

改宗所引起的家庭與人際衝突：
以十九世紀臺灣基督徒為例

王政文

東海大學歷史學系助理教授

論文

本文以十九世紀臺灣基督長老教會的信徒為主軸，探討臺灣第一代基督徒在改宗前後遭遇到的家庭問題及人際關係的挑戰與衝突。指出十九世紀的臺灣基督教徒在改宗後，祭拜的對象產生改變。對家人而言，教徒不參與「祭祖」的活動，脫離了與家庭成員的關係，引起家人的阻撓及反對。對社會而言，教徒不參與廟會的活動，拒絕攤派，產生與社會人際的緊張關係，也遭到原有周遭人際網絡的排斥與疏離。這些因改宗所引起的家庭與人際衝突，具體地反映了十九世紀臺灣基督徒所面臨的壓力及掙扎。

關鍵字：基督徒、改宗、祭祖、人際衝突

壹、前言

基督教史的研究多數是從宗派發展、福音傳播等角度來探討基督教的發展與變遷。傳教士的傳教過程、教會的組織成為討論的主軸。而臺灣基督教史的研究主題主要以原住民議題、長老教會史、政教關係等為重心。¹有關臺灣基督教史人物的論述，大部分偏向於來臺的傳教士，對於本地信徒的研究則相對缺少。十九世紀的臺灣基督教徒多數是無聲的，是社會的邊緣；他們多半都是當時社會的下層階級。²信徒的知識水準不高，經濟能力也不強。³他們是十九世紀西方傳教士來臺傳教後，從佛教、道教、民間宗教或其他宗教信仰，改宗（conversion）接受基督宗教的「第一代」（初代）基督徒。這些教徒可能為了解決現世的困窘或各種原因而改宗信仰基督教，⁴然而他們的信仰不是繼承家人的信仰，也與社會中的傳統信仰有極大差異。他們改變與家人及周遭人群的宗教信仰，這個過程同時也改變家庭和人際的關係，進而引發「衝突」。

本文以十九世紀臺灣基督長老教會的信徒為主軸，探討十九世紀臺灣第一代基督徒在改宗前後遭遇到的家庭問題及人際關係的挑戰與衝

- 1 相關研究回顧，已有吳學明、康鈺瑩、張妙娟等文進行系統之回顧。參見吳學明，〈日治時期臺灣基督長老教會研究的回顧與展望〉，收入林治平主編，《臺灣基督教史—史料與研究回顧論文集》（臺北：宇宙光傳播中心，1998年），頁213 - 236；康鈺瑩，〈臺灣基督長老教會博碩士論文研究趨勢之回顧與展望〉，《思與言》，第37卷2期（1999年6月），頁155 - 172；張妙娟，〈臺灣基督長老教會史研究之回顧與展望—以近二十年來學位論文為中心〉，《史耘》，第6期（2000年9月），頁133 - 150。
- 2 臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》（臺南：臺灣基督長老教會，1965年），頁13、22。
- 3 Edward Band著，詹正義譯，《巴克禮博士與臺灣》（臺北：長青文化事業公司，1976年），頁34 - 37。
- 4 陳梅卿認為漢人入教的動機，主要是基於：一、現實生活中條件之惡劣，希冀宗教之庇護，又對原有神祇失望，因而改宗基督教；二、由於醫療獲得好感；三、家庭因素；四、友情或因接觸而引起好感。陳梅卿，〈清末加拿大長老教會的漢族信徒〉，《臺灣風物》，第41卷2期（1991年6月），頁33 - 55；陳梅卿，〈清末臺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201 - 225。吳學明運用《臺灣教會公報》分析信徒改宗的原因，認為主要有：一、遭遇現世種種困頓者；二、醫療受照顧感念者；三、為靠洋勢入教者；四、反悔自己的過錯，怕受到處罰者；五、為心靈救贖而入教等類型。吳學明，〈臺灣基督長老教會的傳教與三自運動—以南部教會為中心〉，國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2001年，頁68 - 80。

突。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。⁵在十九世紀的臺灣社會脈絡中，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，接下來是鄉野鄰里、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至排斥接觸，改宗會釀成家庭革命甚至犧牲性命。

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以及家庭、人際網絡，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，其間造成的家庭與人際衝突情況如何？基督徒如何調適？如何處理家庭、親人及周遭人際的反對？十九世紀來臺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。除了內心自我認同的掙扎外，反映在實際生活上便是人際網絡的衝突與重新調整，本文將試圖探討這個充滿衝突性與戲劇性的過程。

當然，這樣的討論也應注意到每個基督徒的差異性，雖然多數教徒來自底層，但也有部分教徒是商賈、受過教育的知識人。教徒的背景不同，其家庭與人際的網絡也會使其衝突有各種不同的狀況。然而相關十九世紀臺灣基督徒的史料非常零碎、不集中，大部分的教徒又來自社會的底層，所以無法留下完整的著作，因而在分析此一議題時，史料運用上有一定之難度。另外，多數記載為教會留下的檔案或教徒及其後代的回憶，這類資料在使用時也必須注意史料中的虛實。每一個基督徒的改宗過程，都是一個故事，但也應意識到信徒的回憶受到宗教影響後，可能產生的變化。記憶可能不是靜態的內省或回溯行為而已，它是一個痛苦的組合或再次成為成員的過程，是把被肢解的過去組合起來，以便理解今天的創傷。⁶信徒對於改宗的回憶與記錄，相當程度是

