯《聖經》，促使當地語言的文字化。透過宗教教育，除了

使當地人民對其母語的讀寫識字能力更加穩定外，也提供了當地國民文學產生的契機，甚至國族認同的建立。¹因此，傳教活動的介入，對各國社會文化的變遷和發展，可說產生了長遠且深厚的影響，尤其對於語言、文字和文學的發展更具有一定的貢獻。

由此可知，白話字在亞洲的傳入與發展實為世界近代史上歐美教會海外傳教之一環，十九世紀由宣教師所引進的白話字在台灣的發展歷程為何？產生哪些成果？造成什麼影響？值得進一步加以梳理和探討。然而，目前台灣學界對於白話字的起源探討與發展脈絡仍欠缺較完整的論述。因此，本論文將探討十九世紀下半葉歐美基督教會海外傳教所引發的白話字運動，分析隨著傳教活動所開展的白話字歷史起源與在台灣的發展，探究白話字的歷史意義。

本論文探討的範圍為十九世紀起，曾經受歐美基督教會海外傳教的影響，而使用閩南語（福建話、廈門話）、台灣話白話字的地區，包含了起源地的麻六甲、廈門以及台灣。從線性的歷史脈絡探討白話字在東南亞麻六甲的起源，在中國廈門的形成，以及在台灣的發展，並側重於討論白話字在台灣從清末、日治以迄戰後的發展。尤其戰後 1950 至 1960 年代白話字的歷史發展與成果較為學界所忽略，使得論及台灣的白話字運動皆侷限於日治時期。本論文除了析論白話字的起源地—東南亞麻六甲和中國廈門的發展外，更將著重於討論白話字在台灣日治時期和戰後的歷史發展，透過敘述和分析，勾勒出台灣白話字歷史較完整的全貌。

從歷史的進程來看，台灣居於「白話字傳播圈」發展的末端。然而，值得注意的是，二十世紀的 80 年代後，隨著台灣民主化運動的浪潮，台灣語言復振運動的成果，使得台灣躍居為東南亞（新加坡、馬來西亞）和中國的白話字輸入中

¹ 例如賀安娟（1998）從十七世紀荷蘭統治下的語言政策與台灣原住民識字能力的相關研究中指出：「教會推廣的讀寫識字能力之引進，在國族認同的形成中扮演一定的角色。」以及蔣為文（2004）從歐洲白話文學的發展中提出：「母語書寫不但是歐洲文藝復興時期的文學特色，也是歐洲形成民族國家（nation-state）的國家認同的關鍵要素。」參考賀安娟（Ann Heylen），1998 年 9 月，〈荷蘭統治之下的台灣傳教士語言學—荷蘭語言政策與原住民識字能力的引進（1624-1662）〉，《台北文獻》第 125 期，以及蔣為文，2004 年 10 月 9-10 日，〈羅馬字是台灣新文學之開基祖〉，《2004 台灣羅馬字國際研討會論文集》，頁 8-1-8-14，台南：國家台灣文學館。

心，甚至在中國欲將白話字申請為該國世界文化遺產時，台灣成為白話字史料、白話字原典的重要保存地，更是該國取經的對象。²換言之，台灣從歷史上「白話字傳播圈」的外緣，逐漸發展成為「白話字傳播圈」的中心。從百年來台灣白話字的歷史發展進一步探究台灣相較於東南亞（新馬）和中國的特殊性，亦是本研究關注的焦點。

綜合上述，本論文預期之創見與貢獻如下：(1) 從白話字在東南亞的起源、中國廈門的形成和在台灣的發展，追溯台灣白話字的歷史脈絡與發展，同時也期待達到台灣語文史的歷史補白。(2) 分析目前學界較少論述，台語白話字在戰後 1950 至 1960 年代的歷史發展，勾勒台灣白話字發展史較完整的樣貌。(3) 提出「白話字傳播圈」的概念，從白話字在東南亞、中國和台灣的歷史爬梳，以及 1980 年代後台灣語文運動的發展，探究台灣的角色以及特殊性，論述台灣從「外圍」到「中心」的發展過程。(4) 對於白話字在台灣語文史上的地位提供歷史性的評價。

二、概念界定

◎ 白話字 (Peh-ōe-jī)

「白話字」(Peh-ōe-jī，簡稱 POJ)，又稱為「教會羅馬字」、「話音字」、「台灣字」，是指十九世紀西方基督教宣教師在中國閩南地區、台灣進行海外傳教時，以羅馬字用來記錄閩南語、台灣話的書寫系統。由於鴉片戰爭以後，廈門開港，成為西方宣教師宣教的據點，因此白話字就以廈門音作為標準音。³宣教師到了台灣以後，仍延續以廈門音為標準的白話字系統。然而，隨著在台灣歷史發展，白話字逐漸融合台灣語音的在地性，在書寫型態上也改變成為以台灣語音為主體的文字系統。

² 2013 年 1 月，中國「廈門鼓浪嶼申報世界文化申遺辦公室」代表一行人至台灣考察，參訪國立台灣師範大學、台南神學院、台灣教會公報社、國立台灣文學館等典藏白話字史料之單位，目的為蒐集台灣各地白話字相關書籍與史料，作為鼓浪嶼申報世界文化遺產之成果。

³ 另外，許長安、李熙泰 (1993) 提出「因為自鴉片戰爭以來，廈門是閩南政治經濟文化的中心，它的語音漳、泉兩地的居民一般都能聽懂，具有代表性，因此閩南白話字採用廈門音為標準。」參考《廈門話文》，頁 79。

「白話字」的歷史起源可追溯至 1815 年英國倫敦宣道會 (London Missionary Society) 宣教師馬禮遜 (Robert Morrison, 1872-1834)、米憐 (William Milne, 1785-1822) 於麻六甲開辦「英華學院」 (Anglo-Chinese College) 的歷史。同屬倫敦宣道會的宣教師麥都思 (Walter Henry Medhurst, 1796-1857) 在南洋一帶因與閩系華僑多所接觸，對福建語漸感興趣，因此於 1820 年在麻六甲刊有一本小字彙，而於 1837 年在澳門刊行「A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language」 (福建方言字典)⁴，此書為歐洲宣教師最早研究福建語的先鋒，也是第一本以羅馬拼音白話字表記閩南語的字典。⁵

1850 年代，白話字正式在中國廈門推行，宣教師們除了編輯多部字辭典外，也將《聖經》的部份篇章翻譯為白話字，對信徒進行白話字的教學。尤其是屬於美國歸正教會的打馬字牧師 (John van Nest Talmage, 1819-1892)，於 1852 年在廈門刊行「T̄ng-ōe Hoan-jī chhou-hāk」 (唐話番字初學)，1853 年並翻譯聖經的〈路得記〉為「Lo-tek e chheh」，1894 年他的遺稿「Ē-m̄ng im ê jī-tián」 (廈門音的字典) 在廈門刊行。接著，宣教師羅啻 (Elihu Doty, 1809-1864) 也於 1852 年翻譯聖經的〈約翰福音〉為「Iok-han thoân hok-im su」。1853 年並刊有「Anglo-Chinese Manual with Romanized Colloquial in the Amoy Dialect」 (英華廈腔語彙)。在多位宣教師的基礎上，杜嘉德牧師 (Carstairs Douglas, 1830-1877) 於 1873 年編製了「Chinese English Dictionary of Vernacular or Spoken Language of Amoy, with the Principal Variations of the Chang-Chew and Chin-Chew Dialects」 (廈英大辭典)，為第一部廈門腔白話華英辭典，此書提供了前往台灣的人士學習以廈門腔為主閩南語為副的工具。⁶

由於宣教師積極推動白話字，使得閩南白話字在教會裡迅速傳播，造成廣大的影響。根據許長安 (1999) 的研究，當時閩南白話字從廈門傳播到閩南各地，從福建傳播到台灣，從中國傳播到東南亞，從 1850 年到民國初年，盛極一時。直到二十世紀的 50 年代，中國國內能使用閩南白話字的人數，還有 10 萬人左右，甚至到 1987 年，白話字在福建廈門、泉州、惠安、崇武等地仍持續被使用和學

⁴ 此「福建語」即代表「閩南語」。

⁵ 賴永祥，1990 年 4 月，〈教會白話字的源流〉，《教會史話》第一輯，頁 61。

⁶ 賴永祥，1990 年 4 月，〈杜嘉德編「廈音大辭典」〉，《教會史話》第一輯，頁 86。

習。⁷白話字之所以在民間仍被普遍使用的原因在於，即使不是教會的會友，學會白話字之後，不但能閱讀白話字的相關出版品，還能夠書寫，能藉著白話字學習歷史、地理、數學、衛生等知識，並以白話字寫信給親友。由此可知，自十九世紀中期開始，白話字在廈門正式達到了推廣與應用。

1865 年，英國長老教會宣教師來到台灣，為使每一位信徒都能用自己的語言閱讀《聖經》，認識基督教義，推廣白話字成為在台宣教師進行基督徒教育的重要方針。在馬雅各醫師（James Maxwell）、甘為霖牧師（William Campbell）、巴克禮牧師（Thomas Barclay）等多位宣教師的推動下，白話字運動在台灣正式展開。其中，巴克禮牧師推廣最深，除了創辦「聚珍堂」（Chū-tin-tông），印刷白話字教材、圖書外，更用白話字創辦了台灣第一份報紙「Tâi-oân Hú-siâⁿ Kàu-hoē-pò」（台灣府城教會報），並翻譯新舊約《聖經》，增補杜嘉德牧師的「廈英大辭典」。在宣教師的努力之下，早期台灣南部教會的基督徒大多能閱讀白話字的《聖經》。此外，由於白話字好學易讀的特性，加上各種白話字報刊、出版品的印製、傳播，使得民間不識漢字的普羅百姓也能透過白話字閱讀和書寫、學習世界新知，達成知識的啟蒙與教育的普及，知識權與文字權得以解放，進而促成台灣白話字文學的興起。從日治時期到戰後，白話字逐漸發展成為長老教會內部通行的文字系統，藉由白話字凝聚起信仰的社群（Community）⁸，而白話字也成為信徒對基督教信仰的認同表徵。再者，從日治時期開始，白話字從教會內部擴展至民間社會，與台灣知識分子的文化啟蒙運動相結合，至戰後 80 年代，白話字也成為台灣語文復振運動建構台灣民族主義的重要認同表徵。從外國宣教師到本地知識份子，從教會內到世俗化，從信仰認同到國族認同，白話字在台灣的發展歷程，相較於起源地的麻六甲和正式推行的廈門，實深具指標性的歷史意義。

⁷ 許長安、李熙泰編著，1999 年 8 月，《廈門話文》，頁 68-71。

⁸ 張妙娟(2005)認為，透過《台灣府城教會報》鼓吹學習白話字，長老教會的信仰傳承和特質更趨一致，也形塑出自成體系的信仰社群。參考張妙娟，2005 年 8 月，《開啟心眼：「台灣府城教會報」與長老教會的基督徒教育》，頁 340。

本論文所探討的範圍為十九世紀起，因受歐美基督教海外傳教的影響，⁹而使用閩南語（福建話、廈門話）、台灣話白話字的地區，其地理範圍包含了起源地的麻六甲、中國廈門以及台灣，如下圖所示。

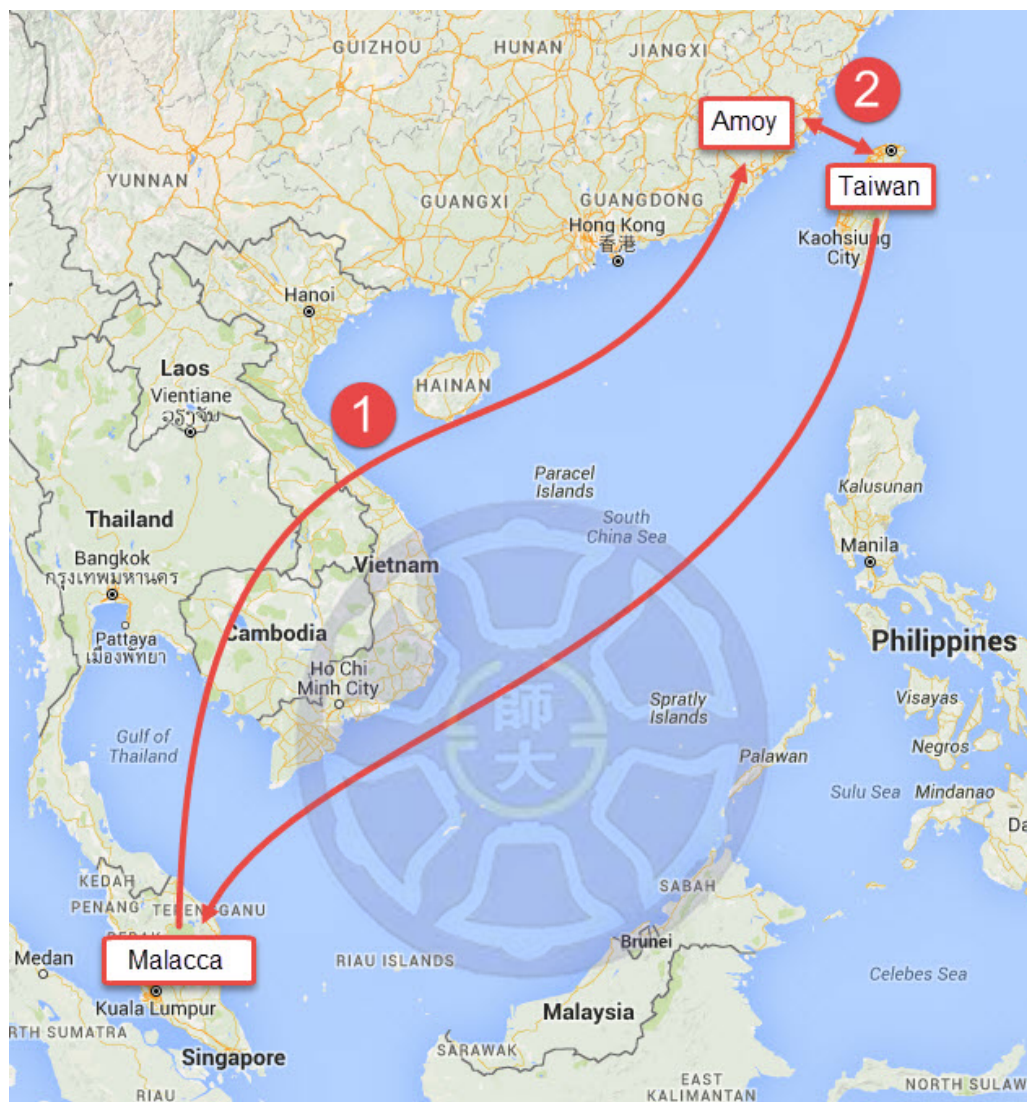


圖 1-1：白話字傳播圖

白話字的傳播路線為：(1) 從馬來西亞的麻六甲到中國廈門，(2) 從中國廈門到台灣。本文提出，隨著百餘年來的歷史發展，台灣逐漸扮演了白話字輸出的角色。

⁹ 本文所稱的「基督教」指新教 (Protestant)，天主教的部分不在本文討論的範圍內。日治時期，天主教以彰化羅厝庄的天主堂為印版所，以白話字刊印了報紙和出版品，如《一目了然》(It bók liáu jiân) (1910 年)、《欣羨神息》(Him-siān Sîn-sit) (1915 年)、《良牧報》(Liông Bók Pò) (1935-1938 年) 等，本文限於時間與能力，以基督教的傳教活動為討論範圍。期待日後有更多研究者投入天主教白話字的相關研究。

三、文獻回顧與探討

本論文將探討白話字的歷史發展，包含發軔於麻六甲的過程，在中國廈門的形成，以及在台灣從清末、日治時期以至戰後的發展歷程。相關的研究文獻將參考教會語言學（Missionary Linguistics）的概念運用，以及白話字在中國和台灣的研究成果，因此主要分為三大部分，茲分述如下。

（一）Missionary Linguistics（教會語言學）相關的研究文獻：

Missionary Linguistics 又稱為「教會語言學」、「傳教士語言學」，是指宣教師在傳教的脈落中，對於非母語的語言，進行調查、描述和詮釋的學科。「教會語言學」被視為一種研究概念和途徑，運用在分析不同學科的問題，例如語言學、文學、社會學、歷史學、神學、文獻學等領域。其研究目的在於，探究世界歷史從十六世紀到二十世紀之間，由不同國家的宣教師們，成功的設計出來的語言之分析。由於宣教師的語言工作往往為該語言留下了珍貴的紀錄，不只是字彙／詞彙和宗教儀式的資料，還包含了文法書、字辭典、報紙刊物、文學讀本等語言文本，這些語言素材因此引起了研究者的重視。早期教會語言學的研究聚焦於宣教師在南美洲、亞洲、非洲、澳洲和紐西蘭等地進行海外傳教活動時所記錄、設計的語言素材，近年的研究則探觸太平洋西北沿岸的教會語言學。在亞洲方面，教會語言學的研究則以天主教和基督教在中國、日本、韓國的研究為最大宗。

Missionary Linguistics 的研究在歐洲已有相當豐富的成果，相關的研究文獻主要為探討十六世紀至二十世紀間，天主教和基督教宣教師在歐洲以外如非洲、美洲、亞洲等地傳教時，因傳教所需而進行的語言記錄和語言成果之研究。因對教會語言學的重視，歐洲學界從 2003 年開始，每兩年即舉辦一次「教會語言學研討會」（Conference on Missionary Linguistics），至 2014 年已經辦理第八屆。¹⁰ 探討的議題除了語言學的研究，例如句法學、詞彙學、語音學的研究外，也論及教會語言學對歷史和政治的影響；以及比較研究：宣教師在不同國家推行語言工作之異同比較、舊教（天主教）和新教（基督教）語言工作之比較、十六世紀和

¹⁰ 2014 年的「The 8th International Conference on Missionary Linguistics」由祕魯利馬大學(Pontificia Universidad Católica del Perú:PUCP) 舉辦。會議資訊參考以下網址：
<http://congreso.pucp.edu.pe/linguistica-misionera/>. (查詢時間 2015.3.16)

十七世紀相較於十八世紀、十九世紀初期之語言工作的比較。¹¹近年更觸及殖民情境下對教會語言學的影響等議題。由此可知，教會語言學在歐洲學界已開展了相當多元的研究議題，且為主流之研究方向。

台灣方面，最早從語言學的觀點探討宣教師的閩南語研究者應為洪惟仁（1987），其《台灣文獻書目解題（語言類）》一書，詳盡敘述了麥都思、杜嘉德、巴克禮等多位西方宣教師的閩南語研究，特別針對宣教師所編輯的閩南語辭書進行分析。書中論述閩南語拼音法從英式拼音法至拉丁氏拼音法之變革，並分析麥都思《福建方言字典》及杜嘉德《廈英大辭典》在方言和拼法上的差異，以及巴克禮增補《廈英大辭典》的意義。洪惟仁指出，從麥都思到杜嘉德，西方傳教士的閩南語研究可說已達到最高峰，而杜嘉德的《廈英大辭典》堪稱為羅馬字拼音的閩南語辭典中最傑出的經典之作。本書也闡述宣教師們的語言學觀念，例如對於「語言」和「方言」的界定、對廈門話和其他閩南語內部方言的認知，並從辭書中分析宣教師在語音學、聲韻學，以及詞彙研究上的成就。¹²

洪惟仁之外，學者張屏生（2004）也曾分別就西方宣教師杜嘉德、打馬字、甘為霖、馬偕編輯的字／辭典進行語音的分析。其研究主要著重在這些閩南語辭書的音系考究及定音問題，亦屬於語音學和聲韻學的研究。¹³

上述學者雖以西方宣教師之語言成果進行分析和研究，但並未使用「教會語言學」此一學術概念。從事台灣研究的學者中，以「教會語言學」或「傳教士語言學」為題進行研究者相對少數，僅有賀安娟（Ann Heylen）（1998）、韓可龍（Henning Klöter）（2003）。賀安娟 1998 年以「荷蘭統治之下的台灣教會語言學」為主題，探討十七世紀荷治時期台灣的語言政策與原住民識字能力的引進，

¹¹ Otto Zwartjes and Even Hovdhaugen (2003) *Missionary Linguistics/Lingüística misionera* (p3).

¹² 參見洪惟仁，1987 年，《台灣文獻書目解題（語言類）》，台北：國立中央圖書館台灣分館編印，以及 1991 年 6 月，〈杜嘉德《廈英大辭典》及麥都思以來基督新教的閩南語研究（1831-1873）〉，《台灣風物》41 卷第 2 期。

¹³ 參考張屏生於 2004 年的系列論著：〈杜嘉德《廈英大辭典》的音系及其相關問題〉（《第三屆國際暨第八屆全國清代學術研討會論文集》）、〈打馬字《廈門音的字典》的音系及辭書定音的相關問題〉（第二十二屆國際全國聲韻學學術研討會論文集）、〈甘為霖《廈門音新字典和打馬字《廈門音的字典》的音系比較及其相關問題〉（2004 台灣羅馬字國際研討會）、〈馬偕《中西字典》的音系及其相關問題〉（語言文獻調查研討會）。

正式運用了教會語言學的研究概念。¹⁴此外，2001 年也發表「Missionary Linguistics on Taiwan, Romanizing Taiwanese: Codification and Standardization of Dictionaries in Southern Min (1837-1923)」一文，繼續使用教會語言學的概念，探討十九世紀初至二十世紀初，宣教師在中國和台灣編輯閩南語字典所遇到的問題和解決方式，藉此論述閩南語羅馬字標準化的過程。¹⁵相較於語音學和聲韻學的傳統研究，賀安娟的研究並不強調語言學的分析，其研究焦點為，藉著十七世紀和十九世紀宣教師編寫當地語言的文法、字典，將基督教經典譯為當地語言等成果，論述台灣讀寫識字能力的引進，以及語言標準化的歷史過程，亦即關注於書寫系統的建立及其影響，側重於語言文字歷史的研究。

而韓可龍於 2003 發表的「The History of Peh-oe-ji」除了簡論白話字的歷史發展外，亦就 Doty (羅啻)、MacGowan (麥加湖)、Douglas (杜嘉德)、Warnshuis De Pree、Campbell (甘為霖)、Barclay (巴克禮) 六位宣教師的辭典分析白話字拼字法的改變。除了對於基督教宣教師的語言學成果進行研究外，韓可龍也以十七世紀西班牙宣教師編輯的閩南語語法，進行閩南語的語音分析，探究華僑之間不同方言群的語言接觸歷程。¹⁶其研究範圍擴大至東南亞的菲律賓華僑，所運用的素材也擴及天主教宣教師在南洋的語言研究成果，為閩南語的教會語言學研究開展更寬廣的視野。

(二) 閩南語白話字在中國的研究：

閩南語白話字在中國的研究主要有黃典誠 (1983)、許長安 (1992)、游汝杰 (2002)、張嘉星 (2006)、李少明 (2010) 等學者累積的研究成果。其中，《閩南白話字》(許長安、李樂毅編，1992) 一書是研究閩南語白話字最詳盡的論著。全書收錄倪海曙、周有光、黃典誠、李樂毅、李青梅、許長安等學者的論

¹⁴ 參考賀安娟，1998 年 9 月，〈荷蘭統治之下的台灣傳教士語言學－荷蘭語言政策與原住民識字能力的引進，(1624-1662)〉，《台北文獻》第 125 期。

¹⁵ Ann Heylen (2001) Missionary Linguistics on Taiwan, Romanizing Taiwanese: Codification and Standardization of Dictionaries in Southern Min (1837-1923).

¹⁶ 參考韓可龍 (2003) The History of Peh-oe-ji，《台灣民族普羅大眾 ê 語文－白話字》、(2008) The Chinese language through the eyes of Western missionaries: A Hokkien grammar oh the 17th century 《漢學研究集刊》第七期、(2010) Dialect contact between Overseas Chinese in Manila, documented in Southern Min research by Western missionaries in the 17th century「第八屆台灣語言及其教學國際學術研討會」。

文，分別探討教會的羅馬字運動、白話字拼音方案之特點、南洋華僑的廈門話拉丁化等研究議題。此外，本書珍貴之處在於編者整理了閩南白話字書目、書影和手跡，使本書更具參考價值。

由於廈門是西方宣教師與中國接觸的起點，也是最早流行閩南白話字的地區，因此論及廈門和鼓浪嶼的歷史、廈門的教育、廈門的語言等專書，亦對閩南白話字有所描寫。如美國宣教師華腓力（Philip Wilson Pitcher, ?-1923）於 1909 年的論著「In and about Amoy: Some Historical and other facts connected with one of the open ports in China」，此書全面介紹廈門百年前的社會、政治、經濟和文化、民風。對於宣教師在廈門傳教時，推動廈門話羅馬字（Amoy Romanization）的過程也以專章討論，並論及廈門話羅馬字的語音特色和出版讀物，為西方宣教師紀錄之一手資料。

此外，如《廈門話文》（許長安、李熙泰編著，1993）第三章「廈門的教會羅馬字」闡述了閩南白話字的歷史、出版物、拼音方案、歷史評價，並介紹了天主教的閩南白話字。而《廈門教育》（鄭炳忠主編，1998）則從「廈門語言文字運動記事」的角度介紹閩南白話字的歷史發展。除了從歷史角度論述閩南白話字外，也有學者從語言學的角度，透過宣教師所留下的閩南方言辭書文獻，進行漳州話、泉州話、廈門話之考察，以及考證閩南語代表語的問題，如李如龍（2001）、張嘉星（2006）。¹⁷

整體而言，閩南語白話字在中國的研究主要為閩南傳教史或廈門研究之一環，以及中國眾多方言羅馬字之地方方言研究、中國拼音文字史之參考材料，研究取向主要仍附屬於其他學科領域。加上隨著漢語拼音方案之確立，閩南語白話字也逐漸式微，研究文獻仍屬有限。

（三）台灣白話字研究文獻

相較於中國閩南白話字的研究，隨著近十年來台灣文學、語言、歷史走入學科化、體制化的階段，台灣研究的興起也帶動了台灣白話字的研究。搜尋全國博

¹⁷ 參考張嘉星，2006 年，〈傳教士與閩南方言辭書〉，《文獻季刊》2006 年 1 月第 1 期。

碩士論文中與「白話字」相關之碩博士論文共有 33 篇，¹⁸直接以「白話字」為研究題目者有 7 篇。論文主題主要為：台語白話字書寫與文學研究、《台灣府城教會報》相關研究、長老教會和傳教士、地方教會研究、語言學習效率及讀寫研究、台語文字之處理技術及語料分析、基督徒知識份子研究、聖經版本研究、醫學台語等。由此可知白話字的研究議題廣泛，跨越文學、語言學、歷史學、醫學等領域，其中又以文學研究居多。

學位論文以外，白話字的研究論著也累積了一定的成果。首先注意到白話字文獻之史料價值的為歷史學界。¹⁹尤其是《台灣府城教會報》中有關歷史、宗教史、社會史、族群史、教育史的珍貴資料，提供台灣史研究之重要線索與參考。運用白話字文獻進行歷史研究之主要貢獻者如賴永祥（1954）、翁佳音（1989）、董芳苑（1995）、吳學明（2001）、張妙娟（2002）。

白話字為台語文字化之具體實踐，因此，台語語言學者從語言學的角度分析白話字之文獻也為台語研究奠定了重要的基礎。相關研究議題如：早期基督教宣教師的白話字辭書研究，台語白話字的社會語言學研究，從白話字文獻中的語料分析台語語詞之變化，以及白話字與台語現代化之關聯等。研究成果如洪惟仁（1993）、張裕宏（2001）、蔣為文（2001）、李勤岸（2003）、張學謙（2004）、梁淑慧（2005）、楊允言（2009）等。

而台灣文學界近十年來，從早期白話字文學資料的出土，重新給予台灣文學史新的觀點和詮釋，並翻轉了過去以漢字為主體的文學觀。論者將台灣文學的傳統向前推進到 1885 年《台灣府城教會報》的白話字文學，提出台灣新文學的歷

¹⁸ 其中博士論文有 4 篇，分別為：張妙娟(2002)《臺灣府城教會報》與清季臺灣的基督徒教育》(臺灣師範大學歷史研究所)、施俊州(2009)《語言、體制與象徵暴力：前運動期台語文學 kap 華語文學關係研究》(成功大學台灣文學研究所)、楊允言(2009)《台語文處理技術：以變調及詞性標記為例》(台灣大學資訊工程學研究所)、王昭文(2009)《日治時期台灣基督徒知識分子與社會運動(1920-1930 年代)》(成功大學歷史研究所)。參見台灣博碩士論文網 <http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gswweb.cgi/login?o=dwebmge>(查詢時間:2015.3.16)

¹⁹ 根據吳學明的研究，賴永祥在 1954 年發表〈有關台灣基督教文獻目錄初集〉時，就已經發現到《台灣教會公報》的史料價值。後來，賴永祥教授從 1988 年開始在《台灣教會公報》撰寫「教會史話」專欄，介紹長老教會的歷史，內容即大量運用白話字教會報的資料作為考證的對象。參見吳學明，2002 年，〈《台灣府城教會報》及其史料分析〉，地方文獻研討會論文集。

史起點應從 1920 年代向前延伸到 1880 年代。主要研究者如呂興昌（1995）、黃佳惠（2000）、李勤岸（2004）、蔣為文（2004）、方耀乾（2004）等。

由此觀之，台灣白話字文獻的既有研究已有豐富的成果。在研究取向上，主要將白話字文獻運用在台灣文學研究、長老教會史研究、語言學研究之範疇，而較欠缺以白話字為研究主體之學術研究。而在研究年限方面，既有研究較重視清領至日治時期之白話字文獻，亦即強調白話字文獻先驅性之歷史定位。反觀戰後白話字文獻之成果和意義，則為學界所忽略。本論文以白話字為研究主體，探討十九世紀白話字之起源外，並爬梳日治時期白話字運動之發展，戰後 1950 至 1960 年代台灣的白話字推行成果和影響，以及台灣相較於東南亞和中國廈門，在「白話字傳播圈」中所扮演的角色。希望透過此視角，能為台灣的白話字研究開拓新的方向。

四、研究資料與方法

本論文所運用的資料主要為教會史料、白話字文獻兩大類。教會史料方面，由於白話字的發展背景源自十九世紀基督新教的海外宣教熱潮，可追溯自 1810 年代英國倫敦宣道會（London Missionary Society）在中國的傳教運動，而 1850 年在廈門推廣白話字的宣教師除了來自英國倫敦宣道會外，還有美國歸正教會（Reformed Church in America）及英國長老教會（The Presbyterian Church of England），到了 1865 年，白話字隨著英國長老教會入台傳教而引進台灣。因此，本論文為全面了解十九世紀歐美教會在中國傳教的歷史背景與推動白話字之歷程，將參考基督教歷史相關著作，並使用上述英國倫敦宣道會、美國歸正教會、英國長老教會在中國宣教的相關史料與宣教師著作等資料。

主要參考的基督教歷史著作如美國教會史家華爾克（Williston Wallker）於 1918 年所著的「History of the Christian Church」（基督教會史）、美國歷史學家谷勒本（Lars P. Qualben）1936 年的「A History of the Christian Church」（教會歷史），以及美國歷史神學家布魯斯·雪萊（Bruce Shelley）1996 年的「Church History in Plain Language」（基督教會史），這三本著作亦為美國大學和神學院教會史的教科書，對於本論文了解近世紀基督教的歷史－特別是十六世紀的宗教改革運

動、十八世紀以後的福音覺醒運動、十九世紀歐洲的宣教熱潮，以及歐美各差會在亞洲的宣教事業，提供了歷史背景的重要參考。

基督教於中國、台灣的傳教史方面，美國學者 Latourette（賴德烈）於 1929 年所著「A History of Christian Missions in China」（基督教在華傳教史）一書為基督教在中國的發展提供完整且詳盡的歷史背景。而歐美各差會的歷史專論更是本論文主要運用的史料：如 Richard Lovett 於 1899 年所著的「The History of the London Missionary Society 1795-1895」（英國倫敦宣道會歷史：1795-1895），對於倫敦宣道會派駐中國的第一位宣教師馬禮遜在中國、麻六甲的宣教工作，以及倫敦宣道會在香港、廣東、廈門的傳教事業皆有詳細的描述。而美國歸正教會宣教師 Gerald F. De Jong 於 1992 年的「The Reformed Church in China 1842-1951」（中國歸正教會史：1842-1951），論及美國歸正教會於 1842 年進入中國傳教的歷程，特別是宣教師在廈門的教育事工、醫療事工，其中也討論到推行白話字的過程。此外，英國長老教會的部分，James Johnston 牧師於 1897 年的「China and Formosa, The story of the Mission of the Presbyterian Church of England」（中國和台灣：英國長老教會的宣教故事）和 Edward Band（萬榮華牧師）於 1948 年論著之「Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission, 1847-1947」（英國長老教會海外傳教百年史）敘述英國長老教會在廈門、汕頭、台灣等地傳教過程之發展。上述三個差會的教會史料提供歐美宣教師進入中國和台灣的歷史背景和過程，以及宣教師創制白話字的過程，深具參考價值。

此外，宣教師在中國的部份，也參考「The Chinese Repository」《中國叢報》和「The Chinese Recorder and Missionary Journal」《教務雜誌》（簡稱 The Chinese Recorder, CR）。《中國叢報》為西方宣教師在中國創辦的第一份英文期刊，由美國來華的第一位宣教師裨治文（Elijah Coleman Bridgman）於 1832 年在廣州發行，此份刊物延續至 1851 年，對於了解早期宣教師在中國的宣教工作有所幫助。而《教務雜誌》為十九世紀至二十世紀在中國出版的英文刊物中時間最長者，刊載了 1867 年至 1941 年間，西方宣教師在中國的傳教紀錄。此份刊物做為一個長期提供宣教師間互通訊息的平台，長期並持久的出版，使它成為在中國教會歷史

上最珍貴的文獻資料之一。²⁰上述兩項期刊對於本論文探究十九世紀中期，宣教師在廈門的活動提供了重要的第一手史料。

除此之外，為研究基督教長老教會在台灣推行白話字的歷史，將大量運用《台灣教會公報》（*Tâi-oân Kàu-hōe Kong-pò*）。此為台灣基督長老教會之機關報，亦為台灣第一份報紙，創刊初期名稱為《台灣府城教會報》，後來名稱幾經更換。自創刊的 1865 年到 1969 年皆使用白話字刊印，是長老教會推行白話字運動的重要傳播媒介，也是教會進行白話字教育的主要平台。此份史料對於本論文探討白話字在台灣的發展，極具重要參考之價值。再者，也將使用長老教會各地方教會出版之設教週年紀念特刊，以及本地牧師的回憶錄和傳記、著作等資料，以此類文獻搭配《台灣教會公報》，能對於長老教會推行白話字的歷史過程和推行面相有更全面的理解。

除了教會史料以外，也將運用宣教師編輯的字辭典、刊物，以及宣教師的傳記、回憶錄、論著等資料，進一步了解宣教師編輯字典之過程，以及推動白話字之歷程與成果，主要參考宣教師編輯的字辭典、教科書如下：

- (1) Walter Henry Medhurst (麥都思) (1837): *A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language*. (福建方言字典)
- (2) Douglas, Carstairs (杜嘉德) (1873): *Chinese-English Dictionary of Vernacular or Spoken Language of Amoy, with the Principal Variations of the Chang-Chew and Chin-Chew Dialects*. (廈英大辭典)
- (3) John Van Nest Talmage (打馬字) (1894): *E-mng-im e Ji-tian*. (廈門音的字典)
- (4) Warnshis, A. Livingston: de Pree (1911): *Lessons in the Amoy Vernacular*.
- (5) William Campbell (甘為霖) (1913): *A Dictionary of the Amoy Vernacular Spoken through the Prefectures of Chin-Chiu, Chiang-Chiu and Formosa*. (廈門音新字典)
- (6) Thomas Barclay (巴克禮) (1923): *Supplement to Dictionary of the Vernacular or Spoken Amoy*. (增補廈音大辭典)

²⁰ 查時傑，2011 年，〈《教務雜誌》的史料價值〉，收錄於《教務雜誌》，基督教與中國研究中心、台大出版中心共同出版。

在宣教師的傳記、回憶錄、論著和出版成果方面，運用馬禮遜、麥都思、打馬字、巴克禮、偉烈亞力、甘為霖等宣教師的回憶錄或論著，主要參考如：(1) Memoirs, Eliza A. (馬禮遜夫人) 1839 年編的 *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*《馬禮遜回憶錄》，(2) 麥都思於 1838 年的著作 *China; Its state and prospects* (中國：現狀和未來)，(3) Fagg, John Gerardus 於 1894 年撰寫打馬字的傳記：*40 years in South China, The Life of Rev. John Van Nest Talmage* (在南中國的 40 年：打馬字牧師的生活)，(4) Edward Band 於 1936 的 *Barclay of Formosa* (台灣的巴克禮)，(5) Alexander Wylie 於 1867 年的 *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of their Publications and Obituary Notices of the Deceased* (1867 年以前來華基督教傳教士列傳及著作目錄)。(6) 甘為霖 1915 年的 *Sketches From Formosa*《素描福爾摩沙：甘為霖台灣筆記》。

字辭典為西方宣教師以白話字紀錄閩南語之第一手資料，也是閩南語文字化之發軔。從字辭典的編輯到聖經的翻譯，及至教科書、刊物、報紙、讀物等白話字印刷品的產生，形成以白話字為傳播媒介之文化圈。因此，字辭典的編輯從教會語言學的研究概念來看，可說是宣教師對白話字文化圈首要之貢獻。此外，宣教師的回憶錄和傳記及著述等資料，則呈現了十九世紀中國和台灣的社會狀況、文化背景，以及宣教師的思維和行動，亦有助於本論文梳理宣教師推行白話字的歷史脈絡。

在白話字文獻的蒐集上，從十九世紀 50 年代至二十世紀 60 年代之間，出版白話字印刷品之機構主要有：中國鼓浪嶼的閩南聖教書局、鼓浪嶼萃經堂、廈門倍文印書館、上海聖經公會，以及台灣的新樓冊房、屏東醒世社、台南光復印書局、台灣教會公報社、嘉義台灣宣道社。由於年代久遠，大批史料多已散佚，尤其中國歷經 1960 至 1970 年代文化大革命的浩劫，許多重要的史料和文獻皆受到毀壞，要全面蒐集白話字史料實屬不易。幸而國內相關單位仍有所保留，並在有識之士的努力之下建置資料庫，因此本文將從以下國內典藏白話字文物的相關單位進行蒐集與分析：

（一）台灣基督長老會歷史資料館：²¹

台灣基督長老會歷史資料館位於長榮中學校史館內，典藏的教會歷史文物種類眾多，如台灣第一部印刷機及鉛字模、早期信徒的洗禮簿、課本、成績單、書信和等南部中會和大會的會議紀錄、番仔契、台南神學院的地契，以及宣教師的日用品等器物。為保存此批珍貴教會史料，2008 年，國家圖書館和台灣基督長老教會宣教基金會簽定「文獻資料數位化合作計劃協議書」，將館藏史料進行數位化工作，為期三年的計劃中，第一階段的數位化工作已完成。國家圖書館並於網站中的「台灣記憶系統」網頁上，建置「台灣基督長老教會文獻（測試版）」連結，共提供 503 筆資料的檢索，內容包含白話字版教科書、教科書、大會、中會議事錄等白話字文獻。²²此網站將第一階段的文獻和圖書全文數位化，提供研究者閱覽使用。

（二）國立台灣文學館：

國立台灣文學館典藏的台語白話字史料為 2001 年 5 月至 2004 年 12 月間，委託成功大學台灣文學研究所呂興昌教授進行「台灣白話字文學資料蒐集整理計畫」之成果。此計畫收集了近千冊台語白話字史料，年代最早為 1913 年，最晚至 1963 年。文物主要類型及內容為：基督教文書（聖經、聖詩、佈道集、主日學教材、故事、教會典禮、兒童講道集、期刊）、文學作品（傳記、劇本、小說、散文）、語言類文書（字典、課本、語言教材）、教會史類文書（教會歷史、地方教會週年紀念史、牧師紀念輯）、醫學類圖書等。

（三）台灣大學圖書館之楊雲萍文庫及醫學院圖書分館林國煌教授藏書：

台灣大學圖書館之「楊雲萍文庫」典藏有 80 多冊白話字出版品，包含台語和客語的白話字文書。根據許雪姬教授的介紹，此 80 多冊白話字書籍有 5 冊是客語白話字的作品。其餘文書內容以宣揚基督教義的居多，但也有和宗教關係較淺者，如教導信徒和兒童的課本、學習漢文的教材、翻譯自中國古籍，論述婦德

²¹ 有關長榮中學校史館和教會史料館的典藏可參考：<http://www.cjshs.tn.edu.tw/vr/01-1.htm>

²² 參考國家圖書館「台灣記憶」網站：http://memory.ncl.edu.tw/tm_new/index.htm，以及張妙娟，2013 年，〈「台灣基督長老教會歷史資料館」館藏史料之研究〉，《台灣教會史料論集》，頁 90。

的專書、歐洲文學作品的白話字版本、地理教科書、長老教會的歷史、成語集等。

23

另外，台大醫學院林國煌教授為戰後基督長老教會「TKC」之重要成員，於 1940 年代末期開始，曾親身參與 TKC 的白話字運動，當時運動的成果及相關史料等藏書，林國煌教授已捐贈給台灣大學圖書館醫學院圖書分館。因此，此批藏書的運用也是本論文探究戰後 TKC 白話字運動的重要參考史料之一。

其他典藏教會史料和白話字文獻的單位，如台灣神學院史料館、嘉義北榮教會，台南太平境馬雅各紀念教會歷史資料館等單位，也將是本論文訪查、蒐羅的主要範圍。而除了紙本文物的蒐集外，也運用網站及資料庫的資料，略述如下：

（一）台灣白話字文獻館²⁴

此資料庫由國立台灣師範大學台灣語文學系李勤岸教授主持，內容主要將《台灣教會公報》從 1885 年至 1969 年間以台語白話字刊載的部分，揀選文學作品的篇章，逐一進行打字、翻譯（漢羅）、校對。並將 2007 年出土之「北部台灣教會公報」《芥菜子》第 1-22 期和戰前白話字出版品數位化。研究者可根據年代、文類（分為詩、散文、小說、戲劇、傳記五類）、作者進行檢索和閱覽全文影像。此資料庫對於《台灣教會公報》白話字文獻的數位化工程具有一定的貢獻，也是本計畫的主要參考網站之一。

（二）台語文數位典藏資料庫²⁵和白話字數位典藏博物館²⁶

「台語文數位典藏資料庫」為國立台灣文學館於 2004 年至 2005 年間，將館藏白話字史料中，部分有文學性的作品打字建檔、製成聲音檔，並以全羅和漢羅對照的方式呈現。資料庫以時間（清國時代、日治時期和終戰後）、文類（詩、散文、小說、劇本）作為檢索查詢。在此基礎上，台灣文學館於 2009 年又設置「白話字數位典藏博物館」，進一步將館藏白話字史料中與文學、歷史相關之文

²³ 許雪姬主編，2011 年 12 月，《楊雲萍全集 8-資料之部二》，台南：國立台灣文學館，頁 540-545。

²⁴ 「台灣白話字文獻館」網址為：<http://www.tcll.ntnu.edu.tw/pojbh/script/index.htm>

²⁵ 「台語文數位典藏資料庫」網址為：<http://xdcn.nmtl.gov.tw/dadwt/pbk.asp>

²⁶ 「白話字數位典藏博物館」網址為：<http://taibun.nmtl.gov.tw/bang-cham/>

物進行打字、翻譯（漢羅）、掃描。其中，部分白話字文學作品與歷史文獻出版地為廈門閩南聖教書局（如《十個故事》（1913））、鼓浪嶼廈語社（如《廈語短篇小說集》（1924）、《廈語入門》（1924）），亦可由此觀察白話字在廈門和台灣之間的文化傳播關係。

在研究方法上，本論文主要以歷史研究法、文獻分析法及田野調查法進行。論述結構方面，首先從教會史料來分析歐美教會的海外宣教運動與宣教語言工作，追溯白話字產生的歷史背景。接著探討白話字的起源，包含宣教師在麻六甲和中國廈門對於閩南語文字化的建立。再從《台灣教會公報》等教會史料討論白話字在台灣的發展。除了討論長老教會內的白話字推動情形之外，也將探究教會路線外的白話字運動，包含日治時期和戰後的文化啟蒙團體、台語文運動團體的白話字運動。在線性的歷史脈絡之外，也透過蒐集白話字出版品，分析白話字的發展成果。最後，有關戰後台灣白話字的發展因既有研究較少，將以田野調查的方式展開訪問和調查。對於戰後大量印刷白話字出版品的嘉義「台灣宣道社」及相關人物，也將透過口述訪談的方式了解其創設緣由和發展沿革。

整體而言，本論文探討白話字從十九世紀發展至今百餘年的歷史源流，其在麻六甲和中國廈門的起源、在台灣的發展，以及台灣從歷史上「白話字傳播圈」的末端，因其迥異於東南亞和中國的特殊社會、政治背景，而逐漸發展成為「白話字文化圈」中心的過程，欲藉此探究白話字在台灣歷史意義。

五、論文架構與章節大綱

論文架構方面，本文除了第一章緒論和第六章結論之外，分為四章。第二章〈白話字的起源〉，主要探討十九世紀基督新教的海外傳教熱潮和運動，歐美基督教會於麻六甲、中國廈門的傳教活動促成了閩南語文字化的起源。本章主要探討白話字生成的歷史背景，以及白話字在麻六甲發軔的過程、南洋一帶白話字的流傳，並探討中國廈門的白話字運動及其影響。第三章、〈白話字在台灣的發展（上）（1865-1945）〉，此章分別從十九世紀末來台宣教師的白話字推展、日治時期長老教會的白話字推展，以及日治時期知識份子的白話字運動，三個部分析論白話字於台灣清末、日治時期的發展情形。本章並討論白話字除了基督教長

老教會的推行之外，並於日治時期和知識份子的文化啟蒙運動相結合，另外發展出一條教會外的白話字運動路線，此亦為白話字「世俗化」現象之初始。第四章、〈白話字在台灣的發展（中）（1946-1969）〉，探討白話字於戰後一九四六年至一九六九年，亦即戰後初期到「白話字時代」末期的歷史發展。除了探討國民政府的國語政策對白話字的影響，以及長老教會於此時期的白話字推動以外，並將分析目前白話字研究較忽略的嘉義「台灣宣道社」的創立緣由、出版情形及其意義。第五章、〈白話字在台灣的發展（下）（1980年代後）〉，分析台灣一九八〇年代以後隨著台語文運動崛起的白話字運動，探究白話字在台語文運動中的論述和推動，並探究相對於此，白話字的起源地—東南亞新加坡、馬來西亞一帶和中國閩南地區的白話字發展情形，以此論述台灣在「白話字傳播圈」中的特殊性及其意義。



第二章 白話字的起源

十九世紀為歐美基督教會積極向歐洲以外的國家進行海外傳教的重要時期，宣教師們在世界各國進行傳教活動時，因為傳教的需要而研究當地的語言，並引進西式的羅馬字，編輯字典與文法、翻譯聖經、出版報紙與刊物，印製宗教性讀物，這些語言文獻可說是「教會語言學」(Missionary Linguistic)的具體呈現。基督教的宣教運動除了促使當地語言的文字化以外，透過宗教教育，也使得當地人民對其母語的讀寫識字能力更加穩定，同時提供了當地國民文學產生的契機，甚至有助於國族認同的建立。因此，傳教活動的介入，對各國社會文化的變遷和發展，實產生了長遠且深厚的影響，尤其對於語言、文字和文學的發展更具有一定的貢獻。

白話字的起源為跟隨著十九世紀基督新教向海外傳教的風潮而起，十九世紀初期，英國倫敦宣道會 (London Missionary Society) 在中國的海外傳教運動，以及 1850 年代美國歸正教會 (Reformed Church in America)、英國長老教會 (The Presbyterian Church of England) 和英國倫敦宣道會在廈門的傳教事業促成了白話字的起源，因此白話字的歷史—台語文字化的起源，實為世界近代史之一環。歐美基督教會於麻六甲、中國廈門的傳教活動如何影響白話字的生成和發展？西方宣教師設計白話字的動機和目的又為何？值得我們予以探究。本章首先梳理十九世紀歐美基督教會的海外傳教運動，析論白話字生成的歷史背景，並論述白話字在麻六甲的發軔、在中國廈門的建立，以及中國廈門的白話字運動，藉此探討白話字起源的過程。

第一節 十九世紀歐美基督教的宣教運動背景

一、十九世紀基督教的海外宣教熱潮

十九世紀，基督新教的國家興起了向歐美以外的國家傳福音的運動，這場宣教運動受到十八世紀英格蘭和美洲福音復興 (evangelical revival) 運動的影響，

因此也稱為福音覺醒運動。福音覺醒運動主要源於德國的福音派²⁷、不列顛群島的衛理會²⁸，以及英國在美洲殖民地的大覺醒運動（Great Awakening）的影響。

²⁹ 這些新教宗派在神學思想上或有不同，但其共同點為強調：《聖經》的權威、信仰上的重生、積極的傳播福音。他們繼承十六世紀宗教改革的精神，視《聖經》為信仰的權威，又根據《聖經》新約中，耶穌向門徒指示往全世界傳福音的命令：「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），積極的展開海外傳教的事業。

除此之外，相較於十八世紀四處爆發的革命運動，十九世紀的歐洲相對和平穩定。十八世紀末，英國正值工業革命，從農業國家轉型為工業國家也提升了國家的經濟。政治上的和平穩定，加上經濟與科學的發展，擴張了歐洲在亞、非、拉丁美洲建立殖民地的版圖，成為展開宣教運動的基礎。十九世紀宣教運動的著名口號是：「人人前往，前往普世」（All should go, go to all.），「從西方世界到全世界」（From the West to the Rest），³⁰顯現了當時西方社會宣教的熱情。

在福音覺醒運動的風潮下，十八、十九世紀之交，基督教各宗派分別成立「差會」（Missionary Society），主要是從英國向世界各地進行宣教。1792 年，英國「浸信宣教會」（Baptist Missionary Society）成立，為第一個海外宣教的差會。1795 年，跨宗派的宣教組織—英國「倫敦宣教會」（London Missionary Society）成立。1799 年「英國國教宣教會」（Church Missionary Society）成立。至十九世紀，「不列顛海外聖經會」（British and Foreign Bible Society）於 1804 年成立，而「衛斯理宗宣教會」（Wesleyan Missionary Society）於 1818 年成立，1847 年「英國長老教會」（English Presbyterian Mission）也成立了海外佈道團。³¹其他

²⁷ 福音派，或稱虔敬派（Pietist）、虔誠派。

²⁸ 衛理會，或稱循道宗（Methodist）、循理會、美以美會，由英國的約翰·衛斯理（John Wesley，1703-1791）所創立。

²⁹ 參見布魯斯·雪萊原著，劉平譯，2004 年，《基督教會史》，頁 375-376、雷立柏等譯，賴德烈原著，2009 年，《基督教在華傳教史》，頁 174。

³⁰ 林鴻信，2006 年 2 月，《認識基督宗教》，頁 114。

³¹ 參考唐納德·德雷德戈德原著，孫慧民、王星譯，1944 年，《基督教史》，頁 192 及 Jas. Johnson (1897) *China and Formosa, The story of the Mission of the Presbyterian Church of England*, p. 16.

的一些差會在之後幾十年間也先後形成，幾乎每一個宗派都成立了自己的海外傳教代理機構。³²

這些新教差會積極的向海外宣教擴展，並陸續差派宣教師遠赴世界各地傳播基督信仰、建立教會，宣教師也將異地的消息傳達回母國，藉此讓國內教會和信徒了解海外宣教的情形，並獲得母會在經費上的挹注及精神上的支持。例如「浸信宣教會」的創辦人威廉·克里（William Carey, 1761-1834），即率先前往印度宣教，並向英國傳達遠東的屬靈需要，他的作為產生很大的影響，帶動了英國教會遠赴海外宣教的風潮，後來「倫敦宣道會」的成立即因受到「浸信宣教會」和威廉·克里的感召。³³「倫敦宣道會」也於成立後一年的 1796 年首次差派宣教師往大溪地傳教，³⁴並陸續向非洲、印度、中國、恆河流域外（The Ultra-Ganges）等地區傳教，1807 年並差派馬禮遜（Robert Morrison, 1772-1834）遠赴中國，為最早派遣宣教師到中國宣教的差會。而「美國歸正會」則先後在婆羅洲（1836 年）、中國（1842 年）、印度（1853 年）、和日本（1859 年）建立傳教據點。³⁵「英國長老教會」也於 1847 年派任賓威廉（William Chalmers. Burns, 1815-1868）到中國傳教，1865 年並派遣宣教師至台灣從事宣教活動。十九世紀歐美國家的大宣教熱潮，促使基督教思想從歐美普及至全世界各國，也將西方的文化擴展至全世界。

二、歐美基督教會的宣教語言工作

宣教師往海外宣教的任務除了設立佈道所、建立教會、學校以外，尤其重要的任務就是翻譯《聖經》³⁶，以及與之相應的語言、文字工作。正如美國的教會史家布魯斯·雪萊（Bruce L. Shelley）所言：「隨著福音傳播，出現了一批具有人文主義精神的傳道人。傳教機構建立起學校、醫院以及訓練醫生和護士的訓練中心，他們將許多語言和方言變為書面文字，除了《聖經》之外，還將西方其他

³² 雷立柏等譯，賴德烈原著，2009 年，《基督教在華傳教史》，頁 176。

³³ 參見蘇精，2000 年 8 月，《馬禮遜與中文印刷出版》及游紫玲，2006 年 7 月，《平民階級中的英雄－馬禮遜傳》。

³⁴ 華爾克原著，謝受靈、趙毅之譯，1987 年 6 月，《基督教會史》，頁 820。

³⁵ 李穎，2011 年 12 月，《來華西方人與晚清廈門社會》，頁 12。

³⁶ 華爾克原著，謝受靈、趙毅之譯，1987 年 6 月，《基督教會史》，頁 869。

作品翻譯為這些語言。」³⁷宣教師到異地後學習當地的語言文化、編纂當地的語言字辭典、印刷福音單章，將《聖經》及西方作品翻譯成當地的語言，這些可以說是十九世紀歐美新教各差會的宣教語言工作和他們共同的特色。

宣教師對《聖經》及當地語言的重視源於宗教改革的核心精神。十六世紀，由德國天主教修道士馬丁路德 (Martin Luther, 1483-1546) 領導的「宗教改革運動」(Reformation) 促成了歐洲天主教會與基督教會的分途發展，此即「新教」(Protestantism) 的由來。宗教改革運動標榜的三大原則是：一、承認《聖經》絕對的權威。宗教改革家否認羅馬天主教將《聖經》和教會禮儀視為信仰和行為的標準，他們主張《聖經》是上帝的道，是聖靈所啟示的，聖靈藉著《聖經》所啟示的真理臨到人心，而非藉著教會的組織。因此教會的教訓若非根據《聖經》，則沒有權威。「因為《聖經》對於人們既如此重要，故必需應用民眾所能誦讀的語言，於是《聖經》被譯成歐洲各處本地的文字，成為民眾的書。」³⁸二、因信稱義。宗教改革家否認羅馬天主教藉信仰和人的功德得救，他們主張信仰並非根據善功而得，而是上帝純粹的恩賜。改革家們認為，人們不必依賴聖禮和功德，只需藉著《聖經》的引導就可以直接親近上帝。³⁹三、信徒皆祭司。宗教改革家根據《聖經》的教導：「惟有你們是被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民。」(彼得前書 2：9) 而主張一切信徒都有祭司職，無需透過神父為得救的媒介。⁴⁰

由此可知，宗教改革運動的精神在於強調：《聖經》是信仰唯一的權威與依據，人們不需要透過神父為居間的媒介，也不需要透過聖禮和功德等外在行為，只要藉著閱讀《聖經》就可以直接建立與上帝的關係、領受上帝的恩賜。這樣的精神形塑了基督新教的本質，更影響了十九世紀宣教運動的發展。歐美宣教師在海外宣教時，最終目的即是翻譯《聖經》，使其廣傳於異地。此外，宣教師對當地母語的重視也歸功於宗教改革的精神。馬丁路德在禮拜儀式的改革上，除了以

³⁷ 布魯斯·雪萊原著，劉平譯，2004 年，《基督教會史》，頁 435。

³⁸ 李少蘭譯，谷勒本原著，1986 月 1 月，《教會歷史》，頁 359。

³⁹ 同上註。

⁴⁰ 李少蘭譯，谷勒本原著，1986 月 1 月，《教會歷史》，頁 358-160、董芳苑，2009 年 1 月，《探索基督教信仰》，頁 81。

講道代替彌撒以外，也以德文代替了拉丁文。他更以行動實踐他的信念，將《聖經》翻譯成德文，此舉使德國的語言統一，因為語文流利、便於誦讀，後來德國新文學大致以此為標準，⁴¹為德國語文帶來深遠的貢獻。另一位瑞士宗教改革家慈運理（Ulrich Zwingli, 1484-1531）也將《聖經》翻譯為瑞士本地方言，使《聖經》成為了民間的書籍。⁴²此外，與馬丁路德同時期的法國宗教改革家約翰·加爾文（John Calvin, 1509-1564），1541年在日內瓦出版的重要著作《要理問答書》一書，亦是以他的母語—法語寫成。馬丁路德和慈運理的翻譯行動，以及加爾文的母語書寫，不但打破了中世紀教會中《聖經》由天主教神父壟斷，平信徒沒有自由閱讀的情形。另外一方面，也因為宗教改革家們對當地語言的重視，促成了歐洲各國母語的興起，十九世紀後由歐美宣教師擴展至全世界的教會語言學行動也深受此影響。

宗教改革運動除了強調《聖經》的權威性之外，也著重普及教育的重要性。馬丁路德提出個人判斷和個人責任的理論，以此反抗教會集體的判斷和教皇的權威。他鼓勵人們應參與、負責管理教會和政府，因此人們須受相當的教育。⁴³此外，約翰·加爾文也主張人人均有接受教育的機會，他編成的《要理問答書》即是為了教育基督徒而用簡單的口語寫成的。加爾文並普設各級學校，目的在於訓練基督徒的公民責任，以便日後成為國家與教會的領袖，因此「教育」可謂加爾文主義之特色。⁴⁴重視教育的傳統深遠的影響了十九世紀基督教的海外宣教事業，宣教師到異地後，特別重視基督徒的教育和文字工作，他們普遍在當地建立學校、設置西式教育體制、提供不分男女的平等教育，甚至是包含盲人教育在內的特殊教育工作，即是延續馬丁路德、加爾文以降的理念而來。

為了普及《聖經》，讓萬民都能用自己的語言與上帝接近，加上重視當地母語的傳統，以及對教育和文字的重視，使得十九世紀的宣教師到異地之前即先積極學習當地語言，接受語言訓練後才前往派遣地。在宣教的過程中，宣教師為了達成將《聖經》翻譯為當地語言的重要任務，往往先進行語言調查、描寫、記錄、

⁴¹ 華爾克原著，謝受靈、趙毅之譯，1987年6月，《基督教會史》，頁540。

⁴² 李少蘭譯，谷勒本原著，1986年1月，《教會歷史》，頁324。

⁴³ 李少蘭譯，谷勒本原著，1986年1月，《教會歷史》，頁360。

⁴⁴ 董芳苑，2009年1月，《探索基督教信仰》，頁111。

研究的工作。若當地語言無書面語，則引進西式的羅馬字將當地語言文字化，再以此文字系統來翻譯《聖經》，而宣教師翻譯過來的《聖經》也是這些當地語言中最早的、被印刷的書籍。⁴⁵宣教師對於以當地的語言編寫語言教材、翻譯西方經典、印刷福音單張等方式傳揚基督教信仰相當重視，因而產生了字辭典、文法書、教材等語言文獻成果。這些教會語言學的具體展現，以及宣教師將當地語言文字化的努力，也可說是基督教教育的一部分，最終皆是為了將《聖經》翻譯為當地語言，使《聖經》能被普羅大眾閱讀的過程。

因此，十九世紀由歐美陸續前往全世界宣教的宣教師，其語言工作和宣教工作可說是緊密不分的。例如被稱為「近代宣教之父」的威廉·克里於 1792 年遠赴印度傳教，是第一位在印度傳教的宣教師，他不但將《聖經》翻譯成孟加拉語、印地語、梵語等二十幾種印度當地的語言，還編印六種語言的文法及字典。又如第一位來華的宣教師馬禮遜，1807 年到中國以前，英國倫敦宣道會交付他的三項具體任務即是「學習語言、編纂字典與翻譯聖經」。⁴⁶其中，編纂字典是他自己遠在出發來華以前，就向倫敦宣道會的理事會建議並獲得採納的。他並且向皇家學會（The Royal Society）借得中文和拉丁文字典，抄寫一份帶至中國。後來馬禮遜和米憐翻譯的中文聖經《神天聖書》於 1819 年完成、1823 年於麻六甲出版，馬禮遜編纂的《英華字典》也於 1823 年出版。另外，1859 年美國長老教會宣教師赫波仁（J.C.Hepburn, 1815-1911, 日文名為ヘボン）到日本橫濱宣教，編了《英日字典》，並將《聖經》翻譯為日文。⁴⁷另一位美國荷蘭改革宗宣教師布饒恩（Samuel R. Brown, 1810-1880）也於同年到日本傳道，除了從事教育傳道工作以外，也曾協助《聖經》翻譯的工作。⁴⁸東南亞方面，十九世紀初期進入暹羅傳道的宣教師古實獵（Gutzlaff）將《聖經》翻譯為暹羅文。⁴⁹1813 年被差派至緬甸的宣教師察德遜（Judson），一抵達仰光即著手編輯字典的工作，後來並將《聖經》翻譯為緬甸文。⁵⁰在非洲的南非，1817 年倫敦宣道會派摩法特（Robert Moffat）至

⁴⁵ 雷立柏等譯，賴德烈原著，2009 年，《基督教在華傳教史》，頁 368。

⁴⁶ 參見蘇精，2000 年 8 月，《馬禮遜與中文印刷出版》，頁 81。

⁴⁷ 李少蘭譯，谷勒本原著，1986 月 1 月，《教會歷史》，頁 552。

⁴⁸ 同上註。

⁴⁹ 李少蘭譯，谷勒本原著，1986 月 1 月，《教會歷史》，頁 557。

⁵⁰ 同上註，頁 558。

好望角傳道，1837 年至 1857 年間摩法特將新約《聖經》翻譯為比楚那蘭文，⁵¹其女婿李溫斯敦 (David Livingstone) 也協助其在南非的傳道工作。上述例子僅是十九世紀基督教海外宣教師進行《聖經》翻譯及語言工作的一部分，在整個十九世紀乃至二十世紀的海外宣教版圖上，全世界皆有伴隨著宣教事業而起的宣教語言工作。以下將討論當基督新教於十九世紀初期進入中國、東南亞麻六甲時，同樣的也牽動了《聖經》翻譯、華人語言文字化的問題，這也促成了白話字形成的契機。

第二節 基督教傳入麻六甲及白話字的發軔

一、基督教在麻六甲：馬禮遜、米憐和麥都思

十九世紀初，隨著歐美福音覺醒運動的熱潮，各差會開始關注遠東的中國，欲將福音傳給廣大的中國人民。然而，當時清政府實施海禁，禁止宣教師進入中國內陸。對於外國的貿易僅只開放廣州為唯一的通商口岸，外國商人只能在貿易季時停留，並被限制在廣州的十三行地區，其他時間外國商人則必須居住在澳門，但即使在澳門，華人官員也宣稱其宗主權。⁵²此外，清政府禁止華人教外國人學習漢語，加上當時壟斷英國對華貿易的東印度公司也對宣教師充滿了敵意，⁵³在清政府的禁令和種種限制下，在中國的宣教工作顯得困難重重。宣教師不得其門而入，多轉赴南洋，至馬來西亞的麻六甲、檳城，以及新加坡、爪哇等地，設立宣教基地，向當地的華人傳教，預做準備以等候進入中國的時機。

馬禮遜是基督教來華宣教的第一人，1807 年他受英國倫敦宣道會的差派來華。倫敦宣道會交付馬禮遜的三項任務為：學習語言、編纂字典與翻譯《聖經》。馬禮遜從廣州登陸中國後，即積極的學習中文，並投入編字典和《聖經》翻譯的工作。因為清政府的諸多限制，馬禮遜只能暫居廣州和澳門之間，專注投入文字性的預備工作。1813 年，倫敦宣道會又差派了第二位宣教師米憐 (William Milne, 1785-1822) 來華。在米憐的協助下，馬禮遜於 1819 年完成了《聖經》新

⁵¹ 同上註，頁 563。

⁵² 雷立柏等譯，賴德烈原著，2009 年，《基督教在華傳教史》，頁 177。

⁵³ 雷立柏等譯，賴德烈原著，2009 年，《基督教在華傳教史》，頁 177、180。

舊約的中文翻譯，並且於 1823 年，完成了編纂十五年、歷經八年印刷的字典—*A Dictionary of the Chinese Language*《華英字典》。這部字典分為三部分、六大冊，總頁數將近五千頁，是英語世界的第一部英華字典。除了中國官話的字典，1828 年馬禮遜還在澳門出版了三冊的 *Vocabulary of the Canton Dialect* 《廣東省土話字彙》，無論是官話字典或廣東話字典，馬禮遜皆可謂近代漢語方言的開拓者。而除了字典和聖經外，馬禮遜還翻譯、編寫了語法書、教理問答手冊及祈禱書等作品，總計馬禮遜在華期間，共翻譯、撰述、編輯、出版了十五種中文與二十四種英文圖書期刊。⁵⁴

在文字工作以外，馬禮遜認為要將基督教傳揚給廣大的中國和附近的地區，須建立一個自由的、不受干擾的，且是永久性的宣教基地。馬禮遜計畫中的宣教基地須建立一所中文書院和一座印刷所，用以訓練當地和歐洲來的青年成為宣教師，前往東南亞和中國傳播基督的福音。由於這個基地無法在中國的廣州或澳門實現，因此可以在麻六甲或爪哇尋覓門戶開放的地方。⁵⁵1813 年馬禮遜的同工—米憐抵達澳門，卻立即被當地的官員命令離開，此事更加讓馬禮遜體認到在南洋建立宣教基地的迫切性。經過審慎的評估後，馬禮遜和米憐選擇麻六甲作為佈道站的地點，麻六甲當時為荷蘭殖民地，由英國代管，且是所有英國殖民地中最接近中國的，居於南洋地理的中樞位置，麻六甲被賦予了基督教進入中國宣教的準備基地。1815 年，米憐和妻女，偕同中文老師、印刷工人梁發，以及印刷書籍的材料抵達麻六甲。在麻六甲，米憐開辦了招收貧窮華人子弟免費就讀的「義塾」，並設立印刷所，出版了許多基督教文獻，其中最重要者為馬禮遜和米憐共同翻譯的中文聖經—《神天聖書》，以及 1815 年創刊的《察世俗每月統計傳》—亦即現代中文最早的報刊。1818 年馬禮遜在麻六甲創立了英華書院（Anglo-Chinese College），並由米憐擔任校長。英華書院實施雙軌教育制，既教授中文，也教授歐洲文字，一方面讓歐籍學生學習中國語言和文字，一方面使

⁵⁴ 蘇精，2007 年，收於張西平等編，《馬禮遜研究文獻索引》，頁 11。

⁵⁵ 顧長聲譯，馬禮遜夫人編，2004 年，《馬禮遜回憶錄》，頁 95-96。

恆河以東國家的學生學習英文和歐洲的文學和科學，⁵⁶扮演了促進中西文化交流的開拓性角色。

倫敦宣道會為了表示支持麻六甲印刷所的出版工作，1817 年差派印刷工麥都思 (Walter Henry Medhurst, 1796-1857) 從英國帶來印刷機，協助米憐在印刷所的工作。麥都思於 1817 年 6 月抵達麻六甲，以印刷工的身分被任命至 1819 年 4 月。同年 1 月，他拜訪檳城，準備在檳城設立一個宣教站。1820 年 9 月，轉往檳城工作，1822 年初轉到巴達維亞的宣教站對華人傳教。⁵⁷1819 年 4 月，麥都思被按立為牧師，正式加入中國宣教師的行列，麻六甲佈道站此時已有七名宣教師，他們以華人和馬來人為對象，展開了南洋的宣教事業。⁵⁸當時麻六甲約有四千名華人，米憐發現在語言的使用上，大部分的華人都說福建話，⁵⁹少部分的人說廣東話，說官話的並不普遍；⁶⁰由此反映了福建話是當時麻六甲華人最多數使用的語言，這使得宣教師認識到學習福建話的必要性。從麥都思的著作 *China: Its State and Prospects* 中，我們可以看到 1819 年時麻六甲的宣教工作已經包含了福建話的講道，也記載著宣教師學習福建話的紀錄：「1819 年開始，麥都思和其他在麻六甲的宣教師，積極的發佈福音宣傳小冊子，幾乎造訪了麻六甲城鎮的每一戶人家。他們為了和住民交談，並提供教育和信仰的信息，陸續發送了新約《聖經》和好幾份福音單張。在麻六甲的宣教站每天都進行中文和馬來語的禮拜，麥都思在城鎮的不同地方，每週四次，進行福建話的講道。1824 年，宣教師基德 (Kidd Samuel) 加入了麻六甲宣教站，並開始學習福建話。」⁶¹除了基德以外，在麻六甲宣教站學習福建話的宣教師陸續還包括了：1822 年高大衛 (David Collie)、1826 年約翰·史密斯 (John Smith)、1827 年湯雅各 (Jacob Tomlin)

⁵⁶ 顧長聲譯，馬禮遜夫人編，2004 年，《馬禮遜回憶錄》，頁 140。另，所謂「恆河以東」的國家包括中國、交趾支那（越南南部、柬埔寨東南部）、東馬來群島的華人聚居區、琉球地區、高麗和日本。

⁵⁷ Lovett, Richard (1899) *The History of the London Missionary Society 1795-1895 volIII*.p. 436.

⁵⁸ 麻六甲站的七名宣教師分別為：米憐、麥都思、湯森(Claudius H. Thomsen)、司雷特(John Slater)、米爾頓(Samuel Milton)、貝敦(Thomas Beighton)、恩士(John Ince)。其中，米憐、麥都思、司雷特、米爾頓、恩士是中國宣教師，湯森與貝敦是馬來宣教師。參見 Lovett, Richard (1899) *The History of the London Missionary Society 1795-1895 volIII*. p. 743、游紫玲，2006 年 7 月，〈米憐—南洋宣教的先驅〉，收錄於《平民階級中的英雄—馬禮遜傳》，頁 216。

⁵⁹ 此處原文所稱的福建話(Fokien dialect)指的就是閩南話(Southern Min)。

⁶⁰ Lovett, Richard (1899) *The History of the London Missionary Society 1795-1895 volIII*.p. 433.

⁶¹ Medhurst, Walter Henry (1838) *China; Its state and prospects*.p. 254.

以及 1835 年撒母耳·戴爾 (Samuel Dyer)，他們都是在初抵麻六甲後，便立刻開始學習福建話。⁶²其中，基德和約翰·史密斯的福建話學習，都是接受高大衛 (David Collie)⁶³的指導。由此可知，福建話對麻六甲的宣教師來說是傳教工作必備的語言。

二、麥都思的《福建方言字典》和白話字的發軔

由於在麻六甲的宣教站接觸了多數講福建話的華人，引起了麥都思對福建話的研究興趣。他於 1818 年開始學習福建話，1819 年時已經能夠每週四次使用福建話來講道。1820 年麥都思在麻六甲刊有一本福建話的小字彙，並於 1837 年在澳門出版 *A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language* 《福建方言字典》，此書不但是歐洲宣教師最早研究福建話的先鋒，也是第一本以羅馬拼音白話字表記閩南語的字典。因此，白話字的起源多以麥都思的《福建方言字典》為最早的文獻，⁶⁴麥都思也被認為是閩南語白話字的創始人。⁶⁵

作為第一部福建話字典的作者，麥都思編輯字典的動機為何？在〈序言〉中，他開宗明義提到：「目前的字典並不能夠普遍的表達中國的語言，特別是中國的方言。過去在中國語言學方面的努力只侷限在官話和廣東方言，除了 1828 年出版的《廣東省土話字彙》以外，並沒有任何能夠闡明福建方言的字典。」⁶⁶此外，麥都思發現，官話雖然普遍被清帝國中較有文化教養的人們所理解，特別是在中央地區，官話被認為是人們主流的語言。但是在南部地區，一般庶民的方言不同

⁶² Wylie, Alexander (1867) *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of their Publications and Obituary Notices of the Deceased*. p. 48-54.

⁶³ 高大衛 (David Collie)，1822 年 6 月抵達麻六甲，1823 年馬禮遜造訪麻六甲時，指導了高大衛的漢語學習。馬禮遜去世後，高大衛擔任英華書院的漢語教師和圖書管理員，1827 年擔任英華學院院長，1828 年病逝於前往新加坡的船上。根據紀錄，高大衛曾指導基德、約翰·史密斯學習福建話，Wylie, Alexander (1867) *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of their Publications and Obituary Notices of the Deceased*. p. 48.

⁶⁴ 賴永祥，1990 年 4 月，〈教會白話字的源流〉，《教會史話》第一輯，頁 61、Heylen, Ann (2001) “Missionary Linguistics on Taiwan, Romanizing Taiwanese: Codification and Standardization of Dictionaries in Southern Min (1837-1923)”. p. 142.

⁶⁵ 張裕宏，2001 年 3 月，《白話字基本論：台語文對應&相關的議題淺說》，頁 14、董芳苑，2004 年，〈台語羅馬字之歷史定位〉，頁 292。

⁶⁶ Walter Henry Medhurst (1832) *A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language*, p.

於朝廷的官話，特別在福建，那樣的差別性非常的明顯，官話的教育並不普遍。麥都思從自己的經驗中說明了這點：

作者從未到過中國，很少有機會和較高階層的中國人交談，但從和那些移民到東邊島嶼的中、低階層的人固定的交往，這最後十四年一致性的經驗是，不到五百個人懂得官話，或可以繼續一段超過十個字以上的對話。在福建，也許有時候會遇到一個讀書人，一個算命仙，一個戲台的演員，或一個政府官員，他們因為曾經到其他省分旅遊，或曾經被政府官員雇用，所以也許能夠講一些朝廷的官話，但是大多數的人對官話是不了解的，而且從沒有想過要學習官話。⁶⁷

麥都思被差派來中國傳教時，學習的是北京官話，在研究中國語言的過程，他也僅只注意到了官話。但到了麻六甲和馬來群島各地方之後才發現，官話並不能被廣大的華僑移民所理解。因此，在 1818 年，他將注意力轉為福建方言，並在 1820 年，制定了一本福建話的小字彙，又在麻六甲印刷了一些單張的印刷品，1823 年，這本字彙再做增補，完成原稿後送到新加坡，預備在新加坡學院（Singapore Institution）出版，然而在新加坡並未成功出版，1829 年原稿又回到麥都思手裡。⁶⁸之後，字典於 1831 年開始由東印度公司排印，並由馬禮遜和兒子馬漢儒校對，1837 年於澳門完成出版。⁶⁹

麥都思的《福建方言字典》是根據 1818 年謝秀嵐的《十五音》以及馬禮遜所編的《華英字典》中使用的拼音法而成，以漳州話⁷⁰的發音為主。全書為四開

⁶⁷ Walter Henry Medhurst (1832) *A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language*, p.V

⁶⁸ Walter Henry Medhurst (1832) *A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language*, p.VI

⁶⁹ 麥都思的字典原由馬禮遜向東印度公司推薦出版，並自 1831 年初開始排印，由馬禮遜和兒子馬漢儒校對，但是字典篇幅很大，到 1834 年初只完成了三分之一多（320 頁）的校對。這時東印度公司對華貿易專利即將終結，廣州辦事處和印刷所也將關閉，升任大班的德庇時以自己的《漢文詩解》須優先排印為由，下令司汀兄弟停止印麥都思的字典。因此，麥都思於 1835 年請美國傳教委員會印刷所的衛三畏繼續排印未完的五百餘頁，終於在 1837 年完成出版，但封面上仍印著 1832 年由東印度公司印刷所司汀兄弟印於澳門。詳細請參見蘇精，2000 年 8 月，《馬禮遜與中文印刷出版》，頁 106-107、Walter Henry Medhurst (1832) *A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language*, 'Advertisement,' written by S.Wells Williams.

⁷⁰ 杜嘉德認為，更準確來說，麥都思的字典標示的應是漳浦音（Chang-poo, Chiu^a-phé）。

本，共 860 頁。⁷¹從麥都思於字典中的論述可知，他受到《十五音》相當大的影響，他在字典中提及傳統韻書拼寫福建話的方式：「中國人有一種拼寫他們的字的方式，分隔為起首字母和結尾字母，而給予起首字一個字，給予結尾的另一個字，他們組織第三種連接詞，關於這個本地字典（即《十五音》）提到，使用十五個字首（即字頭）和五十個字尾（即字母），可以表達所有福建方言語音上的可能差異。」⁷²這種以傳統閩南反切法⁷³來表示語音的方式使麥都思得到了啟示，他將這種字首和字尾的概念試圖用歐洲的字母（European letters）來表現，成為一套完整的拼字法系統。對此，他滿意的表示：「或許這個拼字法系統不是最好的，但它卻是統一的。」⁷⁴除了拼字法系統的建立以外，在福建話文白異讀的呈現方式上，麥都思也參考了《十五音》的作法。麥都思曾表示，《十五音》包含了文讀音和白話音兩種的用法，聲和調都有非常明確的規範。文讀音用紅色的字體來表示，白話音則用黑色的字體作為區別。因此，麥都思在他的字典中也採取相似的做法，以羅馬字體表示文讀音，以義大利字體表示白話音。⁷⁵由此可見，無論是將福建話羅馬字化的過程，或是在文白異讀的理解上，麥都思都深受《十五音》的影響。至於在標音符號的使用上，麥都思曾經參考了 Walker 和 Sheridan 的發音字典，但是發現他們的系統並不適合福建方言，因此最後採用了馬禮遜《華英字典》的英文式拼音法。

麥都思的字典一共收錄了一萬兩千字，每個字都標示了文讀音和白話音，並引用了中國古典作品（四書五經）作為例句，但少有現代口語的詞句。他解釋說因為閩南語沒有知名的現代作家，有的只有古文的作品。⁷⁶根據洪惟仁的研究，

⁷¹ 除了正文以外，字典還包含了十篇麥都思對於福建語言、歷史的論述：(1)福建簡史與統計資料、(2)福建人口論、(3)福建的府縣、(4)福建方言拼音法、(5)福建方言聲韻表、(6)聲母與韻母結合表、(7)十五音與五十字母結合表、(8)論聲調、(9)五十字母與八音結合表、(10)論文白異讀。

⁷² Walter Henry Medhurst (1832) *A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language*, p. VII.

⁷³ 閩南反切法為取上字之韻母和下字之聲母，另加聲調併為新字，視為三字反切法。參考洪惟仁，1996 年，〈麥都思「福建方言字典」的價值〉，頁 96。

⁷⁴ Walter Henry Medhurst (1832) *A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language*, p. VII

⁷⁵ Walter Henry Medhurst (1832) *A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language*, p. VII

⁷⁶ Walter Henry Medhurst (1832) *A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language*, p. IX

麥都思的字典中幾乎每一個詞素都有字（漢字或閩南俗字），有許多沒有字的詞素便被忽略了，其字典重文讀、輕口語的傾向，且以方塊字為主的思考，可看出麥都思受到閩南讀書人的影響。⁷⁷雖然如此，麥都思對福建話的理解卻已相當深入，例如他發現到聲調的重要性，他認為在福建話，即使是一個普通的字的變調，有時是一個鼻音，或縮短的結束，就會完整的改變他們的聲和調。此外，他也發現中國各省之間的方言有著相當大的差異，甚至在一樣的省份，有時只是隔著一座山、一條河，或二十哩以外的郊區，彼此之間的語言就不同。因而福建的住民並不能夠了解廣東本地人的語言，麥都思提及他時常為福建、廣東這兩個居住鄰近的中國人翻譯。由此也可知，他相當嫻熟於福建話和廣東話。

麥都思字典的貢獻在於，它是第一部閩南語的白話字字典，麥都思將閩南語以羅馬字文字化，使閩南語從口語進入書面化。⁷⁸它同時也是漳州音最早的羅馬字記錄。洪惟仁認為，麥都思與《十五音》的作者謝秀嵐可說是同時代的人，因此這本字典的紀錄，成了研究《十五音》，即十九世紀初期的漳州音最寶貴的資料。⁷⁹再者，雖然麥都思所採用的拼音法是沿襲馬禮遜官話字典中的英文式拼音法，和後來通行的白話字有相當大的距離。但是其標音方式大部分被杜嘉德的《廈英大辭典》所承襲。⁸⁰此外，麥都思所創用的聲調符號，仍被後來的研究者一致採用，延續至現代的白話字。⁸¹甚至於客語、潮州語字典也採用做為調類符號。⁸²由此可見麥都思在閩南語文字化的研究，受到後來者的重視和肯定。他在白話字的歷史傳承上，也扮演了開創性的重要地位。

⁷⁷ 洪惟仁，1996年，〈麥都思「福建方言字典」的價值〉，頁97。

⁷⁸ Heylen, Ann (2001) "Missionary Linguistics on Taiwan, Romanizing Taiwanese: Codification and Standardization of Dictionaries in Southern Min (1837-1923)", p. 146.

⁷⁹ 洪惟仁，1996年，〈麥都思「福建方言字典」的價值〉，頁99。

⁸⁰ 杜嘉德根據麥都思的標音方式僅有部分改良，如送氣符"ʰ"改為"ph,th,kh"，又"gn"改為"ng"，"w,y"兩個沿襲英文習慣的介音也改為"i,u"。參見洪惟仁，1996年，〈麥都思「福建方言字典」的價值〉，頁100-101。

⁸¹ Heylen, Ann (2001) "Missionary Linguistics on Taiwan, Romanizing Taiwanese: Codification and Standardization of Dictionaries in Southern Min (1837-1923)", p. 146、張裕宏，2001年3月，〈白話字基本論：台語文對應&相關的議題淺說〉，頁14、Klötter, Henning (2003) "The History of Peh-oe-ji" 《台灣民族普羅大眾的語文—白話字》，高雄：台灣羅馬字協會，p. 33.

