

臺灣基督長老教會對「異教」的觀點與實踐

(1865-1945)

盧啟明

國立臺灣師範大學歷史學系博士生
臺灣神學院教會歷史資料中心研究助理

* 拙文撰寫期間，承蒙康豹、謝國興、吳文星老師斧正相關章節，投稿後復蒙二位匿名審查人惠賜諸多寶貴意見，以及臺灣神學院蕭詣軒先生協助修正文詞，茲特申感激之意。

摘要

本文旨在探討清代到日治時期臺灣基督長老教會信徒如何依循其神學傳統及改宗歷程，逐漸形成對民間信仰與祖先崇拜等「異教」的觀點。文中探討基督徒如何因應不同對象而改變態度，並分析外籍、本地人士在宣講重點之差異。他們的講道有些對民間宗教信仰抱持較包容理解的心態，有些較屬批評性言論。同時，本文透過基督教在臺的傳教經驗，析論本地人的宗教心理及外來宗教本土化時的傳播轉換機制。最後，則是希冀藉著歷史的考察，呈現可資反省的現代關懷。

關鍵字：長老教會、異教、偶像、祭祖、改革宗神學

壹、前言

19世紀以降，隨著商業與殖民活動的勃興，歐洲掀起海外宣教運動的浪潮，基督教獲得廣大的傳播。清末，基督教進入臺灣的歷程可說是普世宣教運動的支流之一，¹而「傳福音」的背景雖然憑藉外國勢力，但確實深入民間社會；宣揚教義之餘，亦致力提昇信徒的經濟和知識水準。關於傳教經驗、傳教組織、外力援助、信徒考核、刊物發行方面，南部教會較具優勢；在民眾互動、文人交往方面，北部教會也頗有進展。南、北教會均廣泛接觸民眾，採取靈活、多元的傳教模式，為清末以降的發展奠定良好的基礎。²

不容否認的，一部分的臺灣人係因現實生活的困頓，希冀宗教之庇護，又對原有神祇失望，不得已改變信仰。也有人因為醫療、教育的影響而產生好感，但初期並不是很多人因為救恩、永生等教義而入信。³然而，臺灣初代基督徒的境遇其實頗為複雜，他們經常受迫於宗教和社會的情境，並背負壓力，面臨疑慮和矛盾的考驗。⁴

因此，外籍宣教師⁵透過教會報刊傳遞教義，希望塑造基督徒品格，實踐教會生活，改革社會習俗。從報導內容可知，宣教師認為拜佛、祭祖不符聖經義理，甚至充滿迷信，乃極力澄清教義，希望基督徒能堅守信仰。⁶不可避免的，開拓教會的過程遇到很多問題，但透過自

-
- 1 臺灣基督長老教會總會歷史委員會，《臺灣基督長老教會百年史》（臺南：臺灣教會公報社，1965年），頁6。
 - 2 邱麗娟，〈清末臺灣南北基督長老教會傳教事業的比較研究（1865 - 1895）〉，《臺南師院學報》1996年），頁108 - 112。
 - 3 陳梅卿，〈清末加拿大長老教會的漢族信徒〉，《臺灣風物》，41（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〉，《基督教與臺灣》（臺北：宇宙光出版社，1993年），頁55 - 87。
 - 4 王政文，《天路歷程：臺灣第一代基督徒研究（1865 - 1895）》（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系博士論文，2009年），頁204。
 - 5 宣教師（missionary）一詞原為日治時期引入的詞彙，沿用至現行的臺灣基督長老教會法規，現習稱「傳教士」。本文考量該名詞為長老教會通用語彙，為尊重之，仍以「宣教師」稱之。此外，就長老教會而言，動詞的「宣教」、「傳教」、「佈道」意義近似，本文視情況選用之。
 - 6 張妙娟，《開啟心眼：《臺灣府城教會報》與長老教會的基督徒教育》（臺南：人光出版社，2005年），頁19、310 - 324。

養、自傳、自治的歷程，基督教逐漸從一個外來宗教轉變成本地信徒為主的本土教會。⁷

事實上，西方宗教的本土化並非臺灣的特例。波士頓大學歷史系中國史教授梅歐金從一個修士和信徒的拘捕事件切入，透過祖先崇拜、婚姻關係和傳教策略的互動，探討天主教如何在帝制中國裡面轉變為本地宗教。他指出，耶穌會於1630年傳入閩東，而1724年雍正禁教後，該地仍有不少勞工、書生甚至大戶人家持守信仰，因此1746年五位修士被捕時，竟有千餘人群起聲援。當時，士人宣稱以死護教，少女願意棄婚改信，這些一般視為「破壞人倫綱常」、「違背傳統禮教」的舉動，令官員頗難理解。因此，作者探討宗教群體的價值觀如何挑戰傳統社會重視的祖先、婚姻等關係，特別是在普遍規範、國家法律和政策施行都如此長久的地方，何以能展現抗衡的態度。另一方面，閩東的地方菁英、仕紳婦女和社會密切接觸，和以往改宗的高級知識分子大不相同，但這些信徒卻能在非正統天主教社群（heterodox Christian community）裡維持信仰。⁸

顯然的，外來和本地宗教信仰的會遇，必然產生衝擊，若不能正視民間宗教信仰的本質和寺院廟宇等社群的影響力，則不易掌握民間公共生活的討論，更遑論接觸人心。換言之，宗教信仰欲深入民眾的思想，必須參與實際的社會狀態，不能僅止於外在表徵。不過，一神信仰的基督教理念十分鮮明，基督徒認為其他宗教是「異教」，視未信者為「異教徒」、「外邦人」。更重要的是，基督徒深信「拜偶像」為上帝所不悅，因為聖經的十誡即開宗明義說：「我以外你不可有別的上帝」，第二誡說：「不可為自己雕刻偶像」。此一信仰內涵誠然與漢人社會的多神信仰之間有巨大的差異。⁹

對當時一般臺人而言，基督教是新傳入的宗教，諸多宗教觀念、

7 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433 - 436。

8 Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Harvard-Yenching Institute Monograph Series, no. 69. Harvard University Asia Center and Harvard University Press, 2009), pp. 6 - 8.

9 語出和合本聖經《出埃及記》20章3 - 4節。

禮儀都和民間信仰大不相同。再者，初代的基督徒對教義所知不多，更遑論普通人對該教之陌生。因此，彼此間存在很多誤解。信徒被批評的方面很多，例如不拜公媽、逃避捐資、吃教靠勢等。然而另一方面，基督徒為「捍衛」自己的信仰，在傳教時對本地宗教神明不尊重與批評，經常是引起百姓反教、排斥教會的重要原因。易言之，基督教初傳臺灣時，一開始被認為是「異教」，不見容於儒、釋、道和民間信仰；但在它逐漸定根的過程中，卻也把非基督教視為「異教」。早期的基督徒曾對民間信仰之神明嗤之以鼻，譏之為無神無靈的「柴頭尪仔」；批評迎神賽會是異端迷信、鋪張浪費；不乏在廟會期間舉辦佈道會對抗。再者，亦有因祭典，信徒不願分攤祭典費用，拒絕繳納丁口錢，而引起地方人士不滿，其間也有人根本不是信徒，卻藉入教之名規避祭典費用之分攤，引發諸多紛爭。

因之，本文旨在究明長老教會信徒立場的變遷與策略的轉換，探討清代至日治時期的基督徒對「異教」的觀點，以及其神學解釋之形成與變遷。接著，探討基督徒的信仰呈現何種態度，如何因應不同對象而有所差異，並分析外籍、本地人士在宣講重點上的差異，考察係屬批判式的言論，或是對民間宗教信仰抱持較包容理解的心態。最後，探討基督教在臺傳教經驗的觀察與反思。透過本地人宗教心理的剖析，觀察外來宗教進行本土化時，其傳播、轉換機制的特色。此外，基於史料評述、譯介的角度，透過各時期文獻的比較，將《臺灣教會公報》、外籍宣教師著作，以及臺語羅馬字發行的教理書刊等擴充的史料作為民間信仰研究的參考依據。

貳、長老教會的背景與信仰傳統

一、長老教會的源流

「長老教會」的出現可追溯自16世紀。當時，法國神學家加爾文為呼應宗教改革運動而在瑞士的日內瓦立足，1536年開始在該市的聖

彼得大教堂講道，著手教會革新，組織新的基督教宗派。加爾文在日內瓦設立「長老議會」（Presbytery），教會稱為歸正教會（Reformed Church）。其後，加爾文的門人諾克斯在蘇格蘭進行宗教改革時，方才使用「長老教會」一詞。¹⁰1836年，英國地區長老教會大會成立；1843年，一群主張本身有選擇教牧權利、反對國家干預教會的信徒另組蘇格蘭自由長老教會，後來這兩者進一步結盟，設立海外傳教委員會，強調對外傳教是責無旁貸的使命，1876年更擴大結合成為英國長老教會，繼續發展合作。¹¹另一方面，蘇格蘭人移民至加拿大，亦完全承襲此一傳統，並於1860年開始倡議信徒的連結，1875年正式合併設立加拿大長老教會。¹²因此，英、加這兩個系統，即是臺灣南、北長老教會最初的淵源。