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

6 陶東風，《後殖民主義》（臺北：揚智出版社，2000年），頁10 - 12。

改宗後受到宗教影響，宗教信仰改變了信徒對於自己「過去」的看法。巴克禮（Thomas Barclay）曾經責備一位年輕信徒「右生」，因為他在眾人面前作見證說他信主之前是一個非常壞的青年，改宗後從罪惡中得到拯救，巴克禮問他：「我給你施洗的時候，你只是一個小孩子，施洗以前，你所過的生活都循規蹈矩，怎麼可能像你所作的見證那樣？」右生笑說：「巴牧師，你說的不錯。但是我向這些未信主的人作見證，必須編一個比較容易吸引人的故事，這樣他們才可以明白，福音能給人帶來何等的改變。」⁷巴克禮或許可以清楚發現信徒所言是假的，但是當宗教信仰內化為信徒生命最主要的價值觀時，信徒回溯改宗動機與行為時，回溯時已經不是單純的回溯，這亦是研究中應注意到的問題。

貳、祭祖問題

對臺灣社會而言，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。⁸當「三位一體」的獨一真神出現在臺灣時，民眾或許很難瞭解基督教教義、儀式所蘊含的宗教哲理，所以基督教在傳入臺灣之時，民眾並不會立即對基督教的教義產生攻擊或反感。對十九世紀臺灣民眾而言，基督教是完全陌生的，傳教士剛來傳教時，甚至經常被當成是「和尚」。甘為霖（William Campbell）外出講道，找不到地方過夜，地方頭人或廟祝經常安排他住到廟宇中。⁹本地傳道師到廟口要傳福音時，民眾還以為是要宣講聖諭，常常主動幫他們準備香案，請入廟中講授道理，甚至有廟祝敲鑼勸人來聽講。¹⁰但是當人們知道這是在宣傳一種「沒拜祖先」的宗教，開始認知到原來「番仔教」與

7 Edward Band著，詹正義譯，《巴克禮博士與臺灣》，頁37-38。

8 瞿海源，《宗教與社會》（臺北：國立臺灣大學，2002年），頁41-44。

9 William Campbell, *An Account of Missionary Success in the Island of Formosa* (London: Trubner & Co., 1889. Reprint. Taipei: Ch'eng - wen, 1972), vol. II, pp. 520 - 521.

10 〈教會消息〉，《臺灣府城教會報》，第35號，1886年5月，頁25-27。吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》（臺南：人光出版社，2003年），頁44-46。

既有社會價值觀不相同時，對基督教的態度很快就改變，排斥感很快產生。首先面臨的是家庭成員的反對，家人先是說服、勸阻，進而反對，造成衝突。

改宗的基督徒遭家庭成員反對，其中最主要的因素在「祭祖問題」。基督徒經常被認為「入教人無公媽」、「入教的人不會死，上帝會渡他上天堂」、「入教人會靠番仔勢」、「拿外國人錢才願意出來傳教」。¹¹教徒被批評不遵從傳統人倫價值、不祭拜祖先、罔顧親情，因為「入教的人若死了，必須由他們（教會）打理一切，不准人哭泣，不准親人探望。」¹²因此，基督徒被視為是「信外國教，不順國法，沒父母，沒神佛。」¹³這些看法主要出於固有家庭倫理的價值觀，認為改宗信教後基督徒不孝、毀壞了原有的人倫關係與秩序。

在臺灣漢人社會中祭祖是倫理與宗教的混合產物，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。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；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。由此可見，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，也是民間社會中永生觀念的表現。¹⁴

傳統上，臺灣漢人家中的正廳都必須設置一個「神龕」來供奉祖先。由此，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。¹⁵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（George L. Mackay）經由生活觀察指出，漢人

11 林世傳，〈誹謗的利益〉，《臺南府城教會報》，第167卷，1899年2月，頁12。

12 北部臺灣基督長老教會史蹟委員會編，陳宏文譯，《北部臺灣基督長老教會的歷史》（臺南：人光出版社，1997年），頁35。

13 〈澎湖的消息〉，《臺灣府城教會報》，第18張，1886年12月，頁131。

14 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年），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。

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

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。¹⁶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。而祭祖相關的葬禮、祖墓、風水與公媽牌，是人一生中重要的大事。¹⁷

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。」¹⁸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。」¹⁹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。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。²⁰

祭祖問題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。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

16 George Leslie Mackay, ed. J. A. Macdonald, *From Far Formosa: The Island, Its People and Mission* (New York: Fleming H. Revell Company, 1895. Reprint. Taipei: SMC Publishing Inc., 1991), pp. 131 - 132. 該書有三個中譯版本，參見：林耀南譯，《臺灣遙寄》（臺北：臺灣省文獻委員會，1959年）。周學普譯，《臺灣六記》（臺北：臺灣銀行，1960年）。林晚生譯，《福爾摩沙記事：馬偕臺灣回憶錄》（臺北：前衛出版社，2007年）。

17 「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，〈基督教對當前臺灣祖先崇拜之探討〉（臺北：基督教橄欖基金會，1985年），頁16 - 21。

18 [宋]朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），〈論語集注〉，卷1，頁55。

19 [宋]朱熹，《四書章句集注》，〈中庸章句〉，頁27。

20 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》（臺北：雅歌出版社，1994年），頁65 - 82。

仰所禁止的。²¹臺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。²²祭祖問題成為基督教在臺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，但是在臺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。²³《臺灣基督長老教會百年史》中認為當時教會及《臺灣府城教會報》中所反對的多半是對「拜」的觀念及作為，而較少是針對「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。²⁴但是，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。