⁸² 參見洪惟仁，1996年，〈麥都思「福建方言字典」的價值〉，頁113、董芳苑，2004年，〈台語羅馬字之歷史定位〉，頁293。

麥都思除了《福建方言字典》以外，在 1842 年之前的前條約 (pre-treaty) 時期，他和其他麻六甲或南洋的宣教師們是否曾留下其他閩南語白話字的作品？由於麥都思是第一位印刷工出身的來華宣教師，具有印刷專業背景，因此不論是在麻六甲、巴達維亞、上海各宣教站，他都積極的從事著述、印刷和出版的活動。⁸³在麥都思所著的 *China: Its State and Prospects* 一書，可看出其在麻六甲、巴達維亞、檳城印刷出版的書單，然而多數為中文、馬來文和英文的著述，並無閩南語的作品。另外，筆者依據 Wylie (1867) 詳列基督教宣教師著作目錄來看，麥都思主要的作品中，僅有 *Birthday of Ma-tsoo-poo* 《媽祖婆生日之論》（巴達維亞：1826 年）一書極有可能為閩南語的作品。⁸⁴除了麥都思以外，從麻六甲宣教站習得福建話而往新加坡宣教的撒母耳·戴爾於 1838 完成了 *Vocabulary of the Hok-kien Dialect* 《福建方言字彙》一書，他並和 1838 年被倫敦宣道會差派至新加坡的施敦力約翰（John Stronach）合作將《伊索寓言》（Esop's Fables）翻譯為福建漳州話，1843 年於新加坡出版。

除此之外，麥都思和當時在麻六甲宣教站前往南洋一帶的宣教師們，他們是否曾將羅馬字化的福建話文字方案帶到南洋其他地方？換言之，在南洋是否曾留下任何有關白話字的痕跡？關於這個問題，或許，馬來西亞和新加坡「土生華人」（Peranakans）的文學作品類型「Chrita Dulu Kala」可以提供給我們一些線索。「土生華人」是指十五世紀初期，從中國明朝移民至麻六甲、新加坡、印尼、檳城等地的華僑和當地女子通婚的混血後裔，男性稱峇峇（Baba），女性稱娘惹（nyonya），他們大部分的原籍為中國福建或廣東潮州。土生華人在文化上融合了華人和馬來文化，語言上也是如此。他們的語言稱為「Baba Malay」（峇峇馬來語），包含了相當多的福建語詞。⁸⁵受到英國海峽殖民地的影響，土生華人的英語和 Baba Malay 皆相當流利，然而，他們在思想和文化層面上，仍舊承襲中國儒教的思想，並遵循中國的傳統。約從 1889 年開始，他們將中國民間故事和

⁸³ 蘇精，2000 年 8 月，《馬禮遜與中文印刷出版》，頁 303。

⁸⁴ Wylie, Alexander (1867) *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of their Publications and Obituary Notices of the Deceased*. p. 29. Wylie 將此書歸類為「中文」(Chinese) 作品，表示內容為描述中國的海神媽祖的故事。然而，本書因年代久遠，搜索不易，筆者並未尋獲此書，僅只就書名判斷，內容極有可能是麥都斯以閩南語或部分閩南語寫成。

⁸⁵ Wee, Peter (2009) *A Peranakan legacy: The Heritage of the Straits Chinese*. p. 12.

古典文學翻譯為 *Baba Malay*，並以在書上連載的方式刊出，此種文學形式稱之為「*Chrita Dulu Kala*」，有些作品連載的時間相當長，甚至多達 30 期，翻譯作品的主題大部分為中國歷史和俠義的故事，有時也包含了羅曼史。*Chrita Dulu Kala* 在內容敘述上以羅馬字的 *Baba Malay* 為主，但文句上常包含了英文及漢字的音譯，也常以漢字音譯的字做說明。⁸⁶值得注意的是，從書名和內文觀察，這些「漢字音譯」呈現的即是福建話，特別是在書名的部分，多以福建話的羅馬字來表現。*Chrita Dulu Kala* 出版的年代約從 1889 至 1950 年間，出版地依目前所見多在新加坡。主要的翻譯者和作品如：Chan Kim Boon（曾錦文）的 *Sam Kok*（三國）（1892-1896：連載 30 期）⁸⁷、*Song Kang*（宋江）（1899-1902：連載 19 期）、*Kou Chey Thian*（猴齊天）（1911-1913：連載 9 期），Wan Boon Seng（袁文成）的 *Ow Liat Kok Chee*（後列國誌）（1931）、*Hoog sin*（封神）（1931）、*Tek Cheng Cheng Pak*（狄青征北）（1935），Goh Len Joo（吳連柱）的 *Seeh Jin Quee Cheng Tang*（薛仁貴征東）（1895）等。⁸⁸從書名可知，這些留在土生華人文學語言裡的福建話羅馬字，顯示了白話字於十九世紀中後期曾經在馬來群島存在的歷史痕跡。雖然我們沒有直接的證據能印證 *Chrita Dulu Kala* 上的福建話白話字受到了麥都思和其他麻六甲宣教師的影響，但從馬來西亞作家魯白野的論述提供了一個證明，根據魯白野在他的作品《馬來散記》所述：

馬來亞的峇峇文學又有一個特點，他們不但也從事翻譯工作，他們又創造了第一個廈門話拉丁化的方案，把《三國》、《水滸》用拉丁化廈門話翻譯出來...以後傳教士到華傳教，就是使用這方案學習廈門語的。⁸⁹

又根據《閩南白話字》一書刊載〈南洋華僑中最早流行的廈門話拉丁化〉所稱，上述魯白野提到的，流傳於峇峇文學的羅馬字就是「廈門話的第一個方案」，也就是 1850 年前後在廈門開始流行的「話音字」（即白話字）的前驅。1815 年

⁸⁶ Wee, Peter (2009) *A Peranakan legacy: The Heritage of the Straits Chinese*.p. 220.

⁸⁷ 曾錦文（1851-1920），知名峇峇翻譯家。出生於檳城，其以檳城的地名 *Batu Gantong* 為筆名翻譯《三國》。其他重要譯作有《反唐演義》（1891）、《水滸》（1899-1902）等。參考黃慧敏，2004 年，《新馬峇峇文學的研究》，政治大學民族研究所碩士論文，頁 77。

⁸⁸ 參考 Wee, Peter (2009) *A Peranakan legacy: The Heritage of the Straits Chinese*.p. 218-223 以及新加坡國家檔案館（National Archives of Singapore）典藏之 *Peranakan books in Romanized Malay*.

⁸⁹ 魯白野，1954 年，《馬來散記》，新加坡：世界書局，頁 56。

美國傳教士馬禮遜在麻六甲開辦英華學院，擬定了最早的漢語羅馬字新教方案，也就是威妥瑪方案的前身。英華學院無疑是最早醞釀方言羅馬字的所在，廈門話的第一個方案也可能是發源於英華學院的。⁹⁰由此可合理的推論，峇峇文學裡翻譯中國古典文學作品的福建話羅馬字，必定直接或間接的受到馬禮遜以降，包含在麻六甲英華書院服務的米憐及麥都思等宣教師的影響，而這套羅馬字方案也影響了後來到廈門傳教的宣教師。

綜上所述，麻六甲作為基督教進入中國宣教的中繼站，宣教師在預備的工作上因遇到來自福建的華僑移民，開啟了福建話的學習、調查和研究，促成了第一本閩南語字典的出現，也孕育了閩南語白話字的雛型。宣教師在十九世紀初期將閩南語以羅馬字文字化的努力，起初的動機是為了設計一套文字系統以方便於福建話的語言學習，以及宣教工作的準備。⁹¹這樣的文字系統在麻六甲完成，進而隨著宣教師從麻六甲宣教站分別前往新加坡、檳城、巴達維亞等地的宣教工作而傳播至南洋，⁹²並直接或間接的影響了峇峇馬來語中福建話的羅馬字化，最後則在以峇峇馬來語書寫的中國傳統翻譯文學 *Chrita Dulu Kala* 中，被部分保留了下來。1843 年後，隨著中國開放通商口岸，經歷長久的等待，基督教進入廣大中國的入口已經打開，因此在麻六甲準備的宣教工作於此結束，白話字也隨著宣教師在中國廈門的宣教工作而延續它的歷史。

⁹⁰ 參考 Y.G, 1962 年,〈南洋華僑中最早流行的廈門話拉丁化〉,《閩南白話字》,頁 57-58 以及許長安、李熙泰編著,《廈門話文》,頁 67。

⁹¹ Walter Henry Medhurst (1832) *A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language*, p. IV-V, 並參考 Heylen, Ann (2001) "Missionary Linguistics on Taiwan, Romanizing Taiwanese: Codification and Standardization of Dictionaries in Southern Min (1837-1923)", pp. 146-147.

⁹² 從麻六甲宣教站前往南洋各地的宣教師為：1819 年 4 月司雷特(John Slater)和貝敦(Thomas Beighton)分別前往巴達維亞和檳榔嶼，1819 年 6 月恩士(John Ince)也到檳榔嶼。1819 年 10 月米爾頓(Samuel Milton)前往新加坡，1820 年 9 月麥都思轉往檳榔嶼。參見游紫玲，2006 年 7 月，〈米憐—南洋宣教的先驅〉，收錄於《平民階級中的英雄—馬禮遜傳》，頁 218。

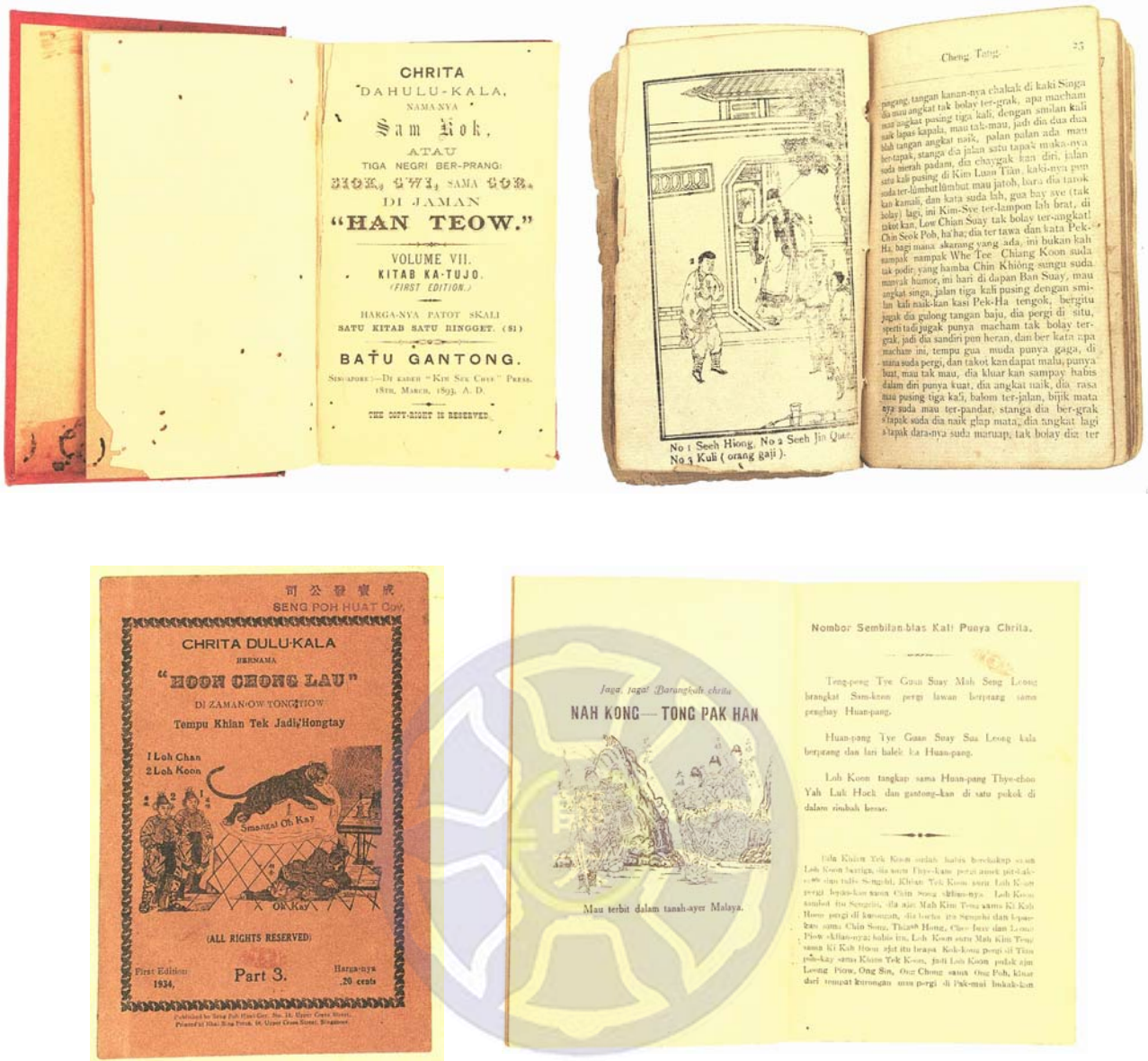


圖 2-1：南洋 Peranakans 的翻譯文學

1889 年開始，盛行於南洋 Peranakans 之間的翻譯文學：Chrita Dulu Kala。左上：曾錦文（筆名 Batu Gantong）《三國》內頁（1893），右上：吳連柱《薛仁貴征東》內頁（1895），左下：袁文成《粉妝樓》封面（1934），右下：袁文成《藍光一唐北漢》內頁（1935）。從封面所見，Chrita Dulu Kala 的價格一本在十角到兩元之間，以英國海峽殖民時期的貨幣來說，在當時是屬於較高價的金額，這也顯示了只有中上階層以上的土生華人才能夠享有這樣的娛樂。

資料來源：

Wee, Peter (2009) *A Peranakan legacy: The Heritage of the Straits Chinese*. (Singapore, 2009)

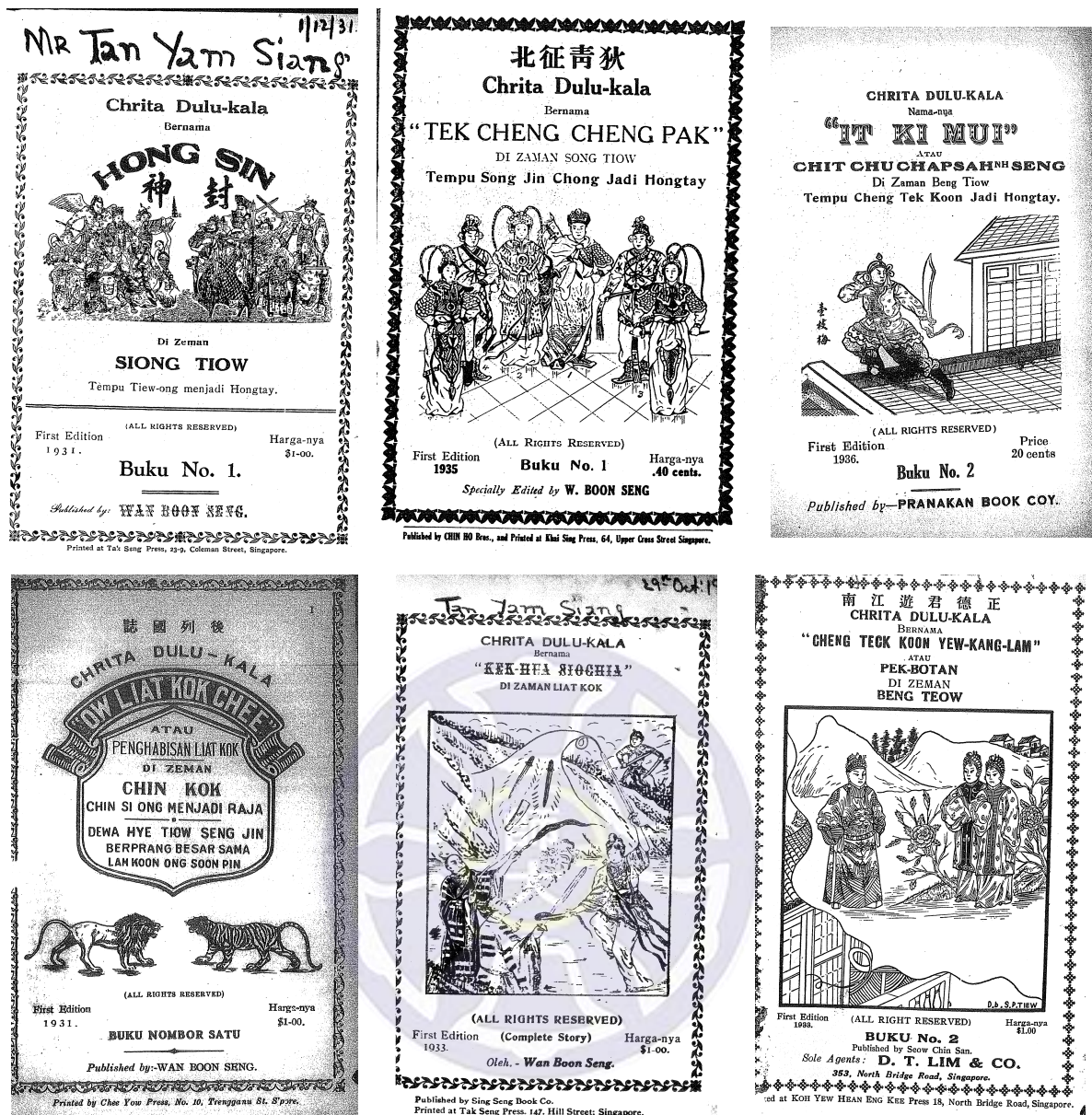


圖 2-2：南洋 Peranakans 翻譯文學作品中的福建話羅馬字

Peranakans（土生華人）將中國古典文學翻譯為「Baba Malay」（峇峇馬來語），封面和部分的內文皆保留了福建話羅馬字的痕跡。左上起：蕭丕圖、蕭欽山《封神》（1931）、袁文成《狄青征北》（1935）、袁文成《壹枝梅》（1936）、袁文成、蕭欽山《後列國誌》（1931）、袁文成《菊花小姐》（1933）、蕭欽山、蕭丕圖《正德君遊江南》（1933）。

資料來源：

1. National Archives of Singapore: Peranakan books in Romanized Malay（新加坡國家檔案館館藏）
2. 有關譯者的資料來源，參考黃慧敏（2004）《新馬峇峇文學的研究》，政治大學民族研究所碩士論文，頁 173-181。

第三節 中國廈門的白話字運動

一、宣教師在廈門及白話字的制定

基督教宣教師被隔絕於中國的情形直到 1840 年代。1842 年第一次鴉片戰爭以後，中英訂定南京條約，中國將香港島割讓給英國，並開放廈門、上海、寧波、福州、廣州為五口通商口岸，允許外國人定居和貿易。自此以後，西方宣教師得以進入各通商口岸向中國傳教。因此，去香港和五個通商口岸成了當時宣教師的一項普遍運動，鴉片戰爭前在東南亞各地華人中擁有代表的差會紛紛把宣教師從新加坡、馬來西亞、曼谷、巴達維亞和婆羅洲轉而派往香港和中國。⁹³英國倫敦宣道會首先將麻六甲的英華學院和印刷所遷移到了香港，1843 年差派麥都思抵達上海，1844 年施敦力·約翰（John Stronach）也從新加坡到廈門。與倫敦宣道會一樣，包含美國公理會、美國長老會、美國聖公會等差會的宣教師也開始差派宣教師進入中國所有的通商口岸。

部分差會也陸續差派宣教師以廈門為根據地，展開中國閩南一代的傳教事業。1842 年，美國歸正會首先至廈門建立佈道區，差派雅俾理（David Abeel）抵達廈門，1844 年再差派羅啻（Eilph Doty）、波羅滿（William J. Pohlman）、1847 年派打馬字（John Van Nest Talmage）。1844 年，英國倫敦會差派施敦力·約翰（John Stronach），之後分別派遣楊為霖（William Young）、施亞歷山大（Alexander Stronach）等至廈門。在這兩個差會之後，英國長老教會於 1847 年任命賓威廉（William Chalmers Burns）為首位中國宣教師，1850 年又差派楊雅各（Dr. James H. Young）、1855 年派杜嘉德（Carstairs Douglas）等相繼至廈門傳教。因此，廈門的傳教事業由美國歸正會、英國倫敦會、英國長老教會三個差會共同主持，這三個差會也從一開始就展開緊密的合作。⁹⁴

⁹³ 雷立柏等譯，賴德烈原著，2009 年，《基督教在華傳教史》，頁 210。

⁹⁴ 雷立柏等譯，賴德烈原著，2009 年，《基督教在華傳教史》，頁 261。

在開始討論宣教師在廈門的傳教事業以及白話字的制定以前，不能忽視的一點就是派駐廈門的宣教師的南洋背景。⁹⁵例如，英國倫敦會差派的施敦力·約翰在抵達廈門之前，已經在新加坡宣教了七年（1838-1844）；楊為霖在爪哇出生，也曾於巴達維亞傳教，並成為麥都思傳教工作的助手，1843年又轉往新加坡拓展當地的教會。在新加坡期間，這些宣教師已經具備福建話的語言能力，施敦力·約翰還曾於1838年間以福建話公開佈道。⁹⁶此外，屬於美國歸正會的羅啻在遷至廈門之前也曾在1836年間於巴達維亞傳教，並在此學習了福建話，之後還曾到過新加坡，並和波羅滿一起到過婆羅洲。⁹⁷由此可知，這些宣教師在南洋一帶已經學會福建話，而且學習的工具極有可能是麥都思在麻六甲所設計的福建話羅馬字方案。根據許長安的研究，施敦力·約翰兄弟和楊為霖在新加坡七年學習福建話，他們使用的就是「源於英華學院的第一個廈門話方案。」⁹⁸換言之，施敦力·約翰兄弟和楊為霖等宣教師，他們在新加坡、巴達維亞時，學會了源於麻六甲英華學院的福建話羅馬字方案。而這些宣教師在南洋向原鄉來自福建的華僑移民所學的福建話，以及他們具備的福建話羅馬字經驗，無疑的對於日後他們在廈門的傳教工作，以及白話字的設計和推行上發揮了相當大的影響。

在基督教正式進入中國宣教的1843年，來自美國、英國不同差會的代表在香港召開了一次會議，會議制定了一項將《聖經》翻譯為中文的合作計畫，決議各宣教團體將在不同的六個城市翻譯指定的部分，譯完的部分會被送到其他城市進行校正，並由宣教師代表組成的委員會修正為最終譯稿。⁹⁹除此之外，會議上並決議要比先前更加注意普及《聖經》，以期將福音普及到廣大的中國民眾。此次會議是基督新教各團體於中國開放宣教後的首次集會，會議的決議顯示出，將《聖經》翻譯為中文是所有差會的共識。由此可知，延續了基督新教一貫的傳統，在華宣教師也將翻譯《聖經》視為宣教工作的首要任務。此外，在翻譯的語言上，

⁹⁵ 有關廈門宣教師的南洋背景，可參考李穎，2011年12月，《來華西方人與晚清廈門社會》，頁218。

⁹⁶ Wylie, Alexander (1867) *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of their Publications and Obituary Notices of the Deceased*. p. 105.

⁹⁷ Wylie, Alexander (1867) *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of their Publications and Obituary Notices of the Deceased*. p. 97.

⁹⁸ 許長安、李熙泰編著，《廈門話文》，頁67。

⁹⁹ 雷立柏等譯，賴德烈原著，2009年，《基督教在華傳教史》，頁226。

由於五口通商口岸地區的方言都不一樣，不過，整個中國的書面語言（Literary language：文言文）是一樣的，而且藉著文言文可以接觸所有受過教育的人¹⁰⁰，因此，將《聖經》翻譯為官話是必要的。然而，如果《聖經》的譯本只侷限於文言文，那麼對絕大多數的中國人來說，那將是一本無法閱讀和理解的書，¹⁰¹無法真正的普及到廣大的中國民眾。宣教師因此認知到，要讓中國人能自己閱讀《聖經》並從中獲取信息，將方言羅馬字化是必須的，也是最好的方式。¹⁰²於是他們嘗試以羅馬字母拼寫方言的方式來教導基督徒閱讀，並將《聖經》翻譯為當地的方言，這樣的行動首先在五個通商口岸地區展開，接著影響的層面逐漸擴大，促使各地區方言羅馬字的形成和民眾識字教育的提升。十九世紀末至二十世紀初，可說是教會羅馬字的全盛時期，根據統計，至少有十七種方言用羅馬字拼音，並各有一本羅馬字《聖經》。¹⁰³

在教會羅馬字的推行上，最早的地區即是廈門。前述由三個差會所組成的宣教師們在廈門傳教的過程中，首先遇到的困難即是中文的書寫系統。他們認為，要將基督信仰傳達給中國廣大不識字的文盲，漢字是最主要的障礙。西方世界的語言使用表音的符號系統，中文則有根本上的不同，中文的書面語由成千上萬個複雜的、不容易學習的漢字所組成。為了要會讀眾多漢字的一小部分，並理解他們的意思，需要很好的記憶力以及好幾個月的學習。¹⁰⁴因為學習漢字的困難，使得當時人民多數不識字，初代信徒也有相同的情形，因普遍未受教育，無法透過讀書閱讀，亦無法自行閱讀《聖經》。對於這種困境，屬於美國歸正會的打馬字牧師（John Van Nest Talmage）於 1850 年的書信中如此寫到：

問題在於是否有任何一種方法能讓這裡的人成為識字的人，特別是通過這種方法可以使上帝的話被基督徒們所接受，而且自己能夠很流暢的閱讀。

¹⁰⁰ 雷立柏等譯，賴德烈原著，2009 年，《基督教在華傳教史》，頁 225。

¹⁰¹ 比如長老教會駐汕頭的宣教師 Gibson (1918) 曾將文理（Wenli：即文言文）對比為西方的拉丁文。他形容：「文理聖經對於沒有受過教育的中國人來說，就像外國的語言，就如同拉丁語之於我們的祖先一樣。」他進一步表達對文言文聖經的反對：「我們已經嘗試《文理》一百年了，然而它並沒有使中國的教會成為能閱讀聖經的教會（a Bible-reading Church）」。參見 *The Chinese Recorder*, No49 (Sep1918) pp. 580-581.

¹⁰² *The Chinese Recorder*, No49 (Sep1918) p. 581.

¹⁰³ 倪海曙，〈基督教會的羅馬字運動〉，收錄於許長安、李樂毅編，《閩南白話字》，頁 1。

¹⁰⁴ De Jong, Gerald F (1992) *The Reformed Church in China 1842-1951*.p. 37.

此地的宣教師們總是在思考這個問題。目前大部分的會友在安息日和個人靈修時都不能夠閱讀。他們或許有家庭禮拜，但他們不能在他們的禮拜讀聖經的經文。¹⁰⁵

為了讓信徒能自己了解《聖經》和宗教文書，教導信徒能很快的識字、閱讀成了宣教師的當務之急。因此，打馬字等宣教師們嘗試引進了羅馬字母，藉此來表現廈門話：

現在我們有些人想嘗試看看，藉由羅馬字的聖經和其他宗教性書籍，是否能让那些基督徒和其他不能夠閱讀，但對基督教有足夠的興趣，希望能夠自己閱讀聖經的人所接受。

通過使用這些字母中的 17 個字母，我們能表達廈門方言中的每個母音和子音，並且透過使用一些另外的記號，我們能標出所有的聲調。楊雅各(Dr. James Young) 博士，一個英國長老教會的醫療宣教師，已經開始著手教口語會話，這些是以羅馬字母書寫的……。¹⁰⁶

藉由打馬字牧師的紀錄，我們能看到白話字形成的初始，是由美國歸正教會的打馬字牧師、英國長老教會的楊雅各牧師等駐廈門的宣教師共同發想、設計的，而至少於 1850 年他們已開始使用白話字進行口語廈門話的教學工作。根據 Philip Wilson Pitcher (華腓力)¹⁰⁷的敘述，在 1850 年時，廈門的學校已經開始教白話字，甚至在 1850 年以前，已經開始有人從羅馬字中選出 17 個字母組成一個字母表，包含了四個送氣音，即 ch (chh), k (kh), p (ph), 和 t (th) ，和其他兩個音

¹⁰⁵ Fagg, John Gerardus (1894) *40 years in South China, The Life of Rev. John Van Nest Talmage, D.* D, p106. and Pitcher, Philip Wilson (1909) *In and about Amoy: Some Historical and other facts connected with one of the open ports in China.* p. 204. 原文為英文，引用時筆者翻譯為中文，以下亦同。

¹⁰⁶ Fagg, John Gerardus (1894) *40 years in South China, The Life of Rev. John Van Nest Talmage, D.* D, p. 106.

¹⁰⁷ Philip Wilson. Pitcher (華腓力)，美國歸正教會差派至廈門的宣教師，於 1885 年至 1915 年間於廈門從事宣道工作，著有 *Fifty years in Amoy: A History of the Amoy Mission.* (1893) 和 *In and about Amoy: Some Historical and other facts connected with one of the open ports in China.* (1909) 等書。

合併，即 n 和 g (ng),以及另一個音增加一個點，即 o (o) ，總數有 23 個字母：a, b, ch, chh, e, g, h, i, j, k, kh, l, m, n, ng, o, o', p, ph, s, t, th, u.用這些字母就能夠表達廈門方言，此為廈門話白話字（Amoy Romanization）的開始。¹⁰⁸

打馬字牧師於 1851 年談及此項白話字的計畫時，曾說「雖然這項計畫只是一個實驗，但似乎是可行的。我們相信，藉此將有助於提升大眾。透過使用他們自己難以理解的漢字，大多數的人不可能變成有思想的讀者(intelligent readers)；但透過採用這個計畫，只要我們能提供一定數量的讀物，那麼幾乎每個人都可以學會閱讀。」¹⁰⁹為了解將廈門話以羅馬字文字化的成效，宣教師們開始針對信徒開設語言課程。當時英國長老教會的楊雅各牧師和羅賓牧師皆熱心於白話字的教學，他們在廈門的一所教會學校任課，打馬字牧師也教大約三到四位成人的班級，一個晚上一個小時，每星期教四個晚上，教授口語會話。宣教師們從教學經驗中發現，學生的識字能力有明顯的進步，在不到三個月的時間就能準備閱讀《聖經》，¹¹⁰這證明了白話字能明顯的降低學習識字的時間。

除了提升信徒的識字能力以外，更需要有以白話字翻譯、書寫的素材。教學的初期，打馬字牧師們主要是透過黑板教學，尚未有識字課本、入門書和拼寫教材等出版品。¹¹¹為此，楊雅各牧師翻譯出版了第一個廈門話白話字的譯本，此為聖經〈創世紀〉第三十七章「約瑟的歷史」。1851 年的 *Chinese Repository* 《中國叢報》生動的記載了第一個廈門話白話字聖經譯本的出現，以及白話字令人欣喜的成效：

這本包含約瑟歷史的小冊子是第一個將廈門話羅馬字化的嘗試，目的是要透過另一種媒介來教導本地人，而不使用原來他們的文字來教導。¹¹²這九

¹⁰⁸ Pitcher, Philip Wilson (1909) *In and about Amoy: Some Historical and other facts connected with one of the open ports in China*.p. 197.此外，廈門話在東南亞也常被稱為「福建」（Hok-kian 或 Fuhkeen）方言，「廈門話白話字」又稱為「話音字」。

¹⁰⁹ 打馬字給 Anderson 和 DE Witt, July 14, 1851,*Chinese Intelligencer*,January 1, 1852, p 101.參見 De Jong, Gerald F (1992) *The Reformed Church in China 1842-1951*.p. 37.

¹¹⁰ Fagg, John Gerardus (1894) *40 years in South China, The Life of Rev. John Van Nest Talmage, D. D.* p. 106.

¹¹¹ 同上註。

¹¹² *Chinese Repository* XX, No7 (July1851) p. 472.

章的創世記就是為了這樣的目的所印行的，而這成功的效果讓廈門的宣教師將以同樣的方式印刷其他的福音書。他們的小學生和信徒被教導學習使用羅馬字來拼出他們語言裡的音首和音尾，而且這種以結合和標示來表現所有聲音和聲調的方式，被他們所理解。他們很快的學會識字，而且對此感到高興——其中的一些甚至感到雀躍不已——發現他們竟能如此容易的理解他們所讀的。¹¹³

二、廈門的白話字成果和發展

首件白話字印刷品的出現和成效讓宣教師們有信心繼續以白話字來翻譯《聖經》的部分篇章，並編印其他白話字的字典、教材、宗教性書籍。其中，作品數量最多，貢獻最大者當屬打馬字牧師，他於 1852 年在廈門刊行「*Tńg-ōe Hoan-jī chhou-hák*」《唐話番字初學》，此為以白話字印行的初級課本，為了教導民眾學習以廈門話來閱讀的教科書。1853 年他翻譯聖經的〈路得記〉為「*Lo-tek e chheh*」，並將賓威廉翻譯的中文版《天路歷程》翻譯為廈門白話字版的「*Thian lō lèk thēng*」。1888 年打馬字和夫人並在鼓浪嶼創辦了「*Chiang-Choân Sèng-hōe-pò*」《漳泉聖會報》，此份報紙主要報導教會消息和信仰見證，被稱為「閩南教會的文字機關」。1894 年他的遺稿「*Ē-mńg im ê jī-tián*」《廈門音的字典》在廈門刊行，1913 年又再版。這本字典於 1873 年完成初版，其編輯目的有二：一是為了幫助信徒透過白話字學習漢字，二是為了幫助外國宣教師學習漢字，因此在字典的編輯上以「漢字—白話字—白話字解說」的方式逐節呈現。由於打馬字在 1892 年過世，因此字典上的 *Thâu-sū*（頭序）是由其同工—美國歸正教會的宣教師來坦屢（Daniel Rapalje）所寫。來牧師在序中提及，打馬字牧師在 1879 年寫信給他所屬的美國公會時，內容講到他編輯字典的意思，打馬字說：

我 *chōe chōe* 年 *ê* 久有 *teh* 備辦這號廈門白話 *ê* 字典，將中國 *khah* 常用 *ê* 字 *kap* 聖冊所有 *ê* 字解明。我 *phah* 算這 *ê* 字典會大幫贊信主 *ê* 人 *hō'in* 會 *oh* 讀 *in* 本國 *ê* 字，第一要緊 *hō'in tiòh* 讀聖經。無這號字典通看，唐人 *ài bat in* 本國 *ê* 字是 *oh*，逐字 *tiòh* 跟先生讀 *chiah* 會 *bat*，家已 *bōe* 曉用平常 *ê* 字典，因

¹¹³ *Chinese Repository* XX, No7 (July 1851) p. 474.

為平常 ê 字典是 tiòh 人已經 bat 字 chiah 會曉看。我 iah phah 算 chit ê 白話 ê 字典會幫贊西國 ê 牧師，hō in 會 òh 中國字。114

由打馬字的編輯初衷可知，字典的對象是針對本國人和懂廈門話白話字的外國人。打馬字並說，編輯字典的過程看了許多人的字典，參考別的字典排列字和解釋的方法，其中讓他得到最大幫助的，就是杜嘉德牧師所做的「廈門白話的字典」（即《廈英大辭典》）。*Ē-m̄ng im ê jī-tián* 全書共有 469 頁，收錄有 6387 字，另收錄有字部（部首）、目錄及改錯、補錄字。¹¹⁵排列方式是依照字音的英文字母順序，從 a 排列到 u，較大字者為字音，較小字者為解說，斜體字則表示本字較常用的白話，每節的末尾並附上兩本英文字典的頁碼，首先排的為 S. Wells Williams 的 *A Syllabic Dictionary of the Chinese Language*，排後者的是 A Herbert A. Giles 的 *Chinese-English Dictionary*，藉此能幫助外國讀者查閱英文字典，進一步了解漢字的意思。整體而言，打馬字的字典主要為已習得白話字，進而有意學習漢字的人而設計，因此舉凡序文、字典的使用說明、單字的解釋和例詞上，全部都以白話字來呈現。打馬字為沒有機會接受漢字教育的人開啟了一條藉由白話字來學習漢字的路徑，也提供了白話字廈門口語和漢字學習的雙重用途，這當中除了有使信徒學會後能讀《聖經》的宣教用意外，也包含了啟蒙識字的社會教育意義，此字典的體例和內容也於之後甘為霖的《廈門音新字典》所承襲。

除了打馬字牧師以外，其他差會的宣教師也陸續投入了廈門話白話字的學習、採集和研究工作，並編纂了多部字辭典。事實上，打馬字牧師的 *Ē-m̄ng im ê jī-tián* 是廈門宣教師出版的字典文獻中最晚的一部，在此之前，廈門的宣教師已經出版了三本辭書成果，分別為羅啻 (1853) *Anglo-Chinese Manual With Romanized Colloquial in The Amoy Dialect*。《英華廈腔語彙》、杜嘉德 (1873) *Chinese English Dictionary of Vernacular or Spoken Language of Amoy, with the Principal Variations of the Chang-Chew and Chin-Chew Dialects* 《廈英大辭典》、麥嘉湖 (1869) *A manual of the Amoy colloquial*。《英華口才集》。其中，羅啻的《英華廈腔語彙》是現存最早的閩南語教科書，這本書編輯的目的是為了提供給平常

¹¹⁴ Lâi bók-su, Thâu-sū, Talmage (1894) *Ē-m̄ng im ê jī-tián*. 原文為白話字，引用時筆者改寫為漢羅台文。

¹¹⁵ 賴永祥，〈打馬字的字典〉，《教會史話》第一輯，頁 174。

有需要與廈門人往來交際的人所使用，因此設計為簡易型的手中小冊子，全書共分為 26 個章節，涵蓋各種不同的主題。¹¹⁶而麥嘉湖的《英華口才集》則是為第一次學習廈門話方言的初學者而設計的教學手冊，這本書的前 13 章主要介紹了代名詞、以及一些實用的動詞、名詞、片語。接下來按照不同的分類編寫，分別是家庭用語、魚類、蔬菜、陶器、水果、家具、時令、自然現象、旅行、疾病、服裝、職業、貿易、科舉考試、中國節日，以及商業、貨物和茶類名稱等，最後並收錄「廈門方言中主要的動詞和形容詞辭典」和「簡明名詞補充」，內容之豐富可說是一本包含了日常生活各層面的廈門話用語字典。¹¹⁷上述羅啻和麥嘉湖的著作在性質上較接近於廈門話白話字的語言教科書，而第一部廈門話白話字的辭典，且語言學成就最高者，當屬杜嘉德的《廈英大辭典》。

繼麥都思的《福建方言字典》出版 35 年後，杜嘉德的《廈英大辭典》是第二部閩南語字辭典。杜嘉德在辭典的〈序〉中提到他參考了幾本閩南語的字典，其中麥都思的《福建方言字典》即是其中之一。此外，他的辭典受惠於美國長老教會的盧壹（Llyod）牧師、美國歸正會的羅啻牧師，以及倫敦宣道會的施敦力牧師們的手稿和手冊。¹¹⁸杜嘉德辭典最大的特色是，他將廈門話定義為獨立的「語言」，而非「方言」。這點他在辭典的〈序〉中開宗明義的指出：「廈門話也稱為廈門方言（The Amoy Dialect or The Amoy Colloquial），在麥都思的字典中，則稱之為福建方言（Hok-kien Dialect）。但無論是” Dialect” 或” Colloquial” 的稱呼都是不正確的概念。」¹¹⁹杜嘉德認為，廈門話不只是口語方言（Colloquial dialect）或土話（patois）。廈門話被最高階層的人使用，也被一般人民使用；它被有學問的人使用，也被沒有受過教育的人使用。它不是其他語言的變體，而是一個獨立的語言（a distinct language），是中國土地上眾多不同的語言之一。杜嘉德進一步提出，在中國的許多口說語言（spoken languages），例如：官話、客家話、廣東話、廈門話等語言，它們都不是一個語言的方言，他們或許是同系語言，但彼此的關聯性就如同阿拉伯語、希伯來語、敘利亞語、衣索比亞語和其他

¹¹⁶ Klöter, Henning (2003) “The History of Peh-oe-ji”, p. 31.

¹¹⁷ *Chinese Recorder*, No2 (July 1869) pp. 54-55.

¹¹⁸ Douglas (1873) preface, p. viii.

¹¹⁹ Douglas (1873) preface.

閩族語系的語言，也如同是英語、德語、荷蘭語、丹麥語、瑞典語之間的關係。另一個反對方言的原因是，這些被稱為「方言」的語言，它們內部存在著「真正的方言」(real dialects)。例如官話，就存在著在北京說的北京官話、在南京或蘇州說的南方官話，以及四川人或湖北人說的西部官話三種方言。綜上所述，杜嘉德認為，一個稱呼廈門話比較好的名稱是「廈門白話」(Amoy Vernacular or spoken language)，而它包含了好幾種真正的方言，如漳州、泉州、同安，以及廈門本身。因此，在杜嘉德的字典中，以廈門音為標準，而漳州、泉州的語音也有註明，同安、漳浦等地區的語音也包含在內。由此可知，杜嘉德打破了傳統上宣教師對中國語言的認知和定義，在杜嘉德之前的宣教師多將廣東話、福建話等視為中國漢語支系的「方言」，此觀點也體現在他們編輯的字典名稱上，例如馬禮遜《廣東省土話字彙》(Vocabulary of the Canton Dialect)、麥都思《福建方言字典》(A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language)、撒母耳·戴爾《福建方言字彙》(Vocabulary of the Hok-kien Dialect)，皆以「方言」(dialect)稱之。然而，杜嘉德在字典名稱上以“Vernacular or Spoken Language of Amoy”，而不使用“Amoy dialect”，揭示了他將廈門話、閩南語定位為「語言」地位的觀點。

作為第二部閩南語字典，杜嘉德的辭典和麥都思的《福建方言字典》一樣，皆參考了傳統的韻書《十五音》，但兩者仍有許多不同之處。除了腔調上的差異：麥都思是以漳浦腔為主，而杜嘉德是以廈門腔為主以外，更大的不同即為拼音法的差別。麥都思延續了馬禮遜以降的英文式拼音法，在 1835 年以前，此拼音法普遍的被在華宣教師們所使用，包含 1832 年由美國公理會首位駐華宣教師裨治文 (Elijah Coleman Bridgman) 創刊的 *The Chinese Repository* 《中國叢報》，此雜誌也延續馬禮遜的英文式拼音法。自 1835 年起，《中國叢報》撰稿人之一的衛三畏 (Samuel Wells Williams) 發起了拼音改革的主張，他提出馬禮遜英文式拼音法的缺點，並從 1835 至 1839 年間，每年都撰寫文章批評英式拼音法，而提倡拉丁式（或稱大陸式）的拼音法。¹²⁰《中國叢報》也陸續刊載了多篇討論拼音

¹²⁰ 洪惟仁，1993 年，〈杜嘉德廈英大辭典簡介〉，《閩南語經典辭書彙編 4》，頁 4。

法，如母音和子音的表記、聲調標記等文章。¹²¹至 1842 年，《中國叢報》便從英文式拼音法完全改用拉丁式的拼音法。宣教師經歷了拼音法的改革，於此確立了統一的拼音法系統，而衛三畏的改革主張也引起了美國歸正教會和長老教會的支持，因此 1850 年起在廈門的打馬字、楊為霖、羅啻、麥嘉湖等宣教師所翻譯、編印的白話字作品都是採用拉丁式拼音法，杜嘉德的《廈英大辭典》自然也是採用拉丁式拼音法，這是和麥都思字典較大的不同之處。

此外，相較於麥都思字典重文讀、輕口語的傾向，杜嘉德的字典在記述口語詞素方面則有空前的成就。¹²²辭典所蒐集的範圍，除了廈門以外，還包括泉州、漳州各地的口語。再者，麥都思的字典中幾乎每一個詞素都有漢字，其以方塊字為主的思考也不同的於杜嘉德，在後者的字典中漢字的成分相當少。¹²³在〈序〉中杜嘉德提到原因有二：一、許多詞素沒有相當的漢字，數量可能佔全部的四分之一或三分之一。即使用心去找，但許多字太偏僻，或者異體字很多，無法確定哪個字正確。二、即使找到字，但在印刷上仍然是相當困難的。因為本書是杜嘉德回英國休假時在倫敦排版，而倫敦沒有漢字活字。¹²⁴對此，杜嘉德表示，他雖然對於本字典沒有漢字而感到遺憾，但同時也感到高興，因為這證明了廈門話是一個獨立的語言，它可以不用藉著漢字的幫忙而獨立。他也希望能藉此鼓勵那些被漢字的複雜和奇異的特性所擊退的人來學習廈門話。¹²⁵

整體而言，杜嘉德的《廈英大辭典》顯示了迥異於之前宣教師的語言觀，首先是他突破了將廈門話視為漢語方言的認知。他反對稱呼廈門話為方言，他認為廈門話是一個獨立的語言，因此他重新定義廈門話的名稱為 *Amoy Vernacular or*

¹²¹ 有關於刊載《中國叢報》上討論拼音法的文章為：Vol.III(May 1834,No 1,pp. 1-37),Vol.IV(August 1835, No 4,pp 167-181),Vol.V(May 1836,No 1,pp. 22-30,65-70),Vol.VI(Feb 1838,No 10,pp. 479-486),Vol.VII(June 1838,No 2,pp. 57-61), Vol.VII(Nov 1838,No 7,pp. 337-353), Vol.VIII (Jan 1839,No 9,pp. 490-497), Vol.IX (Jan1842,No 1,pp. 28-44),Vol.XII(Nov.1843,No 11,pp. 582-604),Vol.XIV(July 1845,No7,pp. 339-346)請見 Heylen, Ann (2001) "Missionary Linguistics on Taiwan, Romanizing Taiwanese: Codification and Standardization of Dictionaries in Southern Min (1837-1923)", p. 149.

¹²² 洪惟仁，1993 年，〈杜嘉德廈英大辭典簡介〉，《閩南語經典辭書彙編 4》，頁 4。

¹²³ 洪惟仁（1993:4）認為「杜嘉德字典沒有一個漢字」，此語並非完全準確。在《廈英大辭典》中仍有部分的漢字，例如 B 開頭的詞(P4)在白話字之前即收錄有漢字。唯整體觀之，漢字的部分在整部辭典中的比例確實相當的少。

¹²⁴ Douglas (1873) preface, p. viii.

¹²⁵ Douglas (1873) preface,p. ix.

spoken language 以取代 Amoy dialect。他也從語言的性質提出廈門話、廣東話、客家話等的地位皆應提升為語言，而非附屬於漢語底下的方言地位。此外，他跳脫了漢字的迷思和綑綁，不追求正字，不引用傳統中國經典古籍，在他的字典中以廈門話白話字為主體，漢字僅是附加，例詞也以口語為主。這部辭典收錄的語詞廣泛，口語的特色也增添它的實用性，加上杜嘉德的語言觀和語言學成就，使它成為白話字辭典的重要著作。正如洪惟仁的評價：「杜嘉德以下編字典的西方學者，只有能夠增補本典的人，但沒有人能夠在完備性和廣博性方面，趕得上他的成就。《廈英大辭典》無疑是羅馬字拼音的閩南語字典中最傑出的經典之作。」¹²⁶《廈英大辭典》出版後不但提供了前往台灣的人士學習以廈門腔為主的工具外，¹²⁷也影響了之後在台灣以台語白話字傳教的宣教師。

廈門的宣教師們除了以白話字編輯字詞典以外，他們也合力以白話字翻譯《聖經》、編譯詩歌，以及出版文學、課本等類型的白話字書籍。例如羅啻於 1852 年翻譯〈約翰福音〉，施敦力·約翰於 1867 年翻譯〈使徒行傳〉，宣為霖（Swanson）於 1873 年翻譯〈希伯來書〉和〈哥林多前書〉。在宣教師的合作翻譯下，1873 年完成了新約《聖經》「Lán ê Kiù-chú Iâ-so Ki-tok ê Sin-iok」《咱 ê 救主耶基督 ê 新約》，為廈門的宣教事業以及廈門話白話字建立了里程碑。另外，由於廈門的宣教工作需要讚美詩歌，英國長老教會的賓威廉牧師著的《神詩合選》為依律體詩而作，對於婦女和小孩來說文字過於艱深，只能頌其音而不能知其意思，楊為霖牧師因此創作白話詩歌，此即為「Ióng sim Sîn si」《養心神詩》十三首。¹²⁸楊為霖 1853 年並著有「Khui gín-á sim hoe ê chheh」《開囡仔心花 ê 冊》。此外，還有各種類的書籍和針對初學者的讀本，根據華誹力的記述，在許多以廈門話白話字出版的書籍中，有宗教文學：如整本《聖經》、《天路歷程》、《保羅傳》、《兩信徒》、《直路》、《感恩的安娜》等，普通文學：如《兒童故事書》、《鍛鍊嬰兒好的習慣》、《論偶像》、《格物探原》、《大學》、《中庸》等，以及課本：《身體理》、《地理之道》、《中國歷史》、《古埃及史》、《天

¹²⁶ 洪惟仁，1993 年，〈杜嘉德廈英大辭典簡介〉，《閩南語經典辭書彙編 4》，頁 5。

¹²⁷ 賴永祥，1990 年 4 月，〈杜嘉德編「廈音大辭典」〉，《教會史話》第一輯，頁 86。

¹²⁸ 周之德，1934 年 4 月，〈神詩羅馬字之起源〉，《閩南倫敦會基督教史》，頁 2。

文學》、《筆算》、《代數學》、《自然地理學》等。¹²⁹從這些出版品可看出，白話字書籍的內容並不侷限於基督教信仰，其範圍相當豐富且多元，包含了人文歷史、天文地理、數學各領域的知識。這些出版品的產出有賴廈門宣教師的共同努力才可達成，除了上述的打馬字、羅啻、楊為霖牧師以外，其他駐在廈門的宣教師也都投入了白話字的翻譯和出版工作，例如杜嘉德、施敦力·約翰、宣為霖、科維（Hugh Cowie）、麥嘉瑞（Macgregor）等牧師皆有白話字的翻譯出版成果。依照筆者整理廈門宣教師著作之白話字字典、聖經一覽表（下表 2-1），得知 1851 年至 1911 年間投入白話字運動的宣教師計有 15 位，當中屬美國歸正教會者有 6 位，屬英國長老教會者有 5 位，屬倫敦宣道會者有 4 位，宣教師所屬差會的分佈可謂相當平均，顯示了當時駐廈門教區的三個差會都將白話字運動視為共同推動的目標。

在宣教師們的努力下，白話字在廈門正式的推行。根據華腓力(1909)紀錄了 1850 年代當時廈門的學習情形和人數：「星期天我們教會所有的小學、教會和禮拜堂都在教廈門白話字，許多家庭平時每天都在學習。很難準確的預估會廈門白話字的讀者數目，也許一個較有把握的預估是五千至六千人之間。」¹³⁰白話字的穩定發展除了有利於基督教在廈門的宣教事業以外，也幫助了許多沒有機會接受漢字教育的大眾擺脫了文盲的命運，廈門本地的宣教師周之德如此敘述白話字在廈門的推行成效：

…我國失學者多，僅用漢字，難期普及。因此（按：倫敦宣道會）與美國歸正教會牧師同編羅馬字，俗稱白話字。用英文字母，略加改變，共成 23 個字母，聯綴切音，凡廈門語言，舉可拼而得之，無格格不入之病。無論婦孺，用功一月，可自為師，或著小說，或寫故事，均有揮灑自如之

¹²⁹ Pitcher, Philip Wilson (1909) *In and about Amoy: Some Historical and other facts connected with one of the open ports in China*.p. 207-208.

¹³⁰ Pitcher, Philip Wilson (1909) *In and about Amoy: Some Historical and other facts connected with one of the open ports in China*.p. 206.

樂。始以是譯養心神詩，繼之是譯新舊約書，目不識丁者，不匝月間，可讀聖經，以探究真理，可供吟詠，以讚美耶穌，裨益之大。¹³¹

由此可知，透過白話字的教育能使原來目不識丁者，不到一個月即能自行閱讀《聖經》、吟唱聖詩（《養心神詩》），甚至可以寫小說、故事。這種讀寫能力的躍進使宣教師能順利的進行基督教的信仰教育。這樣的成效也具體的達成了打馬字等宣教師設計白話字的初衷：提供一種較好的方法，讓本地基督徒認識上帝的話，並引領他們接觸宗教和有益的讀物。¹³²無疑的，白話字在廈門的推行成效對基督教的宣教事業有很大的進展，1903 年，麥嘉湖在寫給官話羅馬字委員會（Mandarin Romanization Committee）的信中寫道：

在廈門，我們的教會在福音知識和信仰上都有成長，因為我們給基督徒他們自己語言的《聖經》，這是每位要來中國的宣教師義不容辭的職責。而這只有透過羅馬字才得以實現。我們的新舊約全書以及許多文學作品都是用羅馬字，而且現在中國經典書籍也都是以羅馬字發行。這些神聖莊嚴的書籍不再由文人獨佔，即使是我們沒有受過教育的老太婆也能讀它。¹³³

白話字不僅對於希望識字的中國人有幫助，也讓初抵達廈門的宣教師學習廈門話更為容易。例如胡理敏（Alvin Ostrum）和來坦屢（Daniel Rapalje），他們於 1858 年抵達廈門，學習白話字以後，十個月後就能從事講道。1863 年的 *Annual Report of the Board of Foreign Missions* 報告也描述，這種「更好的步驟」（指用白話字學習）使新到來的宣教師學習廈門話成為可能。報告指出，如果他們足夠勤奮，在抵達後的一年後，「將能相當流暢的講道」。¹³⁴宣教師們在廈門推行白話字的經驗也對之後的宣教工作帶來啟示，如長老教會在汕頭的宣教師 William

¹³¹ 周之德，1934 年 4 月，《閩南倫敦會基督教史》，頁 2。

¹³² Pitcher, Philip Wilson (1909) *In and about Amoy: Some Historical and other facts connected with one of the open ports in China*.p. 204.

¹³³ *Chinese Recorder*, No34 (March1903) p.143.

¹³⁴ De Jong, Gerald F (1992) *The Reformed Church in China 1842-1951*.p. 39-40.

Duffus 就將聖經〈路得記〉翻譯為潮州話羅馬字。另外，吉布森（John C. Gibson）也以潮州話羅馬字進行本地語言的教育和聖經翻譯。¹³⁵

由於廈門的宣教師積極推動白話字，使得白話字在教會裡迅速傳播，造成廣大的影響。根據許長安（1999）的研究，當時閩南白話字從廈門傳播到閩南各地，從福建傳播到台灣，從中國傳播到東南亞，從 1850 年到民國初年，盛極一時。¹³⁶特別是在廈門和鼓浪嶼，白話字成為普遍的文書工具，許多廈門人外出工作或讀書，多以白話字寫家信，或運用在日常生活的書寫上。由於白話字的易學性和便利性，使得它逐漸從教會裡拓展至民間，之所以在民間仍被普遍使用的原因在於，即使不是教會的會友，學會白話字之後，不但能閱讀白話字的相關出版品，還能夠書寫，能藉著白話字學習歷史、地理、數學、衛生等知識，並以白話字寫信給親友。¹³⁷教會對白話字的推動直到二十世紀的 20 年代，在 1917 年時，閩南各基督教會還發起一個運動，要求當時教會中的每一個教徒都能讀白話字聖經。¹³⁸然而，1920 年代後，由於中國國語運動的興起和注音字母的推行，在方言文字跟國語統一的要求相衝突之下，方言教會羅馬字遂逐漸消沉下來。官話區的教會首先轉過來使用注音符號，其他教會也在國家政策的影響下，不再宣傳方言教會羅馬字。¹³⁹雖然如此，白話字還是在民間的個人書信中被持續使用，直到二十世紀的 50 年代初期，中國國內外能使用閩南白話字的人數，預估還有十萬人左右。又根據許長安、李青梅（1987）的《還在民間使用的閩南白話字》一書的調查結果顯示，甚至到 1987 年，白話字在福建廈門、泉州、惠安、崇武等地仍持續被使用和學習，其中惠安縣使用者最多，全縣的十二個禮拜堂，幾乎全都使用白話字。¹⁴⁰由此顯示，廈門宣教師於十九世紀中期創製的白話字系統，至二十世紀的 80 年代依然留存在閩南一帶的教會裡。

¹³⁵ Jas. Johnson (1897) *China and Formosa, The story of the Mission of the Presbyterian Church of England*. p260.此外，Gibson 並曾在 *The Chinese Recorder* (1918) 上發表文章，強調以文言文聖經宣教的局限性，並主張以本地語言的羅馬字宣教是最好的方式。詳見 *The Chinese Recorder*, No49 (Sep1918) pp.580-582，以及註腳 99。

¹³⁶ 許長安、李熙泰編著，1999 年 8 月，《廈門話文》，頁 68。

¹³⁷ 有關文盲或是婦女學習白話字後的改變，可參考吳宣恭、林世岩，收錄於林世岩，2014 年，《廈門話白話字簡明教程》。

¹³⁸ 倪海曙，〈基督教會的羅馬字運動〉，收錄於《閩南白話字》，頁 8。

¹³⁹ 周有光，〈方言教會羅馬字〉，收錄於《閩南白話字》，頁 14。

¹⁴⁰ 許長安、李熙泰編著，1999 年 8 月，《廈門話文》，頁 68-71。

1920 年代後，廈門的白話字運動雖然趨向沉寂，但其影響層面卻擴大到後來中國的文字改革運動。特別是中國拼音文字運動的先驅：盧戇章、周辨明、林語堂和羅常培等，他們都直接或間接的受到閩南白話字的影響，也使廈門成為近代漢語改革的發源地之一。盧戇章（1854-1928），福建同安人，曾協助英國倫敦宣道會宣教師麥高溫（John Macgowan）編纂和翻譯《華英字典》，在編纂字典的過程中，盧戇章思考了漢語拼音化的問題，他參考十五音和白話字，創制了「中國第一快切音新字」，是利用拉丁字母加以改造，有字母和韻腳共 55 字，其中廈門腔用 36 個字，漳州腔加 2 個字，泉州腔加 7 字，剩餘 10 個字是各地方言之總腔。¹⁴¹他並於 1892 年出版了第一部切音字專書：《一目了然初階》（中國切音新字廈腔），因此 1892 年被認為是中國現代漢字改革的開始。盧戇章的拼音方案既承襲中國的反切傳統，又借鑒西方的拼音文字，1913 年他的拼音方案被教育部部分採用，並加以補充、修正，從而確立了一套全國通用的國音字母（漢語拼音）的體系，沿用至今。¹⁴²

在盧戇章的基礎上，另一位步其後塵，也致力於現代漢語拼音化的語言學家是周辨明（1891-1984），廈門人。周辨明出生於牧師之家，父親周之德是閩南地區早期的中國本地宣教師。在漢語拼音方面，周辨明主張必須採用 26 個拉丁字母，以便與國際接軌，而聲調的標註同樣採用字母的標註。1922 年，他發表了《中華國語音母和注音的當議》提倡他的羅馬字拼音方案，此後並與趙元任、林語堂等人參與了 1928 年公布的「國語羅馬字拼音法式」的議定，成為國語羅馬字的創建者之一。¹⁴³值得一提的是，除了漢語拼音化運動外，周辨明還根據語音學的方法對廈門語音進行了研究、改革和推廣。他於 1920 年代初和紹慶元等人在廈門成立了「廈語社」，制定「廈語音字」，將閩南白話字的符號標調法改為國語羅馬字的字母標調法。廈語社的宗旨除了推行改革後的廈語音字以外，還推行文化活動，「以謀教育普及，民智增進」。¹⁴⁴1920 年代陸續在鼓浪嶼出版了「Hagu Jipp-buun」《廈語入門》（1924）、「Hagu Ter-Phiⁿ e Siaur-soat」《廈語

¹⁴¹ 盧戇章，1956 年，《一目了然初階》，頁 69。

¹⁴² 洪卜仁、詹朝霞，2011 年，《鼓浪嶼學者》，頁 4-9。

¹⁴³ 參考洪卜仁、詹朝霞，2011 年，《鼓浪嶼學者》，頁 19-20，以及許長安、李熙泰編著，1999 年 8 月，《廈門話文》，頁 136-139。

¹⁴⁴ 周辨明、紹慶元，1924 年，〈Hagusia 廈語社〉，《廈語入門》。

短篇小說》(1924)、《衛生講話》等書籍，並創辦機關刊物《指南針》，呈顯了周辨明將廈門語言改革運動結合文化運動的用心。除了盧戇章和周辨明以外，語言學家林語堂（1895-1976）制定的「方音字母方案」和羅常培（1899-1958）的「廈門方言羅馬字」，亦參考了白話字系統，或以白話字為藍本進行修改。前者所用的韻母與閩南白話字基本相同，鼻化韻也照白話字的寫法，在韻尾右上角寫一個小 n。¹⁴⁵羅常培的羅馬字系統則與閩南白話字有較大差異，在聲母上跟國語羅馬字一樣，這是對閩南白話字的最大改革，羅常培之前的周辨明和林語堂都是沿用閩南白話字的寫法。此外，韻母也和白話字不同，聲調方面，則與周辨明、林語堂一樣，都是採用字母標調，這是與白話字最大的區別。¹⁴⁶

由此可知，教會雖然自 1920 年代後不再推行白話字，但白話字卻對民國初年的漢語拼音運動形成影響。從事中國漢語改革運動的前行代（盧戇章）、新時代的語言學者（周辨明、林語堂、羅常培），在思考中國文字拼音化的問題時，源自教會的白話字系統所建立的成果，成為他們發明各自拼音系統時的重要參考藍本。白話字做為西方宣教師以普及信仰為目的而產生的文字系統，卻間接的成為中國人提倡拼音化的基礎之一，不但因此促進中國語文的現代化，也間接成就了中國的漢語拼音化以及教育的普及。這或許是廈門的宣教師們始料未及的效果，但也更加體現了教會語言學在語言文字化的先驅性貢獻。

表 2-1：廈門宣教師著作之白話字字典、教材、聖經一覽表 (1851-1911 年)

姓名	所屬 差會	年代	著作名稱
楊雅各 (James H. Young)	長老會	1851	History of Joseph (約瑟的故事)
打馬字 (John van Nest Talmage)	歸正會	1852	Tîng ôe Hoan jī chhou hâk (唐話番字初學)
		1853	Small Primer of the Amoy Colloquial

¹⁴⁵ 許長安、李熙泰編著，1999 年 8 月，《廈門話文》，頁 147。

¹⁴⁶ 許長安、李熙泰編著，1999 年 8 月，《廈門話文》，頁 153-154。

			(廈門口語祈禱小手冊)
		1853	Lō-tek ê chheh (路得 ê 冊)
		1853	Thian lō lèk theng 《天路歷程》
		1859	Ióng sim sîn si. Tī E-m̄ng In (養心神詩 在廈門印)
		1860	Liturgical Forms (禮拜儀式)
		1868	Lō-ka hok-im toān 《路加福音傳》
		1870	Sú-tō iok-hān ê sam sū (使徒約翰 ê 三事)
		1871	Sú-tō Pó-lô kià hō Ka-liáp-thài chiah-ê kàu-hōe ê phoe (使徒保羅寄予加拉太 chiah-ê 教會 ê 批)
		1872	Má-thài hok-im toān (馬太福音傳)
		1873	Siàu ê chho'hák (數 ê 初學)
		1875	Heidelberg Catechism (海德堡教義問答)
		1894	Ē-m̄ng im ê jī-tián 《廈門音的字典》
		1861	Map of Judea (猶太地圖)
楊為霖 (William Young)	倫敦會	1852	《養心神詩新編》
		1853	Khui gin-á sim hoe ê chheh (開囡仔心花 ê 冊)
施敦力·約翰 (John Stronach)	倫敦會	1867	Sú-tō hêng-toān 《使徒行傳》
		1871	Iok-hàn hok-im toān 《約翰福音傳》
		1873	Si-phian 《詩篇》

		1873	Thoân-tō iok-hàn bek-si-lok (傳道約翰迷失錄)
		1873	Paul's Epistle to the Ephesians (保羅 hō以弗所 ê 批)
		1873	Pi-tek chiân-su.Pi-tek hō'su 《彼得前書·彼得後書》
施敦力·亞歷山大 (Alexander Stronach)	倫敦會	1857	《養心神詩新編》 ¹⁴⁷
羅啻 (Elihu Doty)	歸正會	1852	Iok han thoan hok im su 《約翰福音書》 ¹⁴⁸
		1853	Anglo-Chinese Manual With Romanized Colloquial in The Amoy Dialect 《英華廈腔語彙》
杜嘉德 (Carstairs Douglas)	長老會	1862	Cheng-chew and Tseuen-chow Hymns 《漳泉神詩》
		1873	Ióng sim sîn si (養心神詩)
		1873	Chinese-English Dictionary of Vernacular or Spoken Language of Amoy, with the Principal Variations of the Chang-Chew and Chin-Chew Dialects (廈英大辭典)
賓威廉 (William Burns)	長老會	1862	Hymns in the Amoy Dialect 《廈腔神詩》
科維 (Hugh Cowie)	長老會	1869	Sèng-chheh ê bûn-tap (聖冊 ê 問答)
		1871	Sèng-chheh ê bûn tap sin iok (聖冊 ê 問答新約)
麥嘉湖	倫敦會	1869	A manual of the Amoy colloquial.

¹⁴⁷ 《養心神詩新編》在 *The Chinese Record* (Mar1876) 的紀錄裡為施敦力·約翰的作品，但在 Wylie, Alexander (1867) 的紀錄則為施敦力·亞歷山大的作品。筆者依照年代較早出版的 Wylie 的紀錄判斷此書應為施敦力·亞歷山大所做。

¹⁴⁸ 此書為羅啻和楊為霖一起翻譯。

(John Macgowan)			(英華口才集)
		1883	English and Chinese Dictionary of Amoy Dialect (廈門方言英漢辭典)
宣為霖 (W.S. Swanson)	長老會	1873	The Epistle to the Hebrews (希伯來書) ¹⁴⁹
		1873	Paul's First Epistle to the Corinthians. ¹⁵⁰ (保羅第一次 hō哥林多 ê 批)
		1873	Paul's Second Epistle to the Corinthians. (保羅第二次 hō哥林多 ê 批)
		1873	Lán ê kiù-chú Iâ-so Ki-tokê sin iok ¹⁵¹ (咱 ê 救主耶基督 ê 新約)
萬孝溫 (J.Howard.Van Doren)	歸正會	1873	Sng siàu ê chho'hak (算數 ê 初學)
A.Livingston Warnshis	歸正會	1911	Lessons in the Amoy Vernacular (廈門方言學習)
胡理敏 (Alvin.Ostrom)	歸正會	約	Má-kó hok-im toān
		1858	(馬可福音傳)
汲禮瀾 (Leonard.W.Kip)	歸正會	約	Map of Palestine
		1861	(巴勒斯坦 ê 地圖)

資料來源：

1. *The Chinese Record*, No7(Mar1876) pp. 114-117.

2. Wylie, Alexander (1867) *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of their Publications and Obituary Notices of the Deceased*

備註：以書名號呈現者為原書之書名，以括弧呈現者為筆者翻譯之漢羅書名。

¹⁴⁹ 此書由宣為霖、麥葛瑞(W.Macgregor)、科維(Cowie)共同翻譯。

¹⁵⁰ Paul's First Epistle to the Corinthians Paul's Second Epistle to the Corinthians 由宣為霖、麥葛瑞(W.Macgregor)、科維(H.Cowie)共同翻譯。

¹⁵¹ 此書由宣為霖、麥葛瑞(W.Macgregor)、科維(H.Cowie)、馬雅各(J.S.Maxwell)共同翻譯。

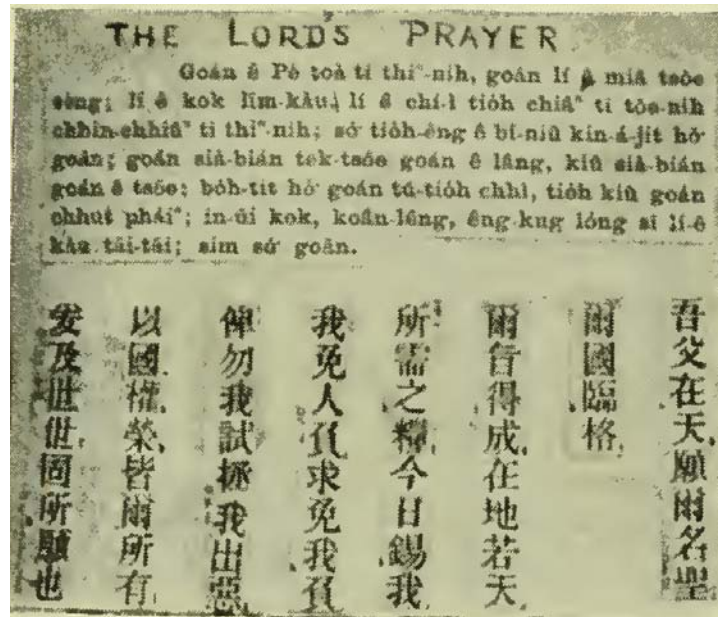


圖 2-3：廈門白話字主禱文

1850 年代，以廈門音白話字印刷的主禱文。

(資料來源：Pitcher, Philip Wilson (1893) *Fifty years in Amoy: A History of the Amoy Mission*. p20.)

小結

白話字起源的歷史背景可追溯自歐美國家自十八世紀起開展的福音覺醒運動，以及十九世紀基督新教的海外宣教熱潮。歐美基督教會繼承十六世紀宗教改革的精神，視《聖經》為信仰唯一的權威，並依據《聖經》承擔傳播福音的使命，積極的展開海外傳教的事業。他們又延續宗教改革運動所強調的：人們藉由閱讀《聖經》就可以直接建立與上帝的關係，以及馬丁路德、慈運理、加爾文等宗教改革家對當地母語書寫的實踐、對教育和文字的重視，這些精神影響了十九世紀宣教運動的發展。宣教師在海外宣教時，最終目的即是將《聖經》翻譯為本地語言，使其廣傳於人民，讓萬民都能用自己的語言與上帝接近。為此，十九世紀的宣教師到異地之前即先積極學習當地語言，接受語言訓練後才前往派遣地。在宣教的過程，宣教師往往先進行當地語言的調查、描寫、記錄、研究，並將當地語言文字化，若當地語言無書面語，或是既有的文字太過困難、複雜，則引進西式的羅馬字創制新的文字系統，¹⁵²再以此將《聖經》翻譯為白話。因此，我們可以

¹⁵² 蔣為文，2005 年，〈羅馬字是台灣新文學的開基祖〉，《語言、認同與去殖民》，頁 31。

說，十九世紀由歐美前往全世界各地宣教的宣教師，其語言工作和宣教事業是緊密不分的。這些以傳教為目的而發展的教會語言學，其基本的模式為：熟習當地語言、以羅馬字設計一套文字系統、以此編印福音單張、教義問答書、字辭典、文法書，最後則是《聖經》的翻譯，以及包含了基督教文學、科學知識、西方文化等各領域書籍的出版工作。這些語言文獻成果就是教會語言學的具體展現，表現出宣教師將當地語言文字化的努力。

在整個十九世紀乃至二十世紀的海外宣教版圖上，全世界皆有伴隨著宣教事業而起的宣教語言工作和成果。當基督新教於十九世紀初期進入中國、東南亞麻六甲時，同樣的也牽動了《聖經》翻譯、華人語言文字化的問題，這也促成了白話字形成的契機。1810 年代，由馬禮遜、米憐和麥都思在麻六甲宣教站所開展的傳教事業，首先面對的就是多數講福建話（閩南語）的華人。麥都思於 1818 年開始學習福建話，1819 年時已經能夠使用福建話來講道，為了宣教的預備工作，並使福建話的語言學習更為方便，他以羅馬字設計了一套文字系統，1820 年在麻六甲制定了一本福建話的小字彙，並於 1837 年出版 *A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language*《福建方言字典》，此書是第一本以白話字表記閩南語的字典，因此白話字的起源多以麥都思的《福建方言字典》為最早的文獻，麥都思也被認為是閩南語白話字的創始人。麥都思字典的貢獻在於，他將閩南語以羅馬字文字化，使閩南語從口語進入書面化。雖然他所採用的拼音法和後來通行的白話字有相當大的距離，但是其標音方式大部分被杜嘉德的《廈英大辭典》所承襲，他所創用的聲調符號，也被後來的研究者一致採用，延續至現代的白話字。可見麥都思在白話字的歷史傳承上，扮演了開創性的重要地位。閩南語白話字的雛型於麻六甲形成，之後隨著宣教師從麻六甲宣教站分別前往新加坡、檳城、巴達維亞等地的宣教工作而傳播至南洋，並直接或間接的影響了「土生華人」（Peranakans）的峇峇馬來語（Baba Malay）中福建話的羅馬字化，最後則在峇峇文學翻譯自中國古典文學的「Chrita Dulu Kala」中，被部分保留了下來，顯示了白話字曾在南洋流傳的痕跡。

1843 年後，隨著鴉片戰爭的結束，中國開放通商口岸，基督教因此得以進入廣大的中國，各差會在麻六甲準備的宣教工作於此結束，白話字也隨著宣教師

在中國廈門的宣教工作而延續它的歷史。1850 年代起，由英國倫敦宣道會、美國歸正教會、英國長老教會三個差會所組成的宣教師在廈門展開了傳教事業，在傳教的過程中，首先遇到的障礙即是複雜的漢字書寫系統，為了讓大多數不識漢字的基督徒能自行閱讀《聖經》，打馬字牧師、楊雅各牧師等宣教師共同發想，以 23 個羅馬字母設計成一套適合拼寫廈門話的文字系統，此即為廈門話白話字的開始。透過白話字的教學工作，宣教師們發現學生的識字能力有明顯的進步，在不到三個月的時間就能準備閱讀《聖經》，證明了白話字能明顯的降低學習識字的時間。宣教師們進而以白話字編輯字詞典、以白話字合力翻譯《聖經》、編譯詩歌，以及出版文學、課本等類型的白話字讀物。在宣教師積極合作的推動之下，自十九世紀中期開始，白話字在廈門正式達到了推廣與應用。白話字的穩定發展除了有利於基督教在廈門的宣教事業以外，更使得許多沒有機會接受漢字教育的大眾擺脫了文盲的命運，此外也幫助了初抵達廈門的外國宣教師，使其學習廈門話更為容易。而宣教師們在廈門推行白話字的經驗也對中國其他地區的宣教工作帶來啟示，在廈門話白話字產生之後，也陸續的出現了寧波話、潮州話、海南話、溫州話等教會羅馬字。

1909 年華腓力在論及宣教師的傳教事業時說：「宣教師在中國廈門傳教工作 60 年中最顯著的成績，就是大約 60 年前所創造的廈門白話字。」¹⁵³的確，白話字的產生是一項文字和思想的變革，它改變了識字的途徑，顛覆了從漢字汲取知識的唯一管道，更從此開啟了普羅大眾獲取教育機會的大門。然而，教會對白話字的推動直到民國初年，隨著國語統一運動及注音符號的興起而逐漸沒落。二十世紀的 20 年代後，廈門的白話字運動趨向沉寂，但其影響層面卻擴大到後來中國的文字改革運動，特別是拼音文字運動的先驅：盧戇章、周辨明、林語堂和羅常培等，他們研發的漢語拼音方案都直接或間接的受到閩南白話字的影響。而隨著 1865 年英國長老教會從廈門到台灣的傳教事業，白話字的經驗也被宣教師帶進台灣，白話字的歷史因此隨著台灣的歷史、政治因素而有了全新的發展。

¹⁵³ Pitcher, Philip Wilson (1909) *In and about Amoy: Some Historical and other facts connected with one of the open ports in China*.p. 197.

第三章 白話字在台灣的發展（上）（1865-1945）

白話字在台灣的發展自 1865 年展開，在英國長老教會宣教師馬雅各醫師 (Dr. James Maxwell, 1836-1921)、甘為霖牧師 (Rev. William Campbell, 1841-1921)、巴克禮牧師 (Rev. Thomas Barclay, 1849-1935)等多位西方宣教師的努力之下，於清末時期奠定了白話字發展的根基，特別是 1884 年 5 月 24 日台灣第一台印刷機的開工、「聚珍堂」的設立，以及 1885 年 7 月 12 日《Tâi-oân Hú-siân Kàu-hōe-pò》（台灣府城教會報）的創刊，開啟白話字的出版市場。台灣此時具備了印刷術、出版所、報紙等構成現代化知識傳播的要件，使白話字的教育和出版品的流通更具效益。加上長老教會設立的學校體系十分注重推動白話字教育，因此，至清末時期，白話字已然成為長老教會內部所通行的文字系統。

至日治時期，白話字的發展主要可分成二條路線：（一）基督教長老教會內部，持續以白話字為媒介進行信仰教育。在信仰教育外，對白話字的推廣也全面性的實踐在教會的醫療事業和教育事業上。此外，白話字推展最重要的途徑為《台灣府城教會報》與新樓書房（聚珍堂），「書房」固定每個月刊印教會報，並出版包含語言、教育、文學、應用文等各種類型的白話字出版品，可說是日治時期白話字出版品的主要輸出中心。（二）教會外的白話字運動。隨著教會本地化的發展，白話字運動逐漸不再侷限於教會內部，而與日治時期台灣知識份子的啟蒙運動相結合，除了台灣文化協會之外，彰化婦女共勵會、霧峰一新會，皆曾提出普及白話字的主張。以下就清治、日治時期的白話字歷史發展、推行成果，進行梳理與討論。

第一節 十九世紀末來台宣教師的白話字推展

一、白話字的推展

1860 年，滿清與英法簽訂天津條約後，開放潮州、台灣等地為通商港，1862 年又陸續在台灣開放滬尾（淡水）、雞籠、安平、旗後（高雄）四港口。¹⁵⁴英國長老教會駐廈門的宣教師杜嘉德（Rev. Carstairs Douglas）首先注意到來台灣宣

¹⁵⁴ 楊碧川，1997 年，《台灣歷史辭典》，頁 303。

教的可能性，他於 1860 來台訪問十天的過程中發現，台灣居民大多由漳、泉、廈門一帶移民過來的，所說的就是廈門話，因此他積極向英國母會爭取，極力要求開拓台灣宣教。¹⁵⁵由此可知，清代時期英國長老教會在台灣的宣教實為廈門教區的延伸，宣教師在台灣宣教的初期，時常有駐廈門的宣教師前來台灣協助，¹⁵⁶此外，在台灣佈道所使用的聖詩歌本等信仰教育的材料，初期也多由廈門的宣教師替台灣的宣教師準備。¹⁵⁷1865 年，馬雅各醫師來台，為英國長老教會派駐台灣的第一位宣教師。此為繼十七世紀荷蘭人將基督教引進台灣後，沉寂兩百多年，基督教信仰再次進入台灣。英國長老教會檢討荷蘭人在台傳教的失敗原因之一為，荷蘭宣教師沒有給信徒《聖經》，僅只給教義問答書，但教義問答書無法代替《聖經》，假如荷蘭人有給信徒《聖經》的話，即使宣教師們離開，信徒仍舊會增加。¹⁵⁸因此，為了堅固信徒的信仰，以及培育本地牧者，讓信徒能自行閱讀《聖經》是最重要的途徑。然而，1870 年代的台灣，受教育的機會並不普遍，信徒中婦女幾乎沒有人能讀漢文，男人中能理解漢文的，也不過是十分之一左右。¹⁵⁹漢文難以學習的問題在廈門也曾經發生，1850 年代並已有打馬字牧師在廈門推行白話字運動的經驗。另一方面，馬雅各醫師在醫療傳道的過程中，接觸了高雄木柵一代的西拉雅平埔族，得知平埔族人於十七世紀荷蘭人離開後，仍繼續使用荷蘭人教導的羅馬字有 150 年之久，並運用在土地契約的書寫上，此即「新港文書」，亦稱「番仔契」。¹⁶⁰

有鑑於透過《聖經》培育信徒的必要性、宣教師於廈門推行白話字的經驗、加上羅馬字「番仔契」的靈感，馬雅各醫師於 1870 年決定推行羅馬拼音的白話

¹⁵⁵ 台灣督長老教會太平境馬雅各紀念教會，1988 年，《台灣基督長老教會太平境馬雅各紀念教會九十年史》，台南：太平境馬雅各紀念教會，頁 5。

¹⁵⁶ 例如 1870 年代，廈門的本地牧師葉漢章（1832-1912）即來台協助宣教事工。

¹⁵⁷ 有關廈門宣教師對台灣的協助，參考甘為霖原著，林弘軒等譯，阮宗興校註，2009 年，《素描福爾摩沙：甘為霖台灣筆記》，頁 11、211 等。

¹⁵⁸ Jas. Johnson.(1897) *China and Formosa, The story of the Mission of the Presbyterian Church of England*, p. 167.事實上，荷蘭宣教師倪但理等人曾翻譯了聖經《馬太福音》，但荷治時期的宗教教育主要仍以教義問答書、主導文、信經、十誡、詩歌為教材。詳見賀安娟，1998 年，〈荷蘭統治之下的台灣傳教士語言學－荷蘭語言政策與原住民識字能力的引進（1624-1662）〉，《台北文獻》第 125 期；以及翁佳音，2000 年，〈荷蘭改革宗教會在台灣的教育事功〉，《台灣文獻》第 51 卷第 4 期。

¹⁵⁹ M. Dickson, Letter, Jan. 31, 1872. *The Messenger*, May.1872,p. 113.

¹⁶⁰ 台灣督長老教會太平境馬雅各紀念教會，1988 年，《台灣基督長老教會太平境馬雅各紀念教會九十年史》，台南：太平境馬雅各紀念教會，頁 69。

字運動。1870 年 4 月，馬雅各和妻子在高雄木柵教導當地的婦女閱讀白話字，一天六個小時，結果得到當地婦女良好的回應。¹⁶¹馬雅各除了積極進行信徒的白話字訓練外，並以白話字翻譯新約聖經。¹⁶²1871 年，英國長老教會又派駐德馬太醫師（Dr. Matthew Dickson, M. B.）來台，其於巡視山區四所教會的過程中，發現柑仔林地區有 12 名孩童能讀、能寫、能應答白話字的新約聖經和教理，而這只是過去三個月教導的成果，¹⁶³證明了推行白話字得到良好的成效。此外，甘為霖牧師於 1872 年巡視中部內社的教會時，也發現許多小孩已經能夠閱讀「白話字新約聖經」，內社的教會並開設有學習閱讀羅馬拼音的班級。¹⁶⁴由於初期推行白話字於兒童的基督教教育上獲得良好的效果，因此教會於 1880 年代，正式決定要在各級學校教白話字，並要求宣教師及教師都要學習，也在長執與宣教師的協議會上強調此事。¹⁶⁵

馬雅各醫師可說是在台推行白話字運動的第一位宣教師，而將白話字運動發揚光大者則為 1875 年來台的巴克禮牧師。1880 年 5 月 4 日，馬雅各醫師奉獻一台印刷機給台灣，目的是為「印刷羅馬字文書之用」¹⁶⁶。1881 年 6 月，這台印刷機、排字架和鉛字等十一箱以海陸運到安平，再送到台南。台南教士會議定將新到的印刷機置放在府城亭仔腳禮拜堂的後面，¹⁶⁷這個全台灣第一台的新式印刷機，初期並沒有人會使用，因此巴克禮牧師在 1881 年 9 月第一次休假回國時，親自前往蘇格蘭格拉斯哥印刷公司（Aird & Coghill）學習撿字、排版和印刷的工作。¹⁶⁸1884 年 1 月巴克牧師回台南後，開始裝配印刷機，5 月 24 日在新樓以印刷機開始印刷工作，此為台南「聚珍堂」（俗稱新樓書房）之創立，也是「台灣

¹⁶¹ 馬雅各於 1870 年 4 月 22 日寫自木柵的一封信上提到“Just now my wife is with me here, teaching the women to read the Romanised colloquial. She gives them ungrudgingly six hours a day, but they would take a great deal more if she could give it, and their earnestness is delightful.”參考 Jas. Johnson. (1897) *China and Formosa, The story of the Mission of the Presbyterian Church of England*, p. 179.

¹⁶² The Messenger, Aug. 1870, p. 186.

¹⁶³ The Messenger, March. 1872, p. 66.

¹⁶⁴ 甘為霖原著，林弘宣等譯，阮宗興校註，2009 年，《素描福爾摩沙：甘為霖台灣筆記》，頁 23。

¹⁶⁵ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，1965 年 6 月，《台灣基督長老教會百年史》，頁 73。

¹⁶⁶ William Campbell, *Handbook of the South Formosa Mission*, 67.13, p. 144.