二、清代長老教會的傳入

19世紀的殖民擴張、科學突破，加強了長老教會積極向外宣教的使命感。1865年，醫師馬雅各（James L. Maxwell）受英國長老教會差派，開始在南臺灣工作，臺灣繼廈門、汕頭之後成為新的傳教中心。¹³1867年，英國派遣首位牧師李庥（Hugh Ritchie）赴臺主持教務。1871年，甘為霖（William Campbell）來臺，傳教熱心且著作等身，編有《甘字典》、《臺南教士會議事錄》等重要文獻。1875年巴克禮（Thomas Barclay）來臺，籌辦神學校、重譯臺語聖經、創設教會報。¹⁴1885年，「長老教會中學」設立；1890年，大社醫館成立，又有彰化總爺街的巡迴醫療站。在專業能力頂尖的宣教師通力合作下，南部教會的事務迅速發展。

約同一時期，1872年馬偕（George Leslie Mackay）也受加拿大長老教會（Presbyterian Church of Canada）差派，在淡水展開宣教工作。

10 董芳苑，《宗教與文化》（臺南：人光出版社，1995年），頁115。

11 張妙娟，〈從廈門到臺灣：英國長老教會在華傳教事業之拓展〉，《高雄應用科技大學學報》31（2001年12月），頁482-484。

12 李約翰，《長老教會之歷史與信仰》（臺北：長青文化事業股份有限公司，1984年），頁133。

13 張妙娟，〈從廈門到臺灣：英國長老教會在華傳教事業之拓展〉，頁479。

14 董芳苑，《宗教與文化》，頁117-118。

偕叡理奉獻29年，成績頗為可觀，一生共建立60間教會之多。¹⁵時至1880年，馬偕在淡水開設北部最早的西式醫院「偕醫館」，其醫療宣教事務的基礎更形穩固；1882年，創設北部最早的神學校「牛津學堂」。1885年，馬偕自行按立嚴清華和陳榮輝為北部最早的本地人牧師，成為宣教之得力助手，不久，陸續又有數名宣教師至臺灣服務，歷經眾人的耕耘，北部教會逐漸走向自立、團隊的宣教模式。¹⁶

要言之，清末的長老教會乃是在敵視的環境中尋求「被接納」和「被認同」，另一方面也在「聖俗對立」的世界中呼召人進入教會，並開始在臺灣處境中發展「本地化」的宣教工作，企求建立一個本土教會。¹⁷

三、日治時期的長老教會

1895年，日本根據馬關條約取得臺灣，建立殖民政府，開始長達50年的統治，這一年正好也是基督教在臺傳教的第30年。日治初期，紛亂頻仍，後來秩序逐漸穩定下來，教會也受到日本法律保護。由於日人對基督教懷有好感，而一般百姓對教會亦漸理解，教勢日盛。1895 - 1905年的10年間，南部教會急遽發展，基督徒倍增，北部亦成果頗為可觀。¹⁸

日治前期，總督府在政治、經濟及教育上壓抑臺灣人和外國人勢力，唯獨在宗教上對原有的寺廟信仰及外國神職人員少有干預。¹⁹同時，總督府認為基督教為西方文化之代表，故對教會懷有好感，宣教事務頗能順利推展。²⁰另一方面，宣教師大多肯定總督府的施政，認為「進步氣息」對教會發展頗有幫助。²¹不過，儘管殖民者和宣教師之間

15 臺灣基督長老教會總會，《認識臺灣基督長老教會》（臺南：人光出版社，1981年），頁7。

16 董芳苑，《宗教與文化》，頁118 - 119。

17 鄭仰恩，《定根本土的臺灣基督教》（臺南：人光出版社，2005年），頁201。

18 臺灣基督長老教會總會，《認識臺灣基督長老教會》，頁14 - 15。

19 矢內原忠雄著，林明德譯，《日本帝國主義下之臺灣》（臺北：吳三連臺灣史料基金會，2004年），頁194。

20 董芳苑，〈論長老教會與臺灣的現代化〉，收入《臺灣近百年史論文集》（臺北：吳三連臺灣史料基金會，1996年），頁192。

21 吳文星，〈日據初期（1895 - 1910）西人的臺灣觀〉，《臺灣風物》，40：1（1990年3月），頁163。

有所往來，但其手段和目的不同，前者僅追求本身利益，後者則往往不求回報，此間仍有差異性。

由於政教關係長期緩和，未有激烈衝突，基督教乃持續發展。1931年南部教會從中會升格大會；1932年北部教會舉辦「設教60週年」慶典。《臺灣教會公報》順利整合各種基督教刊物，成為長老教會聯合的機關報。要之，日治中期以降由於政治、經濟及文教等大環境相對穩定，臺灣基督徒的宣教事務大幅拓展。長老教會從「草創開拓」進入「組織建設」的階段，教會工作逐漸轉為「牧育培養」。教會與政府的良好關係有助於宣教事務，教勢穩定成長，提供醫療院所、教育機構的發展機會。南、北二個中會與臺灣大會相繼成立，提供教會體制化的基本結構和完善組織，確立「信仰與教制」（Faith and Order）健全發展的基礎，教會獲得組織化的空間，自不待言。²²

日治末期，官方推行戰時體制，總督府斷然變革宗教風俗，在寺廟整理、正廳改善等措施下，臺人頓失信仰依靠，基督徒則希望藉機協助與傳教。太平洋戰爭爆發後，日本對外政策愈加嚴格，外籍宣教師乃陸續移交財產，離開臺灣，基督徒開始必須自立擘劃，並進行人事改組。基督徒在戰爭的煎熬之中，政治認同曾因應時局游移流動，且常有在臺、日、中、外之間猶豫掙扎的經驗。但是，基督教信仰並未改變，始終自勉傳道以報天國，未曾被國家神道動搖，乃至於戰後迅速調整身分定位，接受新的局面。²³整體而言，日治時代的組織擴展為長老教會建立穩固的基礎，此一轉型過程可謂一個「自立和本土化」的模式。²⁴

四、長老教會神學的特色

由上可知，長老教會的發展和政治、社會的脈動息息相關。箇中緣由係因神學主張使然。長老教會以「進入世界」、「改造世界」為重點，強調倫理秩序和政治發展，此一根源稱為「改革宗傳統」（Reformed tradition）。該傳統的靈魂人物加爾文的基本神學理念和世界觀

22 鄭仰恩，《定根本土的臺灣基督教》，頁17。

23 拙文，〈日治末期臺灣基督徒「傳道報國」認同之研究〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2011年），頁101、175-178。

24 鄭仰恩，《定根本土的臺灣基督教》，頁208。

可以用一句話來表達：「一切榮耀歸與上帝」，他主張上帝的主權應遍及於人生和世界的全部事實，追求上帝在神聖與世俗兩領域中的至高主權，亦即所謂「神治」（theocratic）的觀點。改革宗傳統強烈主張「在世界中」落實上帝主權的信念，加上積極參政的態度，使之成為一個「改造世界的基督教」。從此觀點出發，其信仰精神表現出明顯的「辯駁偶像崇拜」態度，拒絕圖像、儀式、組織、觀念對上帝的控制或操弄，或是將自由無限的上帝固定在有形的事物中。此一神學傳統反對偶像崇拜，認為要堅決掃除任何可能侵佔上帝主權的外在宗教形式，或是「自我神格化」的人物或行為，亦即「破除偶像」。所以16世紀時也曾有「破除偶像運動」（iconoclasm），訴求內在的心靈，除去外在的象徵。²⁵改革宗傳統認為，世上沒有所謂神聖的場所和器物，某些雕像甚至彩繪玻璃若有可能引起偶像崇拜的疑慮，都應該拆除或破壞，以免混淆視聽。²⁶亦即，改革宗傳統的特點就是期待聖潔社會的中心地位得以恢復。無論神聖的或世俗的事情，都應以榮耀上帝為任務，維護與揀選有效的倫理責任，並高舉聖經的地位，藉著基督教信仰的典章和目的，來支配生活的整體，讓社會漸漸「基督化」，使一切公私領域的生活都合乎上帝的真道。²⁷

由教會歷史觀之，無論英國或加拿大的長老教會，無不以改革宗神學為核心，促使此一宗派發展出四項信仰精神：其一，上帝的主權，其攝理主宰人類歷史的進程，因此一切榮耀歸於上帝。其二，聖經為信仰的最高權威，包括全部且最終的啟示，對現實生活具有意義。其三，萬民皆祭司，意指各人皆應以天賦恩賜服事上帝，故採取民主共和制度。其四，復活的主基督是教會唯一的元首，亦即政教分離的基本原則，當宗教自由受到迫害時要以「焚而不燬」的態度堅定回應之。²⁸此一神學背景也藉由宣教師所拓展的傳教事業進入臺灣，成為日後臺灣基督長老

