



第五章

基督徒的身份認同

本章主要描寫十九世紀台灣第一代基督徒在改宗 (conversion) 前後的疑慮、惶恐、矛盾的心理，進而瞭解基督徒與親人、周遭的人際關係，說明基督徒在尋求「天路」與「人路」之間的迷惘心態。文中將探討第一代基督徒徘徊在文化、社會與族群之間的自我認同與價值衝突，分析改宗所面臨的認同與價值觀轉變。就基督教而言，改宗代表著基督教的教義將主宰基督徒的思想與行為，但原有的社會規範與民間宗教習俗，並不會就此離開基督徒或是其周遭，雖然信仰改變但身處的社會環境依舊，基督徒在追求宗教信仰的歷程上，如何與原有的社會價值體系妥協或脫離其影響，基督徒在信仰認同上是否出現「雙重教籍」現象？

改宗者 (convert) 的宗教轉換，會遇到自身「不忠」(treason) 或自我背叛的危機。¹在十九世紀的台灣社會脈絡中，基督徒除了來自於自我的背叛感外，還必須承受來自於周遭人際的被背叛感。首當其衝的是家人與親戚對於被背叛的反應，接下來鄉野鄰里、朋友甚至是陌生人的異樣眼光。漢人在這個議題上比平埔族棘手，強大的社會壓力會讓人對基督教卻步甚

¹ Massimo Leone, *Religious Conversion and Identity: The Semiotic Analysis of Texts* (London: Routledge, 2004), pp. 53-78.

至排斥接觸，改宗會釀成家庭革命甚至犧牲性命。這也是漢人改宗困難的原因之一。

第一代基督徒如何處理原有信仰及祭祖問題？如何面對家庭、親人及周遭人際的反對？十九世紀來台的基督教代表的不只是宗教本身，同時代表著西方勢力與文化，改宗在自我認同的過程中會產生很大的掙扎，這個掙扎一方面來自信仰，一方面來自文化。第一代基督徒在尋求自我認同與社會認同的過程中掙扎、遭遇挫折、社會壓力，這個過程充滿衝突性與戲劇性，此都將是本章討論的重點。

第一節 自我認同與價值衝突

一、雙重教籍

改宗意味著從一種信仰或無信仰轉換成另一種信仰。以基督教的角度而言，一個人改宗信仰基督教，必須經歷過思想和行為的轉變，以符合基督教的要求。²然而，基督教具有強烈的排他性。上帝是唯一的，成為基督徒必須確信耶和華是唯一真神，《聖經》是真理的唯一來源。基督徒必須棄絕在改宗前的宗教信仰，排除任何與教義不一致的作為。所以成為一位基督徒必須從心理到行為徹底的改變。然而，在台灣或中國的社會中，民間信仰與儒家思想緊密的與人結合在一起。就算個人從原有宗教思維中脫離出來，卻也無法跳脫所屬的生存社會。

一個人是否可以同時屬於兩個或兩個以上的宗教？在西方人的經驗中一個人不是猶太人就是基督徒，再不然就是伊斯蘭教徒，不可能同時信

² George M. Marsden, "Evangelical and Fundamental Christianity," in Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion* (London: Macmillan, 1987), pp. 190-196.

仰兩種宗教，更不用說三種了。西方的宗教具有強烈的排他性，然而在東方，一個人可以是儒家，又可以是道家，雖然信道但也可以拜佛。那麼第一代基督徒有沒有可能同時信奉兩種以上宗教？是基督徒又是儒家？是基督徒又是道教徒、佛教徒？神學家孔漢思（Hans Küng）認為漢語世界的基督教徒具有「雙重教籍」身份，一方面接受教會信仰，另一方面卻深受儒家傳統影響。他從文化、倫理及信仰三方面來分析基督徒所具有的雙重身份，最後指出「雖然文化和倫理完全有可能融合，但每一個宗教的真理都觸及人的深層乃至最終要人做出取捨抉擇。...儘管文化和倫理的雙重身份並非不可能，並且應當鞏固這種可能性，但是雙重教籍的可能性從信仰最深摯最嚴格意義上看則應當排除在外。」³下面我們分別觀察，在台灣第一代基督徒的改宗過程中，信徒如何面對基督教與儒家思想及民間宗教之間的關係？由此瞭解基督徒在三者之間，選擇排斥或融合、放棄或堅持的態度與認同的轉換。

（一）基督教與儒家

「耶儒相遇」的問題是明末清初天主教研究中的顯學。教徒如何轉化基督教教義語詞，這個耶儒之間的「相遇與對話」是熱門且重要的議題。相反的，十九世紀基督徒如何透過思想、文化層面的比較，進而改宗基督教？其選擇的心路歷程如何？至今研究史上卻幾乎是一片空白。重要的差異可能出現在明末清初的第一代天主教徒大部份是社會菁英，但清末的第一代基督徒卻是來自社會底層。這個問題我們可以再深入分為兩個層面來觀察，首先傳統儒家思想在社會底層的影響力不如上層士大夫深刻，其次十七世紀與十九世紀的教徒對於基督教教義的認識與理解，也有深淺差異的區別。上層士紳不僅讀書識字，也會追求義理的意義；底層民眾卻多是

³ Hans Küng,〈雙重「教籍」—向西方傳統挑戰〉,收入秦家懿、孔漢思著,吳華譯,《中國宗教與基督教》(北京:三聯書店,1990),頁236-245。

文盲，接觸教會後才開始學白話字，認識道理。⁴

黃一農以「兩頭蛇」作為譬喻來形容十七世紀夾在中西兩大傳統之間的奉教士紳。這些士紳受到耶穌會「文化調適」和「知識傳教」策略的吸引，認為天主教與儒學是一體同源的，甚至可以超儒或補儒。但接下來的「禮儀之爭」聚焦在祭祖、祭孔是否為迷信，古籍中的「天」和「上帝」是否等同天主等問題，這些問題挑戰了傳統社會最重要的倫常權威。羅馬教廷裁決爭論後，傳教士不再被容許對中國社會中的一些生活禮俗和宗教信仰抱持妥協或模糊的態度，拜把、結盟、求籤、算命、擇日、看風水、燒紙錢、起屋拜樑、占夢吉凶、拜魁星求功名、看酬菩薩之戲，均遭明令禁止。士紳逐漸淡出教會，再加上娶妾問題，使得天主教後代選擇出教，回歸社會原本的生活形態與信仰模式。⁵

明末龍華民（Nicholas Longobardi）繼利瑪竇（Matteo Ricci）後成為中國教區會長，他反對利瑪竇將儒家思想與基督教思想混為一談，更認為不論是古儒或宋明儒者都是「無神論者」，全盤駁斥儒家。他甚至懷疑徐光啟、李之藻和楊廷筠這三位被稱為「明末天主教三大柱石」以及經利瑪竇受洗的士大夫信徒是否算是真正的「基督徒」。⁶

十九世紀後傳入中國的基督教，信徒依然面臨原有習俗思想與基督教教義相衝突的矛盾心理。許地山曾以小說《玉官》來描述改宗後，基督徒

⁴ 在十九世紀中文《聖經》的翻譯過程中，本地的信徒幾乎只扮演「助手」的角色，從馬禮遜（Robert Morrison）與米憐（William Milne）、馬殊曼（Joshua Marshman）與拉撒（Joannes Lassar），到麥都斯（Walter Henry Medhurst）、郭實臘（Karl Friedrich August Gützlaff）與裨治文（Elijah Coleman Bridgman）的譯本，從《委辦譯本》、《官話譯本》到《和合本》，除了王韜等少數人外，有關中國翻譯助手的資料所知甚少，甚至對助手所扮演的角色完全隱藏或是匿名，從這裡我們也以發現信徒在中西語詞轉化上並沒有主導的地位。Jost Oliver Zetzsche 著，蔡錦圖譯，《和合本與中文聖經翻譯》（香港：國際聖經協會，2002），頁 28-30、82-84、150-152、251、319-321、364。

⁵ 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：國立清華大學出版社，2005），頁 463-482。

⁶ 潘鳳娟，〈從「西學」到「漢學」：中國耶穌會與歐洲漢學〉，《漢學研究通訊》，第 27 卷 2 期（2008 年 5 月），頁 18-19。

在文化衝突與融合過程中自我認同的複雜心態。⁷小說中的婦人「玉官」在天路與人路、敬神與祭祖、傳奇與行傳、《聖經》與《易經》間徘徊、衝突。玉官改宗基督教，成為傳道師，但卻始終執著於現實生命，執著於世俗的人倫生活。現實世界的人路與彼岸世界的天路，就成為她人生追求難以解開的矛盾。⁸學者陳特指出儒家與基督教兩者間的差異，「儒家是順人自然之情，使人的感情本性由自己開始逐漸擴大。...基督教則是看透人本性的敗壞與不可靠，...因而要完全放下自己的一切，轉而仰望上帝。」⁹儒家的順人情重親情與基督教否定人性與崇拜神性，構成不同的觀念與形式方式，形成天國與人間的緊張關係。¹⁰

這裡舉幾個不同的案例，說明儒家思想在台灣基督徒面對改宗取捨時的態度。澎湖讀書人林兼金改宗基督教後，父親問他：「你為什麼放棄聖賢之道而就洋書與洋教？孔子之道不是我國一向修身、齊家、治國之本嗎？你為何大膽放棄古人聖賢之道？」林兼金回答：「照你所知，我讀書的目的都在於求知識，所以無論是洋書，果若是講論真理與得福之道的，就未嘗不可讀，我在聽到基督的福音以前，確信從孔子之道，但如今比較二教，孔子不能再使我內心平安，因為他沒有講起如何才能得到心的平安，也沒有講起如何才能真正服從上帝。」¹¹從林兼金身上我們發現他區隔了儒家與基督教的差異，並且做出改宗抉擇。林兼金後來成為李庠的助手，也擔任甘為霖的語文老師，之後出任傳道師，在嘉義、大社等傳教。¹²同樣的，

⁷ 許地山，〈玉官〉，收入許地山著，楊牧編，《許地山小說選》（台北：洪範書店，1984），頁 315-367。

⁸ 楊劍龍，〈中國基督徒的複雜心態—論許地山的《玉官》〉，《二十一世紀》，第 92 期（2005 年 12 月），頁 106-115。

⁹ 陳特，〈天國與人間的緊張關係：比較基督教與儒家的處理方法〉，收入賴品超、李景雄編，《耶儒對話新里程》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001），頁 292。

¹⁰ 楊劍龍，〈中國基督徒的複雜心態—論許地山的《玉官》〉，頁 109。

¹¹ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編，《台灣基督長老教會百年史》（台南：台灣基督長老教會，1965），頁 15。

¹² William Campbell, *Sketches From Formosa* (London: Marshall, 1915), p.21.

第一代教徒劉澄清，他原是個居住在後龍的秀才，他為了維護儒教，與當地教會的傳道辯論達兩年之久，辯輸了很不甘心，準備與傳道再辯，最後改宗信教，「除去了以前事奉的孔子、孟子，專心敬拜上帝」，¹³妻子、兒女也因而改宗。¹⁴來自底層的信徒，或許沒有在「耶穌」與「孔子」之間徘徊的問題。但受過教育的讀書人，在改宗基督教信仰時，便有較深刻的遭遇與掙扎。

但是另一個有趣對比的案例是馬偕與吳寬裕，吳寬裕「聞人誹謗基督教，也盲從參加誹謗」，¹⁵馬偕在帶領教徒聚會時，他不斷干擾騷擾，甚至丟擲石子；嚴清華禮拜後，在回家的途中，遭到他揪辮子、掌摑臉。¹⁶有一次馬偕問他：「你有沒有讀過書呢？」吳寬裕說：「有」。又問：「你讀過上帝的話嗎？」回答：「沒有」。馬偕說：「年輕人阿，你騙我，你說讀過書卻沒讀過上帝，孔子不是說『郊社之禮，所以事上帝』，孟子也說過『雖有惡人齋戒沐浴則可事上帝』。吳寬裕聽後說：「這倒是唸過」，馬偕說：「那麼何以你說沒有？」答：「老師只教我們讀，並沒有解釋意義。」於是馬偕說：「我來就是傳這位上帝。」¹⁷吳寬裕後來改宗信教，成為北部教會發展中重要的傳道師之一。我們發現受過教育的人在改宗的抉擇上，遇到「耶」、「儒」問題時，有比較複雜的面向。¹⁸林兼金、劉澄清都欲區隔耶與儒，但馬偕傳教過程中，卻想融合儒家經典中的「上帝」。

¹³ 黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》（台北：台灣基督長老教會，1972），頁 654。

¹⁴ 北部台灣基督長老教會史蹟委員會編，陳宏文譯，《北部台灣基督長老教會的歷史》（台南：人光出版社，1997），頁 73-74。

¹⁵ 黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》，頁 658。

¹⁶ George Leslie Mackay, ed. J. A. Macdonald, *From Far Formosa: The Island, Its People and Mission* (New York: Fleming H. Revell Company, 1895), pp. 139-140.