¹⁶⁷ 黃武東、徐謙信合編，1995 年 5 月，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 56。

¹⁶⁸ 潘稀祺，2003 年 6 月，《為愛航向福爾摩沙—巴克禮博士傳》，頁 60。

新式印刷業之濫觴」。¹⁶⁹1885 年 7 月（光緒十一年六月），由巴克禮牧師主持，在新樓刊印的《台灣府城教會報》第一號創刊，發刊的機構為外國宣教師所組成的「台南教士會」，此為台灣第一份報紙，每月發行一次，全文以白話字刊印。新式印刷術加上教會報的刊印，自此也開啟了白話字書寫、閱讀、印刷、出版的時代。

二、《台灣府城教會報》與白話字推動

《台灣府城教會報》作為台灣基督長老教會的機關刊物，在內容上除了具有消息傳達、信仰教育、知識傳播等多項功能外，對於白話字的推行亦產生相當大的幫助。發行人兼主編的巴克禮牧師在創刊號的發刊詞上，即提出鼓舞眾人學白話字的主張：

可惜 lín 本國 ê 字真 oh, 少少人看 ē hiáu--tit。所以阮有設別物 ê 法度，用白話字來印冊，hō lín 眾人看 khah 快 bat。亦近來 tī chit ê 府城阮有設 chit ê 印冊 ê 機器，thang 印字親像 chit 號 ê 款式。Taⁿ 阮 òng-bāng lín 眾人 beh 出力 òh chiah-ê 白話字；後來阮若印 sím mih 冊 lín lóng ē-hiáu--tit 看。人 m̄-thang 拍算因為伊 bat 孔子字¹⁷⁰所以 m̄-bián òh chit 號 ê 字；亦 m̄-thang 看輕伊，講是囡仔所讀 ê。¹⁷¹

巴克禮於創刊號提出，推行白話字是為了讓信徒不需依靠牧師，就能自己讀《聖經》，看所印的書籍。因為漢字相當困難，很少人看懂，所以有創設白話字，讓眾人較快看懂。另外，白話字和漢字都有幫助，不過白話字閱讀起來較快，較清楚，所以應首先學白話字，之後再學漢字。巴克禮呼籲，希望男女老幼都來學習白話字，不可看輕它，認為是小孩子學的。¹⁷²巴克禮於創刊號上的呼籲揭示了

¹⁶⁹ 賴永祥，1981 年，〈基督教的傳播與台灣的現代化〉，《台灣史研究初集》，頁 224。

¹⁷⁰ 孔子字，指「漢字」。

¹⁷¹ 巴克禮，1885 年 7 月，《台灣府城教會報》第 1 張，頁 1。原文為白話字，筆者於本論文引用自《台灣教會公報》之文獻時，皆改為漢羅台文，以下亦同。

¹⁷² 同前註。

長老教會往後推行白話字的文字主張，而《台灣府城教會報》也成為長老教會推行白話字的重要媒介。

例如，為幫助信徒了解學習白話字的好處，創刊號即刊載了廈門的牧師舉辦的徵文比賽「白話字的利益」第一名葉漢章的作品，之後在《台灣府城教會報》第七張（1886 年 1 月）再刊登第二名劉茂清的文章。根據主編所述：刊登這兩篇徵文比賽的文章，是為了「hō逐人欣慕讀白話字」。葉漢章和劉茂清主要的論點可歸納為以下五點：（1）白話字比孔子字好學、好讀，白話字只用 8 個聲調和 23 個字母就可以寫出所有的意思。孔子字難學，淺學的人無法寫較難的字，也不會寫信。相反的，白話字容易寫，只要學一個月，不論男女或孩子都會寫信。（2）白話字意思明確，每句清楚不會有錯誤，孔子字意思不明確，解釋也不一定。此外，孔子字有很多沒有字可以表示，有時須借用別字來代替，白話字則每字都有字可寫。¹⁷³（3）白話字會幫助教會興盛，還可以使女人有智慧，「女人的才能不輸男人，之所以沒有學問，是因孔子字難讀。」（4）白話字讓做工的人會讀聖經，加添知識，也可以幫助較快學習孔子字。（5）白話字會讓貧窮人的子弟有智慧，「貧窮人的子弟才情不輸有錢人的子弟，可惜小的時候沒有機會讀書，所以不識字。」¹⁷⁴

由以上論述可知，葉漢章是以文字本身的結構和書寫效率、學習效果來分析白話字和漢字，並站在實用性、效率性的角度來提倡白話字。劉茂清則進一步以社會性的觀點分析白話字產生的利益，揭示的是白話字的普羅大眾性。白話字服務的對象不分階級、性別，即使是沒有社會資源、地位的普羅百姓都可以透過白話字得到吸收知識、重新發展自我的利器。此為站在弱勢者的發言位置，分析女性、做工的人，貧窮人沒有機會接受（漢字）教育背後的社會因素，以及文字背後的社會意義，此種充滿階級平等的人權觀念，至今回顧，仍是相當進步的觀點。創刊號刊載的兩篇〈白話字的利益〉扣合十九世紀中葉台灣的社會、文化背景，具體指出白話字的文字特色和學習白話字的利益，具有傳達、鼓舞信徒學習白話字的教育意義。除了舉辦「白話字的利益」徵文比賽之外，教會報也曾於 1885

¹⁷³ 葉牧師，1885 年 7 月，〈白話字 ê 利益〉，《台灣府城教會報》第 2 張，頁 6-7。

¹⁷⁴ 劉茂清，1886 年 1 月，〈白話字 ê 利益〉，《台灣府城教會報》第 7 張，頁 42-43。

年 9 月以「辯論神主的意義」為題目舉辦徵文，請教會內的信徒發表看法，討論「神主牌」的來歷、祭拜的意義，以及如何說明教會不是不注重祖先等，同時要求應徵的文章要用白話字撰寫。¹⁷⁵此外，也曾舉辦「論祈禱」、「論利益孩童」(1889 年 12 月)、「論喪事」(1890 年 2 月)等徵文活動。由此可知，《台灣府城教會報》透過徵文比賽的舉辦、獎賞和刊載，不但有鼓勵信徒手寫白話字的目的，也有鼓吹信徒讀白話字、學白話字的用意。¹⁷⁶

除了撰文鼓勵信徒學習白話字以外，教會報也刊載白話字教學法，將針對白話字的教學所設計的教材，透過教會報的刊載提供給從事白話字教學或學習白話字的人。例如 1885 年 12 月份的〈分別八音〉是一篇特別用來練習標記白話字聲調的文章。作者列出三篇短文，第一篇是《新約聖經》的〈馬太福音書〉第 5 章 1 到 10 節，另外兩篇是取自《初學階梯》中的〈小兒答〉和〈辯倒孔子〉，描述孔子和孩童的對話故事。三篇文章皆沒有標出台語的聲調，作者希望讀者先看一遍了解意思以後，再拿筆來標記，作為白話字聲調的練習。¹⁷⁷此種刊載教材的做法不但可提供給當時教會主日學的老師教授白話字使用，一般讀報的信徒也可藉此練習朗讀白話字文章，藉由「呼音」來理解意思，進而標註聲調，有助於白話字的學習。

藉由在教會報上鼓吹學習白話字的好處，並刊行白話字教材、教學法促進學習，信徒的白話字能力逐漸提升，除了能讀白話字的教會報，也已經能以白話字創作詩歌。1891 年(光緒十七年)8 月，教會報刊載〈教會的兄弟所做的詩和歌〉，主編說明此為教會弟兄投稿來的詩歌，提供給讀者評論、指導。報載有二十四首，每一首四句，敘述外國宣教師來台傳福音的內容，茲列舉兩段：「Bat jī ê lâng m̄ kóng khí, (識字的人毋講起) Hiān kim gōa kok lâi chí-sī, (現今外國來指示) I hông siōng-tè ê bēng-lēng, (伊奉上帝的命令) Chē chûn kòe hái thoân Sèng-keng, (坐船過來傳聖經) Sèng keng kóng chhut chin tō-lí, (聖經講出真道理) Lán lâng m̄ sìn ki-chhi I, (咱人毋信譏刺伊) I lâi liáu kang iā liáu chiⁿ, (伊來了工亦了錢) Siàu liām

¹⁷⁵ 無具名，1885 年 9 月，〈徵求論文的告示：辯神主論、祈禱〉，《台灣府城教會報》第 4 張，頁 24。

¹⁷⁶ 陳慕真，2007 年 12 月，《漢字之外：台灣府城教會報 kap 台語白話字文獻 ê 文明觀》，頁 146-149。

¹⁷⁷ 無具名，1885 年 12 月，〈分別八音〉，《台灣府城教會報》第 6 張，頁 38-39。

sù hái sī hiaⁿ-tī. (Siâu 念四海是兄弟)¹⁷⁸」此首詩歌以白話字結合台灣傳統民間歌謠七字仔的形式創作，呈現台灣文學發展初期既融合傳統歌詩的形式，又具有白話文學特質的文學特色。創作年代早於台灣新文學發展的 1920 年代，創作者為教會一般的平信徒，於此也顯示出白話字好學、能為普羅大眾使用的文字特性。

白話字的推展除了以報紙作為傳播媒介外，發行報紙的印刷所－「聚珍堂」更扮演了重要的角色。「聚珍堂」俗稱「書房」，除了印製教會報以外，還大量出版、進口、代售白話字的書刊。根據學者張妙娟的分析，「聚珍堂」出售的白話字書籍大致可分為聖經、聖詩、教義闡釋、時事新聞、普通教育、白話字教材、代訂報刊等七類共四十九種。除自印以外，書房也提供代訂中國教會報刊的服務，如《粵圖新報》、《萬國公報》、《漳泉聖會報》等。¹⁷⁹此外，書房也從中國廈門進口白話字書籍，如《聖詩》、《聖冊真實》、《聖會史記》等宗教性書籍。¹⁸⁰藉由書房出版白話字的教會報、印製白話字教材，時事新聞等白話字書刊，使白話字的閱讀市場更加活絡，而「聚珍堂」作為全台灣教會白話字教材的主要供應中心¹⁸¹，也對教會推廣白話字教育產生一大助力。

教會對白話字的推行不只呈現在教會報，在教會的教育事業上，也全面的推動白話字。十九世紀末期，長老教會開始在台灣開展西式的教育體制，從教會小學、中學、女學、到大學（神學院），以及針對盲人教育所設立的「訓瞽堂」。¹⁸²這些西式的教會學校不只是台灣現代教育的先驅，也是台灣本土語文－白話字教育的重要搖籃。¹⁸³例如教會利用禮拜堂設置的「小學」，招收 11 歲以上、14 歲以下的兒童，一週授課六天，科目為「第一四書，第二算數，第三習字，第四聖書及羅馬字，或加入地理科。」¹⁸⁴又如 1885 年設立「中學」，即將白話字列為主要的教學內容。¹⁸⁵1887 年設立「女學」時，也將白話字列為學習的課程之

¹⁷⁸ 無具名，1891 年 8 月，〈教會的兄弟所做的詩和歌〉，《台灣府城教會報》第 76 張，頁 62-63。

¹⁷⁹ 詳細可參考張妙娟，2005 年 8 月，《開啟心眼：台灣府城教會報與長老教會的基督徒教育》，頁 170-174。

¹⁸⁰ 無具名，1895 年 4 月〈書房的告白〉，《台灣府城教會報》第 121 卷，頁 27-28。

¹⁸¹ 張妙娟，2005 年 8 月，《開啟心眼：台灣府城教會報與長老教會的基督徒教育》，頁 175。

¹⁸² 同上註，頁 180。

¹⁸³ 陳慕真，2007 年 12 月，《漢字之外：台灣府城教會報 kap 台語白話字文獻 ê 文明觀》，頁 165。

¹⁸⁴ 村上玉吉編，1934 年，《南部台灣誌》，台南州共榮會，頁 504。

¹⁸⁵ 無具名，1885 年 7 月，〈論設立中學〉，《台灣府城教會報》第 1 張，頁 3。

一。¹⁸⁶，甚至教會報在招募「中學」的入學標準上，具備白話字的能力更成為入學的必要條件。1880 年設立的「大學」神學院，由涂為霖牧師教授白話字。¹⁸⁷盲人的教育方面，創辦「訓瞽堂」的甘為霖牧師於 1888 年引進西方盲人使用的凸型字母，幫助盲人用手摸凸字來認識白話字母，¹⁸⁸並籌刊「點字初學書」、「馬太福音書」、「廟祝問答」等白話字浮凸印刷書，透過白話字的點字教育，引導盲人進入閱讀的知識世界，進而改善他們的生活。此外，在神學院傳道師的考試上，甚至封立為牧師的考試上，能以白話字作文論述亦為考試的內容之一。例如 1885 年 7 月教會報公告「傳道考」，列出考試內容如下：

(一) 舊約 ê 約書亞，第 1 章到第 10 章，koh 22 章到 24 章，kap 新約以弗所通本，chiah-ê tiòh 講究到攞 bat。

(二) 以弗所 tiòh 學到會曉--tit 用白話字來寫。

(三) 做論 ê 題目就是以弗所三章 14 節到第 19 節，tiòh 用白話字寫，寫 liáu 各人 m̄-thang 本身落名。¹⁸⁹

由此可看出，長老教會在其所設立的教育體制中，建立以白話字為語文教育的教學系統。懂得白話字不但是進入一般教會學校的基本條件，更是未來欲擔任教會神職人員的考試標準。長老教會藉由《台灣府城教會報》及各級學校對白話字的推動，對清末時期白話字的教學、推展，應用，可說累積了基礎性的成果，使得白話字成為基督徒社群共通的文字，而台灣長老教會也「藉此創造出一個自成體系的白話字社會」。¹⁹⁰

第二節 日治時期長老教會的白話字推動

至日治時期的 1895 年，基督教已傳至台灣有三十年。日治初期，隸屬於英國、加拿大長老教會的台灣基督長老教會與日本政府尚維持友好的關係。隨著時

¹⁸⁶ 無具名，1886 年 11 月，〈開設女學〉，《台灣府城教會報》第 17 張，頁 12。

¹⁸⁷ William Campbell, Handbook of the South Formosa Mission, 115-1, p.33.

¹⁸⁸ 無具名，1890 年 3 月，〈晴暝人讀冊〉，《台灣府城教會報》第 59 張，頁 28。

¹⁸⁹ 無具名，1885 年 7 月，〈傳道的考單〉，《台灣府城教會報》第 2 張，頁 7，底線為筆者所加。

¹⁹⁰ 張妙娟，2005 年 8 月，《開啟心眼：台灣府城教會報與長老教會的基督徒教育》，頁 178。

代變遷，一般人對基督教漸有理解，教會也隨之進步，1895 年至 1905 年信徒人數更呈現倍數的增加。¹⁹¹教會於教育、文字、醫療傳教事工上，皆有長足的進展。1895 年，時任台灣總督府學務長的伊澤修二曾拜會巴克禮，就台灣人的教育問題，徵詢巴克禮的意見。巴克禮表示，對台灣人施行日本語教育不是上策，長老教會在起初也施行英語教育，而那是非常困難的事。既然認識施行英語教育的困難，就由宣教師們來學習台灣話，並使用台灣話來講道與教育。又關於台灣人的教育，以台灣話來教漢字是很困難的事，所以用羅馬字來編教科書，也教他們以羅馬字表示台灣話。巴克禮的結論是，若使用日本話來教育台灣人，一定不會成功。「台灣人的教育應該採用以羅馬字寫的台灣話為正確」。¹⁹²即使如此，伊澤修二仍然堅決主張以日語教育台灣人，以實行把台灣人同化為日本人的教育目的。

巴克禮對台灣人教育的論點，正如同其在回憶錄所敘述：「從我初抵台灣，就確信三件事，至今歷五十年，仍堅信不移。第一，若要有健全而有活命的教會，每一位信徒不分男女老幼，都要研讀聖經。第二，這個目標，使用漢字是達不到的。第三，使用羅馬拼音的白話字，可達到這個目標。白話字很適合婦女、兒童及未受教育的人們使用，士人只使用漢字，就是對白話字的輕視。因此我決定以身作則，用白話字來代替漢字。我一生之中只一次使用漢字聖經講道，而我為那一次感到遺憾。我當然知道，只用白話字，會被人誤為不學無術，但想到可能帶來的利益，我就不在乎了。」¹⁹³由此可知，從清末至日治，在台灣人多數沒有機會接受漢字教育，普遍不識漢字的社會環境下，以台灣話的白話字教育台灣人，使其能自行研讀聖經，增進知識，是當時宣教師們一貫的主張。因此，即使日治時期台灣總督府普及日語教育，台灣長老教會內部的教育政策仍然以白話字為主流，延續清末時期的基礎，隨著各項教會推動的事業，在教育、醫療、文字事工上持續進行白話字的教育和推廣。

而對白話字推廣影響最深的，首要為教會報。教會報可謂白話字教育的媒體，每個月固定出刊，以白話字刊印教會消息、信仰培育、世界新知等訊息，讀

¹⁹¹ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，1965 年 6 月，《台灣基督長老教會百年史》，頁 112。

¹⁹² 井川直衛編，1936 年 9 月，《バアクレイ博士の面影》，頁 54。

¹⁹³ 潘稀祺，2003 年 6 月，《為愛航向福爾摩沙—巴克禮博士傳》，頁 64。

者透過閱讀教會報，一方面獲得信仰的成長，一方面也增進白話字的能力。因此，積極鼓勵會友訂閱教會報成為教會首要的工作。為了增加看報的人數，教會報的編輯用許多方式來鼓勵讀者看報，例如 1905 年 3 月〈教會報〉此篇文章報導，當時教會報每個月已經有一千多份的印刷量，然而，編輯希望能鼓舞更多人來買，請讀者幫忙注意這件事情，因此如下推銷教會報：

Lín 著去請 iáu-bōe 買教會報 ê 朋友來買，若有會友去招有 5 人來新買，阮就歡喜 beh 送伊 1 本新約聖冊，á-sī 對冊房 thang 得著一角半 ê 別物冊。
人若有招呼 10 人來新買，阮就歡喜送伊兩本，á-sī 兩本價錢 ê 別物冊。¹⁹⁴

除了用「買多送多」來行銷教會報以外，也透過「有獎徵答」的方式來推銷，如 1914 年 8 月從第 353 卷到 356 卷，連續刊登〈競爭看報〉¹⁹⁵的系列文章，內容為主編每個月從教會報刊載的文章中出題目來問讀者，包括：「教會報所印錯的字在哪一面？第幾行？什麼字？」、「報紙裡說書房有賣兩本字典，這些字典是誰編的？每本多少錢？」、「8 月的報紙那一件消息報導不正確？到 9 月才訂正？」等有關教會報的問題。連續幾期結束之後，主編統計讀者累積的點數來排列名次，前三名有獎金，第三名到第十名的獎勵是免費看一年的教會報。透過上述獎勵的方式不但鼓舞更多讀者來購買、閱讀教會報，也有鼓勵讀者詳細看報的用心。¹⁹⁶

在教會報編輯、主筆們的努力之下，日治時期教會報的發行人數從 1902 年的 850 份，到 1905 年的 1000 多份，1910 年 3 月增加至 1100 份，1912 年以後又增加到 1600 份，1927 年發行 1719 份，1935 年 3 月第 600 卷的發行人數是 1876 份，由此可見教會報的發行人數有不斷增加的趨勢，在日治時期教會報停刊以前，發行人數維持在大約 2000 份左右。此銷售量算多或是少？若和日治時期台灣最重要的文化啟蒙團體「台灣文化協會」發行之《台灣文化協會會報》相較，1921 年 11

¹⁹⁴ 無著名，1905 年 3 月，〈教會報〉，《台南府城教會報》第 240 卷，頁 25。

¹⁹⁵ 廉德烈，1914 年 8 月至 10 月，〈競爭看報〉，《台灣教會報》第 353 卷至 356 卷。

¹⁹⁶ 參考陳慕真，2007 年 12 月，《漢字之外：台灣府城教會報 kap 台語白話字文獻 ê 文明觀》，頁 45。

月 28 日文協發行《會報》第一號，印製量為 1300 份，¹⁹⁷1922 年 4 月 6 日第三號起改以單行本刊行，《台灣文化協會會報第三號—台灣文化叢書》，印製量為 1350 冊，¹⁹⁸可知《教會報》的銷售量還高於《台灣文化協會會報》。此外，教會報銷售的範圍可說非常的廣，除了台灣南、北部教會以外，也寄到美國、英國，日本的東京、京都、岡山和佐賀等地方，並銷售到中國廈門、泉州，以及新加坡、檳榔嶼，¹⁹⁹銷售範圍分布至海內外。

表 3-1：白話字版教會報發行量一覽表 (1885-1935 年)

年代	1885 年	1887 年	1887 年	1902 年	1905 年	1910 年	1912 年	1927 年	1935 年
發行量	500	700	700	850	1000	1100	1600	1719	1876

資料來源：教會報第 240 卷、第 301 卷，第 400 卷、514 卷、第 600 卷、《南部台灣誌》。

除了鼓勵會友訂閱教會報，以拉高教會報的銷售量，使更多人能接觸基督信仰之外，為普及信仰教育，在報上推動白話字也是教會的主要方向。1911 年 5 月〈教育的好法〉一文即指出，站在普及教育的立場，白話字是台灣人最佳的文字選擇。作者於文中強調普及教育的重要性，認為實踐的方法是讀書和看報，不過報紙若是用漢文，鄉下農村的人沒有讀漢字，無法看懂，買來看的人很少。若是用日文，已經有好幾間報社在印，然而如果不會日文依然看不懂。若是要讓百姓，不管男女老幼，都看得懂報紙，知道國內外的消息，白話字是很好的工具，因為白話字很容易學，若會白話字，無論要講什麼事情都很方便。作者並強調白話字的使用對象不分教會內外，而且白話字可運用的範圍很廣，無論是「國家的事情，或是生意人要報行情，或者是做小說，做論說，以及書信往來等」，²⁰⁰都可以使用白話字來書寫、紀錄。

¹⁹⁷ 〈《台灣文化叢書》復刻出版緣起〉，台灣文化協會，《台灣文化協會會報第三號—台灣文化叢書》復刻本，2011 年 10 月，頁 1。

¹⁹⁸ 參考台灣文化協會，2011 年 10 月，《台灣文化協會會報第三號—台灣文化叢書》復刻本，頁 95。

¹⁹⁹ 根據 1928 年 1 月第 514 卷的教會報紀載，1927 年賣到日本的報數有 20 份。(東京 14 份、京都 3 份、岡山 1 份、佐賀 1 份)。另外，賣到中國的有 21 份，英國 7 份，美國 2 份。

²⁰⁰ 無具名，1911 年 5 月，〈教育的好法〉，《台南教會報》第 314 卷，頁 37。

此文呈現了長老教會推廣白話字的立論根基：亦即站在台灣人特殊的社會、語言情境下，白話字是相對於漢文和日文，最適合台灣普羅大眾的文字系統，而且透過此種文字系統，不但能吸收新知，還能運用在日常生活中，是最好的教育工具。這和日治時期 1930 年代台灣總督府調查長老教會的教育事業時，提到教會特別留意白話字的教授，調查報告指出：「以 26 個字母，僅二至三週的時間，信徒就能學會。教會的聖經、讚美詩歌、教會報等其他小冊子，全部是以白話字刊印。此外，台灣缺乏婦女教育，山間偏僻的老少婦女們，藉由白話字的聖經，可吸收基督教的道理，或閱讀新樓書房每月刊行的教會報及其他小冊子，獲得開明的智識。除了有宗教上的便利之外，信徒也可廣泛的應用在日常生活中。」²⁰¹呈現了一致的看法。由此可知白話字的簡單易學，以及適用於普羅大眾的實用性質。白話字的易學性，蘭大弼醫生（Dr. Landsborough IV, 1914-）在其口述歷史中也曾經有如下的說明：

我們在主日學裡學習台語的羅馬字，這要比學習漢字快而容易，而我們也因此可以讀聖經和唱詩歌。因為我自小讀羅馬字台灣話，這有助於我使用這種語言，並讓我從小就能記得台灣話的語彙。也因為我能讀羅馬字台灣話，後來對我在泉州的工作非常有幫助。²⁰²

為進一步推廣白話字的學習，教會報也刊載了教白話字的方法和教材。當時在教會的主日學課程裡，白話字的教育是很重要的部分。因此，有主日學白話字教學經驗的人就將自己的教學方法和經驗分享給教會報的讀者參考，例如 1916 年 10 月刊載〈學白話字〉，文章詳細列出白話字教學的每一個步驟、目的和教法，以及教學時要注意的事情，是一篇完整的白話字教學指南。1925 年 6 月〈教白話字的方法〉也是針對教學法的討論，作者所使用的教學法有四個層面，分別是先讀字母，接著讀白話字讀本，加強學生的認字和呼音，最後再讀聖詩 30 首，以及約翰福音傳、使徒行傳，讀完則算是白話字卒業，可以再讀聖經。²⁰³

²⁰¹ 村上玉吉編，1934 年，《南部台灣誌》，台南州共榮會，頁 505。

²⁰² 蘭大弼醫生出生於彰化，其童年時期在台灣度過，1940 年至 1951 年間前往泉州惠世醫院擔任醫療宣教的工作。參考劉翠溶、劉士永、陳美玲訪談，2002 年，《蘭大弼醫生口述歷史》。此處引文為該書頁 9。

²⁰³ 林安，1925 年 6 月，〈教白話字的方法〉，《台灣教會報》第 483 卷，頁 11。

除了教學實務的討論和分享外，若要學好白話字，課本和教材可說扮演了關鍵的角色。新樓書房於 1927 年出版《主日學用最新白話字讀本》和《字母遊戲》兩本白話字教材，教會報為了推介給讀者使用，也於 1927 年 2 月和 4 月為文介紹。教材方面，為了增加白話字學習的趣味性，教會報於 1933 年 6-7 月刊載的〈學字歌〉、1939 年 3 月的〈鼓舞人學字〉為適合兒童學習白話字的輔助教材。此兩首歌為柯維思運用白話字字母編成的「字母歌」，透過簡單又押韻的歌詞，欲以囡仔歌的形式幫助孩童練習字母。整體而言，教會報呈現的白話字推廣和教學內容相當豐富，除了為文提倡白話字的教育意義外，也將從事主日學教學的老師提供的白話字教學之經驗和方法分享給讀者。另外，教會報也提供了白話字課本和教材的介紹和資訊，並刊載有趣、有效的詩歌教材，以此促進白話字的認識和學習，凡此皆顯示長老教會對於透過教會報推展白話字教育的重視。

推廣白話字的另一重要途徑為白話字讀物的出版。日治時期發行白話字出版品的兩個主要機構為台南新樓書房（聚珍堂）和屏東醒世社。新樓書房除了每月固定刊印教會報以外，並發行了許多白話字出版品。這些出版品有些由宣教師或台灣本地牧師創作，有些則是原本在中國以漢字發行，因內容有趣，可作為傳教佈道的材料，或是書中呈現的信仰道理很好，因此請人從漢字翻譯為白話字。例如討論台灣民間宗教的《廟祝問答》（1886 年），以及闡明基督教義與儒家相關議題的《闢邪歸正》（1914 年）。1914 年，教會報刊載新樓書房出版的白話字書籍和售價（詳見表 3-2），書目內容大致可分為（1）基督教義相關圖書，（2）聖詩，（3）主日學課本，（4）白話字教材。1927 年，新樓書房也出版了《主日學用最新白話字讀本》和《字母遊戲》兩本白話字教材。前者是針對主日學學生所設計的課本，內容依照教學順序分成：（1）字母：母音、子音、切音、鼻音、八音，（2）句子的練習，（3）唱歌練習：雞仔歌、耶穌疼我、主的祈禱文、十條戒、八條的問答，（4）算術的數字和切句讀的方法。²⁰⁴此書主要為字母、聖詩的學習，並包含簡單的信仰教義問答。另外，《字母遊戲》的出版是為了讓學白話字的孩童感覺有趣，喜愛讀，進一步引發學習的動機。內容是運用硬紙版和八張圖片，讓人練習認字、拼字，²⁰⁵有助於孩童學習白話字。

²⁰⁴ 無具名，1927 年 2 月，〈白話字讀本〉，《台灣教會報》第 503 卷，頁 12。

²⁰⁵ 無具名，1927 年 4 月，〈字母遊戲〉，《台灣教會報》第 505 卷，頁 4。

事實上，新樓書房出版的白話字書籍並不僅只侷限在聖經、聖詩、基督教義、白話字教材等範疇，其出版類別相當多元，還包括了語言學、醫學、文學、教育、應用文、中國歷史等。例如，語言學：1913 年出版的甘為霖《廈門音新字典》，醫學：1942 年出版了台南醫師顏振聲（1876-1945）的《南部教會醫療傳道史》，劇本：1925 年出版由林茂生（1887-1947）創作的文學劇本《路德改教：歷史戲》，散文：蔡培火（1889-1983）撰寫的評論性散文集《十項管見》，應用文：1925 年出版由劉青雲著的《羅華改造統一書翰文》，以及中國古籍：1928 年出版余饒理撰寫的《三字經新撰白話註解》等，顯見白話字除了是教會信徒領受基督信仰的文字工具外，也是信徒接觸各種現代化知識的重要載體。此外，根據甘為霖的紀錄，在 1913 年時，台南的新樓書房印製了七十萬零三百五十七頁的出版品，當中主要是用福爾摩沙南部的方言（亦即白話字）來印製的。²⁰⁶由此也顯示了新樓書房作為白話字出版品主要輸出中心的重要角色。

另一個出版白話字讀物的機構：屏東「醒世社」（Séng-sè-siā）是由 1919 年擔任里港教會牧師的鄭溪泮，結合幾位同志在屏東所設立的印版所。鄭溪泮為要鼓吹台灣基督長老教會自治，不再依靠英國教士會，他認為須透過報紙來宣傳，因此創辦醒世社，發刊《高雄基督教報》（後更名為教會新報），由林燕臣擔任漢文主筆、須田先生為日文主筆，鄭溪泮自己擔任白話字主筆兼主持醒世社。²⁰⁷「醒世社」的印刷兼發行所設址於「高雄州屏東郡屏東街 202 番地」，曾發行的白話字出版品依目前資料顯示有二本：一為鄭溪泮著的自傳性白話字小說《Chhut Sí-sòa^a》（出死線）（上卷）（1926 年），此為以白話文書寫，台灣最早出現的家族史自傳體長篇小說²⁰⁸。二為金井為一郎著、吳可足翻譯的白話字傳記文學《Īn-tō ê Sèng-chiá Sun-tāi ê Lâi-lèk kap I ê Su-siú^a》（印度的聖者孫大的來歷和他的思想）（1927 年）。在此書序言的部分，屬名「Pîn-tong goán tãi-ke」（屏東阮逐家）的前言中說明了出版的過程和目的：

為 tiòh 翻譯 chit 本冊來 tau 援助--ê 就是 I-kang 牧師，鄭溪泮牧師，蘇育才牧師，汪培英牧師。Koh 有 kúi-nā-ūi ê 先生 kap 醒世社列位 ê 盡力。

²⁰⁶ 甘為霖原著，林弘宣等譯，阮宗興校註，2009 年，《素描福爾摩沙：甘為霖台灣筆記》，頁 352。

²⁰⁷ 陳思聰，1951 年 8 月，〈鄭溪泮牧師小傳〉，《台灣教會公報》752 卷。

²⁰⁸ 參考李勤岸譯註（鄭溪泮原著），2009 年，《出死線》，台南：開朗雜誌社。

阮逐家翻譯 chit 本冊，是 ài beh hō'gâu thāk 白話字 ê 兄弟姊妹，thang tùi thāk chit 本來 bat 孫大 ê 來歷 kap 伊 ê 道理。對安呢 thang khah 明天堂 ê 情形。²⁰⁹

從既有資料顯示，雖然屏東醒世社出版的白話字讀物相較於台南新樓書房來說數量相當少，但是其於 1926 年出版了台灣第一部白話字長篇小說——鄭溪泮的《出死線》，就白話字文學史和台灣文學史的意義而言，可謂彌足珍貴。此外，從上述引自《印度的聖者孫大的來歷和他的思想》的序言可知，醒世社將印度聖者孫大的傳記翻譯為白話字，其主要目的在於增進白話字讀物，以此讓會讀白話字的教會兄弟閱讀後增加信仰知識的作用。由此也可得知，醒世社在日治時期的 1920 年代和新樓書房一樣，皆扮演了推廣白話字、增進白話字讀物的角色。

表 3-2：台南新樓書房出版白話字書籍一覽表 (1914 年)

書名	售價
亞伯來罕的來歷	一角
安息日論	三分
明心圖	六分
廟祝問答	六分
讚美神詩	兩角
真理來台	兩分
真福問答	一角
主日學課 I	五角
主日學課 II	五角
主日神糧註解	四角
行傳註解	四角
希律王的來歷	五釐
訓盲淺說 I	六分
訓盲淺說 II	六分
耶穌受審	二角二

²⁰⁹ 金井為一郎著、吳可足翻譯，昭和 2 年（1927 年）7 月，《印度的聖者孫大的來歷和他的思想》。

養心寓言	五分
養心神詩詩調	三角半
字類入門 I	兩角
字類入門 II	兩角
字類入門 III	一角半
字母	一分
字母(畫圖)	五分
字調(一付八條)	五分
經言問答	七分
精選一個	九分
經題解說	三分
基督教的聖典	一角八
舊約選錄	一角六

資料來源：〈台南冊房白話冊〉，《台灣教會報》第 365 卷，1914 年 11 月，頁 4。

教會對白話字的推廣主要是透過教會報的宣傳，以及新樓書房出版白話字刊物和書籍。此外，也全面性的實踐在教會的醫療事業和教育事業上。以教育事業來說，前節已述清末時期長老教會在其所設立的教育體制中，建立以白話字為語文教育的教學系統。懂得白話字不但是進入一般教會學校的基本條件，也是未來欲擔任教會神職人員的考試標準。此教育宗旨直到 1922 年台灣總督府頒布「台灣教育令」後，制定了「私立學校規則」，禁止校內宗教活動，改變了日後基督長老教會所屬學校的方針、人事、課程等重要問題。尤其至 1932、1933 年後，隨著「部落振興運動」的展開，實施「敬神尊皇」、「普及國語」等社會教化運動，²¹⁰進入戰時體制的日本政府，對於教會的思想箝制也逐漸加深，教會所屬的學校獨尊基督一神信仰，並以台語、羅馬字作為學校教授的主要語言、文字，顯然與政府的政策有所抵觸。為因應時局，1937 年之後，包含台南神學校、神學校女子部，主日學（1940 年改名為「日曜學校」）等教會學校，在課程語言上都從原來的台語改換為以日語授課。1939 年後，長老教中學在課程上也面臨了

²¹⁰ 可參考蔡錦堂，1995 年 5 月，〈皇民化運動前台灣社會教化運動的展開——一九三一～一九三七〉，「台灣史國際學術研討會」，淡江大學歷史系主辦。

變動，原來的白話字以及聖經等宗教課程全數取消，增加的課程包含劍道與軍訓。²¹¹教會報在戰前停刊的最後兩期（1942 年 2 月及 3 月），頭版亦全數從白話字改為以日文刊出，足見緊迫的戰時氣氛對基督長老教會的影響。²¹²

醫療事業方面，基督長老教會自清末即在台灣設立現代西式醫院，如打狗的旗後醫院、台南的新樓醫院、中部大社醫館、彰化醫院，以及北部的癲瘋醫院。除了引進西式醫療建設、醫療技術，也建立起台灣早期的醫學、護理教育，如見習生的制度、看護婦的培育，使台灣進入西方文明的現代醫學時期。宣教師透過「醫療傳道」來進行傳教工作的同時，也相當注重白話字的教育，目的在於讓病患得到治療外，也得到文字的教育，進而獲得信仰的教育，因此，教會所設置的醫院也兼具了白話字教育的角色。

首先，在醫院空間的配置上，設置一棟醫務所，五棟病房，醫務所的一半分為診察、治療、藥劑室三間，另一半為禮拜堂，「並設置一間患者的讀書室，有白話字的聖經和其他禁菸、戒纏足的小冊子。」²¹³提供患者閱讀。而醫生在患者住院期間，需教導患者白話字，包括基本的認字，以及讀寫的訓練。若患者會讀白話字後，就贈送一本聖經作為鼓勵。²¹⁴此外，醫院招收見習生的條件也必須具備白話字的能力，如 1896 年 10 月教會報刊載台南醫館招收見習生的消息：

Taⁿ 府城醫館有欠兩個學生，所以通知眾位兄弟，若有主底 tit，有 chiūⁿ 十八歲 ê，有 bat 白話字，亦略略--á ē-hiáu 唐人字 ê 文字，品行忠厚 ê，若愛 òh 醫法，thang 寫 phoe 來 hō 安醫生知，á-sī chhōa 人來 hō 伊看；就 thang òh 四年久。²¹⁵

²¹¹ 吳學明，2003 年 11 月，《從依賴到自立：終戰前台灣南部基督長老教會研究》，頁 305。

²¹² 陳慕真，2011 年，〈日治末期的台灣基督長老教會：以《台灣教會公報》為中心〉，《台灣史料研究》第 37 期，頁 32-49。

²¹³ 村上玉吉編，1934 年，《南部台灣誌》，台南州共榮會，頁 497-498。

²¹⁴ 吳學明，2003 年 11 月，《從依賴到自立：終戰前台灣南部基督長老教會研究》，頁 154。

²¹⁵ 無具名，1896 年 10 月，〈醫館 ê 告白〉，《台南府城教會報》第 139 卷，頁 78。

又如 1918 年起，教會為使醫院的分工更細緻，以及患者的需求，開始培育能照護男女老幼患者的護理人員，而開始招收「看護婦」，並規劃看護婦的學校。「看護婦」的徵選條件也必須具有白話字的能力：

Tiòh 有學問，若經過公學校、女學校 khah 好、白話字著 ē-hiáu 讀，koh ē-hiáu 寫、tiòh 已經入教會，á-sī 不止 tì-i 聽道理、著溫柔無 pîn-tōaⁿ、gâu 疼 thàng 破病人、身體著勇健、年紀對 18 至 25 歲。²¹⁶

由此可知，要擔任醫院的見習生和看護婦，除了有年齡的限制，以及必須信仰基督教外，白話字的讀寫能力是基本且必要的要求，至於漢字的能力倒是次要。²¹⁷醫院重視白話字教育的另一原因在於，白話字是當時醫界主要的教學、診療、書寫文字，日治時期重要的醫學專書及護理教材都是以白話字刊印，例如戴仁壽醫師（Dr.George Gushue-Taylor）所著的《內外科看護學》，包含看護學、解剖學、生理學及普通醫學，全書以白話字刊印，是當時醫護人員重要的參考書籍。教會透過在醫院內教導病患白話字，使其具備識字能力，能自行閱讀白話字聖經，進而明白基督教的教義，雖然是以傳教為考量的作法，卻在無形之中將白話字普及至更廣大的群眾。

由於長老教會對白話字的推展，在日治時期認識白話字的教會信徒人數逐漸增加。1898 年，教會統計認識白話字的人數，經各教會回報，包含鳳山縣、安平縣、嘉義縣、彰化縣、後山、澎湖等，計有男 985 人、女 509 人，共 1494 人認識白話字，此外，還有十幾間教會未回覆，所以初估有兩千人會讀聖經。²¹⁸日治中期後，認識白話字的信徒增加為：1902 年 3244 人，1906 年 4079 人，1910 年 4436 人，1914 年 5382 人²¹⁹，1923 年 7384 人。另外，經統計 1931 年和 1936 年會讀《聖經》的人數分別為 10839 人和 12380 人，雖然沒有再細分白話字聖經和漢文聖經的閱讀人口，但從 1908 年 3 月教會報刊登〈冊房〉此篇文章統計出「在這十年中間，我們府城的冊房所買來再賣的聖冊數額」的結果來看，漢文的

²¹⁶ 戴仁壽，1918 年 1 月，〈台南病院〉，《台南教會報》第 394 卷，頁 12。

²¹⁷ 吳學明，2003 年 11 月，《從依賴到自立：終戰前台灣南部基督長老教會研究》，頁 134。

²¹⁸ 無著名，1899 年 9 月，〈識白話字的人數〉，《台南教會報》第 174 卷，頁 70。

²¹⁹ 而當時的漢文讀者只有 974 人。參考 Formosa Misson Church Census, 1914, *The Chinese Recorder* (August 1914) p. 521.

聖經總共賣 1756 本，白話字的聖經總共賣 6889 本，²²⁰白話字的銷售量大約是漢字的四倍。1912 年，台灣南北兩長老教會正式成立台灣大會，從基督教在台灣的整体教勢來看，以 1914 年為例，基督教人口約占台灣總人口的百分之一，而南北教會的白話字讀者數為 6305 人，漢文為 1403 人，白話字的讀者數將近是漢文的五倍。除了教會報的統計之外，宣教師的報告中也說明了白話字讀者的人口遠多於漢文的讀者人口，宋忠堅牧師於 1918 年的報告說：「去年（按：指 1917 年）賣了 2564 本《聖經》與新約，其中，1796 本是用羅馬字寫的，795 本是用漢文。」²²¹宋忠堅並於 1923 年的報告中指出「島上總信徒有 29590 人，其中 30% 能夠閱讀羅馬字，僅有 6% 能閱讀漢字。」²²²說明了至 1923 年，白話字的讀者人數仍為漢字的五倍。由此可知，在教會內部，白話字的使用人口高於漢字的使用人口，亦即白話字的需求量高於漢字，顯見長老教會推廣白話字已具有相當的成效。此外，吳學明（2003）從日治時期南部教會信徒統計表分析的結果表示：「約三個信徒中就有一人能識白話字，可以自己閱讀教會的經典和聖詩。可見，長老教會並未因日本推動基礎教育，而放棄白話字作為教會內通行的文字。」²²³由此也顯示了日治時期長老教會持續推行白話字的證明和成果。

表 3-3：南部長老教會識白話字之信徒統計表

年代	1899 年	1902 年	1906 年	1910 年	1914 年	1923 年	1931 年	1936 年
識白話字 的人數	2000	3244	4079	4436	5382	7384	*10839	*12380

資料來源：教會報第 174 卷、第 301 卷、第 305 卷、第 352 卷、第 567 卷、第 632 卷。

²²⁰ 無著名，1908 年 3 月，〈冊房〉，《台南教會報》第 276 卷，頁 21。

²²¹ *The Chinese Recorder*, No49 (January 1918) p. 68.

²²² *The Chinese Recorder*, No55(May 1924) p. 340.

²²³ 有關南部教會信徒的統計與分析，詳細請參考吳學明，2003 年 11 月，《從依賴到自立：終戰前台灣南部基督長老教會研究》，頁 51-52。

表 3-4：長老教會教勢統計表 (1914 年)

	人口	信徒	禮拜上午出席	羅馬字讀者數 ²²⁴	漢文讀者數
北部	1,110,994	4,798	3,104	963	429
南部	2,102,223	21,002	9,033	5,342	974
共	3,213,217	25,791	12,137	6,305	1,403

資料來源：《台灣基督長老教會百年史》。



圖 3-1：Chhut-sí-sòaⁿ 《出死線》

1926 年（大正十五年）鄭溪泮撰寫的 Chhut-sí-sòaⁿ（出死線），為台灣第一部白話字長篇小說，由屏東「醒世社」（Séng-sè-siā）出版。

²²⁴ 有關 1914 年「認識白話字的人口」統計有兩種數據：根據《台灣基督長老教會百年史》為 5342 人，根據《台灣教會公報》為 5382 人。

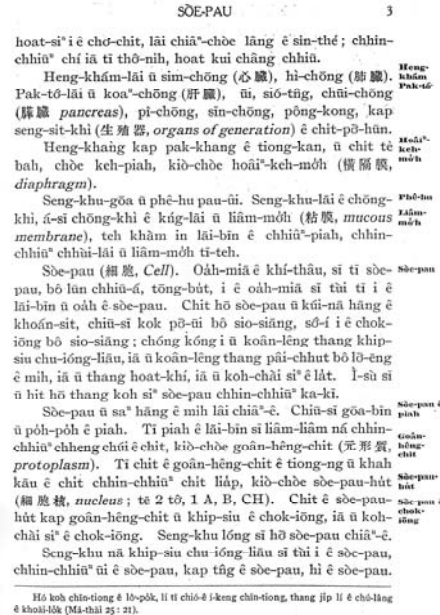
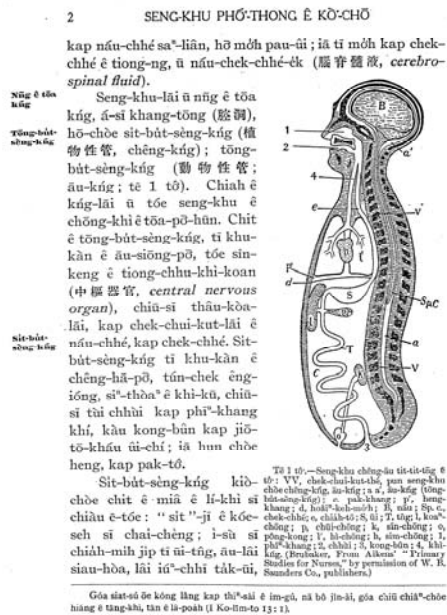


圖 3-2：Lāi gōa kho Khàn-hō-hák 《內外科看護學》

1917 年(大正六年)10 月戴仁壽醫師(Tè Jîn-siū)所著的 *The Principles and Practice of Nursing* (Lāi gōa kho Khàn-hō-hák), 全書分成：解頗學、生理學、普通看護學、外科看護學、內科看護學，為白話字的醫學教科書。

第三節 日治時期知識份子的白話字運動

一、蔡培火與台灣文化協會

一九二〇年代是台灣島內外文化啟蒙運動蓬勃發展的時期，在此之前，台灣的民族運動則發軔於 1914 年（大正三年）的台灣同化會之成立、私立台中中學的創立運動、以及六三法撤廢運動。²²⁵隨後，受到第一次世界大戰後世界民族自決思潮的影響，留學東京的台灣留學生結合台灣本地知識份子的各式運動團體也相繼展開，從 1918 年（大正八年）成立的聲應會、啟發會，1920 年（大正九年）創立的新民會與創刊《台灣青年》，到 1921 年（大正十年）長達十四年的台灣

²²⁵ 葉榮鐘，2000 年，《日據下台灣政治社會運動史(上)》。

議會設置請願運動，以及台灣文化協會之創立，在在揭示了台灣人於日治時期殖民地統治下爭取平等、自治的奮鬥歷程。

其中，對台灣文化運動影響最大者即為台灣文化協會，葉榮鐘曾言：「台灣議會設置請願運動、台灣文化協會與《台灣青年》雜誌是台灣非武力抗日運動的三大主力。若用戰爭的形式來比喻，台灣議會設置請願運動是外交攻勢、《台灣青年》雜誌（包括以後的《台灣》雜誌、《台灣民報》雜誌，以至於日刊《台灣新民報》）是宣傳戰，而文化協會則是短兵相接的陣地戰。²²⁶」說明了文化協會的重要性。台灣文化協會創立於 1921 年（大正十年）10 月 17 日，為日治時期最重要的啟蒙團體，創社宗旨以「助長台灣文化之發達」為目的，自 1921 年創立至 1927 年文協分裂為止，透過開辦各種講習會、文化講演會、設置讀報社、文化演劇、夏季學校、美台團的巡迴電影等活動，促進了台灣各階層如農民、勞工、學生的思想啟蒙和響應，也促成了台灣新文化的誕生，如台灣新文學運動、文化劇運動的萌芽和開展。²²⁷

日治時期由蔡培火（1889-1983）於台灣文化協會主導、推動下的白話字運動，即是在此民族、文化啟蒙運動的社會風潮下發展的。蔡培火一生致力於推動台灣語言的文字化，其在日治時期分別推動「台灣白話字」運動、「假名式白話字」運動，戰後力行「閩南語白話字」的推動，即便面臨不同殖民政權，不同國語霸權，卻從未放棄推廣台灣語言文字化的理想。有關蔡培火推行白話字運動的論述，已經有多篇論文討論，相關研究如吳文星（1992）、呂興昌（1995）、李毓嵐（2003）、王昭文（2004）、陳慕真（2004）、李勤岸（2005）、林佩蓉（2005）、Ann Heylen（2006）、蔣為文（2009）等²²⁸。相關細節本文不多贅述，主要將著墨於白話字於此時期的發展軌跡和推行成果。

²²⁶ 葉榮鐘，2000 年，《日據下台灣政治社會運動史(下)》，頁 327。

²²⁷ 有關台灣文化協會的研究，可參考林柏維，1993 年 6 月，《台灣文化協會滄桑》。

²²⁸ 詳細可參考吳文星，1992 年，《日據時期台灣社會領導階層之研究》。李毓嵐，2003 年 9 月，〈蔡培火與台灣白話字運動〉，《近代中國》第 155 期。王昭文，2004 年 10 月，〈羅馬字與「文明化」—台灣文化協會時代的白話字運動〉，「2004 台灣羅馬字國際研討會」。陳慕真，2004 年 12 月，〈語言主張與民族認同—蔡培火戰前戰後之探討〉，《淡水牛津台灣文學研究集刊》第七期。李勤岸，2005 年，〈蔡培火白話字散文集《十項管見》之關鍵：論述中之譬喻〉，「2005 台語文學學術研討會」。林佩蓉，2005 年，《抵抗的年代：交戰的思維—蔡培火的文化活動及其思想研究》，成功大學台灣文學研究所碩士論文。Heylen, Ann (2006) "Cai Peihuo and the Romanization movement in colonial Taiwan" 收錄於《母語文學與母語教育中的角色—2006 台灣

從台灣清末時期至日治初期，白話字主要活躍於教會界內部，較少為社會大眾所認識，蔡培火透過民族、文化啟蒙運動，首次將白話字推廣至台灣社會、文化界。蔡氏本身並非長老教會的信徒，但因十三、十四歲時受惠於在台南讀書的兄長傳授了只費幾天就學會的白話字，此後除了能與兄長自由用台灣話通信外，在學習上也得到很大的幫助，因為這樣切身的經驗，蔡培火此後從事種種台灣人運動，便主張利用台灣白話字的方便，以提高台灣一般大眾的智識水準。²²⁹因此，最早於 1914 年參與林獻堂與日人坂垣退助所組織的「台灣同化會」時，蔡培火隨即提議普及台灣白話字，但當時坂垣退助以總督府與日本內地人因普及白話字將會促進台灣教育而反對為由，並未同意蔡培火的提議。²³⁰1920 年，蔡培火於留學日本時期參加「新民會」，創辦機關刊物《台灣青年》，擔任主筆、發行人和主編之工作，1920 年（大正九年）7 月《台灣青年》創刊號上，封面有台灣地圖及白話字的「TÂI OÂN CHHENG LIÂN」，想必是出自蔡培火的構想，這也是教會外發行的刊物以白話字作為標題之首例。

1921 年 10 月，台灣文化協會成立，蔡培火擔任專務理事，再度要求將普及白話字列為文協的工作之一。此提議也得到會員的同意，1922 年（大正十一年）4 月 6 日台灣文化協會發行的第三號會報《台灣文化叢書》中，連載了林子瑾（1878-1956）²³¹發表的〈文化之意義〉一文，即肯定白話字具有智識普及、使台灣文化向上的功能。林子瑾在此文中先敘述文化的分類，後討論文化與文藝的關係，並介紹西歐文化最有名者為古代的希臘文化，其中詩人巴拉馬影響影響希臘文化最深，他雖為舊派詞章家，但極贊成新文學運動領袖柏里斯，並以成語體譯成新約聖經，因此希臘文化能夠迅速向上。林子瑾以此延伸論述要使台灣文化向上，應從古文體改為白話文體或白話字：

羅馬字國際學術研討會》。蔣為文，2009 年，〈蔡培火 kap 台灣文化協會 ê 羅馬字運動〉，《台灣風物》59 卷 3 期。

²²⁹ 蔡培火，〈日據時期台灣民族運動〉，張漢裕主編，2000 年，《蔡培火全集—政治關係—日本時代（上）》，頁 221。

²³⁰ 蔡培火，〈十項管見〉，張漢裕主編，2000 年，《蔡培火全集—台灣語言相關資料（上）》，頁 196。

²³¹ 林子瑾（1878-1954），本名林少英，字子瑾，號大智，台中人。年少就讀於福建法政專科學校，畢業後負笈日本，於早稻田大學專攻法政科，取得學位後寓居北京。漢學造詣深，1911 年加入櫟社，曾任櫟社理事，詩文俱佳。參考《台灣人士鑑》，昭和十二年，頁 448、許俊雅，《黑暗中的追尋—櫟社研究》，2006 年 6 月，中國上海：東方出版中心。

鄙見於台灣文藝界，當有一番革新，以改從來古文體文為白話文體，或用羅馬白話字代之，使一般之人容易讀之，又對詩之一藝大為推進，則台灣文化受此之助，其向上之勢，當一瀉千里也，準此以談，文化與文藝之關係，誠大矣哉。²³²

因蔡培火的提議得到會員的贊成，台灣文化協會於 1922 年（大正十一年）6 月 8 日發行的第四號會報《台灣之文化》中即發表了普及羅馬字的做法，並鼓勵幹部之間以白話字通信：

羅馬字普及之見

因欲普及文化於無教育者當用文字然各款文字無有比羅馬字較為捷徑故決定實行，欲普及此文字理事必先學習而後勸諸人期至八月一日各理事能以羅馬字通信。²³³

1923 年（大正十二年）10 月，台灣文化協會移本部於台南，緊接著在 1923 年 10 月 17 日於台南市醉仙閣召開的「台灣文化協會第三回定期總會」中，即將「普及羅馬字」和「編纂及發行羅馬字之圖書」列為議決事項。刊載於《台灣民報》第二卷第四號的「台灣文化協會會報」如此記載：

第三屆定期總會議決事項如下：

六、鑑於時勢顧我協會本來之使命決議下列六條為本協會新設事業，願我會員一致漸次力行務期實現裨益同胞文化向上。

（甲）普及羅馬字

（乙）編纂及發行羅馬字之圖書

（丙）開設夏季學校

（丁）獎勵體育

²³² 林子瑾，〈文化之意義〉，台灣文化協會，《台灣文化協會會報第三號—台灣文化叢書》復刻本，2011 年 10 月，台北：財團法人蔣渭水文化基金會。引文底線和粗體為筆者所加。

²³³ 刊載於《台灣文化協會會報第四號—台灣之文化》之「幹部會議狀況報告」，詳見台灣文化協會會報復刻本，台北：財團法人蔣渭水文化基金會，2011 年 10 月，頁 98。

（戊）尊重女子人格

（己）為改弊習涵養高尚趣味起見特開活動寫真會音樂會及文化演劇會²³⁴

蔡培火也於當年發表〈新台灣の建設と羅馬字〉一文於《台灣民報》，提倡普及羅馬字是台灣文化的基礎事業，也是促使台灣人精神啟發與文明建設最有效的手段。²³⁵然而，上述文協預定的計畫卻因 1923 年 12 月 16 日發生的「治警事件」而停頓。1924 年（大正十三年）10 月 1 日《台灣民報》的「台灣文化協會會報」刊載：

普及羅馬字之事，本擬自年初實行，又有計畫創設活動寫真巡迴各地，詎料去年十二月十六日，我協會會員，突然被官檢束者殊多，一時茫然幾失舉措於今半載以上…²³⁶

直到 1925 年（大正十四年），台灣文化協會於大正十四年度會議上，再次提議將「普及羅馬字及編纂羅馬字圖書」定為文協的發展事業之一。²³⁷事實上，在 1925 年初，台南本部就想推行普及羅馬字的計畫，並召募男女講習員兩班共一百名，數日間來應募的人也超過了預定的人數，反應相當踴躍。文協立即依法申請，但卻等不到官府的許可書，經蔡培火歷訪台南州知事及總督府長官後，皆表示普及羅馬字有害國語教育的進展，將使內台人的融合發生阻礙。對此蔡培火提出兩點辯駁：

第一是要就急普及文化，俾島內最大多數無學的人，能夠接近現代的學問，改良各種日常生活。第二是要藉羅馬字來普及國語漢文，因為從來要學國語漢文，是定要直接受教師的口傳，現在這大多數的無學者哪裡能得這樣好機會呢？若照從來方法他們到死也莫想要悉半字，若先普及這二十四個羅馬字，一面有學識的人用羅馬字編著各種獨習書，對此從來目無一字的人，不但不就教師自己會識國語漢文，就是孔孟的道德思想，或內地

²³⁴ 〈台灣文化協會會報〉，《台灣民報》第二卷第四號，大正十三年三月十一日，頁 15。

²³⁵ 蔡培火，〈新台灣の建設と羅馬字〉，《台灣》第三卷第六號，大正十三年九月八日，頁 37。

²³⁶ 〈台灣文化協會會報〉，《台灣民報》第二卷第十九號，大正十三年十月一日，頁 12。

²³⁷ 〈台灣文化協會報告（下）〉，《台灣民報》第八十號，大正十四年十一月二十二日，頁 14。

人愛國的赤心也能自己理會起來，可說普及羅馬字是會幫助國語的普及，會使內台人由思想上之互相理解來得融合。²³⁸

蔡培火認為白話字是當時最能夠使大多數無學的台灣人接近學問，提升文化和生活的利器。因為漢文和國語（日語）的學習需透過教師口傳，學習成本較高，但學習二十四個羅馬字，則能使目無一字的人直接學習各樣的知識。直言之，為普及文化，接近學問，透過台灣語教育台灣人是最有效率的途徑。而這樣的想法也見於當時文協的知識份子，例如 1925 年 8 月文協開辦第二次夏季學校時，王受錄以「外國事情」為題所做的演講，其中有如下的講詞：

台灣人負有三重的負擔，即漢文、台灣語、日本語，因此文化的進步非常遲緩。若把漢文和日語廢掉，純用台灣語則進步一定很快。因職業上的關係非使用日語不可者固屬別論，其他的人似無研究日語的必要。

亞爾薩斯與洛林位於德法國境，原為法國領土，經法德戰爭而割讓德國，第一次世界大戰的結果復歸法國所有。在德國統治時代，該兩州的民眾都不喜歡使用德語，而常用法語。但德國對其新領土強制使用德語，因此兩州文化遲遲不進。對這一點我們台灣人似應加以深切的考慮。我們需要把「台灣是世界的台灣」的念頭置在腦裡才好。²³⁹

王受錄的演講點出了當時知識分子渴望以台灣語進行台灣人的教育，以此提升台灣文化的訴求，而蔡培火則進一步將此訴求落實於白話字的普及運動。雖然 1925 年在文協推動「普及羅馬字及編纂羅馬字圖書」的計畫未被總督府許可，但蔡培火為推廣白話字，於同年 9 月出版了《十項管見》（Cháp-hāng-kóan-kiàn）一書，全書共分成「十項」，以現代文明的觀點和基督信仰的精神分別從台灣、羅馬字、社會生活、漢人特質、文明與野蠻、女性、生命、仁愛、健康、金錢等角度為當時的台灣社會發出真知灼見。其中在「新台灣和羅馬字的關係」（Sin

²³⁸ 〈台灣文化協會報告（下）〉，《台灣民報》第八十號，大正十四年十一月二十二日，頁 14。

²³⁹ 此講詞記錄於《警察沿革誌》中，參考葉榮鐘，2000 年，《日據下台灣政治社會運動史（下）》，頁 346。

Tâi-oân kap Lô-má-jī ê koan-hē) 一項中則指出台灣無法進步、教育無法普及的最大原因在於「要學問的文字語言太艱鉅非常難得學」，漢文和日文不但難學，而且「這兩項與台灣話攏是沒關係」，因此強烈呼籲「今著緊緊普及白話字」。蔡培火認為若學會這二十四字的羅馬字，不論內地人或本島人，查埔查某，大人囡仔，有學問無學問，想要學習國語、漢字的人都「不免先生」，而可以自己看書來學，若大家都透過羅馬字來獲得知識與學問，那麼台灣就會向上。²⁴⁰從這裡可以看出，蔡培火試圖藉著白話字的簡易性，引起一般大眾學習的動機，使學問的取得不必再間接性的經由少數讀冊人，而能直接成為普世大眾的基本能力，並進而達到消除文盲、提升台灣整體文化水準的目的。

1929 年這一年，蔡培火個人積極展開白話字的普及運動，其在元旦的日記上記述，「從今年起，向來所有關係的工作，可能放交大家去管理。主！在天的父！祢所喜歡的工以外，我無別項可做，祢歡喜我做什麼？普及白話字的事業，父！祢肯使我從今年做起？萬事全祢的聖手引導！懇求天父特別施恩！心所願！自三四日前作白話字的宣傳歌，歌詩及歌調到今日全部做好。盼望此首歌能做我去做工的進行曲！」²⁴¹蔡培火以此表明，在所有參與的社會運動中，他最重視的是普及白話字的工作。而於此年誕生的「運動歌曲」「白話字歌」，歌詞中「漢文離咱已經遠，和文大家尚未有，汝我若愛出頭天，白話字會著緊赴。行、行、行，勿得再延遷，行、行、行，努力來進取。」再一次強調唯有透過白話字的簡便來傳遞知識，台灣人民才能得到智識上的提升。有了運動歌曲，蔡培火開始進行一系列的白話字推廣工作。1929 年 3 月 6 日，蔡培火編撰的「白話字課本」出版，由教會公報社印製 5000 本。課本共分為九課，第一課到第五課是母音和子音的教學，第六課和第七課是聲調的學習，第八課是白話字書信的範例，第九課則是短文，此文內容論述白話字對台灣人教育的重要性。²⁴²

²⁴⁰ 蔡培火，〈十項管見〉，張漢裕主編，2000 年，《蔡培火全集—台灣語言相關資料（上）》，頁 195-199。

²⁴¹ 蔡培火，〈日記〉，張漢裕主編，2000 年，《蔡培火全集—台灣語言相關資料（上）》，頁 83。並可參考 Heylen, Ann (2012) *Japanese Models, Chinese Culture and the Dilemma of Taiwanese Language Reform*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag. p. 81-82.

²⁴² 蔡培火，〈PE-OE-JI KHO-PUN〉（白話字課本），張漢裕主編，2000 年，《蔡培火全集—台灣語言相關資料（下）》，頁 7-22。

自 3 月 12 日起，蔡培火於台南市武廟舉辦了三期，每一期兩週，每日講習兩小時的「白話字研究會」。根據其日記記載，第一期研究生有 50 餘人，全是男人。第二期有 60 餘人，也有 10 餘個婦女參加，第三期研究生差不多有 90 人，婦女將近 40 人²⁴³，可說反應相當踴躍。除此之外，蔡培火 4 月時還擬定〈推廣台灣白話字之主旨暨其計畫〉，提交給保安課長、警務局長、文教局長等相關官員，向各方遊說普及白話字的計畫。²⁴⁴在此提交給日本官員的計畫書中，蔡培火首先提出教育的重要，以及當時全台有八、九成以上的台灣人是處於失學、文盲的狀態，呼籲日本內地人應站在人道的立場，幫助台灣人提升素質，以期與內地人立足於同一水平線上，如此才能達到真正的內台融合。而提倡推廣台灣白話字正是立基於此精神，若能順利推廣，蔡培火相信不出五年，則能使所有文盲的台灣人提高到與內地人具有同樣的知識程度。一旦台灣白話字普遍之後，可以編纂各種書籍，幫助台灣人學習國語（日語），內地人也能透過白話字來學習本島語（台灣話）。最後蔡培火提出三項推廣計畫：

（一）組織台灣白話字會，為純粹成人教育機關，其組織分為三部。

甲、傳授部 選定堅實人物，專派到各地推廣文字。

乙、編纂部 集聘學力優秀人士編纂。

丙、販賣部 發行及販賣印刷品，但不以營利為目的

（二）資金從會員征收會費，並向有志者募捐。

（三）以實行人道主義為生命，由本島人社會有信望人士若干名來統帥一切事業。這些人士負起全責任，與事業共生死，絕不因外面之干涉而變動。²⁴⁵

此三項計畫預計以組織性的方式進行包含白話字的教學、編輯、出版和行銷的工作，資金由會員募集，並由台灣名望之士統籌，可說是預計由台灣人自行設立、自足的教育機關。5 月 4 日，蔡培火正式對台南州提出白話字講習會的認許

²⁴³ 蔡培火，〈日記〉，張漢裕主編，2000 年，《蔡培火全集—家世生平與交遊友》，頁 90-91。

²⁴⁴ 蔡培火，〈日記〉，張漢裕主編，2000 年，《蔡培火全集—家世生平與交遊友》，頁 92。

²⁴⁵ 蔡培火，一九二九年四月二十五日，〈推廣台灣白話字之主旨暨其計畫〉，收於張漢裕主編，2000 年，《蔡培火全集—台灣語言相關資料（下）》，頁 223-225。

可書，5月10日並在門口掛出「台灣白話字會事務所」的牌子。²⁴⁶然而，同年7月25日得知，總督府對白話字講習會依然採取不認可的態度。²⁴⁷1931年，蔡培火在東京與曾任台灣總督的伊澤多喜男討論台灣教育問題時，伊澤前總督勸其若使用日本「假名」代替羅馬字，則願協力促成普及實現。蔡培火原欲用台語教育失學的台灣大眾，並不固執使用何種符號，因此接受伊澤多喜男的建議，回國後即修改日本假名，製成一套可以標寫台灣語的「假名」式白話字」。6月向台南州知事提出開辦「假名」式白話字講習會的申請書，預定7月16日開始講習，但到期卻仍並未獲得許可書，蔡培火如期舉行講習，分日夜兩班，日間女子班有七名學生，夜間男子班有五十名學生，第一期順利舉行，但計畫舉行二期講習時，又被政府禁止。²⁴⁸此後，為了向國內外的領導階層遊說，蔡培火於1934年與文化協會的同志韓石泉、林攀龍共同聯名，完成〈普及台灣白話字趣旨書〉，親自旅行全島，請求各界人士贊成普及工作，得到簽署者有一百十一人。得到國內的簽署後，同年9月蔡培火再前往東京，向日本著名人士徵求贊成簽名，共獲得了齊藤實元總理大臣等四十九位日本政界、教會界、學界、新聞界人士的簽署，回台後蔡培火幾次向總督府相關部門交涉，並召開記者會喚起輿論，仍然無法得到認可，直到1935年台灣總督中川健藏明白宣告「因府內意見未能協調一致，白話字普及問題，不能即予許可。」²⁴⁹至此，蔡培火日治時期的白話字運動被迫終止。

蔡培火推行白話字的主張是立基於日治時期台灣的社會教育，欲透過白話字的簡便、好學與效率，普及知識於廣大的失學民眾，以此提升台灣人的文化。其於1920年代參與「台灣同化會」、「台灣文化協會」時皆主張普及白話字計畫，並撰文說明白話字對台灣人教育的重要性，擬定〈推廣台灣白話字之主旨暨其計畫〉向日本官方及知識界遊說，更創作「白話字歌」，積極開設「白話字研究會」，親自招募會員，推廣白話字教學、設立「台灣白話字會事務所」。為爭取各界對

²⁴⁶ 蔡培火，〈日記〉，一九二九年五月十四日，張漢裕主編，2000年，《蔡培火全集—家世生平與交友》，頁93。

²⁴⁷ 蔡培火，〈日記〉，一九二九年七月二十五日，張漢裕主編，2000年，《蔡培火全集—家世生平與交友》，頁100。

²⁴⁸ 蔡培火，〈日據時期台灣民族運動〉，張漢裕主編，2000年，《蔡培火全集—政治關係—日本時代（上）》，頁223。

²⁴⁹ 同上註。

白話字運動的參加與認同，更親自奔走於日本與旅行台灣全島進行聯署活動。除此之外，蔡培火的白話字運動也親自實踐在他的日記書寫上，其於 1929 年到 1931 年間用白話字寫日記，1932 年到 1934 年則用假名式白話字記載。蔡培火如此積極推廣白話字，但為何白話字運動終究無法成為全台性的運動，引起當時知識份子的普遍重視？其原因或許可分為「外在」與「內在」兩個因素。蔡培火在〈本人對台語注音符號工作的經過〉中指出，「當時普及白話字有三項困難，其一是日本政府不許可，其二是不惜犧牲讓新提倡之同志甚少，其三是民眾對學問不熱心，因此等困難，本人之努力再次歸於停頓而未能展開。」²⁵⁰ 在外在因素上，當時日本對台灣所實行的「同化」教育是建立在「國體論」的思想基礎之上的，亦即是要藉著「同化」達成「一視同仁」，使台灣人歸化於日本民族之中，並讓台灣統治走入日本「國體之中」，而實行「國語」（日語）教育正是要達成這種「同化於民族」進一步走入「國體之中」的重要媒介之一。²⁵¹ 蔡培火主張的「台灣白話字運動」立基在異於漢文、和文的台灣話羅馬字，其教育之目的在於普及知識、啟蒙民眾，因而存有相當明顯的「強化台灣人」的意圖與傾向。直言之，白話字運動無論就文字形式或意識形態，皆與國語教育政策的「同化」立場，形成了本質上的抵觸，甚至成為動搖日本極力宣揚的「一視同仁」殖民地統治體制，因此備受總督府的壓抑與干涉。內在因素上，則與當時知識份子普遍受制於漢字的優越性有關，而在潛意識上將白話字認為是較低階的文字。其不被接受的主要原因在於白話字常被誤解為：「是外國字、只限於基督徒信教者使用以及是文盲才要學習的。」²⁵² 因為這兩層原因，蔡培火於 1965 年回憶時表示「前半生為白話字普及所做的努力，在日據時代算是盡歸烏有了。」²⁵³

雖然蔡培火極力推廣的白話字運動看似失敗，但蔡培火將白話字主張結合台灣人的文化啟蒙運動，自此將白話字從教會內部的文字系統推廣至台灣社會大眾與台灣知識文化界，則是無可否認的事實。當白話字從以傳教功能為取向的信仰文字系統到以啟蒙、教育功能為取向的台灣文字系統，在白話字歷史發展的分叉

²⁵⁰ 蔡培火，1965 年，〈本人對台語注音符號工作的經過〉，《閩南語國語對照常用辭典》，頁 5。

²⁵¹ 有關殖民地台灣的「同化」教育，可參考陳培豐，2001 年，〈殖民地台灣國語「同化」教育的誕生－伊澤修二關於教化、文明與國體的思考〉，《新史學》十二卷一期。

²⁵² 張洪南，〈誤解されたローマ字〉，〈被誤解的羅馬字〉，《台灣》4：5，頁 49-54。

²⁵³ 蔡培火，1965 年，〈本人對台語注音符號工作的經過〉，《閩南語國語對照常用辭典》，頁 6。

點上，蔡培火可說是扮演了輸出、推動、普及的關鍵性角色，其影響不只及於同時代的知識人，如台灣文化協會的同志林攀龍於 1932 年創設霧峰一新會的白話字推動，以及 1934 王受祿經營《信仰之友》月刊時，接受蔡培火之建議，除了日文、漢文之外，亦增加白話字的部分。²⁵⁴此外，蔡培火於日治時期推動白話字的「文化遺產」也一定程度影響了戰後台語文運動的歷史連結和啟示。



²⁵⁴ 有關王受祿創辦《信仰之友》雜誌，起訖年為 1934 年 1 月至 1935 年 1 月，僅維持一年，因王受祿重病而停刊。可參考蔡培火，〈日記〉，一九三四年一月八日、一九三五年一月十八日，張漢裕主編，2000 年，《蔡培火全集—家世生平與交友》，頁 281、315。

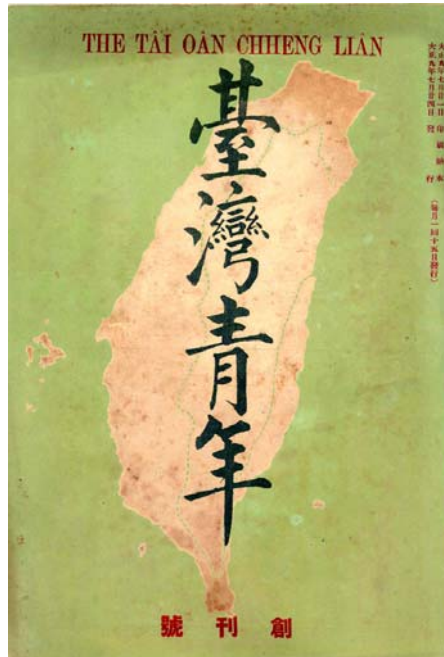


圖 3-3：《台灣青年》創刊號

1920 年(大正九年)7 月《台灣青年》創刊號上，封面有台灣地圖及白話字的「TÂI OÂN CHHENG LIÂN」，這也是教會外發行的刊物以白話字作為標題之首例。

(資料來源：蔣渭水與台灣民報民主歷程巡迴展。)



圖 3-4：白話字研究會結業照

蔡培火（三排左七）自 1929 年 3 月 12 日起舉辦了三期的白話字研究會，圖為 1929 年 4 月 22 日的白話字研究會第三期結業，攝於台南市武廟。根據蔡培火日記，第三期研究生約有 90 人，婦女將近 40 人。

(資料來源：林柏維，1996，《文化協會的年代》，台中市立文化中心。)

二、彰化婦女共勵會

日治時期，除了蔡培火極力推行白話字，並鼓舞台灣文化協會的同志以白話字做為推動台灣人知識啟蒙的利器之外，在台灣文化協會外圍的團體也曾留下推動白話字的痕跡，其中，尤以「彰化婦女共勵會」最早。

「彰化婦女共勵會」成立於 1925 年 2 月 8 日，為台灣婦運團體的先驅。²⁵⁵創社原由為「彰化之智識階級婦女，鑑於世界之潮流，須以女性覺醒、組織團體、研究學問、兼貢獻社會，方不為文明人之落伍者。」²⁵⁶入會者不拘年齡，能有關心於改革陋習、振興文化之婦人則可以入會。

會員多為受新式教育的婦女，成立當天舉行的開幕式，由楊咏絮發表開會辭，蔡鳳女士介紹會員，潘貞女士報告創立經過，王琴女士審議會則，阮素雲女士演說，並選舉職員後散會。3 月 7 日，召開第一次例會，由李黎女士致開會辭，王琴、吳素貞、李秀賢等女士提議：「每星期研究日語、漢文及學習羅馬字」，獲得大多數會員的贊成。²⁵⁷因此，「學習羅馬字」成為彰化婦女共勵會推動的主要活動項目。

然而，1925 年 6 月，當彰化婦女共勵會向州廳申請一次為期六個月，以普及羅馬字、日本國語、禮儀做法為目的之通俗講習會時，卻遭到州知事的拒絕，無法取得許可，以致該項計劃無法成立。²⁵⁸往後彰化婦女共勵會仍然舉辦了幾次的活動，如組織運動會、組織教育社會劇、於天公廟舉辦大型講演會，鼓勵女性登台演講，論婦人社會之地位，並義賣自製手藝品，將其收入充為該會基金。直至 1926 年 3 月，因發生了「誘拐事件」的衝擊，引發社會輿論對於自由戀愛與新舊道德的辯論，使得彰化婦女共勵會終致銷聲匿跡。²⁵⁹

²⁵⁵ 楊翠，1993 年，《日據時期台灣婦女解放運動—以《台灣民報》為分析場域(1920-1932)》，頁 529。

²⁵⁶ 〈彰化設婦女共勵會〉，《台灣民報》，大正十四年三月一日，頁 6。

²⁵⁷ 〈彰化設婦女共勵會開第一次例會〉，《台灣民報》，大正十四年四月一日，頁 5。

²⁵⁸ 〈社會教育上的一大問題〉，《台灣民報》，大正十四年六月二十一日，頁 6。

²⁵⁹ 有關「誘拐事件」，是指彰化街長楊臣吉之子楊英奇，以及台中某林姓男子，與多位女子發生多角戀愛關係，其中，有四位女子是彰化婦女共勵會的會員。楊英奇與林某兩人，假借自由戀愛之名，欲送她們前往北部當影星，再從中取利，此事爆發後，引發島內輿論譁然。請參考楊翠，1993 年，《日據時期台灣婦女解放運動—以《台灣民報》為分析場域(1920-1932)》，頁 533-536。

彰化婦女共勵會的誕生是伴隨著台灣一九二〇年代思想啟蒙的風潮而生，《台灣民報》曾以「是台灣唯一的、在新的意義的婦女團體。在婦女運動連片影也沒有的台灣，彼實在是將來的台灣的婦女運動的先聲。」²⁶⁰定調其在台灣婦女運動史上的開拓性地位。除此之外，彰化婦女共勵會以女性團體之組織推展羅馬字，雖然因日本當局的阻礙而無法進行，然而，無論將其置放於長老教會外的白話字運動史脈絡，或是日治時期迥異於男性知識精英的社會運動史脈絡，其主張皆鮮明且深具意義。

而為何當時彰化婦女共勵會會以「學習羅馬字」、「普及羅馬字」作為該會的活動目標呢？以目前既有的文獻來看，似乎無法有全貌的理解。但從共勵會發起人吳素貞²⁶¹與林獻堂夫人楊水心共同參與台中婦女親睦會，1932年更積極參與霧峰一新會活動，並在一新會期間相當活躍的表現來看，日治時期社會運動團體間對白話字的認知應已具有一定的共識。

三、霧峰一新會的白話字推動—兼論《楊水心女士日記》

在彰化婦女共勵會結束運作之後，台灣島內的組織團體再次提及羅馬字議題者，應屬「霧峰一新會」。目前學界有關霧峰一新會的研究，主要探究其成立的歷史和社會意義²⁶²，以及對婦女教育的貢獻。²⁶³然而，一新會中有關白話字的推動則欠缺較完整的論述。2014年6月，中央研究院台灣史研究所將《楊水心女士日記》完成解讀並出版，由此文獻搭配《灌園先生日記》，當能使霧峰林家與白話字的關係呈現更清楚的面貌。

林獻堂為台灣日治時期活躍於民族運動的領袖型人物，舉凡日治時期台灣人的運動組織如「台灣同化會」、「台灣文化協會」、「台灣民報」、「台灣議會

²⁶⁰ 〈一言奉勸〉，《台灣民報》，大正十四年九月二十日，頁6。

²⁶¹ 吳素貞（1900-1972），吳氏帖，彰化人。1925年邀請彰化高等女學堂六、七位高材生，組織了「彰化婦女共勵會」，1932年加入一新會，戰後於1947年當選國民大會代表。參考其自傳《我的記述》，1970年8月。

²⁶² 如許雪姬，2000年，〈霧峰一新會的成立及其意義〉，《中台灣鄉土文化學術研討會論文集》，周婉窈，2006年，〈「進步由教育 幸福公家造」—林獻堂與霧峰一新會〉，《台灣風物》第56卷第4期。

²⁶³ 李毓嵐，2012年6月，〈林獻堂與婦女教育—以霧峰一新會為例〉，《台灣學研究》第13期，頁93-126。

設置請願運動」等團體，皆有林獻堂的投入與主持，其以溫和路線倡議文化、知識啟蒙，並以仕紳階級的身分慷慨挹注台灣留學生與各種社會運動團體。林獻堂有深厚的漢民族意識，提倡漢學不遺餘力，本身亦加入「櫟社」，與漢詩文人多所交往。當 1937 年日本總督府逐步禁止漢學時，林獻堂仍積極在自家的「一新義塾」聘請漢文老師教授台中一帶的幼童漢文。

即使對漢文推動有著深厚的使命，但林獻堂對世界民主、人文思潮採取開放的態度，樂於汲取新觀念與新知識，因此對於當時屬於基督教體系的白話字，也能夠以開放的態度接受。林獻堂對白話字的理解與推動與三個人有密切的關係：

(1) 蔡培火、(2) 李崑玉、(3) 林攀龍。有關蔡培火的白話字運動前已敘述，在林獻堂日記中，可看出與蔡培火交往的頻繁，蔡培火常就白話字運動和林獻堂討論、請益，由此可知，林獻堂對白話字的理解與蔡培火的推介和鼓舞有密切的關係。以下將著重於討論林獻堂和林攀龍、李崑玉，以及霧峰一新會的白話字推動。

(一) 羅馬字普及

霧峰一新會成立於 1932 年 3 月 19 日，由林獻堂長子林攀龍創立。林攀龍留學日本、英國，又遊學法國、德國，於 1932 年 2 月 2 日留學返台後，提出了組織「一新會」的構想，其創立目的為：「促進霧峰庄內之文化，而廣布清新之氣於外，使漸及自治之精神，以期新台灣文化之建設」。由此可知，林攀龍組織一新會，期待能藉此促進地方文化，推廣自治精神，以助建設新台灣。

一新會之成立，設有蔡培火做詞的會歌，還設有會旗，當時會員有三百多名。從 1932 年成立至 1937 年結束為止，持續長達五年，進行了文化、社會、體育等多樣性的活動。許雪姬指出，霧峰一新會就組織而言，是全台最具地方特色的草根性社團，參加者在林家的領導下組織起來，以文化力量來影響霧峰一帶乃至台中，成為全台重要的文化中心。²⁶⁴霧峰一新會成立後即展開委員會的設置，由林攀龍擔任委員長，下設八部實行各項計劃，分別為：調查部、衛生部、社會部、

²⁶⁴ 許雪姬，2000 年，〈霧峰一新會的成立及其意義〉，《中台灣鄉土文化學術研討會論文集》頁 15。

學藝部、體育部、產業部、庶務部、財務部，每部設置主任一名、委員若干名，並訂定各部負責的項目、目標、與方法。其中，社會部職掌「社會教育」，目標為「迷信打破、風俗改良」，方法為「大眾日曜講座、巡迴演講、ローマ字普及、活動寫真」。因而，「羅馬字普及」成為一新會以組織性的方式推動文化普及、社會教化之方針。

（二）羅馬字教學

林攀龍藉由一新會普及白話字的主張並非偶然，早在一新會成立之前，林家即開始邀請霧峰長老教會的李崑玉傳道到林家教白話字。李崑玉(1880-1948)，台南岡仔林人，1914年台南神學院畢業，為台灣基督長老教會之傳道，1930年至1936年間被派往霧峰長老教會擔任傳道師，因而與林攀龍、林獻堂熟識。²⁶⁵

根據《灌園先生日記》的記載，自1932年2月16日起，李崑玉傳道幾乎每天都到林家教白話字，每次上課的學生約有十餘位，對象則有林家的媳婦及家中佣人。林獻堂於2月16日的日記描述：「八時半攀龍請李崑玉來教羅馬字，學生阿西、阿綢、阿英、阿密、阿金、阿丁、阿甘、阿墻、秋福、昆火、愛子」²⁶⁶。2月17日則記錄「九時李崑玉來教羅馬字，增學生三人阿呆、清溪、德和」。²⁶⁷3月1日至3月3日則每日皆記「夜崑玉來教羅馬字」。²⁶⁸如此記錄維持了二個多禮拜，可知每天晚上八時至九時之間，李崑玉即在林家教授白話字，直到1932年3月7日止。²⁶⁹此次的白話字課程，應可視為林攀龍以家族為對象的試驗性教學，其教學成果顯然讓他有足夠的信心，在往後一新會的成立上，以「普及羅馬字」作為進行社會教育的策略之一。

²⁶⁵ 李弘祺，2008年，〈李崑玉、李嘉嵩兩代傳道人與霧峰林家的信仰與交往〉，《新使者》第105期，頁37-43。

²⁶⁶ 《灌園先生日記（五）一九三二年》，二月十六日。

²⁶⁷ 《灌園先生日記（五）一九三二年》，二月十七日。

²⁶⁸ 《灌園先生日記（五）一九三二年》，三月一日、二日、三日。

²⁶⁹ 根據林獻堂日記的記載，李崑玉至林家教白話字的日期為：2月16日、2月17日、2月18日、2月19日、2月22日、2月23日、2月24日、2月25日、2月26日、2月28日、2月29日、3月1日、3月2日、3月3日、3月4日、3月6日、3月7日，可參考《灌園先生日記（五）一九三二年》。