25 鄭仰恩，〈犯鬼趕鬼VS. 破除偶像：初探臺灣基督教史中的趕鬼經驗〉，《本土神學研究論文集（1）》（臺北：臺灣神學院，2008年），頁82-84。

26 John H. Leith, *An Introduction to the Reformed Tradition* (Atlanta: John Knox Press, 1981), pp. 207-208.

27 特爾慈(Ernst Troeltsch)著，戴盛虞、趙振高譯，《基督教社會思想史》（香港：基督教文藝出版社，1991年），頁368-369。

28 編輯小組，《認識臺灣基督長老教會》（臺南：人光出版社，1986年），頁36-41。

教會傳承至今的信仰傳統。

參、外國宣教師對「異教」的觀點

一、民間宗教信仰

如上所述，英國和加拿大長老教會分別傳入臺灣南、北部，並派遣多位具有傳教、醫療、教育專長的「宣教師」，他們經常對周遭的宗教氛圍、風土人情、政治社會的情況加以記載，並定期向母會報告，留下為數可觀的檔案與書信，詳細地記錄臺灣民間多元異彩且淵源深厚的社會實況。

宣教師同樣碰到此一課題，在他們眼中，臺灣不折不扣是一個滿天神佛、崇拜偶像的地方，但他們對於一般漢人的宗教信仰到底要如何歸類，並沒有一致的看法。宣教師大多指出漢人有儒教（Confucianism）、道教（Taoism）、佛教（Buddhism）三大宗教，也注意到泛靈信仰（Animism），但指涉的對象卻不一定。

以北部的馬偕為例，他認為臺灣的「異教」原本是儒家思想，以道德、敬天、敬祖為本，再加上許多道德倫理的格言。幾世紀後，又加上道教思想，以鬼神崇拜為體系，迷信神靈，並使用各種符咒，然後又從印度帶入佛教思想，開始崇拜偶像，又有許多的佛寺及焚香儀式。馬偕認為，三大宗教原本都有些高尚情操，但混雜後就糟蹋了各自的精華，故此他不認為有所謂「東方宗教之美」。²⁹另一方面，馬偕也對風水民俗嚴加批判，透露西方文化中心觀對異教文化的看法。從文化交流的角度而言，馬偕的論述體現出19世紀後期臺北紳民奉行風水觀念的民俗現象，也代表西方文化看待傳統堪輿禁忌的嚴肅態度。³⁰

南部的巴克禮（Thomas Barclay）相仿，他為英國長老教會的外國

29 George Leslie Mackay, *From Far Formosa* (London: Oliphant Anderson and Ferrier, 1896), pp. 125 - 126.

30 洪健榮，〈清季淡水開港後西教傳佈與傳統風水民俗的衝突〉，《臺北文獻》，直字172期（2010年6月），頁43 - 68。

宣道及青年福祉委員撰寫書籍，引用他人的研究，認為漢人主要的宗教是由歷史和經典所支撐，由一神信仰（monotheism）外加許多下等神靈（inferior spirits）而成，摻雜許多宗教元素，使信仰和儀式混合成一個不連貫的整體（insoherent mass），特別是迷信行為。因此在儒、釋、道三教之外，還有漢人的泛靈信仰，此一原生宗教（original religion）以「萬物皆有靈」為特徵，舉凡石頭、樹木、溪流皆可崇拜，而違逆神明將導致不幸、疾病甚至死亡。巴克禮詳細描述偶像崇拜的情形，認為人們不向上帝（Supreme Being）祈求，而是求助於中國經典的偶像（idols）；不期待精神上的祝福，而是希望物質上的利益，例如病癒、子嗣、豐收、富足。此外，臺灣的廟宇、僧院以及路邊的小祠，就像法師、道士以及尼姑那麼多，又經常舉行儀式和祭典，所以實在也很難說臺灣百姓是「沒有宗教信仰」的人。³¹

和上述類似的觀點還有北臺灣的明有德（Hugh MacMillan），他認為最初1865 - 1875這10年之間，南北雖有教會42間，信徒2,000多人，但大部分是「半文明化的本地人」（semi-civilized aborigines）。年輕的臺灣教會看似成長快速，卻有許多弱點和危險，本地信徒因為道德和信仰的問題，並未立刻成為「多結果子的樹」。不少人儘管誠心相信，但並未充分瞭解意義或缺乏堅定毅力。「異教社會」（pagan social）的習俗和「外來宗教」的標籤帶來許多反對的壓力，因此將福音的種子栽植、培育於臺灣的土壤並非易事。³²

1895年來臺的梅監務（Campbell N. Moody）³³某次在小琉球的寺廟詳細觀察漢人的民間信仰形態，他認為些通俗化的宗教對漢人「一點好處都沒有」，因為他們到廟裡向神明祈禱或求籤問卜，主要是為了五穀豐收或生意興隆，而無關罪惡、赦免、愛神的宗教觀念或意識。在他的著作中，也記錄了「有關福爾摩沙漢人如何接受福音的描述」，他認為

31 Thomas Barclay, *Formosa for Christ* (Tainan: Presbyterian Church in Taiwan Press, 2005), pp. 91 - 95.

32 Hugh MacMillan, *Then Till Now in Formosa* (English and Canadian Presbyterian Missions in Formosa, 1953), p. 48.

33 服務起訖時間為1895 - 1924年，其間1900 - 1902、1906 - 1908、1908 - 1914、1916 - 1918年曾離臺養病、述職或轉任。

臺灣人普遍對基督教缺乏興趣，很少人認為自己是「犯大罪的人」，所以「福音幾乎沒有市場，因為漢人的實際需要無法切合」。其次，臺灣人很少被罪惡的本質所困擾，在宗教上是強烈的「現世主義者」。他們「沒有靈性上的不滿足，也不企求較高層次的事物，對永活之神沒有渴望。」在他的眼中，臺灣人對基督教毫無興趣，僅有的吸引力大概就是省錢（不用拜拜）或是平安（不怕鬼魂）。³⁴

此外，宣教師莊士頓（James Johnston）的觀點也值得注意，他雖未到臺灣服務，但1853 - 1855年駐廈門期間，既是團隊的領袖也有詳細的觀察，相當程度代表英國長老教會的觀點。他指出，就歷史根源而言，漢人的儒、釋、道三教並無偶像崇拜的儀式（idolatrous rites）。佛教原本沒有神像，但似乎否認神的存在或是人類始祖的說法。儒、道二教確實都在日常生活中教導神的「獨一」和「父性」，因此得以免除異教和偶像崇拜之名。總之這三種宗教都滲透並影響多數人的日常生活。他接著說，除了一些教育程度較高的文人以外，普通人對儒教所知甚少，也不知道皇帝用「上帝」或「至高主宰」的頭銜，一年祭天兩次。此一身分雖然像帝國的大祭司，但只是一種形式，百姓並不覺得牽涉到個人意義。除了政府官員以外，一般人沒有必要向這位至高神明獻祭或祈禱，任意為之，還可能被視為放肆和不當。祭天是皇帝專有的特權，除非身體欠安，否則不能假手他人。³⁵

綜上所述，宣教師所代表的西洋文明，在當時的政治、軍事、經濟、技術等各方面都佔有優勢地位，有時也不自覺地流露出優越感，此一「完全異質的文化入侵與霸佔」是造成民眾屈服或反感的原因之一。³⁶從上述的言論可知，他們一致認為漢人的宗教信仰裡面，存在儒教、道教、佛教的元素，有的人認為「民間信仰」是三教融合的結果，有的人認為獨立於三教之外，甚至有人認為它是原住民的信仰，而所謂「迷信」的界定，更是沒有一定的標準。然而，儘管眾說紛紜，並不影

34 鄭仰恩，〈試論梅監務的臺灣宣教研究〉，《玉山神學院學報》，14（2007年6月），頁16 - 17。

35 James Johnston, *China and Formosa: The Story of the Mission of the Presbyterian Church of England* (London: Hazel, Watson and Viney, 8 v. 16, 1897), pp. 48 - 67.