¹⁷ 黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》，頁 659。

¹⁸ 楊鳳崗在對當今美國華人福音派基督教會的研究中指出，教會都強調儒家和基督教的和諧性，這樣有助於改宗者保存他們的文化資本，因此多數在美華人不把儒家當作一個宗教，而是當作傳統的生活哲學，華人教會因而保留儒家家庭價值，又引入基督教超自然的教義。Yang Fenggang, "Chinese Conversion to Evangelical Christianity," *Sociology of Religion*, 59(1998), pp. 237-258.

林兼金、劉澄清或許是區隔耶儒的特殊案例，因為從傳教士對信徒的教導來看，基督教並不反對儒家。甘為霖翻譯的《闢邪歸正》中，¹⁹指出上帝是萬物根源，基督教所拜的神，就是四書五經中所稱的上帝，中國的堯、舜、禹、湯、文、武等皇帝都小心服侍上帝，絕對未曾敬拜過佛教、道教及邪教與菩薩，百姓應該學習，古代聖人所敬拜的是唯一真神「上帝」。今天放棄上帝服侍偶像菩薩是違背古代聖賢的道理。不過書中卻是反對祭拜孔子與祖先，因為上帝才是孔子的老師，而拜祖先要追溯到人類的始祖，就是上帝。²⁰在《台灣府城教會報》連載三篇的〈辯神主論〉也引用古典經典作為證明的依據，尤其是儒家思想主軸的論語、孟子、禮記、及朱子等儒家的言論，充分反映出基督教即使反對傳統的祖先祭拜，但並不與儒家思想為敵對抗，反而企圖以儒家的部分見解來說服人民接受基督教。²¹

第一代基督徒在學習基督教教義時，儒家思想與道德價值觀，依舊可以與基督教信仰相互融合運用，除了在祭祖議題之外，並沒有產生嚴重的衝突，因為在傳教士的教導裡，兩者有很大部分甚至是相通的。基督教加入儒家而形成雙重教籍。然而在面對偶像崇拜時，基督教就出現強力的反對作法。

（二）基督教與民間信仰

對台灣社會而言，原有的宗教體系中並不具有排他性，民眾在日常生活中不特別去區分儒、釋、道之間的差異，一個人可以同時拜佛祖和媽祖，拜關公又拜觀音。²²在台灣，社會習俗與宗教信仰之間更是相連結的，宗教儀式與慶典經常是生活中非常重要的部份，宗教思維與風俗當然也與社

¹⁹ William Campbell 譯，《闢邪歸正》（台南：新樓聚珍堂，1919），頁 1-120。

²⁰ 吳學明，《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，2003），頁 177。

²¹ 吳學明，《從依賴到自立—終戰前台灣南部基督長老教會研究》，頁 168-169。

²² 瞿海源，《宗教與社會》（台北：國立台灣大學，2002），頁 41-44。

會和日常生活密不可分。那麼改宗成為一個基督徒，有辦法斷絕成長環境中的社會價值體系與生活習俗，而完全轉換成基督教思維與行為嗎？

就基督徒而言，改宗基督教代表著基督教的教義將主宰基督徒的思想與行為，原本儒、釋、道揉合的民間習俗與規範，就此從基督徒的身上消失？舊有的社會價值觀念可能完全離棄嗎？就算個人要完全跳脫，但身處的環境不變，舊的社會價值觀便無所不在，所以舊有的價值觀和行為舉止仍然會不時出現，只不過基督徒要時刻提醒自己的新信仰。換句話說，舊有的價值觀不過是退到次要的地位，而不是完全消失。

在台灣的社會中一個人往往不僅只有一種宗教信仰，有時信這個宗教，有時信另外一種宗教。自稱佛教徒的也拜媽祖、拜土地公，也殺豬公拜神，佛教的輪迴、報應思想與道教的神仙世界在民眾的信仰中經常混合不需分辨。²³我們檢視台灣第一代基督徒，在改宗後對原有宗教的態度呈現出的狀態時發現，棄絕偶像崇拜，相信唯一真神，是改宗基督教的先決條件；傳教士在《台灣府城教會報》中也再三告知信徒要棄絕偶像，因為拜菩薩不會得到福氣、媽祖也不能保佑人、燒紙錢、紙衣是枉費錢，抽籤擲筊不會靈驗。²⁴但是第一代的基督徒來自底層，並不是所有教徒都信仰堅定，經常出現「一半信道理，一半從世俗」的現象。²⁵也有信徒在日常生活中遭遇困難卻到廟裡求神問卜。²⁶旗後教會長老莊發在改宗初期信心不堅，「腳踏雙船，上帝也好，王爺、媽祖也是好，彌勒好，基督也是好，有時來禮拜，有時出去燒香。」²⁷社會中長期建立的無形傳統禮俗與道德

²³ 瞿海源，《宗教與社會》，頁 41-44。

²⁴ 〈廟祝問答〉，《台灣府城教會報》，第 9 張，1886 年 3 月，頁 61。〈廟祝問答〉，《台灣府城教會報》，第 10 張，1886 年 4 月，頁 68-69。〈廟祝問答〉一文，自第九張至第十五張止，共連載七次。一九一四年台南聚珍堂出版《廟祝問答》。《廟祝問答》（台南：聚珍堂，1914 年）。

²⁵ 〈消息〉，《台灣府城教會報》，第 70 張，1891 年 3 月，頁 9-10。

²⁶ 張妙娟，《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，2005），頁 285。

²⁷ 吳萬生，〈旗後莊發長老的小傳〉，《台灣教會報》，第 557 卷，1931 年 8 月，頁 9-10。

規範則更難以完全從信徒身上移除，台灣的基督徒在社會文化脈絡下，不可能完全移植西方式的基督教價值，因為放棄這些道德價值，如同脫離自己所生長的社會。

不同的群體、階級、性別、受教育程度等，都會影響其對宗教教義的理解與投入，其宗教信仰的內容與內涵，也會產生相當大的差異。在羅夫藍德（John Lofland）與斯達克（Rodney Stark）的改宗研究中，依照信徒投入的程度將改宗者分為「口頭認同的改宗者」（verbal converts）與「全心投入的改宗者」（total converts）。「口頭認同的改宗者」行為或言語上參與該宗教活動，但在宗教團體內並不擔任積極角色。「全心投入的改宗者」積極追求信仰，熱心參與宗教團體工作。這個分類主要指出不同參與程度的改宗者，對於自己的改宗會有不同的認知，參與程度低的改宗者可能無法建立意義的整合和認同，甚至可能在一段時間後離開，放棄宗教信仰或參與其他宗教團體。²⁸

改宗對改宗者而言，應該是一個徹底、極端的改變，改宗是改宗者對於他自身一種改變自我概念的想法與感覺。²⁹改宗者所面臨的是認同與世界觀的轉變。然而觀察台灣第一代基督徒，我們卻可以發現第一代教徒因為不同的身份階級與改宗動機，部分的改宗者其改宗不必然牽涉到心理或精神層面的改變，改宗在某些第一代基督徒中是身份轉變，而不是宗教轉變，許多的基督徒對於教義與基督教的基本常識是不瞭解的，這從教會制止信徒領聖餐或開除會籍的高比例中也可以得知。

²⁸ 其中參與程度的高低除了個人信仰的追尋外，最重要的是與團體成員的互動關係。當信徒無法擔任積極角色或者沒有成員支持時，就有可能成為「遊走的旁觀者」（partisan spectators）。John Lofland and Rodney Stark, "Becoming A World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective," *American Sociological Review*, 30(1965), pp. 862-875. 林本炫，〈當代台灣民眾宗教信仰變遷的分析〉（台北：國立台灣大學社會學研究所博士論文，1998），頁 27。

²⁹ Clifford L. Staples and Mauss L. Armand, "Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26: 2(1987), pp. 134-135.

表 5-1：南部基督長老教會受洗人數與禁領聖餐比例統計表(1877-1895 年)

時間	成人受洗人數				兒童 受洗人數	總計
	領聖餐人數	禁領人數	總計	禁領比例%		
1877	950	81	1031	7.86	169	1200
1878	947	60	1007	6.00	161	1168
1879	985	71	1056	6.72	224	1280
1880	1023	90	1113	8.09	367	1480
1881	1172	76	1248	6.09	465	1713
1882	1174	95	1269	7.49	560	1829
1883	1167	91	1258	7.23	553	1811
1884	1317	108	1425	7.58	600	2025
1885	1412	108	1520	7.11	800	2320
1886	1476	108	1584	6.82	962	2456
1887	1348	119	1467	8.11	937	2404
1888	1307	122	1429	8.53	946	2375
1889	1259	140	1399	10.01	1017	2416
1890	1211	158	1369	11.54	1056	2425
1891	1179	186	1365	13.63	1094	2459
1892	1180	198	1378	14.27	1140	2518
1893	1225	186	1411	13.18	1210	2621
1894	1265	191	1456	13.12	1240	2696

1895	1256	189	1445	13.08	1297	2742
------	------	-----	------	-------	------	------

資料來源：William Campbell, *Handbook of the English Presbyterian Mission in South*

Formosa（台南：教會公報社，2004），頁 84。

甘為霖（William Campbell）指出在台灣教徒很少在教義上產生爭執，很少出現對教義看法的差異。第一代信徒「看事情的眼光比較實際，問的問題都侷限於以下範疇：如果有兩個或三個太太，可以受洗嗎？如果道德墮落，那麼在一年之內，有沒有機會重新進入教會，獲得有薪給的工作？女性是否可以擔任教會的職務？當地的會眾該如何管理錢財？有哪些適當的地方可以成為傳福音、傳教、教育和治病的場所？」³⁰改宗有可能只是表面上語詞的轉換而已，而沒有深入到改宗者原有的認知體系。

現代社會中基督徒已是一個群體，即使不同教派間對於教義或信仰的細節有許多差異，但都有所屬群體。在群體上有教會作為依靠，在信仰上有所謂「屬靈同伴」做扶持。但第一代的基督徒所面臨的情況是教會組織尚未健全，對於基督教真理的認識也尚在摸索階段，所以第一代基督徒在掙脫原有社會的道路上，遭遇到的自我認同掙扎、家庭問題與社會壓力，比起後代的教徒更加複雜更具衝突性。不論改宗前後信仰及價值觀的轉換是完全或不完全，在轉換時期必然出現衝突，掙扎成為基督徒生命一個必經的階段。從價值的衝突到日常行為的衝突，人既然無法脫離原有社會而生存，那麼要成為一個與社會價值、習俗不同的基督徒，不僅是個人的掙扎，也必招致社會的反壓。

基本上基督教具有排他性，所以基督徒不可能也不應該同時信奉兩種或兩種以上的宗教，但是若以「價值觀」來衡量，基督徒基於其對教義的認識與瞭解深淺，就不見得完全否定原有價值觀。換言之，一個基督徒在

³⁰ Campbell, *Sketches From Formosa*, p. 112.

信仰上不可能也不應該產生雙重教籍，因為就基督教信仰意義而言，上帝只有一個，這是具有強烈排他性的。但若從文化、倫理道德、思想等方面而言，基督徒便不可能單純是西方基督宗教形式下的基督徒。

孔漢思認為基督教要在亞洲安家落戶就一定要和本土的宗教所限定的倫理道德融合。³¹漢學家許理和（Erik Zürcher）指出，對中國而言從來沒有一個外來而邊緣的宗教，能在不調適為在地模式並力求屬於正統性的概念下，於中國生根立足。³²焦大衛（David K. Jordan）在有關漢人的改宗研究中，指出基督教在漢人社會的傳教並未改變漢人原有的宇宙觀與知識論，表面上的改宗是容易的，但在「知識」與「經驗」上的改變卻是困難的。³³顯然，改宗的過程是一套價值觀、知識論、宇宙觀等的轉變，這個過程是漸進而漫長的，接受或決志只是改宗的起點，改宗後新的宗教價值體系與改宗者還有很長的調適過程。

二、祭祖與認同

在台灣漢人社會中祭祖是孝道倫理與宗教信仰的混合產物，民間祭祖融合了儒家的孝道倫理、陰陽家的風水地理、道家的神鬼世界觀與佛家的輪迴思想。從宗教層面觀察，祭祀去世的親屬靈魂能夠得到祖先的庇佑保護。就社會層面觀察，祭祖具有培養親屬團體的道德，如孝道、忠誠、家族延續等功能。祭祖代表的是「生人」與「死人」之間的連結，子孫的祭祀表現出家族生命的延續。所以祭祖是倫理化的宗教，也是民間社會中永

³¹ Hans Küng, 〈雙重「教籍」—向西方傳統挑戰〉, 頁 240。

³² Erik Zürcher, "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative," in David E. Mungello, ed., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994), pp. 31-64.