前述一新會下設八部，每部皆設有主任和委員。其中，執掌「普及羅馬字」的社會部主任即由林攀龍自行擔任，委員有：呂磐石、溫成龍、李崑玉、吳素貞、曾珠如、林碧霜。社會部舉辦的社會活動包含老人慰安會、兒童親愛會、青年座談會、婦人茶話會、留學生懇親會、宗教座談會、日曜懇親會等活動，可謂針對社會上不同年齡、性別、信仰，而設計的全面性文化教育。

而「普及羅馬字」的方針則具體落實在女性的教育上。1932年4月6日，一新會成立一個多月後，在林攀龍主持的「婦人茶話會」上，當天參與者有二十多位女性，以及林獻堂、李崑玉等五位男性。在此會上，論及婦女應積極參與公共事務，勿落後男性，更鼓勵婦女學習白話字，此提議得到了全體的認同，並決定教授白話字的處所：

三時攀龍主催之婦人茶話會，來者：根生之母、素貞、三奶、四奶、阿摘、浣翠、呂氏裕、陳氏盞、楊式桂鶯、李氏春蔭、戊己之妻、昆玉之妻、清秀、月珠、阿選、阿英、王氏水、金沙（紗）、內子、愛子，計二十人；又有男子五人李崑玉、賴其昌、潘瑞和、攀龍及余。席間談話為皆以婦人進出沒（莫）落男子之後以鼓舞之，頗動她等之聽聞，後乃勸誘其學習白話字，竟得全體贊成。乃決定分作三處教授，下厝李崑玉、吳厝賴其昌、拜堂潘瑞和三人為教師，六時閉會。²⁷⁰

霧峰一新會在組織分工和文化活動的推廣上，一大特色是女性的參與，以及提倡女權、鼓勵婦女走出家庭學習新知、反抗社會男女不平等，並參與公共事務。²⁷¹一新會三百多名會員之中，女性幾乎佔全體之三成以上，這是過去社會運動所沒有的特徵。²⁷²此外，一新會的「日曜講座」，每次五、六人公開演講，講者必安排為男女各半，以此訓練女性的演講能力；根據統計，該會在1932年至1936年四年之間所舉辦的各式活動中，計有58人次的女性曾登台演講，可謂難得盛

²⁷⁰ 《灌園先生日記（五）一九三二年》，四月六日，頁156。

²⁷¹ 研究者許雪姬，（2000年）、周婉窈，（2006年）、李毓嵐（2012年）皆曾提及一新會的特色之一為提升婦女的地位，對婦女教育有其貢獻。

²⁷² 葉榮鐘，2000年，《日據下台灣政治社會運動史(下)》，頁400。

況。²⁷³而演講內容，也與婦女議題相關，例如第一回由張氏月珠主講「促進婦人之精神」、第四回由林氏素英主講「新時代婦女之正道」。²⁷⁴又如舉辦「婦人茶話會」、「婦人會」，鼓勵女性出席公開場合；以及舉辦書畫展、手工藝展，展出由吳素貞教導製成的人造花及刺繡、以及林愛子教導的裁縫等婦女的手工藝作品。而一新會創辦的「一新義塾」，參與人數也以女性居多，體育部舉辦的運動會也有多數婦女參加持球競走、提燈競爭，化妝遊行是由婦女會員化妝為社會各行業、各階層的人物為先導節目。²⁷⁵

此外，一新會的核心幹部有四人，除林攀龍外，還有張月珠、曾珠如（林攀龍之妻）、吳帖（吳素貞）三位女性。其中，吳素貞較為活躍，其在 1925 年即組織彰化高等女學校的學生成立了「彰化婦女共勵會」，並主張以「學習羅馬字」做為該會的活動項目之一。在一新會時期，吳素貞擔任以「普及羅馬字」為教育方針的社會部委員，以及學藝部委員，擔任手工藝教學以及演講庶務等工作，並時常登台演說、參加辯論會，多次呼籲婦女應自迷信中覺醒，以及社會應革除納妾陋習，以提升婦女的地位。戰後 1948 年，吳素貞當選國民大會代表，其在回憶錄《我的記述》中，記載林攀龍創立的霧峰一新會以改革社會風氣、提倡尊重女權為宗旨，會員們共同為了提高文化、啟發婦女智識而奔跑。²⁷⁶參與一新會使吳素貞在舊禮教家庭的束縛下，人生帶來了轉機和希望，而一新會時期的閱歷和訓練也影響其後的社會參與和女權推動工作。

由此可知，一新會無論就核心幹部、參與人員、活動規劃都以提升女性地位為目標，女性參與之深，可謂一新會之特色。鼓勵婦女學習白話字也是在此脈絡下開展的思維。「婦人茶話會」是一新會以婦女為主的活動，為了鼓勵女性要走入社會，在行動上不要落後於男性，因此「勸誘其學習白話字」。在此，林獻堂、林攀龍等試圖透過白話字的教授，提升婦女的識字能力，進而期待女性在行動上與男性並駕齊驅。這也是一新會首次以組織性方式開授白話字課程的紀錄，負責

²⁷³ 楊翠，1993 年，《日據時期台灣婦女解放運動—以《台灣民報》為分析場域(1920-1932)》，頁 561。

²⁷⁴ 參見《一新會日曜講座演題目錄》，《灌園先生日記（五）一九三二年》圖片部份。

²⁷⁵ 林吳帖，1970 年 8 月，《我的記述》，頁 28。

²⁷⁶ 林吳帖，1970 年 8 月，《我的記述》，頁 21。

授課的李崑玉、賴其昌、潘瑞和三人皆為當時霧峰長老教會之長執，²⁷⁷此次「婦人茶話會」議決三人分別在林家下厝、吳厝，以及拜堂（禮拜堂）教授白話字後，4月25日吳厝即舉行了「白話字教授開會式」，林攀龍前往參加，並親自做示範教授，可見其對白話字教學之重視。²⁷⁸

從現有的文獻來看，雖然我們無法完全得知一新會開設白話字課程的教學過程和學員的反應，但從當年5月19日林獻堂的日記描述，學員僅讀十幾日，則已有純熟的白話字能力，可知白話字的教學成效受到了肯定：

八時招內子、攀龍、愛子往大花聽，看佩兒（黃）、月珠、浣翠、真如（瑜），二十餘人學習白話字，瑞騰、薄燕、阿坤亦俱在，為根生之母與素貞有疾不能出席。僅讀十餘日，就中純熟者已不少矣。教師李崑玉甚為（讚）美。

279

一新會除了開設白話字課程以外，社會部委員會於1932年5月30日還曾有創辦白話字報紙的構想，並委請李崑玉擔任調查、策畫、出版之工作：

次議羅馬字報之發行，因尚未有具體的，一任李崑玉調查，然後決定進行。

280

6月17日，林獻堂也曾與李崑玉討論白話字雜誌發行的辦法：

崑玉來打合白話字雜雜誌辦法之進行。²⁸¹

甚至一新會的機關刊物，就是以白話字刊印，李崑玉於《台灣教會公報》上介紹霧峰一新會時，談到他藉著一新會推展基督教和白話字的心情：

²⁷⁷ 李崑玉時任霧峰長老教之傳道，賴其昌為霧峰長老教會之長老，潘瑞和為霧峰長老教會之執事。參考霧峰基督長老教會編，《霧峰基督長老教會設立七十週年紀念特刊》，頁14，〈歷任長老芳名〉。

²⁷⁸ 參考《灌園先生日記（五）一九三二年》，四月二十五日，頁185，以及葉榮鐘，2000年，《日據下台灣政治社會運動史（下）》，頁401。

²⁷⁹ 《灌園先生日記（五）一九三二年》，五月十九日，頁213。

²⁸⁰ 參考《灌園先生日記（五）一九三二年》，五月三十日、李嘉嵩，2009年1月，《一百年來一事奉與服務的人生》，頁183，

²⁸¹ 《灌園先生日記（五）一九三二年》，六月十七日，頁249。

最通歡喜-ê，就是 hō 鄙人好機會，通 kap 庄中各界逐款 ê 集會，有路通傳福音。Koh 一項，是 hō 阮佇庄內 kúi-nā 位通鼓舞人讀白話字。佇 in 貴族中男女界，iā 真濟人歡喜熱心來學。已經真濟人 gâu 讀，iā 有 ê 真 gâu 寫。Koh khah 好，就是佇 hit 中間通傳福音。白話字此去，ài 設法 hō 會--ê 教 bē-hiáu--ê。

已經創設機關號，逐家用白話字自由投稿印刷，分發 hō chiah-ê òh 讀 ê 人讀，做旬刊 ê 款。²⁸²

此處李崑玉所說以旬刊的方式印刷的白話字機關報，應該就是指 5 月份時，一新會社會部委員會決定發行的羅馬字報紙。而從上述文字可知，至少於 1932 年 9 月此份報紙就已經發行。此外，李崑玉於 1933 年 2 月的《台灣教會公報》談及自己在霧峰教會的佈道工作之外，還忙碌於一新會的相關活動，並負責一新會旬刊的文稿等工作，我們也可推測，此份白話字旬刊至少到 1933 年 2 月仍舊持續發刊：

近來鄙人的工真濟。一新會，講演會，婦人親睦會，兒童親愛會。教羅馬字。巡一新會旬刊的稿。²⁸³

從李崑玉的報導對照林獻堂的日記，可以了解在 1932 年左右，霧峰林家對白話字學習的熱誠和效果。我們可以想像，當時霧峰庄上和林家家族中，不但有多人能讀、能寫白話字，顯然也已經累積了一定的白話字寫作和閱讀人口，使得一新會能以白話字印製機關報，並以旬刊如此密集的方式發行。此為日治時期教會外的民間團體以白話字發行刊物之先例，可說是一新會對白話字推動的最大貢獻。可惜此份白話字旬刊以及白話字雜誌、白話字報紙並未留存至今。

而除了創辦白話字雜誌、開設白話字課程以外，一新會設立的「一新義塾」在課程上也使用白話字的讀物為教科書。林獻堂於日治時期最關心的兩大主張為：(1) 台灣實施地方自治，(2) 義務教育，並主張公學校應將漢文列為必修科。

²⁸² 李崑玉，1932 年 9 月，〈霧峰一新會〉，《台灣教會公報》第 570 卷，頁 17。

²⁸³ 李崑玉，1933 年 2 月，〈台中中會 教會消息：霧峰教會〉，《台灣教會公報》第 575 卷，頁 16。

²⁸⁴林獻堂提出的理由為「漢文為隨意科，實與全費無異，故兒童卒業後不能寫淺白之書信，凡欲做此事每以此為苦。」²⁸⁵1931年，九一八事件後，台灣總督府禁止漢文，公學校停教漢文，許多民間書房也遭受取締，漢文老師無處就職，令重視漢文教育的林獻堂感到憂心。直到1933年5月，一新會成立了一新義塾，聘請莊依若為漢文教師，潘瑞安為日語教師，以申請漢文和日語共同開課的方式，取得官方的信任。一新義塾獲得認可並成立後，林獻堂認為「霧峰文化因是而助長不少，此義塾亦是一新會之一大事業也。」²⁸⁶可知林獻堂對一新義塾的重視。

一新義塾的教授分成男女各四組，其中，教科書的配置上，漢文方面，女子一組上《六百字編》，第二組上尺牘，第三、四組上高等漢文讀本。男子一組上尺牘，第二組上四書，第三、四組古文析義。²⁸⁷有趣的是，女子一組使用的教科書《六百字編》，全名為《六百字編羅馬字註解》（Lák-pah-jī phian Lô-má-jī chù-kái），此書作者為英國長老教會廉得烈牧師（Rev.A.B.Neilson, M.A. 1895-1928）和長老教中學漢文老師陳延齡，於1925年3月由台灣教會公報社出版。全書收錄600個羅馬字及相對應的漢字，並用羅馬字註明字音和解釋，依照常用順序排列而成。作者在書的〈頭序〉中說，此書出版後在各處都受到歡迎，因為文字淺明、應用又開闊，雖然只有六百字，但若熟讀後再加以變化應用，那麼無論寫信或作文，都能自由自在。此書不止可以用來教小孩，更大部份是用來幫助成年但失落漢文的人，對於「懂白話字的人要學漢文，或是懂漢文的人要學習羅馬字，都有所幫助。」也適用於家庭教育。²⁸⁸一新義塾以《六百字編》作為漢文女子一組的教材，可說除了教授漢文以外，也同時在進行白話字的教育。前述林獻堂主張公學校應將漢文列為必修科，否則兒童畢業後無法寫淺白之書信，《六百字編》能訓練寫信或作文之能力，亦符合林獻堂對漢文初學教育之基本要求。當時，除了一新義塾使用《六百字編》外，霧峰一新會的會員劉集賢在坑口

²⁸⁴ 周婉窋，2006年，〈「進步由教育 幸福公家造」－林獻堂與霧峰一新會〉，《台灣風物》第56卷第4期，頁61。

²⁸⁵ 《灌園先生日記（五）一九三二年》，九月七日。

²⁸⁶ 《灌園先生日記（六）一九三三年》，五月九日。

²⁸⁷ 《灌園先生日記（五）一九三二年》，五月十二日。

²⁸⁸ 廉得烈、陳延齡，1925年3月，《六百字編羅馬字註解》，台灣教會公報社。

教兒童漢文時，也使用《六十字編》。²⁸⁹此外，林獻堂自己也使用《六十字編》教孫子林博正。²⁹⁰由此，我們可知，由台灣教會公報社出版的《六十字編》，不僅僅使用於教會內部的教育體系，此時也具體的應用在教會外的民間團體，並成為漢文教育的教材。1930年代的霧峰庄、霧峰一新會，可說進行了漢字和白話字一雙文字並進的語文教育。

（三）女子教育・白話字・基督教

由以上討論可知，林攀龍於一新會成立前，即聘請李崑玉到家中教媳婦及佣人白話字，進行了白話字的家庭教育。而1932年2月一新會成立後，即透過社會部確立「普及羅馬字」為社會教育的方針之一，並於「婦人茶話會」上得到全體的贊同，開始推動白話字教學，分下厝、吳厝、拜堂三處，聘請李崑玉、賴其昌、潘瑞和三人教授白話字，並得到良好的教學成效。此外，社會部也議定了白話字報紙的發行，林獻堂還曾有創辦白話字雜誌的構想，一新會更發行了旬刊形式的白話字機關報，開放投稿。當時，一新會也使用白話字的《六十字編》作為一新義塾教授女子組漢文的上課教材，林獻堂也使用此書教導孫子林博正。

霧峰一新會推動白話字的方式，首先是以家庭（林獻堂家族）為核心，再以組織性的方式擴散至地方（霧峰庄），藉由社會部舉辦白話字教學，增加白話字的識字人口，再透過辦刊物、報紙、雜誌等媒介，形塑白話字的閱讀社群。此種由家族至社區、由下而上推進的運動方式，迥異於台灣文化協會由本部推動至分部的方式。日治時期的1930年代，一新會以非基督教團體的地方性組織推動白話字於霧峰、台中地區，實有其特殊的歷史意義。

而為何霧峰林家對白話字推動有如此的熱忱呢？除了應歸功於林攀龍創設霧峰一新會的理念外，另一方面與林獻堂家族對基督教的好感亦密切相關。林攀

²⁸⁹ 《灌園先生日記（六）一九三三年》，十一月二十九日：「看劉集賢教孩子讀《六十字編》，男女各十一名。」及《灌園先生日記（七）一九三四年》，二月十二日：「劉集賢在坑口教兒童讀六十字篇漢文，郡役所命其中止，余與猶龍、萬生聞之大為不快。」

²⁹⁰ 《灌園先生日記（十五）一九四三年》，三月一日：「夜教博正讀《六十字編》四課，以阿蘭為伴讀，又講《伊索寓言》一節。」三月二日：「博正《六十字編》，並講《伊索寓言》一節。」三月四日：「天佑代教博正《六十字編》。」三月五日：「九時博正《六十字編》，又講《伊索寓言》一節。」

龍是一新會的靈魂人物，同時也是熱心的基督徒，曾於 1933 年 11 月到 1941 年 2 月間擔任霧峰基督教長老教會的長老，²⁹¹其留學東京帝大後又至英國、法國留學，畢業後遊歷歐美各國，是富有理想主義的基督徒知識份子。回到故鄉後，林攀龍就與教會聯絡，因為教會代表著現代的、以理性為基礎的啟蒙價值，也因此與當時霧峰教會的傳道李崑玉成為朋友。²⁹²後來林攀龍創立一新會，在智識普及、掃除迷信、重視女子教育等理念上皆與基督教精神相呼應，也因此李崑玉在《台灣教會公報》上，描述林攀龍是以基督教精神創立一新會：

這個動機是對 tó-ūi 來 ah？就是 kúi-nā 年前歸基督化 ê 人物，林攀龍君，伊是大名鼎鼎林獻堂先生 ê 長 lēng 郎。用宗教精神來創立霧峰一新會 8 部 ê 新事業，到 taⁿ kúi 个月 ê 中間，漸漸 tù-hiān，真 chiàⁿ 通 hō 人注目 ê 所在。²⁹³

特別是林攀龍對於文化普及，掃除迷信以改革社會，以及對女性教育的重視，和基督教長老教會重視女性和教育的價值觀一致，因此《台灣教會公報》多次對霧峰一新會加以報導和肯定，例如陳瓊玖在〈對霧峰一新會的所感〉一文中描述到霧峰庄時，看到路邊和門樓貼廣告單，宣傳在禮拜六晚上有演講會，並貼上演講者和講題，其中演講者男女差不多各一半，而大感驚訝：「我雖然 tùi 台灣北行到台灣南，甚至透到東台灣 iāh bē-bat 看著這款 ê 廣告單。」²⁹⁴又如郭朝成在〈土曜講座〉中提到，某次受邀到一新會去演講時的感動：「通感心，就是 hit 庄 ê 女界，iā 輪流演講。有 ê 無 siāⁿ 讀冊，iā 好膽 khiā tī 學術文人，kúi 百 ê 聽眾 ê 面前演講，感心 ah！」²⁹⁵在日治時期重男輕女的社會文化中，一新會對女性的重視和鼓勵正如其創立目的，散發出一種文化的清新之氣。此外，為了改良台灣社會，必要的措施是使文化發達，增進人民智識，並掃除迷信，因此，「普

²⁹¹ 參考台灣基督長老教會霧峰教會，2005 年 12 月，《霧峰基督長老教會設教九十週年紀念特刊》「歷任長執任期一覽表」，頁 93。

²⁹² 參考李弘祺，2009 年，〈林獻堂、一新會以及台灣的公民社會〉，《師大台灣史學報》第 2 期，頁 217。

²⁹³ 李崑玉，1932 年 8 月，〈霧峰一新會〉，《台灣教會公報》第 569 卷，頁 17。

²⁹⁴ 陳瓊玖，1932 年 10 月，〈對霧峰一新會的所感〉，《台灣教會公報》第 571 卷，頁 24。

²⁹⁵ 郭朝成，1932 年 10 月，〈土曜講座〉，《台灣教會公報》第 571 卷，頁 18。

及文字」及「打破迷信」，成為一新會社會部的目標之一，也是在此脈絡下，林攀龍極其鼓勵普及白話字：

論逐家為著無開化 ê 因端，來開費 bōe 算得 ê 錢財，是為著迷信，所以林先生所設 hit ê 會，真致意掃除迷信 ê 風俗，koh iā 真致意獎勵學白話字。

296

林攀龍對白話字的推動除了因本身是基督教長老教會的信徒，因此能認同教會內部的文字系統外，加上設置一新會的理念特別重視女性地位的提升，因此鼓勵女性學習白話字，以此來普及女子教育，此與基督信仰有共同的價值觀，也和教會推動白話字有共同的目標。另外一個重要的背景因素為，林攀龍相當支持蔡培火的白話字運動，當蔡培火於 1934 年擬定〈普及台灣白話字趣旨書〉時，林攀龍即為該計劃書的發起人之一。林獻堂曾於日記描述：「他（蔡培火）甚喜攀龍為其運動羅馬字之同志，暢談終夕。」²⁹⁷當林攀龍創立一新會時，蔡培火於日記留下如此的描述：「他非常熱心主倡普及白話字，但是他是主張羅馬字式的。我前月底從東京返回時，他已經在自己家裡托鄉內傳道師晚上教習他的族內使用人。對普及白話字的事來講，恰如得到百萬的救兵。」²⁹⁸一新會成立之際，蔡培火已經開始推行假名式的白話字運動，但林攀龍選擇了羅馬字式的白話字，並與李崑玉共同來推動。由此可知，林攀龍不只是蔡培火推行白話字運動的同志，他更進一步將白話字推廣至自己的家族，以及一新會的文化事業上。

除了林攀龍以外，林獻堂的態度也是影響霧峰林家乃至一新會推動白話字的關鍵性角色。林獻堂對白話字的看法為何？從其日記中，除了提及和蔡培火時常討論白話字運動外，較少提及自己的見解，僅只於 1932 年 1 月 15 日的日記描述參加木下式送別會後，在台北車站和友人談及白話字：

²⁹⁶ 陳瓊玖，1932 年 10 月，〈對霧峰一新會的所感〉，《台灣教會公報》第 571 卷，頁 25。

²⁹⁷ 《灌園先生日記（五）一九三二年》，二月二十四日。

²⁹⁸ 蔡培火，〈日記〉，一九三二年三月十九日，張漢裕主編，2000 年，《蔡培火全集—家世生平與交友》，頁 203。

在驛前遇純青、朗山、潤庵，招純青、朗山、靈石到美人座飲茶，雜談白話字、新詩體一時餘。²⁹⁹

當時所談為何我們不得而知，但從林獻堂能接受李崑玉至家中教授白話字，並鼓勵妻子、媳婦、佣人學白話字，自己也閱讀白話字的《六十字編》，並以此書作為一新義塾的教科書等跡象顯示，林獻堂相當能認同白話字。此與林獻堂對基督教的好感有相當大的關係。根據黃子寧的研究，林獻堂及其家族對於基督教的捐款和贊助十分慷慨，例如於 1914 年捐獻土地，促成長老教會在霧峰的設教，1929 年也捐獻戴仁壽醫師在八里建立的痲瘋病人療養院「樂山園」，以及捐獻台南長老教中學擴建新校舍等，對於基督教長老教會的醫療和教育事業，林獻堂都不吝提供金錢上的挹注。此外，林獻堂也會去參加教會的禮拜或活動，或是跟著霧峰教會的傳道和長老參加佈道會等純宗教性的活動，1933 年 7 月，林家子弟也到霧峰教會上主日學。³⁰⁰再者，林獻堂和夫人楊水心常招待教會團體及基督徒的來訪，例如蘭大衛醫生（David Landsborough）與其夫人連媽玉、文姑娘、林姑娘等外國宣教師，也與本地傳道如李崑玉、李嘉嵩父子等有密切的往來。林獻堂也與蔡培火、林茂生等多位基督徒友人有頻繁密集的互動。加上林獻堂長子林攀龍、長女林關關都是基督徒，林關關的夫婿高天成醫師出身於台南有名的基督教家族，因此林獻堂的子女、親家也都是基督徒的身分。³⁰¹由此可知，林獻堂除了對基督教有相當程度的好感外，參與也相當深，在和教會或基督教友人互動的過程中，必然對白話字產生了解和認同，因此能支持林攀龍在一新會推動白話字的主張。黃子寧認為：「他（林獻堂）對基督教的好感，在於他相信基督教能感化人格，指引迷惘的人生，而不分男女老少、職業貴賤，又能透過較易學的白話羅馬字被啟迪，獲得教育的機會。」³⁰²因著林獻堂對基督教的好感，加上林攀龍對白話字的認同和熱心，促成了 1930 年代霧峰一新會的白話字推動。而當時

²⁹⁹ 《灌園先生日記（五）一九三二年》，一月十五日。

³⁰⁰ 李崑玉，1933 年 7 月，〈霧峰教會消息〉，《台灣教會公報》第 580 卷，頁 17。

³⁰¹ 有關林獻堂與基督教的關係，詳細可參考黃子寧，2008 年，〈林獻堂與基督教〉，《日記與台灣史研究：林獻堂先生逝世 50 週年紀念論文集》，頁 675-729。

³⁰² 黃子寧，2008 年，〈林獻堂與基督教〉，《日記與台灣史研究：林獻堂先生逝世 50 週年紀念論文集》，頁 723。

推行白話字的成效如何呢？葉榮鐘在論及一新會於 1932 年 4 月 25 日的「白話字教授開會式」時，曾有如下的評論：

白話字系台灣基督長老教會以廈門話為標準用羅馬字拼音，不識中文之教徒若能學習純熟可以讀羅馬字翻譯的聖經並利用於寫作、通信，南部教會尤為盛行。一新會利用此一工具，教授農村的文盲作為識字運動確是有意義的工作，聽說正常成人只要一星期的功夫便可學會，當日委員長林攀龍並親自赴吳厝作示範教授。但是一來農村婦孺對羅馬字向無接觸，教會每星期日做禮拜，讀聖經是必需的節目，因受信仰的引導自然會升起學習的興趣，若不是信徒，一曝十寒很難收到預期的效果。二來這種工具是利用的人越多，價值越大，農村一向是閉鎖的社會，書信來往鮮有機會，白話字不能發揮實用的價值，所學非所用自然也就鼓不起幹勁，不久便無法推行了。³⁰³

葉榮鐘認為，非信徒的身分以及無法發揮實用的價值是一新會無法持續推動白話字的主因，但白話字在當時是否真的如此的不實用？試舉兩例來看白話字的實用性。一則有趣的例子是，林獻堂家中的小使³⁰⁴「清溪」因為懶惰，又經常外出，並被認為有竊盜嫌疑，因此被宣告免職。清溪因此寫了一封羅馬字的書信，又寫了一封日文的書信，說他會改過，請求再繼續留用。³⁰⁵前述林攀龍於 1932 年 2 月開始邀請霧峰傳道李崑玉到家中教授白話字，2 月 17 日的記錄為「九時李崑玉來教羅馬字，增學生三人阿呆、清溪、德和」。可知清溪當時已經習得了白話字，因此能夠用白話字來書寫悔過書。這也呈現了白話字較易學易懂的特質和實用性。另外的例子則是林獻堂的夫人楊水心女士，在習得白話字之後，以白話字和朋友通信，並以白話字寫日記。此兩則皆為非教會信徒，不同身分地位，不同性別，卻都將白話字運用於日常生活的例子。

³⁰³ 葉榮鐘，2000 年，《日據下台灣政治社會運動史(下)》，頁 401。

³⁰⁴ 小使：siáu-sú，日治時期稱工友之意，參見小川尚義，1931 年，《台日大辭典》，台灣總督府。

³⁰⁵ 《灌園先生日記（六）一九三三年》，五月二十七日。

除此之外，日治時期的台灣，以非基督教信徒的身分，運用白話字的例子還有黃旺成（1888-1979）³⁰⁶和楊雲萍（1906-2000），凡此大略可看出，白話字的普及雖然有一定的侷限，但在日治時期已經從教會內拓展至社會上，並被教會外人士所接受、使用。目前出土的楊水心日記、黃旺成日記提供我們觀察教會外人士對白話字的使用範圍和接受程度。以下將討論探討楊水心女士日記的白話字書寫。



圖 3-5：霧峰一新會成立大會照

霧峰一新會於 1932 年 3 月 19 日成立，設有蔡培火做詞的會歌，還設有會旗，其社會部訂定「普及羅馬字」為達成社會教育的方針之一。前排中坐者（左四）為楊水心，二排左五林獻堂，左六林攀龍，三排左一李崑玉。

（資料來源：中央研究院台灣史研究所檔案館典藏）

³⁰⁶ 黃旺成（1888-1979）或做陳旺成，筆名菊仙，新竹人。臺灣總督府國語學校師範部乙科畢業，1911 年在新竹公學校任訓導。1918 年辭教職，組「良成商會」經營米、糖、油等買賣。2 年後結束，轉入臺中蔡蓮舫家為西席。1925 年辭職，開始進行文化啟蒙的演講，加入文化協會，並於 1926 年任臺灣民報社記者及新竹支局長。文協左傾後脫離文協，成為創立臺灣民眾黨的主要人物之一，隨後並反對蔣渭水將黨改為以農工階級為中心的民族運動，堅守全民運動的本質。1932 年陳旺成因故退出《臺灣新民報》。1936 年當選新竹市會民選議員。戰後擔任三民主義青年團新竹分團主任，擔任《民報》總主筆，二二八事件後《民報》被查封，隨即避難上海。1948 年擔任臺灣省通志館編纂兼編纂組長。1949 年受遞補為省參議員。1951 年任新竹縣文獻委員會主委，主編《新竹縣誌》，於 1957 年完成。1979 年過世。引用自中央研究院台灣史研究所，台灣日記知識庫，「黃旺成先生日記」之「記主小傳」。

（四）楊水心女士日記

楊水心（1882-1957），彰化人，林獻堂妻子。其於 17 歲嫁入林家，成為林家女性的中心人物。和林獻堂一樣，楊水心有長年寫日記的習慣，但目前僅存 1928、1930、1934、1942 共四年的日記，2014 年 6 月，中央研究院台灣史研究所將其日記完成解讀並出版，先出版《楊水心女士日記》（一）（一九二八年），2014 年 8 月再出版《楊水心女士日記》（二）（一九三〇年）。

令人驚喜的是，在 1928 年和 1930 年的日記中，楊水心使用了白話字書寫。根據許雪姬的研究，四年的日記中以 1928 年這本用白話字寫的天數最多，加上這一年林獻堂沒有留下日記，楊水心的日記正好可以補足林獻堂日記的不足，³⁰⁷也因此顯得格外的珍貴。

從 1928 年和 1930 年兩本日記觀察，楊水心日記的內容主要可概分為幾項：(1) 紀錄來家中拜訪的親友和訪客：包含了林獻堂的社會運動同志、日本警察等，以及和親友之間往來批信的紀錄。(2) 日常生活紀錄及家族記事：例如祭祖、購物、家族糾紛的記述。(3) 自己的心情、身體狀況：包含記錄閱讀那些書報，個人的心情記事。(4) 旅遊見聞：1928 年楊水心在日本旅遊長達 68 天，日記呈現了乘船、參觀博覽會、逛街、看電影的見聞。(5) 林獻堂在外的動向和交遊：1928 年林獻堂到歐美旅遊，楊水心在日記中留下對林獻堂的思念，又如紀錄林獻堂刊登在《台灣民報》的動向和文章。

在日記的書寫文字上，1928 年有 105 天，1930 年有 10 天採用白話字書寫。此外以漢字書寫，少部分以日文片假名書寫。就書寫文字整體觀察，可分述幾項特色來討論：

- 1) 台語詞彙的表現。楊水心的日記中，以白話字書寫的部分，自然、流暢的顯示出台語的特色。以漢字書寫的部分，詞彙上則常使用台語口語之詞彙，例

³⁰⁷ 許雪姬，2014 年，〈許序〉，楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記（一）一九二八年》，頁 ix。

如「廣電話」³⁰⁸、「世利」³⁰⁹、「𤇀」³¹⁰、「看無」³¹¹、「無去」³¹²、「番附」³¹³、「邦曾」³¹⁴、「外口」³¹⁵、「手指」³¹⁶等，茲舉二例：

新一月二十七日 舊一月五日 金曜日 晴

本日午前樹德弟來，要𤇀我歸寧，為我命人準備數碗菜請伊，至一時五十分自動車回彰化。³¹⁷

新十一月十八日 舊十月七日 日曜日 降雨 七十外

本早彰化奶來坐談，蔡培火樣來共餐。至二時半主人去樹仔腳林耀亭之宅，赴櫟社之開會。至午後去外口散步，忽然遇羅萬俤君及彭華英君，為伊始紹介萬俤君。³¹⁸

楊水心使用的漢字台語詞彙，較接近日治時期傳統歌仔冊的台語用字，可視為台語書面語標準化之前的書寫現象，也呈現了當時台灣人書寫台語的方式。

³⁰⁸ 指「Kòng tiān-ōe」(講電話)。楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記(一)一九二八年》，一月二十三日。

³⁰⁹ 指「Sè-jī」(客氣)。楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記(一)一九二八年》，一月二十五日。

³¹⁰ 指「chhōa」(帶)。楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記(一)一九二八年》，三月二十四日。

³¹¹ 指「khòaⁿ bô」(看不懂)。楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記(一)一九二八年》，四月二十二日。

³¹² 指「bô khi」(沒有去)。楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記(一)一九二八年》，四月十五日。

³¹³ 指「hoan-hù」(吩咐)。楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記(一)一九二八年》，七月二十日。

³¹⁴ 指「pang-chân」(幫助)。楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記(一)一九二八年》，十月二十五日。

³¹⁵ 指「gōa-kháu」(外面)。楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記(一)一九二八年》，十一月十八日。

³¹⁶ 指「chhiú-chí」(戒指)。楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記(二)一九三〇年》，二月二十二日。

³¹⁷ 楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記(一)一九二八年》，一月二十七日。

³¹⁸ 楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記(一)一九二八年》，十一月十八日。

- 2) 白話字書寫流暢：從日記觀察，楊水心可以流利的使用白話字書寫，不但能正確的使用台語調號，在語詞的使用、句型的結構上，也能完整的呈現白話字的書寫體。唯鼻音「ⁿ」和子音「NG」比較容易有誤，舉兩例如下：

新六月四日 舊五月八日 水曜日 晴天

Pún-jit chú-lâng khi Tâi-tiong **khòa**【**khòaⁿ**】pek-pô.Góa ũ sé thâu-**moⁿ**.【**mo**】

(本日主人去台中看伯婆，我有洗頭毛。)

新一月三十一日 舊一月九日 火曜日

Pún-jit **gō**【**ngó**】-áu Pôe-hóe-sàng ũ lâi,góa ũ káp【**kap**】I chē.

(本日午後培火さん有來，我有與他坐。)

諸如「khòaⁿ」(看)、「thiaⁿ」(聽)、「Iûⁿ」(楊)、「hiaⁿ」(兄)、「seⁿ」(生)等，楊水心於書寫時常未標示出鼻音，以及子音「NG」多寫成「G」，除此之外，整體而言，可看出已具備流暢的白話字書寫能力。

- 3) 日語借詞 (Lexical Borrowing) 及「語碼轉換」(Code Switching) 的現象。楊水心日記的書寫文字具多樣性，除了以白話字或是漢字為主體行文以外，也有白話字夾雜漢字或日文假名，以及漢字夾雜白話字或日文假名的情形。例如 1928 年 4 月 27 日的日記記載：「本日午後有接著雲龍電報文：ブリツイタ、五ガツブン一五〇エン、スク【グ】lam-pi【liâm-piⁿ】タノム、ウン。」³¹⁹此一行文同時夾雜漢字、日文片假名、白話字三種文字系統。另外，可觀察出日語借詞的現象，例如 1928 年 1 月 28 日記錄「本日有接著關關來書云，有寄リンゴ來。午後有去庶母ノ宅坐，亦去蘭生ノ處坐。午後ケエサツ樣來做，亦問台灣議會事，我有云答不知，看新聞能知，有載議會。」以及 8 月 10 日「本早與主人云秋福之事，生出おもしろくない，亦準備ゴチソウ，バン在宅六人共飲酒。」在楊水心的日記中，上述「ノ」(的)、「リンゴ」(蘋果)、「おもしろくない」(不有趣的)、「ゴチソウ」(豐盛的)，以及日記中出現的

³¹⁹ 楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記（一）一九二八年》，四月二十七日，意指「平安到了，五月分一五〇円，拜託立刻匯來，雲。」

「オハヨウ」(早安)、「ワルイ」(不好)、「ピアノ」(鋼琴)、「マラリヤ」(瘧疾)等日語名詞、形容詞，已被借入到書寫文字裡。Donald Winford 認為，造成借詞的社會因素之一為文化壓力，從提供語言(donor language)／接受語言(recipient language)的角色中，可以知道語言的強勢／弱勢關係。此外，名詞和形容詞因為較不受到文法的限制，又具有能吸納新事物、新觀念的開放性特質，所以是最容易被借入到語言裡的詞類。³²⁰由此觀之，日語的強勢地位除了透過國語教育全面表現在公領域之外，也已經漸漸的滲透到私領域的日記書寫裡。

再者，日記也呈現白話字和漢字「語碼轉換」(Code Switching)³²¹的情形。例如 1928 年 11 月 14 日記述「Pún-jit 王大貞之女玉賢與 Si Lêng-kiat 結婚。」³²²為「白話字－漢字－白話字－漢字」轉換的情形。又如 11 月 4 日之「Pún-chá 阿兩 lâi kóng 垂明 khai-chîⁿ siong-tiōng, ià 【iā】 pài-thok góa kiò 垂明 lâi kóng, i m̄ thiaⁿ, in-ūi 阿兩 lâi-bak-lâu 【sái】. Kàu êng-âm kiò Ū-a 【á】 lâi chhiáⁿ góa khi kòan-kài 阿兩。in-ūi 阿兩 tōa khàu, góa ū khó 【khó】 -khng 垂明。」³²³行文主體為白話字，人名則皆轉換至漢字。楊水心讀過私塾，具有漢文的基礎能力，又能流利的使用白話字書寫，因此具備白話字和漢字的雙文字能力，因而能在兩種文字之間自然的轉換。此種白話字、漢字轉換的現象，在楊水心日記中，較常表現在人名、地名等專有名詞的部分，推測與楊水心對不同文字的熟悉度有關，在行文的過程中，因考慮文字的難易度而有轉換的選擇。

- 4) 保留中部語音「入聲調不分陰陽」的在地特色。楊水心以白話字書寫的日記中，時常出現台語第四聲和第八聲不分的情形，例如「kap」(和) 時常寫成「káp」，「chiap」tiòh (接著) 時常寫成「chiáp」tiòh, 又如「chiáh」(食) 寫

³²⁰ Donald, Winford (2003) *An Introduction to Contact Linguistics*. New York: Blackwell.

³²¹ 語碼轉換 (Code Switching)，指說話者或寫作者從一種語言或語言變體轉用另一種語言或語言變體的現象。參考 Jack C. Richards, John Platt, Heidi Platt 原著，2007，《語言教學及應用語言學辭典》，香港：朗文出版社，頁 72。本文延伸為從一種文字轉用為另一種文字的現象。

³²² 楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記（一）一九二八年》，十一月十四日，意指：本日王大貞之女與施能傑結婚。

³²³ 楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記（二）一九三〇年》，十一月四日，意指：本早阿兩來講垂明開錢傷重，亦拜託我叫垂明來講，伊不聽，因為阿兩流目屎。有盈暗叫有仔來請我去勸解阿兩，因為阿兩大哭，我有苦勸垂明。

成「chiah」、「lèk」(曆)寫成「lek」、「thák」(讀)寫成「thak」、「sèk」(石)寫成「sek」、「pòk」(薄)寫成「pok」等。若以當代標準的台語文來看，或許會以為是楊水心寫錯了，但其實這正是中部台語的在地特色。根據台語學者提出的研究顯示「台中和鄰近地區陰入、揚入的本調不分別」(鄭良偉：1997)、「中部地區有陰陽入不分的趨勢」(楊秀芳：2000)³²⁴，楊水心的白話字書寫，正好符合了此一論點。由此也可知，透過白話字，楊水心不但將故鄉彰化的腔調保留下來，也保留了中部台語語音的在地特色。

- 5) 情感強烈處多以白話字書寫。日記，是記主最私密和真實的呈現，不但記載了生命中連續性的日常生活，也流露出記主的情感、思考，及其生命狀態。從1928和1930年的楊水心日記來觀察，白話字書寫和漢文書寫、日文書寫最大的不同之處在於，情感強烈的陳述多以白話字書寫來呈現。例如心情憂悶、憤慨、傷心時的紀錄：

新六月十日 舊四月二十三日 日曜日
Kin-á-jit sim put-chì hoan **【hoân】**-būn bē chò-sū.³²⁵
(今仔日心不止煩悶未做事。)

新四月二十一日 舊三月二日 土曜日
Kin-á-jit góa sim būn-būn put-lòk, bô sū-cheng **【chèng】** chō' **【chò】**.³²⁶
(今仔日我心悶悶不樂，無事情做。)

新六月一日 舊四月十四日 金曜日
Pùn-jit ū chiáp **【chiap】** tiòh A-koan ê phe.Kàu-àm khi Lāu**【lāu】**-á káp **【kap】**
Pek-pô chē.Ū thiaⁿ-kìⁿ Sî-chek kóng 正霖 kò I 瑞騰 / hêng-àn, che sī **lêng-lîn**
【jîn】 **khó-hîn**.

(本早有接著阿關的批。到暗去樓仔與伯婆坐。有聽見四叔說正霖告伊)

³²⁴ 詳細可參考廖瑞昌，2004年6月，《台語入聲調之現狀分析》，國立新竹師範學院台灣語言與語文教育研究所碩士論文。

³²⁵ 楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記（一）一九二八年》，六月十日。

³²⁶ 楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記（一）一九二八年》，四月二十一日。

瑞騰ノ刑案，這是令人可恨。)

新六月六日 舊四月十九日 水曜日

Pún-chá kok 【koh】 khà tiān-pò khi m̄ng A-koan, kàu 未時我 bok 【bák】 -chiu chhoa 【chhoah】 sī chià-bak 【chiàⁿ-bák】 ,góa 【Góa】 chin hoan 【hoân】 -lò,kiò 坤山兄 khi káp 【kap】 Gōⁿ-chek kóng in-ūi góa boeh khi Tāng 【Tang】 -kiaⁿ sui 【sui】 -sī. Gōⁿ-chek káp 【kap】 lōng-lín lāi káp 【kap】 góa kóng,ài theng-hāu A-koan ê tiān-pò lāi.Kàu ià 【iā】 -chhim góa siūⁿ chú 【Chú】 -lāng khi ke-bú-phôe chin kiaⁿ ià 【iā】 hoan 【hoân】 -lò.

(本早攔打電報去問阿關，到未時我目調抖是右目，我真煩惱，叫坤山兄去與五叔講因我欲去東京隨時。五叔與榕紉來與我講，要聽候阿關的電報來。到夜深我想主人起雞母皮，真驚亦煩惱。)

新六月十四日 舊四月二十七日 木曜日

Pún-jit góa ê chêng 【cheng】 -sîn put-chí kan-ko 【kó】,bô t̄ng 【tàng】 kóng khi,ià 【iā】 iām-sè.³²⁷

(本日我的精神不只艱苦，無從講起，亦厭世。)

再如「Góa chin hùn-khài」(我真憤慨)³²⁸、「Góa chin bô sim-sék」(我真無心適)³²⁹、「Góa kám-khài bô hān,put-kim lē-hē」(我感慨無限，不禁淚下)³³⁰等如此呈現心緒較強烈情感的紀錄都以白話字來表現。在書寫時，最直接的情緒往往需使用最親近、最熟悉的文字來呈現，行文之間才能不假思索的順應情感流動而進行。由此觀察，相對於漢字和日文，白話字對楊水心而言，是最親近的文字系統，是最能呼應她內心情感，體現「我手寫我口」的書寫工具。另一方面，相較於漢字，白話字在社會的普及性較低，隱密性也較高，或許也是楊水心選擇以此紀錄較強烈情緒的原因之一。

³²⁷ 楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記（一）一九二八年》，六月十四日。

³²⁸ 楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記（一）一九二八年》，六月二十九日。

³²⁹ 楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記（一）一九二八年》，五月十日。

³³⁰ 楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記（一）一九二八年》，五月二十一日。

霧峰一新會於 1932 年成立後開始推行白話字，但楊水心至少於 1928 年已經開始使用白話字寫日記，是什麼原因又是誰教其白話字呢？雖然目前並未留下相關可探究楊水心習得白話字的資料，但推測應與台灣文化協會推行白話字有關。³³¹台灣文化協會於 1922 年決議普及白話字，並鼓勵理事以白話字通信。林獻堂為台灣化協會之總理，推行白話字運動不遺餘力的蔡培火又是林家親近的朋友，或許因此緣故，使楊水心有機會接觸到白話字。1924 年 8 月，台灣文化協會在霧峰林家萊園舉辦第一回夏季學校，由林獻堂主持，林茂生等人擔任講師，當時楊水心也參與其中，³³²由此可推測，極有可能因為台灣文化協會普及白話字的關係，間接影響了楊水心，楊水心在習得白話字後，將其運用在日記的書寫上，除日記之外，楊水心也用白話字與朋友通信，成為日常生活使用的文字系統。³³³因此，或許也正因為有楊水心對白話字的認同、使用，逐漸影響了林家，也帶動了後續林攀龍、一新會的白話字推動。

從台灣語文史的視角來看，楊水心日記寶貴的地方在於，無論是日治時期或是戰後，這是少數以台語白話字書寫的女性日記。透過白話字，不但具體的將日治時期彰化一帶的台語面貌、語音在地特色保留了下來，也體現了白話字被使用、被書寫的範圍和證明。此外，楊水心以非基督教徒的教外人士身分書寫白話字，且運用在較為個人、私密的日記書寫上，也顯示出白話字世俗化的過程。

³³¹ 研究者許雪姬認為和蔡培火提倡用白話字有關，參考許雪姬，2014 年，〈許序〉，楊水心著，許雪姬編註，《楊水心女士日記（一）一九二八年》，頁 ix。

³³² 參見黃信彰、蔣朝根，2007 年，《台灣新文化運動特輯》，頁 46。

³³³ 林獻堂長孫林博正先生表示「阿嬤用羅馬字寫日記、與朋友通信。」參見〈說我霧峰林家〉，頁 79。又，楊水心曾用白話字與蔡培火通信，目前留存有 1934、1935 年寫給蔡培火的白話字信件典藏於中研院台史所檔案館。



圖 3-6：楊水心女士及其日記

1. 楊水心女士（右）及其長孫林博正先生（左）。
2. 1928 年 1 月 14 日的日記。
3. 1928 年 1 月 14 日及 5 月 21 日的日記。

（資料來源：中央研究院台灣史研究所檔案館數位典藏、《楊水心女士日記（一）一九二八年》，2014 年 6 月，中央研究院台灣史研究所出版。

小結：清末、日治時期白話字運動的發展與分析

清末的 1865 年，基督教二次進入台灣，英國長老教會鑒於十七世紀荷蘭人在台宣教的失敗在於並未普及《聖經》於信徒，加上得知荷蘭人教導平埔族的羅馬字，被平埔族人持續使用並流傳有 150 年之久，以及宣教師於廈門普及白話字的良好成效，遂決定推廣白話字，培養信徒識字能力，使其能自行閱讀《聖經》。1880 年代，「台南教士會」正式決議以白話字作為教會內部通行的文字，透過 1885 年《台灣府城教會報》的創刊，以及教會所設置的學校、醫院等體系，全面性的推動白話字，自此開啟台灣基督長老教會的「白話字時代」。

日治時期的 1920 年代，台灣民族、文化啟蒙運動風起雲湧，台灣人在日本殖民統治下，開始思考普及教育、提升智識等民族課題。蔡培火因本身受惠於白話字的學習效益，因此結合「台灣文化協會」，積極向台灣總督府及日本知識界遊說、爭取普及白話字，並編纂白話字教材、開設白話字班，向一般大眾推廣白話字。另外，「彰化婦女共勵會」、「霧峰一新會」等文化啟蒙團體也相繼提出普及白話字的主張。至此，白話字成為漢文和日文之外，提升台灣人文化和教育的文字選擇。

從目的性來看，長老教會的白話字運動是立基於「以傳教為目的」的實用性功能而發展。無論是清末或是日治時期，台灣社會普遍為不識字的文盲，有機會接受漢字教育的人不多，若要使信徒能自己閱讀《聖經》及靈修，白話字是唯一的文字選擇。此外，相較於漢字的困難，白話字容易學習，並且能將《聖經》重要的意義以台灣人通用的語言寫出，因而少有誤解之事。³³⁴鑒於白話字能如實傳達基督教義，並能使信徒花費較少的時間成本擁有識字能力，藉此能自行閱讀《聖經》及信仰文書，並透過白話字吸收新知及學習漢文。教會在此需求及考量上，從信仰教育、學校教育及醫學教育等層面，全面推行白話字教育，建立了以白話字為教會內部通行文字的體系。

反觀日治時期教會外部的白話字運動，是以「提升台灣人文化、啟蒙台灣人知識為目的」的教育功能而展開，隱含有被殖民地台灣，藉著文化、思想的提昇，

³³⁴ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，1965 年 6 月，《台灣基督長老教會百年史》，頁 72。

以爭取與日本殖民國平等地位的企圖。無論是台灣文化協會、彰化婦女共勵會、霧峰一新會，其提倡普及白話字的目的皆立基於欲透過白話字的簡便、好學與效率，普及知識於廣大的失學民眾，以便台灣人吸收新文化和新思想。換言之，以台灣話表記的白話字，在日治時期文化界知識份子的推動下，具有提高失學大眾之教育水準、提升台灣社會教育的功能。

在推行成效上，基督長老教會主要透過每個月固定以白話字刊印的機關報：《台灣府城教會報》進行白話字教育。藉著徵文比賽、刊載白話字教學法、介紹白話字課本、刊載詩歌教材等方式，鼓吹學習白話字的益處、促進白話字的學習，至清末一般平信徒已經能夠以白話字創作詩歌，日治時期更產生了白話字文學作家與作品，如散文：蔡培火《十項管見》（1925），戲劇：林茂生《路德改教歷史戲》（1925），長篇小說：賴仁聲《阿娘的目屎》（1925）、鄭溪泮《出死線》（1926）等。此外，聚珍堂（新樓書房、台灣教會公報社）定期出版、販售白話字出版品，除了《聖經》、《聖詩》以外，還包括了白話字教材、字典、文學、教育、應用文、中國歷史等類型，顯見白話字除了是教會信徒領受基督信仰的文字工具外，也是接觸各種現代化知識的載體。而書房的銷售管道除了台灣，還出口至日本、英美、新加坡、檳榔嶼（今馬來西亞檳城）等地，形成白話字圖書的輸出中心，也帶動了白話字的閱讀市場。再者，教會在其所設立的教育、醫療事業中，建立以白話字為主的教學系統，懂得白話字不但是進入教會學校的基本條件，更是欲擔任神職人員的考試標準。在教會的推動下，白話字識字人口逐漸增加，從日治初期的 2000 人至日治中期增加到 8000 人左右，白話字也成為清末、日治時期基督徒社群通行的文字系統。

從清末至日治初期，白話字主要活躍於教會界內部，較少為社會大眾所認識，1914 年，蔡培火首先提倡白話字，透過台灣文化協會的文化啟蒙運動，首次將白話字推廣至台灣社會、文化界。因蔡培火對白話字的積極推動，台灣文化協會於 1922 年確定普及羅馬字，鼓勵幹部之間以羅馬字通信，1923 年並將「普及羅馬字」和「編纂及發行羅馬字之圖書」列為議決事項。1929 年，蔡培火為將白話字推廣至社會大眾，創作「白話字歌」，編撰「白話字課本」，擬定〈推廣台灣白話字之主旨暨其計畫〉向日本官方及知識界遊說，更積極於台南市武廟

舉辦了三期的「白話字研究會」，親自招募會員，推廣白話字教學，設立「台灣白話字會事務所」。然而，受限於台灣總督府的壓制與阻擋，蔡培火與台灣文化協會推動白話字的成效，從表面看來似乎是失敗的，但其影響及效應卻擴及同時代的知識人，如台灣第一個婦運團體「彰化婦女共勵會」於 1925 年成立時，會員決議「學習羅馬字」為共勵會的主要活動項目。又如台灣文化協會的同志林攀龍於 1932 年創設「霧峰一新會」的白話字推動，³³⁵以及 1934 年王受祿經營《信仰之友》月刊時，內容除了日文、漢文之外，亦增加白話字的部分。

特別是林獻堂、林攀龍、李崑玉及「霧峰一新會」，不但共同啟動了霧峰林家的白話字家庭教育，使林家媳婦、佣人得以習得白話字。一新會成立後，即確立以「普及羅馬字」作為社會教育的方針之一，並於霧峰庄上推動白話字教學，也得到良好的教學成效。此外，一新會更發行了白話字機關報，開放投稿；林獻堂亦曾有創辦白話字雜誌的構想。當時，一新會也使用白話字的《六百字編》作為一新義塾的上課教材。林獻堂夫人楊水心女士在習得白話字之後，更以白話字和朋友通信，並以白話字寫日記，體現了白話字被使用、被書寫的範圍和證明。

就目前的資料顯示，除了楊水心、霧峰林家的小使「清溪」，曾以白話字書寫日記、書信等文書以外，日治時期的台灣，以非基督教徒的身分，運用白話字的例子還有《台灣民報》的記者黃旺成（1888-1979），其於 1929 年的日記中，使用了白話字書寫。此外，史家和文學家的楊雲萍（1906-2000），亦曾於 1934 年的結婚照片中留下以白話字書寫的手跡，³³⁶並於戰後初期的 1951 年以白話字撰寫〈Chiok sū〉（祝詞）一文³³⁷。在此值得一提的是，楊雲萍於 1939 年還曾發表〈台大と台灣の研究〉一文，提出台北帝國大學應以研究台灣為特色，並主張應設置「廈門語講座」，亦即「研究廈門音系中的福佬話，此研究具有實用性。」

³³⁵ 蔡培火從林攀龍推動霧峰一新會的理念和做法，曾表示「一新會是文化協會的復活」。參考蔡培火，〈日記〉，一九三二年五月十四日，張漢裕主編，2000 年，《蔡培火全集—家世生平與交友》，頁 214。

³³⁶ 參見許雪姬主編，2011 年 12 月，《楊雲萍全集》，頁 70。

³³⁷ 〈Chiok sū〉（祝詞）為筆者目前所見楊雲萍留下的白話字文章，此份手稿寫於 1951 年 3 月 5 日，內容主要為祝賀士林教會首次聘任牧師的就任典禮。雖然楊雲萍留下的白話字作品不多，但從其收藏大量的白話字刊物（典藏於台灣大學圖書館楊雲萍文庫）可知，楊雲萍不但本身會使用白話字書寫，對於白話字也有著濃厚的研究興趣。

³³⁸由此亦呈現出楊雲萍對於台語研究學術化的先見。而從上述例子顯示，白話字的普及雖然有一定的侷限，但經過日治時期的推行成果可知，白話字已經從教會內部拓展至社會上，並被教會外人士所接受、使用。再者，日治時期知識分子的白話字推動與長老教會並非斷裂的關係，仍然具有一定程度的連結，例如蔡培火出版議論性散文集《十項管見》即是在教會公報社出版，其於 1929 年為推廣白話字研究會而編撰的「白話字課本」也由教會公報社出版。再如霧峰一新會使用英國宣教師廉德烈編輯的《六十字編羅馬字註解》（1925，台灣教會公報社出版）作為一新義塾的教材，顯見延用了教會編輯的白話字教材。由此可知，日治時期台灣知識分子的白話字運動亦得力於長老教會推行白話字成果的影響，而白話字也從「以傳教為目的」的文字，演變為「以文化啟蒙為目的」的文字，亦即從教會內部通行的文字，隨著文化啟蒙運動走入台灣社會，成為台灣人的文字。



³³⁸ 〈台大と台灣の研究〉分為（上）、（中）、（下），發表於《台灣日日新報》（1939.2.15-17），參見許雪姬，2011 年，〈楊雲萍教授與台灣史研究〉，《楊雲萍全集》，頁 485。

第四章 白話字在台灣的發展（中）（1946-1969）

戰後白話字的發展與國民政府實施國語政策、壓制台灣語言有密切的關係。戰後 1946 年至 1955 年，白話字仍為台灣基督長老教會內部通行之主流文字系統，長老教會對白話字的推動反映在《台灣教會公報》、兒童信仰教育，以及「TKC」發起的「白話字運動」各層面。1955 年後，在國民政府「說國語運動」的壓力下，原以白話字刊印之《台灣教會公報》增設了中文副刊「瀛光」，1957 年 10 月國民政府禁止使用白話字聖經，並禁止宣教師以台灣語言傳教。在政府的壓力下，《台灣教會公報》於 1969 年 3 月以白話字刊印後便停刊，自 1970 年 1 月復刊後全部改用中文發行；至此，白話字版的《台灣教會公報》走入歷史，而教會內部的語言、文字系統也從「台語、白話字」逐漸轉變為「華語、中文」，台灣的「白話字時代」³³⁹因而於 1969 年結束。

1946 年至 1969 年這段時期，白話字傳播最主要的機構除了台南的「台灣教會公報社」持續發刊《台灣教會公報》以外，嘉義的「台灣宣道社」也扮演了相當重要的角色，台灣戰後白話字的出版和傳播皆得力於此兩間發行所。特別是台灣宣道社非屬於長老教會的組織，其以民間之力發行白話字出版品，對於戰後的白話字發展、傳播深具貢獻。可惜過去學界對於白話字的研究囿於相關史料的出土，對於台灣宣道社的歷史並未有相關的論述。³⁴⁰因此本章第三節特別著重在嘉義「台灣宣報社」的探討，以期呈現這個鮮受注意但深具意義的白話字傳播機關的面貌。以下就戰後國語政策與白話字的關係、長老教會的白話字推動、嘉義台灣宣道社的創立與白話字傳播三個層面，討論戰後至 1969 年白話字在台灣發展的軌跡。

³³⁹ 本文定義的「白話字時代」是從白話字在台灣以印刷的形式開始流通為起點，故從 1885 年《台灣府城教會報》創刊開始，直到 1969 年《台灣教會公報》停止使用白話字刊印為終點，本文將 1885 年至 1969 年期間定義為「白話字時代」。

³⁴⁰ 2001 年 5 月至 2004 年 12 月間，國立台灣文學館委託成功大學台灣文學研究所呂興昌教授進行「台灣白話字文學資料蒐集整理計畫」。此計畫成果收集了近千冊台語白話字史料，包含了白話字的圖書、期刊、手稿、報紙、信札等文物。此批文物以期刊為最大宗，其中又以嘉義「台灣宣道社」於 1950 年代發行的刊物數量最齊全。這個計畫的成果使得嘉義台灣宣道社的文獻得以出土。有關此計畫成果詳參呂興昌，2003 年 12 月 19 日，「台灣白話字文學資料蒐集整理計畫」期末報告書（共 7 冊），台南：國立文化資產保存研究中心籌備處。以及陳慕真，2013 年 7 月，〈國立台灣文學館典藏之台語白話字史料〉，《經眼·辨析·苦行——台灣文學史料集刊》第三輯，台南：國立台灣文學館，頁 383-396。

第一節 戰後國語政策與白話字

戰後 1945 年 10 月國民政府接管台灣，在台設立擁有行政、立法、司法、軍事等大權的「台灣省行政長官公署」，如同日治時期的台灣總督府，作為統治台灣的總機關。³⁴¹為了推行北京話「國語」，國民政府派員來台籌設「台灣省國語推行委員會」，並於 1946 年 4 月成立，此後於各縣市設立「國語推行所」、講習班，透過教育體系開始全面性的推行「說國語運動」。然而，戰後初期的台灣社會普遍使用語言為日語，國民政府為剷除日語，因此在國語運動的初期暫時先借重台語，訂定「台灣省國語運動綱領」時，遂主張「實行台語復原，從方言比較來學習國語。」提倡從台語和國語的對照學習，來加強推行國語。甚至 1950 年 9 月 12 日《國語日報》「語文乙刊」94 期刊載蔣總統手令在台軍公人員學習台灣話，促成當時各機關、軍隊裡舉辦台語班，教台語的現象。究其原因，根據黃宣範的研究，國語運動之初，國民政府為了剷除日語，只好暫藉台語之力，使之退出台人的生活圈。等到日語完全剷除了，再來消除「方言」。³⁴²

戰後初期「恢復台語」的短暫政策，曾促使當時代表台灣民意的台灣省參議員提出普及台語白話字的訴求。1950 年 6 月，由楊金寶參議員提案，殷占魁、謝漢儒參議員聯署，以「請政府在各地方開辦羅馬字（臺灣白話字）講習班」為案由，在台灣省參議會第一屆第九次大會上正式提出，其提出的理由如下：

- 一、 羅馬字基本數字極少數，只有二十多字，不識字婦女亦容易學習。
- 二、 在本省曾有此種運動已有相當的成就。
- 三、 羅馬字語組織極為簡單，而且具有科學性，不論外省籍、本省籍都很容易了解，連美國人、英國人在台灣都有深大的成就，如傳教師來台灣當初不識一句台灣話而學習經過數個月後完全可以通話。

³⁴¹ 李筱峰，1999 年 10 月，「國民政府接管台灣」，《台灣史一百件大事》（戰後篇），台北：玉山社，頁 6-7。

³⁴² 黃宣範，1995 年 7 月，《語言、社會與族群意識－台灣語言社會學的研究》，台北：文鶴出版社，頁 104-105。

四、 外省同胞因言語不通與本省同胞稍有隔閡之感，而外省同胞認真研究多語者不少，但是其學習方法都不得要領，如學習羅馬字注音一兩個月之間一定彼此可以通話。³⁴³

為促成此計畫，楊金寶參議員提出辦法為：「請政府設立台灣羅馬字普及委員會以使普及中國文化」，此提案並得到台灣省參議會大會的決議，於 1950 年 7 月 5 日函請台灣省政府研究辦理。1950 年 8 月 22 日，台灣省政府回函表示：

一、 查台灣白話字（羅馬字）乃百年前外國傳教師所創製組織並不精確更無科學性可言，其在本省能有相當成就當係教會之財力人力以及教徒之信心有以致之。

二、 本省國語推行委員會曾根據教育部所訂「全國注音符號總表」製定「台灣方音符號」專為拚切本省方音之用，此種方音符號因與國定注音符號採同一原則，故可溝通方言與國語，現已應用教小學教員拚切本省方音，並教內地人說台灣話，收效甚佳。³⁴⁴

楊金寶參議員在此次提議之前，即曾於 1950 年 6 月 14 日質詢時提出，「希望教育廳令各地方國民學校開辦夜間羅馬字講習班，並請各地方教會人士幫忙教授」，以便「外省同胞學習閩南語，失學同胞學習國文之用。」但此次質詢卻得到台灣省政府教育廳以「已經製定台灣方音符號，並用於《國語日報》語文乙刊」為由回覆，拒絕開辦羅馬字講習班。³⁴⁵因此，楊金寶參議員前後兩次欲普及台語羅馬字於社會教育的主張都遭受到台灣省政府的否決。

所謂「台灣方音符號」又稱「台語注音符號」，是於 1946 年由時任國語推行委員會的委員朱兆祥教授所擬定的符號系統，這套符號系統主要是以國語注音

³⁴³ 〈楊金寶建議政府在各地地方開辦羅馬字講習班〉(001_61_601_39017)。查檢日期：2015 年 5 月 5 日。中央研究院台灣史研究所台灣史檔案資源系統。

http://tais.ith.sinica.edu.tw/sinicafrsFront/search/search_detail.jsp?xmlId=0000045465

³⁴⁴ 同上註。

³⁴⁵ 〈楊金寶質詢希望教育廳令各國民學校開辦夜間羅馬字講習班等相關教育建議案〉(001_71_601_39007)。查檢日期：2015 年 5 月 5 日。中央研究院台灣史研究所台灣史檔案資源系統。http://tais.ith.sinica.edu.tw/sinicafrsFront/search/search_detail.jsp?xmlId=0000045653

符號為基礎，並增加幾個台語音的發音符號而成。³⁴⁶由於戰後初期國民政府推行國語政策時，主張「實行台語復原，從方言比較來學習國語」，國語推行委員會為實驗「從方言學習國語」的可行性，因此於 1946 年 10 月成立了「示範國語推行所」，由王潔宇擔任所長，朱兆祥擔任指導員。1947 年 8 月實驗工作結束後，該所即編印、出版了數十種的台語課本和教材，其中包含了朱兆祥的《台灣方音符號》、《實用國語注音台灣方音符號合表》、以及何容和朱兆祥合著的《注音符號和方音符號》等書。³⁴⁷由此可知，朱兆祥所擬定的「台灣方音符號」是國民政府進行「從方言學習國語」實驗工作之一環，其目的是為了建立一套與國語注音符號形式接近的台語注音符號，讓台灣人得以從方言來學習國語。

戰後初期的 1951 年，台灣全國的文盲達到 140 萬以上，占當時人口的五分之一之多。國民政府對於民眾補習教育政策，原擬計畫先從「台灣方音符號」著手，再從台灣方音符號進入到國音國字。然而這個計劃未能實現，因為缺乏教學的人才和適當的教材，所以各機關學校進行的都是直接學習國語，認識國字。³⁴⁸因此並非如台灣省政府所述「台灣方音符號現已應用教小學教員拚切本省方音，並教內地人說台灣話，收效甚佳」。再者，「從方言學習國語」的政策最後也未能普遍推行，僅只限於實驗工作，張博宇認為原因為「一般公務人員極需的是國語，不願意花費時間，學那不急之需的方言符號，民眾學它也派不上用場，要學就學國語，很自然的就走上注音識字教育的路子。」³⁴⁹綜上所述，「台灣方音符號」不僅無法幫助廣大的失學民眾，對於國語推行工作也並未發揮影響力，充其量只是台灣省政府為了反對台語羅馬字的推托之詞而已。

事實上，國語運動時期，台灣省政府除了規定各級學校、機關及公共場所一慮使用國語，禁止日語和台語以外，白話字（羅馬字）也受到台灣省政府的壓制和取締。1953 年 7 月 6 日，台灣省政府令羅馬字聖經詩歌應比照日文聖經處理

³⁴⁶ 台灣方音符號後來被吳守禮教授所繼承，其於 2000 年所著的《國台對照活用辭典》即使用此符號。

³⁴⁷ 張博宇，1974 年，《台灣地區國語運動史料》，頁 141。

³⁴⁸ 參考張博宇，1974 年，《台灣地區國語運動史料》，頁 152，以及黃宣範，1995 年 7 月，《語言、社會與族群意識—台灣語言社會學的研究》，頁 108。

³⁴⁹ 張博宇，1974 年，《台灣地區國語運動史料》，頁 115。

規定。日文聖經處理規定為：（1）山地同胞原有家存日文聖經只可作私人參考書用不得對外宣傳，（2）此項聖經准自七月一日起送請各該轄內山地警察派出所登記加蓋派出所印章，登記期間截至八月三十一日止，由各教會通知教徒登記聖經，（3）逾期未登記者應予沒收，沒收之日文聖經送省警務處理，（4）檢扣之日文聖經發還，（5）教會不得代購贈送日文聖經給教友。此規定顯示了省政府意圖透過控制日文聖經的數量、禁止日文聖經在公開場合的使用，將日文侷限在私領域的個人使用，目的即是為了削弱日文當時在台灣社會的語言勢力。

羅馬字聖經比照日文聖經處理的規定成為往後禁止羅馬字的依據，例如 1955 年省政府曾發函給台南縣政府表示，教育部來函「據報台南善化鄉耶穌基督教會全以羅馬字拼音傳教，不用漢文，尤其不識漢字兒童反崇尚羅馬字，全台教友之多，影響國民教育至大，政府對此影響，應加限制，不能許可外國文字來破壞我國基本教育等情。」教育部表示，使用羅馬字傳教應依令比照日文聖經辦法處理。省政府則表示，有關羅馬字拼音傳教已通飭禁止在案，而台南縣善化鄉基督教會仍以羅馬字拼音傳教，故應嚴予取締。³⁵⁰由此可知，政府欲將禁止「山地教會」使用日文聖經的辦法實行在全國的平地教會，並比照日文聖經，逐步限縮羅馬字的使用和傳播範圍。而 1955 年的此件「台南縣善化鄉基督教會」事件也可說是戰後羅馬字遭受一連串禁止取締的開始。

有關政府對羅馬字的禁止，引起了當時省議員的關注，1955 年台灣省臨時省議會第二屆第二次大會上，梁許春菊³⁵¹、王宋瓊英兩位議員曾提出「建議政府解禁羅馬字母拼音文字制令，俾符實際需要。」經議決送政府研究後，省政府復以「羅馬字使用範圍，業經教育部規定辦法在案，建議應依教育部規定辦理。」顯示有關當局並未有解除羅馬字禁令的意願。即便如此，1955 年 9 月台灣省臨時省議會第二屆第三次大會上，梁許春菊議員再次提案「建議政府准許基督教會

³⁵⁰ 《台灣省政府公報》四十四年冬字第十六期，頁 182。

³⁵¹ 根據相關資料顯示，梁許春菊女士是基督徒。其簡介為：梁許春菊（1918-1997），台南中會新化長老教會的信徒，台南州立第二高等女學校畢業、日本奈良女子高等師範學校畢業。曾任台南神學院董事、新化長老教會的長老及該會幼稚園董事長。她並曾擔任台灣省臨時省議會第一、二、三屆議員，第二、三、四屆台灣省議員，第一屆立法委員，台灣省婦女會常務董事等職。參考《台灣教會公報》第 1052 號（1970 年 1 月）及「立法院國會圖書館第一歷立法委員資料」。

繼續使用台語羅馬字，俾利教義宣導」，表達「請政府解除台語羅馬字禁令，仍准用以傳教」的訴求。梁許春菊議員提出理由為，台語羅馬字流行於本省的教會，因其學習容易，鄉間文盲經數日學習即能通曉，稍受教育者僅需數小時，即可領會了解，有助於道德培養。此外，國語推行委員會亦曾承認「由台語學習國語，為台胞學習國語最便捷之途徑」，是以使用台語羅馬字，不但不會影響國語推行，而且有相輔相成之效。而國語推行委員會所訂的「台灣方音符號」，形似國語注音符號，但因字數過多，學習不便，尤以印刷困難，推行甚多困難。台語羅馬字書成之書本內容若有違國策及政令者，可依據一般圖書審查辦法，予以審查限制，但無須禁止。³⁵²但省政府的回復依舊以「羅馬字使用範圍應依照教育部規定，以及省政府 42 年 7 月 6 日的規定（亦即羅馬字聖經比照日文聖經處理的方式）」辦理。至此，1955 年間兩次由民意代表提案請政府解除羅馬字的禁令終究未得到當局友善的回應。

到了 1957 年，政府對羅馬字的取締更加高壓，直接以羅馬字「有礙國語推行政策」為由採取禁止使用。首先，教育部於台(56)社字第 20533 號函中規定：「國民通訊，採用未經政府審定之任何拼音方式拼寫語言通訊，應做密語密碼通訊處理，請由警總依法辦理。」此後，警備總部對羅馬字拼音方言書籍刊物，依「查禁品違法出版品辦法」查禁。接著，教育部並針對羅馬字制定出禁止規範。例如 1957 年內政部函轉教育部有關嘉義市的「台灣宣道社」印製羅馬字雜誌《活命的米糧》一案表示「一、台灣宣道社發行之「活命的米糧」一種係採羅馬拼音代替台語傳教。二、查教會採用羅馬字拼音方言流傳已久，該「活命的米糧」採用之羅馬拼音與匪幫所用拼音似無關聯。惟採用拼音字傳教是否有干禁令請查照。」徵詢教育部的意見。教育部即回覆，羅馬拼音經教育部於 1957 年 7 月 3 日的規定，使用範圍為下列四項：（1）不得單獨用為紀錄以代替國字，（2）凡公司行號牌額街名除注音符號外，不得注外文，（3）非以外國人士為對象不得注用外文，（4）已有外文而無本國文字，又非以外國人士為對象之牌額等，應予取締。教育部並於該文指出，羅馬字聖經有礙推行國語政策，仍應禁止使用，

³⁵² 〈梁許春菊提案建議省政府准許繼續使用臺語羅馬字俾利教義宣傳〉(002_61_600_44062)。查檢日期：2015 年 5 月 10 日。中央研究院台灣史研究所台灣史檔案資源系統。
http://tais.ith.sinica.edu.tw/sinicafrsFront/search/search_detail.jsp?xmlId=0000073148

並禁止本省傳教士以方言傳教，改用國語，傳教文字應由國語推行委員會派員協助加教會，對聖經加注音符號，以便宣傳教義。³⁵³

1957 年 10 月 9 日，省政府教育廳將教育部的禁令發函給各縣市政府，這個公告不只刊載於《省政府公報》上，也刊登在《台灣新生報》、《中央日報》、《聯合報》和“China Post”上。10 月 12 日《台灣新生報》標題以「傳教宜用國語、文字應加注音、羅馬字聖經禁止使用」報導此事，《中央日報》以「羅馬字聖經，教部禁採用」為題刊載，《聯合報》則刊出「羅馬字聖經，應禁止使用」，10 月 13 日“China Post”刊出“Authorities decides to Ban bible printed in Romanized Ditlect”。除了以報紙刊載以外，各市、區鄉、鎮公所亦發函給各地方教會傳達禁令。換言之，政府當局從國內到國外，從中央到地方，表明將以公權力全面性的禁止羅馬字聖經的使用。此舉可說嚴重衝擊了長老教會自 1865 年以來以台語和羅馬字聖經作為傳教和信仰教育的語文傳統，不但對各地方教會和全國信徒造成心理上的影響，此政策也關係著基督教長老教會的生命和未來教勢的發展，因此引發教會界的高度關心和重視。

為因應此政策，1957 年 10 月 24 日，台灣基督長老教會總會召開常置委員會來研究對策，結果議決：“lòng-hō sú-iōng Lô-má-jī sèng-keng, khak-pó sìn kàu ê chū-iū, hoán-tùi tī chū-iū Tìong-kok cheng-chhek ê lāi-bīn kìm-chí sú-iōng jīm-hô giân-gú ê Sèng-keng”（擁護使用羅馬字聖經，確保信教的自由，反對在自由中國政策的內面禁止使用任何言語的聖經）。此外，並議決委託總幹事和各幹事起草聲明書、對行政院和省政府的申請書、對省臨時議會的請願書共三項文書，並將聲明書刊載於《台灣教會公報》上。³⁵⁴聲明書由總會議長黃彰輝、書記鄭連坤共同代表署名，提出以下三點理由反對政府的禁令，同時表達懇請政府收回禁令：

（1）Uī tìoh î-hō thak Sèng-keng ê chū-iū kap kàu-hōe ê sèⁿ-miā （2）Uī tìoh iòng-hō “Jîn-bîn ū sìn-gióng chong-kàu ê chū-iū” ê Hiàn-hoat （3）Uī tìoh î-hō chū-iū bîn-chú Tìong-kok tùi gōa ê sìn-ū. （為了維護讀聖經的自由和教會的生命、為了擁護「人

³⁵³ 《台灣省政府公報》四十六年冬字第十二期，頁 192。

³⁵⁴ 〈總會緊急公告〉，《台灣教會公報》，1957 年 12 月，828 號，頁 4-5。

民有信仰宗教的自由」的憲法、為了維護自由民主中國對外的信譽。) ³⁵⁵ 聲明書上並提到，教會使用羅馬字的聖經已經有百餘年的歷史，是為了依照歐洲宗教改革的精神，方便讓人用自己的母語讀聖經而出版的。起初在閩南一代使用，後來傳入台灣，使用的人口日增，總計包含中國閩南地區、南洋一帶約有 3 千多萬人。即使是沒有讀過漢文的人，花費一些時間就能讀懂，而且用羅馬字聖經才能符合台灣的腔調來讀。另外，教會尚有許多沒有機會讀書的信徒，這些人除了羅馬字以外，沒有辦法讀聖經，因此如果羅馬字聖經被禁止，這些信徒將因為沒有聖經可讀而無法理解教義，影響其靈性、品德上的培養。

而針對當局所謂羅馬字會阻礙國語推行此一理由，教會也質疑其依據，表示教會子弟每年的升學率和信徒中會講國語的人數並不少於教外人士。而且推行國語是教育的問題，讀聖經是屬於宗教的問題，不應該用教育上的理由來阻止宗教上的行為。憲法保障人民有信仰宗教的自由，因此任何宗教的信徒應該有自由用他最快了解的語言、文字來讀聖經。此外，對於政府在國內外大報上刊載禁令，教會表示羅馬字聖經是英國、美國和蘇格蘭教會聯合聖經公會所出版的，而且聖經已被翻譯成上千種各國、各地方的語言，其中大部分是使用羅馬字，卻未曾聽到受到他國的禁止，只有自由中國禁止，此消息恐怕會影響國際上的友誼和信譽，也恐怕會使海外講閩南語、使用羅馬字的華僑誤會祖國要禁止地方方言。 ³⁵⁶

綜上所述，教會分別從信仰自由、憲法保障、國際形象三個層面為由，極力爭取使用羅馬字聖經的權利。在正式發表聲明書之外，教會更積極與政府官員協談。1957 年 11 月 23 日，台灣基督長老教會總會黃彰輝議長、黃武東總幹事等教會界代表，透過省臨時議會梁許春菊議員的介紹到教育部拜訪張其昀部長 ³⁵⁷，討論羅馬字聖經被禁止的事，結果並得到張部長的承諾，表示「未來三年內政府

³⁵⁵ 〈關於政府禁止教會使用羅馬字聖經聲明書〉，《台灣教會公報》，1957 年 12 月，828 號，頁 5。

³⁵⁶ 同上，頁 5-6。

³⁵⁷ 張其昀 (1901-1985)，曾任中華民國教育部第五任部長，任期為 1954 年 6 月 1 日至 1958 年 7 月 19 日。參考中華民國教育網站部史全球資訊網：<http://history.moe.gov.tw/minister.asp?id=70> (查檢日期：2015 年 5 月 10 日)

不會禁止教會使用羅馬字聖經，也希望三年後全國能掃除全部的文盲，全國都會國語。」³⁵⁸此次協商的結果，促使羅馬字聖經得以暫緩使用三年。

1958 年 1 月 30 日，台灣省政府教育廳函各縣市政府指出「關於羅馬字聖經一案，經邀請有關機關協商決定：羅馬字聖經在三年之內暫准使用，以後需逐漸淘汰。」並表示我國政府對國語教育之推行仍繼續加強，以求貫徹。以及鼓勵並協助私人撰寫標準國語聖經代替羅馬字聖經，以宣傳教義。³⁵⁹雖然羅馬字聖經得以暫緩使用三年，但政府最終目的在於普及國語教育，對羅馬字依舊採取排斥、嚴禁的態度，因此各地方相繼發生派出所查緝、沒收羅馬字聖經的事件，並引起省議員的關切。例如 1958 年 3 月，台灣省臨時省議會第三屆第二次大會上，省議員蘇振輝提出「請政府收回禁止基督教會使用羅馬字拼音聖經成令案」，並請政府查明糾正在新竹縣警察局竹東分局竹東派出所巡官王殿學，擅自發令限期辦理羅馬字聖經或刊物總登記及沒收行動。蘇振輝議員於提案表示，羅馬字拼音聖經係以羅馬字為符號拼成台語發音，並非羅馬文、羅馬語，何可說有礙推行國語政策。此外，民國 42 年 7 月 6 日政府的規定是針對山地使用日語聖經，與平地使用之羅馬字拼音聖經不可同語而論。政府如此禁用下去，不但無法收效推行國語，反而使基督徒誤會為政府壓迫宗教，影響民心至鉅，並且影響國家對外信譽。蘇振輝議員認為，政府根據羅馬字問題座談會決議而未慎加考慮即發出命令，於法不合，並有疏忽之嫌，因此建請政府應暫緩辦理以安民心。³⁶⁰針對蘇振輝議員的提案，台灣省政府依舊以教育部於民國 47 年的規定「羅馬字聖經在三年之內暫准使用，以後逐漸淘汰，我國政府持續加強國語教育之推行，鼓勵並協助私人撰寫標準國語聖經代替羅馬字聖經，以宣傳教義。」做為回覆結案，此舉顯然也默示了地方派出所沒收羅馬字聖經的做法。

戰後國民政府為推行一語獨霸的國語政策，國語運動的初期先禁止日語聖經，接著禁止台語羅馬字聖經，同時也禁止原住民阿美語、泰雅語等羅馬字聖經，認為台語和原住民語聖經皆有礙國語推行，妨礙國語之統一，因此暫禁傳習。政

³⁵⁸ 〈總會緊急公告〉，《台灣教會公報》，1957 年 12 月，828 號，頁 4。

³⁵⁹ 《台灣省政府公報》四十七年春字第四十期，頁 563。

³⁶⁰ 〈蘇振輝提案請政府收回禁止基督教會使用羅馬字拼音聖經成令案〉(002_61_600_47022)。查檢日期：2015 年 5 月 10 日。中央研究院台灣史研究所台灣史檔案資源系統。
http://tais.ith.sinica.edu.tw/sinicafrsFront/search/search_detail.jsp?xmlId=0000073378

府要求各教會在山地傳教所使用的聖經、聖詩或標語，應一律使用國語文，應附以國語注音符號，不得使用外國語文或以外國文字注音。至 1968 年，政府強勢的作為引發台灣基督教界強烈的反應，也促使各教派集合商議。1968 年 4 月 9 日，由門諾會、協同會、循理會的宣教師代表，以及聖經公會翻譯部、聖經翻譯委員、聖經公會駐台主任賴炳炯牧師、長老會總會黃加盛牧師、台中天主教聖馬利諾會館主任賴德惠神父等教界代表共同開設「為研究政府禁止教會使用拼音字母座談會」，會議中表示「關於山地語及羅馬字禁用之事教會反映至為強烈，希望今日有所決定，以供各教會遵循。」經各方討論後結果訴求為，（1）關於羅馬字拼音聖經及教理書刊能暫准通用，（2）關於國語拼音全部准予通用，（3）以後如果發現有人用該項拼音通訊，當局需要時，教會願負責文稿翻譯之責。如對該項書刊有疑問時，請抽樣本審查，不得沒收全部書刊。（4）請派代表與教育部長交涉。會議中，台灣基督長老教會台中中會常置委員會及傳道部更強烈的表達，為了保持信仰之自由，堅決反對禁用羅馬字聖經，希望教育部取消此案。並表示若教會當局認為需要時，台中中會建議發起連名運動向有關當局請願。此次會議並議決，定於 1968 年 4 月 10 日上午 9 時在教育部社教司辦公廳與朱主任秘書兼社教司司長面談，³⁶¹最後並由賴炳炯牧師向教育部提出陳情書。

儘管教會界代表聯合出面極力向政府當局爭取取消禁用羅馬字，但國民政府堅持一文化（中華民族文化）、一語言（北京語）的語文政策，其立場依舊強硬。至 1969 年 1 月，台灣省議會梁許春菊、王宋瓊英議員在台灣省議會第四屆第二次大會上提出臨時動議：「為請政府轉請中央撤銷使用羅馬字拼音編印書刊之禁令，並飭台灣郵政管理局發還前交寄沒收之書刊，以免斷絕部分老一輩不識字之精神糧食案，送請台灣省政府轉請中央採納。」理由為教育部於 56 年 12 月 29 日函告台灣警備司令部謂羅馬拼音阿美語有礙我國國語之統一，未便任其對國人公開傳佈，故使用羅馬拼音符號出版書刊應一律查禁，而台灣郵政管理局於接到警總司令部號函後，即飭全區各局禁止收寄。案中並提及，目前本省使用羅馬拼音編印之刊物已屬罕見，而多屬教會傳教書刊，其主旨在於培養信徒之信仰及品德，亦可補救文盲信徒之誦讀，並無任何不良之作用。此外，羅馬拼字目前均為