1877年洲裡（Chiu-nih）（今新北市蘆洲區）教師李先登及他的父親李東面，在改宗信教後，宗族的族人認為他們不再參與宗族祭祀，因此已經沒權利繼續擁有祖先所遺留下來的土地，田地因而被同宗族人佔去，而地方頭人不願插手干預此事。在馬偕及教徒陳士美、李顏、陳得、陳炎、李先登兒子等6人陪同下，到衙門告官。²⁵李東面跪在大人

21 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年），頁65。

22 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。

23 葉漢章〈辯神主論〉共在《臺灣府城教會報》連載20次，分別從第18張至31張、35張至42張。葉漢章，〈辯神主論〉，《臺灣府城教會報》，1888年11月，頁83-86；臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁18。

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

25 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第三輯（三）（臺北：中央研究院近代史研究所，1975年），第1087號，頁1510。

面前，官吏告訴他「把自己的祖宗和宗教丟棄而去跟隨那個『蕃仔』，是不孝和不忠義的。」²⁶這對父子最後被控「帶刀子要殺害縣官」，而後被押解到臺灣府遭斬首，兩人的頭顱被放在籃子裡，上面寫著「入教的人頭」，然後被帶回艋舺，再將兩人頭顱懸掛在艋舺城門上。²⁷

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。」²⁸「絕路」指的是與家人的隔緣，與宗族祖先的斷絕。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。²⁹

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財富的分配。³⁰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。³¹1870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。」³²甘為霖在岩前也曾記錄了教會及信徒下定決心成為耶穌

26 Mackay 著，林晚生譯，《福爾摩沙記事：馬偕臺灣回憶錄》，頁102。中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第三輯（三），第1087號，頁1509 - 1510。

27 Mackay 著，林晚生譯，《福爾摩沙記事：馬偕臺灣回憶錄》，頁102 - 103。

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

29 截至目前為止，臺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。1971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。

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

31 吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》，頁104 - 105。

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

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，信徒在燒毀前，會抄錄下一份副本，用來證明他們田地的所有權。³³在北部，張忠的三男張新添，其姊張聰明於1878年與馬偕結婚。張新添改宗後，根據其子張約翰的回憶：「內公媽在五股坑是一位富翁，田佃及茶山共有80餘甲，內公媽說新添已入番仔教，財產一系毛都不要分給他。」³⁴信教者不祭拜祖先，在一般人眼中當然不能享有嘗田的利益。

參、家庭關係

一個人的宗教信仰多半跟他的家庭及生活的社會環境有密切關係，通常父母親的宗教信仰會延續到下一代，多數的人會繼承父母及家族的信仰，留在他們成長環境的宗教組織中。³⁵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，必然背負很大的家庭與社會壓力。下面我們舉一些案例，來說明十九世紀臺灣基督教徒所面臨的家庭衝突。

1873年2月9日，馬偕在淡水舉行第一次受洗儀式，5名受洗者：嚴清華，22歲，已婚。吳益裕（又名寬裕），31歲，單身，油漆匠。王長水，24歲，已婚，代書。林孽（林輝成），26歲，單身，木匠。林杯，42歲，已婚，工人。³⁶其中，吳寬裕在接觸基督教後，其母親知道

33 William Campbell, *Sketches From Formosa* (London: Marshall, 1915. Reprint. Taipei: Ch'eng - wen, 1972), p. 90.

34 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（臺南：人光出版社，1992年），頁222。

35 Rodney Stark and Roger Fink, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 114 - 138.

36 George Leslie Mackay著，北部臺灣基督長老教會大會、北部臺灣基督長老教會史蹟委員會策劃翻譯，《馬偕日記 I：1871 - 1883》（臺北：玉山社，2012年），頁101。原陳宏文翻譯偕叡廉以白話字摘譯的《馬偕博士日記》，誤植為「1月9日（禮拜日）」。George Leslie Mackay著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》（臺南：人光出版社，1996年），頁74 - 76。

後「有時會對他咆哮，有時會哭鬧，並恐嚇他回家就要殺他」。³⁷吳寬裕因此不得不離開家暫時住到馬偕的住處，兩個妹妹私下告訴他，最好離家遠一點，以免發生不幸。³⁸有一回馬偕與吳寬裕同去訪問吳母，她正在搗米，馬偕向她說話時，吳母憤怒的拿起手上搗米的木棒，要往吳寬裕的頭上敲，馬偕趕緊把它搶奪下來丟在一邊，並立刻離開，「隨後她口中講出一堆不適合寫在紙上的惡言。」³⁹後來吳寬裕的妹妹得了瘡疾，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，最後吳家成為基督教家庭，吳寬裕成為傳道師，在教會服侍了21年，吳母擔任了7年的「聖經宣道婦」（Bible Women）。⁴⁰

南部鹽埔仔（今屏東縣新園鄉）吳著，人稱著叔，是馬雅各（James L. Maxwell）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。⁴¹妻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。⁴²梅監務（Campbell N. Moody）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？」⁴³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