36 臺灣基督長老教會總會歷史委員會，《臺灣基督長老教會百年史》，頁10。

響宣教師的最終結論，由於「一神信仰」排他性，只要不是基督教都屬於「偶像崇拜」，所謂「除偶像」只是時間和流程的問題。同時，更複雜之處在於「偶像崇拜」和「祖先崇拜」如何區別，深深困擾著當時的基督徒。

二、宣教師眼中的祖先崇拜

民間信仰認為人有靈魂，活著的時候寄存於身體，亡故後就會前往「陰間」。居住於陰間的亡魂仍然有食衣住行等日常生活需求，而且要由陽世子孫來持續供奉。從社會結構來看，祖先崇拜是漢人家庭和宗族的精神基礎，通過家庭或宗祠中的祭祖儀式，祖先就成為家庭延續與宗族團結的象徵。³⁷因此，人死後能否成為「祖先」，關鍵不在亡故，而在擁有後嗣，亦即留有合法的繼承者，其與宗族祭祖、財富延續以及親屬網絡密切相關。³⁸因此，所謂「祖先崇拜」係指對已故的父母或先人的崇拜，並相信祖先為其家人或宗族的福澤，會像生前一樣關心，甚至干預人世間的事務，要求子孫予以奉侍、敬仰和祭祀，否則可能會降災、興禍。³⁹而漢人的傳統祭祖文化則是基督教面對最大的課題之一，這種「福音與文化」的張力一直是教會必須面對的處境。⁴⁰

鴉片戰爭後，清廷開放門戶，外國人得以藉著條約在內陸遊歷和傳教。當時，一群宣教師組織「廣學會」，彼此交換心得，並與清廷改革志士相交甚密。這群人以美國長老教會的丁隴良（W. A. P. Martin）、英國浸信會的李提摩太（Timothy Richard）及林樂知（Young Allen）為代表，他們主張可以祭祖，認為「祖先崇拜是家庭團結及鞏固家庭倫理的基本要素」，不強迫初信者放棄祭祖。然而，以內地會戴德生牧師（Hudson Taylor）為主的另一派，卻認為祭祖就是拜偶像。1877年，兩派人馬在「基督教在華宣教師聯合會議」中爆發嚴重歧見；1890年，第二屆會議依然爭論不休，丁隴良雖未參加，但發表了贊成祭祖的

37 呂理政，《傳統信仰與現代社會》（臺北：稻鄉出版社，1992年），頁12。

38 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》36（1975年），頁159-160。

39 吳學明，《從依賴到自立》，頁162。

40 陳志榮，〈基督教會與祭祖傳統〉，文收林明珠主編，《祭祖/祖靈與基督教信仰》（臺北：臺灣神學院，2003年），頁2。

論文，隨即受到戴德生的反駁。此後，在華的基督教就確立「反對祭祖」的立場。⁴¹

由於祖先崇拜的問題不易克服，1885年，宣教師和臺人信徒召開會議，討論神主牌位的問題，並於教會報公開徵文，廣邀廈門、臺灣的信徒齊來商量。為使議題集中，徵文辦法的大綱分別是：設立神主的起源、未設神主之前孝敬祖先的方法、設神主祭祖的意義及其不合理之處、表明教會是敬重祖先的宗教、以及如何運用道理使人明白基督教孝敬祖先的義理。最後從23篇文稿中，評選前四名刊登。顯然的，信徒嘗試釐清社會對傳統祭祖的迷思，也致力於辯解基督教的孝道觀念。然而，宣教師廣泛徵文之舉，顯示此種困境不容小覷，也說明他們對祖先崇拜的應對之道仍然沒有把握。⁴²

駐廈門宣教師莊士頓代表較為強硬的觀點，他認為「祭祖」是普通漢人對下級神靈的祭拜，而儒教祭拜的神就是祖先的靈魂，也就是多數人信奉的宗教，祖先的靈魂必須敬畏，有時甚至「怕」多於「孝」，因其強大力量可以賞善降禍。莊士頓認為，儘管祭祖看似是無傷大雅甚至值得稱道的善舉，但他認為強制禁止仍有必要，因為「無知可能會衍生惡性」，祭祖無疑是一種偶像崇拜行為（act of idolatry），而不僅僅是社會習俗，所以耶穌會（Jesuits）寬容的觀點並不可取。他指出，儘管少數已經「啟蒙」的漢人能分辨上帝和祖先的差別，但即使是天主教國家，對上帝和聖人仍有混淆之處，遑論中國。因此，他認為「上帝的命令很明確」，宣教師無論在哪國都要恪遵除偶像的誡命。

宣教師甘為霖（William Campbell）在訪問中部教會時，常利用一、二天的時間舉行信徒造就會，且對申請洗禮者的審核甚為嚴謹度。一個比較特殊案例是1875年前後，他參與一場臺南岩前改宗儀式，當地約有30位男子聚集唱詩、祈禱，最後公開摧毀神像、圖畫和祖先牌位。接著甘為霖則向民眾講述，得救的唯一方法就是透過基督的血，放棄偶像，對上帝產生信仰，並下定決心，如果沒有神的恩典，就永遠無法進

41 李智仁，《臺灣的基督教會與祖先崇拜》（臺南：人光出版社，1998年），頁78-79。

42 不著撰人，〈做論文的告示〉，《臺灣府城教會報》，第4張（光緒11年9月），頁24。
轉引自張妙娟，《開啟心眼》，頁320。

入天國。⁴³

必須注意的是，當時岩前、白水溪以及關仔嶺一帶的居民絕大部分屬於平埔族。平埔族人不像漢人有根深柢固的傳統宗教，加以基督教轉化了部分的祖靈信仰，因此平埔族改宗的接受度較高，⁴⁴亦有許多「全庄歸主」的案例，除去祖先牌位相對阻力較小。

對加拿大宣教師馬偕而言，漢人的祭拜都與祖先有關，因為所拜均是過往的傑出人物，換言之，漢人真正的宗教是拜自己的祖先，相信人有三條魂，死後分別進到靈界、墳塋、神主牌。亡者得靠活人照顧，否則會變成陰間的乞丐，祖先就會以鬼魂的力量來懲罰不孝子孫。所以對祖先要敬愛，盡力供給陰間之需，因其攸關子孫的禍福，至於一般神明只要崇敬即可。馬偕認為，祖先崇拜頗合於人類天性，其動機出於害怕，但卻以孝順為根本。⁴⁵

事實上，馬偕在傳教時很少公開指責或批評人們的行為，反倒是認定其中有益之處。他每每在寺廟前吟唱詩歌、朗誦第五誡：「當孝敬父母」，此舉常引起人們尊敬和認同。他先談論在世上對父母該盡的責任，使民眾較能明白「天上的父」之道理。就馬偕的觀察而言，有人聽道後，可能從此不去拜拜，但仍要經年累月的時間，才可能放棄神主牌。他認為要將靈魂、死亡及身後有關的教義讓民眾牢記、領悟，否則貿然去除神主牌，會讓人心感到折磨。⁴⁶

有的宣教師則強調生前的孝順重於死後的祭拜，例如梅監務說，拜上帝的人非常重視父母公媽，因為這是聖經明確的誡命。他也指出，不一定要用「神主」來敬「序大人」，靈魂不會吃祭品。若要表達對雙親的孝心，應該在生前誠心順從、死後遵循遺訓。他說：「道理沒叫人要『破公媽』，也沒叫人要立刻去『破木主』，隨你放，也來聽道理，聽到明究就可想看依然要放或不用。」⁴⁷換言之，他容許人聽道明瞭後再

43 William Campbell, *Sketches from Formosa* (London: New York: Marshall brothers, limited, 1915), p. 90.

44 李嘉嵩，《一百年來》（臺南：人光出版社，1979年），頁14。

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

46 Mackay, *From Far Formosa*, pp. 133 - 134.

47 梅監務，〈無人倫〉，《臺灣教會報》，291（1909年6月），頁39 - 41、46 - 47。

梅監務，〈佈道論〉（臺南：新樓聚珍堂，1914年），頁109 - 111。

做處置。他認為，異教徒最難拋棄的就是神主牌，常常需要一個「實驗性」的過渡階段，亦即在戒慎恐懼的心理狀態下，先暫停祭祀，假以時日若一切平順，則將牌位改置於床腳下，等信心更穩固時再棄之。相反地，若諸事不順，且信心又微小時，就很快回歸傳統的生活方式。

綜上所述，派駐臺灣的宣教師對「祖先崇拜」是否為一種宗教信仰，或者是摻雜於儒教之中，甚至是否等同「拜偶像」，並沒有一致的說法，但他們不約而同地認為這是漢人社會難以避免的重要課題。例如巴克禮指出，祭祖的問題比拜偶像更嚴峻，更容易影響教徒的信心。然而，當一個人能溫和且有智慧地處理祭祖之事，就會明白從前的行為既無益，也不會遭到反對。⁴⁸此外，一些案例指出，有時改信基督教反而是「祖先罔顧子孫」的結果。後代若認為祖宗「漠視請求」，也可能放棄祭祀之責。⁴⁹要言之，若祭祖之事處理得宜，則改變宗教信仰的阻力確實會大幅降低。

值得注意的是，宣教師對基督教以外的信仰，觀點十分確切，信徒受洗後，有嚴格的教會法規，禁止敬拜各種上帝以外、具體或抽象的人事物。但是，在陪伴慕道者改宗的心路歷程時，宣教師的確有考慮到漸進式的處理原則，採取彈性的手段處理神像和牌位，並不反對「過渡階段」的猶豫心理，教導「拜上帝」遠多於「除偶像」，這乃是需要被重視的一種觀點。

三、宣教師的講道內容

對早期臺灣人而言，基督教是新傳入的宗教，諸多宗教觀念禮儀和傳統民間社會格格不入，彼此存在很多誤解。針對外來宗教與靠勢的批評，宣教師一方面透過本地信徒的努力，促使基督教本土化，並鼓勵信徒踴躍奉獻，讓財政自立，以支付傳教者的薪津，避免「吃教」的批評。⁵⁰一方面則透過講道直接宣傳教義。儘管宣教師不認同臺灣民間宗教信仰，視為迷信或混合式宗教，但他們的講道內容卻經過一番轉化，