³⁶¹ 1968 年 4 月 9 日，各教派代表，〈第二次為研究政府禁止教會使用拼音字母座談會紀錄〉，未刊稿。

老一輩的教徒所使用，一旦老一輩的過去，下一代已受國民教育，則各種拼音刊物便自然淘汰，對國語之推行當無阻礙。³⁶²

此份臨時動議案提供我們理解，在台灣省政府、教育部、警備總部、郵政管理局等黨國機器聯合查禁下，到了 1969 年羅馬字的發展已經到了窮途末路的時候。中央政府持續的對羅馬字編印的相關書刊施行禁令，各地方派出所、郵政管理局等相關單位亦配合查禁、沒收羅馬字書刊。此時羅馬字的使用逐漸式微，「僅剩下老一輩的人在使用」。這也說明了《台灣教會公報》白話字版至 1969 年 3 月被迫畫下句點，待 1970 年 1 月復刊時已經全面改為中文的時代背景，以及「白話字時代」結束於 1969 年的歷史脈絡。

1969 年 11 月 1 日，行政院以台(58)教字第 8962 號令核定實施「羅馬字拼音文字處理要點」如下：

1. 查羅馬聖經，經准暫時使用，以後逐漸淘汰，自四十七年成院實施，今後仍暫准使用，惟須飭由各種教會採取逐漸淘汰之措施。
2. 教堂集會唱詩用之羅馬字聖詩，暫准就現有印成品，在山地教會集會時用，為不准重新翻印。
3. 查羅馬字刊物及單張，內容不易辨識，不獨影響國語推行，且對國家安全亦甚具危險性，應嚴加禁止，不准發行。

教育部並將上述要點於 1969 年 12 月 11 日發函給內政部、外交部、司法行政部、國家安全局、台灣警備總司令部、台灣省政府及台灣警務處等八部府處，暨台灣省教育廳與台北市教育局分別查照轉知實施。³⁶³此要點往後成為國民政府處理羅馬字相關案件的依據，而羅馬字也在此要點下被視為「影響國家安全」的文字，被禁止發行與使用，最終走向逐漸被淘汰的命運。

³⁶² 〈梁許春菊等臨時動議為請撤銷使用羅馬字拼音編印書刊之禁令並發還前交寄沒收之書刊案〉(003_31_500_00053)。查檢日期：2015 年 5 月 10 日。中央研究院台灣史研究所台灣史檔案資源系統。http://tais.ith.sinica.edu.tw/sinicafrsFront/search/search_detail.jsp?xmlId=0000224736

³⁶³ 教育部，2003 年，〈政府取締查禁教會羅馬字書刊背景相關資料〉，未刊稿。

整體而言，探究國民政府禁止羅馬字（白話字）的原因主要可以歸納為兩點，其一為以羅馬字「有礙國語推行政策」為由進行取締。此為國民政府當局推動單一語言主義的國語政策下的結果。1949年後，國民黨政府從中國撤退到台灣，台灣被置放於「反攻大陸」的狀態，國民黨為了推動「中國化」的政策，先排除日語在台灣社會的使用，進而再以處罰講台語等手段削弱台語、客語、原住民語等台灣語言的地位，並藉由「國語」的全面推行以利其在學校實施中國化的教育，特別是以國語強化「三民主義」教育的意圖。³⁶⁴因此，羅馬字做為表記台語等台灣語言的意涵因而牴觸了國語政策，成為國民政府極欲剷除的目標。其二為羅馬字拼音文字的形式觸動了國民黨「反共」的敏感神經。在政府當局禁止羅馬字的公文書中，時常可見對於拼音文字的防範和戒慎，例如提到「未經政府審定的任何拼音方式拼寫的語言通訊，都應該當作密語和密碼通訊處理，並須交由警總依法辦理。」或是「羅馬拼音與匪幫所用拼音似無關聯。惟採用拼音字傳教是否有干禁令請查照。」甚至是規範羅馬拼音的使用範圍為「不得單獨用為紀錄以代替國字、凡公司行號牌額街名除注音符號外，不得注外文。」等，凡此皆顯示出國民政府對拼音文字採取的防範、戒慎的態度。究其原因即為中國共產黨政府於1955年間倡議「漢語拼音方案」，此為以羅馬拼音為漢字注音，作為簡化漢字、積極推行普通話的工具，1958年漢語拼音方案正式獲得中國當局批准，並首先推行於中小學教學上。因此，政治上處於與中國共產黨對立面的中國國民黨政府，在「反共抗俄、殺朱拔毛」等政治氛圍下，即使知道台灣的羅馬拼音與中共的漢語拼音並無關聯，但對於「匪幫」拼音文字產生的反感、防範因而轉嫁到台灣的羅馬字上，對於羅馬字因此採取敵對、禁止的態度和政策。

戰後國民政府對羅馬字的禁止、壓制，從1953年（民國42年）開始，至少至1976年（民國65年）仍舊持續進行。在這當中與之抗衡的除了教會體系以外，台灣省參議會的議員也扮演了相當重要的角色。前述楊金寶、殷占魁、謝漢儒參議員、蘇振輝議員、梁許春菊議員、王宋瓊英議員等人，均在不同的時間點屢次提出捍衛羅馬字的主張。1946年5月1日成立的台灣省參議會，被視為台灣省

³⁶⁴ 參考森田建嗣，2013年4月，〈戰後台灣における教會ローマ字の維持と繼承〉，《台灣學誌》第七期，頁5-6。

最高的民意機構，當時的省參議員都是富有聲望的地方仕紳，在參議會的發言也多能切中時弊，反映當時的政治、社會現象。然而，省參議會並不具有實權，只是諮詢機關而非議決機關，國民政府開放台灣人參選，卻不給予應有的政治權力，因此省參議會之設立可說僅只是安撫作用而已。³⁶⁵也因為如此，省參議員提出有關羅馬字的主張雖然切中戰後台灣社會的需求，但在國民政府的制度設計下，即使是台灣最高的民意機關，也無法扭轉台灣人使用的語言、文字被迫害的命運。

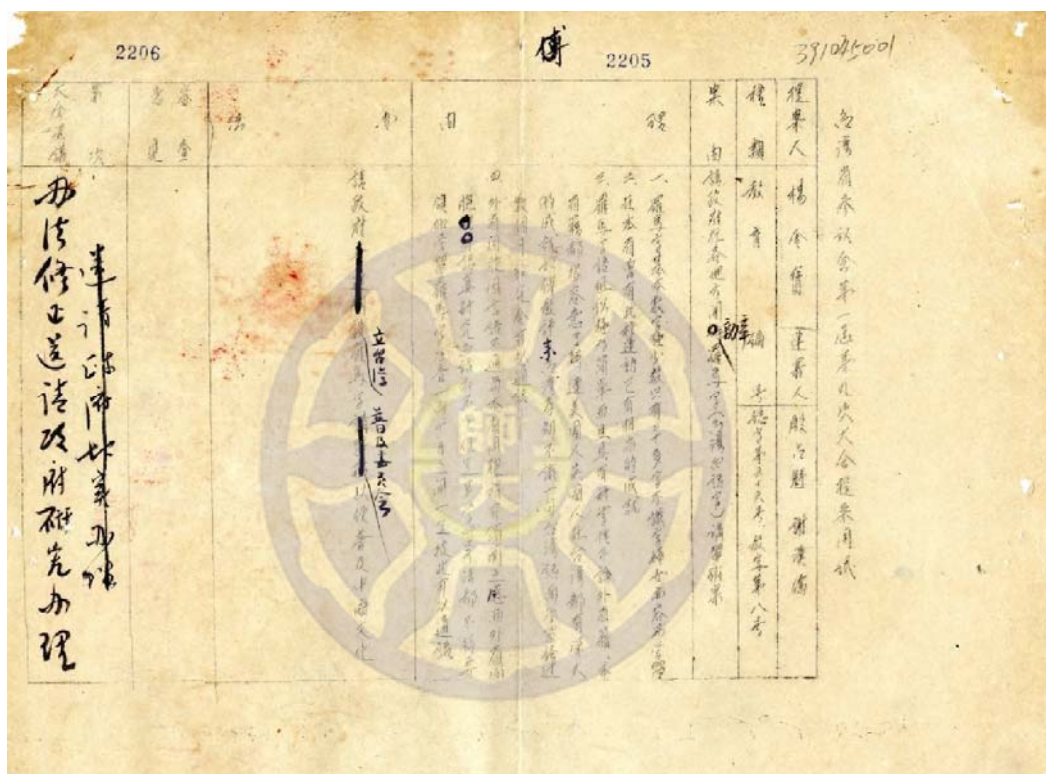


圖 4-1：台灣省參議員楊金寶提案之「台灣白話字講習班」公文

1950 年 6 月，台灣省參議會第一屆第九次大會，楊金寶省參議員提案，殷占魁、謝漢儒參議員聯署，提出「請政府在各地地方開辦羅馬字（臺灣白話字）講習班」，主張請政府設立「台灣羅馬字普及委員會」。

（資料來源：中央研究院台灣史研究所台灣史檔案資源系統）

³⁶⁵ 李筱峰，1999 年 10 月，「台灣省參議會成立」，《台灣史一百件大事》（戰後篇），台北：玉山社，頁 11-13。



1. 1957 年(民國 46 年)10 月 12 日《台灣新生報》第三版
2. 1957 年(民國 46 年)10 月 12 日《聯合報》第三版
3. 1957 年(民國 46 年)10 月 12 日《中央日報》第四版

表 4-1：國民政府禁止白話字案件一覽表 (1953-1976 年)³⁶⁶

發文 單位	發文 時間	發文 字號	內容摘要	受文 機關	副本抄送 機關
省政府	42.7.6	府民一 28194	日文及羅馬字聖經處理辦法： 山地同胞原有家存日文聖經只可作私人參考書用，不得對外宣傳。此項聖經准自七月一日起送請各該轄內山地警察派出所登記加蓋派出所印章，登記期間截至八月三十一日止，逾期未登記者應予沒收，山地派出所前沒收日文聖經即日呈送省警務處處理	教育部	各縣市政府 (局)
省政府	43.7.9	府民一 62922	令各縣市（局）政府為准內政部函以教會召集兒童傳教並教授羅馬字拼音，應予以禁止	各縣市 (局)政 府	行政院秘書 處
省政府	44.10.17	府民一 99409	令臺南縣政府為基督教會教授羅馬字拼音應嚴予取締	臺南縣 政府	各縣市教育 局
教育部	46.7.3	台(46) 社 8441	羅馬字拼音早經本部規定使用範圍四項：1.不得單獨用為紀錄以代替國字，2.凡公司行號牌額街名除注音符號外，不得注外文，3.非以外國人士為對象不得注用外	內政部、 台灣省 政府	

³⁶⁶ 有關戰後國民政府查禁羅馬字的公文書數量相當多，此處筆者僅列出與本文所提相關之案件。

			文，4.已有外文而無本國文字，又非以外國人士為對象之牌額等，應予取締		
省政府	46.9.13	府民一 69553	准內政部台(46)內警字第117241 號函以「據報一、台灣宣道社發行之「活命的米糧」一種係採羅馬拼音代替台語傳教。二、查教會採用羅馬字拼音方言流傳已久，該「活命的米糧」採用之羅馬拚音與匪幫所用拼音似無關聯。惟採用拼音字傳教是否有干禁令請查照。」等情		
省政府 教育廳	46.10.9	教 (5)4946 4	為釋示教會使用羅馬字拼音一案，函請查照並轉知	各縣市 政府、陽 明山管 理局	
教育部	47.1.30	台(47) 社 1302	羅馬字聖經在三年之內暫准使用，以後逐漸淘汰		
省政府 教育廳	47.2.15	教 (5)1735 6	為羅馬字聖經在三年內暫准使用，以後需逐漸淘汰乙案，函請查照	各縣市 政府、陽 明山管 理局	
省政府	48.2.20	府警行 10471	建議請限期將羅馬字聖經改為本國文字或方音符號期符推行國語	嘉義縣 政府	

總統府	49.1.13	台統 (一)義 2270	總統令准新興臺灣基督長老教會代表人蘇天明等因禁止使用羅馬字聖經事件，不服行政院所為訴願決定，提起行政訴訟一案判決施行檢附判決書	司法院 行政院	
教育部	56.12.29	台(56) 社 23492	羅馬拼音阿美語有礙我國國語之統一，未便任其對國人公開傳佈，故使用羅馬拼音符號出版書刊者，應一律查禁	台灣警備司令部	
教育部	58.12.11	台(58) 社 25593	實施「羅馬字拼音文字處理要點」	內政部、外交部、司法行政部、國家安全局、台灣警備總司令部、台灣省政府及台灣警務處	台灣省教育廳、台北市教育局
教育部	59.2.2	台(59) 社 2461	檢送羅馬拼音文字案件參考資料請查照轉知駐外使領館	外交部 行政院 秘書處	台灣警總

教育部	59.6.19	台(59) 社 12933	嘉義文藝學社出版閩音符號 四書應立予取締不准推行	台灣警 備總部	內政部
教育部	59.6.23	台(59) 社 4392	蔡委員普及閩南注音符號不 宜採行，以免影響教育成效	中四組	
教育部	60.1.48	台(60) 社 1443	羅馬字拼音刊物應照院令核 定要點處理	台灣警 備總部	
教育部	60.1.25	台(60) 社 2153	為拼音文字應一律禁止	內政部	
教育部	60.5.11	台(60) 社 10722	拼音文字刊物，應依經院核 定之處理要點規定禁止	內政部	警總、省警 處、台教 廳、北市教 局
教育部	60.6.28	台(60) 社 14459	泰雅爾語拼音文字聖詩應予 禁止	台省教 廳	內政部、警 總、省警 處、北市教 局
教育部	60.9.2	台(60) 平社 4965	南投霧社教堂金神父(俄裔 美人)等在山地教羅馬拼音 文字請注意	台教廳 潘廳長	
教育部	60.10.13	台(60) 社 23661	聖經公會印行山地語拼音文 字聖經案，正研擬辦法中	春菊委 員	
教育部	60.12.14	台(60) 平社	屏東基督教會教習方音課本 請查照辦理	羅揚鞭 處長	中四組

		5135			
教育部	63.4.26	台(63) 社 10565	請函知台灣區各總覺會轉知所屬教會，切實摒棄使用羅馬字及其他方音符號編印傳教書刊	內政部	文工會、警總、台教廳、市教局
教育部	63.6.25	台(63) 社 16353	請台南神學院蕭院長倡行教習國語注音符號	社工會	
教育部	63.7.8	台(63) 士社 6172	高雄山地教會教學生學習羅馬拼音土語文字，請查明處理	台教廳 許廳長 智偉	中央社工會、內政部
教育部	63.12.6	台(63) 士社 6345	山地教會以符號文字傳教，請內政部予以制止	社工會	
教育部	63.1.6	台(64) 士社 6375	基督教會在山地拼音文字案請併案研辦	社工會	文工會
教育部	64.2.18	台(64) 社 3848	聖經標題及每頁下半印拼音文字應予禁止	內政部	警政署
教育部	64.5.19	台(64) 社 12395	處理羅馬拼音文字書刊請依本部 63.9.8.台(63)社 21065 函辦理	內政部	
教育部	64.12.30	台(64) 社 34949	葛理翰佈道所印羅馬拼音印品本部事前未獲悉	警總	內政部、 台教廳、 市教局、

					省警處
教育部	65.5.13	台(65) 社 12232	宜蘭山地傳教士使用日語及 山地語符號文字傳教，請查 照辦理	警政 署、台省 府、警總	中央社工 會、台教 廳、市教局

資料來源：《台灣省政府公報》、教育部〈政府取締查禁教會羅馬字書刊背景相關資料〉（未刊稿）、中央研究院台灣史研究所台灣史檔案資源系統。

第二節 長老教會的白話字推動

戰後初期台灣基督長老教會延續戰前的文字傳統，以白話字作為文字傳道的媒介，普遍實施於教會的各項傳道事工上。然而，受到日治時期台灣人流失台語的影響，自 1949 年起，北部的教會在文字使用上，已經從過去全數使用台語白話字的狀況，而有漸漸轉換至中文漢字的傾向。從 1955 年後，因國民政府實施以「國語」為尊的一語政策，壓制台灣各族群語言的發展，並禁止教會使用白話字聖經及出版白話字出版品，迫使教會整體的文字政策逐漸轉向中文。在國語政策及戒嚴體制的政治高壓及社會氣氛下，至 1969 年後，教會的文字使用改以中文為主，「白話字時代」至此走入歷史。因此，戰後白話字於長老教會的發展主要為 1945 年至 1969 年，這段時期受到國語政策的政治影響，可分成二個時期來討論：

一、1945 至 1954 年：白話字或中文？站在十字路口的教會語文

台灣基督長老教會對白話字的推動最具體的即是《台灣教會公報》，此份機關刊物以白話字刊印，用白話字傳遞信仰教育、教會消息、世界新知等豐富的知識，既是白話字文字教育的養成園地，也是傳播白話字最主要的媒體。1942 年 3 月因為戰爭關係，教會報曾短暫停刊。戰後 1945 年 12 月台灣教會公報社改名為「光復印書局」，由高金聲牧師主持，再度發刊《台灣教會公報》，並延續日治末期的 1942 年 3 月被迫停刊的第 684 號，以第 685 號繼續發刊。

復刊後的《台灣教會公報》延續白話字版的文字風格，設有「社論」、「論說」、「公告」、「通訊」、「研究」、「青年」、「雜錄」、「編輯後記」等欄位，含括了教界事務的公告、各中會³⁶⁷訊息的分享、海外教會的近況、聖經研究和靈性培育，以及基督教出版品的引介和推廣，關照的層面極廣，白話字可說是扮演了教會界整體知識傳播的載體角色。

然而，受到國民政府全面推行動國語運動的影響，以華語、漢字為主體的官方語言文字政策對教會以台語、白話字為主體的語文系統產生了強烈的衝擊，導致教會使用白話字的傳統在戰後產生了變化。另外一方面，戰後是基督教福音傳播的全盛期，為加速傳福音的範圍，以台灣人的語言表記的白話字可說是最重要的利器，為了使廣大的群眾能認識基督信仰，並使信徒能自己閱讀聖經，推動白話字於各教會可說是傳福音的當務之急。在外部國語運動的壓力下，以及內部教會傳福音的使命上，長老教會面臨了語言抉擇的兩難。在此種情形下，1949年由一群教會青年組成的「TKC」所發動的「白話字運動」，呈現出戰後初期長老教會所面臨的語言困境，以及推動白話字的過程。

1949年「白話字運動」的發起與「TKC」有密切的關係。「TKC」³⁶⁸為「台灣教會青年團契」（*Tai-oân Kàu-hōe Chheng-liân thoân-khè*）的簡稱，首由台北「濟南街教會」的青年如董大成、林國煌等人於1948發起而開始，³⁶⁹後來發展成為全台灣基督教青年的團體，在組織上設有總部及依據各中會而設立的地方分部。「白話字運動」的主張首先由董大成（*Táng Tāi-sêng*，1937-2008）於1949年9月《台灣教會公報》第729號上發表〈*Thó-lūn “Kàu-iók kap Lô-má-jī ūn-tōng” ê su-giân*〉（討論「教育 kap 羅馬字運動」的序言）揭開序幕。

³⁶⁷ 分別為：七星中會、台中中會、嘉義中會、高雄中會。

³⁶⁸ 1948年，戰後第一次在淡水舉行台灣全省基督徒青年夏令會，有一千二百多名青年參加，在此會中青年們發表了一封公開信，促進南北教會的合一。這是戰後第一次從大集會中發出的呼籲，引發教界為政者的注意。青年們不但發出呼籲，本身也採取合一的行動，至1949年5月3日正式成立了不分南北的「台灣教會青年團契」（*Tai-oân Kàu-hōe Chheng-liân thoân-khè*）的總會，簡稱為TKC。參考黃武東，1965年6月，《台灣基督長老教會百年史》，頁301。TKC的呼籲不但促成了南北教會的合一及1951年總會的設立，其於1952年5月發動的「五角銀獻金運動」（*Gō-kak-gîn Hiàn-kim Ūn-tōng*）對於1950年代教會的倍加運動亦具有重要的貢獻。

³⁶⁹ 參考《要永遠紀念在這裡所發生的事—台灣督長老教會濟南教會設教九十二週年暨建堂七十二週年紀念冊》，1990年5月，濟南教會出版，頁30、33。

董大成於此篇文章談到從初代教會以來，基督教就很注重文字，因為如果不識字，信徒自己不會讀聖經，基督教的信仰就難以建立和進步。因此可以說文字是傳道者最重要的武器。1934 年巴克禮在《Chinese Recorder》上曾說，「教會的會友不論男女，能每天在自己家中讀聖經，這是信仰生活最重要的事情。如果使用漢字，不可能達成此種結果，不過如果使用那地方的腔調的羅馬字，就能很容易且快速的達到這個結果。在台灣的會友已經能自己順利的讀包含新舊約的聖經，這樣的結果是因為採用羅馬字才能夠達成的。」由此可知，羅馬字對台灣教會有相當大的貢獻，有兩個原因：一、「羅馬字可以完全表現我們每日使用的腔調」，二、「羅馬字很容易學習」。但戰後教會的文字受到國內教會的影響，有人漸漸的使用漢字，要以此替換羅馬字，特別是北部的教會有這種的情況。根據董大成的調查，1949 年 5 月 12 日到 7 月 11 日，兩個月的期間，在台北的基督教書房有賣出 4729 本的聖經，其中 4704 本是漢字的聖經，羅馬字聖經只有賣出 25 本。在南部也有些微這種傾向，但依據光復印書局的高金聲所說，此時羅馬字聖經和漢字聖經賣出的比率是 100 對 20。³⁷⁰

董大成接著以 1949 年教會舉辦的夏令會為例，參加者當中，有許多是攜帶漢字聖經來，有些牧師在主理時也是讀漢字聖經，由此能表示最近教會的文字傾向。董大成認為，文字只是要達成傳到的目的的一種手段而已，要採用什麼文字對福音的本質並沒有影響。不過，手段的選擇需要先決定。他說：

我想若 thang hō 會友 á-sī 求道者最容易讀聖經，完全理解聖經 chit 款文字是 tī 教會最好 ê 文字。Taⁿ hit ê 文字到底是漢字 á-sī 羅馬字？³⁷¹

他接著指出根據明有德牧師 ê 調查，在北部的會員中（包含大人、小孩），會讀聖經的，男 1572 名，女 1221 名，共 2793 名。因此可以說，只有三分之一會讀聖經，也就是說，還有三分之二的人不會讀聖經。對此種現象，董大成認為，教會對於文字使用的問題，現在正站在十字路口上，必須決定文字使用的方針：

³⁷⁰ 董大成，1949 年 9 月，〈討論「教育 kap 羅馬字運動」的序言〉，《台灣教會公報》729 號，頁 13。

³⁷¹ 同上註，頁 14。原文為白話字，筆者引用時改為漢羅台文。

Tī chit 款情形，將來 tī 台灣教會到底 tiòh ài 採用漢字 á-sī 羅馬字？現在 lán ê 教會關係文字 ê 問題是 khiā tī 雙叉路。Tī chit ê 時期無決定 chit ê 方針是 bōe 用 tit.³⁷²

由董大成的文章中，可以得知 1949 年時，教會的文字使用已經從過去全數使用台語白話字的狀況，而有漸漸使用中文漢字的傾向。而造成這種由白話字向中文傾斜的原因，與日治時期台語被禁止使用，新一代的台灣人失去台語的使用能力有密切的關係。1949 年 10 月，謝經（Chiā Keng, 1914-1963）繼董大成後，於《台灣教會公報》第 730 號上發表〈Peh-ōe-jī ê bûn-tê〉（白話字的問題），接續討論教會文字使用的問題。文中直指白話字的問題就是台灣話的問題：

青年團契 ê 代表 tùi 台南 ê 夏令會 tò 來，有 teh 報告講，關係白話字 ê 問題，有一部分 ê 人 teh 主張講「白話字是無必要」，我聽了不只艱苦。講「白話字是無必要」，就是講「台灣話無必要」，因為白話字 kap 台灣是 bōe thang 分離 -tit--ê.

以前我 iā bat 聽見有台灣青年講，「白話字聖經無 hah 用，因為讀了 khah bē thang 明白 hit ê 意思」，我聽了不只 gông-ngiáh，因為伊 m̄ 知，bōe thang 明白意思 ê 原因，是因為 m̄-bat 台灣話 ê 緣故。伊 iā m̄ 知，白話字聖經是台灣話最好 ê 文學。

實在今仔日 ê 台灣，普遍 ê 現象，就是台灣人 bōe 曉講台灣話，iā bōe 曉聽台灣話。這是一 ê 悲慘 ê 現象，這就是台灣 50 年久受日本統治 ê 結果。日本人禁止咱講台灣話，禁止使用台灣名姓。In iā 禁止咱 ê 主日學教白話字。³⁷³

謝經認為，受到日本殖民統治，禁止台灣話和白話字的影響，當時台灣普遍的現象就是台灣人不曾聽、講台灣話，導致有部分的台灣青年不能理解白話字的聖經，甚至主張白話字沒有必要。謝經接著指出：

總是現在已經無人 teh 禁止咱講台灣話，iā 無人 teh 禁咱使用白話字 lah,咱 kiam m̄-ài 除去這號悲慘 ê 現象 mah?³⁷⁴

³⁷² 同上註。原文為白話字，筆者引用時改為漢羅台文，以下皆同。

³⁷³ 謝經，1949 年 10 月，〈白話字 ê 問題〉，《台灣教會公報》730 號，頁 3。

本文於前節曾論及，戰後初期至 1950 年，國民政府為了打壓日語在台灣社會的勢力，因此暫時先容許台語的使用，而於戰後初期有「恢復台語」的短暫政策。因此在 1949 年謝經寫此文時，國民政府尚未禁止台語與白話字。戰後初期，包含謝經在內的台灣知識份子，單純的期待著日本殖民統治的結束，能讓台灣人脫離過去語言、文字被打壓、禁止的命運，未來將是開展以台灣人的語言、文字、文化為主體的契機。對台灣話和白話字的情感，在謝經的文章裡也表露無遺：

Ták 擺我 hian 開白話字聖經 ê 時，就 òe tit-tiòh chit 款親像 tī 老母 ê 胸前，hit hō 溫暖 ê 感覺。Chit hō 感覺是 tui pát hō 文字 ê 冊所 bōe thang tit-tiòh--ê. 我想台灣人應該 tiòh 用台灣話祈禱，iā 應該 tiòh 讀白話字 ê 聖經。³⁷⁵

謝經的文章呈現出戰後初期白話字的問題實與台語流失的問題密切相關，進而鼓勵教會新的時代應該繼續推動白話字，鼓勵台灣人用台語祈禱，讀白話字的聖經。然而，教會於戰後初期對白話字使用的動搖除了歸咎於日治時期國語政策的影響，導致台灣人失去台語的能力以外，無可否認的，戰後國民政府來台，華語和漢字跟隨著殖民統治政權的強勢力量進入到台灣社會，被官方塑造為主流的語言文字系統，也直接的衝擊到台語白話字的使用。針對教會使用漢字或是白話字的討論，林國煌(Lîm Kok-hông, 1922-)於同期的《台灣教會公報》上發表了〈Kàu-hōe kap bûn-jī〉(教會 kap 文字)一文，開宗明義即指出漢字是當時符合社會時勢的文字現象：

最近 tī 台灣教會有主張，教會 tiòh 採用漢字 thang 應付時勢。總是，koh 有人主張教會 m̄-nā tiòh 繼續，tian-tó koh khah tiòh 盡力鼓舞白話字；nā 親像教會全體，關係 chit ê 問題一直發生關心 ê 款 sit。可見，tī 今年 ê TKC ê 夏令會，關係文字 ê 問題，tāi-ke 表示真大 ê 關心，iā 對白話字再發現，認識伊 ê 對過去，對台灣教會 ê 功勞 kap hit ê 教育上 ê 理點。³⁷⁶

林國煌在文中論述基督教注重文字的原因在於，基督教是傳道的宗教，此外，基督教信仰的權威是聖經。信徒若不識字，自己不會讀聖經，基督信仰就難

³⁷⁴ 同上註。

³⁷⁵ 同上註。

³⁷⁶ 林國煌，1949 年 10 月，〈教會 kap 文字〉，《台灣教會公報》，730 號，頁 6。

以建立，因此教會相當注重文字。十六世紀宗教改革最大的成功就是聖經的翻譯，聖經的翻譯讓歐洲各地方的腔調成為在文化上有價值的語言。十九世紀的傳道是從非洲、亞洲、南洋島嶼開始，在當時文盲較多的社會，要讓信徒能盡快又正確的讀聖經，教會採用拼音文字（羅馬字），因而得到很好的效果。這種用羅馬字來表現該地方的白話，引起過去至今文字的反省和文字的改革運動。

林國煌認為教會不可輕看文字的問題，文字不但是教會一個嚴重的問題，也是社會上的問題，教會應該要看得更深更遠，不可因為戰後漢字符合時勢而看輕白話字：

M̄-thang 因為 taⁿ 光復，用漢字 chiah 是 hah 時勢，á-sī m̄-thang 現時漢字 iáu 是比較 ték 對文書傳道上最普遍 ê 字，用 chit ê in-toaⁿ 來看白話字是無 lō 用。

377

上述董大成、謝經、林國煌的文章都不約而同的指出，戰後初期教會在社會環境、歷史情境的影響下，面臨選擇白話字或漢字的文字思考，也同時對白話字逐漸傾斜至漢字的現象表達深切的關心。正如林國煌所言，教會同時存在著兩種不同的聲音，一種為主張採用漢字以符合時勢的漢字擁護者，一種為主張教會不只應繼續使用，而且更應盡力鼓舞白話字的白話字擁護者。而 TKC 的羅馬字運動在上述三篇論述的醞釀下，至 1949 年 11 月，由鄭兒玉(Tēⁿ Jī-giòk, 1922-2014)報導的〈TKC Lô-má-jī Chhui-hêng Pō-hōe Tiû-pī Úi-oân-hōe〉(TKC 羅馬字推行部會籌備委員會)正式揭示了羅馬字運動組織化的開始。

根據鄭兒玉的報導，TKC 夏令會有特別召開三次關於羅馬字的大會。結果議決，「羅馬字是對台灣教會 ê 將來真有重要性，所以 tiòh ài tī TKC ê 內面組織羅馬字推行部會」。因此在 1949 年 7 月 30 日 13 點在台南神學院的講堂，召開了 TKC 羅馬字推行部會籌備委員會。這個部會的主旨是：

1. Tī 全台 ê 教會推行羅馬字 ê 教育，hō 凡若屬 tī 台灣基督長老教會 ê 人，無 chit ê 人 bōe 曉得讀經、詩。

³⁷⁷ 同上註，頁 7。

2.計畫 beh 發行全文 tek，一般 tek，兒童 tek ê 羅馬字冊，thang 做 TKC 文庫。

378

組織方面，是從各中會推薦兩名以上的代表來結成這個部會，部員名單為：安慕理、明有德、徐明豐、吳耀明、郭和烈、邱天登、許有才、李雅各、林宗義、林國煌、賴彌梯、呂仁德、黃彰輝、梁秀德、蕭明祝、蘇天明、陳清忠、陳光輝、陳朝景、董大成(部長)、鄭兒玉(書記)、鄭連坤。此部會並徵求南北兩神學院的教授以及教會的兄弟寫稿，將稿件寄給台北市中山南路台灣台北醫學院生化學教室董大成教授，鄭兒玉並鼓勵讀報的兄弟若有人對羅馬字有興趣或意見的，也請和鄭兒玉聯絡。³⁷⁹

在此次 TKC 羅馬字推行部會籌備委員會後，各地方 TKC 也開始響應羅馬字運動，例如 1950 年 9 月 4 日下午 3 點召開「南中 TKC 幹部會」，議決事項為：發刊《Lâm Tiong TKC Thong-sin》（南中 TKC 通訊），此份通訊的目的即為：「推行羅馬字運動 kap 聯絡各團契 ê 工作」，³⁸⁰刊物以三個月為一期發刊，稿件從各團契募集，內容包含「講壇，論文，通訊，kap 工作 ê 檢討等」，並議定創刊號將在 1950 年 12 月「聖誕號」發刊。³⁸¹1950 年 12 月，TKC 召開第二回臨時總會，再次強調積極推動羅馬字運動，並計畫出版羅馬字的書刊：

關係羅馬字運動 ê 強化 ê 事，託羅馬字推行委員 tī 各地方積極 tek 推行，iā 有 beh 盡量出刊羅馬字 ê 冊 khah chōe.因為董大成先生去美國，所以託陳朝景代理，iā 請書記鄭兒玉 koh 聯絡各委員，積極活動工作。³⁸²

1951 年 2 月 10 日，TKC 召開第三回總會，會議中議決 TKC 所有的往來文書、會報都使用白話字，正式確定了教會文書的文字使用。TKC 總會並鼓勵各教會使用白話字的教材，欲普及白話字教育於各教會。此外，也推薦林國煌等白話字推行部會的常務會計畫推行羅馬字的具體辦法，會議議決如下：

³⁷⁸ 鄭兒玉，1949 年 11 月，〈TKC 羅馬字推行部會籌備委員會〉，《台灣教會公報》731 號，頁 6。

³⁷⁹ 同上註。

³⁸⁰ 蔡英士，1950 年 11 月，〈南中 TKC 通訊〉，《台灣教會公報》743 號，頁 13。

³⁸¹ 同上註，頁 14。

³⁸² 鄭連坤，1950 年 12 月，〈TKC 第二回臨時總會〉，《台灣教會公報》744 號，頁 12。

有議決 TKC 所用一切來往文書，保存文書，會報攏 tiòh 用白話字。以外總會推薦陳杆果所編的”最新台灣話白話字” hō 各教會 S.S.³⁸³TKC 去用。lû-koh 推薦李雅各、明有德、林國煌、白話字推行部會 ê 常務會去計劃具體辦法。³⁸⁴

從 1949 年起，TKC 的總會發起了羅馬字運動，組織羅馬字通行部會，積極的鼓吹白話字的推動。其成效為何？1952 年 4 月，部會的會長董大成於〈Lô-má-jī ūn-tōng〉（羅馬字運動）一文中檢討羅馬字推行部會時曾說：「Chit ê 部會過去兩年久，雖然有拜託真 chē 位 ê 先生用羅馬字著作書，因為經濟 tek kap 印刷 ê 技術 tek ê 困難，到現在攏 iáu bōe thang 實現」。因此，1952 年，在嘉義舉行的 TKC 總會上檢討了此部會，大家認定「羅馬字是 tī 台灣傳福音最要緊 ê 器具」，理由如下：

1. 羅馬字（白話字）是會 thang 表現咱 ê 白話 ê 唯一 ê 文字。欲傳福音 tiòh ài 用 hit 地方 ê 白話，這 ê 是宗教改革以來 ê 原則，尤其是對外國傳道 ê 現代史所得 tiòh ê 結論。

2. 照統計，台灣人 ê 8 成以上是農民 kap 勞動者。In ê 大部分是 m̄-bat 字，á-sī bōe 記得字，bōe 曉讀聖經。所以欲傳福音 tī in 中間 ê 時，tiòh ài 代先教 in 文字，羅馬字是比漢字加真容易學習。

3. 咱有用白話翻譯 koh 用羅馬字印 ê 聖經。³⁸⁵

董大成進一步提出，羅馬字是台灣教會的寶貝，「M̄-kú 最近教會內有真 chē 人漸漸 teh 看輕羅馬字，iā 盡量 teh 用漢字。Chit 款 ê 傾向對 tī 台灣將來 ê 傳教 tek-khak 會生出真大 ê 阻擋。」有鑑於此，TKC 總會認為羅馬字推行運動的重要性，派詹天枝長老、鄭連坤牧師、董大成擔任部員推行此運動。並計畫推行羅馬字的方法如下：

³⁸³ S.S 指「主日學」。

³⁸⁴ 鄭連坤，1951 年 4 月，〈第三回 TKC 總會〉，《台灣教會公報》748 號，頁 12。

³⁸⁵ 董大成，1952 年 4 月，〈羅馬字運動〉，《台灣教會公報》760 號，頁 18-19。

發刊 T.K.C Digest，對加拿大、美國、英國、中國、日本等，tāk 國種種 ê 雜誌 kap 新聞 kéng kap 咱 ê 信仰，以及日常生活 khah 有關係 ê 文章，thèh hit ê 要點翻譯做咱 ê 白話，用羅馬字印刷，後來做教會公報 ê 附錄，kap 公報做伙寄 hō 各教會。³⁸⁶

此份《TKC Digest》的編輯、翻譯以及印刷，委託「台北濟南街教會文書傳道部」負責。而 TKC Digest 的目的為（1）Ài 介紹世界 tāk 國 ê 基督徒信仰 kap 日常生活 hō 咱 thang 做參考。（2）Ài hō 人知 ián 羅馬字是真有 lō 用 ê 文字。（3）養成讀冊 kap 雜誌 ê 習慣。³⁸⁷

由上述可知，TKC 至 1952 年是有計畫性的在推行羅馬字運動，欲透過發刊《TKC Digest》來證明「羅馬字也是有用的文字」；然而，這樣的呼籲也反映出，受到國語運動和以漢字為主流的社會環境雙重影響下，教會界長期使用白話字的傳統出現了鬆動，部分會友開始使用漢字，甚至產生輕視白話字的現象。TKC 的白話字運動試圖對抗強大的外部政治社會結構，為白話字開拓生存空間。但從運動的戰場——《教會公報》觀察之，至 1952 年 4 月董大成發表此篇〈羅馬字運動〉後，似乎後續不再有相關的回應和報導，白話字運動從 1949 年開始，也在 1952 年劃下句點。TKC 白話字運動的成果為何？董大成教授於 1990 年回憶這場運動時曾說：

許多青年對這一活動³⁸⁸都很感興趣也很熱心。淡水中學的教科書，如物理、數學，都是用白話字印成書。我們也覺得用白話字作為台灣的社會運動，將一些外國的書籍翻譯成白話字，應該是很有意義。因此我們經常用白話字翻譯一些有關醫學，特別是營養方面的資料，並油印分給教會會友參考。³⁸⁹

³⁸⁶ 同上註，頁 19。

³⁸⁷ 同上註。

³⁸⁸ 指戰後由「TKC」所發起的「白話字運動」。

³⁸⁹ 董大成，1990 年，《要永遠紀念在這裡所發生的事——台灣督長老教會濟南教會設教九十二週年暨建堂七十二週年紀念冊》，濟南教會，頁 33。

由此可知當時的運動成果曾經出版了以白話字書寫、翻譯的物理學、數學、醫學、營養學等書籍。此外，就目前現有的資料顯示，1949 至 1950 年間，「濟南街基督長老教會文書傳道部」也出版了由董大成（1949）撰寫的《Pêh-ōe-jī》（白話字）教材，以及郭和烈牧師用白話字寫給孩童讀的《Iâ-so Ki-tok》（耶穌基督）等主日學教材，TKC 並出版由明有德牧師所著的《Gián-kiù Má-khò lâi tè chú chòe I ê kang》（研究馬可來跟主作伊的工）的聖經研究教材。然而，前述 1952 年預計要發行的白話字《TKC Digest》最後並未發行，這也牽涉了運動結束的原因。白話字運動結束的原因可歸納為三點。第一，根據運動當事者林國煌教授的口訪記錄，林教授指出，戰後 TKC 曾發起三項運動，一為「南北合一」，二為「白話字運動」，三為「醫療傳道」。「白話字運動」的思考立基於歐洲國家的文字皆以音素文字（拼音文字）為主，為了台灣的國際化而主張推行白話字。然而，此運動受到蔡培火先生的勸阻，蔡培火表示因為中國大陸也使用羅馬拼音，而且國民黨當局反對羅馬拼音，加上當時胡鑫麟被國民黨逮捕的事件等因素，為了避免外界的誤解，蔡培火勸阻林國煌等不要再從事白話字運動。³⁹⁰第二，當時提倡白話字運動的鄭兒玉牧師曾說，台語白話字運動因受到國民黨特務的攪擾而結束。³⁹¹第三，從 1954 年開始，省政府即下令各縣市政府禁止教會召集兒童傳教並禁止教授羅馬字拼音，在越來越緊迫的國語政策下，教會面臨繼續推動白話字的困境也越大。因為這三個原因，使得白話字運動難以持續下去。

即使戰後初期 TKC 的「白話字運動」有如曇花一現，從 1949 年至 1952 年僅只維持四年之久，但值得注意的是，這場戰後由教會發起的白話字運動，當時的主要發起者均是年輕人，林國煌當時 27 歲，鄭兒玉當時 28 歲，董大成當時 33 歲，謝經當時 35 歲。由教會青年世代引領的白話字運動處在不可逆的國家語言政策下，奮力的提出呼籲與主張，使得戰後初期站在十字路口的教會語文，不至太快傾斜至中文，也因而延續了台語白話字的命脈。

³⁹⁰ 張德麟、陳慕真訪談，2015 年 6 月 19 日，〈訪問林國煌教授訪談紀錄〉（未刊稿）。並參考林國煌，1990 年，《要永遠紀念在這裡所發生的事—台灣督長老教會濟南教會設教九十二週年暨建堂七十二週年紀念冊》，濟南教會，頁 30。

³⁹¹ 鄭兒玉，2004 年，〈最有台灣意識的長老教會出著歹子孫？〉，《2004 台灣羅馬字國際研討會論文集》，頁 34-12。

除了 TKC 發起的白話字運動，教會於戰後到 1954 年間，持續於台灣教會公報透過白話字作為傳遞信仰教育的媒介，一方面也持續於報上鼓吹白話字的推動和教育。為了促使白話字在教會和家庭的普及，教會公報的編輯部於 1952 年 1 月提出呼籲，鼓勵各家庭學習讀寫白話字，並踴躍訂閱教會公報：

今年向望指導者出力鼓舞，hō 各家庭攞 bat 白話字 kap 寫，亦每家庭各買一份教會公報。³⁹²

此外，為促進兒童信仰教育與白話字的閱讀能力，教會公報於 1952 年 5 月 761 號刊登了「Chú-jit-oh」(主日學專欄)，一方面提供主日學老師教材、教法，一方面也提供主日學學生閱讀故事的園地。在「主日學專欄」的設計上，編輯透過問答的方式讓兒童學習白話字聖經，例如 1953 年 8 月刊載的問題為：「Ngá-kok ēng sím-mih mih sàng hō í-sò, lāi tit-tiōh tōa kiáⁿ ê bēng-hūn?」（雅各用啥物物送給以掃，來得到大子的名份？）和「Kiáⁿ sóe-lé ê lok-hān ū chiāh sím-mih tīⁿ ê mih?」（行洗禮的約翰有食啥物甜的物？），文末以反向公布解答為：「Piáⁿ kap āng-tāu-thng」（餅和紅豆湯）和「Soaⁿ-ia̍ ê bit」（山野的蜜）。³⁹³又如 1953 年 9 月「主日學專欄」透過小測驗的方式，請小朋友用數字填寫進去白話字的問句裡，以此填空的方式訓練小朋友熟記聖經並增加白話字閱讀能力，茲舉兩例：

「Iâ-so' thêh hit () ê piáⁿ, n̄ng bé hí n̄g thiⁿ lāi chiok siā.」、「() jīt ê thau chit jīt chheg chá, Iâ-so' í-keng koh-oáh.」³⁹⁴除了「主日學專欄」，教會報也設計了「聖經猜」和「聖經遊戲」，透過有趣的方式幫助讀者記憶聖經內容，也無形中增加了讀者的白話字識字與閱讀能力。

在教會報的編輯努力之下，部分讀者也會在報上發表白話字的文學作品。此時期教會報最常出現的文類是戲劇和詩歌。戲劇主要為因應每年聖誕節的話劇表演而做，故內容多以聖經為題材，例如 1952 年 12 月刊載於教會報上的〈Sèng-keng tui-ōa kék : Sì-liáp chéng-chí〉（聖經對話劇：四粒種子）即是以聖經〈馬太福音〉為藍本，為了幼年級的學生而創作的劇本。詩歌方面，題材則較多元，形式多為

³⁹² 彭清約，1952 年 1 月，〈雜錄：報紙 kap 文化〉，《台灣教會公報》757 號，頁 20。

³⁹³ 無具名，〈主日學〉，1953 年 8 月，《台灣教會公報》776 號，頁 22。

³⁹⁴ 無具名，〈主日學〉，1953 年 9 月，《台灣教會公報》777 號，頁 20-21。

每段四句，每句七字，以傳統七字仔的形式而做的詩歌，例如〈樂山園創立 15 周年紀念慶祝歌〉(1949 年 5 月)、賴江〈婚姻問題歌〉(1950 年 1 月)、周天來〈主 koh 活 ê 日〉(1950 年 4 月)、賴炳堂〈介紹 pku 部長〉(1954 年 12 月)等。

除了以教會公報作為白話字傳遞的場域之外，教會對白話字的重視也反映在兒童宗教教育的推動上，例如 1951 年 11 月教會報刊載劉子祥著〈對現在主日學 ê 意見〉，提出台灣話的特色是變音，特別是人稱代名詞的變音更加複雜，因此希望主日學教員應特別研究變音，並能教導兒童。³⁹⁵此外，嘉義的東後寮教會於 1952 年舉辦為期三禮拜的聖經學校課程，以此訓練信徒的聖經知識和培養宗教教育，由楊昭義牧師等主講，科目有：聖經朗讀、聖經讀本、羅馬字習字、宣道訓練、訓蒙故事、祈禱訓練、基督生平 and 教訓、兒童佈道、宗教音樂。³⁹⁶課程強調兒童宗教教育的培育，並將「羅馬字習字」納入講座，可知白話字作為教會推動兒童信仰教育的重要性。又如嘉義中會於 1952 年 7 月舉行靈修會，會中陳光輝牧師主講「羅馬字的理論和實際及宗教教育諸問題」，此次會議並議決使用陳光輝牧師著的白話字刊印之《主日學兒童課本》做為嘉義地區教會的主日學課程教材。³⁹⁷

1946 至 1954 年間，長老教會在教會公報、兒童信仰教育方面雖然維持白話字的使用和推廣，但受到隨著戰後國民政府來台的外省移民的影響，也使教會面臨禮拜時語言的轉換。例如 1953 年 1 月於彰化舉辦的「彰化大佈道」會上，慕道友的中間有 60 個是從中國大陸來的兄弟，很多聽不懂台語，所以在每禮拜日晚上 7 點半起，特設國語禮拜。因此彰化教會每禮拜天有三次禮拜，上午兩次台語，晚上一次國語禮拜。³⁹⁸此種語言的轉換不只呈現在禮拜上，也全面的影響了教會的文書傳道，在台語白話字之外，勢必須增加華語漢字的管道。加上國民政府以政府強勢力主導國語教育，因此華語的介入更是全面的影響到教會的教育體系。

³⁹⁵ 劉子祥，1951 年 10 月，〈對現在主日學 ê 意見〉，《台灣教會公報》1754 號，頁 7。

³⁹⁶ 〈嘉中東後寮教會聖經學校〉，1952 年 10 月，《台灣教會公報》766 號，頁 13。

³⁹⁷ 〈嘉中教員靈修會〉，1952 年 11 月，《台灣教會公報》767 號，頁 21。

³⁹⁸ 許水露，1953 年 1 月，〈彰化大佈道〉，《台灣教會公報》769 號，頁 12。

以公報社的出版來說，1949 年、1950 年、1954 年白話字《聖詩》琴譜再版，同時漢字《聖詩》也再版。附帶一提的是，1949 年 10 月公報社印製白話字《聖詩》，於教會報刊載「因貨幣變動，無法定價，所以將依照購買時的價格通知」。由此也可顯示出戰後 1949 年國民政府來台造成惡性通貨膨脹、幣制改革的現象。1952 年，白話字《聖經》和《廈門音字典》應讀者要求再版。至 1953 年，公報設賣的書，已經有從英文翻譯至「國語」的書。1954 年，教會公報社也開始出版中文漢字的出版品。

而在教會的教育系統方面，從教會所屬的神學院、聖經學院、中學的考試科目，亦能夠觀察到教會學校的語言使用趨勢。1949 年台南神學院的招生考試科目為：「聖經、英文、國文」。³⁹⁹1950 年、1953 年為「聖經大意、國文 kap 英文、身體檢查 kap 口頭試問」。1953 年台北聖經學院的入學考試科目為：「聖經、國文、人物考察 kap 身體檢查」，⁴⁰⁰1954 年為：「聖經常識、國文、口試 kap 體檢」。⁴⁰¹1949 年台南女學的入學考試科目，初級班和中級班均須考為「國文」，⁴⁰²1950 年則考「國文、英文。」1954 年台灣神學院招募新生，考試科目為「聖經、國文、英文、人物考察」。⁴⁰³只有 1953 年 6 月和 1954 年 6 月台南神學院招募新生的考試科目增加了羅馬字，為：「英文、國文、羅馬字、口試 kap 體格檢查」⁴⁰⁴。

由上述可知，戰後初期至 1954 年，長老教會的白話字推動反映在台灣教會公報、兒童信仰教育，以及 TKC 鼓吹白話字運動而帶動了各地方 TKC 的羅馬字使用和普及。但受到國民政府以強勢力推動國語政策的影響，以及漢字作為社會主流文字的現實狀況，鬆動了教會部分人士對於白話字的使用，而有從台語白話字漸漸傾斜至中文漢字的態勢。此外，在國語教育的影響下，教會所屬的學校系統也逐漸轉向「國語」，教會公報社的出版品也開始出現中文的文書，顯見華語

³⁹⁹ 無著名，1949 年 7 月，〈台南神學院招生〉，《台灣教會公報》727 號，頁 12。

⁴⁰⁰ 無著名，1953 年 8 月，〈台北聖經學院〉，《台灣教會公報》776 號，頁 6。

⁴⁰¹ 無著名，1954 年 7 月，〈聖經學院〉，《台灣教會公報》787 號，頁 6。

⁴⁰² 無著名，1949 年 8 月，〈台南女學 e 消息〉，《台灣教會公報》728 號，頁 10。

⁴⁰³ 無著名，1954 年 7 月，〈台灣神學院招募新生〉，《台灣教會公報》787 號，頁 6。

⁴⁰⁴ 無著名，1953 年 6 月，〈台南神學院啟示〉，《台灣教會公報》774 號，頁 7，以及無著名，1954 年 6 月，〈神學院招生〉，《台灣教會公報》786 號，頁 7。

的勢力正滲透進教會。此時期教會的文字使用雖然仍以白話字為主體，但面臨未來文字的走向究竟要改換為中文漢字，或是持續使用台語白話字，則產生了抉擇的困境。

二、1955 至 1969 年：白話字和中文並行發展期

1955 年 1 月起，為配合國語推行運動，台灣教會公報在原白話字版的教會報以外，另增設中文版的副刊「瀛光」。公報社並自 1961 年 12 月起，增設中文印刷部，編輯室的分工為陳光輝負責「公報」有關白話字的部分，許文彬負責「瀛光」報有關中文的部分。⁴⁰⁵呈現出教會公報社至 1961 年，在社務上已經有白話字、中文分工的需要。至此階段，教會的文字使用也正式進入台語白話字和中文漢字並行發展的時期。

教會公報社作為長老教會的出版中心，在 1955 年後出版的語文類別更加多元，包含了從日文、英文翻譯的各種圖書，以及中文和白話字的聖經、中文和白話字的聖詩（琴譜、無譜皆有），可說涵蓋了基督教研究用、靈修用、講壇用，以及兒童用的各種書籍。而在白話字出版品的數量上，可從 1957 年教會公報刊載「新書廣告」的報導來觀察：

表 4-2：教會公報社「良書選介」書籍表 (1957 年)

語言	書名
中文	世界基督教文摘
白話字	耶穌的生活與教訓
白話字	基督徒與台灣慣俗
白話字	聖經選錄
中文	舊約釋疑全書
中文	新約釋疑全書

⁴⁰⁵ 台灣基督長老教會總會，1961 年，《台灣基督長老教會第 9 屆總會議事錄》，頁 113。

中文	聖書辭典
中文	四福音辭典(上下兩冊)
中文	聖經概論
中文	教會與文化
中文	基督教要義
中文	戴德生傳
白話字	李恩斯敦傳
中文	馬丁路德傳
中文	約翰衛斯理傳
中文	馬禮遜小傳
中文	傳教偉人馬禮遜
中文	克禮為霖傳

資料來源：《台灣教會報》第 824 號，1957 年 8 月，頁 26、第 826 號，1957 年 10 月，頁 4、第 827 號，1957 年 11 月，頁 10。

由上表可知，中文的新書數量大於白話字，約為白話字數量的四倍。這也反應了此一時期基督教知識界的養成文字漸漸的導向中文，對於培育基督徒靈命的精神食糧多以中文出版，相對的也顯示出白話字圖書的闕如。1960 年教會公報社舉辦徵文比賽，林政傑（Lîm Chèng-kiat）以作品《Lâng ê kng》（人的光）入選佳作，1961 年並由教會公報社出版。此書以白話字寫成，在序文中作者表達了在台灣關於神學和教理的書多為漢文或英文、日文，而少有白話字的情形：

本來我想欲用漢文來寫，nā 是我 tī 祈禱中感覺 tiòh ài 用白話字，因為 tī 咱現在 ê 台灣教會中，對教理 ê chhián-iông 真需要，真大欠缺。本來所有 ê 神學關係教理 ê 冊 tī 台灣 nā m̄ 是漢文，就是英文 á 是日文，tī 教會 bē-thang 真普遍 thang hō 咱讀，來研究，hō 咱 ê 信仰 koh 進一步 ê 認 bat khiā-chāi，對 chit ê 目的，我用白話字來寫。⁴⁰⁶

林政傑的序文提醒了我們，台灣戰後的 1960 年代，有關神學或基督教教理的書多以中文或是英文、日文寫成，但在教會內卻不能普遍的被閱讀、被研究；

⁴⁰⁶ 林政傑，1961 年，《人的光》，高雄橋頭教會出版，台灣教會公教社承印。

要使基督教徒的信仰得以被建立，要使神學或教理的知識被理解，最普遍的文字不是漢文、英文或日文，而是白話字。然而，教會界的文字走向顯然不單單考慮普遍性的問題，在政府國語政策的壓迫下，社會的主流文字已經朝向中文漢字發展，即使連教會的牧者也不得不開始採用中文書寫。1963 年，為配合教會推動「倍加運動」⁴⁰⁷，「基督教台灣宣教百週年紀念叢書委員會」發行了《Tit-kiù ê ñg-bāng》（得救的指望），內容集結了 20 幾篇講道稿，主編翁修恭於序言中說：

紀念叢書發行 ê 事決定 ê 時 chūn，就計畫 beh 出版講道集，hit 時有寫批 hō 每一位傳教師拜託 in 投稿，有得 tiōh chē chē 位同工 ê 賜稿，有中文的，iā 有白話字的。⁴⁰⁸

由此反映出，1963 年左右，教會界牧者的文字使用開始呈現了「有中文，也有白話字」的雙文字現象。在教會的女宣道處也有相同的情形，女宣道處於 1963 年《女宣月刊》創辦五周年紀念時，舉辦「Teng-kûi Siá-chok」（徵求寫作）的徵文比賽，在文字上的要求為「無論是用國文，或是白話字都歡迎。」⁴⁰⁹除了雙文字的現象外，教會界的文字態度，受到政府全面普及國語政策的影響，內部也產生了分歧，甚至出現了對白話字輕視的態度，然而與此同時，也存在著堅持使用白話字的立場。對白話字態度的表現特別的反應在主日學的信仰教育上，因為教會的主日學教育多和白話字教學相互配合，當觸及白話字和信仰教育的分配、比重時，也引發出對白話字的立場。1960 年，陳光輝在其所著的《白話字新課本》中，陳述編寫此課本的用意，也描述了當時教會界對白話字的態度：

有一段時間，差不多主日學就是白話字的傳授所，教白話字贏過 hō in bat 道理，想 in 白話字 nā 會讀，就自然會 bat 道理，總是實際上有 chē chē gâu 讀白話字 ê 人，以後無 teh 讀聖經 á 是道理 ê 冊。最近差不多主日學無 teh 教白話字，專門 teh 教道理，ñg-bāng in 會 bat，會相信，會行，看 chit ê 比 bat

⁴⁰⁷ 1954 年教會為促進傳道設教，以期教會、信徒數量之倍加，作為十年之後設教百週年紀念大典之奉獻禮物，因此於第 13 屆南部大會時議決推行「設教百週年紀念教會倍加運動」，簡稱 P.K.U (Pōe ka Ūn-tōng)。這個運動原為南部大會之運動，至 1959 第六屆總會議決「設置 PKU 委員會」隸屬總會傳道處，自此成為全國性的運動。參考黃武東，1965 年 6 月，《台灣基督長老教會百年史》，《百年史》，頁 342-347。

⁴⁰⁸ 翁修恭序，1963 年 10 月，《得救的指望》，台灣教會公報社。

⁴⁰⁹ 編輯室，〈徵求寫作〉，《女宣月刊》第 48 期，1963 年 12 月，頁 36。

白話字 khah 要緊。現在人人 nā-chūn 真 gâu 講國語，真 gâu 讀國語，總是其實有真 chē bē 徹底 ê 所在。Khah 講 iā 是 tiòh 咱 ê 父母腔，chiah 會 thiat, chiah 會曉悟。

Koh 近來有 chē chē 家己 teh 看輕白話字，nā 安呢不只考慮對道理會 bē thiat，Koh 其實 iā 有 chē chē 主日學 iáu teh 主張 tiòh 教白話字。Taⁿ beh 期待道理會 thiat, koh beh 提防 kan-taⁿ 教白話字無教道理，所以 teh 想 nā 來 hōi bat 1 字白話字，同時 bat 1 段 ê 道理，thang 應用 tī 實際生活，的確是理想。對 chit ê 起見，有準辦 chit 款白話字 ê 新課本。⁴¹⁰

從陳光輝的描述可知，1960 年左右的台灣人雖然表面上看起來會講、會讀國語，但實際上透過「國語」仍有許多不能徹底理解的地方，台灣人唯有透過自己的母語才能了解得徹底。但當時有許多人卻自己看輕白話字，同時也有許多主日學仍然主張應該教白話字，由此顯示出教會內對白話字的文字態度呈現出分歧的立場。事實上，同樣在 1960 年，白話字作家賴仁聲也表示過曾有對白話字輕視的心理，其在小說《可愛的仇人》序言中說：

有人講「台灣的教會 nā 南 nā 熱」，照看有影 ê 款。Hit 的原因 tī tō ūi? 有人應講：1. 對重羅馬字，hōi tak 人 ê-hiáu 讀聖經，2. ē-po 時有禮拜，全守聖日。

早我 iā bat 看輕羅馬字，到 chit 時我知羅馬字 tī 咱 ê 教會對培養信仰是大寶貝。Án-ne beh hōi 入會趣味去學讀白話字，我想 hōi 讀小說是 siâng 好。⁴¹¹

由於教會於 1950 至 1960 年代左右曾有「看重漢字、輕視白話字」此種社會語言學上「高低文字現象」（Digraphia）的情形，因此，向來以白話字為主的兒童信仰教育也受到影響，主日學教員的文字傾向與主日學教材的使用，逐漸的從「以白話字為中心」轉而為「漢字、白話字並用」。舉例來說，總會教育處於 1957 年 12 月起發行了主日學指導刊物：《基督教教育》（Ki-tok-kàu Kàu-iók），此份月刊雜誌的對象為主日學教員，編輯方針為「內容用主日學教材做中心，文字是用白話字做中心」。⁴¹²然而，至 1961 年 10 月，總會教育處決定要和中國主

⁴¹⁰ 陳光輝，1960 年，《白話字新課本》，台灣教會公報社，引文底線為筆者所加。

⁴¹¹ 賴仁聲，1960 年，《可愛的仇人》，台灣教會公報社。

⁴¹² 無著名，1957 年 10 月，〈教育處啟示〉，《台灣教會公報》826 號，頁 5。

日學協會聯合發行白話字教材，並議決從 1962 年 1 月起教會發行的白話字教材和中國主日學發行的國語教材內容都要一樣，僅只文字上不同，此舉是為了「讓教員在教學上能更方便，有人可以看國語，有人可以看白話字」。⁴¹³針對這樣的轉變，教育處處長鄭泉聲在 1962 年與中國主日學共同出版的教員季本中有如下的說明：

1957 年教務處發刊基督教教育月刊，為 tiòh 師資 ê 訓練...。M-koh 有主日學為 tiòh 文字上 kap 其他 ê 理由，就 tùi 中國主日學協會購買中文 ê 國際統一課本。Taⁿ 教育處 kap 中國主日學協會經過慎重 ê 協商 ê 結果，有產生 chit 本新 ê 白話字課本，thang 講是台灣主日學歷史 ê 新起源，thang 講是教育處 kap 主日學協會 saⁿ-kap 行 ê 開始。⁴¹⁴

由上述可知，主日學教員在教學上，已經出現了對國語的需求，有部分的主日學向中國主日學協會購買中文的課本，也因此促成教育處調整主日學教材的文字方針。因此，從 1962 年至 1970 年之間，台灣基督長老教會總會教育處和中國主日學協會聯合編輯的主日學教材開始有台語和國語兩種版本並存的現象，例如 1965 年出版的教材《上帝選民的故事》，在教材的目錄、詩歌、圖說方面都用中文呈現，故事的部分則用白話字。又如 1970 年出版的教材《崇拜的生活》（執行編輯：陳金鴻，主編施佩蘭），內容為白話字，目錄和詩歌的部分則用中文。教會的主日學教材因而走向雙文字並行期。

雖然主日學教材從「白話字」轉變為「白話字和中文」並列的模式，但教會於每年舉辦的夏季學校，仍舊會安排白話字的課程，這也是兒童學習白話字的重要管道。教會公報於 1961 年 8 月於報上廣告「Sek-háp Hā-kùi hák-hāu ê chheh」(適合夏季學校的書)，廣告中提到「夏季學校是學習白話字最好的機會」，為了讓學會白話字字母的人有適合的書來讀，因此介紹了包含《Jī-tông kò-sū-chip》（兒童故事集）、《Saⁿ-kap bat-jī bat tō-lí》（共同識字識道理）等十本白話字圖書給讀者。⁴¹⁵除了夏季學校持續開設白話字課程外，女宣道處也主張推行白話字，其

⁴¹³ 鄭泉聲，1961 年 10 月，〈教育處〉，《台灣教會公報》874 號，頁 12。

⁴¹⁴ 鄭泉聲，1962 年，〈Saⁿ-kap kiāⁿ〉，《主日學統一課五一年第一季教員季本：Sin-tò Seng-oah ê Hok-im》。

⁴¹⁵ 編輯室，1961 年 8 月，〈適合夏季學校的書〉，《台灣教會公報》872 號，頁 28。

在 1963 年的《女宣月刊》編輯會議上，對於有部分教會婦女要求《女宣月刊》應用「白話字版」和「漢文版」合併案，最後議決只用「白話字版」，同時議決各部長，各教會女宣道處應鼓勵推行白話字。⁴¹⁶

此一階段，在總會的文字方針之外，各地方中會對於白話字的推動以「台中中會」較為積極。台中中會鄭泉聲牧師在 1961 年的總會會議上，主張神學教育應編輯「白話字課程案」，此說明並得到總會議決通過。⁴¹⁷此外，1961 年 12 月台中中會還提出了「強化白話字」的主張和呼籲，內容如下：

真正 ê 台灣話是靠白話字 chiah 會正確，所以台灣人應該 tiòh ài bat 白話字。本中會 kàm-kip 白話字強化 ê 重要性，chiū-tiong 託教育部計畫推行中，有下計 kúi 項：

1. 白話字 ê 測驗。

分 3 科：1)教員組，2)初中以上 ê 學生組，3)國校 ê 學生組。

內容：1) 2)組：讀 kap 寫，3)組：讀。

獎品：有得 tiòh 聖經公會贈送金邊 ê 聖經等。

2. Koh 教會主日學應該 tiòh 有教白話字 ê 節目。

3. 主日學白話字課本有 chē chē 種 ê 中間，教育部介紹下記 3 款。

1) 陳光輝牧師著：白話字新課本。

2) 王守勇牧師編：白話字簡明課本。

3) 許有成牧師編：白話字實用教科書。⁴¹⁸

台中中會提出了推行白話字的具體主張，包含白話字的分組測驗、各教會的白話字教學、以及白話字教材的推廣，可說是相當具體的白話字推廣計畫。此外，台中中會的女宣道部也於第八屆的工作報告上議決 1963 年 9 月份的工作目標為「白話字運動」⁴¹⁹。在政府當局展開對白話字的禁止和壓迫下，以及教會的文字

⁴¹⁶ 〈內外消息〉，《女宣月刊》第 48 期，1963 年 12 月，頁 24。

⁴¹⁷ 台灣基督長老教會總會，1961 年，《台灣基督長老教會第 9 屆總會議事錄》，頁 144。

⁴¹⁸ 無著名，1961 年 12 月，〈各中會消息：中中一強化白話字〉，《台灣教會公報》875 號，頁 20。

⁴¹⁹ 《女宣月刊》第 48 期，1963 年 12 月，頁 29。

傾向逐漸走往白話字、中文並行的方向上，台中中會「強化白話字」的呼籲和實踐，特別有其時代的意義。

從 1955 年教會報增設中文副刊《瀛光》開始，長老教會的文字方針呈現台語白話字和中文漢字並行發展的時期。然而，構成整體教會最大多數的會友，他們的文字選擇又呈現何種現象？若觀察白話字版的教會報和中文版的瀛光報的訂閱數量，能提供我們理解當時多數信徒的文字選擇，茲以下表為例：

表 4-3：《台灣教會公報》訂閱統計表 (1957-1958 年)

單位／年份	Kong-pò (公報)		Hù-khan (副刊)	
	1957	1958	1957	1958
星中	75	65	75	48
北中	234	203	88	75
竹中	84	84	77	64
中中	376	372	234	201
嘉中	345	323	73	136
南中	334	327	200	182
高中	566	553	326	260
東中	149	148	96	81
澎中	15	16	28	37
贈送	148	差不多	85	差不多
國外	11		2	
客宣	14		21	

個人	261		220	
	2612	2523	1525	1412

資料來源：《台灣教會報》第 830 號，1958 年 2 月，頁 7。

註：1958 年是 1 月 4 日以前的數字。

上表是以 1957 年和 1958 年單一個月，教會各中會的訂閱數量來做的統計，從讀者統計表可知，1957 年和 1958 年白話字版教會公報的讀數量，皆大於中文版副刊瀛光報的讀者數量。若再以 1961 年的訂閱數量來觀察，1961 年當年，教會公報的訂閱量是 30120 份，瀛光報是 18600 份⁴²⁰。根據教會前幾年所做的統計，公報每年訂閱量是 28200 份，每月平均 2350 份，瀛光報每年訂閱量 19200 份，每月平均 1600 份。⁴²¹顯見 1950 至 1960 年代，整體教會界的閱讀人口中，依然以閱讀白話字為多數，換句話說，教會內白話字的需求量和普及性皆大於中文。

雖然白話字在教會內擁有較大的市場，但是 1957 年 10 月起，國民政府禁止使用羅馬字聖經，並禁止宣教師以台灣語言傳教。1958 年 1 月 30 日起，台灣省政府教育廳函各縣市政府指出，「羅馬字聖經在三年之內暫准使用，以後需逐漸淘汰。」在政府禁止羅馬字的政治、社會氣氛下，教會遭受來自官方的阻礙日益嚴重，用白話字傳教因而受到政府的干擾，甚至連原本以白話字印製的書籍也被迫更換作者、書名，以掩飾「本尊」的身分。例如 1958 年出版的《無師自通尺牘文》此書，版權頁寫著 1958 年由台中青天圖書室主任陳木生出版，紅皮封面，右印有「青天圖書室題」的字樣。封面扉頁有屬名「中國國民黨台南縣委員會」的提字，題字內容為「青天圖書室 開幕紀念 開卷有益」。但此書實際為 1925 年由台南新樓書房發行，作者為劉青雲的” Lô Hôa Kái-tsô Thóng-it su-hân-bûn” 《羅華改造統一書漢文》。《無師自通尺牘文》除了將原書序都拿掉以外，原著內頁「注意及例言」中，所有寫到「羅華改造統一書漢文」的地方皆改成了「無師自通尺牘」。此外，書的扉頁和封底分別都蓋有「四十七年四月二十三日送審」中間一字「訖」的圓形印章。由此一個案也顯示出白話字出版品至少於 1958 年即遭受被政府查禁的證明。

⁴²⁰ 台灣基督長老教會總會，1961 年，《台灣基督長老教會第 8 屆總會議事錄》，頁 80。

⁴²¹ 台灣基督長老教會總會，1961 年，《台灣基督長老教會第 9 屆總會議事錄》，頁 113。

在政府對白話字的禁令和高壓的國語推行政策下，《台灣教會公報》於 1969 年 3 月以白話字刊印後便停刊，自 1970 年 1 月（1051 號）復刊後全部改用中文發行。1970 年後，教會在文書傳道、教育系統等各層面的文字皆轉變為以中文為主體。長老教會在台灣史上經歷「以白話字為中心」至「白話字、中文漢字並行發展期」，再至「以中文為中心」的不同文字階段。在國民政府強權的壓迫下，長老教會從 1885 年開始締造的「白話字時代」，歷經八〇餘年的時光，終至 1969 年走入歷史。



圖 4-3：TKC 的白話字運動出版成果之一

1. 董大成著《Peh-ōe-jī》（白話字）教材，濟南街基督長老教會文書傳道部出版。
2. 明有德著《Gián-kiù Má-khò lâi tè chú chòe I ê kang》（研究馬可來跟主作伊的工）聖經研究教材，台灣基督長老教會 TKC 發行。
3. 郭和烈著《Iâ-so Ki-tok》（耶穌基督）主日學教材，濟南街教會主日學發行。

（資料來源：國立台灣大學圖書館醫學院圖書分館林國煌教授藏書）

第三節 嘉義「台灣宣道社」的創立與白話字傳播

戰後台灣白話字的出版、傳播，除了台南的「台灣教會公報社」為主要輸出中心之外，嘉義的「台灣宣道社」(Tâi-oân Soan-tō-siā)亦扮演了傳播白話字的角色。戰後台灣白話字圖書、期刊雜誌之發行可說主要得力於台灣教會公報社和嘉義宣道社此兩大發行單位；特別是嘉義宣道社非屬於長老教會之機構，而是私人開設專門以白話字印製教會刊物的出版社，有關其創設緣由、經營過程、發行種類，實值得予以重視，亦為研究台灣的「白話字時代」(1885-1869)不可忽視的議題。雖然台灣宣道社的出版品於近年重新整理並出土，⁴²²然而目前因部分資料散佚，加上參與人士或已凋零，或因曾遭受國民政府查禁白話字的陰影而選擇噤聲，因此尚未有較全面性的討論。以下將介紹嘉義台灣宣道社的創立與傳播白話字的角色和成果。

台灣宣道社創設於 1954 年 5 月 1 日，由嘉義北榮教會的盧萬德醫師、洪真珠長老夫婦、楊石林先生共同創辦，主要的經營者是楊石林。楊石林(1920-2013)，原名楊招明，台南安順人，於台中一中就讀高中兩年後，即到中國鼓浪嶼就讀。1942 年準備要從廈門至上海讀大學的某一晚，得到了耶穌的呼召，決定擔任傳道的工作，曾在鼓浪嶼三一堂、東南亞等地擔任傳道人。然而，數個月之後，遭到佔領福建的日本軍人逮捕，日人認為他在廈門、鼓浪嶼煽動民眾，因此被關了 1 年 2 個月又 11 天。二戰後，他開始展開在各地的巡迴佈道，足跡遍及福建的許多地區、新加坡、馬來西亞、菲律賓各地，宣講「基督再臨」及「重生的教恩」，許多教會因此得到復興。戰後 1949 年楊石林回台，陸續於土庫教會、岩前教會、嘉義東門教會、嘉義北榮教會、台北新生教會牧會。⁴²³1953 至 1954 年間曾受高雄中會聘請，在高雄地區 21 間教會舉辦培靈會。⁴²⁴1973 年於台北新生教會牧會後，曾到巴西開設「聖保羅新生教會」，1984 年後曾於美國洛杉磯開設「加南

⁴²² 參考註腳 343。

⁴²³ 參考賴永祥長老史料庫之「楊石林牧師簡歷(1920-2013)」。

⁴²⁴ 〈楊石林先生培靈會的日程〉，1953 年 10 月，《台灣教會公報》778 號，頁 19。楊石林於此次培靈會期間，寫了〈Ko Tiong Thoân-tō Lú-hêng-kì〉(高中傳道旅行紀)系列台語散文，連載於《台灣教會公報》1953 年 11 月(779 號)至 1954 年 1 月(781 號)。

新生教會」，1988 年回台灣繼續於新生教會牧會直到 1990 年底再回美國，2007 年回台灣，於竹山從事文字傳道之工作，2012 年再度回美國，2013 年過世。⁴²⁵

楊石林於 1954 年 9 月受洪真珠長老的邀請至嘉義北榮教會牧會，⁴²⁶因喜愛文字傳道的工作，因此北榮教會的盧萬德醫師、洪真珠長老夫婦提供自家場地和資金，創立「台灣宣道社」，聘請楊石林擔任編輯工作。台灣宣道社的創社主旨為：「對教會內一用文字引 chhōa 慕道者經驗重頭生，造就基督徒 ê 靈性 kap 提倡使徒時代 ê 教會所行 hit 條信仰 ê 道路；對教會外一用文字宣傳福音，見證基督。」⁴²⁷由此可知，台灣宣道社是基督教文書傳道的機構，以文字來培育基督教靈性自許的出版社。成立時，設址於嘉義市民生路 438 號（今嘉義市民生北路 238 號旁），前半部為門市，共有兩個店面比鄰而立，販售教會書刊，中間為楊石林的辦公室，辦公室後面為印刷廠，印刷廠後面另設有宿舍，提供楊石林及印刷工人住宿，總空間大約 100 坪。台灣宣道社創立初期，由楊石林主持社務，當時需要很多員工，因此洪真珠長老招來附近許多的青年男女。根據筆者訪談記錄，初期的同工大約有十人左右，由陳金鴻弟兄負責編製，由周淑慧姊妹及其他單位提供稿子，由陳崑南弟兄及二個排鉛字的工人拾字（khioh-jī），由潘西鄉弟兄負責印刷，還有姊妹在前面店面招呼。⁴²⁸

在印刷設備上，楊石林自己購買印刷器材，並邀請之前在廈門鼓浪嶼時曾向其學習排鉛字的葉姓師傅指導印刷機器的使用，因此葉姓師傅也到台灣宣道社來幫忙。當時的白話字排版方式是在桌上放一個可伸縮的盒子，依照開數大小來排版，而白話字的鉛字也放在桌上的盒子內。當時若要鑄字，需到台中去注文，但許水露牧師及其他牧師如果去日本，也會分批偷帶些鉛字回來。根據盧萬德和洪真珠長老的女兒盧秀賢的回憶，當時的台灣宣道社「印刷工廠擺滿了鑄字機及印

⁴²⁵ 有關楊石林之生平，可參考楊石林，2007，《主耶穌真的快要再來嗎？》，台中：白象文化。

⁴²⁶ 楊石林於北榮教會牧會期間為 1954 年 9 月至 1956 年 7 月，當時楊石林尚未封牧，嘉義北榮教會在開創期間以「囑託傳道」的方式邀請楊石林支援協助。參見台灣基督長老教會北榮教會，1993 年 2 月，《北榮教會四十週年紀念特刊》，嘉義：台灣基督長老教會北榮教會，頁 20。2003 年 4 月，《「承諾」北榮設教五十週年特刊》，嘉義：台灣基督長老教會北榮教會，頁 15。

⁴²⁷ 《活命 ê 米糧》第 36 期，1957 年 5 月，頁 45。

⁴²⁸ 感謝盧涂秀芳女士、蔡女士於訪談時提供寶貴資訊。

刷機器，除了禮拜天，每天囀囀咾咾作響。」⁴²⁹宣道社的員工每天工作 8 小時，每天早晨由楊石林帶領禱告半小時後開始一天的工作。稿源方面，由前述周淑慧女士及其他單位、各地教會牧師等提供稿子，由楊石林先生選稿後，交由同工進行白話字拾字（khioh-jī）、排版，楊石林再進行最後的校對。印刷後，由員工自行裝訂，並送至郵局⁴³⁰寄給全國的訂戶。訂戶方面，個人和教會團體皆有。由於台灣宣道社並不屬於長老教會的組織，因此在營運上完全依靠盧萬德醫師和洪真珠長老的幫忙，以及門市賣書的收入維持社務。⁴³¹

到 1961 年前後，台灣宣道社的組織較為健全，分為出版部、印刷部和供應部三個部門，並於全國各地設「代理人」（Tāi-lí-jîn）的制度。出版部負責出版書籍和雜誌，主任為楊石林先生兼任。供應部的工作是將出版的書籍和刊物寄至各地，讓各地的代理人交給需要的人。供應部也負責書店的工作，讓嘉義附近的人方便購買。書店除了供應宣道社自己出版的書以外，也賣聖經、聖詩，以及其他基督教出版社出版的書和雜誌，供應部的主任是鄭彼得（Tēn Pi-tek）先生。印刷部負責從鑄字到裝訂的流程，主任是洪珍珠女士。1961 年時，台灣宣道社的同工有 27 名，專任的有 20 名，兼任的 7 名，各地的代理人總計有 221 名。⁴³²

台灣宣道社的社務以出版白話字書刊、印製屬靈刊物為主，定期發行的刊物有二：一為《活命的米糧》（Oāh-miā ê Bí-niû）（1954-1968），二為《家庭的朋友》（Ka-têng ê Pêng-iú）（1958-1964）。此兩份雜誌為月刊形式，開放全國讀者訂閱，在發行數量上，每個月約為 1000 至 2000 份之間，其中又以《活命的米糧》銷售量最好。除此之外，台灣宣道社亦從事承印的業務，承印有嘉義市教會的週報，以及台灣基督長老教會總會發行的《基督教教育》（Ki-tok-kàu Kàu-iòk）（1957-1961）、《主日金句的故事》（Chú-ji Kim-kù ê Kò-sū）（1957-1959）等白話字刊物、福音傳單，並代販售聖經、聖經，以及其他基督教書局所出版的書和雜誌。值得一提的是，台灣宣道社也兼印製其他教會的出版品，例如斗六浸宣

⁴²⁹ 盧秀賢編著，2003 年 2 月，《奇妙恩典—父親盧萬得長老的一生》，台南：台灣教會公報社，頁 94。

⁴³⁰ 當時台灣宣道社隔壁即為郵局，故員工裝訂後便直接送至郵局寄送。

⁴³¹ 陳慕真訪談，2015 年 4 月 25 日，〈訪問蔡女士訪談紀錄〉（未刊稿）。

⁴³² 《家庭 ê 朋友》第 41 期，1961 年 7 月，無頁碼。

會文字出版部、台南聖教會、台灣省基督教會、逐家文字佈道團(Tiòk-ka Bûn-jī pò-tō-thoân) 等，由此可知台灣宣道社當時的白話字傳播並非侷限於長老教會，而是超越教派的白話字供應中心及傳播平台。⁴³³

台灣宣道社的發行以白話字為中心，但初期亦印製少量的中文刊物，例如《小羊》月刊、《天橋新聞》等，並代理《燈塔》月刊、《生命》月刊、《天人報》季刊、《福音報》雙週刊，以及證道出版社、信義書房、浸會書局所出版的書籍。至 1960 年代後期國民政府嚴禁教會使用白話字後，台灣宣道社被迫取消白話字的出版印製工作，改以中文的圖書和刊物為主。而除了自行發行的刊物外，也接各地的稿件印製，因此同工人數也逐漸增加。1971 年後，台灣宣道社改成「北榮文字中心」，維持前半部的門市繼續賣教會書刊和小冊子或卡片，但停止印刷廠的工作。至 1973 年左右，因一次的火災，宣道社才停止營業，結束近 20 年的文字傳道工作。在這當中，早期由楊石林先生主持社務，後期則由洪真珠長老接辦負責。

綜上所述，台灣宣道社成立的時間為 1954 年至 1973 年，而實際發行白話字書籍、刊物的年代為 1954 年至 1970 年，中間歷經了台灣基督長老教會的「倍加運動」(Pōe-ka Ūn-tōng：簡稱 P.K.U)，以及國民政府禁止白話字的政策。在這 16 年當中，就目前可見尚存的書刊而言，預估出版的白話字圖書、刊物數量至少有 200 餘冊以上。筆者蒐羅目前尚可見的台灣宣道社白話字出版品，製成出版目錄，以下就筆者整理列表的「台灣宣道社出版目錄」(1954-1970)，分類擇要介紹台灣宣道社的白話字出版品類型及特色：

(一) 期刊雜誌類

台灣宣道社於 1954 年至 1970 發行的白話字出版品中，數量最多的是基督教的期刊雜誌。主要發行有五種白話字雜誌：《活命的米糧》(1954)、《家庭的朋友》(1958)、《基督教教育》(1958)、《主日金句的故事》(1957)。在定位上，

⁴³³ 根據台灣宣道社於 1957 年 5 月的統計，所出版屬靈的書籍(包含用台語白話字印和用中文印)已經出版 39 種，總數量共 5 萬 2 千本。福音宣傳單印有 3 種，總數量約 9 萬張。承印的書有 6 種，總數量 6000 本。代為販售的聖經、聖經，以及其他基督教書局所出版的書和雜誌，有 150 種以上。參考《活命 ê 米糧》第 36 期，1957 年 5 月，頁 46。

《活命的米糧》屬於基督教培靈刊物，《家庭的朋友》屬於家庭刊物，當時台灣宣道社曾主打這兩份雜誌的廣告詞為：「活命的米糧，促進你靈性信仰的進步！家庭的朋友，加添你家庭生活的幸福！正手有活命的米糧，tò 手有家庭的朋友，心神肉體攏有兼顧！」而《基督教教育》、《主日金句的故事》為主日學教員的教材，這些刊物除了提供信徒在信仰生活上的幫助外，也對於家庭經營、兩性關係、衛生保健提供實用性的教導。

《活命的米糧》(Oáh-miā ê Bí-niû)，1954 年 6 月 15 日創刊，月刊，戰後第一本教會雜誌，也是台灣宣道社發行的雜誌當中壽命最長的。此份刊物由楊石林先生在嘉義東門教會時期自行創辦、主編，定位為「一般信徒的屬靈刊物」。刊名「活命的米糧」意指「上帝的話」，內容包含復興培靈的講道文章、造就信徒靈命的見證，以及查經、故事、詩歌、聖經問答等作品。此刊物也開放投稿，目的為鼓舞教會復興，每月 15 日發刊，發刊數量每個月 2300 份。

《家庭的朋友》(Ka-têng ê Pêng-iú)，1958 年 3 月創刊，每月初一出版，主編蘇天明。此份月刊的發行目的是「為 tióh 基督化家庭運動來發行 ê 家庭雜誌，對象是基督徒家庭，用文字來鼓勵建設基督化 ê 家庭生活。」⁴³⁴內容包含家庭生活的相片、家庭的宗教教育、家庭生活和醫學的常識、養飼囡仔的常識，家庭經濟，副業的知識，家庭娛樂，笑話，家庭禮拜的故事，衣、食、住的介紹，婚姻和風俗習慣的指導，一般生活的常識等。⁴³⁵雜誌開放投稿，原創和翻譯皆有，最後並附有詩歌，每一期共計有 50 頁。