37 Mackay著，北部臺灣基督長老教會大會、北部臺灣基督長老教會史蹟委員會策劃翻譯，《馬偕日記 I：1871 - 1883》，頁82。

38 Mackay, From Far Formosa, p. 140.

39 Mackay著，北部臺灣基督長老教會大會、北部臺灣基督長老教會史蹟委員會策劃翻譯，《馬偕日記 I：1871 - 1883》，頁82。

40 Mackay, From Far Formosa, p. 141.

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

42 William Campbell著，溫芳淑譯，〈耶穌基督的僕人〉，收入吳振乾等編，《150年來吳葛親族》（屏東：家族自印本，1990年），頁89。

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

孫繁衍，成為基督教一大家族。⁴⁴這一北一南兩個案例，在改宗後都遭遇家人反對，但家人後來在不同情況下分別也改宗基督教，進而延續成為基督教家庭。

改宗基督教後釀成家庭悲劇的案例屢見不鮮。三重埔（今臺北市南港區）人高媽育有6子，即：瑤、萬、賜、振、賢、楊。⁴⁵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，而後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。⁴⁶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，高賜除去家中偶像時，妻子卻再度請來繼續敬奉，⁴⁷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。」⁴⁸信教與不信教的家人之間，產生爭執，釀成悲劇。

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。⁴⁹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32歲。妻子死後，彭根成為阿猴教會首位傳道師。⁵⁰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大的社會壓力。進而說明改宗者的家人遭受的壓力，除了宗教觀念的差異外，還有來自社會的各種指責。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，其目的在於與入教者劃清界限，以維護家族或個人在地方的聲望與地位。⁵¹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。

44 賴永祥，《教會史話》，第二輯，頁119-120。

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

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

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

48 黃六點主編，《臺灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》（臺北：臺灣基督長老教會，1972年），頁653。

49 楊士養編著，《信仰偉人列傳》，頁105。

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

51 吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》，頁92。

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疏遠，而與同庄入番仔教之郭省甚親密」，⁵²每隔7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」，⁵³不願放棄信仰的林學恭，最後被逐出家門。⁵⁴

原住在淡水的莊清風，曾經擔任船員，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9天到府城，再到打狗，聆聽福音佈道後立即改宗信奉基督教。⁵⁵1867年3月10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。⁵⁶1868年1月10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

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

53 郭朝成，〈林學恭傳記〉，頁572。

54 林學恭改宗與信仰經歷，見安貧生，〈信仰美談—赤馬叔舊〉，《臺灣教會公報》，第654號，1939年9月，頁13-14；安貧生，〈信仰美談—赤馬叔舊〉，《臺灣教會公報》，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。

55 〈馬地臣先生致克拉倫登伯爵文一附件：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年），頁257-258。

56 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. Reprint. Taipei: Ch'eng-wen, 1972), p. 77; 黃武東、徐謙信編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》（臺南：人光出版社，1959年），頁6。

風毆打。」⁵⁷4月23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，庄人宣講天主教拏人，眾人將他拉拏出村外，拖倒在地，最後慘遭殺害。⁵⁸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。」⁵⁹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。⁶⁰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」。⁶¹在臺灣教會的歷史中莊清風成為「臺灣最初的殉道者」、⁶²「頭一位殉教的信徒」，⁶³他為了將福音傳給妻子，卻慘遭民眾誤解，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。

在臺灣天主教中亦可觀察到這樣的狀況。天主教最早的本地傳教員鄭阿成，人稱阿成哥，1813年出生，屏東萬金赤山「加匏朗莊」平埔族，本信佛教，磚場工人，50歲慕道，1863年10月15日受洗。⁶⁴信教後妻子侮辱謾罵他，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」。⁶⁵十九世紀天主教在臺灣的傳教過程中，不僅神職人員數量少、經費不足，更缺乏足夠的本地傳教員。1872年天主教在臺灣成立傳教學校，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

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

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

59 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第二輯（三），頁1365。

60 楊士養編著，《信仰偉人列傳》，頁28。

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

62 楊士養編著，《信仰偉人列傳》，頁27 - 28。

63 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。

64 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教（1859 - 1895）一策略與發展〉，《臺大歷史學報》，第22期（1998年12月），頁113。

65 江傳德編纂，《天主教在臺灣》（臺南：聞道出版社，2008年），頁63 - 66。

是待遇太差。⁶⁶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，所以臺灣一直要到1930年代才有本地天主教神職出現。

以上幾個案例，都凸顯出十九世紀臺灣第一代教徒在改宗基督宗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。

基督徒一方面被家人、社會排斥，一方面也因信仰的教導區隔「信」的主內弟兄姊妹，與「不信」的「外邦人」。基督徒被教導，「信主的人匹配世俗人是不好的，是犯了聖經的教訓。」⁶⁷臺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。」⁶⁸基督徒希望結婚對象也是基督徒，這樣的作法吻合基督教信與不信「不要同負一軛」的教導。⁶⁹三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。⁷⁰教徒開始透過「婚姻」來延續信仰，也透過婚姻的建立發展出新的基督徒人際網絡，形成基督徒家族。

十九世紀臺灣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。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

66 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教（1859 - 1895）一策略與發展〉，頁112、117。

67 〈嫁娶著好規矩〉，《臺灣府城教會報》，第76張，1891年8月，頁58。

68 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。

69 〈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年），頁198。

70 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。

解基督徒及傳教師之生活方式，婚前不接受，婚後入信更難。⁷¹除此，十九世紀的臺灣基督徒中，平埔族佔了相當大的比例，因而造成許多漢人信徒與平埔族信徒通婚的情況。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。」⁷²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。陳梅卿亦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。⁷³