³³ David K. Jordan, "The Glyphomancy Factor: Observation on Chinese Conversion," in Robert W. Hefner, ed., *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 285-302.

生觀念的表現。³⁴

我們從一個家庭的擺飾格局可以看出，祖先在日常生活中居於重要的地位。³⁵傳統上，台灣漢人家中的正廳都必須設置一個「神龕」來供奉家神與祖先。而祭祖相關的葬禮、祖墓、風水與公媽牌，在人的一生中都是重要的大事。³⁶在漢人的宇宙觀中，人是有靈魂的，一旦人死後，靈魂會到陰間，亡魂在陰間仍然有食衣住行等日常生活需要，而這些需要由陽世子孫供應。馬偕經由生活觀察指出「漢人認為人有三個靈魂，人死後一個靈魂到看不見的精靈世界，第二個靈魂進入墳墓裡，第三個則在家附近徘徊。第一個靈魂由道士負責，另兩個靈魂則由子孫照顧。親人整修墓地照顧第二個靈魂，第三個靈魂則安置在木製的神位中。於是祖宗神位成為家庭中最神聖之物。」³⁷漢人的祖先崇拜是一套很複雜的儀式，包括入殮、祭祀、掃墓等等事項，日常生活與祖先祭祀也密不可分。

祭祀祖先不但具有宗教層面的意義，對基督徒而言，最大的挑戰來自於倫理層面。在儒家傳統下，非常重視「生」之孝以及「死」之祭，《論語》中教導「生事之以禮，死葬之以禮、祭之以禮。」³⁸（為政篇）此一「死」欲加以葬祭之禮，不但是宗教的，也是倫理的，具有「慎終追遠」的意義。儒家認為「祖先崇拜」是「孝道」的表現，「敬其所尊，愛其所親；事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」³⁹（中庸十九章）這樣的論調將「拜公媽」從亡靈崇拜提升到倫理宗教層面，而社會的上層及知識份子將此作為

³⁴ 有關祭祖研究，參閱邢福增，〈中國祖先崇拜研究的回顧〉，收入邢福增、梁家麟，《中國祭祖問題》（香港：建道神學院，2002），頁 209-230。相關祭祖問題文獻，見邢福增，〈中國祭祖問題：文獻索引〉，收入邢福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，頁 231-237。

³⁵ 許烺光，《祖蔭下：中國鄉村的親屬·人格與社會流動》（台北：南天書局，2001），頁 42-45。

³⁶ 「神主牌」指的是單位亡靈的靈位，「公媽牌」指的是多位亡靈合祀的靈位。陳祥水，〈「公媽牌」的祭祀—承繼財富與祖先地位之確定〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 36 期（1973 年），頁 144；陳清水，《基督教對當前台灣祖先崇拜之探討》（台北：基督教橄欖基金會，1985），頁 16-21。

³⁷ Mackay, *From Far Formosa*, pp. 131-132.

³⁸ 陳冠學，《論語新註》（台北：東大圖書公司，1995），頁 26。

³⁹ 王雲五主編，宋天正註譯，《中庸今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1977），頁 32。

道德修養的重要部分。拜公媽是與祖先相聯繫的表現，也是孝的象徵，因此祖先祭祀成為一種倫理化宗教與宗教化倫理的實現。⁴⁰

敬神與祭祖成為基督徒與家人衝突的根源，也成為基督徒內心的掙扎與矛盾。孝是民間社會倫理的主要內容之一，祭祀崇拜祖先是孝的表現方式。基督教的敬神與儒家的祭祖始終構成難以調和的矛盾與衝突。祭祖儀式包含了社會文化、價值觀念與宗教風俗習慣，改宗基督教在「祭祖」問題上面臨人生中非常嚴峻的挑戰。對改宗基督教的漢人來說，新的信仰往往意味著信徒要與祭祖的傳統決裂，因為在基督徒眼中，祭祖是「偶像崇拜」，是基督教信仰所禁止的。⁴¹台灣民間社會習以為常認為基督教是「無公媽」、「死無人哭」的宗教，一般社會也常出現「葬人如葬狗，則基督教不信也罷！」的看法。⁴²祭祖問題成為基督教在台灣社會傳播時面臨到的最大障礙之一，也是信徒面對改宗抉擇時最主要的掙扎之一。

教會對祭祖採取排斥態度，基督徒的行為被社會大眾認為是「反孝道」。基督教反對祭祖不祭拜祖先，也成為宣教上最大的阻力之一。孝順父母以及對祖先的懷念都是《聖經》中的教導，但是在台灣孝道行為與宗教信仰結合，祭祖不是單純的倫理行為，而是夾雜著宗教儀式與宗教實踐。葉漢章牧師在〈辯神主論〉中屢次引用孔子對孝的教訓，勸人孝順父母，但更要服從上帝的旨意。葉漢章列出歷代著名孝子和聖經內的偉人，勸信徒比照仿效，更要基督徒以悲傷的心追悼父母，但不要獻祭，不要膜拜祖先。他引用十誡中的第五誡論證孝子能得福氣，而古代的孝子已經得到上帝的祝福。⁴³《台灣基督長老教會百年史》中認為當時教會及《台灣府城

⁴⁰ 董芳苑，〈從宗教神學看祭祖問題—論「拜公媽」〉，收入黃伯和等著，《基督徒與祭祖》（台北：雅歌出版社，1994），頁 65-82。

⁴¹ 秦家懿、孔漢思著，吳華譯，《中國宗教與基督教》，頁 65。

⁴² 李不易，〈從牧會關顧看祭祖問題〉，收入黃伯和等著，《基督徒與祭祖》，頁 18。

⁴³ 葉漢章〈辯神主論〉共在《台灣府城教會報》連載二十次，分別從第十八張至三十一張、三十五張至四十二張。葉漢章，〈辯神主論〉，《台灣府城教會報》，1888年11月，頁 83-86；台灣基督長老教會總會歷史委員會編，《台灣基督長老教會百年史》，頁 18。

教會報》中所反對的多半是對「拜」的觀念及作為，而較少是對「祀」的觀念，因為「祀」所包含的意義已經成為文化生活內的主要要素，以致於改宗成為基督徒後，也很難脫離此文化傳統。⁴⁴傳教士並無法區分孝與民間宗教之間的複雜關係，而反對具有偶像崇拜的祭祖禮儀，出現「信耶穌即反祖先」的社會印象。

在一八七七年艋舺教徒李東面及李先登父子土地被佔案發生時，在馬偕及教徒陳士美、李顏、陳得、陳炎、李先登兒子等六人陪同下，到衙門告官，李東面跪在大人面前，官吏告訴他「把自己的祖宗和宗教丟棄而跟隨那個『番仔』，是不孝和不忠的。」⁴⁵彰化二林楊春福改宗信教後被父親打成重傷，又把他的聖詩燒掉，楊春福取出一把柴刀對他的父親說：「不必打了，你可以殺了我，讓我像李哪吒剖骨還父，剝肉還母，我的靈魂是上帝的，我要回去找他。」父親聽了起初笑，後來哭。他說：「任你去賭博、抽鴉片、為非作歹，我絕不讓你入教，這是一條絕路。」⁴⁶基督徒必須放棄祖先祭祀，這在社會意義上意味著切斷自我與家庭及宗族之間的臍帶關係，這個問題對改宗的基督徒造成極大的掙扎與壓力。我們能找到的個案資料多是改宗後釀成家庭革命，但教徒依舊堅定改宗入教，或許有更多的人在遇到基督信仰與祭祖、家庭關係的抉擇時，選擇保持與家庭的關係來維持原有的社會資源。⁴⁷

祖先祭祀除了與孝及宗族密不可分外，祖先祭祀同時牽涉家族經濟及

⁴⁴ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編，《台灣基督長老教會百年史》，頁 17。

⁴⁵ Mackay, *From Far Formosa*, pp. 131-132; 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第三輯（三）（台北：中央研究院近代史研究所，1975），第 1087 號，頁 1509-1510。

⁴⁶ 編輯室（梅監務），〈楊福春的小傳〉，《台灣教會報》，第 360 卷，1915 年 3 月，頁 8-9；楊士養編著，《信仰偉人列傳》（台南：人光出版社，1995），頁 175-176。

⁴⁷ 截至目前為止，台灣基督教各宗派對於祭祖的看法仍有極大差異，甚至同宗派內也有不同的看法。一九七一年，于斌樞機主教帶領天主教徒舉行祭祖尊天典禮，正式提倡祭祖，將祭祖列入聖徒崇拜項目中，但卻遭到基督教批評，認為將反對祭祖不敬拜祖先當成宣傳福音的最大阻力是錯誤的，因為「天主教自祭祖以來，信徒並沒有明顯增加。」謝淑敏，〈從教會生活看祭祖問題〉，收入黃伯和等著，《基督徒與祭祖》，頁 12。

財富的分配。⁴⁸放棄對祖先的祭祀，等於是喪失祖先財產的繼承權，當同姓族人入教，會受到族人干涉，入教者被視為背棄祖先，喪失承租嘗田的權力。⁴⁹一八七〇年，家住亭仔腳禮拜堂後面的趙爵祥經由鄰居高金聲介紹到禮拜堂做禮拜，他的哥哥趙爵象非常不高興，經常侮蔑他，並告訴妻子「祥仔跟著番仔教去了，我們要好好守著神主牌，家產不必分給祥仔了。」⁵⁰張聰明的弟弟張新添改宗後，「內公媽說新添已入番仔教，財產一系毛都不要分給他。」⁵¹甘為霖在岩前記錄了教會及信徒下定決心成為耶穌的門徒後，公開的摧毀偶像、祖先牌位和神明畫像。這些祖先牌位有的已經保存百年，上面記載著已故親戚，信徒抄錄下一份副本，用來證明他們田地的所有權。⁵²

在漢人社會中是祭祖和「拜公媽」的問題，在原住民社會中則是「祖靈」與「祭典」問題。吳子光在〈記番社風俗〉中認為「番人」的習俗「自結繩以來，皆遵守不變，因同治中英夷航海至者，以耶穌之說舌群番，番大悅，遂將神主斧以斲之，竟之廢祭祀。」⁵³平埔族在十九世紀末出現集體改宗現象，平埔族改宗基督教之後，面臨要拋棄家裡原來所供奉的太祖，⁵⁴然而許多的研究卻又指出，平埔族並沒有因為改宗而放棄祖靈信仰。

唐美君在日月潭邵族的田野調查中發現，基督教與天主教對邵族的原有信仰並不加以干涉。邵族中信奉基督教者呈現出上帝與祖靈共存的現

⁴⁸ 陳祥水，〈「公媽牌」的祭祀—承繼財富與祖先地位之確定〉，頁 141-164。

⁴⁹ 吳學明，〈從依賴到自立—終戰前台灣南部基督長老教會研究〉，頁 104-105。

⁵⁰ 彭士藏，〈趙爵祥小傳〉，《台灣教會報》399 卷，1918 年 6 月，頁 3-4；賴永祥，〈教會史話〉，第四輯（台南：人光出版社，1998），頁 109。

⁵¹ 張約翰，〈張約翰家蒙恩錄〉，1987 年 4 月；轉引自賴永祥，〈教會史話〉，第二輯（台南：人光出版社，1992），頁 222。

⁵² Campbell, *Sketches From Formosa*, p. 90.