由編輯方針可知，《家庭的朋友》力行基督化的家庭運動，標榜「基督徒唯一家庭雜誌」，特別強調信仰對家庭的重要性。因此內容主要以家庭、婚姻、主婦與基督教信仰為主體。刊載的文章和作者如〈幸福的家庭〉(謝再生)、〈建設美滿的家庭〉(許有才)、〈主婦 kap 基督教家庭教育〉、〈家庭禮拜 ê 實際問題〉(蘇天明)、〈同信結婚問題〉(Sió-bêh)、〈女性一生 ê 三大課題〉、〈夫婦 ê 中間〉(賴仁聲)、〈男女交陪 kap 結婚 ê 問題〉(TLC)、〈白話字 kap 家庭〉(Siong-hui)等。

⁴³⁴ 蘇天明，1958 年 7 月，〈徵稿簡錄〉，《家庭的朋友》第五期，頁 49-50。

⁴³⁵ 同上註。

此外，因雜誌對象是以基督徒家庭為主，因此也常刊登對家庭主婦具有實用性的文章，如〈用 *sím-mih* 款 ê 爐，灶 *khah* 好〉、〈飯 *beh án-chóaⁿ* 煮〉（*Âng Siok-kheng*）、〈插花講座〉，以及強調衛生觀念的〈衛生 *kap* 古早人 ê 流傳〉（盧萬德），身體知識的〈血壓 *kap* 高血壓〉（彭明聰）、〈血〉（*Khioh-tiū-sūi*）。甚至還包含畜牧業的知識，如〈台灣飼豬 ê 實際 *kap* 理論〉（林玉田/蘇蕙蓁筆記）。這些以白話字呈現的觀念包含了與婦女、家庭密切相關的烹飪、插花、衛生、營養、飲食等，涵蓋了經營家庭、教養子女的知識體系，由此我們也可看到白話字作為承載民生知識的載體，對於增進婦女知識、培育家庭的貢獻。此外，值得一提的是，《家庭的朋友》也刊載有文學作品，如故事：〈草堆頂 ê 眠夢—兒童宗教故事〉（黃懷恩著，1958），散文：〈菲律賓國旅行記〉（蘇天明，1959），劇本：〈聖劇〉（1959 年 11 月，分為三集連載），1960 年並以連載的方式，分成十期全文刊登賴仁聲的兒童宗教教育小說〈*Só'ng-bāng ê kiáⁿ*〉（所向望的子）。⁴³⁶由此可知，此份刊物除了做為基督教家庭在信仰、生活各方面的訊息傳遞和教育的管道外，也扮演了孕育戰後白話字文學的角色。

主編蘇天明時任高雄市新興教會的牧師，與嘉義宣道社的楊石林有深厚的交誼，常常互訪。根據蘇天明兒女的回憶，楊石林時常從嘉義坐火車到高雄拜訪蘇天明牧師，請蘇牧師協助擔任《家庭的朋友》之編輯，因此《家庭的朋友》的發行單位從第 53 期開始（1962 年 7 月）由「台灣宣道社」改成「家庭之友社」，社址也改在高雄市明星街 12 號的高雄市新興教會（蘇天明牧會的教會），由蘇牧師負責集稿和編寫彙整等工作。根據蘇天明牧師哲嗣蘇希生先生的回憶，蘇天明相當注重文字事工，在新興教會時期亦開設有小型書局，每禮拜天就有同工到家裡搬一些書籍放在教會門口的大榕樹下來推廣販賣；書籍文具的來源應該是台灣宣道社及後來加上中國主日學協會的出版品。蘇天明牧師除了重視文字事工，1958 年起擔任《家庭的朋友》主編的工作外，更致力於推動長老教會於 1954 年至 1964 年間發起的「倍加運動」，1964 年並撰寫與家庭主題相關之聖詩〈基督是咱家庭的主〉⁴³⁷，由此可知其推行「倍加運動」的時期，同時也投入於「基督

⁴³⁶ 以上篇目和內容原文都是以白話字刊印出版，筆者引用篇名時改寫為漢羅台文，特此說明。

⁴³⁷ 蘇天明作詞（1964 年）、蘇希三作曲（2006 年），〈基督是咱家庭的主〉，《聖詩》449 首，2009 年，台灣基督長老教會總會編訂。

化家庭運動」，並以《家庭的朋友》為實踐運動的場域，透過白話字推動家庭信仰教育。而《家庭的朋友》由台灣宣道社發行，卻設編輯部於蘇天明牧師家，也顯示出楊石林於台灣宣道社的白話字事工得力於蘇天明牧師的協助。⁴³⁸

台灣宣道社除了發行《活命的米糧》和《家庭的朋友》以外，還承印了長老教會的刊物，主要有 Chù-ji Kim-kù ê Kò-sū（主日金句的故事）和 Ki-tok-kàu Kàu-iók（基督教教育）。《主日金句的故事》於 1957 年創刊，由陳金鴻及洪真珠共同編輯，為針對主日學教員而設計、編輯的刊物，此份刊物自 1960 年 1 月起停刊，合併在《基督教教育》裡。《基督教教育》於 1958 年創刊，月刊形式，每本 45 頁，由台灣基督長老教會總會教育處編。此為主日學教員的刊物，內容包含主日學教材和其他討論基督教教育的論述和報導。作者及發表的文章如：陳光輝〈兒童說教的指針及分班時的指導〉、陳復生〈教員養成講座〉、尤正義〈南台主日學略史〉、姚正道〈猶太慣俗〉等。此外，也有為兒童演出而創作的聖誕劇劇本：如陳光輝〈禮物〉、郭榮初〈愛的合作社〉等。

（二）文學類

台灣宣道社發行的白話字文學作品主要分成三類：小說、故事、劇本。小說方面，白話字知名作家賴仁聲（1898-1970）的小說單行本 Thiàⁿ Lí Iáⁿ kè Thong Sè-kan（疼你贏過通世間）、Chhi-á lāi ê Pek hâp-hoe（刺仔內的百合花）都於 1954 年由台灣宣道社發行。為什麼賴仁聲的作品選擇由台灣宣道社來出版？根據台灣宣道社員工口述訪談，台南的台灣教會公報社資源較多，台灣宣道社較無資源，讓公報社承做也做不了那麼多，因此賴仁聲選擇讓宣道社來出版小說。⁴³⁹另外，張德麟教授表示因為賴仁聲當時在白河教會牧會，來嘉義印，比去台南印較近。⁴⁴⁰再者，賴仁聲與楊石林的交誼也是原因之一，根據筆者訪談曾經參與台灣宣道社或是嘉義北榮教會的教友回憶，賴仁聲常來北榮教會找洪真珠長老，因而與楊石林熟識，也時常來宣道社。他的《刺仔內的百合花》受到教會界的歡迎，幾乎

⁴³⁸ 感謝蘇天明牧師哲嗣：蘇希宗長老、蘇蕙卿女士、蘇蕙蓁女士、蘇希三先生、蘇希生先生提供有關蘇天明牧師及楊石林牧師之間往來的寶貴資料。

⁴³⁹ 陳慕真訪談，2015 年 4 月 25 日，〈訪問蔡女士訪談紀錄〉（未刊稿）。

⁴⁴⁰ 張德麟，2015 年 1 月，〈白話字歷史及發展簡介〉，收錄於《台灣語白話字種子教師研習營》，台灣基督長老教會、台灣族群母語推行委員會主辦，頁 20。

人人都讀過這本小說，是當時知名的白話字作家。此外，賴仁聲為人相當幽默、趣味，受訪的台灣宣道社老員工們，回憶起賴仁聲牧師仍感到相當的懷念，形容賴牧師「無一個牧師的氣派，chiân 好鬥陣！」由於賴仁聲與楊石林的交誼，因此賴仁聲的白話字小說除了在台灣宣道社出版以外，他也時常將小說、評論等文章投稿到《家庭的朋友》，如前述 1960 年《家庭的朋友》以十期連載的方式刊登賴仁聲的兒童宗教教育小說〈Só`ng-bāng ê kiáⁿ〉(所向望的子)，以及刊登在《家庭的朋友》第 21 期的〈女性一生 ê 三大課題〉、《家庭的朋友》第 25 期刊載賴仁聲以「守愚」(Siú-gû) 為筆名發表的〈夫婦 ê 中間〉等，凡此皆可看出賴仁聲和楊石林以及台灣宣道社的關係相當密切，台灣宣道社也扮演了傳播賴仁聲白話字作品的角色。

除了賴仁聲的小說以外，宣道社還出版林萬全的白話字小說《你的盼望放在何處》(1959)，此部小說以舊約傳道書為題材寫成；又如出版陳降祥的白話字散文《東部傳道見聞記》(1961)，內容為陳降祥先生在東部 13 個月傳道之筆記，以生動有趣的筆觸寫成。故事類則有故事集：《感動的故事》(1961)，以及翻譯自美國宣教士 Frank C.Laubach(1884-1970)的作品《耶穌的故事》共三冊(1965)。

劇本方面，出版《聖劇》(1959)，以及蔡凱堂編的 Hok-im ê lân-siáh (福音的宴席) 和 Sèng-tàn ê lé-mih (聖誕的禮物)，前劇敘述一個愛主的老阿伯在聖誕節設宴席邀請他的鄰居、朋友來，可是他們都受到世俗的事情所羈絆，沒有來參加。結果那些失明的、啞巴的、路邊的乞丐反而得著福氣，受邀請來參加宴席，整齣劇幽默且有趣。後者描寫兩個好心、疼惜乞丐的孩子，所獻上的禮物感動上帝，讓許久未曾響起的鐘再次響起，引發讀者的感動和喜悅。兩齣劇皆為聖誕節演出的劇本。

台灣宣道社出版白話字文學的目的為何？從賴仁聲在《疼你贏過通世間》的〈作者序言〉中對於楊石林主編《活命 ê 米糧》，增進白話字的讀物，並出版其小說表達感謝可以略知一二：

我痛感 tī 咱台灣 ê 教界實在真欠缺冊 thang 讀。特別 tī 鄉村、海邊偏僻 ê 教會，bōe 曉讀漢文 ê 兄姐 koh khah 欠用好 ê 冊讀。這擺看楊石林先生主編 ê 《活命 ê 米糧》出世，小弟為著伊大大感謝上帝。願主祝福伊 ê 信，伊 ê 疼靈魂，疼教會 ê 心會日日長大，所做會成功。

這擺得著台灣宣道社楊石林先生歡喜將我所寫零碎 kúi 塊 ê 短篇小說 khioh 做一本，做單行本來發刊，tī chia 深深 kā 伊說謝。⁴⁴¹

由此可知，提供在海邊、鄉村等偏遠教會，並且不會漢文的教會兄姊好的白話字文學讀物是最主要的目的。除此之外，賴仁聲在序言中也提及，他創作白話字宗教小說的目的，是以「我的心是 teh 備辦一篇說教，iā 將 chit 篇說教 kā 伊 kò-sū-hòa（故事化）nā-tiān」，他並比喻，為了讓信徒有培養道理、品性的書籍可讀，來潤澤他們的生活，使他們得到心神上的安慰。自然《聖經》和祈禱是第一好的，但是如果「將上帝的話「聖經」用別款的煮法，khah m̄是硬性的 ê，有時是軟性，khah 心適 ê 講法 hō in 食，平平 hō 會友得著靈性 ê 進步，我相信也是好。」⁴⁴²從賴仁聲的序言可知，台灣宣道社透過白話字文學的出版，除了有增進白話字文學讀物的作用以外，更具有培養信徒靈性，使信徒在信仰上得到指示和幫助的目的。

（三）傳記歷史類

傳記歷史類的白話字出版品主要翻譯自外國的傳記，例如由楊石林編譯的 Bú-ti ê Toān-kì（慕迪的傳記），此書為描述十九世紀美國著名佈道家 D.Moody (1837-1899) 一生的傳記。此外，又如描寫二十世紀 30 年代中國最具有影響力的奮興佈道家宋尚節(1901-1944) 的傳記，此書由蘇造榮著、賴仁聲翻譯為白話字版的 Siong-tè ê Lô-pók Sòng Siōng-chiat Phok-sū（上帝的奴僕宋尚節博士），描述中國宣教師宋尚節博士一生的事蹟。另外，如印度的佈道家撒夫孫大(Sundar Singh, 1889-1929)，台灣宣道社曾經出版撒夫孫大的著作：Lêng-kài ê khé-sī（靈界的啟示）和 Tī chú kha chêng（在主腳前）兩本書，1962 年又出版 Sèng-chiá

⁴⁴¹ 賴仁聲，1954 年，〈Chok-chiá Sū-giân〉，〈Thiàn Lí Iân kè Thong Sè-kan〉，嘉義市：台灣宣道社出版。序言原文為白話字，筆者引用時改為漢羅台文，另外，底線為筆者所加。

⁴⁴² 賴仁聲，1954 年，〈Chok-chiá Sū-giân〉，〈Thiàn Lí Iân kè Thong Sè-kan〉。

Sat-hu Sun-tāi（聖者撒夫孫大），楊石林在此書序中表示，由於許多讀者《靈界的啟示》和《在主腳前》後，很想知道孫大的履歷，所以台灣宣道社請高十三先生編寫撒夫孫大的傳記，介紹撒夫孫大一生宣教的事蹟。⁴⁴³除此之外，又如賴仁聲編譯 Hoài-tek-hui ê Toān-kí（懷德輝的傳記），為描述十八世紀英國佈道家的傳記。

由上述可知，這些傳記的記主多為基督教歷史上著名的宣教師、佈道家或在信仰上有美好見證的人士，他們的宣教工作為基督教福音的推展帶來深刻的影響力。台灣宣道社出版傳記歷史類書籍的目的在於，透過將這些宣教師的生命故事、傳福音的事蹟以白話字介紹給台灣信徒，以此鼓勵信徒學習歷史上許多為信仰做見證的人物，看見上帝如何使用他們，也對自身產生激勵的作用，因此實具有引領信徒在信仰上的堅定、成長和追求的目的。而從當今台語文學的角度來看，這些翻譯自國外的傳記作品，也可說是戰後外國文學輸入到台灣的「台譯」文學作品之成果。

（四）語言教學類

台灣宣道社出版的語言教學類書籍均為白話字教材，主要為教導兒童學習白話字的教科書。教材內容除了子音、母音等基本練習外，也以短文、短歌的形式幫助孩童閱讀。1959 年台灣宣道社出版的《白話字讀本》，分成 3 冊，內容是針對白話字字母讀完後的兒童所設計的適當讀本，共有 12 課，以有趣的故事題材寫成，提供教會訂購採用。教材的內容除了以聖經教義為題材外，也會融合台灣在地的風景，或是中國的傳統故事。例如 1959 年 6 月出版的《白話字讀本》（第 1 冊），第一課「Bí-lê ê Tâi-oân」（美麗的台灣），課文為：「台灣、台灣、咱台灣，海真闊、山真懸，大船小船的路關，遠來人客講你嬌，日月潭、阿里山，草木不時青跳跳，白鷺鷥、過水田，水牛腳脊烏鶯叫，太平洋上和平村，海真闊、山真懸。」此文使用了蔡培火於 1929 年創作的「咱台灣」當成課文，引導孩童學習白話字時也能以歌唱的方式認識台灣。此外如第二課「Kín pháng bô hó se」（緊紡無好紗）描述中國宋朝「揠苗助長」的故事，第三課「Tâng sim hiáp lát」

⁴⁴³ 楊石林，1962 年，〈Kài-siāu ê oe〉，《Sèng-chhiá Sat-hu Sun-tāi》，頁 3。

（同心協力）描述中國南北朝「兄弟合心、其力斷金」的故事，第六課「Bēng-chú ê láu-bú」（孟子的老母）為中國傳統「孟母三遷」的故事，編者透過這些故事除了教導兒童白話字外，也有教育孩童認識台灣，以及耐心、團結等品格的意涵。

從這些白話字教材的出版可以知道，台灣宣道社在戰後 50 至 60 年代扮演了提供各教會白話字教材、課本的供應據點，以及促進白話字教學的角色。除了出版白話字教材和課本以外，台灣宣道社自行發行的兩份雜誌《活命 ê 米糧》和《家庭 ê 朋友》就是全部以白話字來刊印，對讀者來說，可說是最直接的白話字教材。另外，台灣宣道社也常在此兩本雜誌上刊載文章、廣告，宣傳白話字教學、教材和讀物，例如 1958 年 12 月在《家庭 ê 朋友》第 10 期刊登 Siong-hui 所寫的〈白話字 kap 家庭〉，此文呼籲父母重視白話字的價值，主張在孩子七歲以前，尚未入國民小學時，父母應在家庭教導其能閱讀白話字《聖經》。孩子若長大還不會讀白話字，這就是證明父母不會讀，或是不關心。⁴⁴⁴此外，值得一提的是，台灣宣道社也會在《家庭 ê 朋友》等雜誌中夾帶白話字的廣告單，例如廣告雲林東勢鄉「溫暖棉被廠」的：〈Un-loán Mî-phōe kè-siok kióng-èng〉、或是廣告屏東市逢甲路「靜心精神醫院」的：〈Chèng-sim Cheng-sîn í-īn〉、或是免費贈送《嗎哪》雙月刊的廣告：〈Bián-huì Chèng-sàng”Má-ná”〉等廣告宣傳單，這些以白話字書寫、小篇幅的廣告文案亦如同一篇篇白話字短文，除了具有接近庶民的可親性特質以外，無形中也具有宣傳白話字教學和閱讀的目的。

（五）家庭教育類

1958 年台灣宣道社發行基督教家庭雜誌《家庭 ê 朋友》(Ka-têng ê Pêng-iú)，是該社繼發行《活命的米糧》以外，最主要的雜誌。對於家庭教育的重視與基督教信仰在家庭的實踐，始終是台灣宣道社關心的議題。1955 年，楊石林特別邀請美國著名的教育家巴德女士 (Pa-tek Lú-sū) 撰寫了《新教法欲怎樣入手？》、《實行新教法的困難及對付的方法？》、《基督化的家庭教育》等書籍，以潛白的方法說明基督化家庭教育的實際方法。這些家庭教育類書籍的出版除了可作為父母教育孩童的方針以外，也提供給教會主日學教員於主日學教育時的理論指

⁴⁴⁴ Siong-hui, 1958 年 12 月，〈白話字 kap 家庭〉，《家庭 ê 朋友》第 10 期，頁 18-21。

導。此類書籍的編輯目的和《家庭 ê 朋友》雜誌一樣，都是屬於 1950 至 1960 年代教會推動「基督化家庭」的成果。

為何台灣宣道社如此重視家庭教育？並強調基督化家庭的建立？根據《聖經》所言：「人若不看顧親屬，就是背了真道，比不信的人還不好，不看顧自己家裡的人，更是如此。」（提摩太前書 5:8）保羅在〈提摩太前書〉裡強調信耶穌的人應看顧親屬，特別是自己家裡的人，否則就是背了真道。此外，對於教育子女，《聖經》也記載了：「教養孩童，使他走當行的道，就是到老他也不偏離。」（箴言 22:6）因此，對家庭親屬的重視，教育子女認識上帝，並且在家庭中造就信仰、過信心的生活就成為了基督教的傳統，也是教會一再強調、不斷推動的目標。在台灣宣道社發行的基督教家庭雜誌《家庭 ê 朋友》中，可看到不斷強調家庭禮拜的重要性⁴⁴⁵、男女交往和同信婚姻（夫妻同樣為基督教信仰）⁴⁴⁶的重要，以及在家庭中教育子女白話字，使其能閱讀《聖經》的必要性等文章。⁴⁴⁷台灣宣道社並且出版了一系列家庭教育的書籍，教導父母如何進行基督化家庭，如何教育子女，如何幫助孩子親近信仰，這些都在在說明了台灣宣道社對家庭教育和信仰教育的重視，以及欲透過這些書籍和雜誌文章，使信徒達到建立基督化家庭的目的。

以上五種類型為筆者就整理台灣宣道社出版品中較主要的書目予以分類、擇要簡述其內容的初步成果，囿於篇幅和時間的限制，在本文中無法詳述每類的作品和特色，未來將再進一步做更深入的論述。此外，從筆者整理列表的「台灣宣道社出版目錄」（1954-1970）（下表 4-4）來觀察，嘉義台灣宣道社發行的白話字出版品除了上述五種以外，依類型總共可分為「語言教學類」、「聖經研究類」、「音樂類」、「佈道類」、「基督教教育類」、「文學類」、「傳記歷史類」、「期刊雜誌類」、「講道見證類」、「家庭教育類」，類型可謂豐富多元，包含了家庭教育、語言教育、文學教育、信仰教育。特別是「期刊雜誌類」的內容更為豐富，舉凡醫療常識、身體保健、家庭經營、婚姻風俗、主婦知識、畜牧產業

⁴⁴⁵ 例如蘇天明，〈家庭禮拜的實際問題〉，《家庭 ê 朋友》第 11 期。

⁴⁴⁶ 例如 TLC，〈男女交陪 kap 結婚的問題〉，《家庭 ê 朋友》第 9 期、蔡信彰，〈青年 kap 婚姻〉，《家庭 ê 朋友》第 10 期、Sio-beh，〈男女 tiòh cháin-iūⁿ 選擇對象〉，《家庭 ê 朋友》第 12 期。

⁴⁴⁷ Siong-hui，1958 年 12 月，〈白話字 kap 家庭〉，《家庭 ê 朋友》第 10 期。

等，都是刊載的內容。台灣宣道社做為文字傳道的工作機構，所有的出版品內容可說是以基督教信仰為中心，同時也以台語白話字為中心，我們從其出版的書籍、期刊、雜誌可知，從 1954 年至 1970 年這段時期，白話字所構築的知識體系已然成形。

從十九世紀的 1885 年至戰後，台灣教會公報社始終是長老教會推行白話字文書的最重要機構，及至戰後 1954 年，嘉義台灣宣道社的出現，使得教會的文字傳道工作更加往前推進，教會公報社和台灣宣道社可說不約而同的扮演了推廣白話字、延續白話字歷史的角色。特別是就推行白話字的意義上，台灣宣道社出版了戰後第一本的白話字教會雜誌，出版了包含長老教會、斗六浸宣會、台南聖教會、台灣省基督教會、逐家文字佈道團等跨地區、教派跨的白話字書籍、刊物，並且在無機構奧援的情形下，以民間之力發行以白話字為中心的出版品，結合印刷和書市的經營，凡此皆顯示了台灣宣道社於戰後推廣、傳播白話字的重要角色。

然而，以出版白話字書籍為主的台灣宣道社終究難以避免國民政府禁止羅馬字的政令，也遭受到政府的取締和監控。1957 年 9 月 13 日，台灣省政府發函准內政部表示：「據報一、台灣宣道社發行之「活命的米糧」一種係採羅馬拼音代替台語傳教。二、查教會採用羅馬字拼音方言流傳已久，該「活命的米糧」採用之羅馬拼音與匪幫所用拼音似無關聯。惟採用拼音字傳教是否有干禁令請查照。」雖經查證教會的羅馬字和中國大陸的拼音並無關連，但國民政府依舊一意孤行，嚴禁教會推行羅馬字，並禁止台灣宣道社印刷白話字的出版品，只准許賣中文的書籍和雜誌。根據筆者訪談早期台灣宣道社的員工，員工表示民國 60 幾年時，白話字的書籍均被迫收起來不准販售，如果有客人要買，才偷偷的給，不可公開。因此當時上班相當緊張，政府甚至會派地下工作人員來監視、查問，如果印白話字文書，就會被調去問。當時白話字聖經被禁止使用，只要跟白話字相關的都不准使用，白話字只有在家裡讀，在教會必須看中文的聖經，看不懂中文的會友只好用聽的。對於政府以高壓方式禁止白話字的歷史，員工們至今依然心悸猶存，及至過了近 50 年後的今天，仍有當時的台灣宣道社員工拒絕接受訪問，深怕會受到牽連，甚至連累家人。國民政府對台灣語言、文字的殘害之深由此看見，威

權體制下的國語政策不但意圖消滅台灣人的語言權，也踐踏了台灣人的人權，以及用自己的母語進行宗教信仰的自由和權力。



表 4-4：台灣宣道社出版目錄 (1954-1970 年)

編號	書名	時間	作者/編輯	類別
1.	白話字讀本第 1 冊	1959	台灣宣道社	語言教學類
2.	白話字讀本第 2 冊	1959	台灣宣道社	語言教學類
3.	白話字讀本第 3 冊	1959	台灣宣道社	語言教學類
4.	白話字母簡明課本	1959.7 (初版)	王守勇	語言教學類
5.	白話字簡明課本	1961 (第五版)	王守勇	語言教學類
6.	白話字簡明課本	1970.7 (第十一版)	王守勇	語言教學類
7.	簡易白話字教本	不詳	劉華義	語言教學類
8.	聖經白話字教科書	不詳	許有才 許有成合編	語言教學類
9.	四福音傳的研究	1957	台灣宣道社	聖經研究類
10.	聖經是啥物？	1960	陳金然	聖經研究類
11.	參觀七個教會	1961	楊石林	聖經研究類
12.	培靈詩歌（第 2 集）	1955	台灣宣道社	音樂類
13.	奮興培靈短歌集	不詳	楊石林編	音樂類

14.	培靈佈道短歌集	不詳	遠東歸主培靈佈道隊編	音樂類
15.	基督教要理問答	1955	台灣宣道社	佈道類
16.	疼靈魂的熱情	1964	史密斯博士	佈道類
17.	大山唱歌	不詳	台灣宣道社	佈道類
18.	咱欠用復興	1954	楊石林編	基督教教育類
19.	論聖神的三項祕訣	1955.9	Bék ngá-kok	基督教教育類
20.	備辦心守聖餐	1956	台灣宣道社	基督教教育類
21.	謙卑	1958	Andrew Murray	基督教教育類
22.	靈蜜	1955 1959 (再版)	編者膠安信 譯者楊石林	基督教教育類
23.	著 tiàm 佇主	1962	原著 Andrew Murrey(Abide in Christ)	基督教教育類
24.	和平的人君 (待降節 1968 年)	1968	台灣基督長老教會總會女宣 發行	基督教教育類
25.	上帝所要用人	1969	史密斯博士 逐家文字佈道會	基督教教育類
26.	疼你贏過通世間	1954	賴仁聲	文學類
27.	刺仔內的百合花	1954	賴仁聲	文學類

28.	天路指南 (故事集)	1956	台灣宣道社	文學類
29.	有一個王國叫做疼 (白話字兒童青年宗教故事)	1956	黃懷恩	文學類
30.	天路指南(上下集) (故事集)	1956	台灣宣道社	文學類
31.	聖劇	1959	不詳	文學類
32.	你的盼望放在何處 (小說)	1959	林萬全	文學類
33.	東部傳道見聞記	1961	陳降祥	文學類
34.	感動的故事	1961	台灣宣道社	文學類
35.	耶穌的故事第一冊	1965	Frank C.Laubach 著 翻譯者： 白海倫 蘇蕙卿	文學類
36.	耶穌的故事第二冊	1965	Frank C.Laubach 著 翻譯者： 白海倫 許麗卿	文學類
37.	耶穌的故事第三冊	1965	Frank C.Laubach 著 翻譯者： 白海倫 許麗卿	文學類
38.	胡梅見證歌	1957.8 初版 1996.7 第六版	胡梅著 何秋金整理	文學類

39.	福音的宴席 (聖誕節劇本)	不詳	蔡凱堂編	文學類
40.	聖誕的禮物 (聖誕節劇本)	不詳	蔡凱堂編	文學類
41.	慕迪的傳記	1955	楊石林編譯	傳記歷史類
42.	懷德輝的傳記	1955	賴仁聲編譯	傳記歷史類
43.	日出蘇格蘭	1955.9	G.M.Alexander 原作、王守勇譯	傳記歷史類
44.	上帝的奴僕宋尚節博士	1960	蘇佐揚著、賴仁聲譯	傳記歷史類
45.	聖者撒夫孫大	1962	高十三編著	傳記歷史類
46.	十字架的交戰	1963	佐藤英彥著、陳金然譯	傳記歷史類
47.	台灣主日學的歷史	1967	尤正義	傳記歷史類
48.	上帝啥事用慕迪	不詳	楊石林編譯	傳記歷史類
49.	活命的米糧 (總計 143 期)	1954.7-1968.6	嘉義宣道社	新聞雜誌類
50.	主日金句的故事 (總計 36 期)	1957.1-1959.12	不詳	新聞雜誌類
51.	基督教教育 (總計 25 期)	1957.12-1961	台灣基督長老教會總會教育處 陳光輝	新聞雜誌類
52.	家庭的朋友 (總計 78 期)	1958.3-1964	嘉義宣道社	新聞雜誌類

53.	救恩是上帝的禮物	1954	Father Charles Chiniquy 原著， 楊彰奮譯	講道見證類
54.	A-ná-ni á ê 好模樣(宋尚節博士的一篇講道)	1955	不詳	講道見證類
55.	聖靈充滿的條件 (趙君影牧師講道集)	1955	台灣宣道社	講道見證類
56.	宋博士培靈講道集	1956.4	台灣宣道社	講道見證類
57.	宋博士奮興講道集	1956.4	台灣宣道社	講道見證類
58.	與主同行	1959	黎齊爾講述	講道見證類
59.	無冷無熱的教會	不詳	宋尚節博士講道	講道見證類
60.	撒該得救	不詳	宋尚節博士講道	講道見證類
61.	咱們喜歡怎麼樣的 孩子？	不詳	不詳	家庭教育類
62.	怎麼叫孩子親近天 父？	不詳	不詳	家庭教育類
63.	打罵與刑罰是否好的 方法	不詳	不詳	家庭教育類
64.	孩子當從什麼時候教 起？	不詳	不詳	家庭教育類
65.	婚後經濟的處理	不詳	不詳	家庭教育類



圖 4-4：楊石林牧師

（照片提供：陳金鴻長老、陳崑南牧師、盧淙秀芳女士，攝於 1957 年）



圖 4-5：楊石林牧師與蘇天明牧師

楊石林牧師（右）與蘇天明牧師（左）合影，時為台灣宣道社時期。

（照片提供：蘇希生先生）



圖 4-6：台灣宣道社辦事處及門市門面

(照片提供：陳金鴻長老、陳崑南牧師、盧淦秀芳女士)



圖 4-7：洪珍珠長老與台灣宣道社

1972 年洪珍珠長老和家人合影於台灣宣道社，前排左二為洪真珠長老。

(照片出處：盧秀賢，2003 年，《奇妙恩典—父親盧萬得長老的一生》)



編輯



檢字



製模



印刷

圖 4-8：台灣宣道社印刷白話字書刊過程（編輯、檢字、製模、印刷）

（攝於 1957 年）



裝訂



成書



包裝



發送

圖 4-9：台灣宣道社印刷白話字書刊過程（裝訂、成書、包裝、發送）

（攝於 1957 年）

（照片提供：陳金鴻長老、陳崑南牧師、盧涂秀芳女士）



圖 4-10：台灣宣道社舊址現貌

台灣宣道社舊址位於今嘉義市民生北路 238 號旁，現為停車場。

（照片拍攝：陳慕真）



圖 4-11：戰後第一本白話字的教會雜誌：《活命 ê 米糧》

（圖片來源：國立台灣文學館白話字文學展）

小 結：戰後白話字運動的發展與分析

戰後國民政府來台，實施獨尊華語、壓制台灣語言的單語政策。並自 1953 年開始，即展開對白話字的禁令和取締。1957 年 10 月，省政府教育廳發函給全國各縣市，並於國內外報紙公佈「禁止羅馬字聖經」的政策，表明將以公權力全面性的禁止白話字的使用。此舉嚴重衝擊了長老教會自 1865 年以來以台語和白話字聖經作為傳教和信仰教育的語文傳統，為此教會發出公開聲明，以「維護讀聖經的自由和教會的生命」，以及憲法保障「人民有信仰宗教的自由」為論述的基礎，爭取白話字聖經的使用。

然而，受到國民政府以強勢力推動國語政策的影響，以及漢字作為社會主流文字的現實狀況，鬆動了教會部分人士對於白話字的使用，導致教會使用白話字的傳統在戰後產生了變化。1949 年時，教會的文字使用已經從過去全數使用白話字的狀況，而有漸漸傾斜至漢字的態勢。造成這種由白話字向漢字傾斜的原因，與日治時期台語被禁止使用，新一代的台灣人失去台語的使用能力有密切的關係。然而，更核心的原因在於，華語和漢字跟隨著戰後殖民政權的強勢力量進入到台灣社會，被官方塑造為主流的語言文字系統，也直接的衝擊到白話字的使用。1949 至 1954 年間，教會對於文字的選擇如同站在十字路口，內部同時存在著兩種不同的主張，一種為主張採用漢字以符合時勢的漢字擁護者，一種為主張教會不只應繼續使用，而且更應盡力鼓舞白話字的白話字擁護者。

在此背景下，由基督教青年世代組成的「TKC」於 1949 年發起「白話字運動」，並成立「羅馬字推行部會」，由總部至地方分部，以組織性的方式計畫白話字的推動，目的是為了更加積極的在教會推行白話字。TKC 的白話字運動試圖對抗強大的外部政治社會結構，為白話字開拓生存空間，然而運動維持至 1952 年，在國民政府日益高壓的政策下，加上白話字運動的同志蔡培火予以提醒和勸阻，促使戰後第一次的白話字運動無法持續下去。此運動的成果除了出版以白話字刊印的醫學、物理、數學教科書，以及白話字教材、主日學教材等書籍以外，也帶動了各地方 TKC 的白話字使用和普及。

1955 年開始，原以白話字刊印的《台灣教會公報》，增設了中文版的副刊《瀛光》。至此階段，長老教會的文字使用也正式進入台語白話字和中文漢字並

行發展的時期。除了雙文字的現象外，教會界的文字態度，受到政府全面普及國語政策的影響，內部也產生了分歧，甚至出現了對白話字輕視的態度，然而與此同時，也存在著堅持使用白話字的立場。1962 至 1970 年之間，教會的主日學教材開始有台語和華語兩種語言版本並存的現象。然而，即使華語的勢力逐漸滲透進教會界，但就整體教會界的閱讀人口來觀察，依然以閱讀白話字為多數，換句話說，教會內白話字的需求量和普及性皆大於中文。

在政府對白話字的禁止以及高壓的國語政策下，《台灣教會公報》於 1969 年 3 月以白話字刊印後便停刊，自 1970 年 1 月復刊後全部改用中文發行。1970 年後，教會在文書傳道、教育系統等各層面的文字皆轉變為以中文為主體。長老教會在台灣史上經歷「以白話字為中心」至「白話字、中文漢字並行發展期」，再至「以中文為中心」的不同文字階段，在國民政府強權的壓迫下，長老教會從 1885 年開始締造的「白話字時代」，歷經八〇餘年的時光，終至 1969 年走入歷史。

整體而言，長老教會內部的白話字推動反映在《台灣教會公報》、TKC 的白話字運動，以及兒童信仰教育、夏季學校等層面。此外，戰後傳播白話字最主要的兩大機構為台灣教會公報社和台灣宣道社，其所發行的白話字出版品，筆者依類型分為：語言教學類、聖經類、聖經研究類、音樂類、佈道類、基督教教育類、兒童教育類、文學類、傳記歷史類、新聞雜誌類、女性研究類、應用文類、經濟學類、紀念文集類、會議記錄類、法規條例類、地理類、文化類等。這些書籍雜誌以基督信仰為中心，但內容卻涵蓋了文學藝術、宗教信仰、歷史文化、兒童教育、醫學常識等領域，我們由這些成果可看出，戰後至 1969 年以前，教會以白話字所構築的知識體系已然健全，並成熟的體現在各領域。

此外，長老教會除了透過文書刊印來推廣白話字以外，也將白話字運用在常民生活的日用品上。二則有趣的例子是，1952 年起，TKC 為了籌募經費以建設各項教會工作，發起了「Bōe Soat-bûn」（賣肥皂）的運動。此運動於 1952 年 9 月由高雄市新興教會發起，基於肥皂是家庭的必須品，消費量也最多，因此透過推銷肥皂的事業，希望能減輕消費者（信徒）的生活費，所得到的利益也能做教

會工作的基金。⁴⁴⁸促成此運動的關鍵人物即是李超然先生⁴⁴⁹，李超然時任台灣化學工業股份有限公司董事長，為了幫助 TKC 的計畫，而將品質好、價格又便宜的肥皂，銷售給全台信徒，肥皂的名稱即為「TKC soat-bûn」，肥皂的表面印有 TKC 的記號和十字架以及台灣，還刻上「TKC」三個字，得到熱烈的響應。另一則例子是，1954 年起，教會為促進傳道設教，以期教會、信徒數量之倍加，作為十年之後設教百週年紀念大典之奉獻禮物，因此推行「倍加運動」(Pōe ka Ūn-tōng，簡稱 PKU)。當時隸屬高雄中會鹽埕教會的鍾欽正長老，因經營的事業為牙膏等盥洗用品的製造，因而特別設計、製造印有「PKU」的牙膏，以此作為倍加運動的宣傳，也鼓勵信徒購買來支持倍加運動的經費，此產品成功的行銷，不但促進倍加運動的經費，也使得高雄中會在倍加運動上得到很好的成效。⁴⁵⁰以上兩則例子都是在日常用品的廣告包裝上印有白話字，並得到熱烈、成功的成果。這也顯示出白話字作為教會從正式文書到日常生活中，信徒最普遍的文字的證明，而 TKC 的肥皂、PKU 的牙膏也呈現了白話字文化的多樣性和常民性。

在教會外的白話字推動情形方面，戰後初期「恢復台語」的短暫政策，促使 1950 年代表台灣民意的台灣省參議員：楊金寶、殷占魁、謝漢儒等提出普及白話字的訴求。他們主張「請政府在各地方開辦羅馬字（台灣白話字）講習班」，並於台灣省參議會大會上提案「請政府設立台灣羅馬字普及委員會以使普及中國文化」。當國民政府發佈禁止白話字的政令時，梁許春菊、王宋瓊英兩位議員積極提出「請政府解除台語羅馬字禁令，仍准用以傳教」的訴求。國民政府對白話字的禁止、壓制，從 1953 年開始，至少到 1976 年仍舊持續進行。在這當中與之抗衡的除了教會體系以外，台灣省參議會的參議員可說扮演了相當重要的角色。戰後初期，楊金寶等議員們在不同的時間點屢次提出捍衛白話字的主張，也為教會外的白話字推動留下重要的歷史紀錄。

⁴⁴⁸ 無著名，1952 年 11 月，〈Bōe Soat-bûn〉，《台灣教會公報》767 號，頁 18。

⁴⁴⁹ 李超然（1910-1992），台北大稻埕人，曾祖父李春生長老有「台灣茶葉之父」之稱，為台灣首富，也是北台首位基督徒。李超然於淡江中學畢業後，即留學上海並負笈德國柏林，主修化學，是全台第四位留德學生。1932 年回台即受聘於台灣總督府中央研究所，擔任藥物學研究專員，曾與杜聰明共同發表有關鴉片的研究報告，而享譽學界。1937 年與留日音樂家高慈美女士結婚。曾任台灣塗料油漆工業、肥皂工業理事長。參考「賴永祥長老史料庫：李超然先生略傳」。

⁴⁵⁰ 有關高雄中會參與倍加運動的歷史，以及 PKU 的牙膏產品，感謝蘇希宗長老、鍾欽正長老提供寶貴的資訊。

就目的性而言，教會推行白話字主要立基於白話字的工具性，如同 1957 年教會面臨政府發佈禁止白話字《聖經》時的發言：

政府為 ài 普及國語，kék-lék 推行國語普及運動，咱攞真贊成。總是為 tiòh ài 快讀，快理解，koh 為 tiòh m̄-bat 字 ê 人 tiòh 設法白話字 ê 聖經來培養咱 ê 宗教信仰，這是 bē thang 忽略 ê 要緊。⁴⁵¹

由此可知，白話字因具備快讀，快理解的功能性，能解決教會為了不識漢字的人而設法以白話字聖經來培養宗教信仰的目的。換句話說，白話字是達成培養宗教信仰、達成宗教教育的手段和工具。此種以白話字的工具性為認同取向的本質，當面臨高壓的國民政府國語政策，以及社會主流文字逐漸轉變為漢字時，也出現了挑戰和替換的可能，這也是 1970 年之後，教會公報全面轉換為中文的原因之一。而在教會外方面，台灣省參議員推行白話字的目的為「外省同胞學習閩南語，失學同胞學習國文之用。」因此，是立基於透過普及白話字以達成社會教育的目的。然而，無論是教會內以白話字為達成信仰教育的目的，或是教會外以白話字為達成社會教育的目的，這兩條路線在戰後國民政府的國語政策下，都面臨被扼殺的命運。這個結果影響層面極廣，導致無論是教會內的青年世代，抑或是教會外的台灣社會大眾，因此都失去了學習白話字的契機，也被迫從八十年來以台語白話字所建構的知識體系中脫節，更造成了台灣語文的斷層。1970 年代後，白話字的發展被迫終止，直到 1980 年代以後，才在政治環境的鬆綁下，隨著解嚴以後台語文運動的興起而再度展開，有關 1980 年代以後白話字的發展我們將在下一章討論。

⁴⁵¹ 編輯人，1957 年 12 月，〈社論：12 月 ê 感想〉，《台灣教會公報》828 號，頁 3。

第五章 白話字在台灣的發展（下）（1980 年代後）

白話字從 1969 年後，因為國民政府的禁止和打壓，逐漸隱藏在台灣歷史的底層。然而，隨著 1980 年代台灣政治上的黨外民主運動，接連激盪出台灣社會運動的蓬勃發展，台灣語文的復振運動也於此時期展開。在台語文運動的推動下，白話字的書寫傳統再次受到關注。相較於歷史上白話字的推動主要都是先發展自基督教長老教會體系，戰後 1980 年代後的白話字運動在訴求和對象上皆有所不同，戰後在台語運動中展開白話字論述者並非長老教會，而是由關心台灣語文的人文知識分子所提出，訴求的對象亦非教會內的信徒，而是台灣全體社會。白話字於此時期成為台語文運動論述的重要識別，表現在對於台灣文學的再定義，以及台灣民族主義的建構上。隨著台語文字化的發展路線，白話字最後加入漢字，走向「漢羅」的書寫方式，成為當台語文作家普遍使用的書寫系統；白話字並在台語文標準化的發展下，演化成「台羅拼音」，以「新白話字」的面貌成為台語進入教育體制後的書寫系統。值得注意的是，台灣當代的台語文運動成果不但替台語在體制內建立了相對以往更為穩固的基礎，此外，在語文標準化、制度化、文學生產等層面，也成為白話字的起源地——東南亞的馬來西亞、新加坡、中國廈門進行福建話／閩南話復振運動時的重要參考對象。

戰後 1980 年代以後，白話字的書寫傳統如何再度出現在台灣社會？又是如何成為台語文運動者創作台語文學、思考台灣文學、建構台灣民族主義，以及推動台語進入體制化的重要認同表徵？它產生了那些成果和影響？相對於此，白話字的起源地——東南亞的麻六甲（馬來西亞、新加坡一帶）和中國的白話字發展情形為何？和台灣當代的白話字運動有何異同之處？台灣的白話字運動又是否對他們產生影響？本章著重於討論白話字在 1980 年後台語文運動中的歷史發展，包含它在台語文運動中的論述、行動與影響。最後，本章試圖提出「白話字傳播圈」的概念，理解台灣從白話字傳播史上的「末端」、「輸入」位置，到逐漸轉而成為「中心」、「輸出」的發展過程，以此論述台灣在「白話字傳播圈」中的特殊性及意義。

第一節 黨外運動與台語文運動的興起

1945 年至 1987 年間國民黨政府在台灣實施戒嚴統治，除了政治上實行獨裁、專制的統治政策外，在教育、文化層面上則實行中國化的政策，有計畫性的壓制台灣各族群語言的發展。1970 年代，黨外民主運動隨著選舉活動而崛起，1979 年 12 月台灣發生美麗島事件，許多黨外人士在國民黨警備總部全島性的大搜捕中被捕，在進行大規模的軍事審判的期間，又發生林義雄滅門血案，震動了全台灣。美麗島事件雖然使得黨外政團在一夕之間瓦解，卻是許多台灣人關心政治問題的開始。⁴⁵²美麗島事件也是許多台灣人產生台灣意識的分水嶺，許多文化界人士在美麗島事件之後積極提倡本土文學、關懷台灣鄉土，促成了後續文學本土化的進展。1986 年，由黨外陣營凝聚而成的力量，終於正式組成了第一個本土性政黨「民主進步黨」，在民間的社會運動不斷對執政當局展開抗爭、要求解嚴下，1987 年國民黨政府宣布解除長達 38 年的戒嚴。

1987 年後，政治上的解嚴帶來了台灣蓬勃發展的社會運動，政治環境的鬆綁也促成了台語文運動的發展，隨著台灣意識的深化，以及本土化的浪潮，1980 年代後文化界開始討論台灣語言的議題，有作家、學者疾呼創作台語文學，鼓吹台語的文字化。事實上，語言問題的討論從 1980 年代初期即在社會發生，1985 年教育部擬制定「語文法」，禁止公共場所使用「方言」，立即遭到輿論界的反對，語文法才在各方反對中擱置下來。1987 年立委朱高正以台語發言，引發資深立委拍桌抗議，掀起混亂局面，此舉引發輿論界討論「方言」問題的熱潮。1987 至 1988 年間，社會上有關「台語」的討論日漸熱烈，多篇討論台語、雙語教育的文章在各報章上刊載。綜觀 1980 年代，有關台語文字化和語言問題討論熱烈，百家爭鳴，是前所未有的現象。⁴⁵³

1980 年代末到 1990 年代，台語文運動從個人進入到組織性的建立，台語文社團相繼成立，幾乎每一個社團都發行有代表各自特色的台語機關刊物。如 1989 年洪惟仁創辦「台語社」與創刊《台語文摘》。1991 年 5 月，由詩人林宗源、黃勁連、林央敏、陳明仁、李勤岸等人成立「番薯詩社」，此為第一個鼓吹以台

⁴⁵² 李筱峰，1987 年，《台灣民主運動 40 年》。

⁴⁵³ 洪惟仁，1992 年 2 月，〈簡介近十年來的鶴佬語研究〉，《台灣方言之旅》，頁 53-54。

灣民族的母語（台語、客語、原住民語）進行文學創作的社團，同時發行第一個台語文學刊物《番薯詩刊》。1992年，跨校性的組織「學生台灣語文促進會」成立，出版《台語學生》雜誌。1993年「台灣語文促進會」成立，出版會刊《台語風》。1995年林央敏等成立「台語文推展協會」，發行《茄苳台文月刊》。1996年廖瑞銘、陳明仁等成立「台北台文寫作會」與發刊《台文 Bong 報》，1998年黃勁連、施炳華、方耀乾等創立「菅芒花台語文學會」，發行《菅芒花詩刊》，1998年陳金順創立「島鄉台文工作室」，發行《島鄉台語文學》。這些台語社團與刊物致力於提升台語的語言、文學地位，鼓吹「嘴講台灣話，手寫台灣文」，認同台語文是台灣民族、文化的根基。

在海外的台語文運動方面，日本的台語文運動鼓吹者主要為旅日的台獨運動者、台語語言學家王育德。王育德於1960年創辦《台灣青年》，連載「台灣話講座」（1960.4-1964.1，共二十四講），他並出版《台灣語常用辭彙》、《台灣語入門》等書，主張以台語運動作為發揚台灣民族主義的根基，進而促進台灣獨立運動。另外，北美洲的台語文運動亦早於台灣島內。1974年，李豐明、陳清風、邱文宗等人創立「台灣語文推廣中心」，隨後發刊《台灣語文月報》，為戰後第一份台語文雜誌。1991年鄭良光創辦「台文習作會」，並發刊《台文通訊》。1990年開始，鄭良偉在夏威夷大學開設台語課，是美國最早在大學開設台語課的學校。此外，由台灣人組成的台語文社團，以及1995年開始舉辦的「世界台語文夏令會」等台語文活動，都對島內形成一定程度的影響和貢獻，有些活動並延續至島內，與台灣的台語文運動結合。例如李勤岸（2003）提出：「北美洲的台語文運動對台灣國內有相當程度的貢獻，特別是在學術研究方面，台語學者大多數都回到故鄉教書、深化台灣的台語教學以及語文運動。」⁴⁵⁴這些學者如鄭良偉、曾金金、張學謙、李勤岸、蔣為文等，他們從美返台後都在學院內擔任台語研究的工作，對於台語文學的學術化帶來影響力，他們當中有些也影響了1990年代後白話字學術化的發展。

⁴⁵⁴ 李勤岸，2003年，〈北美地區台語文之研究、教學及推廣〉，《第一屆台灣文學與語言國際學術研討會論文集》，頁95-113。

1992 年起，民進黨執政的七個縣市開始推行國民小學鄉土語言教學，⁴⁵⁵此舉促成本土語言教學的復興，以及台灣語言的抬頭。為因應母語教學所需，這些縣市也開辦了台語師資班，進行師資訓練及台語教材的編寫、出版學生及教員用的課本。台語文運動者因此更加關注台語文字化的問題，台語文書寫法的發明熱潮可以說明此一現象，許多台語運動者紛紛自創文字系統，力求最適切書寫台語的工具，頓時台語文書寫系統呈現百家爭鳴的景況。此外，1990 年代後編輯台語字典的風潮也可看出台語文運動人士積極復興台語的努力。整體而言，1980 年代後隨著黨外民主運動開啟的台語文運動，強調首先應恢復民族的信心和尊嚴，亦即恢復對台語的自信，他們反對國民黨政府將台語貶低為「方言」的位階，主張台語具有「語言」的獨立性質。再者，台語文運動追求台語的文字化和標準化，力行台語的文學化和現代化，並呼籲政府應制定平等的語言政策，包含雙語（母語）教育、語言平等法等訴求。以下將討論本文的重點，亦即白話字在台語文運動中的發展和角色。

第二節 台語文運動中的白話字論述與行動

一、台語文字化與白話字書寫傳統

在台語文運動的發展中，「台語文字化」的問題始終是運動者關心的議題。台語文字化被認為是文學創作和語言現代化的重要基礎，也是進一步進行學術研究的根基。1980 年代後，台語文字化成為台語文運動最主要的論述基調，在各報章刊物上引起熱烈的討論，《台灣文藝》第 111 期（1988 年 5 月）更以「從台語文字化出發」為專題，呈現各方的觀點。事實上，台語文字化的問題在更早的 1960 年代時就曾被提出，旅日的台獨運動者及台語語言學家王育德於《台灣青年》上的「台灣話講座」之「第一講」中，即強調「為台灣話設計一套優良的正字法的必要性。」王育德當時並討論教會羅馬字，指出教會羅馬字有其缺點，必須加以改良。他因此以教會羅馬字為基礎，略加修改後，創造了「王育德第一式」及「王育德第二式」，並分別運用在其著作：《台灣語常用辭彙》（1957）和《台灣話講座》（1960）上。然而 1970 年代後，王育德考慮到教會羅馬字已

⁴⁵⁵ 民進黨執政的七個縣市分別為宜蘭縣、台北縣、新竹縣、彰化縣、台南縣、高雄縣、屏東縣。

將有百年的歷史，有數十萬台灣人習慣使用，為求台灣話羅馬字標記法早日歸一並普遍化，他聲明放棄自己的「王第一式」和「王第二式」，支持教會羅馬字。⁴⁵⁶在其後來出版的《台灣語入門》（1972）和《台灣語初級》（1983），都改採教會羅馬字（白話字）。

在王育德之後，1985 至 1995 年之間，致力於台語復振運動的人士在進行台語文字化的工程時，同時也回頭檢視台語的書寫歷史。在清理、論述、建構台語文書寫歷史的過程中，兩條主要的脈絡被梳理而出：一為源自中國十五世紀以漢字書寫 Ho-ló 話的傳統，⁴⁵⁷另一條脈絡即是源自台灣十九世紀以白話字書寫台語的傳統。在白話字書寫傳統這條脈絡上，最早由鄭良偉提出論述。鄭良偉於 1988 至 1990 年間陸續發表有關台語文字、雙語教育的文章中，即提到白話字的書寫歷史：

羅馬字起源於教會，也大多使用於教會，但是也有相當可觀的非宗教書面資料。一百多年前，就開始有三字經等中國文言文文章的注音、解釋和台語白話翻譯。台灣的第一份報紙教會公報使用羅馬字書面語書寫，一直到第二次世界大戰以後，才改為漢字。 —1988〈雙語制度下的台語書面語問題〉

福佬話到 taⁿ 有文字抑無？就咱所知，福佬話 ê 羅馬字有百外年 ê 歷史，客話也有相當基礎。 —1989〈認識台灣 ê 語言及文字〉

教會羅馬字有百外年的歷史，代表台灣話有一定的系統性，上有標準性的是這種文字，文獻也可觀：聖經聖詩，十外本辭典，外國人學台灣話的五六套課本攏是這種文字。 — 1990〈台灣話文按怎猶未標準化、普及化〉⁴⁵⁸

戰後台語文運動初期，有關台語文字化的討論主要傾向於以漢字書寫台語為主流論述，鄭良偉的言論雖然帶出了白話字台文這一主軸，揭示台語文字化以白

⁴⁵⁶ 參考黃昭堂及黃國彥，1993 年，《台灣話講座》，頁 2、269。

⁴⁵⁷ 例如洪惟仁在〈鶴佬話个過去、現在、佢將來〉(1986) 和〈台語文學與台語文字·自序〉(1991) 中提到台語的文學可追溯自四百年前漢字書寫的傳統，宋澤萊在〈台語文字化的問題〉(1986) 也提出台語文字並非「有音無字」，反之，大部分的字可以在《康熙字典》查到，兩者對台語文字化的歷史皆以漢字書寫為傳統。

⁴⁵⁸ 上述引文收錄於鄭良偉，1989 年 2 月，《走向標準化的台灣話文》，頁 79，以及 1990 年 1 月，《演變中的台灣社會語文—多語社會及雙語教育》，頁 192、220。

話字來書寫的歷史脈絡及豐富的文獻，但在當時卻無法得到普遍的重視。國民黨在戰後實施了四十多年的華語教育，社會大眾對於漢字的依賴和迷思根深蒂固，因而難以接受完全以羅馬字來書寫台語的思維。在此種情形下，鄭良偉提出漢字和羅馬字（白話字）並用的「漢羅」書寫。他於 1987 年完成《路加福音漢羅試寫》，接著並以漢羅文體編輯、出版了多本台語教材，1992 年出版台語閱讀教材《Khó-ài ê siū-jîn》（可愛的仇人），此書以賴仁聲的白話字小說為藍本，改編為台語漢羅書面語。在書中鄭良偉表示：

可惜原作因為用羅馬字書寫，真少人知影有這本純口語化的台語小說，阮 kā 改寫作漢羅，hō 一般 bat 中文閣 bat 台灣話的讀者有機會一方面欣賞台語小說，一方面培養台語書面語的閱讀能力。（鄭良偉 1992：頁 III）

由此可知，教材編輯的目的是為了讓讀者有機會欣賞台語小說，以及藉此培養台語文的閱讀能力。然而，我們若從白話字書寫傳統的角度觀之，鄭良偉的「漢羅」書寫行動則具有三層意義：一、透過再版白話字小說的方式，將歷史上被掩埋的白話字作家、作品再現於當代，也將白話字文學傳統連結至 1990 年代。二、以「漢羅」文體改寫出版，相當於賦予白話字書寫新的生命。白話字的書寫型態表面上看似被破壞，實則融合漢字，以當代台灣人能接受的書寫形式再現。三、將過去以教會信徒為對象的「宗教小說」，擴大至以社會大眾為對象的台語閱讀教材，從宗教信仰的目的轉變為教學與推廣的作用。

重新尋找白話字的傳統發生於 1980 年代末，由語言學家鄭良偉首先提出後，接著在 1990 年代後相繼由其他台語文運動者、台語文學批評家展開論述。相關的論述都指向一確立白話字在台語文書寫傳統的地位。例如 1990 年代初期，楊允言在〈台語文字化 ê 過去 kap 現在〉一文中，即具體而微的介紹白話字書寫傳統的歷史，包含白話字的起源、1885 年《台灣府城教會報》的創刊、白話字文獻的介紹，以及日治時期蔡培火和台灣文化協會推動的白話字運動。⁴⁵⁹除了有系統的建立白話字書寫傳統的脈絡以外，歷史上以白話字創作文學的作家也逐漸受到台語文學運動者的關注和引介。例如胡民祥（1996）即為文介紹白話字

⁴⁵⁹ 楊允言，1993 年 2 月，〈台語文字化 ê 過去 kap 現在〉，《台灣史料研究》創刊 1 號，頁 57-75。

小說家：賴仁聲和鄭溪洋，並將他們置放於台語文學史的脈絡中，與日治時期 1930 年代用台灣話文創作的作家：郭秋生、黃石輝、楊華、郭明昆、賴和等一起討論。⁴⁶⁰在論述白話字書寫傳統、引介白話字作家以外，對於白話字在當代台語文運動的相應角色，台語文運動者則傾向於延續鄭良偉所提出的：漢字和羅馬字並用的「漢羅」主張，亦即以白話字保留台語語音、以漢字方便閱讀的方式來推動台語文運動。如廖瑞銘（1993）的論述：

台語自古就有漢字俗白話羅馬字兩套文字系統，咱今仔愛先利用漢字俗白話字做基礎，開始建立口語化的台語白話文，毋通互相排斥，嘛暫時 mài 想欲創造新的台語書寫記號。...現此時上重要的就是先運用羅馬字俗漢字這兩套文字互相補充，用羅馬字保存語音，用漢字方便閱讀的速度。⁴⁶¹

整體而言，白話字在 1980 至 1990 年代的重新復返，主要源自台語文運動中對台語文字化的討論，白話字的書寫傳統在此脈絡下被置放於台語書面語歷史的座標，得到台語文運動者的重視。此外，白話字作家和作品的介紹，以及白話字文獻的挖掘、探究，也於這個時期開始被引介到台語文學運動的論述中，成為建構台語文傳統和台語文學的一環。白話字並以「漢羅」的書寫形式重新再現於台灣社會，成為台語文運動者推動台語文的主要文字系統。1990 年代之後，白話字大致上依循此論述模式，並由之後的運動者和研究者加以深化。

另外，值得注意的是，白話字的書寫傳統也被運用在部分的台語字辭典編輯上。1990 年代後，隨著台語文運動的開展，熱心於台語文字化的人士興起了編輯字辭典的熱潮。其中，以白話字作為字典用字者，包括徐金松（1991）《台語字典》、魏南安（1992）《台語大字典》、胡鑫麟（1994）《實用台語小字典》、徐金松（1998）《最新台語字音典》、張光裕（2005）《台語音外來語辭典》等。這些台語字辭典跳脫歷史上由宣教師編輯的傳統，以及宣教師編輯字典主要以宣教使用為目的的性質，1990 年代以後的台語字典編輯者繼承了白話字的書寫傳統，然則目的已經轉變為恢復台語、建設台文的民族、文化意涵。

⁴⁶⁰ 胡民祥，1996 年 11 月，〈歐洲文藝復興對台語文運動的啟示〉，原刊於《台語世界》第 4-6 期，收錄於《語言文化與民族國家》，頁 141-170。

⁴⁶¹ 廖瑞銘，1993 年 7 月，〈台語白話文運動正確的方向〉，原刊於《台文通訊》第 22 期，收錄於《語言文化與民族國家》，頁 139。

二、白話字與台語文寫作、推廣

解嚴後，台語文學嘗試台語書面化的創作，台語文字化的百家爭鳴時期也逐漸轉變為強調落實在文學創作的實踐意涵。自林宗源、向陽開創台語詩的寫作風潮後，小說家宋澤萊、詩人林央敏、黃勁連也陸續加入台語詩的創作，1987年後，更多的中文作家投入台語文學的陣營，如胡民祥、李勤岸、林沉默等。台語學者及台語運動者也於此時期紛紛投入台語文學的寫作，如洪惟仁、鄭良偉、陳明仁、羅文傑、林錦賢等人，1980年代後台語文學逐漸邁向了多元開拓的時期。⁴⁶²在台語文學的表述方式上，主要歸納為三種書寫方式：（一）使用漢字—全漢，主張考證漢字本字、正字，或在「漢字」架構下，解決台語「有音無字」的問題，此種主張以洪惟仁為代表。⁴⁶³（二）使用羅馬字—全羅。此處所指的羅馬字有二：一為以林繼雄為代表的「現代文書法」。⁴⁶⁴林繼雄以「現代文書法」編有初級會話書、歌謠集、字典等書，其特色為廢除聲調符號，改以羅馬字標調，主張將來全面廢除漢字。⁴⁶⁵二為「白話字」，由屏東高樹教會的牧師陳義仁於1989年創刊的《Hong-hiòng》（風向）雙月刊為代表，《Hong-hiòng》以「全羅」發行，可惜至1992年即停刊。（三）漢字和羅馬字並用—漢羅書寫。此處所指的羅馬字即為「白話字」，主張漢羅並用的提倡者以語言學家鄭良偉為代表，此主張也得到作家林宗源、宋澤萊等台語詩人的提倡。⁴⁶⁶事實上，第一個提出「漢羅合用」理論的人是王育德。1960年代時，王育德就主張：「由於使用漢字書寫台語困難重重，因此提議：漢字和羅馬字（白話字）這兩種文字混合使用。具有普遍性的漢字照常使用漢字，不具有普遍性的漢字就採用羅馬字。」鄭良偉則進一步將漢羅合用的書寫方式發揚光大。

⁴⁶² 林央敏，1997年2月，〈台語文學的誕生〉，《台語文學運動史論》，頁25-26。

⁴⁶³ 臧汀生，1996年，《台語書面化研究》，頁85-86。

⁴⁶⁴ 「現代文書法」創作於1943年，自1950年後開始用以翻譯歐美文藝作品，從1987年開始在成大推廣，1992年後在海外的美國台灣同鄉會及國內的講習班、母語師資班中推廣。詳細請參考楊允言、張學謙、呂美親主編，2008年3月，《台語文運動訪談暨史料彙編》之「林繼雄—現代文書法外銷美國」訪談錄，頁161-178。

⁴⁶⁵ 洪惟仁，1992年2月，〈簡介近十年來的鶴佬語研究〉，《台灣方言之旅》，頁49。

⁴⁶⁶ 鄭良偉，1989年，〈羅馬字及台語文字化〉，《台灣文藝》115期，收錄於《演變中的台灣社會語文—多語社會及雙語教育》，頁239-247。

由上述可知，白話字在戰後台語文寫作的發展上，主要有長老教會體系創刊的《Hong-hiòng》（風向）雙月刊，以及由鄭良偉等人提倡的「漢羅」書寫形式。前者維持白話字的傳統書寫形式，後者則將白話字融合漢字，普遍取得台語文學界的共識，成為台語作家、研究者普遍能接受的方式。就社會推廣性及作家的使用性而言，後者的影響力較大，影響的層面擴展至今。回顧漢羅台文書寫的歷史，在鄭良偉的提倡下，初期是源自於海外台灣人的台語運動。1977年，由海外台美人組織的「台灣語文推廣中心」創辦《台灣語文月報》在美國創刊，接著是1986年《台灣公論報》的創刊，此兩份海外的台語刊物力倡漢羅書寫，並成為培植漢羅作家的重要園地。

漢羅書寫從海外延續至島內的重要關鍵是1991年《台文通訊》和1996年《台文 Bong 報》的創刊，此兩份刊物延續了《台灣語文月報》的漢羅書寫形式，在台灣社會持續推廣漢羅文體。蔣為文（2005）論及台語文學運動史時，曾提出：「1991年《台文通訊》採用漢字、羅馬字合寫的台灣話文書寫方式，對「漢羅」書寫的推廣和將白話字推出教會讓更多社會大眾認識有很大的貢獻。」⁴⁶⁷《台文通訊》和《台文 Bong 報》不但將漢羅書寫推廣至台灣社會，也致力於台語文的標準化。所培養的海內外台語作家如陳雷、羅文傑（鄭良光）、陳明仁、洪錦田、黃真救、黃提銘、鄭雅怡、紀傳洲、廖瑞銘、楊嘉芬、陳豐惠、清文、李勤岸、楊允言、蔣為文、劉承賢、周定邦等。這些作家以漢羅或全羅創作，延續了白話字書寫的傳統。誠如施俊州的分析：「賴仁聲、鄭溪泮延續到戰後陳雷、陳明仁以下的漢羅小說，在漢羅書寫的刊物系譜上，《台文通訊》和《台文 Bong 報》繼承了《台灣語文月報》的精神」。⁴⁶⁸此外，由此系譜拓展出去的影響力還包括了1992年由各大學台語文社團跨校組織的「學生台灣語文促進會」，⁴⁶⁹他們以漢羅書寫編輯刊物《台語學生》，進行台語文工作者的訪談，出版《台語這條路》，其中部分成員並參與了「5%台譯計畫」，有系統的將外國文學（包含華語文學）

⁴⁶⁷ 蔣為文，2005年12月，〈語言、文學 kap 民族國家 ê 建構：台語文學運動史初探〉，《台語文學學術研討會論文集》，頁19。

⁴⁶⁸ 施俊州，2009年10月，〈語言市場 kap 語言資本水準：鄉土文學論戰「脈絡外」ê《台灣語文月報》〉，《台語文學史書寫理論俗實踐》，頁154-201。

⁴⁶⁹ 此為台大、清華、交大、成大、實踐、淡江等學生所成立的組織，而詩人陳明仁曾擔任交大台語社等好幾間大學台語社團的指導老師。參考陳明仁，1995年2月，〈發行人的話〉，《台語這條路》，頁1-4。

翻譯為漢羅和全羅台文。「學生台灣語文促進會」的核心幹部，如楊允言、蔣為文等，後來也成為台語文運動的重要研究者與推動者。

1990 年代後，以漢羅台文創作逐漸成為台語文學的主流趨勢，從戰後刊行的台語文刊物來看，自 1977 年創刊的《台灣語文月報》到 2002 年創刊的《台灣語教學和文學》為止，共 24 份台語文刊物中，有 16 份刊物在文字上採用漢羅刊行，另外 3 份刊物採用全羅（全白話字）。⁴⁷⁰由此顯示，漢羅的書寫方式為台語文界的普遍共識。漢羅書寫之所以能取得台文作家的認同，一個主要的原因在於，1990 年代後，電腦網路開始發展，台灣語文的書寫也進入電腦資訊的時代，因為電腦造漢字引起種種使用上的困難，導致在電腦上用全漢字書寫也造成一定程度的不便，這無形中也促進了台文寫作者接受「漢羅」的書寫方式。⁴⁷¹此外，漢羅書寫的「羅馬字」可以幫助作家不必因為選擇哪一個漢字而中斷創作思緒，而羅馬字又能完整表達台語作品中的語氣，這也是漢字所做不到的。⁴⁷²然而，考量全部用羅馬字對讀者的閱讀較為困難，⁴⁷³因此融合了漢字的漢羅書寫可說是兼顧了漢字的普及性及羅馬字的便利性，這也是台文作家選擇「漢羅」書寫的主要原因。

簡言之，1990 年代後，作為台語文字化方案中的一種方法——漢字表達的欠缺，補進白話字的優勢，成為了「漢羅」的書寫型態。此種型態在台語文學中展開新的生命，成為表達台灣語言文化，建構民族文學的利器。另外一方面，得力於資訊科技的幫助，白話字的電腦化加速了普及的效應與傳遞的便利，1991 年成立的「台語網」串聯起台語文運動者，用電腦書寫白話字或漢羅文體日漸普及，透過網路因而形塑出新型的白話字社群，加上民間持續推動台語的努力，無形中也擴大了社會對白話字的接受和認同。2000 年後，隨著台灣首度的政黨輪替，

⁴⁷⁰ 此 24 份台語刊物及用字請參考方耀乾，《Üi 邊緣 kàu 多元中心：台語文學 ê 主體建構》，國立成功大學台灣文學系博士論文，附錄一之表 3.2「台語文刊物」，頁 262-263。

⁴⁷¹ 蔣為文，2005 年 12 月，〈語言、文學 kap 民族國家 ê 建構：台語文學運動史初探〉，《台語文學學術研討會論文集》，頁 20，以及張春風、江永進、沈冬青合著，2001 年，《台語文學概論》，頁 526。

⁴⁷² 參考陳明仁，1998 年，〈Chhiau-chhōe 文學 ê 過程——兼小說集 ê 話頭〉，《A-chhûn: Babuja A. Sidaia ê 短篇小說集》，頁 11。

⁴⁷³ 參考學生台灣語文促進會主編，1995 年，〈期待台語文學大開花——陳雷訪談錄〉，《台語這條路》，頁 121。

加快了民主化和本土化的腳步，也促使台語文意識的提升。2001 年，台灣社會上出現了第一個以普及白話字為主旨的團體：「台灣羅馬字協會」（Tâi-oân Lô-má-jī hiáp-hōe），至此，民間推動白話字的力量已見組織化。「台羅會」聚集了社會各界積極推動台語文的人士，其成立宗旨有四項：(1) 推行台灣羅馬字的研究及普及化、(2) 追認台灣羅馬字及台灣話的法定地位、(3) 要求政府實施公平正義的多語文政策、(4) 建設多元、開放、互相尊重的台灣文化。在推行的事工上，包含了「鼓勵編寫及發行台灣羅馬字的出版品」、「促進台灣羅馬字電腦化」等。藉由該會的宗旨，我們可以得知，戰後的白話字運動除了是台語的文字主張以外，更具有力求語文正義、呼籲文化平等的積極意涵，而這也成為 2000 年後台語文運動者推動白話字運動的基調。

值得一提的是，長老教會對白話字的再度重視和推動也於此時期展開。戰後 1950 年代曾經參與長老教會 TKC、力倡白話字運動的鄭兒玉牧師，接起了 1990 年代後長老教會系譜下推動白話字運動的開始。鄭兒玉牧師於 1994 年到 2002 年在台南神學院開辦「台語文化教室」，課程有白話字的初級班、中級班（師範班），對教會和社會大眾招生，由於學習者有些並非台南神學院的學生，甚至不是基督徒，因此這個課程也拓展了白話字的推廣層面。這些學員學習結束之後，就在各地社區、學校開班教白話字，⁴⁷⁴對於白話字的社會推廣和台語白話字的師資培養，深具影響。此外，這些學生後來都成為台灣羅馬字協會的重要幹部，例如張復聚為台羅會的第一屆理事長，李文正擔任第七屆的理事長。⁴⁷⁵2000 年，台灣基督長老教會的「台灣母語族群委員會」在鄭兒玉牧師的催生下設立，⁴⁷⁶台灣母語族群委員會也成為往後長老教會復振台語白話字、推行台灣各族群母語的常設機構。戰後 1980 年代，以台語文運動為基礎開啟的白話字論述和行動，到了 1990 年代後，與長老教會推動白話字的體系匯流、結合，體現在 2001 年台灣羅馬字協會的成立上。「台羅會」的創立為白話字在戰後的發展豎立新的里程碑，白話

⁴⁷⁴ 陳宇碩，2015 年 5 月，〈鄭兒玉牧師 kap 我〉，《白話字運動先行者－鄭兒玉牧師紀念文集》，頁 218。

⁴⁷⁵ 蔣為文，2015 年 5 月，〈Tēn Jī-jíók Bók-su : Pêh-ōe-jī Khí-chō Sin Tâi-oân Bûn-hòa ê Sak-chhiú〉，《白話字運動先行者－鄭兒玉牧師紀念文集》，頁 152。

⁴⁷⁶ 杜謙遜，2015 年 5 月，〈鄭牧師 ê 遺願－白話字復振運動〉，《白話字運動先行者－鄭兒玉牧師紀念文集》，頁 21。

字所代表的政治意涵（台灣話的法定地位、多語文政策）、文化意涵（建設多元、開放的台灣文化），顯示了它隨著台灣歷史發展所承載的多重意義。

三、白話字與台灣文學的再定義

從台語文字化的討論，到台語文學創作的累積、推廣，及至台語文學的學術化，此過程為 1980 年到 2000 年間台語文運動的發展軌跡。經過了百家爭鳴的台語文字化討論以後，台語文學界大致上確立了以「漢羅」為台語文書寫的方式，台語文學研究者肯定白話字的貢獻，並認為需要將這部分的材料加以挖掘與介紹，藉以豐富台灣文學資料的內容。⁴⁷⁷因此，1990 年代末期到 2000 年初，白話字的議題在學術界內逐漸發酵，有關白話字的研討會、研究計畫、論文、專書、會議等相繼產生。白話字作為文學史料和歷史文獻的重要價值開始被挖掘、被詮釋，並成為重新定義台灣文學史的素材。

在此之前，歷史學界早於台灣文學界，在 1980 年代末期就已經注意到白話字文獻的史料價值。特別是《Tâi-oân Hú-siâⁿ Kàu-hōe-pò》（台灣府城教會報）的內容對於台灣宗教史、社會史、族群史、教育史等領域，皆提供了珍貴的資料，促使台灣史的研究者關注白話字文獻的重要性。⁴⁷⁸此外，1990 年代起，台語語言學者也注意到早期宣教師的語言成就，他們將宣教師編纂的白話字辭書進一步介紹、詮釋、論述並給與評價，或從語言學的角度分析白話字，或以白話字文獻為語料進行語言學研究，這些努力和成果也奠定了台語白話字的學術基礎。⁴⁷⁹

然而，白話字對台灣學術界較大的影響，則在於對台灣文學史的重新定義。自 1990 年代中期，台灣文學界內致力於台語復振運動的研究者們，即從早期白話字文學資料的出土，重新給予台灣文學史新的觀點和詮釋。他們翻轉了過去台灣文學史以漢字為主體的史觀，強調應將過去被忽略的台語白話字書寫傳統納

⁴⁷⁷ 詳見呂興昌，1994 年 12 月，〈白話字中的台灣文學資料〉，「第一屆台灣本土文化學術研討會」，收錄於《台灣詩人研究論文集》，頁 437。

⁴⁷⁸ 例如賴永祥教授從 1988 年起，開始在《台灣教會公報》撰寫「教會史話」專欄，介紹長老教會的歷史，內容即大量運用白話字教會報的資料作為考證的對象。此外，台灣史研究者翁佳音（1989）、董芳苑（1995）、吳學明（2001）、張妙娟（2002）等也曾以《台灣教會公報》的白話字文獻為文本，進行台灣史的研究。

⁴⁷⁹ 這類的研究成果如洪惟仁（1993）、張裕宏（2001）、蔣為文（2001）、李勤岸（2003）、張學謙（2004）、梁淑慧（2005）、楊允言（2009）等。

入，進而將台灣文學的歷史往前推進到 1885 年《Tâi-oân Hú-siâⁿ Kàu-hōe-pò》（台灣府城教會報）的創刊，認為應將教會報內以白話字創作的文學作品納入台灣文學的範疇。他們並主張，台灣新文學的歷史起點應從 1920 年代向前延伸到 1880 年代。這樣的主張在海內外同時存在，較早的提倡者，如國內的台灣文學研究者呂興昌（1994），以及在美國從事教會史研究的賴永祥（1995）。⁴⁸⁰他們從白話字文學資料的挖掘、整理，提出白話字文獻對台語文學和台灣文學的意義，特別是當時學界既定認知的「台語文學」，往往只限於日治時期的賴和、楊華等作品；白話字文學資料的再現，毋寧提供了他們對於台灣文學史再詮釋的基礎。例如，呂興昌（1994）就列舉《台灣府城教會報》於清末、民主國時期、日治時期所刊載的白話字作品，說明他們作為台灣新文學資料的意義，並提出台灣新文學的萌芽期極有可能因為白話字文獻而重新定義的事實：

...而其中最值得注意的是，遠在新文學運動之前三十多年，這些教會內流傳的刊物早已刊載了許多優秀的作品，這對於從事台灣文學史研究的學者不啻是一項極富意義的大事；台灣新文學的萌芽時期似乎應該提早三十多年：它可能不是出現於二十世紀的二〇年代，而是發生於十九世紀的八〇年代。（呂興昌：1994）

呂興昌與其他台語文學的研究者，開始將白話字的觀點帶入台語文學（台灣文學）的思考當中。在相關的論述、選集裡，他們多次論述白話字於台灣文學史上的發展，並將白話字文學作品介紹給讀者。例如 1999 年出版的《台語文學運動論文集》（林央敏策畫、呂興昌主編，「台語精選文庫」系列），第一篇即收錄了劉茂清的〈白話字的利益〉，此為 1886 年刊載於《台灣府城教會報》上，以白話字書寫的議論性散文，內容為說明學習白話字的各種好處。從研究者的論述和台語文學選集收入白話字文學作品的現象，說明了 1990 年代台語文學研究

⁴⁸⁰ 根據賴永祥的口述訪談，其於 1995 年 7 月 13 日到 17 日，參加波士頓舉行的第一屆北美洲台語文夏令會時，演講了兩場：一為「教會白話字的歷史」、另一場為「白話字的文獻和文學」。演講特別提到 1920 年代用白話字創作的文學，如賴鐵羊（賴仁聲）的《阿娘的目屎》、鄭溪洋的《出死線》等台語小說，強調一般在說的台灣文學都忽略了用白話字所寫的文學，他並強調：「實在講起來，用漢字所寫的台語文，無論如何都不會比用白話文來得本土啊」。參考《坐擁書城—賴永祥先生訪問紀錄》，頁 295-296。

者和運動者開始注意到白話字資料的價值和對台語文的意義。而這種以個人或台語文團體展開的白話字論述到了 2000 年後則正式的由體制內的政府機構所關注，並編列預算執行白話字的相關計畫。⁴⁸¹無論是學院內研究者的白話字論述，或是台語運動者將白話字論述納入台語運動史脈絡，或是由公部門推動的白話字研究計畫，凡此皆顯示了台語文研究者和運動者，意圖將十九世紀開始發展的白話字書寫傳統納入台灣文學史範疇的努力，而這樣的努力在 2002 年之後由更多的台灣文學研究者所繼承，形成更豐沛也更完整的論述行動。

在討論 2002 年之後台灣文學界的白話字論述之前，我們必須先理解「台灣文學」進入學科化後的情形。隨著台灣本土化、民主化的發展，「台灣文學」一詞從 1970 年代的「鄉土文學」至 1980 年代終於得到正名。台灣文學的學術研究也在 1990 年代以後形成風氣，繼真理大學於 1997 年成立第一間台灣文學系之後，2000 年成功大學並設立了第一個台灣文學研究所，接著全台灣各大學陸續成立十幾個台灣文學系所，至此，台灣文學可說正式的進入了教育體制。然而，台語文運動者普遍認為，從體制外到學院體制內，「台語文學」並未因台灣文學系所的設立而受到應有的重視，無論是師資的安排，課程的規劃，入學考試的科目各方面，多以華語為主體。由於台灣文學系的師資多由原來中國文學系的師資所繼承，他們多重視以華語書寫的台灣文學作品，對於台語、客家語、原住民語等台灣本土語言所書寫的文學作品和歷史，則被認為有意識的予以排除、邊緣化。除此之外，在台灣文學的研究範疇和文學史的論述上，以白話字書寫台語的歷史脈絡更常被台灣文學界的學者和史家忽略。舉例來說，方耀乾於 2004 年研究當時已經出版的七本《台灣文學史》的結果發現，有關 1885 年的白話字運動，七本台灣文學史完全都沒有提到。⁴⁸²台灣文學界對於台語文學的嚴重漠視，以及

⁴⁸¹ 例如 2001 年，國立台灣文學館委託呂興昌執行「台灣白話字文學資料蒐集整理計畫」，此計畫以田野調查的地毯式搜索，蒐集了各地散佚的白話字史料，並將當中的文學性資料加以整理、論述，此計畫成果亦促使白話字文學作品和民間手稿的出土。

⁴⁸² 這七本台語文學史分別是：葉石濤（1987）《台灣文學史綱》、白少帆、王玉斌、張恆春、武治純（1987）《現代台灣文學史》、彭瑞金（1991）《台灣新文學運動 40 年》、劉登漢、莊明萱、黃重添、林承璜（1991）《台灣文學史》、趙遐秋、呂正惠（2002）《台灣新文學思潮史綱》、古繼堂（2003）《簡明台灣文學史》、施懿琳、中島利郎、下村作次郎、黃英哲、黃武忠、應鳳凰、彭瑞金（2003）《台灣文學百年顯影》。詳見方耀乾，2004 年，〈是意識形態抑不學無術？—「台語文學」與「台灣文學史」缺席的原因探討〉，發表於「語言人權與語言復振學術研討會」，收入《台灣文學正名》，2005 年，頁 122-124。

對白話字書寫歷史的忽略，引起了台語文運動人士及台語文學研究者的關切，因而引發了 2002 年之後學界的台語文推動者對台語文學及白話字的強調和呼籲。

首先，台語文研究者從既有的現況指出，台灣文學界對台語文學（母語書寫）的漠視是極不正常的現象，他們企圖呈現華語／漢字史觀下被忽略的台語／白話字文學的具體成果，重申以台語（母語）書寫在台灣文學史上的正當性和合理性。再者，他們強調一個具有先創性的白話字文學傳統，這個傳統除了歷史上的白話字作家以外，並延伸到當代的白話字作家。他們並致力於推動這個白話字文學傳統在台灣文學史上的地位。例如呂興昌曾強調：

...華語、日語等主流語言，基本上對大多數的台灣人而言，都不是母語創作（1945 年以後來台定居者除外），白話字文學純屬母語書寫，這種特性過去在台灣文學史上一直被質疑甚至被顛覆，一直處在邊緣戰鬥甚至只是略可喘息的困境，這是極不正常的現象。本文之作就是針對此一現象進行歷史性的考察與文本的推證，務還白話字文學應有的歷史地位。（呂興昌：2002）⁴⁸³

2004 年以後，有更多的研究者投入了白話字對於台灣文學史的論述。他們的觀點一致批判台灣文學論述忽略白話字文學的存在，強調就文獻的證據而言，台灣新文學的起源應為 1880 年代，而非學界認定的 1920 年代。這些研究者除了強調台灣文學的起源應從白話字算起外，也認為白話字具有補白台灣文學史，且代表台灣文學的意義。例如李勤岸就說「將白話字拿掉的台灣文學史只不過是台灣殖民語文學史，只不過是「中華台灣文學史」，將這段白話字文學補起來，台灣文學才是完整的。」⁴⁸⁴此外，學者們並分析台灣文學界之所以對白話字忽視的原因，可歸納為：(1) 站在漢字的角度，甚至是漢字既得利益者的觀點來看台灣文學的發展。⁴⁸⁵ (2) 刻意忽略那段台灣歷史，讓我們對那個時代的台灣人印象

⁴⁸³ 呂興昌，2002 年，〈母語書寫的正常化—白話字文學在台灣文學史上的定位〉，「台灣文學史書寫國際學術研討會」，發表於台南國立成功大學。

⁴⁸⁴ 李勤岸，2004 年，〈白話字小說呈現 ê 台灣人形象 kap 文化面貌〉，《2004 台灣羅馬字國際研討會論文集》，頁 10-9。

⁴⁸⁵ 蔣為文，2004 年，〈白話字是台灣新文學 ê 開基祖〉，《2004 台灣羅馬字國際研討會論文集》，頁 8-1。

模糊。⁴⁸⁶ (3) 對台語文學存有偏見、或是不夠認真。⁴⁸⁷ 這些由台語文研究者所指出的「白話字被忽略」的原因，讓我們想到日治時期 1930 年代蔡培火等人推動白話字運動無法成功的原因，以及 1950 年代台灣省參議員向國民政府呼籲推動白話字於社會教育卻遭受拒絕的原因，有著非常相似的因素。儘管 2000 年後的政治背景和社會情境已經和 1930 或 1950 年代大不相同，然而，究其實，進入體制內、學科化後的台灣文學，其體質基本上仍然是單一的華語／漢字思維，這種由殖民情境所塑造和累積的僵化思維，導致他們有意無意的忽略了台語／白話字存在的歷史事實。學院內的台語文研究者除了呼籲台灣文學界應重視白話字文學的存在外，更強調白話字在台灣文學史上的先驅性意義。例如，蔣為文提出「白話字可以說是台灣近代史上白話文運動 ê 開基祖」，李勤岸進一步提出，1885 年創辦《台灣府城教會報》及 1916 年出版白話字聖經的巴克禮應該是「台灣文學之父」。⁴⁸⁸ 這些觀點可視為從白話字的角度對台灣文學史，包含歷史起點、經典人物，給予重新定義和評價的論述。