肆、人際關係

十九世紀臺灣第一代基督徒除了面臨家庭關係的挑戰與紛爭外，原有的人際網絡與生活方式也因改宗而遭遇挫折與變化。這些改變有的是被迫，但也有可能是在選擇改宗時，就會預見將遭遇的情況。其中，最直接的影響，便是與生活最密切的工作與婚姻。同時外來的基督教不只在信仰上隔離傳統宗教，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。

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。⁷⁴有的信徒為了遵守教義而自願放棄或改變工作，有的

71 陳梅卿，〈清末臺灣英國長老教會的漢族信徒〉，頁220。

72 Rodney Stark and Roger Fink, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, p. 124. 中譯見楊鳳崗譯，〈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年），頁155。

73 陳梅卿，〈清末臺灣英國長老教會的漢族信徒〉，頁220。

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

則是遭到排擠因而被迫放棄工作。⁷⁵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。在北部顯著的案例是板橋林家。板橋林家是北部的大家族，林家為了維持既有的社會勢力，禁止馬偕進入板橋。馬偕在1872年到北部傳教後，板橋林家強烈抵制基督教，阻止佃戶信教，只要佃戶信教，就不准再承租田地，直到1879年馬偕才進入板橋傳教。⁷⁶

當工作遭遇挑戰時，有的信徒會轉而在教會工作。一方面教會提供信徒享有物資、教育等資源，一方面擔任雇工或傳教師能有一定收入。淡水最早受洗的五位信徒，改宗基督教後，最後都改變職業，成為傳道師。「雙目失明，也不曾讀書」的林杯，⁷⁷因眼瞎求治馬偕而改宗，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，被雇舂米，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，無人舂米時，才再找他來幫忙。⁷⁸嚴清華原本擔任官吏的雜役，隨官吏由福建到天津，⁷⁹改宗後馬偕雇他打掃房屋、煮飯，並擔任分配藥品時的助手。⁸⁰吳寬裕十四歲時學畫和油漆，在基隆和新店替人彩繪佛像、廟門和壁畫，改宗後便失去工作。⁸¹林孽原本是船夫，18歲來臺後在艋舺改行當木匠，王長水則是淡水本地書生，⁸²他們在改宗後皆轉換工作成為傳道師。

75 宗教信仰與工作之間的關係是一個很好的研究面向，在歐洲某些時期的某些工作，都與特定的宗教信仰有關。例如：十六世紀威尼斯和十九世紀的二手衣服買賣業，主要是猶太人從事。因為信仰和教義的關係，每個宗教都有堅持不做或要做的事，這都會影響到信徒對工作的選擇。例如：拿撒勒人教派堅持不拿槍，所以不從軍。伊斯蘭教徒不收利息，所以發展出不同的銀行與信貸制度。

76 Henry Noel Shore, *The Flight of the Lapwing: A Naval Officer's Jottings in China, Formosa and Japan* (London: Longmans, Green, and Co. 1881), pp. 129 - 130.

77 Mackay 著，北部臺灣基督長老教會大會、北部臺灣基督長老教會史蹟委員會策劃翻譯，《馬偕日記 I：1871 - 1883》，頁101。

78 黃六點主編，《臺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。

79 滬尾江河編輯委員會，《滬尾江河—淡水教會設教120週年紀念冊》（臺北：淡水基督長老教會，1992年），頁138。陳梅卿認為少小離家、遠遊的經驗，使嚴清華較能接受新事物及新宗教。陳梅卿，〈清末加拿大長老教會的漢族信徒〉，頁40。

80 Mackay 著，北部臺灣基督長老教會大會、北部臺灣基督長老教會史蹟委員會策劃翻譯，《馬偕日記 I：1871 - 1883》，頁48 - 49。

81 滬尾江河編輯委員會，《滬尾江河—淡水教會設教120週年紀念冊》，頁142。

82 滬尾江河編輯委員會，《滬尾江河—淡水教會設教120週年紀念冊》，頁145 - 146。

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。而背棄孔子之教，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。⁸³

原本從事運糖工作，而從中截取部分糖以做為生活費的吳著，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」，⁸⁴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。」⁸⁵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。」⁸⁶1873年2月9日，馬偕在淡水舉行第一次洗禮儀式，當天屋中「擠滿更多有興趣的人」，有些群眾喊道：「我們應當阻止他」、「我們去揍他」、「那是他們的決定，誰在乎呢？」⁸⁷1872年10月10日，馬偕到新港（今苗栗縣後龍鎮）傳道，1873年4月6日與由南部來訪的甘為霖一同舉行新教堂奉獻典禮。⁸⁸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，放話說「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。⁸⁹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。」⁹⁰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，社會的人際網絡對基督教有很強的反抗力量，可以透過各種方式威脅、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

83 黃六點主編，《臺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。

84 吳振乾等編，《150年來吳葛親族》，頁73。

85 William Campbell著，溫芳淑譯，〈耶穌基督的僕人〉，收入吳振乾等編，《150年來吳葛親族》，頁89-90。

86 《臺灣教會報》，第441期，1921年12月，頁2。

87 Mackay著，北部臺灣基督長老教會大會、北部臺灣基督長老教會史蹟委員會策劃翻譯，《馬偕日記I：1871-1883》，頁101。

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

89 北部臺灣基督長老教會史蹟委員會編，《北部臺灣基督長老教會的歷史》，頁37。

90 Mackay, From Far Formosa, p. 337.

殺，合力毆打他時，他逃到武舉林瑞璋家。⁹¹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。」⁹²這說明了社會的壓力導致人們不敢接濟基督徒，深怕遭來禍害，進而使得教徒被孤立於社會原有人際網絡之外。