⁵³ 吳子光，〈台灣記事〉，台灣文獻叢刊第 36 種（台北：台灣銀行，1959），頁 34。

⁵⁴ 太祖指的是西拉雅平埔族原來所奉祀的神，通常以壺、瓶、或類似的瓷器為代表，一般被供奉在西拉雅人家裡或公廨裡。太祖是台南以南許多地方對壺神的稱呼，但在不同的地方也被稱為阿立祖、阿立母、老君、向祖、案祖、老祖等。林清財，〈從歌謠看西拉雅族的聚落與族群〉，收入潘英海、詹素娟主編，〈平埔研究論文集〉，（台北：中央研究院台灣史研究所籌備處，1995），頁 475-498。

象，同樣的信奉漢人宗教的邵族人也是祖靈與神明共奉。邵族雖然改信基督教但祖靈的信仰卻不受影響。⁵⁵

噶瑪蘭人在改宗基督教之後也仍然持續舉行祭祖儀式。徐惠隆在撈撈社（今宜蘭縣五結鄉）調查時，曾在吳磷女士家發現一個畫有十字架的陶罐。吳磷表示「陶罐原本擺在供桌上，不裝水，也不裝東西，不知道是幹什麼的。」受訪的林阿粉女士則表示「陶罐裡裝的是平埔族人靈魂」。徐惠隆據此推測噶瑪蘭可能有拜壺信仰。⁵⁶陳志榮推測陶罐可能是教會舉行聖餐時所用，也可能是改宗後的噶瑪蘭人沒有放棄傳統的祭祖儀式，而以十字架作為基督教的象徵添加在祭祖的器具上，將祭祖儀式「基督教化」（Christianize），噶瑪蘭人並沒有在傳統宗教與基督教之間作抉擇，而是將兩者融合在一起。⁵⁷清水純在花蓮新社（今花蓮縣豐濱鄉新社村）的調查發現噶瑪蘭裔的基督徒或天主教徒可能放棄喪葬及治病的傳統儀式，但卻堅持保留祭祖儀式。⁵⁸在新社改宗基督教的信徒依舊舉行「Palilin」祭儀，⁵⁹由於教徒無法在基督教的祭儀中尋找到可替代這項祭拜方式的儀式，因此基督徒表示：「天底下哪有為人子女的忍心讓過世的父母挨餓呢？」⁶⁰讓祖先靈魂挨餓，會使得家中成員覺得於心不忍，這樣的感情形成一種基礎，因此使得從生前就透過一起食用供品而建立的關係能持續不斷地維持下來。在台灣的文化環境下，基督教中的價值觀要完全取代這項觀念是需要

⁵⁵ 唐美君，〈日月潭邵族的宗教〉，收入陳奇祿等著，《日月潭邵族調查報告》（台北：國立台灣大學文學院考古人類學系，1958），頁 117-118。

⁵⁶ 徐惠隆，《蘭陽的歷史與風土》（台北：台原出版社，1992），頁 24-26。

⁵⁷ 陳志榮，〈噶瑪蘭人的宗教變遷〉，收入潘英海、詹素娟主編，《平埔族研究論文集》（台北：中央研究院台灣史研究所籌備處，1995），頁 82。

⁵⁸ 清水純，《クヴァラン族：変わりゆく台湾平地の人々》（京都：アカデミア出版会，1992），頁 248。

⁵⁹ 新社的平埔族人又被稱為「哆囉布安（TuRbuan）族」，族人被推斷幾乎全體都與噶瑪蘭族混血，另外還有不少與阿美族混血，也有部分人擁有漢族祖先。「Palilin」祭儀是在農曆新年所舉行的祖先祭祀，由子孫擺設供品以宴饗新年來訪的祖先之祭祀。清水純著，吳得智譯，〈在新年出現的族群—哆囉布安（TuRbuan）族認同之殘存與顯現〉，《台灣文獻》，第 58 卷 4 期（2007 年 12 月），頁 314、322。

⁶⁰ 清水純著，〈在新年出現的族群—哆囉布安（TuRbuan）族認同之殘存與顯現〉，頁 347。

一定時間的。即使基督教從過去就開始試圖促使信徒取消哆囉布安族（TuRbuan）的祖先祭祀，然而要完全清除「Palilin」祭儀是不容易的。⁶¹

第二節 族群與社會認同

一、族群認同

十九世紀基督教傳入台灣時，大部分的平埔族已經被同化，薙髮蓄辮、服飾、信仰崇拜、生活習俗、語言，差不多完全漢化。⁶²一八六五年必麒麟拜訪離府城約九到十英里的新港，他發現「這些平埔族的穿著打扮與漢人一樣，且已經忘了他們老祖宗的語言，...部落中大多數的族人已經往內陸遷移了，最遠的甚至到東海岸去了。」⁶³甘為霖察覺到「我們所停留的村莊都住著平埔番，也就是語言、服裝跟本島西部漢人一樣的福爾摩沙原住民。」⁶⁴但這並不代表漢人與平埔之間完全沒有區隔，「漢」與「番」之間對當時人而言依舊可以清楚辨識，平埔依然遭到漢人歧視輕蔑。

身處於十九世紀強勢漢人社會的脈絡下，平埔族出現集體改宗現象，基督教的傳入對平埔族社造成巨大社會變遷。然而，基督教對於平埔族的族群認同產生什麼影響？對平埔族的傳統文化造成什麼衝擊？李麻夫人（Elizabeth Cooke Ritchie）在信件中對平埔族音樂的紀錄，透露了一個非常耐人尋味的問題。一八七八年某一天，當李麻前往內社訪問時，大社的

⁶¹ 「Palilin」祭儀並非對於固有神明的祭祀，而是將祖先視為祭祀的對象，因此這是屬於家族本身而與宗教工作者無關的祭祀行為。清水純著，〈在新年出現的族群—哆囉布安（TuRbuan）族認同之殘存與顯現〉，頁 348。

⁶² 黃茂卿，〈台灣基督長老教會迪階·觀音山教會早期五十年史（1877-1927）：英國長老教會東部宣教〉（花蓮：觀音山教會，1991），頁 37。

⁶³ W. A. Pickering, *Pioneering in Formosa: Recollections of Adventures among Mandarins, Wreckers, & Head-Hunting Savages* (London: Hurst and Blackett, 1898), pp. 115-116.

⁶⁴ William Campbell, *An Account of Missionary Success in the Island of Formosa* (London: Trubner & Co., 1889), vol. I, pp. 226-227.

幾位弟兄取出一些李麻夫人未見過的「奇怪樂器」，開始演奏出狂野的山地曲調，婦女更唱出甜美的歌聲，但是「他們以前不敢在任何牧師前演奏，因為怕被責罵使用敬拜偶像的殘餘物。」⁶⁵顯然，平埔族改宗基督教後，不再經常演奏傳統音樂，原有生活習俗逐漸產生改變，那麼族群認同也改變了嗎？

在現在的平埔研究中，宗教信仰是平埔身份認定的一個重要指標，如研究西拉雅族的學者以傳統拜壺行為或阿立祖信仰的存續與否來界定平埔身份。近年來「基督徒」也成為尋找平埔身份的指標之一，例如：陳智偉的噶瑪蘭研究，⁶⁶謝國斌的西拉雅研究，⁶⁷都將長老教會當作田野調查的線索。

一九四一年國分直一在對台南新店（今新市鄉新和村）西拉雅族中所做的調查時，就已經將基督教作為分辨平埔身份的指標之一。國分直一在報告中表示平埔族村落「不管是家屋或是農具，都與散布在西部平原的貧困農村沒有什麼不同，但是他們種植高粱，讀羅馬字版的《聖經》，長相輪廓明晰等事實，卻是明顯的不同於漢人。」⁶⁸「此地的村民全都是基督徒，教徒中雖然也有人與福佬人通婚，但仍屬少數，即使是通婚，也絕不是漢人婦女嫁過來，所以這個村子大體上仍保有純粹的平埔族血統。」⁶⁹

一般平埔族的研究中，以祭壺行為或祀奉太祖、阿立母來作為是否為平埔族裔的依據，但許多祀奉太祖的人事實上是父系血緣上所謂的漢人，

⁶⁵ Elizabeth Cooke Ritchie, "Work amongst the Sek-hoan Women," *The Messenger and Missionary Record of the Presbyterian Church of England*, New Series 3(2 September 1878), pp. 170-171.

⁶⁶ 陳偉智，〈族群、宗教與歷史—馬偕牧師的宜蘭傳教與噶瑪蘭人的族群論述〉，《宜蘭文獻》，第33期（1998年5月），頁43-72。

⁶⁷ 謝國斌，〈西拉雅新港社舊址平埔族現況之調查〉，《台灣風物》，第58卷2期（2008年6月），頁45-68。

⁶⁸ 國分直一，〈平埔族聚落を訪ねて—新市庄新店採訪記〉，《民俗台灣》，第1卷6號（1941年12月），頁48-52；國分直一著，葉婉奇譯，〈新市庄平埔聚落採訪錄〉，收入陳柔森主編，《重塑台灣平埔族圖像：日本時代平埔族資料彙編》（台北：原民文化，1999），頁147。

⁶⁹ 國分直一著，葉婉奇譯，〈新市庄平埔聚落採訪錄〉，頁149。

很多人是在承購平埔族人的土地之後，同時繼承了祀奉田頭太祖的責任，真正的平埔族已經改宗基督教。⁷⁰而基督教在南部主要平埔聚落都能順利生根發展，但卻不會因此造成平埔文化或族群認同的消逝，反而基督教在族群認同上扮演區辨族群界線、復甦族群認同的重要機制。謝國斌以（Sirayan）吉貝耍（今東山鄉東河村）為例，說明西拉雅人強勢的傳統宗教信仰使得基督教無法產生影響力，不但抵禦了漢人文化霸權的侵蝕，同時也抵制基督教在吉貝耍的發展；然而在木柵（包括今內門鄉內興村、木柵村、三平村），基督教催化了平埔傳統宗教信仰的消逝，但基督教卻成為西拉雅人與漢人的族群界線，維繫並復甦了平埔族群認同。⁷¹

有關羅漢內門地區（今高雄縣內門鄉）的研究，也指出平埔族改宗長老會作為與漢人區辨異己的方式，達到族群的自我認同，並藉由信仰的同質性維持族群的高度均質性，在生活空間上與漢人區隔，因而平埔族主要分布的地區成了以信奉長老會為主的區域。傳統的祀壺信仰，反而分布在平埔族與漢人混居的漢番接觸帶上，這一帶平埔族改奉漢人民間信仰，而祀壺信仰與民間信仰文化邏輯上相通互容，祀壺信仰依附於民間信仰而保存下來，也成為漢人祭祀的對象，產生合成性的文化互動。⁷²

基督教傳入平埔社會，造成平埔社會原有宗教信仰及習俗的變遷，但基督教卻也成為平埔族用來區分族群界線的依據，作為區隔族群身份的方式。弱勢的平埔族人援引基督教作為為依靠，用來對抗其他族群的壓迫，藉由新宗教信仰或「洋人」的勢力，來保護受壓迫的自我族群。

屏東萬金是一個明顯的例子，強勢的客家與弱勢的平埔族相互對立，平埔族改宗天主教，使得對立關係更行緊張。在客家人的眼中，天主教教

⁷⁰ 謝國斌，〈高雄內門鄉平埔族之探源與現況〉，《台灣風物》，第 52 卷 2 期（2005 年 6 月），頁 69-84。

⁷¹ 謝國斌，〈基督教在原住民聚落之發展與影響—以南台灣西拉雅平埔族聚落為例〉，《成大宗教與文化學報》，第 6 期（2006 年 6 月），頁 93-120。

⁷² 林志秋，〈佛祖、太祖與耶穌：羅漢內門宗教信仰之地域性〉（台北：國立台灣師範大學地理學系碩士論文，2000），頁 35-80。

會等同於是幫助與他們為敵的平埔族。六堆的客家合力對抗外來的基督教，反對數典忘祖的「邪教」，客家人更不能加入平埔族的教會，以免沒有族群之別。⁷³為此，在萬金傳教的郭德剛（Fernando Sainz）神父提醒「基督徒必須加倍小心，如果教徒要到溝仔墘（今屏東縣竹田鄉泗州村），也就是漢人、客家人大本營時，就得提高警覺，否則一定會遭遇不幸。」⁷⁴一八六七年十月十五日，良方濟（Francisco Herce）神父在報告教區的信中提到萬金附近地區經常發生械鬥，傳教士與教徒籠罩在鬥爭、搶劫和謀殺的烏雲中。而教徒更是經常談論他們是多麼的厭惡客家人，恨不得把客家人一舉消滅。雙方幾乎天天都有爭吵和傷亡，沒有一日安寧，「本地平埔人憎恨客家人，客家人更以迫害本地平埔人為樂。」⁷⁵

童元昭指出天主教對屏東沿山地帶人群的凝聚與分散有三個層面的影響，第一、天主教在不同社、不同村中傳教，凝聚了原本不同村社的教徒。第二、原已同住一村的信徒集中居住教堂的四周，並耕作相鄰的土地，作息相近。三、天主教鼓勵同一宗教信仰內的婚姻。⁷⁶教徒經由婚姻、教會土地與共同信仰，維繫一個緊密的、共同生活的範圍與作息。

我們可以發現萬金、赤山地區平埔族的改宗天主教，產生了族群上的隔絕，天主教信仰使平埔族人脫離漢人的祭祀活動，不再攤派媽祖生、王爺生的丁口錢。天主教購買土地讓信徒耕作，更使得信徒不再受漢人地主的約束。萬金、赤山成為更加完整的平埔村莊，村民的對外移動、婚姻及

⁷³ 黃子寧，《天主教在屏東萬金的生根發展（1861-1962）》（台北：國立台灣大學出版委員會，2006），頁 241。

⁷⁴ Pablo Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa(1859-1958)* (Philippines: University of Sto. Tomas, 1959; Taipei: SMC Publishing Inc. Reprinted, 1994), p. 71. 溝仔墘是前金與萬金之間的中途站，傳教士在溝仔墘設立分堂原因在於設立中途休息站。溝仔墘教堂三建三毀，附近因漢人多，影響大，不利傳教。童元昭，〈屏東平原沿山區域的形成與轉變〉，收入曾振名、童元昭主編，《噶瑪蘭西拉雅古文書》（台北：國立台灣大學人類學系，2000），頁 30。

⁷⁵ 良方濟更指出在他寫此信之前，客家人已經破壞兩個村莊的農田，燒毀所有種植的稻作、甘蔗、蔬菜和蕃薯，威脅要進犯溝仔墘，燒毀全村。Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 94.