延續 2004 年的論述，2005 年由台語文學學者和運動者共同發起了「台灣文學正名」的運動。他們從台灣主體性的思考觀點來檢視、分析台灣各大學台灣文學系所在制度面上對台灣母語嚴重忽視的現象，並提出依照世界各國家文學的定義，應用書寫語言重新定義台灣文學，認為「台灣人用台灣語言（包含台語、客語、原住民語）所創作的文學作品才是台灣文學」。⁴⁸⁹ 這波台灣文學正名運動，可視為關心台灣語文的人文知識分子對 2000 年後台語文學在台灣文學體制內被邊緣化的反映和爭取，而在這波正名運動中，他們再次論述十九世紀白話字在台灣書面語文學中的先驅性意義，以及二十世紀八〇年代漢羅書寫的台語文學，並強調白話字文學在台灣新文學的歷史地位。（胡民祥、呂興昌、方耀乾：2005）

⁴⁸⁶ 李勤岸，2004 年，〈白話字小說呈現 ê 台灣人形象 kap 文化面貌〉，《2004 台灣羅馬字國際研討會論文集》，頁 10-2。

⁴⁸⁷ 方耀乾，2004 年 10 月 9-10 日，〈台語白話文學 ê 起源 kap 發展：一個學界疏忽去 ê 存在〉，《2004 台灣羅馬字國際研討會論文集》，台南：國家台灣文學館，頁 9-15。

⁴⁸⁸ 李勤岸，2004 年，〈白話字小說呈現 ê 台灣人形象 kap 文化面貌〉，《2004 台灣羅馬字國際研討會論文集》，頁 10-2。

⁴⁸⁹ 詳見蔡金安策畫主編，2006 年，《台灣文學正名》。

在上述台語文學者和運動者對白話字論述的影響下，至 2009 年，加入白話字的文學史觀可說已成為台語文界的普遍共識。在一次以「台灣母語文學史建構」為主題的研討會中，論者論及台語文學各文類發展史的脈絡時，都不約而同的將白話字的史觀納入文學史的思考 and 論述。⁴⁹⁰值得注意的是，連過去在台語文字化百家爭鳴的時期，立場較偏向漢字史觀的台語文學研究者和作家，也提出了台語文學史應將白話字文學納入的論述。例如，林央敏即主張將台語文學史的分期納入台語羅馬字新文學。⁴⁹¹又如，宋澤萊也提出台語小說史應以清末時期的教會羅馬字做為開端，主要的作家是賴仁聲和鄭溪泮，他並指出「教會報就是台語小說史的開端當無疑義」。⁴⁹²凡此顯示，從 1994 年呂興昌等研究者提出以白話字史料重新定義台灣文學開始，經過十多年，在台語文學界多位學者的論述、推動下，白話字傳統和文獻得以再被學界發現和運用，並逐步建構起白話字的歷史和文學地位。

綜觀 1990 年代後，台語文運動者以白話字對台灣文學再定義的現象，可從兩個層面來理解其意義。首先，對於台語文運動者而言，以台語（或台灣其他本土母語）創作的文學作品，相較於以漢字或日文創作的文學，更足以代表台灣文學。換言之，他們強調台語文學在台灣文學的代表性地位。而在以此開展的論述中，白話字書寫傳統所承載的台語文意義就顯得至為重要。特別是台灣人在歷史上的被殖民經驗，使得台灣人的語言、文字一向被殖民者所掌控。但白話字相較於其他文字，是最符合台灣人「我手寫我口」、「舌頭與筆尖合一」的文字系統，此特質在某種程度上也標示出白話字所代表的「台灣性」，適足以和台語文運動者追求台灣民族主義的論述結合。因此，對白話字文學的論述，以及對白話字歷史地位的爭取，亦可視為台語文運動者建構台灣民族文學，推動台語文歷史地位、文學地位的行動之一。

⁴⁹⁰ 此次研討會為 2009 年的「台語文學學術研討會」。會中如方耀乾論述「台語詩史」時，即從各學者對於台語文學史分期的界定，來分析台語詩史的建構，並強調了白話字文學在各史家的觀照層面。又如胡民祥也從台灣民族母語文學的論述角度，認為研究台灣文學及書寫台灣文學史者應該掌握 1860 年代以來的台灣話羅馬字化、台語白話字文學的發展。

⁴⁹¹ 林央敏，2009 年 10 月，〈台語文學史的起造〉，《台語文學史書寫理論與實踐》，頁 13。

⁴⁹² 宋澤萊，2009 年 10 月，〈台語小說簡史〉，《台語文學史書寫理論與實踐》，頁 142。

再者，與歷史上白話字的發展相較，1930 年代由蔡培火等台灣民族文化啟蒙運動者為首的白話字運動，並未介入日治時期台灣文學史的界定，在其運動的基調中，也並未發展以白話字為文學史觀的論述。相較於此，1990 年代後的台語文運動者不但建構了一個以白話字書寫的文學傳統，並以這個具先創性的白話字文學史觀介入了現當代台灣文學史的定義，此行動一方面擴展了白話字的影響層面，開啟了白話字和台灣文學對話的可能，另一方面，也為學術界內白話字的研究提供了論述的基礎。2000 年以後，開始有台灣文學系所的研究生撰寫以白話字文學為主題的學位論文，甚至出版以白話字為史觀的台語文學史專論，在在顯示了白話字學術化的傳承和發展；而這也是戰後以白話字對台灣文學再定義的行動所帶來的影響和貢獻。

四、白話字與台灣民族主義的建構

戰後台語文運動中白話字論述的出現，主要源於台語文字化的討論，並在台語文寫作中以「漢羅」書寫的型態得到實踐。在台語文學學術化的過程中，白話字則以其先驅性的文學史意義成為學者重新定義台灣文學的立論基礎。除了在書寫上具備保留台語語音的便利性，以及在文學史上具有歷史悠久的先驅性以外，白話字在 1990 年代後的台語文運動中還具有標示台灣民族主義的政治意涵。由於台語從戰後初期到 1980 年代以前長期遭受到國民黨政府有計畫性的壓制和矮化，台語被貶低為「方言」的位階，在公領域和大眾傳媒被嚴禁使用，台灣人失去正常學習母語的途徑，也導致民族信心的低落。因此，1980 年代興起的台語文運動，首要的論述就是恢復台語的「語言」位階，藉此提升台灣人的民族信心。白話字在台灣因具備悠久的歷史、豐富的文獻，因此成為建立民族自信的重要利器。如張裕宏（2001）所言：

欲建立信心就愛 hō 台灣人知影咱的傳統，hō 台灣人因為知影家己有久長的好傳統來感覺著驕傲。白話字是咱傳統之一，而且是真重要的傳統。伊比台語的漢字傳統閣較重要，因為漢字台文過去只有歌仔冊和戲文，iah 白話字的

文類非常的多，giōng 欲無所不包。若承認白話字是台灣文化，台灣文化傳統的內涵就加一枝柱仔。⁴⁹³

白話字所具備的傳統性、連續性成為台灣人在不斷接受殖民統治、斷裂的歷史與破碎的語言中，唯一連結過去和現在的文化象徵。因此，了解白話字的傳統，也具有了解台灣人自己傳統的文化、政治意涵；將白話字悠久的歷史轉嫁為台灣人值得驕傲的傳統，除了有鼓舞台灣人民族自信的用意外，也隱含有對國民黨政府矮化台語的反制意涵。

此外，台語文運動者對「白話字」的認同也包含了對「漢字」所代表的漢文化／政治上的中國的厭棄，以及對台灣民族獨立的追尋。台語文運動者普遍認為，台灣民族的獨立與台語文字化有密切的關係，文字的獨立性有助於民族的獨立；而主張廢除漢字、選擇使用白話字，則標示著台灣在文字和思想上的獨立。這樣的論述以陳明仁（1992）、蔣為文（1996）為代表。陳明仁認為台灣要成為獨立的民族，應擁有自己的文字系統，而漢字所附載的文化意涵因有負面的封建思想，一個人若沒有成熟的思考，去接觸到古早漢字的冊，「意識形態佇不知不覺中會去予汙染著。」他因此主張漸廢漢字，以白話字書寫台語。⁴⁹⁴蔣為文於1996年發表〈廢漢字 chiah 有 chài-tiāu 獨立〉，則進一步提出「脫漢」的主張。他從漢字文化圈國家，如朝鮮、越南、日本的脫漢歷史經驗中，提出漢字是束縛文化和語言發展的文字，而長期受到中國漢文化影響的朝鮮、越南、日本後來走向拼音文字，發展屬於他們民族的文字方案：「羅馬字」、「諺文」、「假名」，正是他們展現主權獨立和文化獨立的決心和努力。⁴⁹⁵借鏡於漢字文化圈的脫漢運動，蔣為文主張台灣應積極推動台語羅馬字（白話字），讓台灣跳脫漢字文化圈，進而成為文化獨立國。⁴⁹⁶

⁴⁹³ 張裕宏，2001年，《白話字基本論：台語文對應&相關的議題淺說》，頁175。

⁴⁹⁴ 陳明仁，1992年，〈「台灣語文復興運動」引言補充資料〉，《台灣文藝》133:132-142。

⁴⁹⁵ 蔣為文，1996年，〈廢漢字 chiah 有 chài-tiāu 獨立〉，《海翁》，頁208。

⁴⁹⁶ 蔣為文，2005，〈語言、文學 kap 民族國家 ê 建構：台語文學運動史初探〉，《2005 台語文學學術研討會論文集》，頁21。

「脫漢」的核心理念在於以白話字作為台灣民族、文化的根基，進一步擺脫大中國的政治、文化架構，來達成民族國家的完全獨立。⁴⁹⁷這樣的觀點獲得鄭兒玉、陳雷、鄭雅怡等台語文運動者和作家的認同，以白話字作為台灣文化根基的理念也由「台灣羅馬字協會」所繼承。⁴⁹⁸此外，值得注意的是，脫漢論述中所具備的「去漢」象徵也與台灣當代興起的平埔族認同結合，⁴⁹⁹2000年後，台語文學創作呈現出以平埔族認同為書寫主題的趨勢，台灣人在追尋血液中南島民族基因的過程中，呈現了相異於漢字／漢人／漢文化的認同表徵，取而代之的是白話字／台灣人（南島民族血統）／海洋文化的全新認同。由此也顯示了一個新的國族認同的發展，以及白話字在當中作為認同象徵的角色。白話字在台灣民族主義建構的過程中所象徵的文化政治意涵，可以從台語詩人——鄭雅怡的詩作（1998）〈學羅馬字了後〉得到理解：

無 koh 懷疑 ka-tī，

Taⁿ 我會曉寫字，

用統治者看無 ê ABC，

尊嚴舉在手裡，

民族文學 ê 基石 taⁿ 疊起

從阮這代。

無人 koh 看輕，

祖先傳落 ê 母語。

也未 koh 掠阮做

史前時代 ê 部族。

百外年中國轉未過西化，



⁴⁹⁷ 蔣為文，2005年1月，〈漢字文化圈 ê 脫漢運動—Thêh 越南、韓國 hām 日本做例〉，《語言、認同與去殖民》，頁3。

⁴⁹⁸ 蔣為文，2014年，〈台灣羅馬字協會 ê 時代意義 kap 任務〉，《台江台語文學》第十一期，頁92。

⁴⁹⁹ 此論述可考鄭雅怡，2005年，〈《鄉史補記》去殖民及去漢的歷史詮釋〉，《2005 台語文學學術研討會論文集》，頁247-272。

到我身上，teh 欲得成。
比劍 khah 利 ê 利器，舉起，
先割我體內 ê 中國毒瘤，
一刀一刀，
切斷舊帝國 ê 筋。
大疼過去，
舊 ê 台灣斷氣，
新 ê 台灣欲出世。⁵⁰⁰

五、白話字與台語文的體制化

自 1980 年代在政治氣氛解放下開展的台語文運動，經過許多台文工作者、作家、學者在體制內、外不斷的努力和推動下，逐漸促使政府對台語的重視。2001 年開始，九年一貫課程綱要要求國小至國中要修習母語（台語、客語、原住民語），國小六年為必選，國中三年為選修，台語教學正式的進入學校體制內。此外，有關台語文字化中羅馬字的選用爭議，在幾經溝通和整合下，終於在 2006 年 10 月 14 日，在民進黨執政下的教育部公告了「台羅拼音方案」。台羅拼音是根據白話字所整合、演化出來的方案，和白話字的差別只有一個子音、兩個母音，以及鼻音的標示有些微不同，⁵⁰¹因此被稱為是「最新版的白話字」。（李勤岸：2009）繼公告「台羅拼音」之後，教育部又於 2007 年 5 月公告「台灣閩南語常用 300 字詞」，確立了台語漢字的標準化。自此，政府確立了台語文的書寫系統，台語文也正式的走入教學體制內。此外，為了檢驗母語教學師資的語言能力，教育部於 2009 年開辦了台語認證，第一次的台語檢定考試也於 2009 年 11 月 14 日舉行。除了教育部辦理的台語認證外，由國立成功大學台灣語文測驗中心舉辦的「全民台語認證」也逐年開辦。在台語檢定考試的用字原則上，漢字採用教育部公布的

⁵⁰⁰ 鄭雅怡，1998 年，〈學羅馬字了後〉，《Góa ũ chit ê bāng》，頁 74。

⁵⁰¹ 李勤岸，2009 年 10 月，〈會曉台羅拼音，會曉白話字〉，《Án 娘 ê 目屎》，頁 1。

建議用字，羅馬字的部分使用教育部公布的台羅拼音正式版。⁵⁰²台語認證不但提供學校內的台語師資檢視語言能力，藉以提升台語教學品質外，也對於台文系學生或社會大眾檢測台語程度有相當大的助益。

從教育部對於台羅拼音的制定、台語漢字的公布，及至台語認證的開辦，在在揭示了台語文進入了標準化、制度化、體制化的時期。而白話字由於只與台羅拼音有些微的不同，因此制度化後的台語書面語仍然得以接續白話字的歷史脈絡與歷史遺產，最具體的例子即是 2009 年 10 月由李勤岸主編的「台灣文學 ê 早春：白話字文學」系列套書。此套書將 1920、1950 年代的白話字文學作品予以重新出版和譯注，包含了賴仁聲《Án-niá ê Bàk-sái》（阿娘的目屎）（1925）、《Chhi-á lāi ê Pek-háp-hoe》（刺仔內的百合花）（1954）、《Thiàn lí iân kòe Thong-sè-kan》（疼你贏過通世間）（1955）、《Khó-ài ê Siû-jîn》（可愛的仇人）（1960）、鄭溪泮《Chhut Sí-sòaⁿ》（出死線）（1926）、蔡培火《Cháp-hāng Koán-kiàn》（十項管見）（1925）共六部白話字文學作品。編者將此六本白話字作品重新改寫成漢羅台文，並有漢羅版和全羅版的對照。為了達到推廣的效果，羅馬字的部分採用教育部公告的「台羅拼音」，並增加台語字詞的華語、英語註釋。此套叢書的出版不但使白話字文學作品以漢羅的新面貌推廣給當代台灣社會，用台羅拼音再現的行動也說明了白話字與體制化後的台語文的連結。李勤岸在套書前言說明了台羅拼音和白話字的緊密關係：

已經學會曉台羅拼音 ê 人攞會當運用傳統台語白話字 ê 豐富資料。學台羅拼音 ê 好處就是會當轉去接咱台灣人豐富 ê 文化、文學、語言 ê 資產。台羅拼音恰傳統白話字有 100% 的共容度。

咱書寫盡量使用新白話字—台羅拼音，按呢咱台語文標準化 ê 日子才有法度早一日來到，標準化 ê 語文才有法度予社會大眾接受，才會當進入教育體制。但是對傳統白話字咱嘛愛會曉閱讀、毋通有排斥 ê 心理。⁵⁰³

⁵⁰² 有關台語認證的起源及詳細內容，請參考蔣為文，2010 年，〈成大台語檢定 ê 原理 kap 實務〉，《海翁台語文教學季刊》7 期，頁 6-18。

由此可知，白話字與進入體制內的台羅拼音並非斷裂的關係，兩者實具有繼承的連結，白話字以新的形態進入體制，台羅拼音則承接了白話字的歷史資產。2009 至 2010 年間，「台灣文學 ê 早春：白話字文學」系列套書的出版說明了此一現象，白話字並未因台羅拼音的出現而消失，而是以新的生命力繼續延展於台灣社會。

2000 年後，白話字和台語文在台灣社會的發展日益成熟，相較於 1980 年代，此時可謂呈現出蓬勃活躍的景況。在社會推廣上，「台灣羅馬字協會」常態性的開辦白話字教學與師資培訓課程，並出版包含白話字文學作品、教材、繪本、字典等專書。此外，「李江卻台語文教基金會」延續發刊漢羅台文雜誌《台文 Bong 報通訊》，並定期舉辦台語文的讀書會、母語詩歌發表會等推廣活動。2013 年，在民間社團和政府部門的共同合作下，「台灣羅馬字文化節」開幕，此為首次以「羅馬字」為節慶主題的活動，內容包含了「台灣羅馬字國際研討會」的舉辦、白話字教育史蹟導覽、查《甘字典》比賽等，參與的人員包含國內外學者與社會各階層民眾，具有將白話字向國內外大眾推廣、宣傳的成效。⁵⁰⁴在教會體系方面，長老教會日漸重視母語流失的問題，在「台灣族群母語推行委員」的鼓勵下，神學院以及各教會開始開設白話字班的課程，母語推行委員會也不定期出版白話字的教材等台語叢書。⁵⁰⁵

在學術研究上，以白話字為研究計畫、論文主題、研討會、專書內容的數量增多。值得一提的是，2004 年《台灣教會公報全覽》重新複刻再版，白話字的豐富史料得以更方便的為學術界所運用。此外，2011 年，由國立台灣文學館委託蔣為文進行的「台語白話字文學選集」計畫，將台語白話字文學史料依照文類編成「文化論述 kap 啟蒙」、「台譯文學」、「詩·歌」、「小說·劇本」、「散文」一套五本之選集，並以白話字原文和漢羅對照的方式呈現。此兩大套叢書的

⁵⁰³ 李勤岸，2009 年 10 月，〈會曉台羅拼音，會曉白話字〉，《Án 娘 ê 目屎》，頁 1-2。引文底線為筆者所加。

⁵⁰⁴ 首屆「台灣羅馬字文化節」由台南神學院、台灣羅馬字協會、教會公報社、南社、台南中會、台南市教育局與文化局等單位共同舉辦，詳細請參考蔣為文，2015 年 5 月，〈Tēn Jī-jiók Bók-su: Pèh-ōe-jī Khí-chō Sin Tâi-oân Bûn-hòa ê Sak-chhiú〉，《白話字運動先行者－鄭兒玉牧師紀念文集》，頁 153-154。

⁵⁰⁵ 有關教會開設白話字班的事工，可參考台灣基督長老教會總會、台灣族群母語推行委員會於 2015.1.13-15 主辦的「2015 年台灣 Holo 語白話字種子教師研習營」會議資料。

出版，對於白話字的學術研究可說是奠定了重要的史料基礎。而在學術資源方面，也擴充了多個白話字的網站、資料庫以及台語輸入法系統。⁵⁰⁶在文學創作方面，2009 年 11 月由一群致力於台語文運動的作家、學者成立了「台文筆會」，目標為加入國際筆會，向世界各國宣揚台灣的文化。台文筆會逐年以漢羅台文和英文對照出版《年刊》，具有向世界顯示台灣作家以台語文創作文學的決心和使命感。⁵⁰⁷在教育體制和文化體制方面，九年一貫課程綱要的母語（台語）課程將於 2016 年延伸至十二年課綱。⁵⁰⁸此外，台語認證的常年舉辦則有益於維持台語能力的標準化和制度化。再者，由公部門設立的博物館籌設以台語文學、白話字文學為主題的展覽，政府文化部門也以資金挹注台語文學雜誌的出版。凡此皆顯示了，白話字和台語文的發展已經由初期台語文運動者的推動，逐漸取得政府部門的認可與支持，並初步獲得制度面的保障。

簡言之，1980 年代後隨著台語文運動開展的白話字論述與推廣行動，在台語文運動者長期的努力下逐漸展現成果，在社會推廣、教會體系、學術研究、文學創作、以及教育體制和文化體制各方面皆有長足的進展。而相較於本文前面幾個章節的分析，無論是 1930 年代蔡培火等人推行的白話字運動，或是 1950 年代省議員發起的白話字主張，戰後 1980 年代至 2000 年以後開展的白話字運動，在運動策略、論述議題、擴展層面各方面，都更顯出其文化政治的意涵，而這些現象也可視為戰後 1980、1990 年代台灣民族主義表現在台灣本土語言運動的延伸成果。⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ 例如 2005 年起由林俊育主持的「台語信望愛」網站及台語輸入法系統、2006 年由國立台灣文學館委託楊允言主持的「台語文數位典藏資料庫計畫」，以及 2009 年委託廖瑞銘進行的「白話字數位典藏博物館建置計畫」，兩計畫成果均完成建置網站。2007 至 2009 年李勤岸主持的國科會(今科技部)計畫「台灣教會公報白話字文獻數位典藏計畫：1885-1969」網站「台灣白話字文獻館」、2007 年楊允言主持的「台語文記憶」網站、「台文／華文線頂辭典」等。

⁵⁰⁷ 廖瑞銘，2013 年，〈發刊詞：台文作家志氣〉，《台文筆會 2013 年刊》，頁 8-9。

⁵⁰⁸ 然而，當中台語的修課時數仍然只維持每週一小時 40 分鐘，台語文運動團體為此仍持續的爭取。

⁵⁰⁹ 有關 1980、1990 年代，台灣本土語言運動的興起作為台灣民族主義的文化政治（cultural politics）的主要部分，詳細論述可參考蕭阿勤，2012 年，《重構台灣：當代民族主義的文化政治》。

附論 新馬、中國的白話字發展

一、新加坡和馬來西亞的白話字發展

相較於白話字在台灣的發展，十九世紀初期白話字的起源地——東南亞的麻六甲（今馬來西亞、新加坡一帶），以及十九世紀中期正式推動白話字的中國廈門，他們的白話字發展情形為何？和台灣有何相同或相異之處？首先，在馬來西亞和新加坡方面，在本文第二章已提及，1842 年第一次鴉片戰爭以後，西方宣教師得以從各通商口岸進入中國傳教。因此，鴉片戰爭前在東南亞各地華人中擁有代表的基督教差會紛紛把宣教師從新加坡、馬來西亞、曼谷、巴達維亞和婆羅洲轉而派往香港和中國。英美各基督教差會在東南亞華人的傳教事業起初就是為了進入中國所做的準備，當等待已久的中國終於開啟大門，東南亞工場的替代性角色也因此解除。

鴉片戰爭以前，基督教在馬來西亞（麻六甲、檳城）和新加坡的宣教事業以英國倫敦宣道會和美部會（美國公理會）為主。當時宣教師在以福建人為主的華人宣教中，對於福建話白話字的推展已經有初步但零星的成果。除了麥都思在麻六甲宣教站時期出版《福建方言字典》以外，在新加坡方面，1819 年新加坡開埠後，英國倫敦宣道會派駐新加坡的首位宣教師米爾頓（Samuel Milton）即開始在佈道站用福建話講道，並設立了福建話的華人義學。⁵¹⁰米爾頓之後，1838 年抵達新加坡的施敦力約翰（John Stronach），也於 1839 時透過麥都思的《福建方言字典》學習福建話，並向華人以福建話講道。⁵¹¹另外，1834 年進入新加坡建立宣教站的美部會方面，首位宣教師帝禮士（Ira Tracey）於 1835 年時也以福建話祈禱、主持禮拜，1836 年又開辦福建話的日校。⁵¹²在有關福建話白話字的

⁵¹⁰ 蘇經，2010 年，《基督教與新加坡華人 1819-1846》，頁 36-50。

⁵¹¹ 施敦力兄弟自從 1838 年抵達新加坡，最主要的工作即是投入語言的學習，在口語方面，他們原來學的是官話，但在路經麻六甲時，接受當地宣教師的建議，改學習新加坡華人較通行的福建話（閩南話）。1839 年開始至 1844 年為止，施敦力約翰在新加坡的期間，主要即承擔了向華人傳教的工作，他以福建話講道、並逐一訪問華人商行，談論福音，勸戒迷信，遍及新加坡市區所有華人商家，共達十二回合之多。他以福建話講道，又每天訪問商家，顯示他的福建話已經具有相當的程度，之後他才開始學習潮州方言和馬來語文。參考蘇經，2010 年，《基督教與新加坡華人 1819-1846》，頁 66-67。

⁵¹² 蘇經，2010 年，《基督教與新加坡華人 1819-1846》，頁 140-141。

宣教師著述方面，1842 年到新加坡的撒母耳·戴爾（Samuel Dyer）出版了 *Vocabultry of the Hok-kien Dialect*《福建方言字彙》以及 *A Comparative Vocabulary of the Hok-kien and Tie-Chiu Dialects*《福建與潮州方言比較詞彙》，他並和施敦力約翰合作將《伊索寓言》（Esop's Fables）翻譯為福建漳州話與潮州話，1843 年於新加坡出版。除了上述福建話詞彙、《伊索寓言》外，還出版有讚美詩、學生手冊，和傳教小冊等，⁵¹³此為基督教宣教師於 1846 年之前在新馬有關福建話白話字的成果。在此階段，宣教師遇到熱帶氣候、多種語言以及宣教師本身訓練等種種困難與問題，因此流動性較大，宣教工作難以有穩定的進展。加上新馬的角色只做為基督教差會引介福音進入中國的預備，當中國開放後，倫敦宣道會和美部會即停止在新馬華人的宣教工作，因此基督教的教勢並未有效的開拓。

鴉片戰爭以後的 1880 年代，基督教再次進入新加坡和馬來半島，他們主要是屬於英國長老教會和衛理公會，二十世紀初，又加入了聖公會。這三大宗派共同負責新馬的宣教工作，而在華人的宣教工作方面，他們須面對當地的華人居民——「土生華人」（Straits Chinese，又稱海峽華人），以及十九世紀自中國閩粵各地大量移民到新馬的華人，前者的語言為馬來語和英語，後者則包含了福建話、福州話、潮州話、客家話等。因為華人族群在語言上的多樣性，加上華人認同華語為其母語，因此教會的宣教語言走向以英語和華語為主，僅有聖公會在 1941 年建立了福州話和福建話的聯合教會。由於福建話並未成為新馬華人教會的主要宗教語言，因此對於福建話的白話字也並未產生推動的工作和成果。筆者認為，福建話白話字在新馬無法發展的原因，可分析為以下三點：

一、新馬複雜的方言及種族：

西方宣教師自十九世紀初期進入新加坡和馬來半島，在宣教上遇到最大的困難就是種族和語言的差異及複雜。在種族分布上，依據 1901 年新加坡人口普查報告顯示，其中 72.1% 是華人，15.8% 是馬來人、7.8% 是印度人，其餘尚有蘇門答臘人、爪哇人、阿拉伯人、猶太人和歐洲人等。⁵¹⁴而即使在華人社會當中，還因移民原鄉的差異而包含了說福建話、潮州話、廣東話、福州話、客家話、海南

⁵¹³ 同上註，頁 71。

⁵¹⁴ 孫耀光，2001 年，《在祂手中：新加坡教會史 1819-1992》，頁 154。

話等不同語言的華人。面對如此複雜的種族、語言環境，宣教師在宣教事工的分布上就以種族和語言為來分工，教會也分為華人教會、馬來人教會、淡米爾人教會，因為必須關注各族群的發展，自然對華人的宣教工作也就相對的分散。此外，在華人的宣教工作上，也因為華人語言的多樣性，而無法以福建話為單一的宣教語言，自然限縮了福建話的發展空間。

二、福建話並未發展成信仰和教育的書面語：

十九世紀至二十世紀，基督教宣教團體投注相當多資源在教育的建設上，西式教育可說是英國殖民地政府和基督教教會的共同事業。⁵¹⁵然而，在教會所開設的學校中，對於來自各地不同語言的華人，究竟應以官話或何種方言來教學，這始終是宣教師一再討論的問題。而不論以何種方言教學，都只會造成學生來源更加限縮。⁵¹⁶同樣的，在宣教語言上，面對華人的不同語言，應以何者為宣教的語言？這兩個問題都牽涉到教會的宣教語言思考以及華人自身對於「母語」的定義。在「土生華人」方面，他們的父親雖主要來自中國福建，但母親為新馬在地的馬來人。他們因和英國殖民政府在商業貿易上的密切接觸，以及接受西式教育的影響，所以通曉英語和馬來語，在語言和文化的認同上傾向於英語和西方文化。而在其他華人移民方面，自二十世紀初，受到中國胡適領導新思想運動，主張以普通話取代文言文作為教學語言的影響，新加坡的華人社群人士大力鼓吹華文教育，⁵¹⁷他們對自身「母語」的定義傾向為「華語」，而非各自所代表的真正母語－福建話、福州話、或潮州話等語言。而在教會方面，受到英國殖民地政府推動英語教育的影響，因此，教會在學校教育上也採用英語教育，並不重視華語文教育。簡言之，無論是華人的母語認同－華語，或是教會學校教育華人的教學語言－英語，福建話都沒有在族群認同和教學語言上獲得支持。

再者，在宣教語言上，教會朝著清楚的語言和種族路線發展，發展出印度語的淡米爾教會、馬來語的馬來人教會、華語的華人教會，在土生華人方面，宣教

⁵¹⁵ 孫耀光，2001年，《在祂手中：新加坡教會史 1819-1992》，頁 165。

⁵¹⁶ 孫耀光，2001年，《在祂手中：新加坡教會史 1819-1992》，頁 171-172。

⁵¹⁷ 十九世紀末，幾乎沒有一間華校是採用華語，但到了 1920 年，在新加坡四十多間華校中，許多都改用華語為教學媒介，顯示華人對華語的認同和重視。參考孫耀光，2001 年，《在祂手中：新加坡教會史 1819-1992》，頁 172-173。

語言最初使用馬來語，待西方教育普及以後，教會則廣泛的使用英語作為教導和崇拜的媒介語。⁵¹⁸雖然從十九世紀末期開始，教會的華人宣教工作就已經有開始用各種主要「方言」講道並設立聚會的情形，例如衛理公會的宣教師羅林（H.L.E. Luering）分別能用福建語、福州語傳道。⁵¹⁹聖公會則早在 1883 年就設立講潮州話的教堂，1929 年並設立廣東話堂、1941 年設立福州話和福建話堂。⁵²⁰宣教師能以福建話講道，證明福建話具備了宣教語言的功能，但華人的信仰語言主要仍以華語為主流。此外，即使是作為宣教語言的福建話，卻也只停留在口說語的層次，宣教師並未積極發展福建話的書面語。十九世紀時，基督教向華人宣教的書面語是文言文，宣教師出版的信仰讀物是以文言文寫成，一般華人並不能夠理解；二十世紀以後，即使產生以福建話或其他方言所設立的聚會，但向華人宣教的書面語為華語，福建話在新馬教會始終未「言文一致」，新馬教會也始終沒有發展福建話的書寫傳統和宗教文書。

三、晚近的教會本土化⁵²¹發展：

研究新加坡教會史的學者普遍認為：「十九世紀前期（1819-1846），基督教在新加坡的宣教工作毫無成果。」⁵²²即使有學者主張基督教在新加坡並非是最沒有成果之地，同一期間基督教在東南亞的華人傳教事業，在檳城（時稱檳榔嶼）根本一無所獲，在巴達維亞僅得到兩名基督徒，而新加坡至少還產生了十三名的華人基督徒。⁵²³但不可否認的是，十九世紀前期，基督教在新馬的宣教成果極少，也並未建立一間真正且強盛的本地教會。⁵²⁴換言之，基督教會在新馬並未發展本土化，到了二十世紀，直到第二次世界大戰以前，新馬的基督教會也還沒有本土化。舉例來說，新加坡的幾個基督教大宗派在宣教工作上缺少本地傳道人的培

⁵¹⁸ 孫耀光，2001 年，《在祂手中：新加坡教會史 1819-1992》，頁 194。

⁵¹⁹ 孫耀光，2001 年，《在祂手中：新加坡教會史 1819-1992》，頁 127。

⁵²⁰ 孫耀光，2001 年，《在祂手中：新加坡教會史 1819-1992》，頁 187。

⁵²¹ 本土化，在教會史領域也常稱為「本色化」（Indigenous）。

⁵²² William Murray, 1921, "Religious Singapore", in Makepeace et al, eds, *One Hundred Years of Singapore*, vol.2, pp. 235-277, 以及孫耀光，2001 年，《在祂手中：新加坡教會史 1819-1992》，頁 35。

⁵²³ 主張此觀點者為學者蘇經(2010)。此外，有關基督教在新加坡宣教初期獲得的十三名基督徒事蹟，參考蘇經，2010 年，《基督教與新加坡華人 1819-1846》，頁 261。

⁵²⁴ 孫耀光，2001 年，《在祂手中：新加坡教會史 1819-1992》，頁 35。

育，他們也並未培育本地的教會領袖。此外，大多數方言教會的牧者，都來自印度或是中國⁵²⁵，英語教會則多依賴西方的宣教師。再者，有關教會的一切重要決策，如涉及經濟、人力資源、長遠計畫等事項，最後的決定權仍為海外差會總部所有，且常是未徵詢本地議會的意見所做的決定。⁵²⁶這樣的情形一直持續到二次世界大戰後，長老教會的牧師柯利（Robert Green）主張「在馬來亞的教會應該本土化，應協助建立一個真正屬於本地的教會。」⁵²⁷此後才於 1948 年建立了培育本地教牧人員的「三一神學院」，這個神學院除了長老教會外，也獲得衛理公會、聖公會的支持，四年後並增設了華文部，開始培育新馬的本地牧者。由此可知，基督教在新馬的本土化發展是相當晚近的，甚至在 1961 年台灣牧師陳復生由總會差派前往新馬向華人宣教時，仍提到當地傳道人員多來自中國，本地傳道人材的訓練和培育相當不足的危機：

傳教者 ê 大部分是對中國來 ê，在地造就 ê 傳教者無到十分之一。Chit 十分之一以下 ê 在地人 iā 是 chit 4,5 年來 ê 事。現在 iā 有 4,5 ê tī 神學院 teh 造就。所以咱會通看，對在地人才 ê 訓練，á 是培養；chit 款 ê chhīⁿ-ngō⁷（醒悟）是最近 ê 事。Tī 80 年久 ê 歷史，chit 款 ê 現象是相當嚴重 ê 事。⁵²⁸

由於基督教在新馬本土化的相當晚，這個現象一方面延緩了華人在基督教會「自治」⁵²⁹的時程，另一方面也降低了福建方言群的華人在宗教語言和文字系統上的自主性，連帶的影響了福建話白話字生成的可能性。

⁵²⁵ 台灣也曾於 1960 年代由「台灣長老教會海外宣道會」差派牧師前往新馬協助「新馬大會」（即長老教會）當地華人的宣教工作，參考 Tân Hók-seng（陳復生），1961 年 4 月，〈Hái-gōa siau-sit：Má-lâi-a Thong-sin〉（海外消息：馬來亞通訊），《台灣教會公報》第 868 號，頁 12-15。

⁵²⁶ 孫耀光，2001 年，《在祂手中：新加坡教會史 1819-1992》，頁 230-231。

⁵²⁷ R. M. Green, (1959) *A History of the Presbyterian Church in Singapore*.p1.轉引自孫耀光，2001 年，《在祂手中：新加坡教會史 1819-1992》，頁 231。

⁵²⁸ Tân Hók-seng（陳復生），1961 年 4 月，〈Hái-gōa siau-sit：Má-lâi-a Thong-sin〉（海外消息：馬來亞通訊），《台灣教會公報》第 868 號，頁 12。此外，此處所指的「80 年歷史」是指從英國長老教會自 1880 年代到新馬開始宣教的時間，至陳復生牧師報導此篇消息的時間：1880-1960。又，原文為白話字，筆者引用時改寫為漢羅台文。

⁵²⁹ 根據歷史學者吳學明(2003)的研究，「自治」是指「本地教會自己管理自己」，包含了本地傳教人員的選派。以此來看新馬的華人教會，仍未發展為一個自治的教會。有關教會自立（自養、自傳、自治）的研究，請參考吳學明，2003 年 11 月，《從依賴到自立：終戰前台灣南部基督長老教會研究》。

除了上述三項主要原因外，英語在新馬的強勢地位也不利於福建話白話字的發展。特別是新加坡政府在獨立後全面實施英語教育，造成華人社群講英語的人口急速膨脹和穩定，就連華人共同的「母語」－華語都處於逐漸流失的狀態，福建話的生存空間則更顯限縮。1950 至 1960 年代，台灣基督教長老教會曾派遣多位牧師至新加坡與馬來西亞等東南亞國家擔任宣教工作，在《台灣教會公報》並刊載了台灣牧師在新馬當地的紀錄，相關報導即提到「新加坡教會的青年都用英語禮拜」⁵³⁰，由他們的報導可知英語的強勢地位，以及當地華人語言的多樣性，同時對於福建話白話字的闕如造成宣教上的困難，也有如下的描述：

在星馬大會有用至少 7 ê 中國 ê 土語，就是福建，廣東(kong-hú)，客，潮州，海南，海陸豐，國語等。現在 koh 一個大 ê 問題，就是用英文 ê 中國人。為 tiòh chit 款 ê 言語 ê 分雜，bōe 免得 tī 傳福音 ê 工作，教會 ê 組織會生起 khah 複雜，khah 困難 ê 問題。⁵³¹

文字無普遍，特別 tī 姊妹 ê 中間。平常姐妹占會友總數 ê 3 分 2。Chit ê 當然會影響婦人團契，但是 khah 嚴重 ê 影響，就是道理 ê 教示，親像聖經研究，真困難。Iā 無白話字 ê 訓練，所以對全體性 ê 聖經研究有大 ê 困難。⁵³²

我們可以這麼說，新馬的福建話處於兩種集合（sets）的處境：第一種是和廣東、客家、潮州、海南、海陸豐等語言並置的華人方言群集合，第二種則是以華人為單位，和馬來人、印度人、蘇門答臘人等並置的族群集合。在第一種集合中，華人為了維持「華族」的族群認同，因此建構了他們共同的「母語」－華語，作為族群認同的表徵。在第二種集合中，新馬過去的歷史經驗（英國殖民地）以及當代的語言政策（實施英語教育）都將英語推向強勢的官方語言地位。在第一種以「華語、華文」為不同方言群的最大公約數操作下，各個華人方言群的語言因而面臨了被弱化的處境。特別是 1979 年後新加坡政府推動「講華語運動」，強調「多說華語，少說方言」，導致福建話、潮州話、客家話、海南話等語言失

⁵³⁰ 1957 年 11 月，〈新加坡神學研究院〉，《台灣教會公報》第 827 期，頁 13。

⁵³¹ Tân Hók-seng (陳復生)，1961 年 4 月，〈Hái-gōa siau-sit：Má-lâi-a Thong-sin〉（海外消息：馬來亞通訊），《台灣教會公報》第 868 號，頁 13。原文為白話字，筆者引用時改寫為漢羅台文。

⁵³² Tân Hók-seng (陳復生)，1961 年 4 月，〈Hái-gōa siau-sit：Má-lâi-a Thong-sin〉（海外消息：馬來亞通訊），《台灣教會公報》第 868 號，頁 15。引文底線為筆者所加。

去制度面的支持，只留在家庭用語的層次。而在第二種以「英語」為國家語言政策的影響下，華語也面臨了被邊緣化的危機；強勢推行英語的結果，造成華語在新一代華人中嚴重流失的現象。但再就福建話的角度而言，福建話可說是處於兩個層次的壓迫：來自第一種集合的華語，以及來自第二種集合的英語。雙層壓迫現象促使福建話在新馬社會淪為家庭用語，即使在教會的推動下擴展範圍至宗教用語，但在社會條件、族群關係等主客觀因素下，難以發展為文字化，這也說明了白話字無法在新馬普及的原因。

雖然在新馬福建話白話字並未由教會體制得到正式的發展，但是一個有趣的現象是，福建話的文字化仍以非正式的店家招牌、街道路名、小吃攤的方式活躍於民間社會。特別是在馬來西亞檳城（Penang）、麻六甲等早期福建華人移民聚居之處，四處可看到標示福建話語音的招牌。例如，位於檳城的「許心美路」依照福建話語音標視為「Khow Sim Bee Road」，開設於麻六甲的「新生咖啡」為「Sin Seng Coffee」、「泉發玻璃鏡莊」為「Chuan Huat Frame Maker」等。除了以福建話標示以外，也有以客家話、廣東話、潮州話讀音標示的招牌，這些招牌保留了不同族群的語言讀音，具體呈現出馬來西亞多元族群的語言特色。⁵³³此外，在檳城，福建話拼音也被運用在身分證的人名稱呼上，作為和其他族群識別的象徵。例如筆者於 2012 年在檳城訪問一名馬來西亞福建裔的華人「林主保」，其身分證的英文名稱寫著：「LIM CHU POH」，正是「林主保」福建話發音的文字化紀錄。馬來西亞的華人在孩子出生時，習慣以自己族群的語言發音為孩子取英文名。早期父母若不識字，則由報戶口的人依照經驗幫忙拼音，福建方言群的華人也會請福建會館協助為孩子姓名的福建話發音文字化，雖然福建話和各方言群的拼音文字系統並未標準化，但華人的英文名也因此保留著福建話、潮州話、客家話、海南話的語音，這也可以說是福建話的文字化保留在常民生活的最好證明。⁵³⁴

⁵³³ 有關馬來西亞福建話拼音招牌的介紹，詳細可參考王桂蘭，2014 年 5 月〈馬來西亞檳城ê語言景觀——趣味ê路邊招牌〉，《台灣教會公報》3246 期，頁 25、王桂蘭，2014 年，〈馬來西亞田野紀行〉，《南向通訊》第 4 期，頁 4-14，台灣東南亞學會。

⁵³⁴ 陳慕真·蔡惠名·王桂蘭，2013 年 4 月，〈麻六甲的過去與現況：以華人語言與文化為例〉，《台灣學誌》第七期，台北：台灣師範大學台灣語文學系，頁 132。

由上述可知，在新馬社會，福建話的文字化主要是在地名和人名內留下使用的痕跡，而在基督教會體系方面，當今是否產生任何以福建話書寫的宗教文獻呢？根據筆者於 2012 年至新加坡和馬來西亞田野調查的訪查結果，在馬來西亞方面，以福建話進行主日崇拜的教會，例如「檳城基督徒中心福建堂」，其主日崇拜的方式是閱讀英文版或華文版的《聖經》，再用福建話翻譯為口語，因此並沒有福建話自己的《聖經》。福建話的讚美詩歌，則是由教會編輯詩歌的人員將各國的詩歌（來自歐美、台灣，或馬來西亞本地的創作）依照個人的習慣，翻譯成羅馬拼音的福建話。因此，雖然有以漢字和羅馬拼音對照的福建話詩歌集，但在福建話的拼音系統上也並未標準化。而在麻六甲方面，目前仍使用福建話做禮拜的主要有長老教會和衛理公會兩大體系，但根據訪談的結果，兩者也並未使用福建話的《聖經》和《聖詩》，唯一尋獲的福建話基督教文獻有二：一為《閩南聖詩》，此本聖詩於 1964 年出版，以漢字呈現，福建話發音，出版地為香港九龍。二為《閩南音線譜聖詩》，於 1955 年 12 月出版，由新加坡直落亞逸教會所發行，此本聖詩為漢字（福建話發音）、英文對照，為所見少數在東南亞在地發行的閩南語聖詩。⁵³⁵惟此兩本聖詩都不是以白話字（羅馬字）刊印，而且也不被馬來西亞教會所使用。

而在新加坡方面，以福建話進行主日崇拜（當地教會稱為「廈語禮拜」），最具代表性的應屬直落亞逸教會（Telok Ayer Church）。直落亞逸教會是隸屬於衛理公會華人教會中歷史最悠久的教堂。根據該會歷史記載，因當時直落亞逸一代的居民大多數是講閩南語的福建人，因此該會於 1889 年創立之初聚會用語就是閩南語。⁵³⁶1977 年，該會出版了羅馬字的閩南聖詩，⁵³⁷1980 年，主日崇拜定

⁵³⁵ 根據《閩南音線譜聖詩》序言，「1934 年間，國內閩南基督教，為適應國內外諸信徒之需要，曾出版聖詩三種：文字版、羅馬字版、線譜版等，但自太平洋戰爭之後，失落及損壞甚多，而且該線譜版以告絕版」，因此新加坡新加坡直落亞逸教會於 1952 年重新編製閩南音線譜聖詩。值得一提的是，序言還說：「在工作進行期間，適逢楊石林先生編譯之福音詩歌選（油印本）出版，同仁等試唱之後，覺得其中靈意豐富，篇篇珠玉，本擬將其全部編入，只因篇幅有限，僅將其中精華四十餘首列入，其餘則只得割愛，同仁等特將楊先生致謝！」本文第四章曾提及牧師楊石林（1920-2013）於二戰後，展開在各地的巡迴佈道，足跡遍及福建的許多地區、新加坡、馬來西亞、菲律賓各地，許多教會因此得到復興。由此應證，台灣的牧師楊石林（1920-2013）在 1950 年代曾到新加坡佈道，他編譯的福音詩歌選並成為新加坡教會閩南語聖詩的一部份。由此也可說明新加坡福建話教會受到台灣教會影響之一例。

⁵³⁶ 新加坡衛理公會直落亞逸堂，2012 年，《細說主恩話當年——衛理公會直落亞逸堂立會一百二十三週年感恩紀念專輯》，頁 11。

為廈語／華語／英語一起禮拜，講道時由廈語翻譯為英語，唱聖詩時，講英語的會眾根據羅馬拼音以廈語唱出，廈語會眾也會獻唱英語詩歌。1981年，教會為接受華語教育又不諳閩南語的會眾增設了華語禮拜，廈語禮拜也獨立而出，訂於每週日上午十一時半到中午十二時半舉行。1988年，該會還增設了廈語屬區小組聚會（共有20個小組），2005年，該會增設第二禮拜堂（TA2），廈語／華語崇拜也遷移到新堂聚會至今。⁵³⁸如此詳述該會歷史是為了說明新加坡直落亞裔教會是福建裔華人較多數，福建話居於主流的華人教會，然而，廈語禮拜的信徒所使用的《聖經》仍為英文版或是華文版，並無廈語的版本。而在《聖詩》方面，目前仍在使用的有三種：1) 華語的《聯合崇拜詩集》、2) 閩南語的《閩南聖詩（增訂本）》（五線譜、漢字和閩南語白話字對照，中國廈門出版）、3) 台語的《聖詩》（漢字和台語白話字對照，台灣出版），反而該會1977年自行出版的《Lô-má-jī Bân-lâm-im Sèng-si》（羅馬字閩南音聖詩）已經沒有在使用。

綜上所述，以當代新馬福建話社群使用基督教文獻的情形來看，無論是在馬來西亞或新加坡，都沒有福建話／廈語的《聖經》。《聖詩》方面，馬來西亞並未使用正式的福建話《聖詩》（無論是進口或本地出版），而是以未標準化的福建話拼音系統和漢字對照的方式印製讚美詩歌集。新加坡曾於1934年和1977年分別出版過羅馬字的閩南音聖詩，⁵³⁹但在目前廈語禮拜的使用上，則使用進口自台灣和中國的台語／閩南語白話字《聖詩》。

簡言之，馬來西亞福建話在基督教信仰層面的角色主要仍為口說語，而未發展為成熟的文字化體系。相對而言，新加坡福建話的文字化已有初步的發展成果，其文字化的具體成果是白話字版《聖詩》的出版。然而，這樣的成果並不普遍，導致當今福建話《聖詩》的使用仍依賴從台灣、中國進口的聖詩。文字化進程的不同是新馬和台灣最大的差異，在台灣，台語文字化的進程早於十九世紀中期就在長老教會的推動下發生，白話字除了有基督教經典（聖經、聖詩）文獻外，

⁵³⁷ 此本聖詩為《Lô-má-jī Bân-lâm-im Sèng-si》（羅馬字閩南音聖詩），收錄了400首閩南話羅馬字聖詩（無譜），1977年1月由直落亞逸執事會發行。

⁵³⁸ 李幼吟，2012年，〈新加坡衛理公會直落亞逸禮拜堂史略〉，《細說主恩話當年—衛理公會直落亞逸堂立會一百二十三週年感恩紀念專輯》，頁25。

⁵³⁹ 筆者僅尋獲1977年出版的《Lô-má-jī Bân-lâm-im Sèng-si》（羅馬字閩南音聖詩），惟1934年出版的這本羅馬字聖詩在田野調查期間並未尋獲。

更是被普遍運用在教會的教育、醫療、文字宣道等各層面，甚至擴展至信仰文書以外，成為承載各領域知識體系的載體。1980 年代後，在台語文運動的推動下，白話字運動更朝向台灣社會擴展，產生了文學創作和學術研究，並在政府體制下完成了台語文標準化的工作。以下的兩個例子可以說明台語白話字的發展成果，無形中也為新加坡直落亞逸教會的福建話推展帶來影響，此外也對馬來西亞檳城的福建話運動帶來啟示。

近年來，新加坡直落亞逸教會為了要保存、復興福建話，希望透過福建話傳福音，特別開設了「白話字拼音教學課程」，此課程由直落亞逸教會的何安全先生講授，每個禮拜六下午 3 點到 5 點上課，學員有 30 餘人，平均年歲約 60 歲。這是少數由教會信徒自發性開設的課程，對於白話字在新加坡的發展別具意義。2012 年 9 月，筆者參與他們的白話字拼音教學課程，觀察他們白話字的教學方法，以及教材的選用、網站等多媒體的介紹，發現和台灣有相當密切的關係。例如，教材選用《Iù-tì Khò-pún》（幼稚課本）是 1933 年台灣教會公報社出版的白話字教材。另外，參考教材《Chú-jit-oh ēng chòe-sin Peh-ōe-jī thòk-pún》（主日學用最新白話字讀本）也是由台灣教會公報社出版的讀本，1966 年第 29 版的版本。教學課程的主要參考網站是台灣教育部「台灣閩南語常用詞典」的網站。可以說，他們的白話字教學資源都來自於台灣。⁵⁴⁰台灣的白話字成果成為新加坡進行白話字教學的主要範例，而台灣在台語文標準化上的成就（閩南語常用漢字的規範）也成為新加坡華人進行福建話文字化的重要參考。

除了新加坡直落亞逸教會的例子以外，在馬來西亞檳城近年來興起了「講福建話運動」（Speak Hokkien Campaign），由一群年輕世代的檳城福建人所推動。⁵⁴¹他們有感於檳城福建話及客家話、廣東話、福州話和海南話等華人語言，因為失去世代相傳而逐漸沒落，連華人的家庭用語大部分都轉移為華語（普通話）和英語，因此他們致力於檳城福建話的復振運動。在實踐檳城福建話的文字化工作

⁵⁴⁰ 陳慕真，2015 年 3 月，〈新加坡直落亞逸教會—白話字 koh 活記〉，《台灣教會公報》3292 期，頁 25。

⁵⁴¹ 這些推動檳城福建話的年輕人的思考，可參考沈志偉，2011 年〈態度、迷思、意識形態和其他導致馬來西亞華人母語衰落之因素〉，《2011 年第五屆台灣羅馬字國際研討會論文集》，頁 8-2 到 8-50。以及沈志偉，2015 年〈馬來西亞檳城講福建話運動〉，《2015 年台灣羅馬字國際研討會論文集》，頁 60。

時，台灣的台語文運動成果成為他們重要的參考，特別台灣已完成了台語文標準化的工程——在制度面上有教育部公告的台羅拼音，在民間社會又保有豐富的白話字文獻，台灣的經驗和成果因而成為檳城人推動福建話運動的指標。由於推動「講福建話運動」的檳城年輕人認為台灣的台羅拼音或白話字對於檳城福建話的文字化相當具有啟發性，因此當他們透過網站推動福建話、進行福建話的教學時，也使用了台灣的台羅拼音來記錄、書寫福建話。⁵⁴²這個例子說明了台語文標準化的成果不但對馬來西亞檳城的福建話運動帶來啟示，也影響了當代乃至未來福建話文字化的工程。而從新加坡直落亞逸教會推動白話字教育主要取材於台灣，以及馬來西亞檳城的「講福建話運動」借鏡台灣的台羅拼音、以台羅拼音為當地福建話文字化的模式，於此皆顯示出台灣作為東南亞復興白話字的契機和所扮演的重要角色。



⁵⁴² 主要的網站可參考「Speak Hokkien Campaign」(講福建話運動): <https://twitter.com/speakhokkien> 或 <http://www.speakhokkien.org/nan/>，以及「Penang Hokkien Podcast」(庇能福建): <http://www.stitcher.com/podcast/penang-hokkien-podcast>



圖 5-1：馬來西亞麻六甲的福建話招牌

馬來西亞麻六甲的街道上，隨處可見以福建話拼音的公司行號招牌。



圖 5-2：馬來西亞檳城的福建話禮拜

在馬來西亞檳城以福建話禮拜的教會中，使用漢字和福建話拼音的方式唱讚美詩歌。（拍攝地點：2012 年檳城基督徒中心福建堂）

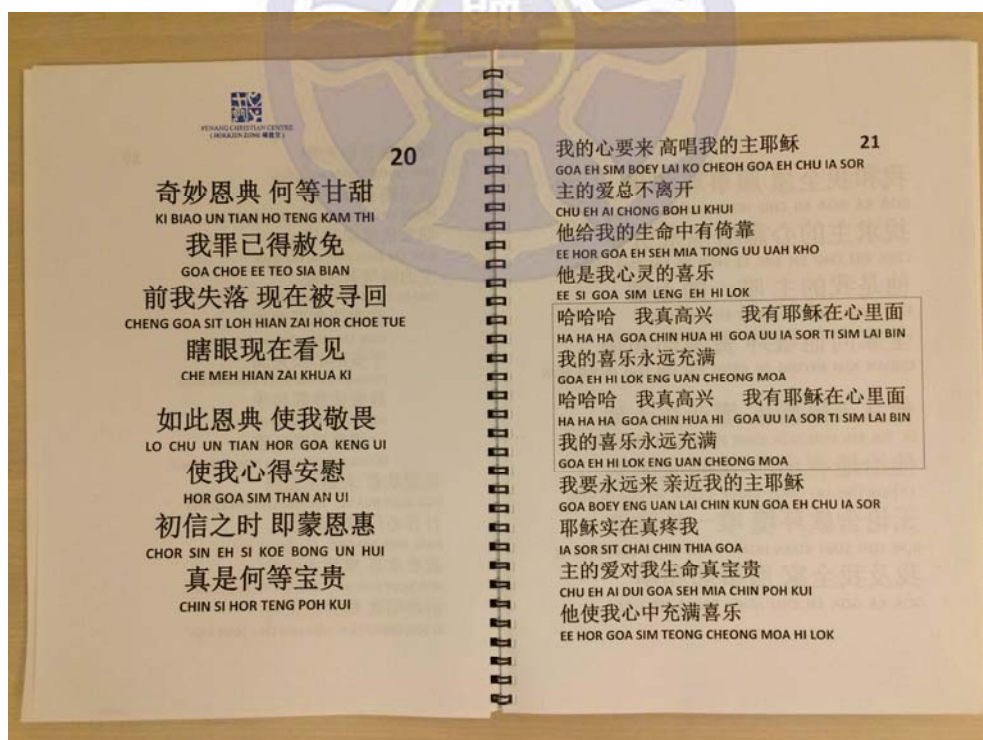


圖 5-3：馬來西亞檳城福建話的讚美詩歌集

馬來西亞檳城「基督徒中心福建堂」使用的福建話讚美詩歌集。

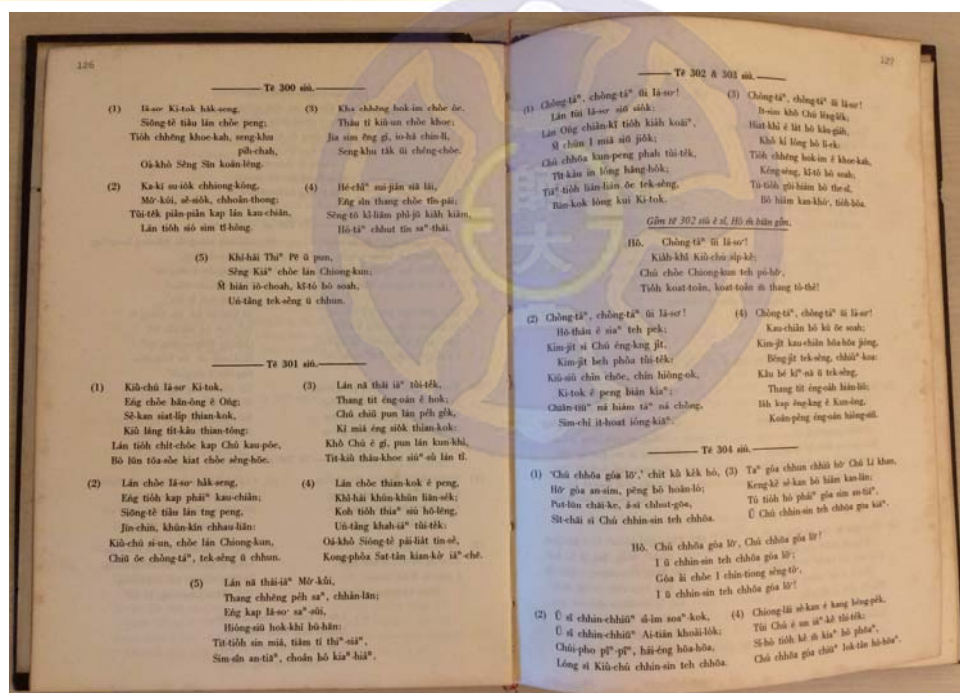


圖 5-4：新加坡直落亞逸教會的福建話白話字聖詩

左上：新加坡直落亞逸教會於 1977 年曾出版《Lô-má-jī Bân-lâm-im Sêng-si》（羅馬字閩南音聖詩），圖為封面。

右上：新加坡直落亞逸教會廈語禮拜使用的聖詩進口自台灣（右一）和中國（右二）。

下圖：《Lô-má-jī Bân-lâm-im Sêng-si》（羅馬字閩南音聖詩）內頁。

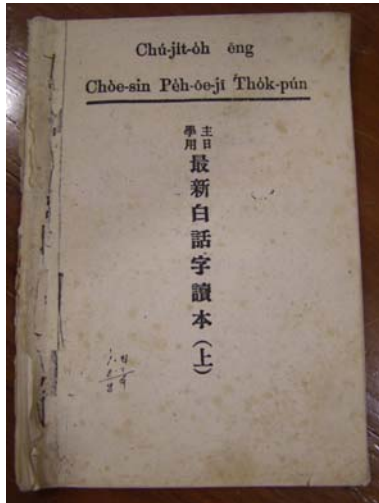


圖 5-5：新加坡直落亞逸教會的「白話字拼音教學課程」

左：新加坡直落亞逸教會開設的「白話字拼音教學課程」，教材選用台灣教會公報社出版的白話字教材，其上課教材和教學網站的參考皆來自於台灣。

右：「白話字拼音教學課程」上課成員。（照片提供：新加坡直落亞逸教會、何安全先生）

講福建話運動

Speak Hokkien Campaign

www.speakhokkien.org



圖 5-6：馬來西亞檳城的「講福建話運動」

馬來西亞檳城人的「講福建話運動」在福建話的文字紀錄上採用台灣的台羅拼音，顯示台灣的台語文運動成果對檳城人深具啟示和參考作用。

（資料來源：<https://twitter.com/speakhokkien>）

二、中國的白話字發展

在中國的閩南白話字發展方面，本文第二章已論及，教會對白話字的推動直到民國初年，隨著國語統一運動及注音符號的興起而逐漸沒落。二十世紀的二〇年代後，廈門的白話字運動趨向沉寂。但在民間，白話字還是被持續運用在個人書信。直到二十世紀的五〇年代初期，中國國內外能使用閩南白話字的人數，預估還有十萬人左右。又根據許長安、李青梅（1987）的《還在民間使用的閩南白話字》一書的調查結果顯示，甚至到 1987 年，白話字在福建廈門、泉州、惠安、崇武等地仍持續被使用和學習，其中惠安縣使用者最多，全縣的十二個禮拜堂，幾乎全都使用白話字。⁵⁴³由此顯示，廈門宣教師於十九世紀中期創製的白話字系統，至二十世紀的八〇年代依然留存在閩南一帶的教會裡。

然而，筆者於 2012 年至廈門、鼓浪嶼的田野調查發現，閩南語教會內使用白話字的情形只保留在部分的《聖詩》內，教會內信徒使用的《聖經》為普通話的版本，在主日禮拜講道時，再由主講者翻譯為閩南話。《聖詩》方面，在廈門新街禮拜堂、漳州（龍海東坂後禮拜堂）等閩南語禮拜中，信徒使用的《閩南聖詩》主要以漢字編印，只有少部分詞彙輔以白話字標註在頁尾，另外在聖詩之後的「崇拜啟應文」、「上帝十誡」、「上帝律法大綱」、「主禱文」、「使徒信經」的部分也都以白話字、漢字對照的方式來呈現。《閩南聖詩》的版本間或有些微差異，但較普遍的版本是由葉志明主編的《閩南聖詩增訂版、簡譜版、廈語羅馬字註釋》。葉志明在編者序中說：「二十年前（按：1980 年代）陳純華姊妹與我同工，將楊石林、史祈生、葉志明、楊其耀等在 30 至 50 年代陸續編印的福音詩歌，摘取部分編入在 300 首後部，成為一部 500 首的增訂本。當閩南聖詩增訂本出版以後，即受到菲、港、星、馬、美、加等閩南語教會的採納應用。1994 年，廈門市基督教協進會出版發行時，又博得閩南地區教會的歡迎，至今印數已達三萬本。」⁵⁴⁴由此敘述對照前述新加坡直落亞逸教會發行的《閩南音線譜聖詩》可知，廈門 1980 年代發行的《閩南聖詩》和新加坡直落亞逸教會 1955 年發行的

⁵⁴³ 許長安、李熙泰編著，1999 年 8 月，《廈門話文》，頁 68-71。

⁵⁴⁴ 葉志明主編，2001 年 6 月，《閩南聖詩增訂版、簡譜版、廈語羅馬字註釋》，廈門市基督教協發行。

《閩南音線譜聖詩》都受到台灣牧師楊石林的影響，而從閩南聖詩傳播的現象來看，廈門出版的聖詩後來流傳至新加坡、菲律賓等東南亞國家，也對當地的閩南語教會使用閩南語聖有所影響。

綜觀閩南白話字在中國當代的發展，雖然目前在廈門、漳州等教會還繼續使用白話字和漢字對照的《閩南聖詩》，但並沒有白話字的《聖經》。此外，在教會外也並未產生白話字的活動和推廣。因此，白話字的範圍主要仍侷限於閩南地區的部分教會。再者，1850年代由中國廈門開展的白話字書寫傳統並未連結至當代，閩南白話字幾乎沒有在當代中國閩南人的語言、文學運動中留下足跡，或形成影響。這與廈門、鼓浪嶼、漳州、泉州作為政治上地方性的概念，閩南語也被界定為方言的位階，在中國實施單一的普通話語言政策下，因而難以發展閩南語的文字化、文學化有關。受到政治影響的不只是閩南白話字的難以發展，還包括了早期閩南白話字文獻史料的境遇。從十九世紀中期開始，隨著宣教師推展白話字運動而產生的宗教文書、經典文獻、字典課本、雜誌書刊，以及流傳在民間的書信手稿等代表白話字活力的史料、文獻，在當今的中國社會幾乎難以復見。不可否認的是，受到1966年中國文化大革命的影響，白話字的教會文獻在歷史的浩劫中可謂消失殆盡。文化大革命除了摧毀一整個世代的文化資產以外，更大的影響恐怕在於這個政策遺留下來的，對於持有白話字文物的禁忌。在筆者田野調查的過程中，受訪者身邊若保有白話字文物，其態度都是相當戒慎的，白話字文物在文革期間被沒收的歷史經驗顯然仍對當代產生間接的影響。

文化大革命造成閩南白話字歷史文獻的消失，弔詭的是，2009年左右，中國政府致力於將廈門鼓浪嶼申報世界文化遺產，使其列入「世界文化遺產名錄」內，⁵⁴⁵其中白話字作為廈門和鼓浪嶼歷史文化資產的重要性，成為中國政府極力論述的文化瑰寶。在挖掘、整理鼓浪嶼文化資源的同時，白話字史料的闕如造成了「申遺」過程的困境，因此，前往目前全世界保留最多白話字史料的地方——台灣，就成了申遺團隊的目標。2013年1月，中國「廈門鼓浪嶼申報世界文化遺產辦公室」代表一行人至台灣考察，參訪了國立台灣師範大學、台南神學院、

⁵⁴⁵ 有關廈門鼓浪嶼申報列入「世界文化遺產名錄」的相關資料，請參考《鼓浪嶼之路》，2009年，鼓浪嶼申報世界文化遺產系列叢書編委會編印。

台灣教會公報社、國立台灣文學館等典藏白話字史料之單位，目的為蒐集台灣各地白話字相關書籍與史料，作為鼓浪嶼申報世界文化遺產之成果。在申遺所帶動一股復興白話字的風潮下，2015 年，《廈門話白話字簡明教程》以「鼓浪嶼申報世界文化遺產系列叢書」的面貌出版，⁵⁴⁶此書內容除了是白話字的教材外，也介紹了白話字在廈門和鼓浪嶼的歷史，以及宣教師打馬字的《廈門音的字典》的簡介。從此現象，我們一方面可以看到白話字在申遺的政策推動下，未來將得到中國政府更多的重視。在年輕人普遍都說普通話、廈門話逐漸式微，白話字文物也已經在歷史中灰飛煙滅的當代，申遺的政策無疑的為白話字的存在和發展帶來一線希望。另一方面，台灣在 1980 年代後，在復振台語文的學者和運動者的共同努力下，以及社會上台灣意識的整體提升下，對於白話字史料的搜羅、保存、維護和研究工作，不啻使台灣成為保存最豐富白話字史料、研究和推動白話字也最積極的國家。從中國鼓浪嶼申遺的現象觀之，台灣的特色和優勢也浮現而出。

小結：「白話字傳播圈」中台灣的角色

研究台灣歌謠的石計生教授曾以「地下迴路」(Underground Circuit)的概念來形容戰後台灣歌謠的生態和影響，這個概念也適足以說明白話字的歷史處境。從台灣文學發展的歷史脈落來看，白話字的書寫傳統一直潛藏在歷史底層，以非官方、非主流的「地下」姿態存在，在每一個時代，受到不同殖民政府的打壓，一直到八〇年代解嚴以後，才在民主化、本土化的潮流中，隨著台語文運動的興起而漸漸的浮頭，受到注目和重視。戰後 1980 年代，白話字在台灣社會的「復出」源於台語文運動對台語文字化的討論，在台語文運動者重新追尋台語文字歷史的過程中，白話字的書寫傳統被重新認識。白話字文獻的豐富、白話字作家和作品也於此時期被引介到台語文學運動的論述中，同時也被運用在部分的台語字辭典上。1990 年代後，多本台語字辭典的編輯都以白話字或改良的白話字作為字典用字，這些台語字辭典跳脫歷史上由宣教師編輯的傳統，以及宣教師編

⁵⁴⁶ 林世岩，2014 年 12 月，《廈門話白話字簡明教程》(鼓浪嶼申報世界文化遺產系列叢書)，廈門：廈門大學出版社。

輯字典的宣教目的，1990 年代以後的台語字典編輯者繼承了白話字的書寫傳統，然則目的已經轉變為恢復台語、建設台文的民族、文化意涵。

其後，在台語文書寫和創作的實驗初期，因漢字書寫無法完全表達台語的語音，加上白話字適用於資訊化、電腦化的社會，因此以白話字加入漢字而形成的「漢羅」書寫成為台語文作家創作的普遍共識和現當代台語創作的主流書寫形式。以漢羅書寫的文學作品、文學刊物、翻譯作品、台語網站如雨後春筍般，使台語文學更加豐富。可以說，白話字在戰後 90 年代後，以「漢羅」的書寫型態在台語文學中展開新的生命，成為表達台灣語言文化，建構民族文學的利器。白話字除了在台語文創作中扮演了重要角色外，也對重新詮釋台灣文學做出貢獻。1990 年代中期到 2000 年後，台語文學研究者以白話字的文獻對台灣文學提出再定義，認為台灣新文學的歷史起點應由 1920 年代往前延伸至 1880 年代，更多出土的白話字史料也逐漸受到學界的重視和運用。除此之外，白話字也成為台語文運動者建構台灣民族主義，建立台灣民族自信，以及區別漢文化／政治中國，追尋台灣民族獨立的認同象徵。2001 年開始，台語文正式進入教育體制，2006 年台語文的標準化達到確立，教育部公告的台羅拼音被認為是「新白話字」，白話字以新的形態進入教育體制，台羅拼音則承接了白話字的歷史資產。1980 年代以後，「白話字傳統」作為台語文運動的遺產，在當代社會繼續扮演了保留台語文化、書寫台灣人情感、建構台灣民族記憶的角色。正如廖瑞銘提出白話字在戰後台語文運動的關鍵地位，他如此說：

台灣戰後的台語文發展會當有今 á 日的場面，siōng 大的關鍵是咱 chhōe 著教會白話字書寫傳統，突破書寫的制限，除了漢字的台語文獻以外，koh 有非常豐富的台語白話字文獻文學 kap 作品。(廖瑞銘，2015)⁵⁴⁷

此外，東南亞新馬和中國的白話字發展，因族群、政治等因素，並未如同台灣的白話字一樣，從教會發展至民間社會，從宗教文書發展為民族文學，甚至從基督信仰的認同發展為台灣民族的認同。若我們回顧歷史，從十九世紀白話字的傳播路線來看，首先是從南洋的麻六甲（1820 年代），繼而到中國廈門（1850

⁵⁴⁷ 廖瑞銘，2015 年，〈宣教、建國、白話字—Üi 世界近代史的脈絡思考鄭兒玉牧師的母語信念〉，「2015 台灣羅馬字國際研討會」。

年代），最後來到台灣（1865 年代）。若將這個白話字的傳播路線視為一個「白話字傳播圈」的概念，就歷史的進程而言，台灣正好居於發展的末端。經過百餘年來歷史的發展，隨著東南亞華人和中國閩南人的政治情勢、族群結構、語言式微、宗教信仰等主客觀因素，福建話和閩南話的白話字在當地並未有穩定和長足的發展。反而，在新加坡和馬來西亞，他們白話字的宗教文書多由台灣或者是香港進口，甚至在新加坡直落亞逸教會進行福建話白話字的復振教學時，以及馬來西亞檳城人推動講福建話運動時，台灣都扮演了白話字輸出的中心，成為東南亞福建話文字化的典範。而在中國方面，雖然閩南地區的教會還保留了白話字的《聖詩》文獻，但閩南白話字仍未開拓至社會，也未對中國當代的學術界、文學界造成影響；甚至歷史上珍貴的閩南白話字文獻也因為文化大革命的政策而消失殆盡。當中國欲將白話字申請為世界文化遺產時，台灣成為白話字史料、白話字原典的重要保存地，更是該國取經的對象。從這些過程顯示，二十世紀的八〇年代後，隨著台灣民主化運動的浪潮，台灣語言復振運動的成果，使得台灣在白話字上取得優勢和主導權，逐漸躍居為東南亞和中國的白話字輸入中心。換言之，台灣從歷史上「白話字傳播圈」的末端，逐漸發展成為具有「白話字傳播圈」中心的條件。這似乎也揭示了一個事實，發展台灣本土語言、文化，才是凸顯台灣的特色和優勢的重要途徑。

第六章 結論

本論文探討白話字的起源與發展，從白話字在麻六甲的起源，在中國廈門的形成，以及在台灣從清末、日治時期以至戰後的發展歷程，探究白話字的發展如何變遷，遭遇那些困境，產生那些成果，形成什麼影響。白話字起源的歷史背景可追溯自十九世紀基督新教的海外宣教熱潮。因此白話字的歷史——台語文字化的起源，實為世界近代史之一環。

十九世紀基督新教的本質繼承了十六世紀宗教改革的精神，視《聖經》為信仰唯一的權威，強調人們不需要透過神父為居間的媒介，也不需要透過聖禮和功德等外在行為，只要藉著閱讀《聖經》就可以直接親近上帝。此外，基督新教也延續馬丁路德、慈運理、加爾文等宗教改革家對當地母語書寫的實踐、對教育和文字的重視，這些精神影響了十九世紀宣教運動的發展。西方宣教師在海外宣教時，最終目的即是將《聖經》翻譯為本地語言，使其廣傳於人民，讓萬民都能用自己的語言與上帝接近。為此，十九世紀的宣教師到異地之前即先積極學習當地語言，接受語言訓練後才前往派遣地。在宣教的過程，宣教師往往先進行當地語言的調查、描寫、記錄、研究，並將當地語言文字化，再以此將《聖經》翻譯為白話。因此，十九世紀由歐美前往全世界各地宣教的宣教師，其語言工作和宣教事業是緊密不分的。這些以傳教為目的而發展的教會語言學，其基本的模式為：熟習當地語言、以羅馬字設計一套文字系統、以此編印福音單張、教義問答書、字辭典、文法書，最後則是《聖經》的翻譯，以及包含了基督教文學、科學知識、西方文化等各領域書籍的出版工作。

當基督新教於十九世紀初期進入中國、東南亞麻六甲時，同樣的也牽動了《聖經》翻譯、華人語言文字化的問題，這也促成了白話字形成的契機。1810 年代，由馬禮遜、米憐和麥都思在麻六甲宣教站所開展的傳教事業，因面對的多數為講福建話（閩南語）的華人，因此麥都思為了宣教的預備工作，並使福建話的語言學習更為方便，便以羅馬字設計了一套文字系統，並以此編印、出版《福建方言字典》，這可視為白話字文字方案的雛形。雖然麥都思所採用的拼音法和後來通行的白話字有相當大的距離，但是其標音方式大部分被杜嘉德的《廈英大辭典》

所承襲，他所創用的聲調符號，也被後來的研究者一致採用，延續至現代的白話字，因此麥都思在白話字的歷史傳承上，可說扮演了開創性的重要地位。閩南語白話字的雛型於麻六甲形成，之後隨著宣教師從麻六甲宣教站分別前往新加坡、檳城、巴達維亞等地的宣教工作而傳播至南洋，並直接或間接的影響了「土生華人」（Peranakans）的峇峇馬來語（Baba Malay）中福建話的羅馬字化，最後則在峇峇文學翻譯自中國古典文學的「Chrita Dulu Kala」中，被部分保留了下來，顯示了白話字曾在南洋流傳的痕跡。

白話字在中國廈門的形成則與 1843 年鴉片戰爭結束後，中國開放通商口岸，基督教得以進入中國宣教有關。1850 年代起，由英國倫敦宣道會、美國歸正教會、英國長老教會三個差會所組成的宣教師在廈門展開了傳教事業。在傳教的過程中，宣教師首先遇到的障礙即是複雜的漢字書寫系統，為了讓大多數不識漢字的基督徒能自行閱讀《聖經》，打馬字牧師等宣教師共同發想，以羅馬字設計成一套適合拼寫廈門話的文字系統，此即為廈門話白話字（閩南白話字）的開始。由於透過白話字的教學工作，明顯增進了學生的識字能力，以及閱讀《聖經》的能力，因此，宣教師們進而以白話字編輯字詞典、以白話字合力翻譯《聖經》、翻譯西方文學作品、編譯詩歌，以及出版歷史、地理、文學、數學、衛生、教育等各類型的白話字讀物。

在三個差會的宣教師們積極合作的推動之下，白話字從教會裡迅速傳播，造成廣大的影響，從 1850 年到民國初年，盛極一時。特別是在廈門和鼓浪嶼，白話字成為普遍的文書工具，白話字除了大多被運用在跟親友的書信往返上，也成為信徒吸收新知識的媒介。自十九世紀中期開始，白話字在廈門正式達到了推廣與應用，直到民國初年，隨著中國國語統一運動及注音符號的興起而逐漸沒落。白話字的穩定發展除了有利於基督教在廈門的宣教事業外，更使得許多沒有機會接受漢字教育的大眾擺脫了文盲的命運。再者，白話字影響的層面也擴大到後來中國的文字改革運動，特別是拼音文字運動的先驅——盧戇章、周辨明、林語堂和羅常培等，他們研發的漢語拼音方案都直接或間接的受到閩南白話字的影響。而宣教師們在廈門推行白話字的經驗也對中國其他地區發展羅馬字的宣教工作，以及之後英國長老教會到台灣的宣教工作帶來啟示。

清末的 1865 年，基督教二次進入台灣，英國長老教會鑒於十七世紀荷蘭人在台宣教的經驗，與得知荷蘭人教導平埔族的羅馬字，被平埔族人持續使用並流傳有 150 年之久，加上前述宣教師在廈門普及白話字的良好成效和經驗，遂決定推廣白話字，培養信徒識字能力，使其能自行閱讀《聖經》。1880 年代，「台南教士會」正式決議以白話字作為教會內部通行的文字，透過馬雅各引進台灣的第一台新式印刷機和《台灣府城教會報》的刊印，以及聚珍堂（新樓書房）的設立，加上教會所設置的學校、醫院等教育和醫療體系，建立以白話字為語文教育的教學系統，全面性的推動白話字，自此開啟了以白話字書寫、閱讀、印刷、出版、流通的「白話字時代」。

而對白話字推廣影響最深的，首要為《台灣府城教會報》，教會報可謂白話字教育的媒體，每個月固定出刊，以白話字刊印教會消息、信仰培育、世界新知等訊息，讀者透過閱讀教會報，一方面獲得信仰的成長，一方面也增進白話字的能力。此外，教會報編輯為促進白話字的學習，除了為文提倡白話字的教育意義外，也透過刊載白話字教學的經驗和方法、白話字課本和教材的介紹和資訊，以及有趣、有效的詩歌教材，以此促進白話字的認識和學習，凡此皆顯示長老教會對於透過教會報推展白話字教育的重視。除了教會報以外，推廣白話字的另一重要途徑為白話字讀物的出版。從清末到日治時期發行白話字出版品的主要機構為台南新樓書房，其出版的白話字書籍並不只侷限在聖經、聖詩、基督教義、白話字教材等範疇，還包括了語言、教育、文學、應用文、歷史等類型的書籍。顯見白話字除了是教會信徒領受基督信仰的文字工具外，也是信徒接觸各種現代化知識的重要途徑。

從清末至日治，在台灣人多數沒有機會接受漢字教育，普遍不識漢字的社會環境下，以台灣話的白話字教育台灣人，使其能自行研讀聖經，增進知識，是當時宣教師們一貫的主張。因此，即使日治時期台灣總督府普及日語教育，台灣長老教會內部的教育政策仍然以白話字為主流。在長老教會對白話字的推動下，白話字識字人口逐漸增加，至 1923 年，白話字的讀者數將近是漢文的五倍，說明了在教會內部，白話字的使用人口高於漢字的使用人口，亦即白話字的需求量高於漢字。從白話字的文學成果來看，至清末一般平信徒已經能夠以白話字創作詩

歌，並刊載於教會報上。日治時期更產生了以白話字創作的作家與作品，如散文：蔡培火《十項管見》（1925），戲劇：林茂生《路德改教歷史戲》（1925），長篇小說：賴仁聲《阿娘的目屎》（1925）、鄭溪泮《出死線》（1926）等。由此顯示，從清末到日治時期，白話字已經穩固的成為基督徒社群共通的文字，而長老教會推廣白話字也已具有相當的成效。

台灣直至日治初期，白話字主要仍活躍於教會界內部，較少為社會大眾所認識。日治時期的 1920 年代，蔡培火透過民族、文化啟蒙運動，首次將白話字推廣至台灣社會、文化界。蔡培火認為，相較於漢文和日語的學習需透過教師口傳，學習成本較高，白話字是當時最能夠使大多數的台灣人接近學問，提升文化和生活的利器。因此結合「台灣同化會」、「台灣文化協會」，積極向台灣總督府及日本知識界遊說、爭取普及白話字，並編纂白話字教材、開設白話字講習會、提出設立統籌白話字的教育機關「台灣白話字會事務所」，以此向一般大眾推廣白話字。簡言之，蔡培火認為，為普及文化，接近學問，透過台灣話教育台灣人是最高效率的途徑，而簡便易學的白話字是普及知識於廣大的失學民眾，提升台灣人的文化最好的工具。此論述基調延續至日治時期的其他文化團體和知識分子，如吳素貞和「彰化婦女共勵會」、林攀龍和「霧峰一新會」等，也相繼提出普及白話字的主張。至此，白話字成為漢文和日文之外，提升台灣人文化和教育的文字選擇。

雖然日治時期蔡培火和其他文化團體極力推廣的白話字運動看似失敗，在日本當局的阻礙下無法進展。但蔡培火將白話字主張結合台灣人的文化啟蒙運動，自此將白話字從教會內部的文字系統推廣至台灣社會大眾與台灣知識文化界，則是無可否認的事實。當白話字從以「傳教功能」為取向的信仰文字系統到以「啟蒙、教育」功能為取向的台灣文字系統，在白話字歷史發展的分叉點上，蔡培火可說是扮演了輸出、推動、普及的關鍵性角色，其影響擴及同時代的知識人，如台灣文化協會的同志林攀龍於 1932 年創設「霧峰一新會」的白話字推動。林獻堂和林攀龍不但共同啟動了霧峰林家的白話字家庭教育，使林家媳婦、佣人得以習得白話字。一新會成立後，除了確立以「普及羅馬字」作為社會教育的方針外，並於霧峰庄上推動白話字教學，還發行有白話字機關報，開放投稿，林獻堂亦曾

有創辦白話字雜誌的構想。此外，1934 王受祿經營《信仰之友》月刊時，接受蔡培火之建議，除了日文、漢文之外，亦增加白話字的部分。再者，從楊水心、黃旺成、楊雲萍等非基督徒身分的文化界人士以白話字書寫，且運用在較為個人、私密的日記書寫及個人文書上，也顯示出日治時期在文化啟蒙路線下的白話字運動，已經使白話字從教會體系拓展至民間社會，並被教會外人士所接受、使用，這也顯示出白話字在日治時期即已呈現「世俗化」的過程。