基督徒改宗後逐漸脫離了原有社會的宗教組織，脫離了民間宗教與地方社會所建立的勢力範圍。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，隔絕了與地方社會的關係，也遭遇社會嚴重的反壓。⁹³而信徒如果遇到收取攤派費用而不願繳交之時，通常會產生極大的衝突，因為迎神賽會背後所反映的是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。⁹⁴不參與迎神賽會、不參與地方祭祀活動的基督徒，將遭遇地方勢力的排斥與反撲。

社會民眾與教徒的衝突，最具體的表現是在廟會攤派的問題上。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，地方頭人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。

恭親王奕訢曾對此發表意見，認為「祈神唱戲等事，系屬鄉社常規，該教民如仍肯攤派，欲取和鄉里，自無拒絕之理。該教民如不肯攤派，乃其心存不願，亦未便強其必從。惟修橋補路填坑挑河，以及編查保甲、看守青苗，凡鄉里一切守望常規，並例有差徭，皆民間分所當為

91 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第二輯（三），頁1370。

92 黃嘉智，〈教會的來歷一埠頭〉，《臺南府城教會報》，第167、168號，1899年2月、3月，頁13-15、19-20。

93 王政文，〈是誰選擇誰：十九世紀來臺傳教士與信徒改宗的社會脈絡〉，收入劉忠明、吳小新主編，《基督教與中國社會文化：第四屆國際年青學者研討會論文集》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2010年），頁451-475。

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

之事。」⁹⁵在傳教士不斷向總理衙門反應教徒攤派唱戲修廟等費用問題後，總理衙門最後明確規定教徒「如有差徭及一切有益等項，亦應照不習教者一律應差攤派。惟迎神演戲賽會燒香等事，與伊等無涉，永遠不得勒貪勒派。至地方官若遇有上二項合派之事，必須實按直道分割，不得曲為牽混。」⁹⁶官方雖然明文教徒可以不用攤派廟宇費用，但卻阻止不了地方領袖及社會民眾的反感。

地方上感恩酬神，卻唯獨基督徒不參加，地方人士認為教徒「白受神惠，知恩不報，…如求雨不得，則人們甚亦歸咎於教民之不參加，眾心不齊，神靈弗悅。」⁹⁷教徒拒絕地方的宗教活動，同時也傷害了維繫民間社會的傳統心理，讓教會和信徒形成一個特殊的、不合群的指標團體。⁹⁸地方領袖對於教徒一再拒絕捐助感到厭煩，甚至採取報復行動，「既然向基督徒要不到錢，他們也不肯給，乾脆使用暴力方法，燒他們的教堂，懲罰他們的自私。」⁹⁹1873年10月29日，德馬太（Matthew Dickson）醫生在報告白水溪的信徒在過去的兩年間，因為拒絕捐款或繳交「異教」祭典的費用，被店仔口的「無賴」（吳志高及其黨羽）迫害，幾乎一半的信徒又回歸偶像崇拜。¹⁰⁰在萬金的天主教也發生相同的狀況，1866年11月19日，萬金天主堂的神父及教友拒絕捐助迎神費用，教堂因而遭到縱火焚毀。1868年4月，溝仔墘村莊準備舉辦「王爺」祭祀大典，收丁錢的人員向神父要求繳交捐獻，良方濟（Francisco Herce）神父以教義不同不願給予，「然此事遭煽惑渲染，於是民眾湧入教堂，焚燬教堂物品。」¹⁰¹

1881年9月30日，福建將軍穆圖善、閩浙總督何璟、福建巡撫岑毓

95 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第一輯（二）（臺北：中央研究院近代史研究所，1974年），第795號，頁720。

96 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第一輯（二），第746號，頁690。

97 呂實強，《中國官紳反教的原因（1860 - 1874）》（臺北：中央研究院近代史研究所，1966年），頁135。

98 黃子寧，《天主教在屏東萬金的生根發展（1861 - 1962）》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，2006年），頁63。

99 Pablo Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa (1859 - 1958)* (Philippines: University of Sto. Tomas, 1959. Reprint. Taipei: SMC Publishing Inc. ed, 1994), p. 85.

100 黃武東、徐謙信編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》，頁89 - 90。

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

英據傳教條約曉諭軍民保護教士及教民，對於「迎神、建廟、演戲等事，不許向奉教人出錢，以免多事，庶幾民教相安，各無怨嫌，用體我國家懷柔遠人之意。」¹⁰²這當然無法阻止地方居民與基督徒為了廟會攤派費用的糾紛繼續發生。1889年9月，澎湖傳來「如果基督徒不出錢，就要被趕出村莊」的消息。¹⁰³1893年11月，阿猴也傳來街上酬神，信徒不分攤費用，而與收錢者發生紛爭的消息。¹⁰⁴

有趣的是十九世紀臺灣基督徒是社會的邊緣人物，原本就在社會傳統勢力的邊緣，脫離傳統勢力的控制相對是容易的。對弱勢、邊緣的人而言，社會原本就排擠他們，當另一個依靠出現時，便形成阻力小、推力大、吸引力大的情況，使其易於脫離原有系統而進入另一系統。在臺灣的教會中多數教徒是窮困的，多數的人甚至缺乏足以維持生活的物資，但在貧窮中，他們仍然願意奉獻來支持教會福音活動。¹⁰⁵然而在日常生活中「基督徒仍須非常小心，儘可能的保守秘密，不隨便談論信仰，以免遭到報復。對最神聖的權利（信仰）也須保持沈默。」¹⁰⁶作為一個基督徒，他必須在日常生活中保持低調，以免招來社會群眾異樣的眼光，甚至是反彈。