⁷⁶ 童元昭，〈屏東平原沿山區域的形成與轉變〉，頁 20-34。

遷徙都與宗教產生密切的關連性。這樣的結果使得平埔與客家對立，加強各自的族群意識，但也使得基督教無法進入客家族群。

一八六六年，台灣府知府唐贊袞訪聞萬金有外國洋人開設天主教堂，「引誘社番習教情事」，便派人馳赴確查，並傳通事潘水泉、土目潘政山、隘首潘德安，詳細詢問。「據稱：該社向住番丁，離傀儡山僅止二里，自同治元年間，即有洋人到彼，用銀勾騙社番，認為同宗，築蓋茅屋居住。至本年始□□土查看。該社蓋有磚屋三間，坐東北、向西南，兩邊草屋二十餘間；又搭蓋樓屋一座。內有漢人，假充洋人，設堂傳教。所有萬金、赤山、加匏朗三莊社番，約男婦二百餘人聽其所惑。每日在堂念經，名為禮拜。並稱：去年亦有洋人到內山勾結生番，給予犒賞酒肉。旗後洋人，亦有進內山遊玩，同行者僅止三、四人。閩、潮、粵莊之人，均不信從入教。」⁷⁷在漢人的報告中，平埔人成為與洋人同宗的「番人」，平埔族人信教，閩南人與客家人不信教，從這裡「漢」與「番」之間的身份差異，藉由不同宗教信仰更加區隔確立。

改宗基督教是平埔族作為區隔漢人強勢文化的力量，就這個意義上來說基督教保留了平埔身份的認同；但改宗基督教的同時，平埔族在傳統文化習俗及原有宗教信仰，就必須做出很大的妥協甚至是放棄原有習俗。國分直一的調查指出，在新化街知母義（今新化鎮知義里）的老人還知道部落有「番仔佛」，有祭拜「番仔佛」的習俗，但自從基督教會進來後，祭番仔佛的行為被禁止，廟也被廢除。因此「大體上說來，有教會存在的平埔村落，儘管很貧窮，但都很乾淨。不過，傳統的習俗卻都消失於無形。」⁷⁸雖然平埔大多被同化，但是類似漢人禁止男女同席、抽鴉片、纏足、視外國人為夷狄、拜神佛等習俗卻沒有滲透到平埔族人身上。⁷⁹而纏足、抽鴉

⁷⁷ 唐贊袞，《台陽見聞錄》（卷上），台灣文獻叢刊第30種（台北：台灣銀行，1958），頁50-51。

⁷⁸ 國分直一著，葉婉奇譯，〈新市庄平埔聚落採訪錄〉，頁149。

⁷⁹ 國分直一著，葉婉奇譯，〈新市庄平埔聚落採訪錄〉，頁149。Melissa J. Brown 將「纏足」視為區分平埔族與漢人的重要標誌，漢人纏足，而平埔族人不纏足。Melissa J. Brown,

片、偶像崇拜正是基督教所極力反對的。⁸⁰平埔族改宗基督教，改變了原有生活禮俗，基督教的教義與傳教士的教導，導致漢化中的平埔族排斥了與教義或與傳教士教導價值不符的事物，很快接受了形式上「西方」和「現代性」的價值，這反而成為後來人區分漢人與平埔族之間的差異。

二、社會認同

（一）改宗與社會認同

宗教信仰是社會中區分別人群的重要機制與符號，宗教不僅是個人的信仰，其所代表的是一個社會的運作與認同。從一個宗教轉換到另一個宗教，改宗者會遇到自身「不忠」(treason)或自我背叛的危機，改宗會形成個人與社會認同間的緊張關係，而改宗者更會面臨社會所投與的異樣眼光，認為基督徒「不忠」於原有社會。⁸¹

對十九世紀台灣的第一代基督徒而言，特別是身處於強勢主流社會中的漢人信徒，改宗信教不僅是放棄原有的宗教信仰，也代表著放棄成長過程中的社會價值觀，在改宗過程中基督徒的生命逐漸受到教義影響而改變，基督教信仰無疑是要讓信徒重新改造，獲得新生，捨棄舊的換上新的。但這個問題在台灣的社會脈絡中更顯複雜，因為十九世紀來台的基督教代表的不只是宗教本身，同時代表著西方勢力與西方文明。在一般人眼中看來，戰爭、不平等條約、開埠、外國商人及傳教士的來台，是一件前後相因的事，一般人的印象是「外國人是為了經商牟利或為了某種利益才來的。」教會隨著不平等條約而開始宣教，傳教士又依靠母國的政治保護，教會遇到困難更乞援母國派來的領事。⁸²這樣的情況下，民眾將基督教等同於西

“On Becoming Chinese,” in Melissa J. Brown, ed., *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan* (Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1996), pp. 37-74.

⁸⁰ 〈縛腳的要論〉，《台灣教會公報》，第75張，1891年8月，頁52-53；〈論用鴉片丸的危險〉，《台灣教會公報》，第49張，1889年6月，頁46。

⁸¹ Leone, *Religious Conversion and Identity*, pp. 53-62.

⁸² 台灣基督長老教會總會歷史委員會編，《台灣基督長老教會百年史》，頁9。

方，將商人、傳教士都當成是同樣的西方人，在民眾眼中都是「番仔」、都是「洋鬼」。人們厭惡「洋鬼」，而改宗者竟然不時與洋鬼混在一起，社會對基督徒的背叛感油然而生，群眾漸漸將基督徒看待成已經站到另一邊的自己人。

第一代基督徒在自我認同的過程中會產生很大的掙扎，這個掙扎一方面來自信仰，一方面來自文化，另一方面來自社會壓力。漢人的民間信仰是多神的，所以不同宗教間有極大的包容，同時拜媽祖和拜佛祖是不相衝突的。但基督教除了是一神信仰外，對漢人來說金髮碧眼的耶穌，是大家口中的「紅毛仔」，基督教顯現的是一個「番仔」的形象，而接受番人的信仰是社會難以接受的。

宗教的基本功能是提供人們一套有組織有系統的宇宙觀，為人和四周的環境建立起相互的關係，另一個功能是強化和維持文化的體系。芮克里夫布朗（Radcliffe-Brown）認為宗教的社會作用是規範人們的行為，具有社會控制的作用。在許多的社會中，社會控制不僅只靠法律，還要依靠宗教，而宗教在社會中還具有維護社會團結的作用，共同的信仰與儀式有助於團結社會人群，並增強社會群體的一致性。⁸³改宗成為基督徒，信徒逐漸脫離民間信仰體系，這同時意味著要切斷與原有社會中的社群關係；相反的，對社會而言，基督徒是企圖成為不受原有社會控制的一群人，是社會秩序的破壞者、叛離者。

對十九世紀台灣而言，改宗基督教成為基督徒，並不是單純的宗教信仰抉擇。選擇成為基督徒，往往意味著要忘記自己的歷史，拋棄自己的文化，甚至是否定自己原有的身份認同，而基督教宣教所試圖要達到的目的無非是要塑成一個人或一個團體的基督徒身份認同（Christian formation）。⁸⁴第一代改宗的基督徒，在「天路」與「人路」的抉擇上，面臨社會認同

⁸³ Radcliffe-Brown, "Religion and Society," in Adam Kuper, ed., *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), pp. 103-128.

⁸⁴ 黃伯和，《基督徒身份的塑造：福音與文化觀點的基督教教義發展史》（台南：教會公

上很大的猶疑，如同處在岩石夾縫、行走高空鋼索。處於十九世紀台灣社會脈絡下的第一代基督徒，產生「新信仰」與「舊社會」認同之間的矛盾衝擊。「基督徒身份」是社會上排斥的目標，「基督徒身份」也成為信徒心理的掙扎與不安。陳五福醫生回憶「據他父親（陳琉球）的描述，當時，前去禮拜堂，走在路上，若熟人問他：『要去哪裡？』他都不敢直接回答，生怕被人發覺是去『吃教』（信基督教）。」⁸⁵郭德剛神父表示「教徒要非常小心，儘可能的保守秘密，不隨便談論信仰，以免遭到報復，即使對最神聖的信仰權利也必須保持沈默。」⁸⁶

外來的基督教不只在信仰上隔離傳統宗教，同時它的運作也獨立於地方社會與村廟連結的體系，教徒拒絕參加村廟組織，拒絕迎神賽會時廟宇的攤派。這種行為原只是改宗後信徒對宗教信仰儀式、慶典的態度表明，一方面服從信仰教導，一方面表明身份。但是在民間宗教習俗與日常生活緊密連結不可分的情況下，這樣的舉動便成為一種反抗社會規範的行為，被視為是叛逆者的舉動。

社會群眾與教徒「不同國」的認同差異，最具體的表現是在廟會攤派的衝突上。地方上「王爺生」、「媽祖生」乃至「土地公生」的祭祀慶典活動，地方居民依照家庭的人口數必須與社區居民共同分攤費用。教徒不參與費用攤派，顯然地方居民會對教徒產生「不同國」的心理區分，地方仕紳更會認為這樣的舉動是對地方勢力的一種挑釁行為，雖然官方曾經下過諭單豁免教徒在迎神賽會中的公費攤派，但卻阻止不了地方居民對教徒不參與分攤的反彈。一八六六年十一月二十九日，萬金天主教神父及天主教徒拒絕捐助迎神費用，天主教堂因而遭到縱火焚毀，一八六八年四月十八日，溝仔墘教堂在王爺繞境的活動中被毀。⁸⁷

報社，1997），頁 13-15。

⁸⁵ 張文義，《回首來時路—陳五福醫師回憶路》（台北：吳三連史料基金會，1996），頁 14。

⁸⁶ Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 71.

⁸⁷ Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, pp. 84-88, 105-108.