48 Barclay, *Formosa for Christ*, p. 96.

49 Arthur P. Wolf撰，張珣譯，〈神、鬼和祖先〉，《思與言》，35（1997年9月），頁265 - 266。

50 吳學明，《從依賴到自立》，頁158、172 - 173。

以基礎的教理為中心來介紹基督教信仰

值得注意的是，在長老教會傳教的過程中，若不接觸某些尖銳的問題，則普通人對教會不完全抱排斥的態度。甚至早期宣教師行至廟口時，民眾會以為是傳講聖諭，往往主動為其準備香案，延入廟中講授，或有廟祝出外鳴鑼勸人聽講。也有民眾視之為和尚，態度不惡，若無旅社可住，常被安排住到廟中。⁵¹例如甘為霖到臺南新港（今新市）佈道時，一直被民眾以為他講的是「天公」，他說：「這世上只有一個真神，祂無處不在、無所不知、神聖又仁慈，而且祂看顧一切祂所造的。祂最終會依照每個人的行為做出審判。」而他的學生講題雖然生活化，也很實際，但著重探討人在神的眼中所犯的過錯，像是不認主、拜偶像，還有日常生活所想所見的惡行，結果卻引來聽眾不少質疑。⁵²

正因傳達訊息的重要，當神學校設立之後，宣教師巴克禮即表示，學生從實地工作了解事奉上帝的真義，有的學生佈道的內容，是從正面傳福音，並不盲目地攻擊「偶像」，努力要把上帝介紹給民眾。這樣的講道可技巧性地強調信仰基督和孔孟的教訓並無衝突，並向聽眾介紹耶穌基督的生、死、和復活，宣告耶穌是人類在罪惡中惟一的救主。⁵³

在中臺灣工作的梅監務也相仿，他曾寫了一本《佈道論》，內容是以淺白的用語和生動的比喻，提供實際佈道的內容，而不是在討論「如何佈道」之類的理論。內容共分15節，第一節是佈道概論，以「人的好奇心都會想要追溯來源」出發，強調上帝是創造萬物的「師傅頭」，進而闡釋祂奇妙偉大的創造。⁵⁴接著一連用14節講述基要教義：耶穌此刻要救人，祂要讓人有新的生命，賜予寶貴的平安和福氣，透過耶穌的拯救，人能回歸天家；此一「古老而常新」的道理，勉人把握有限的生命，不要計較人倫舊慣，要以信心得到赦免，並離開罪惡。書中大致都講述基本教理，只有兩節較傾向批評論斷的意味，第9節〈無人倫〉說明拜上帝就是拜神明，至於一般所謂的神明，不過是比我們早生早死的

51 吳學明，《從依賴到自立》，頁96－97。

52 William Campbell, *Sketches from Formosa*, pp. 211－212.

53 Edward Band, *Barclay of Formosa* (Tokyo: Christian Literature Society, 1936), pp. 91－105.

54 鄭仰恩，〈導讀〉，《梅監務作品集》（臺南：臺灣教會公報社，2006年），頁27。

古人罷了。第13節〈人嫌道理是新〉駁斥「耶穌教是外國教」的說法，指出佛教也是外來的，只是來的比較久，反而是漢人社會中早就有「敬天」的傳統。⁵⁵

梅監務在臺灣歷經近20年的生涯，開拓18間教會，其慣用的佈道方法是敲鑼、吹喇叭，大聲喊：「上帝的兒子不見了！」，再開始和群聚而來的人們對話，他從生活和工作的細節談起，接著才開始講道。很特別的是，每逢外出傳教時，他總是讓漢人同伴先講，因為剛開始時「聽眾較多」。與之相仿，加拿大宣教師劉忠堅也是以街頭傳教的方式在大甲、苑裡一帶工作，其同伴何希仁（Hope Moncrieff）甚至採用燒瓦斯的幻燈片，常吸引人駐足觀看。這些都是宣教師基於傳播「福音」的信念，直接走進人群，採取向民眾宣講教義的「佈道」（evangelism）模式，藉以配合醫療、教育等「現世化語言」（secularized language）的模式。⁵⁶

有些宣教師記述了譬喻和俚語的方式來講道，例如連瑪玉（Marjorie Landsborough）筆下所言：「我們經常在做選擇，包括宗教，我們想選一個最好的，一間最大的廟。『耶穌廟』是最好的，許許多多人進來了就不會再出去，因為耶穌是我們的救主。」「入鮑魚之肆久而不聞其臭，如同我們常常感受不到自己的罪」，「我們與上帝分離，如同電線壞掉了，耶穌就像工程師，讓我們與上帝重新通電。」⁵⁷這些講道內容妙語如珠、平易近人，透過簡明的喻言來呈現教義，顯得親切感十足，常讓民眾很快聯想這些類化的概念，來瞭解基督教的義理。

由此可見，宣教師對基督教以外的信仰，觀點十分確切，信徒受洗後，也有嚴格的教會法規，禁止敬拜任何上帝以外、具體或抽象的人事物。但是，在陪伴慕道者改宗的心路歷程時，宣教師的確有考慮到漸進式的處理原則，採取彈性的手段，教導「拜上帝」遠多於「除偶像」，這是傳統教會史上常被忽略的一個重點。同時，他們的異教觀儘管十分

55 梅監務，《佈道論》（臺南：聚珍堂，1913年），頁103-109。

56 鄭仰恩，〈導讀〉，《梅監務作品集》（臺南：臺灣教會公報社，2006年），頁15。

57 Marjorie Landsborough, *More Stories from Formosa* (London: Presbyterian Church of England), pp. 76-77. 節錄譯文引自王昭文，〈導讀〉，文收連瑪玉原著，《福爾摩沙的故事》（臺南：教會公報，2004年），頁65-67。

鮮明，不容任何「偶像」比擬上帝，但實際在宣講時卻注重所謂「基要真理」，傳達基督教信仰的基本教義，其能注意到聽眾的需要，不盲目地攻擊民間的神明，以此博得認同，也可以說是入境隨俗的表現。

肆、臺人基督徒對「異教」的觀點

一、信徒的報導與講道

在清代的《臺灣府城教會報》之中，偶爾會報導信徒遭遇分攤廟會費用的困境，其他關於敬神拜佛的文章其實不多，比較鮮明的有下列幾篇：〈北港媽祖的新聞〉報導迎媽祖神像發生糾紛，勸人不要拜拜。〈自身不能保〉刊載鳳山瓊仔林庄三年一科的建醮發生大火，燒燬所有神像供品，指出神明連自身都不保，沒有能力護祐人。⁵⁸〈諫諍迎佛骨的表〉原是唐朝韓愈的作品，刊登的用意是藉此引證基督教不是「蕃仔教」，因為佛教也是外國傳入，而且連韓文公也認為拜佛無益。〈迎佛打架〉一文是記錄臺南信眾迎接北港媽祖進城時，因搶頭香而打架的事件。〈玉皇、天后、城隍的來歷〉則是藉著歷史文獻的爬梳，說明這三位神祇都是人死後穿鑿附會變成神。⁵⁹上述這一類型的文章，不少出自本地信徒之手。

另一篇〈廟祝問答〉最早發行於中國，因簡明易懂而被翻為臺語羅馬字，連載於光緒12年（1886年）3 - 9月的教會報，後於1914年出版成書。⁶⁰大意是藉一位傳道者與跛腳廟祝間的對話，闡明傳統宗教無法賜人福氣，以及祭拜各種神佛的錯誤。其要點有幾項，首先，敬拜菩薩無法得福，媽祖也不能保佑人。其次，神像不能接納人所供奉的祭品，擲茭抽籤不會應驗，燒紙錢經衣無用。再者，中國古代服事上帝但漢代以後卻背離，所以生死貧富均上帝所賜，與菩薩無關。最後，上帝是獨

58 吳學明，《從依賴到自立》，頁180。

59 張妙娟，《開啟心眼：《臺灣府城教會報》與長老教會的基督徒教育》，頁315 - 316。

60 不著撰人，《廟祝問答》（臺南：聚珍堂，1914年），33頁。

一無二的主宰，是天的創造者，掌管生死禍福的大權，祂沒有形象，無所不在，無所不能，故敬拜上帝不拘形式、地點，且服事唯一的真神上帝就不可以再服事別神。⁶¹

事實上從清代以降，宣教師佈道時並不隨便斥責漢人信仰，但其助手的表達卻常有很大的差異。例如英國駐臺第一位牧師李庥認為，漢人改信基督教後，對教義道理往往是一知半解，再加上他們熟知拜神明的一切事物，因此改宗以後，對過去拜拜的事，常感到強烈嫌惡。⁶²1873年2月9日，當馬偕最初的五個學生受洗時，他們就是在群眾面前以洪亮堅定的語氣應答，並說出比馬偕設想更尖銳更具攻擊性的「見證」。⁶³學生之一的嚴清華初次在廟口傳教時，幾乎就像在「踢館」，他說：「我是一個基督徒，我敬拜那位真神，我不能拜那些老鼠可以咬壞的神明。我不害怕，我愛耶穌，祂是我的救主和朋友。」⁶⁴儘管宣教師屢次指示更好的傳福音及講道之方法，助手們還是很難接受，以致於講道時都講起「拜偶像」之事，並指斥這種行為的錯誤。