伍、結語

十九世紀的臺灣基督教徒在改宗後，主要的變化在於祭拜對象的改變。對家人而言，教徒不參與「祭祖」的活動，脫離了與家庭成員的關係，必然引起家人的阻撓及反對。基督徒不祭祖，毀棄公媽牌，這象徵

102 淡新檔案校註出版編輯委員會編，《淡新檔案（二）》，第一編 行政（臺北：國立臺灣大學，1995年），頁27。

103 〈澎湖的消息〉，《臺灣府城教會報》，第51卷，1889年9月，頁59-61。

104 〈南路的消息〉，《臺南府城教會報》，第103卷，1893年11月，頁117-118。當然，除此之外也有許多非教徒借入教之名，避開祭典費用分攤的案例。相關的案例分析，可以參見吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》，頁105-106。

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

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

著切斷與祖先的生命關係，同時也切斷與宗族的人際關係。¹⁰⁷改宗基督教的信徒，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。對社會而言，教徒不參與廟會的活動，拒絕攤派，產生與社會人際的緊張關係，也遭到原有周遭人際網絡的排斥與疏離。

我們若把基督徒處境放置在地方社會運作的架構中來觀察，將可以發現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。由此便可瞭解當欲離開既有社會掌控的「改宗者」（convert）出現時，社會群體必然需要解決這個危機以穩定原有秩序。當基督徒意圖脫離原有社會與村廟連結的體系，原有地方勢力將會透過各種方式，來穩固既有秩序，這點我們也可從層出不窮的教案當中窺知這群改宗者的社會處境。

十九世紀來臺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臺，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。¹⁰⁸這樣的情況下，民眾將基督教等同於西方，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，使得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。

梅監務牧師（Campbell N. Moody）長期觀察臺灣漢人基督徒的信仰生活，¹⁰⁹他指出臺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。¹¹⁰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

107 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。

108 臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁9。

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

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

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，在十九世紀臺灣，改宗基督教也被社會認為是一種越矩行為。基督徒挑戰原有的社會秩序和規範，社會同時也排斥基督徒的不順從。黃伯和指出基督教的排他性使「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。」¹¹¹如此一來，便使得基督徒在塑造基督徒身份的同時，也產生了異於原有的社會認同，成為「本地文化中的異鄉人」。

111 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》（臺南：教會公報社，1997年），頁13。

徵引書目

一、檔案、史料

《臺灣府城教會報》，1885年6月至1891年12月。

《臺南府教會報》，1892年1月至1893年12月。

《臺南府城教會報》，1893年1月至1905年12月。

《臺南教會報》，1906年1月至1913年6月。

《臺灣教會報》，1913年7月至1932年7月。

《臺灣教會公報》，1932年至2000年。

〔宋〕朱熹，《四書章句集注》。北京：中華書局，1983年。

中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第一輯。臺北：中央研究院近代史研究所，1974年。

中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第二輯。臺北：中央研究院近代史研究所，1974年。

中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第三輯。臺北：中央研究院近代史研究所，1975年。

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：英國議會文件選譯。北京：中華書局，2006年。

汪乃文、吳振乾編，《150年來吳葛親族》。屏東：家族自印本，1990年。

淡新檔案校註出版編輯委員會編，《淡新檔案（二）》，第一編 行政。臺北：國立臺灣大學，1995年。

Fernandez, Pablo. One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa (1859 - 1958) . Philippines : University of Sto. Tomas, 1959. Reprint. Taipei : SMC Publishing Inc. ed, 1994.

Fernandez, Pablo著，黃德寬譯，《天主教在臺開教記一道明會士的百年耕耘》。臺北：光啟出版社，1991年。

二、教會出版品

北部臺灣基督長老教會史蹟委員會編，陳宏文譯，《北部臺灣基督長老教會的歷史》。臺南：人光出版社，1997年。

臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》。

臺南：臺灣基督長老教會，1965年。

黃六點主編，《臺灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》。臺北：臺灣基督長老教會，1972年。

黃武東、徐謙信編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》。臺南：人光出版社，1995年。

滬尾江河編輯委員會，《滬尾江河—淡水教會設教120週年紀念冊》。

臺北：淡水基督長老教會，1992年。

三、日記、回憶錄

郭朝成，《傳道行程》，上冊、下冊，郭朝成子女自印，2006年。

Band, Edward著，詹正義譯，《巴克禮博士與臺灣》。臺北：長青文化事業公司，1976年。

Mackay, George Leslie著，北部臺灣基督長老教會大會、北部臺灣基督長老教會史蹟委員會策劃翻譯，《馬偕日記 I：1871 - 1883》。臺北：玉山社，2012年。

Mackay, George Leslie著，北部臺灣基督長老教會大會、北部臺灣基督長老教會史蹟委員會策劃翻譯，《馬偕日記 II：1884 - 1891》。臺北：玉山社，2012年。

Mackay, George Leslie著，北部臺灣基督長老教會大會、北部臺灣基督長老教會史蹟委員會策劃翻譯，《馬偕日記 III：1892 - 1901》。臺北：玉山社，2012年。

Mackay, George Leslie著，林晚生譯，《福爾摩沙記事：馬偕臺灣回憶錄》。臺北：前衛出版社，2007年。

Mackay, George Leslie著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》。臺南：人光出版社，1996年。

Band, Edward. Barclay of Formosa. Tokyo: Christian Literature Society, 1936. Reprint. Taipei: Ch'eng - wen, 1972.