迎神賽會背後所反應的是一地域人群的集體組織，民間信仰的核心是群體性的組織與活動。⁸⁸當基督徒不願意也不應該參加廟會活動時，很快被視為是「外人」，同時也開始遭到敵視，認為基督徒背離原有社會。官方表面上雖然告示教徒免除攤派，但實際上視參與廟宇祭祀為一種順從行為。一八九〇年九月，馬偕到加禮宛社傳道時聽說地方官員要求社民在信教之外，必須繼續拜偶像以表示服從。但此地五個平埔村莊的頭目及村民都同意信上帝，廢除偶像，並將剛剛花費鉅款蓋成的神廟奉獻作為禮拜堂。⁸⁹成為一個基督徒對於社會來說這樣的轉變被視為是逾越的行為，但是對於身旁都是基督徒或者說生活中重要的人際依戀都是基督徒時，改宗成為基督徒則被視為是一種順從的行為。

梅監務牧師（Campbell N. Moody）長期觀察台灣漢人基督徒的信仰生活，⁹⁰他指出台灣基督徒的發展模式類似「前尼西亞時期羅馬帝國」（Roman Empire in the Ante-Nicene era）的基督徒。⁹¹在西元一世紀，羅馬帝國統治下，成為一個基督徒是一種越軌的行為，改宗成為基督徒違反了羅馬宗教的法律，挑戰了社會歸屬與認同的危機。相同的，在十九世紀台灣，改宗基督教也被社會認為是一種越矩行為。基督徒挑戰原有社會秩序和規範，社會同時也排斥基督徒的不順從。基督徒在塑造基督徒身份認同的同時，也產生了差異於原有社會的社會認同，「教會福音和本地文化的缺乏交集，至宣教進入第二世紀時發現教會已成為『本地文化中的異鄉人』而不自知。」

92

⁸⁸ 林美容，〈由地理與年籤來看台灣漢人村庄的命運共同體〉，《台灣風物》，第 38 卷 4 期（1988 年 12 月），頁 123-143。

⁸⁹ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編，《台灣基督長老教會百年史》，頁 93。

⁹⁰ 林學恭，〈故梅監務牧師小傳〉，《台灣教會公報》，第 664 號，1940 年 7 月，頁 9-12。

⁹¹ 鄭仰恩，〈梅監務的初代基督教研究〉，《台灣神學論刊》，第 28 期（2006 年），頁 44。

⁹² 鄭仰恩，〈基督教歷史中的文化脈絡——看基督徒何去何從〉，收入台灣世界展望會編，《原住民文化與福音的對話》（台北：台灣世界展望會，2004），頁 46。

（二）現代性認同

台灣開港通商，基督教隨之傳進台灣，多數的研究都已指明基督教對台灣社會走向現代化的貢獻，⁹³從西式醫療的引進到新式教育的推展與學校建立、文字教化、社會福利事業等，基督教在台灣現代化的過程中扮演相當重要的角色。⁹⁴傳教士扮演中間傳播的媒介，成為「現代化」的推手。處於邊緣、底層的第一代基督徒，成為最早接受傳教士帶來的「西方」價值、「現代」觀念的一群人。

基督教來台的同時，代表西方啟蒙到科學革命乃至實證價值的「現代性」，也透過傳教士進入台灣社會。⁹⁵《聖經》知識、西方科學、西式的日常生活常識成為傳教士教導第一代台灣信徒的重點。換言之，西方事物及西方價值觀的影響力，藉由傳教士逐漸在台灣展現，西方的「科學」與「現代性」價值觀念，經由傳教士首先影響到第一代信徒。⁹⁶第一代基督徒在「舊」與「新」，在「傳統」與「現代」之間產生了價值改變，這個現代性對第一代基督徒的自我認同與群體認同造成什麼影響？

⁹³ 董芳苑，〈論長老教會與台灣的現代化〉，收入張炎憲編，《台灣近百年史論文集》（台北：吳三連史料基金會，1996），頁 183-211；董芳苑，〈啟蒙台灣社會現代化的外來宗教——台灣基督長老教會〉，《台灣文獻》，第 52 卷 4 期（2001 年 12 月），頁 7-40。

⁹⁴ 周宗賢，〈清末基督教宣教師對台灣醫療的貢獻〉，《台灣文獻》，第 35 卷 3 期（1984 年 09 月），頁 1-10；翁麗芳，〈台灣基督長老教會的教育工作〉，《國立中央圖書館台灣分館館刊》，第 1 卷 4 期（1995 年 6 月），頁 72-88；彭煥勝，〈馬偕在淡水的教育事業，1872-1901〉，《彰化師大教育學報》，第 5 輯（2003 年 12 月），頁 1-32；張妙娟，〈開啟心眼：《台灣府城教會報》與長老教會的基督徒教育〉，頁 337-345。

⁹⁵ 所謂的現代性，是產生於十七世紀的歐洲，然後逐漸蔓延到全世界的一種與以前迥然不同的生活方式。Anthony Giddens 著，趙旭東、方文譯，《現代性與自我認同——晚期現代的自我與社會》（台北：左岸文化，2007），頁 25-35。

⁹⁶ 這是一個吊詭的過程，傳教士成為非西方世界現代化的媒介與傳播者，但西方基督宗教卻正經歷宗教與現代科學對立的挑戰。在十八世紀啟蒙時代，歐洲的知識份子開始對上帝的權威開戰，科學慢慢取得主導地位，西方世界開始「世俗化」，逐漸丟棄對絕對真理和死後生命的信仰，從而邁向寬容、邁向「現代性」。這個過程並不代表宗教勢力完全消逝，宗教勢力藉由教會的新方向，發展出更大的宗教熱潮，德國的敬虔運動（Pietism Movement）、英國的福音復興運動（Revivalism）、美國的大覺醒運動（Great Awakening）都掀起十九世紀群眾對宗教的熱情。科學與宗教間的消長議題在歐美史學的研究上有極大的差異，許多的研究持完全相反的意見，認為十九世紀下半葉的宗教熱情有時候並不亞於中世紀。

傅大為透過分析馬偕的「拔牙」行為，認為這是近代醫療與宗教儀式的結合，馬偕「宗教儀式性的集體拔牙」是一種「近代的」宗教醫療。⁹⁷透過分析馬偕與學生、群眾間的講道、聚會、旅行、照片等，傅大為認為馬偕「從『宗教·醫療』的操作，到他的教會攝影、傳道演講、自然學習、夜會合唱等等訓練，整體上構成了一個複雜的歷史過程；而透過這個過程，某種近代式的醫療被建構起來，同時也訓練與塑造了早期的近代身體—它呈現在公眾觀看與儀式下、認同在集體照片中、它開始區分公共與私人的時間空間、也開始感受與認知自然。」⁹⁸進而指出基督徒形成了「近代—基督教」的身份認同。⁹⁹

第一代台灣基督徒在身份認同上處於一種過渡狀態，他企圖離開原有社會文化中對一般人身份與階級的分類網絡。對原有社會而言這是一批企圖離開社會既有網絡的人，但對基督教傳教士而言，他們更是一群新的學習者。傳教士除了教導信徒《聖經》真理外，更將現代性知識傳授給信徒。我們從《台灣府城教會報》的內容可以發現，在台灣社會發展的過程中，基督教具備先驅性的時代意義，「白話字」成為當時信徒知識改變的力量，更造成信徒知識啟蒙與西方知識的普及化。¹⁰⁰

基督徒接受現代教育，開始讀書識字，教會鼓吹不重男輕女、女子上學、重視孩童教育，而基督徒不纏足、不吸鴉片，這一方面是基督徒接受基督教的教義教導，一方面則是受傳教士西方價值觀的影響。《聖經》教導及傳教士帶來的「現代」價值，成為基督徒身份認同以及構成基督徒社群的重要因素。不纏足一方面是傳教士對「現代性」的教導，一方面也用來區分「信」與「不信」的行為表現。一八八七年二月十四日開學的「長老

⁹⁷ 傅大為，《亞細亞的身體：性別、醫療與近代台灣》（台北：群學出版社，2005），頁 45-55。

⁹⁸ 傅大為，《亞細亞的身體：性別、醫療與近代台灣》，頁 66。

⁹⁹ 傅大為，《亞細亞的身體：性別、醫療與近代台灣》，頁 55-58。

¹⁰⁰ 陳慕真，〈台語白話字書寫與文明觀—以《台灣府城教會報》（1885-1942）為中心〉（台南：國立成功大學台灣文學研究所碩士論文，2006），頁 126-127。

教女學」，在一八八六年十二月的人學公告中就規定「要來就讀的女子不得纏足，凡已纏足者，必須先將它解開」，¹⁰¹不許纏足成為入學的要件。

這裡要指出的是處於邊緣底層的第一代教徒，藉由「新」的「現代性」價值，而與非信徒做出區隔。傳教士帶來的新式醫學、西式教育，並無法馬上被當時社會所接受，甚至認為是荒謬的妖術、邪說。然而，基督教的價值觀和來自西方世界的新知識，正好成為基督徒對社會身份區辯的依靠。改宗基督教，信徒必須經過信仰抉擇，抉擇的過程是對生命意義的再思考，而改宗後學習的新知識，區隔教徒與非教徒的差異，確定基督徒的社會群體認同。換言之，改宗過程中的反思以及對生命產生的不安與焦慮，成為基督徒自我認同的生長點。¹⁰²而對新知識與新事物的學習，延續成為基督徒認同的具體依據。

第三節 人際網絡

一、家庭關係

大多數人的成長家庭已經有固定的宗教信仰，一個家族的成員突然之間要改變宗教信仰，必然背負很大的社會與家庭壓力。除了來自自我的背叛感外，基督徒必須承受另一個來自於周遭人際的被背叛感。首當其衝的

¹⁰¹ 〈開設女學〉，《台灣府城教會報》，第 17 張，1886 年 12 月，頁 123。

¹⁰² 根據紀登斯（Anthony Giddens）的看法，反思是「現代性」的特徵，而「現代性的反思性已延伸到自我的核心部分」，「擁有合理穩定的自我認同感的個人，會感受到能反思性地掌握的其個人經歷的連續性，並且能在某種意義上與他人溝通。通過確立早期的信任關係，這種個體也能建立保護帶，以在日常生活的實際行動中『過濾』掉許多普遍威脅到自我完整性的威脅。最後，個體能夠把完整性作為有價值的事物接受下來。在反思控制的範圍內，這種個體有充分的自我關注去維持「活生生的」的自我感，而不是像客體世界中的事物那樣具有惰性的特性。」「自我認同並不是個體所擁有的特質，或一種特質的組合。它是個人依據其個人經驗所形成的，作為反思性理解的自我。」Anthony Giddens 著，趙旭東、方文譯，《現代性與自我認同—晚期現代的自我與社會》，頁 63、88-89。

是家人與親戚對於被背叛的反應，接下來鄉野鄰里、朋友甚至是陌生人的異樣眼光。漢人在這個議題上比平埔族棘手，這也是漢人改宗困難的原因之一。強大的社會壓力會讓漢人對基督教卻步，甚至排斥接觸，改宗信教會釀成家庭革命甚至犧牲性命。

在馬偕第一批施洗的五人名單中，林杯因為眼疾求治於馬偕，而後改宗基督教，他將家中所有的佛像、香爐裝在籃子中丟到河裡，妻子憤而離棄他，親戚朋友也對他加以迫害。林杯眼疾稍好後，被雇椿米，但他每到雇主家就傳福音，因此也沒有人再雇用他。¹⁰³吳寬裕（吳益裕）改宗受洗後，其母親曾經暗地流淚，也曾經恐嚇他要把他殺死，吳寬裕因此不得不離開家暫時住到馬偕的住處。¹⁰⁴兩個妹妹私下告訴他，最好離家遠一點，以免發生不幸。¹⁰⁵有一回馬偕與吳寬裕同去訪問吳母，她正在椿米，「他母親氣極了，舉搗米的木棒要往吳寬裕的頭上敲，我趕緊把它搶奪下來丟在一邊。我們走的時候，他母親一直用穢語罵我們。」¹⁰⁶後來吳寬裕的妹妹得了瘧疾，母親到處求神問卜，請漢醫看診，都沒有效，結果服了馬偕開的處方後才痊癒。吳母非常感激，恢復與兒子的關係，最後成為基督教家庭，吳寬裕成為傳道師服侍了二十一年，吳母擔任了七年的「聖經宣道婦」（Bible Women）。¹⁰⁷

鹽埔仔（今屏東縣新園鄉）吳著，人稱著叔，是馬雅各到旗後（今高雄市旗津區）傳教時改宗的第一代基督徒。他遇見來自嘉義的傳道人黃深河，聽了黃深河從盜匪悔改歸主的經過，感動而改宗信教。地方鄰里謠傳他吃了「入教藥」，親戚開始與他保持距離，家人不敢跟他同桌吃飯。¹⁰⁸妻

¹⁰³ 楊士養編著，《信仰偉人列傳》，頁 99。

¹⁰⁴ George Leslie Mackay 著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》（台南：人光出版社，1996），頁 65。

¹⁰⁵ Mackay, *From Far Formosa*, p. 140.

¹⁰⁶ Mackay 著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》，頁 65。

¹⁰⁷ Mackay, *From Far Formosa*, p. 141.