戰後，白話字在台灣的發展在國民政府實施獨尊華語、壓制台灣語言的單語政策下，受到嚴厲的阻礙。自 1953 年開始，政府即展開對白話字的禁令和取締，1957 年又於國內外報紙公佈「禁止羅馬字聖經」的政策，並禁止宣教師以台灣語言傳教。此舉嚴重衝擊了長老教會自 1865 年以來以台語和白話字聖經作為傳教和信仰教育的傳統，引發教會界的高度關心和重視。為此，教會發出公開聲名，以「維護讀聖經的自由和教會的生命」，以及憲法保障「人民有信仰宗教的自由」為論述的基礎，爭取白話字聖經的使用。然而，受到國民政府以強勢力推動國語政策的影響，以及華語和漢字跟隨著戰後殖民政權的強勢力量進入到台灣社會，被官方塑造為社會主流的語言、文字的現實狀況，迫使教會整體的文字政策逐漸轉向中文，也鬆動了教會部分人士對於白話字的使用，導致教會使用白話字的傳統在戰後產生了傾斜的變化。在日益高壓的國語政策及戒嚴體制的政治氣氛下，1955 年開始，原以白話字刊印的《台灣教會公報》，增設了中文版的副刊《瀛光》。長老教會的文字使用也正式進入台語白話字和中文漢字並行發展的時期。1969 年 3 月，《台灣教會公報》以白話字刊印後便停刊，自 1970 年 1 月復刊後全部改用中文發行。1970 年後，教會在文書傳道、教育系統等各層面的文字皆從「台語白話字」逐漸轉變為以「中文漢字」為主體，台灣的「白話字時代」（1885-1969）至此走入歷史。

戰後台灣基督長老教會對白話字的推動主要表現在：《台灣教會公報》、由基督教青年世代組成的「TKC」發起的「白話字運動」，以及兒童信仰教育、夏季學校等層面。此外，傳播白話字最主要的機構除了台南的「台灣教會公報社」以外，嘉義的「台灣宣道社」以非屬於長老教會的組織獨立經營白話字印刷出版之工作，對於戰後的白話字發展、傳播亦具有推進之功。台灣宣道社出版了戰後

第一本的白話字教會雜誌「Oah-miā ê Bí-niû」（活命 ê 米糧），也出版了包含長老教會、斗六浸宣會、台南聖教會、台灣省基督教會、逐家文字佈道團等跨教派的白話字書籍、刊物，並且在無機構奧援的情形下，以民間之力發行以白話字為中心的出版品，結合印刷和書市的經營，顯示了台灣宣道社於戰後推廣、傳播白話字的重要角色。戰後由台灣宣道社和台灣教會公報社所發行的白話字出版品包含了語言教學類、聖經研究類、音樂類、基督教教育類、兒童教育類、文學類、傳記歷史類等數十種類別，這些書籍刊物雖以基督信仰為中心，但內容卻涵蓋了文學藝術、宗教信仰、歷史文化、兒童教育、醫學常識等領域，由這些成果可看出，戰後至 1969 年以前，教會以白話字所構築的知識體系已然健全，並成熟的體現在各領域。

在教會外的路線方面，戰後曾由代表台灣民意的台灣省參議員提出在社會上推展白話字的主張。由於戰後初期實施「恢復台語」的短暫政策，促使當時代表台灣民意的台灣省參議員楊金寶、殷占魁、謝漢儒等人於 1950 年提出「請政府在各地方開辦羅馬字（臺灣白話字）講習班」的訴求，並於台灣省參議會大會上提案「請政府設立台灣羅馬字普及委員會以使普及中國文化」，目的在於以白話字普及教育於廣大的文盲，使「外省同胞學習閩南語，失學同胞學習國文之用」。此外，當國民政府發佈禁止白話字的政令時，蘇振輝、梁許春菊、王宋瓊英等議員，也屢次提案捍衛白話字的主張。然而，省參議會因不具有實權，只是諮詢機關而非議決機關，因此省參議員提出有關白話字的主張雖然切中戰後台灣社會的需求，但在國民政府的制度設計下，即使是台灣最高的民意機關，其訴求仍舊未得到執政當局的重視。戰後長老教會和省議員這兩條路線，在國民政府的國語政策下，都面臨被扼殺的命運。這個結果影響層面極廣，導致無論是教會內的青年世代，抑或是教會外的台灣社會大眾，因此都失去了學習白話字的契機，也被迫從八十年來以台語白話字所建構的知識體系中脫節，更造成了台灣語文的斷層。

白話字直到 1980 年代以後，才在政治環境的鬆綁下，隨著解嚴以後台語文運動的興起而再度展開。在台語文運動的推進下，白話字的書寫傳統再次受到關注。隨著台語文字化的發展路線，白話字於 1990 年代加入漢字，以「漢羅」的書寫型態在台語文學中展開新的生命，成為表達台灣語言文化，建構民族文學的

利器，也成為當今台語文作家普遍使用的書寫系統。2006 年並在台語文標準化的發展下，演化成「台羅拼音」，以「新白話字」的面貌成為台語進入教育體制後的書寫系統。此外，白話字作家和作品、白話字書寫傳統，也於此時期被引介到台語文運動的論述中，成為台語文運動對台灣文學再定義的論述基礎。再者，白話字所代表的語言、文化意涵也成為台語文運動者建構台灣民族主義、建立台灣民族自信，以及區別漢文化／政治中國、追尋台灣民族獨立的認同象徵。1990 年代後，長老教會在整體台灣意識的深化上，再度表現對白話字的重視和推動，特別是戰後 1950 年代曾參與「TKC」、力倡白話字運動的鄭兒玉牧師，接起了 1990 年代後長老教會系譜下推動白話字的開始。長老教會的系譜和台語文運動體系也於 2000 年後結合，共同推動白話字於教會和台灣社會。

回過頭來檢視白話字的起源地－東南亞的麻六甲（新加坡和馬來西亞）和中國的白話字發展，因族群、政治等因素，並未如同台灣的白話字發展一樣，從教會發展至民間社會，從宗教文書發展為民族文學，甚至從基督信仰的認同發展為台灣民族的認同。若我們回顧白話字的發展史，從十九世紀白話字的傳播路線來看，首先是從南洋的麻六甲（1820 年代），繼而到中國廈門（1850 年代），最後來到台灣（1865 年代）。本文將這個白話字的傳播路線視為一個「白話字傳播圈」的概念（參見本文圖 1-1）。就歷史的進程而言，台灣正好居於發展的末端。經過百餘年來歷史的發展，隨著東南亞華人和中國閩南人的政治情勢、族群結構、語言使用、宗教信仰等主客觀因素，福建話和閩南話的白話字在當地並未有穩定和長足的發展。反而，在新加坡和馬來西亞，他們白話字的宗教文書多由台灣或者是香港進口，甚至在新加坡直落亞逸教會進行福建話白話字的復振教學時，以及馬來西亞檳城人推動講福建話運動時，台灣都扮演了白話字輸出的中心，成為東南亞福建話文字化的典範。

而在中國方面，雖然閩南地區的教會還保留了白話字的《聖詩》文獻，但閩南白話字仍未開拓至社會，也未對中國當代的學術界、文學界造成影響。甚至歷史上珍貴的閩南白話字文獻也因為文化大革命的政策而消失殆盡。當中國欲將白話字申請為世界文化遺產時，台灣成為白話字史料、白話字原典的重要保存地，更是該國取經的對象。從這些過程顯示，二十世紀的八〇年代後，隨著台灣民主

化運動的浪潮，台灣語言復振運動的成果，使得台灣在白話字上取得優勢和主導權，逐漸躍居為東南亞和中國的白話字輸入中心。換言之，台灣從歷史上「白話字傳播圈」的末端，逐漸發展成為具有「白話字傳播圈」中心的條件。

整體而言，白話字在台灣的發展呈現兩條主要的脈絡，一為從十九世紀中期的 1865 年開始，由英國長老教會的宣教師馬雅各、巴克禮等人，從廈門的宣教經驗加上台灣十七世紀荷蘭人留下新港文的啟示而發展的白話字運動——這條主線在教會內穩定的發展，隨著日治時期台灣教會的自立過程而與台灣基督教界更加緊密的結合，此後一直延續到戰後，直到 1969 年國民黨政府全面禁止白話字為止；另一條脈絡源於日治時期的 1920 年代，由台灣民族運動者蔡培火（台灣文化協會）、林攀龍（霧峰一新會）、吳素貞（彰化婦女共勵會）等文化團體開展的白話字運動，在戰後初期曾由台灣省議員所接續，此後因為高壓的國語政策而沉寂，直到 1980 年代才在政治解嚴的風潮下，隨著台語文運動而再次浮出台灣社會。

這兩條脈絡標示了白話字的發展在基督長老教會體系和台灣社會之間分合的過程。白話字運動在台灣歷史上第一次的「世俗化」是發生在 1920 年代，從以「信仰教育」為目的，轉變為以「社會教育」為目的，對象也從「教會信徒」，轉變為「社會大眾」。唯一相同的是，無論在教會體系或是社會運動場域，白話字皆具有啟蒙性的教育意涵。白話字第二次的世俗化則發生在戰後 1950 年代初期，由台灣省參議員發起的白話字社會教育，此次的對象和訴求也是針對台灣全島人民的社會教育，然而在逐漸高壓的國語政策下，此訴求隨即被執政當局忽視，並未在社會上有實際的推動。白話字第三次發生在台灣社會時，長老教會體系已經停止了在教會內推動白話字的政策，白話字在 1980 年代以後的出現是由台語文運動者所繼承。直到 1990 年代後，教會在台語文意識的提升下，再度展現對白話字的重視，2001 年後，「台灣羅馬字協會」的創立可視為長老教會體系和台語文運動在白話字推動上的結合。

綜上所述，顯示白話字在台灣的發展經過了如下的改變：（一）推動者從西方宣教師轉變為以台灣本地知識份子為主體。（二）訴求的對象從長老教會內的信徒，擴及至台灣社會大眾。對象的轉移分別在日治時期的 1920 年代、1930 年

代和戰後的 1950 年代、1980 年代都曾經發生。(三)對白話字的認同從信仰(基督教)認同,改變為民族/國家(台灣)的認同。這種認同的轉變特別體現在 1980 年代後台語文運動的白話字論述,以及白話字書寫的內涵從信仰文書轉變為台語文學的過程。(四)就目的性而言,白話字從以傳揚基督教,達成信仰教育為目的,轉變為以普及知識,達成社會教育為目的。日治時期文化啟蒙團體的白話字運動、戰後省議員的白話字訴求皆立基於白話字的社會教育功能。從上述改變的過程,也呈現了白話字一開始作為西方宣教師創制的文字系統在台灣本土化的痕跡。

從白話字在東南亞麻六甲、中國廈門、台灣的歷史發展來看,白話字的意義在於它的產生是一項文字和思想的變革,它改變了識字的途徑,顛覆了從漢字汲取知識的唯一管道,打破了知識階層壟斷文字的傳統,也開啟了普羅大眾獲取教育機會的大門。無論是十八世紀在南洋的福建華僑移民,或是十九世紀中期的中國廈門人,及至十九世紀末期的台灣人,白話字的出現對於無法接受漢字教育的信徒而言,都是使他們獲得識字能力、汲取知識、改變認知,甚至扭轉生命的關鍵;⁵⁴⁸白話字曾經影響了一個以福建話/閩南話/台灣話言說,卻無法識(漢)字的世代。再者,就台灣的意義而言,從十九世紀的 1885 年開始到戰後的 1969 年,以白話字出版之書籍、刊物,總數量至少近千冊(詳見本論文附錄),內容涵蓋醫學、數學、文學、歷史、音樂、宗教等。可以說,白話字已自成一個以台語建構的知識體系,提供歷史上無數台灣人以台語獲取知識養分的來源。透過識字、閱讀、書寫、論說,以使用台語白話字所形成的「白話字時代」(The Age of Peh-ōe-jī)和「白話字社群」(The POJ Community)曾經真實的出現在台灣歷史上。而白話字所形成的台語書寫傳統,其迂迴但未曾間斷的連續性特質,也可視為台灣人在不斷接受殖民統治、斷裂的歷史與破碎的語言中,唯一連結過去和現在的文字傳統和文化象徵。就上述角度而言,白話字可說是台灣珍貴的文化遺產。

⁵⁴⁸ 如黃武東(2009)提及:「白話字使信徒脫離文盲的痛苦,改變他們一生,以至後代子孫的命運。」參考《黃武東回憶錄》,頁 41。

附錄：白話字圖書期刊目錄

編號	書名	時間	作者/編輯	發行單位	類別
1.	福建方言字典	1832	麥都思	Macao:East India's Company Press	語言教學類
2.	福建方言字彙	1838	撒母耳戴爾	新加坡	語言教學類
3.	英華廈腔語彙	1853	羅啻	Canton:S.Wells Williams	語言教學類
4.	唐話番字初學	1852	打馬字	Ti 廈門刻	語言教學類
5.	英華口才集	1869	麥嘉湖	Hong Kong:De Souza&Co.	語言教學類
6.	廈英大辭典	1873	杜嘉德	London:Trubner&CO, 57&59 Ludgate Hill	語言教學類
7.	廈門方言英漢辭典	1883	麥嘉湖	London:Trubner&CO, 57 Ludgate Hill	語言教學類
8.	廈門音的字典	1894	打馬字	廈門：大美國歸正教的公會印	語言教學類
9.	字彙入門（卷一）	1902	不詳	鼓浪嶼萃經堂	語言教學類
10.	字彙入門（卷一）	1905	不詳	鼓浪嶼萃經堂	語言教學類

11.	Lessons in the Amoy Vernacular	1911	A.Livingston Warnshuis Henry P. De Pree	廈門鼓浪嶼	語言教學類
12.	廈門音新字典	1913	甘為霖	倫敦	語言教學類
13.	繪圖字母	1920	不詳	廈門閩南聖教書局	語言教學類
14.	廈語入門	1924	不詳	廈門廈語社	語言教學類
15.	成語集	1928	林祥雲	台南新樓冊房	語言教學類
16.	白話字課本	1929	蔡培火	台南新樓書房	語言教學類
17.	白話字實用教科書	1930	許有才	台灣教會公報社	語言教學類
18.	字母課本	1931	無	廈門閩南聖教書局	語言教學類
19.	六百字編羅馬字註解	1932 (第二版)	廉德烈 陳延齡	台灣教會公報社	語言教學類
20.	Chinese-English Pocket Dictionary of the Amoy Vernacular	1935	Ernest Tipson	新加坡	語言教學類
21.	白話字母	1935	不詳	廈門閩南聖教書局	語言教學類

22.	白話字	1949	董大成	發行者：林國煌 發行所：濟南街基督教 會文書傳道部	語言教學類
23.	對照福音讀本 (漢英閩南語)	1955	Miss Ruth Nowack (羅福生女 士)	香港：證道出版社 印刷：活泉印務所	語言教學類
24.	Sa ⁿ -kap 識字識道理 第一本	1955	Miss Ruth Nowack (羅福生女 士)	台灣教會公報社	語言教學類
25.	Sa ⁿ -kap 識字識道理 第二本	1955	Miss Ruth Nowack (羅福生女 士)	台灣教會公報社	語言教學類
26.	白話字讀本第 1 冊	1959	台灣宣道社	台灣宣道社	語言教學類
27.	白話字讀本第 2 冊	1959	台灣宣道社	台灣宣道社	語言教學類
28.	白話字讀本第 3 冊	1959	台灣宣道社	台灣宣道社	語言教學類
29.	白話字母簡明課本	1959.7 (初版) 1960.2 (第四 版)	王守勇	台灣宣道社	語言教學類
30.	白話字新課本	1960	陳光輝	台灣教會公報社	語言教學類

31.	台語宗教會話第 1 部 1 至 12 課	1962	吳信義編	台北語文學院	語言教學類
32.	台語宗教會話 第 2 部 1 至 12 課	不詳	吳信義編	台北語文學院	語言教學類
33.	台語讀物精選 第 1 部 1 至 12 課	1964	李明仁編	台北語文學院	語言教學類
34.	台語會話第一冊	1965	Thoms H. Roberts	台北語文學院	語言教學類
35.	白話字簡明課本	1961 (第五版)	王守勇	台灣宣道社	語言教學類
36.	白話字簡明課本	1970.7 (第十一版)	王守勇	台灣宣道社	語言教學類
37.	主日學用新白話字讀本	1927 1969 (第二十六版)	彌迪理編輯	台灣教會公報社	語言教學類
38.	簡易白話字教本	不詳	劉華義	台灣宣道社	語言教學類
39.	聖經白話字教科書	不詳	許有才 許有成合編	台灣宣道社	語言教學類
40.	約瑟的故事	1851	楊雅各	廈門	聖經類
41.	約翰福音書	1852	羅啻	廈門	聖經類

42.	路得的冊	1853	打馬字	Ti 廈門刻	聖經類
43.	馬可福音傳	1858	胡理敏	廈門	聖經類
44.	使徒行傳	1867	施敦力·約翰	廈門	聖經類
45.	路加福音傳	1868	打馬字	廈門	聖經類
46.	使徒約翰的三事	1870	打馬字	廈門	聖經類
47.	約翰福音傳	1871	施敦力·約翰	廈門	聖經類
48.	使徒保羅寄予加拉太 chiah-ê 教會的批	1871	打馬字	廈門	聖經類
49.	馬太福音傳	1872	打馬字	廈門	聖經類
50.	詩篇	1873	施敦力·約翰	廈門	聖經類
51.	傳道約翰迷失錄	1873	施敦力·約翰	廈門	聖經類
52.	保羅 hō以弗所的批	1873	施敦力·約翰	廈門	聖經類

53.	彼得前書・彼得後書	1873	施敦力・約翰	廈門	聖經類
54.	保羅第一次 hō哥林多的批	1873	宣為霖	廈門	聖經類
55.	保羅第二次 hō哥林多的批	1873	宣為霖	廈門	聖經類
56.	希伯來書	1873	宣為霖	廈門	聖經類
57.	咱的救主耶穌基督的新約	1873	宣為霖、麥葛瑞、科維、馬雅各共同翻譯	廈門	聖經類
58.	咱的救主耶穌基督的新約（全書）	1927 1948 1950	不詳	上海中華聖經會	聖經類
59.	新舊約的聖經	1930 1956	巴克禮	上海聖冊公會活版印	聖經類
60.	舊約的聖經	1930 1956	不詳	上海聖冊公會活版印	聖經類
61.	舊約的聖經	1948	不詳	上海中華聖經會	聖經類
62.	新約附詩篇	1962	不詳	聖經公會	聖經類
63.	聖冊的問答	1871	科維	廈門	聖經研究類

64.	聖冊的問答新約	1871	科維	廈門	聖經研究類
65.	羅馬批 1-8 章：新翻譯 的白文以及註解、解 釋、講	1906	梅監務	台南聚珍堂	聖經研究類
66.	使徒行傳的注解	1907	不詳	不詳	聖經研究類
67.	救主受審續訂死的事	1924	Dr. Stalker 著	廈門閩南聖教書局	聖經研究類
68.	經書和聖道	1925	不詳	台南新樓冊房	聖經研究類
69.	使徒行傳的研究	1925	M. E. Talmage	不詳	聖經研究類
70.	聖冊的紀錄第四本	1927	無	廈門閩南聖教書局	聖經研究類
71.	聖經內要緊道理	1929	安姑娘	台南新樓冊房	聖經研究類
72.	舊約的選錄	1933	無	廈門閩南聖教書局	聖經研究類
73.	通俗羅馬書	1942	劉主安	台灣教會公報社	聖經研究類
74.	研究馬可來跟主作伊 的工	1949~ 1950	明有德	台灣基督長老教會 TKC	聖經研究類

75.	聖經選錄第一本	1951	高金聲編修	台灣教會公報社	聖經研究類
76.	聖經選錄第二本	1951	高金聲編修	台灣教會公報社	聖經研究類
77.	聖經選錄第三本	1955	高金聲編修	台灣教會公報社	聖經研究類
78.	聖經選錄第四本	1955	高金聲編修	台灣教會公報社	聖經研究類
79.	聖經選錄第五本	1955	高金聲編	台灣教會公報社	聖經研究類
80.	四福音傳的研究	1957	台灣宣道社	台灣宣道社	聖經研究類
81.	聖經是啥物？	1960	陳金然	台灣宣道社	聖經研究類
82.	參觀七個教會	1961	楊石林	台灣宣道社	聖經研究類
83.	舊約諸問題	1963	陳金然	台灣基督長老教會 基督教台灣宣教百週年紀念叢書委員會發行	聖經研究類
84.	使徒行傳第 3 冊	1965	台灣基督長老教會總會女宣道會編印	台灣基督長老教會總會女宣道會編印	聖經研究類
85.	新約聖經導論	1965	林玉田 基督教台灣宣教百週年紀念叢書委員會	台灣教會公報社	聖經研究類

86.	現代台語約翰壹貳參 書試讀本	1990.4	聖經公會台語 白話字聖經翻 譯委員會	中華民國聖經公會	聖經研究類
87.	舊約選錄	不詳	不詳	不詳	聖經研究類
88.	羅馬人書的研究	不詳	不詳	不詳	聖經研究類
89.	四傳研究的要錄	不詳	不詳	不詳	聖經研究類
90.	路加福音傳的研究 第二本	不詳	不詳	不詳	聖經研究類
91.	舊約年曆紀要	不詳	不詳	不詳	聖經研究類
92.	新約冊問	不詳	不詳	不詳	聖經研究類
93.	養心神詩新編	1852	楊為霖	廈門	音樂類
94.	養心神詩新編	1857	施敦力·亞歷 山大	廈門	音樂類
95.	養心神詩	1859	打馬字	Ti 廈門印	音樂類
96.	廈腔神詩	1862	賓威廉	廈門	音樂類

97.	漳泉神詩	1862	杜嘉德	廈門	音樂類
98.	基督徒詩歌	1918	打馬字清傑集	廈門萃經堂	音樂類
99.	孩童聖歌	1922	惠安何安林集	廈門大走馬路萃經堂 代印	音樂類
100.	詩篇採集（客語）	1923	不詳	廣東汕頭 Fng-siet-hien 印書館	音樂類
101.	聖詩和琴譜	1926	台灣基督長老 教會大會聖詩 編輯部	台南新樓書房	音樂類
102.	基督徒軍歌讚美主	1934	雪峰逸嵐編	高雄州：ハレルヤ堂	音樂類
103.	聖歌	1934	高田平次	台灣教會公報社	音樂類
104.	聖詩	1941	台灣基督長老 教會大會	台灣教會公報社	音樂類
105.	Anthems Book	1950	沈毅敦	台灣教會公報社	音樂類
106.	羅馬字聖詩琴譜	1950	台灣教會公報 社	台灣教會公報社	音樂類
107.	聖詩的由來	1950	明有德	台灣教會公報社	音樂類

108.	主日學聖詩	1951	主日學聖詩編輯部代表 孫理蓮	南北教育局主日學聖詩部會編	音樂類
109.	信仰生活的朋友 (童謠)	1951	蘇天明著 林再添編修	台灣教會公報社	音樂類
110.	主日學聖詩	1952.3 (第二版)	主日學聖詩編輯部代表 孫理蓮	南北教育局主日學聖詩部會編	音樂類
111.	培靈詩歌(第一集) (第二集)	1955	台灣南台 P.K.U. 委員會 資料部	台灣南台 P.K.U. 委員會 資料部	音樂類
112.	培靈詩歌 (第 2 集)	1955	台灣宣道社	台灣宣道社	音樂類
113.	幼稚頌讚歌	1956	中國主日學協會	中國主日學協會	音樂類
114.	幼稚頌讚歌 2	1957	中國主日學協會	中國主日學協會	音樂類
115.	增補聖詩	1959	台灣基督長老教會總會聖詩委員會選定	不詳	音樂類
116.	聖詩	1962 (第十一版)	台灣基督長老教會總會聖詩委員會定	台灣教會公報社	音樂類
117.	聖詩 (無譜)	1965 (再版)	台灣基督長老教會總會聖詩委員會	台灣教會公報社	音樂類
118.	台語詩歌	1970	明聲音樂社	明聲音樂社	音樂類

119.	增補聖詩四十首	不詳	聖詩委員會選 定第六屆總會 核准	不詳	音樂類
120.	增補聖詩二十三首	不詳	聖詩委員會選 定第七屆總會 核准	不詳	音樂類
121.	增補聖詩十七首	不詳	聖詩委員會選 定第九屆總會 核准	不詳	音樂類
122.	詩歌(選本附白話字)	不詳	不詳	不詳	音樂類
123.	傳道奮興歌	不詳	不詳	不詳	音樂類
124.	奮興培靈短歌集	不詳	楊石林編	台灣宣道社	音樂類
125.	培靈佈道短歌集	不詳	遠東歸主培靈 佈道隊編	台灣宣道社承印	音樂類
126.	Small Primer of the Amoy Colloquial (廈門口語祈禱小手 冊)	1853	打馬字	廈門	佈道類
127.	聖諭廣訓	1908	甘為霖譯	不詳	佈道類
128.	信道問答(客語)	1909	黃金富	禮拜堂印書館	佈道類

129.	闢邪歸正	1913 1933 (第三版) 1954 (第四版)	何希仁譯	台南教會公報社	佈道類
130.	廟祝問答	1914	不詳	台南聚珍堂	佈道類
131.	長遠兩友相論	1914	Rev.J. Watson	廈門閩南聖教書局	佈道類
132.	佈道論	1914	梅監務	台南新樓聚珍堂	佈道類
133.	論偶像	1914	潘明珠	不詳	佈道類
134.	新聞的雜錄	1915	不詳	廈門閩南聖教書局	佈道類
135.	有求必應	1917	朱約安翻譯	台南新樓聚珍堂	佈道類
136.	精言問答	1919	不詳	廈門閩南聖教書局	佈道類
137.	談論道理	1920	梅監務	台南新樓聚珍堂	佈道類
138.	先知的教示	1920	翻譯和改寫： K R GREEN	廈門萃經堂代印	佈道類

139.	真道問答（客語）	1926	不詳	不詳	佈道類
140.	益智錄	1929	不詳	不詳	佈道類
141.	進教須知	1930 （再版）	エービーネル ソン	台南新樓書房	佈道類
142.	明心圖	1930	エービーネル ソン	台南新樓書房	佈道類
143.	基督教入門	1930	周天來	台南新樓書房	佈道類
144.	真道問答	1934	不詳	廈門閩南聖教書局	佈道類
145.	末世的基督徒	1938 1951.4 重印	宋尚節博士講 述 B.S.H 寫	發行所：台南恩典堂	佈道類
146.	陪餐者教本	1947	吳清鑑編著	台南市新樓 光復印書局	佈道類
147.	真道問答	1949	高金聲	台南新樓光復印書局	佈道類
148.	傳總佈道集	1952	台灣傳教師總 會	台灣教會公報社	佈道類
149.	活路問答	1954 （再版）	梅監霧原著	台灣教會公報社	佈道類

150.	基督教要理問答	1955	台灣宣道社	台灣宣道社	佈道類
151.	真道問答（客語）	1960	方廣生譯	台灣基督長老教會總會客庄宣道會董事會	佈道類
152.	韋斯敏斯德小教理問答	1961	信條委員會發行	台灣教會公報社	佈道類
153.	真道問答	1962 改訂本	台灣教會公報社編	台灣教會公報社	佈道類
154.	為主作工的手冊	1962	Bit Lō·tek	不詳	佈道類
155.	疼靈魂的熱情	1964	史密斯博士	台灣宣道社	佈道類
156.	大山唱歌	不詳	台灣宣道社	台灣宣道社	佈道類
157.	引人得救成勝	不詳	不詳	不詳	佈道類
158.	使徒批的摘問	不詳	不詳	不詳	佈道類
159.	雜誌摘錄	1919	萬珍珠	台南新樓書房	基督教教育類
160.	佇主的腳頭 u 下	1937	薩夫孫大原著 周文哲譯	台灣教會公報社	基督教教育類

161.	聖經通讀手冊	1952	台南太平洋境青年團契發刊	台灣教會公報社	基督教教育類
162.	咱欠用復興	1954	楊石林編	台灣宣道社	基督教教育類
163.	論聖神的三項祕訣	1955.9	Bék ngá-kok	台灣宣道社	基督教教育類
164.	Lek-sī-ka 的代誌	1955	不詳	台灣教會公報社	基督教教育類
165.	備辦心守聖餐	1956	台灣宣道社	台灣宣道社	基督教教育類
166.	謙卑	1958	Andrew Murray	台灣宣道社	基督教教育類
167.	每日的祈禱：為著教會和世界	1959	台南神學院牧笛會	台灣教會公報社	基督教教育類
168.	信徒手冊	1959	李嘉嵩	台灣教會公報社	基督教教育類
169.	靈蜜	1955 1959 (再版)	編者膠安信 譯者楊石林	台灣宣道社	基督教教育類
170.	每日靈糧	1959	每日靈糧編輯委員會	台灣教會公報社	基督教教育類
171.	著 tiàm 佇主 (Abide in Christ)	1962	原著 Andrew Murrey	台灣宣道社	基督教教育類

172.	基督教教育實際指導	1966	著者：陳光輝 插圖：陳添登 基督教台灣宣 教百週年紀念 叢書委員會	台灣教會公報社	基督教教育類
173.	祈禱手冊	1967	新世紀宣教運 動聯絡中心編	台灣基督長老教會總 會	基督教教育類
174.	和平的人君 (待降節 1968 年)	1968	台灣基督長老 教會總會女宣 發行	嘉義台灣宣道社承印	基督教教育類
175.	上帝所要用人	1969	史密斯博士	逐家文字佈道會	基督教教育類
176.	耶穌的生活及教示	不詳	Rev.Dr.J.S. Stewart 原著 何西仁翻譯	不詳	基督教教育類
177.	巴拿巴派幾項的錯誤	1930	孫雅各	台南新樓冊房	教派研究類
178.	開囡仔心花的冊	1853	楊為霖	廈門	兒童教育類
179.	訓蒙淺說	1903	不詳	鼓浪嶼萃經堂	兒童教育類
180.	訓蒙淺說第二本	1911	不詳	閩南聖教書局	兒童教育類
181.	幼稚課本第二本	1920	不詳	不詳	兒童教育類

182.	幼稚課本第一本	1925	不詳	不詳	兒童教育類
183.	主日學中心之問題	1926	潘道榮	台南新樓書房	兒童教育類
184.	養心喻言	1931	不詳	不詳	兒童教育類
185.	主日學教員課本 第 4 季（10-12 月）	1938	潘道榮	台灣教會公報社	兒童教育類
186.	日曜學校教員課本第 2 季（4-6 月）	1939	潘道榮	台灣教會公報社	兒童教育類
187.	日曜學校教員課本第 3 季（7-9 月）	1939	潘道榮	台灣教會公報社	兒童教育類
188.	日曜學校教員課本第 4 季（10-12 月）	1939	潘道榮	台灣教會公報社	兒童教育類
189.	日曜學校教案	1942	劉子祥	台灣教會公報社	兒童教育類
190.	耶穌基督	1949	郭和烈	濟南街教會主日學	兒童教育類
191.	靈命之米糧	1950	不詳	台南新樓光復印書局	兒童教育類
192.	兒童宗教教育法	1949	劉姑娘	台灣教會公報社	兒童教育類

193.	宗教教授法	1951	George H. Betts. 彭清約譯	台灣教會公報社	兒童教育類
194.	主日學的教材第 1 本 (合 6 歲-8 歲的學生)	1952	白勵志	台灣教會公報社	兒童教育類
195.	主日學的教材第 2 本 (合 6 歲-8 歲的學生)	1952	白勵志	台灣教會公報社	兒童教育類
196.	主日學教材 第 3 季 (7-8 月)	1954	總會教育處編 集	台灣教會公報社	兒童教育類
197.	主日學教材學生用 高級 (初中 1,2,3 年) 第 1 本	1954	台灣基督長老 教會總會教育 處	台灣教會公報社	兒童教育類
198.	主日學教材兒童用 中級第 3 本	1955	台灣基督長老 教會總會教育 處	台灣教會公報社	兒童教育類
199.	救主耶穌囡仔 ê 朋友 (繪本故事)	1956	台灣教會公報 社	台灣教會公報社	兒童教育類
200.	夏季學校白話字 課本：兒童故事集 第 1 冊	1960	陳光輝編著	台灣教會公報社承印	兒童教育類
201.	兒童講道集	1961	陳光輝	台灣教會公報社	兒童教育類
202.	主日學統一課五一年 第一季教員季本 信徒生活的福音	1962	台灣基督長老 教會總會教育 處、中國主日 學協會台語教 材聯合編輯委 員會編輯	中國主日學協會	兒童教育類

203.	上帝選民的故事（一）	1965	台灣基督長老教會總會教育處、中國主日學協會台語教材聯合編輯委員會編輯	中國主日學協會	兒童教育類
204.	主日學綜合課程道光教材教員季本第一季 奇妙的耶穌	1967	中國主日學協會	中國主日學協會	兒童教育類
205.	主日學綜合課程道光教材教員季本第一季 耶穌的言行	1969	中國主日學協會	中國主日學協會	兒童教育類
206.	道光主日學課程（統一課）1970 年第四季 崇拜的生活	1970	執行編輯：陳金鴻 主編：施佩蘭	中國主日學協會	兒童教育類
207.	道光主日學課程（統一課）我愛我教會 教員季本	1971	中國主日學協會	中國主日學協會	兒童教育類
208.	神學教育－信徒皆使徒之最基層工作 附台南神學院現況	不詳	宋泉盛	不詳	神學類
209.	伊索寓言	1838	撒母耳戴爾、施敦力約翰	新加坡	文學類
210.	天路歷程・第一本	1853	打馬字	Ti 廈門刻	文學類

211.	十個故事	1913	台灣彰化文姑娘、朱姑娘同翻譯	廈門閩南聖教書局	文學類
212.	天路歷程的大意	1915	廉德烈記	台南聚珍堂	文學類
213.	離簍	1916	不詳	閩南聖教書局發售 廈門萃經堂代印	文學類
214.	東方的故事 (漢文翻做白話)	1916	台南新樓聚珍堂	台南新樓聚珍堂	文學類
215.	仰望地	1917	H. C. KIP	廈門萃經堂	文學類
216.	泰迪的紐仔	1917	H. C. KIP	閩南聖教書局	文學類
217.	天路指明：對死入活下卷	1921	不詳	不詳	文學類
218.	廈語短篇小說 第一集	1924	不詳	廈語社	文學類
219.	阿娘的目屎	1925	賴仁聲	高雄州屏東郡醒世社	文學類
220.	十項管見	1925	蔡培火	台南新樓冊房	文學類
221.	路德改教：歷史戲	1925	林茂生	新樓書房	文學類

222.	出死線	1926	鄭溪洋	高雄州屏東郡醒世社	文學類
223.	印度的聖者孫大的來歷和他的思想	1927	金井為一郎 著、吳可足翻譯	高雄州屏東郡醒世社	文學類
224.	天路指明 (漢文翻譯白話)	1927	エービーネルソン	台南新樓冊房	文學類
225.	天路歷程第 2 本	1927	不詳	廈門閩南聖教書局	文學類
226.	天路歷程前書(客語)	1927	不詳	廣東汕頭	文學類
227.	慈愛的勝利	1945	太平境青年 有志企劃	太平境教會	文學類
228.	天路歷程第 1 卷	1949	不詳	台南新樓光復印書局	文學類
229.	威尼斯的生理人 (Shakespeare "The Merchane of Venice")	1950	陳清忠譯	台灣教會公報社	文學類
230.	天路歷程	1950	班楊 (John Bunyan)	不詳	文學類
231.	天路歷程第 2 卷	1950	台灣教會公報 社	台灣教會公報社	文學類

232.	Âng Lô-pek	1888 廈門印 1954 公報社 印(再版)	台灣教會公報社	台灣教會公報社	文學類
233.	疼你贏過通世間	1954	賴仁聲	台灣宣道社	文學類
234.	刺仔內的百合花	1954	賴仁聲	台灣宣道社	文學類
235.	心愛的劇本	1954.8	蔡愛義	台灣教會公報社代賣	文學類
236.	聖經故事 (故事繪本)	1954	不詳	台灣教會公報社	文學類
237.	天路指南 (故事集)	1956	台灣宣道社	台灣宣道社	文學類
238.	有一個王國叫做疼 (白話字兒童青年宗教故事)	1956	黃懷恩	台灣宣道社	文學類
239.	天路指南(上下集) (故事集)	1956	台灣宣道社	台灣宣道社	文學類
240.	聖劇第二集： 迷路的人	1957	黃懷恩	台灣教會公報社	文學類
241.	聖劇第三集： 浪子回頭 刺中花	1958	黃懷恩	台灣教會公報社	文學類

242.	聖劇	1959	不詳	台灣宣道社	文學類
243.	你的盼望放在何處 (小說)	1959	林萬全	台灣宣道社	文學類
244.	可愛的仇人	1960	賴仁聲	台灣教會公報社	文學類
245.	人的光	1961	林政傑	台灣教會公教社承印	文學類
246.	東部傳道見聞記	1961	陳降祥	台灣宣道社	文學類
247.	感動的故事	1961	台灣宣道社	台灣宣道社	文學類
248.	黃昏的伯利恆	1962	潘純一	台灣教會公報社	文學類
249.	耶穌的故事第一冊	1965	Frank C.Laubach 著 翻譯者： 白海倫 蘇蕙卿	浸宣會文字出版部 台灣宣道社承印	文學類
250.	耶穌的故事第二冊	1965	Frank C.Laubach 著 翻譯者： 白海倫 許麗卿	浸宣會文字出版部 台灣宣道社承印	文學類

251.	耶穌的故事第三冊	1965	Frank C.Laubach 著 翻譯者： 白海倫 許麗卿	浸宣會文字出版部 台灣宣道社承印	文學類
252.	白話字的詩歌 職業 kap 家庭	1965	尤正義	尤正義出版	文學類
253.	胡梅見證歌	1957.8 初版 1996.7 第六版	胡梅著 何秋金整理	台灣宣道社	文學類
254.	福音的宴席 (聖誕節劇本)	不詳	蔡凱堂編	台灣宣道社	文學類
255.	聖誕的禮物 (聖誕節劇本)	不詳	蔡凱堂編	台灣宣道社	文學類
256.	益勒的福音	不詳	Mrs.kin 譯	不詳	文學類
257.	聖誕故事	不詳	不詳	廈門閩南聖教書局	文學類
258.	銀冰鞋	不詳	Mary Mapes Dodge	廈門閩南聖教書局	文學類
259.	希蘭的目的	不詳	不詳	不詳	文學類

260.	欣慕義親像枵嘴乾	不詳	不詳	不詳	文學類
261.	眠夢中的人客	不詳	打馬字瑪利亞	不詳	文學類
262.	教會史記	1917	不詳	不詳	傳記歷史類
263.	古早的教會（歷史、禮數、和道理）從起頭到主後 323 年	1922	梅監務	台南新樓聚珍堂	傳記歷史類
264.	北部台灣基督長老教會的歷史	1923	禧年紀念部編輯	北部台灣基督長老教會傳道局	傳記歷史類
265.	教會歸正的歷史	1925	巴克禮編輯	台南新樓書房	傳記歷史類
266.	長老會的歷史	1927	劉忠堅編	台南新樓書房	傳記歷史類
267.	孫大的來歷和他的思想	1927	金井為一郎著 吳可足台譯	高雄州屏東郡醒世社	傳記歷史類
268.	救主的來歷	1930	趙冠	台南新樓冊房	傳記歷史類
269.	平民的基督傳	1933	J.Paterson Smyth 原著 高德章譯	台灣教會公報社	傳記歷史類
270.	李文斯頓大衛的傳記 (David Livingstone)	1951	偕叡廉譯	台灣教會公報社	傳記歷史類

271.	伊 chhōa in 出 (He brought them out)	1952	萬榮華牧師著 黃丁旺先生翻 譯作白話字	台灣教會公報社	傳記歷史類
272.	南台教會史	1953	楊士養	台灣教會公報社	傳記歷史類
273.	台灣宣教	1954	黃武東	台灣教會公報社	傳記歷史類
274.	慕迪的傳記	1955	楊石林編譯	台灣宣道社	傳記歷史類
275.	懷德輝的傳記	1955	賴仁聲編譯	台灣宣道社	傳記歷史類
276.	日出蘇格蘭	1955.9	G.M.Alexander 原作、王守勇 譯	台灣宣道社	傳記歷史類
277.	耶穌的生活與教訓	1957	不詳	台灣教會公報社	傳記歷史類
278.	上帝的奴僕宋尚 節博士	1960	蘇佐揚著、 賴仁聲譯	台灣宣道社	傳記歷史類
279.	聖者撒夫孫大	1962	高十三編著	台灣宣道社	傳記歷史類
280.	十字架的交戰	1963	佐藤英彥著、 陳金然譯	台灣宣道社	傳記歷史類
281.	山地教會	1963	不詳	不詳	傳記歷史類

282.	信仰偉人傳	1964	周淑慧、許輝世、謝天教、楊榮發譯	臺灣基督長老教會基督教臺灣宣教百週年紀念委員會	傳記歷史類
283.	台灣主日學的歷史	1967	尤正義	台灣宣道社	傳記歷史類
284.	上帝啥事用慕迪	不詳	楊石林編譯	台灣宣道社	傳記歷史類
285.	主耶穌事略	不詳	不詳	廈門閩南聖教書局	傳記歷史類
286.	耶穌基督的來歷	不詳	不詳	不詳	傳記歷史類
287.	歷代帝王年表及公鑑頭序	不詳	不詳	不詳	傳記歷史類
288.	身體理的總論	1908	不詳	鼓浪嶼萃經堂	醫學類
289.	內外科看護學 (The Principles and Practics of Nursing)	1917	戴仁壽	橫濱福音印刷合資會社	醫學類
290.	南部教會醫療傳道史	1942	顏振聲	台灣教會公報社	醫學類
291.	算數的初學 (Sng siàu ê chho'hák)	1873	J.Howard.Van Doren(萬孝溫)	廈門	數學類
292.	數的初學 (Siàu ê chho'hák)	1873	打馬字	廈門	數學類

293.	筆算的初學 第二本	1900	Gê Ûi-lîm	廈門鼓浪嶼萃經堂印	數學類
294.	台灣教會公報	1885.7- 1969.3	巴克禮等	台灣教會公報社	新聞雜誌類
295.	漳泉聖會報	1888- 1949	打馬字等	廈門鼓浪嶼	新聞雜誌類
296.	葡萄樹：嘉義市西門基 督長老教會青年團契 會報（月刊）	1950-?	詹添木	嘉義西門教會青年團 契	新聞雜誌類
297.	北港小區會報	1951-?	Tō`Su-hêng	北港小區	新聞雜誌類
298.	活命的米糧 （總計 143 期）	1954.7- 1968.6	嘉義宣道社	台灣宣道社	新聞雜誌類
299.	主日金句的故事 （總計 36 期）	1957.1- 1959.12	不詳	台灣宣道社	新聞雜誌類
300.	基督教教育 （總計 25 期）	1957.12- 1961	台灣基督長老 教會總會教育 處 陳光輝	台灣宣道社	新聞雜誌類
301.	每日靈糧	1957.12- 1973	陳添登主編	台灣教會公報社	新聞雜誌類
302.	嘉中通訊	1957- 1964	發行者： 詹添木 謄寫人兼印刷 人：鄭茂典	台灣基督長老教會嘉 義中會青年團契	新聞雜誌類
303.	家庭的朋友 （總計 78 期）	1958.3- 1964	嘉義宣道社	台灣宣道社	新聞雜誌類

304.	女宣月刊	1958.12-1969	南中女宣道部	台灣基督長老教會總會女宣道處	新聞雜誌類
305.	神學及教會	1959.3	台南神學院神學研究會	台南神學院神學研究會	新聞雜誌類
306.	靈修雙月刊	1959.2 創刊	陳祥康	基督教道生院 (新北投錫安山)	新聞雜誌類
307.	台南神學院院慶特刊	1964.3	台南神學院	不詳	新聞雜誌類
308.	羅華改造統一書翰文	1925	劉青雲	新樓書房發行 商務印書館印刷	應用文類
309.	無師自通尺牘文	1958	青天圖書室 主任陳木生	台中青光堂印刷廠	應用文類
310.	離婁	1916	不詳	閩南聖教書局發售、 廈門萃經堂代印	中國古籍類
311.	三字經新撰白話註解	1904	余饒理	台南新樓書房	中國古籍類
312.	三字經註解	1928	余饒理	台灣教會公報社	中國古籍類
313.	大學精詳	1941	劉青雲	三多商會	中國古籍類
314.	論語(下)	不詳	不詳	不詳	中國古籍類

315.	錢(新約聖冊的經濟倫理)	1951	陳泗治	台灣教會公報社	經濟學類
316.	內訓	1918	明朝仁校皇后著 廈門林恩碧霞譯	不詳	女性研究類
317.	女界名人	1923	文安、萬珍珠同譯	台南新樓冊房	女性研究類
318.	長老會婦女研究教材 向前行	1965	台灣基督長老教會總會女宣道處	台灣基督長老教會總會女宣道處	女性研究類
319.	長老會婦女研究教材	1966	台灣基督長老教會總會女宣道處	台灣基督長老教會總會女宣道處	女性研究類
320.	淡水女學院同窗會會錄	1934	劉淡梅	台灣教會公報社	紀念文集類
321.	澎湖宣道 70 週年紀念 見證集	1955	台南神學院附屬聖經書院 林照	台灣教會公報社	紀念文集類
322.	創立五週年紀念誌牧 師夫人鍾高碧雲姊追思特輯	1983	日本福音長老教會東京高田馬場台語基督教會	日本福音長老教會東京高田馬場台語基督教會	紀念文集類
323.	閩南基督教女宣道會 十年紀念刊 1926-1936	不詳	閩南基督教女宣道會董事部	鼓浪嶼啓新印書局承印	紀念文集類
324.	Liturgical Forms (禮拜儀式)	1860	打馬字	廈門	法規條例類
325.	台灣基督長老教會的 典禮	1919	不詳	台南新樓聚珍堂	法規條例類

326.	台灣基督長老教會的 典禮	1931	台灣基督長老 教會大會	台南新樓書房	法規條例類
327.	北部台灣基督長老教 會憲法規則及條例	1934	北部台灣基督 長老教會憲法 部會	台灣教會公報社	法規條例類
328.	憲法規則條例	1950	台灣基督長老 教會大會	台灣基督長老教會大 會	法規條例類
329.	台灣基督長老教會憲 法、規則、條例	1953	台灣基督長老 教會總會	台灣教會公報社	法規條例類
330.	教會的典禮	1958	台灣基督長老 教會總會法規 委員會主任委 員黃加盛	台灣教會公報社	法規條例類
331.	教會的禮拜和典禮	1969 改定	台灣基督長老 教會信仰和教 制委員會編定	台灣教會公報社	法規條例類
332.	基督教的聖典	不詳	不詳	不詳	法規條例類
333.	南部台灣基督長老教 會中會記錄第 58 回	1927	南部大會	Heito Seiseishya 印	會議紀錄類
334.	第 12 屆南部大會議錄	1953	南部大會	台灣教會公報社	會議紀錄類
335.	第 14 屆南部大會議錄	1955	南部大會	台灣教會公報社	會議紀錄類
336.	台灣基督長老教會第 8 屆總會議事錄	1961	台灣基督長老 教會總會	台灣基督長老教會總 會	會議紀錄類

337.	台灣基督長老教會第 9 屆總會議事錄	1961	台灣基督長老教會總會	台灣基督長老教會總會	會議紀錄類
338.	傳總通訊 1 期	1961	台灣基督長老教會傳教師總會	台灣教會公報社	會議紀錄類
339.	家庭族譜	1952.9	南台家庭族譜部會(蘇天明)	台灣教會公報社	文化類
340.	基督徒與台灣慣俗	1965 (第四版)	台灣基督長老教會總會編印	台灣教會公報社	文化類
341.	猶太地圖	1861	打馬字	廈門	地理類
342.	巴勒斯坦的地圖	約 1861	Leonard.W.Kip (汲澧瀾)	廈門	地理類
343.	地理教科書卷二	不詳	不詳	不詳	地理類
344.	地理教科書卷三	不詳	不詳	不詳	地理類
345.	地理教科書卷四	不詳	不詳	不詳	地理類
346.	我的干証 (宋尚節博士自傳)	1935	Ông Bín-hák 著 Chheng kiāt-li Lū Iok-tiā ⁿ 譯	廈門聖教書社發行 廈門培文印書館代印	講道見證類
347.	救恩是上帝的禮物	1954	Father Charles Chiniquy 原著，楊彰奮譯	台灣宣道社	講道見證類

348.	A-ná-ni á ê 好模樣（宋尚節博士的一篇講道）	1955	不詳	台灣宣道社	講道見證類
349.	聖靈充滿的條件 （趙君影牧師講道集）	1955	台灣宣道社	台灣宣道社	講道見證類
350.	宋博士培靈講道集	1956.4	台灣宣道社	台灣宣道社	講道見證類
351.	宋博士奮興講道集	1956.4	台灣宣道社	台灣宣道社	講道見證類
352.	我的安慰	1959	許有才	不詳	講道見證類
353.	與主同行	1959	黎齊爾講述	台灣省基督教會出版 台灣宣道社印刷	講道見證類
354.	得救的指望	1963	翁修恭編 基督教台灣宣 教百週年紀念 叢書委員會	台灣基督長老教會	講道見證類
355.	窄門：特殊講道集	1964	基督教台灣宣 教百週年紀念 叢書委員會	台灣教會公報社	講道見證類
356.	跟主的人有幸福：盲人 見證集	1968	高中傳	台灣教會公報社	講道見證類
357.	無冷無熱的教會	不詳	宋尚節博士講 道	台灣宣道社	講道見證類
358.	撒該得救	不詳	宋尚節博士講 道	台灣宣道社	講道見證類

359.	日常的生活	1951	聖經印前會 編修	台灣教會公報社	家庭教育類
360.	家庭祝聖誕	不詳	台灣女宣道局 家庭部	不詳	家庭教育類
361.	咱們喜歡怎麼樣的孩 子？	不詳	不詳	台灣宣道社	家庭教育類
362.	怎麼叫孩子親近天 父？	不詳	不詳	台灣宣道社	家庭教育類
363.	打罵與刑罰是否好的 方法	不詳	不詳	台灣宣道社	家庭教育類
364.	孩子當從什麼時後教 起？	不詳	不詳	台灣宣道社	家庭教育類
365.	婚後經濟的處理	不詳	不詳	台灣宣道社	家庭教育類

備註：「新聞雜誌類」只標示刊名，未詳列每一期的名稱和卷數，故若加上新聞雜誌類的卷數，則總數預估有近千冊。

參考書目

一、檔案與史料

National Archives of Singapore: Peranakan books in Romanized Malay (新加坡國家檔案館)

Tâi-oân Kàu-hoē Kong-pò 《台灣教會公報》，1885 年-1969 年。

The Chinese Repository 《中國叢報》

The Chinese Recorder 《教務雜誌》

The Messenger and Missionary Record of the Presbyterian Church of England 《使信月刊》

The Handbook of the England Presbyterian Mission in South Formosa 《台南教士會議事錄》

《台灣省政府公報》

二、外文文獻

Alexander, David (亞大偉) (2013) “The Educational Background of Elihu Doty and John Van Nest Talmage: Pioneers of Pe-oe-ji.” International Conference on Taiwanese Romanization, Tainan, 18-19 May, unpublished paper.

Band, Edward (1936) *Barclay of Formosa*. Tokyo: Christian Literature Society.

— (1948) *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission, 1847-1947*. London: Presbyterian Church of England.

Barclay, Thomas (1923) *Supplement to Dictionary of the Vernacular or Spoken Amoy*. Missionary of the Presbyterian Church of England, Tainan: Formosa .

Breitenbach, Sandra (2008) *Missionary Linguistics in East Asia. The Origins of Religious Language in the Shaping of Christianity*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Campbell, William (1889) *An Account of Missionary Success in the Island of*

- Formosa*. London.
- (1903) *Formosa under the Dutch*. London.
- (1913) *A Dictionary of the Amoy Vernacular Spoken through the Prefectures of Chin-Chiu, Chiang-Chiu and Formosa*. London.
- (1915) *Sketches from Formosa*. London.
- Donald, Winford (2003) *An Introduction to Contact Linguistics*. New York: Blackwell.
- De Jong, Gerald F (1992) *The Reformed Church in China 1842-1951*. Eerdmans, Grand Rapids: Michigan.
- Doty, Elihu (1853) *Anglo-Chinese Manual With Romanized Colloquial in The Amoy Dialect*. Canton: S Welles Williams.
- Douglas, Carstairs (1873) *Chinese-English Dictionary of Vernacular or Spoken Language of Amoy, with the Principal Variations of the Chang-Chew and Chin-Chew Dialects*. London.
- Fagg, John Gerardus (1894) *40 years in South China, The Life of Rev. John Van Nest Talmage, D. D.* New York, Anson D.F: Randolph & Co.
- Heylen, Ann (2001) “Missionary Linguistics on Taiwan, Romanizing Taiwanese: Codification and Standardization of Dictionaries in Southern Min (1837-1923)” In Ku Wei-ying and Koen De Ridder (eds) *Authentic Chinese Christianity: Preludes to its developments (Nineteenth and Twentieth centuries)*. Leuven: Leuven University Press, pp. 135-174.
- (2001) “Missionary Linguistics on Taiwan: Dutch Language Policy and Early Formosan Literacy (1624-1662)” In Ku Wei-ying (ed.) *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*. Leuven: Leuven University Press, pp. 199-251.
- (2012) *Japanese Models, Chinese Culture and the Dilemma of Taiwanese Language Reform*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- (2012) “Cai Peihuo and the Romanization movement in colonial Taiwan” 《母語文學 tī 母語教育中 ê 角色》 In 2006 Conference Proceedings of the International Conference of Taiwan Romanization (2006 台灣羅馬字國際學術研討會), pp. 340-363.

- Johnston, James (1897) *China and Formosa, The story of the Mission of the Presbyterian Church of England*. London: Hazel, Watson and Viney.
- Klötter, Henning (2003) "The History of Peh-oe-ji" In *Tâi-oân Bîn-chok Phó-lô Tâi-chiòng ê Gí-bûn – Pêh-ōe-jī* (台灣民族普羅大眾 ê 語文 – 白話字), Ko-hiông: Tâi-Oân Lô-má-jī hiáp-hōe (高雄: 台灣羅馬字協會), pp. 29-44.
- (2008) "The Chinese language through the eyes of Western missionaries: A Hokkien grammar oh the 17th century" In *Yuntech Journal of Chinese Studies* (漢學研究集刊) Vol.7, pp. 95-118.
- (2010) "Dialect contact between Overseas Chinese in Manila, documented in Southern Min research by Western missionaries in the 17th century" In *The Eighth International Symposium on Taiwanese Languages and Teaching* (第八屆台灣語言及其教學國際學術研討會), pp. 1-13.
- Ku, Wei-ying (ed.) (2001) *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*. Leuven: Leuven University Press.
- Lovett, Richard (1899) *The History of the London Missionary Society 1795-1895 vol. II*. London: Henry Frowde.
- Latourette, Kenneth Scott (1929) *A History of Christian Missions in China*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Lau, Ernest (2008) *From Mission to Church: The Evolution of The Methodist Church in Singapore and Malaysia: 1885-1976*. Singapore. Armour Publishing Pte Ltd.
- MacGowan, John (1869) *A manual of the Amoy colloquial*. Hong Kong: De Souza & Co.
- Medhurst, Walter Henry (1837) *A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language*. Published in Batavia, printed in Macao: East India's Company Press.
- (1838) *China; Its state and prospects*. Boston: Crocker & Brewster.
- Murray, William (1921) "Religious Singapore" In Walter Makepeace (eds.) *One Hundred Years of Singapore*. London: John Murray, vol.2, pp. 235-277.

- Pitcher, Philip Wilson (1893) *Fifty years in Amoy: A History of the Amoy Mission*. New York: Reform Church in American.
- (1909) *In and about Amoy: Some Historical and other facts connected with one of the open ports in China*. Shanghai: The Methodist Publishing House.
- Talmage, John Van Nest (1894) *E-mng-im e Ji-tian*. Amoy.
- Tomalin, Marcus (2011) *'And he knew our language' Missionary Linguistics on the Pacific Northwest Coast*. Cambridge: University of Cambridge.
- Warnshuis, A. Livingston, de Pree (1911) *Lessons in the Amoy Vernacular*. Amoy.
- Wylie, Alexander (1867) *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of their Publications and Obituary Notices of the Deceased*. Shanghai, American Presbyterian Mission Press.
- Wee, Peter (2009) *A Peranakan legacy: The Heritage of the Straits Chinese*. Singapore: Marshall Cavendish Editions.
- Zwartjes, Otto and Even Hovdhaugen (eds.) (2003) *Missionary Linguistics/Linguística Misionera. Selected papers from the first international conference on missionary linguistics, Oslo, 13-16 March 2003*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Zwartjes, Otto and Cristina Altman (eds.) (2005) *Missionary Linguistics/Linguística Misionera II. Orthography and Phonology. Selected papers from the second international conference on missionary linguistics, Sao Paulo, 10-13 March 2004*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Zwartjes, Otto, Gregory James and Emilio Ridruejo (eds.) (2007) *Missionary Linguistics/Linguística Misionera III. Morphology and Syntax. Selected papers from the third and fourth international conferences on missionary linguistics, Hong Kong, Macau, 12-15 March 2005, Valladolid, 8-11 March 2006*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Zwartjes, Otto, Ramon Arzapalo Marin and Thomas C. Smith-Stark (eds.) (2009) *Missionary Linguistics/Linguística Misionera IV. Lexicography. Selected papers from the fifth international conference on missionary linguistics, Merida, Yucatan, 14-17 March 2007*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing.

井川直衛編，1936 年 9 月，《バアクレイ博士の面影》，台南：基督教真理社。

村上玉吉編，1934 年，《南部台灣誌》，台南州共榮會。

村上嘉英，1966 年，〈プロテスタント宣教師の閩南語研究－異民族傳道と言語の問題〉，《日本文化》44:52-72。

張洪南，1923 年，〈誤解されたローマ字〉，《台灣》4：5。

森田建嗣，2013 年，〈戰後台灣における教會ローマ字の維持と繼承〉，《台灣學誌》第七期，頁 1-20。

三、台文、中文文獻

（一）專書

王育德原著、黃國彥譯，1993 年，《台灣話講座》，台北：自立晚報社文化出版部。

方師鐸，1965 年，《五十年來中國國語運動史》，台北：國語日報社出版。

方耀乾主編，2009 年 10 月，《台語文學史書寫理論與實踐》，高雄：台文戰線雜誌社。

巴克禮 (Barclay, Thomas)，2005 年，《巴克禮作品集》，台南：台灣教會公報社。

甘為霖原著，2009 年，林弘宣、許雅琦、陳珮馨譯，阮宗興校註，《素描福爾摩沙：甘為霖台灣筆記》，台北：前衛出版社。

台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，1965 年 6 月，《台灣基督長老教會百年史》，台南：台灣教會公報社。

台灣基督長老教會太平境馬雅各紀念教會，1988 年，《台灣基督長老教會太平境馬雅各紀念教會九十年史》，台南：太平境馬雅各紀念教會。

台灣基督長老教會濟南教會，1990 年 5 月，《要永遠紀念在這裡所發生的事－台灣督長老教會濟南教會設教九十二週年暨建堂七十二週年紀念冊》，台北：濟南教會。

- 台灣基督長老教會北榮教會，1993 年 2 月，《北榮教會四十週年紀念特刊》，嘉義：台灣基督長老教會北榮教會。
- 台灣基督長老教會北榮教會，2003 年 4 月，《「承諾」北榮設教五十週年特刊》，嘉義：台灣基督長老教會北榮教會。
- 台灣基督長老教會霧峰教會，2005 年 12 月，《霧峰基督長老教會設教九十週年紀念特刊》，台中霧峰：台灣基督長老教會霧峰教會。
- 台灣羅馬字協會，2003 年 12 月，《台灣民族普羅大眾 ê 語文－白話字》，高雄：台灣羅馬字協會。
- 台灣文化協會，《台灣文化協會會報第三號－台灣文化叢書》復刻本，2011 年 10 月，台北：財團法人蔣渭水文化基金會。
- 台灣文化協會，《台灣文化協會會報第四號－台灣之文化》復刻本，2011 年 10 月，台北：財團法人蔣渭水文化基金會。
- 何丙仲譯，華腓力原著，2009 年 11 月，《廈門縱橫——一個中國首批開埠城市的史事》，中國：廈門大學出版社。
- 何丙仲譯，2010 年 5 月，《近代西人眼中的鼓浪嶼》，中國：廈門大學出版社。
- 李少蘭譯，谷勒本原著，1986 年 1 月，《教會歷史》，香港：道聲出版社。
- 李嘉嵩，2009 年 1 月，《一百年來－事奉與服務的人生》，新竹：大揚印刷公司。
- 李勤岸譯註（賴仁聲原著），2009 年，《An 娘 ê 目屎》，台南：開朗雜誌社。
- 李勤岸譯註（賴仁聲原著），2009 年，《疼你贏過通世間》，台南：開朗雜誌社。
- 李勤岸譯註（鄭溪泮原著），2009 年，《出死線》，台南：開朗雜誌社。
- 李勤岸，2010 年，《白話字文學：台灣文化 kap 語言、文學 ê 互動》，台南：開朗雜誌社。
- 李勤岸譯註（賴仁聲原著），2011 年，《刺仔內 ê 百合花》，台南：開朗雜誌社。
- 李勤岸譯註（賴仁聲原著），2011 年，《可愛 ê 仇人》，台南：開朗雜誌社。

- 李勤岸譯註（蔡培火原著），2011 年，《十項管見》，台南：開朗雜誌社。
- 李穎，2011 年 12 月，《來華西方人與晚清廈門社會》，中國：廈門大學出版社。
- 呂興昌，2003 年 12 月 19 日，「台灣白話字文學資料蒐集整理計畫」期末報告書(共 7 冊)，台南：國立文化資產保存研究中心籌備處。
- 吳學明，2003 年 11 月，《從依賴到自立：終戰前台灣南部基督長老教會研究》，台南：人光出版社。
- 吳學明，2006 年，《台灣基督長老教會研究》，台北：宇宙光出版社。
- 吳學明，2007 年，《近代長老教會來台的西方傳教士》，台北：國立編譯館。
- 林吳帖，1970 年 8 月，《我的記述》，財團法人素貞興慈會。
- 林柏維，1993 年 6 月，《台灣文化協會滄桑》，台北：臺原出版社
- 林柏維，1996 年 6 月，《文化協會的年代》，台中：台中市立文化中心。
- 林獻堂著，許雪姬、周婉窈主編，2003 年，《灌園先生日記(五)一九三二年》，台北：中央研究院台灣史研究所籌備處、近代史研究所。
- 林金水主編，2003 年，《台灣基督教史》，中國北京：九州出版社。
- 林金水等，2006 年，《福建基督教史初探》，台北：宇宙光出版社。
- 林鴻信，2006 年 2 月，《認識基督宗教》，台北：校園書房出版社。
- 林世岩，2014 年 12 月，《廈門話白話字簡明教程》，廈門：廈門大學出版社。
- 周之德，1934 年 4 月，《閩南倫敦會基督教史》，中國：閩南大會出版。
- 洪惟仁，1986 年 11 月，《回歸鄉土回歸傳統》，台北：自立晚報社。
- 洪惟仁，1992 年 2 月，《台語文學與台語文字》，台北：前衛出版社。
- 洪惟仁，1992 年 2 月，《台灣方言之旅》，台北：前衛出版社。
- 洪惟仁主編，麥都思編，1993 年，《福建方言字典》，《閩南語經典辭書彙編 3》，台北：武陵出版社。
- 洪惟仁主編，杜嘉德編，1993 年，《廈英大辭典》，《閩南語經典辭書彙編 4》，台北：武陵出版社。

洪惟仁編著，1993 年，杜嘉德編·巴克禮補編《廈英大辭典》(閩南語經典辭書匯編：第四冊)，台北：武陵出版社。

洪卜仁、詹朝霞，2011 年，《鼓浪嶼學者》，中國廈門：廈門大學出版社。

胡民祥，2009 年 10 月，〈台灣文學史書寫的民族母語文學論〉，《台語文學史書寫理論與實踐》，頁 15-37。

孫慧民、王星譯，唐納德·德雷德戈德原著，1944 年，《基督教史》，台北：桂冠出版社。

孫耀光，2001 年，《在祂手中：新加坡教會史 1819-1992》，新加坡：基督徒學生福音團契華文組。

陳明仁，1998 年，《A-chhûn: Babuja A. Sidaia ê 短篇小說集》，台北：台笠出版社。

陳慕真，2007 年 12 月，《漢字之外：〈台灣府城教會報〉kap 台語白話字文獻 ê 文明觀》，台南：人光出版社。

游汝杰，2002 年，《西洋傳教士漢語方言學著作書目考述》，中國哈爾濱：黑龍江教育出版社。

游紫玲，2006 年 7 月，《平民階級中的英雄：馬禮遜》，台北：宇宙光全人關懷。

許長安、李樂毅編，1992 年 1 月，《閩南白話字》，中國北京：語文出版社。

許長安、李熙泰編著，1993 年 12 月，《廈門話文》，中國廈門：鷺江出版社。

許雪姬主編，2011 年 12 月，《楊雲萍全集》，台南：國立台灣文學館。

許俊雅，2006 年 6 月，《黑暗中的追尋－櫟社研究》，中國上海：東方出版中心。

黃武東，2009 年 9 月，《黃武東回憶錄》，嘉義：嘉西出版社。

黃武東、徐謙信合編，1995 年 5 月，《台灣基督長老教會歷史年譜》，台南：人光出版社。

黃宣範，1995 年 7 月，《語言、社會與族群意識－台灣語言社會學的研究》，

台北：文鶴出版社。

黃信彰、蔣朝根，2007 年 2 月，《台灣新文化運動特輯》，台北：台北市政府文化局。

張博宇編，1974 年 11 月，《台灣地區國語運動史料》，台北：台灣商務印書館。

張春鳳、江永進、沈冬青合著，2001 年，《台語文學概論》，台北：前衛出版社。

張裕宏，2001 年 3 月，《白話字基本論：台語文對應&相關的議題淺說》，台北：文鶴出版社。

張漢裕主編，2000 年，《蔡培火全集》，台北：吳三連台灣史料基金會。

張妙娟，2005 年 8 月，《開啟心眼：「台灣府城教會報」與長老教會的基督徒教育》，台南：人光出版社。

張西平等編，2008 年 9 月，《馬禮遜研究文獻索引》，鄭州：大象出版社。

董芳苑，2009 年 1 月，《探索基督教信仰》，台北：前衛出版社。

楊允言主編、學生台灣語文促進會編輯，1995 年 2 月，《台語這條路—台文工作者訪談錄》，台北：台笠出版社。

楊允言、張學謙、呂美親主編，2008 年 3 月，《台語文運動訪談暨史料彙編》，台北：國史館。

雷立柏等譯，賴德烈原著，2009，《基督教在華傳教史》，香港：道風書社。

葉榮鐘，2000 年，《日據下台灣政治社會運動史（上）（下）》，台中：晨星出版。

楊翠，1993 年，《日據時期台灣婦女解放運動—以《台灣民報》為分析場域(1920-1932)》，台北：時報文化出版。

楊碧川，1997 年，《台灣歷史辭典》，台北：前衛出版社。

楊石林，2007 年，《主耶穌真的快要再來嗎？》，台中：白象文化。

楊水心著，許雪姬編註，2014 年 6 月，《楊水心女士日記（一）一九二八年》，台北：中央研究院台灣史研究所。

- 楊水心著，許雪姬編註，2014年8月，《楊水心女士日記（二）一九三〇年》，台北：中央研究院台灣史研究所。
- 詹正義編譯，1976年，《巴克禮博士與台灣》，台北：長青文化公司。
- 潘稀祺，2003年6月，《為愛航向福爾摩沙－巴克禮博士傳》，台南：人光出版社。
- 蔡培火，1965年，《閩南語國語對照常用辭典》，台北：正中書局。
- 蔣為文，1996年6月，《海翁》，台北：台笠出版社。
- 蔣為文，2005年1月，《語言、認同與去殖民》，台南：成功大學。
- 蔣為文，2007年6月，《語言、文學 kap 台灣國家再想像》，台南：成功大學。
- 蔣為文，2009年，〈蔡培火 kap 台灣文化協會 ê 羅馬字運動〉，《台灣風物》59卷3期，頁41-65。
- 蔣為文，2011年，《民族、母語 kap 音素文字》，台南：成功大學。
- 蔣為文總編輯，2011年，《台語白話字文學選集》，台南：國立台灣文學館。
- 蔣為文主編，2015年5月，《白話字運動先行者－鄭兒玉牧師紀念文集》，台南：亞細亞國際傳播社。
- 魯白野，1954年，《馬來散記》，新加坡：世界書局。
- 鄭良偉，1989年2月，《走向標準化的台灣話文》，台北：自立晚報文化出版部。
- 鄭良偉，1990年1月，《演變中的台灣社會語文－多語社會及雙語教育》，台北：自立晚報文化出版部。
- 鄭良偉編著（賴仁聲原著），1993年，《Khó-ài ê siû-jîn》（可愛的仇人），台北：自立晚報文化出版部。
- 鄭雅怡，1998年，《Góa ū chit ê bāng》（詩集），作者自印。
- 鄭炳忠主編，1998年12月，《廈門教育》，中國廈門：鷺江出版社。
- 臧汀生，1996年4月，《台語書面化研究》，台北：前衛出版社。
- 盧戇章，1956年，《一目了然初階》（中國切音新字廈腔），中國北京：文字改

革出版社。

盧秀賢編著，2003 年 2 月，《奇妙恩典－父親盧萬得長老的一生》，台南：台灣教會公報社。

賴淳彥，1999 年，《蔡培火的詩曲及彼個年代》，台北：吳三連台灣史料基金會。

賴永祥，1981 年，〈基督教的傳播與台灣的現代化〉，《台灣史研究初集》。

賴永祥，1990 年 4 月，《教會史話》第一輯，台南：人光出版社。

賴永祥口述，2007 年 8 月，《坐擁書城－賴永祥先生訪問紀錄》，中央研究院台灣史研究所策畫，台北：遠流出版公司出版。

謝受靈、趙毅之譯，華爾克原著，1987 年 6 月，《基督教會史》，香港：基督教文藝出版社。

劉平譯、布魯斯·雪萊原著，2004 年 11 月，《基督教會史》，中國北京：北京大學出版社。

蕭阿勤，2012 年 12 月，《重構台灣：當代民族主義的文化政治》，台北：聯經出版社。

蘇精，2000 年 8 月，《馬禮遜與中文印刷出版》，台北：台灣學生書局。

顧長聲譯，馬禮遜夫人編，2004 年，《馬禮遜回憶錄》，中國桂林：廣西師範大學出版社。

蘇精，2010 年，《基督教與新加坡華人 1819-1846》，新竹：清華大學出版社。

蘭大弼口述，劉翠溶、劉士永、陳美玲訪談，2002 年，《蘭大弼醫生口述歷史》，台北：中央研究院台灣史研究所籌備處出版。

（二）專書論文、期刊論文、研討會論文等

王昭文，2004 年 10 月 9-10 日，〈羅馬字與「文明化」－台灣文化協會時代的白話字運動〉，「2004 台灣羅馬字國際研討會」，台南：國家台灣文學館。

王桂蘭，2014 年 5 月，〈馬來西亞檳城 ê 語言景觀——趣味 ê 路邊招牌〉，《台灣教會公報》3246 期，頁 25。

- 王桂蘭，2014 年，〈馬來西亞田野紀行〉，《南向通訊》第 4 期，頁 4-14，台灣東南亞學會。
- 方耀乾，2004 年 10 月 9-10 日，〈台語白話文學 ê 起源 kap 發展：一個學界疏忽去 ê 存在〉，《2004 台灣羅馬字國際研討會論文集》，台南：國家台灣文學館，頁 9-1-9-17。
- 方耀乾，2004 年，〈是意識形態抑不學無術？－「台語文學」tī「台灣文學史」缺席的原因探討〉，發表於「語言人權與語言復振學術研討會」，收入《台灣文學正名》，2005 年，台南：台灣海翁台語文教育協會，頁 108-131。
- 李弘祺，2008 年，〈李崑玉、李嘉嵩兩代傳道人與霧峰林家的信仰與交往〉，《新使者》第 105 期，頁 37-43。
- 李弘祺，2009 年，〈林獻堂、一新會以及台灣的公民社會〉，《師大台灣史學報》第 2 期，頁 215-226。
- 李毓嵐，2003 年 9 月，〈蔡培火與台灣白話字運動〉，《近代中國》第 155 期，頁 23-47。
- 李毓嵐，2012 年 6 月，〈林獻堂與婦女教育－以霧峰一新會為例〉，《台灣學研究》第 13 期，頁 93-126。
- 李勤岸，2003 年，〈北美地區台語文之研究、教學及推廣〉，《第一屆台灣文學與語言國際學術研討會論文集》，頁 95-113。
- 李勤岸，2004 年 10 月 9-10 日，〈白話字小說呈現 ê 台灣人形象 kap 文化面貌〉，《2004 台灣羅馬字國際研討會論文集》，台南：國家台灣文學館，頁 10-1-10-10。
- 李勤岸，2005 年，〈蔡培火白話字散文集《十項管見》ê 關鍵：論述中 ê 譬喻〉，「2005 台語文學學術研討會」，頁 297-315。
- 李如龍、徐睿淵，2007 年，〈廈門方言詞彙一百多年來的變化－對三本教會廈門話語料的考察〉，《廈門大學學報》2007 年第 1 期，中國：廈門大學。
- 李少明，2010 年，〈近代閩南基督教會的白話字教育〉，《教育評論》2010 年第 2 期。
- 杜仲奇，2011 年 10 月 7 日，〈《良牧報》研究－日治時期 ê 員林腔及其內容整

- 理、紹介〉，「2011 台灣羅馬字國際研討會」，台南：成功大學。
- 杜謙遜，2015 年 5 月，〈鄭牧師 ê 遺願－白話字復振運動〉，《白話字運動先行者－鄭兒玉牧師紀念文集》，台南：亞細亞國際傳播社。
- 呂興昌，1994 年，〈白話字中的台灣文學資料〉發表在「第一屆台灣本土文化學術研討會」，台灣師範大學主辦，1994.12.10-12，收入《台灣詩人研究論文集》，台南：市立文化中心，1995 年，頁 435-462。
- 呂興昌，1995 年，〈多音交響的可能－論台灣文學語言的歷史發展〉，《台灣近百年史論文集》，吳三連史料基金會。
- 呂興昌，2002 年，〈母語書寫的正常化－白話字文學在台灣文學史上的定位〉，「台灣文學史書寫國際學術研討會」，台南：成功大學。
- 呂興昌，2003 年 11 月 8-9 日，〈台灣府城教會報中的白話字論述〉，「文學傳媒與文化視界國際學術研討會」，嘉義：中正大學。
- 宋澤萊，2009 年 10 月，〈台語小說簡史〉，《台語文學史書寫理論與實踐》，高雄：台文戰線雜誌社。
- 施俊州，2009 年 10 月，〈語言市場 kap 語言資本水準：鄉土文學論戰「脈絡外」ê《台灣語文月報》〉，《台語文學史書寫理論與實踐》，頁 154-201。
- 吳學明，1998 年，〈日治時期台灣基督長老教會研究的回顧與展望〉，《台灣基督教史——史料研究回顧論文集》，台北：宇宙光出版社，頁 213-236。
- 吳學明，2002 年，〈《台灣府城教會報》及其史料分析〉，地方文獻研討會論文集。
- 吳學明，2003 年 6 月，〈台南長榮中學及其所藏之教會史料〉，「史學與文獻學學術研討會」，私立東吳大學。
- 吳學明，2003 年 9 月，〈基督長老教會在南台灣的傳教與擴展（1865-1945）〉，《史匯》，第 7 期，頁 1-26。
- 吳學明，2004 年 12 月，〈《教會史話》與當前臺灣基督教歷史研究〉，「林本源中華文教基金會 2004 年會暨賴永祥先生的學術世界研討會」，台北：中央研究院臺灣史研究所、林本源中華文教基金會。
- 林博正，〈說我霧峰林家〉，2006 年 3 月，《台灣文獻》第 57 卷第 1 期。

- 林央敏，2009 年 10 月，〈台語文學史的起造〉，《台語文學史書寫理論與實踐》，頁 13，高雄：台文戰線雜誌社。
- 周婉窈，2006 年 12 月，〈「進步由教育 幸福公家造」—林獻堂與霧峰一新會〉，《台灣風物》第 56 卷第 4 期。
- 洪惟仁，1991 年 6 月，〈杜嘉德《廈英大辭典》及麥都思以來基督新教的閩南語研究 (1831-1873)〉，《台灣風物》41 卷第 2 期。
- 洪惟仁，1996 年，〈麥都思「福建方言字典」的價值〉，《台灣文獻》42 卷第 2 期。
- 翁佳音，2000 年，〈荷蘭改革宗教會在台灣的教育事功〉，《台灣文獻》，第 51 卷第 4 期，頁 33-57。
- 翁佳音，2001 年，〈《台灣府城教會報》介紹〉，《異論台灣史》，台北：稻鄉。
- 翁佳音，2004 年 10 月 9-10 日，〈西拉雅族羅馬字的成立與衰亡〉，「2004 台灣羅馬字國際研討會」，台南：國家台灣文學館。
- 陳培豐，2001 年，〈殖民地台灣國語「同化」教育的誕生—伊澤修二關於教化、文明與國體的思考〉，《新史學》十二卷一期。
- 陳慕真，2004 年 12 月，〈語言主張與民族認同—蔡培火戰前戰後之探討〉，《淡水牛津台灣文學研究集刊》第七期，真理大學台灣文學系。
- 陳慕真，2006 年 1 月，〈走向台灣民族的文學革命—論八、九〇年代的台語文學論爭〉，《台灣文學評論》第六卷第一期，頁 145-160。
- 陳慕真，2011 年 6 月，〈日治末期的台灣基督長老教會：以《台灣教會公報》為中心〉，《台灣史料研究》第 37 期，台北：吳三連台灣史料基金會。
- 陳慕真·蔡惠名·王桂蘭，2013 年 4 月，〈麻六甲的過去與現況：以華人語言與文化為例〉，《台灣學誌》第七期，台北：台灣師範大學台灣語文學系，頁 127-140。
- 陳慕真，2013 年 7 月，〈國立台灣文學館典藏之台語白話字史料〉，《經眼·辨析·苦行—台灣文學史料集刊》第三輯，台南：國立台灣文學館，頁 383-396。
- 陳慕真，2014 年 12 月〈去麻六甲 chhōe 白話字〉，《台灣教會公報》3279 期，

頁 25。

陳慕真，2015 年 3 月，〈新加坡直落亞裔教會—白話字 koh 活記〉，《台灣教會公報》3292 期，頁 25。

陳宇碩，2015 年 5 月，〈鄭兒玉牧師 kap 我〉，《白話字運動先行者—鄭兒玉牧師紀念文集》，台南：亞細亞國際傳播社。

許雪姬，2000 年，〈霧峰一新會的成立及其意義〉，《中台灣鄉土文化學術研討會論文集》。

許雪姬，2008 年，〈介於傳統與現代之間的女性日記—由陳岑、楊水心女士日記談起〉，《近代中國婦女史研究》，第 16 期。

黃子寧，2008 年，〈林獻堂與基督教〉，《日記與台灣史研究：林獻堂先生逝世 50 週年紀念論文集》，頁 675-729。

張妙娟，2013 年，〈「台灣基督長老教會歷史資料館」館藏史料之研究〉，《台灣教會史料論集》，頁 79~101。

張學謙，2000 年，〈福佬台語 ê 羅馬字經驗〉，《台文通訊》75 期。

張學謙，2004 年 10 月 9-10 日，〈白話字 kap 台語文 ê 現代化〉，《2004 台灣羅馬字國際研討會論文集》，台南：國家台灣文學館，頁 1-1-18。

張學謙，2006 年 2 月 18 日，〈白話字 ê 活力〉，「活力白話字（POJ）在台灣研討會」，台北：台灣基督長老教會宣教基金會。

張德麟，2015 年 1 月，〈白話字歷史及發展簡介〉，收錄於《台灣語白話字種子教師研習營》，台灣基督長老教會、台灣族群母語推行委員會主辦。

賀安娟 (Ann Heylen)，1998 年 9 月，〈荷蘭統治之下的台灣傳教士語言學—荷蘭語言政策與原住民識字能力的引進 (1624-1662)〉，《台北文獻》第 125 期。

董芳苑，2004 年，〈台語羅馬字之歷史定位〉，《台灣文獻》第 55 卷第 2 期。

楊允言，1993 年 2 月，〈台語文字化 ê 過去 kap 現在〉，《台灣史料研究》創刊 1 號。

蔡錦堂，1995 年 5 月，〈皇民化運動前台灣社會教化運動的展開—一九三一～

一九三七〉，「台灣史國際學術研討會」，淡江大學歷史系主辦。

蔣為文，2001 年，〈白話字，囡仔人 teh 用 ê 文字？－台灣教會白話字 ê 社會語言學分析〉，《台灣風物》51 卷 4 期。

蔣為文，2004 年 10 月 9-10 日，〈羅馬字是台灣新文學 ê 開基祖〉，《2004 台灣羅馬字國際研討會論文集》，頁 8-1-8-14，台南：國家台灣文學館。

蔣為文，2010 年，〈成大台語檢定 ê 原理 kap 實務〉，《海翁台語文教學季刊》7 期，台南：金安出版社。

蔣為文，2014 年，〈台灣羅馬字協會 ê 時代意義 kap 任務〉，《台江台語文學》第十一期，台南：台南市政府文化局。

鄭兒玉，2004 年，〈最有台灣意識的長老教會出著歹子孫？〉，《2004 台灣羅馬字國際研討會論文集》，頁 34-1-34-21，台南：國家台灣文學館。

（三）學位論文

方耀乾，2008 年 6 月，《Üi 邊緣 kàu 多元中心：台語文學 ê 主體建構》，成功大學台灣文學系博士論文。

吳學明，2001 年，《台灣基督長老教會的傳教與三自運動》，台灣師範大學歷史研究所博士論文。

林佩蓉，2005 年，《抵抗的年代·交戰的思維－蔡培火的文化活動及其思想研究》，成功大學台灣文學研究所碩士論文。

陳慕真，2006 年，《台灣白話字書寫中 ê 文明觀－以台灣府城教會公報（1885-1942）為中心》，成功大學台灣文學研究所碩士論文。

黃佳惠，2000 年，《白話字資料中的台語文學研究》，台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文。

黃慧敏，2004 年，《新馬峇峇文學的研究》，政治大學民族研究所碩士論文。

張妙娟，2002 年，《〈台灣府城教會報〉與清季台灣的基督徒教育》，台灣師範大學歷史研究所博士論文。

廖瑞昌，2004 年 6 月，《台語入聲調之現狀分析》，新竹師範學院台灣語言與語文教育研究所碩士論文。

四、資料庫和網站

中央研究院台灣史研究所台灣史檔案資源系統

<http://tais.ith.sinica.edu.tw/sinicafrsFront/index.jsp>

白話字數位典藏博物館

(Pêh-oē-jī Digital Archive by National Museum of Taiwan Literature)

<http://taibun.nmtl.gov.tw/bang-cham/>

台灣白話字文獻館

(Tâi-oân Pêh-oē-jī Bûn-hiàn-koán)

<http://www.tell.ntnu.edu.tw/pojbh/script/index.php>

台語文數位典藏資料庫(第二階段)

(Digital Archive for Written Taiwanese 2nd stage)

<http://xcm.nmtl.gov.tw/dadwt/pbk.asp>

台灣日記知識庫

<http://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk>

使信月刊資料庫(1850-1947)

(The Messenger 1850-1947)

http://elib.infolinker.com.tw/ebook_shihsin/intro.html

政府公報資訊網

<http://gaz.ncl.edu.tw/searchResult.jsp>

賴永祥長老史料庫

(Elder John Lai's Archives)

<http://www.laijohn.com/index.htm>