日治時期以降，教會有了顯著的擴張，一般民眾也不能隨意攻擊教堂，否則會受罰。此一時期，臺人信徒仍充斥許多反對「拜偶像」的言論，論者認為，信徒儘管已經脫離金銀木石的偶像崇拜，但還有廣義的「偶像」，它是受造物，是會敗壞的物質，又受限於時空。再者，其實人本身也是偶像，例如英雄崇拜便是一例，所以拜偶像就是在拜人，也可以說就是自我中心、享樂主義、唯物主義。只要是求取人的榮耀高過上帝、服事自己高過上帝，就是在拜偶像。⁶⁵

再者，日治時期的教會公報有不少關於臺人基督徒所見的廟會，有的是直接批評迷信假神、鋪張浪費，先嘲諷一番再回過頭來自我反省。例如〈盂蘭勝會〉一文報導1901年中國金陵的廟會普渡，其情景鑼鼓喧天，香煙滿地，銀紙灰燼宛如小山，鬼神極其快活，人們的荷包也賺

61 吳學明，《從依賴到自立》，頁172-176。

62 Hugh Ritchie, "Letters from China: Formosa," *The Messenger* (1873年1月), p. 17. 轉引自賴英澤，〈南部教會傳教時期（1865-1875）〉，頁16。

63 馬偕原著，林昌華等譯，《馬偕日記 I：1871-1901》（臺北：玉山社，2012年），頁101。

64 George L. Mackay, *From Far Formosa*, p.147.

65 吳清鑑，〈拜偶像是什麼〉，《芥菜子》，116（1935年9月），頁25-26。

飽，謂之人鬼同歡。作者指出，其實典故源自韓信，他逃命怕洩漏，竟將引路的樵夫滅口，等到得志時才為之建廟配祀香火。作者不認同這種忘恩負義之舉，以此勸人要殷勤真誠，最好廣設醫館，學堂，用款待鬼的錢來款待人，才是俗語說的「救人一命勝做七壇醮」⁶⁶

〈做醮〉一文報導1914年桃園街廟會，前後五日熱鬧非凡。家家戶戶誠心捐資，平均約花費80圓，另集資7,000圓公費，共設壇8座，演戲62棚。不但如此，還供豬公3,000餘頭，均以紅頭髮尾繫之。人們節衣縮食、細心養，乏銀獻豬者竟借錢付利息為之，有人還「賣女兒」支應。論者估計該次最少耗費30萬圓，顯示信眾熱心至極，倘若敬拜上帝之人能如此甘心樂意，則臺灣的教會就不缺經費，也不需要外國補助，立時即可獨立。⁶⁷

〈迷信快傳染〉一文則指出，士林芝山巖的開漳聖王廟附近有一「仙水」，相傳可治癒百病，因此取水、燒香者絡繹不絕，每天近二萬人次。報導人實地勘查，果然車水馬龍、熱鬧非凡，但據衛生單位調查，該水含有硝酸和氨水的成分，不宜飲用，但信眾卻認為是醫生嫉妒生意受影響而亂講。最後他感嘆道，耶穌才是真的活水，白白分給人，讓靈魂滋潤、得救。但迷信的傳染實在驚人，大家反而去求假的仙水，實在可惜，大家應該多為這些病人祈禱。⁶⁸

〈舊慣的盡力〉一文報導1928年新埔義民廟的廟會，其財產有2,000餘租，但因政府限制，每年只能支出400租，其餘作為教育和社會公業之用。該年廟會分15區，由大崙附近的庄社中壠負責，所花費10萬餘圓由信眾分攤。最盛大的是神豬比賽，參賽的共2,000餘頭，據說原有重達900多斤的大豬公，但賽前不幸一命嗚呼，因此由898斤者遞補。論者表示，信眾盡力誠心又虔敬，反省來說，基督徒應向獨一真神盡力、犧牲，才是可取。⁶⁹

〈三峽清水祖師祭典〉則報導農曆正月6日的廟會，其由七個字姓

66 不著撰人，〈盂蘭勝會〉，《臺南府城教會報》，200（1901年11月），頁87。

67 不著撰人，〈做醮〉，《臺灣教會報》，346（1914年1月），頁7。

68 陳清義，〈迷信快傳染〉，《芥菜子》，21（1927年10月），頁7-8。

69 陳添望，〈舊慣的盡力〉，《芥菜子》，32（1928年10月），頁17-18。

輪流主辦，祭拜「安溪佛」舉辦流水席。該年殺豬1,000餘頭，廟會的費用達10萬餘圓。他認為臺灣的迷信浮華是「可畏又熱心」，信眾服膺「落鼻祖師」的神力，旅外者每年返鄉獻祭，或典當、借錢來支應開銷，之後再慢慢攤還。最後他說，一般民眾對「偶像死物」都這麼甘願，基督徒應自省，對永活的真神應如何盡心。⁷⁰

二、皇民化與「除偶像」

另外一個例子就是日治末期皇民化運動時，基督徒不同的言論也值得注意。當時，總督府改革宗教風俗，強制參拜神社、奉祀神宮大麻。不但如此，部份地方官員企圖藉由「寺廟整理」毀壞、裁併寺院廟宇，企圖達到消滅臺灣傳統宗教之目的。

面對此一宗教信仰的變局，臺人基督徒認為，人類須有宗教的依靠，藉以培養「高度的文化」，也就是靈魂與上帝相連，易言之，只有基督教方能建設理想和平的國度。⁷¹有人則表示拜偶像是上帝最大的敵人，它會限制、抹滅神的榮光。無論服事人、求保佑、拜拜，最後都是拜自己，以「人」為前提就是拜偶像，雕刻木偶是「人造的神」，不是真實的上帝，認為要以心靈服事上帝，不以物質或條件代替，強調用心靈服事祖先優於神主牌位的祭拜。⁷²論者說：

拜偶像離開上帝最遙遠。拜受造之物是反逆造物主。崇拜自己、追求私利、霸滿私慾，看本身與地上榮華富貴較上帝及其福音更重；對世間人錯置真實與倚靠，欺騙看不見的主，都是上帝所怨恨的偶像。⁷³

然而宣教師頗有憐憫與同情，批評政府這種「精神上的傷害」使人心失去依靠。國家神道對宗教信仰帶來嚴峻的衝擊，不分基督徒與否，都遭到侵略。臺民失去心靈慰藉時，宣教師並未躁動拉人信教、強迫推銷，

70 陳添望，〈三峽清水祖師祭典〉，《芥菜子》，77（1932年6月），頁24 - 25。

71 不著撰人〔主筆潘道榮〕，〈高度的文化 - 11月11日世界平和紀念日〉，《臺灣教會公報》，644（1938年11月），頁1 - 2。

72 吳清鑑，〈年頭的事〉，《芥菜子》，132（1937年1月），頁22 - 23。

73 蕭樂善，〈要提防拜偶像〉，《聖經的要領：三年運動叢書2》，頁38。

反而等待那些失去傳統宗教支持的人轉向基督教時，予以真誠協助，試圖指引心靈上的平安，例如萬榮華（Edward Band）說：

臺灣人的宗教生活中發生激烈的變動，國家神道對人民的傳統宗教和文化展開破壞性的打擊。神道帶著其新的象徵（神棚、大麻）侵略到基督徒和非基督徒的家庭，連牧師都要屈服在壓力之下，至今只有教堂免於被侵略。寺廟裡不再有祭牲、焚香、燒紙錢；神像被搬出來燒掉或集中於陰暗的角落等待最後處分。另一方面，神社在各處繼續增加，民眾被迫前往禮拜表示效忠，這說明新的一代將缺乏可被喚醒的宗教興趣。這種精神上的傷害很難形容，且會導致民眾傳統的宗教和文化被連根拔起，其心靈無法有更崇高的事物來填補它的位置。失去傳統宗教支持的人，可能會轉向福音，我們希望為其帶來幫助、指引和心靈上的釋放。⁷⁴

臺人失去信仰對象，基督教似乎有「搶地盤」的空間。⁷⁵如時人說：「近來民風作興除偶像，所以許多人都找不到神可倚靠，就轉到教會來找真的神。」⁷⁶但大抵而言，信徒沒有躁進的舉動。當時宣教師仍是教會的領袖，他們看到「偶像」被焚燬、寺廟被剷除，並沒有幸災樂禍地看待這個「宣傳福音的良機」，而是採取比較正面穩重的態度。要之，宗教風俗的改革對基督教的衝擊較小，當一般人失去傳統宗教支持而心靈空虛時，基督徒進一步介紹基督教的義理，引導人們接觸新的信仰體驗，對民眾抱持溫厚，瞭解「傳統宗教和文化被連根拔起的痛苦」，進而加以關懷。在有經驗的外國宣教師領導之下，「除偶像」不必然是宗教衝突之所在，反而可能是對話的開始。

74 “South Formosa 1937-1938 General Report,” 1939. 1, PCEFMA, Mf. No. 33.