¹⁰⁸ 趙時回，〈教會的來歷—鹽埔仔〉，《台南府城教會報》，176 卷，1899 年 11 月，頁 84。

子劉幼將他吃剩的飯菜丟棄，甚至不願將他吃剩的飯菜餵豬吃。¹⁰⁹梅監務描寫「這女人怎不讓家禽家畜吃剩飯！是不是瘋了？不是，是男人『瘋』了。」「他被『番仔教』迷惑了，感染病毒了！」「他每隔一段時間，就走進房間裡，低聲唸著咒語，幾乎發瘋了，這樣做還能賺錢嗎？」¹¹⁰吳著在改宗後與家人的關係，經常被教會拿來當成「好見證」的案例，因為吳著後來感動了妻子，全家信主。兒子吳葛任傳道師，子孫繁旺，成為基督教一大家族。¹¹¹

改宗基督教後釀成家庭悲劇的案例屢見不鮮。阿猴（今屏東縣屏東市）魚販彭根因缺乏資金轉行耕田，但與鄰人發生訴訟，事後改信耶穌，每安息日天未明即往鳳山北門禮拜堂。¹¹²彭根改宗基督教後，妻子蔡甘不信，夫妻間經常發生口角，最後蔡甘自縊，年只三十二歲。妻子死後，彭根成為阿猴教會首位傳道師。¹¹³吳學明分析指出，只因丈夫入教，夫妻可以為此爭吵，嚴重到要上吊自盡，充分反映出入教者的家屬承受相當的社會壓力。這些壓力，或來自宗教觀念的差異，自己無法化解；也可能來自社會的各種指責，以致無法忍受。可見非信徒對入教者存在太多誤解，而入教者家人也承受極大的壓力。這種社會壓力，往往會促成入教者的家人也承受極大的壓力。這種社會壓力，往往會促使入教者的家人或家族對入教者採取激烈的迫害行為，其目的在於與入信者劃清界限，以維護家族或個人在地方的聲望與地位。¹¹⁴從這裡可以看出家中任一成員要選擇改宗，都會遇到親人間極大的反對，進而發生悲劇。

林學恭（林赤馬）改宗基督教後，與以前「所交諸淫朋賭友酒徒亦漸

¹⁰⁹ William Campbell 著，溫芳淑譯，〈耶穌基督的僕人〉，收入吳振乾等編，《一五〇年來吳葛親族》（屏東：家族自印本，1990），頁 89。

¹¹⁰ Campbell N. Moody, *The King's Guests: Strange Formosa Fellowship* (London: H. R. Allenson, 1932), pp. 105-106.

¹¹¹ 賴永祥，《教會史話》，第二輯（台南：人光出版社，1992），頁 119-120。

¹¹² 楊士養編著，《信仰偉人列傳》，頁 105。

¹¹³ 〈彭士藏家傳〉，頁 5；引自賴永祥，《教會史話》，第二輯，頁 164-165。

¹¹⁴ 吳學明，《從依賴到自立—終戰前台灣南部基督長老教會研究》，頁 92。

疏遠，而與同庄人番仔教之郭省甚親密」，¹¹⁵每隔七天就到嘉義「遊玩」，家人開始懷疑他的行為。其母親知道他改信「番仔教」後大哭，又打又罵，威脅自殺，命令他燒香禮佛。哥哥林學敦認為林家是地方望族，家中若有人入「番仔教」，豈不是大失體面，受人譏笑；因此威脅林學恭要將他置於死地，不屈服的林學恭被哥哥用杖打、用腳蹴、用滾茶潑、甚至用茶杯砸到流血。家中長輩排坐在廳堂，要求他祭拜祖先牌位，他卻吟唱詩歌。家人用盡各種方法希望他棄耶穌而事佛祖，毆打他，把他關在房間，哥哥再以自殺相逼，還將他綁在樹上，用鐵鍊銬在房間。他絕食五天後，用飯之前禱告感謝上帝，結果被二嫂看見，大聲咒罵他。最後他母親認為林學恭「執迷不悟，必逐出門外，免污染家風」，¹¹⁶不願放棄信仰的林學恭，最後被逐出家門。¹¹⁷

住在淡水的莊清風，曾經擔任帆船官員，因為一水手遭遇意外受傷，莊清風送水手進廈門的醫院，醫院的管理人員是一位年老的基督徒，與他交談宗教信仰問題，向他傳福音與耶穌道理。莊清風回淡水後，便毀棄家中所有的偶像，步行九天到府城，再到打狗，聆聽福音佈道後立即改宗信奉基督教。¹¹⁸一八六七年三月十日，由汲澧瀾（Leonard William Kip）牧師施洗。之後在馬雅各醫館幫忙，並被受聘為傳道人，巡迴三塊厝、埤頭及附近村庄。¹¹⁹一八六八年一月十日，經媒人林目標說合，與許云涼結婚，婚後因妻子不肯入教而失和，許云涼稱她「不肯入教，屢次被莊清風毆打。」

¹¹⁵ 郭朝成，〈林學恭傳記〉，收入郭朝成，《傳道行程》，上冊（台中：郭朝成子女印，2006），頁 568。

¹¹⁶ 郭朝成，〈林學恭傳記〉，頁 572。

¹¹⁷ 林學恭改宗與信仰經歷，見安貧生，〈信仰美談—赤馬叔舊〉，《台灣教會公報》，第 654 號，1939 年 9 月，頁 13-14；安貧生，〈信仰美談—赤馬叔舊〉，《台灣教會公報》，第 655 號，1939 年 10 月，頁 9-11。安貧生是郭朝成的筆名，見郭朝成，《傳道行程》序文。

¹¹⁸ 〈馬地臣先生致克拉倫登伯爵文—附件：被謀殺的莊清風的經歷（1869 年 3 月 31 日）〉，收入中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系合編，《清末教案》中國近代史史料叢刊，第六冊（北京：中華書局，2006），頁 257-258。

¹¹⁹ Edward Band, *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission, 1847-1947* (London: Publishing Office of the Presbyterian Church of England, 1947), p. 77; 黃武東、徐謙信編，《台灣基督長老教會歷史年譜》（台南：人光出版社，1959），頁 6。

¹²⁰四月二十三日，許云涼趁莊清風前往禮拜堂，乘隙逃往左營庄謝姓家內躲藏。莊清風發覺妻離家便到處尋找，翌日在謝家找到她。當時謝家只有一個老婆子在家內，庄人宣講天主教擊人，眾人將他拉擊出村外，拖倒在地，最後慘遭殺害。¹²¹兇手周忠應訊時供認「因各鄉轟傳教士逼人入教，下毒殺人，鄉眾惶恐...，一時忿恨，用刀狡斃莊清風棄屍。」¹²²傳言莊清風屍體被抬至河邊，準備順水漂流，眾人圍擠觀看，正好有一位患氣喘者持尖刀挖心回去吃，希望氣喘得治，情景至為慘酷。¹²³最後地方頭人周忠被判殺害莊清風，處以死刑，但此後「庄內的人都說入耶穌教真有勢力」。¹²⁴

在台灣教會的歷史中莊清風成為「台灣最初的殉道者」、¹²⁵「頭一位殉教的信徒」，¹²⁶他為了將福音傳給妻子，卻慘遭群眾誤解，他下跪禱告卻被認為是在施咒。無論官方說法或教會說法，改宗者會面臨家庭成員反對，遭家族逼迫返回原有宗教，當改宗者企圖說服家庭成員改宗不成時，更會釀成悲劇。

三重埔（今台北市南港區）人高媽育有六子，即：瑤、萬、賜、振、賢、楊。¹²⁷其中高賜、高振（高玉振）兩兄弟最早改宗基督教，高振務農兼牛販，本屬三重埔教會，後來在雞籠租了一間房子，作為馬偕講道及禮拜的地方，建立起雞籠教會，擔任長老，後來成為打馬煙教會的傳道師。¹²⁸然其六弟高楊不信教，常與高賜、高振兩位為敵，而高賜的妻子也不信教，

¹²⁰ 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第二輯（三）（台北：中央研究院近代史研究所，1974），第 1022 號，頁 1364。

¹²¹ 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第二輯（三），頁 1364-1372。

¹²² 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第二輯（三），頁 1365。

¹²³ 楊士養編著，《信仰偉人列傳》，頁 28。

¹²⁴ 林金柱，〈舊城教會〉，《台灣教會公報》，第 593 號，1934 年 8 月，頁 15。

¹²⁵ 楊士養編著，《信仰偉人列傳》，頁 27-28。

¹²⁶ 賴永祥將莊清風比喻為〈使徒行傳〉中被眾人用石頭打死的司提反。賴永祥，《教會史話》，第二輯，頁 55-56。

¹²⁷ 賴永祥，《教會史話》，第三輯（台南：人光出版社，1995），頁 237-238。

¹²⁸ Mackay, *From Far Formosa*, pp. 157-158.

高賜除去家中偶像時，妻子卻再度請來繼續敬奉，¹²⁹妻子最後找來六弟與高賜爭吵，最後「兄弟均攜凶器，幾乎死鬪。」¹³⁰信教與不信教的家人之間，產生爭執，釀成悲劇。

天主教最早的本地傳教員鄭阿成，人稱阿成哥，一八一三年出生，屏東萬金赤山「加匏朗莊」平埔族，本信佛教，磚場工人，五十歲慕道，一八六三年十月十五日受洗。¹³¹信教後妻子侮辱蠻罵他，終至摒棄離他而去。而阿成哥受洗後則將他所有財產分發給貧困者，全心為教會工作，被稱為「如聖者之阿成哥」。¹³²十九世紀天主教在台灣傳教過程中，不僅神職人員數量少、經費不足，更缺乏足夠的本地傳教員。一八七二年天主教在台灣成立傳教學校，希望培養訓練本地傳道人才，但本地人興趣不大而沒有成功，其中原因之一是待遇太差。¹³³另外因素是天主教的傳教員雖然可以結婚，但若要成為天主教的神父、修士等神職人員就必須獨身。對傳統社會來說「不孝有三，無後為大」，不婚沒有子嗣，這是家人所無法容忍的。若要成為天主教神職人員，信徒面臨「無後」的掙扎，也面對更大的家庭關係挑戰，所以台灣一直要到一九三〇年代才有本地天主教神職出現。

大部分的案例通常是家中長輩父母反對兒女改宗，但也有兒女反對父母改宗的案例。赤山阿望伯改宗天主教後，他兒子屢屢強迫他背教。阿望伯卻說：「即使粉身碎骨，亦不放棄信奉真神正主之宗教（天主教）」。¹³⁴一日適逢教會節慶，他兒子千方百計，威脅阻止他進教堂。最後兒子衝入教堂，將阿望伯拖出教堂外，毆打至昏倒。數日後，阿望伯仍堅定信仰，兒子便

¹²⁹ 北部台灣基督長老教會史蹟委員會編，陳宏文譯，《北部台灣基督長老教會的歷史》，頁 67-68。

¹³⁰ 黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》，頁 653。

¹³¹ 古偉瀛，〈十九世紀台灣天主教（1859-1895）—策略與發展〉，《台大歷史學報》，第 22 期（1998 年 12 月），頁 113。

¹³² 江傳德編纂，《天主教在台灣》（台南：聞道出版社，2008），頁 63-66。

¹³³ 古偉瀛，〈十九世紀台灣天主教（1859-1895）—策略與發展〉，頁 112、117。

唆使無賴搶奪阿望伯財物，並將他綑綁在竹林中兩晝夜。¹³⁴不放棄信仰的阿望伯最後只好離家住進教會。

以上幾個案例，都凸顯出第一代教徒在改宗基督教和天主教時所要付出的社會成本與家庭代價，說明改宗時家庭關係所面臨的嚴峻挑戰。信教與不信教的同一家家人，由於拜的神不同，產生「你的神」和「我的神」分別。反映在家庭關係上，形成同一家庭中「你」和「我」的距離擴大，導致家庭關係的破壞。當任何一方都想說服對方加入或放棄時，衝突就可能隨時爆發。

二、人際關係

第一代基督徒除了面臨家庭關係的挑戰與紛爭外，原有的人際網絡也因改宗而遭遇重大挫折與變化。外來的基督教不只在信仰上隔離傳統宗教，同時它的運作也獨立於地方社會與村廟連結的體系，拒絕參加村廟組織的基督徒，被鄉鄰視為「不同國」的人，遭到原有人際網絡的排擠；但也因此，基督徒成為一個相互間必須更緊密的團體。

信徒改信基督教後，會因為遵守教義或教規而產生人際上的困擾，甚至遭致麻煩。在府城有一位改宗的葉姓信徒，原本天天尋歡作樂，無惡不作，但是信教後，遵守安息日，週日不做生意，引來鄰居嘲諷，鄰居不斷激怒他。¹³⁵改宗後原有的人際脈絡會受到挑戰，最明顯的是工作會發生問題，雇主經常因此而威脅欲改宗的信徒，若改宗則恐被解雇。五十歲的「阿成哥」決定領洗改宗天主教，但這樣的舉動使他馬上在工作上遭遇困難，他在陶器廠工作的上級，聽說他去學道理，便恐嚇要撤銷他已有的職位，朋友也對他冷嘲熱諷。阿成哥必須在工作與信仰間作抉擇，而最後他選擇

¹³⁴ 江傳德編纂，《天主教在台灣》，頁 49-50。

¹³⁵ Campbell, *Sketches From Formosa*, p. 28.