Band, Edward. Working His Purpose Out : the History of the English Presbyterian Mission, 1847 - 1947. London : Publishing Office of the Presbyterian Church of England, 1947. Reprint. Taipei : Ch'eng - wen, 1972.

Campbell, William. An Account of Missionary Success in the Island of Formosa, vol. I - II. London : Trubner & Co., 1889. Reprint. Taipei : Ch'eng - wen, 1972.

Campbell, William. Sketches From Formosa. London : Marshall, 1915. Reprint. Taipei : Ch'eng - wen, 1972.

Mackay, George Leslie. J. A. Macdonald ed., From Far Formosa : The Island, Its People and Mission. New York : Fleming H. Revell Company, 1895. Reprint. Taipei : SMC Publishing Inc., 1991.

Moody, Campbell N. The King's Guests : Strange Formosa Fellowship. London : H. R. Allenson, 1932.

四、專書

江傳德編纂，《天主教在臺灣》，臺南：聞道出版社，2008年。

吳學明，《臺灣基督長老教會研究》，臺北：宇宙光全人關懷機構，2006年。

吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》，臺南：人光出版社，2003年。

呂實強，《中國官紳反教的原因（1860 - 1874）》，臺北：中央研究院近代史研究所，1955年。

邢福增、梁家麟，《中國祭祖問題》，香港：建道神學院，2002年。

秦家懿、孔思漢著，吳華譯，《中國宗教與基督教》，北京：三聯書局，1997年。

許烺光，《祖蔭下：中國鄉村的親屬·人格與社會流動》，臺北：南天書局，2001年。

陳清水，《基督教對當前臺灣祖先崇拜之探討》，臺北：基督教橄欖基金會，1985年。

陶東風，《後殖民主義》，臺北：揚智出版社，2000年。

黃子寧，《天主教在屏東萬金的生根發展（1861 - 1962）》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，2006年。

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》，臺南：教會公報社，1997年。

黃伯和等著，《基督徒與祭祖》，臺北：雅歌出版社，1994年。

楊士養編著，《信仰偉人列傳》，臺南：人光出版社，1995年。

賴永祥，《教會史話》，第二輯，臺南：人光出版社，1992年。

賴永祥，《教會史話》，第四輯，臺南：人光出版社，1998年。

瞿海源，《宗教與社會》，臺北：國立臺灣大學，2002年。

Stark, Rodney, and Roger Fink著，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，2006年。

五、論文

王政文，〈是誰選擇誰：十九世紀來臺傳教士與信徒改宗的社會脈絡〉，收入劉忠明、吳小新主編，《基督教與中國社會文化：第四屆國際年青學者研討會論文集》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2010年），頁451 - 475。

古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教（1859 - 1895）一策略與發展〉，《臺大歷史學報》，第22期（1998年12月），頁91 - 124。

吳學明，〈日治時期臺灣基督長老教會研究的回顧與展望〉，收入林治平主編，《臺灣基督教史—史料與研究回顧國際學術研討會論文集》。臺北：宇宙光傳播中心，1998年6月，頁213 - 236。

吳學明，〈臺灣基督長老教會的傳教與三自運動—以南部教會為中心〉，國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2001年。

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

康鈺瑩，〈臺灣基督長老教會博碩士論文研究趨勢之回顧與展望〉，《思與言》，第37卷2期（1999年6月），頁155 - 172。

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。

張妙娟，〈臺灣基督長老教會史研究之回顧與展望—以近二十年來學位論文為中心〉，《史耘》，第6期（2000年9月），頁133 - 150。

陳梅卿，〈清末加拿大長老教會的漢族信徒〉，《臺灣風物》，第41卷2期（1991年6月），頁33 - 55。

陳梅卿，〈清末臺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203 - 225。

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141 - 164。

鄭仰恩，〈梅監務的初代基督教研究〉，《臺灣神學論刊》，第28期（2006年），頁17 - 52。

六、英文部分：

Leone, Massimo. Religious Conversion and Identity : The Semiotic Analysis of Texts. London : Routledge, 2004.

Stark, Rodney, and Roger Finke. Acts of Faith : Explaining the Human Side of Religion. Berkeley : University of California Press, 2000.

Teignmouth, Henry Noel Shore. The Flight of the Lapwing : A Naval Officer's Jottings in China, Formosa and Japan. London : Longmans, Green, and Co. 1881.

Family and Interpersonal Conflicts faced by Christians during Conversion : A case Study of Taiwanese Christians in the 19th Century

Cheng-wen Wang^{*}

Abstract

The subjects are first generation Christians, who are usually ignored at the edge of society. This study investigates the family and interpersonal conflict faced by Taiwanese Christians in the 19th century, and analyzes the experiences of Christians during religious and conflicts, as well as their attitude and responses when facing difficulties. This study probes into the subjective awareness of the lives of Christians, with focuses on the relationship between society and Christians, and their adjustment and transformation in their daily lives. It examines the value and interpersonal conflicts faced by Christians during conversion, and reflects the meaning of Christians pursuit of faith and self-identity.

Keywords : Christians conversion, ancestor worship, Interpersonal Conflict

改宗所引起的家庭與人際衝突：以十九世紀臺灣基督徒為例

^{*} Assistant Professor, Department of History, Tunghai University

臺灣文獻

第六十三卷第四期