75 蔡錦堂，〈日據時期臺灣之宗教政策〉，《臺灣風物》，42：4（1992年12月），頁128 - 131。

76 盧賞、陳金然，〈宣道會通信〉，《臺灣教會公報》，642（1938年9月），頁17

三、教理書與「除偶像」

誠然的，民間宗教信仰對臺灣人而言根深柢固，寺廟遍及各個鄉村，祭典頻繁。長老教會為回應此一社會實況，自1910年代以降，開始印製多種教理書，包括傳教手冊、典禮規章等來教育信徒並制訂儀式，其用意是希望化解民間信仰的阻力，使傳教活動得以進行，到了戰後則逐漸將教義教理系統化，使之成為「除偶像」禮儀規定，茲舉幾冊為例。

（一）《論偶像》

該書原作者潘明珠是南部教會按立的第一位臺人牧師，原文在《臺南府城教會報》從1900年1月起連載13個月，被讀者認為言簡意賅，甚有幫助。潘氏過世後，1914年加以出版。⁷⁷該書內容由〈論偶像的瘋癲〉開始，逐一論及武乙帝、釋迦牟尼、閻羅王、地藏王等32尊神明的來歷、背景或是教義。潘氏引用書經，指出人是萬物之靈，有永遠的靈魂，有智慧認識真理，且真理四散萬象又合致本源。人生有所本，死有所歸，生死皆繫於造物主，其包涵萬象之道理和源頭。所以若要認識真理，就要先認識上帝是造宇宙萬物的獨一真神。潘氏認為異端邪說興起，掩蓋真理，真假含混。釋、道兩教混亂真理，使人不識真神，就假託妄稱帝王的權力，用已故古人的姓名來封金銀、木石、土紙所雕刻的偶像做神佛，用僭越的尊號來封神，把受造的少許人和真神上帝相匹配，差謬的重罪極大。

（二）《闢邪歸正》

原書採漢文撰寫，著者不詳。1913年，何希仁和幾位英國駐臺宣教師共同摘選部份合適的章節，刪去其中「浸禮教的禮儀」，予以編譯成書，目的希望「作兄弟佈道的材料……希望聖徒喜歡讀，來增加練習佈道好的方法。」其主題可分為七大類，第1 - 12章是上帝的屬性，第13 - 19章述及祖先崇拜，例如「論為何不拜祖宗」、「論不拜死人的屍身」；第20 - 26章談到超自然的世界觀，例如「論天堂地獄」、

77 潘明珠，《論偶像》（臺南：新樓聚珍堂，1914年）。

「論上帝為何沒公平錢財貨物給人」；第27 - 29章闡述耶穌的屬性。例如「論耶穌比聖賢更尊貴」、「論耶穌的來歷有憑據足以採信」；第30 - 41章談到真假宗教的差別，例如「論男女都要入教」、「論卜卦抽籤測字之無稽」；42 - 63則是批判民間各種神佛，例如「論菩薩的虛假」、「論雜神」。64 - 68章說明社會習俗的改良，如「論為何聖教不准人娶細姨」、「論要入教不可延遲」。⁷⁸

（三）《教會的禮拜與典禮》

1918年，《臺灣基督長老教會的典禮》初版發行，分為設立牧師、設立教師、設立長老、設立執事、大人領洗禮、小兒領洗禮、接就晚餐、革出、再次接納、合婚的條款，共10章，篇幅只有18頁。當時的成人洗禮規定必須回答牧師所問：「屬於聖會作耶穌的學生，要除去壞品行，不可隨世間的壞風俗，常常要照主的道理來行，也要降服教會內所定的規矩，你有決意要如此行嗎？」⁷⁹該書於1927年發行二版，修訂後仍維持10章。⁸⁰不久，1931年又發行新版，增加「喪事」、「聖餐」、「獻堂」，成為13章。⁸¹至於最受爭議「聖別禮拜（除偶像）」之禮文草案，其實遲至1965年才有討論；1966年才正式付諸實施。⁸²也就是說，在1945年終戰以前，臺灣基督長老教會尚未有正式關於「除偶像」的禮拜儀式。一般以為「早期宣教師嚴格要求改宗者廢棄「祭祖」之行為，若是全家改宗則由牧師帶長老、信徒前往舉行聖別禮拜，隨即除偶像、廢神壇，甚至當眾焚燒神像和祖先牌位，使改宗者深受衝擊和困擾。」從史料觀之並非如此，很可能是1960年代以降的印象，或是未如典禮明文「帶回教堂善處」所致。

綜上所述，就如梅監務對漢人的宗教心理之研究，他認為一般人對福音故事缺乏興趣，耶穌釘十字架的事蹟並未引起其注意。民眾比較容

78 不著撰人，何希仁譯，《闢邪歸正》（臺南：新樓聚珍堂，1913年），116頁。

79 臺灣基督長老教會大會，《臺灣基督長老教會的典禮》（臺南：新樓聚珍堂，1919年），頁10。

80 臺灣基督長老教會大會，《教會的典禮》（臺南：新樓書房，1927年），27頁。

81 臺灣基督長老教會大會，《臺灣基督長老教會的典禮》（臺南：新樓書房，1931年），41頁。

82 《臺灣基督長老教會總會議事錄》13屆127條（1966年），頁187 - 188。

易接受的，反而是「拜偶像的愚拙」，或是樂於聽到自己祭拜的神明受恥笑。⁸³另一方面，也很可能是這些第一代的改宗信徒們的特質，他們「汰舊換新」的改變是平生最深刻的經驗，因此必一再強調，一吐而後快。但也因為這樣，當時一般人必定認為基督徒為「無神論者」，因為基督徒除偶像、毀神主、棄香火護符，因而脫離社會的共同團體生活，擾亂天上地下的秩序。⁸⁴這一點跟耶穌時代以後的羅馬時期基督徒因為被控「破壞諸神明的和平」而遭迫害的情況或有類似。

伍、結論

長老教會屬於改革宗神學傳統（Reformed tradition），其基本神學理念和世界觀在於「一切榮耀歸與上帝」，因此特別重視「改造世界」、「破除偶像」、「信仰啟蒙」等概念，拒絕任何對上帝的控制或操弄，堅決掃除任何可能侵佔上帝主權的宗教形式。

來臺的宣教師承繼此一傳統，認為應勇於在「異教之地」散播「基督福音」。從其著作觀之，他們大多分析了儒、釋、道三教的內涵，確實觀察到臺灣的宗教信仰有這三者的成份，但分類並沒有一致的看法，甚至也把原住民的信仰一併討論。宣教師認為民間信仰和祖先祭祀雖帶有儒家思想，但仍歸類為「偶像崇拜」，且不屬於三大宗教之中。然而，縱使他們對「異教行為」、「偶像崇拜」十分敏感，但在街頭佈道時，通常講論的是造物主、孝順、耶穌基督並祂釘十字架等主題，並不直接攻擊民間信仰。

另一方面，本地初代信徒對完整的教義不甚了解，卻經常講起「拜偶像」的錯誤，將「除偶像」當成生命改變的有力證據。確實，改宗的經歷是他們最切身的體會，揭露自己也是無可厚非，但過份渲染的結果，必然引起周遭未信者很大的反感甚至迫害，認為基督徒「無神無

83 鄭仰恩，〈試論梅監務的臺灣宣教研究〉，頁18。

84 賴英澤，〈南部教會傳教時期（1865 - 1875）〉，文收《臺灣基督長老教會百年史》（臺北：該會，1965年），頁16。

明、無公無媽」，脫離社會的共同團體生活，擾亂倫常秩序。而據史料觀之，不論是翻譯自中國或在臺撰寫的教理書，其功能主要是堅固已入教的信徒，不要重返「世俗」祭拜偶像，其次才是充當佈道材料，特別是宣教師所寫的教理書，儘管不同意民間宗教信仰的內容，但整體而言較為平衡。

新近研究指出，受社會宗教（socio-religious）支配的處境中，西方宗教仍然可以完全轉化為漢人本土宗教（local Chinese religion），而不必在儀式實踐和社會規範上完全協調一致。有的方式是外來宗教適應本地文化和偶像崇拜（ideologies）。這種不採全盤現代化（modernization）的傳教經驗，仍能有效地引介西方文明或文化宗教，且完全參與在動態的民間社會生活中。⁸⁵

在臺灣的情形類似，但稍有不同是基督教和近代化同步發展，彼此關係密切，本地人也主動去適應外來宗教，吸收其有利之處。清末，初信者沒有顯赫的家世，幾乎都是基層的平民，這些人成為基督徒後，常將信仰傳承後代。同時，因教會推行教育之故，基督徒頗看重後代的受教機會，並開始擠身社會流動。舉例而言，日治初期基督徒人數不及全臺百分之一，但對新式教育的接受度高於一般臺人，在1902 - 1906年間的總督府醫學校畢業生竟有四分之一是基督徒，其比例足堪重視。⁸⁶也因為如此，改革宗神學強調的「改造」、「除魅」在基督徒知識分子之間獲得進一步的強化，其結果，本地信徒逐漸將教義系統化，強調拜偶像的錯誤、迷信的誤謬等異教觀。

要之，在清治和日治時代，長老教會常常批判民間風俗，尤以本地人的抨擊最為尖銳，且跟社會的互動也十分有限，教會相較寺廟，處於較封閉、孤立的狀態。⁸⁷長老教會的立場基本上否認上帝以外的任何事物，但卻一併拒絕某些社會長期以來習慣，或是以律法主義的觀點來看待未信者，這很可能會失去對本地有效的傳教活動。更重要的是，透過

85 Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, pp. 6 - 8.