放棄原有的工作，接受洗禮成為天主教徒。¹³⁶

眼瞎求治馬偕而改宗的教徒林杯，他的妻子因丈夫信主憤而離棄，親戚朋友也加以迫害。一天早上，林杯將家中所有佛像、香爐，裝在籃子，將所有偶像丟棄在河裡。他的眼睛稍微好的時候，被雇樁米，但他到別人家時就傳福音講道，因此人們也不敢再雇用他。直到淡水瘟疫盛行，無人樁米時，才再找他來幫忙。¹³⁷

後龍秀才劉澄清改宗基督教後，其兄弟親友逼迫他並欲殺害他，沒有人願意跟他談話，學童也不願意跟他讀書，導致沒有收入，經濟陷入苦境。直至神學校成立時，他前往就讀，最後終生奉獻傳道工作。¹³⁸

原本從事搬運糖，而從中截取部分糖做為生活費的吳著，改宗後認為基督徒不能偷取，所以改行捕魚，但是和他「一起捕魚的人嫌他禮拜日就自動休假去參加禮拜」，¹³⁹工作時間不固定，而不願與他一起工作。與他合夥的人認為「跟他這樣的一個人工作實在是怪怪的；並且又不方便，因為他時常離開他的工作。所以當他不在時要找人來頂替他的工作也不容易。」¹⁴⁰吳著只好再改行以撐竹筏擺渡為生。

改宗成為基督徒或者是前往聽道的慕道友，「往往會受到鄰居或親戚間的揶揄調侃，以致受到傷害。」¹⁴¹一八七三年一月九日，馬偕在淡水舉行第一次洗禮儀式，當天「禮拜盛況空前，屋內屋外水洩不通」，看熱鬧的群眾「氣焰高漲，大聲叫著說：『揍他！不要讓他們受洗入教，把他們捉起來揍一頓再說』。」¹⁴²一八七二年十月十日，馬偕到新港（今苗栗縣後龍鎮）傳道，一八七三年四月六日與由南部來訪的甘為霖一同舉行新教堂奉獻典

¹³⁶ Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 181.

¹³⁷ 黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》，頁 653。

¹³⁸ 黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》，頁 654。

¹³⁹ 吳振乾等編，《一五〇年來吳葛親族》，頁 73。

¹⁴⁰ Campbell, 〈耶穌基督的僕人〉，頁 89-90。

¹⁴¹ 《台灣教會報》，第 441 期，1921 年 12 月，頁 2。

¹⁴² Mackay 著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》，頁 74。

禮。¹⁴³新港是平埔社，東社人信主，西社人不信。西社裡有秀才，頭目與漢人共同計畫，放出謠言說「這個教，會霸佔人家的田園。」於是請求官方派兵捉拿東社的領袖，將之下監受刑。¹⁴⁴馬偕指出在當時社會中「接納基督徒，往往會招致迫害、經濟抵制甚至是搶劫。」¹⁴⁵顯然在十九世紀社會脈絡中，宗教信仰不只是個人信仰的選擇，社會的人際網絡有很強的反抗力量，可以透過各種方式威脅、恐嚇、排擠改宗者。

當莊清風在左營，庄人齊集至數百人多，喧講天主教拏人，附和喊殺，合力毆打他時，他逃到武舉林瑞璋家。¹⁴⁶林瑞璋表示「如果莊清風肯說他不是教徒，厝主敢保護他，也不會受牽累。不過清風說，我不說我不是信教的人，我實在已經入教。厝主不敢留，他遂被打死。」¹⁴⁷社會的壓力導致人們不敢接濟基督徒，深怕遭來禍害，基督徒被孤立於社會原有人際網絡之外，這時教徒間的相互關係就變得相當重要，也因為社會的孤立，基督徒之間必須更加團結緊密聯繫。

信徒在宗教信仰的過程中，除了要建立個人與上帝的關係外，個人與相同宗教信仰成員間的社群關係是相當重要的。因為一般社會對基督徒抱持異樣的眼光，基督徒被排擠在原有的人際網絡之外。「基督徒」成為一種身份，也建立起「基督徒」群體，信徒間相互做依靠。強烈的排他性使得「基督徒」群體內部更加堅固，內部間的交流也更頻繁密切，然而這也造成「基督徒」與「非基督徒」間更大的分化差異。陳梅卿指出基督徒家族依然未見容於一般社會民眾，雖未遭到排斥，但無法投入一般社會，不被民眾所理解，自成一個與非基督徒有距離的小社會。¹⁴⁸黃伯和認為基督教

¹⁴³ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編，《台灣基督長老教會百年史》，頁 47。

¹⁴⁴ 北部台灣基督長老教會史蹟委員會編，《北部台灣基督長老教會的歷史》，頁 37。

¹⁴⁵ Mackay, *From Far Formosa*, p. 337.

¹⁴⁶ 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第二輯（三），頁 1370。

¹⁴⁷ 黃嘉智，〈教會的來歷—埠頭〉，《台南府城教會報》，第 167、168 號，1899 年 2 月、3 月，頁 13-15、19-20。

¹⁴⁸ 陳梅卿，〈清末台灣英國長老教會的漢族信徒〉，《東方宗教研究》，新 3 期（1993 年 10 月），頁 220。

的排他性使「許多基督徒在這種排他性信仰的影響下，若不是因此形成威權心態，自以為高人一等，不可一世而輕忽自己的文化，看不起自己周遭的同胞，就是無法融入處身的社會而被排擠到社會的邊緣，成為疾苦疏離的民間，住在自己土地上的陌生人。」¹⁴⁹

對社會而言，切斷與祖先的生命關係，同時也切斷與宗族的人際關係。¹⁵⁰改宗基督教的第一代信徒，被家人認為叛逆不孝，被社會認為是叛離者。許多改宗者離家棄子與家庭的關係瓦解，也遭到原有周遭人際網絡的排斥與疏離。被排擠的基督徒必須在基督徒間建立起強力的人際關係，彼此作為依靠，建立起屬於「基督徒」的人際社群。這一方面是受到排斥下不得不建立起新的人際關係，一方面也透過相同宗教的人際網路來穩固信仰。第一代基督徒便經常透過「婚姻」來建立新的基督徒人際網絡。婚姻對基督徒信仰的延續具有極大的影響，台灣基督教中流傳信徒與非信徒結婚「嫁出去的死一個，娶進來的死一家。」¹⁵¹在台灣基督徒希望結婚對象也是基督徒，這樣的作法同時吻合基督教信與不信「不要同負一轡」的教導，¹⁵²又能鞏固基督徒社群。三峽眼科醫生陳文贊就對女兒陳連年立下「不是基督徒的人，不能嫁給他」的條件。¹⁵³第一代基督徒也被教導，「信主的人匹配世俗人是不好的，是犯了聖經的教訓。」¹⁵⁴

第一代基督徒經常在教徒間相互聯姻，而出現漢人與平埔族通婚的現象。例如：高長、高篤行、胡肇基、吳意...等。陳梅卿推測造成此現象的理由是：一、信徒本身在當時社會中階層太低，無法找到願意婚配之子女。

¹⁴⁹ 黃伯和，《基督徒身份的塑造：福音與文化觀點的基督教教義發展史》（台南：教會公報社，1997年9月），頁13。

¹⁵⁰ 曾昌發，〈從客家文化看祭祖問題〉，收入黃伯和等著，《基督徒與祭祖》，頁39-49。

¹⁵¹ 李不易，〈從牧會關顧看祭祖問題〉，收入黃伯和等著，《基督徒與祭祖》，頁18。

¹⁵² 〈歌林多後書〉，第6章14節，《聖經》（新標點和合本）（香港：聯合聖經公會，1996），頁198。

¹⁵³ 張文義，〈人道主義者陳五福醫生（1918-1997）生平論述〉，收入廖英杰主編，《「宜蘭研究」第三屆學術研討會論文集》（宜蘭：宜蘭縣文化局，2000年08月），頁347-378。

¹⁵⁴ 〈嫁娶著好規矩〉，《台灣府城教會公報》，第76張，1891年8月，頁58。

二、由於信仰，而受漢人社會之疏離、排斥，更難找到願意結婚之子女。
三、漢人女子因固有之價值觀、習慣，難以理解基督徒及傳教師之生活方式，婚前不接受，婚後入信更難。¹⁵⁵斯達克（Rodney Stark）的研究指出，「多數的人會選擇跟宗教群體內部的人結婚。」¹⁵⁶家庭中配偶雙方的宗教差異，更會造成婚姻的不穩定性。基督徒為了維持宗教信仰的穩固與延續，也多會選擇以基督徒為結婚對象，進而也要求後代子女結婚對象的選擇。

第四節 小結

如果一個團體要維持其共同的身份，在成員的互動過程中，就必須產生一種區分團體成員與外人的機制。¹⁵⁷對十九世紀台灣而言，「基督徒」是一種新出現的身份，社會群體中開始劃分出一條誰是基督徒的社會界線，而第一代基督徒在社會中也開始區分「主內弟兄」與「外邦人」的差異界線。「基督徒」成為一種身份、成為一種自我認同。「基督徒」的身份是建立在宗教信仰的基礎上，但從社會面觀察，「基督徒」的身份是在對立中維持，建立在「基督徒」與「非基督徒」的對立之上，身份認同不只是一種本質特性的確認，更是一種關係上的區分。¹⁵⁸

人的認同實際上由兩個部分構成，即社會認同與自我認同。人的自我認同是人的自我意識與自我定位；人的社會認同是人所屬的社會、組織或

¹⁵⁵ 陳梅卿，〈清末台灣英國長老教會的漢族信徒〉，《東方宗教研究》，新 3 期（1993 年 10 月），頁 220。

¹⁵⁶ Rodney Stark and Roger Fink, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley: University of California Press, 2000), p. 124. 楊鳳崗譯，《信仰的法則：解釋宗教之人的方面》（北京：中國人民大學出版社，2003），頁 155。

¹⁵⁷ Fredrik Barth ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (London: Allen & Unwin, 1994), p. 1.

¹⁵⁸ 李廣均，〈什麼是族群身份？—三種不同取徑的提出和討論〉，《中大社會文化學報》，第 9 期（1999 年 12 月），頁 71。

群體自我意識和自我定位。自我認同是自我對身份的認同，在認同過程中包含了個人對其身份的心理建構和實踐建構。¹⁵⁹第一代的台灣基督徒開始走上尋求天路的歷程，但在到達目的前卻依舊得經過崎嶇的世途人路，社會的現實不會因為宗教信仰而頓時化解，自我認同與價值衝突更要經過一段心路歷程的調適，而社會關係與人際網絡也會產生重大的改變與重建，這個「天路」與「人路」之間的徬徨與掙扎顯示了第一代基督徒的複雜心態，然而所有的第一代基督徒都是在摸索、徘徊中蹣跚前進。

一個人改宗成為基督徒後，會因為「基督徒」這種身份而遭受到排斥和歧視，面臨家庭與人際關係的挑戰。然而「基督徒」身份的意識與認同，在被排擠的同時反而會顯得更加強烈。基督教之所以繼續在台灣生根發展，便是因為基督徒沒有因為外部強大的壓力而削弱，反而被區分，在區分中身份更被強化。成為一個基督徒，就個人角度而言，他讓信徒感到生命的盼望，從信仰中找到目標，尋找到自我身份的認同感。基督徒社群的出現，建立一個共同追求信仰的群體，讓團體中的人有共同感、歸屬感，基督徒的群體認同才得以出現。

一八九五年來台傳教的梅監務牧師在《早期改教者的心思》(*The Mind of the Early Converts*)一書中以他在台灣漢人基督徒中工作的經驗指出，台灣第一代基督徒與西方最初三世紀的基督徒有許多類似之處。¹⁶⁰而第一代教徒的基督徒身份，以及認為「耶穌再臨」的氣氛，也讓基督徒意識到不同於一般人的身份，產生與社會差異的「異鄉人」(*stranger and pilgrims*)心態。¹⁶¹梅監務的觀察顯示出，雖然台灣第一代的基督徒在福音的接受與理解上令人失望，同時第一代基督徒的信仰熱誠和純潔的倫理生活往往和「主耶穌的恩典」毫無關係，但是我們應該記得，在西方第一代基督教會

¹⁵⁹ 夏光，〈論自我認同〉，《社會理論學報》，第8卷2期（2005年），頁284、278-279。

¹⁶⁰ Campbell N. Moody, *The Mind of the Early Converts* (London: Hodder and Stoughton, 1920), pp. vii-viii.

¹⁶¹ Moody, *The Mind of the Early Converts*, pp 21-23.

的信徒也是如此。¹⁶²第一代的基督徒便是在摸索中前進，在掙扎中成長，從世途崎嶇的人路走向信仰的天路。

¹⁶² 鄭仰恩，〈梅監務的初代基督教研究〉，頁 17-52。