86 吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》（臺北：五南，2008年），頁113、127、313。

87 宋光宇，《宗教與社會》（臺北：東大圖書公司，1995年），頁194。

早期的傳教經驗可知，宣揚基督教義理最有效的方式不一定是連番的長篇大論，而是當地信徒透過生命的轉變，呈現出活生生的見證。⁸⁸

基督教怎樣反省自己，又如何看待世界，與其傳教方針乃是一體兩面。誠如宣教師梅監務所提出的，在宣教場域的最大落差，並非前一兩代信徒和後代信徒的差異，而是「宣教師的宗教」和「改信者的宗教」之間的落差。⁸⁹早期宣教師審核洗禮申請非常慎重，對內十分嚴格，信徒犯誡必毫不留情地禁聖餐、除教籍，但是對於未信者的傳教內容佈道顯然開放許多。反過來說，改信者對外的講論的言詞，是否有必要強調異教的荒誕、拜偶像的錯謬，似有斟酌的餘地。時至今日，臺灣的基督教經過本土化的歷程，已很少被視為「異教」、「外來宗教」，但她用何種眼光自我檢視，又如何看待臺灣社會？這一段從「對立」到「對話」的旅程，實然充滿許多衝突，相信其中應有可資思考的歷史經驗。

88 William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 230.

89 鄭仰恩，〈梅監務的初代基督教研究〉，《臺灣神學論刊》，28（2006年），頁33。

徵引書目

一、日記、臺灣教會書報與檔案

馬偕原著，林昌華等譯，《馬偕日記 I：1871 - 1901》。臺北：玉山社，2012年。

《臺灣基督長老教會總會議事錄》

《臺灣教會公報》（含《臺灣府城教會報》《臺南府城教會報》《臺灣教會報》、《芥菜子》）。

不著撰人，《廟祝問答》。臺南：聚珍堂，1914年。

不著撰人，何希仁譯，《闢邪歸正》。臺南：新樓聚珍堂，1913年。

梅監務，《佈道論》。臺南：新樓聚珍堂，1914年。

臺灣基督長老教會大會，《教會的典禮》。臺南：新樓書房，1927年。

臺灣基督長老教會大會，《臺灣基督長老教會的典禮》。臺南：新樓書房，1931年。

臺灣基督長老教會大會，《臺灣基督長老教會的典禮》。臺南：新樓聚珍堂，1919年。

潘明珠，《論偶像》。臺南：新樓聚珍堂，1914年。

蕭樂善，《聖經的要領：三年運動叢書2》。臺北：北部臺灣基督長老教會三年運動，1937年。

二、專書

矢內原忠雄著，林明德譯，《日本帝國主義下之臺灣》。臺北：吳三連臺灣史料基金會，2004年。

吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》。臺北：五南圖書公司，2008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。

呂理政，《傳統信仰與現代社會》。臺北：稻鄉出版社，1992年。

宋光宇，《宗教與社會》。臺北：東大圖書公司，1995年。

李約翰，《長老教會之歷史與信仰》。臺北：長青文化事業股份有限公司，1984年。

李智仁，《臺灣的基督教會與祖先崇拜》。臺南：人光出版社，1998年。

李嘉嵩，《一百年來》。臺南：人光出版社，1979年。

特爾慈（Ernst Troeltsch）著，戴盛虞、趙振嵩譯，《基督教社會思想史》。香港：基督教文藝出版社，1991年。

張妙娟，《開啟心眼：《臺灣府城教會報》與長老教會的基督徒教育》。臺南：人光出版社，2005年。

董芳苑，《宗教與文化》。臺南：人光出版社，1995年。

臺灣基督長老教會總會，《認識臺灣基督長老教會》。臺南：人光出版社，1981年。

臺灣基督長老教會總會歷史委員會，《臺灣基督長老教會百年史》。臺南：臺灣教會公報社，1965年。

編輯小組，《認識臺灣基督長老教會》。臺南：人光出版社，1986年。

鄭仰恩，《定根本土的臺灣基督教》。臺南：人光出版社，2005年。

三、論文

（一）期刊論文

Arthur P. Wolf撰，張珣譯，〈神、鬼和祖先〉，《思與言》35（1997年9月），頁233 - 292。

吳文星，〈日據初期（1895 - 1910）西人的臺灣觀〉，《臺灣風物》40：1（1990年3月），頁157 - 174。

邱麗娟，〈清末臺灣南北基督長老教會傳教事業的比較研究（1865 - 1895）〉，《臺南師院學報》（1996年），頁99 - 120。

洪健榮，〈清季淡水開港後西教傳佈與傳統風水民俗的衝突〉，《臺北文獻》，直字172期（2010年6月），頁43 - 68。

張妙娟，〈從廈門到臺灣：英國長老教會在華傳教事業之拓展〉，《高雄應用科技大學學報》，31（2001年12月），頁479 - 510。

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

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》36，（1975年），頁141 - 164。

蔡錦堂，〈日據時期臺灣之宗教政策〉，《臺灣風物》，42：4（1992年12月），頁105 - 136。

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

鄭仰恩，〈試論梅監務的臺灣宣教研究〉，《玉山神學院學報》，14（2007年6月），頁13 - 40。

（二）專書論文

王昭文，〈導讀〉，文收連瑪玉原著，《福爾摩沙的故事》（臺南：教會公報，2004年），頁15 - 79。

陳志榮，〈基督教會與祭祖傳統〉，文收林明珠主編，《祭祖/祖靈與基督教信仰》（臺北：臺灣神學院，2003年），頁1 - 55。

陳梅卿，〈清末臺灣英國長老教會的漢族信徒〉，《基督教與臺灣》（臺北：宇宙光出版社，1993年），頁55 - 87。

董芳苑，〈論長老教會與臺灣的現代化〉，收入《臺灣近百年史論文集》（臺北：吳三連臺灣史料基金會，1996年），頁183 - 211。

鄭仰恩，〈犯鬼趕鬼VS. 破除偶像：初探臺灣基督教史中的趕鬼經驗〉，《本土神學研究論文集（1）》（臺北：臺灣神學院，2008年），頁64 - 94。

鄭仰恩，〈導讀〉，文收梅監務原著，《梅監務作品集》（臺南：臺灣教會公報社，2006年），頁15 - 97。

（三）學位論文

王政文，《天路歷程：臺灣第一代基督徒研究（1865 - 1895）》，國立臺灣師範大學歷史學系博士論文，2009年。

拙文，〈日治末期臺灣基督徒「傳道報國」認同之研究〉，國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2011年。

四、外文資料

《英國長老教會海外宣教檔》（The Presbyterian Church of England Foreign Mission Aichives, PCEFMA, 1847-1950）Mf. No. 33.

Edward Band, Barclay of Formosa. Tokyo : Christian Literature Society, 1936.

Eugenio Menegon, Ancestors, Virgins, and Friars : Christianity as a Local Religion in Late Imperial China. Harvard-Yenching Institute Monograph Series, no. 69. Harvard University Asia Center and Harvard University Press, 2009.

George Leslie Mackay, From Far Formosa. London : Oliphant Anderson and Ferrier, 1896.

Hugh MacMillan, Then Till Now in Formosa. English and Canadian Presbyterian Missions in Formosa, 1953.

James Johnston, China and Formosa : The Story of the Mission of the Presbyterian Church of England. London : Hazel, Watson and Viney. 8 v. 16, 1897.

John H. Leith, An Introduction to the Reformed Tradition. Atlanta : John Knox Press, 1981.

Thomas Barclay, Formosa for Christ. Tainan : Presbyterian Church in Taiwan Press, 2005.

William Campbell, Sketches from Formosa. London : New York : Marshall brothers, limited, 1915.

The Perspective and Execution of the Presbyterian Church in Taiwan about “Heathenism” (1865-1945)

Lu, Chi-ming

Abstract

This article focuses on Christians of the Presbyterian Church in Taiwan and how they formed their idea of “heathenism” toward popular religion and ancestor worshipping from their theological tradition and the process of conversion in the periods of Qing-dynasty and Japanese colonization. We explore how their attitudes changed toward different people, and analyze the different contents of preaching between missionaries and local believers. We find that some of them preached with mercy and others with critical remarks. Meanwhile, we discuss native inhabitants’ psychology of religion, and the mechanic of communication and transformation for the foreign religion from the experience of evangelization in Taiwan. Finally, we reflect the significance of self-examination in our contemporary investigation of history.

Keywords : Presbyterian Church, heathenism, idol, ancestor worshipping, Reformed tradition

臺灣文獻

第六十三卷第四期